

山口大学東アジア研究科

博士論文

西田哲学の根本経験とその論理 ～「悪」の問題を中心に～

令和7年3月

唐 露

(TANG LU)

目次

はじめに	1
第一章 根本経験—心霊上の事実とその論理の展開	4
第一節 研究動機と研究目的	4
第二節 根本的な立場の深化と根本的な立場からの説明の展開	6
第三節 根本経験—心霊的経験の事実	9
第四節 西田哲学における悪の問題	11
第五節 先行研究の考察	12
【考察—結論】	13
第二章 『善の研究』の立場	14
第一節 純粹経験（主客未分）と反省（主客対立）	14
第二節 倫理（善について）	19
第三節 宗教	25
第四節 「真の自己」と「偽我」との関係及び「悪」の自覚	27
第五節 『倫理学草案第二』における独我論の脱出をめぐる悪の問題	31
【考察—結論】	42
第三章 『場所的論理と宗教的世界観』の立場	43
第一節 場所的論理	44
第二節 逆対応と死の自覚	65
第三節 宗教的入信—我々の自己の自覚的事実	85
第四節 歴史的世界	95
第五節 場所的宗教論の特徴	101
【考察—結論】	111
おわりに	113
参考文献	117

はじめに

本論の目的は、西田哲学の奥底に一貫して潜んでいる「根本的な立場」すなわち「根本経験」が如何に深化したのか、また、その「論理」が如何に発展したのかを明らかにすることにある。従来の哲学では、「経験」と「論理」、すなわち言葉以前と言葉を分けて捉える傾向がある。しかし、「経験」と「論理」を分けること自体がすでに「論理」あるいは「言葉」を優先しているやり方であるから、西田は最初からこうした分け方に疑問を持ち、「論理」と「経験」を分ける以前のところから出発し、「新しい哲学」を成立しようとしている。こうした「論理」と「経験」を分ける以前、西田哲学の根源ともいえるものは、「根本経験」であり、つねにそこから出発している西田哲学の立場は「根本的な立場」である。西田思想の展開につれて、「根本経験」、「根本的な立場」の内実が絶えず深化しているし、それを説明する哲学「論理」も同時に深まっていくのである。本論の一つの重要な問題は、西田哲学に通底している「根本的な立場」「根本経験」をどのように解読するか、また、それをどのような視点から捉えるかである。

先行研究ではその解明が各方面からなされているが、「悪」の問題という視点による考察は取り残されているように見える。西田哲学研究の歴史は戦前と戦後に分けることができる¹。戦前の研究は主にその論理の批判と理解の試みについてのものである。戦後の研究は西田哲学の継承と対決をめぐる展開している。西田哲学はまず西田の直接の弟子、例えば西谷啓治、下村寅太郎によって研究され、そしてそれらの門下にある研究者、例えば上田閑照、大峯顕によって展開される。さらに、小坂国継、藤田正勝をはじめ、西田哲学研究がよりいっそう広く深く進んできた。その中で、「悪」の問題は主に「宗教論」の研究課題として探究されている。

「悪」の問題とは、通常考えられている道德上の「善悪」の問題ではない。西田哲学において、それは根本的には宗教的「罪惡」の問題であり、すなわち人間存在の本質にある人間そのものをも「絶対否定」する「悪」的な本性、ないしその「自覚」をめぐるものである。例えば、キリスト教における「原罪」、仏教における「迷い」はそれを指している。このように、「悪」の自覚は、我々の自己存在の「絶対的自己否定」の意義を有している。また、自己の「悪」の自覚は神の救いなくし真の自己への自覚と表裏一体になっているので、我々の自己存在に対する「絶対肯定」の意義を同時に持っていると考えられる。つまり、「悪」の自覚において自己の立場の根本的な「転換」が起こるのである。その立場の転換はよく道德から宗教への飛躍の問題とされている。その点で、「道德」と「宗教」との関係から「悪」を論じる研究が多い。

小坂国継（2013）²は前期の『善の研究』と中期の『一般者の自覚的体系』と晩年の『場所的論理と宗教的世界観』を相互に比較し、それらの異同を検討した。前期の『善の研究』において、「宗教は道德と連続したものとして、道德の延長上に、また道德の極限として位置づけられている。そこには、宗教と道德の断絶の要素、宗教は道德の絶対否定的転換において成立する要素は希薄である」とし、「このことと関連して、『善の研究』では悪の契機やその積極的意義について触れた言説は少ない」という。その原因は「純粹経験を唯一の根本的実在と考え、純粹経験からいっさいのものを説明し、いっさいのものを純粹経

¹ 藤田正勝編・解説「解説」『西田哲学選集別巻二 西田哲学研究の歴史』、燈影舎、1998年、p512～p537 参照。

² 小坂国継「西田哲学と宗教哲学」『国際哲学研究2号』、東洋大学国際哲学研究センター、2013年、p85～p89。

験の発展の諸相としてみようとする立場からは、悪の存在やその積極的意義を論ずることは極めて困難なことであったと思われる」という。そして、中期の西田の宗教論の特徴は、「個の側における悪の問題が正面からとりあげられ、究極的に道徳的自己が破綻し、その自己否定を媒介として宗教的世界が現れる、と論じられていることである。ここでは宗教はもはや道徳の延長に連続してあるのではなく、道徳的なものとの断絶において、すなわち非連続としてある」。しかし、「この時期においては、宗教はまだ自己の側から、自己の否定的転換としてとらえられていて、それが同時に場所の側から場所自身の否定的転換として見られるという要素は希薄である」。さらに、最晩年の宗教論では、「宗教はわれわれの自己の側の自己否定の働きと、超越者の側の自己否定の働きと逆方向的対応として特徴づけられている」。このような自己と場所との相互的關係から、「悪」が論じられるようになる。このように、小坂は「悪」の自覚を道徳から宗教への飛躍の一契機としてとらえ、それが中期以降において初めて明確になり、『善の研究』において積極的に論じられなかったと主張している。

小坂の立場と同様に、上田閑照（1991）³は『善の研究』において「道徳と宗教とは、純粹経験の立場で連続し」、「道徳の挫折を通じて宗教への飛躍的転入というような見方」にはならないとしている。西谷啓治（1985）⁴は『哲学論文集第七』に収められた最後の論文（「場所的論理と宗教的世界観」：筆者注）の宗教観と比較すれば、西田哲学の宗教観の「発展の大なるに驚かされるであろう。何よりも初期の宗教論には罪や死の問題がまだ深く考えられていない」という。

そうして、「悪」の自覚と救いについて、先行研究はほとんど最晩年の著作を基に論じる傾向がある。そこには、浄土系の宗教、とりわけ親鸞の「悪人正機」の概念に言及して、「悪」を説明している特徴が見られる。小坂国継（1994）⁵は「西田哲学は、全体とて言えば、一種の「宗教哲学」であると言えるであろうが、その中でも西田が宗教特に傾斜した時期は三度あった。『善の研究』の時期、『一般者の自覚的体系』および『無の自覚的限定』の時期、そして晩年の「場所的論理と宗教的世界観」の時期である。この内、最初の二時期は、上述したように、主として西田の個人的・内発的動機にもとづくものであった。すなわち自己の内的な衝迫とその解決という課題にもとづくものであった。しかし、最後のそれはむしろ外発的・時代的な動機にもとづくものであったといえる。そして、この時期の西田の宗教論の特徴は、一言でいえば、それまでの自力的・禅宗的な宗教論ではなく、他力的・浄土系の宗教論であったことである。この時期、西田の心をとらえたのは親鸞の末法思想であり、また悪人正因の説法であったのである」。そこに、「悪」の問題は晩年の宗教論において「悪人」と関連づけられて、主な課題として論じられていることがわかる。同様に藤田正勝（2011）⁶によれば「仏の慈悲はもっとも罪深いものにまで及ぶという理解が浄土教の中にはある。自ら生死の世界を離れる力もよすがももたない者にまで及ぶのである」。そういう観点から西田は『歎異抄』の言葉に注目している。「自分こそ煩悩の大海に沈み、罪惡を背負って生死の世界をさまよう凡夫であるという自覚に徹したところから語られる」。それこそ「悪」の自覚に他ならない。

このように、「悪」についての研究は、主に中後期に集中していることがわかる。前期

³ 上田閑照『西田幾多郎を読む』、岩波セミナーブックス、1991年、p163。

⁴ 西谷啓治「西田哲学—哲学史におけるその位置—」『西田幾多郎：その人と思想』、筑摩書房、1985年、p128。

⁵ 小坂国継『西田哲学と宗教（大東名著選）』、大東出版社、1994年、p66～p67。

⁶ 藤田正勝『西田幾多郎の思索世界——純粹経験から世界認識へ』、岩波書店、2011年、p282～p285。

における「悪」の潜在を指摘する研究が見られるにも関わらず、その点について立ち入って論じこなかった。以上の理由で、「悪」の問題を中心課題として、そこから西田哲学を貫く「根本的な立場」を分析する研究は見当たらない。本論は『善の研究』の執筆以前に「悪」の問題の所在を明らかにすることによって、「悪」の問題という新たな視点から西田哲学の「根本的な立場」・「根本経験」を再解釈するものとして位置付けられるのである。

以上を踏まえて、従来の研究では、「悪」の問題は西田の中後期の課題として、初期『善の研究』の段階には十分に自覚されていないと指摘される。それ故、多くの研究は『善の研究』を未熟なものとして捉え、その論理の中に「絶対否定」の側面が認められないと主張する傾向がある。本論は初期の代表作『善の研究』を再解釈し、「悪」という視点から西田哲学を見てゆき、西田幾多郎の思索に一貫している「根本的な立場」、「根本経験」とその論理について、新たな解釈の可能性を探っている。

第一章では、まず、西田哲学の「根本経験」「根本的な立場」の深化、及びその「論理」の展開を明らかにする。そして、「根本経験」の内実を「心霊的经验」あるいは「心霊上の事実」として考察し、それと「悪」の問題とどのように関連するのかを論じる。

第二章では、「悪」の問題を切口として、「独我論」の超克をめぐって、初期西田哲学の『倫理学草案第二』と『善の研究』を考察する。それぞれの「宗教」論は章立てにおいて対応していることに着目し、「宗教的要求」「宗教的体验」（見神の事実）「神」「神と人間の関係」という四点から『倫理学草案第二』と『善の研究』とのテキストに即した比較研究を行う。

第三章では、まず西田哲学の集大成である「場所的論理」を辿り、そして、これまでのポイントを引き継いで、最晩年の代表作『場所的論理と宗教的世界観』についても、「宗教的要求」（宗教心）「宗教的体验」「神」「神と人間の関係」に焦点を絞って考察することを目指している。その上で、『倫理学草案第二』『善の研究』『場所的論理と宗教的世界観』において、「悪」の問題をめぐって、西田の根本経験がどのように深まっていくのか、またそれはどのように論理化されたかを論じてみる。

第一章 根本経験—心霊上の事実とその論理の展開

第一節 研究動機と研究目的 ～西田哲学の根本的立場～

本論は西田幾多郎の哲学の考察を主題とする。西田幾多郎（1870—1945）は東洋的思想の地盤の上で西洋哲学を摂取し、日本独自の哲学を創造した哲学者である。私は西田の哲学を考察するにあたって、一つの特徴に着目する。

『善の研究』（1911 年）の出版から 26 年後、西田はその晩年に自らの思索の跡をふりかえって、次のように語っている。

私ははじめに『善の研究』を書いた。それ以来今日までかなり長い年月を経ている。そうしていろいろに変化しているが、根本の精神は『善の研究』にすでに芽を出して現われていると言ってもよい。しかし『善の研究』のような考えをどこまでも論理的に考えようというのがこの十年以来の私の努力であって、『善の研究』で初めて自分が考えたようなことを本当に学問的に練りあげるには、従来の論理ではどうも十分よくいかない。そこで、一つの新しい論理がなくてはならない。そういう論理を工夫しようと努力したのである。（XIV, 265; 傍点筆者）⁷

西田幾多郎の思想は処女作『善の研究』（1911 年）からその晩年に至るまで、論理上において種々の変化発展を経たにもかかわらず、論理を成立させる論理以前の「根本の精神」は『善の研究』以来一貫しているという特徴が明確である。西田哲学の論理上での展開はこの同一の「根本の精神」を如何に学問的・論理的に練り上げるかである。

西田の「根本の精神」には、従来の西洋の論理では十分に捉えきれない「東洋の思想」、例えば仏教思想が含まれている⁸。それに基づいた「根本的な立場」とは如何なるものであるかについて、西田は『哲学論文集第三』（1939 年）の序において次のように述べている。

私はいつも同じ問題を繰り返し論じていると言われるが、『善の研究』以来、私の目的は、どこまでも直接的な、最も根本的な立場から物を見、物を考えようということにあった。すべてそこからそこへという立場を把握するにあった。純粹経験というのは心理的色彩を有ったものであったが、それでも主客を越えた立場として、そこから客観界というものを考へようというのであった。（IX, 3; 傍点筆者）

西田哲学を一貫している「根本的な立場」の内実は、ここで述べている「どこまでも直接的な、最も根本的な立場から物を見、物を考えよう」ということである。それは如何なる「根本経験」であろうか。通常、我々は物を見る時、見る主体と見られる客体に分けて物事を見ている。しかし、その物事の捉え方はすでに主観と客観とを二項対立的に捉える思考のパターンを前提とし、物事を「直接」に、「事実其儘」に見ていない。したがって、初期西田哲学における「どこまでも直接的な、最も根本的な立場から物を見、物を考え」ということは「主客未分」のところから世界の在り方を捉えると考えられる。

⁷ 西田幾多郎の引用は、安倍能成・ほか編『西田幾多郎全集』1965～1966 年、岩波書店より（巻数、頁数）の順に挙げる。なお、引用に際し、旧漢字は新漢字に改めた。引用において、省略がある箇所は（…中略…）と表記した。

⁸ 西田幾多郎著、安倍能成・ほか編「歴史的な身体」『西田幾多郎全集第十四巻』、岩波書店、1965～1966 年、p265 を参照。

このような西田哲学の「根本的な立場」は、『善の研究』の「純粹経験」にすでにその「芽を出して現れている」ことが窺える。それは、差し当たり、花の美しさに陶醉しているとき、見ている自分と見られる花との区別が未だ起こらず、美しさそのものを知るといふ経験に見出される。その状態では、「事実」とその「認識」が分かれていないから、真の知識はまさに「事実の直覚」に基づいて成立するとされる。「我花を見る。この時花は我、我は花である」といった「事実の直覚」に西田の思索の出立点が置かれている。

物事を主観と客観、善と悪などの二項対立で捉えて、自分の都合のいいように良し悪しに区別することは、思惟（反省）の持ち主である人間存在の本性と言い得る。ところが、区別の視野から「事実其儘」に知る「直覚」の地平に開かれるには、西田はどのようなことを経験したのか。言い換えれば、彼の哲学思想を形成するきっかけ、あるいは推進力になっている「根本経験」とは具体的にはどのようなことであつたのか。また、そこで彼が自得した、後に「純粹経験」の思想に展開したような「根本的直覚」とは如何なるものなのか。それらの問題の考究は西田の思想全体を貫く「根本的精神」ないし「根本的な立場」の究明にとって極めて重要な意義を持っている。

事実、西田は『善の研究』の「序」においてその思想の成立過程について、「個人あつて経験あるにあらず、経験あつて個人あるのである、個人的区別より経験が根本的であるという考えから独我論を脱することができ、又経験を能動的と考へること」を通じて、「遂にこの書の第二編を書いた」と語っている。こうして、西田の哲学思想を形成するきっかけになっている「根本経験」は初期西田哲学において「独我論からの脱出」として捉えることができる。それは「純粹経験」の背景にあるものと考えられる。「個人あつて経験あるにあらず、経験あつて個人あるのである」という「考え」は彼の哲学の出発点と思われる「根本的直覚」と見做されるであろう。

ところで、先に引用した『哲学論文集第三』の序の文に引き続いて、西田は次のように述べている。

純粹経験というのは心理的色彩を有つたものであつたが、それでも主客を超えた立場として、そこから客観界というものを考へようというのであつた。しかし、西南学派の如きものと接触するに及んで、かかる立場は何処までも批判せられなければならない。勢、フィヒテの自覚に類する立場を取るに至つた（「自覚における直観と反省」）。しかし最初から私を動かしていたものは、フィヒテの自覚の如きものではない。私の立場はフィヒテの「我」を超えたものと云うことができるが、又もっと手前の立場である。その頃でも、私の直観と云うのは、フィヒテからシェリングへの如く、対象的方向に考へられたものではなかつた。それは作用を超越したものではなくして、寧ろ作用がそこから成立するものを考へていたのである。

一つの哲学体系が組織せられるには、論理がなければならない。私は此問題に苦しんだ。そしてこれに手懸を得たのが、「場所」の論文であつた。（…中略…）それにはアリストテレスのヒポケーメノンの考へが手引きとなつたのである。アリストテレスの論理は何処までも主語的であつた。しかしそれでは自己と云うものは考へられない。自己は対象化せられるものではない。併し我々の自己と云うものを考へるのである。そこには何等か異なつた思惟の形式がなければならない。私はそれをアリストテレスの論理に反して、述語的論理と云つた。意識統一としての我々の自己と云うものは主語的に考へられるのではなく、寧ろ意識の野の自己限定として場所的に考へられるのである。（IX, 3～4；傍点筆者）

このように「純粹経験」から「自覚」を経て、「場所」の立場に到ったことを述べている。さらに西田は以下のように述べている。

「善の研究」以来、私の目的は最も根本的な物の見方考へ方にあつたといった。それは今歴史的生命的自覚、ポイエシスの自己の自覚の論理というものでなければならぬ。(IX, 7; 傍点筆者)

「どこまでも直接で最も根本的なところから物を見、物を考え」る「根本経験」を説明するにあたり、その論理は「純粹経験」から「自覚」を経て「場所」へと展開してきた。ところが、どこまで展開しても、上述したように、西田の思索のあり方は「すべてそこからそこへ」という特徴を持っている。つまり、西田の「根本的な立場」は一回きりでその後変わらないものではなく、それは各時期に常に「どこまでも直接で根本的な立場」に還って考えるものである。したがって、西田哲学の展開のあり方は、一歩進んでいる同時に一歩還るというように、単に「そこから」の方向だけではなく、「そこへ」という方向を同時に有している。

この点で、西田哲学の「根本経験」は過去の経験だけではなく、また誰かの経験でもない。それは論理と共に発展し深まっていくものである。

「独我論を脱することができた」から出発した西田哲学「根本経験」はどのように深まっていくのか、彼の思想全体を貫く「根本の精神」「根本経験」とその論理上の発展とはどのように関わるのかが本論の目的である。

第二節 根本的な立場の深化と根本的な立場からの説明の展開

西田の「根本的な立場」の深化は、『善の研究』の昭和十一年（1936年）の「版を新たにするに当たって」においては以下のように述べている。

今日から見れば、此書の立場は意識の立場であり、心理主義的とも考えられるであろう。然非難せられても致方はない。併し此書を書いた時代に於ても、私の考えの奥底に潜むものは単にそれだけのものではなかったと思う。純粹経験の立場は「自覚に於ける直観と反省」に至って、フィヒテの事行の立場を介して絶対意志の立場に進み、更に「働くものから見るものへ」の後半に於て、ギリシャ哲学を介し、一転して「場所」の考えに至った。そこに私は私の考えを論理化する端緒を得たと思う。「場所」の考は「弁証法的一般者」として具体化せられ、「弁証法的一般者」の立場は「行為的直観」の立場として直接化せられた。此書に於て直接経験の世界とか純粹経験の世界とか言ったものは、今日は歴史的事実の世界と考える様になった。行為的直観の世界、ポイエシスの世界こそ真に純粹経験の世界であるのである。(I, 3; 傍点筆者)

ここで西田は、「私の考えの奥底に潜むものは単にそれだけのものではなかった」と述べている。すなわち、西田の「根本的な立場」は『善の研究』以来一貫しているが、それは「純粹経験の立場」から「絶対意志の立場」を経て「場所」に転じて、さらに「行為的直観」（「弁証法的一般者」の立場の「直接化」）の立場へと深化しているのである。

ここから考えると、西田の思索の出発点である「根本経験」すなわち「純粹経験」の限

りない奥行きには、すでに晩年の根本的な立場の萌芽が含まれていると言える。そこで「行為的直観の世界…こそ真に純粹経験の世界である」と言われるのである。したがって、昭和十一年（1936年）の「版を新たにするに当たって」の時点で、すでに最晩年の立場の萌芽があると考えられる。

そして、西田の「根本的な立場」からの「説明」、すなわちその「論理」の展開については、第一節で引用したように、要約すると以下のように述べていた。

つまり、「純粹経験」を「説明する」あり方は「主客を超えた立場として、そこから客観界と云ふものを考へよう」と言うことであったが、それはなお「心理主義的色彩を有ったものであった」という問題が残された。そして、リッケルを始め、西南学派の考えに触れて、「純粹経験」の立場に対して反省や批判をもたらした。その結果、「フィヒテの自覚に類する立場」、即ち『自覚における直観と反省』における「自由意志」の立場、あるいはそのような説明のあり方を得た。ここで、『善の研究』以来、重視されている「直観」は、「フィヒテからシェリングへの如く、対象的方向に考えられたものではなかった。それは作用を超越したものではなくして、寧ろ作用がそこから成立するものを考へていたのである」と述べていた。これに続き以下のように述べている。

一つの哲学体系が組織せられるには、論理がなければならない。私は此問題に苦しんだ。そしてこれに手懸を得たのが、「場所」の論文であった。それにはアリストテレスのヒポケーメノンの考えが手引きとなったのである。アリストテレスの論理は何処までも主語的であった。併し、それでは自己と云ふものは考えられない。自己は対象化せられるものではない。併し我々の自己と云うものを考へるのである。そこには何等か異なった思惟の形式がなければならない。私はそれをアリストテレスの論理に反して、述語的論理と云った。意識統一としての我々の自己と云うものは主語的に考えられるのではなく、寧ろ意識の野の自己限定として場所的に考へられるのである。判断が一般者の自己限定として成立すると考へる時、述語的方面を強めて述語的とも云ひ得るであらう。無論、それは主語のない論理と云ふことではない。主語的なものを、一般者の自己限定として考えられるのである。（IX, 3～4；傍点筆者）

このように西田哲学の「根本的な立場」を「説明する」あり方は、『善の研究』から『自覚における直観と反省』を経て、「場所」に到って初めて、自らの哲学体系を組織する「論理」の「手懸を得た」と述べている。

そして、このような「論理化」は、ここでは「アリストテレスのヒポケーメノンの考え」が「手引き」となったと述べている。さらに西田は、「アリストテレスの論理」を「主語的論理」と呼び、「対象化」せられない「我々の自己」そのものを考える従来と「異なった思惟の形式」を「述語的論理」と言ったのである。

このように「対象化」せられない「我々の自己」を考えるには、「主語的方向」ではなく、「述語的」に考え、さらにそれを「意識の野の自己限定」という「一般者の自己限定」として考えるのである。この点で、「一般者の自己限定」は、西田の根本的立場を始めて論理的に説明し得た「場所的」論理に他ならないと考えられるのである。

次に、西田は「場所」論理の展開について以下のように述べている。

右の如くにして、私はアリストテレスの主語的論理やカントの対象論理に反し、それ

によって私の自己の作用を考えられる最も具体的一般者と云ふものを考へた。併し何処までも個物的なるものが、それに於て考へられる一般者と云ふものは、多と一との矛盾的自己同一として弁証法的一般者と云ふものでなければならない。一般的限定即ち個物的限定、個物的限定即ち一般的限定など云った（「哲学の根本問題」）。場所と云ったものは、弁証法的一般者でなければならない、矛盾的自己同一の世界でなければならない。無とは絶対矛盾的自己同一と云ふことである。絶対無とは、すべてに対し超越的なると共に、すべてが之によって成立するものでなければならない。而してかゝる一般者の自己限定として自己自身を形成する世界は、我々の自己がそこからそこへと考へられる歴史的・社会的形成の世界でなければならない。所謂自然の世界と云ふのも、歴史的な世界に於て含まれて居るのである。

論理は歴史的な世界から離れたものでなく、歴史的な生命の表現的自己形成の形式でなければならない。（IX, 5～7；傍点筆者）

「場所的」論理は、「多と一との矛盾的自己同一として弁証法的一般者」そのものの「自己限定」の論理であることが窺える。その場合、「場所」あるいは「弁証法的一般者」は「アリストテレスのヒポケーメノン」（「基体」）のようなものではなく、それが「絶対無」とされ、「すべてに対し超越的なると共に、すべてが之によって成立するもの」である。「絶対無」の「自己限定として自己自身を形成する世界」はまさしく「我々の自己がそこからそこへと考へられる歴史的・社会的形成の世界」に他ならないと言う。すなわち、「場所」あるいは「弁証法的一般者」は「絶対無」として「自己自身を限定」し、「自己自身を形成する」ことにおいて、我々がそこにおいて生まれ、そこにおいて生き、またそこにおいて死んでゆくような現実的な「歴史的な世界」が同時に成立するのである。

その場合、「論理」はこのような「絶対無」である「弁証法的一般者」を離れて「対象的」にあるものではなく、むしろ、「弁証法的一般者」の「自己限定」としての「歴史的な生命の自己表現の形式」そのものに他ならない。つまり、この我々に最も手前の「歴史的な世界」を離れて、他に「論理」というものは考へられないということである。この点で、「弁証法的一般者」の「自己限定」の論理は、最も具体的で直接的なところからすべてを説明する論理と言えるであろう。

さらに、西田は次のようにまとめている。

最も根本的な一般者の自己限定とは、歴史的な生命の自覚的過程と云ふものでなければならない。「善の研究」以来、私の目的は最も根本的な物の見方考へ方にあつたといつた。それは今歴史的な生命の自覚、ポイエシス的自己の自覚の論理というものでなければならない。（IX, 7；傍点筆者）

このように、西田の「根本的な立場」の「説明」の展開は、「純粹経験」から「絶対意志」を経て、「場所」の「一般者の自己限定」に至り、さらに「弁証法的一般者」の「自己限定」としての「歴史的な生命の自覚、ポイエシス的自己の自覚の論理」として深化されている。

本節の冒頭で引用したように、西田は『善の研究』の版を新たにする際、「今日から見れば、此書の立場は意識の立場であり、心理主義的とも考へられるであろう。然非難せられても致方はない」と述べていた。それは、『善の研究』の立場が、その序で述べられているように、「純粹経験を唯一の實在としてすべてを説明してみたい」という立場にある

からである。つまり、「純粹經驗」を「説明する」には、「純粹經驗」そのものを「唯一の实在」即ち第一の原理として、そこからすべてを「対象的」に「説明する」欠点が残されており、そこには説明しきれないものが残されているのである。

この場合、『善の研究』は「説明」的論理で書かれ、直観主義的・心理主義的色彩を帯びているものとされる。例えば、「我花を見る。この時花は我、我は花である」(XVI, 430) という「根本的直覚」に直接立って、そこから現実世界を論じることはすでに「事実の直覚」を離れ、それを対象化する反省の仕業である。

こうして、『善の研究』は「直接的な立場」に「直接」立つ反省の上に書かれたものと捉えられるであろう。前述した通り、このような論理上の不十分さを踏まえて、「根本經驗」を説明する「論理」は、「純粹經驗」から「絶対意志」を経て「場所」に一転して、最後に「弁証法的一般者」に到り、「歴史的生命的自覚の論理」へと展開していった。

第三節 根本經驗—心靈的經驗の事実

「根本經驗」である「純粹經驗」とは如何なる体験であろうか。西田によれば、それは「色を見、音を聞く刹那」、「主客未分」の「直接經驗の事実」に他ならない。それはすなわち、「直覚的經驗の事実」(I, 48) であるとされている。『善の研究』「第一編 純粹經驗」の「第四章 知的直観」において、「直覚」は「知的直観」として捉えられ、以下のように述べられている。

普通の知覚が単に受動的と考えられて居るように、知的直観もまた単に受動的観照の状態と考えられて居る。併し眞の知的直観とは純粹經驗における統一作用そのものである、生命の捕捉である、技術の骨ごときもの、一層深く云へば美術の精神のごときものがそれである。例えば、画家の興来たり筆自ずから動くように複雑なる作用の背後に統一のあるものが働いている。その変化は無意識の変化ではない、一つの物の発展完成である。この一物の会得が知的直観であって、しかもかかる直覚はひとり高尚なる芸術の場合のみではなく、すべて我々の潤練せる行動においてもみるところの極めて普通の現象である。(I, 143; 傍点筆者)

「知的直観」とは、「純粹經驗における統一作用」であり、それは同時に「複雑なる作用の背後に統一のあるもの」あるいは「一つの物の発展完成」を「会得」することであると分かる。即ち、「直覚的經驗」を指しているのである。

そして、西田は「思惟の根柢には知的直観なるものの横たわっていることは明らかである。思惟は一種の体系である、体系の根柢には統一の直覚がなければならない」(傍点筆者) と言い、さらに以下のように主張している。

思惟の根柢に知的直観があるように、意志の根柢にも知的直観がある。…中略…またかく知と意とを超越し、しかもこの二者の根本となる直覚において、知と意との合一を見出すこともできる。眞の宗教的覚悟とは思惟に基づける抽象的知識でもない、また単に盲目的感情でもない、知識および意志の根柢に横たわれる深遠なる統一を自得するのである、すなわち一種の知的直観である、深き生命の捕捉である。(I, 145; 傍点筆者)

「宗教的覚悟」とは、「知と意との合一」を見出す直覚であり、それは「知識および意志の根柢に横たわれる深遠なる統一を自得する」「深き生命の捕捉」のような「知的直観」

であることが分かる。このように「知的直観」の最も根本的で深遠なるあり方は「真の宗教的覚悟」に他ならないと窺える。さらに、西田は次のように述べている。

かくの如き神性的精神の存在ということは単に哲学上の議論ではなくして、実地における心霊的経験の事実である。我々の意識の底には誰にもかかる精神が働いているのである（理性や良心はその声である）。ただ我々の小なる自己に妨げられてこれを知ることができないのである。（Ⅰ, 428；傍点筆者）

こうして、初期の「根本経験」である「純粹経験」は根本的には「真の宗教的覚悟」（Ⅰ, 145）としての「心霊的経験の事実」に他ならない。実際、最晩年の著作『場所的論理と宗教的世界観』の冒頭部において、西田は「心霊上の事実」について以下のように述べている。

人は必ずしも芸術家ではない。併し或る程度までは、誰も芸術というものを理解することができる。人は宗教家ではない、入信の人は稀である。併し人はある程度までは、宗教を理解することができる。入信者の熱烈なる告白は、偉大なる宗教家の信念の表現を読めば、何人も犇々と己が心の底までも鞭打たるるを感じないものはなかろう。加之、自己が一旦極度の不幸にでも陥った場合、自己の心の奥底から、所謂宗教心なるものの湧き上がるのを感じないものはないであろう。宗教は心霊上の事実である。哲学者が自己の体系の上から宗教を捏造すべきではない。哲学者はこの心霊上の事実を説明せなければならない。それには、先づ自己に、或る程度にまで宗教心というものを理解していなければならない。（Ⅺ, 317；傍点筆者）

宗教を信じるか信じないかにかかわらず、人間はある程度までは「宗教心」を理解することができる。西田にとって、宗教とは「心霊上の事実」であり、哲学とはその「心霊上の事実を説明」することである。上に引用したように「哲学者が自己の体系の上から宗教を捏造すべきではない。哲学者はこの心霊上の事実を説明せなければならない」のである。「心霊上の事実」の「説明」は、いわゆる哲学者のように「捏造すべきではない」のであり、我々の「自己の心の奥底から」湧き上がる「宗教心」そのものより出立し、それを自分自身のこととしてどう「理解」するのか、またそれをどう「説明」するのかという立場であると考えられる。

したがって、西田哲学の「根本経験」は哲学者が「宗教心」を実地に「理解する」、あるいは体得することと深く関わる。すなわち、それは「心霊上の事実」に他ならないことが分かる。この点で、「純粹経験」から「絶対意志」を経て、「場所」に転じて、「弁証法的一般者」さらに「絶対矛盾的自己同一」に深化している西田哲学の「根本的な立場」あるいは「根本経験」は、まさしく「心霊的経験の事実」として捉えられるのである。そして、②で引用したように、「根本経験」を「説明する」「論理」はさらに「歴史的生命的自覚、ポイエシス的自覚の論理」として深化されるのである。

また①で述べたように、「根本的な立場」或は「根本経験」がどこまで展開しても、西田の思索のあり方は「すべてそこからそこへ」という特徴を持っている。つまり、西田の「根本的な立場」は各時期に常に「どこまでも直接で根本的な立場」「根本経験」に還ってくると考えられる。「そこ」というのは、あくまでも「根本経験」のことを指している。「から」というのは、そのような「根本経験」を説明する言葉・論理であり、しかもそれ

らは、第三章で論ずるように「根本的経験」を外から「対象的」に説明する「対象的論理」ではなく、「根本経験」それ自身の「自覚の論理」であり、それが自らを展開し、言葉を通じて自らを表してくるということであろう。この点で、「すべてそこからそこへ」というのは、初期の「純粹経験」（ないしその背景とした「独我論からの脱出」）という根本経験「から」最晩年の根本経験（「心霊上の事実」）「へ」と言い換えられるのである。

第四節 西田哲学における悪の問題

西田哲学では、「根本経験」は、哲学ないし宗教の起源とされる「心霊上の事実」すなわち「宗教的意識」を離れて考えられない事柄である。

初期西田哲学における「根本経験」は『善の研究』の「序」で述べられたように、「個人あって経験あるにあらず、経験あって個人あるのである、個人的区別より経験が根本的である」という考えから独我論を脱する」という体験である。それは『善の研究』の第二編第三編の元となる講義草稿の前年度の講義草稿である『倫理学草案第二』「宗教論」において、人性と神性との直接的な合一が認められているが、その末尾で人間が「自ら欺く」という「吾人の悪」と我々の精神を発展完成させる「神性の悪」との間に融和できない深淵ないし矛盾が見られるのである。ここで、西田は「元来神性的なる人間は何故に自らを欺くか」（XVI, 266）、即ち何故に悪を犯すかの問いを解決できず、「Erbssünde」（原罪）という一語で「宗教論」を締めくくっている。

このように、「独我論」の問題は認識論の問題にとどまらず、それが根本的には「我々の自己とは如何なる存在であるか」という宗教的問題と深く関わる。さらに、最晩年の代表作『場所的論理と宗教的世界観』において、我々の自己が「自己矛盾的存在」であり、すなわち「死」において自己があるという矛盾である。「人生の深き悲哀」はそこにあると西田が考える。このような自己存在の「根本的な自己矛盾の事実」は『場所的論理と宗教的世界観』「二」の最後において宗教的「罪惡」として捉えられている。次のように述べられている。

人格的なキリスト教は極めて宗教の根源を人間の墮罪に置く。創造者たる神に叛いたアダムの子孫には原罪が伝はって居る。生まれながらにして罪人である。故に人間からしては、之を脱する途はない。唯、神の愛によって神から人間の世界へ送られた、神の一人子の犠牲によってのみ、之を脱することができる。我々はキリストの天啓を信ずることによって救われると云ふのである。生まれながらにして罪人と云ふのは、道徳的には極めて不合理と考へられるであろう。併し人間の根柢に墮罪を考へると云ふことは、極めて深い宗教的人生観と云わざるを得ない、既に云った如く、それは実に我々人間の生命の根本的事実を言い表したものでなければならない。人間は神の絶対的自己否定から成立するのである。その根柢に於て、永遠に地獄の火に投ぜらるべき運命を有ったものであるのである。（XI, 410～411；傍点筆者）

人間の根柢に「罪」を考えることは、「我々人間の生命の根本的事実を言い表したものに他ならない。したがって、我々の自己存在の「根本的な自己矛盾の事実」は、自己の根柢に宗教的「罪惡」を考えることとして捉えることができるのである。

宗教的「罪惡」と救いは、西田がいう「宗教の心霊的事実」（XI, 396）である。上述したように、それは後期西田哲学の「根本経験」として捉えることができる。そこで、本論では宗教的「罪惡」の自覚を切口として、後期西田哲学の「根本経験」のありようを考察

する。

しかも、後期西田哲学において、「罪惡」は、単に「我々の自己」の「自己否定」の方向において考えるのではなく、自己の「絶対的自己否定」と神の「絶対的自己否定」が相互に出会う場、いわば自己と神との「逆対応的」な関係から捉えられるのである。こうして、初期西田哲学の「根本経験」の背景にあった「独我論」の問題、すなわち『倫理学草案第二』において解決できなかった「人間の悪」と「神性の悪」の矛盾は、最晩年『場所的論理と宗教的世界観』において、「逆対応」の論理によって初めて解明されるようになると考えられる。こうして、「独我論」の問題は宗教的「罪惡」の問題に他ならない。さらに、「悪」の問題が、『善の研究』から『場所的論理と宗教的世界観』へ到る西田の根本経験を深める根本的な問題であることをはっきりさせる一貫した切り口であるように捉えられる。本論では「悪の問題」が、西田哲学の初期と後期において一貫する根本の経験であることを明らかにすることを目指している。

本論の第二章では、「悪」の問題を切口として、「独我論」の超克をめぐって、初期西田哲学の『倫理学草案第二』と『善の研究』を考察する。それぞれの「宗教」論は章立てにおいて対応していることに着目し、「宗教的要求」「宗教的体験」（見神の事実）「神」「神と人間の関係」という四点から『倫理学草案第二』と『善の研究』とのテキストに即した比較研究を行う。これまでのポイントを引き継いで、第三章において、最晩年の代表作『場所的論理と宗教的世界観』についても、「宗教的要求」（宗教心）「宗教的体験」「神」「神と人間の関係」に焦点を絞って考察することを目指している。その上で、『倫理学草案第二』『善の研究』『場所的論理と宗教的世界観』において、「悪」の問題をめぐって、西田の根本経験がどのように深まっていくのか、またそれはどのように論理化されたかを論じてみる。

第五節 先行研究の考察

本論の一つの重要な問題は、西田哲学に通底している「根本的な立場」「根本経験」をどのように解説するか、また、それをどのような視点から捉えるかである。これは本論において追求する課題である。先行研究ではその解明が各方面からなされているが、「悪」の問題という視点による考察は取り残されているように見える。

従来の研究においては、「悪」の問題は西田の後期の課題として、初期『善の研究』の段階には十分に自覚されていないと指摘される。「はじめに」で述べたように、西谷啓治（1985）は「何よりも初期の宗教観には罪や死の問題がまだ深く考えられていない」と述べている。小坂国継（1994）は『善の研究』においては「悪」の問題が積極的に論じられなかった」と述べている。高坂正顕（1965）⁹は『善の研究』において既に確かに先生は、先生の生涯を貫く思索の立場を掴んでいられるであろう」と評価しながら、「しかしその議論はより多く体験的であり、宇宙感情的であり、言わば魂の告白に止まる」と述べ、『善の研究』の立場は、まだかなりロマンティックなのである。それが論理的に反省されることが、それ後の課題なのである」としている。下村寅太郎（1965）¹⁰は『善の研究』はまだ主客合一の直接の経験の立場に止まっている純粹経験の心理学にほかならぬ。これは『善の研究』の制限である」と指摘し、そこには「純粹経験の論理学が必要である。結局『善の研究』の課題は純粹経験という概念では十分に包み切れない。それ故、これ以降

⁹ 高坂正顕「西田哲学」『高坂正顕著作集第八巻』、理想社、1965年、p69。

¹⁰ 下村寅太郎『下村寅太郎著作集第十二巻 西田哲学と日本の思想』、みすず書房、1990年、p166～p167。

の西田の問題」は「論理学の形成にある」と述べている。小坂国継（1994）¹¹は「純粹経験」は『善の研究』以降の、彼の思想的発展の出発点であるとともに、彼の思想がつねにそこへと還帰していく根源である。また、そのようなものとして純粹経験の概念は無限の奥行きと多様性を秘めている」と述べ、『善の研究』においては、その点が十分に自覚されないまま、したがって精密な論理的分析をへないまま、いわば直接的な形で提示されている」と強調している。こうして、先行研究では、『善の研究』を未熟なものとして捉えている傾向がある。この点で、多くの研究は、『善の研究』を未熟なものとして捉え、西田の思想の「絶対否定」という側面に重きを置いている傾向がある。

また、西田哲学の「根本経験」について、本論は佐野之人（2018）¹²著の「西田幾多郎の根本経験」における『善の研究』の成立背景にあった「根本経験」の概念を参照しており、それに負うことが多いが、その論文において「根本経験」が『善の研究』以降、とりわけ最晩年において如何に深化されるのかという課題が残されている。そこで、本論は「悪」の問題という視点から考察を行い、初期だけではなく、西田哲学の最晩年において「根本経験」が如何に深化されるのかを明らかにすることを目指している。

本論は「自己」の問題、とりわけ「悪」の自覚、ないしそれに伴う「宗教的入信」即ち「自己の転換」を切口として、西田幾多郎の思索のあとを辿り、西田哲学に終始一貫している「根本的な立場」の究明を目的とするものである。それにより、西田哲学に関する一つの新しい解釈を提示したい。

【考察—結論】

本章では、西田哲学の「根本経験」「根本的な立場」は、『善の研究』の「純粹経験」にすでにその「芽を出して現れている」ことが窺えることを論じた。そして、「根本経験」「根本的な立場」の深化、及びその「論理」の展開を明らかにした。最後に「根本経験」は、「宗教」を根本とする「心霊上の事実」に他ならないことを論証した。

明らかになった点は次のように示される。

- ① 西田哲学の「根本的な立場」あるいは「根本経験」は、初期の「純粹経験」から「絶対意志」を経て、中期の「場所」に転じて、「弁証法的一般者」さらに最晩年の「絶対矛盾的自己同一」に深化していることを明らかにした。それはまさしく「心霊的経験の事実」として捉えられ、宗教的「悪」の問題に他ならない点があげられた。
- ② 「根本経験」を説明する「論理」は「純粹経験」から「歴史的生命的自覚、ポイエシス的自己の自覚の論理」として深化されることが明らかになった。
- ③ したがって、「根本的な立場」あるいは「根本経験」がどこまで展開しても、西田の思索のあり方が「すべてそこからそこへ」という特徴を持っていることを論証した。
- ④ その上に、「悪」の問題が、『善の研究』から『場所的論理と宗教的世界観』へ到る西田の根本経験を深める根本的な問題であることをはっきりさせる一貫した切り口であることを論じた。④によって、本論の出発点の正当性とオリジナリティを示した。

¹¹ 小坂国継『西田哲学と宗教（大東名著選）』、大東出版社、1994年、p99。

¹² 佐野之人「西田幾多郎の根本経験」『実存思想論集（34）』、知泉書館、2019年

第二章 『善の研究』の立場

本章では、初期西田哲学の「根本経験」である「純粹経験」を「自己」の問題をめぐって考察する。「自己」の問題とは、「悪」の自覚ないし救いの問題として捉えられる。それは、『善の研究』において、我々は「偽我」として如何に「真の自己」に目覚めるかということである。そこで、「偽我」の転換を考察することによって、初期西田哲学に潜んでいる「悪」の問題を明らかにする。そして、「悪」の問題は、『善の研究』の研究の背景である『倫理学草案第二』における「独我論」の問題として捉えられる。そこで、「悪」の問題をめぐって、『倫理学草案第二』と『善の研究』を比較することによって、『倫理学草案第二』における「独我論」が如何に『善の研究』において解決されるのかを明らかにする。

西田哲学の出発点である『善の研究』（1911 年）における「自己」の問題を中心にし、「我々の自己」の二つの側面である「真の自己」と「偽我」即ち＜直観的自己＞と＜意識的自己＞の関係を明らかにすることを目的とする。従来の研究においては、一貫して「偽我」・「反省」が「真の自己」・「直観」に回収されるという仕方で、両者の「同一的」な側面が提唱されている。しかし、本論では、『善の研究』において両者の「同一的」な側面があるのみならず、「矛盾的」な側面が萌芽的に含まれている点についての解明も試みる。それにより、西田哲学のその後の展開に繋がる萌芽を取り出すことを目指す。

第一節では、「純粹経験」の立場と論理が論じられる。まず純粹経験の性質を考察して、純粹経験は「独立自全の純活動」または「統一的或者」の「自発自展」であることを明らかにする。次に、その立場と論理を解明する。そして「我々の自己」に焦点を絞り、我々の自己の矛盾的構造—自己が意識している間はどこまでも「偽我」であって、その根底に働いている「真の自己」を知らないこと—を解明する。

第二節では、「偽我」から「真の自己」への転換を明らかにして、第三節では、「真の自己」に還帰した後、個人・＜意識的自己＞と神の関係を考察する。

その上、第四節では、自己のあり方の転換に基づいて、「独立自全の純活動」における「直観」と「反省」を再検討し、両者は＜矛盾のかつ自己同一的＞な関係にあると論証する。そして、「直観」と「反省」の関係により、「真の自己」と「偽我」には「同一的」な側面があり、同時に「矛盾的」な側面もあることを確認する。それによって、「真の自己」と「偽我」の＜矛盾のかつ自己同一的＞な関係を明らかにする。

最後に第五節では、『善の研究』の背景である『倫理学草案第二』における「独我論」の問題を考察し、それが『善の研究』において如何に解決されるかを明らかにすることによって、初期西田哲学における「悪」の問題に新たな解釈を与えてみる。

第一節 純粹経験（主客未分）と反省（主客対立）

まずは唯一の実在としての「純粹経験」の立場と論理を確認しておきたい。「純粹経験」の根本的性格について、上山春平(1984)¹³は純粹経験の「能動的」性質に重きを置いてお

¹³ 「純粹経験」の論理について、上山春平（1984）は『善の研究』における「一つの実在の分化発展」という実在の論理構造の規定が、後期西田哲学における「一般者の自己限定」という規定の萌芽形態である」とし、「一般者の自己限定」の思想について以下のように述べている。

さらに一步をすすめて、新たに指摘しておきたいのは、西田の全思想の共通項として指摘した「一般者の自己限定」の思想が、純粹直観を基礎とする『善の研究』の段階から、自覚を基礎とする『自覚における直観と反省』の段階へと進められることによって、その論理的構造を一段と発展させ、約十年後に『働くものから見るものへ』において確立される「場所の論理」の成立に必要な諸条件をみ

り、「一つの実在の分化発展」という「論理構造」に着目して自説を展開した。同様に、西谷啓治(1951)¹⁴は「純粹経験」の「自発自展」に着目し、「純粹経験の立場の根本的性格」を「独立自全」として主張している。いずれも「純粹経験」の根本的性格及びその立場を明らかにした点において極めて重要な指摘である。本論においても「純粹経験」の立場は「独立自全の純活動」の立場であり、その論理は「一般的或者」の「自発自展」であることを論証したい。

1. 純粹経験：「独立自全の純活動」 ～一つのものの自発自展～

ここでは、まず『善の研究』において西田が如何に「純粹経験」を定義しているかを確認して、純粹経験の根本的性質を明らかにする。

「純粹経験」とは「事実そのままに知る」ことである。それはまず「色を見、音を聞く刹那」、反省や判断が加わる以前、未だ主客の区別がなく、認識主体としての我も認識対象としての物もない、知識とその対象とが完全に合一しているような「直接経験」を指している。例えば、美しい音楽に没頭している時、音楽も自分も意識しておらず、主体としての我と客体としての音楽が一体となっているような統一状態である。一度、我と音楽を意識したら、統一状態を離れて、主客分裂の状態になる。このように、純粹経験の第一の性質は「主客合一」(I, 12)の性質として捉えられる。

そして、純粹経験は受動的なものではなく、意識の「体系的発展」(I, 13)であるとされる。それは「元来一つの体系をなし」(I, 12)、全体的に「統一」(同上)を保っているが、自らを「分化発展」(同上)させていくような運動を指している。即ち「直接の実在は受動的のものでない、独立自全の活動」(I, 54)であり、「経験とはありのままを知るといふ意ならば、単一とか所働的とかいふことは反って純粹経験の状態とはいわれぬ、真に直接なる状態は構成的で能動的である」(I, 26)という。こうして、純粹経験の第二の性質は「体系的発展」の性質または「能動的で構成的」な性質である。その内実は以下のように論じられる。

「主客未分」の状態から、意識の発展に伴い、その内に種々な体系の矛盾・衝突が起こり、「反省的思惟」が生じる。それは一方で「主客の対立」が起こる意識の「不統一の状態」であるが、他方で「一層大なる体系的発展の端緒」(I, 26)であり、意識のより「大なる統一」へと発展する過程であると西田は考える。したがって、純粹経験はその内に矛盾・対立を含みながら、常により「大なる統一」へと展開する活動である。これが純粹経験の「体系的発展」に他ならない。その根柢にはいつも「統一作用」(I, 14)或いは「不変の統一力」(I, 74)が働いている。例えば、人間の発達から見れば、初生児の意識は明暗の区別すらつかない混沌的な統一であるが、成長に伴ってその中から様々な意識現象が分化発展してくる。しかし、いかに分化発展しても意識の統一力即ち「自己」を離れるこ

ずからそのうちにはらむようになったという点である。(上山春平「絶対無の探求」『日本の名著 47 西田幾多郎』、中央公論社、1984年、p24、p66)

¹⁴ 西谷啓治は「純粹経験」の「自発自展」について、「経験の発展の根柢には恒に「統一的あるもの」が潜み働いている(…中略…)そこにあるのは「唯一の者の自発自展」であり、「自動不息」なる発展である」と述べている。そして、西谷は「自発自展」や「自動」といった西田の用語における「自」の一字に着目し、「純粹経験の立場の根本的性格」を「独立自全」と考える。この「自」は「他」に対する「自」ではない、それは経験の発展の根柢にある「如何なる対立や矛盾の内にも生き得る力」としての「無限な統一」を指している。こうして、西谷は「独立自全なる唯一実在」を「それに対立する如何なる他もない」、独立自全な「自」としての実在と考えており、純粹経験の立場が「無限の統一としての「自」の立場」であると主張した。(西谷啓治『西田幾多郎：その人と思想』、筑摩書房、1985年、p144～p148)

とはない。

こうした意識の統一力・統一作用こそ「主客合一」或いは「主客未分」の真の意味ではなかろうか。「意味とか判断とかいうものはこの不統一の状態である。しかしこの統一、不統一ということも、よく考えてみると畢竟程度の差である、全然統一せる意識もなければ、全然不統一なる意識もなかろう。全ての意識は体系的発展である」(I, 16)、「意識は如何に分化発展するにしても到底主客合一の統一より離れることはできぬ」(I, 172)といった西田の言葉からは、彼が言おうとする「統一」は意識の「統一の状態」に限らず、その矛盾対立の状態においても意識全体を一つの体系として「統一する力」、否、それだけではなく、意識をより大きな体系に発展させる「生きた」「統一力」であるといえよう。

以上見たような純粹経験の性質から、純粹経験は「主客合一」であると同時に、いつも一の体系を成しながら自らを分化発展するものであると見て取ることができる。「主客合一」と「体系的発展」は表裏一体の関係にあり、純粹経験の二面的な性質をなすものであると考えられる。

しかも「純粹経験」は「唯一の实在」(I, 96)である。この点で、それは「無限なる唯一の实在が小より大に、浅より深に、自己を分化発展するのであると考えることができる。かくのごとき過程が实在発現の方式であって、宇宙現象はこれによりて成立し進行するのである」(I, 77)とされる。それ故、純粹経験は「統一的或者」(I, 67)或いは「一般的或者」(I, 36)が自らを分化発展すると考えられ、すべてのものはそれより発現するのである。こうして、「真实在の活動では唯一のものの自発自展である」(I, 66)ということになる。そこから、「自発自展」或いは「独立自全の純活動」(I, 58)という純粹経験の根本的性格が分かる。このように純粹経験の本質とは「統一的或者」(I, 67)或いは「一般的或者」(I, 36)の「自発自展」であり、「独立自全の純活動」である。

この活動は「一方において無限の対立衝突であるとともに、一方において無限の統一である」(I, 96)というように、純粹経験は「統一」と「矛盾対立」の両面を同時に有している「自動不息」(I, 70)の活動である。以上のように、「純粹経験」はその中に矛盾・対立を含みながら、常により「大なる統一」へと自発自展していくものという結論に達する。それが、純粹経験が「独立自全の純活動」であることの実質であり、また、「一般的或者」の「自発自展」とも見られるものなのである。

2. 純粹経験の立場と論理

次に、西田哲学の出立点を考察するため、純粹経験の立場は「独立自全の純活動」の立場であることを論証し、その論理を解明する。

我々の常識では、意識の外にものが独立して存在し、主体としての我が意識作用を通じて客体としての物を認識するように考えている。こうした考え方はあらゆる人の「行為の基礎」となっているが、あくまでも我々の「思惟」によって「仮定したもの」にすぎないと西田は考えている。そして、仮定の上に築き上げた知識は事実そのものに従った確実なものと言いがたい。このように、我々は普通に意識しなくとも、主客の対立、物と我が独立して存在することといった仮定や先入観の上で物事を認識している。そうして、西田は「すべての人工的仮定を去り、疑うにも疑いようなない直接の知識」(I, 48)を基本として出発し、主客の区別がなく、事実と認識が完全に一体となっているような「直接経験の事実」(I, 49)即ち「純粹経験」が唯一の真实在であると主張している。かくして、「純粹経験を唯一の实在としてすべてを説明」(I, 4)するという「純粹経験」の立場が成立するのである。

西田哲学の立場は「純粹経験」から「自覚」を経て「場所」に達するものだが、「純粹

経験」の立場はその根本的な立場として一向に変わっていない¹⁵。それは、西田が一貫して「何処までも最も直接的、最も根本的な立場から物を見、物を考えよう」(IX, 3) とする根源的な立場である。『善の研究』における「純粹経験」の立場とは、主観と客観が独立して存在することを前提とせず、「主客合一」の「意識現象」(I, 52) を唯一の实在とし、そこからすべてを説明する立場である。こうした立場では意識現象がそのまま宇宙であり、意識現象を統一する力(自己)がそのまま宇宙の統一力となる。つまり、我々が通常分別の上に考えているすべてのものは「純粹経験の事実」即ち「意識現象」¹⁶に還元される。「意識現象」こそ、唯一の真实在であって、客観と主観、物と我などあらゆる分別は純粹経験により説明することができるのである¹⁷。そこで、西田は従来の西洋哲学の前提とされる主客対立の枠組みを徹底的に批判し、この枠組みによって捉えなおされる以前の「事実そのもの」へと立ち戻るという姿勢をとる。かくして、純粹経験の立場は二元論的な考え方や分別的意識を否定し、すべてのものを純粹経験に位置付けるというような一元論的な見方であると言えることができる。

そして、小論では「純粹経験」の立場を「独立自全の純活動」の立場として捉える。西田が「序」で言っているように、「経験を能動的に考える」(I, 4) ことがなければ、純粹経験という一元論的な立場の成立は考えられないのである。上述した通り、純粹経験は自らを無限に分化発展していく「独立自全の純活動」であり、すべてのものはそれ自身の「自発自展」の活動によって発現するのである。こうして、「純粹経験」を唯一の实在として、すべてをその「独立自全の純活動」により説明できる。したがって、「純粹経験」の立場とは即ち「独立自全の純活動」の立場だと考えられることになる。

かくして、純粹経験の論理とは「純粹経験」を唯一の实在とし、すべてをその自発自展の活動の様相として説明する一元論的な考え方だといえる。言い換えれば、唯一の实在の分化発展を「一般的或者」の自発自展と見る見方である。それは種子が成長するように、「含蓄的 implicit」(一般的) なものが自らを実現し個性的なもの(個体)になるという見方である¹⁸。西田はこうした論理によって、直覚、思惟、意志、知的直観などあらゆる意識現象を純粹経験の諸様相として捉えている。『善の研究』の構造から見れば、「实在」編における「自然」「精神」「宇宙」、そして「善」編における「自己」「人格」「人類的社会」、それに「哲学の終結」とされる「宗教」編における「神」「真の自己」は、すべて純

¹⁵ 西田は自らの思索が後期に迫りついた時、『現実の世界の論理的構造』で以下のように述べている。

今日の考えと『善の研究』の頃の考えとは一寸見ると違うように思うかもしれないが、あれも純粹経験の立場から考えようとしたのである。純粹経験は主観でも客観でもない、主観客観の区別のない立場から此の世界を考えることであった。純粹経験は学問上の考としては不完全であったように思う。今日でも純粹経験の立場を論理的に考えようとしているのである。一寸見たところでは『善の研究』の考と今の考とは違うようだが、私の企てていることは同一の精神、同一の行き方であると考えてよい。(XIV, 216)

¹⁶ 「意識現象」は純粹経験に他ならない。それは「個人」の枠に限ることはない。即ち、「個人あって経験あるのではなく、経験あって個人あるのである。個人的経験とは経験の中に於て限られし経験の特殊なる一小範囲にすぎない」(I, 4) とされる。

¹⁷ 西田は「種々の意味とか、判断とかいうものは経験そのものの差別より起こる」(I, 15) と述べ、主観と客観、物と我などあらゆる差別を純粹経験より説明する。つまり、純粹経験はすべての分別と意味を含んでおり、その内容は最も豊富深遠である。したがって、純粹経験は時間と空間、自と他、内と外といったあらゆる範疇と分別を超えたもの(超越)であり、しかもあらゆる分別は経験より成立する(内在)と考えられる。

¹⁸ その自発自展の過程は「まず全体が含蓄的に現れる、それよりその内容が分化発展する、しかしてこの分化発展が終わったとき实在の全体が実現せられ完成せられるのである。一言にしていえば、一つのものが自分自身にて発展完成するのである」(I, 63) とされる。

粹経験の立場と論理から説明されることになる。

以上のように、純粹経験の性質と構造の分析をもって、「純粹経験」の立場が「独立自全の純活動」であり、その論理は「一般的或者」の「自発自展」であると論証できる。この点について、本論は先行研究とほぼ同じ主旨を共有している。ところで、上山（1984）と西谷（1951）は「真の自己」と「偽我」との関係については言及していない。「己事究明」があらゆる学問の根本にして極致とされるという西田哲学の特徴を考慮すれば、「真の自己」と「偽我」との関係の探求は西田哲学の研究において、その根底に触れる重要な課題であるはずである。

3. 我々の自己における真の自己（直観的自己）と偽我（反省的自己）

西田は「我々が実在を知るとするのは、自己の外の物を知るのではない、自己自身を知るのである」（I, 164）と言っている。「自己」とは如何なるものであろうか。我々の通常の考えでは、「自己」とは内を顧みる時見られる自己、即ち自己意識の対象としての「自己」だと思い込んでいる。しかし、このような自己は「反省的思惟」の作用によって対象化された自己にすぎない、自己そのものではない¹⁹。「我々の自己」は決して意識される自己ではなく、意識する主体としての自己であり、この世に生きて働いている自己に他ならない。

『善の研究』が執筆される以前、西田はすでに「倫理学草案二」において自己をこのように捉えていた。「自己」は単に「見者」（XVI, 207）として実在界を「冷静なる論理的判断の対象」（同上）と見るのではなく、むしろ「自分が実在界の中に入りて活動する作者」

（同上）であるとされる。本論で探求している「我々の自己」はまさにこの世に生まれ、生きて、働いている、またこの世に迷い、死に逝く「作者」である。

本節では、純粹経験の立場と論理に基づいて「我々の自己」の発現と構造を考察しておきたい。

上述したように、純粹経験の立場では、意識現象がそのまま宇宙であり、意識現象を統一する力即ち「自己」がそのまま宇宙の統一力となる。日常的な「我々の自己」はさしあたり、世界の内に没入し、活動しているうちは、主客合一の純粹経験の世界にある。この時、真実在が直ちに我々に現前しているから、我々は特に自己意識を持っていない、現実満足している状態にある。この場合、我々の自己は意識の統一者のみならず、「実在の統一者」（I, 78）として働いている。西田はこのような自己を「真の自己」（I, 167）としている。

しかし、この「主客合一」、判断以前の状態においては、未だ意識がされていない故に我々は自己自身を自覚していないと考えられる。意識の分化発展に伴い、「反省的思惟」が起こり、主客の対立が生じるのである。我々は自己自身を含めて物事を対象化して認識するようになる。この時、我々がすでに実在及び自己の真相（真の自己）を離れて、「客観的事実に対して主観的自己を立しこれにより前者を統一せんとする」（I, 171）。つまり、我々はさしあたり、「客観的」自然や事実から区別される「主観的」精神、いわば「主観的自己」として発現する。この自己は反省的意識によって発現するので、＜意識的自己＞と呼ぶことができる。このように「我々の自己」はさしあたり、純粹経験の分化発展の過程において生じる「反省的なもの」即ち＜意識的自己＞として発現すると思われる。そ

¹⁹ その点について、西田は『善の研究』において「自己を対象としてみることができるようになるが、その実はこの自己とは真の自己ではなく、真の自己とは現在の観察者すなわち統一者である…自己はかくのごとき統一者である、決してこれを対象として比較統一の材料とすることのできないものである」（I, 78）と述べている。

して、この点で、自己は一面において分別・「反省」を本性とすることが明確である。これが「我々の自己」の発現である。

かくして、「我々の自己」は始め「純粹経験」の内にあり、次いで「反省」に出て行くといえる。したがって、我々は意識している間は「真の自己」を見失い、この世に迷うという結論に達する。具体的に言えば、我々は日常生活の中で「個人的欲求」（同上）や利益を中心として、「主観的」な思惟・意志によって「客観的世界」を統一しようとする。このように「真の自己」を見失い、主観的な意識をもって生きている我々の自己・＜意識的自己＞は「偽我」と呼ばれる。

一方、我々が＜意識的自己＞・「偽我」として働いている間、完全に「真の自己」を離れているのではない。意識の統一力にして宇宙实在の統一力である「真の自己」が常に＜意識的自己＞の「心底」（I, 99）または「根柢」（同上）に働いているからである。それは「直覚」（I, 26）・「知的直観」（I, 43）によってのみ捉え得る存在であるから、＜直観的自己＞とも呼ぶことができる²⁰。「我々の自己」は「各人の表面的意識の中心」（I, 151）としての＜意識的自己＞・「偽我」と、その「根柢」に常に働いている意識の統一力にして宇宙实在の統一力としての＜直観的自己＞・「真の自己」から構成されると考えられる。

かくして、「我々の自己」という存在は「偽我」と「真の自己」の二重構造になっている。それはさしあたり、＜意識的自己＞として発現するが、その背後に働いている「真の自己」をどこまでも知ることができない「自己矛盾」を有しているといえる。

ところで、＜意識的自己＞・「偽我」として生きている我々は、どこまでも自分が「極めて主観的」（I, 151）な存在であるとも、偽りの自己であるとも思っていない点に注意すべきであろう。宇宙实在の統一力と同一の「真の自己」に開かれていないままでは、自己の根柢で真に我々を支えている存在を見失い、「主観的自己」を立て、自力を恃んでしか生きていけないと考えられる。そのため、自らを「偽りの存在」として認めることは我々にとって余りにも絶望的であって、生きていくためには、たとえ今の自分が不完全だと認めていても、いつかは理想的な自分になれると希望を持って生きざるを得ない。したがって、我々は＜意識的自己＞として生きている間は、自分が「偽我」であることを受け入れることができず、どこまでも自分の存在や行動を正当化するものだと考えられる。また、こうした主観的自己を立て、自力に恃むことは罪惡、即ち「アダムの墮落」（I, 192）として比喩的に説明されている²¹。しかし、偽我は自らの罪惡を知らない。

このように、我々の自己の「自己矛盾」とは、「真の自己」を見失うことだけではなく、自分が相対にして有限な存在であり、「偽我」であることを自知することができない、自分こそ真の自己だと思い込むことなのである。

第二節 倫理（善について）

²⁰ 西田は「直覚というは…ただありのままの事実を知るのである」（I, 49）といい、純粹経験・直接経験の事実が「直覚的経験の事実」（I, 48）と呼んでいる。また、『善の研究』の第一編第四章「知的直観」において「直覚」は「(知的)直観」と同じ意味で使われている。「知的直観」は「純粹経験における統一作用そのものである、生命の捕捉である、即ち技術の骨のごときもの…例えば画家の興来り筆自ら動くように複雑なる作用の背後に統一的或者が働いている。その変化は無意識の変化ではない、一つの物の発展完成である。この一物の会得が知的直観であ」（I, 43）るとされる。つまり、「知的直観」において、純粹経験の根柢に働いている「实在の統一力」・「实在の統一者」が現前してくるのである。しかも、「真の自己」は「实在の統一者」（I, 78）である。したがって、「真の自己」は「直覚」（「直観」）によってのみ捉えうるのである。

²¹ 西田は「实在はすなわち善である」（I, 194）とし、「惡」は「实在体系の矛盾衝突より起こる」（同上）と考えている。「罪人」（I, 195）は原罪を犯し、エデンの花園より追放されたアダムの子孫として比喩的に語られる。そのため、＜意識的自己＞・偽我は罪人と考えられる。

1. 意志としての我々の自己

西田によれば、我々の意識は能動的・構成的であって、意志が意識の根本的形式である。如何なる簡単な意識現象も意志の形をなしている。そこで、西田の純粹経験説に「主意主義的」又は「活動主義的」性質が看取することができる。それで、実在に入り活動する「我々の自己」を考究するため、「我々の自己」の「行為」及びその要部である「意志」について考察しなければならない。また、前節で述べた「我々の自己」が抱えている大きな「矛盾」は「意志」においても見られると思われる。

西田によれば、我々の「行為」とは単に反射運動、本能的運動ではなく、「其目的が明瞭に意識せられて居る動作」(I, 102)であり、即ち「有意的動作」(I, 103)である。そして、「行為の要部」(同上)は「意志」となるのである。「意志の過程」(I, 104)は、まず意識の上「一種の衝動的感情」(I, 103)つまり「動機」(同上)が現れてくる。次第に観念が明瞭となり、連想作用により過去の経験から「結果の観念」(I, 104)が想起されて、「目的観念」(同上)となる。「動機」に必ず「結果の観念」即ち「目的観念」が伴う。この時「意志の形」(同上)が成立して、「目的観念」は「意志の初位」(同上)である「欲求」(同上)と呼ばれる。「欲求」が一つの場合は運動の観念を伴って直ちに動作に発するが、欲求が二つの場合では「欲求の競争」(同上)が起こって、もっとも有力なものが意識の主位となり、動作に発するのである。

そして、西田は純粹経験の立場に立って、「意志は我々の意識のもっとも深き統一力であって、実在統一力のもっとも深遠なる発現である」(I, 110)としている。こうして、西田は「意志」の起源である「動機」の原因は意識の外にあるのではなく、我々の「自己の最深なる内面的性質」(I, 115)によるという結論に達した。「動機」は我々に与えられる「欲望または要求」(I, 120)又は「衝動」である。「欲望または要求」は「直接経験の事実」であるから、それを説明することができないが、それに従わねばならないと西田が考える。例えば、我々は水を飲むのはただ「水を飲みたい」という衝動が与えられそれに従うのであり、飲むために飲むのである。西田によれば「生きるために水を飲む」というのは後に加えた説明にすぎない、必ずしも事実そのものではない。そうして、「意志活動」は我々の自己の内面的性質によるから、「我々の自己」の活動に他ならない。意志の根柢には「先天的要求」(I, 143)即ち動機があって、意識の上には「目的観念」として現れて、意識の統一が完成せられ、「吾人の理想」(同上)又は要求が実現せられたとき、満足の感情が生じる。

ここで注意しなければならないのは「動機」と「目的観念」との区別である。「動機」は「衝動」の形で「直接経験の事実」として我々に与えられるが、それは主客未分の状態であって、我々には分からないものである。「衝動」に解釈を加え、明確な「目的観念」を与えてはじめて、我々は「自分が何をしたい」をはっきり分かるようになる。そこで、解釈するのは過去の経験と連想作用によって、「衝動」に言葉（「観念」）を与えることである。西田に従えば、我々の精神はただ動物のように単に「本能的」(I, 149)・「衝動的」(同上)に働くのではなく、「観念的」(同上)に活動するのである。つまり、「意識現象がいかに単純であっても必ず観念の要求を具えている。それで意識活動がいかに本能的といっても、その背後に観念的活動が潜んでおらねばならぬ」(同上)。とされる。それで、誰しも「心の底には観念的欲望が働いてい」(同上)て、「人間は肉体の上において存しているのではなく、観念の上において生命を有している」(同上)。したがって、我々のあらゆる要求は「衝動」から言葉（「観念」）を介したもので、「観念的欲望」であると言える。西田は種々の観念的欲望を支配する観念的活動の根本的法則を「理性」(同上)としている。

また、「我々の欲望または要求」(I, 120)は「理想」(同上)とも呼ばれる。我々の意識は構成的で「統一せられる一の体系」(同上)であるから、「我々の要求」は決して単純なものではない、必ず他との関係で生じてくると、西田が考える。それで、我々は種々の「要求」や「理想」を有するが、それらには「部分的要求」と「全体的要求」又は「大なる要求」と「小なる要求」との区別があると考えられる。「理性」は我々の観念活動を統制する「最上の法則」であるから、そこからの要求我々の「自己全体」の要求即ち「全体的要求」であり、「大なる要求」であると考えられる。それに対して、個人に中心する「意識的自己」の「個人的欲求」はあくまでも「小なる要求」である。したがって、「要求」或いは「理想」は二つの種類に分かれる。一つは「各人の表面的意識の中心としてきわめて主観的な種々の希望」(I, 151)というような個人の「小なる要求」である。一つは我々の精神の根柢に潜んでいる「實在の無限なる統一力」である「大なる自己」又は「理性」からの要求であり、即ち「自己の真摯なる内面的要求」(I, 155)又は「根本的理想」(I, 143)である。前節で明らかにしたように、「我々の自己」は「意識的自己」とその根柢に働いている「直覚的自己」・「大なる自己」から構成する。それで、「我々の自己」は「小なる要求」と「大なる要求」を同時に持っていると考えられる。

如何なる人でも何らかの「要求」や「理想」を抱えている。なぜならば、實在の矛盾衝突によって生じる「我々の自己」は「反省」を本性とするからである。「意識的自己」は常に反省によって物事を対象化し統一しようとするから、現実と矛盾衝突する状態にある。西田によれば、「反省」はまた「大なる統一の端緒」(I, 192)である。それゆえ、「反省」に「一層大なる統一」へと発展する「理想」が伴わなければならないと考えられる。「意志とはある理想を実現にせんとするので、現在と理想との対立である」(I, 91)とされる。そして、「反省」によって生じた「理想」が「意志」において実現される。「意志が実現せられ理想と一致したとき、この現在はさらに他の理想と対立して新たな意志が出てくる」(I, 68)。かかる意志の発展が我々の意識の無限な体系的発展に他ならない。これによって、我々が生きている間に意志が無限に進行してゆくと考えられる。それで、我々の「理想」は意志とともに無限に進行していくと考えられる。西田は「理想的な精神は無限の統一を求める」(I, 41)と言う所以である。それでは、「無限の統一」を求める「理想」はどこから来るのか。西田によれば、それは我々の意識の根本的方式によるのである。我々の意識の成立には「意識の統一」(I, 171)とその「内容の対立」(同上)が必要である。意識が無限に体系的に発展していく、その過程に矛盾衝突として生じる「反省的思惟」(I, 24)は意識の無限な発展の一エレメントとして見られる。西田は「反省的思惟の作用」(同上)が「次位的」(同上)に意識の統一状態より生じると考えるが、「反省」や「分裂」(I, 192)が一時的なものではなく、「われらの心の中に時々刻々行われている」(同上)としている。それで、「反省」に一層「大なる統一」へと発展する無限の「理想」が伴うのである。

このように、實在の矛盾衝突によって発現される「我々の自己」は「意識的自己」であって、常に真實在を対象化し、現実と矛盾衝突する状態にある。そこで、無限な「理想」が生じてきて、「我々の自己」は「意志」を通してそれらを実現しようとするのである。西田が言うように「われわれの生きているあいだは、どこまでも自己を発展し実現してゆく」(I, 68)。したがって、こうした「理想」は「意識的自己」の反省の本性によって、「客観的自然」との分裂の上で起こってくる個人の「小なる要求」である。すなわち、「各人の表面的意識の中心としてきわめて主観的な種々の希望」(I, 151)であると言ってよい。

一方、「我々の自己」は単なる「個人的欲求」(I, 170)に支配される「小なる自己」・

「意識的自己」ではなく、その根柢に「意識の統一力」及び「実在の無限なる統一力」としての「大なる自己」が潜んでいるのである。西田は観念活動の根本的法則―「理性」に従うというのは「意識の統一力」に従うことであるとし、「意識の統一力」を各人の「人格」(I, 151)と名付ける。我々の「人格」とは「宇宙統一力の発動」(I, 152)である。それで、その要求は「厳粛」(同上)であり、我々に対して「大なる威力」(I, 145)を有している。また、「人格の要求」は意志の根柢における「先天的要求」であり、深き「我々の自己の内面的必然」(I, 154)からの要求である。こうして、「人格の要求」は「実在の無限なる統一力」である「大なる自己」からの要求であると考えられる。しかも、「宇宙においてただ人格のみ絶対的価値をもっている」(I, 153)、ゆえに「人格の要求」(I, 154)は我々の自己の最も根本で最大な要求であると言える。それで、我々には種々の要求があるといっても、「人格の要求」のみ我々の自己の「全体的要求」で、他の要求はその「一部または手段」(同上)にすぎないと言える。

さらに、西田によれば存在と価値とは具体的真実在においては元来一であって、「道德の法則は実在の法則の中に含まれる」(I, 146)とされる。西田は「善とは自己の実在の真性より説明できる」(同上)と主張した。こうして、善を求め善になるというのは、「自己の真を知る」(同上)のである。それで、「人格の要求」(I, 154)は「善をなせ」「真の自己を知れ」という要求或いは命令であると言えるであろう。そうして、西田は「我々の自己」の根柢にある「真の自己」を知り、それから「人格の要求」に従うことが「最上の善」(同上)であるとする。「善」とは「意志の発展完成」(I, 143)であり、「自己の発展完成」(同上)である。

ところが、真の人格である「大なる自己」の要求に従うのは容易なことではなく、むしろ「艱難辛苦の事業」(I, 155)である。西田によると、「人格の要求」は「心の奥底より現れきたって、おもむろに全心を包容する一種の内面的要求の声」(I, 154)であって、「いまだ思慮分別せざる直接経験の状態においてのみ自覚することができる」(同上)。上述したように、「人格の要求」は「衝動」として主客合一の状態に我々に与えられるが、我々はこれに対して言葉(観念)を与え、「目的観念」として解釈するしかできないのである。しかし、それはあくまでも過去の経験と連想作用による解釈であるから、必ずしも本当にしたいことに当たったではない。西田によると、「目的観念」を捉えるのは「知的直観」である。「目的観念」が過去の経験によって容易に「現実」において実現される場合、それは意識されなくて、「知的直観」において会得られる。しかし、自分が何がいいたいのとは分からない、又は分かっても実現することが容易ではない、などの場合には目的観念が意識されることになる。だが、意識することは対象化することであるから、「目的観念」を解釈し、意識しているうちには実現することが到底不可能になってしまう。こうして、「真の自己を知れ」という「人格の要求」が「衝動」として我々に与えられても、どうしたらいいか分からないから、それを目的とする時、「目的観念」が意識されてしまう。それで、「大なる要求」である「人格の要求」は我々の「表面的意識」において「希望」である「小なる要求」になってしまう。つまり、「真の自己を知れ」、「善をなせ」という「人格の要求」が与えられても、我々はそれを「小なる要求」である「希望」として解釈しかできないのである。

しかも、すべての観念的要求を統制する理性から、「種々なる要求の中で、いずれの要求を充たすのが最上の善であるか。われわれの自己の全体の善とはいかなるものであるか」(I, 147)は常に我々に命じてくるのである。それで、「真の自己を知れ」「善をなせ」という「真の自己」・「人格」の要求は時々刻々に我々に与えられると考えられ、我々が「真の自己」・「人格」を目的として実現しなければならない。したがって、「我々の自己」は

意志において「人格の要求」に従って実現することが不可能ではなかろうか。

このようにして、前節で述べた「我々の自己」が抱えている大きな「矛盾」は「意志」及び「反省」においても見られる。「我々の自己」は「意識的自己」からの「小なる要求」と、「大なる自己」からの「大なる要求」を同時に持っているが、「大なる自己」からの要求に従って実現することが不可能である。しかも、「我々の自己」はその反省の本性によって生きている間は、無限に「小なる要求」の実現を求めずにはおかない、真の満足を得られないのである。それに、かかる「矛盾」は我々にとって、どこまでも不可解である。その点について、後に詳細に論じてみよう。

2. 「偽我」の死

「真の自己」と「偽我」の関係について、西田は『善の研究』の「第三編善」の終わりで次のように述べている。

善を学問的に説明すれば色々の説明はできるが、実地上真の善とはただ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いる。我々の真の自己は宇宙の本体である、真の自己を知ればただ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。宗教も道德も実にここに尽きている。しかして真の自己を知り神と合する法は、ただ主客合一の力を自得するにあるのみである。しかしてこの力を得るのは我々のこの偽我を殺し尽くして一たびこの世の欲より死してのち蘇るのである（マホメットがいったように天国は剣の影にある）。かくのごとくにして始めて真に主客合一の境に到ることができる。これが宗教道德美術の極意である。キリスト教ではこれを再生といい仏教ではこれを見性という。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」といってやったら、ジョットーはただ一円形を描いて与えたという話がある。我々は道德上においてこのジョットーの一円形をえねばならぬ。（I, 167～168）

ここから明らかに読み取れるのは、我々は「真の自己」を知り、「善」となるためには、「偽我」の死が大前提となっていることである。こうして第三編では、我々は見失った「真の自己」を再び知る方法と可能性が示されている。しかし、上述したように＜意識的自己＞・「偽我」をもって生きている我々は、如何にして自ら（「偽我」）を殺すことができるか、ということについては言及されていない。

第三編は「我々は道德上においてこのジョットーの一円形をえねばならぬ」で終わるという点からすれば、ここでの西田の意図は、「真の自己」を知り、「人類一般の善とし、宇宙の本体と融合し神意と冥合する」ことの可能性を説く上で、「真の自己を知れ」「偽我を消滅せよ」と我々を促すことにあると読み取れる。つまり「偽我」を滅し尽くための「修練」が不可欠であると西田は考えている。したがって、第三編において、「偽我」の死は「真の自己」を知るための過程や方法として提示されているにも関わらず、それが如何に実現されるかは論じられていない。

また、以上の引用に続く第四編「宗教」第一章「宗教的要求」の冒頭で、次のように述べられている。

宗教的要求は自己に対する要求である、自己の生命についての要求である。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ともに、絶対無限の力に合一してこれによりて永遠の真生命を得んと欲する要求である。パウロが既にわれ生けるにあらずキ

リスト我にありて生けるなりといった様に、肉的生命のすべてを十字架に釘づけおわりてひとり神によりて生きんとするの情である。真正の宗教は自己の変換、生命の革新を求めるのである。キリストが十字架を取りて我に従わざる者は我に協わざる者なりといった様に、一点尚自己を信ずる念のある間は未だ真正の宗教心とはいわれないのである。(I, 169)

ここで、我々の「自己の変換、生命の革新」に「我々の自己が相対的にして有限なることを覚知する」とすることが注目にあたいる。つまり「偽我」から「真の自己」に転じることが、自力に恃んで自ら(偽我)を否定して実現されるというより、むしろ、こうした自己が「相対的にして有限なること」を自得し、おのずから自力を放下し、神の「絶対無限の力」に委ねてこそ可能になると主張していると解釈できる。こうして、自己(偽我)の否定は自力ではなく、神の他力によるにほかはない。以上を踏まえて、小論では第三編「善」で提示される「偽我の死」は第四編「宗教」の内容を踏まえてはじめて解釈され得ると考えられる。以下にこの点をめぐって議論を進める。

はたして我々が第三編の終わりで促されるように、意志によって「偽我」を殺し尽くして「真の自己」を知ることができるか。結論を先に述べれば、そこには背理があると思われる。以下に理由を述べる。「偽我」を恃んでいるままで、「偽我」を殺し尽くすことはできないということである。かくして「偽我」から如何にして「真の自己」に転ずるかという我々の「人生の問題」は、「第三編」だけでは解決されていないのではなかろうか。

まず、「偽我の死」は「偽我」自身によって実現することができるか、「偽我」が「偽我」のままで「真の自己」になるのは可能なかを検討する。「我々は或事を意志するというのは主客合一の状態を直覚するので、意志はこの直覚によりて成立するのである。意志の進行とはこの直覚的統一の発展完成であって、その根柢には終始この直覚が働いている」

(I, 44~45)というように、ある事を意志するならば、それを目的として直観しながら、行動するのである。しかし、上述したように、＜意識的自己＞は常に物事を対象化してしまい、真実在及び真の自己を知ることができない。この点で、自己を越えた「真の自己」を直観することはできない。それゆえ、＜意識的自己＞は「真の自己」をそのままに「目的観念」として捉えることは不可能である。つまり、「真の自己」を目的として実現しようとする時、それが対象化されて、意識されたものになるのである。しかし、意識された「真の自己」はすでに「真の自己」ではない。このように我々が＜意識的自己＞・「偽我」のままで、「真の自己」を目的として実現することはできないという結論に達する。

かくして、我々が＜意識的自己＞・「偽我」を立てて、これによってすべてを統一しようとしても、この有限な自己の力によって得た統一はどれほど大きくて価値があるものであっても、「その統一は未だに相対的たるを免れない」(I, 151)。たとえ、我々が「偽我」の小なる意識体系を破って、「真の自己」の大なる意識体系になろうと追求しても、結局有限な自己の意識の領域を一步も出ることはできないといえる。したがって、「偽我」による「真の自己」や「善」への追求は必ずしも我々を「天地人生の真相」(I, 46)及び善に近づけさせるものではない。むしろ、我々(偽我)が追求すれば追求するほど、真実在・真の自己・善から遠く離れてゆくのである。

それと同様に、我々が「偽我を殺す」ことを目的として実現することもできないと思われる。我々は常に有限な自己・「偽我」を立てて、その力によって目的を実現していく。そのため、この自己を立てながら自己自身を殺すことは原理的に不可能である。自己を殺すことを目的とすると同時に自己を立てているからである。しかも、我々は「偽我」を立てて、その力を恃んで生きてゆくことしかできない。

以上のように、我々は自力で偽我を殺すことはできないため、真の自己を知ることにも不可能になる。第三編では自己のあり方の転換の方法と可能性が示されているが、我々が＜意識的自己＞のままで、意志によって自己転換することは実現不可能であるといえよう。

第三節 宗教

1. 「偽我」から「真の自己」への転換

そこで、第四編「宗教」第一章「宗教的要求」の内容を踏まえて、「偽我」の死及び「真の自己」の自覚は如何にして可能になるかを明らかにすることで、「偽我」の死及び自己転換に新たな視点を与えてみる。

前記のとおり、我々は自力で真の自己を知ることにはできない。一方で、「真の自己を知ろう」という「人格」・「真の自己」からの要求は「衝動」として時々刻々と我々に与えられており、我々はこの自己の内面的要求に従わざるを得ない²²。かくして、我々はこのような矛盾を抱えて、自力でどれだけ「真の自己」を追求しても、それを知ることができない、無意味な繰り返しとなってしまう。そこで、我々は自力でどうしようもないという絶望に必ず陥る。こうして、我々が有限な自己の力での自己発展が行き詰った時、自力に執着する「主観的自己」の枠組みが破られ、「我々の自己がその相対的にして有限なることを覚知」（I, 169）しなさい、「絶対無限の力に合一してこれによれて永遠の真生命を得んと欲」（同上）しなさいという「宗教的要求」が、自己の根柢である實在の統一力・「大なる生命」の方から、突然に起こってくる²³。このような経験は即ち、「我々は自己の意識の根柢において自己の意識を破りて働く堂々たる宇宙的精神を実験する」（I, 177）ことである。また、「真摯に考え真摯に生きんと欲する者は必ず熱烈なる宗教的要求を感じずにはいられないのである」（I, 173）とされる。

かくして、「宗教的要求」は「われわれの已まんと欲して已むあたわざる」（I, 170）事実として我々に与えられ、主観的思惟・意志によって理解することも、左右することもできない「厳粛なる意志の要求」（同上）である。つまり、大なる生命・神が我々にこう要求するのである。この点において、大なる生命・神からの働きかけまたは愛はいつも「要求」の形として我々に現前してくると考えられる。

そして、その頂点において、我々が大なる生命・神と合一して、「この内面的再生において直ちに神を見、これを信じるとともに、ここに自己の真生命を感じるのである」（I, 177）。無限にして絶対的な神に対して、我々はどこまでも自己を立てて自力ですべてを統一しようとするという自己のあり方の有限性・相対性に気づくようになる。つまり、これまで自分を真の自己と思い込んでいる我々が、初めて自分が「偽我」であり、悪であることを覚知するのである。また、それは、「宗教的要求」において可能であることからすれば、我々は自らが「偽我」であることを自覚できず、大なる生命・神の働きによって知らされることになる。「一点なお自己を信ずるの念あるあいだはいまだ真正の宗教心と

²² 『善の研究』の「第三編善」において、「善とは我々の内面的要求即ち理想の実現換言すれば意志の発展完成である」（I, 143）と記されている。この内面的要求は「意志の根本たる先天的要求」（同上）であり、それが「人格の要求」（I, 152）とも呼ばれる。それが「衝動」（I, 103）として我々に与えられる良心の要求である。また、「善を求め善に遷るというのは、つまり自己の真を知ること」（I, 146）とも述べられているから、人格・真の自己の要求の内容は「善をなせ」「真の自己を知れ」となるのであろう。

²³ 佐野之人は「西田幾多郎の根本経験」で、「自己の無力に領く時、突如として「宗教的要求」が「大なる生命」の側から「自己」に起こってくる」と主張し、その要求の「頂点」が「神人合一」としての「見神の事実である」としている（佐野之人「西田幾多郎の根本経験」『実存思想論集（34）』、知泉書館、2019年、p120）。本論はこの説に多くを負っているが、「西田幾多郎の根本経験」で、「真の自己」と「偽我」との関係については言及されていない。

は言われないのである」(I, 169) という西田の言葉はこの点を端的に表現したものであるといえるであろう。それによって、「偽我」が破られ、罪悪はそのまま赦しとなる。そこで、我々は真の自己を知ることができる。こうして、大なる生命・神の絶対無限の力によって、「自己の変換、生命の革新」(I, 169) が実現される。

以上のように、第四編「宗教的要求」への考察を踏まえて「偽我」の死の新たな解釈を試みることで、「偽我」から「真の自己」への転換が解明される。

2. 神と個人・＜意識的自己＞の関係

宗教において、「真の自己」と「偽我」の関係は即ち「大なる生命」・神と個人・＜意識的自己＞の関係となる。今節では、神と個人・＜意識的自己＞の関係を考察する。

すでに明らかにしたように、「偽我」から「真の自己」への転換とは、「宗教的要求」の頂点において、「偽我」が破られ、神において「真の自己」を見出す宗教的経験を指す。しかし、それは単に「偽我」が消滅されて「真の自己」に帰ることではなく、神の無限の愛と力において初めて自分が偽我であり罪深い存在だと認めることでもある。もしくは、自らが偽我であり、悪だということを深く自得すれば、この救われるはずのない自分の根柢にいつも神の絶対無限の愛と力が届いていることに気づく。それは＜意識的自己＞の分別の枠が破られて、「真の自己」に開いてくる「宗教的覚悟」(I, 62)²⁴の内実である。またそれは「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ともに絶対無限の力に合一してこれによれて永遠の真生命を得」という「宗教的要求」の内容に対応していると考えられる。しかし、こうした宗教的直覚に我々は「偽我」・自力に恃むままでは至ることはできない。次に「宗教的覚悟」における神と＜意識的自己＞の関係を論じる。

まず「偽我」・＜意識的自己＞の根柢には神が常に「要求」の形として働いていることを考察する。自己は種々な理想や欲求を持っており、常に欲求の実現を目指している。つまり、自己は生きている間は、絶えず思惟において、または意志において意識のより「大なる統一」を求めている。このような欲求は主観的自己を中心としてすべてを統一しようとする「偽我」・＜意識的自己＞からの要求である。その「極点」(I, 171)において、＜意識的自己＞がより大なる統一への発展に躓くとき、「宗教的要求」が起こっており、「偽我」が破れて神に帰る。それは「主観的統一を捨てて客観的統一に一致すること」(I, 171)を指す。こうして「意識統一の頂点」(同上)である「主客合一の状態」は自己と「神」との合一として捉えられる²⁵。

しかも、「主客合一の状態」は同時に「意識本来の状態」(同上)である点からすれば、「宗教的要求」は意識の究極的な目的だけではなく、「意識の根本的要求」として捉えられる。つまり、「偽我」・＜意識的自己＞の要求の背後にはもともと「主客合一の状態」を求める「宗教的要求」が働いている。それは自己の根柢にある神からの要求に他ならない。

「意識はいかに分化発展するにしてもとうてい主客合一の統一より離れることができぬ」(I, 172)からである。この点で、＜意識的自己＞・「偽我」の要求は我々の部分的な要求として捉えられ、「宗教的要求」こそ、自己の全体に対する「人心の最深最大の要求」(I, 171)である。＜意識的自己＞・「偽我」はその本来的な欲求、即ち無限の統一を求めることに挫折する時、自らが崩れて、その根柢に働いている大なる生命・神からの要求

²⁴ 「宗教的覚悟」とは「知識および意志の根柢に横たわる深遠なる統一を自得する」(I, 45)のであり、「深き生命の捕捉」(同上)である。

²⁵ 西田は「この統一の極まるところがわれわれのいわゆる客観的実在というもので、この統一は主客合一にいたってその頂点に達する」(I, 171)と述べている。「客観的実在」とは主観的・有限的な自己すなわち「偽我」に対して、大なる生命・神・「真の自己」である。

(宗教的要求)が直ちに我々に現前してくると考えられる。

かくして、「偽我」・＜意識的自己＞の背後には、常に神の「主客合一の統一」が働いている。神は「宇宙の根柢における一大知的直観とみることができ、また宇宙を包括する純粹経験の統一者とみることができる」(I, 186)という。それはすべての分別を超越していながら、自己の心底に「無限なる実在の統一力」として潜んでいる。ゆえに我々は自己の内に神を見ることができる。

したがって、自己は真実在・真の自己を見失い、この世にどれだけ迷っていても、その根柢における神の働きから離れることはない。むしろ、自己の迷いにおいてこそ、絶対無限の神の力は「宗教的要求」として自己によびかけてくる。自分が如何に罪深い存在であり、「偽我」だと自己を目覚めさせる。

次に、「宗教的要求」の「頂点」における個人・＜意識的自己＞と神の関係を考察する。そこで、個人・＜意識的自己＞と神が合一することになり、自己が直ちに神を見、神を「疑わんと欲して疑うあたわ」(I, 171)ざる事実として信ずる。これが自己はその「本分の家郷たる神に帰」ることであり、いわゆる「神人合一」(I, 177)である。しかし、上述したように、それは単に「偽我」が消滅されて神に帰るだけではなく、神の絶対無限の力において、自分が「相対的にして有限な」存在であることを認めるのである。「罪を知らざるものは真に神の愛を知ることとはできない」(I, 195)という。つまり、「神人合一」は個人の有限性・相対性の自覚を切り離して成立することができない。この点は自己は「神に対する敬愛の念」から見出される。「愛というのは二つの人格が合一して一つとなるの謂いであり、敬とは部分的人格が全人格に対して起こす感情である」(I, 176)という。かくして、自己は「神と同一体」(I, 176)でありながら「神の部分的意識」(同上)である。つまり、自己は「神人合一」において、「我は神に於て生く」(同上)と覚知するとともに、自分自身を神の一部としてその有限性・相対性を発見するのである。このように、「神人合一」の状態において、自己の有限性・相対性が神の絶対無限の性質と一体になっているのである。

かくして、宗教的体験を通じて、「宗教的覚悟」において、＜意識的自己＞・「偽我」の有限性・相対性が自覚するとともに「我々の意識の根柢にはいかなる場合にも純粹経験の統一(引用者：神の働き)があつて、我々はこの外に跳出することはできぬ」(I, 186)ことを自覚するようになる。これは「我生けるにあらずキリスト我にありて生けるなり」(I, 169)という宗教的直覚であり、「個人あつて経験あるにあらず、経験あつて個人あるのである」(I, 4)という哲学的直覚でもあると思われる²⁶。

第四節 「真の自己」と「偽我」との関係及び「悪」の自覚

「真の自己」と「偽我」との問題は一般的に実践的問題即ち人間の生き方にかかわる問題として捉えられるが、それは知識的問題としては「直観」と「反省」との問題となる。上述したように、西田哲学において、実在の体系的発展は同時に自己の活動であるから、純粹経験の哲学体系を自己の体系に基づいて考察することができる。本章では、自己のあり方の転換に基づいて「独立自全の純活動」における「反省」と「直観」との関係を再検討して、「真の自己」と「偽我」との矛盾のかつ自己同一的な関係を明らかにする。

1. 「直観」と「反省」

一般的に物(実在)には二つの見方があるとされる。一つは物を外から見る、即ち物を

²⁶ 佐野之人「西田幾多郎の根本経験」『実存思想論集(34)』、知泉書館、2019年、p120を参考。

客体として対象的・間接的に（主客対立の上に）見ることであり、所謂「反省」の見方である。もう一つは物と見るものの区別を前提せず、物と一致し、主客合一の状態の事実を直接的に見ることであり、所謂「直観」（直覚）の見方である。それについて、西田は「直覚というは…ただありのままの事実を知るのである」（Ⅰ, 49）といい、「实在の真景はただ我々がこれを自得（引用者：直覚）すべきものであって、これを反省し分析し言語に表わしうべきものではなからう。しかし、我々の種々なる差別的知識とはこの实在を反省するによって起るのである」（Ⅰ, 63）と述べている。こうして、「反省」とは普通の意識のあり方として、物事を対象化し「分別」することである。例えば我々は常に意識で「主観」と「客観」と分けたり、「善」と「悪」と分けたりする、主客対立の上で物事を見、考える。「直観」（直覚）とは「主客合一」の上で、ありのままの事実を知ることなのである。見る主体と見られる客体との分別が成立しておらず、いわゆる「物は我であり、我は物である」の状態、抽象的な思惟（反省）によって捉えられない物の本体を捕捉するのが直観である。

この場合、直観とは「主客未分」の状態であり、意識の「厳密なる統一」である。それに対して、「反省的思惟」とは「厳密なる統一」の状態が分析せられ破壊せられ、主客対立の「不統一の状態」を指す。

しかし、西田はまた「反省的思惟」も「純粹経験の一種である」とされ、「我々は純粹経験の範囲外に出ることはできぬ」と言われる。思惟は一方で「主客の対立」が起こる意識の「不統一の状態」であるが、他方で「一層大なる体系的発展の端緒」であり、意識のより「大なる統一」へと発展する不可欠な条件であると西田が考えるからである。こうして、純粹経験の概念は反省以前の「直覚的経験」と、反省ないしあらゆる精神現象を内に含む「意識の体系的発展」という二義性があると認められる。ところで、西田は純粹経験の二義性を区別しておらず、「統一、不統一ということも、よく考えてみると」（Ⅰ, 16）、絶対的な区別ではなく、「畢竟程度の差」であると主張している。

なぜ『善の研究』において二種類の純粹経験があるように見えるかという点、そこで、すでに分別的意識が先入観として働いているからである。即ち、「直観」を「反省」に対立するものとして見、または「主客合一」を「主客分裂」と対立する「主客未分」として見る二元論的な見方ないし分別的意識が認識の前提となっている。したがって、純粹経験を考察する場合では、単純に「直観」・純粹経験と「反省」を対立させてはいけない。「物事を外から見る」反省のあり方と「物事をそのままに見る」直観のあり方とを対置することは白黒ははっきりさせすぎていると思われる。即ち両者の対立という前提を置き、その前提の上で、純粹経験の立場は直観にあるとする観点は分別であるということである。

2. 「独立自全の純活動」における「反省」と「直観」

本節では、自己のあり方の転換に基づいて「独立自全の純活動」における「反省」と「直観」について考察する。上述したように、純粹経験は無限に自分自身を分化発展していく。それ故「一般的或者」の自発自展は終わることがない、その体系が無限に拡大していくものである。つまり、「独立自全の純活動」の性質は一方で「動」的であると考えられる。西田が「経験を能動的に考えうる」（Ⅰ, 4）と言う所以であろう。

そして、西田によれば、「独立自全の純活動」の「動」的な性質は实在及び我々の意識の根本的方式によるのである。实在の成立には「統一があるから矛盾があり、矛盾があるから統一がある」（Ⅰ, 69）とされる。それ故、实在の根本的方式は「矛盾即統一」であると言える。こうした無限の矛盾対立があることで純粹経験を「能動的」に考えられる。そ

して、同様に実在の「矛盾即統一」は我々の意識においても見られる。意識が無限に体系的に発展していくものであって、その過程に矛盾衝突として生じる「反省的思惟」(I, 24)は意識の無限な発展の一つのエLEMENTとして見られる²⁷。こうして、「反省」があることによって初めて、純粹経験を「発展的」・「能動的」に考えられる。したがって、主観的「反省」は「独立自全の純活動」の「動」的な側面であると言えるであろう。

また、「独立自全の純活動」には「不変不動」(I, 186)即ち「静」的な側面が同時にあると思われる。それは「独立自全の純活動」の「根柢」における「不変不動」な「最深なる統一」(I, 192)・神を「直観」することである。以下この点を明らかにする。

西田によれば、純粹経験が自らをいくら分化発展しても、なおどこまでも「最深なる統一」である「実在の統一者」・神によって統一される。このような体系が純粹経験の「最深最大」(I, 172)の体系に他ならない。これにおいて、「実在の統一者」・神が発現する。しかも、純粹経験の「最深最大」の体系は、意識の分化発展とともに無限に広がっていくような未完成なものではない、すべての意識の分化発展はこれによって成立し、またこれによって統一されるというような、一つの完成した体系に他ならない。そこで、分化発展によって「主客合一」(同上)より出たものが再び「主客合一」に帰ると西田は考えている²⁸。こうして、このような体系における「知的直観」は通常の「知的直観」と異なっており、「最深最大」の「知的直観」即ち「宗教的覚悟」である。したがって、「宗教的覚悟」において、「独立自全の純活動」が「一個の現実」(I, 38)として見られるとともに、「最深なる統一」・神が発現すると考えられる。

こうして、無限に拡大していく純粹経験の「動」的な体系に対して、その「最深最大」の体系は円環のような一つの完成した体系であって、「静」的な体系として捉えられる。神とは「動いて動かざるもの」(I, 186)であり、すべての変化の上に超越した「湛然不動」(同上)なるものである。この点で、反省・意志の無限進行という「独立自全の純活動」の「動」的な側面に対して、「最深最大」の体系において、神・真の自己を発現する「直観」は「独立自全の純活動」の「静」的な側面である。

このように、「独立自全の純活動」は、意識が無限に分化発展していくという「動」的な側面と、すべての変化を超越し、その直下における「湛然不動」(I, 186)の神・真の自己を直観するという「静」的な側面、この二つ矛盾している側面を有している。つまり、「独立自全の純活動」において、「反省」(動)と「直観」(静)が矛盾していながら、どこまでも一つでなければならない。「独立自全の純活動」は「静にして動、動にして静」(I, 186)といってよい。

したがって、「独立自全の純活動」において、「反省」は単に「最深最大」な体系における神・真の自己を発現するための一過程だけではなくて、「独立自全の純活動」の成立と進行に欠くべからざる一要件であり、その「動」的な側面と言えるであろう。

3. 実在に対する真の見方

本節では、「独立自全の純活動」における「反省」と「直観」の関係に基づいて、実在に対する有限な見方と真の見方について論じる。

人間は一方で、反省の本性によって、物事を対象化し、「主観と客観」、「良いと悪い」、「無限と有限」などを分けて考えることしかできない。それ故、「反省」と「直観」が矛

²⁷ 西田は「反省的思惟の作用」(I, 24)が「次位的」(同上)に意識の統一状態より生じると考えるが、「反省」や「分裂」(I, 192)が一時的なものではなく、「われらの心の中に時々刻々行われている」(同上)としている。

²⁸ 「統一は実に意識のアルファでありまたオメガである」(I, 172)と述べられる。

盾的でありながら同一であるという「独立自全の純活動」のあり方は、＜意識的自己＞・「偽我」にとって、どこまでも分からない。一般的に「反省」のあり方は分別として捉えられ、「直観」のあり方は無分別として捉えられる。その意味で、物事を分別する「反省」の作用を無くして、無分別の「直観」の状態に達すれば、実在及び自己の真相を知ることにはできると思われる。つまり、「反省」を「直観」に統一し、回収するという考え方である。

しかし、西田に従えば、実在の根本的方式は「一なるとともに多、多なるとともに一、平等の中に差別を具し、差別の中に平等を具するのである」（Ⅰ, 69）。すなわち「矛盾」と「統一」とは対立しながら一体であり、「矛盾即統一」で考えなければならない。この点で、実在の真の見方は矛盾の中に統一を見、統一の中に矛盾を見る見方であると考えられる。つまり、物事を分別して、「良いと悪い」、「無限と有限」を分けて考えるべきではなく、また、物事のマイナス要素、例えば「悪」、「有限」をすべてプラス要素、例えば「良い」、「無限」に変えれば良いというように考えるべきではない。むしろ、「悪い」がそのまま「良い」であり、「有限」がそのまま「無限」であるというように、矛盾しているものがそのままに合一していると見る見方で物事を捉えなければならないと思われる。否、「有限」がどこまでも「有限」であるからこそ、「無限」と一体となっている。それはまさしく、大乘仏教における「煩惱即菩提」ということであろう。

こうして、「反省」という分別意識を無くして「直観」の境界に達するという方法、つまり偽我を殺して、真の自己に回収する方法によって、実在及び自己の真相を知ることにはできないと考えられる。なぜなら、「反省」を無くして「直観」となると考える場合では、「直観」と「反省」を対立しているように見られる。つまり、そこですでに「反省」の分別作用が入っているのである。それゆえ、この「直観」は分別された「直観」であって、真の無分別の「直観」ではない。真の「直観」によって実在を見れば、「悪い」がそのまま「良い」であり、「有限」がそのまま「無限」である。したがって、真の「直観」とは分別と無分別、「直観」と「反省」を分けない「直観」、否、両者の矛盾対立をそのままに見出し、その中でなお統一を見る「直観」でなければならない。この場合、真の「無分別」というのは分別と無分別を分けて考える以前の状態だけではなく、分別と無分別を矛盾対立のままに統一する「分別と無分別の無分別」であると思われる。このような境界は我々の日常生活から離れて苦痛や迷いを超然した状態ではなくて、むしろ、逃れられない苦痛や迷いの只中において、幸福や信念が開いてくるような日常茶飯事と言えるであろう。

したがって、「反省」（偽我）を「直観」（真の自己）に統一し、回収するという見方は、実在における「無限の統一」と「無限の矛盾」のうちに、「統一」（同一）の方だけにアクセントが置かれており、「矛盾」の方が消されてしまうと言える。その見方は分別されたものの一方であると考えられる。それゆえ、唯一の実在である「独立自全の純活動」において、「反省」（無限の矛盾衝突）と「直観」（無限の統一）が矛盾していながら、どこまでも一つでなければならない。このような実在の真の見方は我々の「反省」の枠組みが破られる時、即ち我々が自己の外に「真の自己」を追求したあげく、「真の自己」になれないという絶望に陥る時のみ開いてくるのである。

4. 「真の自己」と「偽我」及び「悪」の自覚

すでに明らかにしたように、「偽我」から「真の自己」への転換とは、「宗教的要求」の頂点において、「偽我」が破られ、神において「真の自己」を見出す宗教的経験である。しかし、それは単に「偽我」が消滅されて「真の自己」に帰るだけではなく、これと同時に、神の無限の愛と力において初めて自分が偽我であり、罪深い存在だと認めることでも

ある。もしくは、自らが偽我であり、悪だということを深く自得すれば、救われるはずのない自分の根柢にいつも神の絶対無限の愛と力が届いていることに気づく。こうして、「偽我」がなくなることではなく、「偽我」が「偽我」のままに、「偽我」が「偽我」であるからこそ、絶対無限の神と合一しているのである。それは「宗教的覚悟」の内容であり、「個人あって経験あるにあらず、経験あって個人あるのである」という哲学的直観である。

そして、「反省」と「直観」の矛盾のかつ自己同一的な関係に基づいて、「真の自己」と「偽我」の関係を検討する。自己はどこまでも「偽我」でありながら、「真の自己」でもある。「偽我」の有限なあり方が破られることによって、実在に対する真の見方を会得し、「真の自己」を知る。しかし、一方で「偽我」が単になくなるのではない、「偽我」(反省)は「偽我」(反省)のままに、「偽我」(反省)は「偽我」(反省)であるからこそ、「真の自己」(直観)と一つとなると考えなければならない。それこそ、真の「直観」であり、実在の真の見方である。

そこで、「偽我の死」について議論を進める。我々がどこまでも自力で目的を実現することを諦めないから、そもそも自分のことを「偽我」であり、悪であるとは思っていない。しかし、我々(偽我)はその本性によって、自力で「人格の要求」・「真の自己」からの要求を実現しようとする。その結果、「真の自己」とならないという絶望に必ず陥る。そこで、「宗教的要求」は大なる生命・真の自己の側から我々に起こってくる。その「頂点」において、我々が神と合一して初めて、自己が「悪であり、偽我である」と知り、神において「真の自己」を見出すことができる。その意味で、「自分のことを偽我、悪であると思はない」という「偽我」のあり方は、神・「真の自己」において殺されると考えられる。つまり、偽我を偽我と知ること、「偽我」という有限な在り方が死ぬということである。しかし、一方ではそれが偽我が真に偽我となることでもある。「自分が偽我であり、悪である」と認識することで、「偽我」が初めて成り立つからである。

また、偽我が真に偽我となることは、同時に「真の自己」(分別された「真の自己」)が真に「真の自己」(分別されない「真の自己」)となることである。分別された「偽我」と分別された「真の自己」が否定されて初めて、真の「偽我」及び真の「真の自己」が成り立つ。つまり、偽我が偽我でなくなることによって、偽我が真に偽我になり、真の自己が真の自己でなくなることによって、真の自己が真の自己になるということである。西田は「神すらも失ったところに真の神を見るのである」(I, 192)と言う所以である。それによって「偽我」が「真の自己」と一つとなるのである。

以上を踏まえて、「独立自全の純活動」において、「直観」と「反省」とは矛盾的でありながら同一である。「我々の自己」における「真の自己」と「偽我」とはどこまでも矛盾していながら、「偽我」がそのまま「真の自己」と一体になっている。こうして、『善の研究』において、両者には「同一的」な側面があると同時に、「矛盾的」な側面もあると見られる。したがって、『善の研究』においては、「真の自己」と「偽我」との矛盾のかつ自己同一的な関係が萌芽的に含まれていると言えるであろう。

第五節 『倫理学草案第二』における独我論の脱出をめぐる悪の問題

1. 問題の所在

西田幾多郎は『善の研究』(1911年)の「序」において、その成立に至るまでの思索過程について、次のように述べている。

純粹経験を唯一の実在としてすべてを説明して見たいというのは、余が大分前から有って居た考であった。(…中略…)其中、個人あって経験あるにあらず、経験あって個人

あるので、個人的区別よりも経験が根本的であるという考から独我論を脱することができ、又経験を能動的と考へることに由ってフィヒテ以降の超越哲学とも調和しうるかの様に考え、遂にこの書の第二編を書いたのである(…中略…)。(I, 4; 傍点筆者)

西田は「独我論」からの脱却ないし「経験を能動的に考へる」ことを通して『善の研究』の第二編を書きえたことは明確である。ここで、「個人あつて経験あるにあらず、経験あつて個人あるのである、個人的区別よりも経験が根本的であるという考」とは純粹経験論を指しているのである。そのため、この根本的な「考」を得た以前、西田が陥った「独我論」とは、「個人あつて経験ある」というものとして捉えられる。即ち「個人」が存在して、それから経験する考え方である。その立場では、常に「我あり」を出発点としている。本論の目的は、西田がいつ・どこで独我論に陥ったのか、そして『善の研究』において独我論からどのように脱却したのかを明らかにすることにある。

西田による独我論からの脱却についての詳細な説明は見当たらない。しかしながら、同時代の西田の講義草稿や日記、書簡にはその痕跡が見られる。先行研究によって一部は解明されつつあるが、『善の研究』とそれ以前の講義草稿とのテキストの詳細な比較研究はまだ行われてない。しかし「独我論」の脱却過程を解するためには、具体的な変化を示すテキストの比較が有効にして不可欠であろう。そこで、本論では『善の研究』とその先駆とされる『倫理学草案第二』とのテキストに即した比較研究を行い、独我論からの脱却を詳細かつ系統的に明らかにしてみたい。具体的には以下の三点に着目する。

第一に、西田が1906年3月25日の日記に「今日宗教問題を考え、解決を得ず」と記したが、同年の夏休み中に次年度の講義用、即ち『善の研究』第二編の元となる論文を書き始めたことが注目に値する²⁹。西田は1906年3月25日の「宗教問題」を哲学において解決できてから、第二編の元となる論文を書けたように思われる³⁰。

第二に、『倫理学草案第二』では、＜道德論＞³¹にあたる部分も「宗教論」も、その末尾において、人間の「悪」が問題となり、いずれも未解決のまま論述が終了している点に着目する必要がある。1906年3月25日の「宗教問題」はこの「悪」の問題を指しているであろうか。

第三に、『倫理学草案第二』＜道德論＞の末尾と「宗教論」、そして『善の研究』第三編の元となった講義草稿の末尾と第四編「宗教」はそれぞれに対応していることに着目し、その間にある明確な違いや変化に注目する。『倫理学草案第二』で残された「悪」の問題は『善の研究』においてどう解決されるか。

以上の点をめぐって考察を行うことによって、『倫理学草案第二』において独我論がどこにあるかを明らかにし、『善の研究』において独我論からどのように脱したかという課題に対し、新たな解釈を提示しようと試みる。

²⁹ 1907年2月15日藤岡作太郎宛書簡では、西田は次のように記している「別封（『善の研究』第二編の本となる論文「實在論」：引用者）は小生が去年の夏休み中病児看護の傍にてかきつけ当学校生に哲学の話をする原稿と致したる者にて…」(XVIII, 93)。

³⁰ 『善の研究』第二編の元となる論文の冒頭部「考究の出立点」において、哲学的世界観および人生観と道德宗教の實踐的要求との一致が強調される(I, 46)。また、同時期に書かれたと思われる『純粹経験に関する断章』「断片34」では、「道德及宗教の熱烈なる信念の背後には深き哲學的確信がなければならぬ」と述べられ、「併し余は更に一步を進んで、宗教及び道德が哲學を要するというよりも、むしろ哲學が直ちに宗教であり、道德である」と考える(以上はXVI, 567～568による；傍点筆者)と主張される。

³¹ 『倫理学草案第二』は倫理学ないし道德論にあたる部分と「宗教論」から構成されているから、前者を仮に＜道德論＞と呼ぶ。

2. 『倫理学草案第二』＜道德論＞と『善の研究』「善」との比較

本節では、まず『倫理学草案第二』における＜道德論＞の基本的な立場を考察し、その上、「道德論」の末尾―第七節「道德の矛盾」および第八節「道德の極致」―と『善の研究』第三編の末尾―第十三節「完全なる善行」―と比較することによって、『倫理学草案第二』の＜道德論＞が独我論的であるかどうかを明らかにする。

『倫理学草案第二』において、「倫理学の地位」とは、実在界を外部にある「客觀的事実」として見るのではなく、「自分が実在界の中に入りて活動する作者としての地位より世界を見る」という立場であることが主張されている。即ち、倫理学あるいは＜道德論＞の立場とは「見者の地位」ではなく、「作者の地位」であると見なされる。この立場において、科学の抽象的な「客觀的事実」より、我々の「主觀的活動」や「主觀的要求」の方が最も直接的で「動かすべからざる事実」とであるとされる（以上は XVI, 207～209 による；傍点筆者）。

このように、『倫理学草案第二』の立場は、常に実在界の中に入って活動する「作者」である自己を出発点としているため、独我論的な性格が見られるのである。

(1) 『倫理学草案第二』第七節「道德の矛盾」

西田によれば、人間は「有限にして而も無限を憧憬する」ということが、生命そのものの性質である。即ち、人間の精神が「不息の活動である」ため、人間は有限にして「相対的自己を基として立」ちながら、どこまでも「理想を追って無限に進歩するのである」。しかし、理想が無限に発達するものであるとすれば、どこまで進んでも「絶対的善」に達することができず、それゆえに現実には常に「悪」とであるとされる。西田はここに「道德の矛盾」を見出している（以上は XVI, 253～254 による；傍点筆者）。

西田はそこで「然らば吾人はいかにしてこの疑惑煩悶を脱せんか」と切々に解決を求めている。この矛盾の解決策として、「自己の理想を没する」ことや、有限で相対的な「自己をすてて絶対に合し之に由りて真に永遠の自己を得る」ことが挙げられている（以上は XVI, 254 による）。

このように、人間精神の活動の中に「道德の矛盾」が見出される点において、『倫理学草案第二』の立場、即ち「作者」の立場には矛盾が含まれるように思われる。具体的には、「作者」の立場において、「主觀的要求」は無限であるが、それを求める自己はあくまでも有限で相対的であるということである。

(2) 『倫理学草案第二』第八節「道德の極致」と『善の研究』「完全なる善行」との比較

次節「道德の極致」において、西田は「無我の真境に達すること」を「道德の極致」と位置づけ、我々の勉むべき唯一の途は「私欲をさりて本来の至誠に合する」ことにありと主張している（以上は XVI, 255～257 による）。しかし、最後は「或人は至誠にて悪事をなすことなきやという」（XVI, 257；傍点筆者）問いかけで締めくくっている。この逆転を『善の研究』第三編「道德」の最終章「完全なる善行」と対比した上で分析してみたい。

『倫理学草案第二』における道德の立場は、実在界において活動する「作者」である自己より出発している。このように「絶対的善」を理想として追求する自己の活動から、かえって自らの相対性、あるいは「悪」が見出される。それが即ち「道德の矛盾」である。この矛盾を解決するためには「理想を没して」「至誠を養う」という方法が提唱される。

しかし、＜道德論＞の最後には「或人は至誠にて悪事をなすことなきやという」疑惑を残した。

それに対して、『善の研究』「完全なる善行」における主張は主に次の三点にまとめられる。

一つ目は、「個人の至誠」と「人類一般の最上の善」、即ち「最深なる要求」と「最大の目的」とは自ら一致するとされ、これによって「完全なる善行」―「我々が内に自己を鍛錬して自己の真体に達すると共に、外自ら人類一味の愛を生じて最上の善目的に合う様になる」こと―が可能であるとの主張である（I, 166）。

二つ目は、その最後の段落で「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」と述べられるように、「完全なる善行」は「真の自己を知る」ことによって実現することができるとの主張である（I, 167；傍点筆者）。

三つ目は、その最後の一文において「真の自己」の例えとして画家ジョットーの一円形があげられ、「我々は道德上に於てこのジョットーの一円形を得ねばならぬ」と述べられるように、道德上において「真の自己を知る」という修練を最後までやり遂げようと呼びかけている点にある（I, 168）。

以上を踏まえて、『倫理学草案第二』＜道德論＞と『善の研究』第三編の主張についての明確な違いは、前者では「道德の矛盾」が指摘され、最後に「或人は至誠にて悪事をなすことなきやという」疑念が残される一方、後者では、それらが全く見当たらず、「至誠」即ち、「最深なる要求」と「最大の目的」と一致する「完全なる善行」が可能であり、それが「真の自己を知る」ことに尽きると主張される。そして、最後には我々はひたすら「真の自己を知れ」「至誠をやり遂げよ」という人格の要求に従えという命令の形で結ばれている。

したがって、『倫理学草案第二』＜道德論＞の末尾「或人は至誠にて悪事をなすことなきやという」のは、自己において「最深なる要求」である「至誠」と「最大の目的」とが一致しないということと捉えられる。言い換えれば、主観上の善と客観上の善とは衝突するということである。この一問をもって＜道德論＞が終わる。引き続き『倫理学草案第二』の「宗教論」は「宗教の起源 宗教の本は吾人が無限の理想を追うよりして主観的活動と客観的實在と衝突を来し、吾人の精神が此間に満足なる解決を得んとするより起るのである。」（XVI, 258；傍点筆者）で始まっている。こうして、「主観的活動と客観的實在」との「衝突」とは「道德の矛盾」に他ならない。つまり、ここで、西田が道德ではどうい主観的と客観の衝突を解決つかず、宗教に移っているのである。この点で、＜道德論＞の末尾において、西田は道德で躓いてその次に「宗教論」を書いたと思われる。「或人は至誠にて悪事をなすことなきやという」のは、西田自身の躓きの言葉として考えられる。このように、『倫理学草案第二』の＜道德論＞と「宗教論」の間には連続性が認められるであろう。それゆえ、『倫理学草案第二』＜道德論＞において「道德の矛盾」があり、「至誠」を「道德の極致」としながら、至誠に対する疑問を残したのである。

3. 『倫理学草案第二』「宗教論」と『善の研究』「宗教」との比較

『倫理学草案第二』「宗教論」と『善の研究』第四編「宗教」とは章たてに対応している。本節では、「宗教的要求」の出处、「見神の事実」のあり方、「神」、「神人合一」のあり方を中心課題としてそれぞれに比較することによって、前者の見解が独我論的であるかどうかを明らかにしてみる。

(1)「宗教的要求」の出处について

『倫理学草案第二』「宗教論」において「宗教的要求」の出处について次のように述べている。

元来吾人が宗教的要求を起すのは単に知意の上に於て主客の衝突、有限無限の矛盾を解決せんとするのみでなく其根底に於てするのであるから(宗教は自己の解決である)、解決も亦吾人の精神全体の上に於て起るのである(即靈性の上の事実である)。(XVI, 261 ; 傍点筆者)

ここで「宗教的要求」を起こすのは「吾人」であり、その解決は「知意の根底」、「吾人の精神全体」の上に起こるのであることは分かる。「吾人」とは何を指しているのか。「宗教論」の冒頭部において、宗教の起源は「自分の知識や意思では到底之(引用者:「主観客観の衝突」)の解決ができぬから自己以上の或物に頼り之に由りて此の衝突を去り主客の一致を得んとするに至る」(XVI, 258) ことにあると述べている。ここで、自己は自らの知識と意志で主観と客観の衝突を解決することができないから、神に頼むことによって解決を求めようとする。つまり、「宗教的要求」を起こしているのは、我々の知識と意志、即ち意識的自己であると捉えられる。

そうして、宗教的要求の解決は知識と意志の根底、ないし我々の自己全体であるが、「宗教的要求」を起しているのが、我々の知識と意志に他らない。それゆえ、「吾人」が自己の知識と意志、即ち意識的自己を指していると推測できるであろう。

ところで、宗教的要求を解決する「知識と意志の根底」にして「精神の全体」なるものは何であろうか。その点について、「宗教論」第三節「神」において「神は吾人の宗教的要求を充す絶対無限の勢力である。(…中略…)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とき、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に至る」(XVI, 260～261 ; 傍点筆者)と述べられるように、吾人の宗教的要求を解決するのが絶対無限の神である。神の無限の大勢力に対して、「自己の無力」を知るとされる。

このように、『倫理学草案第二』では「宗教的要求」における神と人間との関係は、絶対と相対、無限と有限、大勢力と無力といった対立関係にあると考えられる。つまり、「吾人が宗教的要求を起こす」ということは、有限で相対的な自己を立てて、絶対無限の神に助けてもらうことである。ここでは、自己の方から要求を立てて、神の方がその要求を充たしてくるというような意識構造が明らである。そのような見方は人間の側から神を見ているにすぎないのである。即ち、意識的自己の立場から、人間と神を有限と無限、相対と絶対に分けて見ている。したがって、『倫理学草案第二』において「宗教的要求」の出处を我々の知識と意志、即ち意識的自己にし、その解決を神にしている点は、独我論的であると考えられる。

これに対して、『善の研究』第四編第一章「宗教的要求」の冒頭では、「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」とされ、それは「我々の已まんと欲して已む能わざる大なる生命の要求である、厳肅なる意志の要求である」と述べられる(I, 169～170 ; 傍点筆者)。ここで、「大なる生命の要求」とは「大なる生命」が「自己」を要求するか、それとも「自己」が「大なる生命」を要求するか。その点について、次のように語られている。

一点なお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。(…

中略…)個人的生命は必ず外は世界と衝突し内は自ら矛盾に陥らねばならぬ。ここにおいて我々はさらに大なる生命を求めねばならぬようになる(…中略…)宗教的要求はかかる要求の極点である。我々は客観的世界に対して主観的自己を立しこれによりて前者を統一せんとする間は、その主観的自己はいかに大なるにもせよ、その統一はいまだ相対的たるを免れない、絶対的統一は唯全然主観的統一を棄てて客観的統一に一致することによりて得られるのである。(I, 169~171; 傍点筆者)

この文章から、我々は常に主観的自己を立てて、個人的生命より「さらに大なる生命」になるように求めているが、どこまでいっても「相対的」であることを免れないと窺える。それゆえ、「絶対的統一」(神)に達することは不可能である。なぜならば、ここで明確に示されるように、「一点なお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」からである。つまり、主観的にして相対的な立場に立って求めるならば、どうしても「自己を信ずる念」が残される。

そうして、自己がどこまでも「さらに大なる生命」になるように求めていく。それは無限に続くがゆえに、我々が「さらに大なる生命を求める」というやり方では、どこまでも決して極点には達しないと考えられる。

しかし、ここでは、自己の要求には「極点」があり、それが「宗教的要求」とされれる。このことをどう理解するのか。上述したように、そもそもこちらから求める間では、極点はあるとするならば、それは「宗教的要求」の冒頭部で言われるように「我生けるにあらずキリスト我にありて生けるなり」(I, 169)というような自己の転換点に他ならない。つまり、要求の「極点」とは、「自己を信ずる」ことから「自己の変換、生命の革新」が起こる転換点であるように思われる。こうして、「極点」における「宗教的要求」は、自己が「さらに大なる生命を求める要求」ではなく、「大なる生命」が自己に対して自己を要求すると考えざるをえない。即ち、自己が躰いて「大なる生命の要求」が聞こえてくると思われる。

このように「宗教的要求」の出处は、我々の主観的な意志ではない。「大なる生命」「厳肅なる意志」「客観的統一」(神)が我々の主観的な意志に対して「宗教的要求」を与えるように思われる。

両者を比較すれば、『倫理学草案第二』における「宗教的要求」の出处は自己の相対的な知識と意志であるが、『善の研究』ではそれは「大なる生命」「厳肅なる意志」にある。ここでも前者が「主観と客観の衝突」を解決しようとする自己より出発している点において、独我論的であると解釈されるのである。

(2)「見神の事実」のあり方について

「見神の事実」について、『倫理学草案第二』では「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とき、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に至る。(…中略…)自己の活動の中に神と相触れ神の活動を感じるのである。これを見神の事実という」(XVI, 261; 傍点筆者)と語られている。

それに対して、『善の研究』では「我々は意識の根柢に於て自己の意識を破りて働く堂々たる宇宙的精神を実験するにあるのである。(…中略…)我々はこの内面的再生に於て直に神を見、之を信ずると共に、ここに自己の真生命を見出し無限の力を感じるのである」(I, 177; 傍点筆者)とされている。

両者を比較すると、『倫理学草案第二』における「見神の事実」は、自己が自己の活動

において直接に神と合一であるのに対して、『善の研究』における「見神の事実」のあり方は絶対無限なる働きによって自己が破られるとき、「内面的再生」において起こることである。そこでは、自己の相対にして有限な意識をその根底から破って、自己を「内面的再生」させる存在は「神」である。ようするに、前者のように、自己の中に直接に神を見る、神を信じることができない。自己が破られたところに神を見るのである。即ち、「見神の事実」とは「我生けるにあらざりてキリスト我にありて生けるなり」というような「自己の変換、生命の革新」に他ならないと解釈される。したがって、『倫理学草案第二』のように、自己の活動の中に直接に神を見ることが、自己の知識と意志、即ち意識的自己より出立しているため、独我論的であると見なされる。

(3) 「神」について

『倫理学草案第二』「宗教論」第三節「神」において「心を離れて物なく物を離れて心なく物心合一万物一如なる処に於て（スピノーザの神も此の如き意義あり）真に宇宙の根本あり統一あり、之を神というのである」（XVI, 263～264）と述べられるように、「神」は我々の心から万物全体を統一する存在であり、「宇宙の根本」である。

また、「神の創造は時間上の創造にあらず、其創造は永遠である。又此の意義に於て神は有らざる所なく能わざる所なしである」（XVI, 264）とあるように、『倫理学草案第二』における「神」は有神論的創造神である傾向が見られる。

『善の研究』では「神とはこの宇宙の根本をいうのである。上に述べたように、余は神を宇宙の外に超越せる造物者とは見ずして、直にこの実在の根柢と考えるのである」

（I, 178）と述べている。「神」が「宇宙」や「実在」の根本であるとされる点では、『倫理学草案第二』の主張と同じであると考えられる。

しかし、『善の研究』では「神と宇宙との関係は芸術家とその作品との如き関係ではなく、本体と現象との関係である。宇宙は神の所作物ではなく、神の表現 manifestation である」（同上；傍点筆者）とされるように、宇宙を外から創造する有神論としての神が否定されている。宇宙万物はその創造物ではなく、その表現である。この点で、『倫理学草案第二』における有神論的創造神と異なるところがあると考えられる。即ち、前述したように『倫理学草案第二』の立場は、実在界の中に入って働く「作者」である自己を出立点としているため、それにおいて、神を無限に創造する絶対的な存在とする見方は既に有限で相対的な人間の側から神を対象的に見ているのである。こうして、『倫理学草案第二』における「神」の捉え方には独我論的要素が見られる。

(4) 「神人合一」のあり方について

西田は「吾人が浮薄の思想を去り真摯なる本心に帰する時には自己は宇宙の本体に合し無限の歓喜を得る」と言いながら、「宗教論」の最終節「人性」では、「この有限にして無力なる人間が如何にして絶対無限なる神と合一し無限の歓喜を得ることができるか」

（XVI, 264）という課題をめぐって議論している。しかし最後には西田は「元來神性的なる人間は何故に自らを欺くか」（引用者：悪を犯すか）という問題に躓き、「Erbsünde」（原罪）という一文で「宗教論」を終わっている。以下に、『善の研究』「宗教」の末尾と比較した上で、西田は何故に人間の悪の問題に躓いたか、またこの躓きと独我論がどう関わるかを論じてみる。

『倫理学草案第二』の最終節「人性」では、まず「元來人間は神性を有している者であって、神は吾人の本体（真正の自己）である」と述べられている。人間は「自覺的である、

即ち靈性を有す」というところで、植物動物より一層深い意味において神性を有するとされる。そして、人間が「自覺的精神」を有することは、精神の發達に伴い、自意識が生じて、「神に背き私心を立す」ことであるとされる。即ち「罪惡」を有することである。(以上は XVI, 265 による；傍点筆者)。

一方、「吾人の精神は罪惡によりて拡大せられ深遠に安らう」とあり、「罪惡」が却って「吾人の精神の完成である。神からいっても神の發現の途である（ベームー）。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」と言っている（以上は XVI, 265 による；傍点筆者）。つまり、罪惡は人間がその本体である神に帰るための必要要素として捉えられる。人間は罪惡を抱えるままに自己の本体である絶対無限なる神に帰ると西田が考えていると解釈されるであろう。

次いで、西田は上記の引用文の欄外にベームーの言葉を引用し、「罪惡は神の要素である（ベームー）」と記している。そして、段を新たに「神人の合一」というのは「性の上の一致である」と主張している。即ち、人性は神性と同じく無限で自由であるが、それは神に帰る時のみであるとされる。そうして「人間は有限的神」であり、どこまでも無限となり自由となることはできない。同様に、人性と同じく神の中にも「有限」の性が見出される。即ち「有限は神の必要条件である。(…中略…)神の中に有限の性、惡の性あり（ヤコブ・ベームー）」（以上は XVI, 265～266 による）。こうして、神性も人性と性質上で同じようになり、「有限の性、惡の性」を含んでいるのである。

それを受けて西田は「世に絶対的惡あることなし。吾人の惡とは小善である」という主張に達した。しかしながら「唯吾人が自ら欺く時眞の惡である」（以上は XVI, 265 による；傍点筆者）。つまり、神には「絶対的惡」がないから、人性がその根本において神性と同様に「絶対的惡」がないはずであると考えられる。その惡の性は人間の精神をより拡大させ深遠に安らわせる要素として捉えられる。その意味では「吾人の惡とは小善である」と言われる。しかし、前述したように、「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」ないため、人間の方から見れば、自分が「自ら欺く時」は、どうしても「眞の惡である」と認めざるを得ないように思われる。つまり、要素としての「惡の性」と異なると、「自ら欺く」意志は惡への意志として考えられ、それこそ「眞の惡」である。こうして、人間には、神の惡の性と同様な「小善」としての惡と「自ら欺く」「眞の惡」とが対立しながら混在するようになる。

そこで、西田は「元來神性的なる人間は何故に自ら欺くか」という問いを立てて、「之は神性の惡と同じく神性の反面である。故に宗教的人間のみ眞の惡に陥るのである」と答えている（同上；傍点筆者）。人間の「眞の惡」は「神性の反面」とされ、それが「神性の惡」と同じようになるとされる。しかし、そうすると、ここでは、神にもその内に「神性の反面」としての「自ら欺く」惡の性が含まれるように読める。

しかしながら、人間の惡の出处を神性の反面に求めると、惡の根源を説明することができなくなる。それゆえ、西田が「神性の反面」「神性の惡」をもって、「元來神性的なる人間は何故に自ら欺くか」を答えようとするが、なおかつ最後に「Erbsünde」（原罪）の一文に躓いたからであろう。やはり人間が「自ら欺く」という原罪の惡を「神性の惡」と同質的なものとするところには無理があったわけである。神の方から見れば、「自ら欺く」「眞の惡」の性と「絶対的な惡あることなし」ということとは矛盾していると認めざるを得ない。つまり、神において、神の愛と裏表になっているいわゆる「神の發現の途」である惡の性と、神が「自ら欺く」こととはどこまでも統一しないのである。

以上のように、『倫理学草案第二』における「神人合一」のあり方は、人間と神と直接

に合一することである。「人性」において、「神人合一」が如何にして可能なのかという中心課題に対し西田は、「罪惡」を人性の要素だけではなく「神の要素である」とすることを通じて、人性と神性との直接な合一を主張しているように思われる。しかし、神には「絶対的悪」あることないが、人間が「自ら欺く」ことは「真の悪」だという。しかも、それも「神性の反面である」と規定している。こうして、人間の「自ら欺く」「真の悪」と神の悪の性とは相容れないものになる。それ故、西田は「Erbstünde」（原罪）という一語に躓いたと考えられる。

この点で、躓きの原因は、西田が人間の悪に挫折しただけではなく、神の悪の性、即ち神が「自ら欺く」ことに躓いた点にあるのではないだろうか。先述したように、『倫理草案第二』では、人間と神を有限と無限、相対と絶対に分けている。その上、「神人合一」において、神と人と性質上で直接に合一することが意図される。そうすると、結局、神も人間と同じように「自ら欺く」ことになるはずである。しかし、西田は神も「自ら欺く」といえず、「宗教論」を「原罪」という一文で終えている。

こうして、「宗教論」は人間が「自ら欺」き、「真の悪に陥る」という悪への傾向性を問題としており、解決がつかずに中断しているように思われる。この点で、1906年3月25日の日記「今日宗教問題を考え、解決を得ず」という「宗教問題」は、1905年～1906年講義用テキストである『倫理学草案第二』「宗教」における「悪」の問題と関連している可能性が高いと推測される。

これに対して、『善の研究』「宗教編」の最終章「神と世界」における「神人合一」は、『倫理学草案第二』のように、絶対無限なる神と相対的な人間との直接的な合一ではなく、「経験を能動的に考えることで」即ち、神性と人性との能動的な関係において考えられている。以下にその点をめぐって具体的に論証し、さらに『倫理学草案第二』ではどこが独我論的であるのかを明らかにする。

『善の研究』において、一方で「元来絶対的に悪というべきものはない、物は総べて其本来に於ては善である」とされる。他方で「基督は罪人をば人間の完成に最も近き者として愛した」「罪及苦悩を美しき神聖なる者となした」とあり、さらに「勿論罪人は悔い改められねばならぬ。併しこれ（引用者：悔い改め）彼が為したところのもの（引用者：罪）を完成する」と述べられている（以上はI, 194～196による；傍点筆者）。これらの叙述は一見して対立しているように見えるが、このことをどう考えるのか。

つまり、自己が罪惡であることを「悔い改める」ことにおいて初めて神の愛が体験されると考えられる。その時、神の愛の働きにおいて、自己の「罪及苦悩」がそのまま「善」にして「美しき神聖なる者」となした。したがって「実在は矛盾衝突に由りて発展する」という神の働きに開かれるのである。それについて「分裂や反省の背後にはさらに深遠なる統一の可能性を含んでいる、反省は深き統一に達する途である（善人なお往生す、如何にいはんや悪人おや）」という語がある。神はその最深なる統一を現わすには先ず大いに分裂せねばならぬ。人間は一方より見れば直に神の自覚である。基督教の伝説をかりて云えば、アダムの墮落があつてこそ基督の救があり、従つて無限なる神の愛が明となったのである」と述べられる。つまり、神は自らの愛を明らかにするために、つねに神自らが「大いに分裂」している（同上）。

このことが即ち神の自己否定としての愛の働きと考えられる。それは人間自らの「悔い改め」において知らされる。『善の研究』における「神人合一」は自己の転換、即ち「自らを欺く」と神の自己否定、即ち「大いに分裂」することによって成り立っていると考えられる。

『倫理学草案第二』と『善の研究』に比べる。神を向こうに立てて、我々を救ってくれ

るというのが『倫理学草案第二』の立場である。それに対して、『善の研究』では、神は自分自身を否定して、人間にその愛の働きを現前する。それによって、罪人をそのまま許し救うのである。『倫理学草案第二』では神の自己否定、即ち神が「自ら欺く」ことを言えないから、最後に「Erbsünde」（原罪）の一文に躓いたのである。さらに言えば、『善の研究』に従えば、神が「自ら欺く」ことは神がその愛を人間に届き、人間の原罪を救うためである。同時に、神の許し、即ち愛の働きによってのみ、人間は初めて「原罪」である自分を認めることができるのである。それゆえ、『倫理学草案第二』のように、「神性の悪」と人間の「真の悪」とは直接に同一するのではなく、神の自己否定を媒介しているのである。

『倫理学草案第二』では、西田が「神性の悪」の考えをもって、人間と神との直接の合一まで説明しながら、なお「悪」の問題に挫折したのは何故かを論じてみる。上述したように、「神性の悪」と「人性の悪」との差異ないし矛盾に西田が気づいたが、未だ神を自己否定して人間の悪を救うというように「能動的」に考えていないから、「神性の悪」と「人性の悪」との矛盾を説明することができないからである。それゆえ、人間の原罪がどのように救われるかという課題は哲学的に解答できなかったのではなかろうか。人間は自分が元来神性的であると思い込んでいるから、人間の「意識を破って働く」神の自己否定の働きがなければ、自らを欺く存在であり、罪悪な存在であることを認めることができない。したがって、『倫理学草案第二』において、人間の「意識を破って働く」神の自己否定の働きを考えていないから、宗教はあくまでも「我あり」を出発点としている。その点で、西田が「独我論」に陥いたのである。

4. 『善の研究』における独我論からの脱却

ここでは、『善の研究』において「独我論からの脱却」がいかに可能になるのかを明らかにしてみる。

『善の研究』「宗教」の末尾では、悪が「实在発展の一要件である」（I, 194）と位置づけられ、また「原罪」については「アダムの墮落があつてこそ基督の救いがあり、したがって無限なる神の愛が明らかとなつた」（I, 193；傍点筆者）、「罪を知らざるものは真に神の愛を知ることはできない」（I, 195；傍点筆者）とある。つまり、人間が「罪」を知ることは神がその愛を表すに欠かせない「一要件」とされる。ここで重要なのは神の自己否定としての「基督の救」をどう考えるべきかという点にある。

「基督の救」を深く考えると、贖罪で神は人間になって神が死ぬことであるが、ここでは、西田は直接にそのように言っていない。しかし、「神はその最深なる統一を現わすには先ず大いに分裂せねばならぬ」とあるように、神が自己自身を否定して、世界を作り、人間を作り、そして自ら人間となり、そして贖罪のために死んでいた。それは神の自己否定であり、「大いに分裂」することに他ならない。神が自己否定するということは、神が自己自身の世界にとどまるのではなく、自然を作り、人間を創造し、そして自ら人間となって、受難を受けて、そして死んでいくことのように思われる。こうして、救われた側に立って見れば、その言葉自体が「体験」の言葉だから、「神の愛」として受け取られているわけである。罪の「悔い改め」の体験において、神の自己否定としての愛は、このように経験されているわけである。言い換えれば、神が自ら自己否定して、罪人である我々を救ってくれたというように思われる。

したがって、人間は元来神性的であるのではなく、もともと自ら欺く「罪悪」の存在である。だからこそ『善の研究』において「大なる生命」からの「宗教的要求」が聞こえる。

いな、神からの呼びかけが聞こえたから、自己が罪惡の存在であることに目覚める。そこで、絶対無限の愛の力に包まれることにおいて、人間は「罪を悔い改める」ことができ、自分が惡である存在を領けるようになる。その時、「真の自己」を見出す。自己の拠り所は、この意識的自己ではなく、どこまでもこの有限で相対的な自己を包む絶対無限の神の働きであることに気づくのではないだろうか。上述したように「罪の悔い改め」において「自らを欺く」自己が罪惡のままに、神の自己否定としての愛、即ち「大いに分裂」と合一すると考えられる。このように「独我論」は真実には「もはや我が生きるにあらず、キリスト我に於て生きる」というような宗教的直覚ないしそれを含みうる哲学的直観によってしか克服できないように思われる。このように『善の研究』では「独我論」が脱せられる。

その上で、純粹経験の立場ないし論理と独我論の克服の体験とどう関わるのかについて論じる。

『善の研究』の「序」で述べられたように、西田が「純粹経験を唯一の实在としてすべてを説明したい」という意図のもとに純粹経験論を展開した。この点より見れば、『善の研究』は「反省」的な立場で、経験を「説明」的論理で書いたものである。即ち、なお直観主義的・主観主義的色彩を帯びているものとされる。例えば、「我花を見る。この時花は我、我は花である」という根本的直覚に直接立つて、そこから現実世界を論じることにはすでに「事実の直覚」を離れ、それを対象化する反省の仕業である。こうして、『善の研究』は「直接的な立場」に「直接」立つ反省の上に書かれたものとされる傾向がある。

確かに『善の研究』では、反省の基礎付けはまだ不十分であり『善の研究』を再版した際、その立場は「心理主義的」と批判されても仕方がないと西田自身も認めている。「しかしこの書を書いた時代においても、私の考えの奥底に潜むものはそれだけのものでなかったと思う」（I, 6）とも語っている。この点について、西谷啓治は「著者は『意識』という言葉のうちに、通常なされているよりも遥かに深く大きな意味内容を収容しているのである」と主張している³²。この点で、『善の研究』の深さは執筆の時点で西田本人にもはっきりとわかっていなかったのではなかろうか。

西田が「独我論から脱する」ことができたことから『善の研究』を書けたことを考慮すれば、『善の研究』の思想は、惡の問題と深く関わり、その解決を通して自己の転換の上に成り立ったものであるように思われる。『善の研究』において、一方で「元来絶対的に惡というべきものはない、物は総べて其本来に於ては善である」とされ、他方で惡は「实在発展の一要件」と言われ、罪人の「悔い改め」によって神の愛が明らかになるとされる。つまり、すべてが善であり、惡は存在しないという「純粹経験」の根本的直覚は、他面では、我が惡であるがゆえに、惡のままに絶対無限なる統一（神）と合一しているという宗教的直覚と表裏一体になっていると考えられる。こうして「純粹経験」の論理の仕方は、自己の転換、即ち「独我論からの脱却」の経験によって開かれる「实在は矛盾によって成立する。…統一があるから矛盾があり、矛盾があるから統一がある」（I, 92～93）という立場に基づいて、すべてが純粹経験（善）であり、「程度の差」しかない（惡は存在しない）という直観を得たことであるように思われる。それゆえ、「純粹経験」の根本的直覚は、自らその中に、独我論の脱出により得た「我生けるにあらずキリスト我にありて生けるなり」というような宗教的直覚を含むものと見られる。この点で、それは従来のように一つの原理のもとにすべてを「説明する論理」と対蹠的であるように思われる。

このように、西田は「純粹経験」の直観の立場に立つことによって「独我論から脱する」

³² 西谷啓治『西田幾多郎—その人と思想』、筑摩書房、1985年、p143。

ことに成功したと考えられる。一方、この根本的直観の論理に対する西田自身の自覚については、稿を改めて論ずることとする。

【考察—結論】

本章では、初期西田哲学の「根本経験」である「純粹経験」を「自己」の問題をめぐって、『善の研究』の各章を考察した。最終的には「自己」の問題を「悪」の自覚ないし救済の問題として捉えた。すなわち、「悪」の問題を、我々が「偽我」として如何に「真の自己」に目覚めるかという視点から考察する。従来の研究では、その視点は見られないのである。そこで、「偽我」の転換を考察することによって、初期西田哲学に潜んでいる「悪」の問題を明らかにした。そして、「悪」の問題は、『善の研究』の研究の背景である『倫理学草案第二』における「独我論」の問題、とりわけ、自己の「悪」と神の「悪」の間に解決できない矛盾として捉えた。その問題をめぐって、「宗教的要求」「宗教的体験」（見神の事実）「神」「神と人間の関係」という四点から『倫理学草案第二』と『善の研究』とのテキストに即した比較研究を行った。それによって『倫理学草案第二』における「悪の問題」が如何に『善の研究』において解決されるのかを明らかにし、『善の研究』の立場を明らかにした。

明らかにした点は次のように示されている。

- ① 「我々の自己」における「真の自己」と「偽我」とはどこまでも矛盾していながら、「偽我」がそのまま「真の自己」と一体になっている構想を主張した。
- ② 『善の研究』において、「悪」は明確な課題として問題化されていないにも拘わらず、「自己」の問題、とりわけ、「偽我」の転換の問題という視点から、「悪」の問題の潜在を主張し、それが「純粹経験」の立場の成立によって解決されることを論証した。
- ③ 「純粹経験」という直観の立場に立つことによってその背景にあった「独我論」から脱することに成功したと主張した。それによって、『善の研究』においては、「悪」の問題が萌芽的に含まれているという結論に達した。
- ④ しかしながら、『善の研究』の論理は「すべてを純粹経験として考える」ところから出発しているので、「悪の問題」の解決が論理の発展を待たねばならないのである。

第三章『場所的論理と宗教的世界観』の立場

今まで、本論の「序章」において、西田幾多郎の思想は処女作『善の研究』（1911 年）からその晩年に至るまで、論理上において種々の変化発展を経たにもかかわらず、論理を成立させる論理以前の「根本的な立場」あるいは「根本経験」は『善の研究』以来一貫しているという特徴が明確であることを論じた。そして、西田哲学の「根本的な立場」が如何に深化したのか、また、それは如何に論理化したのかを辿った。本章では、西田の「根本経験」である「心霊的经验」は、最晩年の著作『場所的論理と宗教的世界観』においてどのように捉えられているのかを確認し、また、その「心霊的经验」を説明する哲学の論理構造—場所的論理—は如何なるものであるのかを明らかにする。

『場所的論理と宗教的世界観』（1945 年）は最晩年西田の思想の集大成である。中期に展開した西田哲学の独創的な論理「場所」の論理は、「絶対矛盾的自己同一」の論理としてこの論文で発展完成した。「絶対矛盾的自己同一」とは、二つの存在が互いに矛盾していながら、同時に矛盾のままに一体となっているということである。例えば、西田によれば、生きることはそのままに死ぬことであり、死ぬことは同時に生きることである。死を離れれば、生は考えられないし、死なない物は生き物ではない。それゆえ、生と死とは矛盾していながら自己同一的な存在と考えざるを得ない。このように、二つの存在あるいは事柄には「矛盾的」な側面と「自己同一的」な側面が同時に存在していることを表現するのが「絶対矛盾的自己同一」の論理である。『場所的論理と宗教的世界観』において、「絶対矛盾的自己同一」の論理はさらに深められ、その「矛盾的」な側面ないし「自己同一的」な側面はそれぞれ、「逆対応」の論理と「平常底」の論理に発展完成した。西田はこの二つの論理をもとに、自らの「宗教的世界観」ないし「歴史的世界」即ち現実世界を論じていた。

本論の目的は「悪」の問題を切口として、西田哲学の根本経験が如何に深化されるのか、また、その説明即ちその論理は如何に展開されるのかを明らかにすることにある。「悪」とは、道徳的善悪ではなく、宗教的罪悪ないしその救済に関わるものに他ならない。「悪」の問題は即ち、人間が根本的には「罪悪」な存在であるという「自覚」問題である。こうして、「悪」の自覚は自己に対する「絶対的自己否定」の意味を含んでいる。しかし、近代以降、人間の本性を「理性」と考える近代的自我の思想が成立した。そのような考え方では、人間はもはやその根本が「罪悪」にあるのを認めることが不可能になる。それでは「悪」の自覚が如何なる場合に起こるのかが本論の中心点である。

これまで、第二章は主に「悪」の問題を切口として、独我論の超克をめぐって、初期西田哲学の『倫理学草案第二』と『善の研究』を考察してきた。「宗教的要求」「宗教的体验」「神」「神と人間の関係」という四点から『倫理学草案第二』と『善の研究』とのテキストに即した比較研究を行ってきた。本章はこれまでのポイントを引き継いで、『場所的論理と宗教的世界観』についても、「宗教的要求（宗教心）」「宗教的体验」「神」「神と人間の関係」に焦点を絞って考察することを目指している。その上で、『倫理学草案第二』『善の研究』『場所的論理と宗教的世界観』において、「悪」の問題をめぐって、西田の根本経験がどのように論理化されたかを論じてみる。

第一節では、「場所的論理」＝「絶対矛盾的自己同一」の論理を分析する。とりわけ、「我々の自己」がそれにおいて生き、それにおいて働き、またそれにおいて死んでゆく現実の「歴史的世界」、即ち「矛盾的自己同一的世界」とは如何なるものであるのか、それが如何なる論理構造を持っているのか。またそこにおける「個」としての「我々の自己」とは如何なるものであるのかを説明し、世界と自己がどのように関わるのかを論じる。

第二節では、『場所的論理と宗教的世界観』において主張されている「神と人間の関係」即ち「逆対応的」な関係を明らかにし、その上、「悪」の問題はどのように位置付けられるかを考察する。そこで、本論は自己から出発せざるを得ない人間がどのようにして自己存在の根源である「悪」や神に出会うのか、神はどのように我々の自己に接してくるのかを論じる。

第三節では、「宗教的体験」にして「根本経験」である「宗教的入信」において、「我々の自己」の「絶対的転換」とは如何なることであるか、また「我々の自己」と「神」とはどうかかわるのかを明らかにする。そして「宗教的体験」における「悪」の問題の位置付けを探る。

第四節では、この現実の「歴史的世界」において、「個」としての「我々の自己」は如何に生き、働くのかを考察することによって、現実の世界における悪のありようを明らかにする。

第五節では、「宗教的要求（宗教心）」「宗教的体験」「神」「神と人間の関係」に焦点を絞って考察し、それぞれの特徴を明らかにする。その上で、『倫理学草案第二』『善の研究』『場所的論理と宗教的世界観』において、「悪」の問題をめぐって、西田の根本経験がどのように論理化されたかを論じてみる。

第一節 場所的論理

第一章で論じたように、初期根本経験である「純粹経験」は根本的には「真の宗教的覚悟」（I, 145）としての「心霊的経験の事実」に他ならない。実際、最晩年の著作『場所的論理と宗教的世界観』の冒頭部において、西田は「心霊上の事実」について以下のように述べている。

人は必ずしも芸術家ではない。併し或る程度までは、誰も芸術というものを理解することができる。人は宗教家ではない、入信の人は稀である。併し人はある程度までは、宗教を理解することができる。入信者の熱烈なる告白は、偉大なる宗教家の信念の表現を読めば、何人も犇々と己が心の底までも鞭打たるるを感じないものはなかろう。加之、自己が一旦極度の不幸にでも陥った場合、自己の心の奥底から、所謂宗教心なるものの湧き上がるのを感じないものはないであろう。宗教は心霊上の事実である。哲学者が自己の体系の上から宗教を捏造すべきではない。哲学者はこの心霊上の事実を説明せなければならない。それには、先づ自己に、或る程度にまで宗教心というものを理解していなければならない。（XI, 371；傍点筆者）

宗教を信じるか信じないかにかかわらず、人間はある程度までは「宗教心」を理解することができる。西田にとって、宗教とは「心霊上の事実」であり、哲学とはその「心霊上の事実を説明」することである。上に引用したように「哲学者が自己の体系の上から宗教を捏造すべきではない。哲学者はこの心霊上の事実を説明せなければならない」のである。「心霊上の事実」の「説明」は、いわゆる哲学者のように「捏造すべきではない」のであり、我々の「自己の心の奥底から」湧き上がる「宗教心」そのものより出立し、それを自分自身のこととしてどう「理解」するのか、またそれをどう「説明」するのかという立場であると考えられる。

その点について、「神」という「宗教の根本概念」を「心霊上の事実」として「説明」している。それはどういうことであるかを次のように述べ、「宗教を論ずる」ことについて

て言及している。

神が宗教の根本概念である。併し色が色として眼に現れる如く、音が音として耳に現れる如く、神は我々の自己に心霊上の事実として現れるのである。神は単に知的に考えられるのではない。単に知的に考えられるのは、神ではない。併し此故に神は主観的と云ふべきではない。物理学的真理も、我々が色を見、声を聞くからである。而して見るもの、聞くものは、眼とか耳とかといふ有機的器官ではなくして、心である。…中略…宗教を論ずるものは、少なくとも自己の心霊上の事実として宗教的意識を有つものでなければならない。然らざれば、自分では宗教を論じて居る積りでゐても、実は他のものを論じてゐるのかも知れない。(XI, 372 ; 傍点筆者)

宗教の根本概念とされる「神」は、「知的に考えられる」のではなく、それはあたかも「色が色として眼に現れる如く、音が音として耳に現れる如く」、「我々の自己に心霊上の事実として現れる」のである。それゆえ、「宗教を論ずるもの」は、「宗教」をどこまでもそのような「自己の心霊上の事実として」「説明する」のである。

このように、西田は「真の体験は宗教家の事である」といいながら、「併し芸術家ならざる人も、少なくとも芸術というものを理解し得る如くに、人は宗教というものを理解し得るであろう。」(XI, 371)と述べている。例えば、その「宗教の根本概念」である「神」は「心霊上の事実」として現れ、「知的に考えられものではない」のである(XI, 372)。一体、この「心霊上の事実」を「理解」することから出立する「哲学」とはどのような立場であるのか、またそれはどのような論理構造になるのか。

その点について論じる前に西田はまず、「宗教」即ち「心霊上の事実」を論ずる自らの立場と従来の学者の立場とを比較し、次のように語っている。

人は何人も自己は良心を有たないとはいはない。若し然いう人があらば、それは実に自己自身を侮辱するものである。併し或人は自分は芸術を解せないというでもあろう。特に宗教に至っては、多くの人は自己は宗教というものを理解せないという。自己には宗教心というものは無いというであろう。特に学者達は之を以て誇りとなすものもある。宗教といえは非科学的、非論理的と考えられる、少なくともそれは神秘的直観と考えられる。神が自己に似せて人間を作ったのでなく、人間が自己に似せて神を作ったともいう。宗教は麻醉薬とも言われる。盲人と色を談じ、聾者と音を論ずることはできない。理解せないというならば、それまでのことである。私は人に宗教を説く資格あるものでもない。併し宗教は非科学的なるが故にとか、非論理的なるが故にとかいうならば、私は之に従うことはできない。私はこれだけのことを明らかにしておきたいと思う(XI, 371-372 ; 傍点筆者)

ここで、「宗教」は「非科学的、非論理的」なものではないと西田は主張している。「宗教」を「心霊上の事実」として「理解」するか、それとも宗教を「非科学的、非論理的」と考えるか、という二点に、西田の立場と従来の学者の立場が分かれている。そして、この点を主張するのが本書を書く意図の一つとも理解できるであろう。

そして、西田は「対象論理の立場に於ては、宗教的事実を論ずることはできないのみならず、宗教的問題すら出て来ないと考へるのである」と強調しながら、自らの「矛盾的自

己同一の論理」を紹介し、それによって現実の世界をそれぞれ1.「物質的世界」、2.「生命の世界」、3.「歴史的世界」として捉えている。(XI, 374～376 ; 傍点筆者)

1. 物質的世界について

ここでは、まず、「物質的世界」について、「物と物との相互関係」から、「矛盾的自己同一の論理」を紹介している。

我々の自己は働くものである。働くものとは、如何なるものであるか。働くということとは、物と物との相互関係に於て考えられる。それでは、それは如何なる関係であるか。働くというには、先づ一が他を否定し、他が一を否定する、相互否定関係と云うものが必要ではない。併し単なる相互否定関係だけでは働くこととは云はれない。相互否定が即相互肯定と云うことでなければならぬ。二者共に何処までも独自性を有し、相互に相対立し、相互に相否定することが、相互に相結合し、一つの形を形作ることであり、逆に相互に相関係する、相結合し、一つの形を形作ると云ふことその事が、何処までも相互に相対立し、相否定すると云ふことでなければならぬ。即ち物が各自に独自のとなる、物が物自身となると云ふことでなければならぬ。この如き方式によって、我々は物と物との相働く世界、物質的世界と云ふものを考へて居るのである。そこにも既に私の所謂矛盾的自己同一の論理があると云はざるを得ない。(XI, 374 ; 傍点筆者)

まず西田によれば、「物質的世界」については以下のように考えられる。つまり、世界における「物」は「働くもの」に他ならない。そして、「働くということは、物と物との相互関係に於て考えられる」のである。その「物と物との相互関係」はまず、「一が他を否定し、他が一を否定する」というような「相互否定関係」であって、そこから「働く」ことが考えられているのである。しかし上に引用したとおりに「単なる否定関係だけでは働くといふことは云われない。相互否定が即相互肯定ということではならぬ」のである。

さらに、この「相互否定が即相互肯定」ということは、「相互に相対立し、否定することが、相互に結合し、一つの形を形作る」のである。つまり「働く」ことは単なる「否定関係」ではなく、それと共に「一つの形を形作る」ことを意味しているのである。そして、そこから「物が物自身となる」と西田は述べているのである。

このように、西田は「働くもの」を物と物との「相互否定が即相互肯定」の関係において捉えることによって、「物質的世界」というものを考へているのである。このように考えられる「物質的世界」には、既に「矛盾的自己同一の論理」があると言えるのである。

2. 生命の世界について

次に「生命の世界」において「真に働くもの」とは如何なるものであるかについて次のように述べている。

併し単に物と物とが相対し、相互否定即肯定と云ふだけでは、尚真に働くものと云ふものは考えられない。真に働くものと云ふものは、単に他によって動かされるもの、

即ち働かれるものではなくして、自己によって他を動かすもの、自己から働くものでなければならない。故に物質の世界に於ては真に働くものと云ものはない。すべてが相対的である、力は量的である。真に働くものと云ふものが考えられるには、秩序と云ふものが入って来なければならない、少なくとも順序と云ふものが入って来なければならない。そこには非可逆的な「時」と云ものがなければならない。物質的世界に於ては、時は可逆的と考えられる。生命の世界に至っては、時は非可逆的である。生命は一度的である、死者は甦らない。故に世界は、多と一との矛盾的自己同一的に、形作られたものから形作るものへである。かかる意味に於て、無限の過程である。働くものとは、形作るものである。かかる世界が目的的と考えられるのである。(XI, 374～375 ; 傍点筆者)

「物質的世界」においてなお「真に働くもの」が考えられず、「生命の世界」に至って初めてそれが考えられると西田は主張している。なぜならば、「真に働くもの」は「自己によって他を動かすもの、自己から働くもの」であるとされる。しかし、「物質的世界」では「力は量的」であり、「時は可逆的」であるように、「すべてが相対的」であって、反復可能であると考えられる。それゆえ、「物質的世界」における「働くもの」が「自己によって他を動かすもの、自己から働くもの」とは言えない。したがって、「真に働くもの」において、取り替えることができない「順序」や「秩序」、即ち「非可逆的な『時』」を考える必要があるのである。このように「生命の世界」に至って初めて、「生命」は「一度的」であり、「時は非可逆的」である。

したがって、「生命の世界」は、上に引用したように「形作られたものから形作るものへ」、過去から未来へという「時」の方向性を持って働いているのである。すなわち、「生命の世界」は常に「目的的」であり、「無限の過程」である。

このような「生命の世界」を「矛盾的自己同一の論理」から説明すると、次のようになっている。

私は私の「生命」論に於て、生命の世界と云ふのは、物質の世界と異なり、自己自身の中に自己表現を含み、自己の内に自己を映すことによって、内と外との整合的に、作られたものから作るものへと動き行く世界と云った。即ち自己自身によって有り、自己自身によって動く世界である。自己自身の中に自己否定を含み、自己に於て自己を映すことによって、否定の否定、即ち自己肯定的に、無限に自己自身を形成する。此の如き方向が時の方向である。矛盾的自己同一の世界は、自己の中に自己焦点を含み、動的焦点を中軸として、無限に自己自身を限定して行くのである。かかる世界に於ては、物と物との相互否定即相互肯定として、新たな何事かが起った、即ち物が働いたと云ふことには、それが世界の自己形成へとして、方向を有ってゐなければならない。(…中略…) かかる方向が目的と考えられるものである。(…中略…) 然るに生命の世界に於ては、生物的と云へども、右に云った如く、既に矛盾的自己同一として場所的自己限定の世界である。(XI, 375 ; 傍点筆者)

ここでは、最終的には「生命の世界」は「矛盾的自己同一として場所的自己限定の世界」と捉えられている。すなわち、「生命の世界」は「自己自身の中に自己表現」を含み、「自己自身の中に自己否定」を含んでいるのである。ここでは「矛盾的自己同一的世界」は、自己の中に「自己焦点」を含み、その「動的焦点」を中軸として、「無限に自己自身を限定して行く」のである。そこには「物質的世界」とは異なる「新たなる何事か」が起っているのである。すなわち、「生命の世界」は「方向」をもち、このような「方向」が「目的」と考えられるのである。その「方向」は「時の方向」であり、生物の「目的」である。

西田は、「生命の世界」では、「真に働くもの」は「方向」、「目的」をもち、「作られたものから作るものへ」という方向を有していると考えている。したがって、「生命の世界」に於ては、「生物的」といえども、既に「矛盾的自己同一として場所的自己限定の世界」である。このような「生命の世界」の捉え方には、「矛盾的自己同一の論理」が映されていると考えられるのである。

3. 歴史的世界について

最後に「歴史的世界」において「真に働くもの」としての「我々の自己」を次のように述べている。

我々の自己も身体的に、生物的である。我々の自己の働きは、生物的に目的적でもある。併し我々の自己は、絶対矛盾的自己同一的な歴史的世界の唯一なる個として、単に目的的に働くとは云ふのではなく、目的を知って働くものである、自覚的であるのである。自己自身の内から、真に働くものであるのである。(XI, 376 ; 傍点筆者)

「歴史的世界」において「真に働くもの」は、「生物の世界」におけるように「単に目的的に働く」のではなく、「目的を知って働くものである、自覚的である」のである。即ち、それは「我々の自己」に他らない。それこそ、「自己自身の内から、真に働くもの」である。「生命の世界」から「歴史的世界」に至って初めて、「働くもの」は「目的적」から「自覚的」となり、「歴史的世界の唯一なる個」としての「我々の自己」と考えられるのである。

以上を踏まえて、西田は「矛盾的自己同一の論理」によって現実の世界をそれぞれ1、「物質的世界」、2、「生命の世界」、3、「歴史的世界」として捉えている。現実の世界は「矛盾的自己同一として場所的自己限定の世界」である。このように「働くもの」は1、「物質的世界」において「相互否定が即相互肯定」的に働く「物」であり、2、「生命の世界」において「目的」を持って働く「生物」であり、3、「歴史的世界」において「目的を知って働く」「我々の自己」であるとまとめられているのである。

しかし、三種の世界が別々に存在しているのではない。西田は「生物的世界は云ふまでもなく、物質的世界と云へども、歴史的世界に於てあるのである。併し生物的世界は既に矛盾的自己同一と云つても、尚、空間的世界に、物質的世界に即したものである」(XI, 376) というように、「歴史的世界」は最も「具体的な世界」であり、それは「現実の世界」に他ならない。「物質的世界」も「生物的世界」もそこから考えられる世界の「抽象面」であると言える (XI, 383)。

いずれにしても、それらは根本的に「矛盾的自己同一的として場所的自己限定の世界」である。次に、このような世界はどのような論理構造を持っているのか、また、「真に働くもの」としての「我々の自己」はどのようなものであるかを考察する。

4. 絶対矛盾的自己同一の世界（絶対現在の自己限定の世界）

「絶対矛盾的自己同一」の世界とは如何なる世界であるのかについて、西田は次のように述べている。

絶対矛盾的自己同一として、真にそれ自身によって有り、それ自身によって働く世界は、何処までも自己否定的に、自己表現的に、同時存在的に、空間的になると共に、否定の否定として自己肯定的に、限定せられたものから限定するものへと、限なく動的に時間的である。時が空間を否定すると共に空間が時を否定し、時と空間との矛盾的自己同一的に、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。この如き世界を、私は絶対現在の自己限定の世界と云ふ。
(XI, 376 ; 傍点筆者)

「絶対矛盾的自己同一」の世界は、「空間的」であると共に「時間的」であり、「自己表現的」であると共に「創造的世界」である。それは、世界が「自己否定的」であると共に「否定の否定として自己肯定的」であると考えられる。つまり、世界は、時間と空間、自己表現と自己形成、自己否定と自己肯定が相互に対立的・矛盾的でありながら、同時に自己同一的な関係にあるのである。すなわち、世界は「絶対矛盾的自己同一」的關係を表しているのである。さらに、このような世界はまた「作られたものから作るものへと」という方向を持って無限に働く「創造的世界」である。このように、時間と空間との対立矛盾を矛盾のままに自己同一的に保ちながら働いていく世界を、西田は「絶対現在の自己限定の世界」とよぶのである。

このような「絶対矛盾的自己同一」の世界は、「我々の自己」がそれにおいて生き、働いている現実の「歴史的世界」に他ならない。

5. 歴史的世界における我々の自己の働き

「1. 物質的世界について」で述べたように、「歴史的世界」は「絶対矛盾的自己同一」の世界の最も「具体的世界」である。このような世界において、「真に働くもの」としての「我々の自己の働き」とは如何なるものであるかについて、次のように述べられている。

かゝる世界に於てのみ、我々は真に自己自身によって動くもの、自覚的なものを考へ得るのである。かゝる世界に於て、物と物とが相対立し、相互否定即相互肯定的に相働くと云ふことは、主語的に考えられる所謂物と物との対立的関係ではなくして、世界と世界との対立的関係でなければならない。働くものは、何も自己自身が一つの世界として、他の一つに世界に対するのである。私がいつも個が個に対すると云ふのは、之に他ならない。(XI, 376~377 ; 傍点筆者)

また、「1. 物質的世界について」で述べたように、「物質的世界」においても、「矛盾的自己同一の論理」により、「働く」ということは、「物と物との相互関係」において考えら

れていた。すなわち、「我々の自己の働き」は「物質的世界」においては「物と物との相互関係」即ち「相互否定即相互肯定的に相働く」と考えられていたのである。

ここ「歴史的世界」においては、「物と物との相互関係」は「物と物との対立的関係」ではなく、「世界と世界との対立的関係」であるという点が着目に値する。この「世界と世界との対立関係」とは如何なるものであるのか。西田は、次のように、まず「我々の自己の働き」を「意識的」あるいは「主観化」という言葉を使って述べている。

我々の自己が意識的に働く^レと云ふのは、我々の自己が世界の一表現点として、世界を自己に表現することによって世界を形成することである。世界を自己に於て表現すると云ふことは、世界が自己に於いて主観化せられ、記号的に把握せられると云ふことでなければならない。而して斯く云ふことは、世界が我々の自己に於て自己自身を表現することであり、我々の自己を自己形成点として、自己否定即肯定的に自己を時間面化することである（「生命」論、参照）。（XI, 377；傍点筆者）

ここで、「我々の自己」と「世界」との相互表現関係が語られている。すなわち、「我々の自己」が「世界の一表現点」であると共に「世界」の「自己形成点」でもあると主張されているのである。そこで「我々の自己」が「意識的に働く」ということは、「世界」を「我々の自己」に於いて「主観化」し「記号的」に把握することであり、それが「世界が我々の自己に於て自己自身を表現する」ことである。この場合、我々の「意識作用」とは如何なるものであるのかについて次のように述べられている。

我々の自己が、かゝる一つの時間面的世界として、矛盾的自己同一的に自己自身を形成する。これが我々の意識作用である。而して時間面的即ち意識的空間が、矛盾的自己同一的に、自己の中に自己を映す、かゝる自己焦点が我々の自己と考えられるものである。かゝる動的焦点を中心として、我々の意識界とは秩序付けられたものである。意識作用とは何処までも時間的に方向を有ったものである。自己表現的に自己自身を限定する、過去が未来に、未来が過去に、現在が現在自身を限定する世界の自己限定作用として、いつも目的を自覚したものである。我々の意識界が此の如きものであると云ふことは、我々の意識界と云ふものが、何処までも内が外に、外が内に、時間空間の矛盾的自己同一的に、自己が自己に於て世界を表現すると共に、世界の一つの自己表現的形成点として働く^レと云ふことである。（XI, 377～378；傍点筆者）

「我々の自己」は「世界」の「自己形成点」として、「世界の自己限定作用」から見れば、先に引用したように「世界」が「自己否定即肯定的に自己を時間面化」したものである。このことは、ここでは「我々の自己」が「世界」の「一つの時間面的空間的世界」即ち「意識的空間」として捉えられている。こうして、「我々の自己」は「世界」の「自己形成」の「動的焦点」として位置付けられている。この場合、我々の「意識作用」とは、「自己が自己に於て世界を表現すると共に、世界の一つの自己表現的形成点として働く^レ」ことであると考えられる。そして、「我々の自己」の「意識作用」は、次のように「自覚」の領域に深化している。

表現といふことは、いつも云ふ如く、他が自己に、自己が他にと云ふことである。我々の自己とは世界が自己に於て自己を映す、世界の一焦点たるに他ならない。我々の自己の自覚と云ふのは、単に閉ぢられた自己自身の内に於て起るのではない。自覚は自己が自己を超えて他に対することによってのみ起るのである。我々が自覚すると云ふ時、自己は既に自己を超えて居るのである。唯、対象論理的独断によって自己自身を実体化して居る人には、かゝる明白な真理を認めることができないのである。故に絶対矛盾的自己同一の世界に於て、世界と世界とが相対立すると云ふことは、かゝる意味に於て、焦点と焦点とが相対立することである。(XI, 378 ; 傍点筆者)

「世界の一焦点」としての「我々の自己」の「自覚」とは、「閉ぢられた自己自身」において起こるのではなく、「自己が自己を超えて他に対する」ことによって起るのである。こうして、前述したように「絶対矛盾的自己同一の世界」においては、個と個との対立は、所謂物と物との対立ではなく、「世界の一焦点」と「世界の一焦点」との対立になるのである。このことが「世界と世界とが相対立する」ことである。

しかし、主観と客観を対立的に捉え、物事を対象的に見て「実体化」する「対象論理」からすれば、個と個との対立は、「実体」と「実体」との対立になるので、「世界」と「自己」、「自己」と「他」との相互表現的な関係を見ることができない。西田はこのような「対象論理的独断」を斥けているのである。

6. 自己矛盾的存在である我々の自己

5.で述べたように、西田にとって、従来の対象論理では真に「世界」と「我々の自己」の真相を捉えることができない。それでは、「世界の一焦点」である「我々の自己」とは如何なるものであるのか。それは次のように「自己矛盾的存在」とであると述べられている。

絶対矛盾的自己同一の世界に於ては、個物的多の一々が焦点として、それ自身一つの世界の性質を有つのである。モナドロジーに於ての様に、一々のモナドが世界を表現すると共に、世界の自己表現の一立脚地となるのである。故にかゝる世界に於ては、個と個とは、恰もカントの目的の王国に於ての如く、互いに表現作用的に相働くのである。世界は絶対矛盾的自己同一的に、絶対現在の自己限定として、自己の中に焦点を有ち、動的焦点を中心として自己自身を形成して行く。世界はそこに自己自身の秩序を有つ。我々の自己は、かゝる世界の個物的多として、その一々が世界の一焦点として、自己に世界を表現すると共に世界の自己形成的焦点の方向に於て自己の方向を有つ。此に世界の道徳的秩序と云ふものがあるのである。斯く我々の自己が世界の一焦点として自己表現的に自己自身を限定すると云ふことは、自己を対象論理的に必然的と考へることではない。永遠の過去未来を含む絶対現在の一中心となると云ふことである。私が、我々の自己を絶対現在の瞬間的自己限定と云ふ所以である。故に我々の自己は、自己矛盾的存在である。世界を自己に映すと共に、絶対の他に於て、自己を有つのである。死すべく生まれ、生るべく死するのである。時の瞬間は永遠に消えゆくものになると共に、永遠に生まれるもの、即ち瞬間は永遠である。而して絶対現在の世界は、周辺なき無限大の球として、到る所が中心となるのである。かゝる世界は、必然の自由、自由の必然の世界

である。我々の自己に対する当為と云ふことは、かゝる世界に於てのみ云ふ得るのである。かゝる世界は、主観的世界ではない。(XI, 378～379 ; 傍点筆者)

「我々の自己」は「自己矛盾的存在」である。すなわち、「我々の自己」は、「絶対矛盾的自己同一の世界」において、「世界を表現すると共に、世界の自己表現の一立脚地となる」のである。「世界の一焦点」として他の「個物的多」の「一焦点」に対する（相互に表現し、表現される）ことで相働くのである。このような世界観はライプニッツのモノドロジーに例えられている。しかし、それらは単にライプニッツが考えたモナドのように「世界を表現する」だけではなく、「世界の自己形成的焦点」に他ならない。つまり、「個」としての「我々の自己」は「世界の自己形成的焦点の方向」を持ち、「世界の一焦点として自己自身を限定する」ことで「世界を形成する」のである。

このような個物と個物との相互関係は現実の世界（現象界）を表しているだけではなく、カントのいうような道徳的世界「目的の王国」（叡智界）の世界を表現しているのである。西田によれば、それは「絶対矛盾的自己同一の世界」即ち「歴史的世界」の根本と言われる「絶対現在の世界」に他ならない。そこからみれば、「世界の自己形成的焦点」としての「我々の自己」は、単に時空の軸に閉じられるものではなく、「永遠の過去未来を含む絶対現在の一中心となる」のである。「我々の自己」はその根本では「絶対の他に於て、自己を有つのである」。つまり、「我々の自己」は「絶対現在の世界」において「自己を有つ」のであり、それ自体が「世界の自己形成的焦点の方向」において「絶対現在の瞬間的自己限定」であるとされている。

一方、現実の世界では時や空間がなくなるのではなく、それらは「絶対現在の自己限定」の形式のようなものとして捉えられている。「我々の自己」は現実の世界に生きていながら、そのような時や空間の限定を超えた「絶対現在」の世界において自己の根本を持っていると考えられる。このように、西田は我々の自己を「自己矛盾的存在」であり、「世界を自己に映すと共に、絶対の他に於て、自己を有つのである。死すべく生まれ、生るべく死するのである」と語っている。

7. 「考えるもの」としての「自己」

今まで、西田は「矛盾的自己同一の論理」を用いて、世界と自己の相互限定の関係から、「我々の自己」とは如何なるものであるかを論じていた。ところで、認識論において、認識主観、即ち「考へるもの」「知る」ものとしての「我々の自己」とは如何なるものであるか。それについて、西田は次のように述べている。

カントは知識成立の条件としての先験的形式を明らかにした。併し形式なき内容は盲目的であるが、内容なき形式も空虚である。カントは形式と直覚的内容との結合に於て客観的知識を見た。多くの問題を惹起したのではあるが、兎に角、彼は外に物自体と云ふものを考へた。然るに新カント学派に至っては、カントを理解するはカントを超越するにありなどと云って、「存在の前に当為がある」と云ふ様になった。存在から当為は出てこないと云ふ。併し此等の人々の云ふ「存在」と云ふのは、固、認識形式に当嵌って考へられたものを云ふのである、所謂対象的存在である。かゝる立場から考へられたものから、考へるものが出ないのは云ふまでもないことである。併し考へるものとは、如何なるものであるのか。それは無であるか。無いものが考へる、無が働くとは云われないではないか。自己と云ふものはあるが、それは考えられないものだと云ふかも

知れない。併し考えられないものがあるとは、如何にして云ひ得るか。考えられないものがあるといふ時、既に考へられて居るのではないか。自己と云ふものが考へられないと云ふことは、自己が自己の対象とならないと云ふことであろう。それはその通りである。併し唯、否定的に爾定めただけでは、自己と云ふものを明らかにすることはない。対象とならないものが対象となる所に、自己と云ふものが考へられるのである。或るはそれを高次的にと云ふかも知れない。併し自己と云ふものは、何処までも高次的に、無限に高次的にと云つても、その尖端に、その行先に、自己と云ふが考へられるのでもない。そこから絶対に翻らなければならない。故に自己と云ふものは、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ない。(XI, 379～380 ; 傍点筆者)

西田はまずカントないし新カント学派の認識論を紹介し、新カント学派が考える「存在」をあくまでも「認識形式に当嵌って考へられたもの、所謂対象的存在」と断言し、「かゝる立場から考えられたものから、考へるものの出ないのは云ふまでもない」と批判している。西田からすれば、カントから新カント学派に至っても、知識・認識の成立する前提において、経験に先立って経験を可能にさせる認識形式(意識の形式・カテゴリー)があり、それ故、「存在」はあくまでも認識の対象として、このような認識形式に当て「考えられたもの」である。しかし、そこから認識の主観としての「考えるもの」は出てこないのである。つまり、認識対象としての「存在」と認識主観としての「考へるもの」即ち「我々の自己」との間に解消できない間隙があると考えられる。このように、「考へるもの」としての「我々の自己」は決して「対象的存在」ではないといえる。

そこで、西田は「対象とならないものが対象となる所に、自己と云ふものが考へられるのである」と述べ、認識対象としての「存在」と認識主観としての「我々の自己」との隙間を解消しようとしている。我々の自己は決して対象とならない。対象化される自己はもはや自己そのものではない、考へるものが考えられたものとなったからである。自己を対象的方向においてどこまで求めても、「その行き先に、自己といふものが考えられないのである」。したがって、西田はここで、カントおよび新カント学派の対象論理的な考え方から「絶対に翻らなければならない」といい、「自己といふものは、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ない」と自らの論理を主張しているのである。そして、対象論理によって捉えられない「考へるもの」である「我々の自己」の「存在」は「矛盾的自己同一の論理」により如何に把握されるのかを巡って、西田が次のように語っている。

一体、物があると云ふこととは如何なる意義であるか。アリストテレスは主語となつて述語とならないもの、即ち個物を真の实在と云った。ライプニッツ的に云へば、それは主語に於て無限の述語を含むと云ふことであらう。併し我々の自己は、かういふ意味に於て有と考へられるものでもない。モナドと云つても、エンテレケアと云つても、それで我々の自己が考へられるのではない。我々の自己とは、先づ自己自身の述語となるものでなければならない、否、自己自身について述語するものでなければならない、自己自身を表現するもの即ち自覚するものでなければならない。目的的なものは、何処までも自己自身を反省するものではない、自覚するものではない。それは何処までも

尚対象化せられたものである。自覚するものとは、絶対の他に対するものでなければならない。絶対に相反するものの相互限定が表現的と考へられるのである。人は物を考へる時、対象的思惟を基と考へるが、実は我々は相反するものの相互表現といふ立場から考へるものである。判断と云ふのは、かゝる表現するものと、表現せられるものとの、矛盾的自己同一的關係に於て成立するのである。甲から云へば、乙が自己に於て表現せられるものとして、自己に於て乙を表現する、即ち乙を主語として之について述語する、乙を対象としてこれについて判断すると考へる。併し此に、いつもその逆が含まれてみなければならない。右の如く云ふことは、又甲が乙に於て表現せられ、乙の自己表現の一観点となることである。故に私はいつも物となつて考へ、物となつて行ふと云ふ。私と物とは、矛盾的自己同一的に相對するのである。併し自己に対するものを、單に空間的對立的に考へられる時、自己と云ふものも、尚物であるのである。両者の關係は物と物との關係、單なる働きである。人は知ると云ふことも、單に一つの働きと考へる。「純粹理性批判」の卷頭も、かゝる獨斷を脱してゐない。併し実はかゝる立場に於ては、知ると云ふことは考へられない、すべて意識作用と云ふものは考へられないのである。相互否定的なるものの結合として働くと云ふことが考へられるが、かかる結合には矛盾的自己同一的な媒介者と云ふものがなければならない。かゝる媒介者の立場からは、相互對立的に相働くものと云ふものは、媒介者の自己限定の兩端と云ふ如きものであつて、両者の相互限定によって一つの結果が生ずると云ふことは、矛盾的自己同一的な媒介者自身の自己變形と考へることができる。物理現象が力の場の變化として考へられる所以である。(XI, 380~382; 傍点筆者)

西田はまず「物がある」という場合の「ある」の意義、即ち「有」の意義を検討している。そこで、アリストテレスとライプニッツが取り上げられている。西田によれば、アリストテレスは論理学における包摂判断の概念を用いて、「有」を「主語となつて述語とならないもの、即ち個物を眞の實在」として捉えている。また、ライプニッツに言わせば、「有」は「主語に於て無限の述語を含む」という意義である。それに対して、西田は「併し我々の自己は、かういふ意味に於て有と考へられるものでもない」といい、「我々の自己とは、先づ自己自身の述語となるものでなければならない、否、自己自身について述語するもの」と断言している。つまり、アリストテレスもライプニッツも同じく「有」を「主語」的な方向で捉えているのに対して、西田は「有」を「述語」的な方向で求めていると考へられるのである。しかし、「考へるもの」としての「我々の自己」の「有」は單に「述語」的なものではなく、「自己自身について述語するもの」「自己自身を表現するもの即ち自覚するもの」であると西田が強調している。

そこで、「表現」の意義は「絶対に相反するもの相互限定」から捉えられている。こうして、西田は「人は物を考へる時、対象的思惟を基と考へるが、実は我々は相反するものの相互表現といふ立場から考へるものである」としている。「我々の自己」の「存在」を考えるには、自己を「対象化」するのではなく、「我々の自己」が「相反するものの相互表現といふ立場」に開かれることが必要となると考へられる。つまり、それは、認識主観としての自己から出立する論理ではない。そのような自己が否定されて、「物となつて考へ、物となつて行ふ」というような立場が開かれ、そこから常に「私と物」(個物と個物)

との「矛盾的自己同一的に相対する」関係において「我々の自己」の「存在」を捉えるべきであると考えられるのである。

この意味で、「判断と云ふのは、かゝる表現するものと、表現せられるものとの、矛盾的自己同一的關係に於て成立するのである」。「人は知る」ということは、カントが考えるように単に「一つの働き」のようなことではない。それは「絶対に相反するもの相互限定」から考えるのである。そこで、西田は「相互否定的なるものの結合」を可能させる「矛盾的自己同一的な媒介者」を構想し、「相互対立的に相働くものと云ふものは、媒介者の自己限定の両端」として捉えている。このように、「絶対に相反するもの相互限定」を「矛盾的自己同一的な媒介者」の「自己限定」と考えられるのである。「判断」・「知る」ことはこのような「矛盾的自己同一的な媒介者」の「自己限定」であると言える。そして「矛盾的自己同一的な媒介者」の「自己限定」という構想から、「考へるもの」である「我々の自己」の「存在」は如何に把握され、論理的に説明されるのかについて、西田は以下のように述べている。

かゝる矛盾的自己同一的に、媒介者の自己限定の中心と云ふべきものが、多が一に、一が多に、變ずるものが變ぜられるものとして、私の所謂場所的有と考へられる。之に於ては、自己が自己に対立するのである。自己が自己に自己否定的に一であるのである。故にそれは自己自身を表現するものであるのである。而して我々が表現するものと表現せられるものとの関係、又更に私と汝との如き、表現するものと表現するものとの関係を考へる時、そこまで意識してゐないとしても、実はいつも此の如き自己自身を表現するものの立場、自覺的立場に於て考へて居るのである。かゝる立場が、シネ・クワ・ノンであるのである。何時もかゝる矛盾的自己同一の一者が要請せられて居るのである。然らざれば、此等の関係を考へることはできない。場所の、自己に於て自己を限定する、無限なる自己限定の方向が、対象的方向と考へられるものであり、対象論理は、此の方向に実在を見る、即ち働くものを見る。判断論理の立場に於ては、それが主語的方向である。アリストテレスは、此の方向の極限に実在を考へた。併し对象的に限定せられるものは、媒介者の一般者の自己限定として、主語的に限定せられるものは、述語的一般者の自己限定として、考へられるのである。判断論理の立場からは、すべてが主語的一般者の属性と考へられ、対象論理の立場からは、すべてが対象的一般者の働きと考へられるかも知れぬが、それ等は場所の自己限定として、その逆の立場からと考へることができる。主語的有に対して、述語的有と云ふものを考へることができる。プラトンの有は寧ろ此の方向に屬するものであらう。对象的有に対して場所的有即ち自覺的有と云ふものを考へることができる。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る。我々の自己の存在と云ふものは、かゝる立場に於ての有である。述語的場所の矛盾的自己同一的中心として、我々は我々の自己と云ふものを考へるのである。反省とは、場所が自己の中に自己を映すことに他ならない。我々の意識作用と云ふものは、皆此の如き立場から考へられるのである。而してかゝる作用として、我々の意識作用は、その根柢に於て、自覺的であり、當為的であるのである。(XI, 382~383 ; 傍点筆者)

「我々の自己」は「矛盾的自己同一的に、媒介者の自己限定の中心」即ち「述語的場所

の矛盾的自己同一的中心」として捉えられている。それ故「我々の自己」の「有」は「対象的存在」ではなく、「場所的有」とされているのである。

西田は「場所的有」を「自己自身を表現するもの」「自覚的なもの」と考え、「場所的有」の「自己限定」即ち「自己自身を表現するものの立場、自覚的立場」によって、「表現するものと表現せられるものとの関係」ないし「表現するものと表現するものとの関係」を考へようとしている。

さらに、西田の「場所」の「自己限定の方向」を、アリストテレスは「主語的方向」において捉え、その方向の「極限」に「實在」を考えている。即ち、それは「有」を「対象的方向」に求めているのである。西田からすれば、それら「対象的に限定せられるもの」「主語的に限定せられるもの」は、その逆の方向において「述語的一般者の自己限定」として考へられるのである。こうして、西田は「有」を「述語的」な「場所の自己限定」とし、「主語的有」に対して「述語的有」、「対象的有に対して場所的有即ち自覚的有」と考え、「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る」と主張している。したがって、「我々の自己」の「有」は「場所的有」であり、「述語的場所の矛盾的自己同一的中心」としての「自己自身を表現するもの」「自覚的なもの」であると考えられるのである。このように、西田は「場所的有の自己限定」によって「考へるもの」である「我々の自己」を「述語的場所の矛盾的自己同一的中心」として論理的に説明している。

8. 絶対矛盾的自己同一の世界・歴史的世界と我々の意識的自己の自覚的世界

以上において、西田は「矛盾的自己同一の論理」によって、「歴史的世界」ないしそこにおいて「真に働くもの」である「考へるもの」としての「我々の自己」を説明していた。ここで、西田はカント哲学における「意識的自己」即ち「私が考へる」という自己を自らの「場所的論理」によって捉え直そうとしている。以下のように述べられている。

絶対矛盾的自己同一として自己自身によって有り、自己自身によって動く、真の具体的實在界、即ち歴史的世界に於ては、時が何処までも空間を否定すると共に、空間が何処までも時を否定する。空間と時間との、一と多との、否、有と無との絶対矛盾的自己同一として、何処までも作られたものから作るものへと、無基底に創造的である。真に自己自身を表現することによって、即ち自己自身を否定することによって、自己肯定的に自己自身を形成して行く。その自己形成の方向に於て、何処までも時間的に、事実にである。之に反しその自己否定的に、自己表現の方向に於て、何処までも空間的に、自己自身を形成する形として、イデア的である。後者の方向に於ては、更に抽象的に法則的である。法則とは多と一との矛盾的自己同一的に自己自身を限定する抽象的形に他ならない。世界はイデア否定的に事實的、事實否定的にイデア的である。形相から質料へ、質料から形相へ、形相と質料との矛盾的自己同一的である。かゝる世界に於ての働きは、何処までも、何等かの意味に於て、理念的なると共に事實的、事實的なると共に理念的であるのである。我々の意識的自己の自覚的世界と云ふのは、自己の中に世界の一焦点を含み、自己自身を限定する一つの世界として、歴史的世界の一つの自己限定面と云ふことができる。自己の中に何処までも対象的自己限定を含み、無限に表現的に自己自身

を限定する時間面的存在である、媒介面的存在である。判断作用的立場から云へば、何処までも自己の中に主語的自己限定を含む述語面的有である。アリストテレスの何処までも主語となって述語とならない主語的有に対して、何処までも述語となって主語とならない述語的有と云ふことができる。カントが、すべて私の表象に伴ふと云った「私が考へる」と云ふ自己は、この如き存在であろう。嘗て「デカルト哲学について」に於て云った様に、カント哲学はかかる立場から把握できると思ふ。(XI, 383~384; 傍点筆者)

西田によれば、「生物的生命の世界」はなお「絶対矛盾的自己同一の世界ではない」。「真の具体的実在界」は「歴史的世界」に他ならない。それは「自己表現」即「自己形成」、「自己否定」即「自己肯定」であるような「絶対矛盾的自己同一の世界」である。西田は、カントが考える先験的形式である時間と空間をそれぞれ「歴史的世界」の「自己肯定」・「自己形成」の方向において「時間的に、事実的である」とし、その「自己否定」・「自己表現」の方向において「空間的に、自己自身を形成する形として、イデア的」であると位置づけている。

西田は、この「自己否定」・「自己表現」の方向を「抽象的に法則的に」考へ、「歴史的世界」が自己自身を限定する「抽象的形」、すなわち「イデア的」として捉えている。「イデア的」とは世界の自己形成として「理念的」であると考えられる。つまり、「歴史的世界」においていつも「事実的に、具体的」でありながら、なおどこまでも「理想」を求めていく意味で常に対象化しているので抽象的であると考えられる。

こうして、「我々の意識的自己の自覚的世界」は「歴史的世界の一つの自己限定面」として捉えられている。つまり、「自己の中に何処までも対象的自己限定を含み、無限に表現的に自己自身を限定する時間面的存在である、媒介面的存在である」とされている。我々の自己は一つ「小宇宙」として「歴史的世界」の中に含まれている。しかも、それは「歴史的世界」の「一つの自己限定面」として、その自己限定によって「対象」化を自己の中に含まれ、「自己自身を限定する時間面的存在」であるとともに、自己と世界、自己と他己を結合する「媒介面的存在」であると考えられている。それは、「何処までも自己の中に主語的自己限定を含む述語面的有」として説明され、「アリストテレスの何処までも主語となって述語とならない主語的有に対して、何処までも述語となって主語とならない述語的有」と主張されている。このように、西田はカント哲学における「意識的自己」即ち「私が考へる」という自己を自らの述語的场所の自己限定の論理によって把握できるように考えているのである。

次に、西田は「場所的論理」によって従来の哲学で考えた我々の「意識的世界」ないし「意識作用」を捉え直そうしている。そこで、「意識的世界」を「自覚的」に考へ、それを「自由の世界」と捉えることで、「カントの道德的世界」を自らの哲学の中に包容しようとしている。以下のように述べられている。

作用と云ふことは、単に相対立する物と物との相互限定と考へられ、物質的現象の場合であっても、精神現象の場合であっても、無差別的に一樣に考へられて居るのであるが物が働くと云ふには、何時も個物と全体との関係が考へられねばならない(ロッチェの形而上学は能く之を明にして居る。)如何なる世界に於て、如何なる場所に於てと云ふことが考へられねばならない。我々の意識作用と云ふのは、右の云った如く、我々の

自己が世界の一表現点として、自己の中に世界の一自己表現点を含み、一つの世界の自己表現として、何処までも自己表現的に自己自身を形成する個物的自己限定の過程たるに他ならない。すべて生命は世界が自己自身の内に自己表現を含み、自己自身を形成することから始まる。それは先づ空間面的に生物的であり、本能的である、即ち自己否定面に於て自己を有つ。併しそれは又何処までも時間面的に、自己肯定的に、即ち絶対矛盾的自己同一的に、具体的となるに従つて、歴史的な生命となる。是に於て、否定面と肯定面とが対立する。前者が物質界と考へられ、後者が意識界と考へられる。判断論理的に云へば、前者が主語面と考へられ、後者が述語面と考へられる。対象論的に云へば、前者は対象界と考へられ、後者は作用界と考へられる。心理学者も、意識的世界を純粹作用の世界と考へた (Wundt, Grundriss)。現象学者は意識の世界を志向的と考へる。それは、私が「生命」論に於て云つた様に、矛盾的自己同一的世界の時間面的自己限定の世界と考へることができる。自己の中に世界の自己焦点を含み、世界の自己表現面的限定は、空間面的に本能的と考へられるが、時間面的に意識作用的と考へられる。更に世界的自己焦点の自己限定的に、自覺的と考へられる。是に於て自由の世界と云ふものが成立するのである。(XI, 386~387; 傍点筆者)

西田はまず、「作用」を考へる場合、それを単に「物と物との相互限定」の関係から考へるのではなく、「個物と全体との関係」ということから考へるべきであると主張している。即ち「作用」ということは「如何なる世界に於て、如何なる場所に於て」ということから考へるべきであると考えているのである。この点で、「我々の意識作用」を自己と世界との相互表現の関係において捉え、それを「一つの世界の自己表現として、何処までも自己表現的に自己自身を形成する個物的自己限定の過程」としている。そして、西田は世界の自己表現的に自己形成の過程において、「生物的生命」と「歴史的な生命」の成立を構想し、両者を比較した上で「我々の意識作用」ないし「意識的世界」を後者の方に考えているのである。つまり、「矛盾的自己同一の世界」の「自己限定」の方から見れば、「生物的生命」はあくまでもその「自己否定面」として捉えられ、「空間面的に生物的であり、本能的」に考へる。それに対して、「歴史的な生命」を「時間面的に、自己肯定的に」に考へ、さらに「否定面」と「肯定面」を同時に含むように、「絶対矛盾的自己同一的に、具体的」に捉えているのである。この場合、「我々の意識作用」は「世界の自己表現面的限定」を「時間面的」に捉えられる。我々の「意識的世界」は「矛盾的自己同一の世界の時間面的自己限定の世界」であるとされる。さらに、それは「自己否定」即「自己肯定」的に、「世界的自己焦点の自己限定的に、自覺的」に捉えられることによって、「意識的世界」が「カントの道徳的世界」にあたる「自由の世界」であると西田は考えている。この場合、「我々意識作用」が「意志」として深化される。次のように西田は語っている。

世界の自己焦点を中心として、自己自身を限定する時間面的自己限定が、意志と考へられるものである。理性と云ふのは、何処までも述語となつて主語とならない時間面的自己限定に他ならない。故に我々は理性的と考へられる。何処までも時間面的に、意識面的に、内在的に、自己自身の中に、主語的なものを含む、即ち対象を含む、自己自身の目的を有つと考へられるのである。かゝる理性的自己限定の世界が、実践理性の世

界として、カントの道徳的世界と考られるものである。それに於ては、主語的なものは、単に自己自身を表現するもの、記号的に表現せられるものとして、形式的に多と一との矛盾的自己同一的な抽象的形の世界である、即ち純なる法則の世界である。我々の自己は何処までも単に世界を表現する個として、即ち単に思惟的として、形式的に世界を表現し、自己自身が形式的に一つの世界として、自己自身を形成する、即ち純粹意志的である。これが道徳的意志である。故に我々の道徳的意志の目的は、法を敬し、法の為に法に従ふと云ふことにあるのである、何処までも義務的であらねばならない。それが我々の自己に対して定言命令的である。多と一との純なる矛盾的自己同一的形の自己限定として、個と個との矛盾的自己同一的に、他の人格を認めることは、自己が人格となることであり、その逆も真である。カントは人間を自己の人格に於ても、他人の人格に於て、目的そのものとして取扱へ、手段として用ゐてはならないと云ふ。道徳の世界は「目的の王国」と考へられるのである。単なる意識的自己の立場から客観的行為の世界を考へる時、此の外にないのである。これは純我の世界、純なる当為の世界である。カント哲学の精髓は、此にあるのである。かゝる純我の世界が主語面的に空間に沿うて考へられた時、それが純粹知識の世界である。意識一般とは、かゝる世界の自己焦点と考ふべきものである。カントは、彼の末派の人々よりも、直観を重んじた。直観面に沿うて世界を考へた。矛盾的自己同一の世界を、述語面的限定として考へると逆に、主語面的限定としてその自己焦点から限定せられるものとするならば、それは必然的世界となる、自然の世界となる。かゝる世界は、矛盾的自己同一的たる自己焦点を中心として、多の自己否定的に時間的、一の自己否定的多に空間的である。而してその動的焦点を中軸として圖式的である。かゝる中軸的自己限定が意識的に想像作用と考へられるものである。実践理性の方向に於ては、圖式的なるものは述語面的として、規則と考へられる。物自体の世界と云ふのは、私の立場から云へば、我々の自己そのものの存在の場所、我々の自己そのものに直接なる、自己自身を形成する歴史的世界であるのである。右の如くにして私はカント哲学を私の場所的論理の中に包容し得ると思ふ(詳細は他日に)。(XI, 387~388 ; 傍点筆者)

ここで、西田は「意志」ないし「理性」を「矛盾的自己同一の世界」の「時間面的自己限定」即ち「述語となって主語とならない時間面的自己限定」の方向に位置づけ、「カントの道徳的世界」をこの方向で考えられる「理性的自己限定の世界」としている。西田からすれば、その特徴は「何処までも時間面的に、意識面的に、内在的に、自己自身の中に、主語的なものを含む、即ち対象を含む、自己自身の目的を有つ」ことにあるのである。そこから西田は、「法則の世界」を「理性的自己限定の世界」の中に「主語的なもの」或いは「自己自身の目的」として含んでおり、それを普遍的で「抽象的形式の世界」と評している。この世界において、「我々の自己」も「形式的に世界を表現し」、「形式的に一つの世界」として、全く形式的な「道徳的意志」と捉えられている。つまり、行為の具体的な内容を持たず、ただ意志の確率と道徳法則との形式的な統一を求める「抽象的な形式の世界」であると考えられるのである。その意味で、道徳法則は我々の道徳的意志の目的そのものとして、我々にとって「定言命令的」である。西田からすれば、カントは、このような普遍的な道徳法則と形式的に一致しようとする我々の道徳的意志(人格)からなる「道徳の世界」を「目的の王国」と構想している。それを「単なる意識的自己の立場から客観的行為の世界を考へる」とし、その方向で構成されたカント哲学は一面で評価されている。そして、西田は「矛盾的自己同一の世界」を「述語面的限定」と「主語面的限定」、

あるいは「多の自己否定的一に時間的」と「一の自己否定的に多に空間的」において捉えることで、カントが考えた種々な世界を自分の立場から捉えている。しかも、カントの「実践理性」「想像作用」を自らの立場から捉え直し、「物自体の世界と云ふのは、私の立場から云へば、我々の自己そのものの存在の場所、我々の自己そのものに直接なる、自己自身を形成する歴史的世界であるのである」と主張している。このように、西田は自らの「矛盾的自己同一的世界」の「時間面的自己限定」によって、カントの道徳的世界を包摂しているのである。

9. 矛盾的自己同一の世界・歴史的世界と我々の自己

西田は『場所的論理と宗教的世界観』の一の最後では、「矛盾的自己同一の世界」（「歴史的世界」）と「我々の自己」ないし「我々の意識作用」を、「場所的自己限定」の論理により、注釈の形で簡潔的にまとめている。その西田自身による自分の立場ないし論理の注釈あるいは説明は着目に値すると思われる。そこで、西田はまず、「有」（「物がある」こと）を自らの立場から以下のように述べている。

主語的なものから云へば、述語的なものは従属的と考へられる。述語的なものは、それ自身によって独立的なるものでなく、単に主語的なものについて云われるものと考へられる。述語的なものは、抽象的なもの、単に一般的なるものである。併し何等かの意味に於て自己表現的ならざるものは、何物でもない。逆に主語的なもの、個物的なるものは、何処までも一般的なるものの自己限定として考へられるものと云ふことができる。すべて有として判断論理的に考へられるものは、かゝる両方向の矛盾的自己同一として、弁証法的一般者即ち場所の自己限定として有るものと考へられるのである。私が述語面に対して主語面と云ふのは、場所的自己限定として無基底的に、両方向の関係は裏表とか内外とか云ふべきものなるが故である。その何れの方向にも一者を置くのではない。併し斯く自己否定的に自己自身を表現し自己肯定的に自己自身を形成する、矛盾的自己同一の世界は、全体的一の自己否定的多として空間的、個物的多の自己否定的一として時間的である（時間と空間とは、固、独立の形式ではなく、場所の自己限定の両方向に過ぎない）。而して作られるものから作るものへと、場所が場所自身を限定する、形が形自身を形成するのである。（XI, 389；傍点筆者）

ここでは、西田はすべてを「有として判断論理的に」考える場合には、「述語的なもの」を「主語的なもの」の従属とする単なる「主語的」論理によるのではなく、またそれを「主語的なもの、個物的なるもの」を「一般的なるものの自己限定」とする単なる「述語的」論理によるのでもない。「有」を「かゝる両方向の矛盾的自己同一として、弁証法的一般者即ち場所の自己限定として有るものと考へられるのである」と主張している。つまり、主語的方向も述語的方向も「場所の自己限定」の「両方向」あるいは両限定面として捉えられ、それらの関係は対立的関係ではなく「裏表とか内外とか」いうように表裏一体の関係にあるのである。即ち、西田の「場所的論理」は、単に「主語的」論理を否定する「述語的」論理ではなく、その何れの方向にも「実体」を考へるのではない。それは「述語的」なるとともに「主語的」であり、「主語的」なるとともに「述語的」であるように、その両方向を矛盾のままに一体に包容できるような「場所的論理」に外ないのである。同様に、西田にとって、このような「矛盾的自己同一の世界」では、カントが

考えた「時間」と「空間」とは対立しているのではなく、むしろ「場所の自己限定の両方向」として位置づけることができるのである。こうして、西田の「場所的論理」からすれば、「主語面」と「述語面」、「時間」と「空間」とはことごとく、「場所が場所自身を限定する」の「両方向」あるいは「両面」として取り直されるのである。

次に、西田は以下のように、「我々の意識作用」を「矛盾的自己同一的世界」の「時間面的自己限定」として捉えている。

自己形成的世界が何処までも自己否定的に自己自身を限定する、即ち自己自身を表現する、かゝる自己否定の極限に於て、即ち記号的自己限定の立場に於て、形成作用は判断作用となるのである。故に、世界の自己形成の立場から云へば、判断作用的に自己自身を限定する場所の立場においては、述語面と主語面とは、作用面と対象面として対立する。作られたものから作るものへ、即ち限定せられたものから限定するものへの立場に於て、作られたものとして何処までも決定せられたもの即ち決定せられた形の立場に於て、場所は対象面的であり、その逆の立場に於て、即ち何処までも自己自身を限定する立場に於て、場所は何処までも作用面的である。対象面的に何処までも決定せられた場所に於ては、すべてのものが個物的に限定せられたものとして、判断作用的に主語面的である。之に反し、作用面的に何処までも自己自身を限定する立場に於ては、すべてのものが無基底的に自己自身を限定する、即ち自己限定そのものに於て自己自身を有つものとして、判断作用的には、一般者の自己限定として、述語面的と考へられるのである。主語的なものを述語面的なものの方向から考へる、即ち判断作用を一般者の自己限定として考へることは、作用面的に考へることと云ふことである。作用が純なる作用として作用そのものに於て自己を有つと云ふことは、時間的なものが無基底的に一般的なるものの自己限定として、一般者が自己限定そのものに於て自己を有つと云ふことである。而して一般者が無基底的に自己限定そのものに於て自己を有つと云ふことは、自己自身を何処までも特殊化することに於て、その極、個物化することに於て、自己自身を有つと云ふことであると共に、逆に何処までも個物的なるもの、主語的なものから限定せられない、個物的に限定せられたものを否定することに於て自己を有つ、即ち自己が自己限定を否定する自己否定に於て自己を有つと云ふことである。故に何処までも自己自身を限定する場所的限定として作用面的自己限定と云ふのは、個物的多の自己否定的に全体的一として、又時間面的自己限定と云ふことができる。我々の意識作用と云ふのは、如何なるものであつても、かゝる時間的自己限定として考へられるのである。(XI, 389～390 ; 傍点筆者)

西田は「場所の立場」において、「判断作用」を①「主語面的」＝「対象面的」に捉えるのではなく、それを②「一般者の自己限定」として「述語面的」＝「作用面的」に捉えることによって、従来の「対象論理」＝「主語論理」に対して、「場所的論理」＝「述語論理」を主張している。こうして、西田が「判断作用」を「一般者の自己限定」として考え、それは自らの「述語論理」からすれば、「判断作用」を「対象面的」に捉えることではなく、「一般者が無基底的に自己限定そのものに於て自己を有つ」即ち「純なる作用として作用そのものに於て自己を有つ」というように「作用面的」に捉えるのである。そして、このような「一般者が無基底的に自己限定」することを「作用面的自己限定」とし、

「個物的多の自己否定的に全体的一として、又時間面的自己限定」としているのである。この点で、「我々の意識作用」は「一般者が無基底的に自己限定」する「作用面的自己限定」として、「矛盾的自己同一的世界」あるいは「場所」の「時間面的自己限定」として捉えられるのである。

また、ここで「一般者」の自己限定＝自己否定である「特殊化」「個物化」が着目に値する。即ち、「一般者」が自己自身を否定し「特殊化」し、その極限において「個物化」することである。言い換えれば、「一般者」が自己自身を否定して「個物」になることにおいて「自己を有つ」のである。「個物」やさらに「我々の自己」の「有」はこの方向で「判断」において捉えられる。それと同時に「一般者」は、「逆に何処までも個物的なるもの、主語的なるものから限定せられない、個物的に限定せられたものを否定することに於て自己を有つ」。つまり、「一般者」が「個物」となると共に、なお何処までも一般的なものに他ならないので、自己自身の「特殊化」＝「個物化」という自己限定をも否定することになるのである。こうして、「一般者」が自己自身を有つには、一般が特殊である自己矛盾を抱えていると考えることができるのである。つまり、「一般者が無基底的に自己限定する」ことには徹底した「自己否定」があり、即ち「自己限定を否定する自己否定」があり、「一般者」がそれに於て「自己を有つ」ということである。「我々の自己」の「有」ないし「自己」と「矛盾的自己同一の世界」との関係は、こうした両方向的＝両面的「一般者」の自己否定から捉えられると思われる。

最後に、西田は「場所的論理」により、「真実在」と「我々の自己」の「有」を以下のように考えている。

何処までも記号的に自己自身を表現する世界の自己限定としての判断作用の立場からは、右に云った如く、主語面と述語面と、対象面と作用面とが対立し、相反する両方向に有を考へることができるが、それ自身によつて有り、それ自己によつて動く真実在は、その何れの方向にあるのでもない。両方向の矛盾的自己同一にあるのである。故に我々の自己存在と云つても、単に述語面的有として判断作用的に有ると云ふのでなく、作られたものから作るものへと矛盾的自己同一的に、自己自身を形成する歴史的世界の自己形成的に、意志作用的有として有るのである。(XI, 390 ; 傍点筆者)

西田哲学の立場は、「主語面」＝「対象面」あるいは「述語面」＝「作用面」の何れの方向においても実体的「有」を考えるのではない。「真実在」はあくまでも「それ自身によつて有り、それ自己によつて動く」ものであり、それは「両方向の矛盾的自己同一にあるのである」。こうして、「我々の自己」の「有」は単に「述語面的有」即ち意識作用（思维的・理性的）として有るのではなく、「矛盾的自己同一的に、自己自身を形成する歴史的世界の自己形成的に、意志作用的有として有るのである」。つまり、前に引用したように、「我々の自己」は「絶対矛盾的自己同一的な歴史的世界の唯一なる個として、単に目的に働くと云ふのでなく、目的を知って働くものである、自覚的であるのである。自己自身の内から、真に働くものである」。それ故、「我々の自己」は何処までも「個的」であり、「世界的自己焦点の自己限定的に、自覚的」であり、即ち「矛盾的自己同一の世界」＝「歴史的世界」において自由に働く「意志作用的有」と西田が考えているのである。

総じて言えば、本節では、西田哲学の「場所的論理」の大枠を辿ってきた。ここで主な

課題になっているのは、「我々の自己」がそれにおいて生き、それにおいて働き、またそれにおいて死んでゆく現実の「歴史的世界」、即ち「矛盾的自己同一的世界」とは如何なるものであるのか、それが如何なる論理構造を持っているのか。またそこにおける「個」としての「我々の自己」とは如何なるものであるのか、そして「我々の自己」と「歴史的世界」とは如何なる関係にあるのかということであると考えられる。そこで、「我々の自己」ないし「歴史的世界」の特徴とは「矛盾的自己同一的」であり、即ちそれらは「両方向」＝「両面」的でありながら、この矛盾対立している両方向＝両面が矛盾対立のままに一体になっているということが明確である。以下、①「矛盾的自己同一的世界」の自己形成とその根源、②「我々の自己」の自己形成とその根源、③歴史的世界における個と個との相互関係、④「場所的有」としての「我々の自己」の存在、⑤「我々の自己」の「絶対否定」をめぐって、論旨をまとめる。そこでは「我々の自己」ないし「世界」の「自己否定」の局面が筆者の主眼点になっている。

①「矛盾的自己同一的世界」の自己形成とその根源

「矛盾的自己同一的世界」は即ち現実の「歴史的世界」に他ならない。それは「空間的」とであると共に「時間的」であり、「自己表現的」とであると共に「創造的世界」である。それは、世界が「自己否定的」とであると共に「否定の否定として自己肯定的」とであると考えられる。つまり、世界は、時間と空間、自己表現と自己形成、自己否定と自己肯定が相互に対立的・矛盾的でありながら、同時に自己同一的な関係にあるのである。このような「矛盾的自己同一的世界」はまた「作られたものから作るものへと」という方向を持って無限に働く「創造的世界」である。この形成的方向において、西田は「場所の自己限定」により、世界の自己形成を「物理的世界」、「生物的世界」そして「歴史的世界」の順番で考えているのである。

また、西田は、時間と空間との対立矛盾を矛盾のままに自己同一的に保ちながら働いていく世界を「歴史的世界」と考え、その根源に時空・内外などの限定を超えた「絶対矛盾的自己同一」を「絶対現在の世界」として構想している。即ち、その場合「歴史的世界」は「絶対現在の自己限定の世界」として捉えられているのである。

こうして、「矛盾的自己同一的世界」は「自己矛盾的」であり、「両方向」＝「両面」的であると考えられるのである。

②「我々の自己」の自己形成とその根源

西田によれば、「我々の自己」は「自己矛盾的存在」である。それは、まず「世界」における多数な「個」であり、それが「世界」の自己表現と自己形成の「一焦点」として捉えられている。この場合、「我々の自己」は「世界」の「一焦点」として、他の「個物的多」としての「一焦点」と相互に働いている。それによって、「我々の自己」は世界を形成している同時に、自己自身を形成している。これが、現実の世界において「個」と「個」との相互限定、言い換えれば、「世界」の自己形成・自己表現の「一焦点」として、「我々の自己」と「他の自己」の存在を捉えている。

しかし、「我々の自己」の存在は「個」と「個」との相互限定に留まらず、「絶対の他」即ち「絶対現在」において自己の根源を有つと考えられる。つまり、「世界」の根源あるいは「成立」からみれば、「我々の自己」は「絶対現在の自己限定」そのものに他らない。そこからみれば、「個」と「個」との相互限定はその根源にある「絶対現在の自己限定」の一樣相にすぎないのである。

このように、「我々の自己」は「自己矛盾的」である。しかし、我々は常に主観と客観、内と外が分かれる現実の世界において、「個」と「個」との相互限定において、物事を考え、働いているのである。このような「我々の自己」に、「絶対否定」が如何に起こり、「絶対の他」に如何に出会うのかが問題となる。この点について、西田は「二」において詳しく論じている。

以上、現実の「歴史的世界」とそれにおける「我々の自己」の「自己矛盾的」なあり方について論じた。「我々の自己」は、この「歴史的世界」において、無限に自己自身を表現し形成していく動的な存在であるとともに、その根源において、「永遠の過去未来を含む絶対現在」の世界、言い換えれば「絶対無」の世界に触れているのである。この「絶対無」としてその根源的世界が自己自身を否定し、「有」と「無」との対立する現実の世界として現れてくるのである。「歴史的世界」ないし「我々の自己」は、このような「絶対現在」の「自己限定」として成立すると考えられる。次に、③において「歴史的世界」と「我々の自己」、歴史的世界における個と個との相互関係を考察した上で、④において、「絶対現在」の「自己限定」の局面からみれば「我々の自己」の存在は如何なる存在であるかを明らかにする。

③歴史的世界における個と個との相互関係

「我々の自己」と「世界」との関係はまず、「個物的多」と「全体的一」との関係であり、その場合、西田が言うように、世界は「対象論理的」に我々の外にある物ではなく、「個」と「全体」との関係は「小宇宙」と「大宇宙」のように、相互に表現し合い限定し合う関係である。すなわち、「個」の中に「全体」が表現され、「個」の自己形成は同時に「全体」の自己形成になるのである。このように、「我々の自己」が「世界の一表現点」とであると共に「世界」の「自己形成点」でもあると主張されている。「我々の自己」が「意識的に働く」ということは実は「世界」を「我々の自己」に於いて「主観化」し「記号的」に把握することであり、それが「世界が我々の自己に於て自己自身を表現する」ことである。

そして、「世界」における「個」と「個」との関係は、「対象論理的」に物と物とが独立し対立する関係ではなく、「世界の一焦点」と「世界の一焦点」との相互対立関係であると主張されているのである。しかも、それらは、ライブニッツが考えた「表現即表出」というモナドのように、単に世界を表現する「個」ではない。「個」と「個」とは、「動的焦点」として、即ち「創造的世界」の「創造的要素」として、互に表現作用的に働くことは、まさしく世界全体を創造してゆくことである。

次に、西田の主張によると、この「個」と「個」との相互関係は、「個」の「絶対否定」において開かれる。西田は、「歴史的世界」においてのみ、「真に自己自身によって動くもの、自覚的なもの」即ち「我々の自己」を考へる。この場合、「我々の自己」の「自覚」は、単に閉じられた自己自身の内に起こるのではなく、それは「自己が自己を超えて」、「絶対の他」に対することである。西田は「物となって考へ、物となって行ふ」と言う。つまり、「自覚」において、自己意識に閉じられた自己が破られ、自己と他の自己との真の相互関係が開かれるのである。

④「場所的有」としての「我々の自己」の存在

西田に従えば、「物がある」ということ、即ち「有」には三種類ある。一つ目の「有」は「主語的有」であり、物の「有」を「実体的」で「对象的」に考え、「場所の自己限定」

の「主語的方向」の極限に「實在」を考える立場である。二つ目の「有」は「述語的有」であり、物の「有」を「場所の自己限定」の「述語的方向」に「作用的」で「意識的」に考える立場である。三つ目の「有」は「場所的有」であり、これら異なる「両方向」を「場所の自己限定」として捉え、物の「有」をその「両方向」の「矛盾的自己同一的」に考える立場である。この場合、「我々の自己」の存在は「述語的場所の矛盾的自己同一的中心」として、「自己自身を表現するもの」、「自覚的なもの」であると考えられるのである。このように、西田は「場所的有の自己限定」によって「我々の自己」を「述語的場所の矛盾的自己同一的中心」として論理的に説明している。その自己のあり方は、自己の根源である「絶対現在」の「自己限定」の局面から考えられたものに他ならない。

⑤「我々の自己」の「絶対否定」

③で論じたように、「我々の自己」の「自覚」は、自己が自己自身を超えて「絶対の他」に対することによって、自己に「絶対否定」が入るのである。そこから「我々の自己」と他の自己との相互関係が開かれるのである。

すなわち、「我々の自己」とその根源である「絶対現在」との関係からすれば、「我々の自己」の「自覚」は、自己が自己自身に対して「絶対の他」としての「絶対現在」に出会い、それにおいて真に自己を有することである。この点で、「自覚」という位相が重視される「場所的論理」は、「対象論理」のように、自己意識から世界を見るあり方ではなく、「我々の自己」が、「絶対現在」との出会いにおいて、「絶対否定」され、そこから自己と他の自己、自己と世界、との相互否定即肯定の関係が開かれるのである。

以上のように、「歴史的世界」とそれにおける「個」との相互関係では、「絶対現在の世界」の「自己限定」があるとともに、「唯一の個」としての「我々の自己」と他の自己、さらに「我々の自己」とその根源である「絶対現在」との相互関係では、「我々の自己」の「絶対否定」が包容されていることが言える。しかし、「絶対現在の世界」の「自己限定」と「我々の自己」の「自己否定」とは如何に関わるのかという問題が残されている。この点について、次節で詳しく説明したい。

第二節 逆対応と死の自覚

本節では、「真の宗教的意識、宗教心」がどこから起こるのかという課題が中心になっている。そこで、西田は、「我々の自己」が自己の「絶対否定」が起こるとき、即ち自己存在の意義が徹底的に否定されるとき、「逆対応的に神に接する」という。その場合、「宗教心」＝「宗教的要求」は、自己を超えて自己の根源でもある「絶対者」の方から、我々の内に起こってくると主張している。ここから次に、「我々の自己」が「逆対応的に」絶対者に接することは如何なることであるかを究明する。

1. 我々の真の自己＝個的自己

まず、『場所的論理と宗教的世界観』「二」の冒頭では、「一」の主眼点である「我々の自己の存在とは如何なるものであるか、意識作用とは如何なるものなのか」について、次のように概観することができる。

西田は自己と世界との相互表現の関係を主張し、「我々の自己」を「世界の自己表現点」としている。そこで、「我々の自己」の特徴を「矛盾的自己同一的世界」の自己限定の「両方向」より捉えている。すなわち、「我々の自己の存在」を「主語面的自己限定」の方向で考えれば、「我々の自己」は動物のように「欲求的」・「本能的」である。また、「我々の

自己の存在」を「述語面的自己限定」の方向で考えれば、「我々の自己」は自由意志の持ち主として「自律的」・「理性的」であると捉えられている。こうして、「我々の自己」は「私欲的」でありながら「道徳的」であると主張されている。つまり、「我々の自己」は、常に自己の「私欲」により出立し行為すると共に、道徳上の「絶対価値に於て自己自身を有つ」ので、崇高な理想の実現に向けて生き、行為することができるのである。したがって、「場所的論理」により見れば、「我々の自己の存在」は「自己矛盾的」なものに他ならない。

ここで、このような自己の捉え方はカントのそれに対応しながら論じられている。西田はこの「道徳的」自己を「場所の立場」により、「自己否定に於て自己を有つ一般者の自己限定」として捉直している。このように、西田は自らの「場所」の立場から、カント哲学、特にその「道徳」の立場を説明しようとしている。次に、西田はカントの立場を批判して、その立場では「我々の真の自己、個的自己」が考えられないと主張している。

西田は単に理性の範囲内で道徳を考えて道徳的意識から宗教を要請するカントの宗教的立場を次のように批判し、道徳と宗教との区別を語っている。

我々の自己の存在理由として、そこに我々の自己は永遠の生命を有つと考えられる。道徳を媒介として宗教を考える人は、かゝる立場から宗教を考えている。カントの如きも、この外に出ない。しかし、私はかゝる立場からは何処までも宗教と云ふものは出て来ないと考えるものである。真の宗教的意識、宗教心といふものは、そこから出てこない。従、そこからさう云ふものが予想せられても、それは真の宗教心と云ふものではない。宗教心と云ふのは、多くの人の考へる様に、有限と無限とか、相対と絶対とか云ふ如き過程的關係に於て生ずるものではなくして、我々の自己自身の存在が問われる時、自己自身が問題となる時、初めて意識せられるのである。物質的世界が主語面的自己限定と考へられるに反して、意識的世界は述語面的自己限定と考へられる。我々の自己は、先づ一般者そのものの自己限定として、何処までも理性的と考へられる。併しそこに我々の真の自己、個的自己があるのではない。所謂内在的哲学からは、宗教と云ふものは考えられない所以である。道徳の立場からは、自己の存在と云ふことは問題とならない。如何に鋭敏なる良心と云へども、自己そのものの存在を問題となせない。何れとなれば、如何に自己を罪惡深重と考へても、道徳は自己の存在からであるが故である。之を否定することは、道徳そのものを否定することに他ならない。道徳と宗教との立場が、斯くも明に区別すべきであるにもかゝらず、多くの人に意識せられていないのである (XI, 391~392 ; 傍点筆者)

西田は「道徳を媒介として宗教を考える」立場からは「何処までも宗教というものは出て来ないと考へるのである。真の宗教的意識、宗教心と云ふものは、そこから出てこない」と強く主張している。「真の宗教的意識、宗教心」は「我々の自己自身の存在が問われる時、自己自身が問題となる時、初めて意識せられるのである」。つまり、通常、我々が自己を中心として自己に頼っている間、自己そのものが問題とならない。その場合、如何なる絶対的なもの・無限的なものも、相対的なもの・有限的なものの発展の極限において連続的に考えられている。しかし、この自己中心的あり方が否定されるとき、我々は自己の存在意義が問われるようになるのである。

言い換えれば、通常の「意識的自己」の立場ないしその延長線上で考えられる「道徳的意識」の立場が徹底的に否定せられる場合にのみ、「真の宗教心」が湧き上がるのである。

こうして、「真の宗教的意識、宗教心」はあくまでも、「意識的自己」ないし「道徳的意識」の立場の「絶対的自己否定」が必要である。この場合、「一般者そのものの自己限定」の述語面か主語面かの片方から「我々の真の自己、個的自己」を捉えることができない。

「我々の真の自己、個的自己」はこのような見方が完全に否定されるとき、この両方向の「自己矛盾的自己同一」のところから即ち「場所的自己限定」から初めて捉えることができる。前述したように、それは「自覚的自己」に他ならない。「我々の真の自己、個的自己」とはどのような存在であるのか、それはどのような立場によって捉えられるのか。次節「死の自覚」においてこの点を明らかにしたい。

2. 死の自覚

さて、『場所的論理と宗教的世界観』においては、「死の自覚」の内実は「逆対応」という我々の自己と絶対者（神）との関係によって明らかにされている。その「逆対応」の関係を論じる際に、自己の「死の自覚」は非常に重要な位置を占めている。それゆえ、本節では、まず「死の自覚」についての西田の主張をまとめ、「我々の自己」と「絶対者」（神）との「逆対応的」な関係とはどのような関係であるかを考察する。

(1) 人生の悲哀

西田によれば、「死の自覚」の問題は、「宗教の問題」に他ならない。まず、西田は人間に如何なる場合に「宗教の問題」あるいは「宗教的意識」すなわち「宗教心」が起こるかについて次のように述べている。

我々が、我々の自己の根抵に、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。人生の悲哀、その自己矛盾と云ふことは、古来言旧された常套語である。併し多くの人はいは此の事実を見詰めて居ない。何処までも此の事実を見詰めて行く時、我々に宗教の問題と云うものが起こってこなければならないのである（哲学の問題と云ふものも実は此処から起るのである）。(XI, 393～394 ; 傍点筆者)

つまり、我々の自己の根抵には「深き自己矛盾」の事実があるという。「人生の悲哀」こそ、もっとも根本的自己矛盾であり、それに深く気づく時に初めて「宗教の問題」が我々に起こってくる。そして、その人間が本質的に「自己矛盾的」であることについて、以下のように述べられている。

我々の欲求の自己矛盾的たることは、厭世哲学者の言を俟つまでもない。我々の自己は常に欲求に翻弄せられて居るのである。自律的と云われる道徳と云ふものでも、果たしてそれ自身に於て十全なのであろうか。道徳の極致は、道徳そのものを否定するにあるのであろう。道徳的意志と云ふものは、自己自身の中に自己矛盾を含んで居るものである。ダンテの神曲に於て、ギリシャの哲人も、リムボに彷徨ふ所以である。併し私は自己存在の根本的な自己矛盾の事実は、死の自覚にあると考えるものである。(XI, 394 ; 傍点筆者)

我々の「欲求」も「道徳的意志」というものも、自己自身の中に自己矛盾を含んでいるものであると説明しながら、「併し私は我々の自己存在の根本的な自己矛盾の事実は、死

の自覚にあると考えるものである」と述べている。こうして、「死の自覚」は「欲求」や「道徳」の矛盾より一層深い「自己矛盾の事実」であり、それを自覚したとき「宗教の問題」が我々に起こると考えられる。つまり、人間には、「欲求」の側面にしても「道徳的意志」にしても、それぞれ「自己矛盾」を持っているが、その中で、最も「根本的な自己矛盾」は「死の自覚」にあるのである。

(2) 肉体的死と精神の不死

次に、「死」とは如何なる意味であろうか、「死の自覚」はどのような場合に我々に起こるのかについて、西田は次のように語っている。

一般に生物は死す、何者も永遠に生きるものはない。私も私が死ぬことを知って居る。併し唯かゝる意味に於て、私は死を自覚して居ると云ふのではない。そこには私は私を對象化して居るのである、物として見て居るのである。それは肉体的生命である。人は肉体的に死するも精神的に生きると云ふ。精神的に生きると云ふことは、理性的に道徳的と云ふことである、私の所謂述語的自己限定としてと云ふことである。併し理性的なるもの、一般的なるものは、固、生きたものでないのである。生まれもないものに、死と云ふものもない。理性が死を自覚すると云ふことはない。生きたものと云ふのは何処までも個として一般を否定するものでなければならない。所謂動物と云へども、それが生きて居ると考えられるかぎり、此の如きものでなければならない、何処までも非合理的なるものでなければならない。我々の自己はかゝる意味に於て個物的自己限定の極限と考えられる。併しかゝる立場からも、死の自覚と云ふものは出て来ない。述語面的自己限定として、その極限に於て自己によって自己があると考へるだけであろう（デカルト的自覚）。（XI, 394 ; 傍点筆者）

つまり、「我々は死を自覚する」というところの「死」とは、「肉体的に死する」ことではない、そこでは「私は私を對象化して居る」。また、それは「精神的に生きる」ことでもない。なぜならば、「精神的」なものは「一般的」で普遍的客観性のようなものであって、それはそもそも「生きた」ものではなく、それには「死と云ふものもない」からである。

すなわち、①「生きたもの」（欲求的で自己中心的に生きるもの）は、何処までも「個」として自己を立てて、その自己によって「一般的なるもの」（世界のような全体的なもの）を否定し限定しようとする。それゆえ、「個」が生きている間、そのような自己中心的な発展は絶えず続くと考えられる。つまり、「個物的自己限定」（「主語面的自己限定」）より出立している立場である以上、「個」＝「生きたもの」がどこまで発展していても、自己中心的な自己の「死の自覚」に達することは不可能であると解釈できる。

これに対して、②「理性的なるもの、一般的なるもの」により出立している立場では、「人は肉体的に死するも精神的に生きる」と考えられるかもしれない。しかし、この場合、我々の自己は、「述語面的自己限定」として、「その極限に於て」、理性的普遍的自己（自律的道徳的自己）であり、その自己は「死の自覚」に到ることはないと考えられる。

このように、「場所的有」の両面、すなわち「主語面的自己限定」の方向にしても「述語面的自己限定」の方向にしても、西田の言う「死の自覚」というものは考えられないのである。

(3) 永遠の死の自覚と真の個の自覚

それでは、如何なる場合において、我々に「死の自覚」は起こるのか。次のように述べている。

自己の永遠の死を自覚するというのは、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。(XI, 395 ; 傍点筆者)

「永遠の死」というものは、我々が「絶対否定」に面しない限り、それを知ることはできないのである。また、我々は自己の「永遠の死」を知る時、初めて「真に自覚する」とされる。すなわち「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なるが故である。そのみが真の個である、真の人格であるのである」(XI, 395)。したがって、この「真の個」の「自覚」は「自己の永遠の死」を媒介しているのである。それはまた次のように説明されている。

我々の自己は単に所謂反省によって自覚するのではない。「デカルト哲学について」に於て、私は既に自己否定に於て、自己を知ると云った。(そこを私の哲学の出立点とした)。而して斯く自己が自己の永遠の死を知る時、自己の永遠の無を知る時、自己が真に自覚する。そこに自己があると云ふことは、絶対矛盾でなければならない。(XI, 395 ; 傍点筆者)

つまり、「真の個」の「自覚」は「単に所謂反省によって自覚する」のではなく、「絶対否定に面することによって」、自己が否定される(「自己否定」)ことにおいて、初めて自己を知ることである。この点で、「真に自覚する」には「絶対否定」が欠かせないのであると言える。それは「我々の自己」が「絶対者に対する時」こそ、どこまでも「生きたもの」としての自己が否定され、「自己の永遠の死」、すなわち、「永遠の無」であることを知るのである。しかしながら、それと同時に、自己の死・絶対否定を知る時、実は「真の個」の「自覚」に到るのである。

(4) 宗教の心霊的事実・自覚の内実

その「自覚」の内実について、西田は以下のように述べている。

自己の永遠の死を知るものは、永遠の死を超えたものでなければならない、永遠に生きるものでなければならない。しかも単に死を超えたものは、生きた物でもない、生きるものは、死するものでなければならない。そこは実に矛盾である。併しそこに我々の自己の存在があるのである。私が宗教の心霊的事実といったものは、ここにあるのである。(XI, 395～396 ; 傍点筆者)

「宗教の心霊的事実」において、我々は死を超えながら、「生きるもの」として、自己が「死するもの」とであると自覚するのである。このような矛盾の事実には我々の自己の存在がある。

それはどのような「心霊的事実」であるのか。西田は、我々の存在の「自己矛盾」につ

いて、我々は「死」に面する時、「自己存在の根本的な自己矛盾の事実」に出会うとしている。つまり、人生の「悲哀」を体験する時、我々の自己はもはや「どこまでも自己自身によって立つ」(XI, 394) ことはできないことになるのである。その時、我々の自己自身の存在が問われる。自己に対する一切の価値づけはもはや間に合わなくなり、自己存在の「絶対否定」である「死」の前に我々はただただ絶句するしかない。「自己の存在のより処はどこにあるのか」(XI, 406)。「宗教的意識」(「宗教心」)はそのような状況で我々に生起するのである(XI, 393)。

すなわち、通常、我々の自己は「何処までも自己自身によって立つもの」であり、「個的」でありながらどこまでも「一般的」・全体的なものになろうと目指している。しかし、この自己を頼って生きている以上、とうてい自己存在を否定することは不可能である。すなわち、自己が「相対的」にして「一度的」な存在であることを領くことができない。同様に、我々は常に「死」から目を逸らしているから、自己自身によって「永遠の死」を知りことも不可能である。ただ我々は「絶対者に対する時」のみ「絶対否定に面する」ことによって、「永遠の死」を知ることができる。「絶対者に対する」ことは、「相対的」な人間にとって自己の「絶対否定」であり、「死」に他ならないからである。そこに同時に「死」を自覚する自己、すなわち「真の個」の存在が成り立つ。つまり、自分が「死するもの」であり、「相対的」にして「個的なもの」であるということが言えた時に、次節③での述べるように、自己の転換が起こるのである。そこに「永遠に生きる」とことと「永遠の死」が一体となる事情が「自己存在の根本的な自己矛盾の事実」であるように思われる。それが「宗教の心霊的事実」の内実に他ならない。

以上のことを踏まえ、西田の考察をまとめると次のようになる。「死」とは単なる肉体的な死でもなく、また「精神的に生きる」ことでもない。それは「我々の個的自己」が「永遠の死」、「永遠の無」に入ることである(XI, 408～409)。「絶対者に対する時」、すなわち「絶対否定に面する」時、我々は実は「一度的」で「相対的」な存在に過ぎないと自覚する。そこでは自己の価値ではなく、自己存在そのものが「絶対否定に面する」ことを「永遠の死」と呼ぶのである(XI, 395)。

(5) 自己の永遠の死と逆対応

さて、「自己の永遠の死」、「自己の永遠の無」を知ることが、真に自己の根源を自覚することである。次のように述べている。

相対的なものが、絶対的なものに対するということが、死である。我々の自己が神に対する時に、死である。イザヤが神を見た時、「禍なるかな、我亡びなん、我は穢れたる唇のものにて、穢れたる唇の民の真中に住むものなるに、我眼は万軍の主なる王を見ればなり」といっている。相対的なものが絶対者に対するとは言えない。また相対に対する絶対は絶対ではない。それ自身なお相対的者である。相対が絶対に対するという時、そこに死がなければならない。それは無となることでなければならない。我々の自己は、ただ死によってのみ、逆対応的に神に接するのである、神に繋がるということができるのである(XI, 396～397 ; 傍点筆者)。

そもそも「相対的」な人間が「絶対者」に対する時、「相対的なもの」の「死」がある。なぜならば、「相対的なもの」が「絶対的なもの」に対することは不可能からである。また、「相対に対する絶対は絶対ではない」と述べている。このように、西田は、絶対を相

対の延長線上において連続的に考えるのではなく、そこに「絶対否定」を考えている。「相対的なもの」は他の「相対的なもの」に対することしかできず、決して「絶対的なもの」に対することができない。「絶対的なもの」に対する時、「相対的なもの」の「絶対否定」がある。それは宗教的に言わせば、「我々の自己」の「永遠の死」である。

そして、「永遠の死」、「永遠の無」に入ることは、「我々の自己は、逆対応的に神に接するのである」とされている。「死の自覚」において自己の存在が徹底的に否定され、自己が「無となること」によって、「逆対応的に」「神に繋がる」のである。すなわち、相対的な人間は絶対的な神に接することが自らできるわけではないことを論じている。

以上を踏まえて、人間と神との「逆対応的」関係は、人間の側から考察すれば、次のように概略することができる。

「我々の自己は、ただ死によってのみ、逆対応的に神に接するのである」と西田が述べているように、我々の自己は徹底した自己否定、つまり自己の「死の自覚」のみによって、初めて「神に接する」。こうして、我々の自己が「永遠の死」、すなわち自己の「絶対否定」において、「神に繋がる」と言えるのである。

しかしながら、ここで注意すべきことは、我々の自己の「自己否定」、つまり自己の「永遠の死」を知ることは、自らにとって不可能であり、ただ「絶対者に対する時」「絶対否定に面することによって」可能になるのである。

このように、どこまで発展しても相対的であることを免れない人間が「死の自覚」において「神に接する」ことを考察し、人間と「絶対者」(神)との「逆対応」の関係を「相対的」な人間の側から説明した。次に、「絶対者」(神)の側から人間と神との「逆対応」の関係を考察し、『場所的論理と宗教的世界観』における人間と神との関係の特徴を捉えようとする。

3. 絶対者(神)の自己否定

(1) 真の絶対・神の論理的表現

「絶対者」(神)と「我々の自己」との関係を論ずる前に、まず、「絶対」ないし「神」を場所的論理によりどのように捉えられているのかを考察する。西田は、通常「相対」に対立する「絶対」はただ「相対」に過ぎず、「絶対」ではないと考え、「真の絶対」を「絶対矛盾的自己同一的」に考え、以下のように述べている。

絶対と云へば、云ふまでもなく、対を絶したことである。併し単に対を絶したものは、何物でもない、単なる無に過ぎない。何物も創造せない神は、無力の神である、神ではない。無論、何等かの意味に於て、対象的にあるものに対するとならば、それは相対である、絶対ではない。併し又単に対を絶したものというものも絶対ではない。そこに絶対そのものの自己矛盾があるのである。(XI, 397 ; 傍点筆者)

西田はここですでに「絶対」という概念に含まれる「自己矛盾」について説明している。一般に「絶対」とは対を絶したことであり、それと対立してあるものはあり得ない。何ものかに対象的に対立してあるものは「相対」に過ぎないからである。しかし、一方、何ものにも対することのないものは、「無」と等しく、何ものでもないと考えられる。ここに「絶対そのものの自己矛盾」があると西田は述べているのである。さらに次のように述べている。

如何なる意味に於て、絶対が真の絶対であるのであるか。絶対は、無に對することによって、真の絶対であるのである。絶対の無に對することによって絶対の有であるのである。而して自己の外に對象的に對して立つ何物もなく、絶対無に對すると云ふことは、自己が自己矛盾的に自己自身に對すると云ふことであり、それは矛盾的自己同一と云ふことでなければならない。(同上；傍点筆者)

この「絶対そのものの自己矛盾」は「場所の論理」によって如何に説明されるか。「絶対」は「絶対の無に對する」ことによって「真の絶対」であると主張されている。すなわち、「絶対の無に對する」ということは、「絶対」が自分の「外に對象的に」自分に対立してある物を一切有しないことを意味している。その場合、「絶対」が「絶対の無に對する」ことは「自己が自己矛盾的に自己自身に對する」ということである。それは如何なることを意味するのか。引き続き以下のように述べている。

自己の外に自己を否定するもの、自己に対立するものがある限り、自己は絶対ではない。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。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ない。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的否定を含むと云はれない。故に自己が自己矛盾的に自己に對立すると云ふことは、無が無自身に對して立つと云ふことである。真の絶対とは、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ない。我々が神と云ふものを論理的に表現する時、斯く云ふの他にない。(XI, 397～398；傍点筆者)

「絶対」は「絶対の無となる」ことによって「真の絶対」となるのである。通常、「絶対的なもの」は「実体」のように思われるきらいがある。それに対して、西田哲学においては、「絶対」は「絶対の無」にして「絶対の有」であり、すなわち「絶対的自己否定」を含む「絶対」こそ「真の絶対」であると主張されている。言い換えれば、西田の「絶対」は、西洋哲学の伝統的な捉え方の一つでもある「對象的」「主語的」な「実体」ではない。「絶対」はそもそも「絶対の無」であり、「絶対の無となる」ことによって初めて「真の絶対」となるのである。このように、「真の絶対」は「絶対の無」として「自己が自己矛盾的に自己自身に對する」ものと呼ばれる。「絶対」である「神」を論理的に表現する場合、このように「絶対矛盾的自己同一的」に説明する他はないと主張されている。

(2) 絶対者と逆対応

この点について西田は次のように述べている。

神は絶対の自己否定として、逆対応的に自己自身に對し、自己自身の中に絶対的自己否定を含むものなるが故に、自己自身によって有るものであるのであり、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、能はざる所なく、知らざる所ない、全知全能である。故に私は仏あって衆生あり、衆生あって仏があると云ふ、創造者としての神あって創造物としての世界あり、逆に創造物としての世界あって神があると考へるのである。斯く云ふことは、神を絶対的超越と考へるバルトなどの考に戻るかも知れない。キリスト教徒からは万有神教的と云はれるかも知れない。併し此にも

対象論理的に神を考へるものの誤謬があるのである。(…中略…) 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、自己自身を翻へす所に、真の絶対があるのである。真の全体的一は真の個物的多に於て自己自身を有つのである。神は何処までも自己否定的にこの世界に於いてあるのである。此の意味に於て、神は何処までも内在的である。故に神は此の世界に於て、何処にもないと共に何処にもあらざる所なしと云ふことができる。仏教では、金剛經にかゝる背理を即非の論理を以て表現して居る(鈴木大拙)。所言一切法即非一切法是故名一切法と云ふ、仏仏あらず故に仏である、衆生衆生にあらず故に衆生であるのである。私は此にも大燈國師の億劫相別、而須臾不離、尽日相對、而刹那不對といふ語を思ひ起こすのである。(XI, 398~399 ; 傍点筆者)

「絶対」である「神」を論理的に表現すれば、「絶対の自己否定として、逆対応的に自己自身に対し、自己自身の中に絶対的自己否定を含むもの」である。そのあり方は「絶対の無にして有」であり、「絶対は何処までも自己否定において自己を有つ」とされている。すなわち、「絶対」は「絶対の無」となることによって「自己自身を翻へ」し「相対的」な「有」となる。「絶対」は、こうした「相対的」な「有」である自分自身に対することによって、「相対的」な「有」において初めて自らを「真の絶対」、「絶対の有」として見出されるのである。それが神は「絶対の自己否定」として「逆対応的に自己自身に対する」ということである。言い換えれば、「神は何処までも自己否定的にこの世界に於いてあるのである」。神の存在が完全に否定せられた所、すなわち、神が存在しない「悲哀」があふれる「相対的」な「この世界」においてこそ、神は見出されるということである。この点で、西田は「神は何処までも内在的である」という。

したがって、「神」のあり方はバルトの考えるように「絶対的超越」ではなく、「神は、この世界に於て、何処にもないと共に何処にもあらざるところなしと云ふことができる」とされている。こうした「絶対の無にして有」である「神」のあり方と、従来の「万有神教」やバルトなどの超越的神学とは本質的に異なっている。神を世界に「内在的」に考えるにしても、あるいは神を世界に「超越的」に考えるにしても、いずれも「対象論理的に神を考へるもの」である。それに対して、西田は「創造者としての神あって創造物としての世界あり、逆に創造物としての世界あって神があると考へるのである」とし、「創造者」と「創造物」との「逆対応的」相互関係において「創造者」(神)を捉えている。こうして「神」は「絶対的超越」ではなく、「絶対否定を含むもの」として、常に「逆対応的」に「相対的」なものに対してしているのである。西田は「私は此にも大燈國師の億劫相別、而須臾不離、尽日相對、而刹那不對といふ語を思ひ起こすのである」と語っている。そして、西田は「対象論理的立場」を批判し、「絶対否定を含む」神こそ「真に弁証法的」であると考え、次のように述べている。

単に超越的に自己満足的なる神は真の神ではなからう。一面に又何処までもケノシス的でなければならない。何処までも超越的なると共に何処までも内在的、何処までも内在的なると共に何処までも超越的なる神こそ、真に弁証法的なる神であらう。真の絶対と云ふことができる。神は愛から世界を創造したと云ふが、神の絶対愛とは、神の絶対的自己否定として神に本質的なものでなければならない、opus ad extra ではない。私の云ふ所は、万有神教的ではなく、寧ろ万有在神論的 Panentheismus と云ふべき

であらう。併し私は何処までも対象論理的に考へるのではない。私の云ふ所は、絶対矛盾的自己同一的に絶対弁証法的であるのである。ヘーゲルの弁証法も、尚対象論理的立場を脱してゐない。左派に於て、万有神教的にも解せられた所以である。仏教の般若の思想こそ、却って真に絶対弁証法に徹して居ると云ふことができる。仏教は、西洋の学者の考へる如く、万有神教的ではない。(XI, 399 ; 傍点筆者)

「絶対否定を含む」神は単にその超越性に満足するものではなく、「一面に又何処までもケノシス的」であると言われる。小坂国継は次のように述べている。「ケノシス」とは、「謙虚、自己を空くすること」である。この言葉は『ピリピ書』二・七に由来する。そこには「キリストは神の形で現れたが、神と等しくなることを固守すべき事とは思わず、かえって、おのれを空しうして下僕の形をとり、人間の姿になられた。その有様は人とは異ならず、おのれを低くして、死に至るまで、しかも十字架の死に至るまで従順であられた」とある。³³

つまり、神は「超越的」にあるのではなく、自らを「絶対的否定」して、受肉しむなくなることで相対的な人間の世界に「内在的」になるのである。同様に、「神の絶対愛」とは「神の絶対的自己否定として神に本質的な物」と捉えられている。神が「絶対的自己否定」して、「内在的」となることは「神の絶対愛」の現れとして考えられる。このような神のあり方は「何処までも超越的な」と共に「何処までも内在的、何処までも内在的な」と共に「何処までも超越的」であると主張されている。また、「絶対否定を含む」ことによって「真の絶対」となるという考え方は「弁証法的」とも考えられる。しかし、西田からすれば「ヘーゲルの弁証法」は「尚対象論理的立場を脱してゐない」のである。「神の絶対愛」を対象的に実体化している所があると思われる。したがって、西田は徹底的に「対象論理的立場」を批判し、「絶対」の「絶対的自己否定」を考えることで、「絶対矛盾的自己同一的に絶対弁証法」を主張しているのである。

(3) 創造神と矛盾的自己同一の世界

前節で引用したように「絶対矛盾的自己同一的に絶対弁証法的」なる神は、その「絶対的自己否定」によって「歴史的現実」の世界（「矛盾的自己同一の世界」）を創造する。その「創造作用」はまさしく「歴史的現実」の世界の「創造作用」そのものに他ならない。次のように述べられている。

何処までも自己自身の中に絶対の否定を含み、無が無自身に對することによって、無限に自己自身を限定する絶対矛盾的自己同一の有、即ち真の絶対有は、無限に創造的でなければならない、何処までも歴史的現実でなければならない。私は従来、創造作用と云ふものについて詳論した（第五論文集以来）。創造作用と云ふのは、無から有が出ると云ふことではない。それなら必然的結果に過ぎない。創造作用と云ふことは、多と一の矛盾的自己同一の世界が、自己自身の中に自己を表現し、何処までも無基底的に、作られたものから作るものへと、無限に自己自身を形成し行くと云ふことに他ならない。主語的超越的に君主的 Dominus なる神は創造神ではない。創造神は自己自身の中に

³³ 小坂国継『西田哲学を読む 1 一場所的論理と宗教的世界観一』、大東出版社、2008 年、p74。

否定を含んでゐなければならない。然らざれば、それは恣意的な神たるに過ぎない。
(XI, 399~400 ; 傍点筆者)

西田は、「矛盾的自己同一的世界」の「創造作用」を「絶対の否定」を含む「絶対有」の自己限定のあり方に対応して考えている。すなわち、「絶対有」である神の自己限定そのものが「創造」である。しかもその「創造」は絶対自身の「絶対の否定」を含んでいるから、それは「何処までも歴史的現実」と考えなければならない。言い換えれば、神は世界を超越したところから創造するのではなく、自らを絶対否定して「歴史的現実」の世界に「内在的」になり、「歴史的現実」の世界の形成作用そのものが神の「創造作用」に他ならない。したがって、「歴史的現実」の世界と神とは「絶対的自己否定」によって繋がるている、両者が直接に対応しているのではなく、いわゆる「逆対応的に」表裏一体になっていると考えられる。このように、西田は「創造神」は「主語的超越的に君主的」な神ではなく、「自己自身の中に否定を含んでゐなければならない」と主張し、神の「絶対的自己否定」によって現実的世界の成立を捉えている。

そして、神と「矛盾的自己同一の世界」（「歴史的現実」の世界）とは如何なる関係にあるのかについて、西田は次のように詳論している。

私は屢々世界という語を用ゐる。併しそれは通常、人が世界と云ふ語によって考へる如き、我々の自己に対立する世界を意味するのではない。絶対の場所的有を表さうとするに他ならない、故にそれを絶対者と云つてもよい（数学を論じた時、それを矛盾的自己同一体とも云った）。矛盾的自己同一の世界が自己の中に自己を表現し、自己自身を表現することによって自己自身を形成して行く。かゝる絶対者の自己表現が、宗教的に神の啓示と考へられるものであり、かゝる自己形成が宗教的に神の意志と考へられるものである。(XI, 402 ; 傍点筆者)

西田が考える「世界」は、通常に考えているように「我々の自己」の外に「対象的」にあるものではなく、より根本的な世界の捉え方であり、すなわち「絶対の場所的有」としての「絶対矛盾的自己同一の世界」³⁴を指している。この場合、「絶対者」（神）と「世界」とは別々にあるのではなく、「矛盾的自己同一体」の関係にあると主張している。こうして、「世界」の「自己表現」は「絶対者の自己表現」であり、それは宗教的に言えば「神の啓示」として考えられる。また、「世界」の「自己形成」すなわち「創造」は宗教的に「神の意志」として考えられる。そして、世界において働く我々の「個的」自己と「神」とは如何なる関係にあるのかについて、次のように述べられている。

かゝる世界の個物的多として、我々の自己の一々が、自己自身の世界を限定する唯一の個として、絶対の一者を表現すると共に、逆に絶対的一者の自己表現として、一者の自己射影点となる。創造的世界の創造的要素として、創造的世界を形成して行くのである。斯くの如くにして、我々の人格的自己は、右の如き世界の三位一体的関係に基礎付けられて居ると云ふことができる。故に私の場所的有として絶対矛盾的自己同一の世界

³⁴ 「矛盾的自己同一の世界」は「歴史的世界」であり、「個の働く世界」である。それは「絶対者」の自己限定＝自己否定によって成立するので、「絶対者」との関係において「絶対者」の自己限定の側から見れば、「矛盾的自己同一の世界」は「絶対矛盾的自己同一世界」として言い換えられている。

と云ふのは、流出的世界でもない、単に生産的、生成的世界でもない。又私を曲解する人の云ふ如き知的直観の世界ではない。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。(XI, 402 ; 傍点筆者)

そこで、「我々の自己」は「個」として「絶対的一者」を表現するものでありながら、世界がその「個」において自らを表現するから、「我々の自己」は同時に「一者の自己射影点」でもある。この場合、「我々の自己」は「創造的世界の創造的要素」として、「創造的世界」を形成していくのである。

したがって、「絶対矛盾的自己同一的世界」は、従来の哲学で考えているように、「絶対的一者」が主体となって、すべてをそこから流出し、生産する世界ではない。むしろ、そのような「絶対的一者」が「絶対の無」となり、「唯一的個」である「我々の自己」が働く世界に他ならないのである。この点で、「絶対矛盾的自己同一的世界」は「個」の働く「歴史的現実」の世界と考えなければならない。ここで、西田は「個の働く世界」を「人格的世界」とし、それを一面的に「絶対悪の世界」として捉えている。その点は「絶対者」の自己否定の側から見ればどう説明するのかを論じる前に、まず「人格的自己」とは如何なるものであるかを考察する。

(4) 人格的自己

西田は「人格」について以下のように論じている。

従来、人格と云ふことは、単に意識的な抽象的個人的自己の立場からのみ考へられて居る。自己が自己から働くことが自由と考えられて居る。(…中略…) 有るものは、何等かの性質を有ったものでなければならない。自己自身の本質から働くこと、自己自身の本質に従ふことが自由と考えられる。単なる恣意は自由ではない。然らば、その自己自身の本質とは何か、我々の自己の本質は何処にあるのであるか。若しそれが主語的にあるとするならば、それは本能的である。そこには自己と云ふものはない。そこで前に云った如く、我々の自己の存在は、述語面的と考えられねばならない。(…中略…) 是に於て、我々の自己の本質は理性的と考へられる。法の為に法に従ふと云ふことが、我々の自己に自律的と考へられる。併し斯く考へられた時、我々の自己は、何人の自己でもなく、又何人の自己でもあり得る、単なる一般者の自己限定と云ふ如きものに過ぎない。それは何等の個性を有たない、何等の實在性を有たない、抽象的に過ぎない。かゝる有から働くと云ふことはできない。(…中略…) 恐らく決断と云ふことも云はれない。決断と云ふことは、意識的自己が自己自身を否定することである、既に自己自身の外に出ることである。我々の自己の意識作用が創造的な歴史的世界の事件として、始めて実行と云ふことが云ひ得るのである。かゝる歴史的立場からしては、我々が単に意識的に思ふことすら行為である。実践的自己とは、単なる理性ではない。法を破る可能性を有つ所に、自己があるのである。我々の自己の意志的存在、人格的自己と云ふのは、何処までも自己矛盾的存在でなければならない。(XI, 400～401 ; 傍点筆者)

従来の哲学において、人格は「単に意識的な抽象的個人的自己の立場」から考えられているのに対して、西田は「意識的自己」をも超えた「歴史的立場」から、「人格的自己」を「自己矛盾的存在」とであると主張している。すなわち、それは単に「何人の自己でもなく、又何人の自己でもあり得る」普遍的で「理性的」な自己として、「法の為に法に従ふ」「自律的」に行為するだけではなく、「個性」的で「法を破る」「意志的自己」でもある。そこに「人格的自己」の本質に「矛盾」があるとみられる。上に引用したように（XI, 402～404）、「人格的自己の世界」＝「絶対的意志の世界」は一面に「絶対悪の世界」である点からすれば、「人格的自己」は「悪」に向かって働く「意志的自己」と考えられる。こうして、「法を破る可能性を有つ所に、自己がある」という所から、我々は「理性的」で「自律的」だと思った自己自身の「本質」を却って「絶対悪」として見出すのである。そこで初めて「歴史的世界」において「自由」に働く「真の個」とであると自覚するのである。

なぜならば、「我々の自己の本質」は、「主語的有」として「本能的」にあるのではなく、その場合、自己というものがない。またそれは、「述語面的有」として普遍的で「理性的」にあるのではなく、その場合、自己が「個性」を持たない「抽象的有」にすぎない。ただ、「創造的な歴史的世界」における「意志的自己」、すなわち「个性的」にして「絶対悪」の性質のみにおいて「我々の自己の本質」があるのである。このような「人格的自己」は「場所の論理」によって如何に説明されるのかを引き続き、次のように述べられている。

我々の自己は、何処までも述語面的自己限定としての有である。自己に於て自己を限定する、自覚的である。何処までも理性的である。併し単に斯く考へられるかぎり、自己は意志的でない、行為的でない。我々の意志とは、主語的なものが、述語面を破って、逆に述語面的に自己自身を限定する所にあるのである。単に主語となって述語とならないものは、対象的個物である。かゝる個物が述語面的に自己自身を限定すると考へられる時、即ち意識的に作用すると考へられる時、本能的である、欲求的である。併しそのかぎり、それは自由ではない、意志的ではない。我々の自己は何処までも述語面的自己限定として主語的なものを内に含むものでなければならない。而も述語面即主語面的に自己自身を限定する所に、即ち主語と述語との矛盾的自己同一的に、自己自身を限定する所に、真に自己自身を限定する唯一的個として、我々の人格的自己があるのである。（XI, 401～402；傍点筆者）

「我々の自己」の「有」は「矛盾的自己同一の世界」の自己限定の「両方向」あるいは「両面」より考えられるが、ただその両面の「矛盾的自己同一」において初めて「真の個」である「人格的自己」＝「意志的自己」を捉えることができる。すなわち、「我々の自己」を単に「述語面的自己限定」の方向で考えれば、「我々の自己」は「述語的一般者の自己限定」として、普遍的「理性的」とであると捉えられる。しかし、その方向では、どこまでも「唯一的個」としての「意志」が考えられない。逆に、「我々の自己」を単に「主語面的自己限定」の方向で考えれば、「我々の自己」は「個物」として「本能的」「欲求的」である。そこで、自由な「意志」が考えられない。したがって、「唯一の個」である「我々の意志」は、「述語面即主語面的」すなわち「主語と述語との矛盾的自己同一」に自己自身を限定する所にあると主張される。それは具体的に如何なることであるのかは次のように示されている。

我々の自己は意識的に作用する。併し我々の自己は単に意識の内にあるのでもない。無論単に外にあるのでもない。内と外との矛盾的自己同一的に、何処までも自己に於て世界を表現すると共に、世界の一焦点として自己自身を限定する所に、即ち創造的なる所に、自由なると共に内的に必然的なる、我々の人格的自己があるのである。絶対的無にして而も自己自身を限定する絶対矛盾的自己同一の世界に於てのみ、我々の人格的自己と云ふものが成立するのである。(XI, 402；傍点筆者)

「自由」にして「創造的」に働く「我々の自己」は、上述したように単に「外」に「物質的世界」にあるのではなく、また、単に「内」に「生命的世界」にあるのでもない(XI, 374～376)。「内と外との矛盾的自己同一的に」「創造的なる歴史的世界」つまり「絶対的無」にして而も自己自身を限定することによって「無限に創造する」してゆく「絶対矛盾的自己同一の世界」においてのみ、「我々の自己」は「創造的世界の創造的要素」としてあるのである。「我々の人格的自己」がそこから成立するのである。

以上を踏まえて、「創造的なる歴史的世界」において、「人格的自己」は善を求め善を実行しようとしても、どこまでも「絶対悪」に向かって意志し行為することを止められない「自己矛盾的な存在」である。「人格的自己」は、「絶対矛盾的自己同一の世界」が自己自身を弁証法的に限定して「創造的なる歴史的世界」となることにおいて、その世界の「創造的要素」として自覚し、成立するのである。前述したように(XI, 402～404)、西田は「人格的自己の世界」は一面に「絶対悪の世界」であるとしている。次に、その点は「絶対矛盾的自己同一の世界」ないし「絶対者」の自己限定の側からどう説明されるのかを見てみよう。

(5) 神の絶対的自己否定の世界・悪魔的世界

「絶対者」(神)の自己限定つまり「絶対的自己否定」によって成立する世界とは如何なる世界であるのか、それについて次のように述べられている。

神が自己自身に於て自己の絶対的自己否定を含み、絶対の自己否定に対すると云ふことは、単に神のない世界、所謂自然の世界に対すると云ふことではない。(…中略…)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ない。徹底的に主語的なる神、君主的なる神、主体的なる神を否定する世界でなければならない、何処までも反抗的世界でなければならない。(…中略…)極めて背理の様ではあるが、真に絶対的なる神は一面に悪魔的でなければならない。斯くして、それが真に全知全能と云ふことができる。エホバはアブラハムに、その一人子イサクの犠牲を求めた神である(Kierkegaard, Furcht und Zittern)。人格そのものの否定を求めた神である。単に悪(悪)に対して之と戦ふ神は、縦、それが何処までも悪を克服すると云っても、相対的な神である。単に超越的に最高善的な神は、抽象的な神たるに過ぎない。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ない、極悪にまで下り得る神でなければならない。悪逆無道を救ふ神にして、真に絶対の神であるのである。(…中略…)絶対のアガペは、絶対の悪人にまで及ばなければならない。神は逆対応的に極悪の人の心にも潜むものである。単に鞠く神は、絶対の神ではない。斯く云ふのは、善悪を無差別視すると云ふのではない。最高の完全者を神と考へる如きは、我々の心靈上の事実から

ではない。対象論理的に神を考へて居るのである、推論によって神を考へて居るのである。(XI, 404～405 ; 傍点筆者)

「神の絶対的自己否定の世界」は「悪魔的世界」である。「悪魔的」であるというのは、「神的」に対立する「悪魔的」ということではない。「悪魔的世界」とは相対的な対立関係を突破したところで初めて開かれる世界である。つまり、「悪魔的世界」とは、神が神自身を否定し、その神格（「君主的なる神、主体的なる神」）をも徹底的に否定し、自らを空しくする（「ケノシス」）ことによって開かれる絶対的な「悪魔的世界」である (XI, 399)。その意味で、上に引用したように、真の「絶対の神」はどこまでも自己否定して「極悪まで下がり得る神」であり、「一面に悪魔的」でなければならない。それだけではなく、「絶対の神」は「悪逆無道」の人間の世界に寄り添い、「絶対の悪人」である人間を救う神でなければならないのである。

したがって、神が一面に「悪魔的」であることは、「絶対の悪人」を救済する「絶対のアガペ」（「神の絶対愛」）の働きの一面に他ならない。絶対的な「悪魔的世界」は同時に「神の絶対愛」の世界であると考えられる。それ故、人間をその「悪」の本質に目覚めさせるため、神は「人格そのものの否定を求めた神」でなければならない。なぜならば、人間が考える「悪」はどこまでも「相対的」な「悪」にすぎず、人間の理性では真の「悪魔的世界」に届かない、どこまでも自己肯定してしまうからである。神の自己否定の働きに面するときのみ、我々の自己が構築した自分都合の良い善悪の世界が崩れ、真の「悪魔的世界」にして「神の絶対愛」の世界に触れるのである。その意味で、「神は逆対応的に極悪の人の心にも潜むものである」と言われているのである。

人間の「絶対的自己否定」を可能にする神は、このように「悪魔的」であり、「悪魔的世界」を開く神である。また、人間の側から見れば、人間の「絶対的自己否定」は「神に対する時」のみ、「絶対否定に面することによって、我々の自己の永遠の死を知るのである」(XI, 395)。相対的な人間が絶対者に対することはできない。神に対するとき、人間は燃え尽きる。すなわち、それは「我々の自己」が「永遠の死」、「永遠の無」に入ることである。それと同様に、絶対者が相対に対することもなく、神が相対的な人間に対するとき、神自身は燃え尽きる。つまり、それは神が自己自身を空しくして「悪魔的世界」を開くことである。それ故、神と人間とは直接に相対するのではなく、また、単に自己否定して相手に対するのでもない、神が自己自身を否定して自己自身に対すると同時に人間が自己自身を否定して自己自身に対すると考えなければならない。このように両者の相互の「絶対的自己否定」を通して初めて、神と人間が接するのである。いわば「直接」に対応するのではなく、「逆対応的」に相手を触れるのである。神と人間の「絶対的自己否定」が交差する「場」は「逆対応的」である。したがって、人間の「死の自覚」の問題を徹底的に考えれば、「罪悪」の問題として考えなければならない。神と人間とは「悪」の自覚において「逆対応的に」接するのである。

このように、「悪」の自覚の体験において、我々に出会われる神は、「対象論理的」に考えるように、「単に鞠く神」でもなく、「最高の完全者」でもない、それは自己自身の中に「絶対の否定」を含み、「悪逆無道」の人間の世界を救う神に他ならないといえる。その神の捉え方は、従来の「対象論理」からではなく、あくまでも「我々の心霊上の事実」をそのままに捉える「場所的論理」である。その点で、西田は「真の絶対者は、論理的にも矛盾的自己同一でなければならない。真の論理とは絶対者の自己表現の形式であるのである。故に弁証法的でなければならない」と言い、「真の論理」と「自己自身を証明する真の事実」の一体性を見出し、それらを「弁証法的」と言うのである (XI, 405)。

(6) 神の射影点としての我々の自己

そして、「絶対的神」の「射影点」として、「我々の自己」は「善と悪との矛盾的自己同一」である。次のように論じられている。

絶対的神は、右の如き意味に於ての絶対矛盾的自己同一として、その射影点たる我々の自己は、実に善と悪との矛盾的自己同一であるのである。ドミートリ・カラマゾフはソドムの中に美が潜んで居る、美は恐ろしいばかりでなく神秘的なのだ、云はば悪魔との戦ひだ、その戦場が人間の心なのだと云ふ。我々の心は、本来、神と悪魔との戦場である。而も意志的存在としての、人格としての、我々の自己の実在は、実に此にあるのである。我々の自己は何処までも述語面的自己限定として理性的なると共に、何処までも主語面的に之を否定する所に、自己自身の存在を有つのである、即ち根本悪に於て自己存在を有つのである。カントは道徳的立場から之を悪への傾向と云ふ。(XI, 405～406; 傍点筆者)

神の「射影点」である「我々の自己」は「善と悪との矛盾的自己同一」である。すなわち、「我々の自己」はあくまでも「歴史的世界」において働く「意志的存在」、「人格」であるから、それは「理性的」であると共に、それを否定する「根本悪」において、前述したように「自己矛盾的な存在」である。

さらに、西田は「歴史的世界」を「無限球」に譬え、そこから「我々の自己」を「悪魔的なると共に神的である」として捉えている。

私は屢々絶対矛盾的自己同一的场所、絶対現在の世界、歴史的空間を無限球に喩へた。週邊無くして到る所が中心となる、無基底的に、矛盾的自己同一的なる球が、自己の中に自己を映す、その無限に中心的なる方向が超越的なる神である。そこに人は歴史的世界の絶対的主体を見る。その週邊の方向が、之に対して、何処までも否定的に、悪魔的と考へられるのである。故にかゝる世界は何処までもデモーニッシュなるものに満ちて居ると考へられるのである。我々の自己は、かゝる世界の個物的多として、悪魔的なると共に神的である。場所的論理的神学は、テースムスでもなく、デースムスでもない。精神的でもなく、自然的でもない、歴史的である。(XI, 406; 傍点筆者)

「我々の自己」は、「歴史的世界」という「無限球」の週邊的方向において見られる時、「否定的」に「悪魔的」であると捉えられる。しかし同時に、「我々の自己」は「無限球」の中心的方向に「超越的なる神」に触れて、「歴史的世界の絶対的主体」を見る時、「神的」でもあると捉えることができる。こうして、「我々の自己」は、「歴史的世界」の「個物的多」として、「悪魔的なると共に神的である」と主張されている。

西田は、このような神学を「場所的論理的神学」と呼んでいる。それは従来の「テースムス」(有神論)ではなく、「デースムス」(理神論)でもない。「場所的論理的神学」は、どこまでも「歴史的現実」的に自己自身を限定してゆく「絶対矛盾的自己同一の世界」の立場に基づいて成立するものであるから、「歴史的」でなければならないと考えられる。

したがって、最晩年の西田哲学において、「宗教」は「歴史的世界」を離れて考えられないのである。以上を踏まえて、西田は、「我々の自己」が神の「射影点」として「善と

悪との矛盾的自己同一」であるということを、「歴史的世界」において働く「意志的存在」の自己矛盾、すなわち人格が「理性的」であると共に「根本悪」において自己存在をもつという矛盾として捉えている。そして、同様に「歴史的世界」の「個物的多」としての「我々の自己」を「悪魔的になると共に神的である」として捉えている。従来の「人格」ないし「根本悪」の意義は、このように「場所的論理」によって捉え直される。すなわち、「絶対矛盾的自己同一的场所」の立場が開かれるとき、「我々の自己」は「歴史的世界の個物的多」として「悪魔的になると共に神的である」として深化されるのである。

このように、「根本悪」の自覚は、「我々の自己」の「自己否定」の方向において位置づけられる。しかし、それは自ら「絶対矛盾的自己同一的场所」における「悪」の自覚に達することができない。つまり、「神」の「絶対的自己否定」によって開かれる絶対的な「悪」すなわち「悪魔的世界」の自覚に届かないと考えられる。なぜならば、「人格」の根柢に「根本悪」があるという自覚は、カントと同様になお人格的道徳的自己の立場から「悪」を考えているのであり、しかし「如何に鋭敏なる良心と云へども、自己そのものの存在を問題となせない。何となれば、如何に自己を罪惡深重と考へても、道徳は自己の存在からであるが故である。之を否定することは、道徳そのものを否定することに外ならない」(XI, 393) と言うように、如何に自己を「根本悪」と考えても、それは「我々の自己」の「絶対的自己否定」にならず、相対的悪の自覚にすぎないと考えられるからである。ただ「絶対者」の「絶対的自己否定」の働きに出会い、「悪魔的世界」に開かれる時、「我々の自己」の「自己否定」が初めて「絶対的自己否定」に徹底するのである。すなわち、「我あり」より出立する立場が否定されて、「悪魔的世界」の「個物的多」として、「我々の自己」が「悪魔的」であり、しかも「悪魔的」であると共に「神的」でもあると自覚するのである。ここから、次に「我々の自己」の「絶対的自己否定」をめぐる、本章の中心課題「真の宗教的意識、宗教心」がどこから起こるのかに迫りたい。

4. 宗教心・宗教的要求の出处

(1) 宗教心と宗教的要求出处

さて、「我々の自己」の「宗教心」あるいは「宗教的要求」はどのような立場において現れるのか、次のように述べられている。

宗教の問題は、我々の自己が、働くものとして、如何にあるべきか、如何に働くべきかにあるのではなくして、我々の自己とは如何なる存在であるか、何であるかにあるのである。宗教的關係と云ふのは、完全なるものと不完全なるものとの対立に於てあるのではない。完全なるものと不完全なるものとは、その間に如何に無限の距離があるにしても、同じ目的を有った進行的過程の両端に立つものである、一つの直線上にあるものである。我々の宗教的意識と云ふのは、かゝる立場に於て現れるのではない。人は往々、唯過ち迷ふ我々の自己の不完全性の立場から、宗教的要求を基礎付けようとする。併し單にさう云ふ立場からは、宗教心と云ふものが出て来ない。相場師でも過ち迷ふのである、彼も深く自己の無力を悲しむのである。又宗教的に迷ふと云ふことは、自己の目的に迷ふことではなくして、自己の在処に迷ふことである。道徳的と云つても、對象的に考へられた道徳的善に対する自己の無力感からだけでは、如何にそれが深刻なものであつても、その根柢に道徳的力の自信の存するかぎり、それは宗教心ではない。(XI, 407; 傍点筆者)

「宗教心」あるいは「宗教的要求」は、「自己の無力」、「過ち迷い」といった「我々の自己の不完全性の立場」から現れるのではない。その立場において、自己を「不完全なもの」と考え、「完全なもの」を「不完全」な自己の理想あるいは目的としている。この場合、「完全なもの」は「不完全なもの」の無限な延長線の極限に位置づけられ、「対象的」に考えられている。このような「完全なもの」に対して、どれだけ自己自身を「不完全なもの」として否定しても、その根柢において、どこまでも自己自身を否定する自己は肯定されている。それ故、「我々の自己の不完全性の立場」から、「絶対的自己否定」は考えられないといえる。「宗教」は、かえってこのようにどこまでも「自己の不完全性」より出立する自己が破られ、自己により一切の価値づけができなくなる時、「我々の自己」の「存在」が一体何であるかを問題とするのである。したがって、「宗教心」あるいは「宗教的要求」の出处は「我々の自己の不完全性の立場」からのではなく、そういう自己の立場が崩れる時初めて現れるのである。

「宗教心」あるいは「宗教的要求」に関して、さらに次のように述べられている。すなわち、まず「我々の自己」は「自己矛盾的存在」であることが指摘される。

何故に我々の自己は、その根柢に於て宗教的であり、自己自身の底に深く反省するに従って、即ち自覚するに従って、宗教的要求と云ふものが現れ、宗教的問題に苦しまねばならないのであるか。上に云った如く、我々の自己は、絶対に自己矛盾的存在なるが故である。絶対的自己矛盾そのことが、自己の存在理由なるが所である。すべてのものは変じ行く、移り行く、何物も永遠なものはない。生物は死んでゆく、死なき所に生命はない。そこにも既に自己矛盾があると云ひ得る。併し生物は自己の死を知らない。自己自身の死を知らないものは、自己を有つものではない。そこには未だ自己と云ふものはないのである。自己のないものには死と云ふものはない、生物には死がないとも云ふことができる。死とは、自己が永遠の無に入ることである。是故に自己は一度的である、自己は唯一的である、個であるのである。而も自己自身の死を知ることは、死を越えることである、而も単に死を超えたものは生あるものでもない。自己自身の死を知ると云ふことは、無にして有といふことである。絶対の無にして有と云ふことは、自己矛盾の極致でなければならない。而もそこに我々の真の自覚的自己があるのである。(XI, 408～409; 傍点筆者)

次に「我々の自己」の成立の根柢には「絶対者の自己否定」があると述べられている。

我々は自己の行為を越えて、之を知る。普通には、之を自覚と云ふ。併しそれだけなら、自己は一般的存在、理性的存在とも云ひ得るのである。そこには、一度的にして唯一的なる自己と云ふものはない、真の自覚と云ふものはないのである。故に右の如き我々の個的自己、人格的自己の成立の根柢には、絶対者の自己否定と云ふものがなければならない。真の絶対者とは単に自己自身の対を絶するものではない。何処までも自己自身の中に自己否定を含み、絶対的自己否定に対することによって、絶対の否定即肯定的に自己自身を限定するのである。かゝる絶対者の自己否定に於て、我々の自己の世界、人間の世界が成立するのである。かゝる絶対否定即肯定と云ふことが、神の創造と云ふことである。故に私は仏あって衆生あり、衆生あって仏あると云ふ。絶対に対する相対

と云ふことは、上に言った如く、単に不完全といふことではなくして、否定の意義を有ってゐなければならない。(XI, 409 ; 傍点筆者)

以上の点からさらに以下のように展開されているのである。

神と人間との関係は、人間の方から云へば、億劫相別、而須臾不離、尽日相對、而刹那不對、此理人々有之といふ大燈国師の語が両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云ふのは、我々の自己から起るのではなくして、神又は仏の呼声である。神又は仏の働きである、自己成立の根源からである。アウグスティヌスは、「告白」の初に、「汝は我々を汝に向けて造り給ひ、我々の心は汝の中に休らふまでは安んじない」と云ふ。(XI, 408~410 ; 傍点筆者)

「神又は仏の働き（呼声）」すなわち「絶対者の自己否定」の働きによってのみ、我々が「自己自身の死」にして「一度的にして唯一的なる自己」を自覚することができる。その点で、「宗教心」は「我々の自己」から起こるのではない。「自己成立の根源」から「絶対者の自己否定」の働きが「神又は仏の呼声」として我々を目覚めさせるのである。ここでは、上に述べたように、「我々の自己」の「不完全性の立場」が崩れ、「我々の自己」の存在に対する絶対な「否定」が現れる。こうして、「我々の自己」の「絶対的自己否定」は「絶対者の自己否定」によって初めて成立するのである。

同時に、我々の「個的自己」は「絶対者」の「絶対的自己否定即肯定」ということ、すなわち「神の創造」によって成立するのである。「絶対者の自己否定」と「我々の自己」の「自己否定」が働く「場所」において、我々の「個的自己」、「人格的自己」が考えられる。したがって、「死の自覚」において、「我々の自己」の働きとの「絶対者」の働きとが「逆対応的」に関係する。すなわち、神と人間とは、互いに自己の中に「絶対否定」を含むことによって相接するのである。ここで西田は大燈国師の「億劫相別而須臾不離 尽日相對而刹那不對」(XI, 399) という言葉を引用して、神と人間との関係を形容している。神と人間との間には絶対の断絶（「億劫相別」、「刹那不對」）がある。しかし絶対の断絶があるからこそ常に相接する（「尽日相對」、「須臾不離」）のである。このことに関連して、西田はさらに以下のように述べている。

学者は此点を見捨て、唯人間の世界から神を考へ、宗教を論ぜうとする。宗教の問題と道德の問題との明白なる區別すらも自覚してゐない。眼を覆うて弓を射んとするが如きものである。云ふまでもなく、道德は人間の最高の価値である。併し宗教は必ずしも道德を媒介とし、道德を通路とすると云ふのではない。我々の自己が、我々の自己の生命の根源たる絶対者に対する宗教的關係に於ては、智者も愚者も、善人も悪人も同様である。「善人なほもて往生を遂ぐ、いはんや悪人をや」とまで云はれる。根底的に自己矛盾的なる人間の世界は、我々を宗教に導く機縁は到る所にあるのである。宗教は絶対の価値顛倒である。此の意味に於て自負的道德家が宗教に入るのは、駱駝が針の穴を通るよりも難いと云ふこともできる。(XI, 410 ; 傍点筆者)

我々の「自己否定」の働きと神の「自己否定」の働きが交差する場において、我々の「絶対的自己否定」が成立する。したがって、我々の側からの「自己否定」だけでは、神に接することはないと同様に、道德の立場から宗教への通路はないのである。いくら自己を否定しても、自分自身を否定する自己が残される。ただ我々が自己の底に、自らを破ってくる絶対否定の働きに出会うことを通して、この場合「絶対的自己否定」が成立する。いわば、「我々の自己の生命の根源たる絶対者に対する宗教的關係に於ては、智者も愚者も、善人も悪人も同様である。」すなわち、人間全員は「悪人」に他ならないのである。そこから、我々が何者かが見直されて、それまでの「個的自己」、「人格的自己」の意義が変わってくるのである。親鸞の「悪人正機」の意味はそこにある。人間の底に「絶対的自己否定」即「肯定」という「絶対的自己矛盾」が潜んでいる。それ故、我々は自分自身によって神あるいは宗教に達することないにもかかわらず、自己の底に「絶対的自己矛盾」に出会う「機縁」を常に持っているのである。

したがって、「宗教的要求」はつねに、我々の存在に対する「絶対的自己否定」、すなわち「悪人」の自覚によって起こるのである。その出处は「我々の自己」ではなく、我々の根底にある「絶対者」に他ならないと言える。そして、西田は、人間の根底にある「絶対的自己矛盾」の事実を宗教的「罪惡」の問題として捉えている。

(2) 人間の生命の根本的事実—罪惡

「2. 死の自覚」で述べたように、我々の自己が「自己矛盾的存在」であり、すなわち「死」において自己があるという矛盾である。「人生の深き悲哀」はそこにあると西田が考える。このような自己存在の「根本的な自己矛盾の事実」は『場所的論理と宗教的世界観』「二」の最後において宗教的「罪惡」として捉えられて、次のように述べられている。

人格的な基督教は極めて宗教の根源を人間の墮罪に置く。創造者たる神に叛いたアダムの子孫には原罪が伝はって居る。生まれながらにして罪人である。故に人間からしては、之を脱する途はない。唯、神の愛によって神から人間の世界へ送られた、神の一人子の犠牲によってのみ、之を脱することができる。我々はキリストの天啓を信ずることによって救われると云ふのである。生まれながらにして罪人と云ふのは、道德的には極めて不合理と考へられるであろう。併し人間の根底に墮罪を考へると云ふことは、極めて深い宗教的人生觀と云わざるを得ない、既に云った如く、それは実に我々人間の生命の根本的事実を言い表したものでなければならない。人間は神の絶対的自己否定から成立するのである。その根底に於て、永遠に地獄の火に投ぜらるべき運命を有ったものであるのである。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。而して唯仏の御名を信ずることによってのみ救はれると云ふのである。仏教に於ては、すべて人間の根本は迷にあると考えられて居ると思ふ。迷は罪惡の根源である。而して迷と云ふことは、我々が対象化せられた自己を自己と考へるから起るのである。迷の根源は、自己の対象論理的見方に由るのである。故に大乘仏教に於ては、悟によって救はれると云ふ。(…中略…)それは自己自身の無の根底を、罪惡の本源を徹見することである。(XI, 410～411; 傍点筆者)

人間の根底に「罪惡」を考えることは「深い宗教的人生觀」であつて、それは「我々人間の生命の根本的事実を言い表したものに他ならない。我々の自己存在の「根本的な自己矛盾の事実」は、自己の根底に宗教的「罪惡」を考えることとして捉えることができる。

キリスト教においては、人間に対する「絶対的自己否定」は「生まれながらにして罪人である」こととして見做されている。また、浄土真宗においては、「罪惡深重煩惱熾盛の衆生」と言い、仏教においては「迷」と言う。いずれも、人間からは、その根柢にある「罪惡」を脱することができない。むしろ、「絶対者」の「絶対的自己否定」によって、「自己自身の無の根柢を、罪惡の本源を徹見する」(XI, 411) ののである。同様に、キリスト教では、人間が「その根柢に於て、永遠に地獄の火に投ぜらるべき運命を有ったもの」であることを知る。しかも、そこでは、「神の絶対的自己否定」はまたそういう罪惡を救う働きとして自覺されるのである。「神から人間の世界へ送られた、神の一人子の犠牲」は「神」の「絶対的自己否定」として、その「愛」の現れに他ならないからである。こうして、「人間は神の絶対的自己否定から成立する」ことの二重構造が見られるのである。すなわち、「神の絶対的自己否定」は「我々の自己」にとって、我々の存在そのものに対する「絶対的自己否定」であると同時に、そういう「罪惡深重」の自分を救う「肯定」であると考えられる。それこそ、「我々人間の生命の根本的事実」である。

宗教的「罪惡」と救いは、西田がいう「宗教の心靈的事実」(XI, 396) である。それは後期西田哲学の「根本経験」として捉えることができる。

第三節 宗教的入信—我々の自己の自覺的事実

前節では、「我々の自己」と「絶対者」とは自己の中に「絶対的自己否定」を含むことで「逆対応的」に関係することを論じた。そこでは、「我々の自己」の「絶対的自己否定」が「絶対者の自己否定」によって成立すると共に、「絶対者の自己否定」と相互に働く場において、「絶対否定即肯定」的に、眞の「個的自己」、「人格的自己」が成立するのである。このような「我々の自己存在」の「根本的な自己矛盾的事実」は、宗教的「罪惡」と救いの問題において最もよくその内実を表すことができるのである。本節では、「宗教的入信」という「根本経験」において、「我々の自己」の「絶対的転換」とは如何なることであるかを明らかにする。

その点を解明する前に、まず「我々の自己」の「自己矛盾的事実」を、「自己」と自己を内に越えた「自己の根源」との関係から考察する。

1. 自己矛盾的存在である我々の自己

(1) 「我々の自己」の「自己矛盾的事実」

「我々の自己」の「自己矛盾的事実」に関して、次のように述べられている。

私も我々の自己存在を述語面的と考へた。我々の意識作用と云ふのは、述語面的自己限定として成立するのである。併し我々の自己は単なる一般者的存在ではない、単なる述語面的存在ではない。我々の自己は何処までも個^こ的であるのである。我々の自己は意志的存在であるのである。個^こが何処までも一般^いを否定する所に、我々の自己が何処までも法^はを破る可能性を有する所に、我々の自己の存在があるのである。単に一般者的方向に行くことは、却って自己の自由を否定することである、自己自身を失うことである。(…中略…) 而も又単に一般を否定する所に、理性を否定する所に、自己があるのではない。単に非合理的なるものは、動物に過ぎない。我々の自己と云ふものは、考へれば考へる程、自己矛盾的存在である。ドストエフスキイの小説と云ふものは、極めて深刻に、かゝる問題を取扱うたものと云ふことができる。何者が眞に自己をして自己をた

らしめるのであるか。何者が我々の自己に、真に自律的なものであるか。我々は我々の自己の根柢に、かゝる問題を考へざるを得ない。学問も道德もそこからである。(XI, 413; 傍点筆者)

「我々の自己」は「自己矛盾的存在」である。すなわち、「我々の自己」は「述語的一般者」の自己限定として「理性的」、「自律的」存在でありながら、「個的」、「意志的存在」として、「個が何処までも一般を否定する所に、我々の自己が何処までも法を破る可能性を有する所に、我々の自己の存在がある」のである。言い換えれば、我々は「理性的」に、「自律的」に行為すると共に、理性を否定し、絶えず「悪」を意志して働く「自己矛盾的存在」である。しかも、「理性」や「自律」ではなく、我々はかえって、自己の根源に「悪」への傾向を見ることにおいて、自分自身の真実を自覚する。その場合、「何者が真に自己をして自己をたらしめるのであるか」を自ら問うようになるのである。「宗教的問題」はこのように、我々が自己の根柢において「自己矛盾的事実」を見る時、「自己そのものの本体、その在処」を問う問題として起こる (XI, 412)。こうして、我々の「自己矛盾」は単に道徳的人格な矛盾だけではなく、宗教的に展開してゆくのである。一体、「自己矛盾的存在」である「我々の自己」の成立根源として、「真に自己をして自己をたらしめるもの」とはどのようなものであるのか、次のように述べられている。

我々の自己は自己否定に於て自己を有つと云ふことができる。主語的方向に於ても、述語的方向に於ても有と考へられない、絶対の無に於て自己自身を有つといふことができる。かゝる自己矛盾的存在が成立するには、その根柢に絶対に矛盾的自己同一的なものがなければならない。何処までも否定即肯定、肯定即否定的に、即ち矛盾的自己同一的に、創造的なものがなければならない。絶対の無にして自己自身を限定する、絶対の無にして即有なるものがなければならない。故に応無所住而生其心と云ふ。「その根柢に」といふ時、人は又主語的方向に考へ、基底的に、実体的なるものを考へるかも知れない。併し矛盾的自己同一的に「その根柢に」といふ時、それは全く異なった意味でなければならない、絶対の否定の肯定の意味に於てでなければならない。スピノザの実体に於ての如く、自己と云ふものは消されなければならない。逆に之を述語的方向に考へれば、カント哲学のフィヒテ的發展の方向に於ても、絶対理性的となる。そこにも自己と云ふものは失はれる。その何れの方向に於ても、自己矛盾的存在たる自己成立の根源となるものはない。かゝる存在の根源としては、何処までも我々の自己が自己自身を否定することが、真に自己をして自己たらしめるものがなければならない。そこに於て単に自己が否定せられると云ふのではない。又我々の自己が神や仏と同一方向に於て、神や仏となるとか、之に近づくとか云ふのでもない。此に逆対応と云ふことが考へられねばならない。大燈国師の語は最もよく之を言ひ表して居るのである。絶対矛盾的自己同一的场所の自己限定として、場所的論理によつてのみ、宗教的世界と云ふものが考へられると云ふ所以である。(XI, 414~416; 傍点筆者)

「我々の自己」が「自己否定に於て自己を有つ」ということは、単に「主語的方向」においても、また「述語的方向」においても考えられるものでもない。この「両方向」の「矛盾的自己同一」において「我々の自己」の「自己矛盾的」であることが論理的に表現することができるのである。すなわち、「我々の自己」は「絶対の無」において「自己自身を

有つ」ということである。したがって、その「根抵」において「真に自己をして自己をたらしめるもの」は「絶対に矛盾的自己同一的なもの」に他らない。

従来の哲学では、自己の「根抵」あるいは「根源」を「主語的方向」あるいは「述語的方向」において考える傾向がある。しかし、いずれの方向においても、「我々の自己」を「自己矛盾的」に成立させる「絶対に矛盾的自己同一的なもの」は考えられない。いずれも一方向から「自己の根源」を「対象的」に捉え、そうした「対象的」に考えられたものは「実体化」され、自己成立の前提として肯定されている。このような捉え方では、「矛盾」を「矛盾」のままに捉えることができず、「矛盾」がこの「実体」に回収されてしまうからである。こうして、自己の根抵において、前提として肯定されている「実体」的なものが否定されて初めて、「自己矛盾的」であることが成立するようになるのである。したがって、西田は「その根抵に」という時、「絶対の否定の肯定の意味に於いてでなければならない」というのである。

こうして、我々は「自己矛盾」の「根源」を考える場合、絶えず根源を対象化し実体化する「我々の自己」そのものの「絶対否定」がなければならないと考えられる。自己中心的な見方が破れる時、「真に自己をして自己をたらしめるもの」は見えてくるのである。それこそ「我々の自己」の「絶対の否定の肯定」と言える。したがって、「自己矛盾的存在」である「我々の自己」の「根源」は、このように、自己を越えて、しかも自己の「絶対的自己否定」と「肯定」を同時に成立する「場所」に他ならない。つまり、それは、「実体的」なものではなく、「場所」である。そこにおいて、「自己の根源」を自己として、自己から考えられるのではなく、また神や仏から考えるべきではなく、自己と神や仏との「逆対応」の関係から考えなければならないのである。つまり、「自己矛盾的存在」の「根源」は、「我々の自己」の「自己否定」と「神の自己否定」が交差する「場所」である。それ故、それは一方向的な見方ではなく、「絶対矛盾的自己同一的場所」の「自己限定」として、「我々の自己」と神と「逆対応的」に関わる関係によってのみ明らかにすることができるのである。ここでは、「我々の自己」の「自己矛盾」は単に人格的道的な矛盾にとどまらず、宗教的な矛盾に展開するのである。

こうして、「自己矛盾的存在」である「我々の自己」の「根源」は、物（実体）ではなく、「場所」である。それは、「絶対の無」にして、「否定即肯定的、肯定即否定的」に、自己自身を限定する「創造的なもの」とされている。すなわち、「絶対矛盾的自己同一的場所」の「自己限定」から、「真に自己をして自己をたらしめるもの」を捉えているのである。そこから「自己矛盾的」なる「我々の真の自己」が成立する。「自己」の側から言えば、我々は自己の奥底に、自己を否定するもの、すなわち「真に自己をして自己をたらしめるもの」において、「真の自己」をもつのである。次に、現実の「歴史的世界」における「我々の真の自己」ないし自己の「根源」のありようを考察する。

(2) 我々の「真の自己」とその根源

西田は、「我々の真の自己」と自己の「根源」について次のように述べている。

我々の真の自己は右に云った如く主語的方向にあるのでもなく、述語的方向にあるのでもない。主語的方向と述語的方向との矛盾的自己同一的に、自己自身について述語する所にある。我々の自己の奥底には、何処までも自己自身を表現するものがあるのである。単に働かないものは何物でもない。我々の自己は何処までも働くものと考へられる。併し我々の自己は、単に物資の如く、空間的に働く所にあるのでもない、

又単に非空間的に即ち時間的に、所謂精神的に、意識作用的に働く所にあるのでもない。何処までも時間空間の矛盾的自己同一的に、絶対現在の自己限定として創造的に働く所にあるのである。所謂時間空間を超越して、自己に於て世界を映すことによって働く、即ち知って働く所にあるのである。我々の自己の奥底には、何処までも歴史的に自己自身を形成するものがあるのである。我々の自己は、そこから生まれ、そこから働き、そこに死に行くと云ふことができる。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。而もそれは我々の自己に外的なるのではなく、意識的自己と云ふのは、そこから成立するのである、そこから考へられるのである。(XI, 416~417; 傍点筆者)

「我々の真の自己」は「主語的方向と述語的方向との矛盾的自己同一的に、自己自身について述語する」、すなわち「矛盾的自己同一的に」自己自身を表現するものである。自己の「根源」あるいは「奥底」には「何処までも自己自身を表現するもの」がある。こうして、我々は「矛盾的自己同一的に」自己自身を表現することは、我々の「根源」である「絶対矛盾的自己同一的场所」が自己自身を限定して表現すると考えられる。「根源」の実体化しない表現の仕方は、我々が「根源」を対象化するのではなく、そのような自己と根源との分別を越えて、「根源」が自己自身を表現するのである。

そして、「我々の真の自己」は単に「表現するもの」ではなく、現実の「歴史的世界」において、「何処までも働くもの」である。それは単に物のように空間的に働くのではなく、また単に精神や意識作用のように時間的に働くのでもない、「時間空間の矛盾的自己同一的に、絶対現在の自己限定として創造的に働く」のである。つまり、「我々の真の自己」は、時間空間において生きていながら、「時間空間を超越して」、何処までも「歴史的」に自己自身を形成する。自己の「奥底」あるいは「根源」は、「何処までも歴史的に自己自身を形成する」「場所」に他ならない。「我々の真の自己」は「自己において」、「場所」の「自己限定」である「歴史的世界」を映すことによって働く、すなわち自己の「根源」を知って働く。こうして、「我々の真の自己」が「創造的に働く」ことは、我々の「根源」である「絶対矛盾的自己同一的场所」が自己自身を「歴史的現実」的に限定し創造していくのである。

我々は「根源」を考えると、どうしても「对象的」に「実体的」なものを想定する。その場合、考える自己すなわち「意識的自己」が肯定されている。そのような「論理的錯誤」を避けるために、「自己の根源」は、ものではなく、「自己自身を表現する」あるいは「歴史的に自己自身を形成する」というように、「働き」として表現される。つまり、「自己の根源」である「場所」は空間的な場ではなく、働くものなくして働く、いわば活動そのものに他ならない。しかも、それはどこまでも創造的な「歴史的現実」の世界として現れるのである。「我々の自己」は「そこから生まれ、そこから働き、そこに死に行く」ものである。しかし、我々は「意識的自己」を頼って生きている間、そういう「自己の根源」を忘却している。「人生の悲哀」に体認するとき、普段疑うことのない「意識的自己」が崩れ、自己の奥底には、どこまでも「意識的自己を越えたものがある」、「意識的自己」もそこから成立すると気づくのである。西田は、このように我々の自己の「根源」に対する深い自覚を「行為的直観」と呼ぶ。

(3) 行為的直観

また、「我々の意識的自己」を越えた「真の自己」について次のように述べられている。

知ると云ふことは、自己が自己を越えることである、自己が自己の外に出ることである。而も逆に物が自己となること、物が我々の自己を限定することである。知ると云ふ作用は、知るものと知られるものとの矛盾的自己同一に於て成立するのである。無意識とか本能とか云ふものからが、既にかゝる作用であるのである。私の行為的直観と云ふも、之に他ならない。我々の自己の自覚の奥底には、何処までも自己を越えたものがあるのである。我々の自己が自覚的に深くなればなる程爾云ふことができる。内在即超越、超越即内在的に、即ち矛盾的自己同一的に、我々の真の自己はそこから働くのである。そこには、直観と云ふものがなければならない。行為的直観とは、かゝる否定を媒介した弁証法的過程を云ふのである。（…中略…）若し私の行為的直観と云ふのを知的直観の如く解するならば、それはカント哲学の立場からの曲解に過ぎない。芸術的直観と云ふ如きものは、自己を対象化して見る見方である。私の行為的直観とは、逆の見方である。私の行為的直観と云ふのは、何処までも意識的自己を越えた自己の立場から物を見ることである。（XI, 416～417；傍点筆者）

「我々の自覚の奥底」には、どこまでも「意識的自己」を越えて、しかも「意識」をもそこから成立する根源的な自覚がある。「知る」とは単に「意識的自己」から考えるではなく、「自己が自己を越える」ところから、つまり、物と自己との相互限定である世界において、「知るものと知られるものとの矛盾的自己同一」の関係から考えられるのである。即ち、意識に捕われる自己が破れて、物と自己との相互限定の世界に開かれる。それにおいて、「知る」ということは、自己が自己を越えて物となって、それにおいて自己を知るのであり、逆から言えば、物が自分自身を否定して、我々の自己に来て、我々を知らせることである。その場合、「内在即超越、超越即内在的に、即ち矛盾的自己同一的に、我々の真の自己はそこから働く」のであり、しかも「働く」ことは同時「知る」ことであり、即ち「直観」である。つまり、「何処までも歴史的に自己自身を形成する」世界の「個」としての知り方は「行為的直観」である。それは「真の自己」の知り方に他ならない。このように、「行為的直観」は、「何処までも意識的自己を越えた自己の立場から物を見る」ことであり、それは、常に物事を対象化して見る「意識的自己」の「絶対否定」を媒介とする立場である。

(4) 我々の自己の自覚的事実—宗教心、宗教的意識

そして、西田は「我々の自己」の「奥底」に「意識的自己」を越えたものがあるという自覚を「宗教的意識」、「宗教心」と関連して、次のように述べている。

我々の自己の根底には、何処までも意識的自己を越えたものがあるのである。これは我々の自己の自覚的事実である。自己自身の自覚の事実について、深く反省する人は、何人も此に気付かなければならない。（…中略…）宗教的意識と云ふのは、我々の生命の根本的事実として、学問、道德の基でもなければならぬ。宗教心と云ふのは、特殊の人の専有ではなくして、すべての人の心の底に潜むものでなければならぬ。此に気附かざるものは、哲学者ともなり得ない。（XI, 417～418；傍点筆者）

「我々の自己の根柢」には、どこまでも「意識的自己」を越えたものがあるという「自覚」は、道徳や芸術の領域を越えて「宗教」に深化する。「宗教的意識」あるいは「宗教心」は「我々の自己」の「根源」についての最も深い自覚である。この場合、「宗教」は神秘的なものではなく、また特殊の人の専有のものでもない、「すべての人の心の底に潜むもの」である。「宗教的意識」あるいは「宗教心」に気づくことは「我々の生命の根本的事実」に触れることに他ならない。この点で、西田は、「宗教」を「学問、道徳の基」に位置づけ、「歴史的世界」の根柢を「宗教的」に捉えているのである。

総じて言えば、「我々の自己の根柢」には、「意識的自己」を越えて、どこまでも「歴史的に自己自身を形成する」「場所」がある。それこそ、「真に自己をして自己をたらしめるもの」である。こうして、我々は、「場所」の「自己限定」である「歴史的世界」において、「自己の根源」を有している。すなわち、意識的自己を越えたもの、意識的自己を否定するものにおいて「真の自己」を有つのである。つまり「我々の自己」は、「内在的超越」の方向において、自己の「絶対否定」によって「真の自己」を見出す。我々は、自己の底に、自己によって自己を立てる「意識的自己」を越えて、創造的な「歴史的世界」の「創造的要素」として、「真の個」である自分を自覚するということである。したがって、我々は、自己の一々の行為の底に、常に「絶対現在の自己限定」として創造的に働く「真の自己」と「逆対応的」に接している。西田は、このように「我々の自己」の「内在的超越」の方向に開かれる世界ないし自己のありようを後に「平常底」と呼んでいる。それは宗教的立場を表す概念だけではなく、「歴史的世界」において生まれ、それにおいて働き、また、そこに死に行く我々の日常的な生を根本的に明らかにする立場である。

2. 宗教的入信と迷い

(1) 宗教的信仰と迷い

西田はすべての人は心の底には「宗教心」が潜んでいると言い、それに気づくことは、「我々の生命の根本的事実」を自覚することであると考えている。しかし、「宗教的信仰」に入る人は少ない。「入信とは、如何なることを云ふか。宗教的信仰とは如何なるものであるか」をめぐって以下のように語っている。

人は往々、宗教的信仰と主観的信仰とを混同して居る。甚しいのは、意志の力によるものの如くにも考へている。併し宗教的信仰とは、客観的事実でなければならない、我々の自己に絶対的事実でなければならない、(…中略…) 我々の自己の底には何処までも自己を越えたものがある、而もそれは単に自己に他なるものではない、自己の外にあるではない。そこに我々の自己の自己矛盾がある。此に、我々は自己の在処に迷ふ。而も我々の自己が何処までも矛盾的自己同一的に、真の自己自身を見出す所に、宗教的信仰と云ふものが成立するのである。(XI, 418～419；傍点筆者)

「宗教的信仰」は、従来考えられているように、我々の主観的自己によるものではなく、「我々の自己」が主観的自己を越えた所において、自覚する「事実」そのものである。即ち主観的自己が破られ、自己の心の底には、「自己の根源」から「宗教的意識」あるいは「宗教心」が起こるのである。それは主観的な自己の思いや力によって左右することができない「絶対的事実」である。我々は自己を越えたもの、自己を否定するものにおいて自

己自身の本源を有する。それ故、我々は常に「自己の在処に迷ふ」のである。この点に関して、さらに次のように述べられている。

故に我々の自己が宗教的信仰に入るには、我々の自己の立場の絶対的転換がなければならない。之を回心と云ふのである。故に回心と云ふことは、往々人が考へる如くに、相反する両方向の一方から他方へと、過程的にと云ふことではない。我々の自己は、動物的でもなければ、天使的でもない。此故に我々は迷へる自己である。一転してその矛盾的自己同一に於て安住の地を見出すのである。それは直線的対立に於て、単に一方から逆の方向へと云ふことなくして、親鸞聖人の所謂横超的でなければならない、円環的でなければならない。此でも、対象論理的には、宗教と云ふものは考へられないと云ひ得るのである。故に宗教的回心とか、解脱とか云つても、一面に欲求的に、一面に理性的なる、此の意識的自己を離れると云ふことではない、況して無意識的となるなど云ふことではない。そこでは益々明瞭に意識的とならなければならない、寧ろ睿智的とならなければならないのである。何処までも我々の判断的意識的自己即ち分別的自己を離れることではない。大拙は之を無分別の分別と云ふ。(…中略…) 之を単に無意識と考へるものは宗教的意識と云ふものについて、何等の理解なくして、唯対象論理の立場から宗教的意識を推論するに由るのである。(XI, 419～420 ; 傍点筆者)

「我々の自己」は、「欲求的」でありながら「理性的」でもある「自己矛盾的存在」である。それ故、「我々の自己」の本質は「迷へる自己」にある。「宗教的信仰」に入ることとは、この自己の「自己矛盾」の底に徹する、すなわち「迷い」の底に徹することであり、その「矛盾的自己同一」において「自己の在処」を見出すのである。言い換えれば、「宗教的信仰に入る」ことは、意識的自己や分別的自己を離れるのではなく、その底に徹することに他ならない。そこで、自己の立場の「絶対的転換」が起こる。つまり、我々が「迷い」を離れるのではなく、かえって真に自分が「迷へる自己」であると気づく。真に自分が「迷える自己」であることを知ると同時に、迷いの根源に「真の自己」を見出すのである。

上述したように (XI, 411)、仏教では、人間の根本は「迷」にある、「迷」は「罪惡の根源」とであるとされている。こうして、自分が「迷へる自己」であるという自覚が根本において宗教的「惡」の自覚とも考えられる。すなわち、自分が「罪惡深重」の存在であると知ることにおいて、「真の自己」が成立する。これこそ、我々の「生命の根本的事実」と言える。したがって、自己の「絶対的転換」は、従来人々が考えるように、「動物的」から「天使的」になるように、一方向から逆の方向へと「直線的」な変化移行ではない。むしろ、この両方向の「矛盾的自己同一」、すなわち、「迷い」の根源に徹することである。そこにおいて、自分が「迷へる自己」すなわち「罪惡深重」な存在であるがゆえに、自己の根源において「逆対応的」に「神」の「絶対的自己否定」の働きに触れて、そこにおいて「真の自己」を見出す。「惡」の自覚と「真の自己」の自覚は常に表裏一体の関係にある。このように、「宗教的信仰」に入することは、自己の立場の「絶対的転換」であり、自己の「根源」において、「惡」を自覚する所に「真の自己」(無分別の分別)に目覚めることである。

(2) 生死即涅槃

そして、西田は我々が自己の「根源」に徹することは「宗教的信仰」に入ることであり、「生死即涅槃」に至ることであると述べている。

我々の自己は、神の絶対否定的自己媒介によって成立するのである。私が何時も云ふ如く、絶対的一の者の個物的多的自己否定の極限として成立すると云ふことができる。そこに我々の自己は、絶対的一の者の射影点として神の肖姿であり、絶対意志的でもあるのである。我々の自己は絶対の自己否定に於て自己を有つ、自己自身の死を知る所に自己自身であり、永遠に死すべく生れるのである。(…中略…) 我々の自己と神即ち絶対者との関係は、屢々云ふ如く大燈国師の語が最も能く言ひ表して居るのである。何処までも逆対応的である、絶対に逆対応的であるのである。そこに生死即涅槃と云ひ得るのである。我々の永遠の生命とは、此に考へられねばならない。我々の自己が生命を脱して不生不滅の世界に入ると云ふのではない。最初から不生不滅であるのである。即今即永遠であるのである。故に慧玄会裏無生死と云ふ。(XI, 420～421; 傍点筆者)

「宗教的信仰」は「神の絶対否定」の働きによって成立する。そこにおいて、「我々の自己」は「永遠の死」を知る所に「我々の永遠の生命」に目覚める。すなわち、「我々の自己」は「最初から不生不滅である」ことを自覚する。いわゆる、「宗教的信仰」において「生死即涅槃」に目覚めるである。つまり、「宗教的信仰」に入り、「永遠の生命」を知ること(回心)は、「我々の自己」が「生死」の繰り返す「迷い」の世界から離れて、悟りの世界に入ることではなく、最初から「生死」あるいは「迷い」がそのまま悟りであるという「矛盾的自己同一」の世界においてあることを自覚するのである。我々は「意識的自己」すなわち「分別的自己」として自立的に生きるのではなく、神の「絶対否定的自己媒介」によって、神の「射影点」として成立するのである。つまり、我々は「絶対的一の(神)の「個物的多的自己否定」の働きにおいて「真の自己」を有つ。それは自己の立場の「絶対的転換」の内実を表している。

(3) 永遠の迷いと悪

上述した立場から、自己の本質にある「迷い」はどのように説明されているのかについて、次のように述べられている。

唯、我々は、対象論理的に、我々の自己を対象的存在と見る所から、何処までも生死するのである、無限に輪廻するのである。そこに永遠の迷があるのである。私は対象論理を迷の論理と云ふのではない。場所が矛盾的自己同一的に、自己に於て自己を限定すると云ふ時、それは対象論理的でなければならない。唯、対象論理的に限定せられたもの、考へられたものを、実在として之に執着する所に迷があるのである。宗教に於てのみならず、科学的真理に於ても、斯く云ふことができるのである。我々は自己の永遠の死を知る。そこに自己がある。併しその時、我々は既に永遠の生に於てあるのである。矛盾的自己同一的に、斯く自己が自己の根源に徹することが、宗教的入信である、廻心である。而してそれは対象論理的に考へられた対象的自己の立場からは不可能であつて、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、かゝ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と考へられるものと云ふ所以である。そこから生即不生、生死即永遠である。(XI, 421~422 ; 傍点筆者)

「永遠の迷」は、「矛盾的自己同一的」な存在である「我々の真の自己」を「対象論理的」に見ることにあり、その「対象論理的」な見方では、「永遠の死」を知ることができず、永遠に「迷い」の世界において輪廻するのである。「我々の自己」は、ただ「永遠の死」の自覚において「永遠の生」に目覚める。しかし、我々は「意識的自己」すなわち「分別的自己」により出立している以上、そういう死を知ること、死を受け入れることもできない。「我々の自己」は自己自身の生死を含めて、すべてのものを「対象論理的」に捉え、それらを「実体」として「執着する」ことを止められない。それは、我々の自己存在に潜んでいる本質的な「迷い」であり、いわゆる「永遠の迷い」そのものである。ただ、「我々の自己」は、その「根源」に徹して、自己を越えて「絶対者そのものの自己限定として神の力」あるいは「神の呼声」によってのみ、自己の「永遠の迷い」を知ることができる。

前述したように、それは「悪」の自覚と軌を一にする。我々は「永遠の迷い」＝「悪」の自覚において「永遠の生」に目覚めるのである。その点で、「宗教的入信」(廻心)とは、我々が自己の「根源」に徹し、「永遠の迷い」＝「悪」を自覚することである。このように、我々が自己否定的に自己の「根源」において、「迷える自己」と同時に「真の自己」を見出す時、「宗教的信仰」が成り立つ。「そこから生即不生、生死即永遠である」と言われるように、我々は「宗教的入信」において、「生死」がそのまま「不生不滅」であり、「迷い」がそのまま悟りである世界に開かれるのである。

(4) 平常心是道

また、西田は「宗教的信仰」に入ることは、この現実の世界を離れるのではなく、かえって「歴史的現実」の世界の底に徹して、「歴史的個」となって働くことであると語っている。

我々の自己が自己自身の根底に徹し絶対者に帰すると云ふことは、此の現実を離れることではない、却って歴史的現実の底に徹することである。絶対現在の自己限定として、何処までも歴史的個となることである。(…中略…) 南泉は平常心是道と云ひ、臨済は仏法無用功処、祇是平常無事、屙屎送尿、著衣喫飯、困來即臥と云ふ。これを洒脱無關心とでも解するならば、大なる誤である。それは全体作用的に、一歩一歩血滴々地なるを示すものでなければならない。分別智を絶すると云ふことは、無分別となることではない。道元の云ふ如く、自己が真の無となることである。仏道をならふといふは自己をならふなり、自己をならふことは、自己をわするなり、自己をわするとは、万法に証せらるるなりと云って居る。科学的真に徹することも、之に他ならない。私は之を物となつて見、物となつて聞くと云ふ。否定すべきは、抽象的に考へられた自己の独断、断すべきは対象的に考へられた自己への執着であるのである。我々の自己が宗教的になればなる程、己を忘れて、理を尽し、情を尽すに至らなければならない。(…中略…) 如何なる宗教にも、自己の轉換と云ふことがなければならない、即ち廻心と云ふことがなければならない。これがなければ、宗教ではない。此故に宗教は、哲學的には唯、場

所的論理によつてのみ把握せられるのである。(…中略…) 学問も道德も此に基礎付けられるのである。(XI, 423~425 ; 傍点筆者)

「平常心是道」とは、日常生活そのものがそのまま悟りである境地である。しかも、それは俗気を抜けてその場で悟りの世界に入るのではなく、我々の日常の営みの一々において、自己に対する「絶対否定」が含まれるということである。いわゆる「一步一步血滴々地」である。それは前述したように自分自身が「罪惡深重」の存在、「迷い」の存在であるのを知ることである。「入信」とは分別や差別の現実の世界から無分別あるいは平等の悟りの世界に転ずることではない。それは、我々が一々の行為において日常の世界、迷いの世界、俗気の世界の底に徹することであり、意識的自己即ち分別的自己が破られ、「物となって見、物となって聞く」というように、内在超越的に働くことである。すなわち、我々は、対象的で抽象的に物事を考え働く「意識的自己」への「執着」そのものを見極め、それに執着することなく自由に働く「歴史的現実」の世界の「個」となるのである。

このような「歴史的現実」がそのまま悟りの世界であると主張する立場は、「絶対現在の自己限定」として極めて平常底なる立場であるのである」(XI, 446) とされる。

(5) 即今即絶対現在

そして、「我々の自己」が「歴史的個」となることは、「絶対現在の自己限定」として自覚することである。次のように述べられている。

我々の生命は、絶対現在の自己限定として成立するのである。空間面的自己限定に即して何処までも生物学的であるが、逆に何処までも時間面的自己限定的に、表現的自己形成的に、意識的である、精神的である。その極限に於て、絶対現在そのものの自己限定として、いつも生命のアルファ即オメガ的に、我々の生命は即今即絶対現在的であるのである。故に我々の自己は、いつも時間空間を超越して、絶対現在の世界を、即ち永遠の過去未来を自己に表現することによって自己自身を限定すると考へられるのである。そこに我々の永遠の生命を有つのである。念々に生死して而も生死せない生命を有つのである。(XI, 422 ; 傍点筆者)

「絶対現在」とは、従来考えられているように、過去現在未来という時間の流れの中から取り出した「現在」ではなく、過去も未来も今この瞬間に他ならない。「現在」は点ではなく、過去も未来もその中に含まれている円環的なもの、すなわち「場所」であるからである。つまり、それにおいて、過去も未来も「絶対現在」として「同時存在的」であり、一瞬一瞬の中に過去も未来も、あるいは生も死も「矛盾的自己同一的」に含まれているのである。そのような「場所的」な時間論は、従来の「対象論理的」に捉えられた時の流れが突き破られ、そこに「非連続」すなわち「絶対否定」が入って初めて、「非連続の連続」として「絶対肯定」が成立するというような「絶対現在」の時間論である。

また、「我々の自己」は「絶対現在の自己限定」として成立するのである。「絶対現在」の「空間面的自己限定」として、「我々の自己」は「生物学的」であり、その「時間面的自己限定」として、「意識的」、「精神的」でもある。ただ、「我々の自己」がその「根源」に徹して、このような自己自身を超越して、真に自己自身に返り、「真の自己となる」のである。つまり、「我々の自己」は時間空間を超越して、自己自身を「絶対現在そのものの自己限定」、すなわち「絶対者」の「射影点」として目覚めるのである。それによって、我々は

自己存在を「念々に生死して而も生死せない生命を有つ」ものとして自覚するのである。つまり、「一瞬も止まることなき時の瞬間」はいつも「逆対応的に」直ちに「絶対現在」と繋がるのである。それは「即今即絶対現在」の内実を表している。

さらに「歴史的個」となって働くことは次のように述べられている。

我々の自己は、何処までも絶対的一者と即ち神と、逆限定的に、逆対応的關係にあるのである。我々の生命に於て、いつも即今即絶対現在的と云ふことは、唯抽象的に時を超越すると云ふことではない。一瞬も止まることなき時の瞬間は、永遠の現在と逆限定的に、逆対応的關係に於てあるのである。故に生死即涅槃である。自己自身を超越することは、何処までも自己に返ることである、真の自己となることである。(…中略…) 右の如く我々の自己が矛盾的自己同一的に自己自身の根源に帰し、即ち絶対者に帰し、絶対現在の自己限定として、即今即絶対現在的に、何処までも平常的、合理的と云ふことは、一面に我々の自己が何処までも歴史的個として、終末論的と云ふことでなければならぬ。即今即絶対現在と云ふことが、我々の自己が時間的・空間的世界の因果を越えて自由と云ふことであり、思惟と云ふこともそこからであるのである。我々の自己の抽象的思惟も、実は此に基礎付けられるのである。(…中略…) 学問も道德も此に基礎付けられるのである。(XI, 423, 425 ; 傍点筆者)

「我々の自己」はその「根源」に徹し、「絶対者」の働きによって「宗教的信仰」に入することは、実はこの現実世界において、「一瞬も止まることなき時の瞬間」において、自己否定的に自己自身を「絶対現在そのものの自己限定」、つまり「歴史的個」として自覚するのである。「我々の自己」が「歴史的個」として働くことは、我々が時間空間にいながら、それらを超越して現実世界の根柢である「絶対現在の世界」を、自己に表現することによって自己自身を限定し創造することである。言い換えれば、「我々の自己」がいつも日常生活の一瞬一瞬において「逆対応的に」「絶対的一者」に触れているのであり、自己の転換の機縁は現実の「歴史的な世界」において至るところにある。その点で、西田は、「宗教的入信」が「何処までも平常的、合理的と云ふことは、一面に我々の自己が何処までも歴史的個として、終末論的と云ふことでなければならぬ」というのである。現実の「歴史的な世界」の「個」として、我々はそのまゝ悟りの世界に生きているにもかかわらず、それを知らない「迷」＝「悪」の存在として、我々の日常の営みの一步一步も「逆対応的に」否定される「血滴々」に他ならない。

こうして、「宗教」は現実の「歴史的な世界」の根柢であり、「歴史的な世界」の形成は我々が「宗教的意識」、「宗教心」を自覚することに基いて成立するのである。「我々の自己」が「宗教的」になるということは、歴史的・創造的な「個」として働くことである。このように西田は、「宗教」は「場所的論理」によってのみ把握せられると主張し、「宗教」から知と情意、学問、道德を基礎付けようとしているのである。

第四節 歴史的な世界

前節では、「宗教的入信」の内実は、「我々の自己」がその「根源」に徹して、自己を越えてしかも自己を成立させる「絶対者」の自己否定の働きによって、自己否定的に「真の自己」となることであると説明されている。「真の自己」となることは、この現実の世界を離れて神に帰し理想的な自己となるのではない。「宗教的入信」は何より、自己の足元に帰ることであり、「我々の自己」がこの現実の「歴史的な世界」の「個」として自覚し働

くことに他ならない。我々の行動の一々は「意志的」であるだけでなく、根本的には「歴史的」であり、「宗教的」である。本節では、「我々の自己」の意志と「絶対者」の意志との逆対応的な関係を考察し、我々が「真の自己」すなわち「歴史的世界」の「個」として自覚し働くことは如何なることであるのかを明らかにする。

その点を解明するために、まず「歴史的個」としての「我々の自己」の「自己矛盾的事実」を考察する。

1. 歴史的個である我々の自己の自己矛盾

まずは「欲求的」自己の「自己矛盾」について次のように述べられている。

喜と悲とは欲求の世界に於て現れる。個が自己に於て全を表現する所に、欲求的である。動物も魂を有つ。個が何処までも全たろうと欲する。併し個が全となる時、個は個ではない、自己自身でなくなる。個は個に対することによって個である。個は何処までも自己矛盾的である。個はいつも絶対否定に面して居る。個は否定せらるべく生れるのである。欲求は何処までも満されない、満され終るものは欲求ではない。欲求は欲求を生む。我々の自己は、懸垂の如くに、欲求と満足との間に来往して居ると云はれる。言旧るされたる如く、人世は苦悩である。肉体的快樂苦悩と云ふのも、我々の自己が有機的に、そこに表現せられて居るが故である。併し動物は未だ真の個ではない、空間に即して一般的である、物質的である。人間に至って、時間空間の矛盾的自己同一的に、絶対現在そのものの自己限定として、時間空間的な因果の世界を越えて、即ち自己自身を表現する世界の自己表現的個として、自己表現的に自己自身を形成する。此故に我々の自己は思惟的であり意志的である、概念的である。自己自身の行動を知る、意識作用的である。我々是我々の自己存在を述語的、理性的と考へる所以である。人間の世界は単なる苦樂の世界ではなくして、喜憂の世界、苦悩の世界、煩悩の世界である。我々の自己の貴き所以のものは、即ちその悲慘なる所以のものである。(XI, 426~427; 傍点筆者)

「我々の自己」はまず「生命の世界」の「個物的多」として、動物と同じように、「欲求的」である。しかも「欲求」そのものにおいて「自己矛盾的」な存在である。すなわち、「生命の世界」において、「生きたもの」が「個」としてどこまでもより「全体的」で「一般的」なものになろうと欲求している。それは生きたものの本能とも考えられる。しかし、「個」が「全体的」あるいは「一般的」なものとなることは、個がその個性を失うから、それはかえって「個」自身に対する「絶対否定」になるのである。こうして、「我々の自己」は「生命の世界」の「個物的多」として、いつも「絶対否定」に面している。それによって、「個的」自己は始めて自己の殻から脱がれ、「世界」に開かれて「世界の個物的多」として他の「個物的多」に対することにおいて、真に「個」となるのである。つまり、「欲求」そのものには、「個」の「絶対否定」ないし肯定という自己矛盾の事実が含まれている。いわゆる、欲求は常に欲求の満足＝欲求のなくなること＝を目指している。

しかも、人間は単に動物のように、時間と空間から構成される因果法則に支配されて「本能的」に生きるのではなく、「絶対現在そのものの自己限定」として、「因果の世界を越えて」これを「知る」ことも、自由に「意志」し働くこともできるのである。すなわち、我々は「知る」あるいは「考へる」存在であるから、時間空間など様々な自然法則に左右されて盲目的に生きているのではなく、自己矛盾を知るがゆえに、それを煩悶し苦悩せざ

るを得ない。いわゆる、「人間の世界」は動物のように単なる「苦楽の世界」ではなくして、「苦悩の世界」、「煩悩の世界」に他ならない。それは前述したように、「迷」の世界であり、「悪」の世界でもある。

それにも拘わらず、我々は「因果の世界」を越えたところからそれを知ることによって、「欲求」に捕らわれなく自由に生きることも可能である。すなわち、「我々の自己」は単に「欲求的」ではなく、「自己自身の行動を知る、意識作用的」であり、「意志的」である。この点で、西田はパスカルの「人間は考える葦である」という思想を引用して、人世の煩悶苦悩を知る所に、人間の貴さがあると主張している。同時に、人間が考える（自覚する）故に、その根本にある「悲哀」、ないし人世の「悲惨さ」を知るのであって、それを迷ったり、煩悶したりすることを免れない。宗教的「悪」の本質はそこに表しているのである。

さらに、人間の世界は「苦悩の世界」であり、「煩悩の世界」であるという「信」の成立について、以下のように述べられている。

我々の自己が絶対者の自己否定的個として、何処までも表現的に自己形成的なればなる程、即ち意志的なればなる程、人格的なればなる程、我々の自己は矛盾的自己同一的に絶対否定に面する、絶対的一者に対する、即ち神との対決に立って居るのである、永遠の死か生かの問題があるのである。バルトは信仰は決断であると云ふ。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ふのが信仰であると云って居る（K. Barth, Credo）。パウロが我が生きるにあらずキリスト我に於て生きると云ふ様に、一転して信に入るものは、永遠の生命を得、然らざるものは、永遠に地獄の火に投ぜられるのである。そこには何処までも神の意志と人間の意志との対立がなければならない。故に何処までも意志的なもの、唯一的に個なるものにして、始めて宗教的と云ふことができる。宗教について論ずるものは、深く思を此に致さなければならない。如何なる宗教に於ても、それが真の宗教であるかぎり、入信は研ぎ澄したる意志の先端からでなければならない。宗教は単なる感情からではない。自己を尽し切って、始めて信に入るのである。（XI, 427～428；傍点筆者）

「我々の自己」の根本的な「自己矛盾」とは、「真の個」である「我々の自己」はその根源において「絶対者の自己否定的個」として成立するが故に、それが真に「個的」、「意志的」になればなるほど、かえってその根源において自己を否定する「絶対者」に触れて、この自己によって自己を立てようとする「意志的自己」に対する「絶対否定」が起こるのである。人間の世界はそもそも「苦悩の世界」であり、「煩悶の世界」であるのを知ることとは、こうした我々の意志ないし行為が、それらを根源的に超えたところにおいて「絶対否定」に面する場面に他ならない。すなわち、「意志的自己」の根源に徹して、我々の意志を突き破ってくる「絶対者」の意志は「呼声」あるいは「啓示」として現前する「心霊上の事実」である。その内容は例えば「一転して信に入るものは、永遠の生命を得、然らざるものは、永遠に地獄の火に投ぜられる」ということである。それは一見して我々にとって「永遠の生」か「永遠の死」を決断する立場ではあるが、「我々の自己」は前述したように、「永遠の迷」を本質に持っているので、選択意志で決断する自己はもはや「永遠に地獄の火に投ぜられる」存在として、すなわち「罪惡深重」の存在として絶対者の自己否定の働き（意志）によって徹底的に否定されるのである。したがって、決断するものはもはや我々の意志を越えてそれを否定し、しかもその根源として我々の意志を通して自ら

を表現する「絶対者」であると同時に、我々の意志が自己否定的に、自己を超えたところから決断するのである。それにおいて、決断するものと決断されるもの、あるいは表現するものと表現されるものとは「逆対応的」に相互に働いている。その点で、「宗教的入信」は、どこまでも「神の意志」と「人間の意志」が対立するところに、「我々の自己」が「絶対否定」されて「神の決断」に従って意志することであり、いわゆる「神の呼声に対する答」である。したがって、「宗教的信仰」に入ること、我々の意志がなくなって単に神に頼るのではない。むしろ、常に自らの意志をその「根源」に徹し、「自己を尽し切って」、「絶対否定に」面するところに開かれる境地、すなわち、「研ぎ澄したる意志の先端」において起こる「血滴々」であるような境地に他らない。しかも、それは、現実の「歴史的世界」において、我々が「個」として、日常生活の中に意志し行為することから離れない。こうした「歴史的個」としての「我々の自己」の「自己矛盾」は、次のようにまとめられている。

我々の世界は時間空間の矛盾的自己同一として、絶対現在の自己限定的に、作られたものから作るものへと、限なき因果の世界である。併し我々の自己はかゝる世界の個でありながら、パスカルの云ふ如く、之を越えて之を知るが故に、我々を庄殺する全宇宙よりも貴い。斯く云ひ得る所以のものは、我々の自己が矛盾的自己同一的に、自己表現的に自己自身を限定する絶対者の自己否定として、即ち絶対的一者の個物的多として成立するものなるが故である。此故に我々は自己否定的に、逆対応的に、いつも絶対的一者に接して居る。而して生即死、死即生的に、永遠の生命に入ると云ふことができる、宗教的であるのである。私は宗教的問題とは、何処までも我々の意志的自己の問題、個の問題であると云ふ。併し斯く云ふのは、普通に考へられる如く、宗教は個人的安心の問題であると云ふのではない。欲求的自己の安心の問題は、宗教的問題ではない。それは宗教的問題と逆の立場に立つものである。若しそれならば、それは道徳的問題にも至らないものである。苦を怖れ樂を願ふ欲求的自己と云ふものは、真の個人ではない、生物的存在である。かゝる立場に於ては、宗教は麻醉薬と云はれても致方がない。(XI, 429～430；傍点筆者)

こうして、「歴史的個」としての「我々の自己」の自己矛盾とは、我々が「因果の世界」の個として生きていながら、同時にその根源においてそれを越えて「絶対現在そのものの自己限定」すなわち「絶対的一者の個物的多」として成立する。それ故、現実の「歴史的世界」において働く我々の意志的自己はいつも迷っているが、悪を抱えているが、かえってそれが故にいつもその根柢において「絶対者」に接しているのである。その点で、我々が「歴史的個」として自覚し働くことは、いつも日常的であると同時に宗教的に他ならないといえる。

宗教は「歴史的個」＝「意志的自己」の問題ではあるが、それは自己によって自己を確立しようとする「個人的自己」、「欲求的自己」の安心の問題ではない。その場合、我々の意志はいかに発達しても、なお個人的欲求を中心に行動し、そのような生き方に埋没している。たとい、人生の悲哀や不合理性にぶつかって、そういう自己の限界性や相対性に気づき、自己より大なる存在に頼って「安心」を求める場合にして、結局この「欲求的自己」を立てて求めているから、その立場では、宗教はよく「麻醉薬」として批判されている。それ故、真の宗教心は、「個人的自己」、「欲求的自己」が徹底的に否定される場合のみ、自己の根源から湧き上がるものである。真の「個人」、「意志的自己」はそういう自己中心

的で恣意的な意志的自己が尽し切った時、「絶対者の自己否定的個」として、すなわち「因果の世界」を越えて「絶対現在そのものの自己限定」である「歴史的個」として自覚し、成立する自己に他ならない。

2. 人間の代表者、人間の極限としての「歴史的個」

上述した「歴史的個」である自覚は、「我々の自己」が「神に対する」「人間の代表者」として知ることであると述べられている。

我々の自己は絶対的一者の自己否定として、何処までも逆対応的に之に接するのであり、個なれば個なる程、絶対的一者に対する、即ち神に対すると云ふことができる。我々の自己が神に対すると云ふのは、個の極限としてである。何処までも矛盾的自己同一的に、歴史的世界の個物的自己限定の極限に於て、全体的一の極限に対するのである。故に我々の自己の一つが、永遠の過去から永遠の未来に亘る人間の代表者として、神に対するのである。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のである。
(XI, 430 ; 傍点筆者)

こうして、現実世界において我々の自己は「歴史的個」として自覚することは、「個人的自己」あるいは「欲求的自己」としてではなく、どこまでも「個の極限」として、すなわち「永遠の過去から永遠の未来に亘る人間の代表者」として、「絶対的一者」＝「神」と逆対応的に対することを知ることである。そのことは「場所的論理」により言えば、「歴史的世界」が「無」として、自己自身を「個物的自己限定」の方向と「全体的一の自己限定の方向において限定し「有」として自らを表現する、我々の自己と神はこうした相反する自己限定の極限において捉えられる。それ故、「我々の自己」は「唯一の個」と考えられる。この両方向の相互的「絶対否定」を媒介して始めて、絶対に相反するもの＝絶対に会えないものが合うようになるのであり、しかもそれらはそもそもいつも会っていることを知るのである。したがって、「我々の自己」はその根源で神に触れることは、かえってこの現実の「歴史的世界」の「個の極限」となることに他ならない。すなわち、以下に述べるように、「我々の自己」はどこまでも「唯一の個」として、その日常活動の一步一步において、逆対応的に神に対する「人間の代表者」となることである。その点について、引き続き、次のように述べられている。

我々の個人的自己即ち意志的自己は、主語的有でもない、述語的有でもない。主語的方向と述語的方向との矛盾的自己同一的に場所の自己限定として、生起するのである。故に瞬間が永遠であると云はれる如く、我々の自己は、何処までも唯一の個として、一步一步逆限定的に、絶対に接するのである。臨済は赤肉団上有一無位真人、常従汝等諸人面門出入と云ふ。「何処までも個人として」と云ふことは、人間の極限として、人間の代表者としてと云ふことでなければならない。「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人が為なりけり」と云ふのも、かゝる意義に解せられなければならない。所謂個人と云ふ意味ではない。(…中略…) アブラハムが朝早くイサクを携へてモリヤの地へ立った時、彼は唯一の個として、即ち人間の極限として神に対していたのである。神はアブラハムよと呼び、見よ我此にありと答へた彼であった。而も彼は人類の代表者として立ったのである。神は我は汝を祝み、又大に汝の子孫を増し、汝の子孫によりて天下の民皆福祉を得べし、汝わが言に遵ひたるによりてなりと云って居る。

宗教に於て、自己が自己を脱して神に帰すると云ふことは、個人的安心の為にと云ふことではない。人間が人間を脱することであるのである。それは神の創造の事実に接することであるのである。そこに神が自己自身を示現すると共に、我々が啓示に接するのである。故に信仰に入ることは、人間が人間の決断を以て神の決断に聴従すると云ふのである。信仰とは、主観的信念ではなくして、歴史的・世界成立の真理に触れることである。

(XI, 431～432；傍点筆者)

現実の「歴史的・世界」において、「我々の自己」が「唯一の個」として働くことは、すなわち、その意志活動の一步一步において、「絶対否定」に面し、「人間の極限」あるいは「人間の代表者」として神の意志に接することである。「人間の代表者」となることは、直接に神の恩寵と祝いを受ける歓喜なことではない。それは、アブラハムが神の意志に従い、息子のイサクの犠牲を決意するように、人間にとっていかにも不合理で苦痛・戦慄なことであり、「我々の自己」がその場で突き放され、いわゆる「人間が人間を脱する」境地に迫られるのである。研ぎ澄ました意志の先端において、我々は個人の意志や感情を顧みず、苦痛し・戦慄しながら、信をもって「神の決断に聴従する」と決意する。その場合、我々の自己は神に対する「唯一の個」であり、死を覚悟した最も意志強きの境地である。

こうして、「人間の代表者」となることは、「人間が人間を脱すること」である。その際、我々は始めて「神の創造の事実」、「啓示」に接する。すなわち「宗教的信仰」に入ることである。それは同時に、神が自己自身を限定し、無にして有に現実世界に示現することである。

「神の創造の事実」はまさしくこの現実の「歴史的・世界成立の真理」に他ならない。その内容について、宗教的「悪」の問題と関係している。

3. 悪と救い

宗教的「悪」の問題について次のように述べられている。

神に背いて知識の樹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的である。知的なればなる程、意的なればなる程、爾云ふことができる。人間は原罪的である。道徳的には、親の罪が子に伝はるとは、不合理であらう。併しそこに人間そのものの存在があるのである。原罪を脱することは、人間を脱することである。それは人間からは不可能である。唯、神の愛の啓示としてのキリストの事実を信ずることによってのみ救はれると云ふ。そこに我々の自己の根源に帰するのである。アダムに死し、キリストに生きると云ふ。真宗に於ては、此の世界は何処までも業の世界である、無明生死の世界である。唯、仏の悲願によって、名号不思議を信ずることによって救はれると云ふ。それは絶対者の呼声に応ずると云ふことに他ならない。かゝる立場の徹底に於ては、生即不生である（盤珪禪師）。矛盾的・自己同一的に、全仏即人、人仏無異である。(XI, 432；傍点筆者)

人間は神の自己否定の肯定として成立するので、その成立の根源において「原罪的」であると同時に「神の愛」によって既に救われたという「絶対否定」即肯定の自己矛盾を抱えている。人間の祖先であるアダムが神の意志に叛いたところには、「絶対的一者」から独立した、真の意味での「個」が誕生した。その点で、「原罪」は人間の本性であって、「原罪を脱する」ことは「人間を脱する」ことに他ならない。それは人間の「絶対否定」

である。それ故、「人間を脱する」ことも「原罪を脱する」ことも人間から不可能であり、「原罪」を知ることさえ人間から不可能である。ただ「神の愛の啓示としてのキリストの事実」に接することによってのみ、我々の意志が根源的には「原罪的」であるのを知る。それとともに、自己の根源に神の意志が事実として我々の自己に立ち現れ、それを信じ、それに従うことによって、キリストの無私な愛によって救われる。そこで、「アダムに死し、キリストに生きる」。真宗において「信」についても類似することを窺えることができる。

ただし、我々が神の意志に従うことは、「どこまでも個人」として意志することである点が着目に値する。すなわち、主観的自己が「絶対否定」されて、「原罪」を知らせるだけでは不十分であり、「罪を悔い改める」と決意するところに、我々の自己は始めて「唯一の個」として、「人間の代表者」として成立するのである。真宗では、「我々の自己」は阿弥陀仏の智慧の光に照らされて初めて、自分が無明生死、煩惱熾盛の世界において生きている罪惡深重の衆生であることがわかるのである。その場合、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人が為なりけり」というように、どこまでもこの救われない罪惡深重の自己の中に阿弥陀仏の慈悲心が働いていることを自覚する。衆生を救おうとする仏の「悲願」が「歸命せよ」（「南無」）という「呼声」として我々に与えられて、我々が「名号」（「南無阿弥陀仏」）を唱えるのを決意することによって、仏の「呼声に応ずる」のである。そこで、真実の「信」が成り立つ。つまり、無明で仏の「呼声」さえ聞く耳を持たない「我々の自己」は、自己否定的に阿弥陀仏の「悲願」に乗托すると意志し決意する。いわゆる「慈悲とは、意志を否定するものではない。そこから真の意志が成立するのである」（XI, 445）その場合、阿弥陀仏の慈悲心が「我々の自己」をも越えてその根源から、真実の「信」（信心）として我々に成立するのである。我々の自己がそこから「真の個」として働くのである。

このように、キリスト教においても、真宗においても、人間が人間を脱して絶対者に帰するには、この罪深くて救われない自己を自覚すると共に、絶対者の「意志」に従うと決意することが欠かせないのである。すなわち、絶対者の「意志」は、一方で、「絶対者の自己表現として、我々の自己は絶対命令に接する、何処までも自己自身を否定して之に従うの外はない。之に従ふものは生き、之に背くものは永遠の火に投ぜられる」（XI, 435）であって、それに従うことが自己の「絶対否定」＝根源的な悪の本性を知らせることである。他方で、「絶対者は何処までも我々の自己を包むものであるのである、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」（同上）から、我々が自己の根源において、絶対者の「意志」に従うことは、我々が自己自身をも包む「絶対の愛」に接するのである。神あるいは仏の「絶対の愛」の内実は、絶対者が罪深い我々を救うために、自らを絶対的に「自己否定」して、あたかも「仏は悪魔に墮して人を救ふ」あるいは「受肉」（XI, 436）のように、悪深い人間のそばに寄り添い、罪人を罪人のままに認め、罪を悔い改めなさいと命令をかけることを通して、罪人を救うことに他ならない。それによって初めて、自己の「悪」の本性が救われて、「我々の自己」は絶対者によって生かされる「真の自己」すなわち「真の個」、「真の人格」となる。こうして、宗教は、「我々の自己」の「意志」あるいは「個としての自覚」の徹底を一大事としている。それにおいて、どこまでも自己の「絶対否定」があるのである。上述したように、その点は「悪」の自覚において際立てられる。「悪」の許しや救いは「絶対者」の「絶対否定」即「肯定」として捉えられる。

第五節 場所的宗教論の特徴

これまでのポイントを引き継いで、『場所的論理と宗教的世界観』の宗教論について、「宗教的要求（宗教心）」「宗教的体験」「神」「神と人間の関係」に焦点を絞って考察し、その特徴を明らかにする。その上で、『倫理学草案第二』『善の研究』『場所的論理と宗教的世界観』において、「悪」の問題をめぐって、西田の根本経験がどのように論理化されたかを論じてみる。

1. 「宗教的要求」

「宗教的要求」の特徴について以下のように述べられている。

宗教の問題は、我々の自己が、働くものとして、如何にあるべきか、如何に働くべきかにあるのではなくして、我々の自己とは如何なる存在であるか、何であるかにあるのである。宗教的關係と云ふのは、完全なるものと不完全なるものとの対立に於てあるのではない。完全なるものと不完全なるものとは、その間に如何に無限の距離があるにしても、同じ目的を有った進行的過程の両端に立つものである、一つの直線上にあるものである。我々の宗教的意識と云ふのは、かゝる立場に於て現れるのではない。人は往々、唯過ち迷ふ我々の自己の不完全性の立場から、宗教的要求を基礎附けようとする。併し單にさう云ふ立場からは、宗教心と云ふものが出て来ない。相場師でも過ち迷ふのである、彼も深く自己の無力を悲しむのである。又宗教的に迷ふと云ふことは、自己の自的に迷ふことなくして、自己の在処に迷ふことである。道德的と云つても、對象的に考へられた道德的善に対する自己の無力感からだけでは、如何にそれが深刻なものであつても、その根柢に道德的力の自信の存するかぎり、それは宗教心ではない。(XI, 407 ; 傍点筆者)

「宗教心」あるいは「宗教的要求」は、「自己の無力」、「過ち迷い」といった「我々の自己の不完全性の立場」から現れるのではない。その立場において、自己を「不完全なもの」と考え、「完全なもの」を「不完全」な自己の理想あるいは目的としている。この場合、「完全なもの」は「不完全なもの」の無限な延長線の極限に位置づけられ、「對象的」に考えられている。このような「完全なもの」に対して、どれだけ自己自身を「不完全なもの」として否定しても、その根柢において、どこまでも自己自身を否定する自己は肯定されている。それ故、「我々の自己の不完全性の立場」から、「絶対的自己否定」は考えられないといえる。「宗教」は、かえってこのようにどこまでも「自己の不完全性」より出立する自己が破られ、自己により一切の価値づけができなくなる時、「我々の自己」の「存在」が一体何であるかを問題とするのである。したがって、「宗教心」あるいは「宗教的要求」の出处は「我々の自己の不完全性の立場」からのではなく、そういう自己の立場が崩れる時初めて現れるのである。

以上の点からさらに以下のように展開されているのである。

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、尽日相對、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、何處までも逆限定の世界、逆対応の世界でなければならない。神と人間との対立は、何處までも逆対応的であるので

ある。故に我々の宗教心と云ふのは、我々の自己から起るのではなくして、神又は仏の
呼声である。神又は仏の働きである、自己成立の根源からである。アウグスティヌスは、
「告白」の初に、「汝は我々を汝に向けて造り給ひ、我々の心は汝の中に休らふまでは
安んじない」と云ふ。(XI, 408～410 ; 傍点筆者)

「神又は仏の働き（呼声）」すなわち「絶対者の自己否定」の働きによってのみ、我々
が「自己自身の死」にして「一度的にして唯一的なる自己」を自覚することができる。そ
の点で、「宗教心」は「我々の自己」から起るのではない。「自己成立の根源」から「絶
対者の自己否定」の働きが「神又は仏の呼声」として我々を目覚めさせるのである。そこ
では、上に述べたように、「我々の自己」の「不完全性の立場」が崩れ、「我々の自己」の
存在に対する絶対な「否定」が現れる。こうして、「我々の自己」の「絶対的自己否定」
は「絶対者の自己否定」によって初めて成立するのである。

同時に、我々の「個的自己」は「絶対者」の「絶対的自己否定即肯定」ということ、す
なわち「神の創造」によって成立するのである。「絶対者の自己否定」と「我々の自己」
の「自己否定」が働く「場所」において、我々の「個的自己」、「人格的自己」が考えられ
る。したがって、「死の自覚」において、「我々の自己」の働きとの「絶対者」の働きとが
「逆対応的」に関係する。すなわち、神と人間とは、互いに自己の中に「絶対否定」を含
むことによって相接するのである。ここで西田は大燈国師の「億劫相別而須臾不離 尽日
相对而刹那不对」(XI, 399)という言葉を用いて、神と人間との関係を形容している。
神と人間との間には絶対の断絶（「億劫相別」、「刹那不对」）がある。しかし絶対の断絶が
あるからこそ常に相接する（「尽日相对」、「須臾不離」）のである。このことに関連して、
西田はさらに以下のように述べている。

学者は此点を無視して、唯人間の世界から神を考へ、宗教を論ぜうとする。宗教の問題と
道徳の問題との明白なる區別すらも自覚してゐない。眼を覆うて弓を射んとするが
如きものである。云ふまでもなく、道徳は人間の最高の価値である。併し宗教は必ずし
も道徳を媒介とし、道徳を通路とすると云ふのではない。我々の自己が、我々の自己の
生命の根源たる絶対者に対する宗教的關係に於ては、智者も愚者も、善人も悪人も同様
である。「善人なほもて往生を遂ぐ、いはんや悪人をや」とまで云はれる。根底的に自
己矛盾的なる人間の世界は、我々を宗教に導く機縁は到る所にあるのである。宗教は絶
対の価値顛倒である。此の意味に於て自負的道徳家が宗教に入るのは、駱駝が針の穴を
通るよりも難いと云ふこともできる。(XI, 410 ; 傍点筆者)

我々の「自己否定」の働きと神の「自己否定」の働きが交差する場において、我々の
「絶対的自己否定」が成立する。したがって、我々の側からの「自己否定」だけでは、神
に接することはないと同様に、道徳の立場から宗教への通路はないのである。いくら自己
を否定しても、自分自身を否定する自己が残される。ただ我々が自己の底に、自らを破っ
てくる絶対否定の働きに出会うことを通して、この場合「絶対的自己否定」が成立する。
いわば、「我々の自己の生命の根源たる絶対者に対する宗教的關係に於ては、智者も愚者
も、善人も悪人も同様である。」すなわち、人間全員は「悪人」に他ならないのである。
そこから、我々が何者かが見直されて、それまでの「個的自己」、「人格的自己」の意義が
変わってくるのである。親鸞の「悪人正機」の意味はそこにある。人間の底に「絶対的自
己否定」即「肯定」という「絶対的自己矛盾」が潜んでいる。それ故、我々は自分自身に

よって神あるいは宗教に達することないにもかかわらず、自己の底に「絶対的自己矛盾」に出会う「機縁」を常に持っているのである。

したがって、「宗教的要求」はつねに、我々の存在に対する「絶対的自己否定」、すなわち「悪人」の自覚によって起こるのである。その出处は「我々の自己」ではなく、我々の根底にある「絶対者」に他ならないと言える。そして、西田は、人間の根底にある「絶対的自己矛盾」の事実を宗教的「罪惡」の問題として捉えている。

以上を踏まえて、「宗教的要求」の特徴は以下のようにまとめる。

- ① 「宗教的要求」の出处は「我々の自己」ではなく、我々の根底にある「絶対者」(神)に他ならないと言える。我々の自己の根源に流れている「神」の「絶対的自己否定」の働き(呼び声)によってのみ、「宗教的要求」が聞こえ、我々の側の「自己否定」が絶対に徹底できるのである。
- ② 「宗教的要求」が聞こえることは、人間存在に対する「絶対否定」が知られることであって、それが「悪人」の自覚に他ならない。こうして、人間の根底にある「絶対的自己矛盾」の事実を宗教的「罪惡」の問題として捉えることができる。

2. 「宗教的体験」—「宗教的入信」

「宗教的入信」の特徴について以下のように述べられている。

故に我々の自己が宗教的信仰に入るには、我々の自己の立場の絶対的轉換がなければならない。之を回心と云ふのである。故に回心と云ふことは、往々人が考へる如くに、相反する両方向の一方から他方へと、過程的にと云ふことではない。我々の自己は、動物的でもなければ、天使的でもない。此故に我々は迷へる自己である。一轉してその矛盾的自己同一に於て安住の地を見出すのである。それは直線的対立に於て、單に一方向から逆の方向へと云ふことなくして、親鸞聖人の所謂横超的でなければならない、円環的でなければならない。此でも、対象論理的には、宗教と云ふものは考へられないと云ひ得るのである。故に宗教的回心とか、解脱とか云つても、一面に欲求的に、一面に理性的なる、此の意識的自己を離れると云ふことではない、況して無意識的となるなど云ふことではない。そこでは益々明瞭に意識的とならなければならない、寧ろ叡智的とならなければならないのである。何處までも我々の判斷的意識的自己即ち分別的自己を離れることではない。大拙は之を無分別の分別と云ふ。(…中略…) 之を單に無意識と考へるものは宗教的意識と云ふものについて、何等の理解なくして、唯対象論理の立場から宗教的意識を推論するに由るのである。(XI, 419～420 ; 傍点筆者)

「我々の自己」は、「欲求的」でありながら「理性的」でもある「自己矛盾的存在」である。それ故、「我々の自己」の本質は「迷へる自己」にある。「宗教的信仰」に入ることは、この自己の「自己矛盾」の底に徹する、すなわち「迷い」の底に徹することであり、その「矛盾的自己同一」において「自己の在処」を見出すのである。言い換えれば、「宗教的信仰に入る」ことは、意識的自己や分別的自己を離れるのではなく、その底に徹することに他ならない。そこで、自己の立場の「絶対的轉換」が起こる。つまり、我々が「迷い」を離れるのではなく、かえって真に自分が「迷へる自己」であると気づく。真に自分

が「迷える自己」であることを知ると同時に、迷いの根源に「真の自己」を見出すのである。

上述したように (XI, 411)、仏教では、人間の根本は「迷」にある、「迷」は「罪惡の根源」であるとされている。こうして、自分が「迷へる自己」であるという自覚が根本において宗教的「惡」の自覚とも考えられる。すなわち、自分が「罪惡深重」の存在であると知ることにおいて、「真の自己」が成立する。これこそ、我々の「生命の根本的事実」と言える。したがって、自己の「絶対的轉換」は、従来人々が考えるように、「動物的」から「天使的」になるように、一方向から逆の方向へと「直線的」な変化移行ではない。むしろ、この両方向の「矛盾的自己同一」、すなわち、「迷い」の根源に徹することである。そこにおいて、自分が「迷へる自己」すなわち「罪惡深重」な存在であるがゆえに、自己の根源において「逆対応的」に「神」の「絶対的自己否定」の働きに触れて、そこにおいて「真の自己」を見出す。「惡」の自覚と「真の自己」の自覚は常に表裏一体の関係にある。このように、「宗教的信仰」に入ることは、自己の立場の「絶対的轉換」であり、自己の「根源」において、「惡」を自覚する所に「真の自己」（無分別の分別）に目覚めることである。

我々は「永遠の迷い」＝「惡」の自覚において「永遠の生」に目覚めるのである。その点で、「宗教的入信」（廻心）とは、我々が自己の「根源」に徹し、「永遠の迷い」＝「惡」を自覚することである。このように、我々が自己否定的に自己の「根源」において、「迷える自己」と同時に「真の自己」を見出す時、「宗教的信仰」が成り立つ。「そこから生即不生、生死即永遠である」と言われるように、我々は「宗教的入信」において、「生死」がそのまま「不生不滅」であり、「迷い」がそのまま悟りである世界に開かれるのである。

また、「我々の自己」はその「根源」に徹し、「絶対者」の働きによって「宗教的信仰」に入ることは、実はこの現実世界において、「一瞬も止まることなき時の瞬間」において、自己否定的に自己自身を「絶対現在そのものの自己限定」、つまり「歴史的個」として自覚するのである。「我々の自己」が「歴史的個」として働くことは、我々が時間空間にしながら、それらを超越して現実世界の根柢である「絶対現在の世界」を、自己に表現することによって自己自身を限定し創造することである。言い換えれば、「我々の自己」がいつも日常生活の一瞬一瞬において「逆対応的」に「絶対的一者」に触れているのであり、自己の轉換の機縁は現実の「歴史的な世界」において至るところにある。その点で、西田は、「宗教的入信」が「何処までも平常的、合理的と云ふことは、一面に我々の自己が何処までも歴史的個として、終末論的と云ふことでなければならぬ」というのである。現実の「歴史的な世界」の「個」として、我々はそのまま悟りの世界に生きているにもかかわらず、それを知らない「迷」＝「惡」の存在として、我々の日常の営みの一步一步も「逆対応的」に否定される「血滴々」に他ならない。

このように「宗教的入信」は、惡の自覚のままに神において、真の自己を見出すことである。

以上を踏まえて、「宗教的体験」―「宗教的入信」の特徴は以下のようにまとめる。

- ① 「宗教的体験」は人間が自己自身を超越することではなく、どこまでも自己の本性である「惡」に返ることであり、惡の自覚において、「真の自己」を見出すことである。
- ② 「宗教的体験」は、日常で善し惡しを分かれて見る「意識的自己」を離れることではなく、むしろ自らの「迷い」の姿を、神仏の大智大悲と迷いの「一人」である自分が同時に対応する「場」において、徹底的に見つめることである。

- ③ それは、個人の意志が解消されるのではなく、人間があくまでも「一人」であること、「意志」を徹底することにおいて、「絶対否定」が行い、自己の根柢に流れている「絶対者」の「意志」いいかえれば「啓示」を接して、それによって「信心」がよみがえるのである。
- ④ 「宗教的体験」は、現実を離れて神と一体となる経験ではなく、我々の自己が現実世界の「個」として、この現実の世界において、常に現に迷いながら、その根本において「神」に触れて、真に自己自身を自覚することである。

3. 「神」

「神」の特徴について、以下のように述べられている。

神は絶対の自己否定として、逆対応的に自己自身に対し、自己自身の中に絶対的自己否定を含むものなるが故に、自己自身によって有るものであるものであり、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、能はざる所なく、知らざる所ない、全知全能である。故に私は仏あって衆生あり、衆生あって仏があると云ふ、創造者としての神あって創造物としての世界あり、逆に創造物としての世界あって神があると考へるのである。斯く云ふことは、神を絶対的超越と考へるバルトなどの考に戻るかも知れない。キリスト教徒からは万有神教的と云はれるかも知れない。併し此にも対象論理的に神を考へるものの誤謬があるのである。(…中略…) 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、自己自身を翻へす所に、真の絶対があるのである。真の全体的一は真の個物的多に於て自己自身を有つのである。神は何処までも自己否定的にこの世界に於いてあるのである。此の意味に於て、神は何処までも内在的である。故に神は此の世界に於て、何処にもないと共に何処にもあらざる所なしと云ふことができる。仏教では、金剛經にかゝる背理を即非の論理を以て表現して居る(鈴木大拙)。所言一切法即非一切法是故名一切法と云ふ、仏仏あらず故に仏である、衆生衆生にあらず故に衆生であるのである。私は此にも大燈國師の億劫相別、而須臾不離、尽日相對、而刹那不對といふ語を思ひ起こすのである。(XI, 398～399；傍点筆者)

「絶対」である「神」を論理的に表現すれば、「絶対の自己否定として、逆対応的に自己自身に対し、自己自身の中に絶対的自己否定を含むもの」である。そのあり方は「絶対の無にして有」であり、「絶対は何処までも自己否定において自己を有つ」とされている。すなわち、「絶対」は「絶対の無」となることによって「自己自身を翻へ」し「相対的」な「有」となる。「絶対」は、こうした「相対的」な「有」である自分自身に対することによって、「相対的」な「有」において初めて自らを「真の絶対」、「絶対の有」として見出されるのである。それが神は「絶対の自己否定」として「逆対応的に自己自身に対する」ということである。言い換えれば、「神は何処までも自己否定的にこの世界に於いてあるのである」。神の存在が完全に否定せられた所、すなわち、神が存在しない「悲哀」があふれる「相対的」な「この世界」においてこそ、神は見出されるということである。この点で、西田は「神は何処までも内在的である」という。

したがって、「神」のあり方はバルトの考えるように「絶対的超越」ではなく、「神は、この世界に於て、何処にもないと共に何処にもあらざるところなしと云ふことができる」とされている。こうした「絶対の無にして有」である「神」のあり方と、従来の「万有神

教」やバルトなどの超越的神学とは本質的に異なっている。神を世界に「内在的」に考えるにしても、あるいは神を世界に「超越的」に考えるにしても、いずれも「対象論理的に神を考へるもの」である。それに対して、西田は「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と考へるのである」とし、「創造者」と「創造物」との「逆対応的」相互関係において「創造者」(神)を捉えている。こうして「神」は「絶対的超越」ではなく、「絶対否定を含むもの」として、常に「逆対応的」に「相対的」なものに対してしているのである。西田は「私は此にも大燈国師の億劫相別、而須臾不離、尽日相對、而刹那不對といふ語を思ひ起こすのである」と語っている。そして、西田は「対象論理的立場」を批判し、「絶対否定を含む」神こそ「真に弁証法的」であると考え、次のように述べている。

単に超越的に自己満足的なる神は真の神ではなからう。一面に又何処までもケノシス的でなければならない。何処までも超越的なると共に何処までも内在的、何処までも内在的なると共に何処までも超越的なる神こそ、真に弁証法的なる神であらう。真の絶対と云ふことができる。神は愛から世界を創造したと云ふが、神の絶対愛とは、神の絶対的自己否定として神に本質的なるものでなければならない、opus ad extra ではない。私の云ふ所は、万有神教的ではなく、寧ろ、万有在神論的 Panentheismus と云ふべきであらう。併し私は何処までも対象論理的に考へるのではない。私の云ふ所は、絶対矛盾的自己同一的に絶対弁証法的であるのである。ヘーゲルの弁証法も、尚対象論理的立場を脱してゐない。左派に於て、万有神教的にも解せられた所以である。仏教の般若の思想こそ、却って真に絶対弁証法に徹して居ると云ふことができる。仏教は、西洋の学者の考へる如く、万有神教的ではない。(XI, 399 ; 傍点筆者)

「絶対否定を含む」神は単にその超越性に満足するものではなく、「一面に又何処までもケノシス的」であると言われる。小坂国継は次のように述べている。「ケノシス」とは、「謙虚、自己を空くすること」である。この言葉は『ピリピ書』二・七に由来する。そこには「キリストは神の形で現れたが、神と等しくなることを固守すべき事とは思わず、かえって、おのれを空しうして下僕の形をとり、人間の姿になられた。その有様は人とは異ならず、おのれを低くして、死に至るまで、しかも十字架の死に至るまで従順であられた」とある。³⁵

つまり、神は「超越的」にあるのではなく、自らを「絶対的否定」して、受肉しむなしくなることで相対的な人間の世界に「内在的」になるのである。同様に、「神の絶対愛」とは「神の絶対的自己否定として神に本質的なる物」と捉えられている。神が「絶対的自己否定」して、「内在的」となることは「神の絶対愛」の現れとして考えられる。このような神のあり方は「何処までも超越的なると共に何処までも内在的、何処までも内在的なると共に何処までも超越的」であると主張されている。また、「絶対否定を含む」ことによって「真の絶対」となるという考え方は「弁証法的」とも考えられる。しかし、西田からすれば「ヘーゲルの弁証法」は「尚対象論理的立場を脱してゐない」のである。「神の絶対愛」を対象的に実体化している所があると思われる。したがって、西田は徹底的に「対

³⁵ 小坂国継『西田哲学を読む 1 一場所的論理と宗教的世界観一』、大東出版社、2008 年、p74。

象論理的立場」を批判し、「絶対」の「絶対的自己否定」を考えることで、「絶対矛盾的自己同一的に絶対弁証法」を主張しているのである。

また、神は「悪魔的」であることに着目する。

神が自己自身に於て自己の絶対的自己否定を含み、絶対の自己否定に対すると云ふことは、単に神のない世界、所謂自然の世界に対すると云ふことではない。(…中略…) 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ない。徹底的に主語的な神、君主的なる神、主体的なる神を否定する世界でなければならない、何処までも反抗的世界でなければならない。(…中略…) 極めて背理の様ではあるが、真に絶対的な神は一面に悪魔的でなければならない。斯くして、それが真に全知全能と云ふことができる。エホバはアブラハムに、その一人子イサクの犠牲を求めた神である(Kierkegaard, Furcht und Zittern)。人格そのものの否定を求めた神である。単に悪(悪)に対して之と戦ふ神は、縦、それが何処までも悪を克服すると云っても、相対的な神である。単に超越的に最高善的な神は、抽象的な神たるに過ぎない。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ない、極悪にまで下り得る神でなければならない。悪逆無道を救ふ神にして、真に絶対の神であるのである。(…中略…) 絶対のアガペは、絶対の悪人にまで及ばなければならない。神は逆対応的に極悪の人の心にも潜むものである。単に鞠く神は、絶対の神ではない。斯く云ふのは、善悪を無差別視すると云ふのではない。最高の完全者を神と考へる如きは、我々の心靈上の事実からではない。対象論理的に神を考へて居るのである、推論によって神を考へて居るのである。(XI, 404～405 ; 傍点筆者)

「神の絶対的自己否定の世界」は「悪魔的世界」である。「悪魔的」であるというのは、「神的」に対立する「悪魔的」ということではない。「悪魔的世界」とは相対的な対立関係を突破したところで初めて開かれる世界である。つまり、「悪魔的世界」とは、神が神自身を否定し、その神格(「君主的なる神、主体的なる神」)をも徹底的に否定し、自らを空しくする(「ケノシス」)ことによって開かれる絶対的な「悪魔的世界」である(XI, 399)。その意味で、上に引用したように、真の「絶対の神」はどこまでも自己否定して「極悪まで下がり得る神」であり、「一面に悪魔的」でなければならない。それだけではなく、「絶対の神」は「悪逆無道」の人間の世界に寄り添い、「絶対の悪人」である人間を救う神でなければならないのである。

したがって、神が一面に「悪魔的」であることは、「絶対の悪人」を救済する「絶対のアガペ」(「神の絶対愛」)の働きの一面に他ならない。絶対的な「悪魔的世界」は同時に「神の絶対愛」の世界であると考えられる。それ故、人間をその「悪」の本質に目覚めさせるため、神は「人格そのものの否定を求めた神」でなければならない。なぜならば、人間が考える「悪」はどこまでも「相対的」な「悪」にすぎず、人間の理性では真の「悪魔的世界」に届かない、どこまでも自己肯定してしまうからである。神の自己否定の働きに面するときのみ、我々の自己が構築した自分都合の良い善悪の世界が崩れ、真の「悪魔的世界」にして「神の絶対愛」の世界に触れるのである。その意味で、「神は逆対応的に極悪の人の心にも潜むものである」と言われているのである。

人間の「絶対的自己否定」を可能にする神は、このように「悪魔的」であり、「悪魔的世界」を開く神である。また、人間の側から見れば、人間の「絶対的自己否定」は「神に

対する時」のみ、「絶対否定に面することによって、我々の自己の永遠の死を知るのである」(XI, 395)。相対的な人間が絶対者に対することはできない。神に対するとき、人間は燃え尽きる。すなわち、それは「我々の自己」が「永遠の死」、「永遠の無」に入ることである。それと同様に、絶対者が相対に対することもない、神が相対的な人間に対するとき、神自身は燃え尽きる。つまり、それは神が自己自身を空しくして「悪魔的世界」を開くことである。それ故、神と人間とは直接に相対するのではなく、また、単に自己否定して相手に対するのでもない、神が自己自身を否定して自己自身に対すると同時に人間が自己自身を否定して自己自身に対すると考えなければならない。このように両者の相互の「絶対的自己否定」を通して初めて、神と人間が接するのである。いわば「直接」に対応するのではなく、「逆対応的」に相手を触れるのである。神と人間の「絶対的自己否定」が交差する「場」は「逆対応的」である。したがって、人間の「死の自覚」の問題を徹底的に考えれば、「罪悪」の問題として考えなければならない。神と人間とは「悪」の自覚において「逆対応的に」接するのである。

このように、「悪」の自覚の体験において、我々に出会われる神は、「対象論理的」に考えるように、「単に鞠く神」でもなく、「最高の完全者」でもない、それは自己自身の中に「絶対の否定」を含み、「悪逆無道」の人間の世界を救う神に他ならないといえる。その神の捉え方は、従来の「対象論理」からではなく、あくまでも「我々の心霊上の事実」をそのままに捉える「場所的論理」である。その点で、西田は「真の絶対者は、論理的にも矛盾的自己同一でなければならない。真の論理とは絶対者の自己表現の形式であるのである。故に弁証法的でなければならない」と言い、「真の論理」と「自己自身を証明する真の事実」の一体性を見出し、それらを「弁証法的」であると言うのである (XI, 405)。

このように、「神」は「絶対無」として、絶対的に自己否定して、極悪・悪魔的要素を含むものである。

以上を踏まえて、「神」の特徴は以下のようにまとめる。

- ① 「神」は「絶対無」として、その中に「自己否定」を含むことによって、「絶対有」として真の自己自身となる。その自己否定によって常に現実世界を創造する創造神である。
- ② 「神」は超越神ではなく、自らを自己否定して、人間の悪に届き、人間を救う神である。つまり、絶対的に自己否定して、「極悪」・「悪魔的」要素を含むものである。
- ③ それゆえ、「神」は「愛」の神であると同時に、「悪魔的」要素をも含んだ「裁き」の神でもある。
- ④ 現実の「歴史的世界」において、「神」は人間にとって「内在超越的」な神である。

4. 神と人間の関係

「神と人間の関係」の特徴について、次のようにまとめている。

神と人間との関係は、人間の方から云へば、億劫相別、而須臾不離、尽日相對、而刹那不對、此理人々有之といふ大燈国師の語が両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云ふのは、我々の自己から起るのではなくして、神又は仏の呼声である。神又は仏の働きである、自己成立の根源からである。アウグスティヌスは、

「告白」の初に、「汝は我々を汝に向けて造り給ひ、我々の心は汝の中に休らふまでは安んじない」と云ふ。(XI, 408～410；傍点筆者)

「神又は仏の働き（呼声）」すなわち「絶対者の自己否定」の働きによってのみ、我々が「自己自身の死」にして「一度的にして唯一的なる自己」を自覚することができる。その点で、「宗教心」は「我々の自己」から起こるのではない。「自己成立の根源」から「絶対者の自己否定」の働きが「神又は仏の呼声」として我々を目覚めさせるのである。そこでは、上に述べたように、「我々の自己」の「不完全性の立場」が崩れ、「我々の自己」の存在に対する絶対な「否定」が現れる。こうして、「我々の自己」の「絶対的自己否定」は「絶対者の自己否定」によって初めて成立するのである。

同時に、我々の「個的自己」は「絶対者」の「絶対的自己否定即肯定」ということ、すなわち「神の創造」によって成立するのである。「絶対者の自己否定」と「我々の自己」の「自己否定」が働く「場所」において、我々の「個的自己」、「人格的自己」が考えられる。したがって、「死の自覚」において、「我々の自己」の働きとの「絶対者」の働きとが「逆対応的」に関係する。すなわち、神と人間とは、互いに自己の中に「絶対否定」を含むことによって相接するのである。ここで西田は大燈国師の「億劫相別而須臾不離 尽日相对而刹那不对」(XI, 399)という言葉を用いて、神と人間との関係を形容している。神と人間との間には絶対の断絶（「億劫相別」、「刹那不对」）がある。しかし絶対の断絶があるからこそ常に相接する（「尽日相对」、「須臾不離」）のである。

このように、神と人間とは直接に相対するのではなく、また、単に自己否定して相手に対するのでもない、神が自己自身を否定して自己自身に対すると同時に人間が自己自身を否定して自己自身に対すると考えなければならない。このように両者の相互の「絶対的自己否定」を通して初めて、神と人間が接するのである。いわば「直接」に対応するのではなく、「逆対応的」に相手を触れるのである。神と人間の「絶対的自己否定」が交差する「場」は「逆対応的」である。

以上を踏まえて、「神と人間の関係」の特徴は以下のようにまとめる。

- ① 神と人間とは直接に相対するのではなく、また、単に自己否定して相手に対するのでもない、神が自己自身を否定して自己自身に対すると同時に人間が自己自身を否定して自己自身に対する「逆対応」のである。
- ② 神と人間との関係は、この現実の歴史的世界において、「我々の自己」がいつも日常生活の一瞬一瞬において「逆対応的」に「神」に触れていることである。つまり、現実の「歴史的世界」の「個」として、我々はそのまゝ悟りの世界に生きているにもかかわらず、それを知らない「迷」＝「悪」の存在として、我々の日常の営みの一步一步も「逆対応的」に否定されるものに他ならない。しかし、それを機縁として、我々が「神」「場所」に開かれる時、「迷」＝「悪」がそのまま「絶対の愛」に包まれることを知る。それによって、自己の根源に脱がれない「迷い」＝「悪」の存在を知ることがゆえに、それに捕らわれなく自由に働くことができる。
- ③ 我々はどこまでも「個」となればなるほど、世界の根柢である「神」に触れるのである。すなわち、「絶対矛盾的自己同一」の立場において、我々は、対象的で抽象的に物事を考え働く「意識的自己」への「執着」そのものを見極め、それに執着することなく自由に働く「歴史的現実」の世界の「個」となるのである。

したがって、西田は「絶対矛盾的自己同一」の論理によって、「神」と「人間」と相互に否定する関係を論理的に説明することができる。『倫理学草案第二』において解決でき

なかった「人間の悪」と「神性の悪」の矛盾は、「逆対応」の論理によって初めて解明されるようになると思われる。

【考察—結論】

本章では、まず、最晩年の「場所的論理」を辿り、「我々の自己」がそれにおいて生き、それにおいて死んでゆく現実の世界、すなわち「矛盾的自己同一的世界」とは如何なるものであるのか、それが如何なる論理構造を持っているのかを論じた。そして、「我々の自己」と「絶対者」、あるいは仏と衆生との間に、相互的な「自己否定」的な対応関係、すなわち「逆対応」があることを論じた。そこで、「我々の自己」はつねに相対的な現実世界において生きていながら、どこまでもその根源において、「絶対的自己否定的」に「絶対者」に触れていることを人間存在の本質にある「悪」の自覚の視点から明らかにした。

重要な論旨について、以下のように示される。

宗教は「或る特殊な人の特殊な心理状態」というものではなく、現実の「歴史的世界」ないし「我々の自己」の成立の根柢である。つまり「我々が歴史的世界から生まれ、歴史的世界に於て働き、歴史的世界へ死に行く」(XI, 447)という「歴史的事実」として、「我々の自己」はそもそも「宗教的」である。「我々の自己」はそもそも「自己矛盾的」存在であり、欲求的であると同時に理性的であり、善を求めると同時に絶えず「悪」に向かって意志し働くものである。こうした「我々の自己」の最も根源的な「自己矛盾の事実」は、自己がその根源において自己を超えた「絶対者」に面する時、自己存在の「死」や「悪」を自覚するところに、かえって「真の個」＝「真の自己」となるのである。

「我々の自己」と同様に、「絶対者」は自己自身の中に「自己否定」を含むことで初めて真の絶対となるのである。すなわち、「絶対者」は絶対的に「自己否定」して、相対的な「人間の世界」に内在的になり、相対的な人間存在に対することによって初めて真の絶対者として現前するのである。このように、「我々の自己」と「絶対者」とは相互的に「自己否定」的に相働くのであり、すなわち、「逆対応的」に接するのである。この経験は、「宗教的入信」といわれる。つまり、「我々の自己」は「絶対者の自己否定」の働きによって、「悪」を知ると同時にそれにおいて「真の個」「真の自己」に目覚める経験である。それはまさしく、西田哲学に通底している「根本経験」に他ならない。「根本経験」は「悪」の自覚の経験として捉える点は本論の主旨である。その経験を「説明する」論理は、従来の「対象的論理」と異なった、新しい哲学とも呼ばれた「場所的論理」によってのみ説明することができると西田が主張している。

「我々の自己」が「宗教的信仰」に入ることは、この現実の世界を離れるのではなく、かえって現実世界、すなわち「歴史的世界」の「真の個」として自覚し、働くことに他ならない。それは、自己の根源に徹することであり、つまり、自己否定的に自己自身を内在的に超越したところにおいて絶対者の自己否定の働きに触れて、それによって「真の個」、「真の自己」となることである。こうした「絶対者の自己否定」即肯定として成立した「我々の自己」はまさしく「創造的世界」の「創造的要素」として働くのである。その場合、我々の自己の根源にある宗教的「悪」の本性は、人世の「悲惨」あるいは「迷」として自覚する。同時に、それを知るがゆえに、人間はそれに捕らわれなく「行為的直観」的に自由に働くことができるのである。

具体的に言えば、「我々の自己」はこの現実の「歴史的世界」の「個」として、迷いながら、迷いを知るがゆえに、迷いを超えて自己の根源において「歴史的世界」の成立の真理を知り、それに従って意志し働くのである。つまり、自己が意志するだけではなく、意識的自己を超えて、しかも意識的自己がそこから成立する「根源」、すなわち「絶対者の

自己否定」としての「真の個」が意志し働くことである。したがって、我々の一つ一つ意志や行為において、根源的には「絶対者」に触れている。こうして、「歴史的個」として働くこととは、我々が罪悪深重な存在、言い換えれば「迷えるもの」として、必ずこの世に迷っていたり、自己の根源的「悪」の本性に陥るものであるが、自己の根源からの「絶対者」の意志に従い、その愛に包まれ、罪悪を悔い改めると意志し行動するものである。それは同時に「絶対者」あるいは「絶対そのもの」の自己表現として、「表現されて表現するもの」である。すなわち意志的に自己自身を創造することは同時に世界自身の自己表現であり、自己形成に他ならない。

したがって、「我々の自己」がいつも日常生活の一瞬一瞬において「逆対応的」に「絶対的一者」に触れているのであり、自己の転換の機縁は現実の「歴史的な世界」において至るところにある。その点で、現実の「歴史的な世界」の「個」として、我々はそのまゝ悟りの世界に生きているにもかかわらず、それを知らない「迷」＝「悪」の存在として、我々の日常の営みの一步一步も「逆対応的」に否定される「血滴々」に他ならない。しかし、それを機縁として、我々が「場所」に開かれる時、「迷」＝「悪」がそのまま「絶対の愛」に包まれることを知る。「我々の自己」は「絶対者」の「絶対否定」即肯定として成立することを自覚し、それによって、自己の根源に脱がれない「迷い」＝「悪」の存在を知ることがゆえに、それに捕らわれなく自由に働くことができる。その場はまさしく「平常底」の立場である。その立場において、我々は、対象的で抽象的に物事を考え働く「意識的自己」への「執着」そのものを見極め、それに執着することなく自由に働く「歴史的現実」の世界の「個」となるのである。

以上を踏まえて、本章で明らかになった点は次のようにまとめる。

- ① 「罪悪」は、単に「我々の自己」の方向において考えるのではなく、自己の「絶対的自己否定」と神の「絶対的自己否定」が相互に出会う場、いわば自己と神との「逆対応的」な関係から捉えられるのである。
- ② 「我々の自己」の「絶対的自己否定」が「絶対者の自己否定」によって成立すると共に、「絶対者の自己否定」と相互に働く場において、「絶対否定即肯定」的に、「真の個」＝「真の自己」が成立するのである。このような「我々の自己存在」の「根本的な自己矛盾的事実」は、宗教的「罪悪」と救いの問題において最もよくその内実を表すことができたのである。
- ③ 「我々の自己」はその根源で神に触れることは、かえってこの現実の「世界」の「唯一の個」と自覚し働くことに他ならない。すなわち、「我々の自己」はその日常活動の一步一步において、逆対応的に「神の自己否定」に触れてそれによって自己の「悪」を自覚し、それを悔い改めて「真の自己」となるのである。したがって、「悪」の問題は常に我々の働きに見られ、しかも、そこで解決されている。

おわりに

序章で論じるように、本論の目的は、西田哲学の奥底に一貫して潜んでいる「根本的な立場」すなわち「根本経験」が如何に深化したのか、また、その「論理」が如何に発展したのかを明らかにすることにある。

本論の一つの重要な問題は、西田哲学に通底している「根本的な立場」「根本経験」をどのように解説するか、また、それをどのような視点から捉えるかである。周知のように、西田哲学において、「宗教」はあらゆる学問、道德、芸術の根本であると位置づけられている。西田によれば、宗教はすなわち、生きることそのことであって、哲学は生の問題、すなわち宗教の問題の解決の知を探るものに他ならないのである。

こうして、「根本的な立場」の内実は、初期において、「主客を超えた立場」から「事実其儘に知る」根本的な経験（即ち「純粹経験」）であるとされる。すなわち「知識及び意志の根底に横われる深遠なる統一を自得する」経験であり、そのことが「宗教的覚悟」であると言えられている。そして、「根本経験」は、最晩年の著作『場所的論理と宗教的世界観』において、すべての人の心の根源から「客観的事実」として現れる「心靈上の事実」（宗教的事実）であるとして展開している。すなわち、「我々の自己」とその根源である「絶対者」との矛盾的でありながら同一であること―「逆対応」的な関係―を知らされることである。西田哲学の特徴は、すべてその根本経験から出立し、また常にそれを根源あるいは帰着点として考えることにありと窺えることができる。

その上、「悪」の問題は、「宗教」において重要な課題の一つとして知られている。「悪」の問題とは、通常考えられている道德上の「善悪」の問題ではない。それは根本的には宗教的「罪惡」の問題であり、すなわち人間存在の本質にある人間そのものをも「絶対否定」する「悪」的な本性に関わるものである。例えば、キリスト教における「原罪」、仏教における「迷い」はそれを指している。

先行研究では、「根本的な立場」「根本経験」の解明が各方面からなされているが、「悪」の問題という視点による考察は取り残されているように見える。従来の研究では、「悪」の問題は西田の中後期の課題として、初期『善の研究』の段階には十分に自覚されていないと指摘される。それ故、多くの研究は『善の研究』を未熟なものとして捉え、その論理の中に「絶対否定」の側面が認められないと主張する傾向がある。

そこで、本論は従来の研究において見逃されている『善の研究』の執筆背景であった『倫理学草案第二』における「悪」の問題に着目し、初期の代表作『善の研究』を再解釈する。その上、宗教的「悪」の問題を切口として、西田幾多郎の思想の奥底において一貫している「根本的な立場」「根本経験」が如何に深化したのかを明らかにする。それによって、本論は「悪」という視点から西田哲学を見てゆき、西田幾多郎の思索に一貫している「根本的な立場」「根本経験」とその論理について、新たな解釈の可能性を探っている。

各章の結論を次のようにまとめる。

「第一章 根本経験―心靈上の事実とその論理の展開」において、西田哲学の「根本的な立場」＝「根本経験」とは、普段、自己意識より確立した一切の価値や分別、さらに自己そのものも突き破られ、自己中心的な見方から一転して、事実ありのままに自覚する経験であることを論じた。まずは、『善の研究』の「純粹経験」にすでにその「芽を出して現れている」ことが窺えることを明らかにした。そして、「根本的な立場」＝「根本経験」の深化、及びその「論理」の展開を明らかにした。最後に「根本経験」は、「宗教」を根

本とする「心霊上の事実」に他ならないことを論証した。

これらの分析から窺えるのは、①西田哲学の「根本的な立場」＝「根本経験」は、初期の「純粹経験」から最晩年の「絶対矛盾の自己同一」に深化していることを明らかにした。それはまさしく「心霊上の事実」として捉えられ、宗教的「悪」の問題に他ならない点があげられた。②その「論理」は「純粹経験」から「歴史的生命的自覚、ポイエシスの自己の自覚の論理」として深化されることが明らかになった。したがって、③「根本的な立場」＝「根本経験」がどこまで展開しても、西田の思索のあり方が「すべてそこからそこへ」という特徴を持っていることを論証した。その上に、④「悪」の問題が、『善の研究』から『場所的論理と宗教的世界観』へ到る根本経験を深める根本的な問題であることをはっきりさせる一貫した切り口であることを論じた。④によって、本論の出発点の正当性とオリジナリティを示した。

「第二章『善の研究』の立場」において、まず、初期西田哲学の「根本経験」である「純粹経験」を「自己」の問題をめぐる、『善の研究』の各章を考察した。「自己」の問題を「悪」の自覚、ないし自己転換の問題として捉えた。すなわち、「悪」の問題を、我々が「偽我」として如何に「真の自己」に目覚めるかという視点から考察することである。従来の研究では、その視点は見られないのである。そこで、「偽我」の転換を考察することによって、初期西田哲学に潜んでいる「悪」の問題を明らかにした。そして、「悪」の問題をめぐる、「宗教的要求」「宗教的体験」（見神の事実）「神」「神と人間の関係」という四点から『倫理学草案第二』と『善の研究』とのテキストに即した比較研究を行った。それによって『倫理学草案第二』における「悪の問題」が如何に『善の研究』において解決されるのかを明らかにし、『善の研究』の立場を明らかにした。

これらの分析から窺えるのは、①「我々の自己」における「真の自己」と「偽我」とはどこまでも矛盾していながら、「偽我」がそのまま「真の自己」と一体になっている構想を主張した。したがって、②『善の研究』において、「悪」は明確な課題として問題化されていないにも拘わらず、「自己」の問題、とりわけ、「偽我」の転換の問題という視点から、「悪」の問題の潜在を主張し、それが「純粹経験」の立場の成立によって解決されることを論証した。なお、③「純粹経験」の直観の立場に立つことによってその背景にあった「独我論」から脱することに成功したと主張した。それによって、『善の研究』においては、「悪」の問題が萌芽的に含まれているという結論に達した。しかしながら、④『善の研究』の論理は「すべてを純粹経験として考える」ところから出発しているので、「悪の問題」の解決が論理の発展を待たねばならないのである。

「第三章『場所的論理と宗教的世界観』の立場」において、まず西田哲学の集大成である「場所的論理」を辿り、「我々の自己」がそれにおいて生き、それにおいて死んでゆく現実の世界、すなわち「矛盾的自己同一的世界」とは如何なるものであるのか、それが如何なる論理構造を持っているのかを論じた。そして、「我々の自己」と「絶対者」、あるいは仏と衆生との間に、相互的な「自己否定」的な対応関係、すなわち「逆対応」があることを論じた。そこで、「我々の自己」はつねに相対的な現実世界において生きていながら、どこまでもその根源において、「絶対的自己否定的」に「絶対者」に触れていることを人間存在の本質にある「悪」の自覚の視点から明らかにした。

これらの分析から窺えるのは、最晩年の西田哲学において、①「罪惡」は、単に「我々の自己」の方向において考えるのではなく、自己の「絶対的自己否定」と神の「絶対的自己否定」が相互に出会う場、いわば自己と神との「逆対応的」な関係から捉えられるのである。②「我々の自己」の「絶対的自己否定」が「絶対者の自己否定」によって成立すると共に、「絶対者の自己否定」と相互に働く場において、「絶対否定即肯定」的に、「真の

個」＝「真の自己」が成立するのである。このような「我々の自己存在」の「根本的な自己矛盾的事実」は、宗教的「罪惡」と救いの問題において最もよくその内実を表すことができたのである。③「我々の自己」はその根源で神に触れることは、かえってこの現実の「世界」の「唯一の個」と自覚し働くことに他ならない。すなわち、「我々の自己」はその日常活動の一步一步において、逆対応的に「神の自己否定」に触れてそれによって自己の「悪」を自覚し、それを悔い改めて「真の自己」となるのである。したがって、「悪」の問題は常に我々の働きに見られ、しかも、そこで解決されている。

全体を通して本論が明らかにしたのは、西田哲学の「根本経験」あるいは「根本的立場」は西田幾多郎の思想に通底している「心霊上の事実」であり、その内実は宗教的「悪」の自覚と救いに他ならないことである。本論は、「宗教的要求」「宗教的体験」（見神の事実）「神」「神と人間の関係」という四点から、『倫理学草案第二』と『善の研究』、さらに『場所的論理と宗教的世界観』を比較した。初期西田哲学の「根本経験」の背景にあった「独我論」の問題、すなわち『倫理学草案第二』において解決できなかった「人間の悪」と「神性の悪」の矛盾は、最晩年『場所的論理と宗教的世界観』において「場所的論理」によって、すなわち人間の「自己否定的」の働きと神の「自己否定」の働きが相互に関わる場（今、ここ）において、初めて解明されるようになると考えられる。

すなわち、従来の研究において、『善の研究』の立場は「純粹経験を唯一の实在としてすべてを考えよう」というものであるから、すべては善であって、「悪」はただ純粹経験の自発自展の一過程にすぎないと見なされる傾向がある。その場合、「人間」と「神」との一致が強調されて、悪が解消されるように見える。しかし、その直前に執筆された『倫理学草案第二』では、「神性」と「人性」との直接的な一致が強調されている一方、その末尾において人間が「自ら欺く」という「人性」の「悪」と、神自身の自己現示ないし人間精神を鍛錬し完成させるための「神性」の「悪」との間に融和できない深淵ないし矛盾が見られる。ここで、西田は「元来神性的なる人間は何故に自らを欺くか」（XVI, 266）、すなわち何故に悪を犯すかの問いを解決できず、「Erbsünde」（原罪）という一語で『倫理学草案第二』を締めくくっている。そこから、『善の研究』の「宗教編」を読み直して、この世に主客の分裂、人と神の分裂をもたらすという「神性」の「悪」は実は「その最深なる統一を現わす」ためであり、いわゆる「アダムの墮落があつてこそ基督の救があり、従つて無限なる神の愛が明となったのである」。すなわち、人間が「罪惡」であることを知り、それを悔い改めることにおいて初めて、神の愛が体験されと考えられる。その時、神の愛の働きにおいて、自己の「罪及苦悩」がそのまま「善」にして「美しき神聖なる者」となした。このように、神性の悪と人間の悪との矛盾は、神の愛の働きと人間が悪を知る働きとの相互限定において解消されると言える。それによって、「事実ありのままに見る」という「純粹経験」の立場は「悪」を善に解消して見るのではなく、悪が悪のままに善であるというような見方である。

しかし、「純粹経験」の論理は、上述したように、すべてを「純粹経験」から説明するという特徴があるから、悪の論理上の基礎付けが十分にできていない。このような「神性」の「悪」と「人性」の「悪」との矛盾統一は『場所的論理と宗教的世界観』において、「絶対矛盾的自己同一」の論理、すなわち「絶対者の自己否定の働き」と「人間の自己否定の働き」が同時に対応する「場所」において初めて説明できるようになった。しかも、そのような場の開けは、あくまでも「絶対者の自己否定の働き」によってのみ起こり得るのである。それは人間の本性に「どうにもならない」ところ、すなわち「悪」や「矛盾」を見

つめるのを徹底することに他はない。その点について第三章は詳しく考察を行った。このように、『場所的論理と宗教的世界観』において、『倫理学草案第二』にあった「悪」の問題は初めて解決できたと考えられる。言い換えれば、西田哲学の深化発展は「悪」の問題の徹底に離れて考えることができないのである。したがって、本論は「悪」の問題という視点から、西田哲学において一貫している「根本経験」「根本的な立場」の内実を捉えることができると主張している。

総じて言えば、本論は従来の研究と異なった視点「悪」の問題から、西田の思索の根底に一貫している「根本経験」、「根本的な立場」の全体像と本質を解明することができる。それによって、最初の著作『善の研究』の中で、当時西田自身が十分に気づいていないにも関わらず、「逆対応」と「平常底」がすでに萌芽的に含まれていることを論証した。つまり、西田の思索の発展完成に伴って、最初の立場に潜んでいるものの真相が初めて明確に照らされるのである。

参考文献

- 安倍能成・ほか編「善の研究」『西田幾多郎全集第一巻』、岩波書店、1965年～1966年
- 安倍能成・ほか編「知識の客観性について」『西田幾多郎全集第十巻』、岩波書店、1965年～1966年
- 安倍能成・ほか編「倫理学草案第二」「純粹経験に関する断章」『西田幾多郎全集第十六巻』、岩波書店、1965年～1966年
- 安倍能成・ほか編「歴史的な身体」『西田幾多郎全集第十四巻』、岩波書店、1965年～1966年
- 安倍能成・ほか編『西田幾多郎全集第九巻』、岩波書店、1965年～1966年
- 安倍能成・ほか編『西田幾多郎全集第十八巻』、岩波書店、1965年～1966年
- 下村寅太郎『下村寅太郎著作集第十二巻 西田哲学と日本の思想』、みすず書房、1990年
- 茅野良男「西田幾多郎初期の思索をめぐって」『西田哲学—新資料と研究への手引き』、ミネルヴァ書房、1987年
- 高坂正顕「西田哲学」『高坂正顕著作集第八巻』、理想社、1965年
- 佐野之人「西田幾多郎の根本経験」『実存思想論集（34）』、知泉書館、2019年
- 小坂国継「西田哲学と宗教哲学」『国際哲学研究2号』、東洋大学国際哲学研究センター、2013年
- 小坂国継「西田哲学と宗教哲学」『国際哲学研究2号』、東洋大学国際哲学研究センター、2013年
- 小坂国継「西田哲学の基礎」『理想』、第681号、2008年
- 小坂国継『西田幾多郎の思想』、講談社学術文庫、2002年
- 小坂国継『西田哲学と宗教（大東名著選）』、大東出版社、1994年
- 小坂国継『西田哲学の研究：場所の論理の生成と構造』、ミネルヴァ書房、1991年
- 小坂国継『西田哲学を読む1—場所的論理と宗教的世界観—』大東出版社、2008年
- 小坂国継注釈『善の研究＜全注釈＞』、講談社学術文庫、2006年
- 上山春平「絶対無の探究」『日本の名著47 西田幾多郎』、中央公論社、1984年
- 上田閑照『西田幾多郎を読む』、岩波セミナーブックス、1991年
- 西谷啓治『西田幾多郎：その人と思ひ』、筑摩書房、1985年
- 藤田正勝『「善の研究」の百年 世界へ／世界から』、京都大学学術出版会、2011年
- 藤田正勝『現代思想としての西田幾多郎』、講談社（講談社文庫）、1998年
- 藤田正勝『西田幾多郎の思索世界——純粹経験から世界認識へ』、岩波書店、2011年
- 藤田正勝注解・解釈『善の研究』、岩波文庫、2012年
- 藤田正勝編・解説「解説」『西田哲学選集別巻二 西田哲学研究の歴史』、燈影舎、1998年