

# The Standpoint and Logic of Pure Experience in Conformity with the Composition of “An Inquiry into the Good”

Yukihito Sano

“An Inquiry into the Good” considers reality as experience, and clarifies what occurs there. When reality is seen as experience, both the interpretation that reality exists first and we experience it as it is, and the interpretation that experience exists first and that experience is reality, have to be deliberately rejected. Clarification requires both a standpoint and logic. This standpoint should be intuition on the largest and deepest scale which enables the total perception from within that “reality = experience”. Forming this standpoint demands the surrender of a differentiate mind which raises issues whether they be internal or external, big or small, deep or shallow.

Nishida designed “An Inquiry into the Good” to be read twice. On the first reading, the first chapter should be skipped because it ought to be read from the standpoint of pure experience, the formation of which is the process described from chapter two onwards. This process, by which an individual full of discrimination can be set free from prejudice, is the process of denial. This enables the individual to learn the standpoint and logic of pure experience for himself. At the same time, it is the process by which the legitimacy of the standpoint and logic of pure experience is proven and established. The second reading should be started from the first chapter and is a process of affirmation having arrived at the standpoint of pure experience and having gained an understanding of pure experience as being self-developing. The first reading therefore becomes an introduction to the standpoint of pure experience. By contrast, the second reading develops the essential depiction in “An Inquiry into the Good” that reality is experience and clarifies what occurs there.

# 純粹經驗の立場と論理 —— 『善の研究』の構成に即して

佐野之人

はじめに

『善の研究』は二度読まれることを想定した書である。最初は純粹經驗の立場と論理が生成する道として、第二編から第三編、第四編と読み進められる。それは分別にとられた個人が、その先入見から解放される道であり、いわば否定の道である。それによつて個人は「個人あつて經驗あるにあらず、經驗あつて個人あるのである」という「純粹經驗の立場」と能動的な純粹經驗の「論理」を自得する。それは同時に純粹經驗の立場と論理が自らの正当性を証し、基礎づける道でもある。二度目は第一編から読み始めるが、それは第二編の前半部を、ひいては爾後の全体系を純粹經驗の立場から読むための基礎であり、事柄として第二編から始まることに変わりはない。二度目に読む『善の研究』は純粹經驗の立場からの純粹經驗の自己展開を理解する道であり、いわば肯定の道である。それ故最初に読む場合は個人（及びその対象）が

実在であり、個人はそうした反省の立場でこの書を読む（純粹經驗もそうした「対象」として実在化される）。その前提からの解放が「純粹經驗の立場」への導入を成す。それに対し二度目に読む場合が『善の研究』本来の叙述であり、それは実在を経験とし、そこに何が生起しているかを明らかにするものとなる。小論はこのテーゼを『善の研究』の構成に即して明らかにすることを目標とする。

第一章 純粹經驗の立場はどのような立場でなければならぬか

純粹經驗の立場は実在を経験とする立場と言えるが、我々はこの場合でも実在と経験を分けて考える思考法から始める以外にない。そうした思考法から生じる誤解を予め取り除いておきたい。我々は純粹經驗の立場が実在を経験とする立場であると聞くと、実在と経験を分けた上で、どちらかに定位して両者の同一を考えやすい。そ

こからまず實在（事實）なるものがあつて、それをそのままに經驗する（知る）といった解釈や、まず經驗なるものがあつて、それが實在であるとする解釈が生まれることになる。前者はいわゆる實在論を導き、後者は觀念論（唯心論）を導く。これらは物心の獨立存在を前提するもので直接經驗（純粹經驗）の事實からは排除されるべきものである。

ではどのように考えたらよいのか。實在（事實）とは經驗しているということであり、經驗しているということが實在（事實）だとしようように完全なる换位命題として考える他はない。ここで注意しなければならないのは「經驗する」とは「經驗された」ではないにもかかわらず、「反省はこの「經驗する」をも「經驗された」という仕方ではなく經驗できない、ということである。第一編第一章の冒頭を読んでみる。

經驗するというのは事實其儘に知るの意である。全く自己の細工を棄てて、事實に従うて知るのである。純粹というのは、普通に經驗といつて居る者もその実は何らかの思想を交えて居るから、毫も思慮分別を加えない、真に經驗其儘の状態をいうのである。

第一文は本来すべての「經驗する」ことがそうであり、事實そうしているの意である。しかし反省にとつてそれ

は思いもよらないことである。反省は「經驗する」ことを外から見ることしかできない。それはすでに「經驗された」ことになっている。「經驗された」ことが「事實其儘に知る」などはあり得ない話ということになる。「經驗されたこと」はすでに「何らかの思想」「思慮分別」が加わっていると反省されるからである。我々は経験を通常そのように理解している。これが「普通に經驗といつて居る者」である。こうした目には純粹經驗は何か異常な經驗のように映る。こうして反省は、純粹經驗を特殊な「意識状態」として理解する。西田が挙げる様々な例もそうしたものとして理解する。即ち「色を見、音を聞く刹那、未だこれを外物の作用であるとか、我がこれを感じて居るとかいうような考のないのみならず、この色、この音は何であるという判断すら加わらない前」も、「一生懸命に断崖を攀ずる場合」も「微妙な音楽に心を奪われる」場合も、「初生児の意識状態」も、宗教家の「三昧」や芸術家の「神来」も押し並べてそうした特殊な意識状態として理解する。その限りそれは「經驗されたこと」であり「經驗する」ではない。「意識された意識」であつて「意識する意識」ではない。しかし反省はそうせざるを得ない。それは反省にとつて主客の差別、したがつてまた個人（及び対象）あつての經驗という先入見が抜き

難いものとなつてゐるからである。個人はこの先入見を自分でどうすることもできない。

しかしこの「どうにもならない」所に深く頷く時、こうした先入見からの解放がある。その時「経験する」が「経験する」のままに、即ち「事実」として頭わになる。こうして第一編冒頭の「経験する」という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」が反省を破る仕方で立ち現れる。これが「出来事」としての純粹経験、根本経験である。「色を見、音を聞く刹那」が「経験する」として「事実其儘」に立ちあがる瞬間である。しかもそのような「経験する」は反省の気つかぬところで常に反省に届いていた、そうした気付きをこの根本経験は含んでいる。そうした目覚めによつて「経験する」という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」は異常で特殊な経験でもなく、刹那の出来事でもなく、日常平常の事となる。これが「实在即経験」を完全なる换位命題として理解するということである。

さて『善の研究』は本来、こうした意味において实在を経験とし、そこに何が生起しているかを明らかにした書である。しかし「明らかにする」ためにはそこに「立場」と「論理」がなければならぬ。その「立場」とは

上に述べたような意味での「实在即経験」の立場に立つということであり、「個人あつて経験あるにあらず、経験あつて個人あるのである」に集約される「純粹経験の立場」である。そうしてその「論理」が「経験を能働的と考うる」と言われるような動的な経験である。この「立場」は「实在即経験」を「内から」しかもその全体を見ることが出来る「最深最大の直観」の立場でなければならぬ。それ故この立場は内外、深淺、大小を問題とする分別的意識の挫折と、そこからの分別（無分別の分別、直観と反省の統一）を不可避の条件としている。

### 第二章 先行研究の検討

ここでこれまでの諸論点について先行研究の検討を行いたい。第一は『善の研究』二度読まれることを想定した書であるとした点である。この点について明確に述べているのは上田閑照である。上田は第一編について「序」の中で西田が「初めて読む人はこれを略する方がよい」と述べていることに関連して、「第二編が哲学的思索の固有の展開としてそれだけで一つのまとまつた独立の圏域」であると同時に、「その圏域を一旦ともに思索し通すことによつて初めて哲学思想の根源が問題になつて来るといふこと、そして今度は第一編から読むという仕方

で、「哲学思想の根柢」から改めて始め直し、第二編以下を反復する（受取り直す）ということを示唆している、としている（『西田幾多郎を読む』岩波セミナーブックス38、一九九一年、一三三頁、以下『読む』）。即ち「第二編は反省によって始まる」が「反省を破るという仕方

で反省に与えられるものこそ、反省を真に反省せしめるもの」となるのであり、それが第一編で突如始まる「純粹経験」だというのである。したがって最初に第二編から読むときは真の反省でなかったのが、二度目に第一編から読み直すときには真の反省になる、ということになる。しかし上田は「反省が破られたということをも含めて反省にもたらし得てはじめて真の反省になる」のであるから、「第一編迄含めて反省の事」になるとし、その意味で「真の反省以前は第一編以前、即ち純粹経験が純粹経験という言葉によって挙示される「以前」だ」としている。畢竟上田によれば、第一編以前の「出来事」としての純粹経験によつて、第一編を含む『善の研究』の全体が真の反省の事柄になるということになる。上田は哲学を反省の事柄に限定している（同一四五頁）ため、『善の研究』は「哲学」の書であり、第一編冒頭、ないしはそれ以前の純粹経験は「哲学の事ではなく、禅の事（同一三三頁）」であることになる。

この解釈では、第一に哲学内部、今の場合『善の研究』内部でどのようにして反省が破られるかが、テキストから明らかにならない、どうして一度目を読んだ者が「哲学思想の根柢」を問題にせざるを得ないかが明確でない。そうして第二に哲学と禅が截然と分かれたれており、哲学が一方的に反省の事柄とされているが、西田の哲学はむしろ直観の哲学ではなかったのか、そうした問題が生ずる。上田は二度目に読むときに反省が真に反省になるというように解釈するが、それはむしろ直観と反省の統一と考えるべきではないか。そうして一度目を読む中で我々はそうした直観を得るのではないか（それが第四編の宗教的覚悟である）というのが筆者の解釈である。

『善の研究』が「一度読まれることを想定した書である」ことに関連して、上田は『善の研究』が「二度始まる」ことを主張している（『読む』一三三頁）のでこの点についても検討しておきたい。即ち「第一編は反省以前から突如始まり、第二編は反省によつて始まる、そうして第二編の始めは哲学思想の「始め」であり、第一編の始めは真の「始めの始め」（それ故突然）だとしている。確かに西田は第一編が「余の哲学思想の根柢」であると述べている。上田はこの根柢に始まりがあると考え、それを第一編冒頭の突如的始まりに見ている。しかし始

まっつてしまえばすでに哲学思想である。その点は上田も認めており、それ故「真の反省以前は第一編以前」であるとしている。上田は突如的「出来事」としての純粹經驗に純粹經驗の第一義を認める。確かに我々にとつての絶対的な始まりはそのような「出来事」であろう。しかし事柄としては純粹經驗にそのような始まりはなく、純粹經驗は常に事実として我々の根底にあつたのである。「静かさ」に驚く出来事は同時に常に「静かさ」が我々に気付かぬ仕方でも届いていたことに驚くこともある。上田は事実のこの側面を見ていない。したがつてここは「二度始まる」と考えるべきではない。同じ始まりが「疑うにもはや疑い様のない」哲学的「考究の出立点」として見られるか、「出来事」としての端的な始まりとして見られるかの違いに過ぎない。内容的には同一である。

次は純粹經驗における「實在」と「經驗」の同一に關する先行研究を検討したい。實在(事實)に定位して純粹經驗を解釈した巨擘は上田閑照である。上田は「純粹經驗なるものは事實經驗か或いは經驗の事実か」という問題に対して、「究極的にはやはり事実の問題であり、実際事実である場合には思惟の方が変容されてゆくことを思惟が自己確認することになるでしょう。西田の純粹經驗の立場はそれが原事実であるという立場です(『読

む』一三七頁)」と述べている。ただし上田はまず實在があつて、というような述べ方はしていない。上田は純粹經驗をまず「既に經驗された經驗」ではなく「經驗しつつある經驗」(同七八頁)とし、それを「刹那」で押さえる。こうして「原始の純粹經驗」は何より「二つの根本的な出来事」(同七九頁)ということになる。それは「事実につつかる」「痛い目に会う」という仕方です。「先入見を捨てしめられ」(同九〇頁)、「我なくして」脱自的に、例えば光を見た時は「光そのもの」になること(同七九頁)とされる。これが「事実そのままに知る」ことであり、そこにおいて「未だ主もなく客もない」原始の純粹經驗が成立すると考えられている。そのためには「刹那」の「現前」への「備え」として「反省停止」すなわち「見ている私」の「私」を「私が見ている」物の中へと消してゆく努力が必要であり、これは「著しく」「行的な性格を持つ」(『西田哲学への導き』同時代ライブラリー339、岩波書店、一九九八年、一〇五頁、以下「導き」としている)。

こうした解釈を採る上田にとつて「實在とは唯我々の意識現象即ち直接經驗の事実あるのみである」という文章、とりわけ「意識現象」という語が気になる。上田はここでも「意識現象」を「直接經驗の事実」の方に引き

付けて、事柄としては「直接経験の事実」と同じことだとする。そうして「我々を知らずして」ざわざわになっている、それが意識現象だとし、意識が唯一の實在であるというような唯意識論のようなものではない、と釘をさす（『読む』一四六一—四七頁）。では何故わざわざ意識現象と呼んだのか。上田は純粹経験を唯一の實在としてすべてを説明するために、純粹経験を反省の境位において翻訳した、それが意識現象だとする。意識現象ならば動いてやまない分化発展を説明できるからである（一五〇—一五一頁）。そうして原初の純粹経験が「出来事としての純粹経験」であるのに対し、意識現象は「状態としての純粹経験」だとする（同一五二—一五三頁）。上田は純粹経験に（1）出来事としての（2）状態としての（3）立場としての、という三重の位相を認め（七九頁）、「一生懸命に断崖を攀ずる場合」や「微妙なる音楽に心を奪われる」などを（2）に分類する。そうして「きめ手」はあくまで（1）であり、これを欠くならば忘我の状態も一時の意識状態に過ぎないことになってしまふ、と述べる。（『導き』四三頁）

上田の功績は純粹経験を、反省を破る出来事ないし事実として明らかにした点にある。その意味でそれは本来、意識現象とは呼べない。さらに言えば純粹経験とさえざ

わざわとさえも）呼ぶこともできない。そのように呼ぶことがすでに反省の捉えなおし、翻訳である。その意味では純粹経験が名指すものについてのすべての言説が反省の事柄である。そうして純粹経験が名指すもの（これを上田は「原始の純粹経験」と呼ぶ）は出来事として経験（自得）する以外ない。文字通り言語道断である。しかし上田も言うように反省は出来事としての純粹経験（根本経験）によつて真に反省となる。その意味で西田が純粹経験を意識現象と呼んだのは、そうした真の反省の受け取りとしてよい。その場合にその反省は直観（根本経験）と一つになった反省ということになり、その限りにおいて實在が意識現象であるということは紛れもない純粹経験の事実ということになる。それ故純粹経験は、それが「意識された意識」ではなく「意識する意識」であるかぎりにおいて「意識現象」と呼んでよいのである。上田の言う「原始の純粹経験」はその厳密な意味において言語道断である。「意識現象はおろか「實在」とも「事実」とも「物」とも言えない。しかし上田は「意識現象」が「原始の純粹経験」であるとは認めない。それは一方で「われなし」の先に意識現象ではなく、「光」「ざわざわ」「岩」といった我ならぬ「物」を見ているからである。さしあたり上田は「感覚に物心一如の原場（『導き』七



五頁)を見ているが、「精神が感覚の中に没入しつづつ感覚と直接する物へと脱自してゆく(同七七頁)」というように考えている。上田は「こうした「物」実在」「事実」「対象」への脱自を繰返し説くが、それは上田が言葉にならない「原始の純粹經驗」をそのような「物」等として受け取ったからである。

他方で上田が意識現象を「原始の純粹經驗」と認めないのは、判断や思想は「原始の純粹經驗」からの展開だと見ているからである(『導き』一四〇頁)。確かに原始の純粹經驗「についての」判断や思想はそれからの展開であるが、判断していること、考えていることそのものも、それについて判断しない限り原始の純粹經驗となり得る。『純粹經驗に関する断章』の「断片三」に上田がしばしば引用する「ざわざわ」の例が出て来るが、その後には次のような記述がある。

此の直接經驗の事実というのは我々のいかんともすることのできない事実である。天地も之を動かすことはできぬ、反つて之が天地を生ずるのである。我も之を動かすことはできぬ、我は之より成るのである。故に之を疑うことはできぬ。誠に我の疑其物がはや此の事実である。(16,283)

西田はこのような意味において「事実」という語を用い

ているのであって、その意味で直接經驗の事実とはまるごとの意識現象に他ならない。上田はこうした側面を無視する(事実上田は上記を引用しながら、ことさらに最後の二文「故に之を疑うことはできぬ。誠に我の疑其物が此の事実である」だけ省いている(同四二頁))。この考えによれば「ざわざわ」も我ならぬ「物」ではなく、主客未分、知情意未分の独立自全の事実であり、主も客も知情意もすべてがそこに一つとなっている事実(全機現)、それが「意識現象」である。上田の「我なし」は本来判断・反省が破られるという意味以上ではなく、ここに見出されるものを西田は意識現象と呼んだのである。西田は明確に「直接經驗とは自己が自己の意識を意識した刹那の状態である(16,74)」と言っているのだが上田はこうした記述に目を向けようとしていない。

また上田は「原始の純粹經驗」の「刹那の現前」への「備え」として「行」を強調し、「原始の純粹經驗」は「禪の事」であるとするが、西田のテキストからそのことを直接読み取ることができない。小論では猛烈な禪の修行にも拘らず、自ら納得できなかった宗教的な覚悟が、哲学の中で独我論(悪の問題)の克服(西田は「道徳的修養」という言葉を用いている(16,434))という仕方(それもどうにもならないというところ)で思いもかけない仕



方で転換が起こるといふ仕方)での哲学的な根本経験の中で改めて宗教的覚悟として捉えなおされた、その根本経験が『善の研究』第三編と第四編の間の文字の書かれていない部分に表出している、という解釈を展開する。『純粹経験に関する断章』『断片一三』では道徳的修養が窮して転じた後に信仰が確定する。その後に「宗教的修養」が始まる、とされる。それは没理想であり、自然が中心となる、とされる(同所)。こうした修養によって「多年苦心の結果」「道徳宗教美術の極意」が現出するのである。

さて他方で、経験に定位して純粹経験を解釈した巨擘は小坂国継である。小坂は「出来事」としての純粹経験と「意識状態」としての純粹経験を区別しない。「一生懸命に断崖を攀ずる場合」と「道を歩いていて、思いがけなく野辺に咲く花を見、「アッ!」と驚きの言葉を発したその瞬間」を同じものとして捉える(『西田幾多郎の思想』講談社、二〇〇二年、九三頁、以下『思想』)。即ち純粹経験を「主客未分の統一的な意識状態(『善の研究』小坂国継全注釈、講談社学術文庫、二〇〇六年、四九二頁、以下小坂)」と規定する。これが「個々の純粹経験」である。さらに「個々の純粹経験」とその体系的発展の背後に「統一的或者」等と呼ばれる「普遍的意

識」の存在が考えられているとし、前者に立つ立場を「個体主義」、後者に立つ立場を「普遍主義」と呼ぶ。そうして西田は両者を長年の禅体験を通して、即ち大乘仏教の無差別平等観によって統一しようとした、と小坂は考える。それは同時に「ジェームズの根本経験概念とヘーゲルの真無限の観念を、禅仏教の見性成仏の立場から統一しようとする試み」(小坂四七九頁)だとされる。

本来純粹経験は「主客未分の統一的な意識状態」として唯心論でも唯物論でもない。しかし実際には『善の研究』の時期にはバークレーやフィヒテへの共感からも証されるように、それは「主観即客観・客観即主観、個体即普遍・普遍即個体を主観や個体の側から見る心理主義ないし「意識」の立場」(小坂四九四頁)であつたとされる。

「個々の純粹経験」と「統一的或者」ないし「普遍的意識」との関係は現象と本体の関係であり、さらに両者は「内在的超越主義」という関係にあると小坂は考える。「内在的」とは、意識現象が実在とされるところから、意識の統一力が実在ないし宇宙の統一力ということになり、真の自己ないし人格・精神が神と同一となる、ということである。こうして宇宙の統一力が神であるという汎神論は同時に実在の統一力が真の自己であるという唯心論

になる。即ち個人的な心（主観的唯心論・パークレー、フイヒテ）と普遍的な心（絶対的唯心論・スピノザ、ヘーゲル）は一体不二の關係となる。しかし同時に両者の關係は「超越的」でもある。それは西洋に特徴的な「外への超越」ではなく東洋に特徴的な「内への超越」である。両者の内在、即ち「天地同根万物一体」の境位に到るためには偽我を殺し尽すという「至誠」の「否定の論理」、禅的な「行」が不可欠である。これが「超越」である。こうした「内在的超越主義」をなお「主観と客観の対立を超えた立場をなお主観の側から見ようとする立場」が「内在的超越的主観主義」（『西田哲学と宗教』大東名著選20、一九九四年、一〇一頁）であり、これが『善の研究』における西田の立場である、と小坂は考える。そもそも始めの純粹經驗が主客未分の事実として独立自全の事実であり、そこに統一がある以上自己ないし、自然に対する精神の優位は明らかである。こうした唯心論を『善の研究』はなお主観の立場から見ているというのである。

小坂の解釈によれば汎神論即ち絶対的唯心論、即主観的唯心論が『善の研究』において主観（意識）の側から見られていたことになる。このことは純粹經驗そのものが内在的超越とはいえ、なお主観の側から形而上学的な実体（いわば内なる実体）として見られていたことを意

味する。そのことは遡って小坂が純粹經驗を「意識状態」として見た時にすでにその純粹經驗が実体化されていたということである。それはすでに反省の埒内である。小坂は純粹經驗を上田のように反省の破れた所で見えてはいない。小坂の「意識状態」は「意識する意識」ではなく「意識された意識」である。もともと小坂はこのことを『善の研究』の時期における西田の限界というように考えている。即ち純粹經驗は「外から反省された經驗」ではなく、「内から体験された經驗」であるが、それを「哲学的に説明しようとする場合、われわれはそれを思惟の対象として反省してみなければなら」ず、ここに「明白な矛盾」があるにもかかわらず、西田がこうした矛盾を「十分に自覚していなかった」というのである。（『思想』九六・九七頁）

西谷啓治は「純粹經驗といわれる場合は…その発展のうちから真なる知（第一編）、真実在（第二編）、真の善（第三編）が本来の姿において実現されてくるような立場であり、また、そのような仕方ですれらが自得的に究明され得る立場である。のみならず、神との合一（第四編）というところへまで通じている立場である（『西谷啓治著作集第9巻』創文社、一九八七年、一一九頁）」とあるように、純粹經驗の全体系の展開そのものである『善

の研究』が同時に純粹經驗の立場を自得する道である（それは同時に眞の自己を体得する道でもある）、というように解釈している。「自得」とは「意識する意識」すなわち獨立自全の純活動を内から見る（直観する）ことである。これに対し上田は何よりも純粹經驗を出来事として解釈した。これも内から見る直観の立場であるが、獨立自全の純活動は反省に受け取られた後の言語活動であると考えられていた。これに対し小坂は純粹經驗を本体として、「意識された意識」として捉えた。我々がこの書を「初めて読む」場合には「意識する意識」も「意識された意識」として読む以外ない。その意味では小坂のように読む以外にはない。しかしそれではどうしても読めない。主観的唯心論ではどうしても読むことができない。そうした躓きを通じて上田の言う出来事が起こる。それが第三編と第四編の間の出来事である。そうした根本經驗によって西谷の言うように「意識する意識」を自得する。それは事実を意識現象として自得するということである。それは同時に「經驗する」とはどういうことをか自得することであり、それが第一編冒頭の文であると解釈したい。

### 第三章 西田の根本經驗<sup>1</sup>

『善の研究』第二編に相当する部分を書き始めた時、西田はすでにかかる立場に立ち得ていたが、彼は同時にこの書を「初めて読む人」も読めるものとして書いている。それ故この書はかかる立場の生成を含んでいなければならない。それは同時にかかる立場自身の正当化であり基礎づけでもある。そこでまず西田が上で述べたような純粹經驗の立場に『善の研究』第二編相当部分を書き始めた時にすでに立ち得ていたことを明らかにしたい。

西田は「眞摯なる人」であった。彼を衝き動かしたものは一方では「実在は現実其儘のものでなければならぬ」という純粹經驗の原風景ともいうべき考えに導かれつつ、「すべてを説明したい」という哲学への要求であり、他方では「人生の悲哀」に基づく「人心の疑惑」、即ち「人は何の為に生き何の為に死するのであるか」に決着をつけんとする宗教への要求である。前者は知的要求、後者は情意的要求である。西田は始め哲学の道を志したが家庭生活との葛藤に苦しむ。明治三〇年、始めての大接心への参加や山口での独居生活、マタイ伝との出会い、さらには鈴木大拙との交流を通じて、外に向いていた眼を内面へと向け、眞の自己を求めて猛烈に禅の修行に励むようになる。見性を得て「人心の疑惑」に決

着をつけてから哲学しようというのが彼の目論見であったが、こうした目論見が彼を見性から遠ざけ、それがまた彼を猛烈な修行に追い込むことになる。こうした修養の行き詰まりが頂点に達するかと思われた明治三六年に彼は無字の公案を透過する。西田自身は満足しなかつたが、これまでの焦燥からは解放され、禅を楽しむ趣が出て来ると共に、自らに哲学を許すようになる。

明治三七年から明治三八年の講義で西田は始めて「純粹經驗」という語を用い、その立場から『心理学講義』『倫理学草案第一』を書く。前者は「純粹經驗の立場」から科学（心理学）を、後者は哲学（倫理学）を論じたものであるが、後者は宗教体験に基づけられた形而上学である。こうして西田は「純粹經驗を唯一の実在としてすべてを説明」し始める。

しかし西田は『倫理学草案第一』を書き上げるとすぐに『倫理学草案第二』を書き始める。飽き足らぬものを感じたからであろう。この『倫理学草案第二』は明治三八年から明治三九年の講義であるが、ここで「人心の疑惑」が復活している。それに伴い『倫理学草案第一』ではどちらかと言えば学問的反省的であった「純粹經驗の立場」が世界の内で生き活動する「作者の立場」にまで引き戻されている。ところが『倫理学草案第二』はその

倫理学においても宗教論においても悪の問題で躓いている。即ち前者では「或人は至誠にて悪事をなすことなきやという」で、後者では「Einsunde」で叙述が中断しているのである。明治三九年三月二五日までは宗教問題に解決を得ていない（日記）。西田が「独我論」に陥ったのはこの間と考えられる。

その後同年の夏休みまでにこの問題に解決を得て西田は『善の研究』第二編に相当する部分を高らかに書き始めているから、この間に彼は「個人あつて経験あるにあらず、経験あつて個人あるのである」という「考」によつて「独我論を脱することができ」たことになる。それは「考」とあるように哲学的な気付きであるが、そこからあらゆる哲学的な思索が発現するような根本経験であり、それによつて西田は宗教問題を解決し得たのである。その意味で「個人あつて経験あるにあらず、経験あつて個人あるのである」はパウロの「既に我生けるにあらず基督我にありて生けるなり」に比定し得る宗教的覚悟であり、先の哲学的根本経験はこうした宗教的覚悟を含み得るものであつたと言える。それによつて以前「無字の公案」を透過した際に自ら納得できなかった宗教的経験が真に宗教的経験になり得たのである。さらにこうした哲学的根本経験によつて、彼は人間の悪を神が自らの

愛を顕すのに不可欠な一要因、換言すれば神の實在發展の一要件と考え得るようになった。これが「経験を能動的と考うる」ということである。西田は第二編の始めに「真摯なる人は必ず知識と情意との一致を求むる様になる」と述べているが、まさしく彼は「真摯に考え、真摯に生きる」ことを通じて宗教的覚悟を含み得る哲学的な根本経験に到ったのである。

この根本経験は「出来事」である。反省が破れている。しかもその前段で「人心の疑惑」に向き合うことを通じ、「個人あつて」という在り方そのもの、即ち悪の問題、独我論の問題に躓いている。そのことを通じて反省の枠組みそのものが破れている。西田はここで自力他力の実定諸宗教の別を超えた仕方で無限な生命、大なる生命という「事実」に触れたのである。そういう仕方で事実に触れ得たのは、彼がキリスト教、仏教をその本質的な部分で捉えようとして来たからに他ならない。その哲学的表現が「個人あつて経験あるにあらず、経験あつて個人あるのである」である。宗教的に神であり真の自己であるものが、哲学的に経験ないし意識現象の統一力なのである。そうして我々がどれほど迷おうともその背後に神の働きが届いているように、我々の反省の背後には常に経験ないし意識現象の統一力が働いているのである。こ

のこの目覚めが「实在即経験」である「純粹経験の立場」を成り立たせるのである。

#### 第四章 「純粹経験の立場」への導入としての『善の研究』

こうして西田が『善の研究』第二編を書き始めた時にすでに「实在即経験」の「純粹経験の立場」に立ち得ていたことが明らかになったが、次に明らかにすべきは彼が『善の研究』を「純粹経験の立場」への導入として意図していたこと、即ち「初めて読む人」に「純粹経験の立場」を自得させることで「純粹経験の立場」の正当化ないし基礎づけを行おうとしている、という点である。そのためにここでは西田が「实在」を書き始めた時にすでに「实在」「善」「宗教」から成る体系を念頭に置いていたこと、「善」と「宗教」の間で「初めて読む人」に道徳から宗教への飛躍的な転入を自得させようとしていたことを示す。

すでに述べたように西田の根本経験は宗教問題（悪の問題）に解決を得て得られた哲学的根本経験である。それ故西田が『善の研究』第二編に相当する部分を自信を持って書き始めた時には第四編に相当する「宗教」まで含めた体系（实在、道徳、宗教）を念頭に置いていたものでなければならぬ。それ故『善の研究』の成立に関し

て、それが「種々の冊子や論文のいわば寄せ集め（小坂四六二頁）」とする説や、「實在」から次第に構想が拡大していったとする説（藤田正勝、岩波文庫版『善の研究』三五三―三五六頁、以下藤田）は検討を要するよう思われる。

次に西田が『善の研究』を「初めて読む人」が「純粹経験の立場」を自得するように書いているという点を明らかにしたい。そのためには『善の研究』を『倫理学草案第一』『倫理学草案第二』『純粹経験に関する断章』『善の研究』と続く流れの中で理解しなければならぬ。着目すべき第一は『倫理学草案第一』にも『倫理学草案第二』にもどこまでも理想を求め続けるという「理想の無限進行」が説かれている（16,190-191,16,231）のに『善の研究』にはそうした記述が見られない、という点である。『倫理学草案第一』ではこの無限進行を肯定的に捉えていたが、『倫理学草案第二』ではその内に「どこまでも達成できない」という矛盾を見る。

着目すべき第二の点は『善の研究』にはこの「道德の矛盾」に関する記述がない、ということである。既述のように『倫理学草案第二』は悪の問題を巡って暗礁に乗り上げていた。また『純粹経験に関する断章』で西田は、悪の問題に何とか解決を与えて、道德を宗教に結び付け

ようと懸命に努力していた。しかし『善の研究』ではそれらについて全く述べられていない。となると西田は結局悪の問題を解決できなかったため、道德の矛盾を語らず、さらにその原因となる理想の無限進行についても語らなかつた、つまりは隠蔽したのではないかとの疑念が起る。しかし「眞摯なる人」である西田にそれはあり得ない。

そこで着目すべき第三の点は第三編末尾が「眞の自己を知れ」という命令で終わっていること、そうしてそれに直接続く第四編「宗教」冒頭が自己の有限性を知れ、という「宗教的要求」で始まっているということである。もし宗教編が独立に編まれたものであるなら、西田が京大時代に行つたように宗教の概念から始まるはずである。いきなり「宗教的要求」から始まるのはやはり異様である。ここから考えられるのは唯一つ、西田が読者に自分と同じ体験をさせようとしたということである。読者に「眞の自己を知れ」と命ずる。無限進行も矛盾も語らない。命令はそれが無限に進もうと矛盾していようとただ命ずるからである。そうして我々はそれにただ従わざるを得ない。第三編は読者にとって自分がそうせざるを得ないことを理解するための編である。「どうにもならない」、これが第三編と第四編の間の文字の書かれて



いない所で我々が経験しなければならぬことである。そこで突然「宗教的要求」が「大なる生命」の側から自己に起こつて来る。道徳から宗教への移行を語らなかつたのは、道徳から宗教へ至る道はないからである。そこにあるのは飛躍的な転入のみである。西田が「真摯の人」であるならばこのように解釈するほかはない。

従来第三編と第四編の關係については、道徳の挫折を通じて宗教への飛躍転入というようになっておらず、純粹経験の立場では両者は連続するとする説(上田『読む』一六三頁、藤田三四二頁、小坂四八五頁)が有力であるが、「初めて読む人」にとつてはそうではない。この点についても再考しなければならないように思う。

このような視点から西田が「序」で、第一編について「初めて読む人はこれを略する方がよい」と述べたことを振り返るならば、その意味を改めて思い知らされることになる。最初からすべては程度の差でありすべてが純粹経験である、などと言われて『善の研究』を読み進めても「初めて読む人」は混乱するばかりであらう。

## 第五章 純粹経験の立場と論理

### —『善の研究』の構成に即して

それでは『善の研究』を一度目に読む場合と二度目に

読む場合とで実際どのようなようになるのであろうか。以下にそれを明らかにしたい。

「初めて読む人」にとつて第二編は日常の個々の純粹経験を想起反省することによつて、実在とは如何なるものであるか(第一章〜第六章)、そこから反省によつて如何にして種々の差別が生ずるか(第七章〜第一〇章)を理解するものになっている。純粹経験も主客未分という仕方で反省の対象になっている。それ故ここではまだ「人生」も自分の事柄としては問題になりえない。第三編では「人間は何を為すべきか」が説明される。それに先立つて「行為」とは何か、その「要部」たる「意志」とは何かが心理学によつて説明される(第一章)。次いで第二編で明らかになつた純粹経験説に基づいて意志の統一力の根本が實在の統一力であることが哲学的に説明され(第二章)、その性質である「自由」がどのようなものであるかも合わせて説明される(第三章)。さらに第三編は倫理学であるが、それは目的を論ずる「価値的研究」であり、原因を論ずる「理論的研究」から区別されることが説明された(第四章)後、意志の目的が善であることから、何が善であるか、その価値判断の基準を明らかにすべく様々な倫理学説の批判的な検討が行われ(第五章〜第八章)、最後に本書の立場が「活動説」とし



て説明される。それは意志の目的が善であるから、善は意志の内面的要求から説明しなければならないとするものである（第九章）。ここからいよいよ人間（自分）の人生の全体を反省は、ここからいよいよ人間（自分）の人生の全体を問題にするようになる。人間の意志は観念活動であるから、その根本は理性であり、それは實在の統一力に他ならない。それは各人において「人格」として現われる（第一〇章）。かくして善とは「人格の要求」を満足させることである。それは動機としては「自己の知を尽し情を尽す」「偽我を殺し尽す」といった「至誠」（第一章）、目的としては個人性、家族、国家、人類社会を各々人格と見て（何故なら人間は社会的動物であるから）、その人格の實現即ち真正の世界主義を實現するというものである（第二章）。人格が實在の統一力であれば当然そうなる、といった論法である。そうして最後に動機が至誠であれば必ず目的を實現できる、即ち完全なる善行は可能であることが、純粹經驗説と我々の内面の事実と訴えつつ説明される。そうして「眞の自己を知れ、そうすれば宇宙の本体と融合し神意と冥合する。やれ！」と命じられて終わる。（第二章）

「初めて読む人」は第二編も第三編も個人的自己（反省）の立場で理解する。こうして意志は自らの分別（反省）

故の相対性有限性のために善（命令）に挫折することになる。これが第三編と第四編の間の文字の書かれていない所での経験である。「どうにもならない」。そこに「宗教的要求」が「大なる生命」の方から自己に対して起り、第四編が始まることになる。第四編は宗教的覚悟、即ち「最深最大の知的直観」である。そうしてその哲学的表現が「個人あつて経験あるにあらず、経験あつて個人あるのである」であつた。それは分別的意識が破れ（個人あつて経験あるにあらず）、その内に分別が見出される（経験あつて個人ある）経験であり、「無分別の分別」として眞の直観の現成である。

こうした直観を得た後、二度目に『善の研究』を読むならばどういうことになるか。第一に第二編前半（および第一編）の日常性（個々の純粹経験）が根底から復活する。純粹経験はこれまで反省の対象であり、「経験する」ではなく「経験されたもの」であつたが、それが「経験する」として復活する。それが「意識現象」である。あらゆる反省に先立つて我々は意識現象をつねに事実そのままという在り方で経験していることに目覚める。

またこの直観が無分別の分別であることによつて、分別的であつた第二編の反省と第三編の意志がこの直観と一つになる。かくして一方で第二編における学的反省は、

直観による基礎づけを得て学的体系となる（これは宗教的覚悟同様、始めが終わりに接続する完結した体系となる。それは学的体系が、宗教的覚悟を含み得る哲学的根本経験を展開したものだからである）。もしこうした基礎づけを欠くならば第二編は単に与えられた事実を反省的に説明する「科学」になるか、独断的に「経験された経験」を唯一実在としてここからすべてを展開する「観念論（唯心論）的形而上学」になるであろう。これが第二点である。

他方で第三に、個々の経験について反省的な思惟や意志を含め、すべてが純粹経験であり知的直観であることが第一編を通じて詳説されることになる<sup>4</sup>。あらゆる反省が純粹経験となるということは、逆に言えばあらゆる「意識の厳密な統一としての純粹経験」も微細に見れば「反省だということであり、両者の違いは「程度の差」ということになる。そこにあるのは対立矛盾とその統一の不息の運動のみである。

「初めて読む人」にとつて第二編前半における個々の経験も、第三編の意志もどこまでもより大なる統一へと向かう無限進行である。それに伴って知的直観における理想的要素もどこまでも豊富深遠となる。しかしこの無限進行こそが反省を「どこまでも到達できない」という

挫折へと導いたのであった。それは反省が大小、深淺を問題とする分別を本性としていたからである。これに對し第四編の知的直観はそうした挫折をくぐって飛躍的に得られた無分別的な、それ故の「最深最大の知的直観」である。それは「完結した知的直観」となる。即ち原罪によつて樂園（神のもと）を追放され、再び神のもとへ帰るといふ表象のように、この最深最大の知的直観にとつて統一はアルファにしてオメガなのである。これが神を見るということ（見神の事実）であり、眞の自己を知るということである。それは第二編で言えば「理」、第三編で言えば「人格」を自得することである。かくして第四にこの直観が反省的な思惟ないし意志と一つになる時、すべては「最深最大の知的直観」となり、ここに静中動、動中静が成立する。思惟と意志の無限進行の中にただ一つの同じもの（統一力、眞の自己にして神）しか見ていないからである<sup>5</sup>。

そうして第五にどこまでも豊富深遠となりながらも（動）絶えず最大最深であるような統一の直覚（静）、これが第三編末尾の宗教道德美術の極意にして平常日常である。

こうして「純粹経験の立場」とは「實在即経験」である。「純粹経験」が自らを直観しつつ、無限に發展する意

志として、すべてを「純粹経験」の自己展開と見る立場である。

## 注

1. 拙論「西田幾多郎の根本経験」(実存思想論集34号、実存思想協会、2019所収)を参照のこと。
2. 拙論「善の研究」の体系性」(関西哲学学会年報アルケール2018所収)を参照のこと。
3. 純粹経験ないし意識現象が対象となる時、それは当然バークリやフイヒテに親和性のある主観的観念論の傾向を帯びることになる。しかし西田はさらに独我論は純粹経験に加えた独断(意識は必ず誰かの意識でなければならぬ)の結果であるとするから、それは絶対的観念論となる。西田自身自らのこの立場を「絶対的観念説」と呼んでいる(16.354)。しかしそれはあくまでも「反省にとつて」である。それ故西田の「純粹経験の立場」を主観的唯心論、絶対的唯心論と特徴づける(小坂)のは反省ないし「意識の立場」からの批判ということになる。西田の立場は「この書を書いた時代においても」その「奥底に潜むものは単にそれだけのもの」ではなかった。その「奥底に潜むもの」こそ「直観の立場」であり、これが本来の「純粹経験の

立場」である。(1.6)

4. 第一編は「実在編の一の辺を敷衍」したものである。(明治四一年三月一四日田部宛書簡)

5. 『純粹経験に関する断章』に「直覚という状態は意識活動の完成せられた時である。或一意識が活動を終わり其全体を現したとき直覚となる。全体が一つの対象として現れる。意思推論想像などは意識の動の方面、分化発展の方面であつて、直覚は静の方面、完成の方面である。凡ての意識は此の両面を具して居る(16.388)」という表現が見られる。