

場所的論理と宗教について

——西田哲学宗教論の一考察——

海 辺 忠 治

一 世界と自己

「如何なる場合に、我々に宗教問題と云うものが起るのであるか。

宗教心と云うものは、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、我々の自己の根柢に、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、その自己矛盾と云うこと……何処までもこの事実を見詰めて行く時、我々に宗教の問題と云うものが起って来なければならぬのである。(哲学の問題と云うものも実は此処から起るのである。)⁽¹⁾」

西田哲学に於ては宗教は価値の問題ではなく、存在の問題である。

然もそれは特に自己存在の問題であり、自己成立の根源が問題となつて来るのである。かく自己の在処を問う時、ここから自己と世界、神の問題に逢着する。以下西田哲学についてこれらの問題を考察することとするが、然らば、先ず何処に自己が求められるのであるか。

普通我々の自己の根源は外に、主語的方向に求められるか、あるいは

は内に、述語的方面に考えられているかである。主語的方向に根源を考えると、スピノザの実体の如くになり、又逆に之を述語的方向に考

えると、カント哲学のフイヒテ的發展の方向に於ける様に絶対理性的なものとなり、その何れの方角に於ても、自己の真相は失われる。對象論理的見方からは自己成立の根源は出て来ない。「かかる存在の根源としては、何処までも我々の自己が自己自身を否定することが、真に自己をして自己たらしめるものがなければならない。……我々の真の自己は右に云つた如く主語的方向にあるのでもなく、述語的方向にあるのでもない。主語的方向と述語的方向との矛盾的自己同一的に、自己自身について述語する所にある。」⁽²⁾我々の自己の奥底には、何処までも對象的自己の立場を越えたものがある。それは単に自己に他なるものではなく、自己を越えて我々の自己がむしろそこから成立し、そこから考えられるものがある。「我々は自己の底に自己を越えたものに自己をもつ。自己否定に於て自己自身を肯定するのである。かかる矛盾的自己同一の根柢に徹することを、見性と云うのである。」⁽³⁾故にそこに對象的自己の否定がなければならない。我々の自己の立場の

転換がなければならぬ。これを廻心ともいう。「矛盾的自己同一的に自己が自己の根源に徹することが、宗教的入信であり、廻心である。而してそれは対象論理的に考えられた対象的自己の立場からは不可能であつて、絶対者そのものの自己限定として神の力と云わざるを得ない。信仰は恩寵である。我々の自己の根源に、かかる神の呼声があるのである。我々の自己の奥底に、何処までも自己を越えて、而も自己がそこから考えられるものがあると云う所以である。」⁽⁶⁾ 自己が自己の根源に徹することが、絶対者そのものの自己限定である。自己を越えて矛盾的自己同一的に自己が自己の根源に徹することは、そのまま（超対象的立場からいえば）絶対者の自己限定に外ならない。即ち換言すれば神の力に働かれ、神の恩寵にあずかる入信ということであり、廻心ということである。それは対象的自己の立場が越えられた時、我々に現在する世界であると。

「西洋哲学に於て、プロティノス以来、神秘主義と称せられるものは、東洋の禪と極めて接近せるものではあるが、私はその根柢に於て対象論理を脱したるものではないと考える。否、プロティノスの一者は東洋の無と対蹠的極限に立つものである。是故にそれは平常底という立場にまで達したるものではない。」⁽⁵⁾ プロティノスの弟子ポルフィリオスが随待している間に、プロティノスが一者の体験—エクスタシス—に四度入ったといわれるが、禪と最も近いといわれるこれら西洋神秘主義でさえ、未だ対象論理的立場が真に脱却されず、平常底でない所がうかがわれる。西洋の神秘主義は多くの場合、絶対者の自己否定によつて個が成立するとか、自己の否定に於て絶対と一であるとかい

うのではなく、自己が直接的に絶対者（乃至は世界）に溶合するか、あるいは自己と絶対者（乃至は世界）の二の立場から両者の溶合、一体、一致を見ようとする。併しここではノエマ的合一、乃至は一時的な溶合、エクスタシスの体験はあつても、そこからは平常底とか常住の世界は出て来ない。かかる対象論的立場からでなく、絶対の自己否定によつて、絶対者乃至は世界の立場から自己が見られ、或は一が体験せられるならば、否定即肯定的に自己は絶対者そのものの自己限定点として四度を越えて平常底、常住である。「到る所に、自己が絶対者の自己表現となる。」⁽⁶⁾ と云われる所以である。すべて「意識的自己」からの主観主義的立場⁽⁷⁾ が我々の眼をくらましているのである。^{註1}

普通一般的に於て、我々の見方に自己から世界や一般者を見る見方と、世界や一般者を主体としてそこから一切が（即ち我々の自己をも）みられる見方の二通りがある。前者に於て把握される世界は、一般的には自己から世界を対象的に見んとする（主知主義的な哲学や科学がいう）所謂客観的世界が先ず考えられる。かかる客観的世界とは、主観主義的に自己から対象化してみられた世界であつて、自己は对象的に世界の外にあり、その世界は対象論理的に単に自己から見られた世界、自己から考えられた世界として、自己がそこに於てある如実の世界ではない。即ちその世界は真の実在とはいわれないのである。「真の客観的世界即ち実在界とは、我々の自己に対し、外に見られる世界ではなくして、我々の自己がその中に見られる、我々の自己が含まれる世界でなければならない。」⁽⁸⁾

それに対し自己が世界（乃至は絶対者）に溶合、冥合することによ

って自己と世界の二者の一体をみようとする見方がある。西洋の多くの所謂、神秘主義的立場である。それは絶対否定によってでなく、直接的に自己が世界（乃至は絶対者）に合一せんとする場合であり、未だ対象論的立場が脱せられず、そこからは前述の如く平常底とか常住というものは出て来ない。然もそこでは自己と世界が溶合せられることによって、個の自主性や現実世界の対立性が失われてしまう結果となるのである。^{註2}

（註1及2）しかしながら西洋神秘主義者の内でも、神と自己との直接的溶合を見るいわゆる多くの西洋神秘主義者と違って、例えばマイスター・エックハルト等の如く傑出した偉大な神秘家達があることも忘れてはならない。エックハルトは自己を突破否定するとともに神をも突破し（*Überwinden*）神をも越えた絶対無に於て却つて神との真の一をみた。そこではいわゆる神人合一としてのエクスタシスも尚神にとらわれた世界であり、一切の被造物・自己は勿論のこと神をも放下した何物にもとらわれぬ無の世界に於て、はじめて真の一の世界を見たのである。即ちそこに被造物・自己・神の一切の障礙より脱却した絶対に自主自由な自己の世界を見出し、真の現実の世界を体験した。故にエックハルトの「一の世界は純粹な自己の世界、絶対的な現実の世界である。エックハルトの場合は自己と神との直接的合一、ノエマの合一でなくして、自己と神が否定された絶対無の世界、ノエシス的な一の世界であつて、そこではどこまでも自主的な自己が生かされ、そして一時的なエクスタシスを越えた平常底としての現実が強調されているのである。

聖パウロの恍惚よりも病人に一杯のスープを慮むところに、より高き世界があるとし（*Pfeifer, M. Eckhart, S. 533*）、又一般的価値評価を逆転せしめ、恍惚に生きる代表としてのマリヤより、絶対的現実には生きる代表としてのマルタにより高き意義を認めた如き、エックハルトの平常底と

場所的論理と宗教について

しての絶対現実性がうかがわれる。

それに対して自己からでなく、世界から自己がみられる見方に、例えばヘーゲルの世界観がある。ヘーゲルにあっては、世界は精神の弁証法的発展の姿であり、個人はその発展過程の内に位置づけられる。そこに於ては、一面、世界が主体的に捉えられるのであるが、他面、個人はややもすれば世界に内在化してしまつて、個人や自己の自主性、独立性は消されてしまふのである。例えばヘーゲルの歴史哲学に於て、世界精神が自らを実現するのは、個人の犠牲、活動、情熱を通じてである。即ち個人の活動は世界が自己を実現しているということであり、西田哲学的にいえば、個人は世界の自己限定、自己表現ともなるのである。併しそこでは個人は世界精神なる普遍的意志に操られ、結果的には個人の自主性、独立性は普遍的な一般者の内に消失してしまふこととなる。即ちヘーゲルの過程弁証法では、非連続的な個を連続的な有的一般者が包んでしまふ結果となる。

之に対し同じく世界乃至は一般者から自己をみる立場に於ても、個が個の自主性、独立性を保ちながら然も一般者に於てある立場がある。それが西田哲学の場所的弁証法の立場と言えよう。西田哲学の立場では、一般者が自己を自己限定することは、個を消失することではなく、却つてそれは個が個の自主性、独立性を発揮して自己が自己を表現することであり、個が自己自身を限定し、その自主性、独立性を完全に発揮し且つ表現することが、却つて真の一般者が自己限定、自己表現することであるのである。このことは絶対の自己否定が媒介となることによって始めて成立する。即ち西田哲学では個は一般者の自

己否定的多ということになる。

「一般者が自己限定するとは、一般者が自己を否定することである。即ち一般者が自己否定的にそれ自体個別得多であることである。逆に個物が相互限定するということは、個物的多が自己を否定する。即ちそれ自体一般者であるということである。⁽⁹⁾併し一般者が個と別個に有的に存在し個を限定するのであれば、個は自主的にして自由であることは出来ない。個が自主的自由である為には、一般者は絶対に無的なるものでなければならぬのである。併し個が他の個と限定し合い、対立する所に個の存在意義があるとすれば、個と個を媒介しこれを成立せしめる一般者は単なる「無」であるのでなく、何処までも「有」のでなければならぬ。かくて一般者は絶対に無にして有、更に否定即肯定の働きをもつ弁証法的一般者でなければならぬ。⁽¹⁰⁾

かく西田哲学は絶対無の自己限定なる性格がある所、個と個との自主的相互限定が即ち一般者の自己限定であり、個物はあくまで自主的独立的であつて、個は個であればある程、真の一般者の自己限定たり得るのである。即ち個は一般者たる絶対的の一者の自己否定的多として存在し、個なれば個なる程、逆限定的に絶対的の一者に於てある、ということになるのである。かく個が自主性をもっているということ、そして個と一般者が直接的に合一するのでなく、両者はかかる自己否定を媒介として一である所に、ヘーゲル哲学や所謂多くの西洋の神秘主義との相違があるのである。

「それ自身によって有り、それ自身によって動く絶対者は、対を絶したものである。対を絶したものは絶対ではない。自己自身の中に

絶対の否定を含む。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、この歴史的世界が成立するのである。我々の自己は、かかる世界を個物的多として、その一々がこの世界を表現すると共に、この世界の自己表現点として、こ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。即ち絶対的の一者の自己否定的肯定として、我々の自己が成立するのである。故に我々の自己は、自己否定に於て自己を有つ。我々の自己は何処までも宗教的である。⁽¹¹⁾

西田哲学では真の絶対者は何処までも自己自身の中に自己否定を含む。かかる絶対者の自己否定即肯定に於て、歴史的世界が成立する。この絶対否定即肯定ということが神の創造ということであり、そこに歴史的世界と個物的多としての自己がある。即ち自己と世界はその成立の根柢に於て宗教的構造をもつのである。故に我々の自己は一般者たる絶対的の一者の自己否定的多として成立する。個は絶対的の一者より成立したもなる故、どこまでも一者に於てあるが、然もそれは前述の如く、個なれば個なる程却つて真の一般者の自己限定として、一般者たる絶対的の一者に於てあるのである。換言すれば絶対的の一者としての神に帰することが即ち個に徹し、真の自己に生きることである。「我々の自己が自己の根柢に徹して絶対者に帰すると云うことは、この現実を離れることではない。却つ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、何処までも歴史的個となることである。⁽¹²⁾」「自己が自己の底に自己を越えるということは、単に自己が無となることではない。自己が世界の自己表現点となることである。真

の個となることである。真の自己となることである。」⁽⁴⁾

西田哲学では、我々の自己は絶対者の否定即肯定としての歴史的世界の自己表現点として、世界を形成する個であり、そこに於て我々の自己が世界を表現することが、同時にそれは又全体的一としての世界が、我々の自己に於て個物的多的に自己自身を表現していることに外ならない。かかる世界の個物的多として、我々の自己は世界の一焦点として、自己表現的に自己自身を限定しているのである。即ち我々の自己が世界を表現するとは、世界の自己表現に外ならないのである。換言すれば絶対者の自己否定即肯定として、自己の根源と世界の根源は別ではない。

西田哲学の出発は世界であり、我々の自己は世界に於てあり、世界なくして自己なく、自己なくして世界はない。絶対者の自己否定即肯定としての世界の構造は全体的一と個物的多の矛盾的自己同一としてあるのである。

弁証法的神学が神の超越性を説き、歴史や文化を否定するに止まり、超越することによって内在を、否定することによって真の歴史や文化の肯定を説かないのは、宗教の真相を見逃している。歴史的世界はその成立の根柢に於て宗教的である。真の歴史的世界は宗教の世界であり、宗教の世界は真の歴史的世界である。宗教的の自己となることは、現実の世界より遠去かることではなくして、それは対象的の自己を越えることによって、却って歴史的現実の底に徹し、真の個となることである。主観主義的の見方、対象的の見方を越えることによって、自己は歴史的世界の自己限定点となり、歴史的世界の自己表現点として自

覚せられる。対象論的見方よりすれば、歴史的世界は宗教的世界と別個なものとなるが、場所的論理の立場よりすれば、宗教即現実、生死即永遠である。その意味に於て真の歴史的世界即宗教的世界である。故に我々が自己の根柢に徹して絶対者に帰することは、何処までも、歴史的個となることであり、そこに我々が世界の表現点として世界を形成する真の個、真の自己となるのである。

以上が西田哲学に於ける世界と自己との関係と見られるが、然らばかかる自己と世界の関係に於て自己が世界を自覚するとは如何なる意味であり、如何にして為されるか。そしてそれが宗教と如何なる関係にあるかを以下述べて行くこととする。

二 宗教的自覚—場の自覚—

宗教は単に個人の主観的意識上のことではない。それは「生命の根本事実であり」歴史的生命の自覚に外ならない。それは「学問道德の基礎」⁽⁵⁾である。宗教的自覚は分別智を絶した世界といわれるが、それは無分別になるということではなく、自己が真の無となることである。それは意識的の自己への執着を脱却した真の主体となることであり、かかる立場よりの自覚をいうに外ならない。自覚とは対象的に考えられた自己への執着を脱却した「見」に外ならない。見とは単なる意識上の問題、意識的の自己上の問題ではなく、むしろ自己存在そのものの転換によるものであり、西田哲学に従えば場所的自覚である。「宗教は、哲学的には唯、場所的論理によってのみ把握せられるので

ある。」かかる立場に立つての見方を西田哲学では行為的直観という。それは「物となつて見、物となつて聞く」ことである。即ち絶対客観的にも物を見ることである。「行為的直観」というのは、意識の自己を越えた自己の立場から物を見ることである。我々の自己の根柢には、何処までも意識的の自己を越えたものがあるのである。これは我々の自覚的事実である。自己自身の自覚の事実について、深く反省する人は何人もこれに気付かねばならない。鈴木大拙は之を靈性と云う。「直観とは我々の自己が矛盾的自己同一的に世界の個物として世界を映すことである。私の所謂物となつて見ると云うことである。而してそれは逆に絶対者の自己射影点として働くことである。」即ち「我々の自己が世界の自覚点として世界を映す」ことである。「行為」というのは歴史的具体的形成作用を意味するのである。「我々が行為的自分の立場に立つ時、この世界は主観が客観を限定し、客観が主観を限定する行為的直観の世界である。」即ち行為的直観とはポイエシスの身体的に物を見且つ知ることであり、主観主義的立場を越えた行為即直観の立場である。

普通という客観的とは主観的に見られた客観であり、对象的自己の立場より見られた客観的である。「物来つて我に映す」とは对象的自己を去つた絶対客観の世界であり、主観的自己からの脱却の世界である。物となつて見、物となつて聞く行為、無となつて見る立場である。「みるものなくしてみる」立場、「考えるものなくして考える」立場である。客観をして語りしめている世界である。それは主観的自己を越えたありのままの如実の世界である。

カントの物自体は、対象論理的に考えられたもので、我々にとってそれは不可知なるものとして残される対象となるが、如実の世界は決して不可知なものでなく、(理性的には不可知であるが)我々に現在するものである。併しそれは対象的自己よりみられた世界、考えられた世界ではなく、対象的自己からの脱却によつて我々に現在する世界、我々がそこに於てある世界である。又所謂実在論等が説く実在も、それは本来的な物それ自体を表わしているか甚だ疑問である。それらは感性的知覚を越えた実在、主客を越えた実在といわれても尚対象的自己より考えられたものとして、対象論的見方を脱したものといえないであらう。

仏教は凡夫の根本を迷にあるという。迷とは罪惡の根源である。「迷とは対象論的に限定されたもの、考えられたものを実在として之に執着する所にあるのである。」悟とはかかる自己の对象的見方を脱することに外ならない。对象的見方、主観主義的見方を脱することは意識的自己からの脱却によるのである。对象的自己への執着を越えて、真に物そのものとなつて考え、物そのものとなつて行つ、即ち行為的直観的に見且つ行なう。自ら世界を映し、世界より映されることによつて働く。かかる世界は単に意識上の問題でなく、自己存在の転換、自己を超えることによつてあらわとなる世界である。凡そ眞の宗教はありのままの眞実の世界を説く。「普通ありのままといわれているものは主観的に歪められたありのままである。宗教に於けるありのままとは純粹に事実自体ありのままである。宗教はありのままをありのままに知るところである。」それは意識的自己の立場主観主義的見

方からあのりままといわれる如き真実ではない。主観主義的立場を超えて、物それ自身のもとにある様な、そういう方に於ける真実、物それ自体を顕示する様な真実である。所謂方法すみて自己を修証する世界であり、ものそれ自体の如実の世界である。それは意識的自己の立場を越えた所よりみられねばならない。この世界を知る智を如実智ともいわれる。西田哲学の「物となって見、物となって聞く、」とはかかる世界を述べていると思われる。この世界は主客の対立の立場、理性の場では把握できない。対象論的見方を超えたものである。その世界は普通に考えられる様に、对象的に我々に対立するものではなく、我々がそれに於てある世界、所謂主客対立はこの世界に於て成立する。かかる客観界こそ、絶対客観界といえよう。科学もかかる客観界に於てはじめて成立するのである。所謂科学に於て考えられる対象界は主客の矛盾的自己同一的なこの世界の、客体的限定面を抽象した世界である。宗教の世界は単なる科学性・合理性の世界ではない。しかし所謂科学性や合理性の世界は、かかる宗教の立場に於てはじめてその成立の根拠をもつものである。即ち矛盾的自己同一的な宗教的世界―西田哲学でいえば場所―の自己限定面として、科学の世界・合理性の世界があるのである。即ち科学も宗教の世界に於てはじめて成立するのである。

「私の所謂行為的直観として無分別の分別というのは、科学成立の根本的条件でもあると思うのである。科学的知識の根柢には、我が物がとなって見、物となって聞くと言うことがなければならぬ。方法すみて自己を修証するという立場がなければならぬ。」⁶⁴⁾「宗教的意識

というのは我々の生命の根本事実として、学問と道徳の基礎でなければならぬ。」⁶⁵⁾人は往々宗教を神秘的という、併しそれは決して左様な特殊のものではなく、万人の底にあるものでなければならぬ。正法に不思議なしといわれる所以である。「大智は固大悲より起るのである。然らざればそれは利己的に独断的か、さもなければ論理的遊戯に過ぎない。直理は我々が物となって考え、物となって見る所にある。而して慈悲とは自己が徹底的にかかる立場に立つことである。」⁶⁶⁾

西田哲学によれば、自己は世界の絶対矛盾的自己同一的世界の自己表現的限定点である。故に世界は我々の自己を通して自己を映し、我々の自己は世界に於て自己を表現する。「我々の自己は世界の個物として、我々の意識は、いわば世界が自己自身を映す鏡の如きものである。」⁶⁷⁾我々が世界を映し出すことは、同時に世界が個物的多的に唯一的自己自身を表現しているに外ならない。即ち自己は世界の個物的多として自己の根源と世界の根源とは別ではない。エックハルトが「私が神を見る眼は神が私を見る眼と同じ眼である。」⁶⁸⁾といったが、我々の自己が世界を表現することは、世界の自己表現であり、世界が世界自身を自覚すること、それが我々の自覚に外ならない。世界の自覚は我々の自覚であり、我々の自覚は世界の自覚である。かかる自覚の媒介となるものが行為的直観である。「我々が行為的直観的に物を見るということは、そこに世界が世界自身を映すことである。我々の自覚は世界自身の自覚である。」⁶⁹⁾故に自覚とは世界が自己に於ての自己認識である。そこに我々の真の自覚認識成立の根柢がある。

かかる自覚は先述の如く単に意識上の問題でなく、自己存在の転換

によるものである。宗教的にはこれを廻心という。さればこの自覚は対象的自己の立場からは不可能なことであって、かかる対象的自己の立場が越えられねばならないのである。「矛盾的自己同一的に自己が自己の根源に徹することが、宗教的入信である。廻心である。而してそれは対象論理的に考えられた対象的自己の立場からは不可能なことであって、絶対者そのものの自己限定として神の力と云わざるを得ない。信仰は恩寵である。我々の自己の根源に、かかる神の呼声があるのである。」信仰は「恩寵」であり、他力である。即ちそれによって我々は自己に死して真の自己によりがえることが出来る。否定即肯定せしめられる。この人間存在の転換が宗教的自覚の基礎である。仏教に於ける見性とは人間存在の転換による真の自覚である。即ち意識的自己を越えた所に対象的主観主義的見方の脱却があり、そこに真の自覚——西田哲学でいえば場所の自覚——が成立するのである。

三 絶 対 者

「絶対者の世界はどこまでも矛盾的自己同一的に、多と一との逆限定的に、すべてのものが逆対応の世界でなければならない。……我々の自己は、何処までも絶対的一者と即ち神と、逆限定的に逆対応的關係にあるのである。」⁶¹⁾「我々の自己は、絶対的一者の自己否定的多として成立するのである。故に我々の自己は一者に逆対応である、『ひとえに親鸞一人の為なりけり』という、個なれば個なる程、斯く云うことが出来る。而して此故に我々の自己は、逆対応的に一者に於て自己

を有つと云うことができるのである。」⁶²⁾西田哲学晩年の思想は絶対者と自己、一般者と個の関係を逆対応、逆限定という言葉で表わしている。それは結論としては絶対矛盾の自己同一と同意であるが、その言葉よりも、より動的弁証法的な表現である。

西田哲学では個は一般者たる絶対的一者の自己否定即肯定として成立したものの故、どこまでも絶対的一者のもとにあるといわねばならない。然も我々の自己は絶対的一者の自己否定的多として、どこまでも個的唯一的存在であり、一者に対立するのであるが、前述の如く西田哲学では個物の自主的自己限定が即一般者の自己限定であり、個物はあくまで自主的独立的であって、個であればある程（個として一般者に対すれば対する程）、却って真の一般者の自己限定として、逆限定的逆対応的に我々の自己は絶対者に於てあり、常に平常底なのである。即ち自己は絶対に自主自由にして「立所皆真」なる所以があるのである。

併し乍ら同時に他面、我々の自己は神と逆対応的に「絶対者の自己否定の極限」として、生れたるものであり、その根源に於て生れ乍ら罪人であるのである。神の絶対的自己否定の世界は悪魔の世界である。主語的なる神を否定し之に反抗する世界である。真に絶対の神は一面悪魔的でなければならぬ。そこにはじめて全智全能といひ得る。「単に悪に対し之と戦う神は、縦、それが何処までも悪を克服すると云っても、相対的な神である。単に超越的に最高善的な神は、抽象的な神たるに過ぎない。」⁶³⁾即ち絶対の神はどこまでも自己の中に自己を否定するものをもつ。さればこそ絶対である。

故に神は絶対矛盾の自己同一として、その射影点である我々の自己は善と悪との矛盾的自己同一である。故に我々は神的要素をもつと共に他面極重悪人である。「我々の心は、本来、神と悪魔との戦場である。」⁽⁶³⁾「絶対に対する相対ということは、単に不完全と云うことではなくして、否定の意義を持っていなければならない。」併し絶対的一者の自己否定的多として、個なれば個なる程（個として一般者に対すれば対する程）、又極重悪人であればある程、（極重悪人として絶対者に対立的であればある程）、前述の如く真の一般者の自己限定として逆対応的に我々は絶対者に於てあることになり、絶対者の救済にあずかるのである。即ち絶対否定即肯定的に、逆対応的に平常底である。「絶対の神は自己自身の中に絶対の否定を含む神でなければならぬ。極悪にまで下り得る神でなければならぬ。極悪無道を救う神にして、真に絶対の神であるのである。」⁽⁶⁴⁾「真の絶対者は悪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義がある。而してそれは又絶対者が悪魔的なるものに於ても、自己自身を見ることがでもなければならぬ。此に浄土真宗の如き悪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。」⁽⁶⁵⁾

この点、対象論理的に神を単に最高善と見、或は単に相対を越えたものと見、善人は救われ、悪人は拒否されるとして、神をただ有的存在的にみる対象論理的見方は、真の宗教の理解とは云えないのである。

「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いうのは、我々の自己から起るのではなくして、神又は

仏の呼声である。神又は仏の働きである、自己成立の根源からである。アウグスティヌスは「告白」の初め「汝は我々を汝に向けて造り給い、我々の心は汝の中に休らうまでは安んじない。」という。学者はこの点を無視して、人間の世界から神を考え、宗教を論ぜようとする。宗教の問題と道徳の問題との明白なる区別すらも自覚していない。……云うまでもなく道徳は人間の最高価値である。併し宗教は必ずしも道徳を媒介とし、道徳を通路とするのではない。我々の自己が自己の生命の根源たる絶対者に対する宗教的關係に於ては、智者も愚者も、善人も悪人も同様である。⁽⁶⁶⁾「宗教の世界はどこまでも我々の自己からではなく、自己成立の根源からの故である。「明に知んぬ、是れ凡聖自力の行に非ず、かかるが故に不廻行の行と名ずくるなり。大小の聖人重軽の悪人、皆同じく斉しく選択大宝海に帰して、念仏成仏すべし。」人は絶対者をその生命の根源として、成立している以上、宗教はすべて自己成立の根源たる絶対者からである故、宗教的行為は凡て他力であり、不廻行の行でなければならぬ。然も我々は一面生れ乍ら罪人なる故、人間からこれを脱することは出来ない。唯、自己の根源からのみ、絶対者からのみ、之を脱せしめられる。かくて絶対否定即肯定的に絶対者そのものの自己限定として、我々の自己は神の力にあずかり生命の根源である「神よりの呼声に従う」ことによって安住の地を得る。

「相対的なるものが、絶対的なるものに対するということが、死である。我々の自己が神に対する時に、死である。」⁽⁶⁷⁾「我々の自己は唯死によってのみ逆対応的に神に接するのである」⁽⁶⁸⁾我々が神の前に死ぬ

るといふことは、神の内生き、真の個、真の自己に生きるということである。生れ乍ら罪人なる我々は絶対者の前に死することによって、逆対応的に絶対者に生かされる外ない。否定即肯定的に神の前に死して生かされ、自己を越えて、真の自己に生かされる。絶対者の世界はどこまでも絶対矛盾の自己同一の世界であり、我々の自己は神に対し、逆対応、逆限定の関係にあると云わざるを得ないのである。

「宗教的關係というのは、……何処までも我々の自己を越えて而も我々の自己を成立せしめるもの、即ち何処までも超越的なると共に、我々の自己の根源と考えられるものと、逆に何処までも唯一的に、個的に、意志的なる自己との矛盾的自己同一にあるのである。何処までも内在的なるものとの矛盾自己同一にあるのである。」⁴³

以上、西田哲学の宗教論の一端を記述した。色々と考え違いや、歪曲した見方も雜っているかもしれないが、私のみた西田哲学の宗教論を自分なりに点描した。

扱て西田哲学は日本の生んだ独自にして最も深い哲学の一つであり、それは我々のもつ遺産である。それを唯、単に外面的に批判することによってのみ抹殺し去るべきでない。西田哲学はその内面よりこれを理解し、勝解な解釈をすべきである、併し、さらばと云って唯、盲目的、無批判的にこれに盲従すべきでない。それでは却って西田哲学を殺すことになる。西田哲学は、これを内的に理解し自己のものとすると共に、より高い立場からこれを批判し、これを越えて行く所に真

に生かされるのである。

今まで日本の多くの哲学者達が、西田哲学をめぐるいろいろな批判や理解をなして来た。例えば西田哲学についての内的批判が、同じ絶対無を説く田辺元博士によってなされている。「無の場所とか行為の直観とかいふ概念によって立つ、いわゆる場所的論理は……実は弁証法を徹底するものとはいわれない。最後に絶対者の無媒介の一方的限定を以て、直観的に相対者の個別的全体を統一しようとする点に於て、絶対は無に相対の矛盾を包む自己同一者であるという超越的場所を残すものとして考えざるを得ない。……いかにその一者が弁証法的否定的媒介を必要とすることを力説しても最後に包越的統一者を一者の直観として認める以上は、もはや無とはいわれない超存在者が、存在の根柢として優先し、自己否定的でなくそれ自身直接に充溢発出するところの太陽に比較されるわけです。……西田先生の場所的直観もおおプロテイノスのなところがありはしないでしょうか。……従ってそれは尚弁証法の徹底であるとはいわれません。」⁴⁴として場所的論理に反対して、動的な立場より自ら絶対媒介の論理を説き、あるいは種の論理を説いて西田哲学に対立し、又、山内得立博士は「場所的なるものは如何に之を無の世界に深めても空間的たるを免れない。場所的なるものは一つの空間に於て一挙にして凡てが完成することを前提としている。然るに弁証法的なるものに過程を無視することは矛盾である」⁴⁵「過程的なる発展を無視して一般に弁証法的なるものが、成立し得るのであるか。場所的なるものに於ては一々の現象が一つのメデイウムに於て存在することはわかる。しかしそこからして一つが他に

発展しそれらがその位相に於て現存在をなすことは理解さるべきものであろう。仮令それが可能であるにしても場所的なる弁証法に於ては歴史の意義が十分に説明せらるべくもないといわねばならない。」⁴⁶⁾と場所的論理に於ける歴史の説明の困難さを説いてられる。又三木清は「私は西田哲学はいわば円の如きものであって、この円を一定の角度に於て分析することが必要ではないかと思う。その角度を与えるものは永遠の意味に於ける現在ではなく、時間的な現在、従つて未来の見地である。西田哲学は現在が現在を限定する今の自己限定の立場から考えられており、そのために実践的な時間性の立場、従つて過程弁証法の意味が弱められてはいはないかと思う。行為の立場に立つ西田哲学がなお観想的であると批評されるのも、それに基くのではなからうか。田辺先生の『種の論理』を強調される理由もそこにあるのではなからうか。」⁴⁷⁾と、いっている。これらの立場とは別に戦後特に唯物論的立場等から、相当の批判が西田哲学に向けられている。それらはこの我々が生きている特殊の現実を、西田哲学が社会科学的に客観的に説明していないこと、そしてこの現実社会に批判的でなく妥協的、保守的であつて、要するに観念的にして無力な哲学であること等の主張である。

以上種々の論議が西田哲学を中心としてなされている。併しいかなる哲学もその力点の置き場所があり、西田哲学の中心は、あくまでも自己と世界成立の構造を明らかにしたものであつて、現実を垂直的に、縦に掘り下げ探求したものである。その点、歴史的世界成立の根拠についての面の考察は非常に深いといわねばならない。唯、諸批判

がなされている如く、歴史的社会的現象面、動的実践的時間面、過程弁証法的世界、即ち前述の垂直的な縦の面に対する横の面、水平的世界の解明及びその位置付けが十分になされていない。又場所的弁証法の立場からこれら歴史的世界の位置付けが如何に可能であるかが問題である。この縦の面と横の面の統一、場所的弁証法と過程弁証法の統一が如何になされるか、そして又場所的論理と絶対媒介の論理、弁証法的唯物論との対決等は西田哲学についての今後の問題であると思う。西田哲学についての批判の詳細及び今後のあり方についての問題は項を改めて論じてみたいと思う。

註(1) 西田幾太郎全集第十一卷(哲学論文集第七、場所的論理と宗教的世界観)三九三頁

- (2) 同 四一五頁、六頁
- (3) 同 四四六頁
- (4) 同 四二二頁
- (5) 同 四四六頁
- (6) 同 四四九頁
- (7) 同 四四七頁
- (8) 全集第十一卷(哲学論文集第六、物理の世界)二五頁
- (9) Hegel, Die Vernunft in der Geschichte. (S. W. Hrsg. v. J. Hoffmeister, Bd. XVIII) S. 78—105.
- (10) 理想三三六号(鈴木亨、西田哲学の現在の意義)一五頁引用
- (11) 同 参考
- (12) 全集第十一卷(哲学論文集第七、場所的論理と宗教的世界観)四四八頁、八頁
- (13) 同 四二三頁
- (14) 同 四四九頁

- (15) 同 四一八頁
 (16) 同 四二五頁
 (17) 同 四二四頁
 (18) 同 四一七頁、八頁
 (19) 全集第十卷（哲学論文集第四、歴史的形和作用としての芸術的創作）二五〇頁
 (20) 全集第十一卷（哲学論文集第六、空間）二三五頁
 (21) 全集第七卷（哲学の根本問題統編、序）二〇七頁
 (22) 全集第十一卷（哲学論文集第七、場所的論理と宗教的世界観）四二二頁
 (23) 星野元豊著、宗教哲学二〇七頁引用
 (24) 全集第十一卷（哲学論文集第七、場所的論理と宗教的世界観）四三八頁
 (25) 同 四一八頁
 (26) 同 四四四頁
 (27) 全集第十一卷（哲学論文集第六、物理の世界）六頁
 (28) F. Pfeifer, Meister Eckhart, S. 96
 (29) 全集第十一卷（哲学論文集第六、物理の世界）二二頁
 (30) 全集第一卷（哲学論文集第七、場所的論理と宗教的世界観）四二二頁
 (31) 同 四二二頁
 (32) 同 四四九頁
 (33) 同 四〇四頁
 (34) 同 四〇四頁
 (35) 同 四〇五頁
 (36) 同 四〇九頁
 (37) 同 四〇四頁
 (38) 同 四三六頁
 (39) 同 四〇九頁
 (40) 親鸞、教行信証、第二卷、三八丁引用
 (41) 全集第十一卷（哲学論文集第七、場所的論理と宗教的世界観）三九六頁
 (42) 同 三九六頁
 (43) 同 四三三頁
 (44) 田辺元著、哲学入門補説第三宗教哲学 一一八頁
 (45) 山内得立著、体系と展相（哲学の出發）一四頁
 (46) 同 一六頁
 (47) 思想一六四号（西田哲学の性格について）七五頁
 （本学教授——哲学）