

「逆対応」の宗教哲学

——西田幾多郎における「絶対者」と「自己」——

竹村 牧男

一 宗教の問題とは何か

西田幾多郎は最晩年の論文『場所的論理と宗教的世界観』において、いわば満を持して、宗教の問題を縦横に論じた。⁽¹⁾そこでは、宗教の本質が深く掘り下げられ、宗教独自の領域を説明しうる論理としては、「場所的論理」でなければならぬことが指摘され、「絶対矛盾的自己同一」としての絶対者のもとに、キリスト教・浄土真宗・禅等を統一的に把握する視座が明かされている。今日、宗教間の対話が広く進展してきているが、そのことを真に深い地平において遂行するためにも、西田の宗教哲学（宗教の論理的把握）は詳細に吟味・検討されるべきであろう。

西田は、この論文において、宗教は道徳とは異なる、宗教には宗教独自の領域がある、ということを強調している。本論考は、西田の宗教哲学を、特に「逆対応」という鍵概念を中心として、その範囲において⁽²⁾解明しようとするものであるが、まず初めにこの節では、西田の説く宗教独自の本質について、確認しておきたい。

なお、本稿は、従来いくつかの論究があるもののもう一つ明らかではなかった西田の宗教哲学（特に「逆対応」）の論理のすじ道を明瞭に把握することを目的としており、そのために、いくつも西田の文章を引用しつなげていくという手法をとっている。その結果、

本稿はあたかも西田の文章のモザイクのような様相を示すこととなった。しかし、西田の論文『場所的論理と宗教的世界観』は、微妙な変化を伴う多くの繰り返しの中で、論旨がかなり錯綜して述べられている。したがってそれら西田の文章を整理し、そこにある論理的文脈を明確な形で取り出してみることは、十分、意味のあることと思うのである。その際、あえて重複は厭わないこととした。なお、本文中、引用文下の頁数の注記は、断り書きのないかぎり、『西田幾多郎全集』第十一巻、岩波書店、昭和四十四年のそれである。

知られるように西田は、宗教は「心霊上の事実」(三七二頁)であるといい、「神は我々の自己に心霊上の事実として現われる」(三七二頁)という。また、宗教を論ずるものは、少くとも自己の心霊上の事実として宗教的意識を有つものでなければならぬという(三七三頁)。すなわち西田にとっては、宗教はあくまでも事実なのであり、決して一つの理念や理想なのではない。カントは、道德意識の上から宗教を見、道德意識の要請として神等を言つたのであつて、宗教は道德の補助機関にすぎず、宗教意識そのものの独自性はなかつた、とも西田は評している(三七三頁)。

このように、宗教は要請としてあるものではなく、事実としてあるものであるが、さらに道德というものと宗教というものとは、根本的に異なるものであるともいう。このことについて、西田は、次のように言っている。

……道德の立場からは、自己の存在と云ふことは問題とならない。如何に鋭敏なる良心と云へども、自己そのものの存在を問題とせない。何となれば、如何に自己を罪惡深重と考へても、道德は自己の存在からであるが故である。之を否定することは、道德そのものを否定することに外ならない。道德と宗教との立場が、斯くも明に区別すべきであるにもかゝらず、多くの人に意識せられてゐないのである。(三九三頁)

道德は、自己の存在を前提としている。しかし宗教は、「自己そのものの存在を問題と」するのである。道德においては、自己の存在は疑われず、自明であつて、その自己が、いかなる行為をすれば義とせられるか、そのことが問題となる。しかし、そもそも義とせられるべき自己とはいかなるものなのか、有るのか、無いのか、このことが問題となるとき、宗教の世界へと入るのである。西田にとって、道德と宗

教とは、そのように明瞭に区別されるものであった。

このことはまた、次のようにも言われている。

……道徳的と云つても、对象的に考へられた道徳的善に対する自己の無力感からだけでは、如何にそれが深刻なものであつても、その根柢に道徳的力の自信の存するかぎり、それは宗教心ではない。懺悔と云つても、それが道徳的立場に於いてであるならば、それは宗教的懺悔ではない。普通に懺悔と云つても、それは自己の悪に対する後悔に過ぎない。自力と云ふものが残されて居るのである。(四〇七頁)

自信・自力のわずかでも存在する限り、宗教の世界とはいえないという。自ら神や仏に近づこうと考えている限り、その達成されないことをいかに悔やんでも、そのことは決して宗教的ではないのである。

これに対して、宗教はあくまでも、自らの存在についての問題である。

宗教心と云ふものは、多くの人の考へる様に、有限と無限とか、相對と絶對とか云ふ如き過程的關係に於て生ずるのではなくして、我々の自己自身の存在が問はれる時、自己自身が問題となる時、はじめて意識せられるのである。(三九三頁)

過程的關係ではないということは、自己がいかにしても神とつながってはいはしないという、自己をとりまく無の深淵のこの含みがある。このことに関しては、別の箇所に次のように述べられている。

宗教的關係と云ふのは、完全なるものと不完全なるものとの對立に於てあるのではない。完全なるものと不完全なるものとは、その間に如何に無限の距離があるにしても、同じ目的を有つた進行的過程の兩端に立つものである、一つの直線上にあるものである。(四〇六―七頁)

一つの直線上において、到達すべき目的地があつて、その方へ進んでいるもの、到達したものと、未だ初歩のものというような關係は、宗教の問題ではないというのである。確かに我々は、完全に清らかな存在を神・仏に想定して、そこから道徳的に清い人を宗教的にすぐれている人と見なすことが多い。逆に宗教者であれば、道徳的にも破綻のない人でなければならぬと考えてしまう。しかし宗教の核心、本質は、そこにあるわけではない。あくまでも、自己の存在、自己自身についての問題なのである。

この関係について、次の句はさらにわかりやすく述べていよう。

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。一旦真に宗教的意識に目覚めたものは、何人も頭燃を救ふが如くでなければならぬ。但、その努力は如何なる立場に於て、如何なる方向に於てかである。神とか仏とか云ふものを对象的に何処までも達することのできない理想地に置いて、之によつて自己が否定即肯定的に努力すると云ふのでは、典型的な自力である。それは宗教と云ふものではない。そこには全然親鸞聖人の横超と云ふものはない。最も非真宗的である。(四一一―一二頁)

もう一つ、道德と宗教とのちがひについて言及している箇所をあげてみよう。

……学者は此点を無視して、唯人間の世界から神を考へ、宗教を論ぜうとする。宗教の問題と道德の問題との明白なる區別すらも自覚してゐない。眼を覆うて弓を射んとするが如きものである。云ふまでもなく、道德は人間の最高の価値である。併し宗教は必ずしも道德を媒介とし、道德を通路とすると云ふのではない。我々の自己が、我々の自己の生命の根源たる絶対者に対する宗教的關係に於ては、智者も愚者も、善人も悪人も同様である。「善人なほもて往生を遂ぐ、いはんや悪人をや」とまで云はれる。根柢的に自己矛盾的な人間の世界は、我々を宗教に導く機縁は到る所にあるのである。宗教は絶対の価値顛倒である。此の意味に於て自負的道德家が宗教に入るの、駱駝が針の穴を通るよりも難いと云ふこともできる。(四一〇頁)

決して善人が宗教的、悪人は非宗教的なのではない。自己と絶対者の關係という宗教的關係の問題は、万人にとって平等・共通なのであり、どの人にも自覚されうる、また自覚されるべきものなのである。

こうして、宗教はどこまでも自己の存在そのものを問題とする。このことをまたしても説明する句がある。それは、上来の論旨をはつきり示していよう。

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。……人は往々、唯過ち迷ふ我々の自己の不完全性の立場から、宗教的要求を基礎付けようとする。併し単にさう云ふ立場からは、宗教心と云ふものが出て来るのではない。相場師でも過ち迷ふのである。彼も深く自己の無力を悲むのである。又宗教的に迷と云ふことは、自己の目的に迷ふことではなくして、自己の在処に迷ふことである。(四〇六―七頁)

自己とはいかなる存在であるのか、何であるのか、また、自己の在処はどこにあるのか、これが宗教独自の問題である。どう働けばいいのか、どう働くことが善なのか以前に、自己そのものについて大疑に陥るとき、宗教の問題が発生してくるのである。

もはやくり返しになるが、以上の立場を、次の句はよくまとめているので、この節の結びにおいておこう。

私は我々の宗教心と云ふものが何処から起り、何によつて基礎附けられ、宗教的問題とは如何なるものなるかを論じた。それは対象認識の知識の問題でないことは云ふまでもなく、我々の意志的自己の当為の道德的問題でもない。我々の自己とは何であるか、それは何処にあるのであるか、自己そのものの本体の問題、その在処の問題である。(四二二頁)

二 死と個の自覚

では一体、何故、自己の本体、自己の在処が問題となるのであろうか。宗教に導く機縁は到る所にあるといわれていたが、それはどのような意味においてであらうか。西田は言う。

然らば如何なる場合に、我々に宗教問題と云ふものが起るのであるか。宗教心と云ふものは、如何なる場合に、意識せられるのであるか。宗教の問題は、価値の問題ではない。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。人生の悲哀、その自己矛盾と云ふことは、古来言旧された常套語である。併し多くの人は深く此の事実を見詰めて居ない。何処までも此の事実を見詰めて行く時、我々に宗教の問題と云ふものが起つて来なければならないのである(哲学の問題と云ふものも実は此処から起るのである)。(三九三〜四頁)

自己の自己矛盾的存在を自ら自覚するとき、自己の存在が問題となる。人生の悲哀において、単に感傷に浸るのみでなく、深く自己の悲しみの事実を見つめるとき、この矛盾そのものとしての自己に気づかされる、このとき、宗教の問題も哲学の問題も起きてくるのである。

では、その矛盾とは、何のことであらうか。西田にあつては、それは結局、死の自覚のことである。すなわち、「併し私は我々の自己存在の根本的矛盾の事実、死の自覚にあると考へるものである」(三九四頁)といっている。この一文に、西田の見る自己矛盾という根本的事実が何のことであるか明らかである。

では、死の自覚というこの本質は、どこにあるか。実は、自己は死ぬということを知っているだけでは、未だ死の自覚とはいわれな
いという。そのことにおいて、自己が絶対に否定されている、逆に今のこの自己は一度きりのかけがえない自己、くり返すことのできな
い自己だと自覚するとき、それが死の自覚だというのである。

死せざるものは、一度的なものではない。繰り返されるもの、一度的ならざるものは、個ではない。永遠の否定に面することによつ
て、我々の自己は、真に自己の一度的なることを知るのである。故に我々は自己の永遠の死を知る時、始めて真に自覚するのである。

我々の自己は単に所謂反省によつて自覚するのではない。「デカルト哲学について」に於て、私は既に自己否定に於て、自己を知ると云
つた（そこを私の哲学の出立点とした）。而して斯く自己が自己の永遠の死を知る時、自己の永遠の無を知る時、自己が真に自覚する。
そこに自己があると云ふことは、絶対矛盾でなければならない。（三九五頁）

このように、自己の永遠の死を知るとき、人は真に自己を自覚する。真に無となるべきものと知れば知るほど、真に一度的な、かけがえ
のない自己自身になる。このように、無がかえつてリアルな有を基礎づける。ここに個の問題の特異性がある、真の個物であるが故の矛盾
があるのである。

それはともかく、では、その無を知ることにおいて自己となるあり方にひそむ根本的な矛盾存在の構造は、どのようなものなのか。その
ことを、西田は次のように説明する。

自己の無を知ると云ふことは、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ない。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ない、永遠に生きるものでなければならない。而も単に死を越えたものは、生きたもの
でもない。生きるものは、死するものでなければならない。それは実に矛盾である。併しそこに我々の自己の存在があるのである。私
が宗教の心霊的事実と云つたものは、此にあるのである。（三九五〜六頁）

死の自覚は、このような構造をもっている。死を自覚するとき、死を超える。なるほど死という限界を知ること、この限界を超えるも
のによつてであろう。しかしそのように死を超えることによつて真に一度きりの生を一度きりと、すなわち永遠の無となるほかないとい
うことを知ることができる。しかもこの一度きりということの自覚においてこそ、真の自己と実現しうる。そういう、死を超えることにおい

てますます死を深める（個に徹する）という矛盾が、個の本質なのであった。

このことはまた、次のようにも説かれている。

自己の永遠の死を自覚すると云ふのは、我々の自己が絶対無限なるもの、即ち絶対者に対する時であらう。絶対否定に面することによつて、我々は自己の永遠の死を知るのである。併し単にそれだけなら、私は未だそれが絶対矛盾の事実とは云はない。然るに、斯く自己の永遠の死を知ることが、自己存在の根本的理由であるのである。何となれば、自己の永遠の死を知るもののみが、真に自己の個たることを知るものなるが故である。（三九五頁）

死ぬべき自己、無と帰すべき自己と知れば知るほど、唯一無二のかけがえのない自己となり、自己の存在がいれば深まる。真に自己以外ではありえない存在に出会うのである。この自覚における無と個との尖鋭な対立が、自己そのものの存在の根源的な様式だからなのである。ここに我々の深い悲哀もあるであらう。

この論旨もまた、しばしば説かれている。たとえば次のようにある。

……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云ひ得る。併し生物は自己の死を知らない。自己自身の死を知らないものは、自己を有つものではない。そこには未だ自己と云ふものはないのである。自己のないものには死と云ふものはない、生物には死がないとも云ふことができる。死とは、自己が永遠の無に入ることである。是故に自己は一度的である、自己は唯一的である、個であるのである。而も自己自身の死を知ることが、死を超えることである、而も単に死を越えたものは生あるものでもない。自己自身の死を知ると云ふことは、無にして有と云ふことである。絶対の無にして有と云ふことは、自己矛盾の極致でなければならぬ。而もそこに我々の真の自覚的自己があるのである。（四〇八―九頁）

また、次の所説もある。

我々の自己は絶対の自己否定に於て自己を有つ。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。人は屢々、大なる生命に生きる為に死ぬると云ふ、死んで生きると云ふ。併し死んだものは永遠の無に入ったものである。一度死んだものは永遠に生きない。個はくり返さない、人格は二つない。若し爾考へ得るものならば、それは最初から生きたものではないのである。外

的に考へられた生命である、生物的生命である。然らざれば、自己自身の人格的生命を単に理性的に考へて居るのである。道徳家は多く爾考へて居る。理性は生死するものではない。そこでも生命と云ふものが外的に考へられて居るのである。又単に生死するものは、永遠に輪廻するものである、それは永遠の死である。……(四二〇〜一頁)

こうして、死すべく生まれ、かつこのことを如実に知るとき、人は真に個物になる。かえって真の自己に出会うのである。しかしそれ故、無かつ有の矛盾にぶつかるのであった。

したがって西田においては、自己の矛盾に基づくべき宗教の問題とは、すなわち個をめぐる問題なのである。「故に何処までも意志的なるもの、唯一的に個なるものにして、始めて宗教的と云ふことができる」(四二八頁)ともいわれる。「私は、宗教的問題とは、何処までも我々の意志的自己の問題、個の問題であると云ふ」(四二九頁)ともいう。さらに、「是の故に道徳は一般的であり、宗教は個人的である」(四三一頁)ともいわれる。一度きりの、かけがえのない、唯一の個の自覚において、宗教の世界があるのである。

しかもそこには、意志的とあった。それは、徹頭徹尾、個からの意志によつて個をめざすということを意味していよう。個をこえた外から動かされるもの、一般者のあり方にすぎないものは、個ではない。ということ、個とは、徹底して自らの内から発動するものであり、そこからかえつて世界を規定しかえすものでなければならぬであろう。

この方面については、西田は次のように説いている。

……真に働くものと云ふものは、単に他によつて動かされるもの、即ち働かれるものではなくして、自己によつて他を動かすもの、自己から働くものでなければならぬ。故に物質の世界に於ては真に働くものと云ふものはない。すべてが相対的である、力は量的である。真に働くものと云ふものが考へられるには、秩序と云ふものが入つて来なければならぬ、少くも順序と云ふものが入つて来なければならぬ。そこには非可逆的な「時」と云ふものがなければならぬ。物質的世界に於ては、時は可逆的と考へられる。生命の世界に至つては、時は非可逆的である。生命は一度的である、死者は甦らない。故に世界は、多と一との矛盾的自己同一的に、形作られたものから形作るものへである。かゝる意味において、無限の過程である。働くものとは、形作るものである。かゝる世界が目的的と考へられるのである。(二七四〜五頁)

真に働くものは、世界を形作る。それは、時の中で、一度的に可能なのであり、そこに最も深い生命、真の個物があるのである。

このことの別様の表現は、さらにいくつかある。生きたものと云ふのは、何処までも自己自身によって立つもの、何処までも個として一般を否定するものでなければならぬ。このことは、次のように言われる。

……単に我々の自己を越えたもの、我々の自己に外的なるものについては、我々の自己は苦まない。唯、それが我々の自己存在に関するもの、即ち我々の生命に関するものである時、それについて苦むのである。その問題が深ければ深い程、我々はそれについて苦むのである。良心と云ふものも、我々の自己を越えたものである。併しそれは我々の自己を内から越えたものである。それだけに良心の呵責と云ふものは、我々の自己を生命の底から振り動かすのである。良心の呵責には、逃れる所がないとも云はれる。之を道徳的苦悩と云ふ。併し、良心的苦悩には、尚何処までも自己と云ふものがある。唯、自己自身の底からの苦悩である。而も自己が理性的存在であるかぎり、我々は良心的に苦むのである。理性が我々の自己に自律的と考へられる。私も我々の自己存在を述語面的と考へた。我々の意識作用と云ふのは、述語面的自己限定として成立するのである。併し我々の自己は単なる一般的存在ではない、単なる述語面的存在ではない。我々の自己は何処までも個的存在であるのである。我々の自己は意志的存在であるのである。個が何処までも一般を否定する所に、我々の自己が何処までも法を破る可能性を有する所に、我々の自己の存在があるのである。単に一般的方向に行くことは、却つて自己の自由を否定することである。自己自身を失ふことである。所謂ユークリッド幾何学的となることである。(四二二―三頁)

このように、個の本質は、一般者を否定し、一般者を突破するところにごそあるといいうる。ここに、無底の自由がある。⁶⁾我々の自己は、一切、何ものにも拘束されていない、まったく自由である。だが、それはむしろ、根本悪にも他ならない。

……ドミートリ・カラマゾフはソドムの中に美が潜んで居る、美は恐ろしいばかりでなく神秘なのだ、云はば悪魔と神の戦ひだ、その戦場が人間の心なのだと云ふ。我々の心は、本来、神と悪魔との戦場である。而も意志的存在としての、人格としての、我々の自己の实在は、実に此にあるのである。我々の自己は何処までも述語面的自己限定として理性的なると共に、何処までも主語面的に之を否定する所に、自己自身の存在を有つのである。即ち根本悪に於て自己存在を有つのである。(四〇五―六頁)

こうして、一度きりのかけがえのない個は、自ら一般をも否定するが故にかけがえのないものでもあったのであり、と同時に、それは根

本悪を具えているものにも他ならなかった。ここにも、自己存在の矛盾がある。というのも、根本悪は、ある意味で絶対自由なのであるが、而も又単に一般を否定する所に、理性を否定する所に、自己があるのではない。単に非合理的なるものは、動物にすぎない。我々の自己と云ふものは、考へれば考へる程、自己矛盾的存在であるのである。(四一三頁)

ということがあるからである。したがって、個は個のみを主張しても成立しえない。むしろ個は個自らを否定して何らか一般に自己を位置づけるとき、真に個となる、という矛盾がある。このような自己本来のあり方を、西田はまた、次のように説明している。

……実践的自己とは、単なる理性ではない。法を破る可能性を有つ所に、自己があるのである。我々の自己の意志的存在、人格的自己と云ふのは、何処までも自己矛盾的存在でなければならぬ。我々の自己は、何処までも述語面的自己限定としての有である。自己に於て自己を限定する、自覚的である。何処までも理性的である。併し単に斯く考へられるかぎり、自己は意志的でない、行為的でない。我々の意志とは、主語的なるものが、述語面を破つて、逆に述語面的に自己自身を限定する所にあるのである。単に主語となつて述語とならないものは、対象的個物である。かゝる個物が述語面的に自己自身を限定すると考へられる時、即ち意識的に作用すると考へられる時、本能的である、欲求的である。併してそのかぎり、それは自由ではない、意志的ではない。我々の自己は何処までも述語面的自己限定として主語的なるものを内に含むものでなければならぬ。而も述語面的主語面的に自己自身を限定する所に、即ち主語と述語との矛盾的自己同一的に、自己自身を限定する所に、真に自己自身を限定する唯一的個として、我々の人格的自己があるのである。(四〇一―二頁)

こうして、我々の自己とは、矛盾的(自己同一的)存在そのものに他ならないのである。そこに真に自己自身を限定する唯一的個がある。しかもその唯一的個の自覚はまた、根本的に、永遠の死の自覚にこそ基づくのであった。その自己における根本的矛盾の自覚に、宗教の問題があるのである。

西田はいう。

何故に我々の自己は、その根柢に於て宗教的であり、自己自身の底に深く反省するに従つて、即ち自覚するに従つて、宗教的要求と云ふものが現れ、宗教的問題に苦まねばならないのであるか。上に云つた如く、我々の自己は、絶対に自己矛盾的存在なるが故である。

絶対的自己矛盾そのことが、自己の存在理由なるが故である。(四〇八頁)

三 矛盾的自己の成立根拠

では、そのように矛盾に満ちた自己は、どのようにして成立するのであるか。実はここに、神もしくは絶対者の問題が出てくるのである。

西田は、矛盾的存在としての自己の根本に、その根底をなす矛盾的存在そのものを考える。次のようである。

自己矛盾的なるものは、元来存在することのできないものである。それは主語となつて述語とならないといふ意味においての存在でないことは云ふまでもないが、単に述語となつて主語とならない理性的存在、イデア的存在とも云はれない。合理的存在は、何処までも自己自身の中に矛盾を含まないものでなければならぬ。然るに、我々の自己とは、何処までも自己矛盾的存在であるのである。自己自身について考へる、即ち主語的なると共に述語的、自己が自己の働きを知る、即ち時間的なると共に空間的存在である。我々の自己は、かゝる自己矛盾に於て自己存在を有つのである。自己矛盾的なればなる程、我々の自己は自己自身を自覚するのである。それは実にパラドックスである。此に深い問題があるのである。我々の自己は自己否定に於て自己を有つと云ふことができる。主語的方向に於ても、述語的方向に於ても有と考へられない、絶対の無に於いて自己自身を有つと云ふことができる。かゝる自己矛盾的存在が成立するには、その根柢に絶対に自己同一的なるものがなければならぬ。何処までも否定即肯定、肯定即否定的に、即ち矛盾的自己同一的に、創造的なものがなければならぬ。……(四一四～五頁)

こうして、我々の矛盾的自己存在は、根柢に、絶対矛盾的自己同一的なるものがある、というのである。根柢にということとは、決して「基本的に、実体的なるもの」(四一五頁)があるということではない。あくまでも、絶対の否定が肯定であるようなものがあって、それに根ざして自己があるというのである。

この絶対に自らを否定するもの、それが実は西田において神なのである。絶対に自己を否定することは、絶対者にあつてはじめて可能なことであり、逆に絶対者は自ら自らを絶対に否定しうるものでなければならぬ。そう西田は考えたのであった。以下、この論理を辿つて

みよう。

絶対と云へば、云ふまでもなく、対を絶したものである。併し単に対を絶したものは、何物でもない、単なる無に過ぎない。何物も創造せない神は、無力の神である、神ではない。無論、何等かの意味に於て、对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。併し又単に対を絶したものと云ふものも絶対ではない。そこに絶対そのものの自己矛盾があるのである。(三九六―七頁) 少し前には、異なる文脈の中で、「相対に対する絶対は絶対ではない。それ自身亦相対者である」(三九六頁)とも言っている。確かに対するものがあるうちは、絶対ではない。しかし、単に対を絶したものは、無にも等しく、何ものでもない。絶対は、また絶対であるが故に、自己矛盾をかかえた存在なのである。とするなら、真の絶対とは、どのように考えられるべきなのであるうか。

如何なる意味に於て、絶対が真の絶対であるのか。絶対は無に對することによつて真の絶対であるのである。絶対の無に對することによつて絶対の有であるのである。而して自己の外に對象的に自己に對して立つ何物もなく、絶対無に對すると云ふことは、自己が自己矛盾的に自己自身に對すると云ふことであり、それは矛盾的自己同一と云ふことでなければならぬ。単なる無は、自己に對するものでもない。自己に對するものは、自己を否定するものでなければならぬ。自己を否定するものは、何等かの意味に於て自己と根を同じくするものでなければならぬ。全然自己と無關係なるものは、自己を否定するとも云はれないのである。形式論理的にも類を同じくするもの程、互に對照をなすもの、相反するものであるのである。自己の外に自己を否定するもの、自己に對立するものがあるかぎり、自己は絶対ではない。絶対は、自己の中に、絶対的自己否定を含むものでなければならぬ。而して自己の中に絶対的自己否定を含むと云ふことは、自己が絶対の無となると云ふことでなければならぬ。自己が絶対的無とならざるかぎり、自己を否定するものが自己に對して立つ、自己が自己の中に絶対的否定を含むとは云はれない。故に自己が自己矛盾的に自己に對立すると云ふことは、無が無自身に對して立つと云ふことである。真の絶対とは、此の如き意味に於て、絶対矛盾的自己同一的でなければならぬ。我々が神と云ふものを論理的に表現する時、斯く云ふの外にない。(三九七―八頁)

蛇足ながら、今の箇所に、自己とあつたのは、おおむね絶対者自身としての自己である。それは、自ら自らを絶対に否定しつくすものなのである。ここに、無が無に對する、という事態が生じる。絶対無とは、このことである。

しかしながら、この絶対者における自己の完全なる否定は、単なる無ということではない。無が無に対すとは、絶対者としての有がなくなる意味でも残らないということであり、それ以外に、そこに何も無いのではない。絶対無ということは、単なる有に対する無ではないのである。では、何がそこにあるのか。

絶対は何処までも自己否定に於て自己を有つ。何処までも相対的に、自己自身を翻へす所に、真の絶対があるのである。真の全体的
一は真の個物的多に於て自己自身を有つのである。神は何処までも自己否定的に此の世界に於てあるのである。此の意味に於て、神は何処までも内在的である。故に神は、此の世界に於て、何処にもないと共に何処にもあらざる所なしと云ふことができる。(三九八頁)
このように、絶対者は絶対自らを否定するとき、個物的多にひるがえるのであり、個物的多を成立せしめることにおいて絶対者なのである。このことにおいて、

神は絶対の自己否定として、逆対応的に自己自身に対し、自己自身の中に絶対的自己否定を含むものなるが故に、自己自身によつて有るものであるであり、絶対の無なるが故に絶対の有であるのである。絶対の無にして有なるが故に、能はざる所なく、知らざる所ない、全智全能である。故に私は仏あつて衆生あり、衆生あつて仏があると云ふ、創造者としての神あつて創造物としての世界あり、逆に創造物としての世界あつて神があると考へるのである。(三九八頁)

との言も、なされる。絶対無は、単独に無があるだけのことではなく、絶対無があつて個物的多があるのであり、それが、絶対は無にして絶対の有なることなのである。そこを西田は、仏あつて衆生あり等というが、その場合の仏・神は絶対自らを否定する絶対無としての仏・神なのである。

このように神は、「単に超越的に自己満足的」ではありえず、「一面に又何処までもケノシス的でもなければならぬ」のであつて、「何処までも超越的なると共に何処までも内在的、何処までも内在的なると共に何処までも超越的なる神こそ、真に弁証法的なる神」であり、「真の絶対」なのである。(以上、三九九頁)

こうして、個物的多は、絶対者の絶対的自己否定において成立する。この場合、個はあくまでも個であつて、各々かけがえなく、一度きりであろう。しかしその個は、このように絶対者の真に絶対的な自己否定において成立するのであり、故に無底であり、それ故絶対自由に

であり、根本悪を本質とするような、何ものにも縛られない自己が成立するのである。

絶対者の絶対的自己否定において個（自己）が成立するというこのことを、西田はこの論文の中、くり返し説いている。以下、それらの言葉を列挙してみよう。

故に右の如き我々の個的自己、人格的自己の成立の根柢には、絶対者の自己否定と云ふものがなければならぬ。真の絶対者とは単に自己自身の対を絶するものではない。何処までも自己自身の中に自己否定を含み、絶対的自己否定に對することによつて絶対の否定即肯定的に自己自身を限定するのである。かゝる絶対者の自己否定に於て、我々の自己の世界、人間の世界が成立するのである。かゝる絶対的否定即肯定と云ふことが、神の創造と云ふことである。（四〇九頁）

人間は神の絶対的自己否定から成立するのである。その根源に於て、永遠に地獄の火に投ぜられるべき運命を有つたものであるのである。（四一一頁）

我々は、個物であるが故に、絶対の死に限界づけられている。そうでなくては、個物とはいえないであろう。その個物的多が成立するところが、神の存在を保証しているのであつた。

私は、前節に於て、我々の自己は神の絶対的自己否定の肯定として成立する、それが真の創造と云ふことであると云つた。真の絶対者は単に自己自身の対を絶するものではない、それならば単に絶対否定的なるもの、逆に相対的なるものたるを免れない。真の絶対者とは、自己自身に於て、絶対の自己否定に面するものでなければならぬ、自己自身の中に絶対否定を含むものでなければならぬ。絶対矛盾的自己同一的に自己自身を媒介するもの、般若即非の論理的に、絶対否定によつて自己自身を媒介するものでなければならぬ。我々の自己は、神の絶対否定的自己媒介によつて成立するのである。私が何時も云ふ如く、絶対的一者の個物的自己否定の極限として成立すると云ふことができる。そこに我々の自己は、絶対的一者の自己射影点として神の肖姿であり、絶対意志的でもあるのである。（四二〇頁）

ここは、同論文中の前節のくり返し、まとめだが、ここにもはつきり、「我々の自己は神の絶対否定的自己媒介によつて成立するのである」とある。

それ自身によつて有り、それ自身によつて動く絶対者は、対を絶したのではない。自己自身の中に絶対的否定を含む真の絶対者の自己否定即肯定として、何処までも多と一との矛盾的自己同一的に、絶対現在の自己限定として、此の歴史的世界が成立するのである。我々の自己は、かゝる世界の個物的多として、その一々が此の世界を表現すると共に、此の世界の自己表現点として、此の世界を形成して行くのである。そこに我々の自己の存在があるのである。即ち絶対的一者の自己否定的肯定として、我々の自己が成立するのである。故に我々の自己は、自己否定に於て自己を有つ。我々は何処までも宗教的である。(四四七〜八頁)

もはや西田の自己成立に関するこうした基本的立場は知られたであろう。我々の矛盾的自己は、神または絶対者に自ずから具わる原理、絶対の自己否定即肯定、すなわち一者がかえつて個物的多において自己をもつという、その根本的特質に基づいて成立しているのである。とすれば、死すべき自己は、実は絶対者そのものに根ざしているといえよう。このとき、我々は個の生を無限に延長させたり、ただ主語的方向の自由のみを追求しても、もとより契わないことになる。むしろ絶対者の下に成立している個物的多の中の一個としての自己と自ら自覚するとき、自らの在処を知り、自己の本体を知るのである。かえつてそこに救いがある。そのことは後に見るとして、ともかく絶対者の絶対的自己否定に根ざす故に、我々の自己は有るのである。西田は、「絶対的否定から個が成立すると云ふ所に、私の場所的論理と神秘哲学とが逆の立場に立つのである」(四五〇頁)と説明している。この句は、西田の宗教的哲学の根本的性格を考えるうえで、極めて重要である。それは、『善の研究』の「純粹經驗」を、その後の徹底した思索の中で究めつくした結果であつた。

四 逆対応とはどういふことか

さて、以上の自己と神の論理構造をふまえて、「逆対応」とはどのようなことなのであろうか。以下、この論文に出る逆対応の語を含んだ文章を、つぶさに検討してみよう。

まずはじめに、たとえば、次のような文章がある。

……否定即肯定の絶対矛盾的自己同一の世界は、何処までも逆限定的世界、逆対応の世界でなければならぬ。神と人間との対立は、何処までも逆対応的であるのである。(四〇九頁)

ここに、神と人間との対立、神と人間との関係が逆対応的だという。では、その内実は、どういふことなのであろうか。

我々の自己が絶対者の自己否定的個として、何処までも表現的に自己形成的なればなる程、即ち意志的なればなる程、人格的なればなる程、我々の自己は矛盾的自己同一的に絶対否定に面する、絶対的一者に対する、即ち逆対応的に神に接するのである。此故に我々の自己はその生命の根源に於て、何時も絶対的一者との、即ち神との対決に立つて居るのである、永遠の死か生かを決すべき立場に立つて居るのである。(四二七頁)

ここには、自己が意志的・人格的であればある程、逆対応的に神に接する、とある。絶対者の自己否定すなわち絶対無において成立している個の自覚が、この絶対者に根ざした自己をえらぶか、自己(対象的に捉えられた自己)の想いを優先させるか決定を迫られるのである。さらに、次のようにある。

我々の自己は絶対的一者の自己否定として、何処までも逆対応的に之に接するのであり、個なれば個なる程、絶対的一者に対する、即ち神に対すると云ふことができる。我々の自己が神に対すると云ふのは、個の極限としてである。何処までも矛盾的自己同一的に、歴史的世界の個物的自己限定の極限に於て、全体的一の極限に対するのである。故に我々の自己の一人が、永遠の過去から永遠の未来に亘る人間の代表者として、神に対するのである。絶対現在の瞬間的限定として絶対現在そのものに対するのである。此に我々の自己は、周辺なくして、到る所が中心である。無地球の無数の中心とも考へることができる。(四三〇頁)

ここでも、個なれば個なる程、絶対的一者・神に対するとある。他に、「我々の自己は、何処までも唯一の個として、一步一步逆限定的に、絶対に接するのである」(四三二頁)ともある。

同様に、次のようにもある。

我々自己は何処までも唯一の個的に、意志的自己として、逆対応的に、外に何処までも我々の自己を越えて我々の自己に対する絶対者に対すると共に、内にも亦逆対応的に、何処までも我々の自己を越えて我々の自己に対する絶対者に対するのである。(四三四〜五頁)

ここで外と内ということが出てきたが、それについてはしばらくおくとして、ここに「何処までも唯一の個的に、意志的自己として」逆対応の事が成立することがいわれている。別処に、

絶対者と人間との何処までも逆対応的な関係は、唯、名号的表現¹⁰によるの外にない。……嚮に云つた如く、我々の自己は個人的意志の尖端に於て絶対者に対するのである。神も亦絶対意志的に我々の自己に臨むのである（故に何処までも逆対応的であるのである）。（四四二―三頁）

ともある。自己の意志が強く意識されればされるほど、神の意志に対するという関係があるのだという。

さらにまた、次のようにもある。

……そこから絶対者の自己否定の極限として人間の世界が出て来る、我々の自己は絶対的の自己否定的多として成立するのである。故に我々の自己は一者に逆対応である。「ひとへに親鸞一人の為なりけり」と云ふ。個なれば個なる程、斯く云ふことができる。而して此故に我々の自己は、逆対応的に一者に於て自己をもつと云ふことができるのである。絶対否定即肯定的に、かゝる逆対応的立場に於て、何処までも無基底的に、我々の自己に平常底といふ立場がなければならぬ。……（四四九―五〇頁）

さて、そうだとすると、「逆対応」ということは、そもそも神と人との関係であり、神の絶対否定即肯定すなわち神の絶対否定即個物的多の肯定ということ自体、逆対応なのであろう。絶対であればあるほど、無となり、否、相対となるからである。このことは、逆対応を神のみについて言う場合があることからも知られる。¹¹たとえば、「神は絶対の自己否定として、逆対応的に自己自身に対し、自己自身の中に絶対的自己否定を含むものが故に自己自身によって有るものであり、絶対の無なるが故に絶対の有であるのである」（三九八頁）といわれているようである。また、「神は逆対応的に極悪の人の心にも潜むのである」（四〇五頁）とあるのは、いわば、神自身の内部での逆対応であろう。¹²

しかし、個物的多としての人間と神との関係は、この内的逆対応そのものとして成立する。すなわち、人間は個を自覚すればするほど、つまり一度きりのかけがえのない個を自覚すればするほど、個に徹すれば徹するほど、絶対者の自己否定の下に成立していることを自覚するのである。絶対にあふれるのである。ここに、個（相対）の方向に行けば行くほど神（絶対）に逢着するという逆―対応ということがある。だから、自己が無となると神が現われるということが逆対応なのではない。むしろ自己が根本悪としての自由を自覚すればするほど、神

に對する、神に接する、神との關係が明瞭になる、ということが逆対応なのであり、そこにどこまでも個の意識は失われない。それどころか、その個の自覚においてこそ、逆対応は成立するのである。我々はこのことを見逃すことはできない。⁽¹³⁾

ところで、逆対応に関して、西田は一方で、次のようなことも言っている。それは、比較的よく引用されるものである。

相対的なるものが、絶対的なるものに對すると云ふことが、死である。我々の自己が神に對する時に、死である。イザヤが神を見た時、「禍なるかな、我亡びなん、我は穢れたる脣のものにて、穢れたる脣の民の真中に住むものなるに、我眼は万軍の主なる王を見たればなり」と云つて居る。相対的なるものが絶対者に對するとは云へない。又相對に對する絶対は絶対ではない。それ自身亦相對者である。相對が絶対に對するといふ時、そこに死がなければならぬ。それは無となることではなければならない。我々の自己は、唯、死によつてのみ、逆対応的に神に接するのである、神に繋がることのできるのである。(三九六頁)

ここに、「我々の自己は、唯、死によつてのみ、逆対応的に神に接する」ということがいわれている。確かに、明らかに、「死によつて」といわれている。さらにそのすぐ直前に、死について、それは「無となること」だともいわれていた。ここから、我々が無になればなるほど神がそこを満たすとか、自我を否定して無我になったとき、ダンマがあらわになるともいわれたりする。

しかし一方、前に何回となく見たように、個の尖端においてこそ逆対応が現成するということが説かれていた。とすれば、この「死によつて」ということは、「個なれば個なるほど」ということと、矛盾することではないはずである。「無となる」ことにも他ならない死によつてということと、個としてということとは、別のことではないはずである。では、何故ここで、死によつてといわれたのであろうか。そのころはどこにあつたのであろうか。ここで、個としてということと矛盾しない「死によつて」を考えてみなければならぬ。

西田は、今の引用の文に続けて、「対象論理学は云ふでもあらう、既に死と云ひ、無と云ふならば、そこに相對するものもないではないか、相對すると云ふことも云はれないではないかと。併し死と云ふことは、単なる無と云ふことではない」(三九六頁)という。西田がここで言っている死とは、そのように「単なる無」のことではないのである。

そしてむしろ、今の文から以降は、絶対は自らを絶対否定するものでなければならず、個物的多に翻ることに對して絶対そのものなる

ことを説いていく。相対が絶対に対して死すということの説明は、少くとも表面上は消える。ただ、重要なことは、個が自ら完結したものでなく、絶対そのものに根ざしたものだ、ということである。相対は、自らの根柢は、絶対にあるということである。その意味で、絶対に対するとき、死であろう。しかしこの死は、あくまでも個物的多の存在に即していえるのであって、その多もなく絶対もない（単なる無の）ところには、死すらもない。絶対が絶対としてあるのは、実は個物的多が成立しているところにある。その個が成立することが、絶対そのものの内部のはたらきなのであり、その意味で、個は個（のみ）には死せざるをえないのである。このとき、個に死ぬ、無となるは、対象的に自己を執する立場を脱するという意味があるであろう。しかし個が消失して無となるのではない。

また、かつてたとえば、「死とは、自己が永遠の無に入ることである。是故に自己は一度的である、自己は唯一的である、個であるのである」（四〇八頁）といわれていた。これによると、死によつてとは、唯一かけがえのない一度きりの個と自覚することによつて、ということと同等にならう。死ぬべき、無に帰すべき自己を自覚すればするほど、自らが絶対の否定に根ざしていることが知られ、そのことを通じて、絶対自らを否定する絶対者に出会うのである。

このことは、次の西田の言葉によつて知られるであろう。

我々の自己は絶対の自己否定に於て自己を有つ、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。……併し死んだものは永遠の無に入ったものである。一度死んだものは永遠に生きない。個は繰り返さない、人格は二つない。……又単に生死するものは、永遠に輪廻するものである。それは永遠の死である。永遠の生命は生死即涅槃といふ所にあるのである。我々の自己と神即ち絶対者との関係は、屢々云ふ如く大燈國師の語が最も能く言ひ表して居るのである。何処までも逆対応的である、絶対に逆対応的であるのである。そこに生死即涅槃と云ひ得るのである。我々の永遠の生命とは、此に考へられねばならない。我々の自己が生命を脱して不生不滅の世界に入ると云ふのではない。最初から不生不滅であるのである。即今即永遠であるのである。……（四二〇～一頁）

我々は自己の永遠の死を知る。そこに自己がある。併してその時、我々は既に永遠の生に於てあるのである。矛盾的自己同一的に、斯く自己が自己の根源に徹すことが、宗教的入信である、廻心である。（四二一～二頁）

ここでは、死とは、一回きりと同じであり、かけがえのない自己の自覚のことなのである。その真の個物を自覚すればするほど、矛盾に

出会い、矛盾を根本とする絶対者にふれ、自己否定する絶対者の下に成立した自己と知らされる。だからこそここに、永遠の生命、涅槃、不生不滅を体得するのである。死すべき自己の直下に、絶対無即ち絶対者を見るのである。

だからこそ、「個として」と、「死によって」とは、矛盾しないことなのである。すなわち死によっていうことは、無となることによって、つまり永遠に無となるべき、一度きりでかけがえのない個を自覚することによって、なのであり、このとき、逆対応的に神に接するのである。こうして、逆対応の逆一対応の意味は、死に徹すれば徹するほど永遠の生を得る、相対に徹すれば徹するほど絶対にあふれる、個に徹すれば徹するほど個を超える神に接する、というようなことなのである。

この論脈を、次の箇所はよく説明している。前にも引用したところと多分に重複するが、西田の考えがまとまって示されているので、煩を厭わずあえて再掲しよう。

……自己のないものには死と云ふものはない、生物には死がないとも云ふことができる。死とは、自己が永遠の無に入ることである。是故に自己は一度的である、自己は唯一的である、個であるのである。而も自己自身の死を知るとは、死を越えることである、而も単に死を越えたものは生あるものでもない。自己自身の死を知ると云ふことは、無にして有と云ふことである。絶対の無にして有と云ふことは、自己矛盾の極致でなければならない。而もそこに我々の真の自覚的自己があるのである。我々は自己の行為を越えて、之を知る、普通には、之を自覚と云ふ。併しそれだけなら、自己は一般的存在、理性的存在とも云ひ得るのである。そこには、一度的にして唯一的なる自己と云ふものはない、真の自覚と云ふものはないのである。故に右の如き我々の個的自己、人格的自己の成立の根柢には、絶対者の自己否定と云ふものがなければならない。真の絶対者とは単に自己自身の対を絶するものではない。何処までも自己自身の中に自己否定を含み、絶対的自己否定に對することによって、絶対の否定即肯定的に自己自身を限定するのである。かゝる絶対者の自己否定に於て、我々の世界、人間の世界が成立するのである。かゝる絶対否定即肯定と云ふことが、神の創造と云ふことである。故に私は仏教的に仏あつて衆生あり、衆生あつて仏あると云ふ。絶対に對する相對と云ふことは、上にも云つた如く、単に不完全といふことではなくして、否定の意義を有つてゐなければならない。神と人間との關係は、人間の方から云へば、億劫相別、而須與不離、尽日相對、而刹那不對、此理人々有之といふ大燈國師の語が兩者の矛盾的自己同一的關係を云ひ表わして居ると思ふ。否定即肯定の絶

対矛盾的自己同一の世界は、何処までも逆限定の世界、逆対応の世界でなければならぬ。神と人間との対立は、何処までも逆対応的であるのである。(四〇八―九頁)

ここに、死―個―逆対応の論理の道筋が、はっきり示されていよう。西田にとって、死ということと個とは不可分であり、死は個の無ではなく、個を個と成立せしめる不可欠の契機である。その、死において個、無において有の矛盾があつて、絶対者そのものの特質がうかびあがつてくる。絶対は、個物的多において絶対なのである。逆に相対は、あるいは個は、そうであればあるだけ、絶対そのものにおいての成立を見ざるをえない。絶対は絶対であろうとすればするほど相対となり、相対は相対であろうとすればするほど絶対そのものに帰すのであつたのである。

しかもそこには、絶対否定、死、一度きりという厳肅な事実が介在してはじめてこのことが可能になるのであつた。故に、神だけの神もないし、人間だけの人間もない。ここを仏教的にいうと、「仏あつて衆生あり、衆生あつて仏あり」ということになる。正に不可分・不可同である。しかしそれは実体的に両者が不可分・不可同のではなく、否定と肯定、絶対(者の自己否定)と相対(的個の肯定)との不可分・不可同なのであり、ここに逆対応がある。この関係を、西田は好んで大燈国師の言葉を用いて説くのであつた。ここでは「人間の方から云へば」とあるが、「億劫相い別れて、而も須臾も離れず、尽日相対して、而も刹那も對せず、此理人々之有り」というその句に神の無ともにもあり、神の無に対して個を自覚する宗教的人間のあり方を見るのである。ちなみに西田は、他にも、この大燈国師の語を逆対応を表わすものとして指摘している。……此には逆対応と云ふことが考へられねばならない。大燈国師の語は最もよく之を言ひ表して居るのである」(四一五頁)ともある。

また、次の箇所では、この大燈国師の語が、『金剛般若経』の「即非の論理」との関連において、言及されている。絶対は自己否定において自己を有つ、から始まつて、この世界においてどこにもないとともにどこにもあらざる所なしと論述する箇所(前掲一三頁)に続けて、次のように言っている。

仏教では、金剛經にかゝる背理を即非の論理を以て表現して居る(鈴木大拙)。所言一切法者即非一切法是故名一切法と云ふ、仏にあらざる故に仏である、衆生衆生にあらざる故に衆生であるのである。私は此にも大燈国師の億劫相別、而須臾不離、尽日相対、而刹那不

対といふ語を思ひ起すのである。(三九八―九頁)

したがって西田は、即非の論理は絶対者そのものの構造、したがって我々の世界そのものの構造をよく示すとともに、逆対応ということを表わしているとも見ていたであろう。たとえば、「絶対者の世界は、何処までも矛盾的自己同一的に、多と一との逆限定的に、すべてのものが逆対応の世界でなければならぬ、般若即非の論理的に、絶対は無なるが故に絶対の有であり、絶対は動なるが故に絶対は静であるのである。我々の自己は、何処までも絶対的一者と即ち神と、逆限定的に、逆対応の関係にあるのである」(四二三頁)とある所は、西田において、逆対応と即非の論理の深さを物語っている¹³⁾。

以上、「逆対応」ということをめぐって、西田の言葉を考察してきた。一体、対応ではなく逆対応なのは何故か。人が神に近づこうとするとき、対応がある。しかし、神は自ら否定して人となり、人は自己の死すべき定めを知ってその自己の根柢を神にもつとき、人となる。ここに互いに否定を媒介としての対応、すなわち逆対応があるのである。だから西田の宗教においては、決して人は、生を永遠に延長させて神と一つになるのではない。あるいは、単に自己が無となることによつて、絶対者と合一するというようなことではないのである。西田は、我々はニーチェの人神ではなくして、神の人、何処までも主の僕となるのである。対象論理的に考へる人は、右の如き語を、単に自己が無になるとか、無差別的となるかと考へるでもあらう。併し自己が自己の底に自己を越えたと云ふことは、単に自己が無となると云ふことではない。自己が世界の自己表現点となることである。真の個となることである、真の自己となることである。(四四九頁)ともいうのである。

五 逆対応における救い

宗教の問題は、自己とは何かであり、自己の本体、自己の在処の問題であった。自己は唯一の個として、神の自己否定に根ざすと考へられる。このとき、個は個なれば個なるほど、逆に神に対接し、ふれていくのであった。このような逆対応において、宗教上の救いとは、どのように考へられるべきなのであらうか。

西田は、「何者が真に自己をして自己たらしめるのであるか。何者が我々の自己に、真に自律的なのであるか。我々は我々の自己の根柢にかゝる問題を考へざるを得ない」(四一三頁)という。自己の在処の問題とは、自己を真に自己たらしめるものは何か、の問題でもあつた。しかし我々は、その自己の本源を知らず、自己を自己のみにて成立していると考えている。自己を自己で完結したものととして考えている。ということは、自己を対象的に捉えて、そのみを自己と思っているということである。このことについて、西田は、

仏教に於ては、すべて人間の根本は迷にあると考へられて居ると思ふ。迷は罪惡の根源である。而して迷と云ふことは、我々が対象化せられた自己を自己と考へるから起るのである。迷の根源は、自己の対象論理的見方に由るのである。(四一一頁)という。

さらに西田は、「唯、対象論理的に限定せられたもの、考へられたものを、実在として之に執著する所に迷があるのである」(四二二頁)ともいつている。あるいはまた、「否定すべきは、抽象的に考へられた自己の独断、断すべきは对象的に考へられた自己への執着であるのである」(四二四頁)という。このように、対象論理的のみに自己と世界を見ている限り、自己の根源を見ることはできない。

では、自己の根源を見るには、どうすればよいのであろうか。ここで西田は、自己否定ということを使う。すなわち、「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」(四一一―二頁)という。さらに、「かゝる存在の根源としては、何処までも我々の自己が自己自身を否定することが、真に自己をして自己たらしめるものがなければならない」(四一五頁)ともある。

では、この自己否定とは、いかなることを意味するのであろうか。おそらく、自己を対象化し、対象の位置において、そのうえでこれを否定しても、否定する自己と否定される自己とが分裂して、否定する自己はどこまでも残るであらう。それでは真の否定とはなりえない。それは、自己をむしろ肯定する立場でしかない。

思うに、自己否定とは、まず、自己を自己のみと見ずに、自己を、自己を超えたものにおいて自己を持つ存在であると見るとき、そこに对象的に把握した自己を全体的に否定する立場が成立しよう。たとえば、次のようにいわれる。

故に我々の自己は、何処までも自己の底に自己を越えたものに於て自己を有つ、自己否定に於て自己自身を肯定するのである。(四四

五―六頁)

このように、自己否定とは、自己を超えたものに於いて自己をもつという事を認め、そこに生きることである。このときむしろ、自己自身を肯定したことにさえなるのである。ここを簡潔にいう言葉が、「即ち絶対的一者の自己否定即肯定として、我々の自己が成立するのである。故に我々の自己は、自己否定に於て自己を有つ。我々は何処までも宗教的である」(四四八頁)であろう。

というわけで、自己否定において真に自己となるのであるが、それは絶対者の自己否定即肯定として自己が成立していることを如実に認めることであろう。「問題は、それがどのようなにして可能か、である。従来、本稿では自己の矛盾を見つめることによって、絶対者そのものの矛盾的自己同一にふれると難なく述べてきた。しかし、事の上では、本来このこともなかなか困難なことである。西田はここにおいて、実はそれは、絶対者そのもののはたらきがあつて、それが我々にこのことの自覚をもたらすのだという。「而してそれ(入信・廻心)は対象論理的に考へられた対象的自己の立場からは不可能であつて、絶対者そのものの自己限定として神の力と云はざるを得ない」(四二二頁)とも、「神と人間との対立は、何処までも逆対応的であるのである。故に我々の宗教心と云ふのは、我々の自己から起るのではなくして、神又は仏の呼び声である。神又は仏の働きである。自己成立の根源からである」(四〇九―一〇頁)ともいう。自力の宗教はありえず(四一一頁)、神・仏の呼び声・絶対者の呼び声によつて、我々にその真実の自己の自覚がもたらされるのである。なお、この問題は、神学者・滝沢克己が神と人との関係を不可分・不可同・不可逆と提示した、その不可逆ということにもかかわることなので、そのことをテーマに別途、論究してみたいと思う。」

ともかく我々は、自己が絶対者の自己否定において成立していることを如実に認めることが求められる。このことを別の言い方をすれば、(旧来の)自己を超越して(真実の)自己に還るといふことである。「自己自身を超越することは、何処までも自己に返ることである、真の自己となることである」(四二三頁)ともいわれる。「宗教に於て、自己が自己を脱して神に帰すると云ふことは……」(四三二頁)ともいわれる。

このとき、我々は自己を根源に帰す、ということが求められよう。

宗教的懺悔即ち真の懺悔に於ては、それは自己の根源に対してでなければならぬ、父なる神、母なる仏に対してでなければならぬ。自己の根源に対して自己自身を投げ出す、自己自身を棄てる、自己自身の存在を恥ぢると云ふことでなければならぬ。(四〇七―八

結局、自分を自分と想っていた迷いから脱して、自己を自己たらしめている絶対者にふれ、絶対者の自己否定において自己があることを了解するとき、根源に帰するのである。このとき、個はそのまま、むしろ個の先端において、その永遠に死すべき自己が、かえって絶対者の意志に沿うものとして、自覚され、安心に達するのである。ここを西田は、次のように説いている。

我々は通常、我々の自己の本源を外に主語的方向に考へて居るか、或は又内に述語的方向に考へて居る。外に主語的に考へる時、我々の自己は欲求的である。内に、述語的に考へる時、我々の自己は理性的である。併し既に云つた如く、我々の自己の根源は、その何れにあるのでもない。心理的に云へば、単に感覺的なるものにあるのでもない。単に意志的なるものにあるのでもない。両方向の絶対矛盾的自己同一にあるのである。故に我々の自己が宗教的信仰に入るには、我々の自己の立場の絶対的転換がなければならない。之を回心と云ふのである。故に回心と云ふことは、往々人が考へる如くに、相反する両方向の一方から他方へと、過程的にと云ふことではない。我々の自己は、動物的でもなければ、天使的でもない。此故に我々は迷へる自己である。一転してその矛盾的自己同一に於て安住の地を見出すのである。(四一九頁)

ここに、西田のいう、宗教上の救いがある。自己自身は何もかわらない、偉大になることもなく、清らかになることもなく、時間的に永遠な存在となることもないが、立場の転換がある。むしろ永遠に死すべき自己が、かえって神の子だったと自覚するのである。または、次のようにある。

我々は自己の永遠の死を知る。そこに自己がある。併しその時、我々は既に永遠の生に於てあるのである。矛盾的自己同一的に、斯く自己が自己の根源に徹することが、宗教的入信である、廻心である。(四二一―二頁)

永遠の死故に個であり、個故に絶対者の自己否定においてある。その故に、永遠の生なのである。ここが、「生死即涅槃」であり、「即今即永遠」であろう。したがって、前にも引いた、

……斯く云ひ得る所以のものは、我々の自己が矛盾的自己同一的に、自己表現的に自己自身を限定する絶対者の自己否定として、即ち絶対的一者の個物的多として成立するものなるが故である。此故に我々は自己否定的に、逆対応的に、いつも絶対的一者に接してい

る。而して生即死、死即生的に、永遠の生命に入ると云ふことが出来る、宗教的であるのである。(四二九頁)

ということになる。このことをもう少しわかりやすくいうと、「パウロが我が生きるにあらず、キリスト我に於て生きると云ふ様に、一転して信に入るものは、永遠の生命を得、然らざるものは、永遠に地獄の火に投ぜられるのである」(四二七―八頁)なのであり、ここにもいう、「一転して」こそが、西田の宗教的救いの核心であろう。一転しては、対応的・経過的とはどこまでも対照的な、逆対応的・横超的救いなのである。

なお、禅に関連して、西田は次のようにいう。

禅宗では、見性成仏と云ふが、かゝる語は誤解せられてはならない。見と云つても、外に对象的に何物かを見ると云ふのではない、又内に内省的に自己自身を見ると云ふのではない。自己は自己自身を見ることはできない、眼は眼自身を見ることはできないと一般である。然らばと云つて超越的に仏を見ると云ふのではない。さう云ふものが見られるならば、それは妖怪であらう。見と云ふのは、自己の転換を云ふのである、入信と云ふと同一である。如何なる宗教にも、自己の転換と云ふことがなければならぬ、即ち廻心と云ふことがなければならぬ。これがなければ、宗教ではない。此故に宗教は、哲学的には唯、場所的論理によつてのみ把握せられるのである。(四二四―五頁)

禅の救いも、自己の転換であり、一転しての世界なのである。それは、入信・廻心と一つのことなのであった。およそ宗教とは、自己の転換なのであった。

さて、このようにして、逆対応において、かえつて一転して入信・廻心・悟り・救済があるのであったが、このとき、我々は絶対者の否定的肯定として生きることが開けよう。「自己自身の本質から働くこと、自己自身の本質に従ふことが自由と考へられる。単なる恣意は自由ではない。」(四〇〇頁)その本質からということとは、「絶対者の自己否定的肯定として働くこと」(四四四頁)なのである。

しかしながら、我々の個は、絶対者の絶対の自己否定において成立しているが故に、どこにも底を持たない。自己の根源を知らないうちはもちろん、この自己の根源を知ったとしても、なお欲求のままに、どこまでも背いていく可能性は十分ある。ではこのとき、我々はやはり救われないのであろうか。

このことに関連して、西田は、愛の神ということを指摘している。たとえば、すでに、我々の自己の成立が、「愛から」である。「絶対者が何処までも自己否定的に、自己に於て自己を見るといふ立場から、人間の世界が成立する、歴史的世界が成立する。故に神は愛から世界を創造したと云はれる。」(四四一頁)「単に超越的な神は真の神ではない。神は愛の神でなければならぬ。キリスト教でも、神は愛から世界を創造したと考へられるが、それは絶対者の自己否定と云ふことであり、即ち神の愛と云ふことでなければならぬ。」(四三六頁)したがって、「何処までも自己矛盾的存在たる意志的自己是、自己成立の根柢に於て、矛盾的自己同一的に自己を成立せしめるものに撞着するのである。そこに我々の自己は自己自身を包む絶対の愛に接せなければならぬ」(四三五頁)ということになる。また、「……何処までも自己否定に入ることのできない神、真の自己否定を含まない神は、真の絶対者ではないと考へる。それは鞠く神であつて、絶対的救済の神ではない。それは超越的君主神にして、何処までも内在的な絶対愛の神ではない」(四五八頁)のである。西田にとつて、神は、一面、絶対愛の神なのである。このことを、次の句は印象的に記している。

……我々の自己は絶対的命令に接する、我々は何処までも自己自身を否定して之に従ふの外はない。之に従ふものは生き、之に背くものは永遠の火に投ぜられる。後者の方向に於ては、之に反し、絶対者は何処までも我々の自己を包むものである、何処までも背く我々の自己を、逃げる我々の自己を、何処までも追ひ、之を包むものであるのである、即ち無限の慈悲であるのである。(四三五頁)

とはいへ、ここでひたすら許されるのみでもない。なるほど神はどこまでも愛の神であろう。しかし、正に愛の神故に、我々は許されるままではいられなくなるのである。西田は説く。

……我々の自己が絶対愛に包まれると云ふことから、真に我々の自己の心の底から当為と云ふものが出て来るのである。……私は、之に反し、仏教的に、仏の悲願の世界から、我々の自己の真の当為が出て来ると考へるものである。……(四三六―七頁)

この西田の指摘は、宗教の極意を衝いていて、極めて重要であると私は思う。ただし、ここからさらに展開する西田の思想についても、本稿はもはやかなりの紙数を費しているので、また別稿を期したいと思う。ともかく我々は、逆対応という事態において、個の自覚の先端において、一転して、自己の在処を見出し、廻心し、安心に至るのである。そこで生死即涅槃を、相對即絶対を、証するのであつた。

最後に、こうした西田の宗教哲学を一言で示す句を、結びに、掲げておこう。

……此に、我々は自己の在処に迷ふ。而も我々の自己が何処までも矛盾的自己同一的に、真の自己自身を見出す所に、宗教的信仰と云ふものが成立するのである。故にそれを主観的には安心と云ひ、客観的には救済と云ふ。(四一九頁)

(1) 下村寅太郎は、西田と宗教の問題に関して、次のように言っている。「宗教の問題は西田哲学の根本動機であるのでありながら、宗教の問題は最後まで残されてきました。本来宗教的な思想でありながら、いつも残されておりました。勿論いろいろな論文で触れられているが全面的に扱われてはいないのであります。最近出た最後の論文集『哲学論文集第七』の而も最後の論文が「場所的論理と宗教哲学」という論文であります。本来西田哲学の直接の要求は宗教哲学でありながら最後まで残されたことは、宗教に対して極めて慎重であつたことと同時に、西田哲学が、前にも申しましたように、どこまでも学問としての哲学を貫ぬこう、どこまでも学の立場として論理を貫ぬこうとする面目が自ら現われているのであります。……『西田哲学への道』、現代教養文庫22、社会思想研究会出版部、昭和二十六年、六六頁。この第七論文集は、戦時下の困難な状況下で書かれ、後、刊行された。このことについて、西田の日記とともに、島谷俊三「續晩年の西田幾多郎先生——生れざりし第七論文集のこと——」、高山岩男・島谷俊三編『西田寸心先生片影』、黎明書房、昭和二十四年、参照。

(2) 秋月龍根によれば、務台理作は、次のように言つたという。「私は場所的論理と称するものは、この逆限定・逆対応の概念によつて示されるものであり、それがこの論文(西田「場所的論理と宗教的世景観」)の焦点をなしているものと見ている。西田哲学を批判する人は少くも先生の「場所的論理」の思想を批判すべきであり、そのためにはこの論文における「逆限定・逆対応」の思想を批判すべきである。私は実にその思想が西田哲学のめどをなしているものと考えている。この論文の中には次のような言葉がある。「我々の自己はただ死によつてのみ「逆対応」的に神に接する」。「神と人との対立はどこまでも「逆対応」的である。故に我々の宗教心というのは、我々の自己から起こるのではなくして、神または仏の呼び声である」。「一瞬もとどまることなき時の瞬間は、永遠の現在と「逆限定」的に、「逆対応」的關係にあるのである」。これらの言葉の中に含まれる「神」と「人」、「時」と「永遠」との「逆対応」的關係の思想を明らかにすることが、私は西田哲学の中心の結び目をとまほすことになるものと思う。この「逆限定・逆対応」の思想が正しく成立しうるか否か。それが西田哲学に対する根本的な批判となるであろう。」(務台理作「逆限定の可能性について」、昭和三年八月執筆、「思想」第二九二号) 秋月龍根「絶対無と場所——鈴木禅学と西田哲学」、青土社、一九九六年、一五八〜九頁。

(3) 上田閑照が、「逆対応と平常底——西田哲学における「宗教」理解——」の論文を書いているように、「場所的論理と宗教的世界観」においては、逆対応というところと平常底ということが重要な鍵概念となつている。上田は、同論文において、「場所的論理による宗教の事実の説明において、特に二つの重要な術語がある。一つは逆対応という論理的な術語であり、他は禪から借りて来られた事実の言葉である平常底という術語である。前者は「宗教的關係」を説明し、後者は「宗教的立場」の事実を示す。この二つは単に宗教論の核心的術語であるばかりでなく、西田の全哲学の帰結を示していると思われる。」「逆対応と並んで宗教論(特にその後半)において繰り返し現れて来るもう一つの根本語が平常底という言葉である。この平常底も場所的論理の立場で言われていることに注意しなければならない。」「私の場所的論理の立場に於ては、絶対否定即平常底であるのである。」「逆対応と平常底とは場所的論理によつて把握された宗教の事実の引き離し得ぬ二つの相である。」と説いている。上田閑照「宗教への思索」、創文社、一九九七年所収、一〇四頁、一一〇頁。この平常底についての私

の論者は、別稿を期したいと思う。

- (4) この事実ということについては、上田閑照前掲論文の冒頭、「一事実と説明」において、禪ないし宗教と哲学の問題との関連において深く論究されている。
- (5) 他にも西田は、「我々の自己の根柢には、何処までも意識的の自己を越えたものがあるのである。これは我々の自己の自覚的事実である。自己自身の自覚の事実について、深く反省する人は、何人も此に氣付かなければならない。鈴木大拙は之を靈性と云ふ(日本の靈性)。而して精神の意志の力は、靈性に裏附けられることによつて、自己を超越すると云つて居る。靈性的事実と云ふのは、宗教的ではあるが、神秘的なるものではない。元来、人が宗教を神秘的と考へること、その事が誤である。……併し宗教的信仰とは、客觀的事実でなければならぬ、我々の自己に絶対的事実でなければならぬ、大拙の所謂靈性的事実であるのである。」(四一七〜八頁)といつて居る。

- (6) 他にも西田は、「……我々の自己自身の底に、何物も有する所なく、何処までも無にして、逆対応的に一者に応ずるのである。我々の自己が何処までも自己自身の底に、個の尖端に於て、自己自身を越えて絶対的の一者に応ずると云ふことは、そこに我々の自己がすべて超越すると云ふことである。絶対現在の自己限定としての、此の歴史的世界を超越することである。過去未来を超越することである。そこに我々の自己は絶対自由である。そこに盤山宝積の如擲劍揮空である。ドストエーフスキイの求めた自由の立場も、かゝる立場でなければならぬ。自己の底に自己を限定する何物もない。……」(四四八〜九頁)、「而して此故に我々の自己は、逆対応的に一者に於て自己を有つと云ふことができるのである。絶対否定即肯定的に、かゝる逆対応の立場に於て、何処までも無基底に、我々の自己に平常底といふ立場がなければならぬ。而してそれが絶対現在そのものの自己限定の立場として、絶対自由の立場と云ふことができる。」(四四九〜五〇頁)ともいつて居る。

- (7) 絶対者の自己否定から自己が成立することに関して、他にも、「我々の自己が絶対者の自己否定的個として」(四二七頁)、「我々の自己が矛盾的自己同一的に、自己表現的に自己自身を限定する絶対者の自己否定として、即ち絶対的一者の個物的多として成立するものなるが故である。」(四二九頁)、「我々の自己は絶対的一者の自己否定として、……」(四三〇頁)、「我々の自己は絶対者の自己否定として成立するのである。絶対的一者の自己否定的に、即ち個物的多として、我々の自己が成立するのである。」(四四五頁)、等とある。

- (8) 小坂国繼「西田哲学と宗教」、大東名著選20、大東出版社、一九九四年の、「第三部 西田哲学と宗教」の中、「6 逆対応の論理——成立と構造」には、「逆対応の論理」の成立の背景が、詳しく述べられている。小坂によれば、第一は、西田自身のいわゆる「絶対矛盾的自己同一」の論理、第二は、務台理作の「場所の論理学」の影響、第三は、鈴木大拙との思想的交流(特に「即非の論理」や「名号の論理」の影響)、第四は、当時の田辺元の執拗な西田批判への対応である。なお、西田には田辺批判の手紙がいくつも存在し、それと同旨同文の文章が『場所的論理と宗教的世界観』に出てくるが、小坂はこのことについても詳しく述べている。また、西田が、務台理作に対して、「場所的論理に於ての対応というのは根柢的に逆対応ということなのだ」(二〇七九)と書き送ったこと等も指摘し、務台との差異についてもふれている。なお務台理作は、「場所的逆対応について」の論稿を務台理作・下村寅太郎・柳田謙十郎・西田外彦編『西田幾多郎——その人と学』、大東出版社、昭和二十三年に載せている。

- (9) 絶対矛盾的自己同一と逆対応は密接な関係を持つ語であり、このことについては、たとえば上田閑照前掲論文の、「二 逆対応と平常底、(1)場所的論理」参照。なお、高坂正顕は、「……少くとも、個物と普通の関係でなく、絶対と相対、神と世界の関係に及ぶものとして、逆対応は逆限定を更に深める意味があらう。そこにはライブニッツの表現の論理よりも、ニコラウス・クザーヌスの無知の知 *docta ignorantia* の論理に通ずるものがない。或は大拙先生の即非の論理がなければならぬであらう。私には、絶対矛盾的自己同一の論理は、もとより否定されるのではないけれど、しかも更に逆対応の論理ともいふ

べきものに、一層深化される余地があつたのではなかつたかと、思はれるのである。「究極的なものとしては、私はむしろ先生が最後に提出された逆対応の論理とも云ふべきものに、心を惹かれる。絶対矛盾的自己同一の論理は即の論理だ、即非の論理だと云つても即が強。私は先生が即と云はれるところは、むしろ問題の脈動点があるところだと解したい。先生が、ここを深く掘れと云つておられるやうに思ふのだ。羅針盤だといふのはその意味だ。私は即非の論理の非の面を一層重視したい。その時、矛盾的自己同一の論理といふより、逆対応の論理と云つた方が、ぴつたりとはしないか」といつている。「西田幾多郎先生の追憶」、国立書院、昭和三年、一一九頁、一二八頁、他に、一六〇七頁参照。これに対して、秋月龍珉は、「アリストテレスの古典的な表現をかりれば、「逆対応・逆限定」の概念は、「我々にとつて先なるもの」ではなかつたであらう。けれどもそれは「それみずからにとつて先なるもの」として、初めからこの哲学の底（西田の根本的直覚の根源）に存し、その内部生命としてこの哲学自身の発展を駆ってきたものである。……こうして、「逆対応」の思想は、「場所的論理」の歴史的発展的な内部生命として、初めからその根底にひそみ内からその発展を駆り来たつた当の思惟主体そのものであり、……」等と説き、「私は西田哲学の形而上学としての「絶対無の哲学」の長い発展自体が、実にみずからの論理学としての「場所的論理学」の形成の産みの苦しみの過程と相即し、そしてその思索探究の苦悶は、今にして思えば、一にかかつて、「場所的論理」の焦点としての「逆対応・逆限定」の思想の自覚への過程であつたと見ることができると思う」との見方を示している。秋月龍珉は、一六三〜四頁。なお、参考までに、秋月龍珉は、この論文「西田哲学の基本思想——「場所的論理」における「逆対応」の概念」において、自己の根源の場所に関し、『哲学論文集第六』の句等を引用する（一七三頁）とともに、逆対応ということについて、主に務台理作の「限界の底面」の思想に拠りつつ、独自の説明をなしている。すなわち、「限界の底面における実存のハタラキはかならず逆のハタラキ（場所的逆限定）を引き起こし、その逆のハタラキ（逆限定）においてかえつて実存の真のハタラキ（真の限定）が現われる」「実存の論理においては、真の肯定はかならずその否定を伴い、真の否定はかならずその肯定を引き起こす」とその考えをまとめている。（一八六頁）

- (10) 西田が、『場所的論理と宗教的世界観』において、浄土真宗にも深くふれたことは有名である。大峯頭は「逆対応と名号——西田哲学と浄土真宗——」、上田閑照編『没後五十年記念論文集 西田哲学』、創文社、一九九四年において、西田と浄土真宗の関係について論じている。そこでは、西田が、真宗と禪とを自己転換として同一に扱っているのに対して、「……禪の立場と浄土真宗の立場とのあいだにもやはり、類型上のちがいが考えられるのではないだろうか」といひ、「西田の論理は禪の見性と浄土真宗の信仰とのこの相違を明らかにするところまでその射程を伸ばしていないが、西田の言葉の肉声は論理以前のところで、両者のこの相違を直接に捉え、且つ表現しているように思われる」と説いている。この辺は今後さらに検討の余地があらう。四三六〜七頁。他に、真宗と西田哲学を論じたものに、武田龍精『親鸞浄土教と西田哲学』、永田文昌堂、一九九一年がある。ただし、逆対応を主題としての本格的な論究はそこにはない。

- (11) 小坂国継は、前掲書、『第三部、7 逆対応と平常底』において、西田の逆対応を詳しく検証し、次のようにまとめている。

逆対応とは、

- 一、まず絶対と相対（個）との間の自己矛盾的・自己否定的な関係を表示する概念である。
 - 二、つぎに絶対の自己自身に対する自己矛盾的・自己否定的な関係を表示する概念である。
 - 三、さらに相対（個）の自己自身に対する自己矛盾的・自己否定的な関係を表示する概念である。
 - 四、最後に無数の相対（個）相互の自己矛盾的・自己否定的な関係を表示する概念である。（同書、三三五頁）
- ここで、小坂は、「二」と三の（両者はともに一に包摂され、また一に還元される。この意味で、一は根源的逆対応、二と三は派生的逆対応と呼ぶことができ

よう。(さらに、四は類比的・第二義的な意味での「逆対応」という。三三六頁。)

一方、大峯頭は、「西田は逆対応を第一に、絶対者それ自身の自己関係の中に発見し、第二に、人間と絶対者との関係の中に発見している。そうして、第一の逆対応が第二の逆対応の根底であることを明らかにしている」といつている。前掲論文、四二九頁。また、沼田滋夫は、『西田哲学への旅——哲学と宗教との接点を追って——』、北樹出版、昭和五九年において、「第五章 宗教的世界観の哲学——『場所的哲学』——」の「四 絶対者とわれわれの自己との逆対応」において、「神は絶対矛盾的自己同一(的)であり、それ自身において逆対応的であることは、われわれ個々人と神との逆対応を意味するし、われわれの自己自身における逆対応な絶対矛盾的關係を意味する。私は西田の「逆対応」をこのような三つの形、または三つの象面に分けて考えることができるが、無論それら三つは一つである」と述べている。二二一頁。このように、逆対応に対する種々の分類があることが知られるが、少くとも大峯頭分析の両者は存在し、おそらく絶対者自身の逆対応が根本であるが、かの両者は一つともいえよう。なお、上田閑照前掲論文、一〇七〜八頁にも、絶対者自身の逆対応への言及がある。

(12) 逆対応の言葉はないが、西田は、「私の神と云ふのは、所謂神性 Gottheit の如きものを云ふのではない、自己自身に於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、般若の即非的弁証法が最も能く之を表して居る」ともいつている。(四〇五頁)

(13) さらに、西田が、次のように言っていることも見逃せない。「……故に宗教的回心とか、解脱とか云つても、一面に欲求的に、一面に理性的なる、此の意識的自己を離れると云ふことではない、況して無意識的となるなど云ふことではない。ここでは益々明瞭に意識的とならなければならない、寧ろ叡知的とならなければならないのである。何処までも我々の判断的意識的自己即ち分別的自己を離れることではない。大拙は之を無分別の分別と云ふ。靈性とは無分別の分別である。之を単に無意識と考へるものは宗教的意識と云ふものについて、何等の理解なくして、唯対象論理の立場から宗教的意識を推論するに由るのである。」(四一九〜二〇頁)。

(14) 即非の論理と西田との関係については、拙稿「即非の論理」の宗教哲学、『哲学・思想論集』(筑波大学哲学・思想学系)第二二号、一九九七年参照。

Religious Philosophy Based on The Concept 'Reverse Correspondence'

TAKEMURA Makio

「逆対応」の宗教哲学

In this work, I try to attain a better understanding of the religious philosophy of Dr. Nishida Kitaro by investigating his original technical term 'reverse correspondence', which is found repeatedly in his last work "*The Logic from the viewpoint of Place and Religious Cosmology.*" With respect to the concept of the term, there have been several studies so far, but I think we still have not caught the meaning exactly. So I intend to clarify the meaning fully through analyzing the logical structure found in the sentences in his last work which have reference to the 'reverse correspondence'.

For Dr. Nishida, the problem concerning religion is what the self is or where the self is to be. The self is really limited by death. And because of vanishing into eternal nothing, the self becomes a genuine self which cannot be exchanged at all. Here is a deep contradiction, that is, the self becomes itself only by becoming nothing.

It is because there is the Absolute, at the root of the self, which is at once nothing and being. The simple Absolute, ie. the Absolute opposed to the Relative is not absolute but still relative. The Absolute is truly absolute only when the Absolute denies itself and transforms the self into multiple individuals. Therefore when one knows himself really as an individual and realizes his being as originated from the self-denial of the Absolute, he comes into with the Absolute or God. Then he will find where he is to be and attain his salvation.

In this case, he is not united with God, but he recognizes himself as a child of God through the medium of mutual denial between God and an individual. On that point we can find out the meaning of the term or concept of 'reverse correspondence'.