

西田哲学と宗教哲学

小 坂 国 継

序

西田哲学は全体として宗教哲学であるといえるだろう。それは、スピノザの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。西田は彼の思想形成のどの時期においても、一貫して、宗教をあらゆるものの根本であり、基礎であると考えていた。「いっさいのものは始め宗教より出て、また最後に宗教に帰る」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¹⁾」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²⁾」と述べられている。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³⁾」と語られている。

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における内的な論理的構造の解明が彼の最大の関心事となった。この意味では、西田哲学は本質的に歴史哲学であったとあってよい。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」が彼の歴史哲学を説き明かす三つの基本概念となった。「絶対矛盾的自己同一」というのは、歴史的現実界が有している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や対立的なものが、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いいあらわしている。絶対に矛盾的で相互に対立的なものが、同時に自己同一を保持しているというのは不合理であろう。西田が例えば一即多・多即一という場合、その「即」は単なる即ではなく、「非」を媒介とした即すなわち「即非」を意味している。いいかえれば、そこには行為的自己の自己否定的自覚が介在している。一が直接的に多であり、多が直接的に一であるというのではなく、一が自己否定的に多であり、多が自己否定的に一であるというのである。したがってそれはけっして不合理でもなければ、没論理的でもない。

1) 西田幾多郎『善の研究』（全注釈 小坂国継）講談社学術文庫、2006年、120頁。

2) 西田幾多郎『善の研究』385頁。

3) 『西田幾多郎全集』（旧版）、第11巻、岩波書店、1965年、418頁。（引用文は旧仮名遣いを現代仮名遣いに改め、一部の漢字を平仮名に改めた。）

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行為的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の側から世界自身の働きに即して表現したものと見ることができる。この「行為的直観」と「作られたものから作るものへ」はもともと一体不二なるものであって、別個の異なったものではない。西田哲学においては自己と世界は相即的關係にあると考えられており、自己の自覚が同時に世界の自覚であり、世界の自覚が同時に自己の自覚である。自己と世界は絶対矛盾的自己同一の二つの具体的な局面である。

けれども、上述したように、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⁴⁾」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⁵⁾」と知っている。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⁶⁾」とさえいつている。

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」(『思想』1939年3月)、「経験科学」(『思想』1939年8月)、「ポイエシスとプラクシス」(『思想』1940年12月)、「知識の客観性について」(『思想』1943年1,2月)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われるであろう。

I 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德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』(1911年)と中期の『一般者の自覚的体系』(1930年)と晩年の「場所的論理と宗教的世界観」(1945年4月、脱稿。刊行は1946年2月)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)宗教を主として道德との関連で考え、宗教を道德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

4) 『西田幾多郎全集』第11巻、455頁。

5) 同全集、同巻、456頁。

6) 同全集、同巻、459～460頁。

存在の在処の問題であると考えていること、いいかえれば宗教は「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ていること、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。

1 『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。よく知られているように、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的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⁷⁾」（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』の第一編の「純粹経験」や第二編の「実在」においては主客未分の純粹経験が前面に出ているのに対し、第三編の「善」や第四編の「宗教」においては自己と根源的統一力（神）との相即的關係ないしは一体不二の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は以下のとおりである。

（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」（theism）には批判的で、「汎神論」（pantheism）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るだろう。

（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、つまり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的な關係が、ウェストコット、ベーム、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、

⁷⁾ 「統一的或者」とも「潜在的—者」とも呼ばれ、また『思索と体験』（1915年）では「動的—一般者」と呼ばれている。

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⁸⁾」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実在と見え、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。

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。

2 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』(1930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(知的叡智的一般者・情的叡智的一般者・意的叡智的一般者)をへて、究極的な一般者である「無の一般者」すなわち「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德の根本であり、その極致であるという考えは健在である。

この時期の西田の形而上学を概観すればつぎのようである。

判断的一般者(自然界)は自覚的一般者(意識界)の内に包摂される。いわゆる客観的世界においてあるものはすべて主観的な意識界に包まれ映される。そしてこの自覚的一般者の底に、それを包む叡智的一般者(叡智界)が見られる。叡智的一般者は自覚的一般者の極限にあつて、これを包摂する一般者であるが、それ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(道德的自己)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「道德的自己」が見られる。叡智の世界は知識界、芸術界、道德界の三層より成っていて、道德界はそのもっとも深部にあるものとして位置づけられている。そして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であるといつてよい。

このように西田の形而上学は対象的・超越的方向に考えられた形而上学ではなく、反対に内在的・超越的方向に考えられた形而上学である。外へ外へ、あるいは上へ上へと昇っていく形而上学ではなく、反対に内へ内へ、あるいは底へ底へと深まっていく形而上学である。それは自然の形而上学に対する心の形而上学と呼ぶことができるだろう⁹⁾。

⁸⁾ 西田幾多郎『善の研究』67頁。

⁹⁾ 拙稿「自然の形而上学と心の形而上学」(『研究紀要』第62号, 2009年10月)参照。

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。いわば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にほかならない。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同性的ないし相即的關係が主張されている。『善の研究』における純粹経験（特にもっとも理想的で究極的な純粹経験である「知的直観」）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¹⁰⁾。

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¹¹⁾」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。

3 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。この時期の宗教観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。この論文で頻りに用いられている「逆対応」の観念がそのことをよく表わしている。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」の論理と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

10) 『西田幾多郎全集』第5巻、451頁。

11) 拙著『西田哲学を読む2―「叡智の世界」―』（大東出版社、2009年）、特に「解説」を参照。

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。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、例えば白隱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」（万仞ぼんじんの崖頭さつから手を撒さつする時、鋤頭じよとう火を出して宇宙を焼く、身かいじん灰燼かいじんと成りて再び蘇生し、阡陌せんぼく依然として禾穗かすい秀ず）でもって示している¹²⁾。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「場所的論理と宗教的世界観」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相互対応として特徴づけられている。もともと「場所的論理と宗教的世界観」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「懺悔道」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』(1944年)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』(1944年)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あらが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「もはや成るようにはか成らない」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¹³⁾。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る要因となったのではないかと思われる。

以下において、「逆対応」の論理を中心とした西田の最晩年の宗教論を見てみよう。

II 遺稿「場所的論理と宗教的世界観」

西田幾多郎の遺稿「場所的論理と宗教的世界観」は昭和20年2月4日に起稿され、4月14日に脱稿された。日記を見ると、2月4日の欄には「「場所的論理と宗教的世界観」をはじめ」とあり、4月14日の欄には「宗教論一先了」とある。およそ70日をかけて物された西田の最後の完成論文である。しかしこの論文(以下、「宗教論」と略称する)は当時の出版事情の悪さや、空襲による印刷工場の火災などもあって、ついに西田の生前(西田は同年6月7日に死去)には発表されることなく、翌21年2月、論文「生命」とともに、『哲学論文集第七』として岩波書店から刊行された。

¹²⁾ 『西田幾多郎全集』第9巻、182頁。なおこの「偈」の解釈に関しては、木村素衛宛書簡(昭和14年11月30日)に詳しい。

¹³⁾ この点に関しては長與善郎宛書簡(昭和19年7月3日)を参照されたい。

この「宗教論」には、それまでにはなかった新しい二つの用語が頻繁に用いられている。一つは「逆対応」という用語であり、もう一つは「絶対的一者」という用語である。こうした用語上の変化には、どのような思想上の変化がともなっていたのであろうか。

「逆対応」という言葉は「絶対矛盾的自己同一」に代わるものとして、また「絶対的一者」という言葉は「絶対無」（正確に表現すれば「絶対無の場所」）に代わるものとして使用されていることは明らかであるが、しかし西田がそうした言葉でもって、いったい何をいおうとしたのか、あるいは何を含意させようとしたのかは不明である。彼自身はそれについて何も語っていない。それで、戦後、西田の近親者たちの間で、特に「逆対応」の論理の解釈をめぐる、ちょっとした論争があった。高坂正顕、高山岩男、北森嘉蔵などは、逆対応を、絶対矛盾的自己同一に「百尺竿頭一步を進める」論理として受け取ろうとした。（田辺元もそうであった。『哲学入門』参照）。しかし、務台理作や、やや下って阿部正雄や上田閑照などは、逆対応を絶対矛盾的自己同一と本質的に違いのないものとして、特にその「絶対矛盾的」の意味を先鋭化し論理化したのものとして解釈し、その「自己同一」の部分は、同じくこの「宗教論」ではじめて提示された「平常底」という用語によってあらわされていると解釈した。つまり従来の「絶対矛盾的自己同一」という言葉は、その最晩年の「宗教論」において「絶対矛盾的」と「自己同一」の二つに分節され、それぞれ「逆対応」と「平常底」によって明確にされたと考えた。（ちなみに平常底というのは、南泉の「平常心」に由来するもので、宗教的に究極的なありかたや態度をあらわす言葉である）

筆者もこの後の方の解釈をとっている。その当否は、西田がこの時期に鈴木大拙や務台理作に宛てた書簡を見れば了然であろう。高坂や高山や田辺はこうした書簡の存在を知らなかったが、そこには、「宗教論」が絶対矛盾的自己同一の論理を基礎としており、またそれが鈴木大拙のいう「即非の論理」と合致しているということが繰り返し力説されている¹⁴⁾。

先に指摘したように、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」とかいった表現を用いているが、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、「終末論的なる処、即ち平常底」といういい方をしている。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¹⁵⁾。

¹⁴⁾ 鈴木大拙宛書簡（昭和20年3月11日、5月11日）、務台理作宛書簡（昭和19年12月22日、昭和20年1月6日、同月20日）、西谷啓治宛書簡（昭和20年1月6日）参照。

¹⁵⁾ この点に関しては阿部正雄「西田哲学における“逆対応”の問題、その批判的理解のために（一）（二）」『理想』562、565号（1980年3、6月号）を参照。

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ていったというよりも、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。

Ⅲ 逆対応とは何か

逆対応というのは絶対と相対が相互に自己否定的に対応しあっている関係をいう。絶対は文字どおり「対を絶したもの」であるから、相対に対することはない。もし絶対が相対に対するとすれば、それ自身、一つの相対に墮してしまう。しかし一方、何ものにも対することのないものは無であって、何ものでもない。それで、絶対は対を絶したものであると同時に、何かに対するものでなければならないことになる。この意味で絶対は自己矛盾的存在である。

ではわれわれは絶対をどう考えたらよいであろうか。どう考えたらこのアポリアは解決されるだろうか。西田の考えを示すところである。絶対は自己自身を否定し、その否定した自己自身に対する。絶対とは、いわば自己否定作用であって、不斷に自己自身を否定する。そうして否定された自己に対する。相対とは、この絶対の否定態にほかならない。相対は絶対の顕現であり、その自己限定の諸相である。西田が個を「一般者の自己限定」とか「絶対無の自覚的限定」とかいうのは、この意味においてである。

一方、相対はそれ自身では絶対に対することはできない。もし相対が絶対に対するとすれば、相対はそれ自身が一つの絶対であることになろう。では相対はどうすれば絶対に対することができるか。西田の答えはこうである。相対はそれ自身を否定することによってはじめて絶対に対することができる。しかるに、相対が自己自身を否定するとは絶対となることである。

だとすれば絶対も相対も、ともに自己自身を否定することによってはじめて相対^{あいたい}することができる。対極の位置にある絶対と相対は相互の自己否定をとおして対面していることになる。そして絶対と相対のこのような相互否定的な対応関係を西田は「逆対応」と呼んだ。宗教的信仰において、神と人間、仏と衆生が相対するのはこのような逆対応によるのである。

逆対応という言葉は、従来、西田が「逆限定」とか「逆作用」とか呼んでいたものにあたるだろう。これまで西田は主として個物と一般の論理的関係や、歴史的現実界における自己と環境との相互関係を論じてきたので、逆限定や逆作用という表現でもよかったが、神と人間や、仏と衆生の宗教的関係をあらわすには、限定とか作用とかいう言葉よりも、対応という言葉の方が相応しい。神が人間を限定するとか、仏が衆生に作用するとかいうよりも、神や仏が人間や衆生の働きに対応するという表現の方が適切であろう。それで、西田は弟子の務台理作が『場所の論理学』（昭和19年11月刊）で用いていた「場所的対応」という言葉にヒントを得て、逆対応という言葉を使用するようになったのである。務台宛の

書簡には「私は対応ということはまだ入れていなかったが、之を入れると都合がよい¹⁶⁾」とある。

逆対応とは、神と人間あるいは仏と衆生の間に見られる相互否定的な対応関係を表示する概念である。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ともに、たとえ極悪の地獄に堕ちて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。此岸からの「もとめる声」と彼岸からの「呼びかける声」が相互に逆対応している。もとめる声が強くなればなるほど呼びかける声も強くなる。それ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いうのである。そしてそうした宗教的關係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¹⁷⁾」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¹⁸⁾」の確信となるのである。

絶対と相対との間のこうした逆対応的關係はキリスト教のいわゆる「神のケノシス」の思想にもみとめられる。ケノシス (χένωσις) 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、「キリストは神の形であられたが、神と等しくなることを固守すべき事とは思わず、かえって、おのれをむなしくして下僕しもべの形をとり、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¹⁹⁾」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、キリストが私の内で生きておられるのである²⁰⁾」という確信になり、「アダムによってすべての人が死に、キリストによってすべての人が生かされる²¹⁾」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逆対応的關係がみとめられる。

さらに西田は逆対応を説明するのに、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」という言葉を引用している。これもまた絶対と相対、仏と衆生の間の絶対矛盾的、逆対応的關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。逆方向にあ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。

ちなみに禅仏教では啐啄同時ということを用いる。啐とは雛が内側から殻をつつくこと、啄とは母鶏が外側から殻をつつくことで、この内側からの雛の働きと外側からの母鶏の働きが対応して一機であることをいう。通常は、師家（老師）と弟子（修行者）との働きが呼応しあっていることの譬えとして用いるが、これもまた逆対応の一つのバリエーションと見ることができるだろう。

16) 務台理作宛書簡（昭和20年1月25日）。

17) 『歎異抄』第3段。

18) 『歎異抄』後序。

19) 『ピリピ書』2・6～8。

20) 『ガラテヤ書』2・20。

21) 『コリント書』15・22。

このように、逆対応は神と人間、仏と衆生との間に顕著に見られる宗教的関係を表示する概念である。神と人間、仏と衆生のように、対極にあるものが相互の自己否定をとおして逆方向から対応し合っている。一方の自己否定の働きと他方の自己否定のはたらきが相互に対応しており、この二つの働きは相即不離というよりも、一体不二の関係にある。そしてこのような自己否定的な対応関係を逆対応と呼ぶのである。このことは「神は自己否定的に逆対応的に個に対する」とか、「我々の自己は、ただ死によってのみ、逆対応的に神に接する²²⁾」という言葉からも明らかであろう。

逆対応はもともと浄土真宗の信仰に論理的根拠をあたえようとしたものであったが、西田は、真宗の信仰が内に有しているそうした論理的構造は、ただ単に浄土門ばかりでなく聖道門にもあてはまり、あるいはまた仏教だけでなくキリスト教にも共通して見られると考え、逆対応の論理を広く宗教一般に通ずる論理として提唱したのである²³⁾。

IV 内在的超越と超越的内在

ところでこの逆対応の論理の核心は何であろうか。それは絶対と相対との間の相互否定的な相即的關係の主張にある。そこでは絶対が相対であり、相対が絶対であるという絶対矛盾的自己同一的な論理的構造が説かれている。無論、絶対はあくまで絶対であって相対ではない。同様に相対はあくまで相対であって絶対ではない。純粋に論理的関係においては絶対と相対は対極にある。しかし宗教的關係においては、同時に絶対が相対の内に入り、相対が絶対の内にある。絶対と相対は一体にして不二なるものである。それは、いいかえれば、超越的なものが内在的であり、また内在的なものが超越的であるということであろう。超越即内在であり、内在即超越である。そしてその場合、われわれはさらに、その超越者に内在的な超越者と超越的な内在者とを考えることができるであろう。

例えば「億劫相別れて而も須臾も離れず、尽日相対して而も刹那も対せず」という大燈国師の偈にある絶対は、内在的方向の極限に考えられた超越者であるのに対して、阿弥陀仏やキリストは内在化された超越者としての絶対である。西田が「宗教論」において、それまで常用していた「絶対無」という言葉のかわりに、「絶対的一者」とか「絶対者」とか、あるいは「絶対有」とかいった言葉を多用しているのは、こうした超越的内在者としての絶対を表現するためであったと考えられる。「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」と自覚したときの阿弥陀仏は、もはや衆生から超絶した疎遠な超越者ではなく、親鸞という一個人との生き生きとした個別的关系に入りこんだ超越的内在者としての阿弥陀仏である。同じく「もはや私が生きているのではない、キリストが私の内で生きておられるのである」と自覚したときのキリストは、よそよそしい超越者としてのキリストではなく、パウロのなかに生きて活動している超越的内在者としてのキリストである。しかもこうした超越的内在者としての阿弥陀仏やキリストは、同時に衆生や人間とは別個の人格と考えられているがゆえに、

22) 『西田幾多郎全集』第11巻、396頁。

23) 拙著『西田哲学を読む1―「場所的論理と宗教的世界観」―』（大東出版社、2008年）、特に「解説」を参照。

それを「絶対無」と呼ぶことは相応しくないから、それで「絶対的一者」という言葉を用いたものと思われる。「宗教論」において西田が、再三、「絶対有」とか「絶対者」とかいう言葉を、「絶対無」とほぼ同義で用いているのも同一の理由によると思われる。要するに、それは信仰や帰依の対象としてノエマ化された超越者である。

ではこの二種の超越者すなわち内在的超越と超越的内在はどのような関係にあるのであろうか。あるいはその異同はどのような点にあるのであろうか。

内在的超越も超越的内在もともに根源的実在であるという点では一致している。またそれは内在即超越・超越即内在という性格を有しているという点でも符合している。内在的なものと超越的なものが絶対矛盾的自己同一的關係を有しており、相互に逆対応的に接しあい触れあっている。仏や絶対無は、われわれの自己にとって内の内なるもの、底の底なるものであり、究極の内在于者であるとともに内在的超越者である。それは、フッサールの用語をもってすれば、ノエシスのノエシスあるいは純粋ノエシスともいべきものであって、西田自身、再三、そうした言葉を使用している。しかしそれは同時に現象としてのわれわれの自己自身が本来的に内に有している特性でもある。そしてこの意味では、自己が仏であり、仏が自己である。自己が絶対無であり、絶対無が自己である。仏や絶対無は真正の自己であり、絶対自者である。

けれども神と人間との関係を考えて場合、たとえ神が受肉をしてキリストとなり、そのキリストが我に内在しているとしても、それは超越的に内在しているのであって、内在的に超越しているわけではない。たとえキリストが我のなかで生きて活動しているとしても、我はどこまでも我であり、キリストはどこまでもキリストである。両者はまったく異なった別個の人格である。このことは、一般に考えられている阿弥陀仏についてもいえる。阿弥陀仏はあくまでも信仰や帰依の対象であって、われわれの自己の本体でもなければ、真正の自己でもない。キリストや阿弥陀仏は外在的方向に、あるいは対象的方向に考えられた超越者であって、それが同時に衆生や人間の内に生きて働いているのである。それらはあくまでも救世主であり救済者である。キリストや阿弥陀仏は絶対他者である。

ではこの内在的超越者と超越的内在者はどちらが根源的なのであろうか。西田哲学においてはつねにノエシスはノエマよりも根源的であると考えられている。ノエマ的なものはつねにノエシ的に超越される。ノエシスはノエマを包み、自己をノエマ的に限定する。それゆえに根源的な実在はノエシスのノエシスであり、純粋ノエシスである。それはノエマ的には絶対に無にして、自己を自覚的に限定する働きである。仏や絶対無はこのような性格のものとして考えられ、位置づけられているとってよからう。

このように西田においては超越者は内在的方向の極限に考えられている。仏や絶対無は無論のこと、阿弥陀仏も内在的超越者として考えられているばかりか、キリストでさえ内在的方向に考えられるべきであるということが示唆されている。それはいわば内の内なるものであって、内の外なるものではない。あるいは内なる内であって、内なる外ではない。このことは「宗教論」の末尾にある「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²⁴⁾」という言葉によって明らかであろう。そればかりか、西田は「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²⁵⁾」とさえ云いきっている。それは、仏がそうであるように、阿弥陀仏やキリストもまたわれわれの自己の本体であり、真正の自己であることを主張しようとするものと理解される。

仏や神は、本来、われわれの自己の根源であり本体である。それは純粹ノエシスともいうべく内在的超越者である。それはいかなる意味でも対象化できないものであり、その意味で「絶対無」である。けれども人間の側から見た場合、内在的超越者よりも超越的内在者の方が具象的であって、信仰の対象となりやすい。ノエシス的方向に超越者をもとめるよりも、ノエマ的方向にもとめた方が帰依の対象となりやすい。人は具象的な超越者を心に想い描き、そうした超越者に向かって自己の苦悩や願望を告白することによって心の安定を得ることができる。そこに根源的超越者がノエマ化される論理的必然性がある。ノエシスの極限にあるものが、いつしか対象化されて外在的超越者となるからくりがここにある。そして真正な宗教においては、その外在的超越者は人間に疎遠な超越者ではなく、同時に人間に内在的な超越者つまり超越的内在となるのである。「父なる神」が「子なるキリスト」となるのである。単に外なるものが、内の外なるもの、あるいは内なる外になるのである。

同じように、「法身」は姿も形もなく法つまり真理を身体とする仏である。これは究極の仏であるが、われわれ衆生にとってはまったく疎遠な超絶的な仏である。衆生は苦悩や不安からの救済を超絶的な仏ではなく、具象的となった仏にもとめる。このような衆生の願望に答えて方便としてあらわれたのが「応身」である。

しかし西田が説く内在的超越はこの法身でも応身でもない。いわば自分の内に内在化された阿弥陀仏である。自己の根源としての阿弥陀仏である。単なる内的超越者でもなければ、内なる外でもない。それは内の内なるものであり、内なる内である。いいかえれば、阿弥陀仏が自己であり、自己が阿弥陀仏である。キリストが自己であり、自己がキリストである。ここでは阿弥陀仏やキリストが真正の自己あるいは本来の自己の代表もしくは理想として位置づけられている。

結 語

西田は「宗教論」の終わりのところで、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

24) 『西田幾多郎全集』第11巻、462頁。

25) 同全集、同巻、463頁。

に真の神を見るのである²⁶⁾」と書かれているところを見ると、それは対象的・超越的方向に考えられた神ではなく、自己の内の内、あるいは底の底に考えられた神であり、また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、自己と神は互いに相含関係にある。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²⁷⁾」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²⁸⁾」と述べている。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、超越的内在と考えられた神や仏は究極的には真正の自己である。あるいは自己の本体である。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、示唆するところが大きいように思われる。

26) 『西田幾多郎全集』第11巻、462頁。

27) 務台理作宛書簡（昭和19年12月21日）。

28) 『西田幾多郎全集』第11巻、463頁。