

The Reason Why Nishida Did Not Tell about the Transition from Ethics to Religion in “An Inquiry into the Good”

Yukihito Sano

It looks as if *An Inquiry into the Good* had a gap between its 3rd book “the Good” and 4th book “Religion.” At the end of the 3rd book, the writer says that the perfect good deed can be done and we have to do it. This is the ultimate of “Ethics” and at the same that of “Religion” and “Art.” Thus we don’t have to change over from “Ethics” to “Religion.” On the other hand, at the beginning of the 4th book, the writer says that the great life demands to know that we are limited and relative beings and that the end of “Ethics” is “Religion.” This essay makes it clear that this construction of “*An Inquiry into the Good*” is the inevitable conclusion of *The 1st Draft on Ethics* (1904-1905), *The 2nd Draft on Ethics* (1905-1906) and *Fragments on Pure Experience*. That is, human beings aim at the perfect good deed but fail. Through this failure, demands for religion suddenly occur inside us. The summit of these demands is nothing but the ultimate of “Ethics”, “Religion” and “Art.”

何故西田は『善の研究』において

道徳から宗教への移行を語らなかつたのか

佐野 之人

はじめに

『善の研究』第三編「善」と第四編「宗教」との間には断絶あるいは少なくとも飛躍がある¹⁾(このテーゼに疑念・違和感を覚える向きは先に注1を参照されたい)。第三編の末尾は以下のようになっている。

善を学問的に説明すれば色々の説明はできるが、実地上真の善とは唯一つあるのみである、即ち真の自己を知るというに尽きて居る。我々の真の自己は宇宙の本体である、真の自己を知れば常に人類一般の善と合するばかりでなく、宇宙の本体と融合し神意と冥合するのである。宗教も道徳も実に此処に尽きて居る。而して真の自己を知り神と合する法は、唯主客合一の力

を自得するにあるのみである。而して此力を得るのは我々の此偽我を殺し尽して一たび此世の慾より死して後蘇るのである(マホメットがいった様に天国は剣の影にある)。此の如くにして始めて真に主客合一の境に到ることができる。これが宗教道徳美術の極意である。基督教では之を再生といい仏教では之を見性という。昔ローマ法皇ベネディクト十一世がジョットーに画家として腕を示すべき作を見せよといつてやつたら、ジョットーは唯一円形を描いて与えたという話がある。我々は道徳上に於てこのジョットーの一円形を得ねばならぬ。(西田幾多郎全集第一巻、一九八七年、一六七—一六八頁。以下1.167-168と記す。)

これに直接続く第四編「宗教」の冒頭は以下の通りで

ある。

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。我々の自己がその相対的にして有限なることを覚知すると共に、絶対無限の力に合一して之に由りて永遠の眞生命を得んと欲するの要求である。パウロが既にわれ生けるにあらざ基督我にありて生けるなりといった様に、肉的生命の凡てを十字架に釘付け了りて独り神に由りて生きんとするの情である。眞正の宗教は自己の変換、生命の革新を求めるのである。基督が十字架を取りて我に従はざる者は我に協はざる者なりといった様に、一点尚自己を信ずるの念ある間は未だ眞正の宗教心とはいわれないのである。(1.169)

第三編末尾では「眞の自己を知る」ことはできる、やれと命じているのに対し、第四編冒頭では自己の相対性と有限性を覚知せよ、と言っている。我々はこのギャップをどのように考えたらよいであろうか。また第三編の最終章が「完全なる善行」と題された章で終っているのに対し、第四編が「宗教的要求」と題された章からいきなり始まっていることにも注目せざるを得ない。「完全

なる善行」が可能なところに「宗教的要求」の起りようはないからである。

さらにこの二つの部分を比較するならば、第三編末尾は宗教的には「見性」という言葉が見られることから禅的ないし自力宗的である。キリスト教の「再生」も自力宗的に解されていると考えられる。事実第三編第一一章末尾では「もはや余生けるにあらざ基督余に在りて生けるなり」というパウロの言葉を、「主客相没し物我相忘れ天地唯一実在の活動あるのみ」といった「善行の極致」を表すものとして引用している。これに対し第四編冒頭で引かれているパウロやキリストの言葉は自己の相対性、有限性に基づいており、他力宗的である。また第三編末尾が宗教道徳美術の究極(極意)を同一のものと見ているのに対し、第四編ではそれに関する叙述は全くない。我々はこのギャップをどのように考えたらよいであろうか。ここには道徳から宗教の移行は語られていないし、そもそも移行の必然性すら見出せない。宗教道徳の極意が同一とされているからである。しかし第三編の後に書かれた第一編、第四編、序では、宗教は明らかに学問道徳ないし哲学の極致、本ないし終結という位置づけが与えられている。叙述の齟齬は覆うべくもないように思われる。

ところがここにさらに我々を訝しく思わせる事実がある。それは『倫理学草案第一』『倫理学草案第二』および『純粹経験に関する断章』の存在である。『倫理学草案第一』では理性の無限進行が語られている。『倫理学草案第二』ではこうした無限進行が「道徳の矛盾」として明確に述べられながら、それを解決すべき「道徳の極致」は暗礁に乗り上げる形で中断している。即ち「道徳の極致は道徳がなくなることである」(16,255)とされ、かかる「道徳の極致」は同時に「美術の極致宗教の極致」(同)とされながら、この部分は「或人は至誠にて悪事をなすことなきやとてい」(16,257)とて問いで中断している。

『善の研究』第三編は同じテーマを扱いながら、「道徳の矛盾」のみならず、理性の無限進行をすら語らずに完結している。あたかも道徳に矛盾などないかのようである。西田は道徳の矛盾を知りつつ、それを解決できなかったが故に敢えてこれを語らなかつたのではないか。そのような疑念すら生じてくる。

『倫理学草案第二』にはもう一つの謎がある。即ち『倫理学草案第二』が「宗教論」を末尾に含んでおり、これまた暗礁に乗り上げる形で中断しているのである。この宗教は道徳の矛盾がその解決を求めて必然的に至らざるを得ないものであるから、道徳美術宗教の極致を同一と

する立場とは異なっている。しかもこの「宗教論」は『善の研究』第四編冒頭同様他力宗教的である。ところがこの「宗教論」も「Erbssünde」(16,266)の一語を残して中断している。「道徳の極致」末尾同様、「元来神性的なる人間は何故に自ら欺くか」(同)、即ち何故悪をなすかに関する問いである。

我々はいかか事態をどのように考えたらよいであろうか。第一に「道徳の極致」と「宗教論」は何故中断したのか。中断の理由は『善の研究』でどのように解決されているのか、それともされていないのか。第二に『善の研究』第三編は何故道徳の矛盾のみならず理性の無限進行すら語らなかつたのか。第三に『倫理学草案第二』の「宗教論」以前の部分を仮に〈倫理学ないし道徳論〉と呼ぶならば、〈倫理学ないし道徳論〉は『善の研究』第三編に、「宗教論」は第四編にほぼ相当していると考えられる。『善の研究』第三編と第四編の間には確かに執筆時期の差がある。したがって第三編と第四編の差異は、例えば自力から他力へ、というような西田の思想的変遷と考えることができるように思われるが、事柄はそんなに簡単ではない。第三編と第四編の関係はすでに『倫理学草案第二』の内に存在しているからである。それ故「何故西田は『善の研究』において道徳から宗教への移行を語らなかつた

のか」の問いには執筆時期を理由とするのではない仕方
で答えられなければならない。小論ではまず『倫理学草
案第一』から『善の研究』までの変遷を、道徳と宗教の
関係に焦点を当てて辿る(第一章)。ついで上記三つの
問いに答えることを通じて「何故西田は『善の研究』に
おいて道徳から宗教への移行を語らなかつたのか」に答
える。

なお『善の研究』第三編と第四編の関係を『倫理学草
案第一』『倫理学草案第二』『純粹経験に関する断章』の
延長線上に位置つけて発展史的に考察した先行研究は見
当たらない。『倫理学草案第一』は明治三七(一九〇四)
年九月から明治三八(一九〇五)年六月までの年度の講
義用、『倫理学草案第二』は明治三八年九月から明治三
九(一九〇六)年六月までの年度の講義用、『善の研究』
の「實在」編と「善」編は明治三九年九月から明治四〇
(一九〇七)年六月の年度の講義用が本になっている。『純
粹経験に関する断章』は若干京都時代のものと思われる
ものが含まれているが、多くは『善の研究』を書くため
の膨大な断章である。これらは『善の研究』の成立を考
える上で必須であるにも関わらず、これ等との連関の中
で『善の研究』がどのように成立したかが問われて来な
かつたのは大変不思議なことである。茅野良男氏の研究

成果を踏まえた新しいクロノロジーに基づく『善の研究』
の成立史に関する上述のごとき研究は不可欠である。

第一章 『倫理学草案第一』から『善の研究』までの変 遷——道徳と宗教の関係を巡って——

第一節 『倫理学草案第一』

『倫理学草案第一』では道徳と宗教の関係は「完全な
善行為」を巡る問題から生じている。それは我々が動
機(善意)と目的実現の「二様の標準」(16:200)を持
つことから、「吾人は或行為を評して往々其動機は善な
れども其行為は悪なりという如きことなきか」(同)と
いう問題である。これは『倫理学草案第二』の「或人は
至誠にて悪事をなすことなきや」と同一の問題である。
これに対し『倫理学草案第一』は『善の研究』同様「な
い」と答える。即ち「真正の善意は必ず客観的善理想
と一致すべき者である」(同)とされる。そうして「若
し此の両者が相背馳する場合に於ては吾人が善意として
自己の中に感ずる所の者が真正なる人性の内面的要求で
ないのであるか、さなくば所謂客観的理想となす所の者
が吾人の空想であつて真の客観的理想でないのである」
(同)と述べた上で、「吾人は務めて個人的私欲を去り社

会的迷信を排し吾人が意志の根本なる理性的活動に達すれば自ら自己の要求と社会、宇宙の客観的目的と一致せねばならぬ」(同)と述べる。

何故一致すると言えるのか。これに対し西田は次のように答えている。「吾人の精神の根底に活動する理性は嘗て論じた如く直に宇宙の根本たる神性的又は客観的大理性の一部」(16,200-201)である。これは理由ではない。断言であるか信仰である。では何故かかる断言をなし得たか、あるいは信仰を持ち得たか。

次のように言われる。「善は之を主観的に云えば理性の発展であつて此の理性は宇宙を統一する大理性の一部であるから、客観的に云えば宇宙進歩の大法則に従うこと即ち神人一致」(16,201)にあり、そうして宗教には種々の形態があるが、この神人一致即ち「宇宙の大原理と自己との合一を求むるが宗教の本質である」(同)。かくて宗教の目的は「神人合一」であり、「宗教の生命は之を实地に経験すること即ち宗教的経験にある」(16,202)とされる。神人合一の経験によって「内面的要求」(善意)と「宇宙の目的」の一致も、自らの「善意」が私欲を去つた真正のものであることも、自らの「宇宙の目的」が空想や迷信でないことも明らかにするのである。

かくして「道德の究極する所は宗教に帰す」(16,201)

ことになるが、翻つて宗教的経験から見れば「宗教と道德とは其根本に於ては同一」(16,202)ということになる。「完全なる善行為」を主観的に見れば無窮の理性の発展としての道德となり、客観的に見れば大理性の一部として神人合一となるからである。

ところで次のように言われる。「道德は吾人の理性が大なる理想の統一を求めて働くより起る者であるとすれば、この極点に達したる者が即宗教である」(同)。しかし「如何なる人も理想の極点に達することはできぬ。否無限に進むのみ。理想の本質であつて若し極限を有するものならば理想でない」(16,191)ではなかつたか。

これに対しては「極点」の意味が違つたと答えなければならぬ。理性は無限の活動としてそれ自身極点というものを持たない。しかしながら我々が理性そのものに成り切ること、神人合一することには極点がある。その極点が道德の極致にして宗教的経験に他ならない。

ところでかかる宗教的経験の第一の特徴は「自己の絶対的否認」であるとされる。即ち「凡て人我の見を打破して一たび此の欲望の世界より死すること」である。その結果として第二に「無限の活動永久の生命」が挙げられている。そうして「無限の生命と死とは同一経験の両方面」とされる(以上16,202)。この「宗教的経験」の

二つの特徴は『善の研究』第四編冒頭の「宗教的要求」の内容、即ち「我々の自己がその相対的にして有限なることを覚知すると共に、絶対無限の力に合一して之に由りて永遠の眞生命を得んと欲するの要求」に対応している。しかし『倫理学草案第一』では自力的な自己滅却に終始し、「道德の矛盾」に関する記述もなければ、自己の有限性、相対性、無力に関する記述もない。

かくして『倫理学草案第一』における道德と宗教の関係は、一方において宗教は道德の極点、終極であり、道德は宗教によって根柢づけられるものでありながら、他方で道德と宗教（さらには美術も）はその極点において同一であるとされる。前者が『善の研究』第四編に対応し、後者が第三編に対応する。『倫理学草案第一』では『善の研究』第三編と第四編が一つになった形になっている。ただし第四編に見られたような自己についての否定的な契機（有限性）は顕在化していない。

第二節 『倫理学草案第二』

『倫理学草案第二』では道德と宗教の関係は「道德の矛盾」を介したものとなっている。『倫理学草案第一』でも理性の活動は無限であるとされたが、『倫理学草案第二』ではこの無限の活動の内に否定的な契機が見て取

られる。それが「道德の矛盾」である。この「道德の矛盾」は（倫理学ないし道德論」と「宗教論」との両方に現われ、それぞれにおいて矛盾の解決が示されながら、叙述は共に暗礁に乗り上げる形で中断している。前者の解決の方向が「道德宗教美術の極致」であり、後者の解決の方向が「見神の事実」であり、それぞれが『善の研究』の第三編と第四編に引き継がれていく。詳しく確認しておく。

『倫理学草案第二』でも理性ないし精神の活動は無限であるとされる。「精神の活動」は「活動の為に活動する」のであり、その意味で「無限の活動」なのである。それ故「一たび自発的活動を失えば爰に死物となる」。「それで善行とは不息なる人格の発展である、強大なる意思の活動である、何處までも自己の理想を把持し、且つ進んで已まざる行為である」とされる。（以上16,231）

ところが『倫理学草案第二』ではこの「無限の活動」の内に「道德の矛盾」が看取される。即ち精神の活動が無限であるとするならば、絶対的理想（善）に何時になったら到達できるか、到達できない内は常に悪ではないか、そもそもそのように理想を追うことが理想に達することを不可能にしているのではないか、また人間の一生は百年にも満たず、人類生存の時期も無限ではないのに、何

故に進歩のために勤勞しなければならぬのか、という人生に対する大疑惑である。(16,253)

かかる「道德の矛盾」に対する一つの解決が「理想を没する」というやり方である。これが「道德の極致」にして「美術の極致宗教の極致」である。しかし「倫理学草案第二」でも、例えば「理想というのは外より説明のできぬ内面的統一の活力である。プラトンは之を神来という。理想は何處より出で来るか。宇宙の本体より直に現われ来るのである」(16,229)とあるように我々の最も深い根底に理性ないし理想を認めるという立場を捨てていない。これは『善の研究』でも同様である。これはどのように考えたらよいであろうか。

ここでは理想に二義を認めなければならぬ。即ち一つは衝動としての理想そのもの、もう一つは目的觀念となつた理想であり、没すべきは後者である。「道德の矛盾」は理想を目的觀念にする所、活動そのものを対象化する所に生ずるのである。しかし我々は理想を目的觀念とせざるを得ない。それ故に煩悶疑惑は不可避である。そのことの洞察が『倫理学草案第二』にはある。ここではその矛盾を「理想を没する」という仕方で解決せんとするのである。その結果としての「物我一致の境界」(16,255)が「道德の極致であるばかりでなく又美術の極致宗教の

極致である」(同)とされる。そうして我々は「唯私欲を去りて本来の至誠に合する」(同)ことよつてかかる「無我の真境」(16,256)に達することができるが、「或人は至誠にて悪事をなすことなきや」という一文を以て中断している。

何故ここで中断してしまつたのか。『倫理学草案第一』同様、我々の最も深い根底に理性を認めるという前提に立ちながら、どうして真の至誠であれば決して悪事をなすことはあり得ない、悪事をなすことがあるとすれば、至誠が真の至誠でないか、客観的な善と思われていたものが迷信であるかのいずれかである、と断言できなかったのか。宗教家において神の御心と自己の心の間に「毫厘の差のないのが宗教の極致」(以上16,255)であるように、真の道德家においても至誠と客観的な善とが一つとなる境界がある、と言ひ切ることができなかったのか。かかる実例は枚挙に暇がないのではないか。

『倫理学草案第二』「宗教論」によれば、それは人間には不可能なのである。何故なら「主観客観の衝突」というのは吾人の精神の性質上到底免る能わざる運命」(16,258)だからである。主観客観の衝突とは「主観的活動と客観的實在と(の)衝突」(同)、即ち動機と客観的目的が一致しないということ、即ち「罪惡」である。

かくして「それでいかに人心が進むも人間が生き居る間は到底罪惡の要素を除去することはできぬ」(16,265)と言われる。だとすれば「或人は至誠にて惡事をなすことなきやという」なる問いに「ない」と答えることはできない。しかし他方で西田は美術家や宗教家における極致を実例を通して確信していた。この葛藤が中斷の理由ではないだろうか。

この「道德の矛盾」とそれによる煩悶は「宗教的煩悶」として「宗教論」にも現われる。ここでは「自分の知識や意思では到底之の解決ができぬから自己以上の或物に頼」る。そこに「宗教の起源」があるとされる(以上16,258)。これが「道德の矛盾」に対するもう一つの解決の方向である。そうして「吾人が無限なる実在の大勢力に対し自己の無力を感じる時、自己は此の絶対無限の中に包容せられ直に神の存在を確信する」という「見神の事実」に到る(以上16,261)。これが「善の研究」第四編冒頭の「宗教的要求」即ち「我々の自己がその相対的にして有限なることを覺知すると共に、絶対無限の力に合一して之に由りて永遠の眞生命を得んと欲するの要求」から「見神の事実」に到る流れに対応していることは明らかであるが、『倫理学草案第二』「宗教論」の方は中斷している。何故か。

『善の研究』における「惡は実在体系の矛盾衝突より起るのである」(1,194)という記述と比較するならば、『倫理学草案第二』には「動的な純粹經驗」という概念が未成熟であるというのがその中斷の理由である。その際「動的な純粹經驗」とは神にして眞の自己である唯一の実在の運動の両方面に神と自己(個人)を見る見方であるが、そうした見方が『倫理学草案第二』にないため、人間の惡と神の惡が並立したまま「Ersünde」の一語を以て中斷しているのである。

第三節 『純粹經驗に関する断章』

『倫理学草案第二』は『倫理学草案第一』における理性の無限進行を「道德の矛盾」として否定的に捉えることにより、『倫理学草案第一』において即自的に一つになつていたものが〈倫理学ないし道德論〉と「宗教論」とに分かれた。その際『倫理学草案第一』において道德宗教美術の極致を同一と見る見方が〈倫理学ないし道德論〉に、宗教を「道德の極致」と見る見方が「宗教論」に引き継がれる。しかし両者共に中斷している。『純粹經驗に関する断章』ではどうなっているか。宗教について論じている断片一三、二一、二二、二六についてその変遷を追ってみよう。

「断片一三」は『倫理学草案第二』において分かれた（倫理学ないし道德論）と「宗教論」を再び統一しようとしている。ここでは修養が二段階に分けて述べられる。まず「道德的修養」（16,434）の段階が来る。「自己の理想に向つて奮闘」する。「死力を尽して奮闘」する。「奮闘又奮闘」（以上16,436）。これは『倫理学草案第一』の「完全なる善行」を求める奮闘である。しかし「自己の勢力を竭くし、技量を尽して遂に思う所に達する能わざる時、

深く自己の無力なることを感じ」（16,433）る。「欲」や「誘惑」に打ち克たれないということである（16,432）。これは『倫理学草案第二』では「道德の矛盾」と呼ばれたものである。この窮處において「窮して転ずる」ということが起こる。「深く自己の無力なることを感じ、之までの按排較計の念を一掃すると共に、自己の心底に偉大なる不可思議の力が堂々として働いて居ることを感得する」（以上16,433）。これは『善の研究』の「宗教的要求」から「見神の事実」までの経過に対応している。そうして「我々が此の力に帰依し得た時信仰を得た」（16,433-434）ことになり、これに基づく修養が修養の第二段階としての「宗教的修養」である。この修養は「没理想」であり、「自然の運行」が中心となる（以上16,434）。かかる修養の目指す所が「達人」（16,433）である。「画家

が千辛万苦の後始めて一妙處に達する」（16,436）が如くである。これは『倫理学草案第二』の道德宗教美術の極致、したがって『善の研究』第三編末尾に対応している。なお「断片一三」では「自己及び宇宙を支配する大威神力」を「神」とも「弥陀」とも「真の自己」とも呼んでよいとして（16,433）おり、諸宗教に共通する本質を論じようとしている。

「断片一二」では「宗教心の起源」[その二]と「宗教心の起源」[その二]で二つの異なる宗教が示されている。「断片一三」で一つのプロセスの中で統一された二つの宗教が別々に扱われた形である。その際「宗教心の起源」[その二]では、「宗教心の起源」を「理想と現実との衝突」という「人心の本性」たる「矛盾」に求め、その「決着」と「安慰」を「知識や意志」の「未だ起らざる前」、即ち両者を「結合統一する総合的一活力を自得する」所に求めている。これに対し「宗教心の起源」[その二]では「宗教心の起る因縁」を三つ挙げた後、「自己に對する不安の念」が本であるとしている。そうして宗教心が「神の *causa cognoscendi* である」としている。異なる宗教が扱われる順序は『倫理学草案第二』および『善の研究』第三編、第四編に等しい。

「断片一二」は「宗教心の起源」と「仏教の大綱」の

二つの部分から成る。「宗教心の起源」では二つの異なる宗教が再び両者に共通の本質的な部分において統一的に論じられている。即ち「宗教心とは知識欲とか道德欲とか未だ分化せざる以前に存する精神の根本的欲望」である。この宗教心即ち「宗教的要求を充すもの」が「宗教」であり、その本質が「内面的経験、神秘的直観にある」とされる。この根本において仏教とキリスト教を区別していない。そうしてかかる「宗教的直覚に本づいて天地人生に対する意見の確定」であるところのものが「信仰」である。それは「人が全力を尽して疑う能わざる」者である。ここには二つの宗教の孰れが極致である、という考えはない。その上で「仏教の大綱」で、仏教（浄土宗、真言宗を除く）のキリスト教に対する優位を説いている。「断片二六」ではまず「道德の不完全」（矛盾）が述べられる。それは「自己を主観的に立して」「絶対の自由意志に達せんとするは不可能の事なり」と言われるような「自家撞着」である。そこから「道德が完全となり自由意志が真に自由意志たらんとせば、主観的意志は客観的意志となり自己は宇宙と冥合せざるべからず。意志の滅却、主観的道德の滅却、義務道德の滅却、これが即道德の完成なり。而して之は道德の範囲を越えて宗教に入る。此に於て道德の終極は宗教となる」（以上16:516）

というように、「意志の滅却」即ち没理想の極致としての宗教が述べられる。

次いで「宗教心」から「信仰」への過程が述べられる。即ち「宗教心」とは「相対的有限のものが絶対的無限の者を慕い之に由りて安心せんとする希望」（同）であり、それが「人心の根本的欲望」であるのは「吾人の心は相対、有限の状態に於て働いて居るが其根本的性質は絶対であり無限である」というように「人心は自家撞着」（16:517）だからである。それ故「宗教心」は「凡ての知を尽し情を尽し力の及ばぬ處に於て信じる」「信仰」において満足せられるとされる。（以上16:518）

したがって「断片二六」は「断片二二」同様二つの異なる宗教が並べて述べられる形になっている。しかし前半の「道德の完成」が「道德の範囲を越えて宗教に入る」という仕方で一般的な宗教に移行しているため、ここでも「断片二二」同様、二つの宗教をその本質において論ずる試みとしても理解できる。その上で「断片二二」同様、最後（「仏教と基督教」）に「仏教と基督教の比較がなされ、仏教の優位が説かれている。「断片二六」は最初に「道德の完成」としての宗教を述べ、次いで「宗教心」から「信仰」を述べるという順序になっていると同時に、両者をその本質において統一的に論じているという点で「断片

二二」と「断片二二」の統一であると同時に、叙述の順序に関して『善の研究』第三編、第四編に近いものとなっている。

ここで採り上げた『純粹経験に関する断章』の諸断片はみな『倫理学草案第二』において残された問題の解決の試みと見ることが出来る。『倫理学草案第二』で残された問題とは、中斷している「道德(宗教)の極致」と「宗教論」をどうするか、両者において提示された二つの宗教(極致としての宗教と宗教一般)をどう関係づけるか、という問題である。

「断片二二」を除き上に取り上げた全ての断片において、人間精神における神性と罪惡の矛盾は「力を尽すこと」とその結果としての「自己の無力」を媒介として、「転じる」という仕方での解決が試みられている。罪惡を抱える人間精神が力を尽すことを通じて自己の無力を悟り、そのことで逆に神性の働きに目覚めるという論理である。こうした論理は『倫理学草案第一』にも『倫理学草案第二』にも見当たらない。

道德・宗教の極致と宗教との関係については、「断片二三」では「道德的修養」(理想の追求)が転じられて「見神の事実」に到り、それによって獲得した「信仰」に基づいて「宗教的修養」(沒理想)が始まる。その極致が「達

人」の境地である。それが諸宗教の別を超えた普遍的なものとして論じられている。

「断片二二」では、まず人心の矛盾とその解決の方向(極致)が示され、次いで宗教の起源が一般的に述べられる形になっている。その際矛盾の「決着」としては「自得」の宗教が、一般的宗教としては神と個人の関係としての宗教が並列した仕方ですべて述べられている。「断片二二」では二つの宗教が並列した仕方ですべて述べられている。

「断片二二」は宗教にこうした極致と一般の区別を設けずに、まず宗教をその本質的などころで論じ、その後には仏教とキリスト教(二つの宗教の典型)の優劣を論じようとしている。

「断片二六」における「道德の不完全」とは人心の矛盾に他ならない。そこから一方で「道德の完成」としての極致の宗教が、他方で「末が本を慕い子が親を思う如き情」(以上16.516—517)である「宗教心」から出発し、その満足を「信仰」に求める宗教が、連続的に述べられながら、両者を本質的な部分で統一的に論じようとしている。その後仏教のキリスト教に対する優位を論じている。

第四節 『善の研究』

『純粹經驗に關する断章』の上掲諸断片を読むと、西田が懸命に『倫理学草案第二』の残した問題を解決しようとしていたことが伺える。その延長線上に『善の研究』を置く時、我々は少なからず衝撃を覚える。少なくとも不審の念を禁じ得ない。第三編には理性の無限進行もなければ、道徳の矛盾もない。理想の追求と没理想の区別もない。人心の矛盾を形成していた神性と罪惡の内、第三編は神性のみを主張している。その可能性を証明するのが純粹經驗説である。即ち実在を意識現象とし、その統一力として我々の自己が宇宙の理や神と同一である、とする理論である。このような可能性を示しつつ、内なる事実に基づく断言によつて第三編は我々に「眞の自己を知れ」と命ずる。これに対し人心の矛盾を形成していったもう一方の罪惡は、第四編が請け負っている。道徳宗教美術の極致としての宗教は第三編のみに現われ、一般的な宗教は第四編で扱われている。これは『倫理学草案第二』そのままではないか。否、道徳の矛盾を語らないという点では『倫理学草案第一』への逆戻りであり、理性の無限進行もまるでないかのような叙述という点ではそれ以前ですらある。人心の矛盾に何らかの解決を与えようとしていた努力、宗教の極致と一般的な宗教を何とか一つにしつつ、その上で仏教のキリスト教に対する優

位を主張せんとしていた努力は一体どこへ消え去つてしまったのか。

しかし次のように解釈したらどうであらうか。我々は第三編では人格の要求に従い、純粹經驗説による可能性と事実に励まされて、どこまでも「眞の自己を知れ」との命令に只管従う他ない。しかしまさにその点において我々は自力の無効を悟る。自己（偽我）を立てて眞の自己を追求することの、あるいはそうせざるを得ないことの不可能を悟る。これが第三編と第四編の間の文字の書かれていない所でなされる經驗である。かくして第四編の冒頭で「宗教的要求」が突如として我々に起こることになる。それは「もうどうにもなりません。助けてください」という我々の側からの要求が、大なる生命の側からの要求、即ち「我々の自己がその相対的にして有限なることを覚知」せよ、「絶対無限の力に合一して之に由りて永遠の眞生命を得んと欲」せよとの要求に転ずる時である。その時疑わんとして疑う能わざるものを見（見神の事実）、これを信ずる（信仰）。さらにその徹底が「宗教の極意」であり、第三編の宗教道徳美術の極致に接続する。それが第一編冒頭あるいは第二編の「考究の出发点」としての純粹經驗に接続する。このように解釈したらどうか。

しかしそうだとして一体何故西田はそのような書き方を選んだのか。換言すれば『倫理学草案第二』で残された問題をハッキリと言葉に出して解決を与えるような仕方では書かなかつたのか。『純粹經驗に関する断章』の路線を完成させる道を選ばなかつたのか。

そこで注目したいのは上掲断片の内最も進んだ形を取っていると考えられる「断片二六」における一文である。この一文で一段落であり、読み方によっては中断しているともとれる。

真の信仰と迷信とは其力を尽し純一なる程度に由る。

(16,519)

真に力を尽し純一なれば真の信仰を得る。これは至誠なれば悪事をなさずという断言ないし信仰に等しい。かかる断言ないし信仰は直に問いに転じる。一体何時になつたら我々は真に力を尽したことになるのであろうか。このような一文を発する根本には自己を滅した境地を自己が狙う、ということがある。力を尽し、窮して転ずる所を狙っている。翻つて考えて見れば、理想を没する、自己を滅するというのも、自己を滅した境地、無我の境地を狙っている。その点において理想を追求するのと選ぶ

所はない。狙うことで逆に偽我（狙う我）を立ててしまっている。『善の研究』第三編が、理性に従い人格の要求に従うことと、希望を没し偽我を殺すことを区別しなかつたことにはかかる考察が背後にあったのではないか。『純粹經驗に関する断章』において中心概念であつた「力を尽し」た所に生起する「窮して転ずる」の論理を一掃したのも同様の考察が背後にあつたのではないか。

「窮して転ずる」の論理を排除した後の叙述はどうなるであらうか。我々はそれが如何に矛盾した営みであらうと人格の要求にどこまでも従うより他はない。それは理想（理に成り切る）の追求であれ、没理想であれ、窮して転ずるであれ、偽我を立てながら偽我を滅するといふ矛盾した営みである。そこには「真の自己を知れ」という命令（人格の要求）しかない。そうして突如として「宗教的要求」が自己に対して起る。それが第四編の始まりである。

西田はどこにも書いていないがこうした叙述構成を明確に意識していた。それは『倫理学草案第一』『倫理学草案第二』『純粹經驗に関する断章』という流れの中で『善の研究』を位置づけることによって明確に言える。ここでは最早理想を没すれば何とかなる、力を尽すならば窮

して転ずるだろうという仕方ではねらいを定めることも、
それどころか理性の無限進行やそれに起因する道德の矛盾を解決せんとする試みも無用となったのである。

第二章 何故西田は『善の研究』において道德から宗教

への移行を語らなかつたのか

最後に冒頭で提起した問いに答えることを通じてこれまでの考察を纏めて見たい。第一の問いは『倫理学草案第二』「道德の極致」と「宗教論」中絶の理由、およびそれが『善の研究』で如何に解決されているか、あるいはされていないのか、であった。『倫理学草案第二』中絶の理由はいずれも人間精神の神性と悪の矛盾にあった。これに対し『善の研究』はこの矛盾を動的に理解された純粹経験説によつて解決しようとしている。即ち人間は人格の要求に基づき、道德であれ、宗教であれ、美術であれどこまでもその極致である無限の理性（神的理性、眞の自己）を目指さなければならぬ。ところが人心の抱える不可避の矛盾故に、即ち自己の無力の故に人間は罪惡を免れない。しかしこの罪惡こそが宇宙を構成する一要素であり、これによつて人間精神は深遠なものとなり、また神は無限の愛を明らかにすることができる

のである。

しかし罪惡こそが宇宙を構成する一要素である、とは気づき、あるいは目覚めの言葉である。そうして動的に理解された純粹経験説はこの目覚め（宗教的覚悟）の立場に立つて自らを開いたものに他ならない。それ故『倫理学草案第二』中絶を解決したものは『善の研究』を導いた西田の根本経験でなければならぬ。それが第三編と第四編の間の文字の書かれていない所でなされた経験である。

第二の問いは『善の研究』第三編は何故理性の無限進行および道德の矛盾を語らなかつたのか、であった。西田は理性が無限進行に到ることを十分に承知していた。そのことは『倫理学草案第二』や『純粹経験に關する断章』の内容が証明している。西田は理性の無限進行および道德の矛盾を分つていて語らなかつたのである。何故か。

必要がないからである。我々が眞の自己を見失ひ、人格の要求に従わんとしている間、そこにあるのは命令のみである。「眞の自己を知れ」。それしかない。その営みが無限に続こうが、不合理な矛盾を含んでいようが我々はこの命令に従う以外に生きようがない。我々が「人格の要求」に従わざるを得ないのは、それが我々の意識的な要求ではないからである。我々には説明のつかない最

大最深の要求であり、大なる生命の要求だからである。

最後の問い、何故西田は『善の研究』において道徳から宗教への移行を語らなかつたのか、にはどのように答えられるであろうか。

語つてはならなかつたのである。西田が道徳の矛盾から宗教的煩悶を経て宗教的要求が起る、という道行きを知らぬはずがない。『純粹經驗に関する断章』はそうした道行きの必然性を懸命にまさぐつた痕跡である。そのような〈必然的な〉過程をくどくど語らずに、第三編末尾の「眞の自己を知れ」という命令から、無媒介に第四編冒頭の「宗教的要求」を語りだしたのは訳がある。それは道徳から宗教への〈必然的な〉移行を断つためである。理想を求めることがいけなかつた、ならば理想を没し自己を滅すればよいのだ、いやいや理想を没し自己を滅すればよい、というのも自己を恃んでいる、力を尽して自己の無力を知ること無心の境界に達することができるのだ、窮して転ずればよいのだ等々、こうした発想は全て自己を立てながら、その自己が目的である無我ないし神人合一を、その必然的な道行きにおいて〈こうすればよいのだな〉と狙っている。無我を狙いつつ自己を立てている。それ故にこの企てはその構造からして不合理的であり、この企てを堅持している限りこの企てが功

を奏することはない。ならばこうした〈必然的な〉道行きを断てばよいのだな、と我々の自己はどこまでもしつこくつきまとう。

どうにもならない。これが第三編と第四編の〈間〉である。そうして〈突如として〉第四編「宗教的要求」が我々の自己に起こつて来る。この突如性こそ西田が道徳から宗教への移行を語らなかつた理由である。

注

1. 『善の研究』第三編と第四編が独立に成立したとする説が有力のようであるが、その場合、第四編を京大時代の宗教講義のように何故「宗教の概念」から始めなかつたかの説明が必要となる。以下では西田が道徳から宗教への移行に苦心しながら、『善の研究』ではあえてそれを語らず、第三編と第四編の間に非連続の連続ともいふべき連関を念頭に置いていたことを示す。西田が第二編に相当する部分を書き始められたのは、宗教問題に解決を得たからであり、それ故その時点で西田は「宗教」編を含めた全体系を念頭に置いていた筈である。(拙論『善の研究』の体系性) 関西哲学会年報、アルケー二〇一八、六九―八〇頁参照)

また道徳と宗教は連続するという説が主流のようである。小坂国継は「宗教と道徳との区別が明確にされていない」のが『善の研究』の一特徴であるとし、ここには「彼の中期以後の著作に見られる宗教の立場と道徳の立場との明確な区別、すなわち宗教的意識は道徳的立場の自己矛盾に端を發し、道徳的立場の自己放棄によって生ずるとする思想は見られない」（『善の研究』小坂国継全注釈、講談社学術文庫、二〇〇六年、四八五頁）としている。藤田正勝は「道徳と宗教をめぐっては、たとえば、完全な義務の実現といった課題を前にして挫折することによって宗教の立場が開かれてくるというように、道徳の立場からの飛躍的な転換によつて宗教の立場が成立すると言われることがある。しかし西田は、このような形での道徳から宗教への移行ということは考えていない。むしろ同じ基盤の上に成立するものとして両者を捉えている（岩波文庫版『善の研究』改版、二〇一二年、三四二頁）」と述べている。上田閑照も「道徳と宗教とは、純粹經驗の立場では連続します。道徳の挫折を通じて宗教への飛躍転入というような見方にはなりません（『西田幾多郎を読む』岩波セミナーブックス38、一九九一年、一六三頁）」と述べている。確かに「純粹經驗の立場」

では連続する。しかし「初めて読む人」（序）は道徳から宗教への飛躍転入を自得しなければならぬ。『善の研究』はすでに「純粹經驗の立場」に立ち得た西田が、「初めて読む人」を自得に導くことを通じてその立場の基礎づけを行わんとした書である。そうして純粹經驗の立場に立つならば、如何なる場合も我々は純粹經驗の統一の外に超出することができないこと、したがって道徳も美術も哲学も宗教も日常も純粹經驗の上に成立していること、を讀者は理解するのである。西田が「初めて読む人」に第一編を略するように指示したのはそのためである。その点については平成三〇年度日本倫理学会発表「純粹經驗の立場と論理——『善の研究』の構成に即して」を参照のこと。

2. 『善の研究』第三編と第四編は『倫理学草案第二』の（倫理学ないし道徳論）と「宗教論」を引き継いだものである。前者の末尾には道徳・美術の極致と同一の（宗教の極致）が述べられるのに対し、後者では（宗教一般）が述べられる。『純粹經驗に関する断章』では一方で二つに分かれた宗教を本質的な部分で統一的に論じようとしながら、他方で自力的な仏教の、キリスト教を含む他力宗に対する優位を述べようとしている。この頃の西田が（宗教の極致）と（宗教一般）で念頭

に置いていたのは、自力的な仏教と、キリスト教を含む他力宗であることはほぼまちがいが無い。(16, 498; 16, 522)。それ故『善の研究』第三編第四編のそれぞれに禪宗的キリスト教的表現が見られるにしても、第三編に自力的な仏教、第四編に他力宗を念頭に置いていたことは、その由来からしてほぼまちがいが無い。

3. 道徳から宗教に至る道はない。したがってそれについては語れない。しかし宗教的覚悟から道徳を語ることは可能である。それが動的に理解された純粹經驗説に他ならない。