

西田幾多郎『善の研究』を読む

——生命主義哲学の形成

鈴木貞美

はじめに

本稿は西田哲学を、二〇世紀前半の日本に擡頭した「生命」を原理におく思潮、すなわち生命主義のひとつとして読み直し、その歴史的な相対化をはかる一連の試みのひとつである。先に発表した「NISHIDA Kitaro as Vitalist, Part 1—The Ideology of the Imperial Way in NISHIDA's "Problem of Japanese Culture" and the Symposia on "The World-Historical Standpoint and Japan" ("Japan Review" No. 9) は、一九四〇年発表の『日本文化の問題』をめぐって、西田の平和的天皇主義思想の性格を明らかにし、そこに古代から近代におよぶ天皇制の歴史の偽造が見られること、「歴史的生命」の観念を中心にする思想が客観主義的観念論に陥った生命主義哲学であること、そしてそれが京都学派による座談会

『世界的立場と日本』において「大東亜戦争」を全面的に肯定する論理に哲学的基礎を与えていることを明らかにした。本稿はその続稿、"NISHIDA Kitaro as Vitalist, part 2" にあたり、西田哲学における生命主義哲学の形成を第一論文集『善の研究』（一九一一）にさぐるものである。

『善の研究』が成立するまでの西田幾多郎の思想を、同時代の思想状況の中において読み直し、『善の研究』の骨格をなす考えが、どのようにかたちづくられ、また、時代思潮に対してどのような特徴をもつか、そして時代思潮に対してどのような役割を果たしたか、を明らかにすることを目的とする。『善の研究』は明治二〇年代の「国粹保存主義」の擡頭期に思想基盤の形成がなされていること、いわゆる近代的自我の煩悶が知的青年層に広がってゆく時代に応えるための哲学であったこと、とりわけ近代自然科学の展開によって

一般化した主客対立の観念を人間疎外ととらえ、二〇世紀初頭の西ヨーロッパ及びアメリカの哲学の関心が体験や「純粹経験」に向かっていることを敏感にキャッチし、その疎外を克服するために「純粹経験」を哲学の始原にすえることによって機械的唯物論を超える哲学の体系を企てたこと、「我」の思想、「愛の理念」、「宗教の本質」などをめぐる西田の考察の内容は、陽明学や禅を中核に浄土真宗、キリスト教神秘主義、トルストイの宗教思想などの影響を受けたものであり、それらとカントに発するドイツ観念論の流れに属する諸体系を換骨奪胎しつつ、遺伝学・進化論などの生物学の知識とを一挙に統合して、「純粹経験」から「神との冥合」に至る概念の体系化を試みたものであることなどを明らかにする。最後に、その体系が「宇宙の真生命」とその現れとしての人間の「生命」の本能とでもいふべき観念によって保持されていることを明らかにして、『善の研究』の核心部に生命主義があると結論づける。

本稿はまた、明治維新を前後する時代に武士階層に盛んだった陽明学の系譜が明治二〇年代の「国粹保存主義」の擡頭期に再浮上していること、それとともに禅が興隆の気運を見せていることなど、明治後半期の思潮分析に不可欠な視点を提供し、また、日露戦争を前後する時期に、「近代」の弊害に対して反「近代」の姿勢をもって対するのではなく、「近代」「反近代」の対立そのものを何らかの点で超えようとする思想が様ざまに起こりはじめていること、さら

に、それらが複合して展開する大正期の思潮の分析には「生命主義」の概念が有効であることを示して、二〇世紀日本の思想文化史に新たなパースペクティヴを提供することを目指している。(なお、引用文典表記中、NKZは『西田幾多郎全集』(岩波書店、一九六五—六六)の略記)

1. 人生、いかに生きるべきか

西田幾多郎の著作のうち、その題名が最もよく知られているのは第一論文集『善の研究』(一九一一)だろう。そのうち最初に発表されたのは第二編「實在」の部分で、明治四十年三月、『實在に就いて』という題名で「哲学雑誌」(第二十二卷第二四一号)に掲載された。当時、西田の関心が最も高く、究明すべき焦点であったと思われる。⁽¹⁾

その第二編「實在」第一章は「考究の出発点」と題され、次のようにはじまっている。

世界はこの様なもの、人生はこの様なものといふ哲学的世界観及び人生観と、人間はかくせねばならぬ、かゝる処に安心せねばならぬといふ道德宗教の実践的要求とは密接な関係を持つて居る。人は相容れない知識の確信と実践的要求とをもつて満足することはできな^い。(NKZ, vol. 1, p. 45)

ここには「知識と実践とを一致させるべきだ」という命題が記されている。その奥にあるのは「人生、いかに生きるべきか」という問いである。いかにも若き哲学者の出発にふさわしい書き出しといえるかもしれない。が、いつの世の若き哲学者の誰もが、こうした問いから出発するとは限らない。

明治三十五（一九〇二）年二月二十四日、西田幾多郎、三十一歳のときの日記に次のような一行が登場する。

学問は畢竟 life の為なり、life が第一等の事なり、life なき学問は無用なり、急いで書物よむべからず。(NKZ, vol. 17, p. 74)

ここには、まさに人生のための学問を、というモットーが記されているといえそうだが、よく見ると、この文章は「life」の語の多義性を利用したレトリックによって成り立っている。はじめのふたつの「life」は、当時の日本語としては「人性」ないしは「人生」にあたるもの。「人性」は中国から入った言葉で人間の本性または個人の性格を意味する。「人生」もほぼ同じで、当時は今日のように個人の境涯を意味する語ではなく、人間の生命、人間の活動のおおもとを意味した⁽²⁾。三番目の「life」は「生命」の語をあてるの

がふさわしい。生命なき学問は無用なり。単なる学識ではなく、生きた学問、自分の血肉になった学問という意味にとつてよい。

よく知られた福沢諭吉『学問ノススメ』（一八七二）は、維新後の民衆に対して社会に役立つ実業のための学問を奨励するものだったが、明治三十五年ともなれば官学アカデミズムは一応の組織を整えている。哲学の領域ではドイツ観念論の移植が盛んな時代だ。そういう時代に西田は日記の中で、世の役に立つ学問や学問のための学問ではなく、人間とは何か、その本質を極めるための、そして自分のための学問をしなくては、と自身に言い聞かせているのだ。

なぜ、根本的な「life」が強調されなければならなかったのか。西田幾多郎は早くから、「人間はいかに生きるべきか」という問いに直面していたと想われる。

明治三（一八七〇）年五月十九日、石川県河北郡の旧家に生まれた西田幾多郎は、明治十六（一八八三）年七月に石川師範に入学したものの、間もなくチフスに罹って休学し、のち退学。以後の勉学の道は、かなり波乱に富んだものとなる。明治十九年九月に入学した石川県専門学校は、翌年、官立となり、第四高等学校と改称。ここで鈴木貞太郎（大拙）や藤岡作太郎ら生涯の友人を得ることになるが、学校当局の教育方針に反発して落第。明治二十三年に退学して、自由な勉強に明け暮れる日々に入る。が、父親の事業が失敗し、家産が傾いたこともあって、明治二十四年九月、（東京）帝国大学

文科大学哲学科の選科生となる。二十七年七月に卒業したものの、本科の卒業生と異なり、選科卒に良い就職口はなく、彼の二十代は不如意をかこつものとなった。

翌明治二十八年四月に新設の石川県能登尋常中学七尾分校の教員となり、五月には得田寿美と結婚。しかし、七尾分校は間もなく火災を起こして再建のメドが立たずに、翌年には廃校となる。明治二十九年三月、長女弥生誕生。四月、友人の紹介で第四高等学校に就任、金沢に移り住んだが、翌三十年六月には四高の内紛に巻き込まれて免職となった。また父親と寿美のソリがあわず、この年、一旦離縁している。九月、山口高等学校に教務嘱託として単身赴任、三十二年三月に教授となり、七月に第四高等学校教授に転任してから、ようやく安定した生活に入った。⁽³⁾

こうした境涯のうちにあつて、どんな悩みが、どのような思索のかたちを育てたかについて、西田自身は多くを語っていない。『善の研究』以前に西田幾多郎は三、四篇のエッセイのほか、何も発表していない。⁽⁴⁾若き日の西田幾多郎の思索のかたちについては遺された友人宛の手紙類やつづつづけていた日記、また『善の研究』刊行前後に書かれ、のち『思索と体験』（一九一五）に収められた出版期のエッセイなどを手掛かりに、当時の知的青年たちの精神状況とあわせて推測するしかない。

明治三十五年二月の日記の中に《学問は畢竟 life の為なり》と現

れる《学問》とは、もちろん哲学である。この日の記載の前後には、交友の記録とともにカント、ヘーゲルの哲学の読書記録が散見する。ついで文芸への関心も高く、ゲーテ『ファウスト』などを読んでい

る。もうひとつ、明治三十五年二月の西田の日記の中で目立つのは、《打坐冷拭》の文字である。座禅を組み、冷水摩擦を行う修行を日常的に行っていたことがわかる。《打坐・冷拭・運動》という記載も見える。健康法も兼ねてのことだろう。

西田の家は浄土真宗に属し、母親が熱心な信者であったことは『愚禿親鸞』（一九一〇）の冒頭にも記されているが、日記には明治三十年に座禅の記載が登場し、明治三十二年、金沢の第四高等学校に教授として就任してからは金沢市卯辰山麓の洗心庵雪門和尚に師事、その後も熱心に参禅したことが知られている。⁽⁵⁾

一方、明治三十五年五月には《テニス党》と称して学校の教授仲間とテニスの同好会をつくり、その後、放課後の日課のようにテニスを楽しんでゐる。この時代としては、かなりのハイカラ趣味だ。そのハイカラ趣味と座禅が三十代前半の西田幾多郎の中で同居していたわけだ。朝六時か六時半に起き、座禅を組み、高等学校で講義をし、放課後にテニスやピンポンなどスポーツをして過ごしたり、友人と訪ねあったり、夜は勉強し、また思索にふけて過ごす生活が続いている。このころの西田の日記には、西ヨーロッパの哲学や

文芸を勉強しながら、自分自身の生きた学問としての哲学を打ち立てようとする姿勢がよく示されているといえよう。

が、明治四十(一九〇七)年、西田は一月に次女・幽子を、六月に五女・愛子を相次いで失うという非運に見まわれた。その悲しみは四高で机を並べて以来の友人、藤岡作太郎の『国文学講話』に寄せた序(一九〇八)につづらられている。同じ悲しみを味わった藤岡との心の共振れを記しながら、『死の問題を解決するといふのが人生の一大事である』、『死の問題を解決し得て、始めて真に生の意義を悟ることができる』(NKZ, vol. 1, p. 419)とある。が、死の問題は愛児を失ってはじめて抱いた問ではないだろう。そこには、小学校卒業後、郷里から金沢に出て、ともに下宿していた最愛の姉を病で失ったときに感じた深い悲しみの思いも綴られている⁽⁶⁾。

《死の問題を解決し得て》云々という言葉からは、いろいろな言葉が思い浮かぶ。明治三十四年一月六日の西田の日記には《参禅の要は実地の辛苦にあり》、『参禅の眼目は生死解脱にあり』と見えるが、明治二十二(一九〇七)年ころ、道元『正法眼蔵』をダイジェストして編んだ曹洞宗『修証義』の第一章「総序」は、『生を明らかに死を明らかにするは仏家一大事の因縁なり』とはじまる。『正法眼蔵』(四十巻本)第三十一「諸悪莫作」よりの一文である。また、西洋ならば「哲学者は如何に死すべきかを知るを畢生の問題とす」と述べて、従容として死に赴いたというソクラテスの言葉。《従来日本には哲学研究者は

随分あるが、日本の哲学者といふべきは故大西祝と我清沢満之氏であらう⁽⁷⁾》と述懐するほど西田が傾倒した宗教家・清沢満之は、浄土正宗の改革運動を進め、結核で志半ばにして逝った人だが、晩年、このソクラテスの言葉をよく口にしたという。西田が清沢満之から受けた影響についてはのちにふれる。

西田幾多郎が禅宗の修行に入った動機は明らかにされていない。明治初頭の廃仏毀釈の国家政策のあおりを受けて、仏教界全体が沈滞する中で、旧武士層に根付いていた禅宗は廃仏毀釈にかなりの抵抗を示したこともあって、明治十年代には仏教国教化運動の中心になり、明治二十年代の後半には勢いを盛り返して、三十年前後にはちょっとしたブームを呼んでいた⁽⁸⁾。しかし、西田が禅門を叩いたのは、ただ流行に従っただけではないだろう。そして、この時代の禅の流行にも、それなりの下地があったはずだ。

2. 煩悶の解決

西田幾多郎が『*Life*が第一等の事なり』と日記に書きつけた明治三十年代半ばは、実際、知的青年たちが「人生、いかに生きるべきか」の問題に直面し、大いに悩んだ時代だった。「人生、いかに生きるべきか」という問いは、いつの時代の知的青年たちも抱く、ごく素朴な疑問かもしれない。が、その悩み方にも時代によって特徴がある。

明治維新以来の日本の大きな目標は、よく知られているように、西洋文明に学んで、従来の制度や文化を改良し、西洋に追いつき、追い越そうとするところにあった。明治初年代に喧伝されたキリスト教的な天賦人權論に代わるものとして、明治十年代には加藤弘之らが初期のハーバード・スペンサーの社会進化論に基づいて、自由競争を原理とする理想的社会を説いた。思想的な対立や抗争も、いかにして近代的独立国家を形成し、西洋列強に伍してアジアのリーダーたりうる日本を建設するか、という目的に集中していた。たとえ共和制を政治形態の理想として掲げようと、その点では変わりない。個人の利益は「立身出世」という標語で表されるが、その理想もまた、近代国家に役立つ人物になるという目的と一致していた。そして、この近代国家制度を整備するという大きな課題は明治二十年代はじめに一段落する。明治二十三（一八九〇）年には「教育勅語」が万世一系の皇道精神と儒教倫理とをあわせた国民教化の指針を打ち出した。

前後して国民文化のあり方をめぐって、陸羯南ら政教社を中心に「国粹保存主義」が擡頭しはじめる。東アジアの權益をめぐってイギリスとロシアがしのぎを削り、朝鮮半島が国際関係のひとつの焦点となりつつあった。きびしい国際競争にさらされる中で擡頭した「国粹保存主義」は、西ヨーロッパ諸国の国民文化の理念にならい、これに対抗する日本の文化の独自性を守り育てようとするもので、

列強諸国よりも長い文化伝統を誇り、西洋文明に対して東洋の精神をうたう。この「国粹保存主義」は、西洋の文物の移植によって近代化をはかろうとする勢力、たとえば福沢諭吉の「脱亜入欧」のスローガンと鋭く対立する。「日清戦争」期のナショナリズムの高揚の中で、福沢諭吉らは中国人に対する蔑視を鋭きだしにしたが、「国粹保存主義」の三宅雪嶺らは、むしろ日本が受けた中国文明の恩恵を述べて、排外主義に水をかけるような論議を行った。「国粹」を名乗ってはいるが、その前提に西洋文明に対して東洋文明を主張する考え方が⁹⁾ある。イギリスのジェントルマンシップに相当するものとして武士道の精神が説かれはじめるのも、この思想の広がりとして考えてよい。

一方、「日清戦争」に勝ったところから世情不安が渦巻き、政界も乱れはじめた。戦後の重税によって農村では小作農が増大し、都市にも下層民が生まれ、社会矛盾、当時の言葉でいう「社会問題」が目に見える形で発生した。足尾鋳毒問題や廃娼論なども盛んに論じられるようになった。国民精神の墮落を嘆く当世文明批判も様ざまなかたちで繰り広げられた。たとえば無教会派のキリスト教運動を起こした内村鑑三が、体制を激しく糾弾しつづけたことはよく知られる。その内村は、海外の読者に向けて日本人の美点を紹介する『Japan and the Japanese』（一八九四）の『Representative Men of Japan』邦訳『代表的日本人』の中で、西洋文明の移入によって

「封建時代」の日本人の精神的遺産が喪失しつつあることを嘆いて⁽¹⁰⁾いる。武士道がますます盛んに説かれ、禅宗が流行を見せるのは、こうした時代相を背景にすることだった。

そんな時代の中で、明治三十六（一九〇三）年五月、藤村操という第一高等学校文科一年生がプラトニック・ラヴに破れ、《万有の真相は唯だ一言にして悉す 曰不可解 我この根を懐いて煩悶 終に死を決するに至る》と遺書に記して日光・華嚴の滝に投身自殺した。この事件は「哲学的自殺」として人びとの耳目を集め、知的青年の懷疑と煩悶が話題になった。⁽¹¹⁾この自殺は知的青年たちの意識に大きな亀裂が入りはじめたことを告げる、ひとつの象徴としての意味をもっているだろう。

それは、国家が上から押しつける思想にも、列強諸国に追いつけとばかり日本の社会を進歩発展させる思想にも、近代文明の生み出す矛盾に対する激しい警世の文章にも、日本精神や東洋精神を説く思想にも、どれにも決して満たされない若い心が生まれてきつつある徴だった。満たされない心が《万有の真相》から問おうとしたのだ。《万有の真相》すなわち一切の存在の根底、言い換えると世界の根本原理がつかめない悩みと失戀の悩みが結びつけられ、死が選ばれたのだった。西田幾多郎が《学問は畢竟三問の為なり》と日記に書きつけた、ほぼ一年後のことである。

《万有の真相》が分からないから、いかに生きるべきかわからない

と悩む。悩んでもわからないから自殺する、というのは、いかにも飛躍のしすぎだ。世界の根本原理などわからなくとも、いつの世でも人びとは生きている。にもかかわらず、「人生、いかに生きるべきか」を世界の根本原理と結びつけて悩むのが、この時代の知的青年たちの特徴といえるだろう。もちろん、生きつづけて根本原理をつかもうと努力する道もある。西田幾多郎は長い時間をかけて、その努力を続けた。その答えが『善の研究』となったのだ。

『善の研究』の第二編「實在」の章、つまり西田が自らの哲学的思索を示した最初の論稿は、世界観、人生観と宗教的道徳的な実践的要求の一致を要求するところからはじまっていたが、西田もまた、まずは《天地人生の真相》に迫ろうとする。

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らかにせねばならぬ。(ibid., p. 46)

西田の日記に藤村操の自殺についてふれた記述はない。が、事件からほぼ二ヵ月後の明治三十六年七月二十三日に、「禅宗」という雑誌に掲載された、ある博士の談話を読んで、学問のために禅をしてきたのは誤りであると考え、禅を《余が心の為め生命の為になすべし》(NKZ, vol. 17, p. 117)と強く反省しているところがある。⁽¹²⁾

《学問は畢竟 *It is* の為なり》という初心が、禅もまた《*It is* の為なり》と変奏されている。ここで《心》と並列されている《生命》は、自分が生きてゆくための根本とでも言い換えられるものだ。

この時代の「生命」の語は内村鑑三の《破壊と改良とは社会の生命なり》（『躊躇する勿れ』、一九〇一）という言葉が示すように、一般的に「活力の根本」という意味で用いられることが多い。個人の生命といえば個人の活力の根本、いわゆる本能や内面を支える根本、生きがいという意味になる。人間の心、内面の根本を指して《内部生命》と呼ぶことも広まりつつあった。北村透谷がエマソンの影響を受けて、宇宙に満ちている「生命」を、詩人がインスピレイションによって受け取ることができるのは、詩人の魂の内に「生命」があるからだと言った『内部生命論』（二八九三）が、透谷没後の明治三十五（一九〇二）年に『透谷全集』が刊行され、かなり知られるようになっていく。そして、この時代の観念としての「内部生命」も、どのようにしてであれ、「宇宙の大生命」と繋がるものと考えられている。⁽¹³⁾

そして、藤村操が「哲学的自殺」を遂げた半年後に日露戦争がはじまる。この開戦に際しては、「日清戦争」時にはほとんど出なかつた反戦論が様ざまに渦巻いた。知識人の間に、政府の政策に同調しないばかりでなく、国民国家の進路を根底から疑う姿勢も様ざまに渦巻く時代が訪れた。⁽¹⁴⁾ 一時は勝つか負けるかの緊張に日本全土を

たたき込んだ日露戦争の帰趨がようやく明らかになり、人びとが海水浴などに繰り出しはじめた明治三十八年七月十九日、西田は日記に《余は psychologist, sociologist にあらず *It is* の研究者とならん》(ibid., p. 117) と記している。ヨーロッパやアメリカで哲学の分野の新しい動きとして心理学や社会学が擡頭しているのをにらんでのことだ。哲学の新しい動きに関心を抱きながらも、西田は《学問は畢竟 *It is* の為なり》という初心を確認している。

西欧列強のひとつであるロシアと「満洲」の利権をめぐる争った日露戦争は、それまでの世界の歴史の上で最大級の犠牲者を出したのだが、その戦争にしろうじて勝った後の世相はかなり複雑である。まず緊張の解けた虚脱感が広がる。これでようやく世界の文明国の仲間入りが果たされたという自信もふくらむ。また、多くの死傷者を出し、重い税金など大きな犠牲に耐えたにもかかわらず、たいた国益も得られなかったという不満も渦巻いた。この不満と自信に後押しされて、明治期の前半にはアジア諸国の独立をリードするという意味で語られていた「アジアの盟主、日本」というスローガンも、日韓議定書（一九〇三）以降、露骨になる朝鮮半島に対する侵略政策を支えるものに変わってゆく。福沢諭吉の「脱亜入欧」思想は遠い過去のものとなり、西洋文明に対して日本独自の精神やアジアの精神をうたう風潮が、いよいよ盛んになっていった。一方、軽工業の大規模化と重化学工業化が急速に進み、農村も資本主義経

済の波をもちにかぶって、社会矛盾も激しくなるばかりだった。中等教育、高等教育を受ける青年たちの数、とりわけ女性の数が急激に増えてゆくが、その中で青年たちの「人生、いかに生きるべきか」という煩悶は、ますます深く大きくなっていった。

「人生、いかに生きるべきか」という問いが、根本的なところで、当時の知的青年たちを悩ませたことは、たとえば石川啄木が故郷の渋民村で代用教員を勤めていたころの日記を読むとよくわかる。人間は自己の利益のために生きるものなのか、他者あるいは社会のために生きるものか、自分にはそのどちらの傾向もある、と悩んだ啄木は、結局、どちらにしても、自身の心はショーペンハウエルのいう「宇宙の意志」の発現なのだと考えて、この問題を一応解決しようだ。⁽¹⁵⁾「いかに生きるべきか」の問いと世界の根本原理とを、こんなふうにつけて考える知的青年たちの数はますます増えてゆく。

そして、その根本的な疑問は、心の救いを宗教に求める方向に多くの若者たちを向かわせもした。大学の講壇にも立つ知識人として知られた綱島梁川が、日露戦争のさなかに「神を見た」として『予が見神の実験』(一九〇五)を書き、人びとの耳目を集めた。石川啄木は、その綱島梁川に詩集『あこがれ』を献呈している。⁽¹⁶⁾

西田幾多郎が西欧哲学の古典はもちろん、一九世紀末から二〇世紀初頭の新しい動向を懸命に勉強し、思索を重ね、『善の研究』を

まとめるに至るのは、このような時代の変転の中でのことなのだ。西田が禅宗の修行によって東洋の精神を獲得しようとした努力も、世界観、人生観と宗教的道徳的な実践的要求の一致を説き、それにはまず『天地人生の真相』を知らねばならないと述べて、自分自身の哲学の第一歩を踏み出したことも、こうした時代相抜きには考えられない。

そして、「人生、いかに生きるべきか」と悩み、『天地人生の真相』をつかみたいとあがく若い精神の広がりや、やがて、哲学熱と芸術熱の入り交じった知的興奮の季節、いわゆる大正教養主義の底をかたちづくってゆく。そうであればこそ、その哲学熱の中で、かなりむつかしい哲学用語をちりばめた西田幾多郎の『善の研究』が、多くの青年たちに読まれることになるのだ。繰り返すが、『善の研究』はまず何よりも、時代の煩悶の中から、『天地人生の真相』を問い、「人生、いかに生きるべきか」を説き明かす哲学書だったのである。

3. 「我」の思想

では、『善の研究』で『天地人生の真相』は、そして「人生、いかに生きるべきか」は、どのように説き明かされているか。『善の研究』の初版(弘道館版)の「序」には、次のように記されている。

純粹經驗を唯一の實在としてすべてを説明して見たいといふのは、余が大分前から有つて居た考であつた。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、個人あつて経験あるにあらず、経験あつ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ふ考から独我論を脱することができ、また経験を能動的と考ふることに由つてフイヒテ以後の超越哲学とも調和し得るかの様に考へ、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ふまでもない。(NKZ, vol. 1, p. 4)

よく知られているように『善の研究』第一編は「純粹經驗」と題されている。ここから第二編「實在」、第三編「善」、第四編「宗教」と展開し、『天地人生の真相』が、そして「人生、いかに生きるべきか」が説き明かされる。

『純粹經驗を唯一の實在としてすべてを説明して見たい』という志が、いつごろ西田のうちに兆していたか明確ではない。「善の研究」の出発点に「純粹經驗」の觀念があることはまちがいないが、西田自身、第一編「純粹經驗」がむつかしいと考えたのか、『善の研究』序では『初めて読む人は之を略する方がよい』(ibid. p. 3)と書いている。この「純粹經驗」の章は、もと明治四十一年八月、「哲学雑誌」に「純粹經驗と思惟、意志、及び直観」と題して発表された

もので、ここにいう『此書の第二編「實在」』すなわち明治四十年三月に発表された『實在に就いて』より後にまとめられている。「實在論」のおおもとに「純粹經驗」を据えることは決まっていたが、その考えをまとめたのは「實在論」の後になった。この経緯は西田の思索の道筋を知る上で、かなりの意味をもつと思う。

物質や精神も感覺的要素の複合であるとするエルンスト・マッハ(二八三八—一九一六)の説に満足できなかったのは、西田がすでに「独我論」を脱したいという欲求をもち、また感覺的経験を超越する心的経験を哲学の課題にしたいと思つていたからだろう。まず、西田幾多郎における「独我論」とは、どのようなものだったのかを探つてみなければならぬ。『善の研究』の序によれば、西田が「独我論」を超えたのは、『個人あつて経験あるにあらず、経験あつて個人あるのである』という考えによつてである。まず個人という觀念が先にあつて、その個人が経験をするのでなく、経験が積み重なつて個人という人格が形成されている、という考えである。

『善の研究』に対する若い世代の絶賛としてよく知られるのは、倉田百三の『生命の認識的努力』(一九二二)だが、倉田は『異性の内に自己を見出さんとする心』の中で、『善の研究』が自分の内に「独我論」を超える『愛と宗教との形而上学的思想を注ぎ込んだ』(『倉田百三選集』第二巻、大東出版社、一九四八、p. 16)と述懐している。「愛」とは他者との合一を求める思想であり、倉田はとりわ

け恋愛に至上の価値を置く方向へと進み、親鸞の弟子を主人公に、その恋の苦悩と仏道に救いを求める戯曲『出家とその弟子』（一九一七）を書く。『出家とその弟子』は昭和初年代を通じて男女を問わず若い世代の愛読書のトップランクを占めるベストセラーとなったが、同じように広く読まれた倉田の第一エッセイ集『愛と認識との出発』（一九二一）の巻頭には『生命の認識的努力』と『異性の内に自己を見出さんとする心』が収められている。これが同じ年に岩波書店より刊行された『善の研究』に若い読者の目を向けさせるのに一役買ったことはまちがいない。

倉田百三が「独我論」を超えて「愛」の思想に赴き、宗教へ赴いたことは『善の研究』の構成にしたがっている。『善の研究』第三篇「善」には愛の理念が説かれ、第四篇「宗教」論へと展開している。『善の研究』に展開されている西田幾多郎の思想をめぐって、「純粹経験」の問題はひとまずおいて、「我」の思想、「愛」の理念、道徳と宗教の一致について、その特徴と、それらがどのような関係をもって結びつき、ひとつの体系的な思想をつくっているかを、西田の若き日の思索の後を追いながら考えてゆくことにしよう。

まず「我」をめぐる思想だが、『善の研究』後のエッセイ、ベルクソン『物質と記憶』の翻訳書に序文（二九一四）として付した文章の中に、「我」は絶対的な基準として端的な表現を与えられている。

とかく我邦人は新旧によつて物の価値を定める弊がある、これは実にわるい癖である。我は唯我の權威に従ふのみである、我を動かすものは我に於て新たなものである、哲学や文学は自己の心霊上のことであつて、他人のことではない。ベルグソンの哲学の如きはベルグソンにして始めて可なりと思はれることが多い。（NKZ, vol. 1, pp. 425-426）

《我は唯我の權威に従ふのみである》とは、自分自身にとって意味があるかないか、どのような意味があるか、によって価値判断を行うということ。価値基準における自己絶対化である。西田の場合、これが哲学における個性の重視にもつながっている。このように価値判断の基準として「我」を絶対化することと、「独我論」を超えることは矛盾しないのだろうか。「我」と「我の超越」とは、どのように論理化されているのか。「我」をめぐって、様々な疑問がわいてくる。なお、『哲学や文学は自己の心霊上のこと』という場合の《心霊》は、当時の普通の言葉で、個人の精神の意味である。¹⁷⁾

青年期の西田は強い私の意識を持つていた。明治二十四年十月十六日、西田が帝国大学文科大学に哲学選科の学生となつてはどなく、四高時代の友人山本（金田）良吉に宛てて書いた手紙の中に、『大丈夫奮ふへし 屈すへからざる也』（NKZ, vol. 16, p. 12）と

という言葉が出てくる。そして、熊沢蕃山の歌の引用がある。熊沢蕃山（一六一九—一九二一）は中江藤樹（一六〇八—一四八）に学んだ陽明学を土台に、岡山藩で有徳の治世を行った政治家として、また晩年、不遇に耐えて思想家として名をなした人としてよく知られる。主著『集義和書』の中で、世間にもてはやされる人すなわち「利発者」に対し、『道を求めて学ぶ人』を「愚人」と称した。西田がこの手紙を書いたのは、帝大における本科と選科の学生の差別に傷ついていたことだったかもしれない。後年、西田は選科の学生に対する差別待遇に《何だか人生の落伍者となつた様に感じた》（NKZ, Vol. 12, p. 170）と述懐しているほどだ。

この手紙には、九月に谷中天王寺に雲井龍雄の墓に参り、『其天地を動かすの独立の精神を見て感慕の情に堪へず』と報告する一節もある。雲井龍雄（一八四四—一七〇）は米沢藩の志士で、朱子学より陽明学に転じ、維新後、薩長藩閥政府の要職にあったが、政府転覆を企てて処刑された人として知られていた。雲井龍雄の名は、やや後、明治三十（一八九七）年四月二十日、内村鑑三が「万朝報」に『起てよ佐幕の士』と題して、政府に対する抵抗を訴えた文章にもあげられている。

そして西田幾多郎が明治三十五年につけていた日記の巻末扉には、『大丈夫事を成す唯自己の独力之を恃む』（NKZ, vol. 17, p. 99）¹⁹、大道を求めて《区々一身一家一校一国 之が為に局促するに足らん

や》（*ibid.*, p. 100）とある。陽明学的な自己絶対化は、行動において外部の制度など一切のものもしない態度をよしとする。西田の場合、社会制度に屈して、道を曲げてはならないという強い自持の表れは、青年時代に不如意に耐え忍んだことによって鍛えられたものであろう。禅宗の自力信仰と結びつけて考えるとわかりやすいかもしれないが、『大丈夫事を成す唯自己の独力之を恃む』という標語に、陽明学の影は歴然としている。

西田幾多郎が禅門を叩いたのにも、しばしば「儒中の禅」と称される陽明学に親しんだことも影響しているかもしれない。が、禅に入って陽明学を離れたというわけではなく、西田の明治四十年一月の日記の予記欄には、王陽明の詩『居越詩』中『良知を詠ず』四詩のうちの後半二詩の筆写と訓読が記されてもいる。西田の若き日の思索に陽明学、ないしは日本的陽明学の系譜が大きな影響を刻んでいることは疑いをいれない¹⁸。

王陽明の思想は一言でいうなら「慎独」（私心を慎む）を経て「自慊」（自己欺瞞のない、快活な状態）に至る心の鍛練を説き、もって「自由」となすもの。中江藤樹や熊沢蕃山らによって徳川期の日本に形成された陽明学の流れは、幕末から明治維新期にかけて武士層に復活し、大塩平八郎の革命思想や西郷隆盛に見られるような気宇壮大な気風を生んでいた¹⁹。この日本的陽明学の伝統は明治初年代に生まれ、明治十年代から中学校において盛んになる漢学教育²⁰を受

けて育った人びとが、明治二十年代に近代化するわち欧化路線に対して、己れを立てる際に呼び返されたと考えるべきだろう。そして、「大丈夫」的男性像は明治二十年代後半から盛んになる禅や武士道への関心に結びついていったと考えてよいだろう。

もうひとり、明治二十年代に陽明学的な精神性を示した知識人をあげてみたい。内村鑑三である。その著『Japan and the Japanese』（一八九四、の4『Representative Men of Japanese』）は「西郷隆盛」の章で《王陽明は、支那哲学者中、良心（良知）と、仁慈且つ峻厳なる天の法則（天理）とに関する、偉大な学説に於て、亜細亜に同じく起源を有するかの尊厳きはまりなき信仰（基督教）に、最も近くまで達した人である》と述べ、西郷隆盛はこの精神をよく把握し、《実践的な性格を織り成しえた》としている（鈴木俊郎訳『代表的日本人』、岩波文庫、p.22）し、その西郷隆盛と中江藤樹とを代表的日本人の五人のうちのふたりに数えている。

そして『代表的日本人』には、明治維新によって封建制度を立憲制度に変えたことよって、《封建制度とともに其に結附いてゐた忠義、武勇、多量の雄雄しさや人情味が我我より喪はれはしなかつたかを、我我は惧れる》とあり、封建制度の本質は《一つの国民に適用された家族制度》であり、《完全な形に達した場合には、其は理想的な政治形態とならざるを得ない》（p. 55, 56）と述べられてもいる。また、《道徳力を経済問題の諸改革に於ける主要な要素と

する》二宮尊徳の農村復興計画に対して、ピューリタンのと賛美し、尊徳を《西洋直輸入の最大幸福哲学に汚されざる純粹の日本人》と称し、《百年内外のうちに、西洋の『文明』は如何に我我を変化せしめたることを！》（p. 86）と嘆き、二宮尊徳の「自然」尊重を《我我自身の骨肉の与ふる斯かる福音と比較して、近年我が国に氾濫し来れる「西洋」の凡ての知恵は、抑も何ぞや！》（p. 102）と記すなど、明治期における西洋文明思想の氾濫に対する呪詛の言葉が散見する。内村の場合は、近代化するわち欧化路線に対する反措定として、儒教のプロテスタントイズムの解釈と陽明学的なセルフ・イメージとが形づくられ、教会制度を拒否する信仰を形成したといえるだろう。

西田幾多郎の強い「我」の意識に、日本的陽明学や禅の自力信仰が大きな影響を与えていることは否定できないが、それだけとはいえない。『善の研究』中、第十三章「完全なる善行」では、善行の基準を《至誠》、すなわち《真に精神全体の最深なる要求》に従うことにおき、それが他者への愛になると説かれている。《真に精神全体の最深なる要求》を《誠》とするのは山鹿素行の思想に近い。が、《至誠》こそが他者への愛になるという考えは、伊藤仁斎のいう「仁」すなわち愛の思想に近いという指摘がある。つまり陽明学に限らず、他者のためを思う心、内からわき出る《誠》を重んじる日本の儒教思想の影が射していることになろう。

内村鑑三も二宮尊徳を評するとき、「自然」すなわち天の理に従うことと《至誠の感ずる所、天地も之が為に動く》(ibid., p. 30)のモットーを中心に行っている。根は同じところにあると見てよい。内村鑑三にせよ、西田幾多郎にせよ、明治初年代に生まれて十年代の漢学教育を受け、欧化の風潮に対抗して反骨の精神を育てた世代には、儒教、とりわけ日本化した儒教の思想が精神的支柱にまで食い込んでいるところがあるといえよう。

しかし、西ヨーロッパの哲学や文芸にも大いに心を砕いた西田のこと、それだけで片づくとはとても思えない。西田幾多郎のごく初期の著作として、帝国大学卒業後、明治二十八(一八九五)年に『教育時論』という雑誌にT・H・グリーン『倫理学序説』(Prolegomena to Ethics)の梗概をまとめた『グリーン氏倫理学の大意』があり、いわゆる「自我実現説」を受容したことが指摘されている。⁽²¹⁾そして、この強くたくましい「我」の意識は、当時の知的青年たちの思想史の上で考えてみるなら、直接には日露戦争前後にニーチェの思想が喧伝されたことと無関係でもなさそうだ。のち、西田はベルクソン『物質と記憶』翻訳書につけた序文(一九一四)に、《嘗て我国にニーチェが伝へられた時、その名の噴々たることは今のオイケン、ベルグソンに譲らなかつた。併し「ツァラトウストラ如是説」をその当時読んだ人は幾人あつたであらうか》(NKZ, vol. 1, p. 425)と語っている。

日露戦争前後のニーチェ思想の喧伝は、高山樗牛『美的生活を論ず』(二九〇一)にはじまり、身体的快楽、本能満足の欲求を基礎においた個人主義として受け止められた。高山樗牛は、この思想を、まずホイットマンの詩に見いだした。ニーチェの「超人」の思想は、当時はほぼ自己の超大化として受けとめられ、精神的高揚時の幻想や酒酔いによる妄想と比べられることもあった。ニーチェの受容以前には、北村透谷『エマルソン』(一八九四)によって大宇宙の生命と交感する超絶主義が紹介されている。⁽²²⁾つまり、陽明学的な「大丈夫」の思想が、明治後半にはエマソン、ホイットマンやニーチェの思想の受け皿として働き、また、彼らの思想によって鑄なおされたと考えることもできるだろう。

しかし、大正三年の西田のニーチェ理解は、これら前時代のものを超えている。ニーチェ没後に研究も紹介も進んだし、多くの哲学を勉強した西田のことである。田部隆次著『小泉八雲傳』の序(一九一四)の中で、ラフカディオ・ハーンがハーバード・スペンサーの進化論に学んだと述べられている点について、西田は、ハーン思想はスペンサーとはちがう、《生物進化の論を精神的意義に解して浪漫的色彩を帯びたもの》だと述べ、生物進化論を精神的世界へ翻訳した先駆者としてニーチェを、今日の哲学者としてベルクソンをあげている(ibid., p. 412)。西田はニーチェの「超人」思想を自己超越を重ねる精神の運動として読んだにちがいない。⁽²³⁾また、ベル

クソンが『創造的進化』（一九〇七）でエラン・ヴィタール（生命の跳躍）こそが精神の創造性の根源と説いたのは、生物進化論のうち、ド・フリースが唱えた突然変異説（一九〇三）を人間の精神面に転用してのことで、西田の言は、これを指している。

「人生、いかに生きるべきか」という問いへの西田の答えの特徴として、第二にあげられるのは人間の行為、活動性への着目である。

西田幾多郎は、この章の最初に紹介した『善の研究』第二編「実在」第一章「考究の出発点」の冒頭で、知識と実践の一致を説いていた。

ここにも陽明学の影を認めることができるだろう。中国や朝鮮の儒者が文書にかかわることを専らとしたのはちがって、日本の幕末の儒者は、たとえば佐久間象山がそうだったように政治・社会的実践や科学技術面への関心を強くもち、西欧文明の受け入れにも積極的で、中国や朝鮮の知識人とは大きなちがいを見せていた。こうした「実学」の思想に陽明学の「知行合一」が強く働いたと考えることもできる。そして、この「知行合一」思想は明治期に入ってはキリスト教の受容にも働きつつあったと考えられる。社会的実践を強調するメソジスト派に属した山路愛山や、日本救世軍で活躍した山室軍平らの思想を考えてみればよい。山路愛山が一八八三年に、文学（当時の意味は、ほぼ人文系の学問一般）の目的を「人生に相渉るべき」ものとして、北村透谷の純粹芸術的な文学理念を論難したの

も、このような思想からだった。この思想は、さらに明治半ばを超えても影を落としつつあったといえるだろう。日本の初期社会主義はキリスト教の影響を強く受けた人びとによって担われたが、彼らはキリスト教によって人道主義の思想に目覚め、さらに社会矛盾の実践的解決を目指す社会主義への道を進んだといえよう。²⁴

西田幾多郎の場合、明治三十一年の日記に登場した《学問は畢竟『三の為なり』という一文は、学問を単なる学識の獲得にとどめることなく、自分自身の血肉として生きた学問にすることを誓うものであり、繰り返し、思想的な原点として確認されていた。ここに「知行合一」的な考えの影を認めることができるなら、西田が人間の活動と意識の関係を分析するウィリアム・ジェイムズのプラグマティズム哲学に関心をもち、『善の研究』の第一章にジェイムズの影響の色濃い「純粹経験」を置いたこと、また第三編の第一章と第二章で「行為」の問題を追究したことにも、その残響を見ることができよう。さらにそれは『自覚に於ける直観と反省』（一九一七）において、フィヒテの哲学の立場と取り組み、行為者としての人間についての考察を進めてゆくことにまで及ぶだろう。

4. 愛の理念

「人間性」をめぐる西田幾多郎の思想の特徴の第三は「愛」の強調である。これは第四の特徴である「道徳と宗教の一致」をめぐるも

のと密接に関連する。先にもふれた『愚禿親鸞』の中に、『歎異抄』の一節「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」でよく知られる悪人正機説をとりあげ、浄土真宗を《愚人、悪人を正因とする宗教である》とし、次のように述べたところがある。

同じく愛を主とした他力宗であつても、猶太教から出た基督教は尚、正義の観念が強く、いくらか罪を責むるといふ趣があるが、真宗は之と違ひ絶対的の愛、絶対的の他力の宗教である。

(ibid., p. 406)

どんな愚かな人、どんな罪人に対しても、阿弥陀仏は汝のために粉骨碎身しようと言ってその人を迎える。その思想が真宗の本旨である、と西田はいう。普遍的な人類愛の観念は、明治維新後、キリスト教を受容することによって日本の知識人にもたらされたものといつてよい。もちろん、それを受け止める器があつた。儒教の「仁」の観念を土台にして形成された「人の道」の思想である。しかし、西田はキリスト教と比較して浄土真宗の開祖・親鸞の思想に、善悪すなわち倫理を超えた《絶対的の愛》を見いだしている。他宗を罵倒し、政治権力をはるかに見下した日蓮の思想の壮大さを認めながらも、『法を見て人を見なかつた』、すなわち真理ないしは運命を甘受して自分に禍を及ぼした人びとを憎まなかつた親鸞の思想を、

《また何となく奥床しいではないか》(ibid., p. 409)と述べて『愚禿親鸞』を結んでいる。

親鸞の弟子、唯円によって書かれた『歎異抄』は、浄土真宗内部を別にすれば、明治三十年代を通じて世に広く知られるようになったものだ。真宗の学寮に学び、宗門改革運動に乗り出した清沢満之は『歎異抄』を終生愛読し、門弟に講義を行った。清沢の弟子、暁烏敏(小野清一郎)は『歎異抄講話』(一九七三)の中で、明治仏教は『歎異抄』によって復活したとまで言っている。また、清沢の宗門改革運動に加わつた近角常観は、欧米留学から帰つた明治三十五年(一九〇二)年に『歎異抄』を中心にした「救堂学舎」を興した。「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」、この悪人正機説が親鸞の思想の真骨頂として知られるようになったのは、そのころからのことだ。⁽²⁵⁾近角常観の場合、罪の塊としての己れという意識が前面に出るが、これはキリスト教の原罪思想に影響を受けてのことではないかと私は推測している。

それはともかく、インドの仏教タントリズムの経典『大日経』(七世紀に成立?)の大日如来は世界の根源とされ、絶対化されているともいわれるが、『阿弥陀経』(二、二世紀に成立?)において浄土の主とされる阿弥陀仏を、いわば絶対者とし、ひたすら阿弥陀仏に帰依すること、それによってのみ救われるとする『絶対的の他力』の信仰は、宗門の改革運動の中で清沢満之が唱えたものにほかなら

ない。つまり、西田幾多郎の浄土真宗観は、清沢満之の思想の影響を強く受けたものなのだ。⁽²⁶⁾

禅宗を自力信仰と考えるなら、西田幾多郎が禅の修行をしつつ、浄土真宗やキリスト教の他力宗教を説くのは矛盾しているように思える。それはちょうど石川啄木が個人主義か社会主義かという問いに悩んだのと同じような問いを、西田幾多郎も抱えた時期があったことを物語るものかもしれない。あるいは、清沢満之が真宗精神の復活を望みながらも、自力修道に励み、結核に冒され、死に直面して、「絶対他力」へ回心したことと軌を一にすることもかもしれない。

しかし、『善の研究』において、自力・他力の対立はなんなく統一されている。言い換えると禅も浄土真宗も西田の思想において矛盾なく統一されている。西田はどのようにそれを解決したのだろうか。

それを問う前に、ここに示された西田幾多郎の宗教観の特徴を考えてみよう。そのひとつは、自身は禅宗の修行をしたにもかかわらず、浄土真宗の教えにも理解を示そうとする姿勢であり、もうひとつは西洋文化の大きな特徴であるキリスト教と日本の宗教とを比較して、日本の宗教にある優位を認めようとする姿勢が見られることである。

まず、キリスト教に対して日本の宗教に一定の優位を認める姿勢について考えてみよう。自分自身経験した禅宗の悟りの境地を得る修行を哲学化しようとする西田の努力の方向は、西欧列強に対する

ステイト・ナショナリズムとアジア主義が複合した「国粹保全主義」が擡頭する機運の中で育まれたものだったが、自分が属している「国民性」という考え方が強く出るなら、禅宗に限らず、日本の宗教のひとつとして浄土真宗の教えを自身の哲学の中に活かそうということになるだろう。さらに広げて陽明学や仏教をアジアの精神が生んだものと考えるなら、自分の哲学はアジアの哲学だという自負を生むことにもなって不思議はない。⁽²⁷⁾

次に、禅宗の修行をした西田幾多郎が、にもかかわらず親鸞の教えをキリスト教と比較して論じている点について考えてみよう。ここには比較宗教学的な視点があり、また、採れるところは他宗のものであっても採ろうという姿勢が明らかである。これもしかし、西田幾多郎に特有な思想ではない。たとえば、真宗大谷派の碩学・村上專精は『仏教統一論』を三十四年に著して物議をかもし、自ら僧籍除去を申し出た。西田は、この『仏教統一論』も読んで⁽²⁸⁾いる。さらに、仏教を超えて、宗教というものの本源をたずねる考え方も当時あった。たとえば明治期後半の知的青年たちにかんがりの影響を及ぼした宗教学者、姉崎正治の思想がそうだった。姉崎はインド哲学から仏教、キリスト教のカトリックとプロテスタントを勉強し、アメリカのハーバード大学で宗教学を講じるようになる人だが、彼が明治三十四年、ドイツ留学中に高山樗牛と雑誌「太陽」誌上で交わした往復書簡には、ショーペンハウエルを「死」の思想、ニーチ

エを「孤独」の思想、ワグナーを「愛」の思想と称して、自分はワグナーを採ると述べている。のみならず、古代インドのウパニシャッドのラテン語訳に影響を受けたショーペンハウエルの哲学にも理解を示し、「意志と現識の世界」を明治四十三年から四十五年にかけて翻訳刊行もしている。比較宗教学はキリスト教神学のもとにヨーロッパで発展したものが、明治前半期の日本の宗教学者、たとえば井上円了はキリスト教に対する仏教の優位性を説いているし、姉崎正治の世代になると、さらに哲学や芸術と比べて宗教思想を国際的な視野で論じ、自身の立場や考えを示すようになっていく。そして姉崎正治は、高山樗牛が最後に到達した日蓮の思想の解釈を自分なりに深める途を採る。²⁹ こうした思想界の動向を視野に入れるなら、西田幾多郎の宗教観は、当時であって格別なものとはいえないことがわかるだろう。

さらに西田が『愚禿親鸞』の中で、罪の問題から離れないキリスト教と比べて、浄土真宗における《絶対的愛》の思想を優位に置く際、《例の放蕩息子を迎へた父親の様に》という譬えを用いていることに着目しておこう。いうまでもなく新約聖書の一節（ルカ伝第十五章）をふまえていること。この放蕩息子の帰還の条りは『善の研究』第四章「神と世界」にも現れるが、そこではオスカー・ワイルドの『獄中記』の一節が引かれ、キリスト教における罪の自覚、その苦悩の神聖化にふれてゐる³⁰（NKZ, vol. 1, p. 196）。キリスト教に

おける《絶対的愛》の要素が指摘されているといつてよい。諸宗のうち宿っている宗教の本質をつきつめるといふ考えが、ここにある。もちろん、諸宗のうち宿っているものでなければ宗教の本質とはいえない。曹洞宗『修証義』第二章「懺悔滅罪」には、《仏祖憐れみの余り広大の慈門を開き置けり、是れ一切衆生を証入せしめんが為めなり、人天誰か入らざらん、彼の三時の悪業報必ず感ずべしと雖も、懺悔するが如きは重きを転じて軽受せしむ、又滅罪清浄ならしむるなり》とある。禅の教えが、こうした西田の考えの背後にあるともいえよう。

西田は『善の研究』第三編「善」を次のようにはじまる一節で閉じて、第四編「宗教」につなげている。

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ふことに尽きて居る。我々の真の自己は宇宙の本体である、真の自己を知れば皆に人類一般に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。宗教も道德も此処に尽きて居る。而して真の自己を知り神と合する法は、唯主客合一の力を自得するにあるのみである。(ibid., pp. 167-168)

西田は宗教の根本がひとつであるだけでなく、道德と宗教も根本

はひとつだと述べている。根本とは《真の自己》を知ることである。それが《人類一般に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》と同じことだという。

まるで、道元のいう《仏道をならふといふは自己をならふ也。自己をならふとは自己をわするゝなり》〔正法眼蔵〕第一「現成公按」を、現代風に展開してみせたような言葉だ。現代風には二〇世紀の現実と論理に適合させてという意味である。では、なぜ、《真の自己》を知られば、《宇宙の本体と融合し神意と冥合する》ことになるのだろうか。

《真の自己》を実現するということは《最も厳肅なる内面の要求に従ふ》(ibid., p. 155) ことであり、《最も厳肅なる内面の要求》とは人間が本能的にもっている他者を愛するということであると西田は説いている。そして、この愛の思想は社会の《共同意識の意志の発現》たる《国家の為に尽くす》(ibid., p. 162) こととされ、さらに進んで《人類的社会の団結》(ibid., p. 163) のために尽くすこととされる。これが善である。完全なる善とは《人類一般に合する》ことなのだ。

この一節をもって西田幾多郎は人類愛を説いている、普遍主義だということもできる。が、人類愛や普遍主義を説くのは当時の思想界一般の風潮である。とくに日露戦争に際して反戦の声をあげたトルストイの愛の思想が「人道主義」として大きな影響力をもった。

しかし、ここで西田は《人類的社会の団結》という理想は容易に実現できない、今日はまだ《武装的平和の時代》であると述べている。日露戦争後、第一次大戦の兆しがヨーロッパ大陸のあちこちに見られた時代の発言である。また、《真正の世界主義》とは、各国が無くなるといふ意味ではなくて、《各国が益々強固となつて各自の特徴を発揮し、世界の歴史に貢献する》という意味だといっている。この西田の人類の平和と国家に対する考えは終生変わらなかった。⁽³¹⁾

5. 宗教の本質

そして、西田は《人類一般に合する》内面の要求のさらに奥に《人心の最深最大なる要求》(ibid., p. 172) があるという。⁽³²⁾それが《宇宙の本体》や《神》と合する要求、宗教的要求である。平たくいえば、誰でも心の底に《人類一般》や《宇宙の本体》や《神》と一体になりたいと願う《真の自己》をもっている、だから、善も宗教も《真の自己》を知るということに尽きる、ということになる。これが『善の研究』の中心を貫く主張である。

ただひたすら自身を悟りに導くのではなく、ひたすら他者を愛し、阿弥陀仏にすがれというのでもない。まさに《真の自己》を知ることと、《絶対愛、絶対他力の宗教》の一致が主張されている。西田においては、いわば自力に徹することによって、他力的な愛の思想

が獲得できるとされているのだ。それはどのようにして可能か。

《我々の此偽我を殺し尽くして一たび此世の慾より死して後蘇る》
こと、すなわち、現世の欲望にまみれた偽の自分を殺し尽くし、一旦死んで《真の自己》として蘇ること。その《真の自己》こそが、いわば絶対的な自己であり、《神意と冥合する》自己である。ここにおいて絶対的自己と他者への絶対愛と神という絶対者との一致が成り立つ。西田は、この精神的な自己否定の論理によって、自力と他力、あるいは自己愛と他者愛の矛盾を解決した。これが、人生、いかに生きるべきか、と悩み、今日ふうにいえば、自分探しや自己実現の方策を求める青年たちに対する西田幾多郎の答えだった。

《我々の此偽我を殺し尽くして一たび此世の慾より死して後蘇る》
という言葉は、『碧巖録』、『宝灯録』など禅宗の典籍に見られる「懸崖撒手絶後蘇」を下敷きにしている。「愚禿親鸞」には、人間の知性や道徳を捨てた所に《新たな智を得、新たな徳を具へ、新たな生命に入ることができるのである。これが宗教の神髄である》(ibid., p. 407)とあり、この《新たな生命に入る》とは、『赤裸々なる自己の本性に立ち返り、一たび懸崖に手を撒して絶後に蘇ったものでなければ之を知ることほできぬ》(ibid., p. 408)と言ひ換えられている。そしてこれは、まさに普遍的な真理、あらゆる宗教に普遍的なものとして主張されている。

先に引用した『善の研究』第三編「善」の最終章の言葉、《而し

て真の自己を知り神と合する法は、唯主客合一の力を自得するにあのみである》は、次のように続く。

而して此力を得るのは我々の此偽我を殺し尽くして一たび此世の慾より死して後蘇るのである(マホメットがいった様に天国は劍の影にある)。此の如くして始めて真に主客合一の境に到ることが出来る。これが宗教道徳芸術の極意である。基督教では之を再生といひ仏教では之を見性といふ。(ibid., pp. 167-168)

イスラムの伝承には、天使が劍でマホメットの首を切り、心臓を抜き取り、洗い清めて再び体内に戻した、そのときマホメットは智慧が満つるのを感じたとある。「再生」にはちがいない。が、これはキリスト教の「再生」や仏教の「見性」と同じだろうか。

西田幾多郎が当時どこまでイスラム教の知識をもっていたかわからないが、イスラム教の神秘主義には、人間の自我意識の滅却の果てに神性が獲得される体験(神の光を感じるころから「照明体験」と呼ばれる)を述べた記述があるという。しかし、それはヒンドゥー教系の「解脱」とは異なり、「我は神なり」という自己絶対化に繋がるもので、イスラム社会全般からは危険視されるものとされる。⁽³³⁾
キリスト教で「再生」といえば、まずイエス・キリストの蘇りだし、あるいは肉体が減んだのち、魂が「永遠の生命」の流れに蘇る

ことだ。キリスト教では罪の告白は魂の浄化ではあっても、罪を負った人間という存在を「偽の自己」と考えたりはしない。しかし、西田はウェストスコットというビショップが言ったという、信者同士的一致は「生命の一体化」だという言葉や、ドイツの哲学者、ヤコブ・ベーメの言葉を動員する⁽³⁴⁾。『善の研究』第四編「宗教」第二章「宗教の本質」にいう。

ヤコブ・ベーメのいつた様に、我々は最深なる内生 *die innerste Geburt* に由りて神に到るのである。我々はこの内面的再生に於て直に神を見、之を信ずると共に、ここに自己の真生命を見出し無限の力を感じるのである。(ibid. p. 177)

ここでは《最深なる内生》という言葉を媒介にして、《真の自己》が《自己の真生命》と言い換えられている。自身の内奥に直に神を感じるのには、キリスト教では神秘的体験とされる。それゆえ、ヤコブ・ベーメは神秘主義哲学者とされる。

キリスト教では、直に神ではなく、人の子イエス・キリストを感じるのも神秘主義とされる。《最早我生くるにあらず、キリスト我が内にありて生くる》という新約聖書中「ガラテヤ人への手紙」第二章における使徒パウロの言葉が、神秘主義思想の典拠とされる。このパウロの言葉は、イエス・キリストを信じる信仰に転じたこと

によって、かつて自ら行使したユダヤ人の律法によってイエスと同様に裁かれて死んだ、という意味であり、地上の律法を捨て信仰を選択するという意味が絡んでいる。しかし、西田にとって重要なのは、そのことではない。西田は『歴史的世界に於ての個物の立場』(一九三八)で、このパウロの言葉と『愚禿親鸞』中に登場した《懸崖に手を撒して絶後に蘇る》を並べている(NKKZ, vol. 8, p. 145)。

死してのち蘇ること、自己否定を通じた「再生」に宗教の本質を見る西田幾多郎の宗教哲学は、あくまでも禅の悟りの境地を基準としたものなのだ。禅宗の悟りの境地を内面的「再生」と理論化することによって、西田は、マホメットの言葉もパウロの言葉やヤコブ・ベーメの言葉も、みな同じことを言い表したものとす。

『旧約聖書』に書かれているように、神が宇宙を造った、と西田は考えない。言い換えると世界の外部に超越する絶対者として神を考えない。西田の考える神は、宇宙の本体であり、宇宙を統一するものであり、したがって《実在の根柢が直に神である》(NKKZ, vol. 1, p. 96)。神は、地上のいま、ここに実在するこれやそれやの実在の底にあるものなのだ。西田においては《神の表現》(ibid. p. 178)神が顕在化したものが宇宙であり、「この実在」なのだ。神と「この実在」の関係は、《本体と現象の関係》(ibid. p. 178)といわれている。一切が神の自己表現なのだから、ここに実在するものも、そのひとつにはかならず、普遍的なものがあるものの形をとって、

ここに現れているのだ。西田はそれを《一般的なる者が自己自身を限定する》(ibid., p. 187) といひ、一般者の《自己限定》という。普遍的なものが、この地上の個物のかたちに自身を限定して姿を現している、と考えるのだ。人間の意識もそのようなものである。神が《分化》(ibid., p. 187) したものが、個人の意識なのだ。したがって、限定された、すなわち有限な人間の意識の底にも神は宿っているはずであり、この意識の底を探れば神に到達しうるはずだ。このような論理によって、人間が神に到達することが保証される。神に到達すること、神と合一するとは、人間が《内面的再生》を果たし、その《真生命》を獲得することだとされる。

西田は中国古代の『莊子』のように「造物主」という言葉は用いていないが、『莊子』においても「造物主」は宇宙の根本因であり、世界に外在するものではない。古代インドの哲学においても、絶対者は、あくまで宇宙や世界の根源的なものとされ、世界の外部にあって世界を造ったり、世界をコントロールするものではない。その意味では、西田幾多郎はユダヤ・キリスト教やイスラム教のように世界の外部に超越的な神を想う宗教とはことなり、インド哲学や中国の道教的哲学に立脚しているといえるだろう。さらに日本の陽明学の系譜でいえば、大塩中斎(平八郎、一七九三—一八三七)が「理気合一」説に立ち、『莊子』中の「太虚に遊ぶ」(知北遊篇)、「天地の一气に遊ぶ」(大宗師篇)などに基づいて、宇宙と一体となる境

地を強調(『洗心洞箭記』、一八三三)したし、その思想の流れを引く幕末の佐藤一斎(一七七二—一八五九)は、『吾が心は即ち天の心』(『言志晩録』)と説いていた。一斎は「我」と「我」を包む宇宙とを、生気ないしは《生々やまざる活物》(『言志叢録』)に満ちたものとして、⁽³⁵⁾ 本質的同一性において考えていたからである。

西田幾多郎『善の研究』は、それぞれの宗教の世界観や教義のちがいを無視し、キリスト教やイスラム教のうちの神秘主義の言葉に似通ったところを見いだし、宗教の本質は、自己否定を通した内面的な「再生」、すなわち神との合一にあるとしている。ここにはイスラム教もキリスト教も仏教も、皆その根は同じであるはずだ、ぜひとも、そうでなければならぬという強い信念が働いている。西田は、なぜ、そのように考えたのか。ここにも、前代の思想の影響とともに当代の影をうかがうことができる。

6. トルストイの影

マホメットの剣の思想もキリスト教の再生も、みな禅宗の悟りと同じだとするのは西田独特の解釈だが、しかし、イスラム教もキリスト教も仏教も皆根は同じであるはずだという考え自体は、西田独特のものではない。すでに、一八九三年のシカゴ万国博覧会において、世界宗教者会議が開かれたとき、こうした動きは国際的な底流としてあったといつてよい。そして、西田に直接働きかけた思想が

あったことも明白だ。トルストイの思想である。

トルストイはキリスト教もイスラム教も、古代インド哲学も仏教も、そして儒教をもふくめて、みないいところを採るといふ姿勢を示していた。トルストイの影響を受けて一燈苑を開いた西田天香は、ついに宗教を名乗らなかつた。それは《諸宗の真髓を礼拝して帰一の大願に参ぜん》ということをモットーのひとつにしたからである。ひとつの宗派になることを嫌ったのだ。⁽³⁶⁾

西田幾多郎が親近感をもって接していた清沢満之と近角常観は明治三十八年に相次いで『懺悔録』を刊行し、これらはともに版を重ねたが、当時、仏教界に活躍した加藤咄堂は、これをトルストイ主義の流行に伴うものと見ている。⁽³⁷⁾

ひとつの宗派になることを嫌い、海外の宗教思想を受け入れてひとつにする傾向は、もともと日本の儒教の流れの中に、神道も儒教も仏教もひとつのものとする考え方があったからだ、ということもできるだろう。徳川時代の石田梅巖（二六八五—一七四四）の心学における三道一致論、《神儒仏ともに悟る心は一つなり、何れの法にて得るとも皆我心を得るなり》や、二宮尊徳の《神儒仏皆大道の入口の名なり此入口幾箇あるも至る処は一の誠の道なり》を思い浮かべればよい。しかし、西田も日露戦争を前後する時期から日本でも高まったトルストイ・ブームの中にいたことは間違いない。

『善の研究』をまとめおえたところで西田幾多郎は『トルストイに

ついで』(一九一一年、NKZ, vol. 1, pp. 402-406)を書いている。ここではトルストイを《矛盾の人》といい、その思想には《ロジックが欠けて居る》といい、《何処にも曲線の調和統一を見出すことはできない》、《かれは芸術家より宗教家に転じたにもかゝらず、かれが生来の性質たる芸術家氣質を脱することができなかつた》と結論している。一見、トルストイの評価は低いように感じられるが、そうではない。《かれのコンフェッションを読む者は誰でも我心の虚偽をひしひしと鞭打たれる様な心持がして寒毛卓立するを覚えないものはないであらう》といい、《かれは深きが故に矛盾し、強きがゆゑに苦しんだ》といっている。そして《余は浅薄に妥協し調和して平静を保つ人よりも真面目に煩悶苦悶する人を好む》と自分の性格を述べ、トルストイはパウロやアウグスティヌスと同様、《肉的要求の強いだけ深く肉の矛盾を感じ霊の光を求めた》とし、もとより尊敬に値するような聖人に比べて《トルストイの如きものは我々の心に近い様に思はれて痛切の感がする》と感想を記している。西田幾多郎はトルストイの小説を相当熱心に読んだようだ。トルストイの波乱に満ちた生涯に深く感動したこともあったろう。自分自身をトルストイに投影してみたことさえあるかもしれない。日露戦争後、ロシアの片田舎にトルストイを訪ねた徳富蘆花の『巡礼紀行』(一九〇六)も、西田は読んでいる。

西田は《かれの教義は簡明で実践的である》という。トルストイ

は《真の信仰》を《無学な巡礼や農民の中に見出し》、自分の《怠惰、欲望の生活が無意義》であることを知り、《他の為に働く即ち愛の生活》の意義を悟り、《神意に従ふ生活を汝の額に汗して汝のパンを捏ねよといふ教訓に合へるロシアの農民の中に見出した》とまとめている。そして、これは《労苦と愛の中に生命の真意義を見出す》古くからの聖人賢者の道と同じだと説いている。ここには『善の研究』の基本をなす観念のうち、「実践」と「愛」と「生命の真意義」が出そろうっている。

トルストイの宗教観を古くからの聖人賢者の道に通じるものとみなすことは、そこに普遍的な宗教思想の現れがあると言っているのと同じことだ。だが、トルストイの宗教観は、西田のいうように論理化されたものではない。もし、これを論理化しえたならば、普遍的な宗教思想を論理化することになるはずだ。西田幾多郎がそう考えたとしてもおかしくはない。トルストイが肉欲に悩み、《怠惰、欲望の生活》を煩悶のすえに否定し、《労苦と愛の中に生命の真意義》を悟った行程は、先に引用した『善の研究』第三編「善」の末尾の一節中の言葉、《偽我を殺し尽くして一たび此世の慾より死して後蘇る》に相当するだろう。また、トルストイが《真の信仰》を《無学な巡礼や農民の中に見出し》たことは、一節中の言葉の《真の自己を知れば畜に人類一般に合する》に対応するだろう。『トルストイについて』で西田は、トルストイの悟りの境地を《神

を知るといふことと生きるといふことは同一である、神は生命である、神を求めつゝ生きるのは神とともに生きるのであるといふことと》とまとめている。この《神を求めつゝ生きるのは神とともに生きる》ことだというトルストイの教えは、先の一節中《神意と冥合する》に対応する。対応するというのは、対応関係が認められるということにすぎない。言い換えれば、論理化されていないトルストイの宗教思想に論理を与えること、そこに西田の努力が傾けられたことになろう。もちろんトルストイは《真の自己を知る》と言っていない。《我々の真の自己は宇宙の本体である》とも《主客合一の力を自得する》ことの必要も言っていない。トルストイの思想において、人間の自己と神を結ぶものがあるとすれば、それは《神は生命である》という一語にすぎない。

トルストイは、地上の生命の営みや生命の流れに神を感じる。西田は『トルストイについて』の中で『コサックス』（一八六三）を、トルストイの人格の矛盾がもっともよく表れた小説として引いている。トルストイが自身の経験から造形したと想われるその主人公は、様々な矛盾に満ちた考えをコサツクの人びとの中で遍歴したのち、ある朝、森の中で、突然、己れが生命に満ちみちた世界のただ中にいることに気づき、神とともにあることを感じる。それが若き日のトルストイの《神は生命である》という悟りである。晩年のトルストイにも突然、《神は生命である》という啓示が訪れる。それは

『わが懺悔』（一八七九—一八一）の中では《神を求めつゝ生きるのは神とともに生きる》ことだという教えに転換されている。「人生論」（二八八七）中、33「眼に見える生活は、生命の無限の動きの一部である」においては、愛によって他者のうちに及ぼす心の影も永遠の生命の流れとして説かれている。このように、トルストイの「生命」の観念は動植物の営みから、愛による他者への影響までをふくむ極めて広い観念で、キリスト教で説く死後の魂が神に召されて永遠の生命の流れに入るという思想とは異なっているし、《神は生命である》という命題は、生命は神によってつくられたものとし、あくまでも生命より神を上位に置くキリスト教の教えを逸脱したものである。トルストイにおいては《神は生命である》という啓示的な一語によって、自己と地上の生命と神とが一挙に結びつけられている。あらゆる宗教の神の根本はひとつであり、また生命の根幹であり、それこそが世界の原理であるというトルストイの思想は、生命原理主義といえるだろう。

もちろんトルストイの宗教観や小説が西田幾多郎の思想の基をつくったというわけではない。彼がトルストイの宗教思想に馴染んだのは、おそらく禅の修行のあとのことだろう。そして、哲学の勉強によって、西田幾多郎はトルストイにはない《ロジック》を獲得した。⁽³⁸⁾

『善の研究』では直接《神は生命である》とは言われていない。

《神はこの宇宙の根本をいふのである》(ibid. p. 178) と言い、その神を精神の内奥に直に感ずることによって、人間は《真の生命》を獲得できるとする。トルストイが一挙に《神は生命である》と跨ぎ越した神と人間の生命の関係を西田は論理的に打ち立てようとし、《真の自己》を知るといふ命題や自己否定を通した《主客合一》の観念を導入したといえるかもしれない。とすれば、西田幾多郎が行ったことを、トルストイの生命原理主義に哲学的な論理を与える営みとして考えることもできる。

そしてそれは、全世界の外に超越神を考えるキリスト教やイスラム教とは異なり、全世界の根底、實在の底に神を考える東洋の哲学に立脚したものであった。近似する観念を、キリスト教神秘主義やイスラム教神秘主義に見だし、それをあらゆる宗教に普遍的なものとするところに、西田幾多郎とその時代の特色があったといえよう。

では、西田がトルストイに欠けているといった《ロジック》、生命原理主義に西田が与えた論理について、とりわけ西田にあってトルストイの思想には見いだすことのできない《真の自己を知る》という命題や、《主客合一》の観念について考えてみよう。

7. 近代哲学を超える

『善の研究』の第二編「實在」の冒頭で、西田幾多郎が「人生、い

かに生きるべきか」を問い、その前提として、《先ず天地人生の真相は如何なる者であるか、真の实在とは如何なる者なるかを明らかにせねばならぬ》(ibid., p. 46)と述べた地点へ引き返してみよう。

西田はまず、物を意識から独立した存在とする常識を疑う。《我等の意識を離れて物其物を直覚することは到底不可能である》と云い、なによりも疑いようないものとして、《直覚的経験の事実即ち意識現象》(ibid., p. 48)をあげ、これを《知識の出発点》(ibid., p. 50)にすることを提起する(第一章「考究の出発点」)。なるほど、何よりも疑いようないものとして、われわれはわれわれの意識から出発するしかない。なぜなら、疑うということは、われわれの意識がなすことなだから。また、われわれの意識から独立した存在というものを考えること自体、われわれの意識がなすことなだから。もちろん、この私が死に、この私の意識が消えても、世界や事物は存在しつづけるだろう。しかし、そう考えるのも、この私の意識なのだ。

そこで、『善の研究』第二編「实在」第二章は「意識現象が唯一の实在である」と題される。物の存在を自明とするいわゆる唯物論は、このの本末を転倒している(ibid., p. 54)とする。事物があるからこそ、われわれは事物を意識すると思うのは、対象を見ているときの意識の状態を離れて、その状態を反省し、見ている「私」と見られている対象とを分離して考えるからのこと、いわば物を映し

ている意識の状態においては主客は未分化であるとする。それは《まだ主客の対立なく、知情意の分離なく、単に独立自全の純活動あるのみ》の意識の状態である。同様に、この意識は知情意のどれに属するか、と反省的に考える以前の状態は、知情意の未分化な状態としてある。この反省意識以前の意識の状態を意識の純粹状態と規定し、《純粹経験の事実》(ibid., p. 58)と呼び、一切の思考の始原に置く。

そして、この、いわばあるがままの意識こそが《真实在》(ibid., p. 60)であるとし(第三章「实在の真景」)。この《真实在》には、实在の全体が含蓄されているはずだ、その内容が分化発展し、实在の全体が実現する、と西田は考える(第四章「真实在は常に同一の形式を有つて居る」)。实在は出来事の連続であるが、ばらばらのものではなく、ひとつのものとして保持されている。ひとつのものとして保持されるには、实在を統一する者が、实在の連続の底に潜在しているはずだ。そのようにして、宇宙万象を宇宙万象として保ちつづけるある力、宇宙万象の根底に唯一の統一力が想定される(第五章「真实在の根本的方式」)。そして西田は、われわれの意識の根底にも不変の統一力、普遍的なるものが働いており、それを《理》と呼ぶ(第六章「唯一实在」)。この宇宙の統一力の分化発展により、相互に対立する实在が発現し、宇宙諸現象が成立し、進行する(第七章「实在の分化発展」)。主観すなわち自己は、諸現象を統一的に把握し

ようとする。純粹に客観實在のように見える自然も、『直接經驗』の側から見れば、主観の統一によって成立する意識現象である。それに対して客観すなわち意識の対象は、人間の主観すなわち自己によって統一的に把握される側をいう言葉とされる(第九章「自然」)。われわれは主観的自己を没し、客観的となることによって真理、すなわち客観的自然に合することができる。こうして《完全なる精神》は自然と合した精神となる。そして、この宇宙の根底には精神と自然とが一体となった《独立自全なる無限の活動》があり、我々はこれを神と名づける。われわれは、このようにして、自己の心の底に《實在の根本》、すなわち神を知ることができる(第十章「實在としての神」)。「善の研究」第二章「實在」の骨子は以上のようなものだ。これが西田幾多郎の哲学的思考の文字通りの出発点をなす。⁽³⁹⁾

《真の自己を知る》とは、自己意識をひとつの現象として生み出した宇宙の根本を、自己意識の底に見いだすことであり、内なる神を知ることにはかならない。そのとき、『主客合一』とは、主観を没して客観的な自然の底、實在の根本たる神と一体化することにはかならない。それが可能なのは、われわれの存在が、そして認識の仕組みが、それを保証しているからだ、と西田は考える。西田のこのころの思想に存在や認識の仕組みという言葉は見えないが、そのように考えればわかりやすい。ここにひとつの思想の体系があることは間違いない。

「意識現象が唯一の實在である」とは、たとえば王陽明『伝習録』中《虚靈不昧、衆理具はりて万事出づ。心外に理無く、心外に事無し》(心は靈妙にして澄み、すべての真理をたずさえて、一切の事柄が出現する。この心の外に真理も事柄もない)という唯心論に、現代風の「純粹經驗」の理論を導入することによって、いわば唯經驗へと組み替えたものということができるだろう。この唯經驗論は「純粹經驗」こそを《真實在》とするが、しかし、あらかじめ世界の根底に、すべての根源として、すべてに統一性を与える神が存在することが大前提になっている。逆にいえば、その神の現象として人間の、あるいはこの私の「純粹經驗」があり、「純粹經驗」を本体とする意識は、自らの底に自らの本体として神を知る、という仕組みである。これは、すべての原理としての「神」を立てているという意味では宗教哲学であり、論法としては循環論、トートロジーカルで自己完結的な思想のシステムをもつ。この思想のシステムは、その外部に検証の手段を持たないし、それを外部に求めようとしな

い。

このとき西田は、むしろ積極的に《避けることのできない循環論証》を意図していたというべきだろう。全世界を獲得すること、すなわち哲学によって全世界を統一的に論理化すること、それを意図するなら、その世界の外部に原理を求めるべきではないからだ。全世界を破綻なく封じ込める論理があるとするなら、その第一原理と

究極の結論は互いに保証しあう関係、すなわち循環論法となるしかないのだ。⁽⁴⁰⁾ この循環論法、すなわち「神」の分身としてわれわれの「純粹經驗」があり、「純粹經驗」によって「神」をつかまえることができるというしくみこそ、神の存在を外部からではなく解き明かす唯一の論理とされる(第十章「実在としての神」)。

そして、始原としての「純粹經驗」と究極の存在としての神を相互に前提としあう循環論法を保証するものがある。認識の方法としては、それは「直覚」である。「純粹經驗」は一切の論理的仮定や反省的意識、ないしは分析的思考を抜きにして成り立つものであるがゆえに、純粹あるいは直接ということばを冠して用いられる。それを直接、言い換えると論理的仮定や反省的意識を媒介にせず、それとして知るのは「直覚」によるしかない。また、「純粹經驗」の底に神を知るに至るのも「直覚」である。

因果律にせよ、あらゆる存在に機械のような仕組みを想定する一八世紀的な機械論にせよ、現象を物理化学の法則で説明できるとする一九世紀的な機械論にせよ、それらは、すでに世界を見るひとつの見方にすぎず、仮定されたものにすぎない。いや、ここでは、そもそも、物と心を独立した別個の存在とする考え方がひとつの仮定とされていた。なぜなら、物と心を独立した別個の存在とする考え方は、世界観と実践的要求を一致させようと願う《人心本来の要求に合うた》考え方ではないからなのだ。宇宙の本体(「プラーフマ

シ)と私の心(「アートマン」)を分けない古代インドの哲学のようなあり方が、人間の本来の在り方とされる。西田においては、キリスト教の歩みも、中国の儒教の歩みも、知識と情意の一致を求めており、それが人間の心の本来のあり方を示すとされる。なぜなら、《元来真理は一である》(ibid. p. 4)はずなのだから。物と心、宇宙の本体と私の心を貫く唯一の「真理」がなければならぬのだ。

あらゆる仮定的論理を排除するはずの「真理」の世界、「純粹經驗」と神を相互に前提としあう循環論法を保証する、もうひとつの論理的前提があった。《元来真理は一である》という大前提である。西田の思想において、それは宇宙現象の一切を統一する不変の力、すなわち神の存在を保証するものともなっている。『善の研究』の骨格、「純粹經驗」に発して神に至る世界は、「直覚」という認識能力と《元来一つである真理》という論理的前提とによって支えられているといってもよい。

そして、この《元来真理は一である》という前提は、あらゆる分裂を本来のあり方から外れた形態、すなわち疎外態とする。その元来ひとつに統一されているはずの真理、《天地人生の真相》が崩れてきたのが「近代」だ、と西田はいう。

近代に於いて知識の方が特に長足の進歩をなすと共に知識と情意との統一が困難になり、此の方面が相分かれる様な傾向がで

きた (ibid., p. 47)

ここには「近代の不幸」が告発されている。知情意の分裂を克服すること、近代の不幸を超えようとする意志が歴然としている。近代の不幸を本来のあり方に戻そうというのが、『善の研究』の根本的なモチーフをなしている。

近代が生み出す矛盾に対して人間の本来のあり方に戻れ、この主張はロマンチズムの範疇に入れて考えることができるものかもしれない。しかし、西田は『現代の哲学』(一九一六)において、次のような哲学史の見取り図を書いている。物自体を不可知として思考の外部に置き、知識の限界を論じて、自然法則を統一的に把握する

理性の自由、我の自由を見いだしたカントによって哲学におけるロマンチズムの足場が築かれた。それを発展させたのがフイヒテ、シェリングであり、またヘーゲルであり、シュライエルマッハの宗教観であり、ロマン派の芸術家たちであった。これら一九世紀前半のロマンチズムに対して一九世紀後半は実証主義の時代となった。が、一九世紀末から自然科学的知識の限界と、その性質に関する批評が起り、新カント派の流れが現代哲学の基礎をつくった (ibid., pp. 335-342) と。カントは感覚の原因として物自体を想定したが、今日の哲学にはさまざまな傾向があるとはいえ、総じて《体験とか純粹経験とかいふもの》を概念以前のものとして措定することから出

発する。《此点に於いては新カント学派の人々もその反対と見らるべき心理主義や実用主義又は直観主義の人々も同様である》(ibid., p. 349) とこう。

『現代の哲学』は『善の研究』以降の知見を交えた著作ではあるが、こうした見取り図の大筋は『善の研究』執筆時にすでにできあがっていたと考えてよいだろう。『善の研究』では、人間の意識を排除した機械的唯物論が主な批判の対象となっていたが、『現代の哲学』では、ある概念を理論体系の大前提に置いて出発するのではなく、『体験とか純粹経験とかいふもの』に出発点をすえると変奏されている。ここには明らかに実証主義を超える地点に自らも連なるようにする態度が明らかである。

日本の哲学界において、実証主義及び機械論的唯物論が過去のものになったという認識は、すでに明治三十三(一九〇〇)年には主流になっていた。「太陽」の臨時増刊「一九世紀」は、この一九世紀の最後の年に、国際関係や政治、社会、学芸など一九世紀全般を総括する企画として編まれたものだが、その中で井上哲次郎『十九世紀の哲学』は、哲学史を唯心論対唯物論の構図でとらえ、一九世紀前半のドイツの唯心論、すなわちカントの《純理哲学》に対して、自然科学の影響によってドイツでは唯物論、フランスでは《積極論》(ポジティヴィスム)が生まれたと概括し、その上で、そのどちらにも満足できないとして、次のように書いている。

既に意識の対象として物質を言はゞ是と共に是を対象として認識すべき意識を予想せざるべからず。唯物論は意識を如何に説明せんとするや、如何にして自家撞着の非難を避け得べきや。又唯物論も、積極論も、経験以外の一切の知識を否定せるもの、即ち其の説明は現象世界の範囲を出づる能はず。(略)

現象世界には変化あるのみ、生滅あるのみ、然れども吾人は是の変化の中に常住なるものを知り、生滅の中に恒久なるものを認むるに非ざれば満足する能はざるなり。吾人は是によりて世界の本体を認め、人生の目的を悟り、茲に吾人が実行の根拠を立つ。而して是の如き知識は純理哲学にして初めて与へ得べきなり。(pp. 12-13)

「意識」を導入して、唯物論に対する唯心論の優位を説き、変化、生滅する現象世界を貫く恒久なるものを「理」とすることによってこそ、〈世界の本体〉を認識し、〈人生の目的〉や〈実行の根拠〉が立てられると言ひ、それゆえにこそ〈純理哲学〉が支持されている。ドイツ観念論に起こった「カントに帰れ」の合唱は、日本において、このようなかたちで展開しようとしていた。

そして、この唯心論を優位とみる傾向はメーテルリンクなど神秘的な精神世界に対する憧憬を伴った思想傾向、当時ヨーロッパでネ

オ・ロマンチズムと呼ばれた傾向の受容とあいまって、知識人や知的青年たちの間に広まってゆく。自然科学や生物学、機械論的唯物論の擡頭を経た二〇世紀初頭のヨーロッパのネオ・ロマンチズムが一九世紀的なロマン主義への単純回帰ではなかったように、日本において唯心論の傾向が擡頭したのも、ロマン主義への回帰あるいは伝統回帰ということとはできない。

『善の研究』の骨格は、あるいは井上哲次郎のこうした主張を引き継いでいるという見方もできるだろう。西田は意識や経験を越えた物質の存在を認めないから、その限りにおいては唯心論の方に分類されるかもしれない。西田幾多郎による「純粹経験」への着目も、陽明学的唯心論の二〇世紀的組み替えと見なすことはできるが、ここでは、何よりも疑うことのできないものとして『直覚的事実』や「純粹経験」が立てられ、そこから出発しようとしていた。言い換えると、西田の哲学の始原としての「純粹経験」は、すなわち「主客合一」とされるので、その限りにおいて唯物論と唯心論の対立の構図を超えているともいえる。また、「神」という絶対者との一体化の前提に自己否定という契機が導入されてもいる。これを、人間精神の無限の可能性を信じ、現実の壁の前に憂鬱に沈む一九世紀的なロマンチズムの一種と考えることはできない。むしろ、近代主義対近代主義という近代思想二傾向の対立を超えようとする意図を読み取ることができよう。

近代主義対近代主義の対立図式を超えようとする思想は日本において早くも一九〇三年には表明されていた。田岡嶺雲は『現代思潮の暗流』（『太陽』第十卷四号、一九〇四年三月号）で、次のようなことを書いている。近代文明の思想は生存競争の思想であり、社会的不平等を生んでいる。それに対して今日、ルソーやニーチェの反文明の思想が流行りつつある。しかし、われわれはやがて、文明対反文明の思想対立を止揚する思想革命の時代を迎えるだろう、と。

実際、一九世紀末から二〇世紀はじめの思想のシーンは、一九世紀後半に発展した機械的唯物論や実証科学を超えようする衝動に満ちみちていた⁽⁴¹⁾。この傾向をロマン主義と同一視して反動や回帰と決めつけるなら、二〇世紀がうちにはらんだ大きな思想の運動、近代文明が生み出す弊害の克服に向かう思想の営みから目を背け、その流れを覆い隠すことになるだろう。それは実証科学や機械的唯物論の成熟や広がりこそを近代化の進行として、価値判断の絶対的な基準にする思考法、すなわち近代化主義が、その敵対者を退けようとする身振りにすぎない。現在の地点、われわれが今日どこに立っているのかを、思想の歴史に照らして知ろうとするなら、かつて、どのような思想の傾向が大きな潮流をなしており、それがどのような結果をもたらし、そして今日に至っているのかについて、あらためて振り返ってみなくてはならないはずだ。

8. 純粹經驗

『善の研究』は、「我」の独立に価値を置き、それを人類の要求と一致させる「愛」に基づく倫理学へ、さらには神と合一する境地を宗教論として展開する構成をとっていた。若き西田において、「自我論」と禅の対立が先ずなされ、その鍵として自己否定による自己超越の考えが成り立ったとき、人類愛すなわちヒューマニズムとの統合が容易になったという経緯を考えてみてよいだろう。《天地人生の真相》すなわち「真理」は一つであるべきだ、という考えから、西田は「実在」と「倫理」と「宗教」を貫く「真理」を探りあてようと思索を重ね、自らの哲学の始原として「純粹經驗」をすすめるに至ったのではないだろうか。「純粹經驗」に似た漠然とした考えは、禅の修行によって得ていたかもしれないが、そのとき「純粹經驗」という概念が獲得されていたわけではない。

西田の場合、精神の死に相当する自己否定を通して、あるがままの自己を超越するという意味で「自我論」を脱し、《フィヒテ以降の超越哲学》との親和性をも考えながら、自身の哲学の探究が開始されたのだった。そして西田は、この自己超越の契機をも、「実在」のしくみのうちに見いだしたかった。「純粹經驗」という考え方を導入し、それこそが「実在」の本体であることが論理化できれば、それが可能となると考えたのだ。

さて、「純粹經驗」とは何か。それは、わたしの、いまの、この意識そのもの、ある対象に接した瞬間に生じる知覚そのものである。あれは何だろうと気を取られた瞬間を考えてみればよい。あるいは、一心不乱に何かに集中している状態を考えてもよい。《例へば一生懸命に断崖を攀づる場合の如き、音楽家が熟練した曲を奏する時の如き、全き知覚の連続といつてもよい》(Ibid. p. 11)。気をとられたり、行為に集中しているとき、いま、わたしは気をとられているとか、わたしは集中しているとき、意識したりしない。そんな意識が生じるのでは気をとられていることにならないし、集中していない証拠だ。何かに気をとられているとき、あるいは集中しているときには、その何か(対象)に没入していて、「わたし」という意識は消えている。わたしは気を取られていた、とか、わたしは集中していた、と考えるのは、あくまで振りかえってみてのことだ。いま、わたしはそれ(対象)を見ている、という意識が起こるのは、見ている「わたし」の状態を意識的にとらえかえすからだ。このような「わたし」という意識が起こる以前の状態、対象とそれに接する「わたし」という意識が未分化な状態、《主客未分の状態》を、経験そのもの、「純粹經驗」「直接經驗」と西田は呼んだ。

この「純粹經驗」は『善の研究』第一編「純粹經驗」では、ウィリアム・ジェイムズの『心理学原論』(一八九〇)や『純粹經驗の世界』という小論に基づくものとして説明されている。夏目漱石も

『文学論』(一九〇八)第三章「文学の基本成分」で引用しているように、『心理学原論』は、哲学に関心をもつ当時の知識人の間で新しい知見としてもはやされるものになってゆく。

ジェイムズ『心理学原論』は、『現代の哲学』において西田が解説しているように、感覚的経験ではなく、《体験とか純粹經驗とかいふもの》を概念以前のものとして措定するが、西田は《此点に於いては新カント学派の人々もその反対と見らるべき心理主義や実用主義又は直観主義の人々も同様である》(Ibid. p. 39)と述べている。ジェイムズは『実用主義』、すなわちチャールズ・サンダー・パースにはじまるアメリカのプラグマティズムの流れに属する。一九世紀の末、ヨーロッパやアメリカの哲学界は、たしかに概念以前に関心を向けていた。

人間の経験する事実のうちに真理を探ろうとする考え方、すなわち経験主義は、神を万物の創造主とし、永遠の真理を司るとするキリスト教を離れ、あるいは、ひとまずその考えを外して考える、いわゆる懐疑論によって、一九世紀を通じて急速に進展した。社会をいかに組織すべきかと積極的に考える哲学、すなわちコントの提唱したポジティヴィスム(実証主義)が人間の現実を実証的に明らかにする傾向を進めた。物質という概念を原理におく自然科学が自然界の法則の解明を大きく前進させ、またダーウィンによる生物進化論の発展が「永遠の真理」という考えを反故にして、時間や歴史に

沿った思考を大いに進めた。この懷疑論と進化論、実証主義の傾向はひとつに統合されて、人間の社会は自由な個人による競争によって理想に向けて漸進的に発展するというスペンサーの社会進化論を生んだ。また、カール・マルクスやエンゲルスによる唯物論と実証科学に立つ歴史哲学、史的唯物論の提唱となって大きな勢力をなそうとしていた。そんな時代に、唯物論の認識や社会に積極的にかかわる実証主義を超える地平として、人間の思考や意識、あるいは人間の活動というものを、もう一度、根源から問い直すとする運動がさまざまに起こってきたのが、一九世紀末から二〇世紀初頭の哲学界の動きといつてよいだろう。

ある概念を大前提に据える思考によって、真理がつかめるか。たとえば自然科学が大前提にしている「物質」という観念も、人間が考えたものにすぎないではないか。では、人間が考えるとは、いったいどのようなことか。その疑問から、概念以前、思考以前に出发点を置くべきではないか、という考えが生じ、《体験とか純粹経験とかいふもの》に注目が集まった。そう考えるとわかりやすい。この時点で西田はエドゥムント・フッサールの現象学もまた、ひとつの学問体系が大前提とする概念を、「純粹意識」の立場から検討しなおすものと意味づけていた（『現代の哲学』三）。

西田は、こうしたヨーロッパやアメリカの哲学界の動きを受けとり、《体験とか純粹経験とかいふもの》、主客も知情意も未分化なま

まの意識の状態、意識が意識を分析する以前の状態を一切の思考の出発点にすえた。これはウィリアム・ジェイムズの考えに学んだものだが、ジェイムズの場合、行為を意識との関係に焦点をあてて分析する一方、多元主義の世界観に探究に向かう。それに対して西田は「純粹経験」を絶対原理としての「神」と循環論的に統一することに工夫を傾けた。

そうした方向に進んだのは、ひとつには、西田が「我」と世界とを統一する方向を指向し、カントを超えるものとしてヨハン・ゴットリーブ・フィヒテの「自覚」の哲学にひかれていたからだろう。フィヒテは「我」それ自身が内にはらむ創造活動を強調する。「我」が「我」に対して働くとき、それが発現し、また《自覚に於ては主客合一が直覚される》(ibid. p. 336)とする。その論理に西田は関心を寄せた。フィヒテの哲学には「我」の活動性と「自覚」、主客合一の論理があると。そして西田は、まず、フィヒテの「自覚」の哲学とジェイムズの「純粹経験」とを統一する論理を考えようとしたのだ。それが可能だと思ったのは、彼が禅をならい、「我」の意識を消し、「空」を経験する教えを学んでいたからのことだろう。

「空」の考えは、竜樹(ナーガールジュナ、一五〇―二五〇年ころ)によって、それ以前のインド哲学の考え方、世界の構造を有限個の実体とそれらの間の関係として説明しようとする実在論的な考え方を否定し、それを超えるものとして拓かれたとされる。「空」とは、

要するに、それ自体として存在するものなど何もないという考えだ。同様に、言葉というものも、各要素を関係づけて用いるものだから、否定される。言葉を超えなければ、「空」の境地は獲得されない。

この立場において、日常的な俗世界における実体は否定されるべきものとなる。一切が否定された状態、その聖なる世界を感知しえたものにとって、すなわち一旦世界を「空」に帰しえた者にとっては、彼の住む日常世界は別のものに変容する。世界が再生するといってもよい。これが大乘仏教の理論的な骨格とされる。⁽⁴²⁾

西田のいう「純粹経験」、主客未分、主客合一、主観相没した意識の状態は、この「空」に似ているが「空」と同じではない。竜樹においては実在が否定される。世界を一旦「空」に帰した者にとつて、世界とはあくまで「仮説」のものとして観想される。西田の考えは、これとはちがう。西田は「純粹経験」こそ「真の実在」とする。《最も具体的なる経験の事実に近い者が真理であると思ふ》という。それゆえ《完全なる真理は個人的であり、現実的である》(ibid., p. 37)とする。この考えは、実証主義を経過した実在論の範疇にある。

そして、この《最も具体的なる経験の事実》に立つ考えにおいては、《完全なる真理》は言語化すべきものでなく、また、心と分離された物質という仮定の上に成り立つ科学的真理も間接的なものであり、完全な真理とはいえない(ibid., p. 37)とされる。さらに西

田は《最も具体的なる経験の事実》、「純粹経験」の考え方に立つとき、主観を離れて客観はありえない(ibid., p. 33)という。いうまでもないが、これは主観主義とはちがう。「純粹経験」すなわち主客未分、主客合一の意識の状態を、一切の根本、《真実在》とし、その分化発展として、主観と客観が成立するという意味である。そして、その対立のうち、主観を消して客観と同一化することによって真理が把握できるとするのだから、むしろ客観主義である。この構図は、のち心理主義と反省され、実践論の追究に向かう。しかし、主体の契機が観念論的客観主義の体系のうちにおさめられる構図は最後まで破られることはなかった。

西田は「純粹経験」の意義を、具体的なまま統一されていることに見る。それは動物が本能に従って行動するときの精神状態や生まれたばかりの赤ん坊の混沌とした意識にたとえられもする(ibid., p. 26)。この具体的なまま統一されている始原の意識が分化発展する。「思惟」もまた、外側から意識したり、反省したりすることがなければ、無意識のうちに運動発展するものとする。この思惟そのものは、その意味で「純粹経験」の一種であり(ibid., p. 22)、同様に「純粹経験」が発展し、統一された意識が「意志」となる(ibid., p. 26)とする。思惟や意志は「純粹意識」の分化発展だが、その根底には潜在的統一作用がある。つまり、経験、知情意、思惟、意志などの意識は相対的には区別できるが、すべて同一のものの展開であ

り、みな個人の意識としての統一作用をもっている。みな「純粹經驗」の発展であり、その一種なのだ。「純粹經驗」を始原におく意識の発展は体系的であり、統一作用は失われない。また、その統一作用に支えられているからこそ、個人の自由、自由意志が保証されるところとする。『善の研究』の段階では、この「統一」が強調される。

概念はどうか。西田によれば概念とは具体的なものから類似性を抽象化してえられる一般性ではない。そうではなくて、概念は《具体的事実の統一力》(ibid., p. 25)であるとすると、具体的事実の底にあって、それらに一定の統一性を与えるのが「概念」なのだ。この「概念」は実在する。この点では観念論の範疇に属するが、西田は、具体的実在と概念を相即の関係で考えている。言い換えると、西田の「純粹經驗」すなわち「実在」の考え方は、存在論であり、同時に認識論であるのだ。この存在と認識を相即の関係に置くしくみ、存在即認識論的な構造は、西田幾多郎の全哲学を貫く性格となる。

そして、個別と一般の関係は、一般なるものが具体的な事実の私たちをとって、自身を現す、とする。事実の底に一般なるものが実在すると考えるからだ。この「事実」とは、この時点、すなわち『善の研究』の段階では「純粹經驗」によって得られるもの、または個々の「純粹經驗」を指している。この「事実」、すなわち「純粹經驗」の底に実在する一般的なるもの、その統一力こそ「真理」である。その「真理」のうち、《最も有力にして統括的なる表彰の

体系が客観的真理である》(ibid., p. 33)。「客観的真理」もまた、人間の意識がつかむものであり、《表彰の体系》にはかならない。が、一般なるもの、世界を統一するものが、自らの分身のようにして姿を現すのが人間の意識にはかならず、意識が主観に片寄らず、いわば主観を消して客体世界の本质と一体となったとき、「客観的真理」がつかみとられるのだ。

これはヘーゲルの観念論に立つ実在論の考え方に近い。実際、『善の研究』において真理の具体性、現実性という際には、ヘーゲル『小論理学』から《一般とは具体的なる者の魂》が引用される(NKZ, vol. 1, p. 25)。そして、西田は『善の研究』第一編「純粹經驗」第三章「意志」の中で言っている。

ヘーゲルのいつた様に、凡ての学問の目的は、精神が天地間の万物に於て己自身を知るにあるのである。(ibid., p. 33)

真理とは、いわば世界による自分自身の自覚であり、その世界の自覚は人間の精神においてなされるという構図である。しかし、先に見たように西田の思想において、世界の根源にあって、世界を統一しているものは神である。この神と一体となることこそが、客観的真理をつかむことになる。ヘーゲルが世界の根幹、観念の最高段階に置く「絶対精神」を「神」に置き換え、ヘーゲルが考えた意識

が自己否定を通して弁証法的に発展する運動の構図を、仏教的な「我」の滅却と置き換えてみれば、この構成は了解されるだろう。そして、この考えは、道元『正法眼蔵』第一「現成公按」中「仏道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふといふは、自己をわするなり。自己をわするといふは、万法に証せらるなり」をへーゲル的な論理で読み直したものとみえる。このようにして西田においては、宗教の究極目的（神との一体化）と哲学の究極目的（客観的真理の把握）は一致させられている。そしてまた、これは一般なるもの、普遍的なるものが人間の思考の外にあるのか内にあるのか、という問題（実在論対唯名論）を解決しているともいえるだろう。⁽⁴³⁾

へーゲルの読み直されてはいるが、存在即認識論的な構造は、へーゲルの観念論の体系とは相違する。存在論を展開していながら同時に、それは認識論を展開するものであり、さらに世界は、かく認識すべきものであり、かつ、世界は、かく存在すべきもの、人間はかく在るべきものとして語られる。存在と認識のみならず、必然性と当為も、直接重ねられた記述となる。

西田の記述のとらえがたさは、この点に由来する。世界は、かく存在すると語っているようでありながら、人間は、このように世界を認識すると語っているのか判然としない。あるいは、世界がかく在るのだから、人間は必然的にかく在るのだ、と述べているのか、

人間はこうあるべきだと西田の理想を語っているのが判然としない。というのも、そこでは、それらすべてがひとつのことであり、それらすべてが一挙に直接重ねられているからなのだ。

9. 生命

『善の研究』は、主客未分、主客合一の「純粹経験」こそ《最も具體的な経験の事実》として、これを始原に置き、分析的、反省的意識を二次的なものとして、認識においては「直観」を重視し、また真理は一つであるという前提にたって、「純粹経験」と、世界の根源としての神とを相互に前提とする循環論による体系が構築されていた。では、「純粹経験」と絶対者としての神との本質的同一性は、どのように論証されているだろうか。

「純粹経験」は、あるいは本能のままに行動する動物の世界、生まれたばかりの赤ん坊の世界と比喩されるものであった。西田はまた、熟練した技術や美術において、たとえば筆と人が一体となり、つまり主客合一が実現している状態もまた「純粹経験」の世界としている。

普通の知覚が単に受動的と考へられて居る様に、知的直観も亦単に受動的観照の状態と考へられて居る。併し眞の知的直観とは純粹経験に於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、一層深く云へば美術の精神の如き者がそれである。(Ibid., p. 43)

熟練した技術や美術においては、たとえば筆と人が一体となり、つまり主客合一の状態において、ある統一作用のもとに新たな世界がつくられてゆく。この状態を生むのは、分析的意識ではなく、知的直観である。「純粹経験」の世界と、熟練した技術者や芸術家の境地と、神と一体化した究極的な宗教的境地は、たしかに主客合一という意識の状態において、また直観の支配する世界という点では共通性をもつだろう。しかし、明らかに段階が異なる。まして本能のままに行動する動物の世界や生まれたばかりの赤ん坊の世界との相違は明らかである。が、『善の研究』において、それらの差異について言及されていない。もっぱら、それらの同一性が、すなわち「統一」の方向が語られる。

いま、熟練した技術者や芸術家の境地を述べた文中に登場した『生命の捕捉』という語に注目してみる。第一編「純粹経験」の最後近くには、こう現れる。

真の宗教的覚悟とは思惟に基づける抽象的知識でもない、又単に盲目的感情でもない、知識及意志の根柢に横はれる深遠なる統一を自得するのである、即ち一種の知的直観である。深き

生命の捕捉である。(Ibid., p. 45)

また、第四編「宗教」は、次のようにはじまっている。

宗教的要求は自己に対する要求である、自己の生命に就いての要求である。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之に由りて永遠の眞生命を得んと欲するの要求である。(Ibid., p. 169)

そして、これはすぐに《宗教的欲求は我々の己まんと欲して己む能はざる大なる生命の欲求である。嚴肅なる意志の要求である。宗教は人間の目的其者であつて、決して他の手段とすべき者ではないのである》(Ibid., p. 170)と言ひ換えられる。宗教を求めめる心は《自己の生命に就いての要求》であり、そのおおもとは《我々の己まんと欲して己む能はざる大なる生命の欲求》があるとされる。

この「生命」の語は、『善の研究』において目立つほど用いられないが、その体系の中心を貫く観念である。たとえば《我々の有機体は元来生命保存の為に種々の運動をなす様に作られて居る、意識はかくの如き本能的動作において発生するので、知覚的なるよりも寧ろ衝動的なものが其原始的状态である》(Ibid., p. 30)というように、「生命」は、元来とか本来という語を伴って用いられる。

そして、活動ないしは行為が重視されるのも、《有機体の種々の目的は凡て自己及び自己の種属に於ける生活の維持発展》(ibid., p. 108) という先天的欲求に基づくものと説明される。また、倫理の基準として設定されているのは《人性の自然》、《本能》である。たとえば倫理学の諸説を検討する際に、どの説が最も《人性の自然》(ibid., p. 111) に近いかによって判断が下され、「愛」もまた、《我々人間には先天的に他愛の本能がある。之あるが故に、他を愛するといふことは我々に無限の満足を与ふるのである》(ibid., p. 140) と説かれ、《人間が人間の天性自然を發揮するのが人間の善である》(ibid., p. 145) と結論される。つまり《人性の自然》ないしは《本能》は、そもそも《善》をなすようにできており、さらには《永遠の真生命》との合一を果たそうとする欲求をもつとされるのだ。このようにして、生まれたばかりの赤ん坊の意識のような「主客未分」から、芸術家の主客合一の境地、さらに他者との合一を求める倫理的行為、社会的意識、また神と瞑合する神秘的で崇高な宗教体験まで、一切が、そもそも人間の生命の営みの根幹にある本質的な欲求に沿ったもの、と考えられている。

それらの差異を無視して、人間の営みの本質的なものとして統一しているのは、「生命」という観念にはかならない。そして、それが「生命」の語であるからこそ、宇宙の《永遠の真生命》との連続性が保証されているのだ。西田はいう。《宗教的要求は自己に対す

る要求である、自己の生命に就いての要求である。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之に由りて永遠の真生命を得んとするの要求である》。(ibid., p. 169) そして《神とはこの宇宙の根本をいふのである》。(ibid., p. 178) 西田の哲学体系において「真の生命」は、明らかに

神と同位に置かれている。その意味で西田は、トルストイの《神は生命である》という命題にロジックを与えたともいえるだろう。

《人性の自然》、《本能》を根本に置く明治後半期の思想としてよく知られるのは高山樗牛のそれである。樗牛は『美的生活を論ず』(二九〇一)で「性欲」満足主義を唱えたが、この《性欲》は、当時、人間の本能的欲望全般を意味する言葉ではあった。が、すでに今日いう意味での性欲(セクシュアル・デザイア)に限定して受け取る向きもあった。一方、樗牛は『現代思想界に対する吾人の要求』(二九〇二)では、宗教には学説や理義ではなく、信仰を期待するといっている。樗牛のいう「性欲」すなわち人間の本能なるものに、神への信仰も含まれていたと考えることもできる。清沢満之らの雑誌『精神界』は明治三十五年一月号で高山樗牛の説を《最も私共の意に近き説》としており、それを重ねあわせてみるなら、《人性の自然》、《本能》が神との瞑合を求めるといふ西田の考えが、明治三十五年前後の若き知識人たちの一部に共有されていたものであることは明らかだろう。

そう考えると、『善の研究』は、この樗牛の思想にロジックを与えたともいえよう。高山樗牛の唱えた「性欲」満足主義が、多くの若い知識人に個人主義の主張として受け止められたことを考えると、西田が『善の研究』にいう「生命」の語は、人間の本性を示す重大な言葉として当時の読者によく響いたと想われる。世界や活動の本質をいう言葉としての「生命」は、時代のキイ・ワードになりつつあった。いや、「主客合一」や「直観」も、むしろ流行の観念だった。『善の研究』は、これら時代のキイ・ワードに論理的な体系を与えるものだったのである。⁽⁴⁵⁾

それゆえ、『善の研究』読後の感動をつづった倉田百三が、その文章を『生命の認識的努力』と題したことも、あながち的はずれだったとはいえないし、時代の流れとしてはごく自然なことだったろう。ただし、倉田の場合、「生命」の営みは、むしろ今目的な意味での「性欲」にかたより、男女の心身合一の「愛」が理想化され、まるで信仰の対象のように語られることになる。

「生命」が時代の流行語であったことはたしかだが、西田には「生命」なればこそ体系の中心たりうる、という確信があったはずだ。そのヒントになったものとして、ヘーゲル『大論理学』第三篇「理念」があげられるだろう。

その第一章は「生命」と題されている。ヘーゲルにおいて「理念」は、それ自身が目的とされるべきものだが、それ自身が目的と

なる「理念」の一番原初的な存在形態が「生命」とされる。「生命」は、それ自身が価値をもち、「生命」は自らの維持発展を目的とするからである。そして、この「生命」は、まず個物として、『生命的個体』という形をとって現れる。この《生命的個体》は自らを運動発展させる衝動をもともっており、その運動の過程を、『感受性』すなわち主体の主客未合一の段階、『興奮性』すなわち外界の刺激に反応する段階、『再生産』すなわち自己意識の再統一、自己の回復の段階の三段階に分析する。この生命の第一過程に対して、『生命的個体』が自己目的をまっとうするために、他の個体と《目的協同体》を形成する過程を第二過程として論理化し、「類」の概念を設定する。個体の死を媒介にして類を生かす「生命」の自己矛盾と、個体として直接現れる「理念」と個体を超える普遍的な「理念」との関係の説き、この個体を超える普遍的な理念を「善」としている。⁽⁴⁶⁾

ヘーゲルのこの論理構成を西田が換骨奪胎しているのは明白だろう。ヘーゲルにおいて「生命」は、あくまでその上位の概念である「理念」の現れとされるが、西田において最上位の概念は神ないしは《宇宙の永遠の真生命》である。その意味で西田の立場は、理念普遍主義ともいべきヘーゲルに対して、神のつくった非合理的自然は神秘的直観によってしかとらえられないとしたシェリングに近いといえる。しかし、西田は新しい「意識の哲学」を導入し、意識

の始原として「純粹經驗」を設定することで、シェリングのロマンティックな思想を超えようとした。これはヘーゲルとシェリングの思想の間に横たわる埋めがたい溝を埋め、シェリングのうちにヘーゲルのな「生命」の論理を統合することを可能にしたともいえるだろう。

「純粹經驗」を意識の始原に置き、それを「真実在」とし、最上位の「神」の直接的な現れとすると同時に、「純粹經驗」においては、「神」の直観的把握が可能となるとする『善の研究』においては、この「純粹經驗」から「神」に至る論理的階梯を貫くものとして「生命」が設定され、一切が「生命」の営みとして説明されるしくみがとられてた。いま・この存在から最高位の神の観念に至る論理の中心を「生命」の観念が貫き流れている。西田は「生命」の観念によってこそ、「純粹經驗」から「神との合一」に至る論理的階梯を築くことができたのだ。その意味で、これは生命原理主義の思考体系と言つてよい。

そして『善の研究』では、「生命」の性格の説明に、しばしば生物のたとえが出されたり、生物学の知識が動員されている。生物の本能について、今日の生物進化の説として、『元来生物の卵に於て具有した能力であつて、事情に適する者が生存して遂に一種特有なる本能を発揮するに至つた』(ibid. p. 141)と適者生存説が引かれたりする。また『我々の肉体の本は祖先の細胞にある。我々は我々

の子孫と共に同一細胞の分裂に由りて生じた者である。生物の全種属を通じて同一の生物と見ることが出来る。生物学者は今日生物は死せずといつて居る。意識生活に就いて見てもその通である。人間が共同生活を営む処には必ず各人の意識を統一する社会意識なるものがある。言語、風俗、習慣、制度、法律、宗教、文学等は凡て此社会的意識の現象である。我々の個人意識は此中に養成せられた者で、この意識を構成する一細胞にすぎない』(ibid. p. 159)と、生物の種概念と社会的意識とがアナロジーされる。ドイツ観念論に宇宙全体から国家、社会、個人まで一切を有機体論で統合する流れがあるし、社会を有機体になぞらえるのはコント以来のポジティヴィスム、フランス社会学の主流でもある。このように当時、社会有機体論は広く行き渡っていた考え方だが、意識の領域も有機体論で説明する西田の考えは、自然科学に対して、「生命」を中心に精神世界をひとつの対象領域として説明すべきとする二〇世紀初頭のドイツの哲学者・ディルタイの「精神科学」の思想に近づいているともいえるだろう。⁴⁷⁾

様々な宗教の言説や最新の哲学の流れ、社会学や遺伝学や生物進化論までを、『善の研究』は取り込んでいる。逆に、当時の思想状況は、まさに一切を「生命」の観念から説明する新しい思想を準備しつつあり、また、その体系化を求めていたといえるかもしれない。もちろん、それに応えてひとつの体系といえるほどの体系を立

てたのは、当時の日本には西田ひとりしかいなかった。

『思索と体験』の「序」に西田幾多郎は次のように書いている。

京都に來たはじめ、余の思想を動かしたものはリッケルトなどの所謂純論理派の主張とベルグソンの純粹持續の説とであつた。後者は之と同感することによつて、前者は之から反省を得ることによつて、共に多大の利益を得た。併し余はベルグソンをその儘に信ずるものでもなければ、またリッケルトの所論を犯し難しと考へるものでもない、現今哲学の要求は寧ろ此等の思想の総合にあるのではないかと思ふ。(ibid., p. 203)

ここに記された《現今哲学の要求は寧ろ此等の思想の総合にあるのではないか》という言葉は、『善の研究』のライト・モチーフを語るものともなっている。西田は明治四十三(一九一〇)年、京都に移る直前に『善の研究』の原稿を出版社に渡しているから、『善の研究』にベルクソンやリッケルトの思想と取り組んだ成果が盛り込まれているわけではない。が、陽明学や禅の思想、キリスト教神秘主義や、カント、ヘーゲル、フィヒテなどのドイツ観念論の流れ、さらにフッサールの現象学やウィリアム・ジェイムズの「意識の哲学」を取り込み、遺伝学や生物進化論までも参考にしつつ、それらを換骨奪胎してひとつの哲学体系を編んでいることを思えば、『善

の研究』の企図が「総合」にあったことはまちがいない。「総合」というより、それぞれの宗教や思想の特徴、あるいは学説の基盤を無視して、自身の考えのもとに「統合」を図つたというべきだろう。

繰り返すが、その統合の中心、一切を説明する原理こそが「生命」だった。西田は「生命」という観念によつてこそ、さまざまな考えを自らの哲学に取り込み、ひとつの体系として縫い合わせえたのだ。宗教でいう「永遠の生命」も、進化論的な生物の「生命」も、本質的な同一性のもとに論じることが可能となつたのは、当時の日本語の「生命」が、宇宙や自然、動物や植物、国家や社会、個人の意識や思想状況に至るまで、およそ一切の活動、またそのおおもとを名詞のかたちで言う言葉であつたからこそのことである。このレトリック、ないしは論理操作によつて、本来なら論理によつて埋められるべき隙間が飛び越えられている。そして西田は、その体系のそこここにはころびがあることもよく知っていたといふべきだろう。とりわけ、生まれたばかりの赤ん坊の意識の状態と、芸術家の無我の境地、神との瞑合の「純粹経験」の各段階の差異を無視したまま、それらが本質的に同一のものとしか説明しえていないこと。また「純粹経験」を本質的なものとするこゝによつて、反省的意識は二の次におかれたままであること。西田幾多郎の次の課題は、『善の研究』を書き終えたときから、すでに定まっていたといふべきだろう。彼はこれらの課題に、フィヒテとベルクソンの哲学を参考にし

て挑んでゆくが、思わぬ苦難を強いられることになる。しかし、その苦難は、むしろ彼の生命原理主義を鍛えてゆくことにもなるのだ。その困難な課題に挑んだ『自覚における直観と反省』について、また、その困難を通じて、いかに彼の生命原理主義が鍛えられたか、とくに『芸術と道徳』（一九二三）における生命主義の全面化について、また「生命」と西田の独創とされる「場所」の概念との関係、さらには昭和十年前後の歴史主義哲学との関係などについては、稿を改めて考えるつもりである。

注

(1) 『西田幾多郎全集』第一巻（岩波書店、一九六五）に付された下村寅太郎の「後記」によれば、まず『善の研究』第二編「実在」、第三編「善」の部分の原型が明治三十九（一九〇六）年に金沢高校の学生のために『西田氏実在論及倫理学』としてまとめられ、第二編「実在」は「実在に就いて」の題名で一九〇七年に「哲学雑誌」に発表された。一九〇七年には、ほかに最終章の「知と愛」が発表されているが、第一編「純粹経験」の部分は一九〇八年に、第四編「宗教論」の部分は一九〇九年のうちに三部に分けて発表された。『善の研究』初版「序」には、《初は此書の中、実在に関する部分を精細に論述して、すぐにも世に出さうといふ考であつたが》、病その他の種々の事情に妨げられ、またその志は容易に完成しがたいと感じたため、ともかくも『善の研究』一書をまとめた、という趣

旨のことが述べられている。また初版「序」は、第四編「宗教論」の部分は《余が病中の作で不完全な処も多いが》としている。

これらから類推すると、あるいは一九〇八年ころ、つまり純粹経験論を書くあたりで、『実在に就いて』を詳述して一書となす計画があり、しかし、それがままならず、倫理と宗教の根はひとつであるという考えから、倫理学に宗教論が加えられたという成り行きが想定できるだろう。要するに、まず「実在」、「善」の部分があり、実在論をふくらます過程で、あらゆる思索の根本として純粹経験論が位置づけられ、宗教論を加えて、純粹経験論、実在論、倫理学、宗教論の四部構成の書物が構想されたと推測される。

『善の研究』は発刊当時（弘道館版）は、哲学界の一部を除いて、さして反響を呼ばなかったといわれるが、大正十（一九二一）年の岩波書店版は、当時の知的青年たちを中心に高まった哲学・芸術・人生論ブーム（いわゆる大正教養主義）の波にのって、高校生の間でもよく読まれるようになっていった。

(2) 私の印象では「人性」の語は大正六（一九一七）年ころまで、あまり用いられなくなり、「人生」の語が圧倒的になる。しばらくは「人生」の語が一般的、本質的な人間の生命の意味でも用いられる時代が続くが、昭和期には、ほとんど個人の境涯を意味するようになってゆくように推測される。

(3) その後の足取りにも簡単にふれておくと、明治四十二（一九〇九）年七月、学習院大学教授に任ぜられて東京へ移住。四十三年八月に『善の研究』をまとめ、京都帝国大学文科助教授に任ぜられ、京都へ転居。四十四年一月十日、『善の研究』序文に訂正を行き、一月三十日付で弘道館より刊行。大正二（一九一三）年、教授

昇格。

(4) 下村寅太郎の『西田幾多郎全集』第一巻「後記」によれば、『善の研究』(一九一一年一月)以前に発表されたエッセイとして、『藤岡作太郎著「国文学講話」序』(一九〇八)、『ベルグソンの哲学的方法論』(一九一〇)、『トルストイについて』(一九一一年一月)の三編があるだけで、西田は一九〇六年以降、『善の研究』にまともめられる仕事に集中していたといっよ。

なお、『善の研究』刊行の年には種々の雑誌に『愚禿親鸞』(四月号)、『認識論に於ける純理派の主張に就て』(八月、九月号)、『ベルクソンの純粹持続』(十一月号)が発表されている。

(5) 小坂国継『西田幾多郎—その思想と現代』(ミネルヴァ書房、一九九五)は、西田が禅の修行を思い立ったのは、明治二十九年の三月、長女弥生が生まれたころのことらしいとし、この年のうちに、雪門禪師の門を叩いたようであるとしている(p. 17)。

西田は雪門禪師より「寸心」の雅号を受けたほか、參禅は、妙心寺の虎関禪師、大徳寺の廣州禪師、国泰寺の瑞雲禪師の下でも行われた。明治三十六(一九〇三)年八月には、廣州禪師の下で「無字」の公案を透過している。

西田幾多郎の場合、〈打坐冷拭〉は禅宗の修行によって身につけた日々の修行法と考えてよいが、身体の健康にも早くから気をつけていた。長女、上田弥生の回想『あの頃の父』(『中央公論』昭和十七年一月号)には、『大学の夏休みの最初の一ヶ月余りを父はきつと海の近くへ出かけた。祖母の亡くなるまではずっと祖母を尋ねがてら郷里の金沢へ帰って、海辺で過す事が多かった。／金沢時代肋骨を煩つて以来、体に気を付ける様になつてついた習慣かもしれ

ぬ』とある。金沢時代とは西田が四高教授の時代のこと、〈テニスをやり過ぎて肋骨にかかつて長く学校を休んだ〉ともある。

禅宗の座禅にヒントを得た複式呼吸による精神統一を中心に置く健康法が、とくに日露戦争ののち大流行するが、明治二十年代の禅のブームにも、そうした一面もあったのだろう。本注(8)を参照のこと。

(6) 藤岡作太郎著『国文学講話』序は、明治十六(一八八三)年、西田幾多郎がチフスで石川師範を休学したのち、十一月に姉をチフスで失ったこと、また明治三十七年八月、弟が旅順で戦死したことにもふれている。

(7) 吉田久一『清沢満之』(吉川弘文館、一九六一、p. 1, p. 29)より重引。

(8) 仏教国教化運動は、自由民権運動の煽りを受けながら近代的国家制度の整備を急ぎ、国民教化の指針を定めようとする政府の動きに対して、明治十年代後半に仏教界に起こった。聖徳太子の時代から古代律令制度においても、仏教が皇室と縁が深かったことをあげて、仏教こそ国教とすべきとする主張などが出る。この時期から禅は盛んになり、日清戦争期には、いわば禅宗ブームを引き起こす。巖本善治『禅の流行を論ず』(『女学雑誌』明治二十八年八月二十五日)を参照のこと。

(9) 日清戦争期の福沢諭吉は、たとえば『兵馬の戦に勝つ者は亦商売の戦に勝つ可し』(『時事新報』明治二十八年一月八日)に、中国の貨幣制度や商人の態度をもって、『野蠻』とするなど中国蔑視の姿勢を露わにしている。

それに対して、三宅雪嶺『漢字の利害』(『太陽』明治二十八年一

月刊刊号)は、漢字廃止論に対して、日本が《東洋の覇権を握らん》とする状況においては、東洋の知識を利用すべしという立場から、むしろ漢字音の変化を教育すべきであると真っ向から反対している。

(10) 内村鑑三著、鈴木俊郎訳『代表的日本人』には、明治維新によって封建制度を立憲制度に変えたことよって、《封建制度とともに其に結附いてゐた忠義、武勇、多量の雄雄しさや人情味が我我より喪はれはしなかつたかを、我我は惧れる》(岩波文庫版、一九四一年)とあり、封建制度の本質は《一つの国民に適用された家族制度》であり、《完全な形に達した場合には、其は理想的な政治形態とならざるを得ない》と述べている (pp. 55-56)。

(11) 藤村操の自殺については、一般に《文明、国家、立身出世主義に背を向け新しい人生価値を求めての煩悶自殺とみられて、当時の社会に強い衝撃を与え、多くの追隨青年を生み出したほか、個我中心の新思潮を促す一因をなした》(阿部恒久『日本史事典』、平凡社、一九九三)とされる。

(12) 雑誌「禅宗」第百一号(明治三十六年九月十五日発行)、巻頭論説、理学博士の近重眞澄「禅」のこと。そこでは以下のようなことが述べられている。自己に対する他、他に対する自己が成り立つと考えることも仏教、儒教でいう《習気》であること。五感、それぞれの観察を自己が総合して一つの物として認識するのであって、それは到底《真の物》とはいえないこと。今日の科学者は、物体とエネルギーの二元論をもって客観的存在を考えていること。科学は、宇宙の神秘を解明することを目的とするが、五感の誤り、個人による測定誤差(パーソナル・エラー)を矯正して正しい観察を行い、

実験による確証を得ることに立脚するが、所詮は近似値を求めるものであること。それに対して、絶対的真理に至るのは禅であること。

(13) 北村透谷『内部生命論』については、鈴木貞美『生命』で読む日本近代―大正生命主義の誕生と展開(日本放送出版協会、一九九六、pp. 37-38)を参照のこと。

(14) 「日清」戦争に対する反戦的な思想や感情は、木下尚江が松本のキリスト教会が戦争に反対しないことに憤ったこと、あるいは、横浜のクエーカーの教会が非暴力主義による戦争反対のパンフレットを配布し、ちょうどその教会に通訳のアルバイトに行っていた北村透谷がこれを手伝っていること、また、内村鑑三が途中から反戦意識をもったことなどが数えられるくらいだろうか。

日露戦争に対する非戦論は、徳富蘇峰の情勢判断による「愛国的非戦論」のほか、黒岩涙香の人道主義、内村鑑三のキリスト教によるもの、幸徳秋水らの社会主義によるもの、中里介山の平民主義によるもの、与謝野晶子の恋人を戦争で失いたくないという女性の思いの訴えなどがあり、一定の勢力をもった。また、トルストイがイギリスの新聞に寄せた国家間の戦争に対する非暴力抵抗の訴えが、「平民新聞」に紹介され、トルストイの思想への着目知識人の間で進んだ。が、戦時中の弾圧によって戦争反対の声は完全に抑えられた。

(15) 石川啄木の「洪民日記」には、明治三十九年三月四日に《文明の暴力はその発明したる利器を利用して駸々として自然を圧倒して行くのだ》と文明批判が登場し、《持つて生れた自然の心》《自然といふ永劫真美の存在》を尊ぶ姿勢があらわれ、《芸術は人間最高の声である。直ちに宇宙の内在に肉薄した刹那の声である》という芸

術観が開陳されている。『石川啄木全集』第五巻、筑摩書房、一九六七、p. 67-68) ここには与謝野鉄幹の詩論の影響なども認められるだろうが、当時から広がっていた芸術観と違ってよいだろう。また、三月十九日には、『所謂「生命の倦怠疲労」を感じて』(ibid., p. 78) とあり、この語が流行していたことをうかがわせる。

そして、三月二十九日に『余は、社会主義者となるには、余りに』云々の一節が登場し、『然し、この二つの矛盾は余一人の性情ではない。一般人類に共通なる永劫不易の性情である。自己発展と自己融合と、この二つは宇宙の二大根本原理である。／宇宙の根本を絶対意志に帰したショウペンハウエルの世界観は、実に十九世紀に於ける最大発見の一つであつた』と書く。そして、啄木は、ショープンハウエルの説く『意志消滅』の後継者としてトルストイを、『意志拡張、自己発展』の思想をニーチェに見、ワグナーの「意志拡張の愛」は、これを解決するものであるとし、この三者を論じた姉崎嘲風の説を『卓見』としている (ibid., p. 79-80)。なお、これについては本注(29)を参照のこと。

(16) このころの青年たちの間の宗教的感情の高まりに関しては、鈴木貞美『「生命」で読む日本近代』(pp. 115-119)を参照されたい。

(17) 当時の「心霊」の語は、個人の精神をいうが、その個人の精神がなんらかの形で宇宙の精霊との関連でとらえられていたことも、言い添えておくべきだろう。

(18) 西田幾多郎における陽明学の影響については、竹内良知『西田幾多郎』(東大出版会、一九七〇)が、帝国大学選科生時代の西田幾多郎が精神的支柱を陽明学に求めていたと推測している。

また、大橋健二『日本陽明学—奇蹟の系譜』(叢文社、一九九五)

は、明治期知識人の陽明学受容をも丹念に拾い出しているが、その「西田幾多郎」の項には、西田の日記、書簡、著作に登場する陽明学的言辭の指摘や、諸家による『善の研究』への陽明学の影響の紹介がある。

西田が帝大文科大学選科で授業を受けた教授のひとり、井上哲二郎が明治三十三年、『日本陽明学派之哲学』を著していることも、西田の思想形成を考える上で考慮すべきかもしれない。

なお、『善の研究』中には、第三編「善」第一章「行為」上に、『王陽明が知行合一を主張した様に真実の知識は必ず意志の実行を伴わなければならない。自分はかく思惟するが、かくは欲せぬといふのは未だ真に知らないのである』(NKZ, vol. 1, p. 106)と王陽明の「知行合一」論が登場する。

なお、西田が何によってこれら陽明学の系譜を読んだかは不明。書生向け貸本屋も日本の漢籍をかなりそろえていたし、明治二十四年六月、博文館より『熊沢蕃山事蹟考』など、経学、政治、経済関係の随筆のシリーズ「日本全書」が刊行されていた。

(19) 相良亨著作集2『日本の儒教II』(ベリかん社、一九九六)「日本儒教の概観」中「儒教思想の日本の展開」の三「近世」—朱王学の再興—明治における儒教批判(五六—六三頁)、あるいは「儒教と近代」などが幕末から明治初期における朱子学と陽明学の擡頭について概略を解説している。

また幕末から明治初期のセルフ・イメージに超越的な自己思想が見られることに陽明学の影響を指摘した書物に、竹内整一『自己超越の思想—近代日本のニヒリズム』(ベリかん社、一九八八)がある。その影響は植木枝盛にまで及ぶとする。

(20) 明治十二(一八七九)年、儒教倫理による国民教化を目的とした「教育聖旨」は、中学における漢学教育を必須科目とした。「日清戦争」期、明治二十七年の中学校令では、このうち、書き取りと作文が必須科目から外されている。漢学教育はエリート層に対しては引き続き行われるが、明治期の漢学隆盛のピークは、博文館より『支那文学全書』が刊行される明治二十五年ころだろうか。

(21) 小坂国継『西田幾多郎—その思想と現代』(前掲書)など。

(22) 日露戦争前後のエマソン、ホイットマン、ニーチェの思想の受容については、さしあたり、『生命』で読む日本近代—大正生命主義の誕生と展開』(日本放送出版協会、一九九六)第二章2 (pp. 52-65) などを参照されたい。

ただし、『生命』で読む日本近代』(p. 169)では、与謝野鉄幹の歌論『亡国の音』(一八九七)にいう《大丈夫の一呼一吸は直ちに宇宙を吞吐し来る、既にこの大度量ありて宇宙を歌ふ宇宙即ち我歌也》に、エマソンの詩論の影響を見たが、これは直接には陽明学の影響とすべきであった。ここに訂正する。

(23) ニーチェの「超人」思想の西田による解釈については、『日本文化の問題』に《我々は何処までも内へ超越して行かねばならない。内在的超越こそ新しい文化への途であるのである》(NKZ, vol. 11, p. 461)とあることによる。

(24) 安部磯雄は、明治三十一年、ユニテリアン協会の中から設立された社会主義研究会のメンバーはすべてキリスト教徒であったと記している(『日刊平民新聞』第五四号、明治四十年三月二十一日)

また、荒畑寒村の回想『伝道行商の思い出』(『社会主義伝道行商日記』序文、一九七一)は「伝道」の言葉について《初期の社会主

義者には安部磯雄や木下尚江等の指導者をはじめ、後輩の青年同志の間にもキリスト教信者もしくはその背教者が多く、大杉栄すら海老名弾正門下であったくらいで、その影響によることは明らかである》(『荒畑寒村著作集』、平凡社、一九七六、p. 45)と述べている。

(25) 近年では、梶村昇『悪人正機説』(一九九二、大東出版社)など「悪人正機」説のもととは法然の思想の内にならなかつたとの論証が行われている。なお、この問題を整理したものに加藤義諦・稻吉満『「悪人正機」をめぐる議論の展開』(一九九三、「深草教学」第13号)があり、参照した。

(26) 西田幾多郎は明治三十五年一月十四日の日記に、雑誌「精神界」で《清沢氏の文を読み感ずる所あり》(NKZ, vol. 17, p. 71)と記している。これは「精神界」明治三十四年十二月号掲載の清沢満之『善悪の思念によれる修養』のことと想われる。善悪の判断基準をめぐって論じ、自己の罪悪を根治することを説くもの。

また、西田は明治三十七年五月一日、釈尊降誕会へ行き、加藤咄堂と近角常観の講話を聞いている(『ibid.』, p. 127)。また、西田は明治四十一年七月に真宗大学への就職を願ったこともあったが、これは果たさなかった(『ibid.』, p. 207)。

そして西田は、明治四十年八月はじめには雑誌「精神界」のために『知と愛』を書き、暁鳥敏に渡している(『ibid.』, p. 187)。そして、明治四十一年二月十六日には暁鳥敏の招きで真宗大学の卒業生の会で講演している(『ibid.』, p. 196)。西田幾多郎が、清沢満之、近角常観らの真宗改革運動に親近感を寄せていたことは、これら一連のこととがよく示しているだろう。明治四十四年十月、真宗大谷大学の開校と同時に、講師となっている。

吉田久一「清沢満之」（吉川弘文館、一九六一）は「清沢満之とその時代」の章で清沢の思想の西田幾多郎への影響を述べている（pp. 28-31）。「清沢満之の生涯」中では、西田幾多郎が称揚したという清沢の『宗教哲学骸骨』（二八九二）に発展する論理として、明治二十一（一八八八）年ころの哲学論から有限と無限のテーマについて述べ、その宇宙観が《有限・無限の関係による有機体観》であること、宇宙転化を仏教の無明縁起を使用して《一即多、多即一》だと論じていること、《つまり有限の多が無限的一の世界と相別するという考え方》であり、また、《有限が有限を現実の無限の中に見出すことによって、有限が無限を自覚することになる》というのである》と述べ、《有限と無限という矛盾の中に、一致調和することを宗教の世界と考えた》としている。さらには、清沢がヘーゲルの影響を受けていたこと、西洋哲学と仏教哲学の調査を志向していたこと、唯物論と唯心論を包む立場が開かれているといわれていること、いわば自力修道が強調されていることなどが述べられている。清沢満之の思想が西田哲学の形成過程に果たした役割を考える際に参考になろう。

なお、吉田久一は、清沢満之が尾張藩の下層武士の家に生まれ、東本願寺の育英学校（明治八年七月設立）入学以前に、儒教的教養を身につけており、志士仁人意識が高かったことなど、内村鑑三や植村正久らとの歴史的背景や思想形成の類似点をあげているが、清沢満之の儒教的教養のうちにも陽明学の影を認めてよいのではないか。

(27) 『善の研究』の中国語訳（一九二八）につけた序文に、西田は自身の哲学を東洋の哲学としての自負を明らかにしている。

哲学は学問。学問必須作爲は根基於理性的東西、而爲誰都不能不承認の真理。於這樣の意味、在哲學的真理上是不應該有古今東西之別的。可是哲學是學問、而同時又與藝術、宗教相同、必須爲根基於我們的性情的我們生命的表現。於這樣の意味、可以說是在西洋有西洋的哲學、而東洋有東洋的哲學了。我們東洋人的哲學、必須爲我們的生命的表現。必須爲幾千年來變化我們祖先而來的東洋文化的發耀。在哲學的學問的形式、我以為不可不學於西洋、而其內容、則必須爲我們自身的東西。而且我是相信在我們宗教藝術哲學的根柢、比諸西洋、優越而並不遜色的內容的人哩。（NKZ, vol. 1, p. 467）

哲学は理性というものの根底をつくる学問のひとつであり、普遍的な真理に関するものではあるが、同時に哲学は芸術、宗教とともに我われの感情や我われの生命の表現だと述べ、最後に、西洋の哲学に学ばなければ学問としての形式は整わないが、その内容は東洋人である我われのものであり、西洋と比べて優るとも劣らないものだ、と述べられている。

(28) 村上專精の仏教統一論は、教理の上で仏教は一つと説くもので、華嚴、天台、真言、禪、浄土の五家を比較して、《現象即実在》論基準に、それぞれが、どれにあたるかを検討し、《現象即実在》論や《真なる絶対無限の実在には真善美の三を含蓄す》において五家が一一致すべきと説く。『仏教統一論第一編 大綱論』として、明治三十四年七月（修正再版十二月）に金港堂書籍より刊行。西田の明治三十六年五月二十八日の日記に《仏教統一論を読む》（NKZ, vol. 17, p. 112）とあるのはこれだろう。

(29) 姉崎嘲風『再び樗牛に与ふる書』、「太陽」第八巻十号。

(30) キリスト教における罪の自覚、その苦悩の神聖化をうたうヴェルレーヌ『サジェス』(一八八〇)も、この時代にかなり読まれたことを付言しておく。聖なるもの、魂の浄化への憧れが、この時代にかんがりの広がりを見せていることについては、本注(16)に同じ。

(31) SUZUKI Sadami "NISHIDA Kitaro as Vitalist, Part 1" を参照のこと。

なお、いうまでもないことだが、西田に限らず、当時の日本の思想家の世界像は、宇宙、生物、人類、アジア、国家、社会、個人などの各段階を備えており、当面する問題に応じて、人類普遍主義の主張となったり、アジア主義になったり、日本主義になったりするので、一面的に人類普遍主義、アジア主義、国家主義、個人主義に偏した思想など皆無に等しい。あるひとつの言説をめぐっては、その文脈の上で、各段階のうち、何が突出して主張されているかの判断が肝要である。とくにナショナリズムと一括されてきた思想には、こうした分析視角が要求される。

(32) 本稿「9・生命」を参照のこと。

(33) 井筒俊彦『イスラーム文化―その根底にあるもの』(岩波文庫一九九一)とくにIII「内面への道」(pp. 213-223)を参照した。

なお、井筒俊彦『イスラーム思想史―神学・神秘主義・哲学』(井筒俊彦著作集5)、中央公論社、一九九二) 第二部「イスラーム神秘主義(スーフィズム)」は、イスラーム神秘主義の発生に、新プラトン派とシリアのキリスト教神秘主義が重要な影響を与えたとしている(p. 148)。

(34) 西田幾多郎の日記には、明治四十年三月一日の項に、『ペーメーをよむ』(NKZ, vol. 17, p. 175)とある。

(35) 竹内整一「自己超越の思想―近代日本のニヒリズム」中「幕末の『天』には、幕末から維新期の『自己の至大性』を説く思想にアプローチする立場から、植木枝盛「尊人説」(一八七八)が人間の「至大至尊」性を基礎づけようとした際に、西洋民権思想や朱子学、華厳思想とともに、日本人としては佐藤一斎の『吾が心、即ち天なるを』知るといふ思想をもつてしたという指摘がある。

(36) 鈴木貞美『生命』で読む日本近代』(pp. 111-112)を参照された。

(37) 加藤咄堂『懺悔の価値』(明治四十年「新仏教」二月号)。鈴木貞美『生命』で読む日本近代』(pp. 109-112, pp. 271-272)を参照された。

(38) ちなみに、トルストイの『わが懺悔』に触発された木下尚江『懺悔』(一九〇六)においては、微生物から人間に至る生命のひとつながりの流れという思想を生物進化論から得て、自己を生命の永遠の流れに連なる存在と自覚する条がある。なお、これは木下尚江にあっては生殖を、すなわち神聖なる恋愛として肯定する契機になっている。(鈴木貞美『生命』で読む日本近代』第四章第一節中「ある生命主義の誕生」pp. 104-109を参照のこと。)当時の日本におけるトルストイ受容の一面を示すものとして、また、西田の論理やその哲学の総合的性格を考える上でも参考にならう。

(39) 『善の研究』の思考法は、のちに「心理主義」であったと反省されるが、現象とそれを根底において統一する本質、「純粹経験」に实在の全体が含蓄され、それが分化発展してゆくという構図と、本質が分化発展して現象が形成されるといふ構図が重ねあわされて、ひとつの世界を構成するのは、終生変わらなかったといつてよい。

(40) 西田幾多郎は『現代の哲学』において、フィヒテのいう「知的直観」に、考える我と考えられる私の統一、その意味での主客合一を成立させる《自覚》を読みとり、この「知的直観」はフィヒテのいう《第一の無条件の原理》であり、《之なくして何等の意識も成立することはできぬ、所謂避くることのできない循環論証である》と述べている(NKZ, vol. 1. pp. 338-339)。この場合は、「知的直観」が、「我」の内的論理を完結した論理として成立させる絶対条件となっていることを指しているが、この一節は西田が世界全体に完結した論理構造を与えることを目指していたことを示している。なお、西田哲学にとって、フィヒテの「我」の観念が果たした役割については、稿を改めて述べる。

(41) 田岡嶺雲『現代思想の暗流』(一八九〇、「太陽」三月号)は、一九世紀文明の特徴を唯物論による物質的進歩と個人主義から生ずる《私欲主義・功利主義》に見、このふたつが結合するところに社会的不平等が生じるとし、それに対して、当時の日本で流行のきざしをみせていたトルストイの《博愛主義》、ニーチェの《本能主義》、ゴッリキーの《浮浪主義》などさまざまな現代文明批判を《非文明》への叫び、すなわち「現代思潮の暗流」ととらえる。そして、この「現代思潮の暗流」は決して無意味なものではなく、思想の「近代」と「反近代」の対立が《総合》されるところに、外面には機械文明の発展を、内面には《太古の自然素朴》の二面を兼ね備えた人類の《一大社会的統一》、すなわち帝国主義のうちに国家の廃絶に至るべきだという思想革命を提示するもの。極めて素朴で観念的なものではあるが、「近代」対「反近代」の思想対立を弁証法的に止揚する展望を打ち出したものである。そのほか、少壮の哲学者・藤井

謙治郎の『カントと社会主義』(一九〇七、「中央公論」四月号)が、社会主義の発生する根拠を近代社会の不平等に見ながらも、社会主義の闘争を否定し、社会環境と内面の不統一の克服、外面と内面の調和を訴えている。これも、抽象的、観念的なものとどまってはいるが、近代社会対社会主義の対立を止揚する展望を打ち出したものに数えられる。また、金子筑水『近代思想界の趨勢』(一九〇九、「中央公論」四月号)は、ヨーロッパの一九世紀末の思想の諸傾向を紹介し、それらを総括して一九世紀の《内的生活を忘るる物質文明》に対する《反抗》と位置づけ、《新ロマンチズム》と呼び、二〇世紀の新段階として、《新ロマンチズム》のもつデカダンスや破壊的な傾向を脱して、さらに主観性を強め、荘厳・幽玄・神秘的の東洋思想に近づくことを展望している。この金子筑水の主張は、ネオ・ロマンチズムの東洋的変容とも見なせるが、新段階をそれなりに想定する「近代の超克」の一種とみなすことができるだろう。これは島村抱月の「新自然主義」ないしは「純粹自然主義」の提起(一九〇七〜〇八)と同調し、かつ、それに「近代の超克」の意味を与えるものといえよう。なお、《内面と外面の調和》への希求は、『三太郎の日記』(一九一四)以下の阿部次郎の人格主義の追究にも見いだせるし、「近代の超克」の方向を東洋的美観に求めるのは佐藤春夫『風流』論(一九二四)などに引き継がれ、大正末から昭和初頭の「近代の超克」論の動きへと展開してゆく。

(42) 立川武蔵『はじめてのインド哲学』(講談社現代新書、一九九二)第五章「大乘仏教の興隆」を参照した。

(43) 「普遍」を具体的實在の背後に想定されるものとする唯名論の立場からは、普遍が実在するという西田の立場は実在論だとされる

だろうし、「普遍」が思考の外に実在すると考える実在論の立場からは、意識の底に普遍を見るのでは、唯名論だとされるだろう。言い換えると、西田においては、一般なるもの、神なるものは、内にあって外にある、外にあって内にある関係であり、この両者が「純粹経験」という観念によって結びつけられているのである。

(44) 吉田久一『清沢満之』(p. 26)を参照した。

(45) 高山樗牛の「性欲」満足主義が個人主義の主張と受けとめられたこと、また、「生命」が時代のキイ・ワードになりつつあったことは、鈴木貞美『生命』で読む日本近代』(pp. 19-36)を参照されたい。「主客合一」が流行観念であったことは、同書 (pp. 123-127, pp. 171-185 など)を参照されたい。

(46) 武市健人『ヘーゲル論理学の世界―その資本論への関連』下巻(福村出版社、改訂版、一九九七、pp. 1193-1202)を参照した。

(47) デイルタイが目指した「精神科学」は、『生の哲学』(一八八三)において、その第一原理として「生命 [Leben]」をすえるものであることを明白にしている。この「精神科学」に対して、リッケルトは「文化科学」を唱えた。

西田は、のち、『意識の問題』序(一九二〇)で、『精神科学の基礎概念を明にしたい』と「精神科学」の語を用いているが、『意識の問題』にはデイルタイの引用もあり、これはデイルタイの命名を念頭においてのことと推測される。