

〔公募論文〕

西田幾多郎の死生観

— 後期西田哲学を中心に —

喜多源典

はじめに

西田幾多郎(1870-1945)は近代日本における最初の独創的な哲学者と評されている。その西田における哲学と宗教の動機は「人生の悲哀」であった。この「人生の悲哀」は、西田の人生に相次いで訪れた姉や弟、5人もの子どもや妻といった、最も近い親しい者たちとの死別経験によるものが大きいと考えられる。西田にとって、以下に示す日記の文書からも明らかになるように、死の問題⁽¹⁾は自身の哲学全体の核心ともいえる重要な意味をその当初から有している。

本稿では、西田が「死の問題を解決し得て、始めて真に生の意義を悟ることができる」(① 419)⁽²⁾ものとして何を見出すに至ったのかという、西田の死生観を明らかにしていきたい。その際に、西田の思索全体を「場所」の論理を軸にして追いながら、特に後期西田⁽³⁾の思索に着目し、「歴史的世界における行為的自己」と(最晩年に論じられる)「宗教」、とりわけ「絶対者」(「神」との関係性に焦点を当てて考察する。この点に着目するのは、両者の関係性の理解が西田の思索全体の最終到達点の理解につながると思われるからであり、それは同時に、西田の死生観の最終的理解と密接に連なっていると考えられるからである。また、上に述べたように、死の問題は西田における哲学と宗教の動機を形成する根本的要因である。従って、本稿の考察においては、後期西田において到達した歴史的世界という「哲学」の立場だけでなく、最晩年に論じられる「宗教」、とりわけ絶対者(神)

との関係性⁽⁴⁾を踏まえた上で、西田に見る死生観の特質を捉えていきたい。

1. 西田における死の問題の位置

西田において哲学と宗教の動機は、「人生の悲哀」であったことは広く知られていることである。中期の著作『無の自覚的限定』（1932年）に所収の論文「場所の自己限定としての意識作用」（1930年）の末尾に次のように述べられている。「哲学は我々の自己の自己矛盾より始まるのである。哲学の動機は「驚き」ではなくして、深い人生の悲哀でなければならない」（⑥ 116）。また、最後の完成論文「場所的論理と宗教的世界観」（1945年）では「我々が、我々の根底に、深き自己矛盾を意識した時、我々が我々の自己矛盾的存在たることを自覚した時、我々の自己の存在そのものが問題となるのである。人生の悲哀、その自己矛盾ということは、古来言い古された常套語である。しかし多くの人は深くこの事実を見詰めていない。どこまでもこの事実を見詰めて行く時、我々に宗教の問題というものが起こってこなければならないのである（哲学の問題というものも実はここから起こるのである）」（⑪ 393-394）と、哲学と宗教の生起する処を「人生の悲哀」と述べている。

この「人生の悲哀」は、西田の人生上に生じた様々な苦難の出来事——家の没落、肉親との不和、親しき者たちとの数々の死別、学業の挫折、職場での不遇、絶交に至るほどの論争、政治的動乱、闘病等々——に基づくものであるが、その中でも最も長く、かつ最も痛切な出来事として西田に相次いで訪れた肉親とくに愛児たちとの死別経験によるところが大きいと思われる。とりわけ西田の思想形成に大きな影響を与えたのは6歳になったばかりの次女幽子（1907年1月11日）の病死である。西田はその悲哀体験を、『善の研究』（1911年）に先立つ1907年に、2つの終焉記⁽⁵⁾ともいうべき文書で記している。1つは、現在石川近代文学館が所蔵する自筆原稿であり、新版『西田幾多郎全集』第11巻に「未定稿」として収録されているものである。もう1つ

は、『国文学史講話』の序」(以下、「序」と記す)である。「序」が書き終えられたのが1907年11月であり、「未定稿」の方はその4か月前の1907年7月とされている。2つの文書は内容的に重複する部分もあるが、後半部分において異なる面が存在する。

まず、「未定稿」では次のように記されている。「堪え難き悲哀を共にする妻に於て清き尚き愛を感じた。又自分の行動がいかに浅薄であったことも深く感ぜられた。特に余は深く死の解釈の大切なることを感じた、今までいろいろ愛らしいことをいったり為したりして居た子が忽ち消えて壺中の白骨となるといふのはいかなる訳であろうか、これが人生の最大問題である、若し人間が単に消え失せて土塊となるにすぎぬ者ならば人生程つまらぬ者はない、此処には深い意味がなければならぬ、余は之まで清沢氏などが死の問題をやかましくいふのをあまり消極的だと思ふて居た、併し今余の浅薄であったことを知った、余は之より余の哲学に死の問題を入れねばならぬと思ふた」(新① 332-333)

この文書を書き終えた4か月後の「序」では、境涯の変化に伴って次のような文章となる。「とにかく余は今度我子の果敢なき死といふことによりて、多大の教訓を得た。名利を思う煩悶絶間なき心の上に、一杓の冷水を浴びせかけられた様な清く温き光が照して、一種の涼味を感じると共に、心の奥より秋の日の様な清く暖き光が照して、凡ての人の上に純潔なる愛を感じることができた。特に深く我心を動かしたのは、今まで愛らしく話したり、歌ったり、遊んだりして居た者が、忽ち消えて壺中の白骨となるといふのは、如何なる訳であろうか。若し人生はこれまでのものであるといふならば、人生ほどつまらぬものはない、此処には深き意味がなくてはならぬ、人間の靈的生命はかくも無意義なものではない。死の問題を解決するといふのが人生の一大事である。死の前には生は泡沫の如くである、死の問題を解決し得て、始めて真に生の意義を悟ることができる」(① 418-419)。

前者と後者の文書において異なる点は、次女幽子の病死による痛切な悲哀を伴いながら、西田自身の自己否定が深まり、愛の範囲が妻から凡ての人へと拡大していることであり、もう一点は、死の問題の解決が哲学の問題から宗教(靈的生命の意義)の問題へと深化し移行し

ていることである。

この『善の研究』に先立って書かれた) 2つの文書の変化から見取れることは、死の問題は、西田の「哲学」のみならず「宗教」における核心ともいえる重大な意味を、その当初から有しているということである。さらに、西田の思索において「哲学」の立場(に踏み留まりながら、同時にその立場)を越えた「宗教」の立場へと向かわしめる根本的要因として死の問題が存在していることが見出せる。このことは言い換えれば、西田の思索にはその当初から、「哲学」の立場として論理化を徹底するという立場を貫こうとしながら、その立場の中に痛切なる「悲哀」を伴う「死の問題」という「宗教」的次元の問題がどこまでも埋め込まれているということがいえるのではないだろうか。

こうした独特の特徴を有する西田の思索の全体像を追っていくことによって、本稿のテーマである、西田における死生観の特質というものが自ずと浮かび上がってくると思われる。その際に最も重要となる哲学的概念が、西田独自の論理である「場所」の論理である。

2. 「場所」の論理の成立とその後の変遷

(1) 中期西田における「場所」論 — 「場所」の論理の成立から「私と汝」の立場まで

「場所」の論理は、中期の著作『働くものから見るものへ』(1927年)に収められた論文「場所」(1926年)において確立された論理である。西田哲学における根本概念ともいえる「場所」の思想は、「純粹経験」を始点とする前期思想に内在する問題の解決を見出すべく展開されたものであり、また、成立した中期から後期にかけてもドラスティックな思想転換が行われる。その思想的展開を概観すれば、前期においては、最初期の『善の研究』における「純粹経験」を真実在とする立場から出発する。西田は全ての実在を「まだ主客の対立なく、知情意の分離なく、単に独立自全の純活動」(① 58)たる純粹経験が大なる統

一に向かって無限に分化発展する「統一的或者」の自発自展として捉える。その後、純粹経験の立場は「自己の中に自己を映す」「自覚」の立場を介して「絶対自由の意志」を真実在とする立場へと展開される。

そして、上述した中期の論文「場所」において、それらの直接経験がそこに「於てある場所」(④ 208)、それらがそこで「映される場所」(④ 208)という捉え方へと発展する。それは、それ自身は「無」にして、「自己の中に無限に自己を映し行くもの」(④ 213)であり、自分自身を「映す鏡」(④ 223)、「照らす鏡」(④ 213)とする、そうした「真の無」(④ 218)という場所である。ここに「場所」の論理が成立するのであるが、それは西田がこうした「場所」の中に「自覚」的に立つ立場に転じたことを意味する。それは、特殊や個物や主語を限定する「一般的」な「述語」さえもが、もはやどのような述語によっても包摂されることはない「無限大の述語面」によって包まれ、その(包まれた)述語がさらに主語を包むという独特の包摂関係を見出すに至った立場であり、その立場から「真の無の場所」(④ 254)が見出される。その「場所」論はさらに『一般者の自覚的体系』(1930年)において「絶対無」の「場所」と捉え直され、自己の奥底に「歴史」を超えた「叡智的世界」を見る考え方を生み出す。しかし一旦は最も根底であると捉えた「叡知的一般者」のさらなる底に「歴史の非合理性がある」(⑤ 394)ことを認め、歴史の非合理性をも包む「絶対無の自覚」の立場に達する。

その後の(中期の著作)『無の自覚的限定』(1932年)に所収の論文「私と汝」(1932年)を契機として、自己の内面的方向にのみ徹底して展開されていた「場所」論は、他者や歴史、現実世界等の問題を重く受け止めることによって思想的転換を遂げていく。中期から後期にかけての西田の思索において特徴的なのは、自己の内へと超越的に掘り下げていく方向との非連続性が見られ、「社会的・歴史的世界」(⑥9)を強調する立場を打ち出していることである。その転換をもたらした要因は、現実存在する「非合理性」が、西田にとってもはや「絶対無の自覚」においても包摂できるものではなく、現実世界に生きる自己存在の成立にとって根本的意義を有する実在として迫ってきたから

である⁽⁶⁾。その「非合理性」は、自己にとって真に「外にあるもの」(⑥ 415)、「真に客観的と考えられるもの」(⑦5)に求められていく。そのことに連なって、西田の思索におけるもう一つの新たな特徴として「行為する自己」という側面を生じせしめる。現実世界の「非合理性」はもはや自己の内奥に解消することは出来ず、自己が「外なるもの」「客観的なもの」と関わるためには「行為する自己」が考えられなければならないからである。

「非合理性」は、論文「私と汝」においては、我々が出逢う他の人格としての「汝」として位置付けられ、「私」とどこまでも断絶した「汝」とがそれでも相結合するという独特の人格的關係が論じられる。さらに、後期の著作『哲学の根本問題続編』(1934年)では、「私と汝」という人格的關係だけではなく、その關係性の「外」なる無数の「彼」との關係性が考えられていく。現実の世界は「私と汝」だけの世界ではなく、「私」が無数の「彼」と相対立し相働く世界であるからである。その際に、それぞれ相対立しながらも「私」と無数の「彼」とが相働き合うという「絶対矛盾しながらも自己同一」な形を可能にするための媒介者が考えられる。それが「弁証法的一般者」である。

(2) 後期西田における「場所」論 — 「歴史的世界」の立場

「弁証法的一般者」というのは、「我々が之に於て生れ之に於て働き之に於て死にゆく世界」(⑦ 217)であり、こうした「世界」にあらゆる個物は「そこに於てある」。西田はこうした「世界」を、至るところが中心となる周辺なき無限大の円のようなものと比喩的に表現しているが、それは言い換えれば、「世界」は周辺なき無限大の円であるから、それぞれの個物がそれぞれ世界の中心であり、同時にそうしたそれぞれが世界の中心であり独立している個物は、「弁証法的一般者」としての「世界」に「於てある」ことによって相対し行為し合う。さらに言えば、そうした「世界」は「非合理性」や「矛盾」をその根底に含み込んでいながらも成り立っている世界といえる。

後期において、「場所」の論理が「弁証法的一般者」としての「世界」の立場に捉え返された西田の思索にはここで大きな転換が見られ

る。それは「自己から世界を見る」立場ではなく、「世界から自己を見る」立場への転換である。そこでは、「個人的自覚」は「社会的・歴史的限定」(⑦ 323) から考えられ、「社会的・歴史的实在」(⑦ 181)こそは、「我々がそこから生れそこに死に行く」(⑦ 175) 世界だとされる。我々はこの「世界の自己限定」として「歴史において生れ歴史において死に行く」(⑦ 179) とされる。ここに、自己(の最も奥底なる「絶対無の自覚」)が「歴史(の非合理性)」を見る(包摂する)立場から、どこまでも「歴史」に立脚して自己を捉えていこうとする西田の思索の転換が見られる。換言すれば、それは「意識的自己」の立場から「行為的自己」の立場への転換であるとも言える。

このような「弁証法的一般者」としての「世界」の構造を端的に言い表しているのが「個物的限定即一般的限定、一般的限定即個物的限定」である。この構造が有する意味は、それぞれの個物は、自己自身によって自己自身を限定するもの(「絶対無の自覚的限定」として、一般的なるものを限定するものであると同時に、「弁証法的一般者の自己限定」(⑦ 181)として社会的・歴史的に限定されるものでもあるということである。

個物が「弁証法的一般者の自己限定」であるということは、「世界」が我々に「命令」し(⑦ 177)、我々を「唆か」し(⑦ 180)、また「動かす」(⑦ 348)のであり、「世界」は「大なる言葉」(⑦ 200)をもち、これによって我々は「呼び起される」(⑦ 348)のであり、我々はその「呼声」(⑦ 395)に応ずるものとして考えられている。言い換えるなら、我々の個物は「弁証法的一般者」としての「世界」に限定されるが、その「世界」は我々の自己に対し徹底して否定してくる世界であり、そのため「世界」は我々の自己の在りようが転覆するほどに命令し、唆し、動かそうとしてくる。我々の自己はそのような「世界」と行為(之に於て働く)を通して関わりを持たざるを得ず、自らの在りようは根底から揺るがされる(之に於て死に行く)が、そこにおいて「世界」からの「呼声」を聴き、その声に全身全霊で向き合い「応答」することにより、その自己に唯一独自の決断を生じせしめ、その決断に基いて自己は新たな自己となって「世界」に行為し返していく(之に於て生れ之に於て働く)のである。

こうした意味において、弁証法的一般者における「個物的限定即一般的限定、一般的限定即個物的限定」の事態は、その全体が「死して生れる」という「死即生」的限定により成立しているということが見出される。つまり、個物は自己の外に行為するを通して物を作るが、物は個物を離れて独立した物、つまり一般（世界）の物となって新たな一般（世界）を形成し、その一般（世界）が個物を滅ぼすほどに絶対否定してくる。個物は一般（世界）から従来の個物の在り方を死するよう動かされ（死）、己の全存在を賭けて応答することにより、自己は蘇り一般（世界）に対して新たな行為を生み出し（生）、一般（世界）を創造していく。西田はこのような「世界」を「真の歴史の世界に於ては、我々が客観を限定し、客観が我々を限定する」（⑦325）と言い表し、「歴史的世界」として捉えている。「弁証法的一般者」としての「世界」、「歴史的世界」はどこまでも現実の歴史に立脚していながら、同時に「個物的限定即一般的限定、一般的限定即個物的限定」の事態全体の根底には「死即生」的限定が常に働いているのである。

ここで注目したいことは、歴史的世界における（我々の自己と世界との）「死即生」的限定という在り方から、本節（1）で触れた西田における哲学と宗教の動機であった「人生の悲哀」、その根幹ともいえる「死の問題」を捉えることができるということである。西田にとっての「人生の悲哀」は、彼の人生に相次いで訪れた肉親とくに愛児たちとの「死別」経験に大きく基づいている。西田がその「骨にも徹する痛切なる悲哀」に直面した「死別」という事態とは、歴史的世界において自己が自己にとって絶対的に「外なるもの」による絶対否定に撞着し、自己の在り方を根幹から崩壊せしめる（「死即生」的限定における）「死」の働きが現実世界に剥き出しとなって立ち現われた事態として考えられる。同時に、その事態に自己は己の全存在を賭して応答することによって、自己は新たな自己として転換せしめられ、その事態に新たに働きかけうるという（「死即生」的限定における）「生」の働きが立ち現われる事態でもある。つまり、西田を襲った予期せぬ数々の肉親との「死別」経験とは、まさに歴史的世界の根底に働く「死即生」的限定が現実世界に剥き出しとなって現れた事態

といえるのである。

ここから言えることは、歴史的世界における「死即生」的限定を究明することは、「死の問題」の解決がその起点でありその根幹部分でもある)西田の死生観の特質を浮き彫りにしていくことと密接につながっているということである。そして、そのことは後期西田の歴史的世界という「哲学」の立場のみならず、最晩年に論じられる「宗教」の次元に踏み込んでいくことにもつながる。以降は、この観点から論じていくこととする。

3. 後期西田における「歴史的世界」と「絶対(者)」

前節の(2)で、歴史的世界における個物的限定と一般的限定との「死即生」的限定について述べたが、ここで一つの問いが生じるのではないだろうか。その問いとは、歴史的世界の根底に働く「死即生」的限定を可能にしている根拠は一体どこに求められるのだろうかということである。そしてこの問いは、後期西田において歴史的世界という「哲学」の立場に立ちながら、同時に「宗教」の次元に踏み込ましめるものであると思われる⁽⁷⁾。

西田は、行為する我々の自己が歴史的世界において自己にとって「外なるもの」に絶対否定され、自らの存在基盤を根底から崩壊せしめられんとする矛盾に直面するとき、自己の内に「宗教的要求」が沸き起こると言う。「我々の自己そのものの存立に深い矛盾があるのである、不安があり、苦悩があるのである。この矛盾は、自己の力によって、除去し得られるものではない。何となれば、それが我々の自己自身の存在であり、自己の生命の本質なるが故である。……此に人間の宗教的要求の根底があるのである」(⑩ 140)。

宗教的要求が自己の内に生じるということは、その自己の内に「絶対(者)」、「神」、「仏」といったものを求めんとする働きに突き動かされているということである。それでは、歴史的世界における行為的自己にとっての「絶対」なるものを西田はどのように捉えたのであ

うか。西田は言う。「我々の歴史的生命は、絶対否定によって媒介せられたものとして、いつも絶対否定に面して居るのである。之を絶対に触れることのできない絶対に触れると云ふ」(⑨ 47)。歴史的世界に生きる行為的自己は、自らにとってどこまでも「外なるもの」「客観的なもの」から絶対否定せられ、自己の存在基盤を徹底的に揺るがされるとともに、その絶対否定的契機が自己を甦らせ、世界に対し新たな行為を創り出していく。この意味で、西田は「絶対」を、歴史的世界において「絶対否定」に直面することが「絶対」に触れることであると絶対矛盾的自己同一的に捉えている。

このような「絶対」に対する独特の捉え方を西田はさらに次のようにも述べる。「単に超越的なものは我々に於て何物でもなく、単に否定的に我々に対するものも真の絶対ではない。真の絶対は我々を否定すると共に肯定するものでなければならない。所謂相対絶対の対立を越えて而も之を成立せしむるものでなければならない」(⑧ 423)。ここでも「絶対」は「我々を否定すると共に肯定するもの」と絶対矛盾的自己同一的に捉えられ、そのような「絶対」は我々の自己も歴史的世界をも絶対否定する「外なるもの」(「超越的なもの」)でありながら、同時に歴史的世界において生きる我々と常に関わり働き合い、我々を新たに生かすものでもある。後期西田における「絶対」は、どこまでも歴史的世界という現実の中に実在するものであり、その中で我々を、歴史的世界を「否定すると共に肯定するもの」として絶対矛盾的自己同一的に捉えられている。

しかし、絶対矛盾的自己同一的に捉えられる「絶対」は、後期西田における思索がその後半へと、最晩年へと近づくにつれて視点の変化が見られ出す。つまり、歴史的世界における「絶対」がそれまでは「行為的自己」の立場から捉えられていたのに対して、「絶対」の側から語られ始める。そうした視点の変化については、『哲学論文集 第五』(1944年)に所収の論文「自覚について」で次のような文章に見られる。

絶対は何処までも達するべからざるものである、併しそれだけでは尚相対的であって真の絶対ではない。真の絶対とは何処までも達す

るべからざるものなると共に、何時も自己が之に接して居るものでなければならない。(⑩ 519)

この引用から見て取れることは、(歴史的世界における)「絶対」が、「絶対」の側から語られると、行為的自己に対して先立つ「絶対」の側面が浮かび上がってくると考えられる。言い換えれば、歴史的世界における行為的自己に対する「絶対」の不可逆性⁽⁸⁾が生じてくると言えるのである。

4. 論文「場所的論理と宗教的世界観」における「歴史的世界」と「絶対(者)」

後期西田における「絶対」は、絶対矛盾的自己同一的に捉えられた「絶対」であった。それは歴史的世界において、「我々を否定すると共に肯定するもの」としての絶対とそこに生きる行為的自己(相対)が徹底して自己否定的であることによって、そこに真の絶対的一が現れ、また真に絶対的一であることによって、そこに徹底した自己否定性が見られるような絶対矛盾的自己同一としての「絶対」である。このような意味において、それは歴史的世界という現実において絶対と相対が絶対矛盾的自己同一的に多にして一、一にして多という、絶対に不可同(絶対的な断絶を有している)にして不可分(密接なつながりを持っている)である所に、中期から後期における西田哲学の特徴が見出せる。しかし、後期西田の思索はその後半へと進むにつれて、「不可同にして不可分」のみならず「不可逆」の側面が見出されてくることが前節において確認された。

それでは、そのような「絶対」理解の変化は、最晩年の最後の完成論文「場所的論理と宗教的世界観」(以下、「宗教論」と略記)に接続されることにより、どのような展開を見せるのだろうか。その点については、西田哲学には深い理解を示しつつ、同時に西田哲学における不可同性、不可分性の徹底を認めた上で、にもかかわらず、そこには不可逆性が欠如している点を突いた滝沢克己の批判をここでは重視し

て取り上げたい。滝沢は言う。

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実現（「絶対無の自覚」）—またその逆—ということ、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ということではありえない⁽⁹⁾。

滝沢が「不可逆」⁽¹⁰⁾ というのは、カール・バルトの第一義の「インマヌエル」（神われらとともに在す）という根源的事実に基いてのみ、人がこの事実が目覚めるという第二義の「インマヌエル」接触が起こるのであり、そこに順序を逆にすることが出来ない厳然とした構造が存在することを意味する。滝沢は人間存在の根本規定として、神と人との関係を「不可分」・「不可同」・「不可逆」であるとし、西田哲学にはこの「不可逆」が欠如していると批判的に捉えているのである。

後期西田のある時期までは、歴史的世界における絶対（神）と我々の行為的自己の関係は絶対矛盾的自己同一であるとされる。絶対（者）と我々の自己が歴史的世界において徹底した否定を媒介としながら相接する只中で、絶対（者）においても我々の自己においても、ともに「（徹底した）自己否定に於て自己をもつ」のである。つまり、その意味するところは、絶対（者）の立場から言えば、絶対（者）の自己否定によって我々の自己の成立があり、そこに真の絶対（者）たり得るのであり、また我々の自己の立場から言えば、我々の自己はその自己否定において絶対（者）に接し、そこに我々の自己は生かされるのである。しかし、以上のように可逆的にして相互限定的（「不可分」・「不可同」）と捉え得る絶対矛盾的自己同一の事態は、前節で見たように論文「自覚について」以降に変化が見られ、その変化は「宗教論」においてより顕著になってくると思われる。それは以下に示すように、歴史的世界における行為的自己と絶対者との関係性における

順序において、絶対者の先行性、つまり「不可逆」の側面がより一層見出されると考えられるからである。

まず絶対(者)の側から言えば、「絶対は何処までも自己否定に於て自己を有つ。何処までも相対的に、自己を翻す所に真の絶対があるのである」(⑩ 398)「我々の自己は絶対者の自己否定として成立するのである。絶対的一者の自己否定的に、即ち個物的多として、我々の自己が成立するのである」(⑩ 445)。この引用から、絶対者の自己否定により相対者の成立があることが見出される。ここに絶対者より相対者へという順序性が明らかであるといえる。

次に、我々の自己の側からは次のように言われる。

絶対的一者の自己否定的肯定として、我々の自己が成立するのである。故に我々の自己は自己否定に於て自己を有つ。我々は何処までも宗教的である。(⑩ 448)

我々の自己は絶対者の自己否定として成立するのである。絶対的一者の自己否定的に、即ち個物的多として、我々の自己が成立するのである。…我々の自己は、何処までも自己の底に自己を越えたものに於て自己を有つ、自己否定に於て自己自身を肯定するのである。(⑩ 445-446)

それ(宗教的入信)は…絶対者そのものの自己限定として神の力と云はざるを得ない。信仰は恩寵である。我々の自己の根源に、かかる神の呼声があるのである。私は我々の自己の奥底に、何処までも自己を越えて、而も自己がそこからと考へられるものがあると云ふ所以である。(⑩ 422)

これらの引用文を通して見出されてくることは、我々の自己の側から絶対者との関係が捉えられる際にも、我々の自己が「自己否定に於て自己を有つ」の前にそれに先立って必ず絶対者の自己否定による我々の自己の成立が述べられているということである。つまり、絶対者の「自己否定に於て自己を有つ」が先にあり、それが基礎となりそれに

より我々の自己の「自己否定に於て自己を有つ」が言い表されている。このように絶対者の側からも、我々の自己の側からも、絶対者より相対者への順序性が見られるのである。ここに、歴史的世界における行為的自己と絶対者との関係性の最終的立場が見出せる。

それは、歴史的世界を中核とした後期西田哲学が最晩年の「宗教論」に接続された結果、そこには絶対者と相対者の関係性には、「不可同」・「不可分」の関係だけでなく、そこに「不可逆」が一層色濃く表明されているということである。こうした神人の関係性は「宗教論」では「逆対応」という概念で言い表される。不可逆性を有するということは、行為的自己は歴史的世界の底に自己を越えた（自己の成立根拠ともいうべき）絶対者（の自己否定）において自己をもつということである。言い換えれば、我々の自己はどこまでも歴史的现实の世界において（歴史的世界を離れずに）絶対者（神）に触れ行くのであるが、その事態は、絶対者が歴史的世界の底に（我々の）自己を超え出た「絶対他者」として歴史的世界に（絶対否定的に）働いているからこそ、自己は逆対応的に絶対者に接することができるといえる。

5. 西田に見る死生観の特質

歴史的世界を中心的に論じた後期西田と最晩年の「宗教論」との接続により、そこには絶対者の位置づけに変容が見られた。それは、歴史的世界における行為的自己の成立根拠として、絶対者の「自己否定に於て自己を有つ」が先にあり、それが基礎となりそれにより我々の自己の「自己否定に於て自己を有つ」が成立するということである。「宗教論」は、「宗教論」以前の禅の立場を基軸にした西田哲学に比して、浄土真宗を場所的論理の立場から捉えようとした性格が色濃くあり⁽⁴⁾、そうした特徴が表れているともいえる。

ここにおいて、3節で問題提起した、歴史的世界における「死即生」的限定を可能にする成立根拠は、我々の自己の「自己否定に於て自己を有つ」に先立つ絶対者の自己否定（「自己否定に於て自己を有つ」）が働いているからこそであるということに求められる。西田も

「自分が宗教を求めたと云ふことが自分の力ではなかったといふことが知られなければならない」(⑧ 266)と述べている。歴史的 world において自らに迫りくる絶対否定的契機(「死即生」的限定における「死」の契機)において、宗教的要求が自らの内に湧き上がるのは、自らの内に生じるに先立って、常に絶対者の方から起こっているのである。

では、西田が捉えている絶対者とはいかなるものなのであろうか。西田が捉える絶対者とは、何か特定の宗教における絶対者ではなく、西田が仏教やキリスト教などを独自に消化した上で見出したものである。一概には言えないが、例えば西田は絶対者について次のように述べている。

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ない、極悪にまで下り得る神でなければならない。悪逆無道を救ふ神にして、真に絶対の神である。(⑩ 404)

真の絶対者は悪魔的なものにまで自己自身を否定するものでなければならない、そこに宗教的方便の意義がある。而してそれは又悪魔的なものに於ても、自己自身を見ると云ふことでもなければならない。此に浄土真宗の如き悪人正法の宗教があるのである。絶対愛の宗教が成立するのである。…絶対者は何処までも自己自身を否定することによって、真に人を人たらしめるのである、真に人を救うと云ふことができるのである。(⑩ 435-436)。

西田がここで言う絶対者は、自らを否定して極悪の人の心にまで下り来り、これを救うところに神たるのである。絶対者は(我々の自己の)如何なる絶対否定的契機においても自らを否定して人々に下り来り、これを救う「絶対愛」なる神であり、言い換えれば「はじめから既に救われ済み」の神ともいえる。浄土真宗の阿弥陀仏の攝取不捨、キリスト教のアガペの働きとも通じる絶対者の理解といえる。

西田にとって歴史的 world における絶対否定的契機の最たるもの、つまり最も近い親しい者たちとの「死別」に直面し、自己の存在そのものが崩壊せしめられる中で、自らに宗教的要求が生じているその根

底において、「絶対愛」なる「救われ済み」の神は（我々の）自己に対し（絶対否定的に）働きかけ続けている。そこでは、死者への痛切なる悲哀を伴ったまま、旧来の自己は死に行き、次第にその悲哀の底に自己を越えた「救われ済み」の神の働きに接し、自己は「自己の底に自己を越えたものに於て自己を有つ」という新たな自己たらしめられる。

さらに言えば、西田は自らにそのような宗教的な「自己の転換」を見出すだけでなく、死者となった最も近い親しい者たちをも、そこに常に悲哀を感じながら、死者であると同時に「自己の底に自己を越えた『救われ済み』の神に於て自己を有つ」という新たな死者として見出していると思われる。「自己の転換」の事態において、新たな自己は弥陀の懷に抱かれてある「生者」として蘇り、自らのみならず、死者をも弥陀の懷に抱かれた新たな「死者」として見出し、そこに「生者」と「死者」の新たなつながりが自己の内に生起せしめられるからこそ、悲哀を伴ったまま「救い」が自己にもたらされるのではないかと考えられる。西田に見る死生観の特質——西田が「死の問題を解決し得て、始めて真に生の意義を悟ることができる」ことを求め、自らの思索全体を通じて見出したこと——とは、こうしたところに存していると筆者は考えている。

結語

本稿では、西田に見る死生観の特質を論じるにあたり、『善の研究』に先立って書かれた2つの終焉記ともいうべき文書に着目して、死の問題は自身の哲学全体の核心ともいえる重要な意味をその当初から有しているということを確認した。そして、そのことが西田の思索において、その当初から「哲学」の立場を貫きながら、その立場の中に「宗教」的次元の問題が同時に埋め込まれているという独特の特徴を生み出しており、その独自の特徴を有する思索全体を追っていくことにより、西田の死生観を浮き彫りにしていくことを試みた。その際に、「場所」の論理を軸にして西田の思索全体を捉えながら、特に後

期西田における歴史的世界の立場としての「哲学」と（最晩年に中心的に論じられる）「宗教」、とりわけ絶対者（神）との関係性に焦点を当て、西田の死生観の特質を探っていった。

後期西田の「歴史的世界」は、「個物的限定即一般的限定、一般的限定即個物的限定」という行為的自己と世界とが「死即生」的に限定し合う事態であることが確認された上で、西田の最も近い親しい者たちとの「死別」経験も「歴史的世界」の立場から捉え直された。肉親とくに愛児たちとの「死別」に直面した事態とは、まさに歴史的世界における「死即生」的限定が現実世界に剥き出しとなって現れた事態として理解された。そこから、歴史的世界における「死即生」的限定の究明は、西田の死生観の特質の究明と密接に結びついていることが確認された。

そして、歴史的世界における「死即生」的限定を可能にしている根拠はどこに求められるのかという問いから、「絶対（者）」の問題が生じ、後期西田の歴史的世界の立場は最晩年の「宗教論」に接続された。その結果、絶対者と相対者の関係性には、「不可同」・「不可分」の関係だけでなく、そこに「不可逆」が一層濃く見出されており、歴史的世界における「死即生」的限定を可能にする成立根拠は、我々の自己の「自己否定に於て自己を有つ」に先立つ絶対者の自己否定（「自己否定に於て自己を有つ」）が働いているからこそであるということに求められた。

西田が捉えている絶対者は、我々の如何なる絶対否定的契機においても自らを否定して人々に下り来り、これを救う「絶対愛」なる「救われ済み」の神として理解された。その上で、歴史的世界における行為的自己と絶対者の関係性から、西田に見る死生観の特質——西田が「死の問題を解決し得て、始めて真に生の意義を悟ることができる」ことを求め、自らの思索全体を通じて見出したこと——を検討した。

西田にとって歴史的世界における絶対否定的契機の最たるもの——度重なる肉親とくに愛児たちとの死別——に直面した事態において、自己は痛切なる悲哀を抱え、自らの存在の根幹を崩壊せしめられる。その只中で、「絶対愛」なる「救われ済み」の神は（我々の）自己に対し（絶対否定的に）働きかけ続けている。その働きが自己の根底で

生じ続けているからこそ、自己は死者への痛切なる悲哀を伴ったまま、旧い自己は滅し、自らの内に宗教的要求が生じせしめられ、その悲哀の底に自己を越えた「救われ済み」の神の働きに接する。そこにおいて「自己の転換」が生じせしめられ、新たな自己は弥陀の懐に抱かれてある「生者」として蘇り、自らのみならず、死者をも弥陀の懐に抱かれた新たな「死者」として見出し得ると捉えられた。さらにそのような宗教的な「自己の転換」の事態において、「生者」と「死者」との新たなつながりが自己の内に生起せしめられるからこそ、悲哀を伴ったまま「救い」が自己にもたらされるのではないかと考えられた。本稿における考察を通じて、西田の死生観の特質はこうしたところに存することが明らかとなった。

西田の死生観はこのように捉えられたのであるが、一方で、そこには課題も存在すると考えられる。最も近い親しい者たちとの死別経験を通して、歴史的世界における行為的自己に生じる「死即生」的限定の働き、言い換えれば「死即新生」的限定の働きが、果たしてすべての人々に生じることは可能なかという問題である。西田のように「人生の悲哀」を通して痛切なる悲哀を伴いながら、その悲哀の底に「無限の新生命に接することができ」(① 420) た人はまだいいが、接し得ないまま悲哀に押し潰されたり、慢性的に苦悩し続けている人々も数多く存在するだろう。そのような人々に対して、西田の死生観はどのように寄与しうるのかという実践的な課題である。この課題に関してはいずれ稿を改めて論じたいと考えている。

註

- (1) 西田における死の問題について触れた研究には、管見に入ったもの以下のものがある。浅見洋『二人称の死 — 西田・大拙・西谷の思想をめぐって—』(2003年、春風社)、浅見洋「西田幾多郎とM.ハイデッガーにおける『死の自覚』について — グリーフケアの視座を求めて—」(『比較思想研究』、31号、比較思想学会、2004年、87-96頁)、浅見洋「グリーフケアと宗教 — 西田幾多郎を事例として—」(『宗教研究』、第84巻4号、日本宗教学会、2011年、1222-1223頁)、浅見洋「悲哀の救いと癒し — 綱島梁川、

西田幾多郎、グリーンケア——」（『比較思想研究』、38号別冊、比較思想学会、2011年、35-38頁）、浅見洋「グリーンケアと死者との関係について」（北陸宗教文化、2012年、91-108頁）、小林敏明「断絶する今——西田幾多郎の時間論をめぐって——」（『思想』、1003号、岩波書店、2007年、91-110頁）、丹木博一「自己の消滅への場所への問い——西田幾多郎の『死の自覚』——」（G・ベルトナー、渋谷浩美編『ニヒリズムとの対話』晃洋書房、2005年、147-178頁）、西塚俊太「人生の悲哀と『永遠の今』の歴史論の交点——西田幾多郎の死生観をめぐって——」（『死生学研究』13号、東京大学グローバルCOEプログラム「死生学の展開と組織化」、東京大学大学院人文社会系研究科、2010年、104-126頁）などを参照。

- (2) 西田幾多郎の引用は、旧版『西田幾多郎全集』（岩波書店、1978-1979年）より行い、巻数と頁数を併記する。文中の①23という表記は、第1巻23頁からの引用を示す。また、新版『西田幾多郎全集』（岩波書店、2002-2009年）からの引用には巻数の前に「新」を付記する。
- (3) 西田の思想の時期区分としては諸説あるが、本稿は多くの論者が依拠していると思われる三区区分を採用する。前期は『善の研究』から『働くものから見るものへ』の前編まで、中期はその後編から『哲学の根本問題』まで、後期は『哲学の根本問題続編』以後の著作とする。
- (4) 西田哲学における「哲学」とは、ある一つの原理（前期であれば「純粹経験」、後期であれば「歴史的世界」）に基づいてすべてを説明することであるが、そうした「哲学」からはみ出る側面をもその底に含み込んだ「哲学」であると思われる。そのはみ出る側面は西田の「人生の悲哀」と、さらには「哲学の終結」（①6）と言われる「宗教」と密接に関わるものである。「宗教」について西田は例えば「如何なる宗教にも、自己の転換と云ふことがなければならぬ。即ち廻心と云ふことがなければならぬ。これがなければ、宗教ではない」（⑩425）と言っている。「人生の悲哀」の事実直面し、我々の従来の自己の在り方が崩壊せしめられ「自己の転換」が生じせしめられる事態に西田は「宗教」を見ている。このような「宗教」的事態は明らかに「哲学」の立場からはみ出るものである。しかし、西田は処女作『善の研究』の第四編では「宗教」を主題として取り上げ、また最後の完成論文「場所的論理と宗教的世界観」では「場所的論理」という自らの「哲学」で「宗教」を論じている。このことからわかるように、西田の「哲学」は一つの原理ですべてを論理化する「哲学」でありながら、同時にその「哲学」とのズレを孕んだ「宗教」をその底に含み込んで展開された独特の「哲学」であると筆者は考えている。
- (5) この2つの終焉記に関しては、浅見洋の前掲論文（2012年、91-108頁）に詳しく論じられている。
- (6) 西田のそのような思想的転換の背景にあるものの一つとして、田辺元や戸坂潤らの西田に対する厳しい批判が考えられる。田辺や戸坂の西田批判に関しては、藤田正勝『西田幾多郎——生きることと哲学——』（岩波新書、

2007年、107-112頁）を参照。田辺は、西田が『一般者の自覚的体系』で展開した「絶対無の自覚」に対し厳しい批判を行った。田辺が特に批判した点は、西田が「絶対無の自覚」という宗教的体験を絶対的な哲学原理として立て、そこからすべてを体系化しようとした点。さらには、現実および現実の中にある非合理性が西田において無視されている点を指摘している。現実社会の中の非合理性は、「絶対無の自覚」というものが問題にされるころでは、自覚の不十分性に帰せられる。そのような非合理性が意味を持たないような境地に至ることが求められる。しかし、現実の中に存在する非合理性を「絶対無の自覚」の不十分性に帰するだけでは、その真の解決にならないのではないか、という批判を行った。西田の思索におけるこのような立場の転換には田辺元や戸坂潤等の西田哲学批判の影響がある。

- (7) 後期西田哲学における「歴史的世界」とそこに見出される「宗教」との関係性に注目した論考として、杉本耕一『西田哲学と歴史的世界——宗教の問いへ——』（京都大学学術出版会、2013年）がある。特に「第二部 歴史的世界の哲学としての西田哲学と宗教の問い」を参照。また、長谷正當氏は、「場所的論理と浄土真宗」『浄土とは何か』（法蔵館、2010年、129-159頁）において、「われわれが歴史的世界における「行為的自己」であるかぎり、われわれは自己の在処を揺すぶられ、脅かされ、否定されざるをえない。……歴史的世界におけるわれわれの不安的な在処が宗教的世界への超出を促し、歴史的世界を宗教的世界から捉え直し、両者の接点に立つことを要求する」（134頁）という指摘を行っている。
- (8) 井上克人氏は、『露現と覆蔵——現象学から宗教哲学へ——』「第九章 西田哲学に見る〈超越的覆蔵〉の論理について」（関西大学出版会、2003年、291-305頁）において、『哲学論文集 第五』の第二論文として収録された「自覚について」になると、自覚ということが世界の側から、場所的自己同一のところから見られ……、これまでは絶対と自己との関係が、どちらからといえば自己の立場から論じられていたにすぎなかったのが、絶対の側からも見られるようにな」（303頁）ったことを指摘し、そのような思想的変化を考察した上で、絶対と自己との関係には「不可逆的」な構造が見出されることを論じている。
- (9) 滝沢克己『滝沢克己著作集』第1巻（法蔵館、1972年、432頁）を参照。
- (10) 滝沢が「不可逆」という言う際に注意すべきこととして、秋月龍珉は「滝沢は決して『不可逆』だけを単独に問題にしていない」ことを指摘し、その上で、「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『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）と警告している。本稿に於いても、秋月の指摘に従って、本稿において「不可逆」を述べる際には、「不可分・不可同」とともに捉えられる「不可逆」と

して理解することとする。

- (11) 最晩年の完成論文「場所的論理と宗教的世界観」に浄土真宗を場所的論理から捉えようとする特徴が色濃く見られることについては、長谷正當「西田哲学と浄土教」『西田哲学を学ぶ人のために』（世界思想社、1996年、235-260頁）を参照。