

西田幾多郎の純粹經驗概念と実証主義の認識論

満原 健

序

西田幾多郎が『善の研究』（一九一一年）で鍵概念として用いた純粹經驗概念は、多くの思想の影響下に成立した。特に禅の見性体験やW・ジェームズの純粹經驗概念がその由来になっているという理解は広く共有されており、定説になっていると言える。⁽¹⁾しかし、実証主義の純粹經驗概念から『善の研究』への影響については、ごく短く言及されることはあっても、十分な検討がされているとは言い難い。⁽²⁾この著作が執筆される前に西田が參禅に勤しんでいたこと、『善の研究』では西田の主張を裏付けるためにたびたびジェームズの議論が援用されるのに対して、実証主義については「初めはマツハなどを読んで見たが、どうも満足はできなかった」(1:6) という否定的な記述しか残されていないことが、その原因だと思われる。

しかし従来の研究は、実証主義者が用いていた純粹經驗概念に関する議論を、桑木巖翼が一八九八年に日本に紹介していたこと、さらに複数の論文でその実証主義が批判対象となっていたというところを見落としている。すなわち、西田にとって純粹經驗という概念は第一に、禅の体験やジェームズの哲学ではなく、実証主義という批判されるべき立場と強く結びついた概念だったと考えられるのである。

そこで本論文では、まず実証主義の純粹経験概念についての議論とそれに対する批判を桑木厳翼がどのようにに継承しつつ紹介したか概観する。そのうえで、実証主義者のマツハ、アヴェナリウスの議論と西田の純粹経験概念との異同を検討し、桑木が紹介した実証主義の純粹経験概念を西田がどのようにに受け継いだのか、明らかにする。

一 桑木厳翼における純粹経験概念

一―一 桑木厳翼による純粹経験概念の紹介

桑木厳翼による「フォルケルトの『経験及思惟』と認識論に関する近著」〔『哲学雑誌』第一三卷第一三一―一三二号、一八九八年〕⁽³⁾という記事で紹介されているフォルケルト (Johannes Volkelt, 1848-1930) の著書『経験と思考』(Erfahrung und Denken, 1886) では、実証主義の認識論が「純粹経験の認識原理を哲学の唯一の基礎とする試み」⁽⁴⁾と規定されている。ここでの純粹経験とは、何か外的なものについての知という意味での経験ではなく、自身自身の意識過程についての直接的な内的覚知という経験のこと、そのため不可疑的で確実だけでなく、何かほかの知を前提としない絶対に自明なものという性格をもつ経験のことを指す。この純粹経験は無前提の学としての認識論の出発点にふさわしいと考えて、これを認識論の基礎あるいは原理とするところに、実証主義の特徴が見出されているのである。⁽⁵⁾

しかしこの純粹経験のみに依拠すると、証明、一般妥当性、必然性などの超主観的なものを排除せざるを得なくなり、実証主義自身も正当化できなくなる。そのため実証主義者は純粹経験の原理に反して、暗黙のうちにこれら経験を越えたもの、超主観的なものを導入せざるを得なくなってしまう⁽⁶⁾。フォルケルトは、一貫性を維持できないという理由で実証主義の認識論を批判しているのである。

そこでフォルケルトは、純粹経験の原理の他に論理的必然性の原理あるいは思惟必然性の原理と呼ばれるものが

必要だと説く。思惟によつて作られた表象結合のうちには、事象自身の本性からして、このように結びつきはするが他のように結びつくことはありえないという意識、すなわち論理的必然性を伴うものがある。この論理的必然性もしくは思惟必然性の意識をとまなう主張には、誰もが同意すべきという要求が含まれているため、超主観的な一般妥当性や、私にとつて超主観的な他人の意識の存在が、そこですでに承認されていると言える。また、この意識をもつて私がたとへば「今太陽が照つている」と主張するとき、太陽が超主観的な対象として定立されることになる。このように思惟が含む論理的必然性にもとづけば超主観的なものの存在を正当化できるため、純粹経験に加えて思惟を認識の源泉とすることではじめて、一貫性のある認識論が可能になるとフォルケルトは主張するのである。⁽⁷⁾

以上のフォルケルトの議論を、上記の記事で桑木は紹介している。すなわち、純粹経験という概念をフォルケルトから引き継いで、「自己の意識過程の了知の認識主義は純粹経験の認識主義と同一」⁽⁸⁾だが、純粹経験のみで哲学を構築しようとする実証主義者の試みは、必然性や普遍性を説明することはできず失敗に終わる、純粹経験と異なる認識原理として論理的必然性の原理あるいは思惟必然性の原理が必要となる、と桑木は実証主義を批判しているのである。⁽⁹⁾

経験とは自己の意識過程の了知であり、一切の客観的認識を疑うことで見いだされる絶対自明で認識論の出発点となる知であるというこのフォルケルトのような経験理解は、19世紀ドイツにおいてはじめて登場したと桑木は述べている。すなわち、ベーコンからロックを経てヒュームへと至る17-18世紀のイギリス経験論は、外界からの感覚的印象としての経験を最も確実な認識の材料とする立場だった。ベーコンは演繹に偏重した中世哲学に対して経験という材料の必要性を訴え、ロックは生得観念を否定し、経験を認識の最も確実な材料、認識の唯一の方法とみなした。彼らの経験論を継承したヒュームは、普遍的性質をもたない経験を認識の材料とした結果、科学のもつ必

然性を否定する懐疑論に陥った。⁽¹⁰⁾

19世紀のイギリスに生まれたミルやスペンサーの哲学も、ヒュームまでの経験論と根本においては変わらない。しかし同じ19世紀のドイツでは、感覚を「最直接純粹なる経験となす」⁽¹¹⁾アヴェナリウスら実証主義者が、イギリスのものとは異なる新しい経験論を生んだ。その経験論では、外界に対象物が存在するかどうか確定できないという理由で、外界の対象についての感覚が経験であるという理解は退けられ、むしろ経験は最も直接的な意識に現れるものとみなされた。それに伴って、経験は認識の材料ではなく認識の端緒として理解され、どのようにして認識は可能かというカント的な問題は、主観的意識内容としての経験から出発してどのようにして客観的な認識が生まれるかという問題として探究されるようになった、と桑木は言うのである。⁽¹²⁾

桑木は、経験には推理が混入していると考えるべきという理由で、「純粹経験は認識論原理として不完全なりと云わんよりは、寧ろ抽象的概念にして実際には存するなし」と主張しており、西田と全く同じようにこの概念を受容したとは言えない。しかし、西田の『善の研究』が公刊されたのは一九一一年、そのもととなったはじめの論文「實在に就いて」が発表されたのは一九〇七年である。桑木はそれに先駆けて、一八九八年の『哲学雜誌』上の論文で純粹経験概念を日本に紹介している。そのときこの概念は、19世紀ドイツ語圏の実証主義という新しい認識論と強く結びついたものだったのである。

一―二 桑木と西田における純粹経験概念

桑木が紹介した純粹経験概念と、西田の純粹経験概念との共通点を見出すのはたやすい。前節で述べたように、フォルケルトの言う純粹経験は、自分の意識過程についての不可疑的で確実な直接知、ほかの知を前提しない自明な知として、無前提の学としての認識論の出発点に位置づけられている。西田にとっても純粹経験は、「我々の直

覚的経験の事実即ち意識現象に就いての知識」(I:41)のことを指す。この経験は事実と認識の間に全くへだたりがなく「疑うにも疑い様のない直接の知識」(同)であるため、「凡ての知識の出立点」(I:42)とされている。

また、純粹経験という概念が主客二元論の否定を含蓄しているという点でも両者は共通している。フォルケルトにおいて、自分の意識過程についての直接知である純粹経験を認識論の出発点とするということは、主観から独立した客観の存在を前提しないということを意味している。桑木はこの点に注目して、外界からの感覺的印象を経験とする17—19世紀のイギリス経験論と、19世紀ドイツに登場した実証主義を代表とする新しい経験論を区別したのである。西田も、「意識の外に或る定まつた性質を具えた物の本体が独立に存在し、意識現象は之に基づいて起る現象にすぎない」(I:44)という主張を批判して、「凡ての独断を排除し、最も疑いなき直接の知識より出立せんとする極めて批判的の考えと、直接経験の事実以外に実在を仮定する考えとは、どうしても両立することはできぬ」(同)と述べている。直接経験すなわち純粹経験の外に客観が独立して存在するという理解を、西田は退けているのである。

他に、純粹経験を思惟が入る以前の経験と理解している点も、二人の共通点として挙げることができる。フォルケルトにおいては、純粹経験が直接知とされていること、また純粹経験の原理と思惟必然性の原理が対置されていることからわかるように、この経験は思惟以前の経験を意味している。経験には推理が混入している、純粹経験は抽象であつて実際には存在しないと桑木が批判したのはそのためである。西田の『善の研究』でも、その冒頭では「普通に経験といつて居る者も其の実は何等かの思想を交えて居る」(I:9)が、純粹経験は「豪も思慮分別を加えない、真に経験其の儘の状態をいう」(同)とされている。この記述に従うかぎり、西田においても純粹経験は思惟が入る以前の経験のことを指しているのである。

最後に、純粹経験概念を実証主義との関連のもとで理解しているという点でも、桑木と西田は共通していると言

える。フォルケルトは、実証主義を純粹経験の原理のみに依拠する立場として理解していた。桑木はこのフォルケルトの見解を引き継ぐだけでなく、感覚を「最直轄純粹なる経験となす」アヴェナリウスら実証主義者を、19世紀ドイツの新しい経験論の代表として紹介している。西田は、『善の研究』では直接経験や純粹経験という概念をむしろヴントやジェームズという心理学者兼哲学者と結び付けて論じており、実証主義者にはほとんど注目していない。しかしたとえば「現代の哲学」(1916年)という論文では、「今日の哲学では、与えられたものとは所謂感官的経験の如きものではなく、体験とか純粹経験とかいうものと考えられて居る。：シュツッペなどの内在的哲学やマツハ、アヴェナリウスの純粹経験論からジェームズの根本的経験論、ベルグソンの純粹持続説など皆然らざるはなしである」(1:278)と、マツハとアヴェナリウスという実証主義者の哲学が純粹経験論として理解されている。西田は実証主義の哲学をはじめとする「今日の哲学」を、自分に近い純粹経験の立場として理解していたのである。

このように、思惟が入る以前の経験を純粹経験として理解している点、それを不可疑的で確実な知識の出発点とみなしている点、純粹経験という概念を主客二元論の否定を含意したものとして用いている点、実証主義をはじめとする19世紀の哲学に特徴的な経験理解としてしている点で、桑木と西田は共通している。西田は、桑木が『哲学雑誌』上に発表した諸論文を通して実証主義の純粹経験という概念を学び、それを引き継いだと解釈できるのである。⁽¹⁴⁾

しかし、西田は純粹経験について実証主義と全く同じ理解をしているわけではない。マツハに対しては、「マツハなどは経験を目して感覚の系列であると考えているようであるが少しく進んで考えたと斯く切れ切れない感覚が別々に離在するというのは真に直接なる経験そのものではない、概念によって加工された間接のものである」(12:70)と西田は批判している。またアヴェナリウスに対しては、純粹経験の意識統一を「System C」という様なものを基として説明する」(1:132)ことを非難しているのである。西田が実証主義から何を引き継いだか正確に理解するには、『善の研究』と彼らの哲学の異同を明らかにしなければならない。

二 マツハの要素一元論

「管見のかぎり、マツハは直接経験あるいは純粹経験という術語を用いておらず、思惟を挟む以前と以後の経験を區別して、それぞれの特徴を分析するということもしていない。ただし、思惟が介入することで我々の世界理解が歪められてしまうという主張はしている。

マツハによれば、言語や概念的思惟の重要な利点は、労力を節約できるというところにある。たとえば職人が自分の経験を言葉で伝えるとき、その重要で本質的な概要を意識して教える。そのことによつて教わる側は、教わるというわずかな経験で、多くの経験にもとづく職人の技術を知ることができる。言い換えると、経験を節約することができるのである。⁽¹⁵⁾

科学的記述による経験の伝達についても同じことが言える。たとえば膨大な数の落下運動を観察し得られた数値の一覧表を作れば、落下運動について知ることができる。しかし重力加速度や落下の法則を知ると、その一覧表を作成し記憶するよりもはるかに少ない負担で、すべての落下運動を思惟によつて再現することができるようになる。経験の代わりをし、経験を節約することのような記述をすすめ、すべての事実を最も節約的で最も単純な概念で表現可能にすることが、マツハの考える科学の目的である。⁽¹⁶⁾

マツハは、このように我々の労力や経験を節約することができるという点に概念的思惟の利点を見出している。しかしその一方で、思惟は重要なものを固定化し、どうしてもよいものを無視して、移ろう世界の不動の像をつくるという働きをすることで、世界についての正確で忠実な理解を失わせてしまうとも指摘している。⁽¹⁷⁾

マツハによれば、この世界は色、音、熱、空間、時間、気分、感情、意志などの互いに関連する要素でできている。それらが結合し比較的恒常的になったものに、思惟は名称を与える働きをする。たとえば、色、音、熱などの

要素が空間的時間的に結合して、比較的恒常的な複合体になったものには、物体という名称が与えられる。物体の一種としての身体と結びついた想起、気分、感情などが結合して比較的恒常的になった複合体には、自我という名前が付けられる。⁽¹⁸⁾

そのように名称が与えられると、複合体は実体化され、変化する成分をすべて取り除いても無条件に恒常的な核が残る、という誤解が生じる。それによつて、現象とは別に物自体なるものが我々から独立に存在する、物体と自我が互いに独立に存在するという二元論的な考えが生まれる。しかし物体と呼ばれる色や音の複合体は常に、身体と呼ばれる複合体によつて規定されている。たとえば、目を閉じるとボールは見えない。水中に差し込んだ鉛筆は、視覚的には曲がつて見えても、触覚的にはまっすぐであるように感じる。一般には、このように身体のありかたに応じて変わるものは感覚と呼ばれ、物体とは区別されるが、マッハは物体と感覚は別のものにつけられた名前ではないと主張する。両者は同じ複合体を指しており、その違いは身体とは無関係のものとして理解するか、身体と結び付けて理解するかの違いでしかなく、同様に物体界と精神界は同一の要素から成っており、その違いは要素の関連付けの仕方の違いではないといふのである。⁽¹⁹⁾

このように、名称を与え実体化する思惟の働きによつて二元論が生み出されると考えるマッハは、以下のように主張して、外なる物体界と内なる精神界がそれぞれ独立に存在するとみなす立場を退けている。

心理的なものと物理的なものとの間に隔たりは存在しない。内のもとの外のものとは存在しない。それ自身とは異なる外部の事物が対応している感覚というものは存在しない。存在するのは一種類の要素のみであつて、内ものものと外ものものと思ひ込まれたものは、その要素から組み立てられるのである。⁽²⁰⁾

マツハはこの要素の結合が不可疑的で確実な知識の出発点となると主張しているわけではない。しかし心身二元論と主客二元論を思惟による実体化が生み出した虚構として否定し、通常は感覚として理解されている要素のみが実際には存在すると説いている点で、このマツハの要素一元論と西田の『善の研究』の哲学は、明確に類似していると言える。

すなわち西田は、「普通には主観客観を別々に独立しうる実在であるかの様に思い、此の二者の作用に由りて意識現象を生ずる様に考えて居る。従つて精神と物体との両実在があると考えて居るが、これは凡て誤りである」(1:49-50)と明確に心身二元論および主客二元論を退けている。さらに、「石を我々の主観より独立せる或る不可知の実在の力に由りて現じた者とすれば自然となる。併し此の石なる者を直接経験の事実として直に之を見れば、単に客観的に独立せる実在ではなく、我々の視覚触覚等の結合であつて、即ち意識統一に由つて成立する意識現象である」(1:72)と、マツハと同様に、主観から独立のものとして理解すれば石は自然現象とみなされるが、実際には我々の感覚の結合でしかないと主張しているのである。

ただし西田はこの引用で、その感覚の結合は意識統一によつて成立するとも述べている。西田が考える純粹経験は、ある目的観念を実現するために必要な観念が組織され、この組織が完成したときに目的が実現して意識作用が終結するという形で、すなわち「一つの者が自分自身にて発展完成する」(1:55) という形式で進行する。それを可能にしているのが「統一的或る者」(1:55) による意識統一だが、マツハはこの意識統一について考察していない。「マツハなどは経験を目して感覚の系列であると考えているようであるが少しく進んで考えたと斯く切れ切れな感覚が別々に離在するというのは真に直接なる経験そのものではない、概念によつて加工された間接のものである。…マツハなどは経験を以て感覚の結合と見做しているが結合と云うからは之をまとめる或るものがなければならぬ」(12:70) と西田が指摘するとおりである。

西田は、「主観と客観とは相離れて存在するものではなく、一實在の相對せる両方面である、即ち我々の主観というものは統一の方面であつて、客観というものは統一せらるる方面である」(1:64)と考へている。そのため意識を統一するものを考慮に入れず、要素のみから世界が成つてゐるというマツハの主張は、西田からすれば、主観を無視してそれから切り離された客観のみを捉えたもの、一元論を標榜してゐるが実際には二元論的なものになつてしまつてゐるのである。『善の研究』の「序」で「マツハなどを読んでみたが、どうも満足はできなかつた」(1:6)と西田が述べてゐる理由は、ここにあると考へることができる。

以上のように、マツハは西田とは異なり、要素の結合が不可疑的で確実な知識の出発点となると主張してゐるわけではない。また西田のように意識を統一するものについて言及してゐるわけではない。しかし、心身二元論や主客二元論を否定し、思考による実体化以前の要素の結合のみが実際には存在してゐると主張してゐる点で、マツハの哲学は「豪も思慮分別を加えない、真に經驗其の儘の状態」(1:6)としての純粹經驗を實在とみなす西田の『善の研究』と共通してゐると言ふことができる。

三 アヴェナリウスの哲学における純粹經驗概念

三―一 アヴェナリウスの哲学観

アヴェナリウスは一八七七年に『科学的哲学季刊誌』(*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*)を創刊したことからわかるように、哲学を科学的哲学として規定しようとしてゐる。

アヴェナリウスによれば、あらゆる科学が満たすべき条件は二つある。第一に、偶然的でまとまりのないメモとは異なり、科学はすべての個々の事物に共通する一般的な特徴を集め、それらの事物の本質を含む概念を作ること、素材を概念把握しなければならない。またさうして獲得された低次の概念からより多くの事物を統一する高次

の概念を導出し概念体系を作ること、それらの事物を分類しなければならぬ。ただの知識とは異なる科学的知識の特徴は、対象をこの概念体系において分類しつつ理解するところにある。⁽²¹⁾

第二に、科学は経験を通して与えられたものを素材としなければならぬ。幻覚をもとに概念体系を作っても第一の条件を満たすことはできるが、その概念体系は現実的でないため、科学にはならない。現実的な概念体系を得るには、現実を経験を通して与えられたもののみを対象としなければならないのである。⁽²²⁾

アヴェナリウスの考える科学的哲学は、これら双方の条件を満たすという点で、経験科学と共通している。しかし経験科学はどれも特殊科学であつて、自分の特殊な専門領域に属する事物を統一する概念を導き出すことはできても、すべての事物を統一する最高の一般概念に到達することはできない。それに対して科学的哲学は一般科学であり、それぞれの特殊科学が獲得した概念をさらに統一することで、最も一般的な概念を導き出し、統一的世界を作り出すことができるとされている。⁽²³⁾

アヴェナリウスによれば、このすべての特殊科学の対象を統一する概念体系は、最小力量の原理によつて形成される。つまり、概念把握する際の力の消費ができるだけ少なくなるように、またその成果ができるだけ大きくなるように概念体系は作られる。たとえば何か未知の個物をその個物自身の表象を通して理解しても、ただの再認識にしかならず、その表象の内容は増えない。一方、その未知のものを一般概念に従属するものとして理解した場合、その概念の内容が増えるだけでなく、同じ概念に属するほかのものも共に思考される。だがどちらの理解をするときも、労力の消費量は変わらない。概念把握は、最小力量の原理に適つていゝと云える。⁽²⁴⁾

さらに、複数の概念のうち有力なものを中心としてほかの概念がグループ化され、概念の体系化が進むと、その中心概念以外のものは使う必要がなくなり、概念把握のために要する労力も少なくなつていく。新しい事物に遭遇し新しい表象を手に入れたとき、それをなんらかの中心概念と関係づけることで、容易に概念把握をすることがで

きるようになるのである。そのためアヴェナリウスは、概念体系の構築は最小力量の原理に従って行われる、科学的哲学はこの最小力量の原理に従って対象全体を捉えようとする学問であると主張している。⁽²⁵⁾

アヴェナリウスが構想するこの科学的哲学は、特殊科学に対する一般科学という性格をもつという点では思弁哲学と共通している。しかし科学的哲学は思弁哲学とは異なり、経験を通して与えられたものを素材としなければならない。⁽²⁶⁾ しかもその経験は、一般に理解されている意味での経験ではなく、科学的経験あるいは純粹経験とアヴェナリウスが呼ぶものでなければならない。⁽²⁷⁾

三―二 アヴェナリウスの純粹経験概念

アヴェナリウスによれば、通常の意味での経験には、経験のうちで与えられていないものが含まれている。すなわち、カントが示したように「因果性と実体性は、我々がそれを通して経験の素材を思考するアプリアリな「悟性概念」でしかない」⁽²⁸⁾ のであり、「現に経験された素材と共に与えられるのではなく、現に与えられたものと共に経験されるのではなく、経験する者の思惟によって挿入 (inzingen) された規定」⁽²⁹⁾ でしかない。

すなわち、我々は動くものを知覚することはできるが、動かすものとしての力は経験のうちでは与えられていない。同じように、我々はあるものがあるものに続くということは経験するが、そのように続くという強要、すなわち運動の必然性は経験しない。そして因果性は後の出来事が強要されて生じるということを意味するため、強要が経験されない以上因果性も経験されない。⁽³⁰⁾

同じく、実体も経験されてはいない。言葉を通して対象を理解しようすると、まず主語となる不変の一つの事物と、述語となる変化するさまざまな性質が区別される。次に性質は事物に依存するもの、事物は性質から独立に存在するものと規定され、さらに事物は不変で自存する実体として理解されるようになる。つまり実体は言葉を通

してはじめて生まれるのであり、経験のうちで与えられるのではない。⁽³¹⁾

また我々は、他の人が事象を知覚、経験、認識していることを経験できないにもかかわらず、自分が事象を知覚、経験、認識すると同じように、彼らも事象を知覚、経験、認識するとみなしている。他の人にその内的世界を挿入あるいは投入 (Introjektion) し、それを経験しているのである。⁽³²⁾ 思惟によって経験のうちに挿入されたこれら因果性と実体性というアプリアリな悟性概念や、他の人へと投入された内的世界を経験から除去することで得られるのが、アヴェナリウスの言う「純粹経験」⁽³³⁾である。

アヴェナリウスによれば、内的世界の投入によって、外的世界と内的世界の区別、知覚される事象と知覚する個人の区別、ひいては客観と主観との二元論が生まれる。すなわち、外的対象としての客観は主観の知覚に働きかけるもので、主観はその外的対象とは異なる主観的な表象しか認識できないと考えられるようになり、外的対象は間接的にしか与えられないもの、経験にもとづくかぎり認識不可能で存在しないに等しいものとみなされるようになる。⁽³⁴⁾

しかし、私が周辺の事物を経験するというとき、実際には私自身も事物と同様に経験され与えられているため、そもそも経験とは主観が客観あるいは対象を経験することではない。私と事物はむしろ経験の二つの項として理解するのが正しい。両項はもちろん全く同じではなく、私という項は知覚や思想を持つことができるという点、比較的恒常的であるという点で、事物という項から区別される。だが両項は不可分であって、どちらも経験成立のために必要不可欠なので、これらは原理的協調 (Prinzipialkoordination) を形成していると言える。同様に、私と他の人物の間でも、他の人物とその周辺の事物の間でも、この原理的協調が成立していると想定することができる。⁽³⁵⁾ こうアヴェナリウスは主張して、二元論を退けるのである。

以上のアヴェナリウスの哲学は、マッハと同じく西田の『善の研究』と複数の点で共通していると言える。先に

も触れたとおり、『善の研究』の冒頭では、「実は何等かの思想を交えて居る」(1:10) 普通の意味での経験に対する、「豪も思慮分別を加えない、真に経験其の儘の状態」(同) が純粹経験と定義されている。また西田は「経験は個人的であつて空間時間因果の範疇に当て嵌まったもの」(1:183) というカントの考えを「独断」(1:182) として退けている。この西田の考えは、思惟が挿入したアプリアリナ悟性概念などを取り除いたものが純粹経験であるとするアヴェナリウスと一致していると言える。

また、西田が純粹経験を「凡ての知識の出立点」(1:42) としているのと同様に、科学的哲学は純粹経験にもとづくべきだとアヴェナリウスは主張している。さらに「主観客観を別々に独立しうる実在であるかの様に思い、此の二者の作用に由りて意識現象を生ずる」(1:49) という考えを「誤り」(1:50) とする西田と同じく、アヴェナリウスは主客二元論を退けている。思惟が入る以前の経験を純粹経験として理解している点、それを知識の出発点とみなしている点、純粹経験という概念を主客二元論の否定を含意したものと用いているという点で、西田とアヴェナリウスの哲学は重なっているのである。

一方で、アヴェナリウスはマツハと同じく、西田が意識統一と呼ぶものについて考察をしていない。そのため西田が「マツハなどは経験を以て感覚の結合と見做しているが結合と云うからは之をまとめる或るものがなければなるまい」(12:70) と批判していたことから考えると、西田はアヴェナリウスに対して、私とその周りにある事物をまとめて原理的協調という関係を成立させるものが必要だ、という批判をすると考えられる。

強いて言うなら、アヴェナリウスの哲学においてその関係は体系Cによって成立すると考えられていると言える。たとえば、庭に新しく木を植えてから友人を家に招き、友人がそれを見て「新しい木だ」と言ったとする。このとき、木という事物が友人の発言内容の変化条件になっており、友人の知覚や感情などは木という事物に依存していると想定することができる。もちろん神経系に異常があるときは、木が友人にそのような変化をもたらすこと

はないため、周辺の事物からの刺激に対応する神経系も、友人の変化条件になっていると言える。同じく、周辺の事物は、私の神経系を介して、私の知覚や感情の変化条件になっている。私や友人とその周辺の事物との関係は、事物の刺激に対応する神経系によって可能になっているということになるのである。この神経系を、アヴェナリウスは体系Cと呼ぶ。³⁶⁾

しかしこの体系Cという物理的な存在によって意識統一がなされるという説明に、西田が同意するとは考えられない。「自然とは、具体的実在より主観的方面、即ち統一作用を除き去ったものである」(I: 65)と言われているとおり、西田は物理的な存在を意識統一するものとは捉えておらず、むしろ実在としての純粹経験から統一作用を抽象したものと考えているからである。そのため西田にとってアヴェナリウスの哲学は、マッハと同じく統一作用としての主観を無視してそれから切り離された客観を捉えたもの、一元論を標榜してはいるが実際には二元論的なものになってしまっていることになる。西田がアヴェナリウスに対して、純粹経験の意識統一を「System Cという様なものを基として説明する」(I: 128)点を批判しているのは、このためだと考えられる。

四 『善の研究』における統一力としての思惟

このように西田は、純粹経験を統一する作用すなわち実在の主観的側面を無視し、それから切り離された客観的側面しか捉えていない点、本人の主張に反して二元論に陥ってしまったという点に、マッハとアヴェナリウスの問題点を見出している。

『善の研究』では、その統一作用にさまざまなものがあると主張されている。そのうち「統一作用の頂点」(I: 13)とされるのは意志である。西田によれば、意志は、目的観念が生じると、この目的を実現するためにさまざまな観念を結合して、現実の行動に移る、というかたちで働く。そのとき観念の統一がなされるだけでなく、行

為によって目的が実現すれば、主観としての意志作用とその対象も統一されることになる。意志が統一作用の頂点とされるのは、このように「意志は主客の統一」(I: 13)とみなせるからである。

実証主義の哲学との関係で重要なのは、「思惟も一種の統覚作用であつて、知識的要求に基づく内面的意志である。我々が思惟の目的を達し得たのは一種の意志実現ではなからうか」(I: 27)とあるように、思惟も統一作用とみなされていることである。

西田の考えでは、実在としての純粹経験は、統一と分裂を繰り返しながら自己発展する。思惟はその分裂の状態のときに現れる作用で、純粹経験を再統一すべく働く。たとえば、空中ではまっすぐな棒が水中では折れて見えるという事実は、矛盾しているように見える。だがこの現象を説明するためにさまざまな考察がなされ、光の屈折という現象についての知識が手に入ると、この事実を整合的に理解することができるようになる。このとき、分裂状態にあった経験は、思惟の働きを経て、「小なる統一より大なる統一」(I: 22)へと進んだとみなすことができる。その意味で「思惟は大なる意識体系の発展実現する過程」(I: 21)であり、「思惟の作用も純粹経験の一種」(I: 17)なのである。

このように、思惟の位置づけという点に関しては、『善の研究』はフォルケルトが批判する実証主義、すなわち「純粹経験の認識原理を哲学の唯一の基礎とする試み」とは明確に異なる。先に述べたように、桑木とフォルケルト、アヴェナリウスは共通して、純粹経験は思惟以前の経験を指すという見解を示しており、マッハは思惟による実体化を虚構として退けていた。西田も純粹経験は「豪も思慮分別を加えない、真に経験其の儘の状態」(I: 9)であると定義しており、この点では共通している。しかし西田はこのような思慮分別以前の不可疑的な知の出立点としての経験だけでなく、そこから分裂と統一を経て獲得された経験も純粹経験とみなしており、その分裂状態から経験を再統一する思惟を純粹経験の一部としている。

しかも西田は、「真理とは我々の経験的事実を統一した者である」(1:27)、「真理を知るとか之に従うとかいうのは、自己の経験を統一する謂である」(同)とも述べている。西田にとつて、思惟によつて経験を再統一するといふことは、真理を認識するということを意味するのである。この点でも西田の立場はフォルケルトが批判する「純粹経験の認識原理を哲学の唯一の基礎とする試み」とは異なり、むしろ純粹経験の他に思惟も認識の源泉として認めるべきだと主張するフォルケルトの立場に近いと言える。実証主義の認識論に対する『善の研究』の特徴は、経験を再統一する働きとしての思惟を純粹経験の一部とした点、思惟を通して真理を認識することが可能と説いた点にあるのである。

結

以上論じてきたように、純粹経験という概念は、19世紀ドイツ語圏の実証主義の認識論と強く結びついたものとして、桑木巖翼によつてはじめて日本に紹介された。その純粹経験概念と西田の純粹経験概念は、思惟が入る以前の経験とされている点、不可疑的で確実な知識の出発点とみなされている点、主客二元論の否定を含意したものと用いられている点で共通している。西田は、桑木經由で実証主義の純粹経験という概念を学び、それを引き継いだと解釈できるのである。一方、マツハやアヴェナリウスと西田の哲学には明らかな相違点がある。西田のみが、純粹経験を再統一する作用として思惟を捉え、思惟もまた純粹経験の一部であると主張しているのである。

桑木は新しい認識論の名のもとに、純粹経験のみでは一貫性のある認識論を構築できない、純粹経験の他に思惟も認識の源泉として認めなければならぬというフォルケルトの批判を紹介し、自身も同様に実証主義を批判している。『善の研究』はそれに対して、思惟も純粹経験に含まれていると主張することで、純粹経験のみを知の源泉とする立場を擁護する著作になつてゐる。西田は、フォルケルトの批判に耐えられるよう独自の工夫を加えつつ、

批判されていた実証主義の純粹経験概念を受け継いだと考えられるのである。

凡例

西田幾多郎『西田幾多郎全集』（岩波書店、二〇〇三―二〇〇九年）からの引用は、（巻号・ページ数）という形で引用元を示した。ただし、旧仮名遣い、旧送り仮名等は現代のものに改めた。

参考文献

- 船山信一『船山信一著作集』第六卷、こぶし書房、一九九九年。
 井上克人『西田幾多郎と明治の精神』、関西大学出版部、二〇一一年。
 上田閑照『西田幾多郎を読む』、岩波書店、一九九一年。
 エルンスト・マツハ著、須藤吾之助・広松渉訳『感覚の分析』、法政大学出版局、二〇一三年。
 桑木巖翼「フォルケルトの「経験及思惟」と認識論に関する近著」『哲学雑誌』第一三卷第一三一―一三二号、一八九八年。
 『経験と経験論に就きて』『哲学雑誌』第一五卷第一六一号、一九〇〇年。
 『哲学概論』、東京専門学校出版部、一九〇〇年。
 『哲学と常識』『哲学雑誌』第一九卷第二〇七号、一九〇四年。
 『時代と哲学』、隆文館、一九〇四年。
 小坂国継『西田哲学の研究』、ミネルヴァ書房、一九九一年。
 満原健「十九世紀ドイツ心理学と西田幾多郎の『善の研究』」『哲学研究』第六百二号、二〇一八年。
 Avenarius, Richard, „Zur Einführung“, in *Verjahrschrift für wissenschaftliche Philosophie*, Erster Jahrgang, Leipzig, 1877.
 ———, *Kritik der reinen Erfahrung*, Erster Band, Leipzig, 1888.
 ———, *Philosophie als Denken der Welt*, zweite Auflage, Berlin, 1903.
 ———, *Der menschliche Weltbegriff*, zweite Auflage, Leipzig, 1905.

Mach, Ernst, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, Jena, 1886.

——, *Popular-wissenschaftliche Vorlesungen*, Leipzig, 1896.

Mitsuhara Takeshi, "Nishida's *An Inquiry into the Good* and Japanese and German Thought in the Late Nineteenth Century" in *European Journal of Japanese Philosophy*, vol. 6, 2021.

Volkelt, Johannes, *Erfahrung und Denken*, Hamburg und Leipzig, 1886.

註

(1) たとえば、船山信一『船山信一著作集』第六卷(こぶし書房、一九九九年、一〇六一―一〇七ページ)では井上田了や井上哲次郎らの現象即実在論を発展克服したものでして『善の研究』が捉えられているほか、井上克人『西田幾多郎と明治の精神』(関西大学出版部、二〇一一年、一三三―一三六ページ)では、宋学や『大乘起信論』からの影響が指摘されている。禅やジェームズからの影響について論じた代表的な著作としては、上田閑照『西田幾多郎を読む』(岩波書店、一九九一年、一〇八―二二〇、一七一―二五八ページ)が挙げられる。

(2) たとえば小坂国継『西田哲学の研究』(ミネルヴァ書房、一九九一年、二二ページ)では、「純粹経験」説は当時の学界の流行思想であり、ジェームズだけでなくアヴェナリウスやマッハも純粹経験という用語を用いていたと述べられている。

(3) のちに桑木厳翼『哲学概論』(東京専門学校出版部、一九〇〇年)に収録。

(4) Johannes Volkelt, *Erfahrung und Denken*, Hamburg und Leipzig, 1886, S. 104.

(5) *Ibid.*, S. 53-55, 64-65.

(6) *Ibid.*, S. 45-46, 104-105.

(7) *Ibid.*, S. 139-145, 165-167.

(8) 桑木厳翼「フォルクェルトの「経験及思惟」と認識論に関する近著」(『哲学概論』、東京専門学校出版部、一九〇〇年)、四〇四ページ。

(9) 同書、四〇三―四一三ページ。

(10) 桑木厳翼「経験と経験論に就きて」(『哲学概論』、東京専門学校出版部、一九〇〇年)、四六六―四六八ページ。なお、この論文

の初出は『哲学雑誌』第一五卷第一六一号（一九〇〇年）である。

- (11) 同書、四七一ページ。
- (12) 同書、四六八―四七二ページ。
- (13) 桑木巖翼「常識と哲学」(『時代と哲学』、隆文館、一九〇四年)、二〇ページ。なお、この論文が『哲学雑誌』第一九卷第二〇七号（一九〇四年）に発表されたときは「哲学と常識」という題だった。
- (14) 一九〇〇年の西田の日記には、『哲学雑誌』を購入したと記されている(17: 52)。このことから、実証主義に関する桑木の諸論文を西田は読んでいたと考えるのが自然である。
- (15) Ernst Mach, *Populär-wissenschaftliche Vorlesungen*, Leipzig, 1896, S. 208.
- (16) *Ibid.*, S. 209-211, 224.
- (17) *Ibid.*, S. 208-209.
- (18) Ernst Mach, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, Jena, 1886, S. 4-5.
- (19) *Ibid.*, S. 6-10, 14-15, 267.
- (20) *Ibid.*, S. 141.
- (21) Richard Avenarius, „Zur Einführung“, in *Vierteiljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, Erster Jahrgang, Leipzig, 1877, S. 2.
- (22) *Ibid.*, S. 4-6.
- (23) *Ibid.*, S. 7-13.
- (24) Richard Avenarius, *Philosophie als Denken der Welt*, zweite Auflage, Berlin, 1903, S. 23-24.
- (25) *Ibid.*, S. 15-16, 26.
- (26) Richard Avenarius, „Zur Einführung“, in *Vierteiljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, Erster Jahrgang, Leipzig, 1877, S. 4-6.
- (27) Richard Avenarius, *Philosophie als Denken der Welt*, zweite Auflage, Berlin, 1903, S. 36-38.
- (28) *Ibid.*, S. 38.
- (29) *Ibid.*
- (30) *Ibid.*, S. 51-52.

- (13) *Ibid.*, S. 59-60.
- (22) Richard Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff*, zweite Auflage, Leipzig, 1905, S. 27-28.
- (23) Richard Avenarius, *Philosophie als Denken der Welt*, zweite Auflage, Berlin, 1903, S. 39.
- (24) Richard Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff*, zweite Auflage, Leipzig, 1905, S. 58-60.
- (25) *Ibid.*, S. 82-84.
- (29) *Ibid.*, S. 16-20., Richard Avenarius, *Kritik der reinen Erfahrung*, Erster Band, Leipzig, 1888, S. 34-36.

(筆者 みつはら・たけし 奈良県立大学 非常勤講師／日本哲学)

Concept of pure experience in Nishida and positivist epistemology

by

Takeshi MITSUHARA
Lecturer (Part-time)
Nara Prefectural University

The concept of pure experience appeared first in an 1898 article by Genyoku Kuwaki and not in Kitarō Nishida's *An Inquiry into the Good* (1911). In addition, this article introduced a criticism of positivist epistemology. Although the concept of pure experience used in the article and Nishida's concept of pure experience share many similarities, they are not identical. Unlike Mach and Avenarius, for Nishida, thought is one of the unifying acts of pure experience and so is part of pure experience. This view may be understood as a response to the criticism of positivist epistemology introduced by Kuwaki. His article states that to construct a coherent epistemology, one must rely on thought in addition to pure experience rather than be based solely on pure experience, as is the case in positivism. In contrast, *An Inquiry into the Good* is a work defending the position that pure experience alone is the source of knowledge by arguing that thought is also included in pure experience. Nishida inherited the positivist concept of pure experience, which was criticized while adding his own twist to withstand the criticism introduced by Kuwaki.