

西田哲学における「平常底」と「他者への存在」——西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」と井上克人『詩と哲学のあわい』を手がかりに——

喜多源典

はじめに

井上克人先生¹はご自身の最後の著作『詩と哲学のあわい —— 宗教哲学・比較思想論攷』の第三部「現代のキリスト教における世俗化の問題」²において、現代の世俗化し、成人化した無宗教の時代におけるキリスト教倫理の問題を考察することを通じて、西田幾多郎が最晩年の最後の完成論文「場所的論理と宗教的世界観」(1945年)においてたどり着いた神・仏と人間との「逆対応」の関係を、現代の世俗の時代にあって、それをどう捉え、生かしていくべきかという問題提起とそれに基づく考察を行っている。そこでは、他者性を剥奪する「存在一神一論」の自己完了的同一性に基づくオントロギアを徹底排斥して、エヒエロギアにおける神の脱在に呼応する仕方での「他者との共生」を強調する宮本久雄の神学や、世俗化し成人化した現代における神の立ち去り、つまり神の沈黙と無力と苦難を、イエスと共にそれとして自覚しつつ「他者への存在」を提唱するボンヘッファーの神学などが中心的に取り上げられ論じられている。

これらの考察を通じた一つの結論として、井上先生は宮本久雄の神学における「他者との共生」もボンヘッファーの神学における「他者への存在」も、それぞれ神に対する観方が対照的であるとはいえ、いずれも現代という時代におけるキリス

¹ 筆者が井上克人先生の元で学びたいと強く決意したのは、当時、西田幾多郎の宗教哲学をどこの大学院で学ぶかを模索していた筆者が、先生のご著作『露現と覆蔵——現象学から宗教哲学へ——』に今から14年前に出会ったことがきっかけとなっている。とりわけ、その著書内の「第九章 西田哲学に見る〈超越的覆蔵〉の論理について」の内容、西田が最晩年に宗教の問題を本格的に論じた「場所的論理と宗教的世界観」における核心概念、「逆対応」の論理について、その重層的構造を〈超越的覆蔵性〉と〈露現性〉という先生独自の観点から深く掘り下げた「逆対応」理解に非常に大きな感銘を受けたことが先生の研究室の門を叩くという方向へと筆者を至らしめた。その後、井上先生からは言葉に尽くせないほどの多くの学びを得させて頂いた。ここに先生の学恩に感謝の意を表するとともに、謹んで哀悼の意を捧げたい。

² 井上克人『詩と哲学のあわい —— 宗教哲学・比較思想論攷』(関西大学出版部、2023年)の第三部「現代のキリスト教における世俗化の問題」(199-262頁)を参照。

ト教者の生き方を模索し、出てきた回答がともに「他者のための存在」であったということは留意すべき点であり、そこで肝要なことは、そうした神への対峙の仕方が「他者との共生」「他者への存在」であることは、自己の主体的な意志と決断であるよりは、むしろそれ以前に、〈超越的或者〉からの何らかの呼び起こしがそこに働いている、という事実であると指摘されている。その上で、現代という時代において、西田哲学における神と人間との「逆対応」の関係を考える場合、こうした視点——（筆者なりの言葉で言えば）〈超越的或者〉が常に人間に対して呼びかけている、その呼びかけに自己が応答することが「他者のための存在」となる、という視点——が必要なのではないだろうか、と結論付けられている³。

筆者はこのような井上先生の問題提起や考察、結論の内容から多くの示唆を得るとともに、一方で、先生に以下のような問いを投げ返したいという衝動に駆られるようになった。それは、西田哲学における「逆対応」に上述したような視点が必要であるという貴重なご提言は、西田の思索において既に（「逆対応」と密接な関係にある）「平常底」において見出せるのではないだろうか、というものである。

本稿は、こうした筆者の問題意識を元にして、西田最晩年の論文「場所的論理と宗教的世界観」において論じられた（「逆対応」と密接な関係にある）「平常底」の内容の中に先述したような視点がその根幹に置かれて描かれているということを明らかにするものである。

1. 西田哲学における「逆対応」と「平常底」

西田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）は自身の初期から晩年に至るまで深く関心を寄せていた宗教の問題を晩年に真正面から取り組む中で書かれたものである。「逆対応」は、その「宗教論」においてはじめて打ち出されたものであり、端的に言えば、絶対者（神・仏）と人間というどこまでも相反するものが相互に相対立し断絶していながら、にもかかわらず相互に自己否定的に接しているという、絶対者と人間との宗教的な関係を言い表す概念である。

本稿では、この「逆対応」という絶対者と人間との両者の宗教的関係を、〈⊖人間の側から〉と〈⊖絶対者の自己否定の側から〉という両方向から概観するとともに、「逆対応」と密接な関係にある「平常底」とはどのような立場のことなのかについて

³ 同書、227-228 頁を参照。

でも〈⊖人間の側から〉と〈⊖絶対者の自己否定の側から〉という両方向から詳細に捉えていく。

まず、西田の言う「平常底」の立場とはどのようなものなのか。それは端的に言えば、「逆対応」という絶対者と人間との宗教的関係をこの歴史的現実の世界において自覚して生きる我々の自己の立場のことである。西田は「平常底」について禅の語句に触れながら次のように述べている。

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いうことは、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。……南泉は平常心是道といい、臨済は仏法無用功処、祇是平常無事、屙屎送尿、著衣喫飯、困来即臥という。これを酒脱無關心とでも解するならば、大なる誤である。それは全体作用的に、一步一步血滴々地なるを示すものでなければならない。(⑪423-424)⁴

ここで「平常底」は、歴史的現実の底に徹し、歴史的個となることとして言われている。またこの概念は、「平常無事」⁵とか「平常心是道」⁶といった禅語から造られたものであるのであるが、それは単に禅の立場から言い表されたものではない。ここで注意しておきたいことは、西田が「平常底」という自己の在り方について、「我々の自己とは此の歴史的世界に於て考えられるものである」(⑪447)と述べていることである。それは、通常「平常底」の語によって考えられるような酒脱無關心の境地では全くなく、全体作用的に、一步一步、血滴々地に歴史的現実の世界に

⁴ 西田幾多郎からの引用は、旧版『西田幾多郎全集』(岩波書店、1978-1979年発行、第三刷、全19巻)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。なお、漢字は旧字体を新字体に、旧仮名遣いは新仮名遣いに改めている。ただし、「根柢」のように原文の字体のままにしているものもある。

⁵ 西田は「平常底」の立場を言い表すために、「仏法は用巧の処無し、祇だ是れ平常無事、屙屎送尿、著衣喫飯、困来れば即ち臥す」(仏法は造作の加えようはない。ただ平常のままでありさえすればよいのだ。糞を垂れたり小便をしたり、着物を着たり飯を食ったり、疲れたならば横になるだけ)という『臨済録』の「示衆・四」における言葉を引用している(⑪446)。また、この言葉の訳は、『臨済録』(入江義高訳注、岩波文庫、1989年、51頁)を参照している。

⁶ 「平常心是道」という言葉は、西田により次のように引用されている。「宗教は平常心を離れるのではない。南泉は平常心是道という。唯、何処までも此の平常心の底に徹するのである。そこに我々に自己は、絶対現在の自己限定として、逆対応的に何時も絶対的一者に触れて居るのである」(⑪454)。この引用文中の「南泉は平常心是道という」とは、禅の公案集である『無門関』に「道とは何か」をめぐる趙州從諗という僧と南泉普願という僧とのあいだで交わされた問答から西田が用いているものである。

において働くことと理解されている。それは言い換えるなら、この歴史的現実の世界における絶対者と行為的自己（歴史的な身体としての自己）との関係性——我々の自己が行為的に「物」や「他者」とその都度（一瞬一瞬に）関わり合う（そこにおいて労苦し苦悩する）その底に同時に超越的な絶対者の働きも存在するという動的な二重関係——を自覚して生きる自己の立場のことである。「平常底」とは、絶対者と人間との二者の宗教的關係からだけではなく、このような動的でダイナミックな重層構造を有した「歴史的世界」⁷において絶対者と人間との「逆対応」的關係を自覚して生きる自己の立場のことであると言える。次節以降では、そのような視点から「平常底」を捉える際にも、〈⊖人間の側から〉と〈⊖絶対者の自己否定の側から〉という両方向から見ていくこととする。その中で、「平常底」の立場の内容には、前述した井上先生のご提言内容——現代という時代において、西田哲学における神と人間との「逆対応」の關係を考える場合、「〈超越的或者〉が常に人間に対して呼びかけている、その呼びかけに自己が応答することが他者のための存在となる、という視点が必要である——が見出せることを明らかにしていきたい。

2. 〈人間の側から〉捉えた「平常底」

本節ではまず、〈⊖人間の側から〉「逆対応」について簡潔に触れるとともに、「平常底」の立場を同様の方向から詳細に見ていく。この点を考えるにあたり、まず重要なことは、「平常底」について論じられる「宗教論」において、我々の自己とは意識的自己の立場や対象論理的な立場で捉えられる自己ではないということである。では、我々の自己とはどのように理解されているのか。西田は言う、「我々の自己とは働くものである」(⑩374)。「働くもの」とは、いかなるものであるか。西田は続けて「真に働くものというのは、単に他によって動かされるもの、即ち働かれるものではなくして、自己によって他を動かすもの、自己から働くものでなければならない」(⑩374)と述べる。

ここで言われる「真に働くもの」が意味するところは何か。その点については後期西田の思索において論じられており、まず「働く」とは、「物を作る」ことであり「制作」を意味する(⑭268)。物を作るとは、歴史的な身体としての我々の自己が物に対して働きかけ物を変ずること、そのことが同時に物の方から我々の自己が変ぜ

⁷ 筆者は、西田哲学を「歴史的世界」の立場から捉えることの重要性を、2016年4月に逝去された杉本耕一氏の著作『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）や氏との様々な思想的交流から多くを学ばせて頂いた。

られる、そして変ぜられた我々の自己がまた物を変じ行くという、「作られたものが作るものを作る」という事態を示すものとして理解されている (⑭271)。ここで留意すべきことは、西田は「物を作る」という我々の行為には、大工の建築製作とか芸術家の作品創作といった一部の限定した場面だけでなく、自己において現れる全てのもの、つまり他者や自然との関わりの場面においても、「作られたものが作るものを作る」という制作の性質——他者との関わりでいえば、「人と人との間で互いが作り作られ変じ変ぜられること」——を有していると考えている、ということである。

このように「宗教論」における我々の自己とは、意識的自己の立場ではなく、「真に働くもの」である「歴史的な身体」としての自己、すなわち行為的自己のことなのである。これは、中・後期⁸の西田の思索において他者や身体、行為、歴史といった問題が重視されて到達した「歴史的な世界」の立場を踏まえて、「宗教論」における我々の自己というものが捉えられていることを意味する。

その上で、「⊖人間の側から」把握される「逆対応」（絶対者と人間との宗教的關係）についてまず端的に述べると、それは、我々の自己が絶対者を前にして「永遠の死の自覚」という自らの絶対否定を通じて逆対応的に「自己の底に自己を越えたもの」である絶対者に接し、そのことにより真の自己を見出すという逆説的な関わりを意味するものである。

「宗教論」では、そのような〈⊖人間の側から〉見た逆対応は、「平常底」の立場から論じられると、絶対者と人間との二者の宗教的關係だけでなく、さらに動的で重層構造を有するものとして把握される。そのことは（先に挙げた引用文と重複するが）西田が述べる次のような内容から見出していくことができる。

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いうことは、この現実を離れことではない。却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。（傍線筆者、⑪423-424）

ここでまず考えてみたいのは、「我々の自己が自己自身の根柢に徹して絶対者に帰する」ということが、「歴史的現実の底に徹すること」であり、「歴史的個」となることと言われていることである。このことが意味することは何であろうか。ここでの我々の自己とは「働くもの」としての自己であり、それは「物を作る」（制作）

⁸ 西田の思想の時間区分については、本論稿は多くの論者が依拠してい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。

ことを遂行する「歴史的身体」としての自己である（前述したように、「物を作る」という我々の行為は、物との関わりだけではなく、他者や自然との関わりも含めて考えられている）。我々の歴史的身体的自己とは、「物」や「他者」と相互に限定し合うことを通じて、互いが「作られたものが作るものを作る」という形で変じ変ぜられ、変ぜられた自己がさらに「物」や「他者」へと働きかけることを通じて、世界を形成していく自己のことである。

よって、「逆対応」において見られた）我々の自己が絶対者を前にして「自己の永遠の死の自覚」という絶対否定により絶対者に触れるという事態は、我々が生きるこの現実を離れたところ——仏教に見られるような自らの迷いの世界を離れて解脱の境地に至ることを重視する「出離的」(⑩438) などところや天上の世界——で生じることではない。我々の自己は歴史的現実の世界において「物」や「他者」と「作り作られる」という相互限定を通じて関わり合うのであるから、我々の自己が絶対者に接するという事態は、この現実の世界の真っ只中で「物」や「他者」と撞着することを通じてのみ生じる。故に、我々の自己はこの歴史的現実の世界で直接的に絶対者に接するのではないのである。

このことから、我々の自己が「歴史的現実の底に徹する」とは、我々の歴史的身体的自己が「歴史的な世界において物や他者との撞着の底に徹する」ということであると言える。では、「我々の自己が物や他者との撞着の底に徹する」とはいかなる事態を意味するか。それは、歴史的現実の世界において、我々の歴史的身体的自己は「物」や「他者」に撞着せざるを得ず、その事態が極限的な形で立ち現れたとき、我々の自己は自らの自己存在を絶対的に否定されんとする矛盾に直面する。その時、自力的努力の立場を残している我々の歴史的身体的自己は、どれだけ自分の力であっても自己の力でこの事態に対して応えることは決して出来ない。我々の自己はそこに「我々の自己そのものの存立に深い矛盾…、不安…、苦悩がある」(⑩140) ことを知ると同時に、この深き矛盾は「自己の力によって、除去し得られるものではない」(同上) という自己存在の自己矛盾的事実に直面する。

しかし西田においては、そのような自己の自己矛盾的事実こそが「我々の自己自身の存在であり、自己の生命の本質」(同上) であると捉えられる。そして、我々の自己が歴史的な世界において「物」や「他者」との撞着を通じて、自己の自己矛盾的事実に極限的な形で直面するところに「人間の宗教的要求」(同上) が湧き起こる根底があると言われる。では我々の自己において、そのような「宗教的要求」はどこから生じて来るのであろうか。西田は次のように言う。

否定即肯定の絶対矛盾的自己同一の世界は、どこまでも逆限定の世界、逆対応の世界で

なければならない。神と人間の対立は、どこまでも逆対応的であるのである。故に、我々の宗教心というのは、我々の自己から起るのではなくして、神または仏の呼声である。神または仏の働きである、自己成立の根源からである。（傍線筆者、⑩409-410）

我々の自己の「宗教心」は、我々の自己からではなくして、我々の「自己の底に自己を超えたもの」である「神または仏の働き」から生じるのである、我々の自己存在を成立せしめる「自己成立の根源」である絶対者の働きから湧き起こるのである。歴史的世界において我々の自己存在の自己矛盾的事実の極限に直面する時、我々の自己は「物」や「他者」の底に働いている絶対者の働きに次第に（自己の力によらずに）気付かされしめ、それにより我々の自己の内に「宗教心」が湧出してくるということである。

このように、我々の自己が歴史的世界における「物」や「他者」との撞着の極限において、「物」や「他者」の底に働き続けている「神または仏の働き」に気付かされればされるほど、我々の自己は自己に残る自力的立場を投げ出し棄て去っていく。そして、我々の自己が「物」や「他者」の底に働く絶対者の働きの呼声をどこまでも聴き入れ、その呼声に応答するほどに、我々の歴史的身体的自己は死して⁹、新たな歴史的身体的自己——「創造的世界の創造的要素」（⑨250）としての歴史的身体——として甦り、我々の自己は真の自己たらしめられるのであるその事態は「自己の転換」（⑩425）であり、「廻心」（同上）を意味するものであろう。同時に、我々の自己とは「物」や「他者」と互いが「作られたものが作るものを作る」という形で相互に限定し合う存在であるから、転換せしめられた自己が「物」や「他者」へと新たに動かされ働きかけることを通して、世界を形成しゆく存在となりゆくのである。この事態が「宗教論」における〈⊖人間の側から〉捉えた「平常底」である。

先に引用した「我々の自己が絶対者に帰するということは、…歴史的現実の底に徹すること…歴史的個となること」の内容は以下のように理解できる。それは、我々の自己が絶対者の働きに接するということは、歴史的世界において我々の自己が「物」や「他者」との関わりの極限に直面する時、我々の自己は死して、「物」や

⁹ ここで西田が言う「死」とはどのような事態を意味しているのであろうか。それは、文字通りの肉体的死を意味するというよりは、我々人間が絶対者に面した時、どれほどまでにあがいてでも自己の自力によって生きんとしても、自らの力では決して（撞着している）苦悩や悲哀を除去することができないという個の極限に達した時、（自己の）自力性が絶対否定されることである。西田はそのような事態を「宗教的懺悔」（⑩407）として捉えており、「真の懺悔においては、……それは自己の根源に対して自己を投げ出す、自己自身を棄てる、自己自身の存在を恥じるということではなければならない」（⑩407-408）と述べている。

「他者」の底に働く絶対者の働きに触れえることと言える。そして、そのことにより我々の自己は「創造的世界の創造的要素」としての新たな歴史的身体的自己、即ち「歴史的個」という真の自己として転換せしめられるのであり、同時にその歴史的個である自己が「物」や「他者」へと新たな形で動かされ、世界を変じゆく存在となるということなのである。

ここまで縷々と論じてきたが、以上の内容から次のことが言える。〈⊖人間の側から〉（「逆対応」と密接な関係にある）「平常底」を捉えると、我々の自己は歴史的現実の世界の真っ只中で絶対者の働きに接し、自己が転換せしめられ、絶対者の働きに貫かれた自己が新たに「物」や「他者」へと動かされ働きかけてゆくということである。それでは、ここで言われる「絶対者の働き」とはいかなる働きなのか、また「絶対者の働き」に貫かれた自己が「他者」へと動かされるとはどのような事態なのだろうか。それらの点について、次節では〈⊖絶対者の自己否定の側から〉「平常底」の立場を把握することを通じて見ていきたい。

3. 〈絶対者の自己否定の側から〉捉えた「平常底」

前節では、「平常底」の立場を〈⊖人間の側から〉理解してきたのであるが、本節では〈⊖絶対者の自己否定の側から〉捉えた「逆対応」について簡潔に触れるとともに、同様の視点から「平常底」の立場を詳細に見ていきたい。まず〈⊖絶対者の自己否定の側から〉捉えた「逆対応」についてであるが、それは、絶対者が真に絶対者たるには、絶対者が自身の中に自己の絶対否定態を含み、かつその自己否定態と相対立することによるとされる。そして、その絶対者自身の自己否定態とは、絶対者が自らを相対的方向に自己否定して「個物的多」へと翻して現れるという、「絶対者の自己否定的翻転態」としての「個物的多」として捉えられる。西田は、絶対が絶対であるにもかかわらず「自己の中に」において自らを絶対否定したものを含み、その自己否定態を相対的に個物的多に翻すところに、真の絶対を見ているのである。

だが、「平常底」の立場——「歴史的現実の世界における絶対者と行為的自己（歴史的身体的自己）との関係性」を自覚して生きる自己の立場——の観点から捉えた場合、絶対者の自己否定態には、絶対者と人間との二者関係（「逆対応」）からの理解よりもさらに広がりのある相が見出せる。先に結論を述べておくと、それは、絶対者は自らの自己否定態として、我々の自己としてのみならず、「物」や「他者」などの様々な「形」を有する個物的多として翻って現れるということである。ここではその点について考えてみたい。歴史的 world において我々の歴史的身体的自己が行

為的に「物」や「他者」と関わり合うとき、それらは我々の自己に対して単なる対象としてではなく、「(否定的) 表現」を有した「物」や「他者」として現れる。

では、我々の自己に対して迫り来る「物」や「他者」からの「(否定的) 表現」とは一体どこから生じているのであろうか。西田は後期の著作『哲学論文集第三』(1939 年) に所収の第一論文「人間的存在」において、それは「絶対に超越的なもの」(⑨46) からであると述べている。さらに、この「絶対に超越的なもの」について次のように言う。

絶対は近づくべからざるのみならず、これに向うということもできないものである。被造者から創造者に行く途はない。併し現実はいつも絶対に超越的なものによって媒介せられ、我々は之に向うということすらできない絶対から、我々は向う所を示されるのである。(⑨46)

この絶対には、我々の自己から向うことができない、我々人間に対してどこまでも超越している無限なる創造者、いわば神の働きが含意されていると考えられる。しかし、絶対としての創造者は、我々に対してただ超越しているだけではない。絶対としての創造者から我々は「向う所を示される」のである。それはどのようにして可能であるのか。西田は言う、「歴史的形成の世界に於ては、超越的なものが内在的に働いて居る」(⑨34) のであり、「それは表現的に(象徴的に又は符号的に)働いて居るのである」(⑨34)。つまり、「絶対に超越的なもの」は、自らの超越性を絶対否定して歴史的世界に内在化し、その内在化は歴史的世界において「表現的(象徴的または符号的)に働く」という形で現れるということである。

ここで重要なことは、超越的な創造者が歴史的世界に内在化して働く表現が、我々が創造者から「向う所を示される」ことを可能にするものなのであり、その表現こそが、歴史的世界において我々の自己に対して(否定的)表現を有して現れる「物」や「他者」といった様々な形の個物的多であると考えられることである。換言すれば、絶対者が自らを自己否定して歴史的世界に内在化して働く「表現」とは、我々の自己に対し「向かう所を示す」ものとして、歴史的現実の世界において人間のみならず、「物」や「他者」として立ち現れていると考えられるのである。翻して言えば、歴史的世界において我々の自己に対して「表現」的に現れる「物」や「他者」の底には(背後には)、このような絶対者の自己否定の働きが生じ続けているということである。

以上のことから、「平常底」の立場——「歴史的現実の世界における絶対者と行為的自己との関係性」を自覚して生きる自己の立場——において、〈⊖絶対者の自

己否定の側から〉捉えた場合、絶対者の自己否定態は、我々の自己としてのみならず、「物」や「他者」などの様々な「形」を有する個物的多として翻って現れるという、絶対者と人間との二者関係からの「逆対応」理解よりも多様なものとして把握できるということが言える。

さらにここで考えたいことは、このような「絶対者」とは、西田において具体的にどのようなものとして捉えられているのかということである。ここまで、絶対者について様々な論じてきたが、そこで語られた絶対者はまだ抽象的な内容のものであった。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（禅宗や浄土真宗など）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。「宗教論」を書くにあたり、「浄土真宗の世界観といふものを書いてみたい」(⑩375)と述べているが、何か特定の宗教の絶対者を自らの論理で基礎付けようとしているのではなく、あくまでも西田が「宗教」や「絶対者」というものの本質を独自に消化した中から見出さそうとしたものである。そのような絶対者について西田は次のように述べている。以下に3点ほど引用する。

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。悪逆無道を救う神にして、真に絶対の神である。(⑩404)

絶対者はどこまでも我々の自己を包むものであるのである。どこまでも背く我々の自己を、逃げる我々の自己を、どこまでも追い、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。(⑩435)

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、自己自身を見るという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、真に人を救うことができるのである。(⑩435-436)

西田がここで言う絶対者は、自らをどこまでも絶対否定して、「極悪」、「悪逆無道」、「悪魔的なもの」にまで下り来り、これを救うところに真の絶対の神を見るのである。絶対者に対して「どこまでも背く…逃げる我々の自己」をどこまでも見捨てずに追い続け、「これを包む」ものが真の絶対者たるものなのである。言い換

えれば、絶対者はどこまでも「自己自身に反する」あらゆる存在をも引き受けて、包み、救わんとするものなのであり、そうであるからこそ、絶対者はあらゆる存在を救う「無限の慈悲」であり「絶対の愛（アガペ）」¹⁰なのであると言える。

悪魔的なものをも救うために、絶対者は自らを否定して個物的多として「悪魔にも堕して」現れるものなのであり、そのことにより絶対者は真の絶対者なのである。悪魔的なものに絶対者自身が翻して現れるということは、悪魔的なものをも救うために「宗教的方便」として自らを翻しているということである。絶対者はそのようなあらゆる方便の形をとってでも、自らにどこまでも反するすべての存在を救わんと種々なる形に現じて人を救うものなのであり、だからこそ「無限の慈悲」「絶対の愛（アガペ）」なのである。

このことは翻して言えば、絶対者は歴史的世界において我々の自己に対して種々なる形で宗教的方便として現れるが、その現れの底に先立って働いているのは、絶対者の「無限の慈悲」であり「絶対の愛（アガペ）」であるということである。絶対者は、我々の自己が生きる歴史的現実の世界に表現的に現れて働くために、種々なる形（宗教的方便）——「物」や「他者」といった相対的な形——として現れたものであり、その形の底には、その現れに先立って絶対者の「無限の慈悲」「絶対の愛

¹⁰ ここで西田は、絶対者が自らをどこまでも自己否定して、「極悪」、「悪逆無道」、「悪魔的なもの」にまで下り来り、これを救うところに真の絶対の神における「無限の慈悲」、「絶対の愛（アガペ）」を見ているが、絶対者の「無限の慈悲」とキリスト教的概念である「絶対の愛（アガペ）」は完全に一致するものなのか、それともそこには何らかの差異があると考えられているのだろうかという問いが生じてくる。

その点については、名和達宣「西田哲学と親鸞教学：「逆対応」の可能性」（『西田哲学会年報』第12号、2015年、96 - 115頁参照9）において論じられており、それは以下のような内容である。西田は「宗教論」の前年に発表された論文「予定調和を手引として宗教哲学へ」（1944年）において「かかる無我の底から無限の慈悲が溢出するのである。愛というのは、対象的である。私はかかる場合、慈悲といたい」（⑩114-115）と述べている。ここで注目したいのは、西田が「無我の底から溢出するもの」を「無限の慈悲」と述べ、それに対し「愛（アガペ）」は対象的であると捉えている点である。「宗教論」においても、キリスト教的な「愛（アガペ）」に関して同様の理解が見られる。そこでは、神は「単に超越的に最高善的な神」や「君主的神」といった対象的な神であってはならないと一貫して批判的に捉えられ、このような「外」に超越的な方向の神については「これに従うものは生き、之に背くものは永遠の火に投ぜられる」（⑩344）と述べられる。これに対して、西田は「内に」超越的な方向に仏教の特色があると捉え、そこから「無限の慈悲」の概念が生じてくる（本発表の前頁において、絶対者に関して3つの引用文を記しているが、その2番目の引用文を参照）。「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、之を包む」もの、そのものこそが絶対者の自己否定としての「無限の慈悲」と理解されているのである。そして、「絶対の愛（アガペ）」もこの意味での「無限の慈悲」から捉え直され、「之に背くものは永遠の火に投ぜられる」とされる「何処までも背く我々の自己」をもどこまでも追い、包むものが「絶対の愛（アガペ）」とされるのである。

(アガペ)」が働き続けているということである。

歴史的世界において我々の自己が自身に対して迫り来る「物」や「他者」からの「(否定的) 表現」に撞着するとき、自己が真の自己へと「転換」¹¹せしめられ、創造者から「向う所を示され」て「物」や「他者」へと新たに動かされゆく存在となりえるのは、絶対者の「無限の慈悲」「絶対の愛 (アガペ)」に接するからこそなのである。

ここまで「宗教論」における絶対者はどのような働きを有するものなのかについて論じてきたが、最後に (前節末でも触れたように) そのような絶対者の働きに接し貫かれた我々の自己が「他者」(「汝」) へと動かされ働きかけるとはどのような事態なのか¹²、について見ていきたい。西田は、我々の自己が「私を殺すという意味を有」(⑥415) って私を絶対否定するほどに迫り来る汝の呼びかけに、応答し、汝と結合することができる根拠を、「アガペ」に基礎づけられてある自己の在り方に見ている。そのような汝の呼びかけにより自己はその自己性を絶対的に剥ぎ取られ、(私や汝の底に働く)「アガペに基礎付けられ」(⑥425) た人格的自己となって

¹¹ 歴史的世界において「物」や「他者」との撞着を通じて生きる我々の自己において、次から次へと迷いや苦しみが生じる真っ只中で、自らの内に「自己の転換」が生じたからといって、それらの全ての迷いがすべて解決し、苦しみをも全く感じなくなるということはある得ないのではないだろうか。ただ、一度でも「転換」せしめられている者は自らの内に「絶対者」「神または仏」の働きに既に包まれている「足場」「立脚点」を(転換によって)有している。言い換えれば、迷える自己のままで、自らの内に「絶対者」の働きに既に救いとられていることへの感謝、喜び、安心を同時に有している。

しかし、そうでありながらも、我々の自己は止むことなく迷いや苦しみを引き起こす。そしてその迷いを契機として、迷える自己のままではおられず、迷える自己の底に宗教的要求が湧出する。その要求の底に潜む絶対者からの呼び声に耳を澄ませることにより、自らの内に再び「転換」が生じ(不断の「転換」が生じ)、(自らにどこまでも先立つ)絶対者の働きに既に包まれていることへの感謝、喜び、安心が沸き起こり、自らの内にある「足場」「立脚点」の強度が高まっていくと考えられる。

自己の内に「自己の転換」が生じたからといって、迷える自己が今後一切、消失するのではなく、歴史的世界において制作する自己として、「物」や「他者」との撞着を通じて不断の自己の絶対否定が生じる——そこにまた次々と迷いが起こってくる——が、その都度の契機を通じて、我々の自己は(「物」や「他者」の底に働く)絶対者からの呼びかけに応じることにより、自らの内に「絶対者」の働きに既に救いとられていることへの感謝、喜び、安心を不断に深めていく、そしてその自己が新たな形で「物」や「他者」を生かし愛するという働きかけを行っていくということが繰り返されていく。このようなことが「自己の転換」という事態を言い表していることになるのではないだろうか。

¹² 西田の思索において、「他者」の問題が主題化するのは中期の著作『無の自覚的限定』(1932 年)に所収の論文「私と汝」以降である。この時期以降の西田の「自己と他者」との関わりや、そこに密接に結びついている絶対者の働きを論じたものとして、拙論「西田哲学における「他者」と「超越」」(『西田哲学年報』第 12 号、2015 年、57-75 頁)を参照。

「真に私が私であるものとな」(⑥424)り、「アガペ」に貫かれた私が汝を愛する関わりへと動かされることによって、私と汝は応答し、結合することが可能となる。

「アガペ」について、西田は次のように語っている。「アガペは憧憬ではなくして犠牲である、神の愛であって人間の愛ではない、神から人間に下ることであって人間から神に上ることではない」(⑥421)。「アガペ」に基礎付けられた我々の自己が「他者」へと動かされ働きかけるとは、「人間の愛」ではなく、(自己の絶対否定を通じて接しうる)神の自己犠牲・自己無化という神の愛(アガペ)によって、他者を生かし愛する存在となるということであり、そのことを通じて我々の自己は既存の世界を新たに变じゆくということである。

本節では、〈㊦絶対者の自己否定の側から〉捉えた「平常底」の立場について見てきたが、以上の内容から次のことが言えるのではないだろうか。それは、「はじめに」で触れた井上先生のご提言——現代の時代において、西田哲学における神と人間との「逆対応」の関係を考える場合、〈超越的或者〉が常に人間に対して呼びかけている、その呼びかけに自己が応答することが「他者のための存在」となる、という視点が必要である——の内容が西田哲学における「平常底」において見出せるということが明らかになったということである。

おわりに

本稿では、「はじめに」で触れた井上先生のご提言内容が、西田哲学における「平常底」において既に見出せるのではないかということをも明らかにするために考察を行ってきたが、ここまでの内容からその点が明らかになったということは、井上先生への私からの応答が成り立ち得ているのではないかという点で一定の意義があると考えられる。

課題としては、以下に述べる点が挙げられる。本稿では「はじめに」でボンヘッファー神学について少し言及したが、ボンヘッファーの言う、現代の世俗化し成人化した無宗教の時代におけるキリスト者の在り方と西田哲学における「平常底」の立場には(筆者の理解では)一見すると共通するような特徴——例えば、「非宗教」的な性格や、ボンヘッファー「神の御前で、神と共に、神なしでわれわれは生きる」¹³と西田「我々は神なき所に真の神を見る」(㊦465)といった言葉、さらには、

¹³ 『ディートリヒ・ボンヘッファー』(エーバハルト ベートゲ、レナーテ ベートゲ 著、宮田光雄・山崎和明訳、新教出版社、1994年、187-188頁)を参照。

神はこの現実を離れたところではなく、現実の真っ只中に見出せるといった点、絶対者の働きに接することにより、自己が転換せしめられ、「他者のための存在」となるという点など——があるように思われる。こうした両者の思索を突き合わせて共通点と相違点を浮き彫りにすることにより、「現代の世俗化し成人化した無宗教の時代における西田哲学の可能性」といったものを探り出すことが出来るのではないだろうか（見当違いかもしれないが）筆者は考えている。こうした考察を行っていくことが今後の課題として挙げられるものである。