

後期西田哲学についての宗教的考察

A Study on Nishida's Philosophy in His Later Days from the Viewpoint of Religion

海 辺 忠 治

本論は西田哲学、特にその後期の立場について宗教の立場より考察して行きたいと思う。

西田哲学は世界成立の根源的事実を論理的に掘り下げんとした哲学であると思われる。この意味に於て西田哲学はその哲学成立から宗教的性格をもっている。しかしそれは、宗教が信ぜられるからとか信ぜられないからとかと云うことに関係なく、世界はその成立の根本構造から云つて宗教的世界に外ならないと云う意味である。

西田哲学は世界成立の根本原理を絶対矛盾的自己同一とする。これは後期に於ては逆限定、逆対応なる更に徹底した言葉で表現されているが、この原理は西田哲学全体に通ずる原理であるとともに、特に宗教的世界を明示した言葉であると思われる。「絶対者の世界は、何処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、何処までも絶対的の一者と即ち神と、逆限定的に、逆対応的關係にあるのである。」⁽¹⁾

普通、科学の世界は専門化すればする程、特殊な方向へ向つて行くが、哲学に於てはそれが徹底すればする程、普遍的根源的方向に向つて行く。西田哲学は世界を、かかる根本原理でこれを集約的に表現したのである。ただ矛盾的自己同一と逆対応の兩概念の關係については後述することにする。

西田哲学は現実世界を如何に見たか。西田哲学は先ず個物を徹底的に追求した。個物は他によつて限定されず、自己自身を限定するものである。他によつて限定されるなら真の個物ではない。しかも個物は独立している他の個物に対するものであると共に、個物は個物と個物を媒介するもの、一般者に於てあることにより成立するものである。しかしこれは同時に一般者が個物を限定していることを意味する。ところが他方、一般者に

よって限定された個物は真の個物とは云えない。かくて個物と一般者は右の如く相矛盾する性格をもつものである。然るに對象論理的には結びつくべきでないこの両者が、現実には結びついているのである。即ち現実には絶対矛盾的自己同一なるものと云わざるを得ない。一即多、多即一である。然もこの弁証法的一般者は個物の外に何か有としてある場所ではない。一般者が有としてあるならば個物の独立と自由は阻害されるのである。それはあくまで無の場所であらなければならない。故に絶対無の場所的限定、絶対無の自己限定と云われるものである。有の場所に於てあるならば、有なる一般者の自己限定として真の個物は成立しない。無の場所的限定によつてのみ、個物は個物としての独立と自由を維持しつつ、個物相互の限定をも成立せしめる。例えばヘーゲルの弁証法では、一般者が絶対無として把握されていない故に真の個物が出て来ないのである。^(註)

西田哲学の立場では、かく一般者が自己を限定することは個物を消失することではなく、却つてそれは個物が個物の自主性、独立性を發揮して自己が自己を表現することであり、また個物が自己自身を限定しその自主性、独立性を完全に發揮し且つ表現することが、却つて真の一般者の自己限定、自己表現に外ならぬのであるが、このことは絶対の自己否定が媒介となることによつて始めて成立する。全体的一（一般者）は個物的多（個物）の自己否定的一であり、個物的多は全体的一の自己否定的多である。一般者と個物が自己否定を媒介として一である。か

く否定を媒介として一即多、多即一である所に絶対無を説く西田哲学の特徴がある。ここに所謂、西洋神秘主義とも異なる所があるのである。⁽²⁾

(注) 例えばヘーゲルの歴史哲学に於て、⁽³⁾世界精神が自らを表現するのは個人の犠牲、活動、情熱を通してである。即ち個人の活動は世界が自己を實現していると云うことであり、個人は云わば世界の自己限定、自己表現ともなるのである。そこでは個人は世界精神なる普遍的意志に操られ、従つて個人よりも普遍的な一般者が優先し、結果的には個人の自主性は普遍の内に消失してしまうこととなり、普遍的な精神は個人を越えたものとして自己肯定されている。一般的に彼の弁証法は内に向つては弁証法的であり、否定を媒介しているに拘らず、自己自身、精神自体に対しては絶対否定を欠いている。凡そ彼に於て精神とは無媒介的実体であるべきでなく、自己疎外と自己還帰の弁証法的運動に於てこそ存在する精神であつても、然も「絶対精神は永久に自己に於てある同一性であると同時に、自己内へ復帰するところの且つ自己内へ復帰した同一性である。それは精神的実体として唯一にして普遍なる実体である」と述べられている如く最高の有であつて、そこでは精神は自己肯定され、自己自身の絶対否定は見られない。

しかし一般者が有でなく同じく無の立場に立つ哲学に於て、西田哲学の絶対矛盾的自己同一に批判的立場に立つものに田辺哲学がある。田辺元氏は種の論理、懺悔道の哲学、哲学入門等で西田哲学の場所や絶対矛盾的自己同一について種々批判している。

「直観の無媒介的なる統一は最早絶対と相対との超越的他者の対立とその転換と媒介を喪失する。絶対矛盾の自己同一とい

ふ所以である。しかし自己同一である以上は、いかに矛盾的であるにしても相対が無としての絶対⁽⁵⁾に媒介となり、それに協同奉仕するといふことはあり得ない。何となれば絶対は自己同一の結果、弁証法を越えて之を包むものとならなければならぬからである。⁽⁵⁾「無の場所とか行為的直観とかいふ概念に依つて立つ、いはゆる場所の論理は……実は弁証法の媒介性を徹底するものとはいはれない。最後に絶対者の無媒介的一方的限定をもつて、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、絶対は単に相対の矛盾を包む自己同一者であるといふ超越的场所性を残すものと考へざるを得ない。……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、最後に包越的統一を一者の直観として認める以上は、もはや無といはれない超存在者が、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光源として太陽に比較されるわけです。……従つてそれはなお神秘主義の残滓を留め、弁証法の徹底であるとはいはれません。」⁽⁶⁾「自己同一の無は最早媒介を絶して有に近づく。……そこには最早自他の対立を絶する同一が張られて、転換を語る余地が無い」と。⁽⁷⁾従つて自己同一と云われる以上はいかに矛盾的弁証法的であつても、その根柢に弁証法を超えてこれを包む同一が張られて、否定的媒介が失われ、直観の立場に立つ神秘主義と考えられ、そこに真の弁証法たることが出来ない⁽⁸⁾と批判されているのである。

しかし西田哲学では一と多、絶対と相対が否定を媒介とし、

逆対応的に結ばれているのであつて、自己同一と云うことが単なる自己同一、直接的無媒介的な一と云うことではなくして、自己同一が即絶対矛盾であり、絶対矛盾が即自己同一であつて、絶対矛盾の底にこれを包む自己同一が考えられているのではない。「実在と云ふのは、……多と一との矛盾的自己同一に於て自己自身を有つものでなければならぬ。それは多に於て基底を有つこともできない、一に於て基底を有つこともできない。斯の如く、多と一との矛盾的自己同一に於て自己自身を有つものは、自己自身を表現するものである、自己表現に於て自己を有つものである。」⁽⁸⁾と云われているが、一即多、多即一であつて、単なる一でもなく、単なる多でもない。一即多、多即一が無の構造である。例えば仏教の空は、単なる空でもなく、不空でもない。色即是空、空即是色が真の空であり、実相である。西田哲学の絶対無もかかる無である。また西田哲学に対し、自己否定を欠いた神秘主義的立場と見られているが、「絶対否定から個が成立すると云ふ所に、私の場所的論理と神秘哲学とが逆の立場に立つのである」と述べられているように、西田哲学の立場はむしろプロティノスをはじめ神秘主義や同一性論理の立場と対蹠的に反対⁽¹⁰⁾の立場に立っているとも云えるのである。特に後期の「場所的論理と宗教的世界観」では、逆対応、逆限定の原理が強調せられ、益々自己否定性、絶対矛盾性がはっきりとして来たのである。

「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云ふことは、自己が絶対の無となると云ふことでなければならぬ。自己が絶対的無とならざるかぎり、自己を否定するものが自己に對して立つ、自己が自己の中に絶対否定を含むとは云はれない。

：眞の絶対とは、此の如き意味に於て、絶対矛盾的自己同一的でなければならぬ。⁽¹¹⁾「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、自己自身を纏へす所に、眞の絶対があるのである。⁽¹²⁾」「我々の自己は絶対者の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⁽¹³⁾」即ち多は一の自己否定的多であり、一は多の自己否定的一である。「絶対者の自己否定の極限として人間の世界が出て来る⁽¹⁴⁾」と共に「我々の自己は、唯、死によつてのみ、逆対応的に神に接する⁽¹⁵⁾」のである。かくて絶対者と相対者、一と多は自己否定的、逆対応的、逆限定的關係にあり、絶対否定即肯定の弁証法が見られるのである。この意味に於て西田哲学の絶対矛盾的自己同一に對する田辺氏の批判は當を得たものでないと思われる。

ただし田辺氏は矛盾的自己同一の概念に反対しながら、逆対応の論理には同意を示し次のように述べていられる。「相互反對なもの、或は逆なもの、逆のままに相呼應し互に結びつくといふのです。その關係を西田先生は逆対応、逆限定と呼んでをられます。まことに適切な概念である⁽¹⁶⁾」「自己同一といふのは、ふつうに有を限定する原理で、先生が絶対を場所的に考

へられるのも、その傾向がないとはいへません。なぜなら、場所といふ以上は、相異なる位置を動的發展即還歸的に自己同一的全体として靜的に統一するものだからです。：これは約言すれば、無の統一でなく有の統一に外なりません。それで私は絶対矛盾の自己同一といふ先生の概念にあまり同感がもてないのです。これに反し逆対応といふ規定は、ごく晩年の先生のお考へですが、これは適切に有と無との絡み合ひを表現したものだと思ひます⁽¹⁷⁾と、田辺氏は右の如く矛盾的自己同一と逆対応を別個なものとして考えていられる。しかしそうではなくして、私⁽¹⁸⁾は論理的には兩者何れも場所的論理に基く概念として同一の基盤にあるものと思う。ただ逆対応に至つて、般若即非の論理が益々鮮明にされ、弁証法が更に徹底され深まつて行つたと見たのである。西田博士の言葉「神と人間との關係は、人間の方から云へば、億劫相別、而須臾不離、盡日相對、而刹那不對、此理人々有之、といふ大燈國師の語が兩者の矛盾的自己同一的關係を云ひ表して居ると思ふ。否定即肯定の絶対矛盾的自己同一の世界は、何処までも逆限定の世界、逆対応の世界でなければならぬ⁽¹⁹⁾」を見ても、博士自身矛盾的自己同一と逆対応の同一性を述べ、且つ絶対矛盾的自己同一が逆対応的に考えられていることが分るのである。上田閑照氏も「絶対者と我々の自己との關係が逆対応的であるが故に、それは哲學的には矛盾的自己同一の場所的論理によつてのみ把握されるのである」とし、また「絶対は、自己の中に、絶対的自己否定を含むものでな

ればならない。自己に於いて自己に對立するものを含むものでなければならぬ。」の言葉をもつて逆対応が「場所的論理」的に考えられていたことが明らかになるとされている。⁽²⁰⁾ また中山延二氏も「絶対矛盾的自己同一というも、或は非連続の連続というも、更に逆対応というもすべて場所的論理の構造であり、⁽²¹⁾」場所的論理を逆対応的に理解することによって、愈々場所的論理を深く理解して行くべきではないかと思われる。⁽²²⁾「もし逆対応の説が歎美されるなら、かりに矛盾的自己同一とか場所ということに未だ尽くさざる点があつたとしても、それは逆対応的に理解しなおすべきであろう。」⁽²³⁾と云われているが當を得た解釈と思われる。

以上、西田哲学の絶対矛盾的自己同一は、田辺氏が云われているように、絶対矛盾と云うも、その底に自己同一が張られている如きもの、絶対相對の對立と云うも、直觀的神秘主義的な同一性の論理に帰されるべきものではなくして、むしろ反對に逆対応的、自己否定的論理であることが、後期になればなる程鮮明にされて行く。それは絶対と相對が徹底して自己否定的、逆対応的であることよつて却つてそこに眞の絶対的一が現われ、また眞に絶対的一であることよつて却つてそこに徹底した逆対応性、自己否定性が見られる如き絶対矛盾的自己同一である。かかる意味に於て、それは絶対矛盾が即自己同一、自己同一が即絶対矛盾である。即ち絶対と相對がかくの如く、逆対応的、逆限定的に二にして一、一にして二、絶対に不可分な

して不可同である所に、西田哲学(特にその後期)の特質があると思われる。

次に西田哲学については深い理解を持ちながら、以上の如く西田哲学に不可分性、不可同性が徹底しているにもかかわらず、不可逆性が欠如している点を突いていられる滝沢克己氏の批判は見逃すことは出来ないであろう。「有限の個物即絶対無限の实体、個物の運動即絶対者の活動、事実存在する個人の自覚即神の自己表現(「絶対無の自覚」)——またその逆——ということは、確かに動かすべからざる眞実である。しかしそれは、個物・人間の活動は、如何なる場合にも決して神を難れることができない、その積極的・実有的な内容はすべてこれを神から受ける、ということであつて、仮令「絶対矛盾的」・「逆限定的」・「直觀弁証法的」にであつても、その順序が逆にされうるということではありえない。」⁽²⁴⁾「どこまでも私は私、絶対者は絶対者であることをやめられないにも拘らず、事實上、私の意識も生活も、絶対者の自覚としてしか(絶対主体の自己表現を離れては、)決して成り立ちえない、……もしも(西田)博士が、「非連続の連続」といい、「逆限定」といつたその本来の意図を、右のようにどこまでも徹底して行つたならば、博士はおそらく「即」といい、「矛盾的自己同一」という言葉で表わされた積極的なもの——在来のキリスト教の「悲しき面もち」に對する決定的批判——をいささかも害うことなしに、百尺竿頭さらに一步を進めて、この世界の向う側とこちら側と、向うからの事

とこちらからの事とは、事実上絶対、に逆、にすることを許されない順序をもつて、区別せられていることを見出したのではないであらうか」⁽²⁵⁾

もともと滝沢氏が不可逆と云われるのは、カール・バルトの第一義の「インマヌエル」（神われらとともに在す）と云う根源的事実に基いてのみ第二義の「インマヌエル」接触が起る。そこに順序を逆にすることが出来ない構造をみるのであるが、滝沢氏は人間存在の根本規定として、神と人の関係を「不可分」・「不可同」・「不可逆」であるとし、西田哲学にはこの不可逆性を欠如していると見るのである。なるほど西田哲学では全一は個多の自己否定的一であり、個多は全一の自己否定的多であり、一即多、多即一、「仏あつて衆生あり、衆生あつて仏あり」⁽²⁶⁾絶対と相対とは相互限定的にして、一応、可逆的な関係になつている。即ち絶対（全一）が存在することは自己否定的に相対が存在せしめられていることであり、逆に相対（個多）が存在することは自己否定的に絶対（全一）が存在していることであり、世界の構造そのものが宗教的世界となつていたのである。かく絶対と相対は不可分、不可同であるが、西田哲学では両者は一応、同等の立場で表明され、何れが先であるか云う順序ははっきりと明示されていない。後で述べる浄土真宗の場合では明らかに絶対者が先となるが、禅の性格が強い主として中期までの西田哲学では相互限定的であり、可逆的關係にあると云われるわけである。

この点はまさに、禅体験の徹底者としての久松真一氏の「無神論」に対して滝沢氏が「仏教とキリスト教―久松真一博士無神論にちなんで―」に於て批判していられる点に呼応するのである。久松氏は仏を主体的主体と規定され、キリスト教等の客体的主体の神と区別してられる。その仏は彼岸的他者的なものでなく、自者的なものとして、仏とは自己に現在する「無相の自己」に外ならない。現実の生死的な私と、往相して滅度に入つた私（無相の自己）とは違つたものでありながら、やはり私であると、そしてこの私以外には仏はないと云われるが、滝沢氏はそこに於て第一義の接触、即ち無相の自己を成り立たしめている絶対そのものと、それにより成立している第二義の接触、現実の人間存在とは区別されねばならないとする。「真正の覚においては人の行がすなわち仏の行だといつても、それほどこまでも後者すなわち第一義の接触から、その内部において実現する前者すなわち第二義の接触の一形態にすぎないこと、したがつて、この一形態を仏と云うのと第一義の接触点における絶対者そのものを仏というのとは、全くその次元と意義とを異にすることが、誰の目にも明らかになる」⁽²⁷⁾この第二義の接触は具体的にはある時、ある処で存在する有限者の一形態であり、たとい無相の自己に目覚めても、やはり他のもろもろの支えと援けを必要とする。その意味でこれを無視することは科学的、客体的世界を軽視することとなる。この第一義と第二義の接触の順を逆にすべきでないと言ふ滝沢氏の説は論理的には尤もであ

ると云わざるを得ない。それはそのまま前述の如く西田哲学に於ける絶対と相対、神と人間の不可逆性の問題に相応する。これは禅体験を中心とした中期までの西田哲学にあてはまるのであるが、西田博士晩年に於ける「場所的論理と宗教的世界観」になつて来ると、その表現が変化して来て、不可逆性が表われて来ていると思われるのである。即ち前記滝沢氏の指摘されている所と變つて来ているようである。

西田哲学では、神と我々の自己は絶対矛盾的自己同一であり、逆対応となつてゐる。絶対者と我々の自己が否定を媒介として相接し、絶対者に於ても我々の自己に於ても、ともに「自己否定に於て自己をもつ」のである。即ちその意味は、絶対者の立場から云えば、絶対者の自己否定によつて我々の自己の成立があり、そこに眞の絶対者たり得るのであり、また我々の自己の立場から云えば、我々の自己はその自己否定に於て絶対者に接し、そこに我々の自己は生かされるのである。しかし以上のように一応可逆的と見えるそれらの内容を微細に検討してみると、先ず絶対者の側から云えば「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、自己を翻へす所に、眞の絶対があるのである。」⁽²⁸⁾「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。絶対的一の自己否定的に、即ち個物的多として、我々の自己が成立するのである。」⁽²⁹⁾即ち絶対者の自己否定により相対者の成立がある。ここに絶対者より相対者へと云う順序が明示されているのである。

次に我々の自己の側から云えば「絶対的一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。我々は何処までも宗教的である。」⁽³⁰⁾「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。絶対的一の自己否定的に、即ち個物的多として、我々の自己が成立するのである。∴我々の自己は、何処までも自己の底に自己を越えたものに於て自己を有つ、自己否定に於て自己自身を肯定するのである。」⁽³¹⁾「それ(宗教的入信は)絶対者そのものの自己限定として神の力と云はざるを得ない。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。私は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へられるものがあると云ふ所以である。」⁽³²⁾即ち我々の自己の側から云つても、自己を越えたものに於て自己をもつ、或は自己否定に於て自己をもつと云われているが、そこをよく注意すると、我々の自己が「自己否定に於て自己を有つ」の前に、それに先行して必ず絶対者の自己否定による我々の自己の成立が記されている。即ち絶対者の「自己否定に於て自己を有つ」が先にあり、それが基礎となりそれにより我々の自己の「自己否定に於て自己を有つ」が表明されている。かくて絶対者の側から云つても、我々の自己の側から云つても、絶対者より相対者への順序が見られるのである。

以上のような意味に於て、後期西田哲学「場所的論理と宗教的世界観」に於ては、不可逆性が表明されて来ていると思われ

るのである。

次に以上の如き絶対者、相対者の自己否定、逆対応、不可逆、不可分、不可同が浄土真宗ではいかなる形で現われているか。それらの点について、西田哲学の立場よりこれを考察してみたいと思う。

西田哲学の逆対応の論理に於て、浄土真宗に於ける善導の二種深信が明確に解明され得るので、これについて述べて見たいと思う。浄土真宗の信の内容は二種深信に於て徹底して表明されている。

機の深信の「一には、決定して深く、自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかた、常に没し常に流転して、出離の縁あることなしと信ず」。法の深信「二には、決定して深く彼の阿弥陀仏の四十八願は、衆生を摂受したまふ、疑ひなく慮なく、彼の願力に乗じて、定んで往生を得と信ず」⁽³³⁾この二種深信は一信心の内容を詳かにせるものである。従つてそれは二種各別の信心でなくして、一信心の二相である故、二種一具の信心と云われている。しかしそれについて一見、法の深信を得んがため的手段として機の深信が考えられ、或は法の深信を得る単なる媒介として機の深信が考えられ、又は時間的論理的に機の深信の後に法の深信が考えられ易いのであるが、そうではなくして、これはあくまでも、「場所的論理」的に一信心の二相でなくしてはならないと思われる。

これは西田哲学で云えば我々の自己は「絶対者の自己否定的

個」⁽³⁴⁾として、又「絶対者の自己否定の極限」⁽³⁵⁾として生れたものであり、その根源に於て罪の子である。即ち仏に逆対応的に背を向けているのが我々の姿であり、この自覚が機の深信である。「人間は神の絶対的自己否定から成立するのである。その根源に於て、永遠に地獄の火に投ぜらるべき運命を有つたものである。浄土真宗に於ても、人間の根本を罪惡に置く。罪惡深重煩惱熾盛の衆生と云ふ」⁽³⁶⁾本来、絶対矛盾的自己同一に於ては矛盾がなくなるのではない。そこではいよく我々の矛盾的存在が明らかとなり、我々の罪惡がはっきり知らされるのである。「地獄一定すみかぞかし」⁽³⁷⁾であり、「曠劫よりこのかた、常に没し常に流転し、出離の縁あることなし」である。この相が機の深信である。

他方、法の深信については「我々の自己は絶対的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、：個なればなる程、斯く云ふことができる。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ふことができるのである」⁽³⁸⁾「我々の自己は：絶対的の前者の個物的多として成立するものである。此故に我々は自己否定的に、逆対応的に、いつも絶対的の前者に接している」⁽³⁹⁾個なれば個なる程、罪の子であればある程、逆対応的に絶対者の自己限定として絶対者に於て自己をもつ。(絶対者に於てであると云うことであり)即ち仏に摂取されているのである。絶対否定即肯定的に、逆対応的に平常底である。この相が法の深信である。普通、西田

哲学は禅の哲学化であるとかよく云われているが、ここでは浄土真宗の構造が実によく示されている。西田博士は「場所的論理には個と一般とが何処までも相互否定的に対立する。即ち仏（ノエマ的）と自己（ノエシス的）とが何処までも絶対に対立すると云ふことが含まれて居る。而も場所の自己限定として我々が弥陀の光明に摂取せられる否せられて居る所に場所的論理こそ真に浄土宗教的世界観を基礎付けるものとおもひます。」⁽⁴⁰⁾と云われているが、西田哲学の場所的論理が前述の矛盾的自己同一より、晩年の逆対応の表現になるに従い、その質的徹底が見られるのであるが、それに伴い禅的立場よりむしろ浄土真宗的立場への展開がなされて来たように思われる。禅には「出離の縁あることなし」とか、「地獄一定すみかぞかし」と云う個にとって絶対救われ得ない自己に徹すると云う方向よりも、自己の法性的方向、仏に相應的方向に徹することによって、「我々の自己」を超えようとする性格がある。しかし自己の法性的方向に徹するのみでは未だ全面的真理とは云えない。法性的方向と共に逆法性的方向の自覚、即ち絶対的真理は「絶対救われ得ない自己」即「絶対に救われている自己」であると云う弁証法がなければならぬ。その論理が逆対応の論理（絶対矛盾的自己同一）二種深信の論理であると思う。晩年の西田哲学はそう云う意味に於て非常に深い論理展開を示すと共に、浄土真宗的内容を述べられたものではなくして、逆対応的、「場所的論理」的

に云って、それは宗教的真理の弁証法的構造が最も徹底した姿に於て表わされているのである。

次に二種深信はその根底に於て、仏の誓願と結びついているのである。論註に「実相を知るを以ての故に、則ち三界の衆生の虚妄の相を知る。衆生の虚妄を知れば、則ち真実の慈悲を生ず。」⁽⁴¹⁾と説かれているが、三界の衆生の虚妄の相を知ると、これを虚妄から救い出そうとする慈悲が生ずる。真実の慈悲は真実の智慧より生じたものである。即ち「仏の働らきの面」からすれば仏の誓願は智慧に裏づけられた慈悲の表明であると云える。又一方「仏自体の論理構造」から云えば、誓願は仏の自己否定の姿である。西田博士は「絶対は何処までも自己否定に於て自己をもつ」と云われ「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。悪逆無道を救ふ神にして、真に絶対の神であるのである。」⁽⁴²⁾「真の絶対者は悪魔的なものに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意義がある。而してそれは又悪魔的なものに於ても、自己自身を見ると云ふこと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。∴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、真に人を救ふと云ふことができるのである。」⁽⁴³⁾と云われているが、神は自らを否定して極悪の人の心にまで下り来り、これを救う所に神たるのである。絶対者は自

己否定に於てはじめて絶対者たり得る。絶対者の自己否定は絶対者の自己肯定である。我々の自己が絶対否定された世界が仏の世界であるが、仏の世界に止住して仏が自己肯定されているならばもはや仏は仏でない。自己が否定されて浄土に往生し、成仏して然も浄土に止まらず、還相して三業維生の水火の中に自己を否定して行く姿が実は仏の働きの具体的な姿である。法蔵の願がすべて「若し不_レ生_レ者：不_レ取_ラ正_レ覺_ヲ」となつてゐる。仏とならじの誓いに於て却つて成仏されたのである。仏は自己否定して衆生の場に降り、衆生救済に於てのみ真に仏として生きる。仏の誓願はこの仏の自己否定即肯定の姿である。即ち仏の誓願は単なるパトメ的な愛でなくして、仏の働きからすれば仏智の表明であり、又仏自体の論理構造からすれば、仏の自己否定の姿である。仏の誓願は神話的に表明されたものを単に信ずる世界のものではなくして、絶対者の自己否定即肯定、西田哲学的に云えば「絶対者は自己否定に於て自己を有つ」と云う宗教的真理の表明に外ならない。

第三に浄土真宗の教は方便法身、浄土を媒介として成立している。西田哲学にはこの方便法身の論理が明確ではない。しかしその論理的帰結として、逆対応の論理構造から当然あらわにされるべき世界と思われる。先に西田博士の言葉を引用した如く、神は自らを否定して極悪の人の心まで下り来り、悪逆無道を救う所に真の神たり得るのである。仏が浄土に止まらず、浄土を越え、自己を否定して衆生の地に下り来る還相の働きに於て仏

は仏たり得るのである。かかる仏の摂取の働きのうちに方便法身の存在がある。論註に「法性法身によりて方便法身を生ず。方便法身によりて法性法身を出だす。この二つの法身は異にして分つべからず、一にして同じかるべからず」とあるが、法性法身は、絶対そのもの、寂靜にして空であり、仏と衆生との対立を絶した仏であるが、それに対し方便法身は衆生を救わんが為の仏、衆生に対する仏である。即ち法性法身が衆生に対して働く時、方便法身の姿となるのである。方便法身は法性法身が衆生に対応的に対衆生仏として、自己否定的に自己限定した姿である。この仏の自己否定的自己限定、即ち方便法身として働き出すことに於て仏は真に仏たるのである。他方、仏に逆対応的な衆生は仏の自己否定により、そこに仏との対応的な場を得、仏に帰依し仏に救済されるのである。即ち仏が真に仏となることは衆生が救済されることであり、衆生が救済されることは仏が真に仏となることに外ならない。されば衆生が自己を否定して仏に帰命し救済されること、衆生の否定即肯定は実は裏から云えば本来、仏の自己否定即肯定として仏の働きそのものであり、すべてが仏の働き、他力廻向である。私が仏に南無し帰命することが、実は仏の発願廻向として、阿弥陀仏の行そのものである。(45)即ち仏の自己否定即肯定が、実は衆生の自己否定即肯定となり、逆に衆生の自己否定即肯定が実は仏の自己否定即肯定による。(46)この仏の自己否定即肯定と衆生の自己否定即肯定は交互に媒介し、相即し、不可分、不可同である。しかしそれは先述

の如く順序が逆になつてはならない。衆生の否定即肯定は仏の否定即肯定によるのであり、衆生の帰命はあくまでも仏の働きによるのである。仏の働きが先行するのである。⁽⁴⁷⁾浄土真宗ではこれを他力と云い、他力廻向と云っている。この点はつきりと不可逆性が打出されている。この方便法身により法性法身と衆生との結合がはじめて具現化され、具体的に示されたと云えよう。ただ西田哲学では絶対者と我々の自己との関係が逆対応的であり、両者の関係は明示されているが、衆生に対する絶対者そのものの分折については未だ十分なされていない。絶対者は自己のうちに自己を否定するものを含む、自己に於て自己に對立するものを含むと云われているが、絶対が相對に對して働く時、それは相對的絶対となる。法性法身の垂名示形と云われるものである。それは絶対が自己を自己否定的に自己限定した姿であり、法性法身に對し方便法身と云わるべきものであり、自然法爾事に記されている「自然のやうをしらせんれう」⁽⁴⁸⁾である。自己を否定して、報・応・化して行くかかる方便的絶対者が對衆生救済にはどうしても必要なのである。⁽⁴⁹⁾

西田哲学では、かく相對者に對して働く時の絶対者の姿がなお不明瞭である。こゝにどうしても法性法身とともに、更に方便法身としての絶対者の位置づけがなされなければならないと思ふ。後期逆対応の論理が表明された以上、これは今後明確にされねばならない問題と思われるのである。このことについてはこの点にしぼつての論述を次の機会に於て試みたいと思つて⁽⁵⁰⁾いる。

- (1) 西田幾多郎全集 第十一卷四三三頁
- (2) 本論五頁下段(9) 参照
- (3) Hegel, Die Vernunft in der Geschichte. (S. W. Herg. V. J. Hoffmeister, Bd. X^{III} A.) S. 78~105
- (4) Hegel, Encyclopaedie der Philosophischen Wissenschaften. S. 384.
- (5) 田辺元著 種の論理の弁証法一〇六頁
- (6) 田辺元著 哲学入門補説第三、一一七頁~一二八頁
- (7) 田辺元著 懺悔道としての哲学一〇頁
- (8) 西田幾多郎全集 第十一卷六〇頁
- (9) 同全集 第十一卷四五〇頁
- (10) 同全集 第十一卷四四六頁
- (11) 同全集 第十一卷三九七頁~三九八頁
- (12) 同全集 第十一卷三九八頁
- (13) 同全集 第十一卷四四九頁
- (14) 同全集 第十一卷四四九頁
- (15) 同全集 第十一卷三九六頁
- (16) 田辺元著 哲学入門補説第三、九八頁
- (17) 同 九八頁~九九頁
- (18) 鈴木享氏は「絶対矛盾的自己同一が一面、絶対の矛盾をいながらも對立者の同一性つまり(般若即非の論理の)即の面を強調しているのに対して、逆対応は非の面つまり相互否定的對立としての對立性を強調している」ものとして両者は表裏一体をなすものとされている。——西田幾多郎の世界 九八頁
- (19) 西田幾多郎全集 第十一卷四〇九頁
- (20) 現代日本思想大系22 西田幾多郎一〇六頁~一〇七頁
- (21) 中山延二著 仏教と西田、田辺哲学一二六頁

- (22) 同一二七頁
- (23) 同一二八頁
- (24) 滝沢克己著作集 第一卷四三二頁
- (25) 同四三二頁
- (26) 西田幾多郎全集 第十一卷四〇九頁
- (27) 滝沢克己全集 第七卷三三三頁
- (28) 西田幾多郎全集 第十一卷三九八頁
- (29) 同第十一卷四四八頁
- (30) 同第十一卷四四八頁
- (31) 同第十一卷四四五頁～四四六頁
- (32) 同第十一卷四二二頁
- (33) 善導、觀經散善義、親鸞、教行信証 信卷所引
- (34) 西田幾多郎全集 第十一卷四二七頁
- (35) 同第十一卷四四九頁
- (36) 同第十一卷四一一頁
- (37) 歎異鈔 第二章
- (38) 西田幾多郎全集 第十一卷四四九頁
- (39) 同第十一卷四二九頁
- (40) 同第十九卷三六九頁
- (41) 曇鸞、往生論註 下卷、親鸞、教行信証 証卷所引
- (42) 西田幾多郎全集 第十一卷四〇四頁
- (43) 同第十一卷四三三頁～四三六頁
- (44) 曇鸞、往生論註 下卷、親鸞、教行信証 証卷所引
- (45) 親鸞、教行信証、行卷二十四丁
- (46) 田辺元氏が浄土真宗における絶対は自己否定性、媒介性を欠くと述べられているが、(哲学入門補説第三、一二二頁) 仏の自己否定と仏と衆生の媒介が仏の本質をなしている。

(47) これは仏の場合にも云い得るのであって、仏教では仏の三身として法身、報身、応身が説かれているが、仏は法身、報身、応身と顯現するのであって、その逆ではない。

(48) 親鸞、未燈鈔、自然法爾事

(49) 「仏は自ら悪魔にも墮して人を救ふと云はれる。キリスト教に於ても、受肉と云ふことには、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、此の世界は仏の悲願の世界、方便の世界と云ふことができる。仏は種々なる形に現じて、人を救ふことができる。」(西田幾多郎全集第十一卷四三六頁)及び本論二頁下段(42)・(43)参照。ここに明らかに方便法身(報身)が応化身に現じて行く姿が述べられている。親鸞、教行信証 証卷に「弥陀如来は、如より乗生して、報・応・化種々の身を示現したまふ。」親鸞、唯信鈔文意に「この報身より応化等の無量無数の身をあらはして、微塵世界に無碍の智慧光をはなしたまふ…」と、また教行信証総序に「これすなはち権化の仁、ひとしく苦惱の群萌を救済し」とあるが、この意味であると思われる。

(50) 星野元豊著、浄土の哲学続「浄土」五二頁に報身の世界を相対的形而上の世界、或は第二次形而上の世界とよび、それらについての深い追求がなされており、教えられる所が多い。

(本学教授―哲学)