

『善の研究』の体系構造

竹内, 昭

(出版者 / Publisher)

法政大学言語・文化センター

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

言語と文化 / 言語と文化

(巻 / Volume)

4

(開始ページ / Start Page)

(19)

(終了ページ / End Page)

(46)

(発行年 / Year)

2007-01-31

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00002818>

『善の研究』の体系構造

竹内 昭

一 はじめに

全般に難解といわれる西田幾多郎の作品としては、『善の研究』はよく読まれ、人口に膾炙しているといってもいい。それを示す一つの根拠として、ここでテキストとして使用した岩波文庫本は二〇〇二年発行のものであるが、その時点ですでに九〇刷を数えている事実を指摘しておくだけで十分であろう（なお、この論文執筆時点では、二〇〇六年発行九四刷であることを確認した）。その内容については、「主観と客観、精神と物質などをいかに統一するかという哲学上の根本問題の解決を、直接に与えられた純粹経験に求め、そこから出発して知識・道徳・宗教の一切を基礎づけようとした」（使用本カバー解説）というのが、この本の全体の構造を見通した簡にして要を得た解釈である。

では、「純粹経験」から出発して「知識・道徳・宗教の一切を基礎づけようとした」という詳しい議論の流れはどうなっているのか、その構造を分析し、その結果どのように知識・道徳・宗教の一切が基礎づけられたかを詳しく論じて、西田が意図したとみられるこの書全体の体系としての構造を明らかにしてみたい。

その作業を通じて、この作品を、「知識・道徳・宗教」を単に個々に基礎づけただけでなく、それを構成要素

とする一つの有機的な建物、すなわち哲学体系の構築を目論んだものとみなし、その構造に光を当ててを試みる。しかもここで西田の目指したのは、伝統的な体系の形を借りながら、全く新しい視点に立脚した体系であることを、ここに描いてみよう。

二 編構成の問題

西田自身の哲学体系構築の意図を読み取るために、手はじめとして、この作品の編構成を検討する。すなわち、論文初出年代順と、それらの論文を集めて著書として編集した際の編の構成・順序配列にどんな意図があったのかということである。論文の初出年代順をたどることによって、その著者の思考の発展過程が浮上するし、それらをまとめて一本の著書とするときに配列の順序を変えたのなら、そこに論文初出時とは異なった、著者が改めてその作品に託した独自のねらいが読み取れるからである。

* 確認のために、『善の研究』の編構成をみておくと、第一編「純粹経験」(全四章)、第二編「實在」(全一〇章)、第三編「善」(全一三章)、第四編「宗教」(全五章)、となっている。ついでに出版経過に関する書誌を記せば、この書の初版は、一九二一年(明治四四年)一月に弘道館から出版され、一九一八年(大正七年)五月二五日に第六版が出版された。さらに、一九二二年(大正一〇年)三月には岩波書店版が出、一九五〇年(昭和二五年)一月一〇日に岩波文庫に収められた(文献⑤による)。

西田自身、この作品の編構成について、「この書は第二編第三編が先ず出来て、第一編第四編という順序に後から付加したものである」(「序」と簡単に述べているだけで、その理由は明かしていない。では何故、初出の順番を並べ替えて現在の著書の編構成にしたのか、その点を詳しく見るために、論文初出の問題について検討してみよう。

これに関する問題では、長く流布してきた従来の説(その代表として文献③参照)は、最近の研究によって書き改

められた。その新しい事実を發掘したのは茅野良男である（文献⑤）が、藤田正勝がこの茅野説を土台にして簡潔にまとめている（文献①）ので、この両者の説に即しつつそれを勘案しながら、ここに最新の説を要約して紹介しよう。変更点はとくに第二編と第三編の成立にまつわる問題である。以下、各編のもとになった初出論文を發表年代順に並べてみる。

まず、第二編「実在」の原形は、一九〇六年（明治三十九年）の夏に成立し、同年冬に「实在論」として印刷され、一九〇七年（明治四〇年）三月、『哲学雜誌』（第二二卷第二四一―二四二号）に「实在に就いて」の標題で掲載された。第三編「善」の原形は、一九〇七年（明治四〇年）四月に、「倫理学」と題して印刷され、一九〇八年（明治四二年）三、四、六、八月、『東亜之光』（富山房）の第三、四、六、八号に「倫理学説」として掲載された。

この新しい説では、後にこの第二編と第三編の原形の「实在論」と「倫理学」が合本されて、『西田氏实在論及倫理学』と題して印刷されたと推察されている。茅野は、この二つの編を一九〇六年（明治三十九年）（頃）成立の『西田氏实在論及倫理学』を原本とする従来の説について疑問を呈し、むしろ逆に二つの論文が先に別々に成立し、後に合本されたのではないかという説の正当性について詳しく考証している。

第一編「純粹經驗」の原形は、四高校友会の雑誌『北辰会雜誌』に發表された「純粹經驗と思惟及意思」という論文である。詳しくいえば、第五一号（一九〇八年／明治四一年六月二二日）に「純粹經驗」および「思惟」の章が、第五二号（同年六月二四日）に「意思」と「知識的直覚」の章が發表された。これらはさらに、一九〇八年（明治四二年）八月一〇日に発行された『哲学雜誌』（第二三卷第二五八号）に、まとめて「純粹經驗と思惟、意志、及び知的直観」と改題されて掲載された。

第四編「宗教」のうち、第一章「宗教的要求」、第二章「宗教の本質」、第三章「神」の原形は、『丁酉倫理会倫理講演集』第八〇（一九〇九年／明治四二年五月一〇日）に發表された「宗教に就て」である。第四章「神と世界」の原形は、同講演集・第八二（同年七月一〇日）に掲載した同じ標題の論文である。第五章「知と愛」は、『精神界』第七卷第八号（一九〇七年／明治四〇年八月一〇日）に載せた同名の論文がもとになっている。

この書の各編のもとになった論文の成立過程は以上のとおりである。それを順序を変えて編成して一つのまとまった著作として新たな構成を作ったということは、単なる論文集ではなく、そこにある一つのまとまりを意図したのではないか、と考えるのは当然の成り行きである。それは、目次を一瞥しただけでも、過去に発表した論文の寄せ集めではないことは明瞭で、確かに整然としたまとまった姿を見せている。これを体系的であるというなら、そこにどんな意図があったのか、つぎの節でその点を検討してみよう。

三 哲学体系としての構造

この著作は、前節でも検討したとおり、成り立ちは論文集でありながら、一読して気づくのは、全体の体系性である。この書の体系性については、大方の研究者の一致して指摘するところである(文献⑨)。著者自身は、「序」において初出の論文の順序を並べ替えたという編構成の事実を述べるだけで、何故そのような順序に編集したのかには触れていない。しかし、西田がそのように編成しようと考えた意識の深層には、おそらく一つの作品としてのまとまり、すなわち単なる論文集としてではなく、全体に背骨の貫いた体系を構築しようとする意図がはたらいていたと見なすことができる。

ところで、「当時の哲学界では認識論的な研究に重点をおく傾向が強く、そうした傾向にくらべると、『善の研究』はかなり古風なものに見えていたようである。そのためであろうか、西田のこの著作は、〔略〕当初はかならずしも多くの人びとの注目をひくことはできなかった。西田が初版の序に、〔略〕今にして思えばちと急いで旧思想と妥協した様な感じがする。」と書いたとき、彼自身もまた『善の研究』が出版当時の哲学界の主流にくらべていくらか古めかしく見えると感じていたのであろう(文献⑩)とあるように、出版当時は、この著は古風と見られ古めかしいと感じられていたようである。しかし、古いというのは、おそらくこの引用にいうとおり、当時の研究傾向が「認識論的」なためか、あるいはこの書の構成および記述の仕方が従来の伝統的な哲学体系の区分に従っていた

ためであろう。

しかし、まさにその古い体系の枠組みに拠りながら、西田はこの著作で独自の新しい内容を盛ろうという意図をもった。「旧思想と妥協した様な感じがする」というのは、外的な叙述構造のことであって、内容に関してではないのではないか。そこで、その仮説を検証し、その内容がどのように独自なのかを、そうして、どのように新しい体系なのかを明らかにしたい。その観点から、西田哲学の新しい体系としての全体像を鳥瞰してみよう。

この書には、伝統的な哲学体系に必要な最小限な基本的な部品が揃えられている。すでに前節で確認したように、この書の構成は、第一編「純粹経験」、第二編「實在」、第三編「善」、第四編「宗教」であるが、ここでは各編がこの順で、伝統的な哲学の名称では、「認識論・論理学」、「存在論・形而上学」、「倫理学」、「宗教哲学」といっている分野に相当する。このように見ると、叙述の順序は旧来の哲学の分科に依拠しながら、西田独自の視点にもとづく全く新しい原理による哲学全体の再構築をめざしたものであるという見通しがはっきりしてくる。このように、この書を、伝来の哲学分科それぞれの一般的な概説ではなく、形式としてはその伝統的な哲学分科の概説という叙述形式を借りた、しかし内容としてはまったく新しい哲学体系の試みとして読むことによって、この書の新しい体系としての獨創性がはっきり見えてくる。^{*}

* 西田自身、哲学の全体の課題について、簡潔に俯瞰してこういう。——「我々は何を為すべきか、何処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者であるか、真の實在とは如何なる者なるかを明にせねばならぬ」(第二編・第一章「考究の出发点」、五九頁以下)。ここで「我々は何を為すべきか」は倫理学(道德哲学)の課題、「何処に安心すべきか」は宗教哲学の課題、「天地人生真相は如何なる者であるか」、「真の實在とは如何なる者なるか」は、それぞれ形而上学、存在論の課題と見なすことができる。ここは、後で検討するように第二編全体の序と読めるところであるが、哲学各分野の課題、さらに各分野の關係に関する著者の構想がはっきり示されている。

しかし、体系的であるとは、ただ必要な部品を無機的に寄せ集めて組み立てるということではない。寄せ集め積み重ねたうえで、全体を貫いて建物として有機的に構成する一本の屋台骨がなければならない。その新しい骨組みを

形成する原理は何か、それを明らかにするために、作業の手順として以下編ごとに吟味し、全体の体系構造を明らかにしてみよう。

第一編「純粹經驗」《認識論・論理学》

この編については、西田自身が「第一編は余の思想の根柢である純粹經驗の性質を明にしたものである」(「序」)といい、「純粹經驗」を自らの思想の基盤であることを宣言する。したがって、これがこの著作全体を貫くいわば通奏低音であり、さらに敷衍していえば、この後に展開される西田の思想全体の根柢をなすものといっている。それを明確に打ち出すために、すでに考察したように、初出としては三番目のものを第一編に配したのである。ここでは、これを従来の哲学の枠組みでは、内容面としては《認識論》、形式面では《論理学》に相当するものとして読む。

「純粹經驗」という術語そのものは西田の造語ではない。では、純粹經驗という概念はどこに由来するのか。その出所は心理学であり、その意味では、この編の基調は心理主義であるといっている。心理主義については、西田自身が自らの研究の跡を回顧しながらこういっている。

今日から見れば、この書の立場は意識の立場であり、心理主義的とも考えられるであろう。然非難せられても致方はない。しかしこの書を書いた時代においても、私の考の奥底に潜むものは単にそれだけのものではなかったと思う。純粹經驗の立場は「自覚における直観と反省」に至って、フイヒテの事行の立場を介して絶対意志の立場に進み、更に「働くものから見るものへ」の後半において、ギリシャ哲学を介し、一転して「場所」の考に至った。そこに私は私の考を論理化する端緒を得たと思う。「場所」の考は「弁証法的一般者」として具体化せられ、「弁証法的一般者」の立場は「行為的直観」の立場として直接化せられた。この書において直接經驗の世界とか純粹經驗の世界とかいったものは、今は歴史的事在の世界と考えるようになった。行為的直観

の世界、ポイエシスの世界こそ真に純粹経験の世界であるのである。(版を新にするに当って)

これは、ずっと後年(一九三六年/昭和十一年)にいたって、この書の版を改めて出版する際に、その後の自らの研究の展開を振り返りながら、心理学がその出発点になったことを明言したものである。かくて、西田思想の通奏低音としての純粹経験・直接経験は、ヴィルヘルム・ヴントやウィリアム・ジェームズ等の心理学説にその想を得ながら、その心理主義を脱し、そこから論理化を介して歴史的事実として展開することになる。

心理主義は、この編にかぎらずこの著作全編わたって頻繁に見られる。しかし、「私の考の奥底に潜むものは単にそれだけのものでなかったと思う」と先の引用にいうように、心理学に依拠したのは、この純粹経験という概念を意識の立場として導入するための布石であって、目的はこの概念の心理学的な考察ではなく、あくまでも哲学体系のための通奏低音とするための方便と考えられる。言いかえれば、この著の叙述の戦略として、科学としての心理学説を提示してまず大まかな理解をうながし、そうして、そうした考えに加工を施しながら、その上に新たな哲学としての独自の思想を展開するという論法である。

* 心理学による説明あるいは心理主義を引き合いに出して論ずる箇所は全編にわたって、いちいち応接する暇がないので、ここでその主な箇所のみを指摘しておく。まず、とくに第一編と第二編では、構成的心理学を主張するW・ヴントを引き合いに出して、それと対比してこの著の基盤である純粹経験を説明する。W・ジェームズについても第一編と第二編で言及し、その「意識の縁草」「意識の流れ」に依拠しながら、これを改変・解釈して独自の純粹経験を展開する。第二編では、ことに実在論における実在の有り方に関して、「意識の流れ」説が参照される。さらに、主知主義の心理学や連合心理学を批判しつつ、実在論における精神の特性を論ずる。また第三編においては、「これまで心理学上より、行為とは如何なる意識現象であるかを論じたのであるが、これより行為の本たる意志の統一力なるものが何処より起るか、実在の上においてこの力は如何なる意義をもっているかの問題を論じ、哲学上意志および行為の性質を明にして置こうと思う」(一三四頁)とされているように、ここに明らかに、心理学を説明の方便として、その先に本来の哲学理論を確立するという西田の姿勢が読み取れる。また、「意志は心理的にいえば意識の一現象たるに過ぎないが、その本体においては実在の根本である」(一三八頁)において、「本体においては」とは、心理学ではなく哲学として本質的に考えれば、ということであろう。

では、西田のいう純粹經驗とは何か、それを説くのが第一章「純粹經驗」である。この書全編の叙述に一貫して見られる特徴は、各章の冒頭にその章の主題となる概念を簡潔に定義ないし規定することからはじめ、ついでそれをさらに詳しく論じていくという筆法である。純粹經驗の章でも同様で、まずこの概念について、「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」(二三頁)と規定する。すなわち、判断以前の經驗そのまま、事實そのままのことで、たとえば色を見、音を聞く刹那で、この色、この音は何であるという判断すら加わらない前のことだということ。要するに主客未分の状態のことで、これを心理学でいう知覚の連続と考えてもよいといっている。

著者が純粹經驗を判断と比較して論ずるところを敷衍してまとめれば、こうなる。判断とは、論理的な形式に分析すれば、眼前の事実を過去の記憶に組み入れることである。前者は主語、後者は述語となつて、「AはBである」という形が成立する。純粹經驗とは、この現在(主語)と過去(述語)が未分化で統一されている状態のことであり、伝統的な古典論理学に即していえば、判断以前の直観といつてもよく、西田の言では、単なる事実のことである。もちろんここで直観というのは、判断を分析したものではなくて、直観そのもののことである。

一般に、西洋思想の基盤をなすのは古典論理であるが、その単位をなすのは判断である。しかし、判断以前にあってそれを支えるものこそ、純粹經驗だというのがここでの主張である。すなわち、純粹經驗とは、およそすべての經驗の根底にあつて、主観と客観の対立以前の根源的な意識の統一作用のことである。要するに、人の精神の土台には、その精神活動のすべてを司る基体としての主客未分化の純粹經驗があるということである。

こうしてまず、この編の第一章で人の精神活動の土台を純粹經驗と定めた。しかし、実際に人の精神活動が成り立つためには、現実にかつ直接にはたらくものがなければならぬ。そうした純粹經驗の具体的な精神活動として説かれるのが、続いて展開される第二章「思惟」、第三章「意志」、第四章「知的直観」である。ここでは、これらの精神能力をまず心理学から説明し、ついで、しかし実はいずれも純粹經驗の具体的に現象した精神活動であることが明らかにされる。

そのように読むと、第二章「思惟」は、純粹經驗が論理として具体的に現象したものと解釈することができる。その根拠としては、心理学から見て思惟も純粹經驗の一種であることを論じたあと、「思惟は単に個人的意識の上の事実ではなくして客観的意味を有っている、思惟の本領とする所は真理を現わすにあるのである」(二九頁)というところを指摘しよう。ここで「思惟の本領とする所は真理を現わす」とは、論理のことである。

まず思惟とは、「表象間の関係を定めこれを統一する作用」(二四頁)であり、その最も単純な形は判断で、それは二つの表象の間の関係を定め、これを結合するはたらきであるという。しかしこれは心理学から見た側面であって、ほんとうは、私たちは二つの独立な表象を結合するのではなく、ある一つの表象を分析しているにすぎない。たとえば、「馬が走る」という判断は、「走る馬」という一つの表象を分析して生ずるといい、後者が前者の背後にある純粹經驗であることを明らかにする。すなわち、判断の背後にはつねに純粹經驗の事実があると主張する。結局、この純粹經驗の事実が判断における主客両表象の結合を可能にし、その結果実際の判断、すなわち論理の初歩過程が成立することになる。

同じ趣旨の文言は、この章のいたるところに見られる。たとえば、推論の結果として生ずる判断についても、連鎖となる各判断の本にはつねに純粹經驗の事実がなければならないといって、論理の根底に純粹經驗を要請する。続いて、それに即して、古典論理の思考の三原則を一種の「内面的直覚」と解釈する。あるいは、思惟の運行、すなわち論理はある具体的な心象を借りて行われ、心象なくして思惟は成立しないといい、実例を挙げて、「三角形の内角の和が二直角である」ことを証明する場合も、特殊な三角形の心象によらなければならないという。さらに、思惟の本質を純粹經驗と同一視して、「純粹經驗と思惟とは元来同一事実の見方を異にした者である」(三三頁)、あるいは「思惟の本質は〔略〕余が上にいった意味の純粹經驗と殆ど同一となってくる、純粹經驗は直に思惟であるといってもよい」(同上)という。

つぎに第三章「意志」を読むと、意志は、行為に関わる動機として純粹經驗の現象したものとみなすことができる。この章の冒頭でいう、「意志は多くの場合において動作を目的としましたこれを伴うのであるが、意志は精神現

象であって外界の動作とは自ら別物である。動作は必ずしも意志の要件ではない、或外界の事情のため動作が起らなかったにしても、意志は意志であったのである(三七頁)を解釈すれば、意志の具体的なはたらきは動機であるといっても差し支えないであろう。これに続く文節で、意志はある心象から他の心象へに移移の経験にすぎず、あることを意志するというのはこれに注意を向けることだ、といっているのもこれを裏付けるものである。

では、意志が動機として行為を具体的に実現する構造はどうなっているのか。それについては、「意志的動作においても、我は一の欲求を有っていても、直にこれが意志の決行となるのではない、これを客観的事実に鑒み、その適当にして可能なるを知った時、始めて実行に移るのである(四〇頁)」という。ここに西田の思想に一貫して見られる具体的なもの重視の姿勢が読み取れる。それをさらに裏付けるのは、これに続く「意志は客観より速ざれば速ざかる程無効となり、これに近づけば近づくほど有効となる(四一頁)」という文言である。

さらに第四章「知的直観」を論ずるところによれば、知的直観は、認識として純粹経験の現象したものと読むことができる。ここで知的直観は認識のことだといったのは、図式的に分かりやすく普通の術語を使っているといえようことであって、ほんとうは純粹経験を背景にした西田独自の意味をもつ。「余がここに知的直観 *intellektuelle Anschauung* といふの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である。〔略〕たとえば美術家や宗教家の直覚の如き者をいうのである。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である(五一頁)」という「普通の知覚」を一般的な意味での認識というなら、「直覚」が純粹経験を背景とした認識のことであろう。そのことをさらに詳しく説くのはつぎの引用である。すなわち、「知的直観とは我々の純粹経験の状態を一層深く大きくした者にすぎない、即ち意識体系の発展上における大なる統一の発現をいうのである。学者の新思想を得るのも、道徳家の新動機を得るのも、美術家の新理想を得るのも、宗教家の新覚醒を得るのも凡てかかる統一の発現に基づくのである(故に凡て神秘的直覚に基づくのである)(五三頁)。」では明らかに、知的直観を純粹経験の発現したものといひ、具体的に学者、道徳家、美術家、宗教家の実践活動の根拠とし、さらにそれを「神秘的直覚」と言いかえている。

知的直観が純粹經驗の發現したものであるという解釈は、つぎの引用によってさらにはっきりと示される。「普通の知覚が単に受動的と考えられているように、知的直観もまた単に受動的観照の状態と考えられている。しかし眞の知的直観とは純粹經驗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、一層深くいえば美術の精神の如き者がそれである」(五三頁以下)。つづいて、知的直観は一見して主観的な作用のように考えられるが、ほんとうは主客を超越した状態であり、主客の対立はむしろこの統一によって成立する、といって上の説をさらに補強する。純粹經驗も知的直観もその本質は主客を超越したものである。

以上、思惟、意志、知的直観を純粹經驗の精神活動における發現と解釈し、その論拠を見てきたが、ではこれらの関係はどうなっているのか、つぎにその点を検討してみよう。西田の頭には何事においてもつねに体系的統一という意識があり、それぞれを単に並列に説くだけでは済まさないからである。端的にこの三者の関係を説くのはつぎの箇所である。

知的直観を右の如く考えれば、思惟の根柢には知的直観なる者の横わっていることは明である。思惟は一種の体系である、体系の根柢には統一の直覚がなければならぬ。(五四頁以下)

思惟の根柢に知的直観があるように、意志の根柢にも知的直観がある。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、意志はこの直覚に由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發展完成であって、その根柢には始終この直覚が働いている、而してその完成した所が意志の実現となるのである。我々が意志において自己が活動すると思うのはこの直覚あるの故である。自己といって別にあるのではない。眞の自己とはこの統一的直覚をいうのである。(五六頁)

要するにここでいうのは、論理の基盤である思惟も、動機の土台をなす意志も、知的直観を根底としてはたらくということである。そうして、これらはいずれも「主客合一の状態を直覚する」はたらしきによって發展完成すると

いうのは、さらに知的直観の根底に純粹経験の「直覚的統一」あるいは「統一的直覚」がはたらいっていることを示唆している。「主客合一の状態を直覚する」はたらきとは、まさに純粹経験の本質だからである。かくて、「眞の自己」とはこの統一的直覚をいう」というのは、自己の本質は純粹経験をもち存在であり、それによってこれらの精神力のすべてを統一的にはたらかせる主体となるということであろう。逆にいえば、これらの精神活動のすべてを直覚として主客合一し統一することによって自己が形成されることになる。

ここでまとめられるのは、思惟も意志も知的直観を根底としてはたらくということ、さらにその知的直観は純粹経験の発現であるということである。そうしてその議論の主眼は、「自己」概念の導入である。このように見ると、この編での議論の意図は、結局「自己」の成立ということになる。この書の根源の主題を「自己実現」と見るのが論者の立場であるが、その議論の端緒がここで示されたと見ることが出来る。(それについての詳しい考察は、本稿次節に譲る。)

これが第一編「純粹経験」論の結論とわかっていい。この編は、理解の便宜のためにいえば、伝統的な哲学の枠組みでは認識論・論理学として読むことのできるものであるが、しかし、厳密に言えば、思惟と(知的)直観はともかく、意志はその問題から逸脱する。そこにあえて意志を加えて、それらを純粹経験の発現したものとみなし、實際の精神活動はそれらの発現によって成立すると論じたところに、西田独自の新たな枠組みでの《認識論・論理学》の展開を読み取ることが出来る。

第二編「實在」《存在論・形而上学》

著者は「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いうべきものである。／純粹経験を唯一の實在としてすべてを説明して見たいというのは、余が大分前から有っていた考であった。」(「序」という。前の文ではこの編が本書全体の中心であること、後の文では純粹経験がこの編の基調であるといっているが、延いては、後者ということはこの編にかぎらずこの著全体の基盤である。

この編は、古典的な哲学の枠組みでは存在論・形而上学に相当するものと見ることができ、なお見通しをよくするために、全一〇章を区分してみると、第一章「考究の出立点」はこの編全体の序にあたり、前半の第二章「第五章は《存在論》、後半の第六章、第十章は《形而上学》の問題に相当すると読むことができる。すでに本節(三)のはじめの方の注記で指摘したように、第一章にいう「天地人生の真相は如何なる者であるか」、「真の實在とは如何なる者か」(五九頁以下)は、それぞれ《形而上学》、《存在論》の課題であることは明瞭であり、これらの問題をこの編で論じようというのである。この第一章を第二編全体の序と見なしたのは、その意味である。

前半の《存在論》と目される各章(第二章、第五章)では、實在の本質、さらにその有り方、その種々相が展開される。そこでまず、第二章「意識現象が唯一の實在である」の冒頭で實在を定義して、「實在とはただ我々の意識現象即ち直接経験の事実あるのみである」(六六頁)という。もちろん、すでに第一編でみたとおり、直接経験とは純粹経験の別の名である。この實在を人間の身体に敷衍して、身体も自己の意識現象の一部にすぎず、意識が身体の中にあるのではなく、身体は逆に自己の意識の中にある、といて、著者の観念論的な立場を鮮明にする。

さらに、科学の前提する實在の有り方としての因果律の不完全性を論証した後、その「無より有を生ぜぬ」という根本前提を検討して、無の理論を展開する。すなわち「主客の別を打破したる直覚の上より見れば、やはり無の意識が實在しているのである。無というのを単に語でなくこれに何か具体的な意味を与えて見ると、一方では或性質の欠乏ということであるが、一方には何らかの積極的性質をもっている」(七一頁以下)といい、因果律という無は、意識としての真の無ではない、と主張する。ここで「主客の別を打破したる直覚」を純粹経験のことと見なせば、純粹経験は無の意識を基盤として成り立つことになる。この無の意識こそ、この段階での真の無である。無の理論といっても、まだささやかな考察であるが、ここには後の西田の中心思想を形成する無の理論の萌芽が見られる。

前章の實在の本質規定を承けて、實在の種々相を吟味するのが第三章「實在の真景」である。ここでは、まず思惟の細工を加えない——普通にいえば論理的な判断成立以前の——直接の實在は純粹経験の事実だといひ、さらに

そのときはこの実在においてはまだ主客の対立がなく、知情意の分離がなく、単に独立自全の純粹な活動があるだけだという。これを敷衍していえば、真の実在の有り方は純粹経験であり、その純粹経験としての実在が発現して、現実具体的な空間・時間においてさまざまな相で存在する実在として現出する、というのであろう。この後者の物の有り方は、科学者の説明法（空間・時間、因果律による説明）で、知（識）に偏したものだと批判し、実在の完全な説明（哲学の説明）では、知識の要求を満足させるとともに、情意の要求をも度外視するものであってはならないという。そのために、古代ギリシャの「生きた自然」観が参照される。

こうした論理の流れで、第四章「真実在は常に同一の形式を有っている」にいたって、真実在を知情意合一の意識状態だと結論する。ここで「知情意合一の意識状態」とは純粹経験の謂いであることは明らかである。その意味での実在は分析されるものではなく、「実在は流転して暫くも留まることなき出来事の連続である」（八三頁）といつて、ここでも、古代ギリシャの哲学者ヘラクレイトスの「万物流転」説を導入する。

以上の議論を《存在論》の問題としてまとめるのが、第五章「真実在の根本的形式」である。まず、私たちは宇宙現象の根本にある統一力によって成り立ち、後者は思惟・意志の根底における統一力においてはたらくが、この二つの統一力は同一である。要するに、この二つの統一力を統べるもの——西田の術語では「統一的或者者」——が純粹経験であるというのであろう。その論拠として、論理や数学の法則が両現象間で共通に成立するという事実を例を挙げる。

この統一の議論によって、実在の原理が導かれる。何かを統一するためには、統一されるものの側に矛盾（相互の反対）がなければならぬ。「元来この矛盾と統一とは同一の事柄を両方面より見たものにすぎない。統一があるから矛盾があり、矛盾があるから統一がある」（八五頁以下）。したがって、実在の原理は矛盾と統一であり、この原理によって、「最も有力なる実在は種々の矛盾を最も能く調和統一した者である」（八六頁）ことになる。

こうして、《存在論》の結論が「実在の根本形式」としてまとめられる。すなわち、実在の根本形式は、一であ

るとともに多、多であるとともに一であり、平等の中に差別を有し、差別の中に平等を有する、ということである。言いかえれば、「実在は自分にて一の体系をなした者」(八七頁)である。結局、「実在はこれに対立する者に由って成立する」というが、この対立は他より出で来るのではなく、自家の中より生ずるのである。前にいったように対立の根柢には統一があつて、無限の対立は皆自家の内面的性質より必然の結果として発展し来るので、真实性は一つの者の内面的必然より起る自由の発展である」(八八頁)という結論が導かれる。これが、物の有り方論としての《存在論》の結論である。

後半の第六章と第十章の各章では、いわゆる《形而上学》の課題があつかわれ、実在の起源・根柢が論じられると読む。第六章「唯一実在」では、その冒頭で「実在は相互の関係において成立するもので、宇宙は唯一実在の唯一活動である」(九〇頁)という問題提起がなされる。それに対して、実在は意識の根柢にある不変の統一力の作用によって成立するといったあと、「人は皆宇宙に一定不変の理なる者あつて、万物はこれに由りて成立すると信じている。この理とは万物の統一力であつて兼ねてまた意識内面の統一力である」(九三頁)と敷衍する。この「理」については、続いて「理は物や心に由つて所持せられるのではなく、理が物心を成立せしむるのである。理は独立自存であつて、時間、空間、人に由つて異なることなく、顕滅用不用に由りて変ぜざる者である」(同上)という。ここはまずおおまかに形而上学の原理を述べたものといふことができる。

* 「理」について、上山春平は、「この理という語は、真理、論理、原理、理念、といったさまざまな用い方をすべてつみこんだような意味であつて、〔略〕西田は朱子学の〈理〉の用法を念頭においていたのかも知れない。後の〈一般者〉という概念にほぼ対応するものと見てよいのではないかと思う」(文献③)と注記している。なお詳しくいえば、これは、程伊川と朱子によって提唱された「理氣説」にもとづく語で、いまは簡単に図式的にまとめれば、「理」は、玉の筋目・事柄の筋道の意味から、宇宙の原理を表し、「氣」は、人の呼吸の意味から、人間の原理を表す語となつた。ただし、「理氣説の核心は、理と氣の対峙弁証によって存在の構造を明示する点にあり、理と氣は不離不雑不二で、理は存在的に氣に優先するものではなく、それはむしろ道徳的価値的に氣に優先するものである」(日原利国編『中国思想辞典』一九八四年、研文出版)。

この章の結びとして、「理」は客観的世界と主観的世界を統一する同一の統一力としていふところから、これを

明らかに形而上学的な原理と見ていると考えて差し支えない。さらにそれを敷衍して、人は自己の中にある「理」によって宇宙成立の原理を理解することができる、というのもそのことを明示している。そして「我々の知り得る、理會し得る世界は我々の意識と同一の統一力の下に立たねばならぬ」(九五頁)とは、まさに上に注記した「理氣説」が念頭にあることを示している。

第七章「実在の分化発展」では、以上の形而上学的な原理に存する実在は、世界においてどのような現れ方するかを説く。すなわち、ここでの問題提起として、「意識現象が唯一の実在であるという考より見れば、宇宙万象の根柢には唯一の統一力あり、万物は同一の実在の発現したものといわねばならぬ」(九六頁)といい、実在の発現の方式は、統一と対立であるという。この方式によって、主観(我)と客観(物)とを統一者と被統一者との関係によって論じた後、実在を精神現象と物体現象に分けて説明していく。こうして、この章の結論として、実在は現象として分化発展し、本体として統一力をもつという。この本体は、実在成立の根本作用としての統一力である故に、これが真正の主観である。

以上、第六章と第七章を《形而上学》の原理論とすれば、続く第八章「自然」、第九章「精神」、第十章「実在としての神」の三章はその各論と見なすことができる。「自然」、「精神」、「神」は、古くから形而上学の対象として論じられてきたものだからである。ことに、ここで「神」をことさら「実在としての神」としたところに、この趣意を読み取ることができる。「神」は他方では信仰の対象であり、その面では宗教の課題である。その意味での「神」については、改めて第四編「宗教」で取り上げるが、ここでは形而上学の問題としてあつかう、と宣言したものである。

第八章「自然」では、自然を実在の一発現、一形態とみなす。ここで自然の本体を、未だ主客の分かれぬ直接経験の事実としているのは、形而上学的な目で見ているといえる。そして科学が対象とする自然は、具体的実在から主観的方面としての統一作用を除いたもの、すなわちその現象面だとする。続いて自然の説明の方法論が論じられるが、そこを敷衍してまとめれば、後者を対象とすれば科学の方法すなわち還元論(reductionism)が適用さ

れ、後者については哲学すなわち形而上学の方法である全体論(holism)が適用されるということであろう。還元論は自然の潜在力あるいは機械力を説明するのに対して、全体論はその統一力を説明する。

第九章「精神」では、精神をやはり形而上学的原理として論ずる。ふつうは自然と対立しているものと考えられている精神、すなわち主観的意識現象とは何か、がここでの問題提起である。そうして、これまでの考察で明らかにされたように、実在には統一作用が必要であり、その統一のはたらきをなすのが形而上学的な原理としての精神だという議論を展開する。その精神の原理をなす実在の統一作用とは、無限の衝突(対立)から発展して無限の統一に向かうことだという。かくて、精神の形而上学的な原理は、実在の統一作用、あるいは統一力ということになる。

さらにこの原理を敷衍して、精神と自然との関係が論じられる。すなわち、実在はその統一作用としては精神として現れ、その被統一者としては自然として顕現するのであり、したがって、本来この両者は分離である。それを具体的に説明して、「我々が物を知ることとは、自己が物と一致するということにすぎない。花を見た時は即ち自己が花となっているのである」(二一六頁)という。(ここに引用した文言からは、明らかに「自己言及性」の視点が読み取れるが、それについては本稿次節で改めて論ずる。)

第十章「実在としての神」で論じられる神は、すでに指摘したように、宗教における信仰の対象としての神ではなくて、文字どおり「実在としての神」、すなわち形而上学の対象としての神である。このような神のあつかいから見ても、著者は——論述の枠組みとしてではあるが——伝統的な形而上学の考え方を継承していることは明らかである。

そこで、これまでの議論の流れから、実在の統一作用としての精神の無限な活動の根本を神と名づける、といった後、それ定義してつぎのようになう。すなわち、「神とは決してこの実在の外に超越せる者ではない、実在の根柢が直に神である、主観客観の区別を没し、精神と自然とを合一した者が神である」(二二〇頁)。この議論については、インド哲学の梵我一如説(自我の原理としてのアートマンと宇宙の原理としてのブラフマンとは同一であるという哲学説)を援用する。

古くから「神の存在証明」が形而上学の議論の中心をなしてきたが、西田はその主な説を取り上げて批判的に検討し、つぎのような結論を導く。——「神を外界の事実の上に求めたならば、神は到底仮定の神たるを免れない。また宇宙の外に立てる宇宙の創造者とか指導者とかいう神は真に絶対無限なる神とはいわれない」(二三頁)と批判した後、「上古における印度の宗教および欧州の十五、六世紀の時代に盛であった神秘学派は神を内心における直覚に求めている、これが最も深き神の知識であると考える」(同上以下)と共感を示す。著者は、この後半の考え方に依拠しながら、ほんとうの神の証明根拠は先に検討した「理」にあると結論に達する。

結局この「神」論全体から、神は實在統一の根本であり、かつ私たちの情意の活動の根本である、ということが帰結する。要するに、神は宇宙の統一であると同時に、超個人的統一活動——他人と自己との一致統一活動——の根本である、ということである。

第三編「善」(倫理学)

この編については、著者自身「第三篇は前編(第二編「實在」)の考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ないと思う」(「序」)といっている。要するにここで論じられるのは、この編の第一章の冒頭にいうように、「我々人間は何を為すべきか、善とは如何なる者であるか、人間の行動は何処に帰着すべきか」というような実践的問題」(二七頁)である。

実践の問題の根底をなす行為論からはじめ、これに第一章「行為上」と第二章「行為下」が当てられる。第一章では、まず行為を定義して、行為とは一種の意識を具えた目的のある運動であり、その目的が明瞭に意識された動作のことだという。続いて行為論を構成する諸概念、すなわち、動機、欲求、意志が論じられ、行為の目的は自己実現であることが導かれる(この「自己実現」が本書全体を貫く主題と目されるが、それについては本稿次節で改めて論ずる)。そうしてその文脈で、行為の根底をなす意志は自己の表出であり、自己の意識であると結論される。

この議論を承けて、第二章の冒頭では、行為の本質は意志の統一力であるとし、その根源を求め、意志と行為の本質を探ろうという。そうして、まず意志をさまざまに分析した後、意志とは意識の最も深い統一力であり、実在の統一力の最も深遠な発現であると敷衍する。こうして最後に、行為と意志の関係について、行為は意志(内)と動作(外)からなるといったあと、「この二者の関係は原因と結果との関係ではなく、むしろ同一物の両面である。動作は意志の表現である。外より動作と見らるる者が内より見て意志であるのである」(一三七頁)とまとめられる。

第三章「意志の自由」では、倫理学の中心課題が吟味される。自由意志を常識の次元から出発して一般的に考察し、さらに哲学史上で展開される自由意志論と意志の必然論(決定論)を解説する。そして、それぞれの説を批判した後、西田独自の結論を導く。すなわち、「意識の自由というのは、自然の法則を破って偶然的に働くから自由であるのではない、かえって自己の自然に従うが故に自由である」(一四四頁)(ここでは「意識の自由」といっているが、前後の文脈から見て、「意志の自由」と読み替えた)。

第四章(第八章)では、哲学史上に現れたさまざまな倫理学説を整理しながら紹介し、さらに独自の視点から批判を加えていく。第四章「価値的研究」は、その後続く各章の序と見なされるところで、機械論と目的論の関係を吟味しながら、規範学としての価値論の本質を論じ、倫理学の位置を明らかにする。第五章「倫理学の諸説 その一」は倫理学説の総論と見られるところで、従来の倫理学説を大まかに「他律説」、「自律説」、「直覚説」にまとめる。これらの説の特徴を西田の言葉に従って簡単に要約すると、他律説は善悪の標準を人性以外の権力に置こうとする説、自律説はそれを人性の中に求めようとするもの、直覚説は行為を律すべき道德の法則は直覚的に明らかであるとする考え方である。続いて、まず直覚説(イギリス経験論の流れを汲む intuitionism)が批判の俎上にのせられ、これは他の他律的倫理学と同様に、何故人は善に従わなければならないかを説明することができないという。

第六章「倫理学の諸説 その二」では、他律説の典型を権力説とみなしてそれを批判する。すなわち、行為を権力あるいは権威が律するということでは道德的な動機を説明できず、したがって善悪の区別の標準がなくなるとい

うことである。こうした議論を経て、自律説を擁護し、「道徳は人性自然の上に根拠をもった者で、何故に善をなさねばならぬか」ということは人性の内より説明されねばならぬ」(二六〇頁)という結論を導く。

第七章「倫理学の諸説 その三」は自律的倫理学の総説である。ここでは、自律説を「合理説(主知説)」、「快樂説」、「活動説」の三つに整理し、それぞれ、理性を本とする説、苦楽の感情を本とする考え、意志の活動を本とするものと規定して、各説を一般的に解説する。そうして、まず合理的(主知的)倫理学を批判し、この説は、道徳上の善悪正邪と知識上の真偽とを同一視しているという。

第八章「倫理学の諸説 その四」では快樂説批判に移る。哲学史上のその代表的な説を検討した後、これでは「善悪の判別は単に苦楽の感情に由りて定めらるることとなり、正確なる客観的標準を与うることができず、且つ道徳的善の命令的要素を説明することができない」(二七五頁)と主張する。

第九章「善(活動説)」では、活動説(energetism)が西田説の本命であることが明かされる。それによれば、善すなわち人の行為の価値を定める規範は直接経験にあり、これが価値判断の根拠となる。したがって、善は意志の価値を定める根本であって、それは意志そのものの中になければならない。すると善の本質は、私たちの内面的な要求すなわち理想の実現にあり、それによって意志が發展完成する。その根本的理想にもとづく倫理学説が活動説である。続いて、善とは理想の実現であり、要求の満足であることが確認されたあと、西田独自の「倫理学」の結論が導かれる。すなわち、「意志の發展完成は直に自己の發展完成となるので、善とは自己の發展完成の realization であるということができる。即ち我々の精神が種々の能力を發展し円満なる発達を遂げるのが最上の善である」(二八〇頁)。(ここに見られる「自己実現」については、次節で改めて考察する。)

第十章「人格的善」では、第九章で考察された活動説の結論を敷衍して、善を人格の実現としてさらに詳しく議論する。すなわち、「善とは先ず種々の活動の一致調和或は中庸ということとならねばならぬ。我々の良心とは調和統一の意識作用ということとなる」(二八四頁)。さらにそれを敷衍して、活動とは觀念の活動であるから、その根本法則は理性の法則である、したがってその理性の満足が最上の善であるという。そうして結局、カントの『実

実践性批判」の終結部にあるかの名高い文言、「私の上にある星をちりばめた空と、私の内にある道德法則」(自然法則と道德法則の關係を述べたもの)を援用しながら、人格としての善は、偉大な力〔實在〕編で考察した宇宙統一力)の実現である、と結論する。

第十一章「善行為の動機(善の形式)」、第十二章「善行為の目的(善の内容)」、第十三章「完全なる善行」では、第十章で論じた人格の実現としての善に関するさらに詳しい議論が展開されるが、これについては本稿次節の問題として改めて取り上げる。

第四編「宗教」(宗教哲学)

この編の意図について著者自身は、「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である。〔略〕とにかくこれにて余がいおうと思うていることの終まで達したのである」(「序」)と書いている。この文言に、《宗教哲学》をもって哲学体系を完結したという著者の意識が読み取れる。

第一章「宗教的要求」で論じられるのは、宗教は何故人間にとって必要か、である。冒頭でこの編全体の主題を提示して、「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る」(二〇九頁)という。続いてそれを敷衍して、宗教は自己の安心のためではない、自己の安心のために宗教を求めるのではない、安心は宗教からくる結果にすぎない、といって西田自らの宗教観を打ち出す。そうして、宗教は人間の目的そのものであって、決して他の手段にすべきものではないともいう。ここに、宗教は癒しであるという、昨今一般に流布している考えと対極にある西田の宗教観の本質が見られる。続いて、宗教的要求の本質について、知識・意志における意識の統一としての主客の合一を求めることだといっているが、この主客の合一という点では宗教と道德の本質は共通である(二二二、二〇六頁)。ただし、違いをあえていえば、前者は宇宙との合一であり、後者は自己知を介しての宇宙との融合であるという点である。

第二章「宗教の本質」では、冒頭で宗教を定義し、「宗教とは神と人との関係である」(二二四頁)という。そしてその神は宇宙の根本であると規定する。そこから宗教の本質が導かれる。すなわち、「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」(二一九頁)。この神人同体、神人合一の実現を目指すのが信仰(ただし、西田には「信仰」の語の用例はなく、これに相当する語は「信念」である)であり、これは知識ではなく、直観であると共に活力である。

第三章「神」では、信仰の対象としての神が考察される(実在としての神、すなわち形而上学の対象としての神は、すでに検討したように、第二編で取り上げられている)。まず冒頭で神を定義して、「神とはこの宇宙の根本をいうのである。上に述べたように、余は神を宇宙の外に超越せる造物者とは見ずして、直にこの実在の根柢と考えるのである。神と宇宙との関係は芸術家とその作品との如き関係ではなく、本体と現象との関係である」(二二二頁)という。この神の定義は、「上に述べたように」というとおり、第二編で論じられた「実在としての神」の場合とほとんど同じ表現である。定義は同じであるが、宗教の場合は先に検討したように、人との関係すなわち神人同体・神人合一の面が強調されるという点であろう。そうして、神と宇宙との関係については、「宇宙は神の所作物ではなくて、神の表現 manifestation である」(二二二頁)、「神は宇宙の統一者であり宇宙は神の表現である」(二二五頁)、という(なお、他に「万物は神の表現」という箇所は、二三八頁、二二九頁に二箇所、合計三箇所に見られる)。しかも実在の根柢としての神は、直接経験の事実、すなわち私たちの意識現象の根柢でなければならない、という。

以上第三章では、信仰の対象としての神が論じられ、そこから神と宇宙との関係が明らかにされたが、その関係をさらに詳しく説くのが、第四章「神と世界」である。「実在論」では純粹経験の事実が唯一の実在ということが確認されたが、その統一をなすのが神である。したがって、「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」(二三四頁)。それ故に、神と世界との関係は、意識統一とその内容との関係であることになる。この意識統一によって、神の永久・遍在・全知

全能、すなわち神における知と能の同一が成立する。

第五章「知と愛」は、この章の前書きにいうとおり別に成った論文で、この編のテーマとは直接の繋がりはない。ただここでは、この書全体の主題である純粹経験と関わる「主客合一」とは如何なるものかを解説するためにここに加えたものであろう。

四 新しい体系構造としての通底原理

この書全体を、著者の編んだ編・章の順を追って以上のように読んでみると、確かに体系としての全体像が明確な姿で浮かび上がる。著者もいうとおり、その中心をなすのは「實在」論すなわち《存在論・形而上学》であり、その基盤をなすのが「純粹経験」論すなわち《認識論・論理学》である。そうして、さらにこれを土台として、「善」論すなわち《倫理学》、「宗教」論すなわち《宗教哲学》が展開された。こうしてみると、ここに伝統的な哲学体系の構造が立ち現れる。しかし、そこには、それを教科書風に概説しようと目論んだのではなく、こうした伝統的な枠組みを形式として用いて、そこに独自の内容を盛り込んで新しい体系を構築しようとした西田の意図を読み取ることができる。では、この新しい体系の屋台骨を貫く原理とは何か、それをここで明らかにしてみよう。

その観点から改めて振り返ってみると、この書の全体を貫く主題は「人の本性は何か」であり、前節で折々に指摘したように、それを「自己実現」として展開したということである。この「自己実現」を成立させる原理が「純粹経験」であり、さらにこの両概念を仲介するのが「一般者の自己限定」であると考える。そうして、その全体を貫く原理が《自己言及性》のはたらきではないか、これがここでの仮説である。以下にそれを検証する。

まず、この書の主題は「自己実現」であることを改めて確認してみよう。すでに引用したように、第二編「實在」について、「余の哲学的思想を述べたものでこの書の骨子というべきもの」(「序」といい、さらにこの書については、「特に『善の研究』と名づけた訳は、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故である」(同上)といっている。後の引用で「哲学的研究がその前半を占めている」とは、第二編「實在」論のことである。この両者の引用を並べてみると、前の引用にいう「哲学的思想」は實在論であるから、それは狭義の哲学理論であり、後の引用にいうように、広義のあるいは究極の哲学の課題は「善の研究」すなわち倫理学であることになる。実践哲学が哲学の中心であるという考え方は、「余は知識の究竟的目的は実践的であるように、意志の本に理性が潜んでいるといえると思う」(第一編、三〇頁)にもよく示されている。後の引用にあるように、「人生の問題が中心であり、終結であると考えた」なら、その問題の内容は何か。ここでは、西田はそれを「自己実現」とし、それが人の本性であると説いたと考える。

まず、「我々の生きている間は、どこまでも自己を發展し実現しゆくのである」(第二編、九七頁)といい、自己の發展・実現が人生の目的であると主張する。先に行ったように、この書の中核である第三編にいたると、それをさらに敷衍して、「善とは自己の發展完成 self-realization であるということが出来る」(第三編、一八〇頁)といい、自己実現の意味を述べる。善行為についてはさらに詳しく、「絶対的善行為とは人格の実現其者を目的とした即ち意識統一其者の為に働いた行為でなければならぬ」(第三編、一九〇頁)という。続いて、この語の意味はさらに具体的に敷衍される。すなわち、「自己の最大要求を充し自己を実現するということは、自己の客観的理想を実現するということになる、即ち客観と一致することである」(第三編、一九二頁以下)。もっと具体的には、「個人において絶対の満足を与える者は自己の個性の実現である」(第三編、一九五頁)といい、善を結論して、「善とは一言にていえば人格の実現である」(第三編、二〇二頁)という。

続いて、「純粹経験」を原理として「自己実現」を達成する仲介者の役割をなすと考えられる「一般者の自己限定」*について検討してみよう。

* 「一般者の自己限定」という用語は、『一般者の自覚的体系』(一九三〇年)に登場し、その後の西田哲学の中核をなす概念で、本書にはこの語そのものは出てこない。しかし、以下に検討する引用にはすでにその考え方が現れていると読み、それを便宜上「一般者の自己限定」として用いた。「自己実現」は、のちに「一般者の自己限定」として理論化されるとい

ていい。なお、「一般者の自己限定」については、拙著『自己言及性』の哲学(二〇〇二年、梓出版社)の第三章「西田哲学における『自己言及性』の構造」、および拙編著『二〇世紀の思想家たち』(二〇〇四年、梓出版社)の「西田幾多郎」で詳しく論じた。

まず、「個体を離れて一般的なる者があるのではない、真に一般的なる者は個体的実現の背後における潜在力である、個体の中においてこれを発展せしむる力である、たとえば植物の種子の如き者である」(第一編、三三頁)には、すでに「一般者の自己限定」の精神が現れていると読むことができる。その精神とは、具体的なもの重視であり、これは西田哲学に一貫して見られる姿勢である。つきに、「統一的或者の自己発展というのが凡ての実在の形式であって、神とはかくの如き実在の統一者である」(第四編、二三四頁)では、「統一的或者」が一般者と見られる概念で、ここでは、それを神との関わりで説いたものとみる。さらに決定的な「一般者の自己限定」の意味は、つぎの引用に明瞭に説かれる。——「真の個人性というのは一般性を離れて存するものではない、一般性の限定せられたもの、bestimmte Allgemeinheitが個人性となるのである。一般的なる者は具体的なる者の精神である。個人性とは一般性に外より他の或者を加えたのではない、一般性の発展したものが個人性となるのである。何らの内面的統一もない単に種々の性質の偶然的結合というような者には個人性というべきものはない。個人的人格の要素たる意志の自由ということは一一般的なる者が己自身を限定するself-determinationの謂である」(第四編、二三一頁)。ここでは明らかに、一般的なものと具体的なもの、一般性と個人性との関係が説かれ、その関係の本質が「一般的なる者が己自身を限定する」ことだといっている。これを約めていえば、明らかに「一般者の自己限定」のことである。

以上、「自己実現」と「一般者の自己限定」の意味を著者の論述に従って検討してきた。「純粹経験」については、前節(三)で詳しく見たとおりである。そこで一歩進めて、この三概念の関係をみて体系の全体像を描いてみよう。すでにいったように、ここで全体像とは、「純粹経験」を基盤とし、「一般者の自己限定」という大黒柱を介して、「自己実現」という屋根を構築するという西田の目論んだ体系構造である。その関係を明らかに説くのは、「純粹経験

験の事実とはいわゆる一般なる者が己自身を実現するのである」(第一編、三三頁)で、ここに、「純粹経験」を土台とし、「一般者の自己限定」を介して、「自己実現」が成立する過程が明らかに読み取れる。「一般なる者が己自身を実現する」とは——前の段落で言及したように——まさに「一般者の自己限定」のことである。この構造はさらに、「純粹経験の事実としては意志と知識との区別はない、共に一般的或者が体系的に自己を実現する過程であって、その統一の極致が真理であり兼ねてまた実行である」(第一編、四五頁)において明確にされる。すなわち、「純粹経験の事実」は「一般的或者が体系的に自己を実現する過程」である、とはまさにこの構造のことであるといっている。それをさらに敷衍していったものが、「我々は普通に肉体生存を核とせる小体系を中心としているが、もし、更に大なる意識体系を中軸として考えて見れば、この大なる体系が自己であり、その発展が自己の意志実現である」(第一編、四九頁)である。

この構造をさらに仔細に吟味すると、その全体に〈自己言及性〉の視点が貫いていると解釈される。そこでこの視点からこの論考を締めくくってみよう。「我々の真正な自己はこの〔経験の〕統一作用その者であるとすれば、真理を知るといふのは大なる自己に従うのである、大なる自己の実現である(ヘーゲルのいったように、凡ての学問の目的は、精神が天地間の万物において己自身を知るにあるのである)」(第一編、四二頁)において、人の本性を自己の実現であるとする立場を鮮明にしなから、それを、ヘーゲルを援用して「己自身を知ること」と注記しているが、ここに自己実現には〈自己言及性〉の視点がはたらいていることが明確に述べられている。さらに、「自己を对象として見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、真の自己は現在の観察者すなわち統一者である」(第二編、九八頁)にも〈自己言及性〉の視点が隠されている。さらにそれを敷衍したものが、「自己の真人格を実現する」ということは、客観に対して主観を立し、外物を自己に従えるという意味ではない。自己の主観的空想を消磨し尽して全然物と一致したる処に、かえって自己の真要求を満足し真の自己を見る事ができるのである。一面より見れば各自の客観的世界は各自の人格の反影であるといふことができる。否各自の真の自己は各自の前に現われたる独立自全なる實在の体系その者の外にはないのである」(第三編、一九二頁)である。これ

は、「我々が実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」(第三編、二〇三頁)とさらに簡潔に説かれる。

そうした視点の総まとめであり、延いてはこの書の結論と見られるのは、つぎの引用である。——「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ふに尽きて居る。我々の真の自己は宇宙の本体である、真の自己を知れば畜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。(略)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」(第三編、二〇六頁)。すでに見たように、著者によれば、哲学の中核は実践哲学すなわち倫理学であり、その主題である「真の善」とは「真の自己を知ること」すなわち〈自己言及性〉である。そうしてその方法は「主客合一の力を自得する」することだといふが、その主客合一の力こそ「純粹経験」にほかならないのである。

【使用本】

『善の研究』一九五〇年／二〇〇二年第九〇刷、《岩波文庫》岩波書店

【参考文献】

- ① 『善の研究』、『西田幾多郎全集』全三三卷(新版)、第一卷、二〇〇三年、岩波書店
- ② 『西田幾多郎全集』全一九卷(旧版)、編集・安倍能成・天野貞祐・和辻哲郎・山内得立・務台理作・高坂正顕・下村寅太郎、一九四七～五三／一九八七～八九、岩波書店
- ③ 『西田幾多郎』責任編集・上山春平、一九七〇年／一九七二年第三刷、《日本の名著》中央公論社
- ④ 西田幾多郎・香山リカ『善の研究 実在と自己』二〇〇五年／(二〇〇〇年《能動知性》第五卷)、《哲学選書》哲学書房
- ⑤ 茅野良男・大橋良介編『西田哲学 新資料と研究への手引き』一九八七年、ミネルヴァ書房
- ⑥ 藤田正勝『現代思想としての西田幾多郎』一九九八年、《講談社選書メチエ》講談社
- ⑦ 『西田幾多郎集』編集／解説・竹内良知、一九七四年、《近代日本思想大系》筑摩書房
- ⑧ 竹内良知『西田幾多郎』一九七〇年／一九八三年第四刷、《UP選書》東京大学出版会
- ⑨ 小坂国継『西田幾多郎の思想』二〇〇二年、《講談社学術文庫》講談社
- ⑩ 同『西田哲学の研究』一九九一年／二〇〇二年、ミネルヴァ書房

⑩ 宝積比較宗教文化研究所編『善の研究』用語索引 一九九六年、べりかん社

二〇〇六年九月中旬脱稿
(哲学・法学部教授)