

アジア・キリスト教・多元性 現代キリスト教思想研究会

創刊号 2003年3月 19～43頁

無教会の「無」の論理と 西田幾多郎の宗教哲学 —絶対矛盾的自己同一をめぐる—

今滝憲雄

はじめに

無教会キリスト教 (**Christianity of Non - Church Principle**) における無教会とは、雑誌『無教会』が創刊された 1901 年前後を起点として、内村鑑三 [1861-1930] によって創始された「福音的キリスト教の日本的展開」⁽¹⁾ であるとされている。では、福音的キリスト教の日本的展開とはどのような内容を指しているのだろうか。本稿では、内村の晩年の論考と彼の信仰の批判的継承者である関根正雄 [1912-2000] の神学から問題を究明し、無教会キリスト教の論理 (展開) を基礎づける作業を行いたい。その場合、「**formless form** (形なき形)」のキリスト教としての無教会という内村の表現に着目し⁽²⁾、この「対象化されないものに形を与える」⁽³⁾ 論理として、関根自身も学んだとされる西田幾多郎 [1870-1945] の宗教哲学を研究の導きとしたい。

一 福音とは何か

「福音的キリスト教の日本的展開」の出発点に位置するとされる内村鑑三において、福音とはいかなる事柄を意味していたのだろうか。本稿では、ガラテヤの信徒への手紙 2:20-21 を通じて、福音の内容を簡潔に説いていると考えられる彼の晩年の「説教」⁽⁴⁾ より考察を始めた。

「福音の奥義」と題した説教の冒頭で内村は、前述の二節がわかれば福音がわかったといえると述べた上で、「最早われ生くるに非ず、キリスト我が内に在りて生くるなり」の境地で賦与されるという「神の義」について触れ、そのための「或条件」に関して次のように語っている。

「私が善をなさうと云ふ努力を無くして何も無い者としてひれ伏し、神我に入つて代りに

生きて下さる、之基督者である。内村は死し、キリスト御自身が私になつて下さる時、それこそほんとうの基督者で、外見は同人であるが、自身の実験では大いに違ふ。(中略)私が無になり、自身がどうして云へるかと思ふことが腹から湧き出て来る時にほんとうに人を感化するのである。皆は私以外の他の者の言を聞いて居る時に、私は基督者で、皆さんはキリストの言葉を聞いてみるのである。」⁽⁵⁾

私が私自身の「人(として)の義」⁽⁶⁾に頼って善を行おうとする努力、換言すれば自力的な善行への道徳的な執着心を「無」に帰し、旧き自分(自我乃至は自己意識)を「死」にきらせた瞬間に、それまでの自分にとっては思いもよらない力が、逆に突如として「腹から湧き出て来る」経験がなされる。そしてこの「無」となった私(なき私)が発する“ことば”、すなわち「私以外の他の者の言」としか表現のしようがない“ことば”が、神から注ぎ込まれたところの「キリストの言葉」として「ほんとうに人を感化する」のである、と。それは語りという行為の真っ只中において自分の全てを神に引き渡し、その心の受動的状態を通じて「聖霊」を注入せられ、自ずから愛の業を生ぜしめるプロセスを意味していよう⁽⁷⁾。

「我々が自分を殺して信頼していくとき、我々に無いものが注がれる。義そのものさへ下さる。罪人も自分に義の無い儘、神の義を所有し得る。不義なる儘、義と認められる。私の要求なし能はぬものを沢山に与へられる。是が福音である。我々基督者が、基督に接しての福音とは、神御自身の義を戴き凡ての受くる資格のない恵を与へられることである。実に福音と云ふべきである。」⁽⁸⁾

本来我々人間の側には無い「神御自身の義」を所有し、罪人のまま不義なるまま受ける資格の無い「恵」を与えられ、義と認められること、このような出来事を内村は福音だと語っている。そしてこのような「福音の奥義」が(罪深き)基督者に「心霊上の事実」として現される場所、すなわち自分を殺して信頼することによって「恵」を与えられる場所こそが、(罪無き生涯を送りし)キリスト・イエスを死に至らしめた「十字架」なのである⁽⁹⁾。

二 十字架の贖罪とコンボルション⁽¹⁰⁾

基督教は十字架教である(Christianity is Crucifixianity)⁽¹¹⁾と言つてはばからない内村にとって、キリストの十字架こそが彼をして「福音の証者」たらしめた根本原理であった。

「キリストの十字架は義なる神が義に由りて不義の人を義とし給ふ驚くべき途である。

若し世に倫理的奇跡なる者があれば、十字架がそれである。(中略) 十字架、十字架、何を措いても十字架、基督教は詰まる所十字架教である。」⁽¹²⁾

内村は不義の人たる罪人として旧き自分に死し、義人として新しい自己に生まれ変わる経験をコンボルションと言い、その「霊的実験」のプロセスを最晩年により詳しく論じている。そしてこの「恐ろしき経験」というコンボルションの実験と十字架との関係を見きわめることで、彼の言う十字架教としての福音的キリスト教の意味が明確になるものと思われる。

「コンボルションの特徴は何である乎と言ふに、それは人に由りて異なる。或人には急激に來り、或人には徐々として行はる。(中略) 然れども何人の場合に於てもコンボルションの結果は同一である。(中略) 罪の自覚と其結果たる自己の消滅である。」⁽¹³⁾

コンボルションの特徴に関して内村は、その転換過程を問うことなく人それぞれ多様であつてしかるべき点を指摘している。しかしながら、一転してその結果に関しては同一だと断言している。すなわち、その原因や理由を示されるまでもなく、「己が罪人たる事が明白になつて、正義の神の光に堪え得ざるに至る」⁽¹⁴⁾と述べている。よつてそこで待ち受けているのは霊的苦悶であり、死の苦痛である。が、自己に死する経験なき者はキリストに生くる歡びを知らないとも言う。つまり、罪の自覚と自己の消滅はコンボルションの苦しき反面(実験第一)に過ぎないと言うのである。では、コンボルションの実験第二とは何か。その絶望の矛先は何処へ向かうのか。

「コンボルションの実験第二はキリスト十字架の承認である。罪を自覚し、之に追詰められ、推諉るべき途なき時に、十字架を示されて、その罪人の唯一の隠場なるを承認せしめらる。茲に初めて罪の重荷を下し、赦されし者の歡喜に入る。」⁽¹⁵⁾

不義の人たる罪人が絶体絶命の限界状況で発見するもの、それがキリストの十字架である。それは十字架の承認を意味しており、十字架の刻印とは異なっている。すなわち、内村が言うところの基督者にとって、十字架とはあくまでも示されし対象(唯一の隠場)であり、仰ぎ見られ得るところの絶対的な「有(的實在)」なのである。それゆえ、「自分がキリストに倣ひて十字架を負ふ事」は戒められており、十字架に釘けられしキリスト・イエスによる贖罪の事実、この先行する贖いの歴史的事実を信仰をもって一瞥することが要請されているのである⁽¹⁶⁾。

三 関根正雄の「無信仰の信仰」への道

内村が説いた「コンボルシヨンの実験」を通して、罪の自覚が芽生え始めることになったと告げているのが、無教会キリスト者三代目の代表的人物の一人である関根正雄である。1929年10月に本講話を直接内村聖書研究会で聴くことの出来た関根は、その信仰の歩みにおいて内村が疑問視した無教会キリスト教の「神学」を提唱せんと試みた。それは内村が語った十字架（の贖罪）教としてのキリスト教とコンボルシヨンとの対峙を意味していたと思われる。

関根の専門は旧約学研究であるが、それ以前にヘレニズムの世界に没頭し、自己の課題と向き合えない状態が続いたという。しかしながら、弁証法神学との出会いによりヘブライズムの世界へと引き戻された彼は、旧約及びパウロ書簡の熟読に精を注ぎ、罪の自覚という自己の固有の問題と再び向き合う契機を獲得した。そして彼に「コンボルシヨンの実験」がおとずれる。

「家のそばの、昔はまだ畑の残っていた田舎道を歩みつつあったある午後のこと、わたくしは突如十字架の光に照らされて罪の重荷が一瞬にして取り去られる経験をしたのである。十字架を仰ぎ罪の赦しに心から感謝したことは言うまでもない。ところが二、三日して何か心の底にあるかたい自我のかたまりとも言うべきものが残っていることに気づき始めた。これを取り除いていただきたいと詩篇詩人の如く苦しみ祈りつつ一夜を過した。朝方一瞬心の奥底が照らし出されたその時、わたくしは明確な神の声を聞いた、「汝の愛惜するものをわが祭壇に献げよ」と。「主よ、それは何ですか」とわたくしはうめくように問うた。第一の答えがきた。やっとやつの思いでそれを献げた。第二の答えがきた。それをもようやくにして献げた。しかし最後にまだ一つ残っていた。それが響いた時、どんなに驚いたことであろう、塚本〔虎二、1885－1973、無教会キリスト者二代目の代表的人物－筆者注〕先生の集会の講壇に立って信仰の告白をせよ、というのである。今から考えて見ても、この神の御要求は無理であった。わたくしは信ずるか、信じないかの岐路に立っていた。そのわたくしに信仰の告白をせよ、とは不可能なことである。何よりも先生の集会の中での自分のあり方に苦しんでいたのであるから、この神の御命令に従うことは死を意味した。しかし聖霊の導きによってわたくしはこの最後の一线を突破せしめられた。その瞬間わたくしは文字通り神の律法によって殺され、キリストにあって生かされている自分を見出した（ガラテヤ2ノ19、20）。」⁽¹⁷⁾

1939年1月21日の午前6時過ぎに起こったこの出来事を、関根は内村の信仰の系列に立

つとてころの、パウロ的な「有的な経験」であったと述べている⁽¹⁸⁾。つまり「明確な神の声」が彼自身の外部世界から響き、その要求を受け入れ命令に従うべきことを強要されたのである。そこには「神の律法」としての“ことば（ロゴス）”が有った。それは、関根の自我を死なしめた経験として「靈的経験」ではあったが、その中心には「（有的な）神の言葉」があった。従って、このような経験は「本質的には有的な経験であった」と関根は言う。そして、このような要求や命令で個人を縛る「神の声」は、自己自身の内的必然性から発せられる内面的要求の声とは根本的に異なっている。内村の言葉を借りるならば、それは「倫理的奇跡」とでも呼ぶべき回心体験だと言えよう。すなわち、「律法によって律法に死ぬ」ためには、その「律法」の何たるかを予め理解し把握しておかなければならないという前提条件が必要となる。そして、その先行する“知（律法）”を否定的な有的な媒介として、「キリストにあって生かされている自分」を反省的に見出すのだと考えられる。よってここには自分自身を対象化する“まなざし（従って、神をもそう捉える）”が存していることになる。およそ「キリストにあって生かされている自分」自身をも見失うほどに生を全うするような、対象的世界との没我的で一体的な境地にまでは至っていない。関根にとって、「福音の再発見」なるものが必要となって来た所以であろう。では、この「有的回心」と対比される「無的〔関根はそれを神学的とも呼んでいる。—筆者 注〕回心」とは、どのような事柄を指しているのだろうか。再び、関根自身にその事実について語らしめたい。

「十数年前私が回心〔有的回心のことを指す。—筆者 注〕を経験した時、神は生ける御言を以て突如として私に迫り給うた。私はその時文字通り神の律法に殺され、キリストに蘇った。この夏の終わり〔1952年9月、関根が40歳の時—筆者 注〕、私は一切を御破算にしてもう一度神の前に立った。総てのものを投出して全く無前提に私の信仰の立場が最後のぎりぎりの所、何処にあるかを問うて見た、（中略）その時私は恐るべき発見をした。私が自分の信仰の前提として暗々裡に予想していた自己の罪の自覚、神の義に対する飢え渴きすら自分自身の裡に存在しないことを発見したのであった。それは自己が神の前に完全に失われているとのどん底の発見であり、自己の人格性そのものが神の前に失われ、従って神をも人格として捕えていないことの暴露であった。自己は虫けらに過ぎず、人間ではなかったのである。」⁽¹⁹⁾

自己が神の前に完全に失われた状態、それを彼は「どん底」と言い、神に対する応答体の欠如とも言える人格性の喪失せられた存在様式、それを彼は「虫けら」と表現している。この自己の人格性そのものが神の前で失われ、従って神をも人格として捕えていないことの暴露は、所謂キリスト者であった関根にとって、想像を絶するような「恐るべき発見」だった

のであろう。しかしながら、人格としての神無きことの発見は、彼にとって新たなる「神学」の可能性の発見でもあったのである。すなわち、それは単なる人格性の枠内では包括し切れない、新たなる神概念の創造への必然的な突破口でもあったのである。

「絶対の無力と不信の只中で私はもう一度十字架を仰いだ。私はそこにかつての回心の日の如く迫り来る神の義を見る事は出来なかった。私がそこに見出したものは不義の蔽いに隠された神の義であり、弱さの蔽いに隠された神の力であった。「エリ、エリ、レマ、サバクタニ」を通して「我は虫にして人に非ず」（詩篇 22 ノ 1、6）という言葉の中に死んでいった神の子の姿であった。限りなく低くされた私は不義と無力と「虫」の姿を通してのみ、神の義と力と更に生けるキリスト御自身を再び見出したのである。」⁽²⁰⁾

この関根の告白における「絶対の無力と不信」という表現の不信は、本質的に「無信」と表現すべきものだと思われ、後年改められている⁽²¹⁾。というのも、不信とは「信ずる心が足りない、信仰心が分からない」といった、我々人間の側から選び取られる信仰の可能性に関与する相対的次元の事柄だと考えられているからである。それに対して「無信」は信と不信との対立を超えた絶対的次元の事柄である。関根はその理由に関して以下のように述べている。「不信仰は宗教的人間も知ることが出来るが、人間の原罪としての無信仰は神に示されなければ分からない。」⁽²²⁾人間が自己の個人的な救いを求めて「神」に追い縋る心、そのような信仰心には最も強烈な利己主義の根がある。従って、その求道的プロセスで出くわす信と不信との葛藤を乗り越え、真なる安住の地を見出すためには、その信仰心（関根はそれを宗教的人間における宗教的エロスとも呼ぶ）そのものが神によって「無」に帰されなければならないのである。なぜなら、宗教の宗教たる所以は、本来その主観的側面に存するのではなく、普遍的な事柄に属するところの客観性（非主体性）にこそ存すると考えられるからである。また、それゆえに宗教は永久に滅び得ないのだと言えよう。そして信を否定して不信に生きるニヒリスティックな生き方や、不信を否定して信に生きる自己充足的な生き方には無い積極性が、この「無信仰の信仰」からは帰結される。すなわち、「自分が全く無になることによって、神なき世俗と完全に一つになり、それによって福音と世俗とを一つのものとして生きる」⁽²³⁾ことが可能となるのである。筆者はここに無教会キリスト教における「無」の積極性を認めたい。それは「虫けら」の如く低くされた者にして初めて賜ふことの出来る自由に生きる論理と言えよう。すなわち、福音的な真理界と世俗的な現象界とを一なるものとして生きることを可能にする「絶対矛盾的自己同一」⁽²⁴⁾の論理なのである。

四 「無信仰の信仰」と絶対矛盾の自己同一

以上、内村の信仰の批判的継承者である関根正雄が、そのコンボルションの実験によって定式化した「無信仰の信仰」を検討して来た。ここで更に論を進めるにあたってその内容を確認しておく、関根のコンボルションには有的回心と無的（神学的）回心とがあり、前者は神の律法によってそれまでの自分を形作って来た「かたい自我のかたまり（自分自身の内的なる律法）」が壊されるという「死」の経験を意味していた。もっとも、その死すべき運命を担わされた従来の律法は「キリストにあって生かされている自分」を見出すために必要不可欠な前提であり、そこへと導いて行く信仰上の養育係として積極的役割を果たすものであったと考えられる。そしてこの先行する“知（律法）”を脱構築するものと考えられる「有」の否定的媒介により、旧来の自分とは異なる新しい自己（神の律法による死・復活）を関根は反省的に見出し得たのだといえる。しかしながらこのようなコンボルションの実験は、関根自身が「本質的には有的経験であった」と理解しているように、明確な神の声が彼の外部世界から天啓の如く響いて来た経験であり、そこには要求や命令でより一層固く個人を縛る倫理的側面がうかがえる。というよりはむしろ、自己自身の内的必然性に立脚した内面的要求の声を完全に打ち消す強制的側面がうかがえるのである。従ってここには「キリストにあって生かされている自分」という、一見最も主体的な行為を行っているように見える行為者の背後に、その行為者（自分）自身を対象化して見つめる観察者としての“まなざし”があり、よって本当に自分が自分でありながら（自己同一性の保持）、しかも対象的世界とも一体化しているという意味での“愛に生きる”境地にまでは至っていないのではないかと考えられる。そしてこの点にこそ、後者のコンボルションである無的（神学的）回心へと歩み出さねばならなかった関根の内的な根拠があったのではないかと考えられる。それでは、「無信仰の信仰」という独自の論理を創造させた無的回心とはどのようなものであったか。

それは「総てのものを投出して全く無前提に」自己自身の信仰の立場を問うた時にもたらされた出来事である。ここでは人間の原罪としての無信仰、すなわち「自己の罪の自覚、神の義に対する飢え渴きすら自分自身の裡に存在しない」という信仰の無さが発見されている。従ってそれは関根にとって自己が神の前に完全に失われているという「どん底」の事実であり、自己の人格性と同時に神の人格までもが見失われていることを暴露せしめた恐るべき発見であった。しかしながら、それは動かし得ない紛れも無い事実だったのであり、よってそれでもなお自己の信仰上の立場を堅持し続けるためには、人格としての神をも超えた新たな神概念が創造されざるを得ない。関根が神を「無」と捉える⁽²⁵⁾端緒がここに見出されると考えられる。そしてこのような神学の根拠となっているのが、十字架上のイエスの「死」の事実である。すなわち、その出来事が顕すところの「不義の蔽いに隠された神の義であり、弱さの蔽いに隠された神の力」である。マタイ及びマルコによる福音書によれば、十字架に釘

けられたイエスが神から見放され死に絶える瞬間、次のような大声を上げたと言われている。「エリ、エリ、レマ、サバクタニ（わが神、わが神、なぜわたしをお見捨てになったのですか）。」このイエスの“絶叫”を如何なるものと解するか。ここに「無信仰の信仰」の神学的根拠がある。ここでは聖書的事実に即した詳述は避けたいが、それは宗教の宗教たる所以に関わる一つの核心に触れているものだと解釈できよう。すなわち、それは宗教的真理の逆説性というものについてである。イエスの「死」の事実在即して解釈するならば、その最も愚かな姿、誰もが躓かざるを得ないような「不義」と「弱さ」とを露わにした（神から見捨てられ、十字架に釘けられて、大声を上げた人の子の）姿にこそ顕現される絶対的な「神の義と力」である。なぜならこの「無になったキリスト・イエス」こそが、絶対性と永遠性（不変性）とを帯びた普遍宗教であるキリスト教を創り出す決定的契機を与えたと言っても過言ではないからである。つまり、神の子としての權威をかなぐり捨てて、人間のどん底にまで下ったイエスの惨めな“絶叫”の姿こそが、罪人の中の罪人、すなわち神を知りつつ神の救いに与かれない場所に一人でたたずみ、絶対的な孤独の境地に陥っている絶望的な自己にとっては一転して恵と化すからである。この一瞬に凝縮された永遠の事実、その宗教的真理とも言える逆説性こそが、キリスト教における愛の原動力⁽²⁶⁾だと言えるのではないか。そして、このような不義と無力と「虫」の姿の下での「福音の再発見」こそが、十字架の承認を超えた十字架の刻印というものをもたらすのではないかと考えられる。

ところで筆者は三の結びにおいて、関根の「無信仰の信仰」は福音的な真理界と世俗的な現象界とを一なるものとして生きることを可能にする「絶対矛盾的自己同一」の論理から成り立つと結論づけておいた。その関根に「世俗の中の福音」という信仰上の課題を直接突き付けて来たのは、第二次世界大戦後の日本及び世界における世俗性の問題であり、自己をも含めた現代の神無き時代が負うべき課題としての「自覚」であったと言う⁽²⁷⁾。しかしながらその論理化の前提には、所謂京都学派の哲学との出会いと、そこから受けた強い影響があったと言う⁽²⁸⁾。「無教会の問題は絶対無の問題と無関係ではない」⁽²⁹⁾と述べる関根は、「聖書学と神学をめぐって」と題する論考において、西田幾多郎の絶対無の弁証法の立場を取り上げてこのように論じている。

「西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」中にイザヤ書6章のイザヤの召命経験が取り上げられていて、イザヤは神を見て自らの死を経験した、としている。「相対が絶対に対するといふ時、そこに死がなければならぬ。それは無となることでなければならぬ」。「絶対の無に対することによって絶対の有が〔ママ、西田の原文では「で」一筆者注〕あるのである。而して自己の外に対象的に自己に対して立つ何物もなく、絶対無に対すると云ふことは、自己が自己矛盾的に自己自身に対すると云ふことであり、それは矛盾的自己

同一と云ふことでなければならない」とあり（『全集』第 11 卷 396、7 頁）、絶対矛盾の自己同一の立場からイザヤの召命が絶対弁証法的に把握されているのである⁽³⁰⁾

ちなみに「イザヤ書 6 章のイザヤの召命経験」とは、以下のような出来事を指している。すなわち、イザヤの思想的な出発点である「贖罪体験」とその後続く「預言者としての派遣」である。旧約聖書によれば、ウジヤ王逝去の年（紀元前 736 年頃と推定される）、イザヤは高く天にある御座に座していた「聖なる万軍の主」を仰ぎ見た。そして彼はその聖なる神に滅ぼされてしまう。イザヤはその時、次のような言葉を発したとされている。「災いだ。わたしは滅ぼされる。わたしは汚れた唇の者。汚れた唇の民の中に住む者。しかも、わたしの目は王なる万軍の主を仰ぎ見た。」（イザ 6:5）イスラエルの思想的伝統において、このような「見神」の体験は「死」を意味していたのだが、同時にそれは自己の罪の赦しの体験をも意味していた。イザヤが神によって滅ぼされた直後、セラフィム（人面六翼の超自然的な存在）が彼の側にやって来て、祭壇から火鉢で取った炭火の火を彼の口に触れさせて、「見よ、これがあなたの唇に触れたのであなたの咎は取り去られ、罪は赦された」（イザ 6:7）と告げているのだが、以上のようなイザヤの体験を引用した上で、西田幾多郎はその「宗教論」と呼ばれている最後の完成論文で、場所的論理による「死」の宗教哲学的な解釈を試みているのである⁽³¹⁾。そして関根は、この西田のイザヤの「死」をめぐる解釈を絶対弁証法によるものと理解して、それを「聖書的な神経験」を把握する上で積極的に受容した上で、なお次のような問題提起を西田哲学に対して行っているのである。

「モーセもイザヤも、およそ聖書的な生ける神に遭遇して、一度死んで生かされた者は、絶対の有にして絶対の無なる神に接して新生を経験するのであるが、（中略）先に引用した〔西田の「宗教論」中における、一筆者 注〕文章において「自己の外に対象的に自己に対して立つ何物もなく、絶対無に対する」とあるのは厳密にはイザヤの経験には合わない。イザヤは自己を底の底まで掘り下げて行って、そこに絶対無に逢着したのでは全然なく、この世界にあってある時、ある所で絶対者が絶対者の方からイザヤに顕現したのだからである。この絶対者の顕現に接して死を経験したことは、絶対無に対したことであり、絶対矛盾的自己同一の経験であるが、この経験自身が厳密には相対的世界の中で起こったのである。であるからおおよそ聖書的な神経験は絶対・相対矛盾の自己同一として把握することがより正しいと思うのである。」⁽³²⁾

なぜ、このような問題点が生じて来るのであろうか。関根はイザヤの召命時の経験に見られるような「絶対矛盾に矛盾する審きと赦し」、すなわち自己の滅び（死）と咎の除去（蘇り・

再生)を「不一・不二なるものとして把握する論理」こそが全聖書を貫いている論理であり、それまでの西欧の哲学では十分に気づかれて来なかったであろう、この「絶対矛盾の自己同一」からなる絶対弁証法の論理を自分自身は西田哲学から学んだのだと語っているながらも、西田哲学の場合においては、そのような「死」の出来事をめぐる解釈が相対的世界の中では起こり得ないような叙述を行っている。つまり関根はここで、西田哲学における「絶対矛盾的自己同一」を「仏教的禪的経験（自己の底の底を割って絶対無に逢着する経験）」⁽³³⁾に即した論理として捉えており、その点に彼は聖書の論理との齟齬を見出しているのである。それでは、関根における（彼の疑問の根拠となっている）聖書の論理とはいかなるものか。

関根が聖書の論理と西田哲学における絶対弁証法の論理とを明確に区別している一文として、以下のようなものがある。「(しかし、)西田哲学の場合には絶対無即絶対有ですが、聖書は絶対有即絶対無としての矛盾の自己同一なのです。」⁽³⁴⁾これはいかなる事態を表した表現なのであろうか。西田哲学の場合における「絶対無即絶対有」としての「絶対矛盾的自己同一」についてのテキストに即した究明に関しては五以下に譲るとして、関根の言う聖書の論理としての「絶対有即絶対無としての矛盾の自己同一」の内容については、ここで可能な限り究明しておきたい。

関根はその主筆雑誌『預言と福音』第 292 号（'75 年 11 月）の「巻頭言」において、両者の関係性をひもとく上で示唆に富むと考えられる論考を寄せている。

「東洋の偉大な宗教家は、ほとんどすべてすぐれた画家であり、書家であった。彼らは絵をかき、書を書くことを通して、いわゆる「調心」の工夫をしたのだという。（中略）ある人は日本画は画く対象そのものに画家がなりきることにその極致があるという。これは画家そのものは無となり、絵は無心となった画家が画く対象と一つになった境地をあらわしているといえるのではないか。

それに対しユダヤ人の画家として有名なシャガールのユダヤ教やユダヤ人に題材を求めた多くの絵を見ていると、わたくしはそこに日本画で感ずる無とは全くちがった無を感ずるのである。これはわたくしの勝手な解釈であるが、シャガールのそれらの絵は一度絶対者にふれて、それから離れた人間の孤独と空しさを実に深く描いている。これは普通にシャガールのメランコリーと言われるものであるが、ユダヤ教の伝統の中に生きてその信仰から離れたシャガールのあらわしているものは、東洋的な無とは全くちがったもののように思われる。

そしてわたくしの発見したことは自分は東洋的な無を通してでなく、シャガール的な無を通してキリストにある神にいくのだ、ということである。」⁽³⁵⁾

ここで語られている「東洋の偉大な宗教家」が誰のことを指し、また彼らが「すぐれた画家であり、書家であった」という根拠が何処に存するのかは、この文章そのものからはうかがい知ることが出来ないが、とにかくここで関根は「東洋的な無」の世界を描き出している例として、日本画の画家の境地というものを取り上げている。そして、とりわけ彼の問題意識である日本画を画く画家の極致を、「画く対象そのものに画家がなりきる」という点に見出している。それは、画家という画く主体の「無」の状態であり、「無心」の状態にして初めてもたらされる最美的な到達点だと考えられる。もっとも「無心」といってもそれは最高の表現形態を生み出している能動的な働きそのものであり、人間の意志の集中力を極限にまで押し進めた時に解放される、身体的な行為を伴った極めて実践的な概念ではないかと考えられる。そして関根は、このような「東洋的な無」の世界を描き出している日本画に対して、シャガール〔**Marc Chagall, 1887-1985**〕の所謂メランコリーと呼ばれているものを取り上げ、それを比較芸術論的な観点からこう解釈している。すなわち、シャガールの絵は「一度絶対者にふれて、そこから離れた人間の孤独と空しさを実に深く描いている」のだ、と。このような関根独自の「シャガール的な無」とそれを通して「キリストにある神にいくのだ」という信仰の立場の自己解釈的な言及を、今度は筆者の問題意識から解釈し直してみるならば、以下のようなことが言えるのではないか。つまり、シャガールが描くところの人間の孤独と空しさとは、何らかの形で先にふれていた絶対者から、およそ遠く離れてしまった神に対する疎外体としての自己における罪意識の世界を指し、またそのような罪意識（自己の罪への執着）の最大最深の極限点こそが「絶対有」と呼ばれているものを指しているのではないか、と。そして、このような見解に基づいて更なる推論を試みるならば、以下のような解釈が成り立つのではないか。それはキリスト者に非常に顕著なものと考えられる罪意識が、我々人間の側からどのようにして生じて来るのかという疑問や、更にそれを打ち消して“罪人にして義人”という新生の出来事をもたらす「心霊上の事実」とは何かを解き明かすプロセスについてである。すなわちキリスト者においては、先ず絶対者との「有」的な邂逅（「絶対有」との出会い）があり、その絶対性から離れた自己の愚かさや空しさへの気づき（自覚）とそれによって到来する罪意識の世界への沈潜（所謂「虚無」の世界、シャガールで言うところのメランコリーの到来）、そしてそのような罪意識の克服を祈願しつつ、それが深まって行く過程（罪人に過ぎない自分、すなわち「相対無」の不安の世界に漂う「相対有」としての自分への反省から「絶対有」の立場への歩み）、更にその極致としての贖罪（「絶対有」にまで極まる罪意識そのものと化す自己が、完全に「無」と成り果てる「絶対無」の経験）とその結果としての絶対者への帰還による新たな「絶対有」的な自己、換言すれば本来我々罪人の側には無い「神の義」を恵として所有し、愛に生きる神の行為の代理人である使徒が誕生するのである、と。筆者は、このような「絶対有」から「虚無」乃至「相対無」へ、

更に「虚無」乃至「絶対無」から「相対有」を経て「絶対有」へ、そして最後に「絶対有」即「絶対無」（即「絶対有」的な自己）へと否定的に転換して行く、連続的且つ非連続的な過程こそが、関根の言う聖書の論理に即したキリスト者の誕生に至る「絶対有即絶対無としての矛盾の自己同一」の内容を示しているのではないかと考えるのである。要約するならば、それは「絶対有」としての神への超越即自己への内在、自己への内在の極致（罪意識の最大最深点）即「絶対無」としての神への超越としての帰還という、キリスト者に特有な超越即内在、内在即超越のプロセスではないかと考えられる。以上が筆者が捉えている有的特質（「有」の先行形態）を顕著なものとする、関根神学を通じて導き出されたキリスト者におけるコンボルションの解釈である。それは「絶対有（即「絶対無」→「相対有」→「絶対有」）即絶対無としての矛盾の自己同一」によって、その原点たる「絶対有即絶対無」の神へと帰り行く「絶対（・相対）弁証法」⁽³⁶⁾の軌跡である。では、このようなキリスト者の側から見た「心霊上の事実」を、神の側からはどのように捉え得ると考えられるだろうか。

それは端的に言えば、「ケノーシス（自己無化乃至空化）」と呼ばれる神のイエスへの受肉的なあり方によって導き出され得ると解釈できよう。パウロ獄中書簡の一つとされるフィリピの信徒への手紙 2:7 では、以下のような記述が見られる。「キリストは、神の身分でありながら、神と等しい者であることに固執しようとは思わず、かえって自分を無にして、僕の身分になり、人間と同じ者になりました。」これは十字架上の「死」に至るまでのキリスト・イエスの生き様、すなわち賤しい下僕の形をとって此の世に来、虐げられ、苦しめられ、人間のどん底にまで下ったと言える最も愚かな姿を十字架上でさらけ出した、イエスの「死」に至るまでの受難の事実と従順な生き様を指してパウロが語っている箇所であるが、この全知全能性を有する超越的な神が己を空しくして人の子と同じ者となり、イエスへと内在化した神性放棄の事実こそが「ケノーシス」と呼ばれているところのものである。それは絶対の人格神たる「絶対有」としての神が、自らその人格性の枠組みを解き放ち（「虫けら」の如き惨めな姿で“絶叫”し、息絶えたイエスを想起されたい）、あらゆる人間をキリスト・イエスを通して絶対無条件に愛することを可能にした奇跡的な出来事を指した概念だと考えられる。よってこのような愛の場は、本来全ての人間、否万物に至る全ての被造物において必ず開かれているはずの場である。結論的に言えば、一度絶対者にふれて、その正義の神の光に耐え得ない程の己の醜さに気づき、罪意識にとことんまで苛まれているような罪人でも、否そのような罪人の首をこそ、その非人格的な存在としての自己に対する罪の自覚が深まって行く苦悩の過程そのものを、神は救いの対象と見なしていると考えられるのである。つまりキリスト者に見られる自己への内在のプロセスそのものが、実は神の「ケノーシス」であったと考えられるのである。我々が種々の困難や幾多の試練に耐え忍んで歓喜へと至る道のり、此の世的な結果如何に関わりなく、それに向き合い立ち向かって行くプロセスその

ものが隣人に多くの勇気や希望、あるいは共鳴を与え得る所以であろう。また関根が、その批判的検討の対象とした西田幾多郎の「宗教論」でも、以下のように述べられている。「絶対は何処までも自己否定において自己を有つ。(中略)単に超越的に自己満足的なる神は真の神ではなからう。一面にまた何処までもケノシ的でもなければならぬ。」⁽³⁷⁾つまり西田は、神とは自己否定を含まない超越的で自己満足的なものではないと述べているのであり、ここに「真の神」なるものの底知れぬ深さと広さを看取し得よう。我々人間はそれ程までに「ケノシ的」なる神にとらえられた存在として“生”を営んでいるのだと考えられるのである。そして更に我々人間の側の救いに対応する事実について、西田はこのように告げている。「絶対のアガペは、絶対の悪人にまで及ばなければならない。神は逆対応的に極悪の人の心にも潜むのである」⁽³⁸⁾、と。

五 西田幾多郎の場所的論理

それでは、関根正雄が旧約・新約を貫く聖書の論理として学んだという、西田幾多郎の絶対弁証法の論理とはどのような論理なのか。西田は、1945年3月11日に鈴木大拙〔1870—1966〕に宛てた手紙でこのように述べている。従来の対象論理の見方では宗教のことは考えられないのだ、と。なぜなら、宗教の問題とは自己の存在そのものがその根底から問題となる時に初めて生じるものであり、自己そのものを問題となせない対象論理の立場では解けないどころか問題にもならないものだからだと言う⁽³⁹⁾。よってそのような見方に対し西田は、場所的論理と呼ばれる論理とそれによって構想される宗教的世界観とを対置した。また場所的論理とは、歴史的世界における歴史的形成作用の論理でもあるのだと言う⁽⁴⁰⁾。しかしそれは、西田自身の告白によれば西田哲学という用語が認知されていた当時においても「未だ一顧も與へられない」未知の論理であった⁽⁴¹⁾。よって我々は先ず、この西田からの問いかけに答えて行く必要がある。何故彼は自らの論理を場所的論理と命名したのか。そして、何故それが歴史的世界を解き明かす歴史的形成作用の論理でもあるのか。彼の最後の完成論文「場所的論理と宗教的世界観(=宗教論)」は、この問いに対する回答を用意しているものだと考えられる。

人は必ずしも宗教家たり得ず、入信の人は稀である。しかし、自己が一旦極度の不幸に陥った場合、心の奥底から宗教心が湧き上がるのを感じないものはなからう、とその「宗教論」の冒頭で西田は述べている。そしてこの「心靈上の事実」を説明するのが哲学者の責務であると言う。ところで西田は、この事実を説明するに先立ち自己の存在とは如何なるものかを論じている。それはこれまでの西田哲学のコンパクトな要約でもあると考えられる。西田は次のように言う。「我々の自己は、絶対矛盾的自己同一的なる歴史的世界の唯一なる個」

⁽⁴²⁾である、と。

「絶対矛盾的自己同一として、真にそれ自身によってあり、それ自身によって動く世界は、何処までも自己否定的に、自己表現的に、同時存在的に、空間的なるとともに、否定の否定として自己肯定的に、限定せられたものから限定するものへと、限なく動的に時間的である。」⁽⁴³⁾

西田の言う歴史的世界とは、真にそれ自身によってあり、それ自身によって動く具体的な実在界を指しており、その創造的世界の実現過程を「絶対矛盾的自己同一」と表現している。ここで西田は、世界の立場から我々の自己を捉えているのだが、そのような世界が自己否定的に、自己表現的に、同時存在的に、空間的であるとは、如何なる事態を意味しているのだろうか。

西田は、我々の自己の立場からのみ我々の「意識作用」を考えるのではなく、世界が世界自身を自己否定する形で、すなわち世界が自己を生かすべく創造の場所を明け渡す形で、我々の自己に自己（すなわち世界）自身を表現する結果、時間的方向を持つ「意識的空間（すなわち世界と同時存在的な我々の自己意識）」が生じると言う。そして、その世界の自己否定によって生み出された「意識的空間」、すなわちこれまで客観的として自己に対立していた世界が主観化せられた空間を打破すべく（否定の否定）、動的に働き出す自己肯定的な歴史的形成のプロセスが、新たな世界を創造する個性的な個人の働きを意味するものだと捉えている⁽⁴⁴⁾。そこで問題は、そのような歴史的形成作用に、如何にして因果的必然性を超える創造的要素が加わるのかである。

一般に、限定せられたものから限定するものへと働き出す我々の「意識作用」を考えた場合、対象的世界によって限定せられた我々の自己意識が、その限定要因から脱せられずに（所謂反映論的な立場における対象による意識規定）、その結果新たに限定するものになり得ると考えられる我々の自己の働きにおいても、因果律を打ち破るような創造的要素の入って来る余地が無くなるのではないかと仮定されよう。よってそのような機械的な因果律を歴史的形成作用の論理にあてはめた場合、単に“歴史は繰り返される”といった法則のみが立てられることになるだろう。しかしながら、人間の貴さは“歴史における過ちは二度と繰り返さない”という所に存すると考えられよう。そしてそのような創造的世界の実現過程を可能にするのが、我々の自己が自覚的に生きるという生き方であろう。では、そのような自覚は如何にして起こり得るのだろうか。

「我々の自己の自覚というのは、単に閉じられた自己自身の内において起るのではない。

自覚は自己が自己を越えて他に対することによつてのみ起るのである。我々が自覚するという時、自己は既に自己を越えているのである。」⁽⁴⁵⁾

西田は、我々の自己が自己を越えて他に対する瞬間を絶対現在の自己限定と言ひ、そこにおいて我々の自己は、永遠の過去未来を含む絶対現在の一中心となるのだと言ふ⁽⁴⁶⁾。それは世界を自己に映すとともに、絶対の他において自己をもつという自己矛盾（的存在）の極致と言へる。何故世界によつて映し尽くされた（限定せられた）自己無き我々（の世界的な自己）が、絶対の他において自己をもつことが出来るのか。そのような絶対矛盾の事実である自覚において、どのような出来事が我々の心霊上に起きるのか。それを捉えるのが場所的論理であり、西田の「宗教論」における最終の目的だったのではないかと考えられる。ところで西田は、この宗教の心霊上の事実を説明する前に、道德と宗教との立場上の相違を以下の点から論じている。すなわち道德の立場はあくまでも自己の存在からであり、如何に鋭敏な良心で自己を罪惡深重だと考えても、それは結局自己自身の存在の在処を不問に付すことで成り立つ確信的な立場であり、そのような不動の立場からは自己の自己矛盾的存在たることの自覚による“人生の悲哀”に苦しむような、絶対矛盾の立場たる宗教の立場は考えられないのだ⁽⁴⁷⁾、と。では、そのような我々の自己存在の根本的な自己矛盾の事実とは、究極的に如何なる点に存するのか。それは自己の「死」の自覚に存するのだ⁽⁴⁸⁾、と西田は言う。そしてこの「死」の自覚を我々にもたらしものが、先において絶対の他と呼ばれていたものなのである。西田は、その自己矛盾の事実をこう換言している。

「自己の永遠の死を自覚するというのは、我々の自己が絶対無限なるもの、即ち絶対者に対する時であろう。絶対否定に面することによつて、我々は永遠の死を知るのである。（中略）我々の自己は永遠の死を知る時、始めて真に自覚するのである。」⁽⁴⁹⁾

ここでは、先において絶対の他と呼ばれていたものが、絶対無限なるもの、すなわち絶対者と論じ直されている。つまり、歴史的世界における歴史的形成作用の出発点たる我々の自己の自覚が、宗教的な次元から深められ、突きとめられようとしているのである。西田は更にこう述べている。自己の永遠の死を自覚ということは、自己の永遠の無を知ると同義であり、そこには自己を無と判断するものがなければならないのだ⁽⁵⁰⁾、と。そしてそれこそが、我々の自己が逆対応的に接する乃至繋がるというところの、西田が捉えていた神であり仏であると考えられる。では、そのような絶対者の内実を、西田は自分の場所的論理からどのように把握していたのか。

「神は絶対の自己否定として、逆対応的に自己自身に対し、自己自身の中に絶対的自己

否定を含むものなるが故に、自己自身によってあるものであるものであり、絶対の無なるが故に絶対の有であるのである。」⁽⁵¹⁾

西田は、絶対が真の絶対であるためには、相対に対する絶対であってはならないのだと言う。つまり、相対に対する絶対はそれ自身また相対（者）に過ぎないと言うのである。では、西田の捉えている絶対とは如何なるものか。彼は真の絶対を、自己の中に絶対的自己否定を含むものと捉えており、そのような絶対的自己否定を含む絶対を「絶対の無」と呼んでいる⁽⁵²⁾。従って絶対の条件たる相対（对象的に自己に対して立つ何物か）を絶する絶対の無が、自己自身に対し自己自身によってある条件を次のように言う。それは「無が無自身に対して立つ」⁽⁵³⁾のだ、と。もし自己を否定するものが自己の外部に立てられるならば、その時の自己は相対（者）に対してに過ぎないことになる。我々はそのような対象を絶対（者）だと捉えかねない事実を持っている。それ程までに我々は弱い存在だと言える。しかし、そのような相対（者）との出会いがいくら自己の根底を揺さぶる衝撃的出会いであったとしても、そのような対象からは絶対の自己肯定をもたらす否定は得られない。なぜならそれは、それ自身否定せられるべく存在する相対的な存在者に過ぎないからである。よって我々がそのような存在者にとらわれ続けるならば、その存在者の存在そのものを否定して、新たな歴史的世界を創造する契機を失ってしまう。そこには墮落あるのみである。従って我々が、何処までも自己自身によってあり、自己自身によって動くためには、自己が自己自身とのみ向き合う場所をもたなければならない。そのためには先ず、自己が自己自身の内側から無的な自己否定の契機をつかむ努力を内在的になさなければならない。しかし、そのような無的な自己否定と出会う場所は単なる内部世界に属する場所ではない。それは自力を突き抜けたところにおとずれるであろう、絶対的な自己否定をもたらす超越的な場所でもなければならない。それが道徳の立場とは異なる所以である。それは一面、それまでの他者依存的乃至自己充足的な安定的状態から自己を奈落の底へと突き落としかねない、緊張感に満ち溢れた恐ろしき瞬間をもたらす場所でもあるだろう。また何らかの犠牲を伴う哀しみに満ちた経験の場所でもあるはずである。しかしながら、そこにおいて初めて我々は自己存在の在処、すなわち自己の根源を知ると言えるのである。西田はその事実を「罪悪の本源を徹見する」⁽⁵⁴⁾ことだと述べている。そして我々は、そのような恐ろしきや哀しみを断ち切って生きて行かねばならないと悟るのである。それは自己を滅することによって、何処までも世界の真っ只中において自由に生き抜くという生き方を意味していよう。そして西田は、この絶対者（神乃至仏）と人間の世界の成立の関係に対応する事実について、このように表現している。

「[真の絶対者は、一筆者 注] 何処までも自己自身の中に自己否定を含み、絶対的自己

否定に対することによって、絶対の否定即肯定的に自己自身を限定するのである。かかる絶対者の自己否定において、我々の自己の世界、人間の世界が成立するのである。かかる絶対否定即肯定ということが、神の創造ということである。故に私は仏教的に仏あって衆生あり、衆生あって仏あるという。」⁽⁵⁵⁾

ここで西田は、真の絶対者を、絶対者自身が絶対の否定即肯定的に自己自身を限定する我々の自己の世界、すなわち神の創造を担う人間の世界との相即的・可逆的關係において捉えている。つまり仏あって衆生あり、衆生あって仏あるという絶対者と自己との一連の相互浸透的とも言える関係性から、両者を場所的に把握しているのである。そしてこの関係をこう論じ直している。

「神と人間との関係は何処までも自己否定的に自己自身を表現するものと、表現せられて自己表現的にこれに対するものとの関係において理解せられなければならない。(中略)何処までも自己表現的に自己自身を形成するもの、即ち何処までも創造的なるものと、創造せられて創造するもの、即ち作られて作るものとの絶対矛盾的自己同一的關係でなければならない。」⁽⁵⁶⁾

ここに筆者は、西田の場所的論理の特質が最も顕著に表わされているのではないかと考える。つまり西田は神と人間との関係を「絶対矛盾的自己同一的關係」という関係自身から、何処までも不可分なるものとして全体的に(一挙に)捉えていると考えられるのである。以下、この引用文を順を追って解釈するならば、次のように言えよう。すなわち、先ず神とは自己否定的に自己自身を表現するものとあるが、ここではキリスト教的に解釈すれば、四で見て来たように神が己を空しくして人間と同じ者となった「ケノーシス」と呼ばれる神の自己否定的な在り方、すなわち神性放棄の受肉の事実を指しており、従って西田の論理からいえば、キリスト教では神無くして人の子・イエスは存しないことになる。一方、人間とは表現せられて自己表現的にこれに対するものとあるが、それは神の自己表現を我が身に浴びて、その恵を賜った自己(なき自己)が神によって限定された意志に抛る自己表現的契機によって、再び神(より賜わる福音に生きる自己自身)と出会う出来事を指していると考えられる。従ってこのような表現観からは、人間の自己表現無くして神は見出されないという事実が引き出されることになる。ところで、この両者の関係を「絶対矛盾的自己同一的關係」という表現により不可分且つ可逆的なものとして捉え得るのは、西田が両者を場所的に把握していたからに外ならない。そしてそのような場所から、神と人間によって形成される歴史的世界を包括的につかんでいたのだと考えられる。すなわち、神の自己否定的な自己表現により新

たな世界を創造する可能性を内在化された人間と、人間の自己肯定的な自己表現を通じて形なき形を世界に顕在化させる神とを、無基底的な場所から同時存在的に捉え、その立場なき立場から両者の相互浸透的な関係性を把握するのが場所的論理だと考えられるのである。ではこのような場所的論理から、キリスト教はどのように理解されるのだろうか。

六 西田のキリスト教理解

そもそも西田の宗教的世界観とは如何なるものか。西田にとって、真の宗教とは単にキリスト教的な立場に立つものではあり得ず、また同時に仏教的な立場にのみ立つものでもあり得ないと考えられている⁽⁵⁷⁾。西田は、従来我々の自己が絶対者に対する態度に二つの相反する方向があると見なしている。一つは、所謂客観的方向、すなわち我々の自己の外なる世界から絶対者に接する（というより、接せられる）態度であり、それが歴史に於ける啓示をその本質とする歴史的宗教たるキリスト教だと言う。啓示とは、超越的人格神の側から人間に臨むものとして、絶対意志的な君主 **Dominus** 的性質を持つ、“裁き”の意義を含んだものだと言う⁽⁵⁸⁾。それは一面、恐ろしき決断を我々人間の側に強いるものだと言う。すなわち、永遠の生命かさなければ地獄の火に投ぜられるかという運命を決すべく、我々に信・不信の選択を厳しく迫って来るものだと考えられているのである。よってキリスト教は、絶対的救済の宗教とは言い難い面を有しており、それに対して仏教は絶対的救済である絶対愛、すなわち絶対悲願の特色をもつのだと言う⁽⁵⁹⁾。キリスト教の特色が、所謂客観的方向に何処までも我々の自己を越えて神に接する点に存するのに対し、仏教の特色は所謂主観的方向から、すなわち我々の自己の内的超越の方向から絶対者に接する点に存すると言う。そして絶対愛の宗教における絶対者を、西田はこのように解釈する。

「〔仏教の特色たる内的超越の方向においては、一筆者 注〕絶対者は何処までも我々の自己を包むものであるのである、何処までも背く我々の自己を、逃げる我々の自己を、何処までも追い、これを包むものであるのである、すなわち無限の慈悲であるのである。」⁽⁶⁰⁾

西田は、この自己自身に反するものを包み込む無限の慈悲こそが、絶対の愛だと言い、時にそれは悪魔的なものにまで自己自身を否定することにより、悪魔的なものへと己が境遇を引き下げる形で悪人が抱える苦しみを救うものだと述べている⁽⁶¹⁾。また、このような悪魔にも墮して人を救う立場を宗教的方便（の立場）とも呼んでいる。そして我々の自己がこのような無限の慈悲、すなわち絶対愛に包まれる場所から我々の自己の真の当為も出て来るのだと述べている。つまり仏教的な絶対悲願の世界から、互いに相敬愛し自他一となつて創

造する世界が本来開かれて来るはずだと述べているのである。もっとも従来の仏教は、そのような創造的要素が積極的に把握されて来ておらず、結局出離的たるを免れなかったと言う⁽⁶²⁾。しかしながら今日世界が一つになろうとする立場においては、仏教的なものから新しい時代に貢献すべきものがあるのではないかと問いかけている。そしてその媒介者としてドストエーフスキイ〔1821—1881〕を挙げ、小説『カラマーゾフの兄弟』からイヴァンの劇詩「大審問官」を例にとり、こう述べている。「新しいキリスト教的世界は、内在的超越のキリストによって開かれるかもしれない」⁽⁶³⁾、と。

「主なる神よ、我らに姿を現し給え」と哀願する人類への同情に動かされて、キリストがまた人間の世界へ降って来た。場所はスペインのセヴィルヤであり、時は15世紀時代、神の光栄のために毎日人を焚殺する、恐ろしい審問時代であった。大審問官の僧正が、キリストがまた奇蹟をなすのを見て、忽ち顔を暗らせ、護衛に命じキリストを捕えて牢屋へ入れた。而して彼はキリストを責めている。お前は何のために出て来たか。お前はもはや何一つということがないはずだ。(中略)「何故今になって、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」というのだ。これに対し、キリストは始終一言もいわない、あたかも影の如くである。その翌日釈放せられる時、無言のまま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。始終影の如くにして無言なるキリストは、私のいう所の内在的超越のキリストであろう。」⁽⁶⁴⁾

ドストエーフスキイの小説では、老審問官が無言のキリストに対して、このように言い放つ箇所がある。「わしが今いおうと思っていることは、すっかりお前にわかっている、それはお前の眼つきでちゃんと読める。しかし、わしはお前に我々の秘密を隠そうとはしない。もっとも、お前はどうしてもわしの口からいわせたいのかもしれない。よいわ、聞かせてやろう。我々の仲間はお前でなくて、彼(悪魔)なのだ、これが我々の秘密だ!」⁽⁶⁵⁾しかしながら、限りなき慈悲を懐いたキリストは、九十年の星霜を経た血の気のない唇を決して遮る事なく、彼の心中の悪魔的なるものを最後の最後まで吐き出させる。何処までも憐憫の目と沈黙とでもって。そして、唯その口づけにより真に人をおののかせ、柔らげるような「ほんとうの意味の罰」を与えるのである。

このような神無き人の悲しき心に、真の神への罪意識とその赦しへの切なる願いを逆説的に見出すこと、また神無き自己の悪魔的なる表現とその自覚に、真の神への限りなき近さを発見することが、内在的超越のキリストが指し示している方向ではないだろうか。それは悪魔的なるものに審判を下す“裁き”の宗教ではなく、むしろそれを救いへの捷徑と見なす宗教だと言えよう。以上、我々は西田の宗教的世界観が、内在的超越の宗教が持つ可能性を見

出して行く方向に向かっていた点を確認した。それは従来のキリスト教におけるような神の側からの直接的な絶対的意志として、我々に臨んで来る超越的人格神の啓示たる「神の言葉」とは逆の方向から、絶対者の表現を聴き取ることの重要性を示していたと考えられる。すなわち、超越的内在の方向からとは反対に、我々罪人の側の個人的意志の尖端において絶対者に対することの必要性を説いていたのだと言える。既に我々は、無教会キリスト者である関根正雄のコンボルション（回心）の実験を見て来たが、西田のキリスト教解釈からすれば、関根の有的回心こそが、絶対的意志として君主的性質を持つ命令乃至要求によって、個人に信・不信の選択を厳しく迫って来た“裁き”の意義を含む所謂キリスト教的な出来事だと考えられよう。それに対して無的（神学的）回心は、全てを御破算にして全く無前提に自己自身の信仰の立場を内側に顧みた時に生じた出来事であり、またそこでは自己をも含めた現代の神無き時代の世俗性の問題が同時に問われていた。つまり、この時関根は現代世界における歴史的課題とも向き合う形で、内在的にその普遍的な信仰の可能性を問うていたと言えるのである。そしてそこで彼が発見したことは、「無になったキリストに無になってすぐという所までこなければ、信仰と愛とが現代においては一つにならない」⁽⁶⁶⁾という事実であった。このような関根の無的回心の出来事を、「無が無自身に対して立つ」という内在的超越のキリストとの“出会い”と言い得るかどうかは、今後の更なる詳細な比較研究が必要になって来ると思われるが⁽⁶⁷⁾、少なくともここには西田の言う神無き所に真の神を見ようとする信仰の態度がうかがえると言えよう。そしてこの点にこそ、関根正雄の無教会キリスト教神学における西田哲学との対峙及び積極的な受容に関する現代的意義が存すると考えられよう。

おわりに

筆者は先に、西田の場所的論理の特質が最も顕著に表されている箇所として、神と人間との関係を「絶対矛盾的自己同一的關係」から一挙に捉えている引用文を解釈しておいた。すなわち、「神と人間との関係は何処までも自己否定的に自己自身を表現するものと、表現せられて自己表現的にこれに対するものとの関係において理解せられなければならない」という箇所である。そしてこの両者の関係を「表現」という概念に焦点を当て直して解釈することで、本稿の結びに代えたいと思う。すなわち、神とは何処までも自己否定的に自己自身を表現するものとあるが、これは神が己を空しくして人間に愛を表現（**expression**）する出来事を指しており、キリスト教では、超越的人格神の「ケノーシス」による人の子・イエスへの受肉の事実と隣人愛を指していると考えられる。それに対して、人間は表現せられて自己表現的にこれに対するものとあるが、これは神の表現、すなわち神の「ケノーシス」による表

現 (**presentation**) で恵を賜った福音に生きる自己が、神の表現に限定された意志に抛る自己表現 (**self - expression**) 的契機によって、再び神の表現 (**representation**) に対する出来事を指していると考えられる。我々は本稿の冒頭で内村鑑三の福音理解を検討して来た。

「私が善をなさうと云ふ努力を無くして何も無い者としてひれ伏し、神我に入つて代りに生きて下さる、之基督者である。(中略) 私が無になり、自身がどうして云へるかと思ふことが腹から湧き出て来る時にほんとうに人を感化する」のだ、と。すなわち、内村の言う自力的な努力を無にすることで神の義を恵として賜る出来事が、神の「ケノーシス」による愛の表現 (**presentation**) を意味しており、その無となった私 (なき私) が発するキリストの言葉を自己表現 (**self - expression**) することで、“自分のような者がどうしてこんなことが言えるのか”といった驚きと新たな自己発見を伴う充実感に満ちた瞬間と出会う出来事が、再び神の表現 (**representation**) に対しその実在性を感じる出来事だと解釈し得る。そしてこのような己を空しくして世俗の中で福音に生きるプロセスをより深く究明して行くことで、西田の言う内在的超越の新しいキリスト教的世界が開かれて来るのではないかと考えられよう。

注

- (1) 無教会史研究会編著『無教会史 I』新教出版社、1991年、1頁。なお、この定義に対して『無教会史 II』(’93年刊)で「韓国無教会」を執筆した劉熙世から批判がなされているが、本稿ではその「日本的」特質なるものを俎上に載せるための、一つの契機を用意することが出来ればと考えている。
- (2) 内村鑑三「SPIRITS AND FORMS」『内村鑑三全集 30』岩波書店、1982年、195頁。ちなみに、内村の「無教会論」に関する先行研究である渋谷浩「内村鑑三」(無教会論研究会編『無教会論の軌跡』キリスト教図書出版社、1989年所収)では、この「形なき形」の無教会主義のキリスト教は「《制度的教会》を否定するだけの消極的原理にすぎない」と見なされているが(同、50頁参照)、本稿ではその「積極的原理」について究明して行きたい。
- (3) 1935(昭和10)年10月10日から一週間に渡って『讀売新聞』に掲載された三木清との対談「日本文化の特質」(『三木清全集 第17巻』岩波書店、1968年所収)で、西田幾多郎は日本文化の特徴として情的かつ音楽的な点を挙げ、それを「形がなくしてしかも形があるものだ」と指摘している。そしてその対象化されないものに形を与える仕事こそ、日本人に実現可能な課題であり、それまでの西洋哲学一般に欠けていたものではないかと論及している(同、475-491頁参照)。本稿はこの西田の指摘を受けて、「形なき形」の具現化として無教会キリスト教を位置づけ、その信仰の論理、とりわけ未決の課題とされている無教会の「無」とは何かについて、西田哲学を通じて明らかにして行きたい。

- (4) 内村鑑三(述)「福音の奥義」『内村鑑三全集 30』554-558頁。本口述筆記録は、1927年9月25日の朝に札幌独立教会の礼拝で四百人の聴衆を前に行われた「説教」を文章化したものであるが、内村自身はこの「説教はあまり振るわなかった」と日記に書き記している。
- (5) 同上、556-557頁。
- (6) 「人の義」とは、人が神に対してなす義の意味で道徳に過ぎず、これまで自分たちが学んで来た神道や儒教の伝統的な教えとも合致すると内村は述べている。よって、それをより深化させても基督教の完全な教えには至らないことが示唆されている(同上、555-556頁)。
- (7) 同上、556-557頁。内村鑑三「TRUE RELIGION」『内村鑑三全集 30』504頁等参照。なお、神の義及び愛と同義的に論じられている聖霊(論)に関しては今後の課題としたい。
- (8) 内村鑑三(述)「福音の奥義」『内村鑑三全集 30』557頁。
- (9) 同上、556頁参照。
- (10) コンボルションとは英語の **Conversion** を指しており、コンバージョンと表記すべきところだが、本稿では内村の原意を活かすためにそのまま用いることにする。内村によれば、コンボルションは「改心」と訳しても足りず、適当な訳語が無いゆえに原語で用いるという。
- (11) 内村鑑三「私の基督教」『内村鑑三全集 32』岩波書店、1983年、104頁。
- (12) 内村鑑三「コンボルションの実験」『内村鑑三全集 32』315頁。
- (13) 同上、314頁。
- (14) 同上、同頁。
- (15) 同上、315頁。
- (16) 同上、315-316頁。
- (17) 関根正雄『関根正雄著作集 第1巻』新地書房、1979年の「あとがき-「たましいの歩み」-」474-475頁。
- (18) 関根正雄「聖書学と神学をめぐって」『関根正雄著作集 第18巻』新地書房、1988年、396頁参照。
- (19) 関根正雄「福音の再発見」『関根正雄著作集 第1巻』43頁。
- (20) 同上、同頁。
- (21) 関根正雄「聖書学と神学をめぐって」『関根正雄著作集 第18巻』398頁参照。
- (22) 関根正雄「ローマ人への手紙講解(上)」の「対話的付論」中の「二章一節-十一節への付論」『関根正雄著作集 第18巻』306頁。
- (23) 関根正雄「世俗と福音」『関根正雄著作集 第1巻』406頁。なお、厳密に指摘しておくならば、関根はここで自由に生きる在り方を自分自身の「福音の生き方」の目標として論じている。
- (24) 「絶対矛盾的自己同一」という表現は、西田幾多郎における「現実の世界」に関する優れて具体的な内実を伝えた表現だと考えられるのだが、そのあまりにも抽象化された表現であるがゆえ、従来難解な哲学的概念と誤解を招いて来た用語だと考えられる。しかしながら、関根自身はこの言葉を積極的

- に用いている（もっとも彼は絶対矛盾的自己同一ではなく、絶対矛盾の自己同一という表現でしばしば用いている）。例えば、比較的近年に出版された彼の著書『聖書の信仰と思想』（教文館、1996年）では、旧約・新約を貫く聖書の論理に、西田哲学における絶対矛盾の自己同一的な論理を援用し得ると述べるとともに（同、303頁）、無教会の「無」（これは未だ「ちっとも突きとめられていない」と言う）を「絶対矛盾の自己同一的な意味での「無」と解する」と証言している（同、305頁）。
- (25) 例えば、関根正雄『聖書の信仰と思想』教文館、1996年、55–56頁参照。
- (26) 無教会キリスト者による愛の具体的実践に関しては、次の拙論を参照。「無教会キリスト者による平和を創造する愛の実践について—青木恵哉の「無抵抗の抵抗」の宗教的精神と行動との関連において」庭野平和財団編集発行『平成11年度 研究・活動助成報告集（第9巻）』2001年3月、30–35頁。(27) 関根正雄「無について」『関根正雄著作集 第1巻』455頁。
- (28) 同上、同頁。
- (29) 同上、同頁。
- (30) 関根正雄「聖書学と神学をめぐる」『関根正雄著作集 第18巻』399頁。
- (31) 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」『西田幾多郎全集 第十一巻』岩波書店、1965年、396–397頁。上田閑照編『西田幾多郎哲学論集Ⅲ』岩波書店（同文庫）、1989年、326–327頁。松丸壽雄編『西田哲学選集 第三巻』燈影社、1998年、358–359頁参照。
- (32) 関根正雄「旧約聖書における言語・文学・思想」『岩波講座・東洋思想 第1巻、ユダヤ思想1』岩波書店、1988年、103–104頁。
- (33) 同上、103頁参照。
- (34) 関根正雄『聖書の信仰と思想』304頁。
- (35) 関根正雄「芸術と宗教」『関根正雄著作集 第1巻』410–411頁。
- (36) 関根正雄「聖書学と神学をめぐる」『関根正雄著作集 第18巻』408頁参照。
- (37) 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」『西田幾多郎全集 第十一巻』398–399頁。上田閑照編『西田幾多郎哲学論集Ⅲ』328–329頁。松丸壽雄編『西田哲学選集 第三巻』360頁。
- (38) 同上、同全集、405頁。同論集、335頁。同選集、365頁。
- (39) 西田書簡 2144 鈴木大拙宛、1945年3月11日『西田幾多郎全集 第十九巻』岩波書店、1966年、399頁。西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」『西田幾多郎全集 第十一巻』374、393頁。上田閑照編『西田幾多郎哲学論集』302、322頁。松丸壽雄編『西田哲学選集 第三巻』338、355頁参照。
- (40) 西田幾多郎「私の論理について（絶筆）」『西田幾多郎全集 第十二巻』岩波書店、1966年、265頁。
- (41) 同上、同頁参照。
- (42) 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」『西田幾多郎全集 第十一巻』376頁。上田閑照編『西田

- 幾多郎哲学論集Ⅲ』304頁。松丸壽雄編『西田哲学選集 第三卷』340頁。
- (43) 同上，同全集、同頁。同論集、同頁。同選集、340—341頁。
- (44) 同上，同全集、377頁。同論集、305—306頁。同選集、341—342頁参照。
- (45) 同上，同全集、378頁。同論集、306頁。同選集、342頁。
- (46) 同上，同全集、376、379頁。同論集、305、307頁。同選集、341、343頁参照。
- (47) 同上，同全集、393頁。同論集、323頁。同選集、355—356頁参照。
- (48) 同上，同全集、394頁。同論集、324頁。同選集、356頁。
- (49) 同上，同全集、395頁。同論集、325頁。同選集、357頁。
- (50) 同上，同全集、同頁。同論集、同頁。同選集、357—358頁。
- (51) 同上，同全集、398頁。同論集、328頁。同選集、359—360頁。
- (52) 同上，同全集、397頁。同論集、327頁。同選集、359頁。
- (53) 同上，同全集、同頁。同論集、同頁。同選集、同頁。
- (54) 同上，同全集、411頁。同論集、342頁。同選集、371頁。
- (55) 同上，同全集、409頁。同論集、339—340頁。同選集、369頁。
- (56) 同上，同全集、439頁。同論集、371頁。同選集、396頁。
- (57) 同上，同全集、436頁。同論集、368頁。同選集、393頁参照。
- (58) 同上，同全集、441、444頁。同論集、373、376頁。同選集、398、400頁参照。
- (59) 同上，同全集、436、439頁。同論集、367、370頁。同選集、393、395頁等参照。
- (60) 同上，同全集、435頁。同論集、366—367頁。同選集、392頁。
- (61) 同上，同全集、435—436頁。同論集、367—368頁。同選集、392—393頁参照。
- (62) 同上，同全集、437—438頁。同論集、369頁。同選集、395頁。
- (63) 同上，同全集、462頁。同論集、395頁。同選集、416頁。
- (64) 同上，同全集、461—462頁。同論集、394—395頁。同選集、415—416頁。
- (65) ドストエーフスキイ／米川正夫訳『カラマーゾフの兄弟（二）』岩波書店（同文庫），1957年、96頁。
- (66) 関根正雄「信仰のより所」『関根正雄著作集 第1巻』352頁。
- (67) 例えば、西田の言う「無が無自身に対して立つ」出来事とは、「自己が自己矛盾的に自己に対立する」出来事を指しており、それは我々の自己が「絶対の無」となること、すなわち絶対的自己否定の瞬間にパーソナルな関係性が完全に消失する一体験を意味していると考えられるのに対して、関根の無的回心は、その神学的根拠となっている出来事が十字架上のイエスの“絶叫”であることからわかるように、それはどこまでも「無になったキリストに、無になってすぎる」出来事であり、パーソナルな関係性を残したままの体験の表現となっている。従ってここからは、西田哲学における神と自己との関係性に見られるような可逆性が生じ難いのではないかという疑問が残らざるを得ないと言える。

〔付記〕 本稿は、**2000**年7月**31**日に大阪府立大学大学院人間文化科学研究科より授与された学位（学術博士）論文「矢内原忠雄における信仰と実践をめぐる問題—西田幾多郎の「宗教論」を介して」（未刊行）の第一部を削減し、更にそれに加筆したものであることを付記致したい。また、加筆の過程において大阪電気通信大学人間科学研究センターの沖野政弘教官より、モルトマン神学の視点を通してキリスト教と仏教における神体験の表現上の相違について、有益な助言を得たことも重ねて付記致したい。

（いまたき・のりお 大阪電気通信大学非常勤講師）

