**『善の研究』の体系性**

佐野之人（山口大学）

**はじめに**

　西田が『善の研究』に関連した論述に「体系」という言葉を初めて使ったのは、明治40（1907）年2月15日藤岡作太郎宛書簡においてであろう。西田は「実在」編を送った折の手紙で「小生は大体かかる考えを本として哲学の一体系を完成いたし度と存じ候」と書いている。この「哲学の一体系」が何を指すかは判然としない。『善の研究』の「序」には次のように書かれている。

初は此書の中、特に実在に関する部分を精細に論述して、すぐにも世に出そうという考であったが、　病と種々の事情とに妨げられて其志を果すことができなかった。かくして数年を過ごして居る中に、いくらか自分の思想も変り来り、従って余が志す所の容易に完成し難きを感ずる様になり、此書は此書として一先ず世に出して見たいという考になったのである。（『西田幾多郎全集』第1巻3頁、岩波書店、1947年、以下1,3のように示す。）

これを読むと西田は「実在」に関する部分を精細に論述することで「哲学の一体系」を完成しようとしていた、とも考えられる。しかし藤岡宛書簡には「実在」編のような考えを本として哲学の一体系を完成したい、と言っているのであるから、その「体系」とは「実在」を本に「善」さらには「宗教」を含んだ「一体系」でもあり得るわけである。

　問題は「序」にある「余が志す所」とは何か、である。「実在に関する部分を精細に論述」したものを世に出そうということであろうか。しかし「此書は此書として一先ず世に出して見たい」と言っているのだから、「余が志す所」とは現在目にすることのできる『善の研究』をさらに完成させたものと考えるのが自然であろう。当然それは「実在」「善」「宗教」を含んだものとなる。

　小論では西田が著作に関して「体系」という言葉を用いる時につねに「実在」「善」「宗教」から成る「一体系」をイメージしていたことをテキストに即して検証する１。用いるテキストは『心理学講義』『倫理学草案第一』『倫理学草案第二』『純粋経験に関する断章』および『善の研究』である２。

**第1章　『倫理学草案第二』まで**

　西田は『善の研究』において「思想の全体」を述べたとの理解を持っていた（「再版の序」）。それがどのような立場におけるどのような学問であるかを調べるために、その成立史を立場と学問に関して調べて見よう。西田は繰り返し学問の分類を行っている。この章では『心理学講義』『倫理学草案第一』『倫理学草案第二』がどのような立場におけるどのような学問であるかを明らかにし、合わせてその立場がどのように深化し、そうして暗礁に乗り上げて行くかを見て行きたい。

　西田の立場とそれに基づく学問の分類は『心理学講義』『倫理学草案第一』『倫理学草案第二』『純粋経験に関する断章』および『善の研究』で基本的に変わらない。立場は「純粋経験の立場（立脚点）」であり、学問の分類は『心理学講義』『倫理学草案第一』『倫理学草案第二』では「説明的学問（科学）」と「規範的学問」であり、『善の研究』では「理論的研究」と「価値的研究」となっているが、本質的には変わらない。しかしここには立場に関する深化が見られる。

　『心理学講義』では「純粋経験」なる語は「純粋経験の立脚地」という形で一度（16,96）、「純粋経験の事実」という形で二度（16,100）、合計三度現われる。『心理学講義』における「純粋経験の立脚地」を総合的に考察するならば、第一に物体現象と精神現象を独立した実体と見做すような「凡ての独断的仮定をすて、吾人が直接に知り得る経験的事実に本づきて思索（16,99）」する立場である。この経験的事実が「純粋経験の事実」に他ならない。そうして第二にかかる「純粋経験の事実に於ては物心の両現象として区別すべき者なし。唯同一の経験的事実あるのみ（16,100）」と見る立場であり、第三にそこから物体現象と精神現象が「純粋経験の事実を異なれる視点より観察した（同）」ものと見る立場である。第一が学問的な立場としての、第二が直観としての、第三が反省としての純粋経験の立場と言える。しかし『心理学講義』では心理学の定義を「精神的現象の事実を科学的に研究する学（16,91）」としているため、純粋経験の立場としては学問および反省の立場が前面に出ている。

　『心理学講義』には、対照的には論じられていないけれども、「説明的科学（16,94）」と「規範的学問（16,139）」という学問の区別が存在している。「規範的学問」とは美術的想像とか学問的思想といった理想的組織の各人に共通なる一定の標準を論ずるものとされている。そうして「説明的科学」には物理学、化学、心理学、「規範的学問」には論理学、美学、倫理学が配されている。

　また「哲学的」と「科学的」の区別も明確であり、「哲学的研究とは宇宙の根本と一致する物の本体を明にし之より演繹的に実地経験に於ける現象を説明せんとする（16,93）」ものである。この哲学的研究は「形而上学」であり「規範的学問」に属することになる。そうして『心理学講義』で講ぜんとする所は「科学的心理学」であるとされる。即ち『心理学講義』では純粋経験の立場に立った科学が論じられている。

　同学期の講義である『倫理学草案第一』では「説明的学問」と「規範的学問」の区別が対照的に述べられている。「吾人が実在を説明するに両方面よりすることができる。一つは全く客観的事実と見做し之を記述し其原因結果の関係を明にするのであって、一つは吾人の主観的要求に本づきて客観的事実が之に合うや否やを判ずる（16,155）」とされている。前者が「説明的学問」であり、後者が「規範的学問」である。その上で倫理学の定義を「吾人の行為を価値的方面より研究する学（16,156）」であるとする。『倫理学草案第一』には「純粋経験」なる語は出て来ないが、「実在」を事実と価値の両面から見、そこから二種の学問の成立を説いていることから分かるように、立場としては反省としての純粋経験の立場に立っている。『倫理学草案第一』では純粋経験の立場に立った哲学ないし形而上学が論じられている、と言えよう。

　『心理学講義』『倫理学草案第一』ではまず学問的定義がなされていることから分かるように、その立場は学問的であり、従って純粋経験の立場も学問的、反省的である。ところが『倫理学草案第二』ではそうした学問的な定義に先立って、次のように述べられる。

倫理学とは人生の意義を解釈せんとする学問である。（16,204）

この定義は「人生の問題（『善の研究』「序」）」が学問に先立って切実なものであることを表現している。『倫理学草案第二』の冒頭はこれまでとは全く異なった切実なトーンで語りだされている。それに伴って学問を「説明的学問」と「規範的学問」を分ける際の「地位」（立場）が「この自己の生活」にまで遡って考察される。

吾人はこの自己の生活する実在界に対して二様の位置を取ることができる。一には実在界に対して単に見者の地位に立つのである。此時に於ては世界は凡て冷静なる論理的判断の対象であって、万象は凡て不可不(must)の法則に従う客観的事実である。…二には自分が実在界の中に入りて活動する作者としての地位より世界を見るのである。此時に於ては主を離れて客なく、万象は凡て客観的対象ではなくして主観的活動となる。…此の如き活動の世界を支配する法則は不可不の法則ではなくして不許不(ought)の法則である。（16,207）

　ところが西田は「近世の科学者」が規範的学問を説明的学問の一部となさんとする傾向に対して次のように語る。

此の如き考は客観的対象が全く吾人の主観を離れて存在すという独断を基礎として之より推論したものであって、若しかかる独断を去り純粋経験(pure experience)の本に立ち返りて考えて見ると、吾人の主観的活動という者が直接に与えられたる動かすべからざる事実であって客観的世界の分離以前に基礎をもったものである。吾人は作者として生れたのであって見者として生れたのではない。（16,208）

ここにはこれまでと違った「純粋経験の立場」が語られている。それは「規範的学問」が成り立つ立場である「作者の地位」としての純粋経験の立場である。二種の学問を分ける立場が純粋経験の立場であることに変わりはない。しかしこれまではそうした立場に立ちつつ区別の成立を説明する反省の立場が前面に出ていた。それに対してここではそうした区別や反省以前の立場に立ち返っている。『心理学講義』で三度出てきた「純粋経験」が反省の立場、「外から見る」立場を表わすとすれば、『倫理学草案第二』で出てきた「純粋経験」は直観の立場、「内から見る」立場を表わすものと見ることができるであろう。

　こうして『倫理学草案第二』における純粋経験の立場は、それ自身純粋経験の立場において成立する二つの立場の根源でありながら、同時にその二つの立場のうちの一つでもあることになるが、同時にこの二つの立場において成立する二つの学問、即ち「説明的学問」と「規範的学問」（「価値的学問」）とが「相待って実在の完全なる解釈となる（16,209）」と言われていることにも注意しなければならない。

　こうして『倫理学草案第二』でも純粋経験の立場に立った哲学ないし形而上学が論じられていることになるが、その立場が「作者の立場」へと直接化されているのである。「人生の問題」は「見者の地位」において問題になり得ない。己自身が問題にならないからである。それ故「人生の問題」は「作者の地位」において問題となり得る。しかし人生が問題になるのはすでに無限の境涯を出て有限になっているからである。「人生の問題」とは「有限の人心が無限の境涯を慕う（「現今の宗教について」明治34（1901）年12月、13,81）という矛盾に起因するものであり、そうした矛盾を抱えた「作者」の立場に立った哲学（倫理学）は挫折せざるを得ない。こうして『倫理学草案第二』は悪の問題を抱えたまま暗礁に乗り上げる。それは直観の立場に立った本体論としての形而上学の挫折を意味する。『心理学講義』の「精神現象の哲学的研究」の中に「純粋経験の立脚地よりするも本我の活動よりいかにして種々現象を生ずるかを説明する（16,96）」ものもある、という表現があった。これは物体や精神を本体として仮定しはしないが、純粋経験の事実を唯一の実在としながらも、これを神的理性の一部としての本我から説明するあり方を言っているのではなかろうか。『倫理学草案第一』ではこのような説明の仕方を明らかに行っており、『倫理学草案第二』でもそのような立場に立ちながら３、悪の問題をめぐってこの立場に挫折したのである。即ち我々の理性と神的理性の直接的な同一性を主張できなくなってしまったのである。

　「作者の地位」とは主観的活動ないし要求の立場である。「規範的学問」がこうした主観的要求に基づくという思想は『倫理学草案第一』と変わらない。さらに言えば『善の研究』でも同様である。「規範的学問」を引き継いだ「価値的研究」は欲求ないし要求に基づいている。西田はこうした要求をも「直接経験の事実」と呼ぶ（1,120）けれども、欲求ないし要求はすでに分裂の立場であり（16,366）、そこに「人心の疑惑」が生じ、人生が問題となるのである。

**第2章　『倫理学草案第二』から『善の研究』へ４**

　『倫理学草案第二』は倫理学に相当する部分と「宗教論」とから成るが、どちらも悪の問題をめぐって暗礁に乗り上げている。それはすでに述べたように「作者の地位」それ自身に胚胎する矛盾が顕在化したものである。その矛盾とは「有限の人心が無限の境涯を慕う」ということであり、その場合無限の境涯は「理想」という形を取る。しかし「理想を追う」ということは有限な自己を立てることであるから、この試みはどこまで行っても達成されることはない。これが「道徳の矛盾（16,253）」である。そこで「道徳の極致（16,255）」はこの理想を没するということになるのだが、理想を没しようとすればそこにまた有限な自己を立てざるを得ない。また有限な自己を滅し尽くして、つまり至誠にて行為したとしてもそのように判断するのは有限な自己である。そこでは当然本当に至誠を尽したかという問いが生じざるを得ない。『倫理学草案第二』の倫理学に相当する部分が「或人は至誠にて悪事をなすことなきやという（16,257）」という一文で中断しているのはこうした事情に基づく。

　もう一つの「宗教」は自分の力ではどうしようもないから自分以上のもの（神仏）に頼る、という在り方であるが、こちらの場合も有限な自己という立脚点を捨てられない以上、どこまでも悪の問題がつきまとうことになる。そうしてこちらも「Erbsünde（16,266）」の一語を残して中断している。

　『純粋経験に関する断章』の宗教関連諸断片はこの挫折を克服せんとする懸命の努力の痕跡である。そこでは基本的に「窮して転ずる（16,433）」の論理が用いられている。全力を尽した所で「自己の無力なることを感じ、之までの安排較計の念を一掃すると共に、自己の心底に偉大なる不可思議の力が堂々として働いて居ることを感得する（同）」ということである。しかしこのやり方も有限な自己が力を尽さんとすればどこまでも有限な自己を立てることになるし、また有限な自己が不可思議の力を感得したと判断するのであればどこまでも疑わしいものとならざるを得ない。

　『善の研究』第3編は明瞭に意識された意志の立場で進行するから、有限な自己の立場に立って理想を追うという矛盾を抱えている。そうしてこの矛盾を抱えたまま最後は「善を為せ」「真の自己を知れ」という命令のまま終わっている。即ち「善を学問的に説明すれば色々の説明はできるが、実地上真の善とは唯一つあるのみである、即ち真の自己を知るというに尽きて居る…我々は道徳上に於てこのジョットーの一円形を得ねばならぬ（1，167-168）」とされている。そうして第4編「宗教」が「宗教的要求」を以て突如として始まる。それは「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、という「大なる生命」の側からの要求である。ここにはこれまで見られたような道徳から宗教への連続性がない。道徳と宗教の間には断絶があり、それ故のあちら側からの宗教的要求の突如性がある。

　私はここに西田の気付き、こう言ってよければ根本的な経験があったのではないかと思う。西田は「見神の事実」とか「心霊的経験の事実」と呼んでいるが、こうした経験を西田は思索の内でなし得たのだと思う。そうしてその内実が「純粋経験の事実」に他ならない。それ故に西田は『善の研究』第2編冒頭で改めて純粋経験を唯一の実在として宣言し、それを哲学として語り出し、自ら哲学者になろうと思うことができたのではないか。挫折したままの実在ではそれを唯一の実在として宣言することはできないであろう。また真実在の捕捉を哲学がなしえないとすれば、西田は哲学者にはならなかったであろう。西田は後に述べるように鈴木大拙に自ら哲学者にならんことを告白している。ここには哲学観の転換がなければならない。それを次に確認したい。

**第3章　西田の哲学観の転換**

　少なくとも「人心の疑惑」を書いた明治36（1903）年までは「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（13,86）」といった「人心の疑惑」は西田にとって「智識的要求に本づく哲学的問題（13,88）」ではなかった。

　しかし西田は『倫理学草案第一』で「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）」と述べている。また同じ時期西田は明治38（1905）年3月8日の山本良吉宛書簡で、この形而上学（Metaphysics）の中に「人生の問題」すなわち「metaphysical doubt」を見ている。とは言え『倫理学草案第一』ではmetaphysical doubtとMetaphysicsとの間の軋轢は顕在化していない。

　ところが『倫理学草案第二』では本体論的な形而上学と「人生の問題」が衝突するようになる。即ち「神性」と「人間の悪」の矛盾が暗礁に乗り上げている。しかしこの矛盾を通して、西田は哲学における根本的な気付き、経験を得たのではないかというのは先に述べたとおりである。その結果哲学についてはどのように語られることになるのであろうか。

　西田は『純粋経験に関する断章』「断片」34で「哲学は単に知識的要求を満足さする者で、真摯なる人生の要求と密接の関係がないように」考えるのは「人生に於ける知識的要求の意味を軽視するに由る」（16,565）と述べる。そうして「深く考える人、真摯なる人は必ず知情意の一致を求める様になる。多くの宗教家や道徳家は自己の領分は哲学的知識を離れて、別にあると主張する。併し大なる宗教や道徳は知識を拒否してはならぬ」（16,567-568）と述べるにとどまらず、「余は更に一歩を進んで、宗教及道徳が哲学を要するというよりも、寧ろ哲学は直に宗教であり、道徳であると考える（同）」と述べている。これは「人心の疑惑」における主張とは正反対の主張である。ここに哲学観の転換が認められると共に、ここで西田は哲学者になり得ている。

　「人生の問題」を哲学において解決できるとの確信を西田が得たのでなければこのような哲学観の深化はあり得ないだろう。また西田は哲学者になろうとは思わなかったであろう。この問題に解決を得たとの確信があるからこそ、西田は『善の研究』第2編第1章の冒頭で「世界はこの様なもの、人生はこの様なものという哲学的世界観及び人生観と、人間はかくせねばならぬ、かかる処に安心せねばならぬという道徳宗教の実践的要求とは密接の関係を持って居る」と自信を持って語り出すことができたのである。

　こうして西田にとって純粋経験の事実が改めて唯一の実在となり得たのであるが、問題はこれをどのように語り出すか、である。形而上学的な本体としてではなく、意識現象として語り出すこと、これが西田が次に考えなければならないことであり、その苦心の表れが『純粋経験に関する断章』の哲学の出立点に関する諸断片であろう。

　こうして「疑うにも疑い様のない」「考究の出立点」が「直接経験の事実即ち意識現象に就いての知識（1,48）」であるとされる。ここでは「知識」の契機が顕在化しているが、純粋経験の「最醇なる者」とは「未だ主もなく客もない、知識と其対象とが全く合一して居る（1,9）」状態である。これは「独立自全の純活動（1,58）」と言い換えることができるであろう。これは反省としての純粋経験でもなく、要求ないし欲求としての純粋経験でもない。端的に反省以前であり、要求以前の「独立自全の純活動」である。しかしこうした純粋経験も宗教を背後に持ち、宗教的覚悟によって実在とされたものである。それ故純粋経験の事実がそれだけで独立したものであればあるほど、それを裏から支えるものは宗教的覚悟であることになる（ただしその宗教的覚悟は西田の場合、見性体験でも念仏でもなく、思索における気づきという形を取ったと思われる）。同様に「実在」編もそれが独立したものであるのは「宗教」編に支えられる限りにおいてである。

**第4章　『善の研究』の体系性**

　西田が実在の問題に解決を得て高らかに「実在」編の冒頭を書き始めたのは遅くとも明治39（1906）年夏休中であることは、明治40（1907）年2月15日藤岡宛書簡によって明らかである。また『倫理学草案第二』での挫折は明治39（1906）年3月25日の日記「今日宗教問題を考う、解決を得ず」までは解決を得ていないから、この間（明治39年の3月末から夏休みまで）に宗教的覚悟にして哲学的な直観であるような思索における気づきがあったのではないだろうか。それによって西田は純粋経験を唯一の実在として、そこから出立する哲学体系を書き得たのである。

　第2編が体系的であることは目次を見ただけで一目瞭然である。しかしこれは単に章立てに関する外面的な体系ではない。第1章では意識現象（形而上学的本体ではない！）を唯一の実在とし、それについての直接の知を「考究の出立点」とし、第2章ではそれについての異論を検討する。第3章ではこの「実在の真景」が主客の対立も、知情意の分離もない「独立自全の純活動」として説明される。第4章ではこの実在の成立する方式が、統覚（思惟、意志、想像）といった我々の意識に上るような発達せる意識から「推す」仕方で明らかにされ、第5章ではこの方式がすべての実在の根本になっていることについて述べられる。第6章ではこうした意識現象としての実在が個人の意識の範囲内に限られないということが述べられており、実質的に「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」を明らかにした部分となっている。以上が実在そのものについての説明である。第7章からはこの実在から反省によってどのような差別が生ずるかが論じられる。こうして自然（第8章）、精神（第9章）、宇宙と神（第10章）が実在の分化発展として成立することになる。そうして「見神の事実」という宗教的覚悟で終わっている。同時に「神は無限の愛、無限の喜悦、平安である」として「人生の問題」も解決を得ている（ただし第2編の叙述構造としては「見神の事実」は「考究の出立点」での「意識現象の直覚」においてすでに得られており、またその情意において「無限の喜悦、平安」の内にあると見るべきである）。

　この編全体が、唯一実在である意識現象についての知である直覚が自ら反省することを通じて分化発展し最後にそれが完成されて再び全体の直観に至る、といった「真実在の成立する方式」に従っていることが分かる。したがって第2編は実質的にも体系という名に相応しいものである。しかしこれだけで体系が完結するならば直ちに次の問題が生ずることになる。即ちこの編全体が意識現象の事実の上に成り立っており、しかも「意志、思惟、想像等の発達せる意識現象（1,64）」の観察に基づいている、ということである。この点については後に「心理主義的」として自らを批判することになる（『善の研究』「版を新にするに当って」昭和11（1936）年、1,6）。そうしてもし「実在」編だけで独立した体系を成すと考えるとするならば、その体系は「現象を出来事と見做し、如何にして此の如き現象が起ったかを説明する（16,93）」「説明的学問」ないし「理論的研究」に属することになろう。それ故「実在」篇がそれだけで独立した体系と見做されるならば、それは反省としての純粋経験の立場に立った科学であることになるであろう。しかし科学的研究はそれだけで独立した立場を持つにせよ、それは哲学に支えられてのことであり、「実在の完全なる説明は、単に如何にして存在するかの説明のみではなく何の為に存在するかを説明せねばならぬ（1,120）」。そうでなければ「人は何の為に生き何の為働き何の為死するのであるか」といった「人心の疑惑」に答えることはできない。それ故体系が実在の完全なる説明となるには「理論的研究」としての「実在」編が、「価値的研究」である「善」および「宗教」編と一つとなるような大きな体系の一側面とならなければならない。そうして反省の立場は直観の立場によって支えられなければならない。

　しかしすでに述べたように、「純粋経験の事実」を「意識現象の事実」として語ることの背後には宗教的覚悟を含み得る哲学的な知的直観があり、こうした「経験」によって「事実」が支えられていたのである。またその「経験」はすでに述べたように「人生の問題」に対する挫折を通じて飛躍的・突如的に得られたものである。したがって「実在」編での完結した体系は、「善」および「宗教」編を含む大きな体系に支えられていたのである。このことは西田が明治39年の夏休みに「実在」編を書き始めた時に前提されていたはずである。

　「実在」編の前身である「実在論」は明治39年の12月に、「倫理学」は翌40年の4月に印刷されている。この「倫理学」は前年度の『倫理学草案第二』とは大きく異なっており、「道徳の矛盾」と中断した「道徳の極致」、それとこれまた中断している「宗教論」を欠いている。もし西田が「道徳の矛盾」を解決できずにこれを隠蔽したのでなければ、この「倫理学」を書いた時には飛躍的・突如的な「宗教」編の開始を念頭に置いていたのでなければならない。しかもこの「宗教」編の飛躍的・突如的な開始こそが西田が気づき得た哲学的な直観である。だとするならば西田が「実在論」を書き始めた時には「実在」「倫理学」「宗教」から成る大きな体系構想はすでにあったのであり、「倫理学」を書き終えた時にはその構想が半ば形になったと言ってよい。

　冒頭に挙げた明治40年2月15日藤岡宛書簡は「倫理学」印刷（4月）への途上にあるが、そこで口にされた「哲学の一体系」とは「実在」「倫理学」「宗教」を含んだ大きな体系以外ではありえない。では何故そのような体系を世に出さずに「特に実在に関する部分を精細に論述して、すぐにも世に出そうという考」を持ったのか。すぐにも世に出たいと思うようになったからである。すでに見たように「実在」編は小体系の体裁を持っている。そこに藤岡宛書簡の6日後の21日に、得能文から『哲学雑誌』への寄稿の勧めがあった。そこでその序言にあるように「固より公の雑誌などに出す積りではなかったが友人の勧もありまた自分も他日斯くの如き考を厳密に組織してみたいと思うにつけ、不完全ながらも大体の思想だけでも人に見て貰うて教を受ける方が自分の益であると考えたから遂にこの雑誌の余白を汚すこととした」のである。「斯くの如き考を厳密に組織して」「すぐにも世に出そう」と考えたのであるが、「病と種々の事情とに妨げられてその志を果すことができなかった」のである５。

この後西田は4月26日に21日に印刷したばかりの「倫理学」を藤岡に送付しつつ「小生も近来は多少自己の考とも申すべき様のものでき今後全力を尽してこれを組織して見んと思い居り候」と記している。この「組織」は先の「組織」とは異なり、「倫理学」を含む大きな体系である。以上の考察によって西田が「実在」編を書き始めた時から大きな体系を念頭に置いていたことが明らかになったと思う。

　西田は「実在に就いて」を送付した後に書いたと思われる鈴木大拙宛書簡（明治40年7月13日）で「一冊の著作」ということを口にし、しかもそれがどのようなものであるかについても述べているので、最後にそれについて確認しておく。西田は次のように述べる。

余の先度送った者は全くscientificの者だ。余は宗教的修養は終身これをつづける積りだが、余の働く場所は学問が最も余に適当でないかと思うが、貴考いかん。今では病気も一通り平癒したから、これからまた一ツ思想を練磨して見たいと思うている。できるならば何か一冊の著作にして見たいと思う。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。近来James氏などのPure experienceの説は余程面白いと思う。氏はMetaphysicsをかくというがまだ出来上がらぬか。

scientificに上田閑照は「学問的」という訳語を添えている６が、ここは「科学的」という意味に解したい。すでに述べたように「実在」編だけで独立させるならば、それは意識現象という事実の上に成り立つ説明的科学である。その点を念頭に置いて「全くscientificの者」と評しているのであろう。またこの書簡は大拙に対して自分が哲学者になることを始めて表明したものとしても注目を引く。すでに述べたように西田はすでに宗教的覚悟を自らの内に含む哲学的直観を得て哲学者になり得ている。ここでは宗教的修養を終身つづけながらそうした哲学を自らの働く場所とするその決心を大拙に告白しているのである。「これからまた一ツ思想を練磨して」とあるが、これも4月26日藤岡宛書簡より考えれば大きな体系を組織することを目指していることは明らかであろう。その体系とはいきなり本体論としての哲学（形而上学）を始めるのではなく（「論理」の上に哲学を立てるとは、規範的哲学即ち形而上学をいきなり始めることである）、単に「意識現象の事実」という「心理の上」に学問を立てることでもなく（それは哲学ではなく、科学である）、事実を支える経験の上に、換言すれば意識現象の事実を支える宗教的哲学的経験としての「心理」の上に哲学を立てるということである。心理の上に哲学を立てるとは、こうしたPure experienceの上にMetaphysicsを立てることに他ならない７。それは意識現象の事実から始める理論的研究（科学）である第２編の上に、価値的研究（哲学）として第３・４篇を論じ、それによって第２編を根拠づけるということである。こうした「一冊の著作」の構想が翌明治41（1908）年1月3日の「余はこれより『実在と人生』という書を書いて見ようと思い、その始を考えた」という題名の選定へと繋がり、最終的に「此書を特に「善の研究」と名づけた訳は、哲学的研究が其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（『善の研究』「序」）」に至るのである。

註

1. 藤田正勝は『善の研究』（改版、2012年）の「解説」で、『善の研究』が実在編をもとにした体系構想から、次第に善を含めた体系構想、さらに宗教を含めた体系構想へと発展したと見る説を展開している（353－356頁）。本発表はこの「解説」に多くを負っているが、ここではそれとは反対に西田が実在編を書き始めた当初から「実在」「善」「宗教」から成る体系を念頭に置いていたという説を展開したい。著作としての『善の研究』の体系構想を成立史的実証的に考察した先行研究は、上述の藤田のもの以外に見当たらない。なお純粋経験そのものの体系性については稿を改めたい。
2. 『心理学講義』と『倫理学草案第一』は明治37（1904）年9月から明治38（1905）年6月までの年度の講義用、『倫理学草案第二』は明治38（1905）年9月から明治39（1906）年6月までの年度の講義用、『善の研究』の「実在」編と「善」編は明治39（1906）年9月から明治40（1907）年6月の年度の講義用である。「実在」編のもとになるものは始め「実在論」と呼ばれ、明治39年12月に印刷されている。「善」編のもとになるものは「倫理学」と呼ばれ、翌40年4月に印刷されている。『純粋経験に関する断章』は若干京都時代のものと思われるものが含まれているが、多くは『善の研究』を書くための断章と考えられる。
3. 『倫理学草案第一』では「吾人の理性は神的理性の一部にすぎない（16,178）」と述べられている。また『倫理学草案第二』では「理想は何處より出で来るか。宇宙の本体より直に現われ来るのである（16,229）」と述べられている。
4. 『倫理学草案第二』の挫折から如何にして『善の研究』が成立したかについては、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」）で詳しく論じた。
5. 西田は明治40（1907）年3月の始めより乾性肋膜炎を発病している。
6. 『西田幾多郎随筆集』上田閑照編、岩波文庫、1996年、318頁。書簡に用いられている語については時代状況、人間関係を考慮に入れなければならない。大拙への「実在に就いて」の送付が他の知人と比べて大幅に遅れていることにも注意が必要である。大拙はそれまで一方で哲学に対し厳しい批判をしながら、他方でジェイムズの心理学を評価していた。さらにその背景には19世紀における心理学の科学化の趨勢がある。この語（scientific）はそうした状況の下で用いられている。しかし書簡で用いられた語が西田自身にとってどのような意味を持っているかはまた別の問題である。「氏はMetaphysicsをかくというがまだ出来上がらぬか」とあるように、西田の知る限りでの当時のジェイムズの心理学も科学であり、西田はそのような科学を目指したのではなかった。
7. 「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（しかし普通のPsychologieではない）（16,554）」や「psychologische Tatsacheより始める（16,555）」といった表現が見られる。