龍谷大学アジア仏教文化研究センター　ワーキングペーパー
No.16-01（2017 年 3 月 31 日）
研究論文

親鸞思想の哲学的研究
―西田幾多郎の純粋経験と親鸞の他力念仏―

杉岡孝紀
（龍谷大学農学部教授）

目次

はじめに
１．西田哲学と宗教
２．西田哲学の難解である理由
３．純粋経験がもつ多義的な内容
４．純粋経験の多義性の理解
５．西田の仏教理解に関する問題
６．西田幾多郎の親鸞浄土教の理解について

【キーワード】
親鸞　西田幾多郎　他力念仏　純粋経験　『教行証文類』

はじめに

近代以降、親鸞思想の研究は伝統的な宗学と真宗学の領域だけではなく様々な領域からなされてきた。特に歴史学と哲学（宗教哲学）の分野から進められてきた研究は質量ともに豊富である。そして大まかに見れば、大谷系の教学はそうした哲学的研究の影響が色濃く、また龍谷系の教学は歴史学的研究とその方法論に影響を受けて進展してきたといえる。今日、親鸞思想の研究はそうした異分野からの研究成果を広く踏まえた統合的な研究が望まれている。

そこで小論では、近代以降の親鸞研究の中で哲学的研究を取り上げ、その成果と課題を追究する。西洋哲学を媒介として宗教や仏教研究の試みは、清沢満之（1863-1903）の『宗教哲学骸骨』（1893 年）並びに『他力門哲学骸骨試稿』（1895 年）を嚆矢とする。清沢は〈有限〉と〈無限〉の概念を中核として、宗教の本質、とりわけ親鸞浄土教を基礎に置いた哲学的研究を進めた。清沢の宗教哲学的探究はその後京都学派に継承され、親鸞の他力信楽の論理を解明する試みは武内義範（1913-2002）の『教行信証の哲学』（1941 年）に結実する。武内の研究成果については既に別紙にて詳細を論考したので[1]、ここでは京都学派の源泉たる西田幾多郎（1870-1945）の親鸞思想への関わりに焦点を合わせて考察を進めることにしたい。

１．西田哲学と宗教

西田哲学は日本最初の本格的な哲学である。それゆえに西田ほど多くの人々に影響を与え、また批評されてきた哲学者はいない。しかも西田哲学は過去の偉大な哲学ではなく、今なお研究者に対決を迫り来る比類なき独創性をもった哲学として色褪せていない。西田の独創性は何より思想・文化の多元的状況を見据え、彼が実践的に学んだ大乗仏教の思想を西洋哲学と対峙させることによって、「東西文化の融合の途[2]」を模索したところにこそあるといえる。西田の宗教への関心の根底には、従来指摘されているように、我が子の死という深い「悲哀」の体験がある[3]。そして西田は哲学の動機を『無の自覚的限定』（1932 年）の中で、「驚きではなくして深い人生の悲哀でなければならない[4]」と語る。また、西田は『善の研究』（1911 年）の序において、宗教は「哲学の終結[5]」であると把捉し、第一編の終わりには「学問道徳の本[6]」であると位置づけている。西田が宗教を主題として体系的に論じている著作は『善の研究』の第四編「宗教論[7]」と、遺稿となった「場所的論理と宗教的世界観」（1946 年）である。そして親鸞について直接記したものは、大谷学士会発行の『宗祖観』（1911 年）に執筆された「愚禿親鸞」が唯一である。これはごく短い随筆ではあるが、そこには「他力といはず、自力といはず、一切の宗教は此愚禿の二字を味ふに外ならぬのである[8]」というように、親鸞の「愚禿」の名告がもつ普遍的な人間観が浮き彫りにされている。西田が親鸞の聖典を引用する場合、門弟唯円の作とされる『歎異抄』からの引用が多く、親鸞の主著『教行証文類』からの引用は極めて少ない[9]。しばしば西田哲学には人物研究がないといわれるが、『教行証文類』の論理を各巻の構成の順に文に沿って論じるものはなく、したがって親鸞思想の中心をなす往相回向と還相回向という二種の回向論を論じるものもない。ただし、遺稿である「場所的論理と宗教的世界観」には、宗教的世界への回心は親鸞の語る他力横超の構造をもつものでなければならないと記されている[10]。また、絶対者と人間との関係について、「絶対矛盾的自己同一」を基盤としなが

ら「逆対応」であると見る理解は、キリスト教における〈神―人〉との関係より、むしろ浄土真宗における〈阿弥陀仏と衆生〉の関係に相応する構造をもつことが明らかにされている[11]。なお、「場所的論理と宗教的世界観」の執筆動機には、弟子の務台理作（1870-1974）著『場所の論理学』（1944 年）の影響と、田辺元の『私観教行信証の哲学』（後に『懺悔道としての哲学』、1946 年）における親鸞理解への批判という面があったと推測することができる。

２．西田哲学の難解である理由

すぐれた思想家が生涯において大きな思想的転換を経験することはしばしばあることである。西田の場合、その一大転換は「場所」の哲学の確立であった[12]。しかし西田はそれ以降も、自身に向けられた批判に応答する中で思想を発展させ深めていく。すなわち西田は「純粋経験」「自覚」そして「場所」、さらに「弁証法的一般者」「行為的直観」「逆対応」と思想の上書をしている。『善の研究』の「版を新にするに当って」（1934 年）の中で、西田は次のように記している。

> 今日から見れば、此書の立場は意識の立場であり、心理主義的とも考へられるであろう。然非難せられても致方はない。併し此書を書いた時代に於ても、私の考の奥底に潜むものは単にそれだけのものでなかったと思ふ。純粋経験の立場は「自覚に於ける直感と反省」に至つて、フィヒテの事行の立場を介して絶対意思の立場に進み、更に「働くものから見るものへ」の後半に於て、ギリシヤ哲学を介し、一転して「場所」の考に至つた。そこに私は私の考を論理化する端緒を得たと思ふ。「場所」の考は「弁証法的一般者」として具体化せられ、「弁証法的一般者」の立場は「行為的直感」の立場として直接化せられた。此書に於て直接経験の世界とか純粋経験の世界とか云つたものは、今は歴史的実在の世界と考へる様になつた。行為的直感の世界、ポイエシスの世界こそ真に純粋経験の世界であるのである[13]。

西田哲学の難解さはこうした思想の深化展開が見られながら、しかし一方で『善の研究』で展開された「純粋経験」をめぐる議論が終生、彼の思索を貫いているという点にある。「純粋経験」は西田哲学を貫く通奏低音というべき概念であり、『善の研究』第一編冒頭の「未だ主もなく客もない、知識と其対象とが全く合一して居る[14]」という定義はよく知られる。私は従来、仏教学者が西田の参禅体験とこの文を直接結びつけ、しばしば我田引水的とさえ思える程に純粋経験を仏教の智慧と重ねて理解しようとしてきたように思われてならない。『善の研究』全体を通してみるならば、西田哲学の根本思想である「純粋経験」は実に多義的で複雑な内容を持っていて、安易に「純粋経験」即「無分別智」と見る理解は西田哲学を誤解することにつながる。そして私たちの研究にとっていえば、西田の宗教論、とりわけ親鸞浄土教に対する理解が持っている問題点を見失うことになりかねないと考える。「純粋経験」が多義的であるということは、『善の研究』が出版されると直ちに批評を寄せた高橋里美の指摘にあるように[15]、見方を変えれば曖昧な概念だともいえる。

３．純粋経験がもつ多義的な内容

さて、『善の研究』の構成は、第一編「純粋経験」、第二編「実在」、第三篇「善」、第四篇「宗教」である。「序」に記されるように、この書は最初に第二篇「実在」と第三

篇「善」が完成し、その後に第一篇「純粋経験」と第四篇「宗教」の順に附加されたものである[16]。西田はこれらを一冊の書物にまとめて出版するに当たり、「純粋経験」「実在」「善」「宗教」の順に構成を整えている。それは西田自身が「序」に「純粋経験を唯一の実在としてすべてを説明して見たい[17]」という言葉によく表れている。その内容は、第一篇は西田の思想の根底である「純粋経験」の性質を明らかにしたものであり、第二篇は純粋経験を立脚地として西田の哲学的思想を述べたもので本書の骨格とある。第三篇は前篇を基礎として善（倫理）を論じたものであり、最後の第四篇は西田の宗教に関する論考となっている。

西田は『善の研究』第一篇「純粋経験」第一章の冒頭において、純粋経験を次のように定義している。

> 経験するといふのは事実其儘に知るの意である。全く自己の細工を棄てゝ、事実に従うて知るのである。純粋といふのは、普通に経験といつて居る者も其実は何等かの思想を交へて居るから、毫も思慮分別を加へない、真に経験其儘の状態をいふのである。例へば、色を見、音を聞く刹那、未だ之が外物の作用であるとか、我が之を感じて居るとかいふやうな考のないのみならず、此色、此音は何であるといふ判断すら加はらない前をいふのである。それで純粋経験は直接経験と同一である。自己の意識状態を直下に経験した時、未だ主もなく客もない、知識と其対象とが全く合一して居る。これが経験の最醇なる者である。……真の純粋経験は何等の意味もない、事実其儘の現在意識あるのみである[18]。

西田によれば、純粋経験の「経験」とは事実そのままに知ることであり、「純粋」とは一切の思慮分別や判断が加わる以前の計らいのない直接経験であるという。それゆえに、また主客未分の知識と対象とが合一した経験であると定義付けられるのである。しかしながら、西田はこの一段に続いて、純粋経験には「感覚や知覚が之に属することは誰も異論はあるまい。併し余は凡ての精神現象がこの形に於て現はれるものであると信ずる[19]」と、述べている。すなわち、西田はあらゆる精神現象が純粋経験であるというのである。反省的思惟や判断、記憶や情意や意志を含め一切の精神現象がこの形で現れるのであり、現在意識であるという。これは明らかに冒頭の定義と矛盾している。今仮に冒頭の定義を〈純粋経験 A〉と呼び、これに続く一段を〈純粋経験 B〉と呼ぶことにしよう。A・B 共通の性質は「現在」の意識であるという点にある。ただしこの「現在」は単に瞬間を指すのではなく、例えば、熟練した登山家が断崖を登る場合や音楽家が曲を演奏する時のように、時間の長短に拘わらず、意識の統一が保持されている状態を語るものだと説明がなされている。しかし西田は「純粋経験」の純粋たる根拠を次のように述べている。

> 純粋経験の直接にして純粋なる所以は、……単一であつて、分析ができぬとか、瞬間的であるとかいふことにあるのではない。反つて具体的意識の厳密なる統一にあるのである。意識は決して心理学者の所謂単一なる精神的要素の結合より成つたものではなく、元来一の体系を成したものである。……かく意識の本来は体系的発展であつて、此の統一が厳密で、意識が自ら発展する間は、我々は純粋経験の立脚地を失はぬのである[20]。

純粋経験の純粋経験たる理由は、具体的意識の厳密なる統一にあり、それが体系的に発展するものであるからだという。そして西田はこの性質について、初生児の意識のように

明暗の区別さえ定まらない渾沌とした状態から、多種多様な意識状態が分化発展していくようなものだと例示している。そうすると、〈純粋経験Ａ〉には原初的な主客未分離の意識状態と、そこから発展した理想的な状態である主客未分の意識状態があることになる。後者は、第四章の中で明かされる「知的直観」に相当する。それは例えば、美術家や禅者の境地のような修養によって達せられる主客未分の知識であり、さらに私たちが熟練した行動によって一物を会得した場合の経験もこれに該当すると説明されている[21]。

以上を整理すると、原初的な純粋経験の性質を〈純粋経験 A-a〉とし、後者を〈純粋経験 A-b〉と二種に分けると、純粋経験は〈純粋経験 A-a〉〈純粋経験Ｂ〉〈純粋経験 A-b〉と自発自展していくものと理解することができる。そして純粋経験が体系であるということはそれを統一するものの存在が必然的に予想されていることになる。そこで、西田は個々の純粋経験の根底には「或無意識的統一力[22]」が働いているという。また、西田はこの「或無意識的統一力」を「統一的或者」「或統一者」「潜在的或者」「潜在的統一者」「不変的或者」「潜勢力」とも呼んでいる。すなわち、統一作用の働きそれ自体を含め純粋経験であるというのである。しかも西田は統一、 不統一は相対的なものであり、程度上の相違でしかないとまで言うのである。この統一的或者によって自発自展するという純粋経験の性質、これを先の A・B の性質と分けて〈純粋経験 C〉と区別することができる。

さらに、西田は「統一的或者」を宇宙全体の統一的活動と捉え、第四篇「宗教」第三章では、それを「神」と同等の意であると了解している。

> 神は人格的であるといふも直に之を我々の主観的精神と同一に見ることができぬ、寧ろ主客の分離なく物我の差別なき純粋経験の状態に比すべきものである。この状態が実に我々の精神の始であり終であり、兼ねて又実在の真相である。……神はかゝる意味に於て宇宙の根底に於ける一大知的直観と見ることができ、又宇宙を包括する純粋経験の統一者と見ることができる[23]。

西田は唯一実在が自発自展するという働きに「神」の名を与え、あらゆる物体現象や精神現象はこの唯一実在の分化発展であると理解している。またそれだからこそ、西田は神を宇宙の外に超越せる創造者とは見ず、実在の根底と考えるのである。

４．純粋経験の多義性の理解

前節で述べた「純粋経験」の多義性はこれまでも研究者によって指摘され、その意義が論考されている。例えば、西谷啓治は純粋経験を（1）体系の全体を統一するものとして、（2）その全体的統一の基本相として、（3）その基本相における胚種として[24]、と三つの相として理解する。氣多雅子はこの西谷の指摘を受けて、次のように述べている。

> 私の言い方で述べるならば、統一の厳密さはほどけているが、対象が感性的に立ち現れる形で緩い統一が成立するのが知覚であり、統一から不統一へ移行して、そこで再び統一への移行を準備する仕方で統一が成立しているのが思惟である。そして運動であるところの統一を端的に統一として掴まえるのが直感であり、その場合特に、統一する働きの能動性において端的に捉えるのが知的直観である。さらに不統一から統一へと向かう移行を、まさに移行の事態において取り押さえたとき、衝動や意志と呼ばれる。特にその動態が明瞭な方向をもっており、その動態そのものが統一の明瞭な具現であるときが、意志である[25]。

すなわち、純粋経験の統一が運動であることにおいて、それが知覚・思惟・直観・知的直観・衝動・意志と分化発展しても統一が失われることがないと説明している。

さらに小坂国継は、西田の純粋経験には（1）意識の原初的ないし直接的な統一的状態の段階、（2）意識の分化・発展の側面を意味している段階、（3）意識の理想的な、また究極的な統一的状態の段階の三つの意味ないし段階があると述べている。

> 純粋経験は、自分の内に三つの契機ないしは発展段階を有する意識の体系であり、またこの体系全体が同時に一つの純粋経験でもある。経験は不断の活動であって、それはつねに自己の内なる矛盾や衝突を通して体系的に自己を展開していくのである。すなわち、意識は直接的ないし無意識的な統一状態から、その分化・発展の契機をへて、より大いなる、より理想的な統一的状態へと弁証法的に発展していくものとして理解されている[26]。

さらに、小坂は純粋経験という語の多義性を整理して考えていくと、純粋経験とは或統一的或者が自己実現する過程、即ち自己を分化し展開していく体系であるという点にこそ特質があると指摘する。また別の書の中で、純粋経験の特質を次のように述べている。

> ただ単に主観と客観が未分離の意識の統一状態を意味するのではなく、また同時に個体と普遍との相即的状態をも意味している。内と外との区別がないだけでなく、個と全との区別もない。内即外・外即内であり、一即多・多即一である。……むしろこの後者の側面に重点が置かれている[27]。

こうした理解を踏まえる時、『善の研究』における「純粋経験」とは主客未分の意識の原初的状態（純粋経験 A-a）から、それが分裂して判断や反省的思惟が生まれ（純粋経験 B）、またそこから理想的な「知的直観」の統一的状態（純粋経験 A-b）へという過程を内に含みつつ、さらにその包括する根源的な力〈純粋経験 D〉の働きそのものの自発自展（純粋経験 C）という構造をもつと理解することができる。

５．西田の仏教理解に関する問題

西田哲学は仏教思想と深い関連をもつ。西田の仏教への関心には幼少時の熱心な真宗門徒であった母寅三の影響、二十代後半から三十代後半までの十年間の参禅体験、そして何より四校時代の同級生で生涯の友となった鈴木大拙の影響－特に「即非の論理」の影響－によって禅仏教と親鸞浄土教に関心を寄せたことはよく知られる[28]。しかし西田が論文中に引用する仏教聖典は必ずしも多くはなく、しかも同文が繰り返し何度も引用されている場合が多い。『無門関』、『臨濟錄』、『正法眼蔵』と禅の関係が多く[29]、『歎異抄』からの引用が多いことはすでに述べたところであるが、それと同様に『大乗起信論』の引用も比較的多い。この点に関連して、松本史朗は西田の引用文献のほとんどが中国・日本の如来蔵思想文献からの引用であり、原始仏教や阿毘達磨などを参照することはなく、西田は印度仏教思想に対する理解は十分ではないと語る[30]。周知の通り、松本は真如・一如など根源的実在を説く如来蔵思想（基体説）を非仏教として批判をしてきた。宇宙の根源としての梵（brahman）を設定し、常一主宰の自己である我（ātaman）を認め、両者の合一を説く思想は非仏教であるバラモンの梵我思想であり、西田哲学はこれに合致すると批判を加えている[31]。例えば松本は『善の研究』における次の三文を根拠として、西田の思想構造は基本的に「梵我一如」の非仏教的な思想であると批判している。

① 哲学と宗教と最も能く一致したのは印度の哲学、宗教である。印度の哲学、宗教では知即善で迷即悪である。宇宙の本体はブラハマン Brahman でブラハマンは吾人の心即アートマンである[32]。（下線は松本記）

② 実在の根柢には精神的原理があつて、此原理が即ち神である。印度宗教の根本義である様にアートマンとプラハマンとは同一である。神は宇宙の大精神である[33]。（下線は松本記）

③ 真の善とは唯一つあるのみである、即ち真の自己を知るといふに尽きて居る。我々の真の自己は宇宙の本体である、真の自己を知れば啻に人類一般の善と合するばかりでなく、宇宙の本体と融合し神意と冥合するのである……仏教ではこれを見性という[34]。（下線は松本記）

このうち①は、西田が印度宗教の特徴は哲学と宗教を一致して考えるという点にあることを、キリスト教や中国の道徳との対比の中で説明している文章であり、直接仏教の説明をしているものではないため、必ずしも適切な根拠とはならないと考えられる。しかしながら、②③は万物の根底に実在する本体を見て、それと人との本質的同一性を説き、「宇宙の本体＝真の自己」を主張するものであり、「梵我一如」の思想を想起させる。ただし、松本が問題視する「真の自己」或いは「大我」の思想が、ただちに非仏教であるか否かについては、従来意見の分かれるところである。別紙に論じたように、仏教の歴史は哲学的な解釈の歴史であり、仏教思想に解釈の多様性を積極的に認める立場から、「真の自己」を説くことが必ずしも非仏教であるとはいえない[35]。例えば、桂紹隆の次の見解に注意したい。

> 自身は「アートマン」の有無に関して「無記」の立場を取られたのであるが、それを受けたアビダルマ仏教徒たちは、強力な「無我説」の立場を取るものと一種の「有我説」である「ブドガラ論」を取るものに二分されたのであろう。一見前者が仏教の正統説の地位を獲得したように見えるが、後者の伝統は「仏性」や「如来蔵」という形で生き残り、大乗仏教教義の一部を形成したと考えられる。前者が仏教における一種の「ニヒリズム」の伝統を形成し『般若経』やナーガールジュナの「空の思想」に受け継がれたとすると、何らかのポジティプな存在を認める後者は「識一元論」とも言うべき唯識学派に受け継がれていったのであろう。……したがって、インド仏教には、徹底的な「無我説」の伝統と「ブドガラ論」に代表される緩やかな「有我説」の伝統があり、そのいずれも「仏教」として認めることができるのではないだろうか[36]。

これは、直接的には松本に対する批判ではないが、ブッダの形而上学的な問題に対する基本的立場が無記であることを再確認した上で、仏教の思想的展開として「無我説」と「有我説」の両方の伝統があることを説明するものであり、松本の理解に対する応答としても有効であると考えられる。

しかし、西田の仏教理解が松本の批判を受けるような内容をもっていることは事実であり、またその限りにおいて西田の親鸞理解にも当然疑問が投げかけられねばならない。

６．西田幾多郎の親鸞浄土教の理解について

西田哲学において、純粋経験とは主客未分の意識の原初的状態（純粋経験 A-a）から、判断や反省的思惟が生まれ（純粋経験 B）、またそこから理想的な「知的直観」の統一的

状態（純粋経験 A-b）へという自発自展（純粋経験 C）のプロセスと、さらにその過程を包括する根源的な力（純粋経験 D）を意味していた。試みとして、西田の純粋経験の概念と親鸞の念仏思想を対応してみることにしよう。

親鸞において理想的な主客未分の純粋経験とは、第十八願の他力念仏の宗教的世界であると考えられる。それは〈純粋経験 A-b〉に照応する念仏は称名であり、また正念であり、また名号であって、そこでは未だ称える私と称えられる名号という区別はない。西田が色を見、音を聞く瞬間と表現するように、未だ一切の判断の加わらない状態である。親鸞が『教行証文類』総序に遇法の慶びを、

> 嗚、弘誓の強縁多生にも値ひ叵く、真実の浄信、億劫にも獲叵し。たまたま行信を獲ば、遠く宿縁を慶べ[37]。

と述べているが、まさにこの「嗚」の一字が〈純粋経験 A-a〉だと考えることができる。ところで、親鸞は獲信に至る過程として自力諸行往生と自力念仏往生の道があると説き、それは共に仏の大悲方便として第十九願、第二十願に明かされる道として了解されている。すべて念仏行の根源には阿弥陀仏の本願力があるという意味では、方便である第十九願の諸行中の念仏、第二十願の自力念仏は〈純粋経験 B〉に相当するようにも見える。しかしながらこの点には疑問が生まれる。もし自力の段階を純粋経験の一表現と考えた場合、親鸞の真化分判を曖昧にすることにつながりかねないからである。親鸞が「信文類」別序にて批判した「自性唯心[38]」にも沈むことになる。さらにこの点は親鸞思想の根本的な問題に連なるのであるが、西田の純粋経験の本質が「主客未分の経験」というよりも、むしろ「自発自展する根源的な或統一的力」を意味するところにこそあると理解するならば、本願力をそれと全く同一視して〈純粋経験 C〉と理解し、さらに阿弥陀仏を〈純粋経験 D〉と見ることができるのかという問題である。西田は自発自展する純粋経験の根源を「神」とも呼んでいるが、これを「仏」とも置換できるものとして理解している[39]。果たして親鸞が阿弥陀仏を一切の根源的な力として理解しているかは十分に検討されなければならない。そしてこの課題は親鸞の「自然法爾」をどのように解釈するのかという問題と不離な問題である。少なくとも『善の研究』における根源的な統一力としての純粋経験という理解に立脚した宗教論には、人間がその有限性を自覚する、真宗的にいえば衆生の罪業性を深く自覚するという点が不明確であると言わなければならない。西田の親鸞理解は「場所的論理と宗教的世界観」を取り上げる中で明確になると考えることができる。

西田はこの論文の中で、絶対者と人間との関係を「逆対応」という概念をもって解明している。

> 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。絶対に対する相対と云ふことは、……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。神と人間との関係は、人間の方から云へば、億劫相別、而須臾不離、尽日相対、而刹那不対、此理人々有之〔億劫に相別れて須臾も離れず、尽日相対して刹那も対せず、この理人々これあり〕といふ大燈国師の語が両者の矛盾的自己同一的関係を云ひ表して居ると思ふ。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ない。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、神又は仏の呼声である[40]。

「逆対応」は、「絶対矛盾的自己同一」の「絶対矛盾的」の語を別様に表現したものに他ならない。それは、私たち個人的自己の成立の根底には絶対者の自己否定がなければならず、どこまでも自己自身のうちに自己否定を含み、しかも同時に絶対否定即肯定という形で自己を限定するという絶対者自身の自己否定によって、人間の世界が成立することを意味している。宗教心は仏の呼び声であるという理解は親鸞の名号理解を彷彿し、西田哲学の終極に親鸞浄土教の名号による本願他力の救済論理が明らかにされたことは実に興味深い。ただし、この宗教論は単に親鸞の宗教的世界観を扱ったものではなく、西田が宗教を現実の歴史的世界と結びつけて考察することを試みるものである点は十分に注意しておきたい。現実の歴史的世界が超越によって支えられた構造をもつからこそ個々の人間に宗教心が誕生するのだという理解には、絶対が現実の相対世界に具体的にどのように関わるのかと言う面が明らかではない。それが観念的な理解に陥る時、西田哲学を援用した仏教理解は、仏教が本来的にもつ宗教的意義である「自己変革」「自己成長」という点を見失わせてしまう危険性があると考えられる。そしてこの問題点は他ならぬ伝統的な真宗教学における親鸞の他力理解、あるいは阿弥陀仏と衆生の関係論に対する疑問に直結する。以下、「場所的論理と宗教的世界観」に見る西田の親鸞理解の詳細は紙数の都合もあり、稿を改めることにしたい。

---

1 拙著『親鸞の解釈と方法』（法藏館、2011 年）第 3 部参照。
2 『西田幾多郎全集』新版第 10 巻・138 頁、旧版第 11 巻・174 頁。
3 鈴木亨は、「アリストテレスの哲学の思索の動機が驚異にあり、デカルトのそれが懐疑にあり、キルケゴールが絶望から出発したように、西田哲学の思索の主導的モチーフは悲哀であった」（鈴木亨『西田幾多郎の世界』勁草書房、1977 年）と述べる。また、浅見洋は「不安は一人称の死という可能性の先駆（先取り）によって生じますが、悲哀（特に愛別離苦）は、実経験から生じるのではないでしょうか……西田は悲哀に依拠し、リアルに二人称の死を体験し、そこから人間存在の自覚をもち続け、それらを言語化した哲学者である」（浅見洋『西田幾多郎―生命と宗教に深まりゆく思索』春風社、2009 年、52 頁）と述べる。
4 『西田幾多郎全集』新版第 5 巻・92 頁、旧版第 6 巻・116 頁。
5 同上、新版第 1 巻・6 頁、旧版第 1 巻・3 頁。
6 同上、新版第 1 巻・37 頁、旧版第 1 巻・45 頁。
7 第 5 章「知と愛」は暁烏敏（1877－1754）の依頼で『精神界』第 7 巻第 9 号（1907 年 9 月）に発表されたものである。
8 『西田幾多郎全集』新版第 1 巻・325 頁、旧版第 1 巻、408 頁。
9 名和達宣「西田幾多郎晩年の思索と『教行信証』―学習院西田幾多郎博士記念館（寸心荘）蔵書調査報告」（『親鸞と現代』29 号）によれば、西田は山辺習学・赤沼智善著『教行信証講義』（平楽寺書店、1941 年）を参考にして、島地大等編『聖典浄土真宗』（1919 年）に親しんでいたという。また、この聖典には西田自身の書き込みが見られ、特に「信巻」から「証巻」にかけて集中していることが明らかにされている。
10 『西田幾多郎全集』新版第 10 巻・296 頁、旧版第 11 巻・372 頁。
11 大峯顯「逆対応と名号」（上田閑照編『没後五十年記念論文集　西田哲学』（創文社、1994 年））、443 頁。
12 左右田喜一郎「西田哲学の方法に就いて－西田博士の教を乞ふ－」（『哲学研究』第 127 号、1926 年）、藤田正勝編『西田哲学選集』別巻 2（燈影舎、1998 年）、45 頁。西田哲学の呼称は左右田による。
13 『西田幾多郎全集』新版第 1 巻・3 頁、旧版第 1 巻・6～7 頁。
14 同上、新版第 1 巻・9 頁、旧版第 1 巻・9 頁。

[15] 高橋の批判の要点は、主客未分の純粋経験がそのまま同時に思惟・意志・知的直観であるのは不合理であるという点、また経験である純粋経験が自発的に分化発展する動的一般者であるというのは論が通らないという点にあり、またこれに関連して純粋経験が一方で事実としてありながら、その発展の中に「意味」が生じるというのは理解し難いという点に疑問が投げ掛けられている（『全体の立場』、岩波書店、1923 年、409 頁）。西田は当時学士であったこの高橋の批判に対し「高橋（里美）文学士の拙著『善の研究』に対する批判に答ふ」（『西田幾多郎全集』新版第 1 巻・240 頁以下、旧版第 1 巻・299 頁以下）を発表して応答している。西田はこの批判を契機として、「自覚」の概念を作り上げることになる。
[16] 『善の研究』の成立過程については、『〈改版〉 善の研究』（岩波文庫、2012 年）の藤田正勝の解説に詳しい。
[17] 『西田幾多郎全集』新版第 1 巻・6 頁、旧版第 1 巻・4 頁。
[18] 同上、新版第 1 巻・9 頁、旧版第 1 巻・9 頁。
[19] 同上、新版第 1 巻 10 頁、旧版第 1 巻 10 頁。
[20] 同上、新版第 1 巻・11～12 頁、旧版第 1 巻 12～13 頁。
[21] 同上、新版第 1 巻・35 頁、旧版第 1 巻・43 頁。
[22] 同上、新版第 1 巻・12 頁、旧版第 1 巻・13 頁。
[23] 同上、新版第 1 巻・148 頁、旧版第 1 巻・185～186 頁。
[24] 『西谷啓治著作集』（創文社、1987 年）第 9 巻、126 頁。
[25] 氣多雅子『哲学書　概説シリーズ X　西田幾多郎『善の研究』』（晃洋出版、2011 年）、58～60 頁。
[26] 小坂国継『西田幾多郎の思想』（講談社学術文庫、2002 年）、98～102 頁。
[27] 小坂国継『西田哲学の基層―宗教的自覚の論理―』（岩波現代文庫、2011 年）、48～49 頁。
[28] 拙稿「西田哲学と親鸞思想（1）―西田幾多郎の宗教的関心と悲哀―」（川添泰信編『親鸞と浄土仏教の基礎的研究』六角会館研究シリーズ 7、永田文昌堂、2017 年）参照。
[29] 竹村牧男『西田幾多郎と仏教―禅と真宗の根底を究めるー』（大東出版、2002 年）、11～12 頁。
[30] 松本史郎「京都学派の仏教理解―批判的考察―」（『駒沢大学仏教学部論集』第 45 号、2014 年）、493 頁。
[31] 松本史郎『縁起と空―如来蔵思想批判―』（大蔵出版、1989 年）、11～98 頁。
[32] 『西田幾多郎全集』新版第 1 巻・39 頁、旧版第 1 巻・47 頁。
[33] 同上、新版第 1 巻・79 頁、旧版第 1 巻・97 頁。
[34] 同上、新版第 1 巻・134 頁、旧版第 1 巻・167～168 頁。
[35] 拙著『親鸞の解釈と方法』（法藏館、2011 年）第 3 部参照。
[36] 桂紹隆「仏教における〈場所〉の概念―袴谷憲昭氏へのレスポンス―」（『龍谷大学論集』第 470 号、2007 年）、9 頁。
[37] 『教行証文類』総序、『真宗聖典全書二（宗祖篇）上』、7 頁。
[38] 『教行証文類』別序、同上、65 頁。
[39] 西田は米国サンフランシスコで発行された日本語新聞『米国仏教（Buddhism in America）』第 15 巻第 3 号・第 4 号）に掲載された「宗教の本質」の中で、「宗教とは仏と人との関係である。仏とは種々の考へ方もあるであろうが、之を宇宙根本と見ておくのが最も適当であろうと思ふ……仏は宇宙の根本であって即ち又人間の目的でなければならぬ、我等が仏に帰するのは基本に帰するのである、又仏は万物の目的であつて即ち又人間の目的でなければならぬ、人は仏に於て己が真の目的を見出すのである」と記している。『西田幾多郎全集』、新版第 11 巻、82 頁参照。
[40] 同上、新版第 10 巻・324～325 頁、旧版第 11 巻・409 頁。