

二重なる〈絶対の他への内在的超越〉

——西田の宗教哲学における他者論——

ブレット・デービス

序

自己と他者との間には、不可思議な〈不二・不二〉の関係があると思われる。対面や対話をする時の自他の共通性と分離性、あるいは自他それぞれの相・対性と絶・対性はどのように考えれば良いのだろうか。他者の他性を解消せず、如何にして他者理解と自己交流は可能となるのだろうか。この謎を説明するために私は本論文において、西田幾多郎の哲学を取り上げ、E・レヴィナス (Emmanuel Lévinas) の思想と比較・対照しながら、西田の他者論とそれが〈おいである〉宗教哲学を追究したいと思う⁽¹⁾。

他者の自己化されない「他性」(l'autrui)と内面化されない「外部性」(l'extériorité)を論じたレヴィナスの画期的な他者論は、倫理学をめぐる現在の議論に大きな影響を及ぼしている。従来の西田とレヴィナスの比較も、それらの類似点を指摘する場合であっても、レヴィナスの他者論の方がより徹底されていると見るものが多い⁽²⁾。その研究から学ぶことは大いにあるに違いない。しかし私はむしろ、西田とレヴィナスの類似点のみではなく、またはどこ

らかの優越性あるいは徹底性でもなく、それぞれの他者論の背景にある形而上学・（非）存在論・宗教哲学の相違に光を当てたいと思う。とはいえ、本論文におけるレヴィナスの思想との比較は、あくまで西田の〈宗教哲学における他者論〉を追究するためのものである。

西田の他者論は、自他の分離を強調するレヴィナスの他者論に先駆けるところがある。しかし如何にして、その分離を認めながら、独我論に陥らず他者理解や自他交流の可能性を考えることができるのだろうか。西田の答えは、これから行う詳細な解説に先立って一言でいえば、〈絶対の他への内在的超越〉である。この表現は、西田が他者論を展開した論文「私と汝」（一九三二年）の中で使われた「絶対の他」と、宗教論を展開した論文「場所的論理と宗教的世界観」（一九四五年）の中の「内在的超越」という術語を、私が繋げ構成したものである。西田の他者論と宗教論は密接につながっているのだから、こうした新しい表現も許されるのではないだろうか。「絶対無」である「神又は仏」への内在的超越によって自己は他人へと開かれるのである。というのも、自己の根源である絶対無は、同時に他者をも包みこみ込んでいる「場所」であるがゆえに、内在的に超越することによって自己は絶対的な他性を具える他者と、逆説的にも、自己の中で出会うのである。したがって〈絶対の他への内在的超越〉は、西田の宗教哲学とともに彼の他者論の鍵概念として理解することができるのである。本論文の最後で論じるように、「絶対の他」の「絶対無」としての宗教的な意味^③と、「他人」としての他者論的な意味は区別しながらも一緒に考える必要がある。このような二義・二重なる〈絶対の他への内在的超越〉によって西田は自他関係の謎を解いているのだが、まずはその謎を極めることによって考察を始めようと思う。

第一章 二つの宗教哲学における他者論——西田とレヴィナス

自他を結合するものは「無」し

論文「私と汝」(一九三二年)以降西田は、他者の他性を解消する一元論的な〈自他合一〉を批判しながらも⁽⁴⁾、自他の本来的な繋がり、および何らかの意味での〈自他結合〉の可能性を否認する、〈独我論〉に陥りかねない二元論的な〈自他隔離〉も依然として批判し続ける。西田はその両方の極端な立場を避けるのみでなく、一方では自己と他者の本質的な係わり合い、つまり互いの「相―対性」、他方では自己と他者の間の断絶、つまり互いの「絶―対性」、その両方を妥協せずに追求することによって、自他の不可思議また矛盾的思想を鋭く提示する。しかし自他の相―対性と絶―対性、その共通性と分離性はどのように両立することができるのだろうか。

私と汝を包む一般者はあるのだろうか。論文「私と汝」において西田はたしかに、「私と汝とは同じ一般者によって限定せられ、これに於てあるものとして汝を限定するものは私を限定するものであり」(NZ 6: 372)と述べているが、その数段落後、「私と汝を包摂する何らの一般者もない」と断言している(NZ 6: 381)。なぜ自己と他者を包む一般者の存在が認められないのだろうか。それは、自己と他者が同じ一般者における二つの特殊なものではないと考えてしまえば、それはそれぞれの独自性と互いの他性を軽視または無視するということになってしまうからである。あるいは、自己と他者は同じ本質的なものの単なる二つの偶有的な性質にすぎない、と見なすことになってしまうからである。レヴィナスの言葉を借りて言えば、それは「他」(l'Autre)を「同」(le Même)に還元してしまうということである。「私

ときみ、この二つのものは同じ一つ概念に属する個体ではない」、とレヴィナスは言う (TI 9/40)。しかし一方、自己と他者を包み、それらに何らかの共通性を与える一般者がいないのならば、如何にして自他の関係は成立するのだろうか。共通の場所なしに、如何にして出会えるのだろうか。そもそも存在論的にも論理的にも、何らかの同一性なくして差異や他性というものがあろうのだろうか。

じつは、他者の他性や外部性を重視する「倫理」をもちいて、自同性を重視する「存在論」に対抗するレヴィナスも、西田と同様に、自他の間の断絶とともにその対面的な関係、自他の絶対的隔たりとともにその相対的な繋がりがあつた、という逆説に取り組んでいる。レヴィナスはその逆説を次のように表現する。「同」と「他」は関係を結ぶと同時にこの連関から自分を切り離し、*(se tiennent en rapport et s'absolvent de ce rapport)*、絶対的に分離されたもの (*absolument séparés*) でありつづける (TI 75/148)。「他者」との連関は分離を帳消しにするものではない。「他者」との連関が全体性の只中に出来ることはない。「他者」との連関はまた、「自我」と「他人」双方を全体性に組み込むことによって、全体性を創設するものでもない (TI 229/386)。しかしながら、この相対的な連関と絶対的な分離という謎を極めた後、如何にしてそれを説明することが出来るのだろうか。

西田は次のように答える。「我々の人格的自己」は「時を包むものから生まれるのである。永遠の底から生まれるのである。私と汝とを包むものから私は限定せられるのである」 (NKZ 7: 136)。私も汝も同じ「永遠の底」すなわち絶対無の場所の自己限定として生まれるがゆえに本来的な繋がりをもっているのである。自己と他者は同じ「絶対者の自己表現」であるから、互いの表現を理解することも可能である (NKZ 7: 425; NKZ 10: 437, 441; NKZ 11: 378 参照)。

しかしレヴィナスはおそらく西田の絶対無の場所の論理を一種の「存在論」と見なし、それを従来の西洋哲学の存在

論と同様に批判するだろう、と想定することができ。レヴィナスは「存在論」を次のように批判的に定義する。「存在論とは〈他〉を〈同〉に還元することであり、この還元を媒介する中立的な中間項、それが存在の知解を保証するのである」(TI 13/47)。レヴィナスは他者の他性を重視する「倫理」を裏付ける自身の「形而上学」を、全体性を把握しようとする存在論と峻別する。その形而上学において欲望される神は「この世のものではない、存在するとは別の仕方である」がゆえに、その形而上学は「非存在論」(meontologie)と名づけられている⁽⁵⁾。しかし西田の絶対無の場所論もまた、レヴィナスに定義される「存在論」ではなく、別種の「非存在論」であると見なしたほうが適切であろう。もしレヴィナスが西田の場所論を「〈他〉を〈同〉に還元する」存在論だと批判するならば、それは西田が力説している「無の一般者」と「有の一般者」との相違を無視することになる(NKZ 6: 386)。この「無の一般者」と「有の一般者」の決定的な区別は、私と汝を包む一般者があるかどうかという問いに対する西田の相反する二つの返答を解明する鍵となる。私と汝は実際に出会い、対話し、交流し、互いに影響を与え合っている以上、共通している様々な「場所」(言語、風習等)があるはずである。しかしながらそれらは(限定された内容をもつ一般者)すなわち「有の一般者」であるがゆえに、真の個物としての私と汝を包み切ることができない。自他の間の断絶を包摂できるのは究極の場所、すなわち「無の一般者」あるいは「絶対無の場所」のみである。

〈無・媒介者〉なる場所

図式(NKZ 7: 213, 306; NKZ 8: 219-222; NKZ 9: 305)に示されているように、西田の言う「媒介者」(M = Medium)は、ただのもう一つの「有の一般者」(A = Allgemeine)ではなく、個物(E = Einzelne)と一般者(言語、風習等)が互い

に限定し合う、また多数の個物 (c1, c2, c3...) が互いに限定し合う場所としての「弁証法的世界」であり、すなわちそれは、絶対無の場所およびその自己限定としての歴史的世界なのである。絶対無の場所は、個物と個物、また個物と一般者の相互的限定を可能にする「媒介者」であるとは言えても、何らかの限定された内容をもつ「有の一般者」ではないことを強調するために西田は、「無媒介的媒介」また「媒介するものなきものの媒介」という表現も用いている (MKZ 6: 9, 386)。

絶対無の場所は、個物の個性を解消し、個物と個物との間の差異を一元化する〈垣塙〉ではなく、むしろ対話、交流、弁証法的な相互限定を可能にする〈開け〉として理解すべきであろう。しかもそれは単なる消極的な空虚ではなく、〈可能性 (ポテンシャル) に満ちている場所〉であるとも言える⁽⁹⁾。そこにおける「媒介するものなきものの媒介」により個物と個物は自己限定しながら相互限定している。まさに絶対無の自己限定は、そのまま個物の自己限定および個物間の相互限定であるのである。「個物と個物とが相限定すると考える時、そこに媒介者というものが考えられねばならぬと共に、個物と個物との相互限定から媒介者というものが考えられるのである。そこに絶対に無なるものの自己限定作用として創造というものが考えられるのである」 (MKZ 7: 163)。個物の自己限定また個物間の相互限定の場所は、「すべての対象的一般者を越えたもの、無の一般者」である (MKZ 7: 204)。それは「弁証法的一般者」とも呼ばれるが、「一般者と云っても、個物的限定に反し、個物を否定するものを意味するのではない、個物と個物との相互限定の媒介者という意味を有って居るのである」 (MKZ 7: 315)。また「真の個物と個物との間には……両者を包む所謂一般者というものがあつてはならない。而もその両者が相限定する所に、絶対に相反するものの自己同一として、始めて弁証法的限定といふ如きものが考えられるのである」 (MKZ 7: 312) と西田は論じている。

限定された内容をもつ「対象的一般者」あるいは「有の一般者」は、その自己限定の極限点としての「特殊」を包むことができる。またその一般者における特殊同士は「相対的に相反すること」ができる。しかし有の一般者は、自己自身を限定し一般者を「逆限定」できる「真の個」を完全に包むことはできないし、「絶対に相反するもの」すなわち「矛盾するもの」を包むこともできない。「絶対に相反するものの自己同一として、之に於て無数の相限定する個物が考えられる」のは、「絶対に無にして自己自身を限定するもの」、すなわち絶対無の場所のみであると西田は述べている (MNT 7: 89)。

論文「場所」(一九二六年)で西田は認識論の文脈において主観と客観、対象界のみでなく意識一般も包摂するものとして初めて「真の無の場所」あるいは「絶対の無の場所」という術語を用いるようになる。その後展開された歴史哲学の文脈においては、それを「弁証法的な世界」として再考するようになった。そして晩年の「場所的論理と宗教的世界観」(一九四五年)においてその場所論の宗教的な意味合いはいよいよ主題化されたのだが、じつはどの時期と文脈においてもそれは究極的には宗教的な意味をもつ術語であった。西田哲学の核心的な特徴の一つは、従来西洋においては「神」、また東洋においては多くの場合「仏」と呼ばれてきものを「絶対無の場所」として考え直したということであるとと言えるだろう。西田の場所論的・逆対応的な「万有内在神論」あるいは「万有在神論」(Pantheismus) (MNT 11: 399) は、レヴィナスの外在的超越神論とは極めて対照的なものである。しかしながら、その根本的な相違を明らかにするためには、彼らの問題意識のみでなく解決方針の親近性も把握する必要がある。

自他の兄弟的共同体

自他の絶へ対性(即ち相へ対性という謎を解き明かすためにレヴィナスは、西田と同様、宗教に依拠するようになる。レヴィナスは「宗教」をまさに次のように定義する。「(同)と(他)のあいだに確立されながらも全体性を構成することのない絆、われわれはこの絆を宗教と呼ぼうと思う」(TI 1042)。また、西田と幾分似た仕方、レヴィナスは、神を、「汝」または第三者の「彼」(il)との関係を可能にする「絶対の他」なる特異な(第三項)と見なすべきである、と論じている。レヴィナスにとってそのへ第三項は「父」なる超越神の「彼性」(l'altérité)である(8)。自他の間の「全体性を構成することのない絆」を説明するために、他者と自己は同じく「神の子」であるという考え方をを用いている。つまり次の引用が示すように、「兄弟の共同体」(une communauté fraternelle)という一神教的な発想に基づいてレヴィナスは自他の関係を説明しているのである。

「人間の兄弟関係は二つの相貌を有していることになる。兄弟関係が内包する諸個体の論理的位格は一個の類の内なる究極的種差の位格とは異なる。諸個体の個別性は各々の個体が自分自身に準拠しているという点に存する(ある個体が別のある個体と同一の類に属しているなら、両者は十分には隔たっていないことになる)。だが他方では、兄弟関係は父の共通性を含意しており、それはあたかも類の共通性では個体同士が十分に接近しえないかのである。顔は廉直さ、つまり典型的な近さをとおして現前し、私によって迎接される。この廉直さにふさわしいものであるためには、社会は兄弟からなる共同体でなければならぬ。一宗教が表現する人間のこのような親族関係、このような人類の観念は、顔をつうじて、高さの次元をつうじて、自己および他者に対する

責任をつうじて他者と接することに由来する」(TI 189-190/326-327)。

西田も、このような「兄弟的共同体」という聖書の発想に共感し、論文「私と汝」の終わりで次のような議論を展開している。西田は「私自身の如く隣人を愛せよ」というキリスト教の教えを自らの哲学の文脈において捉えなおすのだが、その直前にまず、外在的な一神論から自らの考えを峻別するために、「神は何処までも我々の底から働くものでなければならぬ。外から働くものは盲目的力に過ぎない。我々は我々の底に超越を見るのである」(MKZ 6: 425)と述べている。西田にとって神は、歴史的世界を外在的に超越するのでなく、その只中で愛(アガペ)の働きとして現前しているのである。そう論じた上で、西田は次のように「私と汝」を締めくくっている。

「私と汝とは同じく歴史に於てあり、歴史によって限定せられたものとして、神の創造物である。私は神の創造物として私自身の如く、神の創造物としての汝を愛するのである。私と汝とがアガペに於てあるということは、私と汝とが神の創造物として歴史的世界に於てある意味を有つていなければならない」(MKZ 6: 427)。

自他の関係は同一の創造者たる神に基づいているという考えに、レヴィナスと西田の接点を見出すことができる。また現世における倫理的な行為を重視していることも共通している。「神との関係が人間たちとの関係を横断し、社会的正義と一致すること、ここにユダヤ教聖書の精神のすべてがあります」(DL 36/27)、とレヴィナスは力説する。それに響き合うように西田は、自己の根底で聞こえる「絶対者の声」は他者に対する「無限の責任」や歴史的世界における行

為への「倫理的命令」を伝える、と述べている (NKZ 6: 294, 420; NKZ 8: 55; NKZ 10: 330; NKZ 11: 435)。しかし、レヴィナスの外在的超越的な一神論と西田の内在的超越的な万有内在神論のそのどちらが歴史的世界における他者とのより直接的で倫理的な関わりを導き出し、またその支えとなりえるのだろうか。西田はおそらくレヴィナスの外在的な神に対しては批判するであろう。ここまでは、レヴィナスからの西田に対する批判を想定し、西田の立場からの返答も試みてみた。次の章では、西田とレヴィナスとの相違を際立てることによって、西田の宗教論を解説することに向かうが、さしあたっては西田哲学からのレヴィナスに対する疑問や批判を想定してみたい。

第二章 外在的超越の神と内在的超越の仏

上向的超越と下向的超越

「神は外部にあり、それゆえにこそ神なのである」とレヴィナスは主張している (DL 49/40)。その外在的超越の神は、一方では我々の存在論的な理性をもって把握できる存在者ではない、むしろあらゆる存在論的な全体性を超越する「無限」として表現せざるをえない、とレヴィナスは言う。しかし他方でレヴィナスは、聖書にしたがったたびとその無限なる神を「父」として限定し、世界を内蔵する「母」ではけつしてないとも断言している⁶⁰。それに対し、西田は「父の方向を押し進めた」プロチノス以来の西洋の形而上学に対して、プラトンにおけるコーラの発想から再出発して「母の方向を押し進め」、「無の深い真の意義」を追究した (NKZ 12: 7)。如来蔵の「蔵」(garbha)の「一義が「子宮」であり、また『道德経』が「道」を「万物の母」と呼ぶこと等を思えば、やはり西田の場所論の背景には東洋的・大乘仏教的な

考え方が潜んでいると考えさせられる。

レヴィナスはおそらく西田の場所論を、ハイデッガーの思想とともに、「場所の中にちこまっている幼少時の再発見」と見なすであろう。ユダヤ教はどのような「異教の永遠の誘惑」を否定したものであるとレヴィナスは主張する(OL 300-301)。しかしレヴィナスがここで「場所」(le lieu)を文化的・地理的な(局所の場所)として限定していることに注目すべきである。西田にとってそれは一種の「有の場所」に当たるからである。いずれにせよ、レヴィナスによると、「自己の外にあって包摂することのできない存在を容認する」という不可思議な「背理」が、無限なる創造神の特徴である(TI 76/150)ということなので、彼が西田のあらゆる存在を包摂する絶対無の場所を批判することは想定できる(19)。

一方、西田の立場からおこりうるレヴィナスへの批判的な問いは次のように想定することができる。この世を外在的に超越している父なる神へと向かうことは、他人に対する「廉直さ、つまり典型的な近さ」を本当に可能とするのだろうか、逆にそれはこの世における他者との直接的な関わりから目を逸らしてしまうのではないだろうか。つまりそれは現世における他者との関わりから、存在・自然・歴史を外在的に超越している「高さの次元」へと我々の注意が向かうことを導いてしまうのではないだろうか。レヴィナスはむしろその批判の妥当性を認めない。人間との関係を通してのみ神の現前を経験できる、「わたしの他者との関係によって、わたしは神と関係するのです」とレヴィナスは主張する(OL 32-33/23)。しかし、彼の(第一の)主著『全体性と無限——外部性についての試論』の(本文の)冒頭において賞賛されている〈彼方への欲望〉は、西田の宗教観と極めて対照的であるように見える。

「真の生活が欠けている」。にもかかわらず、われわれは世界のうちに存在している。形而上学は真の生活のこの不在のうちで生じ、そこで維持される。形而上学は「他所」、「別の仕方で」、「他なるもの」のほうを向いている。……形而上学は、われわれにとつてなじみ深いものであるこの世界、われわれが住んでいるこの「わが家」から見知らぬ自己の外、彼方に向かう運動として現れる。形而上学的欲望は帰還を切望することがない。形而上学的欲望は生誕の地とは異なる国への欲望だからである。形而上学的欲望はどんな自然とも無縁な国、われわれの故郷でもなければわれわれが決して移り住むこともない国への欲望である」(TI 3/30-31)。

一方、西田によれば「真の生活」はこの歴史的世界においての生活に他ならない。「真の現実の世界は我々がそれに於て生れそれに於て働きそれに於て死にゆく世界でなければならない、社会的・歴史的世界でなければならない」(MKZ 7: 233)。この世における生活に自覚的に帰還することが西田の「宗教的要求」である。『善の研究』以来西田は「神」を、「外から世界を支配する」「超越的神」としてではなく、「自然の根底」また「自己の根底」として捉え、「人は神においてその本に帰す」ということが宗教の基本であると見なしている(MKZ 1: 174-176)。『善の研究』によるとこの世界は、外在的な神の「所作物」ではなく、「神の表現 manifestation」であり(MKZ 1: 178)、後に西田は「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述べている(MKZ 7: 425)。我々の「行為的直観」は「永遠の今の自己限定」としての「歴史的自然的創造」であると西田は言う(MKZ 8: 89)。つまり、神は外から世界を創造し支配するものではなく、「歴史的的自然」においてその根源的な裏面から創造的に自己表現しているものである。他方レヴィナスによると、「神は自然の根拠あるいは創造者として現れることはできない。……神はまさに自然に対抗している、なぜならば彼はこの世のものではないからである」(1)。

「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」ことが道徳の源泉であり、「我々はこの現実の世界の外に意志すべき何物をも有たない」と西田は述べている (MKZ 7: 426-427)。それに対してレヴィナスによる倫理の由来は、「まったく他なる事象、絶対的に他なるものをめざす」「形而上学的欲望」にある (TI 3/31)。「形而上学の到達点」を「絶対的な外部性」としての「至高者」であると見なしているがゆえに、レヴィナスは超越を「上向的超越」(transcendence)として定義している (TI 4-5/33-34)。それに対して西田は、「仏教の特色は、その内的超越の方向にある」と言う (MKZ II: 434)。同様に西谷啓治は、「仏教の特色は、絶対的此岸の宗教というところにある」と述べている⁽¹²⁾。また西谷は『宗教とは何か』が英語に翻訳された際、いくつかの箇所では「超越」をそのまま transcendence と訳さず、transcendence (すなわち「下向的超越」) という造語を使うよう指示した⁽¹³⁾。西田の言う「内在的超越」も「下向的超越」と換言しても良いであろう。

内在的超越と超越的内在

しかしながら西田は、ひたすらユダヤ教・キリスト教の「上向的超越」を批判し、大乗仏教の「下向的超越」を主張しているのではない。むしろその両方向が徹底されれば、それらは宗教の相即的・二側面として理解できると考えている。西田は、「内在即超越、超越即内在の絶対矛盾的自己同一の立場において、宗教というものがある」と述べ、ユダヤ教・キリスト教と大乗仏教の両方を評価しながらその相違を次のように説明する。

「宗教的な関係と云うのは、……何処までも我々の自己を越えてしかも我々の自己を成立せしめるもの、即ち何

処までも超越的なとともに、我々の自己の根源と考えられるものと、逆に何処までも唯一的に、個的に、意志的な自己との矛盾的自己同一にあるのである。何処までも超越的なものと、何処までも内在的なものとの矛盾的自己同一にあるのである。……我々の自己は……世界の自己表現的形成要素である。かかる世界において、我々の自己が絶対者に対する態度に両方向があるということが出来る。……外に空間的に、即ちいわゆる客観的方向に、何処までも我々の自己を越えて……絶対者の自己表現に接するのである。キリスト教はこの方向に徹したものである。……これに反し、仏教は何処までもその時間限定的自己限定の方向に、即ちいわゆる主観的方向に、我々の自己を超えて、超越的な絶対者に接するのである。仏教の特色は、その内的超越の方向にあるのである」(NKZ II: 433-434)。

前者すなわち「外に何処までも我々の自己を越えて我々の自己に対する絶対者に対する」方向においては、「我々の自己は絶対的命令に接する」のであり、一方後者すなわち内在的超越の方向においては、「絶対者は何処までも我々の自己を包むものである」と自覚されるようになる(NKZ II: 435)。前者の方向には律法や正義を重んじる宗教があり、後者の方向には慈悲や愛あるいは恩寵を重んじる宗教がある。西田は両方を認めながらも、後者の優越性を説く。「眞の自己否定を含まない神は、眞の絶対者ではないと考える。それは鞠く神であつて、絶対的救済の神ではない。それは超越的君主的神にして、何処までも内在的な絶対愛の神ではない」と述べている(NKZ II: 458)。しかも、道德的な當為でさえ、外在的な神が下す命令に由来するのではなく、「我々の自己が絶対愛に包まれるということから、眞に我々の自己の心の底から當為というものが出て来るのである」と西田は論じている(NKZ II: 436)。

西田によれば、「神は愛の神でなければならぬ。キリスト教の神でも、神は愛から世界を創造したと考えられるが、

それは絶対者の自己否定ということ」である（MKZ II: 436）。真の神は自己否定的な愛をもって自身の超越性を絶えず否定するものであり、そのケノシス（己を空しくすること）によって神は世界に、また我々の自己に内在するのである。

「神は何処までも自己否定的にこの世界に於てあるのである。この意味において、神は何処までも内在的である。故に神は、この世界において、何処にもないとともに何処にもあらざる処なしということが出来る。……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ス的でもなければならぬ。何処までも超越的なるとともに何処までも内在的、何処までも内在的なるとともに何処までも超越的なる神こそ、真に弁証法的なる神であろう」（MKZ II: 398-399）。

このように西田の宗教論は、大乘仏教のみでなくキリスト教をも再解釈することによって展開されている。しかしながら西田の宗教観はキリスト教、ましてやユダヤ教よりは大乘仏教に親近性をもっているに違いない。講演「日本文化の問題」において西田は、「キリスト教文化は絶対的なものが何処か世界の外にある、神が外にある」と述べる（MKZ 14: 416）。たしかに、「場所的論理と宗教的世界観」では、「中世世界の……キリスト教は、対象的に超越的宗教……君主の神の宗教」（MKZ II: 460）であったが、本来のキリスト教の神はケノシスの愛の神である以上、それは単なる外在的な神ではない、受肉する「超越的内在」の神であると論じている。しかし結局西田は、「私は将来の宗教としては、「キリスト教的な」超越的内在より「仏教的な」内在的超越の方向にあると考えるものである」、と「場所的論理と宗教的世界観」の結論において述べている（MKZ II: 463'。『』の部分は引用者による）。

平常底

ユダヤ教の外在的な神を、受肉やケノーシスの愛をもって「超越的内在」の方向に発展させたにもかかわらず、キリスト教の神は未だに「世界の外にある」、と西田は見なしている。それに対して、「東洋の大乗仏教あたりでは現実即絶対」の宗教観が展開されていると西田は言う (MKZ 11: 416)。ただし、従来の仏教については、未だに現世から「出離」する方向にこだわりの、「大乗仏教と云えども、真に現実的に至らなかつた」とも述べている (MKZ 11: 438)。¹⁴⁾ 西田は、大乗仏教の内在的超越をさらに現実の世界における当為的・創造的な行為へと発展させるように勧めている。「我々の自己が自己自身の根柢に徹して絶対者に帰すると云うことは、此の現実を離れることではない、却って歴史的現実の底に徹することである。絶対現在の自己限定として、何処までも歴史的個となることである」 (MKZ 11: 423-424)。

西田は、その日常的な現実から離れない宗教心を、臨済の「平常無事」や南泉の「平常心是道」に倣って「平常底」と名づけ (MKZ 11: 446-448)、また親鸞の表現を用い、「自然法爾的に、我々は神なきところに真の神を見る」と言う (MKZ 11: 463)。しかし「平常底」や「自然法爾」は、ただ内在的な日常生活をそのまま肯う立場ではなく、一瞬々々の「終末論的」な絶対否定を踏まえる絶対肯定の立場なのである、とも強調している (MKZ 11: 448)。「現実即絶対」の「即」は「即非」であり、つまりは「絶対矛盾的自己同一」なのである (MKZ 14: 416)。したがって西田のケノーシスの・弁証法的・内在的超越的・絶対矛盾的自己同一的・否定即肯定的・逆対応的な万有内在神論は、汎神論的な神秘主義でもなければましてや超越を否認する世俗的な文化主義あるいはヒューマニズムでもない。「単に内在的方向へ行くことは……人間が人間自身を否定することである。我々は何処までも内へ超越して行かなければならない。内在的超越こそ新

しい文化への途である」と西田は言う (NKZ 11: 461)。

逆対応

「神又は仏」は、内在的に自己を超越している「絶対的此岸」(西谷の表現)である。西田の言う「逆対応」は、絶対的・無限的な神の自己否定とともに相対的・有限的な自己の自己否定によって成立する関係である (NKZ 11: 396, 398, 425, 427, 430)。それはただの無差別的な「神人合一」ではなく「絶対矛盾的自己同一」なのである⁽¹⁵⁾。「東洋的無の宗教は即心是仏と説く。それは唯心論でもなく神秘主義でもない。論理的には、多と一との矛盾的自己同一ということでなければならない」(NKZ 9: 217)。「心と仏との(個と全との)矛盾的自己同一」である (NKZ 11: 446)。

「我々の自己自身の底に、何物も有する所なく、何処までも無にして、逆対応的に絶対的一者に応ずるのである。我々の自己が何処までも自己自身の底に、個の尖端において、自己自身を越えて絶対的一者に応ずる」と西田は述べている (NKZ 11: 448-449)。その徹底的な内在的超越は、「絶対現在の自己限定としての、歴史的世界を超越する」のであり、また限定された「自己」のみでなく、「神」や「仏」さえも超越するのである。中期の論文「叡知的世界」においては、「真に絶対無の意識に徹底した時、そこに我もなければ神もない」と述べている (NKZ 5: 182)。晩年の宗教論では、その究極的な宗教体験を「何処までも無にして、逆対応的に絶対的一者に応ずる」というふうに捉えなおしているのだが、その「絶対的一者」は外在的超越的な神ではなく、自己否定的に自己限定する絶対無であり、一方、我々の自己がそれに「応ずる」ということは、限定された自己を自己否定することを通して絶対無の自己限定に向かい合うということである。この〈互いの自己否定によっての向かい合い〉ということが「逆対応」であり、自己と絶対無(神性・仏性)の「絶

対矛盾的自己同一」なのである。その逆対応の極限において〈矛盾的な結合〉があり、自己もなき世界もなき神もなき所で「絶対自由」の根源に接するのである（MKZ II: 449）。しかもそこで接するのは自由のみでなく、責任と慈悲の根源でもあるのである。

西田によれば、神または仏と自己との場所論的な「絶対矛盾的自己同一」あるいは「即非」の関係を「最もよく表している」ものは、「億劫相別、而須臾不離、尽日相对、而刹那不对」（億劫相別れて須臾も離れず、尽日相對して刹那も對せず）という語である（MKZ II: 399, 415）。この語は大燈国師という禪者に由来するものであるが、「禪宗といい、浄土真宗といい、大乘仏教として、固、同じ立場に立っているものである」と西田は論じる（MKZ II: 41）。真宗の「他力」の立場は「相別」あるいは「相對」の側面を強調するものであり、禪のいわゆる「自力」——ただし、この表現を使うならそれを〈自我の力〉ではなく〈本来の自己の力〉として理解する必要がある——の立場は「不離」あるいは「不對」の側面を強調するものである、と考えられる。その二側面があるがゆえに、後に説明するように、内在的超越する仏を「絶対の他」としてのみではなく「絶対の自」としても経験することがありうるのである⁽¹⁶⁾。

もつとも、相対的な自己を内から〈殺し生かす〉ものは、自己の根源である「絶対の他」または「絶対の自」としての神または仏のみでなく、別の意味では自己の底を通して対面する他者すなわち他人でもある。その〈絶対の他〉への内在的超越の二義・二重性を究明することが本論文の最終目的である。

第三章 〈絶対の他への内在的超越〉の二重性

有限なる自己が自己否定の極限において無限なる絶対的一者に逆対応することを通して、他人に真に対応することも可能になる。つまり自己の内在的超越によって他人にも真に出会えるようになるのである。本論文のこの最後の章において、この〈二重の内在的超越〉に焦点を当て、どのように西田の宗教哲学が彼の他者論を裏付けているかを明らかにしたい。

西田の他者論を理解するためには、彼の宗教理解のみでなく自己理解も一緒に考える必要がある。西田によれば、「我々の自己は根底的には自己矛盾的存在」である（MKZ II: 45）。「個物は個物に対することによって個物である」がゆえに個人は一人で自己の同一性をもつことはできない、というふうに西田は自己の自己矛盾性の対人関係的な意味を示唆している（MKZ 10: 490）。また、その主なる宗教的な意味を次のように説明する。「我々の自己は、何処までも自己の底に自己を超えたものにおいて自己を有つ、自己否定において自己自身を肯定するのである。かかる矛盾的自己同一の根底に徹することを、見性というのである」（MKZ II: 45-46）。上田閑照の表現を借りて換言すれば、自己の自己矛盾的な有り方もしくは矛盾的自己同一性は、「我は我ならずして我なり」ということである¹⁷。自己は常に自己否定を介してのみ自己でありうる存在なのである。

論文「私と汝」において西田は、この自己の成立条件である自己否定の経験を〈絶対の他〉に接する¹⁸として説明している。ただし、このテキストにおいて頻繁にあらわれる「絶対の他」という表現は、両義的なものである¹⁸。と

いうのも、有限的・相対的な自己が「絶対の他」として接するものは、一方では他人としての他者であり、他方では絶対無としての神または仏であるからである。その二重の「絶対の他」に接すること」は区別され、また、それらの連結をも示される必要がある。まずそれぞれを説明し、次にその重なり合いについて論じたいと思う。

自己を「殺し生かす」他者

自己は最初に一人で存在し、その後他者との関係が成立する、ということではない。プーバーが、「我は汝に面して我と成る。……人間は汝に面して我と成る (Ich werde am Du. ... Der Mensch wird am Du zum Ich)」⁽⁹⁾と言うように、「汝をして汝たらしめるものは私であり、私をして私たらしめるものは汝である」と西田は述べている (MKZ 6: 415)。しかし「汝」は「私たらしめる」あるいは「私を生む」のみでなく、そもそも「汝」は「私を殺す」という意味をもつものであるとも認めざるをえないのである (MKZ 6: 401)。

なぜ「汝」が「私」を「殺す」ものであるかを考えてみよう。我の意識の志向的構成作用によって「我が世界」すなわち自我を中心とする「意識の野」あるいは「意味連関の地平」が成立し、そこにおいて（自我にとつての）物事の意味合いが構成される。しかし、「物は尚我に於てあると考えることもできるが、汝は絶対に私から独立するもの、私の外にあるものでなければならぬ」（MKZ 6: 415）、また「自己の内に自己を見るところという自覚に於て、内に見られる絶対の他と考えられるものは物ではなくして、他人というものでなければならぬ」と西田は指摘する (MKZ 6: 389)。「汝」は「汝の世界」の中心であるので、「我を中心とする世界」の「内」に現れながらもなお「内に属さない外」のものとして現れる、つまり「内」を「内から破る」ものとして現れるのである。「内」を破って「外」へと開かせるものとして現れる。「内」に現れながらも「内」に属さない汝は、「内に閉じ籠った自己（自我）」を殺すことによって「外

へと開かれる自己」を生かすのである。

したがって、「自己が自己の中に絶対の他を含んで」いる (MKZ 6: 380) ということは (自己が自己を絶対否定するものを含んでいる) ということを意味する。しかしながら、逆説的に、その〈私を殺すもの〉を認めることによって「人格的な自己」の存在が成立するのである。自己の中の自己でない他者を「認める」ことによって消極的な「殺される」ことが積極的な「自己否定」に転じると考えられる。「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って自己が自己となる……即ち汝を汝として認めることによって私が私となる」のである (MKZ 7: 86)。自己否定・他者肯定をすることによって真の人格的な自己が成立する。「私と汝とは自己の中に絶対の他を見えるという人格的自覚に於て、直接に相対し相見るものとして互いに実在的である」と西田は論じる (MKZ 6: 407)。

レヴィナスの言う他者の「身代わり」ともなる「迫害された主体性」あるいは「人質ないし捕囚としての主体性」ということも、他者が自己の内部に入り込んでいることつまり「同の中の他性」、「みずからの皮膚の内側に他人を宿すこと」を意味するのである (ME 144, 146, 163/263, 266, 293)。²⁰⁾「〈自我〉へと回帰すればするほど、私は……より大きな責任を担う者として き出しにされる」とレヴィナスは言う (ME 143/261)。しかし、レヴィナスが指摘するように、この「同の中の他性」の発見は、多くの場合むしろその他性を自己化することによって自己の領域を拡大しようとする、という根本的な意味での「暴力」を導くのである。他者の自己化されえない他性を強調するレヴィナスの倫理思想は、まさにこの暴力に対抗するものである。

このレヴィナスの思想を予想するかのように、西田は「自己拡大と反対の意味において自己の中に絶対の他を見る」 (MKZ 6: 424) ことについて次のように述べている。「自己自身の底に見る他と考えられるものがなお自己と考えられるかぎり、責任というものは出てこない。唯、私自身の底に汝を蔵しそれによって私が私自身であるということから、

「私は私の存在そのものの底に無限の責任を有するのである」(MKZ 6: 420)。それぞれの他者論の背景にある宗教哲学はかなり異なるものであるにせよ、〈自己における他者の他性〉を尊重し、それを自覚することによって「無限な責任」を感じるという重要な点に関しては、レヴィナスと西田の思想の間に深く響き合うところがたしかにある。

この節で見た「我は我ならずして我なり」ということの第一義は、自己の中に自己を〈殺し生かす〉「絶対の他」としての他人を認めることによって人格的な自己が成立する、ということである。西谷啓治と上田閑照が示すように、この「即非」的な自我論は大乗仏教殊に禪的なものであると考えられる⁽²¹⁾。しかしながら、次の節で見る「我は我ならずして我なり」の第二義(すなわちその宗教的な意味)はたしかに大乗仏教的・禪的なものではあるが、自我論的な自我論を批判しながらこの「我は我ならずして我なり」の第一義(すなわちその対人関係的な意味)に類似した他者論を展開している現代西洋哲学者もいる。たとえばP・リクール(Paul Ricoeur)は「自己性の内部における他性」について次のように述べている。「まるで自己性の自我論的漂流を阻止するためであるかのように、他性は自己性に外部から付加されるのではなく、それは自己性の意味内容に、またその存在論的な構成に属しているものである」と⁽²²⁾。本文の次の節では、リクールによる〈自己の中の他性〉についての論述を少し見た後、自己の自己矛盾性の第二義を追究したいと思う。

自己を〈殺し生かす〉絶対無

リクールは自己の内部に見出される「他性の多義的な性格」を分析している。「受動性の、したがって他性の三脚台」を次のように具体的に説明する。「第一は、自己固有の身体の、というより……肉体の経験に要約されている受動性である。……第二は、自己と自己以外の他者という明確な意味におけるよそ者との関係によって含意される受動性であ

る。したがってそれは対人関係に内在する他性である。第三は、もともと隠れている受動性、自己と、*Bewusstsein* (意識)よりも *Gewissen* (良心)の意味での *conscience* であるというところの自己自身との関係の受動性である」⁽²³⁾と。ハイデッガーの有名な「良心」の「呼び声は私のなかから来るのだが、それは私のうえへとやってくる (*Der Ruf kommt aus mir und doch über mich*)」⁽²³⁾という指摘を考察してからリクールは、自らの著書『他としての自己自身』の結論で、良心における命令の源泉 (*source de l'injonction*) について次のように述べている。

「他人は「良心における」命令への必然的な道であるという確信をE・レヴィナスと共有しつつ、私はあえて次の必要性を強調しよう。すなわち、レヴィナスがそう望む以上に、とりわけ良心の他性が他人の他性に還元できないものとみなされるならば、純粹に哲学的な平面では、〈他〉の地位のある種の両義性を維持する必要性である。なるほどレヴィナスは、顔は〈他〉の痕跡であるとまちがいに言っている。こうして痕跡のカテゴリーは、公現のカテゴリーを修正するとともに補完しているように見える。おそらく、哲学者としての哲学者は、命令の源泉であるこの〈他〉が、私が対面できるまたは私を凝視する他人であるのか、私の先祖であるのか「…」、神「…」であるのか、それとも空所 (*une place vide*) であるのかは知らないし、またそのどれであるかを言うことはできないことを認めねばならない。〈他〉についてのこのアポリアで哲学的言説はとどまる」⁽²³⁾。

ハイデッガーやリクールと同様に西田は、「良心は……我々の自己を内から超えたものである」と言う (NKZ 11: 412)。西田は良心を「神の声」や「絶対者の命令」 (NKZ 6: 230-231, 290-291; NKZ 7: 272, 427 参照) また「絶対

現在の自己限定としての世界の中心から、その周辺の一点への呼掛（MKZ 10: 327）として説明しているのだが、いずれにしてもこの内在的に超越している良心の窮極的な出所は限定することができないものであるからこそ、それを「空所」すなわち「絶対無の場所」として理解すべきである、と哲学的言説と現象学的記述をもって論じている。良心の声を聞くということは、「無にして自己自身を限定するものとなる」ことである（MKZ 6: 230）。絶対無としての内在的超越の神または仏は、自己自身の自己限定の根源であると同時に、うえて見た通り、自己と他者の相互限定の「媒介するものなきものの媒介」が行われる場所でもあるのである。

良心について考察することによって我々は、自己が「矛盾的存在」であること——すなわち「我は我ならずして我なり」ということ——の第二義に辿り着いた。自己が自己の中で「絶対の他」として接するものは、「他人」のみではなく、そもそもは「絶対無」なのである。我々の自己の奥底において、限定された自己を絶対否定しながらもまた肯定的に新しく自己限定させるものとして絶対無に接するのである。したがって自己にとって絶対無は、一方では「絶対の他」であり、他方では「絶対の自」なのである。

一方では、自己の奥底で接するものは絶対的・無限的なものである以上、それは有限的な自己を限定する事柄を悉く脱落させる。「相対的なものが、絶対的なものに對するということが、死である」。聖書にしたがって言えば、「我々の自己が神に對する時に、死である」（MKZ II: 396）。禪にしたがって言えば、それは「大死」のことであり、つまり「本来無一物」の自覚（あるいは西谷の言う「脱底の自覚」）において、自我が囚われる執着はすべて剥脱される、ということである。道元の言う「身心脱落」である。我々は普段あれこれの性質・性格・所有をもって自我の同一性を作り上げ保持しているのだが、本来、自己の核心には限定されえないもの、否、かえって自己限定する働きそのものが潜んでいるのである。しかし自己は、何らかの限定された性質・性格・所有をもつ（自我）として把握されている限りは、そ

の無限な自己限定の働きの根源と接した時、自己はそれを（自己（自我）を絶対否定するもの）として経験するしかないのである。つまり相対的・有限的な自己に対して、絶対無は、自己の中の自己を殺す「絶対の他」として現れるのである。

他方で、自己の根底あるいは（無底）において接する根源的な働きは、自己自身を限定するもの、しかもそれは「限定するものなきものの限定」であるがゆえに、我々の自己を否定するのみでなく、否まさに否定することによって、改めて肯定するものでもある。それは自己を（殺す）ことによって自己を（生かす）ものである。自己は、実体的な物質ではなく、自由に自己自身を限定することができる生命であり、また物事に囚われている自我であるのみでなく、他者に開いている（人・間）なのである。我々の自己が実体的で自己中心的な自我に還元されえない理由は、その核心において「絶対無の自己限定」という働きがあるからである。絶対無は、有限的・相対的な自己を殺すのみでなく、自己が——他者に開きながら——自己を一瞬々々新しく限定することを可能にする自由の源泉でもある。

絶対無の働きは、まさに既成の相対的・有限的な自己を否定することによって、新しく自己限定する自己を肯定する。内在的超越によってこの（否定・肯定）の働きに接するということは、自己が「死して蘇る」ということである。殺されることによって生かされることである（NKZ 6: 290, 377-378, 401）。絶対無の否定性がなければ「昨日の私」は「今日の私」に、また「今日の私」は「明日の私」には成れない。予め完全に限定された自己は創造することができない。自己は自己の奥底において「限定するものなきものの限定」の根源に接することによってのみ創造することが可能になる（NKZ 7: 262-263）。

したがって、逆説的に、絶対無は一方では自己に対する「絶対の他」でありながらも、他方でそれは自己の自由・創造性の根源でもあるのである。そもそも絶対無にはこの双方の働きがある。すなわち絶対無は、（対・自的に）経験さ

れる場合、すなわちそれが相対的・有限的な自己に対して経験される場合は「絶対の他」として現われるが、（即ち自己的に）経験される場合、すなわち自己が絶対無に成り切った立場からすればそれはむしろ「絶対の自」と言われるべきなのである。自己否定の果てに、つまり自己が絶対無そのものに成り切ったところでは、それは翻って「絶対の自」として経験される。したがって禪では、絶対無は、「外に求める仏」ではけつしてなく、また、自己の奥底にある「絶対の他」でもなく、むしろ「本来の自己」あるいは「本来の面目」と呼ばれることが多い。

また「絶対の自」としての絶対無は、自ずからの自由な働きの源泉であるのみでなく、自他不二の根源でもあるといえよう。しかしながらここで注意すべきなのは、自己が、その不二の根源に没することができたとしても、それが相対的な自己として立ち上がる時には、他者は、同じ無限な根源から由来し同じ絶対無の場所においてある者でありながらも、相対的な自己にあくまで還元されえない他性を具える者として対面すべき者である、ということである。立ち上がった自己すなわち相対的な自己は「個に対する個」である。しかしまさに、有限的な自己が自己の奥底においてその無限的な源泉を自覚することを介して、つまり内在的に超越している絶対無に接することによって、自我の閉鎖性が内から破られ、開かれた自己となるがゆえに、他人の呼び声を聞くことができ、慈悲と愛と責任をもって応答することが可能になるのである（NKZ 6: 294; NKZ 10: 330; NKZ 11: 435）。

結び——絶対無における自他の出会い

自己の奥底で二義・二重の「絶対の他」——つまり他人と絶対無——に接することは、一つの出来事においておこなわれることである。その時、「我は我ならずして我なり」の二義が結びついている、あるいは重なっているということ

が明確に見えてくる。その二つの〈絶対の他への内在的超越〉の重なりを纏めて示す文章を見て、本論文を締めくくりたいと思う。論文「私と汝」の次の重要な箇所でその二項の相即性は明瞭に言い表されている。この文脈では、「絶対の他」は内在的に超越している絶対無の場所として理解すれば良いだろう。

「自己の底に絶対の他を認めることによって内から無媒介的に他に移り行くということは、単に無差別的に自他合一するという意味ではない、かえって絶対の他を媒介として汝と私とが結合するということではなければならない。自己が自己自身の底に自己の根底として絶対の他を見ることがことによって自己が他の内に没し去る、即ち私が他において私自身を失う、これとともに汝もまたこの他において汝自身を失わなければならない、私はこの他において汝の呼び声を、汝はこの他において私の呼声を聞くということが出来る」(NKZ 6: 398)。

絶対無の場所は、「有の一般者」という意味での媒介者——すなわち個々人の個性や互いの他性がそこへと還元されてしまう〈限定された共通性〉(言語、風習、民族、ドグマ等)——ではない。それゆえに西田は、逆説的に、「絶対の他を媒介として汝と私とが結合する」ということは「無媒介的に他に移り行く」ことであると述べている。

後のテキストにおいて西田は次のように論じる。

「真の実在界と考えられるものは我々の底から限定するものでなければならぬ。……我々はそこに於て絶対の底に消え行くと考えられねばならない。それは我々を絶対と否定すると考えられるものでなければならぬ。而も

それは我々を生むもの、私をして私たらしめ、汝をして汝たらしめるものでなければならぬ。私と汝とは之に於て相対し相限定すると考えられるのである」(NKZ 7: 90-91)。

絶対無の場所においてだからこそ、このような「絶対に相反するものの自己同一」がありうる。自己の底に向かつて、自己の根源としての絶対無に没することにより、自己を自由に新しく創造するのみでなく、真に他者に出会い応答することも可能になるのである。

注

(1) 西田からの引用は『西田幾多郎全集』岩波書店、第四刷、一九八七年・一九八九年による。NKZと略し、その後に巻数と頁数を記す。なお、旧漢字と旧仮名遣いを改めている。レヴィナスからの引用は主に次の原典と翻訳による。Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité* (Dordrecht: Kluwer Academic, 1971); エマニュエル・レヴィナス『全体性と無限』内田樹訳、国文社、一九八九年。以下Ⅱと略し、原典の頁数の後に翻訳の頁数を記す。Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà l'essence* (Dordrecht: Kluwer, 1991); E・レヴィナス『存在の彼方へ』合田正人訳、講談社学術文庫、一九九九年。以下Ⅲと略し、原典の頁数の後に翻訳の頁数を記す。Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté: Essais sur le judaïsme* (Paris: Albin Michel, 1976); エマニュエル・レヴィナス『困難な自由』合田正人監訳／三浦直希訳、法政大学出版局、二〇〇八

年。以下Ⅳと略し、原典の頁数の後に翻訳の頁数を記す。

(2) たとえば熊谷征一郎は「西田にはレヴィナスの思想へとラディカルに発展してゆく芽が胚胎されている」と見なしている(『西田哲学における他者の隔絶性—レヴィナスとの比較において』『日本の哲学』第六号、二〇〇五年、八一頁)。また西田の他者論は、M・ブーバー(Martin Buber)よりも「私と汝との断絶」を注視しているのだが、まだブーバーと同様「私と汝との、均衡を保った相互的な関わりに注意を向けている」がゆえに、「私と汝との非対称性」あるいはそれに基づく他者に対する「一方的な「責任」を力説するレヴィナスの思想に補われる必要がある」と藤田正勝は論じている(『西田幾多郎の思索世界』第五章「自己と他者——その非対称性をめぐって」、岩波書店、二〇一一年、一三五—一四〇頁)。筆者はこの「非対称性」の問題を次の論文で取り上げている。Bret W. Davis, "Ethical and Religious Alienry: Nishida after Levinas," in *Kitaro Nishida in der*

Philosophie des 20. Jahrhunderts, herausgegeben von Rolf Eberfeld und Yoko Aisaka (Freiburg/Munich: Alber Verlag, 2013).

(3) 第二章の終わりに触れた後、第三章で説明するように、「絶対無」は相対的・有限的な自己に対しては「絶対の他」であるが、それは根源的あるいは本来的には、「つまり自己の根源あるいは「本来の自己」としては「絶対の自」なのである。自己にとって絶対無が「絶対の他」でもあり「絶対の自」でもあるということ」は、まさに「自己が「矛盾的存在」(NKZ II: 445)であるところ」との根本的理由なのである。

(4) これは西田による自己批判でもある。『善の研究』で西田は「自他合一」を論じていた(NKZ II: 197-198)が、「私と汝」が収録されている『無の自覚的限定』以降はその考えを批判し、その代わりに「自他結合」を論じるようになる(NKZ 6: 278, 392-393)。熊谷征一郎の適切な表現で言えば、西田の他者論は「同感的合一から応答的結びつきへ」と展開した。ただしそれは、「合一」から「分離」という意味での「一八〇度の転回」ではなく、むしろ繋がりと隔たりの両方具える「結合」への展開であったのである。M・シェラー(Max Scheler)等の他者論と比較しなが

ら、「自他合一から応答的結合」という西田の他者論の展開、また本論文で取り上げられない西田の他者論の諸相について考察した、次の拙論を参照されたい。Bret W. Davis, "Das Innerste zunächst: Nishida und die Revolution der Ich-Du-Beziehung", übersetzt von Ruben Pfizmaier, Eberhard Orland und Rolf Eberfeld, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 36.3 (2011), S. 281-312.

(5) Emmanuel Levinas and Richard Kearney, "Dialogue with Emmanuel Levinas," in *Face to Face with Levinas*, edited by Richard A. Cohen (Albany: SUNY, 1986), p. 25.

(6) ただしそれは「潜在的有」あるいは「潜在のあるもの」(NKZ 7: 207) すなわち「既に限定された可能性」ではなく、むしろ新しい可能性を限定するポテンシャルすなわち「可能性を生み出す力」に満ちている場所である。

(7) レヴィナスにとって第三者(*le tiers*)は、「自己満足し世界を忘れたちな「私・きみ」」(II 187-188/324)に陥らないための重要な役割を果たす。西田は同様に第三者の「彼」の重要性を次のように述べる。「真に客観的な世界は少なくとも三つの個物の世界でなければならぬ、否無数の個物の相互限定の世界でなければならない、

彼の世界でなければならない。二人の世界は尚主観的世界である、云わば拡張された私の世界である」(註: 8: 62)。レヴィナスにとつて、第三者は対面における倫理から社会における正義への展開を可能にするものである。「第三者との関係は」他者との関係における「非対称性の絶えざる矯正である」とレヴィナスは言う (AE 201)。

(8) AE 15, 191, 201/45, 341, 359-360¹ また Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme* (Montpellier: Fata Morgana, 1972), p. 63 参照。

(9) 「ユダヤ教には〈永遠に女性的なもの〉が存在しない。女性的なものが神的なものの様相をまとうことは決してない」(註: 59/50)。

(10) また、西田が、日本文化の特徴を、古代ギリシアおよび近代西洋の理性やユダヤ・キリスト教の超越的人格な神に基づいている文化と対照的に、現実即して「無相の相」を表現しようとする「情的」な、また「音楽的」な面にあることに見出している (NKZ 7: 440-453; NKZ 14: 413) 、「」に対するレヴィナスの反応は、次の衝撃的な発言から推測できる。「私は何時も言う——これは公で言うのは危険なことではありますが——、人類の人間性は聖

書(つまりユダヤ教より発祥した一神教、引用者注)」とギリシア人(つまり古代ギリシアより発祥された西洋哲学、引用者注)から成り立っている。それ以外すべてのものは翻訳され得る。残りのすべてのもの、すなわちすべてのエキンチックなものは、踊りである」。Raoul Mortley, *French Philosophers in Conversation* (London: Routledge, 1991), p. 18. 彼の会談においてもレヴィナスは同じような発言を繰り返す。Jill Robbins, ed. *Is It Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2001), p. 149. レヴィナスによるこれらの意外にも自文化・自宗教中心主義的、他を見下した発言によれば、ギリシアの理性と聖書の一神教を融合させた西洋の伝統以外の宗教や文化に即して生きている人々には、人間性 (humanity) さえ欠けているのである。

(11) Levinas and Kearney, "Dialogue with Emmanuel Levinas," p. 24.

(12) 『西谷啓治著作集』第十巻『宗教とは何か』創文社、一九八六年、一一二頁。

(13) Nishitani Keiji, *Religion and Nothingness*, trans. Jan Van Bragt (Berkeley: University of California Press, 1982), 本文一七一頁以降² 及び二〇四頁での翻訳者の解説参照。また、拙論「西谷啓治の〈神・

哲学)——ニヒリズムを通して絶対的此岸への「退歩」、上田閑照監修『禅と京都哲学』(燈影舎、二〇〇六年) 参照。

(14) 従来の仏教に対する西田の批判については、藤田正勝『西田幾多郎の思索世界』二八八—二九三頁参照。

(15) 西田は『善の研究』においてはたしかに「神人合一」を言う(NKZ I: 177)。しかしその文脈を見れば、それは、初期の西田にとっても、宗教の本質の一面のみであったことが分かる。『善の研究』において西田は「宗教の本質」を「敬愛」として捉え、「神人合一」はその「愛」の面を表しているのである。第四篇「宗教」の冒頭で西田は「宗教的要求」を次のように定義する。「我々の自己が①その相対的にして有限なることを覚知すると共に、②絶対無限の力に合一してこれに由りて永遠の眞生命を得んと欲するの要求である」

(NKZ I: 169. ①と②の印は引用者による)。つまり、自己の有限性・相対性を自覚しながらその生命の源に帰還しようとするのが宗教的要求である、と言っているのである。そして次の章「宗教の本質」において西田は、「自己の根底において直に神を見ることすなわち「我は神において生くという宗教の眞髓」を「敬愛」として定義する。西田はそれを「愛」と「敬」に分けて次のように説明する。「愛

というのは二つの人格が合して一となるの謂であり、敬とは部分的人格が全人格に対して起こす感情である」(NKZ I: 176)と。つまり、「愛」によって「神人合一」を実感しながらも、神に対しての「敬」をもって人間の有限性・相対性をも自覚する。その二つの側面をあわせた「敬愛」こそが宗教の本質を表す、ということである。「我は神において生く」という考えが後期の場所論的宗教観を予想させるものであれば、「敬愛」はその後期の宗教観における「矛盾的自己同一」という、(大燈国師の語にも表れているような)二側面をもつ神人関係という考えの、『善の研究』に見られる萌芽であると言えるだろう。

(16)「你は祖仏を識らんと欲するや。祇だ你面前聴法底是れなり。学人信不及にして、便ち外に向つて馳求す。……道流、山僧が見処に約せば、釈迦と別ならず(君たち、その祖仏に会いたいと思うか。今わしの面前でこの説法を聴いている君こそがそれだ。君たちはこれを信じきれないために、外に向かつて求める。……君たち、わしの見地からすれば、この自己は釈迦と別ではない)」と臨済は説く。入矢義高訳注『臨済録』、岩波文庫、一九八九年、三三・三五頁。近代の禅の思想家のなかで特に久松真一は、ユダヤ・キリスト

教の信仰とともに真宗の信心の立場を受け入れず、禪における「自信」すなわち「自覚」の立場を力説する。『絶対主体道』に収められている「無神論」において久松は次のように論じる。「普通一般に宗教の場合には、今日でも宗教律が自律に対して絶対他者的である、神は人間にとって絶対他者的だと考えられ勝ちである。」「絶対懸絶しているということが、神を神たらしめるゆえんであるとさえ言われる」。しかし、「真の宗教律とは他が絶対に他なるものではなくして、その他が真の自であるということではなければならない。だから絶対他者というものは一応のことであって、決して究極的なことではない。」「絶対他者であるものへ転ずることによって、それが自者的になる。」「したがって、神がこの場合には、他者ではなくして全く自者になって来る。それは「絶対他者 Ganz-Anderses」ではなく「絶対自者 Ganz-Selbst」と言いうる如きものになって来なければならないと思う。」「神とか仏とかいうものは、決してこのわれわれから絶対他者的に懸絶したものではなくして、むしろすべての人がそれである、真実の人間であるならば、すべての人がそれである、ということになって来なければならない。」「増補久松真一著作集」第二巻、法蔵館、一九九四年、六四―六八頁。西谷啓治もまた、禪

の立場から「絶対自」という表現を用いている。『西谷啓治著作集』第十一巻、五九頁および七三頁、また第十三巻、四六―四七頁参照。(17)『上田閑照集』第十巻、岩波書店、二〇〇二年、一三・二四および一〇一・一二三頁参照。

(18) 他の研究者もこの両義性に触れている。Hase Shōta, "The Problem of the Other in Self-Awareness," *Zen Buddhism Today* 15 (1998): p. 130; 白井勇人「私と汝の諸相」西田哲学会年報一号(二〇〇五年、一一三―一四四および一一七頁。

(61) Martin Buber, *Das dialogische Prinzip* (Heidelberg: Lambert Schneider, 1984), S. 15.

(20) 「同」と「他」の区別や他者の「外部性」を強調する『全体性と無限』に比べて、『存在の彼方へ』においてレヴィナスは、このように「同の中の他性」を強調するようになる。

(21)『西谷啓治著作集』第十二巻二七六―二八九頁、また上田閑照「十牛図を歩む」大法輪閣、二〇〇二年、二〇五―二二五頁参照。拙論「空における出会い——西谷啓治の禅哲学における〈我と汝〉の回互的關係」、『理想』第六八九号(近刊)も参照。

(22) Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Éditions du Seuil,

- 1990), pp.367-368; ボール・リクール『他者のような自己自身』久米博訳、法政大学出版局、一九九六年、三九一・三九二頁。筆者は「*l'altérité*」の訳を「他者性」から「他性」に改めた。本の題名も『他としての自己自身』と訳した方が適切であろう。 *ibid.*, p.14 参照。
- (23) Ricoeur, *ibid.*, pp.368-369; リクール前掲書、三九二頁。
- (24) Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Max Niemeyer, 1967), S. 275; Ricoeur, *ibid.*, p. 401; リクール前掲書、四二八頁。
- (25) Ricoeur, *ibid.*, p. 409; リクール前掲書、四三七頁。筆者は訳を改めた。なお、「」の部分および「…」として記されている中略は引用者による。