



## 『善の研究』の構造

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2021-09-28 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 山田, 邦男 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.24729/00017508">https://doi.org/10.24729/00017508</a>

## 『善の研究』の構造

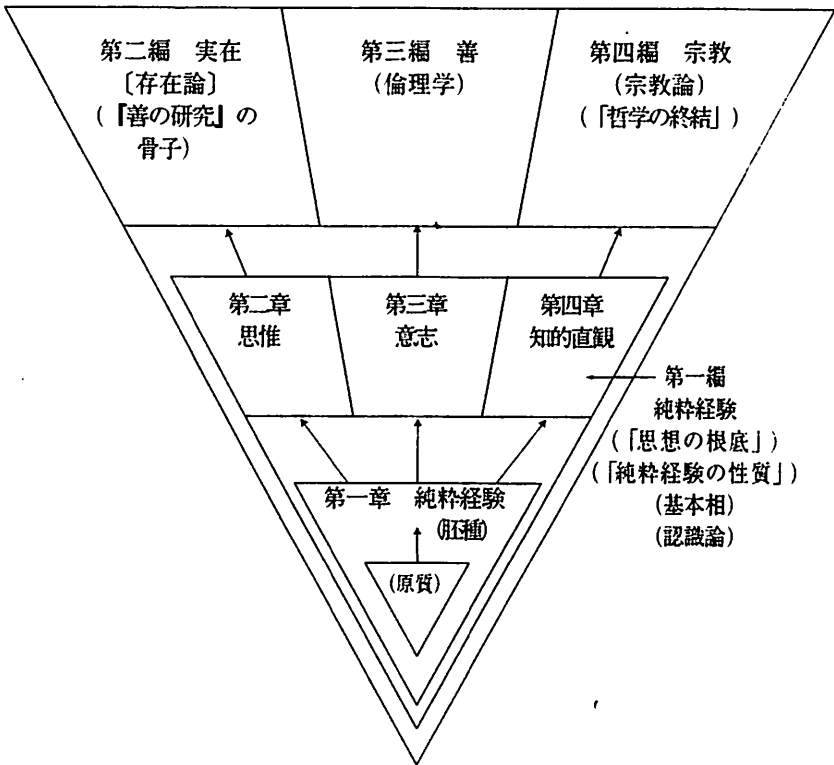
山 田 邦 男

### (一)

小論は、次の西谷啓治の指摘に示唆を受け、さらにそれを筆者なりに敷衍することによって西田幾多郎の『善の研究』の構造を究明しようとするものである。西谷は、『善の研究』の「構成」について次のように述べている。

『善の研究』は純粹経験、實在、善、宗教と題された四つの編から構成されてゐるが、その全体に通ずる基本概念は『純粹経験』である。純粹経験は初版の序文では、『余の思想の根柢』といはれてゐる。その場合、根柢とは、思想の展開がそこから始まる場所であり、また同時に、展開されてくるすべてのものがその都度、一々としても全体としても、そこに帰着するところでもある。(中略) 全体系を貫通する純粹経験を、その『性質』において解明した第一編『純粹経験』を見ると、その編は再び第一章『純粹経験』で始まつてゐる。すなはち、その第一章は、全体系の根柢である純粹経験の基本相を、いはばその胚種ともいふべき形態のもとで取扱つてゐるのである。(しかもその第一章のうちでも特に冒頭の十二、三行、つまり本書の書き出しの部分では、その胚種形態にも現はれてゐるやうな、純粹経験のいはば原質について語られてゐる。) 純粹経験の基本相は、それを胚種形態において説いた第一章から、その体系的発展の相を『思惟』と『意志』との両面から説いた次の二つの章を経て、最後の『知的直観』の章に至つて、基本相としての完全な姿を展開してゐるのである。それ故、純粹経験は、本

書の構成では、三つの相において示されてゐることになる。(一) 体系の全体を統一するものとして、(二) その全体的統一の基本相として、(三) その基本相における胚種としてである。そしてそれらがいずれも純粹経験といはれてゐるのである。そのことはつまり、この全体系のどの部分をとつても、そこに純粹経験といふ基本相が支配してをり、したがつてまたその原質も現はれてゐる、といふことを意味してゐる。<sup>(1)</sup>



(1) 『西谷啓治著作集』、第九卷、一二五—一二六頁。

この西谷の視点をさらに第二編から第四編までを含めて『善の研究』全体に拡大し、この書の構造を視覚的に示すとすれば、前頁のように図示することも可能であろう。

『善の研究』の全体は四重の入れ子構造になっていると思われる。(1) まず最も内側にあるのが純粹経験の「原質」(第一編第一章「純粹経験」の冒頭の段落)、(2) 次にそれに近接するのが、この「原質」そのものの原初的な展開(Entwickeln)である純粹経験の「胚種」(第一編第一章「純粹経験」)、(3) さらにその外側にあるのが、「胚種」の展開である純粹経験の「基本相」(「純粹経験の性質」、第一編「純粹経験」)、(4) 最も外側にあるのが、純粹経験の全展開である『善の研究』の全体系。

これら四つのものの関係は、内側にあるものが外側にあるものの根底をなすという関係であり、その最も極端な形でいえば(1)の「原質」がその外側にあるすべてのものの基礎をなし、したがって『善の研究』の全体およびそのすべての部分の基礎をなすということである。この「原質」は、全体を統一するこの書の「第一原理」である。その意味では、冒頭の段落がこの書の最後の段落に至るまでつねに通底しているといえる。(一つの原理によって全体を説明することが哲学固有の課題であるとすれば、この書は、この「原理の学」としての哲学という性格を徹底したものであるといえる。)

また、これら四つのものの関係は、単に入れ子構造をなすだけでなく、発展的構造をなしている。図からも明らかなように、(1)の「原質」から(2)の「胚種」に、またそこから(3)の「基本相」に展開し、さらに(3)を構成する「思惟」(第一編第二章)・「意志」(同第三章)・「知的直観」(同第四章)が、それぞれ「実在」(第二編)・「善」(第三編)・「宗教」(第四編)へと展開する。<sup>(2)</sup>

---

(2) この点については、森哲郎「純粹経験の世界」(世界問題研究所紀要第11巻、平成3年、京都産業大学)参照。

よく知られているように、西田はこの書の「序」において、「純粹経験を唯一の實在としてすべてを説明して見たい」と述べている。これを分節すれば、最初の「純粹経験」が第一編、次に「純粹経験が唯一の實在である」が（第一編を含みつつ）第二編、最後に「純粹経験を唯一の實在としてすべてを説明する」が（第一・第二編を含みつつ）第三・第四編に対応するが、これらは伝統的な哲学の分類でいえば、第一編は認識論（認識作用）、第二編は存在論、第三編は倫理学、第四編は宗教論に相当する。しかもこれらの全領域が、この書において有機的統一をなしており、この点で本書は勝れた意味で「全体の学」としての哲学の書であるといえる。

さらに、右の展開は、いうまでもなく著者の恣意によるものではなく、純粹経験（とくにその原質）自身の展開、つまりその「自発自展」であり、またそのことによって純粹経験がそれ自身を自覚していくことである。そして純粹経験が「真の自己」であり、また本質的に「自得」されるべきものである限り、純粹経験の哲学としてのこの書は、我々の本来的自己の「自覚の学」であるといえる。

以上、西谷の示唆によって『善の研究』の構造図を描き、その基本的骨格を説明するとともに、併せてこの書が本来の（古典的な）哲学の全性質を備えていることを述べた。この書が日本における最初の独創的な哲学書とされるのもこれによるであろう。そして原理の学、全体の学、自覚の学であるこの哲学の全展開がそこから始まり、そこに於いてあり、そこに帰する「根柢」をなすものが純粹経験である。小論ではまずこの純粹経験を、とくにその「原質」（第一編第一章冒頭）において考察し、次にその「胚種」形態（第一編第一章）を、さらにその「基本相」（第一編）を、そして最後に全体系（『善の研究』の全体）の構造を概観することによって、「純粹経験の哲学」としてのこの書の構造を明らかにしたい。（なお紙幅の都合上、今回は基本相の第二（第一編第三章「意志」）までとし、全体系の構造については次回以後の叙述に俟たねばならない。）

## (二)

『善の研究』は、まさに唐突に「原質」の提起から始まる。

「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、事実に従うて知るのである。純粹というのは、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ものである。(中略) 真の純粹経験は何らの意味もない、事実其儘の現在意識あるのみである。」<sup>(3)</sup>

純粹経験のこの唐突な提起には、だれしも戸惑いを覚えるであろう。しかし純粹経験の哲学としてのこの書には、これ以外の初めがありえないことも確かであろう。なぜなら、「直接経験の背後には切り込むことはできない」<sup>(4)</sup>からである。純粹経験(直接経験)の以前はない。それはすべてのものの原初である。もしもこれ以外のことばから始まるとすれば、それらはすべて事実に対して後から付けられた説明にすぎない。「直接経験は全く我々に與へられたる者である。直接経験は全く我々の細工以前の意識である。我々は之をいかんともすることはできない。我々の細工は之を本としてその上加へうるのである。思想は更に簡明なる思想に由つて説明もできるが、直接経験の背後には切り込むことはできない。(直接経験の背後には無限の神秘的秘密がある)。」(『断章』二七五) この第一原理(原質)

---

(3) 岩波文庫新版、一三—一四頁、以下この書からの引用は頁数のみを、かつ本文中に記すことにする。

(4) 『純粹経験に関する断章』、西田幾多郎全集、第十六卷、二七五頁。以下本書からの引用は『断章』と略記し、頁数とともに本文に記す。

の直接の提起は、それ故、「自得」される以外にはない。それは、あたかも禅匠が修行者に、いきなり「これ何ぞ」と迫るのに比せられるであろう。その意味で、それは哲学以前の事柄である。西田が「序」で、第一編について「初めて読む人はこれを略する方がよい」と述べているのもそれによるであろう。このことは同時に、彼の哲学以前の体験の存在を示している。「直接経験の背後には無限の神秘的秘密がある」と言われているのがそれである。

このことは『善の研究』の哲学書としての性格を疑わしくさせるものと思われるかもしれない。なぜなら、哲学は無前提の学でなければならないにもかかわらず、この書には哲学以前の体験が前提されているからである。この場合しかし、前提とか無前提ということがいかなる意味であるかが問題である。それが「思慮分別」による仮定の有無ということであれば、古来哲学と称されてきたものこそ何らかの「思慮分別」から出発し、したがってまた何らかの仮定ないし前提から出発しているのではないかと問わざるをえない。これに対しこの書の立場は、そのような仮定ないし前提の以前から出発する。「今もし真の实在を理解し、天地人生の真面目を知ろうと思うたならば、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ようのない、直接の知識を本として出立せねばならぬ。」(六〇)では、この「疑うにももはや疑いようのない、直接の知識」とは何か。それは「ただ我々の直覚的経験の事実」(六二)、「意識上における事実の直覚、即ち直接経験の事実」(六三)、つまり「純粹経験」に他ならない。これこそが「凡ての人工的仮定」を排除した、無前提の「直接の知識」である。

この「直接の知識」は、それが反省的に与えられるのではない以上、哲学以前の事柄である。これを第一原理として「哲学」を展開したものが第二編以下であるとすれば、その原理が与えられる哲学以前が第一編である。哲学は哲学以前によって支えられているのである。では、この哲学以前はいかにして我々に与えられるのか。それが「思慮分別」の以前である以上、我々は一度これを放下して、自己が「事実其儘」に成るのでなければならない。西田の場合は、そのおよそ十年

にわたる猛烈な坐禅の体験がそれを可能にしたのである。このことが『善の研究』に独特の難解さを与えているとはいえ、それは決して秘教的とはいえないであろう。なぜなら、我々は絶えず「事実其儘」<sup>(5)</sup>に成っているのであり、そこから決して離れることはできないからである。

それでは、「背後」に「無限の神秘的秘密」をもったこの純粹経験の原質（直接経験）はどのような特徴をもっているだろうか。以下、それを先の冒頭の文章にしたがって列挙してみよう。（なお『断章』の中でも純粹経験の原質の特徴が記されている。その要点も併せて記すことにしたい。）

(1) 最初の三行に特徴的に見られるのは、「事実其儘」・「経験其儘」（さらに「事実に従うて」も）という表現である。

(2) この「其儘」とは、いいかえれば「毫も思慮分別を加えない」ことである。

(3) 上の(1)と(2)が具体的にその次の二行で例をあげて説明される。

(i) まず、「外物の作用」という「考」がないということ、これは内外の区別（それゆえ自他の区別）がなされるその以前の統一性（すなわち内外一如、自他一如）ということである。このことは、空間という観念の成立以前ということであり、また心と物、精神と自然、自己と宇宙といったあらゆる区別ないし二元論の以前のと統一性ということでもある。（「此の直接であつて具体的である意識では見る人もなく見らるゝ物もなく（中略）之を物といふこともできず心ということもできぬ。又未だ時間といふ者もなければ勿論空間といふ者もない。」（『断章』二七九））

(ii) また「我がこれを感じている」という「考」がないということ、これは「事実其儘」・「経験其儘」の状態から自己に立ち返って自己を反省するその以前、つまり自己意識以前ということであり、したがってまた意識（された意

---

(5) 注(8)をも併せて参照されたい。



識) 以前 (対象化される以前の意識としての無意識) の統一性ということである。(「直接経験とは (中略) 所謂無意識精神なる者と一致する。」(『断章』二七七))

(iii) 最後に「この色、この音は何であるという判断すら加わらない前」とは、主観が客観を対象化 (判断・思惟・「思慮分別」) するその以前ということである。この判断以前はしかし、たとえば動物のような状態をさすのではない。それはむしろ、判断による死せる分割(Urteilung) ないし抽象化の以前として、生きた具体的全体の統一性とどまることであろう (たとえば直覚や直観など)。

(4) 上の(1) から(3) の全体を一言でいえば「直接経験」、つまり意識状態の直下の経験、「経験其儘」ということである。そこでは「未だ主もなく客もない」し、また「知識 (主観) とその対象 (客観) とが全く合一している」(主客未分の統一性)。(「直接経験に於ては主客同一である。知る者と知られる者とが同一である。」(『断章』二七四))

(5) 「真の純粹経験は何らの意味もない」。ここで言われる「意味」とは、「意味とか判断」というようにしばしば判断と並列的に述べられるようなそれ (主観によって对象的にとらえられた客観的意味) であり、それ故「何らの意味もない」とは、いわゆる無内容ということではない。むしろそれは、無限の内容を含んだものとして無限定と解されるべきものである。「直接経験即『是』に於ては『是』と『何』と同一である。余は或学者のいふ様な單純に『是』といふものはないと思ふ。<sup>(6)</sup> 何等の内容なき純有といふ如き者は無と同一である。」(『断章』二八九) 真の純粹經

---

(6) 引用文中の「或学者」とは、おそらくヘーゲルを指すであろう。ヘーゲルは、『精神現象学』の中で「感覺的確信」について次のように述べている。「感覺的確信が具体的内容をもっていることは、一見してこの確信が最も豊かな認識であり、いな無限に豊かな内容をもつ認識であるかのように思われる。・・・しかしこの確信は、実際には自分が最も抽象的で貧しい真理であることを自分で示している。この確信が自分の知ってい

験（直接経験）である「是」は、判断や意味の以前として「何」（内容）を全体的・直観（直覚）的に含んでいる。<sup>(7)</sup>

(6) 「事実其儘の現在意識あるのみ」。この「現在意識」とは、いうまでもなく現在生じている意識（事実其儘の意識）ということであって、時間的な現在を意識するということではない。過去や未来といった時間の観念が生じてくるその以前であり、そこでは現在という時間意識もない。その意味で、それは絶対現在である。（「意識的実在には時間がない。超時間的である。意識は永久である。」（『断章』四二三））

(7) それ故、純粹経験（あるいは直接経験）とは、経験するというその活動そのものであり、意識ということでは、意識するというその作用そのものである。「経験其儘」とは反省以前の経験それ自体であり、「現在意識」とは反省以前の意識作用それ自体である。

(8) しかもこの純粹経験という活動が、右に述べたように自他未分、主客未分のところでの活動であるということは、それが個人を超えているものであることを示している。個人のうちに個人を超えたものが活動し、それが個人を形成するということである。この個人のうちに個人を超えて活動するものとは、何らかの意味で一般的なものでなければならず、それが個人のうちに自己限定として働くということではなければならない。（「直接経験の背後には無限の神秘的秘密がある。」（前出）また、よく知られた「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」（三五頁）という言葉もすでにここにおいて明らかである。

---

るものについて言っていることは、ただ『それが有る』ということだけであり、その真理は事物の有だけしか含んでいない。」（G.W.Fr.v.Hegel, "Phänomenologie des Geistes", J.Hoffmeister Aufl., S.79.）

(7) 上田閑照は、西田の「是と何と同一」に関して、「是」とは「是！」であり、それと一つである「何」は「原初の現前に原感動する『何』、一種の感歎詞 "What!" です。そしてこの、原感動の「何」には、あらゆる何々であるの何が未分の一体としてこめられているのです。」と述べている（『西田幾多郎を読む』岩波書店、一一三頁）。なお西田が

(9) 以上に見たように、純粹經驗は主客、自他、時空といったあらゆる二元論の以前であるが、このことは、それらが純粹經驗のうちで未分のままに統一されているということである。つまり、純粹經驗とは、それらの統一作用であるとともに統一力そのものに他ならない。しかもそれが、右に述べたように自他を包む一般的なものとして存在しているのである。

(10) このように言えば、それは超越的な形而上的実体のように考えられがちであるが、しかしそれは同時に「色を見、音を聞く刹那」の我々の直下の経験を離れないのである。純粹經驗においては、形而上的なものが脚下の経験と一つである。いまが永遠であり、ここが宇宙であり、自己が世界である。（「吾人が其時々意識は一つ〔で〕あつて具体的であつて全き者である、全世界である。」（『断章』三〇四））

(11) 以上を要するに、もし真理とは事実そのものの謂であるとすれば、純粹經驗とは「事実其儘」であるが故に、純粹經驗が真理に他ならないということではなければならない。（「余は最も具体的なる経験の事実に近い者が真理であると思う。・・・凡て真理の標準は外にあるのではなく、かえって我々の純粹経験の状態にあるのである、真理を知るというのはこの状態に一致するのである。」（四六一四七））

以上、『善の研究』全体の原質にして同時に純粹經驗の原質でもあるこの書の冒頭の段落に籠められている純粹經驗の特徴を列挙した。これらの特徴は、部分的にはこの書のそれ以後の展開をも参照して列挙したものであるが、しかし潜在的

---

なお西田が「何らの意味もない」と言うことの背後には彼の禪体験が秘められているであろう。それは禪で端的に「無一物中無尽蔵」あるいは「無！」といわれるものである。参禅者としての西田の有無を絶した絶対の無の体験が、哲学者としての西田によって純粹經驗（直接經驗）と術語づけられたと言いうるのである。

にはすべてこの冒頭部分に含まれているはずのものである。なぜなら、まさにそれが原質であるが故である。

### (三)

『善の研究』の第一編第一章は、右の冒頭部分（原質）に続いて、第二段落では「如何なる精神現象が純粹経験の事実であるか」を問い、感覚・知覚・記憶・情意（感情・意志）・表象・思惟（意味・判断）などのすべての精神現象が純粹経験であるとする。さらに第三段落以後では「凡ての精神現象の原因である純粹経験とは如何なる者であるか」を問い、上にあげたさまざまな精神現象を意識の「分化発展」の「大なる統一」の中にそれぞれ位置づけ、それらの全体およびその統一作用が純粹経験であることを述べている。この純粹経験は、西谷によれば、さきの冒頭部分が「原質」であるのに対して「胚種」と規定される。そこで本節では、この原質と胚種の関係について考察することにした。

原質と胚種はいずれも純粹経験である。このことは、一言で純粹経験といっても、そこに統一性の強度の差のごときものがあることを示している。この点について上田閑照は、次のように述べている。

『善の研究』で純粹経験と言われているものは三つのレベルにおいて実例的に提示されています。第一に、冒頭に出されてくる『例えば、色を見、音を聞く刹那、・・・未だ主もなく客もない』原始の直接経験。第二に、『一生懸命に断岸を攀ずる場合の如き』、或は『美妙なる音楽に心を奪われ、物我相忘れ、天地ただ嘔吐たる一楽声のみなるが如く』（この部分は第二編第三章からの引用。この代わりに第一編第一章から引用するとすれば「音楽家が熟練した曲を奏する時の如き」（引用者））、『厳密なる統一』における『知覚の連続』としての、そしてそこに『真実在が現前している』ところの『直接なる具体的経験』。第三に、経験である限りのすべての意識現象、乃至すべての実在。この三つのレベルはそこで純粹経験がいわば聴診されうる強度と位度を異にした三つの局所と言うべきもので、

一応は区別出来ますが、第一から発起して弾力的に第二、第三まで脈動しつつ延びてゆくようなものとして具体的に純粹經驗と言われます。<sup>(8)</sup> この三つのレベルの純粹經驗を仮にそれぞれAレベル、Bレベル、Cレベルと呼ぶとすれば、A（「原始の直接經驗」）が原質、AからB（「直接なる具体的經驗」）、BからC（「經驗である限りのすべての直接經驗」）へ延びていくその運動の全体（およびその統一作用）が胚種である。それらが等しく純粹經驗とよばれるのは、それらがいずれもAレベルの純粹經驗から発起し、これの自発自展として、これによって統一性を付与されているからであり、いいかえればB、Cのそれぞれの根底にAが働いているからである。

ここでこの構造を具体的に明らかにするために、芭蕉の「よくみれば薺花さく垣ねかな」という俳句に即してごく簡単に見ておきたい。まず芭蕉が薺を見たその刹那は、自分がそれを見ているとか、それは薺であるとか、といった反省や判断の以前である。それは、芭蕉が薺の白い光に打たれて、いわば芭蕉以前の芭蕉と薺以前の薺が一つの光となって発光したところ（原事実あるいは原感動）である。「真の直接經驗の事実は、我がそれを知つてゐるといふのではない。我が知るといふのではなく、ただ知るといふことがあるだけである。否、知るといふことがあるのでもない。赤ならばただ赤といふだけである。これは赤といふのも既に判断である。直接經驗の事実ではない。直接經驗の事実は、ただ、言語に云ひ現はすことのできない赤の經驗のみである。」（全集第一五巻、一八〇）この西田の言葉は、まさに芭蕉の「物の見えたるひかり、いまだ心にきえざる中にいとむべし」という言葉と符合している。物（薺）の白い光に心が打たれた刹那、物の光と心の光が未分のままに一つに発光している。この一つの発光が西田の言う「直接經驗の事実」であるが、芭蕉はその発光が消えない中に五七五の言葉に言い止めることが句作であると言っているのである。これを右のA・B・Cのそれぞれ

(8) 『自覚と經驗』、岩波書店、五九一九六

に当てはめれば、まずこの発光の事実、それが「未だ主もなく客もない」「原始の直接経験」(Aレヴェル・原質)であり、次にそれをその「事実其儘」に「言い止めた」俳句すなわち「よくみれば薺花さく垣ねかな」が「知覚の連続」としての「直接なる具体的経験」(Bレヴェル)、さらにこの二つのレヴェルの連関を思惟(反省)によって捉えた「物の見えたるひかり(云々)」が「経験である限りのすべての意識現象」(Cレヴェル)であると言いうるのである。

このことを原質と胚種ということ言えば、Aレヴェルが原質であり、 $A \rightarrow B \rightarrow C$ の展開の全体が胚種である。 $B \cdot C$ はAの「自発自展」であり、それらの根底にA(原質)が働いている。この $A \rightarrow B \rightarrow C$ は、体験→表現→反省とも、あるいは直覚→知覚(表象)→思惟とも言いうるのである。そして、これらの全体が純粹経験なのである。「純粹経験の直接にして純粹なる所以は、・・・具体的意識の厳密なる統一にあるのである。・・・意識は・・・元来一の体系を成したものである。・・・意識の本来は体系的発展であって、この統一が厳密で、意識が自ら発展する間は、我々は純粹経験の立脚地を失わぬのである。」(一七)

この意識の「体系的発展」は有機体をモデルにして考えられていると思われる。「意識の体系というのは凡ての有機物のように、統一的或者が秩序的に分化発展し、その全体を実現するのである。」(一八)この意味でも原質や胚種という思考モデルは西田の思考に即したものであると言いうるが、ここで重要なことはむしろ、何故にそのような意識の有機的・体系的発展が成立するのかということである。先に見た $A \rightarrow B \rightarrow C$ の展開は、A(原質)のうちに含まれていたいわば内容面の自発自展と形式面の統一的発展であったが、それと同時にその発展を可能にするものは何かが問われねばならない。芭蕉の句作の例でいえば、彼のAレヴェルの経験がなぜ句作作用に転じうるのかということである。それは言うまでもなく意志によってである。意志について西田は言う。「意識は凡て衝動的であって、主意説のいうように、意志が意識の根本的形式であるといい得るならば、意識発展の形式は即ち広義において意志発展の形式であり、その統一的傾向とは意志の目的

であるといわねばならぬ。」(一九)つまり、意志はAのうちにすでに「意識の統覚作用」として含まれていると共に、それがA→B→Cという「衝動的」(有機的)な展開においてもその全体の統一作用として働くのである。しかもその意志は「現在における現在の活動」としてつねに「無意識」である。それが意志の「もっとも自由にして、活発なる状態」であり、この「意志の要求と実現との間に少しの間隙もない」状態が純粹経験である(同頁)。「意思は自由であるといふが、眞の自由は物の本性に従ふのである。」(『断章』三二二)芭蕉の「松のことは松に習へ、竹のことは竹に習へ」はこの意味で意志の眞に自由な(それ故眞の意志の)活動であり、意志の統一作用が最も純粹に働いている状態である。

ところで、この意志が不自由で、選択的に働く場合、つまり意志の統一作用が「厳密」でなく「意識が自ら発展する」のではない場合はどうであろうか。例えば先の芭蕉が、かの発光からそのまま句作に移ることができず、それが何の花かと考え(判断)、さらには表現をめぐるさまざまに迷い、考え、試行錯誤をくりかえすとすればどうであろうか。「純粹経験とその意味または判断とは意識の両面を現わす者である、即ち同一物の見方の相違にすぎない。意識は一面において統一性を有すると共に、また一方には分化発展の方面がなければならぬ。」(二二)この統一性の面が意志であり、分化発展(分裂)の面が思惟である。しかし思惟は、それだけとしては分裂であるが、それ自体「大なる体系の一部」であって、「いわゆる分化発展なる者は更に大なる統一の作用」(同頁)なのである。この「大なる統一の作用」は後で(第一編第四章)「知的直観」とよばれるが、それはすでに原質のうちに直覚および意志として潜在的に与えられていたものの顕在化であり自覚であるといえる。

あたかも種子が芽を出し、花が咲き、実を結び、再び種子を生むように、原質である直覚が、意志に導かれつつ表象・思惟に展開し、やがて知的直観として大なる統一性に達する(そしてこれが再び高められた直覚として新たな展開の原初となる。かくしてこの展開は無限に続くと考えられる)<sup>(9)</sup>。このような全体の見取り図

が第一編第一章のうちに胚種として構想され、その具体的展開が基本相として第二章以下で述べられることになる。

#### (四)

これまで、原質と胚種について簡単に見てきたが、本節では、それらと基本相の関係について簡単に見ておきたい。基本相すなわち第一編「純粹経験」は四章から成る。第一章「純粹経験」が上に見た胚種であるが、これを含めて第二章「思惟」、第三章「意志」、第四章「知的直観」の全体が基本相である。原質と胚種が入れ子構造になっていたのと同じく、この胚種と基本相の関係も入れ子構造になっている。原質を含めて言えば、それらは三重の入れ子構造になっており、思惟・意志・知的直観のそれぞれに原質と胚種が働いていると言える。しかしこれらのうち、しいて言えば、思惟のうちには右に述べた胚種の分裂面が、また意志のうちには統一面が、さらに知的直観のうちには両者の総合面が強く出ていていると言える。以下、これらのそれぞれについて要点のみを見ておくことにしたい。

##### (1) 思惟

思惟は一般に主観の客観についての对象的認識作用（主観自身の反省作用を含めて）と考えられるが、しかしこの作用が成立するためには思惟自身の根底に非对象的な直接経験つまり原質がなければならない。思惟とは、つねに何かについての思惟である。この何かはしかし思惟によって与えられることはできない。それは思惟にとって所与のものである。たとえ無について思惟する場合でも、無というものの对象的表象がなければならない（たとえば虚空のごときものとして）。「想像でも、思惟でも一たびは直接経験の形に於て與へられ、それより発展するのである。」（『断章』二七四）この意味で、純粹経験の哲学は観念論ではなく経験論

(9) この点については拙稿「経験と教育（一）」（大阪府立大学紀要、第三五巻）参照のこと。



であるが、通常経験論が「何らかの思想を交えている」のに対して、その以前である点において徹底的経験論である。「たとえば『馬が走る』という判断は、『走る馬』という表象を分析して生ずるのである。それで、判断の背後にはいつでも純粹経験の事実がある。」(二四) この「走る馬」という「表象」は、厳密に言えば、その刹那には主客未分の事実そのもの、原始の直接経験(原質)でなければならない。自己が「走る馬」に占領されて、いわば馬が自分の中を走り抜ける、あるいはむしろ天地一杯に何かがただ走るという事態である。

この事態(原質)は「何だか混沌無差別の状態であるかのように思われるかも知れぬが、種々の意味とか判断とかいうものは経験其者の差別より起こるので、後者は前者によりて与えられるのではない、経験は自ら差別相を具えた者でなければならぬ。・・・意味或は判断の中に現われたる者は原経験より抽象せられたるその一部であって、その内容においてはかえってこれよりも貧なる者である。」(二〇) 原始の直接経験(原質)は無内容ではなく、むしろそれらが厳密な具体的統一の状態にある生きた現実である。

この厳密な統一の状態は、原質(直接経験)においてだけでなく、胚種(ここでは思惟)においても存在している。なぜなら、「我々が全く自己の細工を棄てて思惟の対象即ち問題に純一となった時、更に適当に言えば自己をその中に没した時、始めて思惟の活動を見る」(二七) からである。例えば「花を見た時は即ち自己が花になっている」(一一六) のであり、「数学者は自己を棄てて数理を愛し数理其者と一致するが故に、能く数理を明にすることができるのである。」(二四三) いわば眼は眼自身を見ないが故に健康な眼であるのと同じく、思惟は思惟自身を思惟しないが故に生きた思惟である。眼は、それが見るところのものうちに自己を没することによって真に眼であるのと同じく、思惟は、それが思惟する対象のうちに自己を没することによって真に思惟である。そこでは思惟は対象との全き統一性にあり、いなむしろその活動的な統一性自身が思惟である。それは「無意識」(二七) 的な、それ故にまた自由な活動そのものである。このとき思惟は、そ

の厳密な具体的統一性において、かの原質と根本的に同質である。

この無意識的な思惟の活動は、しかし何らかの矛盾に遭遇することによってその自由な「進行が妨げられ」「意識的」となる（二七）。この時その統一の状態が破られ、思惟は「反省的思惟」（三一）となる。もっとも反省自体が思惟の作用であるという点では、思惟は根本的には反省不可能であるともいえるが、ここで「反省的思惟」と言われるのは、そのような意味での思惟自身の根源的な自己反省ということではなく、思惟が「複雑となり種々の連想が現われ、その自然の行路を妨げ」られることによって、新たな行路を見出すべく対象についてあれこれ思惟するという对象的思惟のことである。「意識は元来一の体系である、自ら己を發展完成するのがその自然の状態である、しかもその發展の行路において種種なる体系の矛盾衝突が起こってくる、反省的思惟はこの場合に現われるのである。」（三一）先の原質と同質の思惟が厳密な統一性のうちにあったのに対して、この反省的思惟は分裂的である。つまり、反省的思惟は、原質（純粹経験）である統一的思惟の分裂として、これから「次位的に」生じるのである。

この反省的思惟は、原質としての思惟から次位的に生じたものであると共に、胚種に潜在的に含まれていた動態の具体的展開でもある。このことは、胚種が単なる矛盾衝突だけではなく、そこからさらに「大なる統一」に至る全展開を含んでいたことからいえば、反省的思惟の分裂はより大なる統一に達する一つの過程にすぎないことを示している。「思惟は大なる意識体系の發展実現する過程にすぎない、若し大なる意識統一に住してこれを見れば、思惟というのも大なる一直覚の上における波瀾にすぎぬのである。たとえば我々が或目的について苦慮する時、目的なる統一的意識はいつでもその背後に直覚的事実として働いているのである。それで思惟といっても別に純粹経験とは異なった内容も形式も有っておらぬ、ただその深く大ではあるが未完の状態である。」（三二）

ここでは、反省的思惟の分裂がより大なる統一に達することは、あたかも予定調和のごとく見なされているかのごとくである。この点について西田はどのように

考えているのであろうか。我々はここで三重の入れ子構造に改めて注目しなければならぬ。まず最初の原質（この書の冒頭の段落）は厳密な統一性をもった直覚であった。次に第二の胚種（第一章）は、この原質を含んで、そこから思惟や意志が体系的に展開される可能性の全体的直覚であった。ここにすでに二重の入れ子構造が見られるが、さらにここから第三の思惟（第二章）が発芽してくる。この思惟は、その根底に第二の胚種を有し、さらにその一層根底に第一の原質を有する点で根本的に統一性をもった純粹経験であるが、他面において胚種が潜在的に有していた分裂面の実現として反省的思惟である。この思惟は、第一の原質と第二の胚種の第三の入れ子（基本相）への具体的展開の端緒として、それが最終的により大きな統一に達することが予見されている。というのは、思惟はつねに何かについての思惟であり、この何かは思惟以前に与えられているからである。それがさきの原質、すなわち「直覚的事実」と言われるものである。我々はこの直覚的事実の背後に廻ることもできないし、またそこから飛び出すこともできない。反省的思惟の分裂は、最初の直覚において意識されなかったものが意識にもたらされ、その結果内容的により深い統一に達するための過程であり、その過程のうち直覚がつねに統一作用として働いているのである。<sup>(10)</sup>

以上、原質、胚種および基本相の端緒としての思惟を見た。思惟は、反省的思惟として、胚種の分裂面に即して見られたものであるが、しかしその根底には原質が働き、またそれ故、胚種の統一面が働いている。「思惟も純粹経験の一種である」

---

(10) ただこの統一作用が働いていることとそれが自覚されていることとは別であろう。現代の科学技術の危険性は、思惟がその最初の出発点である生きた具体的統一的直覚から遊離抽象化し、いわばそれだけが自動運動していることにあるであろう。この現象が、西田のいうようにやがて「大なる統一」に復帰する一つの過程であるのか、それともますます抽象化と危険化の一途をたどるのかは誰も予見できないであろう。ただ言えることは、この危険性とかの原質の忘却とが同じ根源をもつということである。その意味で、かの原質の自覚と想起が何よりも現代の我々に求められているのである。

(二九) という微妙な表現は、この分裂面と、それにもかかわらずの統一性ということを示すものである。

## (2) 意志

意志も(思惟と同じく)その根底において原質(純粹経験)である。なぜなら、意志は(欲求を含めて)それ自体として直接経験の事実であるからである。これを反省したり科学的研究の対象にすることはある程度可能であろうが、その作用自体がまた意志の作用であるから、意志の作用自体、その「中軸となる者は説明できぬ」(五〇)。もっともこの点においては「凡ての精神現象」がそうである。「何ごとにせよ我々に直接の事実であるものは説明できぬ」(五〇)<sup>(11)</sup>。

ところで先に述べたように原質と胚種と基本相は三重の入れ子構造をなしているが、意志は、思惟(および次の知的直観)と共に基本相を構成するものである。このうち思惟が主として胚種の(あるいはその具体的展開である基本相の)分裂面に即したものであるとすれば、意志はその統一面に即したものである(なお知的直観はこの思惟と意志との統一であるが、これについては次回にゆずる)。

このことを明らかにするには、意志と思惟の関係が明らかにされねばならない。「例えばここに一本のペンがある。これを見た瞬間は、知ということもなく、意ということもなく、ただ一個の現実である。」(四八)この現実が主客未分の直接経験の事実、原質である。「これについて種々の連想が起り、意識の中心が推移し、前の意識が対象視せられた時、前意識は単に知識的となる。」これが思惟である(「これはペンである」という判断など)。ここからかの「現実」について種々の連

---

(11) このことは「純粹経験の哲学」としては根本的な問題をはらんでいると言えるかもしれない。なぜなら、『善の研究』の立場は「純粹経験を唯一の實在としてすべてを説明」することにあつたが、その「純粹経験」自体は「説明できぬ」とされるからである。この意味で『善の研究』は「純粹経験の現象学」であり、「これ以後の〔西田の〕問題は『純粹経験の論理学』の形成にあつた」(下村寅太郎)といえるであろう(『西田幾多郎』西谷啓治編、現代日本思想体系22、筑摩書房、66頁)。そして純粹経験の「説明」、言い

想が次々に起こる。この連想すなわち意識の継起は、前の意識が思惟によって「対象」化され「知識」化されることによって成立する。このような思惟的継起に「反し、このペンは文字を書くべきものだ」というような連想が起る。この連想がなお前意識の縁暈としてこれに附属している時は知識であるが、この連想的意識其者が独立に傾く時、即ち意識中心がこれに移ろうとした時は欲求の状態となる。而してこの連想的意識がいよいよ独立の現実となった時が意志であり、兼ねてまた真にこれを知ったというのである。」かの「現実」から、「このペンは文字を書くべきものだ」という連想が起り、それが「独立」し「文字を書きたい」という欲求になり、さらにそれが実現されて「文字を書く」という意志となる。このような「現実における意識体系の発展する状態を意志の作用というのである。」(同頁)

では、この「意志の作用」と思惟との関係はどうであろうか。右の例に即していえば、「ペンで文字を書く」というのは意志である。これに対して、ペンの書き具合を「ためすという意識が出て来てこれが中心」になれば思惟である。しかしこの場合でも、「このためすという意識其者」は意志である(四九)(思惟は尽く「有意的」(三九)であり、「知識的要求に基づく内面的意志」(四一)である)。それ故、「意志というのは普通の知識という者よりも一層根本的な意識体系であつて統一の中心となる者である。知と意との区別は意識の内容にあるのではなく、その体系内の地位に由りて定まってくるのであると思う。」(同頁) 以上のことを原質と胚種ということ言えばどうなるであろうか。さきに、意志は「統一の中心」であり、「現実における意識体系の発展の状態」が「意志の作用」であると言

---

換えれば「意識する意識」の論理化が行われたのは「場所的論理」によってであった。これはいわば純粹経験の論理的自覚であるが、これに対して『善の研究』は純粹経験の現象学的自覚であると言いうのであろう(ちょうどヘーゲルの『精神現象学』が精神の「自覚」の学であったのと同じ意味で)。この意味ではこの書の全体が純粹経験の「説明」であるとも解されうる。この点の詳細な検討は別の機会に行いたい。

われたが、この意志の作用はそのまま原質と胚種のそれでもある。さきに欲求から意志へ、ということ述べたが、この欲求や意志の作用それ自体は直接経験の事実、つまり原質に他ならない。欲求は、たしかに一方では「理想が事実と離れた不統一の状態」（四五）であるが、その作用自体は「表象の現前と同じく直接経験の事実」（四七）である。そしてこの不統一の状態から「純粹経験の統一の状態に達する」のが「意志の実現」である（四六）。その場合、現実には、一つの欲求に対して他の種々の欲求が対立するであろうが、それらがそのまま直接経験の事実であることには変わらない。また「種々の欲求の争いの後一つの決断ができたのは、種々思慮の後一の判断ができたように、一の内面的統一が成立したのである。」（四七）この「決断」それ自体も直接経験の事実であるが、ここには、それに至るまでの種々の欲求を種々の思慮（思惟）によって調停する作用を含めて、意志の統一作用がたえず働いている。そして、この決断の後、「意志が外界に実現」されるのであるが、それは「学問上自己の考が実験に由りて証明せられた場合のように、主客の別を打破した最も統一せる直接経験の現前」である。それ故、意志は、それ自体直接経験の事実であるという面と、欲求から意志の実現に至る発展の統一の中心という面の両面をもっている。意志のこの両面が原質と胚種に他ならない。（つづく）

## The Structure of Nisida's " A Study of Good"

*Kunio Yamada*

This paper seeks to clarify the structure of Nisida's "Study of Good". This book has a nested boxes structure which is composed of four chests. The first, most inner chest is the opening paragraph of the book. This is the most primitive and strict " Pure Experience" which is the element of the system. We can recognize the element through the every parts of the system. Because it forms always the basis of the system.

The second chest is the first chapter "Pure Experience". This is the germ of the system which has a sketch of the possible development.

The third chest is the first volume "Pure Experience". This is the fundamental mode of the system consisted of the pure experience, thinking, will and intelligent intuition which are the concrete development of the primary and the germ. The forth, last chest is all the system itself consisted of the first volume (Pure Experience) to the last, forth one (Religion) which are perfect development of the primitive, germ, and fundamental mode.