

西田哲学における「不可逆」の問題

滝沢克己の西田批判を受けて

石井 砂母亜*

抄 録

西田哲学には「不可逆」的契機が欠けている、滝沢克己は終始一貫して西田をそう批判した。本稿では、しかし、西田の宗教論を根本的に支えていたものが神と人間との「不可逆」の関係であったと強調したい。滝沢の「不可逆」は、従来、西田の最晩年の術語「逆対応」と比較されることが多かったが、本稿では、キリスト教への言及が顕著に増え、実在世界や人格の自己が主題化されはじめる『無の自覚的限定』(1932年)から、西田の実在世界の解明のうちに「不可逆」の問題が含まれていることを明らかにする。西田の実在論は時間論において展開される。この時間論において語りだされる実在の世界が、神(絶対)の先行性に支えられた「不可逆」的契機を含むものだとして結論付けたい。

Key words : 滝沢克己, 不可逆, 西田幾多郎, 永遠の今の自己限定, 絶対の愛

はじめに

西田哲学と宗教の関わりを問題にする場合、従来、仏教の側から、とりわけ禅との関係から論じられることが多かったように思われる。それは西田が西谷へ宛てた晩年の書簡¹⁾に見るように、西田にとって禅とは「真に現実把握を生命とするもの」であり、それを哲学と結合することが西田の課題だったからである。自らは禅を知らないと言うにも拘わらず西田が「背後に禅的なものと云はれる全くそうであります」と語るのも、西田哲

学そのものが「現実把握を生命とする」ものだったからである。その確信が青年期の只管打坐によって培われたことは疑いようがなく、彼の弟子から禅者が輩出されたことを見ても、西田哲学と禅との結びつきは極めて強い。

しかしながら西田が問題にする「宗教」は、もちろん仏教や禅に限られるものではない。最晩年の「宗教論」に見るように、西田は禅にとどまらず浄土真宗やキリスト教、ドストエフスキーの文学を用いつつ、「心霊上の事実」(11・371)²⁾としての宗教に言及している。「心霊上の事実」とは「我々が自己の自己矛盾的存在たることを自覚した時」(11・393)に起こる事実であり、西田は「此の事実を見詰めて行く時、我々に宗教の問題とい

* Ishii, Samoa

上智大学大学院哲学研究科哲学専攻博士後期課程在籍

ふものが起こつて来なければならないのである(哲学の問題と云ふものも実は此处から起こるのである)(11・393f.)と語っている。西田哲学において主題化される宗教とは、従って、既成の宗教から問い直される宗教ではなく、「我々の自己自身の存在が問はれる時、自己自身が問題となる時、はじめて意識せられる(11・393)事実であり、ここでは仏教のみならずキリスト教の根本が問題になる。

そのため西田哲学は仏教のみならずキリスト教の問題をも包含しており⁽³⁾、それにいち早く気づき取り上げたのが滝沢克己だった。滝沢はキリスト教と西田哲学の関係を終始一貫して探求した思想家であるが、その一方でキリスト教の根本問題から西田を批判した人物でもある。

滝沢の西田批判の中核にあるは、西田哲学には「不可逆」という契機が欠けているというものだった⁽⁴⁾。滝沢は神と人間との関係を「不可分・不可同・不可逆」という形で定式化し、両者は切り離すことはできないが、絶対に逆にすることが許されない順序をもって区別されると主張した。とりわけ、「絶対に逆にすることが許されない順序をもって」と言われる「不可逆」が滝沢の思索を独自のものとしているが、これはカール・バルトの思想を踏襲したものであり、その意味ではキリスト教の根本問題を受けた定式だとも言える。

本稿では、しかしながら、西田哲学の中に「不可逆」の契機が欠けているという滝沢の指摘自体を問題にしたい。滝沢は西田哲学の中に絶対他者としての神が欠如していると指摘し、それゆえに「不可逆」の契機が欠けていると強調する。しかし西田哲学の中に「不可逆」の契機が欠如していたとはたして言えるだろうか。本稿では、むしろ西田の宗教論を根本的に支えていたものが「不可逆」的な契機であり、その意味では滝沢の批判があくまで西田哲学の延長線に出てきたものであると強調したい⁽⁵⁾。

従来、「不可逆」の問題は西田の最晩年の術語「逆対応」と比較されることが多かったが⁽⁶⁾、本稿では西田の思索が本格的に確立され始めた時期

の著作『無の自覚的限定』(1932年)から問題を掘り起こすことにする。それはキリスト教への言及が顕著に増え、実在世界や人格の自己が主題化されはじめる本書をテキストにすることにより、滝沢の「不可逆」が西田においては実在世界の解明と共に開示されるということを明確に提示できると考えるからである。「不可逆」の語り出される場が他ならぬ実在の世界からだと結論付けることにより、滝沢の西田批判の問題性を明らかにできればと思う。なお、1章では滝沢克己の西田批判を手がかりにして、滝沢の中心思想を追いつつ「不可分・不可同・不可逆」の意味を考える。また2章では、1章で明らかとなった滝沢の「不可逆」の意味を追いつつ、西田哲学における「不可逆」の問題を扱いたい。

「不可分・不可同・不可逆」としてのインマヌエル

滝沢克己の西田批判を軸に

1 「インマヌエル」という問題⁽⁷⁾

滝沢克己は「西田幾多郎」と題する小論において、次のように西田を批判する。

有限の個物即絶対無限の実体、個物の運動即絶対者の活動、事実存在する個人の自覚即神の自己表現(「絶対無の自覚」) またその逆
 ということは、確かに動かすべからざる真実である。しかしそれは、個物・人間の活動は、如何なる場合にも決して神を離れることができない、その積極的・実有的な内容はすべてこれを神から受ける、ということであって、仮令「絶対矛盾的」・「逆限定的」・「直観弁証法的」にであっても、その順序が逆にされうるということではありえない(1・432)⁽⁸⁾。

最後の仮令から始まる文章が滝沢の積極的な西田批判であるが、本節では滝沢が殊更に主張するこの「順序が逆にされることはない」ということについて考えてみたい。

滝沢は終始一貫して「インマヌエル」(神、我らと共にいます)からその思索を展開した。遺稿「純粹神人学草稿」において「わたしのいう純粹神人学は、インマヌエルなる神の太初の言への純粹なエコーである」⁽⁹⁾と切り切る滝沢の発言からも、それは明白である。「インマヌエル」とは「マタイによる福音書」の冒頭でイエス・キリストに付された名であり⁽¹⁰⁾、それはマタイがイエス・キリストを「イザヤ書」のインマヌエル預言の成就として語り出したことを物語っている⁽¹¹⁾。そのため「インマヌエル」とは従来神学的コンテクストにおいて用いられてきた言葉であり、周知のようにカール・バルトもまた『教会教義学』の「和解論」を執筆する際にこの言葉に着目し、イエス・キリストを「インマヌエル」から開陳しようとした。滝沢はしかし、神学的コンテクストから「インマヌエル」を展開するのではなく、人間存在の根本構造を明らかにするために「インマヌエル」を自らの思索の中心においた。滝沢が「インマヌエル」から人間存在を問題にした理由は、神との関係においてのみ人間を主題化できると考えていたからである。それはキリスト教において、ということの意味するのではなく、徹底的に自己を問題にする限り絶対的に自己を限定付けるものとの関わりにおいてしか人間存在を問題にできない、という滝沢の確信を背景にしている。

人間が社会や自然にのみ限定付けられる存在であるなら、われわれは相対的な次元にのみ生きるものとなるが、この考え自体が少年時代の滝沢を「虚無」の世界へと突き落とす結果となった⁽¹²⁾。滝沢の問題意識は、従って、当初から相対的ではなく絶対的に限定付けられた人間存在の構造を明らかにすることであり、その思索を助けたのが西田哲学とバルト神学であった。ドイツ留学中にバルトの神学に触れた滝沢は、彼の当初からの問題意識を裏付ける言葉「神、われらと共に」(インマヌエル)に出会い、それを独自の形で展開することになる。足早ではあるが、われわれはこの「神がわれらと共に」の「共に」を滝沢がどのように解釈したかを見て行くことにしたい。

滝沢は「不可分・不可同・不可逆」というテーゼを用いてこの「共に」を解釈しようとした。それは神と人間とが切り離されない形で、絶対に逆にすることが許されない順序をもって区別される、という構造を定式化したものである。先の引用に従えば「個物・人間の活動は、如何なる場合にも決して神を離れることができない、その積極的・実有的な内容はすべてこれを神から受ける」(1-432)ということである。滝沢がここで問題にしたのは、神と人間という二項対立において捉えられる存在者の関わりではなく、人間が絶対に限定付けられたものとして「在る」という人間の在り方である。従って、このテーゼは一息に読まれるものであり、一息に読まれて「インマヌエル」として存在する人間の根本構造が明らかになる⁽¹³⁾。滝沢は一息に読まれるべきこのテーゼにおいて、西田には「神から受ける」という不可逆の契機が欠けていると批判するのであるが、この点は本稿の課題として保留するとして、本節では滝沢の主張する「不可逆」について考察を進めたい。

「インマヌエル」が人間存在の根本構造を規定するものであれば、それはわれわれの意識の有無に関わらずわれわれにとって最も根源的な事実となる。滝沢はこの「人間の絶対無条件にそこに置かれている根本状況の存在とはたらき」を「インマヌエルの原事実」(第一義のインマヌエル)と呼び、またこの「根本状況に眼覚めた人間の存在とはたらき」⁽¹⁴⁾をそれとは区別して「第二義のインマヌエル」と呼んだ。滝沢は人間の自己成立の根底に「インマヌエルの原事実」を見ると同時に、事実そのものと事実目覚めるという事態を明確に区別して、後者の「インマヌエル」をイエス・キリストに見ようとしたのである。つまり、滝沢においては「インマヌエルの原事実」と「第二義のインマヌエル」は不可逆的な関係にあり、「インマヌエルの原事実」なしにイエス・キリストを語ることはできない⁽¹⁵⁾。滝沢の主張の新しさはここにあり、それは同時にバルトの「インマヌエル」解釈との相異を決定的なものとした。いずれにせよ滝沢においては、イエス・キリストは「インマヌエル

の原事実」に目覚めた真の人間であり、またイエス・キリストへの信仰は「第二義のインマヌエル」としての彼を通して「インマヌエルの原事実」に目覚め、そこから生きることを意味した。

2 「不可分・不可同・不可逆」の二層性

神の子として生きたイエス・キリストの生涯のうちに、滝沢は絶対に限定付けられた人間の姿を見た。神が対を絶したものとして絶対である限り、そこに限定付けられた者は相対的な世界に汲み尽くされるものとはならない。相対的な世界を越えて生きる人間のあり方に、滝沢は「真」の人間の在り方を見たのである。しかしイエスが真の人間として生きることができたのも、またわれわれがそれに目覚めることができるのも、「インマヌエルの原事実」においてわれわれの生が営まれているからである。その意味では「インマヌエルの原事実」と「第二義のインマヌエル」は厳密に区別されなければならない。滝沢は不可逆的な区別をそこにおくことで、キリスト教が唯一一次的な啓示として信仰したイエス・キリストを「第二義のインマヌエル」として提示すると共に、「インマヌエルの原事実」を人間の根本的な存在規定として確保したのである。

われわれはここで異なる層において開示される「不可逆」の意味を考えなければならない。すべての人間の自己成立の根底に存在する神との不可逆的な関わりと、その働きに目覚めそこに生きるこのわたしの不可逆的な在り方。前者は神(絶対)とわれわれとの根源的な関係を示し、絶対に限界付けられた人間存在を問題にしている。しかし後者は、前者によって可能となる神(絶対)とわたしとの自覚的な関わりであり、人間が神へと向きかえるという極めて宗教的な事態を問題にしている。ここには明確な相違があり、残念ながら滝沢の西田批判はこの相違を不明確なままにしていることを、われわれは認めなければならない。

「神から受ける」という不可逆の欠如を指摘する滝沢の西田批判には、それがどの次元からなされているかという点で曖昧である。人間存在の根本

規定に関わる次元(インマヌエルの原事実)からなされているのか、それとも宗教的な次元(第二義のインマヌエル)からなされているのか。しかし後者が前者において可能とされ、開かれているという不可逆的な関係を見るなら、滝沢の批判は人間存在の根本規定に関わる次元からなされるべきである。本稿では滝沢が不明確なままに残したこの点を考慮しつつ、西田の实在の論理そのものが「インマヌエルの原事実」における「不可逆」の構造を持つことを究明したい⁽¹⁶⁾。

西田哲学における「不可逆」の問題 『無の自覚的限定』の時間論を中心に

西田が序において『働くものから見るものへ』の後編から『一般者の自覚的体系』を通じて、紆余曲折を極めた私の考は、此書に於て粗笨ながら一先づその終に達したかと思ふ(6・10)と語るように、『無の自覚的限定』(1932年)は判断的一般者から出発して一般者の一般者ともいべき無の一般者に到達した西田が、そこから翻って逆に絶対無の自覚的限定から实在の世界を解明しようとした論文集である⁽¹⁷⁾。本書において实在是時間論的に考究され、時間論的に考究された实在世界から後期西田哲学は語りだされる。西田の实在論における「不可逆」の問題を見出すためには、まずはここに立ち止まり、時間論的に考究される实在の構造を見つめるところから始めなければならない。

1 实在の根本形式としての時間

時間論をめぐる西田の探求の道行き

「すべて有るものは時に於てあり、实在是時間的でなければならぬ(6・7)、「時は实在の根本形式と考へられる(6・341)。西田は『無の自覚的限定』において、このように時間論的な考察から实在の解明を行なっている。それは实在をその根本から問題にする限り、实在のあり方は時間と不可分の結びつきにおいて捉えられると西田が考えるからである。

確かに実在を時間と可分なものとして捉えることはできないだろう。実在している限りあらゆるものは時間と共に変化し朽ちていき、消滅する。時間をこのような直線的進行と考えた場合、われわれは時間において存在し、その流れに抗うことはできないからである。しかし宗教が問題とする人間存在の内実は、過ぎ行く時間の流れにおいて、ある時点からある時点まで存在するそのようなあり方に尽くされるものではない。このわたしが祈る場は、流れ行く時間においてではなく、掛け替えのない「今」、掛け替えのない「ここ」においてだからである。西田もまた、実在を過ぎ行く時間に汲み尽くされないものとして探求を進める。

西田は論文「永遠の今の自己限定」において、「時とは無限の過去から無限の未来に向つて進み行く無限の流れと考えられる、直線的進行と考えられる。併し未来は未だ来たらざるものであり、過去は現れたるものといへどもそれは既に過ぎ去つたものであり、加之我々は何処までも過去の過去を知ることにはできない」(6・182)と叙述し、直線的進行として時間を捉えることに疑問を差し挟んでいる。時間を無限の過去から無限の未来に向かって流れる直線的進行と考えた場合、過去と未来は「もはやない」「未だない」ものとして、そこに在ると言えるのは「現在」でしかない。また、変化そのものを認識することができるのは変化しないものとの対比においてであり、われわれの時間認識そのものが変化しない現在から変化する時間を認識するという構造において成立していると言えるだろう。その意味では、西田が「我々は唯現在を中心として過去未来を知るの外はないのである」(6・182)と断定するように、われわれはただ「現在」を基点にして時間を認識しているのである。

では、「現在」から時間が捉え直なおされるとき、そこで問題となる時間はどのような性格を持ったものだろうか。西田はアウグスティヌスの時間論を念頭に置きつつ、まずは時間の中で捉えられる限りの「現在」を問題にする。

現在を中心として記憶によつて過去と結合し、未だ来たらざるものを予感することによつて、過現未の関係が成立する。即ち、現在に於て過ぎ去つたものも未だ過去として終らざるものがあり、未だ来たらざるものもすでにその先端を現して居り、現在においてあるものが既に傾斜を有つて居る(6・182)。

西田のこの言及は、時間を対象的に計測可能なものではなく、自己と不可分なものとして提示している。過去・現在・未来は、現在において記憶と期待によつて一つに結び付けられたものとして了解される。しかしその場合、現在は記憶という形ですでに過ぎ去つたものの不在を引きずり、また期待という形で未だ来たらざるものの不在への傾斜を持ったものである。過去と未来が現在において結びつけられているというなら、この現在はどうしても不在を引きずつたものとして、「過去から未来への推移」(6・182)において捉えられた限りの現在になってしまう。

しかし、それでも変化するものが認識されるためには、そこに変化しないものがなければならない。無限に流れ行く時間を捉えるためには、それらに通底するものとして現在をおかないわけにはいかないのである。このような探求の道行きにおいて、西田はアウグスティヌスの『告白』11巻20章を引いて次のように叙述する。「アウグスチヌスの如く過去、現在、未来といふものがあるのではなく、過去の現在、現在の現在、未来の現在といふものがあるものであり、現在が過現未を包むといふことができる」(6・183)。「過去から未来への推移」において捉えられる現在は不在を引きずつたものにすぎないのだから、現在を中心にして時間を問題にする場合、むしろ過去・現在・未来に通底するものとしての現在から時間が捉え直されなければならない、と西田は考える。

そうであるなら、「現在が過現未を包む」ということをどのように理解すればよいだろうか。もし直線的進行としての時間が現在に包まれてしまうなら、それは時間そのものを否定することになる

だろう。なぜなら先に見たように、時間とは不在へと常に傾斜して流れる無限の流れだからである。時間は一瞬の前にも翻すことのできない無限の流れであり、全実在はそれに抗うことができない。西田は時間のこのような性質を踏まえたと、「時の無限の行先と考へられるものが何等かの意味に於て包まれると考へられる時、時は繰り返し得るものと」(6・183)なるとして、これまでの探求の道行きを誤りを指摘している。もし直線的進行としての時間を支えるものが現在であるなら、時間はその本来の動態的な性格を逸して空間的なものになってしまうからである。けれども時間が「絶対に翻すことのできない永遠の流れである限り、時間は「一瞬の前にも返ることができない」(6・183)ものとして考察されなければならない。時間が「一瞬の前にも返ることができない」ということは、それが常に不在へと向けて「一瞬一瞬に消え行く」(6・183)ということの意味している。だからこそ、時間は「永遠の流れ」なのであり、「そこに現在は掴むことができないといふ意味がある」(6・183)と西田は言うのである。

だとすれば、時間は単に一定の方向をもった連続的な流れとしては捉えられなくなる。むしろその先端において「一瞬一瞬に消え行く」動態的な働きとして、「時の行先は包むものの外に出て行かなければならない、如何なる意味に於ても対象的に限定せられるものの外に出て行かなければならない」(6・183)のである。西田はアウグスティヌスの言う「現在の現在」(6・183)を対象的に限定された現在ではなく、対象的に限定された現在をも限定する現在として捉え直そうと探求の方向を定めていく。つまり、限定された時間から限定された現在を考えるのではなく、自らを限定する現在から時間を捉えなおそうとするのである。

西田は現在を中心にして時間を考えるが、それは直線的進行において捉えられる現在や円環的時間において捉えられる現在ではなかった。というのも、結局そのような視点から捉えられた時間は、不在としての時間に過ぎないからである。西田は時間の成立を「現在が現在を限定する」ところか

ら捉え、むしろそこから実在の根本形式としての時間を問題にする。

2 実在の根本形式としての「永遠の今の自己限定」

現在が現在を限定するところから時間を捉え直す試みが、前節から引き継がれた課題である。しかし、この現在が現在を限定するというところから考えていけばよいだろうか。西田は次のように叙述する。

無にして自己自身を限定するものの自己限定として、無の場所的限定として、時といふ如きものが考へられるのである。(……)過去から現在が限定されるのではなく、現在が現在自身を限定することによつて、過去と未来とが限定されるのである。現在といふものなくして時といふものはない。かゝる意味に於て現在が現在自身を限定するといふことは、限定された一般者の中に無限に変わり行くものを考へることによつて可能になるのではなく、逆に限定するものなくして自己自身を限定するものの自己限定として考へられねばならぬ(6・184f.)。

過去と未来を繋ぐものとして、あるいは無限に変化していくものの基点として「現在」を捉えるのではなく、西田は無限の進行において一瞬一瞬自らを限定する現在を時間の成立根拠にしている。「限定する」という言葉遣いは、現在が一瞬一瞬に自らをなしていく動態的なあり方を示している。つまり、自らを実現し自らを形作る中で常に自己を解体しつつ生成する現在の現在に対するあり方を「限定する」という言葉遣いで述定するのである。現在を対象的に捉えようとする限り、それは常に不在への傾きを持ったものとして、われわれに認識される。しかし西田が問題にする現在は対象的に捉えられるような現在ではない。そうではなくて、どこまでも一般化されることを拒みつつその都度一瞬一瞬に自らを否定して、自己を形成する現在である。一瞬一瞬自己を否定するものと

して、現在は「無にして自己自身を限定するもの」と了解される。ここで言われる無にして自己自身を限定するとは、対象的に「無い」と言われるようなものではなく、そのような対象的な限定によって絶対には捉えられない在り方を示す。

確かに過去と未来から限定された現在からは、不在としての時間しか捉えることができなかった。真の時間は対象的に限定されるものの極限において捉えられるのではなく、むしろ自らを実現するにあたって自己を根本的に否定する徹底した否定性から考えられるのである。限定された現在ではなく、自らを限定する現在から時間が捉え直されるということに西田は時間論の糸口を見出し、単なる認識の仕方としての時間論からわれわれ現在の在り方を問題にする時間論が展開されることになる。

現在が「一瞬一瞬消えていく」ところで時間が生み出されるのだから、それは「時の否定」であると同時に「時の充実」でもある。西田は先に挙げた論文「永遠の今の自己限定」のすぐ前の論文⁽¹⁸⁾において、「時の充実」としての時間のあり方を「永遠の今の自己限定」というテクニカルタームを用いて説明する。

永遠の今の自己限定には一面に絶対的自己否定の意味がなければならない、永遠の一面には時を超越し時を否定した意味がなければならない。それが「時の充実」と考へられるものであり、そこに絶対の有があると考へることができる、……(6・141)。

西田が問題にしている時間は「永遠の今の自己限定」としての時間である。時間を否定すると同時に時間を生み出すものとして、西田はこのような過去・現在・未来という連続的な流れからは絶対に捉えられない現在を、「永遠の今の自己限定」という形で先鋭化させる。

西田が時間を「永遠の今の自己限定」から捉え直そうとするとき、時間は「実在の根本形式」であるから、そこでは同時に過去・現在・未来とい

う連続的な時間の流れにおいては汲みつくされないものとして、実在が主題化されることになる。実在はただ不在への傾きを持つものではなく、「今」「ここ」において自らを解体しつつ生成するものとして提示されることになる。「自己とは永遠の今の自己限定であり、永遠の今の自己限定とは私の所謂無にして見る真の自覚に外ならない。かゝる意味に於て真の現在は各人の現在であり、各人は各人の現在を有つ、所謂絶対時⁽¹⁹⁾といふ如きものは考えられたものに過ぎない」(6-140)。時間が「実在の根本形式」と言われるのは、流れて行く時間の中で常に死を孕んだものとして実在が了解されることを意味しているのではない。そうではなくて、真の時間が単なる直線的ないし空間的な時間としては決して捉えられなかったように、むしろそれが「永遠の今の自己限定」として捉え直されたように、実在の在り方が対象的に限定されるものの極限において考えられるのではなく、無にして自己自身を限定する現在から捉え直されるということの意味しているのである。

西田の実在論はここから展開されるのであるが⁽²⁰⁾、本稿の課題は西田の「実在」理解の解明ではなく、あくまで滝沢の批判を受けての「不可逆」の問題にある。次節では、西田が自らの時間論の中心においた「永遠の今」という言葉遣いに着目することにより、西田哲学における「不可逆」の問題を扱いたい。

3 永遠の今の自己限定と絶対的爱

『無の自覚的限定』の中で「永遠の今」(nunc aeternum)が主題的に扱われるのは、先にも引用した論文「永遠の今の自己限定」においてである。その書き出しはパウロの受肉の教理から始まる。「聖パウロスの『時が完了せられた時、神が彼の息子を送つた』⁽²¹⁾といふ語に対し、アウグスチヌスが時の完了とは何を意味するかと問はれた時、時が無くなることであると説明した」(6・181)。ここでは「永遠の今」がイエス・キリストの受肉の出来事から解説されている。西田は神秘主義者が用いるような「永遠の今」と「神」との同定は避

けているが⁽²²⁾、「私の絶対無の自覚的限定といふのはケルケゴールのパラドックスといふ如き意味に於て深い宗教的意義を有するのは云ふまでもない」(6・161)として、イエス・キリストにおける神人の「パラドックス」を絶対無の自己限定を説明するために用いている。ここでは明らかにキリスト教の神が想定されており、受肉や創造が念頭に置かれていることは確かである。また、「それ(永遠の今の自己限定)はケルケゴールのパラドックスといふ如きものでなければならぬ、我々は今が今自身を限定する瞬間に於て神に触れるといふことができる」(6・147)と語る西田は、現在が現在を限定するその瞬間を「永遠」と「時間」、ないし「神」と「人間」とのパラドキシカルな接点として了解しようとしている。西田の時間論を詳細に見る限り、そこにはキリスト教やとりわけケルケゴールの時間論を用いつつ実在の解明を試みる西田の論理が見出される。西田自身が「ケルケゴールのパラドックスといふ如きものは、それは深い宗教的事実なると共に、我々の客観的知識と考へるものの根柢も此にあると考へざるを得ない。宗教は事実のそこに考へられるものでなければならぬ。歴史の底に考へられるものでなければならぬ」(6・155)と語るように、西田の実在の論理には、ただ世界の実在性を解明するに尽きない深い宗教的意義を帯びてくる。

永遠の今の自己限定が永遠と時間、神と人間とのパラドキシカルな接点「瞬間」・「パラドクス」として捉えられるとすれば、永遠の今が自らを限定するという西田はどのような限定として了解していたのだろうか。西田は論文「永遠の今の自己限定」のすぐ後の論文⁽²³⁾において「時は永遠の今の自己限定として成立し、永遠の今の自己限定と考へられるものは、絶対の愛といふ如きものでなければならぬ。時の限定の底には時を越えたものがなければならぬ、而してそれは私と汝との関係でなければならぬ」(6・237)と、永遠の今の自己限定を「絶対の愛の如きもの」と言い換えている。ここでは永遠の今の自己限定が「絶対の愛」から説明し直され、それは私と汝とを

関係付けるものとして了解されている。「絶対の愛」とはキリスト教におけるアガペーの愛であり、キリスト教における「ケノーシス」とも言うべき神の自己無化、十字架の死におけるイエス・キリストの自己無化(フィリ2:6・8)を指す。神学的にはこの無化においてキリストは高擧され、そこにおいて一切の存在に対する生命の地平が開かれたとされている。

西田はアガペーを自己犠牲的な神の愛と解して、後期西田哲学の礎にもなる論文「私と汝」において「アガペは憧憬ではなくして犠牲である、神の愛であつて人間の愛ではない、神から人間に下ることであつて人間から神へ上ることではない」(6・421)と、アガペーの意味をより明確に叙述する。西田が絶対の無の限定として語ろうとする永遠の今の自己限定は、徹底的な自己無化としての否定性に支えられたものである。しかしそこから時間が生み出されるということが、永遠の今の自己限定の内実である。従って実在が時間的であると言われるとき、そこには絶対の否定によって存在せしめられているわれわれの在り方が含蓄的に意図されている。西田はこのような自己否定的な神の愛を、ドイツの神学者H.ショルツの『エロスとカリタス』から、原文をそのまま引用してこのように述べている。「Die Menschwerdung Gottes. In der Christuserscheinung. Und welche eine Menschwerdung! Bis zum Tode am Kreuz. So manifestiert sich die Gottesliebe. (神の受肉。キリストの現われにおいて。なんという受肉! 十字架における死に至るまで。このようにして神の愛は顕わとなったのである)⁽²⁴⁾」(6・421f.)。西田は永遠の今の自己限定の内実であるアガペーの否定性を、受肉の出来事と十字架におけるキリストの死を平行に置くショルツの言葉を引用することにより、明確に提示するのである⁽²⁵⁾。

西田の語るアガペーとは、徹底的な自己否定性に基礎付けられた創造の原理である。そこには「人間から神へ」という道は存在せず、「神から人間へ」と至る道しかない。そして神から人間へと至る道は、まさに神の徹底的な自己否定としての

道である。その否定性から西田は私と汝が関係しあう実在世界を説明しようとするのである。

本稿においては歴史的世界を生きる私と汝の問題を扱うことはできなかったが、永遠の今の自己限定がわれわれの生の根本態勢であり、この永遠の今の自己限定を支えるものが徹底的な自己否定に基礎付けられた「絶対の愛」であるということは、滝沢の西田批判に対する揺るぎない反証となるだろう。

おわりに

滝沢の西田批判を手引きに、それに反証する形で論を進めてきた。西田が時間論から実在を取り上げること自体が、西田哲学において「不可逆」的契機存在を保証しているとわれわれは見なければならない。自己が永遠の今において否定され、その絶対的な否定性において真の自己を獲得する（それは同時に、自己を解体しつつ自己を生成・実現する自己の自己に対するあり方でもある）という西田の時間論から見た実在の世界は、徹底的な否定性に基礎付けられた世界である。その否定性は神の無化としての「絶対の愛」であった。永遠の今の自己限定を「絶対の愛」から基礎付ける西田は、「アガペは憧憬ではなくして犠牲である、神の愛であつて人間の愛ではない、神から人間に下ることであつて人間から神へ上ることではない」（6・421）と強調するのである。

『無の自覚的限定』に見る西田のこのようなアガペー理解は、最晩年の論文「場所的論理と宗教的世界観」においても変わることはない。むしろより明示的な形で語られるようになる。「神は世界を創造したと云ふが、神の絶対愛とは、神の絶対的自己否定として神に本質的なものでなければならない、opus ad extraではない」（11・399）。小川圭治は西田のこの「opus ad extra（外に向けての働き）」をバルトの『教会教義学 / 1』からの引用ではないかと推測しているが⁽²⁶⁾、ここには最晩年の術語「逆対応」がただ人間の神に対する関わり方を示すだけでなく、神の神自身に対する関

わり方を示していることが見てとれる。この神の神自身に対する関わり方とわれわれの在り方が、滝沢の言葉遣いを借りれば「不可分・不可同・不可逆」的に一つだということが、本稿で探求されるべき課題であった。永遠の今の自己限定を基礎付ける自己否定的なアガペー（絶対的否定性）において、われわれが常に否定され、かつ創造されているという神の先行性がここで確認されたわけであるが、『無の自覚的限定』においては人間が神に対して関わる次元はまだ明確にされてはいない。それは1934年に執筆された「弁証法的な一般者としての世界」（『哲学の根本問題 続編』所収）の中で「宗教について論ずることは又他日を期することとする」（7・428）と語られるように、最晩年の「場所的論理と宗教的世界観」（1945年）を待たなければならない。そのため、本稿では宗教的な次元における「不可逆」を問題にすることができなかった。滝沢の批判に明確に答えるためには、西田の実在理解を踏まえたとその人間理解へと向かわなければならない。そして秋月龍珉が指摘するように「場所的論理と宗教的世界観」の「逆対応」の概念を吟味する必要があるだろう。

しかし本稿においては、神の先行性が西田の実在理解を支えるものだということ、そこに滝沢の「インマヌエルの原事実」における神人の不可逆的な関係が存在していることを強調したい。また、西田において実在が時間論的に語られるということ自体が、滝沢の批判に耐えうる事実を保証していると結論付けたい。滝沢は一息に読まれるべきテーゼの「不可逆」を取り上げ、西田にその批判を向けるのであるが、西田の時間論における現在を中心とした永遠（神）と時間（人間）との分析を見るように「不可分」であり「不可同」であるという構造の中にすでに、「不可逆」的な契機が含まれていると言ってよいのである。その意味でも「不可分・不可同・不可逆」というテーゼは一息に読まれなければならない、この一息に読むという働きを分節化する中で、逆に言えば、滝沢の西田批判が西田の宗教論におけるキリスト教の根本問題を明確にする働きへと転じていくように思われる。

注

- (1) この書簡は西田が73歳のときに西谷啓治宛の書簡である。「背後に禅的なものと云はれる全くそうであり、私は固より禅を知るものではないが元来人は禅といふものを全く誤解して居るので禅といふものは真に現実把握を生命とするものではないかとおもひます 私はこんなこと不可能ではあるが何とかして哲学と結合したい これが私の30代からの念願で御座います」(西田幾多郎, 『書簡集二』1738, 『西田幾多郎全集』19巻, 岩波書店, 1966年, 224・225頁)。
- (2) 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11巻), 岩波書店, 1965年。以下, 本文中の西田幾多郎からの引用は下村寅太郎他編『西田幾多郎全集』, 岩波書店, 1965・66年を使用し, 引用に際しては巻数と頁数をアラビア数字で本文中に記すことにする。なお, 旧漢字は新漢字に改めた。
- (3) たとえば, 川村永子はキリスト教と西田哲学の相違を問題にして, 西欧キリスト教の限界を提示することにより西田哲学にその解決を求めている(川村永子, 『キリスト教と西田哲学』, 新教出版社, 1988年)。また小川圭治や浅見洋は両者の思想的対話に着目して, 西田哲学の中に息づくキルケゴールを含めた弁証法神学の影響と断絶を主題化し(小川圭治, 『西田哲学とキリスト教』(『西田幾多郎とキリスト教の対話』, 朝文社, 2000年), 柴田秀は西田とバルトから影響を受けた思想家・滝沢克己を取り上げることに, 現代の宗教を批判する形で新たな宗教の可能性を模索している(『現代の危機を超えて』, 南窓社, 1991年や『神概念の革命』, 南窓社, 1995年)。
- (4) この点に関しては, 柴田秀も滝沢同様に西田を批判する。「かかる仏教思想を哲学的・論理的に解釈したのが, ほかでもない滝沢の師・西田幾多郎であったのだ。彼は, 神の国とこの世界との関係を『絶対矛盾的自己同一』として端的に表現した。……が, 残念ながら, 西田は悪しき意味でも仏教的伝統に従っていた。かくして彼の思惟には, なお依然として汎神論ないし神秘主義の残滓が含まれることになったのである。……西田の誤りは, ほかでもない彼が神の国とこの世界との絶対不可逆性を迂闊にも見逃してしまったという点にあったのである」(柴田秀, 『現代の危機を超えて』, 南窓社, 1995年, 146頁)。
- (5) 秋月龍珉は滝沢のテーゼそのものを「場所的逆対応」の論理の断面図だと解釈する見方を提供している(秋月龍珉, 『絶対無の場所』, 青土社, 292頁)。

- (6) たとえばそのような試みとして, 秋月龍珉, (絶対無の場所 鈴木禅学と西田哲学』, 青土社が挙げられる。秋月は滝沢の「不可逆」を西田の最晩年の論文「場所的論理と宗教的世界観」の「逆対応」と対比させて考察し, 前者を後者の延長線上で捉えている。「滝沢克己の『不可分・不可同・不可逆』の学説を, 西田幾多郎の『場所的逆対応』ないし鈴木大拙の『般若即非』の論理の延長線上で捉える。いわば『不可分・不可同・不可逆』という言挙げは, 『場所的逆対応』の論理の断面図に過ぎないとする。その意味で, 『場所的逆対応』の論理の中に本来含まれていたものを思想的により明確に引き出したものにすぎないが, それをそれとして明晰判明に立言したことは, 何としても滝沢の無比の功績である。ある意味では, 西田・鈴木もなお未在であったところの真理を道破したものと云ってよい」(292頁)。「『逆対応』は立体的動態的であり, 『不可分・不可同・不可逆』は平面的静態的である。それだけに後者は, 平明で理解しやすい。同時に, そこでは『場所的逆対応』の論理のもつ本来の全体的律動性が見落とされる恐れがなきにしもあらずである」(302頁)。秋月は以上のように滝沢を評価しつつ, 西田の「逆対応」の動態的性格を看破している。本稿においては「逆対応」について論ずることは控えなければならないが, 今後の課題にしていきたい。

なお, 「逆対応」について示唆に富む論文として, 上田閑照, 「逆対応と平常底」, 上田閑照編『没後50年記念論文集 西田哲学』, 創文社, 1994年と, 竹村牧男, 「『逆対応』の宗教哲学 西田幾多郎における『絶対者』と『自己』」, 『筑波大学哲学・思想論集』第23号, 1998年の二点を挙げておくことにする。

また, 前田保は「西田幾多郎と滝沢克己」(上智大学哲学会編, 『哲学論集』第35号, 2006年所収)において, 「逆対応」そのものが滝沢の批判に対する応答ではないかと推測している(23頁)。しかし, 前田の指摘に関しては, 西田が論文, 書簡を含め滝沢の批判に関して一切文言を残していない現状を鑑みて, 本稿では判断を保留する。ただし本稿では, 西田が『哲学の根本問題 続編』において宗教論を保留する以前から, すでに西田哲学の中に「逆対応」を語り出す素地があったという立場にあることを明記しておく。

- (7) 滝沢克己のインマヌエル理解についての詳論は, 拙稿「インマヌエルとは何か 滝沢克己のイエス・キリスト理解をめぐって」, 『哲学論集』第35号, 上智大学哲学会, 2006年を参照されたい。
- (8) 滝沢克己, 『西田幾多郎』, 『滝沢克己著作集』1巻, 法蔵館, 432頁。以下, 全集から引用する場合には

巻数と頁数をアラビア数字で本文中に記すことにする。但し、論文が異なる場合には適宜註に出典を表記する。

- (9) 滝沢克己, 寺園喜基訳「神学と人間学:一つの矛盾か 純粹神人学草稿」, 『純粹神人学序説物と人と』, 創言社, 1988, 257頁。
- (10) 「『マリアの胎の子は聖霊によって宿ったのである。マリアは男の子を産む。その子をイエスと名付けなさい。この子は自分の民を罪から救うからである。このすべてのことが起こったのは、主が預言者を通して言われていたことが実現するためであった。『見よ、おとめが身ごもって男の子を産む。その名はインマヌエルと呼ばれる。この名は、『神は我々と共におられる』という意味である」(マタ1:20-23)。
- (11) 「イザヤ書」に見られる「インマヌエル」は、主の言葉を信じようとしぬユダの王アハズに主自らがイザヤを通して与えたるし「インマヌエル誕生の預言」という形で出てくる。南王国ユダの王アハズの時代(B. C. 735/4), アラム(シリア)の王と北イスラエルの王とがアッシリアと戦うために同盟の協定を申し入れてきたが、アハズがそれを拒絶したため両国がユダに攻め込んできた(イザ7:1-2)。アハズは大国アッシリアに助けを求めた(列下16:7f.)が、預言者イザヤはそのような政治的な策略に頼って国家を守るのではなく、静まって主にこそより頼まなければならないという神の言葉を伝えた(イザ7:3ff.)。イザヤは主のしるしを求めるようにアハズに勧めるが、アハズは不遜にもそれを聞き入れようとしぬ。そこで主自らがイザヤを通してアハズに呼びかけられ、一つのしるしを与えられた。それが「インマヌエル誕生の預言」である(イザヤ7:1-16)。
- (12) 滝沢は自らの問題意識の在所を少年時代の問いに置き、11歳の時に経験した学校帰りの一風景について次のように叙述する。「ある日私は、じゃが芋を洗うために裸足で小さな水車を踏んでいる年老いたお百姓を見かけました。日本の夏の終りがいつもそうであるように、暑い午後でした。そうしてあたりはすべて見馴れた風景でした。それにもかかわらず、突然、ある奇妙な思いが、『あの老人は結局のところ何のために、あんなふうの彼の仕事を続けているのだろうか』という奇妙な疑いが、私の胸に浮かんだのです」(滝沢克己, 『現代日本における禅仏教とキリスト教 1965年7月15日, ベルリン自由大学における講演』, 『滝沢克己著作集』第7巻, 法蔵館, 1973年, 368頁)。
- 労働に従事する老人の姿を見て、少年滝沢は、われわれの生の営みが結局は無意味なものであり、自然や社会といった相対的のものに限定されるだけ

の存在なのではないか、と悩まされたようである。それはやがて「人間とはそもそも何なのか、人が人であるとはいったいどういうことなのか」(同書, 368頁)といった人間存在の根幹を揺るがす問いになり、後に彼が述懐するように、人間存在の根幹を問うということが彼の人生の中心課題になっていった。

- (13) 秋月龍珉はこの点に関して、「滝沢はけっして『不可逆』だけを単独に問題にしていない」と注意を喚起した上で、「彼は、“神”と“人”とのあいだの『不可分・不可同・不可逆』という関係がある、と言っているのであって、単に“神”と“人”とのあいだの『不可逆』だけを問題にしたのではない。だから、宗教論としての『不可逆』は常に必ず『不可分・不可同』とともに論じられなければならない」(秋月龍珉, 『絶対無の場所 鈴木禅学と西田哲学』, 青土社, 310頁)と警告する。確かに滝沢のテーゼはわれわれの存在の動態的なあり方を定式化したものであり、このいずれを欠いても事柄に即したもとはなりえないだろう。従って本稿の主題となる「不可逆」もまた、「不可分, 不可同」において捉えられる「不可逆」であることを述べておきたい。
- (14) 「仏教とキリスト教」, 『宗教を問う』, 三一書房, 1977年, 74頁。
- (15) 「インマヌエルがもとエバの子なる処女マリヤに於てもまた事実であったが故に、彼女自身の驚愕と悲嘆にも拘らず、彼女を始め我々をしてこの事実の幸福を知らしめんがために、イエスはあのようにして生まれることが出来た」(2-342:「処女マリヤの受胎」)。
- (16) 滝沢の究極的な関心が、ニヒリズムの超克による自己充溢にあったのに対し、西田の究極的な関心は、「純粹経験を唯一の実在としてすべてを説明して見たい」(1-4)と語る『善の研究』執筆当時から実在世界の解明にあった。このことは1936年に『理想』編集者に充てて書かれた書簡にも示されている。「『善の研究』に於ての純粹経験の考以来、私の考へ方は最も直接的な具体的な実在から出立するといふのでした」(13-138)。このような両者の視点の相違は、必然的に本稿の課題である「不可逆」に質的差異を生み出すことになるだろう。しかし本稿においてはそれを指摘するのみとして、今後の課題としたい。
- (17) 「ノエマの限定としての永遠の今, ノエシスの限定としての絶対の愛, 個物と一般との論理的関係, 社会と歴史との発展的關係, 具体的実在としての人格的自己の自己限定等, すべて私の立場からその意味が新たにせられ、皆非連続の連続として、その根柢に私の所謂無の限定の意味を有つと云ふ

- ことを明にした」(6・10)。
- (18) 西田幾多郎,「私の絶対無の自覚的限定といふもの」,『無の自覚的限定』(『西田幾多郎全集』第6巻),岩波書店,1965年,117・180頁。
- (19) ここで言う西田の絶対時とは,過去から未来へと直線的進行において捉えられる時間のことである。たとえば,論文「永遠の今の自己限定」では次のような形で絶対時から捉えられる時間理解が批判されている。「普通には永遠の過去より永遠の未来に流れ行く絶対時といふ如きものが考えられ,我々は之に於て死に行くと考えられる。併し上にも云つた如く,かゝる考へ方によつて真の時といふものが考へられるのではない。時は自己が自己を限定することによつて,現在が現在を限定することから始まらねばならぬ,各人の自己のある所そこに各自の時といふものがあるのである」(6・187)。
- (20) 実在と時間についての詳論は,拙稿「時間と実在『無の自覚的限定』から」,『西田哲学会年報』第5号,西田哲学会,2008年を参照されたい。
- (21) パウロの引用に関して最も可能性が高いのは,「時が満ちると,神はその御子を女から,しかも律法の下に生まれた者としてお遣わしになりました」(ガラ4:4)と考えられる。
- (22) 「永遠の今 nunc aeternum など云へば,すぐ神秘的と考へられるかも知れぬが,神秘学者はそれによつて『永遠なるもの』即ち神を考へた。併し私の永遠の今の限定といふのは唯,現在が現在自身を限定することを意味するのである。移り行く時と永遠とは現在に於て相触れて居るのである,否,現在が現在自身を限定するといふこの現在を離れて,永遠といふものがあるのではない,現在が現在自身を限定すると考へられる所に真の永遠の意味があるのである」(6・138)。
- (23) 西田幾多郎,「時間的なもの及び非時間的なもの」,『無の自覚的限定』(『西田幾多郎全集』第6巻),岩波書店,1965年。
- (24) 括弧内,訳は筆者。
H.Dr.Heinrich Scholz, *Eros und Caritas:Die platonische Liebe und Die Liebe im Sinne Des Christentums*, Mac Niemeyer Verlag, Halle (Saale) 1929, S.49.

- H. ショルツ (1884・1956) は1920年代から30年代にかけてのバルトの対論相手,共同研究者となった宗教哲学者であり,ドイツで最初の数理哲学の教授にもなった人物である。1932年に執筆された「私と汝」においてこの『エロスとカリタス』(1929年)が引用されていることを鑑みても,西田のキリスト教への関心の高さが見てとれるだろう。
- (25) 西田はすぐその後で,スウェーデンの神学者A.ニグレンに言及してアガペーを「価値創造の原理」とも語り出す。「我々に価値あるが故にアガペの対象となるのではない,アガペによつて我々は価値を有つのである。ニグレンの云ふ如くアガペは価値創造の原理といふことができる(A. Nygren, *Eros und Agape*, S. 61)。価値あるが故に神我を愛するのではなく,神我を愛するが故に,我は価値を有つのである。すべて客観的価値と考へられるものはアガペによつて基礎付けられねばならない」(6・425)。
- 西田の言及は1930年に刊行された第1巻のドイツ語訳からのものとなる(A. Nygren, *Den Kristna Kärlekstanken genom tiderna, Eros och Agape*, 1930.)。1巻は和訳では「基督教の愛の觀念の研究」と題され,キリスト教的な愛「アガペー」の本質を論じた著書として知られている。
- (26) 小川圭治は,バルトが『教会教義学 /1』において神の外的・救済行為(opus ad extra)を論じる「経綸的三一論」(die ökonomische Trinitätslehre)に先立って,父子聖霊の三つのペルソナの内的行為(opus ad intra)を論じる「内在的三一論」(die immanente Trinitätslehre)が先行しなければならないとしている箇所(K. Barth, *Kirchliche Dogmatik /1*, 1932, S.351f., 503, u.a.)を挙げて,バルトと西田の影響関係を考へている(小川圭治,「西田哲学とキリスト教」[上田閑照編『西田哲学への問い』所収],岩波書店,1990,265頁)。しかし小川本人も言及していることであるが,西田が『教会教義学 /1』を読んだかどうか詳細は分らない。ただ,「場所的論理と宗教的世界観」執筆当時の日記や菅田吉宛の書簡などによると,『教会教義学 /2』の巻を借りて「啓示の時」の章を読んだことは間違いなし(14・384ff., 17・701)。

The Problem of “Non-Reversibility” in Nishida’s Philosophy

– In Response to Katsumi Takizawa’s Criticism of Nishida –

Ishii, Samoa

Katsumi Takizawa criticized Nishida’s philosophy of religion for its lack of the element of “Non-Reversibility” between the God-Human relationship. Analyzing Takizawa’s criticism of Nishida in this paper, I argue that Takizawa overlooked the element of “Non-reversibility” implicit in Nishida’s theory. For example, Nishida’s latest idea of “Inverse-Relationality (*Gyakutaïou*)” (1945) was based on such “Non-Reversibility.” I will further show that Nishida’s treatise, “Self-Conscious determination of Nothingness” (1932), already contained the idea of “Non-Reversibility” between Eternity and Time, which was essential for his theory of historical reality and the God-Human relationship.

Key Words : Katsumi Takizawa, Non-reversibility, Kitarô Nishida, Self-determination of the eternal present, Absolute love