

## 西田哲学と純粹經驗

——高橋里美の批評をめぐって——

石 神 豊

### 一 はじめに

一九二二（明治四四）年、西田幾多郎は『善の研究』を世に出した。しかしここで主張された純粹經驗（あるいは直接經驗）の立場がただちに学界や世間に正しく理解されたわけでもなかった。そこには多くの誤解さえ生じる。こうした誤解を解くためにも、また広く西田の立場が理解されるためにも、一定の議論は必要だと言えよう。西田自身もまたそのために批評を望んでいたのではなかったか。<sup>1)</sup>西田は生涯幾つかの批評を受け、そしてまたこの批評が彼自身の思索の発展に大きなインパクトを与えてもいった。こうした批評の嚆矢とも言うべきものが高橋里美の批評である。

高橋は当時まだ東大を卒業したばかりの若き文学士であった。一九二二（明治四五）年、『哲学雑誌』五、六月号に彼は「意識現象の事実とその意味」（以下「批評」と略す）という論文を発表した。この論文は先輩の宮本和吉に進められて書いたものだというが、これは西田の『善の研究』を読んだの、高橋の真摯な批評である。この若き学徒の批評に対して西田は直ちに筆をとり答えを書いた。この西田の論文「高橋（里見）文学士の拙著『善の研究』に対する批評に答う」（以下「答う」と略す）は、同年九月号の『哲学雑誌』に掲載された。この両者の対論は当時学界の大きな関心をよんだという

ことが伝えられている。<sup>(2)</sup>

この時期、つまり『善の研究』から次の大著である『自覚における直観と反省』(一九一三・大正二年より雑誌に発表)へと至るおおよそ二年余の時期は、前者の純粹經驗の立場が後者の自覚の立場へと移行していく時期だと言つてよい。その意味から、この時期を「自覚」前夜と呼ぶことが許されよう。<sup>(3)</sup>以下、本稿では高橋の『批評』と西田の『答う』を中心にとりわけそこで論じられる純粹經驗の理解をめぐるいくつかの問題を見ることによって、この「自覚」前夜における西田の思索の風景の一面を明らかにしてみたいと思う。

## 二「純粹の程度」とは？

『善の研究』において西田は、純粹經驗の本性はその統一にあると述べたうえで、さらにこの統一が破れた状態つまり不統一の状態が考えられるが、「しかしこの統一、不統一ということも、よく考え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」(西田 p.16)と述べていた。高橋は『批評』で、この「程度の差」という西田の表現に不満を表明する。「果たして氏の言われるが如くに純粹經驗の本性は統一であつて、その統一は又氏の言われるが如く程度上のもとするならば、純粹經驗其者も程度上のもとなり、主客未分だとか、知識と対象とのけじめがないとか、事実そのままの經驗とかいったところで、要するにそう思われ、そう感じられるというのみで、その実、純粹直接であるということとは出来なくなる」(高橋 p.402)。

高橋の論点は、「純粹」あるいは「直接」の意味には「程度を廢する」ということがなければならず、そうでなければ純粹經驗はそのまま不純粹經驗ともなり、そこから「純粹度」(高橋はこうは言っていないが)などというような問題ともなり、極めて主観的色合いを帯びてくることになってしまう、というものである。なるほどこの高橋の指摘は、一般的な「純

粹」概念に立ったものとして成立する論議であろう。しかし西田の立場は、こうした高橋の立つ通俗の意味での「純粹」の理解を越えたものである。高橋は純粹経験を靜止的直観のようなものとみていると考えられる。そのようにみるならば、たしかにAはAでなければならぬのと同様、「純粹」はあくまで「純粹」でなければならぬだろう。これに対して西田は答える。「余の純粹経験というものは単に靜止的直観の如きものではなくして、活動的發展である、……直接とか純粹とかいうことと活動的ということとは同一であると思う。かく考えたならば、純粹ということ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いわれぬではなからうか」(西田 p.303)。ここには西田独自の「純粹」理解があるといえよう。

すでに『善の研究』においても、意識は本来「体系的發展」(同 p.13)であると述べられていた。純粹経験は「事実そのままの現在意識」(同 p.10)であるが、さらにこの現在意識そのものが活動、發展するといわれる。したがって西田の意識は、その当初から決して靜止したものではなく、常に活動的な意識を意味するといつてよい。ここで活動とは不斷の運動であるが、そこには当然動きの強弱がある。ここで西田は、「直接とか純粹とかいうことと活動的ということとは同一である」と言う。活動的というのは、つまり活動する者の形容である。すなわち活動者(西田は「統一的或者」とか「一般的或者」とかいう)の在り方が活動的であり、それが「直接」「純粹」の意味だというわけである。「純粹」が「程度」と矛盾しないということは、そうした意味から理解される必要があるわけである。つまり「純粹」とは活動的であることであり、「程度」とは活動の強弱なのである。ここにわれわれは西田の純粹経験の独特な性格を読み取ることができよう。

一方、高橋の解する「純粹」は、むしろ非活動的であることであり、純粹とは靜止的統一と同義と見ているのであるから、ここには「純粹」概念をめぐる両者のくい違いがあることは明らかである。高橋の主張は、「純粹」には程度ということはないというものであったが、じつはこの主張の背後には、もし純粹経験に程度を認めることになれば、一般に經驗的事実とその意味という区別がなってしまうという(高橋にとって)由々しき問題があるのである。この事実と意

味の問題の詳論は後述するが、こうした問題が提起される背景には、やはり当時の新カント派的認識論の影響を考えざるをえない。すなわち新カント派では、事実と意味の峻別は文化的価値の独立を証する論拠として重要であると考えられた。例えばリッケルトは、実在はせず単に妥当する「当為」あるいは「価値自体」というものを考えた。ここでの高橋の立場はこうした新カント派的事実と意味とを峻別する立場といえ、西田のようにこの両者を一つの意識へと還元しようとすることは、この峻別の積極的意義を無にってしまうものと高橋には見られたのである。<sup>(4)</sup>

### 三 「発展」をめぐって

高橋の批評における論点の一つに、西田のいう意識の「発展」についての問題がある。「善の研究」で、真実在のありかたについて、西田はたとえばこう言っていた。「まず全体が含蓄的 *implicite* に現れる、それよりその内容が分化発展する、而してこの分化発展が終わった時実在の全体が実現せられ完成せられるのである」(西田 p.63)。西田は、この発展のあり方について具体的な例をそこで挙げている。それは、一つの文章を意識のうえに想起するとする。初めの主語が意識されるとき、そこにすでに文章全体が暗に含まれている。そして種々の述語が現れて来るとき、その内容が発展実現されるのである、と。

しかしここに高橋から一つの問題が提起される。すなわち「純粹經驗は意識の発展のどの部分に成立するのか」ということである。西田にとってはそうした問題はそもそも問題にならないものである。なぜなら純粹經驗と意識とは同義であり、発展といっても部分的成立を意味するわけではないからである。しかし、高橋の問題提起を生む原因が西田にないわけではない。高橋は発展について、前記の西田の言葉を踏まえて、こう念を押す。発展とは何か。「発展とは始めに含蓄的であったそのものが実現するが故にこそ発展なのである」(高橋 p.406)。これは西田の主張の繰返しといえよう。しかし、

高橋によれば、この実現過程こそが問題である。最初の含蓄的なものの実現過程、つまりその分化発展の途上にあつては、完全な実現はあり得ない。実現されたものは含蓄的なものの部分でしかない。こうした観点からすれば、発展の初めや途中の段階では、真の純粹経験はないとみられる。「それ故もし真の純粹経験がありうるとすれば、それは内容としては最終の段階にのみありえ、過程としては全体の過程においてのみ存在するであろう」(同)。

高橋の考え方は、発展とはあるものが次第に実現していく過程であり、その過程において(各段階において)は部分部分のみが見られるというものである。全体、それはこの過程においては見られない。それが見られるのは過程全体を見ることか、あるいは最終段階しかあり得ないというわけである。こうした考え方に立つて、高橋は西田の純粹経験を強く批判する。「純粹経験は統一であり発展であるならば相対性を免れることは出来ず、従つて所謂絶対の純粹経験と考えられているものは反つて抽象非有の概念というべきであろう」(同 p.407)。

この高橋の「発展」解釈よりする純粹経験批判は、もちろん西田にとつてはとうてい受け入れることの出来ないものである。西田は「こは氏と余との間における論点の最も重要なものである」(西田 p.304)と、「答う」において力を込めて反論をする。「余の純粹経験というのは普通の心理学者のいうように、判断の対象となつた、個々分立せる、抽象的な意識内容をいうのではない」(同)。純粹経験を心理学的な対象としての意識現象とみるならば、それは西田の純粹経験ではない。心理学的意識現象とはすでに生きた意識ではなく、抽象された意識である。後に西田がよく使う表現で言うならば、心理学的意識とは「意識された意識」であつて、真の意識(純粹経験)たる「意識する意識」ではない。<sup>(5)</sup>高橋の観点は普通の心理学者の観点と同じである、と西田は指摘しているといつてよいだろう。西田からすれば、こうした発展の考えはむしろ思惟によつて作爲されたものである。……高橋は一つ一つの経験を初めから有限な性格のものとして見ている。ここに考えられる発展は、一つ一つの継続的發展であり、この過程(段階)のどれひとつ取つても全体を代表するものでももちろんありえない。それは経験そのものが有限なものだからである。しかしながら、有限な、あるいはバラバラ

な經驗とはそもそも考えられたものに過ぎないのではないか。高橋は、無限なる發展の全体こそが真なるものであるというが、そうした全体は一体全体どのように獲得出来るのか。人間の力ではそれは所詮無理だということになるのではないか。……西田の反論をやや敷衍してというと、このようになる。

西田の立場は、發展について、高橋とは明らかに違う観点をもっている。『答う』では、はっきりと言う。「無限なる發展の全体の過程を知るといふのは単に發展の各階級をどこまでも羅列し結合して見るということではない。むしろかくの如き發展の内面的活動そのものを知るといふことでなければならぬ」(同 p.305)。部分をいくら集めてみてもそれは真の全体にはなり得ない。そのように考えられる「無限」は、いわゆるヘーゲルの「悪無限」に他ならない。これは思惟のなす仮構であろう。西田は言う。「真の無限ということはヘーゲルの言ったように das Endlose でなく、 das Unendliche であらねばならぬ、一層精確にいえば、デデキントなどの考えのように或体系が自分自身の中に自分を写し得るといふことであろう、かくして我々はこの最も直接なる自覚作用において無限の相を認め得るのではないか」(同 p.305)と。

デデキント (Dedekind, R.) については、すでに西田はこの頃、「認識論における純論理派の主張に就いて」(一九二一・明治四四年、八・九月発表)の論文でも触れ、高橋への答への直前に書かれた「論理の理解と数理の理解」(一九二二・大正一年、九月発表)にも述べたところであった。例えば前者でも「Vernunftschluss の無限の進行という如きをも、デデキントが数の無限ということを体系が体系を写すということによって定義した如く、自覚の事実に基づいて自証し得るのではなからうか」(同 p.234)と述べている。西田は、發展の考えをヘーゲルの無限の考えに基づき、悪無限に対する真無限としてとらえ、さらにそれを数学者デデキントの表現を借りて、自覚のありかたへと進めて行く。ここには、明らかに「自覚における直観と反省」へとつながる線を確認しえよう。

純粹經驗の發展とは、何かそれ(純粹經驗そのもの)とは別のものをいうのではない。外からこの發展をみることは出来ない。純粹經驗とは發展的活動そのものである。したがって發展は、自己發展・自己展開であり、内面的活動である。西

田が「体系が体系を写す」というデデキントの表現をもって訴えることは、純粹経験はこの自己の立場に立たなければ決して理解されることはない、ということではなからうか。自己の立場、それは自己を自己の中心に向かって深める立場であり、これは自覚の立場以外のものではないといえよう。

とにかく西田はここ（『答う』）で自己の立場を明瞭にした。西田からみれば、高橋の純粹経験理解は全く不十分である。その不十分さが、西田の叙述に対する不十分な理解あるいは誤解をうむ源である。したがって、西田はここで齒に衣を着せず、単刀直入にいう。「氏は普通の心理学者や経験論者のように純粹経験ということの内から見ないで、外から見ておられるのではなからうか、斯くては純粹経験の真相を得ることはできぬと思う」（同 p.306）。

#### 四 統一と対立

発展の問題と同時に、統一と対立の問題がある。純粹経験が統一といわれるとき、それはいかなる意味の統一なのか。すなわち、統一は対立と並ぶ一つのありかたなのか（この場合両者は相対している）、それとも統一は対立を既に止揚したものとしているのか（この場合両者は相対せず統一のみがあるとみられる）。西田のいう純粹経験の統一は後者であろう。しかし対立を止揚した統一とはいったいいかなるものかを再び問うことも必要であろう。

『善の研究』では、これを樹とその枝葉根幹の關係で説明している。樹とは枝葉根幹（それぞれは対立する部分）からなるが、単にその集合ではない。「樹とはその部分の対立と統一とのうえに存する」（西田 p.69）といわれるように、そこにはこうした統一の根拠としての力、つまり「統一力」があると考えられる。「樹全体の統一力がなかったならば枝葉根幹も無意義である」（同）というが、それは、枝とか葉とかなどは、そもそも樹の統一によつてはじめて枝であり葉であるということである。統一がなければ枝でも葉でもないわけである。そしてこの統一を統一たらしめるものがあるはずであ

り、それをここで統一力と西田は呼んでいるのである。

われわれは、ともすると統一を何か静止した状態のものとして考えやすい。それは統一の表象であつても統一そのものではない。西田も、もしそうした一つの統一を立てるならば、必ずそれを破る不統一が成立するだろう、それが真実在のありかただと言う。そして、「統一する者と統一せらるる者とを別々に考えるのは抽象的思惟によるので、具体的実在にはこの二つの者を離すことはできない」(同)と言っている。ここでいう具体的実在を純粹經驗と読み替えるならば、純粹經驗は、統一する者と統一される者という両者の、主客未分のものであり、その(未分の)ものを一つとしてとらえる具体的思惟である。しかしこうした純粹經驗のありかたを直ちに了解することは至難である。そしてみるところ、高橋の理解もそこには至らなかつたと思われる。

統一という場合、それは通常、対立を一方にもつ統一である。そして、こうした統一は現実的な対立に支配された(規定された)ものとして、統一といつても部分的な統一とみられる。そこでは經驗も個別的經驗ということになる。高橋は、まさにこうした観点から、西田の純粹經驗をみているように思われる。したがって『批評』において、こう高橋は言うのである。「我々と個々の經驗から出立する立場を捨てて、逆に全体の經驗から出立する立場を取らねばならぬ」(高橋 p.112)。ここで高橋が「全体の經驗」というのは、經驗系列のすべてを成立させる、すべての「多を含む全体としての一」、「活動そのものの全体としての静止」(同 p.110)のことである。しかし、こうした全体が果たして經驗できるものであるかについては三でも述べたように疑問である。静止した全体とはいかなるものか。これは高橋哲学の中心の問題ともいえるが、ここで少なくとも言えることは、概して高橋の統一と対立の問題をみる見方は、やはり靜的性格が強いということである。従つて、そこからは統一力というものは出てこないのである。これに対して西田の見方は異なっている。

西田は『答う』で、『善の研究』の立場を再確認して言う。「余が純粹經驗の根本的性質とした統一は、単に靜止的直觀的統一ではなくして、活動的自発自展的統一である」(西田 p.303)。この眞の統一の立場からすれば、統一は状態ではなく



むしろ統一という運動である。この運動を反省したとき「統一力」というものが考えられるのではないか。また、対立も状態というべきではないかもしれない。対立も対立するという運動、すなわち分裂という運動であるというべきだろう。統一と分裂はなるほど対立する概念であるが、純粹経験の統一とは静止的統一ではなく、いわば内に分裂を包む統一である。したがってここでは統一と分裂は、言わば同じ純粹経験の運動となる。そのように考えると、西田の「分裂は大なる統一を意味する」(同)という言葉も理解されるように思う。すなわちここでは分裂と統一は一つであり、分裂するとはじつはそのこと自体、統一の拡大であり、大なる統一(深い統一というべきか—石神)に他ならないということである。

西田は「善の研究」で、「活きたものは皆無限の対立を含んでいる、即ち無限の変化を生ずる能力をもったものである」(同 p.70)と語っていた。いまここで高橋に答えて言う。「具体的全体としては、すべてが純粹経験であって、これと対立するものを考えることはできぬのであるが、ただその全体は有機的全体においてのようにその中に無限の全体をゆるす全体であり、その統一是有機的統一においてのようにならぬ統一をゆるす統一である」(同 p.309)。ここに一応、統一と対立の問題に対する西田自身の答えがある。純粹経験はそれが即ち全てであるがゆえに、純粹経験に対立するものはない。しかし、純粹経験は、その中に無限の全体、無限の統一を認めているのである。ここで西田は有機体を引き合いに出しているが、この例を静的なイメージで考えると間違ふことになる。上にみたように、あくまで西田の純粹経験は動的、自己發展的なものである。したがって、そうした性格を念頭においてこの一節を読まなければならない。無限の全体、無限の統一を内にゆるすとは、前節でみたデデキントの「体系が体系を写す」というありかたと同じといってよい。つまり自己を映す自己、すなわち自覚の構造を意味している。

統一と対立。この問題は陥穽をもった問題である。われわれは、「統一か対立か(二者択一)」とか「統一が先か対立が先か(先後関係)」というふうの問題をたてやすい。しかしこのように問題を設定することは、すでに真の問題のありかを見失うこととなる。つまりそうした設定においては、問題が静止的にしかとらえられていないのである。上に見たように

西田が示したこの問題への解答は、統一と対立をいわば空間的に静止して考えるのではなく、具体的全体（のありかた）から考えなければならぬということであり、そこにこそ、この統一と対立という両概念の本来の出生地があるということである。その場所、それが純粹經驗である。しかしながらこの問題にたいする十分な解答は、西田の立場が論理的に確立してから得られるものだといってよい。西田の立場は今後「自覚」を経て、「場所」から「絶対無」にいたり、さらにそれは「弁証法的世界」の構造として（『哲学の根本問題』続編）語られることになる。いまは（『答う』では）まだ、自覚の立場へ、そしてその論理化への方向が示唆された段階にすぎないのである。

## 五 事実と意味

高橋がその批評において最も重要な自身の論拠としたものは、事実と意味の区別であった。意識には、意識現象という事実とその意味がある。しかもその両者は峻別すべきであるというのが高橋の主張である。どうして彼はこの区別にこだわったのか。これについて後年、彼は振り返って言っている。「意識の事実とその意味との本質的な区別は、その当時の私にとつては可なりに重大なる発見であつた」（高橋 p.5）。高橋にとつてその区別はいかなる発見であつたのか。

この区別の発見は、「無の概念」をめぐって高橋に明瞭になつたようである。「無の概念は、それが意識現象の事実としては実在であるけれども、その事実なる無の概念の指し示し、予想し、意味するところのものは虚無そのもので純然たる実在の否定であると考えうべきものと思う」（同 p.416）。高橋によれば、有の概念も無の概念もその実在においては同様に有であるが、しかしその意味が違ふ、というのである。つまり、無の概念の意味とは、有でないこと、すなわち非実在であることである。事実は現実の意識現象であり、意味はそれが指示する可能の世界ということが出来る。このように、現実と可能の区別が無の概念の洞察によつて明らかになつた、というのである。

またこの区別は、誤謬とか不知とか悪というものの存在を説明する、と高橋は言う。例えば誤謬、というのはなにか。それは事実の反対概念であるが、誤謬もそういう（つまり誤謬という）事実であつてみれば、これは事実に含まれてくる。しかし、それでは事実の反対ということはどこからでてくるのか。そこでわれわれは事実のほかに意味というものを考えなければならぬ、というのである。つまり誤謬という（事実のほかに）意味を考えることによつて、初めて誤謬という概念が成立するわけである。不知（無知）や悪なども同様に考えられるわけである。

この高橋の「重大なる発見」が新カント派的立場のものであることについて先に触れたが、高橋自身の言うところではブレントノーやフッサールの意識の志向性の考えに一致するところのものであつたと述べており（同頁）、またラッセルのライプニッツ研究に示唆を与えられたかもしれないと言っている。とにかく彼なりに時代の哲学的傾向を吸収した結果としての区別の固執であつた。

そしてこの事実と意味の区別の立場に立つて、高橋が西田の純粹経験をみたとき、それはあたかもこの区別を軽視あるいは無視し、その結果矛盾を引き起こしているようにみられた。例えば、さきに（二のところ）みたように、純粹経験の統一に程度の差があるということになれば、「かくては意味の起源は到底説明されず、従つてこれに対する事実としての純粹経験の本来も説明ができず、すべてが意味とも言えれば、すべてが事実とも見え」（同 p.402）ということになる。これはとりもなおさず、「純粹」たるべき純粹経験が「不純」になることであり、純粹経験にとつて根本的矛盾であるというのである。たしかに西田自身、「善の研究」の冒頭でこう言つていた。「真の純粹経験は何らの意味もない、事実そのままの現在意識あるのみである」（西田 p.10、傍線は石神）。この言葉をそのまま読めば、純粹経験とは意味なき事実であるともみられよう。また、その少しあとで、意識が体系的発展をするものであることを言つた後で、事実と意味について次のように言つていた。「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、即ち単に事実である。これに反し、この統一が破れたとき、即ち他との関係に入ったとき、意味を生じ判断を生ずるのであ

る」(同 p.16、傍線は石神)。この表現でもやはりウエイトは意味より事実におかれてるようにみられる(しかし三、四でみたように西田の本意はそこにはないのだが)。

ここでとくに注意しなければならないのは、西田と高橋の「事実」という言葉の表現の仕方とそれに伴う内容の相違である。西田は「事実そのままの現在意識」という言い方をする。それに対して高橋は「意識現象の事実」(高橋 p.416)という。この両者の表現には、微妙ではあるが実は本質的な相違があるとみられるのである。西田の表現では、純粹經驗あるいは現在意識と事実は等置されている。即ち純粹經驗はそのまま事実の全体であると言えるわけである。それに対し、高橋の場合、意識現象そのものをいわば外から観察して、あるときある場所に成立している一つの事実としてみている。つまり、「意識現象(純粹經驗)」という一つの事実がある」ということである。ここに両者の立場の違いは明確である。つまり事実のとらえかた、そしてその内容が両者では全く違うのである。西田では事実はいかなるものでもあり、それがすべてである。しかし高橋では事実には多くの事実があり、そのうちの一つの事実にすぎないのである。

西田は「答う」において、当然ながら高橋の「事実」理解の非を指摘する。「氏が事実といわれるのは如何なることを意味しておられるのであるか。ある個人がある場所あるときにあることを意識したという意味の事実を指しておられるのであるか。これは普通事実ということの意味ではあるが、かくの如き意味の事実ということは、既に我々の思惟によって作爲せられたもので、真に直接なるものという意味においての事実ではない」(西田 p.311)。西田から見れば、高橋のいう事実はじつは事実そのものではなく、思惟によって作られた「事実」である。従ってそれは一つの「意味」でしかない。西田は言う。このように、西田に言わせれば、高橋のほうこそ事実と意味とをしっかりと区別していないということになってくる。たしかに事実は意味をもつ。西田はこれを認める。しかし高橋では、意味は事実と異なった世界からやってくる「天外のある物」(同)である。それに対して、西田が事実は意味をもつと言う場合、それは「直接經驗の事実自身の中に意味を具しているということ」(同)である。

ところで、「答う」では西田はこう言っている。「余の考えでは、意味と純粹経験の事実とを独立対峙せしむるのではない、我々に直接な眞の純粹経験においては、事実即意味、意味即事実である」(同 p.301)。この西田の答えは、上にあげた「善の研究」の言葉より一步進んでいる。「善の研究」では、西田はまだ事実と意味とを分別していたが、ここでは事実と意味を「純粹経験において」一つに結び付けているのである。これは先の「善の研究」の「事実」の用語法とは異なっている。ここでは明らかに、高橋の用語法に沿って西田の考えを表明しているのである。高橋は事実と意味をはっきり分けるのであるが、西田の立場は本来それらは一つのものとする立場である。そこで高橋的用語法を使用して二つを一つに「即」という言葉で結び付けたのである。

さらに、高橋が事実の峻別に重大な意義を見いだしたとされる「無の概念」について、西田は、それは心理的なものであり、心像かあるいは意識の縁暈としての感情にすぎないとし、「我々に直接なる意識の事実としての無の概念は意味即事実である」(同 p.314)と述べている。こうしていわば高橋の論拠そのものとさえ、西田は反批判するのである。

## 六 おわりに

こうした西田の反批判を含む答えに対して、高橋はどう反応したか。それについては高橋の「全体の立場」序文が語っている。今それをくわしくみることは割愛するが、西田の答えを受けての感想として、高橋は、どうしてもその頃は事実と意味との区別に大きな意義を見いだしていた時であり、「懇切を極められた折角の先生の御教示をも、私は直ちに受納する気にはなれなかつたのである」(高橋 p.8)と述懐している。しかしその後、高橋自身の思想の発展もあり、西田を批評した大きな論点の一つを撤回したという。それは、上述の高橋の論拠であった事実と意味の区別そのものが、まだ最終的なものでなく抽象的なものであったということを確認したことである。しかしこの撤回が、高橋が西田の立場に立ったと

いうことを意味するわけではもちろんない。高橋は生涯、西田を尊敬し、また西田の著作には常に注目しつつ、また影響を受けたと思われるが、しかし最後まで両者の間にはある隔たりがあったようである。高橋自ら後の著作（「西田哲学について」）で語るところでは、両者の思想は「あたかも双曲線のごとく、極めて近くもありまた極めて遠くもある」<sup>(6)</sup>というものであった。

ところで当時の西田にとって、高橋の批評はいかなる意義をもつか。上に見てきたように、高橋の批評は高橋独自の枠組みからする批評であり、純粹經驗の理解自体、西田とはかなりずれがあったわけである。しかしこれが批評というものである。ともすると西田の純粹經驗は、なにか神秘的体験を語るもののように受けとられることがある。また事実ということの強調によって、そのもつ意味や論理の面が軽視される恐れもある。こうした誤解を解き、立場を正しく表現すること、それは西田にとっても必要であり、かつ西田哲学にとっても要求されるものだと思われる。こうした文脈において高橋の真摯な批評の意義をみるべきであろう。

高橋の批評が的を射たものであったかどうかは別にして、事実とその意味との区別からする純粹經驗批判はそれなりに重要な問題提起をしたのである。そして西田は（基本的には「善の研究」の立場からであるが）この批評に答えることによつて、自己の立場をより一層鮮明に意識することができたとともに、次の展開へ向かつての足掛かりと課題とを得ることができた。それは西田が高橋に答えた、「純粹經驗においては事実即意味、意味即事実である」といわれたことの深い裏付けである。すでに無限の概念を通して、自覚への方向も示唆された。今後の課題、それは事実即意味ということが一体何を本当に示しているのかということであり、それがどのように自覚と通底してくるかという問題である。

次の大著となった「自覚における直観と反省」の序文の冒頭は次のように語っている。「余がこの論文の稿を起こした目的は余のいわゆる自覚的体系の形式によってすべての実在を考え、これによって現今哲学の重要な問題と思われる価値と存在、意味と事実との結合を説明して見ようというのであった」<sup>(7)</sup>。この西田の言葉は、「自覚」前夜に西田が何を考え

ていたかを明らかにするものといえるが、それは高橋の批評をめぐって、あるいはそれを契機にして西田に意識されてきた問題であると言ってよいと思われる。

## 註

本稿の引用文については、引用の後、括弧内に出典とその頁を記す。(西田)とあるのは『西田幾多郎全集』第一巻のことであり、(高橋)とあるのは高橋里美「全体の立場」(岩波書店)をさす。なお、引用にあたって、旧字を新字に、かな読みや送りがないを改めたものがある。

(1) 弟子に対しては論文を批評するよう促すこともあった。これについては拙稿「左右田喜一郎の西田哲学批判」(創価大学創立二十周年記念論文集)にも触れた。

(2) 両者をよく知る務台理作は、この対論の状況を報告している。『高橋里美—人と思想—』p.198.

(3) 拙稿「西田哲学・『自覚』前夜」(東洋哲学研究所紀要第六号)参照。なお本稿の内容は上記拙稿と連続している。

(4) 高橋は「全体の立場」の序文で、自分の立場は新カント派のそれよりも広範であって、無価値という意味をなす、と述べている。(高橋p.7)

(5) この表現は「取残されたる意識の問題」(一九二四・大正十五年・『統思索と体験』に所収)において、はっきりした意味において使われた。

(6) この論文は一九三六・昭和十一年一月『思想』に発表された。高橋里美「歴史と弁証法」(岩波書店)に所収。この論文の中で高橋は、自分と西田の基本的相違は、動を包む高次の静を認めるか否かにあると述べている。高橋の立場はそうした動を包む静の立場だといっているのである。上掲書p.133.

(7) 『自覚における直観と反省』全集第二巻p.3.

(いしがみゆたか・文学部助教授)