

最初期の西田哲学—その2

北村 浩一郎*

The earliest Philosophy of Nishida—No.2

Kouichirou KITAMURA

要 旨

西田が唯一の實在とする純粋経験は、金沢の高等中学校時代の「實在は現実そのままのものでなければならぬ¹⁾」という考えにその萌芽が見られる。また、彼の最初期の諸論文では、意識の統一という形で純粋経験が形成されていく。このような形成過程を踏まえた上で、その純粋経験の特色を明らかにする。そして、それがどのようにして哲学の根拠となり得るのかをF. ベーコンやデカルトと比較しながら検討し、同時にその今日的な意義を考察する。

キーワード：純粋経験、主客未分、意識の統一、体系的発展、哲学の根拠

はじめに

西田哲学の根底に、純粋経験があることは異論のないところである。西田哲学は、一言でいえば、その根底となっている純粋経験を唯一の實在としてすべてを説明しようとする哲学²⁾なのである。そして、その純粋経験は、西田哲学の全体系を貫いている基本概念であり、その全体系は純粋経験から出発して展開され、またそれに帰着するのである。つまり、彼の認識論、實在論、道徳論、宗教論、芸術論といった西田哲学のすべての領域が、この純粋経験の具体的な発展・深化として展開されている。したがって、西田哲学の解明は、この純粋経験の研究を抜きにしては成り立ち得ない。

そこで、ここでは、まず、1. 西田の最初期の諸論文を辿りながら、その純粋経験がどのよ

*元教授 哲学・倫理学・生涯学習学

うにして形成されたかを問う。次いで、2. 純粹経験が確立する『善の研究』の成立と純粹経験の基本的な性格を明らかにする。さらに、3. その純粹経験がどのようにして哲学の根拠となりうるかを問い、あわせて今日の哲学の在り方を方向づける。つまり、このように最初期の純粹経験の成立過程を踏まえた上で、その純粹経験の本質的な特色を明らかにし、哲学の根拠としての純粹経験の意義を問い、今日の哲学の在り方を考察してみたいと思う。

西田の純粹経験については、彼の生前から多くの研究が成されてきた。しかし、ここでは、私自身の視点からその哲学の根拠としての意義を吟味してみたい。そのことは、西田哲学を解明するために不可欠と思われるだけでなく、今日の哲学の在り方を方向づける上で極めて重要だと思われるのである。

1. 西田の最初期の純粹経験について

上述のように、西田は純粹経験を唯一の实在としてすべてを説明したいと云う。そして、その純粹経験とは、いかなる人為的な細工も思慮分別も加えない直接的な経験的事実そのものとされ、そこでは、主客が未分の状態にある。

また、このように純粹経験が直接で且つ純粹であるのは、その意識の厳密な統一にあるとされる。つまり「純粹経験の直接にして純粹なる所以は、単一であって、分析ができぬとか、瞬間的であるとかいふことにあるのではない。反って具体的意識の厳密なる統一にある³⁾」と云う。そして、逆に「いかなる意識があっても、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⁴⁾」とされる。実際、後にも触れるように、純粹経験の根底には常に統一があり、いわばその本質をなしている。したがって、ここではまず、統一という観点から西田の最初期の純粹経験を検討してみたい。

ところで、西田の著述の中で、純粹経験という用語が初めて用いられたのは、彼の講義案である「心理学講義⁵⁾」(明治37年9月からの講義草稿)だと考えられる。そして、そこでも既に、西田は意識の根本的形式として統一作用を挙げている。つまり、彼によると、意識は単にいろいろな精神現象が連続的に結合されたものでなく、ある一定の形で統一されたものである。そして、「この統一作用といふが意識の根本的形式である⁶⁾」とされている。

この点は、後に詳述するが、この「心理学講義」より以前の明治28年、『教育時論』に3回に渡って発表された西田の処女作とも云える「グリーン氏倫理哲学の大意⁷⁾」の中で、感覚現象も分別と統一作用によって始めて知識になり得るとしている。つまり、「感覚は肉体の一現象にして、木石の運動と等しく知識にあらず、必ずや此等の感覚相互に関係し、能く一統系を

なして後始て知識と称すべし。然らば則ち此等の関係を成す所の者は何ぞや。是必ず此等感覺相互の関係外にありて、これを分別すると共に、之を統一する作用ならざるべからず、而して斯の如き作用を成す者は、独り時間外に超越し、よく多にして一なる吾人の自覚的精神 (Self-distinguishing consciousness) あるのみ⁸⁾とされている。

当時のグリーンに対する西田の評価は、「大体小生の意に合い頗る面白く候か とうも尚曖昧なる処有之候 且つ大抵カントとヘーゲルによれるものの如く左程斬新奇抜なるものとも思われず⁹⁾と云うことである。ただ、いずれにしても、このように、分別と統一作用によって知識が成り立ち、しかもその作用が多にして一である自覚的精神の作用とされている点は注目に値すると思われる。なるほど、上述のように、西田の純粹経験にはいかなる人為的な思慮分別も加えられていないとされるのに対して、ここでは「分別と統一作用」によって知識が成り立つとされ、後の純粹経験に比べて、その「純粹化」つまり人為的思慮分別を加えないということが未だ不徹底とは考えられるが、西田がその最初の段階から知識における統一の意義を認め且つその統一が自覚的精神によってなされるとしている点は後々まで引き継がれていることであり、極めて意味のあることだと思われる。

また、翌明治29年、『北辰会雑誌』に発表された「ヒュームの因果法」の続編で未定稿の「ヒュームの因果法批判¹⁰⁾」では、「如何に細微なる *Empfindungen* と雖も *mind* に是を結合する *categories* なくんば決して *knowledge* をなす能はざるなり。少くとも *unity of consciousness* なくして知識をなす能はざるは誰も知る所なり¹¹⁾」と述べられていて、意識の統一がなければ知識は成り立ち得ないことが明確にされている。

次いで、明治30年、同上雑誌に3回に渡って発表された「先天智識の有無を論ず」では、統一という言葉は用いられていないが、総合によって知識が成立する旨が述べられている。つまり「感覺より来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¹²⁾」とした上で、このような「先天の智識の綜合なければ感覺の関係なく、感覺の関係なければ智識をなすこと能ず。…智識は実にこの綜合によって生ぜんなり¹³⁾」とされている。そして、この総合とは、感覺現象を連結綜合することで、統一作用の一面である。

この時期には、西田は坐禪に打ち込む一方で、美、倫理、宗教等に関する論文を発表している¹⁴⁾。そして、彼は明治35年9月になって在米中の鈴木大拙から、W. ジェームズのことを聞き大きな関心を示すようになる。

もっとも、上述の「心理学講義」は、ジェームズからの影響というよりも、その構成内容から見てW. ヴントの心理学の影響を受けつつ、西田が「心理学」の講義のためにまとめたものである。この点に関して、務台理作は「『心理学講義』をその構成内容について見ると先

生（西田…筆者）独自のものと思われる部分と、ヴントの心理学（W. Wundt, *Grundriss der Psychologie*）から取り入れた部分とがきわめて調和のとれた形になっている¹⁵」と述べるとともに、「先生は、この頃ジェームズの『意識の流』という語を引用されているが、まだジェームズの影響のもとには立たなかった¹⁶」としている。実際、ここでも心理学は直接経験の学であると定義するヴントの考えの影響を受けていると云っても、ヴントとは別のそしてジェームズとも異なる西田独自の思想が展開され、既にその純粹経験の粗描がなされている。務台も「純粹経験のみが唯一の根本実在であるという先生の考方は、勿論ヴントの直接経験説から出たわけではなく、早くから先生に形成されてきた土着的な重要思想の一つである¹⁷」と述べている。

いずれにしても、西田はその「心理学講義」の中で既に、物心に関する諸説を彼の純粹経験の立場から批判している。つまり、彼は物心に関する従来の諸説を、(1) ラ・メトリー等の唯物論的解釈、(2) ライプニッツ等の精神論的解釈、(3) デカルト等の二元論的解釈、(4) スピノーザ等の平行論的解釈の四つの説に分けて、それぞれに対して西田の立場から批判を加えている。まず、(1) に対しては、「物体より精神を生ずといふのは物体が唯一の存在であるといふ仮定より来れる哲学的推論にすぎない¹⁸」とし、次に(2) に対しては、「吾人の肉体は外面は物質として顕はれ内面は精神であるから凡ての物体も此の如しと類推法により推論したものにすぎない¹⁹」とし、さらに(3) に対しては、「此の如き二元論に対しては更に物体と精神とは如何にして相互に働き得るか [いふ] 難問を生ずるのである。それでデカルトの学派には occasionalism [偶因論] の如き説を生じ、仮定の上に更に仮定を作る様になった²⁰」とし、そして(4) に対しては、「スピノーザの様に吾人の経験以外に一実体を置き、此の[両]方面として物心の関係を論ぜんとするのは哲学的独断にすぎない。且つ此の仮定より演繹して物体現象を支配する自然法を以て直に精神現象を説明せんとするが如き大なる誤りに陥る²¹」として、四つの説それぞれを西田の立場から批判している。そして、結局、これらの四説は、何れも独断的仮定より推論していて、経験的事実を説明し得ぬことが多い。したがって、「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れば、前にも云った様に物体現象と精神現象とは独立せる実体でもなく、また一哲学的本体の両面でもなくて、吾人の純粹経験の事実を異なる視点より観察したる者にすぎない。即ち吾人の経験的事実の中より全く主観的方面を除去し単に客観的内容に就いて考ふれば、物的現象となり、この事実を主観的方面より考ふれば、精神現象となる²²」とされる。実際、西田によると「吾人の純粹経験の事実には物心の両現象として区別すべき者なし。唯同一の経験的事実あるのみ²³」である。さらに、「両現象界は実在の一方面であって独立的全体ではない。両者相待って説明す

べき者であるが、物体界の知識は吾人が経験より概念的に構成せる者であって、精神界の知識は直接に経験しうべき直覚的の者である²⁴」として西田独自の「純粹経験が唯一の实在である」という思想が、素朴な形ではあるが、既に貫かれている。

そして、上述のように、純粹経験が直接的で純粹であるのは、具体的な意識の厳密な統一にあるとされるのであるが、この「心理学講義」の中では、既に意識成立の三条件が明らかにされている。つまり、その第一は「変化と対立」で「凡て吾人の意識は変化と対立とより起こる²⁵」のである。第二は「保存と再生」で「吾人の精神生活は時間上に連結せらるる者であるが、若し精神現象が保存され再生することがなければ精神現象は個々の断片となり、互いに関係し結合することはできぬ²⁶」とされている。そして、第三は「意識の統一」であり、既に上にも触れたように「意識は単に種々なる精神現象が連続的に結合せる者ではなくて此等の者が或る一定の形に於いて統一されたる者である。この統一作用といふが意識の根本的形式である²⁷」と述べられている。しかも、これら三つの条件のうち、第一と第二は受動的であるが、第三の条件は能動的で且つ自発的であるとされている²⁸。この統一ということ、上述のように、その深淺の差はあるものの、西田の最初期の論文から貫かれていることであるが、ここでは、「吾人の意識的現象は其簡單なる者より複雑なる者に至るまで盡く一種の統一作用に由りて成立するのであって、而も其統一の方式は外面の刺激に対して反動的なる意志の形態を為すものである²⁹」とされ、しかも「此の意志的作用即ち意識の統一作用が吾人の精神の根本的作用であって不変であり凡ての精神現象の本である³⁰」とも云われる。このように、この草稿では既に、意識の統一性・自発性やその主意主義的捉え方が明らかにされている。

西田が、この草稿において純粹経験という用語を初めて用いていることは既に指摘したが、これは『善の研究』の第1編「純粹経験」を準備する著述であると云うこともできよう。このことは、既に務台理作が指摘している。つまり、務台は、「『心理学講義』草稿についてその発展の形が全くなかったのか」というと、そうではない。じつは『善の研究』の第一編である『純粹経験』がそれに当たるのではないかと私は考える³¹と述べている。このように「心理学講義」における純粹経験は、『善の研究』におけるそれのような精緻さは欠いているにしても、既に西田独自のものとして形成されている。

ただ、ここで注意しておきたいことであるが、当時の西田は、鈴木大拙宛の書簡で、「これまでの哲学は多く論理の上に立てられたる者であるが余は心理の上に立てて見たいと思ふ。近来 W. James 氏などの Pure experience の説は余程面白いと思ふ。氏は Metaphysics をかくといふがまだ出来上がらぬか³²」と云っている。これは当時の西田が、心理の上に哲学を築こうと考えていたことまたジェームズの純粹経験や形而上学に強い関心をもっていたことを示している。

しかし、そのことは、当時の西田がただちにジェームズの純粹経験を受け継ぎ、完全に心理主義の立場に立っていたことを意味するものではない。確かに、『善の研究』の「版を新たにするに当たって」では、「此書の立場は意識の立場であり、心理主義とも考へられるであろう。然非難せられても致方はない³³」としている。しかし、そのすぐ後で、西田は「併し此書を書いた時代に於いても、私の考えの奥底に潜むものは単にそれだけのものではなかった³⁴」としながら、純粹経験の立場から「絶対意志の立場」, 「場所」, 「弁証法的な一般者」, 「行為的直観」, 「歴史的事実の世界」へと深められていったことを記し、「行為的直観の世界, ポイエシスの世界こそ真に純粹経験の世界である³⁵」と述べている。

また、西田は、ジェームズを知った後でも、例えば明治38年7月19日の日記では「余は psychologist, sociologist にあらず life の研究者とならん³⁶」と云っている。従来、西田の純粹経験に対するジェームズの影響がよく云々されるが、西田は当初からつまりジェームズを知る前から、知識が意識の統一によって成り立つことを明らかにしているし、後でも触れるように西田の純粹経験がジェームズのそれから生じたとは到底考えられない。この点に関して上田閑照は、「ジェームズにとっては『原初の現前』に於ける『素朴な直接性』(naif immediacy)は、統一性ではなく、むしろ『最初の混沌とした直接性』³⁷」であり、西田の純粹経験は、ジェームズの純粹経験と比べて「原始的な統一性とその発展の体系性において際立つ³⁸」と述べ、西田との違いを指摘している。したがって、下村寅太郎も述べているように、純粹経験という概念は、西田の独創であり、ジェームズ、マッハ、ヘーゲル等「これらの思想は寧ろ純粹経験を説明する手段に援用されているに止まる³⁹」と見るのが妥当であろう。

さらに、「心理学講義」と同じ明治37年度の倫理の講義草稿と考えられるのが「倫理学草案 第一」である。ここでは、純粹経験という用語は用いられていないが、やはり意識の統一作用が基本となっている。つまり、まず「倫理学は吾人の行為を研究する学⁴⁰」であり、その「行為とは意志的動作をいふ⁴¹」とした上で、その「意思は意識の統一作用である⁴²」とされる。そして、「意思に於いても信仰に於いても意識は統一の状態を保ち能動的となり実在と連結せらるる⁴³」と述べるとともに、「意思の統一作用は意識の根本的形式であるから凡ての精神現象に於て同一の統一作用が繰り返さるるのである。この作用が著しくなり意識さるるものを自覚 (self-consciousness) といふ⁴⁴」として、主意主義的立場がよりはっきりと示され、既に自覚についても言及されている。

そして、その翌年度の倫理の講義草稿が「倫理学草案 第二」であると考えられている。ここでは、「倫理学とは人生の意義を解釈せんとする学問⁴⁵」と定義されている。そして、近世の科学者達が実在の真相を示すものとする客観的对象は、西田によると「客観的对象が全く吾

人の主観を離れて存在すといふ独断を基礎として之より推論したものであって、若しかかる独断を去り純粹経験（pure experience）の本に立ち返りて考えて見ると、吾人の主観的活動といふ者が直接に与えられたる動かすべからざる事実であって客観的世界の分離以前に基礎をもったものである⁴⁶」とされ「所謂客観的自然界なる者は吾人の論理的要求から作りたる所作物にすぎない⁴⁷」というのである。また、倫理学と関わりの深い「情意に就いて見ても情意の活動は直接経験の事実であって客観の対象の独立よりも根本的である⁴⁸」とされる。したがって、純粹経験によって明らかになる直接的な事実は、西田によると客観的な対象界よりも根本的なそして主観的な活動であり、それが實在なのである。そこで、「實在是単に物ではなくして活動である、単に存在ではなくして意義を有する⁴⁹」とされるのである。

そして、西田によると「道徳的判断をうけるものは種々なる動機を決する意識統一の作用である。即ち人格である。所謂良心といふ者もこの意識統一の作用に本づいて起こる⁵⁰」のである。ここで倫理の問題に深く立ち入る余裕はないが、このように倫理学も純粹経験のゆるぎのない事実に基づいて始めて成立するのである。

以上明らかにしてきたように、西田の場合、知識は、意識の統一作用によって成り立つとされ、そのことは彼の最初期の論文から貫かれ、やがてその統一作用が純粹経験を意味するようになる。実際、繰り返し述べてきたように、西田の純粹経験は具体的な意識が厳密に統一されたものであり、逆に意識が厳密に統一されている間は、それは純粹経験とされるのである。そして、ジェームズの純粹経験との根本的な相違もそこにあるように思われる。

実際、西田は、明治43年、『哲学雑誌』に発表した「純粹経験相互の關係及連絡に付いて」において、ジェームズの純粹経験との相違を述べ、批判しているところで「『ジェームズ』氏などの考えは私が前に述べましたような考えから見て経験の統一的方面、即ちその構成的要素といふやうな者をちと輕視して居る傾きがある⁵¹」と云っている。さらに、同じ明治43年の11月6日付け、紀平正美宛ての書簡には、率直に「ゼームス御覽の由もとよりたいしたものにあらず、唯経験より出立してあのような事をいふのは面白からずや、ゼームスもう少し早くからあの如き研究をしたらもう少し纏まったものになったか知らぬが…後略⁵²」とあり、西田は、『善の研究』が出版されたその前年には既に、ジェームズの思想を面白いけどたいしたものではないと考えていたようである。もしそうだとすれば、従来の西田に対するジェームズの影響に関する評価は、あまりにも大き過ぎるのではないだろうか。

初めにも触れたように西田の純粹経験は、彼の哲学の根底であり、唯一の實在とされ、それによってすべてが説明される。そして、その純粹経験の概念は、云うまでもなく彼の『善の研究』において確立されるのである。

2. 『善の研究』の成立と純粹経験

『善の研究』（明治44年）は、四つの編から構成されているが、その「序」にあるように、第1編から順々に書かれたのではなく、まず第2編「实在」、第3編「善」が出来て、その後、第1編「純粹経験」、第4編「宗教」という順序で執筆されたものである。そして、第1編は、「余の思想の根底である純粹経験の性質を明にしたもの」であり、第2編は、「余の哲学的思想を述べたもので此書の骨子といふべきもの」である。そして、第3編は、「前編の考を基礎として善を論じた」ものであり、第4編は、「余が、かねて哲学の終結と考へて居る宗教に就いて余の考を述べたもの」とされている⁵³。

そして、各編は、最初は別々に印刷されたもので、茅野良男の詳細な考証によると、「第2編の原形は明治39年夏成立、同年冬印刷の『实在論』⁵⁴」であり、また、「第3編の原形は明治40年4月印刷の『倫理学』⁵⁵」である。したがって、それらは、『善の研究』の第2編と第3編との初出原本である。

また、第1編「純粹経験」の原本は、従来、明治41年8月発行の『哲学雑誌』（第23巻258号）に発表された「純粹経験と思惟、意志、及び知的直観」であるとされてきたが、茅野の考証によると同年の『北辰会雑誌』第51号（6月22日発行）と第52号（6月24日発行）の「附録」に「純粹経験と思惟及意思」として掲載され、これが「第1編の真の初出誌に当たる⁵⁶」とされている⁵⁷。

また、第4編「宗教」の原本とされるのは、第1章から第3章までは、明治42年5月発行の『ていゆう丁西倫理会倫理講演集』（第80輯）に掲載された「宗教に就いて」であり、第4章は、同年7月発行の同誌（第82輯）に掲載された「神と世界」であり、第5章は、明治40年8月、雑誌『精神界』（第7巻第8号）に発表された「知と愛」である。以上によって、初出論文を中心にした『善の研究』の成立過程が明らかになったと思う。

『善の研究』の四つの編では、純粹経験、实在、善、宗教が取り上げられ、認識論、实在論、道德論（倫理学）、宗教論が展開されている。そして、その全体を貫いている基本概念は、云うまでもなく「純粹経験」である。これは、『善の研究』の全体を貫くと同時に西田哲学の全体系を貫く概念である。

よく西田哲学は我が国における最初の独創的な哲学と云われるが、西谷啓治によると、「そのことは同時に、哲学の全歴史の上から見て、これまでに無かった全く新しい見地と展望を哲学的思考に開き、それに新しい可能性を導入したことを含意していた⁵⁸」のである。そして、そのような独創性を成り立たせているのがまさに純粹経験なのである。その純粹経験について

西田自身は、『善の研究』の本文の冒頭で、次のように述べている。

経験するといふ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。純粹といふのは、普通に経験といて居る者も其実は何等かの思想を交へて居るから、毫も思慮分別を加へない、真に経験其儘の状態をいふのである。例へば、色を見、音を聞く刹那、未だ之が外物の作用であるとか、我が之を感じて居るとかいふやうな考のないのみならず、此色、此音は何であるといふ判断すら加はらない前をいふのである。それで純粹経験は直接経験と同一である。自己の意識状態を直下に経験した時、未だ主もなく客もない、知識と其対象とが全く合一して居る。これが経験の最醇なる者である⁵⁹。

このように西田の純粹経験は、「事実其儘に知る」ことであり、「真に経験其儘の状態」を云い、そこでは少しも「思慮分別を加へない」し、そして「未だ主もなく客もない」、「知識と其対象とが全く合一して居る」のである。それは、色を見、音を聞く刹那に、その色や音が外の対象の作用であるとか主観がそれらを感じているとかを考えないだけでなく、その色や音が何かを判断する以前のまさに直接的な経験そのものである。したがって、「真の純粹経験は何等の意味もない、事実其儘の現在意識あるのみ⁶⁰」とされる。このようにして西田は、主客合一の純粹経験の立場から出発し、それを生涯貫いたのである。そこでは、経験される事実とその事実を知ることと自己の意識とが全く一致している。

この点に関して、西谷啓治は、『『事実其儘に』』といふのは、経験は事実といふものが与えられる最も直接的な場だといふことであり、『其儘に知る』といふことは、経験が知といふものの成立する最も直接的な場だといふことである⁶¹』と述べている。そして、それは、「事実の有りのままの客観性と知るべきものを知ったという知の確実性とが起源するところ⁶²」であり、また、「事実の客観性と知の確実性が一つであることを実証性と言え、『其儘』は最も直接的な実証性の場⁶³」なのである。さらに、西田の云う「経験のうちには、事実と事実の知と自己の現存在とが直接に一つになっている⁶⁴」のである。したがって、純粹経験においては、経験的事実が同時に自己の存在になっていて、またそのまま直接的に知られる。そして、これは現にそこにある現実そのままの経験であり、今ここで真に存在する実在とされ、彼の高等中学校時代の「実在は現実そのままのものでなければならない（前出）」という彼本来の考えが貫かれている。このような現実の経験的事実は、自己の現存在でもあり、直接、ありのままにそして確実に知られるので、疑うにも疑いようがないのである。

しかも、西田によると、「純粹経験は個人の上に超越することができる⁶⁵」とされている。そこでは、主客合一であるため、高坂正顕が指摘しているように「物を経験すると共に、同時に我をも経験するのである。物も経験の中にあると共に、我も経験の中にある⁶⁶」。したがって、

ここではその経験の範囲が、我の中のみ在るのではなく、我を越え出ている。つまり、西田の「純粹経験の範囲は、個人の経験或は体験の中に止まるものではなく、むしろ初めから個人を越え、その外に出ているのであり、言わば超個人的である⁶⁷」とされる。

西田は経験に関して、「個人あって経験あるのではなく、経験あって個人あるのである。個人的経験とは経験の中に於て限られし経験の特殊なる一小範囲にすぎない⁶⁸」と述べ、しかも「個人的区別より経験が根本的である⁶⁹」としている。このように純粹経験は超個人的であり、逆に個人的経験は経験を限定したものなのである。

しかも、そのような経験は、単に受動的なものではなく、構成的で能動的なものとされる。つまり「経験とはありのままを知るといふ意ならば、単一とか所動的とかいふことは反って純粹経験の状態とはいはれない、真に直接なる状態は構成的で能動的である⁷⁰」とされる。

この点に関して、高坂は、次のように述べている。つまり「我々が鳥の飛ぶのを見る時に、我々の知覚は言わば鳥と共に飛んでいるのである。いかに簡単な知覚の中にも、能動的即ち構成的要素が含まれているのである。目は光を求めているのであり、見ることを意志している⁷¹」し、純粹経験において知覚されるものは、「働きつつあるもの、活動しつつあるものとして直接に経験される⁷²」のである。そして、「純粹経験が先生にとって、生きた真実在に触れる形而上学的機関となり得たのは、純粹経験が能動的であるのに基づいたであろう⁷³」と述べている。別の言い方をすれば、純粹経験でない単なる経験は、生きた実在を捉えることはできないのである。

そして、このような純粹経験は、常に一つの体系を成し、統一されて分化発展する。実際、西田の意識は単一の精神的要素の結合したものではなく、元来体系を成し、統一されて発展している。それは「いかに精細に分化しても、何処までもその根本的な体系の形を失ふことはない。我々に直接なる具体的意識はいつでも此形に於いて現はれる⁷⁴」し、「意識の本来は体系的発展であって、この統一が厳密で、意識が自ら発展する間は、我々は純粹経験の立脚地を失はぬ⁷⁵」のである。そして、そのような「意識の体系といふのは凡ての有機物のやうに、統一的或者が秩序的に分化発展し、その全体を実現する⁷⁶」し、「統一作用が働いている間は全体が現実であり純粹経験である⁷⁷」とされる。この点に関して、西谷啓治は「経験は何時でも『構造』をもち、あるいはむしろ内から構造を形成しつつ展開し、その展開のうちに何時でも『体系』を含んで、体系的発展をなしつつある。そしてその発展の基礎にはいつも無限の統一がある⁷⁸」としている。また、高坂正顕は「純粹経験に於て、定かならぬある統一的或者が含蓄的 implicit な状態から顕現的な explicit な状態に伸展する。それは我々の直接の意識の発展であると共に、～中略～総じて実在発展の方式である。それは正にヘーゲルの概念 Begriff に

比してよい⁷⁹」と述べている。

以上のように主客未分の純粹經驗は、超個人的、能動的、体系的で且つ自発自展する經驗である。そして、それは統一的或る者の自家発展であり自動不息である。ただ、この点に関しては、紙数の制限もあり、ここではこれ以上立ち入らないことにする。

なお、『善の研究』が執筆された時期には、その日記によると西田は、熱心に打坐^{たざ}に打ち込んでいたことが記されている。そして、その打坐が、純粹經驗の形成と深い関わりがあることは、しばしば指摘されることである。例えば、下村は「『善の研究』は云うまでもなく、先生の哲学思想の最初の組織的体系的形成であるが、この労作が成立した先生の三〇代十年間の生活に於いて打坐の工夫が一貫して滲^からなかつたことは、『善の研究』の根本思想の形成やその動機に重大な示唆を与える。『善の研究』の根本思想は周知の如く『純粹經驗』『直接經驗』である。この概念の由来や源泉は一少なくとも重要な源泉は、これと内面的に連なりがあることは否定されない⁸⁰」としている。そして、下村によると西田の打坐の工夫は、純粹經驗の再認であり、その自覚的把握への努力であったのである⁸¹。

上にも触れたことであるが、西田の純粹經驗は、ジェームズの純粹經驗説から多くの影響を受けているとされる。しかし、既に下村と同様小坂国継も指摘しているように、「西田は主客の分離を否定する純粹經驗の思想が、彼の長年の禪修業によって会得した無差別・平等の物の見方と相通ずるところがあると考え、彼固有の思想を、この『純粹經驗』の概念でもって説明しようとした⁸²」のである。そして、「西田の純粹經驗説には、このような実践的体得、すなわち身心の修行を通じての会得という要素があるばかりでなく、それがそのきわめて重要な部分を占めている。純粹經驗が唯一の実在であると同時に善であり、認識の原理であると同時に道徳の原理でもある所以である⁸³」とされている。

このような純粹經驗と打坐との関連については、先行研究の中で既に多くの論究がなされているのでここではこれ以上触れないことにして、次に哲学の根拠としての純粹經驗について論じてみたい。

3. 哲学の根拠としての純粹經驗

純粹經驗は西田哲学の根底とされ、その限りでは、西田哲学の根拠である。そして、哲学の根拠だとすれば、それは疑いの余地のない確実なものでなければならない。西田自身も「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、疑ひうるだけ疑って、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⁸⁴』と述べている。それでは、それはどのようにして疑いの余地のないものであろうか。

上記のように、純粹経験においては、如何なる人為も加えられていない純粹な経験的事実とその事実についての直接的な知と自己の現存在とが直接結びついて一つになっている。したがって、そこには我々の直覚的経験の事実つまり意識現象についての知識しかなく疑いを挟む余地が全くない。そこでは「現前の意識現象と之を意識するといふこととは直に同一であって、其間に主観と客観とを分かちこともできない。事実と認識の間に一毫の間隙がない。真に疑ふに疑ひ様がない⁸⁵」のである。このような一切の思慮分別の加わらない純粹経験が、疑おうとしても疑うことのできない真の實在の根底であり、また同時に真の自我の根源でもあるとされているのである。

そして、西田によると、我々のあらゆる精神現象の原因が現在意識であり、純粹経験の事実である。つまり、我々の知覚や感覚、記憶さらに抽象的概念や経験的諸事実の關係の意識すら現在の意識であり、また、快、不快の感情や未来を目指す意志も現在の意識であり、純粹経験とされる⁸⁶。このような純粹経験を基礎として、学問・知識言い換えると哲学が形成されなければならないのである。現に、西田は「斯の如き直覚的経験が基礎となって、其上に我々の凡ての知識が築き上げられねばならぬ⁸⁷』と述べている。

一般に、哲学が伝統的な仮定を脱して新しい確固とした基礎を求める時には、いつでも直接的な知識に還ってくる。そして、その事例として西田が挙げているのは、F. ベーコンの経験とデカルトの *cogito ergo sum* 「余は考ふ故に余在り」という原理である⁸⁸。そこで、この両者について検討してみたい。

まず、F. ベーコンは、学問の目的を明確にし、経験・実験に基づく学問を確立して、その「大革新」を目指している。つまり、彼によると、学問の目的は人類の福祉の向上と人類の利益に役立つことである。そして、その目的を達成するために、彼はルネッサンスの学芸のように、単に古代ギリシアの学芸を復活するだけではなく、すべての学問に批判的検討を加えて、その「大革新」を目指している。また、その「大革新」即ち学問改革の手順は、同時に彼の著作の計画でもあったが、以下のような6部によって構成されている。

それは、第1部 諸学問の分類、第2部 ノヴム・オルガヌム（新機関）または自然の解明についての指標、第3部 宇宙の諸現象、または哲学の基礎としての自然誌と実験誌、第4部 知性のはしご、第5部 先駆者、または第2哲学の先取り、第6部 第2哲学、または行動的学問である。このような彼の学問革新の計画は、余りに壮大であったために未完に終わっているが、その原理とされたのは、「経験に学ぶ」ということである。そして、彼は学問の「大革新」によって「哲学と諸学はもはや足もとの定まらぬ宙に浮いたものではなく、あらゆる種

類の、しかも十分に考量された経験の確実な基礎の上に置かれる⁸⁹⁾ことを目指したのである。

実際、F. ベーコンは、学問の改革のために真の経験的事実に基づいた学問を確立しようとする。そして、そのためには、新しい方法の導入と、イドラ（幻影）からの解放が必要だとされている。

まず、その新しい方法とは、アリストテレス以来の演繹論理学ではなく、多数の経験的事実に基づくノヴム・オルガヌムつまり新しい帰納法論理学である。これは、当時の通俗的帰納法即ち単純枚挙的帰納法ではなくして、「感覚および個々のものから一般命題を引き出し、絶えず漸次的に上昇して、最後に最も普遍的なものに到達する⁹⁰⁾」ベーコン流の帰納法である。

また、イドラとは、すでに我々の知性に深く根をおろし、真理の探究を困難にするばかりでなく、学問の革新の妨げにもなるものである。そのイドラには、人間の本性そのものに起因する「種族のイドラ」、個々人の特有な性質・教育・談話・読書などによって生じる「洞窟のイドラ」、人々の交わりや社会生活の中で言語が不適切に用いられることから起こる「市場のイドラ」、哲学の誤った諸学説や間違った論証の法則から生じる「劇場のイドラ」という4種類がある。これらのイドラについて⁹¹⁾、ここで詳しく論じることはしないが、哲学と経験に関わりの深い「劇場のイドラ」について若干触れておきたい。

F. ベーコンによると、「劇場のイドラ」を引き起こす哲学説には三つの学派がある。第一は合理派もしくは詭弁派とされる学説で、アリストテレスに代表されるこの立場の哲学者たちは、経験からいろいろなありふれた事例を、充分確かめることも注意深く検討することもせずに取り上げ、後は思索と精神の活動に委ねてしまう⁹²⁾。第二は経験派とされる学派で、錬金術師やギルバート⁹³⁾に代表されるこの立場は、少数の実験を熱心にまた注意深く行った後、その実験から大胆にも哲学を打ち立てようと企てる。そして、その他の事柄も、驚くべき仕方でも無理にゆがめてその実験結果に合うようにする⁹⁴⁾。さらに、第三は迷信的とされる学派で、ピュタゴラスやプラトンに代表されるこの立場の哲学者たちは、信仰と敬神の念から哲学に神学や聖伝を混入する。なかには、虚妄がひどくて、学問を霊や守護神から導き出そうとする人々もいるほどである⁹⁵⁾。

これらの三つの学派は、それぞれ「通俗的な証明されない経験を普遍的な意見に仕上げるか、あるいは証明されたとしても、あまりに狭い経験によって断定するか、あるいは経験を全く除いて宗教的信仰と神学的伝説に根拠させるかのいずれかである⁹⁶⁾」とされる。そして、これらに共通している点は、その哲学が十分な秩序正しい経験・実験や自然誌の基礎のうえに打ち立てられていないということである。なお、F. ベーコンは、この他にまちがった論証の法則から起こる「劇場のイドラ」があるとしている⁹⁷⁾。

いずれにしても、F. ベーコンは、十分に吟味された正確で客観的な且つ必要なだけの経験的事実に基づく学問を志したのである。彼は、そのような立場から、未完に終わったが、上にも述べた6部から成る学問の改革を試みている。この点は、純粹経験によって認識論、實在論、道徳論、宗教論を説明しなおそうとした西田の立場と形式的には符合している。つまり、F. ベーコンも西田も、真の経験に基づいた学問の改革を目指した点は共通している。ただ、ここでいうF. ベーコンの経験（観察・実験、自然誌）は、主観としての自我が客観としての自然を経験することであり、主客未分の西田の純粹経験とは大いに異なっている。西田によると「主観客観の対立は我々の思惟の要求より出でくるので、直接経験の事実ではない⁹⁸」、そして、普通には「精神と物体との両実在があると考へて居るが、これは凡て誤である。主観客観とは一の事実を考察する見方の相違である、精神物体の区別も此の見方より生ずるのであって、事実其者の区別でない⁹⁹」のである。したがって、西田は「ベーコンの経験といったのは純粹なる経験ではなく、我々は之に由りて意識外の実事を直覚しうるといふ独断を伴うた経験であった¹⁰⁰」として退けている。

これはどのようなことを意味するのであろうか。つまり、西田がF. ベーコンの経験は「独断を伴うた経験」というのは、何故か。既述のように、F. ベーコンの経験は、四つのイドラから解放され、十分に吟味された正確で客観的な且つ必要なだけの経験的事実とされる。しかし、それは直接経験の事実ではなく、「思惟の要求」によって生じた主観としての自我が客観としての自然を経験するいわば人為的な事実のことで、西田が云うような、「事実其儘に知る」経験つまり「未だ主もなく客もない、知識と其対象とが全く合一して居る（前出）」ような直接経験ではない。言い換えると、それは経験的事実とその事実についての直接的な知と自己の現存在とが直接結びついて一つになっているような直覚的经验的事実ではない。したがって、西田からすれば、F. ベーコンの経験には直接的な意識以外でも直覚しうるといふ独断が伴っているということになる。哲学の根拠としての経験は、疑いの余地のある独断的な経験であってはならないのである。

上田閑照も指摘しているように、西田は、「普通に経験といっている者」に既に交えられている「考えられたこと」、既に加わっている「考える」ことが「未だ」ないところ、そこを「真に経験そのまま」と言っているのである。したがって、西田が「真に経験そのまま」という場合は、一切の自己理解が未だ入らない経験ということ¹⁰¹なのである。このようにして、西田によるとF. ベーコンの経験は、直接的な経験そのままではなく、思惟の要求によって主客が分離し、主が客を経験していることになる。そこで、西田はF. ベーコンの経験が独断を伴う経験として批判し、退けているのである。

もともと西田とF. ベーコンの経験に関する考え方には根本的な違いがあり、西田が「個人あって経験あるにらず、経験あって個人あるのである、個人的区別より経験が根本的である¹⁰²」としているのに対して、F. ベーコンはまず主観と客観とを区別して、個人を確定的なものと考え、個人あっての経験を前提としている。

これは、西谷啓治が指摘しているような、西洋の形而上学に共通する一種の先入見と見ることができよう。つまり、西谷によると、西洋の形而上学で普通一般に「経験」が考えられるとき、三つの先入見が含まれている。それらは、(1) 意識に関して知・情・意を初めから別々なものとして分けて考えること、(2) 主観と客観との差別に拘着していること、(3) 「個人」という枠が絶対視されて、個人あっての経験と考えられていることの三つである。その結果、「普通に経験は意識と考へられ、しかも意識が物と心、ないしは客観と主観との関係に成り立つものと見なされ、そして経験における主観が個人としての存在の枠を超えることは出来ないと考えられている。つまり、経験といふものは物と我と、客観と主観との分別された場で受け取られている。その場合、経験における主観は身体と感覚や欲望をもった個々の人間の意識、客観は外界に存在する個々の事物とされるが、その両者の関係の上に、知・情・意の意識現象が分立的に成り立つと考へられる¹⁰³」のである。西谷によると、このような先入見は、西洋においては常識であり、形而上学もこの常識に従ってきた。

実際、F. ベーコンの経験にはこのような先入見が含まれたままであるのに対して、西田の経験は、そのような先入見がすべて排除された、より根源的な純粹経験なのである。そして、イギリス経験論という西洋近代哲学の一方の流れを方向づけたF. ベーコンの経験を独断的であるとして退け、より根源的な不可疑の純粹経験を主張する西田の哲学は、今日その意義をますます高め、西洋近代哲学の超克を可能にする新しい哲学の在り方を方向づけているのである。

次に、西洋近代哲学のもう一方の流れである大陸合理論を形成したデカルトを取り上げてみたいと思うが、まず、デカルトの学問観は、彼の学問樹によって知られている。彼によると、哲学¹⁰⁴全体は一本の木のようなもので、その木の根は形而上学であり、幹は自然学である。そして、その幹から出ている枝が、他のすべての学問である。これら他のすべての学問は、三つの主要な学問すなわち医学、機械学 (la mécanique)、道徳にまとめられる。ここでいう道徳は、最高かつ完全な道徳で、他の学問のすべての知識を前提とし、知恵の最後の段階とされている¹⁰⁵。

このような学問観を持つデカルトは、堅固で確実な学問を打ち立てるために、方法的懐疑によって、少しでも疑わしいと思われうるものはすべて、絶対的に虚偽なものとして退ける。つまり、デカルトによると本来の哲学 (形而上学) は、他の諸学の原理を与える絶対確実な知識

でなくてはならないが、それに至るためには諸々の知識の確実性の吟味すなわち「疑い」から出発しなければならない。まず、①感覚は時に錯覚に陥るから、感覚による知識は退けるべきである。②想像力と悟性による数学的知識も時に誤謬を含むから、ひとまず捨てなければならない。そして、③上の①と②の知識についても、それらを我々は「夢」に見ているだけであって、それに実在が対応していないのではないかと疑うことができるとして退ける。このようにデカルトは、感覚、想像力、悟性そのものを疑い、方法的懐疑を確立する。

しかし、このような方法的懐疑によってもまたどのような懐疑論者の疑いによっても、そのように疑っている私すなわちそう考えている私は、無ではなく何ものかでなければならない。それはどんな疑いによっても疑うことができないとして、彼は「私は考える、故に私は存在する」(cogito ergo sum) という哲学の第一原理を提起する。この原理は、近代哲学、特に合理論的立場の哲学にとっては、明晰判明で確実な原理と見なされてきた。

ただ、ここで注意しておきたいのは、デカルトが「私がすべては虚偽であると考えている間も、そう考えている私は、必然的に何ものかでなければならぬ¹⁰⁶」としている点である。確かに、この原理によるとどんなに有能で狡猾な悪霊が我々を誤らせようとしても、少なくとも論理的には「私」は何ものか (quelque chose) でなければならない、したがって、「私が存在する」ことは認められなければならないであろう。しかし、その際、私の存在は、「必然的に何ものかでなければならぬ」という表現からも分かるように、知的な推論によって導き出されている。「私が存在する」は、その限りでは、西田が云うように直覚的事実としての「直接の知識」ではなく、「已に余ありといふことを推理して居る¹⁰⁷」のである。小坂国継も指摘しているように、『『懐疑』において明らかになるのは『考える』という作用の存在であって、『考える主体』すなわち心という実体の存在ではない。『考える』という作用から、『考える主体』の存在を導き出すのは、直覚ではなく推理であって、それは、すべて物事には原因がなければならないとする因果法則にもとづいている¹⁰⁸」のである。

西田の立場からすれば、推理で得られるものはあくまでも推理であって、疑いの余地のない確実なものとは言えない。如何なる人為も加えられていない経験的事実とその事実についての直接的な知と自己の現存在とが直接結びついて一つになっている実在としての純粹経験でなければ、疑いの余地のない確実なものとは云えないのである。

もっとも、これには従来から異論があって、デカルトの命題は、やはり意識事実に基づく直覚的な知識という考えがある。西田も「デカートの『余は考ふ故に余在り』は推論ではなく、実在と思惟との合一せる直覚的確実をいひ現はしたものとすれば、余の出立点と同一になる¹⁰⁹」としている。この点は、西田にしては珍しく、徹底性を欠いているように思われる。

いずれにしても、上田閑照も指摘しているように、デカルトにおいては方法の斉合性と優位性が確保されている。そして、それは我の確立と結びついている。反省の再帰によって知と我とが一つに同時に確実性を獲得する。西田においても方法なしではない。しかし方法は圧倒される。反省によって求められる確実なるものは、反省によって見出されるのではなく、方法以前の原始事実として反省を破る仕方で原与される。それは主客を分けることのできない現前であり、我は「我なし」という仕方で脱自的にそこに現在している¹¹⁰。

そして、西田にとって「疑うに疑い得ない」最も確実なもの、實在の知識にして同時に實在そのものであるものは、主客なきその最直接性において反省以前の非反省的な原始の事実なのである。そのような事実が反省に与えられるのは、反省が破られるという仕方に於いてである。また、その際、反省が破られるということ自身がほんとうに反省の出発点になる、そういうあり方になっている¹¹¹。さらに、西田の考究の出立点をなすものは、その与えられ方においても内実についても、反省以前にその根底がある¹¹²。つまり、西田の場合は反省以前のより根源的そして直接的な事実がその根底にあり、出立点になっている。

また、デカルトが *cogito ergo sum* の明晰判明であるということに基づいて「我々が極めて明晰判明に理解するところのものはすべて真である¹¹³」とするのに対して、西田は「明瞭なる思惟が物の本体を知りうるとなすのは独断である¹¹⁴」として退けている。つまり、上の場合と同じように、思惟と物の本体は全く別のものであり、思惟が明晰判明であるからといって物の本体を知るというのは、西田の立場からすればまさに「独断」なのである。

このようにして、F. ベーコンもデカルトも哲学の確固たる基礎を求めて直接的な知識を求めたが、両者の提起した哲学の原理は、F. ベーコンの経験にしてもデカルトの *cogito ergo sum* にしても、結局のところ直接的な経験ではなく、独断もしくは推理を含むものであった。そこで、西田は真に直接的で疑いの余地のない、経験や *cogito ergo sum* よりもさらに根源的な純粹経験を見出し、それを唯一の實在として、すべてを説明しようと試みたのである。

このような西田の純粹経験は、上述のように三つの西洋形而上学の先入見からも解放された不可疑の哲学的根拠であり、西洋近代哲学の超克の可能性と同時に今日の新しい哲学の在り方を示唆している。なお、純粹経験の根底には統一的或る物があり、自発自展している。そして、それは、自動不息な発展で自立自全の活動であるが、それについては、次のテーマとしたい。

注

1 西田幾多郎著、昭和40年、『西田幾多郎全集』第一巻（『善の研究』「序」、以下この全集を全集一の

ように略記する), 岩波書店, 7頁。なお, 高坂正顕によれば, 西田は当時のことを振り返って「金沢の街を歩いていて, ふと純粹経験のやうな考えに行きあたった。それが後の『善の研究』の萌芽である」と語ったと云う。(高坂正顕著『西田幾多郎先生の生涯と思想』弘文堂書房 19頁)

- 2 全集一, 3-4頁。
- 3 同上書, 12頁。
- 4 同上書, 16頁。
- 5 全集十六, (「初期草稿」「心理学講義」87-148頁), 所収。務台理作によると明治37年度の「心理学」の講義用として書かれたもので, 翌38年2月にはその草稿が完成したと思われる(同書「後記」)。新版『西田幾多郎全集』第24巻「年譜」でも同じ考えである。
- 6 同上書, 103頁。
- 7 全集十三, (「小編」21-41頁), 所収。本論は西田が公表することを目的に書いた最初の論文である。なお, グリーン(T.H. Green 1836-1882)は, イギリスにドイツ観念論を導入したイギリス理想主義の哲学者。
- 8 同上書, 23頁
- 9 明治27年10月24日付けの山本良吉宛の書簡。全集十八, 31頁。
- 10 この論文の原題は, Criticism on Hume's Theory of Causation で, 全集十三に所収。
- 11 全集十三, (「ヒュームの因果法批判」), 56頁。
- 12 同上書, (「先天智識の有無を論ずー先天智識の意義ー」), 65頁。
- 13 同上書, 66頁。
- 14 この時期の論文としては, 「美の説明」(明治33年), 「ベネゼクトス, スピノザ」(明治33年), 「カント倫理主義」(明治34年), 「現今の宗教について」(明治34年), 「人心の疑惑」(明治36年)等々がある。
- 15 全集十六, 後記, 674頁。
- 16 同上書, 675頁。
- 17 同上。
- 18 同上書, 98頁。
- 19 同上書, 99頁。
- 20 同上。
- 21 同上。
- 22 同上書, 99-100頁。
- 23 同上書, 100頁。
- 24 同上書, 92頁。
- 25 同上書, 102頁。
- 26 同上。
- 27 同上書, 103頁。
- 28 同上書, 104頁。
- 29 同上書, 134頁。
- 30 同上書, 135頁。
- 31 同上書, 後記, 677頁。
- 32 全集十八, 76頁。この書簡の日付を旧版の『西田幾多郎全集』では, 明治39年ごろとしているが新版の『西田幾多郎全集』では, 明治40年7月13日付けとしている。

最初期の西田哲学—その2

- 33 全集一, 6頁。
- 34 同上。
- 35 同上書, 7頁。
- 36 全集十七, (「日記」), 148頁。
- 37 上田閑照著, 1992年, 『西田幾多郎を読む』, 岩波書店, 113頁。
- 38 同上書, 121頁。
- 39 下村寅太郎著, 1965年, 『西田幾多郎一人と思想』, 東海大学出版会, 99頁。
- 40 全集十六, 155頁。
- 41 同上。
- 42 同上書, 167頁。
- 43 同上書, 168-169頁。
- 44 同上書, 169頁。
- 45 同上書, 204頁。
- 46 同上書, 208頁。
- 47 同上。
- 48 同上書, 209頁。
- 49 同上。
- 50 同上書, 211頁。
- 51 全集十三, 103頁。
- 52 安濃町史編纂委員会, 1994年, 『安濃町史 資料編』, 安濃町, 763頁。
- 53 全集一, 3頁。
- 54 茅野良男, 1987年, 「西田幾多郎初期の思索をめぐって—資料編の解説に代えて—」, 茅野良男 / 大橋良介編, 『西田哲学—新資料と研究への手引き—』所収, ミネルヴァ書房, 70頁。
- 55 同上。
- 56 同上書, 74頁。
- 57 このことは新版の『西田幾多郎全集』第24巻でも認められている。304頁。
- 58 西谷啓治著, 昭和60年, 『西田幾多郎』 筑摩書房 134頁。
- 59 全集一, 9頁。
- 60 同上書, 10頁。ただ, 西田は純粹経験の意味を全く認めないのではなく, 「純粹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」(全集一, 17頁)としている。
- 61 西谷啓治著, 昭和60年, 『西田幾多郎』 筑摩書房 135頁。
- 62 同上。
- 63 同上。
- 64 同上。
- 65 全集一, 28頁。
- 66 高坂正顕著, 1947年, 『西田幾多郎先生の生涯と思想』, 弘文堂書房, 62-63頁。
- 67 同上書, 63頁。
- 68 全集一, 28頁。
- 69 同上書, 4頁。
- 70 同上書, 26頁。
- 71 高坂正顕著, 1947年, 『西田幾多郎先生の生涯と思想』, 弘文堂書房, 64頁。

- 72 同上。
- 73 同上。
- 74 全集一, 12頁。
- 75 同上書, 13頁。
- 76 同上書, 14頁。
- 77 同上。
- 78 西谷啓治著, 昭和60年, 『西田幾多郎』 筑摩書房 144-145頁。
- 79 高坂正顕著, 1947年, 『西田幾多郎先生の生涯と思想』, 弘文堂書房, 64頁。
- 80 下村寅太郎著, 1965年, 『西田幾多郎一人と思想』, 東海大学出版会, 53-54頁。
- 81 同上書, 100頁。
- 82 小坂国継, 2007年, 「『善の研究』について」(西田幾多郎著/小坂国継全注釈『善の研究』所収, 講談社) 474-475頁。
- 83 同上書, 475頁。
- 84 全集一, 47頁。
- 85 同上書, 48-49頁。
- 86 同上書, 10-12頁。
- 87 同上書, 49頁。
- 88 同上。
- 89 F. ベーコン著, 桂寿一訳, 1978年, 『ノヴム・オルガヌム(新機関)』, 岩波文庫 18頁。
- 90 同上書, 75頁。
- 91 詳しくは, 北村浩一郎, 1993年, 「イドラと知性」(『川村学園女子大学研究紀要』第4巻 第1号 所収) 1-12頁や, 1994年, 「F. ベーコンの劇場のイドラ」(同上紀要, 第5巻 第1号) 1-14頁を参照ください。
- 92 F. ベーコン著, 桂寿一訳, 1978年, 『ノヴム・オルガヌム(新機関)』, 岩波文庫 102頁。
- 93 William Gilbert (1544-1603) イギリスの医師・物理学者。『磁石論』の実験を重視した研究が有名で, 「磁石の観察から哲学をつくりあげた」とされている。
- 94 F. ベーコン著, 桂寿一訳, 1978年, 『ノヴム・オルガヌム(新機関)』, 岩波文庫 102頁。
- 95 同上。
- 96 石井栄一著, 1995年, 『フランシス・ベーコンの哲学(増補改訂版)』, 東信堂, 270-271頁。
- 97 上記 「F. ベーコンの劇場のイドラ」, 7-9頁。
- 98 全集一, 59頁。
- 99 同上書, 60頁。
- 100 同上書, 49頁。
- 101 上田閑照著, 1992年, 『西田幾多郎を読む』, 岩波書店, 92頁。
- 102 全集一, 4頁。
- 103 西谷啓治著, 昭和60年, 『西田幾多郎』 筑摩書房 151頁。
- 104 ここでいう哲学は, 広義の哲学で学問といった意味である。
- 105 Descartes; Descartes Oeuvres et lettres 1953, Textes présentés par André Bridoux (Les Principes de la Philosophie) —以下 D. OE. PP と略す— p.566
デカルト著, 三輪正他訳, 1993年, 『増補版 デカルト著作集 3』, 白水社, 25頁。
- 106 D. OE. (La Discours de la Methode) —以下 D. OE. DM と略す— p.147

最初期の西田哲学—その2

- デカルト著，三宅徳嘉他訳，1993年，『増補版 デカルト著作集 1』，白水社，38頁。
- 107 全集一，49頁。
- 108 西田幾多郎，小坂国継全注釈，2007年『善の研究』，講談社学術文庫，133頁。
- 109 全集一，49-50頁。
- 110 上田閑照著，1992年，『西田幾多郎を読む』，岩波書店，142-143頁。
- 111 同上書，143頁。
- 112 同上書，145頁。
- 113 D. OE. DM, p.148
- 114 全集一，49頁。