

西田哲学とキリスト教的プラトン主義—「絶対無」の宗教哲学のために

田中 裕

序

日本的靈性の背景にある大乘仏教の伝統に於ては、仏陀がその最後の旅で弟子達に残した遺教を「自燈明/法燈明」の二語に要約して伝えた。仏陀入滅後は、弟子達は「自己」を抛り所とし「法」を抛り所として修行せよ、というこの教えは、仏教的真理の「主體性」と「客觀性」を同時に示すものとして理解できよう。客觀的かつ普遍的なる「法」の燈は、それぞれが独自の主體性を持つ個から個へと伝えられる。仏教の根本は「無我説」であるが、「己事究明」はその実践の基本である。「自燈明/法燈明」は、客觀的な世界を照らすと共に自己自身を照らす内なる光でもある。

実体的自我を否定すると同時に「己事究明」を実践の要とする仏教の傳統は、明治以降の日本において近代西欧哲学と、その背景にあるキリスト教とギリシャ思想、就中、キリスト教的プラトン主義の傳統と邂逅することによって新たなる展開を示した。西田幾多郎に始まる京都学派の宗教哲学は、その代表的なものである。

西田の宗教哲学は、「善の研究」から「場所的論理と宗教的世界観」にいたるまで、「神」を根源語とし、宗教の問題を哲学の究極と見做すものであった。西田は、プロチノス、偽ディオニシオス、エリウゲナ、クザーヌス等の「智ある無知」の巨匠達の「否定神学」の傳統を顧慮しつつ、それを仏教的な観点から再解釈しつつ自らの宗教的思惟のうちに統合した。それと同時に、彼は、カール・バルトに代表される積極的/実証的な「啓示神学」の傳統のなかに、単なる内在的な観点に立つ哲学的神学よりも深きユダヤ・キリスト教的精神の働きを認めていた。

最晩年の西田の場所論的神学は、教会教義学ならびに聖書原理という啓示神学の制約を超えて、バルト神学のラジカルな性格を自己に於て活かす宗教哲学を「場所的論理と宗教的世界観」として構想した。旧約と新約を一貫する歴史的世界において、救済論と創造論を統合し、人格的個の自由と創造性を重視するキリスト教的傳統が、晩年の西田の宗教哲学の中ではじめて主題化されたのである。

第一章：西田哲学における汎神論の問題

1-1 「意識現象を唯一の实在とする」『善の研究』の宗教論には、これまでの多くの解釈者が指摘してきたように、哲学的汎神論の一つに分類されるテキストが数多く存在する。たとえば、「神を宇宙の外に超越せる造物者とはみずして、直ちにこの实在の根柢と考へ」「宇宙は神の所作物ではなく、神の表現 **manifestation** とみる」ことから、西田は「宇宙と神との関係は芸術家とその作品との如き関係ではなく、本体と現

象との関係である」と述べる。西田自身も、自分の立場が汎神論的であることを十分に自覚しており、汎神論に対して向けられる二つの批判を取り上げ、純粹経験論の立場からそれに答えようとしている。そのふたつの批判とは、一つは「神の人格性」の問題であり、もう一つは「悪の存在」をいかに解釈するかという問題である。

1-2 スピノザの哲学的かつ決定論的な汎神論とは異なり、「实在の根柢は人格的である」ということを認める点で、西田は自分の立場が人格主義的汎神論ともいうべきものであることを明言している。このような实在の根柢としての神は「無限の愛なるがゆえに、すべての人格を包含すると共に凡ての人格の独立を認める」（全集 I-194）立場でもあった。この汎神論は、各個人の人格の独立性と自由を承認する意味で、スピノザの如き必然論ではなく、人間の独立と自由を認める相互人格的契機を内に含んでいる。また善なる神を根柢とする实在は即ち善であるという性善説的立場から「絶対悪」の存在が否定され、悪は「体系の矛盾衝突から起きる」ものであり、矛盾衝突を契機として発展する实在の一契機として位置づけている。そこにはヘーゲルの汎神論的な「合一哲学(Vereinigungsphilosophie)」と同じく、主客未分の一なる實在が、二元的な分裂を経て再統合されるところに实在の動的展開を見る弁証法的論理がある。もっとも西田の場合は、論理学を無前提なる学の始源としたヘーゲルとは異なり、純粹経験を根源的であるとする点に違いがあとしても、その主客未分の即自的な純粹経験が、主客二元の意識の對自的な分裂を経て、再び即且つ對自的な合一を回復するという意味での「合一哲学」の論理を内在させていると言って良からう。このようにドイツ理想主義に通底する哲学的思惟は、『善の研究』の純粹経験論のうちに内在する論理であり、「意識経験を能動的と考える点で、純粹経験論はフィヒテ以後の超越哲学とも調和する」（全集 I-4）と西田に言わしめたものでもあった。

1-3 しかしながら、『善の研究』執筆時の西田の人格主義的汎神論の哲学的基礎は、あくまでも「意識現象を唯一の实在とする」純粹経験論である。それは、ヘーゲルのような高度に思弁的な論理の辯証法的体系によって根據づけられてはいない。ベルグソンのごとく随所に宗教の根源に関わる直観的な洞察を秘めているとはいえ、純理論的な哲学的議論だけに制限してみるならば、純粹経験論とは、要するに「神と世界の関係は意識統一とその内容との関係である」という公理（根本命題）から出発する哲学的な汎神論という性格を併せ持つものでもあった。しかし、まさにその哲学的汎神論のアプリオリな前提をなす公理自体は、一切の独断を排すべき純粹経験論のなかにあつて、なおも独断的な一つの仮定として残存していたと言わざるをえないのではないか。

1-4 問題は、『善の研究』執筆時の西田の人格的汎神論の根本命題、自発自展する純粹

経験論の基本前提そのものが、あらゆる先入主を遮断して疑うべからざる確固とした「心霊上の事実」を如実に表現するものであったかどうかという点である。すなわち、このような公理を前提として考えられた神が、はたしてキリスト教の伝統の中で、キリスト者が経験した神、旧新約聖書において啓示された神の経験を如実に表現できていたかということである。フッサールとは違って有神論の神的「存在」を純粹な現象学という哲学知の中から排除するのではなく、あくまでも哲学の終結としての神を、我々の直接経験に基づいて語ることを志向する西田にとっては、神を論ずること自体が根本的な哲学の課題であった。キリスト教的経験を、他人事ではなく自己自身の在り方に深く関わるものとして取り上げた西田にとって、キリスト教の核心に触れる宗教哲学を構築するためには、『純粹経験』の意識内在の立場の限界を突破することが必要であった。しかし、その突破は、あくまでも純粹経験とは異なる立場を独断的に前提することによってではなく、純粹経験論をその根柢へと徹底することによって、そのなかになお含まれていた汎神論的な独断を突破し、意識に内在的な経験の立場では語り得ないものを根柢から自覚することによって、意識の立場の限界を超出することこそが求められなければならなかった。

1-5 『善の研究』以後、『無の自覺的限定』にいたるまでの西田哲学とキリスト教との関わりを考える場合、単なるプラトン主義ではなく「キリスト教的」プラトン主義の系譜に属する思想家達が意味を持ってくるのは、まさに意識経験に内在的な人格的汎神論の立場をさらに超えてゆく論理を彼らが示している点にあった。

1-6 すなわち、プロチヌスやプロクロスに代表される根源的一者からの発出と還帰によって万象を説明する理性主義の極北ともいべき哲学的な汎神論と、ユダヤ教に由来する聖書的伝統のなかで「神の言葉」として語られてきた超越神に由来する宗教的経験との緊張対立の中で、プラトン主義の立場そのものを、さらに内在的に超越していったキリスト教的プラトン主義の伝統が、西田にとって重要な意味を持つようになった理由がそこにあると言わなければならない。

1-7 『善の研究』の宗教論の第四章「神と世界」の冒頭箇所に、哲学的な汎神論では決して語り得ぬものへ言及したテキストがある。それは西田がキリスト教的プラトン主義の神論に言及する箇所でもあるという点で、単なる自然主義的な汎神論を超え出る契機を内包している点において興味深いものである。西田はまず、「純粹経験の事実が唯一の實在であって神はその統一であるとするれば、神の性質及世界との関係もすべて我々の純粹経験の統一即ち意識統一の性質および其内容との関係より知ることができる。」と述べる。これを便宜上

「神の性質及世界との関係の可知性のテーゼ」（テーゼ A）

と呼んでおこう。それは、「超越的神があつて外から世界を支配するといふ如き考は畜に我々の理性と衝突するばかりでなく、かかる宗教は宗教の最深なる者とはいはれない様に思ふ。我々が神意として知るべき者自然の理法あるのみである、この外に天啓といふべきものはない」という超自然否定の理神論ともとられかねない自然主義のテーゼでもある。しかしながら、テーゼ A のなかに含意されている自然的態度を根柢から轉換するテーゼが、まさにこの直後に語られていることに着目したい。それは、「我々の意識統一は見ることも出来ず、聞くことも出来ぬ、全く意識の対象となることは出来ぬ。一切は之に由りて成立するが故に能く一切を超絶している。」という文である。これを「我々の意識統一（神）の不可知性のテーゼ」（テーゼ B）としよう。

西田の汎神論の神の可知性（テーゼ A）を支えているものは、實は「神の不可知性」（テーゼ B）なのである。

テーゼ B は、意識現象に内在的な純粹経験論の内部にあつて、それを可能ならしめている根源的な作用（意識統一）であるが、それ自身は純粹経験の内部では語れない特異点として、内在的超越への道を指し示していることに注意したい。そして、西田がこのあとで列挙しているキリスト教的プラトン主義の系譜に属する思想家として、西田はまずディオニシウスの「消極的神学」が神を論ずるに否定をもってしたことを挙げ、次に、「ニコラウス・クザーヌスの如きは、神は有無をも超越し、神は有にしてまた無なりと言っている」とのべ、否定神学と對立の一致を説くキリスト教プラトン主義の神学的伝統に言及している。

1-8 もっとも、クザーヌスの引用が、「隠れたる神」に依拠しているのだとすれば、そこでのクザーヌスは確かに「神は有無を超越している」と述べてはいるが、「神は有にして無である」というごとき矛盾對立の合致を決して「一つのテーゼ」として立ててはいないことはここで指摘しておかなければならぬであろう。クザーヌスが「隠れたる神」で神を賛美礼拝しつつ示した否定神学は、「神は有（aliquid = something）でなく、また無（nihil=nothing）でもなく、有にして無であるのでもなく、有でもなく無でもないのでもない」というテトラレンマ（四句分別）であつて、およそ分別的理性が取り得る凡ての言説をすべて網羅した後で、そのような分別そのものの解体・脱構築することを特徴としている。それは正反合という統合によって、正命題と反対命題の部分的な真理性を保存しつつ高次の命題においてそれを共に否定する如き過程的辯證法とは異質な論理である。それは、まさに「智ある無知」（docta ignorantia）を示す否定神学であつて、そこにおいては有無の二元對立の彼方の「隠れたる神」は、無知を通じて知られるのである。

1-9 西田の『善の研究』の宗教論は、宗教的経験の事実そのものにねざす逆説的な言葉が随所に語られており、それはある意味でその後の西田哲学の論理を直観的に先取りする印象を与えるものが多いが、とくにキリスト教的プラトン主義者としてのクザーヌスの言う「智ある無知」を彷彿とさせるものは、最終章の付論として追加された「智と愛」の末尾の言葉であろう。

「神は分析や推論によりて知り得べき者ではない。實在の本質が人格的の者であるとすれば、神は最人格的なる者である。我々が神を知るのは唯愛又は神の直覺に由りて知り得るのである。故に我は神を知らず我唯神を愛す又は之を信ずという者は、最も能く神を知り居る者である。」

『善の研究』の翻訳者の一人である Vigliermo は『智と愛』という付章を「驚嘆すべき文学作品であり、東西を問わず最も偉大なる宗教詩に比肩する一種の散文詩」として賛嘆を惜しまなかったが、この結びの言葉ひとつとってみても、「善の研究」の哲学的汎神論の「論理」には同意できない読者であっても、その心を撃つ洞察が秘められているように思われる。

哲学的論理としてみる限り、後年の西田自身が認めたように『善の研究』は不十分なものであった。まず「神を意識経験の統一である」という前提ひとつをとってみても、そこでいう「統一」とは、心理学的な意味での経験的統覚であるのか、それともカント哲学で言う意味での「超越論的統覚」なのか、あるいはそのような意識の立場で語られる「統覚」を突き抜けたより根源的なる場所に於ける統一作用を意味するのか、その点は明確ではない。主客合一という立場自体も後年の西田自身によって放棄されるようになるし、人間の根源罪悪と自由意志の問題も、『善の研究』においてはまだ突き詰められて考えられていたとは言えない。

しかしながら、『善の研究』宗教論本論の最後に引用されたオスカーワイルドの獄中記 *De Profundis* の言葉を引用した結びの言葉もまた、既成の如何なる宗教によっても倫理道徳によっても救済を見いだすことが出来なかった世紀末の詩人、社会から倫理的に糾弾され疎外されたワイルドの「深き淵」より語る聲への西田の共感を示すものであった。

「希臘人は人は己が過去を變ずることのできないものと考えた、神も過去を變ずる能はずといふ語もあった。併し基督は最も普通の罪人も之を能くし得ることを示した。例の放蕩息子が跪いて泣いたとき、かれはその過去の罪悪及び苦悩をば生涯に於いて最も美しく神聖なる時となしたのであると居る。ワイルドは罪の人であった、故に能く罪の本質を知ったのである。」

この言葉もまた、決定された過去が懺悔回心の瞬間に於いて、非因果的、非過程的

に瞬時に変貌するという、時間論の根本的な問題を提起しているように思われる。しかしそういう哲学的問題は、『善の研究』では「實在はすなわち善であり」、「實在体系の矛盾衝突」より起こる悪は「實在発展の一要件である」という性善説的な立場によって片付けられており、その点に於いて「悪」の問題、魂の底からの懺悔が同時に賛美であるという宗教的経験のパラドックスが、さらに立ち入って論ぜられてはいないのである。

第二章：西田哲学とキリスト教的プラトン主義—「絶対無」の卓越性・矛盾的自己同一と逆対応

2-1 宗教的経験の原事実に関する西田の鋭利なる直観が、それにふさわしい哲学的な反省と統合された自覚、ないしは内的生命のロゴスを求めていったプロセスとして、『自覚における直観と反省』以後の哲学的思惟を位置づけることができるであろう。その始まりを告げる『自覚における直観と反省』という書は、場所的ロゴスの誕生以前の西田の「悪戦苦闘のドキュメント」であり、そのかぎりではまだ中後期の西田独自の哲学を構築するには至らぬ過渡的な段階のものであった。

2-2 しかしながら、西田とキリスト教的プラトン主義との内的対話の進展という見地からすると、近代のドイツ理想主義の哲学の思想史的背景として地下水脈のごとく生きていたキリスト教的プラトン主義の伝統を、西田が『善の研究』のときよりも遙かに深いレベルで自己自身の哲学的思惟のうちに深く摂取しつつ、さらにそれを乗り越える論理を模索していた文書としてこのドキュメントを読み返すことができる。

2-3 とくにこの時期の西田にとって重要な意味を持つ思想家は、ディオニシウス・アレオパギテスとヨハネス・エリウーゲナである。前者は後者によって西方キリスト教会に知られるようになったわけであるから、ディオニシウスはアウグスチヌスと並んで、中世のキリスト教的プラトン主義の形成に多大の影響を与えた思想家と言っても良いであろう。とくに、エリウーゲナについての西田の評価は極めて高く、彼からの引用は、アウグスチヌスについて多く、前期中期にとどまらず後期西田哲学においても繰り返し反復されている。

2-3 西田は『善の研究』では、前述したように「宇宙は神の所作物ではなく、神の表現 manifestation とみる」ことから「宇宙と神との関係は芸術家とその作品との如き関係ではなく、本体と現象との関係である」という汎神論の立場をとっていたが、「創造」というユダヤ・キリスト教的概念と「発出」というプロチヌスに由来するギリシヤ的概念を「神現 (テオファニア)」というキリスト教的プラトン主義の概念に統合し

たエリユージェナの影響のもとに、西田は「創造」ないし「創造作用」を自己の哲学の根源語の一つとして積極的に語るようになるのである。

2-4 『自覚における直観と反省』において、エリユージェナの『自然について』を参照しつつ西田は、「多くの紆余曲折の後」「知識以前の或者」に到達したと述べ、「カント学徒と共に知識の限界を認めざるを得ない」ことを認めた後で、ベルクソンの創造的進化の基礎に或る純粹持続の考え方も批判しつつ、ディオニシユースとエリユージェナを引用して次のように言う。

ベルクソンの純粹持続の如きも、之を持続といふ時、既に相對の世界に墮して居る、繰り返すことができないといふのは、既に繰り返し得る可能性を含んでいる。**真に創造的なる實在**はディオニシユースやエリユージェナの考えのように一切であると共に、一切でないものでなければならぬ。ベルクソンも緊張の裏面に弛緩があると言って居るが、真の持続はエリユージェナの云った如く、動静の合一、即ち止まれる運動、動ける静止でなければならぬ (*Ipse est motus et status, motus stabilis et status mobilis*)。之を絶対の意志と云ふも、既にその當を失して居る、所謂説似一物即不中である。(全集Ⅱ-278)

『自覚における直観と反省』はフィヒテ的な自覚の立場を基礎とするものであったが、西田はこの立場にも限界を見だし、エリユージェナを引用しつつ「説きて一物に似たれども即ちあたらず」という南嶽懷讓禪師の禪語で結んでいる。いまだこの限界を突破する哲学のロゴスを発見するには至らず「刀折れ矢竭きて降を神秘の軍門に請うたという譏り」を甘受しつつも、神秘主義をさらに脱底する道を西田は模索していた。そして、新たなる哲学的な論理で、それを積極的に語る道を西田が歩み始めるためには、キリスト教的プラトニズムの靈性と内的対話こそが重要な契機となっていたと言えよう。

2-5 西田は、エリユージェナの『定命論 (予定論)』を重要視し、認識の根柢に意志があるという立場から、「神に於いては何らの必然も何らの定命もない、定命 *Praedestinatio* は神の意志の決定に過ぎぬ」という彼の言葉に深い意味があることを認め、意志は「創造的無から来たって創造的無に還り去る」と云う考えに共感しつつ「斯く無より有を生ずる創造作用の點、絶対に直接にして何らの思議を入れない所、そこに絶対自由の意志がある、我々は此処において無限の實在に接することができる、即ち神の意志に接続することができるのである」と述べる。(全集Ⅱ-281)

2-6 エリユージェナを介して西田は「無からの創造」というキリスト教の根源的な考え方に賛同するようになるが、そこで云う「創造」とは工作者が、外部から事物を、素材なしに制作するというが如き擬工態的モデルにもとづくものではなく、我々の自由

なる意志作用の根源に於いて働く「最も直接的なる創造作用」である。

2.7 エリユージェナの『自然について』における神現論は、後期哲学の哲学論文集でも繰り返し引用されるが、それもすべてエグレッサス (egressus) すなわち「神から出る」ことと、レグレッサス (regressus) すなわち「神に還ること」という「神から神への往還運動」において創造を捉える文脈である。西田がこのように後期の著作に至るまで繰り返しエリユージェナのテキストを引用した理由の一つは、『自然について』における「無」にかんする独自の辯證法にあると言えよう。

2-7 『自然について (ペリ・フュセオン)』第二部で、エリユージェナは、神は「無」であると断言すると同時に「神は一切である」ことを肯定しつつ、次の如く云う。

弟子：聖なる神学が無という言葉で(nomine quod est nihilum =無の名号で)表現しているものがなんであるか、先生に説明して頂きたいのです。

教師：その言葉で表現されているのは、人間の知性であれ、どのような知性にも知られない、神の善性の言い表しがたく、捉えがたく、近づき難い明るさだと私は思うのだが。というのも、それは超存在的(superessentialis)で超自然本性的(supernaturalis)であるから。それは、それ自体に於いて考えられる場合には存在していないし、存在しなかったし、存在しないであろう。というのもそれは、すべてのものを超越しているので、いかなるものにおいても考えられないからである。しかし、存在するものどもへのある言い表しがたい**下降を通じて(per condensationem)**、それが精神の目で見られる場合、ただそれだけが万物に於いて存在しているのが見出され、事実存在しているし、存在したし、存在するであろう。それゆえに、**その卓越性の故に**、それが捉えられないと理解されるかぎりには、それは無と呼ばれるとしても當然のことであるが、しかし、それがその神現に現れ始める場合にはいわば、それは無からあるものに発出すると言われ、本来全ての存在を越えて居ると考えられているものが、すべての存在に於いてもまた独特な仕方で認識されるのである。¹

ここで言う「無」は決して欠如としての無ではなく、単なる否定的な無でもない。それは、「すべての存在するものを超越している卓越性」と「超存在的で超自然的な本性に従って」「無」と呼ばれているのである。さらに、この「無」から「存在するもの」への神現の運動を、エリユージェナは「下降」と呼んでいるが、それは感性によっても理性によっても見ることの出来ぬ「無」が見ることのできる「有」へと現れることを意味しているのである。まさに「見えるもの」は「見えないものの形」なのであ

¹ Johannis Scoti Eriugena Periphyseon, edited with English translation by P. Scheldon-Williams, III Dublin 1981;pp.681-182

る。そして、西洋の有-神論的な哲学や神学の伝統では例外的であろうが、エリュージェナは神を「絶対的な無」という名でも言い表している。

神の知恵は、自分が形成するために自分より上位の形相に向かうことがないので、**無形**といわれるのが正しいことである。実際それはすべての形相の無限の範型であり、それがさまざまな目に見えるものや目に見えないものの形相に下降するとき、それはあたかも自分の形成を振り返るように自分自身を振り返るのである。それゆえ万物を越えて居ると考えられる神の善性は、非存在、**絶対的な無**と言われるが、しかしそれは全宇宙の存在であり、実体であり、類であり、種であり、量であり、質であり、すべての被造物において、すべての被造物について、どんな種類の知性によっても考えられるすべてのものであるのだから、万物に於て存在するし、存在すると言われるのである。²

2-8 実体、類、種、量などアリストテレスなどアリストテレスが範疇としてあげたものは、帰するところは有のカテゴリーである。それらの概念枠を突破している究極の超越論的(transcendental)一般者を、エリュージェナは「絶対的な無」という名号で示したのであるが、それは、「下降」即「上昇」という「神現」の運動に於て³、人間が感覚や知性でとらえることのできる「万物に於て存在するし、存在すると云われる」のである。

2-9 この考え方に西田が深く共感したのは、それが、彼が若き時より親炙していた東アジアの霊性的伝統、とくに「形あるものは、形なきものの形」であり、「色（形あるもの）と、それを形あるものたらしめている「空」が、そのまま「逆対応的に同一」であるという大乘仏教の根本思想、すなわち色即是空、空即是色というごとき交差配列語法(chiasmus)によって表現されるダイナミズムに通底するものであったからであろう。⁴

2.8 西田は、場所論的轉換を経た後の彼の中期の代表作である『一般者の自覺的体系』と『無の自覺的限定』のなかで「絶対無」を根源語とする哲学的な思索を展開す

² 邦訳は、中世思想原典集成第6巻、カロリング・ルネッサンス（上智大学中世思想研究所編）平凡社、2002所収、ペリフェセオンの今義博訳（同書第19章573頁参照）に基本的にしたがったが、今氏が言葉と訳された **nomen** を私は「名号」と訳したい。

³ エリュージェナが新プラトン主義の元来の用語である「発出」と「帰還」という表現ではなく下降と上昇という表現を用いた理由は、「絶対無」が「欠如的な無（質料）」とはちがう卓越性による「無」であることを示すためであろう。この往還の運動は、時間的な因果的プロセスを必要とする物質の運動ではなく、往還同時的な魂の運動であることに注意したい。

⁴ 実際、西田は「一般者の自覺的限定」の總説において、彼の云う「絶対無の自覺」を仏教的な用語で、「色即是空、空即是色の宗教的体験」と説明している。（全集V-451）

るようになるが、それは下降の道即上昇の道というキリスト教的プラトン主義の考え方に沿ったものであった。⁵とくに、『無の自覺的限定』は、「絶対無」を神の名号とするエリュージェナのキリスト教的プラトン主義を手引きとしつつ、さらにアウグスチヌス、エックハルトのような他のキリスト教的プラトン主義の系譜に属する思想家、キルケゴールや西田と同時代のドイツの辯證法的神学者、およびマルチン・ブーバーのようなユダヤ教思想とも深く関わる議論を展開している。

2-9 フランス現象学の現代的な傾向として、フッサールとハイデッガーの現象学の方法を徹底させることによって、それを更に一步超え出て、キリスト教神学の根本的な問題を、現象学によって論じる一群の現象学者がいる。所謂「現象学の神学的転回」とよばれるものである。そのなかでも、とくにJ.L.マリオンは、フッサールの現象学的還元の「還元」を徹底させ、ハイデッガーの「存在」(Sein)への問いを更に根元化するものとして「贈与」の現象学を提唱している。それは、「存在は贈与として与えられる」という表現に含意される「贈与のはたらき」に注目した現象学である。⁶彼の初期の主著のタイトルである「存在なき神 (Dieu sans L'être)」とはまさしく、「存在をさえ超越した神」であって、ハイデッガーではまだ主題化されていた「存在」を更に「還元」し、贈与作用によって「存在」そのものが「与えられる」ことを現象学的に解明しようとしたものである。彼には「聖像と偶像」の違いを述べる興味深い論述もあり、活ける神に導く聖像によって無限なる神を礼拝する代わりに、死せる偶像を神の代わりに礼拝する偶像崇拜を批判している。この聖像と偶像との根本的な区別と共に、人間の理性によって捏造された神概念を立てる有・神論 (Onto-theologie) の「神」を、まさしく思索に於ける偶像崇拜と断定し、そのような「形而上学」の神概

⁵ エリュージェナは、神現でいう神の下降を基督の謙遜に結びつけて次のように云う。

神現は神以外のものから惹きおこされるのではなく、神の御言葉、つまり父の知恵である独り子が、いわば下の方へ、御言葉によって造られ浄められた人間本性のほうへと謙遜すること、上の方へは先に語り出されている御言葉の方へ、神の愛を通して人間本性が向上することから生じるのである。ここで私が謙遜と云っているのは、すでに受肉によって成されたことではなく、被造物のテオーシス、つまり神化によって起こることである。つまり恩恵による人間本性への神の知恵のそういう謙遜と、選びによる神の知恵へのその同じ本性の向上から神現は生じるのである。(P-I-9-449)

⁶ ここでは詳論する余裕がないが、エリュージェナは贈与 (dationes) と恵与 (donationes) を区別して次のように云っている。

贈与というのは、本来それによってすべての自然本性が存在するところの分配であり、またそのようにいわれている。他方、恵与というのは、それによって存在しているすべての自然本性が引き立てられるところの恩恵の分配である。このことから、すべての存在は贈り物 (datum) と呼ばれ、すべての力が賜物 (donum) と呼ばれることとなる。それゆえ神学は、「善い贈り物と完全な賜物とは、皆、上から、光の父から下ってくる」(ヤコブ 1-17) というのである。(P-III-3-632)

念を脱存在化する興味深い議論を提供している。

3.2 ここでは、紙幅の都合上、現在も旺盛に現象学と神学との境界領域で思索しているマリオンについてこれ以上論じることは出来ないが、彼に半世紀以上もさきがけて、フッサールが『イデー』を公刊し現象学の構想と理念を確立した時点で、現象学を根源的な宗教哲学へと転回させた西田の中期哲学の先駆性を指摘しておきたい。

2-10 西田によって宗教哲学へと転換された現象学は、さしあたっては「本来的自己の現象学」ないしは「己事究明の現象学」と言って良いであろう。現象学の方法の基本は、意識現象の志向的内在、ノエシスとノエマの区別、本質直観ならびに範疇的直観に基づく非感性的直観と、根源的な意識の意味付与作用にある。西田はこのような現象学の考え方とその方法を、彼の宗教哲学において場所論として転換したわけであるが、その基本は、意識の根柢に意志と内的生命を見る西田自身の根本的な考え方にある。

2-11 意識の現象学を、知情意の全てを統合する身体性に立脚した人格的存在と、そのような活きた個人の本来的自己がどこに立脚しているのかを、哲学的場所論によって究明すること、すなわち現象学で言う「超越論的自我」に身体性と事実性にもとづく具體性を回復させ、いわば生活世界の「大地」にしっかりと立たせることが西田の方法の根本にあった。「意識一般」という普遍的立場は、西田にとっては生命を持たぬ抽象的な自我に過ぎないのであって、形相的なるものだけでなく質料的なるものをも含んだ「不合理性」を孕む原事実、そのような事実性に徹した個人が、そこにおいて生死している場所を究明する現象学が要求されたのである。

2-12 『一般者の自覺的体系』では、意識論が行為論（意志論）によって基礎づけられ、行為論が「内的生命論」によって基礎づけられるが、この内的生命が宗教的生命として位置づけられる。西田の第一義的関心は、概念によって探求される形而上学的「存在」をめぐる抽象論ではなく、また意識を絶対的存在としてそこにすべてを還元するフッサールの現象学の知性的立場に留まらずに、「存在」と「行為」以前の「内的生命」に宗教的生命を見る立場であった。

2-13 ここでいう内的生命とは、決して主観的なる思想感情に生きるということではない。西田は、真に内に生きるということは、「外を内となす」ことであると注意した後で、西次の如く内的生命を彼の哲学の中で位置づけている。

内的生命といふのは上に言った如く客観を離れて空虚なる主観に生きることではない。真の内的生命とは自己自身の底に深い非合理的なるものを見ることである。客観の底に横たわる深い非合理的なるものを自己自身の内容となすことである。....

非合理なるものの底に神の靈光を見るのである。斯く行為の底に行為を超えたノエシスの限定というものが、私の所謂内的生命と考へるものである。(全集V-414)

2-14 存在論よりも行為論を、そして行為論よりも生命論のほうをより根源的とみるのが西田の立場であるが、ここで「外を内となす」内的生命は、「自己に外的なるものを自己自身の運命として自己自身の深い内容と考へる」ものでもあった。このような立場からは「感覺的なるものも内的生命の質料として宗教的ならざるものはない」のである。2-15 西田の宗教哲学はこのように「感覺的なるものにも内的生命の質料として宗教的なものを見いだす」ところにあり、単に「形相的なるもの」すなわち「理性的なるもの」だけに宗教的なるものを見るのではない。そしてこのような内的生命の底は非合理性を孕んで無限に暗いが、しかしそれは単なる暗黒ではなく「ディオニシユースの云ふ輝く暗黒」である。

2-16 このように外にある非合理なる事実を内へと転換する内的生命は、非合理的なるものの底に「神の靈光」を見るのであるが、ここでは、単なる理性の限界では語り得ない根源悪の問題、また感覺的世界に於て引き受けねばならぬ非合理的な運命、その運命を引き受ける内的生命、その内的生命自体の暗い根柢、その根柢から「輝く闇」にとして顕現する「神現」というモチーフに注目したい。「宿業」ないし「宿命」というほかない非合理を自ら肯定的に引き受けて、それを「運命」として肯定することによって逆説的に宿命から自由となる根柢は、西田の哲学的場所論では、「絶対無のノエシスの限定としての絶対愛」および「絶対無のノエマ的限定としての永遠の今」として位置づけられる。(『無の自覺的限定』序、全集VI-10)

2-17 「我々の行為を限定するものは単なる理性ではなく、イデアの底にはイデア的に自己自身を限定すると共に、イデア的限定をも否定するものがある」というのが西田哲学の生命論であり、それはやがて、西田がギリシャ哲学の主知主義の限界を超えて旧約聖書の世界と内的対話をする『場所的論理と宗教的世界観』の議論を先取りするものでもあった。非合理的なる歴史的事実を含みつつも、その「外なる非合理を内へ」と転換し、内的生命の底に神の靈光すなわち神現を見た新旧約聖書の記録された宗教的経験に哲学の側から肉薄すること、それが最晩年の西田哲学の主題の一つになるのである。