

Über die reine Erfahrung in Kitarō Nishidas *Studie über das Gute*

Tetsuaki Kurusu

Um die Philosophie von Kitarō Nishida (1870-1945), einem vertretenden Philosophen aus Japan und dem Gründer der Kyōto-Schule, so darzustellen, dass sie die Europäer ohne Vorkenntnisse über das asiatische Denken verstehen können, ist es effektiv, dass man die Eigenschaften seiner Philosophie erklärt, indem man ihre Stellung im traditionellen Denken Europas zeigt. In dieser Absicht definieren wir die reine Erfahrung, den Grundbegriff im ersten Hauptwerk Nishidas *Studie über das Gute* (Abkürzung: *Studie*) (1911), als Anschauung in der europäischen Tradition und versuchen, die Philosophie in der *Studie* als Philosophie der Anschauung zu definieren, um Nishidas Philosophie in Zukunft in der Tradition des Intuitionismus in Europa zu erklären.

Die Methode dieser Arbeit ist folgende: zunächst wollen wir die Eigenschaften der Anschauung in der europäischen Tradition im Vergleich zur diskursiven Erkenntnis erklären. Anschließend sehen wir, dass die Philosophie im ersten Teil der *Studie* "Die reine Erfahrung", in dem der Begriff der reinen Erfahrung konzentriert erklärt wird, Philosophie der Anschauung, genauer ausgedrückt, Philosophie über die Anschauung (systematisch betrachtet) und Philosophie als Anschauung (methodisch), ist. Dann behandeln wir den Begriff der reinen Erfahrung und seine Probleme im zweiten Teil der *Studie* "Die Realität", der (nach der Angabe von Nishida selbst) eine Zusammenfassung des ganzen Werks ausmacht, und kommen zum Schluss, dass die Philosophie der *Studie* letzten Endes als Philosophie der Anschauung im Sinne ihres ersten Teils verstanden werden soll. Die übrigbleibenden Teile des Buchs sind in der vorliegenden Arbeit auszulassen, weil sie als Anwendungen der ersten zwei Teile der *Studie* verstanden werden können.

西田幾多郎『善の研究』における純粹經驗について

来栖 哲明

序

西田幾多郎の哲学をその予備知識を持たない西洋人に理解可能な仕方で紹介するには、その思想を西洋の伝統的思想の中に位置づけ、その特性を説明することが有効であろう。本稿はこのような問題意識のもとに、彼の最初の主著であり、その全哲学の出発点をなした『善の研究』の中心概念である純粹經驗の概念を検討し、西洋の伝統における直観に対応するものとして定義し、この著作の哲学を最終的には直観¹の哲学として理解する試みである。主客の二元論的思考が浸透している西洋人にとって、主客合一の純粹經驗が実在するかどうかは大きな問題たりうるが、直観が実在する事実はず抵抗なしに受け入れられるであろう。純粹經驗が直観であることはこれまでもわが国の研究者から指摘されてきたことである²が、この場合の直観概念の詳しい究明やそれを

通した西田哲学の西洋哲学との比較の本格的な試みはこれまでなされてこなかった。

西田の思想の理解には大まかに言つて、それを西洋的意味での哲学として理解しようとするものと、禅などの東洋の思想特に宗教体験の影響の観点の下に理解しようとするものとの二つの方向が考えられる。後者の方向は西洋の日本思想の研究者には関心を引くものであろうが、これだけでは日本の思想についての知識や関心を持たない西洋人には西田の思想は理解不可能なものとなる³。

我々の直接の主題たる『善の研究』の純粹經驗の概念にしても、そこに西田自身の禅体験の影響を読み取ることは可能ではあるのだが、この著作において純粹經驗は仏教的な伝統や体験と單純に同一視されてはならず、その具体例として瞬間的な知覚や感覚（I, 910）、ゲーテが夢の中で作詩したこと（I, 13）などが挙げられ、必ず

しも仏教を前提にしくても理解は可能である。この理由から、そして東洋思想についての予備知識を持たない西洋人にも西田哲学を理解させ、さらに西洋哲学的な立場から禅などの東洋思想を根拠づけ、西洋人にも理解可能なものにするための足がかりを築くというインターカルチャー基礎論としての意図から、本稿は『善の研究』の思想を西洋の意味での哲学的方向で理解しようとするものである。そして将来的に西田の思想の全体像を西洋の思想の伝統の中に位置づけるための準備としての意図をも持つものである。西田の思想に禅などの日本の伝統的思想の影響が認められる限り、このことは日本人の広い意味での事物の認識の仕方・感じ方（感性）を西洋哲学的に反省し、理論化する端緒にもなりうるのではなからうか。

本稿は以下の方法を取る。まず西洋の意味での直観（直観的認識）と論証的認識の対比を手引きにして、直観を論証的でない認識という最も広い意味で定義する。次に『善の研究』の第一編における純粹経験についての哲学がこの意味での「直観」の哲学、具体的に言えば（理論体系として）直観についての哲学であると同時に（方法論的に見て）直観としての哲学であることを見る。最後に『善の研究』の第二編における純粹経験の哲学とその

問題を検討し、『善の研究』の純粹経験の哲学は最終的には第一編の意味での直観の哲学として理解されるべきであることを結論とする。第三、第四の両編は第一、第二編の思想の応用と考えられるので、本稿では扱わない。西田自身は『善の研究』の初版の「序」において、初めてこの書を読む人は第一編を略して第二編から読むべきことを示唆している（一〇）が、本稿が敢えて第一編から扱う理由は、この編で純粹経験の概念が最も詳細に論述されているからであり、この立場から第二編を検討する方がその逆の方法よりも純粹経験の概念を明らかにするのが容易になると考えるからである。

なお西洋人に西田の純粹経験の概念を理解させるためにはジェイムズの純粹経験概念との比較という方法も有効であることが当然考えられるが、これは他の機会に譲らざるを得ない。

一 論証的認識と直観的認識³

まず直観的認識を論証的認識との対比で明らかにしなければならぬ。ここでの直観的認識とは直観そのものを意味するのであって、直観についての論証的認識は意味しない。後者は後に見るように論証的認識として理解

すべきである。

我々の認識あるいは判断には大別して二つの仕方がある。すなわち、論証的(独) *diskursiv* な仕方と直観的(独) *intuitiv/anschaulich*⁴ な仕方とである。論証的な方法とは、ある事柄を根拠にして別の帰結を広い意味で推論する方法である。それに対し、直観的な方法とは、根拠と帰結の間のはっきりした区別がなく、瞬時のうちに全体を認識し、判断する方法である。

この区別は日本人には必ずしもなじみがあるものとは言えないであろうが、西洋語では言語的にも周知のものである。そもそも哲学用語として直観が確立されたのはエピクロス派においてであり、ここでは部分から部分へと推論する論証的思考 *diexodikos logos, diskursives Denken* に対して、事柄を全体的に一拳に把握する直観がエピソード *epithole* と呼ばれ、この語がポエティウスを介してラテン語の直観へと移し変えられ、やがて近代語へと継承されたのである。以上から明らかかなように、直観の最も基本的な意味は「論証的でない認識」、直観的とは「論証的でない」ということであり、本稿ではこれらの言葉をこの最も広い意味で理解する。

直観にはより詳細な定義が可能であり、例えばベルクソンは直観を分析との対比で、事物の内部へ入り込む認

識方法として定義している⁵。これは直観の一つの性質を表現してはいるものの、それが直観の唯一の徴標をなすと考へてはならない。例えばユダヤキリスト教的伝統に立つ神の直観をこのように考へてはならないだろう。またカントの『純粹理性批判』における経験的直観(知覚)もベルクソンの『純粹理性批判』における経験的直観は対象意識が含意されていると考へて差しつかえなからう。本稿が前提とする直観という言葉の意味はあくまでも「論証的でない認識」ということ、これ以上でも以下でもない。

それではこうした意味での直観、すなわち事柄を全体的に一拳に把握する認識の具体例として何が考へられるであろうか。知覚像(それが現実の対象についてのものであれ夢幻のものであれ)、感覚や感情(それが論証的認識の結果であるか否かにかかわらず)などが挙げられるであろう。

直観的であるということをもう少し明らかにするために、その対概念たる論証的ということ詳しく見る必要があるであろう。既に見たように論証的とは部分から部分へと推論する認識方法である。ドイツ語の辞書にはこの部分ということに概念という言葉をそのまま当てはめているものもある⁶。例えば机の概念を分析して「机は

ものを書いたり食事したりするための道具である」という認識あるいは判断を得て、道具という他の概念に到達するときにこの例と言えよう。たしかにこれも論証的たることの一つの意味ではあるが、最初の概念の位置は概念のみならず直観も占めうる。例えば今日にしている知覚像に机の概念を当てはめて「これは机である」という判断を下すとき、これも論証的な認識だと言えるのである。ちなみにカントは概念に基づいたこのような(悟性)認識はそれが直観についてであれ、他の概念についてであれ、我々人間にあつては論証的であり、直観的ではないと述べている¹¹⁾。

二 『善の研究』第一編「純粹経験」における純粹経験

西田はその第二の主著『自覚に於ける直観と反省』の冒頭において、『善の研究』で純粹経験として論じたものを直観として定義している¹²⁾。また『善の研究』においても、純粹経験の一種を知的「直観」と名づけている(1, 40)。この事実からも純粹経験が直観であることは明らかであるが、これに着眼することで西田の哲学を西洋の直観主義の伝統の中に位置づけて理解しようとする本

格的な試みは、奇妙なことにこれまで日本内外で行われてこなかった。今しばらく『善の研究』第一編における純粹経験の概念とその根拠づけを見てみよう。

二― 純粹経験とは、

(1) 「毫も思慮分別を加へない、真に経験その儘の状態(1, 9)」であり、「まだ主客の対立なく、知情意の分離¹³⁾のない経験である。

(2) (その純粹性が失われない限り) 何等の意味もない事実その儘の現在意識である(1, 10)。

(3) (いかに複雑であつても) その瞬間においてはいつも單純なる一事実である(1, 11)。

(4) 意味、判断、意志がそこから生じる原経験である¹⁴⁾。

(5) 独立自主の純活動(1, 58)で、分化発展する(1, 12)。

まず(1)について詳述すると、西田が純粹経験の典型的例として挙げるのは我々の感覚や知覚(1, 10)であり、しかもその瞬間的な事実である。すなわち純粹経験とは「例へば、色を見、音を聞く刹那、未だ之が外物の作用であるとか、我が之を感じて居るとかいふやうな考のないのみならず、此色、此音は何であるといふ判断すら加はらない前をいふのである(1, 9)」。この場合の「外物(の作用)」、「我」、「何」に相当するものは概念であり、

ここで述べられている「考」、「判断」とは、概念に基づいた（直観についての）論証的判断に相当するもので、ここで西田の挙げる純粹経験とはこうした概念が適用される以前の我々の直観的事実を言い表したものと見えよう。もつとも「これが外物の作用である」や「我がこれを感じて居る」という判断は、「これは花である」というような単なる論証的判断というよりも、それについての知的反省的判断と言えようが、これもまた論証的認識であることに変わりはあるまい。

純粹経験が直観であることは（2）の時間的論点にも妥当する。西田において「意味」とは我々の判断において生じるものとみなされ、したがってそれが生じるのは経験の純粹性が失われた場合と考えられているからである。我々が何かを知覚・感覺する瞬間には、そのときの現在意識しかないことは我々の直観的事実と言えよう。ただし西田自身は感情の事実以外は直接このような論拠を取らず、記憶については過去と感ずるのも現在の感情であり、意志についてはその目的は未来にあるにせよ、我々はいつもこれを現在の欲望として感ずる（I.10）という、知的反省を交えた説明をしている。しかし意志や過去の意識を伴った記憶が我々に明確に生じた場合には、経験の純粹性（現在意識）が一面では失われ、現在

意識である主体と過去や未来の対象の間に亀裂の意識が生じていると考えられるから、この説明には疑問を投げかけることもできよう。（意志については次に挙げるペンの例によってすぐに明確になろう。）

（3）の論拠もまた我々の直観の事実に基づいている。（4）については西田の挙げる次の例で明らかとなる。「例へば此処に一本のペンがある。之を見た瞬間は、知といふこともなく、意といふこともなく、唯一個の現実である（筆者注…これが純粹経験の事実である）。之について種々の連想が起り、意識の中心が推移し、前の意識が対象視せられたとき、前意識は単に知識的となる。之に反し、このペンは文字を書くべきものだといふ様な連想が起る。この連想が尚前意識の縁暈として之に附属して居るときは知識であるが、この連想的意識其者が独立に傾く時、即ち意識中心が之に移らうとした時は欲求の状態となる。而して此連想的意識が愈々独立の現実となつた時が意志であり、兼ねて又真に之を知つたといふのである。（I.38）」

このようにして純粹経験から意味や（選択的）意志が生じるのであるが、これは経験がその純粹性を失い、不純粹経験¹⁵となることもある。能力論を展開しない西田自身の立場からはずれることになるが、理解を容易に

するために便宜上このことを能力という言葉を使って説明すれば、純粹経験が我々の客観的認識能力と結びついたときに客観的認識が成立し、我々の意志能力と結びついたとき、意志が成立するのである。

西田自身が直接述べているわけではないが、これを応用すれば、純粹経験が我々の美的判定能力と結びつければ美的経験が生じ、宗教的能力と関係すれば宗教体験が生じると言えよう。もつとも西田自身は能力という言葉ではなく、経験が自ら具えた差別相という言葉(15)で意味や判断の生成を説明している。こうした説明も我々の直観とその動的な構造(差別相)の事実に基づいたものと言える¹⁶。ただし美的経験(西田が直接挙げている例では美術家の直覚)や宗教体験(宗教家の直覚)は客観的認識や意志の場合と異なり、それ自身が西田が知的直観と呼ぶ純粹経験である(140)。

(5)の例として西田が挙げるのは、明暗の区別すら定かでない初生児の意識の中から多様な種々の意識状態が分化発展するという事実(112)、あるいはゲーテが夢の中で直覚的に詩を作った(113)という事実であり、これも純粹経験という直観のダイナミズムの事実に基づいている。

純粹経験の有するこのダイナミズムを西田自身が挙げ

る、技芸を習う場合始めは意識的であったものがこれが熟するに従って無意識的になるという例(110)、さらに具体的には「音楽家が熟練した曲を奏する時の如き、全く知覚の連続(111)」の例に基づいて解釈しておけば、演奏家が未だ習熟していない曲を練習するときには、楽譜を見ながら演奏の技術などについて思慮判断を下すであろうから、これは不純粹経験である。しかし熟練の域に達すれば、もはや楽譜を見る必要も思慮細工を加える必要もなく、そこにはただ音なら音の知覚があるのみの意識状態すなわち純粹経験となるのである。しかし(4)で見たように、いかなる不純粹経験もその原初(例えば楽譜や楽器を見た瞬間)は純粹経験(下村寅太郎の述べる「主客未だ未分」)であるはずだから、純粹経験とはそれが分化発展して不純粹経験となり、この不純粹経験が繰り返されることでまた純粹経験(「主客既に未分」)になっていくという動的な構造を持つものと考えられる¹⁸。

二二二 ここで注意されるべきことは、このダイナミズムの概念を介して、純粹経験や意識、その統一といった概念が(4)までで見たような瞬間的な知覚や感覚のようなものから拡大されている(116-17)ことである。すなわち西田は純粹経験を「主客未だ未分」の観点から

論じ始めていたのであるが、西田の言う意識の「体系的」発展（「16」）の概念の導入に伴って純粹經驗を捉える視点を「主客既に未分」の方へと移し、こちらの観点に基づいてこれまで見てきた「主客未だ未分」としての純粹經驗や不純粹經驗をも包括的に捉え、いわゆる不純粹經驗も広い意味では純粹經驗の一部とみなすのである。¹⁹ なぜなら「主客既に未分」としての純粹經驗の方が「主客未だ未分」としての純粹經驗の發展的段階であり、この観点から振り返って見れば判断や意味を生じた不純粹經驗も「主客既に未分」としての純粹經驗の自己発展の作用と位置づけられるからである。すなわち「意味とか判断とかを生ずるのも（中略）之（筆者注：現在の意識）を大なる意識系統のなかに統一する統一作用に基づくのである（「16」）。つまり「主客未だ未分」としての純粹經驗が不純粹經驗となり、意味や判断を生じるのも、「主客既に未分」としての純粹經驗の働きに基づくとと言えるのである。この意味で「意味とか判断とかいふ如き関係の意識の背後には、この関係を成立せしむ統一的意識がなければならぬ（「16」）「かく意味といふ者も大なる統一の作用であ（「17」）」り、「所謂分化發展なる者は更に大なる統一の作用である（「17」）」。

なお、「主客既に未分」が「主客未だ未分」の發展的

段階であり、その統一性が「主客未だ未分のそれより」さらに大なる統一である理由は、「技艺を習ふ場合に始は意識的であつた事も之に熟するに従つて無意識となる²⁰」という西田自身が挙げる例で明らかであろう²¹。これも直観のもつ構造の事実と言え、その論拠は我々の直観的認識に基づいている。

「主客既に未分」としての純粹經驗から見れば、意識の統一不統一ということも畢竟程度の差であり、全然統一せる意識もなければ全然不統一なる意識もなく、（主客未だ未分としての）純粹經驗とその意味または判断とは（主客既に未分の観点としての）意識の両面をあらわす、すなわち意識は一面において統一性を有し、他方では分化發展の方向がなければならぬと西田が述べるのも理解されよう²²。すなわち意識の統一と不統一は相互に移行を志向している²³のであり、この意味でこの区別は絶対的ではなく相対的²⁴である。発生論的に見れば「意味、判断、意志がそこから生じる原經驗」すなわち「主客未だ未分」としての純粹經驗は思惟や意志の前にあり、「主客既に未分」としての純粹經驗はその後にある。しかし可能性の条件としてみなされれば、「主客既に未分」としての純粹經驗（およびその統一）は「主客未だ未分」たる純粹經驗や判断・意志（不純粹經驗およびその不統

一)に先立ち、その根底に働いていると言えよう²⁵。

二—三 これまでの結論として、『善の研究』における純粹經驗とは、「主客未だ未分」として、論証的でない認識、さらに（「主客既に未分」として）論証的認識をも越え、これを包含する認識という意味での直観であり、その概念は我々の直観の事実に基づいて説明されたものと言えらる。本稿の冒頭で言及された「直観の哲学」の意味をここで詳しく表現すれば、『善の研究』の哲学とは、体系として見れば直観についての哲学であり、方法的に見れば直観としての哲学である。この二つの意味で『善の研究』第一編の哲学を「直観の哲学」として特色づけることができよう。「直観としての哲学」の意味についても少し言及しておけば、西田の純粹經驗概念の説明の方法は読者自身の直観に訴えるというものであり、そのために西田は実例を挙げて我々読者に純粹經驗の事実気づかせるという方法をとるのである。

二—四 以上で確認した西田の純粹經驗論について考えられる問題をみて、その解決のための解釈の可能性を出しておこう。

二—四—一 西田によれば純粹經驗の純粹で直接なる所以は単一であつて分析ができぬとか、瞬間的であるとかいうことにあるのではなく、具体的意識の厳密なる統一

にある (I, 12f)。この統一とは主客や知情意の対立や分離がないということであるが、これは直接には我々の知覚や感覚の瞬間の事実に基づいて説明されていた。つまり純粹經驗の論拠には元來時間の概念が前提されており、この限りこれは純粹經驗の持つ分化発展のダイナミズムにも該当すると考えられるのであるが、これが心理学的意味での現象に基づいた説明との印象を与えることは否定できないであろう。『善の研究』全体の意図は、純粹經驗を唯一の實在（真實在）としてすべてを説明してみたい (I, 14) ということである。同書の構成に即して言えば、純粹經驗の概念に基づいて實在論、倫理学、宗教論を展開するというのがこの書全体の意図であるが、純粹經驗の概念に時間概念が前提にされている限り、西田自身が『善の研究』の一九三六年版の「序」で半ば認めている²⁶ように、同書の立場が心理主義²⁷、つまり近代的意味での心理学的事実を哲学に應用しようとする立場であることは否定できないのではないか。『善の研究』第一編冒頭での定義に即して言えば、經驗の純粹性とは經驗の時間的原初性に還元可能だということになるのではないか。

さらに言えば、西田が知的直観と呼ぶ芸術的・美的體驗や宗教的體驗が、西田が知覚や感覚およびその分化発

展の例で挙げるのと同じ意味で時間的体験であるとは考え難い。知的直観の立場から見れば、経験の純粹性すなわち意識の統一性を瞬間的知覚・感覺の例を挙げることから根拠づけたことに無理があるのではないか。

『善の研究』の第二編によれば、真の实在を理解し、天地人生の真面目を知るためには凡ての人工的假定を去り、疑うにも疑い様のない直接の知識を本として出立しなければならぬ(1,47)。そしてこの直接の知識が我々の直覚的経験の事実(1,48)、即ち純粹経験なのであるが、この立場からすれば、西田は実は時間の存在を疑つておらず、その概念を前提にして純粹経験の概念を展開しているのではないかという疑問を投げかけることができよう。

この種の批判に対しては、『善の研究』の第二編における西田自身の以下の言明が反論となりえよう。すなわち、直接経験(純粹経験)の本に立ち還つてみれば、時間とは我々の経験を整頓する形式にすぎないので、時間という考えが起るにはまず意識内容が結合せられ統一さ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えることはできない、されば意識の統一作用は時間の統一を受けるのではなく、却つて時間はこの統一作用によつて成立するのである(1,

73)、というのである。ここでの意識内容の統一とは明暗の別すら定かならざる初生児の意識の混沌たる統一(1,12)のような純粹経験の有する統一性を意味するのではない。なぜなら時間的継起に関して意識の内容、特にその統一性が意識されたときには主客の間に亀裂が生じるであろうし、また意識の内容は意味や判断を排斥しないと考えられるから。この西田の議論は明快であると言えよう。

純粹経験について論述することは意味をもつ判断としてのみ可能なのであり、それについての論証的反省として語ることになるのであるから、この段階で成立している時間意識を前提にして純粹経験を説明することからはじめざるをえなくなるのが、先に挙げたような心理主義としての批判が生じる理由であろう。純粹経験そのものは論証的判断以前あるいは以後のものであり、テクストにおいて語られる純粹経験は純粹経験そのものではない。「(前略)何ごとによせ我々に直接の事実であるものは(筆者注・論証的には)説明できぬ、理性であつても其根本である直覚的原理の説明はできぬ(1,40)」のである。テクストでの語り手としての西田は常に直観の立場に立っているわけではなく、その外に立つて純粹経験に対する論証的反省の立場から語る場合もあるのであ

る。

さらに以下のように考えることが可能であろう。純粹経験はその分化発展を通して質的により高次の段階に進むとされた。ではその終局にあるのは何であろうか。質的に最高の段階にあるのは知的直観であろう。すると純粹経験の有する時間性・非時間性の問題はその質的な高低に対応すると考えられる。すなわちその質が高まるにつれて純粹経験は時間的制約から自由になるのである。

それにしても純粹経験の例として初生児の意識を挙げたり、ジェイムズ (I, 10, 11, 17, 19) やスタウト (I, 11)、ヴァント (I, 16) といった心理主義者の言説に言及して自説を展開するなど、心理主義としての誤解を与えうる論述を西田がなしている側面も否定できないと思われる。

二—四—二 さらに初めに純粹経験の主要な特徴として導入された主客合一の概念について考えられうる問題点も指摘しておこう。西田は『善の研究』第四編「宗教」の最終節で愛を主客合一の作用として説明し (I, 197)、我は神を知らず我唯神を愛すまたはこれを信ずと言う者が最も能く神を知り居る者であるとしてこの書全体を締めくくっている (I, 200) が、この場合の神への愛には (我は神ではないという) 主客の分裂意識が含意されている。

また憎しみをはじめとする広い意味での不快の感情が、それが感情である限りにおいて直観であることに問題はないとしても、快の感情と同じ意味で主客合一とは考えられないであろう。ただしこうした不快の感情は純粹経験ではないのであれば論旨は一貫する。それにしても先に挙げた神への愛の例には依然として疑問が残る。また宗教的体験の主客合一性に関して言えば、心身脱落の禪体験はそれでよく説明しうる。しかし西田がその最後の完成論文「場所的論理と宗教的世界観」(一九四五) で取り上げる「億劫相別、而須臾不離、终日相对、而刹那不对 (XI, 399, 409)」という大燈国師の言葉「我が生きるにあらざりキリスト我に於て生きる²⁸」というパウロの言葉、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人が為なりけり (XI, 431)」とこう「歎異抄」の親鸞の言葉などに表されている宗教体験 (知的直観) では、主客の分裂構造が含意されている²⁹。この意味で『善の研究』において直観の内容についての反省は不十分なのではないか。

もつとも純粹経験や主客の合一性の意味を二—二で見つたように純粹経験を有するダイナミズムの概念の導入に伴って拡大された意味で理解すればこれらの疑問は解消する。それにしてもここに挙げたような文脈ではこうし

た疑問を生じさせかねない危険をはらむことは指摘できようし、そもそもなぜ西田が初めに経験そのままの状態（純粹経験）を主客の区別のないものとして定義したのが不明確になろう。その限り純粹経験は主客合一の概念とはかわりなく、我々が定義したように、初めから単に論証的でない認識という意味での直観と定義されるべきだったのではないであろうか³⁰。

しかし以下のように考えてみればどうであろうか。純粹経験がその分化発展のダイナミズムを通して到達すべき最終点、その質的に最も豊富な段階、すなわち西田が純粹経験という言葉で最も強調すべき位置を占めるものは、瞬間的な感覚や知覚などではなく、知的直観のほずである。この概念を基礎づけるために西田は純粹経験の概念を持ち出し、しかもそれを主客の合一として定義したと考えねばならない。知的直観の例として西田が挙げるのは美術家や宗教家の直覚であるが、『善の研究』の「序」で彼が哲学の終結と考えるのは宗教であると述べている（¹）から、西田は最終的に宗教的直観を基礎づけるために純粹経験の理論を展開しているのだと考えられる。それでは主客合一の宗教的直観とは具体的に何であろうか。西洋的伝統における神秘主義および禅の心身脱落の体験が考えられよう。そして西田自身が若

き日に禅の修業に打ち込んだ事実をこれに重ね合わせれば、西田は最終的に禅の体験を基礎づけることを念頭において純粹経験論を展開していると考えるのは自然であろう。すなわち、論述の出発点は知覚や感覚の例であったとはいえ、西田は初めから禅の立場に立ち、身心脱落の体験の基礎づけを念頭においてその純粹経験論を展開していると考えるのが、『善の研究』の論旨を最も一貫したものとして理解できる解釈ではなからうか。

実を言えば、『善の研究』第一編の冒頭で、純粹経験で合一している主客とは知識（の主体）と対象と言ひ換えられ、このときの知識とは「之が外物の作用であるとか、我が之を感じて居るとかいふやうな考」、「此色、此音は何であるといふ判断」といった論証的認識と考えられる（¹）から、主客の分裂意識を伴った直観であっても、それが直観である限り、西田においては主客合一の意識と考えるべきであろう。

三 『善の研究』第二編「実在」における純粹経験

『善の研究』第一版の「序」によれば、この書は第二、第三、第一、第四の各編の順に書かれ、第一編はこの書の思想の根底である純粹経験の性質を明らかにしたもの

であるが、はじめてこの書を読む人はこの編を略したほうがよいとされる。それに対し第二編はこの書の哲学的思想を述べたものでこの書の骨子といふべきものである(15)。したがって『善の研究』全体の意図や内容を理解するためには第二編が最も重要であり、第一編は第二編における純粹経験の概念を詳述したものと考えられる。

『善の研究』第二編によれば、世界や人生はこの様のようなものという哲学的世界観および人生観と、人間はかくせねばならぬ、かかるところに安心せねばならぬという道徳宗教の実践的要求は密接な関係を持つており、道徳宗教の問題を論ずる前に天地人生の真相、真実在がいかなるものかを明らかにしなければならぬ(146)。そして真実在を理解するためには疑いうるだけ疑つてすべての人工的假定を去り、疑うにもはや疑いようのない直接の知識を本として出立しなければならぬ(147)。そしてこれが直覚的(直観的)経験の事実つまり意識現象についての知識(148)であり、これがテクストの少し後で純粹経験と呼ばれる(153)のであるが、その論拠は『善の研究』第一編におけるように単純に直観の事実に基づいてはならず、むしろ知的な論証的反省がその前半をなしている。

まず西田は物心の独立的存在が直覚的事実と考えられていることを以下のようにして論駁する。「今日前にある机とは何であるか、其色其形は眼の感覚である、之に触れて抵抗を感じるのは手の感覚である。物の形状、大小、位置、運動といふ如きことすら、我々が直覚する所の者は凡て物其者の客観的狀態ではない。我等の意識を離れて物其者を直覚することは到底不可能である(148)。」この論法はカントが観念論者に分類するパークリ³¹の『人知原理論』本編第一節に見られる「観念論的」論拠である³²。パークリはこの論法で「存在とは知覚されることである³³」という有名なテーゼを導き、我々の精神なしに存在する事物自体の存在を否定する³⁴。

しかし西田の最終的立場は我々の知覚または精神の外なる世界と内なる世界を区別し、この前提の下に精神の内部でのみ実在を把握するパークリ³⁵におけるような観念論ではない。西田は以下のように続けて、パークリの意味での我々の精神の内と外の合一を根拠づける。「自分の心其者に就いて見ても右の通りである。我々の知る所は知情意の作用であつて、心其者でない。我々が同一の自己があつて始終働くかの様に思ふのも、心理学より見れば同一の感覚及感情の連続にすぎない、我々の直覚的事実として居る物も心も単に類似せる意識現象(筆者

注・意識という現象、の意味)の不变的結合といふにすぎぬ。唯我々をして物心其者の存在を信ぜしむるのは因果律の要求である(「48」)。このような「心理学」的な直観の事実によつて西田は心の外なる事物から独立な心の存在を否定し、物と心の実体的な合一を根拠づける。

これが「直覚的経験の事実即ち意識現象に就いての知識(「48」)であり、「疑ふにも疑ひ様のない直接の知識(「48」)とされる。これは『善の研究』第一編におけるような単純に我々の直観の事実に訴える方法ではなく、物心の区別という我々の日常の自然的態度から出発し、それを論駁する観念論的な反省に心理学的論拠を加えることで我々の「直覚的事実」としての純粹経験の概念を基礎づけたものである。

しかし筆者はこの基礎づけが成功しているとは考えない。なぜならこの第二編では純粹経験における主客合一性は根拠づけられていないとしても、知情意の合一性は根拠づけられていないからである。知情意の合一は『善の研究』第一編で見たように、あくまでも我々の直観の事実に基づいて基礎づけられようと考へねばなるまい。

かくして『善の研究』における純粹経験の概念は最終的にはその第一編における直観の哲学、すなわち直観についての哲学および直観としての哲学として理解される

べきであると結論づけられよう。そして考えられうるその問題点およびその解決的解釈の可能性は第一編の検討で見たとおりである。

凡例

西田のテクストはすべて岩波書店の『西田幾多郎全集』(安倍能成他編)であり、引用に際しては巻数をローマ数字で、頁付けはアラビア数字で示す。使用したのは第一(一九八七年)、第二(一九八七年)、第一一(一九八八年)の各巻である。なお旧漢字は新漢字に改めた。

註

1 ただし『善の研究』では直接には直観という言葉よりも直覚という言葉のほうが頻出している。Peter Pörtnerはその独訳 Kitarō Nishida: *Über das Gute*, (Insel Verlag, Frankfurt a. M., 1993)において、直観には *Anschauung*、直覚には *unmittelbare Wahrnehmung* の訳を当てている。しかし筆者はこの両者の間に概念上の区別を見出す理由はないと考へる。

2 例えば大橋良介『西田哲学の世界 あるいは哲学の転回』(筑摩書房、一九九五年)四四頁。ベルクソンの直観概念との関連では藤田正勝『現代思想としての西田哲学』(講談社

選書メチエ、一九九八年）八四頁以下、および同氏の『西田幾多郎―生きることと哲学』（岩波新書、二〇〇七年）五七頁以下。

3 この箇所の論点については、拙稿「ヘーゲル『精神現象学』における宗教哲学」(ドイツ観念論研究会編『思索の道標をもとめて―芸術学・宗教学・哲学の現場から―』、萌書房、二〇〇七年、九一から一〇八頁所収)の九二頁および九四から九五頁でも別の形で言及した。

4 直観という言葉に相当するドイツ語には *Anschauung* と *Intuition* との二つの言葉があり、それに対応して *anschaulich* と *intuitiv* との二つの形容詞が存在する。これらの間には微妙なニュアンスの違いが考えられるが、本稿では直観を「論証的でない認識」というごく広い意味で定義するため、この限りこれらの二種の言葉に区別を設ける必要はないと思われる。

5 例として *Duden Deutsches Universalwörterbuch* (Mannheim 2003) の *Intuition* の項目 (S.844) では、直観が *das unmittelbare, nicht diskursive, nicht auf Reflexion beruhende Erkennen* と説明されている。『*Wahrig Deutsches Wörterbuch* (『ヴァーリヒ現代独辞典(縮刷復刻版)』、駿河台出版社、一九八一年)の *diskursiv* の項目 (S.921) では、この言葉が *intuitiv* の反対語 (Ggs.=Gegensatz) と明記されている。この対は当然英語

(*discursive* と *intuitive*) やフランス語 (*discursif* と *intuitif*) などの西洋語にも該当しよう。

6 『岩波 哲学・思想事典』、岩波書店、一九九八年。一〇九頁。

7 Bergson, H., *La pensée et le mouvant*, Vendôme 2005, p. 178. 「形而上学入門」(坂田徳男訳) 五頁。(バルクソン『哲学的直観 ほか』、中公クラシックス、二〇〇七年、所収)

8 西田をカントと比較することに関しては以下のように留意する必要がある。後に見るように西田の純粹経験の理論は経験の発生論であり、経験の可能性の条件を究明する能力批判たる『純粹理性批判』におけるカントの経験理論と単純に比較することはできない。また西田においてはカントにおけるような純粹直観という概念はなく、瞬間的な知覚、感覚というような(知的直観を除く)純粹経験はカントの経験的直観に相当する。またこの両者では知的直観の概念も異なっている。

9 *Duden, op. cit.* の *anschaulich* の項目 (S.145) では、その一つの意味として *bildhaft* が挙げられている。

10 *Duden, ibid.* では *diskursiv* を *von Begriff zu Begriff methodisch fortschreitend: schlussfolgernd* と解説している (S.384)。

11 Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), Hamburg 1990, A68/B83. なおこの論証的・直観的の概念に関しては、西田とカ

- ントの経験理論の差異（註8参照）を考慮する必要はなく、一般的な定義として理解できよう。
- 12 「直観といふのは、主客の未だ分れない、知るものと知られるものと一つである、現実その儘な、不断進行の意識である。」(II, 15)
- 13 「58. なお、このでの「意」とは(4)における「意志」と同じものであり、この箇所の検討で挙げる西田自身の挙げる例(「38」)から分るように、我々が通常理解している行為の根拠としての心の働きである。これを西田は厳密には選択的意志と呼んでいる(「14」)。しかしながら西田はこれとは別に、後に(5)の検討に関連して我々が見るであろうような純粹経験の持つダイナミズムの力(統一力)のことをも意志と呼んでいる。これを西田は衝動的意志と呼ぶ(「14」)。このように意志という言葉が『善の研究』において二義的に使われていることには注意しなければならない。
- 14 「15(選択的)意志の例は「38参照。」
- 15 ただし『善の研究』において不純粹経験という言葉は一度も使われていない。この言葉は西田自身のものとしてはその論文「高橋(里美) 文学士の拙著『善の研究』に対する批評に答ふ」(一九二二年)(「299c」)で初めて使われている。
- 16 経験の持つ差別相については「二」で見る拡大された純粹経験の概念で最終的に理解されるべきであろう。この立場から見ればすべての意識現象は純粹経験であることになり、この理由から西田は知性・感性などと明確な区別を有する能力論を展開しなかつたとも考えられよう。いわゆる能力論から見れば、西田はすべてを感性の働きとして捉える立場に立っていると考えられよう。
- 17 下村は主客合一の意識としての純粹経験の例として、一方で東西も分かつたぬ嬰兒の意識の如き最も素朴なものを挙げ、他方で芸術家の創作過程におけるいわゆる「筆自ら動く」底の意識や宗教的天才の自他を弁ぜぬ愛の心情の如きものを挙げる。そして前者に「主客未だ未分」、後者に「主客既に未分」を対応させる。『下村寅太郎著作集 12』(みすず書房、一九〇年)八〇頁以下。
- 18 奇妙なことにこのことはこれまで研究者達によつてほとんど着眼されてこなかつたと思われる。だからこそ「筆者注」『善の研究』では、主客未だ未分なるものと主客既に未分なるものとが区別せられず、直接に同一化されている(「下村前掲書、八一頁」という下村寅太郎の周知の批判が生ずるのであろう)。
- 19 意識(純粹経験)の分化発展が本格的に論じられるのは『善の研究』の二二頁からであるが、この立場から見ればそれ以前の論述(「10」)で、(不純粹経験をも含む)すべての精神現象が(純粹経験という)この形において現れると西田が述

16 経験の持つ差別相については「二」で見る拡大された純粹経験の概念で最終的に理解されるべきであろう。この立場か

べるのも、理解が容易になろう。

20 「17.」の「無意識」ということが「毫も思慮分別を加へない」(I, 9)、「少しの思想も交へず」(I, 11)ということであり、主客合一ということである。そしてこの対概念としての「意識・思慮分別・思想」が、ドイツ語の反省 Reflexion に相当する(註5参照)。なお、この文脈での意識・無意識という言葉は我々が日常使っているような心理学的意味で使われており、この意味での無意識ということが西田の純粹経験の概念に相当する。しかし西田は(「主客未だ未分」および「主客既に未分」としての)純粹経験を有意識という言葉で表現している。この意味では先の日常的意味での無意識も意識ということになる。このように西田が意識という言葉を一義的に用いていることは注意されるべきである。

21 西田自身が説明しているわけではないが、西田の意図に従えば、数学・自然科学などのような理論的認識においても、論証的に得られていた認識が直観的に認識されるようになってきたときが、質的に高次の認識になったということになるのである。

22 「16-17」なお、西田はこの立場から高橋里美の批判に対して反論している(I, 300)。西田からすれば高橋の西田批判は純粹経験を「主客未だ未分」としてのみ理解して展開されているわけである。ちなみに西田はこの論文で、統一の弱いも

のは弱いながら、強いものは強いがままに、それぞれその統一の程度を有しつつ同じく純粹経験であるといつてよく、絶対的な純粹経験というものも絶対的な不純粹経験というものもなく、すべてが見方によっては純粹経験と言えると述べている(I, 300)。思惟に関しては、『善の研究』においてもそれは大なる意識体系の発展実現する過程に過ぎず、大なる意識統一に住してこれを見れば、思惟は大なる一直覚の上における波瀾に過ぎぬと述べられる(I, 26)。

23 ただし移行といつても質的に同レベルで行われるものではなく、後に来るものの方が「大なる」ものということになろう。

24 この相対的ということに関しては以下を参照。「勿論思惟に於ては知覚の場合より統一が寛であり、その推移が意識的であるやうに思はれるので、前に之を以て其の特徴として置いたが、厳密に考へて見ると此の区別も相対的であつて、思惟に於ても一表象より一表象に推移する瞬間に於ては無意識である(後略)」(I, 21)。なおここでの無意識に関しては註20参照。

25 こう考えれば、知覚的活動の背後にも或る無意識統一力が働いていなければならぬと言われる(I, 13)ことの具体的な意味も明らかになろう。

26 「6」ただし西田はなぜ彼の理論が心理主義との批判にさら

されうるのかは説明していない。我々のここでの洞察はこれを具体的に明らかにする試みであると言える。

27 以下を参照。「心理主義というのは、簡単に言えば、経験的なもの、具体的時間のなかで経験されるものに基づいて真理の性質やその基準を明らかにしようとする立場を指す。」

(藤田正勝前掲書二〇〇七年、八五頁)

28 XI, 427-428. もともと「キリスト我に於て生きる」かぎり、ここには主客の合一性も含意されてはいる。なおパウロのこの言葉は『善の研究』でも引用されている (I, 169)。

29 直観における主観と客観（神や仏）のこの合一不可能な質的差異を説明する西田の論理（弁証法）が逆対応と考えられる。これについては以下の拙稿の一九三から一九六頁参照。

Kurusu, T., "Die Funktion religiös interpretierten Erlebnisses für das Verstehen des Menschen als Individuum und als Gemeinschaftswesen – am Beispiel der Religionsphilosophie von Kitarō Nishida." in: Ricken, F., (Hrsg.) : *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*, Stuttgart 2004.

30 ちなみに西田はその第二の主著『自覚に於ける直観と反省』ではもはや純粹経験という言葉を使わず、その冒頭で『善の研究』の純粹経験に相当するものに直観という言葉を用いて定義しているが、依然としてそれを主客未分の意識としている。註12参照。

31 Kant, I, *KrV*, B274.

32 Cf. Berkeley, G., *Principles of Human Knowledge/Three Dialogues*, Penguin Books 1988, p. 53 (S1).

33 Berkeley, G., *ibid.*, p.54 (S3).

34 Berkeley, G., *ibid.*, p.54 (S3), p.85 (S87).

35 「(前略) 観念はその(筆者注: 精神、魂、私自身)のうち
に存在し」(後略) Berkeley, G., *ibid.*, p.53 (S2).

(山口大学非常勤講師)