

西田哲学とキリスト教

田中 裕

1 西田幾多郎とキリスト教との邂逅

西田はどのようにしてキリスト教あるいは聖書と出会ったのか、それを示す資料を幾つか引用しよう。最初の資料は、高等学校時代に「独尊会」というサークルに西田と共に加わり薩長政府中心の学制の変化に反旗を翻し、退学と復学という紆余曲折を経たうえで後に武蔵中学の学長となった友人山本良吉に宛てて西田が二七歳のときに書いた書簡である。

1

家庭的にもまた就職の面でも失意の底にあった当時の西田の心を慰めた言葉は、マタイ伝の第六章の「山上の垂訓」の「汝らのうち誰か思ひ煩ひて身の丈一尺を加へ得んや」であった。そして、病気から回復したばかりの友人山本に宛てたこの書簡の中で、西田は「君は何の故に之の肉体の生存を欲し玉ふや」と問いかける。ありきたりの快気祝いの言葉などは見あたらないが、これは二人の関係の親密さをあらわすものだろう。そのような遠慮のない言葉が発せられた根柢には、「人が深く深く心の奥を探りて、真正の己を得て、之と一となるの時あらば、たとひ其時間一分時なりとも其生命は永久ならん」という西田の突き詰めた求道の志があった。それは、処女作『善の研究』のライトモチーフになるべきものであったが、当時の西田は、そのような志が、父母妻子の面倒を見なければならぬと言う現実の状況—そこには具体的な他者との関わりがある—において、なかなか果たし得ないことに懊悩していた。西田はさらに「山上の垂訓」の他の一節「神は蒔かず収めず蓄へざる鳥も之を養ふ」を引用したうえで、「君も御存知の如くバイブルは実に吾人が心を慰むるものなり。余はどうしても論語の上にあると思ふが貴説いかか」と結んでいる。

なぜここで西田は聖書と論語を比較したのであろうか。周知の如く、論語にもまた「明日に道を聞かば夕べに死すとも可なり」という言葉があるが、それは、朱熹の注釈にあるように、身命を賭して道を求める求道者の心を表すものと解釈できる。孔子のこの言葉は、西田の山本宛書簡に現れた激しい求道精神と一脈通じるものがある。しかしながら、西田

¹ 山本良吉宛書簡 明治30年11月11日 全集18:45-46

の求道は、儒教の文脈で理解された「道」とどまるものではなく、「深く深く心の奥を探りて、真正の己を得て、之と一となる」という「真正の自己の探求」のほうを究極の関心事としていた、その西田から見れば、倫理の書である『論語』よりも、バイブルの教えの方に彼の心の琴線に響く言葉を見出したと見るのが妥当であろう。のちに『善の研究』で明言したように、西田は、「汝は何を為すべきか」という倫理的実践にかかわる問を、究極の实在は何であるか、という实在への問から切り離さない。そして両者は、「真正の自己の探求」という己事究明の「道」を通して、宗教哲学を根柢とする哲学的な思索に向かうのである。

『善の研究』出版以前の西田が、三〇歳の時に書いた論文、「現今の宗教」もまた、福音書に記されたキリストの言葉に対する畏敬の念を端的に示すものである。² 彼は、「新約の四福音なる者を取りて見よ、基督が宗教的洞察の深遠なる、数千年後の今日尚生氣凛々其一言一句愈考ふれば愈深く余輩遂にかれが精神の一端をも伺ひ得ざるなり」とまで語るのであるが、さらにそれに続けて、佛教とキリスト教の両者について、自己自身の経験からかたらずに、他人の言葉で宗教を語る所謂「宗教家」への批判の言葉がある。すなわち、「自己に宗教的経歴なく、乃ち能く教祖が真意の所在を洞察しえず、徒に死せる形式を尊信しておのが宗教の本意となす」ものが、「生ける宗教」を伝えようとすることに対する疑問を吐露している。

福音書に記録されたキリストの言葉に強くひかれながらも、西田は、キリスト教に入信するのではなく参禅修行を通じて日本佛教の伝統に触れつつ己事究明の道に邁進することになる。そこには、西田の高等学校時代の恩師であり禅の居士（廓堂）でもあった北條時敬の影響がかんがえられるが、さらにその根柢には、他人の言葉に依拠するのではなく、自己自身の直接経験から宗教について語るのに、直接経験を何よりも重んじる参禅修行が当時の彼の「宗教的要求」を満足させるものであったからであろう。

2 参禅修行をへて宗教哲学的思索へ

当時の日本では、切支丹弾圧に仏教者が協力していたといういきさつもあって、「耶蘇教」排撃の論陣を張る仏教者のほうが多数派であったが、西田自身は、寸心という居士号をゆるされて自覺的な仏教者となったあとでも、キリスト教を異教として決して排除すること

² 「現今の宗教」 明治 33 年 12 月 全集 13:81-84

はなく、むしろ聖書の言葉を、禅の古則公案とおなじように、己事究明の手引きとするものであったことをここで強調しておく必要があるだろう。福音書は西田にとって、白隠の『遠羅天釜』や『臨濟録』とならんで座右の書であり、彼は明治四二年の日記の表紙の見返しに、「μη οὖν μεριμνήσητε εἰς τὴν αὐριον, ἡ γὰρ αὐριον μεριμνήσει ἑαυτῆς: ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῆς. (この故に明日のことを思ひ煩ふな、明日は明日みづから思ひ煩はん。一日の苦勞は一日にて足れり)」というキリストの言葉をギリシャ語原文で記すほどであった。このことは、西田のもとめていた己事究明の道が、大いなる普遍性をもつ道であって、特定の既成宗教に限局されるようなものではなかったことと深く関係している。

西田哲学と禅の関係を論じたこれまでの先達はほぼ一致して、日本の臨濟禅で重んじられた『無門関』が、西田の「無の哲学」に影響を与えたことを指摘している。しかし、それは如何なる種類の影響であったのか。

『無門関』の編纂者である無門慧海の偈「大道無門 千差道あり 此の関を透得せば 乾坤に独歩せん」は、この書の根本精神を披瀝するものであるが、「無門」とはそもそも大いなる道には、ここから入るのでなければ駄目だという如き排他性を象徴する「門」がないという事を意味する。どの場所も「大いなる道」につうじているから、千差万別の仕方、ということはそれぞれの求道者が千差万別の仕方でのこの「大いなる道」に入るという意味であろう。しかし、それは、同時に「無」という「関門」を「透得」せよとも言っている—そのような「無」は、簡単に入門を許さぬ鉄壁ともなるのである。この鉄壁を透過すれば、「乾坤」を独歩する自由人だ—というこの『無門関』の劈頭の偈は、高等学校の学生時代に「我尊会」の名のもとに「頂天立地自由人」というモットーを掲げた反逆児であった若き日の西田の心を捉えたであろう。

しかしながら、『無門関』の第一則「趙州無字の公案」を西田は容易には通過せず、悪戦苦闘する。この公案は、「狗に仏性があるか、と或る僧が趙州に尋ねたところ、趙州は「無」と答えたが、その「無」を参究せよ」という有名な公案である。この公案は「仏性」をテーマとするが、元来は『莊子』知北遊篇のなかで「道」について為された東郭子と莊子の問答を下書きとしているものである。しかしながら、無門慧海の「道」は、中国土着の思想である道教の無差別平等の「無」にはない「仏性」という言葉を用いることによって、道教的な「無為自然」の「無」には還元されない佛教独自の修道論を持ち込んでいると言えよう。それは、ここで「狗」とよばれているものが、実は対象的な存在ではなく、修行者自身を指すということ、すなわち「狗」とは汝自身のことであり、「狗に仏性があるか」

とは、「汝に仏性があるか？」という優れて実存的な問となっているところにある。この場合、「有る」と答えても「無い」と答えても何一つ問題は解決しないという意味での二律背反が修行者に突きつけられていると言ってよいであろう。³修行者が、どちらの選択肢もとるわけにはいかないとすれば、お前はどうするのか？—これが、『無門関』の第一則にこの趙州無字の公案が置かれ、公案修行の「初関」とされた理由であろう。「初関」はべつに易しいというわけではないし、或る意味で公案修行の体系の全体がそこに既に現前しているといってもよい。すなわち、「公案」は、もともとは「話頭禅」と呼ばれたものであるが、それは概念的・理論的な理解によっては説き得ぬ修道の根本問題を、端的かつ即物的な言葉による二律背反の提示という言語行為なのである。

「無」が概念では無く「看話禅」という言語行為のなかで働く言葉であると云うことは極めて重要である。哲学が概念による事物の把握を志向するとすれば、概念以前のレベルで人に強く働きかける「無」は、概念を表示する言葉よりもパワフルな人格的な力を持っている。そのことを端的に示す資料が、滴水老師が、西田に宛てた明治三〇年の書簡にあらわれている。⁴これは手紙で禅について様々な質問をした西田に対する返書であるが、そこで滴水は「我に語句無く、一法の人に与ふる物無し」という徳山の言葉を引用して、「無」の文字を大書して西田に答えている。これはこれ以上手紙で質問するなどと言う断りの書簡であるが、西田は、ここで示された「無」の文字に大いに感ずるところがあって、これを大切に保管し、のちに表装して弟子の久松真一に与えたというエピソードがある。この力強い『無』の言葉に、西田が哲学以前でありながら、哲学よりも根源的な現実そのものの躍動を感じたことは間違いない。

西田自身はこの無字の公案が通らずに長い間悪戦苦闘したあげく、遂に三十三歳の時に大徳寺の廣州和尚のもとで、この「無字の公案」を透過するが、その夜の日記に、「晩に獨参無字を許さる。されど余甚喜ばず」と記している。⁵つまり、老師によって一応は認められはしたが、それだけでは自己自身の内的要求がまだまだ完全に満たされてはいないことを告白している。これをどのように解釈すべきであろうか。

³ この二律背反を敢えて哲学的に言説すれば、次のようになるだろう。仏門に入るものが、「私には仏性がある」といえば、「そもそも本来仏であるものが、なにをことさら修行して仏門に入る必要があるか」という難題が待ちかまえている。また「私に仏性は無い」といえば、「そもそも仏性の無いものには成仏の可能性など無いのであるから、仏門に入る意味は無い」というになり、修道の意味が再び問われる。

⁴ 西田幾多郎選集 別巻1：83 (燈影舎)

⁵ 全集 17:119

一般には或る修行者が見性したかどうかというようなことについては、本質的に他者の眼差しが必要である。たとえば、臨濟宗の場合は、宗門の伝統によって制度化されたシステムの中で資格を持つ老師に認可されることが必要である。西田はともかくも伝統的な公案修行の文脈に於いてはその関門を通過したのである。しかし、老師がそれを認めても、自分自身がそれを認めないということがあるならば、それは西田自身の中に外的な權威による認証だけでは満たされない切実な内的な要求があったと云うことを意味するであろう。それは見性までは括弧に入れていた哲学への止みがたき要求である。すなわち、「無」の課題が、西田自身の哲学的要求にとって「未了」であると判断されたことにほかならないのである。西田は、明治三十五年十二月の雑録欄の巻末の扉に、「參禪以明大道 學問以開眞智 以道為體 以學問為四肢（參禪は以て大道を明し、學問は以て眞智を開く。道を以て體と為し 學問を以て四肢となす）」と記している。それは、「無」という言葉によって示された大なる道を、西田が眞智をひらく學問によっても歩み続けたことを象徴する座右の銘というべきであろう。その学問的営為の最初の結実が『善の研究』であったことは言うまでも無い。「無」によって禪門に入った西田は、參禪修行の道を歩むことと並行して、思索への内的欲求に従って、普遍的な哲学の思索の道に帰り、ふたたび「無」によって示された「大なる道」を歩み直すのである。

3 「善の研究」における汎神論的キリスト教

明治44年に出版された『善の研究』の宗教論においては、「否定の道 (via negative)」の系譜に属するキリスト教思想家たちが、西田独自の純粹經驗論の文脈で論じられている。「否定の道」においては、神が何であるかを積極的に述べることはせず、神が何でないか、を示すこと、すなわち神が如何なるかたちでも積極的に対象化しえないものであることが強調される。そのかぎりで実定的な教義を受容することを前提とする啓示神学の「肯定の道(via positive)」を西田が語ることはない。もし否定神学の「否定」が、単に消極的な「無」とどまるならば、そこから積極的な宗教論が提示されることはないであろう。しかしながら、『善の研究』の宗教論はそのような意味で消極的なものではない。「無」がパワフルな絶対否定であるならば、そこから生み出される宗教經驗は積極的なものを内包しなければならず、それを西田は「純粹經驗論」によって示すのである。

『善の研究』における神論は、物と心の根柢にある実在の本體を神と同一視するスピノ

が哲学が、西洋哲学史において「汎神論」と呼ばれたのと同じ意味で汎神論的であるということが度々指摘されてきた。たしかに、西田自身が、汎神論といわれてもおかしくないテキストを書いたことは事実である。

余は神を宇宙の外に超越せる造物者とはみずして、直にこの実在の根柢と考へるのである。宇宙と神との関係は藝術家とその作品との如き関係ではなく、本體と現象との関係である。宇宙は神の所作物ではなく、神の表現 **manifestation** である。外は日月星辰の運行より内は甚深の機微にいたるまで悉く神の表現でないものはない、我々は此等の物の根柢に於いて一々神の靈光を拝することができるのである。⁶

もし、有神論(theism)が、「超越的な神があつて外から世界を支配するという如き考」を意味するならば、西田は、そのような有神論は「啻に我々の理性と衝突するばかりでなく、かかる宗教は宗教の最深なるものとは言われぬ」と批判している。そのかぎりでは、西田が「人は神の一部であり神は内より人に働く」という汎神論的な考え方のほうに共感していたことは明らかである。

しかしながら、スピノザの汎神論は、性質や様態(modes)と区別される唯一の本體(substantia)を立てる合理主義の形而上学であり、初期の西田哲学が、かかる本體を認めず、「意識現象を唯一の実在と見なす」純粹経験論の立場であるとすれば、両者をも同じ意味で「汎神論」と規定することはできないであろう。実際、スピノザの意味での本體のかわりに西田は、実在の根柢である神を、「直接経験の事実即ち我々の意識現象の根柢」と捉え「宇宙を包括する純粹経験の統一者」とも言い換えている。⁷ この時期の西田にあつては、純粹経験の統一者としての神は、非人格的な対象的存在ではなく実在の根柢をなす人格的なものなのである。

そして神が知識の対象にはなりえないことを説明する文脈において、西田は、擬ディオニシウス、スコートス・エリュゲナ、マイスター・エックハルト、ニコラウス・クザヌス、ヤコブ・ベーメなどのキリスト教的プラトン主義の思想家達の「否定の道」を示す言葉を引用し、それを純粹経験論における「意識統一」としての神と関連させて論じている。

先ず我々の意識統一は見ることもできぬ、聞くこともできぬ、全く知識の対象となることはできぬ。一切はこれに由りて成立するが故に能く一切を超絶している。黒にあうて黒を現するも心は黒なるのではない、白にあうて白を現するも心は白なるのではない。仏教はいうに及

⁶ 全集 1:178

⁷ 全集 1:181

ばず、中世哲学においてディオニシウス Dionysius 一派のいわゆる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。ニコラウス・クザーヌスの如きは神は有無をも超越し、神は有にしてまた無なりといっている。⁸

クザーヌスからの引用は、小対話篇『隠れたる神』にもとづいているが、この対話篇は涙を流しつつ礼拝しているキリスト者が、異教徒から、「何を礼拝しているのか？」と問われて「私は知らない (ignoro)」と答える所から始まることに注意すべきであろう。クザーヌスはここで大乘仏教の四句分別とおなじような論法を使って「否定の道」を示すのであるが、全身全霊を挙げて信仰する者が、「信仰の対象は何かを知らないのに何故信ずることができないのか」と問われて、「もしその対象を知っていたならば、私が信じるということはない」と答えている点を想起すべきであろう。⁹

まさに西田はその論点を『善の研究』の最終章「智と愛」において強調し、次の言葉をもって結んでいる。

実在の本質が人格的の者であるとすれば、神は最人格的なる者である。我々が神を知るのはただ愛または信の直覚に由りて知り得るのである。故に我は神を知らず我ただ神を愛すまたはこれを信ずという者は、最も能く神を知りおる者である。¹⁰

このような究極の実在のもつ人格性の強調は、最晩年の西田の宗教哲学まで一貫しているものであるが、『善の研究』においても、このような神の人格性によって、個々の人間の人格の掛け替えのない重要性とその独立性が成立することを強調している。その際に、西田は、彼と同時代の英国聖公会の牧師であり、オックスフォード運動にも関係したキリスト教思想家のイリングウォールスを引用して、神の人格性と我々の独立なる人格性が不可分であることを述べている点に注目すべきであろう。

イリングウォールスは「一の人格は必ず他の人格を求め、他の人格において自己が全人格の満足を得るのである、即ち愛は人格の欠くべからざる特徴である」といっている (Illingworth, Personality human and divine)。他の人格を認めるということは即ち自己の人格を認めることである、而してかく^{おのおの}各が相互に人格を認めたる関係は即ち愛であって、一方より見れば両人格の合一である。愛において二つの人格が互に相尊重し相独立しながらも合一して一人格を形成するのである。かく考えれば神は無限の愛なるが故に、凡ての人格を包含すると

⁸ 全集 1:189-190

⁹ 『隠れたる神』、ニコラウス・クザーヌス、(大出哲訳) 創文社 (1972/06 出版)

¹⁰ 全集 1:200

共に凡ての人格の独立を認めるということができる。¹¹

こうしてみると、西田の『善の研究』の神観のなかには、単にそれをスピノザ的な汎神論として特徴づけることを許さぬものが、すでに内包されていることに気づかされる。それは、究極の自在のもつ人格性と、個々の人格の独立性と連帯性、相互承認としての「愛」という論点は、むしろ有神論的な人格主義の要素を内包していると言ってもよい。

また、スピノザの主知主義的な汎神論とは違って、西田の宗教論の根柢には「悲哀(sorrow)」の深い情念がある。神への知的愛をスピノザは説いたが、その愛には悲しみはともなわない。しかし、西田の場合は、神の愛は、悲哀の深き情念と不可分なのである。「哲学の動機は、驚きではなく、深い人生の悲哀でなければならない」¹²とは後年の西田自身の言葉であるが、悲哀はスピノザにおいては喜びとは異なる否定的な感情であって、決して哲学の動機になるような物ではない。そしてこの人生の深き悲哀に触れる一節が、『善の研究』では、当時出版して間もないオスカー・ワイルドの「獄中記」を引用している文に見られる。¹³

罪はにくむべき者である、しかし悔い改められたる罪ほど世に美しきものもない。余はここにおいてオスカル・ワイルドの『獄中記』De Profundisの中の一節を思い起さざるをえない。基督は罪人をば人間の完成に最も近き者として愛した。面白き盗賊をくだくだしい正直者に変ずるのは彼の目的ではなかった。彼はかつて世に知られなかった仕方において罪および苦悩を美しき神聖なる者となした。勿論罪人は悔い改めねばならぬ。しかしこれ彼が為した所のものを完成するのである。希臘人は人は己が過去を変ずることのできないものと考えた、神も過去を変ずる能わずという語もあった。しかし基督は最も普通の罪人もこれを能くし得ることを示した。例の放蕩子息が跪いて泣いた時、かれはその過去の罪悪および苦悩をば生涯において最も美しく神聖なる時となしたのであると基督がいわれるであろうといっている。ワイルドは罪の人であった、故に能く罪の本質を知ったのである。

西田幾多郎全集の新シリーズでは、以前の全集では未収録であった西田の研究ノートが収録されているが、De Profundisについても多くの覚書が再録されている。そして、「悲哀」こそが、オスカー・ワイルドの獄中記の中心的主題であった。獄中にあったワイルドはこの悲哀の「真理」をつうじて、キリスト自身を受け入れるのである。彼は、獄中記において次のように言う。¹⁴

¹¹ 全集 1:193-194

¹² 全集 6:116

¹³ 全集 1:195-196

¹⁴ オスカー・ワイルド、『獄中記』（田部重治）ソフィア文庫 三五頁

藝術に於ける真とは、物がそれ自体と一致していることを云う。つまり外面が内面を表現するようにされることであり、魂が肉の形をとることであり、肉体が精神に溢れていることである。そうした理由で、悲哀に匹敵する真理はない。私には悲哀が唯一の真理であるときがある。他のものは、眼あるいは嗜好の幻で、それは目をくらまし、嗜好を満たすようにされているかも知れない。しかし、悲哀から数々の世界は作られた。子供が生まれるにも、星が生じるにも、そこには苦痛がある。

ワイルドは世間的な意味での罪の懺悔、いわゆる市民社会の中で制度化されたキリスト教倫理に頭を垂れて懺悔したわけではない。そこには社会に対して道徳的な懺悔をするという意味、つまり「恥」をベースとする告白は存在しない。そうではなくて、ただ詩篇「深き淵より」のダビデ王と同じく、ただ「あなたの前に」罪を犯したことを告白することによって、過去を瞬時に変貌させた藝術家、「悲哀」の世界を言葉によって救済した詩人としてキリストを讃美する告白を獄中記に認めたと云えるであろう。アウグスチヌスと同じく獄中記のワイルドは19世紀末に於けるキリスト讃美の告白を『獄中記』の中で行ったのである。

私はこのワイルドの文を読み、西田が「哲學の動機は驚きではなくして深い人生の悲哀でなければならない」と述べた文との間に深き共鳴を感じ取った。それは西田哲学とキリスト教とを結ぶ接点である。すなわちワイルドのイエス論、すなわち「悲哀の人にして悩みを知る人 (a man of sorrows and acquainted with grief)」としてのキリスト論に直結しているのである。さらには、「場所的論理と宗教的世界観」の末尾に置かれた言葉、すなわち「今日の世界は萬軍の主の宗教ではなく、絶対悲願の宗教を求める」¹⁵というときの「悲願」に通じるものであろう。

このように、西田の『善の研究』の神論は、所謂汎神論の枠組みそのものを突破していくような要素を内包しており、それは西田哲学のそれ以後の段階において次第に顕在化していくのである。

われわれはこの汎神論それ自体の内在的超越という契機を、『自覚における直観と反省』のなかに既に「見出すことが出来よう。この書物は、『働くものから見るものへ』以降に、場所論として定式化された西田哲学以前の過渡的な作品ではあるが、キリスト教との関連で言えば、絶対自由意志の立場からキリスト教の自由意志と「無からの創造説」を評価し、スコートス・エリュ

¹⁵ 全集 11:438

ーゲナに依拠しつつスピノザの必然説を批判している点に於いて、汎神論の内在的な超越という西田哲学の思索のダイナミズムを示している。

スコトゥス・エリユーゲナなどが神に於いては何らの必然も何らの定命もない、定命 (Praedestinatio) は神の意志の決定にすぎぬという語に深い意味があるのである。主知論者が自由意志を空想の如くに考へるのは意志を対象化して見るが故である、之を自然の世界に投射して見るが為である。併し苟も之を自然的因果の世界に投射した時には、既に意志といふものではなくなる、何らの意味に於ても意志の背後に因果を認めるのは、意志を否定するといふことである。ただに外的必然のみならず、内的必然即ちスピノザの所謂必然的自由といふことも、意志と結合することは出来ぬのである。¹⁶

スピノザの所謂必然的自由では説明の出来ない「絶対自由意志」は当時の西田が、フィヒテの「事行」と「自覚 (自己意識)」の概念を手引きとして哲学の根本原理とした物であるが、それは、キリスト教的な「無からの創造」に深き意味を見出すという論点と結合している点に注意したい。『善の研究』では世界を「所作物」と見なす擬人的な超越神論は斥けられたが、西田は、ここでは、あらたに「創造作用」を自己の哲学のキーワードとして使い始めるのである。

意志は創造的無から来って創造的無に還り去るとか、神の意志に依って世界が生ずるとか云ふことは、我々の因果律の考えに対して深い矛盾と感ぜられるであろう。併し、無より有を生ずると云ふ事ほど、我々に直接にして疑ふべからざる事実はない、我々の此現実に於いて絶えず無より有を生じつつあるのである。之を潜在的なるものが顕現的となると云ふも、単に空名に依って我々の論理的要求を満足しうるのみであって、その実何ものも説明し得たのではない。かく無より有を生ずる創造作用の点、絶対に直接にして何らの思議を入れない所、そこに絶対自由の意志がある、我々は此処において無限の實在に接することができる、即ち神の意志に接続することができるのである。・・・

プラトンの理念の前にプロチノスの一者を認めねばならぬ、而して此一者はプロチノスの云った如き流出 **Emanation** の根源と云ふ如きものではなくして、寧ろオリゲネスの云った如き創造的意志でなければならぬ。絶対的自由の意志が翻って己自身を見た時、そこに無限なる世界の創造的発展がある、かくして認識対象として与えられ

¹⁶全集 2:280-281)

た最も直接的な最初の対象は歴史でなければならぬ、ベームの云った如く対象無き意志が己自身を顧みた時、この世界が成立するのである。¹⁷ (全集 2:287)

新プラトン派のいう流出ではなく、創造的意志に世界成立の根源を見るという考え方は、すでにキリスト教神学の根本問題に肉薄する立場である。それは、いわゆる汎神論ではなくなっているが、しかしながら、世界の外側に造物主を高次の存在者として立てるような超越神論とも異なっている。あくまでも世界に対して内在的に、それを超越するような神論は、しかしながら、『自覚における直観と反省』では、まだ明確に述べられていないと言うべきであろう。

4 中期以降の西田哲学とキリスト教—「無」のキリスト教神学へ

『働くものから見る物へ』の序文、とくに「幾千年来我等の祖先を育み来たった東洋文化の根柢には、形なきものの形を見、聲なきものの聲を聞くと言ったようなものが潜む」という言葉は良く知られているが、キリスト教は、かならずしも、このような東西の対比のなかで西洋に属するわけではない。それは、ことは、大乘仏教とそれに影響された日本の霊性の基本的な特徴であるということとどまらず、「泰西文化」の源流にあるユダヤ教の聖書的伝統、原始キリスト教の信仰のうちにおいても重要な契機として内在しているものである。したがって、このような聖書的伝統、ないしキリスト教信仰に配慮しつつ、東洋/西洋の二元的図式を越えた普遍性を持つ宗教哲学的思惟を展開することは可能であり、また必要である。

西田幾多郎の宗教哲学は、単に西洋思想にたいして東洋思想を哲学的に基礎づけるものであったのではなく、東西の対立を越えた普遍性をもつ宗教哲学の先蹤であった。そのような究極の普遍性を志向する思索は、当然ながら一度に形成されたわけではなく、キリスト教思想との対話を重要な契機として自己形成されたものである。ここでは紙面の制約もあり詳説することはできないが、その概要を如何に纏めておきたい。

『働くものから見るものへ』という論文集のタイトルが示す如く、主意主義から直観主義への転換を西田は語っているのであるが、そこにおける直観は、当初は「主客合一の直観を基礎とするのではなく、有るもの働くもののすべてを、自ら無にして自己の中に自己を映すものの影と見るので有る」と言われていたことから分かるように、「形なきものの形を

¹⁷ 全集 2:287

見る」直観である。このような発想は、主語的に自己同一的な実体的有を基軸として展開される存在論とは違った形で、「有」をあらしめる究極の「一般者」を、対象的な有ではなくて「無の場所」にもとめる西田哲学の独特な「一般者」理解を生み出すこととなった。

西田にとって宗教の問題は、ある意味で彼の哲学的思惟のアルファであると同時にオメガでもある。しかし、その思惟は、アルファの以前、およびオメガの以後を限りなく追求するということを付記せねばならない。西田は、哲学的思惟の可能根拠を求めて、思惟の原理以前の経験、原理（アルケー）をさらに遡る無底の経験、ないし経験の無底へと下降する。この下降的な超越ないしケノシス的な超越こそが、西田の宗教哲学に於ける超越論的経験の基本的な特徴である。「有を存在せしめる根拠」を再び存在者として定立することはできない。したがって、(卓越した意味での) 存在者、もっとも完全なる存在者を目指す「上昇的超越」、すなわち神的なエロースにもとづくプラトンの超越は、下降的超越の経験無くしては成立しない。上昇的超越は、対象化しえぬものを対象化する「ノエマ的超越」に立脚する限りは、経験の裏付けを持たぬカント以前の形而上学的思惟として斥けられる。

西田のいう場所的論理においては「ノエシス的超越」という語が使用されたが、それは知的直観としてのノエシスの立場をもって哲学的思惟の終結と見なす立場そのものの超越、すなわち「メタ・ノエシス」の立場をも含意している。田辺の『懺悔道としての哲学』の立場は、ある意味に於いて西田のうちに既に存在していたものである。

西田六二歳の時の著作、『無の自覺的限定』の宗教論はキリスト教論である。滝沢克己はこの著作を読み、後に西田のすすめによりカールバルトの神学を聴講したときに、非キリスト者である西田がバルトと同じ問題を論じていることに驚き、後年、「西田哲学はこの国のこの時代の言葉をもって語られたる真の神の証言としての悔改の哲学である」と書くことになったが、それはある意味で西田がキリスト教的な経験の事実になんだけ肉薄したことを意味している。

西田はまず「哲学史上自覚の深き意義に徹底し万物をその立場から見た人」としてアウグスチヌスの言葉を引用し、その「三位一体論」を神学的人間学として評価し、「我々が外物を離れて深い内省的事実のなかに自己自身の実在性を求めるとき、自ずから神に至らざるを得ない」と書く。¹⁸ここで注意すべきは、「自覚」を我々に促す神の働きを「創造」という言葉で西田が表現するようになることがあげられる。これ以降、創造という働きが、

¹⁸ 「無の自覺的限定」全集 6:116

単に「自己が自己に於いて自己を映す」という写像作用の代わりに用いられると共に、自己の内に完結する自己内写像の作用を突破する「絶対の他」という用語が「無の自覺的限定」のなかに登場するようになる。

「無の自覺的限定」では、他者論とアガペー論がテーマとなる。まず、「肉親」への愛、「我国人」への愛を越える愛が、エロースならぬアガペーとして位置づけられ、絶対に分離せるものの結合としてキリスト教的愛が考察される。次に自己知よりも「汝」の呼びかけ、「物のよびかけ」が先行することが指摘され、「過ぎ去った汝として過去を見ることから歴史が始まる」という歴史認識が示され、「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う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ねばならぬ」と西田の立場からキリスト教的な「原罪」の意味するものを語る。自己自身の底に絶対の他を見るということの逆に絶対の他に於いて自己を見る」という意味に於いてのみ、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」が考えられること、そこにキリスト教の云うアガペーの意味を見出している。¹⁹

最晩年の西田哲学のキリスト教論は、哲学論文集で西田哲学の行為論の要をなしていた行為的直観をも越えるものであった。そこでは、「神の言葉」が、聞くべくして見るべからざるものとして、主題化される。

「場所的論理と宗教的世界観」を執筆中に鈴木大拙に宛てた書簡に依れば、西田は第二次世界大戦に於ける日本の敗北と予感しつつ、その終末論的な意識のもとで、旧約の預言書を読み、おそらくはじめて旧約聖書に内在する預言者の精神に触れたと思われる。西田は大拙に向かって、バビロン捕囚時代のユダヤ民族の精神に学ぶべきことを指摘し、「民族の自信を唯武力と結合する民族は武力と共に亡びる」と述べる。それと同時に、鈴木大拙の言う『即非』の論理に共感し、その立場から、「人というもの即ち人格」というものを出し、それを現実の歴史的世界に結合することを自分の課題としていると述べる。

西田の遺作とも云うべき『場所的論理と宗教的世界観』には、キルケゴールの『怖れとおののき』でとりあげられたアブラハムのイサク献供の物語に対する西田の『即非的弁証法』による独特の釈義が含まれる。即非の弁証法すなわち西田のいう絶対矛盾的自己同一が、自己と絶対者との関係について述べられるに先だって、絶対者自身の事柄として論じられ、「絶対の神は自己自身の中に絶対の否定を含む神でなければならない」ということ、

¹⁹ 「無の自覺的限定」 全集 6:424

「悪逆無道を救う神にして、真に絶対の神である」という独自の神観が提示される。

西田の云う「即非の弁証法」は、キリスト教論に適用されることによって、日本化された仏教の典型である天台本覚論などの「煩惱即菩提」「生死即涅槃」のごとき絶対否定を含めぬ「即」の融通無碍の立場とは質的に異なる論理となっている。そこでは、「人間の根柢に墮罪を考えるとすることは、きわめて深い宗教的世界観である」ことが認められる。絶対矛盾的自己同一は、抽象名詞として理解してはならず、それ自身が動詞として理解すべきであり、そこでいう神は「神性」のごとき働きのない抽象的な属性ではない。神と人との関係はあくまでも逆対応的であり、我々の宗教心は、我々の自己から起こるのではなく、神または仏の呼び声であり、神または仏の働きであり、自己成立の根源からである以上、それは自己同一性を基軸とする有-神論の形而上学のもっともラジカルな批判を内に蔵している。