

西田幾多郎と真宗

竹村 牧男

はじめに

私は仏教学を専攻してきたが、一方で、鈴木大拙や西田幾多郎の宗教哲学にも深い関心を抱いてきた。それは、学生時代より就いて禅を学んだ先師・秋月龍珉の影響によるものである。龍珉は、禅学・仏教学・宗教哲学を究明し、鈴木禅学と西田哲学との接点を先駆的に掘り下げた。一方、仏教とキリスト教の対話をも熱心に推進したが、その背景にも西田の宗教哲学があつた。私は、それらを学ぶ中で、西田哲学にも大きな関心を寄せるに至つたのである。

よく西田哲学の根底には、仏教があるといわれる。東洋のものの見方・考え方に論理の形を与えようとした西田の哲学の営みの根底に、仏教があつたことは間違いないであろう。しかしそれは、具体的にはどのようなのであつたのだろうか。

たとえば西田の世界観は、華嚴（一）のそれとかなり親しいものがあるかと思われる。このことは、控え目ながら西田自身が述べていることでもある。しかし実際は、西田が華嚴を詳細に学んだということはないであろうし、それ故、直接、華嚴の影響を受けたということはないのであろう。

やはり西田の思索の営みの背景にあった仏教としては、まずは禅があったと言うべきである。明治三十年代の熱烈な参禅の跡は、感動的ではある。『善の研究』の「純粹経験」は、禅体験の概念化・論理化の趣きがある。のみならず、西田は生涯、禅に親近感を覚え、常に禅界の動向に関心を払っていた。

しかしながら、西田の生涯をよく見ていくと、西田は禅だけでなく、むしろ真宗により深い関心を寄せていたことが知られる。晩年の西田は、真宗の救いの論理の解明に専心したとも言えるほどである。あるいは西田哲学の背景には禅があるが、西田の「人」の背景には真宗があると言うべきかもしれない。それは西田が生まれ育った北陸の宗教風土の、知らず知らずのうちの影響によるものなのであろう。かつて、金沢大学の橋本芳契先生は、西田の背景に真宗があることをしきりに語られていた。その当時、私はいま一つ領納しかねていたが、今日、西田の歩みをいささか調べるに及び、あらためてそのことを痛感するのである。

一、西田と真宗の関係一覽

初めに、西田と真宗との関係を見ておこう。西田と真宗との何らかの交渉に関して、年譜形式により掲げてみる。

西田と真宗関係項目

生家は真宗長楽寺に隣接。(西田の先祖の一人が西田家を創め、一人が長楽寺の住職となった)

幼児、母より蓮如の『御文』を聞かされて育つ。

明治三〇年頃、清川円誠(東大哲学科の同期生)の下宿で清沢満之に会うも機縁かなわず。

明治三一年一月五日、「貝葉書店にて、退耕録、無尽燈、禪僧の伝を買う。」（このとき妙心寺にいた）

明治三一年六月号の『無尽燈』に、「山本安之助君の「宗教と理性」と云ふ論文を読みて所感を述ぶ」を寄稿。
明治三四年十二月号の『無尽燈』に、「現今の宗教について」を寄稿。

暁鳥敏によれば、明治三四、五年頃、三々塾で、西田に初めて会うという。ただし暁鳥の日記によると、明治三六年十一月十四日の記事に、「三々塾に行く。……西田幾多郎（高等学校教授）石川（剣道家）と初対面」とある。暁鳥は、この塾に折々招かれて、親鸞の教えを講じた。また、高等学校の教官の集会所で一週間連続の『歎異抄』の講義をしたこともあり、そのとき西田は生徒に交わって聞いていたという。

明治三五年一月一四日、「精神界にて清沢満之の文をよみ、感ずるところあり。」

明治三六年七月十七日、「稲葉君を常光院に訪う。清沢氏の話などなす。」（大徳寺にこもる前、なお、同六月に清沢満之往生。西田はこの八月、無字を許される）

明治三六年九月、暁鳥敏、「我信念」を崇信学舎で三夜にわたって話し、西田これを聞くといい。

明治三八年五月九日、「清沢氏の信仰座談をよむ。」

明治四〇年八月、「知と愛」を草す。『精神界』に載せられ、『善の研究』に収められる。

明治四一年一二月六日、藤岡作太郎宛手紙に「先日は精神界御送り下され、有難く存じ候。佐々木氏の文、一読電氣に打たれたる如き感を致し候。……」と書く。

明治四二年、清沢満之の七回忌に、崇信学舎で「我信念」に言及し、「此处に宗教的信念の極致がある」と話す。なお、二三回忌には、大谷大学で講演し、「明治の哲学界で最も尊敬すべき人物は清沢満之と大西祝の両氏である」と語る。

明治四三年、佐々木月樵が『親鸞聖人伝』と、『親鸞伝叢書』を刊行するが、これを贈られた西田は、返礼の書簡に、「……全編敬虔の念と渴仰の情とを以て描かれ、親鸞其人の人格に接する如き心地して、難有感ぜられ候、叢書の方も是非通読致し度と楽しみ居り候、基督伝を読めば、愛の中にもいかに凛乎として一剣天によつて寒き趣あり、何処か近づき難くもかんぜられ候が、親鸞聖人に至つては、小春の日和の如く、静かに温かく、何事も打ち明け、相談のできるわが慈父に接する如き心地いたし候……」と書き送る。

明治四四年四月、「愚禿親鸞」を書く。「善の研究」が刊行されたのは同年一月

明治四四年一〇月、真宗大谷大学の講師となる。哲学概論・倫理学担当。ずつと後に、西谷啓治が西田の後任として同哲学科を担当した際、「満之が仏教を哲学的に明らかにしようとした大事な学科である」と注意を与えたという。

大正五年一月号の『無尽燈』に、「心の内と外」を寄稿。

大正八年、一〇月、真宗大谷大学開学記念日に、「coincidentia oppositorum と愛」の題で講演。（『無尽燈』同年十一月号に掲載）

大正八年、一二月、龍谷大学学術講演会で「宗教の立場」の題で講演。（『六條学報』翌年一月刊に掲載）

大正一五年三月、佐々木月樵往生。西田は、葬儀での弔辞で、「佐々木君の大谷大学は、当時の単科大学を築出した時流に便乗しようとしたものではなくて、大谷大学をもつて世界における仏教研究センターたらしめようとする気魄をはらんだものだった」等と心底から急逝を慨嘆した。

昭和一四年九月一〇日、木場了本宛葉書に、「親鸞聖人の語に仏の長い修行が一に親鸞一人がためであったと云う様なことがあったと思うが、あれはどういう意味にてどういふのでしたか、他力信仰の深い自己懺悔

の言と思うがいかに。何書にありや、御手数ながら一寸御教示を乞う」と記す。

昭和一四年九月二七日、大拙宛葉書に、「庄松ありのままの記」御恵送下され色々誠に難有多謝々々」と書く。

(大拙『宗教経験の事実』昭和一八年刊行に紹介される)

昭和一六年五月六日、大拙宛葉書に、「君の本に「山邊・赤沼著 教行信証講義」というものを引いて居らるるが、これは云何なる書か、分かり易きものにや、一寸お借できないか」と書く。

昭和一七年八月二八日、西谷啓治宛葉書に、「本願の仏地」は手に入れたが、「親鸞の仏教史観」は文榮堂出版なるも非売品とあるが君はいかにして手にいれたか」と書く。

昭和一八年三月五日、大拙宛葉書に、「曇鸞の浄土論註を其中堂へ注文したら往生論註という本を送り来り、この中に浄土論註があるのであるといふ。君の本に書いてあることと比べて見てもどうも違うらしいが、往生論註と浄土論註とは一か異か」と書く。

昭和一八年七月三〇日、大拙宛葉書に、「……山邊・赤沼の教行信証講義大変によろしい。あれなら私にもよく分る。あの本は今手に入らないか。第一書房にあるや否や」と書く。

昭和一九年二月二日、務台理作宛手紙に、「御著早速序文を拝読、論理と論理学との区別はよかった。君は成程場所論理を浄土真宗の体験的に把握して居られると思います。私も慥に浄土真宗的信仰は場所論理的に論理的表現を与え得ると存じます。又さうせなければならぬと思います。……」と書く。

昭和一九年二月二一日、二二日、二三日、翌年一月六日、八日と、務台に田辺元の親鸞理解への猛烈な批判を書く。一二月二二日の手紙に、「田辺の様な立場からは信によって救われると云うことが出て来ない。つまり回心ということの世界だ。これが宗教的世界か。罪悪重重的の凡夫が仏の呼声を聞き信に入る。そこに転

換の立場がなければならぬ。これまで独りで煩悶してゐたが、実は仏のほどころにあつた、仏の光の圈内に入つて仏に手を引かれて居ることとなる。そこにはどうしても包まれるといふところがなければならぬ。場所的論理に於て対応と云うことはいつも逆対応ということではなければならない。……」と書き、翌日の手紙に、「場所的論理には個と一般とが何処までも相互否定的に対立する、即ち仏（ノエマ的）と自己（ノエシス的）とが何処までも絶対に対立すると云うことが含まれて居る。而も場所の自己限定として我々が弥陀の光明（Gottheit）に撰取せられる、否せられて居る所に場所的論理こそ真に浄土宗教的世界観を基礎付けるものとおもいます。唯対立の立場からは入信ということは考えられない、何処から歓喜の念が出てくるのでせう、唯、意志的努力によつて仏に近づくことと云うなら、それこそ唯、行の聖道門的宗教だ、否単に道徳ではないか」と書く。

昭和一九年一月二日、大拙宛葉書に、「（務台理作は）君の「浄土系思想論」に敬服している……」と書く。昭和二〇年一月六日、務台理作宛葉書に、「私は生命というものをかき終わり（これは「思想」に出る筈）今又数学の基礎論を書いています、これがすんだら一つ浄土真宗の世界観というものを書いて見たいと思います」と書く。また同日、同じく務台宛葉書に、「大拙の名号の論理、あれはとてもよいです。浄土真宗はあれで立てられねばならぬ。あれは即ち私のいう表現するものと表現せられるものとの矛盾的自己同一の立場から考えられねばならない。そこが天地の根源、宗教の根源です。絶対現在の自己限定の底から仏の名号を聞くのです。矛盾的自己同一の場所的論理では逆対応ということが深く考えて行かなければならぬ、私と汝と相話すのも逆対応です。……」と書く。同日西谷啓治宛葉書参照。

昭和二〇年一月二五日、務台理作宛葉書に、「……一面に煩惱無尽の世界は一面に仏の慈悲の世界である。大

拙は極楽が娑婆に映り娑婆が極楽に映って居るといふ……」と書く。

昭和二〇年二月六日、大拙宛葉書に、「……日本の靈性読了、大変面白い。日本の靈性は真に鎌倉時代に至つて、覚醒したと思います。務台も大喜びでせう。才市という意外な妙好人があつたものですね。誰にも知られなかった人でせう」と書く。

昭和二〇年二月二六日、大拙宛葉書に、「宗教経験の事実」にある庄松三業安心の経験とは何のことか」と書く。

最後の論文「場所的論理と宗教的世界観」の末尾には、「仏教は従来非国家的とも考えられて居た。併し鈴木大拙は大無量寿經の此会四衆、一時悉見、彼見此土、亦復如是という語を引いて、此土に於て釈尊を中心とした会衆が浄土を見るが如く、彼土の会衆によつて此土が見られる。娑婆が浄土を映し、浄土が娑婆を映す、明鏡相照す、これが浄土と娑婆との聯貫性或は一如性を示唆するものであると云っている（鈴木大拙「浄土系思想論」一〇四頁）。私は此から浄土真宗的に国家と云うものを考え得るかと思う。国家とは、此土に於て浄土を映すものでなければならぬ」と記された。

以上、まだどれも多くあるかと思うが、ともかくひとあたりまとめてみた。これらのことについて、いくつか確認しておきたい。まず、西田は幼時から真宗と深い関係にあった。生家の隣りに西田家ゆかりの真宗の寺・長楽寺があり、母は幼時から蓮如の『御文章』の言葉を教えて育てたといふ。

その後、明治三十年代の熱烈な参禪の時代にあつても、真宗にも絶えず触れていた。たとえば、明治三十一年一月五日、妙心寺で正月を過ごした西田は、書店にて禪籍とともに大谷大学関係の雑誌『無尽燈』を購入している。そ

の後、その『無尽燈』に寄稿もしている。明治三六年七月十七日、やがて大徳寺にこもって見性を許される直前にも、清沢満之の友人、稲葉昌丸を訪ねて、その少し前に亡くなった満之のことについて語り合っている。明治四〇年八月、「知と愛」を満之が発刊した『精神界』に発表するが、これはかの『善の研究』の宗教篇の末尾に収められた。『善の研究』の背景は、禅だけではないのである。明治四四年一〇月、真宗大谷大学の京都開設にともない、同大学講師となる。以後、真宗関係者との交渉もしばしばあったことであろう。

さらに昭和一七年前から、真宗への関心が強くよみがえってくる。それは、鈴木大拙が大谷大学教授となつて、しきりに真宗のことについて語りはじめたことと関連している。門下に、務台理作が出現したことも、真宗への関心を増大させた。そして昭和一九年暮、田辺元の親鸞論を聞くに及び、強い反発を覚え、がぜん自らの親鸞論を書かねばとの思いにかられる。それを書いたのが、最後の論文「場所的論理と宗教的世界観」である。⁽⁴⁾

このように、西田は生涯にわたって、真宗と浅からぬ関係にあったのである。

二、清沢満之と西田幾多郎

この節では、特に西田と清沢満之との関係について、まとめておきたい。西田は、清沢満之を高く評価していた。すでに明治三五年一月一日、「精神界にて清沢満之の文をよみ、感ずるところあり」と日記に記し、明治四二年、満之の七回忌には、崇信学舎で「我信念」に言及し、「此処に宗教的信念の極致がある」と話したという。⁽⁵⁾ 西田は、明治の哲学界でもっとも尊敬すべきは、清沢満之と大西祝であると言ひ、満之の『宗教哲学骸骨』を京都大学新聞で推薦したりしたそうである。⁽⁶⁾

西田は、満之を評価・敬慕してただけでなく、思想的に満之の影響を受けたと説く者もいる。安富信哉は、「なかでも注目されるのは、西田幾多郎への影響である。西田の矛盾的自己同一の考え方は、満之の信仰を論理化したものだといわれる（西村見曉談）。精神主義の「有限と無限の対応」は、西田哲学の「絶対矛盾の自己同一」の母体であると主張する者も少なくない。『善の研究』所収の「知と愛」が『精神界』に寄稿された論文であることは、西田と精神主義の近さを示す例でもあろう」と述べている。満之の考えが西田哲学の母体となったと主張する者が少なくないと言っているが、西村見曉以外にどのような人がいるのであろうか。私は、少くとも谷川徹三がその旨のことを講演で話していることを確認しているが、おそらく他にもいるのであろう。

『善の研究』所収の「知と愛」は、清沢満之が創めた浩浩洞の機関誌『精神界』に載せられたものであった。そこには、当然のことであるが、真宗の信仰に通じることが説かれている。次のようである。

以上少しく知と愛との關係を述べた所で、今之を宗教上の事に当てはめて考えて見よう。主観は自力である、客観は他力である。我々が物を知り物を愛すというのは自力をすてて他力の信心に入る謂である。人間一生の仕事が知と愛の外にないものとすれば、我々は日々到他力信心の上に働いて居るのである。学問も道德も皆仏陀の光明であり、宗教という者は此作用の極致である。学問や道德は個々の差別的現象の上に此他力の光明に浴するのであるが、宗教は宇宙全体の上に於て絶対無限の仏陀其者に接するのである。「父よ、若しみころかなわばこの杯を我より離したまへ、されど我が意のままをなすにあらざ、唯みころのままになしたまへ」とか、「念仏はまことに淨土にむまるるたねにてやはんべらん、また地獄におつべき業にてやはんべらん、総じてもて存知せざるなり」とかいう語が宗教の極致である。而してこの絶対無限の仏若しくは神を知るのは只之を愛するに依りて能くするのである。之を愛するが即ち之を知るのである。⁽⁹⁾

橋本峰雄によれば、「このような西田の文章は、内容のみならず表現までも、清沢のそれに酷似している」と司馬遼太郎が指摘した⁽¹⁰⁾ということである。

西田は、滿之の「我信念」に対して、「ここに宗教的信念の極致がある」と高く評価したのであった。一体、西田は「我信念」のどこに宗教的信念の極致を見出したのであろうか。たとえば、「我信念」には次のような一節がある。

私の信念には、私が一切のことに就いて、私の自力の無功なることを信ずる、と云う点があります。……宗教的信念はこんなものであると云う様な決着は、時々出来ましたが、其が後から後から打ち壊されてしまうところが、幾度もありました、……何が善だやら悪だやら、何が真理だやら非真理だやら、何が幸福だやら不幸だやら、一つも分るものでない。我には何にも分からない、となつた処で、一切の事を挙げて、悉く如来に信賴する、と云うことになつたのが、私の信念の要点であります。⁽¹¹⁾

まつたくの推量にすぎないが、このようなところに西田は深く共鳴したのではなかつたか。それは、禪において、懸崖に手を撒するまでの格闘にも似ている。西田は、禪も浄土も一つだとの想いを深くしたのではなかつたろうか。清沢滿之の有名な言葉に、『臘扇記』、明治三二年一〇月二四日の、

自己とは何ぞや。これ人生の根本問題なり。自己とは他なし。絶対無限の妙用に乗託して、任運に法爾に此の境遇に落在せるもの、即ち是なり。⁽¹²⁾

がある。滿之にとつての根本問題は、自己とは何かにあつたようである。一方、西田もまた、宗教の問題を哲学の終結の問題と考えていたが、宗教の問題とは、道徳と異り、自己がいかにたらくかではなく、そもそもその自己とは何か、自己のありかはどこにあるか、であると云っている。⁽¹³⁾ここにも、両者の間に共通するものを見ることが

できる。

以上、いくつか清沢満之と西田との関係について指摘してきたが、ここにあるのは単に哲学者としての満之への評価のみでない、真宗の信仰を媒介としての敬慕の念であったといえよう。満之が、西田と関係の深い真宗大谷派の若き旗手であったからこそ、西田はいっそう深い共感を覚えていたのである。

吉田久一は、「西田は満之の友人稲葉昌丸と親しかったし、また満之の後継者暁鳥敏とは同郷でもあり親密であった。西田は出京の際、精神主義の牙城浩浩洞をたずねたりしており、また『精神界』も誌上で西田の動向を伝えている⁽¹⁴⁾」と書いている。西田自身は満之と直接、交流したことはなく、しかしその門下とはかなり密に交流した。暁鳥敏には、四高教授時代、三々塾や崇信学舎で講義をうけている。さらに佐々木月樵とも、深い交流を果たしている。佐々木月樵は大谷大学学長時代、京都大学に向いて西田の講義を受けたとのことである⁽¹⁵⁾。佐々木月樵は鈴木大拙を大谷大学に招くことに成功するが、その蔭には西田との連携プレーがあった。佐々木月樵は若くして往生してしまいが、その葬儀の席上、西田は切々たる弔辞を贈るのだった。もちろん大拙も同様であった。

後年、西谷啓治が西田の後任として大谷大学哲学科を担当した際、「満之が仏教を哲学的に明らかにしようとした大事な学科である⁽¹⁶⁾」と注意したという。佐々木月樵らとの交流の根本に清沢満之がいることを、西田はけっして忘れなかった。

三、西田の真宗観——その一

次に、西田の真宗の宗祖・親鸞に対する見方をまとめることにしたい。西田は常に親鸞を評価していた。その評

彼の核心は、親鸞が絶対の愛を説くことにあつたかと思われる。すでに明治四四年、ちょうど『善の研究』が刊行された年、西田は「愚禿親鸞」の随想を書いている。小文ながらも実に味わい深いものである。その中には、「他力といわず、自力といわず、一切の宗教は此愚禿の二字を味わうに外ならぬのである」と言い、さらに次のように語っている。

同じく愛を主とした他力宗であっても、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う趣があるが、真宗は之と違い絶対的の愛、絶対的他力の宗教である。例の放蕩息子を迎えた父の様に、いかなる愚人、いかなる罪人に対しても弥陀はただ汝のために我は粉骨碎身せりといつて、之を迎えられるのが真宗の本旨である。歎異抄の中に上人が「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずればひとえに親鸞一人がためなりけり」といわれたのが其極意を示したものである⁽¹⁷⁾。

この重罪極悪の私、この一人のためにこそ、本願を立て、兆載永劫の苦辛をもつて救つて下さる、その絶対愛こそが真宗の極意であると示すのである。

この立場は、基本的に、おそらく生涯を通じて変らなかつた。以下、あの最後の論文、「場所的論理と宗教的世観」から、西田の親鸞論を二、三引いてみよう。初めに、次の説がある。

後者の方向に於ては、之に反し、絶対者は何処までも我々の自己を包むものであるのである。私は此処でも、我々の自己が唯一的個人的に、意志的自己として絶対者に対すると云う。何となれば愛と云うものも、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でなければならぬ。何処までも自己自身に反するものを包むのが絶対の愛である。何処までも自己矛盾的存在たる意志的自己は、自己成立の根柢に於て、矛盾的自己同一的に自己を成立せしめるものに撞着するのである。そこに我々の自己は自己自身を包む絶対の愛に接せなけ

ればならない。単なる意志的対立から人格的自己が成立するのではない。此故に如何なる宗教に於ても、何等かの意味に於て神は愛であるのである。私は、上に、絶対者とは対を絶するものではない、相對に對するものは眞の絶対ではないと云った。眞の絶対者は惡魔的なるものまで自己自身を否定するものでなければならぬ、そこに宗教的方便の意義がある。而してそれは又絶対者が惡魔的なるものに於ても、自己自身を見ると云うことでなければならぬ。此に浄土眞宗の如き惡人正因の宗教があるのである。絶対愛の宗教が成立するのである。親鸞一人の爲なりけりと云う、唯一個的に意志的なればなる程、斯く云わなければならぬのである。絶対者は何処までも自己自身を否定することによって、眞に人をして人たらしめるのである、眞に人を救うと云うことができるのである。宗教家の方便とか奇蹟とか云うことも、此の如く絶対者の絶対的自己否定の立場から理解せられるであらう。仏は自ら惡魔にも墮して人を救うと云われる。キリスト教に於ても、受肉と云うことには、かかる神の自己否定の意義を見出すことができるであらう。仏教的には、此の世界は仏の悲願の世界、方便の世界と云うことができる。仏は種々なる形に現じて、人を救うと云うことができる。

西田は、この絶対愛が表現されるのが名号であるとし、名号に出会つての信を強調する。この名号の着目は、大拙の名号論にも深く影響されたものである（昭和二〇年一月六日付務台理作・西谷啓治あて葉書参照）。西田は、名号不思議によつて横超が成立すると説く。名号不思議とは、絶対者の呼声が我々に届くということである。南無阿彌陀仏は、私が阿彌陀仏に帰依するということではなく、阿彌陀仏の方が、我々を救うぞと呼びかけて下さっているものなのである。

眞宗に於ては、此の世界は何処までも業の世界である。無明生死の世界である。唯、仏の悲願によつて、名号不思議を信することによつて救われると云う。それは絶対者の呼声に應ずると云うことに他ならない。かかる

立場の徹底に於ては、生死即不生である（盤珪禪師）。矛盾的自己同一的に、全仏即人、人仏無異である。空中剣を振廻す如くである。又急水上に毬子を打す、念念不停流である（趙州）⁽¹⁹⁾。

仏教に於ても、真宗に於ての如く、仏は名号によつて表現せられる。名号不思議を信ずることによつて救われると云う。絶対者即ち仏と人間との非連続の連続、即ち矛盾的自己同一的媒介は、表現による外ない。仏の絶対悲願を表すものは、名号の外にないのである。歎異抄に、誓願の不思議によつて、易くたもち、称え易き名号を案じ出したまいて、「この名字を称えん者を迎えとらん」と御約束あることなれば、まづ「弥陀の大悲大願の不思議にたすけまいらせて生死を出づべし」と信じて、「念仏の申さるるも如来の御はからいなり」と思えば、すこしも自の計まじわらざるが故に、本願に相應して真宗報土に往生するなり、これは誓願の不思議をむねと信じたてまつれば、名号の不思議も具足して、誓願名号の不思議ひとつにして、さらに異なることなきなりと云つて居る。絶対者と人間との何処までも逆対応的な関係は、唯、名号的表現によるの外はない。……嚮に云つた如く、我々の自己は個人的意志の尖端に於て絶対者に対するのである。神も亦絶対意志的に我々の自己に臨むのである。（故に何処までも逆対応的であるのである）。……宗教的表現とは、絶対意志的でなければならぬ。我々の人格的自己そのものに対するものであるのである。仏は我々の自己に何処までも超越的なと共に、而も之を包むものである。「念仏の申さるるも如来の御はからいなり」と云うに至りて極まる。此に親鸞の横超の意義があるのである。横超は名号不思議によらなければならぬ。如何なる宗教と云えども、それが真の宗教であるかぎり、入信とか救済とか云うには、絶対者と人間との間には、絶対矛盾的自己同一的な⁽²⁰⁾ 背理の理と云うものがあるのである。

西田は実に親鸞を深く捉えている。かつそこに普遍的な宗教の理を見出している。その際、名号は最要の焦点となるのであった。

今、「絶対者と人間との何処までも逆対応的なる関係は、唯、名号的表現によるの外はない」とあった。西田の宗教哲学の究極は、「逆対応」と「平常底」である。その逆対応ということとは、たとえば、「我々の自己は絶対的一者の自己否定として、何処までも逆対応的に之に接するのであり、個なれば個なる程、絶対的一者に対する、即ち神に対すると云うことができる。我々の自己が神に対すると云うのは、個の極限としてである」というように説明される。かけがえない個の、死ぬしかない自己の、その先端において、かえって絶対者に対し、絶対者にふれるというのが、逆対応である。自己が一般者の方へ拡大していくことによって最終的に絶対者と合一するというのはなく、自己が個の極限に徹すれば徹するほど、逆に神にふれるのである。個の極限において、一転して、神のところにあつたと肯づけられ、救われるのである。

このような逆対応のダイナミズムは、『歎異抄』の「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり」の句がもつともよく表わしていよう。禪の方からも逆対応ということを説明する。その場合、大燈国師の「億劫相別、而須臾不離、尽日相对、而刹那不对」の句がよく用いられる。しかしそれよりも格段に『歎異抄』の句の方が、「逆対応」の「逆」ということをはっきり示しているであろう。そこを西田はまた、次のようにも説くのである。

無の自己限定として現れるものは、意志である。我々の個人的自己即ち意志的自己是、主語的有でもない、述語的有でもない。主語的方向と述語的方向との矛盾的自己同一的に場所の自己限定として、生起するのである。故に瞬間が永遠であると云われる如く、我々の自己は、何処までも唯一の個として、一步一步逆限定的に、絶

対に接するのである。臨濟は赤肉団上一無位真人、常從汝等諸人面門出入と云う。「何処までも個人として」と云うことは、人間の極限として、人間の代表者としてと云うことでなければならぬ。「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人が為なりけり」と云うのも、かかる意義に解せられなければならぬ⁽²²⁾。

こうして、親鸞の思想、「ひとえに親鸞一人がためなりけり」という『歎異抄』の一句は、西田の宗教哲学の根本を支えるものであった。そのくらい真宗は、西田に深い影響を与えていたのであった。

四、西田の真宗観——その二

しかしながら、西田は真宗のすべてを、そのまま全面的に受け入れていたわけではない。西田はそもそも仏教に對して、結局、心を対象とした論理であり、主観的であり、歴史的物事の論理ではないと批判的に見たのであり、一方、真宗に関しては、親鸞には歴史的世界へ出てくる可能性があるのに、それが十分に把握されていないとかたちで批判するのである。ということとは、西田はこと親鸞に関しては、どこまでも可能性を信じ、評価しているという姿勢があったということである。特にこの、歴史的世界とのかかわりという点については、親鸞の言う「自然法爾」ということをめぐって論じられている。たとえば、『日本文化の問題』には、次のようにある。

親鸞の自然法爾と云う如きことは、西洋思想に於て考えられる自然ということではない。……それには事に當つて己を尽すと云うことが含まれていなければならない。そこには、無限の努力が包まれていなければならない。唯なるがままと云うことではない。併し自己の努力そのものが自己そのものではないと知ることである。自ら

然らしめるものがあると云うことである。……宗教的体験の立場からは、我々の道徳的行為は義務の為の義務と云うよりも、寧ろ知本報恩となるのである。親鸞の自然法爾と云うのは、深く此意に徹したものでなければならぬ。……我々の自己が歴史的世界の個体的なる程、右の如き自覚に達せなければならぬ。そこには絶対の受働が即絶対の能働であるのである。斯く云えば、神秘的直観と考えられるかもしれぬが、それは抽象論理的に推理するからである。逆に絶対他力とは現実即實在と云うことでなければならぬ。すべての物の上生命の躍動を感じることでなければならぬ。⁽²⁴⁾

自然法爾は、唯なるがままということではないという。絶対他力とは、現実即實在ということではなければならぬという。ここには、西田独自の真宗理解がある。浄土教は、往生して来世の浄土での救いを語りやすい。真宗といえども、平生業成とか現生正定聚とかいうものの、結局は浄土での救い（往生即成仏）を究極と見がちであり、この世において己を尽すとか、無限の努力に生きるとかはあまり言わないであろう。絶対能働に転じて、歴史創造の主体となるなど、ほぼ言わないであろう。しかし西田にとってみれば、自然法爾とは正しくそのことでなければならぬのであり、従来の真宗の親鸞理解に異議を唱えるのである。

この立場は、「場所的論理と宗教的世界観」にもそっくりひきつがれている。西田は、そもそも「我々の自己が自己自身の根柢に徹して絶対者に帰すると云うことは、此の現実を離れることではない、却って歴史的现实の底に徹することである。絶対現在の自己限定として、何処までも歴史の個となることである」と考⁽²⁵⁾えていた。また、「故に宗教的回心とか、解脱とか云っても、一面に欲求的に、一面に理性的なる、此の意識的自己を離れると云うことではない、決して無意識的となるなど云うことではない。そこでは益々明瞭に意識的とならなければならぬ、寧ろ叡智的とならなければならぬのである。何処までも我々の判断的意識的自己即ち分別的自己を離れることで

はない。大拙は之を無分別の分別と云う。靈性とは無分別の分別である」⁽²⁶⁾とも論じている。そして親鸞の自然法爾については、次のように説くのである。

自然法爾と云うことは、創造的でないならぬ。我々の自己が創造的世界の創造的要素として、絶対現在の自己限定として働くことと云うことでなければならぬ。⁽²⁷⁾

その源泉を印度に発した仏教は、宗教的真理としては、深遠なるものがあるが、出離的たるを免れない。大乘仏教と云えども、真に現実的には至らなかつた。日本仏教に於ては、親鸞聖人の義なきを義とすとか、自然法爾とか云う所に、日本精神的に現実即絶対として、絶対の否定即肯定なるものがあると思うが、従来はそれが積極的に把握せられていない。単に絶対的受働とか、単に非合理的に無分別とかのみ解せられて居る。私は之に反し真の絶対的受働からは、真の絶対的能働が出て来なければならぬと考えるのである。⁽²⁸⁾

西田は、真宗から、現実即實在、現実即絶対の立場を論理づけようとしている。そのように、西田の真宗理解は、どこまでも共感的かつ創造的なものであつた。

我々としては、西田のこの仏教に対する新鮮な批判をうけて、真宗のみではなく大乘仏教全体にその可能性を問い、その論理を再度、自覚し、その意義を再生させていくべきであらう。

(一) 「西洋には、アリストテレス以来、一貫した論理というものがあり、政治も、経済も、文化も、みなそこから割り出されている、ところが東洋にはそういうものがない。しかし、東洋には東洋の考え方があるのだから、生活上の一切がそれによつて考えられるというような論理が明かにならねばならぬ。華嚴や天台の論理というものも幾分それに

近いものだが、私の一生の仕事と云えばそれを探したと云うただそれだけのことだ。」島谷俊三「先生に叱られた話その他」、務台理作他編『西田幾多郎（その人と学）』、大東出版社、昭和二十三年、六八頁。

(2) 竹田篤司は、西田には「いわば母乳と混りあつて、「真宗」が体内に流れこんでいる」と述べている。竹田篤司編『西田幾多郎年譜（明治三年～明治十三年）』、『理想』、一九七八年一月号、一八四頁下段。

(3) 小坂国継は、『懺悔道としての哲学』の刊行が西田の死後、昭和二十一年四月であり、さらに西田が書簡等において田辺説に伝聞のかたちで言及していることから、「どうも西田は、田辺の「懺悔道」と西田哲学批判の内容を、直接、田辺自身が書いたものから知ったのではなく、他人からの伝聞によって間接に聞き知ったように思われる」と述べている。『西田哲学と宗教』、大東出版社、一九九四年、三〇八～一〇頁。

(4) 西田は、昭和二十年一月六日、務台理作あて葉書に、「私は生命といふものをかき終り（これは「思想」に出る筈）今又数学の基礎論を書いてみますが、これがすんだら一つ浄土真宗の世界観といふものを書いて見たいと思つてゐます」と書いている。

(5) 島谷俊三「先生に叱られた話その他」、『西田幾多郎（その人と学）』、六七頁。

(6) 吉田久一「清沢満之」、吉川弘文館、昭和三十六年、二九頁。

(7) 安富信哉「清沢満之と個の思想」、法蔵館、一九九九年、二七四頁。

(8) 谷川徹三「浩々洞における清沢満之先生」、福嶋寛隆・赤松徹真編『資料 清沢満之 講演篇』、同朋舎出版、一九九一年、二一五頁。なお、藤田正勝「清沢満之と西田幾多郎」、藤田正勝・安富信哉編『清沢満之——その人と思想』、法蔵館、二〇〇二年には、清沢満之の『宗教哲学骸骨』の思想等と、西田の『善の研究』等の初期思想との関係が詳説されている。

(9) 『西田幾多郎全集』第一巻、一九九頁。

(10) 橋本峰雄「精神と霊性——仏教近代化の二典型」、日本の名著43『清沢満之 鈴木大拙』、中央公論社、昭和四五年、四一頁。

(11) 『清沢満之「精神界」論文集』、大谷大学真宗総合研究所、一九九九年、一七五頁。

(12) 松原祐善・寺川俊昭編『定本 清沢満之文集』、法蔵館、一九七九年、四〇九～一〇頁。

- (13) 「場所的論理と宗教的世界観」に、「宗教心と云うのは、……我々の自己自身の存在が問われる時、自己自身が問題となる時、はじめて意識せられるのである」〔全集〕第十一卷、三九三頁、「宗教の問題は、我々の自己が、働くものとして、如何にあるべきか、如何に働くべきかにあるのではなくして、我々の自己とは如何なる存在であるか、何であるかにあるのである」(同前、四〇六頁)、「又宗教的に迷と云うことは、自己の目的に迷うことではなくして、自己の在処に迷うことである」(同前、四〇七頁)等とある。
- (14) 前注(6)参照。
- (15) 山田亮賢『佐々木月樵先生』、法蔵館、一九九二年、五八頁。
- (16) 前注(6)参照。
- (17) 『西田幾多郎全集』第一卷、四〇七〜九頁。
- (18) 『西田幾多郎全集』第十一卷、四三五〜六頁。
- (19) 同前、四三二〜三頁。
- (20) 同前、四四二〜三頁。なお、西田の名号への着目は、大拙に負うところが大きいようである。西田は昭和二〇年一月六日、務台理作宛てはがきに、「大拙の名号の論理、あれはともよいです。浄土真宗はあれで立てられねばならぬ。……」と書いている。同日、西谷啓治宛てはがきに、「表現するものと表現せられるものとの矛盾的自己同一の論理こそそこから私の呼び声の出で来る名号為本の浄土宗的論理と存じます」等と書いた。なお、このことについて、小坂国継『西田哲学と宗教』、大東出版社、一九九四年、三〇三〜四頁参照。
- (21) 同前、四三〇頁。なお、拙稿「逆対応」の宗教哲学——西田幾多郎における「絶対者」と「自己」——『哲学・思想論集』(筑波大学 哲学・思想学系)第二十三号、平成十年、一〜三一頁参照。
- (22) 同前、四三一頁。
- (23) 「大まかに云えば、西洋論理は物を対象とした論理であり、東洋論理は心を対象とした論理であるとも考え得るであらう。心を対象とした論理と云うものはない、論理はいつも客観的对象の論理でなければならぬと云うものもある。併し我々の自己と云うものも歴史的世界に於ての事物に外ならない。全然自己と云うものを離れて、単なる物というものはない。すべてが歴史的事物の論理に含まれなければならない。私は仏教論理には、我々の自己を対象と

する論理、心の論理と云う如き萌芽があると思うのであるが、それは唯体験と云う如きもの以上に發展せなかつた。それは事物の論理と云うまでに發展せなかつた。私は先づ西洋論理と云われるものを徹底的に研究すると共に、何処までも批判的なるを要するのである。……」「日本文化の問題」、『西田幾多郎全集』第十二卷、二八九〜九〇頁。なお、西田は、「右に述べた如くにして、私は我々の自己と絶対者との關係に於て、相反する兩方向を認めることができると思う。そこにキリスト教的なものと、仏教的なものとの二種の宗教が成立するのである。併し抽象的に單にその一方の立場にのみ立つものは、眞の宗教ではない」と言っている。「場所的論理と宗教的世界觀」、『西田幾多郎全集』第十一卷、四三六頁。

(24) 『西田幾多郎全集』第十二卷、三六九〜七〇頁。

(25) 『西田幾多郎全集』第十一卷、四二三〜四頁。

(26) 同前、四一九〜二〇頁。

(27) 同前、四三七頁。

(28) 同前、四三七〜八頁。

なお、本稿は、西田幾多郎記念哲学館・金沢大学共催公開講座として行われた講演会（平成十四年七月十三日、西田幾多郎記念哲学館、哲学ホール）「眞宗と西田幾多郎」の講演を文章化したものである。『全集』等の引用にあたっては、一部表記を読みやすいように改めた。

△キーワード▽ 清沢満之、自然法爾、眞宗、西田幾多郎、名号