

研究論文

西田幾多郎の純粹経験¹⁾林 信 弘²⁾

The Pure Experience of KITARO NISHIDA

HAYASHI Nobuhiro

Kitaro Nishida, the most original and influential of modern Japanese philosophers, says as follows in the end of Part in “An Inquiry into the Good”.

When we approach the good academically, we can offer various explanations, but in actuality there is only one true good: to know the true self. Our true self is the ultimate reality of the universe, and if we know the true self we not only unite with the good of humankind in general but also fuse with the essence of the universe and unite with the will of God. This is the ultimate state of religion and morality. The method through which we can know the true self and fuse with God consists only in attaining by ourselves to the power of the union of subject and object. To acquire this power is to kill our false self and after dying once to worldly desire, to gain new life. (As Muhammad said, heaven lies in the shadow of the sword.) Only in this way we can truly reach the realm of the union of subject and object, which is the ultimate meaning of religion, morality and art. Christianity calls this event rebirth, and Buddhism calls it “Kensho” (to see into one’s Nature or awakening). According to one story, when Pope Benedict XI asked Giotto to show him a work that demonstrated his ability as a painter, Giotto simply drew a circle. In morality, we must attain to Giotto’s circle.

From the standpoint of this power of the union (the unifying power), this Paper researches on the fundamental structure of the Pure Experience of Kitaro Nishida.

Key words : Pure Experience, Power of the union (the unifying power),

Union of subject and object, Union of thinking, feeling and willing

キーワード : 純粹経験, 合一力 (統一力), 主客合一, 知情意合一

西田幾多郎といえば純粹経験, 純粹経験といえば西田幾多郎というぐらい, 西田の純粹経験はあまりにも有名であるが, しかしではその純粹経験とはいったいどのようなものなのかということになる, これが厄介で, なかなかすっ

きりとは納得しがたいところがある。つまり西田の純粹経験を純粹経験するのが容易ではないのである。

西田は「純粹経験を唯一の实在としてすべてを説明してみたい」(『善の研究』, 岩波文庫, 4頁)と言う。そして次のように言う。

「純粹経験というも単に知覚的意識をさすのではない。反省的意識の背後にも統一があって,

1) 本研究は、立命館大学人間科学研究所における2000～2002年度プロジェクト研究B(西田幾多郎のライフヒストリー研究)の成果である。

2) 立命館大学文学部教授

反省的意識はこれに由って成立するのである、即ちこれもまた一種の純粹経験である。我々の意識の根柢にはいかなる場合にも純粹経験の統一があって、我々はこの外に跳出することはできぬ。」(前掲書, 229 - 230頁)

では、そのような純粹経験とはいったいどのようなものなのであろうか。

西田の「純粹経験」の「経験」は「意識」と読み換えることができる。それゆえたとえば、「純粹経験説の立場より見れば」とか、「純粹経験の立脚地よりして」とか、あるいは「純粹経験の状態においては」とか、その他その種の表現はすべて、「純粹意識説の立場より見れば」、「純粹意識の立脚地よりして」、「純粹意識の状態においては」といった表現に読み替えることができる。いや、それどころか、そもそも西田が用いている「経験」という用語はすべて基本的には「意識」という用語に読み替えることができる。それゆえたとえば、「個人あって経験あるのではなく、経験あって個人あるのである」(前掲書, 35頁)は、「個人あって意識あるのではなく、意識あって個人あるのである」に読み換えることができるし、あるいはまた、『善の研究』の出だしのあの有名な文言も以下のように読み替えることができるのである。前者が原文であり、後者がその読み替えである。

「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。純粹というの、普通に経験といっている者もその実は何らかの思想を交えているから、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。たとえば、色を見、音を聞く刹那、未だこれが外物の作用であるとか、我がこれを感じているとかと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。それで純粹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いる。これが経験の最醇なる者である。」(前掲書, 13頁)

「意識するというの、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。純粹というの、普通に意識といっている者もその実は何らかの思想を交えているから、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。たとえば、色を見、音を聞く刹那、未だこれが外物の作用であるとか、我がこれを感じているとかと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。それで純粹意識は直接意識と同一である。自己の意識状態を直下に意識した時、未だ主もなく客もない、知識とその対象とが全く合一している。これが意識の最醇なる者である。」

しかしこのように純粹経験を純粹意識に読み替えたからといって、別にそれで純粹経験が明らかになるわけではない。なぜなら、そのときには、それはそれで、ではその純粹意識とはそもそも何かということが直ちに問題となるからである。

そこで、その解明のための手がかりとして、先に読み替えた文言に注意を集中することにしてしよう。それにしても、この文言は何を言わんとしているのであろうか。

思うに、ここでは、色を見る、音を聞くといった感覚的知覚レベルの純粹経験つまり純粹意識の状態が端的に指摘されている。言うまでもなく、それが主客合一である。「色が我、我が色」、「音が我、我が音」の、未だ主もなく客もない、主客未分の合一である。そこでは、見る我、聞く我は主観、見られる色、聞かれる音は客観といったふうに、未だ主客二元的に分離しておらず、見る我、聞く我は完全に色なり音と一つに融合している。そこでは、「見る色」、「聞く音」という、ただ独立自全の一事実ある

のみである。

ところでこの純粹意識としての感覺的知覚は必ずしも瞬間的知覚とはかぎらない。たしかに先の文言にかぎって言えば、色を見、音を聞く「刹那」と、特に瞬間的知覚に焦点が合わせられているが、しかし西田自身は、純粹意識としての感覺的知覚を必ずしも「瞬間」に限定しておらず、それに「いくらかの時間的継続」を認めている。それは以下の文言を読めば明らかである。

「我々は少しの思想も交えず、主客未分の状態に注意を転じて行くことができるのである。たとえば一生懸命に断崖を攀ずる場合の如き、音楽家が熟練した曲を奏する時の如き、全く知覚の連続とってよい。また動物の本能的動作にも必ずかくの如き精神状態が伴っているであろう。これらの精神現象においては、知覚が厳密なる統一と連絡とを保ち、意識が一より他に転ずるも、注意は始終物に向けられ、前の作用が自ら後者を惹起しその間に思惟を入れるべき少しの亀裂もない。これを瞬間的知覚と比較するに、注意の推移、時間の長短こそあれ、その直接にして主客合一の点においては少しの差別もないのである。」（前掲書、16頁）

ところがここに思慮分別が加わるとき、つまり我がこれを見、聞いているとか、あるいはこの色は青だ、この音は鐘の音だとかいった思惟の働きが介入するとき、純粹意識は壊れる。ここでは、見る色、聞く音というただ一つの事実は解体し、見る我、聞く我と見られる色、聞かれる音の主客二元に分解し、さらに見られる色、聞かれる音もまた、この色は青だ、この音は鐘の音だというふうに、主語と述語の関係性に分解してしまうのである。

しかしここで壊れるのは、ただ感覺的知覚としての純粹意識だけであって、純粹意識それ自体は全然、壊れていない。そもそも純粹意識つまり純粹經驗は、西田にとって、すべてのもの

がそこから生まれ、そこにおいてあり、そこへと還って行くところのものであり、絶対に壊れようがないのである。

それゆえ思惟のうちにも純粹意識は働いている。つまり主客合一（主客統一）の力は働いている。たしかに一面では、思惟はすべてのものを客体化する。これを対象化あるいは表象化と言ってもいいが、とにかくそうしたうえで、思惟はものの構造や機能、もの相互の関係性を合法的に思惟しようとする。そこでは思惟する我と思惟される対象は主客二元的に切れている。しかし他面では、思惟のうちには純粹意識が働いている。思惟はつねにそこから生まれ、そこにおいてあり、そこへと還って行く。冒頭の西田の引用文の言うごとく、反省的意識つまり思惟は純粹意識（純粹經驗）の外に出られないのである。それゆえ純粹意識から見れば、思惟は主客二元的に分裂していながら分裂していない。なぜなら、純粹意識から見れば、たとえば、この色は青だ、この音は鐘の音だという思惟的判断において、思惟する我と思惟される対象が一つに融合しているからである。しかしそれでもやはり、この種の思惟的判断においては、思惟する我と思惟される対象の分裂は厳然として存在しており、解消されていない。それゆえ思惟の課題は、純粹意識の合一力（統一力）に深く従いながら、この分裂を解消し、分裂なき純然たる主客合一の状態において思惟することにあるのである。そこで西田は次のように言う。

「思惟は己自身にて発展するのである。我々が全く自己を棄てて思惟の対象即ち問題に純一となった時、更に適当にいえば自己をその中に没した時、始めて思惟の活動を見るのである。」（前掲書、27頁）

今かりに我々が、ある難解な数学的問題に取り組んでいるとしよう。その際我々は、こうすれば解けるのではないか、ああすれば解けるの

ではないかと、あれこれ試行錯誤するが、なかなか解けない。その数学的問題と我々とのあいだには大きな主客二元的分離が横たわっており、その分離に悩まされる。しかしある瞬間、ある着想（直覚）が浮かび、それに従って秩序正しく推論することによって解に達する。その時、その解と自己とのあいだには寸分の間隙もなく、一つに融合している。その解が我であり、我はその解である。最高の喜び。いやそれどころか、その解に達するために推論している間中も、我々はその数学的問題に自己を没入させて推論しているのであり、その間、次第に主客二元的分離が解消されて行く喜びを感じるのである。

あるいはまた我々が、ある哲学的思想についてあれこれ思惟しているとしよう。現に今我々は西田の純粹経験説について思惟しているが、その際大事なことは、その純粹経験説を外部から要領よく説明することではなく、そのなかに入り込み、それと一つになることである。では、一つになるとはどういうことか。それは、まず何よりも純粹経験に関する西田自身の思想展開にぴったりとつき従いながら、その思想展開を貫いている西田の根本直覚と一つになることである。なぜなら、西田自身も言うように、「我々がいかに縦横に思想を馳せるとも、根本的直覚を超出することはできぬ、思想はこの上に成立するのである。思想はどこまでも説明のできるものではない、その根柢には説明し得べからざる直覚がある、凡ての説明はこの上に築き上げられる」（前掲書、55頁）からである。そしてこの直覚と一つになりながら、あらためて純粹経験に関する西田の思想展開のうちに自己を没して、それと一つになることである。ここでは西田の思想は私の思想となる。それが真に思惟することにほかならないのである。もちろん我々は我々なりの仕方でも西田の純粹経験説を解釈し、説明しなければならない。そのなか

で当然、批判すべき点があれば批判しなければならない。しかしそのためには、まず何よりもそれ以前に、西田の思想と一つになっていなければならない。つまり、こう言ってよければ、西田の純粹経験を純粹経験していなければならないのである。

しかもこのことは単に西田の思想に限らず、西田という一個の人間を理解する場合にもあてはまる。なぜならこの場合にも大事なことは、人間西田のなかに入り込み、彼の知情意と一つになって、ということは当然、我々の知情意が未だ分離していない独立自全の純活動あるのみのところから、そのさまざまな思い、その野心や挫折、その喜びや悲しみを理解することだからである。そのうえで、西田の伝記を書くのなら、書くべきである。さもないと、いくら西田関連の資料をかき集め、どれほど詳細に西田の生涯を追いかけても、所詮は身辺雑記の域を出ないであろう。

それゆえ思惟の根底には、ある種の直覚がなければならない。数学的思惟であれ、哲学的思惟であれ、その他どのような思惟であれ、そこにはある種の直覚が働いていなければならない。これを西田は知的直観と呼んでいるが、たとえば夏目漱石が「文芸の哲学的基礎」という講演論文のなかで次のように語って、文芸作品の理解にとって必須のものとして、いわば「還元的感化」とでもいうべきものの重要性を強調しているが、これもまた一種の知的直観と見てよいであろう。

「還元的感化という字が少々妙だから、お分かりにならんかと思えます。これを説明すると、こういう意味になります。文芸家は今申す通り自己の修養し得た理想を言語とか色彩とかの方便であらわすので、その現わされる理想は、ある種の意識が、ある種の連続をなすのを、そのまま写し出したものに過ぎません。だからこれに対して享楽の境に達するという意味は、文芸

家のあらわした意識の連続に随伴するという事になります。だから我々の意識の連続が、文芸家の意識の連続とある度まで一致しなければ、享楽という事は行われるはずがありません。いわゆる還元的感化とはこの一致の極度において始めて起る現象であります。

一致の意味は固より明瞭で、この一致した意識の連続が我々の心のうちに浸み込んで、作物を離れたる後までも痕迹を残すのがいわゆる感化であります。すると説明すべきものはただ還元の二字になります。しかしこの二字もまた一致という字面のうちに含まれております。一致というは我の意識と彼の意識があって、この二つのものが合して一となるという意味であります。それは一致せぬ前に言うべき事で、既に一致した以上は一もなく二もないわけでありますからして、この境界に入れば既に普通の人間の状態を離れて、物我の上に超越しております。」（夏目漱石、『文芸の哲学的基礎』、講談社学術文庫、81 - 82頁）

しかも逆説的と言えれば逆説的、当然と言えれば当然のことだが、この還元的感化つまり知的直観においては、たとえその文芸作品が人間相互の分裂・矛盾・葛藤状態の世界を赤裸々に描いたものであろうと、あるいは文芸作品にかぎらず、たとえばデカルトやカントのごとく、主客対立、自他二元をベースにした哲学的思惟を展開したものであろうと、それと合して一つになることによって、真にそれを理解するのである。

さらに西田においては、この知的直観は単に思惟のみならず、意志の根底にも働いていると見なされており、次のように言う。

「思惟の根底に知的直観があるように、意志の根底にも知的直観がある。我々が或事を意志するというは主客合一の状態を直覚するので、意志はこの直覚に由りて成立するのである。意志の進行とはこの直覚的統一の発展完成であ

って、その根底には始終この直覚が働いている、而してその完成した所が意志の実現となるのである。」（前掲書、56頁）

もとより西田にとって、意志の理想（目的）は、「主客を没したる知情意合一の意識状態」（前掲書、79頁）、「知情意の分別なく主客の隔離なく独立自全なる意識本来の状態」（前掲書、188頁）に達することであり、それがまた真の善行為にほかならないのである。

しかし実際には、たえず知情意は分裂し、いたるところで自他矛盾、自他不一致に苦しめられ、理想は実現しない。それが我々の通常の意識状態である。ではいったいどうすればよいのか。

西田はこの解決を、本能的直覚や外在的権力（神権の権力や君権の権力）にも、あるいは単なる形式的な理性的思惟や快樂の感情（利己的快樂や公衆的快樂）にも求めず、まさに知的直観としての愛に求めている。主客合一（主客統一）の力としての純粹經驗つまり純粹意識の最深最大の現われたる知的直観としての愛に求めている。なぜなら意志がこの愛と一つに融合するときのみ、はじめて知情意もまた一つに合し、こうしてたえず我々を悩ます自他分裂から解放されるからである。そこで西田はこの愛について次のように言う。

「次に何故に愛は主客合一であるかを話して見よう。我々が物を愛するというのは、自己をすてて他に一致するの謂である。自他合一、その間一点の間隙なくして始めて真の愛情が起るのである。我々が花を愛するのは自分が花と一致するのである。月を愛するのは月に一致するのである。親が子となり子が親となりここに始めて親子の愛情が起るのである。親が子となるが故に子の一利一害は己の利害のように感ぜられ、子が親となるが故に親の一喜一憂は己の一喜一憂の如くに感ぜられるのである。我々が自己の私を棄てて純客観的即ち無私となればなる

程愛は大きくなり深くなる。親子夫婦の愛より朋友の愛に進み、朋友の愛より人類の愛にすむ。仏陀の愛は禽獸草木にまでも及んだのである。」(前掲書, 243頁)

しかしそれにしても、ではいったいこの愛は何から由来するのか。言うまでもなく、それは神からである。では、神とは何か。神とは、西田にとって、宇宙を包摂する一大知的直観としての純粹意識(純粹經驗)の統一力(合一力)の別名にすぎない。しかも、この「統一力」も他にしばしば使われている「統一作用」や「統一者」と全然同一で、この三者は互いが互いに他の別名でしかない。もともと西田においては、本体と現象は二元的に分離されえないものであって、両者は二であって一、一であって二であり、そのかぎりにおいて、本体とその現われとしての力や作用や活動は分離することのできないただ一つの事柄だからである。それゆえ純粹意識(純粹經驗)の統一力を、純粹意識(純粹經驗)の統一作用、純粹意識(純粹經驗)の統一者と呼んでもまったく同じことなのである。

しかも西田はこの純粹意識(純粹經驗)の統一力を、意識の統一力、宇宙の統一力、精神と自然とを合一した者、真実在、唯一の者の自発自展、唯一実在の唯一活動、独立自全なる無限の活動、我々の真の自己、ブラハマン即アトマン、有即活動、神人合一・神人同体、宇宙の本体、宇宙の根柢たる一大人格、統一的或者、超個人的統一、宇宙的意識統一その他、自在に使いわけているが、その指示するところのものはまったく同じである。そして神とはそうしたすべての名の究極の別名なのである。それゆえ原理上、西田における神は、一種の汎神論的神であって、単なる外在的な超越神の入る余地はまったくないのである。

そしてこの汎神論的神において、我々の愛は神の愛と分かちがたく合一し、互いに他を映し合うのである。

「曩にいったように、我々の欲望は大なる統一を求むるより起るので、この統一が達せられた時が喜悦である。いわゆる個人の自愛というも畢竟此の如き統一的要求にすぎないのである。然るに元来無限なる我々の精神は決して個人的自己の統一を以て満足するものではない。更に進んで一層大なる統一を求めねばならぬ。我々の大なる自己は他人と自己とを包含したものであるから、他人に同情を表わし他人と自己との一致統一を求むるようになる。我々の他愛とはかくの如くして起ってくる超個人的統一の要求である。故に我々は他愛において、自愛におけるよりも一層大なる平安と喜悦とを感ずるのである。而して宇宙の統一なる神は実にかかると統一的活動の根本である。我々の愛の根本、喜びの根本である。神は無限の愛、無限の喜悦、平安である。」(前掲書, 125 - 126頁)

それゆえ西田の純粹經驗説全体を貫いているものは強烈な合一力(統一力)である。知も情も意も、時間も空間も、主観も客観も、真善美も、理想も現実も、物体も身体も心も、山川草木虫魚禽獸も、個人も家族も社会も国家も世界も、自然も精神も宇宙も神も、すべて何もかもがこの合一力(統一力)に包摂される。すべてのものが、そこから生まれ、そこにおいてあり、そこへと還って行くものとされる。この合一力(統一力)こそが純粹意識としての純粹經驗の本体である。純粹經驗においては、突きつめて言えば、意識現象が唯一の実在とされるが、しかしその意識現象は即ち宇宙現象であり、自然現象と精神現象は、このいわば宇宙意識ともいうべきものから立ち現われ、一定の分化発展を遂げた後、再び宇宙意識に還って行く。が、再び現われ、分化発展し、また還って行く。この無限の分化発展をはらんだ無限の循環運動を貫いているもの、それが合一力(統一力)なのである。

しかもこの合一力(統一力)は単に思想とし

ての純粹經驗説を貫くものであるだけでなく、人間西田本人の合一力（統一力）でもあった。彼はすべてのものをこの合一力（統一力）のうちに包摂しようとする。そうせずにはおられなかった。何とも言いようのない合一力（統一力）、西田自身の言葉を使えば、「自己以上の不可思議力」（前掲書、244頁）が働いていた。そこではもはや彼自身がこの合一力（統一力）に従って包摂しようとしているのか、この合一力（統一力）が彼をして包摂させようとしているのか見分けがつかない。彼はこの合一力（統一力）に取り憑き、取り憑かれているのである。しかもこの「取り憑き、取り憑かれる」こと自体がまた合一力（統一力）の働きにほかならないのである。

しかし世界は至るところ矛盾対立状態に満ちている。その世界の小さな一存在者にすぎない我々もまた、自己自身の内部においても、自他関係の間においても、至るところ矛盾対立状態に満たされている。それが我々を含めた世界の常態であり、当然、西田も例外ではない。そこには何かある強い力が働いている。そこで矛盾対立状態を引き起こし、かつそれを貫いているこの力を今かりに「分離力」と呼ぶことにするが、ではいったいこの分離力に対して、どう対応すればよいのであろうか。

この分離力に対して、あくまで西田はそれを合一力（統一力）のうちに包摂しようとする。もちろん西田はこの分離力を容認している。消極的ではなく、むしろ積極的に容認している。分離力は合一力（統一力）に不可欠だからである。「实在是矛盾に由って成立する」（前掲書、85頁）とか、「活きた物は皆無限の対立を含んでいる」（前掲書、87頁）とか、「衝突矛盾のある処に精神あり、精神のある処には矛盾衝突がある」（前掲書、112頁）とか、あるいは「統一の裏面には必ず矛盾衝突を伴う」（前掲書、118頁）とか、その他それに類したことを至る

ところで言っていることから、それは明らかである。しかしだからといって、分離力それ自体の独立性が容認されているわけではない。合一力（統一力）から独立に、それから切れたところで存在する分離力が容認されているわけではない。分離力が容認されるのは、それが合一力（統一力）に包摂されているかぎりにおいてである。なぜなら、あくまで西田にあっては、「实在是凡て統一に由って成立する」（前掲書、114頁）からであり、それはまた以下の文言を見ても、明らかである。

「实在是これに対立する者に由って成立するというが、この対立は他より出で来るのではなく、自家の中より生ずるのである。前にいったように対立の根柢には統一があって、無限の対立は皆自家の内面的性質より必然の結果として発展し来るので、真實在は一つの者の内面的必然より起る自由の発展である。」（前掲書、88頁）

「意識統一の頂点即ち主客合一の状態というのは常に意識の根本的要求であるのみならずまた実に意識本来の状態である。（中略）然るに意識の分化発展するに従い主客相対立し物我相背き、人生ここにおいて要求あり、苦悩あり、人は神より離れ、樂園は長えにアダムの子孫より鎖されるようになるのである。しかし意識はいかに分化発展するにしても到底主客合一の統一より離れることはできぬ、我々は知識において意志において始終この統一を求めているのである。意識の分化発展は統一の他面であってやはり意識成立の要件である。意識の分化発展するのはかえって一層大なる統一を求めるのである。統一は実に意識のアルファでありまたオメガであるといわねばならぬ。」（前掲書、212頁）

このように西田の合一力（統一力）は驚くほど強烈なものであった。何がなんでも分離力を合一力（統一力）に包摂せずにはおかないという迫力がある。それゆえ当然、分離力の現われとしての悪と苦は合一力（統一力）の現われと

しての善と快のうちに包摂される。西田にとって、悪と苦は善と快に絶対的に対立するものではなく、むしろ前者は後者の不可欠の一部であった。悪あり苦あればこそ、世界も人も深い魅力をたたえ、それだけますます善は輝き、快はますます深いものとなるのである。では、善と快はどこから生まれるのか。言うまでもなくそれは最深最大の合一力（統一力）としての愛からである。もっと正確に言えば、「愛即知，知即愛」としての愛からである。西田にとって、愛と知は一体のものであった。そしてこの愛はまさしく合一力（統一力）の別名なのである。

もとよりこの愛は分離力の現われとしての各人の独立性を何ら否定するものではない。この愛においては、我々は互いに他の独立性を尊重しつつ、他と合一するのである。西田も、「余は自分の本分を忘れ徒らに他の為に奔走した人よりも、能く自分の本色を發揮した人が偉大であると思う。」（前掲書，195頁）と言っている。しかしそうは言うものの、他面ではやはりこの独立性が尊重されるのは、あくまでそれが合一力（統一力）に包摂されているかぎりにおいてでしかない。それに、もともと西田にあっては、この独立性は絶対に合一力（統一力）としての愛の範囲外に出られないのである。

しかもそのうえ、この愛は単に分離力を合一力（統一力）のうちに包摂しようとするにとどまらず、さらにこの分離力そのものを解消して、純然たる全き合一状態に達しようとする。達しようとしなくてはならない。それがこの愛の本来の状態だからである。そこで例示して、西田は次のように言う。

「自己を忘れ、ただ自己以上の不可思議力が独り堂々として働いている。この時が主もなく客もなく、真の主客合一である。この時が知即愛，愛即知である。数理の妙に心を奪われ寝食を忘れてこれに耽ける時、我は数理を知ると共にこれを愛しつつあるのである。また我々が他

人の喜憂に対して、全く自他の区別がなく、他人の感ずる所を直に自己に感じ、共に笑い共に泣く、この時我は他人を愛したまたこれを知りつつあるのである。愛は他人の感情を直覚するのである。」（前掲書，244頁）

しかし残念ながら、その実現は容易ではない。たとえ実現しても、長続きせず、すぐに壊れてしまう。しかし壊れても壊れても、その実現に向かわずにはおられない。そこにしか真の快樂，真の幸福はないからである。

「最後に人心の苦楽について一言しよう。一言にていえば、我々の精神が完全の状態即ち統一の状態にある時が快樂であって、不完全の状態即ち分裂の状態にある時が苦痛である。右にいった如く精神は实在の統一作用であるが、統一の裏面には必ず矛盾衝突を伴う。この矛盾衝突の場合には常に苦痛である。無限なる統一的活動は直にこの矛盾衝突を脱して更に一層大なる統一に達せんとするのである。この時我々の心に種々の欲望または理想を生ずる。而してこの一層大なる統一に達し得たる時即ち我々の欲望または理想を満足し得た時は快樂となるのである。故に快樂の一面には必ず苦痛あり、苦痛の一面には必ず快樂が伴う、かくして人心は絶対に快樂に達することはできまいが、ただ努めて客観的となり自然と一致する時には無限の幸福を保つことができる。」（前掲書，118頁）

ここに純粹経験に託した西田の切実なる願いが率直に表明されているのである。

以上が西田幾多郎の純粹経験説の要点である。西田の純粹経験説は大変興味深いものであり、尽きせぬ魅力をたたえているが、その一方、非常に難解で、容易に人を寄せつけないところがある。しかしそれも、以上の要点をしっかりと自得すれば、自ずから参入することができるであろう。さらにはそれを踏まえて、この純粹経験説の意義と限界を批判的に吟味検討することもできよう。しかしこれについては、稿を新

たに論じることとし、ここでは最後に以下の文言をじっくりと身読しつつ、本小論を閉じることとする。

「真の善行というのは客観を主観に従えるのでもなく、また主観が客観に従うのでもない。主客相没し物我相忘れ天地唯一実在の活動あるのみなるに至って、甫めて善行の極致に達するのである。物が我を動かしたのもよし、我が物を動かしたのもよい。雪舟が自然を描いたものでもよし、自然が雪舟を通して自己を描いたものでもよい。元来物と我と区別のあるのではない、客観世界は自己の反影といい得るように自己は客観世界の反影である。我が見る世界を離れて我はない。天地同根万物一体である。印度の古賢はこれを「それは汝である」 Tat twam asi といい、パウロは「もはや余生けるにあらざりて基督余に在りて生けるなり」といい（加拉太書第二章二〇）、孔子は「心の欲する所に従うて矩を踰えず」といわれたのである。」（前掲書，193頁）

「終りに臨んで一言して置く。善を学問的に

説明すれば色々の説明はできるが、実地上真の善とはただ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の善と合するばかりでなく、宇宙の本体と融合し神意と冥合するのである。宗教も道德も実にここに尽きて居る。而して真の自己を知り神と合する法は、ただ主客合一の力を自得するにあるのみである。而してこの力を得るのは我々のこの偽我を殺し尽して一たびこの世の欲より死して後蘇るのである（マホメットがいったように天国は劍の影にある）。此の如くにして始めて真に主客合一の境に到ることができる。これが宗教道德美術の極意である。基督教ではこれを再生といい仏教ではこれを見性という。昔ローマ法皇ベネディクト十一世がジョットーに画家として腕を示すべき作を見せよとやってやったら、ジョットーはただ一円形を描いて与えたという話がある。我々は道德上においてこのジョットーの一円形を得ねばならぬ。」（前掲書，206 - 207頁）

（2002.12.17. 受理）