

西田における「アプリアオリ」概念

石原 悠子

はじめに

西田幾多郎はウィリアム・ジェームズの「純粹經驗」をはじめ、現象学における「ノエシス・ノエマ」など、西田哲学の鍵概念となつていくいくつかの用語を同時代の思想家から借用している。そこでの西田の意図は、他の思想の忠実な理解や解釈ということではなく、彼らの哲学用語を自身の立場から再解釈（すなわち改釈）し、そのことでの用語に新しい意味を与えることであつたと言える。西田の関心は、例えばジェームズの「純粹經驗」がどのような事柄であるのかを忠実に理解することではなく、むしろ自らの立場からはどのような内実を持つため、どのような事柄として理解すべきなのかということの方に向けられていた。逆に言うと、西田に改釈の関心と意図がなければ、「純粹經驗」は西田独自の哲学用語となり得なかつたであらう。

さて、このように西田が他の思想家から借用した用語のうち、これまで取り立てて注目されてこなかつたもの一つに「アプリアオリ」があげられる。西田がこの「アプリアオリ」を頻繁に使用するのは概ね一九一六年から一九二六年までの著作に限定される。その使い方に注目してみると、西田が独特な仕方での概念を多義的に用いていることが分かる。例えばそれが頻出する『自覚に於ける直観と反省』（一九一七年）には、「幾何学のアプリアオリ」、「感覺的ア

プリオリ」、あるいは当時西田が到達した最終的な立場である絶対自由意志に付随する表現として「アプリオリのアプリオリの立場」などが見られる。また、「アプリオリ」は「立場」のほかに「作用」や「認識主観」の言い換えとして使われており、西田が結局のところどのような意味でアプリオリという用語を使用し、またどのような意図でそれを用いていたのかということが、一見したところ明らかではない。

ただし、このような状況から判断して、西田が「アプリオリ」の概念を不当に解釈したと結論づけることは早計であろう。少なくとも西田がある時期この概念を積極的に用いていた以上、その意図を十分に考察してみる必要がある。だがそもそも西田の「アプリオリ」をカントや新カント学派のアプリオリ概念の単なる解釈と捉え、その解釈の妥当性を問うても、それは西田の意にそぐわぬことと言わざるを得ない。むしろ西田の「アプリオリ」を西田自身の立場からの改釈として捉えてはじめてその多義性も意味を持つてくると思われる。したがって、西田の「アプリオリ」の内実と改釈の意図を把握するためには、カントや新カント学派の立場からではなく、西田自身の立場から理解することが不可欠となる。以上のようなことから、本稿では、まず西田が「アプリオリ」を使い始めるに至った背景にある問題関心を西田の基本的な立場を確認しながら考察し（第一節、第二節）、次に西田における「アプリオリ」概念の多義性を分析する（第三節）。これらの考察を通して、西田による「アプリオリ」改釈の内実を明らかにすることが本稿のねらいである。

一

『思索と体験』（一九一五年）の「序」において西田は次のように述べている。「京都に來たははじめ、余の思想を動

かしたものはリッケルトなどの所謂純論理派の主張とベルグソンの純粹持続の説とであつた。後者は之と同感することによつて、前者は之から反省を得ることによつて、共に多大の利益を得た」(一・二〇三)①。西田が「アプリアリ」を使い始めるのは一九一六年頃であるが、その大きな背景にはここで言われるようなリッケルトらからの「反省」があつたと考えられる。そのため西田の「アプリアリ」改稿の内実を十分に理解するためには、この「反省」が具体的にどのようなものであつたかを検討する必要がある。なお、『善の研究』が出版されたわずか数か月後に、西田は論文「認識論に於ける純論理派の主張に就て」(一九一一年)を発表し、そこでいち早く新カント学派とフッサールを一括した「純論理派」の立場を紹介している。西田はこの論文において、一方であくまで自身の基本的な立場から純論理派の立場を批判し、他方で彼らの立場と対峙することで早くも『善の研究』における純粹経験の立場を反省し、洗練しようとしている。リッケルトらの立場に対するこのような二面的な態度はその後「アプリアリ」の独特な改稿へとつながっていく。本節では西田が「アプリアリ」を使い始める時期をやや遡り、この論文において西田が彼らの思想と対峙することでどのような「反省」を得、その結果どのような問題関心を持つようになったかということを検討していきたい。

「認識論に於ける純論理派の主張に就て」において、西田は当時の認識論において「全然其立脚地を異にして居る」二つの立場として、新カント学派とフッサールを一括した「純論理派」の立場と「心理派」ないし「純粹経験派」の立場を紹介する。西田によれば「純論理派」は、何らかの意味において客観的知識が可能であること、すなわち「知識の客観性」を仮定し、そこから「全く知識の経験的内容を離れ、純論理的に知識其者の形式的性質及び条件を定めようとする」(一・二二二)。この論文で西田は純論理派が抛り所とするところの「知識の客観性」が純粹経験の立場からいかに説明されうるのかということを主題にしている。

まず、西田は「心理派」の立場では、「経験は個人的であつて空間時間因果の範疇に当て嵌つたものというような独断が基となつて居る」(一・二二六)ため、そのような個人的な経験から知識が基礎づけられないことは疑いえないとして、純論理派の心理主義批判に共感している。だが西田は次のように続ける。「併しすべての仮定や独断を離れ経験其者として考えて見たならば如何であらうか。元来真に直接なる経験其者は雑多なる要素の集合ではなく、自発自展的統一である。我々の純粹経験に於ける要求といい、意識統一というのは此の如き統一であつて、即ち経験其者の成立に欠くべからざる *sine qua non* である」(一・二二六)。このようにあらゆる独断を離れた「真に直接なる経験其者」から出発する立場を西田は「厳密なる意味に於ける純粹経験の立場」と呼び、「心理派」から区別する。

さらに西田は次のように述べている。「右に云つた様な知識の客観性ということは之を純粹経験の事実として見れば一種の要求である、詳言すれば意識統一の要求ともいい得るであらう」(一・二二四)。西田はこのように知識の客観性を、「心理派」とは区別された「厳密なる意味に於ける純粹経験の立場」から「意識統一の要求」として捉え直す。そしてこの立場からさらにカントや純論理派の立場の一面性を指摘する。

まずカントについては次のように言われる。「カントは始めて知識の客観性を外界的實在の模写に求めずして、之を知識成立に關する主観の統一作用に求めたといわれて居る人である。カントに従えば、我々の知識は外界から与えられた材料を純粹統覚に於て統一することによつて成立するのである」(一・二二五)。このようにカントにおいて知識の客観性は純粹統覚における統一作用に求められたことが確認された上で、「純粹経験の立場から見れば純粹統覚という如きものも一種の経験統一である」(…)唯、之を以て経験の唯一なる統一となし、凡ての経験は之に依つて成立するという如き考には一致することができないのである」(一・二三〇)と言われる。あるいはまた純論理派の立場に對して次のように指摘する。「元来具體的な純粹経験は種々なる方面より統一することができるので、其一つを最根

本的と定めることはできぬ。」だが、「純論理派の人々は判断を経験の唯一なる統一作用とするから論理的範疇という如きものが最根本的形式となるのである」(一・二二九)。要するに、「厳密なる意味に於ける純粹経験の立場」からすれば、カントにおける純粹統覚や純論理派の論理的形式による統一は一種の意識統一として理解されるが、それは彼らにおいて唯一の経験統一と考えられているのに対し、西田の立場からすればそれは一つの経験統一であつても唯一の統一ではないのである。

以上のように、西田はあくまで自身の基本的立場を維持しつつ、そこから知識の客観性を説明し、カントや純論理派の立場もそこから捉え直している。ただし同時に、すでにこの論文で『善の研究』における立場の不十分さを反省し、洗練させようとしていることも見逃せない。

『善の研究』では實在の根底にあり、またあらゆる意識現象の背後に働く統一作用ないし統一力は、「統一的或者」とか「潜在的統一作用」などと呼ばれていた。判断や思惟の場面で言えば、「判断の背後にはいつでも純粹経験の事実がある」(一・一八)とか「思惟の根底にも常に統一的或者がある。之は直覚すべき者である。判断は此分析より起るのである」(一・五十一)とされていた。このように判断を含んだあらゆる経験成立の根拠が「純粹経験の事実」とか、直覚すべき「統一的或者」に求められた場合、知識の客観性ないし普遍妥当性がそこから説明しうるのかというところが一つの問題となる。第一に、それが単なる個人の経験における心理的事実に過ぎないのであれば、そうしたものは決して客観的知識は基礎づけられない。だがそのような懸念は西田にとつて最初から問題とならなかつた。「個人あつて経験あるのではなく、経験あつて個人あるのである。個人的経験とは経験の中に於て限られし経験の特殊なる一小範囲にすぎない」(一・二二八)という『善の研究』におけるよく知られたこの一節はそのことを端的に示している。つまり当時から西田がそこで考えていたことは、個人の経験における心理的事実ではなく、個人と

いうことが成立する以前の意識に現前する直接経験だったのである。

しかし「純粹経験の事実」が個人の経験に限られたものではないにせよ、それが何らかの経験的事実である以上、やはりそこから知識の客観性や普遍妥当性というものは説明されうるのだろうか。そのような疑問こそカントの批判哲学を促した疑問であつたと言えるだろう。すなわち、カント哲学では我々の認識の事實的、經驗的な生起を問題とする事実問題と、認識における妥当性の根拠を問題とする権利問題とが区別され、認識の問題を後者として捉えることによつてはじめて知識の客観性や普遍妥当性の根拠が明らかになるとされた。新カント学派もこうした区別を受け継ぎ、「事実」と「価値」を峻別したのであつた。そのため彼らの立場からすれば、西田の立場は心理主義と同様に、事実問題と権利問題、事実と価値との混同による不十分な立場に他ならない。

西田は新カント学派の思想に触れることで次第にこうしたカント的な問題関心を共有するようになったと思われ。もちろんそれはカント的な立場に立つようになったということではないが、純粹経験の立場から知識の客観性ないし普遍妥当性がどのように説明されるのか、すなわち純粹経験の立場から認識論を十分に根拠づけることができるのか、ということが重要な課題として意識されるようになったと考えられる。そして以下で見えるように、このことはすでにこの論文において見る事ができるのである。

西田はカントの純粹統覚について、「此純統覚とは經驗的統覚即ち心理学者の所謂統覚とは厳密に区別すべきものであつて、經驗成立の *sine qua non* である、全然先験的なものである」(一・二二五)と述べ、また「カントの純統覚は全く論理的のものであることは疑ない、事実上の意識統一ではなく、所謂真理成立の条件である」(一・二二七)と確認している。さらに続けて次のように言われる。「併し此の如き意味に於ても、純統覚は余のいう所の純粹経験の統一と全然其立場を異にするものであろうか」(一・二二七)。つまり、西田はここでカントの純粹統覚が心理的な「事

「実上の意識統一」ではなく、それとは明確に区別されるべき「所謂真理成立の条件」としての「先験的」な統一であると確認し、さらに、そのように理解したときそれは純粹經驗の統一の一種として捉えられると述べている。『善の研究』では純粹經驗の統一はもつぱら經驗的、心理的な事実として説明され、ここでは明示的にカントの「先験的」な純粹統覚と比較されることはなかった。そのことを考慮するとこうした説明の変化は、新カント学派を通してカント的な問題関心に改めて向き合った結果として理解できるだろう。あるいはまた、「我々の純粹經驗に於ける要求といい、意識統一というのは此の如き統一であつて、即ち經驗其者の成立に欠くべからざる *sine qua non* である」(二二六)と言われるように、純粹經驗の統一が經驗成立の必要条件であるという叙述は、やはりカントの批判主義的な「先験的」哲学を意識した説明だと言えるだろう。

また、逆にこうした説明の変化は、『善の研究』では純粹經驗の統一が經驗成立の必要条件であるということ、すなわちいわばその統一の「先験的」な性格が明らかになつていなくなつたことを示していると言える。というのも、『善の研究』では純粹經驗の統一作用は最終的には知的直観されるもの、すなわち技術の骨をつかんだときや「画家の興来り筆自ら動く」ような熟練したものの經驗において直覚され、会得されるものであると説明される(一・四十三)。したがつて新田義弘氏が指摘しているように、そのような統一作用は「最初から働く作用というよりも『理想的要素』として『始めは經驗の出来なかつた事』が『經驗の進むに従ひ直覚的事実として現われてくる』如きものであると言われている」(二)のである。その場合、そのような理想的に直覚される統一作用がなぜ經驗成立の必要条件であると言いつたのかということが明らかでない。あるいは我々がそういった境地に達していない場合もそれは現実的に働いているため、「真の統一作用其者はいつも無意識である」(二・八十八)と言われもするが、理想的な直覚であれ無意識な作用であれ、なぜそのような心理的状态が經驗成立の必要条件であると言いつたのかという疑問は同様に残る。そ

のため、西田は『善の研究』の立場の心理的な傾向によるこのような問題を反省した結果、純粹経験の統一を経験成立の必要条件とし、カントの「先験的」な純粹統覚に比するものとして捉えるようになったと考えられる。

このように西田は、純論理派の思想に対峙することで認識論的な問題関心を強く意識するようになり、純粹経験の立場から知識の客観性ないし普遍妥当性がどのように説明されるのかという問題を十分に「反省」する必要を自覚するようになったと思われる。そしてそうした「反省」の内実は、端的に言えば、『善の研究』の立場の心理的な傾向に対する反省だったのであり、さらに西田はそのような『善の研究』の立場の不十分さをカントの批判主義的、「先験的」な方向性において克服する可能性を見ていたと言えるだろう。

二

さて、前節ではリッケルトらから得た「反省」の内実を考察したが、そうした反省の結果、西田がカントの批判主義的な「先験的」哲学に接近していたことが見えてきた。ただし、「認識論に於ける純論理派の主張に就て」では純粹経験の統一に関する説明の変化が見られただけで、まだそういった接近は示唆される程度にとどまっていた。しかし、その後次第にカント的な「先験的」哲学への接近は顕著になっていく。そして「アプリアリ」改稿もまさにそうした接近の結果として理解されるのである。したがって以下ではそのような接近の内実について考察していく⁽³⁾。

カントおよび新カント学派の批判主義的な「先験的」哲学（「超越論的哲学」⁽⁴⁾）の特徴は、我々の認識を心理的過程として事実に生起することを「経験的に」問題にするのではなく、認識における意味や価値の根拠をそれらのアプリアリな可能性の条件として「先験的に」問題にすることであると言うことができる。また、そうしたアプリアリ

りな条件は、カントにおいては直観の形式と思维の範疇という主観的形式、さらにはそれらを綜合する根本原理ともいべき純粹統覚に求められ、新カント学派では認識主観が従うべき論理的形式に求められた。そのため、カントおよび新カント学派の「先験的」哲学の特徴は、知識の普遍妥当性の根拠、すなわちアプリアリなるものを主観的形式や論理的形式に求める「形式主義」に認めることができる。

だがこのような形式主義は西田にとつて最初から無縁だったことは想像に難くない。前節で見たように、純粹経験の統一が経験成立の必要条件であると言われても、そういつた統一は形式的な原理ではなく、あくまで直覚されるものとして考えられていたのであった。以下で見えていくように、カントや新カント学派の批判主義的な「先験的」哲学から西田が受けた影響はそういつた形式主義ではなく、「知る」ということは外界の模写ではなく（何らかの形式による）構成であるという、認識論におけるいわば「構成主義」であつたと思われるのである。

『現代に於ける理想主義の哲学』（一九一七年）において、西田はこのような構成主義の立場を新カント学派の基本思想として提示している。もちろん知識が外界の模写ではなく主観的形式による構成であるという考えはカントに由来する考えであり、西田もまた「カントの最も偉大なる功績はかくの如き知識の先天的要素を発見した点にある」（十四・四十九）と述べている。だがカントにおいてこの考えは十分に徹底されていなかった。西田はここで「カントの欠点」として次の二つをあげている。一つは、知識の範囲を当時の数学物理学的知識に局限したことであり、もう一つは独断的實在論の残滓とも言うべき「物自体」の考えである。当時の新カント学派はまさにカント哲学におけるこのような難点を克服しようとしていたのであり、西田はその点で新カント学派の立場を評価していたのである。まず新カント学派は何らかの特定の知識ではなく、より一般的に論理的要求というものを出発点とするため種々の知識の成立を明らかにすることができ、「かくて知識の意義は新カント派によつて著しく拡大されることになつた」

(十四・四十九)と述べられる。また、彼らにおいて物自体は概念的知識以前の直接経験とか体験として捉え直され、その結果、「新カント学派は物自体の考を除き去つて経験的所与の意味を全く一変した」(十四・五十)と言う。したがつて新カント学派はカントに残つていた問題を克服することで構成主義の考えを洗練したのである。次のように言われる。「引用者注：新カント学派の立場からすれば」知識とはこの如き体験を或立場から構成したものである。真理は純粹経験を論理的要求によつて構成する所に成立するのである」(十四・五十)。換言すれば、新カント学派は「知る」ということを、ある立場から直接経験を構成すること、として捉え直したのであつた(5)。

だがこのような構成主義をとつたとき、概念化以前の直接経験(構成される以前の直接経験)と概念的知識(構成された知識)との関係をどう捉えるかということが一つの問題となる。この時期の西田の新カント学派に対する批判の核心は彼らの立場ではこの関係を十分に明らかにすることができないということであつたと言える。例えばリッケルトは、知識成立のいくつかの段階を考えていたが、いまだ何らの範疇にも当てはまらない概念化以前の直接経験のようなものを認めながらも、認識論の立場からはそれについて何も語ることができないと考えていた。こうしたリッケルトの立場に対して例えば「認識論に於ける純論理派の主張に就て」で次のように批判される。「苟くも此の如き根本的直観があるとすれば、之と論理的理解との関係を十分に攻究する必要はないであろうか。所謂純論理派は此点に対して余りに独断的であると思う」(一・二三一)。

この点に関して西田は西南学派よりもマールブルク学派のコーエンをより高く評価するようになる。コーエンは思惟が経験内容を「課題」として要求すると考えていた。つまり、思惟は自らの本質によつて経験内容を要求し、思惟の働きの自ら自己の内容を創造する。そのため、ここでは思惟と内容との関係はリッケルトのように外的な関係として捉えられるのではなく、内的に結合するような「動的」な関係として捉えられ、その意味で「普通のカント学徒よ

り一步を進めている」(十四・五十七―五十八)と評価される。

ただし、西田はコーエンの「思惟」に関する考えをそのまま承認していたわけではなかった。西田はコーエンの考えに対して、「思惟が純粹思惟として経験とは異なったものであるとすれば如何にして経験的内容を創造し得るであるか」と問い、むしろ思惟と経験内容との關係を上のように内的な關係として捉えるのであれば、「思惟は単なる論理的要求でなくしてその中に内容をも包含した純粹経験のごときものでなければなるまい」と言われる(十四・五十九)。このように、西田はコーエンの考えを自身の純粹経験の立場に近づきうるものとして理解し、むしろそのように捉えられるべきであると考えていた。あるいは別の箇所でも西田はやはりコーエンに言及した上で次のように述べている。「唯余は此等の人々と議論の出立点を異にしたいと思うのである。余は従来の合理主義の様に思惟というものから出立しないで、与えられた経験という如きものから出立したいと思う」(二・一八一)⑤。このように、どこまでも内容から区別された形式的な思惟を出発点とし、もっぱら思惟の論理的要求から知識の成立を説明しようとしていくことの限界を西田は新カント学派の思想に見ていたのである。

しかし、西田は新カント学派の立場に対して批判的であった一方で、彼らの構成主義の考えに対しては同調的であった。例えば、一九一二年に発表された『善の研究』に対する高橋里美の批判への応答論文では次のように言われる。「余は普通の考の様に知識は实在の模写であるとか符号であるとかいう風に考えない、寧ろカント一派の人々の考の様に認識作用は或一種の与えられた範疇より経験を統一する構成作用であるという考に同意するものである」(二・三二二)。このように西田は新カント学派の構成主義の考えに同調した上で次のように続ける。「但し余は此等の人々の様に、知識の形式と内容とを独立の根底を有するものと考え、一方に混沌にして統一なき与えられたる経験の内容という如きものがあり、一方には之を統一し構成する先天的範疇的作用があるという風には考えるのではない、与え

られたる直接経験の事實は其自身に自発自展的活動である、認識というのとかくの如き体系の或一種の中心即ち所謂先天的範疇より他を統一し行く作用に過ぎない」(一・三二二)。つまり、西田は一方で認識論における構成主義に同意しつつ、他方で彼らの経験的所与の考え、すなわち形式にあてはまる以前の直接経験が「混沌にして統一なき与えられたる経験の内容」であるという考えには根本的な不満を抱いていた。したがって西田は知るところということは直接経験をある立場から構成することであるという考えを受容しながら、概念的知識と直接経験との関係を「自発自展的活動」としての「与えられた経験」から捉えていこうとしていたのである。

さらに、西田はこのような課題を「現代の哲学」の課題として捉えていた。例えば『現代に於ける理想主義の哲学』では「現代の哲学の根本基調」が次のようにまとめられる。

一般的にいえば現代の哲学は認識論に於ては構成主義をとり我々の知識は外界を模写するのではなく何等かの立場からして与えられたるものを構成することによつて成立すると考え、そして此の与えられたるものとは即ち実在としての純粹経験であるという風に考えるのである。この二の考が現代の哲学の根本基調を作っていると思う。即ち現代の哲学の特徴は認識問題では構成主義であり実在問題については純粹経験説をとる点にあるようである。(十四・七十三)

同著で西田は「構成主義」と「純粹経験説」のそれぞれ代表者として「リッケルト」と「ベルグソン」をあげているが(十四・八十一)、注目すべき点は、西田がこれらの「総合」を当時の哲学の要求であると同時に自身の哲学の要求として捉えていたということである。例えば『思索と体験』の「序」で、当時ベルグソンに同感し、リッケルトらか

ら反省を得たと述べている箇所が続いて次のように言われている。「併し余はベルグソンをその儘に信ずるものでもなければ、またリッケルトの所論を犯し難しと考えるものでもない、現今哲学の要求は寧ろ此等の思想の総合にあるのではないかと思う」(一・二〇三)。このように、認識問題における構成主義と实在問題における純粹経験説との総合が「現今哲学の要求」であり、それはまた西田自身の要求でもあったのである。そして西田における「アプリオリ」改積はまさにこのような文脈から理解されるのである。したがって我々はここにおいてようやく西田の「アプリオリ」改積の内実を理解する素地が出来上がったと言えるだろう。以下では、西田が「アプリオリ」を使いはじめた経緯と、その多義性について考察する。

三

西田が「アプリオリ」をはじめて使ったのは論文「現代の哲学」(一九一六年)、また同時期の講義録『現代に於ける理想主義の哲学』においてであったと思われる。それまでもカントのアプリオリ概念が参照されることはあったが、そこでは「先天的」や「先天的形式」などの訳語が使われていた。西田が片仮名表記で「アプリオリ」を使いはじめるとは、新カント学派の思想との対峙を待たなければならなかった。とりわけ西田はリッケルトの「方法的範疇」の考えに出会い、その言い換えとして「アプリオリ」を使いはじめたのであった。

リッケルトは知識が成立するためのいくつかの段階を考えていた。まず、概念化される以前の直接経験がもつとも根本的な形式である(これ)という「所与性の範疇」に包摂され、それが時間、空間、因果などの「構成的範疇」に包摂されることで客観的实在が成立する。このような客観的实在ははまだ諸科学の対象ではなく、さらにこうした客

観的実在が異なる「方法論的範疇」によつて構成されることで異なる学問が成立する。例えば客観的実在を「一般性」によつて構成していけば自然科学が成立し、「個別性」によつて構成していけば歴史学が成立する。西田は『現代に於ける理想主義の哲学』でこのようなりツケルトの考えを参照し、「構成的範疇と方法論的範疇とを区別することによつて歴史学にそのよるべき根拠を与えると同時に自然科学に其の守るべき限界を示した」（十四・五十三）と評価している。

西田における「アプリアリ」概念はこうした文脈で紹介される。「学問の種々なる区別は如何なるアプリアリから客観的実在を統一するかによつて生じる。即ち方法論的範疇によつて定まるのである」（十四・五十三）。あるいは「現代の哲学」ではリツケルトの考えが次のようにまとめられている。「西南学派では此の如きもの（概念化以前の経験）が構成的範疇に当嵌まつて客観的実在 *objektive Wirklichkeit* として与えられ、之を或方法論的のアプリアリから組織して見たものが我々の科学である、種々のアプリアリの異なるに従つて種々の異なつた科学ができると考えて居る」（一・三四九）。

このように西田は「方法論的範疇」の言い換えとして、すなわち〈学の基礎〉という意味で「アプリアリ」を使い始める。ただし単なる「方法論的範疇」の言い換えにとどまるのであれば、それを西田の独特の改釈として理解する必要はない。しかし「アプリアリ」はその後リツケルトの「方法論的範疇」の意味には収まらない内実を得ていく。とりわけ「アプリアリ」という用語が頻出する『自覚に於ける直観と反省』（以下、『自覚』）においてその多義性を見ることができる。そこで、その著作を中心に西田が「アプリアリ」と同義として、すなわちその言い換えとして使っている主要な用語を以下にあげてみたい（こ）。

(a) 「方法論的範疇」

(b) 「立場」

例えばリッケルトの方法論的範疇に言及している文脈で次のように言われる。「学問の差別はこの實在〔客觀的實在〕を如何なる立場から統一するかによつて定まる。即ち立場の差である。〔…〕學問は斯くの如く之〔客觀的實在〕を研究するアプリアリに依つて定まるのである」(十四・五十四／『現代に於ける理想主義の哲学』)。あるいはまた次のようにも述べられる。「我々の知識の世界というのは或立場に立つて即ち或アプリアリより此經驗〔直接經驗〕を統一して見たものである」(二・一五〇／『自覚』)。

(c) 「認識主観」

「此の如き一つの立場とか、アプリアリとかいうものが、真に反省することのできない、即ち之を対象視することのできない認識主観と云わねばならぬ」(二・三四〇／『自覚』)。

(d) 「作用」

知識の立場ではその根底に働く作用は反省することができないのに対し、意志の立場では作用そのものを反省することができるといふことが述べられる文脈で次のように言われる。「併し作用の統一たる意志主観に於ては、その対象は単に可能の世界である、種々なる作用即ちアプリアリ、其者を選択の対象として反省することができるのである」(二・三二六／『自覚』)。あるいは次のようにも述べられる。「カントのアプリアリを動的と解するならば、アプリアリは即ち作用であつて、その構成する世界は之によつて認識する対象界である」(三・四一六／『芸術と道徳』)。

(e) 「具体的一般者」(自己自身を限定するもの)

「直接經驗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發展である（…）。感覺は（…）直接經驗の上では具體的、一般者のおのづからなる發展と見做さねばならぬ」（二・八十六／『自覚』）。あるいはまた、「嘗ていつた様にすべて主観的作用というのは一般なるものが己自身を限定する過程である、所謂思惟作用というのは論理的アプリオリが自己を限定する過程である」（二・八十七／『自覚』）。

また、「アプリオリ」と同義ではないが、「アプリオリ」を使った西田独自の用法として以下のものがある。

(f)（「絶対自由意志」としての）「アプリオリのアプリオリ」

「向に種々の立場、種々のアプリオリに依つて、種々の世界が出来ると云つたが、種々なる立場の統一、アプリオリのアプリオリとも云うべき絶対意志の立場に対する直接の対象界は、すべての物が一々独立の作用たる自由意志の世界である」（二・三四四―三四五／『自覚』）。

このように列挙してみると、西田がいかに多義的に「アプリオリ」を用いていたかということを見て取ることができる。今これらを簡単に整理するならば、(a)、(b)、(c)は認識論的な文脈における用法としてまとめることができるだろう。とりわけ西田において「アプリオリ」はリッケルトの「方法的範疇」が元來意味するところの（学の基礎）という意味において使われることが多い。また(b)の「立場」もその内実としては（学の基礎）という意味において使われることが多い。例えば『自覚』の「跋」における次の箇所における「アプリオリ」はこの意味で使われている一例である。

上に云つた如く、或一つのアプリオリに依つて一つの客観界が立せられる、数理のアプリオリに依つて数理の世界が立ち、自然科学的アプリオリに依つて自然科学的世界が立ち、歴史的アプリオリに依つて歴史的世界が立せられる。「…」此等の立場は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。(二・三四八)

あるいは、一九二六年からその翌年にかけて行われた京都大学における「哲学概論」の講義では、次のように述べられている。

すべての特殊科学は、皆何かのヒポテシスの上に立っている。Hypothesis と云えば普通に仮定と訳され、何か随意のもののように考えられるが、そういう意味ではなく、Grundlage (基礎) とか (根底に置かれたもの) の謂である。これがヒポテシスという言葉の元来の意味で、今の言葉で言えばアプリオリだと云つてよい。数学は数を、幾何学は空間を、生物学は生命というものを、それぞれの学の基礎とし、そのアプリオリの上で研究を進めている。アプリオリが異なることによつて、異なつた学問が成立する。「…」このようにアプリオリなるものを更に研究の対象とするのが哲学であるが、それによつて種々なる科学が立つ所以の根底が明かにされ、種々なる知識が根本から統一される。従つて哲学とはアプリオリのアプリオリの学であると云つてよい。(十五・十五)

このように、ここでは「アプリオリ」が特殊科学の基礎であるとされ、さらにはそうした「アプリオリ」を研究対象

にし、統一するのが哲学であると述べられている。特に注目したいのは、西田がここで哲学の任務をカント的な〈学の基礎づけ〉に見出していることであり、またそのために諸学の基礎という意味での「アプリオリ」が重要な位置を与えられていることである。

また、「アプリオリ」は〈学の基礎〉という意味が転じて〈知識の基礎〉という意味でも使われている。例えば次のように言われる。

現今の哲学に於て考えられて居る様に、我々の直接経験は一瞬の過去にも還ることのできない創造的進化である
とすれば、我々の知識の世界というのは或立場に立つて即ち或アプリオリより此経験を統一して見たものである。
(二・一五〇)

このように西田は「アプリオリ」を学問および知識の基礎という意味に理解し、いわば学や知識の構成的原理として捉えていたのである。

また、(c)の「認識主観」もこの〈学の基礎〉ないし〈知識の基礎〉という意味において理解することができる。すなわち、学問や知識の基礎ということを考えていくと、そこでは主観は、「真に反省することのできない、即ち之を対象視することのできない認識主観」として考えられる。また、「カントの純粹自我の統一という如きものがそれである。〔…〕主観とは一つの世界の構成作用の中心という如きものであつて、客観界とは之に依つて構成せられたものということになる」(二・三四〇)と言われるように、認識主観は知識を構成する最終的な根拠として捉えられ、その意味で「アプリオリ」として捉えられていると思われる。

このように、〈学の基礎〉や〈知識の基礎〉という意味で「アプリアリ」を西田はしばしば使っているが、その背景には〈知るということはある立場ないしアプリアリから直接経験を構成することである〉という認識論における構成主義の考えがあったと考えられる。その意味で西田における「アプリアリ」は基本的には学や知識の構成的原理という意味を持つていたと言えるだろう。また、このことは第一、二節で見てきたように、西田が新カント学派の思想との対峙によって認識論的な問題関心を強く意識するようになり、その結果彼らの構成主義を受容したこととして理解できる。しかし(a)、(b)、(c)の用法に関してはそのように理解することができたとしても、(d)、(e)および(f)の用法に関してはそういった観点から理解することは難しい。我々はこの点において西田が認識問題における構成主義と実在問題における純粹経験説との「総合」を求めていたことを考慮する必要がある。というのも西田はまさにこのような「総合」する立場から「アプリアリ」を改釈しようとしていたと考えられるからである。

そこで西田の「アプリアリ」改釈の具体的な内実として以下二点指摘することができるだろう。一つは、〈学の基礎〉ないし〈知識の基礎〉ということと考えられている内実に関する点である。前節で見たように、カントや新カント学派は知識の普遍妥当性の根拠、すなわちアプリアリな条件をもつばら「形式」に求めていた。そのため例えばリッケルトにおいて方法的範疇は経験的内容から区別された論理的範疇であったし、知識を構成するところのアプリアリなるものは「形式」や「範疇」に求められていた。このようにもつばら知識の構成的原理を思维的形式的に求める彼らの立場に対して、西田は「与えられた経験」から出発し、どこまでもそうした経験を離れない立場を維持したいと考えていた。そのため、西田は〈学の基礎〉ないし〈知識の基礎〉としての「アプリアリ」を経験的に与えられるものとして捉えようとしていたと考えられる。なお、厳密なるカント的な立場からすれば、知識成立のアプリアリな可能性の条件が経験的に与えられているということは到底維持することができない。だが、第一節で確認したよ

うな『善の研究』以来の西田の基本的な立場を思い起こせばどうだろうか。『善の研究』では、「思惟の根底にも常に統一の或者がある。之は直覚すべき者である。判断は此分析より起るのである」(二・五十一)と言われていたように、西田は知識成立の根拠を最初から形式ではなく直覚すべき統一に求めていたのである。そのため、そのような改釈がそもそも可能であったのは、西田があくまで自身の基本的な立場に基づき、そこからそういった直覚すべき統一を知識成立の根拠としての「アプリオリ」として捉え直そうとしていたからであろう。

また二点目は、西田が「アプリオリ」を認識論的文脈に限定せず、知識(認識)のほか感覚、感情、知覚、思惟、意志というように我々のあらゆる経験の構成的原理として捉えているということである。そのことは例えば次のような箇所において見ることが出来る。「嘗ていつた様にすべて主観的作用というのは一般なるものが己自身を限定する過程である、所謂思惟作用というのは論理的アプリオリが自己を限定する過程である様に、所謂感覚作用というのは感覚的アプリオリが自己を限定する過程と見ることが出来るであろう」(二・八十七)。つまり、思惟の根底には「論理的アプリオリ」があるように、感覚の根底には「感覚的アプリオリ」があるのであって、あらゆる主観的作用はその根底にある「アプリオリ」が自己自身を限定する過程であると言われる。このように認識のみならず感覚や感情などあらゆる経験の構成的原理として「アプリオリ」を捉えるということは、やはり『善の研究』以来の西田の基本的な立場から理解される。というのも、『善の研究』ではあらゆる意識現象の背後に統一作用が働いているとされ、最初から統一作用は知的な統一作用に限られたものではなかったのである。あるいはまた第一節で見たように、「認識論に於ける純論理派の主張に就て」では論理的統一は一種の純粹経験の統一ではあるものの唯一の統一ではないと言われていた。そのため、西田はやはり『善の研究』以来の基本的な立場に基づき、そこから意識統一ないし純粹経験の統一を「アプリオリ」として捉え直そうとしていたと考えられる。

このように西田による改釈の内実を理解できるとすれば、(d)の「作用」と(e)の「具體的一般者」という用法もそこから検討することができるだろう。すなわち「アプリオリ」が「作用」だという場合、それは『善の研究』でまず主張された、あらゆる意識現象の根底に働く「統一作用」というものが考えられている。また、「アプリオリ」が自己自身を限定する「具體的一般者」であるとされるのも、西田にとっては、我々の経験の基礎にあるそういった「統一力」が単なる靜的な形式ではなく、分化発展の契機を含んだ自発自展する体系であるからに他ならない(8)。

最後に(f)の「アプリオリのアプリオリ」であるが、西田は種々の「アプリオリ」によって種々の立場が出来ると考えたが、さらにこれらの種々の「アプリオリ」を統一するより高次の立場が求められていた。それが「アプリオリのアプリオリの立場」と言われるのである。そして特徴的であるのは、それが抽象的な高次の立場として考えられているのではなく、むしろ「アプリオリのアプリオリの立場」がもつとも具體的で直接的な立場であるとされ、哲学の立場からは「絶対自由意志の立場」として考えられると言われている点である。このように種々のアプリオリ、種々の学問を統一する哲学の立場がもつとも直接的で具體的な立場に求められるのは、やはり『善の研究』以来の西田の基本的な立場が維持されているからであろう。ただし、『善の研究』における純粹經驗の立場とおそらく決定的に異なるのは、そのような直接的な立場が絶対自由意志の立場として「種々の立場」を統一するより、高次の統一の立場として考えられている点である。そのような考えに至った背景には様々な要因が考えられるが、その一つとして、『善の研究』の時期に比べて「種々の立場」、「種々の世界」が強調されるようになり、哲学の立場がそれらを統一するより高次の立場として捉えられるようになったことが挙げられる。換言すれば、西田は次第に經驗統一の多様性ないし多元性を注視し、そのことによつて『善の研究』で「統一作用」や「統一的或者」と一括りに言われていた事柄が、その多様性(種々の「アプリオリ」)の局面と多様性を統一する根源的で高次の統一(「アプリオリのアプリオリ」)

の二つの局面において捉えられるようになったと言えるだろう。

おわりに

本稿では西田における「アプリアオリ」改積について、その背景にあった問題関心と西田の基本的な立場を確認しながら考察してきたが、これを終わりにあたり、カントや新カント学派のアプリアオリ概念と簡単に対比させるかたちでまとめてみる。カントや新カント学派の出発点は経験と思惟との厳密なる区別にあつたため、彼らにおいて知識成立の根拠としてのアプリアオリなるものはもっぱら経験的内容から峻別された思惟の形式に求められた。これに対して西田は「アプリアオリ」をカント⇨新カント学派の形式主義から切り離し、それを構成的原理と捉えていた。また、西田はこのような「アプリアオリ」を学や知識のみならず我々のすべての経験の構成的原理であるとし、さらにそのような構成的原理は経験的に与えられているものであると改積したのであつた。ただし、このような改積は西田が自身の立場を深めることによつて可能となつたのであり、決してカントや新カント学派の立場からアプリアオリ概念に新しい意味を付け加えたということではなかつたことは留意しておかなければならない。そのため、西田自身の意図を汲むならば、むしろ『善の研究』で「純粹経験の統一」と言われていた事柄がアプリアオリなるものとして捉え直され、結果的に「アプリアオリ」は改積され、新しい意味が与えられたと言つた方が適切かもしれない。

なお、本稿では西田による「アプリアオリ」改積の哲学的意義（及びその問題点）について考察することはできなかつた。しかし西田がアプリアオリ概念にこだわり、それに新しい意味を与えることに意義を見出していたのだとすれば、その改積は「先験的」哲学に対する西田哲学の意義を理解するための一つの道標になりうる。そのため、今後その哲

学的意義を検討していくことは重要な課題であると思われるのである。このような課題を念頭に置きつつ、最後に西田における「アプリアリ」改積が現象学的なアプリアリ概念に接近するものであることを簡単な指摘しておきたい。というのも、アプリアリ概念の形式性からの解放ということは、まさにフッサール現象学において遂行されたことであつた。フッサールはアプリアリなるものの与えられ方に注目することで、「形式的アプリアリ」に対して「実質的アプリアリ」を見出していった。そしてその後、アプリアリ概念はシェラーやメルロ・ポンティにおいて現象学的な地平で主題化され、カント⇨新カント学派の形式主義とは異なり、非常に豊かな内実を獲得していくのである。残念ながら西田自身はこのような現象学的なアプリアリ概念に注目することはなかつたが⁽¹⁰⁾、今後、西田自身の思想展開を離れて両者のアプリアリ概念を比較考察することは、意義深い作業だと思われるのである。そうすることで、すなわち西田哲学と現象学との交差に身を置くことによつて、西田による「アプリアリ」改積の哲学的意義もより明確に見えてくるだろう。

注

- (1) 西田幾多郎の著作からの引用は、旧版『西田幾多郎全集』(岩波書店、一九六五―一九六六年)からとし、引用箇所を巻頁と表記する。また旧漢字、旧仮名遣いは現代のものに改めた。なお引用文中の強調はすべて引用者によるものである。
- (2) 新田義弘『現代の問いとしての西田哲学』(岩波書店、

一九九八年) 九頁。

- (3) 上田閑照氏は西田が新カント学派から得た影響について、「個々の経験やその都度の経験の状態に依存しない普遍妥当性の根拠をアプリアリ、先験的なものに置き、そこから当為とか、価値とか規範とか意味などの問題を究明してゆく新カント学派が西田に強い印象を与えた」と述べている。本稿ではこの上田氏の指摘をさらに一步すすめて、新カント学派

の思想が西田に「強い印象を与えた」ばかりでなく、新カント学派が抛り所とする「先験的」哲学に西田自身が接近したというテーゼを立てたい。上田閑照『西田幾多郎を読む』（岩波書店、一九九五年）二七四―二七五頁。

(4) なお、現在カント哲学の“transzendental”という用語は「超越論的」と訳すことが慣例になっているが、西田は当時一般的であった「先験的」という訳語を使っていたため、便宜上本稿では西田の用法に即して「先験的」という訳語を使う。だがしばしば指摘されてきたように「先験的」という訳語は必ずしも適切な訳語であるとは言えない。というのも「先験的」という訳語は「経験に先立つ」という意味を含むのみで、カントが意図していた“transzendent”との密接な関係がこの訳語では維持されていない。また、カント自身を離れてその後フッサールを筆頭に展開されていった“transzendental Phenomenologie”（「超越論的現象学」）まで考慮すると、「先験的」という訳語が適切でないことがよりいっそう明らかになる。以上のような懸念から、本稿では西田の「先験的」という訳語を用いつつも、括弧つきで記しておく。

(5) なお、この文脈ではカントを徹底させたとして新カント

ト学派が評価されているが、西田がカントよりも新カント学派を評価していたということは一概には言えない。例えば「左右田博士に答う」（一九二七年）では「カントに還れと云われるなら、カントに還つてもよいが、リッケルトのカントではなくカントのカントに還つて尚一応考えて見たい」（四・三一二）と言われる。このように「場所」の時期になると、新カント学派はカント哲学を二面的に発展させたとして新カント学派に対していつそう批判的になっていく。

(6) この引用は次のように続けられている。「コーヘンは与えられたものは思惟によつて要求せられたものであるという、併しそれは思惟其者から起るといふよりも、思惟即経験なるが故にかかる要求が起るのであらう。その要求は単に ö から起るのではなく、 $\text{ö} + \text{E}$ の全体より起るのではなからうか」（二・一八一―一八二）。ここでも西田はコーヘンの思想を自身の立場に近づきうるものとして、すなわち「思惟」ではなく「思惟即経験」として捉え直そうとしている。

(7) なお、ここで列挙したものは西田による「アプリアオリ」改稿の核心を知るために重要であると思われる主要な用法であつて、その多義的な用法をすべて網羅するという意図で列挙したものではないことは断つておきたい。

(8) この点と関連して、西田はしばしば「アプリオリ」を「動的」なものとして捉えていたことも指摘しておきたい。例えば次のように言われる。「アプリオリというのは単に静的なる形式ではない、意味の世界の構成作用である」(三一・一五二)。

(9) 西田が「アプリオリ」を一九二六年頃から使わなくなるといふ事情についても本稿では考察しなかったが、ちょうど「場所」の立場が成立する時期に「アプリオリ」が消えるという事情は、とりわけ西田による「アプリオリ」改積の問題点を考える上で重要だと思われる。

(10) 西田は「アプリオリ」を使い始める「現代の哲学」および『現代に於ける理想主義の哲学』において、フッサールの『イデーニー』の立場に言及している。とりわけ興味深いのはそこで西田はフッサールの「先験的」な純粹意識の立場に関心を寄せ、「現象学の世界は純粹経験の世界である」(十四・六十八)とまで述べていることである。しかし西田はこの時期基本的にはフッサール現象学をカント的な(学の基礎づけ)という新カント学派と共通の地平に位置づけ、たしかに思索の方向性においては新カント学派よりも現象学の立場に共感を示しながらも、現象学的な「先験的」哲学の読み

替えに關してはほとんど注目していない。実際、西田は後に「現代の哲学」の本文に注釈で(一九三七年付)、当時の「私のフッサールの理解は極めて皮浅である」と付け加えている。なお、その後西田は「ノエシス・ノエマ」概念を改積することによつてフッサール現象学と対峙しているが、このことは西田が次第にフッサール現象学についての理解を深め、接近していることを示唆する点で興味深い。