

純粹經驗の思想と宗教

— W・ジェームズと西田幾多郎 —

坂 本 弘

まえがき

一 ジェームズにおける純粹經驗の思想

1 (坂本)

純粹經驗というとき、われわれ日本人にとって、まず憶い出されるのは西田幾多郎の「善の研究」であり、またこれとの関連においてジェームズ (William James) の「根本經驗論集 (*Essays in Radical Empiricism*)」であろう。この紙面で私がやろうとおもうのは、両者の純粹經驗の思想のかなめとなるものを比較・考察し、それらが、それぞれ、宗教の問題にどのようにかかわっているかを併せ検討することである。年代的にも、また論作発表の上からもジェームズが先行する関係上、まずジェームズから始めることにする。

ホワイトヘッド (Alfred N. Whitehead) はその著「科学と近代世界 (*Science and the Modern World*)」において次のように述べている。

疑いもなくデカルトは、彼の時代の空気の中にすでにあったものを、明確に、そして決定的な仕方では表現したに過ぎない。同じように、哲学における新しい段階の開始をウィリアム・ジェームズに帰するにあたっては、われわれは彼の時代の他の諸影響を閑却してはならない。しかし、それを容認してもなお、一九〇四年に発表された彼の論文「意識は存在するか。(Does Consciousness Exist?)」には、一六三七年に公刊されたデカルトの「方法叙説 (*Discours de la méthode*)」に比較するに及

さわしいものが残るのである。ジェームズは舞台から古い道具建てを一掃した。というよりはむしろ照明を全く切り換えたのである。

これは勿論「過程の哲学」の立場からなされた評価であって、ひろく定説となっているわけではない。しかしジェームズの根本経験論、ひいては純粹経験の思想が、当時の西欧の思想界、就中米大陸のそれに萌しつつあった旧来の哲学への不満にこたえ、体系化にはいたらないながらも新しい地平をひろく有力な発想を提示したことは認めなければならぬであろう。哲学者としてのジェームズに独自の精彩を与えているのもやはりこの思想であると考えられる。彼自身この思想的立場に到達したのは長い模索の揚句であって、「心理学の諸原理」(*Principles of Psychology*, 1890) 刊行にいたる二十年間ずっと「意識を一つの実体 (entity) と誤信していた」ことを自ら告白している。では、彼のいう純粹経験とはいかなるものであったか。

彼は二十年來の「誤信」をここで始めて清算する。意識は存在しない。ということとは、実体としては存在しないのである。われわれが普通「存在する」と考えているのは実は「機能する」ことに他ならぬ。これは意識の対象についても同様である。意識と対象、心と物、主観と客観、はい

ずれも機能的分化を物語るものであって、実体として存在するのではない。では、その分化とは何からの分化なのか。それはまさしく純粹経験 (Pure experience) からの分化なのである。

純粹経験は、先ず、生の直接の流動 (immediate flux of life)、概念的諸範疇を以てするわれわれの其後の反省に素材を提供するもの、として規定される。彼はまた次のように言う。

経験はその直接性において完全に流動的であることを思わせる。われわれの誰しもが享受する能動的な生の感じは、反省がわれわれの本能的世界をわれわれに対して打ち摧く以前にあっては、自己明昭的 (self-luminous) であって、いかなるパラドックスをも暗示しない。^④

その端的なあらわれとして考えられるのは、たとえば、生後間もない嬰兒とか、或は睡眠、或は薬剤、病氣、等による半昏睡状態であって、ここでは純粹経験は、ジェームズ自身も認めるように、感情或は感覺の別名となる。^⑤

ジェームズがこのような反省の加わらない、いわばなまな意味での純粹経験につよい興味を寄せていたことは周知のとおりである。しかし、純粹経験がただそれだけのものであるならば、それは恐らく哲学的秤量には値しないであ

ろう。しかし、根本経験論の論旨から言えば、このようなかたちの経験が純粹経験のすべてではない。むしろその特殊な現われに過ぎないのだ。だから、それだけに目を奪われてはならない。ジェームズの考える純粹経験とは、さまざまな様態の変化を含んで流動・持続する、より底の深い経験過程なのである。では、彼はそのような経験過程をいかに立論するのか。

ここで現われるのは、経験をさらに次の経験へとつなぐ関係(ration)或は転移的關係(transitive relation)の問題である。

この関係の問題は、主として心理学的な関心からであるが、はやくからジェームズの取り組んできた問題であって、一八九〇年に発行された「心理学の諸原理 (Principles of Psychology)」には次のような見方を示している。

意識の対象面について見るならば、そこに次々と現れてくる事物相互の關係は離接的・非連続的である。いわば、ばらばらである。そこには当然間隙がある。しかし、そうした事物相互の非連続性は、それらを意識する思念の流れに何等間隙を持ち込むものではない。それは、それらの事物がその生起の場である時間・空間に何等間隙を作り出すものではないのと似ている。思念の流れは、現われきたる

諸事物に反応の変化を示しながらも、その連続性を失うことはないのである。

さらにジェームズはこの意識の流れにも、部分部分によって緩急の差、ペースの差のあることを説く。すなわち、それは小鳥の生態のように「飛翔と休止 (flights and perchings) の交替」から成るように見える。休止の部分は通例或る種の感覺的想像によって占められる。その特性は、それらが或る不定の時の間に保持され、変化することなく想い続けられるという点にある。これに対して飛翔の部分は、静的にもあれ動的にもあれ、大部分は、休止の時に思念の対象となった事物間の關係についての思念によって充たされる。裂目のない思念の流れにおいて、「飛翔」部分の役割は、一つの「休止」部分をいま一つの「休止」部分へと繋ぐにある、⑥というのである。

このようなとらえ方は、ジェームズが、意識と対象とを二元論的に対応させる思考の枠内に止まりながらも、すでに意識・思念の流れの中に、休止・飛翔の二部分の循環・交替のあることに着目して、後者の転移的(transitive)性格を重視していることを物語っている。それが「根本経験論論集」へ来ると、ようやく到達された根本経験論の立場に立って、今の「飛翔」部分、すなわち関係部分をも新しく

意味づけることになるのである。

経験論がラディカルであるためには、直接に経験されないいかなる要素をもその構成の中へ容認してはならぬ。また直接に経験されるいかなる要素をもそこから排除してはならぬ。このような哲学にとつては、経験と経験を結びつける関係そのものも亦経験された関係でなければならぬ。そして、その体系の中では、いかなる種類の経験された関係も、その他のいかなるものとも同じく「リアル」なものとして解されなければならぬ。

ここへ来ると、経験と経験を繋ぐ「関係」も亦経験されたもの、さきを用いたことばで言えば、純粹経験としての経験性に透過されたものとなるのである。没入的な経験とこれを繋ぐ関係と、「休止」部分と「飛翔」部分とを貫いて透過するこのような経験性こそ、ことに西田幾多郎との比較において、等閑に付し得ない問題であろう。

しかし、ジェームズはこの問題についてその所見を殆ど明らかにするに到っていない。「意識」は存在するか」には次のような章句が出てくるが、ここでも純粹経験の経験性については積極的には何も語られていない。

私は今や、経験一般を成り立たせる一般的素材などというものは無いのだ、と云わなければならぬ。経験される諸事物にある「諸性質」と同数の「素材」があるということなのだ。純粹経験のどの一片でもよい、それは何によって成り立っているの

か、と問われるならば、答えはつねに同一である。すなわち、「それはあれ (that) から、つまり現われてくるまさにそれから、空間から、強度から、平らかさから、褐色から、重さから、そうしたものから出来ているのだ。」……経験とはこれらすべての感受性 (sensible natures) をあらゆる集合名詞に過ぎない。そして、時間と空間 (お好みならば「存在 (being)」を加えてもよい) を除いては、あらゆる事物を成り立たせているような普遍的要素などというものはないのである。

ここには感受性が言われているわけであるが、ジェームズがこれによって未だ知とならないもの、知以前のものを意味していることは注意すべきであろう。知というとき、それは自己超越的・反省的性格を帯びる。ジェームズはこのような知を没入的な経験には認めていない。それは没入的な経験が終末に達し新しい局面がひらけてくるところに、換言すれば転移的關係に入るほ及んで呼びさまされるものである。たしかに「経験はただある、ではなく知られるのである。」^⑧しかし、転移的關係において、潜勢的にはそうであっても、現実的に必ずしも常にそうした知が成立するわけではない。したがってジェームズは、転移的・連続的關係における知の重要性を顧慮しながらも、純粹経験を貫く経験性には知以前の感受性を見るに止まっているのである。

以上によってジェームズの純粹經驗の思想の特色を、当面、次のようにとらえることができるであろう。

いうところの純粹經驗は、先ず、どこまでも經驗性に滲透されつつ持続・展開して行く生の流れの局面また局面である。彼のしばしば言及する主客未分性は、限られた没入度の高い局面にのみあてはまるものであって、どの局面にもあてはまるとは言えない。次に、かかるものとして、純粹經驗は続いてひらけてくる新しい関係において反省的認識の素材となるものである。そうした認識を含む局面も亦さらに展開する新しい関係において、純粹經驗の意味をになうものとして、反省的認識の素材となつて行く。そこには、絶えず新しく転移・展開して行く經驗の過程、生の過程がある。ジェームズの力点は、純粹經驗の質よりも、その一面を新しい次の局面へと繋いで行く接統的・転移的關係に置かれていると言つてよい。さらにいうならば、彼の力点は純粹經驗のいわば水平的方向に置かれているのである。かかるものとして純粹經驗の思想はプラグマティズムもしくはヒューマニズムを理論的に基礎付ける意味をもつわけである。

接統的・転移的關係への視点は、当時にあつてなお大きい影響力を有した觀念論ならびに連想の立場に立つ經驗論

のいずれの立場にも欠落していた。ジェームズは、彼自身度々繰返して言うように、この關係を正當に取り上げ、そのになう意味を明らかにすることによつて、自身の經驗論的立場の徹底を期したのである。

このように「根本經驗論集」に収められている諸論文においては、学説的・原理的関心が前景を占めている。しかしそれがすべてではないのである。マクダーモット(John J. McDermott)は、彼自身が編纂した「ウィリアム・ジェームズ著作集 *The Writings of William James, 1977*」の序文の中に次のように述べている。

根本經驗論をシリーズに受けとめるということは、通例自己の尋常な範囲に結びついた諸關係よりもはるかに広範囲の連統的に展張するそして經驗的な諸關係を受け入れることを暗に含むはずである。それはわれわれの宇宙理解の纖維組織そのものの中へ新しさと機会とを織り込むことを意味している。根本的に經驗的な世界にコミットするとき、「われわれの自然な經驗、われわれのきびしく道学者的な、また用心深い經驗が真の人間經驗のほんの断片に過ぎないかも知れない」ことが思われるのである。^⑩

マクダーモットは、また、その「ジェームズ著作集」の中に「根本經驗論の倫理的ならびに宗教的諸次元」なる見出しの下に、「宗教的經驗の諸相 *Varieties of Religious Ex-*

perience, 1902」から引いた教多くの章句をおさめている。彼はジェームズにおける根本経験論と宗教との深い内面的なかわりを見ているのである。そしてこれはジェームズを知る人々の殆ど共通の見方だと言ってよい。「宗教経験の諸相」が「哲学に代って経験を宗教的生の真のバックボーンとして擁護すること」を目指すものであったとすれば、根本経験論は観念論の哲学に代って宗教的生を思想的・論理的に基礎付ける含みがあったのである。

こうした見方から振りかえってみると、ジェームズが最も純粹で集中的な経験の局面、典型的な「休止」的局面として言外に意味していたのは、嬰兒の生、睡眠、或は薬剤、病氣、等による半昏睡状態、サイケデリックな状態——彼はたしかにそれらを挙げていたのであるが——にも況して、彼が「宗教的経験の諸相」において取扱ったような神秘家や聖者の人格の宗教的経験であったことが推察されるのである。(彼がその明示を避けたのは恐らく学説として一般性を顧慮してのことであろう。)

聖者の生について見ると、宗教的経験と言われる深い没入的な「休止」の局面から、やがてその「飛翔」部分へ移るとき、そこには活きいきとした自発的な愛他的・献身的な活動が始まる。「押し寄せる洪水の波頭のさらに前方に

しぶき飛ぶそのままに、陽光を受けてさっと輝く滴々のように、彼等は行くべき方向を指し示す。彼等は先駆する者である。……彼等が一度われわれの前を通り過ぎるとき、われわれはもはや以前の心術のいやしさに止まり得なくなる。一灯はさらに一灯を点じて行くのである。」^③ 宗教的経験はその主体たる宗教的自己においてこのような充実した「飛翔」の局面をひらくだけではなく、他己にもこれに一味通ずる「飛翔」の局面をひらくのである。「もと心術のいやしさに止まり得なくなる」のである。このように、宗教との連関を念頭に置くとき、ジェームズの純粹経験の思想が、その流動、持続、転移、展開という水平的次元に力点を置き、とくに「飛翔」的局面すなわち、動的な転移、展開の局面を重視していることが明らかになるのである。

註

- ① *Science and the Modern World*, p. 177.
- ② *Essays in Radical Empiricism* (F. Burkhardt, general editor, 1978) *The Works of William James* 版 1976 年刊本(1978) p. 4.
- ③ *Ibid.*, p. 46.
- ④ *Ibid.*, p. 45.
- ⑤ *Ibid.*, p. 46.
- ⑥ *Principles of Psychology*, Vol. I, p. 243.

- ⑦ E. R. E., p. 22.
 ⑧ *Ibid.*, pp. 14-15.
 ⑨ *Ibid.*, p. 14.
 ⑩ *The Writings of William James*, p. XLIX.
 ⑪ Ralph B. Perry, *The Thought and Character of William James* (Abridged Edition), p. 257.
 ⑫ *Varieties of Religious Experience*, p. 358.

二 西田幾多郎における純粹經驗の思想

西田幾多郎の最初の記念碑的な著作「善の研究」が公刊されたのは明治四十四年(1911)であるが、その中、第二編「實在」、第三編「善」の原形はすでに同三十九年に成立し、第一編「純粹經驗」に相当する部分は二年後れて四十一年に発表されている。第四編「宗教」の成立年時は未詳であるが、西田自身の言葉によれば第一編に続いて成ったものである。^①今日広く知られているように、西田は当初ジェームズから少なからぬ刺戟と示唆とを得、共感とともに不満を懐きながら、これとの真摯な取り組みを通じて次第に自身自身の独創的な考え方を展開させて行ったのであるが、その過程、その消息をよく伝えているのは、やはり、この第一編「純粹經驗」ではないかと考えられる。それだけに、他編に比して論述の仕方が多少錯綜している印象を免れな

い。しかし、ジェームズの純粹經驗論とのかかわりを見るためには、やはり、主としてこの第一編を取り上げて検討すべきであろう。

その論述は、ジェームズの「心理学の諸原理、とくに「根本經驗論集」に現われる主要諸概念を考察し、さらにその考察を掘り下げるといふ仕方で行進められる。そして程なく純粹經驗の經驗性もしくは質の問題にさしかかるに及んで西田固有の考え方が現われる。

純粹經驗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う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のである。意識は決して心理学者の所謂単一なる精神的要素の結合より成ったものではなく、元來一の体系を成したものである。……かく意識の本來は体系的發展であって、此の統一が厳密で、意識が自ら發展する間は、我々は純粹經驗の立脚地を失わぬのである。^②

この「統一」の考え方こそ「善の研究」一巻を通じて西田の純粹經驗の思想の基軸をなすものであり、これを跡付けることによってわれわれはその思想の骨格をほぼ明らかにし得るであろう。以下その要点をたどることにしたい。

西田は先ず意識の統一の意味を次のように規定する。

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發展し、其全体を実現するのである。意識に於て

は、先ずその一端が現はれると共に、統一作用は傾向の感情として之に伴うて居る。我々の注意を指導する者は此作用であつて、統一が厳密であるか或は他より妨げられぬ時には、此作用は無意識であるが、然らざる時には別に表象となつて意識上に現はれ来り、直に純粹經驗の状態を離れるやうになるのである。即ち統一作用が働いて居る間は全体が現実であり純粹經驗である。而して意識は凡て衝動的であつて、主意説のいふ様に、意志が意識の根本形式であるといひ得るならば、意識發展の形式は即ち広義に於て意志發展の形式であり、その統一的傾向とは意志の目的であるといはねばならぬ。

ここでは統一作用の現不現が純粹經驗と接続關係に入つた状態とを分かつことになる。純粹經驗と他との接続關係とは單に相對的にとらえられる。しかしこの考え方は間もなく次のように修正される。すなわち、純粹經驗が破れ、他との關係に入つて意味を生じ判断を生ずるところにも、そのような關係を成立させる更に大いなる統一作用がなければならぬ。推移、分化、發展はこの大いなる統一作用に屬するものでなければならぬ。このようにして純粹經驗も亦このような統一作用の考え方ともになまな直接的經驗としての純粹經驗を越えたものとなつて行くのである。^④

ここで先ず思惟の問題が現われる。思惟は普通表象間の關係を規定するものであると新われる。しかし、この場合、

実は一つの全き經驗的表象が前提され、その分析を通じて判断・思惟がなされるのである。ここに先ず思惟が純粹經驗によつて規定される意味がある。また、知覚經驗は受動的であり、その作用は無意識であるのに対して、思惟は能動的でその作用はすべて意識的ではないか、と言われるかも知れない。しかし、思惟であっても、それが自由に活動し發展する時には殆ど無意識的注意の下に行なわれるのである。これらの區別は要するに相對的に過ぎない。以上は心理學的觀點からの考察であるが、思惟には單に個人的意識のことがらを越えた客觀的な意味がある。いうまでもなく真理を開顯するということである。そしてその真理とは、意識体系中の最も有力なるもの、すなわち最大最深なる統一的体系に合致・相應するものでなければならぬ。さらにいえば、思惟は大いなる意識体系の發展し自己を実現して行く過程に過ぎない。大いなる意識統一に住してこれを見れば、思惟というも大いなる一直覺の上に於ける波瀾に過ぎぬのである。たとえばわれわれが或る目的について苦慮するとき、その目的なる統一的意識はいつもその背後に直覺的事実としてはたらいっているのである。純粹經驗はまさしく思惟を含んでいる。否、思惟と純粹經驗とは本来一つであつて、その間に相對的差異は見られるにしても絶対的

区別はない。このようにしてわれわれは純粹經驗が個人を超越するものであることを知るのである。それは時間、空間、個人を知るが故に時間、空間、個人以上である。個人あつて經驗があるのではなく、經驗あつて個人があるのである。以上のような思惟の省察を通じて西田の純粹經驗の考え方は、ジュームズには見られない新しい局面をひらくことになる。純粹經驗は今や積極的に理性的なものとなり、西田自身も認めるようにヘーゲルの「概念」に通ずるものとなつて行くのである。^⑤

次に來るのが意志の問題である。意志と知識も全く別種のものと考えすることはできない。純知識であつてもどこかに実践的意味をやどしてをり、純意志であつても何かの知に基づいている。意志と知識との区別は相對的なものと言わなければならぬ。純粹經驗の事実としては兩者の区別は存しない。共に一般的な或るものが体系的に自己を実現する過程であつて、その統一の極致が真理であり、兼ねてまた実践なのである。では、理性と要求との関係はこの立場からいかに考えられるか。理性もまた要求である。但し、それは個人を超越する一般的意識体系の要求であつて、大いなる超個人的意志の発現とも見ることができ。意識の範囲は決して個人の中に局限されるものではない。個人と

は意識の中の小体系に過ぎない。われわれは普通に肉體生存を核とする小体系を中心としているが、さらに大いなる意識体系を中軸として考えるならば、実はこの大いなる体系が自己であり、その發展が自己の意志實現である。たとえば、熱心な宗教家、学者、美術家のごときがそれである。すべて理性とか法則とかいつているものの根本にはこうした大いなる意志の統一作用がはたらいてるといわねばならぬ。^⑥

最後に知的直観 (intellektuelle Anschauung) が純粹經驗の立場から省察される。知的直観とは通例感官による直観から、また悟性的認識から区別される直覚のはたらきを意味するのであるが、西田はこれを宗教家における宗教經驗、芸術家における神來、技術者におけるこつのごときものから嬰兒の無垢の直覚にまで通ずるものと見ている。知的直観とはわれわれの純粹經驗の状態を一層深く大きくしたものに過ぎない。すなわち、意識体系の發展上における大いなる統一の発現をいうのである。それは単に受動的觀照の状態ではない。また、単なる主觀的作用でもない。それは大いなる統一作用そのものあらわれである。知的直観をこのように考えるとき、思惟の根柢にこれが横たわっていることは明らかである。思想は何処までも説明のできるも

のではない。その根柢には説明しがたい直覚、神秘的な或るものがある。意志の根柢にも亦知的直観がある。意志はこの直覚の上に成立するものである。われわれが意志において自己が活動すると思うのはこの直覚のある故である。自己といつても別にあるのではない。真の自己とはこの統一的直覚をいうのである。最後に西田は宗教的覚悟に言及して、それが知識及び意志の根柢に横たわる深遠なる統一の自得であることを説き、「学問道德の本には宗教がなければならぬ。学問道德は之に由りて成立するのである。」と結んでいる。^⑦

以上は第一編「純粹経験」の中、わずかに要所要所と思われる箇所を抜き出したに過ぎない。しかし、ジュームズとの少からぬ共感をもって出発した西田がやがて「具体的意識の厳密なる統一」の発想とともに独自の思想を切りひらいて行った足跡はほぼ明らかになったとおもう。

第二編以降西田の論述はむしろ平坦に且つ幅広く展開されて行くのであるが、紙幅の関係もあってここでは省略せざるを得ない。ただ第四編に扱われている宗教の問題は「善の研究」の根柢であるとともに到着点ともなっている重要な問題であり、この論稿のテーマにも関係しているので、若干の言及を加えることにしたい。

宗教的要求を論ずるにあたって西田は次のように述べている。「真正の宗教は自己の変換、生命の革新を求めるのである。基督が十字架を取りて我に従はざる者は我に協はざる者なりといった様に、一点尚自己を信ずるの念ある間は未だ真正の宗教心とはいはれないのである。」^⑧この宗教的要求は、意識統一の観点から、次のように解釈される。すなわち、個人的生命は外は世界と衝突し内は自ら矛盾に陥らざるを得ない。かくしてわれわれは更に大いなる生命を求めざるを得なくなる。すなわち、意識中心の推移により、さらに大いなる統一を求めねばならぬようになるのである。宗教的要求はかかる要求の極点である。しかし、主観的自己に執しこれによって客観的世界を統一しようとする間は、その統一は相対的たるを免れない。絶対的統一の主観的立場を捨てて客観的統一に一致することによって得られるのである。主観的立場を捨てることによって、実は客観をも同時に超えることとなり、ここに絶対的統一が達せられるのである。宗教的要求とはかかる意味の意識の統一の根本的要求に外ならぬのである。かくのごとき絶対的統一、すなわち主客合一の状態は、ただに意識の根本的要求たるのみならず、また実に意識本来の状態である。意識はここから発し、またここに還ることを求める。統一は実

に意識のアルファでありオメガであるといわなければならない。宗教論への言及はこれまでとする。

下村寅太郎氏も指摘するように、「善の研究」の成立にいたる西田の十年間の生活において打坐・工夫が一貫して渝らなかつたことは、その根本思想の形成や動機について大きな示唆を与える。特に意識の統一の発想についてこれが考えられる。⑨⑩。ところが「厳密なる統一」は、既に見たように、単なる主観的要求ではなく、主観的立場を超えた深みからはたらくものであった。宗教的境涯を物語る絶対的統一は、主観的立場を放棄し、これに死することによってのみ到達されるものであった。して見れば密々の打坐・工夫はこの要求、この探求を實踐するものではないか。意識存立の根源への沈潜のきわまるところに、はじめて絶対的統一の大きいなる作用が現れるのである。このようにして、「厳密なる統一」は、いわば水平的に流れ去り流れ来る生・経験の流動を念々刻々に垂直に截するようにしてはたらくのである。それは、いつ、どこを截ってもあらわれ純粹経験の肌目であるといってもよい。これが純粹経験の経験性であったのである。

註

- ① 「善の研究」初版序（西田幾多郎全集第一巻・三頁）参照。
- ② 西田幾多郎全集、第一巻・二二―二三頁。
- ③ 同 一四頁。
- ④ 同 一六一―一七頁参照。
- ⑤ 同 一八一―二八頁参照。
- ⑥ 同 二八一―四〇頁参照。
- ⑦ 同 四〇―四五頁参照。
- ⑧ 同 一六九―一七二頁参照。
- ⑨ 下村寅太郎著「若き西田幾多郎先生」六八―六九頁参照。

むすび

上来の比較・考察を振り返って、その要点を次のようにまとめることができるであろう。ジェームズの純粹経験の思想の重点は、主として、稠密な経験より転移の関係へ、そしてさらに新しい経験へと循環的に持続・展開して行く過程、いわば純粹経験の水平軸もしくは横軸に置かれている。これに対して、西田の力点は、そのような過程の何処を截っても現われる厳密な意識統一の作用、個人的主観を超え時空を超えた深みから限定的にはたらくるその作用、純粹経験の垂直軸もしくは縦軸ともいべきものに置かれている。ここに、無視できない立脚点の共通性にもか

かわらず、両者の思想を分かたずまぎれもないそれぞれの特色がある。西田のこのような考え方には、既に研究者たちによって指摘されているように、西田自身の求道的実践、打坐・究明への精進が深く関係していることが考えられる。しかし、一旦哲学として成立する以上、それがその哲学的な方法そのものによって測られるべきは勿論である。宗教的動機はどこまでもその背景に置いて考えられなければならない。他方、ジェームズの根本経験論の背景にも宗教への深

い願慮がある。それは宗教的経験そのものへの憧憬的関心、さらにそのもたらす愛の機動、積極的、生産的な生への感動から来るものであった。しかし、ジェームズは、彼自身も認めるように、尊敬・親近の情をもって宗教の世界を望み見るヒューマニストを出なかつた。こうした宗教へのかわり方がジェームズの純粹経験の考え方に反映しているのも偶然ではないといわなければならない。

(本学教授 宗教学)