

西谷啓治における「宗教的要求」

——西田幾多郎との比較から——

長岡徹郎

はじめに

西田幾多郎の死後、西田哲学は弟子たちによって継承され、各自の哲学的関心事に応じて多様な展開をみせることになる。その中でも、西田から西谷啓治、そして上田閑照という「宗教哲学」的系譜は、京都学派の現代的展開として世界的に最も注目されている。西谷と西田との比較研究も少数であるが存在し、両者の思想的関係が徐々に明らかとなりつつある。^①

では、西谷による西田哲学の受容はどのようなものになるのだろうか。西谷と西田の思想的関係は、決して西田哲学研究の枠に収まるものではなく、西谷の哲学的関心事からの西田哲学の問い直しという西田哲学との内在的「対決」関係であった。その試みは主著『宗教とは何か』（一九六一）において結実する。西谷は、現代世界における問題の根を「ニヒリズム」であると

看守し、ニヒリズムの超克という西田にはない歴史的課題と対峙することで、「無の哲学」から新たな現代的可能性を引き出そうとしたのである。そのことは、西田の「絶対無」ではなく、「空の立場」という別の言葉によって自らの哲学を語ることを、西谷に要求することになる。^②

それでは、西谷は西田哲学の何を継承することによって、内在的対決を果たそうとしたのであろうか。その問題を考える際に手がかりとなるのが、「宗教的要求」である。「宗教的要求」は、西田と西谷とが共有する数少ない言葉であると同時に、両者の宗教理解のエッセンスが凝縮されて畳み込まれている。そこで本稿では、西田と西谷との「宗教的要求」の比較から浮かび上がる西谷哲学の独自性について考察してみたい。

本稿は以下のような見通しのもと論述を進める。まず、西田の「宗教的要求」の内容を、『善の研究』（一九一一）の記述に

即して確認する。その上で、西田と比較しながら、西谷が「宗教的要求」に込めた意図を詳細に検討することを通じて、西田から西谷という思想的展開の内実を明らかとする。

一 西田幾多郎における「宗教的要求」

西田の「宗教的要求」は『善の研究』第四編「宗教」第一章「宗教的要求」において論じられるが、注目すべきは、西田の宗教論は第二章「宗教の本質」ではなく第一章「宗教的要求」から始まる点である。森哲郎も指摘するように、この章立てには、宗教の本質に先立って「宗教的要求」が宗教の根元にあるという、西田の宗教理解の基本的立場が示されている。⁽³⁾これは、西田が『善の研究』において第二編「実在」の前に第一編「純粹經驗」を配したことも通ずることである。

第二章「宗教の本質」の冒頭において西田は宗教を「神と人との関係」(Z.169)と定義する。この定義の是非は別として、ここで西田の言う「宗教」とは、キリスト教的な西洋の宗教理解を背景としている。しかし西田は、神を「宇宙の根本」(Z.170)と言うが、その意味は世界の外における超越的な存在としてではなく、「直にこの実在の根底」であり、「宇宙は神の所作物ではなく、神の表現」(Z.178)だとする。このように西田は、キリスト教的な宗教定義から出発しながらも、神と世界とを同一視するという、キリスト教の伝統から言えば神の人格性を否定しうる立場であるとみなされ退けられる宗教理解を提

示するのである。

この西田の宗教理解は、西田の哲学的立場である純粹經驗によって基礎づけられている。西田の純粹經驗論を特徴づける形而上学的性格は、実在の成立の根本に「統一的或るもの」として「無限の統一」の働きをみる点である。⁽⁵⁾この「統一」は、知的直観 (intellektuelle Anschauung) において捉えられると西田は言う。西田は、「真の知的直観とは純粹經驗に於ける統一作用其者である、生命の捕捉である」(Z.142)と述べているように、知的直観に純粹經驗論における最も根源的な位置づけを与えている。この知的直観が問題となるのは、宗教の次元であると西田は考えている。

真の宗教的覚悟とは思惟に基づける抽象的知識でもない、また単に盲目的感情でもない、知識および意志の根底に横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。(中略)その形は種々あるべけれど、凡ての宗教の本にはこの根本的直覚がなければならぬと思う。(Z.144)

西田によれば、宗教的覚悟は、宗教の本にある根本的直覚を捉えることを意味するわけであり、そのためには統一そのものを自覚(自得)するしかない。ここから、西田は思惟や感情には還元されない「宗教」の独自性を、何かしらの宗教的事象や教義ではなく、「無限の統一」の自覚においてみようとしていることがわかる。純粹經驗はその本質において宗教的性格を備

えているのである。⁽⁶⁾

以上から西田の宗教論において重要な点は、どの宗教かという問題ではなく、統一における宗教性の深さということになる。西田はキリスト教や仏教などの影響を強く受けながらも、特定の宗教的伝統に立って宗教を考察しているわけではない。『善の研究』において宗教という語は多義的な仕方方で用いられてはいるが、宗教を純粹経験から捉えることで、「深き生命」として人間の當為の根源的事象とみなす態度は一貫しているのである。⁽⁷⁾

西田の「要求」もこの「統一作用」との連関から理解されねばならない。西田は善を、自己以外に求めるのではなく、「意識の最深なる統一作用であって即ち自己其物の活動」から考える。つまり、純粹経験における主客合一的な意識統一作用は我々の内面（自己其者の性質）から「要求」として現れ、そのような統一への「内面的要求の声」の実現が「善」なのである。このように、善の究明において語られる西田の「要求」は「意識の最深なる統一作用」から発せられた「自己の力」である。別の言い方をすれば、「要求」とは「天性自然」(NT:175)の發揮と言われるように、自己そのものの根源から発せられる。西田において「要求」は、「花を見、音を聞く」といった単純な経験から欲望だけでなく、「意志の原因」にも届きうるような幅広い使われ方がされているのである。

ここまでの議論で、西田の宗教理解と「要求」の位置づけに

ついて確認した。以上を踏まえた上で、西田の「宗教的要求」の内容を確認しよう。

「宗教的要求」は以下の引用において端的に示されている。宗教的要求は自己に対する要求である。自己の生命に就いての要求である。我々の自己がその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真生命を得んと欲するの要求である。(中略) 真正の宗教は自己の変換、生命の革新を求めるのである。(NT:169)

我々は自己の安心の為に宗教を求めるのではない、安心は宗教より来たる結果にすぎない。宗教的要求は我々の己まんと欲して己む能はざる大なる生命の要求である。厳肅なる意志の要求である。宗教は人間の目的其者であって、決して他の手段とすべき者ではないのである。(NT:170)

西田は宗教を安心のための手段として理解することを否定する。そうであるならば、同様の功用を持つと考えられうる芸術や文化との差異はなくなり、宗教が生きるために不可欠であるとは必ずしも言えなくなるからである。そこで西田は宗教を生命の本来の基礎を開示する「人間の目的其者」として理解する。「宗教的要求」とは、「自己の生命に就いての要求」という「大なる生命」による自己に対する働きかけの現れである。「宗教的要求」によって自己は「我々の自己がその相対的にして有限なることを覚知する」という有限性の覚知を促され、「永遠の

真生命」への自覚へと突き動かされるのである。

こうした宗教理解にたつ西田にとって真正の宗教は「自己の変換、生命の革新」を求めてくるところに成立する。西田によれば「自己の変換」は「主観的統一を棄てて客観的統一に一致する」ことであり、それによって「主客合一の状態」が得られるとされる(MINT)。ただし、この「主客合一の状態」は、到達することによって初めて獲得されるような目的ではない。「意識はいかに分化発展するにしても到底主客合一の統一より離れることはできぬ」、主客合一の状態は「意識の根本要求であるのみならず又実に意識の本来の状態」などの言葉からも、主客合一の状態は意識発展の目的そのものでありながら、同時にいつでも主客合一の直下の状態にある。かかる自己から発せられる大なる自己の要求は、通常の我々の意識に常に働きかけているにもかかわらず、当の我々はそれに対して無自覚なのである。

ただし注意すべきは、「宗教的要求」は自己の要求であったとしても、自己が要求するのではないという点である。「宗教的要求」は、自己の有限性の自覚によって、対象論理の立場から主客合一の根源的方向へと超え出て、根源的統一を自覚的に得ようとする要求である。つまり、「物となつて見、物となつて聞く」と言われるような事象がどこまでも事象自身を語るという事態が、即ち自己の主体的な存在の開けという自覚として成立するのである。「宗教的要求」とは主客相互の働きそのもの

のから発せられる要求であり、この要求が後に「場所」として体系化されるのである。「大なる生命の要求」である「宗教的要求」は、このような場所の自覚的な自己限定にほかならないのである。

それでは、西谷はこのような西田の宗教理解と「宗教的要求」をいかにして展開したのであろうか。

二 『善の研究』から『宗教とは何か』へ

まずは『宗教とは何か』における「宗教的要求」の記述から、西谷における西田の影響について確認していこう。西谷は「宗教的要求」について以下のように述べている。

宗教といふものは何時でも、各人自身にとつての各人自身の事柄である。文化のように、各人に関係した事柄でありながら同時に誰でも自分自身の事柄にしなくて済む、といふやうな問題ではない。従つてまた、宗教が何であるかといふことは外から理解することは出来ない。即ち、宗教的要求のみが宗教の何であるかを理解する鍵であり、それ以外には宗教を理解する道はない。(104)

宗教を「各人自身の事柄」であるとする見方は、西田の自己の内面的要求から宗教を問題とした態度と共通している。西谷は宗教を現実における様々な宗教的事象からではなく、西田のように生の根源から捉えることによって「人生に於ける宗教の必然性」を主張しようとする。このように、西谷は宗教をどのよ

うに問題とすべきかを提示した上で、宗教を理解する鍵は「宗教的要求」のみであり、「それ以外には宗教を理解する道はない」と強調するのである。西谷は西田の宗教に対する基本的態度を確かに継承していると言えるだろう。

では、西谷は西田の「宗教的要求」をいかに展開したのか。そのことを理解するためにはまず、両者を決定的に分かつ西田にはないニヒリズムという西谷の問題意識が、西谷の宗教に対する思索にどのような影響を及ぼしたのかについて確認する必要がある。

西谷は自らの思想の出発点が「ニヒリズム」であることを明らかとしていているが、西谷がニヒリズムとの対峙において直面した問題は何か。それは、ニヒリズムが「通常の虚無が克服される宗教の次元に、ないしはそれと等しい高さ（或いは深さ）の次元に、再び虚無が現はれた」（二二〇頁）ことである。ニヒリズムは、倫理や宗教によって克服される次元の虚無とは異なり、人生に意味づけを試みるすべてのもの、特に倫理や宗教への懐疑の性格を含んだ精神的病と言える。懐疑に付され自らの立場そのものが問いと化した当の倫理や宗教は、ニヒリズムを前にしてもはや無力である。では、このようなニヒリズムは西谷の思索にどのような影響を及ぼしたのだろうか。

西谷の基本的立場を『宗教とは何か』の緒言における記述から確認する。まず着目すべきは、西谷は自らの省察を以下のように述べている点である。

宗教と反宗教乃至は非宗教との両方に跨った、不確定に動く折衝地帯——といふのは、非宗教的な立場における、宗教への無関心といふことも、ここでは既に一種の関係であるから——に身をおいての省察である。それは、総じて宗教といふものを問題とする限り、或る特定の宗教の信条や教義に立脚はしない。従って、さういふものに関説する場合でも、いはば一応それらを括弧に入れた上でのことである。（二〇七）

ここで使われている宗教という言葉は、宗教的事象どころか彼岸と此岸などの区別すらない、ある錯綜した事象しか指し示していない。西谷にとって、現代においてそもそもある事象が「宗教的」であることを自明の前提とすることは、もはやほとんど不可能である。宗教という存在を主張することができないほど、宗教は弱くなっているのである。

なぜならば、ニヒリズムの到来のために何をもって「宗教的」と言うのか、その基準そのものが揺らいでいるからである。そしてニヒリズムを問題とする限り、西谷はキリスト教や仏教などの特殊宗教だけではなく、ニヒリズムの帰結として生まれた「非宗教」や「反宗教」まで問題の範囲に含めざるをえない。西谷は、事実としての宗教自体の存在が揺れ動き、そもそもそれが宗教かどうか自体を問わせるような不確定要素がますます増大する状況に身を置きつつ思索を試みるのである。

一方において、西谷は、従来の宗教哲学が自明の所与として

いた十九世紀の内在的な哲学が行ったような理性や人間本性に宗教哲学の根拠を見出すことが、もはや不可能であると述べている。⁽⁸⁾そこで西谷は従来の宗教哲学をも解体し、ニヒリズムによつてもたらされた理性への懐疑をも考慮に入れつつ、新たな宗教哲学を構想しなければならないのである。

以上から西谷は、哲学自体の根底的問い直しと宗教自体の根底的問い直しとが交差する地点を自らの思索の場所とせざるをえない。「宗教とは何か」という表題は、「心靈の事実」として宗教の存在を疑うことのなかつた西田の宗教理解のもう一段階手前から思索を始めなければならないことを示しているのである。⁽⁹⁾

三 ニヒリズムからの「宗教的要求」の問い直し

ニヒリズムと対峙することによつて西谷が西田にはない宗教的問題と直面していたことを確認したが、それではなぜ西谷は西田の純粹経験による宗教的立場を継承し、またいかにしてそれをニヒリズムへと対応せしめたのであろうか。⁽¹⁰⁾

西谷の西田哲学の継承と展開という試みの内実を、以下の引用の検討を通して明らかにしていこう。

宗教は、外のあらゆるものが我々にとつて必要であるといはれるその同じ生の段階では、決して必要ではない。ただ他のあらゆるものが必要性を失ふところ、その功用性を発揮し得なくなるところ、其等がすべて役に立たなくなる生

の段階に於て、初めて宗教が必要となり、生に於ける宗教の必然性が自覚されて来る。我々は果たして何のためになるか、我々自身の存在が、或は人生といふものが、結局に於て無意味なのではないか、或はもし何らかの意味や意義があるとすれば、それはどこにあるのか。さういふやうに我々の存在の意味が疑問になり、我々にとつて問ひとなると共に、宗教的要求が我々の内から生起して来る。(105)

まず、宗教を人間の手段ではなく目的そのものとする西田の宗教理解は、ニヒリズムの到来によつて目的論的な宗教の存在意義が失われた状況において宗教を問うための手がかりとなる。宗教の意味が失われるという宗教にとつての危機的状况は、裏面においては真正の宗教につながりうるといふ、積極的な意味を見出すことができるのである。

さらに西谷は、自己の有限性の自覚を、「我々の存在の意味が疑問」となるニヒリズム的事態として受け取り直そうとする⁽¹¹⁾。西田は『善の研究』において「宗教的要求」の合一の要求については繰り返し扱が、自己にとつて「宗教的要求」を覚知するための根本的契機となるはずの有限性の自覚は言及するに止まっていた。西谷は、その有限性の自覚をニヒリズムの問題から実存的に掘り下げようとするのである。

有限性の自覚は、自らが基礎づけるものを何も持たない虚無的存在であることを露呈させる。この「基礎づけるものを何も持たない」とは、「もの」自身の底に底のみえない「無」が開

かれてくることを意味し、自己は「無」から改めて自らを立脚することが求められる。そこで西谷は、「ニヒリズムを通してのニヒリズムの超克」という虚無を足がかりとしたラディカルな方向に活路を見出し、生の根源的「無」の実相をどこまでも深く自覚化していく道程を跡付けようとした。そのために、西谷の「リアル」は『善の研究』における「實在」の議論を踏まえているのは間違いないが、「あらゆるものが虚無に帰すると言われるやうな場合、虚無はリアルに厳然するといふこともいへる」というように、意味が拡大されて用いられるのである。

このように、有限性の自覚の覚知は、我々の生の根底に虚無の地平を開く根本的転換として、西田とは異なる様相を帯びることになる。西谷は「虚無の自覚は自己自身の自覚」にほかならず、自己が疑うという意識の極みにおいて「意識—自己意識の場」を破るものが自己の根底から現れると考える。この「大疑現前」という「疑」のリアリティに西谷は宗教の独自性をみてとるのである。こうして西谷の「宗教的要求」は、「自己意識の場を突破し、存在だけの場を踏み越えた虚無の場に於て、つまり『内』と『外』の区別の彼方（或は一層此方）で、自己と事物の一切の存在が、一括して一個の疑問符に化する」(2023)という徹底的な懐疑を突き詰める要求として捉え直されるのである。

この実存における虚無の絶対否定性の自覚が、西谷に、西田哲学にはない新たな局面を開示することになる。西田は「宗教

的要求」を場所の論理によって「絶対無」の哲学として体系化するが、虚無の否定性は、「絶対無」の「絶対」をも虚脱化し、「絶対無」がよってたつ存在論そのものの存立さえも危うくする。上田が指摘するように、ニヒリズムという歴史的事態の到来の中で、既成概念化していた「絶対無」は「虚無性の中で宙に浮いたもの」となり、「そのままでは働かないもの」になっている²⁴。そこで、リアルな事実世界を思弁によって論理化することで事象のリアリティを失わないために、「宗教的要求」を人間の「もと」として「實在の實在的な自覚」という角度から探求する事によって、西田以上に「理」を絶した「事」へと徹底しようとするのである。このような試みとして結実した西谷の宗教哲学的立場が「空の立場」であった。西谷における「宗教的要求」には、西谷が西田と同じように「宗教と哲学」とが切れ合う最内奥ともいうべき境地において思索することの表明であるとともに、自らが引き受けたニヒリズムという歴史的課題において西田哲学を問い直そうとする決意が込められているのである。

おわりに

以上みてきたように、西田から受け継いだ「宗教的要求」は、西谷自身の問題意識のもとで大きく開花していると言える。西谷は、ニヒリズムにも応答しうる可能性を西田哲学にみてとり、経験の直接性に立脚することを継承し自らの哲学の基礎に

置いた。一方において、「宗教的要求」は意識統一の要求であるという「根底から」という方向を翻して、何が真の實在かをリアルに求めていくという「根底への」道程として捉え返すことにより、虚無や悪といった西田の純粹經驗論において十分に論じられていなかった問題を射程におさめることができたのである。これは自らの問題関心から西田哲学がはらんでいた問題点を内在的に突破しようとした西谷の試みの結果である。

このような方向に問題を推し進めることは、「宗教的な生き方の独自性、宗教と哲学との根本的な相違」を浮かび上がらせる一方において、哲学との接続を遠くする一面を持つ。その意味において、西谷の論考は宗教哲学的性格が強い思索であると言えるだろう。そのような「哲学以前」を主題とすることによって、西谷の思索に西田とは異なる独自の世界観を切り開いているのである。

ただし、字数の関係から後半部分の西谷の「リアリティ」や「実在性」の理解に関する考察が不十分であることを自覚している。今後の課題としたい。

凡例・本稿における西田幾多郎と西谷啓治の著作からの引用は、すべて西田幾多郎『西田幾多郎全集』全十九巻、岩波書店、一九七八年～一九八〇年と西谷啓治『西谷啓治著作集』全二六巻、創文社、一九八五年～一九九五年による。『西田幾多郎全集』からの引用は（N巻数―頁数）で示し、『西谷啓治著作集』からの引用は（巻数―頁数）によって示した。なお、引用文については、旧字体は新字体に、旧仮名遣いは現代仮名遣いに適宜改められている。

本稿において主に扱う西谷の著作の巻数と収録論文は以下の通りである。
『西田幾多郎全集 第一巻』『善の研究』
『西谷啓治著作集 第一〇巻』『宗教とは何か』

- (1) 西田と西谷との比較研究は以下の論文が挙げられる。大橋良介「西田哲学の「突破」——西谷啓治の西田哲学批判——」京都宗教学会編『深聲西谷啓治』一九九三年、一六九―二〇〇頁。氣多雅子「京都学派と宗教哲学——西田幾多郎から西谷啓治へ——」『哲学研究』第五八一号、二〇〇六年、二九―五三頁。森哲郎「禅仏教と京都学派——十年囚——から見た京都学派の〈場所〉論」『京都産業大学日本文化研究所紀要』京都産業大学、二〇〇三年、二〇四―二二五頁。
- (2) 上田閑照は、「西田によって思索の冒険から創出され、しかし次の世代では一つの使える概念として早くも既成化していた根本範疇「絶対無」は、その間に急速に世界現実となった東西なき表層的「一つの世界」の虚無性のなかで宙に浮いたものとなった」（『折々の思想』燈影舎、二〇一〇年、一四〇頁）と指摘している。
- (3) 森哲郎「〈場所と即非〉——行為の論理——として」『西田哲学会年報』第一二号、二〇一五年、三四頁。
- (4) 氣多雅子は『西田幾多郎「善の研究」』晃洋書房、二〇一一年、一〇―一一頁において、西田が検討を加えることなく自明のこととして宗教を定義していることに関して、当時の宗教概念に関する歴史的状況との関係を指摘しながらも、西田の考察は歴史的宗教の多様性が踏まえられており、宗教哲学の基礎となる視座を獲得していることを指摘している。西田の宗教に対する態度は、特定の宗教に依拠することなく、中立的な立場を貫いている。
- (5) この形而上学的性格は、あくまでも経験の「内」において捉えられる超越性であることに注意すべきである。西谷は純粹經驗論の哲学的意義を、經驗論において形而上学の道を開いたことにみている。
- (6) 『善の研究』における西田のそれぞれの章の考察が、宗教を主題としていないにもかかわらず、必ず宗教の言及で終わっていることは、

純粹経験の宗教性の表れと言えらるだろう。

- (7) 西田の宗教理解が一定性に欠ける理由は、西田の時代においてはまだ日本に宗教概念が導入されてから時間がたっているわけではなく、宗教概念そのものの検討までには思索が届かなかったためであると思われる。

- (8) 「従来の宗教哲学は、十九世紀における古典的な諸体系以来、概ね理性とか直観や感情とかのやうな、人間に『内在的』なものに立脚している。然も立場のさういふ設定は、後期シェリング、ショーペンハウエル、キエルケゴール、乃至はフイエエルバッハやマルクスなどの思想を生んだ問題状況を通して、就中ニイチエのニヒリズムの如き立場の出現によつて、もはや不可能になつたといふのが著者の考へである。従つてここでの省察は、従来の宗教哲学の立場が破れたところ、乃至はその立場が突破されたところに立脚している。」

(10.5)。

- (9) 西田と西谷との宗教に対する態度の違いについては、氣多雅子「京都学派と宗教哲学——西田幾多郎から西谷啓治へ」『哲学研究』第五八一号、京都哲学会、二〇〇六年、二九—五三頁に詳しい。氣多はここで西田と西谷との宗教哲学の全体像を突き合わせることを通じて、両者の独自性を浮かび上がらせている。

- (10) その問題とは、虚無や悪といった問題が純粹経験から明確に位置づけることができないからである。同様の批判は田辺によつても提出されることになる。

- (11) 後期になると西田もこの有限性に着目して宗教について論じるようになる。ただし、私見ではあるが、西谷の西田哲学への注目は『善の研究』における直接経験の哲学的可能性に集中的に注がれているように思われる。西谷はこの西田哲学の原点を自らの問題圏に即して発展させようとしたのである。

- (12) 上田閑照『折々の思想』燈影舎、二〇一〇年、一四一—一四二頁。

(ながおか・てつろう、京都学派の宗教哲学、
京都大学非常勤講師)