

西田幾多郎の宗教的世界の論理

——新儒家の宗教観との比較を兼ねて——*

黄 文 宏

—

日本の哲学者西田幾多郎（一八七〇—一九四五）も、台湾や香港の新儒家も、生命の問題が一切の学問の始まりであり終わりであると明白に述べている。生命の問題は、東アジアの哲学において最も関心を集めた問題の一つであるということができる。ただし、生命の問題はあくまでも一つの方法的な入り口なのであって、個人、集団または人類全体の生命が「究極の實在」であるという主張がなされたのではない。西田のいわゆる「内的人間 homo interior の学」（NKZ6:112）⁽¹⁾の道にしても、主観的世界の説明に止まっているものではなく、真の自己、歴史的世界、宇宙の本源或は神に対する認識に関わるものである。形而上学においてよく使われる言葉でいえば、それは「究極の實在」に関わっている。新儒家も西田幾多郎も、いずれも問題の究極的な解決を宗教的世界の中に置いているといえる。宗教自身は生命の根源に対する自覚でなければならぬ。しかも生命の根源において宇宙の根源に接触しているのでなければならぬ。新儒家と京都学派の哲学は、ともに東洋世界における宗教的世界観を表したものと見える。

宗教そのものから見れば、真の信仰は必ずしも主観的な意欲の問題ではない。それは客観的な事実であり、生命、世

界、神の基本的構造に対する論理的な探求を包含している。これらの問題に直面したとき、西田や新儒家の学者らはしばしば、「内在即超越」「超越即内在」といった「詭譎」⁽²⁾の表現をもって、究極の實在に関するそれぞれの理解を表している。「詭譎」の表現あるいは「パラドックス」は、必ずしもこの両者が創造したものではない。それは、双方の文化の内に含まれている共通の現象である。すなわち、東洋哲学が究極の實在を表すときには、必然的にここに関わってくるのである。中国哲学に基づいていえば、「生死即涅槃」、「煩惱即菩提」、「迹本円融」(迹本冥)、「和光同塵」、「福德一致」、「極高明而道中庸(高明を極め中庸に道(よ)る)」といった言葉が表しているのは、宇宙や人生の最高原理或いは究極の實在の認識である。こうした思惟の構造は儒、釈、道の三家を貫いており、それらの共通の思惟形態をなしている。当代の新儒家はそうした思惟形態を「即」という字の使用によって総括し、詭譎の言葉としての「即」をもって「内在」と「超越」とを結び付けることにより、「内在即超越」、「超越即内在」といった表現を作ったのである。「内在即超越」および「超越即内在」は、人間と天道との間の關係を示すものとして、新儒家の哲学と宗教における核心的な概念であることができる。

「即」の重要性は、一般的に言えば、『般若心経』の「色即是空、空即是色」に遡って検討することができる。しかし、『般若心経』の「即是」から検討するにしても、『金剛経』の「即非」から検討するにしても、問題は常に、いかに「即」の意義を理解するかという点にある。とりわけ、その中に含まれる「反对の一致」(coincidentia oppositorum)の構造が問題である。中国仏教は特にこの問題に関心をもってきた。「即」の意義は、天台と華嚴との論争のみならず、天台宗内部における山家と山外との争いにも大きな役割を果たしている。更に言えば、「即」という字をどのように理解するかによって、空宗、天台、華嚴を区別することができると考えている学者もいる⁽³⁾。現代新儒家の創始者熊十力(一八八五—一九六八)やその後継者牟宗三(一九〇九—一九九五)も、伝統儒家の思想を再構築する際に頻繁に仏教の資源を用

いており、両者とも相当にこの問題を意識している。

同じく東アジアの哲学である京都学派においても、同じ状況が見られる。その創始者西田幾多郎は「即」という字を頻繁に用いる。とりわけ西田は、その最晩年の論文「場所的論理と宗教的世界観」において自らの宗教観を総括する際にも、「内在即超越」「超越即内在」という表現を用いている。たとえば西田は言う、「宗教は何処までも内在的に超越的でなければならぬ、逆に超越的に内在的でなければならぬ。内在即超越、超越即内在の絶対矛盾的自己同一の立場に於て、宗教と云うものがあるのである」(NKZ1:459)。西田はここでいう「即」の意味を「即非」、「絶対矛盾的自己同一」、「非理の理」として理解し、それに基づいて生命、世界、神をめぐる自らの思想を展開した。それによって、生命或いは实在自身が含む「自己否定性」を際立たせたのである。「即」という字によつて結び付けられる相對立する二つのものは、ここにおいて「矛盾」として尖鋭化された。实在の動的な構造はかくして際立たされたのである。これに比べると、新儒家は、確かに「即」が包摂する矛盾の側面を意識してはいるのであるが、言葉の使用を見るかぎり、「同体依即」という観点から「即」における「相即(不離)」と「同体」の意義を強調することが多く、對立した両者を「同一」の事態の方から理解しようとする傾向にある。このような傾向のもとで彼らは、宋明儒者以来の本体論と工夫論の伝統を継承して、身体や気などの問題を議論するのであるが、「當機指点」、「當下即是」という説明の仕方に傾いており、「即」の中に含まれる矛盾的自己同一の構造や、それが包含する動的な論理構造を重視することは比較的少ない。生死と涅槃、無明と法性、本体と現象といった對立する概念に関しても、新儒家の思想の展開は矛盾對立の方向には進まないし、西田のように「矛盾」という言葉をもつて對立を際立たせることもない。思想上、「両可」(両方ともよい)と「全収」(すべてを収める)とに傾いており、両方を肯定する立場に立つて本体と現象の相即不離を語ったり、主体の内在即超越、自律性、眞の自己、絶対善、有限にして無限たりうることを論じたりしている。ここには、ある種の同一性哲学もしく

は汎神論の一形態が現れている。

表面的に見れば、新儒家におけるこれらの議論は、西田が「場所的論理と宗教的世界観」において強調している他力、非連続の連続、人間の根本悪といった思想とは完全に背反しているように見える。新儒家と西田哲学との根本的な差異は、おそらく道徳と宗教との差異として見ることができであろう。儒家の観点から見れば、宗教と道徳は連続的であり、道徳的善の発展（人道）の究極は宗教的な「天道」に到達する。超越的な天道と内在的な人道との合一は、まさしく儒家の追求しようとする理想の境地であるといえる。儒家は、人の性は天より出たものであり、己の性を尽くすことによつて上において天に通ずることができるといふ側面から性善を語り、有限にして無限たりうることや自律性を論ずる。内在即超越、超越即内在という言い方がなされるのもこうした側面からである。ここからも、儒家に特有の汎神論と同一哲学の傾向を見てとることができる。一方、西田の道徳と宗教との関係に対する見方は、いくつかの異なった段階を経ている。小坂国継氏の研究に基づけば、初期の西田は『善の研究』において道徳と宗教の「連続性」と「同質性」を強調しており、宗教は道徳の「根源」であるのみならず、さらに道徳の「極致」であるとする。つまり、道徳の発展の極致は宗教であり、宗教は道徳の完成であると考えているのである。しかし、中期或いは「場所」論の時期の西田は、逆に、宗教の道徳に対する「断絶性」と「超越性」を強調し始めている。道徳的な自己或いは睿智的な自己は自己矛盾的な自己であり、それは自己否定を通じて睿智的な世界を超えなければならぬ。それによつてはじめて宗教的な自己に達することができるのであり、ただ宗教的意識のみが「絶対無」の意識である。要するに、宗教は道徳の極致であるという考え方は変わっていないが、この極致の達成は道徳的な自己の否定を通じなければならないのである。後期の西田の「弁証法的世界」の思想においては、西田は道徳と宗教との「本質上の差異性」を強調している。道徳的行為は「自己から」の行為であり、自己の行為の善悪に関わっており、「相対的選択」に属しているが、宗教的行為はすなわち「自

己の根源から」の行為であり、自己の存在が由来する本源の問題に関わっている。両者は明らかに異なった次元に属しているものである⁽⁴⁾。

道徳と宗教との関係に対する西田の理解を明らかにするのは簡単なことではない。しかし、我々は以上の区分から、両者の関係に関する西田の「言葉の上での変遷」を看取することができる。その変遷の過程を一貫して、宗教は道徳の根源であり、根本的な事実であり、真の自己の内容であることは変わっていないのだが、道徳的な自己が宗教的な自己に転換するとき、両者における元来の連続性の関係は棄却され、両者の異質性と非連続性が際立たされるのである。換言すれば、宗教上の回心は自己の根源から出ており、道徳的な自己はそこでは無力である。道徳の基礎が自己にあるのに対して、宗教は自己の成立の根源に関わっており、道徳より根本的である。こうした思想の転換を促した契機は、小坂氏によれば、「宗教における罪の意識」によるものであると言われ、また、自己の根源に対する意識であると言われる⁽⁵⁾。中・後期の西田の考え方は、新儒家の言葉を用いていえば、道徳が表す人道は直ちに天道に通ずることができないという主張であるということになるであろう。この主張は、新儒家の樹立しようとする道徳の形而上学にとって、特に牟宗三の哲学にとって根本的な批判となりうるかもしれない。しかし、我々ははたして、ここに新儒家（特に牟宗三の哲学）と京都学派との差異を見るべきなのであるか。注意しなければならないのは、儒家は性善を語るが、そこで言われる善とは、一般にいう個人の善や集団の善を指しているわけではないということである。それは、一般の善悪という区別を超越した「絶対善」を意味する。それは一種の「絶対有」の思惟形態であるといえる⁽⁶⁾。こうした新儒家の「絶対有」とは反対に、西田は「絶対無」という概念を出している。小坂氏は西田の「絶対無」について、「絶対無の世界ないしは弁証法的世界それ自身は「善悪の彼岸」にある世界である⁽⁷⁾」と論じている。我々はここから、二つの形態の「善悪の彼岸」世界を見ることができるとは。ただ、一方は絶対有を主張し、もう一方は絶対無を主張するのである。

新儒家と西田哲学、更には京都学派の哲学との比較は、問題が広範にわたるため、筆者の能力によって処理しようところではない。新儒家をいかに定義するかということは、おそらく京都学派をいかに定義するかということと同様、非常に難しい問題である。本論ではまず、何よりも西田哲学を理解するために、西田の宗教的世界の論理、とりわけ新儒家の思想には欠落している「絶対矛盾的自己同一」の論理構造を明らかにしようと試みる。さらに、新儒家のもつとも代表的な哲学である熊十力の哲学と牟宗三の哲学との対比において西田哲学の特色を説明することを視野に入れつつ、新儒家と対立するいくつかの主張について検討してみたい。そこではたとえば、「根本悪」、「他力」などといった思想が取り上げられるであろう。テキストとしては、本論は主として西田の『善の研究』（一九一一年）と「場所的論理と宗教的世界観」（一九四五年）に基づいて西田の宗教的世界の論理を開陳しようとする。この二つの文献は、それぞれ西田の初期と最晩年の著作であり、時間の差は三十四年間もある。この三十四年の間には、さまざまな思想的な変遷があるのだが、この二著は西田の宗教思想を代表するに足るものであるといえる。宗教を思想の根底とする西田の立場は終始一貫しているからである。以下の論述では、まず二において、西田の「絶対矛盾的自己同一」の基本的な考え方に ついて論ずる。これこそが、西田が宗教的世界或いは歴史的世界の形成を論ずる際の根本的な論拠だからである。次に、三において、西田のいわゆる「宗教的事実」の「事実」とは何かということ、そして、西田はいかにこの「宗教的事実」を説明するのかということ論ずる。これらの問題は、西田の「逆対応」と「平常底」という概念に関わってくる。西田はここにおいて「立場なき立場」或いは「絶対自由の立場」に到達するのであるが、それはいかなる自由の立場なのか、という問題もここで論ぜられるであろう。さて、もし宗教の立場が「絶対自由の立場」であるならば、西田はいかなる意義において根本悪、自力と他力の問題を論じているのであろうか。我々は最後に、四において、これらの問題について考察する。そして、仏教に由来する「権実」の問題が、西田哲学の表現において重要な役割を果たしていること

を指摘すると同時に、新儒家が西田哲学から何を学ぶことができるのかという点についても考えてみたい。

一一

西田哲学の主要な関心は「實在」にあるのだが、他の哲学者と異なるのは「實在」の探求において、西田がそれを主客未分以前の「純粹經驗」に訴えている点である。『善の研究』は、純粹經驗を唯一の實在としたことによって構築された哲学である。ここで西田は、純粹經驗を通じて知識、道徳、宗教などの問題に答え、さらに宗教の立場をもって一切の立場の根本とした。しかし、宗教の立場とはいかなる立場なのか。それはなぜ一切の立場の立場でありうるのか。これは西田の宗教に対する理解に関わっている。『善の研究』において、西田は、「凡ての宗教の本には神人同性の關係がなければならぬ」(NKZI:173)といい、「最深の宗教は神人同体の上に成立することができ、宗教の真意は神人合一の意義を獲得するにあるのである」(NKZI:177)という。以下では、これら「神人同性」、「神人同体」ないし「神人合一」の意義を探索することによって、西田の宗教思想を説明したい。

まず、西田はこう考える。神は宇宙の創造者であるが、神と宇宙との關係は藝術家と作品との關係ではなく、「本体」と現象との關係」(NKZI:178)である、と。しかも、西田はかかる關係を「我々の意識現象とその統一者」(NKZI:181)との關係とみなすべきであるとし、「神は宇宙の統一者であり宇宙は神の表現である」(NKZI:82)という。換言すれば、西田は純粹經驗の「統一者」とその「内容表現」に基づいて「本体」と「現象」を説明しているのである。こうした意味で、本体と現象は純粹經驗の内部における關係であり、神と世界は純粹經驗の内部における統一と分化である。純粹經驗の統一者は神であり、純粹經驗の内部に起こった活動はすなわち世界である。世界は持続的能動的な世界である。宇宙の

無限なる活動の根本としての神は宇宙以外の超越的な創造者ではなく、万物の統一力であり、純粹經驗の發展する体系の統一者であり、意識經驗内部の統一力である。神とは、「直接經驗の事実即ち我々の意識現象の根底でなければならぬ」(NKZI:181)。しかも、「神は我々の意識の最大最終の統一者である、否、我々の意識は神の意識の一部であつて、その統一は神の統一より来るのである」(NKZI:182)。しかし、神が最大の統一者であることと、意識現象が被統一者であることは異なつたことではなく、「同一實在の両方面」(NKZI:191)である。換言すれば、西田は人間が純粹經驗を通じて神に接觸することを主張してゐるのではない。彼にとつては、神は純粹經驗の外にある別の實在ではなく、また、人間と神とが二つの独立した実体として關係してゐるのではない。西田は、人間と神、或いは神と世界という対立は具體的な純粹經驗の抽象面にすぎず、人間と神は唯一の實在、或いは具體的な純粹經驗の両側面であると考え。こうした意味において、實在の問題は意識經驗の問題であり、さらにいえば純粹經驗の問題である。神と人間、神と世界、本体と現象、神人同体の關係は、ただ純粹經驗の自己差異化からのみ理解することができる。これらの關係を説明するためには、自己の問題が重要な部分を占めてゐる。なぜなら、西田から見れば、神は超越的にして自己自身によって存在する実体ではなく、自己の根底に深く立ち入つたところで出会われる實在だからである。西田が「最も根本的な説明は必ず自己に還つてくる。宇宙を説明する秘論は此自己にあるのである」(NKZI:180)というように、生命の問題は一切の問題の根本でなければならぬ。

「本体と現象」は中国哲学の伝統において非常に重要な言葉である。それは往々にして、各々異なつた哲学を區別する根拠になつてゐる。上の論述から、西田はそれを純粹經驗の内部における自己差異化の問題とみなしてゐることが分かる。ここには、西田に特有の「否定性の論理」がある。生命の存在に含まれる否定性を際立たせるのは西田哲学のもつとも特色あるところである。⁽³⁾ 西田のこの考え方を理解するためには、西田の純粹經驗に対する思索に戻らなければ

ならない。西田は、純粹經驗を考えると、我々の日常的な經驗から出發している。日常の感覺經驗と知覚經驗は純粹經驗と稱することができる。それは事実そのものを知ることである。こうした經驗は単一の感覺に限られているものではなく、一種の複合的、連続的、全体的な直覚である。それは知、情、意の統一体である。しかし、純粹經驗は靜的狀態でもなければ安定した統一体でもなく、動的な状態によって構成された純粹活動である。純粹經驗はすなわち「存在即活動」であり、その最終的な形式は主客相没し、物我相忘れた「知的直覚」である。純粹經驗の能動性について、西田は個人の生命は必ず外界との衝突において自己矛盾に陥ると考えている。したがって、我々の生命の根底においては必然的に一種の統一の要求が發出されるのであり、一切の生命が求める最終的な要求はすなわち宗教的要求という形で現れるのである。これについて、西田は言う、「宗教的要求は自己に対する要求である、自己の生命に就いての要求である……真正の宗教は自己の変換、生命の革新を求めているのである」(NKZI:166)。こうした要求は自己の生命の根底から發しているものであり、自己が自己の有限を認識して完全に無限者に委ねて現れた生命の革新である。「一点尚自己を信ずるの念ある間は未だ真正の宗教心とはいわれないのである」(NKZI:169)。

以上に基づけばわかるように、西田は確かに『善の研究』において「神人合一」を主張しているが、人間と神とが直ちに合一すると言うのではない。それはやはり、「無我」或いは「自己否定」の媒介を通じなければならないのである。つまり、問題は生命の中におけるこうした自己否定の構造とはいかなる構造かということにあるのである。ともあれ、人間存在の根本的な要求は神、或いは實在の根柢に差し掛かっているものである。我々の意識の中にある矛盾や衝突は、まさに純粹經驗の推移の過程として見る事ができる。より厳密にいえば、意識經驗における対立は対立項と対立項との間の関係ではない。それは純粹經驗の内部における問題であり、純粹經驗それ自身の自己差異化の問題である。純粹經驗の内部の対立項は純粹經驗の自己差異化から考えるべきであり、「個人あつて經驗あらず、經驗あつて個人あるの

である（NKZ12）。人間と神、本体と現象は決して二つの独立した実体の間の関係ではない。それらは一つの共通した世界、或いは場所において考えられなければならない。西田における人神関係もまたそうした立場から考えられなければならないのである。

西田のそうした考え方は、「場所」論の時期になるとかなり顕著になる。西田は論文「場所」において、西洋の認識論における超越の問題は、つまるところは主観の「認識作用」が如何にして自らを超えて客観的な「超越的対象」に関わるのかという問題であると考える。そして、彼によれば、その解決のキーポイントは、二つの独立した実体の関係ではなく、対立したものの関係を成り立たせる「場所」（NKZ4:208）にあるのである。つまり、西田は対立（矛盾）した両者を場所（同一）に置いて考えているのである⁽¹⁵⁾。場所それ自身は顕現しないものであるが、顕現している関係を成り立たせる媒介者としてはたらく。それは三段論法における媒介の役割に類似しているので、その意味において場所は媒介者であると言われるのである。西田の後期の「絶対矛盾的自己同一」の論理はまさしく、『善の研究』以来の考え方に沿って展開した論理であり、純粹経験の事実の論理である。後期の西田哲学では、「絶対矛盾的自己同一」の論理は人神関係の論述のみならず、歴史的世界の論述においても重要な役割を果たしている。周知のように、西田の思想は『善の研究』以来、さまざまな異なった段階を経ている。各段階において強調したところはそれぞれ異なっている。たとえば、自覚、場所、絶対無の自覚限定、弁証法的一般者、行為的直観、絶対矛盾的自己同一などである。しかし、「場所的論理と宗教的世界観」の冒頭で西田が若干自己の思想の軌跡を回顧している箇所から理解されるように、「真の自己」と「生命の自己差異化」は終始西田哲学の根本的な問題であった。そこで、我々はこの観点から、「場所的論理と宗教的世界観」において展開されている絶対矛盾的自己同一の論理構造を見てみたい。

西田は、「我々の自己は働くものである」ということから議論を始める。「働くものとは、如何なるものであるか」

(NKZII:374)。西田は「働くとは相互否定者の結合」であると考えているが、その両者が結合することができるのは矛盾的自己同一の性質をもつ「媒介者」を通じなければならぬと言明している。しかも、「かかる媒介者の立場からは、相互対立的に相働くものと云うものは、媒介者の自己限定の両端と云う如きものであつて、両者の相互限定によつて一つの結果が生ずると云うことは、矛盾的自己同一的なる媒介者自身の自己変形とも考えることができる」(NKZII:382)と西田はいう。換言すれば、西田は、まず相互に「対立」する者、たとえば個体と個体、或いは主観と客観を「矛盾」した両者に尖鋭化し、さらに両者を「媒介者の自己限定の両端」とみなしている。両者は媒介者としての場所の自己限定による自己形成である。媒介者としての場所は自己否定的に「一」から「多」に、再び自己否定の否定或いは自己肯定の形を通じて「多」から「一」に至る。これは矛盾的自己同一の場所それ自身がもつ弁証法の動態性である¹¹⁾。こうした否定性の働きについて、新田義弘氏はこう指摘する。「両契機を引き裂く否定性の機能が矛盾律を破るような仕方方で両者を結びつけるという運動を引き起こすのである」¹²⁾と。西田はこの矛盾的自己同一的なる媒介者の自己形成を「場所的有」或いは「自覚的有」といい、「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」と考える(NKZII:383)。¹³⁾という媒介者とは絶対矛盾的自己同一の世界であり、世界の自己限定とは世界が自己否定的に自己を形成し、或いは自己表現的に自己を形成していくことであるといえよう。新田氏の指摘したとおり、この事態は「現象学による経験の基底構造への考察によつて説明されてくるものに深く通底している」¹⁴⁾。以上に基づけば、我々はこの自己限定による自己形成の過程を次のように表すことができる。すなわち、世界の自己限定とは、世界が自己超越を通じて自己否定的に自己に戻るといふことである。自己に戻ることによつて自己を形成し、自己を肯定するといふのは、つまり世界の自己形成である。世界の自己限定による自己形成の力動は、要するに、「否定即肯定」という動的弁証法において表現されるのである。「絶対矛盾的自己同一の世界」は「否定即肯定の世界」である。つまり、それは

自己超越的に自己否定的に自己に戻る自己形成の世界である。これについて、西田はこういう。

絶対矛盾的自己同一的世界は、自己否定的に、何処までも自己に於て自己を表現すると共に、否定の否定として自己肯定的に、何処までも自己に於て自己自身を形成する、即ち創造的である。かかる場合、私は屢々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つて考える如き、我々の自己に對立する世界を意味するのではない。絶対の場所的有を表そうとするに外ならない、故にそれを絶対者と云つてもよい。(NKZ11:402~403)

絶対矛盾的自己同一的世界は自己と相對立する世界ではなく、自己をも内包する世界である。西田はそれを「絶対者」という。それは西田哲学における絶対の神であり、場所的有である。こうした意味において、「本体と現象」、「現象と實在」の關係は「場所的有の自己限定」に転ずるのである。周知のように、後期西田哲学の特色は「世界」の視点から自己を考えることにある。我々が生きる歴史的世界の論理構造はすなわち絶対矛盾的自己同一的世界である。それは動的であり、純粹なる活動であり、場所的有である。場所的世界においては、一切は動的である。それは基底なき創造的世界である。世界は常に「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行く、創造的世界である」(NKZ11:376)。西田はこの創造的世界を「絶対現在の自己限定の世界」(NKZ11:376)といい、それは我々がその中に生きる「歴史的世界」(NKZ11:376)であると考える。「絶対現在の自己限定」は西田の時間論と歴史觀の核心概念であり、彼が『善の研究』において「眞の純粹經驗は何等の意味もない、事実其儘の現在意識あるのみである」(NKZ1:10)と述べたのと同じことを表している。純粹經驗の世界とは、絶対現在の自己限定という形で理解された創造的世界であ

る。それは西田が理解した歴史的世界、或いは宗教的世界である。それは場所的有に外ならない。問題は、西田がいか
に場所的有の自己限定を通じて人間存在の根底としての宗教的事実を説明するのか、ということである。

二二

『善の研究』において西田は、「真の宗教的覚悟」は一種の「知的直観」であり、「深き生命の捕捉」(NKZI:45)であ
ると主張する。こうした宗教的覚悟について、初期の西田はそれぞれ儒家の「至誠」、仏教の「無我」、キリスト教の「更
生」をもってそうした我々の身の上に生起した事実を解釈している¹⁴⁾。かかる事実はまだ「場所的論理と宗教的世界観」
にいう「心霊上の事実」でもある。西田の宗教に対する理解はこのような宗教的事実を基礎として、そこから発展して
形成されたものである。この宗教的事実とはいかなるものであるのか。いかにこの事実を考えればよいのか。或いはい
かにして宗教的事実を論理化しうるのか。これらの問題の解明は、西田の宗教観を理解するキーポイントに繋がる。

西田は、宗教が起こるのは我々が神と出会うことよってであると考へ、「神は我々の自己に心霊上の事実として現
れるのである」(NKZI:372)と云う。自己は自己の心霊において神と出会うのであるから、神を知るといふことは、
論理上のことがらでも道徳上のことがらでもない。そのように考へるのは対象論理で思考した結果に外ならないと西田
は考へる。対象論理の思惟形態においては、我々は神に接触することができないのみならず、宗教の問題すらも生じて
来ないのである。宗教心が起こるのは、「我々の自己が問題となるとき」¹⁵⁾においてのみである。自己が問題となる時と
はいかなる場合か。西田はこれについて、「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」(NKZI:393)と云う。我々

の自己の根本は矛盾的な存在である。このことを自覚しているということは、すなわち我々が自己を超越して真の自己に戻っていることに外ならない。宗教の問題は、このとき必ず生じてくるものである。宗教上の「自己転換」と「回心」もこれに随って生ずる。西田はこうした自己存在の根本性に対する自覚を「死の自覚」(NKZ11:394)という。

「死の自覚」において出会われる「死」とは、生物的な意味での死ではなく、自己の永遠の死であり、自己の永遠の無である。このことが可能となるのは、ただ自己が絶対者と直面するときにおいてのみである。これについて西田は、「自己の永遠の死を自覚すると云うのは、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らう」(NKZ11:395)という。絶対者は相対者の絶対否定であるため、相対者が絶対者に直面することは相対者の絶対的な死を意味する。それゆえ、神と出会うということは、我々が自己否定において自己の永遠の死を自覚することとなるのである。西田はこうした自覚がまた自己超越を意味すると考え、「我々が自覚すると云う時、自己は既に自己を超えて居るのである」(NKZ11:376)と述べる。死の自覚における自己否定は自己超越を意味する。自己が自己の永遠の死を自覚することとは、永遠の死を超越するということである。このことが直ちに永遠の生を意味する。換言すれば、自己超越は自己肯定であり、生命は自己否定において自己肯定を獲得するのである。これは死の自覚に含まれる「自己否定—自己肯定」の構造である。そこでいわれる自己超越とは意識的自己を超越することであり、意識的自己を超越することはすなわち真の自己に戻ることである。自己の自己超越は自己を離れてほかの他者に出会うことではない。それは自己において真の自己に出会うことである。自己において起っている死の自覚、或いは自己において起っている「不離の離」という関係について、西田は、もし我々が対象論理の立場から自己を实体として思惟したとすれば、全く上述の事実を理解することができないと考える。我々はここでは、場所の論理をもって考えるほかはない。つまり、我々は否定即肯定の構造をもって考えなければならぬのである。「自己と云うものは、論理的には否定即肯定として、矛盾的自己同一的に把

握せられるものでなければならぬ」(NKZII:380)。それは我々が対象的な言語から離れられないからである。換言すれば、我々は言語の表現において、常に詭譎の言葉としての「即」或いは「パラドックス」に関わらざるを得ないのである。詭譎の言葉としての「即」や「パラドックス」は対象論理から見れば、取り除かれるべき対象である。しかし、場所の論理から見れば、それらはかえって弁証法的な動性の所在である。

自己が生きているうちに死を自覚するとき、「生きるものは、死するものでなければならぬ。それは実に矛盾である」(NKZII:396)。西田は自己の根底において生即死、死即生という事実を見出し、こうした矛盾において我々の自己の存在を思索するのである。これは「宗教の心靈的事実」(NKZII:396)であり、また「自己存在の事実」(NKZII:396)でもある。

周知のように、死の自覚に含まれる「否定即肯定」の事実は対象論理の立場からは理解することができない。より厳密にいえば、対象論理においては、我々は全く宗教的事実を見ることができないのである。というのは、死の自覚は単に理的に自己の死を知ることの意味するものでもなければ、一般にいう肉体の死や精神の生でもないからである。もしそうであれば、それはただ理性的道德的自己に対する論述にすぎない。普遍的理性、或いはカント哲学における「意識一般」、「統覚」は現実世界の存在者ではない。普遍的理性をもつとされる者は生きているものではないため、自己の死を自覚することができないのである。生きているものはあくまで一次的であり、個体的であり、死に際しても代替不可能なものである。自己は、死の代替不可能性を通じて、死の自覚においてはじめて自己が一次的で代替不可能な個体であることを知ることができる。したがって、自己の死を自覚することができる存在者は徹底的に一般者を否定する個体でなければならぬ。「自己の永遠の死を知るもののみが、真に自己の個たることを知るもの」(NKZII:395)なのである。絶対の否定に直面することを通じて、換言すれば永遠の否定に直面することを通じて、はじめて自己は真の自己

の唯一性を知ることができるのである。場所の論理から見れば、自己の永遠の死を自覚することは、自己の眞の個性や眞の人格を自覚することである。

自己が自己の永遠の死を自覚することができるのは、ただ自己が絶対なる無限者に直面するとき、或いは自己が神に出会うときにおいてのみである。翻つていえば、ただ死の自覚においてのみ、神は現れるのである。「我々の自己は、唯死によつてのみ、逆対応的に神に接するのである」(NKZII:396)。自己の側面からいえば、自己はただ個体の極限、つまり自己が一次的であり個体的であるときにおいてのみ、「逆対応的」に絶対者に出会うことができるのである。しかし、自己の根底において出会われた絶対者は、自己の外にある存在ではなく、「眞の自己」に外ならない。自己は自己否定において眞の自己に戻るといふのは、自己の自己否定と自己とが同根であることを意味する。これと同様に西田も、眞の絶対者或いは絶対の神が、自己において絶対の自己否定を含まなければならぬと考える。「自己を否定するものは、何等かの意味に於て自己と根を同じくするものでなければならぬ」(NKZII:397)。眞の自己と絶対の神はいずれも絶対矛盾的自己同一の性質を持っている。「徳行は三角形において存在しない」というように、空間にある存在は必ず空間の性質を持っており、「於てあるもの」は自己のある場所の性質を分有するものでなければならぬ」(NKZ4:227)。こうした意味で、我々は次のようにいふことができる。絶対矛盾的自己同一的世界の神と自己とは、共に絶対矛盾的自己同一の性質を分有するのである、と。したがって、「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ぬ」(NKZII:397)。絶対の自己否定を通じて、絶対者は「絶対無」となるのである。「神は……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、能わざる所なく、知らざる所なく、全智全能である」(NKZII:398)。絶対の神は自己否定においてのみ絶対の神でありうる。これは、自己が自己否定においてのみ眞の自己でありうることに同様である。西田はこうした関係を「逆対応」といふ。かかる神は西田のいう「弁証法的なる神」或

いは「真の絶対」(NKZII:399)である。

「逆対応」は、西田が宗教における神人関係を表すために用いる概念である。それは絶対矛盾的自己同一の宗教への適用であるといえる。西田のそうした理解は、「仏あつて衆生あり、衆生あつて仏がある」(NKZII:398)というところと、「創造者としての神あつて創造物としての世界あり、逆に創造物としての世界あつて神がある」(NKZII:398)というところから説明することができ。ここでは、仏は衆生の根底であり、衆生は仏の根底である。しかし、西田から見れば、宗教的世界にいう「その根底」は「絶対の否定の肯定」(NKZII:415)の意味でなければならぬ。「仏あつて衆生あり」とは、仏は衆生の根底であることを意味する。つまり、衆生が真の衆生であるためには、衆生の自己否定がなければならぬし、また仏の呼声或いは名号を通じてなければならぬというのである。西田は浄土真宗の思想を通じて仏は仏の名号の外にある別の実体ではないといひ、「名号即ち仏である」(NKZII:443)という。「衆生あつて仏あり」とは、衆生は仏の根底であることを意味する。仏が真の仏であるためには、仏の自己否定としての衆生がなければならぬというのである。なぜなら、仏は真の絶対者として衆生(相対者)を媒介としなければならぬからである。衆生の媒介なき単なる超越した仏は真の仏ではない。仏と衆生は絶対の否定即肯定的に相互を根底とするのである。西田の理解したとおり、仏教の言葉でいうならば、それは「応無所住而生其心(まさに住する所なくしてその心を生ずべし)」であり、絶対の無にして有である。

自己存在の根源は自己をして真の自己たらしめるものである。それは単なる自己否定ではない。また、自己をして神或いは仏たらしめることもないし、自己を神或いは仏に近づけることもない。こうした意味で、神と自己との間是非連続的である。より適切に言えば、神と対象論的に思索される意識的自己との間是非連続である。宗教上の回心は、かくして神や仏の呼声より出てくるものでなければならぬ。西田は、自己の根源は意識的自己ではなく、回心は意識的

自己から生まれるものではないと主張し、「元來、自力的宗教と云うものがあるべきでない」(NKZ11:411)と云う。對象論理的に理解した自己についていえば、衆生はみな罪惡深重煩惱熾盛の衆生であり、回心はただ「神の力」(NKZ11:422)によるのみである。こうした意味において、西田は、宗教はみな「他力」であり、絶対者の自己否定を通じなければならないと考える。したがって、人間と神との關係は円満なる事物と円満ならざる事物との間の關係ではない。兩者は一直線における兩端ではないため、有限者と無限者との無限なる距離の關係によって理解することはできない。意識的自己や道徳的自己から宗教心が出てくることはできない。道徳によつては、自己の根源に接觸することは不可能である。したがって、「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」(NKZ11:393)。道徳は自己の上において成立するものであり、宗教は自己の根源に関わる。もし自己の根源に接しようとするならば、意識的自己に対する否定を通じなければならない。意識的自己は眞の自己ではないからである。しかし、一方で西田は、眞の自己は意識的自己を離れて別に存在するものでもないと考える。なぜなら、藤田正勝氏の指摘するように、それは最初から変ることなくありつづけていた存在だからである⁽¹⁶⁾。

もし回心の事実を否定の側面から見れば、自己はただ自己否定においてのみ眞の自己になりうるということになる。「我々の自己の奥底には、何処までも我々の意識的自己を越えたものがあるのである」(NKZ11:416)。自己が意識的自己の否定において眞の自己を見出したところに、「自己の立場の絶対的転換」があるのである。西田はそこに仏教の「解脱」(NKZ11:419)の眞意があるともみなしている。自己の立場の転換は自己の根源を見ることに徹することや眞の自己を見ることに徹することにおいて發生する。一旦自己の眞実に立ち入ったならば、神或いは仏はそれによつて立ち現れるのである。これこそ宗教信仰の成立するところである。したがって、肯定の側面から見れば、信仰は自己を否定する中で獲得した自己肯定であるということになる。場所の自己否定は即ち自己肯定である。自己の存在根源は自己をして眞の

自己たらしめるところである。それは意識的自己の根源であり、意識的自己の離脱ではない。信仰は決して無意識的或いは本能的に発生するものではなく、自己が自己の決断によって神に従う決断であり、個体の神の呼声に対する応答である。しかし、神の決断に従うことは必ずしも個体の消滅を意味しない。しかもそれは、一切が無分別となることを意味するでもない。西田はここにおいて鈴木大拙の言葉を借りて、宗教的事実或いは「靈性の事実」を「無分別の分別」(NKZ1:420)と言い表す。「分別智を絶すると云うことは、無分別となることではない」(NKZ1:424)。回心において、「我々の自己が生命を脱して不生不滅の世界に入ると云うのではない。最初から不生不滅であるのである」(NKZ1:421)。生きているうちに永遠の死を経験することは、自己が真の自己となって永遠の生の中にいることを意味する。我々の永遠の生命は即今即永遠的である。この「即今即永遠」という概念において、我々は西田の「平常底」という概念に接触するのである。

平常底とは、西田が回心後の「宗教的立場」に対して用いる表現であり、自己が自己の立場の絶対的転換を経て獲得した立場を表す¹⁶⁾。回心後の自己は現実世界を離れた存在ではなく、「歴史的個体」である。かかる個体は単なる無分別の、無関心の個体ではなく、真の歴史的個体である。それは自己を忘れて歴史的世界において生き、情理を尽くして日常世界において生き、特定の形式にとらわれないものである(NKZ1:423〜424を参照)。自己を忘れているからこそ、真に無私になることができ、物になって見、物になって聞くことができるのである。これは真の「行為的直観」である。カントの自由に対して西田は、「絶対現在の自己限定」という思想を導入することによって、「随处作主、立処皆真(随所に主と作(な)れば、立処皆真なり)」という「絶対自由の立場」(NKZ1:49〜450を参照)を提示している。「絶対現在の自己限定」は西田の時間論の核心概念である。西田は、普通の時間概念における現在、過去、未来の实在性は、絶対現在の自己限定において考えられなければならないとする。「時は絶対現在の自己限定として理解せられ

ねばならない」(NKZII:448)。こうした意味で、我々は絶対現在が現在、過去、未来を含んでいると言いうことができる。各々の今この瞬間は絶対的であり、「絶対的現在」はすなわち「永遠の今」である。我々は今この瞬間において世界の始まりと終わりに接触している。歴史的世界は絶対現在の自己限定から出ている。換言すれば、永遠の過去と未来、人間の始まりと終わりはみな永遠の今に含まれているのである。西田はキリスト教の言葉を借用してこうした考え方を「終末論的」な世界観という。こうした世界は絶対現在の自己限定によって持続的に創造していく世界である。西田は絶対現在の自己限定をもって生死の瞬間における転換を説明している。この説明の仕方は一種の「刹那生滅」の論法である。西田はそうした論法によって、自己および一切の具体的な存在を否定しているのである。しかも西田は、それによって歴史的世界の自己形成の創造性を説明している。このようにみえてみると、「平常底」或いは「絶対自由の立場」がただ否定的な働きをもっているだけではないことは明白である。それらはまた、実体的思惟を成立させる働きをもっているのである。この平常底の立場について、西田は、「そこには、すべての立場が否定せられると共に、そこから、すべての立場が成立するのである、立場なき立場である」(NKZII:454)という。平常底の「立場なき立場」は無分別、無関心の立場でもなければ、純然たる主観的な心境でもない。それは真の行為的直観の立場である。西田は「平常心の根底」という語をもつてそれを表した(NKZII:454を参照)。それは平常における一切の分別から出ているため、もっとも具体的な立場でもある。絶対自由の立場はもっとも平常の立場であり、「最深にして最浅、最遠にして最近、最大にして最小の立場」(NKZII:453)である。

上述の平常底は、西田がキリスト教の「終末論」と禅宗の「平常心」とを参照しつつ思索した宗教的立場である。既述のように、それは絶対現在の自己限定によって一切の立場を否定して一切の立場の根本に戻り、さらに分別の立場を成り立たせる「無分別の分別」の立場である。こうした意味で、場所的論理の立場は絶対自由の立場でもあり、真の行

為的直観の立場でもある。宗教は歴史的現実を離れてはならない。日常的な事物は即ち根源的な事物であり、その基本的な動的構造は「否定即肯定」である。これは一切の実体的思惟を否定してのちに獲得した自由であり、西田のいう「即」の根本的な意味はここに現れている。

四

西田の宗教的世界の論理に関する論述から、我々は次のようなことを知ることができる。西田のいわゆる宗教の立場は一切の立場の立場であり、特定の宗教を扱うものではない。宗教の立場はむしろ「立場なき立場」である。しかし、それは一切の立場を混同したものではない。重要なのは、それが一切の立場を成立させる立場であるということである。こうした意味で、場所の論理は一種の「有らしめる」(Seinlassen)立場である。西田は、表現としては、往々にして「含む」という語をもって場所の論理のそうした働きを説明している。場所の論理がもつ「含む」という作用は、西田が「根本悪」の問題を論ずるところからも見てとることができる。

「場所的論理と宗教的世界観」において、西田はしばしば悪の問題に触れている。たとえば、自己の表現しようとする世界が、「何処までも個の働く世界である。作られたものから作るものへと、人格的自己の世界である。絶対的意志の世界である。故に一面に絶対悪の世界でもある」(NKZII:403〜404)と述べるところや、理神論者が自然の秩序から神の創造を見るのに対して、「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ぬ」(NKZII:404)と主張し、「我々の自己は、かかる世界の個物的多として、悪魔的になると共に神的世界である」(NKZII:406)と述べるものなどである。西田は宗教における善巧方便について、「真の絶対者は悪魔的なるもの今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」(NKZII:43)と述べている。しかし、そのように述べるのも、「絶対悪」の實在性を肯定するためというより、むしろ絶対悪が一種の便宜的な言い方にすぎないことを主張するためである。換言すれば、西田が仏教の言葉、つまり「方便」を借用するのは、絶対悪という言い方が真実の言説ではないことを表すためである。実際、仏教(特に天台)における「権実」の区別は真と偽との区別ではなく、本源的なものと派生的なものに関わる問題である。派生的な言説や方便説は絶対的な實在性をもたない。「権」の實在性は「実」より出ている。ここでは、西田は場所的論理の立場を、仏教の「慈悲」或いはキリスト教の「アガペー」に譬えて、仏が慈悲によつて衆生のために魔道に陥ることができることや、絶対の神が悪魔的なものにまで陥らなければならないことを強調している。神のアガペーは、自己を否定して絶対的な悪人にまで及ばなければならない。神はただこのようにしてはじめて絶対の神でありうるのである。神が愛によつて世界を創造し、自己否定的に受肉するのも神の絶対的な表現なのである。ゆえに、絶対の神はそれ自身における対立の側面を「含む」のでなければならないのである。アガペーをもつ神や慈悲をもつ仏にとつて、一般にいう善悪や分別はもはや問題とはならない。したがつて、神や仏が表している絶対悪は絶対善と対立しているものではなく、一般の善悪や分別を超越しているものであると言わざるを得ない。

場所的論理の世界は一般の善悪や分別を超越している。しかし、それは無分別の世界ではない。それゆえに西田は、「無分別の分別」という表現を用いているのである。つまり、それは一般の善悪や分別を否定することに止まっていないうるため、歴史的世界に関わらない場合もありうるが、西田の宗教的世界の論理はそれとは異なり、歴史的世界を形成する論理である(NKZII:46を参照)。歴史的世界には常に善悪や分別があるのである。場所的論理に「有らしめる」という働きが含まれているという西田の考え方は、西田が「場所的論理」と「対象論理」との関係論を論ずるところから

も見てとることができる。西田は「場所的論理と宗教的世界観」において、しばしば場所の論理と対象論理との関係に言及している。たとえば、彼が「私は対象論理を排斥するものではない。対象論理は、具体的論理の自己限定の契機として之に含まれて居るものでなければならぬ。然らざれば、具体的と云つても論理ではない」(NKZII:416)と述べるところや、「私は対象論理を迷の論理と云うのではない……唯、対象論理的に限定せられたもの、考えられたものを、実在として之に執着する所に迷があるのである」(NKZII:42)と述べるところなどである。ここで西田は、仏教の思想に従つて一切の執着を我執に集約させている。このことは、たとえば、彼が「否定すべきは、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のである」(NKZII:224)と述べているところからも理解することができる。対象論理が執着や迷いとなるのは、それ自身が自らを対象化したことによるのである。

このようにみてくると、対象論理それ自身は迷いの論理ではないことがわかる。我々がそれを絶対的で確実なもののみならずときに、それがはじめて迷いの論理となるのである。場所の論理はこうした意味において、対象論理から執着や迷いを取り除き、その真実を顕わにさせる論理である。したがって、場所の論理は対象論理を「含む」のである。さらにいえば、場所の論理は対象論理をしてその真実の論理を明らかにさせる一種の「有らしめる」論理にはかならない。西田のこうした否定即肯定の論法は、かなり仏教における「権実」の区別に類似している。仏教においては、真実の言説(実)は理によつて説かれるものであり、方便の言説(権)は状況や対象の違いに応じて便宜的に説かれたりするものである。あらゆる状況や対象は固定してないため、方便の言説もそれぞれ異なるのである。したがって、方便の言説が表そうとする「理」は明かされたり、覆われたりする面もある。かくして、真実は方便とは対立するものではないことがわかる。むしろ方便は真実の展開であるともいえる。権が実から離れられないのは、便宜的に変化する实在性が真実から出ているためである。状況に応じて便宜的に説かれる言葉は主客対立の形を取らなければならないため、すべ

て方便の言説にほかならない。こうした言説はみな部分的に眞実を頭わにしつつも、部分的に眞実を覆っている。眞実それ自身は対立の中には存在していない。対立の中にあるのはすべて方便である。問題は、いかに眞実を把握するか、或いは眞実に相応する言説があるか否か、ということである。

香港の学者霍韜晦氏は『絶対与円融』において、インド仏教学と中国仏教学との差異性に対してかなり詳細で緻密な研究を行っている。霍氏はインド仏教学では、最高の実在は一切の文字表現や言説を離れた「絶対」であり、語ることでできない実在であると指摘する。しかし、仏教が中国に伝わったとき、中国仏教学は一步ずつ仏教の經典に対する解釈を通じて、元來語ることのできない絶対界と語ることでできる現実界を一つに融合させた。これがいわゆる円融である。別の言い方でいうと、儒家でいう「極高明而道中庸」である。そうした仏教理解の変転から見れば、実在を表現することのできる言説の一つとして、いわゆる「詭譎の言説」を發展させたのが中国仏教学であることは明白である。その中でももつとも代表的な言葉は「即」であるといえるであろう⁽¹⁷⁾。中国哲学では、眞実は文字や言説から離れて存在するものではなく、言説においてのみ現れるとされる。もちろん、既述のように、いかなる言説であっても方便としての言説でしかなく、眞実を覆いかねない危険性が含まれる。したがって、問題は何よりも、方便の中で眞実を觀照することができるか否かということにかかってくる。仏教から見れば、それが可能となるのはただ、執着の除去と即刻なされる頓悟によつてのみである。中国哲学では、そうしたところにおいて生死と涅槃の「同体」や「相即不離」を説くのが常である。それと同じようなことが西田においても見られる。西田は対象論理を否定しているわけではなく、むしろ対象論理に適切な位置を与えている。カントが人間の自然的素質という観点から根本悪を論ずるのに対して、西田は「方便」の角度から根本悪を論ずる。つまり、相対的な善悪の世界を否定した上で、絶対無にして絶対有の世界を肯定するのである。このように見てくることによつて明白になるのは、西田は、根本悪、他力を主張しているわけ

もなく、また善悪、自力他力という分別を無視しているわけでもないということである。真の宗教は善悪、自力他力という分別を自己のうちに内包する宗教でなければならない。現にある宗教の中でもっとも包容力を持つのはキリスト教の「アガペー」や仏教の「慈悲」である。真の神は悪魔的な世界にまで降ることのできる神でなければならない。真の愛は絶対的な悪人にまで及ぶのでなければならない。これは、仏教でいえば仏の悲願ということであり、キリスト教でいえば神の受肉ということである。西田の「場所的論理と宗教的世界観」における言葉の表現は他力宗教である浄土真宗に傾いているのだが、その一方で西田は、「真の他力宗は、場所的論理的にのみ把握することができるのである」(NKZ1:438)と言う。つまり、西田における真の他力宗は既存の他力宗教ではないのである。真の自力と他力、道徳と宗教の内容はいかなるものかということとは、ただ場所の論理を通じてのみ知られるのである。

西田幾多郎と新儒家とは、言葉の表現においては大きな差異性があるのだが、その基礎にある「存在即活動」という思想においては一致していると考えることができる¹⁸⁾。この思想によれば、世界は決して決まった実在ではなく、純然たる力動の世界である。西田の「永遠の今」が神学を背景としているのに対して、新儒家の熊十力は、世界の創造性を考えるにあたって、主に彼自身の唯識学に依拠していた。熊十力は「現象」の本源を「本体」という言葉で表現しているが、彼は決して、その本体を超越的な実体、或いは何らかの不動のものとして考えているわけではない。彼は「恒転」と「能変」という語をもって本体の無限なる創造性を言い表している。これに関して熊十力は、インド仏教の「刹那生滅」という考え方を借用している。しかし、インド仏教学がそれによって現象世界の空と夢幻とを強調しているのに対して、熊十力は、刹那生滅の世界は常住の実体を持たないとはいえず、必ずしも夢幻の世界とは限らないと考えている。なぜなら、世界が刹那生滅においてもなお「舍故生新（故きを舍（す）てて新しきを生ず）」の生々たる発展を含んでいるからである。熊十力が強調したいのは純粹活動の世界におけるいきいきと動き続ける創造性である。つまり、本体

或いは真実の世界は、常住の実体をもたない世界であるというだけでなく、さらに、いきいきと動き続ける創造の世界でなければならぬのである。熊十力において、本体は無形であり、現象は有形である。現象は無形の本体の「形・成」であり、本体が時間において一つの「形」を取つたものである。つまり、本体の顕現である。こうした意味での現象世界は夢幻の世界ではなく、実事や実理を自らのうちにもつ世界である。ここでいう本体の創造性は、熊十力の後継者牟宗三の「儒釈道」に対する教相判釈の理論の主な依拠ともなっている。本体には自性がない。あるのはただ純然たる創造活動のみである。これがいわゆる存在即活動である。熊十力にせよ牟宗三にせよ、いずれも現在、過去、未来、さらに広範的にいえば時間や空間および対象論理の世界を夢幻の存在とはみなさない。両者とも、それらはむしろ、本体に由来する実在性をもつと考えている。熊十力は、唯識学を再解釈するにあたって、いかなる実体性をも超越した存在を否定しつつも、本体の「能動性」をもつて世界の生成と創造を解釈している。その依拠しているところの「存在即活動」という考え方は、まさに新儒家の理論の根幹であるといえる。

新儒家の思想はしばしば、「絶対有」の思想であると指摘されている。それは新儒家自身の言葉の使い方由来するものではある。しかし既述のように、それらの言葉が、状況や対象の違いに応じて便宜的に用いられたものにすぎないということを見落としてはならない。熊十力の哲学そのものに即して見れば、「本体」或いは「実体」といっても、それは対象的な超越者ではなく、仏教の「空」に対して取り出された「実」であり、仏教の「寂」、「静」、「滅」に対して提出された「生」、「動」、「創」であり、仏教の主観的な心境の「用」に対して持ち出された歴史的現実の世界に役立つ「用」である。これこそが、新儒家の用いる言葉が産み出された背景である。要するに、新儒家のさまざまな言葉が表現しようとしているのは、純粹活動の世界に外ならないのである。新儒家の後継者牟宗三もこの伝統を継承して、良知を「存在即活動」の角度から一種の動的実在として理解している。言語と実在との間には確かに一定のつながりがあるのであ

るが、言語にはそれが形成された歴史的背景がある。「絶対有」という言葉には確かに実体化の恐れがともなうのだが、それは「絶対無」という言葉に関しても同じであろう。究極的な実在は、絶対有と呼ばれたとしても絶対無と呼ばれたとしても、いずれにしても実体化される恐れがあるのである。もし、我々が「絶対無」と「絶対有」との対立という観点から見れば、そこでは新儒家と京都学派の「異」が強調されることになる。しかし、もし「存在即活動」という観点から見れば、我々は両者の「同」を容易に見出すことができるであろう。哲学を比較する仕事は、まずその「同」から出発すべきであり、それによつてはじめて、その真の「異」を見出すことができるようになるのではないだろうか。

これまで論じてきた西田哲学に対する理解に基づけば、場所の論理は「私の世界」を取り扱うものでもなければ、主観的な心境を説明するものでもなく、歴史的世界の形成の論理であることがわかる。西田の指摘したとおり、世界の自己表現は単に意味の問題に止まっているのではなく、具体的な現実世界の自己形成でなければならぬ（NKZ1140を参照）。絶対無の哲学はこうした意味で、具体的な歴史的世界におけるいきいきと動き続ける創造性に対する説明に深く関わっているのである。その中でもっとも重要なのは、西田は、実在それ自身が含む「自己否定性」に気付かされてのち、それによつて具体的な世界に対する説明を展開した、ということである。この意味でその哲学は、新儒家と同じく、牟宗三の教相判釈における「縦貫縦講」^⑩の円教哲学にほかならないのである。熊十力が「大海水（大海原）」と「衆漚（カモメの群れ）」を比喻として体用関係を説明するとき、あるいは「能変」、「恒変」、「転変」をもって本体の「全体在用（全体は用にあり）」を説明するとき、彼は本体の変動する「相反相成」の理や、宗教的世界と歴史的世界の自己表現としての自己形成に対して論理的な説明を与えていない。ここは新儒家のよく批判されているところであり、また新儒家が取り組まなければならない課題でもある。しかしこれらの問題は、いずれも一つのもつとも根本的な問題に関わっている。つまり、純粹活動の世界における「力動」の構造とは何か、という問題である。この点から見れば、お

そらく新儒家は、西田幾多郎の「否定即肯定」の場所の論理から、いくらかの思索の糧を得ることができているのではないだろうか。

(廖欽彬訳、訳文の作成に当って杉本耕一氏の協力を得た)

* 本論は財団法人住友財団の二〇〇六年「アジア諸国における日本関連研究助成」の研究成果である。ここに謹んで住友財団に感謝の意を申し上げる。

注

(一)『西田幾多郎全集』(岩波書店、第二版)からの引用に際しては、(頁)巻号・頁数と略記し、旧漢字と旧仮名遣いは新字に改めた。

(二)「詭譎の即」または「詭譎の相即」(「詭譎」は奇怪、奇異の意。訳者註)は新儒家の学者牟宗三が天台の教相判釈の論理から借用した言葉である。牟宗三は、天台円教の究極の「即」をもっともよく言い表す表現が「詭譎の即」であると考えた。「詭譎の即」の反対概念は「分析の即」である。分析の「即」は矛盾

律に依拠し、論理上の矛盾律に背かないことを最優先とする。詭譎の「即」は矛盾律より根本的なものであり、矛盾律に束縛されない。天台の円教によれば、「無明」が「無明」であるかぎり、それは「法性」を離れることができない。また、「法性」が「法性」であるかぎり、それは「無明」を離れることができない。ゆえに、「無明」を論ずるにあたっては、必ず「無明即法性」と言わなければならない。「法性」を論ずるにあたっては、必ず「法性即無明」と言わなければならない。これこそ円教の説であり、究極の論法である。「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」もまた同様である。したがって、天台の観点から見れば、「煩惱を断ちて菩提を証す」或いは「生死を断ちて涅槃を証す」というのはいずれも円教の表現ではなく、「理を縁じて九を断つ」別教である。それに対して、天台宗は「九法界を離れず」して煩惱を断つことを強調し、このような断を「不断の断」或いは

- 「円断」と言う。牟宗三によれば、「詭譎の相即」は、仏教にだけではなく、中国哲学一般に適用される。それは儒釈道三家に共通の法である。「儒家の円教」、「道家の円教」、「仏教の円教」などといった言い方がなされるのもそれゆえである。われわれが二つのものを同じところに置いて論ずることができるのは、その二つのものが矛盾対立していたとしても、それぞれの根底には必ず共通のものがあるからである。新儒家の学者はこれらの問題を考えるときに、特に無明と法性との「同体」を重視し、「同体依即」の観点から「詭譎の相即」を論ずる。一般的に言つて、理論理性の立場から見れば、「詭譎」は一つの矛盾した現象を表しているため、論理上解消されなければならない。しかるに、智慧の立場から見れば、それは高度な智慧の表現にほかならない。「詭譎」という言葉は、当代新儒家の学者牟宗三の解釈を通じて、はじめて当代の中国哲学界においてその哲学における積極的な意義を得るようになったものである。(拙稿「海徳格的「共属」(Zusammengehören) 與天台宗的「即」——試論詭譎之說法」『中國文哲研究集刊』第一六期、二〇〇〇年三月、四六七—四八六頁を参照されたい)。
- (3) 陳栄灼「二即」之分析——簡別仏教「同一性」哲学諸型態——『國際仏学研究』年刊、創刊号(台北：一九九一年、一一—二〇頁)。
- (4) 小坂国継『西田幾多郎——その思想と現代——』(ミネルヴァ書房、一九九五年)、一四八—一五四頁。
- (5) 小坂国継、前掲書、一五一頁。
- (6) 儒家における絶対有の思维形態については、吳汝鈞『純粹力動的現象学』(台北：商務印書館、二〇〇五年)を参照されたい。
- (7) 小坂国継、前掲書、二九三頁。
- (8) 大峯頭「西田幾多郎の宗教思想」、『日本の哲学』第一号(昭和堂、二〇〇〇年)、三三頁を参照。
- (9) これについて、西田が「……『善の研究』で述べた純粹経験というものはつまり我々の日常の経験から出発したものである。それは我々の日常の経験である」(NKZ14:266)というところからも看取することができる。また、これに関する論説は、藤田正勝『現代思想としての西田幾多郎』(講談社、一九九八年)四五頁以降を参照されたい。
- (10) 上田閑照「逆対応と平常底——西田哲学の「宗教」理解について」、『没後五十年記念論文集 西田哲学』(創文社、一九九四年)、三六七—八頁を参照。
- (11) 上田閑照、前掲書、三六八頁。
- (12) 新田義弘著・拙訳「西田哲学中的」『哲学邏輯』——特論其後期思想中的「否定性邏輯」、『掲諦』第五期(二〇〇三年六月)、二四八頁。新田義弘「西田哲学における「哲学の論理」

——とくに後期思惟における「否定性」の論理」、上田閑照編『没後五十年記念論文集 西田哲学』（創文社、一九九四年）、三七頁。

(13) 新田義弘著・拙訳、前掲論文、二四八頁。新田義弘、前掲文章、三七頁。新田氏のこの問題に対する考察について、氏の『現象学と近代哲学』（岩波書店、一九九五年）を参照されたい。

(14) 浅見洋『二人称の死——西田・大拙・西谷の思想をめぐって』（春風社、二〇〇三年）、八四—八八頁を参照。

(15) 藤田正勝『西田幾多郎——生きることと哲学』（岩波書店、二〇〇七年）、一五七頁。

(16) 小坂国継、前掲書、二二—二三頁を参照。

(17) 翟船晦『絶対与円融——仏教思想論集』（台北：東大函書公司、一九八九年）、三四〇頁以降を参照。

(18) 黄文宏『西田幾多郎與熊十力』、『清華學報』新三十七卷第二期（二〇〇七年十二月）。

(19) 「縦貫縦講」は新儒家の学者牟宗三の哲学の言葉である。その反対の言葉は「縦者横講」である。簡潔にいえば、「縦貫」という言葉は無限なる智心（天道、良知、天命など）が上より下へと直ちに貫いて万物をあまねく創生することを指す。そうした「創生」の観点から天命の運行と万物の生成と存在の理との論理を説明することが「縦講」である。この「縦貫縦講」は熊十力の哲学における本体宇宙論の考え方に由来している。「縦者横講」は「創生」を語らず、ただ平面的に一切法の存在を説明するのみである。牟宗三の哲学から見れば、仏教と道家が「創生」を論じないのは、それぞれの理解しているところの無限なる智心（究極の實在）が「創生」の意義をもっていないからである。それゆえに儒教道はみな円教に属しているのだが、ただ儒家だけは「縦貫縦講」に属している。換言すれば、ただ儒家のみが真の円教であり、ここに儒家のすぐれた点がある。