

前期西田幾多郎（最初期）一九二五年三月）における内在と超越

板垣哲夫

（文化システム専攻歴史文化領域担当）

本論文は、最初期から一九二五年三月発表の論文、「表現作用」（『思想』第四一号）に至るまでの時期（本論文において前期と称する）における西田幾多郎の思想における内在と超越とのありかたを考察しようとするものである。

内在とは、世界のうちにあるという人間のありかたであり、超越とは、世界のうちから超越していく人間のありかたであり、両者は、超越を把握している内在、内在を把握している超越、超越から離反している内在、内在から離反している超越という四つのありかたを構成している。

以下、西田の思想におけるこの四つのありかたについて考察する。1 においては、超越を把握している内在について、2 においては、内在を把握している超越について、3 においては、超越から離反している内在と、内在から離反している超越について、4 においては、前期において西田の思想の中心が、超越を把握している内在から、内在を把握している超越へと徐々に移行しつつあることについてそれぞれ考察する。⁽¹⁾

1 超越を把握している内在

(1) 意識、自覚、意志

西田は、最も直接的である経験は意識であるとしている。

「少しの仮定も置かない直接の知識に基づいて見れば、実在とは唯我々の意識現象即ち直接経験の事実あるのみである。この外に実在といふ

のは思惟の要求よりいでたる仮定にすぎない。……凡ての独断を排除し、最も疑なき直接の知識より出立せんとする極めて批判的の考と、直接経験の事実以外に実在を仮定する考とは、どうしても両立することはできぬ。……余は今凡ての仮定的思想を棄て、厳密に前の主義を取らうと思ふのである」（『善の研究』11年『全1』523頁）

「我々に直接なるものは内面的活動である。意識内容そのものの発展である。意識内容のそれ自身に於ける発展といふことと直接といふことは同一である」（『純粹経験に関する断章』不明『全16』549頁）

最も直接的である経験を「内面的活動」、すなわち意識であるとし、「思惟の要求」によって仮定された「実在」は意識のうちにおいて成立するのである。

仮定された「実在」である物体、身体と意識との関係について次のように述べている。

「我々の身体もやはり自己の意識現象の一部にすぎない。意識が身体の中にあるのではなく、身体は反つて自己の意識の中にあるのである。神経中枢の刺激に意識現象が伴ふといふのは、一種の意識現象は必ず他の一種の意識現象に伴つて起るといふにすぎない。若し我々が直接に自己の脳中の現象を知り得るものとせば、所謂意識現象と脳中の刺

(1) 『西田幾多郎全集』岩波書店、一九七八年一〇月～一九八〇年四月、全19巻からの出典の場合、「反省的判断の対象界」21年『全3』三四一頁のように記した（執筆者西田幾多郎は省略、一九二二年発表、全集第三巻三四一頁）。

軌との関係は、丁度耳には音と感ずる者が眼や手には糸の震動と感ずると同一であらう。我々は意識現象と物体現象と二種の経験的事実があるやうに考へて居るが、其実は唯一種あるのみである。即ち意識現象あるのみである。物体現象といふのは其中で各人に共通で不変的關係を有する者を抽象したのにすぎない」（『善の研究』11年『全1』五二―五三頁）

物体、身体は意識のうちにおいて成立するのである。さらに、「意識は時、場所、力の数量的限定の下に立つべき者ではなく、従つて機械的因果律の支配を受くべき者ではない。此等の形式は反つて意識統一の上に成立するのである」とし（『善の研究』11年『全1』五七頁）、「時」、「場所」、「力」の範疇、「因果律」は意識のうちにおいて成立するとしている。

以上において、意識は内在であり、仮定された「實在」である物体、身体、範疇、「因果律」は超越である。超越は内在のうちにおいて成立しており、意識の全体構造は、超越を把握している内在である。意識と無意識との関係について次のように述べている。

「主観的統一作用は常に無意識であつて、統一の対象となる者が意識内容として現はれるのである。思惟について見ても、又意志についてみても、真の統一作用其者はいつも無意識である」（『善の研究』11年『全1』八〇頁）

「此の如き無意識は意識を離れて存立するや否やといふ問題に対しては、如何なる意味に於ても全然限定なき理念、即ち全然意識と関係のない無意識といふ如きものの有り得ないといふ外ない」（『自覚に於ける直観と反省』17年『全2』三二六頁）

意識においては、無意識（「主観的統一作用」（内在）が意識内容（統一の対象となる者）（超越）を把握しているのである。

「主観的統一作用」と「統一の対象となる者」との関係について次の

ように述べている。

「この対象といふのは外界の實在であつてはならぬ、外界の實在が精神内に入り様はない、要するに意味である、経験内容を意味するのである。対象の内在とか内在的对象性とかいふことは、要するに意味が働くといふことに外ならない、意味が内にあるとか外にあるとかいふのではない、意味が生きて居ると云ふことである。意味がそれ自身で實在となるのが意識現象である。或人に意識されるといふのは此の如き意味の共存的關係 *compossible relation* に入込むことに過ぎない、或人とは此の如き關係の中心である」（『感覚』18年『全3』三〇―三一頁）

「意識とは種々なる作用の結合である、種々なるアプリオリが直接の關係に入込むのが意識である。我々をして感覚を具體的精神現象と考へしむるものは、その内容にあらずして、無限なる關係の実現点なるが故である。単なる感覚的内容はボルツァーノの表象自体の如きものに過ぎない。具體的意識現象とは心理学者の所謂精神的要素といふ如きものではなくして、何処までも人格的でなければならぬ、種々なる作用自身の結合でなければならぬ」（『意識の明暗に就いて』19年『全3』二二三―二二四頁）

「我々の対象界はそれぞれの立場に於て与へられた世界の無限なる結合であるが、かかる世界の結合から動く世界は生じ得ない、即ち意識の世界は現れて来ない。可能の世界の単なる結合から、現実の世界は出て来ないのである。我々の現実の意識界はかかる対象界の統一として、かかる対象界に還元することのできない無限連続の世界である、即ち作用の作用の世界である。此立場に於ては、対象は即ち動くものでなければならぬ、対象即作用でなければならぬ」（『作用の意識』22年『全3』四三三頁）

「対象」、「意味」（超越）が「働き」、「生きて居り」、「共存的關係」

に「入込」み（内在）、種々なるアプリオリ（超越）が、「直接の関係」、「無限なる関係の実現点」に「入込」み（内在）、「与へられた世界」、「可能の世界」（超越）が「統一」される（内在）ことにおいて、「実在」、「作用の結合」である「人格的」な「現実の意識界」（超越を把握している内在）が成立するのである。

意識の根底を自覚と意志としてとらえている。まず自覚についての西田のとらえかたをみてみる。

「自覚とは部分的意識体系が全意識の中心に於て統一せらるゝ場合に伴ふ現象である。自覚は反省に由つて起る、而して自己の反省とはかくの如く意識の中心を求むる作用である。自己とは意識の統一作用の外にない、この統一がかはれば自己もかはる、この外に自己の本体といふやうの者は空名にすぎぬのである。我々が内に省みて一種特別な自己の意識を得る様に思ふが、それは心理学者のいふ如くこの統一に伴ふ感情にすぎない。かくの如き意識あつてこの統一が行はれるのではなく、この統一あつてかくの如き意識を生ずるのである」（『善の研究』11年『全1』一八三頁）

「部分的意識体系」（超越）が「全意識の中心に於て統一せらるゝ」（内在）こと（超越を把握している内在）が自覚である。この統一において、自己を意識することになるのである。

「自我は一面に於て時空の世界に属すると共に、一面に於て空間時間を超越した永遠なる理念の世界に属すると考へられねばならぬ。自我の特殊性は一般を内に含む特殊性である。……具体的自我は意識一般の立場を自己の中に含んで居るのである。……特殊の中に一般を含む時、それは自ら発展するものとならねばならぬ、即ち意識的とならねばならぬ」（『社会と個人』22年『全3』三九六頁）

自覚において、「時空の世界に属する」、「具体的自我」（内在）は、「永遠なる理念の世界に属する」、「意識一般の立場」（超越）を「含んで居る」

（超越を把握している内在）のであり、このありかたにおいて意識が成立し、展開されていくのである。

「思惟の統一の真相は、自覚の統一に於ての様に、自己の中に自己を写す自己代表的体系の統一であつて、即ち自己の中に変化の動機を蔵し己自身にて無限に進み行く動的統一であると云はねばならぬ。それで、我々が或物を考へるといふこと、即ち或物を思惟の対象となすといふことは、又此考を思惟の対象となすといふことを含む、斯くして無限に進むことが出来るのである」（『論理の理解と数理の理解』12年『全1』二六五～二六六頁）

「自己が自己を反省する即ち之を写すといふのは、所謂経験を概念の形に於て写すといふ様に、自己を離れて自己を写すのではない、自己の中に自己を写すのである。反省は自己の中の事実である、自己は之に因つて自己に或物を加へるのである、自己の知識であると共に自己発展の作用である。真の自己同一は静的同一ではなく、動的発展である、我々の動かすべからざる個人的歴史の考は之に基くと思ふ」（『自覚に於ける直観と反省』17年『全2』一六頁）

思惟、反省の根底を、「自己の中に」（内在）「自己を写す」（超越）自覚としてとらえ、超越を把握している内在の無限の「動的発展」としてしているのである。

さらに自覚の構造を作用、構成としてとらえている。自覚における作用と対象との関係について次のように述べている。

「我々の自覚に於ては、達すべからざる物其者に向ふことが、物其者に一致することである、知るといふ働きそのものが知ることである。認識対象は認識作用其者の中にあるのである。純我の一面として純我の影を宿せる認識作用は、或一つのアプリオリから構成して行く時、その行先に目的を有するのでなく、作用自身の中に真の目的を有するのである。認識の目的は作用自身の中の世界にあるのである」（『真と

善」23年『全3』五二九頁）

自覚において、認識の対象（超越）は認識の作用（内在）のうちに把握されているのである（超越を把握している内在）。しかも認識の対象は、認識を完了すること（超越から離反している内在）が不可能な「目的」、「アプリアリ」（超越）として作用（内在）のうちに把握されているのである。

「思惟の体験を離れて思惟の対象はない、思惟の体験を離れて思惟の対象を考へることはできぬ、我々の直線の意識の中に既に数学的直線の意味が含まれて居る、数学的直線とは此意味を推し進めたものに過ぎない。嘗て云つた如く連続といふことは我々の体験の中に含まれた理想的要求である。数学者の所謂厳密なる意味の連続といふこともそれ自身に創造的な自発自展の体系の体験として始めて之を理解することができるのであらう。斯く考へて見れば、限定せられた直線の体験を離れて数学的直線を理解することはできぬ。純粹思惟の対象としての数学的直線の理解は我々の体験に於ける作用の体験 Akerlebis に基くといふことができる」（『自覚に於ける直観と反省』17年『全2』一三九～一四〇頁）

「数学者の所謂厳密なる意味」の数学の対象、「純粹思惟の対象」としての数学の対象も「作用の体験」から離れること（内在から離反している超越）はありえず、作用のうちに把握されている（超越を把握している内在）のである。

さらに作用と対象との関係を「構成するもの」と「構成せられるもの」との関係としてとらえなおしている。

「我々の知識は何等かのアプリアリによつて成立し、知るといふことは之によつて構成すると云ふことであるから、真理は我々の認識作用に対して、当為でなければならぬと考へられる。而してすべての人の認識作用なるものが、超越的価値を内在的意味として、作用の中に映

すことによつて成立するとするならば、その当為は一般妥当的であると云ひ得るであらう。併し知るといふことは、認識作用が当為に従ふことであるといふ時、そこに従ふものと従はれるものとの対立がなければならぬ。知ることは構成するといふことであると云ふならば、構成するものと構成せられるものとはなければならぬ。若し認識作用といふものが単にアプリアリ自身の発展とするならば、非合理的なものや、誤謬といふ様なものはなくならねばならぬ、否、作用の意識といふものすら起り様はないのである。主客相対立する時、若し知られたものが、それだけで全きものであつて、意識は単に鏡の様なものならば、主と客との対立の起り様はない。主客の対立には、少くとも与へられたものの体系間に、矛盾衝突といふ如きものがなければならぬ。或は体系と体系との矛盾衝突でなくとも、或一つの体系が自己自身を限定し行く時、限定するものと限定せられるものとの対立を見ることができると考へられるであらう」（『真と善』23年『全3』五二五～五二六頁）

「アプリアリ」、「当為」、「超越的価値」、「従はれるもの」、「構成せられるもの」、「限定せられるもの」（超越）と、「作用」、「従ふもの」、「構成するもの」、「限定するもの」（内在）とが対置され、前者を後者が能動的に構成していくこと（超越を把握している内在）を、自覚の構造としてとらえているのである。

次に意志についての西田のとらえかたをみよ。

「意志とは意識内容の一から他に移る作用であり、余の所謂認識のアプリアリとアプリアリとの結合と考へることができるであらう。意識現象に於ては、表象自体が動的である、感覚とは識別力を有つた表象自体である。斯く表象自体を動的ならしめ、之を意識内容となすものは意志である。識別力とは一種の意志である、識別的關係といふのは意志的關係の一種である。注意がなければ意識がない。注意は意識と

同意義なるが如く、意志は広義に於て意識と同意義である（「意志」18年『全3』八四～八五頁）

意志は「表象」、「アプリアリ」（超越）を「識別」し、「結合」し、「意識内容」としているのである（超越を把握している内在）。

「我々が特に意志として意識するのは、我々が能動的に即ち或目的を意識して表象を結合する場合、即ち決断の場合に於てである。純粹意志とは此の如き自由の作用でなければならぬ」（「意志」18年『全3』八四頁）

意志におけるこの「能動的」な「決断」、「自由」は、超越を把握している内在である。

論理的な意味（超越）と心理的な判断作用（内在）とを峻別し、分離するH・リッケルト、本質（超越）が事実（内在）の根底をなしている（内在を把握している超越）とするE・フッサールを批判して次のように述べている。

「判断作用の意識の前に、超越の意味即ち価値があるとも考へられるであらう、併しリッケルトなどの様に考へるならば、超越の意味は如何にして内在的となることができであらうか、プラトンの理念は如何にして現実に墮し来ることができであらうか。我々の体験を反省し分析した上に於ては、作用と意味を分ち、後者が前者を超越すると考へ得るでもあらう、併し我々はその以前に具体的全体を体験して居らねばならぬ、無論リッケルトなども此体験を許して居るのである。

自然科学的に考へられた心理作用といふ如きものに対しては、意味の世界が根本的と考へねばならぬであらう、フッサールの云ふ如く事実の世界も氏の所謂本質から成立つて居るのである。併し我々は意味の世界の前に尚体験の世界を認めねばならぬ。プラトンの理念の前にプロチノスの一者^{πρότινος}を認めねばならぬ、而して此一者はプロチノスの云つた如き流出Emanationの根源といふ如きものではなくして、寧

ろオリゲネスの云つた如き創造的意志でなければならぬ」（「自覚に於ける直観と反省」17年『全2』二八六～二八七頁）

リッケルトが、超越から離反している内在、内在から離反している超越であり、フッサールが、内在を把握している超越であるのに対し、西田における「具体的全体」としての「体験の世界」は、「意味の世界」（超越）を把握している「創造的意志」（内在）（超越を把握している内在）であるのである。

「カントの所謂「汝は斯く為さざる可からず」といふ道徳的意識は認識意識よりも一層深い直接な事実である、否單に深いとか直接とかいふばかりでなく、前者は却つて後者を包容すると思ふ。我々の知る世界、否知るべき世界は広い、併し之にもまして我々の欲する世界は更に広い、夢の如き空想も我々の意志対象の世界の領域に属するのである。知識の世界に於ては虚幻と認められることも、意志の世界に於ては實在である。「汝は為さざるべからざるが故に汝は為し能ふ」といふ語も、是に於ては毫も怪むに足らない。多くの主知論者からは意志の自由といふことは単なる錯覚でもあるかの様に考へられて居るが、余は却つて知ると云ふことは意志の一部分であつて、今日の目的論的批評論者の云ふ様に認識の根柢に意志があると思ふ。意志の世界は知識の世界に比して、無限に広くして且つその根元となる、意志に依つて知識の世界、必然の世界が成立つのである」（「自覚に於ける直観と反省」17年『全2』二八〇頁）

意識のうちにおいて、意志は認識、知識よりも深く、その対象も広く、後者（内在を把握している超越）は前者（超越を把握している内在）に依拠しているのである。

次に意志から派生してきているありかたである動機、行為、感情についての西田のとらえかたをみてみる。まず動機についてのとらえかたをみてみる。

「我々は普通に意志は自由であるといつて居る。併し所謂自由とは如何なることをいふのであらうか。元来我々の欲求は我々に与へられた者であつて、自由に之を生ずることはできない。唯或与へられた最深の動機に従つて働いた時には、自己が働いて自由であつたと感ぜられるのである、之に反し、かゝる動機に反して働いた時は強迫を感ずるのである、これが自由の真意義である。而してこの意味に於ての自由は単に意識の体系的発展と同意義であつて、知識に於ても同一の場合には自由であるといふことができる。我々はいかなる事をも自由に欲することができるといふに思ふが、それは単に可能であるといふ迄である、実際の欲求は其時に与へられるのである、或一の動機が発展する場合には次の欲求を予知することができるかも知れぬが、然らざれば次の瞬間に自己が何を欲求するか之を予知することもできぬ。要するに我が欲求を生ずるといふよりは寧ろ現実の動機が即ち我である。普通には欲求の外に超然たる自己があつて自由に動機を決定するやうにいふのであるが、斯の如き神秘力のないはいふまでもなく、若しかかる超然的自己の決定が存するならば、それは偶然の決定であつて、自由の決定とは思はれぬのである」（『善の研究』11年『全』三五頁）

「欲求」が「我々に与へられた」ものである（内在を把握している超越）のに対し、「動機」は、「欲求」（超越）を把握している「我」（内在）である（超越を把握している内在）。「自由」は、超越を把握している内在であり、「強迫」は、内在から離反している超越である。また「欲求の外に超然たる自己」とは、超越から離反している内在である。

「或一つの欲求を満すことによつて、即ち意志実現によつて、我々の人格はそれだけ具体的となるのである、豊富となるのである。大なる人格はシエキスピーアが myriad-minded と云はれた如く、すべての人の欲求に同情し、すべてを体験し得るのでなければならぬ」（『意志の内容』19年『全』一六六～一六七頁）

ここでの「欲求」は「動機」の意味で使われている。「動機」、すなわち「意志」の実現において、「動機」を内蔵する「人格」（超越を把握している内在）は、その把握している超越を「具体的」にし、「豊富」にしているのである。また他者の「動機」を自己の「人格」のうちに包容し、内蔵することができるのである（「同情」）。

次に行爲、感情についてのとらえかたをみてみる。

「感情といふのは上に述べた如き作用と作用との直接の結合であつて、感情の内容とは作用の作用の立場に於て即ち行爲的統一の立場に於て現れ来る自我の内容、生命の内容であると思ふ。感情の内容は主客合一の立場に立つて即ち行爲の統一の立場に立つて、始めて現れ来る内容である。行動の意識なくして感情の内容は成立せない、少くとも衝動的意識の上に感情が成立するのである。此故に感情の内容は純なれば純なる程、特殊的であり、知識内容と根本的にその性質を異にしてゐる。生物が如何に変化し行くかを予見する能はざる如く、画家がカンバスに臨んで自ら如何なる画ができるかを知ることとはできない。行爲的統一は超知識的統一である。是故に知識の立場に対して到達すべからざる深みであり、知識の立場に於て矛盾するものも、此立場に於ては積極的内容を有するのである」（『感情の内容と意志の内容』21年『全』二九九頁）

「感情」、「衝動的意識」、「行動の意識」のうちには「行爲的統一の立場」が通底しており（超越を把握している内在）、「感情の内容」は「特殊的」であり、内在によつて把握されている超越である。「行爲」とは「一般的なるもの」（超越）を「特殊」（内在）のうちに把握すること（超越を把握している内在）である（『感情の内容と意志の内容』21年『全』三〇一～三〇二頁）。

(2) 實在

西田は實在をどのようにとらえているか。

「意識せられることは意識内容に何物をも加へないとか、意志は知識内容に対して偶然的であるとか云はれるが、こは意志が一切を超越して、而かも一切を成立せしめるが為である、意志はすべての内容をして實在的たらしめるものなるが故である、恰も「ある」といふ述語が主語に何等の内容をも加へないと同様である」(『自覚に於ける直観と反省』17年『全2』二七六頁)

「是に於て我々はディレンマの上に立つ、内界経験の事實として現れるものは統一の原理となることはできず、統一の原理となるものは内界経験の事實として現れることのできない實在でなければならぬ。此ディレンマを脱し得るには、意識現象に於て高次的なるものが實在となると考へねばならぬ、統一作用其者が意識の事實となると考へねばならぬ。精神現象に於ては統一作用が却つて直接である、はその自然現象と異なる所である」(『意識とは何を意味するか』18年『全3』一一頁)

「意識せられること」、「意志」(内在)が「意識内容」、「知識内容」(超越)を「實在的たらしめる」のであり、「意識現象に於て高次的なるもの」である「統一作用其者」(内在)が「實在」なのである。超越を把握している内在が實在なのである。

「事實的知識は単に論理的判断によつて成立するのではなく、行為的主観が自己を反省することによつて成立するのである。此場合、判断は自己反省の形式に過ぎない、自己を映す手段に過ぎない。思惟が行為を包むのではなく、行為が思惟を包むのである。思惟は行為の反省であり、行為は自己を思惟することによつて発展するのである」(『真と善』23年『全3』五三二～五三三頁)

「行為的主観」、「行為」は内在であり、「判断」、「思惟」は超越であり、「自己」(内在)を「反省すること」(超越)、「自己」を映す「こと」は内在を把握している超越である。「事實的知識」は、「行為が思惟を包む」こと(超越を把握している内在)において獲得されるのである。

「私は此机が私の意識しない時でも存在して居るといふのは、私は之に触るれば触れ得るといふ可能性のあることを意味するに外ならない。而して又可能といふことは同時存在を意味し、物体の世界を意味するのである。所謂心外に於ける物体の世界は、単なる知的立場に於て成立するのではない、寧ろ意志の立場に於て成立すると考へねばならぬ。純粹統覚は純粹意志の一面と解すべきであらう。私をして此机が直に昨日の机であると知らしめるものは、私の意識の直覚に基くのである。純粹意志を離れて純粹統覚はない、私は此机を此机と認めるのも、之によるのである。我々の経験界を構成する純粹統覚は、単に一般的な論理意識であつてはならぬ、現在の経験の中にあつて、之を構成するものでなければならぬ、而して現實に於て経験の内容と形式と結合するには、意志の形に於てでなければならぬ」(『行為的主観』22年『全3』四五頁)

「此机が私の意識しない時でも存在して居る」ということ、「私は之に触るれば触れ得るといふ可能性のあること」、「同時存在」、「心外に於ける物体の世界」という實在(超越)は、「単なる知的立場」(内在から離反している超越)においてではなく、「意志の立場」(内在)において「成立する」(超越を把握している内在)として居る。意志における「純粹統覚」(内在)が、實在(超越)を経験のうちに「構成」する(超越を把握している内在)として居るのである。

「意志はすべての一般の統一たる意識一般の立場を含む、即ち認識対象界を含むこととなるのである。意志は現実的である。此の如き極限の立場は単なる可能的内容の総和ではない。そこに立場の飛躍がなけ

ればならぬ」（『感情の内容と意志の内容』21年『全3』三三四～三三五頁）

意志（内在）は、全ての「一般」、「可能的内容」を包含した「意識一般の立場」、「認識対象界」（超越）を「含む」（超越を把握している内在）だけではなく、「立場の飛躍」（内在）があり、この「飛躍」において「現実的」となりうるのである。

「現実界」を、「可能的世界」、「考へられた世界」（超越）の「無限なる結合の極限」ともしている（『意志』18年『全3』九四頁）。「無限なる結合の極限」とは、内在における、超越に対する把握である。

「例へば今此処に机が在る。この机を見て机の在ることを知るのであるが、そこにこの机をかうして実際に動かさうとして見たり敲いて見たりすることによつて、我々は机といふものゝ存在の確信を得るものではないか。然る後始めて我々は確信を以て「机が在る」といふ。働きかけるところに眞実の世界があらはれるのである。唯単に見るだけではいけない、我の働きに対する抵抗がなければならぬ、約言すれば我の働きに対する抵抗の世界、これが眞実の世界である。なほ言へば意志のはたらきに対して抵抗をなす物を意志自身の中に実在として限定するところに実在界が存在するわけである」（『フィヒテの哲学』24年『全14』一一二頁）

「実在界」とは、「意志」（内在）のうちに「限定」された、「意志のはたらきに対して抵抗をなす物」（超越）である（超越を把握している内在）。

さらに意志における「実在界」の把握において、自由が意識されるとしている。

「その統一によつて実在界を認識すると考へられる純粹自我の根柢に、知識我を超越して却つて之を含むと考ふべき自由我を認めざるを得ざべく、而して此の如き超越的意志の立場が既に感覺的経験の背後に

含まれ居るものとして、我々の意識はすべて自由意志の立場に於て成立すると考へることができるであらう。……現実には絶対意志が自己を映す焦点であり、歴史の進み行く道筋である。現実には与へられたものは、動かすことができないと考へられると共に、我は唯現実に於てのみ自由と感ぜられるのは之によるのである」（『社会と個人』22年『全3』三九四～三九五頁）

「意識現象は自動的なことによつて、即ち意志を根柢とすることによつて、自然物以上に深い実在性を有することができるのである。苟も精神現象が精神現象としてそれ自身の実在性を有するには、縦、それが衝動的意識の如きものであつても、その根柢に自然科学的因果律に分解することのできない人格的或物がなければならぬ。我々の意識は自らの中に始まり自らの中に終るものでなければならぬ。此に意識の独立と自由とがあるのである」（『社会と個人』22年『全3』三九八頁）

「実在界」、「現実」（超越）を「自由意志」、「人格的或物」（内在）が把握しているのであり、超越における「動かすことができない」「現実」感を、内在における「自由」、「独立」が把握しているのである。「現実」を「自由」が保持しているのである。

以上に述べてきた実在、現実とは、西田において、関係、法則の全体（超越）を把握している物、個体、特殊（内在）（超越を把握している内在）としてとらえられている。

「一つの事件は単に「ある」Es istのために事実となるのではなく、「生ずる」Es geschiehtの爲めに事実となるのである。関係が実在的であるには、先づ関係があつて物が之に入込むのではなく、物がある時、関係が成立するのである、物なくして実在的關係といふものは無い。而して物と物との実在的關係としては内面的状態の自らなる連続的推移といふことがあるのみである」（『ロツツエの形而上学』

17年『全1』三九〇頁）

「互に分離的 *disparat* であつて、何等の内的結合もない性質は物に附屬すべきもので、物自身ではない、向にも云つた如く単なる性質の措定は実在を作らないのである。物が物たるのはそれ自身にて孤立するためではなく、変化する現象の主観者 *Subjekte*, *Träger* oder *Anknüpfungspunkte für die veränderlichen Erscheinungen*, *die den Weltlauf zusammensetzen* とつてある」（「ロッシェの形而上学」17年『全1』三八一頁）

「生ずる」「物」（内在）と「ある」「関係」、「性質」（超越）とが対置され、前者は後者を把握しており（超越を把握している内在）、この把握こそが実在であるとしてゐる。さらにこの把握を「内的状態の自らなる連続的推移」、「変化する現象の主観者」、すなわち意識としてとらえている。

「変ずる現象の結合点たる物は単なる性質ではなくして、変化し得るものでなければならぬ。単一ではなくして、統一でなければならぬ、即ち複雑なるものの統一でなければならぬ。それでは複雑なるもの統一とは如何なることであるか、我々は唯之を要素の結合を定める方式とか法則 *die Formel* oder *das Gesetz* といふ如きものに於て見出すことができる。要素の増減を許さないとしても変化は可能であり、一つの要素の変化は他のすべての要素の相応的变化に依つて全体的方式を維持することができるのである、即ち物は直覚の対象たる性質の如きものではなく、思惟の対象たる法則の如きものでなければならぬ。……無論茲に法則といふのは所謂一般法則といふ如きものを言ふのではない、種々の関係を統一し限定する力 *eine das Mannigfaltige bestimmende Macht* を意味するのである、即ち全然個物的に限定せられた内容 *ein durch und durch individuell bestimmter Inhalt* を意味するのである。……元来我々が物の実在性を何等の限定なき固定

せる核の如きものに求めるのは誤つた習慣である。真の実在性はかくの如き固定せる核にはなくして、却つて不可思議なる作用 *die der Art ihrer Entstehung nach absolut unbegreifliche tatkräftige Wirklichkeit* にあるのである、我々の思惟は後から之に固定せる中心を与へるのである。真の実在は固定せる物ではなくして、作用其者である、働くものが実在である、物の本質を明にするには *Veränderung* とつて明にせねばならぬ」（「ロッシェの形而上学」17年『全1』三八二～三八三頁）

「物」は「何等の限定なき固定せる核」（超越から離反している内在）ではなく、「統一」、「法則」（超越）を把握している「変化」、「作用」（内在）（超越を把握している内在）であるとしてゐる。またこの「法則」は「所謂一般法則」（内在から離反している超越）としてあるのではなく、「種々の関係を統一し限定する力」（内在）が把握している（「全然個物的に限定せられた」）「内容」（内在が把握している超越）としてあるとしてゐる。

「すべての物が一つの体系の中に統一せられ、厳密に全体との関係に於て限定せられて、はじめて唯一の個体といふ如きものが考へられるのである。……一般概念とは之に反し、……全体系の上に於て限定せられるのではなく、唯抽象的に若干の内容を限定したものである。……一つの物が個体と考へられるのは、何等かの意味に於て、全体系が知られ居ると考へられる故である。全体との関係を或物の性質の中に入れて見ることによつて、個体概念が成立するのである。全体と動かすべからざる関係に於て立てば立つ程、個体的となるのである」（「個体概念」20年以前『全3』二二八～二二九頁）

「一般概念」が、全体のうちの部分（内在）における抽象（超越）である（内在を把握している超越）のに対し、「個体」は、「全体系」（関係、法則の全体）（超越）を把握している「物」（内在）（超越を把握し

ている内在）である。

「物」、「個体」と関係、法則との対応を特殊と一般との対応とし、次のように述べている。

「一般的なるものは、特殊なるものの反射である。内に照せば照す程、外に明なる反射を見るのである。特殊なるものがその達すべからざる深い根柢に入れば入る程、一般的となる。特殊なるものは、自己を一般化することによってその特殊なることを明にするのである。……一般的なるものは自ら動くものではない、特殊なもの動く過程であり、その内容である」（『感情の内容と意志の内容』21年『全3』、二九八頁）

特殊は内在（「内に照」す、「深い根柢」）であり、一般は超越（「外」）である。一般は特殊の「反射」であり、特殊が「動く」「過程」、「内容」である（超越を把捉している内在）。

例へば赤の感覚的経験がその飽和度に従って配列せられた時、赤の飽和度といふことが此集合の順序型と考ふべきであらう。此系列が無限と考へられた時、赤といふ順序型が實在性を有つて来る。無限なる進行が可能であるといふことは型其者 Typus が力を有することである。最終の要素がなくなつていつまでも次の要素に移り行かねばならぬといふのは、要素はその背後に横たはれる或物の表現であつて、背後の或物が實在であり要素はその限定に過ぎぬといふことである。是に於て赤といふ型は一つの力となり、一つの作用となる」（『経験内容の種々なる連続』19年『全3』一〇六～一〇七頁）

「背後の或物」である「型」が實在（「物」、「個体」）であり（内在）、「要素」（超越）はその「表現」、「限定」である（超越を把捉している内在）としているのである。

「極めて抽象的なる論理や数理の立場から極めて具体的なる歴史や芸術の立場に至るまで、順次に抽象的なる立場は具体的立場の中に於て

成立し、具体的立場が抽象的立場に対してその目的となるのである。此の如き意味に於て、数理は論理の目的となり、連続数は非連続数の目的となり、幾何は数理の目的となり、生命は物体の目的となり、精神は身体の目的となる。我々に最も直接なる絶対自由の意志の立場は此の如き意味に於て、すべての立場の根柢となり、すべての立場が拠つて以て成立する最も具体的なる立場であつて、すべての立場の目的となるといふことができる」（『自覚に於ける直観と反省』17年『全2』、三四八頁）

「抽象的なる立場」（超越）は「具体的立場」（内在）のうちにおいて成立し、後者は前者の「目的」になつていて（超越を把捉している内在）としている。また「具体的立場」が、より「具体的」な立場をその「目的」としていくという連鎖（超越を把捉している内在の連鎖）が成立しているとしている。

(3) 時間・空間、精神・物質・身体、自己・他者・社会

西田は、實在のありかたを、時間・空間、精神・物質・身体、自己・他者・社会として展開している。

まず時間、空間のとらえかたをみる。

「時間、空間といふのは通常動く物の相互関係の形式と考へられるのであるが、私は寧ろ意志表現の一般的形式と見做すべきであると思ふ。時間であつても、空間であつても、動くものなくして考へることはできぬ。時間、空間の中に物が働くといふよりも、ロツチエの云つた如く、物の中に時間空間があるのである。……普通には時間空間の結合によつて力といふものが考へられるのであるが、私は却つて我々の意志の表現として先づ力といふものが考へられ、その一般的形式として時間空間といふものが考へられるのであると思ふ。空間と時間とは共

に所謂实在の形式として別々のものではない、内面的に結合したものでなければならぬ。感覺的抵抗なくして実空間はない、抵抗には力の意識がなければならぬ。働くものには時が含まれてゐなければならぬ。空間は静止すると考へられるも、静止とは時を離れることではない、静止するものは時に於て静止するのである。時は亦働くものなくして考へられない。働くものは時に於て働くこと考へられるが、働くものなくして実時といふものは考へられない、空虚なる時といふのは単なる思想に過ぎない。物理的世界に於ては、時間はいつでも空間と結合して居る。物理的に時の前後、時の経過といふことは、いつも空間的關係を含んでゐる。唯、意識現象は単に時間的であつて、空間と關係がないと信ぜられる、時間に於てのみ働くこと考へられる。併し心理現象といへども、それが客觀的時間に於て生滅するといふには、何処かに客觀的な空間と結合して居なければならぬ」（「物理現象の背後にあるもの」24年『全4』五七～五九頁）

「意志」の表現である「力」、「働くもの」、「物」（内在）が把握している「一般的形式」（超越）として時間、空間をとらえているのである（超越を把握している内在）。「感覺的抵抗」とは「力」であり（内在）、そのうちに時間、空間（超越）が把握されているのである。「働くもの」から離反している「空虚なる時」（内在から離反している超越）は否定されているのである。また時間（内在）は空間（超越）を把握していることとらえている。

「時間といふのは我々の経験の内容を整頓する形式にすぎないので、時間といふ考の起るには先づ意識内容が結合せられ統一せられて一となることができねばならぬ。然らざれば前後を連合配列して時間的に考へることはできない。されば意識の統一作用は時間の支配を受けるのではなく、反つて時間は此統一作用に由つて成立するのである。意識の根柢には時間の外に超越せる不変的或者があるといはねばならぬ

ことになる。……精神の根柢には常に不変的或者がある。此者が日々その發展を大きくするのである。時間の経過とは此發展に伴ふ統一的中心点が變じてゆくのである、此中心点がいつでも「今」である」（「善の研究」11年『全1』七三～七四頁）

「不変的或者」、「意識の統一作用」（内在）が「統一的中心点」（「今」に依拠しつつ「發展」していくこと（超越を把握している内在）が「時間の経過」である。

「我々は此机が意識内容としての同一性を有し、不変性を有すると考へるのみならず、昨夜私の眠つて居た間にも、此机は継続し存在して居たと信ずる。此机上の時計は私の眠れる間にも、休むことなく進んで、我々は之によつて、我々の眠れる時間をも計り得ると信ずる。我々は何によつて、斯く信ぜざるを得ないのであるか。かかる知識に客觀性を与へるものは、単に意識一般といふ如き知的統一ではなくして、意志の統一でなければならぬ。意志といふのは、意識と無意識との統一である。我々は行為の立場に於て過去と未来とを含み、物と心とを統一して居るのである」（「行為的主觀」22年『全3』四五〇頁）

「意志」、「行為の立場」（内在）が「意識と無意識」、「過去と未来」、「物と心」（超越）を把握しているのである（超越を把握している内在）。「意識内容」としての「同一性」、「不変性」、「眠れる時間」（超越）も「意志」（内在）のうちに把握されているのである。

次に精神、物質、身体のとらえかたをみる。H・ヘルクソンの「純粹持続」に引照しつつ、精神、物質、身体、身體の關係を次のようにとらえている。

「純粹持続は前に云つた様に連続的創造である。總べての過去を縦線的に背後に列して現在といふ一点に集中する処に創造があるのである。平易にいへば精神の非常に集中した処に創造があるのである、即ち純粹持続は緊張tendreであるといふことができる。既に之を緊張であ

るとすれば、緊張には程度の差がある訳である、緊張の他面には弛緩 *détendre* がなければならぬ、即ち純粹持続には緊張と弛緩との両方向がなければならぬ。さてかういふ両方向があるとして、此純粹持続を縦線的に緊張しきつたる所が我々の生命であり、自由行為であり、かねて實在の真面目である。然るに一度此緊張を弛めんか、我々は活潑地なる真剣の世界から一転して夢の世界に入る、是に於て我々の自己は忽ち拡散し、過去の歴史は個々独立せる無数の記憶の並列的關係に配置せられ、我々のパーソナリティは空間的關係の中に陥つてしまふ。かういふ風に相連続せる縦線的經驗を個々独立せる横線的即ち空間的關係と並列し、外より相互の關係を見たるものが知識であつて、かくして成立したものが即ち物質界である、此両者は同一の根源を有つたものであるといふ。所謂物質界とはつまり純粹持続の緊張を極度まで弛めたものにすぎぬ。勿論絶対的緊張とか絶対的弛緩とかいふ様のもは実際に無いかも知らぬが、とにかく物質とは精神を逆にしたものである。然るに我々の精神即ち純粹持続は己を緊張して此並置的横断面を突破して進まうとする。是に於て此外界に打ち勝つ為め並置的關係の知識を要する様になり、所謂外界知識とは純粹持続の尖端が此横断面に撞着する所に生ずるのである。ベルグソンに従へば我々の身体は単に行動の器具であつて、精神と平行する独立の存在ではない、唯此接觸面を示すこととなるのである」（『ベルグソンの純粹持続』 11年『全一』三三二～三三三頁）

「精神」（内在）は、「知識」、「身体」において、「物質」（超越）を把捉している（超越を把捉している内在）ととらえられている。「知識」は、超越を把捉している内在であり、「身体」は、内在を把捉している超越である。

物質（超越）に対する精神（内在）の優位（超越を把捉している内在）について、H・ロツエに引照しつつ、次のように述べている。

「我々の表象は外物を模写する為めのものではなく、それ自身の目的を有するのである。表象は物を写す為めにあるのではなく、却つて物は精神現象を生ずる手段である、精神は物体よりも一層高等なる實在でなければならぬ。……斯くして我々の理想が物の本質である、物は物の為めに存在するのではなく、理想の為に存在するのである」（『ロツエの形而上学』 17年『全一』三九四～三九五頁）

精神と身体との關係について次のように述べている。

「精神と身体との關係は普通に考へられる如き単に平行論的關係ではない、コーヘンの所謂「根元」の意味に於て精神は身体の根元である、精神は身体に比して一層高次のな具体的な立場である、身体の実在性は精神にあると云つてよいのである。若し以上の如き關係を目的と手段との關係といふことができるならば、身体は精神の手段であつて、精神と身体との關係は目的と手段との關係であるといふことができるであらう」（『自覚に於ける直観と反省』 17年『全二』二五二～二五三頁）

「精神」（超越を把捉している内在）と「身体」（内在を把捉している内在）とは、「目的」（内在）と「手段」（超越）との關係（超越を把捉している内在）にあるとされているのである。

次に自己、他者、社会のとらえかたをみる。

「他人の意識はいかなる意味に於て有であるか。我々は自己の意識について普遍性を直覚することができる。觀念の普遍的存在といふのは觀念に対して直接に起る判断であつて別に証明を要しない自明の真理であると思ふ。我々が自己の觀念について其意味を理解し之の存在を認ると共に、すぐこの觀念は普遍的なるものであつて無限に生起し得る可能性をもつた者だといふ考が起つてくると思ふ。語を換へていへば概念の統一作用といふのが直接經驗の事實であつて、向に現在意識が有であるといつたと同一の根拠に由つて概念が有であるといふこと

も自明である。……他人の意識の存在といふ信仰は此の概念的意識存在に由つて起つてくると思ふ。此の概念の作用に由つて他人の意識を統一し理解することができる。之を理解すると共に他人の意識の存在を確信することができる。他人の意識を理解するといふことは物質の媒介に由るのではなく直接である」（『純粹経験に関する断章』不明『全16』四四〇～四四一頁）

自己の意識（内在）における「觀念」、「概念」が「普遍的」であること、すなわち他者の意識においてもあること（内在を把握している超越）から、他者の意識があることを確信し、他者の意識の内容を理解していくこと（超越を把握している内在）が導き出されているのである。

「兩人相對して話す時兩人の意識は一となりて働く。此の不可知の力に由りて吾人の意識は結合し又他人の意識と結合す。吾人が他人を理解するといふは外より物を得るのではなく内より出すのである。自己の中に他人と自己とを結合する力を見出すのである。……他人の意識との結合は實在の深き本体を明にするまでである。此時に於て前の個人の世界は更に大且深なる世界の關係の中に包容せらる」（『純粹経験に関する断章』不明『全16』四一〇～四一一頁）

「實在の深き本体」における「不可知の力」（内在）のうちに「自己」（超越）と「他人」（超越）とは把握されている（超越を把握している内在）のであり、このことから他者の意識があることの確信、他者の意識の内容の理解（超越を把握している内在）が導き出されてくるとしているのである。

この「不可知の力」（内在）のうちにおける「自己」（超越）と「他人」（超越）との結合を「社会」としてとらえている（超越を把握している内在）。「社会は人格と人格との結合である」とし（『感情の内容と意志の内容』21年『全3』三二四頁）、各人格が唯一独立の實在となること云ふことが、各人が互に一つに結合することである」としている

（『社会と個人』22年『全3』四〇二頁）。「社会」（内在）は「唯一独立」の「人格」（超越）を把握している（超越を把握している内在）のである。

（4）歴史、道德、芸術、宗教

人間の営為の中心としてとらえられる歴史、道德、芸術、宗教を西田はどのようにとらえているか。

まず歴史のとらえかたをみる。

「歴史の対象たる個性の唯一性といふのは、一度起つた繰返すことのできないといふ如き、空間時間の上に限定せられた個物的唯一性ではなく、限定せられた価値の唯一性でなければならぬ。我々が或価値を信じ、之を中心として働く場合、その価値は何時でも唯一の価値と考へられるのである。或物を価値の実現として見る時、その物は唯一のものによるのである、個性の唯一性は此の如き価値の唯一性に基くものでなければならぬ。歴史の対象たる個性といふものが以上述べた如きものであるとすれば、歴史が個性を顕はすといふのは、或時代の出来事とか、或人の行為とかいふものを合目的に見て行くことである。此等のものを或一つの理念又は価値の実現として、之から統一しようとするのである、即ち歴史の見方は価値關係によつて事実を統一する見方であると云はねばならぬ」（『自然科学と歴史学』13年『全1』二八九～二九〇頁）

「繰返すことのできない」「個物的唯一性」は、内在（繰返すこと）から離反している超越（「唯一性」）であり、「限定せられた価値の唯一性」である「個性」は、超越（「唯一性」）を把握している内在（「価値」）である。「歴史」においては、「或時代の出来事」、「或人の行為」を、

「理念」、「価値」（内在）の「実現」（超越）としてとらえる（超越を把握している内在）のである。

「歴史に於て原因結果を明にするといふのは、自然科学に於ての様に因果律を明にするのではない、因果関係を明にすることによつて個性を明にするのである。……勿論歴史家も或一事件の因果関係を明にしない前に、その個性を明にできる筈はない。唯その因果関係を明にするのは、因果関係の為に之を明にするのではなく、個性を明にするのであるといふのである。芸術家は先づ個性を理解して之を現す材料を求めるのであるが、歴史家は先づ与へられたる材料を明にして之によつて個性を顕はさうとするのである。こゝに歴史と芸術との相違がある、これ前者が後者とは違つて科学的と考へられる所以である」（『自然科学と歴史学』13年『全1』二九七頁）

芸術においては、「個性」の「理解」（内在）において、「個性」を表現する「材料」を求める（超越）（超越を把握している内在）のに対し、歴史においては、「与へられたる材料」における「因果関係」を説明すること（超越）において、「個性」に到達する（内在）（超越を把握している内在）のである。ともに、超越を把握している内在であるが、芸術よりも歴史の方が、「与へられたる材料」の解明（超越）がより独立的であり、科学（内在を把握している超越）により近いととらえられているのである。

次に道徳のとらえかたをみる。

「我々が認識対象界を超越し、自己自身に於て自由となることによつて、換言すれば意識一般の立場を内に含み、無限に創造的となることによつて、始めて道徳的立場の上に立つことができる、即ち道徳的意志の対象界に入ることができ。道徳的意志の世界は、云ふまでもなく自由なる人格と人格との関係の世界である。自由なる人格は他の自由なる人格を認めることによつてのみ、自ら自由の人格となることが

できる。而して此の如き人格の関係は、所謂個人的自覚の意識の中に於て、既にその基礎を有すると思ふ。我々の自覚的意識に於ては、一々の作用が純なる作用の連結として、働くことが即ち知ることであると云ひ得る如く、我々が現在に於ける自己を自由と認める自由意志の意識即ち自由我の意識の根柢には、無限なる自由意志の人格的關係がなければならぬと思ふ。意識の根元には道徳的社会があると云ふことができる」（『社会と個人』22年『全3』三九七頁）

自由な人格（内在）が他者の自由な人格（超越）を把握すること（超越を把握している内在）である道徳が、「個人的自覚の意識」、「自由意志の意識」（超越を把握している内在）によつて基礎づけられているとしている。

「個性といふのは対象化することのできない無限の当為の統一であつて、此の如き個性の世界は、当為の当為たる道徳的アプリアリの立場に於て成立し得るのである。個性的実在があつて道徳的要求が起るのではなく、却つて道徳的要求があつて個性的実在の世界が成立し得るのである」（『社会と個人』22年『全3』四〇一頁）

「無限の当為」（超越）の「統一」（内在）である道徳（超越を把握している内在）から、「個性」（超越を把握している内在）が帰結してくるとしている。

「道徳的意志は、自己の環境を自己自身の中に包むと考へることができ。自覚に於ての如く作用が作用自身を対象となし、作用が作用を生むのである。自分自身の中に自己の環境を生み、自己自身にて自己を特殊化すると考へることができる。所謂道徳法とは、かくの如く自分で自分の環境を生み、自分自身を特殊化して行く霊的生命の種属である」（『法と道徳』23年『全3』五〇七～五〇八頁）

「道徳的意志」は、自己が「生」んだ「自己の環境」（超越）を把握している（超越を把握している内在）としているのである。

「理想が実現せられた時我々に満足の感情を生じ、之に反した時は不満足の感情を生ずるのである。行為の価値を定むる者は一に此意志の根本たる先天的要求にあるので、能此要求即ち吾人の理想を実現し得た時には其行為は善として賞讃せられ、之に反した時は悪として非難せられるのである。そこで善とは我々の内面的要求即ち理想の実現換言すれば意志の発展完成であるといふこととなる」（『善の研究』11年『全1』一四三頁）

道徳における「善」は、「理想」、「先天的要求」（内在）の「実現」（超越）（超越を把握している内在）であるとしている。

「自己の発展完成であるといふ善とは自己の實在の法則に従ふの謂である。即ち自己の眞實在と一致するのが最上の善といふことになる。……所謂価値的判断の本である内面的要求と實在の統一力とは一つであつて二つあるのではない。存在と価値とを分けて考へるのは、知識の対象と情意の対象とを分つ抽象的作用よりくるので、具体的眞實在に於ては此両者は元来一であるのである。乃ち善を求め善に遷るといふのは、つまり自己の眞を知ることとなる」（『善の研究』11年『全1』一四六頁）

「善」（内在）は、「眞」、「實在」（超越）を把握しているのである（超越を把握している内在）。前述の「実現」は「實在」としてとらえなおされているのである。また「知識の対象と情意の対象とを分つ抽象的作用」とは、「情意」（内在）から離反している「知識」（超越）（内在から離反している超越）と、「知識」（超越）から離反している「情意」（内在）（超越から離反している内在）とである。

「自己の最大要求を充し自己を実現するといふことは、自己の客観的理想を実現するといふことになる。即ち客観と一致するといふことである。この点より見て善行為は必ず愛であるといふことができる。愛といふのは凡て自他一致の感情である。主客合一の感情である」（『善

の研究』11年『全1』一五五～一五六頁）

「自己」（内在）が「客観」、「他」（超越）を把握している（超越を把握している内在）のである。前述の「実現」、「實在」は「客観」、「他」としてとらえなおされているのである。

次に芸術、宗教のとらえかたをみる。

「歴史の世界といふのは、絶対意志の直接の対象たる象徴の世界の立場から所謂實在界を見たものである。即ち所謂實在界をば意志対象の世界との關係に於て見たものである。自然科学的見方を意志の対象的否定の方面とすれば、歴史の見方はその相対的肯定の方面ともいふことができる、此等に対し芸術の立場及び宗教の立場は肯定即否定なる具體的立場である。歴史の世界は所謂實在界の一種の見方として尚知識界に属するが、芸術の世界、宗教の世界は全然知識の範疇を超越して居る、即ち作用其者である。……芸術に於ては一般の中に特殊を含み、個物が直に全体である、一つのアプリアリの上に立つ自然科学的見方に対して、アプリアリの結合とも見らるべき歴史の世界はその具體的根元として客観的實在と考へられるが、芸術の立場、宗教の立場は肯定即否定、一般即特殊として、一層具體的なる立場と云はねばならぬ。歴史の立場も自然科学的立場と同じく、絶対意志の一の作用たる純粹思惟の立場に属して居る、前者は此立場から全経験の内容を統一しようとするのであり、後者は一層具體的なる立場から翻つて之を見るのである、併し全然一つの作用を超越して全人格の立場に立つた時、それが芸術の立場、宗教の立場となる」（『自覚に於ける直観と反省』17年『全2』三一九～三二〇頁）

「自然科学」は「意志」（内在）の「対象的否定」であり、「一つのアプリアリ」（超越）に立脚するものであり（内在を把握している超越）、「歴史」は、「絶対意志の直接の対象たる象徴の世界の立場」（内在）から「實在界」（超越）をとらえたもの（超越を把握している内在）であ

り、「全経験の内容」を「アプリアリ」（超越）の「結合」として「統一しようとする」（超越を把握している内在）のである。この両者に対し、「芸術」、「宗教」は、「知識の範疇」（超越）を「超越して居る」、「作用其者」（超越から離反している内在）であり、また、「肯定」（内在）即「否定」（超越）、「一般」（超越）即「特殊」（内在）である「具体的立場」（超越を把握している内在）である。

「具体的实在に於ける統一の方向が芸術的直観となり、その分化発展の方向が道德的当為となる。芸術的直観も道德的意志も共に現実より出立するのであるが、道德的意志はかかる方向に於て、その最終点に達しようとする無限の努力たる点に於て、芸術的直観と相反して居る。而して道德の最終点に於ける統一は、最早芸術ではなくして宗教でなければならぬ。宗教は知識を超越して而も之を内に含み、道德を超越して而も之を内に含む。是故に宗教は一面に於て芸術に似通ふと共に、道德の如く何処までも厳肅であり、実践的である」（『真善美の合一』21年『全3』三九一頁）

「道德」において、「現実」の「分化発展」（超越）を、「その最終点」まで追跡し、「道德」のうちに統合しようとする（超越を把握している内在）のに対し、「芸術」においては、「現実」（超越）を直接的に（「直観」）統一の方向（内在）がとらえている（超越を把握している内在）。また「宗教」においては、「現実」を直接的に（「知識を超越して」、「道德を超越して」）「宗教」のうちに統合しようとする（超越を把握している内在）（「芸術」との接近）とともに、「現実」の「宗教」への統合のうちに「知識」、「道德」を含んでいゝる（超越を把握している内在）（「道德」との接近）のである。

「余は神を宇宙の外に超越せる造物者とは見ずして、直にこの实在の根柢と考へるのである。神と宇宙との関係は芸術家とその作品との如き関係ではなく、本体と現象との関係である。宇宙は神の所作物では

なく、神の表現 manifestation である。外は日月星辰の運行より内は人心の機微に至るまで悉く神の表現でないものはない、我々は此等の物の根柢に於て一々神の靈光を拝することができるのである」（『善の研究』11年『全1』一七八頁）

「宇宙の外に超越せる造物者」とその「所作物」としての「宇宙」は、内在から離反している超越であり、「神」の「表現」としての「宇宙」においては、「神」（内在）が「宇宙」（超越）を把握しているのである（超越を把握している内在）。

2 内在を把握している超越

(1) 意味、欲望、他者、表現

本項においては、内在を把握している超越における超越のありかたをみることにする。

まず超越である意味のありかたをみる。

「此意味といふものは、有 Sein の範囲に属せぬことは明かである。……併し有ではない或物がある、それは価値 Wert である。意味とは実に此価値の範囲に属するものでなければならぬ。……乃ち外、超越的实在界に属せず、内、意識内容に属せず、全然知的作用を超越せる客観的価値界といふものが建設せられて之に由つて知識の客観性が与へられるのである」（『認識論に於ける純論理派の主張に就て』11年『全1』二二七頁）

「超越的实在界」は、内在から離反している超越であり、「意識内容」は、超越を把握している内在における、内在が把握している超越であり、「客観的価値界」における「意味」は、内在を把握している超越である。

「我々の論理的推論といふのはいつでも一般より特殊に行くことである、即ち一般的なるものが内より必然的に己自身を發展することである。……余は右の様にすべて論理的理解といふことは一般的なる或物の内面的發展である、即ち一種の創造作用と考へることは出来まいかと思ふ。こゝに一般的といふのは普通の所謂抽象的一般の意義ではない、一種の内面的創造力をいふのである」(「論理的理解と数理的理解」12年『全1』二五一頁)

「意味」である「一般的なるもの」(超越)の「内面的發展」において、「特殊」(内在)を把握していく(内在を把握している超越)のである。

「意識は決して他より支配される者ではない、常に他を支配して居るのである。故に我我の行為は必然の法則に由りて生じたるにせよ、我々は之を知るが故にこの行為の中に窘束せられて居らぬ。意識の根柢たる理想の方より見れば、此現実は理想の特殊なる一例にすぎない。即ち理想が己自身を実現する一過程にすぎない。其行為は外より来たのではなく、内より出でたるのである。又斯の如く現実を理想の一例にすぎないと見るから、他にいくらか可能性を含むこととなるのである」(「善の研究」11年『全1』一一六頁)

「意味」をその中心にもつ「意識」(超越)は「行為」(内在)を「支配」している(内在を把握している超越)のである。「意味」をその中心にもつ「理想」(超越)は「現実」(内在)及び他の様々な「可能性」(内在)を含んでいる(内在を把握している超越)のである。

次に超越である欲望のありかたをみる。

「凡て我々の欲望又は要求なる者は説明しうべからざる、与へられたる事実である。我々は生きる為に食ふといふ、併しこの生きる為といふのは後より加へたる説明である。我々の食慾はかゝる理由より起つたのではない。小児が始めて乳をのむのもかゝる理由の為ではない、

唯飲む為に飲むのである。我々の欲望或は要求は啻にかくの如き説明しうべからざる直接経験の事実であるのみならず、反つて我々が之に由つて實在の真意を理解する秘論である」(「善の研究」11年『全1』一二〇頁)

「欲望」は「与へられたる事実」であり(超越)、我々の「實在」(内在)の根柢である(内在を把握している超越)としていたのである(1)の(1)の「動機」の箇所(15)146(16)145頁)において、「欲求」「欲望」を、「動機」(超越を把握している内在)と対比しつつ、内在を把握している超越としてとらえている)。

次に超越である他者のありかたをみる。

「知と愛とは普通には全然相異なつた精神作用であると考へられて居る。併し余は此二つの精神作用は決して別種の者ではなく、本来同一の精神作用であると考へる。然らば如何なる精神作用であるか、一言にて云へば主客合一の作用である。我が物に一致する作用である。何故に知は主客合一であるか。我々が物の真相を知るといふのは、自己の妄想臆断即ち所謂主観的の者を消磨し尽して物の真相に一致した時、即ち純客観に一致した時始めて之を能くするのである。……次に何故に愛は主客合一であるかを話して見よう。我々が物を愛するといふのは、自己をすてゝ他に一致するの謂である。自他合一、其間一点の間隙なくして始めて真の愛情が起るのである。我々が花を愛するのは自分が花と一致するのである。月を愛するのは月に一致するのである。親が子となり子が親となり此処に始めて親子の愛情が起るのである。親が子となるが故に子の一利一害は己の利害の様に感ぜられ、子が親となるが故に親の一喜一憂は己の一喜一憂の如くに感ぜられるのである。我々が自己の私を棄てゝ純客観的即ち無私となればなる程愛は大きくなり深くなる」(「善の研究」11年『全1』一九六―一九七頁)

他者(他物と他人)に対する精神作用である「知」と「愛」との根柢

は、「主観的の者」、「自己の私」（内在）を、他者、「純客観」（超越）のうちにとらえなおすこと（内在を把握している超越）であるとしている。

「余の考を以て見ると、普通の知とは非人格的対象の知識である。たとひ対象が人格的であつても、之を非人格的として見た時の知識である。之に反し、愛とは人格的対象の知識である、たとひ対象が非人格的であつても之を人格的として見た時の知識である。両者の差は精神作用其者にあるのではなく、寧ろ対象の種類に由るといつてよろしい。而して古来幾多の学者哲人のいつた様に、宇宙实在の本体は人格的の者であるとする、愛は实在の本体を捕捉する力である。物の最も深き知識である。分析推論の知識は物の表面的知識であつて实在其者を捕捉することはできぬ。我々は唯愛に由りてのみ之に達することができる。愛は知の極点である」（『善の研究』11年『全1』一九八～一九九頁）

内在を把握している超越のありかたを共有している「知」と「愛」との相違は、「精神作用」（内在）にあるのではなく、「精神作用」の「対象」（超越）にあるとしている。「愛」における「対象」は「人格的対象」であり、「知」における「対象」は「非人格的対象」であり、「宇宙实在の本体」は後者ではなく、前者であり、前者を対象とする「愛」は、後者を対象とする「知」よりも深いとしている。内在を把握している超越における超越が、「知」におけるよりも「愛」における方がより深く、内在を把握していることとえられているのである。

次に超越である表現のありかたをみる。
「我々の精神作用は孰も心内の事件として已むものではなくして、必ず肉体に於て表出を求め。表出運動は精神現象の外面的符牒ではなくして、其発展完成の状態である。精神作用と表出運動とは内面的に一つの作用である。斯くして我々の言語といふのは、思想の符牒ではなくして思想の表出運動である。言語によつて思想は己自身を完成す

るのである。我々の所謂实在界とは言語によつて表現せられた世界に過ぎない」（『美の本質』20年『全3』二六八頁）

「私は心理的に分たれる種々なる作用の統一は、此等を超越する表現的統一によつて結合せられるのであると思ふ。意味とか實在とかが客観的であるといふのは、種々なる作用の変化を超越すると云ふことである。我々が赤を感覚し、表象し、想起し、思惟する時、客観に於て一つに結合して居なければならぬ。……客観的対象は作用によつて変ずると考へられると共に、赤は赤としての自己同一性を有せねばならぬ。……我々が普通に客観的と考へるものは単なる思惟の対象界であつて、之に反し作用の変化を通じて連続する客観的対象界は、作用の作用の対象界として表現の世界となるのである」（『真善美の合一』21年『全3』三八六～三八七頁）

「作用の変化」を通じて一貫する恒常的な作用（「作用の作用」）（内在）の対象（超越）は、「客観的対象界」として「自己同一性」を持つ「意味」であり、恒常的な作用を把握している（内在を把握している超越）とされている。さらにこの「意味」は、「精神作用」、「思想」（内在）の「表出運動」、「表現」（超越）であるとされ、しかも後者は前者の「外面的符牒」ではなく、前者の「発展完成の状態」である（内在を把握している超越）とされているのである。

（2） 判断、直観、感覚

本項においては、内在を把握している超越における全体的なありかたをみることにする。

まず、内在を把握している超越である判断のありかたをみる。
「規範の法則といふのは乙が必ず甲に続いて生起するといふのではなくして、此結合に対する確信の法則である。我々の判断作用は表象の

きるのみならず、实在界を否定することもできるのである。蓋に实在界を離れ得るのみならず、深く此立場の根底に入ることによつて、之（实在界 筆者）を内に構成し、之を内に映すといふこともできる。

我々は無限に可能的世界を構成し得るのみならず、構成するとせざるに於ても自由である。此の如き自由の底に、我が我を離れ、意志が意志自身を失ひ、可能即現実として現れるものが直観の世界である。

真に与へられるものは、動静一如の立場に於て与へられる直観の世界でなければならぬ」（『物理現象の背後にあるもの』24年『全4』七四頁）

「直観」においては、「無限に可能なるもの」、「自由（超越）」のうちに、「实在界」とその否定、「可能的世界」とその否定（内在）を把握している（内在を把握している超越）のである。

次に、内在を把握している超越である感覚のありかたをみる。「感官とは普通に全く受動的と考へられて居るのであるが、感官が物を感じるといふのも思惟の様に自発的のものではなからうか、抽象的概念の形に於て考へられた感官的性質は何等の活力を有せぬのであるが、直接経験上の感官的性質は生きた力である、一種のアプリオリの内面的発展である、我々が感覚の発展といつて居るものがそれである。感覚は外から与へられるものであるとか、肉体的感官の発達によつて生ずるとかいふ考は外物が感官の上に働いて感覚が生ずるといふ因襲的前提によつて間接に考へたものにすぎない、直接経験の上では具體的一般者のおのづからなる発展と見做さねばならぬ」（『自覚に於ける直観と反省』17年『全2』八六～八七頁）

「感覚」は、「一種のアプリオリ」、「具體的一般者（超越）」の「内面的発展」（内在を把握している超越）とされているのである。

3 超越から離反している内在と、内在から離反している超越

まず西田における、超越から離反している内在をみることにする。意識と無意識について次のように述べている。

「何故に实在の統一作用が特に其内容即ち統一せらるべき者より區別せられて、恰も独立の实在であるかの様に現はるのであるか。それは疑もなく实在に於ける種々の統一の矛盾衝突より起るのである。实在には種々の体系がある、即ち種々の統一がある、此の体系的統一が相衝突し相矛盾した時、此の統一が明に意識の上に現はれてくるのである。衝突矛盾のある処に精神あり、精神のある処には矛盾衝突がある。例へば我々の意志活動について見ても、動機の衝突のない時には無意識である、即ち所謂客観的自然に近いのである。併し動機の衝突が著しくなるに従つて意志が明瞭に意識せられ、自己の心なる者を自覚することができ。……我々が或一芸に熟した時、即ち实在の統一を得た時は反つて無意識である、即ちこの自家の統一を知らない。併し更に深く進まんとする時、已に得た所の者と衝突を起し、此処に又意識的となる、意識はいつも此の如き衝突より生ずるのである」（『善の研究』11年『全1』九〇頁）

「種々の統一の矛盾衝突」において、「統一作用」（内在）が「其内容即ち統一せらるべき者」（超越）を把握しつつ、「其内容」から「區別されること（超越を把握している内在）が意識であり、「動機の衝突のない時」において、「实在の統一」が完了し、「統一作用」（内在）と「統一せらるべき者」（超越）との対置が解消していること（超越から離反している内在）が無意識である。

感情について次のように述べている。

「何等かの意味に於て対象化することのできるもの、即ち限定し得るものは知識となる、たとひ明に限定し得ぬとしても何等かの意味に於て限定の可能性を有つものは尚無意識として知識の部分に属するのである。唯すべてを限定し尽くして如何なる意味に於ても限定のできない剰余が感情と考へられる、即ち感情はすべてのアプリオリのアプリオリとして、すべての作用の統一作用として我の状態、我の態度である」（「感情」18年『全3』五九頁）

「感情」は「如何なる意味に於ても限定のできない剰余」（超越から離反）であり、「すべての作用の統一作用」（内在）である（超越から離反している内在）。

芸術について次のように述べている。

「芸術に於ては、我々の自我は自由なる精神となるのである。我々の自我が自由となるといふのは、意識一般の立場を超越することである、我々が意識一般の立場に立つ時、客観界は自我の構成となり、更に此立場を超越することによって自我は全然自由に創造的となるのである」（「反省的判断の対象界」21年『全3』三四三頁）

「客観界」（超越）を「自我」（内在）が「構成」する「意識一般の立場」（超越を把握している内在）を「芸術」は「超越」し、「全然自由に創造的」となる（超越を把握している内在から、超越から離反している内在への転換）のである。

さらに芸術の世界を象徴の世界としてとらえている。

「何等の意味に於ても反省のできない絶対自由の意志と云ふ如きものが、最も直接的な最も具体的な第一次的眞実在であつて、此の如き絶対意志の対象として意志的關係の世界、即ち作用其者の純粹活動の世界ができる、余は之を象徴Symbolの世界と名けてみたいと思ふ。此世界に於ては空間も時間も因果もない、象徴派の詩人の歌ふ如く視るもの聴くもの尽く一種の象徴である、「青き花」の里の宴に於ては科

学も数学もコーラスとなる。……絶対意志の対象界では、すべての対象は一々無限の精神的活動でなければならぬ、此立場からはすべて個々のものが無限なる精神作用の象徴である」（「自覚に於ける直観と反省」17年『全2』三一七～三一八頁）

「象徴Symbolの世界」は、「空間」、「時間」、「因果」（超越）がない、「作用其者の純粹活動の世界」（超越から離反している内在）であり、すべての「個々のもの」が「無限なる精神作用」の「象徴」である世界（超越から離反している内在）である。

人間における当為と必然との衝突について次のように述べている。

「我々の意識の中には一つの二律背反を含む。それは当為と必然との二律背反である。規範と自然法則との二律背反である。……この二律背反の意識はまづ我々の罪責の感情として現はれる。我々は自然の心に省ると自分は罪悪を持つものであるとの考が必然的に起る。これが宗教的意識のあらはれである。……浅薄な良心は、この過失は偶々私に起つたにすぎない、それは私の本質と無関係である、私は二度とかかる過失を犯さないだらう、といふであらうが然し罪責の感情は我々の本質に必然的なものである。カントは人が罪を犯すといふことは、「汝が現にその様な人となりであるが故に汝はその様に行爲したのである」と云ふことであると云つてゐる。反規範的といふことは合規範的といふ事と同じく我々の本質に必然なのである。……二律背反が我々の本質に必然的であるといふことは、単に道徳上の規範意識に於て罪責の意識をもつて現はれるのみではなく、凡ての規範意識に於て感ずるのである。苟くも規範意識があれば二律背反が伴ふ。故に凡ての規範意識の根柢となる二律背反の意識が宗教的意識である」（「宗教学」13年『全15』二九二～二九四頁）

道徳上の規範意識においてのみならず、全ての規範意識において、「当為」（「規範」）（超越）と「必然」（「自然法則」）（内在）との衝突

（「二律背反」）（超越から離反している内在）が本質的なことであるとしているのである。「反規範的」であること（超越から離反している内在）と「合規範的」であること（超越を把握している内在）とはともに本質的なことであるのである。

次に西田における、内在から離反している超越をみることにする。神の二つのありかたを対比している。

「神を外界の事実の上に求めたならば、神は到底仮定の神たるを免れない。又宇宙の外に立てる宇宙の創造者とか指導者とかいふ神は真に絶対無限なる神とはいはれない。上古に於ける印度の宗教及歐洲の十五六世紀の時代に盛であつた神秘学派は神を内心に於ける直覺に求めて居る、之が最も深き神の知識であると考へる」（『善の研究』11年『全一』九九頁）

「内心に於ける直覺（直觀 筆者）」に求められる神は、内在を把握している超越であり、「外界の事実」のうちにある神、「宇宙の外に立てる宇宙の創造者とか指導者とかいふ神」は、内在から離反している超越である。後者の神はユダヤ教、キリスト教における絶対者、唯一神であり、次に述べる、西洋思想の伝統としての實在論、唯物論、プラグマティズムのうちに通底していると考えられると考へられる。

實在論から派生する模写論について次のように述べている。

「普通には「知る」といふことは主觀と客觀とが全然対立して相互に作用し、知識といふのは客觀から主觀に働く印象であつて、物の鏡に映ずる映像の如く考へられて居る。勿論物の鏡にうつる様に同一でなくとも、とにかく外界と何等かの correspondance 対応を保ち、そのシムボルであると考へられて居る（transcendental realism 超越的實在論）」（『哲学概論』10年『全15』一九五頁）

實在論においては、主觀を超越する客觀、外界が實在し（内在から離反している超越）、實在論を前提する模写論における認識とは、主觀が

客觀、外界を模写することに過ぎず、主觀は客觀から独立していない（内在から離反している超越）のである。

H・リツケルトにおける、「心理的なる判断作用」（内在を把握している超越）と「判断の内容」としての「超越的意味」（内在から離反している超越）との峻別の指摘において、西田は、後者の「超越的意味」を實在論の伝統、文脈のうちに位置づけていると考へられる（『自覺に於ける直觀と反省』17年『全2』一三二～二六頁）。

實在論から派生してきている唯物論、自然科学的世界觀について次のように述べている。

「自然といへば全然我々の主觀より独立した客觀的實在であると考へられて居る、併し厳密に言へば、斯の如き自然は抽象的概念であつて決して真の實在ではない。自然の本体はやはり未だ主客の分れざる直接經驗の事實であるのである。例へば我々が真に草木として考ふる物は、生々たる色と形とを具へた草木であつて、我々の直覺的事實である。唯我々が此具體的實在より姑く主觀的活動の方面を除去して考へた時は、純客觀的自然であるかの様に考へられるのである。而して科学者の所謂最も嚴密なる意味に於ける自然とは、此考へ方を極端に迂推し進めた者であつて、最抽象的なる者即ち最も實在の真景を遠ざかつた者である」（『善の研究』11年『全一』八二頁）

「生々たる色と形とを具へた草木」である「未だ主客の分れざる直接經驗の事實」（超越を把握している内在）、「直覺的事實」（内在を把握している超越）から「主觀的活動の方面」（内在）を「除去」した「抽象的概念」（内在から離反している超越）が唯物論であり、唯物論を前提とした自然科学的世界觀であるとしているのである。

さらに唯物論の延長上にプラグマティズムをとらえている。

「認識論の上に於てプラグマティズムを主張する人は、真理は有用であるといふ。何に對して有用であるかといへば生に對して有用である

のである。……普通には生は生物学的の生を考へてゐる。生物学的の生は如何なる目的に向つて進むか、如何なる事が生の発展であるかと云ふに、生物学的の生は自己保存と種族保存とである。エームズが食物と性とが社会の生活を定める二つの決定要素であると云ふのは生を生物学的に考へる故である。……生の目的をもし生物学的のものとして考へるならば上述の二つの目的の外に考へ様はない。……然し二つの生物学的目的より凡ての我々の高尚なる文化を説明するのは困難である。そのみならずかくの如き唯物論は哲学の上にて成立することはできぬ。かかる考（プラグマティズム 筆者）は唯物論を基礎とせざれば成立せず」（『宗教学』13年『全15』二七八頁）

唯物論における物質は、プラグマティズムにおいては、「生物学的の生」の「目的」（「自己保存」と「種族保存」と）となっている。いずれも、「凡ての我々の高尚なる文化」を包含する生の全体（超越を把握している内在）から離反している（内在から離反している超越）のである。

さらにプラグマティズムの延長上に、人間における窮極の目的は快樂であるとする快樂主義をとらえている。

「いかなる人も又いかなる場合でも欲求の満足求めて居るといふことは事実であるが、欲求の満足を求むる者が即ち快樂を求むる者であるとはいはれない。いかに苦痛多き理想でも之を實行し得た時には、必ず満足の感情を伴ふのである。而してこの感情は一種の快樂には相違ないが、之が為に此快感が始より行為の目的であつたとはいはれない。かくの如き満足の快感なる者が起るには、先づ我々に自然の欲求といふ者がなければならぬ。此欲求があればこそ、之を實行して満足の快樂を生ずるのである。……たとへば食色の慾も快樂を目的とするといふよりは、反つて一種先天的本能の必然に驅られて起るものである」（『善の研究』11年『全1』一三九～一四〇頁）

「一種先天的本能の必然に驅られて起る」「自然の欲求」（内在を把握

している超越）を追求し、「実行」して得られる「満足の快樂」とは、「欲求」（超越）を把握している「満足の感情」（内在）（超越を把握している内在）である。これに対し、「始より行為の目的であつた」とされる、快樂主義における快樂は、自分（内在）の統制から離脱している強迫（超越）（内在から離反している超越）である。

「自分の欲求が盲目的であると云ふことは自分が自分の対象界に属することであり、即ち自己が抽象的であることを意味するのである。自分が小なれば小なる程、自分は対象界から限定せられ、本能的となり、無力となる」（『感情の内容と意志の内容』21年『全3』三〇五頁）

「欲求」が「盲目的」である状態とは、「対象界」（超越）が、極小化した「自分」（内在）を圧倒している状態（内在から離反している超越）であり、快樂主義における快樂における強迫である。

4 超越を把握している内在から、内在を把握している超越への移行

前期の西田の思想における中心的なありかたは、超越を把握している内在であるが、前期において西田の思想の中心は、超越を把握している内在から、内在を把握している超越へと徐々に移行しつつあったと考えられる。以下、この移行についてみていく。

意志におけるこの移行についてみてみよう。

「自然とは唯自由意志が自己自身を省みるることによつて生ずる対象に過ぎない、而して作用が自己自身を省みると云ふのは働くことではなればならぬ。数理的思惟に対して、数理的对象が之によつて限定せられたものとして現れる如く、自由意志に対して、自然はその内容として、之によつて限定せられたものとして現れるのである。現在に於て

或経験内容が変化する時、普通に心理学者の考へる如く、単に我々の意識統一内に於て考へるならば、物力の考は起り様はない。物力の考の成立つには、我々は意識外の統一に出なければならぬ、超意識的統一の上に立たなければならぬ、而して此の如き所謂意識統一の範囲外に出ることは、唯我々の意志に於てのみ可能である。……我々は此の如き超知識的なる意志の立場、即ち行為的主観の立場に於て、始めて超意識的世界を見ることが出来る。超意識的世界は唯行為の対象として現れ来るのである。私が現に見る此机が昨日の机と同一の机である、私が昨夜眠つて居た間にも、此机は存在して居ると信ずるのは、之によるのである」（「意志と推論式」22年『全3』四五九～四六〇頁）

西田における思想の中心が、意志によって「限定せられた」「内容」である「自然」（内在によって把握されている超越）から、「意識外の統一」、「超意識的統一」における、「行為の対象」としての「超意識的世界」（内在を把握している超越）に移行してきていると考えられる。

「感情其者が志向的体験として選択性を有するといふこと自身が、既に其者の中に一般妥当的要求を含むことを意味して居るのではなからうか。感情が意識であるといふこと自身が既に超個人的であり、超時空的であることを含んで居ると思ふ。……感情といふ内面的意識の事実がないといふならば兎も角、かかる意識的事実があるとするならば、それは一般的妥当性を要求し得る者でなければならぬ。対象を内在的に含むと考へられる意識現象は、一般的妥当の要求を含むと考へられねばならぬ。時間空間を超越せる一般妥当性の要求といふことは意識成立の条件である。而してかかる要求の事実的存在といふことは超個人的意識の存立を予想して居るのである」（「美の本質」20年『全3』二四六頁）

感情を含む意識の全体が、意識の「内在的」対象を含んでいる（超越を把握している内在）とし、さらに、この「内在的」対象は「一般的妥

当性を要求し得る者」（超越）として、「超個人的意識」（内在を把握している超越）を構成しているとしてきているのである。

「我々が性質の範疇に当はめて「此物が赤い」といふ時、今見て居る「赤」の色が物の客観的性質であるといふことを意味して居なければならぬ。而して現在見て居る「赤」の色が、何等かの意味に於て客観的であるといふには、その物が我々の主観的なる思惟や意志によつて如何ともすることのできない、それ自らに於て独立のものであるといふことを意味して居らねばならぬ。それが単に意識内の現象であるとしても因果的に何等かの客観的根拠を有つたものでなければならぬ」（直接に与へられるもの「23年『全4』一七頁）

西田における思想の中心が、「意識内の現象」である「赤」（内在によって把握されている超越）から、「主観的なる思惟や意志」（内在）から「独立」した「客観的性質」（内在を把握している超越）に移行してきているのである。

「与へられたものは「所与の範疇」に当はまつて知識となると云ひ得るであらうが、「所与の範疇」は単なる思惟の形式ではない。此物が赤いとか、青いとかいふには、思惟以上の直観が加はらねばならぬ、此範疇をして範疇たらしめるのは、かゝる直観の客観性、超越性によるのである、直観的内容との一致といふことが、この範疇の意義であり、目的である。思惟に対する極限は単に思惟より成立するのではない、そこには何時でも思惟よりも高次的な立場がなければならぬ。此立場は常に思惟よりも高次的であるのみならず、却つて之を包容し、思惟も此立場に於て成立するのである、大なる思惟の基には大なる直観があるのである」（「直接に与へられるもの」23年『全4』二八頁）

「思惟」（超越を把握している内在）における「範疇」（超越）は「直観」（内在を把握している超越）に依拠しているのであり、「直観」は「思惟」よりも「高次的」であり、「思惟」は「直観」によつて基礎づけ

られているとされてきているのである。西田における思想の中心が、「思惟」から「直観」に移行してきているのである。

「記憶が記憶自身を維持し、自己自身を発展し行くと考へ得るならば、此方向に於て真に客観的なる或物に到達した時、即ち主客合一の直観に達した時、確信は変じて一種の明白の感情となる。芸術的直観に伴ふ明白の感情の如きものがそれである、恰も思惟によつて一つの真理に到達した時、明白の感情を得ると同様である。確信より明白の感情に達する時、所謂内的知覚といふ如きものは、消されてしまふのである。内的知覚が消されるといふのは、客観的なるものが主観的なるものを包むことである、自己が自己を越えることである」（「物理現象の背後にあるもの」24年『全4』六七頁）

「内的知覚」（超越を把握している内在）から、「客観的なるものが主観的なるものを包む」「直観」（内在を把握している超越）へと、西田における思想の中心が移行してきているのである。

「表現作用に於ては、所謂実在的と考へられるものが非実在的なるもの、即ち意味といふ如きものの中に包まれる、実在的なるものが意味顕現の材料となるのである。合目的作用といふ如きものに於ても、実在が目的の手段となると云ひ得るであらう。併し合目的作用にありては、未だ理想的なるものが実在的なるものを蔽ふといふことはできない、作用の実在性によつて意味の実在性が維持せられるのである。表現作用に至つては、尚一步を進んで理想的なるものが自己自身を維持し、実在的なるものはその自由なる表現の手段とならねばならぬ」（「表現作用」25年『全4』一六二―一六三頁）

「作用」（内在）が「意味」（超越）を保持している「合目的作用」（超越を把握している内在）から、「意味」（超越）が「実在的なるもの」（内在）を把握している「表現作用」（内在を把握している超越）へと、西田における思想の中心が移行してきているのである。

Immanence and Transcendence in the Earlier Period of Kitaro Nishida (from His Earliest Days to March 1925)

ITAGAKI Tetsuo

(Professor, History & Culture, Cultural Systems Course)

In this article, I have examined the basic structure of Nishida's thinking in terms of immanence and transcendence, specifically paying attention to the date, that is, from his earliest days through March 1925. In this regard, what is of significance is that my views of Nishida's thought have been developed with four factors in mind. First, "immanence assimilating transcendence," and *vice versa*, "transcendence assimilating immanence." Third, "immanence being separated from transcendence," and finally, "transcendence being separated from immanence." What is more, my final analysis is that Nishida had gradually shifted his point of emphasis from "immanence assimilating transcendence" to "transcendence assimilating immanence."