



Title	後期西田幾多郎の宗教論における自己と絶対者の関係
Author(s)	侯, 乃禎
Citation	北海道大学. 博士(文学) 甲第15980号
Issue Date	2024-03-25
DOI	10.14943/doctoral.k15980
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/92256
Type	theses (doctoral)
File Information	Naizhen_Hou.pdf



[Instructions for use](#)

博士論文

後期西田幾多郎の宗教論における自己と絶対者の関係

侯 乃禎

指導教員：田口 茂

北海道大学大学院文学院

2024年3月学位授与

目次

序論	1
1 研究背景と研究目的.....	1
2 研究方法.....	3
3 先行研究.....	3
(1) 「逆対応」に関する研究.....	4
(2) 西田の宗教論に対する批判.....	8
4 研究概要.....	9
第一章 西田哲学における宗教の問題.....	11
1 『善の研究』における宗教の問題.....	11
(1) 宗教と人生の問題.....	11
(2) 純粋経験と説明.....	13
2 『場所的論理と宗教的世界観』における宗教の問題.....	17
(1) 宗教心.....	17
(2) 自己の問題.....	18
(3) 『善の研究』と「場所的論理と宗教的世界観」における宗教論の同一と差異.....	20
第二章 方法論としての「対象論理」と「場所的論理」.....	23
1 論理について.....	23
2 対象論理.....	24
3 場所的論理.....	28
(1) 「自己」としての場所.....	28
(2) 「世界」としての場所.....	30
第三章 「逆対応」に関する解釈研究.....	36
1 相互関係としての「逆対応」.....	37
2 絶対者の先行性を示す「逆対応」.....	41
3 田辺元と滝沢克己による宗教批判.....	44
(1) 田辺元の「発出論批判」.....	45
(2) 滝沢克己の「不可逆批判」.....	49

4 「逆対応」の解釈の問題点	51
第四章 西田哲学と田辺哲学における自力の問題	55
1 田辺に対する西田の自力批判.....	55
2 田辺の懺悔道における根源悪.....	61
(1) 懺悔と根源悪の媒介関係.....	62
(2) 救済と根源悪の媒介関係.....	64
3 西田哲学と田辺哲学における自力.....	66
第五章 後期西田哲学における宗教と道德の関係について	69
1 西田幾多郎とキルケゴールの関わり	69
2 「ポイエシスとプラクシス」における宗教と道德の関係.....	71
3 「場所的論理と宗教的世界観」における道德的側面.....	75
4 後期西田哲学における宗教と道德の関係	79
第六章 西田の宗教論における個物としての自己	81
1 個体・個物と一般者の関係	82
2 個物と個物の相互限定	85
3 個物の矛盾したあり方.....	86
4 絶対者に対する個物のあり方.....	90
結論.....	94
凡例.....	97
参考文献.....	98

序論

1 研究背景と研究目的

日本の哲学者、西田幾多郎の哲学は、宗教との深い関連性によって特徴づけられている。彼は第一著作である『善の研究』（1911年）において、宗教を「哲学の終結」と位置付け、宗教の本質を「神と人との関係」として論じている¹。宗教に対する西田の立場は、『善の研究』以降の彼の著作にも一貫して見られるが、特に彼の遺作「場所的論理と宗教的世界観」（1946年）²では、宗教の問題が再び中心的なテーマとなった（大峯 2004、pp.2-3）。この著作において、西田は宗教を「心霊上の事実」として捉え、我々の自己と絶対者の関係を説明するために「逆対応」という用語を用いている。この自己と絶対者の関係は、後期西田の宗教論における核心テーマであり、その内容を明らかにすることは、西田の宗教論の位置付けと本質的な特徴を理解する鍵となる。

西田の宗教論に関する研究では、「逆対応」という概念に関する様々な解釈が提示されている。それらの解釈は主に二つの方向に分かれている。

上田閑照と小坂国継は、「逆対応」における否定作用に焦点を当て、自己と絶対者との関係における相互性を強調している。彼らによれば、「逆対応」は自己と絶対者が互いに自己否定を通じて結びついている関係である（上田 1994、pp.375-376；小坂 1994、pp.333-337）。この解釈では、自己と絶対者の実体性が否定されており、自己否定を通じた相互関係において存在する非実体性が提示されている。しかし、この解釈には、「逆対応」における自己と絶対者の間の差異を含む双方の働きが、自己否定という運動によって生じる同じ事態と見なされる傾向がある。例えば、「場所の逆対応性から、逆対応的關係をなしつつ絶対者と我々

¹ 西田は『善の研究』の第四編第二章の「宗教の本質」の冒頭で、次のように述べている。「宗教とは神と人との関係である。神とは種々の考へ方もあるであらうが、之を宇宙の根本と見ておくのが最も適当であらうと思ふ。而して人とは我々の個人的意識をさすのである。此両者の関係の考へ方に由つて種々の宗教が定まつてくるのである」（1・173）。

² 「場所的論理と宗教的世界観」は、1945年4月14日に完成された。しかし、この論文は西田の死後8ヶ月経った1946年2月に、『哲学論文集第七』で初めて公表された（11・487-498）。

の自己とが等しく成立して来る故に、その関係は、絶対者の方から尽くし得ると同じく我々の自己の方からも尽くし得る」(上田 1994、p.375)という上田の文は、自己と絶対者のどちらの方向にも理解されるという対称性と相互性を強調している。このように解釈されると、自己と絶対者間の異他性が不明瞭になる可能性がある。

井上克人、岡廣二、喜多源典は、「逆対応」を自己と絶対者の非対称的な関係として解釈している(井上 2015、pp.277-279; 岡 2013、pp.209-218; 喜多 2021、pp.58-75)。彼らによれば、この関係には、我々の自己に対する絶対者の先行性が存在している。この解釈は、上田と小坂の解釈における自己と絶対者を対称的な関係とする傾向に異を唱え、自己と絶対者の異他性・非対称性を強調することで、「逆対応」の異なる一面を示したと言える。しかしこの解釈には、絶対者の働き、すなわち「他力」を過度に強調する傾向がある。その結果、「逆対応」における自己と絶対者が対峙している側面が希薄化し、我々の自己の働き、すなわち「自力」が絶対者の自己運動に吸収されてしまう一元論的な傾向が生じている。このように絶対者の自己運動を西田の宗教論の最終的な根拠として捉えると、西田が提示する宗教の本質、すなわち自己と絶対者の関係が、絶対者の側の自己運動に完全に還元されてしまい、その関係自体が破綻する可能性がある。

したがって、上田らと井上らの解釈は、それぞれ「逆対応」の重要な側面を浮き彫りにしているが、どちらも決定的な解釈に至っているとは言えない。

「逆対応」を解釈する時の複雑さは、自己と絶対者の関係を追究する際に、両者の独立性と共通性を両立させることにある。西田の言う通り、「独立せる物と物との相互関係を、我々は「関係」と云ふ。併し物と物との相関係するには、関係の場所がなければならない」(11・78)。自己と絶対者の独立性を強調すると、両者の関係が成り立たない可能性が生じる。一方で、両者の共通性を強調すると、両者は単一の実体に溶け合い、その関係自体が解消される。したがって、自己と絶対者の関係を徹底的に考察するためには、関係する両者の独立性と共通性を最大限に強調しながら、その矛盾と対立の間で綱渡りのようにバランスを保つことが必要である。

このような背景と問題意識を踏まえ、本論文は、「逆対応」という概念を手がかりに、後期西田哲学の核心となる宗教の本質、すなわち自己と絶対者の関係を考察する。

この考察を進めるためには、自己と絶対者の関係についての西田の記述だけでなく、彼の宗教論に関連する話題も考慮する必要がある。具体的には、「対象論理」と「場所的論理」

の意味、「自力」と「他力」の概念、宗教と道德の関係性、そして「個物」としての我々のあり方についての考察が含まれる。また、西田の思考は他の哲学者との対話を通じて形成されているため、異なる哲学者の議論を取り入れることで、西田の宗教論の内容をより深く理解することができる。そのため、論文の第四章から第六章では、田辺元、キルケゴール、ライプニッツと比較する研究を行い、異なる文脈から西田の宗教論を分析する。この多角的な視点からの考察により、西田の宗教論が有限者と無限者に関する抽象的な思弁に留まらず、現実の世界における我々自身と他の個物との間の社会的・道德的側面を包含していることが明らかになる。

2 研究方法

本論文の研究方法は文献解釈に基づいている。具体的には、西田の宗教論における自己と絶対者の宗教的関係に注目し、これに関連する論述を詳細に分析して読解する。この方法を通じて、西田の宗教論の論理性を明らかにすることを目指す。このために、本論文は西田の術語の定義に関する文に特に注目し、その宗教論の本質的な特徴を抽出する。さらに、西田の専門家以外の読者にも理解できるように、主題にする術語以外、専門的な術語の使用を避け、必要な場合にはその術語に関する説明を提供する。

3 先行研究

これまでに後期西田幾多郎の宗教論に関して、自己と絶対者の関係に焦点を当てた数多くの研究が行われてきた。後期西田の宗教論に対する研究は大きく二つのアプローチに分類できる。

一つ目は、特定の宗教思想を基にした外的なアプローチである。このアプローチは、西田の個人的経歴や彼の哲学と他の宗教理論との類似点を探ることが一般的である。例えば、竹村牧男は、西田が禅者である鈴木大拙との友人関係や生まれ育った宗教的背景から禅宗に関心を持ったと指摘している（竹村 2012、pp.3-34）³。小野寺功は、晩年の西田の場所的

³ 竹村牧男は「逆対応」を解釈する際、西田の参禅経験および西田の論述と禅の類似点を検討することで、主に後期西田の宗教論における禅の影響について論じている（竹村牧男 2012、pp.147-182）。

論理を「霊性の論理」と称し、それをを用いてキリスト教の三位一体論などを解釈する可能性を示唆している（小野寺 2002、pp.25-58）⁴。

二つ目は、特定の宗教思想に頼らず、西田哲学自体を軸にする内的なアプローチである。このアプローチは、西田の著作における言葉を基にして、彼の宗教論の本質的な特徴を実証的に分析する。例えば、上田閑照は、西田が述べる「宗教」の本質に焦点を当て、自己と絶対者の「逆対応」と「平常底」について詳細な分析を行っている（上田 1994、pp.359-390）。板橋勇仁は、後期西田哲学における論理と方法を中心に考察しており、特に西田が田辺元や戸坂潤からの方法論的な批判にどのように応え、その上で西田自身の哲学がどのように発展したかを検討している（板橋 2008）。

特定の宗教思想を基にした外的なアプローチは、たしかに西田哲学の研究に多くの手がかりを提供してきた。しかし、このようなアプローチでは、西田哲学自体よりも西田の経歴や他の宗教思想との類似性に重点を置く傾向がある。その結果、西田の宗教論における体験的側面への注目が過度になり、その哲学の論理性が見落とされがちになる。このため、本論文では後者のアプローチを採用し、西田哲学自体を軸にその宗教論を考察する。この流れにおける本論文の位置付けを明確にするために、主に参照した先行研究を紹介する。

(1) 「逆対応」に関する研究

後期西田哲学における自己と絶対者の関係に関する研究は、前述のように、主に「場所的論理と宗教的世界観」における核心概念「逆対応」を中心に展開されている。この概念に関して、早期に高く評価した研究者は、高坂正顕と務台理作である。秋月龍珉によれば、彼らが「逆対応」を「逆対応の論理」⁵または「場所的論理」と関連を付けて論じることによって、「逆対応の論理」という表現が西田哲学の研究者の間で定着してきた（秋月 1996、pp.155-162）。

務台理作は「逆限定の可能について」（1948年）において、「逆対応」を「逆限定」と同一

⁴ しかし、小野寺功の研究は、「もはや西田哲学の解釈ではなくなり、西田の概念の自由な利用となるだろう」と批判されている（アンドレーア・レオナルディ 2011、p.182）。

⁵ しかし、「逆対応の論理」という表現は、西田本人によって公刊された著作の中では一度も使われていない。

視可能な概念として解釈している⁶。彼は、「逆対応」・「逆限定」の「逆というのは、一度一定の方向への限定とか対応とかを明らかにして、次にその逆の方向を考えるという順序によるのではなく、逆限定とよぶものが真の限定であり、逆対応とよぶものが真の対応であることを意味している」と述べている（務台 2001、p.133）。彼によれば、真の対応・限定は、実存的限定に伴う逆限定であり、人が彼自身を唯一者として自覚するとき、「人が絶対の沈黙者になるとき、彼ははじめて絶対者からの呼びかけをきくことができる」ということである（務台 2001、p.134-135）。したがって、務台は逆対応・逆限定を人間の実存と関連付けて解釈しており、その解釈は「逆対応」の重要な側面を示していると考えられる。しかし、筆者は、「逆対応」の「逆」が「一度一定の方向への限定とか対応とかを明らかにして、次にその逆の方向を考えるという順序によるのではない」という務台の解釈には同意できない。むしろ、我々が実存を深めることによって絶対者と遭遇するという彼の解釈は、絶対者への直接的な接近という方向に対して、我々の実存を深めるという逆の順序を意味していると思われる。

秋月龍珉は、「「逆対応」の思想は、「場所的論理」の歴史的発展的な内部生命として、初めからその根底にひそみ内からその発展を駆け来たった当の思惟主体そのものであり」（秋月 1996、p.164）、「「私」と「汝」、ないし「自己」と「場所」という二元的契機の「場所的〈逆対応〉的同一」という、場所的論理の根本原理がある」（秋月 1996、p.177）と述べている。彼は、「逆対応」を「場所的論理」の核心として位置付け、その論理性を強調している。しかし秋月は同時に、自己が絶対者と接触するためには「横超」や「頓悟」といった宗教的経験が不可欠であると述べ、「「逆対応」とはひっきょう宗教体験の論理である」（秋月

⁶ 実際には、「場所的論理と宗教的世界観」において西田は、「逆対応」と「逆限定」を併用する箇所がある。例えば、「我々の自己は、何処までも絶対的一者と即ち神と、逆限定的に、逆対応的關係にあるのである」（11・423）。しかし、「逆対応」に比べて、「逆限定」という言葉は西田の著作においてより早期に登場し、使用される範囲も広い。例えば、「普通には意識作用といふのが対象的限定の逆限定の如くに考へられて居るでもあらう」（6・100）、「それ〔筆者注：真の個〕は種として自己自身を限定する弁証法的一般者の自己限定（種の逆限定）に基礎付けられて居るものでなければならない」（8・450）、「個と個とは、根柢的に、相互に何処までも逆限定の意義を有つたものでなければならない、相互否定の意義を有つたものでなければならない」（11・243）。したがって、言葉の意味を明確にするために、本論文では「場所的論理と宗教的世界観」における絶対者と自己の關係に関する「逆対応」概念を主題にし、「逆限定」と「逆対応」を同一視しない方針を採る。

1996、p.183)と主張している。このように、秋月の解釈は、最終的に特殊な宗教的経験に過度に依存していると見ることができる。

上田閑照は、西田の宗教論における「逆対応」と「平常底」を詳しく考察した。彼によれば、「逆対応」は西田が宗教を説明するために新たに作った概念ではなく、「場所的論理」に相応した概念である。「逆対応」の意味について、彼は「逆対応」の「逆」には主として否定性の契機が見られると述べている。「絶対者の概念と「我々の自己」の概念とは否定をばさんで相互に含みあっている。我々の自己が絶対という意味では決してない。絶対者の概念にはその否定的契機として我々の自己が含まれ、我々の自己の概念にはその絶対否定的契機として絶対者が含まれている」(上田 1994、p.375)と上田は述べている。また、絶対が超越的な絶対者でありながら、すべてを包含する絶対無でもあるという「絶対者」の二重性に関する彼の指摘は極めて重要である。「絶対者とは、絶対者と我々の自己との関係の一項であるとともにその関係の「於いてある場所」であり、そういうものとして絶対者なのである。絶対者はこのように或る種の二重性をなす」と彼は述べている(上田 1994、p.374)。さらに、上田は、「逆対応」を単なる自己と絶対者との抽象的な関係として捉えるべきではなく、それを「平常底」という我々の日常生活における自由な実践を強調する概念と共に理解すべきだと主張している。

小坂国継は、「逆対応」という概念の成立に関して、西田自身の「絶対矛盾的自己同一」という術語、務台理作の『場所的論理学』、鈴木大拙『日本の靈性』、田辺元の批判という四つの要因を詳しく整理している(小坂 1994、pp.278-321)。彼は、「逆対応とは、絶対と相対(個)という方向をまったく逆にするものが、方向を逆にするままに相互に自己否定的に相接していることをいう」と解釈している(小坂 1994、p.335)。小坂によれば、「逆対応」とは「絶対矛盾的自己同一」という後期西田哲学の論理の「絶対矛盾的」側面を鮮明にしたものである。なぜなら、「絶対矛盾的自己同一」には神と個との関係における自己否定的・逆接的な側面が稀薄であり、この側面を強調するために西田が「逆対応」という言葉を案出したからであると小坂は主張している(小坂 1994、pp.304-306)。

田辺元は、戦後に出版した著作では、西田哲学に対して批判的な態度を保持しているが、「逆対応」に高い評価を与えている。「絶対と相対、空と假、或は無と有といふ如き契機は、有と無、肯定と否定といふ対立をなすものが統一的に結びつくのですから、決してそれらが対立を消し、区別なしにそれぞれの個性を失つて、いはゆる融合といふやうな関係において

統一に入るといふものではないことがはつきり認められる。有と無といふものは矛盾的に
対立し、互に反対する作用である。そのやうに相互反対なものが、或は逆なものが、逆のま
まで相呼応し互に結びつくといふのです。その関係を西田先生は逆対応、逆限定と呼んでを
られます。まことに適切な概念である」(T11・492)と彼は述べている。絶対者と自己との
関係性に焦点を当てる点で、上田と小坂の「逆対応」の解釈は、田辺の解釈に非常に近い。
しかし、田辺は、絶対と相對のそれぞれの個性、それらの対立が決して消えないことに特に
重点を置いている。この意味で、田辺は、「逆対応」における自己と絶対者の間の異他性お
よび独立性を強調している。

上田と小坂の「逆対応」の否定的な側面を強調する解釈に対して、井上克人は「逆対応」
における絶対者の絶対自身への働きを強調している。彼によれば、絶対者の働きは、「絶対
的一の自身への翻り、言い換えれば、一即一、全即全、絶対即絶対でありうるための条件
たる即非的自己同一」(井上 2015、p.279)である。さらに、井上は、絶対者の自己運動が
個の自覚に先立っている順序を強調している。「絶対者の絶対者自身への翻転的覆蔽が自体
的順序として、いわゆる個の実存の自覚的順序に先立っている以上、絶対者と個的自己との
逆対応関係は、どこまでも「不可逆的」な構造をもつことになる」(井上 2015、p.278)と
述べている。しかし、井上の解釈では、「逆対応」を絶対者自身の内における関係として捉
える傾向が強く、その結果、「逆対応」における自己の働きが稀薄になっているように見え
る。実際に、井上が論じる「鏡の自己返照の働き」は、汎神論的宗教観と見なされている。
また、井上の解釈が、「逆対応」と関連する「他力」的働きのないし「啓示」の思想をどの程
度反映しているのかに関しては、疑問が投げかけられている(太田 2016、p.153)。

岡廣二は井上と同じく、西田の宗教論において絶対者が自己に先立つことを強調する研
究者である。「逆対応」について、「神と人間とのあり方は、同身同体でもなければ、また異
身異体でもなく、厳格な宗教的主従関係からなる「異身同体」ともいうべきものなのである
から、その関係は逆対応といわれることになるのである」と述べている(岡 2013、p.217)。
また、岡による「対象論理」と「場所的論理」の区分は重要である。彼によれば、「対象論
理」は「主客相對」の二元的論理であるのに対して、「場所的論理」は「主客合一」の一元的
・多元的論理である(岡 2013、p.177)。したがって、岡は『善の研究』における「主客
合一」と「主客相對」の図式を基に、「場所的論理」と「対象論理」の関係を明確に理解す
る可能性を提示している。

喜多源典は、我々の人間に先立って働く絶対者の「先行性」が「逆対応」という概念に根ざしていることを論じている。彼によれば、この絶対者の働きは、我々人間の行為に先行するだけでなく、歴史的世界における個物的多の現れにも先立つものである（喜多 2021、p.70）。また、喜多が絶対者の「先行性」について述べている主張は、西田哲学に対する滝沢克己の「不可逆批判」への反論の意図を含んでいる。

(2) 西田の宗教論に対する批判

滝沢克己は、人間の活動が神の働きに依存しており、後者は常に前者に先立つという順序が逆転不可能の事実を「不可逆」と呼んでいる。彼は戦後、西田哲学が神と人間の関係の「不可逆」に対する認識が欠けていることを晩年の著作まで繰り返して主張している（滝沢 1982、pp.37-44）。

滝沢の批判は、西田の宗教論そのものより、西田の宗教論に対する解釈研究に多大な影響を及ぼした⁷。既に紹介したように、秋月龍珉、井上克人、そして喜多源典は、滝沢の「不可逆」の意味を参照した上で、西田の「逆対応」という概念を解釈し、自己に対する「絶対の先行性」を主張している。そして、多くの研究者は滝沢の「不可逆批判」に反論する。例えば、秋月龍珉と喜多源典は、西田の述べる「逆対応」が、滝沢克己の言う「不可逆」の意味を内包している立場を取っている（秋月 1996、pp.287-306；喜多 2021、pp. 58-75）。また、石井砂母亜は、西田の『無の自覚的限定』における時間論が、絶対者に対する「不可逆」の契機を既に取り入れていると論じている（石井 2009、pp.127-138）。したがって、多くの研究者は、西田の宗教論には既に滝沢が指摘する「不可逆」の意味が含まれており、滝沢の批判は西田に対する誤解に過ぎないと考えている⁸。

⁷ なぜなら、滝沢克己の批判は、戦後、すなわち西田の死後に行ったものからである。一方、1936年に出版された『西田哲学の根本問題』において、滝沢克己は「不可逆批判」と同じような論点で西田哲学を批判しているが、西田は自身の著作において直接的に彼の批判に答えていない。

⁸ 滝沢の西田批判に賛同する論者もいる。例えば、柴田秀（柴田 1995、pp.144-146）、前田守（前田 2018、pp.391-450）、森松睦雄（森松 2021、pp.31-44）が挙げられる。特に柴田秀は次のように述べている。「残念ながら、西田は悪しき意味でも仏教的伝統に従っていた。かくして彼の思惟には、なお依然として汎神論ないし神秘主義の残滓が含まれることになったのである……西田の誤りは、ほかでもない彼が神の国とこの世界との絶対的不可逆性を迂闊にも見逃してしまったという点にあったのである」（柴田

田辺元が、「西田先生の教を仰ぐ」（1930年）という論文で行った西田哲学への発出論批判は極めて有名である。田辺は、西田哲学が哲学として論理の厳密性を追求すべきなのに対し、その基礎に宗教的体験が位置付けられている点を批判している。「唯私の疑ふ所は、哲学が宗教哲学（プロティノスの哲学を宗教哲学といふ意味に於て）として、最後の不可得なる一般者を立て、その自己自身に由る限定として現実的存在を解釈することは、哲学それ自身の廃棄に導きはしないかといふことである」（T4・309-310）と田辺は西田哲学を批判している。この批判は、西田の「逆対応」における絶対者の先行性を強調する解釈にも適用されると筆者は考えている。

北森嘉蔵は、西田哲学における「包むべからざるものを包む」という「矛盾」の欠如を指摘している。この矛盾は、「人間から超越し人間と対立する神が、その超越対立を維持せるままでこの人間を愛の中に包む」（北森 1985、p.148）ことを意味している。北森によれば、後期西田哲学の「絶対矛盾的自己同一」は、「一切を既に包んでいるのであって、包むべからざるものを一つとして残しているのではない」（北森 1985、p.152）という立場である。彼の批判の核心は、西田の宗教論や哲学が、神と人間との異他性を示していないことにある。しかし、本論文では、北森の見解が事実と異なることを証明する。実際、晩年の著作において西田は、我々の自己が「何時も絶対的一者との、即ち神との対決に立つて居る」（11・427）と述べており、我々の自己が異質な存在として絶対者・神と対峙することを論じている。

4 研究概要

本論は六章に分けている。第一章から第三章までは、西田の言う自己と絶対者の関係、その方法論である「対象論理」と「場所的論理」に焦点を当てている。とりわけ第三章では、「逆対応」の構造を分析する。そこでは、西田による用語の定義を取り上げて分析し、その宗教論、とりわけ自己と絶対者の関係に関する語りの論理性を明確にする。これに対して、第四章から第六章までは、西田が述べる自己と絶対者に関連する話題を明らかにするために、西田の宗教論と深く関連している田辺元、キルケゴール、ライプニッツの哲学と比較する研究を行う。

1995, pp.146)。

第一章では、『善の研究』と「場所的論理と宗教的世界観」の内在的な関係と差異を探りながら、西田が定義する宗教の問題の本質である自己と絶対者の関係について考察する。この章では、両論文における、「宗教を説明する」という共通するテーマを分析し、西田の言う宗教の問題は、本質的には「自己とは何か」という問題であることを論じる。さらに、『善の研究』と「場所的論理と宗教的世界観」で西田が採用している異なるアプローチを明らかにする。

第二章では、「場所的論理と宗教的世界観」において西田が用いている方法論、すなわち「対象論理」と「場所的論理」のそれぞれの内容およびその関係性に注目する。また、西田の考えにしたがうならば、「対象論理」から「場所的論理」への転換は「絶対者」と深く関わっている、ということを示す。

第三章では、「場所的論理と宗教的世界観」における核心概念である「逆対応」の解釈に焦点を当てる。具体的には、上田と小坂による自己と絶対者の相互関係を強調する解釈と、井上と喜多による自己に対する絶対者の先行性を強調する解釈を詳細に検討する。また、田辺元と滝沢克己による西田哲学への批判を確認することにより、「逆対応」の解釈における主要な問題点を明らかにする。さらに、「逆対応」に対する反論を想定し、それらに対する応答を提供する。

第四章では、田辺元に対する西田の批判と田辺の「根源悪」概念を考察し、「自力」・「根源悪」の問題について、晩年の西田と田辺の考えを比較する。この比較を通じて、西田の宗教論における「自力」の位置付けを明確にする。

第五章では、西田とキルケゴールの比較を行い、西田がキルケゴールを批判する理由を探る。そして、この比較を通じて、後期西田哲学における宗教と道德の関係性を検討し、西田の宗教論における道德的側面を示す。

第六章では、ライプニッツのモノドロジーが西田の「個体」に与えた影響を手がかりにして、西田の著作における「個物」という概念を考察する。とりわけ、「我々は個となればなる程、神に近づくのである」(9・131)という西田の言葉を踏まえ、西田の宗教論の構造と、個物としての自己の矛盾したあり方を明らかにする。

第一章 西田哲学における宗教の問題

1 『善の研究』における宗教の問題

宗教の問題に着目することは、西田哲学の中で一貫した重要な特徴である。しかし、「宗教」という言葉は、一般的な意味でも非常に広範な意味を持つ言葉であり、西田の著作においてさらに難解な言葉となる。その理由としては、西田自身の独特な宗教観と彼の思想の変遷が挙げられる。しかし、例え西田の言う宗教の意味を徹底的に解明することが不可能だとしても、西田の宗教論ないしその哲学を考察するためには、まず彼が「宗教」に込めた意味を明らかにしなければならない。本章では、西田の宗教論の主旨を示すために、彼の第一著作『善の研究』と遺作「場所的論理と宗教的世界観」における、自己と絶対者との宗教的関係を比較する。西田は、宗教の本質を自己と絶対者との関係として捉え、これを二つの著作で論じている。また、彼の宗教観が、宗教を「人生の問題」と見なす彼の見解と密接に関連していることを明らかにする。さらに、『善の研究』と「場所的論理と宗教的世界観」における西田の立場には、根本的な違いが存在する。この事実の解明を通じて、西田の宗教論の変遷と一貫性を追究し、筆者の西田の宗教論に対する基本的な理解を示す。

(1) 宗教と人生の問題

まず『善の研究』における西田の言う宗教とは何か、ということを見てみよう。これについて、初版の序文を参照することが有益である。

第四編は余が、かねて哲学の終結と考へて居る宗教に就いて余の考を述べたものである。此編は余が病中の作で不完全の處も多いが、とにかくこれにて余が云はうと思つて居ることの終まで達したのである。(1・3)

この引用からわかるように、西田は初期から宗教を「哲学の終結」として極めて重視している。しかし、「哲学の終結」という表現が何を意味するのかは、疑問が残る。具体的には、

この表現は、思弁を重視する哲学を放棄して実践を重視する宗教への移行を意味するのか、それとも宗教を哲学の最終的な目標と見なすことを示すのか。本章では、後者を支持する。この点を示す手がかりが、引用した『善の研究』の序文の後半にある。

此書を特に「善の研究」と名づけた譯は、哲学的研究が其前半を占め居るにも拘らず、人生の問題が中心であり、終結であると考へた故である。(1・3-4)

西田は、文中で「終結」という語を使用して「人生の問題」を形容している。これにより、彼は宗教だけでなく人生の問題も「哲学の終結」と見なしていると解釈できる。ここから、西田にとって宗教と人生の問題は本質的に同じ事態であると推測できる。宗教の問題は本質的には我々の人生の問題であり、「自己とは何か」という我々の実存に関わる問題である。この点は、『善の研究』の第四編冒頭の論述により、詳細に掘り下げることが可能である。

宗教的要求は自己に対する要求である、自己の生命についての要求である。我々の自己がその相対的にして有限なることを覚知すると共に、絶対無限の力に合一して之に由りて永遠の真生命を得んと欲するの要求である……真正の宗教は自己の変換、生命の革新を求めるのである。(1・169)

西田が述べる宗教の要求は、我々が自身の有限性を知った上で、絶対無限の力と合一して「永遠の真生命」を得ようとする欲求である。これは自己の生命を放棄することを意味するのではない。「宗教は己の生命を離れて存するのではない、その要求は生命其者の要求である」(1・172-173)と西田は論じているように、宗教の要求は我々自身の生命への追求である。しかし、「永遠の真生命」は自己の力だけで得られず、絶対無限の力、すなわち神と合一することによってのみ得られる。したがって、西田によれば、神に接触してさらに神と合一することが、我々の生命を実現する唯一の途である。『善の研究』の第四編の第二章では、「宗教とは神と人との関係である」(1・173)と述べられているように、人(自己)と神(絶対無限の力)の関係が、「永遠の真生命」を得るために不可欠である。このように、『善の研究』において、西田は宗教の問題を我々の自己のあり方と密接に関連する問題として提示している。彼は、「永遠の真生命」としての自己が、神との関係においてのみ把握されるべき

だと強調している。

『善の研究』において、西田は宗教の本質を「人と神との関係」として捉えているが、その理解は、両者の関係そのものを破壊する危険性を孕んでいる。西田によれば、宗教の要求にしたがって、我々が最終的に目指すのは、自身と絶対無限の力である神との合一である。このため、宗教の本質としての人と神との関係は、人神合一への途中段階にすぎない。最終的には、人と神が合一し、人と神との二項対立が解消されて、すべてが神に統一されることになる。この点をさらに明らかにするためには、西田が『善の研究』において提出した哲学原理である「純粹経験」、およびそれによって宗教を「説明」する方法について考察する必要がある。

(2) 純粹経験と説明

『善の研究』初版の序文において西田は、「純粹経験を唯一の实在としてすべてを説明して見たいといふのは、余が大分前から有つて居た考であつた」(1・4)と宣言している。「純粹経験を根本原理とする」というこの意図は、『善の研究』の「純粹経験」、「实在」、「善」、「宗教」という各章節の命名にも見てとることができる。つまり、「純粹経験」という原理の内実を論じた上で、それを応用して他の領域の問題を解決する、というのが西田の意図である。それでは、「純粹経験」とは何かを確認しよう。

西田によれば、「純粹経験」とは、経験を知覚し、判断が介入する以前、「未だ主もなく客もない」直接的な経験である。それは、我々が「音を聞く刹那」に、音に圧倒され、まだ主観的な判断を音に加える前に感じたプリミティブな経験である。「純粹経験」には我々の主観的な判断がないとはいえ、それは単に意味を持たない瞬間、すなわち「分析ができぬとか、瞬間的であるとか」(1・12)のようなバラバラな経験ではない。逆に「純粹経験」は、具体的であると同時に、意識の厳密な統一であり、「いかに精細に分化しても、何処までもその根本的な体系の形を失ふことはない」(1・12)経験である。

また、「純粹経験」は単に大なる統一としての経験のみならず、知覚や判断などの思惟活動もその統一作用を実現する過程としての体系である。換言すれば、「純粹経験」は不統一も統一する動的な経験である。種々の対立や差別は、更に大きな統一を目指している「純粹経験」の一部であり、「所謂分化発展なる者は更に大なる統一の作用である」(1・17)。このような「純粹経験」からは、二つの特徴を抽出できるだろう。すなわちそれは、「純粹経験」が思惟の介入以前の直接的な経験であることと、「純粹経験」がいかなる差別をも統一する

原理であること、という二つの特徴である。これらの特徴は、「説明」という言葉についての西田の理解に見られる。

通常、我々が「説明」という言葉を使う時は、ある事柄の内容や意味を、相手によく分かるように述べることを意味するであろう⁹。しかし、西田が使用する「説明」という語は、異なる意味を持っている。彼は「説明とは一の体系の中に他を包容し得るの謂である」(1・40)と述べている。『善の研究』の文脈を考慮すると、ここで言及されている「一の体系」とは「純粹経験」を指しているだろう。したがって、物事をこの「純粹経験」の体系の中に包含させることが、西田が指す「説明」の方法になるであろう。

説明について、西田はさらに「往々思想は説明ができるが、直覚は説明ができぬといふが、説明と云ふのは更に根本的な直覚に摂歸し得るという意味にすぎないのである。此思想の根本的な直覚なる者は一方に於て説明の根柢となると同時に、単に静学的なる思想の形式ではなく一方に於て思惟の力となる者である」(1・44)と言っている。したがって、西田の言う説明の根柢には根本的な直覚、すなわち「知的直観」が潜んでいる。これは「純粹経験」という体系における統一作用そのものである。しかし、この「知的直観」自体は説明不可能なものである。なぜなら、我々が「説明」という行為を行う際に、既に「知的直観」という統一作用が働いているからである。この意味では、「知的直観」は「説明」を必要としない根本的な直覚と考えられる。「故にいかなる論理の刃も之に向ふことはできず、いかなる欲求も之を動かすことはできぬ、凡ての真理及満足の本となるのである」(1・45)と西田は述べている。

以上の分析を踏まえて、西田の使用する「説明」という言葉の意味を整理すると、それに関する二つの特徴が得られる。一つ目の特徴として、説明とは一つの体系の中に他を包含することである。これは、物事を「純粹経験」の中に統一することを意味する。二つ目の特徴は、説明の根柢における「知的直観」自身が説明不可能だということである¹⁰。

⁹ 日本語における「説明」の日常的な用法について、『明鏡国語辞典』第二版を参照した(北原保雄編 2010、p.955)。

¹⁰ 上田閑照は、『善の研究』における西田の「説明する」という立場自身が基礎づけられないことを次のように指摘している。「「すべてを説明する」こと自体が、その立場の事実上の自己説明ではあっても、「説明する」立場自身を説明して立場そのものを基礎づけるということがなければ、見方によっては、説

「純粹経験を唯一の实在としてすべてを説明してみたい」という西田の意図と併せて考えると、彼が述べる「説明」という行為は、物事を「純粹経験」という体系の中に位置付けることにより、それを明らかにすることである。この「説明」には、ある事柄の内容や意味を、相手によくわかるように述べる、という自己と他者との関わりが含まれていない。むしろ、西田の考えでは、すべての物事は前提として「純粹経験」に統一されており、その統一の仕方を暴くことが「説明」の本質である。この理解に基づき、西田は『善の研究』において思惟活動、倫理、宗教といったテーマを検討している。しかし、この「説明」を用いて宗教を解釈することが、「純粹経験」の一元論的な見方と見える¹¹。

西田の考えにしたがえば、説明されるものは、それを説明する体系に包容されるものであり、両者の本質が一致する必要がある。もし両者の本質が異なり、通約不可能であれば、説明は成立しない。このように、宗教を説明するための前提条件は、宗教が「純粹経験」の一部分あるいは「純粹経験」そのものと同等である、ということである。換言すれば、宗教を説明することは、宗教を「純粹経験」の一部分としてその中に統一することになる。

『善の研究』における「純粹経験」に基づいた宗教論では、宗教が「純粹経験」に統一される傾向が明確に示されている。既に引用したように、西田は宗教の要求を「自己の生命についての要求である」(1・169)と述べている。さらに、宗教の要求は個人の欲求を超えた、より根本的な大いなる生命の要求であり、「知意未分以前の統一を求めるのである」(1・172)。このような要求を疑うことは不可能である。なぜなら、なぜ宗教が必要であるかという問いは、「何故に生きる必要があるかといふと同一である」(1・172)からである。つまり、宗教の要求は、説明を必要としない直接的な経験として現れるのである。

したがって、『善の研究』における宗教論は、「純粹経験」という原理に基づく学説である。

明された内容も宙に浮いた形になり得るでしょう。／ところで、「説明する」立場自身をどう説明するか——それは純粹経験を発端においたところから可能かどうか。純粹経験の自発自展をそのような形で説明することはできても、そういう説明の仕方、学として形成された説明そのものを基礎づけること、これは「純粹経験の立場」ではできにくかったのではないかと思われまます(上田閑照 1991, pp.279-280)。

¹¹ 『善の研究』は一元論的だとする批判は多くある(北森 1985, pp.147-150; 下村 1990, pp.165-168)。『善の研究』ではこの純粹経験の多様さ、あるいは多様さの性格的区別が積極的に注意されず、もっぱらその合一性にのみ注意が向けられている。それは『善の研究』が未だ純粹経験の心理学であることによる(下村 1990, p.166)という下村寅太郎の批判は適切である。

西田自身も次のように述べている。「純粹経験の事実が唯一の實在であつて神はその統一であるとすれば、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及之と其内容との関係より知る事ができる」(1・189)。

しかし、この宗教論には、個体としての自己の独立性が失われるという問題が存在している。宗教の本質とされる神と人との関係を成立させるためには、両者が独立性を保ちながらも相互に関係する必要がある。しかし、西田の宗教論によると、個人の自己が最終的に解消され、神の自己発展の一部となるため、神と人の関係が維持されないという矛盾が生じる¹²。「神人その性を同じうし、人は神に於て其本に歸すといふのは凡ての宗教の根本的思想であつて、この思想に基づくものにして始めて真の宗教と称することができると思ふ」(1・174-175)。この観点から、西田の『善の研究』における宗教論は、自己の真の生命を追求するよりもむしろ、「純粹経験」という原理に基づいて、最終的には自己を神に吸収させることを意味していると解釈できる¹³。

したがって、もし宗教の問題を説明するという西田の意図を押し進めれば、すなわち自己と神との関係という宗教の本質を表現するためには、神に吸収されない自己の独立性をどのように保つか、西田にとって重要な問題となるだろう。しかし、『善の研究』における統一原理に向かう傾向から見れば、自己の独立性はまだ十分に明確にされていないと考えられる。そのため、『善の研究』における宗教の問題、すなわち自己と絶対者の関係における自己のあり方については、明確に説明されているというよりは、未解決の問題であると言える。西田の宗教の問題に対する関心は、『善の研究』以降も続き、特に彼の遺作「場所的論理と宗教的世界観」では、再び宗教の問題が主題として論じられている。その中では、『善の研究』とは異なる自己と神との関係が展開されている。

¹² 板橋勇仁によれば、『善の研究』における神人合一の関係は、互いに独立自存するもの同士の交わりではないが、その関係において「私が他とかけがえのない仕方で協働し個性的な出来事を創造する経験以外ではありえない」ので、個人の主体性がなくなってしまうことではない(板橋 2021、p.95)。しかし同時に板橋は、『善の研究』では自己と他者の具体的な交わりについて明示的に考察されてはいない」と述べている。従って『善の研究』における自己と他者の関係に対する板橋の解釈は、『善の研究』の根本思想を基にして我々の側で展開するべきである」という解釈である(板橋 2021、p.98)。

¹³ 例えば、高橋里美は、「すべてが純粹経験であつて、従つて之に程度上の差異をつけたり、厳密とか、不厳密とかいつたりするのは無意義のことなのであらう」(1・302)と西田を批判している。これも『善の研究』の一元論の傾向によって引き起された結果と考えられる。

2 『場所的論理と宗教的世界観』における宗教の問題

(1) 宗教心

西田の遺作「場所的論理と宗教的世界観」と『善の研究』第四編は、内容上の大きな違いがあるにもかかわらず、宗教的要求および宗教的關係を論じている双方の主題は驚くほど似ている。しかし「場所的論理と宗教的世界観」に至って西田の哲学には大きな変遷があったので、それも彼の宗教論に反映している。とりわけ強調したいのは、「場所的論理と宗教的世界観」において西田は、『善の研究』における主客合一を目的とする神人關係を放棄した。代わりに、西田は、「心霊上の事実」である宗教心を、「場所的論理」を導入して説明することによって、自己と絶対者の「逆対応の關係」を明確に出している。「逆対応」は、矛盾や対立を含みながらなお同一性を求めている關係なので、『善の研究』での「純粹経験を唯一の实在としてすべてを説明してみたい」という一元論的な傾向の克服として見られる。

「場所的論理と宗教的世界観」では、『善の研究』第四編のように、人にとって無条件な要求である「宗教心」から議論を始めている。¹⁴「自己が一旦極度の不幸にでも陥った場合、自己の心の奥底から、所謂宗教心なるものの湧き上るのを感じないものはないであらう。宗教は心霊上の事実である」(11・371)。この文において西田は、人の中に潜み、人を動かす「心霊上の事実」としての「宗教心」から自身の宗教論を展開している。「宗教心」について、「哲学者が自己の体系の上から宗教を捏造すべきではない。哲学者はこの心霊上の事実を説明せなければならない」(11・371)と西田が主張しているように、「宗教心」は、主観的信念や神秘的経験でないのみならず、理性によって措定される不滅のものでもない。それは我々にとっての事実として理解すべきであり、何か他の原理に根拠づけられているものではない。この意味で、宗教を道徳の補助的機関とするカント哲学を、「宗教的意識そのも

¹⁴ 「宗教心」という言葉は『善の研究』にも出現してはいる。例えば、「基督が十字架を取りて我に従はざる者は我に協はざる者なりといった様に、一点尚自己を信ずるの念ある間は未だ真正の宗教心とはいはれないのである」(1・169)。

のの独自性を見出すことはできない」(11・373)と西田は批判している¹⁵。

それでは、「宗教心」はどのようなものだろうか。西田はいくつかの比喩で「宗教心」を説明しているが、明確な定義を示していない。彼によれば、「宗教心」は我々の存在の根底に実在するものであり、「良心」のような誰もが持つものである¹⁶。「人は何人も自己は良心を有たないとは云はない。若し然云ふ人があらば、それは実に自己自身を侮辱するものである」(11・371-372)。そして、「宗教心」は誰もが持つ事実である以上、信仰者だけが特権的に持つものではない。「宗教心と云ふのは、特殊の人の専有ではなくして、すべての人の心の底に潜むものでなければならない」(11・418)。しかし、「宗教心」はどのようにして普遍性を持つことが可能なのか、そして宗教に入信していない人も「宗教心」を持つと言える根拠は何なのか、という問いに答えなければならない¹⁷。この問題に対する明確な解答がなければ、「宗教心」が単に信者や西田自身の個人的な神秘体験にすぎないとの批判を免れない。西田の著作における「自己」と「宗教心」の関連性に関する論述から、この問題に対する有益な洞察を得ることが可能である。以下では、「宗教心」の普遍性を検討する。

(2) 自己の問題

上述したように、「宗教心」は自己の心の奥底から湧き上がる「心霊上の事実」である以上、我々の「自己」に深く関わっている。西田によれば、「我々の自己自身の存在が問はれる時、自己自身が問題となる」(11・393)状況において、「宗教心」が初めて意識される。逆に言えば、「自己」の存在自体が問題とならない限り、「宗教心」を事実として認識することはできないのである。西田の言う「自己」は、認識形式に当て嵌まって考えられた対象的

¹⁵ ここでのカントに対する西田の批判は、『善の研究』における「純粹経験」の原理に基づく宗教理解に対する自己批判でもある、と解釈できるだろう。つまり、西田は「純粹経験」のような原理で宗教を理解するのではなく、それを事実として捉えようとしている。

¹⁶ 西田が良心を手がかりにして宗教を論じることは、『無の自覚的限定』と『哲学の根本的問題 続編』にも見られる。例えば、「知識成立の根柢には絶対に非合理的なるものの合理性といふものがなければならない、良心の声は神の声である」(6・230)、「道徳は単に理性の自律ではなくして、絶対者の命令の意義を有つて来る。そこに真に良心の権威があるのである」(7・427)。

¹⁷ 先行研究で「宗教心」の普遍性が扱われる際には、生まれ死ぬという人生の矛盾について論じられることが多い(務台 2001、pp.187-189; 高坂 1965、pp.282-283)。本章は別の観点から「宗教心」の普遍性を求める。

存在ではなく、不滅の理性や精神でもない。それは、実存的な意味を持ち、今働いている我々の「自己」である。この二種類の自己の区別は、対象化された自己と真の自己に関する西田の説明からはっきり見られる。

まず、西田の考えにしたがえば、「自己」の概念は一見熟知されているように思われるが、その正体を捉えることは極めて困難である。例えば、我々が「自己」について考え始めた途端、「自己」が「考えられている対象」となってしまう。この中で、対象を「考えている自己」がどうしても見落される。なぜなら、「考えている自己」が考えられる瞬間に、再び「考えられている対象」に変質されてしまうからである。このように、今働いている我々の「自己」は、「考えられない」ものであり、「対象とならない」ものである(11・380)。なるほどたしかに、我々が「自己」を考える限り、「考えられる対象」としての「自己」を捉えることしかできない。「考えている自己」を思惟で捉える瞬間に、それを「考えられている対象」として対象化してしまう。したがって、「考えている自己」は、思惟によって把握することができない存在である。このパラドキシカルな問題に関して、「自己は自己自身を見ることはできない、眼は眼自身を見ることはできないと一般である」と西田は述べている(11・424-425)。

西田は、我々が日常的に「自己」を対象化する考え方を「対象論理」と呼んでいる。「対象論理」において我々は、「今働いている我々の自己」あるいは「真の自己」を無視する傾向があったにもかかわらず、「対象化された自己」しか捉えられない。この考え方と対照的に、西田は「真の自己」を捉える行為を「自覚」と呼んでいる。「自覚」は、西田の初期の著作から最晩年の論文に至るまで一貫して使用されている用語である。「場所的論理と宗教的世界観」において、西田は「自覚」を次のように語っている。「我々の自己の自覚と云ふのは、単に閉ぢられた自己自身の内に於て起るのではない。自覚は自己が自己を越えて他に對することによつてのみ起るのである」(11・378)。つまり西田は、自己を対象化せずに捉える「自覚」の可能性を「他」との関係にあるとしている。その「自覚」は自力だけでは達成できず、「他者」との関係が必要であるという。そして「他」は、我々と同じ次元における存在ではなく、本質的に異なる存在としての「絶対の他」である。「我々の自己は、自己矛盾的存在である。世界を自己に映すと共に、絶対の他に於て自己を有つのである」(11・

379)¹⁸。西田によれば、「対象化された自己」が、絶対者と遭遇することによってのみ否定されうる。したがって、「真の自己」を捉えるためには、我々とまったく異質な「絶対の他」との関係、すなわち「絶対者」との関係に即して考えなければならない。我々と絶対者との対立を通じて、対象化された自己の実体性が否定される¹⁹。この意味で、西田の言う自己の中にある「宗教心」という事実も、「絶対者」との関係においてのみ明らかになるのである。

以上の自己について西田の考えから、「宗教心」の普遍性の問題について答えることができる。すなわち、西田による「宗教心」の追究と「自己」の追究とは一致しているのである。

「自己」の追究は、決して何らかの神秘的な直観に基づくのではない。それは我々の「自己」のあり方に関する問いである。「宗教の問題は、我々の自己が、働くものとして、如何にあるべきか、如何に働くべきかにあるのではなくして、我々の自己とは如何なる存在であるか、何であるかにあるのである」(11・406)。この側面から、我々は、特定の信仰や神秘的な直観に依拠することなしに「宗教心」の普遍性を理解することができるだろう。

「自己」と「絶対者」(絶対他者)の関係を具体的に表しているのが、「逆対応」の関係である。したがって、「逆対応」がどのような関係であるか、また我々がこの関係をどのように解釈するかによって、西田の宗教論と自己論への理解は大きく変化する。この意味で、「逆対応」は西田哲学において根本的な概念と言える。しかしこの関係を把握するためには、「対象論理」の立場から離脱し、「場所的論理」の立場に立つ必要がある。西田自身も「宗教は、哲学的には唯、場所的論理によつてのみ把握せられるのである」(11・425)と述べている。

(3)『善の研究』と「場所的論理と宗教的世界観」における宗教論の同一と差異

上述の説明から、『善の研究』と「場所的論理と宗教的世界観」とが一致するところを示

¹⁸ 「絶対の他において自己を見る」ということに類似した文章表現として、『無の自覚的限定』における以下の箇所が引用される。「根本悪は唯、神の絶対愛によつてのみ救はれるのである。斯く愛によつて包まれるかぎり、自己といふものが見られるのである。我々は唯、神の愛の中のみ自己を見るのである」(6・295)。

¹⁹ ただし、西田が述べる自己と絶対者との関係を理解するためには、単に自己と絶対者の二元論的な対立だけを考慮することは足りない。この関係には、自己と世界、自己と世界における様々な個物との間の多層的な関係性も含まれている。すなわち、絶対者との遭遇は、様々な個物との関係性を通じて成立する。この点については、本論文の第二章と第六章で詳細に論じる。

すことができる。「場所的論理と宗教的世界観」において宗教を「宗教心」とする理解は、『善の研究』において宗教を生命そのものの要求とする理解と本質的に一致している。両論文において、「宗教心」や「宗教の要求」という用語に違はあるものの、それらが指し示す内容に大きな違いはない。すなわち、宗教は我々の自己の中に存在する事実として捉えられている。したがって、宗教が我々の自己のあり方と深く関連しているということは、両論文で共通する主題である。

また、『善の研究』において人と神との関係を宗教的本質として論じている西田は、「場所的論理と宗教的世界観」においても、自己と絶対者との「逆対応」の関係を深く探究している。西田が「私はいつも同じ問題を繰返し論じて居ると云はれるが、「善の研究」以来、私の目的は、何処までも直接的、最も根本的な立場から物を見、物を考へようと云ふにあつた」(9・3)と述べていることを踏まえると、宗教的事実の説明という志向は、彼の哲学において長年にわたり一貫していると言える。しかし、『善の研究』における人と神との宗教的関係が神人合一に向かう神の自己運動として描かれているのに対し、「場所的論理と宗教的世界観」では自己と絶対者の関係が、常に矛盾や対立といった特徴を持つ緊張的な関係とされている²⁰。

さらに、二つの著作においては、たしかに宗教の問題を説明するために使用する方法は違う。『善の研究』では、西田は様々な生き生きとした例を用いて宗教的経験を語っているが、「場所的論理と宗教的世界観」では、西田はそのような語り方を避け、哲学としての論理性を追求しているように見える。故に「場所的論理と宗教的世界観」の難解さも増していると言える。しかし注意すべきなのは、西田にとって、論理を使って宗教を説明するということは、宗教の合理化ではないということである²¹。西田が使う「論理」という言葉は、自然神学のように理性を用いて宗教を説明する論理ではない。むしろ、西田にとっては、我々が暗

²⁰ この点について、本論文の第三章と第六章で詳しく説明する。

²¹ レオナルディは、「場所的論理と宗教的世界観」において西田が宗教を合理化していると主張し、その宗教観に普遍性が欠けていると批判している(レオナルディ 2011、pp.164-180)。「自らの概念によってキリスト教の概念(ケノーシス、万有在神論など)を解釈するとき、西田は、それによって単に宗教的な神話を合理的に説明しているようにしか私には見えない。自身の宗教経験やある日本的宗教性の概念に適していない宗教的経験を否定することによって、晩年の西田の宗教哲学は普遍的な力を失ってしまったように見える」(レオナルディ 2011、pp.179)。

黙のうちに前提としている論理は、自己を対象化した「対象論理」であり、それに対して「場所的論理」は、対象化されない現実の世界の本来の姿を示す論理である。「場所的論理」を宗教の問題に即して一層深化させたものが「逆対応」の概念である。

本章は『善の研究』と「場所的論理と宗教的世界観」を比較した上で、二つの著作の内在的な関係を示してきた。それは、我々の自己のあり方と深く関わっている宗教の問題を説明することが二つの著作の一貫した主題になっているということである。そして、この主題に関して「場所的論理と宗教的世界観」による解決は、『善の研究』での仕方とは異なり、自己と絶対者の「逆対応」の関係に主眼を置き、前著で残した問題を一步押し進めたものと理解できる。それでは次に、「逆対応」を解明するために、西田が導入した方法論、「対象論理」と「場所的論理」の内実および関係を明らかにしよう。

第二章 方法論としての「対象論理」と「場所的論理」

1 論理について

西田の晩年の著作では、「論理」という言葉が頻繁に登場する。「論理と生命」(1936年)、「論理と数理」(1944年)、「場所的論理と宗教的世界観」(1946年)のような、「論理」を主題として検討する著作も少なくない。これらの著作では、西田は特に「場所的論理」と「対象論理」という二つの論理の区別に言及している。それでは、晩年の西田は、「場所的論理」と「対象論理」についてはどのように考えているのか。この章では、西田のこれらの著作における用例を基に、「場所的論理」と「対象論理」について具体的に考察する。そして、これらの論理が彼の「場所的論理と宗教的世界観」における宗教論とどのように関連しているかを明らかにする。

まず、「論理と数理」における、「論理」に関する西田の二つの定義を見てみよう。

私は論理と云ふものは、實在の自己表現の形式と考へる。實在と云ふのは、それ自身によつて有り、それ自身によつて動くものである。(11・60)

世界は自己自身を映す、自己自身を表現する所に、自己を有ち、自己自身を限定する形として、自己を形成し行く。此に世界は自覚的である。我々の知識とは、かかる世界の自覚である、世界の自己表現である。論理とは、かかる世界の自己表現の形式、自覚の形式に他ならない。(11・62)

これをまとめると、次のように定式化できる。「論理とは、實在・世界の自己表現の形式である」。「實在・世界の自己表現の形式」という定義は、一見したところ奇妙なものに思われるかもしれない。というのも、この定義は、我々の通常の論理に関する理解と大きく異なるためである。一般的に、我々が通常考える論理は、思考の形式や法則、またはそれらに基

づく推論を指すものである²²。しかし、西田の言う「論理」は、既に出来上がった形式や法則に留まらず、それらの形式や法則がどのように形成されたかを表現するものである。「論理は我々の自己の主観的形式ではない。論理の立場とは、主客の対立を越えて、主客の対立、相互関係も、そこから考へられる立場でなければならない」(11・166)と西田は述べている。したがって、西田によれば、論理の立場とは、物事を孤立した客体として捉えるのではなく、より広い視点から主客の対立や物事の相互関係といったことを吟味する立場である。その視点は、我々の個人の主観ではなく、それを越えた「世界の自己表現の形式」という世界の視点である。

また、「対象論理」と「場所的論理」とは、まったく対立する論理体系ではない。「論理は一面に何処までも対象論理的でなければならない。然らざれば、論理ではない」(8・275)と言われるように、「場所的論理」から「対象論理」を切り離すことはできない。「対象論理」も「場所的論理」における限定された一側面であり、その重要な一部分である。以下では、「対象論理」と「場所的論理」の具体的な意味を考察する。

2 対象論理

「場所的論理」を理解するためには、西田が述べる「対象論理」の内容を明確に把握することが重要である。この作業は容易ではない。その理由は、西田が「対象論理」という言葉を頻繁に使用して批判しているにもかかわらず、その言葉についての明確な説明や定義を行っていないためである²³。したがって、「対象論理」という概念を明らかにするためには、西田の著作で「対象論理」・「対象」・「対象化」などの言葉がどのように使用されているかを

²² 論理において推論を重視するような観点は、田辺元の著作に見られる。例えば、「論理といふ概念の最も一般的なる意味は推論的といふことでなければならぬ」(T6・171)と田辺は述べている。これに対して、西田は論理を形式的な推論として見ることを批判している。例えば、「推論式とは既に知られたる知識からの推論の形式である」(11・75)、「推論式的に実在を考へるといふことが、既に主客の対立から出立する主観主義の立場である」(8・99)と西田は述べている。論理についての西田と田辺の論争は、板橋勇仁の『歴史的现实と西田哲学』で詳しく紹介されている(板橋 2008、pp.85-107; pp.164-183)。

²³ 岡廣二の以下の箇所を参照した。「西田は、例の如く、この論文〔筆者注：「場所的論理と宗教的世界観」〕においても対象論理一般についての明瞭な説明や定義づけを行っていない。また、対象論理がなぜに宗教把得のための障壁となるのかを論理的に解明している訳でもない」(岡 2013、p.164)。

検討することが必要である。

『善の研究』では、「対象化」という言葉は既に用いられている。「唯統一が抽象せられ、対象化せられた時、別の意識となつて現はれる、併しこの時は已に統一の作用を失つて居るのである」(1・26)と西田は述べている。「純粹経験」の論理に基づけば、ここで言及されている「対象化」とは、主客合一の関係を破壊し、具体的な事物を主体と客体に分割して抽象化する意識作用を指す。岡廣二は、この『善の研究』の図式を踏まえて、「対象論理」と「場所的論理」を解釈している。「対象論理は主客相對の二元的論理であるのに対し場所的論理は主客合一の一元的・多元的論理であるから、端的には主客相對の場を出離して主客合一の場に轉移することである」(岡 2013、p.177)と彼は述べている。この解釈にしたがえば、『善の研究』における「主客合一」と「主客相對」の図式を基に、「場所的論理」と「対象論理」の関係を明確に理解することが可能である。

しかし、後期西田哲学における「場所的論理」は、単なる「主客合一」の概念以上のものである。これは、「主客合一」が一元論的な意味合いを持つものに対して、岡の指摘にもあるように、「場所的論理」は一元的でありながら多元的な特徴を持つ立場ためである。また、「主客相對」と「主体合一」の言葉は、既に主体と客体が最初から存在し、その後両者が合一するという順序を前提にしているように思われる。このような考え方は、実際に主体と客体を実体として捉える個人主義を反映している。個人主義に関して、西田は次のように述べている。

先づ私と物とが對立する、それから汝といふものが考へられる、かういふのが従来の考へ方である。汝といふものが私そのものの存在に缺くべからざる要件として考へられて居ない。而して斯く自己といふものが単に個人的に考へられたといふことは、行為する所に真に我々の自己があると考へなかつたのによると思ふ。私が考へる故に私があるのではなく、私が行為するが故に私があるのである。(7・174)

西田によれば、私という存在は、他の存在と関係を築く前に既に存在する実体ではなく、むしろ他の存在との関係の中で自身の存在が確立されるものである。したがって、『善の研究』における「主客相對」と「主客合一」の図式を用いて「対象論理」と「場所的論理」を説明するのは、不適切と言わざるを得ない。また、『善の研究』における「対象化」に関す

る記述と比較すると、後期の西田哲学の著作においては、「対象化」に関してより詳細な検討がなされている。特に、西田は我々の「自己」と「対象化」の關係を中心に議論を展開している。

「実践と対象認識」(1937年)において、西田はカント哲学の文脈で考察された客観的对象界について、次のように述べている。

対象認識といふことを考へる人は、対象界といふものは、我々がそれを考へると否とに關らず、それ自身によつて存在するもの、時を越えたものと考へる。併し如何なる意味に於て、それを超越的と考へるのであるか。カント学派に於ては、知識は認識主観の綜合統一によつて成立すると考へ、思惟的当為の世界を客観的对象界と考へる。しかしそれは所謂心理作用を越えると云ひ得るであらう。真に我々の主観を越えたものと云ふことはできない。それは何処まで主観的な世界、現象の世界たるに過ぎない。物自体の世界ではない。(8・395)

この記述からわかるように、「対象認識」の中では、我々は客観的对象に影響を与えることができず、ただそれを外部から観察するだけである。しかし、西田によれば、外部のものとして観察される客観的对象は、「それ自身によつて存在する」超越的な物自体ではなく、我々の主観によつて認識され、構成された対象である²⁴。したがって、客観的对象は実際には我々の主観的経験の一部であり、「主観的な世界・現象の世界」における対象である。西田は、表面上「客観的」とされる対象に対して批判的な視点を持ち、その考え方は彼の遺作「場所的論理と宗教的世界観」においても一貫している。彼は以下のように述べている。

神とか佛とか云ふものを对象的に何処までも達することのできない理想地に置いて、之によつて自己が否定即肯定的に努力すると云ふのでは、典型的な自力である。それは宗教と云ふものではない。(11・412)

²⁴ このカント学派に対する西田の評価は、「場所」論文における次の箇所が参照される。「カント学派に於ては認識とは形式によつて質料を統一することであると考え、かかる考の背後には、既に主観の構成作用という如きものが仮定されて居なければならぬ、形式は主観に具せられたものと考えられて居るのである」(4・212)。

この引用において西田は、到達不可能な理想地に神や仏を配置する行為を「对象的」と表現している。西田によれば、人が神や仏を超越的実体として想定する行為は、実質的にはその個人自身によって神や仏を定義する行為であり、典型的な「自力」である。つまり、このような行為を行う人は、実際には神や仏を直接に見るのではなく、自己の内面だけを見ているということである。西田によれば、これは本質的には主観主義である²⁵。「アリストテレス以来、西洋論理は主語的である、対象論理的である。何処までも自己と世界とが対立的である。故に何処までも主観主義的である。自己は対象化せられないと云ふ。無論、対象化せられたものは自己ではない。然らばと云つて、自己とは単なる無ではない。自己が考へて居るのである。自己と云ふものは考へられないと云ふことも、自己が考へて居るのである」(11・85)と彼は述べている。「対象論理」について、より詳細な説明の例としては、「場所的論理と宗教的世界観」における「自己」に関する記述が挙げられる。

「場所的論理と宗教的世界観」における西田の言う「自己」は、単にものから離れてそれを観察するだけの存在ではない。それは、他の個物²⁶との関係の中で存在し、今働いている我々の自己を指す。しかしながら、我々が自己自身を捉えることは容易ではない。西田はこの事態を「自己は自己自身を見ることはできない、眼は眼自身を見ることはできないと一般である」(11・424-425)と述べている。彼によれば、「今働いている自己」は、「考えられない」ものであり、「自己の対象とならない」ものである(11・380)。我々が「自己」を考える限り、「考えられる対象」としての「自己」を捉えることしかできない。この「考えられる対象」は、我々の働いている「自己」が考えるという行為によって構築された投影像に過

²⁵ 板橋勇仁は、個人主義と主観主義について、戸坂潤と西田幾多郎の論争の文脈において詳しく論じている。自らの哲学をいかに個人主義と主観主義から区別するかということは、当時の西田にとって極めて重要な課題であった(板橋 2008、pp.107-123)。

²⁶ 西田の言う「個物」は、それ自身が独立性を持つ存在であると同時に、他の個物と相互限定的な関係の中に存在するものでもある。例えば、「個が個であると云ふことは、それが唯一的と云ふことでなければならぬ。云はば、時間的に一度的と云ふことでなければならぬ」(11・279)、「個物は個物に対することによつて個物である。唯一つの個物と云ふものはない。個物とは自己矛盾の実在である。個物の概念そのものが自己矛盾を含んで居る」(11・64)。個物が唯一的であると共に唯一の個物が存在しない。二つの定義が明らかに矛盾しているが、この矛盾かえって「個物」に対する本質的な規定であると西田は考えている。これについて具体的な論述は第六章に譲る。

ぎず、すなわち認識形式に当嵌って考えられた対象的存在である。

西田の「自己」に関する議論から導き出されるのは、対象を考えている「一人称の自己」は、思惟によって把握することができない存在である、ということである。さらに重要なのは、「考えられる対象」としての自己は、我々の思惟によって生まれる投影像にすぎない、ということである。「対象論理」に立つ人は、何かを考える際に、既にある種の「自己」を前提にしている。「何等かの意味に於て自己を基体的に考へ、そこから世界を考へるならば、それこそ主観主義、個人主義たるに過ぎない」(10・510)。つまり、「自己」を自明の前提として物を見る「対象論理」は、本質的には「自己」の内面しか見ることができない個人主義・主観主義であると言える。

3 場所的論理

(1) 「自己」としての場所

前述した通り、西田の言う「世界の自己表現の形式」としての論理は、「場所的論理」そのものである。しかしそれは単に西田が述べた結論に過ぎない。「場所的論理」の意味を詳しく考察するためには、少なくとも以下の二つの問題に答える必要がある。一つは、「場所的」の意味とは何かということである。もう一つは、「世界の自己表現の形式」という論理に関する西田の定義がどのような意味で「場所的論理」と言われるかということである。以下では、先に西田の『働くものから見るものへ』に収録された「場所」論文(1926年)に遡って、彼の言う「場所的」の意味を確認する。

「場所」の概念について、その概念が最初に確立された「場所」論文における次の文が参考になる。「有るものは何かに於てなければならぬ、然らざれば有るといふことと無いといふこととの区別ができないのである」(4・208)。これを言い換えれば、「有るもの」は常に何らかの領域の中に現れている、ということになる。つまりこれは、「有るもの」を把握するために、それを孤立するものとしてそれだけに注目するのではなく、ものがそこに現れている領域、「於てある場所」との関連性から把握する、という意味である。杉本耕一によれば、我々は「有るもの」について考える際、通常それがそれ自身で実体的に存在していると暗黙のうちに想定している。しかし、その「有るもの」が「何に於て存在しているか」という問いに直面する際、我々は「有るもの」がそれ自身で独立して存在するという前提を捨て、

「有るもの」とそれにおいてある「場所」、そして無数の他のものとの関係の中で再び「有るもの」を考える視点を開くことになる（杉本 2013、p.218）。そのため、西田が確立した「場所」という概念を中心にする哲学的方法論は、独立した実体の概念を解体し、「於てある場所」や他の物との関係性の中で物を捉える意味を持っている。

このような意味で、西田は様々なものが「於てある場所」を検討していく。その考察において、「場所」は単なる物理的空間に留まらず、具体的な色が含まれる色の一般概念、すなわち色の一般者としても理解されることが示されている。「種々なる色は色の一般概念に於てある、色の一般概念は種々なる色の於てある場所と考へるのである」（4・225）と西田は述べている。彼によれば、赤、青、緑などの具体的な色は、色という抽象的な一般者に包含されている意味を持つ²⁷。つまり、具体的な色彩は、それ自体が既に色というより広いカテゴリーの一部として存在している。

一般概念に加えて、我々の「意識」もまた「場所」として捉えられる。その理由は、一般概念が意識の対象として捉えられることにある。「赤」という具体的な色と「色」という一般概念も、「意識」において「対象」になりうる。

西田はさらに、この「場所」の方法論を用いて、意識する主体と意識される対象を含む場所を、最も根本的な「真の無の場所」として捉えている。「意識と対象と関係するには、両者を内に包むものがなければならない」（4・211）、「所謂意識とは尚対象化せられたものに過ぎない。真の無の場所といふのは如何なる意味に於ての有無の対立をも超越して之を内に成立せしめるものでなければならぬ。何処までも類概念的なるものを破つた所に、真の意識を見るのである」（4・220）と西田は述べている。彼によれば、「意識」もまた対象化された自己に過ぎない。そのような対象化された自己を徹底的に破って、意識と対象を共に包含する場所が「真の無の場所」である。「我々はいつでも対立的無の場所における意識作用に即して、自由意志を意識するのである。更に此立場を越えて真の無の場所に入る時、自由意志の如きものも消滅せなければならぬ」（4・250）、「真の無の場所」においては、「映すといふことは物の形を歪めないで、その儘に成り立たしめることである、その儘に受け入れるこ

²⁷ 「色の一般概念」という場所に関する記述は、晩年の著作における次の箇所も参照される。「色とは、種々なる色の相互関係の場所である。我々の視覚作用が場所の自己限定として、「赤が色である」と云ふ如き判断が成立するのである。何等かの意味に於て同じ類に属せざるもの間には、関係と云ふことも考へられない」（11・78）。

とである」(4・226)、真の無の場所において、ものが我々の意識に捉えられ、対象化されることなく、ありのままの姿を映されている。西田は、「何等の映すものなきが故に、鏡が鏡自身を映すといふ外はない」(4・181) という比喻によってその境地を表現している²⁸。

以上では、「場所」論文における「場所」の概念を概観した。これに基づいて、「場所的」というのは、ものを既に出来上がった前提に基づいて考える態度ではなく、ものがそこに於いてあるところからものを徹底的に問い詰める態度を意味する言葉である。

(2) 「世界」としての場所

注意すべきなのは、「場所」論文は1926年に発表されたのに対し、「場所的論理と宗教的世界観」は1946年に公表された遺稿である、ということである。その間に、西田哲学は大きく変容した。特に「場所」という概念に関して、「場所」論文と「場所的論理と宗教的世界観」における「場所」の理解には、顕著な論調の違いが見受けられる。とりわけ、田辺元およびマルクス主義者との論争で、『哲学の根本問題 続編』(1934年)以降の西田哲学の立場に大きな転回が見られる(板橋 2008, pp.60-83)。最も顕著なのは、後期西田哲学における最も根本的な「場所」は、自己の内面に向かうことによって得られるのではなく、自己および他の個物をも包む「世界」である、という点である²⁹。なぜなら、前者の立場は、やはり自己の内面だけに注目して、そこから世界を見る立場だからである。その場合は、自己と関わっている他者、自己と他者との関係、といったことを考えることはできない。

以下では、「世界の自己表現の形式」という論理に関する西田の定義がどのように「場所的」であるとされるのか、という問いに答えるために、「世界」の意味を考察しよう。「現実の世界の論理的構造」(1934年)における以下の箇所は有名である。

現実の世界とは如何なるものであるか。現実の世界とは単に我々に対して立つのみな

²⁸ この鏡の比喻を手がかりにして西田哲学を考察する研究としては、井上克人の前掲書(井上 2015, pp.3-38)と藤田正勝の『西田幾多郎の思索世界——純粹経験から世界認識へ』(藤田 2011, pp.75-95)が挙げられる。

²⁹ 晩年の西田の言う「場所」の意味が、「自己から見る」の立場から「世界から見る」の立場へ変化したことを指摘した研究としては、大橋良介(大橋 1995, pp.85-101)、板橋勇仁(板橋 2008, pp.185-314)、杉本耕一(杉本 2013, pp.227-244)の研究がある。

らず、我々が之に於て働き之に死にゆく世界でなければならない。従来、主知主義の立場を脱することのできなかつた哲学は所謂対象界という如きものを実在界と考へた。それは我々の外に見る世界に過ぎなかつた。之に対しては我々は単に見るものに過ぎなかつた。併し真の現実の世界は我々を包む世界でなければならない、我々が之に於て働く世界でなければならない、行動の世界でなければならない。(7・217)

西田の言う世界は、我々が現在生活している現実の世界であり、「我々が之に於て生まれ之に於て動き之に於て死にゆく世界」である。我々は「世界」の中でのみ働くことしかできず、どのような方法を用いても、世界から離れて外部に立つことは不可能である。もし世界が、我々はその外部に立ってそれを観察するものであるならば、世界と我々との間には、「見る-見られる」という関係だけが存在する。そして、生きること、働き、死など我々のすべては、その世界の中に含まれないことになる。このような世界は、単に我々自身によって構成された表面上「客観的对象」に過ぎない。したがって、西田は、「歴史的世界と云ふのは、我々の自己がそれに含まれた世界であり、我々がそこから生れ、そこに於て働き、そこへ死に行く世界である」(10・512)と指摘している。「世界」は、我々の存在と我々の行為のすべてを包含する場所である。

そして、世界が一切をその中に包む場所である限り、それはその外にあるいかなる前提にも依存しない無基底的世界であり、「それ自身によつて有り、それ自身によつて動き行く」(10・513)歴史的世界である。この点から、晩年の西田にとって最も徹底的な場所としての「絶対無の場所」が「自己」ではない理由を説明することができる。「自己」を「絶対無の場所」と見なす場合、世界は自己の思惟に訴えるだけで捉えることができる対象である。したがって、世界を捉える自己が世界より高位な存在であることになる。この意味で捉えられた世界は、我々の自己に依存しているものであるから、「それ自身によつて有り、それ自身によつて動き行く」無基底的世界ではない。

また、「世界」という言葉は日常によく使われる言葉だが、西田はそれを「それ自身によつて有り、それ自身によつて動き行く」という形而上学的な意味合い、すなわち「実在」として捉えている³⁰。西田の考えにしたがえば、「世界」という言葉の意味を徹底的に追究す

³⁰『善の研究』において西田は、既に「実在」を問う意図を示している。「我々は何を為すべきか、何処に

れば、「世界」と「實在」は根本的に同じ意味を持つと考えられる³¹。たしかに「世界」は、「それ自身によつて有り、それ自身によつて動き行く」ものであるが、これは「世界」と我々との間に何の関係もないということの意味するわけではない。我々は世界の内に存在している限り、我々の行為もまた世界を表現する意味を持つ。「世界が成立する所に自己が成立し、自己が成立する所に世界が成立するのである。故に我々の自己の自覚は即ち世界の自己表現であり、世界の自己表現は即ち我々の自己の自覚である」(11・133)と西田は述べている。

西田は、「世界」だけでなく、「實在」と我々自身との関係性も強調している。「實在と考へられるものは、我々に対抗するもの、我々と戦ふものでなければならぬ。併し単にそれだけのものが實在ではない。単に我々を越えたものは、我々に対して何物でもない。實在とは我々を限定する意味を有つたものでなければならぬ。対抗するとか戦ふとかいふことは、既にかかると意味を有つていなければならぬ」(7・6-7)。西田によれば、實在は、単に我々にとっての超越的な存在ではない。単に我々を超越する存在は、我々と何らかの関係を築くことは不可能である。むしろ、實在は、我々と対抗し、我々と戦い、我々の存在を否定する意味を持つと西田は考えている。

この意味で、西田の言う「世界」は、「それ自身によつて有り、それ自身によつて動き行く」實在でありながら、一切を含む場所であり、現実そのものである。「世界」の外に存在するものは何もなく、その背後に動く実体も存在しない。

さらに、世界は一切をその中に包む場所であるが、一切を全体の一部分として統一するわけではない。つまり、我々の「自己」は世界において独立した個物として存在している。この点を明らかにするために、西田が用いる「表現的關係」という用語の意味を考察しよう。

安心すべきかの問題を論ずる前に、先づ天地人生の真相は如何なる者であるか、真の實在とは如何なる者なるかを明にせねばならぬ」(1・46)。

³¹ 晩年の西田には、「世界」と「實在」以外の、他の主語を使って論理を語る箇所もある。例えば、「場所的論理と宗教的世界観」において彼は、「真の論理とは絶対者の自己表現の形式であるのである」(11・405)と言っている。ところで、この文の前の箇所においては、「それ〔筆者注：絶対矛盾的自己同一的世界〕は通常、人が世界といふ語によつて考へる如き、我々の自己に対立する世界を意味するのではない。絶対の場所的有を表さうとするに外ならない、故にそれを絶対者と云つてもよい」(11・403)と言っている。したがって、引用の文脈において西田は、「絶対者」と「世界」を同じ意味で使っていると思われる。

西田によれば、自己と世界の「表現的關係」は、自己が表現するものとして、自己から世界を表現する關係であると共に、自己が世界の一立脚点として、世界が世界自身を表現する關係でもある。それは、「自己が世界を表現すると共に、世界の自己表現の一立脚点である」(11・149)という形をとる。換言すれば、「自己」と「世界」の間には、固定された主客の対立關係は存在せず、自己と世界は同時に主体であり客体でもある。一方で、「論理の形式と云ふのは、表現するものとせられるものが一であると云ふことである、世界の自己表現の形式である」(10・488-489)というように、自己と世界は密接に結びついている。他方、この「表現的關係」の中では、「自己」と「世界」は、常に互いに區別されつつも、關係している。西田は、我々が世界との「表現的關係」において「絶対の個物」として存在すると指摘している。「表現的關係と云ふのは、多と一との絶対的相互否定を媒介として成立するのである。一が多を否定して多を自己の表現となすと云ふことは、逆に多が一を否定して全体的一を自己の表現となすと云ふことを含んでいなければならない、絶対の個物となると云ふことを含んでいなければならない」(10・492)。したがって、西田によれば「世界」は、一切をその中に包む場所であるが、一切を全体の一部として統一するわけではない。自己は、世界の自己表現であると同時に、世界と対立する個物でもある。

このように、「世界の自己表現の形式」という論理に関する西田の定義がどのような意味で「場所的」と言われるか、という問いに答えることができる。「世界の自己表現の形式」としての論理は、既に出来上がった自己に基づいて世界を観察する「対象論理」を否定して、世界自身の視点から世界における様々な關係を探究する立場である。この意味で、「世界の自己表現の形式」としての論理は、我々の主観に依存する視点を否定することで、現実そのままの姿を映す「場所的論理」である。

以上、「世界の自己表現の形式」という論理に関する西田の定義を手がかりにして、西田の言う「対象論理」と「場所的論理」のそれぞれの内容を示してきた。ここで「対象論理」と「場所的論理」の特徴をまとめておこう。

「対象論理」とは、我々の「自己」を前提にして世界および世界における個物を捉える立場である。これには二つの特徴がある。一つは、「考えている」一人称の自己は思惟によって把握することができない、ということである。もう一つは、「対象論理」において捉えられる対象は実際のものではなく、我々の主観によって構成されたものである、ということである。これに対して「場所的論理」は、「対象論理」の見方を否定し、現実そのままの姿を

映す立場である。これにも二つの特徴がある。一つは、世界はその外のどのような前提にも依存しない、一切をその中に包む場所である、ということである。もう一つは、自己と世界は密接に結びついていながら互いに対立している「表現的關係」を持つ、ということである。

最後に、「対象論理」から「場所的論理」への論理上の転換の問題を考察する。「我々の自己が宗教的信仰に入るには、我々の自己の立場の絶対的転換がなければならない。之を回心と云ふのである」(11・419)、「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ない。これがなければ、宗教ではない」(11・425)と西田は述べている。彼によれば、自己の転換によって自己を問うという宗教の問題は、「場所的論理」を通じてのみ把握される。なぜなら、「対象論理」では、実際に働いている自己、すなわち真の自己を捉えることができないからである。したがって、「場所的論理」へと立脚するには、「対象論理」を徹底的に否定しなければならない。しかし、問題はどのようにして「対象論理」を否定し、「場所的論理」へと転換するかにある。

「対象論理」では、我々には「対象化された自己」しか認識できず、「考えている自己」は捉えられない。同様に、我々自身だけでは「対象論理」から離脱することは不可能である。その理由は、我々が考える際に常に主体と客体との対立を前提にして、物事を外部から観察する姿勢を取るためである。たとえ我々が「場所的論理」に基づいて世界自身を見ることの意義を理解しても、それを考える時点で、我々は既に「場所的論理」を対象化されたものとして捉えている。そう考えると、「対象論理」は思惟に依存している限り避けられないものである。したがって、「対象論理」から「場所的論理」への転換が本当に可能であるとするならば、それは我々自身の思惟によって行うことではありえない。

西田自身、この論理上の転換の困難性を認識したはずである。そのため、「場所的論理と宗教的世界観」において、彼は次の一文を書いている。

我々の自己の自覚と云ふのは、単に閉ぢられた自己自身の内に於て起るのではない。自覚は自己が自己を越えて他に対することによつてのみ起るのである。(11・378)

この箇所によると、自己の自覚、すなわち真の自己への理解を得るためには、「他」との関わり合いが必要である。これは我々の自力だけによることなく、思惟だけによる出来事でもない。引用の続きで、西田は「他」を「絶対の他」という表現で言い換えている。「場

所的論理と宗教的世界観」の文脈においては、この「絶対の他」を「絶対者」と同一視することが妥当だろう。したがって、我々の自己の自覚は、「絶対者」と対峙するという実践の中でしか起こらないことになる。これは「対象論理」から「場所的論理」への転換の核心であると考えられる。次章では、西田の言う「自己」と「絶対者」の関係、すなわち「逆対応」の具体的な内容について詳しく掘り下げる。

第三章「逆対応」に関する解釈研究

「逆対応」とは、人と神、自己と絶対者間の関係を示す概念である。西田によれば、「絶対者」と「自己」はまったく異質なものであるゆえに両者の間には絶対に超えられない隔絶がある³²。したがって、対応している両者には、どのような直接的な関係も許されない。それでは、自己と絶対者というまったく異質な両者が、どのように「自己否定」を通じて結びつくのか。さらに、「逆対応」は具体的にどのような関係だろうか、そしてそもそも自己と絶対者の関係が成立できるだろうか。これに関して答えるのは極めて難しい。なぜなら、「逆対応」という言葉は西田の著作において基本的に解釈がされないままに使われているので、その具体的な意味を特定するのは困難である。先行研究が示しているように、実際には「逆対応」に関する解釈は多様であり、決定的な解釈もまだ現れていない。

「逆対応」という言葉が西田の正式な著作に登場するのは非常に遅く、最初に使われたのは、彼の遺作「場所的論理と宗教的世界観」の前に公表された「数学の哲学的基礎付け」(1945年)である。「場所的論理と宗教的世界観」における神と人、絶対者と自己との宗教的な関係を示す「逆対応」と違い、「数学の哲学的基礎付け」における「逆対応」は、個物と世界との関係、また個物と個物自身に対する関係として語られている。その論文において西田は、「私は公理的集合論者に反して、数学の基礎となるべき集合論は、與へられた数の集合論ではなくして、自己自身を形成する数の集合論でなければならないと思ふ」(11・253)と述べている。彼は、多と一との矛盾的自己同一的な「場所的論理」の立場から集合論を基礎づけようとしている。その際に西田は、「矛盾的自己同一的场所に於ては個と個とは何処までも相否定し、相互に逆対応的であるが、場所が自己自身を映すといふ自覚的立場に於ては、個は個自身に対応する。此に集合論に於ての要素と集合との関係が成立するのである」(11・255)と述べている。ここでは、個と個の矛盾的自己同一的な関係が、「逆対応」という形で相互否定の関係として論じられている。そして、この関係は、個物と他の個物と直接的に作用するような相互関係ではなく、個物が自身と対応することによって、逆説的に他の個物と

³² 「神と人間とは絶対矛盾的自己同一である。人間より神へ行く途は絶対がない。而も我々は個となればなる程、神に近づくのである」(11・131)。

結びつくという関係である。この論文では、「逆対応」という言葉が繰り返し使用されている。例えば、「自己自身に一々対応する、自己自身を限定する形に於ては、その限定面に於てある個物的多と、被限定面に於てある個物的多とは、正と負と逆対応をなすと考へなければならぬ」(11・244)、「矛盾的自己同一的场所に於ては、先づ個と個とは何処までも相反する、即ち結びつかない、相互否定的である。而も場所が自己の中に自己を映す、自己自身を表現するといふ立場に於て、個と個とが何処までも逆対応する」(11・278-279)。

しかし、「場所的論理と宗教的世界観」においては、「逆対応」の使用は、神と人、絶対者と自己の関係に限定されている。本章では、宗教的文脈における絶対者と自己の関係に焦点を当て、「逆対応」の意味を考察する。

1 相互関係としての「逆対応」

まず、「逆対応」の「逆」とはどういう意味だろうか。西田の用法では、「逆」とは日常的に使われる「反対」という意味で用いられているが、「逆対応」における「逆」とその反対面が何であるかについては議論の余地がある。具体的には、「逆対応」において、「逆」という言葉がどの二者間の反対関係を示しているのかを明確にする必要がある。この点に関して主に二つの解釈が存在する。一つは、「逆」という言葉を肯定の対立面である「否定」として捉える解釈である³³。もう一つは、自己と絶対者の関係の順序に焦点を当て、「逆」を〈自己から絶対者へ〉の方向が〈絶対者から自己へ〉と逆転する意味として理解する解釈である。

そして、この「逆」の意味に関する二つの解釈のどちらを取るかによって、「逆対応」について異なる解釈が成立する。一つの解釈は、「逆対応」とは、「自己」と「絶対者」が自己否定に媒介される相互関係である、とするものである。もう一つの解釈は、「逆対応」とは、「絶対者」が「自己」に先立つ関係である、とするものである³⁴。この二つの解釈を対称と非対称という基準で考えた場合、前者は「自己」と「絶対者」の対称的な関係であり、後者

³³ 「絶対者と我々の自己との絶対矛盾的自己同一の関係は、我々の自己の方からも絶対者の方からも、逆対応的と言われている。そのさい逆対応の逆には主として否定性の契機が見られている」(上田 1994、p.371)。また、小坂国継の解釈もこの解釈に当たる(小坂 1994、p.304)。

³⁴ 井上克人と喜多源典は、「場所的論理と宗教的世界観」における我々の自己に対する絶対者の先行性を指摘した(井上 2015、pp.277-279；喜多、2021、pp.58-75)。

は「絶対者」が「自己」に先立つ非対称的な関係である。

まず、「自己」と「絶対者」が自己否定によって媒介される相互関係である、という「逆対応」の理解については、次の箇所が参照される。

我々の自己が絶対者の自己否定的個として、何処までも表現的に自己形成的なればなる程、即ち意志的なればなる程、人格的なればなる程、我々の自己は矛盾的自己同一的に絶対否定に面する、絶対的一者に対する、すなわち逆対応的に神に接するのである…
…そこに永遠の死か生かの問題があるのである。(11・427)

引用文が示しているように、一方で「自己」は「絶対者」の自己否定的個である存在であり、「絶対者の自己否定」に依存する存在である。他方、「自己」は人格的であればある程、絶対否定に面することによって「絶対者」に接する。我々が自身の意志と人格を強調し、自身の個性を徹底する行為は、自己を否定して神を信仰することと正反対であり、神ではなく自己自身を信じる「自力」である。しかし西田によれば、このような「自力」に頼ることが、逆説的に絶対者・神に接触する。換言すれば、「逆対応」の関係において、我々は自己の意志や人格といった内面を深めることによって、逆に通常の意味での自己を超越した存在、すなわち絶対者・神に接触する矛盾した事態に至るのである³⁵。

こうした逆説的な事態の核心は、「自己否定」ということにある。つまり、絶対的なものとしての「絶対者」は、それ自身の絶対性を否定し、「自己」に対している。同様に、相対的なものとしての「自己」は、自己否定あるいは自己の死によってそれ自身の相対性を消し、絶対的なもの、すなわち「絶対者」に接している。つまり、「自己」と「絶対者」の間にある超えられない隔たりは、両者の直接的な関係を許さないだけであり、「自己」と「絶対者」の自己否定の作用によって越えられうる。それゆえ「自己」と「絶対者」は、どちらも自己否定によって他方と繋がっており、一種の円環的な相互関係をなしている。そして重要なのは、「絶対者」と「自己」は、各々が独立性を持っている存在である、ということである³⁶。

³⁵ 我々は自身の唯一性を徹底することが、逆に絶対者に接近する事態について、第六章で再び考察する。

³⁶ 関係する両者の独立性について、以下の箇所が参照される。「我々の自己は働くものである……働くこと云ふには、先づ一が他を否定し、他が一を否定する、相互否定関係と云ふものがなければならない。二者

すなわち、一方が他方に解消されることはない。もしそうでなければ、「絶対者」と「自己」の対立がなくなり、関係そのものも消えてしまうのである。

この解釈にしたがえば、「自己」と「絶対者」の「逆対応」の関係は、先行研究でしばしば言われるように、「絶対矛盾的自己同一」の「絶対矛盾」という否定的・矛盾的意味を強調する面を表すものとして理解される（小坂 1994、p.325-326）。また、この解釈にしたがうと、「自己」と「絶対者」という本質的に異なる両者がどのように結びつくのかという問題は重要でなくなる。この問い自体は、独立した実体を前提としているからである。しかし「逆対応」の概念は、自己や絶対者といった独立した実体が先に存在し、その後に関係が形成されるという考え方ではない。むしろそれは、自己と絶対者が「自己否定」を通じて、その関係の只中に両者の存在が形成されることを意味している。この意味で、「逆対応」の考えは、関係性を優先させることで上述の問いを回避している。

しかし、「逆対応」を一種の円環的な相互関係として捉える場合、「絶対者」と「自己」の間の差異性は、「相互関係」という言葉で適切に表現できるだろうかという問題が生じる。

「自己」と「絶対者」は、互いの自己否定によって繋がれた相互関係であれば、関係する両者の対称性を意味している。実際、先行研究では、「逆対応」における双方の働きが否定という運動によって生じる同じ事態と見なされ、対称的な言語表現によって定式化されてきた傾向がある³⁷。つまり、「相互関係」に基づく解釈においては、「絶対者」と「自己」の差異性を含む働きは、対等で、相対的な関係として扱われる傾向がある。しかし、「絶対者」と「自己」は本質的に異質なものである限り、両者の互いへの働きは対等な関係とは言えない。そのため、「絶対者」と「自己」の差異を含む関係を、物と物のような相対的な関係

共に何処までも独自性を有し、相互に相対立し、相互に相否定することが、相互に相結合し、一つの形を形作ることであり、逆に相互に相関係する、相結合し、一つの形を形作ると云ふことその事が、何処までも相互に相対立し、相否定すると云ふことでなければならない、即ち物が各自に独自のとなる、物が物自身となると云ふことでなければならない（11・374）。

³⁷「相対に対して絶対否定である絶対者は、その自己否定によって自らを相対に翻すところにおいて絶対者である。絶対者に対する否定である我々の自己は、その自己否定において絶対者に接し、それが我々の自己である」（上田 1994、p.376）。「絶対は相対を含み、相対は絶対を含む。絶対は自己の内に相対を含んだ絶対であり、反対に相対は自己の内に絶対を含んだ相対である」（小坂 1994、p.335）。

として理解すると、その間の異他性を一つの相互限定活動に解消させる危険がある³⁸。

西田はしばしば「相互関係」や「相互限定」といった言葉を用いて、物と物の関係や、個物と個物の関係などについて語る。例えば、「働く」と云ふことは、物と物との相互関係に於て考へられる」(11・374)、「現実の形は物と物との相互関係と考へられる」(9・147)。しかし「場所的論理と宗教的世界観」で「絶対者」と「自己」の関係を論じているときには、「相互関係」や「相互限定」といった表現はほとんど使われていない³⁹。これは西田の意図的な選択とも考えられるだろう。

そして、「逆対応」の関係が、自己と絶対者を互いの自己否定によって繋ぐ相互関係として解釈される際、「逆対応」の「逆」の意味も疑問に思われることがある。先行研究では、「逆対応」の「逆」が「否定」を意味するものと解釈されることが一般的である。しかし、「逆」と「否定」は、一見近い意味を持つように思えるが、実際には異なる意味を持つ言葉である。「逆」はあるものの反対を指し示すのに対し、「否定」はあるものと異なる可能性を含む言葉である。例えば、1の「逆」は、文脈によって-1や上下逆の1といった特定の符号を指すが、1の「否定」は1以外のあらゆるものを包含する可能性がある。この意味において、「逆」と「否定」とは異なる意味を持つ言葉である。したがって、「逆」を「否定」と同一視する解釈は、問題を含んだものだと考えられる。

³⁸ 板橋勇仁によれば、この問題は、自己と絶対者との宗教的關係だけでなく、世界と自己の關係性を論じることにとっても重要な問題である。つまり、自己と世界との關係は、一種の相互限定活動それ自身であれば、世界と自己との、ないし無数の個と個との間に存する差異性が一つの相互限定という活動に解消されてしまう。これ点に関して板橋勇仁は次のように述べている。「注意されなければならないのは、自覚とは、世界と自己（ないしは世界における他と自己）との相互協働・相互限定の活動それ自身と単純に同一視されではないということである。仮に自覚という事態が、世界と自己（他と自己）との協働的な相互限定活動それ自身であり、したがって自覚はこの活動が自らで自らを維持し形成することそれ自身であるとされるなら、それは自覚を、自己充足・自己完結的に現前する自己根拠的な活動とみなすことを帰結するであろう。だがそのようにみなされたものは一つに完結したものの自己展開にすぎない。互いに還元不可能である世界と自己との、ないしは無数の個と個との、その間に存する差異性・異他性も解消され、すべては単なる無差別的同一性に還元されてしまうであろう」（板橋 2012、p.338）。

³⁹ 「場所的論理と宗教的世界観」で神と人間の關係を論じているとき、唯一「相互關係」を使うのは、以下の箇所である。「神と人間との關係は、力の關係でないことは云ふまでもないが、又普通考へられる如く目的でもない。絶対に相反するものの相互關係は、表現的でなければならない」（11・439）。しかしこれも直接に「相互關係」を神と人間の關係に結びつけてはいない。

以上の問題を踏まえて、以下では、「逆対応」の他の側面を明らかにするために、「自己」と「絶対者」との自己否定に関する西田の論述を具体的に考察する。

2 絶対者の先行性を示す「逆対応」

西田によれば、「自己」の「自己否定」・「永遠の死」は、「逆対応の関係」に入る重要な契機である。西田の言う自己の「死」は、肉体の消滅や意識の停止といった生物的な死を意味するのではなく、本能や理性にしたがうことによって形成される「対象化された自己」からの脱却を意味する。そして、この「死」の意味を最も深く表現するのが「永遠の死」である。先に述べたように、「自己」の自己否定、すなわち「対象化された自己」を放棄することは、我々の自力だけで遂げられることではない。どのような自力も、「自己」を対象化する「対象論理」を前提にするので、自己の投影像しか見ることができない状況から抜け出すことはできない。この点を踏まえて、以下の「永遠の死」に関する記述を見てみよう。

自己の永遠の死を自覚すると云ふのは、我々の自己が絶対無限なるもの、即ち絶対者に対する時であらう。絶対否定に面することによつて、我々は自己の永遠の死を知るのである……故に我々は自己の永遠の死を知る時、始めて真に自覚するのである。(11・395)

相対が絶対に対するといふ時、そこに死がなければならぬ。それは無となることではなければならない。我々の自己は、唯、死によつてのみ、逆対応的に神に接するのである、神に繋がると云ふことができるのである。(11・396)

二つの引用をあわせて考えると、「永遠の死」に関する論述は以下のような循環に陥ってしまうように見える。自己の「永遠の死」を知るためには、絶対者に面しなければならない。同時に、絶対者(神)に接するためには、自己が死ななければならない。つまりこれは、「永遠の死」によって神に接するか、それとも神に面することによって「永遠の死」になるか、という循環である。しかし、これは見かけ上の循環にすぎない。なぜなら、西田の議論の整合性から考えると、自己の「永遠の死」は、実はいつも絶対者に接することを前提しているからである。実際には、我々の「自己の自己否定」に関する記述で、西田は「接する」、「応

ずる」、「従ふ」といった受動的な意味が強い動詞をしばしば使用している。例えば、「絶対者の自己表現として、我々の自己は絶対命令に接する、我々は何処までも自己自身を否定して之に従ふの外はない」(11・435)、「我々の自己自身の底に、何物も有する所なく、何処までも無にして、逆対応的に絶対的一者に応ずるのである」(11・448)。これらの記述に基づけば、「自己の自己否定」には受動的な意味合いが含まれ、それは「絶対者」の働きが先行するという前提がなければ成り立たない。この意味で、「自己の自己否定」・「永遠の死」は、「絶対者」の呼び声に対する応答として解釈することが可能である。ただし、自己が「永遠の死」を通じてただちに「絶対者」に接するわけではない。むしろ、「永遠の死」の働きを通じて「絶対者」の呼び声に対する受容的な態度をとることになる。

さらに、「逆対応」の関係における「自己」に対する「絶対者先行性」をより明確にするためには、「絶対者に対すること」の具体的な意味について、「絶対者の自己否定」の側面から更なる考察を加える必要がある。それを検討するために、まず「絶対者」の意味を明確にしておく。

「絶対者」に関する西田の用法を分析すると、この言葉が二重の意味を含んでいることがわかる。⁴⁰一つは「自己」と対峙する、超越的な存在としての「絶対他者」である。もう一つは、内在的な「絶対無」である。「何処までも超越的なると共に何処までも内在的、何処までも内在的なると共に何処までも超越的なる神こそ、真に弁証法的なる神であらう」(11・399)。ここで西田が述べる「内在的」が意味するのは、一切を包むことである。この点について、「予定調和を手引として宗教哲学へ」(1944年)という論文で西田ははっきりと述べている。「真に絶対の神は、何処までも我々を超越すると共に我々を包むものでなければならない」(11・131)。しかし、超越と内在は、明らかに矛盾する言葉であるのに、西田の言う「絶対者」・「絶対」は、何故これらの二つの矛盾する特性を持っているのか。この疑問に答えを見つけるためには、西田の「絶対」に関する用語使用を詳細に分析する必要がある。

西田によれば、「絶対」とは、自身以外の何物にも対峙しないものである。もし絶対が自身以外の何ものかと対峙すれば、それは相対になるからである。他方で絶対は、一切の対峙を断絶するものでもない。もし一切の対峙を断絶するのであれば、そのようなものは絶対で

⁴⁰ 上田閑照と小野寺功もこの絶対者の二重性について論じている(上田 1994, p.374; 小野寺 2002, p.55)。

はなく、何物とも関係しない単なる無である。(11・396-398)

この議論の内容をより明確にすると、「絶対」について西田が言わんとしているのは以下の二点である。一つは、超越性を失うものは、そもそも「絶対」ではなく、相対との質的な区別が失われた「相対」であるにすぎない、ということである。換言すれば、絶対は絶対として、相対と直接的に対峙することはできないということである。この点について西田があげた理由は、相対と対峙すれば絶対自身も相対者になるから、というものである。というのも、両者の間に対峙する関係があるためには、両者が同じ性質を持つことが必要だからである。しかし絶対と相対とは質的に違うものであるから、一旦両者が対峙すると、両者の間にある質的な違いが抹消され、絶対が絶対として維持できなくなる。

二点目は、何物ものとも関係しない超越的な実体は、本質的に成立しないため、それも「絶対」ではない、ということである。換言すれば、絶対は何にも対峙しない単なる無ではない、ということである。西田はこの点に関連して、「何物も創造せない神は、無力の神である、神ではない」(11・396)と述べている。彼が強調しているのは、被造物との関係性は絶対者にとって不可欠な特性である、ということである。したがって、何にも対峙しない単なる無は、被造物や相対的なものとの関係がないため、絶対者として成立しないのである。

このように、西田によれば、単なる内在的なものも単なる超越的な実体も、「絶対」として成り立たないのである。むしろ、自身を無にして自身と対峙する存在こそが、内在性と超越性という両面を備える真の「絶対」である。「絶対者の自己否定」という表現は、まさに「絶対者」の超越性と内在性が差異化しつつ不可分に結びつくことを意味する。

さらに、「絶対者」は自己否定によって「無」と化する自身とのみ関係を持つため、「絶対者」と「自己」の関係は、実際には「絶対者」とその自己否定によって生じる「絶対の無」との関係として理解される。つまり「絶対者」と「自己」の関係は、外部と内部という区別された状態における関係ではない。もしそうだとすれば、我々の「自己」が「絶対者」を実体のような対象として捉えてしまい、実際には「絶対者」ではなく、「自己」の思惟によって構築された投影像を見ていることになる。むしろ、「自己」は本質的に「絶対者の自己否定」によって成立する存在であるため、「絶対者」との同一性を持ち、それと関係することが可能である。

以上の考察にしたがえば、「逆対応」は、「絶対者」の自己否定によるそれ自身との関係であるので、その中に「自己」に対する「絶対者」の先行性が示されている。「絶対

者の自己否定」が起こらなければ、「自己」と「絶対者」との関係が生じることができない。この意味で、「自己の自己否定」は、あくまで「絶対者の自己否定」への応答なので、絶対者が先立たない限りはそもそも応える相手が存在しない⁴¹。この順序の逆転は不可能である。「故に我々の宗教心と云ふのは、我々の自己から起るのではなくして、神又は佛の呼聲である」(11・409)。「到る所に、自己が絶対者の自己表現となるのである。我々はニーチェの人神ではなくして、神の人、何処までも主の僕となるのである」(11・449)。引用の通り、西田は、我々の「自己」に対する「絶対者の先行性」を強調している。この観点から「逆対応」における「逆」という言葉を分析すると、この「逆」は単に「否定」を意味するだけでなく、「自己」と「絶対者」との関係性の順序を逆転させる意味を持つと解釈できる。つまり、「逆対応」の「逆」は、〈自己から絶対者へ〉の考え方を逆転し、〈絶対者から自己へ〉という絶対者の先行性を示唆する言葉である。したがって、絶対者が我々の働きを通じて直接伝わる存在ではない。むしろ、絶対者は我々によって対象化されず、我々よりも根本的な存在であることが示される。

3 田辺元と滝沢克己による宗教批判

以上で、「逆対応」に関する二つの解釈を考察した。それら解釈は、明らかに西田哲学への批判に込められたものである。例として、喜多源典が自己に対する絶対者の先行性を強調することは、滝沢克己による西田哲学への「不可逆批判」への反論としての意味合いを持つ(喜多 2015、pp.67-71; 2021、pp.58-75)。この点に関して、西田哲学に対して「哲学の宗教化」という批判を下した田辺元の批判、そして西田の宗教論における宗教性の欠如を指摘した滝沢克己の批判を考慮する必要がある。両者は共に西田の宗教論を批判しているが、その指

⁴¹ また、我々の「自己の自己否定」は、我々自身によってではなく、絶対者との対峙や対決を通じてのみ実現される行為である。本文で既に述べた理由に加え、さらに二つの理由が考えられる。まず一つ目は、第二章と第四章で示している通り、「対象論理」と「自力」が我々自身によって取り除かれることはないため、我々の「自己の自己否定」も自己完結的な行為ではなく、絶対者の「他力」による否定に依存する行為である。二つ目は、もし我々自身が「自己の自己否定」を実現し、真の自己を自覚することができれば、そもそも絶対者との関係が不必要になる、という点である。

摘の方向性は対照的だと言える。端的に言うと、田辺は西田哲学が宗教的経験に過度に依存している点を批判した。一方、滝沢は西田の宗教論が神・絶対者の先行性を十分に示していないことを批判した。これらの批判を検討することで、「逆対応」に関する理解を深めることができるだろう。

(1) 田辺元の「発出論批判」

西田幾多郎の弟子であると同時に、その批判者であった田辺元は、「西田先生の教を仰ぐ」(1930年)という文章において西田の『一般者の自覚的体系』を批判した。この批判の核心は、西田哲学が最も根本的なところから神秘的な宗教的経験に依拠しており、「哲学の宗教化」に他ならないとする点にある。田辺によれば、西田哲学は哲学として論理の厳密性を追求すべきだが、その根本的なところに宗教的体験が位置付けられている。

哲学の立場から絶対無の自覚の場所が思惟せられるときには、それより具体性を減じた被限定的存在を包み、その自己自身に由る自覚的限定として此等が理解せられる如き、最後のものとして定立せられるのである。それは斯かるものとしての *Sosein* を有するものでなければならぬ。即ち、その自己限定としての終極的な超越的ノエシスより、更に抽象限定に由つて、内的生命に裏付けられた廣義の行為的一般者表現的一般者以下の諸段階の一般者と、それに於ける存在とが、その必然的な内面的秩序に於て了解せられるものでなければならぬ。これは正にプロティノスの一者から順次に *drei Hypostasen* が思惟せられたのと軌を一にするものではないか。(T4・309)

つまり、田辺によれば、『一般者の自覚的体系』における西田哲学は、「絶対無の自覚」という根本的な場所が自己自身を限定し、そこから様々な抽象的な段階へと展開していく哲学である。換言すれば、絶対者の自己限定に基づき、世界に存在する様々なものを階層的に説明していく哲学となる。田辺は、西田哲学を、プロティノスが言う一者の流出を基に世界の生滅を説明する発出説と同等であると指摘している⁴²。特筆すべき点は、この西田哲学の

⁴²「私の絶対無の自覚的限定といふもの」(1931年)において西田は、自身とプロティノスの一者論との区別を論じている。「私の絶対無の自覚といふのはプロチノスの一者の如く主語的方向に考へられたもの

体系を支えている「絶対無の自覚」の由来やその存在の根拠が具体的に示されておらず、また説明することができないということである。したがって、西田哲学は、「絶対無の自覚」という宗教的な体験の上に築かれているが、その「絶対無の自覚」に対する合理的な裏付けは不在である。このような理由から、田辺は西田哲学を「哲学それ自身の廃棄」と批判している。

唯私の疑ふ所は、哲学が宗教哲学（プロティノスの哲学を宗教哲学といふ意味に於て）として、最後の不可得なる一般者を立て、その自己自身に由る限定として現実的存在を解釈することは、哲学それ自身の廃棄に導きはしないかといふことである。斯かる立場は、飽くまで現実立脚してその生ける地盤を保持し、その地盤に即した極微的課題的ノエシス化、精神化主観化乃至自覚を求めることの代わりに、既成的に自覚せられたる諸段階の一般者の累層構成を以て哲学となすことになりはしないかといふのが私の疑である。（T4・309-310）

引用の後半から読み取れる通り、西田哲学は触れることのできない一般者を起点として現実を抽象的に理解しているので、現実そのものに立脚していないと田辺は考えている。「絶対無の自覚の場所」という実体が先行し、その実体の自己運動によって現実が形成されるという考えこそが、田辺が最も反対している点である。この意味で、西田に対する田辺元の発出論批判は、宗教的経験そのものよりも、現実から離れた状態で自己同一性を持つ実体による自己運動の形而上学に対するものである。

また、「西田先生の教を仰ぐ」において田辺元は、西田哲学に対する発出論批判を基に、自身の独自の思考を展開している。例えば、論文の次の箇所では田辺は、宗教的自覚を実体化することと対照的に、知と愛知との相互関係を論じている。この考えでは、実体性への批判を通じてものとの間の関係性に焦点を当てている。これは、後に田辺が展開した「絶対媒介」の論理の初期形態と見ることができる。

ではない、有にして自己自身を限定するものではなく、無にして自己自身を限定するものを意味するのである、イデヤの限定の意味を有つたものではなくして、却つて質料的限定の意味を有つたものである」（6・154）。

知は愛知と独立に存するのでなくして、愛知に由つてのみ実現せられるのである。愛知は知に由つて規定せられると同時に、知が愛知に由つて規定せられる。其関係は正に双関的でなければならぬ。(T4・310)

また、田辺は西田哲学の「行為的直観」を批判し、それにより西田の自己論に対して疑問も呈している。田辺は、西田哲学を「働くことは見る為めの廻り途である」(T4・315)と解釈している。彼によれば、西田の言う「働くこと」は、非合理的なものを我々の自己の中で合理化することである。

見るとは自己を無にして見ることである。見る自己が無くなることに由つて真の自己が見られるのである。自己が無になると共に一切が自己となる。斯かる絶対無の自覚に於て凡ての外が内となる。我々の存在は斯かる宗教的自覚に於てその意義を完成するのである……若し絶対無の自覚に達するならば、見る自己が完全に無に帰すると共に、一切が自己となり、そこに他なるもの外なるもの、即ち見られざるものとして非合理的といはれるべきものは、無くなる筈である、況んや自覚の完成に於て真の見る者の浄福が実現せられる以上、反価値と目せらるべきものの存する餘地はある譯がない。(T4・315)⁴³

田辺は、西田の「自覚」の概念について、自己が消失することで「真の自己」が明らかになるという構造を持つと指摘している。彼によれば、この「真の自己」は、見られるすべての対象を自己の内部に溶解していくと解釈される。つまり、西田が「自己を無にすること」を主張するよう見える一方、実際には自己を大きく肥大化させていると田辺は考えている。この批判が当たっているかどうかは判断が難しいが、明らかに西田哲学に影響を与えた。例えば、『無の自覚的限定』の第一論文「表現的自己の自己限定」(1930年)では、自己の肥

⁴³ この引用における「自己が無になると共に一切が自己となる」ことは、『一般者の自覚的体系』における以下のような西田の文を指していると思う。「真の「自己」の面に於ては叡智的自己といふものもなくなるのである。かかる立場が我々の宗教的体験の立場と考へられるものである。宗教的体験に於ては如何なる意味に於ても見られる自己がなくなると共に、即ち真の無我となると共に、我々は深い内的生命に於て生きるのである」(5・444)。

大化と思われるような表現が使われている。「外界を自己実現の場所と見做し、外を内と見るのは行為的自己の立場でなければならぬ……我々が行為的自己の自覚の底に自己自身を没して、無にして見る自己の立場に立つ時、すべて有るものは自己自身を自覚し自己自身を表現するものとなるのである」(6・14-15)と西田は述べている。しかし、田辺の批判を意識して書かれた『無の自覚的限定』の第二論文「場所の自己限定としての意識作用」(1930年)では、「外を内と見る」のような表現が使われていない。それ以降の後期西田哲学では、歴史的世界または現実の世界を中心とする立場に移行し、自己の肥大化と思われる表現が少なくなっていく。この意味で、「西田先生の教を仰ぐ」における田辺の批判が、西田に大きな刺激を与え、その後の西田哲学の発展に重大な影響を与えたと言える。

田辺の批判には、西田哲学に対する多くの誤解があるとされている。例えば、西谷啓治によれば、田辺が理解した「行為のための直観」は西田哲学に対する誤解である(西谷 1987、pp.244-245)。板橋勇仁によれば、田辺が批判する西田の「絶対無の自覚」は、「「分別対立との消滅せる」ものではなく、かえって分別ないし分節を内包する事態である」(板橋 2004、pp.192-194)。しかし、その時期において西田哲学は、「絶対無」という宗教的体験をその哲学の基礎として位置付けることは事実である。この意味で、田辺は西田哲学に対して多くの誤解があるかもしれないが、その批判の主旨は適切な評価であると言える。この意味でこそ、田辺の発出論批判は、西田哲学の転向を余儀なくさせた重大な動力と言える。

田辺は戦後に出版した著作『哲学入門 補説第三 宗教哲学・倫理』(1951年)では、依然として西田哲学の術語に対して批判的な態度を保持しているが、その中で、西田の言う「逆対応」に高い評価を与えている。「絶対と相対、空と假、或は無と有といふ如き契機は、有と無、肯定と否定といふ対立をなすものが統一的に結びつくのですから、決してそれらに対立を消し、区別なしにそれぞれの個性を失つて、いはゆる融合といふやうな関係において統一に入るといふものではないことがはつきり認められる。有と無といふものは矛盾的に対立し、互に反対する作用である。そのやうに相互反対なものが、或は逆なものが、逆のまままで相呼応し互に結びつくといふのです。その関係を西田先生は逆対応、逆限定と呼んでをられます。まことに適切な概念である」(T11・492)。田辺によれば、逆対応は「適切に有と無との絡み合ひを表現したもの」である。田辺のこの解釈は、自己と絶対者との相互関係を

強調すると同時に、両者の異他性をも明確にする⁴⁴。これは、プロティノスのような一者からの発出論を根本から否定し、対応する両者の関係性を前面に押し出す解釈と言える。

(2) 滝沢克己の「不可逆批判」

「逆対応」という概念について、多くの論者はその中に含まれている「絶対者の先行性」または絶対者と自己との関係の「不可逆」を論じた⁴⁵。端的に言えば、「絶対者の先行性」と「不可逆」は、絶対者と自己、すなわち神と人間の関係において、神・絶対者の働きが人間・自己の働きより常に先行するという順序を指す言葉である。とはいえ、西田は多くの著作で絶対者と自己との断絶を論じているものの、「絶対者の先行性」や「不可逆」といった言葉を直接的に使用していない。では、なぜ多くの研究者が西田の宗教論において「絶対者の先行性」や関係の「不可逆」を解釈してきたのか。この点は、滝沢克己による西田への批判と深く関連している。元々、「不可逆」は、滝沢克己が西田哲学を批判する際に用いた言葉である。この概念が、西田の「逆対応」の解釈に大きな影響を与えている以上、滝沢の批判にも目を向けるべきである。次は、滝沢克己の『西田哲学の根本問題』（1936年）および戦後の著作における西田批判を取り上げて考察する。

1935年、滝沢は二年間のドイツ留学を終え、日本に帰国した。翌年、『西田研究の根本問題』という著作で西田哲学に対する自らの考察を発表した。この著作において、滝沢は西田哲学に対する熱烈な賛美を述べつつ、遠回しに批判的な意見も示している。

滝沢克己は、『西田研究の根本問題』の冒頭で、西田哲学が取り上げる「一般即個物」、「絶対の死即生」、「時間即空間」といった矛盾する概念を列挙し、これらが「絶対の非連続の連続」という根本的な事態によって支えられていると指摘している。さらに彼の見解によれば、その「絶対の非連続の連続」は、三つの異なる意味に厳密に区別されるべきである。

第一にそれは、創られたるものが絶対に超ゆべからざる深淵を隔てて神に直接するということである。第二にそれは、かくの如く創造する神が絶対の多即一・絶対の一即多とし

⁴⁴ 1953年に書き始めたと推測される遺作（T13・643）「哲学と詩と宗教」において田辺は、「逆対応」という概念を用いて、絶対者、媒介者、相対者三者の媒介関係について論じている。廖欽彬は、田辺の「逆対応」と西田の「逆対応」の相違について考察している（廖 2011、pp.218-237）。

⁴⁵ 例えば、秋月龍珉（1996）、井上克人（2009）、前田守（2018）、喜多源典（2021）。

て絶対の愛であるということである。そして第三にそれは、人間が創られたるものでありながら神に背き、神に背けるものとして渦巻く深淵に呑み込まれながら、しかもなお神と直接に相對するということを意味する。この三つの意味は何処までも厳密に區別せられなければならない。しかもそれは恰もキリスト教神学に於ける創造論と三位一体論とキリスト論との如く、相互に引離すことを決して許されざるものである。(滝沢 1972、p.28)

この「絶対の非連続の連続」の三つの意義は、滝沢克己による西田哲学の「非連続の連続」への独特の解釈である。この解釈には、明らかにキリスト教神学の色彩が濃い。というのも、西田自身が語る「非連続の連続」は、人と神の関係だけでなく、個物と一般者、個物と個物との関係にも適用される概念である。しかし、滝沢克己はこれを、創造主としての神と被造物との関係というキリスト教の文脈で「絶対の非連続の連続」として再解釈している。実際、滝沢が言う「絶対の非連続の連続」の三つの意義は、すべて神と人間との関係に焦点を当てており、そしてその中に人間に対する神の優位を示している。引用から分かるように、第一の意義は、神と人間との間に越えられない區別を示している。第二の意義は、西田の言う多即一・一即多の弁証法を、神の絶対の愛へと帰結している。第三の意義は、人間が神に背き、悪を犯す生き物だが、それでも神が人間に直接に相對することを示している。こうした神と人間の関係における神の優位を描いた上で、滝沢は西田哲学に対して疑問を呈している。「ここに於て私は一つの重大な疑問を禁ずることが出来ない。創造主と被造物との間の侵すべからざる秩序を表す絶対の非連続の連続は、果して「絶対の死即生」という言葉を以て適切に言い表されることが出来るであろうか」(滝沢 1972、pp.35-36)と滝沢は述べている。

滝沢によれば、西田が神と被造物との関係を捉えようとしているが、彼が使用する「絶対の死即生」や「弁証法的一般者の自己限定」といった術語は、その関係を正確に捉えていない。具体的には、「絶対の非連続の連続」の第一の意義における神と被造物の間にある「深淵」と、被造物の存在の消極的条件である「虚無」との區別を、西田の術語は示していない。前者の「深淵」は神と被造物の間の絶対的な隔たりを示す言葉で、後者の「虚無」は人間が神に背くことによる罪であり、我々自身の責任である。加えて、滝沢によれば、西田は神と被造物との區別を適切に示していないため、その術語が一元論的な色彩を帯びている(滝沢 1972、pp.37-40)。

滝沢の批判の是非について、ここでは詳しく触れない。注目すべきは、彼の批判の核心が、西田哲学が「絶対の非連続の連続」の三つの意義における神と人間との関係の秩序に理解に欠けている点にある、ということである。この点は、戦後の滝沢が西田哲学に対して行う「不可逆批判」と深く関連している。

論文「西田幾多郎」(1954年)において、滝沢は『西田哲学の根本問題』と異なり、直接的に西田哲学を批判している。彼によれば、西田哲学は最終的に大きな曖昧さを残している。それは、人間の活動が神の働きに依存しており、後者は常に前者に先立つという事実を見逃している点である。滝沢は、西田が「この世界の向う側とこちら側と、向うからの事とこちらからの事とは、事実上絶対に逆にすることを許さない順序をもって区別せられていること」(滝沢 1972、p.432)を捉えることができなかつたと述べている。さらに滝沢は人間に対する神の先行性が「不可逆」であることを、次のように解説した上で、西田哲学の術語を批判している。「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……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」(滝沢 1972、p.432)。つまり、神と人間の関係の「不可逆」を正しく認識していないことが、滝沢の西田批判の核心である。この立場は彼の晩年の著作でも変わっていない(滝沢克己 1982、pp.37-44)。

序論で紹介したように、滝沢の西田批判に応答するために、多くの研究者が指摘している通り、西田の宗教論には、既に滝沢が指摘する「不可逆」の意味が含まれており、滝沢の批判は西田に対する誤解に過ぎないとされている(秋月 1996、pp.287-306;喜多 2021、pp.58-75;石井 2009、pp.127-138)。このような滝沢の西田批判に対する反論の中で、「逆対応」における我々の働きに対する「絶対者の先行性」の側面が提示されている。

4 「逆対応」の解釈の問題点

2節で明らかにしたことから、自己と絶対者というまったく異質な両者が、どのように「自己否定」を通じて結びつくのかの問題に答えを出せる。これについて二つの方向から考えられる。まず、「逆対応」の概念は、自己と絶対者が「自己否定」を通じて、その関係の

只中に両者の存在が形成されることを意味している。この意味で、「逆対応」の考えは、自己と絶対者の実体性を否定し、それらの関係性を優先させることで上述の問いを回避している。一方、自己と絶対者の関係は、「絶対者」と自己否定によって差異化される「絶対者」自身との関係と見なされるので、その根底には同一性が含まれているのである。前者の答えは「逆対応」における相互性を主張する解釈に近いのに対して、後者の答えは絶対者の先行性を主張する解釈に近いと言えるだろう。しかし前者の答えは、自己と絶対者を一つの相互関係に置くことによって、両項の異他性を適切に表せない問題がある。なぜなら、そのような相互関係は、滝沢が指摘した神人の「不可逆」を表現できないからである。同時に、後者の答えのように「逆対応」における「絶対者の先行性」を強調すると、別の問題が生じる。

問題の一つは汎神論と関連している。具体的には、自己と絶対者が対峙する関係が、「絶対者」の自己運動の中に解消され、同一化されてしまう可能性がある。この場合、「逆対応」は「絶対者」の自己否定の運動となり、結果的に自己と絶対者の「逆対応」の関係自体が消失するという理路である。このような「逆対応」の解釈が成立する場合、それは「自己」が独立性を持つ個物であるという西田の主張と矛盾する。

もう一つの問題は田辺元が指摘した発出論批判と関連している。すなわち、もし「自己」が「絶対者の自己否定」によって成立するならば、「絶対者」自身は自己否定を行う以前には、何物にも関係しない実体として存在していたのだろうか。これが正しいとすると、「逆対応」における絶対者が実体化されてしまう。田辺元によれば、それは「哲学それ自身の廃棄に導く」のである。

しかし、「逆対応」は絶対者の先行性という側面を持つとはいえ、西田の宗教論はただちに一種の汎神論あるいは発出論になるわけではない。まず、神が一切をその中に収めるという考えと、神を何にも関係しない実体とする考えに対しては、西田は「場所的論理と宗教的世界観」において明確に反対している⁴⁶。「神を絶対的超越と考へるバルトなどの考に戻るかも知れない。キリスト教徒からは万有神教的と云はれるかも知れない。併し此にも対象論理的に神を考へるものの誤謬があるのである」(11・398)と彼は述べている。一切を絶対者の

⁴⁶ 西田は「形而上学序論」(1933年)において、絶対者を実体と見なす考えを明確に反対している。「如何なる意味に於ても主語的主体といふ如きものが考へられるかぎり、真に否定を媒介とする弁証法的運動といふものは考へられない。従つてそれは現実を限定するといふことはできない、何処までも考へられた主体といふ意義を脱することはできない。かかるものは真の絶対者ではない」(7・42-43)。

自己運動と見なす汎神論（万有神論）は、神と自己の関係を無視して、神を孤立した存在として捉える立場である。これに対して、西田の宗教論と汎神論⁴⁷との区別は、彼の「創造」に関する論述から理解される。西田の言う「創造」は、単なる無からの創造ではなく、創造者と創造物の関係性を前提とする言葉である。「創造者としての神あつて創造物としての世界あり、逆に創造物としての世界あつて神があると考へるのである」（11・398）と西田は論じている。この意味で、西田は「創造」と「愛」を密接に関連づけている。「神は愛から世界を創造したと云ふが、神の絶対愛とは、神の絶対的自己否定として神に本質的なものでなければならない、opus ad extra ではない」（11・399）。これは、愛ということが、愛される側が存在しなければ成立しないことを意味する。愛の関係のように、「絶対者」とその自己否定によって成立する「自己」との関係は、解消されえない差異性を含む関係である。したがって、西田の言う「逆対応」は、すべてが「絶対者の自己運動」に吸収される汎神論・一元論ではない。

発出論の問題に関して、西田が「創造」の意味をどのように定義していたとしても、神が事物を創造する前に、創造者ではない神が存在していたと考えられる可能性がある。しかし何とも関係しない実体を考えること自体は、論理的に不可能である。なぜなら、我々がその実体を考える限り、既にそれとの「考える－考えられる」の関係の中に存在しているからである。「単に対を絶したものは、何物でもない、単なる無に過ぎない」（11・396）という、西田が絶対的超越への拒否を表明した文は、この観点から理解されるべきである。つまり、超越的对象は、我々の「自己」との関係においてのみ現れるのである⁴⁸。同様に、「絶対者」も、我々との「逆対応」の関係の中でのみ現れる。「我々の自己は、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」（11・454）という西田の言葉が、この点を強調している。

本章の考察は、主に「逆対応」の解釈に重点を置いているため、先に挙げた反論に対して十分な論拠を提供していないことが認められる。特に、我々の自己の独立性に関する明確な

⁴⁷ 西田は自身の立場を「万有在神論」として考えている。それに関する詳細な考察は、田島照久による西田とエックハルトと比較する研究が挙げられる（田島 2022、pp.20-41）。

⁴⁸ 西田は、初期の『善の研究』から最晩年の「場所的論理と宗教的世界観」まで、私たちと無関係の超越的对象を拒否する態度を一貫して取っている。この点については、田口茂が詳しく論じている（田口 2016、pp.6-12）。

論拠が欠けている。この問題を克服するために、次章では西田哲学と田辺哲学を比較する研究を行い、西田哲学における我々の「自力」と絶対者の「他力」の具体的な内容と特徴を掘り下げる。

第四章 西田哲学と田辺哲学における自力の問題

1944年12月21日と22日に務台理作宛に送った書簡の中で、西田幾多郎は「自力」という言葉を用いて田辺元の懺悔道を激しく批判している。田辺も『懺悔道としての哲学』において、「自力」に留まる智者・賢者の立場に反対し、「自力」を放棄する他力哲学である懺悔道を主張している。さらに田辺によると、西田哲学の行為的直観の立場は「賢者の自力主張にほかならない」(T9・55)のである。すなわち事実としては、西田と田辺は互いの哲学を「自力」に留まるものとして批判し合っている。本章の目的は、彼らの論述を手がかりにして、自力の問題について晩年の西田と田辺が共有している問題意識を明らかにすることにある。したがって、1944年の書簡における西田の田辺に対する批判と田辺の『懺悔道としての哲学』における「根源悪」の思想のそれぞれを考察する。

まず、1944年の書簡における西田の田辺に対する批判の内容を整理し、西田の言う「自力」概念の要点を確認する。端的に言えば、西田の言う「自力」は暗黙のうちに自己を対象化し、それを不問とする立場である。そしてその「自力」および「自力」による矛盾が取り除かれないことである。続いて、西田の田辺に対する批判からの考察に基づいて、『懺悔道としての哲学』における田辺の「根源悪」の思想を示す。とりわけ「根源悪」は「自己の相対性を忘れて自らを絶対者そのものたらんと僭する」傾向であるという特徴と、「根源悪」は自己自身の努力によって除去不可能であるという特徴に注目する。最後に、西田と田辺の「自力」および「根源悪」に対する認識を整理することによって、対象化できない自己についての西田と田辺の問題意識を明らかにする。

1 田辺に対する西田の自力批判

西田は、1944年に務台理作宛の書簡の中で、田辺の懺悔道について次のように批判して

いる⁴⁹。「あの人〔筆者注：田辺元〕のザンゲといふのはザンゲではなくして後悔なのだ 唯自力で進んで行かうとするのだ 単に道德だ」(19・368)。つまり、西田は田辺の言う懺悔を「自力」⁵⁰に基づくものであるとして理解した上で、それを批判している。ここで問題となるのは、田辺の懺悔が「唯自力で進んで行かうとするのだ」、という西田の批判は何を意味するか、そしてどのような理由に基づいているのかということである。とはいえ、西田の言う「自力」の意味は書簡の中に明確に示されていない。したがって以下では、書簡と同じ時期に書かれた西田の著作を参照しながら、西田の批判の内容、特に「自力」の意味をより明確につかむ。

まず、12月22日に務台理作宛に送った書簡の冒頭で、次のように述べている。

田辺の様な立場からは信によつて救はれると云ふことが出て来ない つまり回心といふことの世界だ これが宗教的世界か 罪悪重々の凡夫が佛の呼声を聞き信に入るそこに転換の立場がなければならない これまで獨りで煩悶していたが実は佛のほどころにあつた 佛の光の圏内に入つて佛に手を引かれて居ることとなる そこにはどうしても包まれるといふところがなければならない (19・368)

西田によると、田辺の懺悔道の立場では絶対者による救済を迎えることができない。なぜなら、田辺の立場における信は、まだ「独りで煩悶している」という個人の主観の内に浸っている行為であり、絶対者との関わりがない行為だからである。その行為には、自身の行為

⁴⁹ より正確に言えば、西田の批判は1946年に出版された田辺の『懺悔道としての哲学』に対するものではなく、1944年10月21日に京都哲学会の公開講演会で田辺が行った講演の内容に対するものである。

⁵⁰ 「自力」という言葉は、もともと浄土教の用語であり、「自分の力で修行して悟りを得ようとすること」(新村出編(2018)「自力」『広辞苑』第七版、岩波書店、p.1485)を指す言葉である。その対概念である「他力」は、「阿弥陀仏の本願の力により往生すること」を意味する言葉である。この辞書による「自力・他力」の解釈は、悟りを実現する主因を自己の側に置くか、あるいは絶対者の側に置くかによって区別されるのである。しかし同時に、「自力・他力」という言葉は、仏教の用語だけでなく、常識レベルで使われることもできる。例えば「自力」は、その字面から「自ら努力すること」もしくは「主体的努力」と理解されることも可能である。従って、「自力」という言葉は意義の曖昧さを残しているため、この意味を特定するためには、それが使われている文脈に即して考察する必要がある。

が実は仏に包まれるという視点が欠けている。換言すれば、西田によれば、救済を得るためには、自己中心の視点から仏という絶対者を中心とする視点に転換し、自己の行為が実は絶対者に支えられている、ということ意識する必要がある。続いて西田は「逆対応」という術語を持ち出して、転換の立場の意味について補足説明を行っている。

場所論理に於て対応と云ふことはいつも逆対応といふことでなければならない 場所的論理にて世界と自己即ち全と個と対応といふことは 個が全になるとか全が個になるとか云ふのでは何処までも相対立するものであるから矛盾的自己同一〔的〕に結びつくのだ……世界と個と絶対の対立を矛盾的自己同一的に包むものが佛 個に何処までも単に対立的なのはキリスト教的神 絶対にあらず 世界と自己とは佛の両方向 佛と自己とは相対立するものでない（対立などいふのはキリスト教的 仏教にあらず）
(19・368)

この文に整理を加えると次の理解が得られる。まず、世界と個という、一方が他方に還元されることのない両者がある。両者は徹底的に対立しながら、それでもなお矛盾的に結びつく関係を持っている。また、両者の対立関係は、第三者に包まれる形で実現されている。書簡に書かれた転換の立場や回心は、このような世界と個の対立関係が第三者に包まれる「逆対応」の関係を指すに違いない。それは、主観的な個と客観的な世界という既に出来上がった図式から出発して個と世界の間を関係理解するのではなく、その関係を成立させる絶対者の逆方向の働きから個と世界の間を関係を考えることである。

こうした「逆対応」の關係に基づいて、西田はキリスト教的神と仏を持ち出し、それらの區別を論じている。西田の言うキリスト教的神は、我々の自己と単に対立する存在であり、我々の自己にとって外にある対象である。この外にあるキリスト教的神に対し、自己は内にある存在である。すると、「内と外」・「内在と超越」という構図の下で、自己と神は互に通約することができず、その間に無限の断絶が存在する。この構図にしたがうならば、自己と神を結びつける契機が欠けているにもかかわらず、なぜか自己と神という關係が言葉によって語られる、という不思議なことが生じているになる。キリスト教的神に対して仏は、自己と対立せず、自己と神の対立もその一面として包む存在であると西田は述べている。したがって、自己と神、自己と世界との「内と外」の対立關係は、仏に包まれている形によって

成立させられている⁵¹。こうした理解に基づいて西田は田辺の懺悔道を批判している。

田辺は仏を唯遠い天上に見てこれに何処までも近づく様にのぼつて行かうといふのだ
あの人のザンゲといふのはザンゲではなくして後悔なのだ 唯自力で進んで行かうと
するのだ 単に道德だ (19・368)

西田によると、「仏を唯遠い天上に見てこれに何処までも近づく様にのぼつて行かう」と考える田辺は、自己と神の対立関係を成立させる仏を、単に自己と対立する神と倒錯して認識したのである。そしてそれは「自力」であり、まだザンゲという絶対者と関係している行為とは言えず、単に後悔という個人的な行為である⁵²。しかし、西田は、神を自己と対立する対象と見なす行為を、どのような意味で「自力」と言っているだろうか。これについて、「予定調和を手引として宗教哲学へ」(1944年)の次の段落の引用から考察しよう。

我々の自己は、歴史的世界の形成要素として、いつも矛盾的自己同一的に働いて居る。
自覚の論理によつて働いて居る。而して何処までも作られたものから作るものへである。
我々はいつも自己が世界を映すことによつて世界を形成すると考へて居る。我々の
自己が、個なるかぎり、斯く考へざるを得ない。自力的である。そこに我々の自己その

⁵¹ 西田はキリスト教的神と佛との違いについて論じているが、キリスト教と仏教の優劣を論じているわけではなく、神と佛のどちらか一方を絶対者と見なしているわけでもない。彼はむしろ、神と佛も絶対者の異なる側面として捉えている。例えば「場所的論理と宗教的世界観」において、西田は神と佛を我々が絶対者に対して持つ二つの異なる態度としている。彼によれば、神は我々が絶対者に対して持つ空間的・客観的方向であり、佛は我々が絶対者に対して持つ時間的・主観的方向である (11・433-435)。さらに、西田は「抽象的に単にその一方の立場にのみ立つものは、真の宗教ではない」(11・436)と述べている。

⁵² 田辺の「懺悔道」を参照すると、西田による田辺批判が的を射ていないことが明らかになる。これは、「懺悔道」における神が、我々にとって遠い天上の実体ではなく、我々と密接に関わる媒介的な存在として論じられているためである。また、確かに、西田がこの書簡を書いたのは1944年12月22日であり、田辺が「懺悔道」に関する公開講演会を行った後のことである(1944年10月21日)。しかし、小坂国継によると、西田は実際にはその講演会に参加していない(小坂 1994, p.309)。この事実から、西田は田辺批判を展開する際に、田辺の「西田先生の教えを仰ぐ」に引きずられている可能性が高いことが示唆される。

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、自己の力によつて、除去し得られるのではない。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。それは道徳的力行を以てしても不可能である。(11・139-140)

ここでは、個としての我々が自身によつて世界を形成する能力に執着するという「自力」の特徴が具体的に述べられている。我々が自分の視点からしか世界を観察できない個体である限り、このような考えを持つのはおそらく避けられないと思われる。たしかに、我々は個であるという意味で、ある種の独立性を持つ存在である。しかし我々は完全に独立した存在ではなく、いつも世界の形成要素として働いており、世界に形成せられていると同時に世界を形成している存在である。このように、我々は、独立性を持つ個でありながら、世界から離れることができない世界の一要素である、という矛盾に囚われていると言える。それはまさに不安と苦悩を引き起こしている「我々の自己そのものの存立にある深い矛盾」である。しかも、この矛盾は自己の力に由来するため、我々が自己を主体として考えている限り、矛盾を解消することはできない。なぜなら、自己の力による主張には、その主張を行う自己が暗黙的に前提とされているからである。しかし、我々は人間である限り、不可避的に自己を主体として考えるので、「自力」が取り除かれることは不可能である。

この「自力」の特徴は、西田の「対象論理」に関する論述を通じて理解することができるだろう。遺作「場所的論理と宗教的世界観」において西田は、「迷は罪惡の根源である。而して迷と云ふことは、我々が対象化せられた自己を自己と考へるから起るのである。迷の根源は、自己の対象論理的見方に由るのである」(11・411)と言っている。端的に言えば、ここでいう「対象論理」とは、対象だけに注目する見方である。「対象論理」に囚われると、我々は暗黙のうちに対象化という行為をする自己を前提にしていながらも、それを意識することができない。この理由は、自己を意識することと同時に、その自己が我々の力によつて対象化されるため、結果として得られるのは「対象化された自己」のみとなる。この意味において、「対象論理」における人は、自己の力によつて「自力」を取り除くことができないという矛盾を常に向き合っており、迷いに中に存在している⁵³。したがって、「自力」に起

⁵³ これに関して、板橋勇仁は、「我執を否定する努力が、かえって我執を深めることになるという矛盾に

因する取り除くことができない矛盾は、まさに「対象論理」における我々の矛盾と一致していると言えるだろう⁵⁴。

また、「場所的論理と宗教的世界観」において西田は、「元来、自力的宗教と云ふものがあるべきでない。それこそ矛盾概念である。佛教者自身も此に誤つて居る。自力他力と云ふも、禅宗と云ひ、浄土真宗と云ひ、大乘佛教として、固、同じ立場に立つて居るものである」(11・411)と述べている。西田によれば、一般的に「自力」の立場と見なされかちな禅宗は、本質的に「他力」の立場に立っているとされる。彼は「自力」的な立場を徹底的に批判し、そこから「他力」的な立場への転換を主張している。さらに、1944年の書簡において神を自己と対立する対象と見なす考えは、西田に「自力」として批判されているように、その考えはその遺作において次のように「对象的」として批判されている。

神とか佛とか云ふものを对象的に何処までも達することのできない理想地に置いて、之によつて自己が否定即肯定的に努力すると云ふのでは、典型的な自力である。それは宗教と云ふものではない。(11・412)

この引用において西田は、到達不可能な理想地に神や仏を配置する行為を典型的な「自力」と見なしている。そのような行為は、神と仏そのものを見るのではなく、実際にはその個人が神や仏を自ら定義する行為である。このように、西田自身も「自力」と「対象論理」

直面する」という「自らによって統御することの不可能」の構造をまとめている(板橋 2021、p.153)。また、彼によれば、我々が我執(自力)の否定による矛盾や苦悩から逃避せずそれに徹しようとする努力において、かえって我執の生きづらさからほどけたことが可能である。「苦悩は決して克服されたり解消されたりするものではない。しかしこの苦悩は、苦悩でありつつ「安心」ないし「平常心」の内に生きられる」と彼は述べている(板橋 2021、p.150)。その意味で、「自力」を取り除くことができない構造を自覚した上で、「自力」による矛盾と積極的に向き合うことは、逆に「自力」に起因する苦悩からの救いを得られる道であろう。

⁵⁴ 同様に、西田の晩年の思想における道徳批判も、彼の対象論理批判と密接に関連している。つまり、道徳の立場において、我々の自己は対象化されたため、自己の存在が十分に扱われていないのである。「道徳の立場からは、自己の存在と云ふことは問題とならない。如何に鋭敏なる良心と云へども、自己そのものの存在を問題となせない。何となれば、如何に自己を罪悪深重と考へても、道徳は自己の存在からであるが故である」(11・393)。

を極めて近い含意で語っている、これらの概念は密接に関連していると考えられる。したがって、「自力」は「対象論理」から生じる立場、あるいは「対象論理」そのものと見なされうると考えられる。

「対象論理」を批判する文脈において、1944年の書簡で西田が「自力」という言葉を使用して批判した、神を到達不可能な理想地に設定する考えの問題を理解することができる。具体的には、そのような神に関する考え方では、神が客観的对象と捉えられると同時に、神と対立する自己も、暗黙のうちに主観的な対象として対象化されている。こうした意味で、「仏を唯遠い天上に見てこれに何処までも近づく様にのぼつて行かう」という考え方は、結局のところ不十分であり、自己の内面に浸っている「自力」と言わざるを得ない。

ただし、重要なのは、西田が「自力」を批判して「他力」を主張している一方で、絶対者が我々の「自力」を消去するとは主張していない点である。彼によれば、我々の「自力」が取り除かれないという自己矛盾的事実は、「我々の自己自身の存在であり、自己生命の本質」(11・140)である⁵⁵。このような「自力」を通じて自己の矛盾を自覚することにより、我々は絶対者の無限の慈悲に触れることができる。したがって、我々の「自力」に起因する矛盾や苦悩が、かえって自己と絶対者との関係を形成するための重要な要素である。この意味において、「自力」は「他力の宗教」の成立に不可欠な契機である。「個物的多が個物的多であればある程、全体的一に對立する。我々の自己が自己に返れば返る程、絶対的一者としての神に対するのである。その逆も真である。かかる神と人間との絶対矛盾的自己同一に於て他力の宗教が成立する」(10・532)。

2 田辺の懺悔道における根源悪

前節で示したように、田辺の懺悔道は「自力」の立場に留まっている、というのが西田の批判の核心である。本節は、「自力」は自己または神を対象化する、という前節で示した「自

⁵⁵ 西田は、我々が矛盾から逃れられない事実を、キリスト教の原罪の概念を通じて論じている。「生命の矛盾は生命の成立する所にある。そしてそれは何処まで行つても矛盾である。人間に至つて矛盾の極に達する。矛盾の立場からは、何処までも矛盾を脱することはできない。宗教家が原始罪惡といふものを考へる所以である。禁断の果実を食つたアダムの子孫として、我々は原罪を負うて生れるのである」(9・187)。

力」についての西田の理解に基づいて、『懺悔道としての哲学』における田辺の「根源悪」の思想を考察する。これにより、田辺は、絶対者と自己を対象化する考えに止まらず、対象化できない自己を把握しようとする西田の立場と同じ方向に向かっていることを示す。

(1) 懺悔と根源悪の媒介関係

『懺悔道としての哲学』の序では、懺悔の意味について、次のように述べられている。「懺悔とは、私の為せる所の過てるを悔い、その悪の償ひ難き罪を身に負ひて悩み、自らの無力不能を慚ぢ、絶望的に自らを抛ち棄てることを意味する」(T9・4)。すなわち、罪だけでなく、罪を犯す自己にまで絶望し、それを捨て去ることが田辺の言う懺悔である。もし自己を前提として安全な位置に置き、それを懺悔しなければ、「自らを抛ち棄てること」には永遠にたどり着けないことになってしまう。

普通、懺悔という言葉は、神仏や人々の前で自己の過去の罪過を悔い改める意味で使われている⁵⁶。しかし上述した通り、自己の罪のみならず、罪を犯す自己も懺悔されるべきだと田辺は考えている。懺悔の意味の範囲はこのように拡張されたとはいえ、田辺が懺悔をむやみに哲学用語として改造したというわけではなく、あくまで懺悔の意味を徹底したのだと考えられる。これについて、以下の例を考えることができる。ある人が重大な過ちを犯したとする。しかし彼は自己自身の不足を意識せず、ただその一時的な過ちにのみ焦点を当てるならば、将来再び同様の過ちを犯す可能性が否定できない。そのような場合、その人は実際には懺悔していないのではないかと考えられるだろう。このように、徹底的な懺悔は、個々の罪が可能になる条件としての自己も含めて懺悔することを要求すると言える。

さらに田辺は、自己の中に悪行を働く傾向があると指摘し、それを「根源悪」と呼ぶ。田辺の言う「根源悪」は、懺悔の意味と似たように、人が犯す具体的な悪行ではなく、自己の中にある悪への傾向であり、悪を可能にした根本的な条件である。「罪悪は人間に於て一時の偶発事ではなく、単なる我々の行為の罪過に盡きるものではない。それはいはゆる根原悪として存在の根元に伏在する、存在そのものの否定的規定、なのである」(T9・19-20)と田辺は述べている。さらに、「根源悪」の具体的な意味に関しては、田辺は次のように言う。

⁵⁶ 山田忠雄他編(2012)「懺悔」『新明解国語辞典』第七版、三省堂、p.596。

実存が自己の存在を自己自身から自発的に決断することに根拠付けられたものと規定せられる限り、それは絶対者の自由と媒介的な自由を享有すると同時に、自己の相対性を忘れて自ら絶対者そのものたらんと僭する傾向をも蔵する。(T9・20)

実存は自発的に決断することができる存在であるという考えについて、田辺はその考えの危険性を示している。それは、自己と絶対者⁵⁷の関係を自覚しない場合に、我々は何も制限されることなく、恣意的に自己を決断できる実存である、とまで主張する可能性があるということである。換言すれば、それは自己を不動の出発点と措定し、あらゆることをその中に同一化する傾向であり、「自己の相対性を忘れて自ら絶対者そのものたらんと僭する傾向」(T9・20)である⁵⁸。田辺はそれを「根源悪」だと述べている。「それは飽くまで媒介存在としての独立性を保ち、不断に自己の自立孤化を全体に対して主張する悪への傾向を脱することがない。これが根原悪である」(T9・149)。すなわち「根源悪」は、自己が自身の独立性を維持するために、自己が全体と媒介⁵⁹し合っている現実を否認し、それと対抗するために自己を唯一無二の存在であるとまで主張する傾向である。

また、西田の言う「自力」の特徴に似て、「根源悪」が自己の努力だけでは排除できないと田辺は述べている。彼は「我性の纏綿」という語を用いてこの特徴を形容する。

神の為に佛の為にといふも、前述の神に死し佛を放つといふことにはならぬ。ここに直

⁵⁷ 田辺の言う絶対者は人格的对象ではなく原理であるので、それを絶対で示す研究がある。これに関して、浦井聡の研究(浦井 2018、pp.79-104)が挙げられる。本章はあくまで議論の便利上、西田の言う絶対者と仏と、田辺の言う絶対者や絶対他者や絶対を、共に絶対者として扱っている。

⁵⁸ 西田も似たようなことを論じている。「我々は自己自身を限定する世界のノエシス的方向に考へられるものなるが故に、何処までも自己自身の世界を構成する意味を有し、いつも創造者に背くもの、自己自身が創造者たらんとするものである。そこに自由意志的な我々の自己の存在があると共に、我々が生れながら罪人といふ原始罪悪の意味があるのである。罪悪そのものが自己の存在であるといふことができる」(7・168)。

⁵⁹ 田辺の言う「媒介」について、次の箇所が参照できる。「媒介とは一方が他方に従属する関係ではない。双方が夫々自立しながら、而も却てその自立が対立的他者に依つて可能となる関係である。一が他に従属し、前者が後者から導来せられる如き因果関係はそこにはない。飽くまで自立するものの間の相互関係なのである」(T9・248)。

接なる意志の如何なる作用も免れ難き我性の纏綿がある。いはゆる根原悪がそれである。之を透脱するのが見性であり自覚でありといふも、それを不可能ならしめるからこそ根原悪なのであつて、若しそれが自力で透脱出来るならば、斯かる自力は初めから既に解脱した自由なる神的理性たるのでなければならぬ。(T9・179)

「根源悪」は、我々自身が如何にしても離脱することができないからこそ「根源悪」である。換言すれば、「根源悪」が自己を主体とする立場に伴う傾向なので、それを離脱するためには、自己という主体も捨て去る必要がある。しかし、捨て去るという行為の主体もまた自己なので、自己自身の努力によって「根源悪」を離脱することが原理的に不可能である。こうした「根源悪」により、我々は既に自己を唯一無二なもの、絶対的なものと見なした故、自己を否定する可能性あるいは自己を懺悔する可能性がなくなってしまう。もし我々が懺悔を一回きり行うことによって「根源悪」から解脱できるならば、むしろそれを行う我々の自己が既に神のような何も制限されることなき、自由な存在であったことになる。そしてそれはまさに自力の道であり、賢者の道⁶⁰だと田辺は批判している。

(2) 救済と根源悪の媒介関係

上述したように、自己を前提とする立場に立つ限り、自己だけの努力で「根源悪」を徹底的に排除することはできない。しかしこの「根源悪」の特徴には、以上に述べた消極的な意味以外に積極的な意味もある⁶¹。すなわち、田辺によると、たしかに自己の悪ないし自己を否定する懺悔は消極的な行為と言えるが、自己を懺悔するからこそ、我々は救済を迎えることができるのである。また、「根源悪」が存在しなければ、人間による悪も存在しなくなり、

⁶⁰ 田辺によると、賢者の道は「根源悪」が何らかの工夫によって徹底的に排除されるとする考えである。彼によれば、賢者の道は可能であるとしても、飽くまで一部の聖人賢者しか通用しない、普遍性を持たない道である。それ故に田辺は次の引用において賢者の道を批判している。「たとひ、自力により相対即絶対、絶対即相対の媒介統一を證得し、いはゆる絶対知を実現することのできる賢者智者に於ては、従来解せられた如き理性主義の哲学が可能であつて、実存の自由が自己の本来性の可能として自覚せられるとすも、凡愚無力私の如きものにとつては、他力の懺悔道より外に往く途はない」(T9・274)。

⁶¹ 「積極的・消極的」という表現は、田辺の1944年10月21日に京都哲学会の公開講演会の筆記原稿に使われている。その筆記原稿「懺悔道—Metanoetik—」は、『懺悔道としての哲学——田辺元哲学選II』(田辺 2010、pp.11-31)に収録されている。

結果として懺悔の必要性も消失する。そうすると、絶対者による救済を受ける機会も失われてしまうだろう。したがって、「根源悪」は絶対者による救済を可能にする条件であり、救済の転換の媒介であると田辺は述べている。

救はれた者といへども、自力の限界に逢着して自己を放棄した者に於ては、寧ろ根原悪がその救済転換の媒介なのであつて、自己の悪の自覚なく懺悔なき所には救済はあり得ないのである。(T9・148)

注意すべきなのは、田辺は「根源悪」が救済を媒介する作用を述べているが、彼の主張は我々の悪や罪が一回の救済によって消されるとするような考えではない。「悪を赦す愛、罪を救ふ慈悲、にとつては、悪と罪とは決して悪や罪でなくなるのではなく、どこまでも悪であり罪であるけれども、而もそのまま対立性を失ふのである。苟も罪惡を否定し消滅せしめるならば之を赦し救ふことにはならぬ」(T9・129)と田辺が言っているように、我々が犯した悪と罪は決してなくなることがない。そして悪と罪はなくなることがないからこそ、常に救済の転換の媒介として働くことができる⁶²。同時に、悪と罪がなくなることがないということは、懺悔は一回で終わる行為ではなく、不断の懺悔が必要である、ということも意味している。

さらに、「根源悪」は救済の転換の媒介であるので、救済を行う絶対者も、「根源悪」を持つ自己に依存すると言える。自己は、「根源悪」を持たない絶対者にとっての他者である。そのような他者が存在するので、絶対者はそれを契機として自身を否定し、それとの媒介関係の中に自身を現成することができる⁶³。「絶対他力は却て自らの他者なる自力を媒介として要求し、自力と相関的にのみ実現せられる」(T9・150)。このように、田辺の言う絶対あるいは絶対者は何ものにも媒介されずそれ自体によって存在する実体ではない。絶対者は

⁶² 「悪は悪であるままで救われる」という田辺の言う悪の特徴を詳細に論じた研究としては、田口茂の研究(田口 2017、pp.80-102)が挙げられる。田辺の「根源悪」に関する本章の理解は、それを参照したことによって得られたものである。

⁶³ この田辺の考えが、彼の1944年講演の手稿にも見られる。例えば、「絶対は自己の他者たる相対を通じて働く、従って他者たる私は絶対の働きに参加せしめられるのである」(田辺 2010、pp.26-27)。

何ものかによって媒介されなければ現成することができない、実体性のない「絶対無」である。「真に絶対といはれ得るのは、絶対無の外にはない。ところで無は直接に存立するものであることは出来ぬ。直接なるものは総て有である。無は否定転換の媒介に於て現成するの
でなければならぬ」(T9・247)。このような相対者の行為に媒介されることによってしか現成できない絶対無の論理は、「絶対媒介」であると田辺は呼ぶ。

このように、「絶対媒介」の理解にしたがえば、『懺悔道としての哲学』において田辺がどのような主張に対して異議を唱えているのかが明らかになる。それは、何らかの実体を不動の出発点と措定し、あらゆることをその中に同一化しようとする主張であり、すなわち「自力」または「根源悪」に執着する主張である。実際に田辺はこのように西田の「行為的直観」を「自力」だと批判している。「抑も行為を形成と解する行為的直観の立場が、どこまでも自己の延長拡大にして自己の否定消滅でなく、死でなくして生であることを明瞭に示す。無の媒介としての有たる空でなく方便でなくして、芸術的形成の内容であり自己表現の産物たることを示す。それは愚者の無力の自覚に発する懺悔的自己放棄の転換行信でなくして、絶対と合一する立場に立つと自負する賢者の自力主張に外ならざることは明白であらう」(T9・54-55)。田辺によれば、西田が繰り返し主張する自己の自己否定と他力の主張は、表面的に過ぎない。特に、西田の「行為的直観の立場」は、絶対者との合一を目指すものであるが、同時に自己を肥大化させる「根源悪」の立場でもあるとされる⁶⁴。

3 西田哲学と田辺哲学における自力

晩年の西田と田辺は、互いに「自力」という言葉を用いて相手を批判しているので、一見したところ両者の哲学の距離は遠いかもしれない。しかし、自己を絶対化する「根源悪」を

⁶⁴ 「種の論理の弁証法」(1947年)における次の引用は、より明確にした形で西田に対する田辺の自力批判をまとめている。「行為的直観の説は一方に於て人間の相対的立場を脱しようとする宗教的要求を強くもちつづけながら、他方その自力に対する執着の故に、自己を直ちに神と同一化して、神の世界創造に擬する世界形成の芸術制作的行為を、人間の最高目的としたものと解せられる。しかし現実の実践的行為に於ては、芸術制作の技術に於けると異なり、行為主体の存在の根本に伏在するいはゆる根原悪の矛盾は、単なる自力的習練の得性によつて根絶せられるものではない」(T7・322)。田辺によれば、西田の行為的直観は、「自力」への執着および神との同一化を目指す立場である。その立場では、「根源悪」の除去という問題に十分に対処できないと田辺は指摘している。

批判する田辺は、「自力」という自己と神を対象化する考えを批判する西田と同じ方向に向かっている。すなわち、二人は同じく「自力」の立場を越えて対象化された自己に執着しない立場を探究し、対象化できない自己を把握しようとする、という問題意識を共有していると考えることができる。この意味では田辺と西田の哲学の距離は、彼ら自身の言葉で示されるほど遠いわけではない。

まず、絶対者の理解について、絶対者を我々の外にある接触不可能な対象と見なす考えは西田に批判されているように、田辺もその考えを退けている。田辺によれば、絶対者は何ものかによって媒介されなければ現成することができないという「絶対媒介」の論理に依存している。したがって、田辺の言う絶対者は単に我々の外に独立して存在する「唯遠い天上にある」何かではなく、常に我々と関係している「絶対無」である。

また、「根源悪」に関する田辺の論述からは、晩年の西田の言う「自力」と同じような特徴を見て取ることができる。西田の言う「自力」は、自己を対象化しながら、その背後に動いている対象化できない自己を不問とする立場である。これに対して、「自己の相対性を忘れて自らを絶対者そのものたらんと僭する」傾向という田辺が論じている「根源悪」は、自己を絶対化する意味において、西田の言う「自力」と同じような構造を持つと思われる。なぜなら、「根源悪」を媒介とする懺悔道は、ただ自己の罪だけに注目するのではなく、その自己も捨て去る道だからである。それはまさに対象化された自己を否定する、という意味として理解することができるのではないか。こうして見れば、西田と田辺は、ともに暗黙のうちに自己を対象化し、それを不問とする立場への批判にも着目していると言えるだろう。

さらに、「自力」および「根源悪」が自己自身の努力によって除去不可能であるという認識も、西田と田辺は共有している。西田は、「我々の自己そのものの存立にある深い矛盾」は「自力」によって生じることなので、自己自身の努力によって取り除かれないと認めている。そして彼は、我々に不安や苦悩を起す「自力」を、「我々の自己自身の存在であり、自己の生命の本質」であると見なしている。西田の考えにしたがえば、我々の「自力」に起因する矛盾や苦悩が、かえって自己と絶対者との関係を形成するための重要な要素である。同じく、田辺も、「根源悪」は自力によって透脱出来ない「我性の纏綿」であると考えている。同時に彼は、絶対者の一回の救済によって「根源悪」を排除することができないと述べており、不断の懺悔が必要であると述べている。なぜなら田辺は、「根源悪」は常に絶対者による救済の媒介として働いている、という「根源悪」による積極的な意義を極めて重視し

ているからである。このように、「自力」および「根源悪」が絶対者と関係する重要な契機と見なされている点から、西田と田辺の哲学の共通点を把握することができる。

ただし、西田の「自力」と「他力」に関する考え方は、彼の道徳と宗教の関係性に関する見解と深く関連していることに留意する必要がある。実際、西田が「自力」を批判する際には、多くの場合で宗教的立場に基づき、同時に道徳的立場をも批判している(11・410-412)。しかし、西田は「自力」を批判しながら、それを「我々の生命の本質」と見なしているように、宗教と道徳を区別した上でその関係性を語っている。この意味で、西田は宗教的立場に立脚して道徳性を徹底的に追究していると言える。次章では、西田のキルケゴールに対する批判を通じて、彼が捉える道徳と宗教の関係を明らかにする。

第五章 後期西田哲学における宗教と道德の関係について

西田幾多郎は『無の自覚的限定』(1932年)からキルケゴールを本格的に取り上げており、それ以降キルケゴールを語る際に概してその思想に共感を表明している。しかしキルケゴールに対する西田の態度には、最晩年の著作において変化が生じている。それまでキルケゴールを好意的に扱ってきた西田は、「知識の客観性について」(1943年)においてキルケゴールの哲学を批判した。また、西田は「場所的論理と宗教的世界観」(1946年)において再びキルケゴールの『畏れとおののき』を取り上げて論じた。しかし小川圭治が述べているように、その時期に西田のキルケゴールに対する理解はさらに深まると共に、両者のあいだの断絶も明確になってくる(小川 1969, p.64-65)⁶⁵。それでは、その断絶の正体は何だろうか。

本稿は、西田がキルケゴールを批判する理由を究明するために、両者の哲学を比較する。そして、この比較により、後期西田哲学における宗教と道德の関係を明確にする。第一に、西田とキルケゴールの関わりを整理し、とりわけ西田がキルケゴールを批判している箇所を考察する。第二に、『畏れとおののき』における信仰と倫理の関係についてのキルケゴールの考えを、「ポイエシスとプラクシス」における宗教と道德の関係についての西田の思考と比較する。これにより、宗教と道德の関係に対する両者の相違を浮き彫りにする。第三に、「場所的論理と宗教的世界観」におけるキルケゴールに対する西田の言説を考察し、最晩年の西田の宗教論における道德的側面を示す。

1 西田幾多郎とキルケゴールの関わり

西田幾多郎は自著においてキルケゴールを語る際に概してその思想に共感を表明している。1940年2月7日の書簡には、「今私の心はキルケゴールの『死に至る病』をよんで動かされて居る」(19・100)というキルケゴールに心酔する彼の姿が見られる。また、同年に

⁶⁵ 西田とキルケゴールのあいだの断絶は、西田の言う「平常底」という内在的超越の立場にあると述べられている。本章はその断絶の原因について小川と異なる観点を提示する(小川 1969, pp.56-89)。

書かれた「実践哲学序論」の一節の内容がほとんど『死に至る病』の要約である⁶⁶。さらに、「実践哲学序論」の末尾において西田は、神人の矛盾から自己自身を見るキルケゴールの考えを肯定した上で、「意識的自己の成立の根柢に深く反省することなくして、意識的自己の立場から出立する近世哲学は何処までも主観主義的立場を脱することはできない」（10・123）と述べている⁶⁷。換言すれば、西田は意識的自己の立場または主観主義的立場と一線を画す点で、キルケゴールの思想を高く評価している。

しかし、西田はキルケゴールの思想をそのまま肯定したわけではない。同年2月12日の書簡において西田は、「私にもキルケゴールはあまりキリスト教的でしつくりせない 併し禅的立場に於てあの様なものも包容せられなければならない」（19・101）と述べている。この言葉から、西田はキルケゴールの思想におけるキリスト教的な部分に対して不満を感じ、自身の思想でそれを吸収しようとしたと言える。さらに注目すべき点は、「実践哲学序論」以後の西田のキルケゴールに対する態度には大きな変化が生じていることである。例えば、1943年の「知識の客観性について」において西田は、キルケゴールと自身との距離を次のように語っている。

具体的真理は一でなければならない。キリスト教にも、否定神学の如きものがあり、輓近に至つて、キルケゴールのパラドックスの如きものもある。併し神秘とかパラドックスとか云ふことも、既に対象論理の立場からの考えが基となつて居るのである。東洋文化の立場からは、逆にそれが平常底と云ふことでなければならない。私は常に神秘主義と佛教とは相通ずるものがあるに關らず、根柢的に立場の相反するものがあると云ふのである。キリスト教的立場からは、東洋的無の立場に到ることはできない。（10・474）

⁶⁶ 西田幾多郎がキルケゴールの著作を本格的に論じている時期は、次の三つに分けられている。それらは、『無の自覚的限定』においてキルケゴールを取り上げている時期と、「実践哲学序論」において主に『死に至る病』を論じている時期、そして第三に晩年の著作において『畏れとおののき』を取り上げている時期である（小川 1969、pp.56-89）。

⁶⁷ 先行研究には、「実践哲学序論」における西田のキルケゴール論を取り上げるものが多数にある。例えば、小坂国継（1994）；太田裕信（2012）；喜多源典（2016）；橋本淳（2020）。

上記の引用では西田は、キルケゴールのパラドックスも「対象論理」の立場に基づく考えであると見なし、それが「東洋的無の立場に到ることはできない」と批判している。晩年の西田は「対象論理」という言葉をよく使うが、それを語っている際にほとんど批判的に語っている。彼によれば、「対象論理」は、物事を対象化しなければ把握することができず、神や自己などの非対象的なものに注目していない立場である。また、西田は「私は時と永遠とが瞬間に於て相触れると云つても、未来を全体となすキルケゴールの考に全然同意することはできない」(10・365)と自身の態度を示した上で、キルケゴールの立場は歴史的世界から出発する立場ではなく「主観的である」と批判している。なお、「デカルトの哲学について」(1944年)において西田は、キルケゴールの哲学に基づいたヤスパーズの実存哲学が、「やはり主観的自己の立場からと云ふを脱していない」(11・178)と述べている。

以上のように、「実践哲学序論」以後、キルケゴールに対する西田の態度が大きく変わってきた。「実践哲学序論」において西田は、意識的自己の立場または主観主義的立場と一線を画す点で、キルケゴールの思想を高く評価しているが、その後の論文においてキルケゴールを「対象論理」または「主観的」として評価を下げた。その変化の理由を明らかにするために、西田は「実践哲学序論」以降、主にキルケゴールの『畏れとおののき』を引用していることに注目してみたい⁶⁸。

2 「ポイエシスとプラクシス」における宗教と道德の関係

『畏れとおののき』が西田の著作において初めて登場したのは、1940年12月に刊行された「実践哲学序論」の補説である「ポイエシスとプラクシス」においてである。西田はその論文において、道德的当為と宗教的立場の相違を論じるために『畏れとおののき』を引用している。また、1941年1月29日に柳田謙十郎に宛てた手紙において、「倫理と宗教との相違関係については Kierkegaard, Furcht u. Zittern の熟読をすすめる」(19・148)と『畏れとおののき』に言及している。したがって、西田はこの時期から『畏れとおののき』を本格的に

⁶⁸ 西田がキルケゴールを批判する理由について、小坂国継は、「キルケゴールにおいては、その絶対の外なるものがなお対象的方向に見られているのに対して、西田においては、それは徹底して内在的方向の極限に見られている」と論じている(小坂 1994、p.247)。

取り上げ、宗教と道德の関係についての自身の考えを形にしていると推測できる⁶⁹。

「ポイエシスとプラクシス」において西田はキルケゴールを高く評価している。とりわけ彼が注目してきたのは、旧約聖書の創世記 22 章におけるアブラハムと息子イサクの話についてのキルケゴールの考えである。

キルケゴールは『畏れとおののき』において、倫理的なもの⁷⁰について以下のように規定している。「倫理的なものは普遍的なもの、かつ普遍的なものとして、万人に妥当するものである」⁷¹。さらにキルケゴールは倫理的なものを、信仰と厳密に区別しており、両者の間には通約不可能性があると論じている。それらの差異を示すためにキルケゴールは、古代ギリシャの英雄であるアガメムノンと娘イピゲネイアの伝説を、アブラハムとその息子イサクの話と比較している。それぞれは以下の通りである。

トロイ遠征軍の総帥であったアガメムノンの艦隊は、アウリスに集合したとき、荒れ狂う嵐に遭遇したために出航することができなかった。その嵐を起こした女神の怒りを鎮めるためには、娘を犠牲にする必要があると占い師がアガメムノンに伝えた。それゆえ、アガメムノンは国家のために娘を殺すに至った（江口 1991、p.6）。

アブラハムは、愛すべき一人息子イサクを生贄として神に捧げよ、という命令を神から受けた。アブラハムはその命令に従い、イサクを儀式の現場に連れていった。彼が刃物を取ってイサクを殺そうとする瞬間、天から神の使者が現れてその行為を止めた。その後、アブラハムは近くの茂みにいた雄羊をイサクの代わりに神に捧げた。

アガメムノンの話は、倫理的なものを示す例として適切ではないと思われるかもしれない。何と云っても、アガメムノンが殺人を起こしたのみならず、自身の娘を殺したのだ。しかしキルケゴールによれば、アガメムノンは自身の欲のためではなく軍隊ないし国家のために殺人を行ったので、彼は倫理的な範疇において理解することができる悲劇的英雄である。

⁶⁹ 倫理と道德との区別がないなどと筆者は考えていない。しかし管見の限り、西田は著作において倫理と道德を明示的に区別する痕跡がない。また、議論の便利のため、本稿は二つの言葉を同じ意味で使う。

⁷⁰ キルケゴールの言う「倫理的なもの」の解釈について、江口聡の論文を参照した（江口 1991、pp.1-30）。

⁷¹ キルケゴール：尾崎和彦、大谷長訳『畏れとおののき』、『キルケゴール著作全集第三巻（上）—原典訳記念版』、創言社（キルケゴール 2010、p.77）。

る。まさにこの点に関して、アガメムノンとアブラハムとの間には決定的な相違がある。すなわち、自分の子を殺そうとするアブラハムの行為は、倫理的なものまたは普遍的なものの範疇において、他人に理解される可能性がないのだ。なぜなら、アブラハムの行為は一つの民族を救出するためではなく、国家の理念を主張するためでもないからである。キルケゴールは、アブラハムがこの行為を行ったのは「神のために、そしてこれと完全に一致して、彼自身のため、にである」⁷²と述べている。したがって、アブラハムは倫理的なもの全体を踏み越えたので、彼は倫理的なものの内部に留まっている悲劇的英雄とまったく異質である。

さらに、アブラハムを理解するためには、信仰という新しい範疇が必要である。倫理の範疇において、アブラハムはただの殺人者であり、決して理解できない存在である。しかし信仰の範疇において、アブラハムはただの殺人者ではなく、絶対的なもの関係している単独者である。「信仰そのものは、普遍的なものの中へ媒介することはできない。なぜなら、そんなことをすれば、信仰は廃棄されてしまうからである。信仰とはこのような逆説であって、単独者が誰かに自分を理解してもらうことなど絶対できっこないのである」⁷³。このように、キルケゴールは倫理と信仰という二つの範疇の間に存在する差異を示している。

そのキルケゴールの考えについて、西田が「ポイエシスとプラクシス」において次のように述べている。

宗教的立場と云ふのは、我々の自己が絶対者へ絶対的關係に於て立つことである。キルケゴールは之を最も能くアブラハムの信仰によつて説明して居る („Furcht und Zittern“)。神はアブラハムにイサクを犠牲として捧げることがを求めた。アブラハムは愛子イサクを犠牲として神に捧げることがを決心した。倫理的に云へばアブラハムは殺人を決心した、自己の愛する子を殺すべく決心した。而もそれはアガメムノンが国家の為にイフィゲニヤを犠牲せうとしたギリシャの英雄的行為とは異なるのである。これ程のパラドックスはない。併しそれはアブラハムの絶対者への信仰に伴ふ断念であつた。(10・163)

⁷² キルケゴール前掲書、p.85。

⁷³ キルケゴール前掲書、p.101。

以上のことから、西田はキルケゴールの言う信仰と倫理との区別を把握しており、また、宗教の核心問題について自己と絶対者との関係を中心にする点で、キルケゴールに深く共鳴していると判断できる。しかし、西田は単にキルケゴールの思考をそのまま受け入れたのではない。たしかに、この段落で西田は『畏れとおののき』を引用した目的は、道徳的立場と宗教的立場の相違を示すことにあるとしている。しかし、宗教と道徳の関係についての西田の考えには、キルケゴールの考えと異質なものが存在する。

まず、西田はキルケゴールに倣って宗教と道徳を区別しているが、それらの間には通約不可能性があると主張していない⁷⁴。むしろ西田は、宗教と道徳との連続性を強調している。彼は「道徳的当為は却つて此に基礎付けられるのである。かかる立場を宗教的立場と云ふのである」(10・163)と述べている。すなわち、道徳的立場は主観的自己を前提とする立場であるのに対して、宗教的立場はその主観的自己の存在を問い、より根本的な立場である。

例えば、「ポイエシスとプラクシス」の末尾では西田は、宗教と道徳との関係性を積極的に論じている。彼によれば、道徳的実践の方向で我々は、「何を如何に為すべきかの問題」(10・173)を考えているが、「自己の存在そのものの問題」を意識していない。その場合、我々は自己の存在を意識せずに前提しており、例え自己の存在を反省したときでも、それを対象化されたものとして反省している。これに対して宗教の方向で我々は、絶対者との関係において「自己の存在そのものの問題」を追究している。その場合、我々は対象化されていない自己の存在そのものを意識している。とはいえ、西田の言う宗教は自己の存在を追究したことによって終わる立場ではなく、彼岸に瞑想的生活に入ることを求める立場でもない。「自己の存在そのもの」を追究する宗教の問題は、同時に「この歴史的世界の底から常に我々に呼掛けて居る問題である」(10・174)。より重要なのは、自己が絶対者と対峙することによって自身の存在を自覚した上で、「絶対者の自己射影点として何処までも歴史的・社会的に働くことでなければならない、唯一の歴史的世界を形成し行くことでなければならない」(10・174)ということである。換言すれば、宗教の立場において我々は、自己の存在

⁷⁴ キルケゴールの他の著作と日記に現れた言葉、そして彼の著作活動の背景を含めて考えれば、キルケゴールは倫理の問題を極めて重視する哲学者として理解することも可能である。これについて馬場翔太郎の研究が挙げられる(馬場 2019, pp.1-15)。しかし、管見の限り、西田はキルケゴールの著作活動や日記について語ることがなかった。そして西田のキルケゴール論に近づくために本稿は、『畏れとおののき』だけに注目した。

を追究すると同時に、自己と他の個物ないし社会との関係性を意識する必要がある。

このように、西田の言う宗教的立場は、道徳的実践を一つの目的としている。「宗教者は自ら道徳者たらざるを得ない。然らざれば絶対者の自己射影点としての真の宗教者と云ふことはできない。併し道徳者は必ずしも宗教者ではない。彼は宗教的基礎に於て道徳的であるのであるが、それを自覚して居るのではない、唯超越的自己の立場に立つて居るだけである」(10・165-166)。西田によれば、宗教者は真の宗教者になるには、自身が絶対者の自己射影点であることを自覚しなければならない。そしてそのことを自覚した後、道徳的に振舞うことは必須である。なぜなら、絶対者の射影点としての人間の自己は、自己中心的な視点で物事を対象化する立場から、自己と他の個物との関係性を意識する立場に転換したからである。この意味で、西田の言う宗教は、自己の対象化ないし私欲を克服することによって、道徳性を徹底的に追究する立場であると言える。

以上の考察により、宗教と道徳の関係について、西田とキルケゴールとの相違点を明らかにした。キルケゴールは信仰と倫理の間に通約不可能性があると論じているのに対して、西田は宗教と道徳を区別した上でその関係性を語っている。このことから、両者の考えには根本的な差異があると言える。さらに言えば、その差異は「自己」に対する西田の理解にも見られる。そのことについて、同じく『畏れとおののき』を引用している彼の遺作「場所的論理と宗教的世界観」を考察するのは有益である。

3 「場所的論理と宗教的世界観」における道徳的側面

「場所的論理と宗教的世界観」は、西田の遺作であると同時に、彼の著作の中で宗教を主題とする数少ない論文である。その論文において西田は、宗教と道徳の関係並びに自己と絶対者の関係を中心に取り扱っている。まず、西田は、「宗教心」という宗教的意識が良心のようにすべての人の中に存在していることを論じている。「宗教心」は、自己を対象化して見る道徳的立場から捉えることができない。なぜなら、その立場において我々は無反省的に「主観的自己」または「理性的自己」の自己像を前提にして自己の存在を考えているので、自己の存在を問う前に、既に答えを用意しているからである。その場合、我々は自己自身が常に欲求に翻弄されている事実や自己の迷いなどの現実を見ていない。自己の「宗教心」を見るには、ただ「我々が、我々の自己の根柢に、深き自己矛盾を意識した時、我々が自己の

自己矛盾的存在たることを自覚した時」(11・393)、我々は自己の存在そのものを問題として把握することができる。なお、その自覚の契機は、「我々の自己が絶対無限なるもの、即ち絶対者に対する時」(11・395)である。「我々の自己は、唯、死によつてのみ、逆対応的に神に接するのである、神に繋がると云ふことができるのである」(11・396)。換言すれば、我々の自己の存在に触れることができるのは、ただ絶対者との「逆対応の関係」において対象的な自己が否定された時のみである。

以上では、西田が「宗教心」という人の内にある「心霊上の事実」から、自己と絶対者の「逆対応」的な関係という宗教の核心問題を論じていることを概観した。その宗教論の展開には、西田は積極的に宗教と道德の関係を検討する箇所がほとんどないので、彼はただ道德を厳しく批判したことによって、宗教と道德の断絶を論じているように見える⁷⁵。そうであるならば、「場所的論理と宗教的世界観」において西田は、ただ宗教と道德を厳密に区別し、自己と絶対者との宗教的關係を説明することだけに関心があると言えるだろうか。

結論を先取りするならば、「場所的論理と宗教的世界観」において西田は、主に自己と絶対者の「逆対応」的な関係を論じたとはいえ、道德的実践を軽視するわけではない。むしろ、「ポイエシスとプラクシス」における宗教と道德の關係性を重視する西田の立場が、彼の最晩年の作品にも一貫している。このことについて、「場所的論理と宗教的世界観」における『畏れとおののき』の引用にはまさに良い手がかりがある。

故に瞬間が永遠であると云はれる如く、我々の自己は、何処までも唯一の個として、一步一步逆限定的に、絶対に接するのである……是故に道德は一般的であり、宗教は個人的である。ケルケゴールの云ふ如く、道德的騎士と信仰の騎士とは、この如き意味に於て相反する立場に立つのである。(11・431)

⁷⁵ 竹村牧男は、「「個は個に対して個である」ことは、「場所的論理と宗教的世界観」においては、最初の世界の哲学的把握を論じる箇所には出ているとしても、後半の宗教を論じる箇所には明瞭に出していないように思います」と指摘している(竹村 2012、p.181)。西田は自己と絶対者の宗教的關係について論じる際に、個物間の關係について言及することが少なくなることは事実である。この側面は、西田の宗教論が個物間の關係性や、それに伴う倫理的・社会的な側面を十分に考慮していないという印象を読者に与える可能性が高い。

西田はキルケゴールに倣い、宗教と道徳を相反する立場として考えている。道徳は普遍的なものに対処する立場であるのに対して、宗教は唯一の個としての自己を究明する立場である。しかしその続きでは、西田は「故に信仰に入ることは、人間が人間の決断を以て神の決断に聴従すると云ふのである。信仰とは、主観的信念ではなくして、歴史的世界成立の真理に触れることである」(11・432)と述べている。この前後の話は矛盾のように見える。なぜなら、前文では宗教は個人的であると述べられているが、続きでは信仰は主観的信念ではないと述べられているからである。しかしこのことは、西田が個人を孤立した主体として見なしていないことに繋がっている。西田によれば、信仰はただ絶対者に触れて神秘的な体験を得ることで終わるのではない。我々は絶対者と対峙することで自己の存在を徹底的に探究すると同時に、自己が絶対者の自己限定として成立する歴史的世界と繋がっているという事実と、自己が世界における他の個物と関係し合っていることを自覚していく。「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云ふことは、此の現実を離れることではない、却つて歴史的現実の底に徹することである」(11・423)。したがって、自己と絶対者との「逆対応の関係」を探究することが、西田の宗教論の終着点ではない。絶対者との関係によって我々の「主観的自己」または「理性的自己」を徹底的に否定し、宗教的世界観から歴史的現実へ戻って道徳的实践を行うことこそが彼の宗教論の特徴である。「道徳の極致は、道徳そのものを否定するにあるのであらう」(11・394)という西田の言葉は、このような意味で理解されるだろう。このように、「ポイエシスとプラクシス」と同じく、最晩年の西田の言う宗教的立場も、道徳的实践を一つの目的としていると言える。

したがって、西田の言う自己は単に絶対者と関係しており、信仰の範疇から離れていれば理解されない単独者ではない。それは歴史的世界において、常に他の個物とも相互に限定し合う個物である。そして、西田の言う宗教は、決して他者と関与しない独善的立場ではなく、道徳に無関心な立場でもない。最晩年の西田は、単に自己と絶対者の宗教的關係を究明することに留まらず、宗教の問題を明らかにした上で倫理的なものを追究しようとしていると考えられる。その立場は、「主観的自己」または「理性的自己」のような自己の像を前提にする倫理学ではなく、我々の自己と絶対者、そして歴史的世界における様々な個物とが密接に関連している事実を自覚した上で、責任を持って歴史的世界を作っていく立場である。

「我々の自己は、かかる世界の個物的多として、その一々が世界の一焦点として、自己に世界を表現すると共に世界の自己形成的焦点の方向に於て自己の方向を有つ。此に世界の道

徳的秩序と云ふものがある」(11・378)。

最後に、西田はキルケゴールの『畏れとおののき』を再び引用し、神を「極悪にまで下り得る神」として説明している箇所を考察する。

極めて背理の様ではあるが、真に絶対的な神は一面に悪魔的でなければならない。斯くして、それが真に全智全能と云ふことができる。エホバはアブラハムに、その一人子イサクの犠牲を求めた神である (Kierkegaard, *Furcht und Zittern*) ……単に悪に対し之と戦ふ神は、縦、それが何処までも悪を克服すると云つても、相対的な神である。単に超越的に最高善的な神は、抽象的な神たるに過ぎない。絶対の神は……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のである……絶対のアガベは、絶対の悪人にまで及ばなければならない。神は逆対応的に極悪の人の心にも潜むのである。(11・404-405)

西田幾多郎は、善の価値を用いて悪を克服するという伝統的な最高善的な神の概念に疑問を呈している。彼によれば、神は最高善というよりも、全知全能であり、あらゆる可能性を秘めた存在である。そのため、神は、アブラハムに対して息子イサクを生贄に捧げるよう命じるなど、悪魔的な一面を持つと同時に、善人だけでなく極悪人も救済する慈悲深い存在でもある⁷⁶。西田の考えは、宗教的価値観に基づいて善悪の基準を相対化する考えと解釈され得る。具体的には、神が善人に残酷な命令を下す神でありながら、悪人と善人も救済する存在であれば、善行に対する報酬の欠如や悪行に対する罰の不在という状況が生じ得る。

しかし、そのような解釈は、むしろ善を実現するために神の存在を要請する考え方である。その場合、我々は善という価値を媒介して神を考えており、神を善と同一視していると思われる。それはまさに西田の述べているように、「最高の完全者を神と考へる如きは、我々の心霊上の事実からではない。対象論理的に神を考へて居るのである、推論によつて神を考へて居るのである」(11・405)。これに対して、西田の考え方は逆とも言える。西田は、何らかの価値や観念に基づいて神を考えるのではなく、我々の自己の存在に即して神を考えている。すると、我々はまず、自己自身には善と悪という二つの傾向が見られる事実を直視し、

⁷⁶ この神に見られる二つの性格について、白井雅人の論文 (白井 2021、pp.1-17) が詳しい。

自己が「善と悪との矛盾的自己同一である」存在であることを認める必要がある。「我々の自己は何処までも述語面的自己限定として理性的なと共に、何処までも主語面的に之を否定する所に、自己自身の存在を有つのである。即ち根本悪に於て自己存在を有つのである」(11・405-406)と西田は述べている。善だけではなく、自己の存在にある「根本悪」を直視した上で、自己が「極悪の人」として神と関係している事実を自覚することが可能になる。したがって、「極悪にまで下り得る神」に関する議論において、西田は宗教的価値観に基づいて善悪の基準を相対化しているわけがない。むしろ、彼は我々が道徳的实践を行う前に、まず自身が持つ道徳的な善悪の基準を深く反省することを要求している。特に、自身の罪を直視することの重要性を強調している。このような反省を通じて、我々は善悪に対する明確な認識を持つことができ、道徳的实践を行うことが可能になる。このように、道徳性を徹底的に追究する西田の姿勢は、彼の宗教論における道徳的側面と言えらう⁷⁷。

4 後期西田哲学における宗教と道徳の関係

以上の考察により、西田がキルケゴールを批判している理由を分析した。宗教と道徳の関係について、西田の考えにはキルケゴールと根本的に異なるものがある。『畏れとおののき』においてキルケゴールは、アブラハムとアガメムノンの話を分析したことによって、信仰と倫理との通約不可能性を論じている。彼の言う信仰の立場に立つ人は、神と関係しており、信仰の範疇から離れていれば理解されない単独者である。その意味で、『畏れとおののき』においてキルケゴールは、神との関係におけるキリスト者のあり方を深く分析したが、反面、個人の信仰のために道徳を無視する傾向もあった。それに対して西田は、宗教と道徳を区別した上で、その関係性を語っている。この意味で、彼は宗教的立場に立脚して道徳性を徹底的に追究していると言える。

また、自己と絶対者の関係について、西田とキルケゴールの考えは一見似ているように見えるが、やはりそこには大きな相違が存在している。たしかに、西田はキルケゴールと同じ

⁷⁷ 「歴史的世界に於ての個物の立場」(1938年)という論文における次の箇所も参照できる。「道徳そのものが問題となる深い人生の問題があるのである。道徳の立場から道徳が問題となるとは云はれない。併し自己自身を否定して新たなる生命に入ると云つても、善悪無差別の世界に入ると云ふことではない。却つてそれは絶対矛盾の自己同一の世界として、善は益益善、悪は益々悪と考へられなければならない、我々は創造的世界の創造的要素として何処までも努力的でなければならない」(9・145-146)。

く、神人の矛盾関係から我々の自己自身の存在を見ることを考えている。しかし、彼の言う自己は〈単に絶対者と関係しており、信仰の範疇から離れていれば理解されない単独者〉ではない。それは歴史的世界において、常に他の個物とも相互に限定し合い、社会と歴史的世界のために実践する個物である。したがって、西田の宗教論は、自己と絶対者の関係性の解明を最終的な目標とするのではなく、宗教的世界観に基づいて我々に対して道徳的実践を要求しているのである。さらに、西田が「極悪にまで下り得る神」について論じた議論は、彼の道徳性を徹底的に追究する姿勢を示している。こうした西田の宗教論の道徳的側面は、「ポイエシスとプラクシス」のみならず、最晩年の「場所的論理と宗教的世界観」にも一貫している。西田とキルケゴールの思想には、そのような分岐があるので、晩年の西田はキルケゴールを「対象論理」または「主観的である」と批判したのだろう。

本章では、西田の言う「自己」を、他の個物と相互に限定し合う個物的な存在として取り上げたが、自己が個物としての具体的なあり方については詳細には触れていない。しかし、西田の言う宗教と道徳の関係、そして自己と絶対者の関係を深く理解するには、歴史的世界における個物のあり方を明らかにすべきであろう。次章では、西田がライプニッツに対して行った批判を踏まえ、彼が述べる「個物」の意味を詳しく考察する。

第六章 西田の宗教論における個物としての自己

既に考察した通り、後期西田の宗教論では自己と絶対者との宗教的關係が中心となっている。第三章と第四章では、西田が述べる自己と絶対者の關係において、人間の自己を中心とした物事の對象化を行う「自力」の批判と、「他力」、すなわち絶対者の先行性を強調する側面を示した。しかし、西田の宗教論は絶対者の先行性を重視するとはいえ、我々の自己の働きを軽視する理論ではない。実際に、後期西田の宗教論では、我々が自己自身の個物性を徹底させることと、それが絶対者の他力における重要な契機であることを繰り返し強調している。「個物的多が個物的多であればある程、全体的一に対立する。我々の自己が自己に返れば返る程、絶対的一者としての神に対するのである」(10・532)、「神と人間とは絶対矛盾的自己同一である。人間より神へ行く途は絶対でない。而も我々は個となればなる程、神に近づくのである」(11・131)。西田によれば、我々の自己は「個となればなる程」・「自己に返れば返る程」、逆に異なる方向にある絶対者・神に近づくことを意味する。では、「個となること」とは具体的にどのような意味なのか。また、最終的に絶対者への接近において、我々の個物としての唯一性が絶対者の中で溶解せず、維持されるのか。繰り返しているように、自己と絶対者の關係性が、すべて絶対者の側の自己運動に還元されると、宗教的關係性自身が破綻しかねない。

以上の問題を明らかにするために、本章では西田の著作における「個物」という概念を考察する。特に、ライプニッツのモナドロジーが西田の「個体」に与えた影響を手がかりにする。まず、『善の研究』(1911年)・『意識の問題』(1920年)などの初期著作における、西田が述べる「個体」の意味を検討する。特に、ライプニッツの個体概念を受容することによって、西田は「個体」の独立性を示すために、「個物」を限定する「一般者」との關係に焦点を当てる立場を示す⁷⁸。次に「形而上学序論」(1933年)と「私と世界」(1933年)における

⁷⁸ 西田のライプニッツ論に関して、基本的に片山洋之介による三段階論を参照する。すなわちそれは、①1920年の「個体概念」および「ライプニッツにおける本体論的証明」、②1938年の「歴史的世界に於ての個物の立場」、③1944年の「予定調和を手引きとして宗教哲学へ」、という西田がライプニッツについて主體的に論じた三段階である(片山洋之介 2015、pp.303-321)。

個物と個物の相互限定の構造を確認する。最後に「歴史的世界に於ての個物の立場」(1938年)および「予定調和を手引として宗教哲学へ」(1944年)において西田が行ったライプニッツのモノドロジーに対する批判を検討し、「個となること」の意味を明らかにする。それは、個物が唯一の個として存在する一方で、他の個物との関係においてその唯一性が否定される、という個物の矛盾したあり方を徹底することである。

1 個体・個物と一般者の関係

『善の研究』において既に使われている「個体」という言葉は、「個物」と非常に近い意味を持っている。西田によれば、「個体」とは一般者と対になる存在であり、「一般的なる者の限定せられたのである」(1・27)と定義される。彼は「純粹経験」の原理に基づき、「我々が現在の個体的経験といつて居る者も、その実は発展の途中にある者と見ることができる、即ち尚精細に限定せらるべき潜勢力を有つて居るのである」(1・27)と「個体」の意味を論じている。この文脈では、「個体」は時間や空間などの一般者に限定された存在であり、純粹経験の統一をまだ実現していない潜在的な状態にある存在として理解される。しかし、西田はそのような個体の理解に留まることはなかった。彼は、時間や空間に限定された個体の理解を外面的なものを見なし、より深い内面的な内容すなわち経験に基づく「真の個体」を論じた。西田は、「真の個体」とは、「唯一の特色を具へた者でなければならぬ、一般的なる者が発展の極處に到つた處が個体である」(1・27)と述べている。彼は、画家の直観を例に挙げ、「普通に感覚或は知覚といつて居るやうな者は極めて内容に乏しき一般的なるもので、深き意味に充ちたる画家の直覚の如き者が反つて真に個体的と云ひうるであらう」(1・27)と説明している。

これらの記述から、西田は「純粹経験」のような主体と客体が同一となる状態に近づくことで、強い情意を持つものを「真の個体」と見なしている。彼によれば、「真の個体」は、独立的な主体ではなく、純粹経験において統一された状態へと発展する極致の点で現れる存在である。「個人的経験とは経験の中に於て限られし経験の特殊なる一小範囲にすぎない」(1・28)と西田は述べている。

『意識の問題』に収録された「個体概念」(1920年)において西田は、ライプニッツの個

体概念を解説しつつ、それを称賛している⁷⁹。

ライプニッツはすべて真なる命題は主語の中に述語が含まれて居らねばならぬ、即ち *Praedicatum inesse subjecto verae propositionis* といふ考えから出立して、真の個体概念とはその中に「或者に生じた又生ずるすべての事件」を含んだものでなければならぬと考へた……アダムの個体概念の中に盡未来際に亘りてアダムによつて起るすべての事件が含まれるといふことは、アダムに於て起る一々の事件が予定調和によつて全世界との関係に於て定められたということを意味する。個体が個体となるといふことは全世界と動かすべからざる関係に入込まねばならぬ。ライプニッツは近世哲学に於てはじめて個体概念の真相に到達した人といふことができる。(3・224-225)

西田はライプニッツと同様に、個体が全体との関係の中でのみ個体として成立すると強調している。特に西田は、「個体が個体となるといふことは全世界と動かすべからざる関係に入込まねばならぬ」というライプニッツの考えを称賛している。したがって、西田の個体概念の特徴は、一般者との関係性を中心に論じられている点にある。このような西田の考えは、『善の研究』から一貫して見られる。

西田の初期から中期にかけての著作では、「個体」から「個物」へと用語が移行しているが、依然として「個物」と「一般者」の関係性を論じる立場は維持されている⁸⁰。例えば、

⁷⁹ 以下の箇所では、西田がライプニッツの考えを積極的に論じていることが示されている。「何年、何月、何日、何時、何秒に日蝕があつたといふことは、ナポレオンが何年に何処で生れたといふと同じく、二度と繰り返すことのできない唯一の事実である……何月何日の日蝕が繰り返すことのできないと考へられるのは、此の如き宇宙時の上に限定して考へられる故である。すべて或一つの物が唯一と考へられるには全体との関係に於て限定せられなければならぬ」(3・225)。「全体との関係を或物の性質の中に入れて見ることによつて、個体概念が成立するのである。全体と動かすべからざる関係に於て立てば立つ程、個体的となるのである」(3・229)。

⁸⁰ 晩年の西田の著作においては、「個体」という用語の使用頻度が減少しているが、それでも彼の著作には存在し続けている。例えば、西田が「個物」と「個体」の間に区別を設けている箇所がある。「私は個体と個物あるいは個とを区別する。個物的多と全体的一との矛盾的自己同一として世界が世界自身を形成する時、作られたものから作るものへと、無数に個体的なるものが成立する。個体とは個物的多なると共

『一般者の自覚的体系』に収録された「直覚的知識」（1929年）では、判断という認識作用を論じている際に「個物」という言葉が使用されている。西田は、「主語となつて述語とならないもの」というアリストテレスが定義する「個物」について、「個物的なるものは一般的なるものに於て考へられるのである、一般的なるものの分化発展の極限に於て個物的なるものが考へられるのである」（5・189）と述べている⁸¹。彼は自身の場所論を通じて、「主語となつて述語とならない個物」を「私の所謂場所に於てあるもの」として捉えようとしている。

また、西田は「一般者其者の性質の異なるに従つて、種々なる意味の有るものが考へられるのである」（5・189）と述べ、判断における二つの意味での「個物」を挙げている。まず、「我といふものを対象的に考へるならば、何処までも個物的なるものである、個別化の無限なる行先とも云ひ得るであらう」（5・189-190）と説明している。しかし、西田によれば、このような対象的に考えられた「個物的な我」は、主語的な方向から考えられたものに過ぎない。逆に、主語的な方向の反対側から「我」を考えると、西田は「我」を「個別化の無限の行先をも包むものである」と解釈している。これは、我々が「知る」という行為を行うとき、実際には自己が一般者として働いている、すなわち「一般者の自己限定」を意味している。したがって、「實在として個物的なる私」は、一般者によって限定されている存在でありながら、同時に個物を包含する「一般者の自己限定」という二重の側面で理解される。主語的な方向における「個物的な我」と、述語的な方向で前者を包含する「我」は、観点の変化に伴い、「實在として個物的なる私」の中で重層的に存在している。

に、既に全体的一的なる要素である、矛盾的自己同一的要素であるのである。単に個物的多なるものは、矛盾的自己同一的世界の一方に抽象的に考へられるものに過ぎない」（11・317-318）。個物は、矛盾的自己同一的世界における個物的多の一方に抽象化された存在であるのに対し、個体は矛盾的自己同一的世界における両方面の要素を持つ存在である。しかし、西田の著作全体を検討すると、個物は多くの場合、ここで言及された個体と同じ意味で使用されていることから、この区分は厳密に適用されていると言ひ難い。

⁸¹ 「一般的なるものの分化発展の極限」という表現は、『善の研究』における「発展の途中にある者」としての「個体的経験」に関する記述（1・27）を踏襲していると思われる。

2 個物と個物の相互限定

『哲学の根本問題』に収録された「形而上学序論」(1933年)と「私と世界」(1933年)において、西田は個物と一般者との二項対立から、さらに個物と他の個物の関係を考えている。彼は、「個物は自己の中に自己自身を対象化し更に自己に帰ることによつて個物となるのではなく、個物は個物に対することによつて、即ち絶対の他に対することによつて個物となるのである」(7・16)、「個物は唯個物に対して限定せられるのである。個物を限定するものは亦個物でなければならぬ。唯、一つの個物といふものは考へられない」(7・87)と述べており、個物と個物の相互限定を個物の本質だと見なしている。他の個物との関わりがなく、独立した個物という考えについて、西田は明確に反対している。彼によれば、我々は現実の世界における個物として、常に他の個物との関連性の中に存在している。単に我々と対立する人間の他者だけではなく、「山も、川も、木も、石も、すべて汝の意味を有つのである」(7・59)、山・川・木・石などの自然の造物も我々と対立する個物である。

さらに、西田によれば、我々が周囲に何も存在しない極限状態にあったとしても、我々が人格を持つ個物である限り、既に他の個物と対立する意味を持っている。この点に関して、西田は時間の経過に伴う人格の同一性の問題を取り上げている。彼によれば、人格的自己の成立には、我々の内面における昨日の自己と今日の自己が対立する関係性がなければならない。

人格的統一と考へられるものは絶対に相反するものの自己同一、すなわち非連続の連続といふ意味を有つたものでなければならない。昨日の私も独立自由であり、今日の私も独立自由である、昨日の私も個物であり、今日の私も個物である、否、我々は時々刻々に於て独立自由な個物である。かかる意味に於て非連続の連続として、我々の人格的統一といふものが考へられるのである。(7・86)⁸²

⁸² 昨日の自己と今日の自己が対立する関係について、「現実の世界の論理的構造」という1935年の講演筆記における次の箇所が参照される。「私は常に汝に対さねばならぬ。汝がなくても私といふものが考へられるだろうと思はれるかも知れないが、今迄よくいつたやうに、私の自己の中に私と汝といふ対立の意味を含んでいなくでは、自分の人格的自己といふものは成立たぬ」(14・204)。

したがって、我々がこの現実の世界における個物である限り、必ず汝・他の個物と対立する関係の中に存在している。しかし、西田は、今日の私と昨日の私との内的統一を個物と個物の相互限定として論じているので、この時期における彼が述べる個物と個物との関係は、どうしても自己の内面に潜る傾向があると言わざるを得ない。同時に、現実社会における我々と異なる他人との対立を主題化するには十分ではなかったとも言える⁸³。実際、『哲学の根本問題続編』（1934年）の序文において西田は、「私と世界」の論文が「尚個人的自己の立場から世界を見るといふ立場を脱していない」（7・210）と述べている。

3 個物の矛盾したあり方

「歴史的世界に於ての個物の立場」（1938年）という論文において、西田はライプニッツのモナドロジエを本格的に取り上げ、同時に「個物」に対する彼自身の考えをさらに深めている。モナドロジエに対する西田の評価を通じて、彼が述べる「個物」の意味を明確にすることができる。「歴史的世界に於ての個物の立場」において西田は、「個物は個物に対するによつて個物である」という理解に基づき、ライプニッツのモナドロジエを次のように評価している。

ライプニッツも個物は個物に対することによつて個物であると云ふことを考へないではなかつた。併し何処までもその方向に徹底すると云ふに至らなかつた。主知主義の立場からは、それは已む得ないことであらう。主知主義の立場からは、彼は考へられるだけのことを考へた、その極致に至つたとも云うことができる。併し自己自身の内から自己自身を限定する個物は、働くものでなければならない。（9・72）

西田はライプニッツのモナドロジエについて、ライプニッツが「個物は個物に対するによつて個物である」ということを部分的には理解していたが、この考えを徹底的に追求しなかつた。

⁸³ 次の著作『哲学の根本問題続編』において西田は「人格的自己といふものも、この現実の世界を離れて考へられるのではない。我々の人格的自己は社会的・歴史的事実に即して考へられるのである。人格的行動は社会的・歴史的事実でなければならない」（7・228-229）と述べており、我々の人格的自己と社会的・歴史的事実の関係性を指摘している。

ったと評価している。西田は、ライプニッツのモナドが他の個物との相互関係を通じての関係性を持たず、自己自身によってのみ限定されるという点を指摘し、これが彼のモナドロジの限界と見なしている。一方、西田は、ライプニッツが「個物は個物に対することによつて個物である」ということを考えた点で、その「表現」という概念におけるモナド間の対応関係について積極的に評価している。

何処までも自己自身を限定する独立の個物として窓を有たないモナドの他との関係、個物と個物との関係を表現と云つたのは、ライプニッツの卓見であつたと思ふ。一六八七年九月アルノー宛の手紙に云ふ。自分の表現 *exprimer* といふ語の意義は、一つのものとの他のもとの間に、不変な規則正しき関係 *un rapport constant et réglé* が云はれ得る時、一が他を表現すると云ふのである。(9・80)

ライプニッツのモナドロジーにおいては、モナドは他の被造物と直接的な相互作用を持たない実体であり、「モナドには、何かものが入ったり出たりできるような窓がない」⁸⁴という特徴が強調されている。しかしモナド間には、相互に対応する秩序が存在する。ライプニッツはこれについて、「すべてのモナドは自己のやり方で宇宙を映す鏡であり、宇宙は完全な秩序に整えられているから、それを表現するものの中にも、言い換えれば魂の表象の中にも、したがって魂が宇宙を表現するときに対応する身体の中にも、秩序があるにちがない」⁸⁵と述べている。これは、モナド間の対応関係が、異なる性質を持つ身体と魂との対応関係に類似していることを意味する。すなわち、モナド間は、直接的な相互作用を持たないが、一方のモナドの変化が他方のモナドの変化と一々対応している。この現象の原因は、神がモナドを創造する際に設定した「予定調和」にある。

モナド間の対応関係に関して、西田はこれをライプニッツの卓越した見解として高く評価している。この理由は、モナドロジーが、個々のモナドが独自の仕方で世界全体を表現し、他のモナドとの秩序を示すことで、個々のモナドの唯一性を保ちながらモナドの間関係性を築いている点にある。これは、個物の唯一性を強調しつつ、個物間関係性にも重きを

⁸⁴ 『モナドロジー』第7節（ライプニッツ 2019、p.15）。

⁸⁵ 『モナドロジー』第63節（ライプニッツ 2019、p.56）。

置いている西田自身の主張に非常に近いものである。

しかし、ライプニッツの哲学がモノダの唯一性とモノダ間の関係性を無矛盾に示しているのに対して、西田の主張には明らかな矛盾が含まれている。西田は、「個物は個物に対することによつて個物である、唯一つの個物といふものはない」(9・70)と述べ、同時に「個物は何処までも唯一独立でなければならない」(9・79)とも主張している。この二つの引用を照らし合わせると、西田は個物の唯一性を否定しつつ、その唯一性を肯定しているように見える。このように、彼は矛盾した個物の定義を提示し、その議論は複雑に絡み合っている。しかし、これは西田が意図的に個物の自己矛盾を表現しようとしているとも考えられる。例えば、西田は次のように述べている。

個物は個物に対することによつて個物である、唯一つの個物といふものはない……併し個物といふものは何処までも独立的なものでなければならない、何処までも自己自身の内から自己自身を決定するものでなければならない。独立的にして自己の内から自己を決定するものが、他に対することによつて自己であると云ふことは、自己矛盾である。而もかかる意味に於て自己矛盾的であればある程、それが個物的なのである。(9・71-72)

西田が述べる「個物」は、その唯一性と対他関係の両方を含む自己矛盾的な存在として捉えられている。彼によれば、個々の個物は、異なる空間的位置および時間的位置を占めているので、他のどの個物にも代替できない唯一無二の存在である。同時に、個物は常に現実の世界における無数の他の個物との関係性の中で存在しており、その唯一性が損なわれる危険を受けている。前節で示したように、「山も、川も、木も、石も、すべて汝の意味を有つ」という考えは、個物が常に現実の世界において他の個物と対立し、挫折を経験するという事実を示している。したがって、我々の自身が個物であり限り、自己の唯一性を追究しながらも、他の個物ないし世界との関係の中で自己の唯一性が否定されることを経験しており、自己が「自己矛盾的存在」であることを自覚している。このような矛盾的な関係性が個物の実体性を否定し、個物の本質的な特徴であると考えられる⁸⁶。

⁸⁶ 上田閑照は「西田の場合は、絶対無の場所に媒介されて初めから個から実体性が抜かれ、唯一絶対の個

この観点から見ると、西田がライプニッツの「表現」における対応関係を高く評価していると同時に、モナドロジーへの厳しい批判を行っている理由が明確になる。ライプニッツの「表現」概念は、モナド間の対応関係を通じてモナドの唯一性を損なわずにそれらの間の関係性を上手く示しているが、現実の世界における個物の自己矛盾のあり方を示すことができていない。モナド間の対応関係が神の予定調和によって実現されているため、西田は「個物と個物が相互限定していない」「物と物が相働くことがない」という状況が生じていると指摘している。しかし、これはモナド間に直接的な関係が欠けているということだけではない。問題は、神の予定調和に基づいて設定されたモナドロジーにおいて、モナドの間に矛盾や対立が存在しないことである⁸⁷。この点で、西田は、ライプニッツのモナドロジーが「個物は個物に対するによつて個物である」という意味を徹底しなかったと述べているのである⁸⁸。西田の立場は、彼がライプニッツのモナドロジーと異なる意味で「表現」という言葉を用いている箇所からより明確に示されている。

我々が表現作用的に働くと云ふことは、我々が自己自身を否定して客観的に物を作ることでなければならない。而も物は我々によつて作られたものでありながら、我々を離れ、我々に対立するもの、見られるものであり、逆に我々を限定するものであり、我々の行為を惹起するものである。(9・82)

が同時に「個は個に対して個である」と把握されている。一方唯一絶対性と他方相対する相対性とは矛盾であるが、正にその矛盾が実在性の根本契機をなす(上田 1994、p.369)と述べている。矛盾を個の実在性の根本契機としての矛盾を見なす点において、筆者は上田の解釈に同意する。しかし、筆者は、唯一絶対の個と「個は個に対して個である」との矛盾的な関係において、個の実体性が否定されるが、完全に抜かれないと考えている。なぜなら、もし唯一の個として実体性が、他の個物に対する関係によって完全に抜かれるならば、それは個物の自己矛盾したあり方が単なる一時的な段階に過ぎず、今後そのような矛盾がなくなることを意味するからである。

⁸⁷ 「ライプニッツのモナドは独立である。ここまで考へたが、絶対に独立であると共に関係せねばならぬといふ点を考えなかつた。AはBによつてあり、BはAによつてある。互いに Independent であると共に Dependent でなくてはならぬ。それは矛盾である」(14・183-184)という引用の通り、西田はモナドロジーに矛盾を入れて解釈しようとしている。

⁸⁸ また、ライプニッツのモナドは不生不滅の実体で、西田の言う個物が生死を持つ存在であるという区別も存在している。米山優は特にこの点を取り上げて論じている(米山 1999、pp.121-130)。

ここで西田の言う「表現作用」は、「制作」の意味を持っており、現実の世界において個物が他の個物と矛盾を抱えた対立関係を示す概念である。「制作」というのは、我々が物を作るとき、作られる物は我々を離れ、客観界に属する意味を持っている。また、作られた物が、異他的存在として再び我々の外から我々を動かし、我々を制約することになる（杉本 2013、p.124）。我々は現実の世界において行為する人間である以上、不可避免的に我々に作られたものによって否定される。そして、現実存在する無数の個物と衝突し、互いに否定し合っている。この観点から、「個物と個物との相互限定」という西田自身の表現は、異なる個物同士を対称的な関係において捉えている限り、不適切と考えられる。なぜなら、西田の言う個物間の関係は、互いに同じ性質を持って同一化できる関係ではなく、互いに他に還元できず、衝突している関係だからである。

また、西田は「ライブニッツの神といふ如きは一モノたるに過ぎない」（9・97）と述べて、ライブニッツが考える神の概念にも批判を加えている。西田によれば、神はすべての個物に先行する実体ではなく、モノドロジーという哲学体系を基礎づける合理的な存在でもない。むしろ神は、常に我々自身と対峙し、我々にとって最も背理や矛盾を表す存在である。「我々が之に向はんと欲すれば背く絶対矛盾の自己同一といふものが、宗教的に真の神といふべきものである」（9・97）、「我々は自己成立の根柢に於ていつも神に対して居るのである、云はば向はんと欲すれば背く絶対に触れて居るのである」（9・141）と西田は述べている。したがって、ライブニッツのモノドロジーは、「神の予定調和」を通じて実現された合理主義であるのに対し、西田は、そのような実体でありながらすべての根柢である神の概念を否定している。その代わりに、西田は個物間ないし個物と神との矛盾を強調することにより、「予定調和なきモノドロジー」を提示していると考えられる⁸⁹。

4 絶対者に対する個物のあり方

以上の考察により、西田哲学の概念である「個物」の意味の変遷を考察してきた。西田が

⁸⁹ 「予定調和なきモノドロジー」という表現については、片山洋之介の論文の第2節の標題を参照した（片山 2015、p.308）。また、大西光弘は「神の存在を前提するモノドロジー」から「神の存在を前提しない場所論」へと西田が議論の舞台を移した」と述べている（大西 2022、p.308）。

述べる「個物」は、伝統的な意味での独立した個体ではなく、むしろ一般者・他の個物との関係性の中での存在である。「歴史的世界に於ての個物の立場」およびそれ以降の論文では、西田は一貫して個物の自己矛盾したあり方に焦点を当てている。例えば、「予定調和を手引きとして宗教哲学へ」（1944年）において西田は、次のように述べている。

個は個に対することによつて個である。それは矛盾である。併しかかる矛盾的対立によつてのみ、個と個が互いに個であるのである。（11・115）

個は唯一的である。それは何処までも自己自身を限定する一つの世界でなければならない。然らざれば、個ではない。而も個は個に対することによつて個である。（11・123）

したがって、西田が述べる「個物」は、「自己自身を限定する一つの世界でなければならない」という定義や、「個物は個物に対することによつて個物である」という定義には収まらないのである。むしろ、これらの根本的な定義における自己矛盾、つまり個物が一つの整然とした定義に収まらないという事実が、逆に個物の本質的な特徴となっている⁹⁰。

この意味で、本章の冒頭で提示した「個となればなる程、神に近づくのである」という考えの意味が明確になる。我々は個物として、現実の世界においての他の個物との関係の中で自己の唯一性を求めつつ、同時に他の個物ないし世界によって自己の唯一性が否定される危険に常に直面している。「人間と神とが何処までも対立する。我々の自己が人格的に個なれば個なる程、絶対的な唯一の神に面するのである」（11・141）と西田は述べている。我々は個として、自己の唯一性を徹底的に追求する欲求を持つためである⁹¹。この欲求は、他の

⁹⁰ 「論理と数理」における次の箇所も参照される。「個物は個物に対することによつて個物である。唯一つの個物と云ふものはない。個物とは自己矛盾的実在である。個物の概念そのものが自己矛盾を含んで居る」（11・64）

⁹¹ 個の自己矛盾と欲求の関係について、「場所的論理と宗教的世界観」における以下の箇所を参照した。「我々の欲求の自己矛盾たることは、厭世哲学者の言を俟つまでもない。我々の自己は常に欲求に翻弄せられて居るのである」（11・394）。「個は何処まで自己矛盾的である。個はいつも絶対否定に面して居る。個は否定せらるべく生れるのである。欲求は何処まで満されない、満され終るものは欲求ではない。欲求は欲求を生む。我々の自己は、懸垂の如くに、欲求と満足との間に来往して居ると云はれる」（11・

存在とは比類できないほど、自己の力で世界を形成する「自力」として考えられる。しかしこの過程で、我々は、自己の唯一性を否定する他者との遭遇により、矛盾や苦悩に直面する。この状況は、我々と本質的に異なる存在である絶対者が、我々の唯一性や存在そのものを徹底的に否定する意味を持つ。この意味において、我々は自己の唯一性を追求するほど、逆説的に我々の自己を否定する絶対者・神に接近していくと言える。このように、西田の宗教論は、抽象的な思弁に留まらず、我々の現実の世界における矛盾や苦悩を通じて理解されうるものである。この「個となればなる程、神に近づくのである」という表現は、西田の遺作「場所的論理と宗教的世界観」にも使われている。

我々の自己が絶対者の自己否定的個として、何処までも表現的に自己形成的なればなる程、即ち意志的なればなる程、人格的なればなる程、我々の自己は矛盾的自己同一的に絶対否定に面する、絶対的一者に対する。即ち逆対応的に神に接するのである。此故に我々の自己はその生命の根源に於て、何時も絶対的一者との、即ち神との対決に立つて居るのである、永遠の死か生かを決すべき立場に立つて居るのである。(11・427)

「個となればなる程、神に近づくのである」という表現は、「逆対応」の概念において、我々が個物としての具体的な働きを示している。第三章で検討したように、「逆対応」は自己と絶対者の関係を示す概念であり、我々の働きに対する絶対者の先行性が認められる。しかし、この絶対者の先行性は、ライプニッツの述べる「神の予定調和」における神の実体化や、それをすべての根拠とする考えとは異なる。「逆対応」の中で、我々が自身を個として徹底させることは、絶対者と直接的に接触せず、その働きに対応する側面を持つ。個物としての自己は、他の個物・世界との対立関係において自己の唯一性を求める。これは我々自身が他の個物に比類ない存在、すなわち絶対者になろうとする「自力」であると言える。この「自力」は他の個物との関係において否定され、挫折される現実も絶対者の働きとして解釈

426)。また、この箇所において西田もショーペンハウアーの次の言葉を参照していると思われる。「人間の人生は、だからまるで振り子のように、苦悩と退屈の間を往ったり来たりして揺れている」(ショーペンハウアー 2004、p6)

できる⁹²。したがって、後期西田哲学は、物事間の「矛盾・対立」を強調することで、ライプニッツの「神の予定調和」を排除した形で、自己と他の個物または絶対者との「逆対応の関係」を描いていると考えられる⁹³。

このように、後期西田の宗教論では、自己に対する絶対者の先行性が重要視されていると共に、我々の個物としての自己の働きも重要視されている。西田が論じる自己と絶対者の関係では、我々の自己が「自力」に依存し、絶対者に対して反逆的な側面を持つ一方で、絶対者が我々の自己を徹底的に否定し、挫折を導く側面が共存している。この観点から、我々の自己が個物としての唯一性を持ち、絶対者に溶け込まず、常に異他的な意味で絶対者と対峙し続けている。

⁹² 「挫折」という表現は、板橋勇仁の研究における次の箇所を参照した。「自己からないし自己によって自己と世界を根拠づけようとする態度、別言すれば、自己の自発的な主体性に信頼を置き、基底＝根拠を置く態度が、その徹底的な挫折を通じて崩壊することによって、根本的な意味で、自己の自覚の事実が「無基底的」に現前する」（板橋 2012、p.344）。

⁹³ 「神の予定調和といふ如き考を棄てて、かかる立場からライプニッツを見ることによつて、彼の考えに今日尚生きた意義を見出し得るであらう」（9・82）という引用にしたがえば、西田の「逆対応」という概念は、彼がライプニッツのモノドロギーを受容したことを基に形成された思想とも考えられる。

結論

本論文では、後期西田の宗教論における自己と絶対者の関係を中心に考察を進めてきた。西田が述べるように、「独立せる物と物との相互関係を、我々は「関係」と云ふ。併し物と物とが相関係するには、関係の場所がなければならない」(11・78)。というのは、どのような関係においても、二つの物の独立性とそれらの間に存在する共通性が必要であることを意味している。したがって、自己と絶対者の関係を徹底的に考察するためには、関係する両者の独立性と共通性の間で、綱渡りのようにバランスを保つことが必要である。しかし、それは熟練した演者による危険のない綱渡りではなく、常に関係における独立性と共通性の特徴を最大限に強調しながら、その矛盾対立の中で危険を伴う冒険である。例えば、我々の視点からも絶対者の視点からも、自己と絶対者の関係が解消される危険性がある。

まず、我々の視点から考えると、自己と絶対者の対象化という問題が浮かび上がる。通常、我々は思惟によって自己と絶対者を認識する際に、自己だけでなく、絶対者も客観的な対象として捉える傾向がある。第二章で指摘したように、そのような客観的な対象は、本質的に我々の自己によって構築された投影像であり、実際の自己や絶対者とは異なる。このため、我々が直接的に自己と絶対者を認識するとき、自己と絶対者が対象化され、その関係自体は自己の内面で解消されてしまう。この問題に対処するために、西田は「対象論理」から「場所的論理」への転換を論じ、自己と絶対者との「逆対応の関係」を考えていると言える。

また、絶対者の視点から考えると、自己と絶対者の関係が絶対者の自己運動に解消される可能性がある。第三章では、後期西田の宗教論における我々の自己に対する絶対者の先行性を示した。絶対者の先行性を指摘することで、対称性を伴う相互関係ではなく、自己と絶対者との間の異他性を持つ関係が明確化されている。しかし、絶対者の働きを過度に強調すると、自己と絶対者の関係は絶対者の自己運動と化し、両者の関係は一方の運動として消滅する危険がある。これは、第一章で検討した『善の研究』における神人合一を目指す宗教論の問題点と一致すると思われる。

さらに、絶対者の先行性を認める一方で、我々の自己の独立性が依然として消えないことを示すために、第四章から第六章では、「自力」と「他力」の概念、宗教と道德の関係性、そして「個物」としての我々のあり方について検討を進めた。第四章では、我々の「自力」

が自己自身によって取り除かれることなく、また絶対者の「他力」によっても解消されない可能性を検討した。第五章では、後期西田哲学における宗教と道德の関係性を検討し、その哲学における宗教的世界観が我々に道德的実践を要求する道德的側面を明らかにした。第六章では、個物としての我々のあり方を考察し、西田の言う「逆対応の関係」が、我々の自己と他の個物・世界との関係の中でどのように実現されているかを示した。

以上の考察を踏まえて、本論文では自己と絶対者との異他性を含む「逆対応の関係」を論じた。

「逆対応」の意味は二つの側面から理解される。第一に、「逆対応」は自己と絶対者との関係性における順序を逆転させる意味を持つ。この「逆」は、〈自己から絶対者へ〉の通常考え方を逆転させ、〈絶対者から自己へ〉という絶対者の先行性を示唆する言葉である。第二に、絶対者の「他力」は我々の自己の「自力」と常に対峙する関係にある。我々が自己の唯一性を追求する一方で、他の個物との関係において、その唯一性が否定され、挫折に直面している。この現実、我々の「自力」を否定する絶対者の「他力」として解釈できる。そのため、我々の自己が「個となればなる程」、逆説的に絶対者に近づくことが生じる。このように、後期西田の宗教論における自己と絶対者の関係は、対称的な相互関係ではなく、自己と絶対者の異他性を含みながらも結びついている関係であると言える。

同時に、後期西田の宗教論は、自己と絶対者の関係に関する抽象的な思弁に留まらず、我々の自己と他の個物・世界との対立する関係とも深く関連していることが明らかになる。西田が論じる宗教の問題は、真の自己を認識し、絶対者との遭遇で完結するのではない。それは、絶対者との関係の中で「自己とは何か」を問う自覚であり、また個物としての我々の自己が他の個物・世界との関係の中で自己のあり方を問うことでもある。この意味で、本論文は、後期西田の宗教論の研究を行うことによって、西田哲学の全体像に少しでも近づくといい意義を持つだろう。

しかし、本論文は、主に後期西田の宗教論に焦点を当てており、彼の中期の著作、特に『無の自覚的限定』における私と汝との関係についての検討が不足している。例えば、「自己自身の底に絶対の他を見るといふことの逆に絶対の他に於て自己を見る」(6・424) という表現は、「逆対応」の概念の萌芽と見なすこともできる。その意味を整合的に説明することは、今後の研究課題となる。

また、本論文では西田哲学と日本哲学・思想全般との関連について深く触れていない。西

田の宗教論を日本哲学・思想史の文脈の中に位置づけることにより、西田哲学が受容した思想や他の哲学・思想に与えた影響、そして西田哲学自体の特徴をさらに明確にすることが可能である。今後は、西田哲学を和辻哲郎や井筒俊彦などの日本の思想家と比較する研究を行うことを検討している。

凡例

西田幾多郎の著作からの引用は、旧版『西田幾多郎全集』（岩波書店、1947-1953年）より行う。引用については、巻数と頁数とを本文の中に記した（例：1・4＝第1巻4頁）。田辺元の著作からの引用は、『田辺元全集』（筑摩書房、1963-1964年）より行う。引用については、Tを添えて巻数と頁数とを本文の中に記した（例：T9・4＝第9巻4頁）。なお、旧漢字・旧かな遣いは一部改めた。

参考文献

- 秋月龍珉（1996）『絶対無と場所——鈴木禅学と西田哲学』、青土社
- 石井砂母垂（2009）「西田哲学における『不可逆』の問題——滝沢克己の西田批判を受けて」、『ルーテル学院研究紀要 テオロギア・ディアコニア』、第 42 巻、pp.127-138
- 板橋勇仁（2004）『西田哲学の論理と方法』、法政大学出版局
- 板橋勇仁（2008）『歴史的現実と西田哲学：絶対的論理主義とは何か』、法政大学出版局
- 板橋勇仁（2012）「日本の哲学からみたライプニッツ：後期西田哲学の中での転回に即して」、酒井潔（他）編『ライプニッツ読本』、法政大学出版局、pp.335-347
- 板橋勇仁（2021）『こわばる身体がほどけるととき』、現代書館
- 井上克人（2015）「西田哲学に於ける「實在」の論理」、『〈時〉と〈鏡〉：超越的覆蔵性の哲学：道元・西田・大拙・ハイデガーの思索をめぐって』、関西大学出版部
- 上田閑照（1991）『西田哲学を読む』、岩波書店
- 上田閑照（1994）「逆対応と平常底——西田哲学の「宗教」理解について——」、上田閑照編、『西田哲学：没後 50 年記念文集』、創文社、pp.359-389
- 浦井聡（2018）「無宗教者の「救済」？——田辺元の宗教哲学における救済の絶対媒介の構造をめぐって——」、『宗教研究』、第 92 巻 1 号、pp.79-104
- 江口聡（1991）「沈黙のヨハネスはなぜ眠れないのか：キェルケゴールの『恐れとおののき』における倫理的なものについて」、『実践哲学研究』、第 14 号、pp.1-30
- 大峯顕（1994）「逆対応と名号——西田哲学と浄土真宗——」、上田閑照編、『西田哲学：没後 50 年記念文集』、創文社、pp.417-439
- 大峯顕（2004）「哲学と宗教」、『西田哲学会年報』、第 1 巻、pp.1-28
- 岡廣二（2013）『西田幾多郎と宗教』、ふねうま舎
- 太田裕信（2016）「書評 井上克人著『〈時〉と〈鏡〉：超越的覆蔵性の哲学：道元・西田・大拙・ハイデガーの思索をめぐって』」、『西田哲学会年報』、第 13 号、pp.150-153
- 太田裕信（2012）「西田幾多郎の「場所の論理」と罪悪の問題：キェルケゴールとの関わりにおいて」、『宗教研究』、第 86 巻 1 号、pp.53-78

- 大西光弘 (2022) 『『哲学論文集第三第四第五』——西田とライブニッツ——』、『ライブニッツと西田幾多郎——分析知と直観知の両立を求めて』、明石書店、pp.304-320
- 小野寺功 (2002) 『絶対無と神——京都学派の哲学』、春風社
- 大橋良介 (1995) 『西田哲学の世界——あるいは哲学の展開』、筑摩書房
- 片山洋之介 (2015) 「モノドロジーと西田哲学——「一と多の矛盾的自己同一」について」、藤田正勝編『思想間の対話：東アジアにおける哲学の受容と展開』、法政大学出版局、pp.303-321
- 喜多源典 (2015) 「西田哲学における「他者」と「超越」」、『西田哲学会年報』、第 12 号、2015 年、pp.67-71
- 喜多源典 (2016) 「『実践哲学の根柢』に関する一考察：西田幾多郎とキルケゴール」、『比較思想研究』、第 43 卷、pp.125-133
- 喜多源典 (2021) 「西田哲学における逆対応と不可逆——滝沢克己の西田哲学批判への反論」、『思想のひろば』、第 28 号、pp.58-75
- 北原保雄編 (2010) 『明鏡国語辞典』、第 2 版
- 北村嘉蔵 (1985) 『哲学と神』、日本の薔薇出版社
- 気多雅子 (2015) 「西田の「個物と個物との相互限定」をめぐって」、『日本哲学史研究：京都大学大学院文学研究科日本哲学史研究室紀陽』、第 12 卷、pp.16-41
- 小川圭治 (1969) 「西田幾多郎のキルケゴール理解」、『比較文化』、第 15 号、pp.56-89
- 小坂国継 (1994) 『西田哲学と宗教』、大東出版社
- 下村寅太郎 (1990) 「西田哲学と日本の思想」、『下村寅太郎著作集』、第 12 卷、みすず書房、pp.155-202
- 柴田秀 (1995)、「第 II 章 現代における危機克服の道（その一）——滝沢克己に学びつつ——」、『現代の危機を超えて』、南窓社、pp.87-164
- 新村出編 (2018) 『広辞苑』、第七版、岩波書店
- 白井雅人 (2021) 「裁きと赦し——絶対者と自己の関係をめぐって」、『西田哲学会年報』、第 18 卷、pp.1-17
- 杉本耕一 (2013) 『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
- 高坂正顕 (1965) 『高坂正顕著作集』、第 8 卷、理想社
- 滝沢克己 (1972) 『滝沢克己著作集』、第 1 卷、法蔵館

- 滝沢克己 (1982) 「第一章 西田哲学の焦点と難点」、『日本人の精神構造』、三一書房、pp.37-44
- 田口茂 (2006) 「西田幾多郎の自由意志論——自由と悪の問題をめぐって——」、『西田哲学会年報』、第 3 号、pp.87-101
- 田口茂 (2016) 「内は外であり、外は内である——フッサール・西田・田辺」、『場所』、第 15 号、pp.1-20
- 田口茂 (2017) 「田辺元：媒介の哲学(第 4 章)懺悔道と悪の弁証法」、『思想』、第 1113 号、pp.80-102
- 田島照久 (2022) 「西田の「場所的論理」とエックハルトの「本質的始原論」——「万有神在論」(Panentheismus) の観点から」、『西田哲学年報』、第 18 巻、pp.20-41
- 田辺元 (2010) 「懺悔道—Metanoetik—」、藤田正勝編、『懺悔道としての哲学——田辺元哲学選Ⅱ』、岩波書店、2010 年、pp.11-33
- 竹村牧男 (2012) 『〈宗教〉の核心——西田幾多郎と鈴木大拙に学ぶ』、春秋社
- 米山優 (1999) 「第二部 西田幾多郎の創造的モナドロジー」、『モナドロジーの美学』、名古屋大学出版会、pp.121-130
- 西谷啓治 (1987) 『西谷啓治著作集』、第 9 巻、創文社
- 新田義弘 (1994) 「西田哲学における「哲学の論理」——とくに後期思惟における「否定性」の論理——」、上田閑照編、『西田哲学：没後 50 年記念文集』、創文社、pp.29-49
- 橋本淳 (2020) 「日本人はキェルケゴールをどのように読んだか——西田幾多郎の場合：『実践哲学序論』を中心に」、『こころ』、第 54 巻、平凡社、pp.108-137
- 藤田正勝 (2011) 『西田幾多郎の思索世界——純粹経験から世界認識へ』、岩波書店
- 前田守 (2018) 『西田幾多郎と滝沢克己…交流の真実』、七月堂
- 馬場翔太郎 (2019)、「『おそれとおののき』における殺人の意味」、『新キェルケゴール研究』、第 17 号、pp.1-15
- 務台理作 (2001) 「西田哲学における宗教的なもの」、『務台理作著作集』、第 5 巻、こぶし書房、pp.187-206
- 森松陸雄 (2021) 「「あんなものは読まなくてよい」——「宗教的なもの」に関する西田幾多郎と滝沢克己」、『思想のひろば』、第 28 号、pp.31-44
- 山田忠雄他編 (2012) 『新明解国語辞典』第七版、三省堂

廖欽彬 (2011) 「京都学派の宗教哲学の一考察——西田哲学と田辺哲学の「逆対応」をめぐって」、藤田正勝編、『『善の研究』の百年——世界へ／世界から』、京都大学学術出版会、pp.218-237

アンドレーア・レオナルディ (2011) 「西田哲学の神秘主義と神の概念の変化」、藤田正勝編、『『善の研究』の百年——世界へ／世界から』、京都大学学術出版会、pp.164-182

キルケゴール：尾崎和彦・大谷長訳 (2010) 『畏れとおののき』、『キルケゴール著作全集第三卷（上）—原典訳記念版』、創言社

ショーペンハウアー：西尾幹二訳 (2004) 『意志と表象としての世界III』、中央公論新社

ライプニッツ：谷川多佳子・岡部英男訳 (2019) 『モナドロジー 他二篇』、岩波書店

John W. M. Krummel(2018), On (the) nothing: Heidegger and Nishida, *Continental Philosophy Review*, volume 51, pp.239-268

John C. Maraldo (2011), Nothing Gives: Marion and Nishida on Gift—giving and God', *Japanese and Continental Philosophy*, Indiana University Press, pp.141-159

John C. Maraldo(2019).Nishida and the Phenomenology of Self-Awareness, *Tetsugaku companion to phenomenology and Japanese philosophy*, pp.57-76

John C. Maraldo (2024), Stanford Encyclopedia of Philosophy: Nishida Kitarō, <https://plato.stanford.edu/entries/nishida-kitaro/>