

西田哲学との出会い

第3回金沢大学国際賞 記念講演



J・W・ハイジック

James W. HEISIG

折に触れ、独りきりで思索にふけりながら、学問の世界で過ごした日々を思い返してみると、西田幾多郎の書物との予期せぬ出会いが、私にとってどれほど幸運であったかと圧倒されることがあります。これは別に、自分の経験に何か教訓めいたものがあるなどと言いたいわけではありません。本日このような賞を賜り、今こそ、この地上で唯一無二の哲学者への賛辞として、私の幸運な経験をお話しさせていただきたいと思うのです。哲学史における彼の位置づけは、言うまでもなく十分に確立されているので、ここでさらに申し上げる必要はないでしょう。それよりはむしろ、私の人生における西田の位置づけについて振り返ってみるつもりです。

私はかれこれ 44 年前に、日本に来るよう呼び寄せられました。南山宗教文化研究所の設立に協力するのが目的ですが、それはのちに南山大学の学長となったヨハネス・ヒルシュマイヤーの夢をかなえることでもありました。彼はその当時、キリスト教と日本の諸宗教の関係をさらに緊密にするよい機会だと確信していました。既成宗教の間で互いに語り合う固有の言語が欠けていることが問題だ、というのが彼の基本認識です。簡潔に言うと、ある宗教が「異教」に対して教義を守ろうとして用いる「弁明」の言語は、宗教的信念をもって相手に語りかける「対話」の言語に改革する必要がある、と彼は確信していたのです。このような改革はすぐに達成することはできませんが、取りかかるにあたって堅固な学問的基盤が不可欠です。研究所の設立当初は、まさしく暗中模索するしかありませんでした。

実を言うと、私はこの任務に対してほとんど準備をしていませんでした。まるで自分はモンテッソーリの「子供の家」に入った大人のようだと感じていたのです。そこでは「することによる学び」を通じて中等教育を受け直さなければならないからです。研究所の初代所長であったヤン・ヴァン・ブラフトが、私の指南役であると同時に守護天使となってくれたおかげで、私は手探りで、つまづきながらも、新しい言語、新しい文化、そして私の知る限りどこよりも宗教的多様性が豊かな世界へと、向かっていくことができました。ヴァン・ブラフトは、生まれ故郷

のベルギーで博士号を取って日本に来ました。彼は、京都大学の武内義範の下で研究を始めると、西谷啓治とも緊密に連携しながら、宗教に関する彼の最高傑作を英語に翻訳するための準備を進めました。研究所の所長に就任するにあたって、これほど最適な選択肢はおそらくあり得なかったことでしょう。ヴァン・ブラフトは初代所長として、研究所の先駆的な活動に光をもたらしてくれましたが、その光は今でも彼がいたときと同じように輝き、私たちを導いてくれています。

私が職場に落ち着くと間もなく、ヴァン・ブラフトは研究所における日本語の出版物を補うために、英語で叢書の編纂をする考えを持ち出しました。その第一段階として彼が提案したのは、西谷の思想について当時ドイツ語で出版されたばかりの学術書を翻訳することです。私はこの任務に没頭し、翌年の1980年にその本が公刊されました。この仕事の最中に、私はよくヴァン・ブラフトの隣に座って、そこで導入されている考えを理解するために意見を求めたものでした。彼は根気強く私に付き合ってくれ、探し求めている答えを即座に与えてくれましたが、同時に一次資料に戻って自力で読むことを推奨しました。驚くべきことではありませんが、西谷の業績を涉猟していたら、すぐに西田の書物に引きつけられることになりました。最初に手にしたのは『善の研究』ですが、それは当初から幸福な経験だったとは言えません。

心理学者ユングにおける神の観念について博士論文を書いているときに、私は西洋哲学における神の概念について、特に啓蒙時代以降の近代思想に焦点を当てて広く調査していました。そこで西田が神について何か言わざるを得ないという文章を読むと、議論の立て方に興味をそそられました。それがまるで、19世紀の神智学が汎神論について語るやり方のように思えたからです。つまり、秘教的な箴言と主流哲学からの引用に中途半端な考えを結び合わせた寄せ集めだということです。西田は、ショーペンハウアー、ヴント、ジェームズ、ベルクソンといった思想家を引用しているはずですが、そこからはどうしたって彼の理路を追うことなどできませんし、彼が答えを探究していた問いが何なのかを同定することもできません。私の推論として、それは「意識の統一」を獲得することに関わり、そこで心は直観として今度は十全に現実とともにあるということでした。西田が「プラトン、スピノザの哲学の如き凡て偉大なる思想の背後には大なる直覚が働いているのである」と言うとき、職人が道具を使用し音楽家が楽器を演奏する際の「こつ」や「感じ」について語っているのです。西田を衝き動かしている直観がどのようなものであれ、私にはそれを見つけることができませんでした。こうして私は、自分自身を責めたりせずに、西田を責めることにしたのです。西田哲学の研究者が主張するように、『善の研究』の思考が彼の全著作を結びつける赤い糸だとしても、私には他のことに時間を費やした方が良かったのでした。

偶然にも、私が翻訳を終えた途端に、ヴァン・ブラフトは私のところに新たな任務を携えてやってきました。彼が西谷本人とともに16年もの歳月をかけて一行一行丹念に翻訳してきた『宗教とは何か』が、ついに完成したのです。彼は出版社に提出する前に英語ネイティブによる手直しが必要だと感じており、私は何ヶ月もその作業に明け暮れました。作業中、私の視界から西田は消えておりました——ですが心からは消えておりません。その頃は夕食後に毎晩、ヴァン・ブラフトと一緒にその日の修正箇所を一語一語見直したものです。彼はそこで翻訳する際の学問的良心について多くのことを教えてくれただけでなく、時には脱線して、西谷が書いていることに反するような背景についても話してくれました。当然の成り行きとして、こうした出来事が西田の亡霊を呼び出すことになりました。それからのちの数年間、西田の弟子たちを経由しながら、私はまた西田の著作に回帰することになったのです。

西谷の本が *Religion and Nothingness* という題名で出版された夏のことで、私たちの研究所に予期せぬ訪問者がありました。その若手研究者は、サンタ・バーバラ大学のライモン・パニカーの下で博士論文を書き上げたばかりでした。パニカーという思想家は、宗教間対話において先駆的な業績を収めているだけでなく、私たちとは旧知の間柄で、二十年以上も親密な関係を築いていたのでした。このときの訪問者である遊佐道子はのちに、欧米の学界に西田哲学を広める中心的な役割を担うこととなりますが、その業績が称えられて、彼女は昨年の金沢大学国際賞を受賞しています。ただし、博士課程を終えたばかりでアメリカの研究職に就くつもりだった彼女にとって、生まれ故郷である日本の研究者との交流がどうしても不可欠でした。そのため彼女は、長年にわたって、夏休みになるとよく南山宗教文化研究所を訪れていましたし、1994年には一年間のサバティカルを私たちと一緒に過ごして、学術的に評価の高い西田の伝記を完成させています。

先に述べた最初の訪問時に、遊佐は西田の最後の論文となった「場所的論理と宗教的世界観」の英訳を出版するべく私たちに協力を求めています。彼女はそれを博士論文の一部として準備していたのですが、そのときに西田の思想が仏教とキリスト教の対話にどれほど重要な貢献をなすかとしきりに言っていたことを、私は今でも覚えています。実際、そうした考えは、当時においてまだ確固としたものではありませんでした。そのちょうど一年前となる1982年に、東西宗教交流学会の第一回大会が京都で開催されました。そこでは滝沢克己による三つの講演と、それをめぐる討議が行われたのですが、西田はこの神学者をもっとも見識ある批評家の一人だとみなしていました。この学会では、その3年後に西谷を基調講演に招いていて、さらにその4年後には上田閑照を招いています。

長年にわたって、西田と彼の学派の影響が学会にとって決定的であったことは間違いありません。光栄にも南山宗教文化研究所に学会事務局が設置され、のちに私たちは学会誌『東西宗教研究』の出版を引き継ぐことになります。

どの研究会においても、遊佐が説得してくれたおかげで、私は西田に回帰して最後の論文を精読することにしていました。そこで西田は自分の結論をまとめ上げようとしていたのですから。私を苦しめたのは、密度の高い散文と彼の広い視野ばかりではありません。一ページごとに、東西の精神史に関する私の知識では及びもつかない間隙に気づくことになるのですが、西田はそこを悠々と進んでいくのです。読みながらその間隙を埋めようとすればするほど、真に偉大な知性の現前を実感するしかないのです。

先ほどと同じ1983年に、私は武内義範の論文集を翻訳しました。1976年に京都大学を退官したその年から、武内は浄土教思想の哲学者として、私たちの研究所でゼミを始めました。彼の要望もあって、私は武内の指導教官である田辺元の最高傑作『懺悔道としての哲学』の英訳から取りかかることにしました。1986年にそれが出版されたとき、私は自分の研究が京都学派に深く根を張っていると感じたものです。彼らの業績を読み進めていくうちに、私の関心は徐々に高まっていきました。大学院生向けの講義やセミナーを利用して、私は自分の読んだ内容について学生たちと議論しました。その同じ年に阿部正雄は、自分が新たに英訳した西田の『善の研究』を見直すために、私たちの研究所でひと夏を過ごしています。そこで議論や参考資料の調査に何時間もかけたことで、西田が参考文献をかなり独特なやり方で扱っていることがはっきりとわかるようになりました。それは同時に、研究所からちょうど『自覚に於ける直観と反省』の翻訳が出版されたところでした。この本によって、西田が創造的な刺激を求めて取り組んだ哲学者たちをどれほど批判的に読んでいたかについても、私は確信したのです。

ここでさらに、1983年に開始した京都禅シンポジウムについて言及しなければなりません。このシンポジウムは、京都天龍寺管長の平田精耕と、西谷、上田、森哲郎らを含む多くの哲学者の協力によって開催されました。私も何度かこの会議に参加しておりますが、そこでは16年もの間、世界中から学者を招聘して時宜に敵った哲学的テーマを考察することができました。議事録を見れば、西田の存在が前面にかつ中心にあることがよくわかります。第11回大会は「京都学派と戦争」のテーマで開催されました。そのときは上田と遊佐の発表が行われ、西田を「戦争協力者」と決めつける卑劣な言動を一掃し、関連事項についてこれまでにない公平な説明を加えたことでたいへんな役割を果たしました。それからすぐに、ジョン・マラルドと私は発表原稿の翻訳などを手配して、1995年に

Rude Awakenings という題名で論文集を出版しました。

1989年に、アメリカ合衆国のスミス大学で開催された国際会議「京都学派の宗教哲学」に招かれ、基調講演を行いました。そのときに私は初めて、いくらかぎこちないながらも、西田と彼の学派について自分のメモや考えをまとめようと試みたのです。翌年に、今度はハワイ大学で大学院生向けに一学期だけ教えることになりました。数ヶ月間をこのように過ごしなが、『西田幾多郎——その人と思想』の翻訳を完成させました。私にとってもっとも感動的だったのは、西谷が、彼自身の問いに対する答えを求めて、彼自身の眼差しを通して、西田の『善の研究』をどのように読んでいたかがわかったことでした。この経験が後押しとなって、自分自身の問いを明らかにするために、私は西田の文章と肩を並べて自立することができたのです。アングロサクソン系アメリカ人の哲学者アルフレッド・ノース・ホワイトヘッドは、自分の学生によく「あなたの書いたものが何世紀にもわたって反論されることこそが勝利の絶頂なのだ」と言っていたそうです。哲学研究者の多くは、哲学者に敬意を払って哲学の文章を祭壇に祀る、あるいは他の言語と他の文化を通じて接近する人たちを無視するため、結局はその文章を殺してしまうことになるからでしょう。

やはり初めに、西田が語る捉えがたい「こつ」をつかんでおかなければなりません。



振り返ってみると、西田の思想のどこに自分が惹きつけられていたかを理解するのは難しいことではありません。もちろん、私には賞賛すべき研究仲間がいますし、日本で経験した徹底的な第二次教育のおかげで、彼らの批判が私の研究を導いてくれたこともあります。しかし何より重要なのは、西田自身の思考と格闘し、その思考の動機づけとして先行する問いを明るみに出そうとすることなのです。私の道標となったのは、実存主義哲学者カール・ヤスパースがかつて述べた言葉でした。彼によれば、哲学とは「現実に参加することによって、自分自身となるために集中すること」です。特に私は、自己変容とコミュニケーションという二つの側面に哲学の取り組みを集中させる傾向がありますが、西田の思想にはその両方が豊穡に存在していたのです。

自己変容に関して言えば、亡くなる二年前に、西田は「哲学とは我々の自己の自覚の仕方であり、生き方である」と言っています。悟りを得た心による自制的な学びを通して「自覚になること」という学問的目標が、西田の哲学的営みの中心にあったのです。この点について、彼が坐禅の訓練中に彼自身にした誓いが、

少しばかり手がかりになります。大なる生命のために自我と学問的野心を取り除き、まず自分が目にしていないものについては決して考えないこと。宗教的熱狂の中で、悟りを得るまでは哲学を再開しない、成功しようが失敗しようが生涯をかけて実践していくと、西田は断言します。実際には、自分のための坐禅や禅の勉強を断念し、本と思考の世界に向かいましたし、自分の哲学の中に禅と瞑想を正式に位置づけることもできませんでした。宗教的であろうがなかろうが、どんな形式の精神修養に対する示唆も、西田の出版物にはほとんど見受けられません。そうであるにもかかわらず、大なる生命への気づきという考えを、彼は最後まで手放すことはありませんでした。

西田は、自分の哲学的語彙の中に悟りを表現する仏教用語を取り入れるよりも、もっと中立的で宗教的でない言葉遣いを好みました。そこで数年後にたどり着いたのが、「自覚 (self-awareness)」でした。この用語は長いこと古典的な仏教用語としての語源から解放されていきましたので、何かあるいは他のものに「気づいている (aware)」「意識している (conscious)」状態を表現する一般的な専門用語として採用されたのです。さらに哲学界においては、self-consciousness を和訳するために使用されてきました。こうした両義性こそが西田にはぴったりでした。それによって「悟り」という言葉を使用しなくても、仏教の残響を何から何まで抑える必要がなくなりました。晩年になってやっと、西田は自覚という哲学の観念と、悟りという仏教の観念をより明白につなげることになりました。

このことから、西田は個人心理的成長とか、何らかの形の自己修養にしか興味がなかったわけではありません。自己になるための変容—古代ギリシアの諺を引けば「あるがままの自分になれ」—について西田は、もっとも真なる本来的な意味での「無我」と理解しました。無我とはしばしばただ単に自分自身を否定することだとみなされますが。

西田にとって、私たちが普段から日常的に肌身離さず「自分は誰なのか」と考えること自体が、むしろ「自分は真になにものなのか」を否定することになるのです。またここに、西田は仏教用語の「無我」を「真の自己」に置き換えました。それについて西田は「見るものなき見」、「働くものなき働く」と言っていますが、「形なきものの形を見、声なきものの声を聞く」ことに「哲学的根拠を与えて見たい」というのが彼の目標でした。晩年になってやっと、これは明確に哲学への東洋的貢献だと特徴づけられることとなりますが、西田は最初期からこのことに気づいていたと言い切ることができます。彼の日記に目を通したり、『善の研究』を見直してみれば、西田が西洋哲学において発されることのなかった問い、すなわち「悟りとは何か」にのめり込んでいたことがわかります。西田が西洋哲学を参照したのは、この問いを先鋭化し、新鮮な眼差しで見るための道具立てを必要とした

からです。卑金属を黄金に変え得ると信じていた、あの捉えがたい「賢者の石」を探し求める錬金術師のように、西田の追い求める答えは、哲学における普遍的な言い方では、「現実に参加する」ことの意味は何かと表現するしかありません。そこで出た彼の答えが、「絶対無の自覚」だったので。

ここでちょっと立ち止まって、「自覚」という表現を整理しておいた方が良いでしょう。まず、西田が考える意味内容を理解するために、私たちは「自覚」の「自」における二重の意味を見ておく必要があります。一方で、「自覚」は自己が自己を徹底的に知るということの意味をしています。ここで論理的な問題が生じることは明らかですが、私はどのようにして私自身を客体として知ることができるのでしょうか？ミュンヒハウゼン男爵のように自分の靴ひもで沼から抜け出そうとすれば、私は私自身についての主観性に縛られています。ここには、心の鏡に映し出された私自身を見ている私自身を見るための立脚地はありません。西田がこうした問題と格闘するのは、部分的には『善の研究』に対して向けられた批判の結果なのですが、主体-客体の二分法に縛られない意識の統一について語ろうとすると、予想以上に多くの問題が生じると認識して以降になります。しかし彼は引き下がらな^{みずか}りました。そこで「自覚」の「自」における第二の意味として、「自ら実行される働き」が出てきます。これは、私自らがする何かではなく、^{おの}自ずから起こる何かです。自分が意図的に実行するのではなく、むしろ自分が知ることそのものに「参与する」—「知るものなしの知ること」—と言っても良いかもしれません。わずかな曖昧さや表現の不明確さを示すどころか、知られる客体としてのそれ自身に先立つ主体を知るという観念に置き換えるために、西田の「自覚」の観念には上記した二つの意味が同時に存在しています。これは主体がないということではなく、ただ主体がより豊かな現実の一側面として、それを外から観察するよりはそれに参与するという事なのです。

これは初めて聞くと難解で密教的に聞こえるかもしれません。西田の回想によれば、彼が歩いているとき頭の近くで蠅が飛んでいたそうです。たたき落とす前に、彼自身を客体と向き合う主体として一体化させると、「ブンブンと飛ぶ」瞬間があり、そこで彼と蠅は両方とも巻き込まれていた、というのです。西田の考えでは、意識的に知ることの豊かさを失わずにこうした心の状態に戻ることができれば、実際に環境から自身を切り離す前に主体となることに気づき、その結果、私たちが考える客体の総体よりもずっと計り知れない豊かな現実^に心を開くことになるのです。実際に、私たちがもっとも真なる自己となるのは、自分たちの周りで起こっている出来事の現実に参加しているという気づきにおいてなのです。西田の言葉では、私たちは「物となって見、物となって働く」ことによって参与するのです。つまり、「自覚」というのは、現実への「参与」のもっとも高度

な形態に対して西田が付けた名前なのです。

私たちが参与する「現実」の究極的な特性を表現しようとして、西田は最終的に「絶対無」という用語に決めました。現実とは心が見て働きかける客体の世界ではないとすでに結論づけていたので、心が見出し自身を見出すことになる出来事の世界から無を「絶する」、すなわち超越させることによって「絶対的なもの」にすることが、彼にはできませんでした。その代わりに、心と世界は「絶対的一者の自己表現を媒介とする」ものとみなしたのである。言い換えると、私たちが見たりしたりすることは、「私たちのもの」であるだけでなく、現実がそれ自身を表現する方法でもあります。それと同様に、私たちが見たりしたりするものについての私たちの自覚は、私たち自身の獲得物であるだけでなく、私たちが媒介となる現実それ自身の自覚でもあるのです。つまり、「絶対無の自覚」とは、もっとも根源的な意味において、絶対無の獲得であり、絶対無が時間と歴史の中でそれ自身を表現する方法でもあるということです。それと同様に、人間の心が、心が現実に参加するだけでなく現実も心に参与するのだという事実気づくとき、「自覚」は同時に主体と客体の両方になるのです。

またここで、自分の哲学の方法論に従って、西田は「絶対的なもの」について語る際に仏教の用語法を活用しませんでした。彼が「宇宙の法と秩序」とが「仏性」という意味でダルマについて語ることはありません。その代わりに、西田はさまざまな西洋哲学から神の概念に関する要素を取り出して、自分なりにそれを再解釈し、神学や正統キリスト教への義務感もなく、神を自分の思想の姿かたちにして作り直しました。要約すると、神の属性を絶対無の絶対性を表現する象徴として捉えていたと言えるでしょう。西田にとってこれらの中でもっとも重要なのは、自己を否定する愛の象徴機能でした。

先ほど述べたように、西田は絶対的なものを、存在するもの、心、出来事の世界から隔絶した何か至高のものとして着想したわけではありませんが、それは相対的存在でもありません。反対にそれは、いつでもどこでも、実在するすべてのものと本質的に関係する何か—それ自身無根拠である究極的根拠—でなければなりません。さらに無は、それ自身関係させるものとして世界に顕現し、自己を否定する愛のもっとも純粋な形態です。神についてのキリスト教のイメージとしては、人間になるために神自身から神性を空にすることで、理想の愛のようなものの至高の表現となりますが、そこでは自己と他者の隔たりが消去されています。西田は西洋の神を、絶対的なものという彼の考えと同質であるとはみなしていませんし、西洋の哲学や神学の中に発見したものの代替物としての神という考えについて論じることもありませんでした。彼は単純に、自己を空にする神という従来通りの思考法は、自己を否定することを通じて自覚の獲得にいたるとい

う、哲学が目標としている自己変容にふさわしい象徴だとみなしていたのです。

地に足の着いたやり方で以上のような高尚な推論を持ち出そうするならば、つながらそのものとしての絶対無一さらには象徴的な理想としての神一について考えるべきだと思います。

いまこの瞬間に、私たちがこのホールにいっしょに集まっていることをよく考えてみてください。そして、みなさん自身じっと座って、それぞれの椅子からそれぞれの感覚器官によって直接的に把握している物体の一つ一つに糸を伸ばして見るよう想像してみてください。

床、天井、周りに座っている人、あるいは照明、スピーカーとそこから出ている音、演壇、マイク、壁や窓。まるで巨大な網に捕らえられていると感じるまで想像します。今度は、周りにいるみんなが同じことをしていると想像してみてください。一人一人にくっついたものであればどれでも、糸が通り抜けてそれぞれの結び目が編み込まれているとしましょう。いまここで存在している出来事のどこにポイントを絞ったとしても、それはベクトルが指し示す場の中心点になります。それぞれのベクトルは、数えきれないほど多く集まった中心点の一つにしかありません。このことから、私たちの感覚器官が知覚できるのは、ほんのわずかなつながりでしかないことがわかります。もしも私たちの脳が感覚器官を通さず直接に環境情報と接触することになれば、世界中に存在する全ての糸をもってしてもはやその網を編むのに十分ではありません。

たった今私たちが想像した場面というのは、時間と空間の中で停止させたものなので、多かれ少なかれ直接的なつながりのほんの一部しか含んでいません。しかし先に述べたような制約を消滅させてしまえば、地球上のすべてのもの、銀河系のすべてのもの、さらに遠くにある数十億もの銀河団にあるすべてのものと、まったく同様の意味で私たちはまさしくつながります。所与のいかなる瞬間においても、ほんのわずかなつながりのみが直接的だとしても、宇宙全体にあるすべての事物一つ一つは、他のすべてのものと間接的につながりを保っています。どれほど時間がかかろうとも、その途中でどれほど多くの物体に反射しようとも、光が届くところ、すなわちすべての銀河団にある万物が、端から端まで、何から何まで互いにつながっています。いわゆる宇宙空間の全体性は、その内容が安定していても変化していても、強固であっても脆弱であっても、直接的であっても間接的であっても、つながりの総体です。

私たちは宇宙のこうした天文学的な膨大さに慣れれば慣れるほど、それに畏敬の念を抱かなくなり、宗教的信念に従って恥じ入る気持ちを持つことが難しいのです。しかも存在の偉大な軸として人間の位置を保証するため、宇宙に対する畏敬を軽視するいかなる宗教的信念に対しても恥を感じがたいのです。私たち

が人間性を改善し強化することで私たち自身を超越するとしても十分でありませんし、実際にこの世界の超越的現実とそれが人間社会にもたらす道徳的帰結に対する気づき無しには、私たち自身を乗り越えることはできません。存在することはつながることで、つながることなく存在するものはなにもありません。こうした事実は、私たちにとってもっとも普遍的な事実でもあります。存在に本来的に備わる奇跡であると言えます。これは西田が絶対無として言おうとしたことでもあります。

もし現実には絶対的なもの、つまり現実において他のものに依拠することが免除されているものがあるとすれば、それは、実際に存在しているものの相対的相対性とは異なり、絶対的に相対的な何かでなければならないはずで、それは、実際に存在しているどんなものにもできないほど、あらゆる瞬間に直接的にすべてのものと関係するものでなければならない、つまり無です。個々のものの実在を保つもろもろの関係に加えるもう一つの、より強力な存在物ではなく、むしろ関係そのものを可能にする無である。同時に、無とは、あることとなることの世界において顕現しなければ知覚されることも知られることもありません。無がこのように顕現して、特定の实在物や集団的な实在物と結びつくことがあるとすれば、存在するすべてのものと絶対的に関係する資格が無から剥奪されるでしょう。それ自身が存在することなしに、存在するものたちが相互に関係する宇宙全体の中で顕現するのは、これまで申し上げてきたように、つながりそのものであり、それは存在に関して唯一普遍的でありまさしく共有されているのです。人間同士の具体的な関係性が、あらゆる方向に無際限につながり合うというすべてのものが持つ関係性の一例であるとすれば、そのような関係性が、まさしくすべてのものを包み込むつながりそのものの具体的な顕現となります。つながりそのものはこの世界においてもこの世界のものではありません。際限あるものとして、現世的なものとして無について語るのはまったく正しくありませんが、それは無際限なものでも、来世的なものでもありません。どちらかと言えば、無はこれらの差異を覆します。

西田が考えたように、つながりそのものの無について「神的な」とだけ言うことのできるものがあるとすれば、正義、慈悲、愛の方向に関係性を変容させようとする人間の情熱の中でも顕現する無は、やはり神的なものがあるのです。なせなら、それらが私たち自身の小さな自我を超えたところに私たちを絶えず引き出すからです。自我のない、自覚であるところの愛において、はじめて私たちは完全に現実に参加し、現実そのものが完全に私たちに参加します。

それではここで、「現実に参加することによって、自分自身となるために集中すること」という哲学の取り組みの第二項目に移りましょう。それはコミュニケーション

ンです。西田の書いたものはこの面で上手でないという不満をよく聞きます。彼の著作を読んだことがあれば、誰でもこのことを理解できます。白状すると、フランス語、英語、ドイツ語で西田が読んでいた哲学者たちの文体が、彼自身の文章にほとんど影響を与えていないことに私は落胆したのです。しかし、彼の思想が日本語で紙の上に書かれた途端に、その様式と用語法がどれほど威圧的であっても、そこで間違いなく新しい扉が開いています。読者が安堵するのは、「そうならば、こうでなければならない」といった論理を駆使して、密生した藪の中を通り抜けながら一歩一歩道を切り開いてきたあとで、西田の文章がようやく開拓地に着いて、議論が淀みなく迅速に提示され出したところなのです。私が見たところ、西田が書くのは体系立てて結論を提示する方法としてではなく、自分の考えていることを評価する方法としてのようです。コミュニケーションの流儀として彼が採用したのは、結論に向かう行程をむき出しにすることでした。西田はまるで発見の旅路にいるかのように文章を書きます。最終目的地に向かう明確な進路を取って船出することはありませんでした。それはまるで、舵をまっすぐにして帆を広げ、風と水の流れに任せて、何であれ見つけるべきものがあるところまで進むかのようにです。彼の著作と論文は、このようにして続けられた旅路の航海記なのです。

西田の著作を大学院生に紹介するときに私がよく思い出すのは、日曜の朝に放送しているNHK「宗教の時間」のインタビューでずいぶん前に武内義範が言っていたことです。彼によれば、宗教とはまず第一に名詞ではなく動詞です。それはテキストや建物のどこかに存在するものではなく、「発生する」何かなのです。同じことが、最初の本から最後の論文まで、哲学に明け暮れた西田の方法についても言えるでしょう。彼がコミュニケーションしているのは、過去の思考の記録ではなく、彼が書いているその瞬間に発生している生命のあり方なのです。彼は哲学について研究するよりは、哲学を行いました。

西田は、西洋哲学の伝統的な思考法を踏まえて悟りを得た心についての問いに取り組み続けたことで、即の論法と場所の論理による思考法にもまた寄与しています。とは言え、死の直前に、自分の思考法は「学界からは理解せられない、否未だ一顧も与えられない」という気持ちに打ち勝つことはできませんでした。つまり誰も彼の「こつ」をつかむことができなかつたのです。しかし私たちは今このことについて別の考えを持っています。その理由の一端には、西田とその学派の学問的業績をヨーロッパ諸語に翻訳したことによる衝撃の大きさがありますし、日本の学界において全般的に日本哲学を求める熱狂のうねりがあります。



ここからもう一つ重要なことが言えるのですが、それはしばしば西田の哲学的著作について見過ごされてきた事実です。多くの日本人の批評家は、彼の著作を理解するには原語で読まなければならないし、翻訳ではまともに理解することはできないと主張しますが、そういった考え方は結局西田思想の評価の妨げになります。西田が日本語で書いたのは明白なことです、日本の外側に日本哲学の読み手がほとんどいないこともまた同じくらい明白です。私は数カ国語で飽き飽きするほど翻訳の作業をしてきましたので、暗示や間接的な言及が翻訳の中でどれほど失われてしまうかははっきりとわかります。しかし少なくとも三つの理由で、翻訳を通してなされた西田哲学の研究をないがしろにすべきではありません。

一つ目の理由として、これがもっとも重要なことですが、西田は日本の読者のために書くことは決してありませんでした。彼は自分と同じ問いを持つ人々のために、自分と同じように人間存在とその現実における場所についての理解を深めようとする人のために書いたのです。哲学はそういう人たちに寄与しなければならないと考えていたからです。私は確信をもって言えますが、西田は日本の読者層とは異なる視点で彼の著作を読む海外の研究者がますます多くなって、彼に批判や提言をする事態を歓迎したでしょう。少なくとも、べたほめの批評なんかよりそういったことを高く評価したでしょう。先に述べたように、哲学的営みの「普遍性」こそが彼を熱狂させたのであって、外部の者たちが内面的に読むことを妨げるような国内の賛辞が欲しくて何かを創造したわけではないのです。

このことをさらに広い文脈に置こうとすると、高名な日本哲学研究者であるトーマス・カスーリスの言葉が思い出されます。もしデンマーク人だけがキェルケゴールの著作について最終決定権を持つとすればどうなるだろうか？もし英語のネイティブスピーカーだけがウィリアム・ジェームズの著作について真の意味を把握できると信じられていたならどうだろうか？答えは明らかです。それでは西欧哲学の伝統のようなものはどこにもないでしょう。ネイティブとして言語能力を持つ者のみが入ることのできる幕の中で孤立した、国別の哲学しか残りません。西田が自分のことを「日本」のための哲学者だと考えていたとわかるような箇所も、彼が外国語で読んだものについて文学的な趣を鑑賞できないからといって口を噤んだということがわかるような箇所も、私は見たことがありません。

二つ目の理由として、翻訳は批評をさらに深め、思索をさらに明晰なものにするための鍵となります。翻訳者が翻訳したものによって読者層を拡大するというだけでなく、彼らは原書にあってネイティブの読者が見過ごしてしまうような死角

を特定するのです。自分の書いたものの翻訳をしたことがあれば、誰にでも原書の不明確な点を訂正したいという気持ちがわかります。こう言って良ければ、もし西田が翻訳で自分の著作を見たとしたら、「誤解」されてきたことに対してそれまでとは異なった責任の感じ方をするでしょう。彼が対峙した田辺元や他の批判者たちの見識についてもっと穏やかに眺めたり、もっと率直に彼らがどれほど彼の考えを変えたかを認めたりさえするかもしれません。

三つ目の理由として、翻訳は、西田哲学が終わるところでこそ、私たちの哲学が始まったということを思い出させてくれます。本当に西田のことを理解したければ、思考を分類したり思想の発展を辿るだけでは不十分です。そのため、歴史的に研究しても翻訳の間違いやテキストの誤読を追い落とすことに終始するだけで、結局は西田の哲学を生き埋めにしています。適切で正確な表現によって得られる利点というのは、西田哲学のあり方に最後通告をするのであれば欠点になります。ゲーテがかつて書いたように、私たちは、返事を繰り返すことによってではなく、勇敢な態度を見習うことによって、自分たちの考えに影響を与えてくれた人のことを賞賛するのです。もし西田が実際に発見の旅路として哲学に取り組んでいたとしたら、石碑に彼の思想を刻み込んだり、ネイティブの土壌にしか彼の思想を植え付けないとすれば、その哲学のあり方を侮辱することになります。最終的に、「こつ」というのは、出来上がった思想の中にだけでなく、冒険しようとする心の中にも探し求めることになるのでしょうか。

20世紀の日本哲学研究者に共通する事柄が一つあるとすれば、それは西田が日本国内のみならず西洋においても哲学の定義を変えたという認識です。私が日本に来たとき、西洋の研究者たちの間では、日本に哲学は存在しない、「哲学」という名前は紀元前6世紀のギリシアに起源を持つ伝統に対して取っておくべきだという思い込みが常識でした。日本の書店においてさえ、西田の本は「思想」コーナーに分類されており、「哲学」の書棚は西洋哲学が独占していたのです。今では状況が一変して、海外で寄せられている西田と京都学派の思想家たちに対する関心は日本へ逆輸入され、その結果日本哲学にとって幸運となる変化に相当な役割を果たしてきました。複雑な話を恐れ多くも単純化してしまえば、ヨーロッパとアメリカ合衆国の学界が、日本でライバルとなる西洋の思想家たちよりもむしろ彼らの方を哲学者として真摯に向き合い始めたことで、まもなく日本の学界はその後を追って、不均衡を元に戻そうと懸命に努力したのです。

「真摯に向き合う」という言葉の意味は、彼らに関して、入門書を出版し、研究会を組織し、博士論文のテーマとして大学院生を指導し、質の高い研究活動を行うということです。特に後の二つについてお話ししましょう。

翻訳された資料が控えめにとは言え存在したことで、それは日本哲学が西洋

の大学院に足がかりを得るのに役立ちました。一方で、海外で勉強する若手の日本人は、指導教官を説得して事実上知られていない著者たちの浩瀚な著述に取りかかることができたのです。他方で、西洋の若手研究者の中で非西洋の思想を求める機運が高まっていたため、彼らには日本語を習って日本哲学研究を専攻する要求がありました。この二つの集団の中から多くの研究者が生まれると、その後大学の先生になって日本哲学の世界を学生たちに披露したのです。まだ一般的には「アジア研究」の学科でしか日本と中国の哲学が勉強できないという制約がありますが、哲学科への参入は着実に進んでいます。

言うまでもなく、研究業績の質を見る限り、西洋の学界に日本哲学が受け入れられていることは何よりも明白に見て取ることができますし、この点については紛れもない証拠があります。私は過去数年間 *European Journal of Japanese Philosophy* という学術雑誌の出版に関わっていますが、そこで発表される研究の質の高さにはいつも驚かされています。とは言うものの、多少の不安を述べさせていただくと、「比較哲学」への関心があまりにも高く、西田が著作の中で追求した真の「普遍性」を目指す重要な問いが見えにくくなるのは問題でしょう。

一見すると、西田の思想をより広い哲学討議の場に乗せるのにもっともわかりやすい方向として、それを過去と現在の主要な哲学者と比較することがあります。これを一言で言うと、彼の思想から西洋で一流の哲学者の思想と一致する要素やお互いに補い合う要素を取り出して論証することによって、哲学同士の対話の中に彼の居場所を確保するやり方です。単純化すれば、そこには主に二つの戦略があって、今日講壇哲学においてこれが実践されています。

一つ目の戦略では、いくつか鍵概念を選び出して、時代的または文化的な差異を無視してそれらを額面通りに受け取ります。ここでは、しばしば暗黙の内に、古代ギリシアから現代の西洋哲学へと続くいわゆる「永遠の哲学」の核心部分に信を置くこととなります。個別的な思想形成の背景にある歴史的な状況に注意を払う場合でも、根源的な問いを超歴史的なものだとする限り、そこでの答えは私たちを普遍的な真に近づけてくれるはずですし、そうであればすべての哲学者がその答えに同意するはずですが、このやり方の利点は、西田の考えを日本という起源から解放し、もっと国際的なものにできることです。しかしここには、「普遍」が「一様」を意味することになる危険性があります。それでは、普遍的なものを追い求めた西田の意図から外れてしまいます。彼は、ある一つの文化や歴史に依拠する思想体系の個別的なあり方について、他の個性性との対話に持ち込むことができるような相関関係の様式を明らかにしようとしたのですから。歴史や文化の特殊性を無視して伝統が交錯し合う思想を比較するのであれば、単一の哲学伝統が持つ限界を突破することができますが、同時に否定しがたい危険性をは

らんでもいます。要するに、すべての伝統が普遍的なものに変装していますが、それが実際に特定の伝統から掘り出された思想に包まれてしまうという危険です。その反面あらゆる伝統を何から何まで典型的な思考として一括してしまう恐れがあります。個別的な思想形成の背景にある歴史的な状況に注意を払う場合でさえも、根源的な問いを超歴史的なものだとする限り、そこでの答えはこうした状況を見捨てることで正しいと認められているのです。ここで詳細に入り込むことはしませんが、西田の「場所」の論理は、哲学伝統それ自身を含む形により拡張されるべき概念だと私は信じています。その結果、一般的な哲学討議で受容されることを目指して日本哲学の特殊性を最小化してしまうよりも、むしろそれらを保護することにつながるでしょう。

二つ目の戦略では、文化が交錯し合う思想を比較するのですが、それは共時的な参照項の枠組みの内部でということになります。これはたとえば、産業化、近代化、科学技術が持つ世界観のような、グローバルな変化について話し合う場面に哲学を持ち込んでそれぞれを同一視するやり方です。これらはみな西洋の発明品ではありますが、「哲学」と「宗教」という日本語が19世紀に最初に創り出されて以来、学問的な研究はいつでもこの意味での比較することであり続けました。こう考えても無理はありませんが、西田を他の哲学との対話の場に持ち込む最適な方法は、非常に異なった起源を持つ観念について議論する際に共通の語彙を探して、現代社会はお互いを豊かにするために伝統を投げ出しているのだと仮定することなのです。今日多くの学者がこの戦略を採用して、文化、哲学、宗教の壁を横断する喫緊の問いを選び出しています。このようにして個別的なものを比較することの功罪よりは、あらゆる方面に倫理的な目覚めを促そうとする思考が果たす役割を不可欠とみなすのです。興味が薄れてしまうかもしれませんが、そうした役割は本来道徳的に受け入れ可能な活動を求める場面で不可欠なものなのです。ここで基本となっているのは、比較が外部の何かに役立つときだけ、比較という枠組みにそうするだけの価値があるという考えです。

上に述べた比較の方法は、どちらにせよかなり異なったやり方で取り扱われます。かなりありふれた例を出すことをお許しいただきたいのですが、この違いは日本と西洋の結婚披露宴の違いに似ています。前者では、学者は仲人にたとえられ、ただちに交流することを強要せずに、二つの異なった思想の伝統をお互いに紹介することになります。これによって似たところと違うところをきちんと見せ合うことができますが、テーブルは離れたままになっています。後者では、正式な紹介がなされたあとで、二つの伝統はいっしょにダンスに加わるよう招かれます。どちらの場合でも、目的は同じです。哲学に対して、思考を実践した結果に基づき、理論的な推論を超えて内省に向かうよう促しているのです。

長い間、哲学や宗教について知的な対話を設けることで終わるかのように、私は生活し働いてきました。やがて、個別的なものにおいては普遍的なものを追い求めたり、思考したことの道徳的帰結に対しては個人的な気づきを追い求めたりすることだけでは不十分だとわかりました。このような認識にいたったとき、哲学として成し遂げたことや、まだ成し遂げていないことの両面からみて、西田の前例がひらめきを与えてくれました。

すでに述べましたように、西田哲学の「こつ」は、彼自身の生命に投げかけられた問いを考察することで出来上がっています。その目的は、西洋哲学の眼差しで日本の精神史を見たとき、問いの中で何が普遍的であるかを明らかにした上で、哲学の世界に対して新しい表現でそれに答えるためでした。西田の思想をそのような寄与として理解するとき、歴史的に彼の足取りを辿り、正確に彼の考えを言い換えるだけでは不十分です。そこではまた、彼の立場に立って歩き、「西田となって西田を読み直す」必要があります。西田の思想が現代哲学に息づくためには、立場を逆転させなければなりません。それはつまり、西田が自分で立てなかった問いを立て、その問いに答えるために彼の論理の普遍性を試してみるということです。彼の聡明さに恐れをなすのは、敬意からだとしても、最終的には彼自身の「比較哲学」から出てきた「こつ」を侮辱することになります。西田が自分の思考を形成したり再形成したりするために用いた批判意識を彼の哲学にも向けない限り、結局彼の哲学的遺産に値する生命を現代において否定するにすぎません。

西田が自分で立てることのできなかった問いの中に、今日の私たちにとって何よりも際立っているものが一つあります。私たちが地球と呼ぶ故郷が危険にさらされている中で、これを守るために哲学はどんな寄与をしなければならないか？ 文明史上、人類に対して地球とその歴史に根差した共通の物語がこれほど強く求められていることはかつてありませんでした。こうした状況に対峙して、今日の哲学者はもっとも切迫した課題に直面しているのです。たとえ制度化された、講壇哲学がそんなことを十分に承認していなくても、共通善の物語に対する哲学の寄与にこそその未来がかかっているのだと、私は確信しています。そういった物語は、私たちの想像力を魅了し、学問的、文化的、政治的、経済的、個人的バイアスの快適さから私たちを解放してくれるほど、網羅的で神話的でなければなりません。このことから、私たちには西田が鍛え上げることでできたものよりもさらに強固な哲学が必要なのです。

そのような共通善の物語を信じる意思がなければ、私たちが考え得る思想と私たちの実際の行動との間隙は、人間社会がなし得る限界を超えていつまでも大きくなることでしょう。高度に建設的な次元でグローバル化したとしても、けっ

して白紙から作成されるものではあり得ません。長い時間をかけて形成されてきた伝統を、批判の繰り返しの中で、新しく動きのある変化をつけながら、統合する必要があります。この意味で、単なる「比較」の問題に止まらず、相互に誘い合いながら、時代の示す兆候に開かれた形で、伝統を再活性化の方が重要な問題となります。地球への気遣い、もっとも深い意味での共通善への気遣いは、私たちに新しいやり方で伝統と学問的専門性に意味づけをさせるという点で、解釈学的命令を要請するのです。学界は、そのような試みに対して大抵は無反応である、あるいは少なくともそれらを周縁に押しやってきました。その一方で、人間に生来備わる哲学的宗教的本能によって、私たちは息をしようと喘いでいるのです。

西田のライフワークは、私たちに、世界の哲学を分断する壁は天空まで届いていないと教えてくれました。彼の偉業に敬意を表して、今こそ、地球と西田哲学をもっと緊密に結びつけるために、彼の思想を再構築する方法を探ることを必須課題として担うべき時なのです。

ジェームズ・ハイジック
(南山宗教文化研究所名誉教授)