

『善の研究』における自己の問題

—— 真の自己と偽我との関係を巡って ——

The issue of Self in [An inquiry into the Good]: The relationship over true self and false self

唐 露*

TANG Lu

(要旨)

西田幾多郎は東洋的思想の地盤の上で西洋哲学を摂取し、「自己」の探求により日本独自の哲学を築き上げた。本稿では、西田哲学の出発点である『善の研究』(1911年)における「自己」の問題を中心に、「我々の自己」の二つの側面である「真の自己」と「偽我」即ち<直観的自己>と<意識的自己>の関係を明らかにすることを目的とする。従来研究においては、一貫して「偽我」・「反省」が「真の自己」・「直観」に回収されるという仕方、両者の「同一的」な側面が提唱されている。しかし、本稿では、『善の研究』において両者の「同一的」な側面があるのみならず、「矛盾的」な側面が萌芽的に含まれている点についての説明も試みる。それにより、西田哲学のその後の展開に繋がる萌芽を取り出すことを目指す。

第一章では、「純粹経験」の立場と論理が論じられる。まず純粹経験の性質を考察して、純粹経験の正体は「独立自全の純活動」または「統一的或者」の「自発自展」であることを明らかにする。次に、「純粹経験」の立場が「独立自全の純活動」の立場であると論証し、その論理を解明する。

第二章では、「我々の自己」に焦点を絞り、我々の自己の矛盾的構造—自己が意識している間ほどこまでも「偽我」であって、その根底に働いている「真の自己」を知らないこと—を解明する。そして、「偽我」から「真の自己」への転換を明らかにして、「真の自己」に還帰した後、個人・<意識的自己>と神の関係を考察する。

第三章では、自己のあり方の転換に基づいて、「独立自全の純活動」における「直観」と「反省」を再検討し、両者は<矛盾のかつ自己同一的>な関係にあると論証する。そして、「直観」と「反省」の関係により、「真の自己」と「偽我」には「同一的」な側面があり、同時に「矛盾的」な側面もあることを確認する。それによって、「真の自己」と「偽我」の<矛盾のかつ自己同一的>な関係を明らかにする。

はじめに

「哲学は我々の自己が真に生きんとするより始まる。我々の自己の自覚の仕方であり、生き方である(10・472)」と語っているように、西田幾多郎において哲学の根本動機は「我々

の自己」或いは「人生」の問題にあり、「己事究明」はその思索全体を貫くものである。生涯において強靱な意志で真摯に生きること徹底した西田幾多郎は、我々の自己とは何かという問題に真っ向から取り組み、深い思索を行った¹。この点で、西田哲学は自己な

* 山口大学大学院東アジア研究科博士課程2年 (The Graduate School of East Asian Studies, Yamaguchi University)

いし人生の問題を学問的に探求しようとするものといつてよい。

そして、西田哲学において、「自己」の根源は「實在」であって、真の自己の探求と真實在の探求は一体不離の関係にある²。「我々が實在を知るといふのは、自己の外の物を知るのではない、自己自身を知るのである(1・164)」という。この点で、「己事究明」は哲学の出発点にして極致として位置付けられる。こうして、西田は「自己」の探求によって自らの哲学論理を展開しており、また彼の哲学体系の形成は同時に自己そのものを知ることであり、自己の体系の発展完成となると考えられる。この「自己」はこの世に生まれ、そこにおいて生き、死にゆく「我々の自己」に他ならない。

西田によれば、我々は日常生活において、さしあたり何かに没頭している時、主観と客観の分離もなければ物と我の分別もない「純粹経験」・「直観」の領域にいる。この場合、「我々の自己」は宇宙「實在の統一者(1・78)」としての「真の自己(同上)」である。しかし、その時我々は未だ自己意識を持っていないから、真の自己は自覚されていない状態にある。意識の分化発展につれて、「反省的なるもの(1・192)」、いわば分別意識が生じ、我々は「客観的世界」に対立する「主観的自己(1・171)」として発現するようになる。ところが、分別意識によって発現した自己はもはや「真の自己」ではない。したがって、我々は意識している間は「真の自己」を知らず、分別を本性とする「主観的自己」として生きている。

かくして、「我々の自己」は二つの側面を持っているといえる。一つは常に「反省的思惟(1・24)」・分別意識によって客観と主観、善と悪などを対置させて思考する自己、即ち「主観的自己」・<意識的自己>。もう

一つは我々の自己の根柢にあり、<意識的自己>を超えた本来の自己、即ち宇宙「實在の統一者(1・78)」・「宇宙實在の統一力その者(1・79)」と一体になっている「大なる自己(1・33)」。

西田はこのように、無限にして絶対的な統一力と同一である大なる自己を「真の自己」と呼び、それに対して、天地人生ないし自己の根源を知らない<意識的自己>を「相対的にして有限(1・169)」な存在と考え、これを「偽我」と呼んだ。

「真の自己」と「偽我」の関係について、西田は、自己は「偽我を殺し尽くして」初めて「真の自己を知る」と語り、「偽我」の死による自己の「内面的再生」を『善の研究』通編で主張している。即ち、自己を失うことが真に自己を得るのであり、自己を否定することが真に自己を肯定するのである³。西谷啓治(1951)⁴や上田閑照(1991)⁵や小坂国継(2006)⁶など多くの研究者はこの点に着目し、「真の自己」ないし純粹経験の立場に据えて「偽我」を「真の自己」に回収している。つまり、「純粹経験」の立場からすれば、「偽我」は自己が「真の自己」に発展実現する一過程にすぎない、自己の未完成状態として捉えるのである。このように従来の研究では、「純粹経験」の「同一性」ないし「真の自己」と「偽我」の「同一的」な側面が強調されている⁷。しかし、本稿では「偽我」の死及び「反省」の意義に新たな解釈を与えることを通して、『善の研究』において、両者の「矛盾的」な側面が萌芽的に含まれている点についての解明を試みる。つまり、「偽我」が単に無くなるのではなく、「偽我」が「偽我」のままに、どこまでも「真の自己」と矛盾・対立しながら、「真の自己」と表裏一体となつていくことを論証したい。

本稿の目的は、初期西田哲学の代表作『善の研究』(1911年)における「自己」論を中

心に据え、純粹経験の立場と論理により、「我々の自己」は如何に成立し、また如何に自らを發展実現するのか、それらの問題を踏まえて、「我々の自己」における「真の自己」と「偽我」の関係を明らかにする点にある。以下ではまず、純粹経験の性質を考察して、純粹経験の立場と論理を明らかにする（第一章）。そして「我々の自己」に焦点を絞って、純粹経験の立場と論理により自己の矛盾的構造を考察し、「偽我」から「真の自己」への転換を解明し、「真の自己」に還帰した後、個人・＜意識的自己＞と神の関係を考察する（第二章）。こうした自己のあり方の転換に基づいて、純粹経験の体系における「直観」と「反省」の関係を再検討し、両者の「矛盾的」な側面の意義を取り出すことで、『善の研究』において「真の自己」と「偽我」の間に、＜矛盾のかつ自己同一的＞な関係が萌芽的に含まれていることを解明したいと思う（第三章）。

第一章、純粹経験の立場と論理

「真の自己」と「偽我」との関係を解明するため、まずは唯一の实在としての「純粹経験」の立場と論理を確認しておきたい。「純粹経験」の根本的性格について、上山春平（1984）⁸や西谷啓治（1951）⁹は純粹経験の「能動的」性質に重きを置いており、「一つの实在の分化發展」によりそれぞれの説を主張した。いずれも「純粹経験」の根本的な性格及びその立場を明らかにした点において極めて重要な指摘である。本稿においても「純粹経験」の立場は「独立自全の純活動」の立場であり、その論理は「一般的或者」の「自発自展」であることを論証したい。

1、純粹経験：「独立自全の純活動」—唯一

の者の自発自展

本章では、まず『善の研究』において西田が如何に「純粹経験」を定義しているかを確認して、純粹経験の根本的性質を明らかにする。

「純粹経験」とは「事実そのままに知る（1・9）」ことである。それはまず「色を見、音を聞く刹那」、反省や判断が加わる以前、未だ主客の区別がなく、認識主体としての我も認識対象としての物もない、知識とその対象とが完全に合一しているような状態を指している。例えば、美しい音楽に没頭している時、音楽も自分も意識しておらず、主体としての我と客体としての音楽が一体となっているような統一状態である。一度、我と音楽を意識したら、統一状態を離れて、主客分裂の状態になる。このように、純粹経験の第一の性質は「主客合一（1・12）」の性質として捉えられる。

そして、純粹経験は受動的なものではなく、意識の「体系的發展（1・13）」とされる。それは「元来一つの体系をなし（1・12）」、全体的に「統一（同上）」を保っているながら、自らを「分化發展（同上）」させていくような運動を指している。即ち「直接の实在は受動的のものでない、独立自全の活動（1・54）」であり、「経験とはありのままを知るという意ならば、単一とか所働的とかいうことは反って純粹経験の状態とはいわれない、真に直接なる状態は構成的で能動的である（1・26）」という。こうして、純粹経験の第二の性質は「体系的發展」の性質または「構成的で能動的」な性質である。その内実は以下のように論じられる。

「主客未分」の状態から、意識の發展に伴い、その内に種々な体系の矛盾・衝突が起こり、「反省的思惟」が生じる。それは一方で「主客の対立」が起こる意識の「不統一の状

態」であるが、他方で「一層大なる体系的発展の端緒 (1・24)」であり、意識のより「大なる統一」へと発展する過程であると西田は考える。したがって、純粹経験はその内に矛盾・対立を含みながら、常により「大なる統一」へと展開する活動である。これが純粹経験の「体系的発展」に他ならない。その根柢にはいつも「統一作用 (1・14)」或いは「不変の統一力 (1・74)」が働いている。例えば、人間の発達から見れば、初生児の意識は明暗の区別すらつかえない混沌的な統一であるが、成長に伴ってその中から様々な意識現象が分化発展してくる。しかし、いかに分化発展しても意識の統一力即ち「自己」を離れることはない。

こうした意識の統一力・統一作用こそ「主客合一」或いは「主客未分」の真の意味ではなかるうか。「意味とか判断とかいうものはこの不統一の状態である。しかしこの統一、不統一ということも、よく考えてみ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るう。すべての意識は体系的発展である (1・16)」、「意識はいかに分化発展するにしても到底主客合一の統一より離れることはできぬ (1・172)」といった西田の言葉からは、彼がいおうとする「統一」は意識の「統一状態」に限らず、その矛盾対立の状態においても意識全体を一つの体系として「統一する」力、否、それだけではなく、意識をより大きな体系に発展させる「生きた」「統一力」であるといえよう。

以上見たような純粹経験の性質から、純粹経験は「主客合一」であると同時に、いつも一の体系を成しながら自らを分化発展するものであると見て取ることができる。「主客合一」と「体系的発展」は表裏一体の関係にあり、純粹経験の二面的な性質をなすものであると考えられる。

しかも「純粹経験」は「唯一の實在 (1・96)」である。この点で、それは「無限なる唯一實在が小より大に、浅より深に、自己を分化発展するのであると考えることができる。かくのごとき過程が實在発現の方式であって、宇宙現象はこれによりて成立し進行するのである (1・77)」とされる。それ故、純粹経験は「統一的或者 (1・67)」或いは「一般的或者 (1・36)」が自らを分化発展すると考えられ、すべてのものはそれより発現するのである。こうして、「真實在の活動では唯一の者の自発自展である (1・66)」ということになる。そこから、「自発自展」或いは「独立自全の純活動 (1・58)」という純粹経験の根本的性格が分かる。このように純粹経験の本質とは「統一的或者 (1・67)」或いは「一般的或者 (1・36)」の「自発自展」であり、「独立自全の純活動」である。

この活動は「一方において無限の対立衝突であるとともに、一方において無限の統一である (1・96)」というように、純粹経験は「統一」と「矛盾対立」の両面を同時に有している「自動不息 (1・70)」の活動である。以上のように、「純粹経験」はその中に矛盾・対立を含みながら、常により「大なる統一」へと自発自展していくものという結論に達する。それが、純粹経験が「独立自全の純活動」であることの実質であり、また、「一般的或者」の「自発自展」とも見られるものなのである。

2、純粹経験の立場と論理

次に、西田哲学の出立点を考察して、純粹経験の立場は「独立自全の純活動」の立場であることを論証し、その論理を解明する。

我々の常識では、意識の外に物が独立して存在し、主体としての我が意識作用を通じて客体としての物を認識するように考えている。こうした考え方はあらゆる人の「行為の

基礎」となっているが、あくまでも我々の「思惟」によって「仮定したもの」にすぎないと西田は考えている。そして、仮定の上に築き上げた知識は事実そのものに従った確実なものと言いがたい。このように、我々は普通に意識しなくとも、主客の対立、物と我が独立して存在することといった仮定や先入観の上で物事を認識している。そうして、西田は「すべての人工的假定を去り、疑うにもはや疑いようのない、直接の知識（1・47）」を基本として出発し、主客の区別がなく、事実と認識が完全に一体となっているような「直接経験の事実（1・49）」即ち「純粹経験」が唯一の真実在であると主張している。かくして、「純粹経験を唯一の実在としてすべてを説明（1・4）」するという「純粹経験」の立場が成立するのである。

西田哲学の立場は「純粹経験」から「自覚」を経て「場所」に達するものだが、「純粹経験」の立場はその根本的な立場として一向に変わっていない¹⁰。それは、西田が一貫して「何処までも最も直接的、最も根本的な立場から物を見、物を考えよう（9・3）」とする根源的な立場である。『善の研究』における「純粹経験」の立場とは、主観と客観が独立して存在することを前提とせず、「主客合一」の「意識現象（1・52）」を唯一の実在とし、そこからすべてを説明する立場である。こうした立場では意識現象がそのまま宇宙であり、意識現象を統一する力（自己）がそのまま宇宙の統一力となる。つまり、我々が通常分別の上で考えているすべてのものは「純粹経験の事実」即ち「意識現象」¹¹に還元される。「意識現象」こそ唯一の真実在であって、客観と主観、物と我などあらゆる分別は純粹経験により説明することができるのである¹²。そこで、西田は従来の西洋哲学の前提とされる主客対立の枠組みを徹底的に批判し、この枠組みに

よって捉えられる以前の「事実そのもの」へと立ち戻るといった姿勢をとる。かくして、純粹経験の立場は二元論的な考え方や分別的意識を否定し、すべてのものを純粹経験に位置付けるというような一元論的な見方であるといえることができる。

そして、小論では「純粹経験」の立場を「独立自全の純活動」の立場として捉える。西田が「序」でいっているように、「経験を能動的に考える（1・4）」ことがなければ、純粹経験という一元論的な立場の成立は考えられないのである。上述した通り、純粹経験は自らを無限に分化発展していく「独立自全の純活動」であり、すべてのものはそれ自身の「自発自展」の活動によって発現するのである。こうして、「純粹経験」を唯一の実在として、すべてをその「独立自全の純活動」により説明できる。したがって、「純粹経験」の立場とは即ち「独立自全の純活動」の立場だと考えられることになる。

かくして、純粹経験の論理とは「純粹経験」を唯一の実在とし、すべてをその自発自展の活動の様相として説明する一元論的な考え方だといえる。いい換えれば、唯一の実在の分化発展を「一般的或者」の自発自展と見る見方である。それは種子が成長するように、「含蓄的implicit」（一般的）なものが自らを実現し個性的なもの（個体）になるという見方である¹³。西田はこうした論理によって、直覚、思惟、意志、知的直観などあらゆる意識現象を純粹経験の諸様相として捉えている。『善の研究』の構造から見れば、「実在」編における「自然」「精神」「宇宙」、そして「善」編における「自己」「人格」「人類的社会」、それに「哲学の終結」とされる「宗教」編における「神」「真の自己」は、すべて純粹経験の立場と論理から説明されることになる。

以上のように、純粹経験の性質と構造の分

析をもって、「純粹経験」の立場が「独立自全の純活動」であり、その論理は「一般的或者」の「自発自展」であると論証できる。この点について、本稿は先行研究とほぼ同じ主旨を共有している。ところで、上山（1984）と西谷（1951）は「真の自己」と「偽我」との関係については言及していない。「己事究明」が哲学の出発点にして極致とされるという西田哲学の特徴を考慮すれば、「真の自己」と「偽我」との関係の探求は初期西田哲学の研究において、その根底に触れる重要な課題であるはずである。

第二章、我々の自己における真の自己と偽我

西田は「我々が実在を知るというのは、自己の外の物を知るのではない、自己自身を知るのである（1・164）」と述べている。「自己」とは如何なるものであろうか。我々の通常的な考えでは、「自己」とは内を顧みる時見られる自己、即ち自己意識の対象としての「自己」だと思込んでいる。しかし、このような自己は「反省的思惟」の作用によって対象化された自己にすぎず、意識する自己そのものではない¹⁴。「我々の自己」は決して意識される自己ではなく、意識する主体としての自己であり、この世に生きて働いている自己に他ならない。

『善の研究』執筆される以前、西田はすでに「倫理学草案第二」において自己をこのように捉えていた。「自己」は単に「見者（16・207）」として実在界を「冷静なる論理的判断の対象（同上）」と見るものではなく、むしろ「自分が実在界の中に入りて活動する作者（同上）」であるとされる。本稿で探求している「我々の自己」はまさにこの世に生まれ、生きて、働いている、またこの世に迷い、死

に逝く「作者」である。

1、我々の自己の二重構造

本節では、純粹経験の立場と論理に基づいて「我々の自己」の発現と構造を考察しておきたい。

上述したように、純粹経験の立場では、意識現象がそのまま宇宙であり、意識現象を統一する力即ち「自己」がそのまま宇宙の統一力となる。日常的な「我々の自己」はさしあたり、世界の内に没入し、活動しているうちは、主客合一の純粹経験の世界にある。この時、真実在が直ちに我々に現前しているから、我々は特に自己意識を持っていない、現実には満足している状態にある。この場合、我々の自己は意識の統一者のみならず、「実在の統一者（1・78）」として働いている。西田はこのような自己を「真の自己（1・167）」としている。

しかし、この「主客合一」、判断以前の状態においては、未だ意識がされていない故に我々は自己自身を自覚していないと考えられる。意識の分化発展に伴い、「反省的思惟」が起こり、主客の対立が生じるのである。我々は自己自身を含めて物事を対象化して認識するようになる。この時、我々がすでに実在及び自己の真相（真の自己）を離れて、「客観的世界に対して主観的自己を立しこれにより前者を統一せんとする（1・171）」。

つまり、我々はさしあたり、「客観的」自然や事実から区別される「主観的」精神、いわば「主観的自己」として発現する。この自己は反省的意識によって発現するので、＜意識的自己＞と呼ぶことができる。このように「我々の自己」はさしあたり、純粹経験の分化発展の過程において生じる「反省的なるもの」即ち＜意識的自己＞として発現すると思われる。そして、この点で、自己は一面において分別・反

省」を本性とすることが明確である。これが「我々の自己」の発現である。

かくして、「我々の自己」は初め「純粹経験」の内にあり、次いで「反省」に出て行くといえる。したがって、我々は意識している間は「真の自己」を見失い、この世に迷うという結論に達する。具体的にいえば、我々は日常生活の中で「個人的欲求（同上）」や利益を中心として、「主観的」な思惟・意志によって「客観的世界」を統一しようとする。このように「真の自己」を見失い、主観的な意識をもって生きている自己・＜意識的自己＞は「偽我」と呼ばれる。

一方、我々が＜意識的自己＞・「偽我」として働いている間、完全に「真の自己」を離れているのではない。意識の統一力にして宇宙実在の統一力である「真の自己」が常に＜意識的自己＞の「心底（1・99）」または「根柢（同上）」に働いているからである。それは「直覚（1・26）」・「知的直観（1・43）」によってのみ捉えうる存在であるから、＜直観的自己＞とも呼ぶことができる¹⁵。「我々の自己」は「各人の表面的意識の中心（1・151）」としての＜意識的自己＞・「偽我」と、その「根柢」に常に働いている意識の統一力にして宇宙実在の統一力としての＜直観的自己＞・「真の自己」から構成されると考えられる。

かくして、「我々の自己」という存在は「偽我」と「真の自己」の二重構造になっている。それはさしあたり、＜意識的自己＞として発現するが、その背後に働いている「真の自己」をどこまでも知ることができないという「自己矛盾」を有しているといえる。

ところで、＜意識的自己＞・「偽我」として生きている我々は、どこまでも自分が「極めて主観的（1・151）」な存在とも、偽りの自己とも思っていない点に注意すべきであろう。宇宙実在の統一力と同一の「真の自己」

に開かれていないままでは、自己の根柢で真に我々を支えている存在を知らず、「主観的自己」を立て、自力を恃んでしか生きていけないと考えられる。そのため、自らを「偽りの存在」として認めることは我々にとって余りにも絶望的であって、生きていくためには、たとえ今の自分が不完全だと認めていても、いつかは理想的な自分になれると希望を持って生きざるを得ない。したがって、我々は＜意識的自己＞として生きている間は、自分が「偽我」であることを受け入れることができず、どこまでも自分の存在や行動を正当化するものだと考えられる。また、こうした主観的自己を立て、自力に恃むことは罪惡、即ち「アダムの墮落（1・193）」として比喩的に説明されている¹⁶。しかし、偽我は自らの罪惡を認めることができない。

このように、我々の自己の「自己矛盾」とは、「真の自己」を見失うことだけではなく、自分が「相対的にして有限な」存在であることも、「偽我」であることも認めることができない、自分こそ真の自己だと思い込むことなのである。

2、「偽我」の死

「真の自己」と「偽我」の関係について、西田は『善の研究』の第三編「善」の終わりで次のように述べている。

善を学問的に説明すれば色々の説明はできるが、実地上真の善とはただ一つあるのみである、即ち真の自己を知るといって尽きている。我々の真の自己は宇宙の本体である、真の自己を知ればただに人類一般の善と合するばかりでなく、宇宙の本体と融合し神意と冥合するのである。宗教も道徳も実にここに尽きている。しかして真の自己を知り神と合する法は、ただ主客合一の力を自得するにあるのみ

である。しかしてこの力を得るのは我々のこの偽我を殺し尽くして一たびこの世の慾より死してのち蘇るのである（マホメットがいったように天国は剣の影にある）。かくのごとくにして始めて真に主客合一の境に到ることができる。これが宗教道徳美術の極意である。キリスト教ではこれを再生といい仏教ではこれを見性という。昔ローマ法皇ベネディクト十一世がジョットーに画家として腕を示すべき作を見せよといってやったら、ジョットーはただ一円形を描いて与えたという話がある。我々は道徳上においてこのジョットーの一円形をえねばならぬ（1・167～168）。

ここから明らかに読み取れるのは、我々は「真の自己」を知り、「善」となるためには、「偽我」の死が大前提となっていることである。こうして第三編では、我々が見失った「真の自己」を再び知る方法と可能性が示されている。しかし、上述したように<意識的自己>・「偽我」をもって生きている我々は、如何にして自ら（「偽我」）を殺すことができるか、ということについては言及されていない。

第三編は「我々は道徳上においてこのジョットーの一円形をえねばならぬ」で終わるという点からすれば、ここでの西田の意図は、「真の自己を知る」、「人類一般の善と合する」、「宇宙の本体と融合し神意と冥合する」可能性を示めして、「真の自己を知れ」「偽我を消滅せよ」と我々を促すことにあると読み取れる。つまり「偽我」を滅し尽くすための「修練」が不可欠であると西田は考えている。したがって、第三編において、「偽我」の死は「真の自己」を知るための過程や方法として提示されているにも関わらず、それが如何に実現されるかは論じられていない。

また、以上の引用にすぐ続く第四編「宗教」第一章「宗教的要求」の冒頭で、次のように

述べられている。

宗教的要求は自己に対する要求である、自己の生命についての要求である。我々の自己がその相対的にして有限なることを覚知するとともに、絶対無限の力に合一してこれによりて永遠の真生命を得んと欲する要求である。パウロが既にわれ生けるにあらざりてキリストにありて生けるなりといったように、肉的生命のすべてを十字架に釘づけおわりてひとり神によりて生きんとするの情である。真正の宗教は自己の変換、生命の革新を求めるのである。キリストが十字架を取りて我に従わざる者は我に協わざる者なりといったように、一点なお自己を信ずる念のある間は未だ真正の宗教心とはいわれないのである（1・169）。

ここで、我々の「自己の変換、生命の革新」に「我々の自己が相対的にして有限なることを覚知する」とすることが注目にあたいる。つまり「偽我」から「真の自己」に転じることは、自力に恃んで自ら（偽我）を否定して実現されるというより、むしろ、こうした自己が「相対的にして有限なること」を自得し、おのずから自力を放下し、神の「絶対無限の力」に委ねてこそ可能になると主張していると解釈できる。こうして、自己（偽我）の否定は自力ではなく、神の他力によるにほかはない。以上を踏まえて、小論では第三編「善」で提示される「偽我の死」は第四編「宗教」の内容を踏まえて初めて解釈されうると考えられる。以下にこの点をめぐって議論を進める。

はたして我々が第三編の終わりで促されるように、意志によって「偽我」を殺し尽くして「真の自己」を知ることができるのか。結論を先に述べれば、そこには背理があると思われる。以下に理由を述べる。「偽我」を恃

んでいるままで、「偽我」を殺し尽くすことはできないということである。かくして「偽我」から如何にして「真の自己」に転ずるかという我々の「人生の問題」は、「第三編」だけでは解決されていないのではなかろうか。

まず、「偽我の死」は「偽我」自身によって実現できるのか、「偽我」が「偽我」のままで「真の自己」になるのは可能なかを検討する。「我々が或事を意志するというのは主客合一の状態を直覚するので、意志はこの直覚によりて成立するのである。意志の進行とはこの直覚的統一の発展完成であって、その根柢には終始この直覚が働いている（1・44～45）」というように、ある事を意志するならば、それを目的として直観しながら、行動するのである。しかし、上述したように、＜意識的自己＞は常に物事を対象化してしまい、真実在及び真の自己を知ることはできない。この点で、自己を越えた「真の自己」を直観することは不可能である。それ故、＜意識的自己＞は「真の自己」をそのままに「目的観念」として捉えることは不可能である。つまり、「真の自己」を目的として実現しようとする時、それが対象化されて、意識されたものになる。しかし、意識された「真の自己」はすでに「真の自己」ではない。このように我々が＜意識的自己＞・「偽我」のままで、「真の自己」を目的として実現することはできないという結論に達する。

かくして、我々が＜意識的自己＞・「偽我」を立てて、これによってすべてを統一しようとしても、この有限な自己の力によって得た統一はどれほど大きくて価値があるものであっても、「その統一は未だに相対的たるを免れない（1・171）」。たとえ、我々が「偽我」の小さな意識体系を破って、「真の自己」の大なる意識体系になろうと追求しても、結局

有限な自己の意識の領域を一步も出ることにはできないといえる。したがって、「偽我」による「真の自己」や「善」への追求は必ずしも我々を「天地人生の真相（1・46）」及び善に近づけさせるものではない。むしろ、我々（偽我）が追求すれば追求するほど、真実在・真の自己・善から遠く離れてゆくのである。

それと同様に、我々が「偽我を殺す」ことを目的として実現することもできないと思われる。我々は常に有限な自己・「偽我」を立てて、その力によって目的を実現していく。そのため、この自己を立てながら自己自身を殺すことは原理的に不可能である。自己を殺すことを目的とすると同時に自己を立てているからである。しかも、我々は「偽我」を立てて、その力を恃んで生きてゆくことしかできない。

以上のように、我々は自力で偽我を殺すことはできないため、真の自己を知ることも不可能になる。第三編では自己のあり方の転換の方法と可能性が示されているが、我々が＜意識的自己＞のままで、意志によって自己転換することは実現不可能であるといえよう。

3、「偽我」から「真の自己」への転換

そこで、第四編「宗教」第一章「宗教的要求」の内容を踏まえて、「偽我」の死及び「真の自己」の自覚は如何にして可能になるかを明らかにすることで、「偽我」の死及び自己の転換に新たな視点を与えてみる。

前記のとおり、我々は自力で真の自己を知ることにはできない。一方で、「真の自己を知ろう」という「人格」・「真の自己」からの要求は「衝動」として時々刻々と我々に与えられており、我々はこの自己の内面的要求に従わざるを得ない¹⁷。かくして、我々はこのような矛盾を抱えて、自力でどれだけ「真の自己」を追求しても、それを知ることができな

い、無意味な繰り返しになってしまう。そこで、我々は自力でどうしようもないという絶望に必ず陥る。こうして、我々が有限な自己の力での自己発展が行き詰った時、自力に執着する「主観的自己」の枠組みが破られ、「我々の自己がその相対的にして有限なることを覚知（1・169）」しなさい、「絶対無限の力に合一してこれによれて永遠の真生命を得んと欲（同上）」しなさいという「宗教的要求」が、自己の根柢である実在の統一力・「大なる生命」の方から、突然に起こってくる¹⁸。このような経験は即ち、「我々は意識の根柢において自己の意識を破りて働く堂々たる宇宙的精神を実験する（1・177）」ことである。また、「真摯に考え真摯に生きんと欲する者は必ず熱烈なる宗教的要求を感じずにはいられないのである（1・173）」とされる。

かくして、「宗教的要求」は「我々の已まんと欲して已む能わざる（1・170）」事実として我々に与えられ、主観的思惟・意志によって理解することも、左右することもできない「厳粛なる意志の要求（同上）」である。つまり、大なる生命・神が我々にこう要求するのである。この点において、大なる生命・神からの働きかけまたは愛はいつも「要求」の形として我々に現前してくると考えられる。

そして、その頂点において、我々が大なる生命・神と合一して、「この内面的再生において直ちに神を見、これを信じるとともに、ここに自己の真生命を見出し無限の力を感じるのである（1・177）」。無限にして絶対的な神に対して、我々は、どこまでも自己を立てて自力ですべてを統一しようとするという自己のあり方の有限性・相対性に気づくようになる。つまり、これまで自分を真の自己と思い込んでいた我々が、初めて自分が「偽我」であり、悪であることを覚知するのである。また、それは、「宗教的要求」において可能

であることからすれば、我々は自ら「偽我」であることを自覚できず、大なる生命・神の働きによって知らされることになる。「一点なお自己を信ずるの念ある間は未だ真正の宗教心とはいわれないのである（1・169）」という西田の言葉はこの点を端的に表現したものであるといえるであろう。それによって、「偽我」が破られ、罪悪はそのまま赦しとなる。そこで、我々は「真の自己」を知ることがができる。こうして、大なる生命・神の絶対無限の力によって、「自己の変換、生命の革新（1・169）」が実現される。

以上のように、第四編「宗教的要求」への考察を踏まえて「偽我」の死の新たな解釈を試みることで、「偽我」から「真の自己」への転換が解明される。

4、神と個人・＜意識的自己＞の関係

宗教において、「真の自己」と「偽我」の関係は即ち「大なる生命」・神と個人・＜意識的自己＞の関係となる。本節では、神と個人・＜意識的自己＞の関係を考察する。

すでに明らかにしたように、「偽我」から「真の自己」への転換とは、「宗教的要求」の頂点において、「偽我」が破られ、神において「真の自己」を見出す宗教的経験を指す。しかし、それは単に「偽我」が消滅されて「真の自己」に帰ることではなく、神の無限の愛と力において初めて自分が偽我であり罪深い存在だと認めることでもある。もしくは、自らが偽我であり、悪だということを深く自得すればするほど、この救われるはずのない自分の根柢にいつも神の絶対無限の愛と力が届いていることに気づく。それは＜意識的自己＞の枠が破られて、「真の自己」に目覚める「宗教的覚悟（1・62）」¹⁹の内実である。またそれは「我々の自己がその相対的にして有限なることを覚知するとともに絶対無限の力に合一

してこれによれて永遠の真生命を得」という「宗教的要求」の内容に対応していると考えられる。しかし、こうした宗教的直覚に我々は「偽我」・自力に恃むままでは至ることはできない。次に「宗教的覚悟」における神と＜意識的自己＞の関係を論じる。

まず「偽我」・＜意識的自己＞の根柢には神が常に「要求」の形として働いていることを考察する。自己は種々な理想や欲求を持っており、それらの実現を目指している。つまり、自己は生きている間は、絶えず思惟において、または意志において意識のより「大なる統一」を求めている。このような欲求は主観的自己を中心としてすべてを統一しようとする「偽我」・＜意識的自己＞からの要求である。その「極点（1・171）」において、＜意識的自己＞がより大なる統一への発展に躓く時、「宗教的要求」が起こっており、「偽我」が破られて神に帰る。それは「主観的統一を棄てて客観的統一に一致すること（1・171）」を指す。こうして「意識統一の頂点（同上）」である「主客合一の状態」は自己と「神」との合一として捉えられる²⁰。

しかも、「主客合一の状態」は同時に「意識本来の状態（同上）」である点からすれば、「宗教的要求」は意識の究極的な目的だけではなく、「意識の根本的要求」として捉えられる。つまり、「偽我」・＜意識的自己＞の要求の背後にはもともと「主客合一の状態」を求める「宗教的要求」が働いている。それは自己の根柢にある神からの要求に他ならない。「意識はいかに分化発展するにしてもとうてい主客合一の統一より離れることができない（1・172）」からである。この点で、＜意識的自己＞・「偽我」の要求は我々の部分的な要求として捉えられ、「宗教的要求」こそ自己の全体に対する「人心の最深最大の要求（1・172）」である。＜意識的自己＞・「偽我」

はその本来的な欲求、即ち無限の統一を求めることに挫折する時、自らが崩れて、その根柢に働いている大なる生命・神からの要求（宗教的要求）が直ちに我々に現れてくると考えられる。

かくして、「偽我」・＜意識的自己＞の背後には、常に神の「主客合一の統一」が働いている。神は「宇宙の根柢における一大知的直観とみることができ、また宇宙を包括する純粹経験の統一者とみることができ（1・186）」という。それはすべての分別を超越しながら、自己の心底に「無限なる実在の統一力」として潜んでいる。故に我々は自己の内に見ることができ、神を見ることができ、神を見ることのできる。

したがって、自己は真実在・真の自己を見失い、この世にどれだけ迷っていても、その根柢における神の働きから離れることはない。むしろ、自己の迷いにおいてこそ、絶対無限の神の力が「宗教的要求」として自己によびかけてくる。自分が如何に罪深い存在であり、「偽我」だと自己を目覚めさせる。

次に、「宗教的要求」の「頂点」における個人・＜意識的自己＞と神の関係を考察する。そこで、個人・＜意識的自己＞と神が合一することになり、自己が直ちに神を見、神を「疑わんと欲して疑うあたわ（1・171）」ざる事実として信ずる。これが自己はその「本分の家郷たる神に帰（1・174）」ることであり、いわゆる「神人合一（1・177）」である。しかし、上述したように、それは単に「偽我」が消滅されて神に帰るではなく、神の絶対無限の力において、自分が「相対的にして有限な」存在であることを認めることでもある。「罪を知らざる者は真に神の愛を知ることはできない（1・195）」という。つまり、「神人合一」は個人の有限性・相対性の自覚を切り離しては成立することができない。この点は自己は「神に対する敬愛の念」から見出される。「愛と

いうのは二つの人格が合一して一となるの謂いであり、敬とは部分的人格が全人格に対して起す感情である（1・176）」という。かくして、自己は「神と同一体（1・177）」でありながら「神の部分的意識（1・176）」である。つまり、自己は「神人合一」において、「我は神において生く（同上）」と覚知するとともに、自分自身を神の一部としてその有限性・相対性を発見するのである。このように、「神人合一」の状態において、自己の有限性・相対性が神の絶対無限の性質と一体になっているのである。

かくして、宗教的体験を通じて、「宗教的覚悟」において、＜意識的自己＞・「偽我」の有限性・相対性を自覚するとともに「我々の意識の根柢にはいかなる場合にも純粹経験の統一（引用者：神の働き）があって、我々はこの外に跳出することはできぬ（1・186）」ことを自覚するようになる。これは「われ生けるにあらざりキリスト我にありて生けるなり（1・169）」という宗教的直覚であり、「個人あって経験あるにあらざり、経験あって個人あるのである（1・4）」という哲学的直覚でもあると思われる²¹。

第三章、「真の自己」と「偽我」との矛盾のかつ自己同一的な関係

「真の自己」と「偽我」との問題は一般的に実践的問題即ち人間の生き方にかかわる問題として捉えられるが、それは知識的問題としては「直観」と「反省」との問題となる。上述したように、西田哲学において、実在の体系的発展は同時に自己の活動であるから、純粹経験の哲学体系を自己の体系に基づいて考察することができる。本章では、自己のあり方の転換に基づいて「独立自全の純活動」における「反省」と「直観」との関係性を再検

討して、「真の自己」と「偽我」との＜矛盾のかつ自己同一の＞な関係を明らかにする。

1、「直観」と「反省」

一般的に物（実在）には二つの見方があるとされる。一つは物を外から見る、即ち物を客体として対象的・間接的に（主客対立の上）に見ることであり、いわゆる「反省」の見方である。もう一つは物と見るものの区別を前提せず、物と一致し、主客合一の状態で事実を直接的に見ることであり、いわゆる「直観」（直覚）の見方である。それについて、西田は「直覚というは…ただありのままの事実を知るのである（1・49）」といい、「実在の真景はただ我々がこれを自得（引用者：直覚）すべき者であって、これを反省し分析し言語に表わしうべき者ではなからう。しかし、我々の種々なる差別的知識とはこの実在を反省するによって起るのである（1・63）」と述べている。こうして、「反省」とは普通の意識のあり方として、物事を対象化し「分別」することである。例えば我々は常に意識で「主観」と「客観」と分けたり、「善」と「悪」と分けたりする、主客対立の上で物事を見、考える。「直観」（直覚）とは「主客合一」の上で、ありのままの事実を知ることなのである。見る主体と見られる客体との分別が成立しておらず、いわゆる「物は我であり、我は物である」の状態、抽象的な思惟（反省）によって捉えられない事実そのものを捕捉するのが直観である。

この場合、直観とは「主客未分」の状態であり、意識の「厳密なる統一」である。それに対して、「反省的思惟」とは「厳密なる統一」の状態が分析せられ破壊せられ、主客対立の「不統一の状態」を指す。

しかし、西田はまた「反省的思惟」も「純粹経験の一種である（1・22）」とされ、「我々

は純粹経験の範囲外に出ることはできぬ (1・16)」といわれる。思惟は一方で「主客の対立」が起こる意識の「不統一の状態」であるが、他方で「一層大なる体系的発展の端緒」であり、意識のより「大なる統一」へと発展する不可欠な条件であると西田が考えるからである。こうして、純粹経験の概念は反省以前の「直覚的经验」と、反省ないしあらゆる精神現象を内に含む「意識の体系的発展」という二義性があると認められる。ところで、西田は純粹経験の二義性を区別しておらず、「統一、不統一ということも、よく考えてみると (1・16)」、絶対的な区別ではなく、「畢竟程度の差」であると主張している。

なぜ『善の研究』において二種類の純粹経験があるように見えるかという点、そこで、すでに分別的意識が先入観として働いているからである。即ち、「直観」を「反省」に対立するものとして見、または「主客合一」を「主客分裂」と対立する「主客未分」として見る二元論的な見方ないし分別的意識が認識の前提となっている。したがって、純粹経験を考察する場合には、単純に「直観」・純粹経験と「反省」を対立させてはいけぬ。「物事を外から見る」反省のあり方と「物事をそのままに見る」直観のあり方を対置するということは白黒はっきりさせすぎていると思われる。即ち両者の対立という前提の上で、純粹経験の立場は後者にあるとする観点は分別であるということである。

2、「独立自全の純活動」における「反省」と「直観」

本節では、自己のあり方の転換に基づいて「独立自全の純活動」における「反省」と「直観」について考察する。上述したように、純粹経験は無限に自分自身を分化発展していく。それ故「一般的或者」の自発自展は終わること

がなく、その体系が無限に拡大していくものである。つまり、「独立自全の純活動」の性質は一方で「動」的であると考えられる。西田が「経験を能動的に考えうる (1・4)」という所以であろう。

そして、「独立自全の純活動」の「動」的な性質は実在及び我々の意識の「根本的方式」によるのである。実在の成立には「統一があるから矛盾があり、矛盾があるから統一がある (1・69)」故に、実在の根本的方式は「矛盾即統一」であるといえる。こうした無限の矛盾対立があることで純粹経験を「能動的」に考えられる。そして、同様に実在の「矛盾即統一」は我々の意識においても見られる。意識が無限に体系的に発展していくものであって、その過程に矛盾衝突として生じる「反省的思惟 (1・24)」は意識の無限な発展の一つのエレメントとして見られる²⁾。こうして、「反省」があることによって初めて、純粹経験を「発展的」・「能動的」に考えられる。したがって、主観的「反省」は「独立自全の純活動」の「動」的な側面であるといえるであろう。

また、「独立自全の純活動」には「湛然不動 (1・186)」即ち「静」的な側面が同時にあると思われる。それは「独立自全の純活動」の「根柢」における「湛然不動」の「最深なる統一 (1・192)」・神を「直観」することである。以下この点を明らかにする。

西田によれば、純粹経験が自らをいくら分化発展しても、なおどこまでも「最深なる統一」である「実在の統一者」・神によって統一される。このような体系が純粹経験の「最深最大 (1・172)」の体系に他ならない。これにおいて、「実在の統一者」・神が発現する。しかも、純粹経験の「最深最大」の体系は、意識の分化発展とともに無限に広がっていくような未完成なものではなく、すべての矛盾

衝突はこれによって成立し、またこれによって統一されるというような、一つの完成した体系に他ならない。そこで、分化発展によって「主客合一（同上）」より出たものが再び「主客合一」に帰ると西田は考えている²³。こうして、このような体系における「知的直観」は通常の「知的直観」と異なっており、「最深最大」の「知的直観」即ち「宗教的覚悟」である。したがって、「宗教的覚悟」において、「独立自全の純活動」が「一個の現実（1・38）」として見られるとともに、「最深なる統一・神が発現すると考えられる。

こうして、無限に拡大していく純粹経験の「動的な体系」に対して、その「最深最大」の体系は円環のような一つの完成した体系であるから、「静的な体系」として捉えられる。神とは「動いて動かざるもの（1・186）」であり、すべての変化の上に超越した「湛然不動（同上）」なるものである。この点で、反省・意志の無限進行という「独立自全の純活動」の「動的な側面」に対して、「最深最大」の体系における神・真の自己を発現する「直観」は「独立自全の純活動」の「静的な側面」である。

このように、「独立自全の純活動」は、意識が無限に分化発展していくという「動的な側面」と、すべての変化を超越し、その根柢における「湛然不動（1・186）」の神・真の自己を直観するという「静的な側面」、この二つ矛盾している側面を有している。つまり、「独立自全の純活動」において、「反省」（動）と「直観」（静）が矛盾しているながら、どこまでも一つでなければならない。「独立自全の純活動」は「静にして動、動にして静（1・186）」といってよい。

したがって、「独立自全の純活動」において、「反省」は単に「最深最大」な体系における神・真の自己を発現するための一過程だけではな

く、「独立自全の純活動」の成立と展開に欠くべからざる一要件であり、その「動的な側面」といえるであろう。

3、実在に対する真の見方

本節では、「独立自全の純活動」における「反省」と「直観」の関係に基づいて、実在に対する有限な見方と真の見方について論じる。

人間は一方で、反省の本性によって、物事を対象化し、「主観と客観」、「良いと悪い」、「無限と有限」などを分けて考えることしかできない。それ故、「反省」と「直観」が矛盾的でありながら同一であるという「独立自全の純活動」のあり方は、<意識的自己>・「偽我」にとって、どこまでも分からない。一般的に「反省」のあり方は分別として捉えられ、「直観」のあり方は無分別として捉えられる。その意味で、物事を分別する「反省」の作用を無くして、無分別の「直観」の状態に達すれば、実在及び自己の真相を知ることにはできると思われる。つまり、「反省」を「直観」に統一し、回収する考え方である。

しかし、西田に従えば、実在の根本的方式は「一なるとともに多、多なるとともに一、平等の中に差別を具し、差別の中に平等を具するのである（1・69）」即ち「矛盾」と「統一」とは対立しながらも一体となっている、「矛盾即統一」で考えなければならない。この点で、実在の真の見方は矛盾の中に統一を見、統一の中に矛盾を見る見方であると考えられる。つまり、物事を分別して、「良いと悪い」、「無限と有限」を分けて考えるべきではなく、また、物事のマイナス要素、例えば「悪い」、「有限」をすべてプラス要素、例えば「良い」、「無限」に変えればよいというように考えるべきでもない。むしろ、「悪い」がそのまま「良い」であり、「有限」がそのまま「無限」であるというように、矛盾しているもの

がそのままに合一していると見る見方で物事を捉えなければならないと思われる。否、「有限」がどこまでも「有限」であるからこそ、「無限」と一体となっている。それはまさしく、大乘仏教における煩惱即菩提ということであろう。

こうして、「反省」という分別意識を無くして「直観」の境界に達するという方法、つまり「偽我」を殺して、「真の自己」に回収する方法によって、実在及び自己の真相を知ることではできないと考えられる。なぜなら、「反省」を無くして「直観」となると考える場合では、「直観」と「反省」が対立しているように見られる。つまり、そこですでに「反省」の分別作用が入っているのである。それ故、この「直観」は分別された「直観」であって、真の無分別の「直観」ではない。真の「直観」によって実在を見れば、「悪い」がそのまま「良い」であり、「有限」がそのまま「無限」である。したがって、真の「直観」とは分別と無分別、「直観」と「反省」を分けない「直観」、否、両者の矛盾対立をそのままに見出し、その中でなお統一を見る「直観」でなければならない。この場合、真の「無分別」というのは分別と無分別を分けて考える以前の状態だけではなく、分別と無分別を矛盾対立のままに統一する「分別と無分別の無分別」であると思われる。このような境界は我々の日常生活から離れて苦痛や迷いを超然した状態ではなく、むしろ、逃れられない苦痛や迷いの只中において、幸福や信念に目覚めるような日常茶飯事であるといえるであろう。

したがって、「反省」（偽我）を「直観」（真の自己）に統一し、回収するという見方は、実在における「無限の統一」と「無限の矛盾」のうちに、「統一」（同一）の方だけにアクセントが置かれており、「矛盾」の方が消されてしまうといえる。その見方は分別されたも

のの一方であると考えられる。それ故、唯一の実在である「独立自全の純活動」において、「反省」（無限の矛盾衝突）と「直観」（無限の統一）が矛盾していながら、どこまでも一つでなければならない。このような実在の真の見方は我々の「反省」の枠組みが破られる時、即ち我々が自己の外に「真の自己」を追求したあげく、「真の自己」になれないという絶望に陥る時のみ現れてくるのである。

4、「真の自己」と「偽我」

すでに明らかにしたように、「偽我」から「真の自己」への転換とは、「宗教的要求」の頂点において、「偽我」が破られ、神において「真の自己」を見出す宗教的経験である。しかし、それは単に「偽我」が消滅されて「真の自己」に帰るではなく、これと同時に、神の無限の愛と力において初めて自分が偽我であり、罪深い存在だと認めることでもある。もしくは、自らが偽我であり、悪だということ深く自得すればするほど、救われるはずのない自分の根柢にいつも神の絶対無限の愛と力が届いていることに気づく。こうして、「偽我」がなくなるのではなく、「偽我」が「偽我」のままに、「偽我」が「偽我」であるからこそ、絶対無限の神と合一しているのである。それは「宗教的覚悟」の内容であり、「個人あって経験あるにあらず、経験あって個人あるのである」という哲学的直観である。

そして、「反省」と「直観」の＜矛盾的かつ自己同一的＞な関係に基づいて、「真の自己」と「偽我」の関係を検討する。自己はどこまでも「偽我」でありながら、「真の自己」でもある。「偽我」の有限なあり方が破られることによって、実在に対する真の見方を会得し、「真の自己」を知る。しかし、一方で「偽我」が単になくなるのではない。「偽我」（反省）は「偽我」（反省）のままに、「偽我」（反

省)は「偽我」(反省)であるからこそ、「真の自己」(直観)と一つとなると考えなければならぬ。それこそ、真の「直観」であり、実在の真の見方である。

そこで、「偽我の死」について議論を進める。我々がどこまでも自力で目的を実現することを諦めないから、そもそも自分のことを「偽我」であり、悪であるとは思っていない。しかし、我々(偽我)はその本性によって、自力で「人格の要求」・「真の自己」からの要求を実現しようとする。その結果、「真の自己」とならないという絶望に必ず陥る。そこで、「宗教的要求」は大なる生命・真の自己の側から我々に起こってくる。その「頂点」において、我々が神と合一して初めて、自己が悪であり、偽我であると知り、神において「真の自己」を見出すことができる。その意味で、自分のことを偽我、悪であると思はないという「偽我」のあり方は、神・「真の自己」において殺されると考えられる。つまり、偽我を偽我と知ること、偽我」という有限な在り方が死ぬということである。しかし、一方ではそれが偽我が真に偽我となることでもある。自分が偽我であり、悪であると認識することで、「偽我」が初めて成り立つからである。

また、偽我が真に偽我となることは、同時に「真の自己」(分別された「真の自己」)が真に「真の自己」(分別されない「真の自己」)となることである。分別された「偽我」と分別された「真の自己」が否定されて初めて、真の「偽我」及び真の「真の自己」が成り立つ。つまり、偽我が偽我でなくなることによって、偽我が真に偽我になり、真の自己が真の自己でなくなることによって、真の自己が初めて真の自己になるということである。西田は「神すらも失ったところに真の神を見るのである(1・192)」という所以である。それによって

真の「偽我」が真の「真の自己」と一つとなるのである。

以上のように、「独立自全の純活動」において、「直観」と「反省」とは矛盾的でありながら同一である。「我々の自己」における「真の自己」と「偽我」とはどこまでも矛盾していながら、「偽我」がそのまま「真の自己」と一体になっている。こうして、『善の研究』において、両者には「同一的」な側面があると同時に、「矛盾的」な側面もあると見られる。したがって、『善の研究』においては、「真の自己」と「偽我」との<矛盾的かつ自己同一的>な関係が萌芽的に含まれているといえるであろう。

おわりに

本稿においては、初期西田哲学の代表作『善の研究』における「自己」の問題を中心にし、純粹経験の「独立自全の純活動」の立場により、「我々の自己」の生成と発展、特に「偽我」の成立と「真の自己」への還帰を考察した。それによって、「我々の自己」における矛盾的事実を明らかにし、「真の自己」と「偽我」との関係を解明した。以下、明らかになった点について整理しておきたい。

そのうちの一つ目は、純粹経験の「独立自全の純活動」の立場と論理ということである。まず、「純粹経験」の性質より、純粹経験は「独立自全の純活動」であり、「一般的或者」の「自発自展」であることを明らかにした。そして、純粹経験の立場が「独立自全の純活動」の立場であり、その論理は「一般的或者」の「自発自展」であると論証できた。

そして二つ目は、「我々の自己」の構造、及び「偽我」の成立と「真の自己」への還帰ということである。まず「我々の自己」がどこまでも「偽我」であって、その「根柢」に

働いている「真の自己」も知らず、自分自身が「偽我」であることも知らないという自己の矛盾的構造を解明した。そして、「偽我の死」の新たな解釈を試みることで、自己は「偽我」が破られることを通して、「真の自己」に転ずることを明らかにした。最後に「真の自己」に還帰した後、個人・＜意識的自己＞と神の関係を考察した。

最後に三つ目は、「我々の自己」における「真の自己」と「偽我」とは＜矛盾的かつ自己同一的＞な関係にあるということである。まず自己のあり方の転換に基づいて「直観」と「反省」を再検討して、両者の＜矛盾的かつ自己同一的＞な関係を論証した。そして、こうした「直観」と「反省」との関係によって、「真の自己」と「偽我」との間に「同一的」な側面があるのみならず、「矛盾的」な側面が含まれている点を解明した。「真の自己」と「偽我」の「矛盾的」な側面に焦点を絞る研究は見当らない。

以上のことにより、本稿では「独立自全の純活動」の立場により、「真の自己」と「偽我」の関係を「直観」と「反省」の＜矛盾的かつ自己同一的＞な関係に基づいて再検討し、その「矛盾的」な側面の意義を捉え直すことによって、『善の研究』から西田哲学のその後の展開に繋がる萌芽を取り出し、『善の研究』において「真の自己」と「偽我」との＜矛盾的かつ自己同一的＞な関係が萌芽的に含まれていることを解明してみた。

付記

本稿における西田幾多郎からの引用は、すべて『西田幾多郎全集』（岩波書店、1965年2月）による。引用の際は、文末に（巻数・頁数）のかたちで付記する。また引用に際し、旧漢字は常用漢字に、旧仮名遣いは現代仮名遣いに改めた。また一部の漢字を平仮名に直した。

注

- ¹ この点で西田哲学は、抽象的な論理を振り回す思弁的な哲学として知られる一方で、「真に生きる」と密接に関る「実存の哲学」といえる。
- ² 小坂国継「西田哲学の基礎」『理想』第681号、2008年、p58～p61。
- ³ こうした「否定の論理」は西田哲学において終始一貫している。小坂国継『西田幾多郎の思想』、講談社学術文庫、2002年、p73を参考。
- ⁴ 西谷啓治は我々が「普通に自己として対象的に見られている」「主観的自己」、「実在から遊離して宙に浮いた抽象的自己」を「滅せらるべき自己」と考え、「そういふ自己の立場が脱却されるとき初めて、真の自己が現前してくる」と述べている（西谷啓治「西田幾多郎—その人と思想」『西谷啓治著作集第九巻』、創文社、1951年、p160～161）。
- ⁵ 上田閑照は「純粹経験こそがすべてのあり方に先んじて決定的」であるから、「道德の事も宗教のことも純粹経験のこと」であって、「両者を通じて、「偽我を殺す」、「自己の小意識を破る」な

ど強い言葉で我の否定が貫徹して」いるとしている（上田閑照『西田幾多郎を読む』、岩波セミナーブックス、1991年、p163）。

- ⁶ 小坂国継は「自己を失うことが自己を得ることであり、自己を否定することが実は真に自己を肯定することであるという弁証法的な関係がみとめられる」と述べ、「個性（真の自己：引用者）」は「通常のいわゆる自己をどこまでも否定して、その極、一般と融合した場合に初めて発現してくるような個性である」としている（小坂国継注釈『善の研究＜全注釈＞』、講談社学術文庫、2006年、p387～388）。
- ⁷ 西田によれば、「純粹経験」の立場は、主観と客観、真と偽などの二元論的な考え方を徹底的に否定する一元論的な見方である。そこにおいて、純粹経験と全く異なる見える「反省」であれ「偽我」であれ、すべてが究極的に純粹経験であり、「真の自己」に他ならない。これが純粹経験の同一性として捉えられるものである。「純粹経験」の領域において、「真」と「偽」の区別、さらに「真の自己」と「偽我」の対立も存在しておらず、我々

の自己がそのまま「真の自己」である。そして「偽我」が滅却されて初めて我々は「純粹経験」の領域に帰り、「真の自己」として蘇る。その意味では、「偽我」が「真の自己」に回収されると見られる。つまり、「偽我」は自己が「真の自己」に帰る一過程にすぎない、自己の未完成の状態であると考えられる。小論では、この点を「真の自己」と「偽我」との「同一的」な側面として捉える。

⁸ 「純粹経験」の論理について、上山春平は『『善の研究』における「一つの実在の分化発展」という実在の論理構造の規定が、後期西田哲学における「一般者の自己限定」という規定の萌芽形態である」とし、「一般者の自己限定」の思想について以下のように述べている。

さらに一步をすすめて、新たに指摘しておきたいのは、さきに西田の全思想の共通項として指摘した「一般者の自己限定」の思想が、純粹直観を基礎とする『善の研究』の段階から、自覚を基礎とする『自覚における直観と反省』の段階へと進められることによって、その論理的構造を一段と発展させ、約十年後に『働くものから見るものへ』において確立される「場所の論理」の成立に必要な諸条件をみずからそのうちにはらむようになったという点である（上山春平「絶対無探求」『日本の名著47西田幾多郎』、中央公論社、1984年、p24、p66）。

⁹ 西谷啓治は「純粹経験」の「自発自展」について、「経験の発展の根柢には恒に「統一的或るもの」が潜み働いている…(中略)…そこにあるのは「唯一の者の自発自展」であり、「自動不息」なる発展である」と述べている。そして、西谷は「自発自展」や「自動」といった西田の用語における「自」の一字に着目し、「純粹経験の立場の根本的性格を「独立自全」と考える。この「自」は「他」に対する「自」ではない、それは経験の発展の根柢にある「如何なる対立や矛盾の内にも生き得る力」としての「無限な統一」を指している。こうして、西谷は「独立自全なる唯一実在」を「それに対立する如何なる他もない」、独立自全な「自」としての実在と考えており、純粹経験の立場が「無限の統一としての「自」の立場」であると主張した（西谷啓治「西田幾多郎—その人と思想」『西谷啓治著作集第九巻』、創文社、1951年、p144~148）。

¹⁰ 西田は自らの思索が後期に辿りついた時、『現実の世界の論理的構造』において以下のように述べている。

今日の考えと『善の研究』の頃の考えとは一

寸見ると違うように思うかもしれないが、あれも純粹経験の立場から考えようとしたのである。純粹経験は主観でもなく客観でもない、主観客観の区別のない立場からこの世界を考えることであった。純粹経験は学問上の考としては不完全であったように思う。今日でも純粹経験の立場を論理的に考えようとしているのである。一寸見たところでは『善の研究』の考と今の考とは違うようだが、私の企てていることは同一の精神、同一の行き方であると考えてよい（14・216）。

¹¹ 「意識現象」は純粹経験に他ならない。それは「個人」の枠に限ることはない。即ち、「個人あって経験あるのではなく、経験あって個人あるのである。個人的経験とは経験の中において限られし経験の特殊なる一小範囲にすぎない（1・28）」とされる。

¹² 西田は「種々の意味とか判断とかいうものは経験そのものの差別より起る（1・15）」と述べ、主観と客観、物と我などあらゆる差別を純粹経験により説明する。つまり、純粹経験はすべての分別と意味を含んでおり、その内容は最も豊富深遠である。したがって、純粹経験は時間と空間、自と他、内と外といったあらゆる範疇と分別を超えたもの（超越）であり、しかもあらゆる分別は経験より成立する（内在）と考えられる。

¹³ その自発自展の過程は「まず全体が含蓄的implicitに現れる、それよりその内容が分化発展する、しか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。一言にしていえば、一つのものが自分自身にて発展完成するのである（1・63）」とされる。

¹⁴ その点について、西田は『善の研究』において「自己を対象としてみることができるよう思うが、その実はこの自己とは真の自己ではなく、真の自己とは現在の観察者即ち統一者である…自己はかくのごとき統一者である、決してこれを対象として比較統一の材料とすることのできないものである（1・78）」と述べている。

¹⁵ 西田は「直覚というは…ただありのままの事実を知るのである（1・49）」といい、純粹経験・直接経験の事実を「直覚的経験の事実（1・48）」と呼んでいる。また、『善の研究』の第一編第四章「知的直観」において「直覚」は「(知的)直観」と同じ意味で使われている。「知的直観」とは「純粹経験における統一作用そのものである、生命の捕捉である、即ち技術の骨のごときもの…例えば画家の興来り筆自ら動くように複雑なる作用の背後に統一的或者が働いている。その

変化は無意識の変化ではない、一つの物の発展完成である。この一物の会得が知的直観であ(1・43)」るとされる。つまり、「知的直観」において、純粹経験の根柢に働いている「実在の統一力」・「実在の統一者」が現前してくるのである。しかも、「真の自己」は「実在の統一者(1・78)」である。したがって、「真の自己」は「直覚」(「直観」)によってのみ捉えうるのである。

- ¹⁶ 西田は「実在は即ち善である(1・194)」とし、「悪」は「実在体系の矛盾衝突より起こる(同上)」と考えている。「罪人(1・195)」は原罪を犯し、エデンの花園より追放されたアダムの子孫として比喩的に語られる。そのため、<意識的自己>・偽我は罪人と考えられる。
- ¹⁷ 『善の研究』の第三編「善」において、「善とは我々の内面的要求即ち理想の実現換言すれば意志の発展完成である(1・143)」と記されている。この内面的要求は「意志の根本たる先天的要求(同上)」であり、それが「人格の要求(1・152)」とも呼ばれる。それが「衝動(1・103)」として我々に与える良心の要求である。また、「善を求め善に遷るというのは、つまり自己の真を知ること(1・146)」とも述べられているから、人格・真の自己の要求の内容は「善をなせ」「真の自己を知れ」となるのであろう。
- ¹⁸ 佐野之人は「西田幾多郎の根本経験」で、「自己の無力に傾く時、突如として「宗教的要求」が「大なる生命」の側から「自己」に起こって来ると主張し、その要求の「頂点」が「神人合一」としての「見神の事実である」としている(佐野之人「西田幾多郎の根本経験」『実存思想論集(34)』、知泉書館、2019年、p120)。本稿はこの説に多くを負っているが、「西田幾多郎の根本経験」で、「真の自己」と「偽我」との関係については言及されていない。
- ¹⁹ 「宗教的覚悟」とは「知識および意志の根柢に横たわれる深遠なる統一を自得する(1・45)」のであり、「深き生命の捕捉(同上)」である。
- ²⁰ 西田は「この統一の極まるところがわれわれのいわゆる客観的実在というもので、この統一は主客の合一にいたってその頂点に達する(1・171)」と述べている。「客観的実在」とは主観的・有限的な自己即ち「偽我」に対して、大なる生命・神・「真の自己」である。
- ²¹ 佐野之人「西田幾多郎の根本経験」『実存思想論集(34)』、知泉書館、2019年、p120を参考。
- ²² 西田は「反省的思惟の作用(1・24)」は「次位的(同

上)」に意識の統一状態より生じたものと考えるが、「反省」や「分裂(1・192)」が一時的なものではなく、「われらの心の中に時々刻々行われている(同上)」としている。

- ²³ 「統一は実に意識のアルファでありまたオメガである(1・172)」と述べられる。

参考文献

- 安倍能成・ほか編「善の研究」『西田幾多郎全集第一巻』、岩波書店、1965年
- 安倍能成・ほか編『西田幾多郎全集第九巻』、岩波書店、1965年
- 安倍能成・ほか編「知識の客観性について」『西田幾多郎全集第十巻』、岩波書店、1965年
- 安倍能成・ほか編「現実の世界の論理的構造」『西田幾多郎全集第十四巻』、岩波書店、1965年
- 安倍能成・ほか編「倫理学草案第二」『西田幾多郎全集第十六巻』、岩波書店、1965年
- 上田閑照『西田幾多郎を読む』、岩波セミナーブックス、1991年
- 上山春平「絶対無の探究」『日本の名著47西田幾多郎』、中央公論社、1984年
- 茅野良男「西田幾多郎初期の思索をめぐって」『西田哲学—新資料と研究への手引き』、ミネルヴァ書房、1987年
- 高坂正顕「西田哲学」『高坂正顕著作集第八巻』、理想社、1965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
- 小坂国継『西田幾多郎の思想』、講談社学術文庫、2002年
- 小坂国継注釈『善の研究<全注釈>』、講談社学術文庫、2006年
- 小坂国継「西田哲学の基礎」『理想』第681号、2008年
- 佐野之人「西田幾多郎の根本経験」『実存思想論集(34)』、知泉書館、2019年
- 西谷啓治「西田幾多郎—その人と思想」『西谷啓治著作集第九巻』、創文社、1951年
- 藤田正勝『現代思想としての西田幾多郎』、講談社(講談社文庫)、1998年
- 藤田正勝『「善の研究」の百年 世界へ／世界から』、京都大学学術出版会、2011年
- 藤田正勝注解・解釈『善の研究』、岩波文庫、2012年