

絶対矛盾的宗教

西田における宗教哲学を読み直す

G・コプフ
Gereon KOPF

はじめに

周知のように、西田幾多郎は、「絶対矛盾的自己同一」や「内在的即超越的」などの逆説的な用語を好んで用いている。「神」を「絶対矛盾的自己同一」として定義したり、宗教を不二二元論的な (non-dualistic) 構造で把握したりしようとするのだが、言うまでもなく、それが何を意味するのかという疑問は残る。また、内在と超越の相違を拒否して、事実そのものが内在的即超越的・超越的即内在的であるというように述べることは、どういう意味なのであろうか。さらに具体的に言えば、伝統的に超越または超越と内在との交差点に関わるものとして定義された「宗教」という概念に対しては、西田はどのように挑むのであろうか。

私見によれば、西田哲学における「場所」の概念がアリストテレスのいう「述語になれない」「基体」(hypokeimenon) の基盤を揺がすのと同様に、西田の宗教哲学も宗教の類型論のみならず、含意として宗教¹、神、無限などの概念の基盤を危うくすると考えられる²。デヴィッド・ロイ (David Loy) は自らの「不二元論 non-dualism」において「脱構築」(deconstruction) という概念を東洋思想に適用したが、「脱構築」を造語したデリダの目的は西田哲学とは異なると思われるので、本稿では「基盤を揺がす」、「基盤を覆す」、ないしは「掘り崩す」などの表現を用いることにする。

なお、西田の「絶対矛盾自己同一」と「超越的即内在的」という概念は、最近の宗教学で展開されているように、宗教即宗教という概念を批判し、聖と俗との隔離を拒否している。むしろ、モダニズムにおける宗教観の批判と拒否は新しいことではないが、モダニズム的な文脈で発展した西田哲学はモダニズムに対する批判を含んでい

るばかりではなく、ポストモダンの宗教観を支持する哲学的原理を提示していると考えられる³。

そこで本稿では、最初に述べた二つの疑問に対して答え、次にポストモダンの宗教観を支える哲学的な基盤を発展させるために、西田哲学における宗教概念と類型論を論究する。最後に、西田の不二二元論的原理を方法的な道具として活用して、その概念と宗教哲学を読み直す。

宗教的な要求

『善の研究』や宗教に関する講義で、西田は、宗教が人間存在の一番深い次元であり、一般的かつ本質的であると述べている。そして、この宗教概念は19世紀後半と20世紀前半のポール・ティリッヒ (Paul Tillich, 1886-1965)、ルドルフ・オットー (Rudolf Otto, 1869-1937)、カール・ユング (Carl Gustav Jung, 1875-1961) に代表されるモダニズムの典型的な宗教観を構築している。西田は、特にティリッヒの「究極的関心」(“was uns unbedingt angeht”)⁴とジョン・ハッチントン (John Hutchington) の「究極的価値」(ultimate value) のように、「宗教の要求」を人間存在の基礎とし、全ての関心を包んで越えるものとして定義している⁵。「宗教の要求」が「命の要求⁶」や「意志の要求⁷」であるように主張している。つまり、西田によると、「宗教の要求」は「知的要求」、「美的要求」、及び「道徳的要求」を包んで超えると言うのである。例えば西田は、カンタベリーのアンセルム (Anselm of Canterbury, 1033-1109) の「存在論的証明」に代表される中世のスコラ哲学 (scholasticism) を「知的な規範意識」と見なしている。同時に、アンソニー・シャフツベリー (Anthony Ashley Cooper Shaftesbury, 1671-

1713) の言う「美的なるもの」と宗教的なものを融合したり、「知的なるものと道徳的なものとの二つの要素を調和⁸」させたりする「宗教の熱情」を、「美的規範意識」と同定している。そして、カントの「実践理性批判」を「道徳規範意識」のプロトタイプとみなしている。ここで例としてあげた哲学者の見解は不十分であるから、西田がこの「知的要求」、「美的要求」、「道徳的要求」という三つの要求をすべて拒絶することは言うまでもない。しかしながら、最も重要なことは、西田がこの三つの概念について宗教論における二律背反、つまりあいまいさと両義性を解決することが不可能であるように主張していることである。

それを例証するために、西田は「叡智的世界」で導入した「知識」・「感情」・「意志」を含む認識論的体系とは異なるが、芝居の例を用いる。そこでは先述の三元的体系を反映している。「知的要求」は観客に、「道徳的要求」は役者に対応させる。観客は芝居の動作と進行から隔絶されて、対話に参加しないが、逆に観察者の立場に基づく受動的な態度を持つ。そうすると、芝居の観客は「知的要求」を例証すると言える。それに反し、パフォーマンスに能動的に携わる役者は行為主体としての主観の局面を典型としている。トマス・カスリス (Thomas Kasulis) の言葉にしたがえば、ある意味であらゆる主張や識別は、極端な対立の立場の一つの局面だけを照らすことで、必要としたり適合しなかつたりする局面に影を落とすことになる⁹。その意味で、西田はこの芝居の例について次のような説明をしている。

大なる芝居が演じられてをり、そこでは、我々は役者でもあり観客でもある。単に観客ならば芝居の進行に対しては純粹知

要求	芝居にある機能	世界観
知的要求、美的要求	進行と離れた観客	二元論
道徳的要求	進行に没入する役者	一元論
宗教的要求	役者にして観客	不一不二元論

表1 西田における要求の体系、それを例える芝居についての話、およびそれに基づく世界観

的にあるいは美的であり、又単に役者ならばその役者に没入して芝居に進行をかんずる余裕がないであろう。併しわれわれは役者にして観客であるから演ずるとともに全体の進行を感じる¹⁰。

つまり、人間存在は一つの立場からだけみるのでは不十分なほどにあいまいであり、したがって、観客と役者との両局面、すなわち主客の統合が必要であるというのである。「要求」という用語を使えば、宗教的要求とは、客観的な知的要求と主観的道徳的要求の重大さを認め、両者を調和できないと思われるものに統一しなければならぬことを意味する。西田によれば、宗教的要求以外にも、人間存在の中にある基本的な二義性またはあいまいさを概念的に表すことができるという。そのあいまいさは、西田の宗教論で「絶対矛盾的自己同一」のようなパラドクスの、否、矛盾的概念によって表されている。ある意味で、表1で示すように、西田は、観客と芝居の進行との区別を表わす「知的要求」や「美的要求」とその区別を溶解する「道徳的要求」との二者択一の代わりに、「宗教的要求」を不一不二元論的原理として導入すると言えるのである。

西田における「神」概念

西田は「神」という概念を二つのアプローチから発展させている。まず「神」とは、それがなければ宗教が存在できないような

基本的概念をなしており、また神は自己自身の基盤であると言われる。ところで、「神」は西田哲学の中で中心的な役割を担っているにもかかわらず、西田はそれを明確に定義していない。むしろ、間接的かつ否定的な表現を用いて、「超越的な君主」を主張する唯一神教と「神人同質」を主張する汎神論、そしてあらゆる種類の神秘主義を拒否する。なぜなら、西田によれば、「超越神」という概念は形而上学的な、精神的な、あるいは倫理的な立場からは支持できないものだからである。創造には、西田の言葉を使えば、「作られたものから作るものへ」のような、内在的否定の過程と転換が必要であり、精神性は愛と知との統一でなければならない。倫理学について言えば、もし倫理学を他律的として理解すれば、ある権力が「善は何か」ということを決定すると考えられる。しかし、君権的権力説によって「善なるが故に神之を命ずるのではなく、神之を命ずるが故に善なるのである¹¹」。この場合、「善」を「権力」と見なすと、非倫理的になる。

汎神論については、西田がそれを拒否する理由は、神は「何処までも超越的」と共に何処までも内在的、何処までも内在的になると共に何処までも超越的な神こそ、真に弁証法的なる神¹²」であるからである。さらに、西田は彼自身の宗教観を「萬有神教的といはれるかもしれない。併し此にも対象論理的に神を考えるものの誤謬がある¹³」と論究している。神秘主義も「対象論理の

宗教の類型	神の概念	神人の関係	世界観
唯一神教	超越的	神人区別	二元論
汎神論	内在的	神人同性	一元論
真の宗教	超越的即内在的	区別でも同一でもない	不一二元論

表2 西田哲学における宗教の類型論と神の概念

立場」に立って神を対象化したり、「抽象的概念」に陥っていると言えよう。詳論すれば、西田はあらゆる神論を「対象論理」、すなわち抽象的と拒否する代わりに、鈴木大拙が金剛経から展開した「即非の論理」を借り、それを西田自身の「絶対矛盾的自己同一的に弁証法であるもの」と同定する。「即非の論理」に従って「絶対矛盾的自己同一」として定義すれば、神は超越的でもなければ、内在的でもないような超越的即内在的なものとなる。そのような「即非の論理」に立ち、次の表のように、唯一神教の二元論と汎神論における一元論を超える宗教を西田は「真の宗教」と呼んでいる。ある意味で、西田が有神論を批判することは特定の表現とか象徴と無関係に、むしろ象徴を現実化する解釈体系を掘り崩すことであると言えよう。換言すれば、「神」または「超越性」という概念ではなく、むしろ神と悪魔、また超越と内在とを区別する概念体系、すなわち二元論の根底を覆すのである。西田が宗教類型論を論究するのはこの二元論の批判を反映している。

宗教の類型論

西田は「包含的な二元論」を論じる際にもドイツの19世紀的な観念論における類型論を二元論的として批判することによって、先程述べたような不二元論を支持する。西田は『宗教学』という講義集で普遍的に議論しているように、二つの類型を主観と客

観の代表として対立的に据える。『善の研究』で唯一神教と汎神論を対立するものとして据えているが、宗教学講義ではヘルマン・ジーベック (Hermann Siebeck, 1842-1920) の用語を借りて、「救済宗教」と「道德宗教」とを対比している。この基本的な類型論は、理想主義的宗教と自然主義的宗教を含む複雑な類型論を単一化することによって成立する。キリスト教と仏教から代表された「救済宗教」の場合には人間が外、例えば神や仏から救済をうけながら、自然宗教によって例証された「道德宗教」の場合には自己肯定され、自然が神化されたのである。それに加えて、大乘仏教¹⁴はこの類型論に適合しないので、ある意味でその類型を間接的に批判する、と西田は主張する。この論究の中で一番大事な点は、西田がその類型論を日本仏教における自力・他力のレトリックと比較していることである。言うまでもなく、自力宗教を道德宗教に、他力宗教を救済宗教に対応させることは、ある程度可能性である。そこで、西田は「救済宗教」と「自然宗教」について、「この二つの方向の真の関係は、只二者が相互反対する方向にあるのではなくして互によく一致して初めて真の宗教が生ずる」、また自力・他力の類型論では「他力宗教の極致と自力宗教の極致とは合一する¹⁵」と言う。換言すれば、西田の主張の要点は、両方の類型論が適当ではないのでそれらを拒んでいることである。のみならず、類型論の失敗と宗

ジーベックの類型論	西田の類型論	世界観
救済的宗教	他力宗教	二元論
道徳的宗教	自力宗教	一元論
なし	眞の宗教	不一不二元論

表3 ジーベックと西田の類型論の比較

教の逆説的な特殊との関係をみている。だからこそ、その関係を明確化するために、西田は他力・自力の論究を深めようとするのである。

西田は自力宗教と他力宗教が分離できないことを遺稿『場所の論理と宗教的世界観』で次のように確認している。「自力的宗教というものがあるべきでない。それこそ矛盾概念である。仏教者自身も此に誤って居る。自力他力と云うも、禅宗と云ひ、浄土真宗と云ひ、大乘仏教として、固、同じ立場に立って居るものである¹⁶」。その意味で武田龍精は、西田にとっては自力と他力の区別が宗教の典型というよりは二つの方法を指示していると論じているが、彼も西田の解釈を支持していると言える。彼は「若し他力が個人的自我の脱却を意味しているのであるならば、禅こそまさしく他力的であると言うことができるし、また、若し、自力が眞の我・本来の自己の開發を目差すことであるならば、念仏こそまさしく自力的であるとも言っているのである」。それ故に、「自力と他力との関係について見ても、この両方面の一致を見ることができる¹⁷」。そうであれば、「自力宗教」と「他力宗教」の類型論、すなわち「自力宗教」と「他力宗教」の区別には意味がないばかりか、弁護の余地がない。そこで、西田は「自力」と「他力」、つまり二元論的類型論に代えて、「経験の最終統一」、「絶対愛」、および「宇宙の自覚」などのように徹底した不一不二元論

を提示していると言える。西田にとって「神」とは超越的でも、内在的でもないが、同時に超越的でも内在的でもある。したがって、西田の用語に従えば、「超越的即ち内在的」、「内在的即ち超越的」であると言われるのである。

「絶対矛盾的自己同一」としての宗教

もちろん、西田において「超越的即ち内在的・内在的即ち超越的」とは、超越的なものと内在的なものとの矛盾的自己同一として理解されていることはいうまでもない。しかしながら、その場合、それが具体的に何を意味するのだろうかという疑問が起きる。前述のように、西田は「超越的即ち内在的」という考えから超越と内在の二元論の基盤を覆すのだが、超越と内在が同一でもなければ差異でもないため、内在が超越に没入しないし溶解するわけではない。小坂は『西田哲学と宗教』で、西田がむしろ超越と内在の平衡をそのように暗示することを指摘する。そして、小坂は、西田哲学における「絶対矛盾的自己同一」という概念が抽象的すぎるが、西田が『場所の論理と宗教的世界観』で哲学ディスカールに導入する「逆対応」と「平常底」という概念によってその具体化がなされる、と言う。つまり、西田哲学における「逆対応」とは超越と内在との平衡を導入し、「平常底」とはその平衡を超越と内在の問題に適用することである、と小坂は解釈するのである。

西田は親鸞から借りた「逆対応」という概念で神と人間の関係を表現する。その意味で、一方では「自己が（中略）自己自身を超えて絶対的の者に応ずる¹⁸」、他方では「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¹⁹」み、つまり「神と人間の対立は、何処までも逆対応的である²⁰」。この場合「神の自己否定」が人間であるので、最初の二つの引用は同じような内容に見えるが、その相違はある前者が自力宗教を、後者が他力宗教を表わすと言えよう。そこで、自力であると同時に他力であるという真の宗教における神と人間の関係が平等的即ち平衡的であることを、西田は「逆対応」と称するのである。換言すれば、神が絶対無、すなわち場所の象徴として西田哲学の中ではいつでも中心的な場所を占めているにもかかわらず、神と人間とは相互的に作用したり、触れ合ったりする。つまり、絶対無が最も根本的な原理ではあるが、その不均衡なものに神と人間の均衡を補足するかぎり、西田哲学が真の不二二元論になる可能性が開かれるのである。そこで、小坂は「逆対応」の原理が神人の関係からさらにあらゆる対立的な事象にまで延長できることを次ぎのように指摘する。

逆対応とは、一言で言えば、絶対と相対、無限と有限、一と多のように、全く対立的なもの、方向を逆にするものが、相互に対立しながら、また方向を逆にしながら、しかも自己否定的に対応し合っているというパラドクシカルな関係を表示する概念である²¹。

そこで、「逆対応」の原理があらゆる対立関係に適用できるのであれば、超越と内在という関係も「逆対応」として取り扱える。そうするために、西田は「平常底」という

概念を導入するのである。

西田は、臨済録から借用した「平常底」が「常識と混同せられて」はならず、「我々の自己に本質的な一つの立場」であり²²、同時に「常識の中にまた平常底的立場が含まれて居る」と述べる。このように理解された「平常底」という概念は、「あるがままになること²³」、また「宗教的な立場²⁴」を表わしており、本質と常識の両面を含蓄している。すると、「最深にして最浅、最遠にして最近、最大にして最小²⁵」のような逆説的体系を持っていることになる。というのは、西田哲学における宗教とは、キリスト教と異なり、絶対の体験を終末に先延ばしせず「我々の日常の生活を深く掴む²⁶」だけでなく、「宗教は平常心を離れるのではない²⁷」。それゆえ、宗教がいつでも現在において据えられるだけでなく、日常の局面をも持っていることは、西田哲学における絶対の自己否定という原理的一貫性に則している。自己否定の原理に従えば、絶対、例えば神は絶対であるために自己を否定しなければならず、自己否定として自己自身を表現すると言える。それ故に、西田は、神が必然的に自己否定する形で悪魔や人間や生死で自己表現すると言うのである。

その論理を本稿の問題に当てはめると、西田にとって宗教は日常から切り離されず、宗教の内容も日常的なもので表現されるので、日常的なものも宗教化していると言える。この意味で、「正法に不思議なしと云はれる。神秘的なるものは、我々の実践的生活に何の用をもなすものではない。宗教が或特殊な人間の特殊の意識である云ふならば、それは閑人の閑事業たるに過ぎない²⁸」のである。換言すれば、宗教は普通の人間、および普通の事業であるし、「真の文化は宗教的でなければならぬ共に、真の宗教は

基本的な原理	実践的な立場	エリアーデの範疇	世界観
内在	非宗教なもの	俗	二元論
超越	宗教的なもの	聖	一元論
超越即内在	宗教即非宗教	聖即俗	不一二元論

表4 西田哲学における宗教的なものと非宗教的なもの

文化的なければならない²⁹」と西田が述べているように、あらゆる人間存在の現象がどこまでも宗教的になると言える。例えば三木清によると、宗教が文化の基盤であるかぎり宗教と文化は切り離すことができないものである³⁰。西田が「純粋と不純粋と（中略）の区別があるのではなく、厳密に論ずれば経験は悉く同一」³¹であると述べているように、宗教的なものが文化や学問のような非宗教的なものから離れて存在できないだけでなく、宗教的なものと非宗教的なものとは「区別があるではなく、厳密に論ずれば（中略）悉く同一」であると言える。したがって、宗教的なものと非宗教的なものと、すなわちエリアーデの主張する聖と俗との違いは認めがたくなるのである。

西田に従って宗教が非宗教的なものを離れられないとすれば、では宗教とはどういう意味で理解したらよいのだろうか。先述のように、西田は内在即ち自己が超越即ち神に没入するという神秘主義を絶対的に拒否し、宗教的なものは非宗教的なもので表現すると指摘する。西田にとって宗教は宗教的要求・知的要求・道徳要求の基盤を成すばかりでなく、宗教学講義では、科学と道徳で表現され、「真の学問及び道徳は宗教を純化するものである³²」と主張する。「狂信者よりもケプレルやニュートンの様に天体の運動の合法則性によって敬虔なる畏敬の念を感じた人のほうが深く宗教的である³³」ので、西田の宗教観はある意味で高橋里美

が述べたように「救いの問題は、（中略）起きている現実の問題である³⁴」宗教観に似ている。しかし、高橋が「有限者は真の無限者になりえない³⁵」と見る代わりに、西田は無限者が有限者によって表現されると考える。西田の宗教観に従えば、神秘主義のような「宗教的なものが非宗教的なものに浸透すること」に、高橋の言うような「非宗教的なものが宗教的なものに浸透すること」を加える。その上で、ケプラーの天体の運動の合法則性を宗教の表現と見なすほど、宗教的なものと非宗教的なものとの相違を排斥することが必要である。この宗教観を表4で示す。

超越即内在に関する三つの解釈

超越即内在をめぐっては、京都学派の中に極端な三つの立場を確認することができる。それぞれが超越即内在という概念を自分の哲学体系の中心としているが、最初の立場は超越の原理を、次の立場は内在を、そして三番目の立場では超越と内在の平衡性を主張しているように思われる。

最初の立場の代表者が西谷啓治である。存在論について言えば、西谷はもちろん西田哲学における超越即内在の原理を受け継いで強調している。しかし、西谷哲学はメタ・ディスカールのレベルで超越と内在の平衡を失う。つまり、西谷哲学では超越即内在の立場に立つ「悟性」を、超越と内在を区別する「理性」と識別するのみならず、

悟性が完全な立場として理性よりも評価されている。そのため、超越即内在という原理は超越と内在を区別する日常的立場からみれば超越的になる。なお、西谷は超越即内在の立場を「空の立場」ないし「神秘主義の立場」と称して科学から区別し、西田に対して宗教と科学との「相剋関係」を主張する。その意味で、超越即内在という原理を保持しているにもかかわらず、超越と内在を統一する立場を超越的、超越と内在を区別する立場を内在的とする限りにおいて、西谷哲学の立場は比較的言えば超越的となる。

それに対して、超越即内在という原理を受け継ぎながら内在的な哲学体系を創造している哲学者は、高橋里美である。高橋は、超越即内在、すなわち一即多という原理は概念的に必要であるが、論理的に弁護の余地がなく、人間存在が時間的かつ歴史的であり、「有限者は真の無限者になりえない³⁶」ので、将来永遠に先延ばしされなければならない、と言う。より詳しく言えば、「絶対が完全な相対と同一ならば、すべてが絶対となり、あるいはすべてが相対となり、(中略)それにゆえに絶対と相対とは区別されなければならない³⁷」ので、「絶対」と「相対」、否「全体」と「部分」は統一できない、と。したがって、到達不可能な完璧さと時間的に完結している相対的な人間存在から、小坂が呼ぶ「内在的二元論ないしは潜在の二元論³⁸」になる。すると、高橋の宗教観は「即身成仏ではなく、即身非成仏である³⁹」。先程引用した「救いの問題は、(中略)起きている現実の問題である」と言われるように、宗教の内容は絶対に内在的になる。しかし、特に終末論を現在に据えている西田が、現在を宗教の場所と同定するのに反対し、高橋が西田哲学における「永遠の現在」

に対して批判的であるという相違がある。西田が創造した「永遠の現在」という用語が指示する瞬間は、「絶対無」という言葉によっても表現される。高橋は「絶対無」が永続的な瞬間の連続で表されるのは興味深い解釈であることとみなしている。しかし「絶対無」が永続的な瞬間の連続として表現されるのであれば、完全に表現されてしまうことは永遠に先延ばしされる。絶対と相対は互いに両者を喪失せずには統一できないので、絶対と相対とを統一する「永遠の今」は不可能であるとして斥けるのである。したがって、永遠であるかぎり「永遠の今」も絶対と超越即内在のように永遠に有限者に到達することがないので、未来永劫に先延ばしされることになる。すると、高橋によれば、宗教は現在のことだけではなく、内在のことに関わらなければならない。

西田は、ある意味で西谷や高橋の立場とは異なる立場を取る。つまり、西谷の立場にやや近いが、絶対と相対、超越と内在、また神秘主義と「世俗主義」(secularism)を平衡に保とうとしているように思われる。『働くものから見るものへ』でも、「場所の論理」、すなわち「述語の論理」を創造しながらも、場所の一般者の「普遍主義」(universalism)、すなわち一元論には陥らなかった。むしろ一元論に対抗する形で、西田はフッサールの現象学の用語を借りて、一般者、すなわちノエシスに、個物、すなわちノエマが没入するのに、ノエシスとノエマが相対していることの平衡を示唆する。先程述べたように、西田は『場所の論理と宗教的世界観』で同じように絶対と相対を均衡させて考えている。西田によると

絶対者は対を絶したものではない。対を絶したものは、絶対ではない。自己自身の中に絶対的否定を含む真の絶対者の自

宗教観	宗教の内容	世界の局面	(比較的)世界観
内在的宗教	内在	ノエマ的	二元論
神秘主義	超越	ノエシス的	一元論
西田の宗教観	超越即内在	両方	不一不二元論

表5 京都学派における三つの宗教観

己否定即自己肯定として、何処までも多と一との矛盾的自己同一的に、絶対現在の自己限定として、此れの歴史的世界が成立するのである⁴⁰。

結局、西田哲学は「述語の論理」、あるいは絶対者の哲学であると言えるが、西田は最初から最終まで驚くほど徹底して絶対主義、一元論、また神秘主義を不十分なものと見なしている。ただし、西田は神秘主義等を単に拒絶しているのではなく、ある意味で神秘主義を超越即内在のノエシス的局面として、また高橋哲学のような内在的宗教をノエマ的局面として自分の哲学体系に取り込んでいる。そうであればこそ、先述のように、西田哲学における宗教観では超越即内在という概念によって伝統的な宗教の定義と類型論を批判し、宗教の領域と文化及び歴史とをまとめるように敷衍させる宗教定義のみならず、内在宗教と神秘主義を包み込むような宗教解釈を提示していると言えよう。

結論

以上述べてきたように、西田にしたがって宗教が超越的即内在的であると考えれば、西田の宗教観にはどのような意味が含まれているのであろうか。当然だが、西田の宗教哲学は、さまざまな宗教伝統で表現される宗教体験に関する記録を反映している。例えば、大乘仏教的な輪廻と涅槃の不一不二元論とか、キリスト教的な、互

いに混合することのない「完全な神性と完全な人性」を守るための「二つの本性・唯一のペルソナ」というカルケドン信条などは、西田哲学における超越即内在という原理を例証するものと言える。しかし、それ以上に超越即内在という原理を最も明瞭に例証するのは、ヴェーダーンタに属するシュリ・アウロピンドが述べた言葉のように思える。内在が存在しない神秘主義の場合について、彼は次のように述べている。

[一元論の場合には]存在しない魂が追求しなければならない至高善としての幻想的な非実在的世界において、われわれは幻想的な非実在のなしがらみからの逃避に到達する⁴¹。

つまり、宗教的实践と救済に何らかの意味があるとすれば、超越即内在という原理を前提にしなければならないのである。

それに従うことはむずかしいことではないが、さらに哲学的な問題として、超越即内在、宗教即非宗教という概念が一つの言語ゲームをなすのか、また真正な意味を持っているのが問われなければならない。西田の宗教観、否、西田の宗教の類型論に対する批判はある種の言語ゲームを成すのであるが、ウィトゲンシュタインに従えば、言語ゲームは言語ゲームとしても無意義的であるわけではない。また、言葉と概念体系が絶対的な意味を持つような見解を掘り崩す思想を表わしている。その意味で、西田の弁証法的な言語ゲームは、宗教類型論

における概念ならびに概念と概念との間にある相違を弁護の余地のないこととして排斥し、その意味を段々変質させていく。したがって、西田哲学における宗教的なものと非宗教的なもの、即ち聖と俗は異なったものなのではなく、「超越即内在」という概念は一つの事実の二面を指示するものなのである。ここに、先述の西田哲学における二元論批判があると言えるのである。

このように考えてくると、西田哲学における宗教観はポストモダンの宗教観に少なからず接近してくるようになる。特に西田が『善の研究』と「宗教学講義」で宗教の本質を考察しているような印象を受けるが、結局はそれを不可知だからとして排除する。また、宗教の本質を拒否し、宗教と非宗教との相違を溶解して宗教という概念がある意味で解体すれば、西田はモダニズムのプロジェクトから離れて除々にポストモダンの立場へ向かうことになる。さらに、「真の文化は特殊な人間的（中略）真の特殊な人間は文化的」であり、「歴史的世界は（中略）内在即超越、超越即内在的⁴²」宗教と歴史は区別できないと主張するに至っては、西田の宗教観は「市民宗教」（civil religion）や、キャサリン・アルバニーズ（Catherine Albanese）が導入した「文化宗教」（cultural religion）などの思想を内包していると言えよう。そればかりではなく、ポストモダンの宗教定義に特徴的な「世界内的超越」（this-worldly transcendence）⁴³という考え方も反映している。もちろん、西田哲学をポストモダンの呼ぶのは困難であるし、重要でないかもしれない。しかし、ポストモダンの宗教観に対する類似点があり、伝統的な宗教経験やポストモダンの宗教現象を支えている概念体系を備えているため、西田の宗教観は、今日でも現

代的な宗教哲学にさまざまな洞察を寄与できると考えられよう。

注

¹ 西田、15: 222–38. 西田幾多郎の著作は『西田幾多郎全集』岩波書店、1988年を用い、以下、巻数と頁のみを表記することにする。

² 藤田正勝によると、「西田がしたのは、その意味で近代の哲学を突き崩し…その意味で近代の哲学に 脱構築 がそこではめざされていたと言っている」（藤田正勝『現代思想としての西田幾多郎』講談社、1988年、212頁）。

³ 例えば、中村雄二郎はポストモダンと西田哲学の中にある三つの類似点を発見している（中村雄二郎『西田哲学の脱構築』岩波書店、1987年、13–20頁）。

⁴ Paul Tillich, *Systematische Theologie* (New York: Walter de Gruyter Verlag, 1958), 19–21.

⁵ ティリッヒの用語にしたがって、ハッチントンは宗教の本質を「ultimate value」として定義する。それは人間存在の基本的、徹底的、神聖的な局面を成し、象徴で表現され、且つ「儀式的文化」を発生すると言われる（John Hutchington, *Paths of Faith* (New York: McGraw-Hill, 1969), 5–9.

⁶ 西田、1: 170及び15: 263、286.

⁷ 西田、1: 170.

⁸ 西田、15: 285.

⁹ カスリスは次のように述べる。“Any assertion (or position for that matter) or distinction only highlights one aspect of a situation and, in so doing, casts into shadows an equally important, though incompatible aspect.” Thomas P. Kasulis, *Zen Action/Zen Person* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1981), 22.

¹⁰ 西田、15: 291.

¹¹ 西田、1: 126.

¹² 西田、1: 399.

¹³ 西田、11: 398.

¹⁴ 言うまでもなく、今日の立場から見れば、そのような類型論はいろいろな問題を持っている。しかし、本論の目的はジーベックと西田の

類型論を評価することより、西田の議論を評価することにある。

¹⁵ 西田、15:330.

¹⁶ 西田、11:411.

¹⁷ 武田龍精『親鸞浄土教と西田哲学』永田文昌堂、1991年、368頁。

¹⁸ 西田、11:448.

¹⁹ 西田、11:398.

²⁰ 西田、11:409.

²¹ 小坂『西田哲学と宗教』大東出版社、1994年、327頁。

²² 西田、11:451.

²³ 藤田、210頁。

²⁴ 小坂、1994年、337頁。

²⁵ 西田、11:453.

²⁶ 上田閑照『西田幾多郎』岩波書店、2002年、251頁。

²⁷ 西田、11:454.

²⁸ 西田、11:454.

²⁹ 西田、11:460.

³⁰ 西田によると、宗教は文化の基盤をなしている(西田、6:426)。

³¹ 西田、15:191.

³² 西田、15:334.

³³ 西田、15:334.

³⁴ 高橋里美『高橋里美全集』5巻、1973年、28頁(以下、5:28と表記)。

³⁵ 同上、5:9.

³⁶ 同上、5:9.

³⁷ 高橋、1973年、3:304.

³⁸ 小坂国継『西田幾多郎をめぐる哲学者群像』ミネルヴァ書房、1997年、198頁。

³⁹ 高橋、1973年、5:28.

⁴⁰ 西田、11:447.

⁴¹ Sri Aurobindo, *The Life Divine* (Lotus Publications, 1939), 38.

⁴² 西田、11:442.

⁴³ Zygmunt Bauman, "Postmodern Religion?" *Religion, Modernity, and Postmodernity*, Paul Heelas, ed. (London: Blackwell, 1998), 69.

* 松戸行雄と長谷千代子のお二人には、読んでいろいろコメントしていただいた。ここで改めて感謝したい。

Gereon Kopf
Luther College
本研究所客員研究所員