

認識の妥当性はどのように確保されるべきか — 西田とリッケルトに共有される問題意識 —

大政芽生

はじめに

西田幾多郎(1870-1945)は、1911年に発表した「認識論に於ける純論理派の主張に就て」において、当時ドイツ哲学の覇権を握った新カント派の思想¹を取り上げ、自身の純粹経験の立場からその独自の解釈を示した。西田は、この論文が収録された『思索と体験』(1915年)の序において、リッケルト(Heinrich Rickert 1863-1936)らの思想から「反省」を得ることで多大な利益を得ることができたと回想している(I: 166)。上田閑照(1926-2019)はこの「反省」について、「「純粹経験の哲学」のうちに、理性、思惟、反省という事柄についてリッケルトなどを理解し得る地盤が既にあった」(上田 1991:277)と解説するが、その具体的な説明には及んでいない。「既にあった」という上田の文言は、リッケルトと直面する以前から、西田哲学の内にリッケルトを理解する「地盤」が存在していたことを示唆しており、それゆえ、『善の研究』(1911年)はその「地盤」を備えていることになる。では、上田の語るこの「地盤」とは具体的にいかなるものなのか。

本小論では、『思索と体験』以降の著作を手掛かりに、前期西田哲学においてリッケルトの思想を理解し得る「地盤」がいかなるものであったかを具体的に説明する。続いて、そのような地盤が『善の研究』時点での西田の立場からも見出せるかを考察する。最後、「おわりに」において、この考察を通じて、当時(19世紀後半

¹ 「新カント派」とは、カント哲学の再興を目指す動きである。19世紀後半から第一次世界大戦の終結までの間、ドイツの哲学界で覇権を握り、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルなどの思想と対立する形で発展した。新カント派の思想には、心理学的立場のものから論理的立場のものまで存在するため一概に定義できないが、経験科学に関する以下の考えはその動向全体で一貫している。すなわち、経験科学を *fait accompli* (既成事実) と見なし、この *fait accompli* が可能となる構造の説明を哲学の課題とする考えである。このような考えにおいて、経験科学は揺るぎない事実であるため、科学を基礎付ける意図は哲学に含まれなくなる。つまり、新カント派は基礎付け主義 (foundationalism) ではない(F. Beiser 2014:1-21)。

から第一次世界大戦終結まで) リッケルトが立った哲学的立場に対して西田哲学はいかに位置付けられるかを検討してみたい。

近代日本が当時の西洋哲学をどのように受容したかは現代でも盛んに論じられる主題である。中でも明治時代にドイツで流行した新カント派の哲学が日本の思想家の間でいかに読まれたかはその話題の一つであり、昨年の 2025 年に開かれた西田哲学学会・第 23 回年次大会ではシンポジウムとして「西田幾多郎と新カント学派」が発表され、同年の 12 月には東洋哲学研究所から『新カント派の哲学と近代日本——受容と展開』が出版されるなど、その関心はいまだ高まりを見せている。こうした優れた先行研究における問題提起とその研究のほとんどは、世界から伝えられた哲学の日本における受容と展開に重きが置かれる。もちろん、こうした研究は日本哲学において非常に重要であり、日本における西洋哲学の受容について議論することはその後における日本哲学の発展の正当性に直接関わる問題である。そのため、日本における西洋哲学の影響を見る上ではこうした先行研究の重要性は当然無視できない。筆者が最終的な主題としたいことは、そのような先行研究の傾向とは反対に、リッケルトなどの当時の思想家と並ぶ一つの立場として日本哲学(本論では特に西田哲学)を位置付けることである。西田哲学を考察するにあたり、世界から日本へという方向性に留まらず、その逆に、西洋の思想を受容することで生まれた西田哲学が世界哲学の一つとして開かれていく視点を取り入れることはできないのか。西田におけるリッケルト解釈の考察を通してその可能性を探ってみたい。

日本の地理的制約を考慮すれば、西田における西洋哲学への理解が断片的なもので、誤解を含むものだったことは大いにあり得る²。しかしながら筆者にとって注目すべきことは、そのような不利な状況よりも、そのような状況下で常に最新の哲学に触れ、積極的に自身の立場から論じ続けた西田の真面目さである。哲学に対するこの真面目さが西洋を中心に発展した哲学に極東の西田を参加させ、世界の哲学的議論の中に西田哲学が位置を占めることを可能にするのではないだろうか。

1. リッケルトの哲学とその解釈——H. リッケルトの立場と西田の立場

² 西田における西洋哲学の理解の限界について取り上げた例としては、岡田勝明『フィヒテと西田哲学: 自己形成の原理を求めて』(2000 年)が挙げられる。本著作によると、西田は 1801 年以降のフィヒテの「知識学」読んでおらず、このような無関心は実像と異なったフィヒテ理解につながったとされる。そのため、西田が論じたフィヒテと自身の哲学との距離感(西田とフィヒテの間における類似性と相違性)には再検討が必要であるとされる(岡田 2000:61-89)。

本章では、先ず 1-1. において、リッケルトが認識論に関してどのような主張を行ったかを確認する。続いて 1-2. では、「認識論に於ける純論理派の主張に就て」においてリッケルトの思想を西田がどのように評価し、自身の思想との関係をいかに論じるかを明らかにする。

「認識論に於ける純論理派の主張に就て」において西田が参照したリッケルトの著作は、『認識の対象 (*Der Gegenstand der Erkenntnis*) 第二版』(1904) と「認識論の二途(*Zwei Wege der Erkenntnistheorie*)」(1909)の主に二つであった。つまり、西田はこれら二つの著作を参照して自身のリッケルト解釈を論じており、これら二つは西田哲学との関連の中でリッケルトの思想を取り上げるといふ本章の目的に適している。そのため、リッケルトについては、*Der Gegenstand der Erkenntnis* と“*Zwei Wege der Erkenntnistheorie*,”を用いて説明する。

1-1. H. リッケルトにおける認識論批判と批判を通した価値の哲学

リッケルトは、新カント派西南学派 (the Southwestern school) ³を代表する哲学者の 1 人である。そのため、リッケルトの哲学は西南学派の主導者であった W. ヴィンデルバント (Wilhelm Windelband 1848-1915) の思想に影響を受けており、このことは、リッケルトの大学教授資格論文 (Habilitationsschrift) である *Der Gegenstand der Erkenntnis* 第一版の序文において、「本著作の完成に際しては、ヴィンデルバントからのご教授や彼の諸著作が実証主義に没頭していた私に対して決定的な影響を及ぼしたことに感謝の意を表さなければならない」(Rickert1904:IV) と述べられたことから明らかである。そのような影響下で著された当の著作についてリッケルトは、「本書が教えるのはただ認識論だけである」(Rickert1904:VI) と述べ、その認識論の目的を「心理学者や形而上学者にとってその前提となるもの、それゆえ、心理学的または形而上学的研究の対象とはなり得ないものを展開する」(Rickert1904:VI) ことと解説する。つまり、リッケルトの認識論では心理学や形而上学では論じ得ないそれら諸科学の前提が問題とされる。

³ F. Beiser の解説によると、西南学派は、W. ヴィンデルバントを中心とした新カント派の一派であり、W. ヴィンデルバントの認識論は、正しい思考 (valid thinking, correct thinking) による認識だけが問題にされ、この思考を構成する「規範 (norms)」だけが研究の対象とされる (F. Beiser2014:492-498)。

その問題とは、「認識の対象は何であるか、正確に言えば、認識は如何にしてその客観性を獲得するか」(Rickert1904:1)であり、ここでその題名でもある「認識の対象 (Der Gegenstand der Erkenntnis)」は「認識における客観性の根拠」として考察される。この問題にあたり、先ず認識の構造はいかなるかが論じられる。リッケルトによると認識は、「判断をもって始まり、判断において進展し、ただ判断の中にのみ成立し得る」(Rickert1904:103)という仕組みのものであり、この判断は「無関心な観察に現れてこず、肯定または否定の中に是認または否認として、何等かの価値に対する態度として現れる」(Rickert1904:105)とされる。これは要するに、認識は何等かの価値に対する態度を含んだ判断であるということである。

認識が価値に応じた態度に導かれていることから単純に考えれば、問題とされている「認識の対象」とはこの態度に対する「価値」だと考えられる⁴。ではこの「価値」と価値に対するこの「態度」とは何であるのか。リッケルトは、認識が価値の態度として現れるプロセスについて次のように記述している。「判断の正当性を決する最終的な、唯一の基準として当為 [sollen] の直接なる感情に再び立ち返る」

(Rickert1904:119)。つまり、価値が「そう判断すべきだ」といった形で意識内に現れた「当為の感情」が価値に対する「態度」であり、我々の認識はこの態度に従って客観性を獲得する。

要するに、認識は価値に裏打ちされた当為の感情に従っている。このように考えた場合、認識における価値とそれに対して態度を示す認識主観との間には何らかの関係が予想できるだろう。しかしながらリッケルトにおいて、これら価値と認識作用は根本的に区別されており、両者の関係は異質なものの対立としてしか記述されない。また、この点は新カント派であるリッケルトの思想の特筆すべき点でもある。というのも、正当な認識論は二元論においてのみ成立し得るという考えに基づきリッケルトは、価値を認識主観と全く無関係なものと定義するためだ (Rickert 1909:224)。リッケルトにおける認識論の二元論的な理解は、“Zwei Wege der Erkenntnistheorie,,において、以下のように説明される。

⁴ 実際にこのことが明確に論じられるのは“Zwei Wege der Erkenntnistheorie,,においてであり、*Der Gegenstand der Erkenntnis* では「当為が認識の対象である (Das Sollen ist der Gegenstand der Erkenntnis)」(Rickert1904:124)と論じられるように、認識の対象は当為とされる。認識の対象が当為から価値へ修正されるリッケルトの主張の転換については、板橋勇仁の先行研究「超越的场所——西田幾多郎におけるリッカート価値哲学への応答」(2025)において詳しく論じられている(板橋 2025:145-150)。本小論においては、文字数の関係上このことについて説明を省略した。

例えば、私の前に一枚の紙があり、その紙の白色を私が知覚しているとする。ここで、白い色が存在することの認識は私の関心を惹くものではない。そのことは前提とされている。私が研究するのはこの白色がどのようにしてあるかである。この目的のためには、この白色を知覚しなければならない。知覚作用を通してのみ白色は意識される。しかしながら、それゆえにこの白色がその知覚作用と同一視されるのではない。私はその白を研究するが、その作用〔知覚作用〕自体は決して白ではない。同様に、真理を含む文章を理解する時、その理解作用が真であることはほとんどない。確かに、これら二つの事例は互いに非常に異なっており、それらは認識論にとっても本質的な相違を示すため、このようなことはまだ語るべきではないだろう。しかし、以下の観点において両者は互いに同一である。すなわち、精神作用が向うもの、精神作用が含んでいるもの、文章の場合には真理であり、色彩の認識の場合は色であるところのものは、両方とも精神作用そのものと全く異なる或物である。それゆえ、色彩と同様に理解作用や知覚作用を考慮することなく真理はただ真理そのものとして観察することができる。(Rickert1909: 94-195)

引用では、真理とその理解作用との関係が色彩とその知覚作用との相違に結び付けられており、真理の理解が理解作用を通して可能となりながらも、真である根拠が真理自身にあることから、対象の真偽は認識作用と全く関係していないことが述べられている。つまり、認識の対象である価値とは、認識と無関係でありながらも、認識における客観性を保証するものである。しかしながら、「価値が認識と無関係であること」は「価値が認識の範囲外で独立的に存在していること」と同じではない。価値の存在の客観性は価値に裏打ちされた認識によって保証されなければならない、価値認識によって価値を認識することは無限後退に陥るため、価値の存在を客観的に認識することは論理的に言って不可能となる。そのため、価値はただ価値として理解し得るのみで、存在するものと見なすことはできない (Rickert1909: 203)。この価値と存在との差異に由来して、リッケルトは意味と存在とを二分し、「意味はあらゆる存在を超越する、あるいは先立っている」(Rickert1909:203) と述べる。つまり、認識以前の価値が認識不可能である限り、認識については「価値(認識の対象)」と「認識」の区別、または「価値」と認識以後のものとしての「存在」とを区別した二元論の枠組みの中でしか論じることができないのである (Rickert1909:223-224)。

以上のように、リッケルトの議論は認識が客観性を得る仕組みの解明を目的としており、そこでは価値が研究の対象とされる。リッケルトはこのような自身の哲学的研究を存在するものを研究対象にする諸科学から区別し、独自の哲学として論じている。リッケルトは *Der Gegenstand der Erkenntnis* 第二版の最終章 (Erkenntnistheorie

und Philosophie) において、「価値の学[Wertwissenschaft]として哲学は存在の学[Seinswissenschaften]に対立して現れ、もっとも価値の存在についての学では当然なく、価値の妥当の学または当為の学としてである」(Rickert1904:235) と述べ、自身の哲学が純粋に価値だけを問題にしていることを強調しながら、さらに、次のように解説する。

現在の特殊科学の状態に際しては、哲学はこれ[価値の科学]より他の問題を持つことはもはやできず、これ[価値]だけを必ず問題にしなければならない。

哲学があらゆる諸科学の成果から一つの統一的な世界形象を打ち立てるといふ考へは拒否されなければならない。というのも、この場合哲学が原則的に何か新しいものを特殊科学による発見の上に加えることができるかは全くわからないからである。

(Rickert1904:235)

「現在の特殊科学の状態」とここで言われるのは、哲学にもともと包含されていた諸思想が時代につれて特殊科学へと分派していき、心理学が特殊科学となったことを契機に哲学と特殊科学の分裂が激化した当時の状況を指している (Rickert 1904:235)。引用からわかるように、この分裂は哲学を基にして諸科学が各専門分野として究められたことを示唆しているのではなく、哲学が諸科学を統一するという理念やその統一自体が破綻したことを意味している。つまり、リッケルトにとって価値の学に至った哲学はいかなる科学とも異なる研究であり、もはや諸科学を導き統一するような立場は喪失されているのである。

1-2. 西田による認識論の解釈

以上において、リッケルトの認識論についての主張とその哲学について説明した。リッケルトは、価値を客観性の根拠に位置付け、この価値を承認することで客観的認識が可能になるとする。そのため、認識の範囲においてこの価値自身を定義することはできず、その点において価値は、存在するものと根本的に異なるあり方をしている。価値と存在するものが対立することから、認識論は二元論の立場において論じられなければならない。加えて、このような場合の哲学は「価値の学」であって、もはや存在するものについて論じる諸科学とは異なっている。このような、哲学と諸科学との相違は哲学から科学の問題を論じる立場を喪失させるほど大

きなものであったため、哲学の問題は、存在するものの前提となる価値に限られた。

続いて以下では、このようなリッケルトの認識論を受けて、西田がその思想をどのように評価するのかを確認する。

まず、『善の研究』における純粹経験の立場はあらゆる矛盾衝突を純粹経験の統一によって基礎付けようとする立場であり⁵、このことを考慮すれば、リッケルトが論じた二元論とは対立していると考えられる。しかしながら、「認識論に於ける純論理派の主張に就て」の中で西田は、単にリッケルトの思想を自身と対立する立場として記述するのではなく、「リッケルトが近来全く主観的認識作用を除去して単に価値より出立せねばならぬといふのは、一方より見れば、一層純粹経験の立場に近づく」(I:185) と言うように、リッケルトと自身の立場との間に明らかな一致点を見出している。ここで西田が注目するように、リッケルトが認識の根柢から主観的な要素を徹底して取り除いたことは、純粹経験を「全く自己の細工を棄てゝ、事実に従うて知る」(I:9) と論じたことと符合する。このことは、次の記述からも確認できる。「純粹経験の世界は価値の世界である。意味とか価値とかいふのが経験の直接状態であつて、或主観が之を知るといふ如きことは後から附加した考である」

(I:185)。リッケルトの価値概念は認識作用と無関係であることから、西田における「経験の純粹状態」と同一視される。

このように西田は、認識における主観的要素の介在を否定したことに一定の評価を与える一方で、リッケルトが価値と存在との統一を軽視していることには批判的である。実際、リッケルトにおいても「実在と意味の統一 (die Einheit von Sein und Sinn)」は想定されるものの、そのような統一も二元論に基づく認識によってのみ考えられることから、一元論的な認識論の考察は間違いであると結論される (Rickert 1909: 223-224)。認識が二元論の中でしか成立し得ないことを理由にして、統一の存在 (die Einheit von Sein und Sinn) を否定するリッケルトに対し、西田は、「認識でないから認識論の範囲外であるといつてしまえば其迄のことであらうが」(I:186)、だからといって実在と意味との統一を十分考究しないことは独断的であると指摘する (I:186)。

このような指摘において、『善の研究』以降から論じられる統一の立場が認識論の解釈にも引き継がれていることは明らかである。西田は、リッケルトの二元論に対して、自身の考えを以下のように説明する。「リッケルトは此の如き統一 [実在と意味の統一]⁶は考へることはできぬ、唯体験し得るのみである、而して我々が之を体

⁵ 「思惟の根柢にも常に統一的或者がある。之は直覚すべき者である。判断は此分析より起るのである」(I:43)。

⁶ 西田は「例えば *Kategorie der Einheit* に就ていへば、直観は即ち統一である」(I:187)

験するといふ時、既にこの統一を破るといつて居る (Zwei Wege, S. 224)。併しかく反省することのできない、思惟の対象とならない直接の活動的統一を反省して所謂統一の範疇が出て来るのではなからうか」(I:187)。ここで西田は「範疇」を価値概念と同じ意味で用いており⁷、価値は「統一の反省」によって成立するとされる。この「統一の反省」については、「Vernunftschluß」の無限の進行といふ如きをも、デデキントが数の無限といふことを体系が体系を写すといふことに依つて定義した如く⁸、自覚の事実に基づいて自証し得る「[...] 経験の発展なくして思惟の発展があり得るであらうか」(I:188)と言われ、「自覚の事実」や「経験の発展」として換言される。「この自動的現実 [自覚の事実] を離れて意味も理想もない」(I:188)ことから、リッケルトにおいて認識の基礎とされた価値概念が西田においては「自覚の事実」によって基礎付けられる。つまり、西田は価値と存在、認識対象と認識作用の対立関係を統一する概念として自覚を提出するのである。

2. 西田の自覚的体系とリッケルトの価値概念の関係

1. において説明したように、西田の自覚はリッケルトの認識論が拠って立つ二元論を統一するために提出された立場である。そのため、この自覚の構造を明らかにすることは、必然的にリッケルトの認識論を西田がいかに克服したのかについて説明することに繋がる。そこで、本節では、『自覚に於ける直観と反省』(1917)を手掛かりに、西田が自覚的体系とリッケルトの価値概念をどのように結びつけたかを明らかにする。

西田は、自覚を「価値と存在」、「意味と事実」の対立関係を結合する体系として説明する (II:5)。体系ということは、自覚がその内に何らかの systematic な構造

と説明しているが、この「Kategorie der Einheit」は、この場面で西田が参照する“Zwei Wege der Erkenntnistheorie”では少なくとも出てこない。“Zwei Wege der Erkenntnistheorie”で統一は、die Einheit von Sein und Sinn として説明されている。

⁷ 「認識論に於ける純論理派の主張に就て」では、リッケルト、コーヘン、ヴィンデルバントなどの新カント学派が用いるそれぞれの語句を同時に使用しているため、「意味」、「価値」、「形式」、「論理的範疇」などの異なる言葉がほとんど同意義のものとしてパラフレーズされる。たとえば、「認識は価値の是認であつて、判断が唯一の認識作用であり、[...] 我々の知識は判断に由つて始めて知識となる」(I:177)ということが、その後、「我々の意識の事実が判断の形式に当嵌まつて、即ち所謂範疇の中に入つて、始めて知識となる」(I:177)と言い換えられることから窺える。

⁸ 本文において西田が体系と訳すデデキントの「System」は、現代数学における「集合」のことを意味するものである (デデキント 2013:293-294)。

を含むことを示しており、その構造は、J.ロイス (Josiah Royce 1863-1933) による英国の地図の例を用いて次のように説明される。

而してかく自己が自己を反省するといふこと、即ち自己が自己を写すといふことは、単にそれまでのことではなくして、此中に無限なる統一的発展の意義を蔵して居るのである。ロイスの云ふ様に、自己の中に自己を写すといふ一つの企図から、無限の系列を發展せねばならぬのである。例へば英国に居て完全なる英国の地図を写すことを考へて見よ。或一枚の地図を写し得たといふことが、既に更に完全なる地図を写すべき新たな企図を生じて来る、斯くして無限に進み行かねばならぬことは尚両明鏡の間にある物影が無限に其の影を映して行くのと一般である。(Ⅱ:13-14)

要するに、自覚的体系は自己反省という形で無限の発展を含んでいる。自覚的体系におけるこの無限発展は自己の無秩序な膨張ではなく、常に自己反省という「一つの企図 (single plan)」による統一を保つ⁹。西田が自覚的体系を「無限なる統一的発展の意義を蔵して居る」とするのは、この意味において理解できる。

要するに、自覚とは、無限の発展とその統一が同時に働く体系である。これに 1. で自覚が「自動的現実」や「経験の発展」と言い換えられたことを加味すれば¹⁰、自覚的体系は現実に体験される体系であり、リッケルトの価値概念との関係性も本質的に含んでいることになる。つまり、自覚的体系が現実の働きとして価値概念と関係するということであるが、それはいったいどういうことなのか。

既に自覚が自己反省という仕方で無限の発展を内に含むことは説明したが、西田はこの反省をリッケルトなどの目的論的批評哲学¹¹の言う価値判断として理解する(Ⅱ:15)。そのため、「我々が知るといふことは此の如き当為の意識に基く」

⁹ ロイスによると、英国において英国の地図を書くにあたり、英国の中に英国の地図を描き、その英国の地図自体をも地図の中に描き続ける無限の発展が生じてくる。常に新たな英国の地図を描き続けるという点でこの作業は無限の発展であるが、常に遂行される無限の発展が同一の英国の地図を写すという目的に適っていることに注目すれば、英国の地図を作成するという意図によってその発展全体は常に統一されている (Royce 1899:504-506)。

¹⁰ 「認識論に於ける純論理派の主張に就て」の中で、「Vernunftschluß の無限の進行といふ如きをも [...] 自覚の事実の本づいて自証し得るのではなからうか、経験の発展なくして思惟の発展があり得るであらうか」(Ⅰ:188) や、「自覚とかいふのは此の如く心理作用として考へられたものをいふのではない、唯直接自証の事実をいふのである」(Ⅰ:188) と言われるように、「自覚」は「自動的現実」や「経験の発展」と言い換えられる。

¹¹ 西田において「目的論的批評哲学」とは、主に新カント学派を指している。論文『現代の哲学』の中で西田は、ヴィンデルバントやリッケルトなど新カント学派西南学派たちの思想を目的論的批評哲学と説明する (Ⅰ:277)。

(Ⅱ:17) ことから、自己反省は「自己が自己を知る、思惟が思惟を思惟するといふことは価値意識が価値意識自身を承認すること」(Ⅱ:17) として考えられる。

もっとも、ここで強調しなければならないのは、単に、自覚的体系における自己反省が価値意識の自己承認に置き換えられたということよりも、反省をリッケルトの用いる価値判断の意味で理解することで、価値判断における自覚的体系の自明性が証明されるということである。西田は、リッケルトにおいて「疑うといふことは既に規範的意識の存在といふことを仮定する¹²⁾」(Ⅱ:17) とされたことと自覚的体系における当為の自己反省(当為による当為自身の承認)が同一の理由に基づいていると考えることで、「当為が当為自身を承認するといふこと[自己反省]は自明のことである」(Ⅱ:17) と述べる¹³⁾。つまり、リッケルトが価値意識を仮定すべきとしたことは、西田にとって自覚的体系が存在することの自明性の基礎となっている。

しかしながら、このような議論において明らかになることは、自覚的体系における発展面という一面でしかない。ロイスの英国の例を考慮すれば、西田の自覚的体系は必ず統一的な面を有しており、自己反省の裏面には必ず統一が働いている。それでは、当為の自己承認(自己反省)として無限に進む発展を内に含む統一とはいかなるものであるか。西田は、それを自己反省における統一の直観とする。このような自覚に関する考えがフィヒテの「事行(Tathandlung)」を踏襲していることは明らかであり、直観については、フィヒテの「知的直観」の議論がそのまま応用されている。詳述すると、自覚について厳密に考えれば、自己を反省する自己も反省される自己でなければならず、このような自己反省の連鎖は無限に続き終わらないため、遂に、自覚の事実が成立する根拠を示すことはできなくなる。しかし事実上自覚は成立しているのだから、この事実を説明するには自覚において「主観と客観とが合一して居」(Ⅱ:18) と考えなければならない。この合一はもはや対象論理的な思考から捉えられないので、「即ち直観である」(Ⅱ:18) と論じられる¹⁴⁾。

¹²⁾ (Rickert 1904:130-131)。

¹³⁾ 西田は価値意識の価値意識自身による自証に関して、リッケルトの議論に言及するのに加え、ヘルマン・ロッツェの「避くべからざる循環論証」についても参照している(Ⅱ:17)。

¹⁴⁾ 小坂は、自覚的体系の直観に関する説明の中で西田が踏まえたフィヒテの事行の立場を次のように説明する。すなわち、「フィヒテによれば、自我が自我自身を意識するには、意識する自我と意識される自我とを区別して見なければならない。しかしそのためには、この意識する自我が意識の対象になることが必要である。すなわち最初の認識する自我(第一の自我)は、それを意識する自我(第二の自我)の対象とならなければならない。しかし、この第二の自我を意識するためには、さらにそれがより高次の意識(すなわち第三の自我)の対象になる必要がある。かくして無限に進み、いつまでたっても自覚の事実を説明することができなくなる。したがって、われわれは自覚という直

西田は、自己反省の無限発展とその統一の直観に関する以上の考えを次のようにまとめている。「直観といふことは価値意識が価値意識自身を承認する、当為が当為自身を承認するといふことでなければならぬ、フィヒテの直観するといふことは働く¹⁵ということである」(Ⅱ:18)¹⁶。

引用において、価値認識はその統一の直観と共に働いている。このことから明らかであるように、西田は、リッケルトが対立関係においてのみ論じ得るとした価値認識の裏面に、主客合一の直観の統一を置いている。このことはリッケルトの二元論が統一を背後にして成り立つことを示している。ただ、自覚的体系の議論を厳密に踏まえるならば、一方的に価値認識を統一するような作用として直観を考えることはできない。というのも、無限に発展する価値認識と統一の直観は自覚における両面であるためだ。リッケルトの二元論と西田の統一の立場の間には、一方の概念を認めればもう一方の統一も認めなければならないような、相互関係が存在すると言えるだろう。

3. 経験はあらゆる対立関係を包括する

以上において、自覚的体系における価値概念の位置付けを確認し、リッケルトの二元論と西田の自覚的体系との関係を明らかにした。西田は、リッケルトにおいて対立関係の上でしか論じられなかった価値を自覚的体系の要素として応用し、価値

的意識の事実から出立する必要がある」(小坂 1991:153 頁)。小坂は、直観をほぼ同一の意味で「直接的意識の事実」と解説する。

¹⁵ 引用中の「働くこと」とは、知識を構成する作用と同意義である。西田は、自覚における反省を自己に対して「働くこと」と説明する。「知るといふことは、[...] 先天的形式に依つて、我々の意識の内容を統一し、組織することである、知るといふことは働くことである。我々が過去の意識を回想するとか、反省するといふことは、既に或意味に於て、之を構成し、組織して居るのである。それで、如何なる場合に於ても反省するといふことは構成すること即ち思惟することである、而して目的論的批評哲学の人々が云ふ様に、知るといふことは即ち思惟するといふことである」(Ⅱ:15-16)。

¹⁶ 西田はリッケルトら新カント学派とフィヒテの思想について、両者の思想は対立するものではなく、類似する思想であると考えている。論文『現代の哲学』の中で西田は、「此等の学派[新カント学派西南学派、マールブルク学派]のフィヒテに対する関係を考へてみれば、何人も此両派とフィヒテとの類似の点を見逃す能はざるにも関わらず、此両派は共にフィヒテを以て形而上学的と考へ、何処までもカントの認識論的立場に止まつて、フィヒテの立場を異なることを主義として居る」(Ⅰ:279)と述べながら、客観的に見れば、西南学派、マールブルク学派の主張がフィヒテの思想と矛盾しないことを論じている。

判断が主客対立における反省であると同時に、その反省自体が自覚の直観によって常に統一されているとする。また、直観は価値判断の統一として働くが、直観の内部構造は自己反省的である。ここに、直観と価値判断との相互関係を見出すことができ、そこから、西田においてリッケルトの二元論が直観的統一と表裏していることがわかる。

しかしこれだけでは上田が言う「リッケルトを理解し得る地盤」を説明するのに不十分である。というのも、自覚的体系の構造が明確に論じられるのは『自覚に於ける直観と反省』以降であり、これまでの自覚に関する議論を『善の研究』から正確に抜き出すことは困難であるためだ¹⁷。そのため 3. では、自覚的体系の重要性を踏まえつつも、『善の研究』と『自覚に於ける直観と反省』を通して、より素朴な形で表明される西田の立場に注目したい。

既に述べたように、自覚は我々が現実体験する体系である。リッケルトの論じするような真偽に関わる価値認識も一種の体験として考えてみれば自覚的体系に基づくと予想できる。つまり、認識の体験が認識の成立に先立ち、その体験によって認識するということ自体が可能になる。以下の叙述はこのことをよく表している。

リッケルトは「白」といふ知覚と「白」を知覚する作用とは別であるといふが、「白」といふ知覚は我々の知覚の体験の上に於て成立つのである、此体験を離れて「白」といふ感覚は成立つことはできぬのである。所謂純論理学派の人は、真理は人がこれを考ふると否とによつて変ずるものではない、真理はそれ自身に於て真理であるといふが、勿論真理は時間上の出来事たる思惟作用とは何等の関係もなからう。併しカントの所謂純粹統覚の綜合¹⁸といふ如き直接の思惟体験を離れて考へることはできぬ、真理が我々に対して意味を有つには思惟される者でなければならぬ、真に思惟を超越する真理は我々と没交渉なるものである。(Ⅱ:41)

時間や空間、個人的な働きに限定された我々の認識は認識の対象（価値）と確かに区別できるが、この区別によって、認識の対象をその認識の「体験」から切り離し得ると考えることはできない。西田において体験とは、主観の側に限られるもの

¹⁷ 先行研究「純粹経験と意味」において日高明は、『善の研究』における意味の二義性の問題に言及し、その問題を西田が自覚へと立場を展じたことの徴標として論じる（日高 2011）。

¹⁸ 西田は、カントの「統覚の綜合的統一 *synthetische Einheit der Apperception*」を指して「純粹統覚の綜合」と述べている（Ⅱ:41）。西田における思惟体験を理解する上でカントの統覚が重要な意義を有していることは明らかであるが、紙幅の関係上今回は立ち入らない。

ではなく、我々が対象を認識し対象が我々に認識されるという認識の全体像を含むものであり、すなわち認識の対象もあらかじめ我々に対立するものとして体験されている。それはリッケルトの言う価値であっても例外ではなく、「直接の思惟体験」において体験される。

このような思惟体験が 2. において説明した「自覚的体系」を具えているとすれば、「この体験に於ては思惟対象と思惟体験と同一であると共に、全体が直にフィヒテの所謂事行 [自覚]」(Ⅱ:46) であり、対象と体験の統一の裏面には必ず思惟体験（思惟対象と一体の体験）の自己反省による自動的な展開が存在する。自己反省によって思惟体験は対象（思惟されるもの）として反省されるため、思惟対象が思惟作用と対立するものとして意識されてくる。したがって、認識における諸々の対立（認識する者と認識される対象、存在と意味、実在と価値）とは統一的な体験の自己反省より生じる対立関係となる。「自覚的体験に於ては限定せられたもの、即ち思惟対象¹⁹となつたものが内容と考へられ、質料と考へられるので、之に反したもの、即ちその発展の相に於て見られたものが形式と考へられ、関係の意識²⁰と考へられる」(Ⅱ:57) と西田が述べるように、思惟における意識内容とその判断の基となる価値（形式）との対立も「同一の経験の見方の相違」(Ⅱ:57) に過ぎない。たとえば、「これは赤である」という判断では、「赤」の体験が己自身を限定した時特殊の赤とな」(Ⅱ:57) るのであり、ここでの思惟や判断は本来同一のもの（体験における形式と内容）が体験自体の展開によって限定的な形をとり現れることである。

以上における西田の議論によれば、リッケルトが認識において客観性の根拠とした価値も、元来においては自覚的体験における一側面となる。そのため西田は、客観的認識が「既に直接経験の中に含まれた意味が別箇の意識として現はれ」

(Ⅰ:188) たものとし、リッケルトが区別した価値と認識は「直接経験を離れて作為せられた概念」(Ⅰ:188) として批判する。

¹⁹ 直後の文章から明らかであるように、ここで言われる「思惟対象」はリッケルトが「価値」とした「認識の対象」を指しているのではなく、その価値に基づいて認識される意識内容のことを指している。

²⁰ ここでの「形式」や「関係の意識」は、リッケルトの「価値」とほとんど同意義で使われている。このような傾向は『思索と体験』の時期から見られ、西田は「意味」や「範疇」、「形式」をリッケルトの「価値」とほとんど同じ意味で用いている。たとえば、「認識論に於ける純論理派の主張に就て」において、「認識は価値の是認であつて、判断が唯一の認識作用」(Ⅰ:177) とし、その「判断は知識の内容を与へるのではない、唯其形式を与へる」(Ⅰ:177) と述べられることからこの傾向性を読み取ることができる。

経験を認識における作用と対象、存在と価値との対立関係の基礎に置くこのような西田の洞察は、『善の研究』においても確認できる。先に論じたように、思惟対象が真理として意味を持つには、そもそも「思惟される者」として体験されていなければならない。つまり、経験が認識作用と対象との対立関係をあらかじめ内包している。この考えは、『善の研究』における「経験あつ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といふ考から独我論を脱することができ、又経験を能動的と考ふることによつてフィヒテ以後の超越哲学とも調和し得る」(I:6-7) という記述から見出すことができる。引用では、経験が個人より根本的な立場であることが強調されるが、西田において経験を個人的なものと思なさない考えは、客観的对象²¹の独立性を否定することと一体になっている。なぜならば、「純粹経験の立脚地より見れば、主観を離れた客観といふ者はない」(I:27) と言われるように、純粹経験の哲学において、客観と主観はそれぞれ独立に存在するのではなく、両者相互の関係上でのみ存在し得るとされるため、「個人的でない」ことは個人と相対立する客観的对象の存在も否定するためだ。このことから、経験は個人に対し根本的であると同時に、客観的对象の根本でもあると言える。さらに言えば、意味や判断の発生を経験の差別に依るとして「経験は自ら差別相を具へた者でなければならぬ」(I:13) と述べたことは、経験が意味を生起させる対立関係をあらかじめ含むことを示している。このことも、『自覚に於ける直観と反省』において思惟対象が「思惟される者」として本来的に体験されていると言われたことと同意義で理解できるだろう。

このことから、『善の研究』以来、リッケルトの認識論を説明する「地盤」が西田の思想に存在していたことがわかる。リッケルトが二元論的な対立の中でのみ論じ得るとした価値(認識の対象)は、自覚的体系における経験の自己反省より現れるとされた。このような自覚の立場において、経験が価値を本来的に含蓄していることは前提にされる。経験を価値の基礎とする考えは、『善の研究』の「序」における「経験あつて個人ある」(I:6) という記述からも見出すことができる。同書において個人が客観的对象との対立関係における一端と見なされたことを踏まえれば、根本的な経験は個人とその対立概念である認識の対象の両者を基礎付けるものである。リッケルトが強調した価値が西田においては経験における見方一つとして捉えられたことから、上田が示す「リッケルトなどを理解し得る地盤」とは、あらゆる対立関係が「経験される」という仕方で経験にあらかじめ含まれるとする個人的限定以

²¹ 本論において「客観的」という言葉は、主観と対立する相対的な客観性の意味で用いる。西田は『善の研究』第四編、第五章「知と愛」において、「純客観的」という言葉を主客合一である「無私」と同じ状態として説明することもあるが(I:157)、本論での「客観的」は主観と対立する概念のみを意味する。

前の経験を根本とする立場である。また、このことをリッケルトの思想に引き付けて言うなら、西田が純粹経験や自覚的体験と言うところの経験とは、リッケルトが認識できないものとして想定した「実在と意味の統一 (die Einheit von Sein und Sinn)」である。西田において純粹経験の哲学として認識以前の経験統一が主題とされたのに対し、リッケルトにおいては認識可能な範囲における価値の客観性や当為が問題にされる。このように比較した場合、西田にとってリッケルトの論じた価値の哲学は、『善の研究』が純粹経験の統一力が対立に陥った後の状態として深く論じなかった問題を、認識の範囲を出発点にして説明したものであったと言えるだろう。

おわりに

以上、西田におけるリッケルトの認識論の解釈とその解釈が行われる西田の基礎的な立場について明らかにした。最後に以下では、本小論の内容をまとめながら、リッケルトの哲学に対する西田哲学の立ち位置について多少の考察を行いたい。

西田において、リッケルトが論じた認識の二元論的対立（認識作用と認識対象、存在と価値）は自覚的体系における自己反省により成立し得るとされ、この考え自体は、経験が対立関係を内に含んでいるという洞察に導かれていた。このような洞察は『善の研究』における記述からも見出せるため、リッケルトの認識論を理解する立場は同書の時点で既に用意されていたと見なすことができる。このことを純粹経験の哲学から自覚的体系に展開した西田の思索に即して言えば、基礎的な経験において我々の認識における事実と意味、主観的作用と客観的对象が内包されるという考えは『善の研究』において既に示されていたが、『善の研究』では純粹経験における統一の側面が強調されていたため、事実と意味とを結合する経験の構造は残された問題となっていた。そこで両者（事実と意味）の関係については、『自覚に於ける直観と反省』を以って自覚的体系として言語化される。西田においてリッケルトの哲学が深く言及されるに至ったのはまさにこの二つの著作（『善の研究』と『自覚に於ける直観と反省』）の間においてであった。リッケルトら新カント派における認識論の立場との衝突は、『善の研究』において純粹経験の統一の内に隠されていた問題を西田が意識するようになった一つの要因であったと言える。では、このような西田の哲学的立場はリッケルトの哲学との関連においていかに位置付けられるか。検討にあたりまず、1-1. において論じたリッケルトの哲学的立場について再度確認しよう。

リッケルトは自身の哲学を「価値の学」とし、その研究対象を価値に限定する。加えて、その価値は認識し得る範囲内でのみ問題とされ、二元論的な対立（主観と客観、存在と価値）を越える一元論的な統一の仮定は否定される。このような限定的な問題設定を通してリッケルトは、自身の哲学が論じる価値の問題を存在に関する問題と区別し、それによって、存在するものを研究対象とする諸科学から哲学を切り離す。このように哲学を諸科学と異なる学問とする考えは、当時のドイツ哲学においてそれほど変わったものではなく、新カント派に共通する考えでもあった。F. バイザー (Frederick Beiser) によると、経験科学における「前提」の研究は、新カント派という派閥自体が念頭に置いていた問題であり、経験科学が急速に発展する当時において、哲学が経験科学に置き換えられない独自の問題設定を持つことは急務であった (F. Beiser 2014:1-9)。そのため、リッケルトにおける哲学の定義はそのような新カント派の傾向性を踏襲するものと考えられる。では、西田の哲学はこの傾向に対していかなる立場にあると言えるか。

『自覚に於ける直観と反省』の跋として添えた「種々の世界」において西田は主観と客観、その対立の基礎となる純粋経験を次のような仕方で説明する。すなわち、主観を「一つの世界の構成作用の中心」(Ⅱ:263) とし、それに対する客観的な世界を「これ〔主観〕に依つて構成せられたもの」(Ⅱ:263) と考え、これら主観と客観界とが成立する以前の世界を「純粋経験の世界」とする (Ⅱ:264)。このように考えた上で西田は、純粋経験の世界を「此の如き光景に直接するのは宗教のこととして哲学ではあるまい」(Ⅱ:264) としながらも、「試に哲学の立場から論じて見れば、余はこれを絶対自由の意志の世界と考えて見たいと思う」(Ⅱ:264) と述べる。ここで西田が哲学的考察を試みる「純粋経験の世界」はリッケルトが設定した認識の範囲を明らかに超えた宗教的な領域の事柄であり、この点は、認識以前を問題外としたリッケルトの立場と大きく異なる。

このような形で認識以前の経験を問題にしたことは、西田とリッケルトの哲学との相違点と言えるが、このことを以って、両者の立場の間に類似点はないと見なすことは必ずしもできないだろう。諸科学との関係性に限って言えば、却って西田はリッケルトら新カント派と似通った立場にあると言えるのではないだろうか。というのも、西田の考察自体がリッケルトの価値概念を内に含んだ自覚的体系によって果たされることから、西田はリッケルトの論じた認識の構造そのものを否定しておらず、認識を価値の承認とする考えは自身の立場へ積極的に採用しているためだ。もちろん、西田の分析が認識以前の前提にまで踏み込むことはリッケルトの考察と異なっている。しかし一方で、諸科学の成果に対するリッケルトの態度（原理上、現代の哲学は個々の科学が発見する成果に関して何も新たな成果や知見を与えるこ

とができないという考え²²⁾ に関しては、リッケルトにおける認識の仕組みを一部採用する西田も近い考えに至り得ると言えるだろう。

参考文献

・引用文献の出典は、本文中に丸括弧に入れ、姓の後に刊行年を記し、コロン、引用頁の順に記している。引用内の [] は引用者による中略・補足を示す。外国語文献は概ね拙訳によるが、既存の邦訳も適宜参照した。

・頻繁に引用した西田幾多郎の著作への指示は、竹田篤司、クラウス・リーゼンフーバー、小坂国継、藤田正勝編『新版 西田幾多郎全集』、岩波書庫、二〇〇三～二〇二〇年にもとづき、巻数をローマ数字で引用箇所の頁数をアラビア数字で併記し行う。

板橋勇仁「超越的场所——西田幾多郎におけるリッカート価値哲学への応答」、『新カント派の哲学と近代日本——受容と展開』、139-163 頁（東洋哲学研究所、2025 年）。

上田閑照『西田幾多郎を読む』（岩波書店、1991 年）。

岡田勝明『フィヒテと西田哲学：自己形成の原理を求めて』（世界思想社、2000 年）。

小坂国継『西田哲学の研究——場所の論理の生成と構造——』（ミネルヴァ書房、1991 年）。

竹田篤司、クラウス・リーゼンフーバー、小坂国継、藤田正勝編『新版 西田幾多郎全集 一卷』（岩波書店、2003 年）。

竹田篤司、クラウス・リーゼンフーバー、小坂国継、藤田正勝編『新版 西田幾多郎全集 二巻』（岩波書店、2004 年）。

H.リッケルト、山内得立訳『認識の対象』（岩波書店、1927 年）。

日高明「純粹経験と意味」、『『善の研究百年』：百年 世界へ／世界から』、40-60 頁（京都大学学術出版会、2011 年）。

リヒャルト・デデキント、淵野昌訳『数とは何かそして何であるべきか』（ちくま学芸文庫、2013 年）。

Josiah Royce. (1899) “The one, the many, and the infinite” in Josiah Royce, [Ph. D.], *The World and The Individual*. The Macmillan Company: New York, pp. 471-588.

Heinrich Rickert. (1904) *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Tübingen und Leipzig: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

²² Rickert1904:234-235.

Heinrich Rickert. (1909) “Zwei Wege der Erkenntnistheorie,” in *Kant-Studien*, 14, pp. 171-228.

Frederick Beiser. (2014) *The Genesis of Neo-Kantism, 1796-1880*. Oxford University Press.

Frederick Beiser. (2015) “Neo-Kantianism” in Michael N. Forster and Kristin Gjesdal [eds.], *the oxford Handbook of German philosophy in the nineteenth century*, pp. 282-298.