

間接伝達論的論理学 第2部・注釈部(その9)

清水 茂雄

Die mittelbare-mitteilungstheoretische Logik

Zweiter Teil • Anmerkungen < 9 >

Shigeo SHIMIZU

Zusammenfassung : Diese Abhandlung soll als Anmerkungen für die mittelbare-mitteilungstheoretische Logik genommen werden. Ich möchte in dieser Abhandlung besonders einen wichtigen philosophischen Begriff, Unmittelbarkeit erörtern. Die Antwort auf die Frage, was die Unmittelbarkeit sei, wird vom Standpunkt der mittelbare-mitteilungstheoretischen Logik aus gegeben. Die Unmittelbarkeit stammt aus dem Mittelbaren. Aber das Mittelbare, worin die Unmittelbarkeit anfänglich entsteht, ist nicht nur die mittelbare, sondern die mittelbar mitteilende Sache. Der Zusammenhang zwischen der Unmittelbarkeit und dem mittelbar Mitteilenden muß in dieser Anmerkung erläutert werden.

Ich möchte ferner hier den Zusammenhang ihrer in Rücksicht auf die Geschichte der Philosophie verstehen.

Key words : 間接伝達論的論理学 (die mittelbar-mitteilungstheoretische Logik), 直接性 (Unmittelbarkeit), 哲学史 (Geschichte der Philosophie)

はじめに

この論文は拙著、『間接伝達論的論理学』の第二部・注釈部を構成する諸論究の一部である。ちょうど俳句を理解するために、その句がどのような条件下において句作されたかを知ることがその俳句への一種の通路になるように、「注釈部」もまた、「間接伝達論的論理学」への正しき通路となることが意図されている。

もちろん、注釈部を構成している諸論究は単なる手段としての「通路」の意義だけをもっているのではなく、「間接伝達論的論理学」そのものの不可欠な構成要素という意味も持っ

ている。なぜなら、「通路」は単に暗いトンネルのようなものではなく、「間接伝達論的論理学」からの照明によって見えてきた「辺り」の情景の描写にもなっているからである。つまり、「注釈」そのものが、間接伝達論的な論理的視圏を開いているのである。しかし、この「視圏」は、哲学史的な「辺り」の光景なのであり、単に(形式)論理的なものではない。「哲学史」と「間接伝達論的論理学」との不可分な関係そのものへの凝視は、我々に不可解な、きわめて幽遠な事態を現出させる。言葉の出来言とされていることがそれであり、そこに「哲学史」の可能性が横たわっているのである。それゆえ、「通路」は、哲学史

のこのような可能性そのものを言うということを行うことでもあるのである。まだ誰も行ったことのないこの道を独り、ハイデガーが歩き始めている。「間接伝達論的論理学」はこの道をすでに追い越して、その追い越してしまった先からこの道を造っているのである。このようなことは、通常の思惟ではまったく考えられることなく、だからこそ、言われなければならないのである。

なお、この論文の叙述形式は、これまでのやり方を踏襲する。最初の番号は、「注釈部」の通し番号、続く括弧内に、『間接伝達論的論理』本文のページと行が示される。そして、その下に注釈される文あるいは語句が示される。

42. (P.31, 12行)

<こうして、「直接性」自体が「間接伝達」の方から「規定されなければならない」>

ここでの語り方は、より正確には次のように言われるほうがよいであろう。

<こうして、「直接性」自体が、間接伝達論から「規定されなければならない」>。

直接性とは何かということは、極めて難解な問題であり、十分な論究が必要であるが、ここでは、間接伝達論的に端的な仕方でも明らかにしたい。

真言、つまり、es es-t(それはそれする)は、虚言を言うのであり、間接伝達論的に言葉というものを言う。言葉は、間接伝達的に、なぜ言うのかを言う。このことは、言葉がみずからの発祥の理由を独りで言うときには、いかなる仕方でも直接的ではないということの意味する。虚言は、したがって、あらゆる意味での直接性から離れたということに於ける言葉が言うことなのである。言葉は、ここではもはや言葉がそれについて言うところのそれをあらかじめ前提する必要がない、つまり、言葉は何かについて言うというあり方から脱している。言葉はここに虚言を言うことになるのである。なぜなら、真理とは、言葉

がそれについて言うそれがその通りに言われることであるが、この真理の大前提を真言はもはや持たないからである、つまり、真言は真理ではないことを言うことになるのである。このような、真理ではないことを言葉が言うことになると、そこで言葉はただ、みずからの言(こと)を言い始めることができるようになるのである。すなわち、言葉ははじめて言葉自身を秘めやかに語りだすようになるのである。人間の耳には聞こえない言葉が言われる。むしろ、この言葉が人間の耳を創りだしているのである。

このような真言が、用意の秘術語を発言する。真言は虚言を言うに、あらかじめ用意といったことを前に置くのである。それは、真言の虚言がなす呪術的、マジカルな言(事)であって人間的なことではない。なぜなら、真言は、前述したように、前提を持たないからである。かえって、真言が「前提」を置くのであり、このようにして置かれた前提は、虚言から置かれたのであるから、虚構的なこと、ドイツ語で *erdichten* と名づけられるようなことになるからである。ここに、真言への道というものが成立する。つまり、言葉が言葉になる道であり、ここがハイデガー哲学の思索の用意されていた領域なのである。ハイデガーが、真理の本質は非真理であると言っていることは、深い根拠があったのである。

ここに真言の代わりになる言葉が言われるのであるが、この代わりになる言葉そのものがみずからに前提を置くのであり、これが直接性の兆しというものである。代わりになる言葉とは、真言が虚構した用意の秘術語内部で言われる言葉であり、すでに虚言性を失っていることになり、言葉そのものとはなにか別のことを言わざるをえないからである。直接性は、ここに命名されるのである。すでに終わってしまったということから、すでに終わってしまったへと向かうこのような道が「時」の可能性である。ゆえに、ハイデガー

の哲学は時間のこのような発祥を固有に問うのである。述語が主語を定立することになり、直接性は、ここに前提されるのである。

こうして、直接性は、時間の本質と離れがたい関係にある。時の可能性と直接性の可能性とは、真言が用意の秘術語を言うということから起こるのであり、相互に照らしあっているのである。総じてこのような関係が、ハイデガーが捉えているGeということである。ドイツ語の接頭語のgeということ、単に最初から有るばらばらなものが集まっているということではない。用意の秘術語内部で今述べたようにして相互に集まってくることなのである。Geviert(集四)ということはこのような場面で言われえるようになるのである。

こうして、用意の秘術語の発言内部で、直接性の可能性ということが明らかにされる可能性が開かれる。そして、そこはまた、時の本質が照明される可能性の開かれるところでもあるということになる。しかし、こうした意味の直接性は、es es-tが言われなくなったということにおいて可能になるのであるから、直接性は、この領域が、前提することである。かくして、es gibt Unmittelbarkeitということになるのである。ハイデガーは、この消息をes gibt Seinと捉えたのである。ここで言われているこのes gibtが、Ereignisである。ここでは、Unmittelbarkeitは、mittelbar(間接的)との関わりあいから捉えられていることになるから、もはや、この事態を直接的に語ることは原理的に出来なくなるのである。

以上のように、直接性ということ、時とは何かということと共に行くということになる。時の本質が明らかになればなるほどそれだけ直接性が間接的なものとの関係から規定されるようになり、直接性が間接的なものの奥深くに消え行くことになる。つまり、すでに終わってしまったものが始まりとなっていく。このことは、直接的なものから始まるということがなくなって、生成流動というこ

とになっていくことでもある。直接性は、この生成によって定立されたものになる。

直接性ということは、通常の悟性的思考、あるいは理性的思考にはほとんど問題にならないような事柄であり、それが、哲学的問題のいわば奥義とも言えることがらとして思惟されるためには、なんらかの意味で間接伝達論的なものが兆してこなければならぬ。つまり、直接的なものを区別してそれを照らし出せるような明かりとしての間接伝達論的なものが奥から射してくることが必要である。それは、言葉そのものがその発祥の由来を言う仕方から射す明かりであって、本質的にロゴス的、つまり、論理的な照らしでなければならぬ。すなわち、直接性ということ、それが問題になる領域が決められているのである。だからして、ヘーゲルの「論理学」には直接性ということが、重要な事柄として登場するのである。直接性ということそのものが論じられる特定の領域は、さしあたって、思弁的領域ということになる。もちろん、思弁的領域で直接性ということが問いに値するものとなっているとしても、それが、ただちに、間接伝達論的に言われる直接性と同一のものであるのではない。なぜなら、すでに述べられたように、間接伝達論的に見られた直接的なものは、用意の秘術語の発言内部での出来言として、伝達の非直接性をもたなければならず、このことは、ヘーゲルの思弁的領域での言い方との差異を際立たせるからである。ヘーゲルの「論理学」は、詳述するのであるが、伝達が非直接的であるのではない。その意味で極めて明晰である。しかし、用意の秘術語の領域で言われることは、それが明晰であればあるほど呪術的に、虚言を含むようなものにならなければならない。そこではじめて直接性ということが命名されるような現場は、「用意」を語るものなのである。「真言が用意した」ということを語りだすということは、どのようにしても間接伝達的であり、

魔術的でなければならぬのである。言葉の始まりに属することは、呪術的ということになるのである。

思弁的領域での直接性という事柄と「用意」の秘術語内部での直接性という言がらとは区別されなければならないものの、両者がまったく何の関係もないとは言えない。直接性は、時ないしは時間ということと共に行くのであったから、二つの直接性は、時の問題がどのような問われ方をしているかということと関連するとともに、時が両者の関係をつなげている。しかし、ヘーゲルの「思弁的」な思惟には時間的なものは含まれていないように見える。それでもやはり、直接性が問題になっているところには、時の問題もまた共に行くのでなければならぬ。それゆえ、ヘーゲルが直接性ということの問題にしているところにも時間性ということが潜在しているを見なければならない。時の固有な問題が表立って問われていないということが、ヘーゲルの思弁的領域での直接性の性格を特徴付けるのである。このことは、また彼の思弁的思惟がどこまでも詳述的であるということと一致するのである。

「用意」の秘術語内部で、直接性と言われている言（こと）は、すでにして、用意的な性格をもったものであり、「用意に相応しい」と言われている、与えられた言（こと）ということになる。それは、用意に相応しいもの、値するものである、代一用である。すなわち、「用意」の秘術語内部ではじめて命名された直接性は、値するもの、相応しいものである。価値というものは、ここに起源をもっている。もちろん、「用意」の秘術語内部では、直接性は、価値となっているのではなく、直接性の命名がされているだけである。しかし、そのように命名されることにおいて、直接性は、用意にかなうことと認められているのであり、これがやがて価値と考えられるようになるのである。ニーチェが思惟している価値というのは、「用意にかなう」という価値の真相を潜

在させたものである。つまり、生成ということには、価値の定立ということが必然的に伴うのである。力への意志、生成、価値、永遠回帰というニーチェの哲学の根本語は、直接性ということの意味が深まることにおいて統一的な連関を示すようになる。上で述べたように、思弁的領域では、直接性は、表立って時との関係性を表さないが、直接性が価値として捉えられるようになると直接性と時との共に行くという関係が次第に現れてくるのである。ここに永遠回帰という思想が謎として登場してくるのである。価値というものは、このように考察されるなら、思弁的領域での直接性と「用意」の秘術語内部で命名されている直接性（un-mittelbar）との中間に位置している直接性であることが判る。したがって、価値というものは、厳密な意味で何であるかは、その現場では不明になっていることになる。しかし、少なくとも、価値が生成そのものと不可分な関係にあるということは明澄にならざるを得ない。ニーチェはこのことを見ているのである。

ニーチェの「力への意志」は、間接伝達論的論理学から見直されるならば、sagen wollen、つまり、〈言おう〉とすることであり、言葉の根源へと向かおうと意志していることであるが、ニーチェ哲学の論理学的境位においては、sagen（言う）の契機がまだ見えてきていないのである。そこで、wollen（欲する）の方も直接性を前提するようなものになる。wollenは、Wille zur Macht（力への意志）として考えられるとともに、それをそのようにさせている前提的な直接性が価値として考えられるようになるのである。「力への意志」に前提されるこのような直接性は、「力」とは言えず、むしろ、「力へ」ということがかの前提されている直接性から由来するのである。しかも、「力への意志」はこの前提を超えようとして「力への意志」になっているのである。その意味では、価値というものは、力への意志

が力への意志になっている前提条件であるとともに、この条件を力への意志自身が定立していると言える。「力への意志」自身が定立している価値の中に「力への意志」が有り得るのであり、また、これを乗り越えようと「力への意志」になっているのである。この意味で、「力への意志」は新たな価値を創造する。しかし、「力への意志」そのものにとっての前提的な直接性であるこのような意味での価値とは、本来、sagen wollenと共に行く直接性であり、主語的なもの、代わりに言われているものである。そこに創造の可能性を蔵しているいわば蔵のようなものである。価値もまた、「力への意志」がそこに支配力の可能性を測り見ることができるといような金蔵という意味をもつのである。

価値というものの奥には「代わりに言われているもの」があることになるが、この「代わりに言われている」ものにはじめて命名ということがされるのである。sagen wollenには、したがって、命名ということが潜在している。価値定立と「力への意志」の中にもこの命名ということが奥に控えているということになる。それは、しかし、「力への意志」の隠された本性といったものであり、heißen、つまり、命じることである。価値定立する以上は、そこに命令するという「力への意志」の構成的なものが働くのである。

「用意」の秘術語内部ではじめて直接性ということが命名されるのであるが、それは、すでに述べたように、真言が〈言う〉ということの用意が発言されることにおいて可能になるのである。そこで言葉は真言の代わりになって言うのであるが、言葉として言うのではなく、言葉（真言としての）に成ろうと言う。つまり、そのようになっている言葉は、言葉が独りで〈言う〉とは別のことを言っていることになる。そのようにして、言われている「別のこと」が主語になるのである。それがまた、直接性として命名される。

その限り、言われていることも言うことも間接伝達論的ではなく、なにか「まだ」直接的なものを帯びていることになる。この「まだ」ということは、用意の秘術語に固有なことであって、いわゆる「まだ起きていない」ということではない。「まだ」ということがここで初めて発祥したということの意味するのである。「まだ」ということが、すでに終わってしまったところから定義されたのである。そこで、直接性は、間接伝達論的に定義されていることになる。直接性は、「まだなお間接伝達論的ではない」ということなのである。直接性はそういうこととして、「用意」に相応しいことになっているのである。「まだなお」ということは、時が発祥することであるから、直接性は、時の発祥とともに発祥する。このことは、直接性ということはいわば否定するような論理的運動は、そのまま、時の本質に迫ることを意味するのである。生成ということが、時の根源に入ることと同じことになるわけである。

間接伝達論的論理学は、歴史的論理学として、これまで、史上に現れた哲学を言葉の由来言として見直すのであるから、歴史的な哲学は、本質的に直接性を前提にしていることになる。ある哲学にはその固有の直接的前提があり、この直接性を止揚しようと動くのであるが、この運動自身が自分の前提から原動力をもらっているのである。そして、このような直接性そのものが問題視されるようになって時への本来的な問いも現れるわけである。直接性が主語と呼ばれるものである以上、直接性を問題視するとは、主語と述語の関係に乗っていた真理に対する問いかけが始まるということである。ニーチェの哲学は、このような疑問詞がはじめて登場したという出来事なのである。もちろん、当のニーチェの哲学そのものも、既述したように、或る直接性を前提にしているのであるが、真理ということが成立可能な所与的直接性を疑問視できるよ

うになっているのである。このことは、直接性がいまや、その定義の現場、つまり、「用意」の秘術語の内部に入ることを許されたということである。ニーチェは、ディオニュソスの奥義を伝授されたと述べているが、これは、直接性が「用意」の秘術語に入ることを許可されたということの意味するのである。しかし、ニーチェの思惟はその内部の奥処に至ったのではない。なぜなら、奥処では、「用意」が出現しなければならないからである。その哲学の中で「用意」が発言されるようにならなければならないのである。「最後」が来ることの「準備」を整える哲学、「静けさの場所」が「用意」になっている哲学、すなわち、ハイデガーの（後期）哲学がそれである。かくして、ハイデガー哲学のニーチェ哲学への関係もどのようなものとなるかが明晰に把握されるようになる。ニーチェの哲学はある古い扉をこじ開けたのであり、その扉の奥に続く道、「奥の細道」をハイデガーは独り歩んでいるのである。「この道を行く人もなく秋の暮れ」ということになっているのである。そして、「最後」が間接伝達論的論理学のエレメントである。なぜなら、そこから、「用意」の秘術語が発言されているからである。初めに言葉があったのである。最後に真言が発言されていたのである。そこが始まりである。なるほど、ハイデガーでは、「静けさの場所」に「最後の神」が「傍過する」と言われているが、しかし、「静けさの場所」は、「用意」という意味とは異なるという異論が提出されるかもしれない。しかし、「最後」ということは、これから先やがて時間上、「最後」が訪れるということとは違うということをここでハイデガーは言おうとしているのである。むしろ、「最後」は「用意」されていた「静けさの場所」よりもすでに先に行ってしまうでいて、その「静けさの場所」の傍らをもう過ぎて行ったということなのである。そして、これが、「用意」の秘術語が言われているとい

うことの「用意」の秘術語内部からの眺めになるのである。

直接性は、もっとも厳密に言われるならば、「用意」の秘術語の発言と共に始めて言われるようになった（命名された）「用意」にかなう言（こと）であり、主語と成るものである。これによって、ハイデガーが言うような「道」というものが出来ることになったのである。それは、言葉への「道」であり、この道を歩むものが一人称単数である。道の終端は、一般に死と考えられていることであるから、一人称単数は、死から定義されていることになる。逆に死は、「私」を定義するものと言える。「道」は、「用意」にかなう言としての直接性が造ったのであるが、その道を歩むものは、直接性を見て取ることはできない、ただ、すでに出来ていた「道」を見るのみである。「間接伝達論的論理学」から見てはじめて、直接性ということがどのようにして発祥したのか、それが何であるかが言われるのである。mittelbarな伝達がされるようになって、ようやく、das Un-mittelbareが区別されるのである。

それでは、直接性が微塵も見られなくなったところは、非-直接性かと言うと、そうではないのである。なぜなら、非-直接性というのは、直接性に対して言われることであるから、厳密には、それも一種の直接性になるからである。直接性がまったく無くなったということは、そこで間接伝達（論）的なことが起こるということではなければならない。虚言が言われるようになって、はじめて、直接性が完全に無くなるのである。なにかまだ、直接性が残っているということは、いかえれば、与えられたもの（所与）が有るということは、虚言になっていないのであるから、そこに、真理ということが可能になるのである。もっと言うなら、言葉は、真理を言わざるをえなくなるのである。つまり、直接性が可能になっている限り、言葉は、言葉そのも

のが言おうとすることを言っているのではなく、なにが代わりのものを言うのであり、真理が語られるのである。だから、真理の言葉というのは、「真理のもの」になっていて、言葉は、真理の手に捕まっていて自由ではない。言葉は、言葉とは違ったものもの、そのの伝達的手段に貶められている。真理の方が言葉よりも高い地位を得るのである。実際、言葉はそこでは、直接性があるとおりに言うのであるから、対象とその言明は、一致している。しかし、言明は、実在に対しては、主従の関係で言えば、従の地位に下がっているのである。言明は、何らかの意味での客観、実在を語っていないかぎり、単なる主観的な空想、妄想にならざるを得ない。しかし、このことは、言葉が、言葉として、本来の言うことになっていないということを述べているにすぎないのである。言葉が対象を語るのではなく、言葉としての固有の言うことになると、そこでは、実在との一致は無くなり、虚言を言うようになるのである。つまり、間接伝達論的な言葉が言われるようになるのである。言葉は、直接性の可能性の領域では、「まだなお」になっている、つまり、時ということが可能になっている。しかし、直接性が完全に消えたところでは、「まだなお」もまた、消える。それは、単に消えるのではなく、「終わる」ということになっているのである。この「終わる」から時は、始まったのである。かくして、時の発祥並びに、時の本質を言う言葉は、直接伝達的な仕方ではないということになる。時の本質を言う言葉は、すでに実在を語る真理の言葉に疑いを抱き、それ以上のこと、虚言を言うという方向に歩を進めた言葉でなければならない。しかし、このことは、語られることが謎をもつようになるということに他ならない。始原と終わりが同じということを語る言葉は、深い謎に入っていくことになる。ニーチェの「ツェラトゥストラはこう語った」は、そうした謎を哲学が始め

て経験したという事件なのである。だから、その著作を様々に解釈するのは、意味がない。そこでは、時の根源について一義的な探求がされているからである。ニーチェの次の言葉を、我々は注意して聞く必要がある。

「しかし、時と生成については、最善の比喩が語るべきである。」(ツェラトゥストラはこう語った、「至福の島々で」)

ここでは、「最善の比喩を用いて」ではなく、「最善の比喩が」というように言い表されている。つまり、時についてその本質的なことがらが明かされる場合の原理的な言葉の伝達の仕方が正しく把握されているのである。もちろん、比喩と間接伝達的なものとは同一ではない。しかし、比喩で語られるものは、ずばりそのものとして命題的に言えばよいということではないのである。時については、上述のように、間接伝達論的にしか言われないのであるから、「ずばりそのものを言う」ような時の規定は、不可能であり、そのようにする人は、時の本質に迫っていないことを告白していることになるのである。時については、その的確な表現のひとつが比喩的表現だということではなく、「最善の比喩が語るべき」なのである。

直接性が思弁的領域で捉えられるならば、それは、いわゆる有 (Sein) として思惟される。ヘーゲルの「論理学」では、「有は、未規定な直接的なものである」といった表現で言われていることである。本来の論理学の始まりは、真言の虚言であるから、ヘーゲルがそこからその論理学を開始した有は、むしろ、始まりより後のことがらであることになる。しかし、「用意」の秘術語の内部に入るまでは、論理学の開始は、この直接的なものとしての有からが必然となるのである。その代わり、有から始めたということには、真の意味でその開始の根拠付けができないということが含まれていることになる。有から始めるということは、「間接伝達論的論理学」から見ると、

極めて必然的な根拠があるが、有から始める当の論理学そのものは、一体、なぜ、有から始めてよいかを徹底的に根拠付けることができないのでなければならない。また、もし、最初の直接性に根拠付けがされるならば、それは、すでに別の始原（有とは別のもの）を呼び込んでいるから、有から始めることと矛盾することになる。したがって、思弁的領域では、絶対的に根拠付けられている、根拠付けられていない始原から開始するほかないのである。それは、矛盾することではなく、直接性の由来を深く思惟するならば、当然の事態なのである。もちろん、最初の有とは、最後に到達された有であり、全体が円環をなしているのだという説明が可能である。始原そのものが媒介されたものであるということになる。だが、そうなると、それは、本当の意味で始原と名付けられることが出来るのだろうか。媒介された始原は、始原とは言えないのではないだろうか。あるいは、そうした円環そのものを始める始原といったものも可能ではないのか。円はそれ自体で完結しているとしても、神がそれを創造したというようにかの円環そのものにとっての始原も考えられるのではないか。このような始原を始原的始原と呼ぶことにすれば、そうした始原は、間接伝達的なものでなければならない。なぜなら、かの有の円環の始原は、有ではないであろうからである。しかし、それはまた、単なる無ということでもない。無でもなく、有でもないものも一種の有ではないかと考えるべきではない。それは、有でもなければ無でもないのみずから言うところの言葉の根源になっているものであり、虚言なのである。有でもなければ無でもないということの言いえることだけが、実に有でも無でもないのでもない。そして、そのことを言いえるものは、言葉でなければならない。言葉も一種の有ではないかと考える人は、言葉を有としてすでに解釈しているのである。しかし、

言葉は、有でもなければ無でもないところのことを言うことができるものとして言葉になっていて、人間は、そのことをまだ理解していないのである。始原的始原と言葉とのこのような根源的な関係がハイデガーの哲学では問われているのである。

直接性が、西田哲学内部で思惟されることになる、「作られたものから作るものへ」という定式のもとに思惟されている事態が現れる。彼は、この定式を時間的な連関から考えている。「作られたもの」とは、すでに決定されたもの、過去であり、「作るもの」は、決定する側、未来である。それゆえ、この定式は、過去から未来へということが何を意味しているのかを教えている。思弁的領域で、直接性が本質的に根拠付けられなかったのに対して、西田哲学では、ヘーゲルの有といったことが、無の一般者の限定された一般者として考えられることで、直接性が根拠付けられるようになっているのである。しかし、この根拠はもはや直接的なものではないということになるから、それでは、無ではないかということになるが、そういう仕方では、無は、一種の直接的なもの、したがって、一種の有に格下げされてしまう。直接性の由来根拠は、遠く、間接伝達論的なもの、虚言であったのであるから、むしろ、直接的なものの時間との深い関係がこの根拠付けということを構成するようになるのである。したがって、「作られたものから作るものへ」は、直接的なものの固有な根拠付けを正しい仕方で行っているのである。西田哲学の無というものを直接的なものとして批判した田辺は、こうした事態を十分に認識することができなかったのである。西田は、絶筆、「私の論理について」の中で、「批評はないではない。併しそれは異なった立場から私の云う所を曲解して、之を対象としての批評に過ぎない。」（全集12巻 P.265）と述べている。田辺の批判も「批評はないではない」に属するものに違いない。