**西田幾多郎の根本経験**

佐野之人（山口大学）

**序**

　本論考の意図は『善の研究』を執筆するにあたって西田に根本経験があったこと、それによって「純粋経験の立場」が確立されたことを示すことである１。西田はその後一貫してこの立場に立ち続けた。西田の爾後の発展（「苦心」）はこの根本的な立場に如何にして「論理」（言葉）を与えるか、という所にあった２。それ故「純粋経験の立場」の重要性は明らかであるが、問題はそれが根本経験に基づいているかどうか、基づいているとすればそれはどのような根本経験であるか、である。次の文章は西田に根本経験があり、それによって純粋経験の立場が確立したことを明瞭に語っている。

*純粋経験を唯一の実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居た考であった。初はマッハなどを読んで見たが、どうも満足はできなかった。其中、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、個人的区別より経験が根本的であるという考から独我論を脱することができ、又経験を能働的と考うることに由ってフィヒテ以後の超越哲学とも調和し得るかの様に考え、遂に此書の第二編を書いたのであるが、その不完全なることはいうまでもない。（『西田幾多郎全集』第一巻三～四頁、岩波書店、1987年、以下1,3-4のように示す）*

これを読むと、第二編「実在」執筆以前に、西田には①「純粋経験を唯一の実在としてすべてを説明して見たい」と考えていた時期が「大分前から」あったこと、そうして「マッハなどを読んで見たが、どうも満足はできなかった」こと、また西田は②「独我論」に苦しんだこと、そうして③「其中」、「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「考」から「独我論を脱することができ」たこと、さらに④「経験を能働的と考」えることができるようになったこと、その結果「フィヒテ以後の超越哲学とも調和し得るかの様に考え」たこと、が分かる。

　根本経験は③の「其中…独我論を脱することができ」の部分にある。「其中」に気づきの突如性が認められるからである。またその経験は「考から」とあるように、思索における気づき、哲学的な根本経験であると考えられる。その内実が「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」に他ならない。そうしてその経験を「能働的」と考えることによって西田はその経験に論理を与え、「遂に」第二編を書くことができたのである。

　本論考では①～④の内実をテキストに即して明らかにする。

**第一章　明治三六（一九〇三）年までの西田―見性までは宗教や哲学の事を考えず―**

　まずは①の成立前史を簡単に確認しておきたい。西田は「見性までは宗教や哲学の事を考えず」（明治三六年七月二三日）と日記に記すほどに、宗教や哲学への衝動を抑えつつ、禅に打ち込む。こうした立場はどのようにして形成されたのであろうか。

　明治二九年三月二五日に長女弥生が生れる。西田は三月三一日山本良吉宛書簡で、「鵬翼万里の雲を衝かんか将たpeaceful lifeを取らんか」の問いに、「family life」を「鬼窟」と称し、それを取ったことを後悔している。「日々己が気力の衰えん事を恐」れんがためである。そうして「雪門禅師に参して妙話をきかん」としている。西田が禅に興味を示すのはこの頃からである。しかし同年六月二九日山本良吉宛書簡に「順を追うて大哲学者の書を読むつもり」とあるように、彼は哲学者になろうとしている。それを証するように明治三〇年から書き始められた日記の見返しの裏にはズラリと「大哲学者」の名が並んでいる。

　明治三〇年五月、西田は離婚（二四日）と免職（三一日）を経験する。そうして六月から八月にかけて京都妙心寺の大接心に初めて参加する。八月末には妻が戻り（二四日）山口高等学校への就職も決まる（二八日）。こうして西田は本格的に参禅を開始する３。しかし私はここでこの年の日記の最後の見返し表にまずは注目したい。そこには「四書、老荘、王陽明、Bibel,Homer,Dante,Sophokles,Shakespeare」等の書物や作家の名前がずらっと並んでいて、哲学者らしき名前はルソー以外挙がっていない。この変化には着目せざるを得ない。ここには西田に何らかの転換がある。その転換を証するものとして上山春平も竹内良知も同年十一月十一日山本良吉宛書簡を挙げる。そこには次のような文章が見られる。

*君深く其心の奥に返りて妄念の本を斬らずんば到る処に不満は君を苦めるならん。余も始めて当地に参り候時は誠にいずれを見ても不快なりしが其後独りにてよくよく考え、今では何となく心安かに相成り申候、いろいろ不満に思いし事も顧れば己が心のいやしきを恥かしく存じ候。馬太（マタイ）伝の六章にWhich of you by taking thought can add one cubit unto his stature?（汝らのうち誰か思い煩いて身の丈一尺を加え得んや）の語を深く感じ候か。之の語を守れば別に不平の起る筈も有之間敷と存じ候。*

西田を苦しめていたのは哲学者として名を成さんとすることと家族生活との間の葛藤であった。しかし「人が深く深く心の奥を探りて真正の己を得て之と一となるの時あらば、たとい其時間一分時なりとも其生命は永久ならん。何ぞ己が精神を苦めて之の醜肉体を保つの要あらんや」である。ここには外に向っていた関心が「真正の己を得る」という内的な関心に転じている。実は同趣旨の書簡を西田は同日鈴木大拙にも送っている（鈴木大拙一二月十日西田宛書簡）。喜びの程が窺える。この転換には上山春平の言うように夏の大接心の影響もあったであろう。また竹内良知の言うようにマタイ伝に出会ったこともあるであろう。しかしそれと同時に見逃してはならないのは大拙との関係である。明治三〇年から翌三一年にかけて両者は頻繁に手紙のやり取りをしている。奇しくも西田が山本と大拙に上の書簡を送った同じ十一月十一日に大拙は西田に宛てて、この頃大拙が書いていたと思われる「妄想録」とほぼ同趣旨の内容を西田に述べている。その「妄想録」には「度し難きは哲学者なるかな、死せる「理」を唯一の武器と恃み、当るを幸に切り立てんと欲す、而して一歩一歩自ら死地に陥りつつあるを悟らず」（『鈴木大拙全集第三〇巻』岩波書店、二〇〇二年、一〇七～八頁）といった表現が見られる。

　明治三〇年六月から八月にかけての接心への参加、九月からの山口での独居生活とマタイ伝との出会い、そして大拙との書簡の交換、これ等が相俟って明治三〇年末には西田は哲学から背を向けたのであろう。それは同時に猛烈な禅への傾倒の開始を意味していた。西田は宗教的体験を求めたのである。聖書を熱心に読んだのも「教祖と同感する」（13,73）境地を求めたからに他ならず、それはダンテなどの文学作品についても同様である。

　この時期の西田の立場を最もよく表出したものが明治三一年六月『無盡燈』に発表された「山本安之助君の「宗教と理性」と云う論文を読みて所感を述ぶ」である。西田は信条、儀式といった「宗教の外形」に対し、「宗教の本旨」は「一躍して無限の妙境に入り大安心の立脚地を得る所」（13,74）にあるとする。これは「深遠なる所」であるが、「奇怪なり不可能的のこと」ではないとして次のように言う。

*請う詩人に就いて之を観よ。彼何に由りて無限の理想を有限の現象中に直覚し、又無限の理想を有限の現象に顕し得るか、未だ学問智識によりて大詩人となりし者あるを聞かざるなり。余の考によれば、哲学者は宇宙を見ること最も浅く又不完全なり、詩人の想像力は哲学者の智力よりも深く全体に入りたる者にして、宗教家の信仰に於て宇宙の全体の深底に到達したる者なり。故に哲学者にして真に己が目的を達せんと欲せば、畢竟宗教に入らざれば能わざるべし。（13,76）*

大拙の「妄想録」を思わせる口吻である。それと同時に最後の一文に注意すべきであろう。西田は哲学者として名を成すより魂の救済としての宗教的体験（見性）を求め、猛烈に坐禅をした。問題はその究極的な目的が何であるかである。五年後の明治三六年六月十一日の日記にも以下の記述がある。

*余はあまりに多欲あまりに功名心に強し。一大真理を悟得して之を今日の学理にて人に説けば可なり。*

明治三〇年に内面への転換を経験した西田であったが、功名心との戦いが簡単に終わるはずはない。しかしそれより重大なことは哲学に背を向けたことの究極的な意味である。上の文章は西田が「学理にて人に説く」ために「一大真理」の「悟得」を求めたとも読める。その場合禅は哲学の手段になる。事実明治三六年七月二三日日記に以下の記述がみられる。

*余は禅を学の為になすは誤なり、余が心の為め生命の為になすべし、見性までは宗教や哲学の事を考えず。*

　西田は哲学に背を向けた当初から終始哲学のために禅をしていたのである４。宗教的体験への要求と哲学への要求の葛藤の中で、西田の修養は次第に行き詰っていく。上掲七月二三日日記の続きには毛筆で「汝遠く家を離れ京都に来り而も怠慢一事をなさずして帰らんとするや。かくの如くして幾年を経過するも何の功あらん」と記している。

**第二章　明治三七（一九〇四）年から明治三八（一九〇五）年までの西田―純粋経験を唯一の実在としてすべてを説明して見たい―**

　修養の行き詰まりが頂点に達するかに見えた頃、ついに西田は一応の「見性」に到達する。しかし西田は明治三六年八月三日の日記に「晩に独参無字を許さる。されども余甚悦ばず」と記した。その後も西田の修養生活は続いたが、日記を見る限り以前のような熱中は見られない。そこには見性を得なければならないという焦りから解放されて禅を楽しむような趣が感じられる。明治三八年七月一九日の日記には以下の記述がみられる。

*余はPsychologist（心理学者）Sociologist（社会学者）にあらず、life（生）の研究者とならん。禅は音楽なり禅は美術なり禅は運動なり。之の外心の慰藉を求むべきなし５。*

　他方西田は明治三七年から翌三八年の講義ノートの作成を開始し、それを毛筆で清書し『心理学講義』『倫理学草案第一』として仕上げている。これらについて注目すべき点が三つある。第一は哲学（形而上学）の復権である。『倫理学草案第一』には次のような表現がある。「凡ての科学は其究極的説明に於て哲学と連結せらるるが如く、道徳的現象の研究も遂に哲学に入らねばならぬ。道徳的善悪は宇宙の本体と如何なる関係を有する者であるか。人間は宇宙の一員であって人生観は世界観の中に包摂せられて説明せられねばならぬ」（16,161）。また明治三八年三月八日山本良吉宛書簡では次のように述べている。

*倫理の書も講義の必要上ありふれたる有名なる者は一通読みたり。併しどうも余はメタフィヂックスよりせざれば充分なる満足を得ず。近頃は又哲学史、知識論の研究を始めたるなり。倫理学には必しも此の如き研究を要せざるべし。而も余はどうもmetaphysical doubtを脱する能わざるなり*。

　第二は「純粋経験」という語が現われ、『心理学講義』は「純粋経験の立場」に立った科学として論じられ、『倫理学草案第一』は「純粋経験の立場」に立った形而上学として論じられている、ということである。「純粋経験」の立場としての用法は『善の研究』と基本的に異なる所はないが、ここでは物体現象と精神現象を「純粋経験の事実を異なれる視点より観察したるもの」（16,100）と見る、反省的学問的な立場が前面に出ている６。

　第三はこの「純粋経験の立場」に立った形而上学が「宗教的経験」に基づいている、ということである。その形而上学を支えるのは「吾人の精神の根底に活動する理性は…直に宇宙の根本たる神性的又は客観的大理性の一部」（16,200-201）という信念であるが、この信念（「神人合一」）を可能にするのが「宗教的経験」である。その第一の特徴が「自己の絶対的否認」即ち「凡て人我の見を打破して一たび此の欲望の世界より死すること」、第二の特徴が「自己の再生」そうして「無限の活動永久の生命」である。即ち「小なる自己の絶対的消滅の結果は自己の根本たる宇宙の大原理が自然に自己の胸中に活動し来る」というのである。そうして「無限の生命と死とは同一経験の両方面」であるとされる（以上同202頁）。ここには人間に不可避の罪悪の契機がない、したがって自己の無力に思い至っていないことにも注意すべきである。

　明治三六年までの西田を苦しめていたのは見性への要求と哲学への要求の葛藤であった。「人は何の為に生き何の為働き何の為死するのであるか」（13,86）といった問題（「人心の疑惑」明治三六年）は、これを対象にして知的関心に基づいてあれこれ論じても意味はない。それはパンや水の味が分からないのにパンや水の成分をあれこれ説明するのと同様である。「人心の疑惑」を解決するためには「釈迦や基督やの如き心霊的偉人」の「心霊的経験」（以上13,89）に同感するほかはない。そのように考えて西田は懸命に「見性」を求めたのである。しかし他方で西田はメタフィジックスへの要求を抑えることができなかった。しかし「見性」を得るまでは哲学は許されない。それが焦りとなり見性を妨げていたのである７。

　しかし一応の「見性」が得られるとこうした焦りからは解放されて、一方では禅を味わう余裕が生じ、他方で哲学の道に歩み出すことを自らに許すことができるようになった。それは当然宗教的経験を根本に据えた形而上学となる。この神人合一としての宗教的経験を主客同一としての純粋経験に重ね合わせる時、純粋経験の立脚地に立った形而上学が成立する。この「純粋経験の事実」は同時に形而上学的な本体でもある。こうして『善の研究』の「序」の「純粋経験を唯一の実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居た考であった」に結びつくことになる。「大分前」というのは明治三七年から翌三八年の間ということになる８。

**第三章　明治三八（一九〇五）年から明治三九（一九〇六）年の西田―独我論―**

　明治三八年八月十一日『倫理学草案第一』が終る。西田は引き続き十二日より『倫理学草案第二』にとりかかるが、「よき考いでず」と日記に記している。西田が講義ノートを毛筆で清書した意図がどこにあるかは分からないが、講義ノート作成当初は爾後の講義のためにこれまでの研究成果をまとめてテキストのようなものを作ろうとしたのではないか。そうであるなら一冊作ればよいわけで、西田が『倫理学草案第一』に引き続いて『倫理学草案第二』を書き始めたのは『倫理学草案第一』を書き終わる以前にその不十分であることに気づいていたからではなかろうか９。

　その『倫理学草案第二』の書き出しは『倫理学草案第一』のそれとは大変違ったものになっている。『倫理学草案第一』も『倫理学草案第二』も「一　倫理学とは如何なる学であるか」で始まるが、『倫理学草案第一』の方が「倫理学は吾人の行為を研究する学である」と学問的であるのに対し、『倫理学草案第二』は次のように始まる。

*倫理学とは人生の意義を解釈せんとする学問である。人生はかくの如き者であり人間はかくすべき者であると平凡に考え何等の疑念もなく酔生夢死する人には倫理学は何の興味もなく必要もなかろう。併し人間には知識の霊光なる者があって過去をうつし未来を照らす、反省の光一たび我日常の行為を照らすあらんか、我は何の為に斯く為しつつあるか、所謂善とはいかなる者であるか、人生の目的は畢竟那辺にあるか、此等の問題は必ず胸裡に簇り来りて幽遠なる一種の煩悶を感ぜざるを得ぬであろう。此種の経験を経過したる人は縦倫理学者たらずとも自ら自家独特の人生観を有するのである。（16,204）*

以前西田に哲学への要求を押し止め、見性を求めさせたものは「人心の疑惑」であった。一応の見性を得て西田は哲学を開始したのであるが、その「人心の疑惑」が倫理学（哲学）の領域で復活していることが分かる。このことは一応得られた「見性」が西田自身にとって改めて問題になっていることを意味する。

　それと連動して『倫理学草案第一』でどちらかといえば反省的学問的であった「純粋経験の立場」も「この自己の生活」にまで引き戻されることになる。その立場とは「見者の地位」ではなく「作者の地位」であるとされる。「見者の地位」とは実在界を客観的対象としてこれを外から見る科学の立場である。これに対し「作者の地位」とは自分が実在界の中に入りて活動する立場であり、この場合我々の主観的活動（欲求）が直接に与えられたものとなる。そうして「吾人は作者として生まれたのであって見者として生まれたのではない（以上16,207-8）」と言われる。

　「人は何の為に生き何の為働き何の為に死するのであるか」という「人心の疑惑」は「作者の地位」において始めて問題となる。しかしそれは人心がすでに無限の境界を離れて有限となっているところに生ずる疑惑である。見性とは有限界を脱して無限の妙境に入り大安心を獲得することであるが、これを有限の人心の側に立って、そこから無限の境界を求めようとするならば、絶えず有限な自己を立てることになるから、決して見性に到ることはない。西田が見性を求めて懸命に修禅に励んだにもかかわらず、自ら納得できる結果に到らなかった（「されども余甚悦ばず」）のはここに原因があるのかもしれない１０。

　一応の見性を得てからの西田は、禅（修養）を続けながらも哲学の構築に取り掛かろうとするが、今度は同じことを哲学の領域で経験することになる。明治三七年八月の弟憑次郎の戦死で改めて深く「人心の疑惑」を抱えつつ、翌明治三八年の始めには綱島梁川の書に感銘を受けて（二月十七日、三月二日）深く「神人合一」としての「宗教的経験」を希求する。その希求に迷いはない。それが『倫理学草案第一』末尾に記された「道徳の極致」としての宗教であった。そうしてその本質である宗教的経験について自力他力の区別はない、とされていた。（16,202-203）

　ところがそれを書き終えた後に直ちに「人心の疑惑」に返って書き始められた『倫理学草案第二』は、まさにこの「人心の疑惑」の抱える矛盾故に暗礁に乗り上げてしまうことになる。この矛盾はまず「道徳の矛盾」として現われる。有限な自己が無限に理想を追うことは、現実は常に悪であることに他ならない。これが「道徳の矛盾」である。それに対する一つの解決が「道徳の極致」であり、それは「理想を没する」ことである。それによって「自己は天地となる」（16,254）。それは同時に「美術の極致宗教の極致」である。そこに到るためには「至誠」に合しなければならない。「至誠」とは「全力を集注したる場合」のことをいい、「修養の結果自ら現じ来る（二と三とは五なるが如く）精神上の事実」であり、「禅の如きは之の如き修養である」とされる（以上16,255-256）。そうして「我々のつとむべき途は唯一つある。即至誠の一言に尽きて居る」とされながら「或人は至誠にて悪事をなすことなきやという」の一文で中断している。（以上16,257）

　「道徳の矛盾」のもう一つの解決は「宗教論」で目指される。それは「自己の無力を感ずる時、自己は此の絶対無限の中に包容せられ直に神の存在を確信するに至る（16,261）」といった「見神の事実（同）」「霊性上の事実（16,260）」に基づく宗教である。先の「道徳の極致」は同時に宗教の極致であり、自力も他力もここに究極する。これに対し「宗教論」の宗教は自己の無力といった宗教的煩悶を起源とする宗教一般である。『倫理学草案第一』で一つになっていた宗教が二つに分かれたことになる。ところが先の「道徳の極致」が悪の問題に躓いたように、ここでも「元来神性的なる人間は何故に自ら欺くか」という問いを巡って、神性の悪と人間の悪の間で暗礁に乗り上げ、「Erbsünde（原罪）」の一語を残して中断している。（16,266）

　『純粋経験に関する断章』には若干京都時代のものが含まれているが、多くは後に『善の研究』となる諸論考を書くための断章であると考えられる。そこに含まれている宗教関連諸断片（断片13,21,22,26）は『倫理学草案第二』が残した問題、即ち悪の問題と二つに分かれた宗教をどのように統一するかの問題の解決を懸命にまさぐった痕跡である。そこでは「窮して転ずる（16,433）」の論理によって悪の問題を解決しようとしていた。また二つの宗教に関しては、両者に本質的な部分を論じ、その上で仏教のキリスト教に対する優位を論じようとしていた。しかし「窮する」ためには「力を尽す」ことが必要となるが、そうなるとどこまでやれば力を尽したことになるかが問題になる。断片26に「真の信仰と迷信とは其力を尽し純一なる程度に由る（16,519）」という文章があって、見ようによってはこれで中断しているとも読める。西田はここでも悪の問題に躓いており、それ故転じた所に成立する「信仰」に到達することができず、「道徳的修養」が「宗教的修養」に接続しない。「信仰を得てからの修養」が「宗教的修養」であり、それは「没理想」であるとされる（16,434）。そうだとすれば「宗教的修養」は『倫理学草案第二』の「道徳の極致」と重なり、こうして二つの宗教が統一されることになるはずである。しかしそもそもの「信仰」に到達できないために二つの宗教の統一も挫折していると言わざるを得ない。

**第四章　明治三九（一九〇六）年の西田―独我論を脱する―**

　西田は明治三九年三月二五日、日記に「今日宗教問題を考う解決を得ず」と記す。西田が『善の研究』第二編「実在」に相当する部分を執筆し始めたのは遅くともその年の夏休みである（明治四〇年二月十五日藤岡宛書簡）。根本経験はその間にあったことになる。それでは西田が抱えていた「宗教問題」とは何か。

　第一は悪の問題である。有限な自己を立てること、それが悪である。西田はこうした自己を立ててそこから「理想」であれ、「没理想」であれ、「窮して転ずる」であれ、そうした的を狙っていたのである。それは禅において見性を的にして求めていたのと同様である。そうしてこのように真っ先に有限な自己を立てることが「独我論」を導く１１。

　人間は自己を信じ、自己を恃む限り、「独我論」に陥らざるを得ないし、自分の側からはそれしかできない。そうした自己の無力に頷く時、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。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之に由りて永遠の真生命を得んと欲」せよとの「宗教的要求」である（1,169）。その「頂点」が「神人合一」としての「見神の事実」である。そこにおいて個人は「神の部分的意識」として有限のままに再発見され、「我は神に於て生くという宗教の真髄（1,176）」に達する。この「真髄」こそパウロの「既にわれ生けるにあらず基督我にありて生けるなり」（1,169）と同じ「宗教的覚悟」であり、その西田における哲学的な表現が「個人ありて経験あるにあらず、経験あって個人あるのである」である。ここに西田の宗教的覚悟を包含する哲学的な根本経験がある１２。

　こうした「自己の変換、生命の革新」の立場から悪の問題が顧られるとき、『倫理学草案第二』の「宗教論」で暗礁に乗り上げた神性の悪と人間の悪の問題（これが第二の「宗教問題」である）は、悪とは神がその無限の愛を現わすのに不可欠の要素であり、「実在発展の一要件（1,194）」というように捉え返されることになる。これが「経験を能働的に考える」ということに他ならない。

　西田はこうした根本経験を哲学的な思索において成し得た。それ故「個人的区別より経験が根本的であるという考から独我論を脱することができ」た、と述べることができたのである。その「考」とはあらゆる哲学的思索がそこから成立する反省以前の根本経験である１３。西田の根本経験は宗教的修養によるものではなく、悪の問題の思索の行き詰まりを通じて得られたあくまで哲学的な根本経験である。しかしそれは同時に「宗教的覚悟」を包むものでもある。以前無字の公案を許された時に「余甚悦ばず」と、自分自身納得できなかった見性が、哲学的な根本経験を通じてそれに言葉（論理）を与えることで始めて肯えるものになった、禅が禅になったと言えるであろう１４。またこのように宗教的覚悟が宗教的覚悟になることによって、哲学が真に哲学となるのである。西田はこうした根本経験を通じて改めて「純粋経験の立場」に立ち得、そうして哲学者になり得たのである１５。

　『善の研究』はこの新たな「純粋経験の立場」に立って純粋経験の自発自展を叙述した書であるが、他方で「初めて読む人」（反省）をこの「純粋経験の立場」に導くことによって自らの立場の基礎づけを行った書でもある１６。それ故『善の研究』は反省が根本経験に到る道の叙述でもあり、それは西田自身が辿った道でもある。第二編は「純粋経験」を唯一の実在として、そこからの反省によって全てを説明しており、「純粋経験の立場」としては『心理学講義』および『倫理学草案第一』に相当している。第三編は「純粋経験の事実」を「欲求」とし、かかる「意志」（欲求）から出発して「真の自己を知れ」という命令で終わる。これはほぼ『倫理学草案第二』に相当する。そうして第三編「善」と第四編「宗教」との間の文字の書かれていない沈黙の場所が、西田の根本経験の場所である。

　『善の研究』における純粋経験は『倫理学草案第一』におけるような形而上学的本体ではない。そうした純粋経験の対象化実体化を許さないのが第三編末尾における挫折の経験である。またこの純粋経験は単なる心理学的な「意識現象」（それを説明するのは科学である）でもない１７。「純粋経験の立場」に立つ哲学は、どこまでも分からない底なしに深いものが実体化できない仕方で直接に現前しているという、事実にして経験の立場に立ちながら、これに「論理」（言葉）を与える、そうした営みである。

**注**

１．「根本経験とは何か」がいきなり問題となる。西田の「宗教的覚悟」は「根本的直覚」として、より大より小が問題となるようなその他の「知的直観」からは区別される。こうした最大最深の「知的直観」を宗教に限らず一般的に「根本経験」と呼ぶことにする。従来西田の「根本経験」を論ずる場合、「宗教的」な根本経験にのみ焦点が当てられてきた。また『心理学講義』『倫理学草案第一』『倫理学草案第二』との連関において『善の研究』を導いた根本経験を論じた先行研究が見当たらないのも大変不思議なことである。ここでは上記テキストに基づきながら西田の「哲学的」な根本経験（それによって宗教が宗教になる）を取り出したい。

２．高山岩男の『西田哲学』のために西田が執筆した「序」参照。（13,219）

３．上山春平はこの明治三〇年の大接心への参加において西田に「開悟」があったとする（日本の名著47、『西田幾多郎』、中央公論社、昭和四五（一九七〇）年、五五頁）。竹内良知は根本経験についてもう少し異なった見方をしている（『近代日本の思想家７西田幾多郎』昭和四一（一九六六）年、東京大学出版会）。竹内によれば、西田は明治三〇年秋に「マタイ伝」を読むことによって「精神的転換」（一三八頁）を経験し、その後の修禅によって明治三六年八月に公式の「見性」（一六一頁）が得られたというのである。

４．「余は禅を学のために為すは誤りなり」を氣多雅子は、西田が哲学のために禅をしていない証として引用しているが、逆である。日記に書く以上「していた」のである。（『哲学書概説シリーズⅹ西田幾多郎『善の研究』』晃洋書房、平成二三（二〇一一）年、一三五頁）

５．明治三九年正月を西田は洗心庵で迎えるが、和尚（雪門）が不在にも拘らず、四日間文字通りの只管打坐を終え、最後は「月清し」で結んでいる。西田の禅（打坐）への打ち込みはこの「月清し」で一応終わることになる。

６．拙論「『善の研究』の体系性」（関西哲学会年報アルケー二〇一八）を参照のこと。

７．大拙は書簡で西田に再三「大器晩成」の要を説き、「速成を期す」ことや「あせり」を戒めている。（明治三〇年十月二六日、三一年月日不明、三五年十二月三日西田宛書簡等）

８．「序」には「初はマッハなどを読んで見たが、どうも満足はできなかった」という記述があるが、明治三七年から明治三八年に西田が書いたと思われるもの（日記、書簡、『心理学講義』『倫理学草案第一』『断章ノート』の中では確認できない。その後に書いたと思われる『純粋経験に関する断章』にマッハに関する記述がみられる（16,402-406）が、純粋経験に関するものではない。なお「序」の「純粋経験を唯一の実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」における「大分前」を「版を新にするに当って」の以下の文に結びつける解釈がある。（小坂国継『西田哲学と宗教』大東名著選二〇、一九九四年、八五～八六頁）

*私は何の影響によったかは知らないが、早くから実在は現実そのままのものでなければならない、所謂物質の世界という如きものは此から考えられたものに過ぎないという考を有っていた。まだ高等学校の学生であった頃、金沢の街を歩きながら、夢みる如くかかる考に耽ったことが今も思い出される。その頃の考が此書の基ともなったかと思う。（1,7）*

この解釈によれば「大分前」とは西田の「高等学校」時代を指すことになる。小坂は「かような感じ方」がその後「只管打坐の禅経験によって強化され自覚的」となり、西田はこの「自己の原初的な直覚的体験によってとらえたものを、純粋経験説に托して表現した」と考える。この解釈によれば「マッハを読んだ」のは明治三七年よりも前となる可能性も出て来るが、それ以前にマッハを読んだという記述も見当たらない。結局「マッハを読んだ」時期によってこの箇所の「大分前」を確定することはできない。小坂の解釈によれば、高等学校の時の「かような感じ方」を『善の研究』「序」を書いている時に西田が「純粋経験」と呼んだということになる。しかし明確に「純粋経験」という言葉を用いてそれを「唯一の実在としてすべてを説明して見たい」と考えた時期があるのであれば、「大分前」をその時期に比定する方が適切であろう。

９．さらに言うならば『倫理学草案第二』は中断している。そうなると西田は内容不十分な『倫理学草案第一』と、これまた中断している『倫理学草案第二』を共に上質の半紙を用いて毛筆で清書し、芭蕉葉模様の厚い表紙と淡緑色のリボンで閉じて、手にした汚れもないほどに大切に保管していたことになる（16,664-665）。これは大変不思議なことである。当然その意図が問われる。爾後の講義に役立てようとしていたとは考えられない。大切に保管していたということは、残すべきもの、生きているものがあるからである。『倫理学草案第二』は悪の問題を巡って暗礁に乗り上げてしまっている。これに対し『倫理学草案第一』にはそうした否定的な契機が全く見られない。この両側面が西田哲学に本質的なものであることを思い合せる時、『倫理学草案第一』と『倫理学草案第二』を清書した時、もしかすると両者は不可分のものである、というような予感と直観があったのかもしれない。

１０．この点について西田が禅に打ち込み始めた頃の明治三〇年九月二日に、すでに大拙が「坐禅の儀益々御精励の由、御志の程紙上に現われて、中々心にくく覚え候。さはいえ何か得る所あらんと、的を眼の前におきては骨を折りたりとて到底悟る期なかるべきか」という忠告を与えていた。

１１．この点についても大拙が明治三一年三月三〇日に「君の如く言うときはsolipsismに陥る弊ありて、予が此手紙も君には通ぜぬようなるべし」という注意を与えていた。

１２．こうした哲学的な根本経験が『善の研究』の第三編と第四編の間の文字のない所にあることについては、平成二九年七月十六日西田哲学会第十五回年次大会での発表（「何故西田は『善の研究』において道徳から宗教への移行を語らなかったのか」）で論じた。

１３．西田はこうした根本経験を「実地に於ける心霊的経験の事実」と呼び、「我々の意識の底には誰にもかかる精神が働いて居る」と述べる。そうして詩人テニスンや文学者シモンヅの例を挙げ、「我々が自己の小意識を破って一大精神を感得するのは毫も怪むべき理由がない」と言う。（以上1,188-189）

１４．大拙も自らの見性体験をジェームズの『宗教的体験の諸相』によって「思い起」している。（明治三五年九月二三日西田宛書簡）

１５．『純粋経験に関する断章』「断片34」（16,568）で西田は「哲学は直に宗教である」と述べ、大拙宛書簡（明治四〇年）七月一三日）では哲学者にならんと告白している。

１６．この点については平成三〇年度日本倫理学会で「純粋経験の立場と論理」というタイトルのもとで発表した。なお純粋経験そのものの体系的発展については稿を改める。

１７．西田は明治四〇（一九〇七）年七月一三日大拙宛書簡で「これまでの哲学は多く論理の上に立てられたる者であるが余は心理の上に立て見たいと思う」と述べている。「論理」の上に立てるとは本体論的な形而上学を行うということである。また『純粋経験に関する断章』「断片32」は京都時代のものと思われるが、そこには「psychologischer Zustandより始めよう。（併し普通のPsychologieではない）」（16,554）や「psychologische Tatsacheを以て始む」（16,555）といった表現が見られる。西田は「論理」の上に立てられた「価値的研究」（「規範的学問」）としての形而上学でもなく、単なる「理論的研究」（「事実的学問」）としての心理学（科学）でもない、両者がそこから成立するような哲学を構想していたことについては、前掲拙論「『善の研究』の体系性」で論じた。