

初期西田哲学における「神人」的「自己」について

工藤 亨

一

西田幾多郎（一八七〇年—一九四五年）については、次のことが凡く認められている。⁽¹⁾（一）彼が、ギリシヤ人の「形相」の觀念に發する西洋哲学を撰取・同化し、科学の論理に対して形而上学の論理を擁立し、又、キリスト教に対して仏教に固有の即非の論理的存在論的形式を自他に示した事、⁽²⁾（二）歴史的現実的世界の發展を分析して、存在諸領域間の構造と機能の類別を明らかにし、自覚の立場に徹しては、偽我を滅却した宗教的直觀的意識の場の論理を個と超個の絶対矛盾的自己同一と表現したこと、である。そして、如上の西田の哲学は、思想上は、日本の思想が、「初めて独自の体系をもちえた」ものとして、その意義を、一般には、下記の如き仕方、高く評価されている。即ち、西田哲学は、その「根柢に東洋の形而上学の根本原理たる絶対無をおき、…有の原理に立脚する…西欧哲学を批判し包容した」、⁽³⁾「その意味では、…西洋哲学は…この東洋の無」の思想に出会うことよって「キリスト教の無限者」の思想に出会って「以来の「新しい」」第3の段階に進むであらう。西田哲

学にはこのような世界史的哲学史的意義…がある」と、と。

その西田の思想は、『善の研究』の昭和十一年再版の序言に基づけば、四つの段階を追って深化した。⁽⁴⁾即ち、第一期（以下初期と命名）、上掲書出版（明治四十四年）時まで、第二期（同中期）、『自覚における直觀と反省』（大正六年）まで、第三期（同中期）、『働くものから見るものへ』（昭和二年）ないし『一般者の自覚的体系』（昭和三年）まで、第四期（同後期）、『無の自覚的限定』（昭和七年）以降『哲学論文集（第七）』（昭和二十年）まで。

その中、『グリーン氏倫理哲学の大意』（明治二十八年）に始まる初期十六年間は、論述の都合上、同期最終の『善の研究』を中心に通覽すると、基本思想に変化はない。例えば、明治三十七年—同三十九年、『倫理学第一草案』における、世界と精神の根柢即超時空的理性的理想的神性的の說や合理的意志、神人一致の說、『倫理学第二草案』での主意的意志と絶対悪否定との說、⁽⁵⁾又、両草案共の道德と宗教の峻別と善即宗教的要求の満足、⁽⁶⁾真実在即善の說など。それで、初期については、『善の研究』を中心に、表題を論述する。

一方、論述との関係で、中期以降にも限を転ずると、西田自らが

その思想が進展したと述べていることもあって、初期との間に、⁽⁶⁾「単なる論理的発展」のみをみる、或いは、「根本的な相違」を認めるなどの諸見解がある。⁽⁷⁾それで、本論のように、必要があつて、表題を、主として前掲書によって、ある程度は全期間にもわたつて通観して、一応の本質把握を期するときには、西田哲学の変化なるものについて、一般に論者は、事前に自分の立場を暫定的にでも決める必要に迫られる。そこで、筆者は、「非連続の連続」の観点をとる。何故なら、ひろく認められているように、西田哲学の根本原理は、「すでに処女作『善の研究』(一九一一年)において確立されている」⁽⁸⁾。そして、通常は、中期や後期を、初期から区別する各々の特性として述べられている諸規定の中には、絶対者の絶対的自己否定や絶対者と自己との所謂即非的關係など、論述の中で言及するものを除いては一々の実証は省略せざるをえないが、初期の上述の諸特質と共通するものがある。それで、初期を中心にとみると、そこにはすでに、単に以後の諸思想の「萌芽の形態又は程度」というよりは、むしろ西田哲学の全期間に共通する固有の思想構造として認めうるであろうようなものがある。それらは、いわば西田哲学に不変の基本思想であり、それに注目する限り、中期以降の西田の思想は、初期と同じ構造・方式・特性をもつ、とみなしうるからである。

そうした基本思想として、下記の六つを挙げるであろう。(一)東洋の形而上学の根本思想といわれる「アトマン(人間の魂)即ブラフマン(宇宙の本体)」を信条とする。⁽⁹⁾(二)「宇宙を説明する秘論は……自己にある」⁽¹⁰⁾と考へて、自己を中心軸とする。(三)認識論上は、「純粹経験」、ないし実在と意識相即的にいけば「空間的」な「永

遠の今」又は「絶対現在」に立脚する。(四)「神人」的な自己の自覚、つまり「行為的直観」を基底におく。(五)総じて、主観主義的・主意的心理学的で実存主義的でもなくはない歴史的実在論に立つ。そして代初期には、「神人同体」の「統一力」を、以後には、「絶対無」を根本原理とするが、いずれも、上記の形而上学的純粹経験の「統一作用」方向に溯源して見出され、一切の形相や範疇ないし抽象的諸普遍を發出する動的具体的全体的な意識的存在論的場所である。それで、以下、必要に応じて、上記の条件に適合するものとして、又、その限りの中期と後期の西田の言説を参照する。

扱、表題に云う「神人」的「自己」とは、別に述べた初期西田哲学の根本原理である「統一力」を、『善の研究』に展開された西田の所説の趣旨をふまえて表わした筆者の用語である。それは、すでに最初期に「自覚的自己即ち吾等個人」中の「「宇宙」大覚識(たる)神性的原理」として見出され、以後終始、西田の「深き soul-experience」に「開発顕現」する。初期末の『善の研究』の場合、「神人」的「自己」は、主に第一・第二篇の「唯一実在」、「実在の分化発展」、「思惟」・「意志」・「知的直覚」・「実在としての神」などの諸章の中で、要約以下のようにして、見出される。まず(一)西田は、以後と同様、歴史的事実論をとり、有為と無為の全世界を「統一的或者(の)発展」とみる。加えて、「実在」即「情意」的「意味」、「静夜の星」即「蒼空(中)金の銀」とみ、他方、認識論上、独我論を回避して、無仮定無構成不可疑かつ自己否定的契機を含有する「純粹経験」に立脚する。やがて(二)純粹経験の更に根柢に働く「統一力」が内より自己を發展して、「反省」発動し、意識的

事実の直覚は相対的の一を破り、基底より、一多・時空、価値・存在、社会・文化などの諸規定・諸形相来たつて分出し、主客・物心・知情意・理想と現実などの諸意識・諸實在の多が分化し、特殊ならびに普遍と両者の諸関係とからなる構成的諸知識・諸事物の諸世界が、発展し対象化される。(三)こうして万有を純粹經驗が分出し包むるので、直接的意識の場は存在論的場所と化し、この間、意識は、判断的反省的から自覚的となり、己れの志向作用の基底へと溯及の途が開かれる。それで四まず、西田は、観念結合作用の観点から、連想融合思维想像などを分析し、統覚作用たる「意志」を「意識の根本形式」と認め、その意志の根柢に、意識には目的観念として顕現する先天的要求を認め、その「意識の素因」の更に根柢に、如上の諸能力の「統一作用の根本となる」基底的な「自己」を見出し、此者を、元来「説明的」「構成的」なものである知覚の中でも「主客合一、知意融合」した「知的直観」と同一視する。更に因かく反省的に対象化したつ溯源する「純粹經驗における統一作用其物」の根本を尚も、存在論的に問い、「階級」を有する「種々の直接經驗」の「統一作用」一般の根基を「無限なる實在の統一力」に認め、かくして、「宇宙を包括する純粹經驗の統一者」であり「我々の意識の最大最終の統一者」である睿智的な「統一力」つまり「自己」を、「人格」と命名し、更に、此の基底的なる者を、人の「部分的人格」と神の「全人格」とに不二的に二分する。この「神人的」「自己」、とりわけ、全人格、即ち万象の最大最終の「一大知的直観」であり「具体的統一」力たる「神」「仏」こそが、初期西田哲学の理論と実践との根本原理である。

上の如く、いわば一の一なる基底の神人的自己又は神仏を原理として、純粹經驗という「一つの者が自分自身にて」「秩序的に分化し、其全体を實現し」「完成」する。それで、西田の形而上学は、すでに初期において、所謂絶対矛盾的自己同一的に絶対弁証法的構成的であり、その存在論は所謂万有在神論的な歴史的事実在論である。又、「真に主客合一の境」にて「真の自己を知り神と合す」べくなされる如上の純粹經驗の「統一作用其者」の方向への「自己の真實在」志向的溯及は、總じて、主客物心など諸対立の以前又は根柢の者を「具体的」とみ、根源的な意識的場所的なるものから一切の対象論的な諸対立と抽象的なるものを理解し説明し行くものである。それで、基底の「説明し得べからざる」神人的な自己あるいは「理其者」を根本原理とする初期西田の哲学は、すでに、以後と同じく、「活動」的かつ「神秘的」である。即ち、当の理法即ち神人的自己は、上述の様に、純粹經驗という「独立自全なる」「無限の活動の根本」に、「宇宙の純一活動の根本」として、時空的「自然の必然的法則」を超えて位する「創造的で自由で無限」な「宇宙の活動其者」である。そして、この「宇宙的意識統一」者は、一と多・普遍と個別・存在と価値・「家族」「国家」「人類」社会や諸「芸術」文化など、多種の規定・形相を、「個別」化の原理共々含有し、各々を自己の「表現」としていわば自己限定的に発出する、質料的な動的意識の具体的「一般的なる者」つまり所謂場所であつて、そこから純粹經驗を介して万象が分出する故に、力動的である。又、例えば、初期B・ラッセルの神秘主義の判定基準^(C)・非推論的直観的認識の容認、時間是非實在・形式となすなど^(D)に照らし

て、神秘的である。だが、それにもかかわらず、西田の神人的自己又は理法は、純粹經驗の反省分化に先立って、日常的自己の基底に「隠れたる」ことなく在在し「直覚」に顯現し、此者の發展と溯源の過程に秩序を与える。

しかし、平常的自己による基底の神人的自己への脚下照顧と徹底の途は極まりがない。形而上学的な個別的純粹經驗の主體的溯源も亦、どこまでも深まり行く。それで一つの純粹經驗(一)に対しては、常により基底的統一的な純粹經驗(二)がある。例えば、「初生児の意識」の様に「天真爛漫」單純素朴で所謂「主客いまだ未分」なその(一)と「天才の直覚」の如く最も内容充実し具體的な「主客すでに未分」合一したその(二)とがある。それで、仮に、個別的純粹經驗(一)がその(二)として深化徹底して、基底の神人的自己という「主客合一の境」に到ったとする。すると、此境涯自体は、「人」の他に「神」を統一的契機としている。そして、到り得た神人的自己のいわば(一)の更に基底には、「神」的なの所謂覺的「自己」が在って、当の純粹經驗(一)には自己の「神」的な境涯(二)として立ち現われる。そこで、純粹經驗(二)が更に「宇宙の本体と融合し神意と冥合す」べく、いわばその(二)として深化して覺的な神人的自己(二)の仙境に達すると、覺的「人」には、又も「神」が、更なる自己ならざる「自己の眞實在」として顯現する。かくして、所謂自己の本来の神人的自己への徹底は、初期西田に即しつゝ便宜上分けた基底的(一)と覺的(二)という二つの主客合一の境涯にて、共に「神」に出会うのである。その有様を、初期の西田は、第三篇・第四篇の「世界と神」「完全なる善行」「神」等の章の中で、「經驗(の基底性)の階級」を分けずに、

述べている。神は、「意識本来の」神人的自己の「直接經驗」の場のノエシス方向における「超越」的「独立自存」の「理」として、「直覚」の「働(き)」に、「心の奥底より」「神韻漂渺と」顯現する、と。そして更に、「神人的」「自己」という根柢の存在論的場所における「人」と「神」について、要約以下の様に説述する。神と人は、「同一の精神の根柢を有する」「同一の精神」である。しかし、「意識の全体とその部分との關係である」神人の關係においては、「各自が独立の意識」であり、両者の「愛」に於ける如く、神の全人格と人の部分的人格は「相独立し」ている、と。

神人的な「一大精神」における「人」又は自己と「神」との關係一般を、同一的かつ独立的となすことは、所謂対象論理的には、明らかに矛盾に他ならず、上記の初期西田の言説は、以後の所謂場所的神学を規定する事柄二つを例示している。(一)西田の「神人同(一體)」「同性」説。即ち、最初期以来の信条として、實在は即精神であり、両者の根柢は即神である、それ故、「神と(兩者)の本体とを同一視する」も、該説は、「神の人格性」と両立し、形而下的自然主義的万有神論ならず、と西田が自認する「汎神論」、つまり、以後の所謂万有神論であり、キリスト教の「超越的神」と宇宙的良心的以外の所謂歴史的「天啓」を否定する。(二)矛盾の自己同一の弁証法。既述の様に、諸普遍とそのアプリオリな諸關係をも純粹經驗が分出し、その直覚を根柢の自己が統一する。それで、西田は、すでに初期に所謂性質の同一性とデカルトのコギトの命題に言及し、諸論理原則の根柢にある「統一的或者」つまり自己と自己の「實在と思惟との合一せる直覺的事実」とに、アプリオリな綜合の性質を認め

る。そして、論理的諸原理其物を、例えば論理的同一性 “AはAである” は “余は余である” に基づくなど、自己の自覚的直観により解釈し、同時に一般原理を存在論的原理として容認する。他方、「純粹」経験あって個人あり、「真の自己」とはこの統一「直観」である、つまり、反省的自覚的「個人」とその「真の」非自己とは、矛盾的に「統一」自己同一的である、従って、“Aは非Aであつて、かつ（非Aならざる）Aである”、と云う。そして、上記の含意は、まさしく存在論理上の以後に云う般若即非—Aは即ち非Aである、その故にAと名づけられる—の事態に他ならない。それで、やがて西田は、「対象論理は、具体的（「場所的」）論理の自己限定の契機として之に含まれている」と明言するにいたる。⁽¹⁷⁾

しかし、初期西田の如上の “萌芽的” な場所的論理を考慮に入れても、彼の先述の神人同一体説—「実在は相互の関係に於て成立」し、神人は「意識の全体とその部分との関係である」—の真意は、なお判然としない。それで、前記不変の思想構造に着目する。そして、その恒常性を根拠に、以下「絶対無」又は「行為的直観」を根本原理とする中期と後期の場所的論理と、後期も最終期の「場所的神学」に即して、西田の「自己」が、その根基に含意する神人的自己、つまり上記原理における人と神との即非的關係を考察する。

二

中期以降には、西田は「純粹経験の世界」を「歴史的事実の世界」と考へる様にな⁽¹⁸⁾り、自己の基底に位する「神人」的「自己」は、時に絶対無とも呼ばれる「行為的直観」として、絶対的自己否定性

としての「絶対無」と、所謂絶対矛盾的自己同一的に逆対応する。

直接経験の立場の主體的な深化は、端的には、存在論的場所としての純粹経験を、判断的自覚的睿智のという三つの基底の自己つまり場所的一般者として捉へ返した所謂場所的述語的論理学の形成に基因している。それは、次の観点をとる。万事に自己の自覚が根源的である、認識も根柢の自己の自覚によつて成立する、そして一般に認識は、主語（s）と述語（p）との關係についての判断であり、根柢の自己（x）が限定する述語的一般者（p）が、自己の行為的直観的働きにより種差を加へ、更に主語（s）を自己限定する、と。かくて、基底の自己（x）を主體的構成の原理とする西田の存在論的図式「甲〔s〕は乙〔p〕である」が成立する。（s）は三つの個別者—外的個物（s₁）・内的自己（s₂）・睿智的自己（s₃）—を表わし、夫々順に、意識の「有限な場所」（p）の諸規定—運動など抽象的概念からなる論理的擬制物（p₁）・内観上の諸規定（p₂）・イデア的諸規定（p₃）—と対をなす。又、各対の主語・述語規定の根柢に、夫々判断的（x₁）・自覚的（x₂）・睿智的（x₃）な場所的一般者（x）が位する、そして、（x）の各々の（s）の「超越的述語面」として、（s）を所謂極限概念としてではなく、実際に「包（み）」自己限定する。（x）は又、“有限な意識の場所”

（p）にて、（s）に関する述語的諸規定をも自己限定する。有限な（p）の諸規定とその総体は、（s）に関する（x）の部分の側面であり、「自己は自己に於て自己を映す」、つまり、（x）は「鏡」（p）にて、自己限定的に（p）に種差を加へて、（s）を構成的に「見る」。かくして、（s）と（p）との基底に位して、両者を自

己限定する (x) は、所謂対象論的主語 (s) とその述語規定 (p) とに未分の「最も具体的なる直接の」意識の場所であって、初期の純粹經驗に相應するであらう。

次に、三つの場所の一般者 (x) それ自身と相互の關係に注目すると、判断的一般者 (x_1) はノエマ的意識であり、自覚的一般者 (x_2) はノエシス的意識である。そして、 (x_1) は (x_2) よりも非基底的である、と内省的に把握する観智的一般者 (x_3) はノエシス的かつノエマ的である。他方又、 (x_3) は、中期・後期の西田の見解では、一切の主語的有又は存在と述語的有又は意識とを自己限定し「見」「知的直覚」していながら、それ自身は「見」られることがない。それで、観智的一般者 (x_3) は、「絶対無」とも「行為的直観」とも呼ばれる。いずれにせよ、 (x_3) は、三つの場所の一般者の中で、最も根底的全体的な存在論的場所である。かくて、純粹經驗に相應するものとしての場所的 (x) の中で、他二者 (x_1, x_2) に対して常により基底的な (x_3) は、先に論述の明確を期して便宜上分けた純粹經驗 (\rightarrow) に対して常により基底的なその (\rightarrow) に、真に相當するであらう。そして、本当には、 (x) の中でも (x_3) が、上述の如きものとして、その未分の一を破って、 (s) と (p) とに自己限定する事態は、まさしく初期に知識と意志について云う「潜在的或者の体系的発展」の過程、「有即活動」に他ならない。かくして、中期以降の絶対無の体系においても亦、初期と同様に、「小より大に、浅より深に自己を分化発展」させながら、所謂一般的なるものが自己を実現する。そして、 (s) と (p) の基底の「一般的なるもの (\rightarrow) 」「自己」とは、いわば未基底的な純粹經驗 $(x_1) \cdot (x_2)$ の尚も

「その根底に働きつつある統一力」として、「宇宙を包括する純粹經驗の統一者」であり、端的には、其者は、観智的一般者 (x_3) としての懸案の「神人」的「自己」であらう。

しかして、如上の存在論的図式において、自覚的一般者 (x_2) に対し観智的一般者 (x_3) がより基底的である、と (x_3) 自身が内省的に把握して自己判定するということは、一般にも指摘されている様に、根源的場所 (x_3) が、「対象的場所」を、所謂逆対応の關係を保持しながら、そしてその限り、「同時に逆限定と相即的」に、「具体的」に自己限定する、ことを例示してあるであらう。しかし、判断的一般者 (x_1) に対する (x_2) の相対的基底性を更なる基底者 (x_3) が比較判定するのと、 (x_3) が上記の自己判定をなすのとは、形式的に相異する。そして、 (x_3) 自身による (x_3) の非基底的他 (x_2) との比較的自己判定は、 (x_3) 自体が文字通りには基底者ではなくて、そのノエシス方向にある種の超越性を含有することを示唆するものであらう。それで、以下、観智的一般者 (x_3) を「絶対無」又は「行為的直観」 (X) と表記する。すると、「神人」的「自己」又は「絶対無」 (X) における「我々の意識の最大最終の統一者」たる「神」との關係の究明が、今後の課題である。その考究に先立って、当面、上述の述語的論理をふまえながら、図式的に自己の、基底的自己 (x) を介する基底の神人的自己 (X) への溯源を記せば、それは前記の純粹經驗 (\rightarrow) の常により基底的なその (\rightarrow) への質的深化の溯及に相應するものとして、下記の通りである。(一)一般に A は B である \rightarrow ことを、私 (x_1) が判断する、と私 (x_2) が自覚する。(二)その私 A (x_1) は B である、ことを私 (x_2) が自覚す

る、と私 (X_3) が睿智的直観する。次に(三)その私A (X_2) はBである、ことを私 (X_3) が睿智的直観する、と私・神人的自己 (X) が行為的直観する。

しかし乍ら、西田は、先述の様に、初期以来「自己の魂即宇宙の本体」を信条とし、終始「宇宙の本体と融合し神意と冥合する」ことを希求する。それで「絶対否定即平常底」を旨とする彼の自己は、どこまでも深化徹底してやまない。基底の神人的自己又は絶対無 (X) も同様である。それは、常に「己が本分の家郷たる神」の途中にある。それ故、恰も先に純粹経験その(一)が $(X_1) \cdot (X_2) \cdot (X_3)$ と質的に深化してその(二)から区別され、更に後者が形式的にその(三)を派出したように、一つの神人的絶対無 $(一)$ 以下 (X_1) と表記 $(二)$ には、質的により深化徹底して基底的なその(二)同 (X_2) 「が常にある。そして、 (X_1) と (X_2) は、日常的自己 $(X_1 \cdot X_2 \cdot X_3)$ には、共に所謂本来的自己でありつつ、 (X_1) はその溯源の目標であり、 (X_2) は所謂目的である、と考えられる。そして又、主客が合一した筈の基底の全体的存在論的場所一般が、むしろ二的であつて二的でないことは、既述の鈴木大拙・西田の即非の論理—A即非A是名A—に即して、次の様に例示できよう。我は我であつて且つ我ではない、非我は我ではない、故に、我は我である。同様に、非我は非我であつて且つ非我ではない、非・非我(つまり我)は非我ではない、故に非我は非我である、と。そして更に、仮に基底の場所 (X) にて「神」「人」が真に十全に合一しているとした場合でも、他ならぬ根柢の神人的場所一般の即非的事態に関する西田の言説の真意をよく伝えるとして、彼が屢々引用する大燈国師の醍醐

天皇宛書翰中の法語—億劫相い別れて而も須臾も離れず、尽日相して而も刹那も對せず。この理人々之れあり。—が、自己の神人的場所 (X) 一般における非自己の「人」に對する相い對ないし超出を、從つて所謂絶対の無の場所一般の不一性を明示しているであろう。かくして、西田の如上の言説に即して、以下、基底の存在論的場所 (X) について、非・覺的な神人的自己又は絶対無 $(一)$ (X_1) に對して、此者からは質的により「自己の真実在」とみなされる一連の覺的なそれをその(二) (X_2) として、明確に区別する。すると、神人的自己 (X) は、先の図式に即して、更に例えば下記のように溯源するのである。四その私A(睿智的一般者 X_3)はB(例えば「神」以下 (Y) 又は (Y) の肖姿「以下 (Y) 」)である、ことを私 (X_1) が行為的直観 (X_1) する、と私(絶対無の場所 (X'))が体験 (X) する。更に(五)その私A (X_1) はB(例えば、未だ神の肖姿ならざるもの)である、ことを私 (X') が体験する、と私(絶対無の場所 (X'))が覺体験 (X') する。そして尚も(六)その私A (X') はB(例えば、神の他ならぬまさしき肖姿)である、ことを私 (X') が覺体験する、と私(同 (X'))が覺 (X') する、云々、と。

上にて、基底の場所 (X) における神人的自己 (X) のより根柢の覺的境涯への更なる溯及を、便宜上、絶対無 $(一)$ と一連の覺的なそれ(二)に分けて記した。しかし、内的神人的な個別者自体が、二的である訳ではない。だが、先述の様に、神人的場所 (X) は、一と共に同時に多を形而上役の範疇とし、又、常に過程的である。それで (X) は、一連の覺的場所を、順次に、体験 (X') し、覺体験 (X') し、覺 (X') する。そして、それらの覺的な自己 $(X' \cdot X'' \cdot$

X^m) 各々の有限な具体的場所には、夫々、順次に、神の肖姿(Y^m)
 ..非・神の肖姿(Y^m) .. 神の將しき肖姿(Y^m) が自己限定される。
 それ故、仮に今、上記覚する自己(X^m)を、相対的に最も覚的基底

のとみて、覚的な神人的自己又は絶対無(□)〔以下(X_2)〕と改めて
 おさえると、以後の更なる覚的自己(X_2)の徹底の場所〔以下(X^m)〕
 には、自己(X_2)の「思念する」有「意味」的存在者〔以下(Y^n)〕
 が随伴的に自己限定される。他方、先述の如く、西田の「具体的論
 理」は、その「自己限定の契機として」対象論理を含む、従って、

「根源的相即の場所」は、「対象の場所」を、「具体的」に、つま
 り、各々の自己限定と逆限定と同時相即的に、含んでいる。それで、
 上に根源的場所の「神の肖姿」という部分的側面に例示されている
 様に、覚的な全体的場所(X^m)が具体的に自己限定する対象的場所
 には、それと相即して、「神」が逆限定されて、覚的な「人」(X_2)
 と「逆対応」する。その「神」には、後述のように、意味ならざる
 事実又は実在者としての神〔以下(Y)〕が含意されている筈であ
 る。がしかし、「神」は、目下の西田解釈の文脈からすれば、「肖
 姿」に対する「御像」(創世記1—27)という有意味的存在者とし
 ての神(Y^n)であり、より一般には、彼の場合、「真に主客合一の
 境」としての「宇宙の本体」、つまり「自己の真実在」又は「神意
 と冥合」した境涯というそれ(Y^n)である。

かくして、神人的自己(X)の絶対無(□)からその(□)への如上の溯
 及は、到りえた覚的場所(X_2)とそれ以後の更なる溯源の凡ての場
 所(X^m)において、単に内在的ではなく、覚的個(X_2)は、そこ
 (X^m)にて「神」なる超個(Y^n)又は(Y)と相対する。実に、存

在の根源的場所は、それが逆限定相即的に対象的場所に自己限定す
 る内的な相対者・超越者が非自己としてもつ内在性と他者性・超越
 性との「対決」・「活動」の場である。そして、覚的な具体的自己
 限定の対象的場所には、いわば「内の内」として、「内の外」へ通ず
 る小径がある。それは、すでに、アウグスチヌスが、「我々にとつて
 我々自身よりもまだ奥に」神(Y)を求めて通つた道である。しか
 し、彼は、「超越の内在より内在の超越の方向」を選んだ西田とは
 相違した。即ち、「神のロゴスを窺い知ることは畏怖すべきことな
 り」と述べて、「始終影の如くにして無言なる」「内在的超越のキ
 リスト」(Y^n)との逆対応的關係とその神秘性を西田の様に痛感し
 乍らも、アウグスチヌスは、既に指摘されている如く、超越的神
 (Y)の觀念を「対象論理の見方から起る」「神と人間との關係に
 ついての(抽象化固定化の)誤解」として斥けずに、超越的神觀念
 を「不可測なる神の永遠の御名として」肯定して、「超越的内在」
 なる内奥へと自己超越の道を徹したのであった。それで、次に、上述
 の覚的徹底の場所(X^m)における志向的神人的「人」(X_2)と「神」
 (Y^n)又は(Y)との具体的相即的な逆対応的關係を考えよう。

三

まず覚的場所(X_2)と内的相対者(X^n)との關係からみると、そ
 れは、西田がそのレベルを問わずに語った自己一般と絶対的自己否
 定者としての「絶対無」(□)〔以下(X_2)〕との關係の一部分であ
 る。それで、質を基準に便宜上分けた絶対無の志向的(□)から(□)への
 溯及の論理的側面について既に述べたことは、覚的個(X_2)とその

相對者(Yⁿ)との即非的關係にも妥当する。例えば、覺的自己(A)には非自己(A)が不的に相對立し、場所(X₂)は常に二的である。それは、將しく前記の大燈國師の法語「億劫相別、而須與不離、尽日相對、而刹那不對、此理人々有之。」が例示する對峙の事態である。そして、最終期に西田は、先に言及した様に、神人的自己のノエシス方向に二つの超越性を判然と認める。こゝに、同國師の「相對」者は、内的超越者として捉え返され、更に「逆對应的：絶對矛盾的自己同一的に」「我々の自己を包む」「横超」の「悲願」「慈悲」の「内在的超越」者と「對象的に超越的」な「超越的内在」者とに二分される。而して、根源的場所は、内外の對象的場所を、具体的自己限定の相即的逆限定という否定的契機として含んでいる。それで、對象的場所が逆限定相關的にその更に内奥に含意する超越的内在者は、覺的な具体的場所が自己限定する述語面的内在的超越者と相關し、覺的自己の「具体的現実」に關わる。

一般に、即非の論理を存在論上の原理とする仏教徒、とりわけ禪宗者が、本来の無相の自己に立ち還るべくなした自己超越の様子は、彼らが残した詩句など多くのレトリカルな表現によって、覺的超越の構造までも如実に伺うことができる。そしてそれを、例えば『新約聖書』やカトリックの代表的な修徳書『キリストに倣いて』に對照すると、「凡情脱落し聖意も皆空す」など、一見仏教にのみ固有かと思われて大変印象の深い多くの諸点を、「神のものは神に帰せ」⁽²⁹⁾「いかなる慰めも持たないのがよい」の教えなどにみることもできる。それで、基督教とても仏教と同様に、覺的個と内的超越者との不可同かつ不可分の關係を強調はする。³⁰しかし、両者には、

根本的相違もあり、その一つは下記に存するであろう。覺的自己に對する超越者の絶對的超越的他者性と不可逆性を、カトリックは教えの核心とする、だが、仏教は、基本的にそれを認めない、ことである。³¹西田の場合、彼は、既述の様に、最初期以来「汝はブラマナリ」⁽³²⁾を信条とし、すでに初期に「一切を離れたる一は真の一ではない」との観点に立ち、一貫して仏教の側に同ずる。そのことは、彼の「最も深き自己」(X₂)の「我々の宗教的意識」を、パウロの同一視した下記の説明が、例示するであろう。即ち、西田にとり所謂宗教心とは、「我々の已まんと欲して已む能はざる大いなる生命の欲求」であり、彼の「自己の内面的要求」の中でも「最大なる」「自己の生命に就いての要求」であつて、以後と同様、すでに初期にも、生死有無関心的である。そうした西田の「精神全体の最深」にして「真摯なる」「宗教的要求」とは、「パウロが、既にわれ生けるにあらざ基督我にありて生けるなり、といった様に、内的生命の凡てを、十字架に釘付け了りて、独り神に由りて生きんとするの情である」⁽³³⁾、と彼は云う。

しかし、上記の説明は、まず(一)覺的パウロの神祕的「一」(Y)を看過し、それと西田の信ずる「真の一」(Yⁿ)とを混同しているであろう。(二)今、パウロが將に「自己を滅」しつくさんとしている、ないしは「偽我を殺し尽し」た次第を、西田の述語的論理に即して実証することは省いて、パウロ自身のすでに「われはキリストと共に十字架にかけられたるなり」という証言を受け入れる。すると、パウロは、中期西田の云う「宗教的意識」即ち「絶對無の場所」にて、すでに衆知の「見神」を體驗した身であり乍ら、「この肉体に

ある間は：現つに姿を見ず信仰をもって” “見えざる……永遠”を
 “顧み” “希望”する旨を明言し、更に、次の言表をなしている。

“今、われらの見（・”知”）るは：おぼろ（にて”不完全”）な
 れども、かの時には、顔と顔とを合わせ、：わが知らるるがごとく
 知るべし”と。従つて（f）パウロの覚の場所（ X^m ）が具体的に限定す
 る対象の場所には、”おぼろ”に”今わが知る”の「内在的超越」者
 （ Y^n ）と相即的に逆限定される”かの時”の「超越的内在」者（ Y^m ）
 が、逆限定相即的に、いわば超越的平行面的に含意する神（ Y ）が
 上記の有意味な両限定とは直接の關係をもたずに意味ならぬ”見え
 ざる……永遠”の事実（ Y ）として、区別されている。そして、覚
 者パウロ（ X_2 ）は、「神の力なる者（を）直接経験の事実として感
 ぜられる」「見神」の西田と同一の覚の根源の場所に立つて、尚も、
 西田が根源的全体的場所一般から区別し排除する「超越的内在」者
 其自体（ Y ）に対する目的志向を表白している。しかるに、西田は
 上述の様に、「神人」的「自己」における「人」と「神」とを「同
 一」かつ「独立的」となし、己れのとパウロのと「宗教的意識と
 を同一視すること、パウロの当の絶対的超越神（ Y ）と如上のパ
 ウロならびに西田の有意味な神（ Y^m ）とを、存在論的に、一方で
 区別し、他方で同一視しているのである。それで（f）自己と二つの超
 個の關係についての西田の一般の見解に戻つて、上記の西田の言説
 の真義を、意味論的側面から探つてみる。それによれば、世界と自
 己へと絶対的に自己を否定する絶対無その（ X_3 ）が、「ケノシスの
 神」（ Y^n ）であり、此者と「絶対否定即平常底」の自己との「表現
 的」關係は、いかにも「神秘的」である。それで、志向的内省的な

覚的個（ X_2 ）と超個との「逆対応的」關係は、「名号」など、「合
 理的」かつ「非合理的」なものである「言葉」をもつて表現する他
 はない。西田の神学も亦、言葉と「思念」が把握する「意味」と言
 葉が指し示す「事実」とを一応区別するのである。だが、それは
 「絶対矛盾的自己同一的關係として」のことである。処で、一般
 に、不二の關係は、「具体的」「全体的」である。それ故、又、
 十字架上のパウロに関しては、西田の神学は、パウロの「不完全」
 で無際限・有限な”今わが知る”意味の総体としての神（ Y^m ）から、
 “かの時”の完全・無限なる事実としての神（ Y ）を、まず区別す
 るものである。しかるに、実際の説明の上では、西田は、彼のとパ
 ウロの宗教的要求と各々に内的に超越する二つの神—西田の意味と
 事実と相即し有意味な「真に弁証法的なる神」とパウロの超越的
 他者たる神—を同一視する。その結果、パウロの覚の場所（ X_2 ）に絶
 對に超越する超個（ Y ）の存在・意志と相即的超個（ Y^n ）ならびに覚
 的個（ X^m ）との純然たる不二の關係は無視されてしまふ。それ故、西
 田の場所の神学は、彼の言語論上、意味と事実の不二の關係が
 その自己否定的契機として元来有する兩者の区別以上の（ Y^n ）に対
 する純然たる不二性なり区別は、超越神（ Y ）に関しては、一方的
 に撥去するものであらう。従つて、例えば、所謂一般命題が明示す
 る普遍者の超驗的領域を容認する見地からすると、西田の神学は、
 神的普遍者に関しては、言葉の意味と事実とを、事の真相に徹し
 て、区別するものではない。従つて又、彼の「ケノシスの神」は、
 覚の場所（ X^m ）にて個が内省的に思念し附与充実して把握する限り
 の不完全な意味の総体として超個（ Y^n ）であつて、パウロが目的志

向する絶対他者(Y)ではない。

次に(二)神(Y)を撥撫した西田の覚的場所は、此者(X₂)とそれの「内在的超越」者(Yⁿ)との逆対応的關係を、絶対者の相對者に対する所謂不可逆性を中心に、パウロの對比すると、之れ又歴然と相違している。即ち、(ア)パウロの場合、神(Y)は、彼が覚的場所に立ち到る以前と以後の両過程において、彼の「無限に内なる方向」の「中心」への溯源を導き規定している。それで、個に対する超個の即非的關係には、二つの區別を認めうる。日常的自己と所謂本来の自己なる二つの相対的超個——つまり覚的個(X₂)ならびに更なる自己本来の有意義的「在処」又は境涯(Yⁿ)——との關係(以下(R₂))と後二者と絶対的超越的他者(Y)との關係(同(R₁))である。そして、關係(R₁)にて、超越神(Y)は相対的兩超個を、従って、關係(R₁)は同(R₂)を、夫々絶対に規定している。つまり、超驗的領域に独立自存する真実在者(Y)が、いわば人間の存在とその深切な覚的体験をも「ゼロに等しい」ものとなして、覚的場所に論理上絶対に不可逆的に先行している。(イ)一方、西田の神学は、如上の「超越的内在」者一般を選択・志向せぬ故、關係(R₂)のみが考察の対象となる。そして「絶対矛盾的自己同一的な」神と「人」とは、關係(R₂)の覚的全体の場所(X₂)にて、相即的對象の場所の内的超越的な「ケノシスの神」(Y)と、覚的個(X^m)として「逆対応」する。そして、両者の可逆的な關係は、場所的論理における可逆性に他ならない。それで、可逆的な當の關係は「神」の「ケノシス」性という不可逆性を含む。従って、場所的神学は、理論上、相對者に対する所謂不可逆性を、「人」に

おける絶対無の絶対的自己否定として、一応含有はする。しかし、(ウ)覚的「人」に対する絶対者の不可逆性は、パウロと西田では相異なる。即ち、前述の様に、パウロの神(Y)は、人間の宗教的經驗が含意する所謂超驗的領域に關しても、絶対の不可逆的論理的先行性をもつ。他方、思うに、「神」と「人」とが不二一的な「神人」的「自己」は、完全で無限なる「純然と単一的な実体としてのパウロの神(Y)ならざるものとして、不完全かつ有限である。従って、當の覚的な、根源的相即的ならびに對象的な「場所」も亦、被制約的であり、そこに逆限定される神(Y)が又、パウロの無制約的「無限者」(Y)ではないであろう。それで、上記「場所」は、超驗的領域によつて、不可同かつ不可分なものとして包まれ、他方、該領域を不可逆的に規定する。パウロの神(Y)は、まず、西田の神(Y)を、そして次に、神(Y)と覚的(X^m)との可逆關係ならびに該關係の否定的契機をなす「ケノシスの神」(Y)の(X^m)に対する不可逆性を、夫々、絶対的に規定し、保持するであろう。加えて又(エ)「神」の絶対無は、西田自らの説明によつて、「淨土」という意味存在者である。即ち、彼は、すでに初期に、「一切を離れ(ず)に、真の一」をみることを基本的観点となして、「神がなければ世界がないように、世界がなければ神もない」と断じ去り、自己と神との關係についても終始同様に見る。そして先述の如く、初期以来、一貫して宗教的要求をば、「我々の永遠の眞生命を得んと欲するの要求」であり、彼個人の「最大なる」「自己の生命に就いての要求」であるものとして、いつも生死有無関心的にみた。それで、例えば最終期にも、「在処に迷う」西田

の「最も深き自己」の覺的場（ X_2 ）は、絶対無に対して己れの永遠の生死を決すべき選択と「対決」の場所であった。その結果、覺的絶対無（ \bar{X}_2 ）に逆対応するケノシスの絶対無（ \bar{Y}^n ）は、先に彼の意味論上は「神秘的」である、と西田は述べたが、しかし、最終期も最後の論文の末尾にて、当の超個は、実は、「積尊を中心とした会衆が：見る：浄土」である、と明言する。しかし、「浄土」とは、例えば、親鸞の「無上仏」が、衆生の生死・有無の関心に所謂巧方便廻向する有意味的存在者（ Y^n ）である。従って、神的絶対無（ Y^n ）も亦、西田個人のや人間の如上の宗教的な要求なり意識の生死有無関心的場所（ X_2 ）と不二二的に相即しつつ、その本質は、不一的よりも不二的である。それ故、彼の「神」（ Y^n ）は、例えば別に述べた様に、「親鸞」の「無上」の如く、「有無を離るる」境界涯でさえもない。ましてや「神」（ Y^n ）は、覺的パウロの對象的場所を超絶した有的絶対者（ Y ）ではない。それで、西田の神（ Y^n ）が人（ X^m ）に対する前記（イ）の不可逆性は、パウロの神（ Y ）と相違して、超驗的領域に関しては、不可逆性をもたない。かくて（イ）己れの「宗教的要求」を、パウロのと同じ視する先述の西田の説明は、下記二つを例示している。一つ、「見えざる」神（ Y ）の超驗的領域に関する絶対的存在論理的不可逆性の撥撫。二つ、「神」（ Y^n ）の「人」に対する不可逆性は、西田の生死・有無関心的な「宗教的意識」に精々「内在的超越」的な意味一円の「同一次元での相互転換可能性」に化しているであろうこと。

しかして、（三）総じて、如上の西田の言説が例示する二つのこと―「隠れたる」神（ Y ）の覺的「人」に対する絶対的超越的他者性

と、絶対的存在論的不可逆性との撥去―は、西田哲学の一般的指標なのである。

四

しかし乍ら、時に西田も云う如く、「之と云って：捕捉すべき者は神ではない」。神仏とは、人間の思念が把握する意味の外なる絶対的他者であり、把握された神仏は、人心の影にすぎない。覺的自己の相即的對象的場所には、具体的限定の相即的逆限定に超越的客觀的に相関しつつ、しかし、見神の西田やパウロの覺的な具体的両限定によっては、「今」は捕捉されえぬ「かの時」の神其物（ Y ）が含意されている。そして、其者は、当の對象的場所を平行面的に超絶する故に、西田の根源的全体的場所が具体的に限定する「万有在神論的」―「汎神論」的な意味一円の世界を超出して、超驗的領域に、唯一真正の動的な普遍的普遍者として存立する。かくして、神（ Y ）は、西田の「絶対矛盾的自己同一的に絶対弁証法的」世界に「内在的超越」的な「唯一の事実」「唯一の實在」である「唯一なる」―「ケノシスの神」（ Y^n ）をも相対的制約的となして撥撫し去る様な絶対に無制約的な超越者、つまり、かの「在りて在る者」であろう。

しかるに、西田の絶対無の神学体系には、上記の有的絶対者を暗に要請していると思われる側面がある。即ち（一）既述の様に、西田は、言葉の意味と指し示す事実とを「絶対矛盾的自己同一的」に區別する。それで、自己（ X^m ）が思念し意味を附与・充実しうる以外の純然たる事実としての神的普遍者が存立する超驗的領域には、彼

の言語論は関与なしえない。又、ケノシスの絶対無(三)の先行性も覺場的場との相即的の意味的領域にのみ妥当する。それにも拘わらず、彼は、「内在的超越こそ」を選取しながら、彼のとパウロの「宗教的要求」を同一視し、己れの意味的神(Yⁿ)とその意味的総体を超えるパウロの事実たる神(Y)とを区別しない。一体、その真義は何か。(二)上の問に対して、下記の弁護はある。西田は、人と仏又は人と神の「二つの間の關係が逆対応的に充実していさえずれば、宗教の事実としては相違を見られなかった」と。だが、西田には、知行は不二・「真理は一」であり、「宗教の事実」は「心靈上の」単に主観的な事柄に限らない。即ち、彼は、先述の様に、「真の一」即ち多・多即一を基本的観点とする。そして、その存在可能を例えば一般命題が明示してであろう普遍者の超驗的領域をも含む処の文字通りに神的“un. (= versum (回り転す))”= 全宇宙 (universe) と神的「一者」とに、彼の絶対無の体系が妥当するものとして、立論している。そして、後述する如く意味ならざる普遍的事実として「超越的内在」的なの絶対者から、その絶対的な他者性・超越性・有性をまず全面的に撥去してしまい、かくして、一般に「絶対者」とは、その有性の絶対的自己否定として「絶対〔の〕無」である、と断じ去り、その上で、其者の絶対の否定性の否定として肯定的に「絶対無即絶対有」として、「絶対無」が絶対的に自己を否定して、歴史的世界と自己が成立する、と説く。その故にこそ、彼の無の体系は、又、「有の…西欧哲学…を包容した」と世評せられるのであろう。しかし(三)西田には、彼の場所的神学が上の如くに、区別しかつその論理的先行を前提し、他方では、先の説述

の中で同一視している二つの神―彼の意味的「ケノシスの神」・「絶対無」と事実的「超越的」「創造神」・有的「絶対者」―が両立しうることについて、弁明は何も見当らない。それ故、「絶対弁証法的」神学体系は、その普遍妥当性を文字通りに主張又は要求する限りは、覺的场所(X^m)とケノシスの絶対無(Yⁿ)との不二二的な意味一円の世界を超出する超驗的領域に関して、己れの神的意思存在者の無力の故に、該領域の根本原理として、「在りて在る」有的絶対者を要請しているのでなければならぬであろう。

そして、一般に西田の体系が、その根本原理たる神的自己又は絶対無がその具体的自己限定に相即的な対象的场所の逆限定相關的に、超越的客観的平行面的に、含意する「在りつづける者」を、上記の意味で要請していることは、一貫している。例えば、最終期の歴史的事在論は、次の様に有的絶対者を論理的に前提する。一般に「絶対者」とは、有たる自己と相対したり或いは対を絶する相対対の有又は無意義の無ではなく、「絶対無」である。斯様に、絶対者は、自らの外に相対する有無をもたぬ故、己れの内に「絶対〔の〕自己否定」を含む。かくて、絶対者は、絶対的自己否定其物たる己れの否定即肯定として、「絶対否定即絶対肯定的」に「絶対無即絶対有」なるものとして、己れを絶対的に否定して、そこに歴史的世界が成立し、自己は、其者と「表現的」に「逆対応」する、と。又、初期にも、全く同様に、事実たる「あるがままのわれ」を要請している。「時を超越」し「絶対無限」「外に物あることなく」「全く〔の〕無」なる「創造神」が、その「対象なき意志」を「罪の人」となす迄に、否、「禽獸草木にまでも及ん」で絶対的自己否定的に「自己…

限定」して、「世界」と「自己」が、成立し、神を「表現」すると。

以上、初期西田哲学の根本原理である「神人的「自己」(X)

を、以降の原理である「絶対無」をも考慮に入れながら、覚的自己(X₂)における「人」の「神」への自己超越的溯及を中心に考察した。そして、その際、「人」の「部分的人格」つまり覚的個(X^m)に対する超個であり、西田が生涯、生死有無関心的に志向し「反抗」して「対決」した「全人格」としてのケノシスの「神」觀念が上記溯源の核心をなすことに着目した。その結果、神的絶対無の自己限定と有無の絶対矛盾の自己同一を公理とすると解しうる限りの西田の一応全期にわたる言説の上記側面について、凡そ下記の批判的な一般的見解に達した。(一)西田の絶対無の哲学は、超驗的領域に關して、キリスト教的有的絶対者の「創造」に先立つ自立自存の實在と相對者に対する絶対的自己否定的な「絶対愛」とを要請している。そして、「創造神」の純然たる絶対有とその愛を論理上前提しなければ、彼の絶対無の場所的弁証法は発動せず、その歴史的現実的存在論は成立しえないであろう。それ故、如上の意味で、神人的自己が含意する有的「神」(Y)は、論理上、西田の有意味的な無的「神」(Yⁿ)と「人」とに、絶対に不可逆的に先行する。従つて(二)總じて、絶対的超越的他者としての神(Y)こそは、西田の「神人的「自己」又は「絶対無」の万有「構成的」形而上学の真正正銘の要請である。「純粹經驗」の「統一作用其者」として自己の基底に位する神人的自己が含意する「存在し生成し活動をなす者」(Y)こそは、「絶対現在」が「そこからそこへ」と「永遠の今」を動きながら、場所的述語論理と歴史の實在論、ならびに絶対弁証

法の形而上学という三つの契機が「三一の構造」を有する西田哲学へと深化し形成されて行くに當って、覺的場所の「今見る」神(Yⁿ)の否定的契機として、しかも、本当には相即的對象の場所の「かの時」なる「超越的内在」神の逆限定をも、これと相關的に、しかし平行面的に超え出て、具体的而限定を介しながら、「今」の徹底・深化を、西田にはそれと識られずに導いた真の規定者である。それ故(三)冒頭に言及した西田哲学の歴史的意義なるものは、次の様に要記しうるであろう。それは、本当には、西田哲学が「有の原理に立脚する」西洋の哲学思想に對して「東洋の形而上学の根本原理たる絶対無」に基づく存在論理の体系を一応対峙しえたことにあるのではない。むしろ、有的絶対者が、有限な相對者たる人間が思念する限りの有意味的存在者の一円世界の外に、「内在的超越」でも「超越的内在」でもなく、はた又「内在即超越、超越即内在」でもなくて、「創造に先立ち」又「創造がなくても」絶対的超越的に自立自存して「在りて在る」ことが、西田の「絶対無」または「有と無との絶対矛盾的自己同一」の体系においても例示されているであろう、ということに、思うに、西田哲学の世界史的意義が存する。又、歴史的世界と自己の成立に關し、超越的絶対有としての絶対者の逆転を絶対に許さぬ論理的先行とその意味での不可逆性を、西田の哲学思想が、日本において初めて判然と例示しているであろう、ということに、思うに、その思想的意義が存するのである、と。

しかし乍ら、上の様に、初期西田哲学の根本原理に關して批判的となる結果になりはしたが、それはあくまでも、西田が神仏について言葉で記し説明した限りの言説に於いてのことである。彼自らが

明言している様に、自他の奥底に存する神仏のことは、「不可思議」

「不可測」である。しかも、彼は、一方では、身心を正し「修練して」「見神」の眼を養い、「神に近づき」「神の面影に接することができ」「絶対無限の仏陀其物に接する」とも語っている。彼の神人的自己は、ノエシ的に「一者」の一なる「神」に將に達せんとしているのである。それ故、西田の思想を学びその歴史の意義等を思量するものは、東西の神仏に関する較量は離脱して、只管に脚下を照顧して、かの洞山良价和尚が「過水の頌」に云う「我れ：独り往(き)、処々に渠れ「超個」に逢い、渠れ今正に是れ我、我れ今是れ渠れなら(ざる)」の無限向上の境涯のみを会得しながら、自己の有限性に人間らしく徹し、理論上の不可定と実践上の不可息を旨とするのが、自他の明識と自由、寛容と静樂を保持し、以って、

「自他不二」「円融交參」する華嚴の所謂事事無礙法界を現成さす所以であるかもしれない。あるいは、西田の知行の「絶対否定即日常底」に加えて、かのキリスト・イエスの父と子の神の一に、人の多が一になるようにとの司祭の祈りに導かれて、「有仏無仏」「仏向上」の処にも住まらずにすぎ、遂には「真空無相」と「自然虚空」もの境涯にて、パウロの「見神」の「恵み」を希望するのが、自他の至福に到る唯一の方途であるかも知れない。そして、我々が、日本人として、彼の地の歴史的啓示のことを伝えきいて、いずれの道を迎るとしても、西田の神人的自己の哲学は、それと真実公正に「対決」する人には、その明哲を鍛え、東洋的空無の思想の情動も伝えて、その人の求道と学問に、記念すべき一里塚をうちたてることがをえしめるのである。

註

(1) 主に、『哲学辞典』(平凡社、昭和三八年)、『世界大百科事典一七』(平凡社、一九六七年)、他に『哲学の三つの伝統』(野田又夫著、筑摩書房、一九七四年)〔以下、野と略記。〕などの西田哲学関係の諸項目・諸論文等参照。尚、以下の文中の「」は、凡て筆者の挿入を示す。

(2) 文、三頁。以下の西田自身の言文の引用は、『善の研究』のみ岩波文庫(一九七五年四月、第四七刷)〔同、文。〕により、他は『西田幾多郎全集』(但し、初期のは岩波書店 第二版、一九六五年・中期・後期は同第三版、一九七八年)〔同、全。〕による。尚引用・参照時の表記は、紙数の都合で、慣例に悖り、文、三頁〔文庫—三頁の意〕や全、六一五頁〔全集第六卷五頁の意〕の様に略記する。ご寛恕を乞う次第である。

(3) 全、一六一—二〇二頁他

(4) 全、一六一—二六六頁他

(5) 全、一六一—一八三頁他

(6) 文、三頁—四頁

(7) 本多正昭「場所的キリスト教神学への一試論——理想一九五七、一」(理想社)〔同、理。〕所収—理、一六三頁

(8) 事、一六四頁

(9) 野、一六六頁

(10) 文、五二頁他

(11) 文、一九三頁

(12) 『哲学』(No.三〇) (法政大学出版局、一九八〇年) 一一〇頁、一一一頁(因みに、同所には、主語や接続詞の脱字など、訂正を要する箇所が六ヶ所ほどある。)

(13) 全、一三—三九頁

(14) 全、一八—五九頁

(15) B. Russell, *Mysticism and Logic and other essays.*

(London, G. Allen & Unwin, 1917) 一頁

(16) 文、一〇五頁他

(17) 文、三二頁他

(18) 全、一一四一六頁

(19) 全、一一四〇六頁、但し、場所的論理については、後期

も最終期の西田の言及が、彼のその面での真意を示すと解し、中期の前掲書や『講演筆記』〔全、一四〕は参照するにとどめる。

(20) 文、三頁、四頁

(21) 理、一七四頁

(22) 全、一一四二〇頁

(23) 全、一一四六三頁

(24) 全、一一四六二頁

(25) 理、一七四頁

(26) 全、一一四一六頁

(27) 全、一一四三五頁他

(28) 例えば、廓庵和尚の「十牛図」―『一日一禪』(秋月龍取著、講談社現代新書、昭和五二年)〔以下、秋〕下、一一七頁―

一二六頁参照。

(29) マタイ伝二二―二二、イミタチオ二一九―

(30) 理、一六二頁参照

(31) 秋、下、一二二頁―一二三頁

(32) 全、一一一七八頁

(33) 文、一八一頁

(34) 拙稿「初期B、ラッセルと「自然主義(広義)G」―『倫理学年報』No.二八(日本倫理学会、昭和四年三月)所収―同書、一〇九頁

(35) 昭和五十五年度日本思想史学会大会発表。

(36) 上田閑照「解説」『場所的論理と宗教的世界観』―『現代日本思想大系二十二、西田幾多郎』(筑摩書房、一九六八年)所収―同書一二三頁。