

西田幾多郎とセーレン・キエルケゴール

——「実践哲学序論」の一考察——

氣 多 雅 子

はじめに(一)

一九四〇年二月に西田はキエルケゴールの『死に至る病』を読み、この書をめぐって、務臺理作、久松真一、柳田謙十郎との間で書簡の遣り取りをしている。「今私の心はキエルケゴールの「死に至る病」をよんで動かされて居る」〔十九—一〇〇〕⁽²⁾。「キエルケゴールの Krankheit zum Tode 「死に至る病」といふものよんで見ました 無論全くキリスト教の信仰ですが宗教心の分析ともいふものは誠に深酷なものとおもひます 之を材料として少し実践哲学の根柢を書いて見たいとも思ひ居ります」〔十九—一〇〇〕。「私にもキエルケゴールはあまりキリスト教的でしつくりせない 併し禪的立場に於てあの様なものも包容せられなければならない」〔十九—一〇一〕、「私は今度又キエルケゴールというものに深い体験のあるのを感じました あの人〔の〕 einisch というのは所謂実践理性的なものとなつて私の考の如き意味に於て dialektisch なものと思ひます 唯あの人の云ふのはパトスでそのロゴスが明にせられてゐない」〔十九—一〇二〕。このような文面に、西田の強い感銘と率直な批判が示されている。

だが、西田が『死に至る病』を読んだのは、このときが初めてではない。『無の自覚的限定』(一九三二年)に、既

にこの書（「死病」）への言及があり「六一一五〇」、キエルケゴールの自己についての論考に、ノエシスの限定の根柢において非合理性の合理性として神に触れるという事態を読み込んでいる。『死に至る病』以外にも、『哲学的断片』或いは「断片の哲学」（「プロツケン」）「六一一三九」や『不安の概念』「六一一六〇」などが挙げられており、『無の自覚的限定』の思索を紡ぐに際してキエルケゴールの思想が重要な役割を果たしていたことがうかがえる。キエルケゴールの思想は西田にとつて既に親しいものであり、彼自身の思想の核心に取り込まれたものであると言つてもよいであろう。それが八年後に、まるで初めて『死に至る病』を読んだかのような感銘を受けているのはどうしてであろうか。西田はこの感銘に導かれて、同年八月に論文「実践哲学序論」を発表している。西田の宗教心の理解は、このキエルケゴールの影響のもとで新たな進展を見せる。この論文の考察を通して、その進展がどのようなものであるかを明らかにしてみたい。

一 キエルケゴールの『死に至る病』の理解

後期の西田は、行為的自己の立場において、具体的世界の構造、つまり歴史的事在の世界を明らかにしようとして、世界は全体の一と個物的多との絶対矛盾的自己同一という仕方で自己自身を形成するという考え方に至る。西田はこの考え方を「根本的思想」として、そこから「種々なる特殊問題」を考察しようと企図することになる。その一つの成果が、『哲学論文集第四』に収められている「実践哲学序論」である。この論文の冒頭に、西田の『死に至る病』への基本的な評価が要約されている。

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えて居るのではない。すべて唯意識的自己の立場から考へて居るに過ぎない。〔十一七〕

ここで「歴史的实践」という語は重要である。西田は、ヨーロッパの實踐哲学思想にはないと考えていた「歴史的实践」のあり方を、キェルケゴールの思想のなかに見出したのである。ここでヨーロッパの實踐哲学思想の典型として西田が考へているのは、カントの實踐理性の立場である。従来の哲学においては、意識的自己を根柢として、道徳的當為の主觀の立場から出立して行為を考へたが、その立場から歴史的世界における行為や實踐を考へることはできない、これが西田の基本的な批判である。當為の主觀の立場から考へるということは、個人と個人との相互關係、個人と社会との相互關係を、その相互關係だけから考へるということであつて、それは、個人と個人、個人と社会の關係を「於てある場所」から抽出して抽象的に考へるということである。そうではなく、「於てある場所」、即ち「歴史的世界」に於て個人と社会の關係を捉えなければならぬ。このように西田は主張する。それは、道徳的行為を、歴史的世界の制約の中で生起する事象として捉へることに他ならない。

歴史的实践ということとは、まずキリスト教の罪と絶望の捉え方に顯著に現れてくる。西田は、「罪は無知である」というソクラテス的な罪の定義には「意志と強情」が欠けていると述べる〔十一七・八〕。この定義は、罪とは認識が暗まされているということであつて、認識から行為への移行に罪の根があるのではないということの意味する。

西田はこのソクラテスの定義のなかに、「個人的な現実的人間が問題とならない観念性」を見て取る。それに対して、キリスト教では認識から行為へ移行するところ、即ち意志に罪の根があることが示され、そこに強情という概念が出てくると言う。そしてこの罪の捉え方は、現実の世界において個人的な現実的人間を問題とするところに出てくるものだと評価する。さらに西田は、この意志の墮落は個人の意識を超越しているとする原罪の思想から、「罪は否定性ではなく積極性である」「十一十九」ことに理解を及ぼしてゆく。純粹思惟の立場に立つ思弁的教義学は罪が積極性であることを概念的に把握しようとするが、それによって罪の積極性は否定されてしまう。「罪の積極性は唯神の前にと云ふことである。神の観念によつて自己が無限に高められ、罪が残りにく自己の意識的な自由行為であるといふ所に、その積極性があるのである」「十一十九」。このように述べて、西田はキエルケゴールの現実存在を思惟しようとする態度の意義を高く評価している。

このような罪の積極性は、自己の構造に由来する。自己意識が高まれば高まるほど絶望の度合いが深くなるという自己の構造を、キエルケゴールは摘出してはいるが、西田の関心はそこに集中してゆく。「キエルケゴールは、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、全関係を措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と云ふ」「十一二十三」。この自己の構造を、西田は彼自身の世界の矛盾的自己同一の論理によつて捉え直そうとする。その際に問題となるのが「第三者への関係」である。

既に述べたように、この時期の西田は、世界は場所的に自己自身を限定すると考えて、その場所的な限定の構造を個物的多と全体的一との絶対矛盾的自己同一という原理で示す。これが歴史的事実の世界の在りようであり、その構造は「作られたものから作るものへ」という言葉で要約される。個物的多と全体的一とは多と一とに省略されて、次のように言われる。「世界は多の一として空間的であり、多から一へとして機械的である。之に反し一の多として時

間的であり、一から多へとして目的である。併し世界は多と一との矛盾的自己同一として自己形成的であり、創造的である」〔十一二十三〕。そして我々の自己は、このような自己形成的世界の個物として、生れ働き死に行くというのである。(矛盾的自己同一の原理そのものはこの時期には既に定式化されているので、本稿では踏み込まないこととする。)

西田はこの自己形成的世界の考え方を、キェルケゴールの自己の捉え方に当てはめて理解する。キェルケゴールは自己を「単なる関係」「自己自身に關係する關係」「全關係を措定した第三者への關係」という三重の關係によつて捉えたのであるが、西田は世界がこの三重の關係であると解する。そして、「世界は多の一として空間的である」と考えられるとき、「世界は単なる關係である」とする。「世界は一の多として時間的である」と考えられるとき、「世界は自己自身に關係する關係である」。「世界は多と一との矛盾的自己同一として自己形成的である」と考えられるとき、「世界は全關係を措定した第三者への關係である」。このように対応させてゆく〔十一二十三〕。

このような対応が可能なのは、キェルケゴールの自己の三重關係のなかに西田が自覚の構造を読み取っているからである。中期以降の西田は絶対無の自覚というところからすべてを説明しようとするのであるが、それが自己から世界を見るという立場を主とした説明になることへの反省から、自覚を行為的自覚へと徹底する仕方、世界が世界自身を限定するということがそれ自体を掴み出そうとする。「作られたものから作るものへ」ということは、そこで出てきた考えである。論文「実践哲学序論」には、世界の自己限定をもう一度自己から世界を見るというところに返し戻して、そこから再び世界の見方を受け取り直すという運動が認められるように思う。それによつて西田の考え方の何が変わったかが問題であるが、それを明らかにするには、「全關係を措定した第三者への關係」を詳しく見てゆかねばならない。

二 全関係を措定した第三者への関係

それを見てゆくために、「世界は多の一として空間的であり、多から一へとして機械的である。之に反し一の多として時間的であり、一から多へとして目的的である。併し世界は多と一との矛盾的自己同一として自己形成的であり、創造的である」「十一―二十三」という引用文についてももう少し説明しておかなければならない。ここには多の一、一、多、多と一という端的な言い方と、多から一へ、一から多へという動きを示す言い方が含まれている。前者は世界の論理的な構造を説明する言葉遣いであり、後者は世界の自己限定の矛盾的な動態を捉える言葉遣いであると言つてよからう。「世界は多と一との矛盾的自己同一である」というのは前者に属し、世界は「多から一へと一から多へと」の矛盾的自己同一であるというのは後者に属する。後者の矛盾的自己同一は矛盾的自己同一が自乗された絶対矛盾的自己同一を端的に示していると言つてもよいであろう。ただし注意しなければならないのは、西田はさまざまな言い方をしている点である。それは、この区別が便宜的なものであり、どの局面を言説化するかの違いに過ぎないということを示しているように思われる。

世界は「多から一へと一から多へと」の矛盾的自己同一であるということが、「作られたものから作るものへ」と呼ばれる事態であり、これがまさに世界が「自己形成的」であり「創造的」であるということである。そしてこの局面で押さえられた事態が、よりの確に、キェルケゴールの自己の「全関係を措定した第三者への関係」に対応すると解される。これが「第三者」と言われ得るのはキェルケゴールの場合、関係構造としての自己の全体に対して他なるものだからであるが、西田は「多から一へ」と「一から多へ」の両方向に対して絶対に他なるものとして第三者と言つ

ている。つまり、単に機械的（法則的）に変容する世界でもなく、単に目的的に個人が行為する世界でもなく、かといって両者を統合した世界でもない。両者が絶対に対矛盾するということでありながら、両者を自己同一のしか考えられないということのなかに、第三者を見て取るのである。それは「絶対の無」でなければならないと西田は考える。絶対の無は「作られたもの」が「作るもの」に転換する転換点であり、そこが創造の働きの源になると解される。その転換点から自己自身を創造し行く世界の個物（多）が、西田の考える「自己」になる。作られたものであると共に作るものである、換言すれば第三者によって措定された関係であると共に自己自身に関係する関係である、この矛盾的自己同一ということがまさに自己であり、そういう自己が創造的なのである。

「自己自身に関係する関係」という規定には、関係するという動態が二重に畳み込まれているが、「全関係を措定した第三者への関係」という規定には、人間の神に対するパラドクスの関係が含まれている。西田はこれを、ライプニッツの神とモナドとの関係と対比させて、神とモナドとの関係はパラドクスの関係ではないとしている。「二十五」。モナドは絶望しないが、自己は絶望する。モナドは純粹思惟の産物であつて、歴史的实践をするものではない。西田はこの第三者への関係のパラドクスに、歴史的な実存の根本的意義を見て取ると共に、キリスト教信仰の核心を見て取っている。「キリスト教の信仰は、母はマリヤ、ヤコブ等の弟にして、現に我等と共に居る大工の子が神である」と云ふにあるのである。「十一—二十一」。私の傍らに神が居る、つまり神と人との関係に同時存在の場面が属しているということが、絶対のパラドクスであり、ここにキリスト教の躰きがあると解する。第三者によって措定された自己というのはこのパラドクスによつて成立していると、西田は言う。パラドクスであるから、これを理解することはできない。ただ信ずるか信じないか、そのどちらかである。

西田がキェルケゴールはパトス的であると見なすのは、このパラドクスをいわば決断のレベルで捉えるに止まつ

ている故であろう。西田はこのパラドックスを絶対矛盾的自己同一という概念で捉え直し、我々の自己の成立が孕むパラドックスへと深めてゆくことで、ロゴスの立場に立とうとする。

そして、「作られたものから作るものへ」という絶対矛盾的自己同一の関係を、西田は「ポイエシス的」と呼ぶ「十三十一」。ポイエシスの自己は歴史的身体的に成立するものである。ポイエシスの自己は「自己自身に関係する関係」であると共に「全関係を措定した第三者への関係」であり、後者の方向が深化されるに従って客観的となるとされる。「十一三十六・七」。ポイエシスの自覚というところに、西田は真の自己を見る。ポイエシスの自覚とは世界の成立の根柢に自己自身を表現するものを見るということであり、見ることによって自己がポイエシス的に動かされる。西田はこのことが、自己が第三者（絶対他者）によって措定されると言われることだと解している。「十一三十九」。

以上のようにポイエシスを捉えたところで、改めてプラクシスということに考察が向けられる。ポイエシスの自己は「歴史的身体的」に成立するものであつて、プラクシスも歴史的世界における歴史的社会的実践となる。西田によれば、プラクシスは構造的には、どこまでも自己自身の内から自己自身を限定する作用であると共に、絶対他者によって措定せられた作用であるという矛盾的自己同一のあり方をしている。換言すれば、プラクシスは自分が目的をもって意欲し行なう作用である（目的的作用型）と共に、自分が意欲して作用するのではなく他者によって作用せしめられる（無作用的作用型）のである。したがつて、ポイエシスもプラクシスも構造的には変わらない。ただポイエシスの世界は根柢においてそのように矛盾的自己同一的でありながら、第三者によって措定されたものという現われ方をし、そこでは作用は無作用的作用型となる。プラクシスの世界は根柢において同様ながら、自己自身に関係する関係という現われ方をし、そこでは作用は目的的作用型となる。「十一四十二」。

それ故、ポイエシスとプラクシスは相互に転換する。ポイエシスはプラクシスに転換して、さらにプラクシスから

出ることによって、ポイエシスとしてある。またプラクシスもポイエシスに転換して、ポイエシスから出ることによって、プラクシスとしてある。そのような仕方では、「ポイエシスはプラクシスであり、プラクシスはポイエシスである」〔十一―四十五〕。西田はポイエシスとプラクシス、それぞれの根柢のところ絶えず還つて語るので、複雑な語り方になつてゐるが、彼の言つてゐることは基本的にこのように理解してよいであらう。

それでは、西田はこれによつて何を語ろうとしたのであらうか。西田の独特の語り口のために、それは一見これまで論じてきたことの繰り返しでしかないように見えるかもしれないが、そうではない。ここには、世界が世界自身を限定するというに即して個人的自己を考察するという後期の視座によつて開かれた自己の捉え方が、突き詰めた形で描き出されている。自己が自己を措定することと第三者によつて措定されるということのパラドックスを、かつて西田は自覚の根柢における時間性のパラドックスとして理解し、無の場所というものを論理化した。このパラドックスは、今度は歴史的实践のパラドックスとして受け取り直され、歴史的世界を日々生きる我々の生の足許で握まれることとなつた。ポイエシス即プラクシス、プラクシス即ポイエシスの即のところは、「現に我等と共に居る大工の子が神である」というパラドックスに他ならないのであり、ここから我々は日々行爲するのである。ここで明らかになつたのは、西田が自己の矛盾的自己同一として論理化した事柄がまさしく宗教の事象だということである。

三、西田の宗教理解の変容

逆の方向から言うならば、西田は歴史的实践としての宗教に、キェルケゴールによつて初めて出会つたと言つてもよいであらう。西田の著作をたどつてみると、彼の宗教理解には一貫したものと変容するものがある。

西田に影響を与えた具体的な宗教としてまず挙げるべきなのは、禅仏教である。禅は彼の宗教理解に影響を与えただけでなく、初期の哲学形成の基盤を与えた。禅には多様な側面があるかもしれないが、居士寸心の経験した禅修行はもっぱら禅堂のなかでのことである。禅の修行には本来全宇宙と対峙するような意義があるとしても、坐禅という修行の形態には社会の雑事や生活の煩いをいったん遮断するようなところがある。初期西田の禅の悟りにはいわば実験室での純粹培養によって獲得される智慧というような性格があり、そういう性格をもつからこそ西田の哲学形成の経験的基盤となり得たのである。

『善の研究』の第四編「宗教」は、宗教についての初期のまとまった論考である。第二章から第五章では、哲学や神学の概念規定を用いて宗教の本質や神などについて論じている。それらは純粹経験という思想を基盤にしてはいるものの、宗教を論じる既成の概念と枠組みをどこまで消化しうるかという態度が感じ取られる。その意味では、この箇所は十分に西田独自の思想になつてはいない。それに対比されるのは、第一章で扱われる「宗教的要求」という概念である。それは究極の意識統一の要求として純粹経験という實在理解の直接の展開であり、西田独自の宗教理解の原点となる概念である(3)。しかし、純粹経験は歴史的事在にはなり得てはいない。また『一般者の自覚的体系』では、「絶対無の自覚」が「見るものも見られるものもなく色即是空空即是色の宗教的体験」であると述べられているが、この体験も歴史的世界における体験ではない。そもそも歴史的世界というものが西田の思索の主題となるのは後期になつてからであり、歴史的实践としての宗教が初期・中期の視界に入つて来なかつたのは当然かもしれない。

『死に至る病』において歴史的实践としての宗教に出会つたことは、歴史的实践の理解を深めただけでなく、宗教の理解を深めていった。注目すべきことは、上記で見たようなポイエシスとプラクシスの論考が「根本的事実」の捉え直しに繋がつてゆく点である。

『善の研究』の純粹經驗というのは単なる概念ではなく、「純粹經驗の事実」であり、「經驗其儘」「事実其儘」であった。西田における思惟の明証性は「事実其儘」を最も直接的な經驗において受け取るところにあり、それは論文「実践哲学序論」でも変わることはない。この「事実其儘」という事実性のもつ與行きを感得することが、西田哲学を理解する鍵となる。そしてこの論文で、西田は「我々の自己がパラドックス的に成立すると云ふこと」が「根本的事実」であると述べて、事実ということについて執拗に論じている。キェルケゴールに由来する「パラドックス的」という言葉は西田の文脈では「矛盾的自己同一的」に当る言葉であるが、西田の両者の使い方には、宗教と哲学の違いに関わる微妙な差違がある。

西田において、パラドックス的自己成立の根本的事実は「宗教的事実」でもある。というより、「元來宗教と云ふものは、唯情意の要求による構想と云ふのではなく、真に自己成立の根本的事実なるが故に宗教であるのである」〔十四—四十五〕。哲学も宗教もこの根本的事実から出立しなければならぬとされる⁽⁴⁾。だが自己がパラドックス的に成立するということが根本的事実であると言われるとき、この事実の事実性はどのように理解すべきであろうか。

それを理解するには、西田が「自己は単なる事実ではない、事実を知るものであるのである」〔十一—九十五〕と述べていることに注意しなければならない。自己が「単なる事実」であるというのは、自己を主語的なものにして、事実であることをそういう自己の属性となすような場合を指す。それは結局、事実を一般的なものの特殊とするのと同じことである。それを踏まえると、「自己は単なる事実ではない、事実を知るものである」という言い方のなかに、「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」というキェルケゴールの規定が響いているのを聞くことができるであろう。単なる事実ではなく事実を知るものであるということは、西田に即すならば、事実が自覚的に事実自身を限定するという事態を意味する。このとき事実は一般的なるものの特殊ではなく、個物となる。

だがこれだけではまだ、事實は真の意味の個物ではないであろう、即ち矛盾的自己同一的世界の個物的多ではないであろう。「事實を知る」ということが歴史的身体的に媒介されることで初めて、矛盾的自己同一的世界の個物的多が成立すると思われるからである。歴史的身体的に媒介されるということは、事實の自覚的限定が限定するものなき限定に徹底するということである。我々の自己が世界を身体とし歴史的操作的に働くということは、世界が自己自身を創造する事実として、我々の自己が成立するということがある。根本的事実について西田がさまざま言い方で論じていることは、このように理解することができるであろう。

以上のように見てゆくと、矛盾的自己同一的という原理で、自己と世界と同じように、事実も語られることに気づかされる。自覚の論理というものは、自己と世界を同じ仕方、しかし別の角度から語らせるものであるが、事実についても同様である。事實に関して西田は「真に直接の事実として自己自身に權威を有つた事実」「十一九五」という言い方をしているが、この言い方は事実という語り方が何を照射するものであるかをよく示している。西田において、この事実そのものもつ權威が宗教と哲学を支えており、その違いは次のように説明される。「宗教はかかる根本的事実の自覚から出立して何処までも事実が事実自身となる立場なのである。哲学も此処から出立するのであるが、事実が事実自身を反省する立場である。絶対矛盾的に自己自身を限定する事実の相反する両方向と云ふことができるのである」〔十一一二〕。

先に、西田の宗教理解には一貫したものと変容するものがあると述べたが、一貫したものについてはこの根本的事実への確信であるという言い方ができる。彼の宗教理解がその根本的事実に根をもつかぎりでは、その事実の語り方の変容と共に宗教理解も変容しているとも言えるが、宗教の問題は『善の研究』以降は断片的にしか触れられていない。論文「実践哲学序論」に至って、宗教が歴史的世界上における自己の根本的事実の徹底相を示す事象として見え

てくるのである。

四 平常底

この変容が、宗教理解の一つの大きな進展であることは確かである。ただし、「実践哲学序論」では、歴史的世界の実践が原理的に考察されるに止まつており、それだけでは歴史的实践のもつ意味は十分に明らかにはならないと言わねばならない。

歴史的实践の原理的な考察がもたらした具体的な宗教理解の変化は、日常的经验の重視である。前期・中期の西田は日常的世界を超えるような神秘主義的な宗教体験に深い理解と共感を示していた。しかし「実践哲学序論」では、「宗教と云へば、此日常経験の立場を離れて、神秘的直観の如きものでも考へられるかも知らぬが、かかる宗教は無用の長物たるに過ぎない。宗教とは我々の日常生活の根柢たる事実でなければならぬ」「十一—一二〇」とあるように、神秘的体験に対してむしろ否定的である。それと対比するような仕方では、宗教の働き処は日常生活のなかだと考えられている。このような日常生活の根柢の事実を示すのが、「平常底」という言葉である。「平常底」が西田の最後の論文「場所的論理と宗教的世界観」（一九四五年）の中心的概念の一つであることはよく知られているが、この言葉は「実践哲学序説」で次のように登場する。

キエルケゴールは神人の矛盾の徴証は、之を凝視すれば鏡を見るが如く自己自身を見るに至ると云つてゐる。自己自身がそこから成立すると云ふ立場は、思惟の立場からは矛盾と考へられると共に、それは自己自身に最も根

本的な事実でなければならぬ。従つてそれは極めて平常底な立場でなければならぬ。此処でも、人は平常底と云ふ立場の意義を誤解して、唯日常行事そのものを考へる。平常心是道とは、如何なる道德的行為も日常行事も絶対矛盾的自己同一の立場に於ては一であることを云ふのである。孔子も造次必於是顛沛於是と云ふ。歴史的自己の自覚の歴史的空間に於ては、我々の自己の行為は何処までも歴史的に媒介せられると共に、ランケが各々の時代が神に直接すると云ふ如く、我々の自己は絶対に直接して居るのである。宗教は不生の仏心に透徹することであるが、哲学はかかる根本的自覚の立場から出立せなければならぬ。〔十一—一二—一三、傍点筆者〕

「平常心是道」(5)という禪語がここに引用されているので、「平常底」が「平常心」から導出された言葉であることは間違いないであろう。ここで「平常底」が指し示していることは、我々の自己の行為が歴史的世界によつて規定されているとしても、絶対と端的に接しているということである。禪語の「平常心是道」と孔子の「造次必於是顛沛於是」(6)という言葉の核心が、「平常底」の語で取り出されたと言える。「平常底」という語で指し示されるものは、我々の現実の日常性からはかけ離れたもののように見えるであろう。ハイデッガーにおける現存在の平均的的日常性の分析は、日常生活に埋没して自己自身を世間に解消してしまうような自己のあり方こそ我々の日常生活の常態であることを示している。根本的事実と西田が呼ぶものを隠蔽する根強い傾向をもつものこそ、歴世的世界の日常性だと言える。そのような日常性が「絶対に直接して居る」ところを、西田は見て取ろうとするわけである。だが、絶対に直接して居る日常性は、そこから歴史的实践へと展開してゆくはずである。西田は「宗教は不生の仏心に透徹することであるが、哲学はかかる根本的自覚の立場から出立せなければならぬ」と言うが、宗教の立場は「不生の仏心に透徹する」ということで済むのであろうか。宗教の立場は「不生の仏心」から離れることはないはずであるが、離れる

ことがないからこそ、哲学とは別の仕方、そこから出立しなければならないのではないか。ここで語られるような「平常底」には、まだ展開されるべきものが潜んでいるように思われる。

では、ここでの西田の考え方のどこに問題が潜んでいるのであろうか。管見では、西田の自己否定といふことの捉え方に手がかかりがあるように思われる。西田の考えでは、我々の自己がパラドクスの成立するといふことは、自己自身に関係する関係としての自己が自らを貫徹しながら、自己矛盾的に否定される」といふことにおいて生起する。歴史的世界で自己が行為するといふことは、目的的作用型における自己（自己自身に関係する関係）が自己自身を否定することとして理解されるが、自己は自己の内から自己自身を否定しきることはできない。それ故、自己矛盾的に否定される」といふことではなければならない。この場合、自己否定といふことは自己を成り立たせる構造的契機であると言つてよいであらう。

だがキェルケゴールにおいては、自己否定のもつ意味は微妙に異なってくる。自己が自己自身に関係する関係としてあくまで自己自身であらうとすること（強情）は、絶望の度合いを深めて神から遠ざかることになるわけであるが、自己は全関係を指定した第三者への関係であるといふことは、神から遠ざかることが神に近づくことであるといふパラドクスを成立させる。自己否定は、自己が自己自身に関係する関係としてあくまで自己自身であらうとする強情といわば有機的に表裏の関係にある。自己が自己の内から自己自身を否定することができないといふことは、自己の構造的な有限性であるだけでなく、有限性の経験として生起する。キェルケゴールが絶望や不安を分析し、論じ方が「パスト的」であるといふのは、経験の事柄を経験から離れずに論じるからである。この経験は神秘的体験などと別の種類の経験である。

それでは何故、徹底的な自己否定の不可能性が自己自身の有限性の自覚として経験されなければならないのである

か。何故なら、そのような経験こそが歴史的事在の世界の経験をその根柢まで下りて行くことを可能にするからである。歴史的世界の日常は、我々を悪や弱さ、不安や虚無に直面させると同時に、自己自身の根柢へ向おうとする志向を絶えず阻害する。その阻害に対抗する行為は一つ一つが個別的で歴史的である。そして、歴史的自己がその根柢へと自己矛盾的に至ることは、第三者によつて措定されるところに立つということである。そこにおいて、無力になることが有力になるというパラドックスが生起する。このパラドックスは自己の構造として思惟される事柄ではなく、宗教者の実存における経験の事実なのである。そこに、もうひとつ肉迫されるべき宗教の独自の意義がある。「実践哲学序論」においては、歴史的实践としての宗教のあり方は、まだ根本的経験の事柄として十分に結実していないように思われる。

このことは、「実践哲学序論」では、西田が一と多との絶対矛盾的自己同一という根本思想によつて宗教という「特殊問題」をまだ解明しきれなかったと解することもできよう。論文「世界の自己同一と連続」（一九三五年）のなかでは、自己肯定と自己否定を次のように規定している。「自己自身を肯定するということは、それが自己自身を統一することであり、連続となることである、現実の一つの世界が成立することである。否定するということは、それが分散することである、各自が独立することである、非連続となることである、一つの世界が消え行くことである」〔八—五十八〕。この規定は、西田の自己否定が、世界が自己自身を形成する論理である全体的一と個物的多との絶対矛盾的自己同一を構成する一つの契機であることを、明確に示している。このように自己否定を規定することで、西田は歴史的实践ということの孕む凡ての問題を矛盾的自己同一という原理でくみ込もうとする。この自己否定によつて、宗教的な自己否定を捉えることができるとしたことが、この時点での彼の宗教理解を不十分なものにしたと言つてもよいであろう。しかしもしかしたらそれは「実践哲学序論」が宗教を主題としたものというより、実践の問題を

主題としたことによるのかもしれない。西田が『死に至る病』に着目した理由の一つは、そこで宗教と倫理の關係が的確に捉えられていると評価したところにある。

五 「場所的論理と宗教的世界観」の他力

それでは、西田が宗教の問題に真正面から取り組んだ論文「場所的論理と宗教的世界観」（一九四五年）ではどうであろうか。無力になることが有力になるというパラドックスは、浄土真宗の教理の中核をなす「他力」という概念を直ちに思い起こさせる。実際この論文に次のような一節がある。「元来、自力的宗教と云ふものがあるべきでない。それこそ矛盾概念である。仏教者自身も此に誤つて居る。自力他力と云ふも、禪宗と云い、浄土真宗と云い、大乘仏教として、固、同じ立場に立つて居るものである。：：如何なる宗教にも、自己否定的努力を要しないものはない」〔十一―四一〕。ここで西田は、大乘仏教全般を「他力的」と見なすと共に、すべての宗教を他力的と特徴づけている。他力と自力は仏教の中の区別ではなく、また宗教の中の区別ですらない。他力的であることは、宗教を宗教たらしめる特質に属する。

この論文を執筆する前、一九四五年一月六日の務基理作宛の葉書に「私は生命といふものを書き終り（これは「思想」に出る筈）今又数学の基礎論を書いてみますがこれがすんだら一つ浄土真宗の世界観といふものを書いて見たいとも思つてゐます」〔十九―三七五〕という一文がある。「宗教的世界観」の一つの典型として、浄土真宗の世界観を意図していたことが見える。もつともそれはあくまで「宗教的世界観」の一つの典型であつて、西田が哲学の立場から「宗教」という言葉で括られる事象そのものを説明しようとしていることは言うまでもない。浄土真宗に関心が向つ

た原因として、研究者たちは篤信の信者であった母親との関係や生れ育った宗教風土の影響を挙げることが多い(7)。そういったことがまったく無関係ではないとしても、西田の思想的展開から考えるならば、歴史的实践としての宗教の解明という課題がいまだ十分果たされていなかったことが、浄土真宗の世界観の考察に向わせたと捉えるべきであろう。絶対矛盾的自己同一の論理も、そこで改めて捉え直されることになるであろう。その捉え直しがどのような成果をもたらしたかについては、稿を改めなければならぬ。

注

(1) 本稿は、二〇一一年十二月三日に京都で開催された公共哲学フォーラムでの発表原稿「西田哲学と仏教のあわい―近代における自力・他力のかたち―」を大幅に書き直したものである。

(2) 『西田幾多郎全集』(安倍能成他編、岩波書店、一九七八〜一九八〇年)からの引用は、「巻数―頁数」によってその箇所を示す。

(3) この宗教的要求という概念に、清沢満之の『宗教哲学骸骨』の「宗教心」の影響を見て取ることができるかもしれない。日本の最初の宗教哲学書である『骸骨』も、その論考

は宗教心の考察から始められる。宗教はどこから起こるのか、という問題から、二人の宗教についての思惟が始まるのは注目すべきである。それは、我々の経験の事象として宗教を取り扱うという態度を明確に示している。

(4) 西田の哲学の動機は「深い人生の悲哀」であることが、「驚き(タウマゼイン)」を動機とする西洋の哲学の伝統に対して、特徴的であるということがしばしば語られる。しかし、西田の哲学を過度に人生論的なものとして捉えるのは誤りであろう。西田の十七、八歳頃(明治二十、二十一年頃)、山本良吉宛の書簡で、西田は山本の「精神不朽の事」という論考を批評した後、「余はかく論ずるも猥りに理学の門戸を窺い哲学者を気取りて猥りに生意気に宗教を排するにあらず余

は性宇宙間の真理を究むるを以て非常の快樂とすれば 敢えて平素の疑惑を挙げて君に質すのみ」「十八―五」と述べている。ここで「宇宙間の真理」と言われているものは、詳しくはこう述べられるものである。「宇宙一大怪物にして疑惑の中に取り包かれ一事一物解すべき者は毫もなし 見よ夫れ仰て見よ夫蒼穹たる天はいずれに至て限らるるや 宇宙は或は神は 何故に始なく終なきか 嗚呼無始無終果して無き乎 吾人は夢の如き乎 実にデカルトを気取るてはないが宇宙間 解し得べき者一物かあるや 嗚呼何術を以て之の疑を解かん 嗚呼余の爲めに之の疑を解くの人ある乎 豈慨嘆に堪へけんや」「十八―五」。西田の哲学への関心が宗教への志向と均衡を保ちつつ、貫かれてきたことは明らかであり、それは確かに生きることへの問いを根柢に置きつつ哲学が遂行されてきたことを示している。しかし、青年期の西田の慨嘆は、まさにプラトンやアリストテレスが「驚き」と呼んだものにほかならない。西田の疑問は広い意味での形而上学的問いである。西田哲学が人生論的であるというよりも、西田の宗教の捉え方が基本的に哲学的であると言った方が正確な言い方であろう。

(5) これは『無門関』の一節による。「南泉、因みに趙州問

ふ、〈如何なるか是れ道〉。泉云く、〈平常心是れ道〉」（南泉に趙州が問うた。いかなるかこれ道と。南泉は平常心がこれ道である、と答えた）『無門関』古田紹欽訳注、角川文庫、三十、三十頁、七十六頁】。

(6) この言葉は『論語』の次の一節から取つたものである。「君子無終食之間違仁、造次必於是、顛沛必於是」（君子は食事をとるあいだも仁から離れることがなく、急変のときもきつとそこにおり、ひつくりかえつたときでもきつとそこにいる）『論語』金谷治訳注、岩波文庫、一九六三年、五三頁】。
(7) 参照、竹村牧男『宗教』の核心―西田幾多郎と鈴木大拙に学ぶ―春秋社、二〇一二年。その他。