

西田哲学と神概念の行方

J・ハイジック

James W. HEISIG

I

私が生まれ育ったカトリックの家で、「神」という言葉は日常生活の一部でした。毎晩食事前に全員で、家庭や家族にもたらされる恩恵のために神に感謝しました。我々子供たちは神の名を冒瀆した場合、すぐに父から懲罰を受けました。母だけは不敬な言葉遣いでいくら神の名をみだりに唱えても、容認されました。振り返ってみると、きっと母の粗野な話し方は、父をはじめ我々を惹きつける一因であったに違いありません。それはさておき私が覚えている限り、家族で唯一の神学的な語り合いは、日曜日に教会の帰り道で父がミサの説教について子供たちを質問攻めにすることでした。言うまでもなく、我々は神父の言うことがほとんどわかりませんでした。父の非難から逃れるために短い文句を暗記して、その意味内容がわかっているかのように上手に演じていました。それこそが私にとっては「神学方法論」の紹介になっていたと言われるかもしれませんが、高校、大学、神学院の宗教教育の中で、この経験は何度も大変役に立ちました。小学校では

シスターたちがいつも神について話したりしていましたが、他の子供に「敬虔ぶっている」と言われても動じないような子供以外は、そんなことを同級生の前で繰り返す勇氣などありませんでした。

要するに神を信じることは子供にとって良いマナーのようなものでした。すなわち大人が規制する世界と調和的に共存するために必須となる、おざなりの義務だったのです。かといって、神秘深いあの世について我々よりもよく理解している人たちの前で、うっかり神という言葉が悪用してしまうと不幸な結果をもたらす義務でもありました。小学生のころから週一回自分の罪を告白する「告解」に際して、罪を後悔しなければ「地獄の痛み」をはじめ天罰が下ると脅かされていましたが、カテキズムという公教要理の授業で描き出される地獄のイメージがどんなに血なまぐさくても、その空想的な話を我々の日常生活に近づけることはできませんでした。友達と同じように私は神の掟に背く者に来世で待っているとされる永遠の炎よりも、先生や両親がこの世で小出しにできる処罰の方を恐れていました。

母は結婚に当たってルーテル派からカトリックに改宗しましたが、その結果私は八

* 第74回寸心忌記念講演、石川県西田幾多郎記念哲学館（2018年6月9日）。

歳ごろからしばしば彼女の神学に関する質問を自分の質問として学校に持ち込んだため、シスターをびっくりさせ、神父たちを困惑させることになりました。振り返って考えてみると、種々の答えを一つ一つ家に持って帰ったところで、母の疑問に感染されていないければ、それらは私の人生とは関係がないものでした。

色々な意味で私の少年時代は人格形成期でしたが、当時の神をめぐる思考習慣が大人の人生にふさわしい自分のものになった思考と入れ替わるまでに、かなりの年月が経過しました。大学院で哲学の勉強を始めるまで、私の神概念はだいたいそのような思考習慣に沿ったものでしたが、司祭になるための教育の一段階として二年にわたる霊性修養や瞑想を中心とするいわゆる「修煉期」の間、私の時間は主に二つに分かれていました。一方は、私の平凡な人生という個人的な物語を、私の魂を奪い合う神と悪魔の宇宙論的な物語の一部とみなす試みをノートに書き留めて次々と空白を満たしていく時間。他方は、心理学、宗教体験、神秘主義、教会史、霊性の古典などについて、めったやたら手当たり次第に本を貪り読む時間。この二つの時間の分裂です。しかし徐々に後者が前者の影響で薄れていきました。大学卒業時には、大人の世界に入ることは、ただ単に規制に従う側から規制を実施する側へと移り替わるのではなく、思考を規制することから始まるのだと自覚したのでした。もっけの幸いで、この目覚めはますます自己批判的な環境になりつつあった大神学院で実現したのですが、それは神学そのもののあらゆる問題がアカデミーの講壇から降りて、一般社会の街角やメディアで猛烈に論争されているころでした。

大学院の一年目、私の神概念に対する関

心は「神の死の神学」という運動に、とりわけその先端に立つ代表者のトーマス・アルタイザーによって大いに触発されていました。この若いプロテスタント思想家は、ヘーゲル、ニーチェ、ブレイクの著作を踏まえて、絶対超越的なものが自分を空にする「根本的なケノーシス」を主張したのです。つまり、無償の愛の理念を実現する生活を送る大工の息子イエスは、神性が人間性に替わっているのです。私はアルタイザーと出会ってから彼との交流を開始して、神の死の主な思想家について一冊の本をまとめようとなりました。デンマークの劇作家ヘンリック・イブセンが描いた、キルケゴールによく似た反英雄であるブランが神に対して投げ掛ける激しい発言に魅了され、私は授業以外の時間を夜遅くまで情熱的に費やしたのです。

松葉杖を突かせてね、——僕はそいつを墓場へ送り込んでやる！……潮時だということは君たちにもわかるだろう。千年も前から神は痛んでいたんだ！¹

ところで私は神学生や近くに住んでいる修道女と協力してイブセンの劇を演じることにしました。

私は数か月後に本を完成させて、シカゴ大学のマーティン・マーティーの斡旋で出版する計画もあったのですが、この本を世に出すと神学院から放逐されると警告を受けました。数少ない仲間だけにコピーを配り、長年机の中に保管して、二年前ついに私の研究所の図書に登録されることになりました。これは決して苦渋の決断ではありません。他の人の思想が、どんなに自分の注目に値するとしても、神という言葉がも

1. 「ブラン」原千代海訳『イブセン戯曲全集』（未来社、1989年）2: 261, 257.

たらし胸の中の空虚さを奪い去るほど深く響かない限りは、私が選んだ天職の道を放棄しようなどとは思いませんでした。

神父に叙階されてからケンブリッジ大学の博士課程に入学しましたが、もう一度運命的なものが介入してきました。私が計画したヤスパースとホワイトヘッドの比較研究を指導する資格のある先生がなかなか見つからず、その挫折をきっかけにして、神概念に対する困惑に直面することになりました。すでに心理学者カール・ユングの『全集』にはほとんど目を通していたので、彼の神概念ならびに宗教体験論について批評的な研究をしようと決心しました。ユングの文章は哲学の文章ではおなじみの厳格な理論や論説と比べてかなり見劣りするものでしたが、その反面、神話と象徴の多層的な意味について私の眼を開いてくれました。皮肉なことに、ユングのアプローチに疑いを挟んで学問上多くの不満を持ったことが、神を概念とみなすという考え方について、それ以来教室や個人研究の中で少しずつ練り直すのに役立ちました。

数年にわたってシカゴとメキシコシティの大学院で講義をしてから、私は名古屋に設立される予定になっていた南山宗教文化研究所の発足に参加するよう招聘を受けました。こうしたことを熟知した方々の一般通念では、読める、書ける、講義できるレベルの日本語に達することこそが最大のハードルになるのでしょう。しかし今、彼らがいかに間違っていたかを考えると自然に微笑みがこぼれてしまいます。

言語よりもはるかに大きい困難が、海外で問題の立て方や考え方を身につけて持ってきた私を待ち伏せていました。研究所のポストに就いた一週目から、初代所長のヤン・ヴァン・ブラフトは日本哲学の書籍を

何冊か抱きかかえてきて私の机の上に並べました。特に読むことを薦めた本の中には、西田幾多郎とその弟子たちの著作がありました。

II

最初の数年間、私は読書力を磨きながら京都学派をめぐる二次文献まで視野を広げました。しかしそこで知る限り、西洋哲学の明白な優越について当初から抵抗感を覚えることになりました。最初のころは、国内第一流の学者がこの学派に敬意を払うたびごとに、私は息を止めて黙っていた方が賢明だと考えました。なぜなら私が口を出すのは、西洋哲学の偉大なる多種多様な伝統——わずかに古代ギリシャ、中世、そして近代ヨーロッパの思想家だけではなく、グノーシス主義、神秘主義、ヘルメス文書、錬金術、文学さえも含む哲学史全体の伝統——に対する無知が広く浸透していると暴くことに他ならないからです。しかしそのような批評が必ずしも当てはまるわけではないと認めてからも、別の何かはまだまだ引っ掛かっていて、正しくないという気持ちを払うことはできませんでした。あたかも方向音痴であるかのような哲学。そうした疑問を抱えている最中、私は中国の『戦国策』の中で、たまたま次の話に出会いました。

季梁という男は、自分が仕えている魏という王が隣の国を攻めようとしていることを聞き及び、旅の途次から王宮へ走って行った。彼は挨にまみれ、髪も乱れたまま王に謁見を乞い願った。他のものを犠牲にすることによって国土を拡大しようとするなら、真の指導者にはなれないということを王に納得させるべく、熱意を込めて進言した。そして王に向かってこんな話をした。

私は太行山の道で或る人に出会いました。その人の馬車は北を向いておりましたが彼は私に、自分は楚に行くところだと申しました[楚は南の国]。私は「もし楚に行きたいのなら、なぜ北を向いているのか」と尋ねましたところ、彼の申しますには、「私はいい馬を持っている」と。それで私は彼にこう返しました、「いい馬をお持ちかもしれない、しかしこれは楚へと向かう道ではない」。彼は応えて、「私は食糧をたっぷり持っている」と申します。そこで私はきっぱりとこう申しました。「食糧はさぞたっぷりとお持ちかもしれませんが、それでもこれは楚へ行く道ではない」。しかし、彼は「私の御者は一流だ」と申すのでございます。そこで私は最後にこう申しました。「馬が立派で、準備万端整えて、そのうえ御者が優れていれば、その分、貴方はますます行きたいところから遠く離れてしまうことになるだろう」。²

今になって、私がいかに間違っていたかと考えると自然に頬がゆるんでしまいます。

私が京都学派の哲学者たちの方向性に対して誤解をしていて、しかも彼らの神概念についての思考に対して誤解をしていると気づいたところから、京都学派に対する敬意が強くなりました。西洋の学的資料に関する知識の偏狭さを非難することで、哲学者たちの方向付けを読み間違えることになると気づいたのです。西田とその仲間たちが同じ地図で同じ道を旅しようとしていると考えるのは、私個人の誤った前提でしかありません。『善の研究』における神概念の批判ですら、西洋思想史からみれば極めて初々しいものではありませんが、その批判は西田の問題提起において私が読んできた著

2. この話は『戦国策』安釐王七二(富山房刊『戦国策正解』による)に見られるものです。

者たちとは異なった位置を占めています。結局、教わった哲学の道しか想像できず準備万端整えて間違った方向に率いられていたのは私の方でした。西田の哲学探究に迫るための問いは、実在の本質よりも、仏教が言うところの悟ったところとか現実の体験の中にあるのです。こういった問いが西洋哲学から出たならば、短絡的で主流からはずれ脇に置かれていたことでしょう。とはいえ、私を知る限りそこには悟ったところの真相を究明する西田の旅と比較できるようなものは何もありませんでした。

人間の精神の地図を塗り替えてその心理との関係を考え直す可能性があるとするれば、そのことは私の神をめぐる質問も再構成すべきだろうということを意味します。それと同時に、西田の神概念は、彼自身が展開したところよりもさらに発展する可能性が期待されます。西田自身が、神というものがどのような実在を指示するのか、自分の世界観においてどのような位置を占めるべきかということ十分に定めることができなかつたからこそ、私はこう言うのです。しかも今日は東西の哲学がともに、特定の伝統的な資料をはるかに超える問題や、実際に哲学の本来の使命に触れる問題に直面しているからこそこのように言わなければなりません。

言うまでもなく神に関する西田の発言は、すべてが形式的に彼の哲学に属しているわけではありません。彼の講義ノートには自分の考えと何も関連させないで、他の思想家の考えに言及したり説明したりするところが数多くあります。読者にとって、西田が出版した文書にでてくる多くの余談や付け加えて言っているようなコメントをどう理解するかはさらに難しいところです。初期の文章を後期の文章に照らして読み直せ

ば、時にある未熟な思考が年月を経て熟したように見えるかもしれませんが、必ずしもそうではありません。『善の研究』の場合は、西田が後年に認めたように、その本は細々とした糸でつないだ生半可な考えで一杯でした。ある考えが後の著作で開花したり、他の考えが枯死したりしましたが、いずれの場合も、どれがそうなるか前もって予想することはできませんでした。類似する文句があるからといって、それだけで前の考えが後の考えの種になっているとみなすような読み込みは危険です。要するに、西田哲学の発展は最初から最後まで直線的だったというにはほど遠いのです。脱線も、方向転換も、逆転もあるのです。これを指摘するのは否定的な判断からではありません。それどころか、むしろ西田の漠然とした目的、すなわち悟ったところを批判的に説明することに導く他のどの道にもまして重要なのです。神概念はこの中で捉えていくべきでしょう。

先に申しましたように、西田の哲学でたとえ神概念が重大な役割を果たしていなくても、彼はそれを振り払うことはできなかったようです。何とかして神概念を理解できるように努力せざるを得なくなりました。問題は、彼がそれをどうしたのかということです。西田の神概念は西洋の思想史で出会った神概念と肩を並べるほどではないし、東洋の思想史に中心的役割を持つものでもありませんでした。ところで、一層明白な問題があります。田辺元や西谷啓治と同様に、西田の神概念は、少なくとも中期において絶対無という概念を説くときにしばしば現われます。一見したところ、これは西洋哲学の「有の神」、いわんやアブラハム、モーセ、イエスの「聖書の神」とあっけなく矛盾するようです。とにかく、この矛盾

する二つの神概念がどのようにお互いを締め出し合っているかという問題よりも、一体なぜ西田が「神」を自分の哲学に含めなければならなかったのかの方が一層大きな問題なのです。それを理解することができれば、おそらく本日ここで取り上げる課題を、西田の独特な哲学的才能からもっと広い視野で捉えることの手助けになるでしょう。

西洋の文化で育った諸々の神概念が日本の精神史にぴったりと合わないという事実には、正当な理由がいろいろあります。仏教、儒教、国学の思考様式が至る所で通せん坊をするからです。かといって西田自身にとっては、日本育ちの霊性の中に西洋の神のこだまが、いくらかすかではあっても響いていて、無視できないほど。しかも、それだけではまだ理由は不十分です。西田自身はその書物の中で、このことに直接触れていません。そればかりか、自分の神概念が時間を経るに連れて変化することについても触れたりもしません。例えば『善の研究』で彼は、私にとって子供のころから馴染みの神の像、空に住み白ひげをたくわえた老人で宇宙の外に超越する者としてあるというイメージを追い払います。それに反して西田は、私にとって西洋精神史研究の方で馴染みの色々な発想を混ぜ合わせて、神は宇宙の根本であり宇宙は神の表現であるとみなした上で、人間の意識をはじめ、宇宙のあらゆる統一が神の自覚の一つであり、神はすべての思想と意思を含むものとしての宇宙なる一大人格である、という神の像を受け入れます。その後の西田哲学にもこうした発想の断片は残存しますが、絶対無という概念の登場でその意味や役割が変わりました。

西洋哲学史において、神に対する中心的

な問題でしかも猛烈な敵意で論争される問題は、神の存在とか非存在についてなのです。もちろん西田はアクィナスやアンセルムスのような信仰の論理に帰順するわけにはいきません。一番無難な線は、神を単なる妄想と捉え、実在に関係はないがたびたび使われる便利な迷信とみなすというむきだしの無神論でした。あるいは議論に加わるもう一つの可能性として、このような問題は答えられない質問とする不可知論の選択肢もありました。または、万が一を期して、理性によって決定できない神の実在が結果的に正しい真実になる可能性を認める「パスカルの賭け」をする方法もありました。いずれを取っても神の存在論の要点からそれることになったかもしれないが、西田はそうしませんでしたし、その理由すらも説明されていません。要するに西田は神の存在論的格位について哲学論争を気にすることなく、神概念を再三いろいろな文脈に挿入したのです。いくつか説明がある中で、私の判断では、西田は実際に神の存在論的格位について表現されていない見解を持っていたのです。すなわち西田は、神概念の周りを中心に多くの哲学思想で固めた上で、それを自分の思想の発展のために利用できるシンボルとみなしました。神をシンボルとみなす利点は二つあります。第一に、その存在論的格位については、どの偉大な概念とも等しく最小限度の意味で「存在」をそれに帰することができます。そして第二に、シンボルとしてその意味内容は本質的に柔軟で、無尽蔵のものとすることができます。西田の著作において私の判断に相反する証拠はなく、むしろ至る所にそれを支持する証拠が発見できると思います。

西田哲学の形成と並行する、似たような傾向が深層心理学に見受けられます。つま

り、無神論や不可知論の両方を踏まえて、超越的な存在を認めずに神の像をめぐる力や有用性を受け入れる傾向です。西田の著作からすれば、彼自身がどれほど最新の心理学やその哲学への波及を認識したかわかりかねますが、シンボル論や解釈学での発達のみならず、無意識の理論に通じた形跡はごく少ないと言えるでしょう。たとえそうだとしても、私のここでの関心は、西田がどのように神の像を解釈したのか、我々現代人にとってそれがどのように役立つのかということにあります。

Ⅲ

そこで私は、今、十分に弁護する時間はありませんが、まず初めに一応二つの結論を述べておきたいと思います。

第一に、もし西田の著作集から神に対する言及がすべて削除されていたとしても、西田哲学全体の構成がぐらつくことはなかったでしょう。とはいうものの、「霊的事実」としての神の概念が欠けていて彼の思想を宇宙的規模にまで拡大するように触発する他の刺激がなかったら、西田哲学は異なったものになっていたに違いありません。

そして第二に、私の結論は先ほど指摘したように、西田思想には首尾一貫した神概念がないというものです。あったとすれば、おそらく思想全体の質が乏しいものになっていたでしょう。なぜならまさに神概念がシンボルであったからこそ、西田は思想発展の各段階に神概念を挿入することができ、それによって「神」が新しい意味を持つようになって思想全体を豊かにしたからです。

要するに継続的に更新された、西田の神概念における象徴的あいまいさからは、ユダヤ教とキリスト教の伝統における支配的な神の像について何かを学べるだろうと

ということが暗に意味されるのです。一方、西田哲学の世界の中に入ると、その伝統で忘れ去られ無視されてきたいくつかの側面に新たに注意をひくような刺激となるでしょう。すなわち神秘主義やヘルメス文書などの、伝統の裏面で「異端考慮」として追放されてきた思想をより中心的な位置にそっと移すための刺激です。他方、西田の初期の文書、日記、講義ノートや書簡は、これらの伝統を今まで考えたことのない視野で捉え、そこから生じてくる新しい要求に応えるための刺激にもなります。しかしこの問題に注意を向ける前に、西田哲学の発展の中で神概念の諸相を大ざっぱに手短かに取り上げたいと思います。

1909年の書簡で、西田は一時的に惹きつけられた当時のヨーロッパのいわゆる「自覚主義」から距離を取って、「神と同じき大自覚」³を目的に定めることにしたと書いています。宗教を取り扱う四年後の講義ノートの中でも、神をめぐる部分が目立ってきます。ノートであるため、西洋思想における神についての多種多様な表現の寄せ集めのように見えますが、それでも『善の研究』において初めて神概念を解説することの裏付けとして、西田が驚くほどの範囲で読書をしていたことが証明されます。⁴その解説で西田は「絶対者」という表現は使いませんが、人間の有限性や相対性とは異なり、神と仏陀のそれぞれが「絶対無限の力」を持つと言います。そして有限のものと無限のものとの統一を可能にするのは、その背景にある宇宙の本来的「要求」であると西田は主張するのです。⁵五年後、『自覚に於ける直観と

3. 『西田幾多郎全集』、岩波書店、2002-2009年、19: 163.

4. 14: 109-35.

5. 1: 133, 151, 158.

反省』の終わりに、西田はその要求の概念を、「絶対自由」ではたらく宇宙的「絶対の意志」に取り替えました。そこでは仏陀の名に触れず、主客、因果を超越する精神・霊性的事実で、絶えず無より有を生じる創造的一般者としてこの「意志」が神の像に映ってあるという説を提示します。⁶『善の研究』の神概念と比べると、世界を創造して、摂理によって現世を来世から支配する、自存の神は依然として話に出てはきませんが、「大自覚と同じ」者が宇宙そのものであることや、宇宙にあるあらゆるものの「統一」を裏付ける「要求」を「神の意志」とであるとみなすことによって、西田は、たとえ間接的であっても、目的論を擁護するようになりました。それはとにかく、後年にその本の再販に当たって、西田はこの発想全体について「神秘の軍門に」身を任せたと明記したのです。

しかしながら今述べた神概念の再形成の中で、一つの要素が西田思想の発展にその痕跡を残しました。それはキリスト教から導入された「神の絶対の愛」を自覚の必須条件とすることです。「真の自己に到る」ための「自他合一」を表現するころ、西田は仏教の慈悲よりもむしろ「神の本質」である愛について語り始めます。⁷

その後数年の間に、西田の神概念は西洋哲学の神の絶対性が西田独自の絶対無という概念の枠に吸収されるようになりましたが、神と絶対無を端的に同等とはせず、あくまでも西洋哲学における「有の絶対者」という概念そのものを超克しようとしていました。その一方で西田の神概念は自己放棄の絶対の愛も、形而上学の絶対の無も包摂し続けました。簡単に言えば、神と人間

6. 2: 215-52.

7. 2: 387; 286, 289, 291, 326-7, 376-7, 387-9, 420, 426.

の関係性を無と無我の関係の枠組みに移したのです。その結果 1913 年の講義記録の中に「真の宗教に於ける神人の関係は、我々が一度絶対的無我の状態に入るのである。」⁸と書いてあるように、こうした考え方によって自覚が神の實在に参加するのではなく、かえって神が無の自覚ということのシンボルとみなされるようになってきました。一度は有と無とを統一する絶対の力として捉えられた神概念が、「有無の際にある」⁹真の自己の概念に吸収されてしまったのです。

西田哲学全体の発展を辿ろうとするつもりはありませんが、以下に述べる一点は聞き慣れないことでしょう。すなわち西田はいくら仏教用語を一般的哲学用語に取り換えたとはいえ、「神」という言葉は最初から最後まで使用し続けました。明らかに西田にとってその言葉は定義も翻訳も不可能でした。なぜなら別の概念、別の言い方では空白を埋めることのできない象徴を表現したからです。実際に西田思想において、どの概念についても同じことが言えるわけはありません。

今まで述べたことを背景として、愛によって神と自己が正反対物の統合 (coincidentia oppositorum) となるという西田の主張は、「我」の「大いなる我」への変容によって神と自己とはもはや互いに区別できないほど、有の世界を超えた「無」に取り込まれてしまっているというわけです。西田自身がそれを神秘主義者の神体験になぞらえるのは理由がないことではありません。要するに、絶対無の地平線からみて自覚する真の自己と神は区別がつかない限りにおいて互に対応する概念であると言われます。そして西田が神と無の関係を語るときは、神を宗

教的主体の客体的対象とすることを避けなければなりません。なぜなら無における自己はもはや主客の分別を突破して、見るものもなく見られるものもない状態にいるからです。神の前に立つ人間、または世界に対して立つ神という事態は超越されているのですが、それはただ理念的な段階での超越に過ぎません。現実の歴史的世界の中で、神と人間、事実と理念とが対立する状況は、実際、人間的体験の大部分を占めています。その二つが反対物として互いに限定しあい、その両極の反対が絶対的であればあるほど、両者の相対的關係が確立されるのです。西田の最終的な表現で言えば、神と人間との関係は「逆対応」的なものになるのです。従って、神と人間との関係は存在物間の関わりではなく、存在物と理念との間の関わり合いとしてはたらいて、最終的に両方が否定され、絶対の無においてある唯一の現実として本来の姿を取り戻すでしょう。

繰り返しますが、それは決して西田が神と絶対無を、あたかも同一のものを表現する二つの名前であるかのように同一視するということではありません。彼の最後の論文を背景にその点をもう少し述べてみたいと思います。

西田にとって神なしでは人生が「私欲的」となり、宗教は不可能となります。ところが、歴史的世界の中から無を絶対の實在として自覚することが宗教の目的であるので、神を超越的な対象とすると「宗教を否定して」いくことになるし、中世の世界に戻る「時代錯誤」に他ならないと西田は論じています。¹⁰ そのような制限をつけても、相対的存在物に対立する絶対有の神はある意味で宗教に不可欠なものであり、絶対の無はただ

8. 14: 104.

9. 2: 389.

10. 10: 296, 364-5.

相対的に絶対、と言われうるものを包括するからこそ絶対者であると言われるのです。神が神でないことに対立する初めての神であるから、そういったような意味で相対的絶対者なのです。換言すれば、神は自己否定においてのみ神なのであり、神性はもとも自己を絶対否定することにあるのであって、まさにその形ですら絶対無の中に包摂されるのであります。ところが、自己そのものについても同じことが言えます。自己は、自己を放棄することで初めて真の自己になり得ます。¹¹ 無論これは自存の神を信じて自己を肯定する態度と正反対であるし、西田にとっては自己における神の自己矛盾の本質によって、善と悪、天使と悪魔を超える点が初めて顕わになるのです。¹²

西田が神に与える「實在」は主体がその欲望 (désir) や理性を向ける客観的な事実の實在ではなく、「心霊上の事実」であり、初めから心の奥底にあったものとして感知できるものであります。そのゆえに西田が理性や欲望を否定する自覚と言うとき、それは無意識の状態に陥って形のない「一」の中で自分のアイデンティティを喪失するという意味ではありません。どちらかと言えば、自己の内奥がより叡智的になればなるほど自己がより意識的になることを意味します。ゆえに、神は精神的ないし霊的力としてのみ、宗教の本質に合わせられるのです。さらに、神は生ける「理念」である限りそれ自身本来的に絶対的なものではなく、歴史的世界の時空間の相対性に身をゆだねて初めて絶対的と呼ばれるのです。我々の真の自己も同じ意味で「絶対的相対性」であり、自覚という理念を満たすことができないがゆえに、相対的存在として自覚し

11. 10: 333, 335, 347-8, 361 参照。

12. 10: 321, 324.

て初めて絶対無の出現と呼ばれる事態に至るのです。¹³ 要するに、真の自己が自覚において実現されて初めて神と人間の逆対症的対立がその最終的解決に達し、神も宗教も不必要になるのでしょう。

これまでにもお話ししましたように、西田は西洋哲学史の中にある何かに対する忠実な義務感で再三、自分の哲学の中に神という概念にふさわしい場所を見つけようとしたものではありません。しかしながら、絶対無も真の自己も満たすことができない役割を与えられたこの神概念を否定すべきではないと私は考えます。かといって形而上学的概念としての神という問題を西田は巧みに避けています。神を信じる必要などなく、ただ単にシンボルとか概念として神の属性と機能を認識することが必要なのだとすれば、西洋における神の存在論的格位は必ずしも問題になりません。神というものが単なる精神的な理念として、絶対の愛、絶対の自由を象徴的に表現するとしても、そこには結局あらゆる表現が否定される可能性も残るのです。ということは、神を人間が自覚へと向かう欲望のシンボルとみなすと同時に、その自覚の永久に近づきたい性質を表現するシンボルとみなしても差し支えありません。だが、それでは問題が一つも消えることにならないのです。すなわち、存在論に基づかない理念は常に迷信とか妄想として捨て去られる可能性にさらされるからです。

それを避ける西田の方法は、たとえ一般的な理念としての自覚が客観的な事実に即して世界に存在しなくても、それだけでその理念が世界を超越しているということにはならないと主張することでした。すべては心霊上の事実と同じく、大自覚は単なる

13. 10: 315-16.

理念として、ただ否定することによってのみ現実化します。それは非合理的ではなく、「人間が神となる」ということでもない、むしろ「物となって考え、物となって行う」の意味で「人間が神の物となる」¹⁴という、より高い合理性を備えた「無我」と呼ばれます。この否定即肯定は、あらゆる一般者の一般者としての絶対無においてある、自己の本来の本質を無我とみなす自覚の本質を表現するのです。¹⁵

西田は「周辺なくして中心が到る所にある無限球」¹⁶で、いずれの場合において自己が諸々の絶対者の概念とともに心霊の事実として歴史的世界に位置されても、無においてその区別を消去します。時空間の世界において理念と実際は常に相反するのですが、絶対無においてのみ、そのようにして「神と同じき大自覚」という指針は結局「神なき所に眞の神を見る」¹⁷として見出だされるのです。

西田は、こうした思考が伝統的な神概念からかなり離れてしまっていることを認識しています。しかし、最終的に書いた論文の結びでキリスト教は「君主的なる神」、救済の神、単なる超越的または内在的神を否定して、「内在的超越」の立場から新しい宗教の在り方への転換を考える時期になっていると示唆するのです。その転換が「何処までも論理的に基礎付けられなければならない」¹⁸として、自分の哲学がこのプロセスに何らかの役割を果たすと西田は確信して

14. 9: 230.

15. 10: 353.

16. 10: 316. 西田自身はこの文句を15世紀のクザヌスから言及していますが、実際には中世の偽ヘルメス文書 Liber XXIV philosophorum に由来します。

17. 10: 365.

18. 10: 365-6.

いたのです。

以上の概略から判断すれば、西田は徹底した神の形而上学を創り出すほどの断片を持ち合わせていたと思いますが、彼は『善の研究』と『自覚に於ける直観と反省』の結論部分でそれぞれの試みに失敗して以降、「心霊上の神」にとどまってそれ以上、敢えて書き進めませんでした。にもかかわらず、西田自身が提案した、キリスト教を現代に適応させるために必要な活性化を実施するために、私はここで別の道に進みたいと思います。

IV

西田のキリスト教の行方に関する警告について、私には反論することはありません。私の人生は今までその方向に導かれてきたからです。しかしながら、同時に、そこには、「自覚の理念」の角度から従来のキリスト教の長い伝統や反伝統における多様多彩な神概念を一挙に払拭するような解釈に、過度に単純化してしまう危険性があることは言うまでもありません。ただ、西田の神概念に関する断片的な言及については、あたかも万華鏡の中の着色されたビーズのように、別の組み合わせで考える可能性が、いやむしろ必要性があると思います。私の目的は西田における西洋の哲学や神学の神概念を批判することではありません。もっと大事な問題に比重を移して、西田哲学からの貢献と西田哲学への貢献を検討するつもりなのです。西田の著作に絡み合う三つの洞察と、そして私の判断で二つの欠如する点を述べてみたいと思います。

第一に、有限的で、非連続的な感覚と体験から生じる人生の意味を語る時、西田は「連続的なものの意識がなければ非連続

的なものを考へることはできまい¹⁹と
言っています。すべての存在するもの、すべて
のはたらくものは互いに接続されているが、
それは合理的で切断のない連綿とつながっ
ている鎖ではなく、むしろ「非連続の連続」
の接続になっています。世界のあらゆるも
のとは一つ一つ同時に、互いに二つの逆方向
に駆動されているのです。一方は連続性や
合理性への方向で、他方は非連続性や非理
性への方向です。²⁰つまり、純粋な接続性
はただ抽象的なレベルでのみ考えられ、歴
史的世界にある唯一の接続は非接続の接続
なのです。

第二に、西田が絶えず追跡した限りなく
広くて包括的な一般者という概念は実在
全体に一貫する一定の本質ではありません
でした。unus mundus（一なる世界）とい
う古典的な世界観と関連させながら彼の思
索が示唆した実在の構造は、内的矛盾や非
連続性を抱えた一般者がより包括的な一般
者を必要とするため、一般者はますます大
きくなる同心円として想像されました。そ
の目指したものは、他の何にも包括され得
ない純粋な連続である、最も外側に位置す
る無の円形に至ることでした。相対的一般
者を包むこの絶対的の一般者は奥深い存在
の多元性を否定しないのです。彼の歴史
的世界観は単なる「一」であるよりも、反
対の力を弁証法的に取り込む「絶対矛盾の
統一」²¹です。つまり西田の一般者の一般
者は「画一」ではなく、あらゆるものとそ
の反対のものを含む「共同体」でした。

この発想からは第三の洞察へと必然的に
導かれます。つまり、絶対の普遍性を存在
者と生成の世界にではなく、無の世界にの

19. 2: 100.

20. 7: 15, 22.

21. 10: 348.

み探し求めうるとい主張でした。西田が
世界を「無の自己限定」と言うとき、無は
自己を世界の物事に委容することによって
自己同一を次第に出現させる「無限の力」
を意味します。非連続性の普遍性が間接
的に連続を顕わにする世界観です。²²こ
ういった無こそが、ドイツ哲学のいかな
る絶対者と比べても真の絶対者であると西
田は確信していました。

西田にとっては今述べた三つの洞察は、
どれも神概念に依拠したものではありません。
とはいうものの、密接に繋がっていると
私は思います。それを説明するためには、
そこかしこの洞察を本来の文脈から解き
放して、西田の言葉遣いを調整しなくては
なりません。

初めに、「連続」と「非連続」の代わり
に「接続」と「非接続」について進めて
いきたいと思います。ある個人的な思
い出話から説明をしていきます。

ある日の夕闇のころ、私は研究室で外
の庭へと向かう窓際に立っていました。目
の前にある小さくぬぎの木の枝で小鳥が
飛び回っていました。部屋の中の明かり
が外の明かりより強くなりつつあって、私
の姿がその窓の景色の上に二重写し
のように現れました。あたかも私がその
木に漂っていて、私の頭と肩に小鳥が
停まったり、飛び去ったりしているか
のように。そのとき突然ある考えが心
に浮かんできました。私と木との関係
は、主体が客体を感じて捉えるような
関係ではなく、木が周りの木や土や小
鳥に接続していて、私もそのように実
際のものに接続している、そういう関
係だということです。いやそればかりか、
いたるところにあるすべての物に接続
しています。それは比喩ではなく字義通
りにそうなのだ

22. 5: 7.

とわかりました。私と木との接続は、パリのスーパーの棚に並んでいるジャムの瓶との接続よりは、比較的ずっと強く直接的だとしても、もし研究室からどんな回り道で行っても最終的にパリのスーパーまで到達できるとすれば、そこにある種の接続がすでにあるからなのです。そしてもっと遠い銀河にも同じことが言えるでしょう。その普遍的接続性がどこかで切断されるとすれば、光そのものも宇宙の空間を通過しないことになるはずです。

さて、私と木との感覚的接続は、ある程度、直接的ではありますが、それはまた、ある程度、一時的でもあります。事実、どんな接続も、いくら直接的で激しいものであっても、とどのつまり「相対的」であるに過ぎません。確かに相対性の程度は様々です。私とここに集まった皆さんとの接続は、いくぶん直接的な形で短期間続いてから次第に消えていくに違いありません。それに比べ、我々皆とアマゾンの熱帯雨林にいる大ムカデとの接続は極めて弱いので、微生物学者の最近の技術によってもほぼ量りえないものでしょう。しかしいずれの場合においても「非相対的な」何かが等しくはたらいっています。というのも、これらの接続は、かつて一度も、ことごとく消滅させることはできなかったのですから。存在する一切の物が存在していると言える限り、この普遍的接続性から自分を切り離す方法はありません。このような接触は偶然のことではないのです。「何ものも、単に自分のためではなく、他の生き物との関係で存在する。」というダーウィンの言葉の視野を広げて「あらゆる存在物との関係で存在する」と言わざるを得ません。この説は、私が避けようとした抽象的な概念に過ぎないと考えられるかもしれませんが、日常に戻る前にさら

に一步進めなければなりません。

ここで、生成する「有の世界」をまとめる究極的な存在または秩序、あるいは世界を形成する関係を調和する超越的な力などを仮定する理論をわきまえる必要はありません。同様に、我々の有限性やその欠点を知らない、より高い種の存在を承認するような来世信仰へと飛躍する根拠もありません。しかし西田自身が神と絶対無とをあえて同一視していなくても、やはり兩者をつなぐより明確な一線を描くことはできると思います。

第一歩として、現に存在するすべてのものに直接に、しかも常に接続している実在が考えられるかどうかという問いを立ててみます。考えられるとすれば、それは当然、宇宙を構成する他の「もの」に類似する「もの」ではないでしょう。なぜなら個々の「もの」は一つ一つ特定の関係構造として同一性を与えられているからです。この条件を満たす唯一の実在は「接続性」そのものなのです。具体的な関係の網の目に属さないものは「存在物」とは言えませんが、それゆえ「実在」ではないとも言いきれません。その実在は、すべての存在物において啓示されるし、その啓示以外で存在することはありません。西田の思想に即して言えば、この普遍的なものこそが、世界の存在を可能にする「無限の絶対無」なのです。もし世界にある物が無の表現として実存するとすれば、その実存をそもそも支えているのが接続性です。ここで言う「絶対」とは本質的にあらゆる「対を絶する」ことを意味するものではありません。むしろ存在するものの実在とは異なって、絶対的に相対的である実在として世界を構成するすべての相対的に相対的なものと直接に、常に接続することを意味するのです。後ほど触れるよ

うに、無生物 → 生物 → 人間をつなぐいわゆる「存在の偉大な連鎖」という古代ギリシャから継承された宇宙観と比較してみても、「接続性たる無」の形而上学は現代の問題にこそよりふさわしいと私は思います。

次に、西洋哲学で言うところの「至上の存在」を東洋の「無」と矛盾に陥ることなく関連付ける方法はなさそうなのです。とはいえ、神を接続性の観点から説明するならば、中世スコラ哲学から相続した純粋な有とみなす「神性」（神的本質 = *Gottheit*）に取って代わって、すべての存在物に対して絶対的に相対的な実在とみなすことが可能になるのです。要するに神に「無」という名を付けると、あらゆる存在物の中で首位を治める存在（*primus inter pares*）が、むしろ実存の全体を共有する形而上学的な根底として存在物との関係を再構築することになります。

結局このような立場が神概念の中を流れている血を抜いてしまうことになるかどうかを考える前に、何のためにそうした転換が求められているのか、その理由を考慮する必要があります。ごく簡単に言えば、西田がよく把握していたように神を本質的に人格的な存在と考える倫理的・宗教的思想体系は、魂の健康と「救済」を第一の霊的関心とすることに裏付けられているのです。そこでの神概念は、あたかも宇宙の歴史全体の持つ意義が人間登場の序曲としてあり、個々の人生の持つ意義が我々の個性を保つ来世への序曲としてあるかのように、人間的意識の短い歴史に束縛されてきました。神と人との関係を道徳的行為の中心に置く理念は、どんなに冷静なものでも、我々が個人の救済を全うしようとしている内に、個人的にか集合的にか、我々が地球に対してむやみに破壊をし続けることと容易に馴

れ合いになってしまうことは明らかです。それに対して私が示唆したいのは、人格的な「至上の存在」を神への信仰を告白する宗教の中心から周辺へと移動させて、我々の人生とそれを取り囲む自然界との接続性の中で啓示される神への信仰として配置換えすることなのです。それは、人格的な神概念が単なる迷信に過ぎない、ということではありません。ただ、その意味が、文字通りの意味ではなく、また、その意義も核心的なものではない、ということさをさらに深く自覚させることになるのです。一方、我々は、無や接続性という抽象的な概念だけで道徳的行為や自然崩壊の阻止に向かって奮起することはありません。そうであるからこそ、これらの概念を具体的に日常生活と同化させるシンボルとして、意味深い道しるべに変容すべきなのです。

いま述べた神概念の再構築に関する提言は、言うまでもなく西田の無の論理がきっかけとなっています。かといって再構築そのものについて西田の著作から助けを得ることはあまり期待できません。しかしユダヤ教とキリスト教の伝統においては——神秘主義、ヘルメス文書、錬金術思想、グノーシス主義だけでなく、神学の本流においても——すみからすみまで私の提言を支持する記述が数多く見られます。関係のある思想をかき集めて、ますます問題化しつつある地球に対する態度を考え直すために、その問題を宗教問題の中心に移動させる時が来ているのです。

先に西田哲学から拾った三つの重なり合う洞察、すなわち非連続の連続、多元的世界の矛盾の実存、そして生成の世界に自己表現する無は、彼の哲学に欠けている点をそれとなくほのめかしています。西田哲学は始めから終わりまで人間の意識を要点と

する哲学です。どれほど自己意識の主体の役割が薄められようとも、自覚は人生と歴史的世界のかなめとして強調されています。すべての場所を囲む最終的場所、すなわち無限の暗闇の深淵である絶対無の前に立ち、そこで高められた慈悲感で人生の相対的場所に戻るといふ自覚する個人は、哲学者が探求する最終目的になっているのです。はるかに歴史が古く、しかも崩壊しつつある地球は、ただ単に共有される我がふるさと、ただ単に無に包まれる哲学的一般者ではありません。そこではむしろ人生、文明、哲学すら極小条件そのものなのです。地球の生命が危険にさらされるときに、宇宙の長い発展においてごく最近登場した意識という現象も消滅する危険性があるのです。私としては、こういった関心を西田の思想全体と自然に融合させる方法はまだわからないと認めざるを得ませんが、彼の発想は、現代の哲学的課題となった人間界と自然界をめぐるこれまであまりにも無視されてきた問題に対して、いくつかの点で助けになるに違いないと信じています。

欠けている点の第二は、欲望と関係します。西田は、新カント派思想への取り組みから離れると、世界とそこにいる人間を駆り立てる宇宙的衝動、ないしは絶対意志という概念を追求するかどうか迷いました。『善の研究』では実在の背後にはたらいっている「要求」という概念の姿が断続的に見え隠れしますが、それほどはっきりとは述べられませんでした。しかも無を有の形而上学的根底として初めて発想するところで、無と要求との関係を考慮に入れず、欲望に何の哲学的役割も与えないで終わりました。私の判断では、これもとりわけ神概念の発展から見ると彼の洞察における欠陥と言えるでしょう。

神に匹敵する哲学的概念として「至上の接続性」の方を「至上の存在」に優先させるとき、無の動的な側面をも推察することになります。この場合テロスとか目的因への運動を伴う必要はなく、ただ直接的なまたは間接的な、周りのものとの本来の接続性を言っているのです。要するに、接続性が普遍的で、あらゆる一般者の一般者であれば、接続性は実際にすべてのものとしていたるところに生じていると言うとき、このことは抽象的な論理の発言ではなく、実際のことを言っているのです。しかもこのはたらきを「欲望」と呼ぶことは単にロマンチックな態度ではありません。それは故意にそのはたらきの第一類似物である人間の欲望を、実在そのものの根源的力として根づかせているのです。宗教と道徳は人間の欲望から生じ、人間は、実在においてある真の「神性」を尊重しなければならない義務があります。逆に言えば、神性と統合することへの欲望は宇宙全体をはたかせる欲望の一部なのです。その意味で神と神への欲望は結局は見分けがつかなくなるでしょう。接続性に関する我々の意識が我々の考え方や善悪の心を変えていくにつれて、神への探求心も個々の魂の救済への渴望も、矛盾や偶然に満ちたこの世の多元性を擁護するようにその形を変えていくことが期待できます。

そういうわけで、人間意識の最終的な充実を、生成の世界の矛盾的統一が頭わにする普遍的連続として想像することを、私は西田哲学から学んだのです。さらに、文明の名において行われつつある地球への恥知らずな破壊活動の裏側で、すべてのものの根底にある接続性に向かう渴望を満たすために神を想像するということを、私は従来の神学に対する疑問から学んだのです。本

日ここでお話しした事柄によって、この二つの教訓が同じ真実の裏と表であることが明らかになれば幸いです。

ジェームズ・ハイジック
南山大学名誉教授