



『善の研究』の立場試論(一)

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-08-09 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	https://doi.org/10.24729/00004752

『善の研究』の立場試論(一)

山 田 邦 男

序

(1) 西田哲学の出発点は『善の研究』であり、『善の研究』の「根柢」は「純粹經驗」であり、さらにこの「純粹經驗」という哲学的概念の根源には彼の約十年間にわたる真剣な禅修行によって得られた禅体験がある、つまり西田哲学をその哲学以前から支え動かしている根本動力は彼の禅体験である——このことはほぼ西田哲学研究の通説になっていると思われる。筆者もこの点に関して基本的に異論はない。しかし、それだけでは、西田哲学の宗教的側面に限って云っても一見多くの不可解な点が残されることも事実であろう。その宗教論の根本に触れる箇所、キリスト教や浄土教のことは禅のそれと並んで引用され且つそれらが深く肯定されている。このことは最初期の『善の研究』から最晩年の『場所的論理と宗教的世界観』に至るまで一貫して認められる事柄であり、西田の宗教論の際立った特徴ですらあると思われる。このことから、上の通説とは別に、一方では西田哲学の浄土教的解釈やキリスト教的解釈が生まれ、他方ではその禅的不徹底性や宗教的曖昧性が指摘されることになった。これらの通説と異説の関係は如何に考えられるべきであろうか。それらの諸説がそれぞれ禅宗・キリスト教・浄土教という固有の既成宗教の立場を前提としてそこからなされた解釈であるとするならば本末を顛倒することになるであ

(1) 西田幾多郎『善の研究』、岩波文庫新版(1979年)、3頁。

ろう。西田の「純粹經驗」は、それらの相異なる諸説がそこから成立してくる共通の根源の経験である。その一なる根源的経験を見ないで、そこから出た多様な表現のみに着目するとき、西田哲学はほとんど無数の解釈を許すであろう。多がそこから起源し、そこに帰趨する一が根本の事柄である。

しかし、この一は多を離れてあるのではなく、多に即してある。多が多のままで一なのである。一例を挙げれば、西田は『善の研究』において次のように述べている。「『父よ、もしみこころにかなわばこの杯を我より離れたまへ、されど我が意のままになすにあらず、唯みこころのままになしたまへ』とか、『念仏はまことに浄土にむまるるたねにてやはんべるらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん、総じてもて存知せざるなり』とかいう語が宗教の極意である。」(245頁)このことばはキリスト教や浄土教をその信仰の事実の核心(と思われる)において肯定したものと言いうるのである⁽²⁾。

このようなキリスト教や浄土教のその信仰の事実の核心(と思われる)における肯定ということと西田哲学の根底にあるとされる禅体験とはいかにして結びつきうるであろうか。この点の詳細は後で述べることにして結論を先取りして言えば、両者の結びつきは多が多のままで一である絶対無の立場(無立場の立場)においてはじめて可能になるであろう。多を外から何らかの超越的原理によって統一するのではなく、多に即していわば内から統一する(禪的に云えばそれらに成ってそれらを脱落する)ような無立場の立場、この西田によって

(2) 例えばキリスト者である武藤一雄氏は次のように述べている。「〔西田哲学が〕キリスト教信仰のありのままの本質、真理というものに対して深く肯定的であるのは不思議な程である。」(西谷啓治編『西田幾多郎』(1968年筑摩書房)所収の上田閑照「解説Ⅲ『場所的論理と宗教的世界観』」一一二頁) また西田の最晩年、彼が『場所的論理と宗教的世界観』を起稿する二カ月前の務台理作氏宛の書簡の中で西田は「君は成程場所論理を浄土真宗の体験の体験的に把握して居られると思ひます 私も慥に浄土真宗の信仰は場所論理的に論理的表現を与へ得ると存じます」と記している。(『西田幾多郎全集』第十九卷三四頁、以下全集からの引用は例えば19-354というように略記する)。

後年論理化された絶対無の立場の原初形態にして同時にその最も端的な主体的表現形態が「純粹經驗」である。「純粹經驗」は我々の日常のあらゆる経験そのもの（反省以前の経験にして反省作用そのものでもある経験）であり、それ故祈りや念仏も「純粹經驗」である。多が多のままで一であるとはこのことを指している。しかし他面、この一（「純粹經驗」）は有的実体的なものではなく、一ならざる一として絶対無の端的に他ならない。この絶対無の端的が「純粹經驗」である。これは論理的には多即一、一即多ということであるが、「純粹經驗」とは、この多即一、一即多なるものを観想する立場ではなく、その生きた行為的事実そのものを指している。そしてこの行為的事実そのものの自覚が「純粹經驗の立場」（『善の研究』の立場）であると思われる。そこでここから上の引用文をとらえるならば、そこに於て「宗教の極意」とよばれたのはそれらの祈りそのもの、念仏そのもののうちに純粹經驗の最も深められたあり方が現われているからであろう。ここで純粹經驗の最も深められたあり方というのは、上の引用文の連関で云えば「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。」（244頁）と言われる純粹經驗において「宇宙全体の上において無限の仏陀その者に接する」（245頁）ことがそれらにおいて生起しているからである。つまり、祈りが祈り念仏が念仏するという出来事（いわば祈り三昧、念仏三昧）及びそのうちに「自己以上の不可思議力が独り堂々として働いている」という「知」（又は「愛」・「信」）（246頁）、かかる出来事と「知」（又は「愛」・「信」）のうちに西田は「純粹經驗」の最も深められたあり方（「終結」（3頁））を見たのであろう。そして他ならぬこのことが西田の禅体験の自覚内容（少くともその一側面）であったと思われる。（なお、この点の詳細な検討は本論で行うことにしたい。）

（2）ところで、このように西田の「純粹經驗」という哲学的概念の背後に

彼の禅体験があるとしても、この概念によって「説明」されているところのもの（すなわち『善の研究』の内容）は、伝燈されてきた禅の語録とは非常に異質な色調と内容をもっている。その理由は、一方が哲学書であり他方が宗教書であること、したがって一方が「説明」の立場（4頁）であり他方が説明以前の経験そのものの端的な記述であることに求められるであろうが、両者の相異はそれに尽きないように感じられる。この相異の感じとは、誤解を恐れずに敢えて極端化して云えば、禅の語録が無の立場であるのに対して、『善の研究』にはどこか有的な立場がその行間に感じられるということである。ここで有的な立場とは、例えば「神」とか「仏」という言葉だけでなく、「宇宙の本体」・「宇宙の統一力」・「宇宙の根柢たる一大人格」・「唯一実在」・「統一的自己」・「不変的或者」などといった『善の研究』で頻繁に用いられ且つこの書の中心概念をなすと思われる諸概念によって指し示されるであろう広義の実体的とも解されうるような立場ということである。（この場合、当然ながら、これらの諸概念が正確には何を意味し、また如何なる根底から語り出されているかが問われねばならない。この点の考察は後で行うことにして、ここではこの書を通読した時に感じられる素朴な印象として記すまでである。しかし素朴な印象とはいえ、そこから最初に述べたようなさまざまな西田解釈が生まれる原因にもなっていると思われるという点から云えば素朴ではあるが或る決定的な意味をもっているとも言うるであろう。）

このように『善の研究』には、一方では禅的な無（空）の立場、他方では有的（実体的）と感じられる立場という二つの立場が併在しているように思われる。ここで云う二つの立場とは、単に段階的に展開する純粋経験の三つのレベル（体験（覚）-表現（自覚）-反省（思惟）⁽³⁾）のうちの体験のレベル（原始の直接

(3) この点については上田閑照「経験と自覚（続）」（『思想』1986年6月号）60頁以下、及び拙論「経験と教育」（大阪府立大学紀要（人文・社会科学）第35巻、1987年参照）。

経験）と反省のレベル（概念的思惟）ということだけではなく、⁽⁴⁾すでに最初の体験レベルのうちにそれらが何らかの直覚的な仕方と同時に含まれているということである。換言すれば、この体験（及びその自覚）のレベルでは上に挙げた諸概念がもちろんまだ明確な形をとっているわけではないが、それらの概念の実質に相当するものがいわばアモルフな状態で直覚的にそこに含まれているということである。例えば西田は『純粹経験に関する断章』の中で次のように述べている。「風がざわ／＼なればざわ／＼のままである。これが風であるといふは已に直接経験ではない。唯現在之を風だと思ふたといふことは直接である。（中略）『何々……』といふことを現在に意識するといつて居る間はいつも直接で、間違ひやうがない。（ここに何か直接の秘密がなければならぬ）。我々はここにいつでも *das Absolute* にふれてをる。（実に *das Unergründliche* である。）」（16-286）このことばの詳しい分析は後で行うことにして問題点のみを簡単に記すならば、風の「ざわ／＼」および「之を風だと思ふた」その意識作用そのものは「いかんともすることのできない事実」（16-283）である。この事実そのまま即することによってそれを空じる立場が禪の無の立場であると思われるが、西田の場合には、この事実即しつつ、それを成立せしめているもの（*das Absolute* 絶対的なもの）を求めることによって禪の方向とは逆の何らかの有的な立場に立っているように思われる。しかし有的な立場といつても、この *das Absolute* は *das Unergründliche*（不可思議なもの）と言いかえられているように、何らかの無相なるものであるように思われる。では、この事実そのものにして且つそれを成立せしめている無相の不可思議な絶対的なものとは何であろうか。それは東洋あるいは日本において古くから生命あるいはいのちと呼び慣わされてきたものに近いように思われる。

生命とかいのちを一義的に定義することは困難であり、逆に云えば、まさに

(4) この点については後で述べることにしたい。

この定義不可能性こそこれらのものの本質に属している。西田も『善の研究』や上記の『断章』その他いくつかの著作の中で「生命」という語をさまざまな意味で用いているが、この点の分析は後で行うことにして、ここでは古来一般に生命とかいのちという言葉によって意味されてきたと思われるその特徴を『善の研究』をも念頭に置きつつごく簡単に記すならば、(イ) 生命 (いのち) は個々の生きもののそれであると共にすべての生きものを生かしている大きな(宇宙的な) それでもある。すなわち、それはいわゆる小さな生命 (いのち) であると共に大きな(宇宙的な) 生命 (いのち) でもある。しかもこの二つの生命 (いのち) は別々のものではなく根底において一つのもの、すなわち、個別的にして普遍的(一即多, 多即一的) な実在である。(ロ) すべての生きものが生命有機体としての統一性を有しているのと同じように、大きな生命 (いのち) としての宇宙的生命 (いのち) にも何らかの統一性がある。(ハ) 生命 (いのち) はそれ自体見ることも聞くことも対象的に思惟することもできないもの、その意味で超感覚的にして超理性的なものでありながら、しかも何らかの仕方で感覚や理性によって直覚され直観されるものである。(ニ) 生命 (いのち) は存在にして働きである。すべての生きものがもち且つ宇宙に瀰漫している存在であると同時に生きる(乃至生かす) という働きそれ自体でもある。言いかえれば、生命 (いのち) は、現代の自然科学(生物学) でいわれる単なる物質的なものではなく、また例えばデカルト的な心身二元論における心または身体、あるいはキリスト教神秘主義などでいわれる靈魂(Seele) や聖靈(Pneuma) などではなく、いわば物質と精神の未分の所における有即活動である実在である。(この点の詳細は後で『善の研究』に即して考察することにした。))

(3) さきに、『善の研究』には禅的な無の立場と有的と感じられる立場とが併在しているように思われると述べたが、この二重性はいま述べた生命

（いのち）の二重性，すなわち存在としてのそれと働きとしてのその二重性と結びついていると思われる。禅の無の立場とは生命（いのち）の働きそのものになりきり，それを行為的に行じていく立場であるというようにも言いうるのであろう。生命（いのち）は反省（分別）によってはとらえられず，ただそれを生きるという仕方においてのみその眞実相を開示する。それは一切の言詮を起している。というのは，それは言詮の働きそのものでもあり，その場合はただこの言詮の働きそのものに即して直に看る他はないからである。「如何なるか是れ生命」——「如何なるか是れ生命！」この問いと答えの働きのうちに生命そのものが露呈している。それが禅の無の立場であると言いうるのであろう。しかし，禅は生命（いのち）ということばを従来殆ど用いてこなかったように思われる。⁽⁴⁾生命（いのち）と云えば，何かそういうものが客観的に有りそうな（有的な）感じを与えるからであらう。そういうものが表象されれば禅は直ちに「錯」（間違い）と云うのであろう。それはその時生命（いのち）の眞実相としての働きそのものが隠蔽されるからである。しかし，これをさらに進めて云えば，いわゆる禅体験のうちにも上に述べた生命（いのち）の二重性（存在としてのそれと働きとしてのそれ）が不離一体のものとして本来的に含まれていると言うこともできるであらう。たんなる働きとしての生命（いのち），たんに生命（いのち）の働きそのものになりきって生きるということだけであれば，人間以外のあらゆる他の生きものの方がより徹底しているとも言いうる。人間においてそれが特に禅体験とよばれうるためには，そこに何らかの覚乃至自覚がなければならない。この覚乃至自覚とは，これまでの連関で云えば存在としての生命（いのち），あるいは『善の研究』にも引用されている言葉で云えば「天地と我と同根，万物と我と一体」なる生命（いのち）についてのそれであると一応言いうるのであろう。禅はしかしこの立場にとどまることを否定する。或る時陸

（4） 筆者の知る限り，道元の「此生死は即ち仏のお命なり」（『正法眼蔵』「生死」の巻）が唯一の例外であると思われる。

巨大夫がこの言葉を引用したのに対して、南泉は庭前の花を指さして「時の人、此の一株の花を見ること、夢の如くに相似たり」と云ってその有的観想の立場を奪い去っている。⁽⁵⁾この南泉の立場こそ働きとしての生命（いのち）の立場であると言いうるのであろう。しかし、この働きとしての生命（いのち）の立場は存在としてのその覚乃至自覚を離れてあるのではない。それはむしろこの覚乃至自覚の実践と見なされるべきである。そこに定慧一等としての禅の立場、禅の無の立場があると言いうると思われる。

このように禅体験のうちにも生命（いのち）についての二重性（一体二重性）が本来含まれていながら、禅はこの二重性を働きとしての生命（いのち）の方向において——もはや生命（いのち）という表象が消え去るほどにそのものになって生きるという方向において——実践していこうとする（知と行ということで云えば、それは知行合一的な行である）。これに対して「純粹経験の立場」（『善の研究』の立場）は、後述の所論を先取りして言えば、生命（いのち）についての二重性（一体二重性）という点では禅の実践と軌を一にしながらか、禅とは反対に、存在としての生命（いのち）という方向において「すべてを説明」していこうとする（上の知と行に倣って云えば、それは知行合一的な知である）。⁽⁶⁾このように禅と西田の哲学とはその進む方向が正反対であるが、両方向の起点（原点）をなすものは上に述べたごとき生命（いのち）の一体二重性として同一のものであるとも言いうるのではないだろうか。

（5）『碧巖集』第四十則。

（6）西田は、無字の公案を透過していわゆる禅の見性をした三年後に鈴木大拙に宛てた手紙で次のように述べている。「余は宗教的修養は終身之をつづける積りだが余の働く場所は学問が余に最も適当でないかと思ふが貴考いかん。」（18-76）この手紙は明治39年7月に認められたものであるが、同年の末頃には、その「序」に「純粹経験を唯一の實在としてすべてを説明して見たい……」と記された『善の研究』のうち、その第二篇と第三篇に相当する『西田氏實在論及倫理学』が印刷に附されている。

（４）ところで、上に述べたことは筆者の推測であり単なる仮説にすぎない。等しく禅体験と云っても、その覚乃至自覚の根本においては一つであるとはいえ、その深淺や内実の微妙なニュアンスについては個々の学人の個性と時と処に応じて千差万別であろう。それ故、西田の禅体験も西田個人の固有性を具えた禅体験であり、しかもそれは時と共にその様相を変えるはずのものである。例えば鈴木大拙は西田の明治三十六年の或る日の日記に「晩に独参、無字を許さる。されども余甚悦ばず」（17-119）と記されていることについて、「確かに擱んだものがあるに相違ないと思う」と認めつつも、大死一番絶後再蘇底の真の見性の時期を「大正十二年、彼が五十三の春を迎へたときであらう」と述べている。このような禅体験の深淺についての時間的変化の考察は別の機会にゆずるとして、小論では『善の研究』の時期までの西田の禅体験に限定して、そこに含まれている上記のような生命（いのち）の一体二重性の覚乃至自覚の形成過程及びその覚乃至自覚が『善の研究』の中にどのように現われているかを考察することにしたい。というのは、この生命（いのち）の一体二重性の覚乃至自覚は、およそあらゆる禅体験に共通に含まれているものであるが、しかしそれと同時に西田個人の固有性がそこに色濃く反映していると思われるからである。このような西田独自の生命（いのち）の一体二重性の覚乃至自覚は、西田の全生涯を通じて深化と徹底拡大を重ねつつもその哲学の渝らざる基調をなすものであり、ひいては冒頭に述べた通説と異説の共通の根拠をなすものでもあると思われる。

（７） 下村寅太郎『西田幾多郎，人と思想』1977年東海大学出版会，65頁。

（８） 『鈴木大拙全集』（岩波書店）第30巻，160頁。以下この全集からの引用も例えば30-160というように記す。

（９） これはしかし禅体験についての筆者の反省的推測にすぎない。このように概念化するだけですでに「錯^{しご}」と禅者は云うであろう。



小論は、上に述べたように、『善の研究』の根底に生命（いのち）ともいうべき立場が潜んでいることを明らかにしようとするものである。この生命（いのち）の立場が具体的に如何なるものであるかは小論全体を通じて徐々に明らかにされるであろうが、その準備として我々はまず『善の研究』の「根柢」たる「純粹經驗」が「生命共物」（16-323）であることを、この書の成立以前の西田の諸々の経験に遡って明らかにすることを試みることにしたい。

（1）この問題がどういう事態であるかは、或るとき西田の胸中に突如として「純粹經驗」という想念がひらめいた次の出来事が最も如実に示しているであろう。「これはいつか西田先生から聞いた話ですが、先生が金沢にをられて散歩してをられた時、蜂だか虻だかが耳の側をブンと飛んだ。その音を聞いた時、突然『純粹經驗』の立場といふものを自覚されたといふことです。」（西谷啓治氏⁽¹⁰⁾）この出来事のうちに、働きとしての生命（いのち）と存在としての生命（いのち）の二重性が一体的（同時）に生起していると言いうるのではないだろうか。

「純粹經驗」とは、この場合まず「ブン」という出来事そのものである。これは「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えのないのみならず、この色、この音は何であるという判断すら加わらない前」（『善の研究』、13頁）の出来事である。「ブン」という出来事が蜂（あるいは虻）の音であり、自分がその音を聞くということは、この出来事に後から加えられた判断であり反省であって、こ

(10) 『西谷啓治著作集』（創文社）第9巻69頁。以下例えば著作集9-69というように記す。

の「ブン」そのものにおいては「未だ主もなく客もない」（同書、同頁）。この場合、常識的には、蜂（虻）という客観と我という主観がまず有って、前者の飛ぶ音を後者が聞くという形でこの出来事が成立すると考えられるが、純粹経験の立場から云えばそのように考えることがすでにこの出来事そのものに後から加えられた判断であり反省である。これは純粹経験の統一性が破られ主客に分裂した状態において生じるものである。

このように純粹経験が判断や反省の以前の出来事であるといっても、それは無内容で空疎なものだということではない。「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。」（同書、20頁）「ブン」という純粹経験が反省されて「これは蜂（虻）の飛ぶ音である」と判断されたとしても、この判断が元の「経験其者の内容を豊富にするのではない」（同書、同頁）。これは蜂（虻）であり、どういう色や形をしており、それが何科の動物であり云々といった判断は「ブン」という純粹経験からの抽象である。蜂（虻）の生きた具体的真実相はこの「ブン」という一回的な出来事のうちに最も如実にあらわれている。このことはそれを聞く自己についても同様である。自己は、それが自己というものとして意識されたときにはすでに一面化され抽象化されており、真実の具体的自己は却ってそれが意識されないときに最も如実にあらわれている。とはいえ、この場合にも、真実の蜂（虻）と真実の自己がまず有って、それから次位的に両者の関係として「ブン」という出来事が生じるのではない。いわば蜂（虻）が蜂（虻）以前であり自己が自己以前であるところ、しかもそのことによって蜂（虻）が如実に蜂（虻）であり自己が如実に自己であるところ、それが「ブン」という純粹経験の出来事である。

この純粹経験の出来事は主客を包むリアリティの最もリアルな現前であり、つまりそれこそが真の「実在」（リアリティ）である。「少しの仮定も置かない

直接の知識に基づいて見れば、実在とはただ我々の意識現象即ち直接経験の事実あるのみである。」(同書、66頁)ここで「意識現象」と言われているものは、客観(物)から独立した主観(精神)の現象ということではない。「余の真意では真実在とは意識現象とも物体现象とも名づけられない者である。……直接の実在は受動的の者でない、独立自全の活動である。有即活動とでもいった方がよい。」(同書、68頁)それにもかかわらずこの真実在(純粹経験、有即活動)が西田によって「意識現象」とよばれていることには問題が残るかもしれない。「今日から見れば、この書の立場は意識の立場であり、心理主義的とも考えられるであろう。然非難せられても致方はない。しかしこの書を書いた時代においても、私の考の奥底に潜むものは単にそれだけのものではなかったと思う。」(同書、6頁)この「私の考の奥底に潜むもの」を、この言葉の用いられている文脈を離れて(しかし『善の研究』の基本的立場に即して)推察するならば、いま上で「独立自全の活動」・「有即活動」と言われたものがそれであり、さらに云えばそのようなものとしての生命(いのち)(存在(有)としての生命と働き(活動)としての生命の一体二重性としての生命、すなわち「有即活動」としての生命)ということではないかと思われる。生命(いのち)は単なる物体现象でも単なる意識現象でもなく、その両者の未分の所における「有即活動」であり、かかる意味での生命(いのち)がかの「ブン」に即して直覚(乃至直観)されたのではないだろうか。かの「ブン」という純粹経験は、それ自体が生命(いのち)の働きであるものによる生命(いのち)の直覚(乃至直観)であると言えないであろうか。

純粹経験とは、それ故、単なる経験の形式というごときものではない。形式と内容ということで云えば、純粹経験とはその都度固有の内容を具えた具体的事実である。西田が『善の研究』の冒頭で述べている純粹経験の定義、すなわち「経験するというのは事実其儘に知るの意である。……純粹というのは……真に経験其儘の状態をいうのである。……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。……真の純粹經驗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。」(13頁以下) といった表現は、それだけでは純粹經驗が「経験の最醇なる」あり方として形式的なものと解されるかもしれない。たしかに上に挙げた「ブン」という純粹經驗はこの形式を具えているが、しかしそれだけでなく、それと一体のものとしてそれに固有の内容が含まれている。⁽¹¹⁾形式と内容とはあらゆる純粹經驗においてその都度一体不離のものである。しかもあらゆる経験はその根底においてつねに純粹經驗である。⁽¹²⁾蜂の飛ぶ音だけでなく、星の光、花の色、鐘の音その他いかなる場合であっても、それにふれたその刹那においてはいつでも純粹經驗が生起しているはずである。これらの無数の純粹經驗は、一方ではその主客未分という「経験の最醇なる」形式において一般的な共通性を有していると同時に、他方ではその具体的内容において常に千差万別の個別的な多様性を有している。この形式と内容とは、仏教用語（『大乘起信論』）の体・相・用^{りやう}ということと云えば、用と相と云ってよいであろう。用とは法そのものの本体（体）の用^{すだた}きであり、相とは法そのものの本体（体）の顕現する相^{すだた}をいう。この場合しかし、法そのものの本体（体）はその用^{はたら}き（用）や顕現する相から独立して存在する実体ではなく、空なるものとして用と相に即していると思われるべきであろう。体・相・用と分けることがすでに分別的思惟であって、禪ではとくにそれらに別れる以前のところに空なる法（実相無相）の端的を見る。このことは西田の純粹經驗においても或る意味では同じであると言いうるであろう。というのは、純粹經驗のうちには、大まかな言い方であるが、主客未分という形式（用）とその都度の固有の内容（相）とが空なる法（体・絶対無）の自己限定としてその中に一体的に含まれていると思われるからである。このことは、

(11) 「経験は自ら差別相を具えた者でなければならない。」(『善の研究』20頁)

(12) 「我々の意識の根底にはいかなる場合にも純粹經驗の統一があって、我々はこの外に跳出することはできぬ。」(同書229頁以下)

仮に純粹經驗の立場を生命（いのち）という観点から見ることができるとすれば次のように言いかえることもできるであろう。——純粹經驗とは、いわば大なる生命（体）の自己限定作用としての生命活動（用）によって生起した小なる生命（相）、あるいは、存在にして働き（「有即活動」）である大なる生命の自己限定としての同じく存在にして働き（「有即活動」）である小なる生命である、と。

ところで、この大なる生命なるものは小なる生命を離れて実体的に存在するのではなく、前者はつねに後者に即して現われる、その意味で大なる生命（或いは生命そのもの）とは空とか絶対無の別名であるというふうに解すれば、それは仏教の禪や華嚴（事々無礙法界）の立場あるいは西田の後年の場所的論理の立場と親近であるが、『善の研究』における西田の純粹經驗の立場では小なる生命を包む大なる生命がたとえ実体的なものとしてではなくとも何らかの有的なものとして表象されているのではないかと思われる。そしてまさにこのことが冒頭に述べたような様々な西田解釈を生む原因にもなっていると思われるが、この点の『善の研究』に即した詳しい考察は後で行うことにして、次に西田の純粹經驗の立場が成立するまでの彼の個人的經驗ともいべきものを跡づけることにしたい。というのは、禪体験から生じたと通説で考えられている西田の純粹經驗の立場は、前に（序の(2)）述べたように伝燈の禪とは異なった色調（有的性格）を帯びており、この彼独自の色調と思われるものは、彼が禪修行を始める以前に得ていた諸々の教育や体験に依る所が大きいと想像されるからである。

（2） さきに西谷啓治氏の証言として、「先生が金沢にをられて散歩してをられた時、蜂だか虻だかが耳の側をブンと飛んだ。その音を聞いた時、突然『純粹經驗』の立場といふものを自覚されたといふことです。」ということばを引用した。この出来事が西田に生じた時期を特定することは必ずしも容易ではないが、恐らく明治三十五、六年頃ではないかと想像される。西田は明治三

十五年十月末の鈴木大拙に宛てた手紙で次のように記している。「御申越のジェームズ教授の *The Varieties of Religious Experience* とか申す書物余程面白いもの由小生もどうか一読したき者に御座候 委しき書名 出版社 及び代価何卒御報知被下度奉願上候。」(18-59) また『善の研究』の第三篇と第四篇の元になった『西田氏実在論及倫理学』は前述のように明治三十九年末に印刷に附されているが、同年七月に認められた大拙宛の手紙には「近来 W. James 氏などの *Pure experience* の説は余程面白いと思ふ。」(18-76) と記されている。西田の「純粹経験」とジェームズのそれとの比較検討を行なわなければ正確なことは言えないであろうが、この課題は別の機会に俟つとして、「純粹経験」ということばだけについて云えば、このことばを西田は大拙を介してジェームズから知ったと一応言いうるのであろう。(もっとも、西田がかの出来事について『『純粹経験』の立場といふもの』と言っているその言い方には、今から考えればそういうようにも言える、というニュアンスが含まれているとも解される。この場合には、かの出来事の時期は西田がジェームズの「純粹経験」という概念を知った時期以後に限定されなくなる。) ところで、ジェームズの「純粹経験」の概念がいかなるものであるかは別にして、西田において生じた純粹経験の出来事は西田独自の出来事でなければならない。かの「ブン」という出来事に面して西田のうちに「突然『純粹経験』の立場といふもの」が「自覚された」というその「自覚」の内実は西田固有のものでなければならない。そして、西田のこの「自覚」には、禅修行と哲学研究の両面における或る成熟が前提されていなければならないであろう。

(i) 「蜂だか虻だかが耳の側でブンと飛んだ」ということは、事柄としては何人にも生じうることである。我々はむしろ四六時中そういう出来事のうちに生きているとも言いうる。にもかかわらずそこからそのことの覚が生じることは稀であろう。この覚そのものがいかなるものであるかは説明不可能、言詮不及であって、ただ「ブン」と覚したとしか言われえないであろう。「ブン」

という出来事そのものは到る所で何人にも生じうるものでありながら、そこからそのことの覚が生じるためには禅で言われる^{じょう}定（禅定）に入っているということが必要であろう。そしてこの禅定に入るには、通常は（禅宗の場合には）禅修行（とくに坐禅）が必要であるとされる。西田が初めて禅にふれた時期を特定することは容易ではない。彼が生涯唯一の師と仰ぎ生来⁽¹³⁾の禅者とも評された北条時敬について数学を学び始めたのは明治十九年（西田十七歳）であり、また明治二十一年にはこの師の宅に寄寓しているが、その時のこととして後に西田は次のように述べている。「私が先生の御宅に居た頃かと思ふ。一日、東京からT君が来て先生と話して居る時、先生は黙って私とT君に遠羅天釜を一冊ずつ下さった。T君は禅といふものはどういふものかと云ふ様なことを云ったら、先生は脇腹に刃を刺し込む勇気があったらやれといふ様なことを云はれた。」(12-260) 西田は恐らくこの時初めて禅を修する人間と禅の書物に接するという仕方で禅にふれたが、まだ自ら禅を修するには至らなかったであろう。彼が自ら坐禅するという仕方で禅に直接ふれたのは東京帝国大学の選科に入學した明治二十四年のことであった（鈴木大拙全集32-520）が、この鎌倉円覚寺正伝庵での坐禅もごく一時的もしくは間歇的なものであったであろう。明治二十七年に東京帝大選科を卒業した彼は翌二十八年に能登尋常中学校七尾分校の教諭となり、同二十九年三月までここに在職しているが、この間も禅修行の機会には容易に恵まれなかったと思われる。漸く同年四月から第四高等学校に講師として赴任することに決まったその直前の三月三十一日の手紙で親友の山本良吉に宛てて、西田は「金沢へ行けば雪門禅師に参して妙話を聞かんと思ふなり」(18-42) と禅への強い憧れを記している。それ故、西田の禅修行は⁽¹⁴⁾実際にはこの明治二十九年の四月から始まっていると想像される。彼の『日記』は翌

(13) 「北条は生れながら禅なのだよ」(鈴木馬左也)。下村寅太郎『西田幾多郎』前掲書21頁。

(14) ここで禅修行とは、直接禅匠に参じて修行することを指す。自ら単独で坐禅をし禅籍を繕くことはそれ以前から行なわれていたと想像される。

明治三十年から始まっているが、この年の一月十四日の日記に“*Ich besuchte Setsumon = Zenji.*”と記され、この日以後、読む者の心胆を寒からしめる、西田哲学研究者には周知の猛烈果敢な禅修行の日々がほぼ十年間にわたって継続されることになる。この西田の禅修行の詳細についてはここでは立ち入らず、ただ次のことを確認するだけにとどめておかねばならない、すなわち、かの「ブン」にふれてそこからそのことの覚が生じるには禅定に入っていることが必要であり、そのためには通常それだけの禅修行が前提される、それ故、かの出来事が西田に生じたのは恐らく明治三十年に始まる彼の禅修行の十年間のいずれかの時期のことである⁽¹⁵⁾と考えるのが適当であろう、ということである。

(ii) ところで、かの「ブン」にふれて『純粋経験』の立場といふものが「自覚」されるには、単に禅修行の上での熟成のみならず、哲学研究の上での熟成が必要であったであろう。というのは、かの出来事にふれて覚（乃至自覚）された事柄が哲学の立場として出されているからである。これは『善の研究』のことばでいえば「知的直観」に相当すると思われる。

かの出来事は、それだけとしては単純な出来事であるが、他面そこには無限の内実が含まれているとも言うる。「純粋経験の直接にして純粋なる所以は、単一であって、分析ができぬとか、瞬間的であるとかいうことにあるのではない。かえって具体的意識の厳密なる統一にあるのである。」（『善の研究』17頁）この点においては普通の知覚と知的直観とは異なるところがなく「同一種であって、その間にはっきりした分界線を引くことはできない……。」（同書51頁）「普通の知覚であっても、……決して単純ではない、必ず構成的である、理想的要素を含んでいる。……この直覚の根柢に潜める理想的要素はどこまでも豊富、深遠となることができる。各人の天賦により、また同一の人でもその経験の進歩に由りて異なってくるのである。」（同書同頁）そしてその極致が「知的

(15) この時期は、前述のように西田が大拙を通じてジェームズの「純粋経験」を知った時期とも重なる。

直観」である。「それで知的直観とは我々の純粹経験の状態を一層深く大きくした者にすぎない、即ち意識体系の発展上における大なる統一の発現をいうのである。学者の新思想を得るのも、道德家の新動機を得るのも、美術家の新理想を得るのも、宗教家の新覚醒を得るのも凡てかかる統一の発現に基づくのである。」(同書53頁) かの「ブン」という出来事はそれ自体純粹経験であるが、そのみならずそのことの覚を含んだ純粹経験であった、或いはこれを哲学のことばで言い直せば、かの出来事は単なる知覚としての純粹経験ではなく知的直観としての純粹経験であった。その故にそこに『純粹経験』の立場といふものの「自覚」が成立しえたのであろう。西田は『善の研究』の「序」で「純粹経験を唯一の实在としてすべてを説明して見たい……」(4頁)と述べているが、いまの知的直観のうちにはこのことの全体、すなわち、「純粹経験」——「純粹経験が唯一の实在である」——「純粹経験を唯一の实在としてすべてを説明〔できる〕」ということの全体が一挙に直観されたと言いうるのであろう。そしてこの知的直観の反省的説明が『善の研究』という哲学書に他ならないが、このことが可能になるためには、当然ながら(禅修行と並んで)哲学研究上の蓄積がなければならない。禅修行と哲学研究の両面における熟成によってかの知的直観が生じえたということをおれば、この書の執筆はその復路であるとも言いうるのであろう。往路において「純粹経験の立場」が覚され、その復路においてこの覚の反省的自覚が「すべてを説明」という仕方⁽¹⁶⁾で展開されたのであろう。

(16) 「京大一年生の時明治四十四年冬か四十五年の学期初の頃でせう、……時間割りの急変更で聴講者が集らなかつた機会を利用して先生に質問しました、『善の研究』は西洋哲学書研究からのみ出来たものか、それとも禅的修行とか見性体験とかが加はつて出来たものでせうか。先生ははっきりと云はれました、両方からだ。」(森本省念)『禅 森本省念の世界』春秋社昭和59年、65頁) ここで言われている『善の研究』ということばは「純粹経験の立場」と言いかえられてもよいであろう。

（3） このように、かの「ブン」にふれて「『純粹經驗』の立場といふものの」が「自覚」されるには禅修行と哲学研究の双方における熟成が必要であり、それ故、この自覚が西田に生起したのは明治三十年代後半（厳密には明治三十五年末から『西田氏実在論及倫理学』が印刷に附された明治三十九年まで）の第四高等学校教授時代であったと推定するのが妥当であろうと思われる。ところが、西田は『善の研究』の「版を新にするに当って」の中で四高の学生時代の思い出としてこの出来事とよく似たことを記している。「私は何の影響によったかは知らないが、早くから実在は現実そのままのものでなければならない、いわゆる物質の世界という如きものはこれから考えられたものに過ぎないという考を有っていた。まだ高等学校の学生であった頃、金沢の街を歩きながら、夢みる如くかかる考に耽ったことが今も思い出される。その頃の考がこの書の基ともなったかと思う。」（7頁）

この「金沢の街を歩きながら、夢みる如く」「実在は現実そのままのものでなければならない」という「考に耽った」という表現には、後述するように、どこか漠然とした有的（儒教—とくに陽明学—的）または観想的な色調が感じられる。これに対して、かの「ブン」の体験は、より一層端的で鋭角的な絶対無的・行為的（禅的）な色調をもっていると言いうるであろう。これら二つの出来事がいずれも散歩の際のそれであることを考えれば、両者は同一の時期（すなわち四高の学生時代）のことであると考えるのが自然であるかもしれないが、しかし他面西田が終生散歩を好んだことを思えば両者を夫々異なった時期のことであるとも考えることもできるであろう。二つの出来事の間の上に述べた微妙な、しかし決定的な色調の相異は、四高の学生時代に「夢みる如く」考えられた「実在は現実そのまま」という「考」が、四高の教授時代の禅修行による禅定体験に媒介されつつ、かの「ブン」にふれてより一層端的・具体的な形で如実知見へともたらされた、ということによると考えるべきではないだろうか。この「ブン」にふれて西田は「『純粹經驗』の立場といふもの」をはっ

きりと「自覚」したのであるが、この「自覚」の内容は彼が学生時代から（あるいはそれ以前の「早くから」）抱いていた「実在は現実そのままのもの」ということであり、この「考がこの書の基ともなった」ことには変わりがない。言いかえれば、西田の「純粹経験」の立場には、「何の影響によったかは知らないが」彼が禅の修行を始める以前から抱懐していた「実在は現実そのままのものでなければならぬ」という「考」がその立場の「基」として含まれているのであり、この「考」が西田の「純粹経験」の立場（ひいては『善の研究』全体の根本にある立場）を内容的に規定しているのである。

(i) では、「実在は現実そのままのものでなければならぬ」とはどういうことであろうか。これを明らかにするには『善の研究』の全体的考察が必要であるが、これについては後で行うことにして、ここで予め筆者の推測を述べるのが許されるならば、このことばのうちには生命（いのち）ともいうべきものの直観が含まれていると思われる。

上述の引用文に先立って西田は次のように述べている。「フェヒネルは或朝ライプチヒのローゼンタールの腰掛に休らいながら、日麗に花薫り鳥歌い蝶舞う春の牧場を眺め、色もなく音もなき自然科学的な夜の見方に反して、ありの儘が真である昼の見方に耽ったと自らいっている。」(7頁)ここで「ありの儘が真である」と言われているのは、先の「実在は現実そのままのものでなければならぬ」ということと同義であるが、この「昼の見方」とは、「日麗に花薫り鳥歌い蝶舞う春の牧場」の「ありの儘」の姿を「そのまま」受けとることである。これに反して「色もなく音もなき自然科学的な夜の見方」(「いわゆる物質の世界という如きもの」)は「昼の見方」(「実在は現実そのままのもの」)から反省的・分析的に「考えられたものに過ぎない」⁽¹⁷⁾。この「昼の見方」は、生きた現実(リアリティ・「実在」)をそのままに直観する「生命の捕捉」(52

(17) 同書の別の箇所では、「事実上の花は決して理学者のというような純物的の花ではない、色や形や香をそなえた美にして愛すべき花である。」(75頁)と言われている。

頁）であり、この見方において西田は「言わば直接に迫ってくる大生命としての宇宙感情」（高坂正顕⁽¹⁸⁾）に触れたのであろう。その意味においてこの「昼の見方」は生の見方と言いかえられてもよいであろうが、しかしこの生は単なる死に相對する生という意味ではなく、個体的な生と死とをこえてそれらを包んでいると共に個体の内にも働いているところの生（「大なる生命」（210頁））である。そして、このような生（「大なる生命」）の見方（「昼の見方」）は、時期を特定できないほどに「早くから」西田のうちに胚胎していたと思われる。

西田の三女静子は「父」と題する文章で次のように記している。「父は北陸の雪深い一寒村、金沢からまだ一時間程能登半島に向かって汽車にのって行った河北郡宇ノ気村の森といふ処で生まれました。海べとはいひながら冬は深く雪が積り囲炉裏の生活がつづく。春の雪解けとともに桜桃の花が咲く。そして夏がきて空が碧く澄むと、遠く彼方に山と河北潟が見える。この砂地の松原の淋しい村で父は少年の頃を過しました。……父の六つの頃小川に橋のある、駅に近い土地へ移りました。……父は駅に近い屋敷で、金沢へ出て勉強する日までの日を過しました。小川でメダカを掬ったり、野や山や松原の中をかけまわった楽しい少年の日を、嬉しそうに食後私達に話して懐しがっておりました。」⁽¹⁹⁾この文章の後段に記されている風景は、先に引用した「日麗に花薫り鳥歌い蝶舞う春の牧場」の風景と重なり合うであろう。この「昼の見方」はしかし「春」の景色だけではなく「深く雪が積る」「冬」のそれをも含んだものでなければならない。西田は生前その弟子の一人である下村寅太郎氏に次のように語ったという。「君らには北国の春の悦びはわからぬ。雪の下から黒い土が露われて来て、青い草の萌え出る時の気持ちはわからぬだろう。」⁽²⁰⁾雪が人間を含めて全

(18) 『西田幾多郎先生の生涯と思想』（国際日本研究所、昭和四十六年）52頁。

(19) 西田静子・上田弥生『わが父西田幾多郎』（弘文堂書房、昭和二十三年）3-4頁。

(20) 下村寅太郎、前掲書、133頁。

ての生きものを覆いつくす冬と陽光とともに全ての生きものがいのちを吹きかえす春、このいわば死の世界と生の世界の交替の中で、幼き西田は全ての生きものの生死をこえてそれらを包んでいる或る無限なるものを感受したであろう。そして、西田において、この生死をこえつつ両者を包んでいる或る無限なるものを象徴するものは海であったであろう。

海は西田にとって一つの原風景であったと言ってもよいかもしれない。彼が十四歳までそこで過ごした宇ノ気(21)の海は彼の精神に終生深い印象を与えたが、その年に転居した金沢にあって海は彼を強く惹きつけた。彼は『純粹経験に関する断章』の中の「余の根本思想」と題された章に於て次のように述べている。「余久しく金沢にありし時、唯何となく海を眺めることのすきな余は金沢より一里余を隔てた金石の海へ出かけた。何等の眺もない殺風景な浜ではあるが唯無限其物を象徴化した〔と〕のみ思はれる波濤の動き（うねり）や大空を行く雲の形や遠く能州の山々にこめたもやにうつれる幽微なる日の光の無限なる変化を見るのが唯一の楽であったのである。或時は浜砂の上に積重ねられた材木の上に踞して半日を暮したこともあった。

大海原空行く雲を眺めつつ一日暮しぬ物思ひして

……海をながめるのも無限に深い意味のあるものである。余は唯無限に遠い海のうねりを眺めるだけにて飽くことを知らない。」(16-538-539) この西田の海への深い愛着と憧憬は、昭和三年八月に京大を停年退職して後「宇気のあたりに似ているから」として居を定められた鎌倉において同年十二月から翌年三月までの間に詠まれた「鎌倉雑詠」の中にも表われている。「私は海を愛する、何か無限なものが動いて居る様に思ふのである」と断り書をして

(21) 「……清く深い北国の海、広々と発達した砂丘と松原、それが先生の記憶の中にいつまでも印象を留めていたことは疑えない。後年先生が鎌倉に居を構えられるに到った頃、鵜沼のあたりに住んでみたい、宇気のあたりに似ているから、と言われたこともそれを証する。」(高坂正顕、前掲書、14頁)

天地の分れし時ゆよどみなくゆらぐ海原見れど飽かぬかも
 大海原立つきゞ波も奇しきかな常世の国に通ふと思へば
 と詠まれている（12-173）。

海は西田にとって「無限其物」の「象徴」であった。遙かに続く海原はそこから天地が分かれる源であり、あらゆる仮初で有限なものがそこから生じそこに帰一する永遠の国の象徴であった。それは単なる静寂の世界ではなく、波濤のうねり、空行く雲、幽微にゆれる日の光が混然一体となった「無限なる変化」の世界である。しかも西田はこの「無限なる変化」に忙殺されるのではなく、「唯何となく」それを「眺め」ている。「無限なる変化」のうちに変化せざる「無限なるもの」を感じとっている。この「無限なるもの」は「無限なる変化」と別にあるのではない。「無限なる変化」がそのまま「無限なもの」であり、「無限なものが動いて居る」のである。動がそのまま静であり、静がそのまま動である。動を単なる生、静を単なる死とすれば、「無限なものが動いて居る」海は、あらゆる生と死がそこから生じそこに帰一する「無限の生命の海」⁽²²⁾（高坂正顕）である。西田は海のうちに「大なる生命」を感じとったのである。

しかもこのことは彼にとって単なる対象的な出来事として生じたのではない。海を対象的に眺めてそこに大なる生命を感じとったというだけのことでなく、「一日」中「飽くことを知らず」海を眺めているうちに、いつしか彼もまた海のうねりのうちに溶けこみ、その同じうねりのうちに漂いながら、自己の小なる生命が海の大なる生命と「冥合」する経験を味わったであろう。西田は「最も余の意を得たものである」として、ボードレールの『悪の華』に収められた「人と海」の詩の前半を引いている——「自由なる人よ、汝は常に海を愛するであらう。海は汝の鏡である。海の涙の無限のうねりの中に汝は汝の心を見る。汝の心は海の渦よりも苦い。汝は好んで汝の面影の底にもぐり眼と腕とにて海

(22) 高坂正顕，前掲書，15頁。

を抱く。そして汝の心は時に海のひゞきの 為に己が心の騒ぎを忘れる。」(16-539) 外なる海のうねりと内なる心のうねりが重なり合い、外なる生命と内なる生命とが合一する。そこに「自由」が感じられ「己が心の騒ぎが忘れ」られる。この「自由」は、「海のひゞき」の届かない所に逃避することによって得られる自由ではなく、「海のひゞき」と一つになることによって得られる自由であろう。それは西田の晩年好んで用いた仏教用語でいえば「生死即涅槃」とも言うるのであろう。涅槃は生死の外にあるのではなく、生死の波間に浮沈することがそのまま（しかし逆対応的に）涅槃であり「永遠の生命」(11-421)である。また、西田の後年詠んだ「我心深き底あり喜びも憂の波もとゞかじと思ふ」という歌も上と同じ海のイメージであるが、この歌が詠まれた時期（大正十一年末から大正十二年初）の西田の生活は同時に「子は右に母は左に床をなべ春はくれども起つ様もなし」・「運命の鉄の鎖にひきずられふみにじられて立つすべもなし」・「しみじみと此人生を厭ひけりけふ此頃の冬の日のごと」などと詠まれた日々でもあった(17-395-398)。それ故、「我心深き底あり喜びも憂の波もとゞかじと思ふ」と詠まれたその「深き底」とは「喜び」や「憂」を超越したところではなく、むしろそれらに即しそれらに貫かれたところ、「喜び」や「憂」に成ったところがそのまま「深き底」なのではないだろうか。この歌と同じ日に詠まれた「夜もすがら争ひあひし鬼と仏あくれば同じ兄弟の中」という歌がそれを証しているであろう。

このようないわば生死即涅槃（もしくは生死と涅槃との逆対応的—）という思想は、しかし、西田のもっと早い時期にまで遡ることができる。彼は『善の研究』の中で「我々は日々に他力信心の上に働いているのである」(245頁)と述べ、またこれとはほぼ同時期（明治四十年）に記された他の文章の中でも、愛児の死の悲哀を綴った後で、「しかし何事も運命と諦めるより外はない。運命は外から働くばかりでなく内からも働く。我々の過失の背後には、不可思議の力が支配しているようである。後悔の念の起るのは自己の力を信じ過ぎるから

である。我々はかかる場合において深く己の無力なるを知り、己を棄てて絶大の力に帰依する時、後悔の念は転じて懺悔の念となり、心は重荷を卸した如く、自ら救い、また死者に詫びることができる。」⁽²³⁾ ここには、浄土真宗の他力信心⁽²⁴⁾と上述の海のイメージとが一つに重なり合って、いわば絶対他力の海に乗托する⁽²⁵⁾という立場が示されているであろう。そして、そのことによって我々は「無

(23) 『思索と体験』（岩波文庫版、1980年）233-244頁。

(24) 西田は明治四十四年に記された「愚禿親鸞」の中で、「余は真宗の家に生れ、余の母は真宗の信者であるにも拘らず、余自身は真宗の信者でもなければ、また真宗について多くを知るものでもない」（『思索と体験』前掲書、220頁）と述べた後、真宗と親鸞への深い共感と親近感を記している。この感情は西田の生涯を貫くものであり、その最晩年においても「東京横浜が空襲の時、その火焔を見て一切焼け失せても臨済録と歎異鈔とが残ればよいと道はれた」（森本省念）（『禅 森本省念の世界』前掲書、70頁）と伝えられているが、この感情の淵源はすでに西田の幼児期における家庭環境による薫習に求められるであろう。西田の生家と真宗寺院長楽寺とは隣り合っていて、「自分の家がお寺か、お寺が自分の家か分らないぐらいであった」と西田は後年語っていたという（片岡仁志氏の言）。また彼は「真宗の信者であった母君から授乳の際にも、歎異鈔の文句を誦せしめられたという。」（高坂正顕、前掲書、20頁）これと同様のことは島谷俊三氏によっても報告されている。「先生が郷里宇野気の小学校の生徒に書き与へられた略歴の中にも、『幼時母ノ厳格ナル家庭教育』とある。その一例として、母上は先生が未だ幼年の頃、毎朝歎異鈔の一句づゝを暗誦せしめられ、それができぬ時は朝食を与へられなかったといふ話が残って居る。しかし、そのことを何時か先生に話したら、そんなことはなからうと苦笑しながら否定されて居た。」（『善の研究』の生れるまで）『哲学研究』第347号（昭和21年）32頁（なお、ここで「歎異鈔」と言われているのは、蓮如上人の『御文章』の誤りであるかもしれない。この点については竹内良知「西田幾多郎」東京大学出版会、6-7頁参照。）西田のこのような幼児期の環境と家庭の雰囲気とその精神形成に暗黙の深い影響を及ぼさない筈はないであろう。西田のかかる真宗的素養は西田哲学研究にとってきわめて重要な要素であると思われるが、その詳細な考察は他日に俟ちたい。

(25) 『純粹経験に関する断章』では次のように述べられている。「……自己の無力なるを知り之を棄てると共に、自己及び宇宙を支配する大威神力に帰依し之に托乗してゆかうといふのが宗教心である。」（16-433）

限の新生命に接することができる」(『善の研究』, 234頁)と西田は述べている。

(つづく)

Über den Standpunkt des “Studien von Gut” Nishidas (Erster Teil)

Kunio Yamada

In dieser Abhandlung versuchte ich klarzumachen, daß der Grundstandpunkt des “Studien von Gut” Nishidas in “Leben” besteht. “Leben” bedeutet in Ost-Asien, besonders in Japan, traditionell, erstens das große (universale) Leben, das in allen kleinen (individuellen) Leben wirkt. Zweitens hat das irgendeine organisatorische Einheit und ist drittens Etwas, das zugleich Sein und Wirkung ist. Man sagt überhaupt, daß Nishida-Philosophie (und auch seine “Reine-Erfahrung”) gründet sich auf seine Zen-Erfahrung, aber ich denke, daß seine Zen-Erfahrung sozusagen die Verfeinerung seiner “Leben”-Erfahrungen ist, die er seit seiner Kindheit erlebt hat.