

「場所的論理と宗教的世界観」における「場所的論理」を考える ——「述語」の位置づけの変遷をとおして

森 レイ

The “Logic of Place” in “The Logic of Place and the Religious Worldview” —Through the Changing Positioning of the “Predicate” —

MORI Rei

This paper explores the “logic of place” as presented in Nishida Kitaro’s final major work “The Logic of Place and the Religious Worldview” (1945). The use of “logic of place” in the title has often been cited as indicative of Nishida’s philosophical consistency, tracing back to his mid-term paper “Place” (1926). However, despite using the same term, “place,” Nishida gives it a significantly different meaning in his final major work.

The key difference lies in the positioning of the “predicate.” In his paper “Place,” Nishida inverted Aristotelian subject logic, defining “place” as “that which becomes a predicate and does not become a subject,” as opposed to “that which becomes a subject and does not become a predicate.” In contrast, “The Logic of Place and the Religious Worldview” argues that “that which becomes a predicate and does not become a subject” is only rational or general existence, which does not allow for the consideration of individual selves. It is suggested that while moral issues can be discussed from this perspective, religious considerations cannot.

This paper reexamines the “logic of place” in “The Logic of Place and the Religious Worldview” by retracing the shift in the positioning of the “predicate.” This analysis will also contribute to our understanding of the key concept of “inverse correspondence” in his final major work.

はじめに

本論文は、「場所的論理と宗教的世界観」(1945)の「場所的論理」についてのものである。この論文の表題に「場所的論理」とあることは、中期の論文「場所」以来の西田の哲学的一貫性を示すものとしてしばしば語られてきた。たとえば、上田閑照は「場所という根本的な考え方は、昭和二十(一九四五)年の西田最後の完成論文の標題「場所的論理と宗教的世界観」にもはっきりと出て来ますように、以後西田の思索を最後迄主導する殆ど原範疇とも言うべきものになります」(上田, 343)と述べている。これは確かにその通りであり、論文「場所」において「場所」という概念が登場して以来、この言葉はほぼ一貫して用いられた。しかし、同じ言葉を用いているとはいえ、論文「場所」(1926)の「場所」と最後の論文の「場所」とでは大きな違いがあるのではないだろうか。

その違いは、とくに「述語」の位置づけをめぐるであられる。論文「場所」では西田はアリストテレス的な主語的論理を反転させ、「主語となって述語とならないもの」に対し「述語となって主語とならないもの」の方向に「場所」を見出した。そのため西田は自身の論理を「述語的論理」と呼ぶこともあった(たとえば論文「述語的論理主義」(1928))。こうした「述語的論理」としての「場所的論理」については氣多雅子「場所の論理と述語的論理」(2020)に詳しい。

しかし、「場所的論理と宗教的世界観」(以後「宗教論」)では、単なる「述語となって主語とならないもの」は理性的存在、一般的存在にすぎず、それでは我々の個的自己について考えることはできない、と論じられる。その方向で論じうるのはせいぜい道德の問題だけであって、宗教は論じえないとするのである。

本論文は、この「場所的論理」の変化を辿りなおすことによって、「宗教論」の「場所的論理」を捉えなおすものである。さらにこのことは「宗教論」の重要概念「逆対応」の理解にも寄与するであろう¹。

1 なぜ「述語となって主語とならないもの」と言われたか

まずはじめに、そもそもの「述語となって主語とならないもの」について振り返っておこう。この言葉はアリストテレスが『形而上学』で用いた「主語となって述語とならないもの」という表現²を逆転させたものである。

アリストテレスは、善のアイデアや美のアイデアに真の實在を見た師プラトンに対し、そのようなものではなく現実にある「このもの」こそが實在だと考えた。「花は美しい」の「美しい」という述語の方向にアイデアを見、實在を見たプラトンと違って、「花」という主語の方向に實在を見たのである。そして花といってもタンポポもあればチューリップもある。そしてタンポポといってもセイヨウタンポポもあればニホンタンポポもある。その極限に、アリストテレスは「このもの」を見出す。「このもの」があって初めて「花」ということもでき

れば、「美しい」ということもできるのである。「これは花である」、「これは美しい」、この究極の主語を、アリストテレスは「主語となって述語とならないもの」と表現した。このようにアリストテレスは主語の方向につきつめることで判断の根底にあるものを考えたのである。

一方、西田は判断を、述語が主語を包むという包摂関係として捉える。「知る」ということを「内に包む」(IV, 215) こととして捉える西田は、「これ」は「花である」という述語に包まれることで知られると考える。述語という場所に主語がある、と捉えなおすのである。その述語の方向に突き詰めた「述語となって主語とならない」ものに、判断の根底を見たのである。

このことを単に抽象的な一般概念から「これ」を捉えようとしている、と考えてはならない。抽象的と見えてしまうのは、主語的論理の立場だからである。西田は次のように述べている。

元来判断に於ては、述語となって主語とならないものが、主語となるものの範囲よりも広いのである。主語の方面にのみ客観性を求める判断的意識の立場から云えば、それは単に抽象的一般概念と考えられるであろう。併し我々の経験的知識の基礎は此の如き述語的なもの、云わば性質的なものの客観性に置かれねばならぬ。(IV, 279)

西田にとって述語の方向は単なる抽象化の方向ではなく「純粹性質」とも呼ばれるような直接的なものの方向であった。そこから見れば、花をタンポポやチューリップに切り分け、タンポポをセイヨウタンポポやニホンタンポポに切り分ける方向こそ抽象的だろう。我々が直接に感じているのは、述語の方向、つまり「花である」なり「美しい」の方向なのである。西田は「内在的ということが述語的ということ」(IV, 269) と論じている。

そして「花である」も「美しい」もすでに切り分けられた述語であり、主語となりうる述語にすぎない。我々が直接に感じているのは、「花である」「美しい」「赤い」「香しい」といった切り分けられた言葉では言い尽くすことのできない、あえて言語化するとしたら、ただ「ああ」と嘆息して感受するほかない感じ³である。この述語の方向の極限こそが西田の言うところの「述語となって主語とならないもの」である。

あくまで述語の方向の極限であるから、それはもはや普通の意味での定義され限定された一般概念ではない。いかなる限定も越えた無限定の場所である。それゆえに、それは「真の無の場所」と言われることになる。「包摂的關係に於ての一般的方向、判断に於ての述語的方向を何処までも押し進めて行けば、私の所謂真の無の場所というものに到達せなければならぬ」(IV, 276) と西田は述べている。だがその「無の場所」はあくまで「それは真に無なるが故に、我々に直接であり、内面的である」(IV, 270) と言われるような「場所」である。

しかし、このように「述語」の方向、「一般」の方向に突き詰めてゆくとしたらアリストテレスが見出した「主語となって述語とならないもの」の次元、究極的な個物の次元、「このもの」の次元はどうなってしまうのだろうか。単に一般者に包摂され溶解されてしまうのだろうか。西田としてはむしろ逆である。「このもの」について語ること、判断することができるためには、むしろこの一般を越えた一般の次元がなくてはならないのである。

「主語となって述語とならないもの」を考えると、それが単に述語から隔絶しているだけならば、それについて何を知ることもしない。何を述語することもしない。「このもの」はただ「このもの」で、そこから何の言葉をつなげることもできない。このことを西田は「知るもの」(1927)で「判断が概念的知識たる以上、全然主語となって述語とならないもの即ち全然述語を失うたものは考えることのできないものなのである」(IV, 332)とひとまず述べる。そしてさらに次のように論じられる。

主語となって述語とならない個物的なるものが考えられるとすれば、斯く一方に主語となって述語とならないものが考えられると共に、一方に述語となって主語とならないものが考えられねばならぬ。かかるものは亦抽象的一般者であってはならぬ、然らざれば主語となって述語とならないものが之に於てあるとは云われぬ。(IV, 351f.)

いかなる一般概念にも回収できない「このもの」について判断すること、知ることができるとしたら、それはそれが「抽象的一般者」を越えた一般者、「限定せられた概念」(IV, 352)を越えた一般者、「述語となって主語とならないもの」においてあるからである。述語を越えた述語の次元、「超越的述語面」(IV, 351)の次元があるからこそ、いかなる述語にも言い尽くせない「このもの」について、たとえば「花である」とか「美しい」とか「赤い」とか「香しい」とか色々に述語することができる。そして「このもの」はそれで言い尽くされることはない。だから、そこにはつねに新しい述語が生み出される余地がある。西田が「述語となって主語とならないもの」といったのは、このような次元をとらえるためであったのだ。

2 「無の一般者」から「絶対否定の媒介」へ

以上のような一般を越えた一般は後に「無の一般者」とも呼ばれることになる。

「私と汝」(1932)では、「私を私として限定するものは、汝を汝として限定するものであり、私と汝とは同じ環境から生れ、同じ一般者の外延として之に於てあるという意味を有つと云うことができる」(VI, 348)と「私と汝とは絶対に他なるものである。私と汝とを包摂する何等の一般者もない」(VI, 381)という相矛盾する文言が述べられる。だがこれもさしあたりは私と汝はなんらの「有の一般者」、限定された一般者には包摂されないが、「無の一般者」には包まれる、と解釈できるだろう。

「私と汝」では、「個物というものが考えられるには、先ず何等かの意味に於て一般者の限定というものが考えられねばならない」と言われたうえで、「個物が限定せられると云うには、有の一般者の限定として考えられるのではなく、限定するものなきものの限定として無の一般者の限定として考えられねばならない」と論じられる(VI, 343f.)。「真に個物的に我々を限定するものは、すべてを包む一般者でなければならない」(VI, 363)と言われ、「私と汝との間には、同一の一般者に於てあるものとして、色が色に干渉し、音が音に干渉する意味がなければならない」(VI, 372)と言われるように、私と汝とはあくまで「すべてを包む一般者」、「無の一般者」においてあるのである。

しかし、さしあたりそう理解できるにもかかわらず、「私と汝」では「私と汝とを包摂する何等の一般者もない」というように、その図式ではおさまらないような言い回しが多用される。「無の一般者」式の表現を用いながら、他方でそれにおさまらないような言い回しを多用するようになるのである。ここで重要なのが「絶対否定の媒介」(VI, 372)といった言い回しである。この言い回しが、後の「媒介者 M」という「述語」の位置づけを決定的に変えた概念図式につながると思われるからである。

だが、先を急ぐよりもまず、私と汝が「同一の一般者に於てあるものとして〔中略〕干渉する」ということがどういうことか考えてみる必要がある。私と汝が「無の一般者」にともにおいてあるとはどういうことか。

ここで問題となっているのは前節で問題になっていたことと大きく異なることに注意する必要がある。論文「場所」などを念頭に置いていた前節では、判断の成立、知識の成立の問題が焦点に置かれていた。ここで問題になっていたのは、「このもの」についていかに述語することが可能になるか、ということであった。そしてその問いに対して、西田は「超越的述語面」、「無の一般者」が根底にあるから、と答えたのだった。

だが、私と汝の対峙の局面では、いかに述語するかという局面は重要ではない。もちろん、述語することはできる。「私は平社員である」と言うことはできるし、「汝は部長である」と言うこともできる。だが、その述語の次元で関係するならば、それは「私」と「汝」の関係ではない。それは「会社員」という限定された一般者における、平社員と部長の関係である。それは役割と役割の関係であって、「私」と「汝」の関係ではないのだ。「私と汝」の関係を問題にするためには、「このもの」についてどう述語するかでなく、「このもの」と「このもの」の関係を考える必要があるのである。

「私は汝と同感することによって汝を知るよりも、寧ろ汝と相争うことによって一層よく汝を知ると云うことができる」(VI, 392)と言われるのも、このためと言えるだろう。私は、汝について何か述語することで知るのではない。「汝は〇〇という役職の人である」とか、「汝は〇〇と考えている」と述語することによっても知るのではない。それらの述語が仮に正しかったとしても、それは汝についての述語の次元での関係であって、「〇〇という役職の人」とか「〇〇と考える立場の人」と関係することはできても、「汝」と関係することは逸せられてしまうのだ。私と汝の関係は、あくまで「このもの」と「このもの」の関係

でなくてはならないのである。「無の一般者」においてあるものとして関係しあうということとはそういうことでなくてはならない。

このような関係は、普通の「有の一般者」、限定された一般者においてあるものの関係とは異なる。たとえばタンポポについては共通するタンポポ一般の基準を見出し、それを介して種差を考えることができる。だが、私と汝については、先に見たように、私は〇〇だが、汝は××である、というような差を見出すことは本質的ではない。そしてそもそも、私と汝について、共通する「このもの」性を俯瞰して見出すこともできないのである。

前節で論じられていたのは、対象としての「このもの」について述語する局面であった。そこで、「このもの」について述語することが可能になるような場所として、述語を越えた述語の次元、無の場所が考えられたのであった。だが、自己というものは、まさにその無の場所なのである。前節でこれを「ああ」というほかない感じとも表現したが、自己とはまさにそのような「場所」だったのである。この感じを、私と汝は共有できない。あるいは共有しているとしても、そのことを確認することができない。汝は、単に「このもの」として捉えれば済むものではなく、そこからすべてを判断し述語する、別の場所として捉えられなければならないのである。

もちろん、「場所」をことさらに「私の意識の野」として捉えるならばそれは「相対的無の場所」でしかなく、その根底には「絶対無の場所」という、「私」とも「汝」ともいうことのできない場所、そこから「私」や「汝」が成立する場所があるのだ、ということはできるだろう。しかし、それは自己からすればあくまで自己の底に見られたものであり、俯瞰的に私と汝を包摂させられるような「一般者」ではないのである。このため、西田は、「無の一般者にともににおいてある」といって終わらせるのではなく、「自己の底に絶対の他を見る」(VI, 388) というのである。

何等か他に媒介するものがあって、自己が他となり、他が自己となるのではなく、自己は自己自身の底を通して他となるのである。何とすれば自己自身の存在の底に他があり、他の存在の底に自己があるからである。私と汝とは絶対に他なるものである。私と汝とを包摂する何等の一般者もない。併し私は汝を認めることによって私であり、汝は私を認めることによって汝である、私の底に汝があり、汝の底に私がある、私は私の底を通じて汝へ、汝は汝の底を通じて私へ結合するのである、絶対に他なるが故に内的に結合するのである。(VI, 380f.)

以上、「私と汝とを包摂する何等の一般者もない」と言われる箇所を長めに引用した。私と汝は、「何等か他に媒介するもの」、セイヨウタンポポとニホンタンポポに対するタンポポ一般のような一般性を介して並び立つのではなく、自己の根底を通じて、自己の底の絶対の他を介して、相対するのである。しかし、自己の底の絶対の他を介して、とは具体的にはどういうことだろうか。

私と汝の関係は、役割と役割の関係ではなくて、「このもの」と「このもの」の関係でなくてはならない。だが、私は、両者を包摂する「このもの」一般を俯瞰して把握することはできない。私が直接しているのは、あくまで「この自己」である。「私は〇〇である」、「私は△△である」といった述語と同様に、「これは自己である」という述語も斥けたとしても、それは「この自己の底」への徹底である。そうである以上、私は「自己の底」を通じて、汝に相對する。

西田が、自他論と時間論を並行させるのは、まさにこの局面においてだろう。つまり、「この私」しか知らないはずの私がいかに汝と関わることができるのかという問題は、「この今」しか知らず、過去も未来も「この今」からしか知らないはずの私が、なぜか時間というものを考えることができるか、という時間論の問題と重なるのである。

この問題に対する答えは、「この今」が根底的に自己否定を孕んでいるから、ということになるだろう。「私と汝とを包摂する何等の一般者もない」「私の底に汝があり、汝の底に私がある」という西田の言葉は「瞬間は自己自身の底深く秘められた自己否定によって、他の瞬間に移り行くのである」(VI, 381)という言葉につながる。

「この今」というものは、「一瞬一瞬に消え、一瞬一瞬に生れる」(VI, 342)。時間はずねに、この「この今」の非連続の連続として考えられる。それだから、「この今」一般、西田の言葉を使えば「永遠の今」は、単なるプラトンの永遠不変ではなくて (VI, 188)、絶対の否定と絶対の肯定の両面、「死の面」「生の面」(VI, 342) をもったものでなくてはならない。「この今」は一面においては自分ではどうにもならない。「この今」はもはや変えることができない。と同時に、どんな行動も「この今」からはじまる。「この今」は自由の根源なのである。この「この今」の切断性ゆえに、時は「この今」から「この今」へと移り行く。

「この今」しか知らないはずの私、というときの私が知っている「この今」とはそのような「この今」なのである。内に他性、自己否定性を孕むような「この今」なのである。そして、「この今」がそのようなものであるからこそ、「この自分」もまた内に否定性を孕んで成立している。「この自分」は、自分ではままたらない「この今」「この今」の自覚において、そして「この今」を否定して新たな「この今」に転ずるところにおいて成立しているのである。

我々の人格的自己の意識統一というものが考えられるには、現在の意識そのものの底に無限の深さというものが考えられねばならぬ、何処までも言表し得ざるものがなければならぬ。而もそれは何処までも自己自身を言表すると考えられるものでなければならぬ。加之、それは現在の意識を否定して次の現在意識に転ずるという意味を有ったものでなければならぬ、即ちそれは自己自身の底に絶対の他を含むと考えられるものでなければならぬ、かかる限定の底には絶対の他というものがなければならぬ。(VI, 399f.)

しかし、このように絶対の否定、絶対の他を孕み、非連続的に転じてゆくものが、それでも意識統一として成立するのはなぜだろうか。それは上の引用でも言われているように、「何処までも言表し得ざるもの」が、しかしそれでも「何処までも自己自身を言表する」からである。つまり、表現するからである。ここにおいて西田は「昨日の私と今日の私とは、私と汝との如く共に表現の世界に於てあるのである」(VI, 343)と論じる。無の一般者にとともににおいてあること、あるいは、自己の底を通して絶対の他へ、ということは「表現の世界」において可能になるのである。

この「表現」について、「表現するものと表現せられるものと一であるということが、意識統一の真の意義」(VI, 343)とも西田は述べているが、「表現するものと表現せられるものと一」とはどういうことだろうか。

「この今」の他性というところに着目すると、普通、判断においては「この今」は私によって表現せられている。私は、「この今」について判断し、たとえば「この花は赤い」などと表現するのだ。しかし、絶対に他なるものとしての「この今」は、私によって表現せられているのではなく、自らを表現している。『自覚に於ける直観と反省』(1917)でも言われているが、「甲は甲である」と私が反省することは、むしろ「甲」自身が自己自身を顕現することなのである(II, 63)。「私が自己の中に絶対の他を見ると考える時、私に対するものは自己自身を表現するものとなり、そこに既に私と他とが話すという如き意味がなければならない」(VI, 405)と西田がいうのは、このように自らを顕現する「この今」、絶対の他にして自己自身を表現する「この今」のことである。「表現せられるもの」と思われたものが、自らを「表現するもの」として顕現するのである。

しかし同時に、「表現するものと表現せられるものと一」ということは、どこまでも「表現するもの」としてそれ自身表現されえないはずの「この自己」を、「表現せられるもの」として呈示するという局面をも示している。端的な「この自己」しか知らず、そのため「自己」一般を俯瞰することのできない私がいかに汝と関わりうるか、と論じてきたが、私が私を「この自己」と表現することそれ自体がすでに、各人に妥当するような「自己」、つまり「自己」一般の一つとして私が表現されることといえるのだ。「表現に於ては自己が他となるのである、自己自身を失うのである、すべての他が自己となるのである」(VI, 326)とも西田は論じていた。

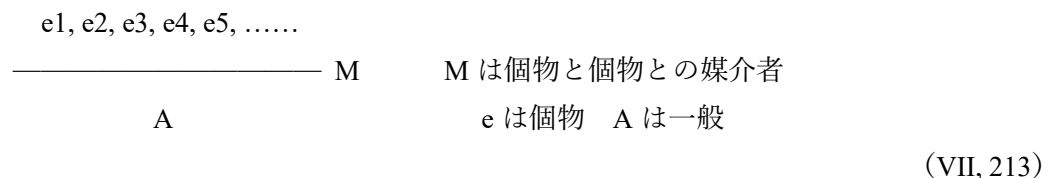
この点で、「表現の世界」は「公の場所」と呼ばれることにもなる。「私と世界」(1933)では「表現の世界というものは、単なる私の世界と考えられるものでなく、又単なる汝の世界と考えられるものでもない、公の場所と考えられるものでなければならない」と論じられ、そこでは「私というものは、単に私としてのみ考えられるものでない」とさえ言われるのである(VII, 126f.)。

「表現の世界」において、私は端的な「この自己」としては否定され、汝とともに「公の場所」におかれることになる。「表現するものと表現せられるものと一」とは、私によって表現せられるものと思われたものが、自らを表現する汝として顕現することであるととも

に、表現するものと思われた私が、「公の場所」において表現せられたものとなることである。かくして私と汝は、自己の底を通して、自己の底の絶対の他、絶対の否定を媒介して相対するのである。

3 「媒介者 M」 一般の底から、個物と一般の相互限定としての場所へ

すでに予告していた通り、以上で用いられた「絶対否定の媒介」といった言い回しが、「媒介者 M」という概念図式につながり、それが「述語」「一般者」の位置づけを決定的に変えることになる。「媒介者 M」とは『哲学の根本問題 続編』（1934）から用いられた概念だが、まずはこの書の冒頭に付された図を参照しよう。



これに加えて「世界が世界自身を限定する形」として、点線で縁取られた大きな円 M が、その内に実線で縁取られた小さな円 M₁、M₂、M₃ として自らを限定する図も描かれる（VII, 215）。媒介者 M は、点線で縁取られた大きな円、つまり無限大の円として、我々がそこにおいてある「世界」を示しているのである。

論文「私と汝」では我々がそこにおいてある「環境を越えた環境」（VI, 345）は、一般を越えた一般として無の一般者の方向に考えられていた。それがここでは個物と一般を相互限定する媒介者の位置に「世界」が考えられるようになるのである。そのためここでは「無の一般者」よりも「弁証法的一般者」、あるいは「弁証法的世界」という表現が用いられるようになる。一般の方向につきつめるのではなく、一般と個物の弁証法につきつめようとする。つまり、個物と一般、そしてその根底の一般を越えた一般、という構図から、個物と一般、そして両者を媒介する M、という構図に変わったのである。

なぜこのような概念図式の変化が起こったのかといえば、西田の言葉を借りるならば、「私と汝」、そしてその思索を発展させた論文「私と世界」も、「尚自己から世界を見るという立場が主となっていた」（VII, 203）からである。たしかに、「自己の底から」という仕方で「絶対否定の媒介」を語る西田のやり方は、「自己から世界を見る」方向といえよう。また、「自己から」見た立場では、絶対の他といってもあくまで私から見られた汝しか論じられない。だが、「世界」は私と汝だけでなく「彼というものが入って来なければならない」（VII, 210）。私と汝、そして「彼」の世界を考えるためにも「世界から自己を見る」という方向に戻らなくてはならない。それが『哲学の根本問題 続編』の立場といえるだろう。

しかし、「世界から自己を見る」といっても、ふたたび一般を越えた一般の方向にすべてを包摂するものを見てそこからすべてを捉えれば済むのではない。ここで「世界から」というとき、その「世界」は「我々が之に於て生れ之に於て働き之に於て死にゆく世界」(VII, 217)である。このような「世界」を考えるためには、単に個物を包摂する一般の方向を深めるのではなく、個物と一般の相互限定、弁証法について考える必要がある、と西田は考えた。なぜかというに、我々が「之に於て働く」世界を考えるためには、単に一般の極限(「このもの」という極限であれ、「無の一般者」という極限であれ)を考えるだけでは済まなくなってきたからだろう。

論文「私と汝」では、私と汝は個物と個物、「このもの」と「このもの」という極限において相対した。役割と役割でなく、私と汝の相対である以上、「このもの」についての述語の次元は重要ではなく、もっぱら「無の一般者」の次元、「絶対否定の媒介」の次元が論じられた。だが、我々が「之に於て働く」世界、私と汝だけでなく「彼」もいる世界を考えるためにはむしろ述語の次元について考える必要がある。この述語の次元というのは単に「私は〇〇である」とか「汝は××である」ということだけでなく、『哲学の根本問題 続編』の最後の論文が「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」(1934)であることから分かるように、具体的な歴史的世界における文化形態の次元にまで及んでいる。

だが述語の次元といっても、単純に限定された一般者を考えれば済む話ではない。むしろそのような一般者、述語が、我々が「働く」なかでさまざまに変えられてゆくという局面を考える必要がある。そのために西田は、一般の底に一般を包摂する場所を考えるのではなく、個物と一般の相互限定がそこにおいてある場所として、「媒介者 M」「弁証法的世界」を考えるようになったのである。それはあくまで「個物と個物との相互限定の世界」(VII, 349)であるとともに、我々が「之に於て働く」世界としてさまざまな文化形態が生み出される世界なのである。このようにして登場した個物と一般の「媒介者 M」「弁証法的な一般者」が、後の個物的多と全体的一の絶対矛盾的自己同一、環境と主体の絶対矛盾的自己同一につながってゆく⁴。ここではさらに「歴史的世界」における具体的な「形」が論じられてゆくことになる。

ここには、構図の変化に伴う「無」の位置付けの変化も関わってくる。これまでの構図では、「無」とは一般を越えた一般を示していた。限定された一般概念を越えた、無限定の一般というのが「無」の意味だった。ここでは個物について個物の個物性を損なわずにいかに判断することができるか、いかに述語化することができるか、という問題に対して、「無の一般者」をもって答えたのである。対して、媒介者 M の構図では、「無」とは、個物にも一般にも、個物的多にも全体的一にも、世界の基底を見出すことができない、という無基底の「無」を意味する。ここで問題となっているのは、個物と個物が、個物の個物性を損なわずに、いかに相働くことができるのか、である。

西田は「絶対矛盾的自己同一」(1939)で次のように論じる。個物と個物が相働くということが言えるためには、どちらも一つの全体の一部でなければならない。全く無関係なら、

そこに「相働く」ということも不可能である。しかし、単に一つの全体の一部にすぎないなら、個物の独立性というものは失われ、「個物と個物が」ということの意味も失われてしまう。それぞれの個物はあくまで独立したものでなければならない。この全体的一と個物的多の矛盾しつつの相即が「絶対矛盾的自己同一」ということである (IX, 147ff.)。

そして、自己もまた、そのような個物的多と全体的一の矛盾的自己同一として成立している。論文「私と汝」では自己は環境においてある個物の位置におかれたのに対し、いまや自己としての個は、M の位置、両方向の媒介の位置におかれることになる (そのため小文字の m で表現されることもある (IX, 305))。「種の生成発展の問題」(1937) では「個の外的媒介としてそれは環境的であり、その内的媒介としてそれは主体的である」(VIII, 531) と言われ、「実践哲学序論」(1940) では「歴史的世界に於て個物と云うのは、主体と環境との相互限定の媒介として考えられるものでなければならない」(X, 65) と言われることになる。

この主体、環境は、それぞれ全体的一、個物的多の言い換えといってよい⁵。「環境」が個物的多の側に考えられているのは奇妙だが、これは第2節で示した一瞬一瞬の今の他性、ままたまならなさの局面を受け継いでいるといえる。自己を寸断し、一瞬一瞬絶対の他に直面させる「この今」の他性、「死の面」が、ここでは「環境」と表現されているといえる。それに対し自己の行為、「生の面」は「主体」の側に考えられることになる。

しかし、だからといって、単に「主体」の側に自己が位置づけられるわけでもない⁶。「主体」は一つの行動、一つの目的によって一瞬一瞬の今をとりまとめるものとして「全体的一」の側に置かれる。それは明らかに個物に対する一般の側に置かれているのである。

ここに先ほどの「形」の問題がかかわってくる。「主体」はある「形」をとって我々の行為を規定する社会的なものであると同時に、一瞬一瞬の行動によって限定され作り変えられるものとして考えられている。「主体」は、ある行為の「形」によって我々の行為を規定するが、一瞬一瞬の自覚はそれを破ることができる。

このように自己を捉えるということは、多と一との絶対矛盾的自己同一的な世界から自己を捉えなおすということでもある。第2節では自己からは私と汝を包摂する一般者を俯瞰できないという問題を「自己の底から」という仕方で解決しようとした。だが、そもそも自己は確固とした存在でない。絶対矛盾的自己同一の世界において個物的多と全体的一の矛盾交渉のうちに成立しているにすぎない。自己の底に絶対否定性を見出すことは、実はすでに世界のこのような矛盾に触れることでもあったのである。

4 単に述語面的存在でない自己

以上をふまえてようやく「宗教論」を扱うことができる。まずは、この論文でどのように「述語」が扱われたかみていこう。

この論文では、宗教は「自己の心霊上の事実」(XI, 373) であるとして、ではその自己とはどのようなものか、と論が進められる。そこでまず考えられるのは「何処までも述語とな

って主語とならない」(XI, 391) 自己である。しかし、その方向から考えるかぎり、宗教の問題に至ることはできない、と論じられる。

物質的世界が主語面的自己限定と考えられるに反して、意識的世界は述語面的自己限定と考えられる。我々の自己は、先ず一般者そのものの自己限定として、何処までも理性的と考えられる。併しそこには我々の真の自己、個的自己があるのではない。所謂内在的哲学からは、宗教と云うものは考えられない所以である。道德の立場からは、自己の存在と云うことは問題とならない。如何に鋭敏なる良心と云えども、自己そのものの存在を問題となせない。何となれば、如何に自己を罪惡深重と考えても、道德は自己の存在からであるが故である。(XI, 393)

「述語面的自己限定」として考えられた自己は、単に理性的、道德的であり、そこから宗教というものを考えることはできない。宗教の問題は、真の自己、個的自己の存在を問うものでなければならない。それでは宗教における自己の存在とはどのようなものか。そこで、「自己矛盾」ということが言われるようになる。

自己矛盾的なるものは、元来存在することのできないものである。それは主語となって述語とならないという意味に於ての存在でないことは言うまでもないが、単に述語となって主語とならない理性的存在、イデア的存在とも云われない。合理的存在は、何処までも自己自身の中に矛盾を含まないものでなければならない。然るに、我々の自己とは、何処までも自己矛盾的存在であるのである。(XI, 414)

かくして自己は「主語的方向と述語的方向との矛盾的自己同一」(XI, 416) に考えられることになる。

論文「場所」でも「真の無の場所」は究極的には「主語と述語との対立をも超越」(IV, 284) したところにあった。だがそれも「判断に於ての述語的方向を何処までも押し進めて行けば」と言われるように、あくまで述語の方向に述語を越えることによつての超越である。対して、西田はいまや、自己は「単なる一般者的存在ではない、単なる述語面的存在ではない」がゆえに「何処までも法を破る可能性を有する」(XI, 413) と考えるのである。

5 「逆対応」の場所論

以上をふまえて、最後の論文における西田の「場所的論理」を捉えなおそう。それはもはや超越的述語面、あるいは無の一般者においてある個物、という場所論ではない。そうではなく絶対矛盾的自己同一的世界においてある自己矛盾的存在としての自己、M においてあ

る m、という場所論である。この M と m の関係は「宗教論」では神と人との関係として、「逆対応」として論じられることになる。

宗教が問題となるのは、自己が、自己矛盾的存在であることを自覚したときである (XI, 393)。この「自己存在の根本的な自己矛盾の事実」としてとくに取り上げられるのが「死の自覚」である (XI, 394)。「死の自覚」とは、一般に生物は死ぬから、自己も死ぬ、というようなものではない。それは自己が一度的であることを自覚することである。

死せざるものは、一度的なものではない。繰り返されるもの、一度的ならざるものは、個ではない。永遠の否定に面することによって、我々の自己は、真に自己の一度的なることを知るのである。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。(XI, 395)

永遠の否定に面することによって、自己の一度的なることを知ること。これが西田にとっての「死の自覚」である。それは「永遠の死」の自覚である。自己は死に、そして一度的なるものとして永遠に繰り返されることがない。この「死の自覚」が自己矛盾と言われるのは、そのような「永遠の死」を自覚できてしまうことにある。

自己の永遠の死を知るものは、永遠の死を越えたものでなければならない、永遠に生きるものでなければならない。而も単に死を越えたものは、生きたものでもない。生きるものは、死するものでなければならない。それは実に矛盾である。併しそこに我々の自己の存在があるのである。私が宗教の心霊的事実と云ったものは、此にあるのである。(XI, 395f.)

自分が死ぬことを知るためには、死を越えたところから見る必要がある。だが、単に死を越えたものなら、自己が死ぬということはなくなり、死の自覚ということもなくなってしまう。しかし、その矛盾を越えて、自己は死を自覚し、しかも死ぬものである。

この「死の自覚」は決して自己の理性的な推論から出てきたものではない。それならば、それは一般的な死から自己の死を類推したものにとすぎず、「永遠の死」の自覚ということにはならない。「死の自覚」は単に自分のなかからだけではどうしても浮かび上がってこないものなのだ。西田は、「相対的なものが、絶対的なものに対すると云うことが、死である」(XI, 396) という。ここには「絶対」との直面があるのである。

この相対と絶対の直面を論じるために用いられたのが「逆対応」という言葉である。絶対との直面というのは思えば奇妙な話であり、絶対というからには対を絶したものでなければならない。だが、単に対を絶したものは我々にとって何物でもない。そこで西田は、絶対は自己を否定することによって相対に触れ、相対も自己を否定することによって絶対に触れると考える。このような自己否定を介した関係こそが「逆対応」である (XI, 396ff.)。

自己否定を介した関係というのは、第2節でみた「絶対否定の媒介」を想起させる。だが、「逆対応」は「無の一般者」に行き着くのではなく、むしろ「絶対の有」を出現させる。なぜなら、人間の側からの「逆対応」が「死の自覚」としてあらわれるのに対し、神の側からの「逆対応」は、神の絶対性の否定として「絶対の有」として相対の前に現れ出ることを意味するからだ。

神は絶対の自己否定として、逆対応的に自己自身に対し、自己自身の中に絶対的自己否定を含むものなる故に、自己自身によって有るものであるものであり、絶対の無なるが故に絶対の有である〔中略〕絶対は何処までも自己否定に於て自己を有つ、何処までも相対的に、自己自身を翻えす所に、真の絶対があるのである。(XI, 398)

「仏あって衆生あり、衆生あって仏がある」(XI, 398)と言われるように、絶対は相対的に身を翻すことによって絶対である。衆生から見た仏という相対的な姿に身をやつすことによってかえってその絶対性を示すのである。と同時に、相対が死を自覚するというのも、単なる自らの卑小性、相対性の自覚ではない。神の側で自らの絶対性の否定があったように、相対の側でも自らの相対性の否定があると考えるべきである。そもそも単に相対的なものからは、生と死も相対的としてしか捉えられず、「永遠の死」を自覚することはできない。「真に自己の一次的なることを知る」ことは、自己の相対性を知ることではない。むしろ相対的でしかないはずの自己が、けっして繰り返せない絶対の個として自己を自覚することである。

しかし、この絶対の個としての自己を対象化してそれに執着するなら、自己は単に死すべきものであるとして絶望に至るほかないだろう（「迷の根源は、自己の対象論理的見方による」(XI, 411)）。ここで重要なのは、このような自己があくまで場所論的に絶対矛盾的自己同一的世界において成立している、ということである。相対者が自らの絶対性を自覚することができるのは、絶対者のふところに抱かれているからである。自己が「唯一的個的に、意志的自己」として成立するのは、絶対者の「無限の慈悲」に包まれることによるのである(XI, 435)。「我々の自己の一々が、自己自身の世界を限定する唯一的個として、絶対的一者を表現すると共に、逆に絶対的一者の自己表現として、一者の自己射影点となる」(XI, 403)と言われるように、自己は絶対者の自己射影点として、唯一的個であるのだ。

論文「場所」で登場した場所的論理は、個物と一般の場所論であった。そこは、判断において個物が述語化・一般化される場所であった。対して、「逆対応」の場所的論理は、相対と絶対の場所論である。そこでは相対は絶対を抱かれたものとして絶対化される。絶対的な個として自己が成立する場所なのである。

さいごに 2つの「場所的論理」に一貫するもの

以上、西田における「述語」の位置づけの変化をたどりなおした。このことを踏まえることで、正当に西田哲学における「場所的論理」の一貫性というものをどう捉えるべきか考えることができる。重要なのは「個」の捉え方である。

「場所的論理」の登場にあたって重要なのは、「個」をいかに捉えるか、ということだったと言える。アリストテレス的に「主語となって述語とならない」方向に個物を考えるなら、個物はどのようにしても述語化しえない、判断しえないものになってしまう。このことを捉えなおすために、西田は「述語となって主語とならない」方向に、一般を越えた一般の次元を見出し、そのような無限定の一般者においてあるからこそ個物について判断することができる、と考えた。限定された一般者を越えた一般者の次元があるからこそ、「このもの」について考える（述語化する）ことができるのである。

この方向では個物はあくまで一般者との関係から一般者を越えた「このもの」として捉えられることになる。それは述語化されうる（判断されうる）ものでありながら、いかなる述語、いかなる属性にも回収しつくされない「このもの」として考えられるのである。ここから、私と汝の関係は、無の一般者にともににおいてあるものとして「このもの」と「このもの」の関係として考えられる。それは属性と属性、役割と役割の関係ではなく、「このもの」と「このもの」の関係として、あくまで対等な私と汝である。「宗教論」において「述語となって主語とならない」方向では道德の次元は語れても宗教の次元は語れないとされるのは、このためだろう。つまり、対等な私と汝の次元では、道德の次元は語れても、他と取り替えのきかない自己という宗教の次元は語れないのである。

論文「私と汝」の頃の西田は、道德や当為を次のように論じる。第2節では、自己の底の否定を通して、「表現の世界」にともににおいてあることによって私と汝は相対するということに触れた。このことは、「私と汝」の2つ前の論文「自愛と他愛の弁証法」（1932）では「個物が自己自身を否定して他の個物に移ると考えられる時、自己自身を一般化せなければならぬ。それが一般的自己と考えられるものである、当為によって個物が個物へ移るのである」（VI, 293f.）と論じられ、さらに「表現の世界は同時に当為の世界の意味を有たなければならぬ」（VI, 295f.）と言われる。

第2節で見たように、私と汝を包摂する一般者、「このもの」一般は直接に俯瞰することはできない。あくまで自己の底の否定を通して捉えるしかない。その自己否定を通して見られた一般の次元から、対等な個物と個物、「このもの」と「このもの」として関係し合うことに、倫理の根源がある。「私と汝」の1つ前の論文「自由意志」（1932）では「親は子を生むが、生れた子は親と同等でなければならない〔中略〕親も子の人格を生むのではない〔中略〕「自由の王国」の一員として人格というものが考えられる」（VI, 334）と論じられる。倫理はあくまで対等な関係において成立するのである。

もちろん論文「私と汝」の西田は道德だけでなく宗教の次元も論じようとしていた。神や「アガペ」といった言葉はその表れである。だが、「私は神の創造物として私自身の如く、神の創造物としての汝を愛するのである。私と汝とがアガペに於てあるということは、私と汝とが神の創造物として歴史的世界に於てある意味を有ってなければならない」(VI, 427)との言葉で締めくくられる「私と汝」は、あくまで私と汝の対等性を強調する。

対して、「宗教論」が問題にするのは、一度的なる「永遠の死」を死ぬものとしての自己である。ここで問題となるのは他と取り替えることのできない死である。いかに私と汝が「このもの」としての共通性をもっているとしても、自己の死を他人の死と取り替えることはできない。この自己の取り替えのきかない絶対性が問題となるのである。

中期の「場所」論は、一般の対極（主語となって述語とならないもの）であるはずの個物がいかに一般化できるか（述語化できるか）を問題としていた。そして中期西田は一般を越えた一般においてあるから可能なのだと答えた。しかし最後の論文が問題とするのは、相対的なものでしかないはずの個物が、なぜ取り替えのきかない絶対的な個になりえるのか、という問いである。そして個物が取り替えのきかない絶対の個として成立するのは、絶対者のふところにおいてあるからだ、と論じられる。取り替えのきかない個が成立する場所として宗教の次元が考えられるようになるのである。

このように2つの「場所的論理」には違いがある。だが、個が成立する場所はどうな場所か、という問いにおいて、あくまで一貫している⁷。はじめ「述語となって主語とならないもの」の方向から場所を考えたのも、後に単に「述語面的自己限定」として自己を考えるのでは真の個的自己を考えることにならないとされるのも、個をいかに捉えるか、という一貫した問いがあるからこそなのである。

凡例

『西田幾多郎全集』からの引用は、巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で、丸括弧の中に示した（例えば6巻427頁の場合、(VI, 427)と示した）。また本稿のすべての引用について、旧字旧仮名は新字新仮名に改めた。

参考文献一覧

西田幾多郎『西田幾多郎全集』岩波書店、1965-1966年。

アリストテレス『形而上学 上』出隆訳、岩波文庫、岩波書店、1959年。

上田閑照『西田幾多郎を読む』岩波セミナーブックス38、岩波書店、1991年。

喜多源典『死して生きる哲学——西田哲学における他者・身体・超越』晃洋書房、2025年。

氣多雅子「場所の論理と述語的論理」『西田哲学会年報』第 17 号、2020 年。
菅原潤『西田哲学をめぐる宗教者たちの対話——戦後の京都学派の行方』昭和堂、2025 年。
森レイ「なぜ個人的自己は歴史的主体ではないのか——後期西田における「主体」の概念」
『西田哲学会年報』第 21 号、2024 年。

注

¹ 「逆対応」については近年、「不可逆」との関係から論ずる研究が立て続けに発表されている。喜多源典『死して生きる哲学——西田哲学における他者・身体・超越』（2025）、菅原潤『西田哲学をめぐる宗教者たちの対話——戦後の京都学派の行方』（2025）がそれである。前者は、従来の上田閑照的な禅仏教を背景とする西田哲学読解（そこでは神と人とは「円環的」に把握される）（喜多, xi）に抗して西田哲学に「不可逆」を読み込もうとする研究であり、その観点から「逆対応」が注目される。対して後者は、西田哲学に「不可逆」を見るかどうかという問題を戦後の宗教者たち（キリスト教と仏教）の「逆対応」をめぐる対話（単にキリスト教側は「不可逆」、仏教側は非「不可逆」という構図ではなく、たとえば禅者である秋月龍珉は「逆対応」と「不可逆」とは同義であると主張することで滝沢克己と八木誠一のキリスト者同士の論争に介入しようとした）をたどることをとおして考える著作である。これは前者の研究の出発点を思想的に位置づけなおした研究とも言える。

しかし、本稿は、「逆対応」に「不可逆」を読み込めるか否かという問題については一旦立ち入らないこととした。もしも「不可逆」的な立場が西田哲学に見出しようとしても、西田自身は「不可逆」という表現をほとんど用いなかったからだ（歴史の進行は「不可逆的」と言う箇所がある程度（VIII, 507））。対して、「場所」という表現は一貫して用いた。それゆえ筆者は、西田哲学を内在的に読解するうえで、「不可逆」という言葉を外から当て嵌めることができるかどうかを考えるよりも、「場所」という言葉が西田自身にとってどのように用いられてきたかをたどることを優先した。そのうえで「不可逆」との関係をどう考えることができるかは後の課題としたい。

² アリストテレスは「他の事物はその述語とされるがそれ自らは決して他のなにものの述語ともされないそれ〔主語そのもの〕」（アリストテレス, 230）（1028b36f.）と表現している。

³ 「無の場所」は「情意の成立する場所」（IV, 225）とも言われる。

⁴ 『哲学論文集 第三』の「図式的説明」では「絶対矛盾的自己同一的な M の世界」（IX, 315）と、M として絶対矛盾的自己同一が図示されている。

⁵ 「絶対矛盾的自己同一」で、「主体」「環境」は、この論文冒頭での「全体的」「個物的多」（IX, 147ff.）と同様に、それぞれ「一から多へ」「合目的的」、「多から一へ」「機械的」と対応している（IX, 158ff.）。

⁶ 拙論「なぜ個人的自己は歴史的主体ではないのか——後期西田における「主体」の概念」(2024)を参照されたし。

⁷ このことは「述語的論理」から「場所」が論じられた時期においても一貫していた。このことは「述語的論理主義」の翌年の講演「私の判断的一般者というもの」(1929)からも分かる。ここではアリストテレスの「S bestimmt P.」の主語主義の論理学に対して「P' bestimmt S'.」の述語主義の論理学が示される。ここで西田は「此の P'は私の言う場所というものになる」とも言うが、しかし講演全体では述語主義の論理学は具体的普遍者から考えようとするヘーゲルのものとされる。そして西田はヘーゲル的な述語主義の論理学では個別者を含むことができないと論じる。ヘーゲルは「Inhalt」(内包)を重視したため個別者をとりこぼしてしまったと批判され、むしろ「Umfang」(外延)に注目する。そして「個別者に近づけば近づく程 Umfang が大きくなる。此時 Umfang は如何なる P をも含む P とならなければならぬ。個別者は斯かる Umfang に於てあるものである」(XIV, 335)と自らの「場所」を論じるのである。このことから見ても、中期西田にとっても重要なのは「述語的論理」の確立より、個別者が成立するような「場所」を論じることであったと言えるだろう。