

西田哲学と宗教哲学

小坂国継

1. 宗教哲学としての西田哲学

西田哲学は全体として宗教哲学であるといえるだろう。西田哲学は、スピノザ哲学やキルケゴールの思想と同様、本質的に宗教的自覚の論理である。西田は宗教をあらゆるものの根本であり、基址であると考えていた。いっさいのものは宗教より出て、また宗教に帰る、と考えていた。処女作『善の研究』では、「学問道德の本には宗教がなければならぬ、学問道德はこれに由りて成立するのである」（第1編第4章）といわれ、「人智の未だ開けない時は人々かえって宗教的であって、学問道德の極致はまた宗教に入らねばならぬようになる」（第4編第1章）といわれている。また遺稿「場所的論理と宗教的世界観」においても、「宗教的意識というのは、我々の生命の根本的事実として、学問、道德の基でもなければならぬ」（「場所的論理と宗教的世界観」3、岩波文庫349）と述べられている。

西田は、晩年、歴史的世界の自己形成の問題に腐心した。現実の世界の歴史的形成の問題が彼の最大の関心事となった。この意味では、彼の哲学は歴史哲学であったといってよい。そして、「絶対矛盾的自己同一」「行為的直観」「作られたものから作るものへ」の三つの用語が彼の歴史哲学の基本概念となった。「絶対矛盾的自己同一」というのは、歴史的現実界の内的な論理的構造を表現したものであって、具体的には一即多・多即一とか、内即外・外即内とか、時間的限定即空間的限定・空間的限定即時間的限定とかいった定式で表現される。それらはいずれも、絶対に矛盾的なもの、対立的なものが、そのように矛盾し対立しながら、しかも同時に自己同一を保持していることをあらわしている。また「行為的直観」は、歴史的世界のこうした不断の自己形成を、行為的主体の側から主体の働きに即して表現したものであり、「作られたものから作るものへ」は、同じくそれを反対に世界自身の側から世界の働きに即して表現したものと考えられる。

しかし、西田の考えでは、歴史的世界の根底には宗教があるのであって、歴史的世界そのものが根本的に宗教的構造を有しているのである。西田は、「宗教は個人の意識上の事ではない。それは歴史的生命の自覚にほかならない」（387）といい、「歴史的世界は、その根底において、宗教的であり、また形而上学的であるのである」（388）といっている。したがって、「宗教を否定することは、世界が自己自身を失うことであり、逆に人間が人間自身を失うことであり、人間が真の自己を否定することである」（392）とさえいっている。

西田の後期の論稿を見ると、一見、宗教とはまったく関係がないと思われるようなテーマをあつかったものにおいてさえ、長短の違いはあるが、決まってその最終の部分で、それと宗教との関連について触れるか、あるいは一般に宗教について述べることによって、その論稿を締めくくっている。「絶対矛盾的自己同一」「経験科学」「知識の客観性について」「ポイエシスとプラクシス」など、いずれもそうである。こうした事実を見ても、西田の思索のなかにいかに宗教が深く浸透しているか、いかに宗教が重要な位置を占めているかが窺い知られる。

2. 西田の宗教観

一般に、西田哲学は「純粹経験」、「自覚」、「場所」、「弁証法的世界」あるいは「絶対矛盾的自己同一」の四つの

時期に区分される。そしてそのどの時期においても、宗教は学問道徳の根本と考えられているが、西田が特に宗教に関心を持ち、それについて深く考察したのは前期の『善の研究』（明治44年、1911年）と中期の『一般者の自覚的体系』（昭和5年、1930年）と晩年の「場所的論理と宗教的世界観」（昭和20年、1945年、脱稿。刊行は1946年）においてであろう。

そこで、処女作『善の研究』の第4編「宗教」と、『一般者の自覚的体系』所収の珠玉の論稿「叡智的世界」と遺稿「場所的論理と宗教的世界観」を相互に比較して、その異同を検討してみよう。

上記のどの時期においても共通しているのが、①宗教を主として道徳との関連で考え、宗教を道徳の極限と考えていること、②宗教は価値の問題ではなく、存在の問題である、つまり自己という存在の在処の問題であると考えていること、いかにすれば宗教は「いかに生きるか」の問題ではなく、「なぜ自分は存在するか」の問題であると考えること、したがってまた③宗教は個人と超越者との関係の問題であり、具体的には、両者の同性的関係あるいは相即的關係の問題である、と考えていることである。

しかし、そうした問題について、西田の見解には終始一貫している部分と、各時期によって変化や力点の移動がある部分、さらには根本的な立場の転換がある部分とがあり、またそこに彼の宗教哲学の発展がみとめられる。

3. 『善の研究』の宗教観

『善の研究』の宗教観の特質は、まずもってそれが「純粹経験」の立場から考えられていることであろう。純粹経験というのは、主観と客観が未分離の意識の厳密な統一の状態のことをいうのであるが、同時に西田は個々の純粹経験の背後には意識の「根源的統一力」（普遍的意識作用）があって、個々の純粹経験はこの根源的統一力の顕現ないし発展の諸相であると考えていた。西田の純粹経験説が、一方では、ジェームズの「根本的経験論」（radical empiricism）と結びつき、他方では、フィヒテ以後のドイツ観念論、特にヘーゲルの「具体的普遍」（konkrete Allgemeinheit）の考えと結びつくゆえんである。前者においては主観即客観・客観即主観、内即外・外即内であるが、後者においては個体即普遍・普遍即個体、一即多・多即一である。『善の研究』の第1編の「純粹経験」や第2編の「實在」においては主客未分の純粹経験が表面に出ているのに対し、第3編の「善」や第4編の「宗教」においては自己と根源的統一力（神）との相即的關係に力点が置かれている。

この時期の西田の宗教論の特質を概観すると、①『善の研究』においては、個々の純粹経験と根源的統一力、あるいは自己と神の同性的関係が強調されており、したがってまた有神論には批判的で、汎神論には共感的である。しかし、西田の基本的な立場は「万有内在神論」（panentheism）に近い立場であるといえよう。

②宗教は道徳と連続したものとして、道徳の延長上に、また道徳の極限として位置づけられている。そこには、宗教と道徳の断絶の要素、宗教は道徳の絶対否定的転換において成立するという要素は希薄である。たしかに宗教における自己否定についての叙述がないわけではないが、全体としてはそうした印象は薄い。わずかにオスカー・ワイルドの『獄中記』（De Profundis）の主人公の告白などに触れて、宗教における回心の契機について触れている程度である。これに対して宇宙の根本である神とその表現であるわれわれの自己との相即的というよりも一体不二の關係が、ウェストコット、バーム、エックハルト、アウグスティヌス、ヘーゲル、テニスン、シモンズ、俱胝、僧肇などの言葉を引いて、繰り返し説かれている。

③このことと連関して、『善の研究』では悪の契機やその積極的意義について触れた言説は少ない。それは、いっさいのものが純粹経験であって、「純粹経験の事実は我々の思想のアルファであり、またオメガである」（第1編第2章）と考えられているからであろう。純粹経験を唯一の根本的實在と考え、純粹経験からいっさいのものを説明し、いっさいのものを純粹経験の発展の諸相として見ようとする立場からは、悪の存在やその積極的意義を論ずることはきわめて困難なことであったと思われる。

④要するに、この時期の西田の宗教観は、宗教についての直接的表白の段階、いわば宗教の即自的形態であるといえるだろう。

4. 中期の宗教観

西田の中期の宗教観は『一般者の自覚的体系』（昭和5年）に見られる。この著作は西田の著作のなかでももっとも形而上学的色彩の強いものであって、西田は判断的一般者（自然界）から出発して、判断における主語（特殊）と述語（一般）の包摂関係にもとづいて「自覚的一般者」（意識界）に進み、今度は意識の志向作用を手がかりにして「叡智的一般者」（叡智界）へと超越し、さらに叡智的一般者の種々の段階をへて、究極的な一般者である「無の一般者」（絶対無の場所）にまで至っている。それは現象界から実在界へ至る形而上学的階梯を一步一步昇っていく過程である。そしてこの時期の西田の宗教観は、この形而上学的階梯の最終段階においてまとまった形で提示されている。ここでも、宗教は学問道徳の根本であり、その極所であるという考えは健在である。

さて、自覚的一般者（意識界）の極限にあって、これを包摂する叡智的一般者（叡智界）は、さらに知的・叡智的一般者（意識一般）から情的・叡智的一般者（芸術的自己）をへて、最終的に意的・叡智的一般者（道徳的自己）へと進む。叡智的一般者のもっとも深いところに意的・叡智的一般者すなわち道徳的自己が見られる。こうした主意主義的傾向もまた西田哲学の全時期に共通した特質といってよい。

さて、道徳的自己は絶対無の場所にもっとも近接した叡智的一般者であるが、西田はこの道徳的自己を「悩める魂」として性格づけている。それは自己矛盾的な自己であって、道徳的自己はつねに理想と現実、義務と欲求、善と悪、価値的なものと反価値的なものとの相剋の狭間にある。そして、こうした「悩める魂」である道徳的自己は、その自己矛盾の極限において、自己の絶対否定による転換すなわち回心を経験する。それが宗教的意識であると考えられている。したがって、道徳的自己と宗教的意識は直接的に連続しているのではない。そこには絶対の断絶が介在している。道徳的自己と宗教的意識は絶対の断絶を介して連続しているのである。道徳的自己に死して宗教的意識に生きるのである。

では、「宗教的意識」とはいったい何であろうか。宗教的意識とは、一言でいえば、自己の根底が絶対無に通じているということの自覚である。また、それは同時に絶対無の場所自身の自覚でもある。したがって、宗教的意識と絶対無の場所と絶対無の自覚は一体にして不二なるものである。宗教的意識における絶対無の自覚は同時に絶対無の場所自身の自覚である。ここでも、個と普遍の相即の関係が主張されているわけである。『善の研究』における純粹経験と根源的統一力（神）との関係は、宗教的意識と絶対無の場所との関係に置き換えられ、それがともに絶対無の自覚として統一されている。

この時期における西田の宗教論の特徴は、個の側における悪の問題が正面からとりあげられ、究極的に道徳的自己が破綻し、その自己否定を媒介として宗教的世界があらわれる、と論じられていることである。ここでは、宗教はもはや道徳の延長上に連続してあるのではなく、道徳的なものとの断絶において、すなわち非連続としてある。この意味で、この時期の宗教論は宗教の自覚的段階であるといえるだろう。

けれども、絶対無の自覚が「見るものも見られるものもなく色即是空空即是色の宗教的体験」と定義されているように、この時期においては、宗教はまだ自己の側から、自己の否定的転換としてとらえられていて、それが同時に場所の側から場所自身の否定的転換として見られるという要素は希薄である。

5. 最晩年の宗教論

晩年の西田の宗教論は遺稿「場所的論理と宗教的世界観」（以下、「宗教論」と略称する）において、よく整理された形で提示されている。この時期の宗教論の特徴は他力的要素が強いことと、宗教がわれわれの自己の側から考えられているとともに、超越者（絶対無）の側からも考えられていることである。この論文で頻繁に用いられている「逆対応」の観念がそのことをよくあらわしている。晩年の西田の宗教論を考察するにあたっては、その遺稿においてはじめて提示された「逆対応」の論理と、それまでの「絶対矛盾的自己同一」の論理の関係および異同の問題、また「宗教論」において頻出する「絶対的一者」という用語と「絶対無」の関係の問題がその重要なテーマとなるであろう。

その最晩年を除いて、前期から後期に至るまでの西田の宗教観は、ときおり親鸞やアウグスティヌスあるいはキルケゴールなどへの強い共感や傾倒を吐露しながらも、しかし全体としては禅仏教にもとづく自力的な色彩の強い宗教観であった。そして、その核心は、われわれの自己の自己否定的転換をとおして真の自己を徹見することにあつたといえるであろう。その神髄はまさしく禅宗でいう「大死一番絶後に蘇る」ことにあるのであって、実際、西田自身そのことを、例えば白隠の高足である古郡兼通の偈「万仞崖頭撒手時、鋤頭出火烧宇宙、身成灰燼再蘇生、阡陌依然禾穗秀」(万仞の崖頭から手を撒する時、鋤頭火を出して宇宙を焼く、身灰燼と成りて再び蘇生し、阡陌依然として禾穗秀ず)でもって示している。この偈を西田流に表現すれば、われわれの自己が絶対の自己否定を媒介として、自己の根底が絶対無であることを自覚することであった。

しかし、晩年の「宗教論」においては、宗教はわれわれの自己の側の自己否定の働きと、超越者の側の自己否定の働きとの逆方向的対応として特徴づけられている。もともと「宗教論」は浄土真宗の信仰を哲学的に根拠づけようとしたものであったから、このような他力的要素が前面にあらわれるのは当然であるともいえるが、しかしこうした逆対応の思想ならびに他力的信仰への傾倒は、太平洋戦争の末期という未曾有の歴史的状況を抜きにしては考えがたい。この時期、(それまで)一貫してカント主義者であった田辺元が京都大学の最終講義を「懺悔堂」というテーマでおこない、その講義の一部を『私観教行信証の哲学』として上梓し、また世界への禅の唱道者である鈴木大拙は『日本的靈性』を書いて、「名号の論理」を展開した。さらに、三木清は昭和18年末頃から20年3月に検挙される直前まで「親鸞論」を執筆し続けた。もはや個人の力ではどうにも抗うことのできない巨大な時代の波が否応なく個人を呑み尽くそうとしていたのである。ここに至っては、成るようにしか成らないといった一種の諦念が個人の意識を蔽い尽くしていたように思われる。それが、彼らを浄土仏教、とくに親鸞の他力信仰へと向かわせたのではなかろうか。

ところで、逆対応というのは、超越者と自己、すなわち神と人間、あるいは仏と衆生との間に見られる相互否定的な対応関係をあらわす概念である。例えば、一方に弥陀の救済をもとめる衆生の声があり、他方に迷える衆生を救おうとする仏の呼び声がある。そしてそれが「南無阿弥陀仏」という六字の名号において合致している。この名号は阿弥陀仏に救いをもとめる衆生の側から発せられる悲痛な叫びであると同時に、たとえ自分は地獄に落ちようとも衆生を救わんとする阿弥陀仏の側から発せられる悲願の声でもある。此岸の側からの「もとめる声」と、彼岸の側からの「呼びかける声」が相互に自己否定的に対応している。こうした逆対応の関係こそが、二種の深信や機法一体観の根底に見られる論理的構造である、と西田はいうのである。そして、それを衆生の側から見れば、「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」の信念となり、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」の確信となるというのである。

自己と超越者、あるいは相対と絶対との間のこのような逆対応の関係はキリスト教の「神のケノシス」の思想にもみとめられる。ケノシス(κένωσις)というのは、「謙虚、あるいは自己を空しくすること」の意であるが、新約聖書の『ピリピ書』には「キリストは神のかたちであられたが、神と等しくあることを固守すべき事とは思わず、かえって、おのれをむなしうして僕のかたちをとり、人間の姿になられた。その有様は人と異ならず、おのれを低くして、死に至るまで、しかも十字架の死に至るまで従順であられた」(ピリピ書2・7)とある。こうした神の子の受肉は、人間の側から見れば、「もはや私が生きているのではない。キリストが私の内に生きておられるのである」(ガラテヤ書2・20)という確信になり、「アダムによって死に、キリストによってすべての人が生かされる」(コリント前書15・22)という信念になる。そこには、神の働きと人間の働きとの間の相互の自己否定による逆対応の関係がみとめられる。

さらに、西田はしばしば大燈国師の「億劫相別れて而も須臾も離れず、尽日相對して而も刹那も對せず」という言葉を引いて、自分のいう逆対応を説明している。これもまた絶対と相対、仏と衆生の間の絶対矛盾的自己同一的で逆対応的な関係を表現したものと見ることができる。仏と衆生は絶対に隔絶しているとともに、寸毫も隔絶していない。まったく逆方向の極端に対峙しているものが、相互に自己否定的に対応し合っている。仏と衆生との間に見られるこうした即非的關係を表示するのに、「逆対応」という言葉がうってつけだ、と西田は考えたのである。

この逆対応の論理は西田の遺稿において初めてあらわれたところから、それと絶対矛盾的自己同一の論理との異同が論議的になった。高坂正顕、高山岩男、北森嘉藏のような西田の高弟たちは、これを絶対矛盾的自己同一と

は別個の論理、絶対矛盾的自己同一に「百尺竿頭一步を進む」論理として解釈しようとした（田辺元もそう理解している）が、後に公にされた晩年の西田の書簡、特に鈴木大拙や務台理作宛の書簡を読むと、逆対応は絶対矛盾的自己同一とは別個の論理ではないということは明らかである。むしろ逆対応は絶対矛盾的自己同一の「絶対矛盾的」という部分を論理的に先鋭化したもので、同じく「自己同一」の部分を先鋭化した「平常底」の論理と一対にして考えられるべきものと思われる。そのことは、例えば西田が「逆対応」という言葉を使用する際、逆対応的に「接する」とか、「触れる」とか、「応ずる」とかいった表現をしているが、この「接する」とか、「触れる」とか、「応ずる」とかいう言葉の内に「自己同一」という意味が込められているように思われる。同様に、西田は「平常底」という言葉を用いる際、きまって「終末論的平常底」とか、「終末論的な處、すなわち平常底」という云い方をしている。ここで終末論というのは、歴史の始まりと終わりがこの絶対現在において同時存在的であるということを表示しているので、そこに「絶対矛盾的」という意味が込められているように思われる。いずれにしても、西田の絶対矛盾的自己同一の論理は、最晩年の「宗教論」において、新たな局面が開かれ、新たな立場へと展開したというよりも、それが「絶対矛盾的」という要素と「自己同一」という要素に分節され、前者は「逆対応」として、また後者は「平常底」として、それぞれ明確にされ、具体化されたといえるであろう。

また、この「宗教論」において目立つのは、従来の「絶対無」という言葉が影をひそめ、それに代わって「絶対的一者」という言葉が多用されていることである。西田がなぜこの論文で、絶対的一者という言葉を用いているのか、そのことについて西田自身は何の説明もおこなっていない。しかし、逆対応が超越者と自己との間の逆限定的な内含関係を表示するものとするれば、その超越者に外的・対象的方向に位置する超越者と、内在的方向に位置する超越者が考えられるであろう。しかるに、キリスト教の神や阿弥陀仏のような外在的超越者を「絶対無」と表現するのは少しく不都合であるので、それに代わるものとして「絶対的一者」という言葉が用いられるようになったと思われる。（もっとも西田自身は阿弥陀仏を外在的超越者とは考えず、むしろ内在的超越者と考えているように思われる。そのことはこの時期の西田の書簡からも窺われる）。一般に、仏や絶対無は内在的超越の方向に考えられる超越者であって、いわばノエシスのノエシスともいうべきものであるのに対して、キリスト教の神や阿弥陀仏はノエマ的方向に考えられる超越者であるから、絶対的一者という言葉がふさわしいと考えられたのではなかろうか。この「宗教論」においてまた「絶対有」という言葉が再三用いられているのも、おそらくこのことと関連があるであろう。

しかし、「宗教論」の終わりのところで、西田はドストエフスキーの『カラマゾフの兄弟』の「大審問官」の一節を引いて、自己流の解釈を提示し、そこで終始影のように無言であるキリストを「内在的超越のキリスト」と表現し、それにつづいて「新しいキリスト教的世界は、内在的超越のキリストによって開かれるかもしれない」と述べている。この「内在的超越」という言葉の意味は今一つはっきりしないが、そのすぐ後で「中世的なものに返ると考えるのは時代錯誤である。自然法爾的に、我々は神なきところに真の神を見るのである」と書かれているところを見ると、それは対象的超越の方向に考えられた神ではなく、自己の内、あるいは底の底に考えられた神であり、ノエマ的方向に考えられた超越者ではなく、ノエシスのノエシス、ノエシスの極限に考えられた神であるように思われる。それで、「我々は神なきところに真の神を見る」といわれているのであろう。この意味で、自己と神は相含関係にある。務台理作宛の書簡には「私は浄土宗の世界は煩惱無尽の衆生ありて仏の誓願あり、仏の誓願ありて衆生ある世界と申して居ります」とある。

ただ、この内在的な神や仏は「超越的内在」とも考えられ、「内在的超越」とも考えられる。一般に、キリストは「超越的内在」であるのに対して、仏は「内在的超越」と考えられているが、西田はこの「宗教論」の最後で、「ただ私は将来の宗教としては、超越的内在よりも内在的超越の方向にあると考えるものである」とある。超越的内在と考えられた神や仏はわれわれの自己とは別個の人格であるのに対して、内在的超越と考えられた神や仏は究極的には真正の自己である。そこには、超越者とわれわれの自己との間の懸隔はない。両者は一体にして不二なるものである。西田が考える超越者は最終的にはこのような性格のものであったのではなかろうか。そしてこの点で、「内在的超越のキリスト」という表現はきわめて意味深く、示唆するところ大きいように思われる。