

# 自由をめぐる西田の思索

片柳 榮一

西田幾多郎とキリスト教の関わりを考察するということは、その考察者のキリスト教理解そのものを問うことでもある。そのように問われていることを念頭に置きながら、西田の自由をめぐる思索の跡を辿り、この探求の道において西田が、キリスト教の提起した自由への問いの独自の相を深く受け止め、掘り下げていったことを見極めたいと思う。

## 必然的自由——『善の研究』における自由

『善の研究』は西田の思索の出発点であるが、今回中期、後期のものを読み、もう一度この『善の研究』を読み返し

て思わされたのは、この『善の研究』にその後の思索のモチーフがほとんど含まれているということであった。ここには既に西田の思索の枠組みが強固に築かれている。勿論その一々を精密に仕上げることは、おそらく西田の想像をはるかに越えて、難澁をきわめることになるのを我々は知っているのだが。

ところでこの『善の研究』における西田の思索の課題は、真の实在の探求である。そして西田は、真の实在とは、われわれの「意識現象即ち直接経験の事実」(『西田幾多郎全集』一・五二)であると言い切る。そしてこれを「純粹経験」と呼ぶ。しかしここで西田が言う、意識現象としての純粹経験というのは、単に世界の片隅にある薄汚れた個人の主

観的世界ではない。私のもとにある疑いえない事実としての意識現象のリアリテイは、私を越えて宇宙全体へ連なったものであり、このリアリテイは宇宙と同質の「統一的者」なのである。そしてこの統一がすべてのものの根底にあると西田は言う。「我々の所謂客観的世界と名づけて居る者も、幾度か言つたように、我々の主観を離れて成立するものでなく、客観的世界の統一力と主観的意識の統一力とは同一である、即ち所謂客観的世界も意識も同一の理に

由つて成立するものである。この故に人は自己の中にある理に由つて宇宙成立の原理を理會することができるのである」(一、七六)西田は、我々の内的で疑いえない明らかさをもつた直接経験から出発し、個の経験を統一支配する理法と、宇宙を統一支配する理法が同じであるとするいわばアナロギア的な考え方に基づいて、この二つの世界を統合的に考えようとする。同一の理法が支配する同一の世界である故、安んじてこの世界の中に、己を虚しくして入つて行きうるとするのである。究極の実在を求めると宗教の最深

なるものも、個としての人間と宇宙の根源としての神を同体のものとするものであると言ふ。「かく最深の宗教は神人同体の上に成立することができ、宗教の真意はこの神人合一の意義を獲得するにある」(二・一七七)。

西田にとつて意識現象が実在であり、その本質は統一にあるとすれば、この実在の能動的で統一的な実質を表現するものは意志である<sup>1</sup>。「主意説の心理学者のいふ様に、我々の意識は始終能動的であつて、衝動をもつて始まり意志を以て終わるのである。それで我々に最も直接なる意識現象はいかに簡単であつても意志の形を成して居る。即ち意志が純粹経験の事実であるといわねばならぬ」(一、五八)。そしてこの根本にある意志の基本的特徴を示すものが自由ということである。そしてこの自由ということの本義は、単に偶然によることなく、また単に束縛を受けず、妨げられないことでもなく、自らの内より出てくる自発性である。「又我々は普通に意志は自由であるといつて居る。併し所謂自由とは如何なることをいふのであらうか。元來

我々の欲求は我々に与えられたものであって、自由に生じることができない。唯或与へられた最深の動機に従うて働いた時には、自己が能動であつて、自由であつたと感ぜられるのである、之に反し、かゝる動機に反して働いた時は強迫を感じるのである、これが自由の本義である」(二・三五)。与えられた最深の動機に従つて働くことが自由であるという。こうした最深の動機に基づく自発性を西田は内面より働く必然的自由と呼ぶ。「眞の自由とは自己の内面的性質より働くという所謂必然的自由の意味でなければならぬ」(二・一八四)。西田の『善の研究』の時期の自由の考えは、この内より妨げなく自発的に働く自由という意味での「必然的自由」に集約される。

このように自由が内的自発性の必然的発露とされたことに応じて、選択しうるといふ意志の任意性については、当然この時期の西田は低い評価しか与えていない。「神は万有の根本であつて、神の外に物あることなく、万物悉く神の内面的性質より出づるが故に神は自由である。……選択

的意志といふ如きは寧ろ不完全なる我々の意識状態に伴ふべきものであつて、之を以て神に擬すべきものではない。例へば我々が充分に熟達した事柄に於ては少しも選択的意志を入るゝの余地がない、選択的意志は疑惑、矛盾、衝突の場合に必要となるのである。……知が完全となればなるほど却つて不定的可能はなくなるのである。かく神には不定的意志即ち随意といふことがないのである……」(二・一八四―一八五)。ここでは選択的意志は本質的に疑惑、矛盾に伴われており、神には相応しくないとされ、その神の内在り、それに連なる人間においても、このような任意性は、その未発達なる状態を示すに過ぎないものとされる。しかし西田は以後の思索の展開において、人間存在の本性への思索を徹底して深めてゆく中で、人間的自由の本質が、まさしくこの選択的自由の不定的可能性の深淵にあることに気付かされてゆくと云える<sup>23</sup>。

我々はさらにここで、西田の自由を巡る思索の後の展開を探る際に重要であると思われる「個体」ということに関

して、『善の研究』においてどのように考えられていたかを見ておこう。「普通には空間時間の上に於て限定せられた者をのみ個体的と称へて居る、併しかゝる限定は單に外面的である、眞の個体とはその内容に於て個体的でなければならぬ、即ち唯一の特色を具へた者でなければならぬ、一般的なる者が發展の極處に到つた處が個体である」(二・二七)。西田は眞の個体は、内実に於いて唯一の特色を備えたものでなければならぬという。そしてこの唯一なるものは一般において捨象されるのではない。唯一なる個体は、一般的なものが発展分化して個別性の極限に達したものでなければならぬという。一般は個別性を捨象した抽象ではなく、一般そのものが内に含み持つ個別を區別し、限定するのであるという。この個体と一般の理解は中期の西田哲学の骨格を形成するもので、『善の研究』でのこうした言及は注目されるべきである。西田はさらに人格の問題を扱つたところで人格の個人性について述べている。「併しヘーゲルなどのいったように、眞の個人性といふの

は一般性を離れて存在するものではない、一般性の限定せられたもの、bestimmte Allgemeinheitが個人性となるのである。一般的なる者は具体的なるものの精神である。個人性とは一般性に外より他の或者を加へたものではない、一般性の發展したものが個人性となるのである。何等の内面的統一もない單に種々の性質の偶然的結合といふやうな者には個人性といふべきものはない。個人的人格の要素たる意志の自由といふことは一般的なるものが己自身を限定する(self-determination)の謂である。三角形の概念が種々の三角形に分化し得る様に、或一般的なる者が其中に含める種々なる限定の可能を自覚するのが自由の感である」(二・一八七)。ここでも一般性と個人性は対立矛盾するものではなく、個人性は一般性の限定として捉えられている。個人性は一般性に矛盾するのではなく、その内に含まれているのである。そして先に意志の自由は、必然的自由と呼ばれたが、ここではそれが限定可能の自覚と言ひ換えられている。

知的直観の一般者における最後のものとしての「迷へる者」——『一般者の自覚的体系』の中の「叡知的世界」

西田の思想は、『働くものから見るものへ』において、独自の体系的表現を見出すに至る。世界の究極的實在を意志的なるものと見るこれまでの主意主義の彼の立場（『自覚における直観と反省』の最後の数章に典型的であるが、今は紙数の関係で詳述できない）から、さらにその根源に見るものなくして見るという「絶対無の自覚」の立場へ踏み出す。この思想の骨格をなしているのは、判断を具体的認識からの形式的抽象とするのではなく、判断を具体的一般者の自己限定として捉え、この判断の構造を認識の基本範型とし、単なる対象的認識を超えた、精神の自覚的認識を自覚的一般者の自己限定とし、さらに事実としての存在を超えた価値的、理想範型的なものの認識を知的直観の一般者の自己限定とし、さらにそれをも超絶する絶対無を自覚

することを究極に見据えた一般者の自覚的体系である。

西田は自覚的一般者をもさらにノエシスの方向に超越した知的直観の一般者を論じたその終りで、一般者においてある最後のものはいつも矛盾的なものであるとして、判断的一般者における「働き」、自覚的一般者における「意志」と同じく、知的直観の一般者においてもその最後のものは矛盾的であるという。そしてここでの最後のものとして「迷へるもの」を挙げる。「叡知的世界」という我々の主観を越えた、恒久的でしかも実在的な世界における最後のものが「迷へるもの」であるという指摘は、驚きである。自覚的一般者の最後のものとしての「意志」が矛盾적であるというのはまだ分る。我々の日々の生活が之を實現している。しかし叡知的世界の、しかも最後の突き詰めたところにあるものが「迷へるもの」だという指摘は当惑を引き起こすが、この「迷えるもの」は、西田に於いて自由の問題と深く関わっているのである。

そのテキストを見ておこう。「自覚的一般者が知的直観

の一般者に包まれ、之に於てあるといふ場合に於ても、自覚的一般者の場所、即ち超越的意識面といふものが、直知的直観の一般者が自己自身を限定する抽象的限定面であり、之に於てあるものを自覚的意識の立場から見れば、自由なる自己の内容として随意的と考へられると共に、自由といふことが自己の実在性を表すものでなければならぬ、意識的自覚はこれによって与へられるのである。右の如くにして非合理的なるものより随意的なるものは一層深い実在であり、超越的場所の直接限定といふ方向に深くなることが、存在価値の高まることである。私の存在価値といふのは、対象認識とは逆に、反省的自己の方向に見られる価値である。かゝる考へ方からして、知的直観の一般者に於てある最後のものとして「迷へるもの」は宗教的意識によって知的直観の超越的場所に於てあるものとして、我々が概念的に限定し得られるかぎり、最も深い意味に於ての実在と云わねばならない、迷へるものこそ天使にもまして最も神に近いものである」(五・一七八)。意識的存在の

本質を表すものが自由であるとされ、意識的自覚の根底をなすものが自由であるとされ、そのうえで、「我々が概念的に限定し得られるかぎり、最も深い意味に於ての実在」として「迷へるもの」が導入されている。彼は次のように言う。「意志が自己の内容を意識面に映し、意志の内容が志向の対象となると共に意志自身は何処までも志向せられるものではなく、却つて志向するものとして自己自身を意識する如く、叡知的自己は一方に超越的意識面に於てイデアとして自己の内容を映すと共に、自己自身は何処までも反イデア的であつて、イデアを見るものとして自己自身を知るものが居るのである」(五・一七五)。ここでは意志の構造をモデルとしながら考察がなされている。意志が意志の対象と区別され、意志されるものとは区別された意志するものとして自己を意識するのと同じように、叡知的自己も、自己の内容としてイデアを見ながら、イデアを見るものとしてイデアとは区別された自らが浮き彫りにされる。自己の内容であるイデアを見るのであるから、イデアと自

らを等しいとしても良いようであるが、西田はここに「観  
知的自己のノエシスの独立性」(五・一七四)を見る。観知  
的自己は、イデヤを見るものとして、イデヤそのものとは  
区別された異質性、独立性を見るのである。そしてこの、  
イデヤとは異なる、イデヤからのノエシスの独立性のうち  
に、「反価値可能といふ」(五・二七四) 観知的自己の核心を  
見出すのである。「迷へるもの」「反価値的なるもの」とい  
った表現にロマンテイカーとしての西田の一面を見るとし  
て片づけてしまえばそれまでであるが、これらの言葉はし  
かし、この時期の彼の体系的核心的なものに連なっている  
のである。

『働くものから見るものへ』において為された西田の思  
想の転回は、その時期の論文の一つの題にもなっているよ  
うに「知るもの」としての見るものの非対象性をめぐって  
いる。「従来の考は始から我と物といふ如き主客の対立を  
根底として居るのである、知るといふことを一種の作用の  
如く考へて居るのである。併し働くといふことから知ると

いふことは出て来ない、我は働くことをも知るのである。  
主観の形式によつて所与的質料を統一すると云ふことすら  
尚知るといふことではない、かゝる考の根底にも尚働くとい  
ふ考の跡形が残つて居る。眞に知る者は知られるものに  
対立するものでなく、知られるものを内に包むものでなけ  
ればならぬ。我が我の内に省みて知るものと知られるもの  
との対立を知つた時、知るものと知られるものとは単に同  
列的とは云ひ得ないとしても、かゝる意味に於ける知るも  
のは尚一種の知られたものであり、一種の対象たることを  
免れない。唯内に包むものの無限の層が考へられる時知る  
ものの内に知るものが考へられるのである」(四・三七三)。  
西田の思索の課題は、知るものとしての私、知るものと  
しての自己の存在論的な位置づけである。その中で無の  
考えも出てくる。「故に自己が自己を越えることによつて  
超越的自己に至るといふことは、眞に自覚することであ  
る、意識的自己といふのは何処までも見られた自己にすぎ  
ない。然らば眞に自己自身を見るとは如何なることを意味

するか。それは見られる自己がなくなることであり、自己が絶対に無なることを見ることである。故に我々は眞に自己自身を忘れた所に眞の自己があると考へるのである。知的直観といふも単に物と我とが合一するといふことではなく、自己の無を見る自己のノエマ的限定でなければならぬ」(五・三七四)。

見られる自己がなくなること、これが西田の求める無の自覚である。それは何もないということではなく、徹底的に見ることに徹することによって、見られる自己を後にし、忘れることである。それは、自己を見られた自己として対象化、固定化してしまふのでなく、或る意味で、見る(知る)という能動性に徹底することである。この能動性への徹底が無を見る自己の自己限定であり、これを西田は自由意志であると考へていると言えよう。「我々が普通に自己と考へるものは、その実、意識せられた自己である、内在的意識と考へるものは、その実、限定せられた意識である。眞に意識する自己は何処までも自己の無を見る自己である、

眼を見る眼である。眞のノエシスの限定といふのは、無が有を限定することである、かゝる限定が意識と考へられるものである。何処までも自己の無を見る自己の自己限定と考へられるものが自由意志である、絶対無を見る自己の自己限定が絶対自由の意志である。我々の意識的自己の底に何処までも深い自由の意識があるのである。自由意志の限定といふのは、客観的なるものを自己の主観的限定と見ることである。客観的なるものの背後に主観的限定を見るといふことは、有の根底に無の限定を見ることである」(五・三七五―三七六)。西田は意識的自己を徹底的に、ノエシスの方向に深めて行こうとする。その意識的自己の底には深い自由の意識があると言う。そして自由意志的限定とは、客観的なるものを自己の主観的限定と見ることであると言う。客観的なるものの背後に主観的限定を見ることが有の根底に無の限定をみることだとさえ言い切る。客観の背後にある主観の優位性、ノエシスの独立性はしかし、それだけでは立ち行かない危うさを秘めている。価値を否

定し、反イデア的でありうる可能性の無を秘めている。「迷うもの」とは、このノエシスの独立性の持つ無の危うさである。その故に西田はこのような無を超えた「絶対無の自覚」の宗教的世界を、自らの体系の最後に求めざるをえなかったのである。<sup>③</sup>

唯一なる個の自己限定としての自由——『無の自覚的限定』における「自由意志論」

絶対無の自覚に究極する『一般者の自覚的体系』において西田は自らの哲学体系、或いは自らの「自覚的論理」を確立したと言える。そしてこの「知るもの」の徹底した能動性の自覚に基づく『一般者の自覚的体系』の核心に自由意志の問題が籠められているのを我々は見た。ところでこれに続く『無の自覚的限定』に於いてはこの西田の体系が或る独特の変貌を見せる。その原因の一つは田辺元の西田批判にあるであろうし、また西田がバルトなどの弁証法神学に出会ったことも大いに関係していよう。<sup>④</sup>ここではそ

れについて論じることができないが、この『無の自覚的限定』に収められた「自由意志」にも彼の変貌の跡は明瞭である。<sup>⑤</sup>「絶対無の自覚」は独特の深まりをみせて「永遠の今の自己限定」と言われる。そして自由としてのノエシスの独立性の問題も独自の相貌を露わにする。

西田はこの論文で、自由の問題の困難を先ず指摘する。意志決定には何らかの原因がなければならぬが、因果律によって決定されるとすれば意志の自由は考えられず、自らが行為の原因と考えても、単なる内的必然ということからは、意志が自由であるとは言えない。単なる本能的行為は自己の内からの行為であつても自由ではない。そこに自由の問題のむずかしさがある。

西田は意志の自由を次のように考える。「我々の意志が自由であるといふのは、我々の意志が外から動かされないで内から自己自身を決定するといふことを意味せなければならぬ。そこに何らかの意味に於て自己といふものがなければならぬ。単に無意義なる任意的意志といふ如きもの

は、自己の意志とも考へられないであらう。故に屢、内的必然が自由と考へられるのである。それで、自由といふことは単に原因なくして結果があるといふ如きことではなくして、寧ろ一種の因果性とも考ふべきであらう。それは空間的・時間的に限定せられた個人的自己が、現実の瞬間に於て自己自身を決定する自己決定の仕方でなければならぬ」(六・三〇二)。西田は自由を、個人としての自己が自己自身を決定する能力であるという。ここで注目すべきなのは、人間が一般に自己決定する行為能力ではなく、個人としてということ強調していることである。

西田は意志の自由の様々な捉え方を吟味してゆく。それは単に内的必然ではない。単なる合目的因果性ではない。動物は自由ではないのである。意志的作用はそもそも単に合目的的ではなく、目的を知って働くものでなければならぬ。「眞に働くものといふのは個物的なるものを限定するものでなければならぬ、各瞬間に於る唯一の出来事を限定するものでなければならぬ」(六・三〇六)。ここでも

限定は厳しく唯一なものとして強調される。そもそも西田がアリストテレスの主語となつて述語とならないという基体を個物と呼び、この個物も、考えられ、言語化されるかぎり、その一般者がなければならぬとして、ヘーゲル的な具体的一般者という概念を用いた時、西田はすでに個的に唯一なるものの論理を考えていた。「これは青い」といふ判断が経験的事実を主語として成立するかぎりその述語は一般的青ではなくして、個色の青でなければならぬ、唯一の青でなければならぬ。斯く唯一なるものの判断的知識が成立するかぎり、それ自身に於て直覚的ならずとも之を包む一般者が考へられねばならぬ」(四・三四一〜三四二)。或いは西田が『善の研究』に於いて純粹経験を取り出した時既に、唯一の特色をもつたものの直覚に基づこうとしていたとも言えよう。「眞の個体とはその内容に於いて個体的でなければならぬ、即ち唯一の特色を具えた者でなければならぬ、一般的なる者が、發展の極処に到つた処が個体である」(二・二七)我々の具体的な経験的生に於いてはい

つも、唯一なるものを概念的に、つまり一般的に把握しようとしてざるをえない。唯一の個性としての青をもったものでありながら、しかし言語的に言い表そうとすると、青という一般概念で包摂せざるを得ない。しかし直観し、体験しているのは、唯一のものであり、しかも青である。唯一の青なのである。この矛盾を徹底的に追って行くのが、西田の論理であると言えよう。

そしてこの唯一の個性ということが、自由（意志）の問題において極めて顕在的になる。西田は彼の個物と一般者の論理をこの自由の問題に用い、次のように述べる。「所謂一般者の限定の立場からは、個物は達することのできないう極限として、之を越えたものでなければならぬ。かゝる關係に於て一般が個物を限定し個物が一般を限定するといふことは、限定せられた一般者が個物を包むべく、何処までも之を追ふといふ意味を有し、個物は一般者として自己自身を限定すると共に、何時も之を越えて自己自身を限定する意味を有つていなければならない。即ち無の一般者の

限定に於ては、一般的なるものは、法則の意義を有し、個物は一般的なるものを限定する意義を有すると共に何処までも之を越えて自己自身を限定するもの、即ち誤るものの意味を有つていなければならない。単に一般者の自己限定の極限として考へられた個物は、自己自身を限定する個物ではない、動く個物ではない、即ち働くものではない。働くものは唯一なる個物として自己自身を限定すると共に、之を越えるものでなければならぬ、瞬間から瞬間に移り行くものでなければならぬ」（六・三〇七―三〇八）。我々はすでに西田が「迷へるもの」に深い意義を与えていたことを見たのであるが、この問題が深刻さを増すのは、対象的な自然界における法則を誤る可能性においてであるよりも、意志の選択作用に於いてである。「我々の自己は一面に當為的主観の意義を有すると共に、一面に何処までも之を破るものでなければならぬ、単に所謂個物的自己といふものもなければ、単に一般的自己といふものもない。我々の具体的なる意識作用と考へられるものは、かゝる自己の

作用として考へられるのである、即ち一面に規範的なると共に何処までも誤るものであり、迷ふものでなければならぬ。併し斯くして我々の意識作用と考へるものの誤るとか正しいとかいふ可能性が説明せられたとしても、尚任意的なる選択作用といふものは説明せられない、即ち思惟といふものが考へられるとしても意志といふものは考へられない（六・三〇八）。誤る、迷うということは一般的なるもの（法則）から逸れる、それに収まらないという消極的な意味しか含まず、思惟の立場はこれに尽きるのであるが、意志の場合はそれだけではない。一般を越え、これを破るということとは、意志に於いてはもっと深い意味が潜んでいる。西田は一步先に進む。「併し自己自身を限定する個物即ち我々の自己と考へられるものが、一般的なるものの限定に沿うて、即ち对象的限定に沿うて、自己自身を限定すると考へられる時、思惟といふものが考へられるが、更に深く個物が個物自身を限定するといふ意味に於て、之を越えるといふことがなければならぬ、何処までも当為を否

定する意味がなければならぬ。然らざれば、尚限定せられた個物の意味を脱することはできない」（六・三〇九）。自己自身を限定する一般者の自己限定とはどこまでも「当為」ということであり、それが思惟する立場であるが、意志はそれにとどまらない。個物の自己限定には、当為を否定するということが含まれていなければならないという。当為も限定された一般者という枠を超えておらず、個物が自己を限定する際、限定された個物をしか生み出さない。個物はさらにあらゆる限定を突破する涯しないもの、無限なるものを秘めた唯一なる個なのである。「時が瞬間から瞬間に移ると考へられる時、尚過去からの限定の意義を脱せない、現在が現在自身を限定することによって時が限定せられるといふ意味がない。瞬間が瞬間自身を限定するといふ底には永遠の過去をも否定する意味がなければならぬ。かゝる意味に於て個物が個物自身を限定すると考へられる時、そこに任意といふものがなければならぬ。併し斯く任意的となると云ふことは、単に我々が無頓着になるとか

中和的になるとかいふことではない。さう考へられるならば、自己といふものはなくなるのである、個物といふものでなくなるのである。そこに却つて最も深い意味に於て個物が個物自身を限定する意味がなければならぬ、唯一なるものが唯一なるもの自身を限定する意味がなければならぬ(六・三〇九)。西田にとつて、単なる偶然としての任意、そこに自己の片鱗もない無頓着さとしての任意は否定される。しかし西田は深い意味を込めて、選択意志の任意性を語る。如何なる前もつての原因によつても限定されることのない任意、二度と変えることなく起つてしまつた過去、永遠の過去をも否定しうる任意を西田は考える。そこではじめて「唯一なるものが唯一なるもの自身を限定」しうるという。西田が求める唯一なるものは、あらゆる限定をなお突破しそれを内に含む無限なるもの、絶対の片鱗を持つものである。「動く個物といふのは個物から個物へ移るといふ意味を有つていなければならぬ、瞬間から瞬間に移るといふ傾向を有つたものでなければならぬ。そこにすべ

ての一般的なるものを否定すると共に、自己自身によつて一切を限定する意味がなければならない、それは神に背いて自己自身の世界を建設しようとするサタンの傲慢とも見られるであらう(六・三〇九―三二〇)。サタンの傲慢は否定されるとしても、自由の根底はそうした危うさを秘めている。自己以外のあらゆる外からのものを拒絶して自己の内で統一しようとする意志の根底にあるものは何かと西田は問う。「かゝる意志的統一とは何を意味するであらうか。それは個物が自己自身の底に於ていつでも絶対の無に触れるといふことでなければならぬ。意志的統一とは死によつて生れるといふことであり、之を表から見れば無限の弁証法的運動であると共に、これを底から見れば我々は絶対の無の上に足踏して居ると考へることができる。そこに我々の眞の人格的統一といふものがあるのである。我々の意志とか行為とかの底には、いつも永遠の今に接する意義があるのである(六・三二一―三三〇)。西田の自己限定は、ある意味で絶対的な自己主張とも見える。自己の上に立つあらゆ

るものの否定を含み、あらゆることを自己決定する自由の

主張と云え、悪魔的傲慢とも見えるが、西田によればこのような徹底した、涯しなさを秘めた自己限定が起こる源には、絶対に限定されることのない否定即肯定の絶対の無との接触があると言わざるを得ない。その上で足踏みをする故にそのような途方もない悪魔的傲慢ともいえる絶対的自己限定の主張が生じるのであるという。そしてこの絶対の無に触れるものは、永遠の今に触れるものでもある。「我々は自己の現在の行為が何によって限定せられるかを知らず、また私は次の瞬間に於て何を為すかも知らない。かゝる意味に於て自己の行為が知られるといふならば、我々の自己は自由ではない。かういふ意味に於ては自己は絶対に不可知的といふの外はない。唯、現実の底に、すべてを消し、すべてを始めるかと考へられるものに撞着する所に、唯一なるものの自己限定として、自由の意義があるのである」(六・三二二)。このすべてを消し、すべてを始める絶対と不可知なるものに撞着する故に、唯一なるものの自己限定と

しての自由が生じるのであるという。

西田は唯一なる自己の根源的自由に親近な思想を、カントの目的の王国の内に見る。「私は一つの人格といふものを考えへるには、カントの所謂目的の王国といふ如き考から出立すべきであると思ふ。他を目的自体と認めることによって自己が目的自体となる、即ち人格となるのである而して私が私自身を一つの人格と認めるのも、かゝる限定によらねばならぬと思ふのである。私の一々の行動が或一般格なるものの限定として考へられることによって、私の人格的統一といふものが考へられるのでなく、一々の瞬間に於て私が絶対自由として、他の瞬間に於ける私を絶対自由と見做すことによつて、私の人格的統一といふものが成立するのである、即ち非連続の連続として人格的統一がといふものが成立するのである。併し此の如き目的の王国の考は人格と人格との対立的関係を明らかにするものであるが、未だその結合の意義を明らかにするものではない。かゝる関係に内容を与へ之をして現実的ならしめるものは何で

あるか。私はそこにキリスト教的愛、即ちアガベといふ如きものを考へたいと思ふ。汝の隣人を汝自身の如く愛せよといふキリスト教的愛は、絶対に分離せるものの結合である」(六・三二八)。西田は絶対の無の上で足踏みする自由なる個人を結びつける、分離的統一をアガベと呼ぶ。絶対の間隙を乗り越える結合、絶対に分離的なるものの結合である。

自由なる唯一者を結合に促すもの——『哲学の根本

問題続編』における弁証法的な一般者としての世界

弁証法的な一般者の自己否定——「現実の世界の論理的構造」

西田は昭和九年に著した『哲学の根本問題 続編』において、これまでの自らの立場に批判を加えている。「私と世界」は主として行為的自己の立場から論じたものであるが、『無の自覚的限定』の中に収めた「私と汝」に於て論

じた所は個物的限定、ノエシスの限定の立場が主となったものであった、従つて尚個人的自己の立場から世界を見るといふ立場を脱していない(七二二〇)。「無の自覚的限定」の思想を凝縮した「私と汝」を西田自身が、なお個人的自己の立場から世界を見るという立場を脱していないと批判している。それ故その直前に書かれた「自由意志」にもこの批判は当てはまるであろう。この個人的自己の立場を越えた一般者、弁証法的な一般者を考えるというと、すぐそれは、個を庄殺する全体的立場に立つことであり、そのような拘束的な絶対のスピランテイヤを措定することではないかと疑われる。西田はそうした批判と懸念に先回りして次のように云う。「或は私がかゝる一般者の自己限定といふものを考へることは、個物が個物自身を限定するといふこととは相容れないと考へられるかも知れない。併しそういう考へは、私の一般者の自己同一といふものを、主語的個物のそれと同様に考へるからである。絶対の否定面即肯定面的限定として、個物と個物との相互限定といふものが考

へられる時、自己自身に同一なる一般者の自己限定として、即ち面自身の自己限定として、個物と個物とが相限定する世界といふものが考へられねばならない。物と物と相限定するには、相限定する場所といふものがなければならぬ。而して個物と個物との相互限定は限定せられた一般者の場所的限定に還元できないと共に、かゝる一般者の限定と考へられるものは単なる個物と個物との相互限定に還元することもできない」（七六〇）。ここには自立せる自己、「私と汝」を越えた「世界」としての一般者を考えねばならぬ。い必然性が示されている。この一般者は、私と汝の相違と対立の只中でこれを足下に統一したものである。一方で自由独立なる個を圧殺する主語的個物としての一般者を排除して自由なる個的人格を確保しながら、他方自立が分散の方向にある個別的多を尚繋ぐものを求めるのである。西田はそうした狭い道を、私と汝の独立的相互限定自身が弁証法的一般者の自己否定としての自己限定であると捉えることよって切り開こうとする。有機体における個と全

体の統一を主語的論理として批判しつつ、それとは異なる統一を模索する。「私はかゝる考を尚主語的論理といふのである。ヘーゲルも尚かかる考を脱していない。一が自己自身を否定するすといふことは、それが絶対の多となることではなければならない。一般者が自己自身を否定するといふことは、無数に独立なる個物が成立するといふことでなければならない。そしてその一々が一般的なるものを否定する意味を有つことではなければならない」（七・二五四）。西田によれば、弁証法的一般者とは、個を圧する全体といったものでなく、それ自身のうちに自己否定を含んだものであり、一般者の自己否定そのものが無数の個の成立であり、この二つは同時的であるという。そこでは如何なる意味でも個を圧殺する主語的一は否定され、主語的には存在しない。それに代えて無数の個が互いに対峙するのである。この一の否定としての多なる私と汝の関係は、西田が繰り返し言うように「唯、私は汝に対するかぎり私であり、汝は私に対するかぎり汝である」（六・三二二）という独特

の依存性の内にある。それは、絶対に独立なる私の成立が、汝に対することに絶対的に依存するという逆説的關係である。そしてこの独自の依存關係は、私と汝を包む一般者としての弁証法的一般者の自己否定に基づくのであるという。言い換えれば、私と汝の独自の依存關係において、弁証法的一般者自身の自己否定が開き示されるのである。そしてこの依存關係そのものが、自立的多から共同の一への動きの原動力でもある。「個物が眞の個物であるには、何処までも独立に自己自身を限定するものでなければならぬ。而も個物が個物に対することによって個物となるといふ意味に於ては、個物は自己自身を否定することによって個物となるのである。個物が一般化することによって個物であるのである。多が自己自身を否定して一となることによって多であるのである。多が一となるといふのは、普通考へられる如く無差別的に一となるのではない。個物が何処までも個物になるといふことが、個物が個物自身を否定して一となることである」(七・二五七)。ここで述べられた

逆説的表現は重要である。ポイントはやはり私は汝に対することによって私であるということである。このいわば自立的自己を否定するような根源的事実、この私の汝への絶対依存性の事実が、多は自己を否定して一となるということである。それは言い換えると、個物が何処までも個物となるということ(汝に対することによって)が、個物は個物を否定して一となること(絶対自由なる私の存在の、絶対的条件として汝を認めることによって)であるというのである。私という独立なる個物の成立が、汝という同じく独立なる個物に対すること、汝との遭遇、逢着に依存するという自己否定的な逆説的事実の周りをすべてが廻っている。そしてこの逆説的事実こそが、弁証法的一般者の自己否定としての自己限定そのものなのである。「私と汝とがノエシ的に相限定するといふことは、ノエマ的に絶対の否定即肯定的なるものに面するといふことでなければならぬ」(七・二六二)。自立した「私と汝」としての多の成立と、にも拘らず嚴然たる一の隠れた現存、そのことを西田

は、弁証法的一般者の自己否定と、いわば隠れた自己肯定が相即して同時成立することとして説明する。或いはノエマの表現的世界とノエシス的人格の世界の同時成立と言われる。「ノエシス的にかゝる人格的限定といふものが考へられるといふことが、同時に我々がノエマ的に無限に深い表現的世界を見るといふことを意味するのである」(七・一九三―一九四)。そして自立的な私が同じく自立的な汝に決定的に依存するという事実も、決して直接的な仕方においてではなく、私と汝が間接的な表現を介して相対し、結ばれることを通してであるという。それだけでなく、この隠された一としての弁証法的一般者自体の我々に対する関係そのものが「表現的」であり、この一般者は隠れと現れが一つに働くという独特の仕方、自由なる我々を促しつつ限定するのである。自立した「私と汝」と弁証法的一般者との関係は、表現を介した間接的な、促しと納得なのである。そして我々が自らの人格的自立、即ち自由を深く意識すればするほど、弁証法的一般者の不可視の現前が表現

に於いて示されるのである。「表現の底から我々に対するものは、絶対に暗いものでなければならぬ。それは絶対の無でなければならぬ。而もそれは単に何物もないと云ふのではない。我々の自己がそれによつて飛躍的に次の瞬間に結びつくといふ意味に於て有であるものである。個物が個物自身を限定するといふ我々の自己に対して厳然として有るものである。我々が個物的に自己自身を限定する自由の意味が深くなればなる程、我々の自己に対するものは無にして自己自身を限定するもの、即ち表現的なものとなる」(七・二九四―二九五)。何ものにも拘束されない自由なるものをなお動かすのは、表現的なものの促しであり、それへの納得である。自由なる自己を限定するものの限定形式が表現なのである。何故自由なるものを尚限定するものが求められねばならないのか。自立としての自由は、対立的関係、分離への方角を説明するが、結合への方角を示すことにならないからである。西田は『無の自覚的限定』の時期に於いては、この結合の原理を分離的結合としてのア

ガベに求めた。西田は以後あまりこの言葉は用いなくなるが(七・一九八〜二〇〇、二一一)にアガベへの言及はあるが、彼が弁証法的な一般者として執拗に求めているものが、深くこのアガベ的な結合への求めと繋がっていることは注意されるべきであろう。

絶対否定の肯定としての人間の自由——「弁証法的な一般者としての世界」

絶対自由なる個を尚繋ぐものを求めて続けられる西田の探究は、「弁証法的な一般者としての世界」において一つの体系的纏まりに達する。ここではこの結合は「個物と個物とを媒介する媒介者M」(七三〇六)として探り求められる。先の論文で西田は、『無の自覚的限定』の時期の立場がなお個物的限定、ノエシスの限定を主とした偏りがあつたと自己批判したが、これを越えるものとして求められた特異の一般者がこれである。この一般者は内に根本的な自己否定を含むことが先の論文で明らかにされた。今問題にしよ

うとする論文「弁証法的な一般者としての世界」では、この「否定」が極めて劇的な形で告げられる。

西田にとつて現実の實在の世界が真に現れるのは、傍観的に眺める観察者に対してではなく、行為するものに対してである。その意味で行為的直観のみが、實在世界への通路である。『哲学の根本問題』の「総説」の冒頭ですでに次のように述べている。「私には哲学は未だ一度も真に行為的自己の立場に立つて考へられたことがないのでないかと思われる」(七・一七三)。西田はこれまでの全哲学を批判して、自らの立場が真に行為を根本とする哲学であることを宣言するのである。そしてこの「弁証法的な一般者」の前半では力を込めて真の實在は、行為する者にのみ、その直観において開き示されることが詳述される。しかしその七(節)に到つて突如、いわば不協和音を伴つての如く、自らが考える絶対弁証法に於いては、この行為的直観をも否定する意味がなければならないと告げられる。「弁証法的世界は何処までも自己同一的に自己自身を限定する。そ

れが我々に行為的直観と考えられるものである。斯く考へる時、世界は無限に創造的と考へられる。併し絶対弁証法に於いては、かゝる創造的過程をも否定する意味がなければならぬ。絶対弁証法の世界の根底には、絶対否定即肯定なるものがなければならぬ。スコトウス・エリユージェナの云つた如く、無限に創造的なる神は創造もされず創造もしない神でなければならぬ。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ぬ、現在を否定する意味がなければならぬ」(七・三九二―三九三)。弁証法的世界の自己限定は行為的直観とされ、それによつて現在としての世界が開かれる。しかしそれが究極ではなく、弁証法的世界はこの行為的直観をも否定した肯定であるといふ。<sup>8)</sup>これは先の論文「現実の世界の論理的構造」において弁証法的一般者の自己否定として述べられたことに通じよう。「弁証法的世界は自己同一的に自己自身を限定する。我々は行為的に物を見る。そこにいつも現在といふものが考へられる。併し右に云つた如く弁証法的世界は一面に行為的

直観を否定する、現在を否定するといふ意味を有するを以て、始に云つた如く現在の世界はいつも無限の周辺を有つ、無限の縁取りを有つと考へられるのである。現在の世界は弁証法的同一として、自己自身を肯定する意味を有すると共に、自己自身を否定する意味を有つて居る」(七・三九四)。人間存在の根底は、この深く否定を感した世界のうちに位置付けられると西田は言う。「弁証法的世界の自己限定に於て、その行為的直観を否定する立場に於て一般的限定の方向に表現的世界といふものが成立すると云つたが、その個物的限定の方向に於いては自由意志の世界、人格の世界が成立すると云ふことができる。現在が現在自身を否定すると考へられる時、現実の世界が現実の世界自身を否定すると考へられる時、一方に表現の世界といふものが見られると共に、一方に自由意志の世界といふものが見られるのである」(七・四〇四)。西田によれば弁証法的一般者に於いて、行為的直観をも否定するいわば自己否定の立場において、一般的限定、ノエマ的限定の方向に表現的

世界が見られ、個物的、ノエシスの方向に自由意志が見られるという。この自由意志に西田は人間の人格的存在の核心をみるのである。「自己同一的に自己自身を限定する弁証法的世界は現在が現在自身を限定すると考へられる。我々人間はかかる自己自身を限定する現在の世界の個物的限定に沿うて考へられる。現在の世界は弁証法として自己自身を否定すると共に肯定する。我々の自己はいつも現在の世界の否定の肯定として考へられるのである」(七・四二一)。世界そのものが自己を否定すると共に肯定するように、我々の自己そのものも、現在の世界の否定の肯定として考へられるという。現在世界の否定の肯定とは如何なることであるうか。「故に我々の自己はいつも現在の世界に即して考へられながら、現在から自由と考へられる。我々は自由意志と考へられる。我々の自己の底に深く考へれば考へる程しか考へられるのである。映す意識といふ如きことも、斯く現実に即しながら現実を離れるといふ所に考へられるものである。すべて知識の立場といふものは、

此処に成立するものである。人間は知識の樹の果を食った時、神に背くと共にホモ・サピエンスとなるのである」(七・四二二)。西田は、現在の世界に即して考へながら、知識の立場を、現在世界を否定する自由な在り方として捉える。確かに現実を越えて現実を批判的に見る知識の立場は、絶対の個物的限定に即した意志自由なる人間の一つの在り方であるが、知識も一つの行為と考へられるとすれば、行為的直観が否定される立場においては、批判的知の自由とは異なる自由意志が考へられるという。「併し我々の自由意志的自己は、唯行為的自己と考へられるものでもない。更に深き意味に於いて現実の世界を越える意味を有ったものである。而も我々の自己がかかる意味に於て何処までも現実を越えると考へられる時、我々の自己はもはや何等の目的をも有せない、唯無を目的とする意志である、単に否定的意志たるのみである。そこに人間の根本悪がある。根本悪は自由意志そのものの本質である」(七・四二二)。西田は単に現実を越えて、批判的たりうるという知識の立場のみ

を人間の自由とは考えない。現実を変えようという目的をもつて、現実を越えるのでなく、越えることが「できる」という自らの力と可能性を確認するために、人間は殺人をもなす、無を目的とする自由意志である。西田はその思索の出発点『善の研究』においては、随意的な選択的自由を存在の不完全さの現れと見た。しかしこの論文では、「何等の目的を有しない、唯無を目的とする意志」のうちに人間存在そのものの不気味な核心を見ている。

我々は個としてある。しかし自立的個として多であるということ自身が、或る根源的否定のもとで成り立っている。我々の根源にはこの否定が、虚無として、無を目的とする意志としてある。しかもこの否定自身が一般者自らによる否定に基づくという。その故にこの個の否定的自立は、あらゆる虚無的なるもの、悪魔的倨傲さえ内に秘めながらも、或る絶対的な肯定のもとにあるのである。このことが絶対否定の肯定ということであり、そのことの自覚こそ信仰であると西田は言う。「唯我々はこの世界を絶対弁証法的世

界の自己限定として、絶対者の自己表現と見做すことによつてのみ、我々は眞に生きることが出来るのみである。これを信仰といふのである。……絶対の否定の肯定に即して成立する我々の自己は、唯この世界が絶対否定の肯定として自己自身を限定するといふことを自覚することによつてのみ生きるといふことができる。それが信仰である。故にルターの云ふ如く、信仰は妄想や夢幻ではなくして、我々の自己の存在理由である」(七・四二五)。西田は、世界が絶対否定の肯定として自らを限定することを自覚することが信仰であるという。我々自身の存在がこの世界の絶対否定の肯定に即して成立するからであるという。しかしこの世界そのものの否定の肯定の自己限定として、我々が自らを自覚するということとは、自己の虚無の底知れない深淵からの翻りとしてなされねばならず、虚無としての自らを否定して、絶対者の声をきかねばならないのである。「自己自身を限定する現実の世界の否定の肯定として成立する我々の自己は、縦それが絶対の個物的限定の意義を有すると云

つても、それは唯無なる意志である、単なる否定的意志である。我々の人格そのものが深き自己矛盾でなければならぬ。唯我々は自己自身を否定して現実の世界の底に絶対者の声を聞くことによつてのみ生きるのである。我々から

絶対者に到る途はない。神は絶対的に隠された神である。我々が行為によつて物を見るといふ方向へ、何処まで行つても神に撞着するのではない。パスカルの云ふ如く、内と外と結びつく、唯我々は跪いて祈るのみである」(七・四二六―四二七)。我々の根底をなす絶対の個物的限定の眞の姿は、無なる意志、あらゆる対象的なものを否定することに意味を見出す無を求める意志、否定的意志である。そのような意志の無を明らかにされて、この無を越えて行かざるをえない。自己を否定して絶対者の声を聞くことによつて生きるという。その絶対者の声とは如何なるものか。この否定的意志がなお絶対者の肯定のもとにあるということの表現以外ではあるまい。我々の否定的意志の無と絶対者の絶対肯定の無が、反対方向であるにもかかわらず隠れて重なる

であることに信頼することを西田は、跪いて祈ると言い、信仰と呼ぶのである。

### 唯一なる個が絶対者に対峙する究極の場——「場所的論理と宗教的世界観」

西田の自由をめぐる思索は「場所的論理と宗教的世界観」において頂点に達する。ここで西田は真正面から宗教を問題とする。宗教に対する様々な見解を吟味したのち、西田は「宗教心といふのは、・・・我々の自己自身の存在が問われる時、自己自身が問題となる時、はじめて意識されるのである」(十一・三九三)という。自己自身が問題となるということは単に、全ての人に共通なるもの、一般的なるものとしてではない。私に固有なるもの、個としてである。西田は唯一なる個の問題を自由との関連で次のように云う。「自己自身の本質から働くこと、自己自身の本質に従ふことが自由と考へられる。単なる恣意は自由ではな

い。然らば、その自己自身の本質とは何か・・・我々の自己の本質は理性的と考へられる。法のために法に従ふと云ふことが、我々の自己に自律的と考へられる。併し斯く考へられた時、我々の自己は何人の自己でもなく、又何人の自己でも有り得る、単なる一般者の自己限定と云ふ如きものに過ぎない」(十一・四〇〇～四〇二)。西田は単に理性的な一般性にとどまることはできない。そのみにては真に唯一的な個が掴まれることはできないからであるという。「理性が我々の自己に自律的と考へられる。私も我々の自己存在を述語面的と考へた。我々の意識作用と云ふのは述語面的自己限定として成立するのである。併し我々の自己は何処までも単なる一般者の存在ではない、単なる述語面的存在ではない。我々の自己は何処までも個的であるのである。我々の自己は意志的存在であるのである。個が何処までも一般を否定するところに、我々の自己が何処までも法を破る可能性を有する所に、我々の自己の存在があるのである。単に一般者的方向に行くことは、却って自己自身

の自由を否定することである、自己自身を失ふことである」(十一・四一三)。

我々が既に見てきたように、西田が「迷う者」、反イデア性、自由意志、行為的直観をも否定するノエシスの問題として追究してきた事柄である。「そこには(一般的存在、理性的存在には)一度的にして唯一的なる自己と云ふものはない、眞の自覚といふものはないのである。故に右の如き我々の個的自己、人格的自己の成立の根底には、絶対者の自己否定と云ふものがなければならぬ。眞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、絶対的自己否定に対することによって、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」(十一・四〇九)。一般性を求める理性の立場に於いては、なお具体的個の究極に撞着しえない。個的自己の成立の眞の

根底といえるものは、絶対者の自己否定であるという。絶対者が、己に対するものを滅するのみであるとすれば、そこから個が生まれるはずはない。絶対者がこの自らに対抗する者、他なるすべてを滅して自立しようとする者を、なお自らの内に包むものが、我々の個を成立させる真の絶対者であるという。

このような絶対的反抗をも内に包む真の絶対者の概念とともに、西田の逆対応という考えが現れる。<sup>⑤</sup>「神が自己自身に於て自己の絶対的自己否定を含み、絶対の自己否定に對すると云ふことは、単に神のない世界、所謂自然の世界に對すると云ふことではない。単なる自然の世界は無神論的世界である。或はまた理論學的に、自然の秩序に神の創造を見るときも云ふことができる。眞に神の絶対的自己否定の世界とは、悪魔の世界でなければならぬ。徹底的に主語的なる神、君主的なる神を否定する世界でなければならぬ、何処までも反抗的世界でなければならぬ。……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ぬ。悪逆無道を救ふ神にして、眞に絶対の神であるのである。最高の形相は、最低の質料を形相化するものでなければならぬ。絶対のアガペは、絶対の悪人にまでおよばなければならない。神は逆対応的に極悪の人の心にも潜むのである」  
(十一・四〇四)。

西田によれば徹底した個としての人間が神に對するのは、いわゆる主語的な対象としての絶対者に對してではない。私が絶対の自由なる個として世界に立つ時、如何なる対象をも否定して自立しようとする。そうした自由なるものとして自覺的に世界の内に立つ時、この自由なる一点そのものが「或る内側」として露わになるのであり、自ら立つ自由の一点そのものが、究極なるものの深い自己否定によって、いわば空けられ、開かれていることが明らかになってくる。この究極的なるものの自己否定によって空けられた唯一なる個の自由なる空間が、逆対応の場なのである。「我々の自己は絶対的の一人の自己否定として、何処ま

でも逆対応的に之に接するのであり、個なれば個なる程、絶対的一者に対する、即ち神に対すると云ふことができる。我々の自己が神に対すると云ふのは、個の極限としてである。何処までも矛盾的自己同一的に、歴史的世界の個物的自己限定の極限に於て、全体的一の極限に対するのである。故に我々の自己の一々が、永遠の過去から永遠の未来に互る人間の代表者として神に対するのである〔十一・四三〇〕。

しかし個が永遠の過去から永遠の未来に互る人間の代表者として絶対者に対する対峙は、ここではいわば最終時の対決であるかの如く描かれているが、この対峙自体、それぞれの個の具体的日常性に於いて、しかも絶えず最終である如く、生じているのである。西田はこの対峙を、内在的超越と呼び、その例をドストエフスキーの『カラマゾフの兄弟』の大審問官の話に見ている（十一・四六一―四六二）。人間から困難な自由を取り除いてやったと嘯く大審問官の悪魔的倨傲に対し、無言のまま接吻するキリストの対応のうちに、西田は内在的超越の眞の現れを見てい

る。この悪魔的な自由の独占に対して、キリストは、これを直接否定断罪するのでなく、そのような悪魔的自由を無言の接吻で受け入れることによって、この大審問官を根本から揺り動かすのである。このような具体的日常的な人と人との出会い、折衝（人なるキリスト、人なる大審問官）の「平常底」において、絶対者との究極の対峙が日々生起していると西田は考えているのであろう。

#### 注

\* 括弧内の数字は旧岩波版西田全集の巻と頁数。

① 宇宙の根本実在を意志とする考えは、『自覚における直観と反省』の結論部（四十一―四十四）のところで詳論され、強調される。『働くものから見るものへ』において主義主義から直観主義に転じたのちも、この自由としての意志のモチーフは「有の底に無を見る」という表現の下で、実は残されている。リーゼンフバー「前期西田における自己意識と自由意志」（『近代哲学の根本問題』、知泉書館、二〇一四年、

三五九―四〇四頁所収) 参照。

- ② この問題の古典的表現をアウグスティヌスは、第一の自由としての *posse non peccare* (罪を犯さないことができる自由、それゆえ犯すこともできる自由) と、究極の自由としての *non posse peccare* (罪を犯すことができない自由) として定式化した (*De trinitate Dei*, XXII, 30)。

- ③ 西田がこの「反価値的意志」について次のようなコメントを付加しているのは重要である。「反価値的意志とか否定的意志とか考へられるものは叡知的自己を越えて更にそのノエシスの方向の極端に見られるものであるが、単にそれだけのものを意味するのではない。否定的意志といふのは歴史的自己の如く単に自己自身の内容をイデオヤ的に見ることができないといふのではない、絶対無の自覚によって裏付けられて叡知的自己の限定を否定する意味を有ったものである。すべて一般者に於いてあるものはその限定面に於いて自己自身の内容を限定する。併し「於いてあるもの」といふのは場所其者の直接なる限定として、いつでもかゝる限定に対して否定的意味を有つていなければならぬ」(五・三九三、傍点筆者)。この時期の西田の思想の根本的枠組みとしての「一般者の自己限定」において、「一般者に於いてあるもの」はその自己限

定に対して、常にこれを越える否定的意味をもっている。この自覚的体系の根本構造に、反価値的意志、否定的意義と言われるものは、由来すると捉えられているのである。迷える者、反価値的意志は、「一般者の自覚的体系」そのものの核心から出てくると西田は明確に考えている。

- ④ 小川圭治「西田幾多郎とキリスト教」(『神をめぐる対話——新しい神概念を求めて』新教出版社、二〇〇五年、二七九―三〇五頁) 参照。

- ⑤ 石井砂母亜「私と汝―西田哲学における自由意志の問題を中心に」(『日本の神学』四八号、日本基督教学会編、二〇〇九年、七九―一〇〇頁) 参照。

- ⑥ 西田の「弁証法的―一般者」についての筆者の考えは次の論文に述べてある。片柳榮一「人格と人格を越えるもの―西田哲学とキリスト教をめぐる一考察」(『基督教学研究』、京都大学基督教学会編、第二八号、一―二四頁)

- ⑦ ハイデガーが「転回 *Kehe*」について次のように述べる時、同じように、自由に基づいた「促し」を考えていたのであろう。「躊躇する拒絶 (*zögernde Versagung*) は一つの目配せ (*Wink*) であり、その目配せのうちで現・存在、つまり空け開ける隠れ (*lichtende Verbergung*) をまるしく持ちこたえることが促さ

れているのである。そしてそのことこそ、呼びかけと本来的所属の間を転回する振動 (die Schwingung der Kehre) なのである」(Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie, Gesamtausgabe* Bd.65, Frankfurt am Main 1989, S. 380).

⑧ この劇的転換に到るべく、緻密に展開される論文の構成は、レトリカーとしての西田の面目を鮮やかに告げるものである。

⑨ 武藤一雄は、西田の人間の自由をめぐるこの極限にまで突き詰められた思索を見据えて、キルケゴールの思想との関連で次のように述べている。「それ故、その逆対応的な神の絶対の愛は、キルケゴールのいわゆる悪魔的な絶望をも救うのになければならぬ。キルケゴールの思想において最も注目されるべき点の一つは、信仰の前進が、不信の絶望のより根源的な自覚と相伴うという点である。一体、自我の昂揚と絶望の深化とは相伴うと考えられるのであるが、しかもこの絶望的な自己の自覚が闇から光に転ぜられる媒介となる」(武藤一雄『神学と宗教哲学の間』(創文社、一九六一年、一七〇～一七一頁)。

かたやなぎ・えいいち  
聖学院大学客員教授