

前回は佐野発表であった。発表原稿は以下の通り。

### 純粹経験の体系性—『善の研究』の構成に即して—

佐野之人（山口大学）

#### はじめに

本発表の目的は純粹経験の体系性を明らかにすることである。しかし純粹経験を対象にしてその体系性を明らかにすることはできない。我々自身が純粹経験そのものだからである。即ち我々自身が純粹経験の体系性に即して発展するのである。それ故純粹経験の体系性は我々の在り方に応じて異なる相を示すことになる。我々が『善の研究』の読者になる場合も同様である。テキストを前にして、これを外からあれこれ論ずるのは読者ではない。読むことを通じて自ら体系的に発展するのが読者である。そうした読者の前に『善の研究』は体系としての真実の姿を現わすことになる。『善の研究』の体系性の本質はその整然とした外形にあるのではなく、我々自身の発展そのものの内にある。従来の研究は我々自身の体系的発展を度外視してきたと言える<sup>1</sup>。

こうして純粹経験の体系性は我々自身の体系性を通じて『善の研究』の体系性でもあることになったが、その体系性とは、純粹経験、反省（思惟、意志）、知的直観、即ち第一編各章タイトルに見られる体系的発展、さらにはこれを展開した全編、即ち第一編「純粹経験」、第二編「實在」、第三編「善」、第四編「宗教」（この四編は第一編の各章に対応する）に他ならない。

本発表では読者としての我々の体系的発展に応じて純粹経験の体系性がどのように立ち現れて来るかを明らかにしたい。

#### 第1章 「實在」編—反省の体系性

我々が『善の研究』を読むとき、我々はすでに、そうしてつねに純粹経験のうちにあるのであるが、そのことはさしあたり分からない。我々が初めて『善の研究』というテキストを前にしてこれを読み始める時に通常我々は「物心の独立存在」を前提とした「常識」の立場に立っていてこれを疑わないからである。すなわち我々は通常實在を純粹経験の内ではなく、物や心といった意識から独立したもののうちの方に認めているのである。

『善の研究』は二度読まれることを想定した書である<sup>2</sup>。「初めて読む人」は「純粹経験の立場」に立って読むべき第一編「純粹経験」を略さなければならない。こうして読者は第二編「實在」を読み始める。その冒頭で読者はいきなり自らの常識を覆され、自らの知を反省せざるを得なくなる。そうして直接経験ないし純粹経験を「疑うに疑いようがない」確実な知識として認めなければならないことになる<sup>3</sup>。読者は例えば目の前のペンを見ているという「意識現象」とそれに気づいているという「知識」がピタッと一つになっているという経験の確實性を認めざるをえないからである<sup>4</sup>。こうして「意識現象が唯一の實在である」とする「考究の出立点」が定まる。そうして「かくの如き直覚的経験が基礎となって、その上に我々の全ての知識が築き上げられねばならぬ」（2-1-3）ことを理解する。我々が「物」と言っているものも「意識現象の不変的結合」（2-2-3）に過ぎない。

次いで西田はこの唯一實在である意識現象が能動的で構成的であることに読者の注意を向ける。この場合も純粹経験の中にある時にそのことに気づき得ないから、純粹経験であった意識状態を読者に想起させる。想起できるのは意志、思惟、想像といった意識にのぼるもののみであるから、無意識に行われる知覚や衝動等についてはそこから「推して知る」ように促す。こうして読者は自らの純粹経験を想起反省することを通じてその体系性を理解する。それが「真實在の成立する方式」（第二編第四章）であり「根本的方式」（同第五章）である。前者は含蓄的 implicit な全体から出発し、後者は複数の實在が存在しているところから出発する説明方式であるが、両方式は第七章冒頭で以下のように纏めて説明されている。

実在は一に統一せられていると共に対立を含んで居らねばならぬ。ここに一の実在があれば必ずこれに対する他の実在がある。しかしかくこの二つの物が互いに相対立するには、この二つの物が独立の実在ではなくして、統一せられたる者でなければならぬ、即ち一の実在の分化発展でなければならぬ。而して此の両者が統一せられて一の実在として現われた時には、更に一の対立が生ぜねばならぬ。しかしこの時この両者の背後に、また一の統一が働いておらねばならぬ。かくして無限の統一に進むのである。これを逆に一方より考えてみれば、無限なる唯一実在が小より大に、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。かくの如き過程が実在発現の方式であって、宇宙現象はこれによりて成立進行するのである。(2-7-1)

例えば(この例は1-3-8の例に従っている)目の前にペンがあるとする(実在1)。これに対して「これは文字を書くものだ」という連想が起こる(実在2)。その連想へと意識の中心を移そうとする欲求が起こる(欲求=実在1と実在2を統一する実在)。しかしそれはもともと「文字を書きたい」という欲求がペンを見出し、ペンを文字を書くものだという連想を引き起こしたのである(一の実在の分化発展)。こうして実際に最初の文字を書く(両者が統一されて一の実在が現われた)。その時にはすでに次の文字が連想されている(さらに一の対立が生じた)。これを繰り返すのである。文章を書き始める時には全体が含蓄的に(ぼんやりと)思い描かれているのであるが、それを書き終えてようやく自分の言いたいことが実現するのである。しかし文章を書き終えると、次にしなければならぬこと、あるいはしたいことが連想される。こうした対立と統一が無限に続くのである。こうして「昨日の意識と今日の意識と直ちに統一せられて一実在を成す如く、我々の一生の意識も同様に一と見做すことができる」(2-6-5)。

しかし「意識現象が唯一の実在」であれば時間の中に意識があるのでなく、時間は意識内容を統一する際の形式だということになる。この統一力は時間を超えている。これが如何なる形で存在しているかを言うのは難しい(対象化できないからである)。しかしそれをあえて言えば「万物の統一力であって兼ねて意識内面の統一力」として「人」が信じている「理」である。この理によって「我々は互いに相理会し相交通することができる」し、「宇宙成立の原理を理会すること」もできるのである。

「純粹経験が唯一の実在である」というのは「考究の出立点」において「目の前のペンを見ている」というようなこと(実在)であったが、そのことが、今やそのこと(すなわち「現在」)を離れずに次第に拡大深化して最大最深の実在(唯一実在)になっている。それは逆から見れば最大最深の唯一実在が自己を限定して「目の前のペンを見ている」として現成しているということである。

じつは「意識現象が唯一の実在である」ということが明らかになった時点で、意識活動の統一の形式がそのまま唯一実在(宇宙)の活動の形式であり、無限の対立と無限の統一を繰り返すものであることは明らかであるが、このことを「初めて読む」読者が理解することは難しい。そこで西田は一章(第六章)を設けて「知覚の如き同時の結合」(2-6-2)から始めて次第にその結合(統一)を拡大して「宇宙は唯一実在の唯一活動である」ことを説明しようとしている(それが上で例に挙げたような説明である)。それでも説明は難しいのであろう。最後は「人は皆宇宙に一定不変の理なるものあって、万物はこれによりて成立すると信じている」(2-6-4)と、読者の「理」への信仰に訴えている。

こうして読者は「唯一実在」の根本方式によって成立する実在の体系性を理解する。この体系性は読者が自らの純粹経験を想起反省することを通じて理解したものである。目の前の個々の意識現象がそのまま事実であり、それが同時に無意識的な縁量を通じて宇宙現象の現前であり、それが無限に対立統一を繰り返していくのである。この体系性は反省にとっての「個々の純粹経験の体系性」ということができる。これは無限に発展する体系性である。

読者はこの純粹経験としての唯一実在を「反省」(2-4-1)することによって自然(第八章)、精神(第九章)、宇宙、神(第十章)が成立することを理解する。これは反省にとっての「学としての純粹経験の体系」である。それは意識現象にして宇宙万象である唯一実在から出発し、

分裂を経て再び大なる統一に達して「喜悅」を覚えるといった完結した体系性である。

以上第二編において、読者は自らの純粹経験としての意識現象を想起反省し、そこからすべてを理解する。それ故読者の立場は「純粹経験の立場」ではあっても、それは反省としてのそれであって、かかる読者にとって第二編は科学的な方法による「理論的研究」であり、その体系は心理主義的である。

## 第2章 「善」編—意志の体系性

読者は第三編「善」第一章と第二章において自らの意志とその根本を心理学と第二編の純粹経験説によって理解し、第四章において倫理学がこれまで（第二編）のような「理論的研究」のように原因を論ずるものでなく、目的を論ずる「価値的研究」であることを理解する。そうして意志の目的が「善」であり、それが意志の目的である以上、意志の内面的要求から考えなければならないことを諸説の検討を通じて理解する（第五章から第九章）。こうして読者は始めて自分の人生の全体を問題にするようになり<sup>5</sup>、自らの内面的要求（人格の要求）に従って善を追求することになる。第二編では純粹経験は反省の対象であったが、第三編では要求として現われており、それが意志の対象となる。読者は純粹経験の要求（人格の要求）を自覚的に実践することになる（第十章）。その実践に終わりはない。それ故第三編の純粹経験の体系性は無限に続く（完結することなき）意志の体系性とならざるをえない<sup>6</sup>。

第三編は「真の自己を知れ。そうすれば神意と冥合する。やれ！」という命令で終わっている。この実践には自己が真の自己（善）を対象（目的）としながらこれを実現しようとするという不合理、すなわちこうした設定自体が自己を真の自己ならざる者として定立するから、真の自己への到達を不可能にしているという不合理を含んでおり、しかも分別を本性とする反省的な意志はそれしかできない。それ故かかる実践は挫折せざるを得ない<sup>7</sup>。この挫折が第三編と第四編の間の文字の書かれていない沈黙の場所でなされる経験である<sup>8</sup>。第三編の無限に続く意志の体系性はそのまま全体として崩落する体系性である。

## 第3章 「宗教」編—直観（宗教的覚悟）の体系性

「どうにもならない」。その時突如として「大なる生命」の方から「自己に対して」「宗教的要求」が聞こえて来る。それが「我々の自己がその相対的にして有限なることを覚知」せよ、「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」せよ、との要求である。ここでは「自己を信ずるの念」が破れ、反省が破れている（以上4-1-1）。かかる要求の頂点が主客合一としての「見神の事実」であり、宗教的な知的直観、即ち宗教的覚悟である。ここで注意しなければならないことは「我々の自己がその相対的にして有限なることを覚知」せよ、という要求と、「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」せよ、という要求が同時だということ、そうしてこうした要求に応えることは自力ではできないということである。もし自分が相対的で有限だと覚知したと判断したとすれば、それはすでに自らが為したことである。それは自力であり自分の有限性を覚知していないことになる。まして自分は自己の相対性有限性を覚知したから永遠の真生命を得ているということには決してならない。これは判断の事柄ではなく直観の事柄であり、言ってみれば頭で理解することではなく、事実に身が頷くかどうかの問題である。

この宗教的覚悟において、再び個人が見出される。これがパウロの「既にわれ生けるにあらざ基督我にありて生けるなり」（同）という宗教的覚悟を含み得る、「個人あって経験あるにあらざ、経験あって個人あるのである」という哲学的根本経験である。ここでも「個人あって経験あるにあらざ」と「経験あって個人ある」を切り離してはならない。「経験あって個人ある」は、「個人あって経験ある」をやめられないという身の頷き（自力無効の頷き）によって開かれる「個人あって経験あるにあらざ」と同時に起こる直観である。

そうしてこの極致の主客合一の状態において、読者はそれが意識本来の状態として反省の背後に働いていたことを観ずる。それは例えば蛙が飛びこむ水の音によって思いが破れ、そこに現成している静かさという事実には驚くと共に、こうした静かさが常に届いていたことの経験に類したものであろう。

ここにおいて純粹経験が「能動的」に理解されることになる。それが、宗教的には「エデン

の花園」(4-1-4)あるいは「神すらも失った所に真の神を見る」「天地唯一指、万物我と一体」といった状態から「人祖墮落」を経て「キリストの救い」(以上4-4-3)に至る運動、哲学的には純粹經驗が純粹經驗から反省(思惟、意志)を経て知的直観に帰るといふ体系的な運動に他ならない。それ故第四編における純粹經驗の体系的性は宗教的な知的直観の体系的性であり、統一から出て分化発展を経て再び統一へと帰る完結した体系的性である。

#### 第4章 「純粹經驗」編—直観(純粹經驗)の体系的性

こうして読者は宗教的覚悟を含み得る哲学的な知的直観を得て、出立点に戻って来る。これによって第二編における個々の純粹經驗が全体において日常性として復活する。出立点は意識現象とそれについての意識が同一であるという純粹經驗ないし直接經驗の事実であった。「初めて読む」読者はこの事実を「疑い様のない」事実として受け入れた。「ペンを見ている」という事実はこれを疑おうとしても現に見ているので疑い様がないからである。しかし厳密に考えれば「疑い様がない」と判断した時にはペンは見ていない。判断しているからである。ならば「ペンを見ている」を事実とするのは誤りである。こうなると反省的な判断は決して事実に届かないことになる。こうして判断が破れることを通じて始めて判断以前の事実が立ち現れることになる。これが直観である。そうすると「初めて読む」読者が純粹經驗の事実を疑い様がないと受け入れたのも、じつは根底にこうした直観があったからだということになる。しかしそれはあくまで反省的な判断が破れるという仕方ではしか成立しない。

こうしてこれまで読者にとって集中状態というような特殊な意識状態であった純粹經驗が、現在の經驗において、反省が破れることによってそこに反省以前の事実が立ち現れる。これが刹那の純粹經驗である。それについての叙述が第一編第一章冒頭に他ならない。

經驗するというのは事実そのままに知るの意である。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、普通に經驗といっているもの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、真に經驗其の儘の状態をいうのである。例えば、色を見、音をきく刹那、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いうような考えのないのみならず、この色、この音は何であるという判断の加わらない前をいうのである。それで純粹經驗は直接經驗と同一である。自己の意識状態を直下に經驗した時、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。これが經驗の最醇なる者である。(1-1-1)

「普通に經驗といっているもの」が反省的な判断である。これに対し「純粹經驗」は直観である<sup>9</sup>。

しかし純粹經驗は刹那の經驗に止まらない。刹那の經驗はさらに既にそうして常に我々がそのうちにあった日常性の純粹經驗として自覚される<sup>10</sup>。以前反省にとって「經驗」とは「經驗されたもの」であったが、直観は「經驗する」を内から見る。ただしこの「直観」もあらゆる反省的な判断の否定としてしか成立しない(しかもこの否定を人間は自分では為しえない)ことに注意しなければならない。こうして第二編の反省された純粹經驗の体系的性はその崩壊を通して直観する体系的性となる。

「理論的研究」であった第二編の科学的・心理主義的な学的体系は出立点の純粹經驗が直観によって基礎づけられることによって、同時に「価値的研究」となり形而上学となる<sup>11</sup>。しかしこの形而上学は原理(純粹經驗)の実体化を拒絶する形而上学でもある。反省の破れである直観の形而上学であれば当然のことである。この学は哲学的な直観を展開したもので宗教的覚悟同様完結した体系となる。

第二編の前半部を詳説したものが第一編である。ここでは個々の經驗の全てが純粹經驗であり、逆に言えば「意識の厳密なる統一」としての純粹經驗も微細に見れば反省であり、反省と純粹經驗の違いは「程度の差」ということになる。ここにあるのは反省に基づく対立矛盾と直観に基づく統一の不息の運動のみである。反省は体系の衝突を見、直観は統一的或る者の発展を見る。反省にとって統一は背後、根柢となり、直観にとって対立は含蓄的となる。反省が破れることで統一の直観が成立し、それが直ちに反省となる。

反省にとってこの運動はどこまでもより大なる統一へと向う無限進行である。以前はこの無限進行が反省を挫折に導いた。個々の経験（個々の目的観念の実現）において直観と反省の統一が成立していても、全ての経験（生死）を貫く統一力（真の自己、神）が直観されていなかったためである。難病が治ればうれしい。しかし結局は死ななければならない。そうした問題である。西田は先の注で紹介した『倫理学草案第二』の「道德の矛盾」の箇所次のようにも述べている。

仮に人間の進歩と云う事が其自身に於て何等の矛盾を含まぬ者とするも、…人間の一生は百年にも満たず人類生存の時期を考えて見ても果して無限なるや否やを知らず。若し宇宙の無限大より見れば此等の者は実に大海の一滴にも値せず。吾人は此の如き者の進歩の為に勤勞せざるべからざる所以何處にあるか。(16, 253)

しかし宗教的覚悟を含む哲学的直観を得て、宗教と哲学において完結した体系（純粹経験から出て純粹経験に戻る）を自得した直観はこの無限進行の内に常にただ一つのもの（純粹経験）をみることになる。ここに動中静、静中動が成立する。すなわちどこまでも豊富深遠となりながら（動）、絶えず最大最深であるような統一の直観（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り、そうした平常日常における純粹経験の自発自展としての「純粹経験の体系性」の完遂態である。

読者は宗教的覚悟を含み得る哲学的な根本経験、すなわち刹那の純粹経験の中で反省の破れと共に「事実」としての意識現象に出会う。その事実は一方で「全く我々に与えられたる者」であって「我々は之をいかんともすることはできない」（以上 16, 275）。「天地も之を動かすことはできぬ、反っ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」（18, 283）。疑おうとすればその疑いを包んでまるごとの事実だというのである。確かにこれには手の出しようがない。手を出せばそれを包んで事実が立ち現れているからである。しかもこの事実があるということは判断ではない。そうした判断をも包んで成立している丸ごとの事実の直観である。

他方でこうした事実としての純粹経験は「独立自全の純活動」である。「独立自全」とあるのは「事実」として我々の手の出しようがないからである。それはさしあたり個々の意識現象として立ち現れる。この意識現象の「統一力」が目的観念であり、それは知的に直観され、そうした直観を根柢として意志や思惟が成り立つ。知的に直観される「統一力」は時間を超えている。これに対し意志や思惟としての統一力はこれを時間のうちで実現する。例えば水を飲むという目的を実現する場合、水を飲むという目的が統一力そのものとなり、これは水を飲むという行為を通じて不変である。ここに動中静、静中動が成立している。この目的観念としての統一力は「一般的なるもの」とも呼ばれ、これを西田はヘーゲルから学んでいる（「ヘーゲルの所謂ダス・アルゲマイネー」として『純粹経験に関する断章』に頻出する）。こうして「独立自全の純活動」は同時に「一般的なるもの」の「自己限定」であり、その「発展の極処」すなわち実現が「個体」である。

個々の意識現象はより大なる統一を求めて無限に進行する。反省的な意志は個々の希望ではなく、最大最深の統一である「人格」の実現を目的観念としてその実現を目指すけどどこまで行っても完遂できない。そもそも有限な自己を立てて置いて真の自己を求めるという企てが不合理なのであるが、反省的な意志はそれしかできない。こうした身の領きと同時に反省が破れ、そこに「刹那の純粹経験」が現成することになる。

そこに立ち現れた「事実」にして「独立自全の純活動」は一定の目的観念としての「統一的或るもの」ないし「一般的なるもの」ではない。それは最大最深の統一力、すなわち宇宙の統一力たる「神」にして意識現象の統一力である「真の自己」である。それは「無」とも呼ばれ得る「一般者」である（後の「絶対無」につながるであろう）。そうしてその発展の極処が「現在」、「一般的なるもの」が「傾向の感情」となってそこへと我々の「注意」（1-1-5）「意識の焦点」（1-1-3）を向けさせている「現在」である。

そうした「事実」の背後には最大最深の「一般的なるもの」が控えている。それ故「直接経

験の背後には切り込むことができない。(直接経験の背後には無限の神秘的秘密がある) (16, 275)と言われる。

そうした最大最深の統一力(神にして真の自己)にして最大最深の「一般的なるもの」の直観が宗教的覚悟であり、それを含み得る哲学的な根本経験である。その体系が純粹経験から出て純粹経験へと帰る完結した円環としての体系である。今や読者は「現在」において永遠の「人祖墮落」と「キリストの救い」を直観する。反省への不可避の墮落とそれが破れることによる直観の現成である。これが西田の叙述に導かれることによって成立する読者の最終的な「純粹経験の立場」とその体系である。

### おわりに—西田における純粹経験の体系的発展<sup>1 2</sup>—

こうして読者は第二編の「反省としての純粹経験の立場」、第三編の「意志としての純粹経験の立場」を経て、第四編の「宗教的覚悟」を含み得る哲学的根本経験において始めて「直観としての純粹経験の立場」に立つことができたのである。しかしこうした読者の体系的発展は『善の研究』に至るまでの西田自身の遍歴でもあった。

真の哲学者になるためには見性を得なければならない。そうした目論見の下に西田は猛烈な禪の修行を実践し始める。明治30年のことである。しかしこうした目論見が見性を妨げて修行は暗礁に乗り上げたかに見えた明治36年、西田は無字の公案を透過する。その後西田には禪を楽しむ趣が出て来ると共に、見性までは自らに禁じていた哲学を心置きなく開始することになる。

西田は明治37年から翌38年の講義用として『心理学講義』と『倫理学草案第一』を書いている。『心理学講義』に始めて「純粹経験」という語が現われる。それは物現象と精神現象が「純粹経験の事実」を異なる視点より見たものという意味で用いられており、「反省としての純粹経験の立場」での用法と言える。『倫理学草案第一』では「純粹経験」という語は出て来ないが、同じく反省的な「純粹経験の立場」に立って宗教体験を原理とした形而上学が目論まれていたと考えられる。

翌年度(明治38年から翌39年)の講義用として書かれた『倫理学草案第二』では「純粹経験」という語が一度現れるが、用法は異なっている。ここでは反省的な「見者の地位」に対し、意志ないし欲求の立場に立つ「作者の地位」におけるものとして用いられており、『倫理学草案第二』は「意志としての純粹経験の立場」で書かれていると考えられる。

ところがこの『倫理学草案第二』は道德論においても宗教論においても「悪」の問題で躓いており、叙述が中断している。3月25日の日記には「宗教問題を考える解決を得ず」と記されている。翌年度(明治39年から翌40年)の講義用として書かれたのが『善の研究』の第二編第三編の本となったものである。書き始めたのは明治39年の夏である。すでに述べたようにその書き出しは哲学と宗教道德における真理の一致を高らかに宣言している。宗教的覚悟を含み得るような哲学的根本経験を得たからこそ、西田は宗教問題に解決を得、哲学者として歩み出すことができたのである。その立場が「直観としての純粹経験の立場」である。

問題はそのような立場に立ってどのように純粹経験の体系を叙述するかである。それは同時にそうした立場の正当化を含まなければならない。しかもそれは読者の自得を不可欠とするであろう。『純粹経験に関する断章』における膨大な断片はそうした苦勞の痕跡ではないだろうか<sup>13</sup>。いずれにせよ西田が宗教問題に解決を得て、明治39年の夏休みに第二編に相当する部分を書き始めた時には、「初めて読む」読者をその「日常性の立場」から「反省の純粹経験の立場」「意志の純粹経験の立場」を経て、純粹経験の知的直観に至らしめ、「直観の純粹経験の立場」へと導き、二度目に読むときにはその立場において純粹経験の体系が顕わになる、という構想を持っていたと考えられる。そうしてその体系が『善の研究』の体系に他ならない。

#### 註

1. 純粹経験の体系性を我々自身の体系的発展に即して論じたものは見当たらない。純粹経験が『善の研究』の全体を通じて顕になるものであり、同時に我々はその立場を自得する道であることを明らかにしたのは西谷啓治である。

西谷は「純粹経験という立場が本当には如何なるものであるかということは、本書の全体を

俟って始めて全面的に開示される」(『西谷啓治著作集第9巻』創文社、昭和62年、127頁)と言っている。そして「本書全体のこの最後の地点から、本書全体の冒頭に還って見れば、そこで言われている『色を見、音を聞く』単純な経験の根柢にも、神に直接に連なる道が蔵されているのである。それが純粹経験という立場なのである」(同127頁)とこの項(「本書の構成」)を締めくくっている。また「純粹経験といわれる場合は…その発展のうちから真なる知(第一編)、真實在(第二編)、真の善(第三編)が本来の姿において実現されて来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)というところまで通じている立場である」(同129頁)とされる。しかし「主観的自己を突破して真の自己へという道が、宗教においても主軸となるということは、今とりあげた第二、第三編においてと同様、宗教を主題とした第四編においても一貫した見地である」(同177頁)とあるように、西谷は『善の研究』における各編のそれぞれが真の自己の自覚への道を示したものと考えている。またその道は「實在、善、宗教の領域が、直接経験の立場で一貫され、その深化発展として把握されている」(同175頁)とあるように、「直接経験の立場」から示された道であり、そうした道に従って「我々が真の自己自身になり、自己本来の面目が如何なるものかを徹見する」(同130頁)と考えられている。またその「真の自己の自覚」に禅の影響を見ている(同153, 157頁)。

本発表でも純粹経験が如何なるものであるかは『善の研究』の「全体を俟って初めて全面的に開示される」との立場をとる。しかしそれは読者が本書を二度目に「純粹経験の立場」に立って第一編から読む場合である。「初めて読む人」は第二編から読み始めなければならない。そして各編でそれぞれ真の自己の自覚に達して「純粹経験の立場」に立つのではなく、第二編から第三編を読み進め、第四編への飛躍的な転入を通じて読者は「純粹経験の立場」に立つと考える。それ故「初めて読む人」にとっては第三編と第四編の間には断絶がある。二度目に読む場合に初めて「實在、善、宗教の領域が、直接経験の立場で一貫され」と考える。また「真の自己の自覚」への飛躍的な転入についても、禅の影響はもちろんあるであろうが、テキストに諸宗教の名が挙げられているように普遍的な「宗教的覚悟」であり、しかもそこから哲学が始まるような、「宗教的覚悟」を含み得る「哲学的な根本経験」である。最後の点については平成30年3月14日実存思想協会研究会での佐野之人の発表「西田幾多郎の根本経験」を参照のこと。

2. この点については平成30年度日本倫理学会発表「純粹経験の立場と論理—『善の研究』の構成に即して」を参照のこと。

3. 読者はここから「反省としての純粹経験の立場」に立つことになる。それ以前は反省以前として純粹経験であったとしても、立場としては物心の独立存在を前提とする「日常性の立場」である。「日常性の立場」は純粹経験からの反省によって構成された物心の独立存在を先入見としながら、経験に細工を加えていないと考えている常識の立場である。『善の研究』はこうした「日常性の立場」をまず「反省としての純粹経験の立場」に引き戻す。そして純粹経験からどのようにして我々が日常において携えている分別的な先入見が生ずるかを読者に理解させる。さらにこの反省の立場(第二編)を意志の立場(第三編)の挫折を通じて直観の立場(第四編)へと導く。それは「日常性」がそこから成り立ってくる核心、すなわち「平常性」に向けての突破である。なお注9を参照のこと。

4. 読者が抱くこうした確実性には、厳密な反省の立場に立つならば疑わしい点が多い。そもそも「確実である」という判定が純粹経験を想起・反省してなされた判断だからである。しかし西田はこうした厳密な反省の立場に立つ読者を相手にしているのではない。現に生き死に逝く人間を相手に語っているのである。確実性が確立するのは読者が二度目にこの實在編を読む時である。この点については後に述べる。

5. 要するにそれまでの読者は真摯ではなかったのである。読者は第二編第一章の冒頭でその確信に満ちた語り口にも誘われて、「元来真理は一である。知識に於いての真理は直ちに実践上の真理であり、実践上の真理は直ちに知識に於いての真理でなければならぬ。深く考える人、真摯なる人は必ず知識と情意との一致を求むるようになる。我々は何を為すべきか、何處に安心すべきかの問題を論ずる前に、先ず天地人生の真相は如何なるものであるか、真の實在とは如何なるものなるかを明らかにせねばならぬ」(2-1-1)を何気なく読んでしまう。この結論に

至るまでの西田には自己との真摯な戦いがあった。それは哲学的要求と宗教的要求の間の葛藤に関するものである（この点に関して「おわりに」で述べる）。しかしそんなことを読者が知ろうはずもない。そして安易に「真摯なる人」の仲間入りをし、知的好奇心に誘われるまま哲学を開始したのである（おそらく西田はこうした読者の反応を予想してこの部分を書いたにちがいない）。それがここに来てようやく読者は自分の人生を問題にし始めた、真摯になり始めたのである。

6. 『善の研究』の基となった論文は1906年～1907年度の講義用であるが、これには意志の無限進行は書かれていない。これに対し前前年度講義用の『倫理学草案第一』には「理性は無限であって吾人の人格も無限に拡大しうる者であるから此の理性の統括は（無限である、即ち吾人の理想という者は極處がないのである。即ち）無限に進みうべき者である。如何なる人も理想の極處に達することはできぬ。否無限に進むのみ。理想の本質であって若し極限を有するものならば理想でないのである」（16, 190-191）と理性の無限進行が明確に書かれている。その次の年度講義用の『倫理学草案第二』ではこの理性の無限進行の内に「道德の矛盾」が見取られている。「然るに翻って考えて見ると吾人の理想が無窮に発達する者であるとすれば、人世何日に絶対的善に達することができるか。若し絶対的善の理想より見れば現実には常に悪ではあるまいか。大なる理想は常に吾人を呵責して要求の上に要求を加えしむ。人間が理想を追うということが即ち理想に達する能わざる所以であって、人間が満足を求むということがやがて不満足の原因ではないか。於是道德は大なる矛盾に陥る」（16, 253）。『倫理学草案第二』は悪の問題に躓いて中断している。西田が次年度の講義用の『善の研究』の基となる論文を書いた時、理性（意志）の無限進行を書かなかったのは何故かが当然問題となる。西田が道德の矛盾と悪の問題に解決がつかずにこれを隠蔽したとは考えにくいことである。ならば解釈はただ一つ。西田が読者に道德の矛盾と悪を体験させんとしたのである。こうした道德の挫折が宗教への機縁となる。こうした宗教的覚悟を得た後では、「道德の無限進行」が「罪を知る」ということを通じてそのまま「完全なる善行」に転換する、そのように解釈しなければならない。すなわち「初めて読む」場合には第三編と第四編の間には道德と宗教の間に飛躍と断絶があり、二度目に読む場合には第三編と第四編は直接しており、むしろ第三編末こそが「宗教道德美術の極意」である。この点に関しては平成29年7月16日開催の西田哲学会第15回年次大会での佐野之人の発表「何故西田は『善の研究』において道德から宗教への移行を語らなかつたのか」を参照のこと。

7. 西谷は『善の研究』では「罪や死の問題がまだ深く考えられていない」（前掲書121頁）と述べ、小坂は『悪』がなんら積極的な概念として論じられていない（『善の研究』西田幾多郎/小坂国継全注釈、講談社、2006年、485頁）と批判する。最も厳しい批判を行っているのが気多雅子（『哲学書概説シリーズX 西田幾多郎『善の研究』』晃洋書房、2011年）である。「純粹経験の立場」は「純粹経験という押し詰められた事実」によって支えられる「實在論」であり、西田は「倫理学の問題を實在論に納め込んでしまった」（以上86頁）ために、「現実世界における悪の問題に対する認識の甘さ」を露呈しているとする。すなわち「個人がどのように成立してくるのか」（95頁）も明らかでないし、人格概念においても「帰責の契機」が「決定的に希薄」（94頁）であるばかりでなく、「社会や国家の問題がこの書では絵空事」（96頁）になっていると言う。それと通底する形で宗教論においても「有限性の自覚の論考が欠落している」（109頁）とする。

これらの批判は『善の研究』が二度読まれるべきものであることを考慮に入れず、始めから「純粹経験の立場」で全編、とりわけ三編と四編が連続しているとするところから来る。確かに二度目に読む場合には「純粹経験の立場」において連続している。そして現実世界における悪や罪もすでに赦されている立場から語られる。しかし「初めて読む」人にとっては両編の間には断絶があり、道德における人格の要求は不可能な命令として課せられている。「どうにもならない」。その挫折の沈黙において読者は生き方の転換（「生命の革新」）を経験し、「純粹経験の立場」を自得することになるのである。そもそもこれらの批判は『善の研究』に至るまでの『倫理学草案第二』の道德と宗教の両面にわたる西田の悪を巡る苦悩と挫折を全く考慮に入れていない。それを知るならばこのような批判は決してできない。またそうでなくても『善の研究』宗教編第4章末（すなわち『善の研究』の真の末尾）の「ワイルドは罪の人であった、

故によく罪の本質を知ったのである」の件を味読するならばそのような批判はあり得ない。

8. この点についても上掲発表を参照のこと。

9. 西谷啓治は純粹経験と「普通に経験といっているもの」との違いについて「これは純粹経験として、いわゆる経験を脱した立場である。しかも経験の彼方へではなしに此方へ、向うへではなくて手前へ脱した立場であり、そこに新しい形而上学の地平が開かれたのである。…超越としてはあくまで平常的な経験の突破であるが、しかもその突破した所が純粹な姿における経験、平常性に外ならぬというような立場である」(上掲書 111-112 頁) と的確に述べている。

10. 「刹那の純粹経験を」を「出来事としての純粹経験」として取出し、これを「原始の純粹経験」と呼んだのは上田閑照である。上田はこの「原始の純粹経験」から「意識現象」を区別し、それを「状態としての純粹経験」と呼ぶ。そうしてそれは反省の境位において純粹経験が翻訳されたものであると考える(上田閑照『西田幾多郎を読む 岩波セミナーブックス 38』岩波書店、1991 年)。これに対し西谷啓治は前注で述べたように純粹経験の「平常性」を重視する。西谷は西田が「個々の経験」と述べたのを受けて次のように言う。「我々が考えたり感じたりすること、言ったり為したりすることは、一つとして主客合一の純粹経験という者を離れていないのである。例えば、そういうものを異常だとか観念的だとか考える者は、いま現にそう考えているという事実そのものに立ち返って見たらよい。それは如何にたまゆらな、たちまち消える考えであっても、一個の動かすべからざる事実である。宇宙のうちに二度と再び起らない事実であり、『天地唯一の現実、疑わんと欲して疑う能わざる處』である。…経験は経験自身の内からの発展であり、見るとか聞くとか考えるとかいう主体的な活動を離れてはなく、それらを体系的に統一する統一作用を離れてはしないのである」(上掲書 114 頁)。

11. 上田は「純粹経験の哲学」が「学の立場としてはっきり基礎づけられていない」(上掲書 167 頁) としている。気多も「反省とは、…純粹経験を唯一の实在としてすべてを説明する、その説明の立場を成り立たせるものである。純粹経験の立場からは反省の意識が説明されえない」(上掲書 120 頁) と述べる。これに対し西谷は「真の意味での純粹経験から出発して」「単に心理学に立脚しただけの哲学とは違った」「二十世紀の前半を代表するような新しい形而上学の体系を樹立し得た」のはベルグソンと西田先生の「二人だけであったと思う」と述べている。(前掲書 110 頁)

12. この点に関しては平成 30 年 3 月 14 日実存思想協会研究会での佐野之人の発表「西田幾多郎の根本経験」を参照のこと。

13. この点に関する検証は稿を改めたい。