

「統一的或る者」批判

～西田幾多郎著『善の研究』第二編 実在の分析

宮国淳

2020年2月24日

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

(本レポートの内容を引用される場合は、出典の明記をお願いいたします。)

※ 本稿における引用部分は、特に指定のない限りは
西田幾多郎著『善の研究』岩波文庫からのものです。

純粹経験論とは、具体的経験の事実（純粹経験）、「ありのままの事実を知る」（西田幾多郎著『善の研究』岩波文庫、66ページ）ことである。そして「直覚的経験が基礎となって、その上に我らの凡ての知識が築き上げられねばならぬ」（66ページ）、つまり実際に経験した事実がまずあって、そこから様々な日常的・科学的理解がもたらされるわけである。

或る一派の哲学者に至ってはこれと違い、経験的事実を以て全く仮想となし、物の本体はただ思惟に由りて知ることができると主張するのである。しかし仮に我々の経験できない超経験的実在があるとした所で、かくの如き者が如何にして思惟に由りて知ることができぬか。我々の思惟の作用というのも、やはり意識において起こる意識現象の一種であることは何人も拒むことができまい。もし我々の経験的事実が物の本体を知ることができぬとなすならば、同一の現象である思惟も、やはりこれができぬはずである。（68ページ）

・・・「超経験的実在」など想定したところで、それを証明する術などないことも事実である。これももったいな話である。仮説的概念で根拠づけはできない。具体的経験の事実があって初めて様々な理論・論理を根拠づけることができるのである。

そして思惟も純粹経験として現れているのであって、思惟を経験と別物として扱うことに異を唱えているのも西田の特徴である。これについても異論はない。思考のプロセスも具体的経験として実際に現れているものだからである。

ただ、第一編においてもそうであったが、第二編においても西田は具体的経験の「そのまゝ事実其儘」（17ページ）から著しく逸脱しているのではないか、「超経験的実在」を持ち出していないだろうか？

本稿では西田が「超経験的」な仮説概念をしばしば持ち出してしまっていること（特に「統一的或る者」や「統一力」）を指摘するものである。そして西田が傾倒する「主意説」における「情意其物」「意志其物」でさえも純粹経験の具体的事実として現れてきてはいないのである。

西田はヒュームを参照しながら次のように説明している。

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物の存在を要求する様に考えて居るが、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、現象以上の物の要求するのではない。一現象より他の現象を生ずるといふのは、一現象が現象の中に含まれて居ったのもでもなく、またどこか外に潜んで居ったのが引き出されるのでもない。
(75 ページ)

例えば石を打って火を発する以前に、火はどこにもないのである。或いはこれを生ずる力があるというでもあろうが、前にいった様に、力とか物とかいうのは説明のために設けられた仮定であって、我々の直接に知る所では、ただ火と全く異なつた或る現象があるのみである。それで或る現象に或る現象が伴うといふ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つてこの事実に基づいて起こつたものである。(76 ページ)

・・・現象どうしの関係を説明するのに、私たちはしばしば「力」(あるいは「作用」といふ概念を用いる。しかし「力」そのものは純粹経験として現れてはいない。ただ私たちの視覚的经验やその他体感感覚があり、それらがただ変化しているだけである。

つまり純粹経験論の立場から言えば、「力」があつて事象・現象の推移があるのではなく、現象・事象の推移がまずあつて、そこから「力」といふものが仮想されているといふことなのである。「力」を実体化しそれを経験の根拠づけに用いてはならない。経験(事象・現象)がまずあり、そこから「力」といふものが想定されているのである。

しかし、西田の論理はしばしばひっくり返つてしまふ。その代表が「統一的或る者」(あるいは「統一力」)なのである。西田は(純粹)経験論を逸脱し、仮説概念に依存する合理論的・観念論的思考へついつい向かつてしまつてゐる。経験其儘ではなく特定の仮説モデルを分析しようとしてゐるようにも思えるのだ。既にそれは純粹経験ではない。

『善の研究』第一編については、既に下記のレポートをまとめているので参考にさせていただければ幸いである。

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

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

http://miya.aki.gs/miya/miya_report14.pdf

「意志」とは「言葉」

～西田幾多郎著『善の研究』第一編第三章「意志」分析

http://miya.aki.gs/miya/miya_report15.pdf

西田がモツァルトの経験について論じるとはいかなることか

～西田幾多郎著『善の研究』第一編第四章「知的直観」分析

http://miya.aki.gs/miya/miya_report16.pdf

なお、因果関係や時間論については、以下のレポートでも扱っている。

ヒューム『人性論』分析：「関係」について

http://miya.aki.gs/miya/miya_report21.pdf

<目次> ※ () 内はページ

1. 知識と情意とは“統一すべき”なのか？ (4)
2. 「心其物」「意識其物」は純粹経験ではない (4)
3. 思惟が“独立自全の活動”であるということ＝「思惟の根柢にも常に統一的或る者がある」ということにはならない (6)
4. 問題は因果律をアプリアリと捉えること (8)
5. 「無限」が純粹経験として現れているだろうか？ (10)
6. 「情意」とは何か？ (11)
7. 「同一の形式」は虚構、そもそも「意志其物」が純粹経験ではない (14)
8. 「統一的或る者」は西田自身が言う「力とか物とかいうのは説明のために設けられた仮定」そのもの (15)
9. 経験の推移や関係づけを説明するのに「一の意識」を前提とする必要はない (17)
10. 「超越する不変的或る者」を前提しなくても思惟のプロセスとしての純粹経験はただひたすら現れてくる (18)

1. 知識と情意とは“統一すべき”なのか？

深く考える人、^{しんし}真摯なる人は必ず知識と情意との一致を求むる様になる。(西田、63 ページ)

欧州の思想の発達について見ても、古代の哲学でソクラテース、プラトーンを^{はじめ}とし、教訓の目的が主となって居る。近代において知識の方が特に長足の進歩をいなすとし共に知識と情意との統一が困難になり、この両方面が相分かれる様な傾向ができた。しかしこれは人心本来の要求に合うた者ではない。(64 ページ)

・・・知識と情意が統一しようがしまいが、純粹経験の問題とは何の関係もない。問題は知識というものがいかに具体的経験の事実として現れているのか、情意と呼ばれるものがいかに現れているのか、そこである。また同様に、ここで西田の言う“統一”というものが、具体的経験の事実としていかに現れているのか、それを説明する必要もあろう。

「知識と情意」の一致を、仮に「希望と現実」「理想と現実」の一致と考えてみたとしても、理想と現実とが一致せねばならないという決まりなどどこにもない。一致すればいいな、とは思うかもしれないが。“深く”というのであれば、理想と現実が一致しても幸せなのだろうか・・・とも考えられそうだが。

理想と現実との一致が達成されているかどうかの問題なのではない。純粹経験論として説明するのであれば、理想と現実とが一致しているとはいかなる状態なのか、一致してないとはいかなる状態なのかを具体的経験の事実として説明すれば良いだけなのである。

要するに西田は、理想と現実とが一致“すべき”である、という“理想”と、純粹経験とは何かという問題とを混同してしまっているのである。

2. 「心其物」「意識其物」は純粹経験ではない

西田は純粹経験としての「心」「意識」というものを前提はしていない。なぜなら具体的経験として「心其物」「意識其物」というものは実際に現れることがないからである。この点に関しては私も同意する。実際に見つけることが出来ないのだから。

我々の知る所は知情意の作用であって、心其物ではない。(65 ページ)

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。しかし因果律に由りて果して意識外の存在を推すことができるかどうか、これが先ず究明すべき問

題である。(66 ページ)

・・・「心其物」など具体的経験として現れてなどいない。西田の指摘はもっともである。西田は「物」だけでなく「心」というものについても「因果律に由りて」推測できるものであると述べている。要するに「心」や「(物の) 存在」というものは因果的に理解されるものである、これも当然のことであろう。

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。それはただ我々の直覚的経験の事実即ち意識現象についての知識あるのみである。現前の意識現象とこれを意識するということとは直に同一であって、その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。(66 ページ)

・・・そもそも**純粹経験**というものは**主体**というものを前提としていない(主体というものなど**純粹経験**として現れていない)のだから、主観・客観の区別などあろうはずもない。純粹経験は“認識”されるものではない。ただ“現れる”ものなのである。

勿論、意識現象であってもこれを判定するとかこれを想起するとかいう場合では誤に陥ることもある。しかしこの時はもはや直覚ではなく、推理である。後の意識と前の意識とは別の意識現象である、直覚というの**は**後者を前者の判断として見るのではない、ただありのままの事実を知るのである。誤るとか誤らぬとかいうのは無意義である。斯の如き直覚的経験が基礎となって、その上に我らの凡ての知識が築き上げられねばならぬ。(66 ページ)

・・・「正しい」「間違い」「真」「偽」の区別、つまり真理の問題と、具体的経験が現れたという事実の疑えなさ(明証性とでも言おうか)とを混同するな、ということである。これについても特に異論はない(しかし西田はこの原則を守れていないのだが)。

次に、西田は「意識現象」という言葉を用いているが、それは何であろうか？

余がここに意識現象というの**は**或いは誤解を生じる恐がある。意識現象といえ**ば**、物体と分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。またバークレーの**有即知**というも余の真意に適しない。直接の**実在**は受動的の者でない、独立自全の活動である。**有即活動**とでも云った方がよい。(73 ページ)

・・・つまり西田はとりあえず「意識現象」と呼んでいるものの、それは「意識其物」ということではない、あくまで**具体的経験の事実**、ただただひたすらに現れてくる**経験の事実だ**、ということなのである(しかし後述するが、西田は「意識」というものを**実体化**しようとし

てしまうのであるが)。そして、それは受動的・能動的と区別できるようなものではないのだ。そもそも純粹経験には「私」「自己」というものなどない。主体もないのに受動的・能動的という区別などできようはずもないのである。

3. 思惟が“独立自全の活動”であるということ＝「思惟の根柢にも常に統一的或る者がある」ということにはならない

哲学が伝来の仮定を脱し、^{あなた}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ってくる。近世哲学の始においてベーコンが経験を以て凡ての知識の本としたのも、デカルトが「余は考う故に余在り」*cogito ergo sum* の命題を本として、これと同じく明瞭なるものを真理としたのもこれに由るのである。しかしベーコンの経験といったのは純粹なる経験ではなく、我々はこれに由りて意識外の実事を直覚するという独断を伴うた経験であった。デカルトが余は考う故に余在りというのは^{すで}已に直接経験の実事ではなく、已に余ありということ^をを推理して居る。(66～67 ページ)

・・・これについても特に異論はない。つまり純粹経験は「余」「私」というものを前提とするものではない、ということである。「私」「自己」というものなど純粹経験として現れてはいない。「余」が前提となるのではなく、純粹経験から“推理”することで「余」というものが導かれるのである。

例えば^{じつげつせいしん}日月星辰は小さく見ゆるがその実は非常に大なるものであるとか、天体は動く様に見ゆるがその実は地球が動くのであるという様なことである。しかしうかくの如き考えは或る約束の下に起る経験的事実を以て、他の約束の下に起る経験的事実を^お推すより起るのである。(68 ページ)

・・・例えば遠くに在る象は「小さい」。近くに在る象は「大きい」。距離と大きさとの関係を私たちは具体的知識として知っている。「正しい」「間違い」というのはそういった事実認識の因果的関連付けによりもたらされるものであると言えよう。その際の“約束事”をもたらずものは因果関係なのである。しかしそれら約束事も究極的には具体的経験によってもたらされるものであることに変わりはない。

星について何も知らなければ星は「小さい」ということが「正しい」と思われるであろう。そして星に対する因果的知識が増えるにつれ、星が「大きい」ということが理解されてくる。それこそ西田の言う「深淵なる体系」の構築ではなかろうか（実質的には）。

つまり推論も純粹経験という基盤があって初めて成立するものであって、仮説的前提か

ら純粋経験が説明されるものではないのだ。

そして、既に述べたが西田は思惟と経験的直覚とを区別するのは間違いであるとしている。思惟のプロセスそのものを私たちは実際に経験しているのだから、それも当然のことであろう。

思惟と直覚とは全く別の作用であるかの様に考えられて居るが、単にこれを意識上の事実として見た時は同一種の作用である。直覚とか経験とかいうのは、個々の事物を他と関係なくその儘ままに近くする純粋の受動的作用であって、思惟とはこれに反し事物を比較しその関係を定むる能動的作用と考えられて居るが、実地における意識作用としては全く受動的作用なる者があるのではない。直覚は直に直接の判断である。余が曩に仮定なき知識の出立点として直覚といったのはこの意義において用いたのである。

(69 ページ)

・・・繰り返すが純粋経験には「私」がないのである。主体がないのに受動も能動もあるはずがないのである。「我々の意識は受動と能動とに峻別することはできぬ。これも畢竟程度ひっきやうの差である」(87 ページ) と西田自身も述べている。

しかし問題は次の文章である。

上記直覚といったのは単に感覚とかいう作用のみをいうのではない。思惟の根柢にも常に統一的或る者がある。これは直覚すべき者である。(69 ページ)

・・・純粋経験が“独立自全の活動”であるということは、ただ経験が現れているという事実のみを示しているだけで、「思惟の根柢にも常に統一的或る者がある」ことを証明するものではない。これでは先に西田自身が示したデカルトと同じことになってしまっていないだろうか？

繰り返すが経験がただ現れてくる事実は、ただそれ以上のものではなく、それをもたらす「何者か」を想定するものではない。それこそ西田がヒュームを引用しながら説明していることではなかったか？

そもそも「思惟」とは何なのか？ 西田自身が述べている。

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粋経験の事実がある。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。先ず主語表現があって、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粋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いうのはこれより出でるのである。(28~29 ページ)

・・・ここにおいても「統一的或る者」という言葉を出しているが、要するにそれは「一つの心像」のことである。しかし実際には一つの視覚的経験でも良い(絵や写真でも良い)。要するに一つの具体的経験がある。それは「馬」であり「走る馬」でもあるのだ。言い換えれば、一つの具体的経験と「馬」という言葉、「走る馬」「馬が走っている」という言葉とが繋がった、それが経験の事実である。

例えば「馬」という言葉だけでは、それが正しいとか正しくないとか判断しようもない。「あれは馬だよ」と指さしたところでそこに何も見えなければその言語表現は正しくないとか判断される。そこに何等かの視覚的経験として現れるものがなければ、その言語表現の正しさを確かめようもない。

同様に因果律に関しても、雲がたちこめてきたからもうすぐ雨が降るかも、と因果推論したとして、その「正しさ」は実際に雨が降るといふ具体的経験によってその「正しさ」が認められる。因果律の「正しさ」も同様に純粋経験によりもたらされるものなのである。火が燃えると熱いというの、実際の火とそれに近づいたときの経験(体感感覚)との関連づけに恒常的相伴を見出すからこそ確かめられる因果関係なのである。

思惟とは、このような経験と言葉との関連づけ、経験と経験との関連づけのことなのである。そして真理とは、言語表現の正しさ(言葉と経験との対応関係の正しさ)と、因果関係の正しさ(経験と経験との関係の正しさ)のことなのである。

そして純粋経験の事実としては、ただその関連づけの事実があるのみで、その背後に「統一力」というものが見いだせるかと言えば、そんなものどこにも見つからないのである。

4. 問題は因果律をアプリアリと捉えること

西田は因果律の問題点を以下のように指摘している。

因果律というのは、我々の意識現象の変化を本^{もと}として、これより起こった思惟の習慣であることは、この因果律に由りて宇宙全体を説明しようとする、すぐに自家撞着^{じかどうちやく}に陥るのを以って見ても分かる。因果律は世界に始がなければならぬと要求する。しか

もしどこかを始と定むれば因果律は更にその原因は如何と尋ねる、即ち自分で自分の不完全なることを明にして居るのである。(76 ページ)

・・・これももっともな話ではある。しかし上記の自家撞着というのはあくまで因果律をアプリアリであると考えた場合に生じる問題点である、ということをつけ加える必要があるだろう。実際、西田も次のように説明している。

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。しかるにこの事実と因果律とが矛盾する様に考えるのは、つまり因果律の誤解より起こるのである。(76 ページ)

純粹経験論においては、あくまで純粹経験ありきである。まず経験が現れる、そして経験 A と経験 B との繰り返しが因果関係の必然性をもたらす、つまり具体的事象の繰り返しなしには因果律の必然性を見出すことはできないのである。つまり“始まりの始まり”を考えてみたところで、具体的事象（要するに純粹経験）として現れることなしに、その因果律の必然性など見出しようもないのである。

つまり因果律があって経験が生じているのではなく、経験がまずあってそこから因果律があるかどうか確かめられるのである。この順序を逆にとらえてしまうから自己撞着に陥ってしまう。

このことを考えれば、以下の西田の見解は自らの説明と齟齬を来していないだろうか？

意識は時、場所、力の数量的限定の下に立つべき者ではなく、従って機械的因果律の支配を受くべき者ではない。(77 ページ)

・・・これは因果律に関する西田の誤解から来ているように思える。経験そのものは因果律云々などおかまいなしにただただ現れてくる。しかしそれら具体的経験の事実どうしをつなぎ合わせ因果律を形成することは可能なのである。もっともそこに常に必然性（恒常的相伴）が伴うかどうかは別であるが、単なる想像ではなく、具体的経験により支持されていれば（例えばヒュームの言うように「印象」へと辿れる事実関係であれば）因果関係を構築することは可能なのである。

つまり純粹経験を時、場所、（力はともかくも）数量的限定によって規定することは可能なのである。私たちは、特定の経験について「何日の何時頃に自宅で」経験したものだ、と特定できる。その事実を否定することはできない。（問題は、たとえば時間というものが経験論としていかに説明できるのか、ということであるが、それについては後述。）西田は純粹経験の所与性と、因果関係の不可能性とを混同してしまっているのではないか。

さらに、西田自身が純粹経験により支持されていない不可思議な因果律を持ち出してし

まっているのである（それが「統一的或る者」）。西田自身、それが因果律に基づいていることに気づいているのだろうか？

さらに西田は、

宇宙の現象はいかに些細なる者であっても、決して偶然に起こり前後に全く何らの関係をもたぬものはない、必ず起こるべき理由を具して起こるのである。我らはこれを偶然と見るのは単に知識の不足による来るのである。(96 ページ)

・・・これはまさに因果律をアプリアリとする見解の代表ではないか？ この考え方が自家撞着を起こすのだと西田自身が述べているはずであるが・・・西田は理由と因果律とは別物であると考えているのだろうか？

5. 「無限」が純粹経験として現れているだろうか？

第1章の最後に突然「統一的或る者」を持ち出してきたように、第2章においても西田は突然「無限」という言葉を持ち出してくる。

意識においては凡てが性質的であって、潜勢的一者が己^{おのれ}自身を發展するのである。意識はヘーゲルのいわゆる無限 *das Unendliche* である。(77 ページ)

ここに一種の色の感覚があるとしても、この中に無限の変化を含んで居るといえる、即ち我々の意識が精細となりゆけば、一種の色の中にも無限の変化を感じずる様になる。今日我々の感覚の差別も^か斯くして分化し^{きた}来れるものであろう。(77 ページ)

・・・純粹経験が数量的に限定可能である（西田が因果律に関して誤解している）ことは既に述べた。つまり純粹経験は量的でありうるし質的でもありうる。

問題は、ここでなぜ「無限」という言葉をわざわざ持ち出さなければならないのか、ということである。

リンゴを見ていて、赤色の濃い部分もあれば薄い部分もある。その違い・相違を見出した事実があるのみで、それが「無限」であるといかにして決めつけることが出来るのであろうか？ それこそ西田自身の言う「抽象的概念」(71 ページ) である。「無限」を私たちは経験することができない。無限という純粹経験などどこにもないのである。それはあくまで仮説概念でしかない（ただ一般的にはそれらも抽象概念と呼ばれることが多いのではあるが、この違いは明確にしておくべきであろう）。

また、一面に真っ赤に塗られたボードを見て、そこに「変化」を見出すことが可能であろうか？ 塗りにムラがあって変化が見て取れることもあれば、印刷氏のように変化が見て取れない場合もある。常に「変化」というものを含んでいるとも限らないのである。

そして「今日我々の感覚の差別も新しくして分化し来れるものであろう」（77 ページ）という推測がいかにして「無限」という抽象的概念とつながるのであろうか？ この論理（結局のところ純粋経験による支持）が不在なのである。

6. 「情意」とは何か？

西田は「主意説」を採用した上で次のように説明している。

我々がまだ思惟の細工を加えない直接の实在とは如何なる者であるか。即ち真に純粋経験の事実というものは如何なる者であるか。この時にはまだ主客の対立なく、知情意の分離なく、単に独立自全の純活動あるのみである。（79 ページ）

元来我々の意識現象を知情意と分つのは学問上の便宜に由るので、実地においては三種の現象あるのではなく、意識現象は凡てこの方面を具備して居るのである（例えば学問的研究の如く純知的作用といっても、決して情意を離れて存在することはできぬ）。しかし三方面の中、意志がその最も根本的な形式である。主意説の心理学者のいう様に、我々の意識は終始能動的であって、衝動を以て始まり意志を以て終るのである。それで我々に最も直接なる意識現象はいかに簡単であっても意志の形を成して居る。即ち意志が純粋経験の事実であるといわねばならぬ。（80 ページ）

・・・果たして「意志」というものが根本的な形式なのであろうか？ 何らかの視覚的感覚があり、それを「走る馬」と言語表現した事実があったとして、それは“情意”、衝動や意志であろうか？ 「馬が走っている」と思った事実と別個の経験とを関連づけた上で“衝動を以て始まり意志を以て終る”と結論づけているのである。しかしその関係に必然性を見出すことは果たしてできるのであろうか？

さらに言えば、「衝動其物」「意志其物」が純粋経験の具体的事実として現れているであろうか？ 西田自身が次のように述べている。

意志といえは何か特別な力がある様に思われて居るが、その実は一の心像より他の心像に移る推移の経験にすぎない、或る事を意志するというのはいちこれに注意を向けることである。この事は最も明にいわゆる無意的行為の如き者において見ることが

できる、前にいった知覚の連続のような場合でも、注意の推移と意志の進行とが全く一致するのである。(41～42 ページ)

・・・「意志」というものを示そうとしても、結局は「一の心像より他の心像に移る推移の経験」とか「或る事を意志するというのは即ちこれに注意を向けること」としか説明しようがないのである。「意志」という「特別なる力」(41 ページより) というものを見出すこともできないのだ。「意志」というものを見出すこともできないのに、「注意の推移と意志の進行とが全く一致する」と説明するのはどういうことだろうか・・・注意の推移する状況を仮に「意志」と呼ぶのであれば、それを「全く一致する」と説明するのはナンセンスでしかない。

「衝動」についても同様である。純粹経験の事実としては、ただ行動した事実(体が動いた事実)、場合によっては何らかの情動的感覚を感じた事実、ただそれだけである。

つまり、西田の「意志が純粹経験の事実である」という説明は実際の純粹経験とは相容れないものなのだ。意志とは「力とか物とかいうのは説明のために設けられた仮定」(76 ページ)なのである。衝動も同じである。「衝動其物」という純粹経験はどこにもない。

さらに言えば「情意」とは何なのであろうか？

かくの如く主客の分れざる独立自全の真実在は知情意を一にしたものである。真実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った者である。即ち単に存在ではなくして意味をもった者である。それでもしこの現象界から我々の情意を除き去ったならば、もはや具体的事実ではなく、単に抽象的概念となる。(81～82 ページ)

・・・具体的経験には常に「情意」というものが伴っているのであろうか？あるいは知情意というものが合一しているものなのであろうか？

ジェイムズ『純粹経験の哲学』からの引用である。

さて、何よりもまず、わたしが先に挙げた反対者たちがいうように、怒りや愛や恐れが純粹に精神の変容としての感情であるというのは、端的に誤りである、そうした経験の少なくとも大部分は、同時に身体の変容でもあるということは、情念にかんするジェイムズ＝ランゲ説として、多くの文献によって説明されている。さらに、われわれのすべての苦痛は局所的なものであり、われわれはそれらを主観的な語彙によっても客観的な語彙によっても自由に語るができる。われわれは自分の痛い場所を意識し、それが器官の大きな場所を占めていると語ることもできるし、自分が内的に苦痛の「状態」にあると語ることもできる。こうした両義性は、すべての価値評価的な言葉にも同様にみられることである(W.ジェイムズ著・伊藤邦武編訳『純粹経験の

哲学』岩波文庫「第5章 純粋経験の世界における感情的事実の位置」148～149 ページ)
ジ)

・・・私たちは「愛そのもの」を経験しているのではない。精神現象とは言うものの、実際に感じているものは何だろうか？・・・実のところは胸が苦しくなる体感感覚、頭に血が昇って顔が赤らむ現象（むしろ「恋」か？）、あるいはその人のことをついつい思い浮かべてしまう経験、いやおうなしにその人を助ける行動をしてしまう経験、そういった様々な体感感覚やら経験（行為なども）ではなかろうか。

「情意」とは言うものの、純粋経験の具体的事実として見れば、それは単なる体感感覚でしかないのである。「情意」という“精神現象”などどこにも見つけることはできないのである。「情意が直接経験の事実である」（84 ページ）という表現もより具体的に検証すれば不正確であることが理解できるのではなかろうか。（本稿で私が情動的感觉と表現するものも、結局はそういった体感感覚でしかないのである）

結局のところ、純粋経験とは五感的感覚、その他の体感感覚(それらも五感に含まれるのかもしれないが)、あるいは浮かんでくるイメージやら言葉やら、そういった具体的事実でしかない。

では「知識」とは何であろうか？先に述べたように具体的経験を「走る馬」と言語表現したり、体感感覚を「腹痛」と言語表現したり、日が沈んだら星が見えるとかいった因果関係とか、1つの石ころに2つ足したら3つになるとか・・・「知識」も具体的経験として現れるものである。

そういう意味で、知情意と呼ばれるものも（「情意其物」「意志其物」の具体的経験はないものの）、純粋経験の具体的事実として説明されるものなのである。意志・衝動というものも、特定の具体的事象の推移から、そういうものがあるのではないかと想定された仮説概念なのだ。

いずれにせよ結局純粋経験の事実から説明するしかない、しかしそれはある純粋経験が知情意をすべて含んでいるとか「意志が純粋経験の事実である」とかいうことを意味しているのではない。それぞれが個別の経験であったり同時に現れるものであったり、様々なのである。

主客を没したる知情意合一の意識状態が真実在である。我々が独立自全の真実在を想起すれば^{おのずか}自らこの形において現われてくる。（85 ページ）

・・・純粋経験が「知識」と呼ばれるような状態のときもあれば、「情意」「意志」として捉えられうる状態の場合もある。しかし知情意が合一していると言い得るのか、ということである。それらは因果的に関連づけられることはある。しかし合一はしていない。

「もしこの現実界から我々の情意を除き去ったならば、もはや具体的事実ではなく、単

に抽象的概念となる」(82 ページ) という説明も不正確である。ヒュームの言うように、抽象概念といえども、特定の名辞に対応する具体的経験(純粹経験)として現れざるをえない。それは個別名詞であれ抽象名詞であれ同じことなのである。具体的経験の伴わない言語は単なる「ナンセンス」「無意味」であって抽象概念ではない。

7. 「同一の形式」は虚構、そもそも「意志其物」が純粹経験ではない

独立自全なる真実在の成立する方式を考えて見ると、皆同一の形式に由って成立するのである。即ち次の如き形式に由るのである。先ず全体が含蓄的 implicit に現れる、それよりその内容が文化発展する、^{しか}而してこの文化発展が終わった時実在の全体が実現せられ完成せられるのである。一言にていえば、一つの者が自分自身にて発展完成するのである。(85~86 ページ)

・・・「全体が含蓄的に現れる」というのは、“全体”というものが導かれた上での事後的な理屈付けである。果たして「全体」とは何であろうか? 「全体」「部分」というのは様々な経験を組み合わせたり特定の経験をより精査したりした上で導かれるものである。あくまで経験の因果的関連づけによるものである。そもそも純粹経験に含蓄的とかそういったものはない。因果的推論により初めてそう仮定されるものなのである。

この方式は我々の活動的意識作用において最も明に見ることができる。意志について見るに、先ず目的観念なる者があって、これより事情に応じてこれを実現するに適當なる観念が体系的に組織せられ、この組織が完成せられし時行為となり、ここに目的が実現せられ、意志の作用が終結するのである。^{ただ}常に意志作用のみではなく、いわゆる知識作用である思惟想像等について見てもこの通りである。やはり先ず目的観念があってこれより種々の観念^{れんごう}聯合を生じ、正当なる観念結合を得た時この作用が完成せられるのである。(86 ページ)

・・・意志其物が純粹経験ではない事実を踏まえると、この分析は全くナンセンスでしかないと言えよう。「意志」「欲望」「感情」というものが純粹経験としていかに説明できるか、西田は具体的経験の事実を辿るというよりも、(おそらくであるが) 自らの思考モデルに基づいて説明しているように思えるのだ。

“目的ありき”は西田自身の傾向であり、それは他の人によって客観化されることのない(一部に賛同する人もいるであろうが)ものである。少なくとも私の純粹経験とは相容れな

いものである。

衝動および知覚などと意志および思惟などとの別は程度の差であって、種類の差ではない。前者においては無意識である過程が後者においては意識に自らを現し^{きた}来るのであるから、我々は後者より推して前者も同一の構造でなければならぬことを知るのである。(87 ページ)

・・・無意識は意識として現れることがないから無意識なのである（さらには意志其物というものもどこにもない）。無意識とは、純粹経験をもとに因果推論されたもの、「無意識其物」を純粹経験として見出すことはできないのである。その仮説をもとに「すべて同じ形式である」と断言したところで、そこに根拠などないのである。それではどうとでも言えてしまう。

ただ行動してしまった、何も考えずただ体が動いてしまった、実際の経験はただそれだけでしかない。そこに「意志」「衝動」を認めるということは、その行為とは別の経験との関連づけをすることである。しかし、拙著

「意志」とは「言葉」

～西田幾多郎著『善の研究』第一編第三章「意志」分析

http://miya.aki.gs/miya/miya_report15.pdf

・・・でも説明したように、その関連づけは常に独断を伴うものであって、その関係に必然性を認めることは難しいのである。どうとでも言える、しかし証明はできない。そして「意志其物」「衝動其物」という「力」「作用」を純粹経験として見出すことも出来ないのである。

8. 「統一的或る者」は西田自身が言う「力とか物とかいうのは説明のために設けられた仮定」そのもの

西田は思惟も純粹経験であると述べているのであるが、それら純粹経験の“根柢”に「常に統一的或る者がある」(69 ページ)としている。「統一的或る者」というものを“直覚すべき者”(69 ページ)として前提してしまっているが、果たしてその根拠などどこにあるのだろうか？

西田は「統一的或る者」として次のように説明している。

しかるに一つの物が働くというのは必ず他の物に対して働くのである、而してこれには必ずこの二つの物を結合して互いに相働くを得しめる第三者がなくてはならぬ、例

えば甲の物体の運動が乙に伝わるというには、この量物体の間に力というものがなければならぬ、また性質ということも一の性質が成立するには必ず他に対して成立するのである。例えば色が赤のみであったならば赤という色は現われ様がない、赤が現われるには赤ならざる色がなければならぬ、而して一の性質が他の性質と比較し区別せらるるには、両性質はその根柢において同一でなければならぬ、全く類を異にしその間に何らの共通なる点をもたぬ者は比較し区別することができぬ。かくの如く凡て物是对立に由って成立するというならば、その根柢には必ず統一的或る者が潜んで居るのである。(91～92 ページ)

・・・一方、西田はヒュームを参照しながら次のように説明しているのである。

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物の存在を要求する様に考えて居るが、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、現象以上の物の要求するのではない。一現象より他の現象を生ずるというのは、一現象が現象の中に含まれて居ったのもでもなく、またどこか外に潜んで居ったのが引き出されるのでもない。(75 ページ)

・・・つまり「統一的或る者」とは西田自身が言う「力とか物とかいうのは説明のために設けられた仮定」(76 ページ) そのものなのである。

あるものを見て「赤色だ」と思ったその事実が直接的に経験として現れているだけで、「黒色」があるから「赤色」があるとかそういった”因果関係”は果たして検証されうるのであろうか？ 「赤色だ」と思う事実の前に、その”原因”として「黒色だ」とか「青色だ」と思った経験が恒常的相伴しているだろうか？

また、本稿の第3章で説明したように、第1編第2章における「統一的或る者」とは実質、一つの心像であるにすぎない。言葉と心像とが対応している、純粹経験はただそれだけの事実であり、そこに統一力のようなものを見出すことなどできないのである。

9. 経験の推移や関係づけを説明するのに「一の意識」を前提とする必要はない

意識活動とは普通の解釈に由ればその時々に見われまた忽ち消え去るもので、同一の活動が永久に連結することはできない。して見ると、小にして我々の一生の経験、大にしては今日に至るまでの宇宙の発展、これらの事実は畢竟虚幻夢の如く、支離滅裂なるものであって、その間に何らの統一的基礎がないのであろうか。(97 ページ)

・・・西田自身、思惟も純粹経験であると言ったはずである（より正確には思惟のプロセスが純粹経験であるということだが）。ならばこんな問いを改めて提示する必要がどこにあるだろうか？

それは「統一力」ではない。経験どうしを関連づけたこと、同一性を認めたこと、差異を認めたこと、それ自体が純粹経験なのである。これ以上何を説明しろと言うのであろうか・・・？

意識活動は或る範囲内では統一に由って成立することは略説明したと思うが、なお或る範囲以外ではかかる統一のあることを信ぜぬ人が多い。例えば昨日の意識と今日の意識とは全く独立であって、もはや一の意識とは看做されないと考えて居る人があ。しかし直接経験の立脚地より考えて見ると、此の如き区別は単に相対的の区別であって絶対的区別ではない。何人でも統一せる一の意識現象と考えて居る思惟または意志等について見ても、その過程は各相異なって居る観念の連続にすぎない。精細にこれを区別して見ればこれらの観念は別々の意識であるとも考えることができる。しかるにこの連続する観念が個々独立の实在ではなく、一の意識活動として見ることができらば、昨日の意識と今日の意識とは一の意識活動として見られぬことはない、我々が幾日にも互りて或る一の問題を考え、また一の事業を計画するという場合には、明に同一の意識が連続的に働くことと見ることができる、ただ時間の長短において異なるばかりである。(97～98 ページ)

・・・純粹経験とはあくまで経験である。意識ではない。思惟が観念の連続なのであれば、ただの観念の連続なのである。ただここでの「観念」が何を指しているのかが問題ではあるが・・・繰り返すが思惟とは経験（心像やら感覚やら）と言葉が繋がること、経験と経験とが繋がることなのであって、純粹経験としてそれら具体的事象が関連づけられた事象が既にある。そこに「統一せる一の意識現象」というものを持ち込まずとも、具体的経験としてそういった繋がりが「独立自全」（73 ページ）と現れているのである。

昨日の意識と今日の意識ということについても、西田自身が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はなく、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。(18 ページ)

・・・つまり純粹経験としては、(過去のものと思われる) 事象がイメージとして現れている事実がある、ただそれだけのことである。過去の経験と現在の経験とを因果的につなげる場合においても、それは心像や感覚的経験(視覚など)の連続(しかしそこに言語表現が伴うはずである)であるにすぎない。そしてそこに「一の意識」という純粹経験などどこにも現れていないのである。

「一の意識」を前提しなくても、純粹経験は独立自全としてただ現れてくるのだ。

10. 「超越する不変的或る者」を前提しなくても思惟のプロセスとしての純粹経験はただひたすら現れてくる

経験論哲学としての時間論に関しては、次のヒュームの説明が最終結論であると思はう。

時間の観念は、印象だけでなく観念も含めて、また感覚の印象だけでなく反省の印象も含めて、あらゆる種類の知覚の継起に起因するのであるから、この観念は空間の観念よりもさらに多種多様なものを包括し、それでいて、想像に現れるときには一定の量と質とを持った、ある特定の個別観念によって代表されるような、そういう抽象観念の一例を与えるであろう。

空間の観念が目に見えるかあるいは触れられる対象の配列から受け取られると同様に、われわれが時間の観念を形作るのも観念や印象の継起によるのであって、時間がそれだけで現れたり、心に気づかれたりするのとは不可能である。われわれが継起する知覚を持たないときにはどんな場合でも、たとえ対象に実際には継起があったところで、われわれは時間についてなにも知ることはできないのである。時間は、それだけで心に現れたり、動かず変化しない対象に伴って心に現れたりはず、つねに、ある変化する対象の知覚しうる継起によって見出される、と結論してもよからう。

しかしながら、時間の観念が起因するのは、ほかの印象と混じり合い、しかもほかの印象からはっきり判別されるような、そういう一つの特異な印象なのではない。そうではなくて、印象が心に現れる、その仕方からのみ生じるのであり、印象の数の一つをなしてはいないのである。横笛で鳴らされる五つの音は、われわれに時間の印象と観念を

与える。しかし、時間は聴覚、またはどれかほかの感覚機能に現れる六番目の印象なのではない。また、心が反省によって自らのうちに見出す六番目の印象といったものでもない。心はただいろいろの音が現れる仕方に気づくだけである。(ヒューム著、土岐邦夫・小西嘉四郎訳『人性論』中央公論社、34～36 ページ)

・・・時間があるから経験が推移・継起するのではない。経験の推移・継起という具体的事実がまず現れていて、それを「時間の流れ」と呼んでいるのである。この順番を取り違えてはならない。

「あらゆる種類の知覚の継起」がまさに「時間の流れ」なのだ。それらには当然五感をはじめ想像やら情動的感覚やらも（もちろん言葉という経験も）含まれる。あらゆる経験の継起なのだ。

つまり「時間という観念」はない（そういう意味では「時間という観念が起因するのは」という表現には問題がある）、時間というものは具体的観念・印象として現れることはない、ということなのだ。「昨日」を振り返っても、具体的に現れるのは実際の出来事の心像、あるいは感じた感覚・気持ち（これも結局は特定の体感感覚）、あるいは昨日の日付け（これも言葉にすぎない）、いくら思い起こしても「時間そのもの」の「観念」（心像）など現れようがないのである。

時間という考の起るには先ず意識内容が結合せられ統一せられて一となることができねばならぬ。しからざれば前後を連合配列して時間的に考えることはできない。されば意識の統一作用は時間の支配を受けるのではなく、かえって時間はこの統一作用によって成立するのである。意識の根柢には時間の外に超越せる不変的或る者があるといわねばならぬことになる。(99 ページ)

・・・別に意識内容が統一されるから時間があるのではない。具体的経験の変化を時間の流れと呼んでいるだけなのである。時間其物の経験はない、しかし太陽が昇って沈んで、月が昇って沈んで、(因果的知識が関わるが)地球が太陽の周りを一周して、という具体的事物の“動き”なのである。現代においては水晶振動子や電波（電磁波）の周期という具体的事物の動きなのである。その動きに「秒」「分」「時」「日」「月」「年」という単位をあてがっている。時間というものは、それら物の動きと常にリンクしながら規定されている。時間に「外」も「内」もない。時間に“超越”するものがあるわけでもない。ただ物の動きの周期とその他の出来事との対応関係だけなのである。

統覚する自己・主体があるから自己同一性がもたらされるのではない。問題は自己の同一性ではない。記憶なのである。時間的情報・空間的情報(場所)とリンクできる具体的記憶というものをいつでも想起できること、それが自己同一性の正体なのである。「自己」というものの同一性ではない。記憶があるかないかなのである。自己や意識が統一するのではないし経験の外に不変的或る者があるからでもない。

時間の経過とはこの発展に伴う統一的中心点が変わってゆくのである、この中心点がい
つでも「今」である。(90 ページ)

・・・これは時間というものを実体化してしまっている。時間の経過とは単なる経験の推移・
変化のことなのである。私たちが経験しているのは「今」「瞬間」ではない。白い壁を見て
いるのであれば、私たちが経験しているのはその「白い壁」であり「時間」ではない。緊張
してドキドキしているのであれば、私たちが経験しているのは「今」ではなく心臓の鼓動で
ある。その具体的経験を「今」と便宜的に呼んでいるだけなのだ。それ故に「今」というも
のを実体化して分析しようとするパラドックスに陥ってしまいがちなのである。

西田はどうも純粋経験論に徹し切れていないようである。そこに経験を超越した何かを
ついつい想定してしまうのだ。純粋経験の推移のプロセスを説明するのに、「不変の統一力」
(100 ページ) を前提する必要など全くないのである。

「真の統一作用其物はいつも無意識である。ただこれを反省して見た時、この統一作用は
一の観念として意識上に現れる。しかしこの時は已に統一作用ではなくして、統一の対象と
なって居るのである」(107 ページ) と西田は説明している。つまり(統一)作用は純粋経
験として現れることはないのである。ここで「力」も「作用」も同じである。「説明のため
に設けられた仮定」でしかないのだ。しかも西田の言う「統一力」を証明する術もない。