

## 西田幾多郎と久松真一における救済の問題

小島 千鶴

### はじめに

世界的に活躍した禅思想家であり、また哲学者、西田幾多郎の弟子でもある久松真一は、自らの禅の見性体験と宗教的生活をもとに独自の思想を築いた。それは時期によつて「純粹自己」、「東洋的無」、「禪的人間」、「覺体」、そして「無相の自己」等と様々に呼ばれる根本実在を中心とし、最終的には我々人間がそのような根本実在に目覚めることで「救われる」ことを目指して構築された宗教・哲学であつた。このような久松の宗教・哲学の歩みは、まず我々人間の現在がある絶対的な矛盾——久松の言い方では「絶対二律背反」——を根源とするものであり、この絶対二律背反を根柢とする限り、我々はどうあつても「救われない」という所から出立する。従つて久松における（真の）宗教的立場とは、この絶対二律背反を完全に「脱し」、「突破」した所に開けてくるものである。

一方、久松の師であり、また久松を禅の道へと導いた張本人でもある哲学者、西田幾多郎は、前期『善の研究』から晩年に至るまで一貫して宗教の問題をその哲学の根本に据え続けた。特に実質の遺稿論文である「場所的論理と宗教的世界観」において、西田の宗教に対する考えは深く包括的な論理として結実する。ここでは主に禅・浄土真宗・

キリスト教の三つの立場が統一的に把握され、宗教的立場の構造が論じられる。このような西田にとって、宗教の問題とはとりもなおさず「我々の自己」の問題であった。具体的には我々の自己の「自己矛盾」の徹底的な「自覚」から宗教の立場が開けてくるのであり、そのような自覚から我々の自己の「救済」もまた考えられるのである。

このように久松と西田の宗教論においては、まず我々が矛盾的存在として把握され、その矛盾の自覚から宗教の問題、あるいは我々の「救済」の問題が考えられるのである。ただし、久松が終始禅の立場を自らの立脚地として論じたのに対し、西田は禅的思想を根柢としつつも、浄土真宗やキリスト教にも深い共感を示しながら独自の宗教論を構築している。よって一口に救済とは言っても、やはりそのあり方や立場に本質的な違いがあるのではないかと考えられる。特に後期の思想において真宗やキリスト教等、絶対他力の宗教に対し徹底的な批判を加えた久松にとって、それらを宗教論の中心に据えた西田の立場はやはり批判対象の一つとなるのではないだろうか。

ところが後に詳しく述べる通り<sup>(1)</sup>、久松はむしろ西田の立場を肯定的・共感的に見ていると言わざるを得ないのである。そこで本論致では、このような久松の西田に対する評価は妥当なのか、即ち両者の宗教論における救済の問題・それぞれの立場は、久松の言うように一致するものであるかを解明する。その上で、異なっているとすればどのような点で異なっているかを考察し、最終的にはその異同から久松と西田双方の問題点と意義を明らかにすることを目標としたい。<sup>(2)</sup>

## 1 久松における救済の問題

考察をするにあたって、まずは双方の立場を概略的に見ておく。久松における救済の問題はまず、そもそも我々の

現存在が「救われていない」という事実から出立する。それは即ち我々人間がある絶対的な限界、具体的には「罪」と「死」の二つから、如何にしても逃れることができないという事実である。

まず罪について、普通「罪」と言えば道德的な罪のみを考えるが、罪の問題は学問や芸術の範囲にまで及ぶと久松は考える<sup>(3)</sup>。即ち例え道德的な罪（＝善悪）の問題を回避あるいは解決することができたとしても、芸術の世界における美醜、科学の世界における真偽といった価値と反価値との対立の問題が依然として残る。そしてこの内で、善美、真あるいは「清らかなもの」（二・二四九）<sup>(4)</sup>等を「理性的なもの」（二・一四九）と呼び、逆に悪、醜、偽、あるいは「汚れたもの」（二・一四九）を「反理性的なもの」（二・一四九）と呼んだ上で、久松は次のように述べる。

罪は理性一般の問題にまで広められなければならない。総括して一般的に言えば、理性的であることと、反理性的であることとの間に成立するような罪というものに、罪の概念が拡充されていかねばならない（二・一四九）。

ここで久松の考える罪とは、例えば、（善に対する）悪を犯すという意味での罪、あるいは（真実に対する）虚偽を犯すという意味での罪といった、「相対的な」（二・二四九）罪ではない。そうではなく、ここではそもそも理性の内に理性的なものと反理性的なものととの対立があるということ自体、即ち、そのような二律背反が「理性の根本構造」（二・一四九）であるということ自体が罪であると言われるのである。そして久松によれば理性の立場において、このような意味での罪から脱することは絶対に不可能である。例えば、道德的生活の究極目的は、善が一切の悪を克服して純粹に善なるものになることにある。しかし善はそれが善である限り常に悪に対立するもの、悪に裏打ちされたものとしての善であり、善が悪を克服しようとする試みは常に新たな善悪の分裂を生み出し、結果、永遠に統一される

ことのない無限進行へと陥る。従つて理性の立場を押し進めていった所で、理性の構造自体に内在する善惡の二律背反自体は脱することができないのである。このような理性そのものに内在する二律背反を、久松は先述の相対的な罪・二律背反に対して「絶対二律背反」(二・一四九、傍点引用者)と呼ぶ。

また、久松は死の問題についても同様に考える。人は往々にしてできうる限り死を回避しようとし、生きていることの方に望みをかけるのだが、久松によればそこで死ということは、どこまでも生を離れない死、即ち「生死的な死」(二・一五二)であり、生もまた「生死的な生」(二・一五二)であるという。そしてこの生死的な生において死を克服していくことは、「相対的にはできようが、絶対的にはできない」(二・一五二)。例えば、我々が病氣や負傷によつて生命の危機に瀕した時、治療等を受けることでその都度の死を回避し、先延ばしにすることは可能であるが、我々が生きるものである限り、死そのものを回避することは絶対に不可能である。生きている限り死は免れず、また逆に死があることによつてこそ我々は「生きている」と言える点で、生と死は不可分に結びついている。従つて死を完全に免れ、「純粹に生きる」(二・二六八)などということはあり得ない。このように生命は、その根本において生死という「絶対二律背反」を根柢として成り立ち、これを脱することができないという所に「根源的な悩み」(二・二六九)があると久松は述べる。そして久松はこの問題が人間以外のものまですべて含めて「存在・非存在というところまで徹底され拮げられなければならない」(二・一五三)と言ひ、この存在・非存在は別に「有・無」(二・一五三)とも言ひ換えられる。

以上のように、久松における宗教的問題とは、まず我々人間の現存在が価値・反価値、生・死という二律背反から如何にしても脱することができないということに見出されるものである。それは、言い換えれば、我々人間が限定されたあり方、相対的なあり方をして、いるということそのものに起因する問題である、ということができらるだろう。

ここで存在・非存在と価値・反価値という二つの二律背反は、両者一体となった一つの絶対二律背反として自覚されなければならないと久松は言う。ここでの自覚とは、例えば自分がいつか死ぬことを知識の上で知っている、あるいは、お前には罪があるのだと他人から聞かされて知っているという意味での知的自覚では、まだ不十分である。そうではなく、それは「知的には絶対矛盾、意志的には絶対ディレムマ、感情的には絶対苦悶」(一・七一)と言われる、知・情意全体での自覚でなければならない。しかもそれが、「対象的に認識されるのではなくして、われわれに、はつきりと主體的に体認されて、二律背反が我々の現存在であるということ」(二・一六九)にならなければいけないと言われる。即ちそれは自覚されるものと自覚するものとが些かも分離していない、極めて主體的な自覚でなければならない。このように知情意の全体が一体となつてその絶対二律背反が自覚された存在は、「主體的絶対危機」(二・一九六)とも呼ばれ、久松によればこのような危機的な存在こそが真に現実的な人間であるという。

久松によれば、このような絶対危機が真に主體的に自覚された存在にとつては、もはやあらゆる罪とあらゆる苦がそこから生じてくるような絶対二律背反には留まつていられない。そして、そのような在り方が絶対的に否定されることⅡ「絶対死」(一・七二)こそが、救われた自己Ⅱ無相の自己に目覚めるための「絶対条件」(一・七二)である。この「絶対死」とは生に対する死(相対死)ではなく生、死が死ぬことであり、別の言い方では「自己をすて去ること」(一・一六一)「人間の棄揚」(一・二二八)とも言われる。また「自己の存在ならびに価値の絶対的否定は、人間性の限界の自覚である」(一・一六九)とも言われているように、絶対二律背反の「自覚」と「絶対否定」・「絶対死」とは別々に起こるものではなく同一の事柄であることが分かる。

そして、このような絶対否定を経て絶対二律背反を脱した結果、「一切の何ものにも拘わらない、生死にも拘わらず、善悪にも拘わらない自己に目覚め、何ものにも限定されない自己に目覚める」(二・一九〇)という。このような自己こ

そが久松の言う「救われた」自己、即ち無相の自己である。そして久松によれば、実はこの無相の自己こそが「本来の自己」(二・一六三)であり「真の自己」(二・一九〇)であるという。即ちそもそも人間の在り方は本来二律背反には拘束されていないのであり、先に論じたような罪や死の問題から「救われていない」ということが実は虚妄であり間違ひであつて、救われているということが本当である」(二・一六一)。従つて、そのような生死し苦悩する自己の在り方は本来ではなく、我々はそもそも初めから救われているということを我々自身が自覚する所に、久松における救済はあると言えるのである。そしてここにおいて絶対二律背反を根柢とする今までの我々の在り方は転換され、無相の自己こそが主体＝自己となる。つまり私が「私」と言つた時、その「私」が今までは生死し二律背反に囚われる自己を指していたのであるが、転換が起こつてからは無相の自己を指すことになるのである。

そして久松によれば、このような真の自己に目覚めた結果、今度は無相の自己から二律背反的な自己への「肯定的積極的連続」(二・一七八)が成り立つてくるという。つまり無相の自己が主体、根源となることにより、今までの在り方、絶対二律背反はその根源から出てきたものとして、「根源に帰する」(二・一七八)ことになる。そしてそこにおいて今までの在り方は「なくなる」のではなく、かえつて絶対的に肯定される。即ち一切の二律背反は真の自己の「働き」(二・二〇七)として真の自己の内にあることになるのである。ここでこれまで便宜上無相の自己(主体)と絶対二律背反的な在り方(働き)を分けて論じてきたが、実際の所両者はどこまでも「不二一体」(二・一〇二)であるため、それはどこまでも絶対的な区別のできるものではないという。このように、一度絶対否定された我々の現実の在り方がかえつて絶対肯定的に復活してくるという事態を、久松は「絶対否定即肯定」(二・一九六)とも呼んでいる。ここで無相の自己とはどういうものかについて、もう少し詳しく詳しく確認する。久松は次のように述べる。

（無相の自己は）一切のものを超越し、しかも一切のものに偏在するものである。一切のものを超越することは一切のものから離脱することであり、一切のものに偏在するということは絶対一として一切のものに内在于することである。（一・二二一・二二三、括弧内引用者）

このように久松は無相の自己の特徴として「超越性」と「偏在性」の二つを挙げる。ここでの「超越性」とは、久松によれば、一切の差別や対立、「自他の別」（一・二一九）を絶して独立自存しているということである。これ故に、無相の自己は「自他を絶した自己」（二・一九二）とも言われる。また「偏在性」とは純粹自己が一切の差別を絶した絶対一であるが故に、かえって一切の差別に内在し、一切の差別を差別たらしめているということである。「一切のものではないがゆえに、何物でもある」（二・一〇二）とも言われる。このことについて先の議論と併せて考えるならば、無相の自己は存在・非存在や理性・反理性という一切の二律背反を脱している（超越性）と同時に、一切の二律背反は無相の自己を根源とし無相の自己の働きである（偏在性）、ということになるだろう。無相の自己はこのように一切を超越すると同時に一切であることができる故に、「何ものにも束縛されず、一切の中で自在に妙用（はたら）く自己」（二・一九三）であるという。このような自己はもはや生死や善悪に囚われることなく、かえってそれらを自由に行使していくことが可能な自己である。また自他の区別をも超越するが故に、他から限定されたり対象化されたりすることなく、どこまでも自己自身が主体的に限定していく「徹底した自主自律的な自己」（二・一九二）である。そして後にも論じるように（5）、このような真の自己は自己に対して超越的・他者的に立てられる「神」や「仏」すら脱している。禅の言葉で「仏を殺し、祖を殺す」（二・一九二）等とも言われる。それどころかむしろ久松にとつてはこの私≡無相の自己こそが「真の仏」（二・一九二）であり、「自分の他に仏はない」（二・三七五）とまで言われる

のである。

このことに関連して、仏とは「決して外に超越したものでなければ、内に超越したものでない。それは現在でなければならない」(二・三七四)とも言われる。この仏が現在であるということについて、久松は次のように述べる。現在とは、時間的な現在をいうのではなくして、いつもということである。いつも、どこにも現われているのが仏性である。(二・三三二) ここでいつも、どこにもということとは、時間的・空間的な限定を脱していることと同義であろう。先に真の自己は超越性と遍在性を持つと言ったが、正確に言えば無相の自己は一切の限定を脱しているため、そこには当然内とか外とかいう区別も、また超越という事態もあり得ないことになる。このように時空の限定を脱した真の自己のあり方を、久松は「絶対現在」(二・三四三)あるいは「永遠の現在」(二・三四三)と呼んでいる。

そして久松によればこのように一切の限定を超えるということは、同時に「歴史を超える」こととも同義であるという。ここで歴史とは時間的なものの変遷、及びその変遷の起こる世界のことであると考えられ、久松はこれを別に「現実の世界」(二・一七九)とも呼ぶ。「歴史を超える」という時、それはあたかも「現実の歴史の世界から遊離」(二・一七九)し、現実に起こる歴史の変遷には無関心であるかのようにも思えるのだが、久松によれば、むしろ無相の自己に至つてこそ真に我々はこの現実世界に関わっていくことができるという。先に見たように、無相の自己は一切の限定を脱すると同時にそれ自身が主体となつて一切に働いていく自己である。即ち無相の自己において我々は歴史の内にありながら歴史の制約を受けることなく、自由に新たな歴史を創つていくことが可能になるのである。

## 2 西田における救済の問題

では次に、西田の宗教論において救済の問題がどのように論じられているかを見たい。「はじめに」でも述べた通り、西田において宗教の問題とは、我々の自己の存在そのものの問題である。そしてそのように自己の存在が問題となるのは、我々が我々の自己を「自己矛盾的存在」（二一・三九三）<sup>(6)</sup>であると自覚した時であるという。

ではこの「自己矛盾の自覚」とはどのような事態であるか。ここで特に宗教論の文脈で考えると、西田は以下の二つの仕方によってそれに言及していると考えられる。

一、我々の自己が自己の底に於て自己の根源としての絶対者に面していることの自覚（『自己の永遠の死の自覚』）

二、絶対者の自己否定に於て我々の自己が成立しているということの自覚（『自己の存在そのものの罪惡の自覚』）

ここで便宜上「死の自覚」「罪の自覚」という二つの言い方をしたが、これらは結局の所、事柄としては同一のことを指している。それは即ち我々の自己が自己を越えたもの『絶対者において成立しているという事実であり、西田における宗教論および救済の問題は、常にこの我々の自己と絶対者との関係の中で考えられていくのである。

ここで一の「自己の永遠の死の自覚」ということについて、例えば以下のような箇所とその議論が見出される。

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ろう。絶対否定に面することによって、我々は自己の永遠の死を知るのである。併し単にそれだけなら、私は未だそれが絶対矛盾の事実とは云わない。然るに、斯く自己の永遠の死を知ることが、自己存在の根本的理由であるのである。何となれば、自己の永遠の死を知るもののみが、真に自己の個たるを知るものなるが故である。(一一・三九五)

このように、西田の言う死の自覚は、限定されたもの、相對者としての我々が、その自覚の突端で自己の底の絶対者(絶対否定)に突き当たる所で起る。そして最大の矛盾は、我々の自己がそのような絶対否定によって単に死ぬとか消されるとかというのみではなく、かえつてそのような「絶対の否定に於て自己を有つ」(一一・四二〇)所にあるのである。即ち自己にとつての絶対否定態であるはずの絶対者が、かえつて我々の存在根拠であるということ、それが我々にとつての究極の自己矛盾である。ここで西田のいう死とは単に肉体的な死という意味にとどまらないと考えられる。それは我々の自己が自己の限界と成立根拠を知り、その根拠たる絶対無限者を前に自己の力を放棄することであろう。しかし西田が「永遠の死の自覚」という時、そこには単に我々の自己が有限な存在者であるという以上の意味が含まれている。引用中にもあるように、それはとりもおさず、我々の自己が二度と蘇ることのない唯一のかけがえのない個であるという含意である。即ち死を真に自己自身の問題として捉えた時、それは「一度死んだものは永遠に生きない。個は繰り返さない」(一一・四二〇)という自覚になるのである。

さて、我々の自己の自己矛盾のもう一つの側面は、我々の自己が絶対者の自己否定に於て成立しているという所に見出される。このような事実を、西田は自己の存在そのものの罪悪性という形で描き出す。

神に背いて知識の果を喰ったアダムの墮罪とは、神の自己否定として人間の成立を示すものに他ならない。仏教的には、忽然念起である。人間はその成立の根源に於て自己矛盾である。知的なればなる程、意的なればなる程、爾云うことができる。人間は原罪である。道徳的には、親の罪が子に伝わるとは、不合理であろう。併しそこに人間そのものの存在があるのである。(一一・四三二)

ここで西田はキリスト教における原罪の始まり、神に背いたアダムの神話を引いて、人間の存在構造そのものに内在する罪悪性、即ち我々がそもそも絶対者の自己否定によつて成立しており、その成立・存在自体が絶対者に背くものであるという事実を説いている。従つて、先述の通り、我々にとつて絶対者に出会うことが自己の否定であり死であつたように、絶対者にとつてもまた我々の存在が否定態としてあると言えるのである。このように「生まれながらにして罪人である」(一一・四一〇)とは道徳的な善悪の価値観からすれば不合理と言わざるを得ない。にもかかわらずそこに我々の存在がある、そこに我々の自己の自己矛盾のもう一つの側面があるのである。

では、我々がどのように自己矛盾的存在であり、永遠に死すべき罪悪性の立場にあるとするならば、そのような我々はどうのように救われるか。

まず先に見たように、我々人間の罪悪性というものは、我々の存在そのものに根本的な「原罪」(一一・四一〇)であるために、人間が自力によつてそこから脱することは不可能であると言わざるを得ない。「人間からしては、之を脱する途はない」(一一・四一〇)のである。ではそこから脱する道はどこにあるか。西田は次のように言う。

唯、神の愛によつて神から人間の世界へ送られた、神の一人子の犠牲によつてのみ、之(原罪)を脱することが

できる。我々は天啓を信ずることによつて救われると云うのである。「中略」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凡夫と云う。而して唯仏の御名を信ずることによつてのみ救われると云うのである。(二一・四一〇 - 四一二、括弧内引用者)

ここで「神の一人子の犠牲」や「天啓」、あるいは「仏の御名」等と表現されるように、我々の救済は絶対者の側からこちらに手が差し伸べられることにより可能となることが分かる。このような絶対者の側からの我々へのアプローチは、別に「神又は仏の呼声」(二一・四〇九)、「絶対者の呼声」(二一・四三二)等とも呼ばれている。

この絶対者の呼声とは何か。引用中にある浄土真宗における仏の御名、即ち「名号」(二一・四四二)とは、南無阿弥陀仏の六字のことであり、真宗ではこの名号を唱えることにより救われるとされている。そして西田によればこの名号は「仏の絶対悲願を表すもの」(二一・四四二)であるという。この仏の絶対悲願とは、真宗において阿弥陀仏が一切の衆生を救うまでは自らも悟らないことを誓つたものである。即ち、仏の名号とは、衆生を必ずや救わんとする仏の「決断」(二一・四二七)・「意志」(二一・四二八)が形となつて現れたものと理解することができるのである。

我々の救済は絶対者の呼声、意志によつて可能になる。しかし、いくら絶対者が自らの意志を持つて手を差し伸べても、我々がその手を取ることがなければ救済は実現しない。即ち、先の天啓や名号を我々が「信ずる」(二一・四一〇)ことがなければ救われないのである。この信じるということ、信仰について、西田はバルトの言葉を引いて次のように言う。

バルトは信仰は決断であると云う。而もそれは人間の決断ではない。信仰は客観的である。神の呼声に対する答

である。啓示は神より人間への賜である。人間は彼の決断を以て神の決断に従うのが信仰であると云つて居る (K.Barth, Credo)。(一一・四二七、括弧内原文)

このように、我々の信仰とは神の決断に対する人間の決断である、とされる。それは先にみた絶対者の意志に対して、「人間の意志」(一一・四二八)をもつて答えることである。「人信は研ぎ澄したる意志の突端からでなければならない」(一一・四二八)とも言われる。この「意志の突端」は別に「個の突端」とも言い換えられ、「我々の自己が唯一個的に、意志的自己として絶対者に対する」(一一・四三五)とも言われている。この我々の自己が唯一個的に絶対者に対するという事態について、別の箇所では「我々の自己の一人が、永遠の過去から永遠の未来に互る人間の代表者として、神に対する」(一一・四三〇)、あるいは「絶対現在の瞬間的限定として絶対現在そのものに対する」(一一・四三〇)等とも言われる。従つて、私と絶対者との対決は、過去や未来のいつかに起こるのではなく、また私以外の誰かや特定の宗教家の上の上に起こるでもない。それはまさに今この瞬間、この私という絶対的な一点において起こるのである。しかも、そのようなこの瞬間・この私とは、過去から未来へと続く無限なる時と、そこに無数に現れる一点一点＝全人類の「代表者」であるような一点なのである。そこで我々の一人一人はかけがえのない唯一の個として絶対者に対し、そこで絶対者の意志・呼声を聞き、それに従うか否かの決断を迫られている。「我々の自己はその生命の根源に於て、何時も絶対的の一者との、即ち神との対決に立つて居るのである、永遠の死か生かを決すべき立場に立つて居るのである。」(一一・四二七)と言われるように、その決断とは、信仰に入ること、「永遠の生命を得」(一一・四二八)るか、それとも神に背くことで「永遠に地獄の火に投ぜられる」(一一・四二八)か、という選択である。

ここで、絶対者に従うか背くか、というこの二択についてさらに考察を加えたい。まず、我々が自らの意志をもつ

て絶対者の意志に「従う」場合、それは先にも見た神の啓示や仏の名号を信じ、入信することと同義である。その結果我々は永遠の生命を得ることができ、それが我々にとつての救済でもある訳である。しかしこの時、我々の側から何もせずとも永遠の生が与えられる訳ではない。その存在からして絶対者に背くものである我々が神に従おうとする時、そこにはそのような自己を否定するということがなければならぬ。「自己を盡し切つて、始めて信に入るのである」(二一・四二八)とも言われる。それは自己の根源たる絶対者に対し「自己自身を投げ出す、自己自身を棄てる、自己自身の存在を恥じる」(二一・四〇八)ことでもあり、これは別に「宗教的懺悔」(二一・四〇七)とも呼ばれている。このように自己が否定される所に「入信」(二一・四二八)や「廻心」(二一・四二二)、また禪における「見」(二一・四二五)といったものが考えられる。(7)ここで「如何なる宗教にも、自己の転換と云うことがなければならぬ、即ち廻心と云うことがなければならぬ」(二一・四二五)と言われる通り、西田によれば廻心とは「自己の転換」であるという。それはどのような転換だろうか。西田によれば我々が未だ廻心していない状態、「迷」(二一・四一一)の状態にある時、我々は未だ自己の成立の事実を知らず、単に絶対者から切り離された自己Ⅱ「対象論理的に考えられた対象的自己」(二一・四二二)を自己と考えるという。しかし絶対者の呼声が聞かれる時、我々は自己の根拠たる絶対者に気付くことになる。ここに、絶対者から切り離された自己のみを見ていた段階からの立場の転換がある。それと同時に、我々は自己が絶対者の否定として成立している、という原罪の事実も知ることになる。入信とは、その事実を知つた上で、自らの意志で自己を否定し絶対者に従う決断をすることであると言える。そこにおいて我々の生活は宗教的なものになる、即ち永遠に死ぬべき生を生きる所から、絶対者に於てある自己として生きる生に転換されることになる。それは絶対者という「永遠の生命」(二一・四二二)に於て生きることと同義であると言える。

では、それに対して、我々が自らの意志で絶対者に「背く」場合はどうなるか。それは自己の底の絶対者を知りな

がら、なお自らの意志で神から自己を切り離す決断をするということである。そのような我々は救われるのだろうか。西田はこの「背く」場合について、二つの方向性を考えている。それは端的に言えば「キリスト教的な」(一一・四三六)方向と「仏教的な」(一一・四三六)方向の二種である。前者のキリスト教的な方向とは、西田によれば「外に空間的に、即ち所謂客観的方向に」(一一・四三五)どこまでも自己を越えて絶対者に対する方向であり、後者の仏教的な方向とは、「内に」(一一・四三四)(時間的に、即ち主観的方向に)自己を越えて絶対者に対する方向であるという。そして西田によれば、前者において、「我々の自己は絶対的命令に接し、我々は何処までも自己自身を否定して之に従うの外はない」(一一・四三五)く、また「之に背くものは永遠の火に投ぜられる」(一一・四三五)。従つてキリスト教的方向においては、先の神の呼声としての天啓・啓示が「命令」として我々に聞かれることとなり、これに背いた場合我々は救われないということが出来る。

では反対に後者の方向、仏教的方向においてはどうか。西田は次のように言う。

後者の方向に於ては、之に反し、絶対者は何処までも我々の自己を包むものである、何処までも背く我々の自己を、逃げる我々の自己を、何処までも追ひ、之を包むものであるのである、即ち無限の慈悲であるのである。(一一・四三五)

このように仏教的方向においては、例え我々の自己が絶対者に背くという選択をしたとしても、絶対者は何処までも我々を包むものであるという。引用中で無限の慈悲と表現されるこのような絶対者のあり方は、別に「絶対的愛」(一一・四三五)とも言われ、それは「悪魔的なもの」にまで自己自身を否定する「(一一・四三五) ことであるという。

このように、西田は絶対者のあり方に二種の方向を認めているのであるが、同時に「抽象的に単にその一方の立場にのみ立つものは、真の宗教ではない。」(一一・四三六)とも述べる。よつてキリスト教的方向に偏ることと神が単に君主的超越的に人を「鞫く」(一一・四五八)神になつてはならず、神はあくまで「愛の神」(一一・四三六)でなければならぬ。そして仏教的方向に偏ることと我々は何をしても許されるということになつてはならず、そこに「當為」(一一・四三六)がなければならぬ。従つて、西田の考える真の宗教のあり方とは、「我々の自己が絶対愛に包まれ」と云うことから、真に我々の自己の底から當為と云うものが出て来る」(一一・四三六)というものでなければならぬ。それはつまり、何処までも我々の自己を包む神の愛を我々が知ることによつて、真に我々の底から神に従うべきだとする當為が出て来るようなものでなければならない、ということである。

先に見たように、西田の宗教論において、我々の自己は絶対者の自己否定から成立するとされている。そのような絶対者の自己否定は「絶対の愛」とも呼ばれ、我々の自己、あるいは「世界」(一一・四三六)はそのような神の自己否定的な愛から成立するのである。このことを西田は「創造」(一一・四三六)とも表現する。そして我々の自己が宗教的信仰に入る、廻心するということは、まさにこの絶対者の自己否定に於て我々の自己が成立していることを自覚する時、即ち「神の創造の事実に接する」(一一・四三二)時に起こる。しかし、そのような創造の事実を被造物たる我々が如何にして知ることができるか。西田によれば、それもやはり絶対者の自己表現としての啓示、キリストの事実や仏の名号等によるのである。そのように我々を救おうと欲し、我々の前に形をもつて現れてくる絶対者の意志自体が、「絶対者の自己限定」(一一・四五六)として神の愛の産物に他ならない。入信のためには我々の自己の「自己否定的努力」(一一・四一一)が必要であるとは言いつつも、我々がそのような自己否定的努力を行おうとするためのきっかけがそもそも絶対者の愛によるのである。このことは「信仰は恩寵である」(一一・四二二)、あるいは「念仏の申さるるも

如来の御はからひなり」(一一・四四三)という言葉にもよく表れている。そこに西田流の「他力」(一一・四一一)の立場があるのである。

ここで絶対者の自己否定ということについて、今少し考察を加えてみたい。「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。」(一一・三九七)といわれるように、絶対者の自己否定とは、絶対者が自己の中に、絶対の自己否定を含むことであるとされている。また、そのように絶対的自己否定を含むためには、絶対者自身が「絶対の無」(一一・三九七)とならなければならない、とも言われる。ここで絶対にとって「何処までも自己自身に反するもの」(一一・四三五)とも表現される我々の自己は、絶対者を何処までも否定する存在である。絶対者はこのように自己を否定する存在をも「包む」のであり、それが「絶対の愛」に他ならない。この時、絶対者自身が自己自身を否定することなく、自己の否定態としての絶対者を何処までも「外に」見ていたとしたら、絶対にとつて自己の中に包みきれないものが出て来ることになる。絶対はその絶対性を失うことになる。逆説的ではあるが、絶対は何処までも自己自身を否定することができるということによつて自己の絶対性を確保しているのであり、その意味では、何処までも絶対者に背き続ける存在のおかげで絶対は絶対たりえるとも言えるのである。故に「仏あつて衆生あり、衆生あつて仏がある」(一一・三九八)と言われる。

ところで、絶対者が我々の自己を「包む」という表現は、幾分抽象的な言い方である。ここで中期西田哲学、特に『無の自覚的限定』での議論を踏まえると、絶対の愛、「アガペ」(六・四二一)とは、何処までも「自己拡大」(六・四二四)によつて他者を自己とみなす愛のあり方とは逆に、自己を否定することによつて他者を「一人格として認める」(六・二七七)ことであるとされている。即ち「包む」ということの意義は、絶対者が何処までも自己に反する者を自己拡大によつて自己とみなすことではなく、絶対者が自己を否定し、何処までも自己に背く者を背く者のまま

で認めるということにあると考えられる。そして、そのようにして成立する一々の意志的自己、個は「人格的自己」(一一・四三五)とも呼ばれており、これが中期西田哲学においては「私」(六・三七二)や「汝」(六・三七二)と呼ばれる。従つて「包む」という事態は、そのようなかけがえない一々の人格、「私」や「汝」の成立でもあると考えられるのである。

しかしそれと同時に、絶対者の自己否定という事態は、先にみた神の啓示や仏の名号、即ち「絶対者の呼声」のように、絶対者が我々の前に形あるものとして自己自身を現してくるという事態でもあると考えられる。

仏は自ら悪魔にも堕して人を救うと云われる。キリスト教に於てでも、受肉と云うことには、かかる神の自己否定の意義を見出すことができるであろう。仏教的には、此の世界は仏の悲願の世界、方便の世界と云うことができる。仏は種々なる形に現じて、人を救うと云うことができる。(一一・四三六)

このように、絶対者は絶対の無として我々を何処までも包むことによつてだけではなく、様々な形をとることによつても我々を救うと言えるのである。我々の自己や世界という被造物もまた、絶対無たる神が自己を絶対否定すること、形をもつたものとして自らを現したものの、と解することができる。従つて絶対者が自己の否定態としての相対者に対するということは、結局のところ絶対者がそこに自己自身を見るところと同義であることになる。故に絶対者は「悪魔的なものに於ても、自己自身を見る」(一一・四三五)と言われるのである。

以上見たように、我々が絶対者に従つた場合は勿論、我々が絶対者に背いた場合にも、我々の自己はいずれにせよ「絶対者に於てある」ものであり、ここに我々の自己と絶対者との切つても切れない宗教的関係があるのである。このよ

うな自己の底の絶対者との關係を自覺した時、我々の宗教的生活は始まり、我々は宗教的意識において生きるものとなる。そしてそこに我々の自己・生命は「転換」(一一・四二五)され、我々は自己の在処に迷つていたかつての状態から「安住の地を見出す」(二一・四一九)、即ち「救われる」ということができるのである。

そして、このような宗教的關係を自覺して生きる我々の自己の立場こそ、西田の言う「平常底」の立場である。以下ではこの平常底が如何なるものであるか、詳しく見てみたい。西田は次のように言う。

我々の自己が何処までも自己自身の底に、個の突端に於て、自己自身を超えて絶対的一者に応ずると云うことは、そこに我々の自己がすべてを超越すると云うことである、絶対現在の自己限定としての、此の歴史的世界を超越することである、過去未来を超越することである。そこに我々は絶対自由である。(二一・四四九)

先に見た通り、我々が意志の突端において絶対者に出会う時、それは今、この私という一点での出会いなのであった。我々の自己がこの「今」という瞬間の一点に徹し、しかもその結果「自己自身を超える」時、即ち自己や無限の過去と未来、歴史的世界の創造主である絶対現在 $\parallel$ 絶対者に帰する時、それは無限の過去と未来、あるいは歴史的世界を超え、「時間空間を超越」(一一・四二二)することと同義であると言える。また次のようにも言われる。

宗教的立場と云うのは、唯、右の如き歴史的世界の永遠の過去と未来と、即ち人間の始と終との結合の立場、最深にして最浅、最遠にして最近、最大にして最小の立場、即ち私の所謂平常底の立場に徹底するにあるのである。宗教心とは、何処までも人間が人間成立の立場を失わないことである。(二一・四五三―四五四)

我々の自己が自己の底の絶対者に応じる時、我々は絶対者の自己否定によつて我々の自己、およびこの歴史的世界が成立しているという事実遭遇する。それと同時に、そこで我々の自己は否定される、即ち永遠に死ぬことになる。そこに我々は自己および世界の成立と死、即ち生成と消滅の瞬間に立ち会うことになるのであり、それは我々が「何処までも人間が人間成立の立場を失わない」ことでもある。我々の自己および世界は、このように絶対者において一瞬一瞬不斷に更新され創造され続けているのであり、宗教的立場に徹するとは我々が常にそのような創造の事実に立ち返り続けることであると言える。それは我々および世界の生成と消滅という、我々の生命に最も基本的な立場であるという点で「最浅」、「最近」、「最小」の立場であると言えるのであり、我々から遠く隔たつているように見える無限の過去も未来も、まさに一切がそこから成立してそこに消えていくという点で「最深」、「最遠」、「最大」の立場でもあると言えるのである。それはあらゆる立場が成立する以前の立場にして、あらゆる立場がそこから成立するという立場でもある。「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」(一一・五四五)とも言われる。

では、そのような宗教的立場に徹する時、我々の自己自身はどのような存在となるか。言い換えれば、「救われた」我々の自己とはどのような自己であるか。西田によれば、平常底とは「絶対的一者の自己否定的に個物的多として成立する我々自己の、自己否定即肯定的に、自己転換の自在の立場」(一一・四五二)であるという。先程、平常底の立場において我々はあらゆる立場を超える、と言われていたことを考えれば、それは一切の立場を超えると同時に自由にどのような立場もとつていける、ということであると考えられる。また「我々の歴史的意識と云うのは、何時もかかる立場に於て成立するのである。それは絶対現在の意識であるのである。故に我々は、その立場に於て、無限に過去の過去を考え得ると共に、無限に未来の未来までを考え得るのである」(一一・四五二)と言われるように、そこに

において我々は無限の過去や未来、即ち歴史を超えると同時に、自由に過去や未来を考えることができるようになると考えられる。しかし、そのようなことを可能にするのは、平常底の立場において「自己の底に自己を限定する何物もない」（二一・四四九）という事実、即ちそこにおいて我々は「何処までも無基底的」（二一・四四九）であるという事実である。もしも、自己の底の絶対者が単なる絶対有として我々の自己を限定するもの、我々の自己を強制的に従わせるようなものであったならば、「自己の底に自己を限定する何物もない」と等とは言えない。それは絶対の無として我々を何処までも包んでいるような絶対者でなければ不可能である。即ち、絶対者が何処までも自己に背く存在すら包み、赦すという所に、我々の絶対自由があるのである。我々の自己の側から言えば、そのような絶対の無に面することによって自己自身を失うと同時に、そこから自由に自己の立場を選択していけるという所に「真の自由意志の立場」（二一・四五二）がある。そのような立場において、我々は「真の自己」、「真の個」となるとも言われる。

我々は平常底の立場において絶対自由となる。そのことはまた、「かかる立場に於て、我々の自己は絶対現在の自己限定として、真に歴史的、世界的、創造的であるのである。」（二一・四三七、傍点引用者）とも言われる。このことを西田は、浄土真宗における自然法爾、キリスト教の終末論、禪における無難禪師の言葉を用いて、次のように説明する。

自然法爾とは、我々の自己が創造的世界の創造的要素として、絶対現在の自己限定として働くと言ふことでなければならぬ。キリスト教的に云えば、神の決断即ち人間の決断的に、終末論的と言ふことである。無難禪師は生きながら死人となりてなり果てて心のままにする業ぞよきと云う。（二一・四三七）

我々の自己が平常底の立場に徹するということは、我々の自己が自らの決断をもって自己を否定し神の決断に従う

ことでもある。「自然法爾」や「生きながら死人となり果てる」等と言われる時、我々は全く自己のはからいを捨てて無となり、絶対者の意志を我が意志としている。それはとりもなおさず我々が世界を創造してゆく絶対者の働きそのものとして、無限の過去と未来を包含する「歴史的意識」(二一・四五二)のもとで働いていくことでもあると考えられる。そのように被造物でありながら同時に歴史的世界の創造にコミットしていく我々の自己は、「創造せられて創造するもの、即ち作られて作るもの」(二一・四三九)とも表現されている。

### 3 久松の西田評価

以上見たように、西田と久松における救済は、共に我々自身が一切の限定を脱し絶対自由になるという所、しかもその結果として単に歴史や現実世界を超越するだけではなく、むしろ歴史や現実世界の内にあって、かつ自由に歴史を創造していくことが可能になるという所にその終着点が見出されると言える。しかし、そこに至るまでの道は両者で大きく異なっている。久松においては我々自身が絶対二律背反の自覚＝絶対否定を経て、一切の限定を脱した無相の自己を覚すること、そして二律背反的な在り方をしていた自己から主体が転換され、無相の自己こそが私であり自己である、ということになって初めて、救済が実現されるのであった。一方西田においては、救われるために我々の自己の側からの自己否定は必要であるのだが、それ以上に、絶対者の側からの絶対的自己否定によつて我々が包まれる、という所に救済が考えられるのであった。そこに、対象的に考えられた自己から絶対者に於てある、真の自己への転換があり、自己の根柢が絶対無であることの自覚によつて我々は一切の限定を脱することができるのであった。

西田と久松の立場のこのような相違は、まず何よりも、自己と区別された絶対者を認めるか否か、という点に起因

すると言える。またそれと関連して、西田は宗教を語る上で殊に意志の問題を強調するということ、具体的には、我々の自己の意志と絶対者の意志との対立関係として宗教の問題を考えているということが、もう一つの大きな相違点として挙げられる。以上二つの相違点を踏まえた上で、本章では両者の比較と考察をより深めるため、久松自身が西田哲学について語った講演の内容を確認したい。

久松は昭和二二年に行つた西田哲学に関する講演（著作集では「西田哲学と禪」と題して収録）において、「西田哲学におきまして禪というものがどんな役割を演じているか」（八・一五）という点について、自らの考えを明らかにしている。久松は初めに「西田哲学におきましては、禪というものは、対象的に扱われているというものではなくして、先生の哲学の中に主体的に働いているものではないか」（八・一五、傍点引用者）との考えを述べた上で、特に明治三十年頃に西田が熱心に参禅をしていたことに触れつつ、西田の人格そのものがすぐれて禪的なものであったこと、その禪的なものが意識せずとも西田の書や日常の趣味、そして哲学に表現されていることを述べている。

その上で、西田哲学の内容自体に関しては、「場所的論理と宗教的世界観」からの引用を多用し、特に「絶対無」という概念を中心に自らの解釈を述べている。西田における絶対無の概念は、特に晩年の宗教論においては、本論文の二章でも見たように、絶対者が自己自身を否定し絶対に無限定なものとして一切を包むというあり方、あるいはそのようなあり方をしている絶対者そのものを指している。この点を踏まえて、久松も講演中で「絶対無が、（西田）先生においては、いわゆる神というようなものである。」（八・四十五、括弧内引用者）と言っている。

また特に中期西田哲学、主に『一般者の自覚的体系』や『無の自覚的限定』の時期においては「絶対無の場所」（五・一七七）という表現が多用され、これは別に「宗教的意識」（五・一七七）とも呼ばれている。このような「場所」としての宗教的意識は、「真に絶対無の意識に透徹した時、そこに我もなければ神もない」（五・一八二）と言われるように、

そこにおいて一切が否定される禪的な境涯を示すと共に、そこを根柢としてあらゆる一般者や世界が成立する最後の場所としても考えられている。久松はこのことも踏まえて、「私はこの絶対無というふうのものが、また場所ということにもなつてくると思います」（八・五〇）と述べる。

久松はこの絶対無について、西田晩年の宗教論における「絶対の無にして有なるが故に、能はざる所なく、知らざる所がない」という言葉を引き、それが全く限定を脱した無限定なものである（絶対無）と同時に、それが単なる無ではなく、自ら働き知り、限定するものであるという点で有である（絶対有）ことを説明し、次のように述べている。

仏教で法身といわれるものが、やはりこの絶対無に当たるのであります。仏教では、法身は無相であるから一切の相を現ずるという。相がない、形がない、つまり無限定であるからそれは一切の相を現ずることができるのであつて、またすべての限定が起こつてくる根源であるわけである。（八・四四―四五）

このように、久松は西田の言う絶対無を「相がない、形がない、つまり無限定であるからそれは一切の相を現ずる」といい、自らの「無相の自己」概念と重なるものとして考えている。また久松においてはそのような絶対無が「絶対行為的主体」（八・四九）、「働き知るもの」（八・四五）、「創造的な主体」（八・四九）等と呼ばれており、行為、認識、創造の「主体」であるとされる。このように無限定なものそれ自身が「主体」とであるとされていることから、久松が西田哲学における絶対無を、あくまで自身の「無相の自己」と同様の事柄として考えていることが伺える。

また、久松によれば、そのような絶対無に徹した結果、「矛盾」というものが解消して一つになるわけである。差別というものと平等というもの、多と一というものがそこにおいて本当に一つになつてくる」（八・二三）という。そこ

においては、多（差別、個物的多、我々の自己）と一（平等、絶対的一者）とが「本来に一つになる」のであり、この両者の間の矛盾は解消される。このような理解もやはり久松自身の立場と重ねて語られていると言える。

このように久松においては、「場所的論理と宗教的世界観」を中心とした西田哲学、特にその絶対無の場所という考えがもつばら自らの「無相の自己」の立場と重なるものと考えられているのである。むしろ西田哲学の用語を用いて久松自身の立場について語っている調子すらあると言える。しかし、本論文第二章で見た通り、西田の宗教論が常に我々の自己と絶対者との間の矛盾の中で考えられていたことを踏まえると、このような久松の西田評価が果たして妥当であるのかは精査が必要である。特に久松は後期の著作群の中で、徹底的なキリスト教・浄土真宗批判を展開している。即ちそれらの宗教を我々の自己を超越した絶対他者を「信ずる」（二・四〇四）ことによってしか救済が可能としない「信の宗教」と呼び、その提示する救済が自らの「覚の宗教」に比して未だ不徹底であることを説くのである。久松によれば、我々にとって依存し信じる他ない超越的他者的な神や仏というのは、未だ「真の仏」（二・四七）ではないという。何故なら私の外に立てられる「何か」（二・九九）があるということは、同時に、そこに限定された私を立てられているということでもあるからである。また久松によれば、我々が限定された絶対二律背反的な自己を自己と考えている段階では、久松の言う無相というものが「何か他としてある」（二・二〇六）。即ち、無相というものが我々に对象的に知られてはいるが、それが「私」であるという段階には至っていない時、それが絶対他者として見られるのである。そこでは例えば自己が神の前に無であるとは言われても、未だ対象化された絶対者に依存し執着する私があるという点で「無碍自在」（二・三三二）、即ち絶対自由ではないのであり、従って久松からすれば、そのような対象的に立てられた神仏を信じることによる救済は、本当の救済ではないということになるのである。

従って、久松の立場においては、他者的な絶対者というものも否定されなければならない。しかも単に否定され

るのではなく、「その絶対者というものが、そういう他者的なものではなくして、全く自者的なものである」（二・二〇〇）ということにならなければならないという。そしてそのような自者的な仏を我々が覚した結果、もはや絶対他者としての唯一の神や阿弥陀仏に「私が働かされてゆく」（二・二〇〇）のではなく、私Ⅱ無相の自己が何処までも絶対主体として「働いていく」段階が開けてくるのである。この「無相の自己」の立場において先の神と人との絶対的な隔絶は解消され、そこでは「救い手」と「救われ手」が共に「私」として一となると言える。

西田において、確かに絶対者は単に我々の外に、対象的に考えられたものではなく、まさに「心霊上の事実」（一・三七二）として我々に現れてくるものである。しかし、西田における絶対者は、我々の自己の成立の根源であるとは言われていても、その「他者性」や「超越性」までもが払拭されて、久松のように「絶対自者」とまで言えるものだろうか。ここで久松自身が神学者八木誠一に語った所によれば、「覚は覚自身を反省してその構造を明らかにすることが出来る。そこでならいくら他者的な超越者が出てきても当然であつて差し支えない」（8）という。従つて、単に他者的な絶対者が考えられているからという理由で批判対象となるのではないと言える。そうではなくて、久松からすればそのような他者的超越的な絶対者が真実にして究極のものとなることが誤りなのである。反省の立場から考えられたものを実在と考えることが誤りであるとも言える。問題は、西田が宗教論において最終的な宗教のあり方というものをどのように設定しているか、ということにある。即ち、西田における、全てがそこからそこへという最終の立場、絶対の無に於てある我々の立場、即ち「平常底」の立場は、久松における無相の自己の立場と事柄として重なるものであるかどうか。次章ではその点について詳しく検討したい。

## 4 久松と西田における救済の議論の比較と双方の問題点・意義

西田においても、久松の立場と同様、最終的に個物的多（我々の自己）と絶対的一者（絶対者、絶対無）が完全に一つになるということが言えるのであろうか。そこでは絶対者の他者性や超越性が完全に払拭されて、絶対者（絶対無）こそが自己であるということになっているであらうか。

西田における絶対者は、我々の自己の根源であるという点で、我々の自己にとつて全く関わりのない「他者」ではないと言える。そこでは「父なる神、母なる仏」（一・四〇七）とも言われ、キリスト教的に単に我々の外に立てられる超越的君主的な絶対者というものは批判されるのである。しかし、本論文の二章で見たように、我々の自己と絶対者とは互いに自己の絶対否定を通じてしか、即ち非連続的にしか繋がることできないという事実、また個が個であるためには自己を超えた絶対者が必要とし、また反対に絶対者が絶対者であるためにも我々の自己を必要とするという事実、即ち「仏あつて衆生あり、衆生あつて仏がある」という事実は、我々の自己と絶対者とが互いに他なる者であり、超越性を持つということによつてしか説明がつかないと言える。そこでは絶対者に対することが即ち我々の自己の死であり、また絶対者にとつても我々の自己は何処までも自己に背く者、反する者である。即ち、そこにおいて両者は、一面では何処までも互いに相容れない、矛盾対立関係にあると言えるのである。

久松においては、絶対の無としての絶対者こそが「私」であり「自己」であるということになり、最終的な立場としてはこの我もなく神もないという宗教的意識を常に我々が離れない、否むしろ我々自身がそれであるということ、そこにおいて我々が一切の矛盾を脱す、所に久松における救済というものが考えられると言える。

しかし、西田において自己の底の絶対無を我々が自覚した立場、即ち平常底の立場は、「絶対的一者の自己否定的

に個物的多として成立する我々自己」(二・四五一、傍点引用者)の立場であると言われている。従つて西田においては、この立場に至つてもやはり主体、自己は個物的多としての我々の自己であると考えられる。そこでは、絶対の無はあくまで我々の根柢として、我々がそこにおいて自由に働くことを可能ならしめる場としてあり、それ自身が主体となつて働き出て行くというよりむしろ我々の一々をして自由意志を持った主体、唯一の個でありかけがえのない私たらしめる根柢としてあると言える。本論文二章で見たように、西田においては自己を否定して自己に反する者、他なる者を認め、生かしめることが愛の形なのであった。従つて、この絶対無的な場において、我々は自らの意志をもつて絶対者に「背く」ことも「従う」ことも自由に赦されている。そこでは、我々の一々が意志を持った個として成立し、無基底的に自由に働くことが可能なのである。

久松においては、主体と働きとが不二一体となりその間に矛盾がなくなるため、働きが主体に対して「背く」あるいは「従う」というようなこともなければ、また無相の自己が現実世界に出ていくために、自己否定をすることも必要はない。そこに絶対自由の立場があるのである。しかし、西田においては、平常底の立場に至つたとしても依然として主体は我々の自己にあり、そこに絶対者と我々の自己との矛盾は残り続ける。西田の場合は、むしろ矛盾が残り続けることによって我々の自己の自由が保証されている、と言える。我々の自己と絶対者とが何処までも分かれているということによつてこそ、我々が絶対者から独立した意志を持つことができるからである。

従つて、西田においても絶対無そのものが主体 $\parallel$ 自己になる、という久松の西田理解は、一面では誤つていえる。ただし、西田もまた単に外に考えられた絶対者を最後のものとせず、我々の自己と絶対者双方の底に絶対否定、絶対無を考えているということが出来る。そのことによつて、我々が一切の限定を脱し自由にこの現実世界で働いていくことが可能になり、今・ここという絶対現在において救われることができるという意味では、久松の無相の自己

の立場と重なる救済の形を提示している、というのである。

しかし、やはりそのような絶対者、絶対無が、西田の場合は「私」・「自己」であるということにならないという点で、久松の立場からの西田の立場に対する批判も出て来るのではないだろうか。それは我々の自己と絶対者とが何処までも分かれているということによつて、我々は永遠に死すべき罪悪性の立場を何処までも離れることができない、という点である。本論文一章での議論を踏まえれば、無相の自己が「私」となることで一切の矛盾を脱し、私自身がもはや生死せず善や悪をなさない主体にならなければ、久松の言う意味での救済は達成されないのであつた。逆に言えばそこに至りさえすれば一切の二律背反は解消され、「私」はもはや否定に入る必要もなく、死ぬ必要もない、そこに一切の絶対肯定、絶対安心があると言えるのである。それに対して、西田における我々の自己は、宗教の立場に至つたとしても、否、至るからこそ、何処までも永遠に死すべきものであるものであり、不断に自己を否定し続けなければならない存在であると言える。その点で、西田の論における救済は、久松的な意味では不徹底なものと考えられるのである。

では、逆に西田の立場から久松の立場に対する批判点としては如何なるものが考えられるか。それは、久松の立場においては、個の絶対性ということが考えられないという点にある。久松においては限定された個、我々の自己というものが、単に二律背反的な、相対的なものとして考えられていた<sup>(9)</sup>。それは単に他者から区別された限定的な自己として、何処までも脱しなければいけないと同時に、何処までも一としての無相の自己に帰すべきものとして考えられていた。しかし西田においては、限定された個というものがある種の絶対性を持つていえると言へる。それは個がかけがえのない唯一の個であるということであり、それは永遠に死すべきものでありながら、同時に「二度と蘇らない」という性格を持つものであつた。それは即ち「私」という人格である。そのような個は自らの意志を持つものと

して、何処までも絶対者に背く可能性すら持つのであつて、そこに絶対に対する否定態としての我々の在り方があるのである。そのように各々の個が各々に意志を持ち、たつた一つのかけがえない人格を持つということ、その事実が久松の救済の立場においては考えられない。このような両者の違いは、西田が個をそれ自身絶対者から独立した実在と考えるのに対し、久松の立場においては個が絶対的に帰さなければ実在とならない、帰さなければ「本来のもの」とは言えないという所に起因するものでもあろう。久松の立場におけるような、一切が「自己」として無相の自己に帰するという絶対者のあり方からは、そのような個の成立は不可能である。それは絶対の無にして自己自身に「反する」者すらも成立させるといふ絶対者にして、初めて可能であると言える。

久松は、我々が自己の絶対二律背反を真に主体的に自覚した時点で、もはや我々はそのような相対的な在り方にとどまつてはいられないと言う。何故なら久松にとっては、そこから脱した無相の自己こそが「本来の」自己であり、限定的な自己とは何処までも非本来的な、あらゆる苦がそこから生じて来る絶望的な存在でしかないからである。これに反し、個をそれ自身実在と考える西田の立場においては、永遠に死すべきものこそが救われる、即ち個が個に徹することによつてこそ真に宗教が我々にとつて問題となると言われる。ここに個が個のままで絶対愛に包まれる、絶対的に救われ得ない者が救われ得ない者のままで救われる、という絶対他力的な救済のあり方があるのである。

このような他力的な救済のあり方は、久松の立場からすれば真実ではなく、個を主体とする立場は無相の自己からすれば「本来ではない」とも言われるであらう。しかしその一方で、無相を覚していない我々にとつて、自らが確かに「この私」という一個人として生きているということには、強い実感、リアリティを伴つていえる。そして西田における救済、その絶対者のあり方には、このような我々のリアリティをそのままに認める所があるのである。例えば、この私が現に今確かに苦しみ迷つていゝという時、そのような私のあり方は「本来ではない」と論ずのが久

松の立場であると言える。それに反し、その苦しみ迷う私に対し「終始一言も云わ」（二一・四六二）ず、ただ黙して包み、肯定してくれているというのが西田における絶対者なのである。このように対比した時、現に苦しんでいるこの私にとって、むしろ後者の方がより「救い」となる場合があるのではないだろうか。そのような救済のあり方は、確かに久松のように、もはや如何なる苦しみにも捉われないことがない、という根本的な意味での救済はもたらさないかもしれない。しかし、それは現に今ある「この私」の存在がそのまま肯定されるという救済のあり方として、一つの意義を持つように思われる。現に我々が問題に捉われているその場面においては、むしろ西田的な救済の方が求められる場合があると考えられるのである。

### おわりに

以上、西田と久松の宗教論における救済の問題について、双方を比較しつつ考察した。久松における救済の問題は、まず我々の現存在の根柢に考えられる絶対二律背反、相対的な在り方から如何にしても逃れることができないという所から出立し、我々がそこから脱した絶対主体、即ち無相の自己という真仏に目覚める所に見出された。そこに我々は一切の限定を脱すると共に、自由にこの歴史的現実の世界で働くことが可能となるのである。一方、西田における宗教の問題は、我々の自己と絶対者の間の矛盾として考えられた。それは具体的には、自己を越えたもの、自己の否定態としてある絶対者が、同時に自己の成立根柢でもあるという矛盾であり、救済の問題は、我々がこの絶対者に於て自己を有つ、即ち自己の底が絶対の無であるという事実を自覚する所に考えられるのであった。

久松においても西田においても、我々の相対的な在り方そのものが絶対否定に面するものであるとされている点、

また救済がまさに絶対現在において行われ、そこに我々が一切の限定を脱し、この現実世界において絶対自由に働いていくことが可能となるという点では、その宗教的立場のあり方が重なると言える。しかし、久松においては、絶対者、絶対無こそが「自己」となり、そのような無的主体と主体によって限定されたものとの間の矛盾が全く解消される所に救済があるのに対し、西田においては、絶対者と我々の自己との矛盾が何処までも解消されず、自己と絶対者とは何処までも他なる者である所にこそ救済が見出されるのであった。このような西田の論理は一面で絶対他力的であり、その点で久松の立場から批判されるべきものを含んでいるのではないかと考えられる。それは西田の立場における「私」が一面では永遠に死すべき罪悪性の立場を離れてはいない故に、久松の立場からすれば真の絶対安心、真の救済の立場には達していないということであつた。そして西田の立場から久松の立場に対する批判点としては、無相の自己において個の絶対性が考えられないということがあつた。我々がかけがえのないこの私というリアリティに生きる時、この私がこの私として肯定されるという形で救いが、久松の提示する救済に比してなお必要とされる場合があるのではないだろうか。そこに西田的な救済の意義があると考えられるのである。

## 注

(1) 本論文三章参照。

(2) 久松と西田の哲学、思想を比較検討したものとして  
は、海辺忠次「久松真一博士の立場と晩年の西田哲学」(『久

松真一の宗教と思想』所収、禅文化研究所、一九八三)や  
同じく海部忠次「久松真一の哲学・宗教と西田哲学につい  
て」(久松真一『増補 久松真一著作集 別巻』所収、法蔵  
館、一九九六)の他、美濃部仁「東洋的無と純粹経験―久松  
真一と西田幾多郎―」(『日本の哲学』第五号所収、昭和堂、

二〇〇四）が挙げられる。海部の二つの論文は西田晩年の宗教論と久松の立場における多と一との関係を比較したものであり、前者が絶対的の自己否定としての相對個多の立場が積極的に把握されているのに対し、後者は一の方向に徹底しているものの、多の立場については「虚仮として否定あるいは無視されている」（海部前掲論文、一〇八頁）として、久松の立場に対する批判を行ったもの。また美濃部の論文は西田前期における純粹經驗の立場と久松前期における東洋的無の立場の比較を行ったものである。

（3）久松真一著作集第一巻所収の論文「宗教的作用」において、フイヒテやカントが当為をただ道德の原理のみと考えるのに対して、ヴィンデルバントは当為を価値生活一般（＝道德、芸術、学問の全般）の原理としたことに言及し、後者をより評価している。従って、このような久松の見解は、カントやフイヒテに対する批判であるとも考えられる。

（4）久松真一からの引用は、『久松真一著作集』（全八巻、理想社、一九六九―一九八〇）による。本著作集からの引用、参照箇所は、巻数と頁数を本文中に記す。なお、旧漢字は現代仮名遣いに改めた。

（5）本論文三章参照。

（6）西田幾多郎からの引用は、『西田幾多郎全集』（全十九巻、岩波書店、一九七八―一九八〇）による。本全集からの引用、参照箇所は、巻数と頁数を本文中に記す。なお、旧漢字は現代仮名遣いに改めた。

（7）このように、西田は他力的宗教における入信・廻心ということと、禪における見、見性ということを、共に「自己の転換」として同一視する。大峯顕はこの西田の論理において、特に浄土真宗の信心と禪の見性との相違が明確にされていないという点を批判している。「見性としての自己の転換とは、自己自身の内に本来与えられていた光（仏性）が自己を照らすことである。それゆえ、このような意味での転換は、闇から光への転換ということができらるだろう。しかるに、「中略」信心とはむしろ、そのような光が自己自身の内のどこにもないという絶望の自己への転換である。ここでの自己は、罪惡の本源を徹見するというような力をすこしも持ち合わせていない。「中略」信心に与えられる光とは、単に闇を消す光ではなく、闇を闇として明らかにする光である」（大峯顕「逆対応と名号」、上田閑照編『西田哲学 没後五十年記念論文集』所収、創文社、一九九四、四三六―四三七頁）。

（8）八木誠一『覺の宗教』、春秋社、一九八〇、三頁。

(9) より正確に言えば、久松において、限定的な自己とは相対的な在り方からどこまでも抜け出せない存在者である。久松においては西田における個のように存在そのものに絶対性が考えられるのではなく、相対的な在り方が絶対的だという意味で「絶対二律背反」等の用語が使われるのである。