

西田における回心の論理と事例

北野裕通

一、はじめに

西田の最後の論文「場所的論理と宗教的世界観」(以下「宗教論」と記す)中、幾度か回心(あるいは「廻心」と表記されつつ)という言葉が出てくる。回心とは、「宗教論」において「我々の自己の立場の絶対的転換」(三五〇)⁽¹⁾であり、この意味で入信や見性と同義語と考えられている。西田が「宗教論」で回心を極めて重視していることは、次の引用に見られる強い語気のうちにそれを感得することができるであろう。「如何なる宗教にも、自己の転換ということがなければならぬ、即ち廻心ということがなければならぬ。これがなければ、宗教ではない」(三五六)(傍点引用者、以下同じ)。西田が回心を強調する理由は、その宗教理解と結びついている。西田において宗教とは真の自己の成立しているそこである。あるいは生命そのものである(『善の研究』では、「宗教的要求は自己に対する要求である、自己の生命についての要求である」)⁽²⁾。このことが意識的自己の立場では不可能であることは明らかであろう。意識的自己は是非とも突破されねばならない。すなわち自己の転換を要する。西田が「宗教論」において回心を重視し、しばしばそれに触れているのは、以上のような理由による。

「宗教論」の主旨は、その表題に示されているごとく、場所的論理によって宗教的世界を説明することにある。しかし、宗教的世界といっても、西田の場合、上述したことから分かるように、それは我々の自己を離れたどこか別のところに存在しているわけではない。宗教的世界とは真の自己の世界である。従って、宗教的世界について説明するということは、真の自己の成立と展開に関して説明することである。そして、このことは取りも直さず回心について述べることに外ならない。こういうわけで、「宗教論」を一つの回心論として読むことが可能となろう。小論はこの視点より「宗教論」について論述しようとするものである。

本題に入る前に、小論の方法について少し述べておきたい。回心とは自己転換のことであった。一般に転換とは、ある事柄から別のある事柄へ転ずることであるから、そこには区別される三つの局面が含まれていることになる。すなわち、転換前の事柄、転換という事柄、そして転換後の事柄である。回心も当然これら三つの局面を含むことになる。そこで小論では、上記の三局面をそれぞれ「宗教論」の用語で「宗教的問題」「宗教的關係」「宗教的立場」と呼び（というのは、各局面の事柄がそう呼ぶに適切な事柄であるから）、順次それら三局面について論考することとする。ただし、この場合、区別される三つの局面はあくまでも回心という同じ一つの事柄に関係しているのであるから、それらの間の連関が見失われないようにすべきなのは当然である。すなわち、回心の論理が明らかとならなくてはならない。

方法に関してもう一点、小論が回心の事例としてその都度、西田個人の経歴を問題にしていることについて述べておきたい。西田は「宗教論」の冒頭で次のように述べている。「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ぬ。それには、先ず自己に、或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」（二九九）。ここではまず、宗教を例えば単なる意識上や制度上のこととするのではなく、はっきり「心霊上の事実」と規定した上で、宗教に関する哲学者の職分と資格

とが述べられている。特に資格について、西田は「宗教心」を要求する。宗教心とは「心靈上の事実」の自覚であり、これは単に論理上のことではなく、むしろ経験上のことである。このように西田は、宗教について語ろうとするものを経験を問題にする。しかしこのことは裏面より見れば、西田の「宗教論」がそうした性格のものであるということでもある。これを回心論に関していえば、西田における回心の論理は西田自身の全経験を基礎にして成立しているといえる。換言すれば、西田の回心論は西田自身の宗教的全経験に基づいて、それを論理化しようとする試みである。もしそういうことであるならば、西田における回心の論理から回心の経験へと戻ることができるはずである。そしてそうすることは、西田の経験の理解に関して新しい視座を開くのみならず、論理化の道筋や論理の具体相を明らかにするはずである。西田の個人的経験に関する研究はすでに多く出されているにもかかわらず、小論が各節の終りに簡単な事例的研究を併記したのはそうした理由によるのである。

二、宗教的問題

我々は誰でも、生まれながらにして宗教の世界に住まうのではない。人間はこの世界での種々の人間的出会いを通して、初めて人間と成ることができるよう、我々は宗教的問題に撞着して初めて宗教的意識に目覚めるのである。宗教的天才といえる心霊的偉人の場合も、その例外ではない。釈迦は人生苦に直面して消沈し、パウロは自己の罪深さに呻吟した。では、西田において宗教的問題とは何であろうか。それは「我々の自己自身の存在」(三三二)、簡単に「我々の自己」である。「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」(三三七)。しかし、我々の自己が同一性に安らっている間は、自己自身に関する問いは存在しない。自己が問題になるのは、自己にいわば

亀裂が生じ、それが矛盾する両方向に引き裂かれた状態に移った時である。すなわち、それまで自己同一性を保っていた自己が、何らかの理由によって自らを矛盾的存在であると知った時に、我々の自己が問題になってくるのである。しかし、西田がこのことを「我々が、我々の自己の根柢に、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」(三三三)と述べる時、「我々の自己の根柢」とか「深き自己矛盾」とかいわれていることに注意しなければならない。というのは、この時に西田によって考えられていることは「我々の自己存在の根本的な自己矛盾」(三三四)とか、「絶対的、自己矛盾」(三三八)とか、「自己矛盾の極致」(三三九)とかいわれていることだからである。西田において、我々の自己存在の絶対的な自己矛盾は「死の自覚」において現われると考えられている(三三四)。しかし、この場合の死の自覚とは、我々が自己の生物的・生命の死を知るという意味ではない。「私も私が死ぬことを知っている。しかし唯かかる意味において、私は死を自覚しているというのではない」(同上)といわれている。そういった見方は「私を對象化しているのである、物として見ているのである」(同上)。では、西田において、我々が自己の永遠の死を知るといふことはどういふことであろうか。「自己の無を知るといふことは、単に自己を無と判断することではない。爾判断するものがなければならぬ。自己の永遠の死を知るものは、永遠の死を越えたものでなければならぬ。永遠に生きるものでなければならぬ」(三二五)。しかし、絶対の無にして有といふこと、「それは、実に矛盾である」(三二六)。しかもこの「絶対的、自己矛盾」のことが、自己の存在理由「(三三八)であるといわれるのである。西田において我々の自己が自己矛盾的存在であると主張されるのは、以上のような視点と理由によってである。かくして我々は「自己の在処に迷」い(三三七)、「宗教的問題に苦まねばならないのである」(三三八)といわれるのであるが、宗教的問題を上述べたとき意味での、我々の自己存在の絶対的、自己矛盾性といふ得る立場とはどのような立場であろうか。西田は「それは哲学から考えられるとか、道徳から要請せられるとかいふのではなくして」「私が宗教の心霊的事実といったものは、此にあるのであ

る」(三二六)と述べている。すなわち、西田はその時すでに心靈上に立っている、換言すれば、意識的自己を越えたところに立っている。しかし、意識的自己を越えるとは我々の自己の転換を要することである。従って西田はその時すでに、ある種の回心を経験した立場にいて、そこから宗教的問題を考えていることになる。そして、そのことは西田が、我々の自己存在の自己矛盾性を根本のところまで把握せんとした結果である。確かに宗教的問題は究極的には、上で我々が見たようなところに帰るのである。しかし回心のプロセスからいうならば、我々は最初もつと手前のところで問題に撞着する。すなわち、意識的自己が自己矛盾に気づき、それに悩むところに回心への第一歩が初まるのである。西田の場合、我々の自己存在の根本的な自己矛盾を指摘しようとする意図から、我々のいうその「手前のところ」に関する活発な議論は見られないが、「宗教論」を注意して読めば、その点にも留意されていることを随所に見い出すことができるであろう。例えば、死の自覚に関しても、「生物は死んで行く、死なき所に生命はない。そこにも既に自己矛盾がある」とい得る」(三三九)と述べられている。次の引用は、もつと一般的な角度から、意識的自己の自己矛盾性に言及された例である。「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いるのである。自律的といわれる道徳というものでも、果してそれ自身において十全なのであるか。……道徳的意志というものは、自己自身の中に自己矛盾を含んでいるものである。ダンテの神曲において、ギリシャの哲人も、リムボに彷徨う所以である」(三二四)。

さて、回心の論理について考察しようとする我々の視座では、問題を意識的自己から始めなければならぬ。なぜなら、そこに回心の初歩が見いだされるからである。西田では意識的自己での問題は、厳密には前宗教的問題といわれるかも知れないが、これがやがて西田のいう意味での宗教的問題につながる限り、それもやはり宗教的と考えてよいであろう。意識的自己は上の引用において述べられていたように、欲望的自己、道徳的自己を含むが、さらにこの上に、知的自己を加えて考えることができる。西田も述べていたように欲望的自己の自己矛盾的存在たること、そして

欲望的自己がその矛盾を自ら解決し得ぬことについては説明を要しないであろう。道德的自己に関して、西田では次のように考えられている。「我々の自己は、先ず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えられる」(三三三)。ここに道德的自己が成立する。しかし「如何に鋭敏なる良心といえども」道德的自己が道德的自己にとどまる限り、「自己そのものを問題となせない。何となれば、如何に自己を罪惡深重と考えても、道德は自己の存在からであるが故である。これを否定することは、道德そのものを否定することにはかならない」(三三三)。それ故、「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」(三四一)といわれている。しかしながら道德的自己が徹底的に、しかもどこまでも誠実に自己を貫徹しようとすれば、それは必ず自らを維持できぬという自己矛盾に撞着する。パウロや親鸞の嘆きも実はそこにあつた。しかも道德的自己は、自己における何らかの転換なしにはその矛盾を解決することはできないのである。「道德の極致は、道德そのものを否定するところにあるのであろう」(三二四)。知的自己についても、これが理性的なものである限り、根本的な事態は道德的自己の場合とまったく同じである。知的自己の関心は多く外的対象に向けられる。この時の自己は、さながら暗夜をくまなく照し出そうとする探照灯である。このようにして知的自己は自己を確信している。知的自己が自己自身を問題にしようとする時も、この構図は変わらない。すなわち、知的自己がいかに精緻に自己自身を究明しようとも、究明された自己とは考えられたものにならず、真の自己である考える自己はその都度、後方に取り残されることになる。その知的関心によって一切を明らかにしようとする知的自己が、自己自身を真に知ることができないということはそれの自己矛盾である。しかも知的自己は単に知的自己の立場にとどまろうとする限り、その自己矛盾を解決できないのである。

以上、意識的自己としての欲望的自己、道德的自己、知的自己がそれぞれ自己矛盾的存在であること、そしてその矛盾が各々自己自身を廃棄するのだから解消できないものであることを見た。(回心論はそれら三つの意識的自己間の弁証法的運動についても述べねばならないだろうが、ここではそのことについては触れないことにする)。意

識的自己がそのように宗教的問題に出会い、しかも自らによってそれを解決できないのは、結局のところ、それが自己自身に対する対象論理の見方に支配されているが故である。換言すれば、意識的自己には確信された自己が隠されていて、どのような場合でも常にそこからである。本来その隠された自己が問題であるはずなのに、そこは不問に付されたまま、しかも一切がそこから対象的に見られてゆく。意識的自己が自己自身を見る場合も、完全にそうした対象の見方に支配されており、対象化された自己を眞の自己と思ひ見なして、このことに気付くことがない。従って、意識自己にとって「断すべきは对象的に考えられた自己への執着である」(三五五)。しかし、執着からの解放は意識的自己が意識的自己としては廃棄されることに外ならない。意識的自己は対象への志向性を本質とするからである。宗教的問題に直面する意識的自己にとって、問題の所在は明確となった。それは意識的自己が自己自身の否定を思うことである。我々は、意識的自己がこの思いに至ることを、意識的自己の挫折と呼ぶことにする。しかし対象的に思惟することが人間の通例である以上、問題の明確化が直ちに問題の解決に直結するわけではない。なぜなら、我々は自己否定ということを再び对象的に考えてしまうからである。それ故に、「一旦眞に宗教的意識に目覚めたものは、何人も頭燃を救うが如くでなければならぬ」(三四二)と述べられている。これは実際、若き西田が歩んだ道でもあった。そして、やがて西田は意識的自己の打破の後、あの「我々の自己存在の根本的な自己矛盾」に出会うことになるだろう。

〈事例〉

我々ここでは以上の所論に従って、まず何故に若き西田が自分の将来の専門として哲学を選んだのか、第二に、その後、間もなく西田が禅の世界に参入したのはなぜか、また、それはどういうことを意味するか、の二点について考えておきたい。

西田は哲学者としてその生涯を全うした。しかし、その最初の態度決定(第四高等中学校在学中、西田十八歳頃)に当たっては、

「数学に入るか哲学に入るか」で随分迷ったが、「何となく乾燥無味な数学に一生を托する気にもなれなかった」ので、「自己の能力を疑いつつも、遂に哲学に定めてしまった」と述べている。⁽³⁾ ここには数学を選ばなかった理由は述べられていないが、哲学を選んだ積極的な理由は何も語られていない。しかし、それにもかかわらず西田が「遂に哲学に定めてしまった」背後には当時の西田自身にとってもはっきりとは分からぬ何かある特別な要因が、西田をその方向へと動かしたように思われる。それは何であろうか。このことについて考えてみるために、「宗教論」より次の一節を引用してみたい。「人生の悲哀、その自己矛盾ということは、古来言旧された常套語である。しかし多くの人は深くこの事実を見詰めていない。何処までもこの事実を見詰めて行く時、我々に宗教の問題というものが起って来なければならぬのである（哲学の問題というものも実は此処から起るのである）」⁽⁴⁾ (三三三)。ここで西田が、哲学の根源を宗教と同じ「人生の悲哀、その自己矛盾」に置いていることに注意したい。西田のこの考えに従えば、青年西田を哲学へと動かしたものは、実は「人生の悲哀、その自己矛盾」だったといひ得ないか。勿論、それがこのような言葉で表現される形で、明確に意識されていたというのではない。また、そこに何か特別の出来事が結びついているというのではないであろう。むしろ、それまでの西田の経験の全重量が心底において醸し出す、未定の気分のごときものであったであろう。西田における哲学の出発点が「人生の悲哀、その自己矛盾」にあったという我々の推測をもう少しはっきりさせてくれるものとして、丁度その頃、西田が友人の山本良吉に送った二通の書簡が残されている。⁽⁵⁾ 第一の書簡の末尾の文章が当時の西田の立場をよく示していると思われるので、次にその部分を引用しておこう。「余ハハカク論スルモ猥ニ理学ノ門戸ヲ窺ヒ哲学者ヲ気取テ猥ニ生意氣ニ宗教ヲ排スルニアラス 余ハ性字、宇宙ノ真理ヲ究ムルヲ以テ非常ノ快樂トスレハ 敢テ平素ノ疑惑ヲ擧ケテ君ニ質スノミ 錦衣玉食似浮雲 人生百事偽乎真」。これによってまず知られることは、西田が人間と世界に関する根本の問題（「宇宙間ノ真理」、すなわち宗教的な問題に強い関心を寄せていたという点である。ということとは結局、根底的に表現すれば「人生の悲哀」というような形をもとり得る、ある気分動かされていたということになるだろう。第二には、しかし、当然のことながら、西田が深い懷疑に包まれていたことが分かるのである（因みに、第一書簡の後段には前出の「疑惑」という言葉の外に、「疑惑」が一回、「疑」が三回使用されており、第二書簡の終りにも「迷」が一回出てくる）。

このような疑惑を心中に抱きながら、西田は明治二十四年(二十一歳)に東大哲学科に入学し、この時から本格的な哲学の研究を始める。その様子は、これを要約していえば、生活苦と不遇のうちにあつて、「遅牛尚千里の遠に達す 学之を一時に求むへからず 要は進んで止まざるにあるのみ」(明治二十四年、山本良吉宛書簡)を文字通りに実践する精進ぶりであつた。こうした状態は大学を卒業(明治二十七年)してから、二十九年(二十六歳)くらいまで続く(この間、明治二十八年に結婚)。しかし、第四高等学校講師として金沢に行くことになつた明治二十九年の三月、西田は突然、山本に宛てて次のように書く。「小生今として family 三。を後悔いたし居り候故 切に大兄もこの鬼窟に陥り給はざらんことを望む……本月二十五日小生方に一女児を挙げたり 余は多く浮世の綱をつくる身となれり 日々己か氣力の衰へん事を恐る 金沢へ行けば雪門禪師に参して妙話をきかんと思ふなり。」そして実際、明治三十年から初まる西田の日記には、同年一月十四日「雪門禪師を訪ふ」とあり、七、八月には京都妙心寺の大接心に参加している。このようにして明治三十年から、周知のごとく禅の実修が始められるのである。

西田と禅との関係はこの時が最初ではない。四高の学生であつた時に、恩師北条時敬から『遠羅天釜』をもらつて、禅とは一体どういふものであるかを聞いているし、東大の学生であつた頃には、当時やはり同じ東大哲学科選科に籍をおいていた鈴木大拙に誘われて、自らも何度か鎌倉の円覚寺に通つたようでもある。しかし、なおもこの間、西田は哲学に踏みとどまっていた。では何故に西田はその年になつて、急に思い出したように「雪門禪師に参」する気になり、禅による修道の道を歩み始めたのか。その理由として、我々は当時の西田の家庭的問題や職場の問題を思い浮べてみる事ができる。しかし、そういった特殊な問題は確かにその誘因として考え得ても、決定的要因ではないだろう。ここで考えられることは、西田が哲学を志した最初からその心底に隠されて存在していた、あの「人生の悲哀、その自己矛盾」というものが、大学時代とその後の苦しい実生活の全体を通じて、はつきり意識されるようになり、それが一層実存的に「自己存在の自己矛盾」という鋭い形になつて現われてきたこと、しかもこのことが、それまで西田の携わつてきた哲学だけによつては、何としても解決し得ないものであることが愈々明確になつてきたこととであらう。我々はこの事態を、西田における意識的、自己(西田の場合は、主として知的自己)の挫折と理解したい。西田は前述のごとく「人生の悲哀」に包まれて哲学を開始した。しかし、その悲哀は究極するところ「自己」の問題であつた。これは転換を

要する問題であった。しかし、西田は依然として知的自己にとどまり続けていた。このために、西田は自分自身に満足できなかったし、どの西洋の哲学も彼を決して満足させることはできなかった。いま愈々その挫折の時がきたのである。この時点で西田によって歩まれるべき本道は、まず真の自己を究明すべく、一旦哲学を離れて（これを放棄することではない）、宗教（禪）に移ることになる。哲学というなら、それは真の自己の確立された立場から新たに再構築される必要があった。禪が西田のその期待に充分応え得るものであったことは、「余ハ禅法ヲ〔思想ノ統一ニ達スル〕最捷徑ナラント思フナリ」（明治三十二年、山本良吉宛書簡）といわれているところに表現されている。やがて西田は厳しい禅修行の結果、意識的自己を脱し、そこから哲学を復活させることになる。その最初の作品が『善の研究』である。

三、宗教的関係

西田において宗教的問題とは究極的に、我々の自己の絶対の無が有であるという絶対的自己矛盾であった。我々の自己が絶対の無にして有ということは先に指摘した通り、経験上は意識的自己の突破という意味での回心がすでに実現された事態である。しかし、この段階では、まだ無と有との絶対矛盾という問題が残されているのである。それ故、真の回心はまだ遂行されていないのである。尤も西田個人の経験に即していえば、いまやこの回心もすでに達成されているといえる。結論を先取りしていえば、それは矛盾が解消されるという仕方においてでなく、矛盾が矛盾のまま落ちて着くという仕方においてである。しかし、このことはいかに可能であるか。このことは論理的に説明されねばならない。換言すれば、真の回心の事実について、その論理が明らかにされねばならない。回心をその成立の面について説明するものが「宗教的關係」である。さて宗教的問題を最終的に決着するもの、それは神と呼ばれてきた。「神なくして、宗教というものはない。神が宗教の根本概念である」（三〇〇）。ところで、西田において神はどのような

ものでなければならぬと考えられたであろうか。「私の神というのは、いわゆる神性 Gottheit の如きものをいうのではない、自己自身において絶対の否定を含む絶対矛盾的自己同一であるのである」(三三五)。ここには神(絶対)に関する、次のような西田独特の考え方が示されている。「絶対といえは、いうまでもなく、対を絶したものである。しかし単に対を絶したものは、何物でもない、……無論、何らかの意味において、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。しかしまた単に対を絶したものであるものを絶対ではない」(三二六—七)。すなわち、「対せずして対し、対して対せず」ともいうべきものが絶対である。では、このような絶対はいかにして考えるか。それは絶対が「自己自身において絶対の否定を含む」仕方においてである。すなわち、絶対が絶対そのものの中で、自己否定によって絶対そのものを絶対的に否定するものに対する仕方においてである。この限り絶対は絶対矛盾的自己同一である。西田が神を絶対矛盾的自己同一というのは、この意味においてである。この場合、絶対そのものの自己否定的肯定として成立しているものが我々の自己である。「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」(三五一)。それ故また、我々の自己と絶対者も絶対矛盾的自己同一の関係にあるといえる(なお、こうした絶対矛盾的自己同一は絶対無の場所の論理によって考えられているが故に、絶対者といわれ我々の自己といっても、それらはいずれも根底的に絶対無の性格を有するものであるということに予め注意しておく必要がある)。

西田において絶対者、および絶対者と我々の自己との関係は、上記のごとく絶対矛盾的自己同一であるが、ここよりいかにして真の回心の事実を論理的に説明することができるであろうか。我々はこのことを見つめる前に、まずこの論理から意識的自己における回心の可能性がいかに説明され得るかを考えてみたい。なぜなら、意識的自己の回心の可能性から真の回心の事実へが回心の論理であると思われるからである。先に我々は西田の考える絶対者について、それを「対せずして対し、対して対せず」といった。この関係は、絶対者と我々の自己との関係——西田はこの関係

を「宗教的關係」と呼ぶ——についていい得ることであるが、「宗教論」ではそのところが「逆対応」と表現されている。我々は以下で、この逆対応ということを手掛かりにして、回心の可能性の問題を考えてみたい。

回心論において最も興味ある問題は、それがいかに生起するかということである。神学はそれを神の恩寵といい、宗教心理学は無意識からそれを説明する。西田では、この問題はどのように考え得るであろうか。ここで、逆対応ということについて、もう少し詳しく見ておきたい。絶対者が自己否定を介して我々の自己に對することはすでに見た通りであるが、そうした否定的關係の仕方は、我々の自己についても妥当する。「我々の自己は、唯、死によってのみ、逆対応的に神に接するのである」(三二六)。すなわち逆対応とは、關係する兩項の間に否定をささんだ關係の意味である。いわば關係する兩端がまっすぐ直線的に對應してはならず、その間がねじれているとでもいえようか。それはともかく、我々の自己と絶対者との關係がそうした否定的關係になっており、それが兩者の本來的關係であるという見解は、回心の問題を考える場合に重要である。というのは、人間と神との關係を考える場合、それを有限と無限とか、相對と絶対、あるいは不完全なもの完全なものとの關係として、兩者の間に否定を入れない、ただの直線的な対応關係として見ることは、一応可能のようにも思えるからである。しかし、西田では「我々の宗教的意味というのは、かかる立場において現われるのではない」(三三七)と主張されている。なぜなら、そうした立場は自己を肯定したまま、自力に頼って宗教的關係に入ることを期待するわけであるが、そうしたことが不可能であることは、前節において意識的自己の場合についてすでに見た通りである。意識的自己は、その根底に自己に對する自信を潜めていた。宗教的問題(我々のいう意味での)としての我々の自己の自己矛盾性は、その立場では総じて自己肯定の上に成立していたから、問題の究極的解決はこの同じ自己肯定の立場からは出てこない道理である。宗教の道は差し当たり、徹底した否定道である。宗教の宗教たる本質的一面はここにある。それゆえ「如何なる宗教にも、自己否定的努力を要せないものはない」(三四二)のである。

回心にとって決定的に重要なことは、我々の意識的自己の自己否定という一点に存することを述べた。自己否定ということは、古来、宗教の立場で種々にいわれてきた(例えば、「放身捨命」「放下」「身心脱落」「十字架につける」等)が、それは端的に「死」すなわち「無となること」(三二六)を意味する。しかし、何故に回心は我々の自己の死を必要とするのか。これを西田の論理で説明すれば、それはまさに我々の自己と絶対者との本来的関係が、逆対応的になっているからだとということになる。我々の自己は元来、絶対者の自己否定的肯定として成立していた。つまり、我々の自己には初めから否定性が本質的契機として含まれている。多くの場合、このことは自覚されていない。我々の自己の肯定性がその根底から把握されていない。しかし、我々の真の自己はもとも否定の上肯定されるのである以上、回心が成就されるためには是非とも我々の自己成立の根源に帰って、我々の側で自己の否定性を反復しなければならぬ。一転回(「絶対的転換」)が遂行されねばならない(逆対応の「逆」は、我々の側から見て、この一転回を示している)。回心に際して、我々の自己の自己否定が必然的である理由は、逆対応ということから以上のようにも考えることができるだろう。

しかし、その一転回はいかに遂行され得るであろうか。先程来、単なる自己肯定の立場では回心の生起しないことが確認された。単なる自己肯定の立場は、どこかに確信する自己をとどめている。つまり、これは自力の立場である。回心は自力的には不可能である。自力を排して他方に立たねばならない。「元来、自力的宗教というものがあるべきでない」(三四二)。さらに西田の場合には、人間と絶対者の関係が逆対応的に把握され、両者の直線的・過程的關係が否定された。このことは回心の漸進的進行が否認されたことを意味する。「回心ということとは、往々人が考える如くに、相反する両方向の一方から他方へと、過程的に行うことではない」(三五〇)。つまり漸悟的回心ではなく、頓悟的回心が支持される。これら二点より西田の回心に関する考えは、これを浄土正宗の教判である二双四重に従っていえば、他力の頓教、すなわち親鸞の横超の立場となる。西田自身も「それ〔回心〕は親鸞聖人のいわゆる横超的

でなければならぬ」(三五〇)と述べている。しかるに問題は、他方で西田は「如何なる宗教にも、自己否定的努力を要せないものはない」と述べていた点である。「努力」とは人間の努力である以上、それは自力的である。このことは回心が横超的といわれたことと矛盾するのではないだろうか。回心において自力と他力とは矛盾概念である、自力的である限り、他力は働かない。また他力的である時、自力は死する。一応このようにも考えることができる。回心における自力と他力との関係如何ということの微妙な問題を、西田が直接論じているわけではないが、問題としては出されていると思うので、この点について少し考えておきたい。

前節において「一旦真に宗教的意識に目覚めたものは、何人も頭燃を救うが如くでなければならぬ」と西田が述べているのを見たが、回心にとってまず必要なことは、若き西田が自ら試みたごとく(後述)、我々の自己否定的な決死の努力であると考えられる。この限り、回心には自力の要素が先行しなければならないと考えられる。聖書にも「求めよ、然らば与えられん」と有名な言葉がある。「求める」のは我々の努力である。しかし、いくら決死のものであろうとも、努力である以上はやはりそれは上述したように、人間のもの、我々のものである。自己否定しようとする自力が残されているのである。結局のところ、我々の自己のみによって自己を滅却することは不可能である。自分で自分を殺したと考えてみても、そのように考えている自己がなお背後で生きている。自己否定とか自己滅却は觀念上のことではないのである。それ故、我々は自力的努力の果てに、最後にはそういう努力をも放棄しなければならぬ。「自己を尽し切って、始めて信に入るのである」(三五九)といわれる時、「自己を尽くす」そういう自己も切ることが含意されていると考えられる。また「入信は研ぎ澄したる意志の尖端からでなければならぬ」(同上)といわれる時の「意志の尖端」の出来事は、自己を尽くそうとする意志をも尽くし切る、そういうぎりの事象だと考えられる。しかし、自己放棄が自力から不可能である以上、自己否定が貫徹されるためには、どうしても最後のところで我々の自己を越えたもの(他力)によらねばならないことになる。それ故、回心は「絶対者そのものの自己限定と

して神の力といわざるを得ない」(三五三)といわれている。しかし、それはどのようにしてであるか。自力と他力との矛盾的自己同一的な端緒はどのようにして切開されうるか。このことを予め我々は予想することはできない。キリスト教では、神から我々に与えられた贈り物とする考えから、それを恩寵と呼び、仏教では時節因縁ということがいわれてきた。西田はそこを横超すと述べるのである。回心の生起するその刹那は、我々が予めそれを考えることができないう意味で、確かに神秘的である(西田は「宗教論」において、宗教の神秘性を再三否定しているが、少なくとも上記の意味では宗教は神秘であるといわざるを得ないだろう)。逆対応的關係は回心の刹那については何も語っていない。だが、その關係から我々は少なくとも回心の生起を期待することはできる。なぜなら、我々の自己は根源的に、逆対応的に絶対者に接しているからである。それ故、「信仰は恩寵である」が、「我々の自己の根源は、かかる神の呼声があるのである」(三五三)といわれる。問題は我々がその呼声を聴こうとするか否かである。すなわち、我々は根源的に選択の前に立っているのである。「我々の自己はその生命の根源において、何時も絶対的一者との、即ち神との対決に立っているのである。永遠の死か生かを決すべき立場に立っているのである。そこに永遠の死か生かの問題があるのである」(三五八—九)。翻って考えれば、回心を期してなされる我々の一切の自力的努力も、その観点から見れば、我々の存在の根底に聴かれる神の声を予感してのことだったとい得るだろう。この意味で自力的努力も回心の初発と考えることができよう。

ここで最初の問題に戻ることにして、西田において、真の回心の事実がいかに説明されるかを見ておこう。回心は死即生として「死と再生の秘事」とい得る(「秘事」と表現するのは、回心の瞬間が上述のごとく神秘であるからである)。回心の意義は古き自己の死による新しき自己の誕生にある。宗教の本来の意義もここに考えられねばならない。先に宗教の本質的一面として、我々における徹底した否定性を指摘したが、この否定性は根本的な肯定に転じるための通路、死して生まれかわるためのものである。「我々の自己は絶対の自己否定において自己を有つ、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」(三五二)といわれている。しかし、この絶対的自己否定にして肯定ということは絶対的自己矛盾でなければならぬ。これが西田における最後の宗教的問題であった。そして、この問題の解決(回心)を説明する論理が絶対矛盾的自己同一という考え方である。前述のごとく、絶対矛盾的自己同一は我々の自己と絶対者との間に成立しているが、両者の関係を主に相互否定的な関係として見た時には、それは逆対応といわれる。西田はこの逆対応という観点から、先の絶対的自己矛盾に関して次のように述べている。すなわち「我々は自己否定的に、逆対応的に、いつも絶対的の二者に接している。而して生即死、死即生的に、永遠の生命に入ることができ、宗教的であるのである」(三六〇)。この場合、自己否定が死を意味することはいうまでもないが、「絶対的の二者に接している」といわれているところに、生の面が示されている。このように死即生、生即死の絶対的自己矛盾は、西田において我々の自己と絶対者との逆対応的關係を通して説明されるのである。

西田において、回心の事実は以上のごとく説明されたが、回心そのことは宗教的問題のいかなる解決となっているのであろうか。我々はすでに、西田において回心が二重になっていることに少し触れておいた。ここでそのことをもう少し詳しく述べれば、第一は、意識的自己から無的自己への轉換の意味での回心である。しかし第二には、無的自己内での、その深化としての回心である。第一の回心と第二の回心との関係は、回心自体の深化発展である。そして、いずれの場合に際しても、我々の自己存在の自己矛盾という宗教的問題が存している。ただ、第二の回心に際しての自己矛盾が、死にして生、生にして死というその極致を呈している点が異なっているだけである。しかし、矛盾を矛盾と見、その結果、「自己の在処に迷」い、それに苦しまねばならぬ限り、それはやはり自己分裂した立場であり、迷いを脱していない。そこにはまだやはり対象論理の見方が残されているといえる。それ故、回心に際して問題になるのは、どこまでもこの対象論理の見方なのである。では回心と対象論理の見方との関係は如何。西田は「宗教的回心とか、解脱とかいっても、一面に欲求的に、一面に理性的なる、この意識的自己を離れるということではな

い……そこではますます明瞭に意識的とならなければならぬ、むしろ徹知的とならなければならぬのである」(三五〇)という。すなわち、回心は対象論理の見方からまったく離れてしまうことではない(このことは不可能である)、そうではなくこの見方と深く結びついた対象の実体化、いわゆる執着とか囚われから解放されることである。

換言すれば、我々の自己が無に徹底することによって、生の時は徹底生、死の時は徹底死となることである。かくすることによって矛盾がなくなるわけではないが、矛盾が矛盾のまま障りがなくなることになる。生死即涅槃、煩惱即菩提ということになる。真の回心とはこうした境地に至ることである。それ故、西田において回心とは、これをその論理の言葉でいえば、我々の自己存在の絶対的自己矛盾が絶対的自己同一に転ずることである(このことはまた、我々の自己が絶対的自己同一なる絶対に戻ったということでもある)。我々はここに、西田における回心による宗教的問題の解決を見ることができるのである。

〈事例〉

我々はすでに、西田において回心が二重になっているのを見たが、西田の生涯を通じてはつきり自己転換すなわち回心と考えられる出来事は、差し当たり三度あったと思われる。最初の回心は明治二十九年から三十年(西田、二十六、七歳)にかけて、第二回目は明治三十六年(三十三歳)、そして第三回目は大正十二年(五十三歳)である。これを前述したことと比較して考えれば、第一回目の回心は意識的自己の挫折にともなう無的自己への方向転換、第二回目の回心は無的自己の成立(前述の第一の回心)、第三回目の回心は無的自己の徹底(前述の第二の回心)に一応対応することになるだろう。以下、それら三つの回心における西田の境地について考えてみたい。

明治二十九年三月、西田が「金沢へ行けは雪門禪師に参して妙話をきかんと思ふなり」と山本良吉への手紙で書き、明治三十年夏に妙心寺の大接心に参加、それ以降、猛烈な禅修行に打ち込むことになることはすでに述べた。その意味で、明治二十九年三月は西田にとって記念すべき時であったように思われる。それは確かに絶対的自己転換という意味での回心ではない。しかし、それ

はそれまでも西田の心底に聞えていた絶対者の呼声に真剣に聴き入ろうとした初発であった。「初発心時 便成正覚」といわれるが、この意味で明治二十九年の態度決定は西田にとって最初の回心であったといえるだろう。この回心ぶりを証する言葉が、早くも明治三十年頃と推定される西田の手紙の中に見いだされる。そこには、マタイ伝第六章から「汝らの中たれか思い煩いて身の長一尺を加へんや」「神は時かす取めず蓄へざる鳥も之を養ふ」を引き、「今では何となく心安かに相成り申候いろ／＼不満に思いし事も願はれは己か心のいやしきを恥かしく存し候」と述べている(山本良吉宛書簡)。引用されているマタイ伝第六章二十六節、二十七節は絶対者に深く領いたもののみがよく理解できる言葉だと思われるが、西田がそれを引き得たということは、彼がその時すでに、これまで自己だと考えていた自己の無効なることとともに、自己否定の極み、却って自己が深くそこに蘇生してくることを幾分感得できたのであろう。しかし、それはまだ多分に観念的なものだったのであろう。一層の精進がその後続く。この時期、西田において哲学のことがまったく忘れられたわけではないが(むしろ、片時も忘れられることはなかった)、当時の西田の学に対する基本的態度は「參禪以明大道 學問以開真智 以道為本 以學問為四肢」(明治三十五年日記、卷末扉)というところであり、「見性までは宗教や哲学の事を考えず」(明治三十六年七月二十三日、日記)というのが西田の目ざすところであった。その修道の様子は「慈明感憤錘を以て股を刺す」(明治三十五年九月日記、最終頁)を座右の銘とするまことに壮烈なものであった。

第二回目の回心は、明治三十六年八月である。この年の八月三日、大徳寺広州老師より無字を許されたことが日記に記載されている。よく知れているように、それは次のようであった。「晩に独參無字を許さる。されども余甚悦ばず」。つまり西田自身にとっては、それは回心と呼べるような体験ではなかったのである。しかし、無字の公案は公案体系のうちでも最も基本的なものの一つであり、それ故、そうした初関の突破はやはり客観的に見て、回心と見なして差しつかえないだろう。では、何故に西田は不満をいだいたのであろうか。西田は種々の禪書を通じて、また幾人かの老師の提唱を聴いて、祖師たちの見性体験がいかに劇的に生起し、それがどれほど素晴らしいものかを知っていたであろう。西田も祖師たちにならって猛烈に修行した。しかし、無字を許された時の西田の境涯は、多くの祖師たちについて語られ、また自分自身の場合もそうあるべきだと期待していたような、豁然大悟といったような趣きものではなかった。自分では不満足であった。それで「余甚悦ばず」ということになったと考えられる。この

点について、鈴木大拙は「そういうこともあるものだ。西田のような理智的論理的な頭脳の男には」と説明したといわれている⁽⁸⁾。ここで重要な点は、鈴木大拙によって豁然大悟底でない回心が認められていることである。しかも西田自身も後年になって、鈴木の見解を首肯するような発言をしている。森本孝治によれば、彼の学生時代に西田より「見性とか頓悟とか直覚とかは、一度に凡てが明かになるものぢやない、球が転ずるが如く少しづつ局面が展開して明かに見えてくるもの」だと聞かされたという⁽⁹⁾。これによれば、その時には西田も回心について、それが必ずしも豁然大悟底のものである必要はないことを承知していたように思われる。しかも、このことは禅により熟達した立場（明治四十四、四年頃の西田）からいわれているのである。そうであるとすれば、問題の「余甚悦ばず」には、これは森本が自分のこととして語っているのだが、後年の西田から見ても「一束の糸を斬る如く一斬一切斬と割り切りたるがる」⁽¹⁰⁾若気の言葉という一面もなかったとはいえないだろう。それはともかく、明治三十六年のその出来事を通じて、西田は何か得るところがあったに違いない。鈴木大拙も、先程の引用に続けて「しかし確かに掴んだものがあるに相違ないと思う。そうでなければあのような哲学は出て来ない」と述べている。無字が許された後も、西田の禅修行はしばらく同じように続く。しかし、そこには明らかに気分の変調がある。例えば、「夜に入りて奮心工夫、世事毫も心を煩（は）せず。外来の世事避けんと欲して避くべからず。これはこれ工夫は工夫とすれば可なり。真の修行は実（まこと）に此処（こゝ）にあり」（明治三十八年七月二十日、日記）という記載には、以前のような切羽詰まったような気分は見られず、どこか余裕が感じられる。こうしたことと同時に、「The. の研究者とならん」（同年七月十九日、日記）といった記述に見られるごとく、学への新たな志も表明され始める。学問へのこのような傾向は明治三十九年頃にいよいよはつきりしてくる。「余は宗教的修養は終身之をつづける積りだが余の働く場所は学問が最も余に適當でないかと思ふ……之から又一ツ思想を錬磨して見たいと思ふて居る。できるならば何か一冊の著作にして見たいと思ふ」（明治三十九年頃七月、鈴木大拙宛書簡）。「小生も年四十に近づき近來は学問上に於て少しく自分の考と申す者ができ候様に思はれ何卒今後二三十年斗の生命を得て多少世の為に働き度と存じ居り候」（明治四十年三月、堀維孝宛書簡）。これらの記述から分かることは、意識的自己として挫折し、一旦哲学から離れた西田が明治三十六年の回心を契機に、宗教的問題解決の糸口を一応つかみ、そこから自己の哲学を構築しようとしていることである。実際、「明治四十年の始めになると、既に『善の研究』の根幹は出来上ってい

(12)と考証されている。ここより哲学者西田の生活が本格的に始まることになるのである。そうして、こうした状況のもとで、日記では、以前あれほど打ち込まれた修禪に関する記事は少しずつ少なくなり、「打坐」という記載は明治四十一年一月一日をもって最後となつてゐる。しかし、これは「恐らくそこで禪の修行が止められたのではない。むしろ、哲学上の思想が次第に形を得てくるにつれて、禪は哲学のうちに融け込み、且つ禪の行業としては、日常の生活上における工夫に移つて行ったものと考へられる」(13)。
やはり、そう考へておくのが至当であろう。

しかし、西田において真の回心と呼ばれうるものは、それよりもずっと後に起こつたと考えられる。この回心こそ真の回心だと主張するのは鈴木大拙である。鈴木は、「彼〔西田〕が内面的生活において最も記念すべき年は大正十二年、彼が五十三の春を迎へたときであらう」としている。以下、鈴木の所論に沿つて、そのところを少し見ておきたい。まず鈴木は当時の西田のおかれていた家庭的状況に注目し、「西田君は家庭的に恵まれなかつた」ことを指摘する。年譜によれば、⁽¹⁵⁾大正八年「妻寿美、脳溢血で病床につく(大正十四年死去)」、大正九年「長男謙、死去、享年二十二歳」、大正十年「三女静子、結核」、大正十一年「四女友子、六女梅子チウスで入院」と続く。そして、大正十二年一月三日の日記には、「終身跛となるか岐路に立つて居る我子の行末を思ふも寸時も心のくもりはれる時はない。人の世の楽しき者をよそに見てとけんともなき我心かな」とあり、同年四月四日には、「かくしても生くべきものかこれの世に五年こなた安き日もなし」と歌われている。まことに当時の西田を取りまく家庭的環境には、暗澹たるものがあつたといわざるを得ない。こうした打ちひしがれた窮状を前にしては、哲学的に「いくら理窟を並べて見ても、理窟はやはりそれだけでしかない」。また「月並型に幾つかの公案を透過しても、何の役にも立たぬことが明かになる。どうしても飛躍の体験がなくてはならぬと云ふことになるのである。果然彼は懸崖に手を撒して絶後に再び蘇へることになつた」。このようにいい得る根拠を鈴木は、「我心深き底あり喜びも憂の波もとどかじと思ふ」「夜もすがら争ひあひし鬼と仏あくれば同じ兄弟の中」(以上、二月二十日、日記、「とにかくに思ひし事の跡たえて唯春の日ぞ親まれける」(三月三日、日記)に表現された西田の境涯にもとめてゐる。確かにこれら三首の歌には、分別を絶した悟りの境地が歌われており、この限り大正十二年のこの時期を、西田において真の回心の起こつた時期と考えることは承認されてよいだろう。我々は上記三首の歌に、場所的論理の叙情的表現を

見ることが可能であろう。⁽¹⁶⁾この点に関して鈴木大拙も、「此一転機があつてから彼はまた世界を見る目が違つて来た。これが其哲学にも影響せぬことはない、否、実に彼がこれからの思想は此洞察を中軸にして回転して居るものなのである。それで彼は能く『今までの哲学用語では全く用をなさないものが出て来た』と云つて居た」と述べている。「場所」の論文が『哲学研究』に初めて掲載されたのは、大正十五年六月のことであつた。ここに西田哲学の基礎が固まつたのである。

以上、西田の回心の経過を一応上述のように三段階に分けて、最小限のことだけを述べるようにした。しかし、我々の示した三段階がすでに西田における宗教的経験の深まりの過程であつたごとく、人間における宗教的経験は無限に深まりゆく性質を具えている（更に参ぜよ三十年）。「宗教論」において西田が、「真の体験は宗教家の事である」（二九九）、「私は人に宗教を説く資格あるものでもない」と極めて慎重な態度をとっているのも、西田がそうした宗教の事情をよく弁えていたからに外ならない。このように考えると、西田の回心の説明が、上記のような指摘で尽くされたとは到底考えることはできない。例えば、予想される問題の一つに、大正十二年をもって西田の最後の回心と考へてよいかどうか、ということがある。西田は『善の研究』の「版を新たにするに當つて」（昭和十一年）で、それまでの自らの思想の展開について語っているが、西田哲学が全体として宗教と密接な関係をもっていると考へられる以上、大正十二年以降についても、もう少しそういった西田の思想的展開をにらんで、西田の回心の問題を考へてみる必要があるようにも思われる。しかし、ここではその余裕がないので、本論のより詳細な論考を含めて、そのことは他日に期したい。

四、宗教的立場

我々はこれまで、西田において回心が、我々の自己の自己矛盾（宗教的問題）に苦悩するところに始まり、我々の自己と絶対者との逆対応的關係（宗教的關係）から、その矛盾が絶対的自己同一として解決されるところまでを見た。

回心論としてなお残されている問題は、宗教的問題が解決された後の我々の自己の有り方である。西田は、回心を経験した我々の自己の態度を「宗教的立場」と呼び、これを「平常底」という独自の言葉によっていい表わしている。ここでは回心の論理を考察しようとする我々の観点から、平常底についてごく簡単に触れておきたい。

前節において我々は、宗教的問題が矛盾のままであってしかも矛盾とはならない矛盾的自己同一として決着されるのを見た。それ故、宗教的立場としての平常底とは、矛盾的自己同一を生きるということになるだろう。矛盾的自己同一においては、いうまでもなく矛盾と同一とが一如である。しかしいま便宜上、それを分節して考えれば、そこに「矛盾」と「自己同一」という二つの契機が含まれていることになる。それで、これら二契機を手掛かりにして、宗教的立場について考えてみることにする。まず「矛盾」の契機についていうと、回心後に開かれる宗教的立場とは、矛盾を超出することではない。これは不可能である。なぜなら、我々はこの矛盾に充ちた現実の世界を一步たりとも離れることはできないからである。西田の言葉でいえば、我々は「歴史的世界から生れ、歴史的世界において働き、歴史的世界へと死に行く、歴史的事実である」(三七九)からである。その限り、現実は何ら回心前と変わらぬのである。変わったのは我々の自己であって(それ故に回心という)、回心によって我々の自己は現実的矛盾から逃れるのではなく、却ってそれに徹するのである。この点について西田は次のように述べている。「我々の自己が自己自身の根柢に徹して絶対者に帰するということは、この現実を離れることではない、かえって歴史的现实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」(三五四―五)。このことはすなわち、我々がこの矛盾する現実の世界において「己を忘れて、理を尽し、情を尽す」(三五五)ことであり、「全体作用的に、一步一步血滴々地なるを示す」(同上)ことである。宗教的立場はしばしば静寂主義、隠遁主義として批判される。これは宗教が安心や救済を第一義とするが故に、そこにいわば胡坐をかいたような態度が時に見いだされることから生じた誤解である。しかし、現実の矛盾に無関心を装う態度は、真の宗教的態度とはいえないだろう。なぜな

ら、矛盾は依然として足下に存するが故に、究極の安心もそこにはないと考えられるからである。我々がいま問題にした点は、いくら強調しても強調しすぎることはないと思われるので、まず宗教的立場と現実的矛盾との関係に注意した。

次に、宗教的立場に含まれる「自己同一」の契機についてであるが、「矛盾」の契機との比較でいえば、宗教的立場にとってこの契機の方が一層重要である。なぜなら、もし「自己同一」の契機を欠くならば、宗教的立場は宗教的立場ではなくなり、回心前の状態と何ら変わらぬことになるからである。回心は我々の自己の一転回である。我々の自己は一転回して、もとの位置に戻ってくる。この限り現実是不変である。しかし、回心は我々の自己の自己否定を介した一転回であるが故に、我々の自己において転回の前後に自ら差異がなくてはならない。それが「自己同一」の契機として現われているのである。さて「矛盾」の契機について述べた折、宗教的立場とは矛盾に徹底することだった。矛盾に徹底するとはいわば矛盾を突き抜けて、その底に出ることである。このことは矛盾の真只中に身を置いて、しかも矛盾からまったく自由であるということである。論理的に絶対矛盾的自己同一の立場といわれる宗教的立場は、「自己同一」の契機のうちから、そういった自由な立場を開き出して来る。西田はこの点を「私の平常底といふのは……自己転換の自在的立場」(三八三)と表現している。あるいは、「我々の自由は絶対自由である」(三八一)とも。宗教的立場は絶対に自由である故に、宗教的立場といっても「宗教的」という何か特定の立場があるのではない。そういったものもないという立場である。「宗教的」といえば、教団的あるいは宗派的なものが想像されるかも知れないが、そういうことではない。ここで意味された宗教的立場とは、そういったもの一切から自由な、従ってもはや立場ともいえないような立場、「立場なき立場」(三八六)である。すべての立場が却ってそこから成立してくるようなところである。宗教的立場はこの意味で最深の立場である。しかし、宗教的立場は深底にとどまっているのではない。もしそこにとどまるなら、その立場は単に静観的にして抽象的である。すでに見た通り、宗教的立場は現実の世

界の中で働くものである。最深の立場が最も卑近な日常の行住坐臥に即して働く故に、それは「最も深くして最も浅い立場、最も大にして最も小なる立場である」(三八四)。かくして宗教的立場は最も具体的な立場となる。「仏法無用功処 祇是平等無事 屙屎送尿 著衣喫飯 困来即臥 愚人笑我 智乃知焉」。

〈事例〉

前節で西田の回心を三段階に分けて考えたが、もしそうすることが許されるなら、宗教的立場についても、それぞれの回心の段階でそれを考えてみるができるだろう。ただしここでは、第一および第二回目の回心後のものについては、簡単に代表的な例を一つずつ、すでに引用したものの中から指摘するにとどめ、主に第三回目の回心後に示された宗教的立場を、西田の最晩年、丁度「宗教論」の書かれた昭和二十年に限定して考察してみたい。

第一回目の回心後に現われた宗教的立場の例としては、明治三十年頃の山本良吉宛書簡(本論十八頁)参照のこと。

第二回目の回心後に現われた宗教的立場の例としては、明治三十八年七月二十日の日記(本論十九頁)参照のこと。

さて西田は昭和二十年六月七日、七十五歳でその生涯を終えるが、その一生は苦難の連続であったという外はない。とくに「宗教論」の書かれた昭和二十年の死を迎えるまでの半年間は、まさに西田のそうした人生を象徴するかのごとく、その苦難は我々の想像を絶するものがある(因みに、日記によれば、「宗教論」は同年二月四日に書き始められ、四月十四日に一応完了されている)。というのは、この時期を西田の最も悲惨な時期と目される大正十年前後と比較してみても、その時にはなかった二つの新たな苦難の要因が、この時の西田の環境に外と内から加わってきている。それは戦況と老境である。この時、西田は戦局の最も悪い状況下にあった。日記には米機の本土来襲のことが毎日のごとく記されている。それからもう一つは老いの問題である。当時西田によって書かれた書簡には、余命いくばくもない自らの命のことにしばしば触れられている。これを読むと、西田はその時すでに自らの死期を予感していたようにも思える。戦況と老境、この二つの限界状況が当時の西田を一般的に規定していた環境である。これに加えて、西田は年老いて後も相変わらず家族のことで苦しまねばならなかった。一月二日、西田は日記の中で、「人生は何時まで

も心配苦労の絶える事がない、人生はトラジックだ」と慨嘆している。こういう間もなく、西田は「宗教論」を執筆し始めて十日目の二月十四日、長女弥生の急逝に出会うことになる。十六日の日記には次のように記されている。「敵小型百数十機侵入、飛行場等爆撃、前面海上にも敵機攻撃。砲声殷々。午後二時、弥生、葬式の筈」。戦況と老境の内にあった西田は、最愛の娘の死に目に会うことは勿論のこと、葬儀に参列することすらかなわなかったのである。そして西田は書いている、「弥生の事は何としても思い出され無限の淋しさと深い悲哀に沈んで居ります。私も七人の子供をもちましたがもはや四人は私に先立って逝き、あと三人になりました。幽子の死〔次女、明治四十年、四歳で死去〕にはじめて子を失ひし悲哀を味ひ、弥生の死に子に先立たれし老人の悲哀を知りました」。しかし続けて次のようにいう、「私はもう年老いて何もできません。又何時死んでもよい。唯私でなければならぬとおもふ仕事が多く残り居りこれだけではできるだけ置いて後世にのこしたいとおもひ居ります」(二月二十五日、西田外彦宛書簡)。

この書簡は、人生の悲哀の内にありながらも心を奮い起こして自分の仕事に打ち込もうとする、まことに「全体作用的に、一歩一歩血滴々地なる」平常底の立場の一面をよく示していると思われる。勿論、西田は戦争の悲惨に対しても平常底を保つことができた。次の書簡にそれを見ることが出来る。「……東京は実に慘憺たるもの様です。こゝも始終砲が頭上を通りますが爆弾は落しませぬ。皆々私にも疎開せよとやかましく云ひますがすべて天に任せてゐます。もう老先も短きこと故。ヘーゲルがイエーナでナポレオンの砲弾を聞きつゝ現象学を書いてゐたといふつもりで毎日決死の覚悟を以て書いてゐます」(四月十二日、久松真一宛。ここには戦火が身近に迫ろうとしているにもかかわらず、どこかに究極的な落ち着きを感じられる。次の手紙はその好例である。「先日の夜京浜西部をやられた時砲声殷々私の所の茅の山の方の空が真紅になりました。どうもひどい世の中になりました。今後いかゞなるか。早く死んだ友人共が幸の様に思ひ又こんな時代を見るのも面白いとおもいます」(五月一日、朝永三千郎宛)。

しかし、そのことは西田がこの戦争に対して無関心であったと誤解されてはならない。例えば、当時西田によって認められた手紙の幾つかは、彼がいかにこの戦争を愚劣であると考え、かつ日本の将来を憂えていたかを我々に示している(『全集』第十九巻、書簡番号二二七、二二三、二二三、二二八、二二九五を参照のこと)。

西田はかつて「愛宕山入る日の如くあかあかと燃し尽さん残れる命」(大正十二年の作)と歌ったが、その最晩年はこの歌のごとく

であった。鈴木大拙はこの歌に注して、「西田の『もやしつくさん』とするのは、此頃の所証底を独創の論理で組み上げて見んとする彼の努力を云ふのである。実に彼の余生はこれに傾倒せられた。……大抵の人は自分でなすべき多くの仕事をそのままにして行く。存在が個己的であるべき条件を具へて居る限り然かあるべきであらうが、これを惜しいことに思ふのも亦人情である」と述べている。西田によれば、宗教的立場とは「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。西田自らの最晩年はよくこれを証示し得ていると思われる。

五、おわりに

以上、西田の「宗教論」をテキストにして、一つの回心論を構成してみようと試みてみた。最後に西田における回心論の問題点に触れておきたい。まず、この回心論は次のような特色を具えている。第一に、それは西田という一個の体験者に基づく回心論であるということである。このことは、その回心論が回心を単に外からではなく、内側から見られたものとして、その強みとなっている。しかも幸いなことに、我々はその体験の具体的内容を西田の日記や書簡、その他の書き残されたもの等を通じて多少とも知ることができる。従って、西田における回心論は、小論でも少し試みたように、方法として手記資料法に道を開いている。第二に、その回心論は極めて哲学的、論理的である。別の言葉でいえば、それは宗教科学的ではなく、宗教哲学的な回心論となっている。このことは宗教科学的な回心論がどちらかといえば、従来そうであったように、特定の宗教あるいは宗派に偏ったものになりがちであるのに対し、宗教のいわば源底に立っての西田の回心論は、諸宗教を横断する回心論になっているという特色を具えている。事実、「宗教論」では回心のが、禅、浄土真宗、キリスト教にわたって論じられている。西田における回心論として、差当たって以上のような特色を指摘することができる。しかし、特色は同時に問題を惹起する。第一の特色について

い、え、ば、小論は西田における回心論の試みである。ここにすでに回心論としての小論の限界が現われている。西田が諸宗教の源底に立つとはいえず、西田が特定の個人であることに変わりはない。従って、西田における回心論には西田の個性がそこに反映せざるを得ない。例えば、西田が宗教的問題を我々の自己の自己矛盾として把握するのは、その回心論の特色ではあるが、しかしそうした把握の仕方が果たして普遍的であるかどうかは、改めて検討を要する問題であろう。こうした点で、手記資料の取扱いについても注意が必要であろう。第二の特色については、確かに西田における回心論は驚くほどの包括性を有している。回心に関する科学的研究成果とも余り齟齬していないようにも思われる。そういったことは大筋においてそうであったとしても、果して細部にわたっても同じことがいえるかどうかは問題であろう。例えば、西田において回心、入信、見性は同義語であったが、果してキリスト教という入信と、禅という見性はまったく同じものかどうか、これはやはり問題となろう。以上、西田における回心論の特色に即して問題を掲げてみたが、これは西田における回心論の欠点を指摘したというわけではない。特色は同時に問題を孕むという観点から、問題点を述べたにすぎない。問題のないものはまた特色もないのである。従って、特色あるものには必ず問題があるという点よりすれば、西田における回心論の問題の指摘されることはやむを得ないことでもある。ただし、しかし、そういった問題を視野に入れておくということは、今後の研究の課題として必要なことであろう。(未完)

註

(1) 「場所的論理と宗教的世界観」からの引用はすべて、岩

波文庫「西田幾多郎哲学論集Ⅲ」(『自覚について』上田

閑照編)からとし、以下においても、この体裁で本文中に示すこととする。

(2) 岩波文庫版、二〇九頁。

(3) 『統思索と体験』『統思索と体験』以後、岩波文庫、一八六頁。

(4) なお『西田幾多郎全集』第六卷、一一六頁も参照。

(5) 西田の書簡は『全集』第十八卷(明治二十年より昭和十二年までのもの)と第十九卷(昭和十三年より昭和二十年までのもの)に収められている。

- (6) 西田の日記は『全集』第十七巻に収められている。
- (7) 明治三十年一月十一日の日記に「余自己に對して不満なり」、十四日には「自己省察」という記事が見られる。
- (8) 下村寅太郎『西田幾多郎——人と思想』東海大学出版会、一九七七年、六五頁。
- (9) 下村寅太郎編『西田幾多郎——同時代の記録』岩波書店、昭和四十六年、七頁。
- (10) 同左
- (11) 「和尚公案を許したりとて自分にて不満足なれば何の功もなし」(明治三十五年、鈴木大拙宛書簡)と考えていた西田は、その問題を雪門禪師に訴え、禪師よりその件に関して返事をもらっている。(上田久『祖父西田幾多郎』南窓社、昭和五十三年、一二一頁参照)。この手紙もその問題を考えるのに役立つがここでは割愛する。
- (12) 下村『西田幾多郎——人と思想』九六頁。
- (13) 西谷啓治『西田幾多郎——その人と思想』筑摩書房、昭和六十年、二五頁。
- (14) 以下の引用は、『鈴木大拙全集』第三十巻、岩波書店、一九八三年、一五九—一六二頁による。
 なお、西田幾多郎博士頌徳会編『西田幾多郎の歌』(昭和五十六年)も参照。
- (15) 上田久『統祖父西田幾多郎』南窓社、昭和五十八年、二七八—九頁。
- (16) 西田の後期思想に関して、ここには「主客未分ないし合一(二の一として一の内で二が消えている)の純粹經驗の立場から矛盾的自己同一(二にして一、一にして二)の場所的論理への展開の跡がはつきり出ている」と指摘されている(上田閑照『場所的論理と宗教的世界観』、現代日本思想大系』第二十二巻、筑摩書房、一九六八年、一〇六頁)。この展開の時期を西田の経験に即して、どこに求めるかが問題になると思う。一つの考え方として、それを我々がいま問題にして大正十二年の回心の時期に想定できるように思われる。
- (17) 前出『鈴木大拙全集』