

初期西田における先天的知識の問題

ジヨセフ・ジョンソン

「先天智識の有無を論ず」

先天智識の意義

本稿は、『善の研究』（一九二一年）とそれ以前の小論文「先天智識の有無を論ず」（一八九七年）という西田の二つの著作を比較することによって、彼の先天的知識に関する問題意識およびその取り扱いの変遷について検討するものである。どちらの著作にも先天的知識は経験を統合する原理として位置づけられるが、それぞれの著作においては、用いられる表現にも先天的知識の存在論的意義についても変化がみられる。また、この二つの論文を比較することによって、先天的知識にどのような具体的な内容と仕組があるのかという課題がどれほど未解決のままであるかということもより鮮明になる。

西田幾太郎は、「先天智識の有無を論ず——先天智識の意義」という明治三十年（一八九七年）の小論文で、プラトン以来の諸説に触れながら、この問題に関する自身の考えを述べている。彼は、プラトン・デカルト・ロック・ライブニツ・ヒューム・カントなどの学説を紹介しながら、その中から最も妥当と思われるのはライブニツであると主張する。

まず、「先天的」という言葉の意味であるが、これはラテン語からくる「a priori」の訳として使われており、哲学用語としてそれが意味するところを、西田は次のように説明する。

…“Apriori”なる語も、決して之を時間上の義に解す可からず。先天とは Logical Apriori の意

なり。故に余の論せんとする先天智識とは、他の智識の基礎となる智識なり。即ち Predetermined form of knowledge の謂なり。此等の智識は決して経験より導き得るものにあらず。経験は却て之を presuppose すべきものにして、深く経験の Sine qua non なる Synthesizing activity に本づいて凡ての智識に於て Principia essendi なる者なり。¹²⁾

先天的知識は本来、自覚される命題のようなものではなく、むしろ根本的な認識能力である。この能力はすべての認識の前提条件で、後天的に経験から抽象されるものではない。この能力こそが認識の中核にあつて、これによつて経験・思惟などが統合・総合され、意識となり知識となるのである。西田はこの先天的知識を faculty (能力・装置) あるいは predisposition (傾向・素質) という語で表す。

…先天智識とは、心の Predisposition に本く Fundamental knowledge の謂にして、而も其先天と名くる所以の者は、吾人の之を知覚し得るの前後を問はず、経験にに先つて心中に存在する Faculty に本く以てなり。故に所謂先天に存在すと云ふものは決して Ready-made knowledge にあらず。唯先天智識を生ずべき Faculty なる而已。¹³⁾ 此等の Innate faculty と雖も全く経験を離れて働く者にあらず。経験は實に之を顕露するに缺く可

からざる事情なり。¹³⁾

すべての知覚や知識の前提となるこの「智識の基礎となる智識」を「logical activity」とし、これを「material activity」から区別した上で、西田はライブニツを次のように引用する。

It is not a naked faculty which consists in the mere possibility of understanding them; it is a disposition, an aptitude, a preformation, which determines our minds to elicit, and which causes that they can be elicited.¹⁴⁾

人間に先天的に備わっている disposition・aptitude・preformation には、受動的な感受作用を可能にするものばかりでなく、材料(material)となるものを探し求めてそれに積極的に働きかけていくという傾向・志向性も含まれている。

ここでは西田はライブニツとカントの考え方をほぼそのまま取り入れており、a priori なものとされるのはカントが指摘したぐらいのものである。西田の英語混じりの表現では、この中には空間・時間・因果法・Being・Substance・Categories・均一法(Law of Identity)・不浴間位法・論理の法則・数学の公理・物理学の基本命題のようなものがある。そして、またカントを思わせるように、先天的であるが故に最も確実な学問とされるのは論理学・心理学・力学の三つである。¹⁵⁾

またデカルトがいったように、この先天的知識こそが人間に最も平等に分配されているものであるとされ、先天的知識の共通性・普遍性が強調される。

…作用の上に於て之を云へば、苟も智識を有する者皆之を用ふるに、大人も小兒も賢人も愚者も寸毫の差異あることなし。⁶⁾

ところが、先天的知識が平等に分配されているとしても、その内容がすべての人間に平等に自覚され得ると限らない。例えば、「野蠻人小兒など」は論理学・数学・物理学の命題を一つも語れないかも知れない。しかし、そういう人でも、実は外界を認識する際、論理学的・数学的・物理学の原理に基づいて認識するのである。

時間及び空間の概念の如き、之を知るは野蠻人小兒等などは能くする所にあらずと雖も、野蠻人も小兒も、苟も外界及び内界の智識を得たる時は、已に此の二者の結合に由て成れる智識を有せり。⁷⁾

因果法の如きも、之を知るは智識發達の後と雖も、吾人が嘗ては…已に此の法則に由て綜合せるものなり。故に苟も物質界の現象を理會するものは、必ず此の因果法を豫定せざるべからず。⁸⁾

先天的知識は人類に普遍的に平等に分配されているので、自覚なしでも人間は皆それに基づいて認識し行動しているのである。時間と空間の概念も因果法もその例である。したがって、先天的知識は意識的に知られる命題集のようなものではなく、自覚されなくても常に機能している潜在的な認識能力なのである。

先天智識の六つの特徴

「先天智識の有無を論ず」のなかで、西田はライブニツとカントに頼りながら、先天的知識の性質を六つ挙げ、先天的知識の存在と重要な役割を説明するのである。「先天智識の特點」として西田が英語を用いて指摘する特徴は次の通りである。(日本語の対応訳は筆者が参考のために付けておく。)

- ① Independency [感覚から独立すること]
- ② Antecedency [感覚に先行すること]
- ③ Originality [各種の構成要素が独自の原理で、他の要素から独立していること]
- ④ Intuitiveness [直観的に知られ得ること]
- ⑤ Necessity [論理的必然性]
- ⑥ Anticipation [事実を予知可能にすること]

それぞれの内容に於いて、多少重なる部分があるように思われるが、以下では西田のこの区分に沿って先天的知識の特徴を説明することとする。

先天的知識が①Independentであるというのは、先天的知識それ自体は感受作用によって得られたものではない、ということである。つまり、先天的知識はその源泉を経験からは独立にして持つというのである。カントを思い起こさせるような言い方で西田はこう言っている…「感覺より來る者は唯智識の材料のみにして、先天智識とは、之を綜合する智識の形式なり。」⁹⁾

そして西田が第二に挙げる特徴は、第一に挙げた「独立性」という特徴の裏面のようなもので、先天的知識は必然的に経験より② Antecedent でなければならぬ、ということである。

何故ならば、感覚的所与を受け取る形式が感覚に先行して或る程度備わっていないければ、個々の感覚的所与は永遠に関連されない、統合されない、意味のないばらばらのものに終わってしまうのであって、この場合、経験も意識も生じないからである。西田のことばでは、「感覚の關係とは、先天智識の綜合を得て始めて成立する者なり。」⁽¹⁰⁾

西田が次に指摘する先天的知識の性質は、③ Originality である。先天的知識は複数の構成要素からできており、それぞれの要素は独自の原理を含んでいる。故に、一つの要素を他の要素に還元することはできない。空間が時間に還元され得なければ、数学の原理も論理学の原理に還元され得ない、と。この Originality という性質を表すのに、西田は次のような表現を使う。

…各自互に傳導する能はず、各根源的なり。⁽¹¹⁾

…互に相獨立せる者なる…⁽¹²⁾

…他の情況より導くことも能はざるなり。⁽¹³⁾

先天的知識には複数のモジュールが独立した形で存在しながら、絡み合つて働くのである。西田がここで強調していることは、先天的知識の豊富さと多様性ということである。

④ Intuitiveness というのは、先天的知識が直観的に知られ得ることをいうのである。西田は次のようにいう。

…先天智識は各自特有なる基本公理を有せり。此等の公理を指示すべからず、誰人も直覺的に之を知るの外なきなり。之に向つて「何を以て」なる問を發する能はず、又之を疑ふ能はざるなり。⁽¹⁴⁾

…其の明瞭なる性質上、他より之を證明する能はず、其の證明は已に自身に之を有し、人々之を自得するの外なし…⁽¹⁵⁾

ここにデカルトの面影を窺うことができる。つまり、先天的知識の内容を表す命題は clear and distinct ideas に基づいている、という立場なのである。このことを裏付けるかのようには、西田はパッフェルという人から次のように引用している。

They are propositions so clear that they can neither be proved nor attacked by any propositions more clear than themselves.⁽¹⁶⁾

具体的にここで考えられるのは、カントが示したような論理学・数学・物理学に属する基本的な総合的（分析的でない）命題である。例えば、

吾人は $9+15+24+36$ と云ひ得るは、決して均同的命題として説明する能はず。カントの云へる如く、明に中流命題なり。又直線は二點間の最も距離の短き線なりと云ふも、一つの組成命題なり。故に余は數學にも固有の必須ありと思ふ。又因果法に於ても、凡て變化は原因を有す。力は不

滅なり等と云ふは、皆綜合に屬する必須の命題なり。

この類の「明白」な総合的先天的命題をもし人が否定しようとしたならば、そのことはこれらの命題の直観性を否定する証拠となるのではなく、その人が問題となっている命題や事柄を「解せざる」¹⁸からである、と西田がいう。

先天的知識の直観性についての西田の立場には、問題がないとはいえない面がある。先天的知識の直観性を強調するとき西田は数学は物理学の「命題」を持ち出し、そのような命題の真なることが「明白」であるという。しかし、前述したように、先天的知識は基本的には自覚なしに機能する「能力」である。

西田の立場を擁護するのであれば、先天的知識は本来無意識的な能力であるが、その作用の本となる原理を命題という形で明確に直観できるということが可能である、と説明するであろう。

しかし、この直観性という主張について、特に十八世紀以来、数多くの問題点が指摘されている。非古典的論理学・非ユークリッド幾何学・非ニュートン物理学が発展してきた現在になってみれば、論理学の排中原理、空間の幾何学的性質、因果法の妥当性、物質／エネルギーの量の不変性に対して、直観によって真である基本的命題をその他から振り分けることができるという学者はいないであろう。この点に関して、カントが確固たる先天的知識として確立させようとした古典的論理学・ユークリッド幾何学・ニュートン物理学の基本原理には時代の制約がみられ、西田もなお「先天知識の有無を論ず——先天知識の

意義」という一八九七年の論文にこれを受け継いでいる。たとえ直観で知られ得る真実があるとしても、少なくとも西田が「明白」で「直観」できると断言した原理の中には必ずしもそうではないものが入っていることが確かである。

先天的知識が⑤ Necessity をもつという主張にも疑問がある。西田がいう Necessity は、「つまり「論理的必須」であり、これは「智識の形式と智識の材料とを區別すべき標準なり」¹⁹。また、「先天智識の必須は、……之を拒めば、直に矛盾に陥るなり」²⁰。ところが、西田が挙げる「力是不滅である」というような例をみると、これらすべてが論理的な必然性を有するとは言い難いのである。なぜなら、仮に「力是不滅ではない」とか「力は時間の経過とともに減少している」と反対に想定しても、論理的な矛盾が起こるわけではない。「凡て變化は原因を有す」という命題も、その否定文が論理的に矛盾していることによつて証明することは不可能である。

先天的知識の直観性および必然性について、カントはもう少し込み入った理解をもっており、西田はこれに準じていないところがある。カントによると、時間と空間に係する数学的原則のみが直観的 (intuitiv) 確実性をもち、力学的原則は論理的 (diskursiv) 確実性しかもたない²¹。したがって、力学的原則に権限を与えるために、カントはまず純粹悟性概念 (Kategorie) の演繹 (Deduktion) という複雑な論法を展開しなければならなかった。実体の常住不変性などの経験の類推が承認される理由は、それを否定すれば矛盾が生じるからでは

なくて、むしろこれらは知覚における統一の必要条件であるとされるからである。²²⁾

西田が先天的知識の最後の特性として挙げるのは⑥ Anticipationであり、その意味は次のように説明がされる。

先天智識は凡て必須なり。故に之より導きたる智識は、経験に由らずして、議論し得るなり。未だ生ぜざる事實も確實に豫知し得る。²³⁾

西田がこのことの例として挙げるのは次の二つである。1) 惑星を観察でもって発見する以前に、計算によってその存在の必要性を示し、その存在を知ることができると。²⁾「二直線は決して一空間を包容する能はず」こと。実際、この二つの例は性質の違う問題で、二番目の幾何学的な事実は経験によらずに知り得るとしても、一番目の天文学上の事実に至る推論の中には経験的な命題(今までの観察データなど)も前提となっている。しかし、ここで西田がいたいことは恐らく、推論のなかの前提が完全に純粹である場合でも或いは経験的な事実と混合している場合でも、どちらの場合でも先天的な論理を利用することによって将来の経験の形式或いはその内容を前以て知ることが可能である、ということであろう。西田は Anticipation を先天的知識の第六の特徴として挙げてはいるが、ここでいわれていることは Independence と Antecedence と深くかかわり、また経験によらず論理でもって示され得るという意味合いにおいて Necessity とも重なり合うところがある。いずれにせよ、先天的知識を活用することによって、人間は経験に先立って様々

な事実を予知できるわけである。

経験論に対する批判

上述の論述の帰結するところだが、経験論だけでは人間の認識を説明することは不可能である。西田はカントから有名な文章を引用して自分の立場を表す。

Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung.⁽²⁴⁾

また、カントよりも早くこの問題を取り上げたライプニッツから、西田は次の文章を引用している。

The senses, although necessary for all our actual cognitions, are not, however, competent to afford us all that cognitions involve, for the senses never give us more than example that is to say, particular or individual truth. Now all the examples, however numerous soever they may be, are insufficient to establish the universal necessity of this some truth, for it does not follow that what has happened will happen always in like manner.⁽²⁵⁾

ライプニッツとカントに継いで、西田は次のようなことをいう。

…経験學派の人は、此の必須なる特質を思想の聯想よりの習慣として説明せんとせり。即ち常に

新見する事實は、聯想の法則に以て結合し、遂に動かすべからざる一の習慣となり、必須の如き感情を生ずと云ふあり。然れども、余の所謂必須とは、習慣の必須にあらず。論理的必須の謂なり。

論理的必須と習慣の必須とは、度に差あらずして、種類の差なりと思ふ。……先天智識の必須は、

……之を拒めば、直に矛盾に陥るなり。²⁶

ここで問題となつてゐるのは、普遍命題で表されるような知識である。この中に、論理学と数学の命題が含まれてゐるが、ヒューム以来、哲学者の間で議論的となりやすい点の一つは因果関係を表す命題の根拠と妥当性である。ヒュームは因果関係を經驗から生まれる習慣として説明し、因果関係の必然性を否定した。ヒュームの經驗論に対して、西田はカントに従つて因果法の妥当性を認識の先天的形式に根拠づけた。また、上述したように、西田はカントとずれる形で、因果法などを矛盾律に基づかせようとしたのである。

ところが、西田はもう一方の角度から因果法の妥当性を根拠付けようとするので、こちらの議論の方がより納得できるものである。西田が指摘するように、連想と習慣による説明は、すでに因果法を前提にしているのである。

……因果の必須を一の習慣となし、説明せんと云ふは、……既に已に因果の必須を假定するにあらずや。何となれば、習慣と云ふは、已に一の因果なり。定まりたる結合なる一原因は、必ず習慣な

る一結果を生ず。……是に以て之を觀れば、習慣より因果の必須を説明せんとするは、*Circulus in definiendo*たるなきを得んや。²⁷

ある經驗や連想の繰り返しによつて習慣が形成されるというような説明の仕方の中には、原因が結果を生じさせるといふ因果関係がすでに想定されているのである。したがつて、經驗と習慣の因果関係をもつて、因果法を説明することは循環論証である、という西田がいう。

『善の研究』との關係について

西田研究の文献をみると、西田の一八九七年の「先天智識の有無を論ず」といふ論文はあまり注目されていないようである。その例外は、これを「重要な文献」²⁸として挙げる上村武男である。「先天智識の有無を論ず」の未熟さを認めながらも、上村氏はこの小論文が重要である理由を次のように説明する。

六種に分けて次に西田が提示する（先天智識）の特質点は、彼の処女作實在論がいうところの實在の世界のなかに含蓄されているのだとみるべきである。……ともあれば、以下の諸点を西田の処女作實在論の内部にできるだけ取り込むことによつて、われわれはいつそ彼という實在界の何たるかを、論理性をくるんだ総体として把握しうるであらう。³⁰

後述するように、『善の研究』には「先天智識」という表現は直接にはでてこない。しかし「先天智識の有無を論ず」で論じられたような特質が『善の研究』ではまったく問題になっていないのではなく、実は別の形で同じ問題が存続するのである。例えば、『善の研究』において西田が経験論を批判する箇所では、次のようなところがある。

経験学派の主張するところに由ると、我々の意識は凡て外物の作用に由りて発達するものであるという。しかしいかに外物が働くにしても、内にこれに応ずる先天的性質がなかったならば意識現象を生ずることはできない。

ここで「先天的性質」という表現を「先天智識」という表現で置き換えさえすれば、「先天智識の有無を論ず」と『善の研究』との間に目立った違いはなさそうである。簡単にいってしまえば、上村氏が述べているように、「先天智識の有無を論ず」で西田が挙げた先天的知識の内容は『善の研究』では実在の性質として純粹経験に盛り込まれているのである。次にこの点を検討した上で、最後に「先天智識の有無を論ず」と『善の研究』の相違と関連とについてまとめたい。

『善の研究』における先天的知識

知識論から実在論への移行

先天的知識という用語は使われていない

西田は明治四四年（一九一一年）の『善の研究』において、「すべての精神現象がこの形において現れ」³²、また「すべての精神現象の原因」³³であるところの「純粹経験」を論拠にして認識の形態について論じようとしている。この書物が意図するところは、存在の根本的形式を究明することによって人間の究極的な救済を案ずることにあるが、私がここで検討したいのは、西田が経験や人間の認識作用について論じる際に、経験や認識の先天的構造がどのように把握されているかということである。

ところが、まず記しておくべきことは、『善の研究』の中では「先天的知識」という表現が使われていないということである。使われていないが、一八九七年の「先天智識の有無を論ず」の考察をつぐ形で実はその内容が別の言葉で語られながら『善の研究』に盛り込まれているのである。別の言葉というのは、例えば純粹経験における「構成的要素」「先天的性質」「内面的性質」「観念成立の先天的法則」「理」などである。以下ではこの点を検討する。

因果率・時間・空間は経験の形式

最初に、『善の研究』がヒュームのような経験論ではないということを確認しよう。一見ヒュームを肯定するかのように見える箇所でも、注意して読めば西田がヒュームのな経験論に賛成していないことが分かる。例えば、次の箇所がある。

因果律の正当なる意義はヒュームのいつたように、或現象の起こ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つて、現象以上の物の存在を要求するのではない。⁹⁴

この箇所では因果関係が連想の習慣から形成されるとも受け取れるが、よく読むと、主張の重点は「現象以上の物の存在を要求するのではない」というところにあり、ここで西田は因果関係が外的に実在するという考え方を否定しているまでである。

「或現象の起こるには必ずこれに先だつ一定の現象がある」ということについて、西田は尚、先述の「先天知識の有無を論ず」にみられたカント的な見解を維持しているのである。『善の研究』を通して読むと、因果とは意識現象の不変的連続であるといわれるが、西田のいう「不変的連続」とはヒュームが唱えた「強化された習慣」という意味ではない。さらに『善の研究』における時間・空間の扱いをみれば、事情がもつと明らかである。西田は時間・空間に関して「先天的知識」という言葉を用いないが、時間と空間が経験内容を統一する「形式」であるという表現を用いている。⁹⁵ これらのことを考えれば、西田の純

粋経験論にはいわば合理主義的な側面があるということが明らかである。

経験は時間・空間・個人以上のもの

しかし、『善の研究』においては西田は時間と空間という経験の先天的形式に深い注意を払わない。これが何故かといえば、『善の研究』において西田は経験のより深層のところを明かそうと試みているからである。有名な箇所で西田は次のようにいう。

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。⁹⁶

西田によれば、「∴経験は時間、空間、個人等の形式に拘束せられるのではなく、これらの差別はかえつてこれらを超越せる直覚に由りて成立するものである。」⁹⁸ だから、『善の研究』において西田は、いわば時間・空間及び因果律の問題を通り越して、経験の「幽玄なる自然の真意義を捕捉する」⁹⁹ ことを目指す。

真実在の成立する方式が中心課題

『善の研究』においては、先天的知識の有無というよりも、その形而上の根柢が論点となっているといえる。西田は「主客を没したる知情意合一の意識状態」を「真実在」とした上で、

我々の「差別的知識」を實在の「反省」と位置づけるのである。そして、實在の反省に過ぎない差別的知識の形式について考える代わりに、西田は「真實在の成立する方式」について考えようとし、その結果として出てくるのは、實在が「分化発展」という構想である。⁴⁰『善の研究』のこの議論にはヘーゲルのな転換がなされ、精神が分化発展していく過程が「自然」「世界」「歴史」「宇宙」「神」などの形で捉えられ、問題は知識論の問題から實在論の問題へと変更されているのである。

自然の現象より人類の歴史的發展に至るまで一々大なる思想、大なる意思の形をなさぬものはない、宇宙は神の人格的發現ということとなるのである。⁴¹

ただ世界的表現は神の本質に属すべきものであって決してその偶然的作用ではない、神はかつて一度世界を創造したのではなく、その永久の創造者である（ヘーゲル）。ようするに神と世界との関係は意識統一とその内容との関係である。⁴²

このように西田は實在の根本原理を明かそうとしてゐるのである。そして、その原理は個人や時間と空間をも超越するもので、西田の議論はカント的な先験的感性や先験的分析論を大きく逸脱する「宇宙の根底における一大知的直観（＝神）⁴³」へと通ずる「心靈的経験」論と位置づけることができる。したがって、「實在は精神的であつて我々の精神はその一小部分にすぎない」とする『善の研究』においては、西田の関心は因果率や時間と空間といったような個人的経験の先天的形式よりも、「我々が自己の小意識を破つて一大精神を感得する」⁴⁵ことのほうにあるということが分かる。

純粹経験の内部構造

統一状態としての純粹経験

西田の思想は純粹経験から出発する。純粹経験において人は「事実其俣に知る」、「事実に従つて知る」のである。⁴⁶ここで、「知る」という言葉が使われているが、西田が示そうとしているのは「主客を没したる知情意合一の意識状態」⁴⁷であり、「思慮分別を加えない」⁴⁸「何らの意味もない」⁴⁹「経験其俣の状態」で、「直接経験と同一」⁵⁰である。

ところで、西田は純粹経験を統一の状態という。この「未だ主もなく客もない」統一状態において、知識とその対象とが合一⁵¹、その内容が「いかに複雑であつても、その瞬間においては、いつも単純なる一事実である」⁵²。また、「純粹経験とは意志の要求と実現との間に少しの間隙もなく」⁵³なつてゐる状態である。「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、いつでも純粹経験である」。純粹経験の例として西田は、「たとえば一生懸命に断崖を攀ずる場合の如き、音楽が熟練した曲を奏する時の如き、全く知覚の連続 perceptual flow」⁵⁴という例などを挙げる。

不統一状態としての思惟

純粹經驗の統一状態に対して、思惟は統一が破れた不統一の状態であるといわれる。この場合、過去の意識が働き、經驗の状態が分析される。⁵⁵⁾「体系」の中で、現在の經驗の位置付けや先の行動を意識的にあれこれ考へるのは「不統一の状態」である。しかし、判断が訓練され、行動が無意識的にスムーズに行われる時は、思惟は純粹經驗となる。従って、思惟は純粹經驗の「未完の状態」で、純粹經驗に達する前の過程であるといわれる。⁵⁶⁾

このように統一が純粹經驗の特徴として強調されるが、『善の研究』を続けて読むと、統一と不統一の間には「程度の差」があるだけだと主張され、「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。⁵⁷⁾」いかなる意識も「含蓄的に他と關係をもっている」のであり、「現在はいつでも大なる体系の一部とみることが出来る。⁵⁸⁾」この意味で純粹經驗の單純性が強調される傍ら、西田は、知覚が「必ずしも単一ではなく、構成的作用である」⁶⁰⁾ことをも強調するのである。つまり「知覚も一つの体系的作用である」という意味において、「純粹經驗は直に思惟である」⁶²⁾と。

純粹經驗の構成的要素

純粹經驗及び思惟の統一・不統一性に関する記述において、『善の研究』の整合性に問題があることは否めない。『善の

研究』の冒頭の方で純粹經驗が思惟や意味を含まない統一状態であるといわれた後に、純粹經驗は不統一状態である思惟と同等である、といわれるからである。しかしこの矛盾を矛盾として、『善の研究』を総合的に解釈してみると、後の記述の方が西田の本旨であると思われる。『善の研究』の冒頭の部分でいわれたことを半ば取り消すような形で、西田は次のようなことをいう。

普通の知覚であっても、……決して單純ではない、必ず構成的である、理想的要素を含んでいる。余が現在に見ている物は現在の俣を見ているのではない、過去の經驗の力に由りて説明的にみているのである。⁶³⁾

ここでは經驗の「構成的」「理想的」、つまり体系的な構造が強調されている。結局、瞬間的知覚も「複雑なる經驗の結合構成」⁶⁴⁾であり、純粹經驗を純粹感覚と看做すことが誤りであると主張される。

心理学者のいうような嚴密なる意味の單一感覚とは、学問上分析の結果として仮想した者であつて、事実上に直接なる具體的經驗ではないのである。⁶⁵⁾

我々の直接經驗の事実においては純粹感覚なる者はない。我々が純粹感覚といっている者もすでに簡單なる知覚である。而して知覚は、いかに簡單であつても決して全く受動的でない、必ず能動的

即ち構成的要素を含んで居る（この事は空間的知覚の例を見て明である。）聯想とか思惟とか複雑なる知的作用に至れば、なお一層この方面が明瞭となる……。聯想と思惟との間にはただ程度の差あるのみである。元來我々の意識現象を知情性と分かつのは学問上の便宜に由るので、實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いるのである……。

純粹經驗は無意味な感覺ではない。このことを理解するのに、西田自身が純粹經驗の例として持ち出した断岸を攀じ登る時のことを考えればいい。人間が絶壁をよじ登る行動の中に複雑な志向性と意味が含まれている。登る人は手でつかむ岩や足をのせるところの硬さや安定度を計り、いくつか先の動きまで頭の中で計算する。この時、現在の意識が過去の意識と関係し、意味・思惟・判断・意思もある。西田は「現在の統一を離れて他の意識と関係する時」はもはや純粹經驗でないというが、その意味は、現在と過去を關係付ける作用が「意識上に現われ」る時は統一が既に破られており、関連付けが無意識的に行われる時は統一がまもられている。何かの行動において人が熟練すると、その動作は「無意識」的に行われ、統一が破られないというのである。

實は、凡ての經驗が何等かの体系において位置付けられ、意味をもって現れるのである。それぞれの經驗が単独で、他と關係をもたないで現じては消えるのではない。結局、純粹經驗に

は思惟も含まれ、知情意の三契機が統合されているので、「論理的には思惟と經驗の差別がなくなってくる。」⁶⁸思惟と經驗との間には相対的な差異だけあり、絶対的区別はない。⁶⁹従って、知覚は構成的な作用であり、体系的な作用である。純粹經驗と普通の知覚とを区別するならば、それは大概「性質の差ではなくて、単に程度の差である」ということになる。⁷⁰

無意識の「先在的法則」

感覺の背後には潜在的統一作用が働いており、この作用によって「經驗は自ら差別相を具えた者」である。⁷²また、構成的な差別相を具えたものとして、「意志も知識も潜在的或者の体系的發展と看做すことができるのである。」⁷³さて、このように經驗や思惟を構成し、それらをならしめている「潜在的或者」が何であるかということになるが、この「或者」について西田は様々な表現を使いながら最終的にはこれを「神」とする。しかしここではそれ以前のレベルの説明を検討することとする。純粹經驗から聯想・思惟・知覚まであらゆる意識の背景にはある無意識的統一作用があつて、その上で意識が成り立っているのである。意識の原始的狀態である純粹經驗にしても、純粹經驗から「次位的に」生じる「反省的思惟」⁷⁴にしても、意識が形成される過程は無意識である。⁷⁵

主觀的統一作用は常に無意識であつて、統一の對象となる者が意識内容として現れるのである。思

惟について見ても、また意志についてみても、眞の統一作用その者はいつも無意識である。⁷⁶

：我々の精神現象は単に観念の連続でない、必ずこれを連結統一する無意識の活動があつて、始めて精神現象が成立するのである。⁷⁷

また、前述において思惟が不統一の状態の現れであると述べたことを繰り返す形で西田は、思惟が自由に活動する時これは「殆ど無意識の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つてこの進行が妨げられた場合である。」⁷⁸という。

西田は時には表面的な意識（あるいは意識の表面）がすべてであるかのような言い方をし、「直接」に与えられる以外のものを「抽象概念」と片付けるのである。例えば、次の箇所もそうである。

実在とはただ我々の意識現象即ち直接経験の事実あるのみである。この外に実在といふのは思惟の要求よりいでたる仮定にすぎない。…これらの仮定は、つまり思惟が直接経験の事実を系統的に組織するために起こつた抽象的概念である。⁷⁹

実在とは現在の経験内容である。これに対して、経験より抽象される観念などはただ便宜のために導入されるに過ぎず、実在性をもたない。しかし、このような主張に対して、西田はその一方では、意識されないが意識を成立せしめる理性的な原理の存在を主張するのである。彼はこれを「無意識」とか「内面的

性質」とか「先在的法則」とかと言つたりするのである。例えば、次のような箇所がある。

聯想または記憶の如き意識作用も全然聯想の法則というが如き外界の事情より支配せらるるものではない、各人の内面的性質がその主動力である。⁸⁰

経験学派の主張するところに由ると、我々の意識は凡て外物の作用に由りて發達するものであるという。しかしいかに外物が働くにしても、内にこれに應ずる先在的性質がなかつたならば意識現象を生ずることはできない。いかに外より培養するも、種子に發生の力がなかつたならば植物が發生せぬと同様である。固より反対に種子のみあつても植物は發生せぬといふこともできる。⁸¹

…観念の分析総合には動かすべからざる先在的法則なる者があつて、勝手にできるのではなく、…ただ観念成立の先在的法則の範圍内において、…選択の自由を有するのである。⁸²

意識の根底には無意識的に作用する先天的構造が最初から具わつていなければ、いくら時間と感覚を与えられても連想や記憶などの作用は永遠に生じ得ない。潜在・先在的な認識構造があつて初めて意識が可能となり、ばらばらな感覚が意味をもつものとして統一されて認識されるのである。

ここで問題なのは、そもそも意識を形成する原理が意識上に

あるか、それとも意識下にあるか、ということである。『善の研究』を全体としてみた場合、意識の原理は意識下の潜在的なもの、つまり無意識的なものになるわけである。しかしそうすると、そのような「無意識」や「観念成立の先在的法則」を想定すること自体は「直接経験の事実を系統的に組織するため起こった抽象的概念」という西田自身の言葉に当たりはしないか、という問題が起きてくる。西田が無意識的な「潜在的或者」を認めたとともに、何が「直接的」であるかあるいは「抽象的」であるかを巡って、『善の研究』における存在の基準の曖昧さが現れていると思われる。

理

ヘーゲルに倣って、西田は実在が理性的であるという。彼はいわゆる「偶然性」を知識の不足と看做し、物事の起源には充分な理由が必ずあるという。

ヘーゲルは何でも理性的なる者は実在であつて実在は必ず理性的なる者であるといった。この語は……見方に由つては動かすべからざる真理である。宇宙の現象はいかに些細なる者であつても、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。我々はこれを偶然と見るのは単に知識の不足より来るのである。⁸³

また、物的世界の原理と精神の原理とが同一の理であるとされる。これによって、物事に対する我々の理解の可能性が根柢を得るとともに、各個人を連合させる intersubjective 客観性が成り立つとされるのである。

この理とは万物の統一力であつて兼ねてまた意識内面の統一力である、理は物や心に由つて所持せられるのではなく、理が物心を成立せしむるのである。理は独立自存であつて、時間、空間、人に由つて異なることなく顕滅用不用に由りて変ぜざる者である。⁸⁴

……客観的世界の統一力と主観的意識の統一力とは同一である、即ちいわゆる客観的世界も意識も同一の理に由つて成立するのである。この故に人は自己の中にある理に由つて宇宙成立の原理を理会することができるのである。もし我々の意識の統一と異なつた世界があるとすると、此の如き世界は我々と全然没交渉の世界である。苟も我々の知り得る、理会し得る世界は我々の意識と同一の統一力の下に立たねばならぬ。⁸⁵

このように、西田は認識の法則を物質の法則と同一視し、「理」を物心の共通の「統一力」と考えた。ある箇所では、西田は「我々は自己の意志を通して幽玄なる自然の真意義を捕捉することができる」というか、⁸⁶他の箇所では

は逆に、理は意識の対象として補足されないという。

理其者は創作的であつて、我々はこれになりきりこれに即して働くことができるが、これを意識の対象として見ることはできないものである。

直覚の根本原理であるところの理は意識の対象とならないので、「説明はできぬ」ものとされる。尚、理と意思との関係について究明を要求する点が多い。例えば、或る箇所では思惟に自らの法則があつてこれらは意志に従わないといわれるが、別のところでは反対に「理性の法則は結局のところ意志の傾向を根底とする」といわれる。

まだ残る先天的知識の問題

「先天知識の有無を論ず」という明治三十年の論文の中で西田は、先天的知識の存在を認めなければならない理由を挙げ、またその具体的な内容について述べる。この論文において彼は先天的知識を「経験の *Sine qua non* なる *Synthesizing activity* に本づいて凡ての智識に於て *Principia essendi* なる者なり」という。ところが、『善の研究』の段階になると、西田は「先天智識」という表現を用いなくなった。しかし、それと似た表現が幾つか用いられており、その中に例えば意識の「先在的性質」や「観念成立の先在的法則」などがある。また物心の共通の原理として語られる「理」もそうである。これらの表現に示されるものは、意識の根底に潜む無意識なる「潜在的或者」の性質

である。

では、西田は『善の研究』において「先天智識」という表現を使うことをやめたのは何故であろうか。上村武男氏も示唆したように、それは西田は「實在」の課題として彼の純粹経験の立場を語りたからであらう。周知のように、西田自身は後になって『善の研究』を「意識の立場であり、心理主義的とも考えられる」と反省したのである。しかし『善の研究』を著した当時としては、主体の方に偏る「智識」という表現をやめ、その代わりに「性質」、「法則」、「理」などのより中立的な表現を用いることによって、彼は既に心理主義的傾向を戒めていたと受けとることができる。

『善の研究』において西田は認識の「先在的性質」や「先天的法則」の存在を主張するが、そういった法則の中に何が實際に含まれるかについては具体的な説明をしない。時間や空間といったような「形式」がどのような性質のものか、或いは知覚・連想・記憶・抽象的な思惟における具体的な仕組みや法則については立ち入った言及はない。ただ、先天的・先天的な仕組みがなくてはならないという主張が述べられるだけである。「先天智識の有無を論ず」にみられたような、カントに沿ったようなより詳細な分析は、『善の研究』においてはより大まかな形で存在論的・形而上学的なレベルで、或いはヘーゲルを連想させる世界発展史の観点から扱われる。そして、精神の原理は最終的に「説明できぬ」神秘的なベールに覆われる。

このように、「先天智識の有無を論ず」と『善の研究』との

間に矛盾がないにせよ、西田の関心や物事を考える上での立脚地に変化があったということは確かである。しかし、そうだとしても、先天的知識の問題がなくなつたとか解決されたとかというわけではない。我々の経験を実際に可能にし、またそれを形づくる先天的な構成要素の有無やその具体的な内容という問題は依然として残っている。経験が時間や空間「以上」のものであるとしても、経験が具体的に展開するにつれて、意識は時間や空間などの先験的な形式を内から帯びてくるのである。知覚・思维・その他の一切の認識作用に先立って、それらを可能にする先天的能力がなくてはならない。『善の研究』では結局、

西田は人間の認識に先天的な構造があるとは認めるものの、その具体的な内容を明らかにしようとしなない。純粹経験に内在する空間の形式がユークリッド幾何学的なものであるかどうか、理性の先天的論理を特徴付けるのにカントのカテゴリー論が十分であるかどうかなどの問題は依然として残っている。知覚などが「体系的」な作用であるといわれるが、その場合、「体系」の先天的な要素及びそれらがどのように働くのかという点について記述はあまりない。以前の経験が如何に保存・記憶され、また現在の意識に働きかけるのかについても説明がなされていない。「無意識」なども論じられているが、その詳細は明らかではない。

したがって、純粹経験の立場に立つてみても、先天的知識は避けて通れない問題である。そして、その問題を定義するのに「先天知識の有無を論ず」という論文の方が『善の研究』に勝

り、西田がこの問題に関してどの程度の理解をもっていたかということを知る上で意義があると思われる。更に、この二つの著作を合わせて考えることによって、元々知識論の課題であった先天的知識の問題が如何に存在論的な課題に置き換えられたかということも分かる。そして最後に、先天的知識の具体的な内容という問題が依然として未解決のままであるということも明らかなのである。

1) 『西田幾多郎全集』第十三卷。東京…岩波書店、1966。
60-71頁。以下では「XIII. 荻」という形でこの論文における頁を記す。

- 2) XIII. 64
- 3) XIII. 62
- 4) XIII. 63-64
- 5) XIII. 71
- 6) XIII. 67
- 7) XIII. 66
- 8) XIII. 66
- 9) XIII. 65
- 10) XIII. 66
- 11) XIII. 67
- 12) XIII. 68
- 13) XIII. 68
- 14) XIII. 68
- 15) XIII. 68

- 16) XIII. 68
 17) XIII. 71
 18) XIII. 69
 19) XIII. 69
 20) XIII. 69
 21) Immanuel Kant, Kritik der Reinen Vernunft, 201頁参照。
 日本語訳には岩波文庫の篠田英雄訳『純粹理性批判』などがあり、原版におけるページナンバーが合わせて記されている。
- 22) 実体の常住不変性などの経験の類推について、『純粹理性批判』218頁(原版における頁)以降参照。
- 23) XIII. 71
- 24) XIII. 61。「この引用は『純粹理性批判』の冒頭のところ(緒言、I頁)にてくる有名な箇所、篠田英雄の訳では次の通り：「しかし我々の認識がすべて経験をもって始まるにしても、そうだからといって我々の認識が必ずしもすべて経験から生じるのではない。」
- 25) XIII. 61
 26) XIII. 69
 27) XIII. 71
 28) 上村武男『西田幾多郎—過程する球体』。東京：行路社、1988。26頁。
- 29) 上村武男、前掲、34頁。
 30) 上村武男、前掲、29頁。
- 31) 西田幾多郎『善の研究』。東京：岩波書店、1950。82頁。(以降「Z. 葎」という形の注は、岩波文庫の『善の研究』の頁数を指す。)
- 32) Z. 14
 33) Z. 15
 34) Z. 70
 35) Z. 44
 36) Z. 35
 37) Z. 35-36
 38) Z. 52
 39) Z. 137
 40) Z. 79
 41) Z. 225
 42) Z. 235
 43) Z. 230
 44) Z. 232-33参照。
 45) Z. 233
 46) Z. 13
 47) Z. 79。Z. 13, 74-75なども参照。
 48) Z. 13。「自己の細工を棄てて」という表現も使われる。
 49) Z. 14。またZ. 30では、「純粹経験は」他に關係なく…何らの意味も持たない」といわれる。
- 50) Z. 13
 51) Z. 13

- 52) Z. 15
- 53) Z. 19
- 54) Z. 16
- 55) Z. 21
- 56) Z. 32
- 57) Z. 21
- 58) Z. 22
- 59) Z. 22
- 60) Z. 26
- 61) Z. 29
- 62) Z. 32
- 63) Z. 51
- 64) Z. 16
- 65) Z. 16
- 66) Z. 73-74
- 67) Z. 18-19, 21参照。
- 68) Z. 34
- 69) Z. 35
- 70) Z. 16
- 71) Z. 33
- 72) Z. 20
- 73) Z. 40
- 74) Z. 31
- 75) Z. 17, 33, 81

- 76) Z. 100
- 77) Z. 101
- 78) Z. 27
- 79) Z. 66
- 80) Z. 81
- 81) Z. 82
- 82) Z. 139
- 83) Z. 88
- 84) Z. 93
- 85) Z. 95
- 86) Z. 137
- 87) Z. 93
- 88) Z. 50
- 89) Z. 27
- 90) Z. 49
- 91) Z. 6。これは昭和十一年（一九三六年）の「版を新にするに当つて」のなかで西田が述べたこと。

(ジョセフ・ジョンソン)

筑波大学大学院哲学・思想研究科在学中)