神戸市外国語大学 学術情報リポジトリ

西田幾多郎の哲学(5)：西田のアウグスティヌス論：愛の哲学

メタデータ	言語: Japanese
	出版者:
	公開日: 2009-09-30
	キーワード (Ja):
	キーワード (En):
	作成者: 小浜, 善信
	メールアドレス:
	所属:
URL	https://kobe-cufs.repo.nii.ac.jp/records/470

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 International License.

西田幾多郎の哲学（V）
―西田のアウグスティヌス論―愛の哲学―

小　浜　善　信

はじめに

周知のように，西田幾多郎は二千数百年に及ぶ西洋哲学史に登場する多くの思想家たちに言及する。古代のプラトン，アリストテレス，プロティノスなど，中世のアウグスティヌス，擬ディオニシウス，エリウゲナ，エックハルトなど，そして近・現代のデカルト，ライプニッツ，カント，フィヒテ，ヘーゲル，ベルクソンなどである。[1]

『西田幾多郎全集』を通覧して気づかされる特徴の一つに，西田が生涯一貫して変わらず持ち続けた，西洋中世の思想家たちに対する高い評価の姿勢がある。古代および近・現代の哲学者の思想に関しては，西田はその思索の展開に従って次第に批判的な傾向を強め，それらを次々に克服していこうとする姿勢を鮮明にする。それに対して，西田は，その思索の展開過程のどの段階においても，その時々の思索の到達点を表現するために，西洋中世の思

1　『西田幾多郎全集』(旧版) によって見れば，西田が固有名を挙げて言及する回数は，多い順に次の通りである。カント (516)，ヘーゲル (250)，アリストテレス (230)，ライプニッツ (208)，ベルクソン (184)，プラトン (157)，デカルト (124)，リッケルト (110)，フィヒテ (105)，フッサール (84)，スピノザ (82)，アウグスティヌス (81)，以下略。ただし，言及回数の多少は必ずしも影響の大小に比例するわけではない。たとえば，ここに挙げなかったエリウゲナや擬ディオニシウス，エックハルト，メーヌ・ド・ビラン，ラヴェッソンなどは，回数は少ないが，西田の思想の核心が述べられるところで言及されている。なお，西田によるプロティノス論およびベルクソン論については，とくに西田の身心論の特徴を明らかにするという観点から，すでにいくらか検討した。拙論「西田幾多郎の哲学 (IV-1) ―西田の身心論―西田のプロティノス・ベルクソン解釈の検討を通して―」(『神戸外大論叢』第59巻第１号，2008年)；「西田幾多郎の哲学― (IV-2) ―西田の身心論―西田のプロティノス・ベルクソン解釈の検討を通して―」(『神戸外大論叢』第59巻第３号，2008年) 参照。

想家たちをしばしば援用する。とりわけ，上に挙げたアウグスティヌス，擬ディオニシウス，エリウゲナ，エックハルトである。このことは，西田の究極的な関心がどこにあったのかについて示唆を与えているように思われる。

西洋中世哲学は「キリスト教哲学」と呼ばれることがある。「信」を要とする宗教と「知」を根幹とする哲学，あるいは「信のみ」(sola fides) と言って知を拒否する宗教とまさにその「知」を愛し求める哲学 (philosophia) という，場合によってはまったく相容れないと見られることもある二つのものが中世時代に相接し，その関係を厳しく問われつつも，結合したのである。[2] その西洋中世哲学に西田が生涯一貫して親近感を寄せたということは，西田が宗教と哲学のいずれか一方にというのではなく，その両方に関心をもっていたということ，しかもその両方に対して別々の関心をもっていたということではなくて，一方は他方とそれぞれ不可分の，しかも，一方は他方に決して解消されることのない緊張関係にあるものとして見ていたということ，その意味で西田においてはむしろ「宗教と哲学」というときの，その「と」が絶えず問題であったということ，すなわち両者が厳密に区別されつつも，そこでいわば両者が切り結ぶ「場」が問題であったということを窺わせる。西田の最後の論考が「場所的論理と宗教的世界観」と題されていることは，西田の生涯に亘る問題が何であったのかを象徴的に示していると思われる。

本稿では，しかし，西田における「宗教と哲学」という大きな問題に直ちに向かうのではなく，西田が一貫して高い評価を与えた西洋中世の思想家たちのなかで，最も言及回数も多く，深い共感をもっていたとも思われるアウグスティヌスの思想についてかれがどのように言及しているかを検討し，そのことを通して西田自身の思想の一端に触れてみたい。

2　拙論「中世における哲学という概念と名前」(大谷大学真宗総合研究所　研究紀要14，1996年) 参照。

I　アウグスティヌスのテクストと西田

アウグスティヌスも西田もいわゆる「学者」ではない。両者とも主体的な思索者ないしは探究者（interrogans, quaerens）である。なにを求めて探究したのか。アウグスティヌスは「至福」(beatitudo）を求めて生涯「神と魂」(dues et anima）を探究し，[3] 西田は「心の救［い]」を求めて「ありのまま（現実そのまま)」を探究した。[4] 西田は次のように述べる。

> アウグスチヌスの哲学の問題は近代の所謂学問的問題でなかったことは言うまでもなく，希臘哲学に於ける永遠なる実在という如きものの問題でもなかった。**彼の問題は実に彼の自己の問題であった，彼の心の問題であった。**かれは『懺悔録［告白]』の始において「我々は汝［神］の為に造られしものなるが故に，汝は汝を称えることが我々の喜［び］である如く我々を動かす，そして我々の心［cor nostrum］は汝において休むまで静まることはできない」[5] と言っている。(XII, 20「人間学」

3　『独白』(*Soliloquia*）は，アウグスティヌスと「理性」(ratio）との対話という体裁で書かれている。その I,2,7 で次のような対話が記されている。【ァ】ご覧下さい。神に祈りを捧げました。【理】それでは，あなたは何を知りたいのか。【ァ】まさに私が祈りを捧げたすべてです。【理】手短にまとめなさい。【ァ】**神と魂を知りたいと熱望しています。**【理】その他にはないのか。【ァ】まったくありません。『告白』(*Confessiones*）は，執筆当時までの自己の言動について神へ向けて告白した内容の記録。『三位一体論』(De trinitate）は「三位一体なる神」(Deus Trinitas）という教義の解明を試みた書である。アウグスティヌスによれば，「父なる神」「子なる神」「聖霊なる神」は本質（存在：essentia）においては「一」であるが，「関係という観点から」(secundum relationem）は「三」であるという。そしてその三位一体なる神の様々の「似像」(imago：西田は「肖像」或いは「影像」と訳している）が人間精神の内外に見出される。その様々の「似像」のうち，精神の最も内奥に見出される「三一性」(trinitas）こそ真なる「似像」であるという（注9参照)。しかし，いずれも結局は，至福を求めて「神と魂」を探求した著作とみなしてよいであろう。なお，佐藤真基子「アウグスティヌスにおける anima/animus 概念について―『ソリロクィア』を中心に―」(『哲学』第116集，慶応義塾大学・三田哲学会，2006年）参照。

4　『西田幾多郎全集』XVIII, 50（ローマ数字は巻数，アラビア数字は頁数)：1899年，西田は親友・山本良吉宛，次のように書いている。「いかなる貴き事　この**心の救**より大切な事あらしとは　小生近来益感する所に候へは　ヨシ幾年無益に星霜を送るともこの事たけは遂け度念願に御座候」。『善の研究』に付された「版を新にするに当って」(1936年10月）(『全集』I,7）をも参照。

5　VI, 116 では西田は英訳（Thou awakest us to delight in Thy oraise; for Thou madest us for Thyself, and our heart is restless, until it repose in Thee）をそのまま引用している。XI,410も参照。なお，アウグスティヌスのラテン語原文は次の通り。Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.

1930年脱稿）（[ ] 内は筆者による補足，以下同じ）

西田は，ここでも引用しているように，アウグスティヌスの『告白』(*Confessiones*) 第一巻第一章の有名な一文に共感をもって何度か触れる。「私たちの心はあなたに至って憩うまで安らぎを得ない [inquietum]」。「安らぎ」(quietas) つまり「至福」(beatitudo) を求めて生涯「神と魂（心)」を探究しつづけたアウグスティヌスに，「心の救」を求めて生涯「ありのまま」を探究しつづけた西田が共感をもったことはむしろ当然のことであっただろう。上の引用文中にある「アウグスティヌス」を「西田」自身のこととして読み替えてもよい。西田にとっても，究極的には，アウグスティヌスの言う〈cor〉または〈quietas cordis〉(心の安らぎ)，またパスカルの言う〈cœur〉または〈quiétude du cœur〉が問題であった。

ところで，アウグスティヌスにはラテン語原典で百に近い著作がある。その中で，西田が触れるのは少数の著作に限られている。アウグスティヌスの著作年代順に挙げれば，『独白』(386年)，『魂の偉大』(*De quantitate animae*) (387年)[6]，『告白』(397-400／01年)，『三位一体論』(400-19年)，『神国論』(*De civitate dei*) (413-26年) がそれである[7]。しかも，西田が言及するのはそれらの著作の中のある特定の箇所に限定されている。

たとえば，『独白』については，そこで論じられる「自己の存在」と「自己の生」と「自己知」の確実性という思想に，『魂の偉大』については，パウロに由来する「外的人間」と「内的人間」という思想に，『告白』については，上に引用した冒頭の文章の他には第十巻の「記憶論」と第十一巻の「時間論」に，『三位一体論』については第九巻の「神の似像論」に，そして

6　XII, 19-20「人間学」：「アウグスティヌスは De quantitate animae に於て我々の精神 [anima] を三つの方面から見て居る，『肉体に於てとして，それ自体に於てとして，神に於てとして』」(quid anima in corpore valeret, quid in seipsa, quid apud deum)」。

7　西田は『独白』を『独語』，『告白』を『懺悔録』，そして『神国論』を『神の国』とそれぞれ訳している。

『神国論』については，『独白』および『三位一体論』における「自己存在」「自愛」「自己知」の確実性と一性という思想に通じる議論，および人間が神の国と悪魔の国に接しているという思想[8]に，それぞれ限定されている。

このように，西田によって言及される著作および箇所が少数に限定されているのは，当時の日本の学界状況からしてやむをえないことであっただろうし，また西田はそれらをほとんど英訳ないし独訳で読んでいたと思われるが，英訳・独訳にしてもすべてをすぐに入手できるというものではなかったということにもよるであろう。しかし，西田が言及するアウグスティヌスの著作・箇所がそのように少数に限られているということは，むしろ西田自身の関心がどこにあったのかを，さらに限定したかたちで示唆する。とくに，西田は『独白』，『三位一体論』，『神国論』に共通して現れる思想には強い関心を示す。それは西田が「自覚」と呼ぶ思想である。

II　アウグスティヌスにおける自覚と西田

西田は次のように書く。

> 中世哲学というものが最も深い意味に於いて人間学的というべきものではなかったかと思う。[中略] アウグスチヌスはその「三位一体論」に於いて，はじめ聖書によって三位一体 [Trinitas] を論じて後，(第九篇に於いて) 神の肖像 [神の似像：imago dei] たる人間に於いても三位一体 [三一性：trinitas] の見るべきものあるを論じ，特に内的人間

8　西田は次のように書く。「アウグスチヌスが神は最初の人間に自由を与えたというように，我々は一々の作用において神に接するとともに悪魔に接するのである」(II, 302)。「アウグスチヌスが考えた如く，人間は一方に「神の国」civitas Deiに属するとともに，一方においては「悪魔の国」civitas diaboli に属している。我々人間の向上も堕落も悲劇も喜劇も皆此処にあると思う」(ibid., 347)。人間が自由意志をもつ存在者であるとは，歴史的世界の中の創造的要素として「その一々の作用において」絶えず試されているということである。われわれは絶えず「不安の世界」(VII, 298)，「危惧の世界」(VIII, 70) に面している。西田は決してペシミストではないが，単なるオプティミストでもない。II, 328をも参照。

に於いて明なるは言うまでもなく，外的人間に於いてもそれを見ることができると言っている。[9] 而もアウグスチヌスが人心［精神：mens］に於ける三位一体として論じている所は，彼が最初「独語［独白］」Soliloquiaに於いて，後に「神の国［神国論］」De Civitate Deiに於いて論じている如き**深い自覚の事実**に外ならないのである。(XII, 22-24「人間学」)

西田がアウグスティヌスにおける「自覚」と言うとき，西田の念頭にあったアウグスティヌスの議論を見てみよう。まず，『独白』第二巻第一章における議論である。[10] その概略を西田自身による訳によって引用してみる。

【理性】問うて曰く，汝を知ろうと欲する汝は汝のある［存在］を知るか。
【アウグスチヌス】答えて曰く，私は知る。
【理】如何にしてそれを知るか。【ァ】知らない。
【理】汝は汝が考えることを知るか。【ァ】知る。
【理】それでは，汝が考えるということは真であるか。【ァ】真である。
【理】それでは，汝は生きることを愛するか。【ァ】私はそれを自白する。
【理】永遠の生命というのが，今此処で知っただけのものならどうか。それでも歎かないか。【ァ】否，私は生きがいがない様に歎くだろう。

9　アウグスティヌスは，『三位一体論』において，「三位一体」(Trinitas)，すなわち「父・子・聖霊」(Pater・Filius・Spiritus Sanctus) の「似像」(imago) として，たとえば次のような「三一性」(trinitas) を挙げている。「存在・知・生」(esse・intelligere・vivere) (VI,10, 11)；「愛するもの・愛されるもの・愛」(amans・amatus・amor) (VIII, 10, 14)；「精神・知・愛」(mens・notitia・amor) (IX,3,3)；「記憶・知・意志」(memoria・intelligentia・voluntas) (X,11,17)；「(見られた) もの・(外的) 視・志向」(res(visa)・visio(exterior)・intentio) (XII,2,2)；「神の記憶・神の知・神の愛」(memoria Dei・intelligentia Dei・amor Dei) (XIV,12,15) など。これらのうち，「(見られた) もの・ (外的) 視・志向」が外的人間における「三一性」の例。また，「精神・知・愛」や「神の記憶・神の知・神の愛」が内的人間における「三一性」の例。拙論「アウグスティヌス『三位一体論』における三一性」(『中世思想研究』XVI,1974年) および注３参照。

10　注３参照。

【理】それでは，汝は生きる為に生きることを愛するのでなく，知る為に生きることを愛するのだ。【ァ】その通りだ。

【理】その知識が汝を不幸に陥れるものなら，どうか。【ァ】私は決してそう信じることはできない。若しそうなら，誰も幸福であることはできない，私の無知の外に私を不幸にするものはない。知識が私を不幸にするなら，不幸は永遠のものである。

【理】それで汝の希望のすべてが分かった。誰も知識によって不幸にならないということを信ずるから，知識が人を幸福にする，生きなければ誰も幸福ではない，存在せない人は生きない，汝は存在すること，生きること，知ることを欲する，併し生きる為に存在することを，而して知る為に生きることを欲するのだ。汝は汝の存在することを知り，汝の生きていることを知り，汝の知ることを知っている。

要するに，アウグスティヌスがこの『独白』の議論で言いたいのは「自己」の「存在」(esse)，「生」(vivere)，「知」(scire) の確実性ということであり，そこに西田はアウグスティヌスにおける「自覚」ということを見る。さらに西田は，次のような，『神国論』第十一巻第二十六章および二十七章の議論の中にも，『独白』の場合と同じようなアウグスティヌスにおける「自覚」ということを見る。これも西田自身の訳をそのまま引用する。

如何なる幻想を以てしても欺かるることなく私は存在すること，而して私がそれを知ること及びそれを愛することを確かに知っている。何となれば私が欺かれるなら，欺かれる私があるのだ，無いものが欺かれ様はない，私が欺かれるなら，それが私のある証拠だ。又私の愛ということに於いても，私は欺かれない。何となれば，私が愛するものに於いて欺かれたとしても，私が間違ったものを愛したということは，本当でなければならない。我々は内的直覚によって，私が存在し，私がそれを知る

ことを確かに知る，而して此の二つの事を私が愛することをも同様に確かに知る。

アウグスティヌスはここで，「私の存在」(esse)，「私の自知」(nosse)，「私の愛」(amare) の確実性ということを言おうとしている。西田は，このように，それら『独白』，『神国論』の議論の中にアウグスティヌスにおける「自覚」ということを確認した上で，「私の存在」，「私の自知」，「私の愛」という三つは「三位一体なる神の似像 (影像)」だという。[11] そして，そのようなアウグスティヌスにおける自覚とデカルトおよびフィヒテにおけるそれとの違いを指摘する。

アウグスチヌスの考では，右［上］の如き我々の自覚は神の三位一体の影像であって，彼の最も深い書と言われる「三位一体論」De Trinitate, lib. IX. X.に於いては，私の存在，私の自知，私の愛の三つは，互いに相区別すべきものなると共に，本質に於いて一なることを論じている。完全に知るということは，知るものと知られるものとが一となることである。完全なる愛とは，愛するものと愛せられるものと一となることである。故に**自覚というものに於いては，私ということと，私が私を知るということと，私が私を愛するということとが一つでなければならない。**［中略］デカルトの自覚は単にアウグスチヌスが「神の国」で言っている自己存在の証明と同一のものである，而もデカルトは之を直証的知識として対象的認識の出立点となしたまでである。之によって異なった実在が証明せられたのではない，自己というものは単に実体と考えられているまでである。無論，デカルトも自己に自由意志というものを結び付けている。併しそれは知的作用よりも大にして自由なる実体の作用という如き意味に於いて考えられたのである。深く自己の根柢に反省して，

11　注９参照。

知る私と，欲する私との統一に於いて，人格的実在が考えられたのではない。要するに，デカルトの考えた自覚は唯，知的自覚の一面に過ぎない。フィヒテは之に反しその事行の考に於いて，既に単なる対象的実在と異なった意味の実在を考えたと言うことができる。さらに知識我の根柢に実践我が考えられることによって，実在は道徳的意志という如きものにまで深められた。併し道徳的自由というものが直に我々の個人的自由とは言われない。我々の真の自由は個人的自由にあるのである，フィヒテの我は理性的であり，一般的たるを免れない。理性的なるもの，一般的なるものは，真の自己より見て，尚対象的なるものである。**真に自己自身を基礎づけるものは，自己自身の愛でなければならぬ**，自己自身の欲望でなければならない。(以上の『独白』『神国論』『三位一体論』に関する西田からの引用はXII,112-18「アウグスチヌスの自覚」，1928［昭和３］年７月稿より)

見られるように，西田がアウグスティヌスにおける「自覚」として触れる箇所は，とくにデカルトとの関係でよく知られているそれである。アルノーが，デカルトの cogito, ergo sum（私は考える，ゆえに私は存在する）という思想はすでにアウグスティヌスの中に言われていたことであると指摘したあの箇所，思想（これをいまかりに「アウグスティヌス―デカルト」問題と呼んでおく）である。

周知のようにデカルトは，学問の確実な土台を求めてすべてを疑い，最後に何か確実なものが残らないかどうか検討した。たしかにすべてを疑うことはできるが，その疑っている「私」自身が存在しなければ疑うことさえできないはずであるから，疑っているというまさにそのことから「私」が存在することは疑えない確実なこととして認めなければならない。「私は疑う，ゆえに私は存在する」(dubito, ergo sum)，言いかえれば，「私は考える，ゆえに私は存在する」(cogito, ergo sum）ということは，どのような懐疑論

によっても覆すことのできない確実性をもつ。

この「アウグスティヌス―デカルト」問題はすでに西田の時代にもよく知られていたが[12]，西田はむしろアウグスティヌスの思想のなかにデカルトのそれとは違う独自性を見る。

たしかにアウグスティヌスも，この世に確実なものは何もないと主張する懐疑論の論駁を通して「自己」の「存在」「知」「愛」の確実性を主張しており，その点では，アルノーが指摘したように，たしかにデカルトの議論にはすでにアウグスティヌスにその先蹤があると言ってよいであろう。しかしアウグスティヌスの議論は，デカルトのそれように「対象的認識の出立点」，あるいは「学」の構築のための確実な土台ないし出発点をではなく，生（至福の生）への土台ないし出発点を確保するためのそれであったと西田は解する[13]。

アウグスティヌスの場合，「自己存在」「自己知」「自愛」の確実性の議論も，「神と魂」の問題，すなわち「至福」探求という大きな枠組みのなかで遂行されている。「アウグスティヌス―デカルト」問題という局面でのみ西田のアウグスティヌス解釈を見ると，どうしてもその大枠を見逃しがちになる。もちろん西田も「アウグスティヌス―デカルト」問題を通してアウグスティヌスにおける「自覚」ということを知ったと思われるが，しかし，西田自身の問題，すなわち「心の救」ないしは「安心（あんじん）」の問題のゆえに，そのアウグスティヌス解釈は「アウグスティヌス―デカルト」問題を超えたものとなった。

西田によれば，アウグスティヌスの思想に近い近代の思想家はデカルトよりはむしろパスカルやメーヌ・ド・ビランであるという。デカルトは cogito, ergo sum と言うが，西田の解釈によれば，アウグスティヌスはむしろ

12　XII,23-24参照。

13　事実，西田は触れていないが，西田が「アウグスティヌスにおける自覚」として言及するアウグスティヌスの議論はすべて，至福を求めて「神と魂」を探求した思索の一部の記録だとみなしてよい。注３参照。

volo, ergo sum（私は意志する，ゆえに私は存在する），あるいは **amo, ergo sum（私は愛する，ゆえに私は存在する）**と考える。そしてメーヌ・ド・ビランも，j'agis, **je veux**, ou je pense en moi l'action, donc je me sais cause, **donc je suis** ou j'existe reellement à titre de cause ou de force と言う。[14] 西田は，「知」とともに「意志」すなわち「愛」の契機を重視するという点で，デカルトよりもアウグスティヌスにおける「自覚」を，そしてかれに近いと見られるパスカルやメーヌ・ド・ビランのそれを高く評価する。西田によれば，デカルトの「自覚」は単に知的自覚であって，アウグスティヌスの「愛に基づく自覚」[15] やメーヌ・ド・ビランの「情意的自覚」ではない。

西田自身，生涯一貫して「愛（意志)」の契機を重視した哲学者である。[16] とりわけそれは，以下に見るように，西田が「自覚」,「他者」(とくに VI『無の自覚的限定』において),「宗教」について論じる場面で顕著に現れる。筆者の知るかぎり，従来，西田哲学がそのように呼ばれたことは一度もなかったと思われるが，それを「愛の哲学」と呼んでも強ち見当違いとは言えないであろう。

III　愛に基づく自覚

西田は次のように言う。

私は嘗て愛の対象を人と考えることによって，物を対象とする欲求と愛

14　西田は原文のまま引用することがしばしばある。訳を付しておく。以下，同じ。「私は行為する，**私は欲する**，或いは私は私のなかで働きを考える，それゆえ私は私を原因として知る，**ゆえに私は**原因或いは力という資格で**存在する**，或いは現実存在する」。XII,22-24参照。

15　III, 69参照。西田は次のように言う。「アウグスチヌスが der im Drang der Liebe seine Selbsterkenntnis wollende Geist bereits das Wissen seiner selbst habe［愛の怒濤のなかに自己認識を欲する精神はすでに自己自身の知をもっている］という語に深い意味があると思う（Bindemann による)」。西田がこの引用によって言いたいのは，知は必ずしも愛を含まないが，愛はすでにいつでも知を含んでいるということであろう。なぜならば，愛していないものを知ることはできるが，知らないものを愛することはできないからである。

16　I, 196-200（『善の研究』第四篇「宗教」，第五章「知と愛」）参照。

とを区別し，又真の愛とエロス［ἔρως］とを区別した。**真の愛というのは何等かの価値の為に人を愛するのでなく，人の為に人を愛するということでなければならぬ。如何に貴き目的であっても，その為に人を愛すると考えられるならば，それは真の愛ではない。真の愛とは絶対の他に於いて私を見るということでなければならぬ。そこには私が私自身に死することによって汝に於いて生きるという意味がなければならぬ。自己自身の底に絶対の他を見ることによって，即ち汝を見ることによって，私が私であるという私の所謂絶対無の自覚と考えられるものは，その根柢に於いて，愛の意味がなければならぬ。**私はキリスト教に於いてアガペ［ἀγάπη］と考えられるものにかかる意味があると思うのである。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へ上ることではない。ショルツは Die Menschenwerdung Gottes. In der Christuserscheinung. Und welch eine Menschenwerdung! Bis zum Tode am Kreuz. So manifestiert sich die Gottesliebe[17]と言っている（H. Scholz, Eros und Caritas, S.49)。人間のアガペは神の愛の模倣と考えられる。而してアウグスチヌスが神の愛によって私が私であるものであると言う如く，神の愛によって私が真の私であるのである。(VI, 421)

「真の愛というのは何等かの価値の為に人を愛するのでなく，人の為に人を愛するということでなければならぬ。如何に貴き目的であっても，その為に人を愛すると考えられるならば，それは真の愛ではない」という文章は，一見すると，カントのいわゆる理性の命法としての道徳律（Moralität)，すなわち「あなたはあなた自身の人格および他のすべてのひとの人格に例外なく存する人間性を，いつでもまたいかなる場合でも同時に目的として使用

17 「神が人間になる。キリストとして現れることにおいて。何ということだろう，［神が］人間になるとは！十字架上で死にまで到ることによって。そのようにして神の愛が顕れる」。

し，決して単なる手段として使用してはならない」という，あの「定言命法」(kategorischer Imperativ) を連想させる。人間は「目的そのもの」(Zweck an sich) であって，いかなる手段にもしてはならない，あるいは，「価値」(Würde) であって「価格」(Preis) ではないとカントは言う。

しかし，それに続く「真の愛とは絶対の他に於いて私を見るということでなければならぬ。そこには私が私自身に死することによって汝に於いて生きるという意味がなければならぬ。自己自身の底に絶対の他を見ることによって，即ち汝を見ることによって，私が私であるという私の所謂絶対無の自覚と考えられるものは，その根柢に於いて，愛の意味がなければならぬ」という文章を見れば，西田はむしろキリスト教道徳，すなわち「愛」による人格間の交わりを強調していることが分かる。とくに，「そこには私が私自身に死することによって汝に於いて生きるという意味がなければならぬ」という文章は，それとまったく同じ意味というわけではないにしても，西田が早くから引用するパウロのことば，「すでにわれ生けるにあらず基督我にありて生けるなり」を念頭において書かれている。[18]

もちろん，西田の言う「愛」はキリスト教ないしアウグスティヌスの言う「愛」と同じだというのではない。西田の言う「愛」には，少なくとも上に

18　I, 169（『善の研究』第四篇「宗教」，第一章「宗教的要求」）参照。西田とパウロの言葉はいずれも自己否定ないしは自己無化（無私）を通しての再生を表明しているが，西田の場合，「汝」とはいわゆる「隣人」を，パウロの場合，「汝」とは「基督」を指す。パウロは，キリストへの完全な帰依を表明している。なお，若きヘーゲルは，ヘルマン・ノールによって再構成され『キリスト教の精神とその運命』(*Der Geist des Christentums und sein Schicksal*) と題されて出版された手稿の中で，ユダヤ教の戒律およびカントの道徳律とキリスト教の教えとを比較して，愛を根本に据える道徳としてキリスト教の教えを真の道徳とした。ヘーゲルは次のように述べる。「[ユダヤ教における] よそよそしい主の掟のもとに [人間が] 全面的に隷属した状態に対して，イエスは，自己の掟のもとに部分的に隷属した状態，すなわちカント的徳を自己に強制することをではなく，支配と服従のない諸徳，すなわち愛の相を対峙させた」(Suhrkamp, S.359) 愛とは「赦す」ことだとすれば，「目には目を，歯には歯を」というユダヤ教の精神は「赦す」ことだけはできなかった宗教であったとヘーゲルは言うが，まさにキリスト教こそその対極にある愛の宗教であって，その愛を説くイエスは，そのような，ユダヤ教における掟への全面的な隷属状態からの解放者だというのである。いかなる主従関係からも解き放たれた，個の人格間の真の交わりは愛によってこそ可能になる。その意味では，カントの道徳律でさえ依然として主従関係，すなわち人間の理性が人間に命じる掟とそれへの服従という関係を超えていないというわけである。西田は，このように言うヘーゲルにも大きな共感を覚えたに違いない。

引用した文脈では，キリスト教ないしアウグスティヌスのいわゆる「隣人への愛」は含まれるが，「神への愛」は明確な仕方では含まれていないと思われる。しかるに，キリスト教ないしアウグスティヌスにおいては，隣人を愛することと同時に神を愛することが愛の究極のかたちである。いや，「隣人を愛することは正確に表現すると，神のために隣人を愛すること」[19]でなければならない。それにもかかわらず，西田がキリスト教ないしアウグスティヌスの「愛」の思想に深い共感をもっていたことは否定できないであろう。

カントの「定言命法」は理性（Vernunft）の命法，すなわち倫理・道徳の命法である。しかし，西田によれば，「理性的なるもの，一般的なるものは，真の自己より見て，尚対象的なるものである。真に自己自身を基礎づけるものは，自己自身の愛でなければならぬ」(XII,117)。西田の命法は心（cor，cœur）ないしは情意（sentiment）の命法，すなわち愛の命法，その意味で神ないしは宗教の命法である。

西田によれば，真の愛とは「人の為に人を愛すること」，西田独特の表現によれば，「自己の中に絶対の他を，絶対の他の中に自己を見ること」である。したがって，それは見返りを求めない，無償であるような，その意味で犠牲としての愛でなければならない。西田は単に「他（者)」と言わないで「絶対の他（者)」と表現する。この「絶対の」という言葉の含意は，私は絶対に他者ではなく，他者は絶対に私ではない，つまり私と他者との間には絶対の断絶があるということ，言いかえれば，西田の言う「他者」とは，他者一般ではなくて，侵すことのできない人格をもつ，かけがえのない自由な個としての他者であるというところにある。さらに踏み込んで誤解を恐れずに言えば，西田の真意は，私は本来はどこまでも他者のためにあるのであって，その逆ではない，他者はどのような意味でも私のためにあるのではないというところにある。

19　佐藤真基子「アウグスティヌスの聖書解釈と愛の概念」(『中世思想研究』XLVII，2005，p.120）参照。

さらに，われわれが通常「他者」と言うとき，それは，私によって理解・解釈されたかぎりでの他者，その意味でいわば他者に投影された私，あるいはもうひとりの私としての他者である可能性を捨てきれない。他者自体(der Andere an sich selbst) は，たとえどんなに間近にいようとも，理性による知や解釈では永遠に「接近不可能な」(unzugänglich) ものとして私の外部にとどまり，すれ違うということになるだろう。西田は，他者に対して単に知的認識の対象として関わるのではなく，さらには，単に倫理的行為の対象としてのみ関わるのでもなく，愛の対象として関わることを求める。なぜならば，侵すことのできない自由な個的人格としての他者に関わりうるのは知ないしは理性ではなくして愛だからである。「人の為に人を愛すること」，すなわち「自己の中に絶対の他を，絶対の他の中に自己を見ること」，「私が私自身に死することによって汝に於いて生きること」，すなわち，徹底的な自己否定ないし自己無化を通しての再生，それが西田の命法，つまり「愛の命法」である。

ただ，西田は続けて，「私はキリスト教に於いてアガペ［ー］と考えられるものにかかる意味があると思うのである。アガペ［ー］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へ上ることではない」と書く。ここにはある種の議論の飛躍があるのではないかという疑念ないしは批判もありうるであろう。

すなわち，キリスト教におけるアガペーは憧憬（エロス）ではなくて犠牲であり，神の愛（アガペー，カリタス）であって人間の愛ではないという西田の理解そのものに間違いはないとしても，そして，西田には「アガペー」という言葉の誤用があるのではないかという疑念はいまは措くとしても，かれは私と他者との間での「愛」を問題にしていたはずなのに，それを直ちにキリスト教におけるアガペー，すなわち人間に対する「神の愛」に結び付けている。もちろんそのことによって西田が言いたいのは，「無償の愛」こそ真の愛であるということであろうが，しかし，人間に対する神の愛，つまり

完全に無償であるような愛という意味でのアガペーといったようなものが，人間同士の間で，すなわち私と他者との間に可能なのかどうか，「自己の中に絶対の他を，絶対の他の中に自己を見ること」，「私が私自身に死することによって汝に於いて生きること」，つまり，徹底的な自己否定ないし自己無化（無私）を通しての再生を要求する西田の「愛の命法」は，むしろわれわれ人間に課された一種の課題なのではなかろうか。たしかに西田も他方で，「人間のアガペ［ー］は神の愛の模倣と考えられる」とも言っているから，人間のあいだでの「愛」ということを直ちに人間に対する神の愛としてのアガペーと同一視しているのではないようであるが，人間の愛は，人間の愛であるかぎり，完全に無償であるような愛という意味でのアガペーではないのではないか―このような疑念ないしは批判もありうるであろう。[20]

おわりに―もう一つの「自覚」

しかし，もちろん西田も，人間に関して決して楽観的であったわけではない。西田はアウグスティヌスの『神国論』の中の，「人間は神の国（civitas dei）と悪魔の国（civitas diaboli）の両方に接している」という思想に何度か触れていた。人間が自由意志をもつとはそういうことであり，「向上も堕落も，悲劇も喜劇も皆此処にある」とか「人間の日常性はつねに危機に面している」とか言う。世界は「不安の世界である」とも言う。[21]「我々の一歩一歩が冒険であり」(VII, 298)，「我々は一々の作用において」(II, 302) 試されている。このことは，人間の愛についても言える。人間の愛は絶えず試さ

20　西田が若いときからキリスト教に対して親近感を寄せていたことは事実であるが，キリスト教と西田の思想における最大の相違点は，神と人間との仲介者としての「キリスト」があるかどうかという点にあると思われる。これは，アウグスティヌスが，新プラトン派（おそらくプロティノス）の書物を読んで，そこでもキリスト教においてとほとんど同じことが言われているが，唯一，神が受肉（incarnatio）して人間となった「キリスト」が存在しないといって批判した（『告白』VII, 9,14参照）ように，西田においても「キリスト」に当たるものがないのではなかろうか。

21　注８参照。

れていると言えるだろう。「真の愛というのは何等かの価値の為に人を愛するのでなく，人の為に人を愛するということでなければならぬ。如何に貴き目的であっても，その為に人を愛すると考えられるならば，それは真の愛ではない。真の愛とは絶対の他に於いて私を見るということでなければならぬ。そこには私が私自身に死することによって汝に於いて生きるという意味がなければならぬ」と西田は言うが，しかしわれわれは倒錯した愛，いわば悪魔の愛を真の愛と見紛う可能性に絶えず晒されている。自らは「何等かの価値の為に人を愛するのでなく，人の為に人を愛」しているつもりでいながら，実は，それと意識することなしに，「何等かの価値の為に」あるいは「自己の為に」他者を愛する，それが大抵の場合われわれの日常性というものであり，日常性の世界とは実は「根柢的に自己矛盾的なる人間の世界」(XI, 410) だと西田も考えていたように思われる。他者とは，私によって解釈されたかぎりでの他者である可能性がつねにつきまとう。私が「あなた」と思っている「あなた」は，実は私がその対象に自分を投影したもうひとりの「私」である可能性がつねにある。つまり「他愛」と思いこまれている愛が，実は「自愛」である可能性をどこまでも捨てきれない。

それゆえに西田は，デカルトの「知的自覚」にではなく，またカントの理性としての自覚や，それを徹底したと見られるフィヒテの「意志的・道徳的自覚」にでもなく，アウグスティヌスの「自覚」，すなわち「愛を根柢におく自覚」に深い共感を覚えながらも，「根柢的に自己矛盾的なる人間の世界」ということを考えれば考えるほど，矛盾に満ちた自己とその自己の無力とを自覚せざるをえなかったのではなかろうか。「他者」と思われているものが，実は私によって解釈されたかぎりでの「他者」にすぎない，「他愛」と思われているものが，実は「自愛」に他ならないという可能性をどこまでも払拭できない。「哲学は我々の自己の自己矛盾の事実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」(VI, 116) という西田の有名な文章は，そのような「自覚」のもとに書かれたの

ではなかろうか。[22]

西田が『全集』第六巻以降しばしば言及するようになる『告白』第十巻の「記憶論」で，アウグスティヌスは，魂のうちにある「記憶の野」という「広大な広間」に入り込む。かれは，そこに至福の根源としての神を求めて絶望的なまでの辛苦を重ねた果てに，ついには神という「謎」を求める「自分（魂）が自分（魂）にとって謎」となる有りようを書き留めているのであるが，アウグスティヌスについて，もしその「自覚」ということを言うとすれば，それはまさに神の目の前で「自分が自分にとって問題となる」(mihi quaestio factus sum)[23]，そのような自己を深く知るということである。[24]西田は，そのような，「神と動物との中間者」(XII, 23「人間学」）としての人間（自己），あるいは「神の国と悪魔の国に接する」人間（自己）の心の深い暗闇ないしは深淵（abyssus）に立ちすくみ，そのような自己の無知と無力とを痛感して神に祈るアウグスティヌスにも共感を覚える。西田は次のように書く。

> 我々の自己は絶対の否定に面して居る，絶対の無に面して居る。故にこの世界は無限なる不安の世界である。我々の一歩一歩が冒険であり，その底には無限の深さがある。而もそれは物質という如きものではなくして，唯無限の暗黒である，無限の否定である。[中略] 生きる為には，我々は何処までも戦わねばならない。而もかかる生命欲の根柢そのものが暗黒である。我々は何の為に戦わねばならないかを知らない。生命そ

22　長男・謙が1920年６月，23歳で没し，21年には次女・静子が病に伏し，そして25年に妻・寿美が他界している。子に先立たれた親ほど辛い哀しいものはないという。それは不条理という言葉でも表現しえないほど哀しい現実である。そのような哀しいできごとに相次いで見舞われたことをも含めて，西田は「根柢的に自己矛盾的なる人間の世界」の有りようと「我々の自己の自己矛盾の事実」に面しつつ，それに対する自己の無知と無力を痛感し，「深い人生の悲哀」を身にしみて思わざるをえなかったであろう。

23　『告白』X,33,50.

24　拙論「アウグスティヌスにおけるanimusについて―『告白』第10巻を中心にして―」(『中世哲学研究』XXVI，京大中世哲学研究会，2007年）参照。

のものが運命である。(VII,298)

ほとんどアウグスティヌスの文章を読むような感じがするが，このような矛盾に満ちた人間の世界の在りようと，その中に在る自己の無知と無力の深い自覚は，倫理・道徳のみで足りるとする人間，自力を恃む人間に「絶対の価値顛倒」を迫ることになる。

アウグスティヌスは「告白」の初に，「汝は我々を汝に向けて造り給い，我々の心は汝の中に休らうまでは安んじない」と言う。学者は此点を無視して，唯人間の世界から神を考え，宗教を論じようとする。宗教の問題と道徳の問題との明白なる区別すらも自覚していない。[中略] 我々の自己が，我々の自己の生命の根源たる絶対者に対する宗教的関係に於いては，智者も愚者も，善人も悪人も同様である。「善人なほもて往生を遂ぐ，いはんや悪人をや」とまで言われる。根柢的に自己矛盾的なる人間の世界は，我々を宗教に導く機縁は到る所にあるのである。**宗教は絶対の価値顛倒である。**[中略] 人格的なるキリスト教は極めて深刻に宗教の根源を人間の堕罪に置く。創造者たる神に叛いたアダムの子孫には原罪が伝わっている。**生まれながらにして罪人である。故に人間からしては，之を脱する途はない。**ただ，神の愛によって神から人間の世界へ送られた，神の一人子の犠牲によってのみ，之を脱することができる。[中略] 浄土真宗に於いても人間の根本を罪悪に置く。罪悪深重煩悩熾盛の衆生と言う。而して唯仏の御名を信ずることによってのみ救われると言うのである。仏教においては，すべての人間の根本は迷にあると考えられていると思う。迷は罪悪の根源である。而して迷ということは，我々が対象化せられて自己を自己と考えるから起こるのである。迷の根源は，自己の対象論理的見方に由るのである。[中略] 道元は仏道をならうことは，自己をならうなり，自己をならうというは，自己をわする

るなりと言う。それは対象論理的見方とは，全然逆の見方でなければならない。**元来，自力宗教というものがあるべきでない。**(XI,410-11)

「絶対の価値顛倒」とは，カント的な，理性による命法をさえ超えたような，その意味で倫理・道徳の彼岸，善悪の彼岸からの愛のはたらきに身をゆだねるということであろう。