

実体主義から「事」へ

現代神学の枠組みに関する一考察

梅澤 弓子

UMEZAWA Yumiko

はじめに

「神の死の神学」¹を経て現在、キリスト教神学はもはや、「自同者」²の弁証の学であることはできない。³現代キリスト教神学は、これから何処へ行こうというのか。

「自同者」たる「神」に殉じて、自己解体へと向かうのか。それとも相対主義の波間に隠れつつ、密かに生き延びる道を選ぶのか。

このような隘路にあって、近年、日本の神学者を中心に、「神」対「人」という二項構図そのものを問い直す試みが一つの流れをつくりつつある。⁴例えば、カトリックの神学者井上洋治は、次のように指摘し、「個の神学」から「場」の神学への移行を呼びかける。

まず第一に『唯一神論』であるが、創造主と被造物、神と人との間の絶対的な断絶と神の超越性・絶対他者性を強調するあまり、西欧神学には、どうしても神を自分の外にある実体として、即ち対象(object)としてとらえる傾向が強かったように思う⁵

また、小田垣雅也は、近代神学では主観－客観構図に基づき対象物としての実体的「神」が仮構されたと分析し、「神学に於ける二極構図」の超克を求めて「神と人との二重性」を言う。⁶さらに、日本の神学を先導する、小野寺功の「三位一体の場の神学」⁷や八木誠一の「統合体論」⁸にも、二項対立構図への強い問題意識を見て取ることができる。

二項構図を自明の前提として保持した場合、「世界」の背後に自存する「自同実体」たる「超越的絶対者」を失った私たちに残されているのは、「神」の放棄か、「神」の相対者化かの二者択一のみである。私も、上にみた神学者たちの指摘するとおり、この二極構図を超克せずしては、現代神学の難局は打開しえないと考える。

そこで、本稿では、二項構図の超克を念頭に、現代神学の枠組みの可能性について考究する。この現代にあつて、尚「神」という語が語られ得るとすれば、それはどのような枠組みに於てか。西田幾多郎の後期の思索に、その手掛かりを求めてみたい。⁹

1. 絶対矛盾的自己同一の世界

西田によれば、古来西洋の哲学においては、「実在の世界」の背後に「主語的論理的に基底的なるもの」が考えられてきたが、そもそも「この世界」の「外」に何らかの「基底的なるもの」「実体的何物か」をたてるのは、「形而上学的独断」に過ぎない、とされる。¹⁰そして、西田は、「唯、私は歴史的世界の根柢に、多としても、一としても、超越的なる何物も考へない。」¹¹と、自らの立場を公言するのである。ここで私たちは、西田のこの発言を、誤解してはなるまい。西田のこの言葉の謂は、「超越的なる物」と「歴史的世界」という二つの実体のうち、一方を斥け一方を選択するということではない。そもそも西田は、「超越的なる物」と「歴史的世界」という二項対立構図を前提とはしていないのである。そしてそれは、西田が実体主義とは別の枠組みに立っていることによる。では、西田は果たしていかなる枠組みで「世界」を語っているのか。以下では、「絶対矛盾的自己同一の世界」を追いながら、西田の世界論の枠組みを解明してみたい。

まず、注目すべきは、西田いうところの「絶対矛盾的自己同一の世界」とは、実体的な自同的ブロックの組み合わせによる構造物ではなく、動の世界、「事」の世界であるという点である。

絶対矛盾的自己同一の世界は、その根柢に於て、無限なる唯一的事の世界として、

創造的世界、即ち生滅の世界でなければならない。これが我々に歴史的世界と考へられるものである。¹²

(以下引用文中の下線はすべて筆者による。)

しかも西田の「事」とは、絶対空間を剛体が移動するといったような実体主義の枠組みにおける運動の謂ではない。西田の言う「事」とは、事が事自身を限定する、すなわち、世界が世界自身を限定する、自己限定的な自己形成なのである。

一々の事が唯一の事として、何処までも事が事自身を限定する。無限なる事の世界は、右に云つた如く何処までも生滅の世界として、無限に動き行くと共に、矛盾的自己同一的に、何処までも事が事に対する世界として、無限なる事のみ含まれる世界でなければならない。無の場所の世界でなければならない。¹³

ではここで、「事が事自身を限定する」「矛盾的自己同一的に何処までも事が事に対する」とは、一体どのような事態を言うのであろうか。私見を述べれば、私は、事が事自身を限定する「自己限定的な自己形成」とは、自己超越的・自己否定的・自己再帰的な自己形成であろうと考えている。敢えて分節した表現を用いるならば、世界が世界自身を超え出で、絶対否定(全的否定)を介して再帰的に世界自身に入り来たり、それによって世界自身を刻々新たに形成しゆく「事」と言ってもよいであろう。

だがこう表現してみたところで、実体主義的な枠組みでの思考に慣れた私たちには「自己限定的な自己形成」は極めてつかみにくい。そこで、無謀とは知りつつ、暫し、「自己限定的な自己形成」のイメージ的把握を試みたい。

私は以前、「絶対矛盾的自己同一の論

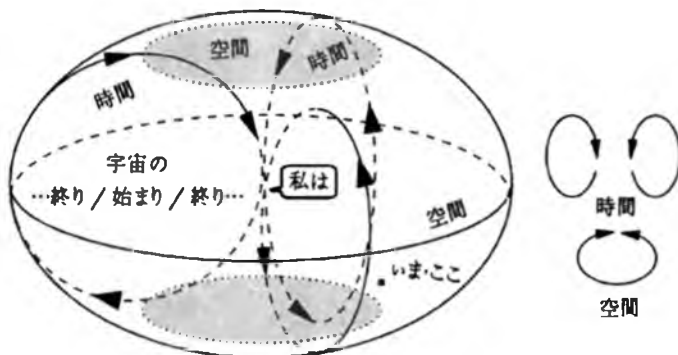
理」の特徴を自己言及性にみて、「メタの論理」との関連でその論理構造を論じた。¹⁴自己言及性といえ、クレタ人であるエピメニデスが、「クレタ人はみな嘘つきである。」と述べる時に生じる意味論的パラドクスが馴染み深い、ここで矛盾が生じる要因は、言明が言及している対象の中に、その言明自身が包摂されているところにあると分析された。すなわち、「言明」におけるレベルと、言明に「関する」メタ言明のレベルとが、自己超越・絶対否定・自己再帰という契機を介して不思議の環をつくっているが故に、一義的な完結が阻まれていると考えられたのである。

本稿では、この自己言及の不思議の環に次元を与えることで、「自己限定的な自己形成」のイメージに近づいてみたい。まず、第一段階として考えられるのは、かの有名な「メビウスの帯」である。「メビウスの帯」をつくるには、一本のリボンを一ひねりし、その両端が互いに逆向きになるようにつなげばよい。「ひねり」を介したこの不思議の環では、周知のように、「帯の表」や「帯の裏」といった概念は意味をなさなくなっている。次いで、メビウスの帯の次元を上げると、今度は「クラインの壺」となる。この壺では、「ひねり」を介して壺が壺自身と交

わるという「自己交差」によって、「外面」と「内面」という概念が無効になっていると言える。そして、さらに次元を上げるためには、今度は時空を時空自身に交わせる、すなわち時空に時空自身を呑み込ませることが必要となる。(図1)¹⁵否定を介したこの自己呑み込みでは、呑み込むことは直ちに吐き出すことであり、吐き出すことは呑み込むことである。この時空では、「内へ向かう」ことは「外へ向かう」ことであり、「外へ向かう」ことは「内へ向かう」ことである。否、より正確には、「外へ向かう」とか「内へ向かう」ということ自体が無効になっているのである。この、時空が時空自身に対する自己呑み込み時空は、「呑み込み口」であり「吐き出し口」でもある、いわば「一個の特異点」を中心とする動態で、その一点とは、時空の生起点で同時に消滅点ということになる。時空は刻々生滅するが、しかしあるのは常にその一刻一点の「いま・ここ」のみであり、したがってこの時空は無時間的と言える。

私は、西田が「丸いものを考へている。」という時の「丸いもの」、あるいは、「到る処が中心となる周辺なき無限球」とは、イメージとしてこのトロイメダル時空に近いのではないかと考える。本稿では、西田の時間・空間論にまで

図 1



己同一」の「事」の「世界」に於ては、「超越」は、「絶対否定」と「内在」と不可分に、世界の成立契機だからであると考えられる。

何処までも内に超越的なものを含むと云ふことでなければならない。内在即超越、超越即内在、内が外、外が内と云ふことでなければならない。世界は自己自身の内に自己超越を有つと云ふことができる。²¹

実在と云ふのは、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。それ自身によつて有り、それ自身によつて動くものは、多と一との矛盾的自己同一に於いて自己自身を有つものでなければならない。それは多に於いて基底を有つこともできない、一に於いて基底を有つこともできない。²²

2. 「逆対応」

神と人間との関係についての種々なる誤解も、対象論理的見方から起こるのである。私は対象論理を排斥するものではない。対象論理は、具体的論理の自己限定の契機として之に含まれて居るものでなければならない。然らざれば、具体的と云つても論理ではない。但し、錯誤は、対象論理的に考へられたものを、逆に自己自身を限定する実体と考へる所にあるのである、所謂概念の実体化にあるのである。²³

西田は、「キリスト教的」な「絶対的主体」としての「神」は、「主語的に考へられた最高の実体たるにすぎない」と指摘し、世界を離れた超越的次元に、世界を基礎づける超越的実体としての「神」をたてる立場を批判する。「キリスト教的な神」を直ちに「最高実体」として断定することは首肯し難いが、所識内容の実体化によって仮構された「神」の批判という点では、西田にも、先にみた井上や小田垣と共通の問題意識が窺うことができる。勿論、こ

で西田はあくまでも「主語的に考へられた最高の実体たる神」の問題性を指摘しているものであり、「神」が語られる可能性の一切を否定しているわけではない。それどころか西田は、「絶対矛盾的自己同一的场所の自己限定として、場所的論理によつてのみ、宗教的世界と云ふものが考へられる」²⁴として、独自の宗教論を展開してゆくのである。ここに「絶対矛盾的自己同一の世界」の説明は、いわば、「神」が語られ得る圏域の説明となってくる。すなわち、西田いうところ「世界」という「事」に即して、神論の成立可能性が示されてくるわけである。そしてさらには、この成立し得る「神論」として、「心霊上の事実」に裏打ちされた独自の「神」が語られて行く。

さて、私は、前章で、西田の「絶対矛盾的自己同一の世界」とは、世界が世界自身を超え出で絶対否定を介して世界自身に入り来る世界の自己限定的自己形成であろうと述べたが、「場所的論理と宗教的世界観」に於ては、この世界の自己形成が、「我々の自己」の「自覚」としても論じられてくる。残念ながら紙数の都合上、本稿で西田の「自覚」を検討することはできないが、「我々の自己」の「自覚」が、「我々の自己」の新生であり、それが世界の自己形成の「事」と一つの「事」であるという点だけは、押さえておかなければならない。私は先に、西田が用いる「到る処が中心となる周辺なき無限球」という喩えを引いた。世界は世界自身の中に「中心」を持ち、その「中心」を「動的焦点」として、世界自身を形成し行くとされたわけであるが、西田の宗教論では、この「中心」、「世界の自己形成の焦点」が、「個物」であり、「我々の自己」である点が強調されている。先に挙げたトールラス時空で言えば、西田の「我々の自己」とは、世界が滅し、生まれる口、

世界の特異点に相当するとみることでもできる。ともかくも、世界は、「我々の自己」を「動的原点」として、不断に世界自身を形成しゆく。ここに、世界が自己超越的に絶対否定を介して自己形成し続ける過程は、世界の「到る処」の「中心」である各個物が、自己自身を超え出で、絶対否定を介して自己自身に再帰する過程に他ならないということになる。こうして西田の宗教論では、世界の自己形成とは、「我々の自己」が、自己自身を超え出で、絶対の死を介して「そこからそこへ」と新生しゆく過程²⁵であることが論じられてゆくのである。²⁶

さらに、この西田の宗教論では、世界の自己形成の「事」、すなわち「我々の自己」の新生の「事」が、絶対者が絶対者自身を絶対否定し、この世界を刻々成立せしめる「事」としても、語り直されてくる。一節を引いておこう。

真の絶対者とは単に自己自身の対を絶するものではない。何処までも自己自身の中に自己否定を含み、絶対的自己否定に對することによつて、絶対の否定即肯定的に自己自身を限定するのである。かゝる絶対者の自己否定に於て、我々の自己の世界、人間の世界が成立するのである。かゝる絶対否定即肯定と云ふことが、神の創造と云ふことである。²⁷

ここに、世界が世界自身を超え出で絶対否定を介して世界自身に入り来たり自己自身を形成しゆく過程、すなわち「我々の自己」が自己自身を超え出で絶対否定を介して新生する過程が、絶対者が絶対者自身を絶対否定し世界を成立せしめる過程として、論じられるのである。いわば、「世界」と「絶対者」とは、「事」として一つなのである。²⁸こうしてここでは、世界の自己形成、すなわち「我々の自己」の新生が、神の創造と捉え直されることになる。

ところで、私は前章で、「事」を取って分節すれば、「超越」・「絶対否定」・「内在」という三つの契機を認め得るであろうと述べた。実は私は、西田が「場所的論理と宗教的世界観」で語る「神」「神的なるもの」とは、この三契機の人格的言い表しであると読んでいた。

自己否定即自己肯定として何処までも自己を超えたものに於て自己を有つのである、内在即超越、超越即内在的に、神的なるものに於てその生命を有つのである。²⁹

世界の自己形成の「事」、「我々の自己」の新生の「事」、すなわち絶対者の自己否定的創造の「事」。この一つの「事」に於ける三つの契機が西田の言う「神」であろうと考えているのである。「絶対者」と「神」という語の用い方については、西田自身はこの二語をはっきりと区別して使っているわけではない。「絶対者」にも、「神」にも、「事」そのもの、すなわち「世界」という意味と、「事」「世界」の成立契機という意味との二重性が見て取れる。しかし、強いて言えば、「絶対者」の場合は、「世界」全体、つまりいわゆる「丸いもの」全体というニュアンスが強く、一方「絶対的一者」「神」は、世界を成立せしめる創造の契機というニュアンスが強いようにも感じられる。この所感によって、敢えて整理すれば、「絶対者」「神」という語のそれぞれに見られた二重性とは、「神」と、その「神」の「於いてある場所」としての「絶対者」の二重性と言ってよいのではなからうか。私は、この「神」と「絶対者」の二重性、また「事」に於ける三契機としての「神」という理解に、出来事に於ける動的な三位一体論への可能性を垣間見るが、残念ながらここでは保留の他はない。³⁰

さて、話を戻すが、先の引用で言われる「神的なるものに於いてその生命を有つ。」と

は、人間は、「事」に於て刻々成り立つ、すなわち、「超越」と「絶対否定」と「内在」によって自己をもつ、という意味であろうと私は理解するものである。三契機を「神」と呼ぶならば、「神」は人間の成立契機、そして我々の自己の世界の成立契機であると言えよう。人間はその成り立ちを神に負っており、世界は、その成り立ちを神に負っている。神なしでは人間はなく、神なしでは世界もない、とさえ言い得る。しかし、この「何処までも我々の自己を越えて而も我々の自己を成立せしめるもの、即ち何処までも超越的なると共に、我々の自己の根源と考へられるもの」である「神」は、「この世界」を離れて自存する自同の超越実体ではないのである。

「その根柢に」といふ時、人は又主語的方向に考へ、基底的に、実体的なるものを考へるかもしれない。併し矛盾的自己同一的に「その根柢に」といふ時、それは全く異なつた意味でなければならない、絶対の否定の肯定の意味に於てでなければならない。主語的方向に根源を考へるならば、スピノザの実体に於ての如く、自己と云ふものは消されなければならない。逆に之を述語的方向に考へれば、カント哲学のフィヒテ的發展の方向に於ての如く、絶対理性的となる。そこにも自己と云ふものは失われる。その何れの方向に於ても、自己矛盾的存在たる自己成立の根源となるものはない。³¹

このように「事」に即して語られる神は超越実体ではなく、あくまでも人間成立の契機なのであり、いわば人間成り立つ刹那刹那、神は世界に消えゆくのである。したがって、神が人間の成立契機であるという意味では、神は常に人間と共にあると言われ得るが、人間成り立つ刹那、神は実体としては何処にも存在しないわけである。

真の全体的一は真の個物的多に於て自己自身を有つのである。神は何処までも自己否定的に此の世界に於てあるのである。此の意味に於て、神は何処までも内在的である。故に神は此の世界に於て、何処にもないと共に何処にもあらざる所なしと云ふことができる。³²

神が、絶対否定の契機をもつが故に、神と人との間には、絶対的な断絶がある。しかし、その絶対否定によってこそ人間が成立するという意味で、神と人とはこの絶対的な断絶を介して繋がっているということもできよう。西田の「逆対応」という術語は、この神と人との関係を言うものであると理解される。ここで「逆対応」が、「神」と「人」という二実体の接合状態を意味するのではないことは、もはや強調するまでもないであろう。逆対応とは、絶対者の自己否定によって人間が成立するという「事」に即して、神と人との関係を言い表したもののなのである。

否定即肯定の絶対矛盾的自己同一の世界は、何処までも逆限定の世界、逆対応の世界でなければならない。神と人間との対立は、何処までも逆対応的であるのである。³³

以上見てきたように、西田の「場所的論理と宗教的世界観」では、世界の自己形成の「事」、自己の新生の「事」、神の世界創造の「事」、という「神と人」との「事」がまず把握され、その「事」に即して神と人とが語られるのである。ここには、自同の超越実体としての「神」の姿はない。だが、かといって神が語られる可能性が亡くなって人間のみになってしまうのでもなければ、神が一相對者となるわけでも、神と人間が合一してしまうわけでもない。

私は、西田の語る宗教的世界に、世界形成すなわち創造を柱とする、共働者としての

神と人との姿をみる。いわば、神と人とは共に「事している」と言えよう。勿論、「神」と「人」とがまずあって、その二者が共働しているというのではない。共働創造という事態がなによりまずあり、その事態に即して神と人とは説明され得るのである。してみると、ここで、「人」とは、「神人の事の人(しんじんのじのにん)」とでも言い表すべきであろう。私たちは日頃「関係」という語を用いる際、「A」「B」という自同的な実体をそれぞれまずたて、しかる後にこの二実体の「関係」を考えがちである。だが、本来「関係」とは、自同的な実体に従属するものではない。そもそも「神と人との関係」という「事」を語るのに、「神」、「人」という自同性を暗黙の了解とする名詞を用いること自体、再考を要するかもしれない。西田の「絶対矛盾的自己同一の世界」は、実体主義的な、あるいは要素還元主義的な発想に染まった私たちに、自らの枠組みの問い直しを促し、そして同時に、動的な「関係」の枠組みにおける「神人論」の可能性を示してくれるのである。

3. 「創造」

前章で追ったように、西田は、世界の自己形成、すなわち神の世界創造という「事」に即して、神と人との関係から、「神」と「人」を語るなのであるが、その際西田は、絶対者の自己否定によって我々の自己が成立するということに、神の愛を見る。

絶対者が何処までも自己否定的に、自己に於て自己を見るといふ立場から、人間の世界が成立する、歴史的世界が成立する。故に神は愛から世界を創造したと云はれる。³⁴

西田によれば、「絶対」とは、自らを絶対的に否定しゆくが故にこそ絶対なのであり、絶対否定は、絶対者に本質的なものであるという。

したがって、絶対たる神は、絶対である以上、必然的に自らを絶対的に否定しゆく神でなければならぬ。そして、この神の自己否定によって我々の自己が成立する。ここに、神とは、自らを絶対的に放棄することによって人を成立せしめる神、すなわち、「絶対愛の神」であると言われる。西田の弁を聞いてみよう。

単に超越的に自己満足的なる神は真の神ではなからう。・・・(中略)・・・何処までも超越的なと共に何処までも内在的、何処までも内在的なと共に何処までも超越的な神こそ、真に弁証法的なる神であらう。真の絶対と云ふことができる。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ぬ、opus ad extraではない。私の云ふ所は、万有神教的ではなくして、寧ろ、万有在神論的Panentheismとも云ふべきであらう。³⁵

このように、神が絶対たる神である以上、それは絶対愛の神でなければならぬと西田は言う。ここでは、「絶対愛」は、絶対者の絶対性ということから論理的に導きだされる必然という色合いが濃い。しかし、西田が語る絶対愛が、単なる論理による要請物かというところではないであろう。本稿では検討することはできないが、西田の諸論においては、論理は、常に「心霊上の事実」の論理化という性格も持っている。西田の場合、論理に即して論ずることは、事実即して証ずることでもあると考えられる。

上に挙げたように、西田は、人間の成立に神の絶対愛を見、そして、すべての人間は神の絶対愛による被造物であるということに、価値の同等性を説く。また、西田の宗教論では、人間はすべて神の絶対愛によって成立す

るという意味で、すべての人間は神の内にあると言われ得るが、しかしその神の愛とは、神自らの自己否定に他ならないのであるから、人間はこの包み込む神によって統御をうけることはない。よって、西田では、絶対愛の神は自由の神である。さらに西田は、すべての人間が神の絶対愛によって創造された共存であるというところに、当為の基盤をみている。そして勿論、宗教的実存の成立も、絶対愛による被造という存在者の成り立ちに、根拠づけられるのである。

ところで、私は、神の絶対愛による世界創造とは、神の絶対愛による人間の呼び出しとも捉えられるのではないかと考えている。神が自己自身を絶対否定して刻々この世界に入り来たり、この絶対的な放棄によって人を成立せしめる「事」とは、神が、刻々人間を呼び出す「事」とも言えるのではなかろうか。神は人間の名を呼び続け、「生み出す」「事」によって、世界に内在しゆき、刻々世界を作っていく。また、人は神の名を呼び続け、「生まれ出る」「事」によって、世界を超越しゆき、刻々世界を作っていく。私は、ここに、神と人との無限の応答関係としての世界の創造を考えることができるように思う。この無限なる応答の世界に於ては、私たち「人」が「ある」とは、「在る」という静止的状态の謂いではなく、瞬時も留まることのない「あれーはい」の出来事、「生み出しー生まれ出で」の「生まれ」として、神と人との動的関係と考えることができるであろう。すなわち、人間が「在る」とは、「生みだしー生まれ」という絶対愛に基づく愛の応答関係として、いわば「生る(ある)」とも謂うべき刻々の神人の出来事と解することができるように思うのである。そして、この「生る(ある)」こそ、絶対否定による神と人との逆対応的接点なのではないであろうか。³⁶

おわりに

以上本稿では、世俗化と相対化が進む中で、現代神学の枠組みの可能性について考究してきた。「自同者」としての「神」が「死んだ」今、尚「神」という語が語られ得るとすれば、それは、「神人」という動的関係の枠組みに於てであろうというのが、稿を閉じるにあたっての、私の所思である。自同の実体を基体とする実体主義の枠組みに立つ限り、現代神学は、直面する障壁を打開しえないであろう。西田の「絶対矛盾的自己同一の世界」は、「神のみ」でも、「人間のみ」でもなく、かつ「人と神が合一」するのでも「神が人間の世界に解消」されるのでもない、一つの現代神学の枠組みを開示してくれることと思う。また、「絶対矛盾的自己同一」の論理は、今後神学を進めてゆく上で、重要な論理的支柱の一つとなると考えられる。

今回は、紙数の都合上、あくまで関係論的な神学が成り立ち得る「枠組み」の考察に留まった。今後はこの枠組みにたつて、関係論的な神学の展開を試みたい。また、本文中でも触れたように、本稿では西田の「自覚」や「行為的直観」について考察することができなかつた。これらは、存在と認識の不可分性を考える上で、極めて重要な意義を持っていると考える。関係論的な神学を、単なる存在事態の論としてではなく、認識と不可分の存在生起の論として展開してゆくためには、「自覚」の検討は必須であろう。機をあらためてじっくりと取り組みたい。

注

1. Thomas J. J. Altizer and William Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, New York, The Bobbs-Merrill Co., 1966. 参照。

2. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1976. 参照。

3. 拙論「ロゴス中心主義超克への試み——現代神学の動向から——」『中部哲学会紀要』、第 28 号、中部哲学会、1996 年、参照。

4. 井上洋治、小田垣雅也、小野寺功、八木誠一、滝沢克己らに見られる動きを指す。

5. 井上洋治、「『個の神学』から『場』の神学へ。」、『布教』、1983 年、333 頁。

6. 小田垣雅也、『哲学的神学』、創文社、1983 年。

7. 小野寺功、『大地の神学』、行路社、1992 年。

8. 八木誠一、『仏教とキリスト教の接点』、法蔵館、1975 年。

9. 本稿では、「哲学論文集第六」と「哲学論文集第七」を中心に検討する。

10. 西田幾多郎、「論理と数理」、『哲学論文集第六』、西田幾多郎全集第十一巻、岩波書店、1965 年。以下、引用は全て同全集、同巻より。論文名と論文集名、頁数のみを記す。

11. 西田幾多郎、「物理の世界」、同書、58 頁。

12. 同論文、9 頁。

13. 同論文、9 頁。

14. 拙論、「形而上学構図の超克に向けての一試論」『DEREK』第 13 号、立教大学大学院文学研究科組織神学専攻、1993 年。

15. ルドルフ・ラッカー、『かくれた世界』、金子務訳、白揚社、1981 年、199 頁。

16. 「物理の世界」、19 頁。

17. 「数学の哲学的基礎付け」、同書、254 頁。「矛盾的自己同一体、場所的自己限定としての絶対現在の図式」に添えられている解説は、以下の通り。「 s は個物的多的自己限定面、 t は全体的自己限定線、前者は絶対空間。後者は絶対時間。空間は即時間的に、 t 線に沿って、 s' 線的、即ち一の自己否定的多、時間は即空間的に、 s 面に沿って s' 間的、即ち多の自己否定的一。F は絶対現在の自己限定として、作られたものから作るものへと、世界の自己形成線、場所の自己限定線。f は焦点。」

18. 同論文、13 頁。

19. 同論文、44 頁。

20. 同論文、11 頁。

21. 同論文、12 頁。

22. 「論理と数理」、60 頁。

23. 「場所的論理と宗教的世界観」、『哲学論文集第七』、416 頁。

24. 同論文、415 頁。

25. この過程がすなわち「自覚」であるわけだが、西田の「自覚」については、機を改めて考察したい。

26. 「それ自身によつて有りそれ自身によつて動く、具体的世界即ち歴史的世界は、自己自身の中に世界的自己焦点を含み、かゝる動的焦点を中軸として自己自身を形成し行く。かゝる中軸線に於いて、即ち歴史的世界時に於いて、世界の一焦点を含み、自己自身を限定する個物は、相対し相限定するのである、即ち相働くと云ふことができるのである。」、同論文、385 頁、他。

27. 同論文、409 頁。

28. 「絶対矛盾的自己同一的世界は、自己否定的に、何処までも自己に於て自己を表現すると共に、否定の否定として自己肯定的に、何処までも自己に於て自己自身を形成する、即ち創造的である。かゝる場合、私は屢々世界と云ふ語を用ゐる。併しそれは通常、人が世界と云ふ語によつて考へる如き、我々の自己の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。(数学を論じた時、それを矛盾的の同一体とも云つた。)」、同論文、402～403 頁。

29. 「生命」、同論書、331 頁。

30. 小野寺功の「三位一体の場の神学」、「聖霊神学」と併せて、機を改めて検討したい。

31. 「場所的論理と宗教的世界観」、415 頁。

32. 同論文、398 頁。

33. 同論文、409 頁。

34. 同論文、441 頁。

35. 他に、「併し私は、何処までも自己否定に入ることのできない神、真の自己否定を含まない神は、真の絶対者ではないと考へる。それは鞠く神で

あつて、絶対救済の神ではない。それは超越的君主的にして、何処までも内在的なる絶対愛の神ではない。」、同論文、458頁。

36. この「生る(ある)」と繫辞の「ある」との関連性については、鈴木亨の諸論とも併せて、機を改めて考察したい。尚、西田は、繫辞に関して次のように

述べている。「繫辞の「ある」とは、多と一との矛盾的自己同一的結合である。」、「論理と数理」、77頁。

うめざわ・ゆみこ
本研究所研究員