

# 哲學研究

第七十號

第十五卷  
第五册

## 西田先生の教を仰ぐ

田邊元

西田先生の名著『一般者の自覺的體系』が、日本人の哲學的思索の高さと深さを示す一の巨大なるモニュメントたることは今改めて言ふを須たぬであらう。ほとんど超人的ともいふべき精力を以てねばりづよく自覺的體系の組織を考へ、深きが上にも深きを求めて、愈々基礎を深化し、高きが上にも高きを追うて幾度か加工に加工を重ね、遂に一のゴチック伽藍にも比すべき高遠の體系を建設せられた努力に對しては、私達はたい敬仰讚嘆するばかりである。その隨所に鏤められた深き體驗より迸出でたる思想の珠玉は、消えざる教の光に輝いて居る。私達は唯感謝を以て此教に自己を養はなければならぬのである。

併しながら先生の深き思想は、先生のその如く深き思索生活の、長き努力に由つてのみ、完全に理解せられるものであらう。少くとも後進未熟の私如き者に對しては、同時に理解の困難なる所決して少しとしない。私は既に此書に收められた諸篇の各々が雑誌に發表せられた都度、自己の了解に餘る疑問を以て先生を煩はし、親しく先生の懇切なる教を辱くしたのである。併しそれにも拘らず、今此書を全體として通讀するに及び、依然として難解の疑問に苦しめられざるを得ない。これに就いて復親しく先生の教を仰ぎ、口づからの先生の垂教に接することは、もとより私の恵まれたる幸福に屬する。併しながら頑愚移り難きこと私の如き者は他に無しとするも、親しく先生の教を乞ひ得る幸運に恵まれずして、而も私の疑問に似たる疑問を懷く人は必ずしも絶無とはいはれまい。私は今や寧ろ自己の魯鈍淺薄を慚づるよりも、進んで斯かる人々の爲めにも、自己の疑問を開陳公表して公に先生の教を仰ぐの可なることを思ふに到つた。私自身にとつても疑問を文章に開陳することは、一層綿密に私身の理解を整理する所以となることを考へるのである。私の魯鈍の爲めに先生を煩はし、淺見誤解の爲めに見當違の疑問を提出する如き非禮は、私の豫め先生に對し寛恕を希ふ所である。先生幸に高教を吝まるゝなくんば、或はそれに由つて

感謝を新にする者私一人でないかとも思ふ。

—

一般者の自覺的體系の出發點をなすものは表現的一般者である。前著『働くものから見るものへ』より本書の前半に至るまで、所謂判斷的一般者が體系の出發點をなしたのであるが、本書後半に於ては漸次に表現的一般者が前景に進出し、終に最後に至つてこれが全體系の出發點の位地を占めるに至り、判斷的一般者はそのノエマ的限定として寧ろ從屬的位地に退いて居る(389—590)。表現とは、自覺的一般者の自己限定として意識せられざる、之を超えたノエシシ的限定のノエマである。それは無にして見る自己のノエシシ的限定のノエマ的内容である。そのノエシシ的方角が廣義に於ける行爲と呼ばれるものに外ならぬ。行爲乃至表現は意識せられた内容の反省でなく、意識を超えたものの直覺である。自己の内容が見られるのでなく、自己が無になることに由つて自己を超えた内容が現前するのである。そのノエシシ的限定の底にあるのは、内的生命の流である。之をも超えれば所謂絶對無の自覺と呼ばれる宗教的體驗が最後のものとして存するのであるけれども、絶對に無限定なる此立場は、苟も概念的限定を全然缺如することを許さざる哲學に對しては云

爲の外にある。哲學は最も具體的なるノエシスの限定といふべき内的生命の流を、その最後のものとする。併し此内的生命の流れといへども、唯そのまゝでは哲學の範圍に入り來ることが出來ない。哲學も理性の自覺である以上は、内的生命の流がその限定面に於て映されなければならぬ。これがノエシスの廣義の行爲的一般者と呼ばれ、ノエマ的に表現的一般者と呼ばれるものなのである。而して更にこの一般者の限定が、無にして見る自己の意義を制限して、自覺的なる限定に向ふとき、狹義の行爲的一般者と知的直觀の一般者とが夫々ノエシスの方向とノエマの方向とに成立する。兩者共に叡智的一般者と呼ばれるものの一面に外ならない。叡智的一般者の自己限定としてノエシ的に意志的行爲が見られ、ノエマ的に知的叡智的自己としての意識一般の内容が見られるのである。判斷的一般者といふのは斯かる知的叡智的自己の、自覺といふノエシ的意義が極小になり、ノエマ的限定面といふ意味が主となつたものであり、是に反し、身體的限定に即して自愛的に自己を限定するノエシ的限定面が、自覺的一般者といふものである。意識的自己の存在とは、身體的質料に即して自己が自己を愛する自愛の、ノエシ的限定に外ならない。而して眞に自己が自己を愛するとは、抽象的なる自己から具體的なる自己に還ること

であり、終に自己を無にすることに由つて自己を見るに至ることであるから、自愛は身體的限定を越えて叡智的自己の自覺に進み、其極無にして見る絶對無の自覺に近づくことを意味する。

右の簡單なる叙述が、一般者の自覺的體系の大體の要領を、大過なく捉へ得て居るとするならば、私には先づ次の如き疑問が起る。西田先生が自覺を以て意識の本質とせられ、而して自覺とは自己が自己の内に自己を限定することであるが、斯かる自覺の眞義は自己を無にして自己を觀るに至つて完成すると考へ、自己を失ふことが却て眞に自己を得る所以であり、無にして觀る自己の本然に還ることが自己を愛する所以にして、自愛即ち自己の存在なることを説かれた深き教説は、先生の獨自なる體験を披瀝せられたものとして、私はたゞその比類稀なる高遠深邃の思想を仰ぐばかりである。併しながら哲學は果して斯かる宗教的自覺を體系化することが出来るものであらうか。體系は最終の具體的者、絶對的全體者を、單に求められたものとするに止まらずして與へられたものとして豫想する。斯かる最後のものを基體とするのでなければ體系はその終極原理を有つことが出来ない。勿論先生は宗教的體験そのものの立場と哲學的反省の立場とを嚴に區別し、最後の絶對無の自覺を、前

者に屬するものであつて後者に屬するものではないとせられ、絶對無の自覺のノエシスの限定たる内的生命の體驗を以て哲學に屬する最後のものとせられる。併しながらこの體驗は先生に於て飽くまで絶對無の自覺に裏附けられたものであり、之を映すものである。従つてそれは絶對無の場所が場所自身を直接に限定したものと考へられるのである。其限り先生の自覺的體系に於ては、最後の一般者が單に求められたものとしてでなく與へられたものとして存するのである。私は此點に於て根本の疑問を懷かざるを得ない。先生が前著以來判斷的一般者の構造を手引として意識の本質を探り、述語の超越に由つて同時に主語の個體の於てある場所を求め、この超越的場所の自己限定として意識を解せられた深き思想は、殆ど先蹤を絶する創見として私の尊敬措く能はざる所である。先生がカント以來獨逸觀念論者の説いた自覺の解釋を不完全として、自己が自己を見る主客の合一といふ規定の上に、更に自己に於ていふ場所的制約を加へられたことは、殊に後年のシェリングやヘーゲルの思想を補正するものとして重要な意義を有するものと思ふ。併し私の考へる所によれば、場所は自發的に自己を限定するものではない。逆に限定に由つて始めて場所として現れるのである。勿論我々に對して先なるものが本質上後であ

り、我々に對して後なるものこそ本質上先なのであるといふ意味に於て、場所は限定に由つて場所として我々に現れながら、本質上は限定に先だつといはれる。併しそれにも拘らず、その時限定に先だつといはれるのは場所の *Dasein* であつて *Sosein* ではない。 *Sosein* に關しては場所は限定に由つて始めて場所となるのである。而して場所が場所自身を限定する自覺を哲學の原理とする場合に問題となるのが、場所の單なる *Dasein* ではなくして *Sosein* であることは疑はれない。然らば場所は限定に由つて始めて場所となるので、限定と獨立にそれに先だつてこれを限定するものとして場所を考へることは出來ぬであらう。場所が自己自身に含まるゝ限定の原理に由つて、自發的に限定をなすとは言はれぬであらう。換言すれば場所は限定を反省する反省の求める所のイデー(カントの理性批判の意味に於ける)であつて、限定を限定する爲めに與へられたものではないといはなければならぬ。或はこれに對し、先生の說かれる場所は無の場所であつて有の場所でないから、*Dasein* の外に *Sosein* の求むべきものは無いともいはれるであらう。實際宗教的自覺に於ては斯かる最後の一般者が所謂隨所に主となる我として現前するのであらう。柳綠花紅の特殊なるノエマに即して絶對無の我が躍動し、これが特殊のノエマを包みて一切を我に化するの

であらう。併し此時體驗せられる最後の一般者は洞山の麻三斤や趙州の柏樹子に於ける如く、全く特殊のノエマに由つて象徴表現せられるだけであつて、哲學の要求する如くノエマを包むノエシスを超えた最後の一般者として場所的に自覺せられるものではない。たゞ反省を超えた大用の現前に盡きるのである。然るに哲學の立場から絶對無の自覺の場所が思惟せられるときには、それより具體性を減じた被限定的存在を包み、その自己自身に由る自覺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 *Sossein* を有する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る超越的ノエシスより、更に抽象限定に由つて、内的生命に裏附けられた廣義の行爲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、その必然的なる内面的秩序に於て了解せられるものでなければならぬ。これは正にプロテイ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。唯相異なる所は後者に於ては全體の思想にノエマ的傾向が勝つに反し、前者に於てはノエシスの超越といふ先生獨得の深き思想が其基調をなす點にある。併し如何にノエシスの超越といふも、之を絶對無の自覺の場所とし、その自己自身に由る限定として諸



段階の一般者とそれに於ける存在を思惟するならば、それは一種の發出論的構成たるに於て、プロテイノスの哲學と軌を一にするものといはなければなるまい。斯くいふも固より私はブレンタノと共にプロテイノスの哲學を全體的に貶せんとするものではない。況や更にノエシス的に深められた先生の思想の特徴を無視せんとする者では勿論ない。唯私の疑ふ所は、哲學が宗教哲學(プロテイノスの哲學を宗教哲學といふ意味に於て)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實的存在を解釋することは、哲學それ自身の廢棄に導きはしないかといふことである。斯かる立場は、飽くまで現實に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のノエシス化、精神化主觀化乃至自覺を求めることの代りに、既成的に自覺せられたる諸段階の一般者の累層構成を以て哲學となすことになりはしないかといふのが私の疑である。もとより先生は發出論的構成を意圖せられるのでなく、又觀念論的解釋を以て哲學の能事終れりとせられるのではない。反對に現實の非合理性を重んじ、不斷の創造をなす意志的行爲の原始性を高調せられるのである。併しそれにも拘らず、最後の一般者に由つて諸段階の存在が超越的ノエシスに收攝せられると共に、非合理的現實も單なる影の存在となり、行爲も

觀念的生産に化することを免れない。斯くて現れるものは一切に對する諦觀に外ならないのである。私は哲學の宗教化が必然にこれに歸着することを思はざるを得ない。ヘーゲルの體系はこれに對する顯著なる一實例であらう。西田先生の哲學は場所的自覺に由つてヘーゲル哲學よりも一層ノエシ的に純化せられたものと考へられる。併し絶對無の場所的自覺を最後のものとし、その自己自身に由る限定に由つて凡ての一般者を體系化せんとするに於て、尙同様の傾向を免れないのであるまいか。哲學が宗教的眞理をその内容とする場合には、それは最早 *philosophia* でなくして *sophia* である。それは既に *philosophia* としての哲學の廢滅でなければならぬ。固より愛知 *philosophia* は知 *sophia* を豫想する。併しそれは先生がアウグステイヌを引いて述べられた自愛と自知との關係に於ける如く、同時に愛知が知の内容を規定するのである。愛知といふとき、知は單に愛知に由つて求めらるべき目的として進行の行手に前提せられるのではない。既に愛知は極微の知として知を自己の内に含むのである。知は愛知と獨立に存するのでなくして、愛知に由つてのみ實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。其關係は正に雙關的でなければならぬ。先生の思想の最も深きもの

が教へる如く、自覺とは自己が無になることであらう。眞に生きることは死すること  
でなければならぬであらう。而も反面から考へるならば、死する爲には生がなければ  
ならず、自己が無になる爲めには先づ自己が有らねばならない。たゞそれと同時に  
に、生くことは死することであり、自己が自己となることは即ち自己が無になるこ  
とでなければならぬのである。此存在の奥底に横はる所の自己否定的即ち辨證  
法的なるものが、我々の反省自覺を凡て辨證法的ならしめるのであつて、その反省の  
規定が雙關的でなければならぬのもこれに由るのである。然るに宗教的自覺は  
この辨證法的なるものを絶対に止揚する所に成立する。それは生きながら死する  
ことであり、自己が有りながら自己が無いことである。否完全に死せるが故に完全  
に生き、全く自己が無なるが故に一切の有が自己なる如き境地といふべきであらう。  
此處に於ては雙關的規定といふ如きことを容れる餘地はない。何となれば規定す  
るものも規定せられるものも無い絶対一如の立場だからである。私は宗教に關し  
て語る資格の最も乏しき者であるが、想ふに宗教の立場といふのは此の如きもので  
はあるまいか。西田先生が絶対無の自覺と呼ばれたのは斯かるものであると思ふ。  
若し果して然りとするならば、哲學と宗教とは其本性上合一すべからざるものとい

はなければならぬ。何となれば、宗教は凡ての動を包む絶對の靜であるに對し、哲學は飽くまで靜を求むる動だからである。前者は凡ての動を靜化する立場であるに反し、後者は却て靜を暫定化して常に動に轉ずる立場である。Daseinの上からいへば哲學にも宗教と同じ靜が豫想せられる。併しその靜は宗教に於て *Sosein* 的 *sein* für *allema* に絶對的に現前するに對し、哲學に於ては *Sosein* 上常に暫定的なるものとして、無限に轉化せられる動の契機たるに止まらなければならぬのである。換言すれば宗教的體驗は超歴史のあり、哲學的反省は歴史の相對的である。固より歴史的なるものは超歴史のなるものの上に成立し、相對的なるものは絶對的なるものを豫想する。併し契機として現るゝ絶對的なるものは單に微分的に止まり、その全體はたゞ之を媒介にして求められたものたるに過ぎない。歴史のなるものの基底として豫想せらるゝ超歴史のなるものは、たゞ歴史的なるものの方角の中に含まるゝ微分であつて、後者を通じて無限に求めらるゝイデーに外ならない。然るに哲學を宗教化することは此區別を沒し、單に極微の方向動性としてでなく積分的全體として、超歴史的絶對的なるものを體系の *Principium* とし、その限定に由つて歴史的相對的なるものを秩序附け組織することに歸着する。私が西田先生の哲學に對して懐く

根本の疑惑は此點に關するのである。

## 二

右の如き疑問に對しては必ずや、私が先生のノエシスの場所的自覺の眞義を了悟せず、之を古來のノエマ的對象的限定の發出論的形而上學と混同するに由り、斯かる疑問を起すに至るのである、といはれるであらう。固より私の思考力の未熟にして、先生の深き思想に追隨する能はざる爲めに斯かる疑問が起きるのであることは、私自身といへども自覺して居る。併し私はノエシスがノエマを包み、場所が對象を包むものとして、ノエシスの場所的限定が決して、ノエマ的對象的限定の意味に於ける發出論を將來するものでないことを、私なりに理解して居るつもりである。此點に於てヘーゲルをも超ゆる立場に先生の哲學が立つことを知るつもりである。先生の主張せられる、有の自覺ならぬ無の自覺の特性も無視しては居ないつもりである。併しそれにも拘らず、絶對無の自覺に由つて、凡ての段階に於ける一般者とその於てあるものごとが、ノエシ斯的に自己に化せられると共に、凡ては影の存在に變じ、たゞ靜視諦觀の光に包まれて、生のまゝなる現實とか行爲とかいふものが、全く其本來の意味を失ふことを思はざるを得ないのである。固より私も、形有るものは形無きもの

の影といふ觀念論を全く解せないのではない、殊に無にして見るといふ東洋流の宗教的自覺に對しては、自ら到り難き高き境地として渴仰の念を懷くものである。併し私の考ふる所に據れば、斯かる絶對無の自覺は現實の如何なる點に於ても現前し得る宗教的體驗としてのみ認められるのであつて、現實の種々なる立場を全體として組織する哲學體系の原理たるべきではない。現實の各點に於て現實に意味を賦與する微分原理としては、哲學の立場からも斯かる宗教的自覺が承認せられなければならぬけれども、同時にそれが哲學的自覺の積分原理たることは許されない。曩に述べた如く宗教的自覺は現實のノエマに即しながら、これに於て最後の一般者が現前するのである。其間に特殊普遍の對立、ノエマ、ノエシスの分別を容れない。然るに哲學は飽くまで斯かる分別對立の反省的立場である。而して斯かる分別と對立とに基きながら、その分別と對立との消滅せる宗教的自覺の立場を最も具體的なものとして最後のものとし、漸次に分別の距離の増大と對立の顯著さの進展とに従ひ、一般者の種々の段階を最後のものの限定抽象として立つるとするならば、斯かる哲學體系は必然に、宗教的自覺を哲學的自覺の超越的模範とし、宗教的自覺の概念化たらんことを求めて、反省的思惟の制限上これに到達する能はざるに及び、單に不

完全なる宗教的自覺となる外ないであらう。哲學の宗教化は哲學に獨自の權能を認める代りに、哲學を宗教の不完全なる模倣たらしめる傾向を免れないと思ふ。本來哲學は凡ての立場に對して自由なる無立場を目標とする。宗教もこれに對しては一の立場なるが故に超越せらるべきものである。然るに宗教的自覺を以て哲學の達せんとして達し得ざる超越的模範とし、之を自覺の最後の立場とするならば、宗教は哲學に由つて超越せらるべき一の立場でなくして哲學そのものの超越的典型たる立場となる。或は哲學の立つべき立場が立場の立場であるといはれるならば、此場合宗教が一の立場でなくして立場の立場であるといふことになるのである。もとより西田先生の解せらるゝ宗教が西洋哲學の主要契機となれる基督教に於ける如く、ノエマ的なる神の世界創造、現實支配に對する信仰といふ如きものでなく、東洋的なる無の自覺を其立場とするものであることから、それは一の立場でなくして立場無き立場である。従つて之を立場の立場とする哲學の立場とするも、何等發出論的哲學を將來するものでないともいはれるであらう。併し宗教としては絶対無の自覺として立場無き立場といはれるものも、それが哲學體系の終極原理を與ふる立場となるとき、却てそれ以下の被限定的抽象的なる立場を、その限定として理解せし

むべき一の立場となり、決して立場なき立場に止まることが出来ないのではないか。哲學は却てこれから解放せられ、單にこれを極限點として、自由にその上に浮動するものとならなければならぬ。若し哲學が此宗教的立場を自己の立場としようとするならば、それは必然に自己廢棄の運命に陥らなければならぬ。恰も『凡ての集合の集合』といふ集合論の逆説に見る如き、自己の絶對化が必然に自己を相對化するといふ矛盾が口を開く。此處に集合論に於て公理主義が直觀主義に譲る所が無ければならぬ如く、哲學も絶對主義を相對主義に對して讓步せしむる所が無ければならぬのではないか。勿論哲學はその本質上、何等の意味に於ても絶對的なるものを否定せんとする所謂相對主義に立つことは出来ぬ。それこそ明白なる哲學の否定である。併し單に求められたるものとして絶對者を極限點とするのは、與へられたるものとしての絶對者を立て、之を其體系の根柢とするのとは異なる。此處に哲學が常に相對に即しながら絶對を求めんとする愛知的動性たる所以が存する。恰も集合論の直觀主義が超限集合を全然否定する有限主義 *Finitismus* でもなく、さりとて公理主義の絶對的見地を採るのでもなくして、*frei werdende Wirkfolge* の常に未完成なる不定の生成過程そのものに止まらうとするのど一般である。連續を宗教の



具體的立場に比するならば、宗教化せられたる哲學は連續の公理主義的構成に相當し、而して私が目して哲學の正當なる立場とするものは、正に直觀主義の自由生成的立脚地に對應せしめられるであらう。數學的直覺は如何にノエマ的であるとはいへ、西田先生の深く解せられた如く、實はそのノエマの内容がノエシスの限定そのものと考へられるものであるから(335—336)思惟作用そのものの自覺として、思惟的生命の自省たる哲學(philosophy)の形式的構造を表はすことが出来る筈である。今日の數學の基礎論は哲學の形式的構造に光を投じ得なければならぬ。而して前者に於て公理主義の困難を認めて直觀主義に左袒するものは、後者に於て宗教的哲學に疑を挾むのが當然ではないであらうか。私は何も數學の基礎論を手引として哲學の立場を考へたのではないが、後者に對する疑惑を前者に由つて一層はつきり開陳することが出来ると思ふのである。西田先生の哲學に對する私の根本の疑問は大體右に由つて明にせられたであらう。

今述べた如き哲學の立場そのものに對する疑惑は一見すると、哲學の具體的なる内容と相關する所なき形式論であつて、創造に與ることなき者の外面的なる批評的閑葛藤に過ぎないともいはれるであらう。併し私の信する所に依ればさうでない。

反對に西田先生の哲學の具體的なる内容に就いての疑問は、私の場合に於て、専らこの根本的立場に對する疑惑から由來するのである。私は次に之を開陳したいと思ふ。

先生に依れば、プロテイノスの言つた如く、働くことは見る爲めの廻り途である。我々の存在の窮極の意義は見ることにある。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眞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。斯かる絶對無の自覺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覺に於てその意義を完成するのである。これに至らざる種々の立場は凡てその限定と解せられる。斯かる考に基き先生は前に述べた如く、絶對無の自覺から判斷的一般者に至るまで、一般者の自覺的體系を組織せられたのである。併しながら此様な立場に立つならば、現實の非合理性乃至反價值性は凡て自覺の抽象性、即ち見る自己が未だ絶對の無に至らざること、に歸因するのでなければならぬ。若し絶對無の自覺に達するならば、見る自己が完全に無に歸すると共に、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るべきものは無くなる筈である、況んや自覺の完成に於て眞の見る者

の淨福が實現せられる以上、反價値と目せらるべきものの存する餘地はある譯がない。實際宗教的體驗といふものは斯かる非合理的者の合理化、反價値の價値化、ともいふべき超合理的超價値的自覺に於て成立するのであらう。併し哲學が一の立場としての斯かる宗教的體驗を認めるに止まらず、同時に立場の立場といふ自己の立場の完成として、之を其根柢とするに及び、凡ての非合理的なるものは合理的なるものの假現と解せられ、之を合理化するものとしての行爲は見ることの廻り途として影の世界に貶せられるであらう。これはヘーゲル哲學の寂靜主義として攻撃せられる所以のものを復興することではないか。私は此點から先生の歴史に對する見解と反價値の解釋とに、特に疑問を懷かざるを得ないのである。

先生は歴史の非合理性を重視し、合理主義の歴史哲學に反對して、歴史的内容がイデア的限定を超えたものなることを高調せられる(註の註)。先生に依れば、歴史的内容はノエシス的には自己自身の無を見る自己の自己限定に基くのである。併しノエマ的にはこの内容を完全に表現することの出來ぬ不完全なる自己限定である。自己自身の十全的表現たる能はざる、即ちその意味で自己自身のノエマ的限定に達し得ざる自己が、歴史的自己なのである。斯くて『歴史に於ては存在と内容とはい

つも結合しない、存在が内容を規定することはできず、内容が存在を規定することはできない』のである。併し私の理解する能はざるは、如何にしてこの存在と内容との乖離が生ずるかといふ點である。勿論非合理的なる現實の存在、自己の眞の内容に達する能はざる不十全的ノエマとしての歴史の存在の『何故』を問ふことは哲學の範圍を越えるものと思ふ。併し『何故』でなく『如何にして』を問ひ、その存在の構造的原理を求めめることは、哲學の當然なる職分でなければならぬ。然るに自覺といふ原理だけではこれは與へられない。何となれば自覺とは一般者が自己自身の内に自己を限定することであり、限定の原理そのものが一般者に依屬する如き自己限定を謂ふのだからである。絶對の無にして見る立場に裏附けられ、その最後の自己限定としての内的生命を基體としながら、歴史のノエマ的内容は如何にしてこれを完全に表現することが出来ないものであらうか。其處には、どうしてもノエマをノエシスに達せしめず、ノエマ的内容の不十全性を將來すべき原理が無ければなるまい。それは明に自覺の内にあつて、而も自覺に反對するものでなければならぬ。若し自覺を光の原理とするならば、これに背く闇の原理ともいふべきものが無ければ、歴史の非合理性は理解せられないであらう。もとより闇は光に従屬する。後者の積極

肯定なるに對して前者は消極否定である。併し否定は肯定に從屬しながら、これに對立する別の力である。それを單に消極低下の原理であると言つても、尙低下制限の力としてはたらくものはそれ自身一の力でなければならぬ。それは積極肯定の力に從屬し、之を離れて獨立するものではない。併し積極肯定の力は常に自ら自己を否定する力を自己の半面に隨伴せしめるのである。自己の敵としてはたらく、自己を滅する力を自己の内に常に宿するのである。若し果して最後のものたる絶對無の自覺的限定内容たる内的生命が、此様な自己否定の力を内に宿すものであるとしたならば、それは眞に絶對自覺を許すものであらうか。完全に自己に化すること能はざるものを残す自覺は、絶對の自覺とはいはれないであらう。若し無にして見る自覺がヘーゲルの概念をも超へ、全くノエマ的殘滓を清掃した場所的自覺をその本質とするものであるとするならば、自覺は常にノエマ的には限定せられた内容に即して行はれる外は無い。これに由つてのみ、發出論理の獨斷を免れることが出来るからである。若しさうであるとするならば、自覺は常に自己否定を媒介にして行はれなければならぬのであつて、絶對無の自覺といへども、否定的限定を媒介にして行はれる外は無い。併しこれは自覺の絶對性を毀ち、不完全なる相對的自覺たらし

むるものではないか。若し否定に由つて限定せられた内的生命のノエマ的内容を見ることを行爲とするならば、行爲即ち働くことは、單に絶對無の自覺の立場で見ると爲めの廻り途であるのみならず、その廻り途は避くべからざる必然の媒介であるといはなければならぬ。見るためには働くことが絶對に必要なのである。併しながら働くことを媒介にしてのみ可能なる見ることは、果して絶對的に見るといふことが出来るものであらうか。働くとは、見るものが自己を限定して見る能はざるものとなれる段階から、見られた段階へ轉移することを意味する。即ちそれは絶對に見るのでなく、見られないものを迂迴に由つて見られるやうにすることを謂ふ。或は絶對無にして見るのでなく、有にして見る段階に於てのみ、働くといふことは成立すると云つてもよい。先生も『行爲的自己とはかゝる矛盾を含んだものである』ことを明に認めて居られる(523)。働く限りは絶對に見られるのでなく、見られる限りは働きは無いといはなければならぬ。先生が、『ノエシスはノエマを包むといふ自覺的限定の本質からして、行爲的自己の底には藝術的直觀の如きものを越えて尙無限に深いものがなければならぬ。此の如き行爲的自己の限定が歴史的と考へられるものであらう。』(518)といはれる場合の『無限に深いもの』は、行爲の媒介に由つ

て見盡すことの出来ぬ、而も行爲的に見ることの根源となるものでなければならぬ。斯かるものが歴史の非合理性の根據となるのであらう。果して然らば、歴史の根柢にある、働くものの根源となる非合理的原理は、絶對無の自覺に對して最後まで否定原理となるものでなければならぬ。斯くて絶對無の自覺が働くものを媒介として歴史を包むものたる限り、實は絶對的自覺でなく、又眞に絶對的自覺たる限り、歴史と行爲とを包むことが出来ぬといふ困難が現れる。絶對無の自覺に對し否定原理を認めると共に、哲學的には絶對無の自覺は絶對性を失ひて全體の構成的原理たること能はず、單に求められたる反省的極限原理たるに止まらなければならなくなる。本來活動行爲を根本原理とした初期のフイヒテの思想が無神論の嫌疑を招き、眞に見る者の淨福を説く後期の宗教的立場に移る爲めに、意識の前に存在を措く新しき知識學への轉換を必要としたことは、一の適切なる歴史的例證とするに足りるでもあらう。若し果してさうであるとすれば、凡ての見らるゝノエマを包み、自己の外に對象を残すことなきノエシスの自覺としての、絶對無の自覺を哲學の終極原理とし、その限定に由つて一切を自覺の體系に組織せんとする西田先生の哲學は、歴史の非合理性を高調するに拘らず、其體系に之を收めることが困難なものである。

まいか。非合理的なる歴史的存在の根柢にある無限に深きものは、飽くまで見らるゝことなきはたらきの根源であつて、見ることは此自己に對立する否定原理を媒介として始めて行はれ、従つて宗教的自覺は歴史的ノエマの限定を媒介とし、非合理的なる現實に即して、その立場の自由翻轉に於て成立するに止まり、これから全體的積分的に歴史を包む立場として哲學の終極原理とせらるべきものではないであらう。哲學の原理としての自覺と、宗教の要件たる絶對性とは、果して絶對無の自覺といふ概念に於て結合せられ得るものであらうか。私は此點に疑を挾まざるを得ないのである。

右の如く働きの根柢となる無限に深きものは自覺に入る能はざるものであり、見るものに永久に對立する否定原理であつて、是に由り歴史の非合理性即ち絶對偶然性ともいふべきものが成立するとするならば、更に反價値の根源は、此否定原理の狹義に於ける行爲的一般者即ち叡智的一般者に對する對抗に求むべきであらう。歴史の非合理性は單に見ることに對する働くもの一般廣義に於ける行爲的一般者が之を代表するの對抗であるが、反價値は行爲そのものに於て之を否定せんとする力が對抗する所から起るのであらう。西田先生が自己否定の意志を以て惡の根源と



せられたのも其意であると思はれる(492)。併しながら單に絶對無の自覺を終極原理とし、その抽象限定に由つて種々の一般者とそれに於てあるものごとを組織する立場から、如何にして自己否定の意志をば説くことが出来るであらうか。これに對しては想ふに、自己否定性が意志そのものの本性であつて、それに由つて意志の自由が成立するのである、意志を自覺的限定の具體的形態とすれば、自己否定の意志を惡の根源として自覺の體系に收めることは何等の困難を含むものでないと答へられるでもあらう。併し私は寧ろ意志を自覺の具體的なる立場とすること自身が、絶對の無にして自己を見るときいふ自覺を以て全體系を包まんとする要求に、矛盾するものではないかと思ふのである。無限に自己を否定することの出来る絶對自由の意志といふものは、先生の考へられる通り、誤る自己が正しい自己より深い自己であるといふ意味に於て(513)、單に叡智的自己よりも深き存在であらう。併しそれが先生のいはれる如く『叡智的自己の底をも通して絶對無の自覺にも達して居る。』(513)ものとしたならば、絶對無の自覺は最後の場所たることが果して出来るであらうか。先生は更に『絶對無の自覺によつて裏附けられて叡智的自己の限定を否定する意味を有つたもの』として、反價値的意志とか否定的意志とか考へられるものを説明

せられるのであるが(註五)、如何にして絶對無の自覺が、却て見ることに反抗し、無にして見るのでない有にして見る立場に固執せんとする否定的意志の場所となること  
 が出来るであらうか。若し斯かる否定的意志がその直接なる場所的限定として  
 考へられるものであるとするならば、絶對無の自覺は絶對無の自覺そのものでなく  
 して、たゞこれへの過程となり、眞に絶對無の自覺たるものはこの過程とそれに伴ふ  
 否定性を含む極限たるより外無くなるではないであらうか。此處に絶對無と否  
 定的意志との杆格が存する。絶對無の自覺を終極原理とする一般者の自覺體系の  
 内へは、自己否定性としての反價値の原理は這入ることが出来なくはないであらうか。  
 若し此の如き私の疑問が何等か根據を有するものであるとしたならば、私は一般  
 的に先生の哲學に對して次の如き疑問を更に提出することを許されはしないかと  
 思ふ。先生が東洋の宗教的體驗を西洋哲學の概念的思考法に從つて組織せんとせ  
 られ、アリストテレスの個體的主語の論理學を、極限にまで超越せしめることに由つ  
 て新に獨特なる場所の述語的論理學に翻轉せしめ、これに由つて神祕的體驗と論理  
 的構造とを結び附けられたことは、實に劃期的なる創見といふべきものであらう。  
 併しこれは、基督教と共に始めて出現し、近世の獨逸觀念論に於て完成の域に齎され

たといはれる理想主義の意志哲學と容易に結合せられるものであらうか。私は先生の従前より同情を有せられたフイヒテの意志的觀念論に近い思想が、今日の場所的自覺の立場を裏切つて居はしないかを疑はざるを得ないのである。眞に絶對に見る立場といふものは、見られざるものの實現過程としてのみ意味を有する意志的行爲の立場とは、哲學の概念的認識に於て構成的に結合せられることが出来るものではないであらう。哲學は斯かる能力を有するものではないと思ふ。それはたゞ兩者を極根的に關係せしめる反省判斷的立場に立つ外無いのではないか。私は先生の偉大なる努力に由つても、見る立場と働く立場とが、未だ完全に結合せられては居ないのでないかと疑はざるを得ない。私はそれが哲學そのものの制限なのではないかと思ふのである。新プラトン派の哲學と基督教とを結合しやうとしたアウグステイヌスの哲學の困難もこゝにあつたのではあるまいか。

### 三

私は右の如き立場から、西田先生の、現象學とこれに對比してのカント哲學とに對して下された批評に對しても、多少の疑念を懷かざるを得ないのである。

先生に據ればフッサールの現象學は、自覺的一般者の内容としての意識的自己を、

その内部知覺的限定から純化して叡智的一般者の意志的限定にまで進め、而も意志のノエシスの内容を抽象して單なる形式的立場に立つことに由り、志向作用を以て意識の本質と考ふる立場である。その所謂純粹自己といふのも内的生命の知的自覺といふ立場に達したものでなく、單に内部知覺的自己の純化せられたものたるに過ぎない。従つて斯かる純粹自己の純粹意識といふも、意識せられた意識であつて意識する意識ではない。今この現象學に對して下された先生の批評は、フッサールの立場の制限を極めて適確に指摘せられたものとして私達に教ふる所多きものといはなければならぬ。フッサール自身の考ふる如く現象學を唯一の哲學とする如きこと能はざるはいふまでもない。私は此點に於てフッサールを辯護しようとは全然思はないのである。併し翻つて考へると、先生の重視せられる所の意識する意識、凡ての對象を包んで直覺的に凡ての内容をその自己限定として自覺する意識は、たゞ宗教的自覺の立場で實現せられるに止まり、哲學の立場からは單にこれに對する極限的關係を要求し得るのみであつて、之を終極原理として種々の立場の構成組織をなすことが、前節に述べた如き困難に導くものであるとするならば、フッサールが志向的意識の本質觀照に止まつたことも、所謂嚴密なる學を標榜する氏としては

已むを得なかつたと言ひ得ないであらうか。志向が所詮表象意識の本質に止まり、具體的なる意志的叡智的自覺の内容を失へるものなることは先生の批評せられた通りである。氏の現象學は畢竟知的意識の反省に止まるといひ得るであらう。併し其範圍に於て氏の成遂げた所は殆ど前人未踏ともいふべき領域の闡明であつて、其立場の制限を以て其成果の不朽の意義を無視することは出来ない。氏の認識論に於て對象がノエマ的限定の極限といふ意義を有するに止まり、それをも包むノエシス的一般者が考へられて居ないといはれるけれども、これは神祕的直觀に陥るまいとする氏の立場から正當なる制限と認められなければならぬ。寧ろ氏の立場の非難せらるべき缺點は、それが飽くまで知的意識の抽象に止まりながら、却て之を以て意識全體の具體的構造を表はすとする主知主義たることに存する。それが徹底的具體性を要求する現象學の本來の傾向を裏切るものなることは、辯護の餘地なき弱點といはねばなるまい。ハイデッガーがフツサールの意識の現象學から存在の現象學に進み、常に意識を超えた表現の解釋に現象學の地盤を移したことは此缺點を補ふものといはなければならぬ。恰も西田先生の自覺體系に於て、フツサールの純粹意識が配當せられた叡智的一般者の抽象的形式的ノエシスの立場に對し、更に

具體的にして之を超える表現的一般者が、ハイデッガーの立場に比せらるべきものに相當することは、此關係を證示するものといふことが出来るであらう。然るに先生はハイデッガーの現象學が、フッサールの單に見るといふ内在的意識の立場を脱し、解釋的意識の立場に立つことに由つて叡智的自己の自己限定の立場に近づいたものと云ふことが出来るに拘らず、依然として自己自身の自覺的内容を除去した抽象的立場であることに於て、現象學の制限を脱せず、斯かる立場では叡智的ノエマの内容に由つて成立する客觀的眞理を樹立することは出来ぬことを指摘せられた(459)。私も亦ハイデッガーの現象學的存在論が重要な制限否不當なる抽象を免れて居ないことを認めるに躊躇するものでない。その根柢に置かれた存在が道具としての物に交渉し、死の覺悟に於て自主性を獲得する個人的存在であることは、この存在論をしてその志向に反し、眞に歴史的なる社會的存在を解釋する途を失はしむるもの、道具としての交渉に於てでなく、同じ生命の融通する統一として宗教的に體驗せらるべき世界との交渉を缺く爲めに、個人の有有限存在が原子論的に宙に浮ぶことは、この創意豊なる存在論の根本的なる缺點であると思ふものである。併しながらこれは、解釋學的現象學が出發點に於て、その本來の傾向に従ひ最も具體的な

る現象を求めることが不充分であつた爲めであつて、既に解釋的立場に立つならば、前述フツサールの現象學に就いて言はれた抽象性は免れ得るものではないかと思ふ。何となれば解釋せらるゝものは單に抽象的なる言表に限るものでなく、内的生命の直接なる限定としての表現であることが出来るからである。ハイデッガーが自己解釋の對象とした存在が斯かるものに達しなかつたことは氏の思想の缺點であつて、解釋學的現象學そのものの缺陷とはいはれない。若し世界と生命統一に於て交渉する共同存在の自己解釋といふ立場から出發するならば、解釋學的現象學は内的生命の自覺といふ立場に達し得るものではないか。私は解釋學的現象學に於て自己解釋をなす存在は、西田先生の解せらるゝ如く(也)單に自己自身に於て意味を有ち、自己自身によつて意味を闡明し行くもの、といふだけのものではないと思ふ。これではハイデッガーに於て了解といふ中心概念に與へられた、自己の自由行爲的可能の豫料といふ意味は全く失はれてしまふであらう。ハイデッガーの謂ふ解釋は、西田先生の所謂廣義に於ける行爲的一般者に相當するノエマ的方面としての表現の解釋である。斯かる表現の解釋は原理的には先生の所謂内的生命の自覺と大體同じものではないであらうか。私は先生が現象學に對し指摘せられた缺點の多

くが、解釋學的現象學の免れ得る所なのではないかと思ふのである。たゞ先生の要求と解釋學的現象學とが最後まで一致することなき點は、先生の絕對無の自覺に於ては、その一般者の場所的限定に一切が包まれ、自覺的限定の外に何もかも残る所が無いに對し、解釋學的現象學に於ける存在の自覺は飽くまで所謂負課性を免れないで、常に自己の外に自己の包み切れないものを殘し、是に起因する超越性を完全に内在化することは一のイデーに止まることに存する。これに對しては私は前に述べた如き立場から、寧ろ現象學の方が哲學の一般制限を守るものとして至當なのではないかと思ふのである。絕對無の自覺を以て凡ての超越的對象を内在化し、自覺的限定の一般者に一切を包むことは、哲學の立場を越える宗教的體驗に屬し、哲學は之を終極原理として構成を行ふべきものでなく、たゞこれに極限的關係を有つことが出来るに止まるのではないかと考へる私の疑問は、既に述べた通りであるから、今再び之を繰返す必要は無いであらう。

西田先生は現象學一般に通ずる缺點として、そのノエシスの限定が自己自身の内容を見るといふ意味を有せざる抽象的のものなる爲めに、客觀的眞理を樹立することが出来ないことを擧げられ、之を免れる爲めにはノエシスがノエマを含む立場に



立つて、叡智的ノエマを包む純粹自己の内的生命の自覺に依るのでなければならぬことを指摘せられた。此様な叡智的ノエマの自覺を本質とするのがカント哲學の意識一般であつて、これに由り批判哲學の特色たる、客觀を構成する主觀が確立せられる。現象學は斯かる客觀的構成の原理を缺くことに重大なる弱點があるといはれるのである。實際現象學の立場がハイツデガーに於ても猶個人意識的自覺の立場に止まり、現象學の精神に従つて行くべき筈の最も具體的なる立場まで達して居ないことは曩に私の述べた如くであつて、其爲めに超個人的なる生命の統一として世界と自己との交渉を根據附くべき具體的なるものへの關係を含まないことは事實である。フツサールにもハイデッガーにも先生の指摘せられたやうな缺點のあることは否定するを得ざる所であつて、先生の批評は現象學者に對する重要な教を含むものといはなければならぬ。併しながら、此現象學の缺點といふべきものが恰もカント哲學の特長に相當し、後者に於てはそれが先生の要求せられる如くに客觀的構成の原理を提供するといふ解釋に對しては、私は重要な制限的條件のあることを思はざるを得ないのである。私の理解に據れば先生の叡智的自己といはれるものは大體次の如きものであらう。一般者の自覺的體系に於て最後の具體的な

る存在としての内的生命は、固一般者其者を限定するものであつて、一般者として限定せられるものではない。その自覺は唯絶對無の自覺といふべきものであつて、一般者として限定せられた自覺となることは出來ない。そのノエマ面的限定として始めて行爲的一般者と表現的一般者とが夫々此限定のノエシス的方向とノエマ的方向とに現れるのである。然るに行爲的自己といふのは、無にして見る自己のノエシスの限定の意義を有するものであるから、苟も行爲的自己といふものが見られる間は、それは無にして見るとはいはれない、即ち眞の行爲的自己ではないといふ矛盾を含んだものである。従つて何處までもノエマ的にその内容を限定するといふことが出來ない。於此廣義の行爲的一般者はノエマ面に即したものとノエシス面に即したものの二つに分れ、前者が表現的一般者たるに對し、後者が狹義に於ける行爲的一般者となるのである。すべての表現的内容を自己自身の限定として見るといふ意味に於て行爲的一般者の自己限定といふものは成立しない。たゞ自身の内容を見る自己限定の成立する限りに於て、行爲は自己表現の意味を有することが出来る。此時見らるゝノエマ的内容は、即ち自己自身のノエシスの限定の内容に外ならない。これがイデヤを見るものとしての叡智的自己であつて、ノエマ的にイデヤ

となるものはノエシス的に行爲に外ならない。叡智知自己は即ち狹義の行爲的自己なのである。斯くて行爲的一般者の矛盾的性格に由來する狹義の行爲と表現との分裂を通して、再び恢復せられたる兩者の一致が即ち叡智的一般者となるのである。それがイデヤとして自己自身の内容を見、その限定せられた範圍に於て最後の絶對無の自覺を映すものとなるのは是に由るのである。カントの意識一般といふのは斯かる叡智的一般者の行爲的自覺を無内容にして純形式的に考へたものである。之を叡智的自己のノエマ的方向に萎縮したものととして、知的叡智的自己といひ得る。併しそれは飽くまで自己の内容を見る絶對無の映寫たる性質を有するから、内部知覺的に限定せられた意識的自己に對し、客觀的對象構成の意義を有する規範となるのである。現實意識は意識一般の叡智的自己を實現する限り、客觀的對象界を自覺の内容として認識することが出来る。認識は自覺としてのみ成立するのである。

右に述べた私の理解にして大過なしとするならば、意識一般が叡智的自己として、客觀的對象構成の意義を有することが出来るのは、それが狹義の行爲的一般者でありながら、自己の内容を見るといふ意義を有し、見らるゝノエマとしてのイデヤはノ

エシスとしての自己限定の内容に外ならないに由るのである。即ち無にして自己の内容を見る絶對無の自覺を映す限に於て、行爲的一般者が意識一般となるのである。併しながら行爲的自己は、それが行爲的自己として見られる間は、眞に無にして見る自己とはいはれないといふ矛盾的性格を有するものである。それは絶對無の自覺を極限としてそれに對し無限の距離を有するものといはれる。前節に述べた歴史の非合理性はこの距離に相當するのであつた。歴史の非合理性は、絶對無の自覺を最後の一般者として一切がこれに包まれるといふことに對抗する否定原理に由來するのである。而してこの否定原理が亦行爲の矛盾性の根據ともなるのである。果してさうであるとするならば、意識一般が成立するのは全く歴史的制約の下に於てであるといはなければならぬ。それが成立する爲めに行爲的一般者が絶對無の自覺を映すのは前者の根柢に存する否定原理が後者に包まれる限りに於てであり、而してこれは歴史が合理化せられる限りに於てといふに外ならないからである。意識一般は歴史の合理性の成立する範圍に於て成立するのであり、認識の領域に於ける歴史的合理性を表はす反省的領域範疇ともいはるべきものである。それと最後の絶對無の自覺とは無限の溝渠を以て隔てられ、其間に否定の原理が支配す

る。カントが意識一般に由つて構成せられる認識対象界を現象の世界とし、これに對し物自體としての本體の世界を、最後まで認識を超越する不可知の對象界としたのも正にこれに對應する。超越的對象はたゞ創造的理性としての知的直觀に對してのみ可認識である。これに對して始めて一切の存在が内在的となるのである。カントは主として認識の質料の感觸的所與性といふ方面から認識の現象性、超越的志向性を考へたので、意識一般の歴史的被制約性といふ如きことを説いて居ないけれども、超越的志向性の由來する感觸受容性をその絶對偶然性非合理性の方面から見るならば、必然それは意識一般の歴史的被制約性を注意せしめる筈である。これに對し創造的理性のみ超歴史的絶對的認識主觀として一切を包み、之を内在化せしめることが出来るのである。併し斯かる絶對的認識主觀と意識一般とは、絶對偶然性歴史的非合理性の深淵を以て隔てられるのであるから、意識一般はたゞ絶對眞理のイデーに向つて無限に發展する學的意識の無限過程に對する極限となる外無い。而も此處に謂ふ所の極限はたゞ單一なる系列の行先を示す極限の意に止まるのでなく、連續の極限要素に於ける如く、歴史の各點に於て之を微分的に合理化する原理を意味する。意識一般は斯かる微分として求めらるべき無限次の極限に相當

するのである。その内容たるイデヤは歴史と獨立に歴史に拘りなく存立し、歴史をそれに盛り盡すことが出来ないといふ意味に於て歴史より抽象的であるといふに止まるものでなく、常にそれを越える歴史に即して、その各點に於て之を微分的に合理化する原理たる意味を荷ふものでなければならぬ。此意味に於てイデヤの歴史性が語られる。イデヤは斯かる歴史性に由つて眞に現實を規制する力を有つことが出来るのである。此様な極限性を有するのでなければイデヤは現實から遊離する外無い。従つてイデヤを見る睿智的一般者、或はその知的方面としての意識一般は、飽くまで歴史に相關的なるものであり、歴史的被制約性を脱せざるものである。それは決して超歴史の絶對的に客觀的認識乃至眞善美の世界を構成する主觀として自己の内容を見るものではない。唯斯かる絶對無の自覺を歴史の制約の下に映さんとする極限に外ならない。然るに西田先生の體系に於ては、意識一般、或は之をその知的形態とする睿智的自己は、一般にイデヤを見るものとして絶對的に考へられ、その歴史的被制約性といふ如きことは認められて居ないやうに思ふ。先生が本書の前半に於て睿智的一般者を知的直觀の一般者と呼んで居られるのも偶然ではない。それは正に知的直觀の創造的理性の立場から、絶對的に、最後の絶對無の自

覺を映すものとせられて居るのである。後者と非合理性の深淵に由つて隔てられる爲めに起る歴史的被制約性といふ如きことは、全く問題とせられて居らぬ。たゞ歴史がイデヤより一層具體的にしてこれに盛り切れざるものであり、單に叡智的一般者の限定として理解するを得ざる、それを越えたものであることが説かれるに止まり、逆に叡智的一般者が歴史的に制約せられる方面は説かれて居ない。併し歴史の非合理性が主張せられるだけで、イデヤの歴史性が無視せられるならば、イデヤは現實から遊離したものとなる外ないのではないか。イデヤが歴史を規制することは、却て歴史がイデヤを制約するに由つて可能となるのであらう。イデヤは超歴史的なると共に歴史的でなければならぬ。その含む超歴史性は飽くまで歴史に即した微分的なるものに止まり、一舉有限値を以て全體を被ひ、歴史性を揚棄する如きものではないと思ふ。然るに西田先生の自覺體系に於ては、絶對無の自覺が全體を包む最後の一般者なる爲めに、イデヤも之を映すものとして絶對的となり、客觀的なる眞善美の叡智的世界を超歴史的に構成するものとなる傾向がある。斯くて初に述べた如く、歴史の非合理性は積極的に根據附けられることが出來ず、行爲が矛盾的性格を有するといふも、それが如何にしてであるかは充分でないやうに思は

れる。其結果生ける現實は影の存在に化せられ、行爲は單に見る爲めの廻り途となり、たい自己を無にすることに由つて一切を自己とする立場が最後のものとなる。私といへども斯かる宗教的體驗の深さに敬仰の念を懐くものではあるけれども、併し哲學が斯かる立場を極限としてこれに關係を指向するだけでなく、積極的に之を體系の根柢とするに及び、現實と隔離した靜觀諦視を將來する恐がありはしないかを疑はざるを得ない。哲學は一層非完結的なる立場を守り、唯絶對的なるものへの極限的關係に於て反省せられる無限の動性に住し、その非完結的缺隙の故に却て行爲に於て現實に處する生命の力を宿すものではないであらうか。働くことを見ることに吸収し盡すことは斯かる哲學の本意に反する。私は其意味に於て、初に述べた如く、哲學の宗教化に對し疑を懐かざるを得ないのである。カントの意識一般の解釋に關しての今述べた疑も亦同じ趣意に歸着する。

以上私は西田先生の思想に對する根本の疑問を極めて率直に述べた。非禮は私の重ねて深く謝する所である。先生の幸に寛恕せられんことを希ふ。