

近代日本における宗教的時間論の展開

井上円了とそれ以後

河波 昌

kawanami akira

序

時間とは何か、という問題をめぐっては、古来、哲学上の最大の難問の一つであった。この問題の解明のために、東西にわたって多くのアプローチが試みられたことはいうまでもない。たとえば西洋においてもすでにアウグスティヌスが『告白』において時間論の追求の困難さを述べていることは余りにも有名である^{注1}。西洋においてと同様、東洋においても種々の時間論の展開が見られる。とりわけ東洋文化の根幹をなす大乘仏教において豊かな時間論が展開された。

井上円了の晩年の著作『哲学新案』は円了自身の哲学の集大成といった点からも極めて重要な意義をもっているが、そこでかれの宗教的時間論の充実した展開が見られるのである。それは近代日本における哲学的な時間論の展開といった観点からも大いに注目する契機が存在している。そこにはかれ自身の独創的な思惟が遂行せられているが、またその独創性の中に大乘仏教自体の伝統的基盤に根ざしている面が考えられるのである。否、むしろその伝統的基盤に根ざすことにおいて、かれ自身の独創性そのものの躍動が考えられるものである。本論はか

かる井上円了の宗教的時間論の展開に対する論究である。

この円了の時間論は一面、西洋的な哲学的思考に触発され、それらを自らのうちに包含しながらもそれらを突破したかれ独自の思惟にもとづくものであり、その点で高く評価されるべきものである。

なお井上円了のかかる宗教的、哲学的時間論が、伝統的な大乘仏教的基盤にもとづく点で、かれに続いて近代日本において展開されたその他の宗教思想家たちもまた、共通の思想的基盤に立つ必然性を有していた。どこまでも獨創性（あるいは各々の主体的思惟）が展開されるためにはむしろ伝統的契機は不可欠である。円了に続いてたとえば山崎弁栄、西田幾多郎等にも、円了と類似し、また共通した宗教的時間論の展開を見ることができ、本論では紙面の制約の許す限りにおいて、その解明をも試みた。そのことによって円了自身の宗教的時間論の特色もまたよりいっそう明確化せられるからである。

第一章 井上円了の体系と相含論

井上円了には講録をも含んで数多くの著作があり、その中でまた哲学的著作も少なくない。しかしながらかれの哲学的著作（含講録）の多くは明治二十年代の前半までのものがその大部分を占めている。（たとえば『哲学一夕話』明治十九年、『哲学要領』明治十九年、『純正哲学講義』明治二十四年、『哲学一朝話』明治二十四年等、これらはすべて『井上円了選集』第一巻に収められている。）これら明治二十年代前半以来、哲学的著述に関しては、しばらくは沈黙が続くが、やがて明治四十二年、十二月になって、かれの哲学上における畢生の大作ともいへき『哲学新案』が世に出ることになった。かれはこの著の巻頭の「自序」の項のところで、

「……わが哲学界の現状は、今なお西人の驥尾に付し、欧米の糟粕に甘んじ、翻訳受け売りこれ務め、ほと

んど一家独立の学説あるを見ざる状態なり。……余、不肖かつ浅学といえども、心ひそかに憤慨するところありて、二十年前より独立の見地に立ちて、西人未踏の学域に先鞭をつけんと欲し、多年研鑽の末、ようやく一新案を考定するに至れり。すなわち本書所説の輪化説、因心説、相含説等なり。〔注二〕と述べている。

すなわちかれはほぼ二十年にわたる熟慮を重ねてかれ自らの哲学的思惟の中から一つの体系的な著作を世に問うたのである。そしてその哲学的核心ともいべき概念として、輪化説、因心説、相含説等を展開するのである。そのことはこの著の最終結論の部分において、

「最後に至り自ら決心するところを述べんとす。余は世界の輪化を信ずると同時に、因心相統を信ずるものなり。輪化因心を信ずると共に、相含無尽を信ずるものなり。また理性の觀察の外の信性の消息あるを疑わざるものなり。……」〔注三〕と表明されている点からも明らかである。

そしてとりわけ相含論の概念において円了は究極的な宗教哲学体系を意図している点がうかがえるのである。そしてそのことは円了哲学をその根本から理解する上で極めて注目せらるべきである。かれは同じくその著作の最終的部分において、「相含論の終極」という一項目（第二百二十七節に相当）を設け、

「上来説き去り論じたる所、更に一言にてこれを大括すれば、余のとりどころは一元論にあらざ、二元論にあらざ、多元論にあらざ、唯物唯心にもあらざ、経験理想にもあらざ、懷疑独断にもあらざ、これら諸論諸説を総合集したる相含論なり、その相含は重々無尽の相含なり。外観において輪化無窮および因心相統を唱えしも、内観にきたりてこれを一瞬一息に包括するに至り、無窮と一瞬との相含あるを見る。ここに

至りて輪化説も因心説もやはり相含の一面に過ぎずというに帰着す。故に余は相含の妙理は宇宙大觀の真相中の真相なりと信ず。……〔注4〕

と論じている。すなわち本書の中の三重要契機の中でもその二者、輪化、因心の二説を根拠づける究極的根拠として相含説が主張せられるのである。

ところで円了の時間論に関わるのは右の三者の中、輪化説と相含論の両者においてであるが、右の論述からも理解せられるように、かれの時間論が究極的には相含論にもとづいて展開せられることになるのである。いわばかれは古今東西にわたる諸哲学全体をこの相含論の立場に立つて総合し、いわば相含論的視野に立つて哲学体系を構成し、まさにその視点からかれの時間論が展開されていることをも知ることができるのである。

ただその場合かれの哲学的立場が単なる理性の立場に終始するものでなく、何よりも宗教の立場を根底に有しており、そこで本来的な宗教哲学的時間論の展開となっている点が考えられるのである。相含論も、そしてそれにもとづく時間論も、その成立する次元はどこまでも宗教哲学的地平においてなのである。いわゆるかれの、

「……理性の觀察の外に信性の消息あることを疑わざるものなり。」〔注5〕

といわれているところで相含無尽の論説が展開されるのである。そしてかれの時間論もかかる相含論に即して解明せられることができるのである。しからばその相含論とはいかなるものであろうか。かれの論述を通してその特色を考察してみよう。

第二章 時間論の根拠としての相含論について

井上円了の時間論の根拠となり、更には円了の哲学体系の根拠ともなる相含論とはいかなるものであろうか。

それは文字通り、相互に包含する、という内容のものである。たとえば円了はその説明に具体的に鏡の例を挙げ、
て説明している。すなわち、

「……ここに二個の鏡面ありて、互いに対向するとき、甲鏡の中に乙鏡を含むを見、これと同時に乙鏡の中に甲鏡を含むを見る。かくしてその相映写すること重々無尽なり。……鏡面の方は二個異体なれども、宇宙の本体なる一如の方は、一体両象にして、その間に重々無尽の関係を有す。その状態は到底吾人が心頭に写し出すことあたわざれば、これを宇宙真相の妙中の妙、玄中の玄、玄妙の蔵と名づくる外なし。かかる錯雜せる相合あるを知らずして、一局一面の偏見をもって解説し去らんとするもの、その功を奏せざるや明らかなり。総合の大観を放つにあらずんば、いづくんぞよくこの真相を看破せんや。」〔注〕

そして、いわゆるこの相合説が、総合の大観ともいうべき哲学体系を成立せしめる、という趣旨が述べられるのである。

ここで相合説の成立の背景に大乘仏教における縁起——空の思想を考へることができよう。この点に関しての論述は円了において十分な説明はなされていないが、それは仏教学上の常識といった点からなされなかつた点は充分に考えられる。しかしながら相合の根底に空思想が決定的に重要な意味をもっているのである。

ところでその空とは、竜樹の『中論』等からも考えられるように縁起にもとづく実体性の否定を意味する。そしてその実体性の否定において、他の実体性の排除、ないしそれに対する一方的支配の關係は超克せられ、その他なる実体を全面的に自らの内に包含する、という關係が成立するのである。空を根柢として展開した『華嚴經』等は、まさにかかる点を全面的に展開するのである。そのことは他なる実体の側からも同じ根柢をもつて可能と

なるのであり、そこに相含論が成立する。そしてたとえば唯物論と唯心論とのそれぞれの実体性の否定に即して両者の相含における統合が試みられてゆくののである。

そのことはまた西洋のプラトン主義の基調ともなる現象と本体（イデア）との関係においても考えられるのであり、たとえば、

「元来現象と本体とは不一不二の関係を有し、互いに相包含し、象（現象）の中に体（本体）を含むと同時に、体の中に象を含む。余はこの関係を体象相含、あるいは象如相含、または象元相含説という。……」〔注し〕
のごとき文において、大乘仏教的思想基盤におけるプラトニズムの超克が遂行せられているのを見る。いわゆる本体（イデア）の空性というかたちでイデアリスムスの絶対否定がなされ、まさにそこから体象相含が考えられるのである。

そして更に、

「その一如の体に万象、万感を具備し懐抱し、兼帯し包含して物心両界を開現すると共に、万象、万感が一如真元を具備し懐抱し、兼帯し包括して、重々無尽なる以上は、一物一分子一元素中にも、一如真元を包有し、一心一感一想中にも、一如真元を含蔵し、これまた重々無尽なり。」〔注8〕

の文が見られるが、まさにかかる論述において西洋哲学の伝統となつたいわゆる質料形相主義（Hyliomorphis-mus）すなわち形相による質料一方的支配の意、なおこの立場は西洋哲学史自体においては、ニコラウス・クザヌス（一四〇一〜一四六四）によって超克せられてゆく。相含論もまたかかる質料形相主義の突破の契機となるものである。クザヌスもその主著 *De docta ignorantia* 一四四〇において、それは *complicatio*（包含）と *explicitio*（展開）の関係でその論究されている。〔注9〕。いわゆる円了の「一如の体に万象……を具備し」はクザヌスの

complicatio に相当し、円了の「一物一分子一元素中にも一如真元を包有し……」は、クザーヌスの explicatio に対応する。なおクザーヌスの研究が現在進められている中で、改めて円了をクザーヌスとの関連で説明することによって円了哲学の存在意義がよりいっそう明確化されることにもなるであろう。この質料形相主義の突破という点で円了とクザーヌスは共通する点があるが、まさにその線上に円了の時間論が考えられるのである。なおかかる円了の思想が、たとえば『華嚴経』中の、

「かの三千大千世界に等しき経巻は一微塵中に在り。」(注10)

といった思想的背景が充分に考えられ、それにもとづいての積極的な円了自身の思想の血肉となつて展開されていることが知られるのである。(そのことは例えばかれの著作である『日本仏教』の中の「華嚴」の「無尽縁起」を説明する項において、「……一塵一法の中に諸塵諸法を包有することは、あたかも一滴の水に百川の味を含有するがごとく、また諸法互いに相摂入することは、あたかも一室中に千灯を点ずるに、その光の互いに渉入してすこしも遮塞せざるがごとく、また一法と他法と互いに相映じて無尽なるは、あたかも両鏡相對する時に、その影の重々無尽なるがごとく、事々相容相入、相照相映して、無尽自在、重々無尽なることを説明せるに外ならぬ。」(注11)といった。『華嚴経』そのものに対するかれの解釈と相即している点からも明らかである。)

そしてかかる構造は単に空間的な次元においてのみならず、時間論の上においても成立するのである。そしてかかる相含説が時間論として展開されるところに円了自身の哲学的時間論が成立するのである。

第三章 円了の時間論の展開とその大乘仏教的背景

時間は流れ来り流れ去る。万物はの中で消滅と流転をくり返す。人間もまたその中で消滅し流転する。そうした中で人間はその実存において永遠を求め、それに触れてゆくことは人間の救済の根幹に関わることであった。大乘仏教徒たちは自ら実践してその永遠なる契機と交わり、合一していった。そしてその実存の奥底における永遠なる立場に立つて高次の時間論を展開していったのである。かかる時間論は宗教的実存を離れては考えられない。

たとえば『無量寿経』（魏訳）——この經典は円了が所属していた浄土真宗の根本經典である——は、肉身の釈尊が念仏三昧において永遠的なるものに接して光り輝いている様相が示されているが、その内容は、

「去・来・現の仏、仏と仏と相い念じたまう。今の仏（釈尊のこと）も念じたまうことなきを得んや。」^{〔注12〕}
といった文面からも理解せられるように歴史的に仏陀が超歴史的次元の領域への渉入の事柄を論じているのである。

大乘仏教におけるかかる超時間的地平への突入はどこまでもたとえば念仏三昧といったような宗教的実践のうちで遂行せられるのであるが、かかる時間の超越的地平で、かえって限りなく豊かな時間論が展開されるのである。そしていわゆるかかる超越的時間論を展開したのが『華嚴経』およびそれを基盤とした中国における華嚴宗の哲学の展開にはかならない。円了の相含論、そしてそれにもとづく時間論も、かかる華嚴思想等の背景なくしては考えられない。

ところで『華嚴経』自体は各所で時間論を展開する。たとえば、

「深く無量劫に入り、究意して彼岸に至り、無量劫は一念、一念は無量劫なり。」^{〔注13〕}

の文は、超越的な世界（彼岸）においては、一念が無量劫（一劫は天文学的な長時間の単位）であり、無量劫が一念であることが説かれている。あるいはまた、

「一切の如来の所に安住する者、一劫を以って一切劫となし、一切劫を以って一劫となす者。」〔注14〕
とも論じられる。これらにおいて時間における相含論が展開されている。

あるいはまた、

「この（法雲地の）菩薩は、……一念に劫を摂し、劫に一念を摂し……過去未来の劫を現在の劫に摂し、現在の劫に過去未来の劫を摂し……皆実の如く知る。」〔注15〕

また、

「一切劫、即ちこれ一念なるに入る。」〔注16〕
等の文が見られる。

かかる根源的な状況においては時間の長短の分別も超えられている。たとえば、

「……究竟じて未来劫に往して須臾の頃あひだの如く、究竟じて未来劫も猶お一念の如く……。」〔注17〕
あるいは、

「……一切劫に往して、その久しきを覚えず。」〔注18〕

といった趣旨の文をもこの経典からうかがうことができるのである。

かかる無限の時間の長さは一瞬が相即するのはどこまでも実践的主体としての心においてであるが、重要なことはそれがどこまでも空体験にもづいている点である。そしていわゆるこの空体験において時間の空なることが悟られてゆくのであるが、かかる時間の空性〔注19〕が瞬間と永遠の弁証法的相即を可能にするのである。そしてまさ

にそこで円了の時間における相含論が成立するのである。すなわち一念において一瞬と永遠は相互に包含することになる。

かかる哲学的時間論は中国において更に論究され、たとえば賢首大師法藏の『探玄記』における「十玄門」等において展開されていった。(十玄門とは、あらゆる現象の事々物々が、すべて円融無礙の關係にあることを述べるのであるが、その十玄門の第一は、「同時具足相応門」として時間論が主題とせられている^(注20)。円了と十玄論との密接な関わりは更に論究せられるべきであろう^(注21)。

ところで円了は『哲学新案』において、ものごとを観るについて外觀と内観との両観があることを述べ、

「外觀にありて過現来三界、輪化無窮と論定せることも、これを内観に移せば、一瞬一息のうちにあるを自知すべく、これと同時に時方(時間と空間) 両系の無限を感じするは、全く相對の境遇における沙汰にして

絶対の方面よりこれを大観すれば、一塵一瞬に過ぎざることを悟るべし。」^(注22)

と、内観において相含説の展開を論じている。ここで輪化説とは進化説が地球上における生物等の進化といった限定された一局面を示すに止まるのに対し、輪化とは宇宙大にその展開のプロセスを説くところの内容を示している。これはダーウィンの進化論を批判しつつ、インド古代以来の成住壞空をくり返す(輪化) 巨大な宇宙時に根ざすものであり、いわゆる劫論^{カレ}的思考に根ざしている。このような点でかかる輪化論はむしろ現在の科学的宇宙生成論と限りなく相応する契機が考えられるのである。そしてかかる輪化は無窮である。円了はかかる科学的思考とも相応する外觀はそれなりに認めつつも、宗教的実存ともいべき内観の立場においていつきよにその立場を超出してゆくのである。

「縦観にありて重々無尽の輪化あるを知り、横観および内観しきたりて重々無尽の相含あるを見る。これ

縦横にわたれる重々無尽なり。もし理性の無限眼をもつてうかがわば、時方両系を一心の所現と体達しきたるべし。しかるときは無量大は一針孔中にはいるべく、無限劫は一電光間に縮むべく、重々無尽の輪化も一瞬息と化し去るべし。ここにおいて最大の極と最小の極との一致を見、最長の極と最短の極との合体を知る。……

……一念は動きて無限の輪化を営むと同時に、無限の輪化は一念中に帰し、無限の時方は一心中に入る。これ宇宙の真相中の真相にして、玄妙の上に更に玄妙を重ねたるものというべし。」^{〔注23〕}

と論じている。右の文はそのまま『華嚴經』所説の時間論と重なる。ただ近代自然科学や西洋哲学へのどこまでも開かれた視野に立ちそれらを包含した上で、みずからの立場を伝統的な大乘仏教的基盤において、そこからの思惟が展開されている点でかれの新しい注目すべき動向が考えられるのである。

これらのいわゆる「念劫融即」ともいふべき思惟は、華嚴の時間論が般若波羅蜜の實踐として空の立場がそれを可能にしているのに対して、円了は「無時方の一点」という視点から展開している点で極めて興味を引くものがある。いわばかかる点でも華嚴思想と円了における時間論は相關しているのである。すなわちかれは、「……時方（時間空間）両系は、形式にして実体にあらず。もしこの形式を除き去らばいかん。宇宙の無限大は一塵となり、無限劫は一刻となるべし。この塵なお延長を有し、その刻なお連続を有す。されば無延長、無連続の一点となりて終らんのみ。しかる時は天もなく地もなく、物もなく心もなく、古もなく今もなく、真の一点あるのみ。もしこのその一点なお時方両系に關係ありといわば、余はこれを一無と名付けん」とす。この一無に達すれば、吾人の生死去来、彼岸自他のごとき一切相對差別の見は迷妄となり、夢幻となり虚無となるべし。」^{〔注24〕}

右の文は、まさしく『般若心経』の現代版ともいうべき内容を展開している。無時方の一点あるいは一無とは、いわゆる伝統的大乗仏教の根本用語ともいふべき「空」そのものの円了的表現である。そしてかかる論述を展開する円了の思惟のうちには、時方の形式を無時方へと転ずることにおいて、カントの直観の形式としての時間、空間の超出の意図も込められている点も考えられるのである。それはカント的表現を借りれば「物自体への躍入」といった一面を考えることもできよう。

円了は空間論とも関わらせながら時間論をいわゆる空思想ともいふべき観点に立つて解明するのである。すなわち、

「……宇宙の本体より時方両系を除き去らば、その体は一点一無に帰するのみ。その一無の中に、この重々無尽の相含の理を具有す。……」〔注25〕

いわゆる大乘仏教における般若（空）思想から華嚴思想の展開の上に、その時間論の豊かな展開を見ることができが、円了の場合もかかる伝統的思惟に根ざしつつ、かれの時間論が展開されているのである。そして従来時間論には見られなかった近代における進化論やカントの認識論等をも顧慮しつつ、改め創造的にその時間論を新しく構想し展開した点で、円了の、近代における時間論には高い評価がなされるべき点が考えられるのである。

第四章 山崎弁栄における時間論の展開

近代に入って日本浄土教には多くの改革者が活躍した。井上円了と共に清沢満之（一八六三―一九〇三）、山崎弁栄（一八五九―一九二〇）等はその代表である。とくに浄土宗出身の山崎は自らの専修念仏の宗教的実践を通

してそこから宗教的時間論を展開した。

かれは徹底して念仏三昧の実践者であったが、その自証の上に宗教哲学を展開し、円了の相含論を内実的にわがものとしており、円了とはどこまでも共通の基盤の上に立っている。円了の相含は山崎では主として「相即」(これは華嚴学等における一般的な用語である)等の用語で展開されており、たとえば、

「……相即とは自を廃して他に同ずれば、挙体全くこれ彼れ。一切の法而も恒に他を摂して己に同ず。彼一切をしてこれ己体ならしむ。一多相即し混して障碍なし、これ相即の義なり。……彼此互いに存し両鏡照すがごとし。」^{〔注26〕}

の文は両鏡の喩えをも含めてそのまま円了の相含説に直結している。

更にそのような視点から山崎は時間論に言及し、右の文にひきつづき、

「……凡夫の心念、諸仏の心と相即し、衆生、相即の如来を念ずる時、……時間においても相即す。この一念心体、一大理性、無始無終同時態中の念々なれば、一念、一切の念を接続す。」^{〔注27〕}

と、念仏の念に即して時間論を展開している。

すなわち念仏の念において凡夫の念は絶対者たる阿弥陀仏の一大観念態(大円鏡智)と相即しているものであり、かかる心の無限の開けの中で時間論が展開されるのである。その展開は円了のそれと別のものではない。たとえば山崎の、

「円智(大円鏡智)即ち一大観念態は、唯一にして一切万象を包含し、一切の複雑なる物を展開し、即ち物心の二象なり。差別の万象はこの観念に統一せらる。」

一大観念には、過去も未来も現在も観念の内面に存在して、外観は常恒の現在のみなり。内面より発現す

るが故に三世を当念に收む。常然現在の同時態なり。但に同時態のみならず、意識感覺的形式を脱して直観なり。観念が現実にして現実が即観念なり。「華嚴」に「念劫融即」と云う。……〔注28〕

右の文の「意識感覺的形式を脱して」において円了と同様、山崎においてもカントの直観の形式が意識されて論じられているが、それを超越した大円鏡智（一大観念態）という阿弥陀仏そのものの実体において、絶対同時態（この用語を山崎は繁く使用する）としての時間論が論究されるのである。

かれも前掲『無量寿経』の文「去来現仏々相念」〔注29〕に最大の関心を示し、かれのあらゆる時間論の展開はそこを原点とし、そこから成立するほどの意味を有している。そしてその具体的展開は次のごとき文にもうかがうことができる。

「吾人一念心中を離れずして十方無量の諸仏を現前せり。……心念の神秘は毫も時間空間の為に約束を受けず。故に千里も遠きにあらずして吾人の方寸にあり。数千年も甚だ近くして吾人の一念にあり。されば『法華経』に「塵点劫の昔の大通勝仏の当時は猶し今の如し」とは、けだしこの消息を洩されしならん。」〔注30〕
あるいは、

「吾人の一念は永恒の根底よりの現象なれば、一念一切念と相即し、無始無終同時態中の念々なれば、一念無量劫と相即す。」〔注31〕

また、

「もし直観的に宇宙を大観するときは、能観の心と所観の境とは全然冥合し渾然として一致し、内に非ず外に非ず、絶対無音観に入る。ここに至って観ずれば過去未来現在を当念に収め……洞然として一体観なり。」

……〔注32〕

等々である。

これらの文において高次の宗教哲学的時間論の展開が見られるのである。

円了においては熟慮され尽した哲学的思惟の中から時間論が展開されたのに対し、山崎においては更に大悟徹底した宗教体験に裏づけられている点に相違する点はある。大乗仏教の共通の精神的基盤に立つて、共通した時間論の展開が見られるのである。

第五章 西田幾多郎における宗教的時間論の展開

西田幾多郎には多数の著述があるが、その宗教的時間論を考察する上において、そしてまたかれの宗教哲学的思惟の完成を示している点からいっても、かれの最後の完成論文となった「場所的論理と宗教的世界観」を論じることが、この論究の上からいって適切であると思われる。

この論文は西田哲学が禅であるといった常識をはるかにこえて浄土教的であり、むしろ大乗仏教そのものであり、また広くキリスト教的視野をも含んでいる。たとえばかれは、

「……我々の自己が矛盾的自己同一的に自己自身の根源に帰し、絶対現在の自己限定として、即今絶対現在の、何処までも平常的、合理的と云うことは、一面に我々の自己が何処までも歴史的個として、終末論的と云うことでなければならぬ。即今絶対現在のと云うことが、我々の自己が時間的・空間的世界の因果を超えて自由と云うことであり、思惟と云うこともそこからであるのである。……我々の自己が絶対現在の瞬間的自己限定的に、いつも逆対応的に絶対者に対していと云うことでなければならぬ。テイリツヒの小論文においての、カイロスとロゴスとの関係の如きも、此から考えられねばならぬ。(P. Tillich, Kairos

und Logos)……」〔注33〕

右の文において西田はテイリツヒのカイロスの問題とも関連させながら、絶対者との逆対応的に對することを述べ、日常性に即して平常的に終末論的契機が考えられ、即今即絶対現在が成立する、と述べている。「絶対現在の自己限定」は華嚴の「念劫融即」の西田的表現である。そして逆対応的に相對するとは、「自己自身の根源に帰し、即ち絶対者に帰」することに他ならないが、このことは大乘仏教の実践上の伝統的基盤となった念仏三昧等に他ならず、それはまた円了における信、山崎弁栄における念仏三昧の実践上とも重なりあっている点が前提として考えられるのである。そのことは西田の、

「宗教的關係と云うのは……何処までも我々の自己を超えて而も我々の自己を成立しめるもの、即ち何処までも超越的なると共に、我々の自己の根源と考えられるものと、逆に何処までも唯一的に、個的に、意思的なる自己との矛盾的自己同一にあるのである。」〔注34〕

のごとき文からも明白である。

この場合、「絶対者に対する」内容が、西田の「何処までも相對する人格と人格との矛盾的自己同一的關係」〔注35〕が、そのまま山崎の念仏三昧の、そして『無量寿経』の「去來現仏、仏々相念」の文とも直結している点は言を俟たない。少くとも西田の最晩年の哲学的思惟はかかる思想的背景において遂行されているのである。

そしてかれが絶対現在、あるいは終末論的 eschatologisch 等という場合、それは、

「我々の自己が何処までも自己自身の底に、個の尖端に於いて、自己自身を超えて絶対的一者に応ずる……」

〔注36〕

ところで成立しているのである。この場合、個の尖端といわれるその個は、平常底を離れては存しないが、まさ

にそのところで永遠なるものが現成するところでもあり、永遠が歴史の終末においてでなく、平常底に現成する。西田の「故に私は終末論的に平常底と云うのである。」〔注37〕はそのことを端的に表明している。

西田はくり返し「我々の自己」という言葉を繁く使用するが、まさにかかる自己において平常底に終末の現在が主張せられるのである。

ただ西田には円了や山崎に見られぬ新しい展望が開かれていた。それはマルクス主義等の西欧の歴史哲学登場に直面し、かれの宗教的時間論が実際にかかる現実的な歴史の問題と対決せざるを得なかった点である。しかしながら多くの日本の知識人たちがその奔流のごとき外来思想の流れに追隨していったのに対し、むしろ西田はみずからの根底からの主体的な宗教的な哲学的思惟によつてそれを超克していったのである。そのことはかれの次のごとき文からもうかがうことができる。すなわち、

「歴史的世界は、絶対者の自己限定として、絶対現的に成立する。故に表現するものとせられるものごとが
一に、自己自身を表現する絶対者の自己表現として、何処までも自己自身の中に自己表現を含み、自己表現的に自己自身を形成する。そこに歴史的世界は、その根底に於いて、宗教的であり、又形而上学的である。

何処なる民族も、それは歴史的世界存在として、かかる形に於いて成立するのである。……」〔注38〕

このように西田によれば歴史的世界を、絶対者の自己限定として、又、「絶対現在の自己限定」〔注39〕として捉え、マルクス主義的な歴史哲学の立場を超克し、自らの立場に立つて改めて歴史哲学を構想したのであるが、そこには豊かな東洋的宗教的思惟の伝統が考えられるのである。そして更にマルクス主義と対決しつつ、積極的に歴史的な行為ないし実践の自覚が新しく西田において生じている点が注目せられねばならない。いわゆる円了、山崎には見られぬ新しい時代的展望が開かれていたのである。たとえば、

「平常底の立場に於いて、何時も終末論的なるが故に、時間即空間的、空間即時間的に、内が外、外が内に、内外矛盾的自己同一的に、作られたものから作るものへと云うことができるのである。」〔注40〕

における「作られたものから作るものへ」と云われるいわゆる「形成作用」は、西田の全哲学体系に根ざしながら現実における具体的な歴史的行為ともなるところのものに他ならない。そして平常底でもある歴史的行為が西田においてその根源的宗教的思想と相即しながら遂行せられていることを意味するのである。そのことは、たとえばかれの、

「我々の自己に最も具体的な立場というのは、最も深くして最も浅い立場、最も大にして最も小なる立場である。即ち私の所謂平常底の立場である。」〔注41〕

といった文章にも象徴的に表明せられているのである。かれにとつて歴史とは、

「……絶対現在の自己限定として、逆対応的に何時も絶対的一者に触れている……」〔注42〕

と成り立っているところである。

このように西田がマルクス主義のごときヨーロッパの歴史主義の中に埋没することなく、自らの歴史哲学を積極的に展開しえた背景には、西田における豊かな東洋的な宗教哲学的基盤が存在していたからであった。

結 論

以上において、近代日本における宗教的時間論の展開を井上円了、山崎弁栄、西田幾多郎の三者を通して考究した。それぞれが独自の思想を有するにもかかわらず、三者に共通した時間論の展開が見られるのである。それは円了においては「相含論」として、山崎においては「絶対同時態」として、西田においては「絶対者（絶対現

在)の自己限定」等として特色づけることができる。それらは個々においてニュアンスの相違はあっても、なおそこに共通した契機が一貫して流れている。それは日常的時間に即してその日常性を超えた超越的時間論ともいうべき高次の時間論の展開であり、その背景に大乘仏教的な思想基盤が考えられるのである。(とりわけ『無量寿経』、華嚴思想等がその核心をなす。西田においても最晩年は深く華嚴への傾倒があつたことが鈴木大拙によって語られている。)

それらは、すでに西田によつても一部試みられたように比較思想の立場から「カイロス」論、「終末論」等とも対比して論究される必要がある。あるいはキェルケゴールの「瞬間」Augenblickや同時性 Gleichzeitigkeit等の問題とも密接に関わつている。またマイスター・エックハルトの『ドイツ語説教』等にもその片鱗はうかがうことができる。(宗教的体験とは、そこで日常的時間が破棄されて、超越的な時間の地平を開く、という点で東西両洋にわたつて共通の契機が考えられるのである。)

このように東西両洋にわたつて豊かな宗教的時間論の展開が見られるが、そのような中であつて、円了、山崎弁栄、西田の展開した宗教的時間論は、改めてその思想の独自性とその意義は高く評価されるべきであろう。

【注】

(1) アウグスティヌスは『告白』第十一巻において時間の問題を取り上げ、「時とは何か。もし私にこのように問う人がなければ、時を私は知つてゐる。もし問われて時を説明しようとすれば、私はそれを知らない。」と述べてゐる。

(2) 『井上円了選集』第一巻 二八一頁

(3) 同書 四〇二頁

- (4) 同書 四〇一頁
- (5) 同書 四〇二頁
- (6) 同書 三五五頁
- (7) 同書 三三三頁
- (8) 同書 三五四頁
- (9) クザーヌスは『知ある無知』De docta ignorantia (一四四〇)の第二章でこの問題を展開している。
- (10) 『大正大藏経』第九卷 六二四頁 a
- (11) 『井上円了選集』第六卷 九〇頁
- (12) 『大正大藏経』第十二卷 二六六頁 c
- (13) 『大正大藏経』第九卷 六三四頁 a
- (14) 同書 七七〇頁 b
- (15) 同書 五七二頁 c
- (16) 同書 六三四頁 a
- (17) 同書 四六一頁 a
- (18) 同書 四六〇頁 b
- (19) 時間が空であることに關しての論究は、竜樹の『中論、觀時品第十九』が特記さるべきである。
- (20) 「十玄門」については種々の解説書があるが、鎌田茂雄『華嚴の思想』(講談社)等にも詳述されている。
- (21) 『井上円了選集』第六卷 八九〜九〇頁参照。
- (22) 『井上円了選集』第一卷 三五〇頁
- (23) 同書 三五五〜三五六頁
- (24) 同書 三八三頁
- (25) 同書 三九五頁
- (26) 『無辺光』 三二九〜三三〇頁

- (27) 同書 三三〇頁
- (28) 同書 一〇四〜一〇五頁
- (29) 注(12)参照
- (30) 『光明の生活』 一四四〜一四五頁
- (31) 同書 一五四頁
- (32) 同書 一二三頁
- (33) 『西田幾多郎全集』第十一卷 四二五頁
- (34) 同書 四三三頁
- (35) 同書 四三五頁
- (36) 同書 四四八〜四四九頁
- (37) 同書 四五二頁
- (38) 同書 四五六頁
- (39) 同書 四七七頁
- (40) 同書 四五二頁
- (41) 同書 四五二頁
- (42) 同書 四五四頁