『善の研究』における純粋経験の究極相――平常性とは何か――

佐野之人（山口大学）

**はじめに**

西田は『善の研究』「版を新にするに当って」において「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なかったと思う」（西田幾多郎『善の研究』、岩波文庫改版第一刷、二〇一二年、九頁。以下九と表示）と述べている。これを読むと西田は『善の研究』を書いた時代においても、否この序文を執筆している昭和一一年においてすら『善の研究』執筆当時の「考の奥底に潜むもの」が何であったかを明確には把握し得ていない。小論はこの「奥底に潜むもの」を明らかにすることを試みる。『善の研究』は、明確な反省的意識とは別に彼の直観的天才によって成立した書物であり、爾後の展開はその「奥底に潜むもの」の自覚化といっても過言ではない。こうした書物の研究においては西田が実際に考えたことのみに基づく考察では足りない。読みの的確さと深さが要求される。そこで小論は西谷啓治の以下の言葉を手掛かりに考察を進めたい。

西谷は「純粋経験」と「普通に経験と呼ぶもの」との違いについて「これは純粋経験として、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、…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実は純粋な姿における経験、平常性に外ならぬというような立場である」１と述べている。小論では我々の「日常性」の立場から、如何にして「純粋経験」の究極相としての西谷の所謂「平常性」が成立するのか、またその「平常性」とは如何なるものであるかを明らかにすることを通じて「奥底に潜むもの」を取り出したい２。

**第一章　第二編における純粋経験――反省的思惟――**

　我々は生まれ、生き、死んでいく。それが日常性である。我々は常にこうした日常性の内に没入している。この日常性は反省に齎されなければ我々に顕になることはない。我々に顕になったものは常に反省に齎されたものである。ところが反省に齎された日常性は日常性そのものではない。それは外から見られた日常性である。この反省という枠組みが突如破れ、そこに顕になった日常性そのものが平常性である。この平常性は刹那の出来事でありながら、我々の気づかぬところで常に届いていた平常の事柄として経験される。

我々が日常性の内に没頭していること、そのこと自体が顕になることも反省を通してである。ここに反省にとって反省以前というあり方が顕になる。反省以前は反省にとっては自らがそこから成立するところの自らの根柢である。しかし反省にとっての根柢は真に反省の根柢ではない。反省の根柢は反省が破れるところで自らを反省の根柢として顕す。これが「余の思想の根柢である純粋経験」であり、その「性質」を明らかにしたものが第一編「純粋経験」である。それ故「初めて読む人」は第一編を略し、第二編から読み始めなければならない（以上五）。本性上先なるものは第一編「純粋経験」であるが、我々にとって先なるものはあくまで反省である３。

　こうして反省にとって日常性の立場が顕となる。「物心の独立的存在」を先入見としながら事実そのままに見ているとする「常識」（以上六五）、これが日常性の立場である。しかしそのことが顕になったのは、真摯に「真の実在を理解し、天地人生の真面目を知ろうと思うた」（六四）からである。そうして真の実在を理解するためには「疑いうるだけ疑って、凡ての人工的仮定を去り、疑うにももはや疑い様のない、直接の知識を本として出立せねばならぬ」（以上六四-六五）と考える。こうして「物心の独立的存在などいうことは我々の思惟の要求に由りて仮定したまでで、いくらも疑えば疑いうる余地がある」（六五）という懐疑の極致において、反省は「直接の知識」を集中状態や没入状態といった特殊な意識状態の内に見出す。それが「意識現象」という「事実」とそれについての「知」が一つであるという「直接経験」としての「純粋経験」である。この「純粋経験」は反省以前であるが、反省がこれを「想起」（八五）することによって見出すという意味で、反省にとっての反省以前であり、反省にとっての根柢である。

　こうして反省としての読者は第二編において特殊な意識状態としての「純粋経験」を想起しつつ、「意識現象が唯一の実在である」（七一）ことを理解する。次いで「純粋経験の事実」が「意志」を根本的な形式とした「独立自全の純活動」（七九）であることを理解する。それは一と多の無限の対立と無限の統一とからなる「一つの者の自家発展」（九四）であり、無限の活動である。

　かかる唯一実在を反省することによって種々の対立が生じる。それは「同一実在を見る見方の相違」（一二八）として種々の形を呈し、それによって唯一実在が自然、精神、さらに両者の統一として宇宙（実在）とその根柢としての神にまで分化発展する。

　こうして第二編における「純粋経験」は「唯一実在」の「独立自全の純活動」として、一方では「無限の活動」であり、他方では完結した体系である。しかしこれは反省にとっての純粋経験であり、反省の根柢としての純粋経験ではない。反省は自らの根柢を捉えることはできない。

**第二章　第三編における純粋経験――反省的意志――**

「真の実在とは如何なる者なるか」（六三-六四）を求めた反省は、それが「真摯なる人」であるならば「必ず知識と情意との一致を求むる様になる」（以上六三）。こうして反省は「我々人間は何を為すべきか」（一三五）を探求することになる。

　これは倫理学の問題であるが、それに先立って反省は「行為とは如何なる者であるか」（一三五）を心理学に基づいて理解する（第一章）。即ち「行為とは、その目的が明瞭に意識せられて居る動作」（一三六）であり、その要部は「意志」にある。意志は「動機（衝動）」に「目的観念」が伴うことによって成立する（以上一三七）。即ち意志は「統覚」であるが、そこから無意識的な連想や融合も含めたすべての意識現象が意志と類推される。（以上一四一）

　次いで反省は第二編の純粋経験説によって意志が実在の根本であることを理解し、それ故に自らの統覚としての意志を通じて「幽玄なる自然の真意義を捕捉」（一四五）し得るのみならず（第二章）、現実が実在の根本たる無限の力の実現過程であることを自得することによって意志は自由であることを理解する（第三章）。反省はここで意識現象を単に〈外から見る〉のではなく、自分が意志となって意識現象を〈内から見る〉可能性と、実在の真意義を〈内から見る〉可能性を理解している。

　それを受けて反省は第四章でこの二つの見方が、原因を探求する「理論的研究（科学）」と目的を探求する「価値的研究」の違いに相当することを理解する（以上一五五）。意志の目的は善であるが、それを探求するのは倫理学である。

そこで反省は目的に関する価値的判断の標準はどこにあるかをめぐって諸説を検討する（第五章～第八章）。その結果、目的観念は衝動（動機）という先天的要求に基づいて定めるものであるから、価値判断の標準はこの内面的要求の内になければならないことを理解する。即ち「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」（一八九）。この要求は「大なる要求」（一八九）「最も深き自己の内面的要求」（一九〇）と換言されるように実在の根柢としての意志の要求である。（第九章）

この内面的要求は「人格の要求」（二〇一、ただし内容的には第十章）とも呼ばれる。そして「善とは一言にていえば人格の実現である。これを内より見れば、真摯なる要求の満足、即ち意識統一であって、その極は自他相忘れ、主客相没するという所に到らねばならぬ。外に現われたる事実として見れば、小は個人性の発展より、進んで人類一般の統一的発達に到ってその頂点に達する」（二一六）とされる。これは第十章から第十二章までの結論である。

そこで反省は最後の問いを発する（第十三章）。内より見て「至誠」であっても「外に現われたる事実として見れば」悪ということはないか、と。これに対し西田は純粋経験説によって「完全なる善行」の可能性を示す（以上二一六）。さらに〈元来主客が同一ならば完全なる善行など要らぬではないか。それなのに何故偽醜悪があるか〉という反省の疑念に対しては〈達観すれば分かる〉と諭す（以上二一七）。そうして「事実」に訴えて反省の迷いを払拭し（二一九）、〈誰にでもできる〉と励まし（二二〇）、最後には〈やれ！〉と命じて終わる（二二〇-二二一）。反省はこのことをもっともなことだと理解し、真摯にこの命令を実行するであろう。テキストには第四編が始まるまで何も書かれていない。しかし我々は第三編が命令で終わっている、そのことの意味を考えなければならない。

　第一に第三編における読者の立場である。読者は第二編の冒頭で反省の立場に立たざるを得ない。それは分別的な意識的自己であり個人的自己である。第二編ではそうした反省が純粋経験を想起反省しつつ、実在とは如何なるものかを理解する。第三編に入っても〈何をなすべきか〉を心理学や純粋経験説、倫理学諸説に基づいて考察している。これも反省の立場である。命令はこうした反省に向けてなされている。

　第二に反省はこの命令を完遂することができない。何故なら反省ないし意識の構造が命令の完全なる遂行を不可能にしているからである。即ち反省がこの命令に従おうと意志するならばそれを目的にせざるを得ない。しかし目的にしている限りはこの目的に到達することはない。仮に〈なしえた〉と思っても、こうした判断に対し命令は〈本当にそうか〉と批判してくる。反省は再び目的を立てねばならない。これがどこまでも続く。

　しかし第三にそれでも反省はこの命令に従わざるを得ない。何故なら意志は衝動を動機として成り立っており、この衝動が意識統一を命じているからである。この命令の言葉が〈完全なる善をなせ！〉〈真の自己を知れ！〉に他ならない。この命令は自己の内面的な要求、即ち良心の命令である。

それ故第四に反省にとってこの命令の遂行はどこまでも達成することのできない無限の繰り返しとなる。これで善しとすることができないということは絶えず悪を抱えるということである。それ故反省はこうした無限進行を善しとしてそこに止まることもできない。

〈どうにもならない〉。この沈黙の場所が第三編と第四編の間の文字の何も書かれていない空白の場所である。西田が第三編を命令で終わらせ、それ以上何も書かなかったのは反省にこうした事柄を頭で理解するのではなく、自ら経験させるためであったと考えられる。

第三編における意識はなお個人的な自己である。個々の目的が自己を成り立たしめている。それ故個々の目的についてはこれを直観し行為に齎すことができる。我々の日常はそのようにして成り立っている。ところが善そのものとなるとそうはいかない。個人的自己はそうした直観を持ち合わせてはいない。ところが元来意志は実在の根柢であり、自己は真の自己である。真の自己は善そのもの（実在そのもの）を直観している。この元来の統一が個人的意識に人格の実現を命じているのである。

**第三章　第四編における純粋経験――宗教的覚悟――**

第一節　宗教的要求における逆対応

〈どうにもならない〉。こうした絶望の頂点において反省が破れ、「宗教的要求」が実在の根柢としての意志（大なる生命）の方から自己に聞こえてくる。或いは「宗教的要求」が聞こえてきたから反省が破れる。両者は啐啄同時である。こうして第四編が始まる。

　反省は意志として完全な善行の実現をどこまでも目指す。自己を信じ、今は不完全でもいつかは完全になると頑張る。それしかできない。それがどうにもならなくなる所で反省は初めて自己の相対性有限性を覚知する。そうした覚知も反省は自分の力ではなし得ない。大なる生命からの「我々の自己がその相対的にして有限なることを覚知」せよという要求が反省に聞こえてくることによって目覚めるという仕方をとる他はない。こうして反省という構造そのものが破れ、反省は自らの根柢に目覚める。それは同時に「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」（以上二二三）せよという大なる生命の側からの要求が反省に聞こえてくる時でもある。

有限で相対的であるがままに、否、有限で相対的であるが故に、絶対無限の力と合一している、このことの目覚めが「宗教的覚悟」（六二）である。絶対と相対、無限と有限とが否定を通して合一する関係をあえて後年の術語を使って〈逆対応〉と呼ぶならば、『善の研究』における「宗教的覚悟」は徹底的に逆対応的である。

「宗教的要求」を構成する二つの要求が逆対応の関係にあることは明らかであるが、これを「個人的生命」の方から見てみよう。個人は自分を中心にして客観的世界をどこまでも統一していこうとする。しかしそれはどこまで行っても相対的である。こうしてその要求の「極点」において「宗教的要求」が起こり、個人は「主観的統一を棄てて客観的統一（神：引用者）に一致」していく。これが第三編から第四編への道行きであった。（以上二二四-二二五）

こうした逆対応の関係を「客観的実在（神：引用者）」の方から見てみよう。「客観的実在」は意識の根本における要求（根本的要求）であって、「主観的意識を離れて別に存在するのではなく」、「主客の合一に至ってその頂点に達する」（二二五-二二六）。別の言い方をすれば「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。…アダムの堕落があってこそ基督の救があり、従って無限なる神の愛が明となったのである」（二五四）。ここに神の側からの自己否定を通じた逆対応がある。

こうして個人の側から見ると「頂点」であった「主客合一の状態」は、「意識の根本的要求」、即ち個人の根本において始めから働いている神の要求であることになったが、それはまた「意識本来の状態」であり、「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はできぬ」（二二六）とされる。即ち意識（個人）は意識の側で統一を求めるが、それは同時に意識の背後で、意識を「意識本来の状態」から離すまいとする「意識の根本的要求」（同）に呼応したものである。

こうして意識は「知識においてまた意志において意識の統一を求め主客の合一を求める」。これが第二編と第三編であった。「しかし、こはなお半面の統一にすぎない、宗教は（主語が宗教になっていることに注意：引用者）これらの統一の背後における最深の統一を求める」（以上二二七）。それによって「我々は知を尽し意を尽したる上において、信ぜざらんと欲して信ぜざる能わざる信念を内より得る」（二三五）。即ち知と意における意識統一の極致において知と意が挫折することを通じて宗教に入ることになるのである。「学問道徳の極致はまた宗教に入らねばならぬようになる」（二二七）も同趣旨である。ここにおいて先の意識の側の統一の要求と神の側の統一の要求との呼応関係も逆対応の関係にあることが分かる。

「宗教的要求」の頂点としての「宗教的覚悟」はどうか。西田は宗教的覚悟における神と個人の関係を常に「我々の精神は神と同一体」と同時に「我々の精神が神の部分的意識」と述べる（例えば二三三）。両者の関係は「宗教的要求」における二つの要求に対応している。即ち「我々の自己がその相対的にして有限なることを覚知」せよという要求の頂点において「我々の精神が神の部分的意識」として見出されるのであり、「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」せよという要求の頂点において「我々の精神は神と同一体」として見出されるのである。またこの二側面は「我は神において生く」という「宗教の神髄」における「敬愛の念」の二側面にも対応している。即ち「敬」は「部分的人格が全人格に対して起す感情」であり、「愛」は「二つの人格が合して一となる」ことである（以上二三三）。それ故「神を見る（見神の事実）」「神人同体」「神人合一」（二三四および一三三）もすべて逆対応の関係において理解しなければならない。それは「罪を知る」ことを通じて「神の愛を知る」（二五六）ことに他ならない。

第二節　想定される異論の考察

本章では宗教的覚悟が本質的に逆対応であることを明らかにしてきた。ここではそれに対して考え得る異論について考察する。まず述べておくべきは「我々の精神が神の部分的意識」という思想はすでに『倫理学草案第一』に存在するということである（そこでは「吾人の理性は…神性的理性の一部」（旧岩波全集版第一六巻一七八および二〇一頁。以下巻数と頁数のみ表記）となっている）。そうであるならば『倫理学草案第一』の時点で西田は逆対応的な発想を持っていたと考えられるが、そうではない。『倫理学草案第一』と『善の研究』の間には立場の転換がある。

『善の研究』における「宗教的要求」の二側面に相当するものが『倫理学草案第一』では「宗教的経験」の二つの特徴として述べられている。第一は「自己の絶対的否認」であり、第二は「無限の活動永久の生命」である。注目すべきは第一である。『善の研究』で「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、との「大なる生命」の側からの要求に相当するものがここでは「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」となっており、「禁欲主義は宗教に入るの門である」とされる。「有限性相対性の覚知」と「禁欲主義」とでは本質的に異なる。また「宗教的要求」の主体が「大なる生命」であるのに対し、「禁欲主義」の主体は（大死すべき）自己である。（以上一六巻二〇二頁）

『倫理学草案第一』でも自力他力を区別せずに宗教の本質を考えようとする点は『善の研究』と変わらない（一六巻二〇二-二〇三頁）。しかし『倫理学草案第一』ではその軸足が明らかに自力の方にある。その点は『純粋経験に関する断章』においても同様である。「断片二二」では「浄土宗の如きは、真言宗の如きは有神論に傾けり。されば仏教の真意は此処にあらず」とされ、キリスト教との比較において「仏教は無神論無我説の上に立つ宗教の手本」とされる。また「仏教に於ては本体と個人との関係は父子の関係にあらずして本体と部分の関係なり」（以上一六巻四九八頁）とされていることも目を引く。

「断片二六」では（父子関係の如き）「personal relationを本とする」キリスト教は「情的」であるが「思索的頭脳に適せぬ。浅薄に陥り偏狭に陥るを免れない」とされ、これに対し「仏教は別に外に神を立てぬから自悟自得を主とする。其安心を得るは困難であるかも知れぬが、其安心は根本的である」とされる。さらに「仏教は知識的であり耶蘇教は情意的」とした上で、欄外に「知的宗教は客観的大解脱にて、情的宗教は主観的小解脱なり」とさえ述べる。（以上一六巻五二二頁）

これに対し『善の研究』では「凡ての宗教の本には神人同性の関係がなければならぬ、即ち父子の関係がなければならぬ」（二二九-二三〇）とされ、それが「神人その性を同じうし、人は神においてその本に帰す」（二三一）というように、父子の関係が人と神の関係の本質的な部分を成している。また神の人格も、それが我々の不完全なる「選択的意志」ではなく、「純粋経験の状態」ないし「知的直観」である限りにおいて積極的に認められている（二四四-二四五）。

第四編「宗教」のこの部分が発表されたのは一九〇九年であるが、これに先立つ一九〇七年に西田は真宗系の雑誌に「知と愛」を発表している。この中で西田は「愛は知の極点」と述べ、「主観は自力」「客観は他力」とし、「我々が物を知り物を愛すというのは自力をすてて他力の信心に入る謂である」と述べる（以上二六二）。また「絶対無限の仏もしくは神」について「印度のヴェーダ教や新プラトー学派や仏教の聖道門はこれを知るといい、基督教や浄土宗はこれを愛すといいまたはこれに依るという」と言い、「我々が神を知るのはただ愛または信の直覚に由りて知り得るのである。故に我は神を知らず我ただ神を愛すまたはこれを信ずという者は、最も能く神を知り居る者である」と締め括っている。（以上二六三頁）

さらに『善の研究』が出版された一九一一年、これも真宗系の雑誌に発表された「愚禿親鸞」では「愚禿の二字」が「宗教其物の本質」を示すものとされている（一巻四〇七頁）。「心霊上の事実に対しては英雄豪傑も匹夫匹婦と同一」と、次章で述べる「程度の差」と同趣旨の内容が述べられた後、これを知るのは「赤裸々たる自己の本体に立ち返り、一たび懸崖に手を撒して絶後に蘇った者」即ち「深く愚禿の愚禿たる所以を味い得たもの」だとされる。前者は禅的表現であり、そうだとすれば愚禿は真宗に限らないことになるが、「真宗は特に此方面に着目した宗教」「愚人、悪人を正因とした宗教」しかも「絶対的愛、絶対的他力の宗教」であるとされる。（以上同四〇八頁）

『善の研究』以後も自力他力を区別せずに宗教の本質を問題とする姿勢に変わりはない。しかしここでは以前に比べ明らかに他力への評価が高くなっている。これは真宗系の雑誌に投稿したからという理由のみによるものではなかろう。西田は個人と神の間の逆対応的な関係を宗教の本質の内に認めるようになったと考えるべきである。

汎神論についても考察しておく。汎神論は逆対応に調和しないと考えられるからである。西田は『善の研究』で自らの宗教を、宇宙を「神の表現」（二三六）とする「汎神論」（二三一）に位置付ける。しかし第四編を読む限り、これを額面通り受け取る訳にはいかない。西田の汎神論は神の人格性（個人性）と超越性を積極的に認め、悪の根源について説明しているからである。西田が有神論に反対するのは、「多くの宗教家」（二三一）が「不定的自由意志」（二四六）を持った神が「造物者」（二三六）として外から世界・人間を支配するという教説を信奉しているからである。『善の研究』における西田の宗教を論じる場合には有神論、汎神論といった名称に囚われることなくその内実を理解しなければならない。

「宇宙は神の表現」という汎神論的な表現ではあるが、西田の場合神と表現（世界）の間に「超絶」（二五一）がある。そうした超越者としての神の人格的な発現が世界（宇宙）である（二四一）。我々はかかる個人的な人格としての神を「心霊的経験の事実」として感得する（四二八）。西田は「神は内在的であって、人は神の一部であり神は内より人に働く」と考える宗教を「汎神論」と呼んでいる（二三一）が、それは「神人合一」の一面にすぎない。こうした面において「物は統べてその本来においては善である、実在は即ち善」（二五六）ということになる。しかし神は宇宙・人間の根柢である。この「根柢」という所に超絶がある。原罪を負った人間は自己を信じ、それ故に自らの相対性有限性を覚知し得ない。こうした原罪の小自己が破れる時、或は神に見える時、初めて自らの相対性有限性を覚知し、真に神の部分となり、そこにおいて神と合する。〈すべては善〉というのはすべてが「程度の差」と同様、「宗教的覚悟」の平常性的側面を抽象して述べたものである。それだけ取れば「極めて平凡であってかつ浅薄なる世界」（二五六）にすぎない。しかし原罪を負った人間にして「罪を知らざる者は真に神の愛を知ることはできない」（同）。〈すべては善〉というのはそうした「神の愛を知る」ことの中で始めて言い得る。西田の汎神論は常に逆対応と一つに成立していると言わなければならない。

**第四章　第一編における純粋経験――平常性――**

　第四編で「我々の意識の根柢にはいかなる場合にも純粋経験の統一があって、我々はこの外に超出することはできぬ（第一編を看よ）」（二四五）と述べられる。これによって我々は第一編「純粋経験」へと投げ返される。神が純粋経験であり、神と個人の逆対応的な関係が純粋経験と反省の逆対応的な関係になることによってである。そうして第一編の趣旨は正しく「純粋経験説の立脚地より見れば、我々は純粋経験の範囲外に出ることはできぬ」（二五）ということである。このことの直観（哲学的直観）が純粋経験の究極相であり、これが平常性に他ならない。詳しく見ていこう。

第一節　冒頭の解釈

宗教的覚悟における「見神の事実」は「刹那」の純粋経験として立ち現れる。それが第一編冒頭である。

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。純粋というのは、普通に経験といって居る者もその実は何らかの思想を交えて居るから、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。例えば、色を見、音を聞く刹那、未だこれが外物の作用であるとか、我がこれを感じて居るとか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。それで純粋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居る。これが経験の最醇なる者である。

まずはこの箇所の解釈を試みる。「事実」とは次の段落を読めば分かるように、「凡ての精神現象」（一八）である。精神現象と言っても主観的なものではない。第二編で「意識現象」と呼ばれたものである。それ故「事実」とは意識現象と区別された〈物〉でもない。また「普通に経験といって居る者」とは〈経験とはこういうものだ〉というように何らかの思想を交えたものを言う。例として〈経験とは外物の作用である〉〈我が感じるものである〉が挙がっている。だからといって〈普通の経験は先入見を交えているのに対し、「純粋」経験は全く先入見を交えていない〉と言っているのではない。そのような経験は存在しない。むしろすべての先入見が意識無意識に関わらず現在という一点に知情意の統一として立ち現れているのが経験である。「純粋」とはそうした経験について〈経験とはこういうものだ〉という思慮分別・細工を加えないことを言う。「経験」を「其儘」にしておく、それが「純粋経験」である。

　「のみならず」ときて新たな条件が加わり、それによって「純粋経験は直接経験と同一」になる。その条件とは「判断以前」である。もっともこれは差当りで、後に判断も純粋経験の内に取り込まれ、「我々は純粋経験の範囲外に出ることはできぬ」（二五）と言われることになる。直接経験でも反省（判断）でも純粋経験だということになる。

ところで引用文中の「自己の細工を棄てて」および「毫も思慮分別を加えない」をどのように解釈するかで『善の研究』の読み方が決定的に変わってくるように思われる。「自己の細工」とは「思慮分別」であり、「普通に経験といって居る者」に交えられている「思想」である。それは経験を「外物の作用」とか「我がこれを感じて居る」といった「考」のようなものである。これを第二編で「人工的仮定」とされた「物心の独立的存在」と結びつけるのは自然なことである。第二編での「人工的仮定」は明らかに「先入見」と呼んでよいものであるから、これを第一編の冒頭と重ね合わせて、「自己の細工を棄てて」とは「物心の独立的存在」の先入見を棄てて、即ち〈主観・客観〉の構図を棄てて、と読むのは自然なことである。そうするとこの「経験」は主客構図を本質とする反省が破られた刹那の経験に結び付く。

問題はこの事態をどう見るか、である。もし刹那の経験の内に主客既分に対立する主客未分、主客対立に対立する主客同一を見るとするならば、これはすでに「自己の細工」が加わっている。同様に「純粋経験」の内に「先入見のない状態」を見るというのも細工が加わっている。まして「自己の細工を棄て」よう、先入見を棄てようと企てるならば、その構え自体が細工である。

「全く自己の細工を棄てて」というのはそういうことではない。反省が破られた刹那の経験をそのままにして、それについて〈これは外物の作用である〉とか〈我がこれを感じている〉というような思想を加えないと言うにすぎない。「毫も思慮分別を加えない、真に経験其儘の状態」とはこのことを言っている。

このように考えるならば第二段落以降の「凡ての精神現象」が「現在意識」である限りにおいて「純粋経験の事実」であるという叙述に無理なく接続する。この場合先入見を交えて何を感じ、思い出し、考え、意志しようとも「其儘」に純粋経験ということになる。主客の枠が破れても「物心の独立存在」という先入見がなくなる訳ではない。「物心の独立的存在」という先入見を棄てたあり方を純粋経験の内に見ようとすると、第二段落以降の解釈が難しくなるであろう。

さらに第三段落以降西田は統一と分化発展から成る純粋経験の動的な在り方に言及することになるが、反省が破られた刹那に〈事実それ自体〉や〈物〉を見ると、純粋経験の動的な性格をうまく説明できなくなるであろう。形而上学的な意志を持ち込むか、「事実」はもともと動いているものだとするか、或いは純粋経験の動的な性格はそれを説明する反省の事柄だ、というように事実から切り離すしかないだろう。しかし西田が〈純粋経験の事実自体が動的な性格を持っている〉と考えていたことは疑いえない。そうしてその動を意識の統一力としての意志によって説明しようとしていたことも疑いえない。その際反省が破れた刹那の純粋経験を動かしているものは、それについて反省する働きではなく、まさに破られた反省によって開かれるものであることに注意すべきである。反省はなくなるのではない。それはいわば「自己がその相対的にして有限なることを覚知」せしめられるという仕方で自立性を否定された反省が〈純粋経験において生く〉という仕方で別の自立性を獲得して働いていると考えるべきであろう。実在の根柢としての意志は個人的な意志の「最深なる内生」としてのみ働く。「人祖堕落はアダム、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居る」（二五三）と同時に「アダムの堕落があってこそ基督の救があり、従って無限なる神の愛が明となったのである」（二五四）。ここにも逆対応の論理が漲っている。

第二節　平常性

　さて第二編での純粋経験（直接経験）は反省にとっての純粋経験であった。それが第一編では宗教的覚悟を含みうる哲学的な根本経験を通じて反省が破れ、反省の根拠としての純粋経験が直観されている。それは想起反省された意識現象ではなく、現在直観している意識現象である。意識された意識ではなく、意識する意識である。しかし反省が破れた刹那における純粋経験はさしあたり判断以前の直接経験である他はない。これは「現在意識」として「凡ての精神現象がこの形において現われる」（一八）。反省したとしても反省しているということが直接である。この現在意識を逃れる何物もない。

　この「独立自全の事実」は同時に「独立自全の純活動」であり、「体系的発展」である。そこには統一と分化発展の両面がある。判断以前の現在意識は両者の厳密な統一としてそれ自体が統一である。それ故これに対して直ちに過去の意識が働いてきて不統一の状態が生ずる。これが判断（反省）の状態である。これは分化発展であるが、その背後にはさらに大なる統一の作用がある。そこには統一が表に出る（対立が含蓄的になる）か背後に回る（対立が表に出る）の違いがあるのみである。

しかしすでに最大最深の統一を自得している直観はすべてを「程度の差」と見ることができる。一定の目的のもとに厳密な意識統一の内にある時に人は目的を意識することもなく目的に成り切って思惟し意志することができ、〈動中静、静中動〉の内にある。またこうした統一の状態が「快楽」である。これに対し疑惑、矛盾、衝突の時、即ち不統一の状態が「苦痛」である（一二六）。同じ現在意識でも快苦の区別が生ずる。しかし最大最深の統一に住してこれを見れば、如何なる不統一も「大なる一直覚の上における波瀾にすぎぬ」（三六）。「程度の差」である。そうであればこうした直覚において究極の〈動中静、静中動〉が成立し、「苦痛の中に居てもなお幸福を保つ」（一九〇）という「無限の幸福」（一二六）の内にあることになる。またこれは「意識の根柢たる理想」の会得であり、現実とは「理想が己自身を実現する一過程にすぎない」（一五三）と見る「自由」でもある。これらが現在意識において常に成立している。かかる現在意識を平常心と言い、平常心における日常性が「平常性」である。

第一章で純粋経験が体系的発展であり、統一と分化発展を含んでおり、我々は純粋経験の範囲外に出ることはできないこと、したがってすべては「程度の差」であることが述べられ、我々はこれを「平常性」と解釈した。続く第二章以下でも同趣旨のことが示される。第二章「思惟」と第三章「意志」では「思惟も純粋経験の一種」（三三）、「純粋経験の事実としては意志と知識との区別はない」（四九）とされる。即ち現在意識としては思惟と意志はともに純粋経験の一種である。しかし両者は共に「一般的或る者が体系的に自己を実現する過程」（同）であり、その過程において体系の衝突によって純粋経験の統一の状態を失った不統一の状態であるとされる。第四章「知的直観」では思惟と意志の根柢に知的直観があり、それは「主客合一の状態」（六一）即ち純粋経験を直覚しているとされる。これは「普通の知覚」（五九）の場合であるが、知的直観はさらに知識及び意志の根柢に横たわれる深遠なる統一を自得するに至る。これが宗教的覚悟である。それ故「学問道徳の本には宗教がなければならぬ」（六二）とされる一方で、学者、道徳家、美術家、宗教家の極致に至った知的直観も普通の知覚も「ただ量において異なる」（六〇）とされる、即ち「程度の差」である。普通の知覚から宗教的覚悟に至る道はない。「どこまでも豊富、深遠となることができる」（五七）だけである。宗教的覚悟に至るには超越がなければならない。宗教的覚悟の方から見るならば、全ては程度の差に過ぎない。これが平常性である。平常性においては普通の知覚も極致に至った知的直観も程度の差である。

第三節　奥底に潜むもの

こうして宗教的覚悟を含みうる哲学的直観において、すべては現在意識として程度の差である。我々は純粋経験としての現在意識を出ることができない。現在意識とは〈意識する意識〉であった。しかしそれでは如何にしてそこから〈意識された意識〉が生ずるのか、直観の立場から反省の立場が生ずるのか、あるいは直観の立場から反省の立場を正当化できるのか、という問いが生ずる。これは西田が『善の研究』以後、『思索と体験』において解決しようとした課題であり、西田はそれを解決する立場を「自覚」に求めることになる。しかし直観の立場と反省の立場を分け、直観の立場の側から反省の立場を説明しようとする立場はすでに対立する一方に身を置いており、それ自体がすでに直観ではなく反省の立場である。純粋経験の立場は反省の立場から、その反省が破れることを通じて成立する直観の立場であるとさしあたり言うことができる。しかしそれを直観の立場〈である〉と捉えることで思惟は反省の立場に落ちてしまう。これは反省的思惟にとって不可避の（必然的な）道行である。こうして爾後の西田の思索の深まりが可能になる。

しかし反省が破れて純粋経験の立場に立つということは反省と対立する直観の立場に立つということを意味しない。世界およびその根柢としての神を主観の内に縮減することでもない。純粋経験は字義どおりにそのまま世界（宇宙）であり、個人、家族、国家、世界をカヴァーするものであった。それ故西田は後に「純粋経験の世界」を「歴史的実在の世界」と考えることができるようになった（一〇）のである。しかし第一編でもそのことの意義が十分に自覚されることなく、また反省の直観への超越についても、その否定的・逆対応的な意義が十分に自覚されることなく、ベルグソンと新カント派との出会いを機縁として、西田は反省に対立する直観の立場に立って反省の立場や種々の世界を導出しようとしたのである。こうした在り方は後に「根柢において主観主義」（一三巻二一九頁）として批評されることになる。

しかし純粋経験そのものについて考察してみれば、西田の「考の奥底に潜むもの」が顕になるように思われる。すでに述べたように現在意識は反省の破れとしてのみ顕となる。否、反省の破れがそのまま現在意識である。それ故逆対応が直ちに平常性であり、平常性が直ちに逆対応である。現在意識が、したがって平常性がそれだけで成り立っているのではない。直観も反省の破れなしに成立することはできない。

こうして現在意識は反省の破れにおいて〈刹那の出来事〉として顕になる。しかしさらに考察するならば、そうした直観の事柄は反省に齎されなければ顕になることはない。言語に言い表され分別的に説明されなければ何も明らかにならない。しかし反省に対して顕になるということはそれ自体としては隠れることである。それは〈意識する意識〉が常に〈意識された意識〉としてしか顕にならないということである。こうして我々は反省・個人的自己の立場を一歩も出ることができない。それは常に悪を抱えるということである（「人祖堕落はアダム、エヴの昔ばかりではなく、我らの心の中に時々刻々行なわれて居る」）。それにも拘らず、否それ故にこそこうした反省の立場が破れるということが起り得る。それは〈刹那の出来事〉でありながら、常に我々の足下に届いている平常の出来事として経験される。すでに、そうして永遠に赦されていることとして経験される（「アダムの堕落があってこそ基督の救があり、従って無限なる神の愛が明となった」）。それ故我々は意識的個人的自己としては、従前と変わらず〈これで善し〉として決着する在所をどこにも持たない。しかしそれが故に迷いの一歩一歩がそのまま真の自己がまっすぐに歩む道であり、「己が本分の家郷」（二三〇）にあらざる所はないのである。純粋経験の究極相としての平常性はこうした直観と反省の逆対応としてのみ成立しうる。

さて読者は第二編から第四編へと読み進め、第一編に帰ってくることで、日常性から反省へ、そうして反省の突破である宗教的覚悟を通じてそこにおいて日常性が直覚される場である平常性へと帰ってくる。日常性の「向うへではなくて手前へと脱する」。しかし平常性は「其儘」逆対応である。純粋経験の究極相としての平常性そのものは直観の立場であるが、それは反省と対立する直観の立場ではない。西田はこうした純粋経験の立場に終生立ち続けた。しかしその論理を明らかにすることにも彼は終生を要したのである。

注

1. 西谷啓治『西谷啓治著作集』第九巻、昭和六二年、創文社、一一一-一一二頁。
2. この箇所で西谷は「普通に経験と呼ぶもの」を「平常的な経験」と呼んでいる。ここではそれを「日常性」と呼ぶことにする。また「平常性」は西田の『場所的論理と宗教的世界観』（以下『宗教論』）における「平常底」と無関係ではない。小論は「純粋経験の立場」を最晩年の「逆対応」と「平常底」の立場から見る試みとも言えるが、ここでは西谷の指摘への関連にとどめて、『宗教論』と『善の研究』を綿密に付き合わせる作業は別の機会に譲りたい。
3. 西田は『善の研究』が事柄としては第一編から始まるものでありながら、「初めて読む」読者は第二編から読み始めなければならないことを意識していたと思われる。そのことは西田が書名を「純粋経験と実在」から『善の研究』に変更した際に「実在」編から始め、「純粋経験」編を最後に回す構想をもっていたこと（一九一〇年一〇月二一日紀平宛書簡）、さらに『善の研究』が今見るような形になった場合でも、「序」において「初めて読む人はこれを略する方がよい」というアドヴァイスを忘れなかったことからも言えるであろう。
4. 佐野之人（さの　ゆきひと　SANO　Yukihito）
5. 山口大学教育学部教授
6. 『善の研究』における純粋経験の究極相――平常性とは何かーー（The Climax of Pure Experience in “An Inquiry into the Good”――What is Normality（byôjôsei,平常性）?――）
7. 西田幾多郎、『善の研究』、純粋経験、究極相、平常性
8. ・〒753-8513　山口市吉田1677-1　山口大学教育学部

・℡083-933-5323

・sano@yamaguchi-u.ac.jp