

純粹経験の形而上学と主観主義

— 西田の自己考察を手がかりとして —

アンドレア レオナルディ

「私はいつまでも一介の坑夫である。鉱石を精練する暇すらもない。またその上それを整頓して陳列窓に並べる技芸も有たない」と、西田は昭和10年に高山岩男著『西田哲学』の序で述べている⁽¹⁾。この主張のもとで『善の研究』の内容を考えてみれば、最初に見つかった鉱石は純粹経験であったと言えるであろう。この「純粹経験」という概念は、当時の西洋の哲学と心理学に基づいているが、西田が自分の独自の体験、特に明治29年より行われた長期間の座禅の体験を表現し、また解釈しようとした手段として考えられる。その実際の体験が「純粹経験」という概念において把握され、哲学的な原理として彼の思索の基礎となつて、その上に『善の研究』では形而上学（実在論）、倫理学、宗教論を備えた世界観が体系的な形で築かれている。つまり、その鉱石を西洋哲学の道具で精練し陳列窓に並べようと西田が努力したにちがいないのである。しかし、西洋文化を消化しつつある、当時の日本の特別の状況に置かれた西田には、その暇と技芸は十分に与えられていたのであろうか。

1. 直接経験から反省へ

実のところ、上田閑照が指摘したように、『善の研究』には純粹経験の出来事の起述とそれについての哲学的思索という二重性がある⁽²⁾。こうした二重性のため、純粹経験の形而上学の成立には一つの方法論的な問題が潜んでいるように思われる。たしかに純粹経験は反省以前の「意味もない」（I 10⁽³⁾）直接的知識であるけれど、西田が作ろうとする哲学的世界観は純粹経験から直接に出てくるのではなく、反省によって導かれた概念的かつ言語的な解釈を介して作られているのである（XVI 537）。この問題に関して西田の言葉を聞いてみよう。純粹経験の実在の「真景はただ我々がこれを自得すべき者であつて、これを反省し分析し言語に表わしうべき者ではなからう。しかし我々の種々なる差別的知識とはこの実在を反省するに由つて起るのである」（I 63；I 37を参照）。つまり、複雑な生の活動としての純粹経験は、混沌無差別の状態よりも、

むしろ多様な差別相を備えた者であって、反省による区別や判断はその差別相より派生するのである。しかし、その派生の過程では誤謬等が起こる可能性があり（I 49、XVI 226）、西田自身、唯物論をはじめ、反省によって生じたさまざまな哲学的誤謬に反論を加えているのである。しかも、西田によれば、「何ごとによせ我々に直接の事実であるものは説明できぬ、（中略）説明とは一の体系の中に他を包容し得るの謂である。統一の中軸となる者は説明はできぬ」（I 40）。だとすれば、意識内の小体系を一般的な意識体系において説明できるはずであるが、意識体系すなわちすべての実在そのものは何において説明できるのであろうか。要するに、直接経験と思索との間には隙間があるが、どのようにしてその飛躍が可能になるのであろうか。「極めて批判的の考」、「少しく反省して見ると」、「考えて見ると」等と西田は言う（I 47 - 48、52 - 53、63）。ところが、哲学的誤謬を否定する場合、直接経験を指して「そうではない」と言うこと、あるいは経験論等の議論を利用することはよいであろうが、肯定的に直接経験に基づいた哲学的体系を立てる場合はその「考」や「反省」の正当性は何によるのであろうか。後期の西田は、自得した直接の実在を論理的な省察を以て理解しようとし、つまり手に入れた鉾石を精練する適切な道具を作ろうとしたに違いないが、『善の研究』ではこの問題に取り組むことはなかったようである。

ところが、後期の西田自身は、自分の思想を異なる方向に向けた上で、『善の研究』に対して不満を述べるようになる。「この書に対しては飽き足らなく思うようになり、遂にこの書を絶版しようと思うたのである」と彼は大正10年の再版の序に言う（I 5）。そうした飽き足らないことの理由は様々であろうが、その一つは、上記の『西田哲学』の序に指摘されているように私は思う。「『善の研究』以来私の考は主観から出立するのでもなく、客観から出立するのでもなく、主客の未分以前から出立するにあった」。ところが「純粹経験といい事行というも、その根柢に於て主観主義を脱することはできない」⁽⁴⁾ということである。こうした西田の批判的な自己考察は引用の箇所には見られないようであるから、西田の考えていた純粹経験における主観主義とは何かということを実に解釈することはできないかもしれない。しかしながらこれは、一般的に通用している解釈、つまり『善の研究』においていわば西洋哲学の原罪と看做される主客対立が一挙に克服されるとする解釈に対して、軽視できないものであるにちがいない。

言うまでもなく、「純粹経験」という概念自身には必ずしも主観主義的な立場が含まれておらず、この概念も西田哲学全体の中に見られるべきである（I 6-7）。西田の手

に入れた鉱石は純粹経験として十分に精練されなかったとしても、それは鉱石そのものの欠点ではなく、精練のための道具の欠点にすぎないと思われる。しかし、『善の研究』は純粹経験の単なる主張ではなく、「純粹経験を唯一の實在としてすべてを説明」するように（I 4）、完成した哲学体系として世に出されたものである。その自己考察によればその体系は何処かで主観主義に陥るはずである。のみならず、そのために『善の研究』の形而上学は困難に会い、同書に主張される要求と両立し得ないように私には思われる。拙論では、『善の研究』と『純粹経験に関する断章』を中心として、その点について論じることしたい。

2. 主観主義について

『善の研究』には「主観」という概念は冒頭からしばしば出てくる。それは、終始「客観」という概念と対立するものであって、その対立は、實在の根本的な構造として、純粹経験の形而上学を語る第2編の一つの重要な論題となっている。『純粹経験に関する断章』でも主観と客観の関係という問題はしばしば論じられている。『善の研究』と比較すれば、確実な論点としてよりも問題の多い難点として扱われているとも言えるが、それにしては『善の研究』と一致する立場が見出されるように思われる。実は、意識現象を唯一の實在とし、意識現象を統一する力を實在の根底および本体とする世界観にとっては、主観と客観、すなわち意識する側と意識される側との関係はきわめて重要となるはずである。つまり、唯一の實在の構造においては主観と客観との関係はいかなるものか、またその根底と本体である統一力においては主観と客観は同位であるか、ないしはどちらかが優位に立っているということなのである。西田の議論を省みた上で、もしそこにおいて主観の方が客観よりも根本的な役割を果たしているならば、純粹経験の形而上学は主観主義に陥ると言えるであろう。

西田によれば、意識現象である眞實在は唯一の体系をなしている。統一者は統一された者を離れた者ではなく、意識の流れ、すなわち實在の發展そのものであると言ってもよいであろう。主観と客観、私と他者、精神と自然等の絶対的な区別はなく、それらの概念は具体的な経験から抽象された相対的な側面にすぎない。そうであれば、『善の研究』では「主観」という概念は根本的ではなく、ただ相対的な概念であって、純粹経験の形而上学が主観主義に陥るのは有り得ないことであり、上述の西田の自己考察には根拠がないことになるのではなかろうか。だが、實在の活動は統一でありながら矛盾衝突でなければならないが故に、その發展を以って様々な小体系が成立し相対立することは

「実在の真景」によるのである。主客のような区別は、いかに相対的であるとしても、純粹経験の差別相に含まれており、分化発展によってそこから出てくる事実上の区別に違いない（I 17）。

それでは、意識現象とそれにおける統一力に関し、主観と客観の関係はいかなるものであろうか。純粹経験という概念の上に世界観を築くことを可能にするのは、「意識現象が唯一の実在である」という根本的な主張である。この主張は物質のような不可知的な物自体の否定であるが、このような否定のもとで、『善の研究』の根本的な思索の範囲では、主客の関係は以下の二通りに解釈され得ると私は思う。

第一の解釈においては、経験の発展によって主観と客観は知る者と知られる者という意識の捕捉的な側面として形成され、経験を造形する統一力は主観的でも客観的でもない。主客分化の状態において、統一力は主観の観点から見れば客観を形成する認識作用と考えられ、客観の観点から見れば主観に現われる物の出現作用と考えられるであろう。客観の現前は主観的作用に還元され得ず、たとえば知覚における物の現前は、知覚する主観と知覚される客観の関係、つまりその相互作用によるのである。これに従えば、唯一の実在である意識現象は、単なる心像、つまり我々の意識の変容ではなく、意識において現われる物となる。すなわち、この解釈において主観主義を脱することができると言えよう。

もう一つの解釈においては、客観は主観によって作られた者であり、統一力は主観の作用となる。主観と客観が捕捉的であることは、主観が客観を生み出す活動であることに他ならない。我々の知覚する物の実在は形や色等の知覚像の組み合わせにすぎず、昨日見た物と今日見る物、あるいは異なる立場から見た物が同一の物であるというのは、ただ二つの別個の類似している現象の同一視ということになるのであろう。客観は完全に受動的であって、知覚において現われる客観の現前は知覚する主観にのみ、すなわち知覚する者の知覚される者への作用にのみよるのである。要するに、この解釈は主観主義に帰着するのである⁽⁵⁾。

『善の研究』の体系の構造を上述の二つの解釈の可能性に照らし合わせて、純粹経験の形而上学は主観主義に陥るかどうかをある程度確かめることが可能であるように私には思われる。

3. 『善の研究』の立場

さて、西田の立場は、一体どちらにより近いのであろうか。意識現象の現前を造形す

る作用は超個人的な統一力である。宇宙の現前は「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」統一力なる神の「表現manifestation」(I 178)である。統一力は我々の個人的意識における主観的な作用ではなく、「主観客観の区別を没し、精神と自然とを合一した」(I 96)宇宙的意識の作用なのである(XVI 278)。超個人的な統一作用そのものである知的直観は、「物我相忘じ、物が我を動かすのでもなく、我が物を動かすのでもない、ただ一の世界、一の光景あるのみである」(I 43)。主観と客観は未分化の状態である純粹経験の中で相成立するから、実在の本体なる統一力(I 81)の働きに対しては同じ位置に立っているはずであろう。すなわち分化の状態では統一力は主観の方からも客観の方からも働いているはずである。だとすれば、第一の解釈の言うように、知覚における意識現象は主観的な知覚作用だけではなく、客観的な物の作用によっても成立するはずである。次の西田の文章は、こうした意味において理解できるであろう。「余がここに意識現象というのは或は誤解を生ずる恐がある。意識現象といえば、物体と分かれて精神のみ存するということに考えられるかも知れない。余の真意では真実在とは意識現象とも物体現象とも名づけられない者である」(I 54)。実際、西田はさまざまな箇所で客観的な統一力を認めており、それと主観的な統一力との根本的な同一性を主張しているのである。統一力は「万物の統一力であって兼ねてまた意識内面の統一力である(中略)理が物心を成立せしむるのである。(中略)客観的世界の統一力と主観的意識の統一力とは同一である」(I 74 - 76; XVI 393を参照)。我々が我々の思惟を以って宇宙の現象を支配する法則を知り得るのは、それによるのである(I 68、180)⁽⁶⁾。

特に自然界では、もとより我々の主観的統一力と同一である客観的統一力(I 87)が働いており、自然現象は自然の自己の作用、すなわち発現であると西田は述べている。「自然もやはり一種の自己を具えているのである。一本の植物、一匹の動物もその発現する種々の形態変化および運動は(中略)一の統一的自己の発現と看做すべきものである」(I 84 - 85; I 66を参照)。この自己は生物の生活本能であるが、生物だけではなく、無機物においても「特有の結晶形」(同所)として統一的自己が現われる。機械的な法則に帰され得ない、鉱物、生物、動物のような自然の多様性は、それぞれの統一作用の相違の結果であり、無機物から複雑な有機体への変化は自然の自己の実現であると西田は述べている。我々の精神はこの過程の完成であって、そこにおいて真の自己が現われる(I 91 - 92)。内面的な結成や発展のみならず、外から機械的に与えられた

力によって玉突き台の上に転がっている玉にすらも内面的力があり、その移動は「自己を実現する合目的作用とも見ることができる」（I 118；XVI 374 - 375、363を参照）。

ところが、主客の対立については、「實在の分化発展」という第一編の第7章で西田は誤解を許さないような主張をする。主観と客観とは「一實在の相対せる両方面である、即ち我々の主観というものは統一的方面であって、客観というものは統一せらるる方面である、我とはいつでも實在の統一者であって、物とは統一せられる者である。（中略）精神現象というのは統一的方面即ち主観の方から見たので、物体現象とは統一せらるる者即ち客観の方から見たのである」（I 78 - 79；I 181を参照）。

このような主観の優位は知覚の記述において明らかである。第一編の第2章では知覚と思惟、または知覚と表象の心像との根本的な同一性が主張されている（I 19 - 22）。普通は知覚は外から与えられた物の把握として受動的であり、表象や表象に基づいた思惟は内から作られた心像の総合として能動的であると考えられるが、知覚も構成的であり、その対象は能動的作用によって作られると西田は言う。我々が知覚する物は種々の経験、特に記憶における過去の経験の比較的統一の結果であり、主観の統一作用によってのみ成立するのである。「石なる者を直接経験の事実として直ちにこれを見れば（中略）我々の視覚触覚等の結合であって、即ち我々の意識統一に由って成立する意識現象である。それでいわゆる自然現象をば直接経験の本に立ち返って見ると、凡て主観的統一に由って成立する自己の意識現象となる。唯心論者が世界は余の觀念なりというのはこの立脚地より見たのである」（I 88；I 179 - 180を参照）。すなわち「物体というのは意識現象の不変的關係に名づけた名目にすぎないので、物体が意識を生ずるのではなく、意識が物体を作るのである」（I 110；I 78、XVI 303、384 - 385、409、426、458以降を参照）。

知覚と連想思惟の差異はただ程度の差異であり、知覚は同時の結合であり、いつも無意識的な過程であるのに対して、思惟は継続的結合でその過程が意識に現われてくるという差異があるのみである（I 64、73）。幻想や夢と知覚の間にもただ程度の差異のみがあって、知覚の対象が實在と考えられるのは、ただ知覚の作用が表象より「大なる体系」をなしているからである。すなわち表象の統一はより緩やかであり、「思惟の材料たる心像は比較的変動し易い」（I 21）からである（I 70）。實在というのは「心理的に説明ができると思う」（I 23）と西田は述べている。

普通は、たとえ知覚は能動的であると認めても、知覚がそれから成り立っている感覚

の方は受動的であると考えられるであろう。しかし、西田によれば感覚も必ず他との比較的对立から成立する故に、「純粹感覚といっている者も已に簡單なる知覚である」

(I 58)。感覚の背後にも統一作用すなわち「我々のいわゆる精神なる者」(I 89)が潜んでいる。「例之赤といふ意識の成立するには不赤と対立せぬばならぬ。而して此の対立の成立には両者を比較し結合する作用がなくてはならぬ。此の両者を比較し結合する作用を主観といふ、赤、不赤等の内容を客観といふのである。(中略)主観は統一者であるから常に能働の状態であって客観は統一せらるる者であるから常に所働の状態である。即前者は我であって後者は物である」(XVI 358-359)。ただ、『断章』によれば、感覚は、意識現象の単一の要素として、「意識統一の極」(XVI 295)である。感覚は我々に与えられていると言えるが、西田は純粹経験の一般的な所与性の中では感覚の所与性と表象の材料となる心像の所与性とを区別していないように思われる。「感覚の時は物我の別がない故に感覚は客観と考へられて居る」(XVI 429)、すなわち心像を表象する時は、知覚の体系と表象の体系との対立が生じて、我という主観と世界という客観との対立が生じるが、感覚の場合にはその対立がなくて直接に世界が現われてくると考えられるのである(同所)。知覚における物の客観性は、感覚の所与性よりも、上述のように物がそれに属す、主観の作用により構成された体系、すなわち主観の統一的概念による。「之の概念が明となる時物の確信が起る。さなくば幻想と区別ができぬ。統一概念が明となれば物に客観的基礎を与へる」(XVI 303)⁽⁷⁾。思惟と表象は能動的であるのに対して知覚は受動的であると言われるのは、知覚の統一作用はつねにいつも無意識的であることを言っているにすぎないのである。

我々が日常世界において経験している諸々の物は、第二の解釈の言うように、我々の統一作用によって作られた、単なる印象の結合にすぎない。物の本体というのは、その物をいつも或一定の結合によって現前させる我々の統一作用である(I 81)。我々が同一の物を知覚すると信じている場合でも、実際は人によって異なった物を知覚している。それ故に、「具体的実在は凡て主観的個人的であって、客観的実在という者はなくなる。客観的実在というのは各人に共通なる抽象的概念にすぎない」(I 88; I 60-61, 179, XVI 371, 373, 400, 451を参照)と西田は言うことができたのだ。

むしろ、実在の統一力は我々の統一作用であると言っても、それは我々の個人的な主観によって支配される作用ではなく、我々に与えられた作用である(XVI 275, 287)。個人的な主観と思われるのは、反省の統一作用によって意識活動の中で成立する一つの

小体系にすぎないのである。宇宙を統一するのは、我々の個人性の根底にある、神という超個人的な統一者であり、客観的といわれる各人に共通の世界が存在するのは、その超個人的統一によるのである（I 67）。しかし、客観的世界を統一する時も、統一作用はいつも我々の個人的な意識作用を介して働いているに違いない。統一力は個人的な主観の背後にあって、いつも主観の方から客観の方へ働いている。物は統一された者としていつも受動的である（I 79）。もし西田の言うように神と宇宙との関係が、意識の統一作用と統一された内容との関係と同一ならば（I 181、189）、結局のところ神は客観的世界を統一する超個人的主観に他ならないであろう。「自然界というのはかくの如き超個人的統一に由りて成れる意識の一体系である。我々が個人的主観に由りて自己の経験を統一し、更に超個人的主観に由りて各人の経験を統一してゆくのであって、自然界は超個人的主観の対象として生ずるのである」（I 180；XVI 362、228を参照）。

自然の客観的統一力が我々の精神の主観的統一力と同一であるということは、結局のところ自然界が我々の主観によって統一されていることになるのである（I 87を参照）。この主張は上述の自然の自己等の記述と両立できないように思われるが、この点については『善の研究』中の諸々の主張もそれぞれ相矛盾しているように私は思う。たとえば、植物には統一的自己があり、一本の樹は枝や幹のような部分の単なる集合ではなく、「樹全体の統一力」によって成立する。それ故に人工的な石の積み重ねと異なると西田は言う（I 69）。ところが、「いわゆる無心物においてはこの統一的自己が未だ直接経験の事実として現実に現われていない。樹其者は自己の統一作用を自覚していない、その統一的自己は他の意識の中にあって樹其者の中にはない、即ち単に外面より統一せられた者で、未だ内面的に統一せる者ではない」。その「他の意識」というのは、つまりその樹を知覚する主観の意識であり、「それが故に見る人によりてその統一を変ずることができる」。たとえば、科学者の目で見れば、単なる有機的化合物すなわち元素の集合だけがあって、「別に樹という実在は無いともいいうる」（I 92；XVI 271を参照）。

4. 純粹経験の形而上学における根本的な主観主義

さて、西田の築いた純粹経験の形而上学は主観主義的な立場に帰着することは上述の引用文を考えれば否定できないであろう。実在は絶対的統一力すなわち神によって統一された意識現象である。その神はこの世界を超越する実体ではなく、宇宙の活動そのも

のである故に、真の実在においては独立した主観と客観は存せず、統一する作用と統一された内容はただ唯一の者の補い合う側面にすぎない。すなわち、意識現象には意識する作用と意識される内容があり、後者は意識の上に現われる者でありながら、前者は直接経験の状態では常に無意識である故に、その区別は潜在的で意識されていない。反省によって統一作用そのものが対象化されて意識されるようになると、対象になった作用によって統一された多様な内容に対する統一者が現われ、それは客観に対する主観となる⁽⁸⁾。反省は統一力の自覚の作用であって、意識の拡大という統一作用の根本的な目的に仕えるが、こうした自覚作用はいつでも個人的意識において働いている。すなわち反省の過程で意識された主観は常に「私」という個人的主観となる。神は終始無意識的意識作用そのものであり、統一された内容は直ちに神そのものではなく、神の対象的表現なのである（I 99、184）。我々の意識は神の一部であって神の自覚であるというのはこの意味においてである（I 182、192 - 193）。だとすれば、次のように言う人がいるかもしれない。主客対立は個人的意識においてのみ成立する故に、その対立はただ純粹経験の分化発展の途中の段階、しかも統一の状態（狭義の純粹経験の状態）から最も遠ざかった段階にすぎず、意識現象のまだ「私」のない原始的状态と「私」を越えた最終的状态においては無意味である、従って純粹経験の体系における主観主義というのは本質的ではない。実際、西田の言葉遣いは曖昧であり、「主観」という概念には二重性があるように思われる。すなわち「主観」というのは一方では個人的意識作用を指し⁽⁹⁾、他方では超個人的統一力を指しているのである。前者において、主観は純粹経験から離れた偽の自己であって与えられた客観的世界と衝突し、「その統一は未だ相対的たるを免れない、絶対的統一はただ全然主観的統一を棄てて客観的統一に一致することによりて得られるのである」（I 171）。また「客観は独立自然の実在であって我（主観）の如何ともすべからざる者である。主観とは之に反し範圍小にして変化し易き現象である。客観は具体的であって主観は抽象である。〔欄外 — 一方より反対にも考へられるであろう。〕」（XVI 429）と言われる。だが、上に述べたように、客観界が我々に与えられているのは、超個人的主観によって構成されるからであり、すなわち実在の根底には絶対的主観が潜んでいるのである。しかも、こうした超個人的主観は我々の主観性から離れた者ではなく、「総ての人の意識を結合する」（I 180）統一作用、すなわち「凡ての意識を総合統一せる絶対的意識」（XVI 384）である。つまり具体的な客観界の統一には常に我々の個人的主観性を介して行われるのである⁽¹⁰⁾。原始的または最

終的狀態における主客合一というのは、主観と客観との根本的な同一性よりも、反省せずに個人的主観が意識されていない時の、客観を直接に統一する超個人的主観の活動という意味であるに違いない。

5. 客観としての自然

純粹経験の体系では、いわば主観主義の犠牲者となるのは、さしあたって自然である。純活動である唯一の主観は「精神」と名づけられるのに対して、その受動的対象である多様な客観は「自然」と名づけられて、客観と自然は直ちに同一視されてしまう。西田によれば、対象化された人間の心的な現象、すなわち心理学の対象となり得る意識現象も自然となる（XVI 366 - 367）。つまり、一方では一なる統一作用（主観）は精神と名付けられて、他方ではその対象となる多様な材料（客観）は自然と名付けられるのである（XVI 358）。従って、我々の意識現象だけではなく、いわゆる自然環境の現象も我々の背後にある主観によって統一されるのである。「主観は其時々々の世界の維持者である」（XVI 390）。

懸命に西洋の科学を導入していた明治時代に育った西田は若い頃から、「色もなく音もなき自然科学的な夜の見方に反して」（I 7）経験の現実そのままを自分の思索の本にしたと言われる。そのような立場から見れば、「我々が真に草木として考うる物は、生々たる色と形を具えた草木であって、我々の直覚的事実」であって（I 82）、科学の言う抽象的で生きていない者ではない。この要求に応じて、西田は物理学によって対象化された自然を日常体験や芸術家の直観において現われる自然と対立させる（I 82以降、XVI 368）。前者においては、「自然とは具体的実在より主観の方面、即ち統一作用を除き去ったものであり」、「純客観的な物質」である（I 82 - 83）。こうした自然には活動や能動性は全くなく、力はない。「物力」という概念は、客観的に考えられた主観の活動に他ならない。「能力は我々の意思を客観化した者である。「エネルギー」は意思である。物理学の力とは内容なき形式のみの意思である」（XVI 403）。これ故に、自然現象はただ因果関係のような外面的な関係、すなわち時空における機械的な関係によって説明され得る。因果関係というのは、外面的に（对象的に）見られた、我々の統一力によって時空の形式において総合された現象の順序にすぎない（XVI 425 - 426、I 81）。このように極端な主客対立の結果として現われる抽象的自然に対し、純粹経験の真の実在となるのは主客合一において現われる具体的自然なのである。「詩人が自然の意義を顯はすといふが真実である。詩人の示す自然の真理は科学者の示す所

の者よりも深いのである」(XVI 363; I 60を参照)。上述の自然の自己や精神というのはこのような真の自然において現われるが、それは我々の自己でありながら宇宙の真の自己、すなわち神という実在の統一的活動なのである。

しかし、上に述べたように、こうした自己は我々の個人的な自己の背後にある統一者すなわち絶対的主観である。自然の背後には何もなく、主客対立の状態では自己の統一作用はすべて我々の主観的活動となって、自然はただ、いわば外面的な殻となる。「自然の精神なる者は自然の裏面につつまれ居る如き者ではなく、吾人が自然現象の中に認むる法則及目的其物である。(中略)自然とは単に他の主観に対して客観として成立する者である故に自然には自己なく主観なし。内面よりの自動的統一なし」(XVI 365 - 367; XVI 359、428を参照)。純粹経験の形而上学においては、主観性、内面性、統一作用、能動的活動、独立存在は直ちに同一である。主観、すなわち経験の主体である者だけが統一の一つの中心となる独立存在である。主観でない物は、ただ主観的統一の受動的 material となる故に、上述の一本の樹のように自己がなく、他の意識によってのみ統一されるのである。樹に対し、経験の主体である動物においては「内面的統一即ち自己なる者が現実に見われている、動物の種々なる現象(たとえばその形態動作)は皆この内面的統一の発表と見ることができる」(I 91; XVI 426を参照)。

実際には、『断章』によれば西田はこの点について確信していなかった。『断章』のさまざまな処では、自然の背後に潜んでいる、独立した精神が可能であり、それを知るには我々の認識では足りないとい彼は認めているようである。一方では「万物の本質は精神的なりといふ」ことは「「アナロジー」に由りて推論するのではない。(中略)解性以前に於いて直接経験の事実として論ずるのである。万物は外面は客観的物であって内面に於いて主観的精神であるのではない」(XVI 365)、と言われるのに対して、他方では「自然の本体はいかなる意味に於いて精神なるか。之を知るは類推に由るか」(XVI 431)、「疑問 自然は何故に意識を有せざるか。若し実在が主客の両作用より成るならば自然の中に主観的活動あるべき筈である。故にライブニッツの如き *petite perception* を仮定せねばならぬ。若しかくの如き者があるとするならば其意識内容はいかんな」(XVI 473)、「自然界に一の *Zweck* あるや否やと云ふことは吾人が直接に証明しうる問題にあらざる也。何となれば吾人は自然界なる者の外見を知るのみにして其内を知る能はざればなり」(XVI 419)と述べられている。自然現象にこうした内面的精神現象があれば、それは我々の意識現象から離れた別の実在でなければならないと言われ

る (XVI 365)。ところが、純粹経験の体系の発表として世に出された『善の研究』ではこのような疑問は全く出てこないし、その余地すらないかもしれない。「自然の背後に潜める統一的自己」は「我々の意識と何らの関係のない不可知の或者ではなく、実に我々の意識の統一作用その者である」(I 87)と西田は言う。確かに、19世紀の科学の世界観と比較すれば、純粹経験の世界観は色も音も具えた昼間の見方ではあるが、それにも関わらず、『善の研究』では草木の生々たるところは我々の意識の活動に他ならず、自然界は内面性のない、我々が勝手に扱える受動的な意識の対象に零落れてしまうのである。美しい花の色や香は花そのものの生気の発現であるというよりも、むしろ我々の意識の作用の表現なのである⁽¹¹⁾。

註

- (1) 高山岩男、『西田哲学』、岩波書店、1935年、序、4頁。
- (2) 上田閑照、「禅と哲学」、『経験と自覚 — 西田哲学の「場所」を求めて』、岩波書店、1994年所収、『西田幾多郎を読む』、岩波書店、1991年、『生きるということ』、人文書院、1991年。
- (3) 西田の引用は『西田幾多郎全集』、岩波書店による。以下巻番号をローマ数字で、頁番号をアラビア数字で本文中に記した。
- (4) 高山岩男、前掲書、序、1頁。
- (5) 実は、この解釈には主観的観念論の定義を適用できるように思われる(『哲学事典』、平凡社、1971年、676頁を参照)。
- (6) 『断章』中の、神と多様な実在との関係を表わすような図式を参照 (XVI 343)。
- (7) ある断片で、感覚は「単一なる故に」(XVI 296)、統一作用にはよらないと西田は述べて、外界の刺激の有無によって知覚と心象を区別しているように見える。「精神現象は凡て皮質の刺激に伴ふて起ってくる。此の点にては知覚も心象も区別はない。唯知覚には強き外界刺激の加るので主として 程度が強盛たるにすぎない」(XVI 298)。ここで西田は生物学の立場に立って精神現象を分析しているが、ところが、意識現象は唯一の実在とする西田によれば、その立場は結局のところ誤謬にすぎない。意識現象の原因とされる神経中枢の物質とその運動は実際に一種の意識現象に他ならないので、「脳の作用に精神現象が伴ふといふも、つまり一種の意識現象は他種の意識現象が伴ふといふまでである」(XVI 382; I 52-53を参照)。この点については、明治37年と38年の間に書かれたようなものである『心理学講義』(XVI 67以降、特にXVI 98以降)をも参照。なお、感覚は「一個特別の自己」、すなわち「肉身自己」に対して生じるので、「之を純粹に主観的知識と称す」(XVI 417)、「感覚は最早心の中に現れば他の心的現象と同じく主観的にして客観の原因と関係なし」(XVI 413)。

(8) こうした意識と反省の関係は末木剛博によってうまく究明されたと思う（『西田幾多郎—その哲学体系1』、春秋社、1983年、106頁以降）。

(9) たとえば、I 13、36を参照。特に、このような言葉遣いは『善の研究』の第1編の第3章でよく見られる。

(10) 末木剛博、前掲書、84頁を参照。末木によれば、主客対立は直接経験の潜在的素因であるとしても、主客未分の状態においては「主観・客観」と呼ぶのは適切ではない（同書、111頁）が、彼は純粋経験の体系の根本的な主観主義を認めている。「このように主観を能動と考え、客観を受動と考えるのは、主観に優位を認める主観主義である。しかしこの主観主義は反省的意識の段階でだけ考えられることはなく、「純粋経験」の根本において既に考えられることである。なぜといえば、「純粋経験」の体系は意識一元論・意識内在論であるから、いくら客観的なものでも、意識によって認められることに依ってだけ客観となりうる。したがって、主観が最初から優位に立つように仕組まれているのである」（同書、114頁）。

(11) この点については、西谷啓治は正反対の解釈をしているようである（『西田幾多郎 — その人と思想』、『西谷啓治著作集』、創文社版、第9巻、1987年所収、139頁以降を参照）。つまり、個人的自己を「主観的自己」と名づけて、宇宙の統一作用である真の自己は主客合一、すなわち主客対立以前とそれ以後の自己であることを主張している。だが、西田によれば主観的自己というのは個人的自己に限られておらず、超個人的自己（神）も主観的となるのは否定できない。もちろん上述の二重性の結果、西田は所どころで「個人的」と「主観的」という用語を同じ意味で用いるが（たとえば、I 28）、「個人的主観」と「超個人的主観」とを明確に区別するのに対して（たとえば、I 180）、「主観的自己」のような表現を全く利用していないようである。ただ西谷は真の自己を主観として規定する『善の研究』の箇所をほとんど無視しているのである。それに対して、小坂国継は『善の研究』の主観主義を認めているが（「もちろん、それは客観主義に対立する意味での主観主義ではなく、むしろ客観主義を包越した主観主義、すなわち「絶対的主観主義」である」、『西田哲学の研究 — 場所の論理の生成と構造』、ミネルヴァ書房、1991年、67頁）、小坂によれば純粋経験の形而上学は「汎心論的」であって、「この点でまた、西田の「純粋経験」説はきわめてライプニッツの「单子論」に近いといえる」（同書、80頁）。しかし、内面的精神が人間や動物にしかないとする立場は「汎心論」とは呼ばれないであろう。上述のように、ライプニッツの单子論のような汎心論的立場は『断章』において言及されているのみであり、しかもその言及は疑問形でなされているのである。上村武男の言うように、「若き西田の〈自然〉論は幾多の問題の芽を宿して」おり、彼が自然の背後にあるいは自然の根底に自己等があると言う時、「この〈背後〉や〈根底〉という語には両義性がたっぷり含まれている」（『西田幾多郎・過程する球体 — 「善の研究」論』、行路社、1988年、70頁）。

The metaphysics of pure experience and subjectivism —About Nishida's self criticism —

Andrea LEONARDI

Nishida's philosophy may be seen as the first serious attempt to rethink the fundamentals of Eastern thought making use of a framework of language and concepts developed by Western philosophers. Nishida's endeavor begins with the concept of "pure experience", as introduced and developed in *Zen no kenkyu* (*An Inquiry into the Good*). This "pure experience", based on contemporary Western psychology and epistemology, can be thought of as a tool by which Nishida attempted to interpret his own personal experience in Zen practice. In the context of *Zen no kenkyu* this becomes the foundation of a metaphysical view constructed in a highly systematic manner.

However, in the later development of his philosophy, Nishida embarks on a different path to achieve his goal, partially recanting the notion of "pure experience", for, as Nishida says, "on that basis subjectivism can not be avoided." In my paper, I attempt to understand whether and at what point in the metaphysical construction of *Zen no kenkyu* Nishida falls into subjectivism as one can argue from his self criticism. Toward that end I will focus my analysis on Nishida's fundamental concept of "unifying force" as it relates to the subject-object opposition and the problem of the natural world.