

普遍から個別へ

——西田幾多郎によるキェルケゴール理解と「自己」についての思索——

木 瀬 康 太

はじめに

本論文は、西田が「自己」概念をめぐって、キェルケゴールの思索をどのように取り上げたかを明らかにしつつ、西田哲学を、個別的「自己」の自由を基礎づける実践哲学（倫理学）を志向して行った哲学として考察することを目的とする。

西田がキェルケゴールに言及して「自己」についての議論を行っている論文は、一九〇七年に著した「自覚主義」が最初であり、その後しばらく時を置いて、「私の絶対無の自覚的限定」といふもの、「永遠の今の自己限定」（共に一九三一年）、及び「実践哲学序論」「ポイエシスとプラクシス（実践哲学序論補説）」（共に一九四〇年）がある。西田はこれらの論文でキェルケゴールを、「自己」のあり方を徹底的に考究した思想家として扱っている。

本論文では一九四〇年の二論文についての考察は割愛して、一九〇七年と一九三一年の三論文における「自己」論を中心に論じる。まず第一節と第二節で、キェルケゴールと前期西田における「自己」概念をそれぞれ検討する¹⁾。そして第三節で、中期の一九三一年に西田が著した二論文におけるキェルケゴール受容と「自己」概念の基礎づけ、及びその基礎づけを取り巻く問題意識について考察する。

一 キェルケゴールにおける「自己」

キェルケゴールは『死に至る病（Die Krankheit zum Tode）』（一八四九年）の冒頭において、人間を根本的に「自己（das Selbst）」として規定する²⁾。その後でキェルケゴールは「自己は無限性と有限性から形成されている。しかしこの総合は一つの関係であって、しかも派生的なものであるにも拘らず、そ

れ自身に關係する關係であつて、自由 (Freiheit) である⁽⁹⁾と説明し、「自己の發展とは、自己の無限化において無限に自己自身から離れて行き、そして自己の有限化において無限に自己自身へ歸ってくることにあるのでなければならない⁽¹⁾」と述べている。このようにキェルケゴールは、有限な「自己」が、自らを離れて無限者、即ち神へと向かい、その後で自身へと再び還歸し、自らを取り戻して (wiederholen) 「自由」になる「反復 (Wiederholung)」の運動として「自己の發展」を想定している⁽²⁾。

キェルケゴールはまた、『不安の概念 (Der Begriff der Angst)』(一八四四年)で、次のように語っている。

「自己」とはまさに、普遍 (das Allgemeine) が個別 (das Einzelne) として措定されるという矛盾を意味する。個別という概念が与えられて初めて、自己について語ることができるようになるのである。しかし、そのような無数の「自己」が生きているにもかかわらず、いかなる学問も、そのような自己とは何であるかを、全く普遍的に語ることはできない⁽³⁾。

つまりキェルケゴールの言う「自己」には普遍的な面と個別的な面との両方があり、しかも後者が前者に止揚されて解消することなく、両者は互いに矛盾したものととして対立したままにとどまり続けているのである。そしてそのような「自己」における矛盾対立を従来の学問は普遍化して語ることはできな

った、とキェルケゴールは批判している。キェルケゴールは「個別についての肝要な点は、普遍に対する否定的な態度、即ち拒絶である」とも述べている⁽⁷⁾。このように彼の「自己」論においては、「自己」における「普遍」と「個別」との矛盾対立が主題となっている。

二 前期西田における「自己」

西田の処女作『善の研究』(一九一一年)は、第四高等学校(四高)在職時代に書かれた原稿が基となっている(1・6)⁽⁸⁾。四高在職時、西田は当時の西洋倫理学に対して不満を抱いていた。その不満とは、友人の鈴木大拙宛の手紙に一九〇二年に記していたように、「今の西洋の倫理学といふ者は全く知識的研究にして 議論は精密であるが人心の深き soul-experience に着目する者一もあるなし 全く自己の脚根下を忘却し去る」(19・63)というものであった。西田は「余は今の倫理学者が学問的研究を後にし先づ古来の偉人が大なる soul-experience につきて其意義を研究せんことを望む 是即倫理の事実的研究なり」(ibid.)と述べて、既存の倫理学に対する自らの問題意識を告白していた。

西田はこのような、「自己の脚根下」に着目した「倫理の事実的研究」の一つにキェルケゴールを見出した。西田はデンマークの哲学者ヘフディング (Harald Høffding) の独訳版『心理学 (Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung)』

(一八八七年)を一八九二年に購入し、この書によって既にキエルケゴールの名前を知っていた。⁽⁹⁾ 同書には「キエルケゴールにとつては「反復」の可能性が倫理学的根本問題である」という記述が見られる。⁽¹⁰⁾

そして西田は一九〇七年一月に論文「自覚主義」を発表し、キエルケゴールの名前に初めて触れている。西田は同論文で「自覚といふことは昔印度の賢聖のいつた様に自己を知り諦きらめるといふのではなく自己の要求を見出すといふ意味である」(11・77)と定義した後で、「此の主義の先鋒キエルケゴールの如きは個人の生存に関する知識のみ真の知識とした」(11・78)と述べている。西田にとつて、「自己の脚根下」に着目した「倫理的事実的研究」とは、この「自覚」＝「自己の要求を見出すこと」がどのようにして起きるかを明らかにすることであった。

『善の研究』において西田は「自己」を定義している。「真理を知るとか之に従ふとかいふのは、自己の経験を統一するの謂である、小なる統一より大なる統一へすゝむのである」(1・27)と述べた後で、「而して我々の真正なる自己は此統一作用其者であるとするれば、真理を知るといふのは大なる統一にすゝむのである、大なる自己の実現である」(ibid.)と言ひ、「自己」を、真理を追求する人間の経験の統一作用そのものとして定義している。つまり西田にとつて「自己」とは、自らの経験の統一作用の要求を見出すということである。

そして西田は「この統一力即ち自己は何処より来るかといふに、つまり實在統一力の発現であつて、即ち永久不変の力である。我々の自己は常に創造的で自由で無限の活動と感ぜらるゝのは此為である」(1・75)と述べていた。また、小坂国継氏も指摘しているように、⁽¹¹⁾西田は「個人あつて経験あるにあらず、経験あつて個人あるのである、個人的区別より経験が根本的であるといふ考」(1・67)に基づいて、個人的経験を普遍的経験から峻別しなかつた。西田は「個人的経験とは経験の中に於て限られし経験の特殊なる一小範囲にすぎない」(1・24)と述べており、個人的経験は普遍的経験の一発展形態であると考へていた。

三 中期西田の「絶対無の自覚的限定」

本節では、西田が一九三一年二月から三月にかけて雑誌『思想』に連載した論文「私の絶対無の自覚的限定といふもの」以降、幾度かキエルケゴールに言及するようになった事実注目し、その意義について考察して行きたい。西田は同論文で、「絶対無の自覚的限定といふのはケエルケゴールのパラドックスの如きものと考へることができる。それは非合理なるものの合理化として先づ感官的と考ふべきものである」(5・110)と述べている。「ケエルケゴールのパラドックス」及び「先づ感官的」とはどのようなことを指すのだろうか。同論文の始めて西田は次のように述べる。

私の絶対無といふのは単に何物もないといふ意味ではない。我々の自覚といふのは自己が自己に於て見るといふことである、而も自己として何物かが見られるかぎり、それは真の自己ではない、自己自身が見られなくなる時、即ち無にして自己自身を限定すると考へられる時、真の自己を見るのである、即ち真に自覚するのである。(5・93)

「自己が自己に於て自己を見る」とは、先述した「自覚」の定義を言い換えたものである。しかしここでは「自己に於て」という場所性が新しく付け加えられている。西田は「知る我と、知られる我と、我が我を知る場所とが一つであることが自覚である」(3・350)と、『働くものから見るものへ』(一九二七年)の第四論文「内部知覚について」(一九二四年)において既に記していた。ここで西田が言う「我が我を知る場所」とは、「知る我」と「知られる我」の両方を超越しているが、同時に両者を包含するような、最も根底的な場のことである。西田は『働くものから見るものへ』の第七論文「場所」(一九二六年)において、このような「真の無の立場」(3・425)について詳述している。このような「場所」の論理は、新カント学派の認識論に対抗して提示された、一種の認識論である。¹²⁾

論文「私の絶対無の自覚的限定といふもの」においては、「場所」の論理に基づいて、「自覚」の徹底的な基礎づけが試みられている。西田の言う「自覚」とは、いわゆるエゴイステイックな「自己」を「無にして」、「自己が自己に於て」「真の自己

を見る」ことである。「絶対無」とは、そのような「自己無化」という「限定」の行われる「場所」のことであり、相対的な特定の「有」及び「無」すべてを超越かつ包含するような「場所」である。

また「限定」という作用について西田は「そこには絶対の非合理性がなければならぬ」(5・115-116)と指摘する。続けて西田は「自己に於て自己を非合理的に限定することによつ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ふ如きものでなければならぬ」(5・116)と説明する。このように西田は、「限定」とは絶対的な「非合理性」という否定性を媒介にして「合理化」する作用であると説明する。そしてそのような「非合理性」の媒介作用が、ケルケゴールにとつては「パラドックス」(逆説)であった。

ケルケゴールにとつて「パラドックス」とは具体的には、神が人間イエス・キリストとなつてこの世に生まれた出来事を指し、神の受肉というこの「パラドックス」と「悟性(Verstand)」が出会うところとして「信仰(Glaube)」という場が想定されている。¹³⁾「信仰」とは特定の出来事を見聞きすること、即ち感官(感覚器官)を介して知ることから生じる。このことは西田における「直覚」という概念であると考えることができる。西田は『一般者の自覚的体系』(一九三〇年)の第五論文「直覚的知識」(一九二九年)において、「直覚するといふことは、自己が自己に於てあるものを直に知ると云ふことで

ある、対象が自己に内在的なることを意味するのである」(4・151)と述べていた。つまり「自己が自己自身を知ると云ふことが直覚の根本的意義でなければならぬ」(ibid.)。「直覚」は「自覚」の前提なのである。それゆえに西田は「絶対無の自覚的限定」を「先づ感官的」と表現している。西田はその後で、次のようにキェルケゴールの言葉を引用して述べている。

その根柢が合理的なるが故に弁証法といふものが成立するのではなく、非合理的なるが故に弁証法といふものが成立するのである。(中略)各の人は各自の自己の根柢に於てかゝる絶対無の自覚そのものに接して居ると云ふことができる、即ち神に接して居るのである。キェルケゴールが「死病」(『死に至る病』―引用者注)に於て、我々の自己といふのは自己自身に関係し、此関係に於て自己を他に関係する関係である、それで人は失望して自己が自己たらずることを欲すると共に、失望して自己が自己たることを欲する、人は死病にかゝつて居るのであると云つて居る。(5・118)

上記引用文における西田の『死に至る病』の理解は、*verzweifelt* (絶望して) というドイツ語が「失望して」と誤訳されていることを除けば、正確なものである。西田はさらに「キェルケゴールの云ふ如くそこに我々は自己自身に関係することによつて他に関係する自己として、自己自身の存在そのも

のに罪悪の意味があり、無限の不安がある」(5・119-120)と述べている。ここで引き合いに出されているキェルケゴールの言述の意味は、最初は無垢である人間において「無 (Nichts)」が「不安 (Angst)」を生むことによつて、その人間が「自由の可能性 (Möglichkeit der Freiheit)」を意識した「精神 (Geist)」として規定され、善悪を区別するようになり、罪性 (Sündigkeit) を持つに至る、というものである。

続けて西田は「キェルケゴールのパラドックスといふ如きものは、それは深い宗教的事実なると共に、我々の客観的知識と考へるものの根柢も此にあると考へざるを得ない」(5・122)と説明する。西田から見れば、神のイエス・キリストにおける受肉は、主観的な宗教的事実の基盤であるだけでなく、客観的知識の基盤にもなりうるようなものであった。なぜなら両者とも、先述した「直覚」から生じるものだからである。

「絶対無の自覚的限定」という概念は、西田のキェルケゴール受容と密接に関わり合っているキーワードであった。それは、「パラドックス」を支える場としての「信仰」という、キェルケゴールにとっては個人的でしかない経験に着想を得て、それを「自覚」の立場から普遍的に説明しようとするものでもあった。西田は、個人の「信仰」という場を生み出すものとして、普遍的な「自己」の存在を考え、このような普遍的「自己」の発展形態として個々の「信仰」を考えていた。西田においては、キェルケゴールにおける場合とは異なつて、主観と客観の

対立、及び個別的「自己」と普遍的「自己」の対立は存在しない。そして西田はこの論文「私の絶対無の自覚的限定といふもの」の時点では、「個別」としての「自己」の側面をまだ強く打ち出していなかった。

西田は、この論文の続編として同年七月に発表された論文「永遠の今の自己限定」でも、この「自己」がどのように基礎づけられているかをさらに考究して行く。西田は同論文で「かゝる自己と考へられるものは何処に如何なる關係に於てあるものであらうか」(5・150)と問いかけて、「愛」の例を取り上げる。西田は「愛に於ては、我々は自己を否定することによつて自己を肯定するのである、死することによつて生きるのである、愛は非合理的なるものの合理化といふべきである」(5・181)と述べている。つまり「自己否定」ないし「自己限定」という弁証法的作用は「自覚」においてだけでなく、「愛」においても同様に働いていることを西田は指摘している。

この「愛」についての問題は、翌年の論文「自愛と他愛及び弁証法」(一九三三年二・三月発表)及び「私と汝」(一九三二年七・九月)において詳しく考察されている。まず前者の論文において西田は、「人格とは昇華せられた身体に外ならない」(5・211)と述べ、人格よりも身体を根源的なものと見ている。しかし西田は後者の論文「私と汝」において、「自己」とその欲求について次のように分析する。

我々の眞の自己と考へられるものは人格的でなければな

らない、単に身体的と考へられるものは眞の自己ではない。(中略)我々の自己の底に単に身体といふものを考へるならば、自己といふ如きものは考へられないのみならず、我々が単なる身体的欲求に従ふことは却つて我々の自己を否定すると考へられる。(5・318-319)

西田は人間の「自己」を、「身体的自己」と「人格的自己」とに区別している。そして前者を根源的なものとして見ているのだが、前者は後者に「昇華」することによつて「眞の自己」たりうる、と解釈している。また西田は、この身体という有限性に制約された「人格的自己」という側面に着目した結果、それまでの議論の前提としてきた普遍的「自己」の存在を強く打ち出すことを差し控えるようになる。西田は同論文において続けて次のように言う。

我々の人格的自己と考へられるものは何処までも個物的でなければならぬ、一般的なる自己といふものはない。我の自己の底には何処までも非合理性がなければならぬ、自由意志がなければならぬ。我々の人格的自己と考へられるものは何処までも非合理的なると共に、合理的と考へられるものでなければならぬ。(5・319)

西田は「非合理性」という否定性を自由意志であるとみなしている。この自由意志は、一九一八年の『自覚に於ける直観と反省』では、「記憶の立場即ち表象の立場」及び「思惟の立場」よりも「大なる立場」である「意志の立場」において「自由

実在を創造することができる」ところの手段として普遍的「自己」において規定されていた(2・207)。しかしこの論文「私と汝」に至って西田は、自由意志は身体性に制約された個別的「自己」においてこそ存在しうるものであると考えて、人間の「自己」を普遍的なものではなくむしろ個別的なものとして扱うようになったのである。

ここで、先述した「かゝる自己と考へられるものは何処に如何なる關係に於てあるものであらうか」(5・150)という西田の問いに立ち返ろう。彼は「何処までも自己の底に自己を基礎付けると考へられるものは汝といふものでなければならぬ」(5・325)と述べ、次のようにこの「汝」を定義する。

汝は絶対に私から独立するもの、私の外にあるものでなければならぬ。而も私は汝の人格を認めることによつて私であり、汝は私の人格を認めることによつて汝である。汝をして汝たらしめるものは私であり、私をして私たらしめるものは汝である。(中略)我々の自己の底に絶対的他として汝といふものを考へることによつて、我々の自覚的限定と考へるものが成立するのである。(5・323-324)

西田は、キェルケゴールにとっては「パラドックス」であった「非合理性」という否定性を媒介にして「合理化」する「限定」作用を、個々の人格の自由意志による働きとして見るようになった。そして「私」＝「自己」と「汝」＝「絶対的他」が「自己の底」において相互に「限定」し合う關係を、西田は次

のように「真の愛」であると定義するのである。

真の愛とは絶対的他に於て私を見るときいふことでなければならぬ。そこには私が私自身に死することによつて汝に於て生きるといふ意味がなければならぬ。自己自身の底に絶対的他を見ることによつて、すなわち汝を見ることによつて、私が私であるといふ私の所謂絶対無の自覚と考へられるものは、その根柢に於て愛の意味がなければならぬ。(5・328)

西田は論文「永遠の今の自己限定」において、「キェルケゴールの云ふ如く真の愛は義務であり、良心のことであると云ふことができる」(5・181)と述べていた。西田によれば「真の愛」とは、「私が私自身に死する」行為、つまり「自己無化」によつて「汝に生きる」という「他愛」である。西田は、この「私と汝」という論文において、その題名に象徴されるように、「自覚」のあり方を普遍的に問う認識論から、個別的「自己」と「絶対的他」が「自己の底」において互いに関わるかを問う実践哲学へと重点を移して行つたと言えよう。

そして西田の根本的問題意識は最後に触れたように、個別的「自己」の自由意志の基礎づけであった。西田は「一般者の自覚的体系」の第七論文「一般者の自己限定」(一九二九年)においても「絶対無の自覚が深くなればなる程、各人の自己は各人の自己として自由に行爲するのである」(4・326)と述べていた。西田とキェルケゴールの両者は、「自己」の自由を志向

していた点において通底しているのである。

- (1) 本論文では西田哲学の時期区分を次のように行う。即ち、処女作『善の研究』刊行まで（一八七〇—一九一一年）を前期、『善の研究』刊行後から『無の自覚的限定』刊行まで（一九二二—三二年）を中期、『無の自覚的限定』刊行後から死没まで（一九三三—四五年）を後期とする。
- (2) 西田は、キェルケゴールの著作については、シュレンプフ (Christoph Schrempf) 氏によるドイツ語訳のオイゲン・ディーデリヒス (Eugen Diederichs) 社版の著作集 (*Gesammelte Werke = GW*) を読んだため、キェルケゴールの引用は同版に拠る。Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, GW, Bd. 8, Jena 1924, S. 10.
- (3) *Ibid.*, S. 26.
- (4) *Ibid.*, S. 27.
- (5) Kierkegaard, *Furcht und Zittern / Wiederholung*, GW, Bd. 3, Jena 1923, S. 199.
- (6) Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*, GW, Bd. 5, Jena 1923, S. 74.
- (7) *Ibid.*, S. 75, Anm.
- (8) 西田の著作は『西田幾多郎全集』（全二四巻、岩波書店、二〇〇二—〇九年）から引用し、引用文の最後に（巻数・頁数）という形で引用箇所を示す。
- (9) 北野裕通「大西祝とヘフディングの『キェルケゴール』」、『キェルケゴール研究』第十七号、キェルケゴール協会、一九八七年、二二頁。
- (10) Hoffding, *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung*, Fues's Verlag, Leipzig 1887, S. 355.
- (11) 小坂国継『西田幾多郎の思想』、講談社学術文庫、二〇〇二年、一—四頁。
- (12) 同書、一五八頁。
- (13) Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, GW, Bd. 6, Jena 1925, S. 51ff.

- (14) Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*, GW, Bd. 5, S. 32ff. キェルケゴールによれば、「不安」の概念は、究極的には「アダムの」原罪 (Ersünde)」、即ち彼が、神に食へることを禁じられていた認識の果実を食へたという、『創世記』の出来事に由来するとされる。
(き)のせ・こうた、哲学・ドイツ思想史、東京大学大学院
博士後期課程単位取得満期退学)