宗教への根源的考察

花岡　永子

信仰や宗教についての問題は、ヨーロッパでは古代から様々に論じられて来ている。例えば、三位一体論を提唱したテルトゥリアヌス（Tertullianus, ca. 155-ca. 220）は、「不条理なるが故に我信ず」（ラテン語：credo quia absurdum）と語った。また、アンセルムス（Anselmus Cantaberiensis, 1033-1109）は、「知解を求める信仰」（ラテン語：fides quaerens intellectum）と、また、「知解する為に我信ず」（ラテン語：credo ut intelligam）と語った。

宗教という英語のreligionは、周知のようにラテン語のreligioから派生しており、その語源の意味には次の二つの意味がある。一つは、ラテン語のrelegere（再び読む）からの派生で、キケロ（Cicero, Marcus Tullius, B.C. 106-A.D. 43）によって主張され、もう一つはreligare（再び繋ぐ）からで、ラクタンチュウス（Lactantius, 3～4世紀）による。前者は祭祀を、後者は神と各個人との関係の回復を意味する。シユライアーマッハー（Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, 1768-1834）は宗教の本質を「絶対依存の感情」と見なし、知的レヴェルでの倫理から宗教を切り離した。しかしながら、ヘーゲル（Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831）の哲学大系においては、宗教は絶対理念の領域としての哲学の下位に置かれた。逆にキェルケゴール（Kierkegaard, Sören, 1813-1855）は、神を実体的にのみならず、神と各個人との間の人格的関係を措定し、かつ支える関係としての神とも理解している。その上彼は、キリスト教の宗教性を宗教性B（Religiosität B、特種な宗教性、つまり最高の宗教性）と理解し、他の諸宗教の宗教性を宗教性A（一般的な宗教性, Allgemeine Religiosität）と理解している。

日本の最初の独創的な哲学者、西田幾多郎（1870-1945）は宗教を、合理性と非合理性の二元性のみならず、一切の二元性や両極性の根源としての絶対無の

場所における「心霊上の事実」と見なし、哲学を心霊上の事実の説明と見なした。西田は「絶対無の場所」の考えをプラトンの著書『ティマイオス』(*Timaeus*)のギリシア語のchora(場所)から得ている。また、A. N. ホワイトヘッド(Alfred North Whitehead、1861-1947)も、彼の著書『観念の冒険』でプラトンの『ティマイオス』のchora(場所)に触れている。勿論、両哲学者の場所(chora)の理解は相違しているのではあるが。

本稿では、洋の東西に共通すると考えられる生活、文化、思考等の枠組みにして同時に基礎でもある次の五つのパラダイムを使用して宗教とは何かを探求してみたい。即ち、1. 相対有のパラダイムにおける宗教。2. 相対無のパラダイムにおける宗教。3. 絶対有のパラダイムにおける宗教。4. 虚無のパラダイムにおける宗教。5. 絶対無のパラダイムにおける宗教(a. A. N. ホワイトヘッドにおける宗教。b. 西田幾多郎における宗教)。

1. 相対有のパラダイムにおける宗教

生活、文化、思考等の枠組みないし基礎として東西に共通すると考えられるパラダイムの上記の五つのパラダイムのうち、相対有は、典型的には古代ギリシアのデモクリトス(Demokritos, B.C. ca. 420)以来の唯物論に見られる。第二の相対無のパラダイムは、典型的にはS. キェルケゴールの実存思想に見出される。第三の絶対有のパラダイムはプラトン以来ヘーゲルにいたる西欧の正統的な形而上学としての哲学に見出される。第四のパダイムの虚無は、「神は死んだ」と語ったニーチェ(Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900)に見られる。一切の二元性の根源からの宗教理解が論究される前に、世界に共通の五つのパラダイムにおける種々様々な宗教のタイプがごく簡単に概観されなければならない。

さて、相対有は、現象の世界の諸存在を意味する。パラダイムの相対有が基礎となっている宗教は、この世界のすべてのものを対象化、客観化、抽象化する。宗教のみならず、総ての自然科学や人文科学はこのパラダイムに依存している。このパラダイムが絶対視されると、唯物主義が生じてくる。従って、このパラダイムにおける宗教は、自然宗教と見なされる。例えば、ヘーゲルの『哲

学諸学綱要』（1817）のなかの絶対的精神の第一段階に自然宗教が置きかれていて、その上に精神的個性の宗教（ユダヤ教、ギリシアの宗教、ローマの宗教が置かれている。最上位には周知のように啓示宗教のキリスト教が置かれている。相対有のパラダイムでの宗教では、神は火、水、風、動物、山川草木となる。このような神々は、偶像崇拝とかシャーマニズムとよばれることもできよう。

このパラダイムで唯物主義が生れ出てくる場合には、無神論も生じ得るであろう。例えば、フォイエルバッハ（Feuerbach, Ludwig Andreas, 1804-72）は、周知のように宗教を、人間の希望ないし望みの幻想ないし投影と見なしている。

2. 相対無のパラダイムにおける宗教

相対無は、先の相対有の裏面となる。相対無とは、例えば、不安、絶望、退屈等を意味する。このパラダイムが絶対視されると、実存思想や実存主義が生まれてくる。このパラダイムでは、キエルケゴールがその代表者として挙げられる。彼は人間を次のように規定している。

> 人間とは精神である。しかし、精神とは何であるか。精神とは自己である。しかし、自己とは何であるか。自己とは自己自身に関係する関係である。あるいは、関係が自己関係するという関係自身のうちにある自己ということである。つまり、自己とは関係ではなくして、関係が自己自身に関係するということである。*1

キェルケゴールは、上記の引用におけるように、関係がこの関係自身に関係するという関係の内にあると自己を理解している。そして、このような関係の内にある自己は、三種類の絶望という病に陥っていると彼は考える。即ち、自己を意識していない絶望と、神に措定された自己自身であろうと欲しない絶望と、神と無関係な自己自身であろうと欲する絶望に。というのも、キェルケゴールにおいては、自己が自己に関係する関係が神との関係の内にあることが自覚

*1 Sören Kierkegaard, *The Sickness Unto Death,* edited & transl. by Howard and Edna H. Hong, Princeton Univ. Press, New Jersey, 1983.

できず、また自覚されてもこの関係を破ろうとすることが、絶望であり、同時に、人間の神に対する罪であると理解されているからである。

以上、簡単に見たように、キェルケゴールにおいては、人間は関係存在として捉えられている。しかし、関係存在としての人間は、自己を自覚していない絶望は除くとしても、他の絶望は意識の立場から捉えられている。無論、人間をキェルケゴールが神からではなく、不安や絶望等から探求し始めたことはヘーゲルの絶対理念としての神を要とした実体的哲学体系に対する実存的思想として、画期的な意義はあった。

キェルケゴールは人間の実存段階を、周知のように審美的実存段階、倫理的実存段階、そして宗教的実存段階と段階付けた。そして、前二者の実存段階の境界領域をイロニーとし、後二者の実存段階の境界を諧謔としている。イロニーの代表者としては古代ギリシアの哲学者・ソクラテス（Sokrates, 470/469/-399 B.C.）が挙げられ、諧謔の実存境界の代表者としてはドイツの啓蒙主義者としてのレッシング（Lessing, Gotthold Ephraim, 1729-1781）が挙げられている。その上、宗教的実存段階の最上位には既述のキリスト教の宗教性Bを位置づけ、その他の諸宗教の宗教性を宗教性Aと特徴づけている。しかし、自己についての無意識的状態としての絶望から意識的な絶望へと、更には後者の絶望から真の自己関係と神関係のうちでの自己への転換は、更には次のように、意識の段階を超脱した高次の無意識の段階へと転換することが必要である。即ち、後述（5. のb）のように、日本の禅-仏教者の道元（1200-1253）*2 は、以下の引用文に見られるように、自己から離脱し、高次の意識の立場からも超脱して、万物と一体となるところに、真の自己の生きる場を見出している。

> 仏道をならふといふは自己をならふ也。自己をならふといふは自己をわするゝなり。自己をわするゝといふは、萬法に証せらるゝなり。萬法に証せらるゝといふは、自己の身心をよび他己の身心をして脱落せしむるなり*3。

*2 希玄道元は中国に留学して、如浄に学び　日本に帰国してから日本の曹洞宗の開祖となった。

*3 *The Shobo-genzo*, Band 1, transl. by Yuho Yokoi, Sankibo Buddhist Book-store, 1986, p. 2.『正法眼蔵　正法眼蔵随聞記』（日本古典文学大系 81），岩波書店，1965，102 頁。

3. 絶対有のパラダイムにおける宗教

絶対有のパラダイムは、古代ギリシアの哲学者プラトン（Platon, B.C. 428/427- 348/347）からヘーゲルに至る西欧の形而上学としての伝統的な哲学の基礎となった。絶対有の例としては、理念（idea, イデア）、本質（ousia, ウジア）、形相（eidos, エイドス）、実体的な神（theos, テオス）等が挙げられる。*4 このパラダイムでの宗教については、絶対有の最高峰に位置する、ヘーゲルの哲学体系における宗教が挙げられる。ヘーゲルはその著『哲学諸学綱要』（1817）で、理念そのものの学としての論理学から始めて、理念が他在の中にある自然哲学に進み、次いで自己の他在から自己に帰還する理念の学としての精神哲学に到っている。そして彼は、『精神現象学』（1807）においてと同様に、『哲学諸学綱要』においても、宗教を哲学の下位に位置づけている。『精神現象学』では自然宗教、芸術宗教、啓示宗教と順序づけて、キリスト教を最も高次の宗教としている。*5 その10年後に書かれた『哲学諸学綱要』においても、絶対精神がその内容である真の宗教の概念においては、宗教は神によって啓示された宗教とされている。*6 しかしながら、ヘーゲルの『哲学諸学綱要』においてのように、宗教は、絶対的精神と特徴づけられ、しかも、永遠で、普遍で、不変な絶対理念としての神が自発自展的に展開した、最終段階の絶対知の一歩手前に留まっている。

4. 虚無のパラダイムにおける宗教

虚無とは、ごく簡略に言うと、曾ては絶対有の神が座していた座が空席となり、その結果人々がこの世に生きる意味も意義も目的も価値も見出し得ずに生きる生き様での状況を意味する。虚無のパラダイムでの思考は、典型的にはニーチェに見られる。このパラダイムが絶対視されると、ニーチェにおけるように

---

*4 Cf. Eiko Hanaoka, *Zen and Christianity – From the Standpoint of Absolute Nothingness-*, Maruzen, Kyoto, 2008, p. 394.

*5 Cf. Hegel, *Werke in Zwanzig Bänden,* Band 3 (*Phänomenologie des Geistes*), Theorie Werkausgabe, Suhrkamp Verlag, 1970, S. 545-574.

*6 Cf. Hegel, Op. cit. Band 10 (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* III), Theorie Werkausgabe, Suhrkamp Verlag, 1970, S. 372f..

能動的なニヒリズムが生じてくる。*7

ニーチェは、「神は死んだ」*8 と宣言し、彼以前の西欧での実体的な神理解を否定したばかりではなく、プラトン以来の西欧の伝統的な正統の形而上学としての哲学を否定し、それまでのプラトン的-キリスト教的な世界理解や価値判断を転倒させた。彼は、世界は「同じものが永劫に回帰する」（永劫回帰）（die ewige Wiederkehr des Gleichen）と理解した。そして、そこで生じてくるのは、ただ吐き気と目眩であり、それを生き抜くのは、生きようとする「力への意志」(der Wille zur Macht) *9 と、自らが運命の主となり、超人（Übermensch）として運命愛（amor fati）をもって虚無を克服することと考えた。彼は、キリスト教におけるイエスの偉大さだけは認めているのではあるが、形而上学や宗教の代わりに、育成と精神の手段*10として「永劫回帰論」を主張したのである。彼は、彼以前の哲学者を「真理という女の頭巾を冠った軽蔑すべき放蕩児」*11 と見なしている。

ニーチェは、「個」の視点から理解されるならば、「相対有」のパラダイムで生きる「自我」をも、「相対無」のパラダイムで生きる、M. ハイデガー（Heidegger, Martin, 1889-1976）も指摘している如き、脱自存在としての「実存」をも受入れず、また絶対有のパラダイムに生きる、一方での実存や他方での自我をも否定する。彼は、キリスト教の、神が人となるような「神-人」ではなく、人間が傲慢にも神になろうとする「人-神」としての「超人」*12 として、虚無に耐え、根本的な事実としての「生」（Leben）の立場で、受動的にではなく能動的に虚無にとどまって虚無を克服しようとする。ここでは、唯物論に見られる如き無宗教や無神論ではなく、またキリスト教におけるような神-人ではなく、永劫回帰に耐えうる超人としての人神を中心とした宗教が求められている。しかしこの説は、失敗に帰すと理解される。何故なら、無限性・可能性・永遠性の

* 7 Cf. Eiko Hanaoka, *Zen and Christianity,* S. 394f..
* 8 Cf. *Friedrich Nietzsche,* Band II (*Also sprach Zarathustra*), Hanser, hrg. Von Karl Schlechta, 1966, S. 348, 340.
* 9 Op. cit. Band II (*Also sprach Zarathustra*), S. 372.
* 10 Op. cit. *Aus dem Nachlaß der Achtziger Jahre,* in Werke in drei Bänden, Band III, S. 560.
* 11 Op. cit. Band III, 1966, S. 839.
* 12 Cf. Op. cit Band II, 1966, S. 340.

みならず、有限性・必然性・時間性から成り立つ人間は、ニーチェ自身の生涯が示しているように、たとえ人神であれ、神には成れないからである。

5. 絶対無のパラダイムにおける宗教

日本の最初の独創的な哲学者は西田幾多郎（1870-1945）（人名は敬称略）であるが、彼はプラトンの『ティマイオス』における場所（chora）にヒントを得て、「絶対無の場所」の哲学を樹立した。彼はまた、哲学の京都学派の創始者であり、彼の後は田辺元（1885-1962）が継承し、田辺元の後は西谷啓治（1900-1990）が継承し、彼ら3人は哲学の京都学派を確立した。田辺・西谷においては絶対無の場所の論理は継承されているが、田辺元は「種の論理」を創唱し、西谷啓治は「空の哲学」を提唱した。西谷啓治は筆者の京都大学時代の指導教授であり、その後も約30年間師事した。西谷啓治は第二次世界大戦を通してニヒリズムを経験し、『ニヒリスム』（1949）*13 を公刊した。彼はその中で、次のように述べている。

> 大乗仏教のうちには、ニヒリズムを超克したニヒリズムすらもが至らんとして未だ至りえないような立場が含まれているのである。*14

その後西谷啓治においては、釈迦牟尼（=ゴータマ-ブッダ）による「縁起」が「空」として経験された龍樹（ca. 150-250）の「空」が更に哲学的にも宗教的にも深められて、「空の哲学」が樹立された。上記の引用のように、西田の絶対無の哲学は、西田、田辺、西谷の三哲学者以後も、多くの日本の哲学者たちは「絶対無の場所」の哲学で、西欧の哲学をも包摂しうる新しい宗教哲学を模索している。しかし、京都学派の哲学者のみならず、A. N. ホワイトヘッドもティマイオスの場所（chora）にも言及しながら、新たな次元での宗教を模索している。

---

* 13 Keiji Nishitani, *The Self-Ovecoming of NIHILISM,* transl. by G. Parkes with S. Aihara, State University of New York Press, 1990.『西谷啓治著作集』第 8 巻, 創文社, 1986 年。

* 14 Op. cit., Op. 180. 日本語著書は同上, 185 頁。

a) A. N. ホワイトヘッドにおける宗教

A. N. ホワイトヘッドにおける宗教においては、人間の意識における次の三つの価値が基礎におかれている。1. 個人の自己自身に対する価値の概念。2. 世界の様々な個人の相互に対する価値の概念。3. 客観的世界（=各個人の相互関係に由来する一共同体）の価値についての概念。*15 つまり、彼において宗教は、先ず個の自らに対する価値を、次いで世界における個人相互に対する価値を、そして最後に世界を構成する各個人に必要でもあり、かつ各個人から形成されている一共同体の価値を自覚していることが基礎となっている。

その上で、彼は「宗教は世界への誠である」*16 と言う。このような「世界への誠」は、彼によれば、自己の個人的要求と客観的世界の要求とが融合された時に初めて成り立つ。*17 しかも、宗教は孤独性*18 であり、宗教の第一の徳は真剣さ、徹底的な真剣さ*19 と見なされている。自己の個人的要求と客観的世界の要求との融合は、ホワイトヘッドにおいては、神をも含めた一切のものがそれによって造られている自己原因（causa sui）で成り立つ現実的実有（actual entity）（=神以外では同時にactural occasion）における合生（concrescence）において可能である。しかし、合成においては、後述のように、西田と同様にプラトンの『ティマイオス』からヒントを得た「場所」（chora）あるいは「受容者」(hupodoke) *20 のイデア化した永遠的客体（eternal object）の助けが加わっている点で、この融合にはホワイトヘッド独特の考え方が示されている。

西田哲学においては、後述のように、自己の「目的的形成作用」*21（ホワイトヘッドの「個人的要求」に対応）と世界の「表現的形成作用」*22（ホワイトヘッ

---

* 15 Cf. Alfred North Whitehead, *Religion in the Making* (Lowell Lectures,1926), Fordham University Press, New York, 1996. 59 頁。邦訳は次の書を参照。『宗教とその形成』、ホワイトヘッド著作集』第 7 巻、松籟社、1986, p. 33。

* 16 Op. cit. p. 60.

* 17 Op. cit. p. 60.

* 18 Op. cit. p. 17.

* 19 Op. cit. p. 15.

* 20 Cf. A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, The Free Press, Collier Macmillan Publishers, New York, 1933, p. 187.

* 21『西田幾多郎全集』、第 10 巻、岩波書店、1965. 39 頁。

* 22 Cf. K. Nishida, *Last Writings, Nothingness and the Religious Worldview,* transl. by David A.

ドの「客観的世界の要求」に対応）とが交錯し、一に成り立つところで心霊上の事実としての宗教が成り立つ点で、ホワイトヘッドと西田の宗教は、世界と自己との融合という点において酷似している。しかし、西田においては絶対無の場所（field, chora）と個人の間で働く媒介者は想定さていない。西田では、個と絶対無の場所は逆対応的にではあるが、絶対矛盾的自己同一的に「一」と理解されている点で、ホワイトヘッドの宗教理解とは相違している。しかしながら、ホワイトヘッドの宗教において自己の個人的要求と客観的世界の要求との融合の成り立つ合生の核心は“感じ”（feeling）であり、西田哲学の核心は、自己の目的的形成作用と世界の表現的形成作用との交錯するところで成り立つ「自覚」である点で、両哲学者の宗教理解は酷似している。

ホワイトヘッドにおける宗教理解では、「絶対無の場所」はテーマにはなっていないが、絶対無の場所が永遠的客体（eternal object）というイデアの形となって合生（concrescence）における個と場所の間での媒介となっている。従って、永遠的客体という媒介（Medium）によって、現実的契機（actual occasion）における合生は現実的実有（actual entity）の我有化での積極的抱握（positive prehension）としての感じ（feeling）が、自己の個人的要求と客観的世界の要求としての融和である宗教において恣意的な方向へ堕すことを回避し得る。永遠的客体の合生への媒介としての働きは、「絶対無の場所」と「人間の個の自己」との絶対矛盾的自己同一がなり立つ西田哲学における宗教の一歩手前に位置していると考えられる。

b) 西田幾多郎における宗教

日本の最初の独創的哲学者の西田幾多郎は、周知のように、宗教を、理性と非合理性の根源においてのみならず、すべての二極性の根源に開けている絶対無の場所における「心霊上の事実」と理解した。そして哲学は、その説明であると考えた。彼は、哲学への衝動は、驚きではなく、人生の悲哀でなければな

Dilworth, University of Hawaii Press, Honolulu, 1987, p. 45.（Paperback edition 1993. *K. Nishida, Logik des Ortes –Der Anfang der Modernen Philosophie in Japan,* übersetzt u. hrg. von Rolf Elberfeld, Wissenschftliche Buchgesellschft, Darmstadt, 1999, S. 204）.

らないと語り、また、哲学は、世界の自覚から始まると考えた。彼の哲学は、絶対無の場所における各個人の自覚と世界の自覚によって成就される。西田哲学におけるパラダイムとしての絶対無は、洋の東西に共通の他の四つのパラダイム（=相対有、相対無、絶対有、虚無）を包摂することができる。西田は、次のような二重の否定を意味する、無実体的な働きとしての「絶対無」を提唱した。即ち、①自らの立場（愛（アガペー）と慈悲）の絶対化を否定すること。②働きとしての絶対無が自らの立場を否定するという第一の否定の行為（＝働き）によって愛（アガペー）と慈悲の自らの働きが零に帰した絶対無は、愛（アガペー）と慈悲の働きのない零の立場が同時的に否定されて自らの本来の立場である愛（アガペー）と慈悲によって他の立場を支える働きへと戻ること。絶対無以外の四つのパラダイムの立場は、自らの立場をそれぞれ絶対化する。しかしながら、絶対無のパラダイムは、どこまでも続く上記の二重の否定の働きの際に迸り出るアガペーとしての愛と慈悲とでもって他の四つのパラダイムのそれぞれの立場を支えるのである。西田哲学は、その根底に「心霊上の事実」としての宗教が息衝いており、しかも彼の哲学が心霊上の事実の説明であることによって、宗教を核心に位置づける哲学である。宗教を核心に位置づけない純粋哲学に対しては、西田哲学は宗教哲学であるといえよう。というのも、宗教哲学とは、根源的な心霊上の事実としての宗教の、説明、反省と理解され得るからである。

ところで、西田における宗教が、ここでもう少し詳しく説明されなければならないであろう。というのも、彼における宗教は、現代世界において最も必要であり、かつ要請されている宗教であると理解され得るからである。

西田は、先ず「純粋経験」としての宗教を、次いで「歴史的実在の世界」を、そして最後に「ポイエーシス」（poiesis, 創造的に物をつくること）の世界を開示した。このような「純粋経験」、「歴史的実在の世界」、「ポイエーシスの世界」は常に「今、ここ」に開かれている「絶対現在の世界」であり、「絶対無の場所」なのであり、この絶対の無限の開けとしての場所こそが、洋の東西を問わずに妥当する生活、文化、思考の根源的な基礎としての開けと理解され得るのである。

このような理解から、西田では、この世界の普遍的に成り立っていると考えられる世界が、四段階で考察されている。第一段階は、「判断的一般者」の立

場が、生活、文化、思考等の一般的、普遍的な基礎的立場として成り立っている世界（=主語論理の立場。相対有や相対無や絶対有のパラダイムの立場。古代から近世のヘーゲルまでの時代）。第二段階は、「自覚的一般者」の立場が、生活、文化、思考等の一般的、普遍的な基礎的立場として成り立っている立場（述語的論理の立場。キェルルケゴール以降の実存思想や実存哲学の立場）。第三段階は、「表現的一般者」の立場（=「叡智的一般者」と「狭義の行為的一般」が包摂されている）が、生活、文化、思考等の一般的、普遍的な基礎的立場として成り立っている立場（「世界」と「個」との自覚が自己同一的に成り立っている立場。理事無礙法界と事事無礙法界が錯綜する段階。西田哲学、田辺哲学、西谷哲学以降の絶対無や空の立場）。第四段階は、「弁証法的一般者」の立場が、生活、文化、思考等の一般的、普遍的な基礎的立場としてなり立つ立場（「絶対無の神」の立場。西田・西谷哲学の立場）。

西田の「絶対無の場所の論理」の根底には、仏陀が縁起として理解し、これが龍樹（Nagarjuna, ca. 150-ca. 250）において空として経験された、以下の①から④によって成り立つテトラ・レンマ（tettara lemma）*23（=四句分別）が哲学的に「絶対無の論理」*24 として働いていると考えられる。①AはBである。肯定文（例：私は無である。）②AはBではない。否定文（例：私は無ではない。）③AはBであると同時にAはBではない。）（=①と②の両肯定文）（例：④私は無であると同時に無ではない。）④「AはBである」のでもなければ「AはBでない」のでもない。（=①と②の両否定文）（例：私は無であるのでもなければ、無でないのでもない）。上記の①と②とは、古代ギリシアの哲学者、アリストテレス以来の対象論理と共通の論理である。しかし、③と④は、対象論理を超えている。この起源は、仏教の根本論理でもある。更に西田は、逆対応の論理を提唱している。逆対応の論理とは、内容的には絶対矛盾的自己同一という西田哲学独特の論理を意味している。西田においては、逆対応の論理は神と人間の個との絶対矛盾的自己同一を示し、そのあり方は、大燈国師（1282-1339）*25

*23 山内得立,『ロゴスとレンマ』、岩波書店、1974, 68-105 頁　参照。

*24 Cf. Eiko Hanaoka, *Zen and Christianity,* p. 117, 415f.. 山内得立『ロゴスとレンマ』, 岩波書店, 1974　参照

*25 大燈国師は、京都の大徳寺の開山。

の次の語句の内容を意味していると語っている。*26 即ち、「億劫相別、而須臾不離、尽日相対、而刹那不対」（億劫あい別れて、而も須臾も離れず、尽日相対して、而も刹那も対せず）と。

すべての二極性、両極性は、対象論理（=同一律、矛盾律、排中律 ）から見れば、絶対的に対立していると考えられるが、西田の語る「絶対無の場所」における各個の自己においては、自己同一的である。というのも、絶対無の場所における各個の自己は、天地と同根であり、万物と一体であり、この意味において、つまり、「無相の自己」として同一であるからである。したがって、西田はこの同一性を「絶対矛盾的自己同一的」或いは逆対応的に「自己同一的」と表現している。

事実、時空が「一」である絶対の無限の開けとしての「絶対無の場所」、つまり「絶対現在」あるいは「永遠の今」においては、たとえ一瞬であれ自己が真の自己に目覚める限り、精神は物質であり、一は多であり、私は汝であり、また、それぞれの同一性の逆もまた真である。即ち物質は精神であり、多は一であり、汝は私である。この事実は、ここで詳論する暇はないが、西田哲学の逆対応においてのみならず、その根源ともなっている仏教の四句分別（tettara lemma, テトラ・レンマ）や三祖・僧璨（?～606）著の『信心銘』の「一即一切・一切即一」*27 やエックハルト（Eckart, Meister, ca. 1260-1328）の、離脱（Abgeschiedenheit）と突破（Durchbruch）とから成り立つ「神性の無」の神秘思想（Mystik）に対応する。

以上のような西田におけるあらゆる二極性の根源である絶対無の場所からの思考においては、あらゆる宗教は、その絶対無の場所から映し出され、形成されてくると考えられる。しかしながら、西田哲学において一切が「絶対無の場所」－最終的には、「絶対無の場所」は、用語としては「歴史的実在の世界」でのポイエーシス（poiesis）と変化するが－から映し出だされてくると言っても、西田の絶対無の場所は、M. ハイデガーの語るような「有そのもの」（das

*26 K. Nishida, *Last writings, Nothingness and the Religious Worldview,* p. 70, 78.

*27『信心銘・証道歌・十牛図・坐禅儀』（禅の語録 16）、筑摩書房、梶谷宗忍、辻村公一著、1979、26 頁　参照。

Sein selbst）からの諸々の存在するもの（存在者、die Seienden）が性起する（sich ereignen）のとは相違している。というのも、M. ハイデガーでの「有そのもの」（das Sein selbst）は、既述の絶対無以外の四つのパラダイム（相対有、相対無、絶対有、虚無）を包摂することもなく、また四つのパラダイムの立場を活かすこともなく、更に森羅万象の一々を喩え一瞬であれ「真の自己」（=「無相の自己」）へと支援することもないからである。M. ハイデガーにおける存在者は哲学の起源へと帰還し続けているが、彼における哲学の始元と見なされている「有そのもの」は、既述の他の四つのパラダイムを包摂する絶対無というよりは、幾分未だ絶対有を含んでいる点で、ハイデガーは思索による哲学の始元とは別の始元である詩歌の世界に帰還しようとしている。しかし、詩歌の世界は、例えばカン（Kant, Immanuel, 1724-1804）が語るような悟性界と感性界を媒介する、先験的純粋構想力によって生み出された先験的図式が、僅かではあるが働いている。したがって、それは、西田哲学の始元である「絶対無の場所」とは相違している。ハイデガーでは、総てを包摂し、すべてを「真の自己即真の世界」という開けは未だ完全には開けていない。*[28] その結果、宗教は未来に期待されるのみであり、宗教を根底には位置づけていない。

因に、二極性の根源からの宗教が考えられているもう一つの例は、P. ティリッヒ（Paul Tillich, 1886-1965）の宗教哲学に見られる。彼は、1920年代のベルリン講義以来、二元的思惟の根源である深淵（Abgrund, abyss）から宗教を考察し、彼の著書『組織神学』（Systematic Theology, 1951-1963）においても神的な深淵の深み（die Tiefe des göttlichen Abgrundes）*[29] について語られている。しかし、ティリヒにおける神は「存在の深み」（die Tiefe des Seins）である点で、他のパラダイムでの生活、文化、思考等を活かし、かつ支える如き西田の絶対無にまでには到っていないと理解されるのである。

* [28] Cf. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe,* Band 13 (*Aus der Erfahrung des Denkens*), Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 1983, S. 229. この頁で、ハイデガーは、“der Ort uralter Eignis”(=selfness, Selbstheit) と語っている。彼が語るこのような「太古の自性の場所」には、絶対無の場所が垣間見えなくもない。しかし、詩として語られているところに、媒介性が見られる。

* [29] Paul Tillich, *Systematische Theologie,* Band III, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1963 p. 333, 476.

ハイデガーの「有そのもの」からの「性起」(Ereignis) やティリッヒでの「存在の深み」で考えられる神や宗教においては、未だ存在から離脱した非実体的な神の側面が明白ではない。その点では、A. N. ホワイトヘッドにおける神は、一面では他の一切のものの「秩序の根底」であり、「新しさへの刺戟物」*30 ではあるものの、創造性によって森羅万象と同時に創造された神である。また彼における宗教は、自己の個人的要求と客観的世界の要求とが融合される時に初めて実現される「世界-至誠」(World-loyalty) である点で、西田哲学における宗教に最も近い。無限性においてのみならず、同時に有限性においても生きる人間の個における宗教は、食料、人口、環境、医療等々のあらゆる点で厳しい状況にある現代においては、西田とA. N. ホワイとヘッドとにおける宗教が、現代に生きる私達には、不可避的に必要と考えられるのである。その為には、第一に、現代的な思惟の基礎となっているアリストテレス以来の主語論理ではなく、自覚の基礎となっている無実体的な述語的論理や、繋辞 (copula) で結ばれた主語と述語が可逆的である「繋辞の論理」*31 が是非とも究められなければならない。第二に、現代の哲学的な思考は、機械論的でも、目的論的でもなく、また、単に水平的でも、単に垂直的でもなく、それらの二極性の根源からの思考でなければ、現代の問題は解決されえないと自覚されることである。哲学がそのような宗教の必要性と共に思索するWorld-loyaltyや西田における如き悲願*32 あるいは至誠 (loyalty) に基礎づけられていない限り、現代の諸問題は解決されえないと考えられるのである。

(付記：本稿は、2012 年 10 月に開催されたスウェーデンのゼーダーテルン大学での国際シンポシウムでの招待講演原稿を邦訳し、加筆削減したものであることを付記致したい。)

---

*30 Cf. A. N. Whitehead, *Process and Reality*, corrected edition, edited by D. R. Griffin and D. W. Sherburne, New York, The Free Press, 1978., p. 88.

*31『西田幾多郎全集』第 11 巻、1965 年、77 頁。「繋辞の論理」とは、例えば「色即是空、空即是色」、「一即多、多即一」、「精神即物質、物質即精神」等においてのように、内容において主語と述語が逆になっても通用する、つまり可逆的な論理であり、西田における「絶対無の場所の論理」でもある。

*32 Op. cit. 第 11 巻、誠 (loyalty)、至誠 (sincerity) は 445 頁、慈悲 (compassion)、悲願 (earnest, wish) は共に 445 頁。