

# Natura quae nec creat nec creatur

——西田哲学における創造／非創造と歴史／自然の諸問題をめぐって——

Natura quae nec creat nec creatur

— Sur les problèmes des relations entre la création et  
l'incrédation comme entre l'Histoire et la Nature chez Nishida —

中 敬 夫

NAKA Yukio

On sait que Nishida Kitaro, surtout dans sa dernière pensée à partir de 1937 jusqu'à 1945, a continué à utiliser le concept de « de ce qui a été fait (créé) à ce qui fait (créé) », bien qu'il n'ait pas cessé de consulter la pensée érigénienne de la « Nature qui ne crée pas et qui n'est pas créée », au moins depuis 1917 jusqu'au 1943. Mais alors, comment concilier ces deux attitudes ?

D'autre côté, Nishida commence à bien utiliser la notion de la « nature historique » à partir de 1935, en avançant que la Nature est impliquée dans l'Histoire et que le monde historique est celui « qui se meut de ce qui a été fait à ce qui fait ». Mais d'autre part, il affirme, surtout dans sa jeunesse, que l'« expérience immédiate est meilleure que l'artificiel ; c'est la véritable Nature ». Alors, quel est le vrai rapport entre la Nature et l'Histoire ?

Cet essai va donc thématiser ces deux problèmes, en espérant réviser la relation entre la création et l'incrédation comme celle entre l'Histoire et la Nature dans la philosophie de Nishida toute entière.

## はじめに

西田幾多郎が「作られたものから作るものへ」(VIII 513, etc.)<sup>1</sup>という言葉を用い始めたのは、1937年の『哲学論文集 第二』所収の同年の論攷《種の生成発展の問題》からではなかったかと思われる。周知のようにこの語は後期西田のキータームの一つとなってゆき、例えばそれは45年に脱稿された彼の最後の完成論文《場所的論理と宗教的世界観》(XI 384, etc.)でも使用され続けている。他方、すでに西田は『自覚に於ける直観と反省』(17年)の時代から、エリウゲナの『ペリピュセオン [自然について]』における「創造して創造せられない神」は「創造もせず創造もせられない神」と「同一」(II 279)であるという考えに賛意を表し続け、例えば同書でも「我々に最も直接なる絶対自由の意志」は「創造して創造されぬもの」たるとともに「創造されもせず創造もしないもの」(Ibid., 350)だと述べられている。そしてエリウゲナのこのような神ないし自然についての考えは、たとえ断続的であろうとも一貫して西田によって援用され続け、43年にいたっても彼は「絶対的一者としての神は、創造して創造せられないものであると共に、創造もせず創造もせられないものでなければならない」(X 361)と語っている——しかし、

それでは「作られたものから作るものへ」と「創造されもせず創造もしないもの」との関係は、どうなっているのだろうか。

西田はまた 35 年頃から「歴史的自然」(VIII 82, etc.)、「歴史的存在」(Ibid., 68, etc.)、「歴史的身体」(Ibid., 209, etc.) といった言葉を多用し始め、「歴史的形作用の立場」(X 179, 237) を標榜するようになる。それは「所謂自然の世界」ですら「歴史的世界に於て含まれて居る」(IX 6) と考える立場であり、しかもその「歴史的世界」とは、まさしく「作られたものから作るものへと動き行く世界」(VIII 269) なのである。しかしながら若き日の西田は、「直接経験は人為以上である。真の自然である」(XVI 277) と述べてもいたのである——それでは西田哲学における創造／非創造の問題は、歴史／自然の問題とは、どのように関係してくるのだろうか。

本稿は、西田哲学における「作られたものから作るものへ」と「創造されもせず創造もしないもの」との真の関係の可能性を模索しつつ、最終的には歴史と自然との関係について考察し直すことを、その目的とする。それゆえ本稿は、以下のように分節される。(I) エリウゲナの『ペリピュセオン』における自然の四区分について。(II) 西田のエリウゲナ解釈と「創造されもせず創造もしないもの」。(III) 西田のエリウゲナ解釈についての批判的検討。(IV) 「作られたものから作るものへ」。(V) 「作るものもなく、作られるものもなく」。(VI) 西田哲学における「歴史」と「自然」。

### (I) エリウゲナの『ペリピュセオン』における自然の四区分について

「ヨハネス・スコトゥスはすぐれて無の思索者である」と、或るエリウゲナ研究者は述べている。「ヨハネス・スコトゥスは神を無として思索する」(Moulin, 56)<sup>2</sup>。ヨハネス・スコトゥス・エリウゲナは、ところどころ神のことを「諸場所の場所 (locus locorum)」(Éri I, 107 : Eriu, 15 ; Éri III, 106 : Eriu, 107, etc.)<sup>3</sup> とも呼んでいて、<無の場所>の思索者たる西田との近さを感じさせる。ちなみにエリウゲナについてのトゥルィヤールの或る著作の編集者が、西田の「絶対矛盾的自己同一」(Trouillard, 42)<sup>4</sup> という言葉を利用したりもしている——西田とエリウゲナの関係は、いまや世界的にも注目され始めているのかもしれない。

五巻から成る『ペリピュセオン』の第一巻の冒頭近くで行われている「創造し創造されない (creatur & non creatur)」自然、「創造され創造する (creatur & creat)」自然、「創造され創造しない (creatur & non creat)」自然、「創造しも創造されもしない (nec creat nec creatur)」自然という「<自然>の区分 (divisio Naturae)」における「四つの区別 (quatuor differentia)」(Éri I, 66 : Eriu, 1)<sup>5</sup> に関しては、周知のところであろう。第二巻によれば、このうち「第一と第四」は「神」(Éri II, 285 : Eriu, 46) についてのみ述定され、それらは神においては「一」であって「二」でないがゆえに異ならないが、我々の「理論 [theoria 観想]」においては二つの形式であるように思われる。なぜなら前者は「原理」として、後者は「目的」(Éri II, 286 : Eriu, 46) として考察されたものだからである。同様に「第二と第三」は「<被造物>」のうちに認められる。なぜなら「創造され創造する」第二の形式は、「創造された諸事物の本元的諸原因 (primordiales causae)」として理解され、そして「創造され創造しない」第三の形式は、「本元的諸原因の諸結果」(Éri II, 286 : Eriu, 47) のうちに認められるからである。かくして最初の「四つ」は「二つ」に

還元されるのだが、しかし被造物のうちでは「唯一真に有るもの〔＝神〕」以外の何もかも存在するとはみなされないのが、最初は「四つ」に区別されていた全体は、「原理」でも「原因」でも「目的」でもあるような「不可分の一者 (unum individuum)」(Éri II, 287-8: Eriu, 47) へと、再び還元されることになる。

第一の創造主と第三の被造物に関しては比較的分かりやすいと思われるので、第二と第四に関して、少し補足しておくことにしよう。まず「創造され創造する」ところの「第二の形式」に関して言うなら、「諸事物の本元的諸原因」<sup>6</sup>は「本元的諸原型 (primordialia exempla)」や「諸予定」、あるいは「神的諸意志」とも呼ばれ、それは「諸々のイデア」(Éri II, 289: Eriu, 47) のことである。「万物の原理」たる「父」は、「作られるべきであると欲したすべての諸事物の諸根拠」を、「御言」すなわち「御子」のうちに「あらかじめ形成しておいた (praeformavit)」(Éri II, 289: Eriu, 48) ののであって、それゆえ「すべての諸事物の本元的諸原因」は、「神」や「それらがそこにおいて作られたところの原理」と「共永遠的 (coaeterna)」である——つまり「父なる神」と「<御言>」と「<御言>」のうちで作られた諸事物の諸原因」は、「共永遠的」(Éri II, 333: Eriu, 64) なのである。

「自然の神秘的な第四の区分」(Moulin, 184)<sup>7</sup>に関しては、それがもはや創造しないというのは、すべてが「そこにおいてそれらが永遠に留まるであろうところの、そして永遠に留まっているところの永遠の諸根拠」に転換されるなら、「神的本性〔自然〕」は創造することをやめるから、そしてそのときには「神」は「すべてのなかですべてであろう (omnia in omnibus erit)」<sup>8</sup>からである。かくして「あらゆる被造物」は「神のうちへと覆い隠されるであろう」(Éri III, 184: Eriu, 131)——第四巻の末部では「神的本性〔自然〕のみがすべてのなかですべてであろうというのに〔…〕それは何を創造するというのか」(Éri IV, 232: Eriu, 223) と、また第五巻の末部でも「神的本性〔自然〕自身がすべてのなかですべてとなってしまう、いかなるものうちでも自己以外は現れないであろうというのに、それは何を創造するというのだろうか」(Éri V, 225: Eriu, 311) と語られている。

## (II) 西田のエリウゲナ解釈と「創造されもせず創造もしないもの」

10年度に開始され27年度まで反復された講義のどの時期に当該部分が講述され始めたのかは分からないが、一応基準となるかもしれないので、西田の《哲学概論》から見ておくことにしよう。ここでは西田は「このディオニシウスの思想を受けついで偉大な神秘主義者」の「物の分類について」を、以下のように紹介している。まず第一の「創造して創造されぬもの」とは「神」であり、神は万物を創造するが、自らは何ものによっても創造されない。第二の「創造されて創造するもの」を、遺憾ながら西田は「精神」と呼んでいる。精神は神によって創造され、自らも創造する。第三の「創造されて創造せぬもの」も、残念ながら「肉体総じて物質」とみなされている。物質は自ら何ものも創造しえない。第四の「創造されもせず創造もしないもの」とは再び「神」であって、一と四は「合致」し、「絶対無限の創造者たる神」は同時に「創造しもせず、また創造されもしないもの」なのだから、それは「矛盾の合致」(XV 109) である。つまりそれは「motus stabilis <静なる動>」あるいはまた「status mobilis <動なる静>」なのであって、一は「無限に動なる神」、四は「無限に静なる神」であるからには、神とは「動にして静、静にして動」<sup>9</sup>というのである。そしてそのように考えられたとき、いわゆる「人格的な神」

の根底には「Gottheit <神性>」が考えられ、それがまさに「プロチーヌスの das Eine <一者>」(Ibid., 110) のことなのだという。

《心の内と外》のなかで、西田は「スコトゥス・エリューゲナは神は無いとも有るともいえないといて居る」( XIII 114)<sup>10</sup> と語っているのだが、それは 16 年のことである。そして『自覚に於ける直観と反省』で西田がエリウゲナに言及するのは、17 年に集中している。まず西田自身が「是迄の議論を清算した」( II 10) と述べているその「三十九」では、「真に創造的な実在者」は「スコトゥス・エリューゲナの考」のように「何等の必然を有せざる神の意志の如きもの」(Ibid., 276) とわれ、また「四十」では「真の持続」は「エリューゲナ」の述べたように「動静の合一」すなわち「止れる運動、動ける静止」(Ibid., 278) でなければならないと語られている。そして「神は有となすも中らず、無となすも中らず、神を動というも中らず、静というも中らず」と述べた直後に、西田はこう語っているのである。「余はエリューゲナの創造して創造せられない神 *Natura creans et non creata* は、創造もせず創造もせられない神 *Natura nec creata nec creans* と同一であるという考に深き意味を認めざるを得ない」(Ibid., 279)——「四十」はその末部で、「反省」それ自身が一つの「行為」であり、「退く」と考えられるのは「進む」(Ibid., 287) ことだと述べたあとに、「絶対自由の意志には復帰の方面が含まれて居らねばならぬ、*nec creata nec creans* の方面がなければならぬ」(Ibid., 288-9) とも語っている。それゆえここでは西田は、さしあたり<創造されもせず創造もしないもの>のことを、「反省」として捉えていたと考えることができる。

「四十一」で「意識の真の背後」は一々「無限なる神秘の世界」に連なっていて、「スコトゥス・エリューゲナの云う如き神に接して居らねばならぬ」(Ibid., 299-300) と述べられたあと、「四十二」でははっきりと、「絶対自由の意志の否定の方面」すなわち「*nec creata nec creans* の方面」が「我々の反省作用」であり、「思惟作用」(Ibid., 302) であると言明されている。「創造する神は同時に創造しない神である」ということは、「肯定の意志は即ち否定の意志である」(Ibid., 305) ということなのである。

しかしながら早くも「四十三」では、「自由意志の形に於て絶対意志の中に成立する我々の直接経験」は、一方では「絶対意志の否定的反省の方面」に、他方では「絶対意志の肯定的発展の方面」に連なっていると述べられたあとに、「前者の方面から見たもの」が「物質界」で、「後者の方面から見たもの」が「心理学者の所謂精神現象」(Ibid., 314) だと語られていて、この期の西田の<創造されもせず創造もしないもの>における「反省」と「物質界」<sup>11</sup> との奇妙なる共存というものが確認される。

同節で「ディオニシウスやスコトゥス・エリューゲナなど」が「神はすべての範疇を超越する」(Ibid., 317)<sup>12</sup> と述べている旨を語ったのち、《跋》で西田は「真に直接なる世界」は「スコトゥス・エリューゲナの所謂止まれる運動、動ける静止の世界」であって「全然我々の思惟の範疇を超越して居る」、あるいは「神」は「すべての範疇を超越」していて、これを「有」と言うのも「既にその当を失して居る」(Ibid., 341) と繰り返している。そして《跋》の末部近くで再び西田が強調しているのは、「我々に最も直接的な絶対自由の意志」は「創造して創造されぬもの」たるとともに「創造されもせず創造もしないもの」であって、それは「到る所に己自身の否定を含んで」いて、それゆえ「我々の精神現象」は「必ず一方に物現象を伴う」(Ibid., 350) ということなのである。

『働くものから見るものへ』所収の 25 年の論放《表現作用》は、「意識の統一の根底」には「創造も

せない創造せられもせない」という「スコトゥス・エリウゲナの第四の立場の如きもの」がなければならぬと述べている。そして「かゝる立場」がただちに「第一の創造の立場」であるとき、「真の意識統一」を見るのだという。「意識の統一」は一面において「無」でなければならない、「自己自身の否定」でなければならない。この点において「自己」は「すべての自己の内容」に対して「平等」であり、「すべての点」においてその「原因」とも「目的」ともなるので、「すべての点に働いて居る」(IV 154)と言えるのである。そしてこのような場合、意識の「創造作用」は「見られた影」(Ibid., 154-5)にすぎない。このような創造作用が成立するには、「創造せられもせない、又創造しもせないもの」が、つまりは「創造作用の基体となるもの」がなければならない。「形あるもの」は「形なきものの影」なのであって、「影なき空間」においてこそ「無限の形」が成立する。「自己自身によって発展する無限の活動」と考えられる「我々の自己」の「根底」には、「生じて生ぜず動いて動かざるもの」がなければならない、これによって「我々の意識統一」が成り立つ。それは「無」でもあろうが、ただし「有に対する無」ではなく、「有を含んだ無」(Ibid., 155)なのだという——《表現作用》は『働くものから見るものへ』の前編最後の論攷ではあるが、そこにはすでに西田後期の〈無の場所〉という考えが予見されていると言ってよい。エリウゲナの「創造しも創造されもしない自然」とは、本来はそのような〈無の場所〉のことを意味するべきなのだろう。

『哲学の根本問題(行為の世界)』所収の33年の論攷《私と世界》も、その末部で「スコトゥス・エリウゲナの云った如く創造して創造せられない無限に創造的なる神は、又創造もせず創造せられもせない神でなければならない」と語っている。このような立場に基礎づけられて、「無限に創造的なるもの」は「自己に於て自己を見る」とか「自己に於て自己を映す」とか言われうるのだが、ただしここで西田は、「古来神秘学派と云われる人々」はなお「主語的論理の立場」に立っていたので、そういう立場からは「世界を否定するの外なかった」(VII 172)という批判も加えている——しかしこのような批判も、この期の西田がやはりエリウゲナの非造・非被造の神を〈無の場所〉と捉えていたことの、十分な証左となる。なお『哲学の根本問題 続編(弁証法的世界)』所収の34年の《弁証法的一般者としての世界》では、「スコトゥス・エリウゲナの云った如く、無限に創造的なる神は創造もされず創造もせない神でなければならない」と述べられた直後に、「そこには我々の行為的直観を否定する意味がなければならない、現在を否定する意味がなければならない」(Ibid., 393)という言葉が添えられているのだが、この期の西田哲学全般の動向に鑑みて、このような付加は余計な付け足しではなかったかと我々には思われる。

『哲学論文集 第二』所収の37年の論攷《実践と対象認識》では、「私はスコトゥス・エリウゲナの創造するが創造せられない神と、創造もせない創造もせられない神と同一であるという考にも、それを矛盾の自己同一と見做すことによって、極めて現実的なものを見る」と述べられていて、エリウゲナの第一と第四の自然が西田の〈絶対矛盾的自己同一〉を具現したものとして捉えられていることが、よく分かる。「対象論理的にのみ考える人には、自己が立って居る足許が見えない」(VIII 426)のである。同稿では「真の絶対」は「単に創造的なるもの」ではなく、「一面に創造もせず、創造もせられないもの」だと語られたあとに、それが「絶対の無とか包むとか考えられる所以」(Ibid., 429)と述べられている。また「私の弁証法的自己同一」とは「主語的に「個体的統一」を考えるのではなく、それは「云わば創



造もせないもの」、「変じて変ぜざるもの」(Ibid., 430) だとも語られていて、やはり<絶対無の場所>のことを想起させる。同稿では「創造的世界」が「一面に非創造的」というのは「背理」とも考えられるが、しかし「死の方向」がなければ「生の方向」(Ibid., 440) もないのだとも述べられていて、再び<絶対矛盾的自己同一>のことを思い起こさせる。

しかし同書所収の同年の《図式的説明》では、西田は「スコトゥス・エリュウゲナの四分した実在の世界」は「絶対矛盾的自己同一の世界」でなければならず、それを「単に神秘的」と考えるのは「歴史的事実」について考えないからだと述べ、また「創造して創造せられない神が、創造せられもせないと共に創造もせない」と語ったあと、ここでも「かゝる絶対矛盾的自己同一の世界は、その創造もせないという一面に於て、何処までも自己否定として物質的でなければならない」と言明することになる。「そこには神というものはない、唯物質的自然あるのみである」(Ibid., 586)。

『哲学論文集 第三』(39年)になると、「創造せられて創造するもの、即ち創造物が、創造者に対して立つと考えられる」(IX 21)と述べられるなど、むしろ神と人間の対立を強調するような発言が目立ってくる。人間は「創造せられて創造するものの極限」(Ibid., 22)あるいは「作られて作るものの頂点」(Ibid., 62, 65)とみなされて、確かにその点ではエリウゲナの『ペリピュセオン』<sup>13</sup>を想わせるものがあるのだが、しかし「矛盾的自己同一」とは「何処までも作られたものから作るものへと云うこと」(Ibid., 62)であると述べられたり、あるいはまた「絶対矛盾的自己同一」が「宗教的に真の神というべきもの」だと語られているところでは、「それは作ることなくして作るものである」(Ibid., 97)と言われたりして、西田の発言は一定しない。

『哲学論文集 第五』所収の43年の論攷《知識の客観性について》が、おそらくエリウゲナの第四の自然について西田が公的に発言した最後の機会ということになる。しかしながら、ここでも西田はまず「私の考では、プロティノスの一者は、絶対無として、逆に質料的でなければならない」と述べたうえで、「後のスコトゥス・エリュウゲナの神秘主義の如きもの」が、かえって「歴史的现实を基礎付けるもの」だと語っているのである。「絶対的一者としての神は、創造して創造せられないものであると共に、創造もせず創造せられないものでなければならない」(X 361)。

同書所収の《自覚について》(43年)では、「創造的世界」は一面に「絶対否定の世界、消滅の世界」でなければならないとはいえ、「仏教」はこの「否定面」にのみ着目して、「それが逆に即創造的世界でなければならないことを考えなかった」(Ibid., 498)と述べつつ、西田はむしろ創造面の方を強調しているようにも思われる。また『哲学論文集 第七』の《場所的論理と宗教的世界観》では、「何物も創造せない神は、無力の神である、神ではない」(XI 396-7)とさえ語られているのであって、あたかも西田はエリウゲナの<創造しない神>のことを、忘れ去ってしまったかのごとくである。同稿が強調するのは、むしろ「創造者としての神あって創造物としての世界あり、逆に創造物としての世界あって神がある」(Ibid., 398)というような相関関係なのである。

### (Ⅲ) 西田のエリウゲナ解釈についての批判的検討

我々はすでに西田のエリウゲナ解釈に対して、幾つかの疑問を呈しておいた。そもそもエリウゲナの

場合、＜創造して創造されるもの＞は「精神」でも「人間」でもなくて「諸々のイデア」、すなわち「本元的諸原因」である。しかしそれよりいっそう疑問に思えるのは、エリウゲナの＜創造されるも創造もしないもの＞が、「物質界」や「物体現象」、あるいは「物質的自然」とみなされているということである。『ペリピュセオン』第五巻の冒頭近くの或る箇所では、「人間本性の還帰 (reversio)」が、第一に「身体」が「四元素」に連れ戻され、第二に四元素の協力によって自己自身の「身体」を取り戻す「復活」が実現され、第三に「身体」が「精神」に変貌し、第四に「精神」あるいはむしろ「人間の本性全体」が「本元的諸原因」に還帰し、第五にその本性がその諸原因とともに「神」に変容して、神が「すべてのなかですべて〔一切中一切〕」となって、「神のみ以外に何も有らぬだろう」(Éri V, 32 : Eriu, 232) という五つの段階が示されている。また第五巻の末部近くでも、人々の「回帰 (recursio)」が以下の「七つの段階」で、すなわち第一に「土の身体」から「生命的運動」に、第二に生命的運動から「感官」に、第三に感官から「理性」に、第四に理性から「魂」に、第五に魂から「神の次に有る万物の知識」に、第六に知識から「知恵」すなわち「真理の内密な観想」に、第七に「最も浄化された魂」から「神それ自身」にかけて行われていて、最終的には言わば「そこにおいて万物の諸原因が隠されているところの不可解で接近不可能な光の闇」(Éri V, 227 : Eriu, 311-2) が、到達されるのだと述べられている。それゆえ「作られて作るものの頂点」たる人間も「目的」とする神、つまりは非造・非被造の神を、物質的とか質料的とかみなすのは、少なくともエリウゲナ解釈としては、成り立ちえないように思われる。

そのうえエリウゲナの四区分において問題とされているのは、本当に「歴史的实在」や「歴史的現実」だろうか。「歴史的イエス」<sup>14</sup> についてさえ関心を抱かなかったエリウゲナのキリスト教的新プラトン主義が、歴史哲学の主張と両立しうるのだろうか。あるいはむしろエリウゲナの『ペリピュセオン』は、或る研究者が述べているように、「有論」でも「有 - 神 - 論」でもなくて、「＜自然＞の哲学」(Moulin, 42) だったのではないだろうか。

我々の批判はずいぶんの外れと思われるかもしれない。西田の目指していたのはエリウゲナを哲学史的に公平かつ客観的に解釈することではなくて、独創的な一箇の哲学者がやはり独創的な一箇の哲学者から、独自の仕方でもインスピレーションを受け取ることであったのかもしれない。しかしながら、我々に最も問題と思われるのは、最晩年の西田が結局は＜創造するもの - 創造されるもの＞あるいは＜作るもの - 作られるもの＞の二項対立を堅持して、その壁を破ろうとしなかったことである。実際エリウゲナの第四の自然において最も肝要なのは、このような二項対立図式を突破して、神そのものの奥底にある最も昏い、しかし同時に最も根源的な＜一性＞を——「えも言われぬ一性 (unitas ineffabilis)」(Éri V, 84 : Eriu, 253) を——示すことにあったのではないだろうか。

#### (IV) 「作られたものから作るものへ」

その《序》のなかで「作られたものから作るものへと動き行く世界」(VIII 269) もしくは「作られたものから作るものへの歴史的生命」(Ibid., 270) について語っている『哲学論文集 第二』(37年)のなかでは、36年の《論理と生命》は、一応はまだ「創造的ならざる生命というものはない」(Ibid., 287) と主張し、また「非創造的」な「物質界」に対し、「生物的生命」は「創造的」と考えられると述べてはいる

のだが、しかし「生物的生命」は「形造るもの」ではあっても、なお「見るもの」(Ibid., 338)ではないと、若干の留保を加えている。それに対して「我々の具体的自己、身体的自己」は、すでにして「創造的世界に於ける創造的要素」と、あるいはまた「創造的世界に於ての創造的要素」(Ibid., 314)と呼ばれている。

同書所収の37年の論攷《実践と対象認識》は、「作るものが作られるものである」(Ibid., 401)と述べつつ、「歴史」においては「何処まで遡っても既に形作られたもの」しかないのだと語っている。「単に与えられたもの」など存在しないのであって、どこまでも「既に作られたもの」が「作るものの基」(Ibid., 477)となるのでなければならない。具体的には我々は、「各々の世代」において、「既に決定せられたもの、如何ともすることのできないもの」のうえに立っている。「現在」とは「何処までも決定せられたもの」(Ibid., 479)なのである——西田は同稿ではまだ「形作られたものから形作られたものに」(Ibid., 486)という表現を用いてはいるのだが、実際には「作られたものが基となって、作るものを作っていく」というのが、「歴史」が「自己自身を変じて行く」(Ibid., 487)ということなのである。ちなみに同稿は「歴史に於ては、単に与えられたと云うものはない、与えられたものは作られたものである」と述べる文脈のなかで、「物質界といえども、作られたものである」と語っている。要するに「作られたものが作るものを作る」(Ibid., 494)のである。

同書所収のやはり37年の論攷《種の生成発展の問題》では、当の「作られたものから作るものへ」(Ibid., 513, etc.)という表現が、すでに数多く見出されるようになる。同稿によれば、「生物的生命」においても確かに「作られたものが作るものを作る」のではあっても、そこでは「作られたもの」はまだ「身体を離れたもの」ではなく、「真の矛盾的自己同一」でも「歴史的生命」(Ibid., 501)でもない。歴史的生命においては「作られたもの」は「作るもの」に対して「自立的」(Ibid., 501-2)<sup>15</sup>でなければならないのであって、「生物的種」すなわち「単なる民族」が、ただちに「歴史的種」つまりは「社会」というわけではない。社会とは「歴史的生産様式」であり、そのうえ「作られたものが作るものを作っていく」ということは、「世界が個性的に動き行く」(Ibid., 502)ということなのだという。しかも「個性的に自己自身を限定する世界」は「段階的に」動いてゆく。それは「時代から時代へ」(Ibid., 507)と考えられるのである。

ここでも西田は「与えられたもの」は「作られたもの」だと繰り返している。「作られたものが基となって作るものを作っていく」のであって、「創造」とは「無から有が出る」(Ibid., 505)ことではない。つまり「作られたもの」が「独立的」となって逆に「作るものを変ずる」というところに、「人間の歴史的生活」(Ibid., 510)というものがある——「作られたものから作るものへ」は「唯一の方向を有って居る」(Ibid., 513)のである。

「伝統なくして制作というものがあることはできない」(Ibid., 515)と、同稿では述べられている。同稿ではさらに西田は「作られたものから作るものへ」とは「過去から未来へ」(Ibid., 532)ということだとも言明している。そしてそれは「物質の世界」から「生物の世界」を経て「人間の世界」へと「宇宙的」に考えられる世界でもあって、つまりは「物質の世界」もまたやはり「作られたものから作るものへの世界」(Ibid., 533)だということになる。

晩年の西田のキータームの一つとなる「創造的世界の創造的要素」という言葉は、38年の《人間の存在》では「制作的世界の制作的要素」(IX 9)と、また39年の《経験科学》では「ポイエシス的世界の



ポイエシスの要素」(Ibid., 241) とも呼ばれている。同年の《絶対矛盾的自己同一》によれば、我々は「創造的世界の創造的要素」として「超越的一者の機関」(Ibid., 219) となるのである。

《人間の存在》ではその題名にふさわしく、「創造せられて創造するもの」もしくは「作られて作るもの」たる我々「人間」は、「最後に創造せられた」と言われているように、「創造せられて創造するものの極限」(Ibid., 22) もしくは「作られて作るものの頂点」(Ibid., 62, 65) とみなされている。他のテキストでもよく言われているように、人間は「ホモ・ファーベル〔工作人〕」(Ibid., 152; X 250, etc.) なのである。それに対し、「動物」には相変わらず「ポイエシス」が、つまりは「作られたものから作るものへ」(IX 156. Cf. 271; XI 330, 341; XIV 394, etc.) が拒絶されている。生物的世界や動物的生命に認められているのは、むしろ「作られたものから作られたものへ」(X 446; XII 320) なのである——それにしては西田は、45年の段階でも、「物質の世界」に対しては「作られたものから作るものへ」(XI 359-60) を是認し続けているのだが。

《絶対矛盾的自己同一》では、「創造的と云うこと」は「未来から」(IX 158-9) ということであり、「作られたもの」とは「既に環境に入ったもの」すなわち「過去となったもの」(Ibid., 159) のことだと述べられている。それゆえにこそ「作られたものから作るものへ」は、「過去から未来へ」(Ibid., 161) ということになるのである。また《経験科学》にしたがうなら、「作り行くという方向」が「未来へ」であり、「作られたものからという方向」が「過去から」だとすれば、「作られたものから作るものへ」という「矛盾的自己同一的な場所」は「現在」(Ibid., 251) である。

ちなみに44年の《物理の世界》では、「作られたものより作るものへの世界」が「仏教でいう所の業の世界」(XI 58) と言われているのだが、それは過去あっての現在、現在あっての未来ということなのだろう。同稿はまた「一から多へという方向」を「作る」と、「多から一へという方向」を「作られる」と述べつつ、前者を「時間的方向」に、後者を「空間的方向」に考えたとも語っている。そして「一はいつも多の一、多はいつも一の多」であるからこそ「作ること」は「作られること」であり、「作られること」は「作ること」(Ibid., 11) なのである。

#### (V) 「作るものもなく、作られるものもなく」

しかし、それにしてもなぜ「作られたものから作るものへ」の一方通行なのだろうか。「作られると云うことのないものには、又作ると云うこともない、唯、内的発展あるのみである」(X 356) と、43年の《知識の客観性について》では述べられている。しかしながら、伝統的に言ってもエリウゲナの第一の区分から言っても、神は創造されずに創造するものなのではなかったか。

「何故に作るものからと云わないか」と、同稿の西田自身が自問している。確かに「絶対者の立場」からするなら、そうなるのかもしれない。しかし「作られて作る我々の自己の立場」からは、この世界は「何処までも作られて作り行く」(Ibid., 357) と考えざるをえないのだという。また同年の《自覚について》でも、確かに「作られたものから作るものへ」ということは、「矛盾的自己同一の立場」からは逆に、つねに「作るものから作られたものへ」ということでなければならず、それどころか「絶対矛盾的自己同一そのものの立場」においては、「作るものもなく、作られるものもなく、右もなく左もなく、前もなく後もない、

すべてが一」と言えるのだが、しかし「世界」は「形が形自身を限定することから始まる」のであって、「作られた世界の立場」からするなら、どこまでも「作られたものから作るものへ」(Ibid., 502)でなければならないのだと説かれている。

実際西田は、すでに33年の或る論放から、「人間から神に到る途はない」(VII 198. Cf. IX 145, 214)やそれに類した表現を用い続け、44年にもまだ「人間より神へ行く途は絶対はない」(XI 131)と語るのをやめない。例えば35年には、西田は「私はそういう絶対者から物を考えようと云うのではない。私はいつも物を見、物が現れる此の現在を中心として考えるのである」(VIII 257)と述べ、また37年にも「創造せられたものから創造者に行く途はない。絶対は近づくことと云うこともできないものである」(Ibid., 584)と語っている——しかしながら、「人は自己が自己を越えた立場と云う如きものは考えられないと云うかも知れない。それが考えられると云うのではない。我々はその立場から考えて居ると云うのである。考えられないと考えることその事が、その立場から考えて居るのでなければならぬ」(X 122)と述べているのは、40年の西田自身なのである。

実際我々は、ごく普通に西田が神や絶対者について語っているのを、かなり頻繁に目撃することができる。いま扱っている問題構制に関するかぎりでも、例えば西田は「人の技術は天の技術」(Ibid., 355. Cf. 225, 397)やそれに類した表現を多用している。「我々の自己のポイエシスが天のポイエシスとなる」(Ibid., 236)のであり、あるいはまた「私の行は即一々が天の行でなければならぬ」(XIX 135)、「人間の仕事は即神の仕事でなければならぬ」(XI 271)、等々——しかしながら、神や絶対者に近づくことのできない我々人間が、どうして神や天のことについて知り、語ることができるのだろうか。そしてもし現に西田が神について語りうるというのであれば、なぜ「作るものもなく、作られるものもなく、[...]すべてが一」についてだけは、そうしてはならないのだろうか。

## (VI) 西田哲学における「歴史」と「自然」

31年の《プラトンのイデアの本質》のなかで、「私は此世界の見方というものは大体に於て二様に考えることができると思う」と西田は語っている。一つは「この世界を自然界と見て自然科学的に考えること」であり、もう一つは「この世界を表現界と見て社会的、歴史的に考えること」である。そして世界の根底に「自然」を置いて考える人は、「歴史の背後」にも「自然界」を見、逆に世界の根底に「歴史」を置いて考える人は、「自然の背後」にも「歴史」を見る。「歴史が自然に於てあるか、自然が歴史に於てあるか。いずれよりするも、そこに越ゆることのできない間隙がなければならぬ」(XII 123)——ちなみに後年の西田自身は、例えば「単に対象論理的立場から考える時、自然的生成と歴史的形成作用とは区別できないであろう」(IX 13)と語りつつ、冒頭でも見たように、「歴史的形成作用の立場」(X 179, 237)を標榜し続けることになる。しかしながら《純粹経験に関する断章》の西田は、「自然」にも「二種」を区別している。一つは「美術家の所謂自然」であって、「直覚的に見た自然」であり、もう一つは「理学者の所謂自然」で、これは「概念的に見た自然」(XVI 368)である。西田によってしばしば「単なる自然」(Cf. p. ex. III 188)と呼ばれるものは後者に属し、そして「東洋の自然とか、西洋も古代の自然」(X 384)等々は、前者に該当する——前者は『善の研究』等では、「生きた自然」(I 62,

86; XVIII 570) とも呼ばれている。

西田は『哲学論文集 第一 ——哲学体系への企図——』所収の《図式的説明》(35年)のなかで、「真の弁証法的哲学」は「絶対精神論」でも「唯物論」でもなく、「ピュシス、ナトゥーラの意味に於ての歴史的自然論」(VIII 232-3)だと述べている。そして「東洋の自然」という概念には、「特にそういう意味が著しい」のだという。つまりそれが「創造的自然」(Ibid., 233)ということなのであって、「創造的自然」は「習慣的存在」として「物を創造」し、「物を形成」(Ibid., 237)してゆく。「物が創造せられる、物が物自身を限定する、物が見られる」ということが、西田の言う「歴史的自然」(Ibid., 242)なのである。西田によれば、「歴史的に実在するもの」は「最始より既に形作られたもの」であり、「所謂自然」もまた「既に形作られたもの」(Ibid., 489)、つまり「物質界」といってもやはり「作られたもの」(Ibid., 494)なのである——しかし、なぜだろうか。

西田によれば、「我々の操作」を離れて「物質的世界」(IX 308)があるわけではない。例えば「実験」を離れて「単なる外界」があるのではなく、逆に実験が「補足的に実在に入っている」のである。今日の量子力学によって、物理学は「物理学的世界の真実」に触れえたのだが、しかしそれは「所謂自然的実在」ではなく、むしろ「歴史的実在というべきもの」(VIII 456)なのだという。なぜなら実験とは「歴史的世界に於て行為的に物を見ること」(Ibid., 212)であり、実験的操作とは「一度的なる歴史的事実の性質を有ったもの」だからである。「歴史的地盤を離れた、真理そのものと云うものがあるのではない」(X 354)。そしてそのことは、「観測」においても同様だという。「観測しなくてはわからない」のだが、しかし「観測すれば既に其の物が変わってしまう」のだから、観測は「歴史的事実」なのである。「観測によって物質の世界は変ってゆくから物理学の世界も歴史的世界である。歴史的事実は創造的であって、創造とは変じてゆくことである」(XIV 285)。

実際、確かに個々の実験や観測は、「一度的なる歴史的事実」ではある。しかし、だからといってそのような実験や観測を通して明らかにされるべき「自然的実在」までもが「歴史的」だと主張するのは、問題の取り違えではないだろうか。例えば光速度を測定する行為自体は毎回異なるかもしれないが、だから光速度も毎回「歴史的」に「変じてゆく」などと、誰が主張するだろうか。

ちょうどハイデッガーが「ラヴェッソンに対する或る特殊な敬意」(Beaufret, 18)を表しつつ、「習慣についての彼の美しい書物」(Ravaisson (2), 7)への称讃を惜しまなかったように、とりわけ晩年の西田はラヴェッソンの『習慣論』<sup>16</sup>を称讃しているのだが、ラヴェッソン哲学と西田哲学の最大の相違は、『習慣論』が「自然の哲学」<sup>17</sup>であったのに対し、西田は「歴史的形成作用の立場」から、「自然」さえ「歴史的自然」と捉えていることである。けれども西田において気になるのは、彼がいわゆる「第一自然」を「法則的自然」(VIII 200)としかみなさず、そこに「生きた自然」を見ようとしていないことである。それゆえラヴェッソンの「原初的自然」(Ravaisson (1) 41)は、結局は西田によって考察されていないことになる。あるいはむしろ西田は「生きた自然」をすでに「創造的自然」すなわち歴史的習慣的形成物とみなしていたからこそ、「第二自然」こそが本来の「第一自然」(VIII 200)だと主張しえたのかもしれない。しかし、それは「習慣」の「発生と起源」(Ravaisson (1) 62)を指摘しえたラヴェッソンの立場とは明らかに異なるし、我々の常識的な考えとも異なる。

そもそも「物質界」は、西田の言うように「歴史的世界の一種の習慣」(VIII 203)なのだろうか。それは「歴史」や「習慣」という言葉の通常理解からは遠く離れている。そして仮にそのような用法が正しいと認めたとして、物質界が習慣を持つことは、いつ歴史的に形成されたのだろうか。あるいはもっと端的に言って、我々人間は成長するにつれ様々な習慣を獲得するが、そもそも習慣を獲得しようという我々の本質的体制そのものは、習慣によって獲得されたものなのだろうか。

それでも西田なら、「本能」とすでに「作られた」(XI 369)ものだと言うだろう。しかしそれならば、誰がその本能を作ったのだろうか。「自然」が作ったと言うのであれば、その自然を誰が作ったのだろうか。あるいはもし「神」が自然を創造したというのであれば、その神は誰によって作られたのだろうか。もし神はく創造するが創造されない>というのであれば、そもそも「作られたものから作るものへ」という考え方の大元が、自己破壊してしまうことになるだろう。そしてまた「作られたものから作るものへ」の体制のなかでは、エリウゲナの述べていた「創造しも創造されもしない」自然は、その在処をまったく見失ってしまうことになるだろう——歴史的形成作用の根底に、もはや作られることのない「自然」というものを認めるというのでもなければ<sup>18</sup>。

---

## 註

<sup>1</sup> 本稿では我々は『西田幾多郎全集』岩波書店、第3刷、全19巻、1978-80年を定本として用い、同全集から引用する場合にはローマ数字大文字で巻数を、アラビア数字で頁を示す。ただしここで用いられている漢字に関しては、原則として旧字体は新字体に改め、また歴史的仮名遣いも、たいていは現代仮名遣いに改めてある。

この全集で校訂者によって用いられている補足の記号< >はそのままの形で用い、我々自身による補足は〔 〕内に示した。また西田の論放の題名を示すときには、文言の引用との混同を避けるために《 》を用いた。《序》など関しても同様である。

西田文献以外に本稿で用いた文献とその略号に関しては、以下のとおり。

BEAUFRET, Jean, *Notes sur la philosophie en France au XIXe siècle. De Maine de Biran à Bergson*, Paris, Vrin, 1984

[Beaufret]

ÉRIGÈNE, Jean Scot, *De la division de la Nature. Periphyseon*, Livre I et Livre II, Introduction, traduction et notes par Francis Bertin, Paris, PUF, 1995 [Éri I] [Éri II]

- *De la division de la Nature. Periphyseon*, Livre III, Introduction, traduction et notes par Francis Bertin, Paris, PUF, 1995 [Éri III]

- *De la division de la Nature. Periphyseon*, Livre IV, Introduction, traduction et notes par Francis Bertin, Paris, PUF, 2000 [Éri IV]

- *De la division de la Nature. Periphyseon*, Livre V, Introduction, traduction et notes par Francis Bertin, Paris, PUF, 2009 [Éri V]

ERIUGENA, J. Scotus, *De Divisione naturae*, Frankfurt am Main, Minerva, unveränderter Nachdruck 1964 [Eriu]

JANICAUD, Dominique, *Ravaisson et la Métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*, Paris, Vrin, 1997 (1969<sup>1</sup>) [Janicaud]

LE LANNOU, Jean-Michel (dir.), *Ravaisson*, Paris, Kimé, 1999 [Le Lannou(1)]

LE LANNOU, Jean-Michel, *Le vocabulaire de Ravaisson*, Paris, Ellipses, 2002 [Le Lannou(2)]

MOULIN, Isabelle (éd.), *Philosophie et théologie chez Jean Scot Érigène*, Paris, Vrin, 2016 [Moulin]

RAVAISSON, Félix, *De l'habitude*, précédée d'une Introduction par Jean BARUZI, Paris, Alcan, 1933 [Ravaisson (1)]

- *De l'habitude*, Préface de Frédéric de TOWARNICKI, Paris, Payot & Rivages, 1997 [Ravaisson (2)]

- *De l'habitude. Métaphysique et morale*, Introduction par Jacques BILLARD, Paris, PUF, 1999 [Ravaisson (3)]

TROUILLARD, Jean, *Jean Scot Érigène. Études*, édition et présentation des textes par Frédéric Berland, Paris, Hermann, 2014 [Trouillard]



WOHLMAN, Avital, *L'homme, le monde sensible et le péché dans la philosophie de Jean Scot Erigène*, Préface de Edouard JEAUNEAU, Paris, Vrin, 1987 [Wohlman]

- <sup>2</sup> 或る別の研究者も、「実際エリウゲナは、ラテン世界のなかでは、神に明示的に無(“No-thing” or “Nothingness (*nihil, nihilum, nihilitas*)) という称号——のちに他のキリスト教神秘主義者たちのなかではマイスター・エックハルトとニコラウス・クザヌスによって採用されることになった呼称——を与えた最初の思索者であった」(Moulin, 186. Cf. 206) と述べている。ちなみにエリウゲナ自身は『ペリピュセオン [自然について]』の或る箇所、ディオニュシオス・アレオパギタが神自身を「無(*Nihil*)」(Éri V, 64 : Eriu, 245) と呼んだ文章を引用している。
- <sup>3</sup> 正確に言うと、神は「場所以上 (*plusquam locus*)」(Éri I, 107 : Eriu, 15, etc.) である。
- <sup>4</sup> もっともトゥルィヤール自身は「神にとっても人間にとっても、ひとは諸矛盾を申し立てることができる(神は真理である、神は真理でない——人間は動物である、人間は動物でない)」と述べたあとで、「これらの諸矛盾が一致するというのではなく、それらはあらゆる意味を超克すべく誘う」(Trouillard, 287) と語っていて、「絶対矛盾的自己同一」とは異なるのかもしれない。
- <sup>5</sup> 自然の四区分の全体に関しては、同箇所のほか、Éri II, 282, 285-8 : Eriu, 45, 46-7 ; Éri V, 224-5 : Eriu, 311 も参照。なおウォールマンによれば、四つの区分のうち「最初の三つの区分」は、例えばアウグスティヌスやペーダ等、他の神学者たちにおいても見られるのに対し、「第四」は『ペリピュセオン』の冒頭で「新しく逆説的」(Wohlman, 11) なものとして呈示されているとのことである。もっともエリウゲナの仏訳者たるベルタンは、「他のラテン語著作者たちにおいては姿を見せることのない<自然>の第四の区分は、オリゲネスを起源としているのかもしれない」と語っている。そして「もしシュeldon・ウィリアムズを信頼するなら [...] <自然>の四区分というこの図式は、ピュタゴラス学派の人々にまで遡るであろう」(Éri I, 196)。
- <sup>6</sup> 「本元的原因というタームそれ自身はアウグスティヌスのものであり、本元的諸原因についてのエリウゲナの説の幾つかの аспекトは、直接的にも間接的(ペーダ経由で)にもアウグスティヌスに由来するのだということは、指摘されてきた」(Moulin, 86) とガーシュが述べている。
- <sup>7</sup> トゥルィヤールは「神」に「二つのプラン」を区別する。すなわち「取り返しのつかないほどにも昏い中心たる神性のそれ」と「自らが投射する諸光線によって自らの諸々の被造物を介して自らを知らしめる創造神のそれ」(Trouillard, 237) とである。
- <sup>8</sup> 「すべてのなかですべて」(Cf. p. ex. Éri I, 174 : Eriu, 39 ; Éri III, 167, 175, 184 : Eriu, 126, 128, 131 ; Éri IV, 232 : Eriu, 223 ; Éri V, 32, 105, 183, 220, 225 : Eriu, 232, 261, 293, 309, 311, etc.) という表現を、エリウゲナは『ペリピュセオン』の随所で用いている。ちなみにトゥルィヤールによれば、「神はすべてのなかですべてであろう(*Deus erit omnia in omnibus*)」というのが、「ヨハネス・スコトウスにとって宇宙の最終状態を要約する定式」(Trouillard, 159) である。
- <sup>9</sup> 実際エリウゲナは、例えば『ペリピュセオン』の第一巻で、それ自身においては「神」は「静 (*status*) や動 (*motus*) とは言われない」と述べている。なぜなら静と動は「互いに対置され合う」と考えられるが、しかるに神のうちに「対置されるもの」(Éri I, 82 : Eriu, 7) を考えることは禁じられているからである。神はむしろ「動以上 (*plusquam motus*)」(Éri I, 107 : Eriu, 15) にして「静以上 (*plusquam [...] satatio*)」(Éri I, 179 : Eriu, 41) と呼ばれることになる。
- <sup>10</sup> 例えば『ペリピュセオン』第一巻では、「神は [...] 有 (*essentia*) と言われるが、本来的には有ではない、有には無が対置されるからである。それゆえ神は [...] 超有的 (*superessentialis*) である」(Éri I, 93 : Eriu, 10) と述べられている。つまり神は「超有 (*super esse*)」(Éri I, 126 : Eriu, 22) であり、「有以上 (*plus quam esse*)」(Éri I, 134 : Eriu, 25) である。また第二巻では「なぜなら神は有るものと有らぬものすべてを越えているから (*Superat enim omne quod est, & quod non est*)」(Éri II, 350 : Eriu, 69) と言われ、第三巻でも神は「有るものどもや有らぬものどもいかなるものどもなく (*nullum eorum, quae sunt, & quae non sunt, est*)、知らないことによりよく知られる (*melius nesciendo scitur*)」(Éri III, 181 : Eriu, 130) と述べられている。
- <sup>11</sup> 後年の《論理と生命》では、「物質界というのは、歴史的生命的立場から見て、道具的世界である、機械的世界である。故に我々はそれを非創造的と考える」(VIII 338) と述べられている。確かに「物質界」は「非創造的」ではあるが、しかしもし西田がエリウゲナの第四の区分の「非創造」を「物質界」のそれとして捉えていたのだとすれば、ずいぶん奇妙な解釈であろう。
- <sup>12</sup> 例えば『ペリピュセオン』第一巻では「いかにしても<諸カテゴリー>はえも言われぬ自然について本来的に述定されることができない」と述べられている。それはもし諸カテゴリーのいずれかが「神」について述定されるのであれば、神は必然的に或る「<類>」だということになるが、しかし神は「<類>でも<種>でも<偶有性>でもない」(Éri I, 98 : Eriu, 12) からである。
- <sup>13</sup> 例えば第二巻では「可視的であれ不可視的であれ、人間のなかに再び見出されえないようないかなる<被造物>もない」(Éri II, 292 : Eriu, 48) と述べられ、第三巻でも「人間はすべての被造物の作業場 (*officina*) である。[...] 人間のうちには普遍的な被造物が含まれている」(Éri III, 257 : Eriu, 155) と語られている。
- <sup>14</sup> ムーランはエリウゲナが「歴史的イエス」(Moulin, 157, 158) に関してかなり無頓着であった旨を指摘している。
- <sup>15</sup> 同稿ではもう少し先で「生物は尚真に生きたものではない。人間的生命に於て、個が真に自立的であり、多の一として真に生きると云うことができる。個は制作的である」(VIII 530) とも述べられることになる。



<sup>16</sup> 「圧縮された、省略的な、ほとんど神託的な書物」(Janicaud, 105) と、ジャンニコは語っている。

<sup>17</sup> 『習慣論』の或る編者は、ラヴェッソンの学位論文は『『習慣論』という慎ましい書名を有している。しかし著者がそこで提示しているのは、自然哲学の全体である」(Ravaisson (1), XXVIII) というベルクソンの言葉を引用している。確かにピラールのように「ラヴェッソンは自然哲学からはほど遠い」と述べている研究者もいるのだが、しかしここで「自然哲学」と言われているのは「シェリング」(Ravaisson (3), 20-1) のそのことである。その他、例えばブリュイユロンは「ラヴェッソンのテキストにおいて、我々は自然哲学の方にこそ導かれる」(Le Lannou(1), 41) と述べ、またル・ラヌは「実在的なものへの通り道にして通路としての習慣の実在性は [...] 一つの自然哲学を可能にする」(Le Lannou(2), 36) と語っている。

<sup>18</sup> 本稿は「作るものと作らないもの——西田哲学における自然と歴史の問題構制をめぐって」(未刊) という題名で書かれた論稿の、約 1/5 サイズの縮小ヴァージョンである。全体の方は『他性と場所Ⅱ——《自然の現象学》第六編』のなかの第六章として、いずれ公刊する予定である。なお本稿は、JSPS 科研費 15K02009 の助成を受け、「他性と場所」という統一テーマのもと、平成 27 年度から開始された 5 年間の研究のなかの、最終平成 31〔令和元〕年度分の研究成果報告でもある。