

純粹経験の有限性について

『善の研究』までの西田幾多郎の思想的変遷から

眞 田 航

【概要】西田幾多郎の主著『善の研究』（1911）は、あらゆる存在者たちの接続を必然化したという点で、当時から現在にいたるまで、数多くの読者を惹きつけてきた。しかし同時に、まさにその論点において、西田哲学は存在論的な全体主義に陥ってしまっていると批判されてもいる。そこで本稿では、この批判を一面においては受け入れつつ、しかし同書の第一編「純粹経験」の細部を誇張的に読解することで、同書の非 - 全体主義的な側面を引き出すことを試みる。

まずは『善の研究』を読解するための準備的考察として、同書にいたるまでの西田の思想的変遷をたどる。1880年代の西田は原子論的立場を採用していたが、しかし1890-1900年代の西田は、その原子論的立場の問題点に気づき、あらゆる存在者たちの接続を必然化する立場にいたる。

次いで『善の研究』の読解に進む。ここでは、同書の基本的スタンスは1900年代と同じ立場であることを示しつつも、しかし第一編「純粹経験」の細部を誇張的に読解することによって、同書のなかに、その存在論的な全体主義に対抗する側面があることを示す。その側面とは、〈すべて〉をとりまとめる単一の全体は否定され、複数の有限なまとまりが、そのつど部分的に結合したり、衝突したりする世界観が肯定される、というものである。

【キーワード】西田幾多郎、『善の研究』、純粹経験、存在論的な全体主義、有限性

0. はじめに

西田幾多郎（1870-1945）の哲学、とりわけ初の著作『善の研究』（1911）は、幅広い読者を獲得してきた。

『善の研究』に対する解釈はさまざまではあるが、それらのほとんどに共通している見解がある。それは同書が、あらゆる存在者たちがつねにすでに統一されている、あるいは、必然的に統一されるべきであるということを存在論的に肯定している、という見解である。

0-1. 「統一」をめぐる二つの解釈——〈融合的な統一〉／〈関係主義的な統一〉

多くの読者はこの立場に惹きつけられた。倉田百三（1891-1943）はその代表例である。

倉田は『善の研究』と出会うまで、独我論あるいは「個人主義」にもとづく孤独感に苦しんでいたという（倉田, 2008, pp. 86-94）。しかし、倉田は同書と出会うことで、独我論を脱し、むしろ、自己と他者とが融合した境地である「第三絶対者」こそが「最も原始的な」実在であると考えられるようになる（倉田, 2008, p. 97）。

つまり倉田は、この宇宙に存在するすべての存在者たちは、本来はひとつに融合しているはずだと考え、独我論とそれに由来する孤独感から解放されることになったのだ。この倉田の立場を、すべてが融合した単一の全体を設定するという意味で、〈融合的な統一〉と呼んでおこう。

ところで、現在においても『善の研究』は多くの読者を惹きつけている。もちろん、読解の精緻さは飛躍的に向上しており、上述のような〈融合的な統一〉が採用されないことも多い。しかしそういった研究も、「統一」の読み方は異なるにせよ、あらゆる存在者たちの統一を肯定しているという点に同書の魅力を見出ししている。

ここでは現代的な『善の研究』解釈の一例として板橋勇仁（2021）を検討したい。板橋の解釈を要約すると次のようになる。たしかに西田は、あらゆる存在者たちの「統一」を肯定した。しかしそれは、存在者たちのあいだの差異を抹消し、それらが平板に融合する境地、すなわち〈融合的な統一〉を措定したことを意味するわけではない。そうではなく、西田における「統一」とは、あらゆる存在者たちはそれぞれの固有性を保持しながらも、相互に協働し合いながら存在していることを意味するという。この意味で、あらゆる存在者たちは、それぞれかけが

えのない個でありながらも、全員で「一なる場」を形成しているとされる（板橋, 2021, p. 54）。つまり、板橋にとって、あらゆる存在者たちが統一しているということは、それらがつねにすでに相互関係のネットワークのなかにあるということの意味するのである。本稿では、このような板橋の立場を〈関係主義的な統一〉と呼び、そして、板橋解釈に見られるような個体同士の協働＝相互関係を「存在者たちの接続」と呼ぶことにする。

そして、西田自身が「實在の根本的方式は一なると共に多、多なると共に一、平等の中に差別を具し、差別の中に平等を具するのである」（一・57）と主張していることから、倉田解釈よりも板橋解釈のほうが、西田の立場をより正確に反映したものであると言える。

また、西田はこの〈関係主義的な統一〉は静的な統一ではなく、動的な統一であると主張している。

右の如く真に一にして多なる實在は自動不息でなければならぬ。静止の状態とは他と対立せぬ独存の状態であつて、即ち多を排斥したる一の状態である。併し此状態にて實在は成立することはできない。若し統一に由つて或一つの状態が成立したとすれば、直に此処に他の反対の状態が成立して居らねばならぬ。一の統一が立てば直に之を破る不統一が成立する。真實在はかくの如き無限の対立を以て成立するのである。（一・57）

差異を無みにする〈融合的な統一〉は「静止の状態」にある。それに対して〈関係主義的な統一〉は、つねにそのうちに差異を含みこむがゆえに「自動不息」、つまり動的である。そして西田は、前者に対して後者を「真實在」として引き立てている。板橋は、この動的な〈関係主義的な統一〉を〈こと〉＝出来事として解釈し、そのような〈こと〉のなかで他の存在者と接続することでのみ、個は個たりえるというロジックを西田に読み込んでいる（板橋, 2021, p. 58 など）¹。

¹ 藤田は、西田が實在＝純粹経験の「統一的側面だけでなく、同時に「差別」が重要な意味をもつことを強調している」ことに注目しており、板橋と同様に〈関係主義的な統一〉を主

板橋は、以上の見方にもとづくことで、現代の生きづらさをほどくことができると考えている（板橋（2021）第一章・終章）。板橋によれば、現代においては、たとえば過度なダイエットや健康志向など、自己、そして他者を過剰に統御しようとする傾向があり、それが生きづらさを生じさせている。そのような統御への志向は、自己が他者に対して閉じている（＝独立自存である）と錯誤し、自己をすべての中心と勘違いすることから生じるとされる。しかし、自己と他者がつねにすでに接続していることに気づくことができれば、そのような勘違いもなくなり、生きづらさもほどけていくという。

以上から、解釈の仕方は異なるにせよ、あらゆる存在者たちの統一を肯定するという点で、『善の研究』は数多くのひとびとを惹きつけてきたと言える。

0-2. 「統一」への批判——存在論的な全体主義

しかしこの最大の魅力は最大の難点でもある。あらゆる存在者たちの統一を肯定するというまさにその点が批判されてもいるからだ。ここでは柄谷行人（1999）による批判をとりあげたい²。

柄谷は、西田哲学においては「関係の外面性」が消去されている、と批判する（柄谷, 1999, p. 177）。

関係の外面性とは、関係が関係項（＝実体）に対して外面的・偶然的であることを指す。つまり、ふたつの関係項 A と B の関係が、A の本性にも B の本性にも依存することなく、A に対しても B に対しても外面的（＝偶然的）であるとする場合を指す。たとえば、A と B が隣同士に並んでいるとして、その関係が A や B が何であるかに依存せず、ただ偶然にそのような関係にあると考えられるとき、関係の外面性があると言える。

それとは逆に、関係が関係項（＝実体）に対して内面的・必然的であるとする

張するものであると言える（藤田, 2022, p. 78）。また藤田は、その〈関係主義的な統一〉の「体系的発展」すなわち動性を指摘するが、これも板橋と同様の指摘である（藤田, 2022, p. 234）。

² 柄谷の批判は、『善の研究』にとどまらず西田哲学全体に対するものであることを断っておく。

立場は、「内面的関係の理論」と呼ばれる（柄谷, 1999, pp. 152-3）。関係項 A と B との関係が、A や B の本性に依存すると考えられるとき、換言すれば、A が A であるかぎり A は必然的に B と関係し、B が B であるかぎり B は必然的に A と関係すると考えられるとき、関係の外面性は消去されており、関係は関係項に内面的であると言える。

この「内面的関係の理論」においては、あらゆる存在者たち（＝あらゆる関係項たち）はある単一の全体、つまりは〈関係主義的な統一〉を構成することになる。柄谷はこの点について、その統一に対する外部・他者が存在しえないのではないかと批判する。相互関係の一なるネットワークを逸脱する外部・他者を認めないかぎり、いくら存在者たちのそれぞれが固有性をもっていると主張しようとも、それらのあいだのラディカルな差異は思考できないのではないか、ということだ。この意味で柄谷は、「内面的関係の理論」においては「多数性そのものが単一性に帰着する」という（柄谷, 1999, p. 153）。〈関係主義的な統一〉が「一なる場」、すなわち単数のネットワーク的な全体であるかぎり、それに対する外部・他者を想定することはできない。この批判は、倉田解釈はもちろんのこと、板橋解釈にも直撃する。

さらにこの批判は、その〈関係主義的な統一〉がたとえ動的な統一であるとしても変わらず妥当する。〈関係主義的な統一〉がそのうちに無限の差異を含みこみ、動的なものであるといくら主張しようとも、その統一が単数的なものであるかぎり、その統一の他者・外部は存在しえない。要するに、あらかじめ一者に統一されることが予期されているかぎりでの差異をいくら想定したとしても、それは結局、単数性に帰着するほかないのである（本稿第二章第一節を参照のこと）。

以上から柄谷は西田を「一種の全体主義者」とみなす（柄谷, 1999, p. 183）。西田哲学はいわば存在論的な全体主義だと言える。

0-3. 本稿のスタンス——『善の研究』の批判的再構築

以上のように、『善の研究』を魅力的にしているまさにその点が、その裏面において全体主義への通路でもある。このことを引き受けた上で、本稿はどのような

スタンスで同書を読むのか。

たしかに『善の研究』の基調は、あらゆる存在者たちの統一を必然化する企てにあるが、しかし同書はそれだけに尽きるわけではない、というのが私の見立てである。同書の細部に注目するとき、存在論的な全体主義に対抗しうる側面を見出すことができる。本稿では、このもうひとつの側面を探索していきたい。つまり本稿は、存在論的な全体主義を主張する『善の研究』に対して、その細部を誇張的に読解することによって対抗する、という読解方針を採用する。本稿では、西田哲学の A 面（＝存在論的な全体主義）に対して、その隠された B 面（＝非 - 全体主義的側面）を対置することになる。いわば、西田哲学を用いて西田哲学を批判的に再構築する試みである。なお、この読解方針は、千葉雅也（2017）によるジル・ドゥルーズ読解に着想を得ている。千葉は、アラン・パディウ（1997）がドゥルーズ哲学を「ファシズム的」だと批判したことを引き受け、ドゥルーズ哲学にホーリズム的な側面があることを認めた上で、しかし同時に、ドゥルーズのなかから非 - ホーリズム的な側面を引き出すという読解をおこなっている。

本稿は以下の構成を採用する。

まずは、『善の研究』を読解するための準備的考察として、それまでの西田の思想的変遷をたどる。ここでは、同書の基本的スタンスが 1900 年代の諸講義で提示されはじめることが明らかになる（第一章）。

次いで『善の研究』の読解をおこなう。まずは、おもに第二編「实在」を検討することによって、同書の基本的スタンスがあらゆる存在者たちの接続を必然化するという企てにあることを明らかにする（第二章第一節）。ここでは、従来の解釈、とりわけ上述の板橋（2021）に近い仕方で『善の研究』を解釈し、そこに〈関係主義的な統一〉があることを示す。

しかしその後、第一編「純粋経験」の細部を誇張的に読解することによって、そのような企てに対抗しうる側面を同書のなかに見出すこととなる（第二章第二節）。ここでは、『善の研究』に内在しながらも、同書の立場を乗り越えうる論点を見出すことを目指す。

1. 『善の研究』以前の思想的変遷

では、『善の研究』（1911）にいたるまでの西田の思想的変遷をたどっていこう。結論を先取りすれば、ここでは次の2つが明らかになる。

(1) 西田ははじめから〈すべてはひとつつながりである〉と考えていたわけではなく、むしろ出発点としては、〈すべてはバラバラである〉ということを存在論的に肯定していたこと。

(2) 西田は〈すべてはバラバラである〉と考えたときの問題点に気づき、〈すべてはひとつつながりである〉という全体論的立場に傾斜していったこと。

(1) (2) をふまえて『善の研究』を読み直すことで、西田が、〈すべてがバラバラである〉と〈すべてがひとつつながりである〉のあいだでバランスをとろうとしていることに着目できるようになる。

1-1. 断絶への傾斜——1880年代における原子論への傾斜

まずは(1)をあとづけたい。

ここでは1887-8年（推定）に書かれた山本（当時は金田）良吉宛書簡に注目する。同書簡において、西田は「精神不朽」という山本の主張に対して反発し、次のように言う。

愚考フルニ宇宙間ニ存在セル物体ハ千変万化殆ント名状スル能ハスト雖トモ六十三元素ノ一原子〔＝原子〕ヨリテ成立シ 此世ニ現ハル現象種々アルモ只其各原子ニ供フルカナル者アリテ起ルニ相違ナシ 而シテ原子ハ即チカノ宿ル所ニシテ此ニ物アレハ則之ニ有スルカアルナリ 故ニ其物種々ニ集合スレハ 従フテ其力モ実ニ奇妙奇怪端倪スヘカラサルアルナリ 夫レ人ノ脳ハ元素中最モ感発シ易キ phosphorus〔＝磷〕ノ如キ者多ク 其外ノ者モ皆揮

発元素ノ集合シテ成レル者ニアラスヤ 故ニ其力モ実ニ奇妙奇怪千變万化計
ルヘカラス (十九・3)

死トハ決シテ精神カ此ノ身ヲ去ルニアラスシテ 已ニ腦ヲ組成セル元子分解
ニヨルコト已ニ明ナラスヤ 即チ元子分解セハ元子ニ有セル力ニ同時ニ之レ
ニ従フテ分解セサルヲ得ス 是ニ於テカ夫複雑ナル腦力即チ人ノ心モ只単一
ナル力ニ分解シ 喜フ心モ悲ム心モ野辺ノ煙リト諸共ニ元子トヤ [ニ] 分解
セン (十九・4)

ここで西田は唯物論的な原子論の立場に立っている。あらゆる存在者たちは原子の集合によって成り立つものであり、それゆえにそれらはたえず「千變万化」し、その変化を見通すことはできない。たとえ「精神」といえども例外ではなく、それも原子の集合にすぎず、「不朽」のものなどではない。それは「野辺ノ煙リ」のようにたえず変化し、いつなくなってしまうもおかしくない。

あらゆる存在者たちはバラバラの諸原子が偶然的に集合することで成立しているだけで、その諸原子が離散すれば消えてしまう。存在するのはバラバラの諸原子だけであって、その集合によって成立する「精神」などは「妄想」の産物なのである (十九・3)。簡単に言えば、すべてはそもそもバラバラであり、たえず千變万化しつづけているのであって、そこには固定的なまとまりをもつものは存在しないということだ。

1-2. 接続への傾斜——1890年代における超越論哲学への傾斜

次いで、(2) 西田は〈すべてはバラバラである〉と考えたときの問題点に気づき、〈すべてはひとつながりである〉という全体論的立場に傾斜していったこと、について見ていこう。

1880年代においては唯物論的な原子論が採用されていたが、1890年代の諸論考では感覺的原子が想定され、それらのあいだの関係づけについて議論される。まずはこの問題設定のずれについてみていこう。

1880年代においては、諸原子のあいだの偶然的な関係によってあらゆる存在者が成立するとされていた。しかしそれでは、固定的なまとまりをもつ存在者を妄想の産物として退けてしまうことになる。1890年代の西田は、このことに反発し、諸原子のあいだの関係を必然化しようと試みる。つまり、諸原子が必然的にある仕方集合し、それゆえに固定的なまとまりをもつものが必然的に成立することを根拠づけようとしたのである。

その際、もし諸原子を私たちの主観から離れた単に物質的なものとみなすのであれば、それらの諸原子は、究極的には私たちにとって不可知のものとなる。そのような不可知の諸原子を出発点とすれば、それらのあいだの必然的な関係（たとえば「因果必然法」）も不可知のものになってしまう（十一・7-10）。したがって、1880年代のような唯物論的な原子論の立場に立つかぎり、諸原子のあいだの関係を必然化する試みは叶わないことになる。

実際、西田は私たちにとって不可知な「実躰界」を措定することを批判している。西田は「実躰界」と「経験界」とのあいだの独立を拒否し、両者が統一した「完全なる一宇宙」をほんとうの意味での「実在界」とみなす。このとき、そこで想定される諸原子も単に物質的なものではありえない。むしろ「徹頭徹尾精神的原理」に依拠するような諸原子でなければならない（十一・7-10）。そこで西田は、諸原子を物質的なものから感覺的なものへと変更する。この変更によって、諸原子のあいだの関係づけを必然化する方向へと進むことになる。

私見によれば、感覺的な諸原子のあいだの関係づけをめぐる西田の思考は、「ヒュームの因果法」（1896）および“Criticism on Hume’s Theory of Causation”（1896）においてもっともはっきりと表れている。

西田によれば、ヒュームの因果法は「感覺的分子論（Sensational atomism [=感覺的原子論]）」に由来する（十一・28）。つまり、ある印象（=感覺的原子）Aの次に印象Bが生じる、すなわちAが起きてはBが起きるということが何度も繰り返されるとき、Aが原因でありBが結果であるという因果関係が習慣（Custom or habit）として成立する、というのがヒュームの主張である（十一・31）。Aの次には決まってBが起きるといふ因果関係は、何度も何度も印象ABの継起が生じて

いるという習慣から帰納される。したがって、原因 A と結果 B とのあいだに必然的な接続 (necessary connexion) はなく、因果法はあるひとつの信念 (「信拠 (belief)」) にすぎない (十一・32)。

このようなヒュームの議論に対して西田は批判を加えていく。本稿に関わる限りでその要点を抽出すると次の2点が挙げられる。

(A) ヒュームは単純・単一 (simple) な感覚的原子を想定したが、しかしあらゆる印象は時間的な継続性 (succession) をなしている。その意味で、複合的ではない印象は存在せず、いかなる印象も、論理的にはそこからさらに無限に分割可能 (divisible) である (十一・429)。

(B) ヒュームは感覚的原子の継起の反復＝習慣から因果法を帰納したが、しかし知識 (knowledge) が成立するためには、私たちの精神 (mind) に、経験に先立って (=超越論的に) 諸経験を関係づけるような作用がなければならない。(十一・430)

以上をふまえると、西田はヒュームを批判することで〈すべてはバラバラである〉という立場を拒否し、その経験の諸断片 (=感覚的原子) に先立つ関係づけの枠組みを想定することになったと言える。このように、西田はヒューム的な経験論哲学を批判し、経験に先立って諸経験を関係づける作用を置く超越論哲学に傾斜することで、あらゆる存在者たちの接続を必然化しようと企てたと言える。

このような接続への傾斜、そして超越論哲学への傾斜は、「グリーン氏倫理学の大意」(1895) および「先天智識の有無を論ず」(1897) にもみられる。

西田は、「感覚相互の関係外」にある、つまりは経験に先立つ (=超越論的な) 自己の作用——グリーン論においては「自覚的精神」(十一・4-5)、先天知識論においては「先天知識」(十一・39) と呼ばれる——が、経験の諸断片 (=感覚的原子) のあいだの関係を措定することによってはじめて、知識が成立すると主張している (十一・4-5 など)。さらに西田は、自然界＝経験界と知識とをひとつに統

合したものとみなしているため、自然界＝経験界も知識と同様に、上述の超越論的な作用によって成立すると考えている。つまり、私たちが経験しているこの世界は、経験に先立つ作用によって組織化されることによってはじめて成立する、ということだ。それゆえ西田は、「自然界とは、人の思ふ如く覚識作用〔＝自覚的精神〕より無関係にして独立する者にあらず、覚識の作用なくんば実に自然界の連絡統一なく、従うて自然界存せざるべし」と言い（十一・7）、先天智識がなければ「世界は一の幻影となる」と言うのである（十一・42）。

まとめよう。1880年代の諸論考において西田は、経験に先立って諸経験を関係づける作用を設定する超越論哲学に傾斜することで、あらゆる存在者たちの接続を必然化しようと企てたのである。

1-3. 経験内在的に接続を必然化する——1900年代の諸講義から

しかし西田は、上述のような超越論哲学の立場にとどまったわけではない。むしろ、積極的に超越論的な作用を批判し、経験から思考を開始する立場へとシフトしていく。ここでは1906年までの講義草案にもとづいて、この移行を跡付ける³。

1890年代のように超越論哲学へと傾斜したときには、諸経験のあいだの関係づけを必然化するために、その関係づけをあらかじめ保証しておく超越論的なカテゴリーが要請されることになる（十一・430）。

しかし、1900年代の西田は「独断的仮定」のすべてを懐疑することで最も直接的な事実を見出し、そこから思考を出発させようと試みはじめる。たとえば、「心理学講義」（1904-5）では、『善の研究』の鍵概念である「純粹経験」がはじめて導入され、「今凡ての独断的仮定をすて、吾人が直接に知りうる経験的事実に本づきて思索」することが宣言される（十四・479）。以上の問題意識のなかでは、超越論的なカテゴリーそのものも懐疑の対象とならざるをえない。カテゴリーそのものがどこから、そしてどのように生成してくるのか、という問いが生じることになるのだ。それゆえ西田は、カテゴリーの存在を自明視する超越論哲学から、経

³ 『善の研究』のなかで最初に書かれた第二編「實在」の元論文が、1907年に『哲学雑誌』に掲載されているため、1906年までを対象とする。

験を重視する立場へとシフトしていき、むしろ経験からカテゴリーが生成してくる現場を取り押さえようとしはじめる。つまり、存在者たちの関係づけの必然化という課題に、経験それ自体に即しながら取り組むようになるのである。

とはいえ「心理学講義」では、たしかに超越論的な作用は排除されていくものの、その代わりに諸経験の関係づけを「脳の物質的作用 (celebration)」に求める傾向がある (十四・501)。この意味で、西田はまだ経験外在的な作用を隠しもっており、それゆえ真に経験から思考を出発させることはできていない。

しかし、「倫理学草案第一」(1904-5) および「倫理学草案第二」(推定 1905-6) にいたって、そういった「物質的作用」も排除されていく。

なるほど、これらの講義草案においても「先天的」(＝超越論的) というタームが何度も使用されているため、ともすると再び 1890 年代の諸論考の立場に逆戻りしたようにも読める (十四・548)。しかし注意すべきなのは、これらの講義草案においては、主観と客観、主体と対象の分離以前の「純粹経験」を出発点とすると言われている点である。このことは、西田が「先天的」というタームの意味を変更していると読むと整合的に理解できる。

西田は、「されば吾人の意思の根本的動機は何から起つてくるか。つまり吾人の先天的性質より起るといふの外はない。[...] 吾人を動かす者は吾人の背後に潜める自然の大勢力である」と述べているように (十四・593-4)、個人的な自己が成立する手前の何らかの力が個人的な自己を動かしているとみなし、そしてその力を「先天的」なものとみなしている⁴。つまり西田は、「先天的」というタームを〈経験に先立つ〉という意味ではなく、〈個人的な自己に先立つ〉という意味で使用するようになったのだ。

以上から、西田は 1900 年代にいたって、超越論哲学に傾斜していたそれまでの立場を否定し、むしろ経験から思考を開始させる立場へと方向転換するようになったと言える。

しかし 1890 年代と変わらない点もある。それは、あらゆる存在者たちの接続の必然化を企てていること、である。

⁴ ほかにも、十四・594などを参照のこと。

この時期の西田は、〈個人的な自己に先立つ〉領域として「物心合一万物一如」の「統一」（十四・634）を設定している。そして、「吾人の個人的意識といふ者は之〔＝社会的意識〕の中に包括せられ、此の意識の一細胞として働くのである」というように、一見すれば個人的な自己は独立した実体であるかのように見えているが、しかし本来すべては単一の全体のもとでひとつながりであるはずだ、と主張するようになる（十四・525）。

まとめよう。超越論哲学に傾斜していた1890年代から打って変わって、1900年代の西田は、経験に先立つもの、経験外在的なものを導入することなく、経験内在的に、あらゆる存在者たちの接続の必然化を試みるようになったのである。

2. 『善の研究』の二面性の検討

本章ではまず、『善の研究』第二編「実在」の読解から、1900年代における上述の企てをおおむね継承していることを確認する。次いで、西田のこの企てに対しては「はじめに」でふれた柄谷の批判——あらゆる存在者たちの接続を必然化する立場は存在論的な全体主義である——が直撃することを認めつつ、それに対抗する非・全体主義的な側面を同書第一編「純粹経験」から引き出していく。

2-1. 単一の全体としての純粹経験——第二編「実在」の読解から

それでは、『善の研究』における西田の基本的スタンスを確認することからはじめよう。

上述のとおり、1900年代の諸講義草案は、経験それ自体に内在する立場を採用している。それは『善の研究』でも同様に、第二編第一章「考究の出立点」では以下のように言われている。

今若し真の実在を理解し、天地人生の真面目を知らうと思うたならば、疑ひうるだけ疑つて、凡ての人工的仮定を去り、疑ふにもはや疑ひ様のない、直接の知識を本として出立せねばならぬ。我々の常識では意識を離れて外界

に物が存在し、意識の背後には心なる物があつて色々の働をなす様に考へて居る。又此考が凡ての人の行為の基礎ともなつて居る。併し物心の独立的存在などいふことは我々の思惟の要求に由りて仮定したまでで、いくらか疑へば疑いふる余地があるのである。(一・40)

西田は、「凡ての人工的仮定」が排除された、「疑ふにも疑ひ様のない」最も直接的な経験を出発点として、みずからの思考を開始させる。その排除されるべき「人工的仮定」のひとつに、「物心の独立的存在」がある。つまり、だれか(=主観・心)がなにか(=客観・物)に対して働きかける、という思考モデルのことだ。そのような思考モデルは単なる仮定にすぎず、いくらかでも疑いうるという。

たとえば、「花を見る」という事態を想像してみよう。このとき、私たちはふつう、「私という主体が花という対象を見る」というように、主客の分離を前提としてこの事態を理解している。しかしそれは最も直接的な経験ではない。西田の言う最も直接的な経験は、見る私や見られる花といった分節化が成立する手前の、ただ花が現前しているという事実そのものを指す。

西田はこの直接経験を「純粹経験」と呼ぶ。この「純粹経験」の純粹さ=まじりけのなさとは、そこに既成の分節化枠組みが入り込んでいないことを意味している。主観/客観、心/物質、自己/他者といった既成の分節化枠組み以前の経験が、純粹経験なのだ。純粹経験は〈だれだれの経験〉でも〈なになにについての経験〉でもなく、その〈だれだれの〉や〈なになにについての〉が成立する手前の、〈ただそうである〉としか言いようがない経験なのである。

第二編の議論は、より狭い範囲の純粹経験からより広い範囲のそれへと拡張されていく。はじめは意識しやすい意志や思惟が実は純粹経験にもとづいていることが示され、その後、意識しにくい「無意識」的な衝動や知覚も純粹経験にもとづいていることが示されていく(一・53)。さらには、その範囲は個人的なものから集合的なものへと拡大していき、最終的には、宇宙のすべては「唯一つの実在」としての純粹経験のもつてひとつつながりである、という立場にいたる⁵。このよう

⁵ 一・53、一・81-2、一・78など。

に、すべてを包摂する単一の全体へと拡張された純粹経験は、本稿の語彙で言うところの〈関係主義的な統一〉であると言える。

紙幅の都合で詳論できないが、第三編および第四編も、第二編の立場の上で議論が展開されている。それゆえ『善の研究』の基本的スタンスは、1900年代の諸講義草案と同様に、経験内在的にあらゆる存在者たちの接続を必然化する企てにあったと言える。

しかし、「はじめに」でみたように、このスタンスには柄谷による批判が直撃する。あらゆる存在者たちの接続を必然化するかぎり、単一な全体を想定せざるをえず、それゆえ存在者たちの多数性は単一性に帰着してしまう、という批判だ。柄谷に従えば、『善の研究』の立場は、存在論的な全体主義に陥ってしまう。

そしてこれは、その単一の全体としての純粹経験が動的なものであるとしても妥当する。西田によれば、たとえば個々の「幾何学的形状」を「空間的性質の無限の発展」とみなすことができるように、あらゆる差異（＝「対立」）は、単数の統一者（＝「一の統一的作用」・「一自然」）から必然的に分化発展するものとみなすことができる（一・58）。つまり、ここで西田が強調する純粹経験の動性とは、単一の全体としての純粹経験が分化発展することを指す。このように純粹経験が単数的なものとみなされ、そのうちにすべてが包摂されるとみなされるかぎり、たとえ純粹経験が動的であるとしても柄谷による批判をかわすことはできない。

2-2. 純粹経験の有限性を擁護する——第一編「純粹経験」の読解から

以上のように、『善の研究』が基本的には存在論的な全体主義に陥ってしまっていることは疑いえないだろう。しかし本稿では、それに対抗する非-全体主義的な側面を、『善の研究』そのものから引き出すことを試みる。いわば、全体主義的な西田哲学に対して、西田哲学そのものに依拠しながら対抗するのだ。

ここで注意したいことがある。たしかに、私は〈すべてはひとつながりである〉という存在論的な全体主義に対抗する側面を『善の研究』から引き出そうとしている。しかしそれは、〈すべてはバラバラである〉ことを肯定するということ、つまり、1880年代の西田の立場に帰ることを意味してはいない。というのも、

1890年代の西田が示したように、〈すべてがバラバラである〉ことを肯定するとき、ある程度の固定的なまとまりをもつ存在者のすべてを妄想の産物として否定することになるからだ。

私が取りだそうとする『善の研究』の非 - 全体主義的な側面はそうではない。むしろ、〈すべてがバラバラである〉のでも、〈すべてがひとつつながりである〉のでもない、ある程度の有限なまとまりを肯定すること、これこそが、本稿が『善の研究』から取りだそうとする立場である。

そこで詳論したいのが『善の研究』第一編「純粋経験」である。第一編は、あらゆる存在者たちが必然的に接続するというを第二編以降ほどは強調しない。むしろ第一編には、第二編以降の記述とバッティングする主張、すなわち、あらゆる存在者たちが必ずしも接続しているわけではないという主張をしていると読める箇所がある。

私は、そのような箇所を誇張的に取り上げることによって、存在論的な全体主義に対抗しうる側面を引き出すという方法をとる。純粋経験の有限性を擁護することによって、〈すべてはひとつつながりである〉という主張に対抗するのである。

それでは、『善の研究』第一編の検討を進めていこう。

それで、いかなる意識があつても、それが厳密なる統一の状態にある間は、いつでも純粋経験である、即ち単に事実である。之に反し、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のである。我々に直接現はれ来る純粋経験に対し、すぐ過去の意識が働いて来るので、之が現在意識の一部と結合し一部と衝突し、此処に純粋経験の状態が分析せられ破壊せられるやうになる。意味とか判断とかいふものはこの不統一の状態である。併しこの統一、不統一といふことも、よく考へて見ると畢竟程度の差である、全然統一せる意識もなければ、全然不統一なる意識もなからう。

(一・14)

前節でみたとおり、純粋経験とは、〈だれだれの〉や〈なにになについての〉が成立

する手前の、〈ただそうである〉としか言いようがない経験のことを指す。それゆえ、純粹経験は単なる「事実」である。そして、純粹経験そのものは意味が生成する手前にあるため、まったくの無意味であると言える（一・9）。そして、現前する無意味な事実としての純粹経験（＝現意識）が、過去の意識と出会い、部分的に結合すると同時に部分的に衝突することによって、意味が生成するとされる。

これは次のように解釈できる。ある経験が厳密に統一しているときには、その統一を妨げるものはなく、スムーズに事態は進行する。このとき、その経験が対象化されたり、そこに意味が生成したりすることはない。たとえば、完全に習慣化された行為をおこなっているときには、その行為をおこなっているということも対象化されないし、その行為の意味が問題になることもないだろう。しかしそのような習慣的行為の経験でも、別の経験との関係のなかで齟齬をおこすこともありうる。このときはじめて、その経験が対象化され、そこに意味が生成するのである。

このように、西田は純粹経験が他の経験と部分的に結合・衝突することによって、換言すれば「不統一」の状態になることによって、意味が生成すると考えた。

主観／客観などの分節化、すなわち意味の手前に純粹経験はある。それゆえ、既成の分節化枠組みによって純粹経験が分節化していくというよりむしろ、純粹経験同士が部分的に結合・衝突することによって、分節化＝意味が生じるという機序になっている⁶。

ここで重要なのは、「全然統一せる意識もなければ、全然不統一なる意識もなかろう」という西田の主張である。これは、純粹経験がつねにどこかで他の経験と部分的に結合・衝突し、不統一の状態に陥ってしまうことを意味している。つまり、すべてが単一の純粹経験のもとに統一（＝接続）されきってしまうことはありえず、つねに不統一（＝断絶）が生じてしまうということだ⁷。

⁶ 西田にとっては分節化以前の事実こそが最も直接的な経験である。つまり、西田は、経験不可能な実在を設定するカント的なモデルではなく、純粹経験と実在とがそもそも一致しているとみなすモデルを提示している。

⁷ 〈関係主義的な統一〉を想定するとき、あらゆる存在者たちの接続は「あらかじめ」宿命

次の引用を見てみよう。

又判断が漸々に訓練せられ、その統一が厳密となつた時には全く純粋経験の形となるのである、例へば技芸を習ふ場合に、始は意識的であつた事も之に熟するに従つて全く無意識となるのである。更に一步進んで考へて見れば、純粋経験とその意味又は判断とは意識の両面を現はす者である、即ち同一物の見方の相違にすぎない。意識は一面に於て統一性を有すると共に、又一方には分化発展の方面がなければならぬ。(一・15)

前節（『善の研究』第二編）の立場からこの箇所を解釈するのであれば、不統一（＝断絶）は、結局は統一（＝接続）に解消される運命にある、と読める。しかし、「全然統一せる意識もなければ、全然不統一なる意識もなかり」という主張を重視する本節の立場から見ると、純粋経験とその分節化のあいだに、ある循環的なプロセスを読み込みうる。

どういうことか。純粋経験は他の経験との部分的な結合・衝突によって不統一の状態に陥る。このときその経験は対象化され、意味が生成する。しかし、その対象化された経験も、何度も繰り返されるうちに、対象化するまでもない経験、すなわち純粋経験になっていく。たとえば「技芸を習ふ場合」のように、はじめは「まずこれをやって、次はこれをやって」と対象化しなければできなかった行為も、熟達するにつれて、対象化せずともおこなうことができるようになる。そして再び、その純粋経験も他の経験と部分的に結合・衝突し……ということを繰り返すのである。比喩的な言い方をすれば、不統一が生じては、それが馴致していき、また統一へと戻っていく、そしてまた不統一が生じて……という循環的なプロセスである。

づけられている。しかし、純粋経験が単一の全体ではありえないと考えるのであれば、あらゆる存在者たちの関係——統一であれ不統一であれ——が「あらかじめ」与えられることはない。この立場は、ある有限な純粋経験とそれとは別の有限な純粋経験とが、それらを「あらかじめ」関係づける枠組みなしに、結合・衝突することを肯定するものである。より簡単に言えば、関係がすべてを覆い尽くすことを否定しつつも、無関係から関係が生まれることを肯定する立場である。

このプロセスのなかでは、統一はつねに未完のままである。そこにはつねに不統一が残る。すべてが完全に統一されることなく、つねに有限な統一しかありえないのである。それは同時に、すべてが不統一であることでもなく、つねに有限な不統一しかありえないということでもある。以上のように、西田自身のテキストに即しながら、〈すべてがひとつながりである〉のでもなく、〈すべてがバラバラである〉のでもない、ある程度の有限なまとまりの存在を擁護することが可能になる。

このとき純粋経験は、すべてを包摂する単一の全体でもなければ、完全に断絶し合った無数の原子でもない。純粋経験は、一定程度接続し、一定程度断絶した有限なまとまりとしてしかありえないのである。西田は、このような純粋経験の微妙なステータスを、「純粋経験はいかに複雑であつても、その瞬間に於ては、いつも単純なる一事実である」と表現する（一・10）。それは「単一感覚」＝感覚的原子とは異なり、どこまでも複合的でありながらも、しかしある一定のまとまりをなすものなのである。

実際、西田は「[...] 純粋経験とは何だか混沌無差別の状態であるかの様に思はれるかも知れぬが、種々の意味とか判断とかいふものは経験其者の差別より起るので、後者は前者によりて与へられるのではない、経験は自ら差別相を具へた者でなければならぬ」と言っている（一・13）。

そしてこの引用からわかるように、純粋経験はつねに有限であるがゆえに、他の純粋経験とのあいだに必然的に差異をそなえることになる。純粋経験はつねに複数的なのである。

逆に次のようにも言える。すべてが単一の純粋経験としてひとつながりであり、その外部に別の経験の存在を認めないのであれば、経験間の不統一もありえない。そして、それらの経験間の不統一がないのであれば、上述の分節化の機序から考えて、純粋経験から主観／客観、自己／他者が分節化されていくこともありえない。つまり、純粋経験が有限かつ複数でなければ、分節化が生じることはない、と。

ここで、純粋経験が有限なまとまりでしかないのであれば、なぜ「純粋経験が

唯一実在である」⁸と言えるのか、という問いが想定できる。これについてはどうか。

すべてを包摂する単一の純粹経験＝実在があるという意味で「唯一」という語が使用されるのは、おもに第二編以降である⁹。もちろん第一編でも、「例へば此処に一本のペンがある。之を見た瞬間は、知といふこともなく、意といふこともなく、唯一個の現実である。之に就いて種々の聯想が起り、意識の中心が推移し、前の意識が対象視せられた時、前意識は単に知識的となる。[…]」（一・31）といったように、純粹経験の「唯一」性が指摘されている箇所がある。しかし、ここでの「唯一個の現実である」という言は、純粹経験が知情意の分節化の手前にある経験であると主張することが主な趣旨であり、純粹経験が単一の全体であると主張する箇所ではないように見える。

そこで、本節でおこなった第一編の誇張的読解のもとで、この「純粹経験が唯一実在である」というテーゼを読み直すと以下ようになる——これは本節の読解のもとで第二編を読み直す試みであり、必ずしも西田自身の主張を取りだすものではない。すでに分節化が生じた後の私や対象などが存在するというのではなく、ただそうであるという事実としての純粹経験——単一の全体ではなく、有限かつ複数なまとまりとしての——こそが唯一、実在と呼びうるものである。要するに、実在するのは、純粹経験＝事実のレベルにあるものだけである、ということだ。このことを敷衍すれば、純粹経験こそが実在なのであり、そこから生成する意味の実在性は、純粹経験から意味が生成する機制に依存していると言える。

話をもとに戻そう。これまで純粹経験の有限性と複数性について議論した。ここからさらに、純粹経験の変容可能性を指摘することができる。

有限なまとまりとしての純粹経験は、結合と衝突（＝統一と不統一＝接続と断絶）を経るなかで、その都度、別の仕方でのまとまりへと変容していくと言える。ある有限な純粹経験が、そのときどきに別の有限な純粹経験へと変容していくのである。西田はこのことを指して、純粹経験は「其場合毎に、単純で、独創的で

⁸ 第二章第一節参照。

⁹ たとえば一・78など。

ある」(一・10)と言っている。純粹経験が有限かつ複数的であることから、それぞれの純粹経験の変容可能性が説明されることになるのだ。

たとえば、ふつうに考えると、この〈私〉は一貫したもので、急に〈私〉が〈私〉でなくなったりすることはありえないと思われる。しかしそんな〈私〉も、そもそも複数の純粹経験のあいだの結合と衝突によって生じているものであるならば、その結合と衝突の仕方が変われば変容してしまうはずである。このように、純粹経験を有限かつ複数的なものとして捉えることによって、固定的なものだと思われている〈私〉といった存在者でさえも、つねに変容に開かれたものとして考えられるようになる。

以上から、〈すべてがひとつつながりである〉のでもなく、〈すべてがバラバラである〉のでもない、そのあいだの有限かつ複数的なまとまりとして、そしてそれゆえに、つねに変容可能性に開かれたものとして、純粹経験を理解することができる。

結論

『善の研究』第二編以降に依拠するかぎりでは、1900年代の諸講義草案と同じく、あらゆる存在者たちの接続を必然化する企てが前面に押し出されることになったのであった。しかしその企ては、存在論的な全体主義に陥ってしまった。

そこで、第二章第二節では、同書第一編の細部を強調しつつ読解することで、西田の全体主義的態度の核心とも言える「純粹経験」から、その非-全体主義的側面を提示することができた。すなわち、純粹経験を有限かつ複数的であり、それゆえにつねに変容可能性に開かれたものとして解釈することができたのである。このとき、もはや純粹経験は、単一な全体としてあらゆる存在者たちの接続を必然化するものではない。むしろ、あらゆる存在者たちが必ずしも接続しているわけではない、ということを保証する概念になったと言える。

では、以上のように純粹経験の有限性・複数性・変容可能性を強調する意義はどこにあるのだろうか。それは、『善の研究』第三編「善」のなかで描かれた倫理

学——それは同書第二編にもとづいている——とは異なる倫理学を、西田自身に即して構想するためのヒントを与えてくれる点にある。

第三編「善」では、あらゆる存在者たちがつねにすでに単一の全体において協働していることを肯定し、そして個人的自己への執着を捨て、その全体への参与を自得することこそが「善」であるとされる。

[...] 実地上真の善とは唯一つあるのみである、即ち真の自己を知るといふに尽きて居る。我々の真の自己は宇宙の本体である、真の自己を知れば常に人類一般の善と合するばかりでなく、宇宙の本体と融合し神意と冥合するのである。(一・134)

このとき、すべては単一の全体においてつねにすでに協働しているのであって、外部との不調和と思われているものは勘違いにすぎないことになる。

しかしそれは、外部性・他者性を排除する立場であり、全体主義的ではないか。むしろ、いくつもの外部・他者を肯定する存在論の上に別様の倫理学を構想すべきではないか。

本稿で取りだした『善の研究』の B 面、すなわち、存在者たちの接続の有限性を肯定する存在論は、そのような倫理学へとつながりうる。そこでは、〈すべて〉をとりまとめる単一の全体は否定され、複数の有限なまとまりが、そのつど部分的に結合したり、衝突したりする世界観が肯定された。このときすべてが〈私〉に接続することはありえない。〈私〉には接続しえないいくつもの外部・他者が存在することになり、私たちのあいだの接続はどこまでも部分的でしかありえない。〈すべて〉を調和させるものなどなく、それぞれの外部・他者とのあいだに不調和を残さざるをえない¹⁰。

¹⁰ ここで、本稿の態度は悪しき相対主義ではないか、という反論が想定される。本稿は、単一の全体を拒否し、外部・他者を抹消することにするを問題視するものであるため、すべてのひとびとに共通する「絶対的な真理」の想定も、外部・他者の「真理」を抹消してしまうという点で批判対象になる。それゆえ本稿の立場はたしかに相対主義的である。しかし「絶対的な真理」を標榜することの問題点を照らし出してもいる。「高橋（里美）文学士の拙著『善の研究』に対する批評に答ふ」（1912）において、西田自身も「絶対の真理」の存

このことを認めた上で、私たちはそのつどの対立・衝突・不調和をどのようにしてやりくりしていくべきなのか。本稿の立場を敷衍した先にあるのは、このことを問う倫理学である。そこには、対立・衝突・不調和をあらかじめ解決してしまういかなる原理も入る余地はない。この倫理学は、原理によって対立・衝突・不調和をトップダウン的に解決してしまうものではないのである。むしろ、原理なしに、有限なまとまりたちのあいだの対立・衝突・不調和から出発して、ボトムアップでそのつどの共同性をどのように生成していくべきかを問うのである。

このように、本稿でおこなわれた『善の研究』の誇張的読解は、存在論的な全体主義に対抗しうる倫理学の構想へとつながりうる。

そして、私見によれば、このような存在論および倫理学は、後期西田哲学において本格的に検討されることになる¹¹。そこでは、本稿第二章第二節で展開したような、有限性・複数性・変容可能性に関する議論は、『善の研究』のときよりも大きく前景化することになる。

たとえば、後期西田は、個と全体のあいだの「種」概念を前景化することで、単一の全体の設定を拒否し、存在者たちの接続の有限性を強調するようになる¹²。そして後期西田は、その存在論にもとづいて、社会といった、私たちの共同性がどのように生成するのかを問うようになる。このように本稿は、『善の研究』までの西田哲学と後期西田哲学を架橋するためのひとつの視座を提供する点でも有意義である。

とはいえ、このことを跡付けるためには、『善の研究』以降から後期に至るまでの思想的変遷を追う必要がある。これを今後の課題として本稿を終える。

凡例

在を否定している（一・250）。この立場を倫理的な主張にむすびつけるならば、あるひとつの真理を絶対的な真理とみなすことはやめよう、ということになる。このとき、「自分こそが真理をつかんでいる」という立場は当然否定されるし、他者がそういった立場を取っている場合にも、それは否定されるべきである。この意味で、本稿は相対主義的ではあるが、「悪しき」相対主義ではないと言えるだろう。

¹¹ 1932年から1945年（晩年）を指す。

¹² Sanada (2022) を参照のこと。

新版『西田幾多郎全集』の引用と参照は、漢数字で巻数、アラビア数字で頁数を示して本文中に埋め込んだ。

参考文献

西田幾多郎『西田幾多郎全集』岩波書店、2002-2009年。

藤田正勝『西田幾多郎『善の研究』を読む』筑摩書房、2022年。

板橋勇仁『こわばる身体がほどけるとき——西田幾多郎『善の研究』を読み直す』現代書館、2021年。

柄谷行人「ライブニッツ症候群——吉本隆明と西田幾多郎」『ヒューモアとしての唯物論』講談社、1999年、148-187頁。

倉田百三『愛と認識との出発』岩波書店、2008年。

Sanada, Wataru. 2022. “Dialectical Monadology and Innumerable Species: The Concept of Species in Nishida Kitarō’s Later Philosophy,” *European Journal of Japanese Philosophy*, 7, 191-210.

千葉雅也『動きすぎではいけない——ジル・ドゥルーズと生成変化の哲学』河出書房新社、2017年。

Badiou, Alain. 1997. Deleuze. *La Clameur de l’Être*, Hachette. (アラン・バディオ『ドゥルーズ——存在の喧騒』鈴木創士訳、1998年。)

(さなだ わたる

大阪大学大学院人間科学研究科 博士後期課程)