

研究論文

西田における神の問題

有 福 孝 岳¹⁾

The Problem of God in Nishida Kitaro

ARIFUKU Kougaku

I attempt to show that the concept of God in religions thought of Nishida Kitaro is a sign of the so-called “the inverse polarity” als reverse correspondence. This means that the God contain himself in his own absolute self-negation.

Nishida called a person’s attention to the absolute self-negation of the Oriental logic. This is the absolute dialectic. We must distinguish the absolute dialectic from Hegelian idealistic dialectic and Marxian materialistic dialectic.

Key words : God, absolute dialectic, the inverse polarity, Panentheism

キーワード : 神, 絶対弁証法, 逆対応, 万有在神論

そもそも西田哲学において、「神」という概念はいかなる意味を持ち、いかなる役割を演ずるのであろうか。西田哲学においては宗教が根源的な役割を担っていることは疑いのない事実である。ちなみに、西田は、「宗教心と云ふのは、特殊の人の専有ではなくして、すべての人の心の底に潜むものでなければならない。此に気付ざるものは、哲学者ともなり得ない」(XI , 418¹⁾), と語っている。それゆえ、西田に従えば、宗教なしには哲学も成り立たず、宗教心なしにはひとは哲学者ともなりえない。以上の如き論旨の必然的展開として、西田は、宗教ないし宗教心を、単に哲学の根底におくのみならず、あらゆる学問の根底におくのである。すなわち、「学問道德の本には宗教がなければならぬ、学問道德は之に由りて成立するのである」(I ,

45), あるいは「宗教的意識と云ふのは、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」(XI , 418) ののである。このように、西田は、宗教を人間的生の根柢を支える根源的なものであると考えている。なぜなら、宗教的生命は、自己と世界とがともに成立する根源に関わっているからである。すなわち、宗教的生命なしには自己も世界も成立しない、と西田は考えているのである。このような、自己と世界とがともに成立する根源に関わっている宗教的生命は、同時に絶対的存在との関係を語らずしては明らかにすることはできない。絶対的存在者としての神の問題にも深く関わっている。

一、心霊上の事実としての神の問題

西田における「宗教」の基底をなす「心霊上の事実」の最も重要な事柄として、西田は「神」

1) 本研究は、立命館大学人間科学研究所における2000～2002年度プロジェクト研究B(西田幾多郎のライフヒストリー研究)の成果である。

2) 京都大学総合人間学部

を挙げている。すなわち、「神なくして、宗教と云ふものはない。神は宗教の根本概念である。併し、色が色として眼に現れる如く、音が音として耳に現れる如く、神は我々の自己に心霊上の事実として現れるのである」(XI, 372)。それゆえに、こうした宗教の根本概念をなす神が我々の自己にとって心霊上の事実として現れなければ、我々の自己はまだ宗教が心霊上の事実としての宗教を持っていないことになる。西田は、何故に、神が宗教の根本概念をなすのかをあまり明確には語っていないけれども、彼が語る絶対者の概念、絶対の自己否定としての神の概念、個の否定の極限としての神(絶対者)との出会いなどの言葉を通じて窺い知ることができよう(同, 398, 402, 430頁参照)。

しかしながら、有限な存在者たる人間が無限な絶対的存在者たる神にいかにして出会うるのであるか。同じ困難が、衆生と仏との関係においても言えるであろう。古来より、「一切衆生悉有仏性」を標榜する仏教は、これらの困難な問題を解決するために、色々な概念や論理を考案し導入した。空と縁起の思想、中道・中観の論理、般若即非の論理、親鸞の「横超」の論理、道元の「現成公案」等々の論理がそれである。これに対して、西田は、神と人間との関係を表現するのに最もふさわしい言葉として、「逆対応」なる概念と論理を導入したのである。

二、神と人との出会いにおける絶対否定の論理

ところで、人間が神に出会えるためには、人間の自己否定を必要とすると述べたが、神と人間との関係は、逆対応的であるからして、神もまた自己否定なくしては人間のもとに臨むことはできない。神は、絶対の自己否定として、絶対の無であると同時に絶対の有である。おのれを否定することによって存在する神は、否定の局面においては絶対の無に直面し、否定を通

じて自己を人間のもとに顕現する局面においては絶対の有なのである。そもそも神は絶対の有でなければならないが、絶対の有が人間のもとに顕現するためには、ちょうど空が縁起を通じて理解されたように、否定を介して人間に知られるのである。「神は絶対の自己否定として、逆対応的に自己自身に対し、自己自身の中に絶対的自己否定を含むものなるが故に、自己自身によつてあるものであり、絶対の無なるが故に絶対の有であるのである。絶対の無にして絶対の有であるが故に、能はざる所なく、知らざる所ない、全知全能である。故に私は仏あつて衆生あり、衆生あつて仏があるといふ、創造者としての神あつて創造物としての世界あり、逆に創造物としての世界あつて神あると考へられるのである。」(XI, 388)。

たとえば、円の中心は絶対の無であるけれども、あらゆる円ないしは円周を可能にする根源的存在である。それ自体は絶対の自己否定としての絶対の無に徹することによって、あらゆる円の根源としての絶対の有なのである。おのれを無になしうるものは、なにものにも拘束されない自由の能力をもつ。

そもそも有限な理性的存在者である人間が、無限な絶対的存在者たる神と出会うなどということは論理的原理的には矛盾である。この矛盾は人間にとってのみならず、神にとってもそうである。人間と神との出会いには、両者における絶対的な自己否定なしにはそもそも不可能である。ちなみに、西田は、「弁証法的一般者としての世界」において初めて発表した「行為的直観」によって、すべての対象の把握を目指していたのであるが、神だけは行為的直観では捉えきれないと語っている。神の概念には、「行為的直観」を否定する意味がなければならない(, 393)。行為的直観の立場は「見る」働きの立場であり、神は人間が見ることは出来ず、むしろその呼び声を聞き取るのみである。

論理的概念的に考えても、人間と神とが会うことは、両者の自己否定なしには不可能である。道徳的宗教的に考えても、完全無欠な人格が神であり、人間はこれと出会い得るためには、自らも懺悔とか告白（告解）なしには、神には出会えない。懺悔や告解は、まさしく人間における道徳的宗教的地平における自己否定に他ならない。「真の絶対者は、論理的にも矛盾的自己同一でなければならない。而して自己自身を証明する真の事実は、自ずから弁証法的であるのである。私の神といふは、いわゆる神性 *Gottheit* の如きものをいふのではない、自己自身において絶対の否定を含む絶対矛盾的自己同一であるのである、般若の即非的弁証法が最も能くこれを表している。これを対象論理的に考へるから、それが無差別的とも考へられるのである。体験者には、それは自明の事であらう。災するのは、抽象論理的思惟である」(XI, 405)

三、自己成立の根源としての神仏の呼び声

西田によれば、「神と人間との対立は、何処までも逆対応的であるのである。故に我々の宗教心と云ふのは、我々の自己から起こるのではなくして、神または仏の呼声である。神または仏の働きである、自己成立の根源からである」(XI, 409 / 410)。このような自己にとっては、神仏の存在は必要不可欠である。神仏なしには、罪悪深重な凡夫は生きられない。自己の悪の自覚は、明らかに、絶対の正義と善の主体たる神仏の存在を知らしめるのである。根源的に言えば、絶対者は、人間の思惟と意志と感情の彼岸にあり、人間の知識と行為とでは捉えきれないものである。しかも、両者が何らかの仕方では出会わなければ、宗教も始まらないし、世界成立の根源的意味も分からない。しかし、神仏と人間との出会いは、人間の側からは到底不可能で

ある。だとすれば、神や仏が我々に語りかけ呼びかけるものでなければならない。それが、名号を唱えることであり、南無（帰依仏）ということである、親鸞においては、「如来の御はからい」としての念仏であり、そのようにして名号不思議の世界が開かれるのであり、道元においては、「万法に証せらるる」坐禅をなすことであり、そのようにしてのみ、「唯仏与仏」の世界が開かれるのである。そのような神仏の世界に、有限者、人間が入りうるためには、そこには、絶対の自己否定が必要であり、絶対者の呼びかけが必要である。

ところで、『聖書』『ヨハネによる福音書』の冒頭の文章は、周知の如く、次のように書かれている。すなわち、「初めに言ことば〔ロゴス〕があった。言ことばは神と共にあった。言ことばは神であった。この言ことばは初めに神と共にあった。すべてのものは、これによってできた。できたもののうち、一つとしてこれによらないものはなかった。この言ことばに命いのちがあった。そしてこの命いのちは人ひとの光ひかりであった。」²⁾。西田は、ここで語られた「初めに言ことば〔ロゴス〕があった」の意味を、絶対者の自己表現としての言葉、創造的言葉として理解し、それは仏教における名号、すなわち仏そのものにあたるとしている(XI, 443)

ヘブライ語における「預言 (hozeh)」の原義は、「幻想あるいは啓示の解釈」の意であって、旧約聖書における預言は、必ずしも将来を予見することばかりを意味せずに、律法にしたがって、現実社会の悪や不正を暴露し、神の忠告や意志を代弁し、宣示することにも用いられた³⁾。さらにまた、預言者 (prophet) を表すヘブライ語 (nabi) 「他者に代わって語るもの」ないしは「派遣せられた説話者」の意味である。旧約聖書においては、特に「先見者、神の人、神の僕」などと呼ばれている⁴⁾。なお、新約聖書では、特別な靈感を受けて忠告や奨励を与え

た教師および靈感を受けて歌った詩人を預言者と称している⁵⁾。こうした、預言者の存在は、啓示宗教とは不可分離的な形で結びついているものであり、単にユダヤ教やキリスト教のみならず、一般に啓示宗教においては、超越神の意思を聞き取り伝言するものとして、つまり神の口としての預言者の意義と役割が存するのである。

西田によれば、「言葉が神と人間との媒介となるのである。神と人間との関係は、機械的でもない、目的的でもない、否、理性的でもない。神は絶対的自己同一的に、絶対的意志として、我々の自己自身を表現し来るのである。これが啓示である。猶太教に於て予言者とは、神に代わってその意志をイスラエルに語るものであった。予言者は万軍の主エホバ、イスラエルの神斯く云ひたまふといふ。予言者は神の「口」とも称せられた。私はかつて歴史的世界はいつも課題を有つ、そこに世界がそれ自身の自己同一を有つと云った。真の歴史的課題とは、それぞれの時代において、神の言葉といふ性質を有つたものでなければならない」(XI, 441)。このように、西田は、神に関して宗教哲学を語りつつ、同時に、歴史哲学をも語らんとしている⁶⁾。歴史はこのように絶対化するときには、どうしても危険性を伴うものであろう。しかし、宗教だけはどうしても相対化することはできない。宗教は、よしんば神の概念を持たないにしても、つねに絶対的でなければならない。

西田は、以上の如く、宗教における予言とか啓示とか名号とかに見られる特徴的要素としての言語的性格に着目して、神と人間との関係を「表現的」なものとしている。「神と人間との関係は、力の関係でないことは云ふまでもないが、また普通に考へられる如く目的的でもない。絶対に相反するものの相互関係は、表現的でなければならない。絶対者とは、対を絶するものではない、絶対的自己否定に於て自己を有つもの、絶対的自己否定に於て自己を見るものでなけれ

ばならない。それに於て、絶対的自己否定として自己に対するものは、自己自身の表現でなければならない。神と人間との関係は何処までも自己否定的に自己自身を表現するものと、表現せられて自己表現的にこれに対するものとの関係に於て理解せられなければならない」(XI, 439)。

四、般若即非の論理と絶対弁証法

「絶対は何処までも自己否定に於て自己を有つ。何処までも相対的に、自己自身を翻えす所に、真の絶対があるのである。真の全体的一は真の個物的多に於て自己自身を有つのである。神は何処までも自己否定的にこの世界に於てあるのである。この意味に於て、神は何処までも内在的である。故に神は、この世界に於て、何処にもないとともに何処にもあらざる所なしといふことができる。仏教では、金剛經にかかる背理を即非の論理を以て表現している(鈴木大拙)」(XI, 388)。金剛經に従えば、「所言一切法者即非一切法是故名一切法(一切法は一切法にあらず、この故に一切法と名付く)」となっている。

西田は、「すべての規定は否定である」(スピノザ)といわれるように、専ら般若即非の論理を絶対的自己否定の意味において解釈し、この論理を、ヘーゲル流の観念弁証法でもなく、またマルクス流の唯物弁証法でもないところの「絶対弁証法」と呼んでいる(XI, 389)。そもそも、般若即非の論理は、仏教固有の空の論理の別名でもある。真の仏は、そのように言葉で限定されたものではなくて、仏と名づけられた当体そのものであるがゆえに、そのように言葉で限定されたものではなくて、一度否定されねばならないのである。また、同じ論理によって、衆生は衆生にあらざるが故に、これを衆生と名付けるのである。この論理は、仏教における空

の論理としての否定と超越の論理にほかならない。（拙著『「正法眼蔵」に親しむ 道元の自然思想』学生社、一九九一年、第九章、295 - 323頁参照。）西田は、この般若即非の論理を表すのに最適のものとして、好んで引用しているのが、大燈国師の「億劫相別、而須臾不離、尽日相对、而刹那不对〔億劫相別れて、須臾も離れず、尽日相对して、刹那も対せず〕」という語である。

私は、ヘーゲルの「絶対知」や「絶対精神」の論理は、西田哲学における「絶対無の自覚」の論理に対応すると考えるけれども、その際、その対応はあくまで「逆対応」的關係である。なぜなら、西田における論理はあくまで、「自己」の「自覚」の論理であるけれども、ヘーゲルにおいては、あくまでそれは「実体的」「主体」としての精神の論理であり、神の精神の論理であり、絶対精神の論理であり、自己自身の論理とはなっていないように思う。純粹に思弁と知の論理に留まっているのがヘーゲルの哲学であるが、西田は東洋的無の自覚の立場からこれを論理化しようと努めている。前者においては学問としての哲学は可能であるとしても、精神が自己自身のことがらとなりきっていない嫌いがある。逆に西田においては、絶対無の自覚の論理がたしかに自己の自覚の論理となっはいるが、はたしてそれが純粹に知と学の論理となりうるのかどうかということは大きな難問として問い続けられねばならない課題であろう。

五、逆対応とパラドックス

西田の逆対応とキルケゴールの逆説とは極めて近似した概念であると同時に深く関わっている。このパラドックスを解消する論理が、キルケゴールにおいては、量的弁証法ではなくて、質的弁証法である。西田は、『キリスト教の修練』において展開されているキルケゴールの

「神人論」に対しても、強い共感を覚えた。我々の傍らにいる人間、大工ヨセフの子である個人としての人間が神人となったということは、そもそもいかなることか。神人とは、神と人間の総合ではない⁷⁾。「一人の人間が神であるというのがキリスト教である。そしてこの一人の人間が神人である」(KW, XX, p. 82)。このように、神人には同時性の局面が属している。これほどパラドクシカルなことはない。人はこの信仰に躓くのである。「神人は矛盾の符号¹⁸⁾であり」(Ibid., p. 124)、「神人は絶対的背理である」(Ibid., p. 82)。「真の躓き」とは、イエス・キリストに対する、キリスト者としての自己の人格的態度の問題に他ならない。このとき、もちろんのことではあるが、我々人間が精神(Geist)をもたなければ、神とも神の子とも連続する術を知らない。神人としてのキリストは、人間がどうすれば神に近づきうるか、神を信ずるのかということの範例・事例に他ならない。

西田が、「仏あつて衆生あり、衆生あつて仏あり」(XI, 398)と言うように、すでに白蔭和尚は「衆生本来仏なり、水と氷の如くにて、水を離れて氷なく、衆生のほかに仏なし」(「白蔭禅師坐禅和讃」)と書いていた。衆生と諸仏、水と氷というふうに、形はかわるけれども、もともともみな一つのものである。このように、現象的にはまったく異なって見えるものが、実は不二一体的なものであることを、西田はしばしば「逆対応」という術語で表現している。

ところで、逆対応、逆限定、逆作用などの諸概念はほぼ同義語であるが、西田が逆対応という概念を好んで用いたのは、西田自身の場所的論理を表現するのに好都合であった⁸⁾。まことに、絶対と相対、無限と有限、一と多、仏と衆生、神と人というように、全く対立的なもの、逆方向的なもの、相互矛盾的なもの、つまり、対立しつつもなお関係し合う二項関係の存在者を表現するのに好都合なのが、「逆対応」とい

う概念であったからである。やはり、神と人、仏と衆生との関係において、「逆対応」がみられるように、この概念は極めて宗教的な関係を表すのに最も適していると言えよう⁹⁾。

仏と衆生との関係においても、個人の働きと、その逆方向からの働きとは、相互に対応しあっている。坐禅をする人間が直ちに仏であるということは何を意味しているのか。「一寸坐れば一寸の仏」ということは、個人の坐禅が直ちに仏の坐禅となることであるが、それは絶対に矛盾する概念同士的一致がおこっているのである。人間がいくら坐禅しても仏となりえないのは、南嶽磨磚の公案に明らかであろう。それにもかかわらず、「一寸坐れば一寸の仏」ということが成立するということが、人間を超えた仏の力が加わらなければならない。しかも、そのことを人間が覚るということがどのようにして可能であるのか。人間の日常的有り方を根本から覆さなければならない。そのような有り方を西田は「逆対応」と呼び、キルケゴールは「逆説」と言うのである。禅語では、それを「呑啄同時」(同時性)とも言うのである。このことを、西田は、逆対応とか「絶対矛盾的自己同一」とも言うのである。

六、愛の神

およそ、宗教が、人間の苦悩の救済を究極目的とするものならば、善人を救うのは当然としても、悪人も救うことができなければ意味がない。まさしく、親鸞が「善人なおもて往生を遂ぐ、況んや悪人おや」(「歎異抄」)と述べたように、宗教は、善人だけではなくて、悪人も含めて一切の衆生を救済しうるものであり、神もまた、最終的には、無限の愛によって、一切の存在者を救済しえなければならない。

「真の絶対者は悪魔的なものまで自己自身を否定するものでなければならない。而してそ

れはまた絶対者が悪魔的なものに於ても、自己自身を見るといふことでなければならない。此に浄土真宗の如き悪人正因〔機?〕¹⁰⁾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。親鸞一人がためなりけりといふ、唯一的個人的に意志的なればなるほど、斯くいわなければならないのである。絶対者は何処までも自己自身を否定することによって、真に人をして人たらしめるのである、真に人を救ふといふことができるのである。宗教家の方便とか奇跡とかいふことも、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。仏は悪魔にも墮して人を救ふといわれる。キリスト教に於ても、受肉といふことには、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、この世界は仏の悲願の世界、方便の世界といふことができる。仏は、種々なる形に現じて、人を救ふといふことができる」(XI, 435 / 6)。

ここで述べられたように、いかなる宗教においても、畢竟するに、神は命令者であると同時に神は無限の愛をもって迷う者、苦しむ者を悟らせ、安楽にする者である。人間は命令する神に無条件に従うと同時に、これより逃れんとするときには、無限の愛と慈悲をもって我々を包む者である。なぜなら、愛というものは、一般に相矛盾する相手同志が互いに自己否定によって、人格と人格との矛盾的自己同一の関係に入ることに他ならないからである。しかも、神は、どのように許し得ざる極悪非道の悪魔をも愛さなければならない。けだし、「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。この故に如何

なる宗教に於ても、何らかの意味に於て神は愛である」(XI , 435)。

先に、神は命令者であると同時に絶対の愛の主体であると述べたが、この前者の側面を満たす人間は、神に対して無限の当為を意識し自覚するのである。あるいは、無限の愛に適うものは、むしろ、無限の当為を神に対して自覚するものにおいてのみであると言えよう。なぜなら、真の愛としての神の愛は、本能的な愛、つまり私欲ではなくて、あくまで、「人格と人格との、私と汝との矛盾的自己同一でなければならない。絶対的当為の裏面には、絶対の愛がなければならない。然らざれば、当為は、法律的たるに過ぎない。キエルケゴールも、キリスト教的愛を当為と云っている。カントの目的の王国には、その基礎に、純なる愛がなければならない。この故にそこから人格といふものが成立するのである。愛と云へば、すぐに本能的に、非人格的に考へるのは、人間的存在を対象論理的に、主語的存在と考へるに由るのである。私は、これに反し、仏教的に、仏の悲願の世界から、我々の自己の真の当為が出て来ると考へるものである」(XI , 437)。当為ということも、こうした愛から生まれ出たものでなければならない。そうでなければ、自己欺瞞的な当為、エゴイズムの満足としての当為、人間理性の傲慢としての当為でないとも限らないのである。あるいはまた、滅私奉公、無私曲為公などという考え方も、この公に当たるものを動かしている主体が軍国主義であったり、覇権主義であったり、植民地主義であったりすると、やはりその言葉は真実ではないということにならざるを得ない。行為ないしは当為の究極目的が何であるかが重要である。

西田は、神の概念の重要要素として、「真の愛」とか「絶対の愛」とか語りつつ、この愛なくしては歴史的創造すらあり得ないと言っている。おそらく、いかなる宗教においても愛は最

も肝要な不可欠な要素であろう。西田によれば、普通の愛は、まだ本能的なものであり、それは私欲であって、愛の名に相応しくない。「真の愛といふのは、人格と人格との、私と汝との矛盾的自己同一的關係でなければならない。絶対的当為の裏面には、絶対の愛がなければならない。然らざれば当為は、法律的たるに過ぎない。キエルケゴールも、キリスト教的愛を当為と云っている。カントの目的の王国には、その基礎に、純なる愛がなければならない。この故に、そこから人格といふものが成立するのである。愛と云へば、すぐに本能的に、非人格的に考へるのは、人間的存在を対象論理的に、単に主語的存在として考へるに由るのである。私は、これに反し、仏教的に、仏の悲願の世界から、我々の自己の真の当為が出て来ると考へるものである」(XI , 437)。

もちろん、神は命令者であるという点においては、もし我々がその命に十全な仕方では従わなければ、神は我々を裁き罰するものである。しかるに、神が愛の神である限りにおいては、どこまでも我々の至らなさを許し、罪をも包み込んで許す無限の愛と慈悲の神である。西田によれば、それゆえ、「絶対愛の世界は互いに鞠^まく世界ではない。互いに相敬愛し、自他一となつて創造する世界である。この立場に於ては、すべての価値は創造的立場から考へられるのである、創造はいつも愛からでなければならない。愛なくして創造といふものはないのである。念仏の行者は非行非善的である、ひとえに他力にして自力を離れたる故にといふ。自然法爾といふことは、創造的でなければならない。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といふことでなければならない。無難禪師は『生きながら死人となりてなり果てて心〔思ひ?〕のままにする業ぞよき』といふ。我々の自己は絶対現在の自己限定として、真に歴史的・世界創造的であるのである」

(XI , 437)¹¹⁾。

鞫という漢字には「さばく」という訓読みはないけれども、西田はそのように使用しているが、本来は、それは「罪状を取り調べる」という意味であり、したがって、「鞫問」とか「鞫訊」という語法が存在する。いずれにしろ、人が人を裁くように、罪をあげつらい、責めたてる観点ではなくて、相互に許し合い、つつみあう立場が、真の愛の立場である。しかも、注目すべきことに、西田は、これを「創造的世界」と呼び、「愛なくしては創造はなく」「創造はいつも愛から」生ずると言うのである。それはまさしく、私と汝との相互敬愛的なかわりあいである。西田は、これをすぐに「矛盾的自己同一」の世界と言うが、少し「矛盾」の乱用という嫌いもなきにしもあらずである。現在では、これをコミュニケーションの世界とよび、相互理解の世界、対話の世界というであろう。それは、単に互いに対抗し敵対する世界であるのみならず、お互いに話し合い助け合い協力しあう世界である。矛盾もあると同時に、調和もある世界である。明もあると同時に暗も存在する世界である。

七、万有内在神論

さらには、人間の世界に全く無関係な、単に一方的に超越的な神は真の神ではない。人間の世界に君臨するけれども、人間の世界を越えている神こそが、愛の神、救済の神である。「何処までも超越的なるとともに何処までも内在的、何処までも内在的なるとともに何処までも超越的な神こそ、真に弁証法的な神であらう。真の絶対と云ふことができる。神は愛から世界を創造したと云ふが、神の絶対愛とは、神の絶対的自己否定として神に本質的なものでなければならぬ、opus ad extra〔外に向かった働き〕ではない。私の云ふ所は、万有神教的では

なくして、寧ろ、万有在神論的Pantheismusとも云ふべきであらう」(XI , 389)。

このように、西田は、ヘーゲルの観念弁証法¹²⁾における、神の眼からみた論理を、「万有神教的」すなわち「汎神論(Pantheismus)」とみなすのに対して、自らの立場を「万有在神論的」〔万有内在神論的・汎内在神論〕と呼んでいる。それでは、両者はどのように違うのであろうか。ヘーゲルにおいては、神が隠れて、精神が主役を演ずるが、西田においては、「絶対無の場所」の論理のゆえに、一切がそこに包摂可能であると考えられているのである。この絶対無もまた、絶対的なものではあるが、なおそれが神のように絶対的存在としてではなく、絶対無として徹底的に自己否定的であるところに西田哲学の特質がある。従って、西田は絶対者を次のように定義している。

「それ自身によつて有り、それ自身によつて動く絶対者は、対を絶したものではない。対を絶したものは、絶対ではない。自己自身の中に絶対的否定を含む真の絶対者の自己否定即肯定として、何処までも多と一との矛盾的自己同一的に、絶対現在の自己限定として、真の歴史的世界が成立するのである。我々の自己は、かかる世界の個物的多として、その一々が此の世界を表現すると共に、此の世界の自己表現点として、此の世界を形成して行くのである。そこに我々の自己の存在があるのである」(XI , 447 / 8)。

八、悲願としての宗教

西田が、哲学の出発点を悲哀や不安においていたのに呼応して、西田は宗教もまた「何処までも絶対悲願に包まれる」ものでなければならぬ(XI , 444)とみなしている。しかるに、「悲願」とは、もともと、仏とか菩薩が生きとし生けるもの(一切衆生)を救おうとする「慈

悲」の心から発した「誓願」のことを意味しており、「大悲願力」を略したことばであるとされている¹³⁾。阿弥陀如来の誓願にみられるように、この悲願はけっしてエゴイスティックな欲望の延長であってはならない。あくまで、それは、阿弥陀如来の側からの誓願に適うようなものでなければならぬ。「純なる場所的自己限定として、一豪の私なき所、私はこれを誠と考へる。而して至誠は大慈大悲に基礎付けられていなければならない。私は実践理性の根底を、ここに置きたいと思う。カントの道徳は市民的である。歴史的形成的道徳は、悲願的でなければならない。西洋文化の根底には悲願といふものがなかつた（鈴木大拙）。そこに東洋文化と西洋文化との根底的相違があると思ふ」（XI, 445）。

『維摩経』には、衆生が病むが故に、維摩もまた病むという言葉があるように、大慈悲心をもつ仏は、衆生の立場に降りてきて、衆生と同じ立場に立って、衆生の苦悩を救済する。それは三十三身をもって衆生再度に邁進する観音〔観世音菩薩、観自在菩薩〕においても事態は同様である。

注

- 1) 西田哲学からの引用は、すべて。昭和40/41年、岩波書店刊行の『西田幾多郎全集』全19巻に従い、その際ローマ数字は巻号、アラビア数字は頁数を示している。
- 2) 『聖書』日本聖書協会、1960年。
- 3) *「出エジプト記」4 - 16, 『哲学事典』平凡社、1975年初版第6刷参照。
- 4) 「サムエル記」42 - 11, 「申命記」33 - 1, 「列王紀」上14 - 18等々。
- 5) 「マタイによる福音書」10 - 41, 「テトスへの手紙」1 - 12)。
- 6) 西田は「歴史的世界は、絶対現在の自己限定として、いつも内在即超越、超越即内在的であるのである。かかる世界に沈心して、その歴史的課題を把握するのが、真の哲学者の任務である」（XI, 442）と述べている。
- 7) 小坂国嗣『西田哲学の研究 場所の論理の生成と構造』、ミネルヴァ書房、1991年、245頁。
- 8) 小坂、249頁。
- 9) 小坂、249頁。
- 10)〔 〕の中は筆者の訂正的補足である。以下においても同様に修正部分は？つきで括弧の中に示した。
- 11) 西田によれば、「我々の自己の奥底には、何処までも歴史的に自己自身を形成するものがあるのである。我々の自己は、そこから生まれ、そこから働き、そこに死に行くといふことができる」（XI, 415）。さらに西田は、歴史的世界としての宗教的实在を歴史的世界として定義しつつ、両者の関係について次のように述べている。
「我々が歴史的世界から生まれ、歴史的世界に於て働き、歴史的世界へ死に行く、歴史の实在であるかぎり、我々は宗教的实在でなければならない。我々の自己の成立の根抵に於て、爾云ふことができる。それ自身によつて有り、それ自身によつて動く絶対者は、対を絶したものはない。対を絶したものは、絶対ではない。自己自身の中に絶対的否定を含む真の絶対者の自己否定即肯定として、何処までも多と一との矛盾的自己同一的に、絶対現在の自己限定として、真の歴史的世界が成立するのである。我々の自己は、かかる世界の個物的多として、その一々が此の世界を表現すると共に、此の世界の自己表現点として、此の世界を形成して行くのである。そ／ここに我々の自己の存在があるのである」（XI, 447 / 8）。
- 12) なお西田は、自らの弁証法に対してヘーゲルのそれを次のように対比的に命名し、区別しつつ、ヘーゲルの弁証法を批判している。すなわち、それらの対比は、たとえば、場所的弁証法 / 過程的弁証法、行為の弁証法 / 思惟の弁証法、存在の弁証法 / ログスの弁証法・イデアの弁証法、主体的弁証法 / 融和（和解）の弁証法、真の弁証法 / ヘーゲルの弁証法、絶対弁証法 / 觀念弁証法などである。
- 13) 『岩波・仏教辞典』岩波書店、1989年、673頁。
(2002.12.17. 受理)