

「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

2016年3月8日 宮国淳

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

本稿は、

満原健著「西田幾多郎による志向性理論批判」『フッサール研究』第12号(2015)51～65ページ

(URL: http://www2.itc.kansai-u.ac.jp/~t980020/Husserl/Vol_12_2014/04_Mitsuhara.pdf)

の批判的分析である。西田・フッサールの理論における方法論の大きなブレ、それによってもたらされた経験に裏付けられない仮説の恣意的な積み重ね、さらには「意味」に関する西田の誤解について指摘するものである。

<内容>

1. 西田・フッサールの方法論の不徹底さについて
2. 「真の認識主観」「純粹統覚」など幻想である
3. 「同一性」に対する問い方の間違い
4. 「私」の「同一性」についての問い方の転倒
5. 「過去」の出来事が正しいかどうかの根拠をつきつめると情動のようなものに行きつく
6. 西田は言葉と意味について誤解している
7. 経験が意味を含むのではなく、経験が意味となるのである

1. 西田・フッサールの方法論の不徹底さについて

西田は純粹経験を次のように説明している。

経験するというのは事実其儘に知るの意である。全く自己の細工を棄てて、事実に従うて知るのである。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。それで純粹経験は直接経験と同一である。(西田幾多郎『善の研究』岩波文庫、17ページ)

・・・この説明の後「知識と対象とが全く合一している」(西田、17ページ)をはじめ

めとして様々なブレが生じてはいるのだが、要するに純粹経験（直接経験）とは、“思慮分別”を加えない、主客未分の経験そのものとしての事実である。経験そのものとしての事実ではない「～にちがいない」「～であるはずだ」という類推・断定・仮説、つまり“思慮分別”を厳密に除去する、という姿勢なのである。（「主客合一の働き」のようなものも実際に経験などしていない、つまり純粹経験ではない仮説であることは明らかである。）

もう一方で、フッサールも同じようなことを述べている。

哲学を新たに始める者としての私は、真正な学問という想定された目標に向かって一貫して努力するなかで、自分で明証から汲み上げたのではないもの、問題の事象や事態が「そのもの自身」として現前するような「経験」から汲み上げたのではないものについては、いかなる判断も下さず、通用させてはならない、ということだ。（フッサール著『デカルト的省察』浜渦辰二訳、岩波文庫、36 ページ）

・・・事象や事態が「そのもの自身」として現前していない、類推やら仮説を除去して「明証性」のある事実を見極めていこう、という姿勢である。西田と同様、フッサールもこの姿勢を維持できず、仮説や推論をその理論の中に取り入れてしまったことは、既に拙著「志向性批判」（http://miya.aki.gs/miya/miya_report8.pdf）で述べてきた。

純粹経験・直接経験の事実に忠実であるという姿勢を貫けば、「場所の論理」は明らかに西田哲学の「後退」であるという結論になるはずだ。フッサールの縦の志向性や横の志向性、純粹自我なども、経験そのものを離れた「仮説」の上に「仮説」を重ねた、一種の“妄想”の域に達しているとさえ言えるものである。

個別の問題に立ち入る前に、様々な問題を生じる西田・フッサールの認識の誤りについて列挙しておく。

（1）「意識」は純粹経験ではない

・・・西田もフッサールも純粹経験（直接経験）と意識とを混同してしまっている。私たちはただ「経験」しているだけである。それは「意識」ではない。「経験」というものが生じる、それこそ「場所」のようなものがあるという“仮想”（あるいは仮説・断定）があって、「意識」とはそれに対する名前のようなものなのである。そのような「場所」そのものの経験などどこを探しても見つからない。あくまで「経験が生じるためにはそれを生じさせるための何らかの主体やら場所やらが必要なはずだ」という類推にすぎないのである。

あるいは、「経験が生じている状態」というものを「意識」と名付けている、そういう「定義」の問題として考えることもできよう。いずれにせよ「意識」とは客観概念なのであって純粹経験ではないことは明白である。つまり、

意識→経験 ではなく、

経験→意識（があるという確信）なのである。

（２）「主観→対象を認識」という枠組み・図式から離れられないでいる

・・・何等かの「主体」が「認識」していようがしていまいが、とにかく現れていること、それが純粋経験（直接経験）である。そこに「主観」など必要ないし、「主観」という経験などどこを探しても見つからない。何か「認識」しているから経験を生じているのではない。まずは経験があつて、その経験を「認識」できるためには何らかの「主体」があるはずなのだ、という類推なのである。

主観→経験 ではなく、
経験→主観（があるという確信）なのである。

（３）「作用」「働き」という経験、経験としての事実などどこにもない

・・・拙著「志向性批判」で既に述べたことであるが、「作用（体験）」というものは純粋経験として現れてきてなどいない。「フッサールによれば、我々は作用を二つの仕方意識することができる」（満原氏、56 ページ）・・・「作用を意識する」とはいったい何のことであろうか？

あくまで「作用がある」という“確信”があるだけなのである。認識が生じるためにはそれを実現するための「作用」があるはずだ、という（因果関係に対する）確信なのだ。なぜなら私たちは何かが見えてそれを「リンゴだ」と「思った」だけなのであり、「働き」や「作用」「そのもの」はいったいどこにあるのか・・・そんなものの経験・体験などどこを探しても見つからないからである。

作用→経験 ではなく、
経験→作用（があるという確信）なのである。

※ このあたりのことも拙著「志向性批判」、あるいは「『これが現象学だ』検証」（<http://miya.aki.gs/miya/genshogaku3.pdf>）で述べているのでご興味のある方はぜひ読んでみてください。

以下、個別の問題点について具体的に説明することにする。

２．「真の認識主観」「純粋統覚」など幻想である

西田は『善の研究』において、せっかく純粋経験・直接経験というものにたどり着こうとしていたのに、そこでカントやらの理論へ逆戻りする必要がいったいどこにあったのか。

「真の認識主観」（満原氏、52 ページ）というものなど探して見つかるはずがないのだ。「純粹統覚」（満原氏、52 ページ）というものも幻想である。純粹経験には主客そのものもなかったはずである。

純粹統覚は、客観化され対象となることのないものであり、内容空虚なXでしかないものとされている。（満原氏、52 ページ）

純粹統覚に関しては、「私は考える」というかたちであらゆる表象に伴うものであり、表象の根底にあるものと考えられている。（満原氏、52～53 ページ）

・・・そもそも経験が成立するために「私」という「認識主体」「認識主観」というものがなぜ必要なのか？ それこそ”思慮分別”の産物ではないのか。

個人あって経験あるにあらず、経験あって個人あるのである（西田幾多郎『善の研究』岩波文庫、6 ページ）

・・・という話はいったいどこに行ってしまったのだろうか？

ある主観を別の主観が作用を通して反省する、という構造で主観の対象化がなされると考えた場合、新しく生じた主観を捉えようとするともた新しい主観が生まれる。この場合、主観を捉える作用は、「志向性を追うて、志向するものに到達せない無限の志向」（N4, 95）となり、すべての作用、すべての自我を捉えること、作用や自我を完全に対象化し捉えきるということは原理的に不可能となってしまう。このような無限後退を防ぐためには、それ自身は対象化されない主観の存在を認める必要がある、と西田は考えるのである。（満原氏、54 ページ）

時に於て物が変ずるとしても、尚その物が「於てある場所」というものが考えられねばならぬ。直線的なる時にしても、前の瞬間が去って次の瞬間に移るには、その前後を含んで止まる或物がなければならぬ。動き行く現在の背後に、何処までも止まれる現在がなければならぬ。時が時々刻々に移り行くものとするならば、その結果を維持するものがなければならぬ。之によってその結果が統一せられ、一次元的なる時として対象化せられるのである。単に一瞬から次の瞬間に移る生産的作用のみにては、その結果を統一することはできない、作用が作用を見るには作用を離れた立場がなければならぬ。（N3, 379）（満原氏、54 ページ。西田幾多郎著「表現作用」1925年、からの引用）

・・・これらが「類推」「仮説」でなくて何であろうか？ まさに“実際に経験などしていないが「そうであるにちがいない」という断定なのである。「それ自身は対象化さ

れない主観の存在を認める必要」が、いったいなんのためにあるのだろうか？「作用が作用を見るには作用を離れた立場がなければならぬ」とはいったい誰が決めた決め事なのであるだろうか？「知るものは知られるものに対して高次的なるものでなければならぬ。同列的対象としては考えられないものでなければならぬ」（満原氏、53 ページ、西田幾多郎著「一般者の自覚的体系」1930 年、からの引用）とはいったい何を根拠にそんなことを言っているのだろうか？

西田（そしてフッサール）はどうしても「因果関係」の“しがらみ“から離れられないでいるのだ。そして理論を構築するための「論理」とはいったい何か、そこに無頓着であるように思われる。推論の根拠さえ考えずに、ただただイメージで（恣意的）論理を進めているだけなのである。

フッサールの純粹自我は、意識とは明白に異なった概念であって、純粹自我は意識ではなく、作用の遂行者である。（満原氏、55 ページ）

・・・これも、

認識が成立する→作用がある→作用の遂行者（純粹自我）がある

・・・という因果関係を辿ったストーリー構築なのである。しかも経験そのものとして現れてなどいない、恣意的仮説構築なのだ。このような話は想像で進めるものではなく、あくまで自然科学的、あるいは脳科学的に分析する事柄であると言えよう。

3. 「同一性」に対する問い方の間違い

西田、フッサールの「同一性」に関する問い方はひっくり返ってしまっている。上記の西田著「表現作用」の引用に続く満原氏の説明であるが・・・

この引用では、時間の中で変化するものに対して止まるもの、動き行く現在の背後にある止まる現在、移り行くものに対してその結果を維持するもの、あるいは結果の統一を可能にするものが必要であると語られている。さまざまな角度からある箱が見られた場合、感覚された内容は異なっても同一の箱として把握される、というフッサールが用いている有名な例に照らし合わせて言えば、それぞれの角度からの一瞬一瞬の視覚作用のみでは、その箱を同一の箱とみなすという働きは生じない。それが同一の箱とみなされるためには、まずもって一瞬一瞬に異なる感覚内容が過去のものとして消滅することなく、過去のものでありながらその内容が維持されなければならない。その上ではじめて、維持された内容が統一されて、同一の箱

と見なされることが可能となる。しかし時間的に生成消滅する作用は、まさに時間的に生成消滅するがために、過去の感覚内容を維持することはできない。そこで西田は、何らかの対象を同一のものとして見るといった事実は、時間的に生成消滅する作用としての主観のみでは説明できないと主張するのである。（満原氏、54 ページ）

・・・これらは時間の流れというものを前提とした議論、つまり（主客未分の）純粹経験の話ではなく客観世界認識の話である。

目の前のものを「箱だ」と思うとき、その経験に関して“時間的推移”など関係ないはずである。ただ見えたものを「箱だ」と思っただけである。別の時にまたそのものを見て「同じ箱だ」「あの箱だ」と思ったとしても、ただそれだけのことである。純粹経験としては、ただそれだけなのだ。「同じだ」と実際に思ったのであれば、その「理由」など関係なしに、それはそう思ったのである。純粹経験として「なぜ同一性を保持できるのか？」という問いに対する「理由」など現れて来てはいないのだ。その「理由」はあくまで経験と経験とを結び付け（因果関係構築）ストーリーを構成しながら解明していくものなのである。つまり、

主観がある→同一性を保持できる ではなく、

「同じだ」と思った→なぜ「同じ」だと思ったのかその「理由」を探る

・・・となるはずである。あるいは、

「同じだ」と思った→何をもって「同じ」と考えるのか「同じ」と確証できるのか

・・・という問いになるはずなのだ。

同一性とは、結局目の前のものを見て「リンゴだ」と思った、そして別の時にまた見て「あのリンゴだ」と思った、という事実のことである。ある人を見て「鈴木太郎さん」と教えられ、別の時にまた会って「鈴木太郎さんだ」と確信することである。

フッサール、西田氏の見解は、同一性についての認識がひっくり返ってしまっているのだ。経験した事実（純粹経験・直接経験）としては、ただただ「あのリンゴだ」「鈴木さんだ」と思った（確信した）だけである。そこに「同一性」をもたらす“メカニズム”・“理由”あるいは“作用”といった「経験」など、どこにもないのである。繰り返しになるが、それらはあくまで経験と経験とを結び付け（因果関係）、ストーリーを形成しながら“理解”していくものである。

そして、西田・フッサールの理論はともに、経験そのものに基づかない、恣意的ストーリー、単なる“想像”の産物でしかないのだ。

4. 「私」の「同一性」についての問い方の転倒

これまでの議論は「私」についても同様である。「超時間的で自己同一性を保っている意識」（満原氏、53 ページ）というものがいったいどこにあるというのだろうか？ 結局のところ、

「私」が過去から現在に至るまで存在したという“確信” → 「超時間的で自己同一性を保っている意識」

・・・と（恣意的に）逆算したまでのことだと思う。既に述べたように「意識」という経験そのものはどこにも見つからない。あくまで想定概念である。問題は、「私」が過去から現在に至るまで存在したという“確信”がいかんにして成立したかということなのである。もちろんその答えは経験をつないだストーリー構築によって理解されるものではあるが。

ただ、その時間違ってはならないことがある。自己同一性をもたらす「過去の経験」とは、あくまで「過去の具体的出来事の記憶（だと確信された経験）」であって、「私」や「意識」の経験ではない、ということだ。つまり、「超時間的で自己同一性を保っている意識」があるから過去の「私」の存在が確信されているのではなく、具体的な出来事の記憶（と確信されている経験）があるから過去の「私」の存在の確信が導かれうるのだ、ということなのである。

具体的な出来事の記憶（と確信されている経験） → 過去の「私」への確信

つまり、「意識」そのものを分析しようとする方法がそもそも“的外れ”なのだ。

「全ての構成に先立って存在する絶対的な意識」（満原氏、56 ページ、フッサールの言葉より）、「作用でもって作用を意識することではなく、作用についてのその作用自身による反省以前の自己意識」（満原氏、56 ページ）というものがいったいどこにあると言えるのか？ これらは皆、経験として現れて来てなどいない“想定概念”ではないのだ。

5. 「過去」の出来事が正しいかどうかの根拠をつきつめると情動のようなものに行きつく

純粹経験・直接経験に還元してみれば、「過去の記憶」といっても結局のところ浮かんで来るイメージやら具体的出来事であって、それが「過去の記憶」であるという「確信」であるに過ぎない。確信した事実は明証性のある純粹経験であるが、それが本当に

過去の事実だったのか、そこは可疑的なのである。

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。（西田幾多郎『善の研究』岩波文庫、18 ページ）

「今日の朝何を食べたかな」と思い出すとき、お味噌汁が浮かんで来て、ああそうだった、と思ったり、よく思い出せない・・・食パン、いやそうではないと違和感のようなものを感じたり、ああ、やっぱりご飯だった、とスッキリするとか・・・結局のところ、「過去」というものの「記憶」が正しいとか間違いとか、そういうものの根拠は、そういった違和感やらスッキリ感やら、情動のようなものに左右されているのである。

それが本当に「過去」であったのかという確信をより確固たるものにするため、その記憶に客観性を持たせるために、メモするとか、写真に撮るとか、何らかの証拠を残すのであろうが、その残したメモは本当に私がしたのかとか、本当に朝に撮った写真だったのだろうかとか、メモや写真に日付や時間をつけていても、メモを書いたり、カメラの日付設定をした記憶は本当だったのだろうかとか、疑えばきりが無い。要するに、「過去」の出来事が正しいかどうかの根拠をつきつめると情動のようなものに行きつくのである。なんとも頼りない根拠であるが・・・

だから間違いといっているのではなく、メモやらレコーダーやら、そういう客観的事実を積み重ねることで、それが正しい記憶だという確信が高まっていくのである。

6. 西田は言葉と意味について誤解している

私は拙著「『これが現象学だ』検証」（<http://miya.aki.gs/miya/genshogaku3.pdf>）27 ページで、「意味」ということに関して一般的誤解があることを指摘した。谷徹氏著『これが現象学だ』（講談社現代新書）において、以下のような説明がある。

「意味する」ということ

まず、論理学における主役は言葉や言語である。「意味」をもつ言葉や言語（記号）は「表現」と呼ばれる。たとえば「アブラカダブラ」という言葉はそもそも「意味」をもたないから、「表現」ではない。しかし、「犬」という言葉（さしあたり音声記号あるいは文字記号）は、「犬」という「意味」をもつ。・・・（中略）・・・ともかくも「音声記号／文字記号」と「意味」は異なるということがわかれば、さしあたり十分である。・・・（中略）・・・しかも、「意味」は、ポチたシロと呼ばれるような個々の「対象」ではなく、「犬というもの」と表記したほ

うがよいような、一般的・普遍的・理念的なものである。「意味」と「対象」も異なるのである。（谷徹『これが現象学だ』講談社現代新書、129 ページ）

・・・フッサール（谷氏も）は「表現」「意味」「対象」という概念を誤って理解している。「犬というもの」と言い換えたところで、近所に住んでいるものも「犬」であるし、外国に住んでいるのも「犬」である。「意味」という言葉を恣意的に遊離させ実体化させたところが間違いの始まりである。

個別の犬に「ポチ」と名前を付ければ、その一匹の犬に対応する言葉・名前ということになるが、「柴犬」と言えば、（一定の基準に従って）似たような形質を持つ犬すべてを指すことになる。「犬」と言えば、これまた一定の基準に従って似たような形質を持つ生き物すべてを指すことになる。そこに「理念的」などという見方が入り込む余地はないのである。

「アブラカダブラ」が「意味」を持たないということはどういうことかと言えば、「アブラカダブラ」に対応する私たちの経験そのものが無い、ということなのである。「アブラカダブラ」という言葉はあくまで音の連なりであり、それが指示する私たちの経験を見つけることはできない。しかし「アブラカダブラ」が、願いを叶えるための呪文であったとしたら、つまり言葉に対応する私たちの経験があるとすれば、「アブラカダブラ」には「意味」があることになる。

「意味を持つ」ということは、その言葉に対応する私たちの経験（あるいは具体的事実や存在物と確信されているもの）があるということに違いなく、私たちの経験から離れて意味というものもありえないのである。経験に付けた「名前」が「言葉」なのであって、意味とはその言葉に対応する経験に他ならない。“「意味」と「対象」も異なるのである”というフッサールの指摘は全くの誤りなのだ。

・・・続いて満原氏の説明である。

西田の言う「場所」とは、まずもって「有るものは何かに於てなければならぬ」（N3, 415）と言われるときの「何か」のことを指す。つまりあらゆるものは、何らかの「場所」に於いてなければならない。これが西田の場所論の根本的主張である。この時の場所という概念は、もちろん通常の意味での単なる空間的な広がりといったものだけを指すわけではない。西田によれば、たとえば「色」は「赤」の場所であり、「青」や「緑」の場所である。それに対して、「赤」や「青」、「緑」は「色」という場所に「於てあるもの」と呼ばれる。ほかに、「人間」というのは「日本人」や「ドイツ人」の場所であり、「生物」というのは「人間」や「犬」の場所である一方、「日本人」や「ドイツ人」は「人間」という場所に於てあるものであり、「人間」や「犬」は「生物」という場所に於てあるものであると言える。つまり、ある二つの概念が、それぞれ一般と特殊という関係で捉えられるとき、一般となっている概念が場所であり、特殊である概念はそこに於てあるものとみなさ

れるのである。また、たとえばそれぞれの個別の人間と「人間」という概念でみた場合、個別の人間は、「人間」という場所に於てあるものと考えられる。「生物」という概念とそれぞれの生物、あるいは「色」という概念とそれぞれの色のついた事物についても同じであって、ある概念とそれぞれの個別の事物との関係は、概念が場所であり、個別の事物はその場所に於てあるものとされる。(満原氏、58 ページ)

・・・西田は言葉と意味との関係を誤解しているのだ。言葉とはあくまで経験に付ける名前なのである。それ以上でもそれ以下でもないのだ。そこを歩いているのが「鈴木太郎」さんであり、「人間」が世界中で暮らしている個人個人すべてのことである。言葉には対象としての経験が必ずある。それが無い時、その言葉はナンセンス、あるいは矛盾と呼ばれるのである(例えば「丸い四角」というような)。つまり西田の言う「概念」それ自体も「その場所に於てあるもの」を指す「名前」なのだ。

西田の言う「ある概念とそれぞれの個別の事物との関係」そんなものではなく、あくまで概念(言葉)と概念(言葉)との関係、そして概念(言葉)の意味する経験と経験(あるいは経験から導かれた客観的現象や存在物どうし)の関係なのである。「日本人」と「人間」との関係を意識と対象との関係に繋げる見解は、的外れ以外の何物でもない。

7. 経験が意味を含むのではなく、経験が意味となるのである

西田の言う「そのまま」、「ありのまま」とは、初期の用語を用いれば純粹経験の状態であり、それは意味の含まれない感覚ではなく、「経験の最醇なる者」(N1, 9)、それゆえ「自身の中に意味を具して居る」(N1, 249)ものである。西田の言う「映す」機能はこの「経験の最醇なる者」を成り立たせる働きであると考えられる。(満原氏、60 ページ)

・・・既に述べたように、「概念」「言葉」とは経験につけられた「名前」なのであって、経験の中に意味を含んだり具していたりするのではない。ある見えたものを「リンゴ」と呼んだり、転んだ時に感じる体感感覚の経験を「痛み」と呼んだり・・・「意味」とは「言葉」「概念」に対応する経験そのものなのだ。

西田が述べている意識の二つの機能のうち、限定作用は、対象へと向かい構成する作用であることから、フッサールの志向性をもった作用と類似した概念であると言える。もう一つの映すという機能は、西田の考えに従って言えば、限定作用に論理的に先行し、限定作用を可能にする働きである。この限定作用に先行する映すという機能は、先反省的な次元での意識の働きであるとは言える。だが、その先反省的

な次元は、フッサールの考える意味の欠けた感覚の次元ではなく、意味を含んだ最も豊富なものが与えられている次元である。意識は意味の欠けた感覚に意味を付与していくのではなく、意味を含んだ最も豊富な経験を抽象して、意味を取り出していくのである。西田の真の認識主観がもつ意識の本質とは、このような点にあると考えられる。(満原氏、60 ページ)

・・・そもそもが「論理的に先行」するものを“想定”すること自体が“思慮分別”である。西田は当初の方法論を棄ててしまったように思える。経験から逸脱することは恣意的な論理構成に対する歯止めを失うことなのだ。それは西田が「論理」というものは何か、ということに関して無自覚・無頓着であることを示していると思う。そもそもが「論理」というものも経験に先立つものではない。「**論理あって経験あるにあらず、経験あって論理あるのである**」。

そして、繰り返しになるが「意味を含んだ最も豊富な経験を抽象して、意味を取り出していく」という考えは全く誤っている。経験に名前を付ければそれが言葉の「意味」になるのだ。あるいはある言葉に対応する経験、それにまつわる様々な感情・情動やらエピソードやら、それらの経験もやはり「意味」となっていく。

西田は「論理」そして「意味」とは何か、もっと厳密に検証しておく必要があったのだ。そしてそれはやはり「純粹経験」に厳密に立ち戻ってこそ達成できることであると見えよう。