

西田哲学における「宗教」について

生 田 邦 弘*

Von „der Religion“ bei Nishida's Philosophie

Kunihiro IKUTA

要 旨

この小論は、西田哲学においては、哲学と宗教は同一の根源の活動であり、哲学はこの根源的活動の論理的表現であることを論ずるものである。

西田の哲学は、人の世についての活きた思索である。他と共にこの世に有りながら、しかも決して分割されず (individuell), 他と同化されずに、この世を形成する各自の存在の活動の真相を思索したものである。そして西田自身、この人の世を傍観者の立場で観察したのではなく、自からがこの世の様相を体験し、人間としての生を生きながら、この生を反省することを通して、自らの生の根源を探ろうと努めたのである。西田にとって、自己の存在や、この世の出来事は、それがいかに些細な事柄であっても、何も根拠なくして起るのではなく、十分な根拠をもって生じているのであり、根源的實在の現われなのである。(西田幾多郎全集第11巻122頁参照)このように、西田にとって哲学の主題は、この世に生きて活動している各自の存在の意味である。「内的生命の自覚なくして哲学というべきものはない、そこに哲学の独自の立場と知識内容とがあるのである。」(全集第6巻178頁)といわれるように、「人生問題」が哲学の根本問題であった。

『善の研究』から出発して展開された西田の思索の過程は、人間と世界との根源的關係を「真實在」としてとらえ、これを徹底的に自覚し、この「自覚」をさらに論理的に把握していくものであった。「純粹経験」、「絶対自由の意志」、「意識する意識」、「作用の作用」、「場所」、「絶対無」とその基本的立場、そして真實在の自覚の深化がかなされ、これが「場所的論理」、「述語的論理」、「場所的弁証法」等と体系化が、最も具体的なものの絶

対矛盾的自己同一的に場所的に自己限定する活動の展開と考えられた。このよな思索活動を貫いているのは、『善の研究』で明らかにされた「知・情・意」の意識現象の統一態、そしてこの意識現象と自然現象とが未だ分化する以前の根源的實在である「真實在」の「自発自展」である。「真實在の活動では唯一の者の自発自展である。」(全集第1巻66, 71頁)そしてこの「自発自展という真實在の動態が、「自己限定」と規定され、述語論理の既成に至るのである。このように、西田は「真實在」を「活動」(動的一般者)ととらえられている。

西田にとり實在は、単に有、又有るものではなく、この有るものの有り、又この有りが有るものとして現われる(自己限定)様態である。これは後期の場所的論理においては、「述語」ととらえられているが、西田の自覚的立場においては、真實在の活動とそのものは、場所的論理における「論理」と相即一体とはっていることを考えるならば、この「述語」というのは「主語」を限定的に含む「活動」に外ならならず、さらにこの主語を限定に包む述語があるのである。このように西田にとって、「真實在」は「意識する意識」、「作用の作用」等と言われるように、「活動」そのもの、「活動態」である。「活動其者が實在である。」(全集第1巻71頁)

さらに真實在が活動であることは、實在は「矛盾的自己同一」であると言うことである。「實在の根本的方式は一なると共に多、多なると共に一」(全集第1巻69頁)であり、「實在の成立には、……其根底に於いて統一というものが必要であると共に、相互の反対寧ろ矛盾ということが必要で

* 助教授 一般教科倫哲

ある。」(同 68 頁)「元来この矛盾と統一とは同一の事柄を両方面より見たものにすぎない、統一があるから矛盾があり、矛盾があるから統一がある。」(同 69 頁)そしてこの真実在の現われである個々の有るものも、他との「統一的矛盾の関係」、「矛盾的統一」の関係において有るのである。他との関わり、他との否定的関係の中にないものは、それ自体何ものでもない。有るといわれるものはすべてこの関係の中にあり、この関係の様態により意味があるのであり、それが「有る」といわれるものである。従って、有るものはすべて「関係」において有るのである。このことは、有るものの有りから活動である故、有るものは、他との関わりにおいて有るのであり、この有るものを有らしめている有りが、この関係に外ならず、そして有るとは「関係を有つ」こととして活動である故、真実在としての活動は、関わり有らしめる、関わること、即ち「関係」として捉えられる、ということの意味している。このように活動として「自発自展」する真実在について、その根本的性格が、矛盾的自己同一関係として明確にされ、同様にこの明確の過程が西田の哲学的立場の深化ともなっているのである。活動、関係としての真実在は、「絶対矛盾的自己同一的關係として明らかにされ、「絶対無の場所的弁証法」として、論理的に展開し、現実の有するものは、一般的抽象の規定から、歴史的現実における具体的個物的に、自己の Origin をもって存在する、つまり Originalität を持つのである。

このような真実在の有り方は、西田にとってどのような意味を持っているのであろうか。西田においては、哲学を含めて人間の思考のあらゆる営み、又宗教的行為は、上述の真実在の活動なのである。そしてこの活動の現われとしての哲学の営みは、ここに Origin を持っているものであり、これが西田にとっては、「思索と体験」としての自己の全存在の実現なのである。そしてこれを通して真実在は活動しているのである。

それでは、この「思索と体験」は西田にとってどのように哲学の営みとなっているのであろうか。西田とり、先程見たように、哲学は真実在の自発自展の活動であり、そして同時にこの真実在の現われとして存在している現実のが反省」である。しかし哲学の反省を通して真実在が現われる。しかし哲学の反省を通して真実在が現われるのではなく、反省自身が真実在の現われなのである。反省は自覚の一面であるが、この自覚を自覚とし

ているのが真実在なのである。従って真実在は反省によっては把握されない。それはどのようにして得られるのであろうか。それは「体験」、即ち我々がすでにこの真実在を「体験」していることを基づくのである。「体験 Erlebnis」というのは全体が自己自身を発展する経験即ち主客合一の経験である。」(全集第2巻 71 頁)思索も真実在の現われであるが、同時に体験も真実在の現われである。それではどのような意味で「体験」は真実在の現われなのであろうか。西田にとり、体験とは現実の具体的事実である。主客分離以前の純粹経験であり、知、情、意未分の根源的事実であり、そして自己と宇宙の実在との相即関係の自覚である。これは同時に、この根源的事実として現われる人間の存在の有限性の自覚でもある。

このように「体験」は、真実在の根源的体験であると同時に、この根源的事実の矛盾性の自覚である。西田はこの体験を通して現われる事を、「宗教的」事実と捉えているのである。「我々の自己は、絶対に自己矛盾的存在なるが故、そして(絶対的自己矛盾そのことが、自己の存在理由なるが故)に「宗教的要求」が現われ、「宗教的問題に苦しむのである。」(全集第11巻 408 頁)即ちそれは「生きながらに自己の死を知ることであり、ここから自己の絶対的在処に迷うことである。」(同 407 頁)このことは、人間はその根源においては自ら神への到ることは出来ないということであり、従って生まれながらにして罪人、罪惡深重煩惱熾感の衆生であるという体験である。(同上)西田にとりこれが人間の存在の根源的事実であるが故、「宗教」は哲学も道徳も科学もこれに基しているといひ(同 134 頁)、従って「宗教」は単なる文化現象としての宗教現象ではなく、思索の根源が体験として生起している事実なのである。思索はこの根源的事実を「理」と捉え、論理的に展開する。だが、体験はこの事実を「事」、「行為」として実現して行く。そしてこの思索と体験の相即態は「行為的直観」といわれる。ここにおいては、哲学と宗教との区別はなく、即ち根源的事実についての哲学的表現、宗教的表現の区別はなく、行為としての思索の活動が宗教的行なのである。

ところで、西田において、宗教を主題として扱ったものは数少ない。『善の研究』の第4篇、『予定調和を手引として宗教哲学へ』(全集、第11巻所収)、『場所的論理と宗教的世界観』(同上)が挙げられるが、数多くの諸論文において、主題的ではないが、つねに哲学と宗教との相即態について

論及されている、即ち論文の主題が宗教についてではなくしても、思索が上述の根源的事実の活動であるので、論理の展開は究極的には宗教とのつながりにおいて展開している。人間のあらゆる営為は、究極の事実の現われであり、ここからすべての営みが出生し、又同時にここに帰着している。この究極の現われが「現在」である。上に見たように、ここに西田は哲学、科学、道德、さらに宗教の根源を見出している。哲学もここに根拠をもつものである故に、その論理は絶対者の表現形式といわれるものであり（全集第11巻405）即ち絶対者そのものが自らを限定する形式ととらえられるのである。

西田はこの究極の絶対者を表現する言葉として「神」を用いている。これはもちろんキリスト教の「神」である。西田は禅の実修を通して究極の實在の体験への道をつかんだ。『善の研究』においても、親鸞の態度をもって、真の宗教的態度として捉えている。しかし一般に、西田は宗教の本質を問題とする時、「神」を用い、『善の研究』では「宗教は神と人との関係である。」（全集第1巻173頁）といい、又『場所的論理と宗教的世界観』においても、「神なくして、宗教と云うものはない。神が宗教の根本概念である。」（全集第11巻372頁）という。そして「神」は宇宙の根本的實在という。これは西田において、絶対者、つまり上述の根源的事実についての表現であるが、又宗教としてのキリスト教、仏教究極とも直接に関わるものである。「神と人間」との関係は、「人間の方から云えば億劫相別、而須臾不離、盡日相對、而刹那不對、此理人々有之」という大燈国師の語が両者の矛盾的自己同一の関係と云い表わして居ると思う。否定即肯定の絶対矛盾的自己同一の世界は、何処までも逆限定的世界、逆対応の世界でなければならない。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、我々の自己から起こるのではなくして、神又は仏の呼声である。神又は仏の働きである、自己成立の根源でからである。アウグスチヌスは、「告白」の初に、「汝に向けて造り給ち、我々の心は汝の中に安らうまでは安んじない」と云う。（全集第11巻409-410頁）このように西田にとって「宗教」はキリスト教的でもあり、又仏教的でもある。しかし同時にその違いは次のように述べられている、「キリスト教は此の世界を空間的・時間

的に、客観的形式的と見る。仏教は、之に反し、時間的・空間的に生滅の世界と見るのである。キリスト教に於いては、此の世界は神の創造の世界であるが、仏教では、此の世界は何処までも作られたものから作るものへと、歴史的に因果必然の世界、業の世界である。無限なる生滅の世界、単なる苦悩の世界である。絶対に離脱の途はない。浄土宗に於ては、唯、仏の慈悲によってのみ救われると考える。永遠の苦悩の世界は、一面に仏の誓願の世界である。仏を信じ、之に帰依することによって、浄土に生まれると考えられるのである。浄土宗とキリスト教とは、絶対帰依の宗教として、一面に相通ずる所であるが、又一面に相反する立場に立つものである。超越即内在、内在即超越なる此歴史的世界から、一は超越の方向、所謂客観の方向に、一は内在の方向、所謂主観の方向に、此の世界を超越する。」（同142-143頁）そして「宗教の本質は絶対現在の自己限定としての我々の自己の真源に徹するにある」（同上）といわれ、この「絶対現在の世界」は「何処までも時間的・空間的、空間的・時間的」にして「超越即内在、内在即超越」の歴史的世界であり（同、141頁）、ここに「我々の真の自覚」（同135頁、417頁）があるのであり、「我々の自覚的自己は単に主語的有として、即ち単に空間的自己限定として、本能的なのでもない。又単に述語的有として、即ち時間面的自己限定として、理性的なのでもない。主語的・述語的に、述語的・主語的に、個物的、限定一般的限定、一般的限定即個物的限定的に、時間的空間の矛盾的自己一的に、作られたものから作るものへと歴史的既成的に、意志存在であるのである。我々の自己は何処までも唯一的個的に、意志的存在として、逆対応的に、外に何処までも我々の自己に対する絶対者に対する〔キリスト教的〕と共に、内にも亦逆対応的に、何処までも我々の自己を越えて我々の自己に対する絶対者に対するのである〔仏教的〕。」（全集第11巻437-438頁）このような相互に絶対に矛盾しながらしかもそれ自身において自己同一として現成している真實在の論理的表現が「絶対否定的弁証法」（417頁）、「場所的論理的神学」（406頁）といわれる。ここにキリスト教と仏教が「宗教」として弁証されるのである。

（昭和56年11月30日受理）

