

「自覚の現象学」の構想

北野裕通

これから述べようとすることは、我々が新たに構想する「自覚の現象学」の現段階での素描と、そこに含まれている諸問題の提示にすぎない。と言うのは、我々の「自覚の現象学」はまだ着想されたばかりであり、その上、提示される諸問題はいずれもこの構想の根本、あるいは基本にかかわるものと考えられるからである。それらの問題解決は、別個の研究を要する。それゆえ、ここでは問題は出されるが、解決はわずかにその方向が示される程度に終わっている。このようにして残された問題は、「自覚の現象学」の今後の課題に属する。小論はそのための覚え書きのようなものである。

一、根本問題

我々は自らの「自覚の現象学」について、次のように書いたことがある。⁽¹⁾

これは西田哲学の自覚についての考えを手引きとして、一つの哲学的な宗教現象学が企図できないかという試みである。そういうものとして我々の「自覚の現象学」は、個々の具体的な宗教的生の全道程、すなわち回心の出来事を中心に回心前と回心後の全過程を説明しうるものでなくてはならない。このように宗教的生の全道程を自覚から見ようとするのは、我々が宗教の第一義を「眞の自己を知る」自覚の事柄と考えるからである。

ここには「自覚の現象学」が如何なるものとして構想されているかについて、すでに重要な幾つかの点に触れられている。改めてそれらの点を取り出してみると、「自覚の現象学」は、(一) 西田哲学の自覚の考えを手引きとする、(二) 一つの哲学的宗教現象学たろうとする、(三) 宗教的生の全道程を取り扱おうとする、(四) 宗教の本質を人眞の自己を知る√自覚の事柄と考える、の四点である。しかし、これら諸点は決して自明ではない。逆にそれらは、その意味あるいは可能性に関して大いに問題を孕んでいると見るべきである。かくして、ここに立てられる問いは、上に取り出された四点がいずれも「自覚の現象学」の根本的性格と考えられるゆえに、その根本問題の性格を有する。しかし、すでに断つておいたように、我々は今ここで、それらの根本的問題の一つひとつについて詳しく論述することはできない。ここでは、「自覚の現象学」の上記の四つの根本的性格にわたって、意味に曖昧性が残されていると考えられる場合には、その意味するところを少しでもより明確化し、可能性が問われる場合には、その可能性の根拠を簡単に示しておくにとどめざるを得ない。本論の意図は、我々の「自覚の現象学」が右のような根本的性格を具えているとすると、その場合に、どこに問題があるか、何が問題であるか、をまず予め知ることだからである。

では、問題はどこに考えられるか。

(一)「自覚の現象学」は西田哲学の自覚についての考えを手引きと言われたが、西田の自覚の考えとはどのようなであろうか。西田哲学において自覚は『自覚に於ける直観と反省』以来、最も重要な概念の一つである。しかも、その意味は西田哲学の展開とともに少しずつ転じている。⁽³⁾それゆえ、「自覚の現象学」は予備的考察として、まず西田哲学全般を通じて、自覚の意味の検討を必要とするであろう。しかし、ここでは、西田哲学の自覚の考えに最も基本的と考えられる点のみを指摘しておきたい。西田は自覚について次のように述べている。「普通に自覚と云へば、單に知るものと知られるものとが一つと考えられが、私は眞の自覚は自分の中に於て自分を知るといふことであると思ふ。……自覚の意識の成立するには「自分_に於て」といふことが附加せられねばならぬ」(四—二七、『西田幾多郎全集』第

四卷一二七頁を示す。以下も同じ。自覚は通常、「自己が自己を知る」ことと考えられている。単にそれだけではなく、「自己が自己に於て、自己を知る」というように、さらに「自己に於て」の契機を付け加えるところに、自覚についての西田哲学に独自の考えが現われている。自覚における「自己に於て」の契機は西田哲学のいわゆる「場所」を指し示すが、自覚がこのように場所的性格を有することが、さらに言えば、自覚が場所の自己限定と考えられるところに西田における自覚の考えの第一の特色がある。次に、場所はそのつど重層的に考えられている。なぜなら、一つの場所を考えれば、さらにその場所を包む場所を考えることができるからである。そればかりではない。場所は西田哲学の展開とともに、その中心を我々の自己から世界へと移していく。西田哲学において、自覚の意味が転じていくのもそのためである。それゆえ、自覚は場所の重層性と多面性に対応して多義的であることが第二の特色である。しかし、西田によって考えられる場所は、重層的かつ多面的であるばかりではない。それはまた、最終的には無限の開けに開かれている。立体的に考えれば、場所はいわば底なき底を底とするような深淵性をそなえている。無限の開け、あるいは底なき底が、西田哲学のいわゆる絶対無の場所といわれるものである。自覚は場所の開けあるいは深さに相関的に深化する。それゆえ、真の自覚は西田哲学において、絶対無における自覚である。これが第三の、そして最大の特色である。我々の「自覚の現象学」は、自覚に関して、以上のような特色を有する西田哲学の考えに依拠することになる（この点よりしても、「自覚の現象学」は一つの西田哲学研究の意味をもつはずである）。

「自覚の現象学」が西田哲学の自覚の考えに依拠しようとするのは、我々もまた真の自覚を絶対無における自覚だと考えるからに他ならない。しかし、ここに普通に自覚を考えている立場からは異議がでるだろう。自覚は「自己が自己を知る」ことであって、何故に絶対無の場所を必要とするかと。我々はいま真の自覚について考えることによって、簡単にその異議に答えてみたい。自己が真に自己を知る場合、「自己が」の自己は何か主観的なものを混入したものであつてはならない。そういうものであれば、知られる自己は主観的混入物によって曇らされてしまう。つまり、真の

自己は知られない。それゆえ、「自己が」の自己はどこまでも透明でなければならない。物をそのまま映す鏡とならねばならない。このことは、「自己が」の自己が絶対の無となることである。絶対の無にして、よく真の自己を映しえるといえる。ところで、ここで西田の「有るものは何かに於てなければならぬ」(四—二〇八)という考え、並びに「場所が自己を限定する」(四—二三三)という場所の自己限定の考えを導入すれば、絶対に無なる自己が絶対無の場所に於いてあることは必定であろう。(真の自覚を「自分の中に於て自分を知る」と言われる場合には、「自分の中に於て」と言われる場所が絶対無の場所になっているのである)。我々が西田とともに自覚を絶対無の場所から考えようとするのは、以上のような理由による。

(二)と(三)について。我々は前に、「自覚の現象学」は個々の具体的な宗教的生の全道程を取り扱う、と語った。これは「自覚の現象学」の△理念▽を述べたのである。「自覚の現象学」は宗教的生の歩む道程を、自覚の深化する諸段階として、宗教科学的ではなく宗教哲学的に叙述しようと試みる。この場合、それが単に抽象的とならないために、可能なかぎり個々の具体的な宗教的生の営みが我々の反省の材料とならねばならない(西田哲学の随所に見られる宗教への言及——宗教論のみならず——は、その有力な材料の一つと目されていることは言うまでもない。しかし、宗教的生の全体を視野に収めようとする我々の立場からして、それは材料として不十分であることも予想される。我々の「自覚の現象学」が西田哲学を越える点があるとすれば、そうした点においてであろう)。かくして「自覚の現象学」は、一つの哲学的な宗教現象学たろうとする。

「自覚の現象学」が「哲学的」であろうとする以上、それは原理的でなければならぬが、その△原理▽は絶対無である(原理としての絶対無については、この言葉の性格上もはや説明不可能である。しかし、開明の学としての哲学は、それをも何らかの方法によって指示しうるものでなくてはならない。絶対無について先に言われた「無限の開け」や「底なき底」は、それを指示する象徴言語である。「自覚の現象学」の原理としての絶対無について、何らかの指示が

必要であれば、それは象徴によるほかないであろう。現象学と言う言葉は、現在なお多義的に使用されるが、我々が「自覚の現象学」と呼ぶこの言葉の意味は、ヘーゲルの精神現象論が「精神の現象学」と呼ばれるのと同じ用法である。

(四)我々は宗教の本質を「真の自己を知る」自覚の事柄と考える。これは宗教の常識的理解と隔絶した考え方と言うべきかもしれない。宗教はきわめて普通に神信仰のことだと考えられよう。宗教は古典的に「神と人間との関係」(ティーレ)と定義されもした。しかし、人間が神を信ずるとは如何なることであるか。純粹に神を信じるということは、人間が自己を信じる自己信頼の否定を含んでいなければならない。神も信じ、我々の自己をも信じるというのは両立したい矛盾であり、神信仰の不純性もしくは虚偽性を示している。それゆえ、宗教が神信仰のことだと考えられるなら、そのことは人間が神において絶対の無となることを意味しなければならない。こうして、(一)で述べたように、真の自覚が成立する。このことこそが真の宗教の標徴でなければならない。我々が宗教の本質を、我々の自己の自覚の事柄と考えるのはそのためである。

しかし、ここになお問題が残されていると言えよう。最も大きな問題と考えられるのは、神と絶対無の場所との関係であろう。上述のような我々の考え方であると、神は絶対無の場所に等しいものとなってくるが、こうした考えは常識の立場ではどうしても考えられないことであろう。しかし、我々は反対に、それでは神とは何であるかと問わねばならない。常識の立場は、神は、例えば全智であるとか、全能であるとか等々、特別の規定を有したものと考えられてきた、と答えるであろう。しかし規定されたものは、それが如何なる規定であつてもすでに限定されたものであり、その限り有限であると言わねばならないだろう。そうだとすれば、特定の規定を有した神は、普通に無限なものと考えられる神の概念と矛盾することになる。それゆえ、神はそうした一切の規定を越えたもの、そうした規定もそこから考えられる絶対無でなければならないだろう。

しかし、だからと言って我々は神を否定しようというのではない。そうすることは、神信仰が長きにわたって人間存在の支柱となってきた歴史の事実にも反する。我々は神および神に関する諸規定を固定的に考えるのではなく——もしそれらを固定して考えれば、前述の通り自己矛盾となる——絶対無という言葉自体がそうであつたように、それらを象徴語と考えるべきだと思ふのである。

以上、我々の「自覚の現象学」の原理、理念、取り扱われる内容と方法といった、根本的と考えられる問題の幾つかに言及してみた。

二、「一般者の自覺的體系」の検討

我々はここで試みに西田の著作「一般者の自覺的體系」を、その中でも特に第四論文「叡智の世界」を中心に検討してみようと思う。この書は、有名な「場所」の論文を含む『働くものから見るものへ』の次に出されたもので、西田の思索の歩みからすれば、場所の考えを「洗練し發展させたものである」（五—三）。

我々がいま「叡智の世界」なる論文を中心に西田の「一般者の自覺的體系」を見てみようとするのは、次のような理由による。すなわち、前述したように我々の「自覚の現象学」は宗教的生の展開する全道程を、自覚の深化する諸段階として叙述してみようとするものであつた。そこで我々が西田哲学の中で第一に注目したいのは、自覚の体系的な説明についてである。西田哲学において自覺的體系は、自覺そのものの意味が少しずつ転じてゆくのに対応して、それ自体も変化しながら幾通りかのしかたで示されている。例えば、『自覺に於ける直觀と反省』では、絶対自由意志を背後とした自覺的體系が示されているし、『一般者の自覺的體系』には、この表題の中にはっきりとその言葉が出されている。しかし、そのように明確に自覺という言葉が出されていない場合でも、『場所』の論文で示される三つの場所（有の場所、相対無の場所、絶対無の場所）の考えや、晩年の物質的世界、生命的世界、歴史的世界の考えも、自

覚の立場から体系的に理解できるのではないかと考えられるのである。それにもかかわらず、我々が、ここでまず『一般者の自覺的體系』を取り上げようとするのは、これが、自覺が重要な概念となりはじめる西田哲学のうちで比較的初期のものに属するということのほかに、そこにおいて自覺の体系が理解しやすい形をとって現われているからである。

さて、我々にとっての問題は、『一般者の自覺的體系』において自覺——これはそのまま自己と見てよい、なぜなら、自覺においては「我が我を知る」ということが直ちに「我あり」ということだから——の形態がどのように区別されているか、それらは如何に順序づけられているか、またそれら諸形態相互の関係はどのように考えられているか、といった点を見てもみることにある。以下において、我々の観点にとつて必要と考えられる範囲内で、『一般者の自覺的體系』の要点をまとめてみよう。

最初に「一般者」についてであるが、これは述語的、一般者で場所的性格を有している。『自覺に於ける直觀と反省』以来——と言うのも、そこでは直觀と反省の内的結合が問題だったのだから——西田の議論の出発点は、認識論的問題に置かれている。このことは、西田の論究が認識論に尽きるという意味では決してないが、少なくとも議論の立て方はそうなっている。こういう理由から、『一般者』もまた知識成立の問題に注目することによって獲得された概念である。その際、西田は知識の最も基本的な形式である判断、その中でもいちばん根本的と考えられる包攝判断の構造に注意する。『包攝判断とは一般的なるものの中に特殊なるものを包攝することである。包攝するといふは、特殊なるものを主語として、一般なるものを之について述語すると云ふことである』（四—二七三）。「特殊なるものを主語として、之について一般なるものを述語するとは……一般的なるものが基となつて特殊なるものを包む、特殊なるものが一般的なるものに於てある」（四—二七三、傍点筆者、以下同）。このように、特殊が一般的なものに「於てある」のが包攝の関係である。このことを西田は一般的なものの方から見て、それは一般的なものが自己を自己の中に特殊的に限

定することだと考える。したがって、「判断とは一般者なるものの自己限定といふこととなる」(四—二七四)。我々はこの、あらゆる判断がそこに於いて成立する述語的一般者——これは「判断的一般者」と呼ばれる——を考えてみることができる。しかし、知識の成立する場所としての述語的性格をもつ一般者は、判断的一般者だけに限られるのではない。西田はさらに、判断的一般者のその底に意識や知的直観の一般者をも考え、それらをそれぞれ自覚的一般者、叡知的一般者と名づける。こうして一般者は、差し当って以上の三者に区別される。

区別される三つの一般者、すなわち判断的一般者、自覚的一般者、叡知的一般者の関係は、より後ろの一般者が前のものを「越えて之を内に包む」(五—九九) 関係となつてゐる。一般者はその場所的性格からして、点ではなく円でなければならないと言われるが(四—二七九)、相互に上のような関係を有する三つの一般者は、「互いに相獨立せるものではなく、一般の一般として相重なり、之に於てあるものは特殊の特殊として相續く」(五—九九) 三層のいわば同心円を形成している。このことは、より後ろの一般者が前の一般者を基礎づけていること、したがってまた、後ろの一般者ほど具体的であり、逆により前の一般者ほど抽象的であることを意味している。「越えて内に包む」一般者相互の関係を、「越えて」と「内に包む」の二つの関係に分節するとすれば、上記の説明では「越えて」の方の意味はまだ不明確であろう。これは、三層をなす一般者相互の関係を超越の問題を含んでいるということである。換言すれば、一つの一般者から他の一般者への移行は、異質な場所への飛躍である。こうした飛躍は、当該の一般者に於いてあることのできないものの出現、つまり矛盾によつて生起すると考えられている。しかし、判断的一般者から自覚的一般者へ、自覚的一般者から叡知的一般者への超越は、なお内在的な超越と見なすべきであろう。いま、三層をなす一般者相互の關係に言及したのは、自覚形態相互の關係についても、これに類似した關係が見られ、予め注意しておく必要があるからである。

ところで、一般者が上記の三層だけであるとすれば、その体系は宗教的生の展開を取り扱おうとする我々の「自覚

の現象学」のモデルになりにくいのであるが、西田はさらにそれら三層の一般者を包む絶対無の一般者を考える。「観智的世界」の論文において、この一般者の提示のされかたは独特である。すなわち、その一般者は、最初から四層をなす一般者のうちの最後のものというように出されるのではなく、三層の一般者が出された後で、改めてそれら一切の一般者を包越するものとして提示されるのである。この理由は単に、「観智的世界」という表題をもつ論文の性格、つまり観智的世界を中心に、そこまでを見てゆこうとする論旨によるものではないだろう。むしろ、その独特の提示のしかたのうちに、絶対無の一般者の、他のどの一般者とも異なつた独自の性格が隠されていると考えられる。その独自性とは、簡約して言えば、絶対無の一般者は絶対無なるがゆえに、もはや一つの層と考えることもできないものである。層と言わねばならぬとすれば、無層の層と言うべき性格のものである。絶対無の一般者のこの性格は重要である。なぜなら、絶対無の一般者はそういうものとして、単に観智的一般者を包んでいるのみならず、この一般者を越えて自覚的一般者をも直接包みえると考えられるからである。この点はまた後で触れるとして、とにかく西田の自覚の体系は今述べた絶対無の一般者（場所）が考えられることによつて異彩を放っている。

上で一般者というものについて考えてみたが、我々が我々の立場から格別に注目したいのは、むしろそこに見られる自覚（自己）の諸形態に関する体系的言及である。まず、それら諸形態を列挙してみると、判断的一般者における自覚形態は表象的意識と呼ばれる。これは、「我々の自覚的意識の最も浅きもの」で「未だ自覚的限定の意味が現れない、之に於てあるものは單に志向的である」（五―四二六）と説明されている。次に、自覚的一般者における自覚形態として、浅い自覚から深い自覚への順に、知的自覚、感情的自覚、意志的自覚が考えられている。以上の三者は意識的自己の自覚に属する。さらに観智的一般者でも、やはり知・情・意の区分にしたがつて、順に知的観智的自覚（意識一般の自己）、情的観智的自覚（芸術的自己）、意志的観智的自覚（道德的自己）——以上、観智的自己の自覚——が考えられている。そして、回心（解脱）という真に超越的な事態をはさんで、絶対無の一般者における自覚形態とし

ての宗教的意識に上りつめるのである。我々は先に、真の宗教の標徴は「人間が神において絶対の無となること」にあると述べたが、「宗教的意識に於ては、我々は心身脱落して、絶対無の意識に合一するのである、そこに眞もなければ偽もなく、善もなければ、悪もない」（五——一七七）と言われている。そして、このように「絶対に自己を否定して、見るものなくして見、聞くものもなく聞くものに至るのが宗教的理想である」（五——一七九）とされる。それでは神とは何か。「神とは意識一般と同様の意味に於て、叡智の世界の超越的主観である。而して所謂経験界が意識一般の綜合同一によつて構成せられたものと考へられる如く、叡智の世界は神によつて創造せられ、神によつて支配せられるものと考へられる」（五——一八一）。かくして「叡智的自己といへども神の前に平伏せざるを得ない」（五——一八二）のである。しかし、西田はこうした神信仰の立場を、まだ真の宗教的意識に達したものと考へない。なぜなら、そこでは神が叡智の世界に即して、すなわちイデアのイデアの統一者のごときものとして有的に考へられている。このことは、宗教的意識がまだ真に自己自身の根底を見る最深の自覚に到達していないことを意味する。そこで最も純真な宗教的意識については次のように言われている。「眞に絶対無の意識に透徹した時、そこに我もなければ神もない。而もそれは絶対無なるが故に、山は是山、水は是水、有るものは有るが儘に有るのである」（五——一八二）と。我々はここで、宗教的意識について二種區別されていることに注意しておきたい。一つは神を信仰する宗教的意識であり、もう一つはもはや神もない、眞に絶対無に徹した宗教的意識である。「自覚の現象学」はこの点にも留意しておく必要がある。

以上、「一般者の自覚的體系」において、自覚にどのような形態が考えられているかについて概観してみたが、ここで少しキー・ワードとなる二つの言葉、すなわち「自覚」と「意識」の用法に注意を向けておきたい。初めに「自覚」についてであるが、これは「一般者の自覚的體系」では狭義的と広義的の両義に使用されている。狭義的というのは、自覚的、一般者と言われる時の「自覚」の場合である。これは、普通に考えられている意識の水準で起こることである。これに対して、「一般者の自覚的、体系的」と言われる時の「自覚」は、自覚的一般者と言われる場合の狭義の「自覚」の

意味を含んだ広い意味で使用されている。言い換えれば、この場合には、場所的自覚一般の意味である。翻つて考えてみて、それにもかかわらず、いわゆる意識水準での自覚の場面のみが特に「自覚的、一般者」と呼称されるのはなぜであろうか。それは、自覚の基本形「我が我を知る」が、普通の意識面において最も顕著に知られるからである（なお、「自覚の現象学」では、自覚をここでいう広義に使用することになる）。

次に「意識」についてであるが、この言葉については、先に最も浅い自覚——実は自覚とも言えない自覚——が表象的意識と言われ、最も深い自覚が宗教的意識と言われて、自覚の両端をなす形態の名称に、「自覚」という言葉が使用されていないことが注意を引く。それは何故であろうか。表象的意識と宗教的意識に共通しているのは、両者には自己がないという点である。しかし、その意味は両方で全く異なっている。表象的意識は我々の自己がまだ眠っているという意味で「自己なし」であるのに対して、宗教的意識は我々の自己が否定されているという意味で「自己なし」である。だが、後者においては文字通り自己がないというのではない。かえって、いったん「自己なし」となったところから、惺々として無的な自己が甦つてきているのである。いずれにしても、このようにいわゆる自己のない点が表象的意識と宗教的意識には共通している。したがって、そこには狭義の自覚が成立しないことは明らかである。「自覚」という言葉が使われていないのはそのためであろう。しかし、それならばなぜ広義的に使用されなかったのかと反論されよう。そこでもう一度、西田の「意識」について検討してみる必要がある。表象的意識と宗教的意識がともにいわゆる意識でないことは言うまでもない。それらは、むしろ無(的)意識と言うべきである。そういう性質のものも含めて「意識」と呼ばれる以上、西田において「意識」にも広狭の二義の存することが知られる。つまり、表象的意識および宗教的意識において「意識」は広義的に使用されていることがわかる。しかし、もしそうだとすれば、その場合「自覚」を広義に使用しなかった理由が分明でない。ここには、用語法に関し曖昧性が残されているように思われる。しかし、以上のことからして我々にとって重要なことは、むしろ西田において「意識」が広義に使われる

ことがある——このことは、『善の研究』以来のことであるが——という点である。この観点よりすれば、我々の「自覚の現象学」は西田の「意識の現象学」を注視してゆかねばならぬことになる。

三、展 望

『一般者の自覺的體系』では、最も浅い自覺の形態（表象的意識）から最も深い自覺の形態（宗教的意識）にいたる八つの自覺の形が見られたが、この自覺の体系は、これ自体一つの「自覺の現象学」の骨子を形成しているとも見られるであろう。換言すれば、『一般者の自覺的體系』に現われる自覺の八形態の体系的展開は、宗教的生の歩む自覺の諸段階として捉えなおしてみることが、必ずしも不可能なことではないだろう。我々はいまこの観点から「自覺の現象学」について考えてみようと思うのであるが、その前に、こうした見方に含まれる問題点に關し少し反省しておきたい。

『一般者の自覺的體系』を我々のような立場から見ようとすることは、明らかにそこの西田の視点をずらすことになる。なぜなら、西田の「一般者の自覺的体系」は、もともと我々の意図するような宗教的生の全道程を叙述しようとしたものでないからである。前述のごとく、西田のそこの立論は、我々の知識の成立を一般者の自己限定という方式から考えてゆこうとするところに中心が置かれている。そしてその場合、西田のいわゆる場所的論理の上で必然的に自覺の諸形態が問題にならざるを得なかったのである。この限りでは、西田と我々の観点は最初から異なるのであるから、我々がこれから試みようとすることは意味がないとも考えられよう。しかしながら、西田哲学が全般的にそうであるように、『一般者の自覺的體系』も一見、認識論上の問題を解明しようとしているようで、それはまた我々の自己の問題（実存論）や形而上学の問題（實在論）と一つに結びついている。この限りでは、『一般者の自覺的體系』のうちにもすでに、これを一つの実存論、我々の関心から言えば、宗教的実存の展開として読みうる地歩が確保され

ていると言えよう。だから、今の事態は次のようにまとめられよう。すなわち、我々の見方が西田の視点をずらすことになるのは確実である。しかし、西田の視点のうちに我々の見方を可能にする余地が残されている以上、その行為は全く恣意性に基づくものとは言えない。むしろ積極的に考えれば、西田の視点は我々の見方による展開を待つという意味も出てこよう。そこで我々は次に、あえて西田の視点をずらし、ずらすことによって生ずるいわばその隙間から見えてくるものを、我々の企図に対する示唆としたと思う。それゆえ、以下の我々の指摘が、西田の「一般者の自覚的体系」の非をあげるような性格のものでないことは改めて言うまでもないことであろう。

我々の「自覚の現象学」の構想にとつて、西田の「一般者の自覚的体系」のどの点が寄与すると考えられるか、また何が欠如していると思なされるか、がここでの問題である。(一)『「一般者の自覚的体系」で示された自覚の八形態とその深淺の順位は、宗教的生の展開を自覚の諸段階として考えようとする我々の「自覚の現象学」にとつて、極めて有意義と考えられる。ただし、差し当つて次のような諸点に留意しておく必要がある。第一に、『「一般者の自覚的体系」で示された自覚の諸形態は、一般者相互の關係がそうであつたように、互いに浸透しあつたものとして考えられているから、それらを宗教的生のそのつどの自覚段階を指す名称として応用する場合には、その名称が「自覚の現象学」を叙述する上での方法上の名称、すなわち学的操作上、必要な理想型にすぎないという点である。第二に、西田の「一般者の自覚的体系」において、一つの自覚形態から他の自覚形態への移りゆきに、多様性が見られる点である。すなわち、同一一般者内での移行(例えば、知的自覚から感情的自覚へ)、異質的一般者への内在的超越(例えば、表象的意識から知的自覚へ)、叡知的一般者から絶対無の一般者への眞の超越(意志的叡知的自覚から宗教的意識へ)は、移りゆきのしかたが質的に異なっている。我々はそれらを、上から順に移行、超越、回心と呼んで区別することができよう。「自覚の現象学」で、こうした質の違つた移行を実際にどう扱っていくかは残された課題である。第三に、

「自覚の現象学」が先の自覚の八形態の考えを仮にそのまま踏襲するとしても、現実には宗教的生は、その通りをそのまま歩んで進んでゆくとは限らないという点である。極端な場合をあげれば、「回心の心理学」が問題にするような突発性の回心はその一例である。したがって、「自覚の現象学」の示す宗教的生の諸段階は、それ自体また一つの類型という性格のものにとどまるであろう。

(二) 西田の「一般者の自覚的体系」をそのまま我々の「自覚の現象学」に写し入れてみた場合の大きな問題の一つは、宗教的意識への飛躍の場面に見られる。西田の「一般者の自覚的体系」では一見するところ、叡知的一般者における最後のもの、つまり道德的自己（意志的叡知的自覚のノエシス面）のみが宗教の世界に直結しているように見える。例えば、「深い罪の意識の底に沈んで悔い改める途なきもののみ神の靈光を見ることができる」（五——一七六）と言われているからである。少なくともそこでは、悩める叡知的自己としての道德的な主体以外、宗教的意識につながる他の有りかたには触れられていない。しかし、實際上あるいは経験上から言えば、宗教の世界に入る門はそれだけではない。例えば、死や虚無の問題も道德的問題と並んで、我々をそこへと誘う重要な契機である。しかも、死や虚無に悩む主体は「一般者の自覚的体系」で考えられているような叡知的自己ではないし、また自覚の段階をそこまで上りつめるとも限らない。我々はこの問題をどう考えるべきであろうか。我々は死や虚無の問題の生起するのは、むしろ主として意識的自己の場面においてだと考える。いま西田が考えたように、意識的自己の自覚形態を知覚、感情的自覚、意志的自覚とし、これらがその順に自覚の深化を示すものとして、死や虚無の問題が宗教的生においてどのように深刻化してゆくかを——ただし、ここでは死の問題に限定して——簡単に見てみよう。死の自覚はまず近隣者たちの死を経験して、「人間は死ぬものである」、さらに「私は死ぬ運命にある」といった判断内容をノエマとしてもつ、知的自覚に始まるであろう。その自覚内容はしかしノエシス面にも反射して、否定的意味での宗教的感情とも言うべき不安や悲哀の情によって、それを染めるであろう。このような宗教的感情によって染め上げられた世界のう

ちに、自己を見いだすのが感情的自覚と考えられる。だが我々の自己は、不安や悲哀の否定的情緒のうちに閉ざされていることを欲しないだろう。ここから我々の自己は感情的自己を克服しようとして、この自己を越えてさらに自己自身を意志しようとする。しかし、「多くの厭世論者の考へる如く意志は矛盾の極致である、我々は欲することを滅する爲に欲するのである、死する爲に生きるのである」(五——一三三)。意志的自己においては、自己を欲することはその実、欲せられた自己を滅ぼすことであり、生を欲することはその極み、生を殺すことである。かくして意志的自覚はついにキエルケゴール的な絶望へと追い詰められることになる。しかも、こうした絶望的自己を救済へと導くのは、西田の考えた観知的自覚のいずれの形態への超越でもないであろう。そうでないとすれば、宗教的意識への回心の通路は、観知的自己の最後の自覚形態である意志的観知的自覚のみならず、少なくとも——と言うのは、回心は如何なる自覚形態においても起こり得ると考えられるから——意識的自己の最後のものである意志的自覚にも開かれていると考えられねばならない。このことを一般者について言えば、絶対無の場所は観知的一般者を包んでいるのみならず、自覚的一般者をも直接包んでいるということである。このことが可能であるのは、絶対無の場所は絶対の無なるがゆえに自由であり、どの一般者に対しても出入が自在でなければならぬためである。絶対無の一般者が、判断的一般者、自覚的一般者、観知的一般者の三層を越えて包んでいるということは、そういう意味でなければならないであろう。

上述のような問題を考慮して、我々の「自覚の現象学」では、西田の「一般者の自覚的体系」で考えられている意識的自己と観知的自己の区別を廃棄して、それらを一つにして改めて意識的自己と呼称したいと思う。西田においても、観知的自己がアイデアを自己自身の内容とするかぎり、「観智的世界は尚ノエシスとノエマとの對立の世界である」(五——一八〇)と言われていることが、意識的自己と観知的自己を総合して考え得る根拠となるであろう。

(三) 西田の「一般者の自覚的体系」はその問題の性格上、場所が我々の自己に引き寄せられた見方となっている。

その結果、一つの自覚形態から他の自覚形態への移行が、あたかも真空の中で起こっている出来事のように見える。なぜそのように見えるのかと言えば、そこに世界の問題が入っていないからである。確かにそこでも、それぞれの一般者に限定された世界（自然界、意識界、叡知界）が考えられているが、まだ真の意味で世界が問題になっているとは言えない。しかし、西田はやがて「我々が此處に生れ、此處に働き、此處に死に行く、歴史的現実の世界」（十二・二九〇）を、我々の「於てある場所」と考えるようになる。そして、我々は「我々を壓し來」り「生死を迫る」「此世界に課題を有つて生れる」（九一・一八一、一八〇）ことが洞察されている。宗教的生は、まさにそうした現実の世界の中での生であると考えられねばならない。それゆえ、西田哲学を手引きとする我々の「自覚の現象学」は、場所を我々の自己の側に見た場所論前期の考えと、場所を世界の側に見るようになるその後期の考えを総合しうるようなところに、その立脚地を求めることになる。このことは、両方の考えとも同じ絶対無の場所に基礎づけられている以上、原理的に可能であるはずである。西田哲学では、我々の自己の自覚と世界の自覚が相即的に考えられている後期の考えに、すでに両方の立場を総合するような視点が現われているとも言える。しかし、後期の考えでは、逆に前期に考えられていた自覚の体系が前景から退けられている。それゆえ、「自覚の現象学」としては、自己の自覚と世界の自覚を一つにしたような後期の考えを中心的に見ながら、それに前期の考えを補って行く方法を取るようになる。

（四）宗教的生の全道程を取り扱おうとする「自覚の現象学」にとって、西田の「一般者の自覚的体系」はその生の往相面たりえても、還相面を含んでいない。「自覚の現象学」がその趣旨からいっても、宗教的生の往相・還相の両面を叙述したものでなければならぬのは当然である。西田哲学を手引きとする「自覚の現象学」はこの場合、西田最後の完成論文「場所的論理と宗教的世界観」に出てくる「平常底」の考えに注意することになるだろう。そして、いわば「平常底の現象学」に対しては、妙好人の例が格好の材料を我々に提供してくれるだろう。

以上、西田の「一般者の自覚的体系」に依つて、新たに構想される「自覚の現象学」を少し展望してみた。

(未完)

註

- (1) 拙論「自覚の現象学」の試み（『宗教研究』三〇三号）。上記の小論は、平成六年九月に立正大学で開かれた、日本宗教学会の第五十三回学術大会において発表した内容の要旨である。本稿は、その時の発表原稿をもとに、さらに大幅に加筆したものである。
- (2) ただし、自覚という言葉は、明治三十七年に書かれた小篇「自覚主義」（十三—九〇以下）に、すでに見いだされる。
- (3) 三宅剛一「自覚ということ」（『西田幾多郎——同時代の記録——』岩波書店、昭和四十六年、十八—二三頁）、および上田閑照「経験と自覚——西田哲学の「場所」を求めて——」（『岩波書店』一九九四年）一一七—九頁に、西田哲学における「自覚」の諸相が示されている。
- (4) 『西田幾多郎全集』第二巻、一五頁。なお、上田閑照『西田幾多郎を読む』（岩波書店、一九九一年）二八二頁、および、高坂正顕『西田幾多郎先生の生涯と思想』（弘文堂書房、昭和二十二年）九三—四頁参照。