

# 京都学派における「宗教」の概念

氣多 雅子

## 一 「宗教」という概念の成立

「宗教」という語が日本語を話す人々の間で現在どういう意味で用いられているか、それを明示することは非常に難しい。この語が何らかの程度、価値的評価とそれに関係した感情的陰影を引き起こすものであり、その価値的評価と感情的陰影が人によって大きく異なることが、この語をほとんど定義不可能にしている。広辞苑(第二版)には「神または何らかの超越的絶対者、或いは卑俗なものから分離され、禁忌された神聖なものに対する信仰・行事またはそれらの連関的体系」と記載されている。この記載が宗教学の研究を踏まえて慎重に検討されたものであることは明らかであるが、これが決して十分でないことは、その後にくつか記述が補足されていることから伺える。

「宗教」の語がこのような意味で用いられるようになったのは明治以降であり、それ以前は、根本の理(宗)とその教え(教)という漢語のもととの語義から仏教を意味する語であった。つまり、仏教という一つの特種的なものをさす語からそれと並び称されるもの全体を指す語へと変化したわけである。なお、この場合の「全体」には差し当たって二つの意味がある。一つは、様々な特種的な宗教を包括する総称という意味であり、もう一つは、個々の宗教の特殊性や差異性を度外視して宗教をその普遍性において捉えたもの、即ち一般概念としての宗教である。

この変化は、明治時代に西欧語の religion の訳語として「宗教」の語が採用されるようになったことに始まる。最初に religion の訳語がなされたのは、西洋諸国との外交文書を日本語に翻訳するという必要性に迫られてのことであった。その最初の事例は一八五八（安政五）年の日米修好通商条約であり、ここでは religion は「宗法」「宗旨」と訳されていた。一八六九（明治二）年のドイツ北部連邦との修好通商条約で初めて、Religionsübung の訳語として「宗教」が用いられている<sup>(1)</sup>。その他さまざまな訳語が提案され、それについて活発な議論が引き起こされた。特に議論の場となったのは一八七四〇五（明治七〇八）年刊行の『明六雜誌』である。

磯前順一によれば、訳語の統一は一八七三（明治六）年におけるキリスト教禁止の高札が撤回されたことがきっかけであった。つまり、それまではもっぱら外国との折衝場面での訳語が用いられたのが、日本国内の宗教政策をめぐる問題が起こり、議論に加わる人々が共通の言葉で事柄を恒常的に語る必要が生じたため、訳語が統一されたというのである<sup>(2)</sup>。磯前は、religion が宗教という訳語に固定されるのは明治十年代に入ってからだと推測している。しかし、そのような事情で定着した「宗教」が一般の民衆の間で用いられた言葉ではなかったことは容易に推測できる。宗教の観念は政府官僚や啓蒙思想家、指導的宗教人などの間に内容的に未分化のまま西洋文明と一体となったものとして広まり、やがて科学と宗教との対立、国家と宗教との対立という問題に直面する中でその矛盾をあらわにしていったというのである。つまり一方で、進化論との関わりによつて道徳と宗教とを分離し得るか否かが問われることになり、他方で、政府が大日本帝国憲法や教育勅語の発布によつて宗教を私的領域に道徳を公的領域へと分割し、神社神道を道徳の領域に属せしめようとする動きが顕在化するなかで宗教の本質が改めて問われることになる。この問いに答えるべく登場したのが宗教学であると、磯前は言う<sup>(3)</sup>。彼は姉崎正治が『宗教学概論』を出版した一九〇〇（明治三十三年）年を、日本において宗教学が確立された年と見なしている。

日本において宗教概念がこのように成立したと考えるとき、その論考は、近年欧米において盛んに議論される宗教概念批判及び宗教学批判の文脈にそのまま繋がってゆく。宗教 (religion) という概念は十七世紀から十八世紀にかけて啓蒙主義とともに成立したもので、キリスト教プロテスタンティズムをモデルとしており、非西洋世界の宗教的現象を分析するには適切でない、宗教学は西洋帝国主義による植民地の拡大と手を携えて成立したものであり、キリスト教を頂点とする進化論の発展段階のなかに他地域の宗教現象を組み込んでいった、等々の批判である。この文脈は宗教 (religion) という概念を考察するとき大きな意義を持つものであるが、宗教という言葉にはそのような文脈に汲み尽くせないものが含まれている。

このような観点で宗教という言葉を見ることに關して、気にかかる点が二つある。一つは、この観点では宗教という語に欧米語の religion を常に重ね合わせて見ている点である。現在宗教という語が語られるとき、日本語を用いる人々の中で常に religion を透かして見る人は決して多くはないであろう。その意味がどれほど曖昧で共通理解が難しくなっているとしても、この言葉が明治期からの翻訳語であることが忘れられるほど、宗教は日本語の中に根を下ろしている。宗教という日本語はすでに religion とは異なる用いられ方の歴史を持ち、religion とは異なる固有のニュアンスを持っている。もう一つは、この観点では宗教の語を日常語というよりも宗教学の概念として見ている点である。それも、実証的な宗教学の概念であると限定してよいであろう。しかし、どのような由来があるにせよ、宗教という言葉にはこの言葉を生きた人間の歴史が積み重なっている。宗教という事象の性格から、この言葉は少なくともある人々にとっては自らの生を生きることに関わる重い言葉であり、その重さがこの言葉を形作ってきた要素でもある。

これらの点を考慮し、以下において、宗教という言葉がどのように生きられたかという角度からこの言葉を考察し

てみたい。題材として取り上げるのは、京都学派における宗教の概念であり、特にその原点となる西田哲学における宗教の概念である。

## 二 清沢満之における「宗教」

西田を考察する前にまず、清沢満之の著作において「宗教」という語がどのように使われているかを見てみたい。一つには、西田の『善の研究』の宗教に関する叙述は清沢の影響を強く受けていると思われるからであり、さらには、清沢の中に近代の仏教者の典型となるような宗教という語の使い方を見出すことができると思われるからである。

清沢は明治二十五年に真宗大学寮において『宗教哲学骸骨』をテキストとして宗教哲学の講義を行っている。『宗教哲学骸骨』は彼が講義のためのテキストとして作成したものであり、日本における最初の宗教哲学書と見なされている。この書は、「宗教が吾人の間に存するは如何なる理由あるによるかと言ふに古来宗教起源の論区々にして一定せずと雖ども畢竟するに吾人に於て之を提起すべき性能あるに由るなり」というように宗教起源の問題から始まる。宗教の起源は当時の宗教研究の中心的なテーマであるが、清沢はこれを「宗教心」と捉えて当時の哲学的心理学の立場から考察している。この議論は宗教という概念を既に前提したものであるが、真宗大学寮での講義の筆録が残っており、清沢が本論では宗教という言葉の定義から講じていたことが知られる。

筆録によれば、ホッブズ、ベック、カント、フイヒテ、ヘーゲル、シュラーアーマツハー、スペンサー、ルヴェール (Albert Reville 氏)、タイラー、マックス・ミュラーの宗教の定義を列挙して、それらの考察から、清沢自身の宗教の定義を引き出している。まず、これらの定義から共通するものとして、主観と客観という二つの相対立する要素

を引き出す。そして、主観的なものは我々の心であり客観的なものは万有全体であると考え、我々の心は有限であり万有全体は無限であるということから、「宗教は有限無限の調和なり」という定義を導出する。この定義に基づいて、清沢の宗教哲学が形成される。彼の宗教哲学は、宗教心という一見内在主義の立場をとる。内在主義は十九世紀の宗教哲学の基本的な立場であり、彼はそれを踏襲しているように見える。しかし、宗教が有限と無限との調和であるという定義は、形而上学へと展開する方向性をもっている。内在主義の立場と形而上学の立場とは、一般に相反するものである。この相反する契機を内包することによって、清沢の宗教哲学は矛盾を抱えることになる。しかし、この矛盾は生産的なものでもあった。

やがて清沢は肺結核を患い、後の日記に「明治廿七八年の養痾に、人生に関する思想を一変し略ぼ自力の迷情を翻転し得たり……」<sup>(4)</sup>と記すような獲信の体験をしたと推測されている。この頃執筆されたと思われる原稿が『他力門骸骨試稿』である。この原稿は『宗教哲学骸骨』に続く形で、他力門の信仰の立場を明らかにするものである。ここには実は宗教哲学的に大きな困難がある。この二つの著作の間には、シュライアーマッハーの『宗教論——宗教を軽侮する人たちの内の教養人への講話』と『福音教会の原理によるキリスト教信仰』との間にあるような問題が潜んでいる。即ち、宗教一般を論ずる宗教哲学の立場から、その真理性を保持しつつ他力門（キリスト教）の立場へ移行することが如何に根拠づけられるか、という問題である。それは、宗教哲学者であると共に教学者（神学者）であることが孕む根本的な問題である。なお、西田幾多郎は一貫して哲学の立場に立つ故に、この問題を免れている。

この問題についての論考は清沢において未だスケッチに止まっているように思われるので、ここでは立ち入らない。しかし興味深いことに、清沢はやがて学問的主題として宗教を考察するという態度を転換し、自らの生きる糧として真宗の信仰に向かい合っただけなのであるが、その段階になっても、宗教一般の立場を決して放棄しないのである。そ

れは、宗教という概念が彼の学問的思索のなかで掘り下げられ、彼の宗教哲学の形成と共にその信仰の基礎概念として自己化されていったことを意味するであろう。

彼の信仰は「精神主義」の立場に結実してゆく。明治三十二年に東京に移った清沢は、翌年真宗大学の教え子たちと一緒に共同生活を始め、その共同体を浩々洞と名付けた。この浩々洞を拠点として一般の人々に向けて雑誌『精神界』が発行され、精神主義運動と呼ばれる活動がなされることになる。明治三十五年の「精神主義」と題する講話から引用してみよう。

精神主義とは、宗教を信じ、其宗教の立場に心を据えるものでありますから、宗教以外の事に心の立場を据えるものとは、自ら違います。例へば、世間凡ての宗教以外の学問に重きを置きて、其学問が真理を教へるものであるとして居る者に対し、否学問は主とならぬと云ふが精神主義である。又實際上に於て、政治法律に重きを置き治国平天下を以て主とせざる可からずと云ふに對し、理論上、實際上、其他凡ての点からするも、宗教以外に重きを置くものとは違ひ、宗教の見地に重きを置きて、他のものを見て行くものが精神主義である。例へば茲に仏を信ずると云ふ形の宗教ありと云へば、仏を信ずると云ふことを第一義として、總ての事を見て行く、其所で学問の事を云ふにしても、やはり政治法律其他日夜に見聞する所の事に當つても、仏を信ずると云ふことを主として、總てのことに當る。又宗教の中で、仏を信ぜず神を信ずると云ふ人があらば、其人は其神を主として他の總てのものを見て行くが精神主義である。然し、私共は、仏を信ずるものであるから、仏を信ずると云ふことを主として、他のことを見て行くのである。又証りを開くと云ふ人は、証りに至りたるを主として總ての事を見て行くが精神主義であります。<sup>(5)</sup>

ここに明確に示されるように、清沢の精神主義は「宗教」という言葉を核にするものであり、「宗教」という言葉なしには成立しない。この「宗教」の語の意味する内容は、明治三十四年『精神界』第一巻第一号に掲載された同じ「精神主義」という題の論文に明らかである。精神主義とは自己の完全な立脚地を絶対無限者に置くものであり、その絶対無限者は自己の精神の内に見出されるものであるということが、そこで論じられる。この内容は、宗教は無限と有限との調和であるとする『宗教哲学骸骨』の宗教の定義を踏襲している。清沢の宗教哲学的思索が精神主義の思想にそのまま受け継がれていることがわかる。この論文は一般の人々に向けたものとはいえず『精神界』の巻頭論文であるため、いわば大上段に振りかぶって、精神主義が彼の学問研究を踏まえた思想であることを示す必要があったのであろう。しかし聴衆を目の前にした講話では、有限・無限というような言葉は不要であったのであろう。「宗教を信じる」「宗教の立場に心を据える」という言い方で何ら間然するところがない。宗教の語は、その意味についてわざわざ説明する必要なく、当時の一般の日本人に受け容れられたと見なしてよいであろう。

そしてこの講話では、宗教の具体的な在りようとして、神を信ずる、仏を信ずる、証りを求めるという三つの形が示されている。キリスト教、浄土仏教、禅仏教が念頭に置かれていたと思われる。ただし、宗教の具体的な在りようがこの三つに限定されるわけではないであろう。「宗教の立場に心を据える」ということはすべての人に通ずる一般的なあり方であったが、その宗教の立場は各人において、例えば他力の信として受けとめられて初めてリアルになるものであった。しかしながら、その他力の信のリアリティは、宗教の立場という一般的なものと重なり合って成立するものであるというのが、精神主義の主張であると思われる。自己の個別的な信仰が一般を媒介にして捉えられるのである。それは、自分の個別的な信仰の個性性が反省によって受け取り直されるということの意味する。この反省は一

つの知の働きである。ただし、それは決して、宗教を上位概念とし他力の信を下位概念として成立するような概念の知ではない。他力の信のリァリティを通して宗教一般ということのリアルに知ることができ、宗教一般を知るということを通して他力の信が見えてくる。宗教一般と他力の信とはどこまでも透明に互いを映し出す。

これが、清沢が見出した近代の信仰のあり方であると考えられる。その意味で、精神主義が宗教の語を核にしていることは、単に各人は各人の信ずる特殊の宗教の立場に立脚せよということを指しているわけではない。言い換えれば、宗教の語はそこでは個別宗教の単なる総称ではない。

清沢の精神主義は、宗教という言葉が日本語を語る人間の精神的生活の中で根付いた一つの事例であると言うことができよう。仏教では、バルトに見られるような宗教と啓示との対立はありえない。その意味では、精神主義は日本的な宗教の概念の根付き方だと思われる(6)。

### 三 西田幾多郎『善の研究』と倉田百三『愛と認識との出発』

清沢は一九〇三(明治三十六)年に四十年の生涯を終える。その八年後、一九一一(明治四十四)年に西田幾多郎の最初の著作である『善の研究』が出版される。この著作は当初、一部の知識人から高い評価を受けたものの、一般の人々に広く読まれたというわけではなかった。広く読まれるようになったのは、一九二一(大正十)年に第二版が刊行されて以降のことである。そのきっかけを作ったのは、同年に出版された倉田百三の『愛と認識との出発』であったと言われている。

倉田は旧制高等学校の学生の間に非常に人気のあった作家であり、『愛と認識との出発』は阿部次郎の『三太郎の



日記』と並んで、いわゆる大正教養主義の代表とされる著作である。そこには「いかなる態度をもつて生きていくべきか」ということについての思索が、青春の感傷と客気に彩られた文章で綴られているが、そこで大きく取り上げられるのが西田幾多郎の『善の研究』の論考である。この書を読んだ多くの者が『善の研究』を買い求めたというのは頷けることである。それは、倉田百三の作品の読者層と『善の研究』の読者層とが、ある程度共通していたことを示している。

では倉田の書で、西田はどのように語られていたのか。以下は、西田を紹介する最初の文章である。

この乾燥した沈滞したあさましきまでに俗気に満ちたるわが哲学界に、たとえば乾からびた山陰の痩せ地から、蒼ばんだ白い釣鐘草の花が品高く匂い出ているにも似て、われらに純なる喜びと心強さと、かすかな驚きさえも感じさせるのは西田幾多郎氏である。

氏は一個のメタフィジシャンとしてわが哲学界に特殊な地位を占めている。氏は radical empiricism の上に立ちながら明らかに一個のロマンチックの形而上学者である。氏の哲学を読んだ人は何人も淋しい深い秋の海を思わせらるるであろう。(傍点筆者)(7)

倉田は自分自身をロマンチストと呼ぶが、西田をもロマンチストにする。この文章の後、倉田は『善の研究』の内容をかかなりの紙数を割いて「一定の方針の下に叙述」する。「一定の方針」というのは、「valuationではなくして exposition」の態度でということである。そしてその叙述の後に、次のように言う。

私は哲学の批評に関して芸術的態度をとりたい。人を離れて普遍的にただその体系が示す思想だけを見たくない。興味の重点をその体系がいかに真理を語るかという点にのみおかずして、その思想の背後に潜む学者の人格の上にすえつきたい。古来幾多の哲学体系は並び存して帰趨するところを知らない。もし哲学をただ真理を聞かんがためのみに求むるならば、かくのごときは哲学そのものの矛盾を示すというような非難も起こるであろう。しかしながら哲学はその哲学者の内部生活が論理的の様式をもつて表現された芸術品である。その体系に個性の匂いが纏うのは当然のことである。私は西田氏の哲学を、氏の内部生活の表現として、氏の人格の映像として見ることに興味を感じて読んだのである。また氏の哲学ほど主観の濃く、鮮やかに、力強く表れたものもあるまい。『善の研究』は客観的に真理を記述した哲学書というよりも、主観的に信念を鼓吹する教訓書である。

(傍点筆者)(8)

ここに、倉田の『善の研究』の読み方がはつきりと宣言されている。そして、『愛と認識との出発』を読んで『善の研究』を手にとった者たちが、同じようにこの書を「主観的に信念を鼓吹する教訓書」と読んだであろうことは容易に推測される。だがこれは『善の研究』に限ったことではなく、また倉田に限ったことではない。明治・大正・昭和の時代に哲学書を手取るような人は、一般に、哲学は人生如何に生きるべきかを教える学問であり、哲学書は人生についての教えを与えてくれる書であると考えたと言つてよいであろう。そしてそのような捉え方は、現代でもしばしば見られる。旧制高校に代表される教養主義的文化とその社会的影響は遠い過去のものとなり、青年の感傷と銜気に満ちた倉田の文章は大仰に響く。しかしそれにも拘らず、人々のもつ哲学のイメージには変わらない部分がある。現代のアカデミックな哲学は、人々の哲学に対する期待に応えられないところがあるからであろう。

西田哲学は今なお専門研究者だけでなく一般の人々の関心を引きつけているが、彼らは西田の哲学思想よりも西田の生涯に興味をもつ傾向が強い。その一因が中期以降の西田の叙述の難解さにあるにしても、哲学的思索の成果を思想そのものではなく人格の中に求める態度には根強いものがある。

ここでこのような『善の研究』の読み方に注目するのは、それが宗教のイメージと深く関わっているからである。『愛と認識との出発』の後半の中心となるのは、愛についての思索や倉田の恋愛の体験であるが、その愛の理想はイエスの隣人愛であり、親鸞の念仏によって達する愛の境地である。この愛が『善の研究』で説かれていた「認識的キリスト教的愛」であるとされる(9)。「愛と認識との出発」には、イエス、親鸞を始めとしてマホメットや仏陀やトマス・ア・ケンピスや日蓮など多くの宗教者の名前が登場する。倉田は彼らの宗教思想を、西田やショーペンハウアーやジェイムズの思想を論ずると同じような態度で論じている。哲学者、宗教者だけでなく、トルストイやドストエフスキー、ウイリアム・ブレイク、ホイットマンなどの文学者の思想も扱われている。それらはいずれも思想として同じ地平に置かれていると言える。思想ということの中に特定の宗教の立場は溶融され、宗教の事柄が特定されるときには「宗教的意識」の問題というような形をとる。そういうことが可能なのは、領域の区別なしに一切の思想が「人生如何に生きるべきか」という問いへと差し向けられるからである。その問いにおいて、哲学も宗教も文学も全て地続きである。ここには、宗教という事柄への一つの態度がある。この態度は、思想を思惟した人格の上に据え付けるといふ、思想の扱い方の延長線上にある。したがってここでの宗教は、個々の人格から切り離すことのできない事象なのである。『愛と認識との出発』は倉田の代表作である『出家とその弟子』と同じ地平に立っていると見えよう。

## 四 『善の研究』における哲学と宗教

さて、『善の研究』を「主観的に信念を鼓吹する書」として読んだ倉田の読み方は、どこまで『善の研究』に即したものであろうか。それを次に見てみたい。

『善の研究』（明治四十四年（一九一））は、第一編「純粹経験」、第二編「實在」、第三編「善」、第四編「宗教」と分けられ、各編が四〜十三章に章立てされている。この書のもとになっているのは金沢の第四高等学校での倫理の講義の草案であり、第二編と第三編がそれに当たる。第二編の實在論の中核となる概念が直接経験（純粹経験）である。その純粹経験を主題的に論じたのが第一編である。第四編の叙述は簡明であるが、神学・宗教学の広範な知識を踏まえたものである。第五章「知と愛」は、清沢満之ゆかりの『精神界』に発表された論文が組み込まれたものである。高橋里美が『善の研究』を「明治以後に邦人のものした最初の、また唯一の哲学書」であると評したように、この書は専門の哲学研究者から高い評価を得たわけであるが、それが人生の教訓書として読まれるようになった原因の一つは、序における次の一文にあろう。実際、倉田は『愛と認識との出発』の中で、この一文に言及している。

此書を特に「善の研究」と名づけた訳は、哲学研究が其前半を占め居るにも拘らず、人生の問題が中心であり、終結であると考へた故である。「一・三・四」〔10〕

序にはこのようにあるが、後年の柳田謙十郎宛ての書簡では「私の「善の研究」といふのは当時本屋の求もあり他人

のつけたものだがどうも面白くない」「十九・七十五」と述べている。この題名が西田にとって不本意であつたとしても、人生の問題がこの書を中心であり終結であると西田が考へていたことを疑う必要はないであらう。哲学研究がその前半を占めているというのは、第一編と第二編を指すと考えられる。第三編と第四編は純粹經驗の思想の展開として論じられるものであり、哲学的でないわけではない。倫理学と宗教論が実践哲学とみなされることから、「人生の問題」を扱うと見なされたのであらう。

西田によれば、「善とは自己の内面的要求を満足する者をいふ」「一・一五二」のであり、その内面的要求の最大のものは人格の要求であることから、完全な善とは人格の実現である。しかしこの内面的要求の最大のものはまだ要求の極点ではない。その極点となるのは、宗教的要求である。宗教的要求とは「我々の自己が相対的にして有限なることを覚知すると共に、絶対無限の力に合一して之に由りて永遠の眞生命を得んと欲するの要求」「一・一六九」である。つまり、倫理も宗教も、純粹經驗の統一力の頂点を求めてゆく営みであり、それこそが人間の生きるべきあり方だということになる。

人生の問題の「終結」ということは、「第四編は余が、かねて哲学の終結と考へて居る宗教に就いて余の考へを述べたものである」「一・三」と言われるときの「哲学の終結」と同じことである。第一編、第二編の内容を見ると、いずれも宗教の事柄で終わっていることに気づかされる。

第一編では、感覚、知覚、思惟、意志のすべてが純粹經驗であり、それらは純粹經驗の体系的發展であるということが述べられる。そして、その經驗の体系的發展上における大なる統一の発現が「知的直観」であり、それは「主客合一、知意融合の状態」であると言われる。「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、又単に盲目的感情でもない、知識及び意志の根柢に横たはれる深遠なる統一を自得するのである、即ち一種の知的直観である、

深き生命の捕捉である」〔一・四十三〕。

第二編では、純粹経験を唯一の實在とすることから、すべての實在を純粹経験の分化発展として捉えることになる。この分化発展は、すべての實在の根柢に「独立自全なる無限の活動」があることを意味する。この活動は、一方では無限の対立衝突であると共に、他方で無限の統一であると、西田は考える。そしてこの活動の根本が神とされる。「實在の根柢が直に神である」。

既に見たように、第三編の倫理の問題も宗教に至る。「哲学」という語がこの書全体の思惟を指すとしても、「哲学の終結」が宗教となることは変わらない。各編の終結が宗教となると共に、この書全体の終結が第四編「宗教」となるということは、二重に宗教に終結するということになる。各編の終結が宗教になるということは、「学問道德の本には宗教がなければならぬ、学問道德は之に由りて成立するのである」〔一・一四十三〕という理由からだと思される。哲学的思惟は一切の事柄についてこのような「本」へと向かう思惟である。第四編で宗教が独立した主題となるのは、宗教という事象が他の諸々の事象と区別される固有の事象として生起し得るからである。

『善の研究』における宗教の扱い方の二重性を心に留めておきたい。

## 五 西田幾多郎『自覚に於る直観と反省』以降の宗教の思惟

以上のように『善の研究』を概観すると、倉田のようにこの書を人生の問題を論じた書として読むということは、間違いいはないと言えるであろう。西田自身が哲学の中に人生の問題への解決を求めていた面があり、彼が講義していた第四高等学校の学生も人生の問題への指針を求めていたであろうと推測することもできる。その解決のために西

田が早くから禅に関心を持ち、金沢にいた頃かなりの期間禅に専心していたことはよく知られている。その限りでは、『善の研究』は西田の人生の探究の成果であると言える。

しかし問題は、倉田が『善の研究』は客観的に真理を記述した哲学書というよりも、主観的に信念を鼓吹する教訓書である」と述べるところにある。『善の研究』が「客観的に真理を記述した哲学書」か「主観的に信念を鼓吹する教訓書」かと問われるならば、間違いなく『善の研究』は前者である。客観的に真理を追究することと主観的に信念を語ることに別であると考える限り、倉田は西田の哲学を取り違えている。客観的に真理を探究することが人生の意義を明らかにして真の自己になることだという確信によつて、西田の哲学は成り立っている。そしてその一面として『善の研究』が人生論の書であると言えても、「主観的に信念を鼓吹する教訓書」という表現は不適切である。

『善の研究』以降の西田の著作には、人生論の書という言い方も妥当しない。その後西田は、『善の研究』の考え方は純粹経験という直観の性格をもつ経験と概念的知識との関係を明らかにすることができないという問題に直面する。この問題は当時の哲学の主要な論題と交錯するものであり、西田はコーエンやヴォンデルバント、リッケルトなどの新カント派の哲学思想、フッサールの現象学などと思想的な格闘をしてゆくことになる。『自覚に於る直観と反省』にはその足跡が記されている。これ以降の西田の著作は、当時の学界の議論や哲学史の基礎知識なしには読むことが困難になっていく。そして、『働くものから見るものへ』において「場所」という考え方が確立され、直観や意志の内部知覚というようなものと概念的知識との関係を論理的に基礎付ける端緒を得て、西田の独自の哲学思想が大きく動き出す。それと共に西田の独自の術語が用いられるようになり、その著作は難解さを増してゆく。このようにして、西田の論考はいわゆる人生論という性格と決別することになる。

とは言え、西田の哲学は人間が生きているということの問題と無縁になつたわけではない。その問題は、人生論という

ような言い方では届かない深さと厳しさをもって哲学に内包される。哲学とその問題を共有し続けるのは「宗教」である。哲学の終結は宗教であるという考え方は、西田において最後まで変わらない。では、この終結ということはどういう意味であろうか。

西田の京都大学での哲学概論の講義録（『自覚に於る直観と反省』の時期のもの）が全集の中に採録されているが、そこではこう言われる。「哲学は概念的知識である点に於ては科学と同種である。併し哲学の目的である宇宙人生の究極の問題を解決して宇宙と自己との関係を定めること、即ち意識の最終統一に達せんとする目的に於ては反つて宗教と同じものである」〔十五—一七二〕。そして哲学と宗教との違いは、意識の最終目的に到達しようとする努力が「理知の方へ傾いたものが哲学で、情意の方面に傾いたものが宗教である」〔十五・一七八〕。このように同一性と差異を述べつつ、哲学と宗教との深い関係を次のように語る。

無論全然知識を超越せる如き宗教も成立し得るが、併し完全なる宗教はどうしても知的要素を求めてくる。完全なる宗教は単に知識を超越せるものではなくして、知識を自己のうちに取り入れるものでなければならぬ。〔十五・一七七〕

哲学の方からいへば哲学は知識ではあるが、単にある前提の上に立つ一部分の知識でなく、究極統一である以上は、我々の情意の要求を度外することはできぬ。宗教的信念が哲学の一要素を作ってくる。〔十五・一七七〕

このような記述があると、西田の哲学が宗教と渾然一体となったものであるかのように思われるが、まったくそうで



はない。両者が同じ目的をもつからこそ、逆に、宗教の立場に立つか、哲学の立場に立つかを明確にすることが要求される。『善の研究』以後の論考では、宗教は他の事象との連関で語られることがあっても、宗教が主題として扱われることはない。宗教を語ることにについて禁欲的であると言つてもよいほどであり、最後の論文「場所的論理と宗教的世界観」で初めて宗教を真つ向から主題とする。

先に『善の研究』では宗教の扱い方が二重であると述べたが、同じ種類の二重性が西田の著作全体においてあることに気づかされる。『善の研究』の最後の第四編で特定の現象として現れる宗教を対象として扱つたのと同じ位置に、「場所的論理と宗教的世界観」は置かれる。西田は一九三五（昭和十）年から四五（昭和二十）年の期間に『哲学論文集』第一―第七を公刊するが、そこで行なつたのは彼の場所的論理がすべての事象を包摂し得る論理であると確かめることであつた。その最後にこの論文で、仏教やキリスト教といった特定の宗教、特定の個人において生起する宗教的出来事を、場所的論理によつて説明しようとする。そして、『善の研究』の第一、二、三編に純粹経験の統一の極点として宗教の論考が含まれるように、一九二六（大正十五）年に論文「場所」で場所の論理が形をなして以後、この論理が彫琢され検証され続けるなかにも宗教の論考がふくまれている。しかしそれは、事柄として含まれているという意味である。

場所は、「純粹経験」が「自覚」という考え方に捉え直されてゆくなかで、その自覚の論理として考えられたものである。この自覚における意識統一の極点は、論文「場所」では単に「直観」ないし「直覚」という言葉で指し示されていただけであるが、『一般者の自覚的体系』では「絶対無の自覚」として示される。この著作では、その題名が示すように、すべての実在は一般者の自己限定として捉えられ、その自己限定が自覚的意識の構造においてあることから自覚の体系として明らかにすることが試みられる。その体系の極点が「絶対無の自覚」であり、この自覚は「見

るものも見られるものもなく色即是空空即是色の宗教的体験」「五・四五一」であると説明される。この説明が「色即是空空即是色」という仏教の般若経典の言葉によってなされるように、絶対無の自覚は哲学的に説明されてはいない。自覚的体系の哲学的な説明がなされるのは自覚がどのように深化して絶対無の自覚に至るか、絶対無の自覚がどのように自らを展開してゆくかということであつて、絶対無の自覚そのものは哲学的に説明し得るものに向こうに指示されるだけである。西田は次のように言う。

観智的自己の立場に於ては、ノエシスの方向の極限に、歴史的限制を見、そのノエマ的極限に、思惟を見る。とができるが、更に絶対無の自覚に立つた時、歴史の背後に宗教的生命を見、思惟の背後に哲学的思惟を見る。斯くして哲学の立場は絶対無のノエマ的自覚の立場即ち知的自覚の立場といふことができる。宗教的生命の内容はもはや如何なる意味に於てもノエマ的に限定することはできぬ、強ひてかかる内容を表すならば、唯一種の象徴によるの外はない。〔五・四一六〕

ここにある「ノエシスの」「ノエマ的」という語の用いられ方には気をつけなければならない。西田は自覚のノエシスの限定の方向を徹底的に追究し、自覚のノエシス面を捉えたと思つたものが実はノエマ面であつたということに気づいてより深い自己の立場を発見するという思索の仕方をする。それ故、ここで哲学の立場は絶対無のノエマ的自覚の立場であると言われていることは、哲学の立場が絶対無の自覚のノエシスの限定を思惟することの放棄を意味しない。ここで言われているのは、哲学の立場は絶対無の知的自覚の立場であつて内的生命の端的な発露ではないということである。哲学は思惟という形をとる内的生命が自己自身を自省する立場であつて、それは内的生命の純粋な発露

なしには成立しない。内的生命の純粋な発露に当たるものは宗教的体験という仕方ではかり得ない。

『哲学論文集第三』の序には「善の研究」以来、私の目的は、何処までも直接的な、最も根本的な立場から物を見、物を考へようと云ふにあつた。すべてがそこから、そこへといふ立場を把握するにあつた。「九・三」とあるが、絶対無の自覚そのものはこの「そこ」に当たる。西田は「そこ」に沈潜するのではなく、「そこからそこへ」という動きを自らの営みとする。「そこからそこへ」は物を見、物を考える立場であり、「立場」として成立するものである。「〜から〜へ」という動きが哲学の思惟であり、哲学はその動きによつて「そこ」を指し示し、「そこ」が「そこ」であることを確認するのである。この哲学の思惟の正しさを、西田は「論理」という言葉で表す。後期になると西田は、自覚の論理の勢位を高め、絶対矛盾的自己同一的現在として自己自身を形成する世界を論理的というふうに見えるようになる。どこまでも論理を追究するということが知的自覚の立場の使命である。「そこ」そのものはこの立場から見ることとはできない。宗教は哲学にとつて「そこ」のリアリティを確保するものである。

このような西田の思索の根底にあるのは、「宗教は哲学よりもより深いもの」であるという確信である。先の引用で「宗教的信念が哲学の一要素を作ってくる」と言われていたが、この確信が西田の哲学の一要素となつていふとてよい(1)。宗教が哲学よりより深いのは、「我々の人格の根柢が、理知であるよりは寧ろ情意の方にある」からである(十五・一七八)。だが、このように語ること自体がどこまでも哲学の立場でなされるものであり、その言葉はやはり哲学の言葉である。宗教を哲学より深いものとするのは哲学自身であり、西田の哲学は常に自らより深いものを見遣ることによつて自らを深化し得るものにしていふと言ふこともできる。そして、このような自省そのものも、西田の哲学の立場に含まれているはずである。このような自省なしには、この哲学は自らを見失ひ、宗教の中に自己解消してしまふであらう。

しかし他方で、この哲学は、自らより一層深いものであるという暗示的な仕方ではか宗教が示されないことから、宗教のリアリティを知らず識らず失ってしまう危険を孕んでいる。西田が「場所的論理と宗教的世界観」で「心霊上の事実」としての宗教を主題として論じたのは、その危険を回避するものであったと解することができる。晩年の西田の論考は次第に型にはまったものとなり、かつての生き生きとした思索の躍動を失っているように見える。宗教という「心霊上の事実」の事実性に立ち向かうことは、西田の哲学の目指すところを改めて確認させたと考えられる。

だが、宗教が哲学の終結であるという考え方からするならば、論文「場所的論理と宗教的世界観」はそれ以上の意義をもっているとする解釈もあり得よう。宗教の解明こそ西田哲学の最終目的であり、「すべてがそこからそこへ」の「そこ」そのものを明らかにしようとするのがこの論文である、という解釈である。この解釈をとることができないのは、この論文が中期までの自己の根柢を追究する思索が直接に行き着いたところに位置するものではなく、後期において弁証法的な一般者としての世界の自己限定という事態を明らかにしようとした後に、その連関で宗教が主題となったものだからである。論文「場所的論理と宗教的世界観」は、西田が場所の論理によつて宗教の事象を説明することができるか否かを検証しようとしたものであり、場所の論理を完全なものにしようとする哲学的意図が先行している、と解すべきである。

西田の哲学には、宗教との間に張り渡された強い緊張関係が漲っている。この哲学に内包されているのはこの緊張関係そのものであつて、宗教ではない。つまり、哲学の終結である宗教が、そのままそれ自身の終結として哲学に内包されているのではない。この哲学がある意味で宗教的であることは間違いない。その宗教性は『善の研究』ではまだ現れてはいない。そこではまだ哲学と道徳と宗教とが連続的であり、緊張関係が十分に成立していないからである。『善の研究』の人生論的性格もそこから出てくる。哲学的思索が深まるにつれて、むしろ宗教との距離は遠くなる。

宗教との関係は哲学的思索の奥へ奥へとしまい込まれる。宗教は哲学にとって非連続な仕方です。それ自身の終結となる。西田は自らが到達し得ないものを自らの先に見遣りつつ思惟し、生命という究極統一を思惟において確認しようとする。そこに見出されるのは、どこまでも透明な見えない宗教性である。

その西田自身の足取りは揺るぎないものである。この哲学が面する二つの危険、宗教に回収されてしまう危険と宗教を中身のない究極性にしてしまう危険は、むしろ西田哲学に対する解釈の幅となつて現れる。つまり、西田の難解な論考を哲学的に解きほぐすことなく宗教的体験から接近しようとする方向と、西田の思索から宗教性を捨象して現代哲学に受け入れやすいものにする方向の解釈とである。この解釈の二つの方向は、現代で西田哲学に求められているものを表わしているとも言える。ただし管見では、西田哲学の意義は内包される緊張関係そのものにこそある。そのように見たときにこそ、西田哲学の独自の現代的意義が明らかになるように思われる。

西田が絶対無の知的自覚の立場に立つことで何としても獲得しようとするのは、論理である。西田は、独特の仕方  
で論理を捉え直し論理が捉え得る射程を伸長することで、「すべて」を説明することを目指す。すべてを説明すること  
ができるということは、宗教の事象をも説明することができるということである。西田の論理は宗教の事象を説明  
する論理として考えられているのではないが、宗教の事象をも説明することのできる論理として考えられている。「す  
べてがそこからそこへ」ということは、宗教の事象を説明できることとすべてを説明できることが一つであるとい  
うことを意味する。西田にはそれが一であるという揺るぎない信念がある。この信念は、信念であるが故に反転し得  
る。その反転は、宗教の事象を説明できることが世界のすべてを説明できることではなく、世界のすべてを説明でき  
ることが宗教の事象を説明することができることではない、ということを帰結する。宗教を説明することのできる論理と世  
界のすべてを説明する論理とが異なるということは、宗教の事象と世界のすべての事象とが乖離するということであ

る。これはニヒリズムである。

このように、西田の哲学の立場を反転させることによつて、ニヒリズムに迫る思惟が可能となる。言い換えれば、西田哲学はニヒリズムの思惟を準備するものであると言える。ここには、ニヒリズムを神の不在として捉える哲学的思惟が、神の不在を不在の神として思惟する神学的思惟へと転回してしまうような形態とは別の、ニヒリズムの思惟の可能性がある。そして、西田の脈絡で言えば、「そこ」がもはや「すべてのものがそこからそこへ」の「そこ」ではなくなつたとき、哲学の問題は再び人生の問題に還る。その人生の問題に充満するのは透明な宗教性ではなく、透明なニヒリズムであろう。

## 六 宗教という言葉と哲学という言葉

西田の弟子たちは、以上のような西田の哲学のあり方を何らかの仕方を受け継ぐことで、京都学派と呼ばれる学派を形成する。特に田辺元と西谷啓治の哲学には、このような宗教との緊張関係が新しい仕方で開催されている。

ここで注目すべきであるのは、京都学派の宗教の概念より、むしろ哲学の概念である。京都学派は、少なくとも戦前までは、一般の人々の「哲学」という言葉の理解に非常に強い影響を与えていたと思われる。特に哲学の代表的イメージを形作っていたのは西田哲学である。大正・昭和の時代に西田の「絶対無」や「絶対矛盾的自己同一」といった言葉が広く知られるようになったとしても、それらの言葉の哲学的意味や西田の思索における哲学と宗教との微妙な関係が多くの人に理解されてきたとは思われない。しかしむしろ、それらの言葉は不可解なまま一人歩きすること、西田哲学に神秘的な色合いをまとうせた。そして、人々は哲学というものに求道的なイメージをもつようになった。

ていった。

戦後ヨーロッパの哲学思想が広く知られるようになると、哲学のイメージも変わってくる。しかし、日本ではそもそも学問は仏教の僧侶たちの営みであり、宋学（朱子学）も僧侶たちが教養として嗜んだものであった。江戸時代に儒仏分離が起り、儒学者はむしろ神道との関係を強めるようになるが、儒学者の「学問」は修身齐家治国平天下を目指すものであった。学問に人間形成、人間修養を求める伝統的な考え方は「哲学」という言葉に受け継がれ、人々の間には根強く生きていく。西田哲学のイメージにある宗教と哲学との親和性は、日本の学問の伝統と地続きであると言える。

そのことは、「哲学」の語の中に浸透し保持されているような宗教性が日本語の「宗教」の一角に存するということである。それは小さな片隅であるかもしれないが、知的な光彩を放ちつつ、重要な意味を持っている。というのは、その一角は明治期に religion の翻訳語としてできた「宗教」が日本の伝統と結びついた部分だからである。西欧世界の宗教理解は、キリスト教神学の伝統が常に何らかの意味で背景をなし、それが宗教という複雑な事象を捉える厚みとなってきた。近代に成立した religion という概念については、カール・バルトが啓示と宗教とを別のものとして対比させ、それがこの概念の置かれたヨーロッパ精神世界の状況の一面を顕在化させた。日本語としての「宗教」に厚みを与える役割を果たすもの的一端として、この「哲学」の概念が背負う宗教性を指摘できるのではないかと思う。「宗教」の語は今日では、戦後混乱期の新宗教成立ブームとも相まって、新宗教のイメージを強く反映するものとなってきた。だがそれはかつての宗教の語の意味内容が消失したということではなく、宗教の意味内容が多様化したという結果になっているように思われる。

注

- (1) 外務省編『日本外交年表並主要文書(上)』原書房一九六五年、十九頁、二十一頁。
- (2) 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜』岩波書店二〇〇三年、三十六頁以下。
- (3) 同書、五十五頁。
- (4) 大谷大学編『清沢満之全集』第八卷、岩波書店二〇〇三年、四四一頁。
- (5) 『清沢満之全集』第六卷、一六五頁。
- (6) 大谷大学のホームページの「大学概要」には次のような一文がある。「初代学長・清沢満之は、その開学式典に際して「本学は他の学校とは異なりまして宗教学校なること、殊に仏教の中において浄土真宗の学場であります。」と述べています。この言葉の意味は、現在もなお受け継がれ、本学は独自の歩みを重ねています。」(<http://www.otani.ac.jp/annai/index.html>) この趣旨を受け継ぐことは、清沢の宗教の語を受け継ぐことでもある。
- (7) 倉田百三『愛と認識との出発』青空文庫 ([http://www.aozora.gr.jp/cards/000256/files/2590\\_20695.html](http://www.aozora.gr.jp/cards/000256/files/2590_20695.html))、24-5頁。
- (8) 同書、40頁。
- (9) この場合の「認識」というのは真理の認識ということであり、「認識的愛」とは真理を把握する境位に至ることである可能となる愛という意味である。
- (10) 西田の引用については安倍能成他編『西田幾多郎全集』全十九卷(岩波書店、一九七八〜一九八〇年)の「巻数・頁数」のみを表記する。
- (11) この引用で西田の言う「一要素」は直接には、哲学者は自己自身においてある程度まで「宗教心」というものを理解していなければならないということを指している。この「宗教心」には宗教という事象の究極性が刻印されており、まさにその故に、哲学の立場にはこの究極性そのものが立ち現れるのである。