

「実践哲学の根柢」に関する一考察

——西田幾多郎とキルケゴール——

喜 多 源 典

はじめに

一九四〇年二月九日、西田は久松真一に宛てた書簡の中でこう書いてゐる。「キルケゴールの Krankheit zum Tode『死に至る病』といふものを読んでみました 無論全くキリスト教の信仰ですが宗教心の分析といふものは誠に深酷のものとおもひます 之を材料として少し実践哲学の根柢を書いてみたいと思ひ居ります」(⑩100)²⁾。西田が論文「実践哲学序論」(『哲学論文集 第四』所収、一九四一年)において「実践哲学の根柢」の究明を試みたのは、実はこうしたキルケゴールの『死に至る病』への強い共感があったからである。

では、西田が「実践哲学の根柢」を考究するに当たり、キルケゴールの『死に至る病』のどのような内容に強い影響を受けたのだろうか。³⁾ 両者の哲学的立場には確かに相違はあるもの

の、西田がキルケゴールから読み解こうとした点、換言すれば、互いの思想が深い所で相交わる接点を見出すことは、西田の「実践哲学の根柢」を探るためにも必須の要件であろうと思われる。本稿において明らかにしたいのはこの接点である(この接点を本稿では、「実践哲学の根柢」の原型と名づけておく)。

敷衍して言えば、この「実践哲学の根柢」の原型には、西田研究における伝統的立場——初期西田に見られる「純粹経験」の文脈の中にその後の西田の思索も位置づけて理解される立場——とは異なる視座が見出されるといふ意義をも有していると筆者は考えている。

本稿では、以上の問題関心から、西田における「実践哲学の根柢」の原型を明らかにする手がかりとして、西田が論文「実践哲学序論」においてキルケゴールの自己の捉え方に着目した箇所を取り上げて考察を行う。

一 キルケゴールへの共感

西田の思索において、本格的にキルケゴールの思想が取り上げられるのは中期の著作『無の自覚的限定』（一九三二年）においてであるが、その後しばらくはキルケゴールの思想は取り上げられなかった。再び、キルケゴールの思想が本格的に論じられるのは後期の論文「実践哲学序論」においてである。

論文「実践哲学序論」は、第一節の全てが『死に至る病』の思想の精細な要約に当てられている。この事実は西田がキルケゴールの思想にいかにも深く共感していたかを如実に示している。論文「実践哲学序論」では『死に至る病』を出立点として実践哲学の基礎づけが試みられる。では、西田は『死に至る病』のどのような内容に強く心を動かされたのか。論文「実践哲学序論」の冒頭において、西田は次のように述べる。「キルケゴールの『死に至る病』は、その根柢となつて居る者がキリスト教的であり、論じ方はパトス的ではあるが、我々の自己の深い内省的分析として、極めて深刻に徹底的と云はざるを得ない。何処までも我々の自己を突き詰めたものである。由来、哲学には此の如き自己と云ふものの深い内省を欠いて居る。従つて道徳に於て自己を否定すると云つても、その根柢が明かでない。実践といつても、真に歴史的实践を考へて居るのではない。すべて唯意識的自己の立場から考へて居るに過ぎない」（⑩7）。

従来の哲学は、抽象的な意識的自己の立場から実践の問題を

考えており、自己そのものの成立の根柢を問題にして来なかった。それに対して、キルケゴールは自己の深い内省的分析により、意識的自己そのものの成立の根柢を突き詰め、その独特の性格を明らかにしたのであり、西田のキルケゴールに対する強い共感もこの点から生じてくる。では、キルケゴールが明らかにした「意識的自己の成立の根柢」とはどのように捉えられるものなのか。それはキルケゴールの言う「人間の自己とは単なる関係ではなくして、自己自身に関係する関係であると共に、全関係を指定した第三者への関係である、即ち絶対他者への関係である」（⑩23）という自己の捉え方である。西田はこのキルケゴールの自己の捉え方を高く評価し、「実践哲学はかゝる立場から基礎付けられねばならない」（⑩4）と考えるに至る。

では、上述したキルケゴールの自己の捉え方とはどのようなものなのか。キルケゴールによれば、人間とは一つの総合——有限性と無限性との、時間的なものと永遠的なものとの、必然と自由との総合——という二つのもの間の関係であるが、単に総合が一定の固定的関係としてそこにあるのではなく、自己が内面的に自己自身と関わり合うことにより、相矛盾する二つの関係項の間で、関係の仕方に応じて出来てくる関係が違ってくる。そのような動的な関係が「自己自身に関係する関係」であり、それが「自己」であるとされる。そして、このような総合としての自己の不調和な状態を「絶望」と呼ぶ。

ただ、キルケゴールは「自己自身に関係する関係」において、

自己が自己自身で調和の取れた綜合を為し得ることはないという前提に立つ。それは、自己は自己自身を自分で措定したのではなく、絶対他者によって措定されたものと捉えているからである。それ故に、人間の自己は自己自身に関係する関係であると共に、自己自身に関係することにおいて同時に自己自身を措定した絶対他者にも関係するのであり、そのことよって「人間の自己」なのである。また、このことから本来的な絶望に二形式あることが導出される。人間の自己が自分で自己を措定した単なる自己関係であれば、絶望して自己自身であろうと欲しないという絶望形式のみが問題となるが、自己関係が同時に自己自身を措定した絶対他者に関係することでもあるが故に、絶望して自己自身であろうとするような絶望形式が存するのである。人間は決して自己自身で均衡と平安に達し得ず、ただ自己自身に関係することにおいて絶対他者（神）に関係することによつてのみ、それが可能なのだと考えられている。

ただ、キルケゴールいわく、ここまでの内容は、人間的な自己、その尺度が人間である自己の規定内でのことなのである。人間が「神に対して」自己であるということによつて、「神の前の自己」「神を尺度とする人間的自己」が問題となる。それは換言すれば、自己そのものの成立の根柢が真に問題となる時の自己と考えられる。そして、ここで問題となるのが「罪」である。キルケゴールの言う人間の罪とは、神の前において、自己が神の觀念を有しながら、神の意志を自己の意志と為そうと

しないことであり、その意味で自己そのものの存在に根差している罪なのである。よつて殺人や姦淫といった類いの罪ではなく、我意が罪なのである。西田は自己そのものの成立の根柢が真に問題となる「神の前の自己」というキルケゴールの自己の捉え方に「極めて深刻で徹底的」なるものを見ているのであり、その点について次のように述べる。「罪は自己自身の存在そのものに於て考へられるのである。而して真に罪と云ふものが考へられぬ所に、真に自己と云ふものはない」(1022)。西田が『死に至る病』から深く心を動かされたのは、こうした所にあると考えられる。

二 西田のキルケゴール『死に至る病』理解

前節で見たように、西田はキルケゴールの自己の捉え方に深く共感しているのであるが、一方でキルケゴールの思想を自らの後期の立場から独自に解釈していく。後期西田の立場とは、身体を拠点とした行為の立場に立ち、その立場から現実的世界の構造、即ち歴史的世界を捉えることを志向し、世界は全体的と個物的多との絶対矛盾的自己同一という原理で自己自身を創造的に形成するという考えに至った立場である。歴史的世界の在りようはこの原理で示されるものであり、その構造は「作られたものから作るものへ」という言葉に集約される。論文「実践哲学序論」とは、西田がこの論文以前の『哲学論文集第三』において到達した絶対矛盾的自己同一という原理とその

構造としての「作られたものから作るものへ」を根本的思想として実践の問題に取り組み、キルケゴールの『死に至る病』を独自に捉え返して、自らの「実践哲学の根柢」を究明せんとするものなのである。

では、西田はキルケゴールの自己の捉え方をどのように独自に解釈しているのだろうか。キルケゴールの自己の規定について、西田が述べる次の一文から考えていきたい。「かゝる自己の作用と云ふのは、何処までも自己自身の内から自己を限定する個物的限定として、目的的作用型であると共に、絶対他者によって措定せられたものとして逆作用型でなければならぬ、……矛盾的自己同一的世界の自己限定として、かゝる作用は作られたものから作るものへと考へられるものである」(⑩45)。まず、西田はキルケゴールの言う「自己自身に關係する關係」を「自己自身の内から自己を限定する個物的限定」と捉え、主観的な意識作用と解している。次にここが重要なのだが、「全關係を措定した第三者(絶対他者)への關係」を西田は「矛盾的自己同一的世界の自己限定」として「作られたものから作るものへ」と捉えている。これは何を意味するのだろうか。

西田は言う、「我々が何処までも目的的作用型の自己から出て、歴史的世界に於て外に物を作ると云ふことは、我々の自己が矛盾的自己同一として絶対他者に措定せられたもの、即ち作られたものから作るものとして可能となるものであり、それは何処までも逆作用型的に働くと云ふことではなければならない」

(⑩45)。つまり、歴史的世界において自己が外に「物を作る」ことが主観的意識作用的な自己から出て、「絶対他者に措定せられたもの」＝「作られたものから作るものへ」としての自己を可能にすると言われている。この点を「物を作る」ということから考えていきたい。自己が物を作るとは「制作」(ポイエシス)ということであり、それは自己が客観的世界の一事物(作られたもの)となつて現れ出て来ることであり、その作られたものによつて作るものとしての自己が新たに作られ、その自己がまた物を作り行くという「作られたものから作るものへ」として捉えられる。制作とは、我々が現実の世界に行爲することであるとされる。

ここで注目しておきたいことは、制作という行爲において、我々の自己が「歴史的な身体」という身体的存在であることの重要性である。我々の制作という行爲に身体は欠かせない。西田は人間の身体について、動物のように自らの生存維持という目的のためにのみ身体の機能を有する「生物的身体」だけではなく、「自己の身体を道具としてもつ」(⑧283)という人間独自の身体の特徴を有する「歴史的な身体」として捉えている(⑧318)。

我々の自己が歴史的な身体であることにより、物は単なる対象ではなく、我々の自己に対して否定的な「表現」として迫り来るのであり、そのことが同時に我々の自己がまた物に働き行くことを惹き起こすという「行爲によつて物を見る」(⑧305)という弁証法的事態を可能とする。「作られたものから作るものへ」

という制作が可能となるのは、我々が歴史的な身体としての自己であるが故に、物との関わりにおける「行為によって物を見る」ことが可能となるからである。このように我々の制作という行為が成り立つのは、我々の歴史的な身体的自己が、その身体を自己の内にもみ留めず、自己の外なる物との関わりにおいて「身体を有つ」という歴史的な身体であるからなのである。

しかし、ここで注意すべきことは、ここまでの制作の世界は、歴史的な身体的自己の立場に留まった次元のことなのである。その立場とは、我々の歴史的な身体的自己が物からの否定的表現に対して自己の力で応え得る立場のことを言う。しかし、制作の世界は次節で論じられるように、歴史的な身体的自己の立場そのものが絶対否定される次元も含み込んで捉えられる世界なのである。その意味で、制作の世界としての歴史的な世界は、歴史的な身体的自己の次元とその自己が絶対否定される次元という二重の次元を含み込んでいると言える。このことと我々の自己が「絶対他者に指定せられたものとして逆作用型」Ⅱ「作られたものから作るものへ」という自己の在り方とは密接に結びついている。それはどうということなのだろうか。

三 全関係を描定した絶対他者への関係

前節で述べた、我々の制作の世界としての歴史的な世界において、物からの否定的表現に対して、我々の歴史的な身体的自己の立場が絶対否定される次元とはどのような事態を意味するのだ

ろうか。それは、歴史的な世界における物からの否定的働きが極限的に表現されたものとして我々に迫り来るという事態である。西田が人生上で遭遇した経験で言えば、五人もの愛する我が子の死に直面した経験がそれに当たるとであろう。それは、歴史的な身体的自己の立場から自己の力によって応じようとする立場では、どこまでも苦悩や悲哀に押し潰される事態であり、そこに宗教的・超越的次元からの働きを求めざるを得ない側面が見出されると考えられる。そしてこの事態と、我々の自己が歴史的世界において「物を作る」ことが「絶対他者に指定せられたものとして逆作用型」Ⅱ「作られたものから作るものへ」という在り方と密接に結びついている。

では、歴史的な世界において物からの極限的な否定的表現が我々に迫り来るという事態はどこから生じるのだろうか。それは「絶対に超越的なもの」からであると西田は考えている。この絶対に超越的なものとは、西田においては「絶対無」（絶対者）を意味する。「絶対無とは、すべてに対し超越的なものと共に、すべてが之によって成立するものでなければならぬ。而してかゝる一般者の自己限定として自己自身を形成する世界は、我々の自己がそこからそこへと考へられる歴史的・社会的形成の世界でなければならぬ」（⑨6）。ここで付言しておきたいことは、西田においては絶対に超越的なもの（絶対無）は歴史的・社会的な世界の底に超越しているものであるということである。

この「絶対に超越なるもの」について、西田は論文「人間的存在」(『哲学論文集第三』所収、一九三九年)で次のように述べている。「絶対は近づくべからざるのみならず、これに向ふと云ふこともできないものである。被造者から創造者に行く途はない。併し現実はいつも絶対に超越なるものによつて媒介せられ、我々は之に向ふと云ふことすらできない絶対から、我々は向ふ所を示されるのである」(946)。この絶対には、

我々の自己からは決して向うことができない、我々人間に先立って(不可逆性を有して)働く超越なる創造者、いわば神の働きが含意されていると考えられる。しかし、絶対としての創造者は我々に対してただ超越しているだけではない。絶対としての創造者から我々は「向う所を示される」のである。それはどのようにして可能であるのか。西田は言う、「歴史的形成の世界に於ては、超越的なものが内在的に働いて居る」(934)のであり、「それは表現的に(象徴的に又は符号的に)働いて居るのである」(934)。つまり、絶対に超越なるものは、自らの超越性を絶対否定して歴史的世界に内在化し、その内在化は歴史的世界において「表現的(象徴的または符号的)に働く」という形で現れるのである。ここで重要なことは、超越的な創造者が歴史的世界に内在化して働く表現が、我々が創造者から「向う所を示される」ことを可能にするものであり、その表現が、歴史的世界において物からの否定的働きが極限まで表現されて我々に迫り来るという事態なのである。西田はそのよう

な表現を「歴史的世界の唯一局面に於て、何処までも個物的なる我々の自己に臨み来る絶対表現」(1058)として「無上命令としての実践的当為」(1058)と捉える。そして、我々の自己が歴史的世界の唯一局面を媒介として「実践的当為の無上命令」である「絶対表現」に結合し、それによって動かされる所に「実践的行為」があり、その唯一局面において我々の自己は「絶対に触れる」(1056)と考えている。

この事態を我々の歴史的身体的自己に即して言えば、我々の自己は歴史的世界において物からの極限的な否定的表現に迫られ、どれだけ自分の力であがいても自己の力で応じ得ない。超越なるものの絶対表現を前にした時、我々の自己存在が自己矛盾的事実そのもの——「我々の自己そのものの存立に深い矛盾があるのである、…この矛盾は決して自己の力で除去し得られるものではない」(1140)——という絶対的事実が厳然と立ち上がる。その自己矛盾的事実の極みに我々が立つ時、我々の歴史的身体的自己は「歴史的身体的方向の底に歴史的身体的なるものを否定」(1070)せしめられ、歴史的身体のその底に自身を否定して物(の絶対否定的表現)そのものとなり行く(このことは並大抵のことでは為せることではなく、宗教的転換とも言える事態である)。しかし、歴史的身体的自己は消え行くのではなく、物(の絶対否定的表現)そのものとなることにより、絶対者の働き——超越的な絶対者が歴史的世界に内在化して世界を形成する働き——に従った「絶対自由」を有した

「創造的世界の創造的要素」(⑨250)として新たな歴史的な身体的として甦る。その点について、西田は論文「ポイエシスとプラクシス」(『哲学論文集第四』所収、一九四一年)で次のように述べる。「我々の自己はかかる世界に於て何処までも超越的なものを反射するものとして、我々の自己であるのである、此外に我々の自己と云ふものはない」(⑩147)。つまり、我々の歴史的な身体的自己は自己自身をその底に否定することにより、超越的なもの働きに従った、絶対者の一射影点として世界を形成するもの(創造的世界の創造的要素としての歴史的な身体的自己)となるのであり、そこに真の自己があるということである。

西田は、「実践」(プラクシス)とは自己自身を目的として働くこと、自己自身を形成することと規定しているが、絶対者の一射影点として世界を形成する創造的要素としての歴史的な身体的自己となることを「そこに我々の自己の存在があり、目的がある」(⑩152)として「我々の真のプラクシス」(⑩150)であると捉える。そして、自己の外に物を作るという制作(ポイエシス)は「かゝる形成作用として、我々の自己が歴史的世界に於て物を形成して行くこと」(⑩150)として、この真のプラクシスに基礎づけられたポイエシスとして理解される。

ここまでの論述から、西田がキルケゴールの自己の捉え方を独自に解釈し、自己が歴史的世界において「物を作る」こと(二重の次元を有する制作)が「絶対他者に措定せられたもの」(『作られたものから作るものへ』)としての自己を可能にする

はどういうことなのか——換言すれば、西田が「実践哲学の根柢」をキルケゴールの「意識的自己の成立の根柢」の立場から基礎づけようとしつつ、その立場を自身の立場、即ち「歴史的な身体的自己の成立の根柢」の立場から独自に解釈して見出した「実践哲学の根柢」とはどのようなものか——が明らかとなる。それは、我々の歴史的な身体的自己が物を作ることを通じて、絶対者の表現たる「何処までも個物的なる我々の自己に臨み来る絶対表現」に撞着し、その撞着の極限に達する時、我々の歴史的な身体的自己は絶対者の働きに従った「絶対者の一射影点」として転じせしめられ、そこにおいて我々は真の自己となり(真のプラクシス)、その自己の立場に基づき制作を行う(真のプラクシス即ポイエシス)という自己の在り方であると考えられる。

四 「実践哲学の根柢」の原型

ここまで西田における「実践哲学の根柢」の原型を見出すために、キルケゴールの自己の捉え方と、それを独自に解釈した西田の自己の捉え方を見てきたが、そこには両者の自己の捉え方に相違点と相交わる接点とが存在すると考えられる。ここでは両者の自己の捉え方に関する相違点を明示しつつ、その接点を浮き彫りにすることで、西田の「実践哲学の根柢」の原型となったものを明らかにしたい。

まず相違点についてであるが、キルケゴールの自己の捉え方

は「意識的自己の成立の根柢」を明らかにしたものであり、西田の自己の捉え方は「歴史的身体的自己の成立の根柢」を明らかにしたものと言える。それは、西田においては自己が歴史的世界において制作を遂行する歴史的身体を軸として捉えられていることから、両者の相違が生じると考えられる。さらにもう一点として、両者ともに自己に対して超越的な絶対者（絶対他者）を考えているが、その超越の方向が異なるという点である。キルケゴールではキリスト教的なものが根幹にあることから、超越は自己にとって外在的方向に考えられ、西田では歴史的世界の底に自己を越えたものとして、超越は内在的方向に捉えられている点が相違点として考えられる。

次に両者の思想の相交わる接点である「実践哲学の根柢」の原型についてである。まず一点目として、我々の自己は「神を前に」した時、キルケゴールで言えば自己そのものの存在に根差す「罪」、西田で言えば「自己存在の自己矛盾的事実」に撞着し、その撞着の極限に我々の個が立つ時、我々の自己を措定せしめる絶対他者（神）の働きに触れる、そこに我々の真の自己の成立があるということである。

さらに、もう一点として考えられるのは、我々人間に先立って働く絶対他者（神）の「先行性」、神と人との「不可逆」的関係が存在するという点である。この点が言い得るのは、前節で見たように西田の「絶対的に超越的なもの」の捉え方による。ここで西田は、絶対者とは「被造者から創造者に行く途はない」

ものであり、同時に「我々は之に向ふと云うことすらできない絶対から、我々は向ふ所を示される」ものとして捉えている。つまり、絶対者と人間との関係において、「人間から絶対者に向う」方向が否定され、「絶対者から人間に向う」方向の先行性が強調されている。ここに、歴史的世界を生きる我々の自己存在を基礎づける、歴史的時間以前において働く絶対他者なるものの「先行性」、神と人との「不可逆」的関係が見出せると考えられるのである。西田がキルケゴールの思想と深い所で相交わる接点として捉えた「実践哲学の根柢」の原型とはこうした二点にあると考えられる。

本稿全体の論述を通じて、「実践哲学の根柢」の原型を明らかにしてきたが、最後にそれが持つ意義を考えてみたい。筆者はその意義を、西田研究における伝統的立場——初期西田に見られる神人合一的な「純粹経験」の文脈の中に西田の思索全体を位置づけて理解される立場——とは異なる視座が見出されていることにあると考えている。つまり、後期西田の思索には、伝統的立場からでは見出し得ない、我々人間に先立って働く絶対他者なるもの（神）の「先行性」、神人関係における「不可逆」性が存在するという視座が見出されていることである。筆者はこの点に西田研究における「実践哲学の根柢」の原型の意義が存すると考える。

結語

本稿では、西田における「実践哲学の根柢」の原型を明らかにするため、論文「実践哲学序論」において西田がキルケゴールの『死に至る病』における自己の捉え方に着目した箇所を手がかりとして、両者の自己の捉え方の相違点を明示しつつ、互いの思想が相交わる接点を見出すことを試みた。本稿の考察を通じて明らかとなった「実践哲学の根柢」の原型とは、我々の自己は「神を前に」した時、自己存在の自己矛盾性にとこまでも撞着する、その撞着の極限に我々の個が立つ時、我々の自己を措定せしめ、我々の自己に先立って（不可逆性を有して）働く絶対他者の働きに触れる、そこに我々の真の自己の成立があるということであった。そして、それが持つ意義は、西田研究における伝統的立場とは異なる視座が見出されているということであった。その視座はややもすれば伝統的立場に固定されがちな西田研究の新しい可能性を拓くものとなるのではないかと筆者は考えている。

- (1) 本稿は、第四三回大会での個人研究発表論文に基づいているが、紙幅の関係上、その論文中で筆者が最も重視する問題に絞り込んで論じる内容となっていることを予めお断りさせて頂く。
- (2) 西田幾多郎の引用は、旧版『西田幾多郎全集』（岩波書店、一九七八―一九七九年、全一九巻）より行い、巻数と頁数を併記する。文中の①23という表記は第一巻二三頁からの引用を示す。

- (3) 論文「実践哲学序論」を中心として論じた先行研究として、小坂国継「逆対応とパラドックス——西田幾多郎とキルケゴールにおける信仰の論理」（『比較思想研究』第一九号、比較思想学会、一九九二年）、太田裕信「西田幾多郎の実践哲学——『哲学論文集第四』を中心として」（『倫理学年報』第六〇集、日本倫理学会、二〇一二年）等を参照。

- (4) 西田の思想の時間区分として、本稿は多くの論者が依拠している三分法を採用する。前期は『善の研究』から「働くものから見るものへ」の前編まで、中期はその後編から「哲学の根本問題」まで、後期は『哲学の根本問題続編』以後の著作とする。

- (5) 本稿では、『死に至る病』を理解するに当たり、西田の要約に基づきつつ、キルケゴール『死に至る病』榊田啓三郎訳、ちくま学芸文庫、一九九六年を参照した。

(きた・もとのり、近代日本思想・宗教哲学、関西大学
大学院博士課程)