

「自己」究明をめぐる東西の宗教思想

——西田幾多郎とキエルケゴール——

築山修道

序

我々が当面の問題を「比較思想」という視点から論究しようとするとき、次の三つの立場からの考究が可能であろう。

一、キエルケゴールの思想に対する西田幾多郎の理解を基礎にして、キエルケゴールの宗教思想乃至宗教哲学を批判的に考察しようとする立場である。換言すれば、西田哲学の主導的関心から西田哲学の内に取込まれたキエルケゴールの思想を、西田哲学の地平に立って、批判的な眼差しを以って考察を試みようとする立場である。しかもかかる視点からの考察は、歴史的事実を踏まえた文献学的にも妥当な裏付けをもち得る一つの可能的な立場である。(キエルケゴールが西田幾多郎の宗教思想の発展に重要な影響を与えたことは文献上の資料から明らかな事実である)。

二、一の立場とは逆に、キエルケゴールの**実存的宗教思想乃至宗教哲学の立場に依拠し、実存的究明**という点に着目して、西田幾多郎の宗教思想を批判的に考察し、そこに含まれている問題性を明るみに取り出そうとする思想的営為である。そしてかかる視点からの考究は、いわば歴史事実的・文献学的な裏付けはもち得なくとも「思想」のレベルにおいては有意義な可能的試みの一つであろう。

三、両者の哲学に共通し、しかも両者いずれにとっても根本関心事となつている事柄、及び西田がキエルケゴールの思想を取り上げるに際して特に着目した核心的な事柄、これらを媒介項として、両者の宗教思想に焦点を当て、西田幾多郎とキエルケゴールの思想を突き合わせて見た場合、そこに如何なる問題が浮かび上って来るのか、しかもそれらの問題が何を意味しているかを認取

し吟味する。そして明るみに取り出されたそれらの問題を我々自身の課題として受けとめ、自らの課題に応答すべく、自覚的な思惟若しくは主体的な思索を遂行しようとする立場である。

然るに、我々としては第三の視点から当面の主題について以下に少しく考えてみたい。

一

西田とキェルケゴールの思想全般に亘ってそこに通底して見られる哲学的主導関心はどのような事柄であろうか。我々が現実的なものを現実的なものとして把み、そのものをその現実性において顯示せしめようとするとき、我々にとって直接的なものの或はむしろ我々がそれ自身であるところのものから離れ、それから目をそむけることがあれば、そのような（現実的なものを現実的なものとして把もうとする）思惟の試みは実現不可能であろう。と言うのは、我々にとって直接的なものの若しくは我々がそれ自身であるところのものは最も具体的且つリアルなものでなければならぬであろうが、あたかもそうではないかの如く、このようなものから離れ、目を外に向ける如きの思考は、生きたもの乃至そこに動いているリアルなものをそのものとして把もうとする具体的な思惟ではなく、むしろ生きたもの乃至具体的なものを観念的若しくは概念的に、即ち対象化し客観的に把握しようとする志向が根底に支配している抽象的思惟乃至認識とならざるを得ないからで

ある。つまり、生きたもの乃至具体的なものをその現実性において把むためには、把もうとする主体そのもの及び主体存立の場の現実性を離れ、抜きにしては、そのことは不可能とならざるを得ない。換言すれば、把むものと把まれるものと及び両者のおいてある場所の現実性は相互に切り離し難く一つに結びついている。

然るに、現実的なもの乃至生きたものをそのものとして把もうとする思惟の要求がその哲学を主導する根本関心事となっているという点において、西田哲学とキェルケゴールの哲学は軌を一にしていると言ひ得るであろう。しかも両者にとって直接的なものの若しくは我々がそれ自身であるところのものとは他ならぬ「自己」である。つまり、我々が両者の哲学に共通して認取し得る基本的事柄は、両者が「自己」究明を基軸にして遂行され、展開された思想であるということ。そして両者の哲学をこのようなものとして方向づけている主導的要因は、生きたもの或は現実的なものをそのリアリティにおいて把もうとする思惟の要求である。しかもかかる思惟の仕方（Wie des Denkens）は、両者の思想内容、そのものををも限定する決定的な意味を有し、一面において両者に思想の質的近似性をもたらしている要因の一つと見ることが出来る。さて、両者において「自己」は如何に了解され、また「自己」究明はどのように遂行されているのであろうか。我々は先ず次の如き事柄を手がかりにしてかかる問題を考究してみたい。つまり、西田をしてキェルケゴールの思想に関心をもたせたところのもの

は何んであったのか。換言すれば、西田はキェルケゴールの哲学のどのような点に最大の思想的関心を引かれ、その思想の真理性を評価すると共に、それを自分自身の思想に受容したのであるうかという問題である。

『西田幾多郎全集』第十巻の序で西田は次のように語っている。

「此書は……私の根本的思想を基として、主として実践哲学の問題を論じたものである。『絶対矛盾的自己同一』に於て、私は一応私の根本的思想を明にした。」「我々の自己は、全体的一と個物の多との絶対矛盾的自己同一的に、自己自身を形成する世界の個物として、生れ働き死に行くのである。創造的世界の創造的要素と云ふことができる。故に我々の自己はその根柢に於て自己矛盾的存在である。我々の自己の底に深く究明するものは、斯く考へざるを得ない。キェルケゴールは我々の自己は自己自身に関係する関係であると共に、絶対他者によつて措定せられた関係であると云ふ。実践哲学はかかる立場に基礎付けられねばならない。然るに従来は倫理学は抽象的な意識的自己の立場から出立する。かかる立場からしては、理性的と云つても、何処までも主観主義を脱することはできない。行の立場と云つても、行は歴史的实践でなければならぬ、云々」。そして同『全集』第十巻の最初に収載されている「実践哲学序論」の冒頭の数行で、西田はキェルケゴールに対する全体的な評価を端的に言い表わしているが、それは次の如き文章である。「キェルケゴールの『死に至る病』は、その

根柢となつて居る考へ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詰めたものである。由來、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。従つて道德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。」

上に引用した箇所から我々は西田のキェルケゴールの思想に対する関心の所在を次の三点に要約して看取することができる。それは先ず何よりも、キェルケゴールの思想が自己の底に深く徹底した内省によつて、我々の「自己」を何処までも突き詰めた「自己究明」の思想であるということにある。しかも第二に、その透徹した「自己究明」が、デカルト以後のいわゆる近代的思想乃至主体性の出発点であり根柢ともなっている「意識的自己」の立場を破り、何処までも「実存」の立場の実存的徹底を通して、いわば内在の方向に超越し（「神の前の自己」にまで到達し）、神との関係のうちに自己存在の根柢乃至根柢を見出し得た、その意味で近代的主観主義に纏い付いている独我論的抽象性を脱却した立場であるということ。更に第三に、西田は実践或は行が真実のものとなるにはそれは歴史的实践とならなければならぬと考える。そしてそのためには、実践哲学の立場は「意識的自己」若しくは

「主観的自己」の抽象的立場を脱却したリアルな自己の立場に基礎づけられねばならないと考えるのである。しかして彼は、キェルケゴールの「神の前の自己」を「主観的自己」の立場を脱却した自己の立場として、実践哲学の基礎となり得ると認識した、ということであろう。

我々が留意すべき、西田のキェルケゴールの思想に対するもう一つの重要な関心事は、キェルケゴールにおける「弁証法とパラドックス」である。つまり、キェルケゴールの「実存の弁証法と宗教的真理としての逆説乃至信仰の絶対逆説」は、西田の「絶対無の場所の自覚的限定」の立場から、「個物と一般者若しくは自己と世界との弁証法」として、或は我々の自己若しくは個物がそこに於いてある場所であると共にその個物的限定であるところの「現実の世界の論理的構造」として受容され、更には実践哲学及び宗教思想に援用されているということである。

二

では、「自己」は両者においてどのように了解されているであろうか。ここでは、その根本相において両者の重なる点（＝共通面）とそうではない点（＝相異面）とに着目して、幾分考察を試みよう。

「自己」了解における両者の重なる点について、最も根本的な事態は、我々が既に言及したところからも看取される如く、「自

己」が云わゆる近代的自我若しくは近代的主体性、従って近代的人間の自由の根拠となっている「意識的自己」乃至「自己意識」の立場を脱却して、何らかの意味において自我を絶対を超えたものを自己存在の契機として自身のうちに含み、そこに自己の「根底」乃至「存在根拠」を見出し得る、いわば「自己ならぬ自己」を「自己」の真実相として了解しているということである。このように「自己」が自我を絶対を超えたものを自らのうちに含み、しかもそこに自己存在の根底乃至根拠を有する「自己ならぬ自己」であるということは、「自己」は絶対の否定を自らの内に含み、その絶対自己否定をかえって自己存在の根拠としている如き、それ自身において、本有的に「自己矛盾的存在」であるということの意味している。そして更に、「自己」が絶対自己否定をかえって自己存在の根拠としている如き、本有的に「自己矛盾的存在」（＝自己否定即自己肯定）であるということは、「自己」は絶対自己否定を通してのみ、即ち「利己的な自己」若しくは「自己中心的な自己」「自我執」に死してのみ、「本来の自己」になり得るということ、換言すれば、自我を超えたもののうちに自己存在の根拠を見出し、そのようなものの真正な関係を自覚し、且つその関係に入ることによって「真に開かれた自己」「真実の自己自身に成り得るということを含意するものである。しかのみならず、自己が本有的に自己矛盾的存在であるということは、自己がかか

る矛盾を己れの現実として突きつけられ、同時に、そのことを自

己の「存在自覚」即ち「実存」として自覚し得るが故に、自己はまたかかる自己矛盾を克服し、自己をリアルな統一のうちにまたらすことによって、真の自己自身になるべく課題を負った「自己生成的」存在であることを意味するであらう。つまり、自己が「自己矛盾的存在」であるということは、自己は己れの現実が避けることの出来ない深き矛盾であることを自覚せざるを得ないが故に、その矛盾を克服してのみ真実の自己自身となるべく、自らのうちに解くべき課題を与えられた「矛盾的・課題的・生成的存在」であるということに外ならぬのである。即ち、自己であるということとは、自己自身になるべく、自己である、ということであり、又逆に自己自身になつてはじめて本当に自己である、と言うことが言い得る。その意味において自己は「ある」to be ということと「なる」to become ということが存在自覚として一つである如き生成的・行為的存在である。

さて、「自己」とは「自己ならぬ自己」を意味し、しかもその「自己ならぬ自己」は以上に考察した如き存在構造を有するものであるという点においては、西田の「自己」了解とキエルケゴールのそれとは重なり合う。

然るに、「自己ならぬ自己」とは、キエルケゴールにおいては端的に言つて「神の前の自己」(das Selbst vor Gott)に外ならぬ。換言すれば、「自己」とは「神の前の自己ならぬ自己」と言い得るであらう。そして自己に属する本質的な事象の一切は、自己が

「神の前の自己ならぬ自己」であるということのうちに包含されている。キエルケゴールの『死に至る病』の冒頭に見られる「自己」の定義——キエルケゴールはそこで、「自己」を一つの総合として捉え、しかも総合としての自己は、関係が関係自身に関係する関係であると共に、この自己自身への関係において、関係全体を指定した他者(即ち神)に関係する関係であると規定している——は「神の前の自己」としての「自己ならぬ自己」の実存論的構造を言い表わしたものである。そして西田がキエルケゴールの思想に言及するとき、西田はかかるキエルケゴールの「自己」の規定を彼自身の思想を語るために援用するのである。つまり、キエルケゴールの宗教的存在における「神と自己」若しくは「あるべき本来的な自己と現にある自己」との弁証法(＝真の自己関係が神関係を根底に含むが故の弁証法)は、西田によつて「絶対無の場所の自己限定」として現成する「自己」と自己が於いてある世界「若しくは「個(物)」と「一般(者)」或は自己の「ノエシス面とノエマ面」との絶対否定的弁証法として受容されているのである。即ち、西田は、キエルケゴールの「実存の弁証法」と、自身の弁証法的一般者としての世界＝現実の世界(歴史的・社会的世界の論理的構造としての「実在の弁証法」(場所的論理或は自覚の論理)とは、共に、ヘーゲルの「量的弁証法」乃至「過程的弁証法」に対して、いわば「質的弁証法」乃至「円環的弁証法」、或は「絶対逆説弁証法」(＝つまり容易に結びつき得ない相反する異

質的なものが絶対の否定を通して絶対矛盾的・自己同一的に結びつくということ、例えば「有と無」、「時と永遠」、「神と人」との弁証法の如き）として、同質的なものと見做し、キェルケゴールの「パラドックス」と共に「真の實在の論理」としてしばしば援用する。（ここに言う質的弁証法はロゴスの形式としては逆説となるが故に、両者は逆説弁証法として同一のことを意味する。）

ところで、実は我々としては、ここに大きな問題、または疑問、を感じざるを得ないのである。即ち、キェルケゴールの「実存の弁証法」と西田の「實在の弁証法」とが果たして西田の了解するように同質的なものであるか否かという問題が一つ。そして両者が仮りに同質的なものであるとしても、キェルケゴールの実存する「神の前の自己」（「神の前にひとり立つ単独者としての実存的自己」と、西田の「絶対無の場所の自己限定」として成立する、自己形成的世界の「自覚点（＝個物）乃至自己表現的世界の一表現点であり、しかもそのような自覚的・表現的存在として絶えず自己の底に絶対矛盾的自己同一（＝絶対者）に面している「自己ならぬ自己」としての「實在的自己」、或は創造的世界の創造的要素として一步一步が「絶対無」に触れている「實在的自己」とは、どうしても重なり合わない相異面があると言わざるを得ない。そして両者における相異面とは本質的に如何なるものであり、そのことは何を意味しているのであろうか。

これらの問題は問いそのものとして極めて根本的な且つ実存的に深刻な問いであるが故に、我々が確かなしかも意味深い解答を見出し得るのはなかなか困難であろう。ただ我々は次のように言うことは出来ないであらうか。つまり、一面において、キェルケゴールの「実存の弁証法」（＝絶対逆説の弁証法）と西田の「實在の弁証法」（＝絶対否定の弁証法＝絶対弁証法）は、存在の論理的性質としては、極めて近似的であり、同質的な性格を有するものであると言いつてもあろう。しかし他面において、そのような存在の論理乃至理法を以って「自己矛盾的存在」として現に有らしめられつつ生活し行爲している自己——それは、キェルケゴールの場合「実存する神の前の単独者」、西田においては「弁証法的一般者としての世界に生れ働き死に行く唯一のなる歴史的個物として、一步一步絶対矛盾的自己同一（＝神）に触れている行爲的直観的・制作的な自己」——はその存在様相と内実において、両者「相い重なり合わないもの」或は「相い入れないもの」がある。

然るに、その相い重なり合わないものとは何なのであるか。我々はいかんな問題についてここで詳論することは出来ないで、今は当面の問題を考究するキーポイントになると思われる問題の所在を指摘するにとどめなければならぬ。つまり、問題の所在は次の点に存するであらう。

一、何と言っても根本の問題は、「自己」の根底である、キェルケゴールの「神」と西田の絶対無の場所の自己限定として成立

する「絶対矛盾的自己同一（『絶対者』神）」をどのように了解するかということにある。そして両者の了解いかんは、「神乃至絶対者と自己との関係」及び「自己の内実」そのものに直結する事柄であり、帰するところ、西田とキエルケゴールの宗教思想の内容そのものを限定することになるのである。

二、両者における「自己」究明の視角若しくは方向の相異。

キエルケゴールはどこまでも「実存の現実性」への実存的洞察によつて、「本来あるべき自己」よりも、むしろ「あるべくして現に在り得ていない現実の自己」『実存（の現実性）』に注視し、それを単にネガティブにのみ見るのではなく、そのことを深刻に受けとめ、そのポジティブな局面乃至意味をも深く認取しようとしている。つまり、キエルケゴールは「不安」や「絶望」、「罪」を人間の实存に本有的に属する抜き差しならぬ難関と見て取り、それらから目をそむけたりまた逃避すべきではなく、むしろ逆に不安や絶望に正しく学ぶことを通してのみ、真実の自己自身に成る道が開かれて来ることを力説するのである。そしてこのことは、キエルケゴールが「現実の自己」乃至「自己の現実性」を単に克服されるべきものとは考えずに、「あるべくして現にあり得ていない現実の自己」にリアルな何ものかを認め、「自己の現実性」即ち実存の現実性の重さというものを彼自身の実存的苦悩を通して深刻に感じ取っていたということの意味する。そして更に言えば、そのことと一つに「現実性」ということとがここに改

めて問われて来るのである。（キエルケゴールにおいては「実存の現実性」とは何かが重要な問題となっている。）

これに対して、西田の「実在的自己」の究明の場合には、「本来的自己」への究明に主要な関心が向けられ、「本来あるべくして現に在り得ていない現実の自己」若しくはそのような「自己の現実性」（『不安、絶望、罪の現実性』）は、虚妄性として克服されるべきものと考えられており、そのポジティブな意味は十全的には見られていないと言ひ得るであらう。しかしこのことは、西田が「不安」や「絶望」及び「罪」が人間即ち自己に本有的なものではないと考えているということを通じて意味するものではない。ただ西田における「実在的自己の現実性」という場合には、「本来的自己乃至真実の自己における現実性」ということが勝義であり、キエルケゴールの「実存の現実性」と西田の「実在の現実性」とは「重なり合わないもの」、若しくは「見方」の相異と云うものがある。つまり、西田における実在の現実性は、勝義において虚妄性を破つて現成する真の実在性を意味するのである。

（つぎやま・しゅうどう、英文学、大谷大学講師）