



|              |                                                                                   |
|--------------|-----------------------------------------------------------------------------------|
| Title        | 純粹経験について                                                                          |
| Author(s)    | 里見, 軍之                                                                            |
| Citation     | 待兼山論叢. 哲学篇. 1999, 33, p. 1-13                                                     |
| Version Type | VoR                                                                               |
| URL          | <a href="https://hdl.handle.net/11094/9361">https://hdl.handle.net/11094/9361</a> |
| rights       |                                                                                   |
| Note         |                                                                                   |

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

# 純粹經驗について

里 見 軍 之

科学であれ哲学であれ、およそ「学」と称するものは当然「経験」に基つかなければならない。学には構想力ももちろん必要ではあるが、しかし単なる空想や過剰な思弁に陥らないために、あるいは図らずもそれ等に弄ばれるというようなことのないように、方法的態度として事象に過不足なく従うように自制的姿勢が強く求められるし、さらに、よりポジティブに「これこそは、これだけは」という生き生きとした拠り所としての「経験」も求められる。勿論「経験」と言ってもイギリス経験論やヘーゲルの「意識の経験の学」を含む余りにも有りふれたものであり、事はそう単純ではない。しかしもしこの両側面を満足させることができるような経験があるとすれば、それによつて越したことはないわけであり、ここではそれを一種の理念型（ウェーバー）として「純粹経験」と呼んでおきたい。だがこの概念でさえ様々に規定されているばかりでなく、類語も多い。例えばそれは視覚の比喻では「見ること」であり、十九世紀末の思想的含意では「体験」である。本稿ではまず理念型としての「純粹経験」を立て、これを基準にして各種の「純粹経験」論を比較し、さらに「現象学的経験」や「解釈学的経験」の意義をそれとの偏差で測ってみたい。

## 一 純粹經驗

一切の理論の拠り所としてのコギトとそれに至るための方法的懷疑というデカルトの概念は、一見するところわれわれの意味での「純粹經驗」に該当するように見えるが、しかし当時と十九世紀末から二十世紀始めにかけての状況とは大いに異なっている。十九世紀後半、自然科学モデルの精神科学が登場し、心理学の分野でもヴェインデルバントが「心なき心理学」と名付けたように、自然科学の対象と同じような仕方でも対象化する実験的、要素主義的な心理学が脚光を浴びるようになっていた。これに対してブレンターノやデイルタイは記述的心理学で対抗したのだが、哲学においても、死んだ心ではなく、ありのままの生きて流れる心、生きて流れる経験に拠り所を求めるスタイルの主張が多く現われた。「経験」の生き生きとした相を表現するためには「体験(Erlebnis)」と呼ぶ方がよいかもしれない。ガダマーによれば「体験」という名詞は十九世紀も七十年代になって突然頻繁に用いられるようになった。「体験する」という動詞の方はゲーテの時代によく見られるものであり、「なにかあることが起きるときに、まだ生きていてその場に居合わせることを意味しており、「現実的なものを直接に捉えるというニュアンスがある」。これに由来する「体験という造語は、明らかに、啓蒙の合理主義に対する批判、すなわちルソーをきっかけに生の概念を重視した運動を思い起こさせる」<sup>①</sup>。就中デイルタイが体験概念をよく用いていることは周知のことであるし、それはフッサールのお好みの言葉でもあった。だが一般的には相変わらず「経験」という語が多く用いられていた。例えばジェイムズや西田幾多郎やアヴェナリウスの「純粹經驗」等である。その他に類語として、デイルタイの「意識の事実」(あるいは「現象性の命題」)やベルクソンの「純粹持続」等を挙げることがで

きる。これ等の概念が意味するところは理論的認識以前の直接的な経験、判断以前の、対象化される以前の主客未分の意識である。そして自覺的意識や理論的認識はこの「意識に直接与えられたもの」(ペルクソン)を抛り所とし、この種の経験に基づいて初めて可能になる。しかもこれ等の「純粹」とか「経験」という概念には、内容的に抛り所となるということばかりではなく、方法的態度として、事象に忠実に従わなければならないという自制的の身構えが強く込められている。西田が『善の研究』の本文冒頭で「経験するというのは事実そのままに知るの意である」<sup>②</sup>と言ひ、ジェイムズが根本的経験論を提示するに当たつて、「根本的であるためには、経験論は、直接的に経験されない<sup>③</sup>いかなる要素も、その構造内にとりいれてはならず、また直接的に経験されるいかなる要素も、排除してはならない」<sup>③</sup>と言ひのはこのことをよく示している。即ち、自制的姿勢及び生き生きとした抛り所という二重の意味での、理念型としての「純粹経験」をこれ等の概念の中に認めることができる。しかし同じく「純粹経験」という術語を用いる論者の間にも大きな違いがあることも確かである。そこで、われわれの意味での「純粹経験」を基準にして、各論者の偏差を見る必要がある。

アヴェナリウスの「純粹経験」やマッハの「感覺要素」は、一切の反省的付加物を含まない、内的・外的の區別すらない主客未分の中性的なものである。後に作られた言葉で言えば、それはセンス・データである。科学の理論は、「最少力量の原理」(アヴェナリウス)、「思惟経済」(マッハ)という生物学的でプラグマティックな観点から、こうしたセンス・データと環境や身体等との依存性を関数関係で表示し、複雑な記号体系を構成するものである。経験批判論は「思想の過剰」な形而上学的構成を排し、直接的所与から逸脱しないように節制する。フッサールは直接的所与からの離反を極力避けようとする経験批判論の元々の狙いをそれなりに評価しているが、しかし要素主

義的なセンス・データというようなものも、そこからの便宜主義的な理論構成というものも「虚構」だとして退ける。西田もバラバラの「感覚要素」なるものは後から分析的に考えられた「仮想」だとして批判している。ラッセルの論理的原子論や初期論理実証主義はやはりセンス・データを基にした構成論であり、結局は内部から破綻していったことも周知の通りである。とにかく経験批判論には「純粹経験」の理念型に必然的に伴う自制的構えが確かに強く見られるが、しかしセンス・データ論には一切の理論の拠り所とするのに困難が大きすぎるし、またそれが「生きて流れる経験」とは無縁のものであることは言うまでもない。従って「純粹経験」の理念型に必要なもう一つのファクターは欠けていることになる。

ジェイムズの場合には、かの理念型の二つの要素は両方とも備わっている。先ず、経験に過不足なく従うべしという極めて強い態度は先の引用に見られる通りである。さらに、拠り所となる経験という側面については、「世界には根本質料ないし物質、すなわちあらゆるものを構成する素材がただ一つだけ存在するという仮定から出発するならば、そしてこの素材を『純粹経験』と呼ぶとすれば、そのとき「知るということ」は、純粹経験の諸部分が結びうる特殊な相互関係である、と容易に説明することができる。この関係自体が純粹経験の一部であって、この関係『項』の一方が知識の主体ないし担い手、つまり「知るもの」となり、他方の関係項が「知られる対象」となるのである」<sup>④</sup>と述べられている。主体と対象という二つのものが対立するのではなく、両者は純粹経験という一つの根本的なものの二つの面に過ぎない。フッサールの術語で言えばこの二面関係は志向性あるいはノエシス—ノエマ関係（ジェイムズも志向性という概念を用いることがある）と言えるように見える。しかしこのフッサール流の二項関係はなるほど自然科学主義的な対立関係ではないけれども、やはり主客未分の経験とまでは言えない。ジェイ

ムズで二面関係が言えるのは、分析的、反省的視点からでしかなく、彼にとつて純粹經驗の本来の相は先ず主客未分のところであり、明確な規定をもたない非人称的な単なる「あれ (that)」であり、彼の挙げている例では、生まれたばかりの赤ん坊とか半ば昏睡状態にある人の状態なのであり、そこから「純粹經驗の流れ」は次第に主客を分離させ、覚めた成人におけるように様々な意味的なものを分節化していくのである。ジェイムズにとつて拠り所となる純粹經驗は第一義的には言わば酔生夢死の經驗を指しているわけである。經驗が純粹であるのは判断以前だからである（フッサールならこれを「前述語的判断」と言う）。確かに經驗を發生論的に見れば、人は赤ん坊の曖昧模糊とした意識から、次第に判断的意識をもつように成熟していくわけであるが、しかし認識の構造論の立場からすれば、酔生夢死の經驗を基準に置くのは相当の無理があるだろう。例えば、現生人の言語を考えるのに、言葉をもつ以前のアウストラロピテクスを持ち出すようなものではないか。發生論的には現生人は猿人から進化した成れの果てであるが、そして現生人の分析に發生論や進化論も必ず不可欠なものではあるが、それだけでは現生人の本質が解らないようなものである。

西田がジェイムズから純粹經驗に関する示唆を受けたことは本人自身で述べている通りである。そして「純粹經驗を唯一の實在としてすべてを説明して見たいといふのは、余が大分前から有つて居た考であつた」<sup>⑤</sup>という点でジェイムズの根本的經驗論と軌を一にする。「經驗するといふのは事實其俤に知るの意である。全く自己の細工を棄てて、事實に従うて知るのである。純粹といふのは、普通に經驗といつて居る者も其實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、眞に經驗其俤の状態を言ふのである」<sup>⑥</sup>。しかし西田の純粹經驗はなるほど判断以前の主客未分の經驗ではあるが、モデルは赤ん坊ではなく、大人である。それは一所懸命断崖をよじ登つたり、

音楽家が熟練した曲を演奏する場合のように、何の分別も働かせず只管夢中に行為している意識状態である。従つてまたそれはジェイムズの場合のように朦朧としたものではなく、はっきりした自我意識こそないものの、明確に意味のあるものである。ところで彼の「純粹経験」には実は始めから形而上学的、宗教的な重い負荷がかけられていた。「學問道德の極致はまた宗教に入らねばならぬやうになる」<sup>⑦</sup>からである。純粹経験の背後には宗教的なものに至る一般者がある、否むしろ統一的一般者、絶対者が自己をその中で展開するのである。所謂西田哲学と称せられるようになってからの議論では、主客未分の状態からではなく、判断の型から始められ、即ち主語・述語、客体・主体の分離を立てて、次に述語、主体、意識という、主語・個体を映し且つ一般者が自己限定する場所（その極限は無であり、従つて「無の場所」）が発見され、最後に、分別を棄て己れを空しゅうすることによつて（無の意識）主客合一が求められる。結果的には主客合一は一回り迂回して主客未分に還つたと言える。このように西田の「純粹経験」は極めて思弁的な含みをもつたものであつた。意識という場所を対象化的、反省的に捉えようとしても掴みきれないというところから、逆に、その場所に自らを映し出す奥底のものを思弁的に垣間見ようとするのである。だが「一般者の自己展開」というヘーゲル・モデルの仮定は（ただしヘーゲルと違って一般者は「有」ではないところが重要ではあるが。そしてこうした思索の方向性は後期ハイデッガーにも通ずるが）、なるほど論理としてはそういうことも考えうるし、興味深いものではあるが、しかし必ずしも説得力のあるものとは思えない。

以上、「純粹経験」論者を比較考量してみたところでは、形式的には、あるいは理念型としては、自制の姿勢を保とうとしている点及び経験という拠り所を見出したという点で、当時の時代精神を共通に身につけているが、「純粹経験」という概念に込められている意味は極めて異なっていたわけであり、その概念に神通力を期待するこ

とはできないようである。

## 二 現象学的経験

「現象学的経験」という概念は馴染みのないものであるが、それは便宜的に、現象学的に「事象そのものへ」届く経験、即ち本質直観と超越論的经验とを指すとしておきたい。

さて、「事象そのものへ！」という言い回しはフッサールや前期ハイデッガーのモットーとしてよく知られている。ただこの言葉は確かに耳に爽やかではあるが、内実はかなり多義的で、解りにくい。しかしある根源的な経験、即ち理念型としての「純粹経験」の一面を示している強い自制の身構えをそれで表現しようとしていることはすぐ見てとることができる。就中現象学は研究姿勢のあり方を重視することでよく知られている。

フッサールは「さて事象に関して理性的にあるいは学問的に判断するということは、事象そのものに従うこと、また言説や意見から事象そのものへ還帰すること、事象そのものをその自己所与性において問いただし、かつ事象に無縁な一切の先入見を押し退けることを意味する」<sup>⑧</sup>と記し、ハイデッガーは「われわれは現象学的基本原则の中に二重の要求を聞きとめる、即ちその一つは、確固とした基盤の上に立つて証示しつつ研究するという意味での事象そのものへという要求（証示的作業の要求）、それから、フッサールが自分の哲学の営みをそう理解していたところだが、先ずもつてこの基盤を新たに獲得し、確定するという要求（基盤を露出させるといふ要求）である」<sup>⑨</sup>と述べる。前者の要求が理念型の第一（自製の身構え）を、後者の要求が理念型の第二（拠り所）を意味する、と解釈できる。「事象そのものへ」は現象学的に「見ること」とも言い代えられうる。「直接的な『見ること』（ノエイン）、



単なる感性的、経験的な見るのではなく、いかなる種類のものであれ原的に与える意識としての見ること一般は、すべての理性的な主張の究極の権利源泉である<sup>⑩</sup>」と言うのはフッサールであるが、「見ること」に関してはハイデッガーも後年回顧的に、「私は一九一九年以降フッサールの近くで教えつつ一学びつつ、現象学的に見るといことを訓練した<sup>⑪</sup>」と述べ、感性的直観と範疇的直観との区別に教えられたという主旨のことを語っている。このような両者の言明について、「現象学的に見ること」の内実と「ノエイン」の身分証明とが疑問に付せられるであろう。なるほど「見ない」で済むわけではないから、「見」なければならぬ。また「見ること」は言うまでもなく単に視覚に限定されるものではないから、「洞見」という意味での「見」一般を表現している。それにしても、いかに自制的態度を保つにせよ、本当に「事象そのものへ」達しているか否か、確実に「現象学的に見ること」ができてゐる否かを見極めるのは難しい。形而上学や宗教はある意味で「見えないものを見る」のだが、しかし多くの場合「見過ぎ」ていて、単なる思弁や思い込みや空想に過ぎないものを洞見と取り違えているケースが多い。その場合でも的確に「見」ていて、着実に「事象そのものへ」届いている積もりであろう。それ故、「見ること」を所謂経験論の言う感性的経験に限定してしまいたくなくともあるところである。

しかし現象学で言う「究極の権利源泉」としての「見ること」は本質直観（ノエイン、範疇的直観等）のことであり、感性的経験以上のことを含意しているから、それはやはり「見過ぎ」となるのではないかという嫌疑を免れないであろう。「本質」にしろ「直観」にしろ、ましてや「本質直観」等は今世紀では極めて評判の悪い概念であり、だからそのことをよく承知しているハイデッガーは、説明なしに単にノエインとだけ言つて、深入りしないようにしているほどである。本稿では「本質」という概念については厳しい詮索をしないが、とにかくもし本質直観

というものが成立するなら、経験から逸脱してはならないと言う、かの「純粹經驗」の内包を拡張することができることになる。何しろフッサールはこの種の直観を一切の原理の中の第一の原理にまで仕立てているぐらいである。「すべての諸原理の原理については、即ち原的に与えるいかなる直観も認識の権利源泉である」という原理、われわれに対し「直覚」において（言わばその生身の現実性において）自らを呈示するすべてのものはそれが自らを与える通りに、だがまたそれがそこで自らを与える限界内でのみ素直に受け取らなければならないという原理については、およそ考えうるいかなる理論もわれわれを惑わせることができない。いかなる理論もその真理そのものをやはり原的な所与性から汲み取ることしかできない、ということとをわれわれはどのみち洞見するのである<sup>⑬</sup>。この原理に反対することも他ならずこの原理に従ってこそ可能だからというわけである。以上、この第二節では、現象学が常に論じて止まない方法的態度の問題、即ち「純粹經驗」の第一の契機である自製の身構えの問題に先ず目を向けたきたが、本質直観の是非については次節で再論することとして、かの理念型のもう一つのファクター即ち拠り所としての経験について触れておきたい。

素朴な意識にとつては、主観と客観とが別々にあつて、関係したりしなかつたりするという主客二元論が正しいように見える。例えば、先ず対象があつて、それが光の反射というかたちで目の網膜に入り、そこで適宜情報処理されることにより知覚が成立する、というように。ところが実際は「先ず対象があつて」ということそのことがもう既に知覚なのである。正確には、知覚とその対象とがあるのではなく、知覚の中に作用的契機（ノエシスの契機）と対象的契機（ノエマ的契機）とがあるのである。両契機は始めから相即不離であつて、志向的關係にある。この關係は二つの契機があるという意味で主客未分とは言えないし、別々の二者が改めて關係し合うのでもないから主

客合一とも言えない。フッサールは、素朴に主客二元論を前提している自然的意識を「括弧に入れ」ておき、これの眞の構造を分析、記述する。素朴なところから純化されたという意味で「純粹意識」「純粹體驗」が研究の主題とされるのである。留意すべきところは、自然的意識と純粹意識とがあるのではなく、前者の本質的構造、形式、流れを見る場が後者だということである。この意味での純粹意識の分野を探索する経験をフッサールは「超越論的經驗」と呼ぶ。純粹意識のフィールドにこそ超越的なもの、対象的なものが現象する構造（體驗流としてその時間的、發生的構造も含めて）が見て取れるからである。従つて「純粹意識」は「純粹經驗」にかなりよく似た言葉ではあるが、實際は似ても似つかない。それはセンス・データでもないし（アヴェナリウス）、醉生夢死の幼児の經驗でもない（ジェイムズ）、また何かに夢中に没頭している成人の意識でもない（西田）。前者は現實の經驗から抽象した一ファクターを、後二者は現實の經驗のうち判断以前の特殊な經驗を「純粹」だとみなしている。これ等と比べて「純粹意識」はそもそもいかなる特殊な内容のある經驗でもなく、ただそうした經驗の本質的構造を意味するだけである。「生きて流れる經驗」は純粹意識ではなく、現實の經驗である。フッサールには「純粹經驗を唯一の實在としてすべてを説明」できるような特殊な經驗はない。かの理念型の第二の意味に該当するもの、即ち生き生きとした拠り所となる經驗を彼の場合に取って挙げるとすれば、それは現實の「生きて流れる經驗」のアプリオリな構造を純化して（純粹意識）探索する超越論的經驗ということになるであらう。

### 三 解釈学的經驗

デイルタイは「生を生そのものから理解しようとする私の哲学的思惟の支配的衝動」<sup>13</sup>から、形而上学を退け、

「意識の事実」に戻って精神科学を基礎づけようとした。また、「事象そのものへ」という標語はハイデッガーによって広められたものだったし、ガダマーも「事象そのもの」とか「真理の経験」をいう言葉をよく用いる。このように、解釈学にも現象学と同じく、経験に忠実に従おうとする姿勢がよく滲み出ている。その意味で所謂「純粹経験」が狙っている方向と同じであり、自製の構えが板についている。

ガダマーは、ディルタイのように解釈学を単に精神科学の方法とみなすのではなく、解釈学的状況を現存在の根本特性とみなすハイデッガーの考えを受けつつ、「解釈学的経験」を主題化する。彼は、自然科学的方法以外でも、あるいはそれ以上に、人間の世界経験の至る所で、例えば芸術作品においても真理を経験することができると主張し、そのような経験を「解釈学的経験」と言う。そしてこの構造の基本型をハイデッガーが既に提示していた。解釈は「予め」どのようにに理解されているものを何々「として」分節化し、はつきりさせるものであるが、逆に理解は解釈によって初めてその意味が取り出される。この循環は免れることができない、と言うよりもむしろ、この循環の中でこそ認識の積極的な展開が見込まれるのである。「この循環の中に誤謬を見たり、循環を避けるいろいろな道を見張っていたりする」のではなく、「決定的なことは、循環から抜け出すことではなく、正しい仕方では循環の中に入り込むことである」<sup>(14)</sup>。ガダマーはこうした解釈学的循環を、より豊かな問題設定に仕立て直した。われわれは過去の伝統、先入見の中に浸って生活しており、いかなる解釈もこの地盤から出発せざるをえないが、しかし過去のもつ真理要求を聞きとめ、現在の状況に適用することによって、現在の先入見を正す。即ち現在の地平と過去の地平とが融合し、より高次の地平となっていく。二つの地平があるのではなく、融合した唯一の「動く地平」があるのみである。ガダマーは皮肉を込めて、「いかなる地平ももたない者は十分遠くまでは見えず、且つ自分の

近くにあるものを過大評価する人間である。逆に、『地平をもつ』ということは、ごく身近なものに制限されず、これを越えて見うることを意味する<sup>⑮</sup>。と言っている。このように、解釈学的経験は「動く地平」という属性をもつ「生きて流れる経験」なのである。それは「純粹経験」論者のような特定の経験を拠り所とするのではないが、むしろこの種の制限されたものよりも遙かに、われわれの「純粹経験」という理念型の内実を忠実に含んでいるのである（もつとも、そうだとすれば、解釈学的経験が超越論的な意味を担うことになるかもしれない）。考えてみれば、「純粹経験」論者の純粹経験は様々であったが、その違いは彼らのパーソナリティによるのみならず、その伝統に帰するところが大であらう。

ところで後期フッサールは発生的現象学を唱え、「生きて流れる経験」を鋭く主題化した。周知の「生活世界」「地平」「受動的総合」等の問題は意味の発生論、歴史性に関係している。従って現象学的経験は解釈学的経験とそれほど隔たっているわけではない。しかし今は紙幅の都合で両者の関係を論証、引証するゆとりがないので、アグイーレの読解を結論的に紹介するに止めておきたい。「直観と解釈はフッサール現象学では対立しないばかりか、むしろ密接な結合を形成しており、直観は解釈が成就する仕方である、というテーゼをわれわれは提唱できると思う<sup>⑯</sup>」、「それともむしろ現象学的な〈見ること〉が、経験の中の解釈のまったく決定的な役割を取り出し仕上げるための制約であり、この意味で「見ること」は解釈である、という事情なのではないであらうか<sup>⑰</sup>」。

# 注

(1) H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 5. Aufl., J. C. B. Mohr, 1986, S. 68. 北川東子他訳『真理と方法』I、法

政大学出版会、一九八六年、八九頁。

(2) 西田幾多郎全集、第一卷、岩波書店、一九六五年、九頁。

(3) W. James, *Essays in Radical Empiricism*, Harvard Univ. Press, 1976, p. 22. 梶田啓三郎他訳『根本的経験論』、白水社、一九七八年、四五、四六頁。

(4) W. James, *ibid.*, 4f. 訳書、一七頁。

(5) 西田、上掲書、四頁。

(6) 西田、上掲書、九頁。

(7) 西田、上掲書、一七二頁。

(8) *Husserliana*, Bd. III, Nijhoff, 1950, S. 42.

(9) M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II Abt. Bd. 20, Klostermann, 1979, S. 104.

(10) *Husserliana*, *ibid.*, S. 44.

(11) M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Klostermann, 1969, S. 86.

(12) *Husserliana*, *ibid.*, S. 52.

(13) W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, V Bd. 7, Aufl. B. G. Teubner, 1982, S. 4.

(14) M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, I Abt. Bd. 2, 1977, S. 153.

(15) H.-G. Gadamer, *ibid.*, S. 307.

(16) A. F. Aguirre, *Die Phaenomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwaertigen Interpretation*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, S. 66. 川島秀一他訳『フッサールの現象学』、法政大学出版局、一九八七年、七六頁。

(17) A. F. Aguirre, *ibid.*, 84. 上掲訳、九四頁。

(文学研究科教授)