

研究論文

西田最晩年の宗教観¹⁾山下 秀 智²⁾

The Religious View of Nishida's Last Years

YAMASHITA Hidetomo

The subject assigned to me in this paper is about the relation of the thought of Nishida Kitaro and Shinran(1173-1262). Although Nishida had a keen interest in Shinran's thought since his youth, he had not argued Shinran as main theme until his last years. When he got the idea of "reverse correspondence", he had firm belief to be able to argue Shinran's thought.

However, even in "The logic of place and a religious view of the world" which is the last important paper, he does not focus his attention on Shinran. Rather, in this paper he is aiming at building the universal logic of religion in general containing Christianity and Buddhism.

In this paper, using "The logic of place and a religious view of the world" as a text, I argued the main themes in the final religious thought of Nishida, and in connection with them Shinran's thought was also taken up. The main concepts with which I argued are as follows. Namely, self, sadness and death, absolute God, the inverse polarity(逆対応), the standpoint of religiously everyday(平常底).

Key words : sadness and death, inverse polarity, the standpoint of religiously everyday

キーワード : 悲哀と死, 逆対応, 平常底

はじめに

私に課せられた課題は、西田哲学と親鸞思想の関連についてである。西田は親鸞についてどの程度関心をもっていたのだろうか。初期の親鸞への言及は、西田全集第一巻にある随筆「愚禿親鸞」においてである。「愚禿の二字は能く上人の為人を表すと共に、真宗の教義を標榜し、兼て宗教其物の本質を示すものではなかろうか」(1 - 407)¹⁾と述べられ、学問知識や道德と何ら交渉もない宗教の独自性が力説されてい

る。この論調は、晩年まで変わっていない。このように「真宗の家に生れ、余の母は真宗の信者」(同)であった西田は、早くから親鸞について関心をもっていたことが知られる。

しかし、最晩年の「場所的論理と宗教的世界観」まで、その一大超長編論文とも見られる(上田閑照の指摘)²⁾全集の諸論文においては、親鸞の名前は表立っては現れていない。そのことは、その間西田の親鸞に関する関心が全くなっていたということを意味するのだろうか。若い頃の禅への激しい取り組みを知る者は、当然西田の宗教観に大きく禅が関わっていることを確信させる。宗教的なものについては、特に若い頃の体験がその後に大きな影響を及ぼす

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) 静岡大学文学部教授

ことは、幾多の宗教的実存を見れば自明のことだからである。禅の立場は『善の研究』における純粹経験という概念にも、あるいはその後の自覚、場所といった概念にも色濃く反映していると言えるであろう。しかし、そのことから、親鸞への関心がなくなったとはいえないのであって、むしろ絶対無の場所という思想が形成された時にも、西田自身の中に、まだまだ親鸞思想の内実を含み得るといふ確信が起こらなかつただけなのである。長谷正当は、「西田の浄土教に対する沈黙は、西田の無関心によるものではなく、西田にとっては忍耐であったのである。それは眼前に山を望みながら、それを登坂するために迂路を取ることを余儀なくされた登山家の忍耐であった」³⁾と述べている。西田自身は、浄土真宗について、自らの立場から論理的表現を与えることを重要な課題と考えていたのであり、やがて「逆対応」という考えに到達して、ようやく親鸞の思想を論じられるという確信を得たといえるであろう。

しかしながら、「場所的論理と宗教的世界観」を見て、特に親鸞に的を絞って論じているわけではない。逆対応という考えは、親鸞の思想をも十分に包みうるというだけであって、そのかぎりでは親鸞に言及されているだけである。西田はこの論文において、おそらくもっと広く、仏教もキリスト教も包みうる論理を展開するつもりであったに違いない。現在イスラーム思想にも関心が高まっているが、イスラーム神秘主義などを念頭に置かならば、むしろ、西田の場所的論理は、それすらも包括できるものをもっているように思える。

このような事態を踏まえて、本論考は与えられた課題から少し離れるが、「場所的論理と宗教的世界観」をテキストに、西田の到達した最晩年の宗教観について、いくつかの主題を取り出し考察することとしたい(ただし紙数の関係で主要なものに限定した)。その中で自ずから

親鸞にも触れることになる。

一 自己について

西田は、宗教を論じるにはまず「宗教心」を明らかにしなければならないとし、その際、神が自己に「心霊上の事実」として現れると述べる。この「心霊上の事実」という言葉は、テキストの最初にも使われ、そこでは、この事実を無視して、思想上で宗教を捏造したり、あるいは単なる思想的立場から宗教を解釈するような立場に対して手厳しく反論している。西田にとってはむしろ、もっと素朴に、思いがけない不幸に遭遇したような場合に、この世の無常性等を感じざるを得ないような、ごく普通の人間(親鸞で言えば凡夫)が重要なのである。一方で、西田は、宗教心はいかなる説明も許さないものであるという意見にも賛成していない。宗教は非科学的・非論理的であって、いかなる言説も論理も陵駕したものであるという見解は、一見正当な見解に思えるが、西田はこのような見解に断固として反対している。「私はこれだけのことを明にして置きたいと思ふ」(372)という非常に強い言葉もそこに存する。西田哲学にとって、宗教的体験とその論理化というテーマは非常に重要なテーマであるが、ここでは詳細に論ずる余裕がない。

さて、宗教において神が我々の心に現れるのであるが、それは単に知的なものではないということが力説されている。知的な神ということで、西田はカントの立場もまた「単なる理性 *blosse Vernunft* の中には、宗教は入ってこないのである」(373)と否定している。この知的に考えられた神は真の神ではないという主張は、対象論理の立場からは、宗教的事実を論ずることはできないのみならず、宗教的問題すら出てこないという見解につながる。そして次のように言われる。「我々の自己は働くものである。

働くものとは、如何なるものであるか」(374)。このように述べて、「働く」という言葉を軸に、西田は物質的世界、生命的世界、歴史的世界について、総括的に説明している。

物質的世界では、物と物が相対立し、相互否定即肯定があるだけであり、そこには真に働くものがない。働くものには秩序（少なくとも順序）が入ってこなければならない。このことは、そこに非可逆的な「時」がなければならないということである。これは生命の世界に見られる。「生命は一度的である、死者は甦らない。故に世界は、多と一との矛盾的自己同一的に、形作られたものから形作るものへである」(375)。このような世界が目的的と考えられるゆえんである。生命の世界は物質の世界と違って、自己表現を含んでいる。それは内と外（有機体と環境）の相互作用を通して、整合的に作られたものから作るものへと運動する世界である。

我々の自己も、身体的に生物的であり、生物的に目的的である。しかしそれ以上に自己は、歴史的世界の個として、目的を自覚し働く存在でもある。歴史的世界については、次のように述べられる。「絶対矛盾的自己同一として、真にそれ自身によって有り、それ自身によって動く世界は、何処までも自己否定的に、自己表現的に、同時存在的に、空間的なんと共に、否定の否定として自己肯定的に、限定せられたものから限定するものへと、限なく動的に時間的である。時が空間を否定すると共に空間が時を否定し、時と空間との矛盾的自己同一的に、作られたものから作るものへと、無基底的に、何処までも自己自身を形成していく、創造的世界である」(376)。このような創造的世界において、我々の自己はどのように位置づけられるのか。働くものは、常に一つの世界として存在し、他の世界に対立する。西田においては個が個に対立するということは、世界と世界の対立である。

「我々の自己が意識的に働くというのは、我々の自己が世界の一表現点として、世界を自己に表現することによって世界を形成することである」(377)。このことは又、「世界が我々の自己に於いて自己自身を表現することであり、我々の自己を自己形成点として、自己否定即肯定的に自己を時間面化することである」(同)。この自己と世界との関係は、非常に重要な点である。自己の自覚というのは、「単に閉じられた自己自身の内に於いて起こるのではない」(378)。次の文も総括的説明として重要である。「世界は絶対矛盾的自己同一的に、絶対現在の自己限定として、自己の中に焦点を有ち、動的焦点を中心として自己自身を形成していく」(同)。

このような自己が対象論的に考えられた自己でないことは明らかである。『無の自覚的限定』においては、「個物が動く個物として点から点へ移るには、個物は自己自身を破壊せねばならぬ。個物が破壊せられるということは、一つの具体的一般者が破壊せられるということではなければならぬ。個物と考えられるものは対象化せられた自己である限り、それは自己自身を破壊するものでなければならぬ、自己自身を破壊することによってそれが真の個物であり得るのである」(6 - 294)と言われている。ここでいわれる破壊において、西田は自由意志と根本悪を見ており、また、これが死の意味である。そしてこの死においてむしろ真の生があるのであって、その生を神の絶対愛による救済と考えている。このことは現在が現在を飛躍的に限定するということであって、それが死することによって生きることである。我々の自己は「永遠の過去未来を含む絶対現在の中心となるということである。私が、我々の自己を、絶対現在の瞬間的自己限定という所以である」(379)。このような絶対現在の世界が「周辺なき無限大の球」として、たびたび記されていることは周知のことである。『無の自覚的限定』は、『一般

者の自覚的体系』と比較して、後者が判断的一般者から絶対無への往相(あるいは表から裏へ)の面を描き出したのに対して、前者は絶対無からの還相(裏から表へ)の側面に力点を置いている。『無の自覚的限定』においては、個物の逆限定ということが問題とされ、やがて個物の自己限定は、個物と個物の相互限定であり、それが一般者の自己限定ということになる。こうして弁証法的世界が問題となるのである。「場所的論理と宗教的世界観」においても、このような西田の思索が、その前提となっている。

テキストに戻ろう。西田は、プラトンやアリストテレスやライプニッツやカントの名を出しながら、場所的論理からする「我々の自己」について説明する。場所的論理は、周知のようにアリストテレスの「主語となって述語とならない」実体概念と、カントの純粹統覚の総合において成り立つ。すなわち述語面の方向へ一般者を拡大していけば、終には一般者という規定も出来ない、いかなる規定も超えた場所(絶対無)へ到達する。一方、いかなる述語化も許さないアリストテレス的な実体(個物)は、特殊化の方向へと収斂するよりも、むしろ、絶対無の場所において真に遭遇することになる。真の個物は絶対無の場所においてある。このようなこれまでの考えは、テキストでは次のように記されている。「すべてのものを、場所的有の自己限定として見ることができる。我々の自己の存在というのは、かかる立場に於いての有である。述語的場所の矛盾的自己同一的中心として、我々は我々の自己というものを考えるのである。反省とは、場所が自己の中に自己を映すことに他ならない」(383)。このような自己は、「何れも世界の一角として、相対し相限定することによって、一つの世界を形成し行くのである」(384)。「一宇宙として我々の自己の働きは、何処までも世界的に一次的に事実的と考えられると共に、世界の自己否定的に、自己表現的

に、イデア的である、更に抽象的に価値的である」(385)。こうした自己こそ、カントのいう統覚であるとして、「カントが、全て私の表象に伴うといった『私が考える』という自己は、かくの如き存在であろう」(同)と述べる。又、カントの道德哲学における道德的意志、あるいは定言命法、更には目的の王国ということも、単に(形式的に)世界を表現する個としての我々の自己から考えうるとしている。

二 宗教心は何処から起るか 悲哀と死

西田はきわめて明確に「宗教心と言うのは、多くの人の考える様に、有限と無限とか、相対と絶対とか云う如き過程的關係に於いて生ずるのではなくして、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」(393)と述べる。それではここでいわれる自己とは何か。自己は、一般者そのものの自己限定として、何処までも理性的と考えられるが、しかしそこには真の自己、個的自己はない。内在的哲学からも道德の立場からも、自己そのものの存在は問われない。西田はこのような単なる哲学の立場や道德の立場からは宗教心は問題にもならないと述べている。

特に道德的立場については、「如何に鋭敏なる良心と云えども、自己そのものの存在を問題となせない。何となれば、如何に自己を罪惡深重と考えても、道德は自己の存在からであるが故である」(同)と、執拗に述べている。私はここに『歎異抄』第一条の「罪惡深重・煩惱熾盛」という言葉が意識されて使われているのに注目したい。如何に鋭敏な良心も、親鸞の「罪惡深重・煩惱熾盛」の自覚には到達することは出来ないのである。良心は激しい自責の念や罪惡深重の自覚を持つことが出来るであろう。しかし、その自覚は、なおも私の言葉で言えば、

「お化粧直し」が出来ると思っている自覚である。すなわち、神や如来を前にして、少しの猶予を求め、その間に自らお化粧直しして悪を善に変えうという意識が、なお残存しているような自覚なのである。親鸞のいう悪人とは、そうした自力の残存したような自己において自覚されるものではない。そうした自力をも包む自己自身の存在が問題となった時に、宗教心は初めて意識されるのである。キェルケゴールは『不安の概念』において、「悔い」を倫理の最高の矛盾として論じているが、ここの問題と直結している⁴⁾。悔いは悔いないのである。本当に悔いるということは、悔いることも出来ない自己に出会わなければならない、それは、神の方からの、如来の方からの働きを俟ってはじめて自覚されるのである。（なお、懺悔の言葉が出ており、田辺哲学への批判とも受け取られるが、もちろん田辺自身、懺悔の真実を理解していたことは言うまでもない。何か不幸な行き違いが感じられる）

ところで「罪悪深重・煩惱熾盛」の自覚は最終的に、神や如来の働きかけによるのであるが、しかし人間の方からの自覚も重要な意義を持っている。いわゆる「横超」について、竹の比喻で説明されることがある⁵⁾。一匹の虫が竹の内側にいるとする。虫は竹の柔らかい内側の節目は食いつぶしつつ進むことが出来る。しかしそれは何処までも上に向かってであり、いくら進んでも竹自体も成長する。いつまでたっても竹そのものの外へは出ることが出来ない。『教行信証』の「二双四重の教判」でいう豎の立場はこのようなものである。親鸞は竹そのものの幹が外部から破碎される事態を横超と名付けた。しかし、外側から如来は内側の苦悶の声を聞くことが必要である。全く外が分からない事態にあっても、内側の苦悶の叫びは、それ自体重要な意義をもっている。それゆえ、私はキェルケゴールがというような不安や絶望というものが、

神との関係成就に必然的なものと考えてるのである。『不安の概念』の最後の第五章が「救済の手段として、信仰と結びついている不安」となっているのもこの理由によるのである。

かくして最終的に宗教に繋がるのは、理論理性や実践理性ではない。不安や絶望なのである。西田の場合それは「悲哀」という言葉で表現されている。この言葉こそ、西田哲学における根底的なものである。「宗教心というものは、如何なる場合に、意識せられるのであるか。宗教の問題は、価値の問題ではない。我々が、我々の自己の根底に、深き自己矛盾を意識した時、我々が自己の自己矛盾的存在たることを自覚した時、我々の自己の存在そのものが問題となるのである。人生の悲哀、その自己矛盾ということは、古来言及された常套語である」（394 - 395）。「悲哀」については、大峰頭のすぐれた論者があるが、キェルケゴールの不安や絶望が人間存在の根本構造に由来するのと同様に、悲哀もまた意識的自己とその根底にある叡智的一般者との構造的関係に由来する。「悲しみとは、意識的自己が叡智的自己のノエマの方から限定されることであるが、叡智的ノエマによるこの限定によって、意識的自己は自己自身を否定し、自己を失うのである。悲しみとは自己の消滅の経験、自己が自己自身の無を見る経験である。しかしながら、叡智的ノエマによる意識的自己のこのような否定を叡智的自己そのものの立場から見ると、それはあくまでも自己が自己自身を見ることを意味する。意識的自己の自己否定の中で、叡智的自己は自己自身を肯定しているのである」⁶⁾。

この悲哀という言葉に次いで、西田は「死」に言及する。悲哀と死の関係は、ティリッヒで言えば、無の相対的形式と絶対的形式との関係を連想してもよいであろう⁷⁾。「我々の自己が叡智的自己の彫像として自己自身を見て行く所に、自己の生命を有するものとするならば、

我々の自己は死に於て自己自身の目的を有するものと言ってよい。……生きとし生けるものの底には死があり、悲哀があると言ってよい」(5 - 291)。「併し私は我々の自己存在の根本的な自己矛盾の事実は、死の自覚にあると考えるものである」(三九四)。しかし死の自覚といってもそれは西田の用語で言えば「個物的自己限定の極限」において考えられねばならない。こうして場所の論理は、死の問題について、次のような文を誕生させる。「自己の永遠の死を自覚すると言うのは、我々の自己が絶対無限なるもの、即ち絶対者に対する時であろう。絶対否定に面することによって、我々は自己の永遠の死を知るのである」(395)。しかしながらその一方で、場所の論理からは、この自己の永遠の死の自覚においてのみ、又、真の個である自己、人格である自己が自覚されるのである。

三 絶対の神

西田は神をどのように考えているのだろうか。絶対の神とは何か。「単に対を絶したものは、何物でもない、単なる無に過ぎない。何物も創造せない神は、無力の神である、神ではない」(396)。何らかの有に対するものは相対に過ぎない。絶対は無に対することによって絶対である。「絶対の無に対することによって絶対の有であるのである。……絶対は、自己の中に、絶対的自己否定を含むものでなければならない。而して自己の中に絶対的自己否定を含むということは、自己が絶対の無となるということではなければならない。自己が絶対の無とならざるかぎり、自己を否定するものが自己に対して立つ、自己が自己の中に絶対的否定を含むとは言われない。故に自己が自己矛盾的に自己に対立するということは、無が無自身に対して立つということである」(397)。このようにして、神が次のように定義される。「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、自己自身によって有るものであるものであり、絶対の無なるが故に絶対の有であるのである。絶対の無にして有なるが故に、能はざる所なく、知らざる所ない、全知全能である」(398)。

こうして神は何処までも自己否定的にこの世界においてある。神は神を否定することによって神であるのである。西田は即非の論理(鈴木大拙)に言及してこのことを説明している。また、大燈国師の「億劫相別、而須與不離、尽日相对、而刹那不对」の引用は余りにも有名である。このような「弁証法的なる神」において、神の絶対愛も解釈できるであろう。即ちそれは神の絶対的自己否定において本質的なものなのである。西田はかかる絶対弁証法は、般若の思想において最も徹底しているとしているが、しかし八不なる否定神学は弁証法的ではないとも言っている。それは龍樹が否定的側面に過度であって、「悪取空」に陥っているからというのであろうか。

では、神が自己否定的にこの世界においてあるこの世界とは何であるのか。まず西田は世界について次のように述べている。「私はしばしば世界という語を用いる。併しそれは通常、人が世界という語によって考える如き、我々の自己に対立する世界を意味するのではない。絶対の場所的有を表さうとするに他ならない、故にそれを絶対者と云って良い」(403)と述べている。それは何処までも「個の働く世界」である。かくして、力を込めて、この世界は一面「絶対悪の世界」とも言われる。「真に神の絶対的自己否定の世界とは、悪魔的世界でなければならない。徹底的に主語的なる神、君主的なる神を否定する世界でなければならない、何処までも反抗的世界でなければならない。……きわめて背離の様であるが、真に絶対的なる神は一面に悪魔的でなければならない。かくして、それが

真に全知全能ということが出来る」(404)。絶対の神は極悪にまで下りうる神でなければならぬ。悪逆無道を救う神にして、真に絶対の神なのである。「神は逆対応的に極悪の人の心にも潜むのである」(405)。西田はこのような思想をまさに心靈上の事実に基づいて語っているのである。神を最高の完全者などといって見ても、それは単なる推論上のことでしかない。だから「体験者には、それは自明のことであろう」(同)とも言っている。

四 逆対応と決断

この神（仏）と人間との関係は、逆対応的である。「我々の宗教心というのは、我々の自己から起るのではなくして、神または仏の呼び声である。神または仏の働きである、自己成立の根源からである」(409)。ここにはいわゆる他力思想がはっきりと出されているが、元来、道元の思想をひもといいてみても、自力や他力の概念は杓子定規に当てはめることは不可能である。西田は宗教の成立はこのように絶対者の自己否定（他力）であると考え、はっきりと次のように述べている。「道元は仏道をならふということは、自己をならふなり、自己をならふといふは、自己をわするなりという。それは対象論理的見方とは、全然逆の見方でなければならない。元来、自力宗教というものがあるべきでない。それこそ矛盾概念である」(411)。

我々の宗教心が、仏の呼声から起こるという表現は、親鸞の思想で言えば、「聞即信」ということであろう。西田が愛の概念について述べる場合、内実は絶対無の場所的限定ということであるが、私は、そこに「欲生我国」という如来の本願を見る。曾我量深は、浄土真宗の根本をこの欲生（「欲生我国」）において見ている⁸⁾、我々の欲生の目標は、金儲けの世界であったり、病氣治癒の世界であったり、要するに現世利益

である。これに対して、本願の「欲生我国」という呼声においては、「我国」が入っている。これは如来の国であり、西田で言えば絶対無であり、あるいは「周辺なくして至る所が中心となる円」であろう。「欲生我国」は、絶対界の相対界への、仏の世界の衆生界への還帰であり、それは南無阿弥陀仏という名号に具体化している。「欲生我国」は、『大無量寿経』の十九願、二十願、十八願のいずれにも入っており、そこにいわばより綿密な絶対への誘引の手立てが考えられているが、とにかく、仏の世界への招きが根本にあるのである。我々の宗教心（「至心」「信樂」「欲生我国」の三心）が、根本的な十八願の「欲生」によってはじめて可能になるということ、親鸞は『教行信証』の「三心一心問答」において展開しているのであるが、西田のこの箇所の論述は、同じような根源から出ていると思われる。ちなみにかかる呼声を聞きえた者の在処は、二重戸籍をもつことも注意されてよいであろう。私は、この世の静岡県藤枝市に戸籍を置くと同時に、「我国」（浄土）にももう一つ戸籍をもつことになるのである。西田の言葉で言えば、ここから瞬間を生きる人格としての念仏者の生き方が刹那刹那課題となるのである。

我々の自己は、矛盾するものの同一として存在し、しかも矛盾が深まれば深まるほど自己自身を自覚するパラドキシカルな存在である。これは、言い換えれば自己は自己否定において自己を有つとすることである。しかるにかかる自己矛盾的存在が成立するには、自己は否定即肯定、肯定即否定によって矛盾的自己同一的に働く創造的世界に根拠付けられていなければならない。それは、絶対無にして自己を限定する、即ち絶対無にして絶対有であるものである。こうして自己は自己否定において真に自己となるが、そこには絶対無にして自己を限定するものがあるのであって、この関係を西田は「逆対応」

というのである。自己は神や仏と同一方向において神や仏になったり、近づいたりするのではない。西田は、自信をもって「絶対矛盾的自己同一的場所の自己限定として、場所的論理によってのみ、宗教的世界と言うものが考えられるという所以である」と述べている(415 - 416)。

かくして信仰とは自己矛盾的同一的に、真の自己自身を見出すことである。そこには自己の立場の絶対的転換がなければならない。西田はこの転換を回心と呼ぶ。回心は「直線的対立に於いて、単に一方から逆の方向へということではなくして、親鸞聖人の所謂横超的でなければならない、円環的でなければならない」(419)。それゆえ、回心や解脱は、意識的自己を離れるということではなく、まして無意識的となることではない。それは鈴木大拙のいう無分別の分別である。我々の永遠の生命は、仏教的な生死即涅槃においてこそ考えられる。自己は、生命を脱して不生不滅の世界に入るのではなく、最初から不生不滅なのである。「即今即永遠なのである」(421)。「我々は自己の永遠の死を知る。そこに自己がある。併しその時、我々は既に永遠の生においてあるのである」(同)。私は、単に直線的に生死を考えるのではなく、生死即涅槃として生死を考えるという西田の立場は、親鸞の信の世界を捉えるのにも非常に重要だと考える(それは幾分躊躇を含んで)。その肯定的理由は、信心とか往生の概念は、ややもすれば、西田のいう対象論理的に考えられてしまう危険性があるからである。しかるに、往生は、現生不退のところにおいて成立するのであって、単なる死後の世界のことでない。それは廻心において成立するが、その廻心の力は、対象論理的に考えられた自己からは不可能である。そこには「絶対者そのものの自己限定として神の力」(422)があるのである。かくして「信仰は恩寵である」(同)。しかしながら、浄土真宗には

「指方立相」という一面がある。この面を考慮する時、信の成立と、成仏という事態が一筋縄では解けない関係になるのである。この問題は極めて重要な問題であって、改めて西田哲学との関連で考えてみたい。

さて我々は絶対者の自己否定的個として存在するが故に、人格的になればなるほど、絶対否定に面する。逆対応的に神に接するのが人間である。だから我々は自己の根源に於いて、何時でも生か死かを決するべく、神との対決においてある。

西田は、キリスト教の立場を考慮しつつ次のように言う。「バルトは信仰は決断であるという。しかもそれは人間の決断ではない。信仰は客観的である。神の呼声に対する答である。啓示は神より人間への賜である。人間は彼の決断を以て神の決断に従うのが信仰であるといっている」(427)。「パウロが我が生きるにあらずキリスト我に於いて生きると言うように、一転して信に入るものは、永遠の生命を得、しからざるものは、永遠の地獄の火に投げられるのである。そこには何処までも神の意志と人間の意志との対立がなければならない」(428)。こうした、神と対決し、闘わざるを得ないところに、人間の苦悩が存在するのである。ケルケゴールは、談話のある箇所では、「もし、人間が神と争うとはどんなことなのかを全く経験しないままに死んだとしたら、それは埋葬されたその者が神を畏れることにおいて、きわめて偉大であったということの徴と言っていいのだろうか」⁹⁾と述べ、神との戦いを経験しなかった人は大いに神を畏れていた人であり、神からの遺棄を経験しなかった人は主のお気に入りであるというようには、形式論理的に言えないとしている。神の怒り、焼き尽くす炎を経験しなかったということは、死に際の慰め、審判の際の正当性とは決してならない。否、人間は誰しも真剣であればあるほど、神の怒りを経験せざるを得ない

と、キェルケゴールは力説している。怒りの経験を通して神の愛に触れることが、宗教の本質なのである。このようなキェルケゴールの考えは、ここで言っている西田の考えと一脈通じるであろう。

かくて「如何なる宗教に於いても、それが真の宗教であるかぎり、入信は研ぎ澄ましたる意志の先端からでなければならない」(428)と西田は述べる。ここでは親鸞の思想においても重要な意味を持っている「二河白道の比喻」を取り上げている。この比喻にある、三定死における決断が、西田の関心と合致したのである。「われわれの自己が神に対するというのは、個の極限としてである。何処までも矛盾的自己同一的に、歴史的世界の個物的自己限定の極限に於いて、全体の一の極限に対するのである」(430)。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。ここでは、臨濟の「赤肉団上有一無位真人、常従汝等諸人面門出入」と親鸞の「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為なりけり」が引用されている。

さらにここでキェルケゴールの『畏れとおののき』における道徳的騎士と信仰の騎士との対比を取り上げている（正確には道徳的英雄が正しい）。私にとってこの問題は、自覚によって立つ場所の問題として非常に興味深い。悲劇的英雄の悲劇性はもちろん自己否定の凄まじさにあるが、しかし最終的には民族の枠内に於いて慰めの場所をもっているのである。しかるに信仰の騎士はそうした民族や国家の枠組みそのものを超えていく。即ち単独者アブラハムは「唯一なる個として、即ち人間の極限として神に対していたのである」(431)。私は宗教的問題が、このように民族や国家を超えていくところに生じることを、何よりも西田の論として確認しておきたいと思う。宗教は「人間が人間を脱すること」(432)なのである。このことは、西田が、

民族や国家の問題を看過したということではもちろんない。むしろ西田は、対象論的に見られた歴史ではなく、歴史そのものの成立する場所に依拠しようとしているのである。人間は人間を脱して、人間成立の場（歴史）に至る。歴史は歴史でなくして歴史である（即非の論理）。この人間の成立が、単に理性的存在たる人間の存在の成立ではないことも、注意されねばならない。むしろ原罪的、宿業の人間の成立である。「信仰とは、主観的信念ではなくして、歴史的世界成立の真理に触れることである。神に背いて知識の果を喰ったアダムの墮罪とは、神の自己否定として人間の成立を示すものに他ならない。仏教的に忽然念起である」(432)。こうした人間が、「神の愛の啓示としてのキリストの事実を信ずることによってのみ救われる」(同)のであり、「仏の悲願によって、名号不思議を信ずることによって救われる」(同)のであって、そこに真の宗教と言うものがあるのである。

五 言葉について

西田は神と人間との関係について、機械的にも、目的的にも理解されず、「どこ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之に対するものとの関係に於いて理解せられなければならない」(439)と述べる。そしてそこには作る作られると言うことが入ってくる。このことを多と一との関係として述べるならば、「自己否定的に、何処までも個と個と相対する立場に於いて表現的であり、自己肯定的に、何処までも全一的なる立場に於いて形成的である」(440)。このような世界においては、現象学者や解釈学者がいうような、単なる「意味」というものはない。具体的にあるものは、全て自己表現的に自己自身を形成するものである。ここにおいて真に意志というもの

も考えられるのである。「意志とは、我々の自己が世界の自己形成点として、世界を自己に表現することによって、世界の自己表現的に世界を形成する働きに他ならない」(440 - 441)。さらに、西田は象徴ということについても、歴史的世界においては非実在的ではなく「歴史的世界形成の力を有ったものでなければならない」(同)と述べている。絶対者の自己否定に於いて世界が創造され、そこに絶対者が自己自身を見ることによって人間の世界が成立するのであるから、「神の言葉」というものは、絶対的な実在性をもっているのである。「神は絶対的自己同一的に、絶対的意志として、我々の自己に臨んでくるのである。形成的言葉として自己自身を表現し来るのである」(同)。「真の歴史的課題とは、それぞれの時代に於いて、神の言葉と言う性質を有ったものでなければならない」(同)と言う言葉も注目すべきであろう。歴史的世界は、絶対現在の自己限定として、内在即超越、超越即内在的であり、こういう世界に沈心して、その課題を把握するのが真の哲学者というものである。

西田はここで、浄土仏教の名号について問題にしている。次のように述べられる。「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、言葉による外ない。仏の絶対悲願を表すものは、名号の外にないのである」(442)「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にない」(同)。そして『歎異抄』の言葉を引用することによって、このことを裏付けている。親鸞思想において、如来との出会いは、感覚的、あるいは理性的な基盤に於いて成就するのではない。そうではなく「我々の自己は個人的意志の尖端に於いて絶対者に対する」(同)のである。神もまた絶対意志的に我々の自己に臨むのである。かかる意志と意志との媒介は言葉による外はないのである。西田

が言葉について次のように確認しているのも注目してよいであろう。「言葉はロゴスとして理性的であるが、又超理性的なるものは、唯言葉によってのみ表現せられる」(443)。『大乘起信論』において、「離言真如」が問題となる所以であろう。こうして親鸞の「横超」ということも、如来の本願即名号というところから解明される。キリストは言葉であり、名号は仏である。「キリストについて『言葉肉体となりて我等の中に宿り給へり』と言う。仏教に於いても、名号即ち仏であるのである」(同)。先にも述べたように、こうした名号との出会いにおいて、我々は無意識となるのではない。無分別の分別が働くのである。『歎異抄』の「念仏は無義をもって義とす」の言葉も西田は、ここから解釈している。非常に教えられる点であろう。又、親鸞のいう「自然法爾」と言うことも、情的に無差別の境地に至るのではなく、「何処までも絶対悲願に包まれる」ということであると言っている。物となって考え、物となって見るところに立つのである。このような解釈は、単に親鸞思想の深い解明になるばかりか、宗教的実存の信(信仰)の普遍的なあり様を明確に論理付けている点で、教えられるところが多い。西田は禅については、「その道の人に譲りたい」と述べているが、年来の友鈴木大拙の仕事に深く敬意を払った言葉と受け止めるべきであろう。しかし、一言だけしておきたいとして、次のように述べている。「禅と言うのは、多くの人の考える如き神秘主義ではない。見性と言うことは、深く我々の自己の根底に徹することである。我々の自己は絶対者の自己否定として成立するのである。……かかる矛盾的自己同一の根底に徹することを、見性というのである。そこには、深く背理の理というものが把握せられなければならない」(445)。こうしてこのことは親鸞の義なきを義とすとも通じるのであるとしている。禅も念仏も、絶対現在の自己限定として、

そこには極めて「平常底」なる立場が確立されているのである。

六 平常底

我々の生命の世界は絶対現在の自己限定として成立する。それは絶対無と個、一と多の絶対矛盾的自己同一において成立する。ここにおいて永遠の生命を持つということが出来るのである。「我々の生命に於いて、いつも即今即絶対現在のということとは、ただ抽象的に時を超越するという事ではない。一瞬も止まることなき時の瞬間は、永遠の現在と逆限定的に、逆対応的關係に於いてあるのである」（423）。こうして廻心において真の自己となることは、この現実を離れることでは決してない。むしろ歴史的現実の底に徹底することなのである。「絶対現在の自己限定として、何処までも歴史的個となることである」（423 - 424）。西田は、ここに南泉の「平常心是道」や臨済の「仏法無用功処、祇是平常無事、屙屎送尿、著衣喫飯、困來即臥、愚人笑我、智乃知焉」や、道元の先に引用した言葉を引用している。平常心というものは（西田はこれを平常底というが）、洒脱無關心とは全く質的に違っている。無分別は単に無分別となることではない。それは「抽象的に考えられた自己の独断、断ずべきは対象的に考えられた自己への執着である」（424）。日常生活の真っ只中において、逆対応的に信仰が成立するということは、物となって見、物となって聞くような、深い生活が実現することであり、己を忘れて理を尽くし、情を尽くす生活が始まることなのである。しかもこの始まりは、刻一刻受け取り直されて行く底のものであろう。

西田は、場所的論理と神秘哲学とは、逆の立場に立っているとも言う。元来日本精神には、両極端の結合があるとも言い、「万葉精神と親鸞の絶対他力宗に於いて日本精神を見るとも言

われる」（450）と述べ、務台理作の名を記している。「今日、世界史的立場に立つ日本精神としては、何処までも終末論的に、深刻に、ドストエーフスキー的なものを含んで来なければならない。そこから新たな世界文化の出立点ともなるのである。ドストエーフスキーは、人間をその消失点 vanishing point に於いて見たと云われる。併しドストエーフスキー的精神は平常底と結合していない」（450 - 451）。西田のこの辺りの論述には、当時日本が置かれた世界史的状況が色濃く反映されていると云っていいだろう。敗戦の確信を既に持ちながら、新たな日本の再生を、絶対否定即平常底という場所的論理に見出そうとしているのである。

平常底とは、常識ではない。それは真の自由意志の立場である（カントの自由意志とは対蹠的であるが）。平常底とは「絶対的一者の自己否定的に個物的多として成立する我々自己の、自己否定即肯定的に、自己転換の自在の立場を云うのである。我々はこの点に於いて世界の始に触れると共に常に終りに触れて居るのである」（451）。我々の歴史的意識と言うのは、むしろこの立場において成立するのである。ここにはケルケゴールが『不安の概念』の中で述べている、瞬間が時間性を成立させるという考えと共通の考えが披瀝されている。

平常底について、西田は又、「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。……最も遠くして而も最も近きものが、最も真なるものであるのである」（452 - 453）とも述べている。平常底とは、一見常識的に見えるが、実はそこでは全ての立場が否定され、しかもそこから全ての立場が成立する底のものである。繰り返し西田は、宗教はある特殊な人間の特異な意識などでは毛頭ないと述べている。それはどこまでも平常心の底に徹するところに成立する。「我々の自己は、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居るのである。われわれの自己は一步一步終末論的に世界の始と終に繋がっているのである」(454 - 455)。南泉は「向はんと擬すれば即ち乖くといひ、擬せざる時、如何にして道を知ると云へば、道不属知不地と言う」(455)。仏陀もまた、生老病死の苦の解決のために出家した(四門出遊)。苦行に邁進した。しかし、そのような苦の解決を目指していた自己自身が、目指す以前から既に大いなるいのちに支えられていたのである。その目覚めにこそ、仏陀成道の意義があるのである。同様のことを内山興正もまた述べている。「ある時、沢木老師が提唱の時、『仏法は無量無辺。おまえの物足りようの思いを物足りさすものであるうわけがない』と言われました。この時、それこそ私は天地がひっくり返った思いをしました。今までは何とか自分を良くしよう、良くしよう、何とか悟りを開きたい、開きたいと大騒ぎしていたわけでしたが、じつはそんな自分さえもじつは自分の思忖には入りきれない、天地一杯の大自然からのものだったということが分かったので」¹⁰⁾。求めていたが、求めていた自己がすでに天地一杯の世界に支えられているのである。

このような自覚において西田の言う平常底も成立するのであろう。

注

- 1) 西田からの引用は、『西田幾多郎全集』岩波書店、1979年(第三刷)による。前の数字が巻数、後の数字が頁数。なお第11巻は頁数のみを記した。
- 2) 上田閑照「西田哲学を読む難しさ」、『現代思想』vol.21-01、青土社、1993年、61頁
- 3) 長谷正当「西田哲学と浄土教」、大峰顕編『西田哲学を学ぶ人のために』世界思想社、1996年、237頁
- 4) S.Kierkegaard; *Begrebet Angest*, S.V.3udg. Bd.6, Gyldendal, 1963, S.201
- 5) 仲野良俊『仲野良俊著作集』第七巻、法蔵館、1990年、325頁以下
- 6) 大峰顕「悲哀と意識」、上田閑照編『西田哲学への問い』岩波書店、1991年、130頁
- 7) P.Tillch; *The Courage to Be*, Main Works, Vol 5, De Gruyter, 1988, p.160ff.
- 8) 曾我量深『歎異抄聴記』真宗大谷派宗務所出版部、2000年、37頁以下
- 9) S.Kierkegaard; *Fire opbyggelige Taler*, S.V.3udg. Bd. 4, Gyldendal, 1963, S.297
- 10) 内山興正『正法眼蔵現成公案を味わう』柏樹社、1989年、63頁

(2002.12.17. 受理)