

# 西田哲学におけるアガペー論

石井砂母亜

はじめに

「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」(一・二三)<sup>①</sup>。西田幾多郎(一八七五―一九四五)は初期の代表作である『善の研究』(一九二一年)の序でこう語り、遺稿でもある「場所的論理と宗教的世界観」(一九四六)でも宗教的世界観を哲学の考究課題とした。西田の思索の中心に宗教が据えられていることには間違いないが、西田の宗教に対する語りは、決して哲学の特殊形態を論じるに際してなされたわけではなく、西田の中心課題である現実把握と一つとなったものである。<sup>②</sup>「場所的論理と宗教的世界観」では、宗教は

「心霊上の事実」として取り上げられ、「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」(十一・三九三)と語られる。西田において「心霊上の事実」とは、自己が問題となる最も具体的な現実であり、「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ぬ」(十一・三九三―三九四)と言われる。自己の存在を問うものが宗教であるがゆえに、西田は宗教と道徳をも明確に区別する。「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させない」。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」(十一・三九三、

傍点引用者)に、道徳の立場からは自己の存在は問えないからである。西田哲学は自己の存在を問いうる実在の論理構造を最晩年まで考究し続けた哲学であり、西田の宗教へのアプローチは、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」自覚をひらくその事実に向けられている。

本稿では西田の宗教論が自己の存在を問うものであることを踏まえつつ、『善の研究』当初から宗教論の中心に「愛」が据えられていたことに注目し、西田の宗教論を愛の概念の展開として位置づけてゆきたい。特に、西田が愛の問題に積極的に取り組んだ『善の研究』期と『無の自覚的限定』期を取り上げる中で、西田の愛論の展開を見てゆく。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、本稿では詳細に取り上げる紙幅を持たない。「おわりに」という形で、愛論の展開の最終的なかたちに触れられればと思う。

西田が『善の研究』の中で愛を問題にするのは、第四編「宗教」の、とりわけ後で付加された最終章においてである。第四編は五章からなり、第一章で「宗教的要求」、第二章で「宗教の本質」、第三章で「神」の定義、第四章で「神と世界」の関係、第五章で「知と愛」の関係が考究される。

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真生命を得んと欲するの要求」(一・一六九)と定義している。小川圭治が指摘するように、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」二章二〇節を引用して説明するが、『善の研究』においてもこれを引いて

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。真正の宗教は自己の転換、生命の革新を求めるのである。(一・一六九)

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」(十一・四二七)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ができる。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ことも事実である。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)に見るか否かであり、本稿はここに西田哲学の愛論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」(一・一八一)、「宇宙の統一者であり実在の根柢」(一・一八二)と理解されている。人格も愛もこの「統一的或者」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」(一・一八二)。

「人格」という言葉は使用されているものの、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、宗教の真意はこの神人合一の意義を獲得するにある」(一・一七七)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の謂」(一・一七六)と言

われている。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」の可能根拠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底を有するが故」（一・一七六）とする西田において、愛は同一の根底を持つものの統一作用と捉えられている。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に基づいて形成されたものと理解する傾向は強い。小川はここに西田とキリスト教の断絶を見ようとする。<sup>5)</sup> 個の実体としての人格概念は、確かに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、個の実体として括弧す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。キリスト教の根柢には個の実体としては括れ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」と言い表している。人格を「関係」と見なす伝統<sup>6)</sup>がキリスト教にもある限り、西田の愛論が〈関係を繋ぐ〉ものと理解されているからと

いつて、直ちに仏教と結び付けて理解すべきではないであろう。<sup>7)</sup>

『善の研究』期の西田は、愛を實在（意識現象）の根底に働く「統一的或者」の自発自展のうちに位置づけ、「神は凡ての實在の根柢として、其愛は平等普遍でなければならず、且つその自己發展其者が直に我々に取りて無限の愛でなければならぬ」（一・一八五）と語る。神は自らを人間と結びつける統一力であり、その可能根拠は神と人間との同一性にある。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柢としての神を愛することになり、西田は「神の統一作用は直に万物の統一作用」、「神の他愛は即ちその自愛」（一・一八五）と結論づけている。

以上のような議論の最後に第五章「知と愛」が置かれ、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」（一・一九七）と論じられ、知と愛を区別する考え方が實在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、数学者が寢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、逆に数理そのもの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」(一・一九七)。ここでは知と愛が一つになって働く精神作用が「主客合一の作用……我が物に一致する作用」(一九六)、「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」(一・一九八、傍点引用者)と論及される。「純粹経験の事実が唯一の實在であつて神はその統一である」(一・一八九)と語る西田において、この統一作用そのものになりきるところに宗教の本質がある<sup>8)</sup>。

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、道德観を良く表わしている。『善の研究』では、道德と宗教の区別はほとんどなく、むしろ道德の完成として宗教は理解される。「学問も道德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」(一・一九九)。また、「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、<sup>はじめ</sup>甫めて善行の極致に達するのである」(一・一五六)と強調される道德的境地は、西田の「天地同根万物一体」(一・一五六)という世界観に支えられ、こうした汎神論的な世界観は西田の宗教論の核となっている。道德の完成という観点から宗教を論じることがゆえに、『善の研究』での愛はエロスのな(上昇的な自己実現)というモデルで捉えられ、「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」(一・一五六)とも語られる。こうした語りは、道德と宗教を峻別し、「私と汝とを包摂する何らの一般者もない」(六・三八一)と規定

する『無の自覚的限定』の立場とは一線を画すものの、前期西田の宗教論が、脱自的な愛を中心に展開されていることも事実であろう。主体の生命が、愛の対象である「他」の生命を生きたことへと否定的に転換させられる。ガラテヤ書の言葉を最晩年まで引用しつづける西田において、愛とは「元の全き状態に還らんとする」脱自の運動であり、それは言い換えれば自分に固有の生命を生きたあり方から、愛の対象の生命を生きたあり方へと転換させられる事態でもある。また、この脱自的愛は神の統一作用の自発自展に根拠づけられており、西田が唯一の实在として語り出す「純粹経験」そのものが脱自的愛から展開されていると見ることができよう。

### 『無の自覚的限定』におけるアガペー論

パラドクスとしての愛

『善の研究』（一九二一年）以降、宗教論として位置づけられるのは、一九二八年に発表された「叡知的世界」（『一

般者の自覚的体系』所収<sup>10</sup>）である。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契機が強調される。他方で「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」（五・一七七）とも語られており、その四年後に執筆された『無の自覚的限定』とは立場を異にしている。というのも、同論文集では〈合一〉という言葉は敢えて避けられ、神と人間、個と個の関係が際立つて論及されるからである。<sup>11</sup>

「我々の人格と考へられるものはその一歩一歩が絶対に自由でなければならぬ、自由なるものの統一として人格といふものがある」（六・二七七）。『無の自覚的限定』では、「一歩一歩が絶対に自由」な個と個の〈関係〉から〈人格〉が問題にされ、自由なる個を切り結ぶ働きとして〈愛〉が考究される。愛とは、決して結びつくことのないものの「飛躍的統一」（六・二七七）であり、〈自他合一〉というモチーフによる愛の考究は否定される。「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」(六二・二七八)。西田は「永遠の今の自己限定」という形式から、「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問題にしている。「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ぬ。時は現在の底に消え行くものでなければならぬ、矛盾の統一として時といふものが考へられるのである」(六二・二七九)。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」と語ることで、永遠と時間のパラドキシカルな関係において具体的な世界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世界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」と捉えられているところに向けられる。西田は自らの時間論がキルケゴールの瞬間論と共鳴すると告白する。「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ぬ、我々は今は

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」(六・一四七)。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〉の反復という形で問題にされる。それゆえ、瞬間におけるパラドクスとはイエス・キリストにおける神人のパラドクスであり、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。〈結びつかない〉ものが結びつくそれがパラドクスであり、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。また、結びつかないものが〈結びつく〉というパラドクスに、西田は〈愛〉の究極的なかたちを見ようとする。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」に帰せられる「統一作用」であり、また統一の可能根拠も神と人間のその同一性に置かれていた。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「自由なるものの統一」

(六・二七七)と論じられる。決して結びつくことのない「自由なるものの統一」、言い換えれば「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「絶対の愛<sup>アガペ</sup>」を見る。『無の自覚的限定』所収「私と汝」では、「アガペ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」(六・四二一)と語られ、『善の研究』期には主題とはならなかった、神の側からの世界への脱自、すなわちキリスト教の「神の愛<sup>アガペ</sup>」が問題になる。

「絶対の他」の呼声に応答するということ

論文「私と汝」では、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「他」の予感を孕むものとして〈私〉が論及される。「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ゐなければならぬ」(六・三八〇)。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私の存在構造(そして私が於かっている世界の構造)を意味するものとして登場する。西田は私の自覚を「絶対の他<sup>他</sup>」という術語から主題化し、次のように語る。

自己が絶対<sup>絶対</sup>に他なるものと一であると云ふことでなければならぬ、自己の中に絶対の他を見、絶対の他の中に自己を見ると云ふことでなければならぬ。絶対<sup>絶対</sup>に他なるものとは考へることのできないものである。而もそれが私をして私たらしめるものであるといふ所に、真の死即生の意味があるのである。……我々の人格的生命と考へられるものの根底には、……絶対<sup>絶対</sup>に独立なる個物の統一といふことがなければならぬ。(六・三七八)

ここでは、〈主体によつては回収されえない「絶対の他」〉において自己が獲得される、という自覚構造が問題にされている。西田において特徴的なのは、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。「自己が自己の中に絶対の他を含んでゐなければならぬ、自己が自己の中に絶対の否定を含んでゐなければならぬ。……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」(六・三八〇～三八一)。西田は「私の自己性が拭い去られる絶対の否定」を介して、私の存在が回復されると語っているが、注目されるべきはこの否定の場を「絶対の他」を汝と認めるといふ人格的な関係の場」以外には見ていないということである。

さらに、この「認める」といふ人格的な関係は、「応答する」ということから問い起こされる。

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ない、……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。

(六・三九二～三九三)

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回的な現在を生きる私と汝の関係をひらくのである。現在の私に対するものはすべて、私に回収されることのない「他」であり、西田はそこに私・汝関係の原型を見ている。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」(六・四〇五)とところに生起する。自己と他者との応答関係のみならず、西田は現在を生きる自

己の自覚をも、〈私・汝関係〉として捉えようとしている。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自覚が「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に基づくものだと考える。

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きから、時の限定が始まるのである（六・四一八―四一九）。

自己の出会い一切が「汝」だと語る西田において、自己とは「今、ここ」で無限の応答責任を負った存在でもある。「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（六・四二〇）。現実の只中において自己を呼び起こす声は、自己の外からなされる相対的な声ではなく、どこまでも「応答する」ことを迫る自己の根底からの声である。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<sup>5</sup>は、自己の存在に対する無限の罪意識を生むこととなる。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いる。西田において宗教とは私の存在が問題になる場であり、汝の呼び声に応え得ない自己の自己矛盾を問うことで、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。

### 「絶対の他」の呼声と「絶対の愛」<sup>アガペー</sup>

自己の根底から響く「絶対の他」の呼び声は、無限の責

任を私に課す否定性である。西田は、こうした他の呼び声の否定性を「私を殺す」(六・四〇一)ものとも言い換えている。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。それゆえ、「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う可能性を残している。その意味では、「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、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」(六・四二四)自己の自覚を、「絶対の他において自己を見る」という定式で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、この逆に絶対の他に於て自己を見るとき、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。ここにキリスト教の所謂アガベの意味がなければならぬ(六・四二四)。

西田は自らの存在を「罪」とせざるをえない。「絶対の他」の否定性を問題にすることで、宗教的次元を開くと同時に、「絶対の他」から生きる自己の脱自の運動を、「アガベ」として先鋭的に描き出す。アガベとはエロスのな自己拡大とは異なる「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」(六・四二一)絶対否定の愛である。西田は、われわれが他の呼声に呼び起こされ、応答し、他を愛するその可能根拠を神の「アガベ」に貫かれた自己のあり方に見ている。それは、『善の研究』期においてすでに論及された、愛を通した自己の生命的否定的転換であるが、西田はこの愛を「アガベ」と語ることを通して、この「自己の転換、生命の革新」が、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ことを明らかにしようとしている。神から人間へと至る道は神の徹底的な自己否定の道であり、西田は受肉による救済と十字架におけるキリストの死を平行に置くシヨルツの言葉を引用することで、「絶対の他」の否定

性とアガペーを並置する。

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)<sup>17</sup> (六・四二一～四二二)。

後期西田哲学は、私と汝が織りなす具体的な歴史的世界を、神の受肉（アガペーによる神の無化）から語り出すことになる。<sup>18</sup> 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として神のアガペーが強調される。神のアガペーは自己性・主体性が一切拭い去られた場をひらくという意味で、「自己」においては「絶対の他」であり、同時に絶対者が自らを否定するという意味で「絶対の無」と言うことができる。<sup>19</sup>

おわりに

西田の語る歴史的世界は、私と汝の応答関係によって新たに創造されてゆく世界である。この「新たに」というところで歴史はひらかれ、絶対者の自己無化としてのアガペーにおいてそれが可能となる。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、絶対が自らのうちに無を含み、相対へと自らを翻す、無への動性でもある。西田はこの絶対者による無への動性を通して、それ自体では結びつくことのない自由なる人格と人格が切り結ばれると考えている。西田の語る世界は、「絶対の愛」<sup>アガペー</sup>に基礎づけられた世界であり、それはある意味では「純粹経験の事実が唯一の実在であつて神はその統一」（一・一八九）と語る『善の研究』の議論をより推し進めたものと見ることができらる。

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」(十一・四〇四)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もって、神のアガペーを語る。一五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。それに近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、明日はお前を烙き殺してくれる」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

(十一・四六二)。

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。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「神の愛」を論理的に突き詰めて考究する中で、破壊と創造を繰り返す悪魔的な世界とそれをも黙して救済する「神の愛」を語る論理を構築してゆくことになる。

#### 註

- ① 西田幾多郎の著作の引用および参照は、下村寅太郎他編『西田幾多郎全集』(全十九卷)、岩波書店、一九六五～一九六六年(第二版)に基づく。引用と参照に関しては、たとえば第六卷一頁の場合は、(六・一)のように、本文中に典拠箇所の巻数と頁数を示す。

- ② 西田は西谷啓治に宛てた書簡の中で(一九四三年二月一九日)

⑤ 前掲書。

⑥ 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』第六八号、二〇〇八年、一六三頁。

⑦ 西田はむしろディオニシオスやエックハルトなど新プラトン主義の思想家を挙げて神の統一作用について言及する。「純粹経験の事実が唯一の實在であつて神はその統一であるとする

生命とするもの」を「禪」と表現し、哲学と禪に共通の課題を見ようとする。「早くから實在は現実そのまゝのものではない、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」(一・七)と『善の研究』の再々版の序(一九三六)で語られるように、「現実」を把握するというのが西田においては「實在」を把握することと一つになっている。

③

本稿では、小川圭治の「西田哲学とキリスト教の対話」の四区分を踏襲しつつ、その第一期と第二期を取り上げた。小川は、第一期を『善の研究』(一九一一年)の執筆期、第二期を『無の自覚的限定』(一九三二年)から『哲学論文集一、二、三』(一九三二年)、第三期を『実践哲学序論』(一九四〇年)以降、第四期を遺稿論文「場所的論理と宗教的世界観」(一九四六年)と区分している(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、一九九〇年、二四二～二七九頁)。

④

前掲書。

一即ち意識統一の性質及之と其内容との関係より知ることができる。先づ我々の意識統一は見ることでもできず、聞くこともできぬ、全く知識の対象となることはできぬ。一切は之に由りて成立するが故に一切を超越して居る。……仏教はいふに及ばず、中世哲学に於てディオニシウス Dionysius 一派の所謂消極的神学が神を論ずるに否定を以てしたのもこの面影を写したのである」(一・一八九～九〇)。こうした流れは『自覚に於る直観と反省』(一九一七年)では、「意志に於て我々は認識の世界を超越して實在全体を統一すると考へることができる」(二・二六二)と言われる絶対自由意志の思想に発展してゆくことになる。今義博「西田哲学と中世の新プラトン主義——偽ディオニシオスとエリウゲナ」、『新プラトン主義研究』第六号、二〇〇六年は、特に中期西田哲学に対する

ディオニュシオスとエリウゲナの影響を西田哲学の根本思想から取り上げている。

- ⑧ 西田は知と愛を「同一の精神作用」と言及しながらも、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と考えている。西田によれば、知が非人格の対象を志向するのに対して、愛は人格の対象を志向する。その限りで、「非人格の対象の知識」である知よりも「人格の対象の知識」(一・一九八)である愛の優位性が強調される。なぜなら、西田において「宇宙在の本体は人格的の者」(一・一九九)だからである。その意味では、非人格の対象に向かう知よりも人格の対象に向かう愛が上位に置か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できるとは「実在の本体を捕捉する力」(一・一九九)であり(逆に言えば、本体による自らと人間を結びつける統一力)、その意味で「物の最も深き知識」「知の極点」(一・一九九)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。西田がその前期中期に特に新プラトン主義的伝統から影響を受けていたことは周知の事実であり、特に前期西田の愛論はディオニュシオスのエロス論と酷似している。「さらに神の

愛は脱我的である。すなわち愛するものが自分自身に属することを許さず、自らを出て愛されるものに属さしめる。このことが示されるのは、上級のものは下級のものへの配慮により、同級のものは相互の結びつきにより、下級のものはより神に似るものになって高位のものに向かうことによつて、常に愛する相手のものに成つてゆくことによるのである。そこで偉大なるパウロは神の愛に心を奪われその脱我的力にあずかつて神に浸りきつた口でこう語つた。『生きているのは、もはや私ではない。私のなかにキリストが生きているのだ』(ガラ二章二〇節)。彼がこう語つたのは真に愛するものとして、すなわち彼が自らいうように神において正気を失つたものとして語つたのである。すなわち彼はもはや彼自身の生命を生きるのではなく、愛する神のどこまでも愛すべき生命を生きるものとなつたのである」(熊田陽一郎訳『神名論』『キリスト教神秘主義著作集』第一巻、教文館、一九九二、一八三―一八四頁〔*De divinis nominibus*, 72A, 188-90〕)。ディオニュシオスのエロス論に関しては、袴田渉「神名としてのエロス——ディオニュシオスのエロス論」(中世思想研究所主催『中世における愛の諸相』二〇一五年十一月二十二日於上智大学)から大いに示唆を受けた。

⑩

論文「観知の世界」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。その意味では、論文「観知の世界」は中期西田哲学における宗教論という側面をもち、小坂国継は『西田哲学と宗教』、大東出版社、一九九四年、一九九―二二二頁で同論文を西田中期の宗教論と位置づけている。

⑪

「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」。(五・一七二)

⑫

『無の自覚的限定』は、西田が序において「働くものから見るものへ」の後編から『一般者の自覚的体系』を通じて、紆余曲折を極めた私の考は、此書に於て粗笨ながら一先づその終に達したかと思ふ」(六・一〇)と語るように、中期の思索、とりわけ場所の立場が成立して以降の西田の思索の終着点と

いう性格を有している。他方で、後期西田の転換点ともなる「弁証法的「一般者」という術語は見られないものの、『無の自覚的限定』所収「私と汝」(第八論文)はすでに後期の諸問題を内包した論文として見ることが可能である。上田閑照は論文「私と汝」の性格を踏まえ、『私と汝』において、「場所」から歴史の実在としての『弁証法的世界』へと具体化してゆく諸要素が既に現在化しており、西田の思索は、西田哲学最終形態の骨組みとなる『弁証法的「一般者としての世界』」に向かつて大きな歩みを進めてゆく」(上田閑照『解説』、上田閑照編『西田幾多郎哲学論集Ⅰ』、岩波書店、一九八七年、三七一―三七二頁)と述べている。

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」)の中で集中的に用いられている。「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的結びつきへ』『西田哲学会年報』第二号、二〇〇五年がある。

15

西田は「絶対の他」が二つ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。「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ぬ」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感し、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(六一・四一九―四二〇)。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語る「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、私にとつての否定となり、〈私にとつて〉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』第四号、二〇〇七年、一四六頁)。

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・シオルツ(一八八四―一九五六)は一九二〇年代から三〇年代にかけてのバルトの対論相手、共同研究者となつた宗教哲学者であり、ドイツで最初に数理哲学の教授にもなつた人物である。一九三二年に執筆された「私と汝」において、一九二九年に刊行された同書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伺える。

18

西田はシオルツの引用の後ですぐに、「アグスチヌスが神の愛によつて私が私であるものと言う如く、神の愛によつて私が真の私であるのである」と続け、自らの自覚の議論がアガベに基礎付けられたものであることを明らかにす

る。西田の自覚とアウグスティヌスの愛論を展開する議論として、小浜善信「西田幾多郎の哲学（五）——西田のアウグスティヌス論・愛の哲学」『神戸外大論叢』第六〇巻二号、二〇〇九年がある。

⑩

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ぬ。神は歴史の底に自己自身を啓示するのである」（六・四二六）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「アガベ」と解している。

いしさをあ

跡見学園