

人格と人格を越えるもの

——西田哲学とキリスト教をめぐる一考察——

片 柳 榮 一

西田哲学とキリスト教の関わりを問う場合、当然論じられねばならないのは、最後の場所論文における逆対応の思想である。それは次の文章に凝縮されている。「我々の自己は絶対的の自己否定として、何処までも逆対応的に之に接するのであり、個なれば個なる程、絶対的の自己に対する、即ち神に對すると云ふことができる。我々の自己が神に對すると云ふのは、個の極限としてである。何処までも矛盾的自己同一的に、歴史的世界の個物的自己限定の極限に於て、全体的一の極限に對するのである。故に我々の自己の二々が、永遠の過去から永遠の未来に互る人間の代表者として、神に對するのである」(「場所的論理と宗教的世界観」一一・四三〇、傍点筆者)。逆対応とは「個なれば個なる程、絶対的の自己に対する」という思想である。所謂汎神論的に個を滅して絶対者に至るといふのでなく、個の極限において神に對するという考えである。ここに西田の思想の最も独自で、汲みつくしがたい豊かさがあり、しかもここにキリスト教の西田哲学に對する影響と言えるものが明瞭に見られると筆者は考えている。¹このことを明らかにすると、ここに尽きるのであるが、ここではこうした考えに至る道筋を、『哲学の根本問題』及びその続編の時期の思想展開において辿り、逆対応の思想解明の一助としたい。

一 「私と汝の世界」と「表現的世界」の相即——『哲学の根本問題』

西田は昭和九年の『哲学の根本問題 続編』において、これまでの自らの立場に批判を加えている。「私と世界」は主として行為的自己の立場から論じたものであり、従つていくらか一般的限定の意義を含めたものであるが、「無の自覚的限定」の中に収めた「私と汝」に於て論じた所は個物的限定、ノエシスの限定の立場が主となつたものであつた、従つて尚個人的自己の立場から世界を見るといふ立場を脱してゐない（七・二一〇）。昭和七年の論文「私と汝」は「無の自覚的限定」の思想を凝縮して示したものであるが、この立場が個人的限定が主となり、個人的自己の立場から世界を見るといふ立場を脱してゐないと自己批判している。この二年の間に彼の思想が變化したことを彼自身認めてゐる。この西田の自己批判は通常「それは「自己から世界を」ではなく、「世界から自己を」、いや「世界から世界を」でなくてはならない」と解される。しかしこの時期の西田の思想はそのように二者択一なのであらうか。そうではなく「自己から世界を」ということと「世界から自己を」という立場が対立しつつ両立し、而も逆対応的に深まり合うことを明らかにしようとして西田は思索の苦闘を重ねていたのではないか。この点に焦点を当てて西田の思索の跡を辿りたい。

『哲学の根本問題』は、『無の自覚的限定』の中で、又殊に「私と汝」で獲得した人格的存在の根本的意義を再確認し、尚補われるべき点を自己吟味してゐる。人格的なるものについて西田は独自の理解を籠めて次のように言う。「真に人格的と考へられるものは、何処までも対象界を否定する可能性を有すると共に、自己が自己自身をも否定して、絶対の他を認めることによつて自己が自己となるといふ意味を有つたものでなければならぬ、即ち汝を汝として認め

ることによつて私が私となるといふ意味を有つたものでなければならぬ」(七・八五―六)。西田にとつて人格的なものとは何よりも自立的なるものであり、自己自身を限定するものである。そして対象界を否定する可能性を一方で有し、しかも絶対の他を認めることによつてのみ自己たりうるという他への絶対依存性を認め、自己否定しうる存在であるといふ^③。人格的なるものが真の個物であると言われる個物の自己限定について西田は言う。「個物とは一般者の限定の極限として考へられる一点といふ如きものではない。かゝるものは何処までも全体の一部分といふべきものであつて、個物ではない。真の個物とは自己自身を限定するものでなければならぬ。而して個物が自己自身を限定するといふことは、自己自身を一般化することではなければならぬ、一般を限定するといふことではなければならぬ。然らざれば、単に一点として限定せられた個物を考へる外はない。かゝる意味に於て独立にして自己自身を限定すると考へられる個物が、個物に移るといふことは、死することによつて生れると考へる外はない。それは絶対に独立なるものの結合として、非連続の連続と考へねばならない」(七・二二―三)。真の個物は単に一般者によつて限定されるものでなく、自己自身を限定する自立的なるものであり、そのことは同時に自己を一般化するという意味で一般を限定することであるといふ^④。しかし個物が個物に移り、個物と個物が相互限定するといふのはいかなることか。ここで西田は独特の分析をなす。「絶対に相反するもの、独立なるものの相互関係として、個物と個物が相限定すると云ふには、右の如き単なる過程的限定の意味が越えられなければならない。個物が自己限定の外に出て、他の個物に対することによつて個物となると云ふには、右の如き意味に於ての一般者の外に出ると考へられねばならない。個物がかゝる意味に於て一般者の外に出るといふことは、個物が死することではなければならぬ。併し単に死することによつて、個物が個物に対して個物となるとは考へられない。個物と個物が相限定するといふには、そこに又何等かの意味に於

て一般者が考へられねばならない。而もそれは右の如き意味に於ての一般者であることはできない。それは絶対に相
独立するもの、即ち個物と個物との相互限定を成立せしめるものとして、場所的限定の意味を有つたものでなければ
ならない」(七・九五—六)。この新たな、個物と個物の相互限定、独立する私と汝の相互限定を成立させる場所的限
定の意味をもつた一般者が求められるのである。このような独自の意味をもつた一般者は何処に見出されるのか。西
田は絶対に自立し対立しているものを結びつけている場所的限定の意味をもつた一般者を、鋭い思考の刃をもつて驚
くべき仕方、自らの足下に抉り出す。「白と黒とを両端として、その間に限なく灰色的なるものを考へて行くことが
できるであらう。併しそれは何処までも程度の差と考へられるものでなければならぬ、量的差異と考へられるもの
でなければならぬ。併し尚能く考へて見るならば、たとひ量的であつても、相反するものの中に中間的なるものを
入れ、かゝる媒介的なるものの両端として相反するものが考へられるのではない。相反するものは単に量的系列の両
端に於て考へられるのではない。相反するものは質的に相反するものでなければならぬ、直接に相反するものでなければ
ならない。少しでも量的関係を入れた時、もはや相反するものは考へられない。零を中心として正と負とが相反する
のである……相反するものと云ふのは、今とか、此処とか、要するに此点といふ如き立場から考へられるのである、
云はば過程的限定の出立点といふ如き所に考へられるのである。一般者の自己限定として考えられる対象的限定に於
て相反するものが考へられるのではなく、過程的限定の出立点といふ如き所から前後とか左右とか相反するものが考へ
られるのである。故に非連続の連続としていつでも現在の一点から統一せられるといふ我々の自覚的統一と考へる如
きものに於て、相反するものが成立するのである」(七・三〇—一)。我々は到るところで対立した差異に出会つてい
る。そしてそれを量的差異と見ている。しかし西田は、対立、相反ということが成り立つ根底には、質的に相反する

ものが、此処とか今といういわば零の起点において統一されていなければならないことを指摘する⁶⁾。差異を見出すなら、それは他の何処にでもなく、今此処の私の足下にあるのであるという。私自身という一つの人格そのものの足下に絶対の他が存しているのである。求められるべき新たな、場所的限定の意味をもつ一般者とは、この自らの足下において絶対の対立を零点において統一しているものなのである。西田はこの統一が成立する今此処の底にある絶対の断絶と統一の真相を明らかにしようとするのである。

西田は先の論文「私と汝」において、私と汝という絶対⁷⁾に独立し、各自の世界をもつものの一般者を求めるという困難な課題に立ち向かい、我々の底にある、まさに絶対⁸⁾に他なるものそのものが我々を内的に結ぶの⁹⁾を見出した。先の個所で零の起点として述べたのは、まさにこの我々の内にある絶対¹⁰⁾に他なるものことである。「私と汝」から一個所引用しておこう。「由来、弁証法といふも、単に過程的に考へられその根底に場所的限定のあることが注目せられないのであるが、絶対の死即生である絶対否定の弁証法に於ては、一と他との間に何等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、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、何等か他に媒介するものがあつて、自己が他となり、他が自己となるのでなく、自己は自己自身の底を通じて他となるのである。何とすれば自己自身の存在の底に他があり、他の存在の底に自己があるからである。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のである」(六・三八〇―一)。問題は独立して絶対に対立するものを尚結びつけているものの統一の構造をどのように我々の人間的ロゴスに於いて解きほぐ

すかである。その統一の絶対の隔絶性を確保しつつ、なお独立し対立する個物相互へのこの統一の臨在性を、如何に解明し表現するかである。⁽⁸⁾

ところで西田においてこの個物と個物の相互限定としての私と汝の世界は、人間同士の所謂人格的世界に限られない。昨日の私も今日の私に対しては汝である。⁽⁹⁾「現在の私は昨日の私を汝と見做すことによつて、逆に明日の私を汝と見做すことによつて、否、一瞬前の私、一瞬後の私も互に斯く見做すことによつて、我々の個人的自己の人格的統一といふものが成立するのである。我々は各の瞬間に於て独立自由として、過去からの限定をも、未来からの要求をも否定し、未来を限定するのみならず過去の意義をも変ずると云ふ意味を有つて居るのである」(七・二三)。過去の現在、未来の現在が私にとつて汝であるだけでなく、私に対して立つ森羅万象が汝である。⁽¹⁰⁾「具体的世界に於ては、物と物との間に私と汝といふ関係がなければならぬ。私に對するものは、すべて汝の意味を有つてゐなければならぬ。私と汝といふのは単に個人と個人との対立を意味するのではない。我々の自己が絶対の否定面即肯定面に於てあるものとして、絶対否定を隔てて相見する時、私に對するものは、山も、川も、木も、石も、すべて汝の意味を有つのである。かういふ意味に於て、我々の具体的世界と考へられるものは形而上学的社会といふ意味を有つと考へることができる」(七・五九)。

このように我々が生きる具体的世界は、自然すべてを含めて絶対の断絶を含んで連続する私と汝の世界とされ、さらには形而上学的社会とまで言われる。そして森羅万象がこのような規定を得るといふことは、私と汝の世界というものが単に個物と個物の相互限定と考えられるだけではなく、我々が求める個物的限定を越えた場所的限定の意味が根底にあることを示唆している。「併し斯く此の現実の世界は個物と個物との相互限定と考へられ、我々は表現的に相

対立し行為的に相限定すると考へられると共に、それは絶対に相反するものの自己同一として、一面に一般者が一般者自身を限定する意味を有つてゐなければならぬ、世界が世界自身を限定する意味がなければならぬ。いつでも我々を包み我々を限定するものが考へられねばならぬ。我々はいつでもかゝる一般者から限定せられると考へるのである。そこでは我々は自己自身を失つて永遠なるものに触れると考へられる、時を越えたものに接すると考へられる、働くことは見ることでであると考へられる」(七・五九—六〇)。西田は現実の世界を単に一般者の自己限定として考えるのではなく、また個物の自己限定が一般的限定であるとのみ考えるのではなく、独立する個物と個物との相互限定であるとした。しかし西田はそれだけにとどまらない。この個物と個物との相互限定は同時に、この個物と個物を限定する一般者自身の自己限定、世界自身の自己限定であるという。このような一般者が「真のスピノザ的ノエマの実体ではない¹²⁾。彼は言ふ。「個物と個物とが相限定する所、そこにいつも空間的なものに触れる意味があるのである、全体的なるものに接する意味があるのである。時が非連続の連続として弁証法的であると云ふのも、時は永遠の今の自己限定として、一面に空間的意義を有つて居る故でなければならぬ。時が一面に空間的意義を有するといふことが、時は時に対して限定せられるといふことである」(七・六二)。私と汝が相限定し合う關係が、単に心理的社会的關係として考えられるのではなく、また個物であり一般者である私だけの、また汝だけの空間でもなく、私と汝が共にある空間的なもの、そうした全体的なるものという意味をもたねばならないと西田は考へる。

しかしこのような絶対的スピノザ的ノエマとはまさしく個物を抹殺する全体主義的思考の産物ではないのか。¹³⁾「私は私がかゝる一般者の自己限定といふものを考へることは、個物が個物自身を限定するといふことは相容れないと考

へられるかも知れない。併しそういう考は、私の一般者の自己同一といふのを、主語的個物のそれと同様に考へるからである。絶対の否定面即肯定面的限定として、個物と個物との相互限定といふものが考へられる時、自己自身に同一なる一般者の自己限定として、即ち面自身の自己限定として、個物と個物とが相限定する世界といふものが考へられねばならない。物と物と相限定するには、相限定する場所といふものがなければならぬ。而して個物と個物との相互限定は限定せられた一般者の場所的限定に還元することはできないと共に、かゝる一般者の限定と考へられるものは単なる個物と個物との相互限定に還元することもできない」(七・六〇) この文章には『哲学の根本問題』及びその統編の核となる問題、つまり人格的な「私と汝」の相互限定を成り立たせる場所的限定の意味をもった一般者、弁証法的一般者、「世界」を考えねばならない必然性が明瞭に示されている。この一般者としての「世界」は、他の個物と同様な主語的個物なのではない。そのような特別の世界というものが、個物的限定の彼方に存するのではない。また限定された一般者の場所的限定とも言うことはできない。この一般者は、我々独立した個物、私と汝の相違と対立の直中でこれを足下に統一しているものである。我々の対立と相違を越えた、その意味で否定的な、この統一の隔絶性と、にも係らず我々の対立の世界から離れない臨在性との関係、相即性が明らかにされねばならない。

この私と汝と区別される世界は個別的限定を越えた一般的限定として表現的世界と言われるのであるが、一般的限定についてのこれまでの叙述に批判的自己吟味をなしつつ、この両者の関係について考究している箇所が、『哲学の根本問題』所収の「総説」の最後の部分にある。先に見た『哲学の根本問題 統編』序の自己批判に至る過程を解明するために重要な個所であると思われるので、長文ではあるが、幾つかに分けて考察してみたい。「絶対」に相反するもの「自己同一」として主語面即述語面的限定と考へられるものは、限定するものなきものの限定として創造的といふこと

ができる、絶対の無の限定といふことができる。かゝる意味に於て創造的に自己自身を限定する世界のノエマ的限定の底に見られるものは、単に非合理的なる物質とか自然物質とかいふべきものではない。それは個物的限定として達することのできない一般者の限定として、即ち何処までも限定することのできない一般者の限定として、我々の個物的自己に対して表現的と考へられるものでなければならぬ」(七・一九一—二)。ここでも課題は、個物と個物の相互限定を基礎づける新たな一般的限定、世界の自己限定である。しかもここではそれが、個物的限定の達しえない一般者の限定としてその否定を先鋭化されて求められている。この世界のノエマ的限定と言われるものは単なる自然物質というように規定されるべきではない。個物的限定の絶対には達しえない一般的限定であり、それは絶対無の限定として表現的なものとして考へられねばならないという。「個物的限定に即して一般的限定と考へられるかぎり、一般的なるものが限定せられるのである。我々は自己自身を限定する世界の底に無限なる表現を見ると考へる。而して客観的なものを表現的と考へる時、すぐその背後に自己自身を表現する精神といふ如きものを考へる。併しかゝる意味に於て考へられる精神とか一般的自己とかいふものであつても、要するにそれは個物的限定に即して考へられたものに過ぎない、個物的限定の立場を押し進めて対象的なもの、一般的なるものを包むと考へたものに過ぎない、何処までも主観主義の立場を脱したものではない」(七・一九二)。個物的限定の達しえない一般的なるものとして表現的なものを考へるとしても、我々が思考する限り、表現的なものの背後に個物的限定に即して、例えば精神の如きものをいわば人間的に考へざるをえない¹⁶⁾。しかしそうしたものは単に主観主義的でしかないと厳しい批判を加える。勿論個人的限定から単に切り離された一般的限定を求めることが問題なのではない。表現的なものは、個物的限定を超絶した一般的限定として、表現的に個物的限定に関わるのであるが、その関係の新たな捉え方が問われるのであ

る。「之に反し主語面即述語面として創造的に自己自身を限定する世界の底にノエマ的に見られるものは、如何なる意味に於ても個物的限定を超えたものでなければならぬ。そこに如何なる意味に於ても個物的限定に即して考へられる一般者の限定といふものが考へられないのでなければならぬ。かゝる意味に於て一般者を越えた一般者の限定、限定するものなきもののノエマ的限定として、表現の世界といふものが考へられる」(七・一九二、傍点筆者)。西田は個物的限定の達しえない絶対的な一般の限定、絶対に無なるものの限定を徹底して考えようとする。そこでは如何なる意味でも個物的限定に即して考えられる一般者が考えられないでなければならぬと言ふ。西田にとつて元來、表現的なるものと行為的なるもの、つまり個物的限定としての人格的なるものとは相関している。「表現的世界といふものが考へられるのは、固、人格的自己の自己限定の立場からでなければならぬ」(七・七三)。しかしここではこの個物的限定との相関を絶するものが問題になつてゐる。西田はここで表現のもう一つの側面に注目する。「物が表現的であるといふことはそれが物として有つて居る以上の内容を有つことである」(七・二七二)。自らの存在を通して自らの存在以上の「他なるもの」を指し示す、という表現そのものの本性がここでは極限に至り、如何なる意味においても個物的限定を越えたもの、絶対の無という「他なるもの」を指し示すという役割がまさに表現的なるものに与えられる。而もこのものは、人格的なるものと相関して始めて表現的たりうる故に、尚人格的自己のノエシスの限定と相即するような逆説的対応關係にあるものなのである。「創造的に自己自身を限定する世界のノエマ的限定と考へられるものは、かゝる意味に於て無限に表現的と考へられると共に、そのノエシス的方向に個物的に自己自身を限定する行為的自己の世界といふものが考へられるのである。私が嘗て「一般者の自覺的体系」に於て表現的一般者の限定と広義に於ける行為的一般者の限定といふものとを一つと考へた所以である。私が私と汝との相互限定の人格的世界

といふものは、右の如き意味に於て自己自身を限定する世界のノエシスの限定の方向に見られるものでなければならぬ。故に社会的・歴史的世界に於てノエマ的に私に対するものが汝といふのではない。ノエマ的に私に対するものは無限に表現的なるものでなければならぬ。表現的なるが故を以て若しそれを人格的と考へるならば、それは宗教家の考へる如く我々の創造者即ち神といふ如きものと考へる外ない。それは父とか主とかいふ意味を有つたものでなければならぬ。併し右に客観的精神といふものが既に単に我々の個物的限定の立場に即して考へられるものに過ぎないと云つた如くかゝる意味に於てノエマ的に一つの人格といふものが考へられるのでない。それは唯私が汝を見る如く人間から対立的に見られた神たるに過ぎない」(七・一九二—三、傍点筆者)。

問題は、そこでだけ本来表現が表現として現れ得る個物的ノエシスの限定において、絶対に個物的限定との関係を超絶した表現されえぬものは如何に表現されるかである。関係を絶したものととの関係としての表現が問題なのである。この逆説的な困難さは、このものを表現的なるが故に人格的なるものと考へるといふ場合に明瞭に現れる。西田によれば「私に対して立つものは、単に私に対して立つといふ意味に於ては表現的と考へられるが、それが私を限定するといふ意味に於ては汝と考へられる」(七・一一二—三)のである。表現的なるが故に人格的であるといふのは、私に対して立つものが、私に相對するということに於いて、私を限定するということであり、相對するものが私に命令的に迫ることである。それは宗教家の言う神の如き意味をもつたものであり、それはむしろ父とか主を意味するものであるという。父や主という表現で、私と汝の相互依存性を越えた超越性は示唆されるが、しかし父とか主というように擬人的に考へられた神は、尚人間から対立的に見られた神に過ぎず、西田がここで問題にする絶対に個別的限定に即さない、関係を絶した関係としての表現的なるものはこのようなノエマ的人格としては把握されないとするので

ある。¹⁸⁾しかしにも係らず絶対的に隔絶したものは表現においてノエシスと相関する。それはどのようにしてか。「斯くノエマ的には私は何処までも汝といふものを見る事ができないと共に、ノエシス的には何処までも私は汝を見るといふ意味を有つてゐなければならぬ。私は汝を認めることによって私であり、汝は私を認めることによって汝である。而して絶対に相反するものの自己同一として、ノエシス的にかゝる人格的限定といふものが考へられるといふことが、同時に我々がノエマ的に無限に深い表現的世界を見るといふことを意味するのである。社会的・歴史的事在の世界といふものはかゝる意味を有つたものでなければならぬ。「無の自覚的限定」の中に収めた「私と汝」といふ論文に於ては未だかういふ意味が明になつてゐないかも知れない。ノエシス的に汝を見るといふことが、ノエマ的に表現的なるものを見るといふことを意味するのである」(七・一九三—四)。ノエマ的に汝を見る事ができないのは、この一般者が個物的限定からは絶対に達しえない絶対の根源だからである。しかも絶対に私からは達しえない超絶的なるものとして表現的に相対することが、同時に私が出会う森羅万象を汝として認めることと一つであると西田は考へる。そしてノエシス的に汝を見るといふことの深まりに應じて、ノエマ的に見る表現的世界の絶対性もますますその否定の深さを増すのである。¹⁹⁾論文「私と汝」の立場はこの相即に関して、未だ不十分であつたと西田は自己批判する。この相即の構造を如何に表現するかをめぐつて、西田の思索の苦闘はさらに続くのである。

二 弁証法的に一般者の自己否定——「現実の世界の論理的構造」

『哲学の根本問題 続編』の第一論文「現実の世界の論理的構造」において目指されているのは、一方で個物を抹殺

する主語的論理を排除して独立自由な人格的なるものを確保しながら、他方、先の「総説」で批判されたような個別的限制に即して一般的限定を考えるというのではなく、如何なる意味でも個別限定を越えた一般者の限定を明確にし、しかもこの両者が単に二つ離れて存するというのではないような、ノエマとノエシスの相即の論理構造をさらに明瞭にすることである。西田はここで、個別限定と一般的限定を切り離したまま考えるのではなく、私と汝の独立的相互限定自身が弁証法的一般者の自己否定としての自己限定であると捉えることによつてその課題を果たせうとする。²⁰「右の如く我々の行動を自己自身を限定する世界のノエシスの限定といふならば、或は我々の個人的自己といふ如きものを否定する恐なきかと云ふでもあらう。併し弁証法的一般者の自己限定に於て一般者が自己自身を限定するといふことは、一般者が自己自身を否定することを意味し、一般者が自己自身を否定することは自己自身を個別化することなればならない。普通に一般的なるものが個別化すると云へば、一般的なるものが自己自身の内容を個別化すると考へられて居る。例へば有機体は一つの統一でありながら、身体の各部分はそれぞれ異なる形態と機能とを有し、それぞれに分化すればする程、完全な一個の有機体と考へられる……併しそれは絶対否定の弁証法的限定といふべきものではない。それは真の弁証法的限定といふものではない。それは尚一を主として考へたものである、一般的なるものを基礎として考へたものである……一が自己自身を否定するといふことは、それが絶対にも多となることではなければならない。一般者が自己自身を否定するといふことは、無数に独立なる個物が成立するといふことではなければならない。そしてその一々が一般的なるものを否定する意味を有つことではなければならない」(七・二五三―四)。西田が弁証法的一般者を考へるのは、個物の独立を否定するためではない。個物の徹底的自立にいわば存在論的根拠を与え、その自立に潜むヒュプリスと混沌を免れるためである。²¹西田はそのことを目指して、弁証法的一般者の自己限定を一

般者自身の自己否定であるときえ言う。そしてこの自己否定としての個別化は有機体的なものとは異なるものであり、無数の独立なる個物が成立することであるという。私と汝の独立自由な行為の世界が、究極なるものの自己否定という背景から考察されるのである。私と汝のノエシスの限定そのものが弁証法的に一般者の自己否定に基づくと考えられている。而もこの独立的多としての我々は単に多であり、一の否定としての分裂にすぎないのではない。否定された一そのものの根源的意味は厳然としてある。その意味で我々は獨特の隠された仕方で一であることを限定づけられている。²²「多が弁証法的に一であるといふことは、我々は絶対否定の対象界から限定されて居るといふことでなければならぬ、弁証法的に自己自身を限定する世界のノエマ面から限定せられて居るといふことでなければならぬ、何処までも個物を否定する一般者から限定せられて居るといふことでなければならぬ……我々は弁証法的世界のノエシスの限定によって限定せられたものとして、何処までもこの世界から限定せられて居るものと考へられねばならぬと共に、単なるノエマ面的限定と考へられる所謂対象界と考へられるものからは、何処までも独立であり、自由である、逆に所謂対象界を限定すると考へられねばならない。我々は所謂対象界を否定するものによって媒介せられると考へられねばならない」(七・二五五)。独立なる無数の個物が尚弁証法的に一であること、このことが要点であるが、我々が一であるのは、弁証法的に一般者のノエマ面から限定せられているからであるという。この限定が如何なるものであるかが究明されねばならない。この限定は主語的な、いわば独裁的統一ではない。我々はそのような意味ではどこまでも独立であり、自由である。この各自独立の隔てを結んで一つにしているものは、私と汝との間を結ぶ獨特の一である。対象界を否定する同じ人格としての汝によって私は媒介されるのであるという。「個物が真の個物であるには、何処までも独立に自己自身を限定するものでなければならぬ。而も個物が個物に対することによって個物となると

いふ意味に於ては、個物は自己自身を否定することによつて個物となるのである。個物が一般化することによつて個物であるのである、多が自己自身を否定して一となることによつて多であるのである。多が一となるといふのは、普通考へられる如く無差別的に一となるのではない。個物が何処までも個物となるといふことが、個物が個物自身を否定して一となることである」(七・二五七)。私は汝に対することによつて私となるといふ、自立的自己を否定するように見える事実、この私の汝への絶対依存性の事実が、多は自己を否定して一となるといふことであるという。それは言い換えると、個物が何処までも個物となるということ(汝に対することによつて)が、個物は個物を否定して一となること(同じく絶対自由なる私の存在の条件として汝を認めることによつて)であるというのである。私という独立なる個物の成立が、汝と同じく同じく独立なる個物との逢着に依存するという逆説的事実のまわりをすべてが廻つてゐる。そしてこの逆説的事実こそが、弁証法的一般者の自己限定そのものである。自立した私と汝としての多の成立と、にも拘らず嚴然たる一の隠れた現存、そのことを西田は弁証法的一般者の自己否定といわば隠れた自己肯定が相即して同時成立することとして説明するのである。そして自立的な私が同じく自立的な汝に決定的に依存するという事實は、私と汝が表現を介して相限定し、結ばれるということであるという。それだけでなく、この隠された一自体が表現的に我々に対し、隠れと表れが一つに働くという表現的なるものの独特の仕方、自由なる我々を促しつつ限定するのである。そして我々が自らの人格的自立を深く意識すればするほど、その不可視の現前が表現において示されるのである。「表現の底から我々に対するものは、絶対に暗いものでなければならぬ。それは絶対の無でなければならぬ。而もそれは単に何物もないと云ふのではない。我々の自己がそれによつて飛躍的に次の瞬間に結び附くといふ意味に於て有るものである、個物が個物自身を限定するといふ我々の自己に対して嚴然として有るもので

ある。我々が個物的に自己自身を限定する自由の意味が深くなればなる程、我々の自己に対するものは無にして自己自身を限定するもの、即ち表現的なものとなる。非連続の連続として我々の自己といふものが成立するといふことは、限定するものなき限定として物が表現的となることを意味し、逆に物が表現的となるといふことは、非連続の連続として我々の自己が成立するといふことを意味する」(七・二九四—五)。表現の世界が我々に対するのは、自己自身を限定する自由なる自己を尚限定するものとしてである。自由なる自己を限定するものいわば逆説的な限定形式が表現なのである。何故自由なるものを尚限定するものがなければならないのか。人間的自由はそれ自身で自足できず、自由の根拠として独特の超越的限定を要するからである。それなしには自由そのものが崩壊する如き理法が厳然として存することを西田は見ている。我々の自由の意味が深くなればなるほど、我々に対するものが表現的になるとの理法の徹底した究明を西田は「弁証法的一般者としての世界」でなそうとするのである。

三 絶対否定の肯定としての神——「弁証法的一般者としての世界」

「弁証法的一般者としての世界」は「哲学の根本問題 続編」の序で述べられているように「更に私の考の根本的形式を明にし、それによって種々なる問題に対する私の考を総合統一しようと努めた」(七・二〇三)ものであり、この時期の思想の集大成とも言える。これまで、私と汝の相互限定の場所として求められてきたものは、ここでは「個物と個物とを媒介する媒介者M」として探り求められる。ここでもノエシスの限定としての行為的自己とノエマ的限定の表現的世界の弁証法的な自己同一として弁証法的一般者の限定が詳述されるが、この論文の後半においては、行為

的直観によつてのみ開かれる現在としての實在の世界が、根本的な否定を内に含んでいることが徹底して強調される。⁽²⁸⁾「弁証法的世界は何処までも自己同一的に自己自身を限定する。それが我々に行爲的直観と考へられるものである。斯く考へる時、世界は無限に創造的と考へられる。併し絶対弁証法に於ては、かかる創造的過程をも否定する意味がなければならぬ。絶対弁証法的世界の根底には、絶対否定即肯定なるものがなければならぬ。スコトゥス・エリウーゲナの云つた如く、無限に創造的なる神は創造もされず創造もせない神でなければならぬ。そこには我々の行爲的直観を否定する意味がなければならぬ、現在を否定する意味がなければならぬ」(七・三九二—三)。西田はこの論文の中で、實在としての世界は外に立つ知的自己ではなく、世界の内ではたらく行爲的自己の直観に対してのみ開かれるものであることを詳述している。しかし第七章に至つて弁証法的世界は、にも拘らずその唯一の實在への通路としての行爲的直観をも否定するものであることが述べられる。これは前の論文「現實の世界の論理的構造」で弁証法的一般者の自己否定として強調されたことと対応するものと言えよう。「弁証法的世界の自己限定に於て、その行爲的直観を否定する立場に於て、一般的限定の方向に表現的世界といふものが成立すると云つたが、その個物的限定の方向に於ては之に対し自由意志の世界、人格の世界が成立すると云ふことができる……我々の人格的自己といふものはこの現實の世界から離れて考へられるのではなく、現實の世界の自己否定に於て、その無限なる個物的限定の方向に即して考へられるのである。故に個物は唯個物に對することによつて個物であり、私は唯汝に對することによつて私である。この世界は我々のノエシスの限定の立場からは、自己自身を目的とするものの王国と考へることができ。嘗つて「私と汝」に於て論じた所は主としてかかる立場から考へたものである」(七・四〇四)。前の論文では一般者の自己否定において多としての自立的個物が成立し、この個物と個物の隠れた結合としての一が表現的世界とし

て示されたのであるが、ここでは、その行為的直観を否定する立場に於いて、一般的限定の方向に表現的世界が、個別的限定の方向に自由意志、人格の世界が成立するという。²⁴「絶対弁証法の立場に於て行為的直観を否定すると考へられる時、抽象的に一面に絶対の一般的限定といふものが考へられ、一面に絶対の個物的限定といふものが考へられる。前者は現実の世界の自己否定の方向であり、後者はその自己肯定の方向である。行為的直観の世界、現実の世界を否定する絶対弁証法の立場に於て、個物的限定に即して成立すると考へられる我々の自己は現在の世界を離れる、現在を越えるといふ意味を有すると共に、現在の世界の自己肯定の意義を有つてゐなければならぬ。是に於て、我々は個物的であり自由であると共に、現在の世界が自己自身を限定する方向に於て無限の当為を有つのである」(七・四〇五)。行為的直観は我々を現在に生かしめ、我々に現在の世界をもたらず。併しこれを否定する意味を弁証法的世界はもつ。その否定のもつ抽象において、一面に一般的限定、一面に個物的限定が考えられる。前者は現実の世界の自己否定の方向、単なる意味、表現の世界であり、後者は自己肯定の方向であり、この両者は応じ合い、相即する。そして後者の個物的限定の方向に人間は考えられる。この否定を含んだ個物的限定として人間は、この現実を離れることができ、各人が各自の世界をもつ。独立の多なる人間の自由は、弁証法的世界の自己否定としての自己限定に基づくという。しかしこの自由は世界そのものの限定に基づくが故にそれは同時に、世界の自己肯定的限定としての無限の当為に直面している。自由の度合いが深まるに従つて、自由なるものへの当為の呼び声も表現的世界において峻厳なるものとなる。「この世界を離れて自己といふものがあるのではない。我々の自己は唯この現実の世界の絶対否定に即して肯定の意義を有つたものである、絶対否定の肯定、絶対の個物的限定に即して考へられるものである。故に人間は神の似姿に造られたものと考へられる。我々人間は現実の世界に即しながら、いつも絶対に現実を越えたもの、絶対者に面

して居るのである。我々は絶対の肯定者、神に従ふことによつて生き、之に背くことによつて死する。我々の生きるといふ意味は唯そこにあるのである。我々の自己は現実の世界の絶対否定の立場の上に立つを以て、我々の意志は意志そのものとして意志すべき何等のものをも有たない。我々の意志の内容は唯この現実の世界の自己限定から与へられるの外にない。唯この現実の世界を如何に見るかによつて、生と死とが分かれるのである……唯我々はこの世界を絶対弁証法的世界の自己限定として、絶対者の自己表現と見做すことによつてのみ、我々は真に生きることができるとのである。これを信仰といふのである……絶対の否定の肯定に即して成立する我々の自己は、唯この世界が絶対否定の肯定として自己自身を限定するといふことを自覚することによつてのみ生きることを云ふことができる。それが信仰である」(七・四二四―五)。西田は人間を、現実世界の絶対否定に根柢をもつ個物的限定と見る。その故に人間は現実世界を離れることが可能であり、のみならずその意志は無を目指している。その自由は深淵的な不気味さを孕んでいる。自由意志は自らを限定しうる究極の足場を自らの内にもちえない。いつもそれを越えうるからである。絶対に現実を越えたもの、絶対の肯定者、神に従うことによつてのみ、この深淵は乗り越えうるものであると云う。之を西田は信仰と言ひ切る。「自己自身を限定する現実の世界の否定の肯定として成立する我々の自己は、縦それが絶対の個物的限定の意義を有すると云つても、それは唯無なる意志である、単なる否定的意志である。我々の人格そのものが深き自己矛盾でなければならぬ。唯我々は自己自身を否定して現実の世界の底に絶対者の声を聞くことによつてのみ生きるのである。我々から絶対者に到る途はない。神は絶対に隠された神である。我々が行為によつて物を見つていふ方向へ、何処まで行つても神に撞着するのではない。パスカルの云ふ如く、内と外と結び附く、唯我々は跪いて祈るのみである」(七・四二六―七、傍点筆者)。人間の根底にある自由が深淵的に開ける度合いに応じて表現的

世界の暗がりも増す。この自由の暗がりと同時に絶対者の隠れ、表現とみなし、自己自身を否定して、この暗がりを絶対者の声として聞くことによつて生きるのみであるという。「併し時は永遠の今の自己限定として成立するといふ如く、現実が現実自身を限定する世界を絶対否定の肯定として絶対弁証法的世界の自己限定と考へるならば、自己自身を限定する現実の世界の底に、我々は行為的直観を越えて、無限なる表現に対すると考へなければならぬ。それは唯何処までも我々の行為的直観を越えるもの、行為的直観によつて達することのできないものと云ふだけでなく、行為的直観を否定する意味を有つたものでなければならぬ、道徳をも否定する意味を有つたものでなければならぬ。それがキリスト教徒の所謂神の言葉と考へられるものである。それは聞くべくして見るべからざるものである、絶対の彼方にあるのである。キリスト教はキリストの事実によつて之を信じ、大乘仏教は絶対否定によつて之を自証する。大乘仏教の旨とする所は我々の自己の底に深い自己矛盾の不安を知ることによつて、絶対の否定を通じて絶対の肯定に到ることではなければならない」(七・四二八)。行為的直観を越えて、これを否定さえする無限なる表現に逢着することと自由の深淵に晒されることは相即した事態である。自らの自由において味わう創造者たることの魅力と眩暈において、表現的なるものの底知れなさも増すのである。この不気味さを湛えた暗がりを眞の絶対者の表現としての呼びかけとして聞き取りうるかどうかである。それは見るべからざるもので、唯聞くというしかないものであると西田は言う。「個なれば個なる程、絶対的の者に対する」という逆対応の思想に応じるものが既にここにある。それはキリスト教においては、キリストの事実によつて之を信じるということである^と言う。キリストの事実を信じるというように言わず、キリストの事実によつて之を信じるという。このような西田の研ぎ澄まされた思索から、我々は、神の言葉を聴くという信仰の冒険と出来事が生じる場について、新たな理解の地平を拓き示される。

西田から引用は『西田幾多郎全集』岩波書店、一九六五年、(巻数・頁数)による。

(1) 逆対応の思想については上田閑照「逆対応と平常底——西田哲学の『宗教』理解について」(『西田哲学』(没後五十年記念論文集)所収、創文社、一九九四年、三五九—三八九頁)参照。氏はその構造の円環性を説く。「このように絶対者と我々の自己とは、そのどちら側からはじめても、逆方向にはあるが、否定の否定として同じ一つの円環をめぐる」(同三七六頁)。調和のとれた納得いく理解であるが、結局両者同じ構造のものとされてしまう懸念なきにしもあらずである。武藤一雄博士が逆対応について述べているところは核心的である。「それ故、その逆対応的な神の絶対の愛は、キルケゴールのいわゆる悪魔的な絶望をも救うのでなければならぬ。キルケゴールの思想において最も注目されるべき点の一つは、信仰への前進が、不信仰の絶望のより根柢的な自覚と相伴うという点である」(武藤一雄「神学と宗教哲学の間」創文社、一九六一年、一七〇—一頁)。尚西田哲学とキリスト教の関わりについて包括的に論じた書としては、浅見洋「西田哲学とキリスト教の対話」(朝文社、二〇〇〇年)があるが、羅列的に引用したにとどまるその印象を拭いえない。また小川圭治「西田幾多郎とキリスト教」(「神をめぐる対話——新しい神概念を求めて」新教出

版社、二〇〇五年、二七九—三〇五頁)は西田のキリスト教との関係を包括的に論じているが、「キリスト教に対する西田哲学の極限的肉薄と決定的拒絶」(二九七頁)と言われる拒絶は、主語的君主的に理解された神への拒絶であって、キリスト教そのものへの拒絶なのか疑問が残る。

(2) 西川富雄「西田哲学と存在論の伝統」(大塚頭編「西田哲学を学ぶ人のために」所収、世界思想社、一九九六年、五三頁)。大橋良介「西田哲学の世界——あるいは哲学の転回」筑摩書房、一九九五年、九八頁参照。西田の思索が求めるものは、個物的限定でなくして一般的限定、あるいは個人から世界をではなく、世界から自己をという二者択一的選択であろうか。筆者はそう考えない。「併し斯くノエマの限定の世界に対して唯ノエシスの限定の世界といふものが考へられる時、それは尚抽象的な個物的限定の立場を脱したものと云ふことはできない」(七二—二〇〇)と「総説」の最後で述べているように、唯一方のみの主張を批判しているものであり、西田が求めているのは、ノエシスの限定とノエマの限定が同時に成立するような立場であると思われる。(3) 自己自身を限定する個物としての人格的なものもつ対象否定性と汝による私の自己の否定性、この相対立する二つの働きの総合の問題をめぐるこの時期の西田の思索が動いていることは拙論の読者には納得されることであろう。

(4) 個物が一般者を限定することを明らかにしたのはヘーゲルの功績であることを西田は指摘する。「実在そのものを掴み得る具体的論理と考へられるものに於ては、少くとも先づヘーゲルが個物が一般者であると言つた如く、一般が個物を限定し個物が一般を限定するといふ意味を有つたものでなければならぬ」(七・二四)。しかし西田はこのように個物によって限定されるという一般者をさらに越える論理を目指している。そこでは表現が極めて重要な役割をもつ。

「我々の作為する世界といふものが考へられるには、所謂一般の限定と考へられるものは絶対の無とならなければならぬ。併し単に限定する何物もないと考へられる時、作為する個物といふものもなくなる。然らば、何処までも自己自身を限定する個物と個物とを限定するものは何であるか。それは表現的なるものと考へられなければならぬ」(七・二七―二八)。

(5) 西田が求めるのは、個物と個物の相互限定、つまり絶対的に独立なる私と汝における対立と統一を可能にする論理的根拠としての一般者であり、この高次の一般者は以後弁証法的な一般者と呼ばれるのである。

(6) 零点を起点とするということで、西田哲学に深い影響を受け、独自の「インマヌエル」思想を展開した滝沢克己が想起される(「西田哲学の根本問題」〔初版〕刀江書房、法蔵館刊『滝沢克己著作集』第一巻)。滝沢が西田から読み

取つた絶対の肯定の原事実という理解の適切さを思うが、この事実そのものが我々の生の理解の深まりに対応してどこまでも深まり行くことが思想として取りだされず、不可逆と一喝する故に、ある種の硬直性がインマヌエル思想に付きまとうているように思われる。

(7) 坂部恵「西田哲学と他者の問題——私と汝」をめぐって(「上田閑照編『西田哲学』創文社、一九九四年、五一―七三頁)参照。坂部は「他者へ他人」の問題は……垂直の次元の外側に、何かあらたな次元を付け加えるものとしてではなく、むしろ、どちらかといえ、すでに定まつた思考のこの根本的結構の一つの(重要な)応用問題として取り上げられ(同五九頁)と鋭い批判を投げかけているが、西田において、私と汝は単に人間関係の問題ではないことが見過ごされており、個物と個物の相互限定ということの新たな事態の論理的構造を探るといふ西田の企てが見逃されているように思われる。

(8) 問題は、単に「世界から世界を見る」立場を明らかにすることではなく、また個人的限定を離れて世界の自己限定に飛ぶのでなく、個人的限定そのものが同時に世界の限定であるその同時性の解明である。

(9) 「過去の現在は、現在として現在の現在と同様に、現在の意義を有し、未来の現在も然考へられなければならない」(七・二四)と言われるように、時間的なるものの切断とい

う考えは、単に実体の解体ではなく、あらゆる個物が、非連続的に根源的なるものとしての現在に与っているところにおいてポイントがある。

(10) これも単なる擬人主義ではなく、すべての個物が瞬間毎に切断されながら持続している逆説的事態の表現である。

(11) ここから西田の思想とホワイトヘッドの思想との親近性を見ることもできようが、それは時代思潮の親近性以上であるかは問われてしかるべきであろう。田中裕「西田哲学とプロセス神学——場所と生成」(上田閑照編『西田哲学』創文社、一九九四年、二二五—二三七頁) 参照。

(12) 「そこにはスピノーザの実体とヘーゲルの絶対精神とが合一すると考へることができる」(七・四九)と言われる西田の大意がある。

(13) 西田の弁証法的一般者の試みが、田辺の「種の論理」の批判への応答という側面をもつことは否定できないが、西田自身の思想の深まりであることは歴然としている。板橋勇仁「歴史的現実と西田哲学」(法政大学出版局、二〇〇八年) 参照。

(14) 二者択一でなく、両者が矛盾しつつ並び立つ論理が求められているのであり、絶対矛盾の自己同一とはその表現であることを改めて思わされる。

(15) 西田はすでに「一般者の自覚的体系」においてもこのような見解をもっていた。「元来、表現的自己の自己限定とい

ふのは絶対無の自覚のノエマ的限定によって基礎付けられて居るのであるから、その根底には絶対的に不可知的なるものがなければならぬ」(六・三五—六)。

(16) この主観主義への深く厳しい批判は「私と汝」においても見られる。「併しその実、我々は此に於て避け難い二者択一に撞着するのである、一種のディレンマに陥るのである。絶対の他が自己に於てあると考へれば、それは絶対の他といふものではない、要するに他といふものはなくなる……然らばと云つて、我々の自己が自己限定の極限に於て絶対の他に於てあり、他によって基礎付けられて居ると考へるならば、尚更自己の実在性といふものは考へられない、要するに一種の唯物主義に陥るの外はない」(六・四一—四)。

(17) 表現的なるものには、私と汝という独立なるもの、同種の一一般者に括られない他なるものを結ぶという役割があるが、ここではその他なるものが絶対的異質性、否定性をもつものとされているのである。西田における表現の問題については、川村永子「西田哲学と田辺哲学——表現」と「絶対無」をめぐって」(上田閑照編『西田哲学』創文社、一九九四年、二六五—二九二頁) 参照。

(18) 「哲学の根本問題——続編」の序においても同様の言及がある。併し右に云った如く形成作用的に自己自身を限定する世界が無限に表現的に自己自身を限定すると考へられる時、それは又一つの汝とも考へられる。キリスト教徒が神

を汝と呼びかけるのはかかる意味に於てでなければならぬ。併しかかる意味における汝と隣人を汝と呼びかける汝とは区別せなければならぬ。前者は寧ろ父とか主とか呼ぶべきである。故に隣人を汝自身の如く愛せよといふことも神を通してでなければならぬ。そこに単なる隣人愛とアガペとの区別があるのである(七・二一〇—二一)。

(19) 絶対的なるものに絶対的に関わることを相対的なるものに相対的に関わるという仕方で行うということも可能であろう。西田のキルケゴール理解に関しては前掲の小川の論文二八二—二九三頁参照。

(20) 最後の論文「場所的論理と宗教的世界観」の主題も神の絶対的自己否定である。「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ぬ」(一一・四〇四)。

(21) 人間のヒュプリスの根本に「創造」の問題があることを西田は鋭く見ている。「それにも関らず、我々は自己自身を限定する世界のノエシスの方向に考へられるものなるが故に、何処までも自己自身の世界を構成する意味を有し、いつも創造者に背くもの、自己自身が創造者たらんとするのである。そこに自由意志的なる我々の自己の存在があると共に、我々が生れながら罪人といふ原始罪悪の意味があるのである」(七・一六八)。

(22) この隠れた一へ促すものは、私が私であるためには他を

汝として認めねばならないという人格の相互限定の理法としての当為以外ではない。「単に抽象的なる当為といふものは、真の当為の意味を有するものではない。かかる弁証法的に一般者の自己肯定の方向といふのは、個物と個物が相限定する世界である、個物と個物が絶対否定を通じて相限定する非連続の連続の世界である。この方向に於て見られる個物的なるものは、すべて汝の意味を有つて居る」(七・二九八—九)。

(23) この論文の前半で現実の世界は行為的直観によってのみ開かれるとひたすら主張されてきた故、その行為的直観が否定されるのは読者にとつて驚きである。西田の叙述には時にこうした劇的展開の仕掛けがある。行為的直観とその否定に関しては有福孝岳「西田における行為的直観」(『西田哲学を学ぶ人のために』世界思想社、一九九六年、一四二—一六五頁)参照。

(24) 前の論文においては、この行為的直観を否定した立場として次のように言われる。「併し個物的限定の方向に之(客観的対象界)を越えた時、判断といふ如きものの成り立たない一般の世界といふものが成り立つ。それは単なる話の世界である。主語のない述語の世界とも云ふべきであらう」(七・二七二)。

(25) 浅見洋「西田幾多郎とキリスト教の対話」朝文社、二〇〇〇年、八七頁参照。