

思慮分別はなぜ純粹経験ではないのか

日 高 明

はじめに

西田幾多郎の『善の研究』を読み、おおまかにでもその内容を知るものにとつて、思慮分別が純粹経験ではないということは自明のように思われるだろう。

思慮分別とは、対象について深く慎重に考え、判断することである。分別という言葉どおり、出来事を別々に分け、その一部を対象化する。対象についての思惟である以上、思惟する主観がある。他方で純粹経験は、対象の区別や主観と客観との分離以前の、統一的な状態であるはずだ。実際『善の研究』においても、純粹経験が「純粹」であるとされる理由は次のように説明されている。

純粹というのは、普通に経験といっている者もその実は何らかの思想を交えているから、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。たとえば色を見、音を聞く刹那、未だこれが外物の作用であるとか、我がこれを感じているとかいうような考えのないのみならず、この色、この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。それで純粹経験は直接経験と同一である。自己の意識状態を直下に経験した時、未だ主

もなく客もない、知識とその対象とが合一している。これが経験の最醇なる者である。(Z二・九)(1)

『善の研究』本文第一ページの有名な一節である。書かれているとおり、純粹経験とは経験そのままの状態、色を見、音を聞く刹那の、未だ主もなく客もない状態である。「余の思想の根柢である純粹経験の性質を明にしたもの」(Z二・三)とされる第一編の冒頭、純粹経験とはいかなるものであるかを直示しているこの箇所において、西田幾多郎その人が、純粹経験の純粹性は少しも思慮分別を加えないことにある、と明言しているのだ。『善の研究』についての概説や研究の多くも、思慮分別を、主もなく客もない純粹経験とは見なししていない。むしろ純粹経験とは対蹠的な「純粹でない経験」とされる傾向にある。この一節に見られる西田の言葉からして、それは至当である。

しかしながら、こういった西田哲学研究におけるスタンダードとも言える純粹経験理解に対して、なお思慮分別を純粹経験と見なす解釈がありえる。

ただしそうした解釈を提示しその妥当性を検討するまえに、なぜ思慮分別を純粹経験と見なす解釈を採る必要があるのかを示すのが、順序として適切だろう。そのため、本論文は、スタンダードな純粹経験理解が生じさせてしまう『善の研究』読解上の問題点を確認することを目的とする。それによつて、思慮分別を純粹経験とみなす読み方が、問題を回避するために必要であるということを示せるはずである。

スタンダードな解釈のなかでも、上田閑照の純粹経験理解は、特に参考にすべきものである。というのも、「私は西田の言う純粹経験にこだわり続けた」(上田、一九九八、二七二)と述懐するとおり、上田は多くの著作において純粹経験をめぐる西田の言葉に精緻な分析を加え、噛み砕き、説得力をもつて語っているが、それだけでなく、本質的に思慮分別との連関を持つ「言葉」や「反省」を討究の俎上にのせ、純粹経験との関係を徹底的に問うているか

らである。

以下第一節から第三節においては、上田のテキストに沿って純粹經驗と思慮分別との關係を考察していく。本論文の主題上、上田の思想の全体をカバーして細部まで忠実に活写することはできないが、少なくとも西田哲学研究における一般的な純粹經驗理解を十分に託しうるような、ひとつの範例を抽出することはできるだろう。

第四節で、この純粹經驗の一般像についていくつか問題を挙げる。そのうえで第五節において、それらの問題点を回避するための代替的な解釈、すなわち思慮分別を主もなく客もない純粹經驗として読むという作業が、ウィリアム・ジェイムズから西田への影響を考察することによって可能であることを指摘する。

一 主客未分の純粹經驗

(一) 言葉の限定機能と言葉をもたらす反省作用

西田は、「普通に經驗といっている者」には、実はなんらかの思想が混じっている、と言っていた。逆に純粹經驗は、「毫も思慮分別を加えない」ものである。これについて、上田は次のように説明する。

「真に經驗そのまま」のところは、西田にとつては、思想や思慮分別や考えなどが未だ一切入っていないところですが、思想や思慮分別や考えを具体的基本的に担い遂行するのは言葉ですから、……純粹經驗とは言葉を絶した經驗、総じて言葉を絶する經驗、一切の解釈以前の原經驗と言わなければなりません。(US2:五十九)

上田は、思慮分別を二種類に分けている。ひとつは、たとえば「これは花である」と言うときに、指定された何らかの対象について判じる対象的判断である。もうひとつは、「私は花を見ている」と言うときに、自己自身の状態を省みる反省的判断である（USJ…五十八）。『善の研究』においては、「この色、この音は何である」という考えが対象的判断にあたり、「これが外物の作用であるとか、我がこれを感じている」という考えが反省的判断にあたる。これら思慮分別を「具体的基本的に担い遂行するのは言葉」であるために、思慮分別が加わるまえの「真に経験そのまま」である純粹経験は、言葉を絶した主客未分の経験であるとされる。

言葉はなぜ純粹経験から閉めだされるのだろうか。ひとつには、上田が言葉の働きとして挙げている、「限る」機能によると考えられる（USJ…六十四）。言葉を加えられるまえの元の経験、すなわち純粹経験には、つねに、言われたこと以上のもの、どこまでも言い尽くされないものが含まれている（USJ…六十五）。言葉はこの元の経験から一部を切り出し、それを固定する。たとえば「これは花だ」と言葉にしてしまえば、花になって、花でないものではなくなくなってしまいうように（USJ…六十四）、純粹経験のうちの特定の範囲を特定の仕方で境界づけ、抽象されたものをもって経験の代表とするのである。上田の挙げている言葉の「限る」働きは、このように純粹経験を区切り、その範囲内におき経験の制限する働きと解しうる。言葉が持つ限定機能と言えよう。

言葉の限定機能に加えてもうひとつ重要なことは、言葉が反省によつて持ち込まれるということである。

引用したテキストにおいて、上田は純粹経験を「一切の解釈以前の原経験」としていた。これは、言葉によつて担われる思慮分別が、純粹経験の一解釈であることを意味する。トリミングによつて写真の構図だけでなくテーマや主張までもが変わるように、全体から部分を抽象することはすでにある種の編集であり、元のものに手を加えて構成し

なおすということである。

たとえば「私は花を見ている」という反省的判断を見てみよう。経験そのままの状態である純粹経験には、はっきりと区切られた「私」や「花」はない。この純粹経験が省みられ、「私は花を見ている」と言われるとき、そのように言う私が、「経験された（過去化された）経験」になってしまっている経験に、「私」と言いつつ「私」をはめ込むことによって、すなわち「私は花を見ている」と言うことによって、「私」と言う現在、すなわち見つつあるではなく「私」と言いつつあるこの現在で、過去化された経験を言いつつある現在の方へとたぐり寄せ」（US2：四十六）、経験を再構成しているのだ。

反省的判断とは、いまだ主もなく客もない経験が自らをふり返り、そこに「私」や「花」という言葉をはめ込む営みである。この反省の作用によって、私たちは元の経験を再構成し、再構成された「私は花を見ている」という判断をもって「私の経験」を理解する。

このとき理解するものと理解されるものは別物ではない。反省とはまさに経験が自己自身をふり返る働きであつて、解釈とは「経験の自己理解」にほかならない。

経験の自己理解という観点から考えると、反省は対象的な判断においても働いていると言える。「これは花である」という判断もまた、純粹経験という全体から特定の部分を抽象し、そこに言葉を当てはめている。つまり対象的判断も、純粹経験をふり返る反省が言葉を「はめ込む」ことによって成立するのである。私の外なる物についての判断と私の内なる意識に生じた変化についての判断とは、ふつうまったく異なる判断であると考えられるが、「経験の自己理解」という点では、両者は同じ構造になっている。花を見ている経験を通して、「これは花である」とも言えるし、「私は花を見ている」とも言える。それらのいずれも、ある経験が高次の立場から反省され、言葉をはめ込まれ、再構成さ

れたものであり、ゆえに「対象的判断も反省的判断もともにすでに経験の自己理解」(US2: 五十九)なのである。

以上をまとめると次のように言える。すなわち思慮分別とは、対象的判断であれ反省的判断であれ、言葉を伴った反省を本質とする経験の自己理解である。逆に、少しも思慮分別を加えない純粹経験とは、「一切の自己理解が未だ入らない経験」(US2: 五十九)である。

ところで、私たちが日常考えることの多くはこうした対象的判断や反省的判断であり、そのかぎりにおいて、思慮分別、判断、思惟、思考、考えといった語のあいだに大きな差異は認められない。それらは、言葉を伴う反省によって担われた経験の自己理解であるという点では共通なのであって、純粹経験を受け継ぐいわば二次的な経験なのである。以下、本論文においてはこれらを区別せずひとくくりに扱い、主に「思惟」という語を用いるが、その他の語を用いる場合でも特に意味するものは変わらず、単に語調や引用との兼ね合いのためである。

(二) 主客未分の純粹経験と主客分節した思惟

思慮分別あるいは思惟は、自己をふり返る反省によって、限定機能を持った言葉を伴いつつ行われる。これが経験の自己理解となるのだが、右に見てきたことから予想されるとおり、思惟はその成り立ちのゆえに構造的な欠陥を持つている。その欠陥とは、経験の自己理解が、抽象された部分を全体と思ひなす錯誤を犯さざるをえないということである。

言葉の「はめ込み」は、元の経験を抽象する。西田が「意味或は判断の中に現れたる者は原経験より抽象せられたるその一部であつて、その内容に於ては反つて之よりも貧なる者である」(Z: 十五)と言うように、抽象された言

語的な「意味」は、元の経験の無尽な豊穡さに比べて貧しい。にもかかわらず私たちは、元の経験から遠ざかったまま、言葉によって理解されたものこそが経験であるという経験理解を持つ。経験の自己理解のうちで顛倒が起こっているのだ(US2:六十六)。私たちは、自分たちの理解している経験が、反省によって主客の枠から再構成された二次的なものであることに気づかないまま、それこそが「経験」であると思い違いをしている。

私たちはいつも色を見、音を聞いてはいますが、しかし「色を見、音を聞く刹那」と西田が言うその「刹那」をいつも素通りして(しかも素通りしたことにも気づかず)、いわば間延びしてしまった時間のうちで、たとえば「私は花を見ている」というように見えています。それはすでに主—客の枠からふり返って再構成された経験であり、もはや真に経験しつつある経験ではなく、すでに経験された経験になってしまっています。……しかもこのような「私は花を見ている」が往々最も基礎的経験、あるいは経験の始発と思われえらるるのは、主—客の枠で考えることがほとんど抜き難い習慣になつてしまっているからです。(US2:四十五)

思惟の混ざった「普通に経験といっている者」において、私たちは経験を、「私の経験」であり、「何かについての経験」であると受け取っている。しかしこのような経験の自己理解は、「言葉による理解と共に最初から既に自己誤解になつてしまっている」(US2:六十七)のである。言葉による限定と言葉をもたらず反省とによって成り立つことからして、思惟は自己誤解の陥穽に落ち込むことをさけられない。しかもこの穴は私たちの「我性」と結びついてますます深まるのである。上田は思惟があらかじめ負わされているこの欠陥を、「意識の致命的な病根」(PC2:一四七)とさえ言う。ここに、純粹経験と思惟との違いが際立てられる。主客未分の純粹経験に対して、思惟は主客分立的な経験である。

ただし注意しておきたいのは、主客分立的な経験（思惟）が、主客未分の純粹経験それ自身の分節化した姿にほかならないということである。「これはバラの花である」ないし「私はバラを見ている」と言われるとき、それは、未分の全き充実としての純粹経験が自らを分開して、主―客へと分節したことを意味します」（PC2：一一六）と上田が言うように、経験の自己理解として、主客未分の純粹経験そのものが主客分立した経験へと変態するのである。

二 自発自展する純粹経験

（一）純粹経験と言葉との転換運動

反省が言葉をもたらし、言葉は純粹経験を限定する。思惟とは徹底的に言葉の出来事である。純粹経験との間には明らかな隔たりがある。しかし同時に、思惟が純粹経験そのものの自己分節であるために、上田にとって「言葉と言葉を超えたところとの関わりが言葉の問題として思索に迫ってくる」（PC5：二四八）ことになる⁽³⁾。

「言葉を超えたところ」とは、主客の枠に絡め取られた日常の言葉から脱したところを指す。ひとつには「日常の言葉以前」の純粹経験の場面であり、もうひとつには純粹経験に立ち還りそこからふたたび言葉へと復帰した、「日常の言葉以後」の言葉の場面である。上田は言葉から純粹経験へ、純粹経験から言葉へという転換の運動、突破と創出の運動のうちに、経験の根本的なありかたを見ている。

言葉によって見取図が描かれ前理解された世界が私たちの経験の地平である場合、事実上必ず特定の仕方ですべて

けられている私たちの世界を破るような出来事が起こらざるを得ず、その出来事の現前によつて言葉が奪われ、私たちが否定されるとともに、そのように言葉を奪いつつ現前するその現前そのものが新しい言葉への原始動となり、そしてその出来事を言い得る言葉の誕生と同時に新しく広い世界に私たちが生まれ出ると一つ一つの運動……、それがそういう運動として「経験と言葉」の原出来事と言えるのではないのでしょうか。……そして特に根本経験ということが言われる場合、それは正に言葉が奪われるという経験でありそれと一つに言葉が生まれるという経験にほかならないでしょう。(US2: 七十一-七十一)

ここでは、純粹経験のうちで言葉を奪われ絶息し、また言葉へと蘇生するという絶後再蘇の運動、すなわち「言葉から出て言葉に出る」という転換運動が描かれている(PC3: 六十六、九十四)。そのとき純粹経験はたんに言葉以前の経験ではなく、言葉を奪われた沈黙でありつつ新たな言葉を紡ぐための原動として、根源的な言葉の出来事すなわち「根源語(Urwort)」と呼ばれる(PC3: 四十七)。この「言葉が破られて沈黙に、沈黙が破られて言葉へという二重の突破による運動」(PC3: 九十五)のなかで、経験は主客分立的な日常のあり方を脱し、そこに詩的な表現が生み出される創造性が発するとされる。

「私たちは「二」の世界「主客分立の世界」に閉じられて「私は花を見る」という仕方で存在しているわけですから、根源的直接性である主客未分にあらためて立ち還らなければなりません」(PC2: 三十二)と言われるように、上田は、言葉をそれ自体として主客分立的な出来事と見る。創造性を汲み上げるために、言葉は純粹経験という源泉へと立ち返らなくてはならない。上田において、言葉の存在意義は、つねに純粹経験の成分を有するかぎりにおいてのみ認められるのだ。

そのため、純粹経験の発露としての「おお!」という根源語や、俳句や詩歌などの詩的言語について上田は各所で述べる一方、「花がある」「私は花を見ている」というような日常において頻繁に発せられる対象的判断や反省的判断には、それが主客の枠に留まるものであるかぎり、積極的な注意を向けていない。さらに、そういった日常における思惟は、本来虚妄であるはずの我性と結託して経験を自己誤解へミスリードし、経験の真相を覆ってしまうものとされる。「私は花を見ている」という判断は、主客の枠を破つていったん「われなし」の純粹経験に入り、そこから復帰して「われは、われならずして、われなり」あるいは「我花を見る、此時、花は我、我は花」(Z16: 四三〇)と言いつる境地にいたつて初めて、言葉の正道と認められる(PC2: 九五―一四、一五〇)。この点について、ジェームズ・ハイジックは「上田氏の思想は文化・理性以前の言葉(Ur - Satz)や文化・理性以上の言葉(Grund - Satz)を強調して、時間、文化、歴史の中で現にはたらいっている言葉の機能を軽視する傾向がある」(ハイジック、二〇〇五・五七九)と指摘する。

(二) 純粹経験と思惟との転換運動

思惟を「具体的基本的に担い遂行するのは言葉」であつたから、当然のことながら、上田において純粹経験と思惟との関係は、純粹経験と言葉との関係に等しい。すなわち、すでに思惟の手が加わった「普通に経験といっている者」から、純粹経験へと、さらに蘇つた思惟とともに弾力的に分化発展してゆくという「全動態そのもの、……反復しつつ前進していく動性」(PC2: 一二四)として、純粹経験と思惟とはたがいに転換を繰り返すことによつて一体的な運動を編成するという。

純粹經驗の主客否定的なあり方を表わす西田の用語も、この動性のプロセスのなかに位置づけて理解される。純粹經驗は、第一に主客を全面的に否定する「主もなく客もない」というあり方、第二に主客分立の方向への予備運動を含んで示される「主客未分（主客がまだ分かれぬ）」のあり方、第三に主客が別れたところからそれらの合一の運動方向をおさめる「主客合一」のあり方、これらの三種において示されるという（PC2：一二五―一二六）。

とすれば、純粹經驗は主客の否定であると同時に、他方では、主客への分裂を兆し、また分立から合一に結ぶという、往還の運動を示してもいるのだ。上田は次のように言う。

原始の純粹經驗がこのように三つの仕方で見されているということは、……主客の場面を「主もなく客もない」現前が超え包みつつ他方同時にこの現前が主客へと分解するその動的な全幅が具体的な純粹經驗にほかならないことを示しています。（PC2：一二六）

いまや純粹經驗は単なる原始の現前にはとどまらず、拡張されたかたちで捉えられる。主もなく客もないというあらゆる種ステイックな状態ではなく、主もなく客もない状態と言葉や思惟といった主客が分立する経験との間を「反復しつつ前進してゆく」ダイナミックな運動として。

三 「統一」の観点から見たふたつの純粹經驗

(一) 主客未分の純粹經驗と自発自展の純粹經驗という二種

こういった一連の運動全体が純粹經驗として捉えなおされるならば、おおまかに分けて二種類の純粹經驗があることになるだろう⁽⁴⁾。ひとつは狭義のものであり、思惟や言葉以前の「主もなく客もない」純粹經驗である。上田は、しばしばこれを「原始の純粹經驗」や「純粹經驗の原始態」と呼ぶ⁽⁵⁾。もうひとつは広義のものであり、狭義の純粹經驗と主客分立的な經驗(思惟)とを含んで「反復しつつ前進してゆく運動」としての純粹經驗、自発自展の体系としての純粹經驗である。

「統一」という観点から眺めると、二種類の純粹經驗の關係がわかりやすい。經驗をして「純粹ならしむる者はその統一」(Z::十三)にあると言われるように、西田は純粹經驗の本性を統一性に見ているからである。上述のように純粹經驗に種類があるならば、その「統一」も一義的ではないということになる。この点について上田は、「經驗の統一的方面」と西田が言う場合、原統一としての原始の純粹經驗と「純粹經驗の自発自展」における体系的統一との二重を見えています」(US2::七十九)と言う。この「原統一」と「体系的統一」との關係を見ていこう。

(二) 原統一(主客未分の厳密な統一)

まず、上田が「原統一」と呼ぶ狭義の純粹經驗における統一は、主もなく客もないという意味で「未分の統一」(PC2:

一六）とも言い換えられる。西田の言う「色を見、音を聞く刹那」の状態である。

ただし、この主客未分の状態における統一は、必ずしも瞬間的なものではない。「いかなる意識があつても、それが厳密なる統一の状態にある間は、いつでも純粹経験である」(ZⅡ・十六)と言われるように、時間の長短にかかわらず「厳密なる統一」が保たれていれば、純粹経験と呼べる。そして「之に反し、この統一が破れた時、即ち他との関係に入った時、意味を生じ判断を生ずるのである」(ZⅡ・十六)⁽⁶⁾とされるように、他との関係に入ることによって統一が破れる。他との関係とは、言葉と反省作用とを本質とする思维との関係にほかならない。では、この厳密な統一が反省的思维によって破られると、どうなるか。

(三) 体系的統一（原統一・不統一・再統一のプロセス全体に渡る統一）

西田は『善の研究』第一編の第一章から第四章にかけて、純粹経験、思维、意志、知的直観の順で、いくつかの意識現象を純粹経験から説明しようとしている。上田はこの構成に沿って、これら意識の諸現象を、自発自展の純粹経験の展開における各位相と位置づける。このとき位置づけの基準となるのは、右に見た原統一（厳密なる統一）と、それに対する不統一との区別である。すなわち、原始の純粹経験が厳密な統一的状態であり、思维は原統一が破れた不統一な状態である。そこから意志によって再統一へ向かい、最高の統一として知的直観が現れる。このように整理される。「全感覚を分けるところは「思维」、再統一への運動は「意志」、展開された全体を現勢的な統一に即して見る「知的直観」……という仕方です」(PC2: 1110)。

厳密な統一から不統一の思维をへて、再統一する作用の面に意志が成り立ち、知的直観が完成された統一のあり方

を示す、というかたちで自発自展の純粹経験を理解する仕方は、西田哲学研究において一般的なのだろう。加えて、これまでに見てきた上田の解釈や、より典型的には次の高坂正顕の言葉に示されるとおり、思惟の不統一は、主客の分裂と同じ事態と見なされている。

思惟或いは反省は、その発展途上の分裂の状態であり、それは純粹経験が深まり、純化されることによって、ふたたび純粹経験の状態に帰るとされる。即ち反省的思惟は大なる直覚の上の一波瀾にすぎず、……主観と客観の分裂は、純粹経験発展途上の一契機に過ぎず……。 (高坂、一九七一・六十五―六十六)

主客への分裂は、主客未分なる統一を破る不統一だが、これは「一層大なる体系的発展の端緒」(Z二・二十四)、「大なる一直覚の上における波瀾」(Z二・二十五)にすぎない。波瀾はいずれ、主客の合一へと結び、広義の純粹経験のうちに溶けこんでいくだろう。思惟は、統一されるべき矛盾、自発自展する動的な全幅の「構成要素」(PC2:一二三)や「一契機」(高坂、一九七一・六十六)として、動性のある自発自展を駆動する役割を負いつつ、運動のなかに回収される。そのように回収される見込みのもとに、思惟は広義の純粹経験のうちに卡ろうじて数え入れられるのである。

主客未分(原統一)から主客分立(不統一)をへて主客合一(再統一)へ、という弁証法的な正反合のプロセスで展開する運動の全体を統べるのが、上田が「体系的統一」と呼ぶものにほかならない。この体系的統一は、個々の経験の背後にあるものであり、西田はこれを「統一的或者」「潜在的或者」「潜在的統一者」「潜在的或者」「不変的或者」などさまざまに呼んでいるという(小坂、一九九一・一三六)。

(四) これまでのまとめ

さて、ここまで上田による解釈を追ってきた。要点を抜き出せば、次のようになる。

「思想や思慮分別や考え」すなわち思惟は、主もなく客もない狭義の純粹経験ではありえない。なぜならば、思惟は言葉と反省とによつて担われるため、必然的に主客分立した二次的な経験にすぎないからである。ただし、思惟は、自発自展する純粹経験において再統一されるべき不統一にすぎず、その動的な経験全体の一契機として広義の純粹経験に含まれる。

以上のように、思惟を主客分立的と見て「主客未分の純粹経験」から除いておく一方で、その不統一がさらに大きな統一の契機となるために「自発自展の純粹経験」に含むことを許容するこうした純粹経験の解釈は、『善の研究』についての他の多くの概説や研究が示すところであり、スタンダードなものと考えられる(7)。これを「純粹経験の標準モデル」と呼ぶことにしたい。

はじめに述べたとおり、こうした純粹経験についての正面からの解釈に対して、思慮分別あるいは思惟を主もなく、客もない純粹経験と見なす、いわば勝手口からの解釈が可能であると考えられる。

なぜ思惟をそのような純粹経験と見なす必要があるのか。標準モデルでは読解上の問題が生じるからである。それらの問題を確認し、思慮分別を純粹経験と見なす必要性を示すことが本論文の目的であった。次節では、この標準モデルが孕む問題について考察する。

四 標準モデルの問題

(一) 最低の意識も最高の意識も区別されないのは適當か

はじめに下村寅太郎による指摘を挙げよう。「初生児の意識」(Z二・十二)や「嬰兒の直覺」(Z二・四十二)のように明暗の区別もつかない「混沌たる統一」も、また「芸術の神来」(Z二・四十三、九十五、一五二)に代表される知的直觀も、同じく純粹經驗とすることの問題である。下村は、前者を「素朴な主客未だ同一」、後者を「最高の境地に於ける主客既に同一」と表し、『善の研究』ではこうした純粹經驗の「多様さの性格的区別が積極的に注意されず、専らその合一性にのみ注意が向けられている」ことを問題視し、これは『善の研究』の制限であると言う(下村、一九六五・一八五)(8)。

要するに、嬰兒の意識と芸術家のインスピレーションとは内容においてまったく異なるにもかかわらず、いずれも主客が分かれていない点で「心理学的には区別がない」がために、『善の研究』においてはそれらが同じ純粹經驗と呼ばれてしまっている。「最低の意識と最高の意識とが純粹經驗として同一化されている」(下村、一九六五・一八四)ということを、下村は『善の研究』における制限と受け止めるのである。下村からすれば、最低の意識と最高の意識とは、どちらも同じく統一状態ではあるが、それらの諸經驗の中身はまったく異なるのであり、一緒にたにして純粹經驗と呼ぶことはできない。

そのため、『善の研究』は結局のところ純粹經驗の心理学であるとされる。これらの純粹經驗が「根本的に区別されて而も同一化されることが認められる」(下村、一九六五・一八五)べく、『善の研究』以後の西田哲学にとつては

「純粹經驗の論理学の形成」(下村、一九六五・一〇二)が課題となるとされる。

(二) 純粹經驗は特殊な經驗なのか

未分の統一から分立の不統一をへて合一の再統一へという発達段階が前提にされている点で、下村の純粹經驗理解も標準モデルのひとつのバリエーションと言えるだろう。思慮分別の入り込んだ日常の經驗が純粹經驗から除かれることには変わりがない。そうすると、下村の言う「純粹經驗の論理学の形成」が成就したあかつきには、嬰兒の不明な意識と芸術家のひらめきとが区別されつつ同一化されるにしても、いったい純粹經驗とは私たちの日常から隔てられた特殊な經驗なのだろうかという疑問が残るのは当然である。

生まれたばかりの赤ん坊の意識は、どうやっても私たちには取り返すことのできない、理解の以前である。芸術的天才を持つ人や、宗教的修養をつんだ人がいたる「境地」は、日常の經驗を超えたものである。それに対して、私たちの日常は錯雑とした思惟にまみれている。ただときおり花を見たり風の音を聞いたりした瞬間に、あるいはなにかに集中し没頭しまた感動し陶醉する時間のなかで、主客未分の經驗するのだが、しかしそれでさえ気づいたときにはもう遅く、「これこれの經驗をした」とか「主客未分の經驗をした」という言葉だけの自己理解しか持てない。純粹經驗はつねに私たちの日常の以前あるいは日常を超えたところに留まりつづける。

西田は「純粹經驗を唯一の實在としてすべてを説明して見たい」(Z・四)と言う。その「すべて」には、思惟を始めたとする諸種の意識現象も含まれていたはずだ。しかし標準モデルに従えば、その説明とは、思惟を主客分立に留めおき、それを広義の純粹經驗の構成要素として位置づけることであつた。思惟の混じつた日常の經驗は、狭義の純

粹経験から隔絶したままである。

ところが『善の研究』本文の冒頭においては思慮分別を交えないことに経験の純粹性を見ていた西田だが、他方は純粹経験と思惟との違いを「相対的」としているのである。

(三)「相対的」「程度の差」という語をどう解釈するか

西田は『善の研究』において、さまざまな経験間の区別を「程度の差」(Z二二二、一六六、五十九、六十四、六十五)あるいは「相対的」(Z二二三十一、七十二)とする。思惟と純粹経験との関係についても次のように言う。「思惟と経験とは同一であつて、その間に相対的の差異を見ることはできるが絶対的区別はないと思う」(Z二二二八)。

標準モデルに従うかぎり、この「相対的の差異」という西田の表現に戸惑わざるをえない。思惟とは主客分立した経験であり、主客未分の純粹経験とは絶対的な区別を持つもののはずだからである。ゆえにこの西田の言葉は、しばしば矛盾した表現と受けとられる。

よりポジティブに解釈しようとするれば、「相対的の差異」を、自発自展の運動(広義の純粹経験)に組み入れられる要素どうしの差として捉えることになるだろう。どのような経験も、自発自展の運動の構成要素となる。主客に分裂した思惟の不統一が「一波瀾にすぎない」と言われていたように、全体における要素間の差はたいしたものではない。つまり標準モデルは、純粹経験と思惟との根本的な差(主客の未分と分立)を保持したまま、あらゆる経験を構成部分として、全体である広義の純粹経験のうちに編入することにより、全体における部分どうしの違いは「相対的」にすぎないと見るのである。

しかしながら、ここではすでに「相対的」という語の意味が揮発してしまつてはいないか。広義の純粹経験は、主客未分の純粹経験と主客分立の思惟という最大の種別さえ包摂してしまうほどに拡張された経験概念であり、極端に言えば何でもありの概念である。そこに含まれる諸経験はその大なる体系の構成要素である点において同類であるのだから、わざわざ相対性を強調してそれら同類項の間の差を縮減してみせる必要などなかったのではないか。

実際は逆で、西田は多くの箇所で「相対的な差異」や「程度の差」を強調しているのだ。またそれらの使用例を見ても、西田が諸経験間の差をむしろ單純に度合いの差、すなわちこちらはより純粹であるとか、あちらはあまり純粹でないというような相対的な量の差として示そうとしていたことがわかる。統一という純粹経験の本質的な特徴についてさえ次のように言われている。「統一、不統一といふことも、よく考へて見ると畢竟程度の差である、全然統一せる意識もなければ、全然不統一なる意識もなからう」(Z1:16)。思惟と純粹経験の差を、主客未分の統一と主客分立の不統一という根本的な差と捉えるかぎり、このような西田の言葉を字義どおりに引き受けるのは難しい。

(四) 自発自展の運動は「純粹経験」と呼べるのか

もうひとつ、素朴な疑問を呈しうる。そもそも、自発自展の運動を果たして純粹経験と呼ぶべきだろうか。それは、単に「自発自展する運動としての全経験」などと呼ばれてもよかったのではないか。純粹経験を厳密な統一と呼び、思惟を不統一と呼ぶならば、統一と不統一とを発展の契機とする自発自展の運動は、純粹経験とは呼べないだろう。あくまでそれを純粹経験と呼ぶならば、純粹経験はもはや「統一的状态」とか、「主客未分の状態」などと定義することはできない(小坂、一九九七:三十七)。主客分立という不純物を含んだ全体性のいつたいどこに、「純粹」と呼

ばれる理由があつたのか。

考えられるのは、自発自展の運動における「体系的統一」だろう。矛盾を含んだ運動の背後に、全体を統べる統一者があり、これが主客分立をも含みこんだ経験全体を「純粹」と呼ぶゆえんであると。しかし、この体系的統一の内実は必ずしも明らかではない。「不変的或者」や「統一的或者」といった西田の表現は、ともすれば不変の実体のようなものを推測させるところがあり、単純な形而上学的理解を誘発しかねない（氣多二〇二一…四十二）。純粹経験が「厳密な統一をもつ経験を指すと同時に、不統一までも含めた全経験を指す」ということは、純粹経験という思想を理解する際の最も大きな躓きの石」（氣多、二〇二一…五十九）となるのである。

五 思慮分別を純粹経験と見なす必要性

（一）問題を回避するための提案

前節に挙げた問題点は、視点は異なるもののトピックとしてはすでに『善の研究』刊行の翌年に発表された高橋里美からの批判のうちに指摘されている。『善の研究』を読む私たちに自然と湧き上がる疑問でもあるだろう。こうした問題が生じるところに、『善の研究』の不十分さがあつたのは確かである。高橋が指摘するとおり、西田にはマッハやジェイムズといった新しい経験主義とヘーゲル流の観念論との「新旧両思想との妥協をやや急がれすぎた」（高橋、二〇一一…三一）といった面があつただろう。

ただしこれらの問題が、すべて純粹経験概念をめぐる西田の記述の不備に起因しているとは、必ずしも言い切れない

い。西田の考えていた純粹経験そのものではなく、純粹経験についてのスタンダードな解釈が問題の出どころとなっているということもありえるのではないだろうか。

そこで、標準モデルとは違った仕方の純粹経験を構想することが認められてよいだろう。すなわち、初生児の意識も知的直観も、さらには思惟の混入した日常の経験も、それらの中身の如何にかかわらずたしかに同じ純粹経験であると認め、それらさまざまな経験どうしの違いを「相対的な差異」や「程度の差」とする言い回しを西田の違算とせずに額面どおりに受け取って、さらに狭義と広義との純粹経験の二重性を解消しうるような、そうした純粹経験を考えてみるのである。

そのためには、思惟を主客分立的なものとする考えをいったん停止する必要があるように思われる。

標準モデルは、経験に主客未分のもの（あるいは主客合一のもの）と主客分立のものという種類のな區別を立て、思惟を後者に割り当てていた。これに對して、そもそも主客分立的な経験というものは存在せず、思惟も含めてすべてが主もなく客もない純粹経験であると提示できるならば、どうだろうか。

経験の様態の多彩さにかかわらず私たちの経験はつねに主もなく客もないものであるとするならば、純粹経験とは、特殊な経験を指すものではなく、むしろあらゆる経験の一般的なあり方を指すものとして受け取られる。初生児の意識と天才のインスピレーションを同列に語ることに不都合は生じず、日常の経験も純粹経験と呼んでよいことになる。他の経験との関係に入りやすいか否かという点で、統一の度合いに程度の差や相対的な差はあるにしろ、私たちの経験がつねに純粹経験であるとすれば、自発自展の運動も多様な経験の接統関係として理解でき、広義の純粹経験を持ち出す必要もなくなるのではないか。

(二) 西田とジェイムズにおける「関係」の扱い

主客分立的な経験が存在せず、その意味ですべての経験が純粹経験であるという主張は、奇妙に聞こえるかもしれない。しかしそれはすでにウィリアム・ジェイムズが提案していたことでもある。ジェイムズは西田に先立つて純粹経験概念を軸にした自身の世界観を構想し、それを根本的経験論 Radical Empiricism と呼んだ⁽⁹⁾。彼の理論においては、主観と客観との区別は維持されつつも、実体的なものとしてではなく機能的なものとして再解釈されることになる (ERE:7, 邦訳: 二十一)⁽¹⁰⁾。論文「意識」は存在するか Does 'Consciousness' Exist? において、ジェイムズは現代の物理主義とは異なる意識の機能的な説明を行っている。それは、意識とその対象、主観と客観といった二元性を経験どうしの関係に還元しようという試みである。

ジェイムズによれば、私たちの経験は本質的に二元的な内部構造を持つものではない。「経験はそのような内的な二元性をもたない。経験が意識と内容へと分離するのは、引き算によつてではなく足し算を通してである」 (ERE:7, 邦訳: 二十一) とされる。足し算というのは経験どうしのつながりを意味する。純粹な状態にある経験とは、ジェイムズが言うには「単純なあれ」 (ERE:13,36, 邦訳: 三十二、六十九) であり、この純粹経験は潜在的にあるいは可能的にのみ主観的であつたり客観的であつたりする。この元の経験が、ある文脈を持った新しい経験と接続するときには主観的意識として捉えられ、また別の文脈を持った経験と接続すれば客観的な事物として捉えられるというのである。

だから私たちが認識を説明するためにどうしても抛らざるをえない主客の枠組みも、ジェイムズにとつては、回顧する (retrospect) というかたちで前の経験に新しい経験が加わるることによつて構成されたものにほかならない。次

のように言われる。

経験そのものにおいては、表象されるものと表象するものとの二元性などないということを、私たちは心に留めておかなければならない。経験の純粹な状態においては、あるいは経験が孤立しているときには、意識と意識が「それについて」であるところのもの（意識の対象）という自己分裂は起こっていない。経験の主観性や客観性はただ機能的な属性にすぎない。それらは新たな回顧的经验によって、経験が二度取り上げられ、つまりそれについて二度語られ、二つの異なった文脈に沿ってそれぞれ考えられるときにのみ現れるのである……（ERE:13, 邦訳: 三十一）⁽¹¹⁾

主観と客観、意識とその対象といった語は、種類を異にした存在の質を指す語ではなく、認識を説明するための構成概念とも言える。ジェイムズは、主観と客観との区別を、認識という機能を説明するために維持しつつ、ただそれがなんらかの存在者や存在の質を指すという考えを否定するのである。たとえば「意識」という語について、「私はただ、その語がある存在者 entity を意味するということを否定したいだけであり、逆にそれがある機能を意味するということについては断固として強調したいのである」（ERE:4, 邦訳: 十六―十七）と言われる。『善の研究』において「主観客観とは一の事実を考察する見方の相違である」（Z: 六十）とする西田の見解も、ジェイムズに多くを負っているように思われる⁽¹²⁾。

ジェイムズは、こうした経験どうしの関係を、主観や客観を指定する回顧的な働きかけそのものも含めて、純粹経験と見なしていた。論文「純粹経験の世界 A World of Pure Experience」⁽¹³⁾のなかで、根本的经验論においては直接

に経験されるいかなる要素をも排除してはならないとし、次のように言う。

経験、どうしを結びつける諸々の関係は、それ自体経験される関係でなければならず、経験されるいかなる種類の関係も、その体系における他のすべてのものと同じくらいに「実在的 (real)」と見なされなければならない。(ERE:22, 邦訳・四十六) (14)

重要なのは、『善の研究』第一編第二章において、西田が右のジェイムズの発言を抛りどころとして、思惟の働きを純粹経験と見なそうとしていたということである。次の引用文のうちにその事実を見て取ることができる。

今凡ての独断を棄てて直接に考え、ジェームズが「純粹経験の世界」と題せる小論文にいったように、関係の意識をも経験の中に入れて考えてみると、思惟の作用も純粹経験の一種であるということができると思う。(NI:十九)

本論文の第一節で私たちは、思慮分別あるいは思惟が純粹経験とみなされない理由を考察した。上田によれば、思惟とは経験の自己理解である。そしてこの経験の自己理解は、言葉を伴った反省によつて遂行されるために、必然的に主客の枠から再構成されたものであった。

主客という区別が、もともとの原初的な経験に内在するものではなく、反省や回顧といった原初的な経験をふり返つて見る働きによつて生じてくる、という点では、標準モデルもジェイムズも立場を同じくする。ただ、上田に代表さ

れる標準モデルの場合、反省が主客を設定するということから、反省に担われる思惟をも主客分立した経験と見なし
ていた。それに対して、ジェイムズの場合は、反省や思惟も純粹経験と考えるのである。

反省が主客の枠組みで純粹経験を再構成することから、反省の働きそのものが主客分立的な経験であるとい
うことが導かれるわけでは必ずしもない。「私は花を見ている」という経験理解が、主客の枠に絡め取られたひとつ
の誤解であつたように、「私は花を見ている」という思慮分別は主客に分裂している」と評価することまた、「主
客の枠で考えることがほとんど抜き難い習慣になつてしまつている」(US2: 四十五) ために生じたひとつの誤解
ではないかと疑つてみる必要があるだろう。

ジェイムズを手がかりにして、元の経験をふり返つて見る回顧や反省といった働きをも主客未分の純粹経験と言え
るならば、先に見た『善の研究』における諸問題はすべて解消されるか、あるいは少なくともその深刻さはいくぶん
緩和される。

おわりに

ジェイムズの言う経験どうしの関係はどのような意味で純粹経験であると言えるのか。経験どうしの接続は、どの
ように実現するのか。これは西田の『自覚における直観と反省』でのメインテーマでもある。つまり、直観と反省が
どのように関わるのかという問題である。反省や思惟を直観的な純粹経験として考えてみると、私たちは既に「自
覚」の問題に足を踏み入れている。

経験と経験、直観と反省との接続という問題について、西田は最終的にジェイムズに同意しなかつたと思われるが、

ある経験に作用するもうひとつの経験をも純粹経験と見なすという基本的な着想は共有していた。この着想を土台にしてこそ、『善の研究』と『自覚における直観と反省』とが地続きにつながると思われる。しかしここではその詳細を考察することができない。はじめに述べたとおり、本論文は、スタンダードな純粹経験理解が生じさせてしまう『善の研究』読解上の問題点を確認し、思慮分別を純粹経験とみなす解釈の必要性を示すことにあつた。経験どうしの関係をいかにして純粹経験と見なしうるか、またそれは西田において自覚の問題とどうかかわるか、こういった問題については別稿にて検討する。

凡例

引用文中の三点リーダー……は、論文執筆者による省略を、また甲括弧（ ）内の記述は論文執筆者による補足を示す。傍点や丸括弧（ ）内の記述など、その他の補足や強調点は特に断りのないかぎりすべて原文のとおりである。

参考文献

フーバー、アンドリュー「西田とジェームズの純粹経験論」（大峯顯編『西田哲学を学ぶ人のために』世界思想社、

一九九六年）

石田正人「西田、ジェームズ、パースの比較試論——『善の研究』における論理的なもの」（『西田哲学会年報』第八号、二〇一〇年）

伊藤邦武「ジェームズと西田幾多郎——その経験概念をめぐって」（『日本の哲学』第七号、昭和堂、二〇〇六年）

上田閑照『西国幾多郎を読む』（岩波書店、一九九二年）

——『西田哲学への導き 経験と自覚』（岩波書店、一九九八年）

——（US）『上田閑照集』（全十一巻、岩波書店、二〇〇一—二〇〇三年）

- (PC) 『哲学コレクション』(全五巻、岩波現代文庫、二〇〇七—二〇〇八年)
- 氣多雅子『西田幾多郎『善の研究』』(晃洋書房、二〇一一年)
- 高坂正顕『西田幾多郎先生の生涯と思想』(創文社、一九七一年)
- 小坂国継『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、一九九一年)
- ハイジック、ジェームズ・W『『上田閑照集』に接近して(書評論文)』(『宗教研究』七九(二)、二〇〇五年)
- James, William, *Essays in Radical Empiricism*, Perry, Ralph Barton ed., Longmans, Green, and Co., New York, 1912.
- 梶田啓三郎他訳『根本的経験論』(白水社、一九九八年)、伊藤邦武編訳『純粹経験の哲学』(岩波文庫、二〇〇四年)に抄録
- (MT) *The Meaning of Truth (The Works of William James)*, Burkhardt, Frederick H. General ed./ Bowers, Fredson Textual ed., Harvard University Press, 1975.
- (ERE) *Essays in Radical Empiricism (The Works of William James)*, Burkhardt, Frederick H. General ed., Bowers, Fredson Textual ed., Harvard University Press, 1976.
- (邦訳は James 1912 に同じ)
- 下村寅太郎『西田幾多郎 人と思想』(東海大学出版会、一九六五年)
- 高橋里美『高橋里美 全体性の現象学 京都哲学選書第十七巻』(野家啓一編、燈影舎、二〇〇一年)
- 竹内良知『西田幾多郎』(東京大学出版会、一九七〇年)
- 西田幾多郎『西田幾多郎全集』(全十九巻、安倍能成他編、岩波書店、一九六五—一九六六年)
- 西谷啓治『西谷啓治著作集 第九巻』(創文社、一九八七年)
- 日高明『純粹経験と意味』(藤田正勝編『善の研究』の百年世界へ/世界から』京都大学学術出版会、二〇一一年)
- 平山洋『西田哲学の再構築——その成立過程と比較思想——』(ミネルヴァ書房、一九九七年)
- 宮川透『日本近代哲学の遺産 西田・三木・戸坂の哲学と思想』(第三文明社、一九七六年)
- 横田理博『西田幾多郎の『善の研究』とウィリアム・ジェイムズ』(『宗教研究』八三(三)、二〇〇九年)

注

(1) 西田幾多郎の著作からの引用には旧版の『西田幾多郎全集』(西田一九六五―一九六六)を用い、略号Zとともに巻数とページ数を示す。

(2) 上田閑照の著作からの引用にあたっては、おもに『哲学コレクション』(上田二〇〇七―二〇〇八)を用いる。略号PCとともに巻数とページ数を示す。PCに収録されていない上田の著述からの引用には、『上田閑照集』(上田二〇〇一―二〇〇三)を用い、略号USとともに巻数とページ数を示す。またこの『上田閑照集』にも収録されていない文章を引用するさいは、参考文献に挙げた著作から行う。

(3) 注意しておきたいのだが、上田は、純粹經驗を汚損するものとして言葉を片付けてしまうのではない。むしろ言葉の問題は、上田の西田解釈において重要な位置を占めている(PC2: 三十四、PC5: 一〇〇)。さらに言えば、言葉をめぐる思索は、全著作中の比重としても大きく、上田自身の学究生活の全体に伏流して、その思想を方向づけているものであると言える(PC5: 四十七―四十八、PC5: 二五〇)。上田の言葉への関心は、実践的には禪行のなかでの座禪の沈

黙と參禪の問答を繰り返したことをはじめ、初の著作をドイツ語で出版して以来、ドイツ語で書き話し、日本語でも書き話すという経験を重ねたことや(PC5: 七十八、八十九―九二、二二七―二二八、二四九―二五〇)、さまざまなシンポジウムに招かれて異なる立場の人々と「対話」を重ねたこと(PC5: 九十二、一一八)に、また學術研究としては、宗教(禪やエックハルト)と哲学といった問題に繰り返して取り組み続けたことに由来する。半世紀にわたるその研究生活を、「東西の異なつた伝統が触れ合い軋み合うその「間」と「宗教と哲学」という飛躍を含んだレヴェルの「重層」とが、縦横に交わるダイナミズムによつて性格づけられる境域において」(PC5: 二四七)続けてきたのである。それは同時に、言葉と言葉以前(あるいは言葉以後)とが交わる境域でもあった。こうした異質なものの「間」や「ギャップ」(PC2: 二一八、PC5: 三三八)、「ずれ」(PC3: 九十四)、「境」(PC2: 一七)、「行間」(PC2: 一四〇)、「裂け目」(PC2: 一五五)といった不定の場所を往き還りする運動を、上田は人間の根本的なあり方として見つけてきた。これら「間」をめぐる問題のすべてに、言葉が深く関わっている。実践のうえで研究においても、言葉をめぐる往還の運動に身を

もって取り組みつけたという上田の経歴が、「A—B—C 連関」や「虚空／世界」といった独自の思想や西田解釈にも反映している。上田が言葉そのものよりも、「言葉と言葉を超えたところとの関わり」のほうに目を向けるのも、以上の理由によるものと思われる。

(4) より細かい純粹経験の区分と、それら純粹経験の多義それぞれの成立経緯は、平山（一九九七：八十二—一二五）に詳しい。

(5) 原始の純粹経験 (PC3: 11117, PC2: 11111)、原初の「純粹経験」(PC2: 226)、純粹経験の原始態 (PC2: 411、101)、純粹経験の原始的事実 (PC2: 471)、原始の始めの事態 (PC2: 918)、原始の直接経験 (PC2: 124) などと言われる。

(6) 他にも、純粹経験が「現在の統一を離れて他の意識と関係する時、もはや現在の経験ではなくして、意味となる」(PC2: 13) と言われる。純粹経験と意味との関係については、不十分ながら日高 (二〇一一) において示した。

(7) 前述の高坂正顕（一九七一）以外にも、西谷啓治（一九八七：一六三—一六四）、竹内良知（一九七〇：二五二）、小坂国継（一九九一：二六、三六）、氣多雅子

(二〇一一：五十九—六十) を参照。ただし氣多は、思惟を主客分立した経験と明示してはいない。

(8) 小坂国継（一九九一：二十四）や宮川透（一九七六：三十六—三十七）も、下村のこの見解に従う。

(9) ジェイムズと西田とを比較した先行研究としては、JDS（七十六—九十）、小坂（一九九一：三四二—三四四）、フィーンバーク（一九九六）、伊藤（二〇〇六）、横田（二〇〇九）、石田（二〇一〇）がある。

(10) ジェイムズの著作からの引用にあたっては原書のページ数とともに榎田啓三郎らによる邦訳のページ数も示すが、引用部分の訳文は論文執筆者による。引用文中の傍点は原文ではイタリック体のもの。

(11) ジェイムズが回顧的な経験や回顧について語っている箇所としては、ERE (376, 66, 109) がある。

(12) フィーンバーク（一九九六）は、少なくとも『善の研究』の前半において、西田は主観と客観を実体的概念として捉えるのではなく「機能的概念に置き換えるというジェームズ的な考え」を持つていたとしている。

(13) 論文「意識は存在するか」および「純粹経験の世界」はいずれも一九〇四年に発表された。ジェイムズの死後、

他の諸論文とともに『根本的経験論集 *Essays in Radical Empiricism*』と題された書籍として一九一二年に出版された。詳しくはこの書の編者ペリーによる序文 (James1912:iii - xii) を参照。ちなみに京都大学文学研究科図書館の西田文庫には、この二つの論文を含むジェイムズのいくつかの論文の抜刷がバインドされて収められている。書籍 *Essays in Radical Empiricism* はない。

(14) これ以外にも、論文「意識は存在するか」(ERE:4,14) や、一九〇五年に国際心理学会でなされたフランス語での講演「意識の概念」(ERE:114, 邦訳:一八八) や、一九〇九年の著作『真理の意味』(MT:7) の序文などで類似の記述が見られる。ジェイムズによれば、彼の根本的経験論はこのように「接続的な関係をまったく公平に扱う」(ERE:23, 邦訳:四十七) のものであり、この特徴が根本的経験論といわゆる「普通の経験論」とを分かつものだという。また一九一二年版の『根本的経験論集』を編集したジェイムズの弟子ペリーによれば、これこそこの書の中心的な教説である (James1912:x, 邦訳:十二)。