

『善の研究』の基本思想について

藤城 優子

日本大学大学院総合社会情報研究科

On the basic thought of “An inquiry into the Good”

by Kitaro Nishida

FUJISHIRO Yuko

Nihon University, Graduate School of Social Cultural Studies

“An inquiry into the Good” by Kitaro Nishida is a very important work in the history of Japanese philosophy. It can be called a truly Japanese contribution to modern philosophy, and as such marks a kind of 'Declaration of Independence' in the history of Japanese philosophy.

There are 4 chapters in Nishida's book. Chapter 1: "Pure Experience"; Chapter 2: "Reality"; Chapter 3: "The Good"; Chapter 4: "Religion". Taken together these chapters give a comprehensive description of Nishida's basic thinking. But he says that someone reading his book for the first time should miss out Chapter 1. Why does he say this? The purpose of this paper is to explain the basic thought of Nishida. To do this it starts by examining his thinking in the chapter entitled "Reality". Next, I work through "The Good", "Pure Experience" and "Religion". As Nishida did in fact actually write the chapters in this order, I think this approach brings out more clearly the essence of his thought.

はじめに

明治44年に出版された西田幾多郎の『善の研究』は、明治以後の日本の哲学史上における最初の日本人による哲学書であるとされている。また、『善の研究』は、哲学関係者のみならず、それ以外の多くの読者を獲得し、現在に至っても版を重ねる「永遠のベストセラー」であるとも言えるだろう。

まず、この著作は、哲学書でありながら、『善の研究』という題名がつけられているのであるが、この理由について西田自身は、「哲学的研究がその前半を占め居るにも拘らず、人生の問題が中心であり、終結であると考えた」¹⁾からであると説明している。こ

の説明から、この著作における西田の究極の志向を垣間見て取ることができる。

『善の研究』は、もともと、金沢の第四高等学校での授業の講義録や、学術雑誌に掲載された論文をまとめたものである。西田はまず「实在」、「善」(倫理)について論じ、次いで「純粹経験」、「宗教」の順に執筆していった。後にそれは『善の研究』として、第一編「純粹経験」、第二編「实在」、第三編「善」、第四編「宗教」の順に構成し直され、出版されたのである。西田自身、第一編は「余の思想の根底である純粹経験の性質を明にしたもの」であり、第二編は「余の哲学的思想を述べたもので、この書の骨子」と考えている。そして第三編は第二編「实在」の考

えを基礎として、「善を論じた積であるが、またこれを独立の倫理学と見ても差支」えないと述べ、第四編は「余が、かねて哲学の終結と考えている宗教について余の考を述べたもの」²である。

このような『善の研究』の特色から、既に述べたように、現在に至ってもなお、「自己とは何か」や、人生について真剣に考えようとする多くの幅広い読者を獲得しつづけている。

しかしながら、この書の目次を見た読者は少なからず戸惑うに違いない。なぜならば、この書の初めにあたる第一編が「純粹経験」となっているからである。人生と純粹経験が、直接どう関わるのか。これらの関連は、第一編「純粹経験」だけを見てはわかりづらい。

このことから、本論ではこの書の「序」で西田自身が「初めて読む人はこれ〔第一編「純粹経験」〕を略する方がよい」³と述べているように、第一編「純粹経験」から読み進めるのではなく、西田が当初執筆した「實在」、「善」、「純粹経験」、「宗教」の順に読み直していくことで西田の基本思想をより一層鮮明にしようとするものである。

1 「實在」

第二編にあたる「實在」は、第三編にあたる「善」（倫理）と共に、もともとは『西田氏實在論及倫理学』と題され、明治39年頃学生に配布されたものである。西田の實在論は、やがて「實在について」と題され、『哲学雑誌』第22巻第241号（明治40年3月）に掲載された。これによって、西田の名が広く学界に知られるようになるのである。⁴

それでは、学界で推奨されたこの論文はどのようなものであろうか。西田にとって實在とは如何なるものなのか、そして、真の實在とはどのようなものであると考えていたのであろうか。

まず、西田の實在論が、西洋の近世哲学の實在論、つまり物や対象など独立した客観としての實在を認める立場とは全く異なるものであるということ念頭に置く必要がある。

真の實在を知るために西田は、「直接の知識を本と

して出立せねばならぬ」⁵と述べている。それでは、直接の知識とは如何なるものなのだろうか。それは「ただ我々の直覚的経験の事実即ち意識現象についての知識あるのみ」⁶である。このような直覚的経験を基礎として、我々の知識は築き上げられるのである。このことから、西田は「實在とはただ我々の意識現象即ち直接経験の事実」⁷であると定義する。この定義によって、「實在」と「経験」はイコールで結ばれることがわかる。

次に西田は「我々がまだ思惟の細工を加えない直接の實在とは如何なる者であるか。即ち真に純粹経験の事実というのは如何なる者であるか。この時にはまだ主客の対立なく、知情意の分離なく、単に独立自全の純活動あるのみである」⁸と述べ、實在と純粹経験の事実の両方に共通の性質を明らかにしている。つまり、まず両者は、共に「活動」であると捉えられているのである。そして、知情意は分離していないということを述べた後、西田はその三方面の中で「意志がその最も根本的な形式」であり、事実については「我々に最も直接なる意識現象はいかに簡単であっても意志の形を成している。即ち意志が純粹経験の事実」⁹であり、實在については「真實在は普通に考えられているような冷静なる知識の対象ではない。我々の情意より成り立った者である。即ち単に存在ではなくして意味をもった者である」¹⁰と主張する。そして、實在はこのことから、「我々の世は我々の情意を本として組み立てられたものである」¹¹と結論付け、更に「情意が全く個人的であるというのは誤である。我々の情意は互に相通じ相感することができる。即ち超個人的要素を含んでいるのである」¹²と自らの主張を展開させていくのである。

次に西田は「我々の種々なる差別的知識とはこの實在を反省するに由って起るのであるから、今この唯一實在の成立する形式を考え、如何にしてこれより種々の差別を生ずるかを明にしよう」¹³とする。そして實在の形式について「先ず全体が含蓄的 implicit に現われる、それよりその内容が分化発展する、而してこの分化発展が終った時實在の全体が実現せられ完成せられるのである」¹⁴と説明する。つまり、「一つの者が自分自身にて発展完成する」¹⁵のである。通常、外界の現象と考えられているものも、決して我々

の意識の外にあるのではない。西田が「真実在は意識現象の外にない」¹⁶と主張するゆえんである。

次に西田は実在の根本について考える際、まず「凡ての実在の背後には統一的或者の働きおることを認めねばならぬ」¹⁷と述べている。この働きということについて西田は、「一つの物が働くというのは必ず他の物に対して働くのである、而してこれには必ずこの二つの物を結合して互に相働くを得しめる第三者がなくてはならぬ」¹⁸と考えている。つまり、すべての物は互いに対立し合うことで成立し、その根底には、必ずそれを統一する働きをする「統一的或者」が潜んでいることを意味する。このことから、実在が成立するためには「その根底において統一というものが必要であると共に、相互の反対むしる矛盾ということが必要である」¹⁹と西田は述べている。つまり、真実在とは「無限の対立を以て成立する」²⁰のである。そして、西田は実在の根底にある統一的或者とは如何なるものかについて述べる。西田は「理は独立自存であって、時間、空間、人に由って異なることなく、顕滅用不用に由りて変ぜざる者である」²¹と述べている。ここでの理とは、「実在の根底にある統一的或者」と同義として使われている。そして「理は何人が考えても同一であるように、我々の意識の根底には普遍的なる者がある」²²と西田が定義付けているように、独立自存で、時間、空間等の制約を全く受けない理、つまり、実在の根底にある統一的或者は、普遍的性質を具えているということがわかる。

実在に関する西田の最終的な立場について西田は「一方においては無限の対立衝突であると共に、一方においては無限の統一である、一言にていえば独立自全なる無限の活動である。この無限なる活動の根本をば我々はこれを神と名づけるのである」²³と述べている。このように、実在の根底と神は、直結したものと考えられているのである。

このことから、西田の実在論は、概ね以下のようにまとめることができるだろう。

第一に、「実在」は、「経験」と同じものであること。

第二に、それ自体が「活動」と捉えられていること。

第三に、「実在」は、知情意の分かれたものではな

く、全てを具備しているが、そのうち、意志が最も根本的な形式であること。

第四に、「実在」は、個人的なものではなく、超個人的要素を含んでいること。

第五に、「実在」には、それが成立するための形式があり、この形式によって、種々の差別というものが生じるとのこと。そして、この分化発展が終った時に、実在の全体が実現し完成するということ。つまり、一つの者が自分自身にて発展完成するということ。更に、真実在は常にこの形式によって成立し、この形式の外に出るといったことはないということ。

第六に、実在の成立には、矛盾をも含む、全てを統一する「統一的或者」が働かなければならないということ。そして、この「統一的或者」が、「神」と同一のものと考えられているということ。

西田は、主観と客観あるいは、精神と物体を分けて考える二元論的な考え方を徹底的に否定する。西田にとって「実在」とは、固定された実体的なものとは考えず、活きた者、つまり活動を指している。そして、実在を捉えるには、主客未分の直接経験から出立しなければならないということ力を説く。更に、実在の根底が「神」と考えられていることは、西田の実在論の最も特徴的なことであろう。

2 「善」

既に述べたように、西田は『善の研究』の第二編「実在」と第三編「善」(倫理)にあたる部分をまず先に完成させている。そして、『善の研究』の「序」で西田が「第三編は前編〔第二編〕」の考えを基礎として善を論じた²⁴と述べているように、西田にとって倫理、道徳は、「実在」を本として論じられなければならないと考えていたことがわかる。

倫理とは、人間がどう生きるべきか、そのためにはどのように行動すればよいのか、そして人間がより善く生きるとはどのようなことなのかを探求する学問である。

それでは、西田の当時の倫理観はどのようなものであったのだろうか。まず第三編「善」をまとめると概ね以下のようなになる。

善とは、我々の行為の価値を定めるべき規範のことである。この規範の本は、意識の直接経験に求めなければならない。つまり、善は意識の内面的要求より説明すべきものであって、外より説明すべきものではないのである。このことから、権力の命令に従う他律的な倫理学とは、一線を画するのである。なぜなら、他律的倫理学は、善悪の標準を外に求めようとしているからである。善は、我々の内面的欲求即ち理想の実現、意志の発展完成を意味する。これを活動説という。善とは幸福である。真正の幸福は、厳粛なる理想の実現によって得られる。そしてこの理想は、自己そのものから起る。善とは、自己の発展完成のことであり、人間が人間の天性自然を發揮し、発達を遂げるのが最上の善である。このことから、善の概念が、実在の概念と一致することがわかる。一つの者が自分自身にて発展完成するということが、実在成立の根本形式であった。とすれば、自己の発展完成である善とは、自己の実在の法則に従うことと同一であることになる。即ち、自己の真実在と一致することが、最上の善である。従って、存在と価値は元来一つのものであり、これらを分けて考えることはできない。²⁵

観念活動は精神の根本的作用であり、我々の意識はこれによって支配されるべきものである。これから起る要求を満足するのが真の善である。観念活動の根本的法則が、理性の法則と呼ばれるもので、その根底には更に唯一の力が働いている。それが意識の統一力であり、それを人格という。人格は直覚自得すべきものであり、善とは、人格、つまり統一力の維持発展にある。²⁶

人格はその人その人によって特殊の意味をもち、真の意識統一とは、我々が知らないうちに自然に現われる純一無雑な作用で、知情意の分別なく主客の隔離なく独立自全なる意識の本来状態である。人格は天才の神来の如く各人の内より直接に自発的に活動する無限の統一力である。そして我々の人格とは、宇宙の統一力と同じものである。つまり、物心の別を打破する唯一実在が事情に応じてある特殊な形で現れたものが、我々の人格である。²⁷

人格の実現が絶対的な善である。この人格の要求とは、意識の統一力であると共に、実在の根底にお

ける無限の統一力の発現である。絶対的善行為とは、全て自己の内面的必然より起る行為でなければならない。我々の全人格の要求は、我々が未だ思慮分別せざる直接経験の状態においてのみ自覚できる。そして、自己の真摯なる内面的要求に従うということは、自己の主観的空想を消磨し尽くして物と一致することである。自己実現とは、自己の客観的理想を実現することであり、愛、つまり自他一致の感情と同じものであると言える。従って、真の善行は、主客相没し物我相忘れ天地唯一実在の活動に至って初めて、善行の極地に達するのである。²⁸

善行為は、我々の自己の個人性の実現を目的としなければならない。そして個人主義と共同主義は一致するものでなければならない。一社会の中にいる個人がそれぞれ十分に活動してその天分を發揮してこそ、はじめて社会が進歩するのである。この社会的意識には種々なる階級がある。その最小で直接なるものは家族であり、次は国家である。最後の段階が、人類的社会の団結である。つまり真正の世界主義というものは、各国家が無くなることを意味するのではなく、各国家が強固となり、各自の特徴を發揮し、世界に歴史に貢献することである。²⁹

それでは完全な善行とはどのようなものであろうか。それは、我々の最深なる要求(内における自己の真体)と最大の目的(外における人類一味の愛)が一致している状態のことである。実在の論から推論して、この両見解が相矛盾衝突することはないと断言する。³⁰

完全なる善行とは、誰でもできるものでなければならない。それぞれがその人のもつ能力や境遇に応じて、完全な善行を旨ざすことである。³¹

真の善とは、つまり真の自己を知ることである。真の自己は宇宙の本体である。真の自己を知るとは、人類一般の善と合致するのみでなく、宇宙の本体と融合し、神意と冥合するのである。宗教も道徳もこれに尽きる。これが宗教道徳美術の極意である。³²

以上が西田の考える倫理学である。これらは通常の意味での道徳、つまり普遍的な道徳律や義務の意識に従うという意味での道徳とは異なるものである。³³既に見たように、西田自身が師父の教訓、法律、制

度、習慣等外界の権威に従うことは、善悪の標準を外に求めることだとして、完全に否定している。これは、西田の倫理観の特徴といえるだろう。

初めに、西田が倫理、道徳を考える上で、「實在」を本として論じられなければならないと考えていたということを述べた。既に考察してきたように、西田にとって善とは、自己の発展完成のことであった。そして、人間が人間の天性自然を発揮し、発達を遂げるのが最上の善であると考えられていた。實在成立の根本形式が、一つの者が自分自身にて発展完成するということであるから、自己の発展完成である善とは、自己の實在の法則に従うことと同一であることになる。自己の真實在、つまり、自己を発展完成させることが、最上の善なのである。従って、西田にとっての道徳の法則は、實在の法則に含まれることになる。このことから、實在（存在）と価値は元来一つのものであり、これらを分けて考えることはできない。

また、絶対的な善とは、人格の実現であると考えられている。人格とは、各人の内から直接に自発的に活動する無限の統一力であった。西田にとって、我々の人格を実現させるということは、絶対的な善を実現させることであると共に、意識の統一力であり、實在の根底における無限の統一力と一つとなることを示している。

このことから、西田にとっては、「實在」（存在）と「価値」（倫理）がイコールで結ばれていると言えるだろう。

真の善とは、真の自己を知ることであり、それは、人類一般の善と合致するのみでなく、宇宙の本体と融合し、神意と冥合すると考えられていた。このように、西田の倫理観は、最終的に宗教的立場に至ると考えられる。

3 「純粹経験」

西田の思想の根本である「純粹経験」を初めて論じたのは、『哲学雑誌』（明治41年8月）においてであり、「純粹経験と思惟、意志、及び知的直観」という題名で掲載されている。『善の研究』第一編「純粹経験」の構成も第一章「純粹経験」、第二章「思惟」、

第三章「意志」、第四章「知的直観」となっており、内容もほとんど変わらない。³⁴

「實在」の部分を一読してわかるのは、實在についてその性質を述べる際、「純粹経験の上からみれば...」とか「直接経験の立脚地より考えてみると...」、「直接経験の事実として直ちにこれを見れば...」といった記述が見られることである。このことから、西田の實在論は「直接経験の事実」、あるいは「純粹経験」から出立しているものと考えられる。

それでは、「直接経験」や「純粹経験」とはどのような概念なのであろうか。

純粹経験の性質

西田の「純粹経験」は、種々の性質をもっている。それらの性質とは以下のようなものである。

第1に、「真の純粹経験は何らの意味もない、事実其儘の現在意識」³⁵である。

第2に、感覚や知覚はもちろんのこと、記憶や、抽象的概念、経験的事実間における個々の関係の意識、情意や意志も全て「純粹経験」の中に含まれる。

第3に、「純粹経験」はいかに複雑であっても、その瞬間においては、常に単純なる一事実である。例えば、過去の意識の再現であっても、現在の意識によって統一され、これにより新しい意味が生じた場合には、既に過去の意識と同一のものとは言えないからである。

第4に、「純粹経験」は、「具体的意識の厳密なる統一」であり、「元来一の体系を成したもの」³⁶である。経験というと、何か単一で、瞬間的な出来事のように思われるのであるが、決してそうではない。時間的な断絶や、時間の長短にかかわらず、意識の統一状態が保たれていれば、それは「純粹経験」と呼べるのである。この体系内には、初生児の意識の如き明暗の別すら定まらない渾沌たる統一から、多種多様な意識状態が分化発展してくる。だが、単純に考えれば「純粹経験」の体系外にあると思われる思惟もこの体系内に含まれる。「いかに精細に分化しても、何処までもその根本的な体系の形を失うことはない」³⁷と西田自身が説明している通りである。「意識が自ら発展する間は、我々は純粹経験の立脚地を

失わぬ」³⁸と述べているように、「純粹経験」の体系は自ら発展する力を具えており、この「統一作用が働いている間は全体が現実であり、純粹経験である」³⁹のである。これに対して、「この統一が破れた時、即ち他との関係に入った時、意味を生じ判断を生ずるのである」⁴⁰と西田が述べているように、判断や意味が生じた状態は、意識の不統一状態であり、統一、不統一は程度の差でしかない。つまり、「同一物の見方の相違にすぎない」⁴¹と西田は言うのである。

第5に、「純粹経験」の統一作用の頂点は、意志であると定義されている。「純粹経験とは意志の要求と実現との間に少しの間隙もなく、その最も自由にして、活発なる状態」⁴²であると西田は説明している。以上のことから、西田の純粹経験説は、種々の要素及び、種々の段階をもった多義的性質を具えた概念であることがわかる。「純粹経験」とは、「日常ありふれた無意識的な状態であるとともに、また意識の最も理想的な、究極的な状態である。すると、純粹経験はもはや意識の様な統一状態ではなく、かなりの広幅をもった、というよりもむしろ無限の奥行きをもった意識の統一的状態」⁴³である。

純粹経験の体系

「純粹経験」の性質の中で最も特徴的なことは、「純粹経験」が一つの体系だということである。

それでは、「純粹経験」の体系とはどのようなものなのだろうか。そしてその体系がどのような性質をもっているのだろうか。

西田は、「意識の体系というのは凡ての有機物のように、統一的或物が秩序的に分化発展し、その全体を実現するのである」⁴⁴と定義している。西田の説明に従えば、「純粹経験」の体系は、明らかに弁証法的⁴⁵に発展していることがわかる。その発展の方式は「まさしく定立・反定立・綜合という弁証法的方式に対応」⁴⁶している。そうだとすると、「純粹経験」のそれぞれの段階は、どのように説明されているだろうか。

「純粹経験」における「定立」の段階は、「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。純粹というのは、普通に経験といっている者もその実は何

らかの思想を交えているから、毫も思慮分別を加えない、真に経験其儘の状態をいうのである。たとえば、色を見、音を聞く刹那、未だこれが外物の作用であるとか、我がこれを感じているとかと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をいうのである。それで純粹経験は直接経験と同一である。自己の意識状態を直下に経験した時、未だ主もなく客もない、知識とその対象とが全く合一している。これが経験の最醇なる者である」⁴⁷と定義されている。そしてこの例として、「一生懸命に断崖を攀ずる場合の如き、音楽家が熟練した曲を奏する時の如き」⁴⁸状態だと述べている。この段階で西田が描き出した世界は「先入見、つまりわれわれが無意識のうちにその当否を吟味することなく持ち込んでいる「人工的仮定」⁴⁹のない世界であり、「われわれのごく日常的な経験」⁵⁰の世界であると考えられる。「純粹経験」の性質において既に述べた通り、西田が「真の純粹経験は何らの意味もない、事実其儘の現在意識」⁵¹であると定義するゆえんである。例えば「私は花を見ている」という経験は、「私は花を見ている」と言ってしまうは既にそこには「花を見ている」という自分がいることになる。つまり、自分と花とは、完全に分離してしまい、自分が対象である花を見ていることになってしまうのである。しかし、西田の言う経験とは、そのようなものではなく「突出した「私」が一旦消されるような仕方で経験の根源性に直接現在し、そこから出発し直そうとしている」⁵²経験なのである。

それでは、「純粹経験」における「反定立」の段階は、どのように定義付けられているだろうか。西田によれば「経験は自ら差別相を具えた者でなければならぬ」とか「種々の意味とか判断とかいうものは経験其者の差別より起る」⁵³と説明されている。つまり、「純粹経験」の体系は元来、その性質として差別相を具えているのだと解釈されているのである。更に西田は「我々は純粹経験の範囲外に出ることはできぬ」と述べ、「純粹経験」において「反定立」の状態が起る理由を、「〔厳密なる〕統一が破れた時、即ち他との関係に入った時、意味を生じ判断を生ずる」⁵⁴からだと説明している。

要するに、「純粹経験」の体系内で「反定立」の

状態が起るのは、もともと経験が差別相をもっているからであり、このような「反定立」の状態と、「定立」における統一状態との間には程度の差しかない。不統一の状態とは、統一状態に比べて「ただその深く大ではあるが未完の状態」⁵⁵に過ぎないのである。この状態が「総合」に向かうのは、「反定立」の状態の背後に「統一的意識」が働いているからだとして解釈できる。不統一の状態は、西田が「いわゆる分化発展なる者は更に大なる統一の作用である」⁵⁶と述べているように、「総合」に至るための重要な要因であると考えられているのである。

弁証法における最後の段階である「純粹経験」における「総合」とは、どのようなものと説明されているであろうか。西田はこの段階を「知的直観」と名付ける。それは「いわゆる理想的なる、普通に経験以上といっている者の直覚」⁵⁷である。これが具体的にどのような状態であるかということ、美術家や宗教家の直覚のようなものだと西田は言う。そして「知的直観」は、「直覚という点においては普通の知覚と同一であるが、その内容においては遙にこれより豊富深遠なるもの」⁵⁸であると説明している。このことについて、音楽家のモーツァルト(Wolfgang Amadeus Mozart, 1756-1791)や宗教家を例に挙げている。「モーツァルトは楽譜を作る場合に、長き譜にても、画や立像のように、その全体を直視することができたという、単に数量的に拡大せられるのでなく、性質的に深遠となるのである、たとえば、我々の愛に由りて彼我合一の直覚を得ることができる宗教家の直覚の如きはその極致に達したものであろう」⁵⁹と述べているように、「純粹経験」の体系の最も理想的な統一状態が、美術家や宗教家の直覚と同じものとして考えられているのである。つまり我々の「意識体系の発展上における大なる統一の発現」⁶⁰した状態なのである。更に西田は、「真の知的直観とは純粹経験における統一作用其者である、生命の捕捉である、即ち技術の骨の如き者」⁶¹であると述べ、「知的直観」が「高尚なる芸術の場合のみではなく、すべて我々の熟練せる行動においても見る所の極めて普通の現象である」⁶²と説明する。そして「知的直観」は、事実と離れた抽象的一般性の直覚ではなく、「真の一般と個性とは相反する者でない、個性的限定に由りてかえって

真の一般を現わすことができる」⁶³と述べている。西田はこのことを芸術家の例をあげてわかりやすく説明している。芸術家が彫刻を創ったり、絵を描くことは、まずそれを創造する作者の個性の表出であると考えられる。だが、創造された作品が、作者の手を離れ、大衆の前に発表された時、その作品の美しさや価値は、全ての人に共通のものとなる。つまり、作品の価値が普遍性をもつことになるのである。

西田はこの段階の最後で、宗教について論じる。真の宗教的覚悟は、「知的直観」の状態であるというのである。そして、「学問道徳の本には宗教がなければならぬ、学問道徳はこれに由りて成立するのである」⁶⁴と主張するのである。要約すれば、究極的な統一状態であるところの「知的直観」は、我々の熟練した行動や、芸術家の直覚、更に根本的なものとして、我々の宗教的覚悟の状態とも同義であると考えられているのである。下村寅太郎は「知的直観はたしかに高い深遠なものであると同時に、単にそれに止らず、日常生活に於て見出され、我々の脚下にあるものとされる」と述べ、これらが共に「知的直観」であると考ええる点が、「西田哲学の特色」⁶⁵であると考えている。つまり、「最高の知的直観も我々の日常的な素朴な生活の中に即して表われる。素朴な日常的なものに直接に結合している」⁶⁶という点である。

4 「宗教」

『善の研究』の第四編にあたる「宗教」の第一章「宗教的要求」、第二章「宗教の本質」、第三章「神」の部分は、「宗教論に就て」という題名で『丁西倫理講演集』第八十輯(明治42年5月)に、第四章「神と世界」は、同講演集第八十二輯(明治42年7月)に掲載されたものである。第五章「知と愛」は、明治40年8月に、雑誌『精神界』第七卷第八号に掲載されたものであるから、執筆された順から言えば「実在」及び「善」(倫理)の次に書かれた論文であることになる。⁶⁷

既に述べたように、「純粹経験」の体系における「知的直観」の状態は、「真の宗教的覚悟」と同一のものであると定義されている。そして、西田は「〔真の宗教的覚悟とは〕深き生命の捕捉である。故にいかな

る論理の刃もこれに向うことはできず、いかなる欲求もこれを動かすことはできぬ、凡ての真理および満足の本となるのである。その形は種々あるべけれど、凡ての宗教の本にはこの根本的直覚がなければならぬ⁶⁸と述べている。つまり、宗教とは、全ての根本であり、人生の問題を捉えるためのものと考えられているのである。このことは、西田が、宗教とは哲学の終結であると述べているところからも明らかである。つまり、「純粹経験」の究極は、宗教的立場を表したものであるとともに、西田の追求した哲学の終結点として位置付けられているのである。

それでは、西田は宗教についてどのような考えをもっていたのであろうか。

西田は「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共に、絶対無限の力に合一してこれに由りて永遠の真生命を得んと欲するの要求」であり、真正の宗教とは、「自己の変換、生命の革新を求め⁶⁹ることだと述べている。つまり、真の宗教とは、自己が有限だということを知り、絶対無限の力に全てを任せてしまうことであり、自己の生命を根底から変えることであると考えられる。更に、宗教的要求とは、「厳粛なる意志の要求である。宗教は人間の目的其者であって、決して他の手段とすべき者ではない⁷⁰」のである。だが、「世界は個人の為に造られたる者ではなく、また個人的欲求が人生最大の欲求でもない。個人的生命は必ず外は世界と衝突し内は自ら矛盾に陥らねばならぬ。ここにおいて我々は更に大なる生命を求めねばならぬようになる、即ち、意識中心の推移に由りて更に大なる統一を求めねばならぬようになる⁷¹」と西田は言う。つまり、宗教とは、決して個人的欲求を満たすためのものではなく、それを超えた更に大なる統一を求めることである。そして西田が、「我々の凡ての要求は宗教的要求より分化したもので、またその発展の結果これに帰着する⁷²」と述べているように、我々の内外にある矛盾とは、全て宗教的要求より分化したものであり、そのような矛盾が発展し、統一することは再び宗教に帰着することを意味しているのである。西田が「統一は実に意識のアルファでありまたオメガである⁷³」と述べるゆえんである。

そして、学問道徳の極致は、結局のところ、宗教であると西田は考えるのである。

次に西田は、「宗教とは神と人との関係⁷⁴」であると定義する。そしてどのような関係が、真の宗教的關係であるのかについて述べる。「凡ての宗教の本には神人同性の關係がなければならぬ⁷⁵」と西田は言う。つまり、神とは超人間的な力をもったものではないということの意味している。そして「最深の宗教は神人同体の上に成立することができ、宗教の真意はこの神人合一の意義を獲得するにある⁷⁶」とまとめている。

真の宗教が、神と人との合一であると述べた西田は、次に、神は如何なる者かについて考察する。西田によれば「神とはこの宇宙の根本」であり、「神を宇宙の外に超越せる造物者とは見ずして、直にこの實在の根底⁷⁷」であると言う。更に、自然と精神という二者の根底には大なる統一力があり、これが神であると説明している。そこで西田は「直接経験の事実においては主客の対立なく、精神物体の区別なく、物即心、心即物、ただ一箇の現実あるのみである。ただかくの如き實在の体系の衝突即ち一方より見ればその発展上より主客の対立が出てくる。換言すれば知覚の連続においては主客の別はない、ただこの対立は反省に由って起ってくるのである。實在体系の衝突の時、その統一作用の方面が精神と考えられ、これが対象としてこれに対抗する方面が自然と考えられる⁷⁸」と述べ、精神と自然についてそれぞれ定義している。先に、神とは精神と自然の根底にある統一力と述べているから、神が、直接経験の事実の根底であり、精神と自然を統一する力を具えたものであることがわかる。西田が「實在の根底たる神とは、この直接経験の事実即ち我々の意識現象の根底でなければならぬ」とか、「統一的或者の自己発展というのが凡ての實在の形式であって、神とはかくの如き實在の統一者である⁷⁹」と述べているゆえんである。これらの説明から、神の性質が明らかとなった。まず、神とは、直接経験の事実の根底であり、また、實在の根底である。そして、實在の形式とは、「純粹経験」の体系を意味しているのであるから、神が、「純粹経験」の体系の統一者であるということがわかる。

西田は次に、宇宙と神との關係を明らかにしよう

とする。「宇宙と神との関係は、我々の意識現象とその統一との関係である」⁸⁰と述べている。神が我々の意識現象の統一者であることは、既に明らかになっている。そして宇宙とは、我々の意識現象と同じものであると考えられている。意識現象とは、直接経験の事実であるから、宇宙が直接経験の事実と同義であることがわかる。西田は「神は宇宙の統一者であり宇宙は神の表現である」⁸¹と述べている。これを「純粹経験」の体系と直接経験の事実の関係から説明すれば、「純粹経験」の体系が直接経験の事実の最終的な統一状態であり、直接経験の事実というのは、「純粹経験」の体系中の、ある一つの経験であるということと同じ関係になることがわかるのである。更に、「神は我々の意識の最大最終の統一者である、否、我々の意識は神の意識の一部であって、その統一は神の統一より来る」⁸²と西田が述べているように、神というものが、単なる意識現象の統一者ではなく、究極の統一者、更に言えば、神の意識の一部が、我々の意識現象であるとさえ考えているのである。そして、このような究極の統一者である神とは、「宇宙の根底たる一大人格」であり、宇宙は「神の人格的発現」⁸³であると言う。

以上のことから、神とは「宇宙の根底における一大知的直観と見ることができ、また宇宙を包括する純粹経験の統一者と見ることができ」⁸⁴と西田自身が述べているように、「純粹経験」の体系の統一者が神であることが定義された。

それでは、神と世界とはどのような関係にあるのであろうか。西田によれば「純粹経験の事実が唯一の实在であって神はその統一であるとすれば、神の性質および世界との関係もすべて我々の純粹経験の統一即ち意識統一の性質およびこれとその内容との関係より知ることができる」⁸⁵と言う。つまり、神と世界との関係は、「純粹経験」の統一とその内容との関係から説明できるというのである。西田は「具体的真实在即ち直接経験の事実においては分化と統一とは唯一の活動である」⁸⁶と實在に関する従来の説明を行う。そしてそこから、神と世界との関係を明らかにしていく。「直接経験の事実における分化と統一は活動である」ということが、「純粹経験」の体系の内容にあたる。従って、「純粹経験」を統一するもの

が神であり、「純粹経験」の体系内で起る活動が世界であると考えられるのである。このことから、西田の言う世界というものが、分化・発展を繰返し、統一状態に至ろうとする能動性をもった世界であることがわかる。西田が「人祖墜落はアダム、エヴの昔ばかりではなく、我らの心の中に時々刻々行われているのである。しかし翻って考えてみれば、分裂と悪い反省と悪い別にかかる作用があるのではない、皆これ統一の半面たる分化作用の発展に過ぎないのである。分裂や反省の背後には更に深遠なる統一の可能性を含んでいる、反省は深き統一に達する途である（「善人なほ往生す、いかにいはんや悪人をや」という語がある）。神はその最深なる統一を現わすには先ず大に分裂せねばならぬ。人間は一方より見れば直に神の自覚である。基督教の伝説をかりていえば、アダムの墜落があつてこそ基督の救があり、従つて無限なる神の愛が明となったのである」⁸⁷述べるゆえんである。

第五章「知と愛」は、既に述べたように、執筆順でいえば、「实在」及び「善」（倫理）と「純粹経験」の間の時期に書かれた論文である。⁸⁸

知と愛の関係について西田は「この二つの精神作用は決して別種の者ではなく、本来同一の精神作用であると考え。然らば如何なる精神作用であるか、一言にていえば主客合一の作用である。我が物に一致する作用である」⁸⁹と述べ、知と愛が同一の精神作用であると定義する。そして、「我々が物の真相を知るといふのは、自己の妄想臆断即ちいわゆる主観的の者を消磨し尽して物の真相に一致した時、即ち純客観に一致した時始めてこれを能くするのである」⁹⁰と、知が主客合一であることについて説明し、次に「我々が物を愛するといふのは、自己をすてて他に一致するの謂である」⁹¹と、愛が主客合一である理由を述べる。

このように、知と愛についてそれぞれ定義し、両者が共に主客合一の作用であることを論じた上で、西田はこれを宗教上のことに当てはめて考える。「主観は自力である、客観は他力である。我々が物を知り物を愛するといふのは自力をすてて他力の信心に入る謂である」⁹²と西田は言う。つまり、神や仏を知るといふことは、分析や推論によってではない。「ただ

愛または信の直覚に由りて知り得る」⁹³のである。

このように、神を知るということは、神を愛することと同一であり、我々が神を知るには、愛や信の直覚以外にはあり得ないということが述べられている。「われわれが宗教において神を愛するというのは、認識において根本的实在を直観するというのと同義である」⁹⁴と言われるゆえんである。

以上の内容によって、西田が「实在」及び「善」(倫理)つまり、知識(あるものを認識すること)及び道徳(いかに善く行為するか)について考察を終え、「純粹経験」について詳しく論じようとする前に、知識と愛、つまり、知識と宗教との関係について考えようとしていたことがわかる。この時点で西田は、「知識」とは、究極的には宗教、つまり「神を知る」ことにつながるものという考えをもっていたのである。

おわりに

『善の研究』の「序」における西田の助言に従って、まずは「純粹経験」を略し、執筆された順に読み進めてきた。このことにより、西田幾多郎という哲学者の根本思想を、より鮮明に浮かび上がらせることができた。というのは、西田にとっては、まず「实在」(哲学的立場)と「善」(道徳的立場)はイコールで結ばれている。つまり、实在 = 価値である。そして存在は、「純粹経験」とイコールで結ばれているのであるから、实在 = 経験という関係にあることがわかる。西田の「経験が实在である」という基本思想について上田閑照は、「経験ということと形而上学の両方に同時に根本的な関心をもったというこの事態は、すでに、そこに哲学の立場として何か新しい可能性、しかも現代の思想的な根本問題へのある解決の可能性を予感させるものがあると言える」⁹⁵と評している。更に「起源を異にする二つの関心が等根源的にそして双方向的に働き合い、純粹経験から始まる下降的展開への方向と、哲学的関心から始まる上昇的遡源的方向との交流交徹が西田の思索の磁場であった」⁹⁶と述べている。

以上のことから、实在 = 価値 = 経験という図式が成り立つ。更に、それらの根本にあるものは、「宗教」(宗教的立場)であった。従って、執筆された順に

「实在」から読み進めていくことによって、我々はまず、西田の哲学的思想を知ることとなる。その結果、認識すること、行為すること、経験することが一つであり、その最も根本が宗教であるという西田の世界観をひときわイメージしやすくなるのである。

¹ 旧版『西田幾多郎全集』第一巻、岩波書店、1965年、4ページ。

新版『西田幾多郎全集』第一巻、岩波書店、2003年、6ページ。

西田幾多郎『善の研究』岩波文庫、1950年、第88刷(2001年)、4ページ。

² 旧版全集第一巻、3ページ；新版全集第一巻、6ページ；文庫、3ページ。

³ 旧版同書、3ページ；新版同書、6ページ；文庫同書、3ページ。〔 〕内引用者加筆

⁴ 文庫、247～254ページ参照。

⁵ 旧版全集第一巻、47ページ；新版全集第一巻、40ページ；文庫、60ページ。

⁶ 旧版同書、48ページ；新版同書、41ページ；文庫同書、62ページ。

⁷ 旧版同書、52ページ；新版同書、43ページ；文庫同書、66ページ。

⁸ 旧版同書、58ページ；新版同書、48ページ；文庫同書、73ページ。

⁹ 旧版同書、59ページ；新版同書、49ページ；文庫同書、74ページ。

¹⁰ 旧版同書、60ページ；新版同書、50ページ；文庫同書、75～76ページ。

¹¹ 旧版同書、61ページ；新版同書、同ページ；文庫同書、76ページ。

¹² 旧版同書、62ページ；新版同書、51ページ；文庫同書、77ページ。

¹³ 旧版同書、63ページ；新版同書、52ページ；文庫同書、79ページ。

¹⁴ 旧版同書、同ページ；新版同書、同ページ；文庫同書、79ページ。

¹⁵ 旧版同書、同ページ；新版同書、同ページ；文庫同書、80ページ。

¹⁶ 旧版同書、66ページ；新版同書、54～55ページ；文庫同書、83ページ。

¹⁷ 旧版同書、67ページ；新版同書、55ページ；文庫同書、84ページ。

¹⁸ 旧版同書、68ページ；新版同書、56ページ；文庫同書、84ページ。

¹⁹ 旧版同書、同ページ；新版同書、同ページ；文庫同書、85ページ。

²⁰ 旧版同書、70ページ；新版同書、57ページ；文庫同書、87ページ。

²¹ 旧版同書、75ページ；新版同書、61ページ；文庫同書、93ページ。

²² 旧版同書、同ページ；新版同書、62ページ；文庫同書、94ページ。

- 23 旧版同書、96 ページ；新版同書、78 ページ；文庫同書、120 ページ。
- 24 旧版同書、3 ページ；新版同書、6 ページ；文庫同書、3 ページ。〔 〕内引用者加筆
- 25 旧版同書、142～147 ページ参照；新版同書、114～118 ページ参照；文庫同書、176～182 ページ参照。
- 26 旧版同書、149～151 ページ参照；新版同書、120～121 ページ参照；文庫同書、185～187 ページ参照。
- 27 旧版同書、151～152 ページ参照；新版同書、121～122 ページ参照；文庫同書、187～188 ページ参照。
- 28 旧版同書、152～156 ページ参照；新版同書、122～125 ページ参照；文庫同書、189～193 ページ参照。
- 29 旧版同書、156～163 ページ参照；新版同書、125～130 ページ参照；文庫同書、194～201 ページ参照。
- 30 旧版同書、163～167 ページ参照；新版同書、131～133 ページ参照；文庫同書、202～205 ページ参照。
- 31 旧版同書、167 ページ参照；新版同書、133 ページ参照；文庫同書、205 ページ参照。
- 32 旧版同書、167～168 ページ参照；新版同書、133～134 ページ参照；文庫同書、205～207 ページ参照。
- 33 小坂国継『西田哲学と宗教』、195 ページ参照。
- 34 文庫、247～254 ページ参照。
- 35 旧版同書、10 ページ；新版同書、9 ページ；文庫同書、14 ページ。
- 36 旧版同書、12 ページ；新版同書、11 ページ；文庫同書、17 ページ。
- 37 旧版同書、同ページ；新版同書、11～12 ページ；文庫同書、同ページ。
- 38 旧版同書、13 ページ；新版同書、12 ページ；文庫同書、同ページ。
- 39 旧版同書、14 ページ；新版同書、13 ページ；文庫同書、19 ページ。
- 40 旧版同書、16 ページ；新版同書、14 ページ；文庫同書、21 ページ。
- 41 旧版同書、17 ページ；新版同書、15 ページ；文庫同書、22 ページ。
- 42 旧版同書、14 ページ；新版同書、13 ページ；文庫同書、19 ページ。
- 43 小坂国継、前掲書、87 ページ。
- 44 旧版同書、14 ページ；新版同書、12 ページ；文庫同書、18 ページ。
- 45 「弁証法」という用語は、古代から現代に至るまで様々な意味で使用されてきたが、西田は、ヘーゲルから多大な影響を受けているため、ここではヘーゲルの弁証法を念頭にしている。
『岩波哲学思想事典』、廣末渉、子安宣邦、三島憲一、宮本久雄、佐々木力、野家啓一、末木文美彦編、岩波書店、1998、1462 ページ参照。
小坂国継『西田幾多郎の思想』、講談社、2002 年、155～166 ページ参照。
藤田正勝『現代思想としての西田幾多郎』、講談社、1998 年、60 ページ参照。
- 46 小坂国継、同書、102 ページ。
- 47 旧版同書、9 ページ；新版同書、9 ページ；文庫同書、13 ページ。
- 48 旧版同書、11 ページ；新版同書、11 ページ；文庫同書、16 ページ。
- 49 藤田正勝、前掲書、41 ページ。
- 50 同書、46 ページ。
- 51 旧版同書、10 ページ；新版同書、9 ページ；文庫同書、14 ページ。
- 52 上田閑照『西田幾多郎を読む』、岩波書店、1991 年、79～81 ページ参照。
- 53 旧版同書、15 ページ；新版同書、13 ページ；文庫同書、20 ページ。
- 54 旧版同書、16 ページ；新版同書、14 ページ；文庫同書、21 ページ。〔 〕内引用者加筆
- 55 旧版同書、25 ページ；新版同書、21 ページ；文庫同書、32 ページ。
- 56 旧版同書、17 ページ；新版同書、15 ページ；文庫同書、22 ページ。
- 57 旧版同書、40 ページ；新版同書、33 ページ；文庫同書、51 ページ。
- 58 旧版同書、同ページ；新版同書、同ページ；文庫同書、同ページ。
- 59 旧版同書、41 ページ；新版同書、34 ページ；文庫同書、52 ページ。
- 60 旧版同書、42 ページ；新版同書、同ページ；文庫同書、53 ページ。
- 61 旧版同書、43 ページ；新版同書、35 ページ；文庫同書、53～54 ページ。
- 62 旧版同書、同ページ；新版同書、同ページ；文庫同書、54 ページ。
- 63 旧版同書、同ページ；新版同書、同ページ；文庫同書、同ページ。
- 64 旧版同書、45 ページ；新版同書、37 ページ；文庫同書、56～57 ページ。
- 65 下村寅太郎『若き西田幾多郎先生』 『善の研究』の成立前後、人文書林、1947 年、196～197 ページ。
- 66 同書、198～199 ページ。
- 67 文庫、247～254 ページ参照。
- 68 旧版同書、45 ページ；新版同書、37 ページ；文庫同書、56 ページ。〔 〕内引用者加筆
- 69 旧版同書、169 ページ；新版同書、135 ページ；文庫同書、209 ページ。
- 70 旧版同書、170 ページ；新版同書、136 ページ；文庫同書、210 ページ。
- 71 旧版同書、170～171 ページ；新版同書、同ページ；文庫同書、211 ページ。
- 72 旧版同書、172 ページ；新版同書、137～138 ページ；文庫同書、213 ページ。
- 73 旧版同書、同ページ；新版同書、137 ページ；文庫同書、212 ページ。
- 74 旧版同書、173 ページ；新版同書、138 ページ；文庫同書、214 ページ。
- 75 旧版同書、173～174 ページ；新版同書、同ページ；文庫

-
- 同書、同ページ。
- ⁷⁶ 旧版同書、177 ページ；新版同書、141 ページ；文庫同書、219 ページ。
- ⁷⁷ 旧版同書、178 ページ；新版同書、142 ページ；文庫同書、221 ページ。
- ⁷⁸ 旧版同書、180～181 ページ；新版同書、144 ページ；文庫同書、223～224 ページ。
- ⁷⁹ 旧版同書、181 ページ；新版同書、144～145 ページ；文庫同書、224 ページ。
- ⁸⁰ 旧版同書、同ページ；新版同書、145 ページ；文庫同書、224～225 ページ。
- ⁸¹ 旧版同書、182 ページ；新版同書、同ページ；文庫同書、225 ページ。
- ⁸² 旧版同書、同ページ；新版同書、同ページ；文庫同書、同ページ。
- ⁸³ 旧版同書、同ページ；新版同書、同ページ；文庫同書、同ページ。
- ⁸⁴ 旧版同書、186 ページ；新版同書、148 ページ；文庫同書、230 ページ。
- ⁸⁵ 旧版同書、189 ページ；新版同書、151 ページ；文庫同書、234 ページ。
- ⁸⁶ 旧版同書、191 ページ；新版同書、152 ページ；文庫同書、236 ページ。
- ⁸⁷ 旧版同書、192～193 ページ；新版同書、153 ページ；文庫同書、237～238 ページ。
- ⁸⁸ 文庫、247～254 ページ参照。
- ⁸⁹ 旧版同書、196 ページ；新版同書、156 ページ；文庫同書、242 ページ。
- ⁹⁰ 旧版同書、同ページ；新版同書、同ページ；文庫同書、同ページ。
- ⁹¹ 旧版同書、197 ページ；新版同書、157 ページ；文庫同書、243 ページ。
- ⁹² 旧版同書、199 ページ；新版同書、158 ページ；文庫同書、245 ページ。
- ⁹³ 旧版同書、200 ページ；新版同書、159 ページ；文庫同書、246 ページ。
- ⁹⁴ 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、123 ページ。
- ⁹⁵ 上田閑照、前掲書、68～69 ページ。
- ⁹⁶ 同書、87 ページ。

(Received: May 31, 2005)

(Issued in internet Edition: July 1, 2005)