

西田哲学とキリスト教——愛の概念の展開として

石井砂母亜

序に変えて——西田哲学と宗教について

〈西田哲学とキリスト教〉というテーマで問題を提起する場合、まず問われなければならないのは西田哲学における宗教の位置づけであろう。三木清は「西田哲学はどこまでも哲学として理解されるべきものであると思ふ」¹と語り、安易に宗教や宗教哲学と結び付けて取り上げるべきではないと警告するが、他方で西田哲学はいかなる哲学であったかとの問いを起せば、そこに宗教の問題が大きく横たわっていることに気づかざるを得ない。『善の研究』（1911年）では、四編立ての構成の最後に〈宗教論〉が置かれ、西田は「第四編は、余が、かねて哲学の終結と考へてゐる宗教に就いて余の考を述べたものである」（1-3²）と序の中で言及している。遺稿ともなった最晩年の論文「場所的論理と宗教的世界観」（1946年）は後期西田の着地点であると同時に、西田のまとまった宗教論でもある。しかしながら、こうした宗教への言及はそれが西田哲学の特殊な形態を論じるに際してなされたわけではなく、むしろ西田哲学において宗教を問うということが實在の考究と一つになっているところにその特徴がある。

西田は晩年、西谷啓治に宛てた書簡（1943年2月19日）の中で次のように述べている。

背後に禪的なものと云はれるのは全くさうであります 私は固より禪を知るものではないが元来人は禪といふものを全く誤解して居るので 禪といふものは真に現実把握を生命とするものではないかとおもひます 私はこんなこと不可能ではあるが何とかして哲学と結合したい これが私の30代からの念願で御座います（新23-73³）。

西田は自らの思索の背景に「禪的なもの」が横たわっていることを否定しない。しかし西田がここで「禪」と表現しているものは、仏教伝統の中で所謂「禪」として位置づけられているものではない。むしろそれは「真に現実把握を生命とするもの」であり、西田はここに哲学と禪の共通の課題を見出そうとしている。「固より禪を知るものではない」と告白するにも関わらず、自らの「背後に禪的なものと云はれるのは全くさうであります」と西田が語るの、西田の思索が「現実把握を生命とする」ところに向けられているからである。1936年『善の研究』の再々版の序の中では、「早くから實在は現実そのまゝのものでなければならぬ、所謂物質の世界といふ如きものは此から考へられたものに過ぎないといふ考を有つてゐた」（1-7）と西田は自らの哲学的歩みを回顧しており、「現実」を把握するということが西田においては「實在」を把握するということと一つになっている。三木は西田哲学を振り返り、「西田哲学の中心問題はその発展のあらゆる段階を通じて實在であると云ふことができる」⁴と語っているが、三木の発言を待つまでもなく、西田本人が『善の研究』の序の中で「純粹経験を唯一の實在としてすべてを説明してみたいといふのは、余が大分前から有つて居た考であつた」（1-4）と言及しており、われわれは西田の哲学的歩みが最初から最後まで「現実そのまゝ」なる實在の問題に貫かれていたことを知る。西田哲学の中心には「現実そのまゝ」なる實在の問題が横たわっており、こうした問題意識が青年期の只管打坐によって培われたことは確かである。また、西田の弟子から多く禪者が輩出されたという事実は、西田哲学が「現実把握を生命とするもの」であり、「真に現実把握を生命とするもの」を禪と理解する西田の立場を明らかにする。その意味で、西

田哲学と禅の結びつきは確かに強い。

しかしながら、「真に現実把握を生命とするもの」を「禅」と表現する西田において、〈西田と禅の結びつき〉に対する強調は、決して禅以外の宗教とのかかわりを否定するものではない。むしろ、現実を真に把握するのに不可欠なその最具体相として、それぞれの宗教が問題となる。最晩年の「場所的論理と宗教的世界観」に見るように、西田は禅にとどまらず浄土真宗やキリスト教、ドストエフスキーの文学を用いつつ、宗教を「心霊上の事実」(11-371)と言及する。「場所的論理と宗教的世界観」の冒頭は次のような言葉ではじまる。

人は必ずしも芸術家ではない。併し或程度までは、誰も芸術と云ふものを理解することができる。人は宗教家ではない、入信の人は稀である。併し人は或程度までは、宗教を理解することができる。……自己が一旦極度の不幸にでも陥つた場合、自己の心の奥底から、所謂宗教心なるものの湧き上るのを感じないものはないであらう。宗教は心霊上の事実である (11-371)。

西田は宗教を「心霊上の事実」として問題にする。事実とは主観的な自己によっては回収されえない事実そのものであり、西田は最も客観的な事実として宗教を問題にし、それは「我々の自己自身の存在が問われる時、自己自身が問題となる時、はじめて意識せられる」(11-393)と語っている。すなわち、自らの生をその都度新しく生きなければならない自らの現実とこの現実と喘ぎ駆けずり回る自己が〈自己〉において問題となるときに、自己の存在そのものがはじめて主題化されると西田は主張するのである。「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」。「心霊上の事実」とは、現実の只中で一回的な生を新たに生きるこの自己のあり方が問われる事実であり、西田は「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こ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こるのである)」(11-393f.)と、哲学と宗教が同根源的な場から起こると強調している。西田において宗教とはそこにおいて自己の存在が問われる場であり、それゆえ西田は道徳と宗教とを明確に区別する。「道徳の立場からは、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なせない」。なぜなら、「如何に自己を罪悪深重と考へても、道徳は自己の存在からであるが故」(11-393、傍点引用者)に、道徳の立場においては自己が問題にならないからである。自己がすでに前提とされてしまっている限り、道徳の立場からは自己の存在は問えない。宗教とは決して繰り返すことのできないこの一回的な生の足場を問題にする事実であり、西田が終生追い求めた実在の問題はこの事実を見つめてゆく眼差しの中でひらかれ、「哲学者はこの心霊上の事実を説明」(11-371)するものとして位置づけられる。したがって、西田の宗教へのアプローチはそれぞれの宗教が持つ教義にではなく、宗教が〈我々の自己の存在そのもの〉を問題とし、「自己の自己矛盾的存在たること」(11-393)の自覚をひらくという事実に向けられる。その意味では、「自己の自己矛盾的存在たること」の自覚をひらくものとして、仏教のみならずキリスト教の根本が問題になる。そして、キリスト教の根本が問題になる限り、「西田哲学とキリスト教」という問題の設定は意味を持つてくるのである。

第1章 「西田哲学とキリスト教」の問題背景

近年ではこうした宗教に対する西田の哲学的なアプローチを踏まえ、仏教にとどまらずキリスト教との関わりから西田の宗教論に言及にする研究も増えた。いくつかのタイプに分けて先行研究を概観することが可能だと思われるが、次の三つのタイプに分けて概観したい。

- (1) 西欧キリスト教に対する批判から、西欧キリスト教に見られる閉塞性を克服するものとして西田哲学を取り上げるもの⁵。
- (2) 西田哲学とキリスト教の歴史的対話を問題とし、西田哲学に対するキリスト教の影響関係を取り上げ、整理したもの。
- (3) 西田哲学とキリスト教のその両者の対話的地点に立ち、西田哲学に内在する宗教間対話の可能性をひらくこととするもの⁶。

「西田哲学とキリスト教」というテーマ設定から考えれば、(2)の先行研究がもっとも直接的な研究であるが、小川圭治がこの研究の先駆であり、西田哲学とキリスト教の思想的対話を四期に分けて考察している。第一期は『善の研究』(1911年)の執筆期、第二期は『無の自覚的限定』(1932年)から『哲学論文集一、二、三』(1939年)まで、第三期は『実践哲学序論』(1940年)以降、第四期は遺稿論文「場所的論理と宗教的世界観」(1945年/刊行年1946年)である。小川の行なったこの四区分は「西田哲学とキリスト教」研究の時期区分の典型となっている⁷。同じく綿密な資料研究により西田哲学とキリスト教との歴史的な対話に注目したものと見られる⁸。浅見は資料研究によるキリスト教からの影響史を詳細に分析したが、それに留まらず西田哲学のキリスト教思想への可能性として宗教間対話のあり方を問題にしている点で、先行研究の(3)にも分類されよう⁹。

「西田哲学とキリスト教」に関する従来の研究は、多くの場合、両者の相違や思想的な対話に注目する中で、西田の宗教理解に内在する宗教間対話という見地、すなわち諸宗教の対話的見地に立ちうる西田の場所的論理としての宗教論を問題にするに留まっている。すなわち、いずれも西田哲学そのものを問うものではなく、西田哲学に内在するキリスト教の問題へと踏み込む研究は十分に展開されてこなかったように思われる。本稿は、西田の宗教論や「西田哲学とキリスト教」をめぐる影響史から論を起すのではなく、むしろ西田哲学が『善の研究』以降中心課題としてきた〈實在〉の問題を考究の出発点とすることによって、西田哲学とキリスト教の関係を問題にした

い。

西田は書簡を通して自らの哲学的動機が「現実把握にある」と西谷に述べていたが、先に見たように、現実とはその都度新しく自らを生きなければならない自己の現実であり、自己のこの一回的で具体的な生の営みを掴むことが西田哲学の出発点であり着地点である。1937年信濃哲学会の講演の中で、西田は「我々の最も平凡な日常生活が何であるかを最も深く掴むことに依って最も深い哲学が生れる」(14-267f.)と語っており、三木清が「西田哲学の中心問題はその発展のあらゆる段階を通じて實在であると云ふことができる」と語った同じ1936年には、『理想』の編集者宛の書簡¹⁰で「純粹経験の考以来、私の考え方は最も直接的な具体的な實在から出立するといふのでした」(13-138)と、自らの哲学的思索の道行きが實在の解明と呼応したものだったと告白している。すでに言及したとおり、西田が『善の研究』当初から宗教を「哲学の終結」(1-3)と考えその考察に一編を割いたのは、宗教に対する考察が現実の世界を最も深く掴む上で不可欠だったからである。西田において宗教とは實在の最具体相であり、自己の存在は實在の最具体相として問題になる。それゆえ、西田がキリスト教に言及し、自らの哲学的思索を神学用語から展開するとき、そこでは最も具体的な實在へと深まりゆく西田の哲学的動性が見られるのである。

西田の宗教論を問題にするということは、西田哲学の中心課題である實在の最具体相を問題にすることであり、本稿では西田の宗教論の中心に「愛」の問題が横たわっていることに注目し、この愛の概念の展開として西田の宗教論を位置づけてゆきたい。しかしそれは同時に、西田の實在論が愛論と共に展開されてきたことを物語るものでもある。西田の愛論が展開するに伴い、西田の實在理解も大きく展開してゆくのである。本稿では、小川の「西田哲学とキリスト教の対話」の四区分を踏襲しつつ、西田が愛の問題に積極的に取り組んだ第一期『善の研究』期と第二期『無の自覚的限定』期を取り上げる中で、西田の愛論の展開とそれに伴う實在論の展開を問題にしてゆきたい。もちろん、西田の愛論が最終的な形で提示されるのは最晩年の「場所的論理と宗教的世界観」であるが、詳細に取り上げる紙幅を持たない。「おわりに」において、愛論の展開の最終的なかたちに触れることができらばと思う。

第2章 『善の研究』における愛の問題

西田が『善の研究』の中で愛を問題にするのは、第4編宗教の、とりわけ後で付加された最終章においてである。『善の研究』第4編は、西田が序で語るように「かねて哲学の終結と考えている宗教」(1-3)についてまとめたものであるが、全体は5章からなり、第1章は「宗教的要求」、第2章は「宗教の本質」、第3章は「神」の定義、第4章は「神と世界」の関係、第5章は「知と愛」というかたちで〈愛〉が主題となる。

西田は、宗教的要求を「自己の生命に就いての欲求……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眞生命を得んと欲するの要求」(1-169)と定義している。小川が指摘するように、西田は最晩年に至るまで宗教の核心を「ガラテヤの信徒への手紙」2章20節を引用して説明するが、『善の研究』においてもこれを引用し

パウロが「既にわれ生けるにあらず基督我にありて生けるなり」といつた様に、肉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。眞正の宗教は自己の転換、生命の革新を求めるのである(1-169)

と強調している。自己の否定的転換あるいは自己実現というモチーフが西田の宗教論の核心であり、「場所的論理と宗教的世界観」においても「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」(11-427)と語られる。西田の宗教に対する基本的な態度は自己の否定的転換ないし実現であり、その意味では『善の研究』以降、西田の宗教に対する態度は変わらないと言うこともできる。しかし神人関係に関して見る限り、『善の研究』と「場所的論理と宗教的世界観」ではその理解を大きく異にしているのも事実である。こうした変化は一言で言えば、神と人間との関係を切れ目のない〈合一〉に見るか〈対決・対立〉に見るかであるが、本稿はここに西田哲学とキリスト教の対話の深化の所産を見る。

『善の研究』では、実在は「意識現象」として考究され、神は我々の精神活動(意識)の根底に働く「統一的或者者」(1-181)、「宇宙の統一者であり実在の根柢」(1-182)と理解されている。人格も愛もこの「統一的或者者」に帰せられる概念であり、西田は神の統一作用を「愛」、また神の統一する力を「人格」と整理した上で、汎神論的な神観を提示する。「神は宇宙の根柢たる一大人格であるといはねばならぬ。……宇宙は神の人格的発現といふこととなる」(1-182)。「人格」という言葉は使用されているものの、『善の研究』期の西田が「人格」という言葉で捉えたのは、個の実体としての人格概念でないことは確かである。むしろ二項関係を統一する力あるいは統一作用として理解されており、この統一に預かることが宗教の本質とされている。実際、実在を「統一」というモチーフから導き出そうとする西田は、「最深の宗教は神人同体の上に成立することができ、宗教の眞意はこの神人合一の意義を獲得するにある」(1-177)と語り、宗教の本質は「神人合一」に見られ、愛は「二つの人格が合して一となる」(1-176)ことだと理解されている。ここで注目されなければならないのは、『善の研究』期における西田が「神人合一」の可能根柢を両者の同一性に見ていることである。「我々が神を敬し神を愛するのは神と同一の根柢を有するが故」(1-176)とする西田において、愛は同一の根柢を持つものの統一作用として捉えられている。西田のこうした発言は汎神論的であり、人格を個の実体と取らない西田の宗教論を仏教的伝統の問題圏にあると理解する傾向は強い。小川もまた、ここに西田とキリスト教の断絶を見ようとする。確かに、個の実体としての人格概念は西洋の形而上学的伝統においては主流である。しかし、キリスト教の三位一体論は、個の実体として括ることのできない神の神に対する関係が前提となっている。キリスト教の根底には個の実体という枠組みだけでは括ることのできない人格概念の伝統があり、田中裕はこの伝統を「人格を〈実体〉ではなく〈関係〉と見なす伝統」¹¹と言いつづけている。人格を「〈関係〉と見なす伝統」がキリスト教にもある限り、西田の愛論が〈関係を繋ぐ〉ものとして理解されているからといって、直ちに西田の宗教論を仏教と結び付けて理解すべきではないであろう。

『善の研究』期の西田は、愛を「意識現象」たる実在の根底に働く「統一的或者者」の自発自展のうちに位置づけ、「神は凡ての実在の根柢として、其愛は平等普遍でなければならず、且つその自己発展其者が直に我々に取りて無限の愛でなければならぬ」(1-185)と語る。西田は神の愛を神の自発自展の働きと解し、その自発自展の働きにおいて人間が神の愛に預かるという〈愛〉の理解を示すのである。神は自らを人間と結びつける統一力(人格)であり、それが可能であるのは神と人間がその根底において一つだからである。それゆえ、神が自らを愛することが同時に人間を愛することであり、人間が自らを愛することが同時に自らの根底としての神を愛することになる。西田は「神の統一作用は直に万物の統一作用」であり「神の他愛は即ちその自愛」(1-185)と結論づけている。

以上のような議論の最後に、第5章「知と愛」というかたちで西田の愛論が展開される。ここでは、知と愛が自他合一を旨とする「同一の精神作用」(1-197)だと論じられ、知と愛を区別する考え方そのものが実世界の抽象

化に過ぎないと指摘される。西田は数学者が数理に没頭する例を挙げ、数学者が寝食を忘れて数理に没頭できるのは、解を得たいという知的好奇心を越えてそこに数理そのものへの愛があるからであり、逆に数理への愛があるから解を得たいと思うのだと言及している。「物を知るには之を愛せねばならず、物を愛するには之を知らねばならぬ」(1-197)と強調され、知と愛が一つになって働く精神作用は「主客合一の作用……我が物に一致する作用」(1-196)として主題化される。「我が物に一致する作用」とは〈純粹経験〉であり、西田は純粹経験のうちに知と愛が一つになって働く精神作用を見ようとする。「我々が自己の好む所に熱中する時は殆ど無意識である。自己を忘れ、唯自己以上の不可思議力が独り堂々として働いて居る。此時が主もなく客もなく、真の主客合一である。此時が知即愛、愛即知である」(1-198、傍点引用者)。「同一の精神作用」だと語られる知と愛は、共に忘れないし没我の境地において主客が合一し、「自己以上の不可思議力が独り堂々として働いて居る」ところに成立するものである。西田はこの統一作用そのものになりきるところで、知と愛の精神作用を問題にするのである。

西田の知と愛をめぐるこうした議論は、『善の研究』期の西田の宗教観、道徳観を良く表わしてもいる。『善の研究』では、道徳と宗教の区別はほとんどなく、むしろ道徳の完成として宗教は理解されている。「愛を知の極点」と言及しながらも知と愛を切れ目のない「同一の精神作用」と理解する西田は、「学問も道徳も皆仏陀の光明であり、宗教といふ者は此作用の極致である」(1-199)と述べている。『善の研究』第3編「善」では、「之を独立の倫理学と見ても差支ないと思ふ」(1-3)と西田自らが語るように、道徳が問題にされている。ここでは愛が善行の極致として論じられるがゆえに、愛は極めて〈上昇的な自己実現〉モデルにおいて捉えられている。「自己の最大要求を充し自己を実現するといふことは、自己の客観的理想を実現するといふことになる、即ち客観と一致するといふことである。この点より見て善行為は必ず愛である」(1-155)。宗教を道徳の完成と見なす『善の研究』期の西田は、「愛というのは凡て自他一致の感情である。主客合一の感情である。……プラトンは有名な『シンポジウム』に於て愛は欠けたる者が元の全き状態に還らんとする情であるといつて居る」(1-156f.)と、プラトンのエロスの愛を引き合いに出すのである。もちろん、こうした上昇モデルにおいて捉えられた愛の内実は〈純粹経験〉であるから、西田は先の引用に続けて

併し更に一步を進めて考へて見ると、真の善行といふのは客観を主観に従へるのでもなく、又主観が客観に従ふのでもない。主客相没し物我相忘れ天地唯一實在の活動あるのみなるに至つて、甫めて善行の極致に達するのである(1-156)

と結論するのである。「天地唯一實在の活動あるのみ」と強調される道徳的境地は、西田の「天地同根万物一体」(1-156)という世界観に支えられながら、西田の宗教論を汎神論的な色彩で満たしてゆく。それゆえ、自他合一の精神作用として言及される知と愛も、究極的には「天地唯一實在の活動」へと回収されるものである。

西田は知と愛を「同一の精神作用」と理解しているが、しかし両者を全く区別なく使用しているわけではない。知と愛は、それが対象とするものの相違により区別される。西田によれば、知が非人格的対象を志向するのに対して、愛は人格的対象を志向する。その限りで、「非人格的対象の知識」である知よりも「人格的対象の知識」(1-198)である愛の優位性が強調される。なぜなら、西田において「宇宙實在の本体は人格的の者」(1-199)だからである。その意味では、非人格的対象に向かう知よりも人格的対象に向かう愛が上に位置づけられるのは当然であり、ここに西田独自の視点を見ることが出来る。西田にとって所謂哲学的な分析推論は表層的な知の遂行であり、人格的対象である實在は推論知によっては捕捉できないものである(1-199)。西田が知と愛とを相即的に捉えるのは、知の対象が究極的には「統一的或者」たる實在自体に置かれているからであり、それを捉えうるのは人格を対象とする愛以外にはないと考えるからである。愛とは「實在の本体を捕捉する力」(1-199)であり、その意味で「物の最も深き知識」「知の極点」(1-199)である。学問や道徳の完成が宗教に見られていたように、ここでは知の完成が「愛」に見られている。

『善の研究』では、實在が意識現象の自発自展およびその統一といった文脈から論じられ、西田の宗教論もこの文脈から外れるものではない。人格を意識現象の「統一力」、愛を意識現象の「統一作用」と整理する西田において、愛が「自己を捨てて他に一致するの謂」(1-197)である限り、神を愛することは自己が神に回収されることで

もあり、そこには「天地唯一実在の活動あるのみ」と表現される〈純粹経験〉が見られるだけとなる。合一の可能根拠が人格同士の同質性に置かれ、「境遇を同じうし思想趣味を同じうし、相理会する愈々、いよいよ深ければ深い程同情は益々濃かになる」(1-198)と語られるのを見ても、『善の研究』は「私と汝とを包摂する何らの一般者もない」(6-381)と規定する『無の自覚的限定』(1932年)の立場とは明らかに異なるのである。しかし、『善の研究』においても愛は〈関係を繋ぐもの〉として捉えられている。この点は、西田の愛論を理解するにあたり踏まえなければならない事実である。

第3章 『無の自覚的限定』における愛の問題——「アガペー」としての愛

1. 『善の研究』から『無の自覚的限定』への展開

『善の研究』から『無の自覚的限定』までに20年余りの開きがあるが、キリスト教との対話という観点から見ると、大きな変化は見られない。もちろん、『一般者の自覚的体系』(1930年)所収「叡知的世界」(1928年)を中期西田哲学の宗教論と位置づけることはできる¹²。判断的一般者から出発して一般者の一般者とも言うべき無の一般者へと到達するその道行きを示した同論文では、道徳の完成としての宗教観は払拭され、むしろ道徳から宗教への転換に伴う自己否定的な契機が強調される。「道徳的自己があると云ふことは、自己を不完全として何処までも理想を求めることであり、良心が鋭くなればなる程、自己を悪と感ずるのである。かゝる矛盾を越えて真に自己の根柢を見るには宗教的解脱に入らなければならない、徹底的に自己を否定することによつて自己の根柢を知るのである。その境地に於ては善もなければ悪もない」(5-172)。このように「善もなければ悪もない」と道徳を超えた宗教的立場に言及する西田は、しかし「宗教的意識に於ては、我々は身心脱落して、絶対無の意識に合一するのである」(5-177)と未だ〈合一〉のモチーフを残して議論をしている。後期哲学への移行期に執筆された『無の自覚的限定』(1932年)は神学用語が頻出する点で特異であるが、同書以降〈合一〉という言葉が敢えて避けられ、神と人間、個と個の関係が〈対立〉において捉えられるようになる。それは西田の宗教論に変化を与えるだけでなく西田の思索そのものにも変化を与えているように思われる。〈合一〉というモチーフが残る論文「叡知的世界」(1928年)と『無の自覚的限定』の開きはわずか4年であり、後期西田哲学が個と個の関係から歴史的世界を考究することを鑑みれば、『無の自覚的限定』は西田哲学そのものの転換点と考えることができる。

『無の自覚的限定』では、「我々の人格と考へられるものはその一步一步が絶対に自由でなければならない、自由なるものの統一として人格といふものがある」(6-277)と言われ、西田は「一步一步が絶対に自由」な個と個の〈関係〉から〈人格〉を問題にし、この自由なる個が切り結ばれるところに〈愛〉の働きを見ている。『無の自覚的限定』では、実在は決して結びつかないものの「飛躍的統一」(6-277)として考究され、〈自他合一〉というモチーフによる愛の考究は否定されるのである。「普通には愛といふことを単に自他合一と考へて居るが、……単なる自他合一は愛ではなくして一種の衝動に過ぎない」(6-278)。西田は「一步一步が絶対に自由」な人格が「飛躍的統一」をなしてゆく構造を、「永遠の今の自己限定」という実在の限定形式から問題にし、時間と永遠のパラドキシカルな関係から問い直している。「真に時といふものが考へられるには、非連続の連続として考へられるのでなければならない。時は現在の底に消え行くものでなければならない、矛盾の統一として時といふものが考へられるのである」(6-279)。西田は、「現在の底に消え行く」時間がその「消え行く」ところにおいて統一される構造を「永遠の今の自己限定」と語るにより、永遠と時間のパラドキシカルな関係において実在を考究しようとする。本稿の関心は、こうした永遠と時間のパラドキシカルな関係から実在が問題にされるところにあり、とりわけ愛が「現在の底に消え行く」時間の「飛躍的統一」として捉えられているところに集中する。西田は自らの時間論がキルケゴールの瞬間理解と共鳴するものであることを告白している。「それはケエルケゴールのパラドックスといふ如きものでなければならない、我々は今が今自身を限定する瞬間に於て神に触れるといふことができる」(6-147)。キルケゴールのパラドックスは人間が神に触れられるその瞬間におけるパラドックスであるが、それは現在に対する人間の本来的な関わり方において、眼を見開いて直視する瞬間 Augenblickにおける〈キリストの受肉〉の反復というかたちで問題にされる。それゆえ、瞬間におけるパラドックスとはイエス・キリストにおける神人のパラドックスであり、瞬間とは神が人間となる瞬間、すなわち受肉の瞬間である。〈結びつくことないものが結びつく〉そ

れがパラドックスであり、西田はここに永遠と時間、神と人間との関係を見ようとする。しかし同時に、この結びつくことのないものが〈結びつく〉パラドックスに、西田は〈愛〉の究極的なかたちを見るのである。すでに概観したように、『善の研究』において考究された愛は「統一的或者」に最終的には回収される「統一作用」であり、また統一の可能根拠も神と人間の同質性に置かれていた。しかし『無の自覚的限定』では、愛は決して結びつくことのない「その一步一步が絶対に自由……自由なるものの統一」(6-277)として論じられる。決して結びつくことのない「自由なるものの統一」、すなわち「掴むことのできない瞬間が瞬間自身を限定する」ところに、西田は永遠なる神が自らを犠牲にする自己否定的な愛である「絶対の愛」を見るのである。『無の自覚的限定』所収「私と汝」では、「アガベは憧憬ではなくして犠牲である、神の愛であつて人間の愛ではない、神から人間に下ることであつて人間から神へ上ることではない」(6-421)と語られ、愛は「統一的或者」の自発自展ではなく、極めてキリスト教的な神のケノーシスとして受け止められている。

2. 私と汝——「絶対の他」の呼声に応答するということ

論文「私と汝」では、個は他の延長とはなりえない、あるいは他を延長とはなしえないという「他」の予感を孕むものとして論及される。西田はこの「他」との関係から具体的な個を問題にし、私と汝の人格的關係を主題とする。西田は自己のあり方のうちにすでに異他なるものが内在することを問題にして、「一と他との間に何等かの媒介するものがあつてはならない、自己が自己の中に絶対の他を含んでおかなければならぬ」(6-380)と語る。西田のこの語りは「自己が自己に於て自己を見る」という中期の自覚の議論に呼応するが、後期西田において自覚は自己の存在構造(そして自己が於かされている世界の構造)を意味するものとして登場する。西田は自己の自覚を「絶対の他」¹³という術語から主題化し、

自己が自己に於て自己を見ると考へられる時、自己が自己に於て絶対の他を見ると考へられると共に、その絶対の他は即ち自己であるといふことを意味してゐなければならぬ。而してかゝる意味に於て見るものと見られるものとを包むものは、限定するものなき限定として無の一般者と考へられるものでなければならぬ。それは無媒介的媒介、非連続的連続といふべきものでなければならぬ(6-386)

と言及する。自己は無媒介的な自覚構造をもつと述定されるが、この述定は自己が自己ならざるものに拠つて自己であること、言い換えれば自己ならざるものによって自己が否定され、その否定において自己が獲得されるという自覚の構造を明らかにする。西田の思索の特徴は、このような論理構造をもつ自覚を私と汝の人格的な関係から問題とするところにある。「私と汝とは絶対に他なるものである。私と汝とを包摂する何等の一般者もない。併し私は汝を認めることによつて私であり、汝は私を認めることによつて汝である、私の底に汝があり、汝の底に私がある、私は私の底を通じて汝へ、汝は汝の底を通じて私へ結合するのである、絶対に他なるが故に内的に結合する」(6-381)。ここでは具体的な自己のあり方が異他なるものによって保証され、自己はそれを「汝」と認めることで自らを回復している。もちろんそれは、「絶対の他」が所謂パーソナルな人間とイコールであるという単純な議論ではなく、〈私の自己性が拭い去られるその絶対的な否定の場〉を、西田が〈絶対の他〉を汝と認めるという人格的な関係の場以外には見ないということである。

西田において特徴的なのは、この否定の場を人格的な応答関係から問題にするところにある¹⁴。

我々に対し絶対の他と考へられるものは自己自身を表現するものの意味を有たなければならぬ、……絶対に対立するものの相互関係は互いに反響し合ふ、即ち応答するといふことでなければならぬ。何処までも独立に自己自身を限定するものが、自己限定の尖端に於て相結合するのが応答といふことである、そこには所謂自他合一と正反対の意味がなければならぬ(6-392f.)。

西田はここで、汝と見なされる「他」が自らを表現するものだと分析している。言い換えれば、自らを表現するものに応答する、それが他を汝と〈認める〉ということであり、この応答関係がどこまでも独立に一時的な現在を

生きる個と個の関係をひらくのである。現在の私に対するものの一切は私の延長にはなりえない「他」であり、西田はそこに私-汝関係の原初的なかたちを見ている。しかも、こうした応答関係は「単なる表現の内容といふ如きものではなくして、私が私の自己限定としての事実を、汝は汝の自己限定としての事実を話し合ふ」(6-405)とところに生起する。それは現在を生きる自己の時間論的な応答関係を問題にしている。西田の時間論は永遠と時間とがパラドキシカルに現在において交差する時間論であるが、西田はこうした現在を生きる自己の生を「過ぎ去った汝」として過去と向き合い、〈まさに来らんとする汝〉として未来と向き合う人格的な応答関係から論じようとするのである。

我々が自己自身の底に無限の過去を見、更に自己自身の底に於て未来から過去を限定すると考え得るのも、否、時を否定すると考へ得るのも、自己に対するものが汝であるといふ意味からでなければならぬ。……我々が自己自身の底に絶対の他として汝を見るといふことから、時の限定が始まるのである(6-418f.)。

しかし、自己の出会い一切が「汝」であるならば、われわれは「今、ここ」で常に無限の責任を負っていることになる。西田は「自己自身の底に自然を蔵すると云つても、理性を蔵すると云つても、かゝる考は出て来ない。……私自身の底に汝を蔵しそれによつて私が私自身であるといふことから、私は私の存在そのものの底に無限の責任を有する」(6-420)と強調する。現実の只中において自己を呼び起こす声は、自己の外からではなく自己の根底からの声であり、この異他なる呼声にいかに応えるかという責任をわれわれは担っている。とはいえ、有限な自己が無限の当為に応えることは現実には不可能であり、無限の当為に応え得ないという現実は、自己の存在に対する無限の罪意識を生むことになる¹⁵。

西田は無限の当為に応え得ないという罪意識(原罪)に言及することで宗教的次元をひらいてゆく。西田において宗教は実在世界の最具体相であり、それゆえ罪意識を問題にすることで西田は、どこまでも抽象化・一般化を拒む具体的な実在世界を問うのである。

汝は単に一般的なる抽象的汝であつてはならぬ、又歴史的と云つても単なる歴史的事実として了解の対象といふ如きものであつてもならぬ。それは私の底から限定する歴史的汝でなければならぬ、私は私の底に歴史的汝を見ることによつて私が私であるのである。……当為と云つても、単に抽象的な一般的当為といふものがあるのでなく、私が私の限定せられた歴史的的位置に於て、私に対するものを歴史的汝と見ることによつて、真の当為といふものが考へられるのである。かういう意味に於てのみ実在の根底に人格的なものを考へ、人格的な物の上に実在界が建てられると考へることができる(6-420f.)。

一瞬一瞬に出会われる他の呼声にいかに応えるか、そのような課題を担う者として私は私であり、私は汝の呼声に呼び起こされ、その呼声に応える中で歴史的な実在世界をひらく。それゆえ実在世界は、無限と過去と無限の未来がそこにおいて一つとなる私と汝の出会いの場においてひらかれるのである。

3. 「絶対の他」の呼声と「絶対の愛」^{アガペー}

西田は、無限の当為に応え得ないという罪意識(原罪)が問題にされるところで、自己の存在が問われうると考へている。

道徳的にはわれわれは有限なる自己の中に無限の当為を蔵することによつて人格と考へられ、宗教的には罪の意識なくして人格といふものは考へられないと云はれる。併し我々の人格的自己は何故に斯く考へられねばならぬのであろうか。それは我々の自己自身の底に絶対の他を蔵するといふことを意味するに外ならない。自己自身の底に蔵する絶対の他と考へられるものが絶対の汝といふ意義を有するが故に、我々は自己の底に無限の責任を感じ、自己の存在そのものが罪悪と考へられなければならない。我々はいつも自己自身の底に深い不安と恐怖とを蔵し、自己意識が明となればなる程、自己自身の罪を感ずるのである(6-419f.)。

西田はこのように議論を起こしたうえで、自らの語る「絶対の他」が自己の根底において「私を殺す」(6-401)ものだと論じる。自己の存在の底部で働く絶対の否定は、私によって回収されることを拒む〈他の呼声〉であるが、「自己に於て」見られる「他」は未だ「客観的精神」や「宇宙的精神」といった自己拡大の方向に向かいうる可能性を残している。その意味で、「自己に於て絶対の他を見る」という述定は未だ不十分であり¹⁶、西田は「自己拡大と反対の意味に於て自己の中に絶対の他を見る」(6-424)という言葉遣いで、良心の呵責に苛まれ、自己の存在そのものを罪悪とせざるを得ないような「絶対の他」の否定性を「絶対の他において自己を見る」という定式において取り上げようとする。

自己自身の底に絶対の他を見るときに、逆にして自己自身に見るといふ意味に於てのみ、真に自己自身の底に原罪を蔵し、自己の存在そのものを罪とする人格的自己といふものが考へられるのである。そこにキリスト教の所謂アガベの意味がなければならない(6-424、傍点引用者)。

西田は、自らの存在を罪悪と感じ、自らの存在を「罪」とせざるをえない絶対の否定性において、自己が逆に回復されると考えている。すなわち、自己の絶対的な否定による無媒介な直接性において「真に私が私であるものとなる」(6-424)と主張するのである。

「絶対の他」の呼声に応えるということは、その呼声に応えられないという絶対否定から生きるということであり、西田はこの「絶対の他」の否定性を「アガペ」という言葉で先鋭的に描き出す。アガペーとは、自らを犠牲にする絶対否定の愛である。それはエロスの自己拡大とは反対の意味において考えられる愛である。しかも、「神の愛であつて人間の愛ではない、神から人間に下ることであつて人間から神へ上ることではない」(6-421)と強調されるように、アガペーは「ケノーシス」とも言うべき神の自己無化、十字架の死におけるキリストの自己無化(フィリ2:6-8)を意味している。西田は、われわれが他の呼声に呼び起こされ、応答し、他を愛することができる根拠を神の「アガペ」に貫かれてある自己のあり方に見るのである。西田の語る「アガペ」とは、神の徹底的な自己犠牲に基礎付けられた創造の原理である。神から人間へと至る道は神の徹底的な自己否定としての道であり、この絶対の否定から西田は私と汝が関係しあう実在世界、すなわち歴史的世界そのものを語るのである。こうした自己否定的な神の愛は、ドイツの宗教哲学者ハインリッヒ・ショルツの『エロスとカリタス』の原文によってより明確に提示される。

Die Menschwerdung Gottes. In der Christuserscheinung. Und welch eine Menschwerdung! Bis zum Tode am Kreuz. So manifestiert sich die Gottesliebe. (神の受肉。キリストの現われにおいて。なんとという受肉! 十字架における死に至るまで。このようにして神の愛は顕わになるのである)¹⁷ (6-421f.)。

西田は「永遠の今の自己限定」を切り結ぶ愛(アガペー)の否定性を、受肉の出来事と十字架におけるキリストの死を平行に置くショルツの言葉を引用して説明し、この否定において私と汝が織り成す歴史的な実在世界がひらかれると考えている。しかしそれは、私-汝関係を離れて超越的な神がどこかにあるということではない。むしろ私-汝の関係において、その関係をひらく働きが神のアガペーであり、神のアガペーは自己性が一切拭い去られた場をひらくという意味で絶対の否定、すなわち「絶対の無」なのである¹⁸。

おわりに

西田の語る歴史的世界は創造的な世界である。それは私と汝の応答関係によって、新たに創造されてゆく世界だと言ってよい。この「新たに」というところで歴史はひらかれ、この「新たに」は、〈絶対無の自覚〉という言葉遣いで提示されるのである。〈絶対無の自覚〉は、しかし、絶対者の自己無化としてのアガペーである。アガペーとは絶対者が自らを否定する絶対の無への動性であり、絶対が自らの中に無を含み、相対へと自らを翻す無への動性でもある。それゆえ、そこでは一切が消され、消されるという動性において一切が神の無化のうちに創造される

のである。西田の自覚とは、〈^{アガペー}愛〉に基礎づけられた自覚であり、愛を「知の極点」(1-199)とする『善の研究』の議論は、より論理的に突きつめられたかたちでここに提示される。

しかし同時に、西田は『善の研究』の議論を展開させ、最晩年には墮罪と贖罪、創造と救済、否定と肯定とを切り結ぶ論理として愛論を構築してゆく。神は「極悪にまで下り得る神」(11-404)と語られ、よりキリスト教の根幹に触れる議論の中で、西田は歴史的世界を問題にしてゆくのである。西田は「場所的論理と宗教的世界観」の最後で、ドストエフスキーの『カラマーゾフの兄弟』の「大審問官」において無言のまま老審問官に近づいて接吻するキリストの姿を描くことで、神のアガペーを語りだそうとする。15世紀のスペインのセヴィリヤ、毎日夥しい数の異端者が焚殺される時代に、それを物見遊山に観察する聴衆の只中で、キリストは人知れずに現われ、密やかに奇跡を行なう。それに気づいた大審問官はキリストを捕らえ、キリストを徹底的に批判しなじるのである。

「何故今になつて、我々の邪魔をしに来たか、明日はお前を焼き殺してくれる」と云ふのだ。之に対し、キリストは終始一言も云はない、恰も影の如くである。その翌日釈放せられる時、無言のまゝ突然老審問官に近づいて接吻した。老人はぎくりとなった(11-462)。

西田は「始終影の如くにして無言なるキリストは、私の云ふ所の内在的超越のキリストであらう。これは私一流の解釈である」と、もちろんこうした解釈に批判が集中することを承知の上で「併し新しいキリスト教的世界は、内在的超越のキリストによつて開かれるかもしれない。……神なき所に真の神を見るのである」(11-462)と自らの立場を明らかにしている。「神なき所」とは、神の自己否定の徹底たる「神なき」世界である。夥しい数の人間が殺され、それを物見遊山に楽しむ聴衆の只中にキリストは立ち、夥しい数の人間を虐殺した大審問官を前にして、黙してこの大審問官に接吻をする。それこそが西田がアガペーとして語りだす神の姿であり、アガペーの徹底として創造されゆく世界の姿がある。世界が悪魔的であればあるほど、そこでは自らを無にして悪魔的世界に寄り添い、それに接吻する神のアガペーが貫徹されてゆく。西田は^{アガペー}愛を論理的に突き詰めて考究する中で、悪魔的なまでに創造的にその都度死して生まれゆく現実世界(實在)を語ることのできる論理を、「^{アガペー}愛」を軸に構築してゆくのである。

注

- 1 三木清「西田哲学の性格について」(1936年)、『三木清全集』第10巻、岩波書店、1967年、410頁。
- 2 西田幾多郎の著作の引用および参照は、日記および書簡、また新資料以外は、下村寅太郎他編『西田幾多郎全集』(全19巻)、岩波書店、1965-66年(第二版)に基づく。引用と参照に関しては、たとえば第6巻1頁の場合は、(6-1)のように、本文中に典拠箇所の巻数と頁数を示す。
- 3 西田幾多郎の日記および書簡、また新資料は、竹田篤司、クラウド・リーゼンフーバー、小坂国継、藤田正勝編『新版 西田幾多郎全集』(全24巻)、岩波書店、2002-2009年に基づく。引用と参照に関しては、たとえば第24巻1頁の場合は、(新21-1)のように、旧版全集と区別するため巻数の前に〈新〉と付して、本文中に典拠箇所の巻数と頁数を示す。
- 4 三木清、前掲論文、419頁。
- 5 花岡(川村)永子はキリスト教と西田哲学の相違に注目して、西欧キリスト教の限界を提示することにより西田哲学にその解決を求めている(川村永子『キリスト教と西田哲学』、新教出版社、1988年)。同じく西欧キリスト教の限界を提示するところから思索する柴田秀は、西田と弁証法神学者カール・バルト(1886-1968)の影響を受けた思想家滝沢克己(1909-1984)を取り上げることにより、現代の宗教を批判するかたちで新たな宗教の可能性を模索している。柴田秀は滝沢克己の純粋神人学の立場から現代の宗教を批判して、新たな宗教の可能性として「インマヌエルの宗教」を視座に据えている(『現代の危機を超えて』、南窓社、1991年や『神概念の革命』、南窓社、1995年)。
- 6 古くは滝沢克己の西田哲学研究(『西田哲学の根本問題』、『仏教とキリスト教の根本問題』)や滝沢の対論相手ともなった無教会の八木誠一、プロテスタント教会で洗礼を受けるも後に禪者となった秋月龍珉の思索(八木誠一・阿部正雄編著、秋月龍珉・本多正昭共著『仏教とキリスト教——滝沢克己との対話を求めて』、三一書房、1981年。八木誠一・秋月龍珉『ダンマが露わになるとき〈仏教とキリスト教の宗教哲学的対話〉』、青土社、1990年など)があり、彼らの思索は宗教間対話を問題にするあたり取り上げられるべき定石となっている。カトリックの神父でもあるJ・ヴァン・ブラフトは西田哲学とキリスト教相互の影響関係を批判的に分析した上で、西田哲学に対して「人生・存在全体の神秘と深く取り組み、宗教へと開かれたもの、宗教と哲学との対立を乗り越えようとするような哲学」(J・ヴァン・ブラフト「西田哲学とキリスト教」、大峯

顯編『西田哲学を学ぶ人のために』、世界思想社、1996年、213頁）だと評している。小野寺功もカトリック神学の立場からキリスト教神学と仏教哲学を接近させるものとして西田哲学を探究し、「三位一体のおいてある場所」という着想のもとに、とくに聖霊論との関わりに注目して西田哲学の無の場所を問題にしている（小野寺功『大地の哲学——場所的論理とキリスト教』、三一書房、1983年など）。

- 7 小川の研究に特徴的なのは、西田哲学の中に息づくキルケゴールや弁証法神学の影響を取り上げキリスト教に対する西田の肯定的・否定的評価を問題にしたところにある（小川圭治「西田哲学とキリスト教」、『西田哲学への問い』、岩波書店、1990年、242-279頁）。
- 8 浅見は小川の西田哲学とキリスト教の四区分を踏襲しつつ、小川が『善の研究』の執筆をもって西田とキリスト教の対話が始まったとするのに対して、1897年山本良吉宛の書簡（西田の聖書体験告白）を取り上げ西田とキリスト教の対話を『善の研究』以前に見ている。
- 9 浅見洋『西田幾多郎とキリスト教の対話』、朝文社、2000年。
- 10 『理想』第64号（1936年5月）に掲載された文章であるため、書簡という扱いではなく小編として旧版全集から引用した。
- 11 田中裕「無の場所と人格——西田哲学とキリスト教の接点」、『理想』第681号、2008年、163頁。
- 12 論文「叡知的世界」は中期西田哲学を代表する哲学論文であると同時に、西田の立場からプラトン以来の西欧形而上学の基礎づけを試みたものである。西田は、真・善・美のアイデアを知的に直観する形而上学を越えて、更にそこから超越的主観としての神の立場をも超えた宗教的世界観を同論文において提示している。論文「叡知的世界」は確かに中期西田哲学における宗教論としての側面をもち、小坂国継も『西田哲学と宗教』、大東出版社、1994年、199-221頁で同論文を西田中期の宗教論と位置づけている。
- 13 「絶対の他」という術語は、『無の自覚的限定』所収の限られた論文（「自由意志」、「私と汝」、「生の哲学について」）の中で集中的に論じられる用語である。「絶対の他」は『無の自覚的限定』では個が個に対するその瞬間を鋭く際立てて説明する際に用いられるが、とりわけ自己の自覚構造を説明するものとして「自己に於て絶対の他を見、絶対の他に於て自己を見る」と定式化される。
- 14 私と汝の応答関係を主題とし、ここに西田の他者論の転換を見る論文として、熊谷征一郎「西田他者論における転回——共感的一致から応答の結びつきへ」、『西田哲学会年報』第2号、2005年、128-142頁がある。
- 15 西田は「汝の呼声」としての「絶対の他」が二つの様相をもって自己の存在底部で自己を否定すると考える。一つは無限の当為であり、もう一つは宗教的な罪悪である。「自己自身の底に蔵する絶対の他と考へられるものが絶対の汝といふ意義を有するが故に、我々は自己の底に無限の責任を感じ、自己の存在そのものが罪悪と考へられなければならない」（6-420）。自己に無限の責任を負わせ、自己に罪悪を呼びおこすものが西田の「汝」である。
- 16 白井雅人は「〈私と汝〉が対する現場を離れて超越的な神がどこかにいるわけではない」と強調しながらも、この否定の働きが他者との関係の場をひらいているという点で、「否定の働きは我々を超越した働きであると言わざるをえない」と語り、さらに、「この否定の働きが、単なる相対的な否定であるならば、私にとっての否定となり、〈私にとって〉という自己性がどこまでも付きまとい、結局のところ自らを越え出ることができない」と主張している（白井雅人「否定性と当為——後期西田哲学の展開に向けて」、『西田哲学会年報』第4号、2007年、146頁）。
- 17 括弧内、訳は筆者。Heinrich Scholz, *Eros und Caritas: Die platonische Liebe und Die Liebe im Sinne Des Christentums*. Halle: Mac Niemeyer Verlag, 1929, S. 49. H. ショルツ（1884-1956）は1920年代から30年代にかけてのバルトの対論相手、共同研究者となった宗教哲学者であり、ドイツで最初の数理哲学の教授にもなった人物である。1932年に執筆された「私と汝」においてこの『エロスとカリタス』（1929年）が引用されていることを鑑みても、西田のキリスト教への関心の高さが見てとれる。
- 18 西田は「我々の底から我々を限定する絶対の他と考へられるものは、歴史的限定の意義を有つたものでなければならない。神は歴史の底に自己自身を啓示するのである」（6-426）と語っているが、神が歴史を通じて自らを啓示することそれ自体を「アガペ」と理解している。