

## 来栖哲明著「西田幾多郎『善の研究』における純粹經驗について」 分析

2016年3月23日 宮国淳

(3月25日/26日：3・4章修正・10章追加、3月30日9章修正・付録追加、  
2018年1月30日6章タイトル変更)

<http://miya.aki.gs/mblog/>

本稿は、  
来栖哲明著「西田幾多郎『善の研究』における純粹經驗について」  
『山口大学哲学研究』16巻（2009年）1～18ページ  
(URL)

<http://petit.lib.yamaguchi-u.ac.jp/G0000006y2j2/file/16965/20101213090347/C070016000001.pdf>

の分析である。

### <内容>

1. 結局は純粹經驗にたどり着くようになっている
  2. 純粹經驗は「認識」ではない
  3. 純粹經驗は「働き」ではない
  4. 純粹經驗は「瞬間」ではない
  5. 純粹經驗に「根拠」はいらない
  6. 純粹經驗の「キモ」とは
  7. 純粹經驗に主客がないのは「事実」であって「定義」ではない
  8. 「直観的認識」と「論証的認識」との区別で純粹經驗を説明することはできない
  9. 純粹經驗は心理主義に陥ることなしに説明可能である
  10. おわりに
- (付録) 純粹經驗について語るとは～エポケーとは自然的態度の純粹經驗への還元であって、自然的態度の否定ではない

## 1. 結局は純粹經驗にたどり着くようになっている

西田の思想の理解には大まかに言って、それを西洋的意味での哲学として理解しようとするものと、禅などの東洋の思想特に宗教体験の影響の観点の下に理解しようとするものとの二つの方向が考えられる。(来栖氏、2ページ)

・・・来栖氏は前者の方法を採用されている。そのことについて異論はない。ただ忘れ

てはならないことは、どちらの方法論を採用するにしても、結局のところそれが「正しい」理論であるかどうか、そこに収斂してしまうのである。

- ・西田哲学→西洋哲学としての理解→その哲学が「正しい」のかどうか
- ・西田哲学→仏教やその他東洋思想としての理解→その哲学が「正しい」のかどうか

西田の概念と西洋哲学や仏教の概念とを突き合わせる作業、それ自体に意義があることは確かであろう。ただ、それは単なる突き合わせである。

そして、その突き合わせはいかにして成立しているのか・・・一見純粋な形式論理的検証と思えるものが、実は何に支えられているものなのか・・・実際のところは来栖氏ご自身、あるいは私自身、各々の経験（純粋経験）と突き合わせながら「理解」しているのではなかろうか？それが哲学における「正しい」を支えるものなのではないのか。

結局、純粋経験にたどり着くようになっているのだ。その概念が指し示しているものが実際に純粋経験として与えられているものなのか、それとも“思慮分別”による“仮説”・“推論”ではないのか。

純粋経験というものが何か、それは西田幾多郎が決めるものではない。そもそも西田の見解は大いにブレている。来栖氏もその点については指摘されているのだが、来栖氏の純粋経験に関する見解にも問題があるように思える。それ故に純粋経験というものを正確に説明しきれていないのだ。

来栖氏の論文の目的は以下の通りである。

本稿は以下の方法を取る。まず西洋の意味での直観（直観的認識）と論証的認識の対比を手引きにして、直観を論証的でない認識という最も広い意味で定義する。次に『善の研究』の第一篇における純粋経験についての哲学がこの意味での「直観」の哲学、具体的に言えば（理論体系として）直観についての哲学であると同時に（方法論的に見て）直観としての哲学であることを見る。最後に『善の研究』の第二編における純粋経験の哲学とその問題を検討し、『善の研究』の純粋経験の哲学は最終的には第一篇の意味での「直観の哲学として理解されるべきであることを結論とする。（来栖氏、2 ページ）

- ・・・以下、個別の問題点について説明していく。

## 2. 純粹経験は「認識」ではない

来栖氏は純粹経験を説明するときに「直観的認識」という言葉を用いている。「直観的認識とは直観そのものを意味する」（来栖氏、3 ページ）としている。

我々の認識あるいは判断には大別して二つの仕方がある。すなわち論証的（独）*diskursiv* な仕方と直感的（独）*intuitiv/anschaulich* な仕方とである。論証的な方法とは、ある事柄を根拠にして別の帰結を広い意味で推論する方法である。それに対し、直観的な認識方法とは、根拠と帰結の間のはっきりした区別がなく、瞬時のうちに全体を認識し、判断する方法である。（来栖氏、4 ページ）

本稿が前提とする直観という言葉の意味はあくまでも「論証的でない認識」ということ、これ以上でも以下でもない。（来栖氏、4 ページ）

直観にはより詳細な定義が可能であり、例えばベルクソンは直観を分析との対比で、事物の内部へ入り込む認識方法として定義している。これは直観の一つの性質を表現してはいるものの、それが直観の唯一の徴標をなすと考えるはならない。例えばユダヤキリスト教的伝統に立つ神の直観をこのように考えるはならないだろう。またカントの『純粹理性批判』における経験的直観（知覚）もベルクソンのように理解する必要はなく、そこには対象意識が含意されていると考えて差しつかえなからう。（来栖氏、4 ページ）

・・・これら来栖氏の説明に反して、純粹経験は「認識」によって生じた「直観」ではないのだ。もちろん「判断」でもない。ただただ現れている、いやおうなしに現れて来ている経験そのものなのである。ただ、来栖氏が勘違いされるのも仕方ないのだ。なぜなら西田幾多郎自身が、かなりブレているからだ。

事物の内部に”入り込む”のではない。  
対象意識などそこにはない。  
ただただ経験があるだけ、それだけなのだ。

主観による「認識」→「経験」ではない。  
「経験」→主観によって「認識」されているのでは（という確信）なのだ。

### 3. 純粹経験は「働き」ではない

この統一とは主客や知情意の対立や分離がないということであるが、これは直接には我々の知覚や感覚の瞬間の事実に基づいて説明されていた。つまり純粹経験の論拠には元来時間の概念が前提されており、この限りこれは純粹経験の持つ分化発展のダイナミズムにも該当すると考えられるのであるが、これが心理学的意味での現象に基づいた説明との印象を与えることは否定できないであろう。(来栖氏、9 ページ)

・・・と来栖氏は述べているが、知覚や感覚は別に瞬間であると決めつける必要はない(これについては後述)。ただ、「分化発展のダイナミズム」が“心理学的意味での現象に基づいた説明との印象を与えることは否定できない“ということについては同意する。しかも”想像的な“心理学的説明であると言えよう。

ただ、来栖氏の言われるように「時間概念が前提にされている」から「心理主義」になる、ということなのではない。実際に経験として現れていない「純粹経験の働き」、あるいは「作用」という“仮説”を純粹経験と取り違え、その“仮説”から私たちの「認識」の変化を説明しようとしたからに他ならないのである。早い話が、純粹経験から離れ客観的心理分析をしてしまった、ということなのである(そしてそれは実証されていない仮説)。来栖氏が指摘されてるように、純粹経験の事例として“初生児の意識”(来栖氏、11 ページ)を事例として挙げてくるのが的外れなのだ。

すなわち西田は純粹経験を「主客未だ未分」の観点から論じ始めていたのであるが、西田の言う意識の「(体系的) 発展」(I, 16)」の概念の導入に伴って純粹経験を捉える視点を「主客既に未分」の方へ移し、こちらの観点に基づいてこれまで見てきた「主客未だ未分」としての純粹経験や不純粹経験をも包括的に捉え、いわゆる不純粹経験も広い意味では純粹経験の一部と見なすのである。なぜなら「主客既に未分」としての純粹経験の方が「主客未だ未分」としての純粹経験の発展的段階であり、この観点から振り返って見れば判断や意味を生じた不純粹経験も「主客既に未分」としての純粹経験の自己発展の作用と位置づけられるからである。すなわち「意味とか判断とかを生ずるのも(中略)之(筆者注:現在の意識)を大なる意識系統のなかに統一する統一作用に基づくのである(I, 16)」。つまり「主客未だ未分」としての純粹経験が不純粹経験となり、意味や判断を生じるのも、「主客既に未分」としての純粹経験の働きに基づくと言えるのである。この意味で「意味とか判断とかいう如き関係の意識の背後には、この関係を成立せしむ統一的意識がなければならぬ(I, 16)」「かく意味といふ者も大なる統一の作用であ(I, 17)」り、「所謂分化発展なる者は更に大なる統一の作用である(I, 17)」。(来栖氏、7~8

ページ)

・・・「主客未だ未分」と「主客既に未分」との辻褄を合わせるために、なんと**純粹經驗**を「作用」・「働き」にしてしまったのだ。純粹經驗とは、あくまで見えたもの、聞こえたもの、感じたもの、その他イメージやら言葉やら、実際に体験している具体的事実のことである。**純粹經驗は決して「働き」・「作用」なのではない。**

「純粹經驗の働き」「統一的意識」「大なる統一の作用」とは、混同してはならないものを同一の概念として説明するために導き出した“想定概念”なのである。あるいは、判断やら思考というものが成立するための「原因」（これこそ思慮分別）を求めた結果導き出された仮説的概念なのである。“**そうであるにちがいない**”という「信念」「確信」と「**実際に経験していること**」とを混同してしまったのである。

西田が心理主義としての批判を受けるのであれば、まさにこの部分であるはずなのだ。実際に経験していない想定概念を基本とし、そこから「主客未だ未分」から「主客既に未分」への“発展”プロセス、まさに“心理的变化”を説明しようとしたところを問題視すべきだったのだ。

来栖氏は、上記の説明を指して「これも直観のもつ構造の事実と言え、その論拠は我々の直観的認識に基づいている」（来栖氏、8 ページ）と説明されている。しかしである。いったい「構造の事実」とは何なのか。本当に「純粹經驗の働き」というものなどあるのか。来栖氏は、西田が純粹經驗と思慮分別とを混同してしまっていることを見抜けていないのである。

来栖氏の論旨から少し逸れるかもしれないが・・・経験におけるダイナミズム、あるいは「変化」（と確信されたもの）に「時間」という前提は必要ないのだ。どういうことかという、

**時間という概念を前提としているから「動き」「変化」を説明できるのではなく、  
「動き」「変化」を認めたという事実から「時間」という概念が導き出されている**

ということなのである。「時間」というもの、そのものの実体などどこを探しても見つからないであろう（これについては多くの人に同意してもらえらると思うが）。私たちは物の動きやら変化を認めることで、それを「時間」と見なしているだけなのである。

時間→経験 ではなく、  
経験→時間（があるという確信） なのである。

時間が経ったから変化したのではなく、変化したから時間が経ったのである。

#### 4. 純粹経験は「瞬間」ではない

知的直観の立場から見れば、経験の純粹性すなわち意識の統一性を瞬間的知覚・感覚の例を挙げることから根拠づけたことに無理があるのではないか。（来栖氏、10 ページ）

・・・と来栖氏は説明されているが、知覚・感覚が「瞬間的」であると決めつけて良いのだろうか？ 確かに、

「例へば、色を見、音を聞く刹那、未だ之が外物の作用であるとは、我がこれを感じて居るとかいうような考のないのみならず、この色、この音は何であるとかいう判断すら加はらない前をいうのである」。（西田幾多郎『善の研究』岩波新書、17 ページ。来栖氏 5 ページで引用。）

・・・という記述もある。ただここで西田が「刹那」という言葉を用いたからといって、それを“瞬間的な事実”（来栖氏、5 ページ）と決めつける必要はないように思われる。なぜなら、

純粹経験はいかに複雑であっても、その瞬間においては、いつも単純なる一事実である。（西田幾多郎『善の研究』岩波新書、19 ページ）

という説明のすぐ後に、

意識上の事実としての現在には、いくらかの時間的継続がなければならぬ（西田、20 ページ）

即ち意識の焦点がいつも現在となるのである。それで、純粹経験の範囲は自ら注意の範囲と一致してくる（西田、20 ページ）

・・・という説明があるくらいなのだ。つまり、

ここで注意されるべきは、このダイナミズムの概念を介して、純粹経験や意識、その統一といった概念が（4）まで見たような瞬間的な知覚や感覚のようなものから拡大されている（I, 16-17）ことである。（来栖氏、7 ページ）

・・・つまり来栖氏の“瞬間的な”知覚や感覚からの拡大、という解釈にも問題があ

と言えるのである。「瞬間」に縛られているのは来栖氏の方であり西田ではない。

前章において私は、「時間という概念を前提としているから「動き」「変化」を説明できるのではなく、「動き」「変化」を認めたという事実から「時間」という概念が導き出されている」と述べた。経験の変化を「認めた」上で、その変化を時間と呼んでいるのだ。ただ経験しているだけでは時間は流れていないのだ。時間など流れてはおらず、経験の変化を“認めた”だけなのだ。

私たちは太陽の動きやら星や月の動きやらその他様々な物の動きをもとに時間の「流れ」・「長さ」というものを導き出している。その「流れる時間」とは後付けの概念である。本当は経験の変化が先にあるのに、時間の流れがまず先にあるように錯覚してしまっている。これがまさに認識の顛倒なのだ。

つまり「瞬間」という時間の「長さ」の概念も、このような倒錯の上に成立しているものであると言える。私たちはついつい瞬間瞬間で物事が変化しているかのように考えてしまっている。時間というものを区切って考える、そういうクセがついてしまっている。しかしそのような時間の「区切り」など私たちの具体的経験として実際に現れて来ているだろうか？

来栖氏は直観的な認識方法とは「瞬時のうちに全体を認識し、判断する方法」（来栖氏、4ページ）と説明している。しかし純粋経験に立ち返れば、そういった「認識」などエポケーされてしまうのだ。「瞬間」とは純粋経験を時間の概念により区分した結果もたらされるものであり、まさに「思慮分別」の産物なのである。「瞬間」があつて経験があるのではなく、まずは経験があつて「瞬間」であると確信されているのだ。

「時間」「時間の流れ」「瞬間」という純粋経験などどこにもないことに気づくことが重要なのだ。

## 5. 純粋経験に「根拠」はいらない

再び先ほどの来栖氏の説明に戻るが、

*知的直観の立場から見れば、経験の純粋性すなわち意識の統一性を瞬間的知覚・感覚の例を挙げることから根拠づけたことに無理があるのではないか。（来栖氏、10ページ）*

・・・そもそもが、純粋経験に「根拠」を求めること、それ自体がおかしいのではないだろうか。純粋経験とはただただ経験した事実のことであり、それ以上でもそれ以下で

もないからだ。

この誤解が生じた原因は、**純粹経験の根拠に時間概念が前提とされているからではなく、純粹経験に「統一性」という概念を持ちこんだことにあると考えられる**のだ。純粹経験が「統一」されているとかされていないとかいう”判断”それ自体が”思慮分別”以外の何物でもない。統一されていようがされていまいが実際に 経験していること＝純粹経験なのである。このブレ・ズレは来栖氏というよりも西田の説明の問題であるといえよう。西田自身の説明がかなり揺らいでいるから だ。

純粹経験はその分化発展を通して質的により高次の段階に進むとされた。ではその終局にあるのは何であろうか。質的に最高の段階にあるのは知的直観であろう。すると純粹経験の有する時間性・非時間性の問題はその質的な高低に対応すると考えられる。すなわちその質が高まるにつれて純粹経験は時間的制約から自由になるのである。（来栖氏、11 ページ）

・・・私がここまで説明してきたように、純粹経験と時間性とは関係ないものなのだ。西田もここでとくに時間性を問題にしていらないと思われるのだがどうだろうか？

## 6. 純粹経験の「キモ」とは

我々が何かを知覚・感覚する瞬間には、そのときの現在意識しかないことは我々の直観的事実と言えよう。ただし西田自身は感情の事実以外は直接このような論拠を取らず、記憶についてはその目的は未来にあるにせよ、我々はいつもこれを現在の欲望として感じる (I, 10) という、知的反省を交えた説明をしている。しかし意志や過去の意識を伴った記憶が我々に明確に生じた場合には、経験の純粹性（現在意識）が一面では失われ、現在意識である主体と過去や未来の対象の間に亀裂の意識が生じていると考えられるから、この説明には疑問を投げかけることもできよう。（来栖氏、6 ページ）

・・・このような来栖氏の指摘とは異なり、西田が純粹経験を「瞬間」と限定していないことは既に述べてきた。そして、上記の西田の説明は決して「知的反省を交えた説明」なのではない。むしろ「純粹経験」とは何か、よく表わしている文章であると言えよう。来栖氏は全く勘違いされているのだ。

純粹経験を説明するために知的反省を加えているのではない。



知的反省を加えることで純粹経験が「過去」であると理解されているということを説明しているのである。

西田は次のように説明している。

*記憶においても、過去の意識が直に起ってくるのでもなく、従って過去を直覚するのでもない。過去と感ずるのも現在の感情である。抽象的概念といっても決して超経験的の者ではなく、やはり一種の現在意識である。(西田『善の研究』岩波文庫、17 ページ)*

・・・知的反省（思慮分別）により「過去」であると「理解」「確信」されているものの、実際に経験しているのは、特定のイメージやら感覚やら感情のようなものやら、そういった具体的経験なのである。本当のところは「現在」でもなんでもないのである（西田もこの点については説明がブレている）・・・敢えて「現在」と呼ぶのであれば、私たちが経験しているのは常に「現在の経験」なのである。そこに「過去」も「未来」もない。（西田の言う）現在意識のみなのである（実際には「意識」という表現にも問題があるのだが）。

純粹経験（実際に経験していること）としてはそういった具体的経験（西田になぞって言えば現在意識）なのであるが、知的反省（思慮分別）により、それが「過去」であると理解・確信している、ということなのである。つまりここで純粹経験（実際の経験）と思慮分別（客観的理解・確信）との間に“亀裂”が生じてしまっているのだ。

これは時間の問題のみでなく、主客の認識の問題についても同じなのだ。純粹経験そのものには「主観」も「客観」もない。ただただ具体的経験（見えたもの、聞こえたもの、感じたもの、あるいは浮かんだイメージやら言葉やら）だけなのである。それを「私」が何かを「見ている」という主客として理解・確信（思慮分別）することで純粹経験との間に“亀裂”が入っているのである。

ここが純粹経験の「キモ」なのであって、そこを理解しない限り、いくら論理的（に見える）説明を行ったところで全く的外れな分析となってしまうのである。

## 7. 純粋経験に主客がないのは「事実」であって「定義」ではない

そもそもなぜ西田が初めに経験そのままの状態（純粋経験）を主客の区別のないものとして定義したのが不明確になろう。その限り純粋経験は主客合一の概念とはかかわりなく、我々が定義したように、初めから単に論証的でない認識という意味での直観と定義されるべきだったのではないであろうか。（来栖氏、12 ページ）

・・・いったいこれは何なのであろうか？

経験そのままの状態（純粋経験）を主客の区別のないものとして定義

・・・経験の純粋性に「根拠」を求めたり、純粋経験を「定義」したり・・・来栖氏は全く誤解されているのではないか。これは**定義などではなく「事実」**なのである。来栖氏ご自身の経験、たった今経験されている事そのものに、「私」という経験“そのもの”がいったいどこにあるだろうか？「論証的認識」に拘泥しているのはむしろ来栖氏ではないかとさえ思えるのだ。

もちろん「純粋経験は主客合一の概念とはかかわりなく」という見解に関しては同意する。そして来栖氏の見解に至るのも仕方がない面もある。**西田は主客「未分」の純粋経験と、主客「合一」の状態とを混同している**からだ。来栖氏もそれにひきづられ、「主客の区別のないもの」と「主客合一」の概念との違いを明確に指摘できないでいるのだ。

来栖氏は上記の問題に対して以下のような解答を見出している。

しかし以下のように考えてみてはどうであろうか。純粋経験がその分化発展のダイナミズムを通して到達すべき最終点、その質的に最も豊富な段階、すなわち西田が純粋経験で最も強調すべき位置を占めるものは、瞬間的な感覚や知覚などではなく、知的直観のはずである。この概念を基礎づけるために西田は純粋経験の概念を持ち出し、しかもそれを主客の合一として定義したと考えねばならない。（来栖氏、12 ページ）

・・・来栖氏の認識では、純粋経験に強調すべき位置を占めるものがあるようだ。もちろん、これも来栖氏というより西田の見解のブレによってもたらされたものである。西田氏あるいは来栖氏が強調したいものがあるとなかろうと、感覚や知覚、あるいは（来栖氏の言う）知的直観、それぞれ実際に経験したことなのであれば、やはり純粋経験に変わりないのである。

## 8. 「直観的認識」と「論証的認識」との区別で純粹経験の説明することはできない

来栖氏は下のよう説明されている。

実を言えば、『善の研究』第一篇の冒頭で、純粹経験で合一している主客とは知識（の主体）と対象と言ひ換えられ、このときの知識とは「之が外物の作用であるとか、我が之を感じて居るとかいふやうな考」、「此色、此音は何であるといふ判断」といった論証的認識と考えられる（I, 9）から、主客の分裂意識を伴った直観であっても、それが直観である限り、西田においては主客合一の意識と考えるべきであろう。（来栖氏、12 ページ）

・・・問題は「それが直観である限り」とはいったい何なのか。そして、

主客の分裂意識を伴った直観であっても、それが直観である限り、西田においては主客合一の意識と考えるべき

・・・とは不可思議な説明である。主客の分裂意識があるのであれば、主客は合一などしていないのだ。

既に何度も私が述べていることではあるが、要するに「**（主客未分の）純粹経験と主客合一とを混同している**」ことから生じている誤解なのである。主客を認識していようとしていまいと、それが経験の事実であるとすれば、それらは純粹経験なのである。そして主客が合一していないと認識されている場合においても、一方で純粹経験としては主客などそもそもないのである（主客未分）。

この来栖氏の見解は、純粹経験に立ち戻ることで主客問題を解決できる、西田理論の可能性の一つを潰してしまっているのだ。「直観が純粹経験だ」と説明したところで、哲学としていったい何が言えるのか、来栖氏は西田理論にいったい何を見出しているのか、そこがよくわからなくなってしまうのではなかろうか。

純粹経験とは、直観的認識であろうと論証的認識であろうと、そう認識した（と思った）その「事実」なのである。「知的直観」という概念を持ち出した時点で、論証的認識という概念そのものが無効になってしまっていないか。論証的認識を考え付いたことも「知的直観」であると言えるからだ。

思考において、「ひらめいた」ものであっても「熟考した」ものであっても、ただ目の前の物を見て「リンゴだ」と思った場合でも、事象と事象との関係（因果性、あるいは西田の言う「関係の意識」：『善の研究』岩波新書、30 ページより）を確信するような場合においても、経験上は「そう思ってしまった」「そう確信してしまった」事

実、「とにかくにも、いやがおうにもやって来た」経験なのであってそこに差はないのだ。そこには、ただただ「思いついてしまった具体的事柄」そのものしかない。「私」という経験などどこにもないのだ。「思いついてしまったもの」が「私」によってもたらされた、というのは事後的・客観的な説明・推論・思慮分別であるにすぎないのである。

西田自身はブレていたとしても、その理論は「思考」というものが実際には何であるのか、それを明らかにする手がかりでさえあるのだ。直観的認識、知的直観、論証的認識、それら皆、純粹経験に還元することが可能なのである。論証的認識だから純粹経験ではない、ということにはならないのだ。

結局「我々は純粹経験の範囲外に出ることはできぬ」（西田『善の研究』岩波新書、25 ページ）のである。

## 9. 純粹経験は心理主義に陥ることなしに説明可能である

西田は次のように述べている。

自分の心其物についても右の通りである。我々の知る所は知情意の作用であって、心其物でない。我々が同一の自己があつて終始働くかの様に思うのも、心理学より見れば同一の感覚および感情の連続にすぎない、我々の直覚的事実として居る物も心も単に類似せる意識現象の不変的結合というにすぎぬ。ただ我々をして物心其物の存在を信ぜしむるのは因果律の要求である。（西田『善の研究』岩波新書、65～66 ページ、来栖氏 13～14 ページで引用）

・・・西田が「心理学より見れば同一の感覚及び感情の連続にすぎない」（来栖氏、13 ページ）と説明してしまったのは、明らかに西田の誤りであろう。純粹経験を説明するのに「初生児の意識の混沌たる統一」を事例に挙げてしまったことも西田のミスである。ただ来栖氏はこれを字面通りに受け取ってしまい、純粹経験の概念を“心理学的論拠”で基礎づけようとしたと考えてしまったのだ。もちろん西田自身のブレもあるのだが。

だがそうではない。「感覚及び感情の連続にすぎない」ことは心理学ではなく、経験としての「事実」であるということなのだ。西田は「思慮分別」により導かれた客観的実在物そのものの「経験」などどこを探してもない、経験そのものを見ていけば、「心其物」「同一の自己」という「人工的仮定」物などどこにもない、自己もなく私（の精神）の「内と外」の区別もない、そういった実際に経験していない「思慮分別の産物」を除去しろ、それは純粹経験ではないと言っているだけなのである。

## 10. おわりに

来栖氏は次のように述べている。

これまでの結論として、『善の研究』における純粹経験とは、（「主客未だ未分」として）論証的ではない認識、さらに（「主客既に未分」として）論証的認識をも越え、これを包含する認識という意味での直観であり、その概念は我々の直観の事実に基づいて説明されたものと言える。本稿の冒頭で言及された「直観の哲学」の意味をここで詳しく表現すれば、『善の研究』の哲学とは、体系として見れば直観についての哲学であり、方法的に見れば直観としての哲学である。（来栖氏、9ページ）

・・・しかしである。西田理論の問題点として指摘すべき箇所は、既に私が述べてきたように、純粹経験を「主客未だ未分」と「主客既に未分」とを包含する同一の概念として無理に説明しようとしたために、「我々の直観の事実」に基づかない「純粹経験の働き」「統一の意識」「大なる統一の作用」という想定概念（＝思慮分別の産物）を“恣意的に”導き出してしまったことなのである。

来栖氏は西田の心理主義の側面を指摘されているが、それは時間概念を前提としいるからではなく、あくまで上記の（統一の作用・意識のような）想定概念を用いて、人間の心理変化（あるいは発展・発達）の客観分析を行おうとしてしまったからである。あるいは、純粹経験を説明するのに初生児の事例を用いたり、人間の心理の発達理論のようなものを持ち込もうとしたり、そのような方法論の不徹底に起因する箇所もある。

しかし、それらは西田の見解のブレなのであって、純粹経験そのものは心理主義とは全く関係ない、ただただ実際に体験した具体的経験のことにすぎないのである。そして私たちの客観世界把握を一旦エポケーし純粹経験に還元することで、主客の問題、思考の問題、時間の問題の解決の糸口が見えてくる。来栖氏の方法ではそれらの可能性を潰してしまっているのではないかとさえ思えるのである。そして来栖氏ご自身は西田の理論にいったい何を見出されているのか、哲学の歴史においてどんな貢献ができるのか、そこが今一つ明確に見えてこないのである。

※ 私は下記のレポートで、西田の理論に純粹経験に基づかない独断的ストーリーが含まれていることを明らかにしている。

「場所の論理」は純粹経験からの逸脱、西田哲学の後退である  
(URL) [http://miya.aki.gs/miya/miya\\_report9.pdf](http://miya.aki.gs/miya/miya_report9.pdf)

## (付録) 純粹経験について語るとは～エポケーとは自然的態度の純粹経験への還元であって、自然的態度の否定ではない

純粹経験とは何か見極めていく過程において、思慮分別、あるいは自然的態度を取り去ってしまうのであれば、例えばこの論文を「私」が書いているという認識、「来栖氏は～と述べた」「私は～と述べた」と主張すること自体ナンセンスなのではないか、と考える人がひょっとしているかもしれない。あるいは“目の前のものを見て「リンゴだ」と思った”という私の説明も、かつてリンゴを見たときのことを思い出したり、あるいはリンゴ以外の物を見たときの様子から連想したものではないか、という指摘もできよう。私たちの純粹経験から導かれた体系的「哲学」それ自身、「論証的反省」が含まれていると言えなくもないのだ。

来栖氏は下のように述べられている。

純粹経験について論述することは意味をもつ判断としてのみ可能なのであり、それについての論証的反省として語ることになるのであるから、この段階で成立している時間意識を前提にして純粹経験を説明することからはじめざるをえなくなるのが、先に挙げたような心理主義としての批判が生じる原因であろう。純粹経験そのものではない。「(前略) 何事にせよ我々に直接の事実であるものは (筆者注: 論証的には) 説明できぬ、理性であつても其根本である直覺的原理の説明はできぬ (I, 40)」のである、テキストでの語り手としての西田は常に直觀の立場に立っているわけではなく、その外に立って純粹経験に対する論証的反省の立場から語る場合もあるのである。(来栖氏、10～11 ページ)

・・・これについては来栖氏ご自身が以下のような回答をされている。

西田の純粹経験概念の説明の方法は読者自身の直觀に訴えるというものであり、そのために西田は実例を挙げて我々読者に純粹経験の事実に気づかせるという方法をとるのである。(来栖氏、9 ページ)

・・・まさにそういうことなのである。純粹経験論は、読者各々が自らの経験そのもので常に確かめることができる、そのことにより正当性を獲得しうるのである。論証的反省そのもの、(形式的) 論理構築(仮説構築)は純粹経験の根拠にはなりえない。逆に純粹経験が論証的反省の根拠になるものなのだ。

私たちは主客の存在する一般的な客観世界(日常的な世界)を確信しながら生活している。私が入って「あなた」や「鈴木さん」がいる。そこに机があって、テレビがある。それら自然的態度・客観世界への確信の中を生きながら、なおかつ、その客観世界をエポケーすることで純粹経験への還元が常に可能なのである。

「私」が論文やらレポートやらを書く。もちろんそれは「誰か」に読んでもらうためでもある。そういった客観世界への確信が「私」にも当然あるのだ。しかし、その「書く」

という行為やら「他者」への確信やら、それらも常に純粹経験へ還元して試みるのが可能なのである。エポケーとは、純粹経験を「唯一の実存」とし、主客の世界を否定することではなく、主客の世界を確信しながらも、実際に体験している純粹経験の事実としては主客がない、主客とはあくまで「確信」の世界なのだ、そこを看破するということなのだ。

一般的・客観的認識を純粹経験に還元して試みることで、いったい何が「思い込み」で何が「正しい」のか、それらを検証することが可能になる。例えば「丸い四角」というものを探しても見つからない。想像すらできない。それ故に「丸い四角」というものが「矛盾」あるいは「ナンセンス」であると判断することができる。あるのは「言葉」だけだ、ということになる。「1に1を足して3になる」という説明は自らの経験と合致しない、石ころが一個あるところにもう一個石ころを足せば2個になるのであって3個にはならないのである。

因果性についても、結局「因果」という純粹経験“そのもの”を見つけることはできない。純粹経験としては、事象と事象との関係を“認めた”という「確信」（あるいは単に「思った」）という体験があるのみなのだ。このように純粹経験に還元することで、因果性とは何か、ということが理解可能となるのだ。

しかしである。西田は次のように述べている。

*純粹経験を唯一の実在としてすべてを説明して見たいというのは、余が大分前から有って居た考であった。（西田幾多郎『善の研究』岩波文庫、6ページ）*

*少しの仮定も置かない直接の知識に基づいて見れば、実在とはただ我々の意識現象即ち直接経験の事実あるのみである。（西田『善の研究』、71ページ）*

・・・「実在」とは何であろうか？ 確かに私たちには純粹経験そのものしかない。その経験を客観世界として「理解」あるいは「確信」しているだけである。そういう意味では上記の西田の説明も全く的外れなものとは言えない。しかし、一方で「理解」「確信」された客観世界そのものの「存在」（あるいは「実在」）を否定することもできないのである。目の前に世界があつて、空間があつて、時間があつて、私とその他の人間が「存在」していると「確信」している。その確信が間違いであると決めつける根拠は果たしてあるだろうか？

エポケー（判断停止）とは、自然的態度によって形成されたこのような一般的客観世界（科学的世界観含む）を純粹経験に還元することによって、その客観世界が何によって根拠づけられているのか（あるいは根拠づけられていないのか）確かめるものである。客観世界を否定することなのではない。ここは間違えてはならない。

西田の問題点は、純粹経験を一つの「世界」のように仕立てようとしたところにもあるような気がしている。先に述べたように純粹経験を「唯一の実存」とし、一般的客観世界（主客のある日常的世界）とは別の客観世界を構築しようとしたのではないか。

純粹経験は単なる「経験」である。「世界」ではない。そもそもが「根底」やら“背後”やらに「純粹経験の働き」「統一的意識」「大なる統一の作用」というものなどないの

だ。無意識（根底・背後という認識を含む）は経験していないからこそ無意識なのである。それらはまさに西田の言う“思慮分別”の賜物、「純粹経験が成立するには、それを支える何物かがあるに違いない」という「因果性」への確信なのである。しかもその「何物」「そのもの」は純粹経験として現れて来てなどいないのである。

西田はそういった想定概念をもとに、純粹経験という「世界」の中においてその「何物」かが根底・背後に“働く”ことで、何らかの仕組みやら構造のようなものが生じている、そういうイメージを作り上げてしまったのではないだろうか。