

## 逆対応とパラドックス

——西田幾多郎とキルケゴールにおける信仰の論理——

小坂 国 継

1

西田幾多郎の著作にキルケゴールの名前がでてくるのは意外に早く、すでに明治三十七年、西田三十五歳の時に書かれた小論「自覚主義」において、現今の西洋における自覚主義の代表者として、イブセン、ニーチェ、ハウプトマン等と並んで、キルケゴールの思想が紹介されている。そこで、西田は、自覚主義の特徴の一つとして、「觀念概念の連結の上に頭はれたる純知識的真理」よりも、「情意の要求をも満足し得る生きた真理」を求める主観主義的で反主知主義的な傾向を指摘し、その急先鋒ともいふべきキルケゴールは、「個人の生存に関する知識をのみ真の知識とした」と解説し、かような考えは時に空想に陥る危険性もあるが、一方、従来の学問の弊害をよく衝いている、と批評している（西田幾多

郎全集 第十二巻、九〇―九六頁。以下、巻数と頁数のみ記す。けれども、この時期に西田がキルケゴールの著作を直に読んだ形跡は見られない。

西田が本格的にキルケゴールの著作を読み、その特異な思想に対して彼自身の態度を打ちだすようになるのは、中期の『無の自覚的限定』（昭和七年）の頃である。この頃、西田はマルクス主義とともに弁証法神学に強い関心を示した。そして弁証法神学の思想的基盤としてのキルケゴールの思想と本格的に取り組んでいる当時、西田は、「形而上学的場所」から、その自覚的限定としての「弁証法的世界」へと次第に視点を移行させつつあった。したがって、いわゆる「場所」の立場から、「歴史」というものをどうとらえるか、また「時間」というものをどう説明するかが緊要の課題となった。そして西田は絶対無の自覚的限定とし

て、いいかえれば過去・現在・未来を包む「永遠の今」の自己限定として現実の歴史的世界を考えようとしていた。歴史的現実界はその一瞬一瞬が独立的・自己充足的であり、またその一瞬一瞬が永遠なもの・絶対的なものに触れており、かくして非連続の連続的に進み行く弁証法的世界である。かような考えは、キルケゴールのいう「永遠のアトム」としての「瞬間」の思想と類縁性を有している。実際、西田は彼のいう「永遠の今」の矛盾的自己同一性、またキルケゴールのいう「瞬間」のパラドックスを厳然たる宗教的事実として強調している。そしてそれは同時にヘーゲルの「過程的弁証法」に対する批判ともつながっている。キルケゴールは自己の実存弁証法を質的弁証法と規定し、それをヘーゲルの量的弁証法に対置したが、西田の場所的弁証法にもかような自覚的弁証法の要素が見られる。西田のいう「非連続の連続」の概念はキルケゴールの「反復」の概念と同様、個の実存的自覚という要素を強くもったものであった。

## 2

『無の自覚的限定』以後、しばらく西田の著作からキルケゴールへの言及が途絶えるが、『哲学論文集 第四』（昭和十六年）に収められた「実践哲学序論」およびその補説である「ポイエシスとブラクシス」において再びキルケゴールの思想が取りあげられている。特に「実践哲学序論」では、キルケゴールの『死に至る

病』を出立点として「実践」の概念の基礎づけが行われている。「死に至る病」は先の『無の自覚的限定』でも言及されているが、そこではこの著作の重要性はさほど意識されてはいなかった。しかるに、西田はこの時期、この著作を再読して強い衝撃をうけた。彼は、「今私の心はキルケゴールの『死に至る病』をよんで動かされて居る」（書簡一四一〇）といい、「之を材料として少し実践哲学の根底を書いて見たい」（同一四一二）といっている。西田は、キルケゴールの思想が「あまりキリスト教的でしっくりせない」点があることを感じながらも、その宗教心の分析の深刻さ、その宗教的体験の深さに動かされた。「普通の宗教と倫理との区別の分からない様な人に対して頂門の一針だ」（同一四一四）ともいっている。そして禅的な立場、つまり彼のいわゆる「場所」的立場から、キルケゴールの立場をも包みうるような実践哲学の根底を明らかにしようとしたのが、「実践哲学序論」である。実際、「実践哲学序論」の第一節は、全節「死に至る病」の解説に当てられている。西田が彼の著作のなかでかように延々と他人の思想の解説するのは非常にめずらしいことであるが、そのことは、それだけ西田がキルケゴールの思想に深く感ずるところがあったということを示しているといえよう。

一般に、従来の哲学はただ意識的自己の立場から実践を問題にし、自己そのものの成立の根底を問題にしてこなかった。しかるに、キルケゴールは、自己についての徹底した内省的分析によつ

て、自己そのものの成立の根底にメスをいれ、そのパラドクシカルな性格を剔出した。これが、西田がキルケゴールの『死に至る病』に深く動かされた理由である。「キルケゴールの『死に至る病』は、その根底になつて居る考がキリスト教的であり、論じ方はパトス的ではあるが、我々の自己の深い内省的分析として極めて深酷に徹底的と云はざるを得ない。何処までも我々の自己を突詰めたものである。由来、哲学には此の如き自己と云ふものの深い内省を欠いて居る。従つて道徳に於て自己を否定するに云つても、その根拠が明かでない。実践といつても、真に歴史的实践を考へて居るのではない。すべて唯意識的の自己の立場から考へて居るに過ぎない」(X・C) という「実践哲学序論」の冒頭の一節は、キルケゴールに対する西田の共感が奈辺にあつたかをよく示している。

キルケゴールによれば、人間は自己自身に関係する関係であるとともに、かような関係として自己を措定した者に対する関係でもある。いいかえれば、人間は自己自身に関係するとともに、かように自己自身に関係することにおいて同時に自己を措定した者にも関係する。したがつて、人間は有限であるとともに無限であり、時間的であるとともに永遠でもあり、必然であるとともに自由でもある。人間は有限と無限、時間と永遠、必然と自由との綜合である。そしてかような綜合としての自己の分裂的關係が、「絶望」と呼ばれる。それで、絶望は人間の本質に属している。また、

このように人間が絶望の状態にあるのが「罪」である。しかるに人間はまったくの依存的存在であるからこの絶望を自らの力では根絶しえない。ただ自らを措定した神に関係することによってのみ絶望から救済される。それがすなわち信仰であり、人間は、「自己が自己自身に関係しながら自己自身であらうとするとき、自己を措定した力のなかに透明に自己自身を基礎づける」(Kierkegaard's Writings, XIX, edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton Univ. Press, p. 49, 以下、K.W.と略記する) ことによつてはじめて自由となりうる。

西田は、人間は自己自身に関係する関係であると同時に全関係を措定した者(絶対他者) に対する関係であるというキルケゴールの規定の内に「自己」の分析の徹底を見た。そして「自己とは要するに綜合である」(ibid., p. 13) という規定を、人間の絶対矛盾性の表明と解した。また、「全関係を措定した者に対する関係」を、彼のような「絶対矛盾的自己同一的世界に対する関係」に置きかえ、そうした関係は「作られたものから作るものへ」と不斷に「創造的」であると考えた。こうして、西田はキルケゴールの思想を徐々に自分の思想へと移しかえる。たとえばキルケゴールの「関係」としての「自己」の定義は西田の「行為的直観」の思想と結合されて、「何処までも自己自身に対する関係であると共に絶対他者によつて措定せられた関係としての我々の自己が、何処までも自己自身に関係すると云ふ方向に於て否定せられるかぎり、

我々は行為的直観的に物を見ると考へられるのである」(X:55)と説明される。かような解釈の是非についてここで云々するのは適切ではなからう。ただ、いえるのは、西田はキルケゴールの思想のなかに西田自身の思想を見だし、また心からそれに共感し、そしてそれを自分の言葉に翻訳したということである。

しかしながら、かような共感には、西田の側の一種の思い入れがあったことは否定できない。それは、たとえば「全関係を措定した者に対する関係」についての西田の理解の仕方に顕著にあらわれている。キルケゴールにとっては、自己は自己自身に関係することに於いて、同時に絶対他者にも関係する。したがって、なるほど両関係は緊密な連関を有してはいるが、自己自身に対する関係と絶対他者に対する関係はあくまで別個の関係であった。しかるに、西田にとつては、自己が自己自身に関係するということが、とりもなおさず世界(絶対他者)に関係するということであった。そしてまたそれは逆に世界が自己に関係するということであった。自己の世界に対する関係は同時に世界の自己に対する関係である。自己が自己を限定するということは世界を限定するということであり、自己が世界を限定するということは世界が自己を限定するということである。西田が、自己の作用は自己の内から自己を限定する個物的限定として「目的的作用型」であると同時に、それが絶対他者から措定されたものとして「逆作用型」ないし「無作用的作用型」であるという(X:45参照)ゆえ

んである。ここでは、世界が意識的の自己の立場から対象的方向に考えられているのではなく、反対に自己が世界の立場からその創造的契機として考えられている。自己が働くということは自己が世界の自己射影点として働くということであり、したがって世界自身が働くということである。これが、西田が(世界の)「物となつて見、物となつて行ふ」ということの意味である。「世界が自覚する時、我々の自己が自覚する。我々の自己が自覚する時、世界が自覚する」(X:55)という言葉もこのような脈絡で理解されなければならない。要するに、キルケゴールにとっては、絶対他者はあくまで自己に対して超越的であったが、西田にとつては、それは自己の内なる根底であった。絶対他者は同時に絶対自者であり、それゆえ自己は絶対他者の創造的契機であるのである。

西田は、人間は自己自身に対する関係であると同時に自己を措定した者に対する関係であるというキルケゴールの規定のうちに、上述したような、人間と神との関係におけるパラドックスを見た。人間の働くところ、そこに神の働きがあり、人間の作用のあるところ、そこに神からの逆作用がある。それは、人間の働きが個物的になればなるほどそうなのであって、人間は自己の行為の個物化の先端において神の逆作用に出合うのである。ところで、この「逆作用」という概念は、従来西田が用いていた「逆限定」という概念に相当すると思われるが、それはやがてさらに「逆対応」という概念に発展していく。しかし逆限定といい、逆作用といい、

また逆対応というも、その根本の趣旨は同一である。自己の働くところ、そこに逆方向からの世界の働きがあり、この自己の働きと世界の働きは表裏一体、同体不二である。かような考えは、神を絶対無とし、そして自己と世界は絶対無の場所の等根源的で異方向的な二つの契機であるとみなすことによつてはじめて成立する。

### 3

『キリスト教の修練』において展開されているキルケゴールの神人論に対しても西田は強い共感を示している。一般に、思弁哲学で神人というものを考える場合、時間性や同時性や現実性の範疇は捨象される。しかるに、キリスト教では神人は「状況」というものと切り離されない。汝の傍らにいる人間、大工ヨセフの子であるこの個人が神人であるという。神人は神と人間の総合ではない。「一人の人間が神であるというのがキリスト教である。そしてこの一人の人間が神人である」(K.W., XX, p.82)。このように神人には同時性の局面が属している。これほどパラドックスなことはない。人はこの信仰に預く。「神人は矛盾の符号シゴである」(ibid., p.124)。「神人は絶対的に背理である」(ibid., p.83)。キルケゴールは、本書のなかで、神人に対する人間の躓きの諸形態を分析しているが、結局、真の躓きとは、キリストに対する、あるいは自分自身がキリスト者として生きることに対する人格的態度

の問題であるとし、「この地上におけるキリストの生涯が範例である。すべてのキリスト者と同様、私も自分の生活がキリストの生き方に似るよう努めなければならない。そしてこれこそ説教の根本的主題であり、したがってそれは私が怠けたときには私を奮起させ、私が気落ちしているときには私を励ます働きをしなければならぬ。かくしてキリストは実に同時性という状況における範例なのだ」(ibid., p.107)と語っている。

西田はこのようなキルケゴールの神人論に心から同意する。そしてこの神人のパラドックスが我々の行為の根本原理であるといっている。しかし、ここでも西田は彼一流の読み替えをおこなっている。キルケゴールのいうキリストに倣って生きるということは、西田にとつては絶対矛盾的自己同一の世界の根底からの呼び声に従って生きるということであつた。「我々は此世界の矛盾的自己同一の底から、絶対の自己表現として我々に臨み来るものによつて動かされる所に、我々の自己は行為的となるのである。そこに真の行為とか実践とか云ふものがあるのである」(X, 54)。また、西田は、神人のパラドックスが行為の根本的原理であるばかりか、歴史的世界の成立の根本的事実であるという。「キルケゴールがキリスト教的信仰の特徴として掲げる『汝の側に立つものが神である』といふ神人のパラドックスも、単にキリスト教的信仰の特徴ではなくして、実は絶対矛盾的自己同一として歴史的 world 成立の根本的事実でなければならぬ。此処に哲学と宗教

との根本的事実に於ての一致があるのである」(X・120—121)。

神人とは、個人が自己矛盾的に神であるということである。その場合、個人というのは、キルケゴールにとってはキリストのことであったが、西田にとっては各々の個人のことであった。したがって、キルケゴールの場合、神人としてのキリストは個人の範例であったが、西田にとっては神人は個人の根底であった。それゆえ、キリストの招きは、西田においては個人の根底からの呼び声となる。キルケゴールも西田も個人の内にある神的な要素をみとめる。それで、人間は綜合であるといわれ、また絶対矛盾的自己同一であるといわれる。しかし、キルケゴールにとって、神は個人にとって超越的に内在するものであるのに反して、西田にとっては、逆に内在的に超越するものであった。いいかえれば、自己の底の底に見られるものであった。キルケゴールと西田に共通に見られるのは、絶対的に外なるものが絶対的に内なるものであるというパラドックスである。しかし、キルケゴールにおいては、その絶対的に外なるものがなお対象的方向に見られているのに対して、西田においては、それは徹底して内在的方向の極限に見られている。西田が、キルケゴールの哲学を、なお主観的的自己の立場を脱し得ていないと批評する理由はここにある。

さらに、西田は『哲学的断片』における瞬間のパラドックスにも深い共感を示している。瞬間のもつパラドックスについては『不安の概念』にも説かれており、すでに西田自身、『無の自覚的

限定』所収の「私の絶対無の自覚的限定といふもの」のなかでその点に触れていた。「実践哲学序論」では、この瞬間の概念が実践との関係で再び取りあげられている。キルケゴールは『哲学的断片』において、ソクラテスの「想起」における瞬間の偶然性に対してキリスト教的信仰における瞬間のもつ決定的意義について語っている。ソクラテスの「想起」においては、真理認識の瞬間は何の意味もたず、「瞬間は永遠のなかに吸い込まれる」(KW, VII, p. 13)。しかるに、キリスト教的信仰においては、瞬間は永遠なもので満たされる。瞬間は「時の充実」(ibid., p. 18)である。人は瞬間において別人となり、質をまったく異にした者となり、新しい人間となる。「人は瞬間において自己が再生した者であることを意識する」(ibid., p. 21)。ここから、キルケゴールは主体的情熱をもつてかかる瞬間を不断に反復することを説く。これに対して、西田は、自己再生の原理としてのキルケゴールの「瞬間」のもつ意義を深く承認しながら、それが同時に「歴史的形成の原理、創造の原理」(X, 63)であることを強調する。キルケゴールにとっては、瞬間においてキリストとの同時性に生きるということが問題であるが、西田にとっては瞬間(西田のいう「永遠の今」)において創造の世界に触れ、自己自身がその創造的契機となることが問題である。ここにも西田によるキルケゴールの読み替えが見られる。そしてここから、未来中心主義的なキルケゴールの時間論に対する批判がでてくる。「私は時と永遠とが瞬間

に於て相触れると云つても、未来を全体となすキェルケゴールの考に全然同意することができない。それでは、真に絶対否定を媒介として、時が永遠に触れると云ふことはできないであらう」(X・369)。「未来への時の傾斜に於て、実践の足場はない。そこに現実はない。実践的現実の世界は、作られたものから作るものへと、絶対現在の自己限定として、我々の行為が一々絶対現在に触れなければならない。そこに我々の実践の足場があるのである」(X・366)。かような批判は、その根本において、絶対者と個との「関係に対する両者の考え方の差異から生じていることは先に指摘したとおりである。

4

西田は、遺稿「場所的論理と宗教的世界観」(以下、「宗教論」と略記する)において自己の立場から宗教を論ずるとき、三度キルケゴールを取りあげている。西田はこの「宗教論」で新しく逆対応の論理を展開しているが、この逆対応の概念はキルケゴールのパラドックスの概念と深く結びついている。

既述したように、逆対応は逆限定ないし逆作用といわば等価概念であつて、絶対矛盾的自己同一の絶対矛盾的側面を強調した概念である。(逆にその自己同一的側面を強調したのが「平常底」と考えられる。)この時期、西田は限定や作用という言葉よりも、対応という言葉の方が場所的論理を表現するのに都合がよいこと

に気づいた。「逆対応」とは、一言でいえば、絶対と相対、無限と有限、一と多のように、まったく対立的なもの、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、しかも相互に自己否定的に対応し合っているという逆説的な関係をあらわす概念である。また、かような関係は特に神と人、仏と衆生との間に顕著に見られるがゆえに、それは優れて宗教的な関係をあらわす概念であるといえる。西田によれば、個の働きと、その逆方向からの神(絶対的一者、仏)の働きは相互に対応し合っている。個の働きのあるところ、そこに同時に神の働きがあり、神の働きのあるところ、そこに同時に個の働きがある。しかしながら、その場合、まず個の働きがあつて、その働きに対応する形で神の働きが生ずるのではない(またその逆でもない)。いわんや個の働きが神の働きを惹起させるといふのでもない(またその逆でもない)。そうではなくて、個の自己否定的な働きがあるところ、そこに同時に神の逆方向的な働きがある(またその逆も真である)というのである。個の働きと神の働きは啐啄同時である。個の働きに神の働きが逆対応しているというのは矛盾であるが、個と神との間のこのような絶対矛盾的自己同一が根源的事実である。ゆえに西田は、「仏あつて衆生あり、衆生あつて仏あり」(XI・368、他)といふ。

西田はこのような逆対応の関係を絶対と相対の概念の分析や、死の概念の分析を通して明らかにしている。ここではそれを詳述

することはできないが、真の絶対は絶対の無であり、それはただ自己を否定することによって自己に對し、自己を否定することによって自己を肯定する。しかるに、絶対が自己を否定するとは自己を相対化することであり、相対化された自己すなわち個に對することである。これを西田は「神は自己否定的に逆対応的に個に對する」(XI・388)という。同様に、相対的自己は直接には絶対に對することはできず、ただ自己を否定することを媒介にして絶対に對する。しかるに、自己を否定することは自己を無にすることであり、自己に死することであろう。したがって、西田は、「自己は唯、死によってのみ、逆対応的に神に接する」(XI・396)という。

このように、神は自己否定的に個に接し、個は自己否定的に神に接する。したがって、超越は内在であり、内在は超越である。超越が内在であるということは神は自己の内に個を含むということであり、自己否定によって個となるということである。それが神の「受肉」であり、仏の「本願」である。また、内在が超越であるということは個が内在的に神を含むということである。自己の奥に自己を超越するものを見る、しかもそれが自己と別の物ではないということである。「見性」や「回心」や「再生」は自己のかような自覚を表現している。このような宗教的關係は、神や人を実体的・对象的に考へる考へ方では理解できない。両者を絶対無の場所の等根源的で異方向的な二つの契機と考へるときに初

めて理解される。西田が、「宗教は、哲學的には唯、場所的論理によってのみ把握せられる」(XI・409)というゆゑんである。

以上のように、西田は神と人との逆対応的・絶対矛盾的自己同一的關係を強調する。そしてこの点で、宗教的關係をパラドックスとしてとらえたキルケゴールの考へと結びつく。實際、西田は彼の「宗教論」で、キルケゴールの『恐れとおののき』を再度取りあげている。キルケゴールは同書において、アブラハムにおける信仰のパラドックスの心理的解明をおこなった。彼によれば、アブラハムの行為には彼の心の二重の運動が見られる。一つはイサクを神に献げるといふ諦めの運動であり、一つは背理的な力によって再びイサクを与えられるだらうといふ信仰の運動である。そしてかような二重の運動のなかにまさしく信仰のパラドックスがある。また、アブラハムの行為には「倫理的なものの目的論的停止」(KW・VI・p.68)が含まれているが、それは個別者が個別者となるために普遍的なものを犠牲にしなければならぬということであり、いいかえれば、個別者は普遍的なものよりも高くあるということである。こうして個別者は普遍的なものとの媒介なくして直接に絶対者と絶対的な關係に立つ。それはまさに倫理と宗教、理性と信仰の間のパラドックスを表示している。

西田はキルケゴールの『恐れとおののき』の内に宗教的事実についての深い分析を見ている。宗教は絶対者に對する個人の絶対的關係であるのに對して、倫理は一般者に對する相対的關係であ

る。したがって、前者においては個人の行為の善悪が問題になるのに対して、後者においては自己という存在そのものが問題となる。したがって、信仰においては人間が自己の決断をもって神の決断に聴従する。それは倫理的善悪の問題ではなく、人間が自己を脱して神に帰することであり、神の創造の事実来接することである。この点を、キルケゴールの『恐れとおののき』はよく示しているというのである。

また、西田は「宗教論」において真の神とはいかなる神であるかを論じている。西田によれば、単に超越的な神、最高善的な神はまだ抽象的な神である。真の神は自己の内に絶対の否定を含む神でなければならぬ。それは審く神ではなく愛の神である。悪逆無道を救う神にして真に絶対の神であるといえる。神が絶対否定を含むということは自己を悪魔的にすることであり、悪魔的なものをも救うということである。このような自己否定的な神こそ真の神である。キルケゴールは瞬間における永遠の現示、神の受肉のなかに絶対のパラドックスと絶対の愛を見た。西田は「善人なおもて往生を遂ぐ、いわんや悪人をや」という親鸞の言葉の内に逆対応と仏の無限の慈悲を見ている。そしてこの愛や慈悲は一種の当為的性格をもっており、そこに神や仏の絶対的自己否定を見る。この点で、西田の主張はキルケゴールの『愛のわさび』の第一部の所説と符合している。

## 5

人間と神との間の宗教的関係を表示する言葉は、キルケゴールにおいてはパラドックスであり、西田においては逆対応であった。パラドックスも逆対応も宗教的関係における背理あるいは矛盾を表現している点では一致している。宗教的関係においては超越的なものは内在的であり、内在的なものは超越的である。超越的なものが内在的であり、内在的なものが超越的であるというのは背理であり矛盾であろう。けれども、それは厳然たる宗教的事実である。神は自己を否定して人間となり、人間は自己を否定して神と接する。したがって、神は超越的であると同時に内在的であり、人間は内在的であると同時に超越的である。キルケゴールも西田もこの根源的事実を強調する。西田がキルケゴールに共感したのは、キルケゴールがこの事実、すなわち自己成立の根底にある矛盾を深く反省し分析したからであった。しかるに、このような根源的事実はヘーゲルの側過程的弁証法ではとらえられない。そこには、われわれの側の自覚すなわち質的飛躍が要求される。量的弁証法に対する質的弁証法、過程的弁証法に対する場所的弁証法が説かれるゆえんである。両者にとって弁証法は絶対者の自己展開の過程ではなく、人間の実存的自覚の運動に他ならなかった。超越的なものが内在的であり、内在的なものが超越的であるという根源的事実は神と個との等根源的な両極性、相互の自己否定

性、絶対矛盾的自己同一性をあらわしている。しかしながら、同じく超越即内在、内在即超越といっても、その超越をどの方向に考えるかによって超越者の性格が違ってくる。キルケゴールは超越を自己にとって外的・上昇の方向に考えた。これに対して、西田は逆に内的・基底的方向に考えている。かような差異はおそらくキリスト教的伝統と仏教的伝統の差異に対応しているといえる。神(仏)を外的な超越者(超越的内在)と考える場合、神は自己にとって対象的に考えられ、結局のところ神と人との対立は解消されない。したがって、その場合、神は人であるとはいえても、人は神であるとはいえない。これに対して、神を内的な超越者(内在的超越)と考える場合、神は自己の根底に考えられており、その究極においては神と人間との対立は解消される。なぜなら、その場合、人間は自己を否定して神になるのではなく、自己を否定して真の自己に帰還するからである。したがって、ここでは神と人とは相互に可逆的である。

キルケゴールにとって重要なのは人が神となることではなく、主体的情熱によってキリストと同時性において生きることである。キリストは個人にとって範例である。これに対して、西田にとって重要なのは人が神の創造的事実に触れることであり、またその創造的射影点となることである。キルケゴールにおいては神から人へいたる道はあっても、人から神へいたる道はない。しかるに、西田にとっては神から人への道は同時に人から神への道である。

それで、西田は、「創造者としての神あって創造物としての世界あり、逆に創造物としての世界あって神がある」(XI:398)という。そして絶対無の場所は自己自身絶対無であるがゆえに、自己否定的にこの二つの立場を包摂しえると考えた。なぜなら、絶対無はただ自己を否定することによってのみ自己を表現するものであり、そしてその自己否定態が他ならぬ個物であるから、絶対無はその個物を自己の内に包むと同時に、その個物に自己を対置することができる。かくして、西田は仏教とキリスト教(キルケゴール)を同時に場所的論理に包摂しようと考えた。彼が絶対無を同時に絶対有といい、神とも仏とも、また超越的の者ともいうゆえんである。

最後に、キルケゴールが『哲学的断片への後書き』で述べている宗教性Aと宗教性Bの区別に関していえば、西田の宗教観はそのいづれでもないといわなければならない。すなわち内在的・汎神論的な宗教でもなければ、超越的・有神論的な宗教でもない。むしろそれは内在即超越、超越即内在的な宗教であって、西田自身は、自分の立場は万有内在神論(parentheism)にもっとも近い、といっている。そしてかような万有内在神論的な立場から、西田は宗教性Aと宗教性Bをも自己の内に包摂しようとしたのだといえるであろう。また、かような意味で、場所的論理はあらゆる宗教を基礎づける論理であったのである。

(こさか・くにづく、近世思想史、日本大学教授)