

## 西田哲学を読む

佐伯 守

西田哲学への従来の批判的言説や毀誉褒貶の中味はひとまず脇へおいて、へ読むべきを読むの姿勢で西田哲学に對面してみよう。まず、キルケゴールの『死に至る病』への言及から始まる論文「実践哲学序論」(『哲学論文集第四』所収、岩波書店、昭和十六年)に目をむけておこう。西田はいう。

(一)「キエルケゴールは、人間の自己とは単なる関係ではなくして、自己自身に關係する關係であると共に、全關係を措定した第三者への關係である、即ち絶対他者への關係であると云う。第三者への關係と云うのは何であるか。／私は此世界を多と、一との矛盾的自己同一として、作られたものより作るものへと考える。第三者への關係とは、かかる世界の矛盾的自己同一の關係でなければならぬ。多から一へと一から多へととの矛盾的自己同一として、作られたものから作るものへと第三方向への關係でなければならぬ。創造者への關係、創造線に沿うての關係である。」(「実践哲学序論」傍点筆者、以下同じ)

この極めて抽象的な言説の構図のなかに、じつは西田哲学そのものの構図がえがかれているといつてよい。

ただ、へ作る・作られるの表現には、補足が必要であろう。それを、西田の言葉で示しておこう。

(二)「歴史的世界は何処までも矛盾的自己同一的に自己形成的なると共に、我々の自己の働きは無作用的作用型である、即ち逆作用型である。かかる世界に於ては、我々はその作られたものからという方向、即ち個物否定の全体的一方向に於て、身体的に本能的であるが、その反極に於て作られて作るものとして意識作用的に自覚的である。世界が矛盾的自己同一的に深くなればなる程、我々の自己は自覚的となる。矛盾的自己同一の世界に於ては、全体的一が個物否定的となればなる程、逆に個物的多は全体否定的となるのである。世界が何処までも矛盾的自己同一的に自己自身を形成すると云うことは、表現的に自己自身を形成することであり、我々の自己の働きが逆作用型として表現作用的となることである。本能的世界に於ても、ライプニッツのモノドの世界に於て考えられる如く、既に個物が世界を映すと考えられるであろう。」(同上)

この追加によつて、あるいは逆に文脈に複雑さを増したかも知れない。が、精確さも増している。それを徐々に、あきらかにしていこう。

ところで、キルケゴールのいうへ第三者を、へ世界の矛盾的自己同一の関係と同等視することははたして可能か。たしかにキルケゴールは、自己言及的自己参照的なへ自己関係を、ポジティブな第三者として、つまりへ自己として措定している。これはむしろ、二つのへものの関係から生まれる単なる総合、つまりネガティブな第三者という関係態とは区別される。

キルケゴールのいうへ第三者を正確にとらえるためにも、『死に至る病』第一編A「絶望が死にいたる病であるということ」の有名な個所をみておく必要があるだろう。

(三)「人間は精神である。しかし、精神とは何であるか？ 精神とは自己である。しかし、自己とは何であるか？ 自己とは、ひとつの関係、その関係それ自身に関係する関係である。あるいは、その関係において、そ

の關係が、それ自身に關係するということ、そのことである。自己とは關係そのものではなくして、關係がそれ自身に關係するということ〔*daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält.*〕なのである。〔中略〕精神活動という規定のもとでは、心と肉体とのあいだの關係は、ひとつの単なる關係でしかない。これに反して、その關係がそれ自身に關係する場合には、この關係は積極的な第三者であつて、これが自己なのである。／＼それ自身に關係するそのような關係、すなわち自己は、自分で自己自身を措定したのであるか、それともある他者〔神〕によつて措定されてあるのであるか、そのいずれかでないならならぬ。／＼それ自身に關係する關係が他者によつて措定されたのである場合には、その關係はもちろん第三者ではあるが、しかしこの關係、すなわち第三者は、やはりまたひとつの關係であつて、その關係全体を措定したものに關係している。〕（中央公論社版、梶田啓三郎訳）

信仰、つまり神という「他者」との關係を介して自己自身に關わるという「自己關係」、すなわち第三の關係が、自己において、ある日突然くずれて、「神になんか救われてやるものか」と絶望の底に転落した人間も、神を巻きぞえにしつつ、そのことにおいて、當の「第三の關係」（第三者）にさらに關係しつづけていることになる。そして、この關係の連鎖は、人間が生きているということに、常につきまとう。

とはいえ、この關係としての第三者は、キルケゴールのばあいのように、キリスト教の「神」を座標軸として形成される必要は必ずしもない。自己言及的な「自己關係」という第三者を措定しうるのは、「神」という他者だけではない。

では、ほかならぬ「世界」を、「多」と「一」の矛盾的「自己同一」という特殊な自己關係のもとに措くのは、いかなる「他者」であるのか。「多」と「一」という二項を、矛盾的な自己關係（第三者）たらしめる「他者」とはなにか。それを、ひとまず、歴史の論理学と称しておこう。

第一の問題は、〈多と一〉の関係、つまりそれが、いかなる意味において〈対立〉ではなくて〈矛盾〉なのか、という点にあらう。西田の言述を追っておこう。

(四)「世界は多の一として空間的であり、多から一へとして機械的である。之に反し一の多として時間的であり、一から多へとして目的である。併し世界は多と一との矛盾的自己同一として自己形成的であり、創造的である。空間的關係においては、世界は単なる関係と考えられる。之に反し一の多として時間的と考えられる時、世界は自己自身に關係する關係である。我々の自己は自己自身に關係する關係として、此方向に於て現れて来るのである。時間的に現れて来るのである。」(「実践哲学序論」)

〈世界〉にしろ、〈我々の自己〉にしろ、それが〈自己自身に關係する關係〉を形成しうるのは、いずれも〈時間〉軸に沿ってである、との指摘がみえる。たしかに、自己言及的な自己關係は、空間的には成立しえない。

それにしても、ここにみられる、〈一性と多性〉の諸關係は、たしかに抽象的でありすぎる。が、了解できない内容ではない。多物を機械的に寄せあつめて一括して〈多の一〉であるのは〈空間〉事象であり、他方、多物の目的的形成に一貫して連続関与しているのが、時間の〈一性〉である。一見〈多〉であるようにみえるもののうちに、実は〈一〉が、また逆に、〈一〉であるようなもののうちに〈多〉が、それぞれ、存立している。そして、この〈時間と空間〉の差異について、さらに西田は次のようにいう。

(五)「私はこの矛盾的自己同一の世界から、何処までも独立的な個物的多の統一、非連続の連続の形式として時と云うものを考えるのである。之に反し個物的多として全体的一を否定する方向に空間的形式が考えられる。空間と云うのは、個物的多の並列的対立の形式である。多と一との矛盾的自己同一として空間的・時間的なる世界は、その時を否定した、否之を極小とした空間的方向に、物質の世界と云うものが考えられると共に、逆に空間的対立を否定した、否之を極小とした時間的方向に、意識の世界と云うものが考えられるのである。物

質の世界としては、空間的に並列的な無数の個物が時間的に関係する力の世界と考えられるが、意識の世界としては、我々の意識統一に於て知られる如く、個々のものが各自時間的に独立的であると共に一である。我々の意識の野に於ては、時間的なものが空間的である、時間的・空間的である。かかる意味に於て、多と一との矛盾的自己同一の世界に於て、各自時間的に独立的なるものが空間的に一である。」(同上)

少なくとも右においては、〈時間的なものが空間的である〉ところに〈矛盾〉があり、かつ意識の時間性、身体の空間性が同一人物において成立しているところに、〈自己同一〉の意味がある、という単純な区分けのうえに、〈矛盾的自己同一〉が成立していることになる。この区分けを、さらに〈世界〉にまで敷衍すると、時間形式と空間形式という両形式の〈矛盾〉関係——時間は空間を否定し、空間は時間を否定するところに成立すると、西田はみる——に依拠しつつ〈世界〉が〈自己同一〉を保持している、ということになる。

キルケゴールの〈自己〉が、〈関係〉の第三者であつたように、西田においては、〈世界〉が〈関係〉の第三者の位置を占める、と図式化しうるだろう。ただし、〈世界〉という〈関係〉態は、その中味において〈矛盾〉関係にありつつも〈同一性〉を保持すること、そして、この〈世界〉を措定した〈他者〉とは、キルケゴールのばあいのように〈神〉ではなく、西田においては、〈歴史〉であり〈国家〉であり〈場所〉であることを、付記しておくべきであろう。

たしかに、時間と空間との関係を、対立や矛盾の関係として固定化することは意味をなさないことを現代物理学は示している。両者はいわば、共に〈場〉の中へと溶解する。たとえば、E・カッシーラーは次のようにいう。

(六)「現代物理学は、もはや実体を本質的に、また主として空間に關係づけ、変化を本質的に時間に關係づけるといった仕方で両者を切り離しておくことはできない。「中略」空間それ自体とか、時間それ自体とかはまっ

たく影が薄れてしまい、ただ両者の一種の同盟のみが自立性を保つことになる。「中略」いまやもはや、すでに出来上がってしまったている空間へという形式と時間へという形式にただ受け容れられるだけの自立的な世界内容などというものはないのであり、空間・時間・物質はたがいに分ちがたく結びつけられており、たがい<sup>に</sup>他を考慮することによってのみ定義可能となる。物理学の意味において実在的だとみなされるのは、かうじて空間・時間・物質の綜合、その相互関係、相互規定だけであり、空間・時間・物質のそれぞれが単独に取り出されると、単なる抽象物でしかなくなるのである。」(木田元訳『シンボル形式の哲学』(四)、第三部第五章)

そしてまた、空間・時間の〈形式〉に代わって形成されるのが、〈場〉という概念である。カッシーラーはいう。

(七)「われわれが〈場〉という名前と呼んでいる実在は、もはや物理的事物の複合体と考えられてはならず、それは物理学的諸関係の総体を表現するものである。「中略」ここではもはや、場の個々の〈部分〉や一個の実体的な粒子を分離したり、一定時間この粒子の運動を追跡するといったことはできない。それゆえここでは、ある特定の物理的〈対象〉を、たとえどれほど精緻なものであろうとなんらかの仕方での〈指示〉によって、〈このこれ〉<sup>トド・テイ</sup>といった〈指示〉によって定義するような方法は、はじめから閉ざされている。「中略」したがって、ここでは、われわれが通常〈事物〉——ここには〈直接的〉経験の事物も、運動の実体的な〈担い手〉としての力学的な物質もふくまれるのだが——の本質的規定の一つとみなしている数的同一性もはや保持されない。」(同、第五章)

これは抽象的にいえば、時間と空間が分離できないのと同様に、〈在る〉ことと〈場〉との分離ができない、ということの意味する。これは別の角度からいえば、〈場〉の自己限定が〈物〉の存在規定となる、ということ

である。西田のいう「場所」の概念は、右に示した物理学的「場」のそれと、はたして関係はあるのであろうか。「場」は、時間・空間の抽象的形式を脱したところに存在する。

ちなみに西田は、当該論文「実践哲学序論」においても「場所」の概念を重視している。たとえば、こうである。

(八)「私は今日では、科学でも、操作を離れて法則そのものの世界と云う如きものを考えていないと思う。(アリストテレス的に)類的一般者を根柢として事実を考えるのではなからう。物を中心としてその環境との関係を考えるのではなく、物を環境に置いて、物と環境との関係を考えるのであろう、場所的に考えるのであろう。」

(九)「絶対矛盾的自己同一的世界と云うのは何処までも表現的に、自己自身を形成する世界である。〔ヘラクレイトスの云う所のアポロの如く〕顕しもせない、隠しもせない、符号によって知らず世界である。かかる世界は何処までも過去未来が現在に同時存在的な、云わば過去未来を包む絶対現在の世界である。かかる矛盾的自己同一的な絶対現在を私は場所と云う、即ち歴史的空間である。かかる世界の個物として我々の自己が働くこと云うことは、世界自身の自己表現の形式によって働くことであり、公の場所即ち歴史的空間に於て物を形造ることである、即ち歴史的空間に於て物を見ることである。」

右のように、「場所」は、歴史的空間であると同時に、「絶対現在」として時間的でもある。それは、時間と空間とを「自己同一」とする特殊な「場」である。

## 二

「場所」の概念が「一」の概念とかさなるのは、むしろ矛盾的「二項」対立の解消を、「場所」の概念がその

役割としてもつからである。この点については、務台理作『場所の論理学』（昭和十九年十一月）が一瞥に値する。〈対象論理〉と〈場所の論理〉とは、それぞれ二、二分の抽象論理、〈真実一〉の論理とも称されるが、こうした区別はどのような意図から生じるのか。務台はいう。

(一)「対象論理だけでは論理の問題は片付かない。何故と云えば、対象論理は矛盾律を中心とする論理であるが、元来、矛盾とは有限なる対象と対象との間に現われる論理的関係である。〔中略〕矛盾律の許に立つ限りどこまでも有限の対立、対抗、相殺を重ねてゆくことになる。そしてこのような矛盾が一体何処からどうして生じてくるかを示し得ない。抽象論理は二分の論理であるから、この二分が何処から生じてくるかを示すことは真実の一に拠ることになって自縄自縛になる。」（『場所の論理学』第二部五「場所の論理」）

矛盾律が有限なものとの間の相互否定の関係であるかぎり、否定の方向に〈一〉をもとめることは〈相殺の論理〉を展開することになる。それゆえ、いかなる性質の〈一〉を想定するかが問題となる。務台はそれを、〈真実一〉の場所、〈場所的一〉という。務台の言わんとするところを一挙にみておこう。

(二)「世界とは、宇宙とか地球の表面とかいう義でなく、我々が真実そこに生れそこに生きそこで死なしめられる生死の場所をいう。世界とは空間的世界ではない。我々の生死の場所、我々の生死の歴史的世界である。……私にとって真実一の場所は一あって二ないものであるから、世界はどこまでも唯一である。〔中略〕場所の論理は对象的二分の論理でなく、場所的一、真実一の論理であるが、しかし二分をはなれて一の論理があるのではない。場所とは、我々がそこに生れそこで死なしめられる生死の場所であって、その中に我々自身を置いていることの自覚を伴わぬならば何とも規定することはできぬ。然るにこの自覚は、自らが二となることによつてはじめて一であることを自覚するのである。……一は自らを二とすることによつて、そしてその一と二分との接触を端的に直観することによつて、真実一を何ものにも妨げられぬ無礙の一道として自覚する。この自覚



の形式こそ場所の論理に外ならない。」(同上、傍点筆者、以下同様)

(三)「それ故場所は二分の外にあるものでなく、二分と対立するものでなく、二分をその中に包んでいるものである。場所には、かくて二つの形式的な関係が示される。一つは対立し分立するものの相互の関係。他はこの二分と真実一としての場所そのものとの関係。前者は相互否定、否定から否定への連続であるが、後者は場所的につつま・つつまれる関係である。」(同上)

右において、矛盾の論理が「生死」の二分の論理と同一視されていることは言うまでもない。では、「生死」の二分はいかにして「へ」 $\searrow$ となるのか。務台はいう。

(四)「生死を超えたものは生死をはなれてその外にあるのでもないが、生死に纏われてその内にあるのでもない。その内にあらず、外にあらず、これを論理的には絶対無にあるという。或は西田哲学でいうように、絶対矛盾的自己同一にあるのである。絶対無とは……生死の内と外とを超越していること、もはや何ものにも煩わされぬこと、無礙真実の一道にあることを意味する。絶対矛盾的自己同一というのも、矛盾と自己同一が別々にあるのでなくて、生死即涅槃というように、ただ一息に一であること、矛盾がもはや矛盾でなくなり、無礙真実の一になつていることを論理的に表現したものに外ならない。」(同上)

形式論理上の「矛盾」を、へただ一息に一であることへと超越させるのが「場所的」 $\searrow$ の論理(というよりも自覚)である。そして、この「へ」 $\searrow$ を構成するのが、へつつまみ・つつまれる $\searrow$ 関係である。務台はいう。

(五)「場所的につつまみ・つつまれるとは、つつまむものがつつまれるものを自らの中に映し、また反対に、つつまれるものの中につつまむものが映されるという関係に於いて、相互にその内へ透過し、かくてその映す関係が相互にひるがえる。つつまむものがつつまれるものになり、つつまれるものがつつまむものとなる。」(前掲書「序」)

引用は以上でよいだろう。抽象論理は類概念(一般概念)を中心に一般から一般へとその思考を展開してい

く。そのさい、へ一度限りの事実への関係は排除される。へ場所の論理は、この一度限りのへ事実へに对应せんとして考案されたものであるが、しかし、場所的へ一へがいわばへ絶対無への場所のへ一へとなつて、まさに一度限りのへ事実への多をそこに包摂することになつた、といつてよい。まさにこのへ一へは生死の区別なき場所のことである。

へ場所へのもつ意味は、西田哲学の注目点のひとつである。前掲『哲学論文集第四』には、次のような表現がみられる。

(六) 「国家は実践的自己の自覚の場所でなければならぬ。我々の道徳的行為は、抽象理性的な道徳的形式を媒介とはするが、抽象理性的に起るのではなく、歴史的場所的限定としてでなければならぬ。」(「序」、昭和十六年八月)

時間と空間との差異性は、世界の矛盾性の形成要因としてそのまま保持されつつ、新たにへ場所への概念が、当の矛盾性をのみこむへ同一性へのモメントとして浮上する。へ場所は、個物がそれぞれへ世界の個物となる場である。そして、さきにみたへ他者へは、場所へ歴史的世界に変様する。むろん、この世界は単なる拡がりの幾何学的空間ではない。西田はいう。

(七) 「絶対矛盾的自己同一として、場所的に自己自身を限定する世界は、表現的に自己自身を限定し、表現的に自己自身を形成して行く。我々の自己はかかる世界の個物としてポイエシス的に働く、即ち自己自身を形成する。此の如き関係が自己は自己自身に関係する関係であると共に、第三者によつて措定せられた関係である」と云うことである。私と汝とが、即ち個人と個人とが、此時此処に相対し相語ると云うことすらも、世界が表現的に自己自身を形成し、我々がポイエシス的に相働くと云うことである。我々が表現作用的に働く、我々が

自己自身を表現すると云うことは、何処までも自己自身を否定して他となることである、自己が何処までも外的となることである。およそ物が働くと言ふことは、働かれると言ふことを含まなければならない。「中略」自己が自己自身を否定して他となると云うことは、逆にそこから自己が成立すると云うことでなければならない、自己が表現作用的に自己自身を肯定することではなければならない、自己が自己を外に有つと云うことでなければならない。」「〔実践哲学序論〕

ただしキルケゴール的にいえば、〈第三者〉と〈他者〉とは別であることを、ここで指摘しておこう。

右のばあい、〈関係〉をめぐる主導権は〈世界〉の側にあり、世界がそれ自身にかかわる関係の、その自己表現のうちに、〈世界の個物〉としての各人は、自己否定的に自己関与し、かつ自己肯定的に自己表現しうる〈関係〉をうちたてねばならない。これを西田は、〈自己が自己を外に有つ〉と表現する。むしろ、これはヘーゲル流の〈自己外化〉の基本線に沿った論法である。

ところで、周知のように、西田は〈場所〉や〈場所的論理〉に関する論文を発表しているが、これについては後程言及するとして、ここでは、右にみた、〈自己が自己を外に有つ〉という論点の周辺に注視することにして、よう。〈外〉とは、そこから個物にむかつて働きかけが生ずる場（媒介の場）である。西田はいう。

(八)『我思う故に我在り』以来、従来の哲学は自覚的自己を中心として、自己の媒介によつて世界を考えて居るが、自己と云うものが世界から如何に媒介せられるかを考えていない。何処までも主観主義を脱していない。是故に思惟に対して直観と云えば、唯無造作に無媒介的と考えるのである。逆に我々の自己の作用と云うものが直観から媒介せられるものなることを知らない。無にして自己自身を限定する絶対矛盾的自己同一の世界の自己限定より起るものなることを知らない。見るものなくして見る所から、我々の自己の作用と云うものが起るのである。思惟と云うのは、かかる作用の極限である。直観に於て作用がなくなると考えるのは、自己作用

を、物の働きの如くに考えて居るからである。由来人は精神作用と云うものを考えるにも、単に目的的作用の作用型を推し進めることによって考えて居ると思う。唯、何処までも内から働くと考えて居る。単に自己自身に關係する關係の立場から考えて居る。」(同上)

右のさいごの条にはむろん、キルケゴールへの批判がこめられている。〈自己自身に關係する關係〉に、〈外〉からはたらきかけるもの、それは単なる物理的刺戟といったモノではなく何か表現的なものである。西田は、〈直観〉を単なる物理的作用に対する反作用(無内容な受容)とはみず、これを〈働き||行為〉つまり〈行為的直観〉とみる。

むろん、働き、行為、あるいは制作(ポイエシス)も、かの歴史的空間における歴史自身の〈表現〉に対応するもの、という性格づけを与えられている。西田はいう。

(九)「ポイエシスと云うことは主観的と云うことでなく、主観的と考えられる自己の行動が、歴史的世界の自己形成であると云うことでなければならぬ。自己の意識作用からと考えられるものが、実は歴史的操作的であると云うことでなければならぬ。主観的な意識作用からは、外界に何物も作ることはできないのである。我々が何処までも自己自身を限定する個物として自己自身から作ると考えることは、実は自己が絶対矛盾的自己同一的世界の個物として自己自身を限定するが故に、然云い得るのである。ここでも自己が無力となることが有力となることである。客観的に物を作ることは、自己の主観を否定して客観に従うことでなければならぬ。」(同上)

〈世界〉は〈歴史的〉世界となつて〈自己形成〉をおこなう。〈世界の個物〉としての各人は、それを〈外〉として、それに媒介されそれ限定されて〈行為的自己〉となる。そして歴史は国家という〈場所〉においてある。

西田の論理の構図は、形式的にはキルケゴールの「関係の構図」のもとに描かれている。だが、いうまでもなく、時間と空間とを共に溶解して呑みこむ「場所」が、歴史的世界として、「絶対現在」の「絶対他者」となるにおよんで、キルケゴールの「神」は脱落せしめられる。キルケゴール流の「第三者」、つまり自己は、神なき絶対空間に浮遊することになる。

次に掲げる一連の文章のなかの「絶対」には、キルケゴールの「神||他者」は存在しない。

(一)「何処までも自己自身に關係する關係であると共に、絶対他者によつて措定せられた關係としての我々の自己が、何処までも自己自身に關係する」と云う方向に於て否定せられるかぎり、我々は行為的直觀的に物を見ると考えられるのである。」(「実践哲学序論」)

(二)「我々は此の世界の矛盾的自己同一の底から、絶対の自己表現として我々に臨み来るものによつて動かされる所に、我々の自己は行為的となるのである。」(同上)

(三)「我々の自己が個物的であればある程、世界は唯一絶対の自己表現として迫つて来るのである、即ち絶対命令として我々に向うのである。「中略」絶対と個物とを媒介するものは歴史的世界の唯一局面と云うものでなければならぬ。我々にかかる唯一局面に於て絶対表現と結合するのである。」(同上)

(四)「自己は絶対他者によつて、創造線に沿うて措定せられたものでなければならぬ。単に行為的直觀的自己を否定した論理的當為と云うものは、何処までも個物的な行為的自己に對して無上命令的意義を有するものではない。非直觀的な論理的當為を無上命法と考えるのは、我々の自己の背後に類的一般者を考えることによつ

て、我々の自己を一般化して考えるによるのであろう。我々の行為を一般的法則の一例化するを免れない。実践的当為とは何処までも創造線に沿うて考えられるもの、個物を越えて個物を成立せしめるものに基かなければならない。我々の自己は矛盾的自己同一的世界の個物として行為的直観的なるが故に、いつも直観を越えて絶対の自己表現に面して居るのである。個物的なればなる程、絶対表現が我々に迫って来るのである。実践的当為は絶対矛盾的自己同一的世界の自己限定、絶対現在の自己限定に基礎附けられねばならない。」(同上)

右にみるように、〈唯一局面〉とは、歴史的世界が〈絶対現在〉において自己限定したものであり、その〈絶対の自己表現〉に即応して各自の〈実践的当為〉が決定される。これが西田の〈絶対と個〉の論理の構図である。

この論理の構図は、周知のように、対象論理に対して〈場所的論理〉と称されるものである。論文「ポイエシスとプラクシス(実践哲学序論補説)」(前掲『哲学論文集第四』所収)で、西田は次のようにいう。

(五)「絶対に超越的なるものが自己自身の中に自己を映す、歴史的世界の自己形成の論理は、場所的論理でなければならぬ、トポロジー的論理でなければならぬ(絶対無の論理でなければならぬ)。個物はその一々が絶対者の射影点という性質を有ったものでなければならぬ、モナド的でなければならぬ。個物は表現作用的に自己自身を媒介するのである。」

たしかに西田は〈我々は絶対者の前に、即ち神の前に立つ〉という言い方をしている。が、しかしこの神はキルケゴールの〈神〉、つまり単独者の神、あるいはアブラハムの神ではない。論理学的に位置づけられた神は、〈呼びかける〉神ではない。次の文章がそれを物語っていよう。

(六)「我々の自己が理性的となると云うことは、自己を一般化して意識一般となることではなくして、何処までもモナド的に世界を表現することではなければならない。我々が真に神の物となると云うことは、自己が唯一

の個物となることではなければならない。斯く云うのはアトム的な個人を中心として物を考えると云うことではない。その逆である。自己が世界の物となることである、公の物となることである。私の世界と云うのは、何処までも歴史的種的に自己自身を形成するのである。」(「ポイエシスとプラクシス」)

〈絶対者の自己射影点〉としての個という個人の捉え方は、個人を絶対的な仕方、〈国家〉のなかに閉じこめる論法でもある。国家は〈全体的〉の象徴であり、その〈一性〉が絶対者の〈一性〉とかさなるとき、〈多〉は〈一〉の影でしかない。西田は〈国家〉に、次のような文脈のなかで言及している。

(七)「絶対現在、の自己限定として我々の世界は超越的なものが内在的に、内在的なものが超越的なものに自己を有つ。我々の自己は絶対者の自己射影点として唯一の歴史的世界を形成して行く。我々の自己は自己存在の根柢に於て、絶対者に対して絶対的關係に於て立って居る。キリスト教的に云えば、そこに被創造者と創造者の關係があるのである。(中略)我々の自己は絶対者の自己射影点として、所謂良心的に即ち理性的に作られたものから作るものへと唯一の世界を形成して行くのである。これが我々の道徳的実践の方向である。そこに我々の自己の歴史的・社会的な具体的生命があるのである。此故に我々の具体的なる歴史的生命は国家的と考へられなければならない。歴史的・社会的生命に於て、我々は絶対者への絶対的關係に於て唯一の世界を形成して行くことが国家的と云うことである。我々は歴史的種的に生れる。我々は種的に行動する。」(同上)

国家とは、〈自己が絶対者の物となる〉場所であり、自己が物となつて考え、物となつて行ふところ、つまり実践(プラクシス)の場所でもある。そのことを示す西田の文脈は、こうである。

(八)「真の客觀的當為は、此から出て来るのである。自己を唯一絶対の場所に於て見ることから、即ち主觀的自我の絶対否定の立場からである。国家が最高の道徳と云うのも、国家とは実践的自己の於てある場所なるが

故である。絶対者の自己表現の場所としての歴史的世界に於て、我々は我々の眞の客觀的、自己を見るのである。そこに我々の個物的、自己があるのである。」(同上)

西田のいう「場所的自覚」とは、かくして個が国家において国家の「個物」となること、個物的自己の国家的自覚を意味することになる。

「個物」とは、単なる「個体」のことではない。それは「場所」において、媒介され限定され作られて在る、ところの個人である。そして、その媒介＝限定の論理は、——論理構造としては「神と人間」の関係のそれとも読み得る——次のような文脈において展開されている。

(九)「個物は絶対唯一者を媒介することによって、個物であるのである。故に個物は無媒介的媒介によって絶対無の媒介によって、個物であると云つてよい。絶対無の自己限定とは、我々の自己に対して、絶対意志、創造的意思として立つものでなければならぬ。それは絶対無にして、自己自身を限定するものである。それは此世界に、我々の自己に、何処までも超越的にして、而も何処までも内在的なるものである。……生命は生物的に生れると考えることもできる。併し人格は絶対無の自己限定として、絶対意志によって呼び起されるのである。」(論文「国家理由の問題」、前掲『哲学論文集第四』所収)

媒介するモノ無き媒介、限定するモノ無き限定、しかもそうした無的限定＝媒介の「絶対性」を言おうとすれば、「絶対無の自己限定」という表現は、表現の仕方としては、さほど奇妙なものではない。しかし、この論法では、結局のところ、なにがなにを媒介し、なにがなにを限定するのかが不明のまま、現に存在するものの絶対肯定ということに行きつくことになる。「行為」に関して西田は、「無」を正面にだして、次のようにいう。

(十)「作るものと作られたものとの矛盾的自己同一として我々の行為は創造的である、即ち無の自己限定であ



る。……歴史的世界に於て与えられたものは、作られたものである。」〔実践哲学序論〕

〈無〉は無限定の〈無〉、〈有〉による限定の無き〈無〉、底無しが無であろう。〈作るもの〉と〈作られるもの〉との無境界の円環がそのつど、自己限定的に、自己表現的に〈行為〉のうちに自己を実現する、という論法において、じつは〈絶対無〉は、〈絶対有〉にほかならないであろう。

#### 四

ところで、〈場所〉を問題とするかぎり、少なくとも西田の論文「場所」や「場所的論理と宗教的世界観」（以上は岩波文庫版論集による）、また「場所の自己限定としての意識作用」（西田幾多郎全集第六巻）に一瞥を投じる必要がある。

周知のように、西田哲学における〈場所〉の意義については既に多くが語られている。とりわけ、中村雄二郎『西田哲学の脱構築』、『西田幾多郎』、『場所（トポス）』の三著は、西田の〈場所〉論を、より広い議論の場へと意識的に引きだした注目すべき内容の書である。中村はいう。

(一)「場所の論理の重要性は、なによりも、それが、ギリシア・西欧の哲学において正統的であった主語の論理（存在の論理）に対して、述語の論理（無の論理）をはっきり主張したことにある。〔中略〕西田哲学の場合、このような主語の論理から述語の論理への転回は、形式論理学の〈S—P〉（主概念—賓概念）という判断における包摂関係において、包摂するものの根底性・基底性に着眼することによってなされた。ラテン語の *subiectum* が主語・主体の意味とともに基底の意味を持ったのは、絶対主体である神が万物の創造主であるように、文法上、主語こそすべての述語を導き出す淵源であるという、アリストテレス以来の考え方に基づいていた。

したがって、述語のうちに積極的な意味で基本を見る、あるいは無のうちに無限の有を見る西田のような考え方は、哲学史上で画期的なものであった。」(『場所』序説)

だが、〈場所〉は述語性の場のみ還元されうるものではない。〈場所〉は、基体としての主観—主体に對立するところの、つまり意識的自我がそこにおいて成り立つところの基体としての場(共同体や無意識や固有環境<sup>エレメント</sup>など)、いいかえれば、意識的自我の〈存在根拠としての基体〉を意味するうえに、さらに、〈身体的なものとしての場所〉、〈象徴的な空間としての場所〉、〈論点や議論の隠された所としての場所〉などの意味をもつ、と中村はいう。そして、論理形式が問題となる次元では、西田の〈場所〉は〈外〉が〈内〉となる合理化の形<sup>成</sup>成される場、より具体的には〈意識野〉として、性格づけられることになる。

既述のように、〈場所〉は生死の場所、つまり共同体や国家の意味をもっていた。〈個と全体〉の関係が場所的論理の基礎である。その点をここで再確認しておこう。西田はいう。

(二)「場所的論理の形式とは、如何なるものであるか、個物が何処までも全体を表現すると共に、全体の自己表現の配景的一中心となるということである、即ち矛盾的自己同一の形式である。」(論文「自覚について」、昭和十八年、岩波文庫、西田幾多郎哲学論集Ⅲ所収、傍点筆者、以下同様)

(三)「世界が矛盾的自己同一的に自己の内に自己を映す所に、自己同一を有し、自己矛盾的に作られたものから作るものへと、自己自身を形成して行く。我々の自己の意識作用は、かかる世界の個物の働きとして成立するのである。故に我々の意識作用は、作るものと作られたものとの矛盾的自己同一として、何らかの形において行為的直観的である。而してその極限において自覚的である。世界が自覚する時、我々の自己が自覚する。我々の自己が自覚する時、世界が自覚する。我々の自覚的自覚の一々は、世界の配景的一中心である。我々の知識は、世界が自己の内に自己を映すことから始まる。」(同上)

右には確かに〈認識論〉の構図が描かれている。フォン・ヴァイツゼッカーのいう〈相即<sup>コヘレンツ</sup>〉の概念をよみとすることもできる。だが、どこか悪しき〈全体〉の影がみえもする。一方、論文「場所」（大正十五年、岩波文庫、西田幾多郎哲学論集Ⅰ）において展開された場所論は、直接、認識論にかかわるものである。西田にとって〈場所〉は、認識論の世界に右とは別様の〈影〉を生み出す場であった。その影は〈真の自由意志〉のおとす認識論上の〈影〉であった。では、その〈影〉の意味するところは何か。まず、その入り口として次の言説に注視しておこう。

（四）「意識の背後は絶対の無でなければならぬ、すべての有を否定するのみならず、無をも否定するものがないければならぬ。「中略」意識の根柢には一般なるものがなければならぬ。一般的なるものが、すべて有るものが於てある場所となる時、意識となるのである。」（前掲論集「場所」、九二〜九三頁）

右の文章の後段の表現は、含蓄にとんだものとなっている。意識が〈場所〉をひらくのではなく、むしろその逆のあり方に、西田の目は向けられている。

ところで、〈一般的なるもの＝一般者〉とは、可能な〈述語性〉の世界、〈である〉の可能的成立地平のことである。〈がある〉の主語性の世界は、前者をその地平として成立している。〈がある〉は、〈である〉ことにおいて成立する。この〈である〉の可能的ひろがりの世界、それがいわば意識の〈現われ〉のひろがりそのものを意味する。

むしろ、〈存在〉の次元と〈論理〉の次元とは別である。西田がたとえば、〈意識の背後は絶対の無である〉というとき、論理性の論理的拠点の無さを指摘しているにすぎない。論理的に、何かであることにおいて、論理的に何かが存在するといえる論理的根柢は、〈意識〉の背後からは、論理的には出てきようがない、と言いかえてもよいだろう。この点はむしろ、フイヒテの〈事行 Tathandlung〉を想起させる。それは、周知のよう

に、証明できず概念規定もなしえない「公理」は、意識の根底に横たわる「活動」<sup>ハントレンク</sup>とその結果たる「事」<sup>グアイト</sup>と一体的成果、要するに人間的自我の活動の所産とみなされる、という点と、他方、意識はその「事」<sup>グアイト</sup>においておのれを現わす、という点をふくんでいる。いわば、意識は「事」<sup>グアイト</sup>においておのれを「映す」のであつて、それ以外では単なる暗き本能的うごめきのようなものでしかない、ということである。

西田は「意識一般」について次のようにいう。

(五)「認識の形式が資料を構成するというのは、時における構成作用と同様ではない。意識一般の超越性は形式も資料もこれに於てある場所の超越性である、一般的なるものが一般的なるものの底に、内在的なるものが内在的なるものの底に、場所が場所の底に超越することである、意識が意識自身の底に没入することである、無の無であり、否定の否定である。もし真に判断作用を超越し主語となつて述語となることなき基体を求むるならば、これを措いてほかにない、最後の非合理的なるものであつて、しかもすべての合理的なるものはこれに於てあるのである。感覺的実在としての物の非合理性の根柢は要するに此<sup>ここ</sup>にあるのである。」(同、一〇五頁)

「何かでない」という一つの有り方を、存在せしめる「無の場所」を、意識は論理的に措定することができる。ちようど、H・コーヘンの「根源の論理学」(die Logik des Ursprungs)が「産出」の論理を展開するように(拙著『法の思想を読む』第七章参照)。だが、意識そのものの「現われ」は、まさに自発的、生命的自己産出であつて、論理的根柢をもつものではなく、その意味で「非合理的」である。

さきに、カッシーラーの「場」の概念に言及したさい見たように、「場」は物理学的諸関係の総体を意味し、そこには「このこれ」といった個々の事物的なものも存立しえない、という点をここで想起しよう。そこでは「諸関係」の総体という「場」が「主体—主語」なのである。次の西田の言述は、そのことの展開とみることに

ができる。

(六)「判断の主語となるものが場所である時、性質を有する物、という如きものは消失して基体なき作用となる、更に場所其者そのものも無となる時、作用という如きものも消え失せて、すべてが影像となる。主語となつて述語となることなき基体が無となるが故に、判断の立場からいえば本体なき影像、というのほかはない。本体という如きものはや何処にも求めることはできない、唯自ら無にして自己の中に自己の影を映すものがあるのみである。しかし一方からいえば、真に無の立場においてはいわゆる無其者もなくなるが故に、すべて有るものはそのままに有るものでなければならぬ。有るものがそのままに有であるということは、有るがままに無であるということである、即ちすべて影像であるということである。有るものを斯く見るといことが、物を内在的に見ることであり、実在を精神と見ることである。他にこれを映す無の場所なきが故に、一々が自己が自己を映すもの即ち自覚的なものでなければならぬ。この立場においては、作用というものも影像に過ぎない。潜在というもかかる有の背後に見られるのではなく、その上に描かれた陰影に過ぎない、有の中に含まれているのである。無から有を作るといのは映す鏡をも映すということにほかならない。資料は一つの作用の方向によって逆に限定せられた資料ではなく、資料自身も一種の形相となるのである。作用の背後にあるものを映す鏡そのものも映されることによつて、潜在も現実となり、資料も働くものとなる、これを無から資料を作るといのである。作るといのは時において作るのではなく、見ることである、真の無の鏡の上に映すことである。」

(前掲論文「場所」、一〇八〜一〇九頁)

抽象的にいえば、作用はさらに〈作用の作用〉の次元をもち、関係もさらに〈関係の関係〉というより深い次元のうえに成立しているのとみることができ。或る〈関係の総体〉も、さらに深い〈関係の次元〉という鏡に映してみれば、一種の〈有〉の意味をもつことになる。そして、これらの非実体的関係性はすべて、科学の

精神からその実在性を付与されたものであつて、眼前の物のように知覚されうるものではない（この点の詳細については、拙著『知の思想を読む』第六章参照）。

〈関係性〉の世界には核たる主語的事物は存在しない。それは述語性の世界そのものである。西田は〈我〉をも述語性の観点から見て、次のようにいう。

(七)「すべての経験的知識には『私に意識せられる』ということが伴わねばならぬ、自覚が経験的判断の述語面となるのである。普通には我という如きものも物と同じく、種々なる性質を有つ主語的統一と考えるが、我とは主語的統一ではなくして、述語的統一でなければならぬ、一つの点ではなくして一つの円でなければならぬ、物ではなく場所でなければならぬ。我が我を知ることができないのは述語が主語となることができないのである。」(同、一四一頁)

点は円においてあり、主語は述語においてある。その〈おいて有る〉場所に統一性を見る立場は、やはり関係性を第一義とするそれであるといえよう。とはいえ、述語的統一性は、西田の指摘するように、あくまでも述語性にとどまり〈主語〉となることはない。

むしろ、個的主語は存在しない。存在するのは、〈おいて有る〉という関係態の無限の重層性だけである。〈おいて有る物〉はなく、限りなく、〈おいて有る〉ことが〈おいて有る〉に重なるだけである。

〈関係〉が関係としての自己表現をなすことに即して関係自身が自己透明化する事態を、西田はこう記している。

(八)「無限なる形の形として形が限定せられるということは、無限なる関係の、関係として限定せられることであつて、自己矛盾的に全関係を表現していなければならぬ。故にこれを自己において自己を表現するという、自己において自己を映すという。その極、自己を見るときもいうのである。」(前掲論文「自覚について」)

「おいて有る」は、「有」の関係性の表現をも意味する。その「おいて有る」の或る関係態の現われが、むしろ「物」の実相である。「物」がまず存在し、次いでそれが何らかの関係に「おいて有る」というのではない。物と物との関係は量的な、したがって当の物にとって外在的な関係である。何か、空間において有る、という場合、その何かは空間的なものである。

しかし、「おいて有る」は、相互に外的に関係する「物」なき関係性の成立自体をあらわしている。「おいて有る」ということだけがその「有」を本質的に保証するもの、それが例えば、キルケゴールの「自己関係」としての自己であった。自己は「物」のようにどこかにあるのでも、また物のようにどこかを動くといったものではない。西田のいう、「自己が自己において自己を見る」というキルケゴール的な自己関係は、自己にとって本質的な関係であり、「程度」の関係ではない。

## 五

「場所」の概念が「知る」こと、つまり知識の問題にかかわるといふ点に、さらに言及しておこう。西田にとって「知識」とは、非合理なものの合理化という意味をもつが、その「非合理」が「絶対無」と関連するところに西田の言述の独自性が潜んでいる。西田はいう。

(一)「我々は自己の自由意志の底を知ることはできない、我々の自由意志の底には却って深い非合理的なものがある。その故に自由意志は無内容とすら考えられるのである。併しそれは単に非合理的とか無内容とか云うのではなく、絶対無の自覚のノエシスの限定に裏付けられることによって、如何なるノエマ的限定をも越えて之を包むということの意味するものでなければならぬ。絶対無の自覚的内容というべきものは行為的、自己と考

えられるものに対して単なる事実というの外ない。我々の意識的自己の自己限定の内容が内部知覚的事実として即客觀的事実と考えられるのも、それが絶対無の自覚的限定によって裏付けられて居ることを意味するものでなければならぬ。我々の自由意志的自己と考えられるものは、かかる立場の極限にまで深められたものでなければならぬ。」(論文「表現的自己の自己限定」、昭和五年、西田幾多郎全集第六卷所収、傍点筆者、以下同様)

(二)「絶対無の自覚のノエマ的内容と考えられるものは事実なるものでなければならぬ、アイデアも事実的でなければならぬ。事実的なるものがノエシ的に自覚すると考えられるかぎりアイデア的なるものが見られるのである。絶対無の自覚のノエシ的限定と考えられるものは広義に於て我々の生命と考えられるものでなければならぬ、事実が事実自身を限定すると考えられる時、それが我々の生命と考えられるのである。こういう意味に於てアイデアは我々の生命の内容でなければならぬ。無論、生命の底には何処までも深いものがある、生命そのものはアイデアとして見ることでできないものである。唯それが行為的に自覚すると考えられるかぎり、アイデア的と考えられるのである。行為というのは生命の自覚を意味するのである……。併し生命の自己限定には行為的限定というより更に深いものがなければならぬ。生命の内容にはアイデア的に見ることでできないものがある、否アイデアを否定するものがある。」(同上)

西田が右で言わんとすることはほぼ明らかであろう。〈生命〉という非合理的な次元—領域に発するものは〈事実的なるもの〉として、これを受容せざるを得ない、つまりそうした〈事実〉をさらに根拠づける合理的なものには〈絶対的に無〉なり、ということである。そして西田は右につづいて、さらにいう。

(三)「私は是に於て我々の概念的知識がそれによって成立すると考えられる表現的自己の自己限定なるものを、その根柢より明にし得るかと思う。何等からの意味に於て自己が見られるかぎり我々は真の絶対無の自覚に至ることはできない、我々は唯自己自身を失うことによつてのみ絶対無の自覚に至るのである。此故に我々



の自己に対して絶対無の自覚的内容と考えられるものは唯、事実的というの外はない、我々は事実的なるものに於て絶対無の自覚的内容に触れるのである、否、私というものがそれに触れると云うよりも、かかる事実の自己限定が真の私であるのである。直接に与えられるものというもの程、真の私という意味を有つて居るのである。非合理的なもの、合理化、無にして有を限定する、そこに私というものがあるのである。内部知覚的事実が即客観的事実であり、客観的事実が即内部知覚的事実であるというのも、かかる立場に於てでなければならぬ。絶対の事実と考えられるものは、絶対無の自覚のノエマ的内容という如きものでなければならぬ。」(同上)

右の文章で注目すべきは、そもそも「事実」とは何によつて「事実」なのか、「生命」によつて事実なるものを、「私」によつて事実にしうるのはいかにしてか、という点である。いうまでもなく、「生命」と「私」とをへだてる距離をはかることはできない。だが、手がかりはその「中間」たる「意識」の領域にある。そこに知識の基を西田がおこうとしていることは確かである。かくして西田はいう。

(四)「元来、事実というものが我々に認められねばならぬということその事が非合理的なるもの、合理化として、それ自身に矛盾を含んで居るのである。無にして自己自身を限定するもの、内容としての真の事実というものが考えられるのである、事実的限定の底には無にして自己自身を限定するものがなければならぬ。〔中略〕絶対無の自覚のノエマ的限定として我々の自覚的限定の底に絶対は無にして単に見るもの、このものが考えられ、そのノエマ的限定として之に反する方向に於て絶対は無にして単に映ずるものというものが考えられねばならぬ。……絶対は無となつた時、単に映すというの外ない、絶対無の自覚のノエマ面というものは単に映す鏡という如きものである。而してその鏡そのものが直に自己を見るものであり、自己自身を見るものが鏡そのものであるというのが絶対無の自覚である。」(同上)

要するに、ここで西田は、意識という、ゆがまぬ、鏡にゆがまず映ずるままの像を、これまた意識自身がゆがめず、見るという、両者の自己同一的な事態を、とらえようとしているのである。意識のノエマ＝ノエシス構造は、その根を「肉体」にもつとはいえ、「自覚」の次元ではいわば、自己透明なのである。

「場所」と知識との関連性の問題をひきつぐこととして、まず「内的感官」と「外的感官」に関する言述をみることにしよう。西田はいう。

(五) 「内部知覚に於ては自己が自己自身の出来事を知り、知るものと知られるものとが一として、その底に自己自身を知る自覚的、自己というものが考えられるのである。併し内部知覚と考えられるものには一種の感官の意味がなければならぬ。我々は外的感官によつて外的事実を知覚すると考える如く、内的感官によつて内的事実を知覚すると考えるのである。而して感官的に知ると考えられるには、いつも非合理的なるもの合理化の意味がなければならぬ。外的なるものを内的となす意味がなければならぬ。知られたものと考えられるものは、何等かの意味に於て合理化せられたものでなければならぬ。〔中略〕無論単に合理的ということとは意識ということの意味でないであろう。ノエシス的という意味では意識は非合理的でなければならぬ、ノエシスの底には非合理的なるものがなければならぬ。而して斯く意識がその底に於て非合理的なるものに触れる所が感官的と考えられるのである。すべて感官的と考えられるものは斯く考えられねばならぬのであるが、内的感官と考えられるものはかかる合理化の尖端に於て考えられるのである。非合理的なるものが即合理的であり、合理的なるものが即非合理的と考えられる所に、内的感官というものが考えられるのである。之に反し非合理的なるものが合理的なるものを包むと考えられる所に、外的感官というものが考えられるのである。」(論文「私の絶対無の自覚的限定というもの」、昭和六年)

意識の「へはたらき」としてのノエシスの底には、感官の非合理がうごめき、その尖端では合理化の光が放射されている。「外」が合理化されて「内」となる場所、そこに知識の成立根拠が存在する。西田はいう。

(六)「何等かの意味に於て合理的と考えられるものは、一般者の自己限定の内容として考えられるものでなければならぬ。「中略」事実そのものを限定する一般者というべきものは、真に非合理的にして自己自身を合理化すると云わねばならない。而して我々の客観的知識と考えられるものは、かかる一般者の自己限定として成立するのである。かかる一般者に於ては、もはや所謂主語的なるものは成立せぬ、述語的なるものが即主語となり主語的なるものが即述語となる、既に超越的述語面即ち私の所謂場所が直接に自己自身を限定すると云うことができる。客観的知識と考えられるものは、場所自身の自己限定によって成立すると云い得るのである。」(同上)

(七)「私は我々の自己は自ら独立の実在性を有して居ると思う、自己はそれ自身の実在性を有し作用的に自己自身を限定するのである。「中略」自覚なるものは自己自身の内から理解せられなければならない。而して場所自身の自己限定として自覚なるものが最も深い意味に於て『有るもの』の意味を有し、客観的有と考えられるものはそのノエシスの限定の意義を極小としたものと考えることができる。私は私の所謂場所の自己限定ということが最も広い意味に於て知るといふことであつて、所謂客観的知識というのは限定せられた場所の自己限定として考えることができると思う。自覚的なるものの自己限定の内容として事実的なるものが考えられる。」(論文「場所の自己限定としての意識作用」、昭和五年)

右の意味での「場所」は、通常、「意識」と解されているが、それはむしろ「自覚の場所」といふべきであろう。西田にとつて「内」も「外」も共に述語的なるものであつた。共に述語的なるものが出会つて、そこに主語的な「へ」がある(つまり事実的なるもの)が創出され、その「事実」を介して「私」が私となり、「世界」が世界となるところ、つまり「私」と「世界」が共に自覚する(おのれ自身を見る)ところ、そこが「場所」で

313

ある。〈私〉と〈世界〉とが共に、それ自身へと〈開かれる〉ところ、それが〈場所〉である。

ところで、西田哲学における〈場所〉は、〈一と多〉の関、数的、関係の場であると共に、〈一と多〉が一つの〈全体〉となる場でもあるという両面をもっていた。さらに〈場所〉の論理は、昭和二十年執筆の論文「場所的論理と宗教的世界観」において、〈一者への逆対応〉と関連づけられることになる。が、この拙論ではそれに触れることはできない。

(平成九年十二月)