

第一部門 〈哲学・思想に関する論文〉 奨励賞論文

『善の研究』へのあたらしい展望
—— 諸主題の連関と「統一」の問題をめぐる ——

猪ノ原 次郎

いの はら じ ろう
猪ノ原 次 郎 さん

[略 歴]

年 齢 26歳
住 所 北海道札幌市
略 歴 静岡県沼津市出身
北海道大学文学部卒業。同大学大学院文学研究科博士前期課程修了。
同博士後期課程在籍中。

[応募動機及びコメント]

西田のテキストは人を惑わせる晦渋・韜晦・ほのめかしとは無縁ですが、代わりにとりつく島のない断言に満ちています。いわば断崖に囲まれた孤島のような様子で、我々はさほど当てにならないカンとか周囲の島々と通ずる地下水脈のようなものを頼りに岩壁を頭突きで掘り進むのですが、たいていは無暗に地下洞窟をさまようばかりで、緑なす島の高台には一向に到達できない日々が続きます。そういうわけで、たまには軽快なカヌーにでも乗って島のぐるりをあっさりと見てまわり、たんこぶだらけの頭を冷やすとともに、あたらしい眺めそのものを開発し、島の美しさに目覚め直す必要があるわけです。

そうした眺めの一つの提案を、西田の故郷である石川にゆかりある文学賞に評価していただけたことは幸いの至りです。

西田幾多郎の『善の研究』は、本邦の近代的哲学書としてはおそらく最大規模で読み継がれてきたものであろう。本稿は、この書の魅力を読者各々が再発見するための新たな観点を提供することを目的とする。

具体的には二つの狙いのもとに『善の研究』の純粹經驗論を読解する。一つ目は、久しく批判されてきた純粹經驗論における「統一」の概念の曖昧さという問題に改めて接近し、一つの解決を提案することである。二つ目は、『善の研究』の諸主題——純粹經驗、實在、行為、意志、善など——を、それらの連関を浮かび上がらせるような形で分析することである。

第一節では、純粹經驗論の基礎的議論を概観した上で、「統一」の問題を粗上げにする。一方では純粹經驗が「現在意識の厳密な統一」と言われるが、他方では多様に分化して我々の實在的世界を構成する諸經驗の体系的「統一」が強調される。だが西田自身は単に二つの「統一」があるとは認めていないように見える。

問題をより明確化して解決を探るため、以下の第二、三、四節で『善の研究』のいくつかの主題を考察する。第二節では行為と意志について分析する。純粹經驗論に基づく限り、行為という經驗は身体や諸対象や意志を含む全体的統一として理解すべきであることを示す。その枠組みのもとで意志を分析した後、第三節では意志の自由と善について分析する。分析を通じて、行為、意志、自由、善のいずれでも「統一」が中心的役割を果たすことが明らかとなる。第四節では第二、三節を時間論の観点から捉え返し、現在經驗の成立に過去との連関が必要であることから、体系的統一の重要性を示す。

第五節で「統一」の問題に戻り、ここまでの考察から二つの「統一」が再帰的に支え合う分離不可能な関係にあることを示す。最後に「統一」という事実の根本性について若干の考察を加える。

序

『善の研究』（一九一一年）は、西田幾多郎初めての著作であると共に代表作の一つでもあり、また我が国における近代的哲学の画期をなすものと見られてきたから、出版から百年以上を数える今日までに多くの研究・評論・解説がなされてきた。かくも膨大な研究の後で、決して大部ではないこのテキストから、我々はなお新たな思索の手がかりを得ることができのだろうか？ 本稿の目的は、かかる読者各々の思索のための準備として、テキストの様々な細部からその魅力を再発見し得るような、『善の研究』への新たな展望を得ることである。そのためには、この書を貫く根本問題を洞察すると共に、この書が扱う諸主題の連関をある程度整理して提示することが有効であろう。

この二つの狙いをもう少し明確にしておこう。第一は、高橋里美による古典的批判以来つとに指摘されてきた「統一」の概念の問題である。それによれば、『善の研究』が展開する「純粹經驗」論の支柱と見なされるべき「統一」概念には、ある曖昧さなし分裂が見られる。『善の研究』に対する一貫した洞察を得ようとする限り、この問題を避けることはできない。我々はこの問題に改めて接近し、独自の理路を通って、そこに曖昧さや分裂ではなく調和を見出すことを試みよう。

第二の狙いはもう少し緩やかなものである。今、こだわらない目でこの書を眺めてみて気づくのは、その話題の豊富さであり、それらが編や章ごとに比較的しつかり区分けされ、それぞれ集中的に取り組まれていることである。純粹經驗論という思想の展開から始まり、實在のあり方についての形而上学、行為、自由意志、倫理（価値）、神などの伝統的問題がおおむね一貫した姿勢で考察されており、曲がりなりにも整頓されたこのような論述は後の西田にはまず見られないものであるから、それら

の間にどのような連関が見出されるかに自ずと興味が向かうはずである。しかるに、そうした連関をたどり、それと見える形で描出した研究はあまり見られない。と言ってそれは、この書を一読して容易に見て取れるほどはつきりしているわけでもない。周知の通り『善の研究』は一冊の書物として書き下ろされたのではなく、いくつかの機会に書かれた論考をまとめたものであるから、主題ごとの連絡は必ずしも著者の手によって明確に跡づけられていないのである。これは、あらゆる話題が息つく間もなく展開され混淆され反復されていく後期西田の論述とは正反對の困難であると言ってよからう。

それゆえ我々は、『善の研究』に張りめぐらされた連関を浮かび上げさせるような仕方では、いくつかの主題を分析することにしよう。もちろん、我々の狙いは決して『善の研究』を一つの「体系」に仕立てあげようなどという大それた野心にはない。テキスト内の連関を我々自身の足で登り降りすることを通して、第一の狙いとあわせて一つの展望を得てみたいだけである。

まずは長い第一節で純粹経験論の基礎的構造と「統一」の問題を描き出し、次いでいくつかの主題を短い節に分けて分析する。最後に「統一」の問題へと引き返して我々のささやかな解決を提示し、この「統一」の事実の根本性について若干の考察を加えよう。

一 純粹経験論の基礎——経験・関係・統一

純粹経験については、次のような特徴が強調されることが多い。曰く、それは「事実そのままに知るの意」である。また、「例えば、色を見、音を聞く刹那、未だ之が外物の作用であるとか、我が之を感じているとかいうような考のないのみならず、此色、此音は何であるかという判断すら加わらない前をいうのである」¹。それは、思惟・判断に先立ち、内外

や自他といった基本的な分割すら被る以前の、直接的な経験のことである。それは日常的な意味での「経験」とは違って、未だ「何についての経験」ではなく、「私の経験」ですらない、未分別・非人称的なものである。そして、我々の見知った世界のすべては、そうした純粹経験——「事実そのままの現在意識」が「分化発展」することで現われてくる。

これは何か特殊な、体得するしかない境地の如きものであろうか？しかし西田は純粹経験から「すべてを説明して見たい」と言うのである。この勇敢な展望をまじめに受け取るならば、純粹経験の単純さや前意識性ばかりを強調するわけにはいかないだろう。それでは純粹経験について語るべきことなど早々になくなってしまう。

純粹経験の特徴としては、むしろ「具體的意識の厳密なる統一」²であるという点が重要である。これは、純粹経験をただ単純なものとするのではなく、ある意味では構成された複雑なものとして理解することを可能にする規定である。西田は純粹経験が無意味であるとは言いが、無内容であるとは言わない。まったく空虚で無内容なものから万象が発展してくるというわけではないのだ。とはいえ、ここで言う経験の内容とは、判断において生ずるような言語的・概念的意味とは異なり、むしろそれがまだ情意（情念・感情）と未分化であるまま統一されているものである。従って、その内容の意味は、それ自体で問うことはできず、純粹経験の機構の中で展開されていくしかない。

さて純粹経験は実際には豊富な内容をもつとしても、一方で「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」³。そして、「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」⁴。経験同士の関係の成立によって純粹経験の内容が意味的に分節され（例えば判断）、その経験の何であったが知られるのである。

つまり、純粹経験は複雑なものであり得るが、現在の厳密な統一にあるかぎりでは、すなわち分裂し他との関係に入らない限りでは、単純で

あり無意味なのである。

しかしそれは、もともと確定されていた内容が時間経過に従って展開するということではない。「意識はその現われたところについているのではなく、含蓄的に、他と関係をもっている」⁵。つまり、「後に、これを単一なる要素に分解できるとかいう点より見れば、複雑といってもよからう」と言われるように、純粹経験の内容において「含蓄的 implicit」⁷であった関係が展開されることによつて、その経験は事後的には様々な複雑なものであったことになるのである。たとえば、「馬が／走る」という判断は「走る馬」という純粹経験の事実——おそらく正確には、厳密な純粹経験の時点では「走る馬」とさえ言えないが——が分析されて生じるという。そうした含蓄性・潜在性を考慮すれば、現在の知覚経験であっても、ただこの現在だけで完結しているものではないだろう。それがまさしく「馬が／走る」という形で分節されて判断が成立することには、過去の様々な知覚や判断が影響し、貢献しているはずである。「余が現在に見ている物は現在のままを見ていない、過去の経験の力に由りて説明的に見ているのである」⁸。すると当然、同じ経験であっても、過去から連結してくる経験や後続する経験が異なれば、異なる意味を生じさせることになるはずである（我々自身の経験を顧みても自明である）。従つて「含蓄的」というのは、その意味やあり方が既に決定された仕方内容が凝結しているというのではない。それがどのように分節され、含蓄的 implicit なものがいかに明示的 explicit なものへと折り開かれていくのかは、いかなる他の経験と関係するかによつて決まるのであつて、経験の複雑さの内実は事後的にしか明らかになり得ないのである。この意味で、純粹経験の無意味性や前意識性を強調するだけでなく、それを様々な分化可能性が非決定的で潜在的な仕方で包み込まれているものと捉えることが肝要である。

それでは、諸経験が関係し、実在が意味的に分節され発展してくる秩

序はどのようなものか？ 西田が強調するのは、経験が他の経験と関係することは、同時に経験の体系の中に位置づけられることである、ということ。経験の意味は、その経験が入り込む体系全体における位置づけによつて決定される。それは例えば知覚の体系や思惟の体系などであるが、純粹経験論が徹底しているのは、自己と他者、主観と客観、物質と精神といった基本的区別さえ、体系的な位置づけによつて決まるのであつて、それらの区別は純粹経験に先立つものではないという点である。これは「中性的一元論」とも呼ばれるウィリアム・ジェイムズの根本的経験論 radical empiricism からの基本的継承である。我々の実在世界はすべて、こうした事後的な区別の成立によつて中性的な純粹経験が「分化発展」ないし「自発自展」したものとされる。「同一の意識であつても、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」¹⁰。純粹経験の未分化で中性的なあり方と、体系全体によるその意味の決定とは、表裏一体なのである。

経験の意味の体系的決定は、例えば思想 Gedanke の真偽の判定という場面で際立つものである。「然らばいかなる思想が真でありいかなる思想が偽であるかというに、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」¹¹。純粹経験論は、真理を知覚経験の直接性に基づかせるものではない。枯れ尾花が一瞬幽霊に見えたという経験は否定されないにしても、それは幽霊を知覚した経験として意味づけられるわけではないし、かかる経験については「枯れ尾花を誤つて知覚した」と有意義に言い得るのである。それは、他の知覚的証拠や知識を含む体系的連関のもとでは、その経験に幽霊の知覚という意味（体系内の位置）を割り当てることは妥当ではないからである。同様に、今見ているものが夢であるか現実であるのかは、結局のと

ころ諸経験の体系的連関によって判定されるしかない¹²。真理や確実性の問題でデカルトと比されることも多い西田だが、ここではむしろライプニッツ的な、現象間の結びつきを重視する真理観が見られるのである¹³。

注意すべきは、かかる経験と経験の関係そのものも、「関係の意識」としての経験であるということ。西田がこの——これまたジェイムズから継承した——論点を繰り返して表明しているのは¹⁴、諸経験を総合する精神や主体といった経験以前の無前提的なものを置かないようにするためである。従って、例えば想起とは主体が二つの経験（現在と過去）を結合することではなく、過去のある経験と現在の経験との関係の経験そのものである。また、一般に諸経験の関係によって意味を生み出す思惟は、関係の経験であることになろう。否、純粹経験論の機序からすれば、そうした関係の経験こそ思惟なのだと言うべきである。精神が関係を成り立たしめるのではなく、そうした関係の経験が成立し（経験の連結が成功し）、その思惟の意味が現われた時、精神（主体）はそこにあるのである。

さて、このように純粹経験が関係Ⅱ体系的位置づけによってその意味を現わすとすれば、種々の体系同士の関係はどうであろうか？ というのも、我々は例えば知覚対象について思惟することがあるだろう。この時、もし知覚の体系と思惟の体系が無関係であれば、知覚と思惟の対象は異なる体系の中で限定された二つの異なる経験であり、知覚と思惟はせいぜい偶然似ている対象に向けられているだけであることになろう。これではいかにも不自然である。実際のところ西田は、諸関係が組織された体系が、それ自体更なる体系的統一へと統合されていくと考えている。「現在はいつでも大なる体系の一部と見ることができ。所謂分化発展なるものは更に大なる統一の作用である」¹⁵。純粹経験の分化発展は、同時に分化発展したものの体系的統一でなければならない。

かくて、純粹経験の意味が他の経験との関係、即ち体系的位置づけによって決定されるということは、より徹底的に理解されねばならない。つまり、一旦思惟の体系に（例えば指示対象として）位置づけられた経験が、まさにその同じ経験が、意志の体系に（例えば行為の目標として）位置づけられる、といったこともあり得るのである。それがあくまで同一の経験であるのは、諸体系そのものがさらなる体系的統一へと統合されているからである。ただ、その経験が他の諸経験と結ぶ関係の差異によって、つまり位置づけ直される体系の差異によって（より精確には諸体系を統一する大なる体系における位置によって）、経験は異なる意味を現わすのである¹⁶。だからこそ「意味あるいは判断の中に現われたるものは原経験より抽象せられたるその一部」にすぎないわけである¹⁷。

ちなみに、西田はかかる大なる体系的統一への強い志向を有する点で、ラディカルに多元論を志向するジェイムズとは道を分かつことになる¹⁸。実際、西田は『善の研究』に二年先立つ一九〇九年の講演の時点で、ジェイムズは「経験の統一的方面」を「ちと軽視している傾があるではなからうか」と、控えめではあるが立場の相違を示しているのである¹⁹。

様々の体系に繰り返し位置づけられ、様々の意味を現わすとすれば、純粹経験はある意味では持続的に中性的なもの、あるいは含蓄的な内容を含みもつものとしてあり続けると言えよう。実際、同じ事態を純粹経験のこの特徴の側から説明してもよいのである。二つの体系が統一されるということは、ある純粹経験が二つの体系の結節点となり得たということであって、それは純粹経験が一つの意味に汲み尽くしえない内容を含蓄的にもち、一つの体系に固定化され切らない可塑性をもつ中性的なものであることによるのである。

以上素描してきたように、純粹経験のもつ、あらゆる区別的規定に対して中性的・未分化なものであるという側面と、分化発展しつつ更なる体系的統一へと進んでいくという側面は、互にうまく支え合っている。

しかし、ここで言う体系的な「統一」と、最初に確認した「現在意識の厳密な統一」とでは、統一ということの意味がずいぶん違ってしまっているのではないか？ すでに述べたように、西田は己の純粹経験論を形作るにあたって「統一」を不可欠なものと考えていた。だが当の「統一」概念が、どうも曖昧に使用されているか、下手をすれば二つの使用の衝突をきたしているようにも見えるのである。純粹経験たる現在意識の統一と、諸々の経験の関係をまとめあげ、その経験の何であるかを定める体系的統一とは、一見してスケールが異なる。果たして「統一」に複数のアスペクトがあるのか、あるいは厳密な統一から不統一までに渡るグラデーションとしての「統一」があるのであろうか？

西田はある箇所では、現在意識の統一が破れて関係的に意味が生じる場面について、「しかしこの統一、不統一ということも、よく考えてみると畢竟程度の差である」²⁰と述べている。この点を衝いたのが高橋里美の古典的な批判である。高橋は、統一と不統一との区別が西田の言うように「程度の差」であるなら、それはもはや「純粹」とは言えず、純粹経験という概念そのものが有効でなくなるのではないかと疑義を呈している²¹。西田はこの批判に応じ、純粹経験の統一は「単に静止的直観的統一ではなくして、活動的自発自展的統一」であり、このように統一と自発自展を不可分なものと考えるならば、「純粹ということは程度の差を認めるといふことと必ずしも矛盾するとも云われぬでなからうか」と返している²²。西田は、より大なる統一へと進み行く体系的統一をこそ「統一」の真意義として前面に押し出すことで批判をかわそうとしているように見える。今その詳細を検討することはしないが、複数の研究者によってこの（少なくとも一見した）分裂ないし曖昧さは確認され、『善の研究』解釈の一つの焦点となってきた²³。

我々としては、この曖昧さを一刀両断できるような解決策をもちあわせているわけではない。西田の応答もそれ自体で十分なものとは言えな

いだろう。しかし、我々は少なくとも、この現在の統一と大なる体系的統一が相反するようなものではなく、互いに支持し合うような形で連関していることは、示すことができると思う。つまり我々は、西田の「統一」への拘りは無意味な曖昧さを生んだわけではなく、積極的な意義をもち得るといふことを提示したのである。

しかしこの課題の解決へと一直線に突き進むのではなく、まずは予告した通り純粹経験論のいくつかの主題を巡ってみることにしよう。そうすることで、この課題が純粹経験論の全体にかかわるアルキメデス点あるいはアキレス腱であることが自ずと知られ、また我々のささやかな解決の利点も見やすくなるであろうからである。

二 行為と意志

我々の経験の基礎的様態の一つに「行為」があることは間違いない。この書が『善の研究』であるのは、「人生の問題」を中心とする限り「善」の問題は避けられないからであるが²⁴、その名も「善」と題された第三編は行為論から始まるのである。

純粹経験論の枠組みで行為について考えるならば、その分析方針は自ずと決まってくるだろう。つまり、直観的に思いつくような主体・客体の区別に基づく分析——行為主体が単一の対象に対して一連の身体動作を成し遂げる、といった形の分析は、純粹経験論にはなじみそうにないのである。むしろ純粹経験としての行為は、主体の身体や諸対象、そして単なる自然物の運動とは異なる「行為」の意味などがそこから分化してくる一つの全体と見なさねばならない。

こうした分析はそれほど不自然というわけではない。我々は、例えば靴紐を結ぶという行為の場合、「行為」とはもっぱら指の複雑な動作のことであり、主体はその身体動作を対象としての靴紐に対して差し向ける

のだ、というふうに分析すべきだろうか？　そうであれば、例えば我々は靴紐という対象を欠いているとしても、ともあれ靴紐を結ぶような動作としての行為を遂行することができるのだろうか？　むしろ、主体の身体全体や靴紐、かかる動作を実効的に支える靴そのものや地面などの諸対象、また身体運動を制御する意図ないし意志をも含めて、行為を一つの全体としての経験と見なすべきではないか？²⁵　特定の直接的感覚に固執するでもない限り、この全体を「経験する」と言っていけない理由は見当たらない。かかる全体がよく統一されている限り、それは一つがなく遂行される行為なのである。もちろんその全体は、経験する現在においては未だ含蓄的である。その純粹経験が他の諸経験と関係し、体系的に位置づけられることで、それは「私が玄関で靴紐を結ぶ」行為として明示的に説明され得るのである²⁶。

一見するとこうした事後性は、予め抱いた意志を感じつつ、身体動作を為し遂げる、というような行為の直観的理解に反するように思える。しかし、実はかかる直観に大した根拠はないのである。例えば、私が道の向こうから歩いてきた友人に手を挙げて挨拶したらタクシーが停まってしまったという場合、この直観に従う限り、私はいったい幾つ、の行為を為したのか、意志的行為と非意志的身体運動が同時に生じたのか、その場合それらは同一物であり得るのか、といった厄介な問いがもち上がりかねない。

この点、純粹経験論的に見れば事は簡単である。「私」（行為主体）という意味は事後的に明示化されるのであり、いずれも純粹経験に含蓄的に含まれていた関係の展開として、一方では私の行為という意味が生じ、他方では生じなかったというまでである（後者もタクシードライバーにとつては私という対象を含む彼の行為であるが）²⁷。

行為を純粹経験論的に解するにあたっては、「現在意識の厳密なる統一」という規定がなお疑問となるかもしれない。多くの行為はある程度

の時間幅をもつからである。しかし西田は断崖を登るクライマーや熟練した演奏家の例を挙げて、時間幅をもつて持続する行為をも純粹経験として描き出している。

これらの精神現象に於ては、知覚が厳密なる統一と連絡とを保ち、意識が一より他に転ずるも、注意は終始物に向けられ、前の作用が自ら後者を惹起してその間に思惟を入れるべき少しの亀裂もない。²⁸

つまり、「現在意識の厳密な統一」とは必ずしも現在の瞬間のことではなく、純粹経験はある程度幅をもつて持続する「現在」の経験であり得るのである。西田にとつては、むしろ幅のない瞬間——等質的に計量された時間の一瞬間——の方が抽象的であり、経験の具体性から離れているのだ。おそらく「色を見、音を聞く刹那」も思い浮かべやすい極限例を示したにすぎない。「厳密な統一」は瞬間に尽きるわけではないのである。

知覚の話題が出たのでここで簡単に述べておけば、我々の純粹経験論的行為分析はほぼそのまま知覚にも応用できるであろう。即ち、知覚主体の身体や知覚対象、知覚風景を構成する諸対象の全体、それらをひっくるめた空間的諸関係の総体、といったものの全体をまず純粹経験としての知覚と見なすのである。あるいは既に触れたように、過去の経験との関係もその中に含まれているであろう。「普通の知覚であつても、前にいったように、決して単純ではない、必ず構成的である、理想的要素を含んでいる」²⁹。その知覚が何の知覚であるかという意味は、感覚だけから生じるのではなく、過去経験に由来するイデアールな要素、即ち一般的概念的なものとの関係によって現われてくるのである。

さて、純粹経験論的行為論にそれなりの合理性があることを確認したので、今度は行為を導き、また行為の不可欠の部分成すはずの「意志」

に目を向けてみたい。実際、西田の行為論はかなりの部分を意志についての考察に費やしているのである。それは、それが自由の問題に関わり、それゆえ善（価値や道徳）やその追求、「人生の問題」に直通しているからである。

西田はそこで幾分哲学的心理学ふう³⁰に意志を分析しているが、それはおおよそ次の通りである。心身的な素因による衝動的感情即ち「動機」に、実現さるべき目的を示す「目的観念」が伴うと「欲求」となり、諸々の欲求が競合する中でそのうち一つがいよいよ実現する時それを決意ないし狭義の意志と言ひ、これらの過程全体が本来の意味での「意志」である³⁰。

ここでも「統一」は重要な役割を果たすことになる。というのも、上のように素描したからと言って、様々の衝動的感情（情念）や目的観念が見境なくごちゃ混ぜにされた結果として何かの欲求が生じ、それが順次身体運動を惹起していく、というのではないからである。そのような自動的因果過程ではとても行為とは呼べないだろう。意志過程はそれ自身、目的観念を中心とした一つの統一でなければならない。「意志とは先ず観念結合の方向を定むる目的観念なる者があって、これより従来³¹の経験にて得たる種々の運動観念の中について自己の実現に適當なる観念の結合を構成するので、全く一の統覚作用である」。意志は既にして欲求実現のために必要な一連の身体制御など、適当な手段や見通しを含み込んだ統一なのである。その意味で、意志は純粹な意識の力とか能動性のようなものではなく、それ自身一種の構成的な知、思惟に似たものでもある。このような意志的統一を部分として含むことで、全体としての純粹經驗Ⅱ行為の統一も成立しているのである。

これは、行為を遂行する際に絶えず目的を明確に意識し、いわば念じ続けなければならないということではない。そんなことをしていたら、我々は却ってうまく行動できないだろう。例えば今朝起きた後、ヤカン

に水を注いでコンロの火を点け、食パンをトースターに入れて、マグカップとインスタントコーヒー粉を用意し……といった一連の行動について、「何をしているのか」「何をしたいのか」と聞かれれば、私ははっきりとその場で答えられるだろう。そうであれば、毎朝の事として何気なくルーチン的にこなしていたとしても、例えば泥酔状態の人の錯乱的行動とは明らかに違って、そこには目的観念を中心とした意志的統一があったと言うことができる。それで十分なのである。

三 自由と善

以上のような意志の分析がなされた時、気になってくるのは意志の自由の問題である。意志過程の中核である欲求に既にして感情が含まれているから、感情ないし情念に打ち克つ純粹な理性能力に自由を認めるような自由観を取ることはできないだろう。また西田は、いくつかの欲求の選択肢の中から原因も理由もなく自在に一つを選ぶような「神秘的能力」を意志と見なすことも、意志自由をまったく誤解した謬見であると言う³²。

それで意識の自由というのは、自然の法則を破って偶然的に働くから自由であるのではない、かえって自己の自然に従うが故に自由である。理由なくして働くから自由であるのではない、能く理由を知ることが故に自由であるのである³³。

意志が自由と言えるためには、その欲求が選ばれた理由があり、また理由の知があることが必要である。ここでも、数ある欲求が力を競い合っている中で最強のものが自らを実現していく過程を傍観的に眺めている理性があればよいというわけではない。そんなことでは、その場そ

の場で最強の欲求を自動的に意志化し、結果として支離滅裂な行動を繰り返すだけの人でさえ、我々は自由と呼び得ることになる。その上彼らすべての行動について「それがその瞬間に最強の欲求だったから」という全く同じ理由しか述べることができないわけであるが、これではその行為をした理由としてはあまりに薄弱であり、また非現実的であるように思われる。

つまり、自由と言えるような意志の理由とは、まさにそれを為すことが主体にとって何らかの意味で善いと言えるような積極的理由でなければならぬ。純粹経験から主体が分節される際、それがまさに行為主体という意味的統一として現われることに貢献し得るような理由でなければならぬ。言いかえれば、バラバラな欲求の単なる競合の結果ではなく、意志的統一の部分として、欲求選択それ自身一つの統一でなければならぬ。こうして純粹経験論的な自由意志論は、善（価値・倫理）の問題を巻き込まざるを得ないのである。

西田は自由意志論に続けて「善」の問題を論じ、善を規定するいくつかの倫理学説を検討した後、自らの立場を「人格的善」として規定する。人格的善は、やはり「統一」を根本原理とするものである。かかる善にとって、欲求選択はどのように問題になるのだろうか？

して見ると、我々の要求というのも決して孤独に起るものではない。必ず他との関係上において生じてくるのである。我々の善とはある一種または一時の要求のみを満足するの謂でなく、或一つの要求はただ全体との関係上において始めて善となることは明である。「……善とは先ず種々なる活動の一致調和或は中庸ということではなければならない。³⁴

我々の欲求ないし要求は、そもそもバラバラな個物として与えられる

のではなく、初めから相互に関連したものと与えられる。確かに、欲求を構成するものの一つは衝動的感情（情念）なのだから、諸欲求はさしあたりはつきりとは切り離せないような仕方では繋がり合い、部分的には重なり合っていると考えるのが自然であろう。善とは、こうして網の目のように関係し合って生起してくる「欲求の体系」³⁵全体のもので或る満足を達成するような「調和統一」なのである³⁶。

意志的統一の成立のためには、例えば後で仕事Aにじっくり取り組むために今は面倒な仕事Bを先に片付けようとか、この論文を確実に書き上げたいから小説の執筆と趣味の晩酌をしばらく断念しようとか、遵法精神と義務の間での葛藤と決断といったように、複雑に関連し時に相反する諸々の欲求・要求に一つの調和が見出され、それが行為実現に向けて明確化されてこなければならぬ。そして、このように見出された「体系的秩序」³⁷としての調和統一こそ善であり、自由意志における欲求選択の理由と言えるものであろう。欲求選択は既にかかる統一であるがゆえに、それは他の欲求が選択されなかった理由までしばしば含み込んでおり、まさにそれを為す・為さない理由の知として、行為を（単なる物体の運動ならぬ）自由な行為たらしめているのである。

四 純粹経験の（無）時間性

我々は純粹経験論に導かれるまま、行為や知覚や意志を主観・客観モデルではなく、構成された全体的統一として見なす仕方では分析してきた。ところで意志を構成する目的観念にせよ感情にせよ、あるいは知覚を構成する過去経験にせよ、経験の生起する現在に急に出現したものではあり得ない。それらは過去の経験を通じて用意され、いわば背景の体系として現在の経験を支えているのである。ここで純粹経験の時間性が再び問われねばなるまい。いったい純粹経験論において、ひと時も戻らず現

在から現在へと流れていく時間と、時間を超えた統一とが、いかにして両立し得るのか？

もし仮に、一度過ぎ去った時間が二度と戻ることがないという我々の直観を根本に据えるならば、純粹経験は次々と生まれ出ては永遠に生滅していくと考えるしかない。しかるにその場合、第一節で考察したような、まさに同一の経験が異なる体系に繰り返し位置づけ直され異なる意味を現わすということや、その後行った意志や知覚の分析は、まったく理解できないものとなってしまいうだろう。純粹経験論においては、経験とは別の何かとして記憶の実在とか物体の持続的存立を想定することはできないからである。

それゆえ、「純粹経験は現在を超越する」³⁸ 時間性をもつと言わねばならない。西田は述べている。「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由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者があるといわねばならぬことになる」³⁹。これまでの考察から自ずと導かれるように、純粹経験の秩序の方が時間秩序よりも根本的なのである。純粹経験の体系全体は、いわば無時間的なネットワークを成していると言えよう。もちろん過去経験は多くの場合、新たな現在と関係する時には、生きた現在の具体性を失って何ほどかは一般的なものとして現われてくるだろう。しかしだからこそ我々は、例えば過去に食べた具体的なラーメンではなく、とにかくラーメンを食べたいという欲求をもつこともできる。あるいは、他人がある難解な数学的定理の証明を発見した後に、私がその内容を知って自分で証明を再構成する時、その人の発見的努力という具体的細部は捨象されながらも、私はそれを一般的なものとして反復することができるのである⁴⁰。

背景的体系に沈んでいく経験は、しばしばその具体性を縮減された一般的なものとして（つまり部分的に）現在へと呼び出され、現在の行為、

知覚、意志などを成り立たせることで繰り返し新たな意味を生じさせるだろう⁴¹。こうした事情は、西田が生きた当時より現代の我々にとっての方がはるかに身近になっていると言えよう。デジタルデータやインターネットの出現により、経験を記録したり公共化したりする、いわばメディアウム（媒介）的経験はごくありふれたものとなった⁴²。ある経験にメディアウムの経験（文字に書く、データ化して記録する、ネット上にアップロードするなど）が結合することで、当の経験は無時間的ネットワークに係留され、様々の他の経験によって拾い上げられ得るものとなる。そうして諸経験が結合・合流しやすくなることで、ネットワークの結節と重畳はますます複雑・稠密になっていくだろう。太古の昔から紙や粘土板や歌や踊りによる経験の一般化は存在していたが（そしてその固有の意味は今も失われてしまいが）、幸か不幸か今日の純粹経験の宇宙はかつてないほど爆発的に拡大しているように見受けられる。——いずれにせよ、純粹経験論が「今」の直接的意識経験に固執しているのではなく、むしろ「今」を超えていく経験のアスペクトを扱い得る理論であることは強調されてよいだろう。

かくて、流れゆく時間のリアリティの方が、純粹経験の体系的統一の側から捉え返されねばならないのである。「時間の経過とはこの発展に伴う統一的中心点が変じてゆくのである、この中心点がいつでも「今」である」⁴³。無時間的ネットワークの中心——過去から拾い上げられた（あるいは未来から予期的に先取りされた）諸経験の関係が集中し、新たに統一が生み出される場所こそ、このリアルな現在なのである。

五 純粹経験の「統一」再論

以上見てきたように、純粹経験論的な行為や知覚や意志において、あるいは善（価値）や時間においてさえも、「統一」が西田の思索の中心に

座し、純粹經驗論の理論的な要であったことは疑えない。こうして我々は、「統一」の問題、即ち「現在意識の厳密な統一」と「大なる体系的統一」の間にあると見られた分裂ないし曖昧さの問題に戻ってこざるを得ないのである。「統一」が『善の研究』の至る所に浸透しているからには、この疑問に目をつぶるわけにはどうしてもいかない。

しかるに、この問いに対し我々が提案すべき解決は、既に半ば以上姿を現わしているのではないか？ 前節で我々は純粹經驗の諸相の考察を合流させ、純粹經驗の無時間的ネットワークⅡ体系的統一が現在の經驗を成立させていることを見た。つまり、体系的統一と現在の統一は決して相反するものではなく、むしろ密接不可分に連関していると考えるべきなのである。さもなければ、「現在意識の厳密な統一」とは、いったい何を統一し、何によつて、その統一力を得ているというのか？

西田が熟練した音楽家の演奏を純粹經驗の例としていたことを思い出そう。音楽家としてはじめからそれができたわけではない。特に初学者であれば、判断と行為の、それなりにぎこちない組み合わせから始めるしかないだろう。演奏は非常に複雑な知覚と運動の連動であり、修練においてはさらにそれを繰り返し反省的判断の対象とし、知覚と運動に再帰的に反映させていかねばならない。一度の經驗から得られる意味も一義的ではなく、その細部から繰り返し学ぶことが上達の道である。即ち、經驗を繰り返し分節し、様々の関係に置き直しつつ、諸体系の統一がなされねばならない。

また判断が徐々に訓練せられ、その統一が厳密となつた時には、全く純粹經驗の形となるのである、例えば技芸を習う場合に、始は意識的であつた事もこれに熟するに従つて無意識となるのである。⁴⁴

經驗を諸体系に置き直し、同時に諸体系が統一されていくことで、意

味的に分節され相互に関係していた諸經驗が統一を得て、現在の純粹經驗が現われる。つまり、現在において非常に多くの他の經驗との関係が含蓄的になるのである。それこそが素晴らしい演奏として經驗される。ここに、現在意識の統一と体系的統一との連続性を見ることができらる。それは、持続的に中性的であり続ける經驗を諸体系間に循環させ、体系的統一がより厳密になることにより、現在の統一として出来し得るのである。そのことは必ずしも高度な芸術的行為にかぎったことではなく、例えば歩行とか皿洗いなど、ごく日常的なレベルでも經驗していることである。⁴⁵ とはいえ、やはり体系的統一の複雑さや厳密さ、またそこで統一の意味として際だって「精神」も現われるであろうという点で、

芸術は好例である。⁴⁶

見事な演奏は、複雑な知覚・運動・判断を含んでいても、その一々にバラバラに注意を向けたりはせず、むしろそれらが純粹經驗の範囲と一致する「注意の範囲」⁴⁷に包み込まれて進行する。もちろんその統一を破つて再び分節する——判断の対象とすることもできるし、当然為されていくであろう。熟練した純粹經驗としての演奏も、後から反省的判断の対象となり、そのことでより厳密な統一への可能性が開けていくだろう。また演奏は聴衆の經驗ともなつて、そこに大なる統一を含蓄しているがゆえに多様で豊かな情感的意味を生じさせ得るし、それが個々人の美的感覚・美的判断の習得（經驗の統一）にも寄与し、広い意味での時代的な音楽的精神が成熟していく滋養ともなる。かくて美しいものにより美しく、善なるものはより善に、自由なものはますます自由に、その意味を豊かにしつつ統一を深化拡大していき得るのである。

そうであるならば、体系的統一と現在の統一の関係は、前者が後者を一方的に支えているというのではなく、あくまで再帰的に支え合う過程と見なすべきであろう。現在の純粹經驗が豊かな内容をもつことがまた、背景的な体系的統一が力動的に生成していく原動力でもあるのである。

そもそも体系的統一が働き得るのはこの現在の統一を通してのみであり、その具体的経験を欠いては体系など何ら実在性をもち得ない。忘れてはならないが、純粹経験論においては関係もまた経験されるものであり、体系的意味はその経験の展開として現われるしかないのである。

それゆえ、我々が純粹経験の体系全体について、無時間的なネットワークという比喻で語ったとしても、それはかかる全体が超経験的・静的に完結しているということではまったくない。西田が「不変的或者」というのは、変化がないというのではなく、一瞬ごとに見われ消滅していく「今」という観方に対比して、背景的体系として無時間的に残り続けるというあり方を示したにすぎない。現在における新たな統一の生成は、まごうことなき新たな経験の出現であるから、ネットワークは初めから決まりきった有限の要素の組み合わせに尽きることはない。純粹経験の世界は、無数の諸関係を組み換えながら次々とその統一の中心点即ち新たな純粹経験を生み出し、またその経験から繰り返し意味を汲み取ることでそれ自身生成していくのである。

結語 統一の事実と神

我々は、『善の研究』におけるいくつかの連関する諸主題を巡って分析し、それらに通底する「統一」の根本性を明るみに出した。その上で、久しく指摘されていた「統一」の曖昧さという問題に対して、単なる曖昧さや分裂にとどまらない積極的意義を見出すことができることを示した。これらの探索を通して『善の研究』へのささやかな一展望——連続する諸主題とそれらを貫く根本原理を一望のもとに収める観点を提案することができていたのなら、つまりは本稿がわずかなりとも『善の研究』を繙く読者のアリアドネの糸となり得るのなら、我々の課題は達成されたことになろう。

それにしても、これほどまでに徹底して『善の研究』の中心であるこの「統一」、そのものとはいったい何であろうか？ 我々はそれをいかにして知り、いかなるものとして理解することができるのか？ 諸主題を貫通した「統一」の様々な相貌を目にしてきた我々としては、最後にこのことを問わずにはいられないのである。

西田の答えは率直である。この統一作用は「根本的事実」であり、「この統一力は或他の実在よりして出で来たのではなく、実在はかえってこの作用に由りて成立するのである」⁴⁸。それは他の何かに還元したり、他の何かから説明したりすることができないのではなく、かえってこの統一と経験からすべてが説明されねばならない、そのような根本的事実なのである。

ちなみに西田は、神もまたかかる統一、それも実在全体の統一に他ならないとするが、そこで興味深い類比を述べている。「宇宙と神との関係は、我々の意識現象とその統一との関係である」⁴⁹。この言明は哲学的にも神学的にも未だ曖昧なものであり、ここで検討することはできないが、汎神論的でありつつ人格性との類比も残し、また伝統的諸宗教にも回収できそうにないこの神なるものは、初期西田の宗教的思索の異質性のあるりかを示唆しているように思われる。

しかるに統一という事実のこの根本性は、統一、そのものという事実を世界内に発見できるということを意味しているのではない。その逆である。「この統一そのものは知識の対象となることはできぬ、我々はこのものとなって働くことはできるが、これを知ることとはできぬ」⁵⁰。それは、我々が生きる限り常に既にそれを生き抜いてしまっているがゆえに対象化できない事実であり、それゆえせいぜい諸現象の中に（時には微弱に、時には際立った仕方）類比的に見て取られるしかない事実であると言えよう。また、それを見て取る時には、既にそれを見出す働きの背後に新たな統一があるのでなければならぬ。この根本的事実を世界内の何

らかの事実（それ自身統一によって成立する事実）によって基礎づけたり、単一の本質規定によって知的に了解することはできないのである。だから我々は今日も明日もこの統一を生き抜き、純粹経験の宇宙の多様極まる統一をさらに豊かにしていくだけである。むろんのこと、『善の研究』を読み、今再び西田と共に思考するという経験もまたそうした生成の中であり、無数の経験と繋がって新たな意味を生み出していくのである。

文献

- ・西田幾多郎『善の研究』岩波文庫、二〇〇八年
- ・新版『西田幾多郎全集 第一巻』岩波書店、二〇〇三年
- ・新版『西田幾多郎全集 第十三巻』岩波書店、二〇〇五年
- ・G・E・M・アンスコム（菅豊彦訳）『インテンション』産業図書、二〇〇〇年
- ・石田正人「西田、ジェイムズ、パースの比較試論―『善の研究』における論理的なるもの」（『西田哲学会年報』第八号八八―一〇四頁、西田哲学会、二〇一一年）
- ・氣多雅子「西田における一性への志向―『善の研究』の宗教哲学的意義」（藤田正勝編『『善の研究』の百年―世界へ／世界から』三四七―三六八頁、京都大学学術出版会、二〇一一年）
- ・清水高志『実在への殺到』水声社、二〇一七年
- ・高橋里美「意識現象の事実とその意味―西田氏著『善の研究』を読む―」（野家啓一編『全体性の現象学』（『京都哲学撰書』第十七巻） 燈影舎、二〇〇一年） 野矢茂樹『哲学・航海日誌』春秋社、一九九九年
- ・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
- ・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』四〇―六〇頁、京都大学学術出版会、二〇一一年）
- ・渡辺和靖『明治思想史―儒教的伝統と近代認識論』ペリカン社、一九七八年
- ・ライプニッツ『人間知性新論』みすず書房、一九九〇年
- James, W. *Essays in Radical Empiricism*, Cambridge: Harvard university press, 一九七六（榊田啓三郎・加藤茂訳『根本的経験論』白水社、一九九八年）

注

- 1 西田幾多郎『善の研究』、岩波書店、二〇〇八年、一五頁。『善の研究』からの引用及び参照は岩波文庫版から行う。なお仮名遣いは適宜改めた。
- 2 同書、一九頁。
- 3 同書、一七頁。
- 4 同書、二四頁。
- 5 同書、二五頁。強調は引用者。
- 6 同書、一七頁。強調は引用者。
- 7 同書、八五頁。
- 8 同書、二七頁。
- 9 同書、五六頁。
- 10 同書、三三頁。
- 11 同書、三三―三四頁。
- 12 同書、九四頁。
- 13 「それに、また、諸現象が結び付けられている限り、それが夢と呼ばれようがそうでなからうがたいしたことではないのは確かです」。ライプニッツ『人間知性新論』、みすず書房、一九九〇年、三七七頁。

- 14 『善の研究』一七、二八、五二頁など。なおジェイムズは多くの箇所
 所で経験相互の関係も経験されるという旨を主張しているが、代表的
 なものとして以下を参照。「このような哲学にとっては、経験と経験と
 を結びつける関係それ自身が経験される関係でなければならず、およ
 そ経験されるいかなる種類の関係も、体系の中の他のいかなるものと
 も同じように、「実在的」とみなされなければならない。」James, W.
Essays in Radical Empiricism, Cambridge: Harvard university press, 一九
 七六、二〇頁（梶田啓三郎・加藤茂訳『根本的経験論』、白水社、一九
 九八年、四六頁）強調は原文。
- 15 『善の研究』、一五頁。
- 16 以下も参照。「例えば、一杯の水を想起するにしても、単に外界の事情
 と聯想する時は知識の対象であるが、自己の運動と聯想せられた時は
 意志の目的となるのである」同書、四二頁。
- 17 同書、二三頁。強調引用者。
- 18 「統一」に関する西田とジェイムズの相違については次の論文の指摘
 による。石田正人「西田、ジェイムズ、パースの比較試論——『善の
 研究』における論理的なるもの」、『西田哲学会年報』第八号所収、西
 田哲学会、二〇一一年、八八—一〇四頁。
- 19 新版『西田幾多郎全集』第十三巻、岩波書店、二〇〇五年、三九頁。
- 20 『善の研究』、一四頁。
- 21 高橋里美「意識現象の事実とその意味——西田氏著『善の研究』を読む
 ——」、野家啓一編『全体性の現象学』（『京都哲学撰書』第十七巻）所
 収、燈影舎、二〇〇一年、三〇四頁、参照。
- 22 新版『西田幾多郎全集』第一巻、二〇〇三年、二四三頁。
- 23 以下の諸論考を参照。氣多雅子「西田における一性への志向——『善
 の研究』の宗教哲学的意義」、藤田正勝編『善の研究』の百年——世
 界へ／世界から』所収、京都大学学術出版会、二〇一一年、三四七—
- 35 同書、二二六頁。
- 34 同書、一九六頁。
- 33 同書、一五五頁。
- 32 同書、一五一頁。
- 31 同書、一三八—一三九頁。
- 30 同書、一三七頁。
- 29 同書、五六頁。
- 28 『善の研究』、一八頁。
- 27 以上はごく大雑把な素描ではあるが、純粹経験論的行為論がアンスコ
 ムの主張する意志的行為の記述依存性という考えと親和的であること
 を示唆している。アンスコム『インテンション』、産業図書、二〇〇〇
 年、参照。
- 26 行為は靴紐と一体で為されざるを得ないとしても、原理上はそこから
 靴紐を差し引いて、身体の動きだけを取り出して記述することができ
 るはずだ、となおも言われるかもしれない。しかし、そのように物理的
 記述をアプリアリに特権視することは純粹経験論からほど遠いもので
 ある。
- 25 行為を身体や対象含む環境が一体である次元において成立する出来事
 と見なす方策、および靴紐の例は次の論考による。野矢茂樹『哲学・
 航海日誌』春秋社、一九九九年、断章一一。ただし本稿はあくまで『善
 の研究』解釈に基づくものであるから、行為の理解が野矢と完全に重
 なっているわけではない。
- 24 『善の研究』、四頁。
- 36 三六八頁。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、特に一〇八—一三頁。日高明
 「純粹経験と意味」、『善の研究』の百年——世界へ／世界から』所
 収、四〇—六〇頁。

- 36 欲求の全体的統一としての「人格」を中心に価値の問題を考えると、
 方策自体は西田の独創ではなく、グリーンやリップスの影響のもと
 で、例えば藤井健治郎によって展開されていた。次の研究の第四章を
 参照。渡辺和靖『明治思想史』、ペリかん社、一九七八年。
- 37 以下も参照。「調和または中庸ということとは、数量的の意味ではなくし
 て体系的秩序の意味でなければならぬ。」『善の研究』、一九七頁。
- 38 同書、二五頁。
- 39 同書、九九頁。
- 40 西田は時間を超えた経験の一般性と、自己と他者の区別を超えた経験
 の一般性をまったく平行的なものとなししている。同書、一〇一―一〇
 二頁、参照。また、「個人的区別より経験が根本的であるという考から
 独我論を脱する」(同書、四頁)ことができるという西田の言は、ここ
 まで考察を進めて初めて十分に理解されるだろう。
- 41 こうした純粹経験論における経験の一般性にまつわる機制については、
 清水高志『実在への殺到』、水声社、二〇一七年、一二三―一二四頁、
 を参照。
- 42 我々がこれをあえて「メデイウムの」と呼んだのは、かかる純粹経験
 の論理と後の西田の「場所」や「媒介者 M (Medium)」との呼応を示
 唆するためである。『善の研究』で既に「二つの経験が第三の経験に包
 容せられ」といった形で、「場所」的な包摂・媒介の場面の萌芽が見
 られるのである。『善の研究』、五二頁、参照。
- 43 同書、九九頁。
- 44 同書、二四―二五頁。強調引用者。
- 45 以下を参照。「この一物の会得が知的直観であつて、而もかかる直覚は
 独り高尚なる芸術の場合のみでなく、すべて我々の熟練せる行動にお
 いても見る所の極めて普通の現象である。」同書、五九頁。
- 46 以下を参照。「実在は凡て統一に由つて成立するが、精神においてその
 統一が明瞭なる事実として現れるのである。」同書、一二二頁
- 47 同書、一八頁。
- 48 同書、一〇〇頁。
- 49 同書、二四二頁。
- 50 同書、二四四頁。