

西田は、思惟のプロセスが純粹経験であることと、思惟の「正しさ」が純粹経験により根拠づけられることとを混同している

～西田幾多郎著『善の研究』第一編第二章「思惟」分析

2017年12月18日 宮国淳

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

本稿は、西田幾多郎著『善の研究』（岩波文庫）の第一編第二章「思惟」の分析である。西田の見解に関する根本的問題点は、既に

純粹経験から「離れる」ことはできない

～西田幾多郎著『善の研究』第一編第一章「純粹経験」分析

[http://miya.aki.gs/miya/miya\\_report13.pdf](http://miya.aki.gs/miya/miya_report13.pdf)

・・・で明らかにしているので、その内容をふまえて、第二章の分析を続けていきたい。第二章も様々な論点を取り違えられた形で論じられ、異なる論点が混同されたりもしている。それら論点の絡まりを解きほぐしていく必要がある。

## <目次>

- I. 思惟のプロセス自体が純粹経験であることと、思惟の「真妄」が純粹経験により確かめられることを混同している（2ページ）
  - II. 「最大最深なる体系」の「真妄」は純粹経験により確かめられる（5ページ）
  - III. 知覚と心像の相違が相対的であることを示しても思惟が純粹経験であることの証明にはならない（8ページ）
  - IV. 「個人的（個体的）」と「一般的」とは、「真理の客観性」とは（10ページ）
- <追記>（14ページ）

## I. 思惟のプロセス自体が純粹経験であることと、思惟の「真妄」が純粹経験により確かめられることを混同している

西田は、思惟・思考のプロセスが具体的経験の事実（純粹経験）としていかに現れているかという問題と、その思惟・思考の正しさの根拠の問題とを混同してしまっている。

例えば「馬が走る」という判断は、「走る馬」という一表象を分析して生ずるのである。それで、判断の背後にはいつでも純粹経験の事実がある。判断において主客両表象の結合は、実にこれに由りてできるのである。勿論いつでも全き表象が先ず現れて、これより分析が始まるというのではない。先ず主語表現があつて、これより一定の方向において種々の聯想を起し、選択の後その一に決定する場合もある。しかしこの場合でも、いよいよこれを決定する時には、先ず主客両表象を含む全き表象が現れて来なければならぬ。つまりこの表象が始から含蓄的に働いて居たのが、現実となる所において判断を得るのである。かく判断の本には純粹経験がなければならぬということは、常に事実に対する判断の場合のみでなく、純理的判断という様な者においても同様である。例えば幾何学の公理の如き者でも皆一種の直覚に基づいて居る。たとひ抽象的概念であっても、二つの者を比較し判断するにはその本において統一的或る者の経験がなければならぬ。いわゆる思惟の必然性というのはこれより出でるのである。（28～29 ページ）

・・・上記の説明は、「馬が走る」あるいは「走る馬」という“言語による”「判断」において、その判断の根拠となるものは「一表象」あるいは心像なのである、言い換えれば、言語による判断の「真妄」（34 ページ）は、純粹経験である表象・心像だ、ということを示しているのだと言えよう。「先ず主語表現があつて、これより一定の方向において種々の聯想を起し、選択の後その一に決定する場合もある。しかしこの場合でも、いよいよこれを決定する時には、先ず主客両表象を含む全き表象が現れて来なければならぬ」という説明は、まさに「真妄」を「決定する時」には「主客両表象を含む全き表象」が必要である、言語判断における「正しさ」は純粹経験があつて初めて根拠づけられる、ということなのである。

しかし西田自身はこの「真妄」の根拠を、思惟が純粹経験であることの根拠と取り違えてしまっているのである。例えば数学の問題を計算しているとき、表象やら心像を伴っているであろうか？ 論理的推論を構築している際、いちいち心像やら表象というものを伴っているであろうか？ それらの思考プロセスは終ぞ心像・表象と繋がることなく、新たな経験の出現によりかき消されてしまうだけである。「表象が始から含

蓄的に働いて居た」(28 ページ) という“具体的経験の事実”はどこにもない。それは事後的な“因果的推論”にすぎないのである。

私たちが何かしら本を読んでいるとき、常に心像を伴いながら読んでいるであろうか？ 自然に理解している(と事後的に考えられるような)とき、いちいち心像など現れてきてはいないであろう。文章に違和感のような情動的感觉を覚えるときのほうが、かえって心像が呼び寄せられ、理解を進めようとしているのではなかろうか。

西田は「心像なくして思惟は成立しない」(32 ページ) と述べているのだが、一方で、

普通には知覚的経験の如きは所動的で、その作用が凡て無意識であり、思惟はこれに反し能動的でその作用が凡て意識的であると考えられて居る。しかしかように明なる区別はどこにあるであろうか。思惟であっても、それが自由に活動し発展する時にはほとんど無意識的注意の下において行われるのである、意識的となるのはかえってこの進行が妨げられた場合である。思惟を進行せしむる者は我々の随意作用ではない、思惟は己自身にて発展するのである。思惟には自ら思惟の法則があつて自ら活動するのである。我々の意志に従うのではない。(31 ページ)

・・・上記のような「無意識的注意の下において行われる」「自由に活動し発展する」思惟というものには、かえって心像が現れにくいのである。西田の言う「統一作用が現実に働きつつある間」(31 ページ) は「思惟の要素たる心像」(30 ページ) がかえって現れにくいということなのだ。

実際、西田は下のような説明もしている。

例えば行為においてもまた知識においても、我々の経験が複雑となり種々の聯想が現われ、その自然の行路を妨げた時我々は反省的となる。(36 ページ)

・・・そういうときこそ、何等かの心像が浮かんでくる、つまり「聯想」されるということなのである。

西田は、「この矛盾衝突の裏面には暗に統一の可能を意味して居る」(36 ページ) ということで「反省」と無意識的に己自身にて発展する思惟とを、ともに「純粹経験の統一」(36 ページ) という「目的」への過程であるとしている。しかし、「思惟は大なる意識体系の発展実現する過程」(36 ページ) というプロセスが実際に正当化されたとしても、そのことは思惟のプロセス・過程そのものが純粹経験であることの説明には全くなっていないのである。

そして、本当に「目的なる統一的意識はいつでもその背後に直覚的事実として働いて居る」(36ページ)のであろうか？ そもそも「背後に」「働いて居る」ということは“無意識”ということである。つまり具体的経験(純粹経験)として現れない、ということなのである。つまり純粹経験によってその「真妄」が根拠づけられることもない想定概念・仮説概念が「思惟といっても別に純粹経験とは異なった内容も形式も有って居らぬ」(36~37ページ)ことの根拠になりうるのか、ということなのだ。

繰り返すが、西田の言う「統一作用」とは、思惟の対象を「対象として意識する時には、已にその作用は過去に属するのである。かく思惟の統一作用は全然意志の外にあるのである」(31~32ページ)とあるように、無意識下で働いている作用、つまり純粹経験ではない“想定概念”・“仮説概念”であるにすぎない。具体的経験として現れないものを、純粹経験の根拠として説明すること自体、既に西田の見解のブレなのである。

思惟が純粹経験であることを示すということは、「統一作用」のような想定概念・仮説概念とは関係なく、思惟のプロセスが具体的経験としていかに現れているのかを示せば良いだけなのである。繰り返すが、純粹経験を“状態”と見なすから、純粹経験について上手く説明ができなくなってしまうのである。

感覚或いは聯想の如き者においてすら、その背後に潜在的統一作用が働いて居る。これに反し思惟においても統一が働く瞬間には、前に云った様にその統一自身は無意識である。ただ統一が抽象せられ、対象化せられた時、別の意識となって現れる、しかしこの時は已に統一の作用を失って居るのである。純粹経験とは単一とか所動的とかいう意味ならば思惟と相反するでもあろうが、経験とはありのままを知るという意ならば、単一とか所動的とかいうことはかえって純粹経験の状態とはいわれぬ、真に直接なる状態は構成的で能動的である。(37~38ページ)

・・・ここにおいても、西田は単なる「純粹経験の一事実」としての「統一」を、純粹経験の“状態”としての「統一」と取り違えてしまっているのだ。「対象化せられた時、別の意識となって現れる」というのは、単に新たな経験が現れてきた、その事実を示しているにすぎない。また、「構成的」という判断は、あくまで事後的分析により明らかになること、経験の事実を因果性により関連づけることで見出される事柄である。また純粹経験が主客未分なのであれば、そこに「私」というものもないのであるから、そもそも「能動的」とか「所動的」という区分など関係あろうはずもない。

## II. 「最大最深なる体系」の「真妄」は純粹経験により確かめられる

これら論点の取り違い故に、西田は「真妄」の根拠を別のところに求めてしまっている。

思惟は単に個人的意識の上の事実ではなくして客観的意味を有って居る、思惟の本領とする所は真理を現わすにあるのである、自分で自分の意識現象を直覚する純粹経験の場足には真妄と云うことはないが、思惟には真妄の別があるともいえる。・・・(中略)・・・前にもいった様に、意識の意味というのは他との関係より生じてくる、換言すればその意識の入り込む体系に由りて定まってくる。同一の意識であっても、その入り込む体系の異なるに由りて種々の意味を生ずるのである。たとえば意味の意識である或る心像であっても、他に関係なくただそれだけとして見た時には、何らの意味も持たない単に純粹経験の事実である。これに反し事実の意識なる或る知覚も、意識体系の上に他と関係を有する点を見れば意味を有って居る、ただ多くの場合にその意味が無意識であるのである。しからば如何なる思想が真であり如何なる思想が偽であるかと云うに、我々はいつでも意識体系の中で最も有力なる者、即ち最大最深なる体系を客観的実在と信じ、これに合った場合を真理、これと衝突した場合を偽と考えるのである。この考より見れば、知覚にも正しいとか誤るとかいうことがある。即ち或る体系よりして見て、よくその目的に合うた時が正しく、これに反した時が誤ったのである。(33～34 ページ)

・・・前レポート(純粹経験から「離れる」ことはできない～西田幾多郎著『善の研究』第一編第一章「純粹経験」分析)で説明したが、西田は言葉と経験との関係(言葉の意味の問題)と経験と経験との関係(同一性・類似性や相違、因果関係)とを混同している。また、言葉の由来と言葉の意味の問題とも混同している。

ある心像が「走る馬」と呼ばれたとき、その心像が「走る馬」という言葉の「意味」なのである。つまり言葉と経験との関係である。一方、ある経験と経験との間に因果関係が構築され、「原因」「結果」と見なされたとき、片方の経験は「原因」としての機能(的意味)を持つとも言える(これは言葉の意味とは違うが「意味」という言葉で一括され混同されることが多いので注意が必要)。結局のところ「意味」とはそういうことなのであり、それが「大なる体系」(27 ページ)やら「最大最深なる体系」との関係とは別問題なのである。そもそも「最大最深なる体系」とは何なのであろうか？



それらの「体系」そのものは純粹経験として現れて来るのではない。それらは純粹経験を因果関係の連鎖で結びつけた結果として現れて来る概念的なものである。「最大深淵なる体系」あるいは単に「体系」と“言葉”で示すことはできるが、その言葉に対応する純粹経験の具体的事実を示せるのか？ということである。概念図は描けても具体的事実として「体系そのもの」に対応する心像やらの経験など現れては来ないのである。西田の見解はまったくもってひっくり返ってしまっている。

西田は、純粹経験が「最大最深なる体系」により意味づけられるとしているが、実際のところは、「最大最深なる体系」の是非が純粹経験により確かめられるのである。

「最大最深なる体系」だから真理なのではなく、真理だから「最大最深なる体系」だと思われるのである。

ちなみに、西田の因果律に関する理解はヒュームのそれを踏襲していると考えてよい。

普通には因果律は直に現象の背後における固定せる物其者の存在を要求する様にして居るが、それは誤である。因果律の正当なる意義はヒュームのいった様に、或る現象の起るには必ずこれに先だつ一定の現象があるというまでであって、現象以上の物の存在を要求するのではない。(75 ページ)

或る現象に或る現象が伴うというのが我々に直接与えられたる根本的事実であって、因果律の要求はかえってこの事実に基づいて起こったものである。(76 ページ)

・・・要するに「因果関係そのもの」の具体的経験などない、「因果律」を必然化する“何物か”を探しても見つかることはない、因果律の必然性はあくまでも習慣性・恒常性、「或る現象の起るには必ずこれに先だつ一定の現象がある」というふうな事象の繰り返しにより根拠づけられるものである。ただ、そのような必然性を有する因果関係など、日常生活においていったいどれくらい見つけることができるであろうか？

そして、ここで重要なことは、因果律を決してアプリアリなものとして認めてはならない、ということである。つまり、因果律を前提として経験を説明してはならない、あくまで経験から因果関係が導かれる、ということなのである。

西田自身、「純粹経験の事実の外に実在なく」(34 ページ)と述べている。つまり「真理」とは何かという問題に対しても、それがいかに純粹経験の事実によって支え

られているか、根拠づけられているのか、そこを示さなければならないのだ。決して純粹経験の事実として現れない「統一作用」や「最大最深なる体系」のような“仮説概念”を根拠としてはならない、ということなのである。

もちろん、過去に構築した因果関係をもとに「知覚にも正しいとか誤るとかいうことがある」という判断を下していること自体を否定するわけではない。過去（と確信する）経験やら様々なメディアから得た知識をもとに、私たちは目の錯覚を起こすことがある、と知っている。哲学はそれらの知識の根拠を問うているのである。西田の論法だと、「ではその最大最深なる体系はいかにして成立しているのか」という問題が生じ、無限進行・パラドクスに陥ってしまうだけなのだ。

結局のところ、**究極的には純粹経験、具体的経験の事実**に辿り着くのである。

*勿論これらの体系の中には種々の意味があるので、知覚の背後における体系は多く実践的であるが、思惟の体系は純知識的であるというような区別もできるであろう。しかし余は知識の究極的目的は実践的であるように、意志の本に理性が潜んで居るといえると思う。（34～35 ページ）*

・・・「知識の究極的目的は実践的である」という断定の根拠はあるのだろうか？  
「背後における体系」が「実践的」だったり「純知識的」だったりする根拠は何なのだろうか？ 既に前レポート（純粹経験から「離れる」ことはできない～西田幾多郎著『善の研究』第一編第一章「純粹経験」分析）で説明したが、「目的」あるいは「意図」「意志」というものは純粹経験の具体的事実として現れて来ているものではなく、純粹経験の“解釈”から導かれる想定概念であるにすぎない。

行為・行為の結果・行為に伴い予想される結果  
⇒意志・動機という「概念・言葉」を用いた”解釈”

・・・なのである。「目的」あるいは「意志」「理性」という“想定概念”を根拠に純粹経験を説明することはできない、反対に、純粹経験から「目的」「意志」「理性」が“解釈”されているのである。

### Ⅲ. 知覚と心像の相違が相対的であることを示しても思惟が純粹経験であることの証明にはならない

西田のもう一つの勘違いは、思惟が純粹経験であることの証明として、知覚と心像との相違が相対的であることを示そうとしたことである。「心像なくして思惟は成立しない」(32 ページ) という「思惟の要素たる心像」(30 ページ) が純粹経験であることを示したとしても、思惟のそのもののプロセスが純粹経験であることを示すことにはならない。

さらに言えば、知覚、すなわち実際に見えているもの(あるいは聞こえているものや感じているもの)に対して思考・思惟・判断することもしばしばあることを見逃してしまっている。

知覚と思惟の要素たる心像とは、外より見れば、一は外物より来る末端神経の刺戟に基づき、一は脳の皮質の刺戟に基づくという様に区別でき、また内から見ても、我々は通常知覚と心像とを混同することはない。しかし純心理的に考えて、どこまでも厳密に区別ができるかというに、それは頗る困難である、つまり強度の差とかその外種々の関係の異なるより来るので、絶対的区別はないのである(夢、幻覚等において我々はしばしば心像を知覚と混同することがある)。(30 ページ)

・・・問題は知覚と思惟との“性質”の比較(そしてその相対化)にあるのではなく、「思惟」というものがどのように純粹経験の事実として具体的に現れているか、ということなのである。西田の論点は完全にずれてしまっている。

実際に聞こえている音に対し「鐘声」だと判断すること、漂ってくる香りを感じて「カレーだ」と判断すること、あるいは「リンゴ」という言葉から心像が浮かんで来たり、味を想像したり、「走る馬」という言葉から草原を駆ける馬の映像が浮かんで来たり、結局のところ、言語(という経験)と、心像・知覚を含む経験全般との関係づけなのである。思惟が純粹経験の事実還元されるというのはそういうことなのだ。

例えば幾何学の公理の如き者でも皆一種の直覚に基づいて居る。たとい抽象的概念であっても、二つの者を比較し判断するにはその本において統一的或る者の経験がなければならぬ。いわゆる思惟の必然性とはこれより出でてくるのである。(29 ページ)



・・・それがたとえ抽象概念であったとしても同様である。「具象と抽象の別はない」(33 ページ)のだ。

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。幾何学者が一個の三角を想像しながら、これを以て凡ての三角の代表となす様に、概念の代表的要素なる者も現前においては一種の感情にすぎないのである。(18 ページ)

・・・ここで「感情」という表現がふさわしいのかどうか疑問ではあるが、結局のところ具体的に描かれた三角形を示すことなしに三角形の説明をすることなどできないのである。

知覚の如き者のみでなく、関係の意識をも経験と名づることができるならば、純利的判断の本にも純粹経験の事実があるということができるのである。また推論の結果として生ずる判断について見ても、ロックが論証的知識においても一步一步に直覚的証明がなければならぬといった様に (Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, Bk. IV, Chap. II, 7) 連鎖となる各判断の本にはいつも純粹経験の事実がなければならぬ。種々の方面の判断を総合して断案を下す場合においても、たとい全体を統一する事実的直覚はないにしても、凡ての関係を総合統一する論理的直覚が働いている(いわゆる思想の三法則の如きも一種の内面的直覚である)。例えば種々の観察より推して地球が動いて居なければならぬというもの、つまり一種の直覚に基づける論理法に由りて判断するのである。(29 ページ)

・・・ここでは「直覚的証明」「論理的直覚」「直覚に基づける論理法」とは何か、曖昧なまま話が進められている。因果関係については既に説明した。一方、論理学的論理、純粹論理と呼ばれているものについて、それらも結局は純粹経験に根拠づけられている、ということには同意する。しかし「論理的直覚」とは何か、ということである。西田は「内面的直覚」という一言で済ませてしまっている。

論理を文字やら記号で示す、要するにそれらも一種の言語表現である。言語表現した、という経験は具体的経験として否定しようがない。それは純粹経験である。先に述べたように、西田は思惟のプロセスが純粹経験であることと、その「正しさ」「真妄」が純粹経験により根拠づけられていることとを取り違えてしまっている。結局のところ、「思想の三法則の如きも」幾何学と同じように、その「正しさ」は具体的経験の事実によって確かめるしか他に方法がない、ということなのであって、「論理的

直覚」という表現は、論理を言語・記号表現したという事実と、論理そのものの「正しさ」を具体的事実から根拠づけることとの混同から現れたものではなかろうか。

また、仮説構築における論理の進め方と、それが具体的事実によって裏付けられることを混同してはならない。仮説はいつまでも仮説、それが本当に「正しい」のかは具体的事実として現れることで初めて確かめられるのである。

#### IV. 「個人的（個体的）」と「一般的」とは、「真理の客観性」とは

純粹経験とは、単なる具体的経験の事実、それを「認識」するための「主体」「形而上学的主体」など、純粹経験として現れていないことは明白である。

主体⇒認識⇒経験、ではなく、

経験⇒因果関係構築⇒認識する主体の想定、なのである。

また同じ知識的作用であっても、聯想とか記憶とかいうのは単に個人的意識内の関係統一であるが、思惟だけは超個人的で一般的であるともいえる。しかしかかる区別も我々の経験の範囲を強いて個人的と限るより起るので、純粹経験の前にはかえって個人なる者のないことに考え至らぬのである（35 ページ）

・・・つまり、そういうことである。そもそも経験に個人的（個体的）・一般的などないということなのだ。そうではなく、個人的（個体的）・一般的の区別が純粹経験からいかに根拠づけられているか、それを問うべきなのである。

具体的思惟より見れば、概念の一般性というのは普通にいう様に類似の性質を抽象した者ではない、具体的事実の統一力である、ヘーゲルも一般とは具体的なる者の魂であるといって居る（Hegel, *Wissenschaft der Logik*, III, S.37）。（37 ページ）

・・・そもそも「概念の一般性」とは何なのであろうか？ ある音を聞いて「鐘声」と判断した、その事実はその以上のことを何も語っていない。ただ言葉と経験とが繋がっただけである。そこに「個性」も「一般性」も関係ない。

では「一般性」とは何なのか・・・過去の経験（と確信するもの）においてある音を聞いて「鐘声」だと思ったことがある、あるいは誰かに「あれが鐘の音だよ」と教えてもらったことがある、あるいはテレビで見て知ったとか、そういった具体的経験の積み重ね、繰り返しの経験である。そういう意味では「*具体的ななる者の魂*」という説明もあながち的外れなものとは言えない。そしてそれら具体的経験の間に「同一性」あるいは「共通性」を認めた事実の積み重ねなのである。

ここで問題なのは、それらの出来事において、それぞれの経験（音）が「鐘声」と「なぜ」繋がるのが出来たのか、その「原因」「要因」なのである。「*類似の性質を抽象した者ではない、具体的事実の統一力である*」というふうに「統一力」という“想定概念”・“仮説概念”に根拠としての正当性が認められるのか、ということなのだ。

*而して我々の純粹経験は体系的發展であるから、その根柢に働きつつある統一力は直に概念の一般性其者でなければならぬ、経験の發展は直に思惟の進行となる、即ち純粹経験の事実とはいわゆる一般なる者が己自身を実現するのである。感覚或いは聯想の如き者においてすら、その背後に潜在的統一作用が働いて居る。（37～38 ページ）*

・・・そもそもが「*根柢に働きつつある統一力*」が「*概念の一般性其者*」であるという根拠は何なのだろうか？ 「*潜在的統一作用*」というものが実際の具体的経験として現れているのであろうか？ 先に述べたが、ある音を聞いて「鐘声」と判断した、あるいは「鐘声」という言葉からある音を想像・聯想したという経験の積み重ね以外、具体的事実は何もない。つまり、

**「*概念の一般性其者*」「*潜在的統一作用*」⇒一般性ではなく、  
経験の積み重ね⇒一般性の想定・あるいは抽出、なのだ。**

つまり「*一般的なる者が發展の極處に到った處が個体である*」（39 ページ）という説明も転倒している認識であると言わざるをえない。一方で、以下の説明については全く的外れであるとも言えない。

我々は普通は思惟に由りて一般的なる者を知り、経験に由りて個体的なる者を知ると思うて居る。しかし個体を離れて一般的なる者があるのではない、真に一般的なる者は個体的実現の背後における潜在力である、個体の中にありてこれを発展せしむる力である、例えば植物の種子の如き者である。もし個体より抽象せられた他の特殊と対立する如き者ならば、それは真の一般ではなく、これと同列にあるのである (38 ページ)

・・・問題は、一般性、つまり複数の経験の同一性（あるいは類似性・共通性）をもたらす「原因」「要因」とは何か、それらはどのようにして認められるのか、ということなのだが・・・その「原因」となる「要素」も結局は個別の純粹経験を根拠に導かれているのである。「走る馬」という言語判断、「走る」「馬」という言葉が「一表象」から導かれるように、特定の具体的表象・あるいは知覚的经验が、「馬」であり「四本足」であり「長い首」であり「鬣を持つ動物」なのである。一表象・一知覚・一経験と、様々な言語表現とが繋がるという事実を総合し、それらが「馬」の「要素」となるのである。

しかし、いずれにせよ具体的経験の一事実と、「馬」「四本足」「長い首」「鬣を持つ動物」といった“言葉”との関係に行き着いてしまう。どこまでも言葉と経験との繋がり、因果関係の場合と同様（因果関係をいくら細分化しても経験と経験の関係を認めた事実の連鎖しがなく、因果関係を支える「何者か」が現れることはない）、**言葉と経験との繋がりを支える「何者か」は終ぞ純粹経験の事実として現れることはない。究極的に、言葉と経験との繋がりは論理で説明できない場所にたどり着くのである。**

西田はその説明できない部分を「潜在的統一作用」で説明しようとしてしまったのだと言える。それは純粹経験で根拠づけることのできない想像的仮説以上のものにならないのだ。ただいずれにせよ、ある経験を言葉で表現した事実は確かにある。目の前のものを「リンゴ」と呼んだ、ある音と「鐘声」という言葉が繋がった、その事実は疑いようもないのである。

先に、主体があつて経験を認識するのではなく、主体というものは経験から導かれるものであると述べた。

経験は時間、空間、個人を知るが故に時間、空間、個人以上である、個人あつて経験あるのではなく、経験あつて個人あるのである。個人的経験とは経験の中において限られし経験の特殊なる一小範囲にすぎない。(40 ページ)

・・・「経験あって個人ある」というのはもっともであるが、それは経験から「私」「他人」という実在物・者（それは形而上学的主体のことでは決してない）が導かれ、そして「私」が経験を「認識」として解釈されている、ということなのである。つまり「私」という実在物からすれば、「個人的経験とは経験の中において限られし経験の特殊なる一小範囲」ではなく、経験全体が「私」により経験されているものだ、と解釈されている、ということなのだ。

あえて言えば「経験の特殊なる一小範囲」とは「私」という実在を根拠づける経験、あるいは「他者」という実在を根拠づける経験のことなのである。鏡に見えているその姿は「私」である。そこに見えているキーボードを打っている手は「私の手」である。外に出たとき、そこに歩いている人は「他者」であり「〇〇さん」である。当然それらの認識の正当化のためには様々な因果関係の連鎖を前提としているのだが（例えば鏡の機能など）。

そして真理の客観性とは、このような「私」「他者」とを前提とした概念である。「私」が「正しい」と思った認識が、「他者」にとっても「正しい」ことなのか、その確認作業を伴うのである。つまり、客観性とは

- (1) いつもそうである
- (2) 誰にとってもそうである

という条件を満たす必要があるということなのだ。上記(1)については既に説明した。しかし問題は(2)の方である。他者の姿は見えるが他者がどのように感じているか、ある物が他者にとってどのように見えているのかを知ることはできない。繰り返すが「個人的経験とは経験の中において限られし経験の特殊なる一小範囲」というのは正確ではない。純粹経験は「私」の「個人的経験」なのであって、経験が個人的経験と一般的経験に分かたれるのでもない。

本稿の最初で述べたように、言語判断の「正しさ」は純粹経験により確かめられる、根拠づけられると述べた。しかし、他者が同じように把握しているという根拠は何なのであろうか？・・・結局のところ、他者がその言葉を「正しく」用いることができているか、その言葉に関わる行動・行為が「正しく」行われているかで判断するしかない。そしてその判断基準は、先に述べたような、“具体的経験の一事実と、「馬」「四本足」「長い首」「鬣を持つ動物」といった“言葉”との関係“、具体的純粹経験の事実から導かれた「要素」（しばしば「規則」と呼ばれる）なのである。

たとえばXさんという他者がAという事物あるいは事象について理解していると判断できるのは・・・自らがAについて何等かの具体的心像やら具体的経験を連想したり、実物やら現象を指示したりすることができるからこそ、Aに関する「要素」やら「規則」



を導き出すことができる、そしてそれらの「要素」「規則」が X さんが A について理解していると解釈できる根拠になりうるのである。

つまり、客観性の根拠も究極的には純粹経験の事実に遡るしかないのだが、それは「*純粹経験は個人の上に超越することができる*」(40 ページ) からではないのだ。

## <追記>

本稿を引用・参照される場合は、出典を明記して下さるようお願いいたします。

以下のレポート

「アイデア」こそが「概念の実体化の錯誤」そのものである ～竹田青嗣著『プラトン入門』  
検証

[http://miya.aki.gs/miya/miya\\_report11.pdf](http://miya.aki.gs/miya/miya_report11.pdf)

・・・の、IV. 純粹論理とは「経験世界と似ている」ものなのではなく、あくまで「経験世界の一部」である(7 ページ～)で、純粹論理とは何かという問題について、XII. 同一性の根拠の究極的な説明できなさ(24 ページ～)で、言葉と経験との繋がり  
の究極的な説明できなさについて、詳細に論じています。

知覚と心像の区別については、

純粹経験には「意識」も「思考」も「作用」も「証人」もない  
～「意識」は存在するのか(W.ジェイムズ著)の批判的分析

[http://miya.aki.gs/miya/miya\\_report12.pdf](http://miya.aki.gs/miya/miya_report12.pdf)

・・・でも取り扱っているのでそちらもご覧ください。