

西田幾多郎『無の自覚的限定』における「非連続の連続」*

'Unconnected Connection' in Nishida Kitaro's *Self-awakening Definition of Nothingness*

布施 圭司**
Keiji FUSE

概 要

西田幾多郎の著作『無の自覚的限定』（1932）は、「非連続の連続」や「真の弁証法」（「絶対弁証法」）などが語られるようになり、西田哲学の発展の中で非常に重要な著作である。また、この書は、その中で「永遠の今」、「瞬間」などが語られており、西田の時間に対する考えが読み取れ、西田の時間論が論じられる際には必ず主として参照される。西田の重要な考えが構築され、その一環として時間も語られていると受け取ることができる。小論は、『無の自覚的限定』における「非連続の連続」の意味を、西田の思想展開とのつながりを踏まえながら、考察するものである。小論では、前著『一般者の自覚的体系』（1930）で「無の限定」と言われたことを明確化し、「真の弁証法」を考究することが『無の自覚的限定』の根本意図であり、「関係しないものの関係」が、「非連続の連続」の意味だという見方を取りたい。

1 考察の方針

西田幾多郎の著作『無の自覚的限定』（1932）は、「非連続の連続」や「真の弁証法」（「絶対弁証法」）などが語られるようになり、西田哲学の発展の中で非常に重要な著作である。また、この書は、その中で「永遠の今」、「瞬間」などが語られており、西田の時間に対する考えが読み取れ、西田の時間論が論じられる際には必ず主として参照される。西田の重要な考えが構築され、その一環として時間も語られていると受け取ることができる。小論は、『無の自覚的限定』における「非連続の連続」の意味を、西田の思想展開とのつながりを踏まえながら、考察するものである。

「非連続の連続」については、多くの西田研究者が論じており、参照すべき重要な指摘がなされている。ここでは二人の研究者の所論を見ておきたい。

まず、小林敏明は、『西田哲学を開くー（永遠の今）をめぐる』において、西田の時間論を、特に「偶然性」の観点を導入して論じており、「西田幾多郎における「今」という概念が死から生への断絶的な飛躍の点¹」である、つまり「死」によっていったん断ち切られた瞬間と同時に生ずる飛躍としての「生」²が問題とされている、とい

う示唆深い論究を提示している。

そして、決断の瞬間としての「カイロス」と通常の時間である「クロノス」を比較し、前者が根本的で、充実した臨在（パルーシア）の瞬間だと言う。「現在＝今とは、そのつど何ものかが自己を限定するように立ち現れてくる（パルーシア）カイロスとしての瞬間であり、そこからクロノスも生まれてくるのである。（中略）この何ものかを「神」ととらえるのヨーロッパの神学や哲学だったが、西田はそこに「絶対無」を見た。とはいえ、この「無」はたんなる空虚ではない。それは神学者たちにとってと同じように、この瞬間に「充溢」、「充実」をもたらすものだったからである。そのかぎりでは、それは「絶対の有」と呼ばれてもかまわない³という深く、広がりのある叙述は学ぶべきことが多い。

次に、太田裕信は、『西田幾多郎の行為の哲学』において、西田哲学における「自己」を、世界から切り離されてアトム的に捉えられる「抽象的な意識的自己」ではなく、「歴史」から形成されてきた「世界」にいやおうなく巻き込まれ、多くの他者と関りながら一人の個として生きる私たち各々の自己、「歴史的行為的自己」として論じ、「非連続の連続」についても、「絶対的に他なるもの」として、すなわち「他性をもって現われる過去や未来と対話しながら、自らを形成していく「行為」の時間に注意を向けたものなのである⁴」という重要な主張を展開して

* 原稿受理 令和6年3月8日

** 教養教育部門

いる。

また、両者共に西田の時間論が「私と汝」という他者論と深い関係があることを指摘している。

小林は、九鬼周造の『偶然性の問題』などの検討を行い、とりわけ「汝」の「他性」について詳細に論じている。「[汝の概念は]予期不可能な偶然において遭遇する「他者」、
「他性」ひいては「未知性」一般のことにほかならない。つまり、偶然の生起する現在とは、既知性も予期性も、いや対象化された世界総体が失効して、ただむき出しの状態で直接「他なるもの」に遭遇しなければならない瞬間のことである」⁵という主張は傾聴すべきと思われる。

太田も、「汝」を「他性」を特徴とする全き他者と捉えている点は、小林と同じだが、より社会的・人格的關係に着目して論じているところが注目される。太田によれば、「私」と「汝」は、「汝」の「呼びかけ」に「私」が「応答」という応答的關係にあり、相互に相手を絶対的に「否定」と共に「肯定」する。この関係が、「自己において絶対の他を見る」という真の人格的關係、愛である⁶。

小論ではこのような研究の成果を踏まえつつ、西田哲学の展開における『無の自覚的限定』の位置を展望しながら、「非連続の連続」の意義を考察したい。その際、「非連続の連続」は、時間論のみならず、「無の弁証法」、「真の弁証法」のあり方を論究したものではないかという問題意識をもって考察にあたる。先ほども言及した小林敏明は、西田が「真の弁証法」を問題にしていることを指摘し、「重要なのは、西田がこの「弁証法的運動」が成り立つ「場所」として、直接的現在を考えているということ」であると述べ、「弁証法とは、あくまで「非連続の連続」としてそれ自体「断絶」であるような「永遠の今」の瞬間において成立する飛躍の運動にほかならない」⁷としている。我々は考察の手引きを「弁証法」に置き、『無の自覚的限定』は、「時間」の解明が主眼というより、前著『一般者の自覚的体系』(1930)で「無の限定」(五376)と言われたことの明確化が第一の目論見であり、「時間」についても、「非連続の連続」の「弁証法」という観点から考えられている、という見方を取りたい。もちろん「時間」の契機は重要であり、時間的な「非連続の連続」と弁証法の「非連続の連続」を一律に扱うことは可能と思われるが、西田の思想展開における『無の自覚的限定』の位置を明確化するという小論の意図のため、こういった姿勢で考察に臨みたい。

『無の自覚的限定』は確かに「時間」論が主題である部分もある点と、我々が西田の本来の意図と見る、真の弁証

法の解明・構築は、『無の自覚的限定』では完成していない点は、留意しておく必要がある。証法」を踏まえてだが、「歴史的世界」や「矛盾的自己同一」だと思われる。『無の自覚的限定』の意義を明確化するには、そうした思想展開もある程度視野に入れることも必要と思われる。

2 論文「私の絶対無の自覚的限定というもの」の意義

以下で、『無の自覚的限定』における「非連続の連続」を検討したい。まず、『無の自覚的限定』所収の各論文の内容や意義が記された、「序」の叙述を見ておきたい。本文の「非連続の連続」の初出⁸である第三論文「私の絶対無の自覚的限定というもの」の意義についても「序」を参照したい。

まず、「私の絶対無の自覚的限定というもの」に至る経緯についての西田の言を見たい。

前著『一般者の自覚的体系』(1930)の目論見は、「論理から自覚を見るのではなく、自覚から論理を見よう」として、しかも個物を限定するが対象的な一般者ではない一般者の、すなわち「絶対無」の自覚から論理を考えようとした、とされている。そして、前著では「判断的一般者から自覚的一般者に、自覚的一般者から広義に於ける行為的一般者或は表現的一般者に至った」(六4)とある。

『無の自覚的限定』の第一論文「表現的自己の自己限定」については、「絶対無の自覚的限定のノエシス的方向に、狭義に於ける行為的自己というものを考え、そのノエマ的方向に表現的自己というものを考えた」(六4)という。そしてこの第一論文では、「絶対に無なるものの自己限定として、此両端は、我々が自己に於て自己を見るという意味に於て、何処までも結び付かないものと考えた」(六4f)。ここには、西田のいわゆる「真の弁証法」の着想の一端が見て取れる。だが、次のよう言われている。

「かかる立場から行為と表現とが一つに見られ、事実とイデヤとの関係が考えられるのである。単なる意味の世界と自由意志とのノエマ・ノエシス的關係もかかる立場から考えられるであろう。内的事実即外的事実、外的事実即内的事実ということは、内が外、外が内なることを意味し、自己に於て絶対の他を見、逆に絶対の他に於て自己を見るという我々の人格的自己の立場においてのみ云い得ることである。事実が事実を限定するとは、永遠

の今の自己限定として考えられるであろう。併し此論文に於ては、未だそこまで考え及んでいない、絶対無の自覚の意義が掴まれていない。従ってその根底に於て不明なるもののあることを免れない。」(六5f)

哲学上の諸問題が、「永遠の今」、「絶対の他」、「人格」⁹、という『無の自覚的限定』で導入された概念で、捉え直されたと理解できる。ただ今話題とされている、第一論文ではまだ「不明なるもの」があるとのことである。『無の自覚的限定』以後も西田哲学はさらに展開するので、「不明なるものが」が完全に解消したかは検討すべき問題だが、少なくとも「序」を書いた時点では、後でも触れるように、「一般者の自覚的体系」[『一般者の自覚的体系』(1930)]を通じて、紆余曲折を極めた私の考は、此書『無の自覚的限定』に於て粗笨ながら一先ずその終に達したかと思う(六10)と西田は述べているので、『無の自覚的限定』において思想展開上大きな前進があったと見なせる。

次に、第二論文「場所の自己限定としての意識作用」と第三論文「私の絶対無の自覚的限定というもの」の意義について、併せて西田は次のように述べる。

「場所の自己限定としての意識作用」及び次の論文[「私の絶対無の自己限定というもの」]も主として哲学研究第七十号に載せられた田邊君の批評を考慮して、私の場所とか無の限定とかいうものが、知識構成にいかなる役目を演ずるかを明らかにしようと思ったのである。」(六6f)

「も」とあるのは、前述のように第一論文「表現的自己の自己限定」は、「絶対無の自覚」を問題としていたが、この二つの論文「も」そうだ、という意味だと受け取れる。

この箇所では、田邊の批評を考慮して、という言が目を引く。「場所」や「無の限定」という主張を彫琢する中で、「非連続の連続」という着想を得たのではないかと推測される。

『善の研究』(1911)から直接経験としての「純粹経験」は、神秘家の経験などが援用される場合もあったが、田邊元の論文「西田先生の教を仰ぐ」(1930)¹⁰の「発出論」、「現実と隔離」との批判¹¹もあって、西田は自身の思惟は単なる「神秘」を説くのではなく、現実の世界を問題にしていると強調するようになっていく¹²。つまり、西田は、あくまで日常の我々の現実を解明しようとしていると言える。『無の自覚的限定』では、「その底には絶対無の自覚のノエマ的限定の内容として神秘的なるものがなければ

ならぬ、過現未を包んだ現在の如きものが神秘的内容を限定すると考えることもできるであろう、事実の底にはいつでもイデヤを否定するものがあるのである」(六39f)という叙述もあるが、「永遠の今 nunc aeternum など云えば、すぐ神秘的と考えられるかも知れぬが、神秘学者はそれによって「永遠なるもの」即ち神を考えた。併し私の永遠の今の限定というのは唯、現在が現在自身を限定することを意味するのである」(六138)とある。神秘的との印象を払拭しようとする西田の意向が読み取れる。

「序」における、論文「私の絶対無の自覚的限定というもの」へのコメントをさらに見ておく。

「私の絶対無の自覚的限定というもの」に於ては、更に私の無の限定と考えるものが客観的知識構成に如何なる意義を有するかを論じた。客観的知識と考えられるものは、何等かの意味に於てその根底に事実が事実自身を限定するということがなければならぬ、即ち絶対無の自覚のノエマ的限定の意味がなければならぬ。私は此論文に於て始めてかかる限定の形式として永遠の今というものを考えた。私の絶対無の自覚と考えるものは、ノエシス的限定に於て宗教的体験の意義を有するかも知れぬが、そのノエマ的限定に於て客観界を基礎付ける意義がなければならぬ。すべて有るものは時に於てあり、実在は時間的でなければならぬ。而して真の時というものは唯、永遠の今の自己限定として考えられるのである。」(六7)

「ノエマ」と「ノエシス」は、『一般者の自覚的限定』の論究で軸となっていた概念であり、『無の自覚的限定』でも頻出である。『哲学の根本問題(行為の世界)』(1933)、『哲学の根本問題 続編(弁証法的世界)』(1934)でも比較的多用され、その後も使用されるが、『哲学論文集 第一—哲学体系への企図—』(1935) 辺りからは、極端に使用頻度が減る。ここでは詳しい論究はできないが、「ノエマ」は「対象」、「ノエシス」は「作用」と受け取っておく。

「無の限定」、「絶対無の自覚」は、ノエシス(作用)的には宗教的体験の意義があるが、ノエマ(対象)的には「事実の自己限定」、「永遠の今」だとされている。「無の限定」、「絶対無の自覚」は、宗教的体験として捉えることもできるが、客観的知識の足場としても考えようとしているのだと受け取れる。西田における宗教については、綿密な論究が必要であるが、ここでは個別の宗教思想・宗派というより、基礎的な宗教的体験、領域が念頭に置かれていると筆者には思われる。客観的知識、倫理、宗教に共通する根源を西田は、究明しようとしているの

だと思われる。晩年の論文「場所的論理と宗教的世界観」(『哲学論文集 第七』(1946) 所収) で、道元や親鸞の宗教思想も含めて本格的に宗教について論じられるが、これについては今は措いておきたい¹³。

ここで「事実」、「有るもの」、「実在」と呼ばれるものは、ノエシスと分離したノエマであり、『哲学論文集 第五』(1944) で「事事無碍」(十 381、414) と言われるものに発展すると考えられるが、この問題も今は措いておきたい。

実在は時間的であり、真の時は、「永遠の今」の自己限定にある、とされている。存在と時間は等根源的であり、その根源が「無の限定」、「絶対無の自覚」であり、ノエマ的に見れば、「永遠の今」であり、ノエシス的に見れば、宗教的体験だとされていると受け取りたい。なお、直後でも触れるが、「無の限定」のノエシス的側面は「愛」ともされている。

3 それまでの思想発展と『無の自覚的限定』の関係

「序」の叙述の検討の最後に、「序」の終わり近くのもので、所収の個々の論文へのコメントではなく、自身の思想発展に対する『無の自覚的限定』の位置を語っている部分を、三つに分けて掲げる。分量が多いが、西田の意図、『働くものから見るものへ』(1927) から『無の自覚的限定』に至る経緯とそれ以後の展開について、参考になるので見ておきたい。

一つ目の箇所では、「非連続の連続」という考えの意義が簡潔に語られている。

「『働くものから見るものへ』『働くものから見るものへ』(1927)の後編から「一般者の自覚的体系」[『一般者の自覚的体系』(1930)]を通じて、紆余曲折を極めた私の考は、此書[『無の自覚的限定』]に於て粗笨ながら一先ずその終に達したかと思う。ノエマ的限定としての永遠の今、ノエシス的限定としての絶対の愛、個物と一般との論理的关系、社会と歴史との発展的关系、具体的実在としての人格的自己の自己限定等、すべて私の立場からその意味が新にされ、皆非連続の連続として、根底に私の所謂無の限定の意味を有つと云うことを明にした。」(六 10)

この叙述によれば、「永遠の今」、「愛」、「個物と一般の関係」、「社会と歴史の発展」、「人格」などが、「非連続の連続」として、「無の限定」という性格を持つという。こ

れらは「無の自己限定」の局面であると、差し当たり受け取っておく。

『働くものから見るものへ』(1927)以来、難航した思索が、「無の限定」である「非連続の連続」という考えに結実したと受け取れる。これに関しては、『無の自覚的限定』の「後記」で編者の一人、下村寅太郎が「しかしここで「一先ずその終に達したかと思う。」と書かれた[西田]先生の立場は実は真にその終りではなかった。これは更に先生自身によって打ち越えられていったのである」(六 467f)と述べている。

確かに、『無の自覚的限定』以降も、重要な術語が登場し西田哲学は更に深化・発展していくので、下村の評価は正しいと言えよう。とは言え、「矛盾的自己同一」、「逆対応」、「平常底」といった論理は、「非連続の連続」の発展ないし変形という性格があるし、「歴史的世界」は、「無の限定」の世界の具体的なあり様と見ることができ、「現象即実在」、「無基底」な「事」(事実、出来事)といった、西田の晩年の実在観は、「無の限定」に端緒があると考えられる。そうした見方からすれば、やはり『無の自覚的限定』は、その後の発展のきっかけとなるものだと言えよう。『無の自覚的限定』以降の発展については、ここでは詳論できないが、6で簡単に触れたい。

次の二つ目の箇所では、明言はされていないものの、先に触れた田辺の批判が念頭に置かれている印象をうける。そして「無の限定」の「非連続の連続」が、ヘーゲルなどの「過程的弁証法」とは異なる、「真の弁証法」とされている¹⁴。

「私の考は更に洗練し統一すべきことは云うまでもないが、唯従来用い馴らされた語の意味によって、一概に私の考を判定し去ることなきを希う。無の限定などいうも、単に何物もないということの意味するのでもなく、又無というものが限定すると云うのでもない、限定された一般者の限定に対して、限定するものなき限定を意味するのである、実存の形式を意味するのである。非連続の連続として真の弁証法的運動は、かかるものでなければならぬ。そして私はまだそれ等の問題を論じていないが、行動ということ、知識ということ、又それ等の関係も、かかる立場から明にされなければならない。」(六 10)

「無の限定」という自身の考えを簡単に判断しないで欲しいと述べられている。「無の限定」と聞くと、非論理的、神秘的な言であると受け取るのがむしろ普通だと思われる。通常の対象的判断のように、一般者(述語)の

自己限定により個物（主語）が成立するのではない、「限定するものなき限定」を「非連続の連続」という「真の弁証法」だとしている。実際には、「真の弁証法」の明確化は、『無の自覚的限定』では十分でなく、以後少しずつ彫琢されていったと思われる¹⁵。

そしてこの「非連続の連続」という「真の弁証法」を機構とする「限定するものなき限定」である「無の限定」という立場で、『無の自覚的限定』以後、行動や知識等を明らかにするという意向が述べられている。

この意向は、更に論理が追究され「矛盾的自己同一」が主張され、具体的な世界として「歴史的世界」が提示された後で、行動（行為）の問題は、『哲学論文集 第五』（1944）、知識の問題は、『哲学論文集 第六』（1945）で考究されたとと言えるのではないか。

次の三つ目の箇所では、前著『一般者の自覚的限定』からのつながりと、「社会」・「歴史」を視野に入れていることが述べられている。

「『一般者の自覚的体系』〔前著『一般者の自覚的限定』（1930）〕に於て、すべてを包む一般者として、広義に於ける行為的一般者の限定といったものは、ノエマ的に永遠の今の限定と考えられ、ノエシス的には絶対の愛の限定と考えられる絶対無の自覚的限定によって基礎付けられたものとして、社会的・歴史的でなければならない。かかる世界に於てあるものたる人格的自己が、他に於て自己を見、自己に於て他を見るという弁証法的限定の一方に判断的一般者というものが見られ、一方に自覚的一般者というものが見られるのである。私の一般者の自己限定というものには、その根底に於て社会的・歴史的限定の意味がなければならない。」（六 10f）

先に述べたように、「ノエマ」は「対象」、「ノエシス」は「作用」と受け取っておく。「永遠の今」、「愛」は、本文を踏まえ論究すべきだが、「永遠の今」は、過去、未来を含む現在、永遠の現在、空間的に物事を配置して考える場合、としておく。「愛」は、自他の相互限定としておく。抽象的な理論ではなく、具体的な「人格」、そして人格同士の「社会的関係」が念頭に置かれていることを、ここでは確認しておきたい。

4 内と外、合理的なものとは非合理的なもの

『無の自覚的限定』本文に目を向けたい。本文における

「非連続の連続」の初出箇所は次のようになっている。

「今が今自身を限定すると考えられる、その瞬間に於て内が外であり、外が内である、内的事実が即外的事実であり、外的事実が即内的事実である。かかる意味の限定は無が無自身を限定する絶対無の自覚的限定として唯弁証法的にのみ理解すべきである。事実が事実自身を限定するという、事実そのものの限定というべきものは、云わば弁証法的主観の立場という如きものに於てのみ成立するのである。私は屡自覚に於ては外が内となり内が外となると云ったが、弁証法的限定に於ては外が内とならなければならない、弁証法的限定の背後には対象的に何物もあってはならない、それは非連続の連続でなければならない、無の自己限定でなければならない。」（六 144f）

（その続き）「所謂自覚の立場から云えば、そこにケルケゴールの云った如きデカルト的潜水夫の逆立がなければならない、真に客観的知識と考えられるものは唯弁証法的認識の立場に於てのみ成立するということができる。リッケルトの如き形式的主観ならばいざ知らず、カントの意識一般が感官的内容を含むと考えられるかぎり、それは右の如き意味に於て弁証法的でなければならない、単に限定された今の立場ではなくして、自己自身を限定する今の立場でなければならない。」（六 145）

先に、（その続き）と記した部分について先に一言したい。ケルケゴールに詳しくなく、「デカルト的水夫の逆立」¹⁶が何を指すか分からず間違っているかもしれないが、この引用の少し前に、「ケルケゴールが「ブロッケン」〔*Philosophische Brocken*『哲学的断片』〕に於て我々が必要に存在を証明しようと間は存在は見られない、証明を棄てた時そこに存在がある、存在というものが見られるには、かく棄てるといふ瞬間がなければならないという如きことを云って居る。私の所謂今の限定として絶対無の自覚的限定というのはケルケゴールのパラドックスの如きものと考えられることができる」（六 139）とあることだと受け取っておく¹⁷。証明に固執する間は現れないというのは、西田が後に何度か援用する（十 517 など）、「尽日相对而刹那不对」（「尽日相对して刹那も対せず」と共通する思考が見られる。

最初の引用の方に戻ると、内と外に関しては、「内部知覚」と「外部知覚」が真っ先に想起される。「内部知覚」と「外部知覚」については、『働くものから見るものへ』（1927）以来、頻繁に論じられている。西田独特の意味が込められており、明確な理解は難しいが、「内部知覚」

は内的状態についての意識、「外部知覚」は外的事物についての意識と理解しておく。

なお、「内部知覚」は、『哲学の根本問題（行為の世界）』（1933）では使用頻度が少ないものの、『哲学論文集 第一—哲学体系への企図—』（1935）までよく使われている。『哲学論文集 第二』（1937）以降はあまり使われなくなる。『哲学論文集 第二』で少し使われているのは、『哲学論文集 第一—哲学体系への企図—』に言及している箇所である。それ以外では、『哲学論文集 第七』（1946）で、メヌ・ド・ピランに言及される箇所で使われている。

「内と外」に関係する叙述としては、『善の研究』（1911）には次の言がある。

「ゲーテが自然は核も殻も持たぬ、すべてが同時に核であり殻である Natur hat weder Kern noch Schale, alles ist sie mit einem Male」といった様に、具体的真實在即ち直接経験の事実に於ては分化と統一とは唯一の活動である。例えば一幅の画、一曲の譜に於て、その一筆一声何れも直に全体の精神を現わさざるものはなく、又画家や音楽家に於て一つの感興である者が直に溢れて千変万化の山水となり、紆余曲折の楽音ともなるのである。斯の如き状態に於ては神は即ち世界、世界は即ち神である。」（—191f）

「核」（Kern）と「殻」（Schale）の意味が分かりづらいし、例として芸術的精神が引き合いに出されつつ、「神は即ち世界、世界は即ち神」という自然神秘主義が語られているように見え、どう読んだらよいのか困るが、内（精神）と外（物）の融即不離を主張していると受け取っておきたい。

議論が拡散してしまうが、西田はたまにゲーテに言及し、考え方の親近性が伺える。有名な例では、「涙を以てパンを食うた事のない人の人生観はいか程価値のあるものであろうか」（十八 143）と、人生の悲哀をゲーテの詩に託して語っている¹⁸。また、歴史的形成作用、美、男女の愛などを「デモーニッシュ」と西田が言うとき、ゲーテが念頭に置かれている（十 61、108、139）¹⁹。

小論の主題に関係がある、その他の例を挙げれば、『哲学の根本問題 続編（弁証法的世界）』（1934）では、「衝動の底に見られる暗いもの」というのは、一般的なるものを離れた直線的なるものの底に見られるものではなくして、永遠の今の自己限定面という如きものでなければならない。真の生命は直線的ではなくして弧線的でなければならない。生命の秘密は単なる暗黒ではなくしてゲーテの所謂公然の秘密でなければならない」（七 284）と述

べられている。また、『哲学論文集 第一—哲学体系への企図—』（1935）から散見される「メタモルフォーゼ」（変容）という術語は、ゲーテの形態学が一つの出典と思われる²⁰。

そして、ゲーテには、次の詩がある。

エピレマ

自然を観察にするにあたつては
つねに個をも万象をも重んずるがよい—
なにものもたんに内部に たんに外部にあるのではない。
なぜなら 内部にあるものとは 外部にあるものなのだ。
だからおこたりなく把握せよ
聖なる公然の秘密をこそ。

—

真実な仮象を歎びとせよ、
そして真摯なたわむれを—
生命あるものは単一ではない、
多様なのだ そのあらわれはつねに。²¹

EPIRRHEMA

Müsst im Naturbetrachten
Immer eins wie alles achten;
Nichts ist drinnen, nichts ist draußen:
Denn was innen, das ist außen.
So ergreift ohne Säumnis
Heilig öffentlich Geheimnis.
—
Freuet euch des wahren Scheins,
Euch des ernstesten Spieles:
Kein Lebendiges ist ein Eins,
Immer ist' s ein Vieles.²²

「公然の秘密」（öffentliches Geheimnis）については措いておく²³。「一」（eins）と「万象」（alles）ないし「多」（vieles）、「内部にあるものとは 外部にあるもの」といった西田の言と見紛う言葉が見られる。また、「真実な仮象」、「真摯な戯れ」は、「矛盾的自己同一」を彷彿させる²⁴。

この「内」と「外」は、「ノエシス」と「ノエマ」に対応し、『無の自覚的限定』では、「時間的」と「空間的」として語られている。次第に発展し、『哲学論文集 第六』（1945）辺りでは、場所の自己限定の二方向の矛盾的自己同一、「時間的・直線的・多・個物・作る・波動」と「空間的・円環的・一・全体・作られる・粒子」との矛盾的自己同一として語られるようになる²⁵。小論の作業は、そ

の元々の着想を『無の自覚的限定』に探ることと言える。
（言わずもがなだが、先ほどの詩の「万象」は「全体的」ではなく、「多」ないし「一切」と見なすべきと思われる。）
『無の自覚的限定』における「内」と「外」に関する別の叙述を見てみよう。

「行為的自己の自覚に於ても既に知的自己の自覚を包むが故に、外を内となすという意義を有し、無にして有を限定する意味を有って居るのであるが、未だ意識的自己を見るという意味を脱しないかぎり、尚真に無にして見るものとは云われない。見られる物そのものが直に自己の表現と考えられる時、はじめて真に無にして見るものとなるのである。内が外となり外が内となるのである。」（六 17）

「外」とは自己ではない「他」のことと受け取れる。知的自己（意識）でも外にあるもの（他）を知るという意義があるが、自己が外（他）とは異なる意識として、見るものとしてある。行為的自己は、第六論文「自愛と他愛及び弁証法」で「他愛」について論じられるが、ここでは利他を目的とする自己と見なしておく。行為的自己は、他者を目的とするのであるから、全く自己はなくなり、真に他が自己だというとき、無にして見ると言える。もちろん、このような事態は、他が自己で自己が他だという矛盾である。そもそも自己が矛盾であるとは、西田が『善の研究』より幾度となく繰り返し語ってきたことである。

内が外であり外が内であるという矛盾は、いわゆる行為だけではない。物の対象的認識も既に行為であり、自己矛盾であることが論じられている。

「事実が事実自身を限定するということと行為的限定ということは一見異なるように考えられるが、外的感覚は行為の意義を有し、行為の底にはサンチマン・アンチームという如きものがなければならぬ。身体的限定に於て内的事実即外的事実、外的事実即内的事実である。総て直接に有るものは、かかる意味に於て内的即外的、外的即内的なる身体的限定としてあるのである、即ち動く個物としてあるのである、それが歴史的事実というものを意味するのである。」（六 296f）

「サンチマン・アンチーム (sentiment intime)」すなわち「内奥感」は、メヌ・ド・ビランに由来すると考えられる。この箇所より前に、第一論文「表現的自己の自己限定」において、パスカルやビランの「サンチマンの哲学」を参照し、物の認識においても既に自己があり、自己矛盾

がある、としている（六 113-116）。

感覚が既に矛盾的・弁証法的であるということは次のようにも言われる。

「屢云った如く、我々の感官と考えるものは非合理的なるものの合理化の意味を有ったものでなければならぬ、非合理的なるものの合理化ということは外を内となすという意味を有し、現在が現在自身を限定する無の自己限定の意味を有するものとして、既に弁証法的と考えられねばならない。」（六 145）

合理化については、さらに次のように言われている。

「限定するものなくして自己自身を限定する、無にして自己自身を限定するということが、永遠の今の自己限定ということであり、それは時がなくなるということではなくして、却って今が今自身を限定するということではなければならぬ、瞬間が瞬間自身を限定するということではなければならぬ、掴むことのできない瞬間が瞬間自身を限定すると考えられれば考えられる程、無にして自己自身を限定すると考えられるのである。そこには絶対の非合理性がなければならぬ、それは単に合理的に対する意味に於ての非合理的でなく、合理的なるものを包む意味に於ての非合理的でなければならぬ、自己に於て自己を非合理的に限定することによって合理化するものでなければならぬ、それはケルケゴールのパラドックスという如きものでなければならぬ、我々は今が今自身を限定する瞬間に於て神に触れるということが出来る。」（六 146f）

「時がなくなるのではなく、今が今自身を限定する」については、第四論文「永遠の今の自己限定」冒頭の難解な箇所²⁶の読解に参考になるが、今は措いておく。

「無の自己限定」の「絶対の非合理性」とは、合理性—非合理性の対立にある非合理性ではなく、非合理的なもの（他、外）を合理的なもの（自、内）とする非合理性、通常の意味での合理性—非合理性を包含する非合理性、合理性—非合理性の矛盾的な合一・転換（後の言葉で言えば、矛盾的自己同一）だと言えよう。ケルケゴールの「パラドックス」の意義を、西田はこのように理解している。そして、神に触れる、ということまで視野に収めている。

5 「非連続の連続」の意味

4の冒頭で挙げた初出箇所にもどると、「私は屡自覚に於ては外が内となり内が外となると云ったが、弁証法的限定に於ては外が内とならなければならない、弁証法的限定の背後には対象的に何物もあつてはならない、それは非連続の連続でなければならない、無の自己限定でなければならない」(旧六 144f)とされていた。ここだけに絞り、「非連続」と「連続」が何を指すのか考えると、「非連続」は「外」と「内」が「非連続」であること、絶対に対立していること、「連続」は「外」が「内」に、「内」が「外」になること、絶対に対立しているものの一方から他方へ変貌すること、と言えよう。このことは、「主客合一」など以前の言葉では「合一」、以後の言葉では「矛盾的自己同一」だと言えるのではないか。

「非連続の連続」は、矛盾の超克だと言えるが、過程的弁証法のように解消してしまうのではない。対象的な意味では絶対に対立するもの同士、正反対のもの同士、関係しないもの同士が、対象的には関係しないままで、関係することを指すと言えるだろう。

そうはいうものの、『無の自覚的限定』全体で「非連続の連続」を含む叙述を概観すると、やはり時間的様相の下で、「独立なものの継起」、「生滅・生成」として、使用されている例が多い。例えば次のようなものがある。

「現在が現在自身を限定するということによって考えられる時は、点から点に移るとか、点が点を生むという如く、連続的に考えられるのではなく、その一瞬一瞬に於て消えることによって始まる、即ち死することによって生きるという意味に於て考えられねばならぬ、即ち非連続の連続として考えられるのである。」(六 264)

「時というものを考える場合、通常、各瞬間の唯一性ということが忽にされて、単なる連続として考えられる。併し時の各瞬間は唯一的でなければならない、非連続の連続として時というものが考えられるのである。時は単なる連続ではない、その各瞬間に於て消え去るのである、而も斯く死することが生まれることであるという所に、時の連続があるのである、時は各の瞬間に於て絶対の無に接すると考えられねばならぬ、絶対に無なるものの自己限定として時が成立するのである、私が時は現在から始まるという所以である。」(六 276)

しかし、他なるものの結合、関係しないものの関係と見られる場合もある。そして、『一般者の自覚的限定』(1930)で論究されたように、何かと何かが関係するためには、一

般がなければならず、その一般がこの場合は「無」、「絶対無」である。

「私の無の限定というのは単なる無とか単なる非連続とかいうものを意味するのではない、有が無の限定としてあり、連続が非連続の連続としてあることを意味するのである。」(旧六 279)

「私と汝とは絶対に他なるものでなければならない。絶対に他なるものの結合として、即ち非連続の連続として我々の自覚的統一というものが成立するのである。それは限定するものなきものの限定として無の限定というべきである。かかる限定は自己の底に絶対の他を含むと考えられると共に自己が絶対の他に含まれて居ると考えられるものでなければならぬ。」(六 449)

また、どちらも含んでいるような叙述もある。次の引用は、冒頭は「関係しないものの関係」と受け取れるが、その後は「独立なものの継起」と受け取るのがよいと思われる。

「絶対に分離的なものの統一として、限定するものなきものの限定の形式、即ち非連続の連続と考えられるものが我々の時と考えるものであり、我々の個人的自己は時に於て死すべく生れ、生るべく死するのである。時が各の瞬間に於て、すべての時が消され、すべての時が始まると考えられる永遠の今に接すると考えられる如く、我々は目的の王国の一員として、いつでも不生不滅なる永遠の生命に触れると考えられると共に、絶対に無なるものの限定として我々は無限の生滅でなければならぬ。我々は永遠の生命の内容を充すべく生れると云うことができる。「シムボジョーン」に於てディオティマの云う如く、我々人間には、愛によって生むという所に、永遠不滅の意味があるのである。」(六 335)

『無の自覚的限定』全体では、50か所ほど「非連続の連続」という術語が見られるが、主として瞬間の継起として理解できるものが三分の一ほど、死即生など、やはり時間的に理解できるものを含めれば、半分ほどである。関係しないものの関係、パラドックスや飛躍に焦点が当たっているもの、はそれぞれ10か所ほどである。「無の限定」、「無の自覚的限定」の言い換え(「私の所謂無の自覚的限定によって、非連続の連続として」(六 152)のように)と言えるものが数か所である。

どう考えればよいのか。前節までの我々の考察で、「無の限定(自覚)」、「真の弁証法」の探究が、『無の自覚的

限定』の意図であることを確認した。その観点からは、「非連続の連続」を「対象的に関係しないものの関係」と受け取るのがよいと思われる。先に触れた、本文の初出箇所も、「関係しないものの関係」に焦点が当たっていると見えよう。そして、時間的な「断絶」は、「関係しない」ことのひとつの場合と言える。つまり「関係しない」は「断絶」を包含する広い概念であり、根本的と言える。

とは言え、「非連続」・「連続」とは時間的な繋がりの有無が第一義であり、また「時間」は存在や自己の探求において非常に重要な契機であり、時間的な様相が根本的という見方もありうる。さらに、西田は、現実における存在や自己を究明しようとしており、『無の自覚的限定』以後、次第に「歴史的世界」を探究の対象とするようになる（先述のように、『無の自覚的限定』でも社会的関係が視野に入れられてはいるが、綿密な論究はまだない）。そうなる「形成」、「生成」が究明の大きなポイントとなり、時間的な側面が重要とも言える。

これについては、「無の限定（自覚）」、「真の弁証法」の探究の目的が、「時間」、「認識」、「自己」、「実践（倫理）」、「宗教」の等根源性の究明だと受け取りたい。3の最初で『無の自覚的限定』の意義を述べた「序」の叙述を参照した。「永遠の今」、「愛」、「個物と一般の論理的关系」、「社会」、「歴史」「人格」が「非連続の連続」という「無の限定」の意味をもつとされ²⁷、今後は「行動」（今は「実践（倫理）」の問題と受け取っておく）、「認識」をこの立場から明らかにすべき、と述べられていた。思えば、『善の研究』の「純粹経験」以来、「認識」、「自己」、「実践（倫理）」、「宗教」などの等根源性の解明が西田の思索の根本意図だったと言うこともできる。思想の発展していく中で『無の自覚的限定』に至って、「時間」も含めて論ずる機が熟したという面があると思われる²⁸。

「独立なものの継起」、「関係しないものの関係」とちらも「無の限定」としての「非連続の連続」の様相であり、区別することに意味はないのかも知れない。重要なのは、「等根源性」の意義を明確化することだとも言えよう。焦点の当て方の違いとも言えるが、少なくとも時間的な意味ばかりではないということは踏まえておくべきと思われる。

「非連続の連続」を「対象的に関係しないものの関係」と捉える場合、問題として浮上するのが、その場合の「関係」の意味である。「関係」といっても様々なものがある。そのため4で触れた場所の自己限定の二方向が様々な語られているのかも知れない。「関係しないものの関係」は、一言でいえば「パラドックス」（逆説）とも言えようが、「関係しない」の内実は、「断絶」、「矛盾」、「反対」、「相反」、

「相互否定」など様々な受け取れる。この点を綿密に考察するには、『無の自覚的限定』以降の著作も踏まえる必要があるだろうが、小論では扱えない。次の節で大まかな概観を示すに留めたい。

6 『無の自覚的限定』以降の「非連続の連続」の展望

小論の主要な考察は5で終わりだが、『無の自覚的限定』以降を概観しておきたい。

以降の著作全てで「非連続の連続」は使われ、『哲学論文集 第一—哲学体系への企図—』（1935）では、非常に多く登場する。『哲学論文集 第三』（1939）から登場回数が減り、『哲学論文集 第六』（1945）までは、著作ごとに約10か所ほど、『哲学論文集 第七』（1946）では1か所で使われている。

先にも触れたが、次第に具体的な「歴史的世界」が主題となると、時間的な意味が目立つ。若干の例を挙げておく。「私は歴史を連続的でないと云わない。併しそれは非連続の連続である」（ハ374）。各々の時代が、独立で独自のあり様をしていることが語られている。また、「私の非連続の連続というのは、唯何物もない所から物が出て来るというのではない、無から物が出て来るというのではない。場所的限定として現在に於て新なるものが生ずるということは、無数なる物と物とが相働くということである、何物かが生ずるというには、物と物とが相働くということが考えられなければならない」（ハ17）という様に、「生ずる」、「働く」という時間的な事象に用いられている場合もある。

他方、「物を道具として有ち、物が自己の身体となる、物と身体とが一となる。かかる非連続の連続が技術というものである」（ハ346f）のように、「有つ」、「なる」という時間的な継起を伴う事態を語っているが、焦点は概念的に「関係しないものの関係」にあると理解できる例もある。

「連続と非連続との問題についても、私は従来論じ来った如く、時間的・空間的、空間的・時間的な歴史的事実の世界は何処までも非連続の連続と考えるものである。然らざれば、此世界は現実的ではなく、唯可能の世界である。現実がいつも絶対に触れて居るという意味に於て、実在は絶対連続と云ってよい。絶対の無は絶対の有という同一である。併しそれは単に同一というのではない。現実そのままが絶対であるというのではない。世界は現実の於て触れることのできないものに触れて居

るのである。そこに非連続の連続があるのである」(ハ 431) という叙述は、前半は「連続」を「継起」、後半は「連続」を「関係」と受け取ることもできるが、統一的に「関係」と受け取ることもできる。

また、「矛盾的自己同一」の言い換えと受け取れる箇所もある。「仏の誓願があつて衆生があるのであり、衆生があつて、仏の誓願があるのである。仏と衆生は一つの根元から出て居るのである。二つあるのでない。而も単に一と云うのではない。絶対矛盾的に自己同一であるのである。そこには自然法爾的に作ることが作られることであり、作られることが作ることである。絶対の非連続の連続、自力即他力である」(十 532) などである。

「過程的弁証法」ではない、西田の言うところの「真の弁証法」、「絶対弁証法⁹」は、『無の自覚的限定』以来、探究され、発展・深化して行く。4 でも言及したが、『哲学論文集 第六』(1945) 辺りでは、「時間的・直線的・多・個物・作る・波動」と「空間的・円環的・一・全体・作られる・粒子」との「矛盾的自己同一」となる。「関係しない」、「矛盾」ということを包含し、先鋭的・根本的に「反対の一致」という相を見せる。

そして、こうした論理的な究明が、具体的な「歴史的世

界」における「人格」のあり方の究明と相即している。3 の最後でも指摘したが、『無の自覚的限定』では「愛」という「人格的關係」から社会性を論じていた。歴史・社会への注目は、「歴史的世界」という術語で明確化し、「歴史的世界」において「作られて作る」というあり方をする「個物」観が発展・深化して行き、「人格」もその観点からさらに論じられて行く。

このような簡単な検討では不充分だが、「非連続の連続」と「真の弁証法」、「矛盾的自己同一」の關係は晩年の思想を解明するのに有益な視点の一つであることは確認できたと思われる。さらに詳細・綿密な検討が必要であることは言うまでもない。また、小論では「非連続の連続」の概念的な意味に焦点を当てたが、具体的にその意義を解明するには、「時間」、「愛」、「人格」、「歴史的世界」といった問題を検討する必要がある。これらについては他日を期したい。

註

西田の著作からの引用は旧版全集(岩波書店)から行い、巻数を漢数字で表し、頁数を付す。頁の後の「f」は「und die folgende」で、次の頁に続くことを示す。引用文中の「」は筆者の補足である。旧字体・旧仮名遣いは、適宜新字体・新仮名遣いに改めた。

¹ 『西田哲学を開くー〈永遠の今〉をめぐる』小林敏明、岩波書店、2013、147 頁。

² 同上、147 頁。(引用文中の下線は、原文の傍点を表す。)

³ 同上、244 頁。

⁴ 太田裕信『西田幾多郎の行為の哲学』ナカニシヤ出版、2023、68 頁。

⁵ 小林前掲書、165 頁。

⁶ 太田前掲書、60-64 頁。

⁷ 小林前掲書、172 頁。

⁸ 「序」における「非連続の連続」の(つまり『無の自覚的限定』の、従って西田における)初出箇所を示しておく。これは第六論文「自愛と他愛及び弁証法」についてのコメントである。

「非連続の連続として人格的統一というものが成立するのである。永遠の今の自己限定として時間的と考えられるものは、ノエシス的には愛によって基礎付けられて居なければならぬ。真に個物的なるものは死することによ

って生きるものでなければならない。」(旧六 8)

この部分だけでは、様々な述語の意味、それらの相互關係が分からないが、「人格」、「永遠の今」、「愛」、「個物」、「死することによって生きる」など、それぞれ綿密な論究を必要とする重要概念が、「非連続の連続」に關係していることだけを確認しておく。

⁹ これらの概念について小論では詳しく扱えない。「永遠の今」は、「既がない「過去」も未だない「未来」もなく、すべてが現に在る今」としておく。『善の研究』(1911)でも、アウグスティヌスに依拠して語られ、『無の自覚的限定』では「絶対的現在」とも言われている。その後、「永遠の現在」、「現在」などと言われたりもしているが、『哲学論文集 第四』(1941)で非常に多く使われ、「永遠の今」の使用頻度が減り、術語として確定した感がある。この傾向は晩年まで続く。ただし、「永遠の今」が使用されなくなるわけではない。「絶対の他」は「汝」、「人格」は「絶対の愛の限定」(六 334)と受け取っておく。

¹⁰ 田邊元全集 第四巻、筑摩書房、303-328 頁。

¹¹ 田邊が直接の批判の対象としているのは、『一般者の自覚的体系』(1930)であり、その叙述を少し紹介しておく。田邊の批判は、西田から見れば誤解に基づくということになるが、田邊のように考えてしまうのも分らなくはない。「知的直観といえども、それが尚意識の志向性を脱しないかぎり、概念的知識に關係を有つと云い得るのである。之を越えて絶対無の場所に於てあるも

のに至っては、もはや之について何事をも云うことはできない、全然我々の概念的知識の立場を越えたものである、言語を絶し思慮を絶した神秘的直観の世界と云うの外はない。」(五 180)

「内的自由の意志というものを超越した時、真に自己自身を滅却して無にして見る自己の宗教的体験に入る、神秘的世界というのは斯くして考えられるものでなければならぬ。プロチノースの一者からディオニシオスのテアルキア Godhead に至るまで哲学的には斯くして理解することができるのである。それは私の所謂内的生命の源と考えるものなるが故に、知的に理解すべきものでなく、唯我々の内的生命の要求によって会得すべきである。」(五 471)

¹² 田辺による西田批判とそれに対する西田の反応については多くの研究者が論じている。例えば、嶺秀樹『西田哲学と田辺哲学の対決 場所の論理と弁証法』ミネルヴァ書房、2012、1-140 頁、小林敏明『西田幾多郎の憂鬱』岩波書店、2003、岩波現代文庫、2011、277-295 頁、太田裕信『西田幾多郎の行為の哲学』ナカニシヤ出版、2023、32-44 頁、がある。

¹³ 西田の宗教論に関する研究は多く、すべてを紹介することはできないが、西田哲学における宗教の意義について総合的な視点を提示しており、特に学ばさせて頂いたものを挙げておく。小坂国継『西田哲学と宗教』大東出版社、1994、竹村牧男『西田幾多郎と仏教 禅と真宗の根底を究める』大東出版社、2002、藤田正勝『西田幾多郎の思索世界—純粋経験から世界認識へ—』、『第 10 章 宗教とは何か—西田哲学を貫く思惟—』、岩波書店、2011。

¹⁴ 『無の自覚的限定』では、「過程的弁証法」と自身の言う「真の弁証法」が異なることが度々主張されている。一つだけ叙述を紹介しておく。「対象的にノエシス即ノエマとして過程的自己というものを考える論理の領域に於ては、ヘーゲルの如き弁証法的限定を考え得であろう、併し現在の世界に於てはかかる弁証法は当嵌らない、ヘーゲルの弁証法は事実に撞着して破壊せざるを得なかった所以である。それは弁証法そのものの罪ではなくして、ヘーゲル自身が真の弁証法の本質を掴み得なかった故であると思う。私の考を以てすればヘーゲルの弁証法的論理の背後にも実は無のノエシス的限定というものが働いて居るのである、止揚される場合、いつも存在の矛盾の意味があるのである。真の弁証法的運動は思惟の弁証法でなくして行為の弁証法でなければならない。」(六 157)

¹⁵ 『哲学の根本問題 続編 (弁証法的世界)』(1934) の叙述の一つ挙げておく。「併し真に主観的・客観的な現実の世界、行為的直観の世界はその一般的限定の方向に一般的統一を考えることもできなければ、その個物的限定の方向に個物的統一を考えられるものでもない。その底に何等かの意味に於ても統一とか連続とかいうものを考えることはできない。唯絶対の否定即肯定、絶対の

肯定即否定の弁証法的統一としてかかる世界が考えられるのである。此故に私はかかる世界を非連続の連続の世界とか絶対無の限定の世界とかいうのである。世界の底に何等かの意味に於て潜在的なるものを考えるということは既に主観的立場に立つことである。我々は明日の運命も分らない。歴史的現実の世界は然るものでなければならない。」(七 206f)

¹⁶ 様々な推測が可能だが、筆者がデンマーク語ができないこともあり、十分な根拠のある仮説に至らなかった。いずれにせよ、「パラドックス (逆説)」的事態の喩えであることは間違いないと思われる。なお、西田理解に役立つと思われるので、デンマーク語原典第二版からの邦訳を長めに紹介しておく。「いや、その〔神の存在の証明の〕状態はちょうどデカルト人形〔すなわち、おきあがりこぼし〕のそれと同じようなものではあるまいか？ この人形は私が手を放せばすぐ直立する。つまり、私がそれを手から放すや否やである—それゆえ私はそれを手から放さなければならないのだ。ところで、その証明の場合も同じである—すなわち、私が証明を固執している間は (つまり、私が証明を続けている間は)、存在は姿を現わしてこないのだ、それは何か別な理由からではなく、私がそれを証明しようとしているまさにその行為のゆえなのだ。とは言うものの、証明をやめるといこと、このこともやはり確かなにどこかを意味している。なぜなら、それも私が付け加えた行為だからだ。したがって、このことは、たとえどんなに短い瞬間でもよいから、ほんの一瞬間でもよいから、考慮されなければならない—それはもちろん長い時間を必要としない、なぜなら、その時間は一つの飛躍を意味するものだからだ」(大谷愛人訳、キルケゴール著作集 第 6 巻

『哲学的断片／危機』白水社、1963、第 6 刷 1974、91-92 頁。〔 〕内は訳者の補足)。「飛躍」に関しても、西田は「飛躍的統一」を「非連続の連続」と言い換えている場合がある(六 283) が、詳しい検討は別項に譲りたい。

¹⁷ キルケゴールと 西田の関係については、次の論考を参照。小川圭治「西田幾多郎のキルケゴール理解」(東京女子大学附属比較文化研究所編『比較文化』第十五号、1969)、小川圭治「西田哲学とキリスト教」(上田閑照編『西田哲学への問い』1990、242-279 頁)。

¹⁸ この点に関しては、何人かの研究者が取り上げているが、中でも小林敏明が詳細に論じている。小林敏明『西田幾多郎の憂鬱』岩波書店、2003、岩波現代文庫、2011、10-14 頁。

¹⁹ ここで挙げた例は、『哲学論文集 第四』(1941) のものだが、それ以外にも「デモーニッシュ」という言葉は散見される。『哲学論文集 第二』(1937) では、ゲーテではなく、ドイツの民族学者で文化形態学を創始したとされるフロベリウス (Leo Frobenius, 1873-1938) を引き合いに出している (八 349)。また、「デモーニッシュ」でなく「悪魔的」だが、キルケゴール

を参考文献に挙げつつ、神の悪魔的側面に言及した、論文「場所的論理と宗教的世界観」（1946）の言葉を紹介しておく。「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うことができる。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）。人格そのものの否定を求めた神である。単に悪に対し之と戦う神は、縦、それは何処までも悪を克服すると云っても、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。絶対の神は自己自身の中に絶対の否定を含む神でなければならない、極悪にまで下り得る神でなければならない。」（十一 404）

²⁰ 西田は『哲学論文集 第一—哲学体系への企図』において、ゲーテを引き合いに出し「メタモルフォーゼ」（変容）を語っている（八 189）。「歴史的世界」は「絶対無」の「メタモルフォーゼ」と言えよう。「メタモルフォーゼ」の意義については、拙論「西田幾多郎『善の研究』における実在の問題」（『米子工業高等専門学校研究報告』第 58 号、1-10 頁）、「西田幾多郎における「歴史的世界」と「実在」」（『米子工業高等専門学校研究報告』第 58 号、11-24 頁）で簡単に言及した。

²¹ 田口義弘訳『詩集』、ゲーテ全集第一巻、新装普及版、潮出版社、2003、331 頁。なお「エピレマ」とは、訳注によれば、古代ギリシアのアッティカ喜劇の中で行なわれる、合唱指揮者による観衆への語りかけの一つである。

²² Goethe Berliner Ausgabe 1, *Gedichte*, Aufbau-Verlag, Berlin und Weimar, 1965, S. 545.

²³ 先に引用した、『哲学の根本問題 続編（弁証法的世界）』の例の他に、『続思索と体験』所収の「ゲーテの背景」（1931 年 12 月）には、「ゲーテに於てはエードス〔形相〕がゲミュート〔心情〕でありゲミュートがエードスである、内もなく外もなく、すべてが「公然の秘密」である」との言がある（十二 145）。「公然の秘密」については詳論できないが、合理—非合理の対立を包含する非合理的なもの、と考えられることだけ指摘しておく。

²⁴ 無論、クザーヌスの「反対の一致」も想起される。西田も『善の研究』や『哲学論文集 第六』で、クザーヌスに言及しているが、小論では扱えない。

²⁵ ちなみに、『哲学論文集 第六』では、「絶対現在の自己限定」という言い方が非常に多い。場合によって、

「場所の自己限定」、「世界の自己限定」、「（絶対）無の自己限定」などと言い換えられている。

²⁶ 「聖パウロスの「時が完了された時、神が彼の息子を送った」という語に対し、アウグスチヌスが時の完了とは何を意味するかと問われたとき、時が無くなることであると説明した。かかる誕生には時という如きものはなくななければならないのである。併しマイステル・エックハルトの云うには、時の完了というのは尚一つの意味がある。時及び幾千年かの間、時に於て起った又起るであろうものを、現在の一瞬に引寄せることができれば、それが時の完了というものである。それが永遠の今というものであって、そこに於て私が今物を見、音を聞く如く、新に鮮かに万物を神に於て知るということができるのである（Meister Eckhart, *Von der Vollendung der Zeit*。）」（六 181）

²⁷ 小論では十分扱えなかったが、これまでもいくつかの箇所で見られたように、『無の自覚的限定』では、「神」、「アガペー」についても論じられており、「宗教」の解明も、直接の目的とは言えないまでも、視野に収められていると思われる。

²⁸ 氣多雅子は次のように述べている。「西田は場所の考えを着想した頃から「時」を考えようとしてきたが、十分に考えることができなかった。「時」は絶対無の自覚から考えることで、ようやく明確に語れることになったと言えよう。」（氣多雅子『西田幾多郎 生成する論理—生死をめぐる哲学』慶応義塾大学出版会、2020、159 頁）

²⁹ 「真の弁証法」は「場所的弁証法」とも言えるが、その構築により「過程的弁証法」が排除され、それを包むに至らなかったという見方もある。竹内良知は、「西田の場所的弁証法が過程的弁証法を排除してしまう結果になったのは、「永遠の今」の、「絶対現在」の自己限定の立場に立つ西田が実践的時間そのものから離れたからではないか」（『西田哲学の行為的直観』農山漁村文化協会、1992、人間選書版 2002、17 頁）と指摘している。実際の社会的・政治的問題から一步引いたところで、西田は議論している面があり、その限りでこの批判は当たっていると思われる。ただ、西田としては、社会的・政治的問題に即しつつ、実践が生じる根源を解明しようとしたと言え、「認識」、「自己」、「時間」、「倫理」、「宗教」の等根源性の解明が主眼だったと思われる。その見方により、社会的・政治的問題が真に解明されるということもできるとと思われる。