悲願の哲学――西田幾多郎を読む

以前、浦井先生に「弁証法を超えて」と題する小文をお送りしたことがありました。西田や京都学派にたいする私の（悪）印象をまとめたものです。が、この掲示板にアップしたかどうか、記憶が定かでありません。さしたる内容ではありませんが、参考のため貼り付けておきます。

そもそも西田を読んだのは随分前で、何を読み、何を読んでいないかも殆ど覚えていない。いずれにせよ余り感心しなかった覚えがあります。この際、晩年の諸論文をまとめて読み直そうと、書棚の片隅で埃をかぶっていた『西田幾多郎哲学論集III』（岩波文庫）を手に取りました。

久しぶりに読み返して気づいたのですが、２０世紀初頭ということもあり、ベルクソニスムの西田哲学への影響は歴然としているように思います。むろん本人はあまり表立って口にすることはない。直接にどうかはさておき、あの時代の空気とでも言うべきものを強烈に感じました。

若いころ京都学派とベルクソンの関係を論じようと、資料を色々集めていたのを思い出しました。今は日本人のみならず、フランス人でも思想史的な研究をやっている人たちは何人もいます。なのに管見の及ぶかぎりで、肝心の西田とベルクソンを直接突き合わせる研究はあまり見当たらぬような……。

絶対矛盾の自己同一なるもの、ようは異質的なものが共存する「持続」に他なりません。西田が「絶対矛盾的自己同一」と念仏のように唱える個所を「持続」と言い換えると、だいたい意味が通ります。

まあベルクソンの場合も、「何でも持続と唱えるだけで矛盾の極み、オカルトだ」という（ラッセルを筆頭とする）批判が当時から当然あったわけです。本人は「何でも持続でかまわない。文脈を読め」と言って澄ましていました。かれとしては数理的思考から生命的思考への転回を図ろうとしていたので、持続が多義的で矛盾を孕んでも一向に構わない。いわば「確信犯」だった。

ホワイトヘッドにしても同様で、何でもかんでも「アクチュアル・エンティティ―」と見なせる。存在するものを切り取りさえすれば、それが「活動体」である。それは微小でも巨大でもあり得る。物質的なものでも人間的なものでもあり得る。一義的なものに還元できない。ありうかぎり多義的である。むしろこうした無制約的な概念から出発する、それが哲学的思考の特徴だとも言えます。

生命は矛盾する。正か否か、０から１かという二元的な論理では決めつけられない。二分法以前の微分的思考を生命の論理に繋げようとした。その意味でベルクソンやホワイトヘッドの意図は明快で、その企図を現代科学は後追いしていると言ってもよい。いまや論理そのものが、機械論的な硬い論理から生命論的な柔らかい論理へ転換しつつある。

西田のいう論理も、この意味での微分的・生命的な論理、ひいては《法》と見なせば、受け入れ可能ですが、かれは新カント派的な「判断」の基準としての論理に最後まで拘泥する。どう考えても論理を二分法的かつ機械論的な文脈から見ていたとしか思えない。微分的あるいは現象学的な分析がほとんどない。

ところで、以下の浦井先生のご見解は極めて面白いと思います。

実は方法（論理・公理）と規則（義務・法）ということの間にも本質的な差は無く、論理というのは法が行き着いたもの、誰もそれを法と意識しなくなった絶対法という位置にあるものなのかもしれません。

論理が依拠するものは数学ではなく、この意味での《法》、生命に根差した規範である可能性がある。だからこそ数学が実用性を持つのだ、と予感していた。そこに西田の凄みがある。ただそれを十分説得的に論じるには至らなかった。

生命世界において一切は連続している。にもかかわらず、そこに西田は無理やり二分法的な論理を読み込んでしまう。どうしても前途に間隙がポッカリ口を開く。その深い差異の谷間を気合いで「えいやっ！」と飛び越えようとする。だから数ページに１回思いがけぬことを口走る、という顛末になるのだと思います。

ようは「絶対矛盾の自己同一」というお手軽なキャッチフレーズなど作るべきでなかった。そこでいう矛盾とは何か、自己同一とは何かを自分の言葉や概念に分解し、考え抜くべきだった。ベルクソンやフッサールはそれをした。とりわけホワイトヘッドはそれをしたのです。西田は方法論的に間違っていた、不首尾に終わったと思います。

「絶対矛盾の自己倒錯」とか、「絶対矛盾の自己矛盾」とかならまだ解る。矛盾が自らと矛盾し続けながら、「自同律の不快」（埴谷雄高）に苦しみ、ついに倒錯の極みに至る……そんな道行なら解りますが、統一を遂げてどうする？と思います。

西田が言わんとするのは生命論的な境地で、素朴な数理主義とはほとんど何の関係もない。が、本人としては論理主義的な外見に拘り、弁証法を金科玉条とした。しかるに論理自体に無数の様相があり得る。弁証法以前に無数の現象が生じている。論理や弁証法で語れることなど、たかが知れている。

小林秀雄は京都学派を横目に、ベルクソンを手本としつつ、独自の思考を追求した。自分の言葉で語ろうとした。あきらかに日本では大学の外で、文芸に携わる人たちのほうが真に思考するすべを知っていた。それは世間という現実の中で生きていたからです。

もし数理主義と生命主義の絶対矛盾的自己同一を果たそうとするなら、その限界にもっと肉薄すべきであったし、そうした努力において、もっとしなやかな方法を、あるいは《文体》を開発することができたのではないか。

私としては「自らの限界を弁えている方法こそが真の方法である」と言いたい気がします。扱う対象や文脈に応じて、方法は微調整されねばならない。それを許すようなものが優れた方法である、と。

＊働くものとしての主体

さて、他人様の必死の思索を一方的にあげつらうのも如何なものかと思い、今回少し身を入れて読み返してみました。以下もっぱら上記の「場所的論理と宗教的世界観」から引用します。

「自己とは働くものである」という言明は西田哲学の根本命題と見なせましょう（302頁）。「働くもの」という用語自体が日本語を前提とした独特のものです。ベルクソンは「動くもの」という定義を与えたことがありますが、ある意味でそれよりも広い。むしろホワイトヘッドの「活動体」（アクチュアル・エンティティー）と比較して考えるべきだと思うようになりました。

次に西田はこう言います。「働くということは、物と物との相互関係において考えられる」。自己を定義するとき、物から始めている。これは注目に値します。たとえば私たちは「両極のあいだに相互作用が働いている」などと言う。主語が人間である必要はありません。むしろ働くものとは第一義的にはモノでしょう。

ただし西田がここでいう「相互関係」なるものは、まず一方が他方を否定し、他方が一方を否定する相互否定関係である。たんなる相互否定では関係が生じませんから、それは同時に相互肯定でもなければならぬ。

一方では各々が独自性を守りつつ相手を否定し、他方では共に結合して１つの《形》を創り出す。この意味で、物と物とは共に働きながら物質的世界を形成する。それはいわば原子や分子の運動する世界です。そこにも矛盾的自己同一の論理があると、とりあえずは見なすことができます。

しかるにこれではたんに受動的に他から動かされているにすぎない。真に働くものは自ら動き、他を動かすものでなければならない。このとき関係のうちに秩序、ないし順序が入ってくる。いいかえれば非可逆的な《時》が入ってくる。物質的世界において時は可逆的だが、生命世界においては非可逆的である。「生命は一度的である、死者は甦らない」（303頁）。

物質におけるように、たんに動かし動かされる関係ではなくして、一方から他方に働きかけ、時間のなかで一定の形態を形成する。その意味で主体とは「働くもの」として定義されるわけです。むろん主体は他に働きかけつつ、自らも働きかけられる。他を否定しつつ他から否定される。その否定を包含しつつ主体が形成されるとき、そこでは物質的世界におけるよりも深遠な意味で、矛盾的自己同一が果たされると見なさねばなりません。

西田によると《働き》は自己の中に１つの焦点を宿し、この動的焦点を中軸として無限に自己を限定して行く。自己を限定しつつ、新しい自己と世界の関係を開く。そこに創造的世界が形成される。

せっかく「働く」という概念を第一義的なものに据えたのだから、「労働」の哲学に進んでもよかったはずです。現にマルクス主義にかぶれた弟子の田辺元から批判を受けることになった。あくまでも生命主義に固執した。この点もベルクソンに似ている。

ハンナ・アレントは『人間の条件』において前世紀の生命主義が労働の問題を隠蔽したと告発します。実際この時代の講壇哲学者は世間のことなどよく解っていなかった。むしろ自らの世間知らずを自慢すらした。この期に及んで、その愚かさを現代の私たちが繰返すとしたら、もはや喜劇ですらなく犯罪的だと言わざるを得ません。

ホワイトヘッドはアメリカに渡り、その世俗的な文化に触れたおかげで、例外的に公的な関心を持ち続けたと言えなくもありません。アメリカ経営学とも繋がりを持った。

私としては活動体が同時に隣接体（ネクサス）であり、かつ「協働体」でもあることを強調したい。現代生活において働くことなく生はない。労働とは無縁の主体などあり得ないのです。

上で西田はまったく無限定に「形」という言葉を用いていますが、これはホワイトヘッドの「主体的形式」に比較することもできますし、もっと広く「形象」（フィギュール）と解釈すべきかもしれません。矛盾的自己同一はつねに何らかの《形》により媒介される。この点を強調しておきます。

矛盾的自己同一的世界とは、全体としての一が自らを否定するがゆえに多と化す。その意味で空間的です。また個物としての多が自らを否定するがゆえに一と化す。その意味で時間的だと西田は説きます（318頁）。とはいえ時間と空間は別物ではない。両者を包含する時空ないし場所においては作られたものから作るものへの転換が生じる。そこでは場所が場所そのものを限定する。形が形自身を形成する。言ってみれば、そんな「全質変化」（transubstantiation）の生じる場所こそが主体である。

まさにホワイトヘッドの「活動体」やベルクソンの「持続」を思わせる記述です。ただし自己と他の関係がいつでも「否定」から入ること、否定が転じて肯定に化すという弁証法的な論理に西田がこだわっているのは症候的です。ホワイトヘッドやベルクソンは、こうした否定と肯定の弁証法、ドイツ観念論的な大げさな論理を振り回すのを意図的に拒んだと見なせるからです。

なるほど数理的な０と１の関係においては否定／肯定という鋭利な論理が働いているのは事実です。しかるにひとたび生命世界に目を移すとき、たとえば１つの細胞と他の細胞の関係を「０／１」の２項関係で記述することに意味があるでしょうか。

生命世界では自と他はまず浸透し合い、結び付いている。最初に全体があり、合一がある。交感があり、交流がある。それを部分に切り離すのは、対象を観察する人間の眼にすぎない。細胞が分裂したように見えても、生体組織の機能においては繋がっている。私たちは否定から出発するのでなく、肯定から出発せねばならないとベルクソンは考えた。ホワイトヘッドはその驥尾に付しています。

私たちの自己は目的を自覚し、意識的に働きます。世界を自らの内に映し、これを意識する。そこでは世界が主観化される。主観化とは世界が自己において「記号化」され、記号的に把握されることだと西田は言います（305頁）。

先ほどの「形」が、主観において受け取られる時には「記号」と化す。イメージがシンボルと化す。後で論じる宗教的知の次元では、これが「象徴」と言い換えられることになります。

ならば、ここでの記号が何を意味するのか。おそらくそのことと西田における数学への興味は結び付いているはずですが、言いっぱなしで終わり、それが具体的に何を意味するのか、まるで展開されない。

先の論述を繰り返しつつ西田は、動的焦点を中軸とする自己は図式的でもあり、こうした中軸的な自己限定が「意識的に想像作用」だと考えられるとも言います（317頁）。この論理でカント哲学を自らの場所的論理に包摂しうると述べるのですが「詳細は他日に」と書き残したまま、ご本人は亡くなってしまった。思うに、そう簡単なことではなかったはずです。

記号の問題はシンボルの問題であり、図式と想像作用の問題はイメージの問題です。シンボルとイメージの複合する想像力という問題にベルクソンやホワイトヘッドが独自の切り込みを見せているのは、かねてより私自身が強調し続けている論点です。西田もその論争に加わろうとしていたのは事実のようです。が、遺憾ながら時代がそれを許さなかった。三木清の『構想力の論理』の企てについては、ここでは措きます。

＊宗教とはなにか――老いと病み、そして死

ところで、働く主体にとって宗教とは何であろうか。それが西田の最後の問いでした。私たちが深く自らの根底において存在することの矛盾に立ち至るとき、自分が自己矛盾的な存在であることを自覚するとき、自己の存在そのものを問うに至る。そこに宗教への開けがあると彼は見なす。それこそがまさに「死の自覚」である（324頁）。それは形而上学的な意味での《死》です。

そんな死の間際に、私たちは自己が一度的で、繰り返し得ぬものであることを悟る。取り返しのつかぬ自己の永遠の死を知るとき、初めて真の自覚が生じる。それはたんなる反省や自己否定ではないと西田は強調する。かれはこの言葉を避けていますが、この意味での自覚は一種の「悟り」と呼ぶ他ないでしょう。

ただし、ここで留保しておかねばなりません。西田哲学においては「自己の奥底」とか「根柢」という言葉が頻発されます。これは極めて怪しいと私は考える。

１９世紀末ベルクソンが『時間と自由』で表層自我と深層自我を区別した。表層の自我を突き破り、深層自我へ到達することが純粋持続への回帰であると述べた。この論理が世を席巻し、「深い自己」について語ることが流行になってしまった。これは遠近法により眺められた自己であり、もっと言えばトポロジカルな空間における自己である。この比喩をあまり真に受けてはならないと私は思います。

むしろ《私》とは無数の関係の結び目である。法的・政治的・経済的な関係、端的に社会的関係の内にある。また自然環境の内にあるのも言うまでもありません。雨が降っただけで気分が塞がる。関係としての自己はつねに表層的なものです。つねに外に剥き出しになっている。深さや深みなど、どこにもない。直接的かつ表面的です。

真の自己を求めるというとき、自分の内側に沈潜しても何も変わったものが出て来たりはしないでしょう。むしろ自明とも思える関係を断つ、あるいはそこから身を退くときに、これまでとは異なる自己のありようが見えてくる。それは決して「深い」自己ではなく、これまでとは違う視点から眺められた自己、様々な関係性の遠近法により見えなくされていた剥き出しの自己なのだと思います。ベルクソンの言うような深い自己では必ずしもなく、むしろこれ以上ないほど浅い自己が思いがけず出現する。それが真の、本物の自己であるかどうかは定かでありません。

はなはだ逆説的なことに、最も表層に浮かび上がるとき私たちはこの上なく広く世界全体を眺望する。それこそが言ってみれば真の自己ではないでしょうか。

じつは、この点について誰よりも鋭敏に気づいていたのが三島由紀夫でした。自衛隊のジェット機に乗り、成層圏から地球表面を眺めたとき、かれは真の自我に目覚めたのだと言えなくもありません。そんな宇宙的自我の発見が２０世紀的な事件であることに彼は気づいていた。

ホワイトヘッドもまた深さのレトリックの危険に気づいていた。活動体の議論は、これを巧みに回避しています。かれのいう「超主体」superject とは、まさに上に投げ上げられた主体、通常の関係性から超脱した存在のありようを示します。

いろいろ問題含みですが、ここでは取りあえず西田のロジックに従うことにしましょう。

自己の永遠の死を知るものは、永遠の死を越えたもの、永遠に生きるものでなければならないと彼は談じます。永遠に生きるべきものが永遠に死んで行くのは矛盾という他ないが、そんな矛盾こそが自己の存在である。それこそが「宗教の心霊的事実」である（326頁）。

自己自身の死を知るということは、無にして有ということである。絶対の無にして有ということは、自己矛盾の極致でなければならない。しかもそこに我々の真の自覚的自己があるのである（339頁）。

まさにこの「極致」が問題で、それは生の頂点とも見なせるはずです。そこにおいて私たちは自らの存在を享受し、自らに満足する。永遠なもの、至高なものに自らを譲り渡し、自らを空しくする。その瞬間は一点の曇りなき白日の太陽のごときもの、あるいは太陽との合一で、その場所では死生の区別など意味をなさない。むしろ死への予感が始まるのは、そんな頂点からの転落の時です。「悲劇が始まる……」（ニーチェ）。

自らの存在を成就し、享受し、満足したものは、たちまち失墜し、凋落し、堕落して行く。ホワイトヘッドはプラトンを批判しつつ、存在が消滅するという事実を強調しました。存在は劣化し、老化し、消滅するに至る。私たちはそれを避けることができない。生成のプロセスには始まりと終わりがあるのです。とはいえ、ホワイトヘッドにおいて死すべきものは客体的不死性と化し、ひいては永遠的客体へと送り返される。そこに有機体の哲学の深い慰めがある。と同時に、キリスト教文化圏に特有の限界もある。

この極点という問題にひどく鋭敏だったのがバタイユで、生の絶頂における自己の死と無化について、あるいは栄光を極める至高性の転落と失墜について、「蕩尽」をキーワードに倦むことなく語り続けた。蕩尽ないし消尽の一連の過程こそが《死》だったと言ってもよい。にもかかわらず、そんな輝かしい形而上学的な死の後に、もっと具体的に長々と病みと老いが続くことを彼は見なかった。「存在の無化」は決して抽象的な過程ではない。むしろ耐えがたいまでに即物的かつ物質的な過程である。まことの死は、病みと老いとともに、あるいはその後にやってくる。私たちが真に問うべきは形而上学的な死ではなくして現実の死、そして死へのリアルな過程としての「老い」である。

バタイユはハイデガーの「死の哲学」を真に受けすぎた。あるいはフランス特有の若作りの文化の影響もあって、みずからを永遠の青年のように錯誤した。若さにこだわった。至高性に魅惑され、死に魅了された。それは青年の哲学です。その間にも自分自身は速やかに病んで老いて行ったのに、その厳然たる事実を見ようとしなかった。病みと老いという避けがたい人間の運命から目を背けた。晩年のエッセイに悔悟の念が見られます。

存在は老いる。形而上学的な死の後に、そして生物学的な死の前に必ずや老いの過程がある。生の頂点から足を踏み滑らせ、落下して行く。その過程で私たちは死を実感する。さもなければ死は抽象でしかありません。他人の死への傍観か、あるいは憐憫でしかありません。死よりも確実なものは肉身の病みであり、老いなのです。肉体とは死の兆し、その象徴に他ならない。

形而上学的な死において真の生に面接するという論理は必ずしも東洋的ではなく、ハイデガー＝バタイユ流の実存主義において定式化されたものと言ってよい。彼らはそれを別段「矛盾」として言挙げすることをしなかった。いわば生における事実として捉えようとした。対して西田はそこに深い逆説を認め、その逆説に躓くことこそが信仰ひいては宗教の契機だと強調する。ハイデガー＝バタイユの道行きとは真逆です。西田はこのように言う。

我々は自己の永遠の死を知る。そこに自己がある。しかしその時、我々は既に永遠の生に於てあるのである。矛盾的自己同一的に、斯く自己が自己に徹することが、宗教的入信である、廻心である。而してそれは対象論理的に考えられた対象的自己の立場からは不可能であって、絶対者そのものの自己限定として神の力といわざるを得ない。信仰は恩寵である。我々の自己の根源に、かかる神の呼び声があるのである。我々の自己の奥底に、何処までも自己を越えて、しかも自己がそこからと考えられるものがあるという所以である。そこから生即不生、生死即永遠である。（352-3頁）

信仰は恩寵であり、神からの呼び声に応えることである。その到来は「絶対者そのものの自己限定として神の力」による。この意味での《神》は決して外から訪れるものではない。「我々の自己の奥底」から湧き出で、私たちを包む絶対の愛である。対象論理的に考えられた対象的自己という立場を踏み破り、これまで自らが抑圧してきた真の自己に向き直ること。あたかも津波のように足下から押し寄せてくる神の力、神の愛と絶対矛盾的に合一し、これを抱擁すること。それが西田のいう信仰であり、宗教だと言ってもいいでしょう。

自己の奥底ないし根底には意識的自己を越えたものがある、と彼は強調します。鈴木大拙は『日本的霊性』において、これを「霊性」と呼んだのだ、と（348頁）。意識はあくまでも対象論理的なものにすぎない。自らの霊性に目覚めるとき、「自己の転換」ないし「廻心」が生じる。それを西田哲学は「場所的論理」によって把握せんとする（356頁）。それは主客の論理を超えた時空そのものの転換とも言うべきものなので、西田は場所的論理という概念に固執せざるを得ない。

ベルクソンはこれをたんに「持続」と呼んだ。ウィリアム・ジェームズは「場所」という言葉を用いようとしましたが、「それでは空間的な印象が強すぎる」とベルクソンは忠告しています。

実際のところ、西田の思考はあまりに「場所」に縛り付けられている。場所はどうしても空間的な印象を免れない。このあとで西洋と東洋の対立みたいな話が出てくるのも、そこに一因があるのではないか。場所的論理が西洋や東洋といった「場所」に縛られるのは、いかにもおかしい。矛盾しています。

先にも述べたように、真の自己への覚醒は自己から外に出るとき生じると見るべきです。井伏鱒二『山椒魚』ではありませんが、自己の住処の奥に引き籠ってしまうと太って外に出られなくなります。上の西田の言葉をあえて捻じ曲げて理解せねばならない。「我々の自己の《外》に、何処までも自己を越えて、しかも自己がそこからと考えられるものがある」のです。外とは端的に《空》です。それにより私たちは1つにつながっている。にもかかわらず、私たちはふだん下ばかり見ている。あるいは人の顔ばかり見ていて、この肝心な点に気づかずにいる。

＊無と空

西洋を向こうに回して東洋的な哲学を説く西田ですが、その思考はいっこうに東洋的ではない。むしろ徹底的に西洋的であり、もっと狭くベルクソン的だと言ってもいいように思います。

ツイッターでフォローしている方に「菊池」さんという人がいます。東洋思想を踏まえつつ、西洋の陰謀論を暴くというスタンスの人です。その東洋思想の造詣には唸らされますが、陰謀論の方には必ずしも説得されない。

たんなる陰謀論で済むなら話は簡単ですが、目下の事態は近代以降の世界史の帰結であり、ヨーロッパ文明が不可避的に辿らざるを得なかった袋小路に他ならない。「陰謀」は個人や集団の悪意や欲望によると言うより、欧米社会そのものの遺伝子に組み込まれている。むろん陰謀も謀略も実在しますが、それは陰謀論が想定するより遥かに深刻な問題です。

欧米主導の現今の文明全体の方向転換が必要でしょう。が、それには当の欧米が反対するのみならず、その恩恵を受けてきた日本およびアジア各国が抵抗するに違いない。その意味で今起こっているのは陰謀などといったコップの中の争いではなく、地球全体を揺るがす明々白々たる政治的な闘争なのです。

さて、その菊池さんは西田の名を挙げつつ、東洋的無とは何ぞや？と問う。

https://twitter.com/kikuchi\_8/status/1142510124969316354

東洋的無とは、たんに有にたいする無とか、虚無としての無ではない。まして形而上学的な無だと言い張るなら、それは所詮「有」にすぎない。そんなものではなく、東洋的無の真面目とは「何らかの否定によって物事の生成や存在という肯定を支える無なのではないか」と菊池さんは考える。老子や荘子が無の価値、無用の用を説くのは周知の通りです。

菊池さんによれば、東洋的無とは概念的に何らかの対象を実体として立て、それを拠り所にしようとするのではない。それらへの執着を一切無くした所に拠り所を見出すという発想で、それこそが「東洋的無」の重要さではないかと言う。この点に私も異論はありません。

ハイデガーには「放下」（Gelassenheit）という有名な論文があり、まさにこのテーマを扱っています。それは存在への一切の配慮から解き放たれ、泰然自若としていることです。

物事の生成や存在が生じるとき、そこに否定的ないし消極的に《無》が介在する。とはいえ、そんな無を意識的に作り出すことはできない。作ろうとする意志が消え、それが働かぬ場所に無が入ってくる。それは思いがけぬ一撃であり、もっぱら偶然によるでしょう。「いかなる賽の一擲も偶然を廃することはないだろう」とマラルメは説きました。

この意味での「無」は、マラルメのように「余白」と言ったり、無用の用とか、空とか、偶然という具体的な言葉に置き換えたほうがよい。そのほうが軽やかで現実に即している。なるほど東洋思想が無を強調したのはお手柄と言っていいでしょうが、それをアジア人の専売特許のように見なすのはおかしい。洋の東西にこだわることなく、具体的な思索に活かすべきでしょう。

＊無意志への意志

上の意味での《無》は、意志による否定（作用）によっては立ち顕われない。否定という言葉から可能なかぎり意志を捨象せねばならない。いっそのこと無意志であることを意志せねばならない。この肝心な点について西田は曖昧なままだったように私は思います。自力と他力のあいだで踏み迷っている。

自己の転換を果たさんとするとき、神や仏を対象的に表象し、到達不可能な理想と見なし、それに向けて一生懸命に努力するというのでは「自力」にすぎず、宗教とは言えないと西田は注意します。「そこには全然親鸞聖人の横超というものはない」（342頁）。

西田によれば、自己の奥底にある自己とは歴史的に自らを形成する自己でもある（347頁）。芸術はしょせん感覚にとどまる（！）のに対し、宗教的な表現は「絶対意志的」だとされる。どうやらこれは倨傲の自己を絶対的に否定せんとする「意志」でもあるようです。いわば一心念仏による絶対他力の境地で、ここで改めて親鸞の横超概念が引き合いに出されます。

仏は我々の自己に何処までも超越的なるとともに、しかもこれを包むものである。「念仏の申さるるも如来の御はからひなり」というに至りて極まる。此に親鸞の横超の意義があるのである。横超は名号不思議によらなければならない。（375頁）

横超は他力の極みです。「名号不思議」によるものが絶対意志的であるはずがない。もしそれが意志によるなら自力にすぎない。さっきまで「宗教は恩寵による」と強調していたのに、明らかに矛盾しています。言ってみれば恩寵をひたすら希う意志なのでしょうが、なにもそれを「絶対意志」と名づけなくてもいいでしょう。

ここらはハイデガーやバタイユとの絡みでも興味深いところです。たとえばハイデガーは第２次大戦中の講義で、ニーチェが西欧の全面的な価値転換を目指しつつ、主体を意志から考える西洋哲学の動向に無自覚にはまりこんで行ったと指弾します（『ニーチェ』）。戦前の『存在と時間』の叙述を反省しつつ、意志から解き放たれた無の場所を思考せんとする。Da-seinのDaの開けの意味を、たとえば「林間の空地」という比喩で改めて考え直そうとする。

同じ頃バタイユは、おそらく東洋思想に造詣の深いコジェーヴの影響の下、鈴木大拙の禅の本などを読み、『ニーチェについて』で考察を加えている。それはまさに「意志を否定する意志」を問うことでした。

バタイユがコジェーヴを介して学んだと思っていたヘーゲル哲学は、実際にはコジェーヴがドイツ留学中に学んだハイデガー流の存在論を改鋳したものでした。コジェーヴはサルトルよりはるか以前に存在と無の哲学を構想していた。いわばバタイユは我知らずハイデガーの後追いをする羽目になった。戦中の両人の思考が似通ったものになったのは偶然ではありません。ニーチェの名の下に、西洋的人間をいかに超えるかが問われていたのです。

これに対して西田の絶対矛盾の自己同一は気合い一発の空気投げのようなもので、どうにも合点が行きません。自力から他力への転換においては、ハイデガーやバタイユがそうしたように《無》を絡めるのが常道で、西田にも無の思索があるとはいえ、少なくともこの最後の論文ではあまり強調されない。

上記の「転換」は決してヒロイックにではなく、まさに無に等しいきっかけから訪れる。気づけば成就している、そんな転換でなければならない。否定の論理を振りかざす西田は、この点に思い至らない。これは国家意志の問題に拘泥していたからではないだろうか。たとえば彼はこう言います。

カントの道徳は、市民的である。歴史的形成的道徳は、悲願的でなければならない。西洋文化の根柢には悲願というものがなかった（鈴木大拙）。そこに東洋文化と西洋文化との根柢的相異があると思う。（377頁）

西田によれば宗教は個人的であり、道徳は一般的です（363頁）。個人における宗教から発して、歴史を形成する道徳にまで高まらねばならず、ついに学問をも教導するに至らねばならぬ。この意味での道徳はもはや市民的ではあり得ず、必ずや「民族的」な次元すら超えて、普遍的・全人類的な道徳にまで高まらねばならないでしょう。

西田の「悲願」はあくまで東洋の一民族の願いとして留まるほかない。西洋文化にはそれが無かったという言は、にわかに信じられません。とまれ、この意味での悲願はなるほど深く意志的でしかあり得ないでしょう。それは個々の人間の想いを超えた全人類的かつ全地球的な意志に他ならない。むしろ私たちとしては西田の言をそう読むべきではないか。

宗教においては自己が自己を脱して神に帰する、それは「個人的安心」のためではない。「人間が人間を脱する」ことにあると西田はいう（363頁）。人間を出、神に接しつつ、神に従う。それが信仰に入ることだ、と。

この意味での悲願に自らの意志を供儀し、消尽させるというのであれば、上記の西田の言説はそれなりに筋の通ったものになります。自己の意志を否定しつつ、人類全体の意志すなわち「悲願」と合一し、一体化する。そんなヴィジョンを西田に読み取るべきなのでしょう。

ただこの悲願は宗教に特有のものなのでしょうか。哲学のみならず学術一般の根底には悲願があり、芸術の根底にもそれが無くてはならぬはずだと私は思います。「歴史的形成作用としての芸術的創作」に見られる西田の芸術観は甚だ偏頗です。ただこの件にかんしては開いたままにしておきます。

＊終わりなき終末論

悲願を以て終わり行く世界を眺める者に、世界は終末論的な様相を呈します。晩年の西田の思索で甚だ興味深いのは、その終末論的な思索です。

「我々の自己は、自己否定において自己を有つ」という言表を西田は繰り返す。とはいえ、これはたんなる対象論理的な「否定」ではもはやない。ある種の内的かつ全人格的な態度変更を示します。私たちは個々別々に切り離された個我ではなく、上記のごとき生きとし生けるものの悲願の担い手でなければならぬ。このとき悲願とは人類史全体の転換を目指す。そのかぎりで私たちの行動の１つ１つが「歴史的」だと見なし得る。そこでは個我が自らを自己否定するのではない。否定とは実は「絶対現在の自己限定」であり、それゆえに「終末論的」だと西田は言う（380頁）。

私が自分自身を否定するのではなく、私を超えたものが私を無化しつつ私を絶え間なく限定する。そんな終末論は明らかにユダヤ＝キリスト教的な発想の対極にある。自分のいう終末論とは「対象的超越的」の方向に考えたものではない。絶対現在の自己限定として「内在的超越」の方向に考えたものだ、と西田は述べる（同上）。

通常の意味で終末論とは、世界の終わりにおいて神の裁きが為され、天国の門前において救われる者と拒まれる者が二分される。救いは外に、私たちの彼方に待つ。ゆえに「対象的超越的」です。

これに対して西田は、救いは既に私たちの根底にある、それは何時でも私たちを乗り越え、私たちを飲み込みながら、同時に私たちを個我に限定する脈動を繰り返していると見る。あたかも海辺に波が不断に打ち寄せるように、私たちは波に洗われ続ける。海は「絶対的一者」である。私たちは小さな波頭であり、泡沫にすぎない。

だが、この「個の尖端」において私たちは「逆対応的」に、いいかえれば絶対矛盾の自己同一的に、この絶対的一者に応じる。そのとき私たちは波でありながら海であり、無に等しきものでありながら全てである。そのとき私は一切を超越する。過去と未来を超越し、自らの内に飲み込む今この時において私は絶対的に自由である（381頁）。

もし私が無そのものになってしまえば、歴史性は失われてしまう。悲願の道徳性が雲散霧消する。たんに自己が無と化すことではなく、あえて無に等しいものに成りながら、却ってそんなカオスのエッジを起点に、それを基軸として世界を表現する存在、「世界の自己表現点」となることである。それこそが真の自己となることなのだ（381頁）。

海は立ち騒ぐのをやめず、波も泡立つのをやめない。私たちは不断に揺動する世界にある。到達すべき地平は彼方にはない。私たちは彼方には到達し得ない。むしろ足元を見よ。それは波立ち騒ぐ足下にある。そのざわめきの中にある。

「海」や「波」はマラルメやバタイユが好んだ比喩であり、「ざわめき」はミッシェル・セールのキーワードでもあります。それらはどれも隠喩であり、移ろいやすい象徴にすぎません。しかるに、宗教の教えにはつねに象徴があると西田は注意を促していた。

宗教は人間成立の現場につねに立ち会おうと努めるものである。それは人間とともに何時も動いている。さもなければ「迷信」になってしまうと西田は警告します。宗教は「無基底」である。宗教知は動く。それは不断に動きながら永遠の生命を捉える。この意味で宗教は象徴的である他ない。象徴的だからこそ、宗教は「我々の歴史的生命の直接的な自己表現」なのだ（386頁）。いいかえれば、宗教における象徴とは「悲願」の表現に他なりません。

私たちは象徴を介して世界に、その大いなる現在に、始まりも終わりも無いものに触れようとする。ところが実際には、私たちはそれに既に触れている。その内にあって、それとともに脈動している。

我々の自己はこの点において世界の始に触れるとともに常に終に触れているのである。逆にまたそこが我々の自己のアルファであると同時に、オメガであるということができる。一言でいえば、そこに我々の自己の絶対現在的意識があるのである。（383頁）

絶対的一者とは世界そのもの、《神》そのものだと言ってもいいでしょう。それはユダヤ＝キリスト教におけるがごとく彼方に、対象的超越的に私たちを待つものではない。それは私たちの内にある。私たちは何時もそれに触れている。この意味で「我々の自己は一歩一歩終末論的に世界の始と終に繋がっているのである」（387頁）。

ここにおいてユダヤ＝キリスト教の宿痾とでも言うべき発想、その終末論的的構図が、同じ言葉を用いながらひっくり返されている、いわば空気投げされているという感を私は持ちます。西田の終末論は決して終わりようがない終末論、いわば終わりなき終末論なのです。

それは超越的に彼方へと投影された終わりを、すなわち対象化されたリミットを自らの内に飲み込みながら、自らをより複雑化し、より多様化化し、より豊かになって行く世界の終わりなき終末論です。それは不断に新しいものの創造に我が身を開きながら、同時に絶え間なく老いてゆく私と世界の終末論です。例えて言えば、ネゲエントロピー的世界だと言ってもいい。

たんなる物質は老いを知らない。病と死を知らない。生命だけが生まれ、老いてゆく。短い青春と長い死への猶予を持つ。そのことが生命に途方もない豊かさをあたえた。複雑性と多様性をあたえた。その豊かさを一身に体現するのが人間である。人間とはいまだ伏在したままの宇宙の複雑性と多様性、その豊かさを表現すべく、悲願を担いつつ海辺に佇つ存在に他ならない。

思うに西田は、大拙のいう「妙好人」のようなところがあった。西洋哲学を深く学び、その脱構築を敢然と企てた。その意図は同時代のベルクソンやホワイトヘッドと対照することで、よりはっきり見えてくるところがある。逆にこれを東洋の哲学とか、日本独自の思想として持ち上げていいのだろうか。

東洋思想の真の深みとは、解脱を経て自らを無化し、ついに寂滅に至る道程にあるのではないか。自己を否定する自己を肯定するに至るのでは逆効果で、そんな自己すらいつか跡形なく消滅させねばならない。しかるに、それこそが困難極まりない道のりなのです。

たとえばガンで死ぬ。病気で死ぬ。老衰で死ぬ。あるいは強制収容所で死ぬ。放射能に汚染されて死ぬ。それらはたんなる即物的な死でしかない。解脱どころではない、煩悩と汚辱にまみれた死です。横超ならぬ横死です。ボブ・ディランは文明批判的な曲「スロートレイン・カミング」で、「こんなところで死んだら、あんたは事故統計の数字にされてしまうよ」と歌う。

解脱し寂滅するに至るには、私たちはみずからの死を創らねばならない。死そのものを１つの作品として新しく創造し得たとき、初めて私たちは死を許されるでしょう。そして、そんな尊厳ある死はいよいよ至難の極みとなりつつある。それこそが私たちの文明が置かれている苦境なのです。（了）