

『善の研究』における「哲学的思想」とその方法

城 阪 真 治

はじめに

『善の研究』という書は、第一編「純粹経験」、第二編「實在」、第三編「善」、第四編「宗教」という四編から構成されている。このことについて西田は、初版の「序」の中で次のように説明をしている。

此書は第二編第三編が先ず出来て、第一編第四編という順序に後から附加したものである。第一編は余の思想の根柢である純粹経験の性質を明にしたものであるが、初めて読む人は之を略する方がよい。第二編は余の哲学的思想を述べたもので此書の骨子といふべきものである。第三編は前編の考を基礎として善を論じた積であるが、又之を独立の倫理学と見ても差支ないと思う。第四編は余が、かねて哲学の終結と考えて居る宗教に就いて余の考を述べたものである。(一・三)(一)

第二編が「余の哲学的思想を述べたもの」と言われているのに対して、第一編は「余の思想の根柢である純粹経験の性質を明にしたもの」とされている(2)。さらに第四編については「余がかねて哲学の終結と考えて居る宗教に就

いて余の考を述べたもの」と言われている。「独立の倫理学と見ても差支ないと思う」と述べられている第三編をいちおう脇に置くと、『善の研究』において西田の思索は「哲学的思想」「思想の根柢」「哲学の終結」という三つの位相を張り渡すようにして展開しているということができらるだろう。したがって、『善の研究』という書を理解するためには、この三つの位相にわたる西田の思索の変遷を捉える必要がある。

本稿では、その中の第一編と第二編とのつながりに焦点を当てて、検討をおこなう。まず、西田が第二編の「哲学的思想」をどのような仕方で展開しようとしていたのかを明らかにし、その上で、「哲学的思想」がどのようにして第一編の「思想の根柢」に接続されることになるのかを考察する。そして、『善の研究』という書において、「思想の根柢」である「純粹経験」の立場と「哲学」の立場がどのようにに区別され、また両者がどのような関係にあるのか理解することをめざしたい。

一 「思想の根柢」としての純粹経験の立場

「思想の根柢」としての純粹経験を論じた『善の研究』第一編は、次のような文章で始まっている。

経験するというのは事実其儘に知るの意である。全く自己の細工を棄てて、事実に従うて知るのである。純粹というのは、普通に経験といって居る者も其実は何等かの思想を交えて居るから、毫も思慮分別を加えない、真に経験其儘の状態をいうのである。例えば、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というような考のないのみならず、此色、此音は何であるという判断すら加わらない前をいうので

ある。(一・九)

ここで西田は、「純粹經驗」とは、いつさいの思慮分別が加わらない主客未分の直接經驗だとしている。だが、果たして哲学的思惟はそうした直接經驗を捉えることができるのだろうか。西田は、「經驗するというのは事実其儘に知るの意である」と言い、また「全く自己の細工を棄てて、事実に従うて知るのである」と言うが、いずれの言葉も、私たちが哲学的思惟を通じて「純粹經驗」に到達するための明確な道を指し示してはいない(3)。西田自身も、「直接經驗」の捉えがたさを次のように述べている。

真の直接經驗の事實は、我がそれを知っているというのではない。我が知るというのではなく、ただ知るということがあるだけである。否、知るといふことがあるのでもない。赤ならばただ赤というだけである。「これは赤い」というのも既に判断である。直接經驗の事實ではない。直接經驗の事實は、ただ、言語に云い現わすことのできない赤の經驗のみである。(十五・一八〇)

ところで西田は、この捉えがたい純粹經驗について、「純粹經驗はいかに複雑であつても、その瞬間に於ては、いつも単純なる一事実である」(一・十二)としている。つまり純粹經驗は、みずからの經驗を後から振り返つて、言語を通して對象的に把握されたものではなく、現在の經驗として直接把握されるものと考えられているのである。

しかも西田は、「純粹經驗の現在」は、現在に就いて考うる時、已に現在にあらざりというような思想上の現在ではない(同上)と述べている。「現在」という瞬間を言葉を通じて對象的に把握したときにはすでにその手からこぼれ落ちて

しまつてゐるような「現在」は「思想上の現在」であり、現在の「直接経験」のただ中における主客未分の状態とは異なつてゐる。西田は、次のような例をあげて説明してゐる。

我々は少しの思想も交えず、主客未分の状態に注意を転じて行くことができるのである。例えば一生懸命に断崖を攀ずる場合の如き、音楽家が熟練した曲を奏する時の如き、全く知覚の連続 *perceptual train* といつてもよい〔中略〕此等の精神現象に於ては、知覚が厳密なる統一と連絡とを保ち、意識が一より他に転ずるも、注意は始終物に向けられ、前の作用が自ら後者を惹起し其間に思惟を入れるべき少しの亀裂もない。(一・十一—十二)

西田の考える「純粹経験」は、「思想上の現在」ではない。彼は、現に体験されている場面に身を置いて、そこで「前の作用が自ら後者を惹起」するという仕方で次々に起こる新たな体験へと自己を開いてゐるときに、そこで生じてゐる経験のありようを「純粹経験」と呼んだのである。「純粹経験」の立場とは、そうした経験が直接に現前してゐる場面に定位することを意味してゐるのである(4)。

では、西田のいう純粹経験の立場は、どのような仕方で「哲学」という知的な営みに接続されるのだろうか。そこで次に、『善の研究』第二編における西田の「哲学的思想」とその方法について検討し、両者の関係を明らかにしたい。

二 哲学的思想と懷疑的方法

『善の研究』第二編「實在」は、十の章に分かれており、その議論は一つの筋道に沿つて展開されている。

まず第一章「考究の出立点」で、「今若し真の實在を理解し、天地人生の真面目を知ろうと思うたならば、疑うだけ疑つて、凡ての人工的假定を去り、疑うにもはや疑い様のない、直接の知識を本として出立せねばならぬ」(一・四十七)と述べられており、真に疑うことのできない意識現象の事實に出立点が置かれている。次の第二章「意識現象が唯一の實在である」では、意識現象を超えた「物の存在」や意識現象の原因などは「説明の為に設けられた假定にすぎぬ」(二・五十三)と論じられる。第三章「實在の真景」でも、「我々がまだ思惟の細工を加えない直接の實在とは如何なる者であるか」(二・五十八)という問いが立てられ、それは「独立自全の純活動」(同上)にほかならないと主張される。

こうして、考究の出立点である意識現象の事實が明らかにされたあと、第四章「真實在は常に同一の形式を有つて居る」、第五章「真實在の根本的方式」、第六章「唯一實在」、第七章「實在の分化発展」で、意識の活動がみずから分化発展してゆくことが明らかにされる。さらに、こうした實在の分化発展のプロセスをたどることで、第八章「自然」、第九章「精神」、第十章「實在としての神」などの具体相が順次示されることになる。

それでは、以上のような筋道に則つて展開される西田の「哲学的思惟」がどのようなものであったのか、検討を加えてゆくことにしよう。

すでに触れたように、西田は第一章「考究の出立点」において、「今若し真の實在を理解し、天地人生の真面目を知ろうと思うたならば、疑いうるだけ疑つて、凡ての人工的假定を去り、疑うにもはや疑い様のない、直接の知識を本として出立せねばならぬ」(二・四十七)と述べていた。彼は、懷疑をくぐり抜けることによって「考究の出立点」を確立することをめざしていたと言ふことができる。

西田によれば、物と心がたがい独立に存在しているという考えは「仮定的知識」にすぎない。彼は、「今目前に

ある机」(一・四十八)を例に、懷疑を進めている。机の色や形は、私たちの目の感覚を通じて知られる。抵抗を感じるのは触覚であり、その他位置や運動なども、すべて私の経験に与えられたものである。こうして西田は、「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」(同上)と言う。さらに、心の存在についても同様である。「我々が同一の自己があつて始終働くかの様に思うのも、心理学より見れば同一の感覚及感情の連続にすぎない」(同上)と彼は述べている。このような議論を通して、物についても心についても、私の経験を離れて存在すると考えることは独断にすぎないという主張が導かれる。

こうした懷疑によつて、物と心が独立に存在するという考えが単なる「仮定的知識」にすぎないことを明らかにした西田は、「考究の出立点」を意識現象の事実を求めるほかないと主張する。

さらば疑うにも疑い様のない直接の知識とは何であるか。それは唯我々の直覚的经验即ち意識現象に就いての知識あるのみである。現前の意識現象と之を意識するということとは直に同一であつて、其間に主観と客観とを分つこともできない。事実と認識の間に一毫の間隙がない。真に疑うに疑い様がないのである。(一・四十八—四十九)

西田は、多くの人工的仮定の上に成り立っている私たちの知識を疑うことで、「疑うにも疑い様のない直接の知識」を探り当てようとする。「哲学的思想」はこのような仕方で、「考究の出立点」にたどり着くことになる。ところで、西田は自らの立場を西洋哲学史上の知見と関係づけながら、次のように説明している。

哲学が伝来の假定を脱し、新に確固たる基礎を求むる時には、いつでもかかる直接の知識に還つてくる。近世哲学の始に於てベーコンが経験を以て凡ての知識の本としたのも、デカートが「余は考う故に余在り」*cogito ergo sum*の命題を本として、之と同じく明瞭なるものを真理としたのも之に由るのである。併しベーコンの経験といったものは純粹なる経験ではなく、我々は之に由りて意識外の事実を直覚しうるといふ独断を伴うた経験であつた。デカートが余は考う故に余在りといふのは已に直接経験の事実ではなく、已に余ありといふことを推理して居る。又明瞭なる思惟が物の本体を知りうるとなすのは独断である。「中略」余が此処に直接の知識といふのは凡て此等の独断を去り、唯直覚的事実として承認するまでである（勿論ヘーゲルを始め諸の哲学史家のいつて居る様に、デカートの「余は考う故に余在り」は推理ではなく、実在と思惟との合一せる直覚的確實をいい現わしたものだとするれば、余の出立点と同一になる）。（一・四十九）

ここで西田は、「デカートの「余は考う故に余在り」は推理ではなく、実在と思惟との合一せる直覚的確實をいい現わしたものだとするれば、余の出立点と同一になる」と述べている。これはどのような意味で「余の出立点と同一」なのだろうか。

デカルトの「私は考える、ゆえに私は存在する」(*cogito ergo sum*)という命題は、「すべての考えるものは存在する」といふ隠された大前提から三段論法によつて帰結したものではない。彼は、そのように解釈したガッサンデイに反論して、「考える私」の定立は三段論法によるのではなく、精神の單純な直観によつて知られると述べていた(5)。

「推理ではなく、実在と思惟との合一せる直覚的確實をいい現わしたものだとするれば、余の出立点と同一になる」といふ西田の言葉も、こうしたデカルトの考えに対する同意の表明と解釈することができる。デカルトによる「考え

る私」の定立は、方法的懷疑を通してなされたものだ。懷疑を離れて「私」の存在の確實性を手にすることはできないのである。西田の「哲学的思想」においても、懷疑を通じて「考究の出立点」というもつとも直接的な意識現象の事実が見出されている。デカルトの「実在と思维との合一せる直覺的確實」が、「余の出立点と同一になる」と西田が主張しているのは、このためだと考えられるのである。

そこで次に、西田がデカルトのどのような点に自らの立場との一致を認めたのかを、より詳しく検討することにした。

三 西田とデカルト

懷疑の遂行から「考える私」の定立へと至るデカルトの思索は、一見したところ西田とは大きく異なっている。西田は、一九三六年に『善の研究』の「版を新にするに当つて」という文章の中で、次のように述べている。

フエヒネルはライブチヒのローゼンタールの腰掛に休らいながら、日麗に花薫り鳥歌い蝶舞う春の牧場を眺め、色もなく音もなき自然科学的な夜の見方に反して、ありの儘が真である昼の見方に耽つたと自ら云つて居る。私は何の影響によつたかは知らないが、早くから実在は現実そのままのものでなければならぬ、所謂物質の世界という如きものは此から考えられたものに過ぎないという考を有つていた。まだ高等学校の学生であつた頃、金沢の街を歩きながら、夢見る如くかかる考に耽つたことが今も思い出される。その頃の考が此書の基ともなつたかと思う。(一・七)

他方デカルトは、アリストテレス以来の伝統的な経験論を退けて、もっぱら数量的関係を扱う合理的な近代的自然学を形而上学的に基礎づける道を切り開いた思想家としても知られている。『省察』には、「もろもろの学問において堅固で朽ちることのないものを私がいつかは定着させたいと願うならば、一生に一度はすべてを抜本的に覆してしまつて、最初の土台からあらためて始めなければならない」⁽⁶⁾という言葉がある。しかしこれは、「疑うただけに疑い、いつも不決断でいようとする「懷疑論者」を真似たわけではない」⁽⁷⁾。あくまでデカルトは、堅固で揺るぎない学問の基礎となる真理を見出すために、あらゆるものを懷疑によつて吟味しようとしているのである。『方法序説』はこの懷疑を、「ほんの少しでも疑いをふくむと想像されるおそれのあるものはみな、絶対に間違つてゐるとして退け、どこにも疑いを差し挟む余地のないものが、そのあとで、何か私の信念に残りはしないかどうか見なければならぬ」⁽⁸⁾と説明している。

『善の研究』第二編における西田の懷疑は、こうしたデカルトの懷疑とは異なっている。デカルトは、学問の基礎となるような堅固で揺るぎない真理を確立するために、少しでも疑わしいものは偽だとみなして投げ捨ててゆく。他方西田は、「真の实在を理解し、天地人生の真面目を知」⁽⁹⁾ることをめざして、すべての「人工的仮定」を取り去つて、「疑うにももはや疑い様のない、直接の知識」(二・四十七)へと立ち返ろうとする。両者ともに懷疑という方法を採用して、私たちの知識を吟味してはいるが、吟味の基準は異なっているのである⁽⁹⁾。

デカルトはまず、感覚に依拠して獲得される知識に対して、懷疑による吟味をおこなう⁽¹⁰⁾。次いで、今ここにゐること、炉辺に座つてゐること、あるいは、自分の手を伸ばすことのような身体感覚によつて体験される事態、さらには数学的真理をも、懷疑による吟味の対象に取り上げてゆく。

こうした強い懷疑をおこなう理由を、デカルトは次のように説明している。

かくも大きなそうした懷疑の効用が一見したところには明らさまとはならないとしても、それでもその効用には、この懷疑は、われわれをあらゆる先入見から解き放つて、精神を感覚から引き離すのに最も容易な道を整える、という点で、そして最終的には、後になってそれが真であるとわれわれの見定めるであろうものについて、もはやわれわれには疑うことができないという事態をしつらえてくれる、という点で、いとも大きなものがあるのである(11)。

ここで、デカルトは懷疑によつて、私たちを先入見から引き離すとともに、精神を感覚から引き離すことをねらつていたことが明らかにされている。

すでにデカルトは『精神指導の規則』において、「どんな特殊な質料にも付与されていない順序と尺度とについても探求がなされうることをすべて明らかにするような、ある種の一般的な学問」(12)としての「普遍数学」(mathesis universalis)の構想を語っていた。これは、認識対象を数学的な秩序のみにしたがつて組織するという構想であり、合理的な近代自然科学の方法を切り開く試みだったということが出来る。

ただし『規則論』のデカルトは、なおも想像力に基づく経験的認識論を完全に清算するには至っていない(13)。デカルトは「規則XIII」で、外部感覚は、ちょうど蠟の表面が印章の形を受け取るように、感覚対象の形を受け取り、それが身体の部分である想像力に刻印されるという認識論を語っている。さらに知性による認識については、次のように述べられる。「もし知性が物体に関係をもちうるような何かを吟味しようと意図するならば、そのものの観

念は想像力のうちにできるだけ判明に形成されるべきである」⁽¹⁴⁾。デカルトは、「想像力はものの真の観念を思い描く」⁽¹⁵⁾と述べており、物体の延長に關しても私たちの想像力の中に描かれなければならないと考えていた。これに對して、想像力に描かれた形象から離れた延長の観念は、想像力のうちに与えられている形象ないし表象像から量的性格のみを抽象した結果にすぎないと考えられていたのである。

私たちは表象像なしに思惟することはできないというのが、この時期のデカルトの考えだった。彼は『規則論』の中で、事物を「私たちの知性によつて覚知される限り」で理解する見地と、それを「事實上存在するものとして」理解する見地とを区別している。これは、アリストテレスの經驗的認識論における「認識の順序において先」なるものと「存在の順序において先」なるものとの區別を踏襲したものである。その上でデカルトは、「普遍的なものは、はるかに単純な本性を有しているから、たしかに、個別的なものよりもいつそう絶対的である、しかし、その普遍的なるものは、存在するためには個物に依存するがゆえに、個別的なものよりもいつそう相対的であると言ふことができる」⁽¹⁶⁾と述べている。こうした立場においては、数学的対象はより具体的な個物に依存していると考えられることになる。

こうした『規則論』の認識論と、たとえば『省察』の中の蜜蠟の分析とを比べて見れば、その違いは明らかである。今ここに、一塊の蜜蠟があるとす。それは色、香り、形、大きさを持つている。また、それは固く、冷たく、叩けば音がする。ここでは、蜜蠟は感覺的經驗の対象として捉えられている。だが、これらの感覺的經驗は、蜜蠟という物体の本質を十全に表わしていると言ふことはできない。なぜなら、もしこの蜜蠟を火に近づけると、それはたちまち液体となつて、色も香りも形も元の状態から變化してしまふからである。だが、感覺的經驗において捉えられたいっさいの觀念が變化してしまつても、蜜蠟という物体はなおも残つていると考えなければならない。それでは、感覺に

由來するすべての性質をつぎつぎに剥奪していつて、最後に残される蜜蠟の本質的な觀念は、いったい何だろうか。それは「延長」にほかならない。

いつそう奥深く洞見して、昨日蜜蠟の觀念を吟味したあの仕方ですれらの一つ一つを吟味してみるならば、私は、それらにおいて明晰かつ判明に私の知得するものはごくわずか、つまり、大きさ、言うなら長さで広さと深さとおける延長と、そうした延長の限定によつて發生する形状と、多種多様の形状を有するものが相互に占める位置と、それに運動、言うならそういう位置の変化と〔中略〕しかない、ということに氣がつくのである、が、その他のもの、たとえば光と色、音、香り、味、熱と冷、ならびにその他の觸覺的な諸性質のごときはと言へば、それらはきわめて不分明で不明瞭にしか私によつて思惟されないものであつて、私はかくて、それらが真であるのか、あるいは偽であるのか、言いかえるならば、それらについて私のもつ觀念が或る事物の觀念であるのか、それとも事物でないものの觀念であるのか、も識ることさえない、というほどなのである〔17〕。

蜜蠟という物体の眞の本質は、感覺的經驗によつて捉えられるどのような性質でもなく、「精神のみによる洞見」〔18〕によつて認識される、もつとも普遍的で單純な「延長」でなければならぬ。

デカルトは自身の方法的懷疑について、「懷疑はわれわれをあらゆる先入見から解放してくれ、精神を感覺から引き離すための最もたやすい道を開いてくれる」〔19〕と述べていたが、このとき彼はすでに物体即延長の思想をめざされるべき目的地として考えていたと言つてよいだろう。眞の學問的認識に至るためには、感覺的經驗の認識對象が意識に先立つて實在しているという前提を排除しなければならなかつたのである。

さて、『善の研究』第二編で参照されているデカルトの議論は、物体が延長を本質とすることが論じられる前の箇所だった。とはいえ、デカルトの方法的懷疑は、延長の物体の数学的秩序に基づく自然学を基礎づけるための歩みの最初の一步とみなすことができる以上、デカルトの世界観の形成と切り離してその懷疑を理解することはできないことも明らかである。じつさいデカルトは、みずからの方法的懷疑が、伝統的な認識論を退け精神を感覚から引き離すための操作だということを明言していた。こうした懷疑を経て到達するデカルトの立場は、一見したところ、ありがままの事実が真であるフェヒナーの「昼の見方」に共感を表明した西田の立場とは、大きく隔たっているように思われる。

感覚的知識を不確かなものとして退けた西洋哲学史上の思想家はけっして少なくなかった。「我々の感覚的知識を以て凡て誤となし、唯思惟を以てのみ物の真相を知りうるとなすのはエレヤ学派に始まり、プラトーンに至って其頂点に達した。近世哲学にてはデカルト学派の人は皆明確なる思惟に由りて實在の真層を知り得るものと信じた」(一・五十一)と西田は述べている。だが、彼自身はこうした考え方を採用することはなかった。

主客の未だ分れざる独立自全の真實在は知情意を一にしたものである。真實在は普通に考えられて居る様な冷静なる知識の対象ではない。我々の情意より成り立つた者である。〔中略〕それで若しこの現実界から我々の情意を除き去ったならば、最早具体的の事実ではなく、単に抽象的概念となる。物理学者のいう如き世界は、幅なき線、厚なき平面と同じく、實際に存在するものではない。此点より見て、学者よりも芸術家の方が實在の真相に達して居る。(一・六十)

さらに西田は、「例えば学問的研究の如く純知的作用といつても、決して情意を離れて存在することはできぬ」(一・五十九)と述べる。

この点に着目すれば、デカルトの懐疑と西田の懐疑が同じものだといふことはまったく不可能であると言わざるをえないだろう。懐疑を通して精神を感覚から引き離すことが、デカルトのねらいだった。これに対して、西田は、そうした区分が思惟による「人工的仮定」にすぎないと主張する。西田の懐疑は、「人工的仮定」を取り去つて、知情意の区別がいまだ設けられていない、直接経験の事実に立ち返るための方法だった。

こうした違いを越えて、西田がデカルトの思索の中にみずからの思索との一致点を見いだしたのだとすれば、それはいったい何だったのだろうか。

四 デカルトにおける「考える私」の定立

私たちは前節で、デカルトが懐疑によつて「感覚から精神を引き離す」ことをめざしていたことを確認した。ところで、感覚から精神を引き離すための方法は懐疑だけではない。プラトンのイデアのような、経験的世界を超えた普遍的存在こそが真の実在だと考えることで、経験的世界から超経験的世界へと精神を向けるという方法もあったはずである。それにもかかわらずデカルトは、「ほんの少しでも疑いをふくむと想像されるおそれのあるものはみな、絶対に間違つているとして退け、どこにも疑いを差し挟む余地のないものが、そのあとで、何か私の信念に残りはしないかどうか見なければならぬ」⁽²⁰⁾という仕方、疑わしい感覚的知識から精神を引き離す方法を選んだ。

そして、ひとたびこうした方法が採られるならば、疑わしいとみなされて投げ捨てられるのは感覚的知識だけに

どまらない。じつさいデカルトは、「欺く神」を想定することで、数学的真理に疑いをかけるにまで至っている。こうした誇張された懷疑によつてデカルトは、精神を感覚から引き離すだけでなく、あらゆる先入見から精神を解放することをめざした。こうしてデカルトは、あらゆる対象に対して疑いを向け、「まったく確実でなく解明されつくされてはいないものは、信ずるのをさし控えることができるという自由」⁽²⁾を発見するに至る。

こうして、ようやくデカルトは「考える私」の定立にたどり着くことができたのである。いかに狡知に長けた欺瞞者が私を欺こうとも、思惟する私の存在を否定することはできない。デカルトは次のように宣言する。

私に私は、世界のうちには、天空も、大地も、精神も、物体も、全く何一つとしてないということを、説得したのである。が、そうだとすれば、また私もないと、説得したのではなかったであろうか。いな、そうではなくて、何かを私に私が説得したというのであれば、確かにこの私はあつたのである。「中略」かくして、すべてを十分にも十二分にも熟考したのであるから、そのきわまるどころ、「われあり、われ存在す」というこの言明は、私によつて言表されるたびごとに、あるいは、精神によつて概念されるたびごとに、必然的に真である、と論定されなければならないのである⁽³⁾。

ところで、ガッサンディらは、この「考える私」の定立が三段論法に基づいていないかと考えた。すなわち、この論証には「すべての考えるものは存在する」という大前提が隠されているが、そうした大前提はけつして自明ではなく、先入見に基づく独断にすぎないという批判を展開したのである。こうした理解に対して、デカルトの次のように反論する。

われわれがわれわれは思惟するものであることに気づくという場合はと言えば、それはいかなる三段論法よりしても結論されることのない或る種の第一の知見であり、また、誰かが「この私は思惟する、ゆえに私はある、言うならば私は存在する」と言うという場合には、彼は、存在を思惟から三段論法によつて演繹するのではなくて、あたかも自ずからに識られたものとして精神の単純な直視によつて認知するのであり、そのことは、存在を三段論法によつて演繹するというのであれば、彼よりも先に「思惟するところのものはすべて、ある、言うならば存在する」というこの大前提を識っていなければならなかつたということにならう、ということよりして明らかである(23)。

「考える私」は、「すべての考えるものは存在する」という一般命題からの帰結としてその存在が証明されるものではなく、考える精神の働きの中で直知されると考えられている。あらゆる先入見から精神を引き離す懷疑を遂行する中で、精神の外部の何ものにも依拠することのない、自由な精神のあり方が自証されることになるのである(24)。

方法的懷疑とは、感覺的・経験的な認識の対象から数学的真理に至るまで、精神に先立つて存在すると考えられているあらゆる前提から、その实在性を剝奪する操作であつた。こうした操作によつて、精神の外部の存在と思惟との関係が排除されて、精神の外部の何ものにもよらない自由な精神のあり方が明らかにされる。あらゆる先入見から精神を解放する懷疑の遂行が、そうした懷疑を遂行する主体が「考える私」そのものにほかならないということの、内在的明証性を与える。方法的懷疑の遂行は、自己と外的事物との超越的な関係を徹底的に排除して、「考える私」が何であるかを内的に直観する自己認識へと導く不可欠の方法だったのである。

さらにデカルトは、このようにして内在的明証性に基づく「考える私」の定立に引き続いて、この確実な基礎に基づいて打ち立てられるはずの学問の基準を確立しようとする。それが「明証性の一般的規則」に他ならない。彼は次のように説明している。

私は私が思惟するものであるということを確知している。それならば、すでにして私は、何らかの事物について私が確知するということのためには何が要求されるかをも、知っているのではないのか。思うに、この最初の認識のうちには、私が肯定するものについての或る明晰で判明な知得をほかにしては何もないのであって、そのように明晰かつ判明に私の知得するところの何ものかが偽である、というがごとき事態のいつか起こりうるとしたならば、この知得が私に事物の真理について確知せしめるのにはいかにも不十分であるということになってしまふであろう。したがって、今や私には、きわめて明晰かつ判明に私の知得するところのものすべては真であるということをも、一般的な規則として確立することができる、と思われるのである(25)。

こうして、「考える私」の定立はまさしく、確実な基礎の上に構築されるべき学問の方法論的基準の発見に他ならない(26)。彼の方法論的懐疑は、このような仕方では学問的な認識と結び付けられているのである。

さて、こうしたデカルトと歩んだ道に対して、西田の歩んだ道はどのようなものだったのだろうか。次節では、西田における懐疑と学問的認識とのつながりについて検討を加えることにしよう。

五 西田における懷疑とその主体

西田は、あらゆる「人工的仮定」を排して意識現象の事実へと立ち返ろうとする試みが、西洋哲学においても何度か試みられたことがあると言ひ、その例としてベイコンとデカルトをあげていた。そして私たちが見てきたように、デカルトは感覚をはじめとするあらゆる先入見から精神を解放するための懷疑を徹底して遂行し、そうした懷疑をおこなう自由な精神における「実在と思维との合一せる直覚的確実」に基づいて、諸学の確実な基礎を打ち立てたのだ。まさにこの点に、西田はみずからの「考究の出立点」との一致を認めたと言つてよいと思われる。

西田の「考究の出立点」である「我々の直覚的经验の事実即ち意識現象に就いての知識」も、デカルトと同様、懷疑を通じてようやくあらわになると考えられている。ただしすでに触れたように、西田の懷疑の性格はデカルトのそれとは異なっている。デカルトの懷疑は、少しでも疑いの余地のあるものを偽として退けることで、感覚やその他の先入見から精神を解放し、そうした懷疑を遂行している精神が、精神の外部の何ものにも依拠しない自由な精神であることをおのずから証するプロセスだった。これに対して西田の懷疑は、物と心が独立に存在するといったようなさまざまな「人工的仮定」を退けて、意識現象のありのままの事実 directly することをめざしている。したがつて、西田の場合には、懷疑という思维の自己吟味によつて、当の思维であるところの意識現象の直接性があらわにされると考えられているはずである。

私たちの意識において、純粹経験の事実がいつも直接に現われているとは限らない。主観と客観の区別のような、さまざまな「人工的仮定」が差し挟まれているために、純粹経験の直接性が見えにくくなつてしまつてゐることは、けつして少なくない。「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ひ、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」が、「これは凡て誤である」(一・六十)と西田は述べている。このような「人工的仮定」を懷疑によつて退けてゆくプロセスを通じて、純粹経験というもつとも直接的でありのままの事実に到達することがめざされている。それは、「人工的仮定」を取り除いて、純粹経験というありのままの事実を注視する努力として理解することができるのではないだろうか。

純粹経験の立場とは、厳密な統一を維持したままで次々と推移してゆく事実 directly 直接することだった。私たちはすでに、こうした純粹経験の立場に立つということは、次々と生起する新たな体験に自己を開き、その体験の場面に身を置くことを意味していることを明らかにした。だが、そうした意識現象のあり方は、しばしば「人工的仮定」によつて見えにくくなっている。西田の懷疑は、「人工的仮定」を排除し、もつとも直接的な純粹経験の事実を注視しようとする哲学的な営みにほかならない。それは言わば、哲学的主体が、ありのままの事実が次々に開かれてくるあり方へと、みずからの視線を重ね合わせてゆく努力である。デカルトは、あらゆる先入見から精神を解放する懷疑の中で、精神のあり方の自証がもたらされると考えていた。西田もまた、あらゆる人工的仮定を疑つて意識現象の事実へと直接することをめざす。そして、この哲学的主体の営みそのものが、たえまなく生起しつつある純粹経験の事実 directly 直接することを可能にするのである。西田が、「実在と思惟との合一せる直覚的確実」にデカルトとの一致を見いだしたのも、この意味にほかならない。ただし、西田にとつて「唯一の実在」は意識現象の事実である。それゆえ「実在と思惟との合一せる直覚的確実」とは、意識現象の事実と哲学的思惟との合一を意味していると理解するべきだろう。

「人工的仮定」を排除する西田の懷疑は、意識現象の外から反省を加えるものであつてはならない。たとえ、「一生懸命に崖を攀ずる」ときや、「音楽家が熟練した曲を奏する」とき、あるいは「初生児の意識」のように「明暗の別すら、さだかならぬ混沌たる統一」(一・十二)状態のように、「人工的仮定」を差し挟む余地がないと思われる意識状態であつ

ても、それらを外から反省するときには、その直接性は失われてしまうことだろう。西田の考える懐疑は、意識現象の外から加えられる反省ではなく、何らかの「人工的仮定」が差し挟まれている意識状態から、それらの仮定を退けてゆくことで、直接的な事実へとみずから還元してゆく哲学的努力のことだと考えなければならぬだろう。

私たちは本稿の冒頭で、西田の「哲学的思想」が、その「根柢」である純粹経験とどのようにつながっているのかという問題を提起しておいた。私たちはようやく、その答えにたどりついたと言えることができる。西田の「哲学的思想」とは、懐疑によつて意識状態から「人工的仮定」を取り除き、直接経験の事実を注視することだった。そしてそれは、哲学的主体が、ありのままの事実が次々に開かれてくるところに、あるいはありのままの事実が次々に開かれてくる仕方に、みずからの視線を重ね合わせてゆく努力として理解することができた。このように理解してよいとするならば、西田の「哲学的思想」とは、その営為を通じて「哲学的思想」それ自体を、その「根柢」である純粹経験の事実へと返してゆく営みのことだと言えるだろう。

注

(1) 西田の著作の引用および参照は、『西田幾多郎全集』（旧版）全十九卷（岩波書店、一九六五—六六年発行第二刷）からおこない、参照箇所を本文中に（巻数・頁数）の形で表記する。ただし、引用に際して旧漢字・旧かな遣いは現代の表記に改めた。

(2) 『善の研究』の第一編と第二編のものになった文章とそれが『善の研究』という一冊の書物にまとめられる経緯については、平山洋『西田哲学の再構築』（ミネルヴァ書房、一九九七年）に詳しい。ただし本論文では、あくまで『善の研究』という一冊の書物の中で、「余の哲学的思想を述べたもの」と位置づけられた第二編を検討することで、『善の研究』刊行時の西田の思想に迫ってみたい。

(3) 上田閑照氏は、この『善の研究』の冒頭の言葉について、「問題の脈絡への何の導入もなしに私たちの面前に抛り出され、何か手のつけようのない、あるいはね返されるような感じ」（『上田閑照集』第二巻（岩波書店、二〇〇二年）、二十四頁）という印象を語っている。

(4) 拙論『善の研究』における独我論の論駁』（藤田正勝

編『善の研究』の百年—世界—世界から』（京都大学学術出版会、二〇一一年）所収）参照。

(5) このことはデカルト研究においても繰り返し指摘されてきた（『上田閑照集』第二巻（一六九頁以下）、石神豊『西田幾多郎—自覚の哲学』（二二六頁以下）等を参照）。

(6) 『省察』『デカルト著作集』第二巻（所雄章訳、白水社、一九七七年）二十九頁。ただし、引用の際一部表記を改めた。以下のデカルトの著作からの引用についても同様。原著は以下の通りである。Œuvres de Descartes Vol VII, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996 (publiées par Ch. Adam et P. Tannery, 1897 - 1909), p. 17. 以下 AT と略記する。

(7) 『方法序説』『デカルト著作集』第一巻（三宅徳嘉、小

池健男訳、白水社、一九七七年）、三十五頁）AT, VI, p. 29°

(8) 『方法序説』三十八頁、AT, VI, p. 31

(9) このことは上田閑照氏によって指摘された。氏によれば、デカルトの場合は明晰判明ということが基準であるのに対して、西田では直接性ということが基準になっており、さらに基準の違いにたがって、懐疑の遂行の仕方も異なっているという。すなわち、デカルトの場合は「判断のなかに明

晰判明ならざるものが混入していないかどうかという、思惟の自己吟味」であるのに対して、西田の場合は「直接性をはばんで、しかもそれと知らずに思惟による人工的仮定がさし挟まれているかどうか、すなわちそもそも思惟がすでに加わっているのではないかという、思惟そのものの否定的吟味」になっているという（『上田閑照集』第二巻、一六五頁）。

(10) デカルトは、感覚経験に基づく知識を懐疑の対象としているのであつて、感覚経験で与えられる観念や表象像そのものが偽である可能性を考慮しているわけではない。むしろ、感覚的観念は「それ自身において観られ、それを何か他のものに私が関係づけることをしないとするとするならば、偽なるものであることは本来ありえないのである」（『省察』五十四頁、AT, VII, p. 37）と述べられている。

(11) 『省察』二十一頁、AT, VII, p. 12

(12) 『精神指導の規則』『デカルト著作集』第4巻（大出晃、有働勤吉訳、白水社、一九七七年）二十八頁、AT, X, p. 378

(13) 小林道夫『デカルトの自然哲学』（岩波書店、一九九六年）の第一章『規則論』の過渡的思想を参照。

(14) 『精神指導の規則』六十七頁、AT, X, p. 416 - 417。

(15) 『精神指導の規則』九十三頁、AT, X, p. 445。

(16) 『精神指導の規則』三十四頁、AT, X, p. 382。

(17) 『省察』六十一頁、AT, VII, p. 43。

(18) 『省察』四十六頁、AT, VII, p. 31。

(19) 『省察』二十一頁、AT, VII, p. 12。

(20) 『方法序説』三十八頁、AT, VI, 31。

(21) 『哲学原理』『デカルト著作集』第三巻（三輪正、本多英太郎訳）五十四頁、AT, VIII - I, pp. 19 - 20。

(22) 『省察』三十八頁、AT, VII, p. 25。

(23) 『省察』一七二頁、AT, VII, p. 140。

(24) 同様のことは、三段論法についてだけでなく、一般観念についても言える。デカルトは「私は考える、ゆえに私は存在する」ということを確信できるためには、「懐疑」や「思惟」、「存在」といった一般観念をあらかじめ理解している必要があるのではないか、という疑問に対して、次のように答えている。「実際私は、存在とは何であるかということをもまづ教わつたうえでなければ、自分があるということを推論することも主張することもできないというほどに愚かな人間がいたなどということをも、本気で信ずるわけにはいかない。懐疑や思考に関しても事情は同じことである。さらにつけ加えると、これらのものは、それ自身によってでなければ知られ

えず、それらについては、われわれ自身の経験や各人がそれらを検討するときにみずからのうちに見いだすところの、意識すなわち内的証言によつてでなければ、納得することができない」（『真理の探求』『デカルト著作集』第四卷（井上庄七訳、白水社、一九七七年）三三八頁、AT, X, p. 524）。デカルトにとつて「懐疑」「思惟」「存在」などの一般観念は、「考える私」を定立するために前提される必要はなく、むしろ「考える私」の定立に至る思惟の働きの中でそれらについての内的な確信が得られると考えられていたのである。デカルトはこうした精神の理解に基づいて、「私は考える、ゆえに私は存在する」ということを結論するためには、「懐疑」「思惟」「存在」といった一般観念を前提する必要はなく、むしろそれらの観念の意味が「考える私」を定立する思惟において内的に付与されると考えたのだと思われる。

(25) 『省察』五十一—五十二頁、AT, VII, 35。

(26) デカルトは、私は思惟する存在以外の何ものでもないということから、明晰判明に認識されたものはすべて真であるという結論を導いているが、これはただ一つの事例から普遍的な命題を導く「不当概括」の誤りを犯しているのではないかという批判がありうる。これについて桂寿一は、以上の

デカルトの議論が持つ方法論的な意義に着目すべきだと主張する。明晰判明な知というものの性格は、「考える私」の定立によつて初めて私たちに示されるのであつて、むしろこうしたデカルトの議論が、それに続く学的認識の性格を定めていると考えられることになる（桂寿一『デカルト哲学とその発展』（東京大学出版会、一九六六年）四十六頁以下参照）。