

習慣による自己形成はいかにして可能か ——西田幾多郎の習慣論

Nishida's Theory of Habit —— How possible is the self-formation by the habit?

丹 木 博 一

概要

習慣は、行為の継続を通して、それまで不可能だったことを可能にする力である。習慣の形成へと導く行為と、形成された習慣に基づいて成し遂げられる行為の間には大きな飛躍があり、それがいかにして可能であるかは哲学の根本問題である。この謎に挑んだ哲学者の一人に西田幾多郎がいる。西田はラヴェッソンの習慣論を極めて高く評価しつつも、それを批判的に乗り越えようとした。西田のラヴェッソン解釈の詳細を辿ることによって、西田が習慣の謎にどのようにアプローチしたかを示すことが本論の狙いである。「行為的直観」や「作られたものから作るものへ」といった西田の特異な術語の意味を掘り下げることによって、西田の習慣論の独創性を明らかにしてみたい。

はじめに

自転車に乗ったことのない子どもが、乗ろうと意図してもすぐに乗ることはできない。しかし、補助輪をつけたり、大人に支えてもらったりして乗る練習を何度も重ね、その努力が習慣化すると、多くはやがて乗れるようになる。そして一度できるようになると、もう初めの頃のような苦勞を伴う努力は不要になる。乗ることは、取り立てて注意を払わなくてもできる容易なことへと変わってゆき、習慣は、第二の自然本性となるのである¹。

人がそんな風にして身につけるのは、もちろん自転車の乗り方だけではない。さまざまな

1. 本論では、習慣という語を、ギリシア語のエートスやラテン語のハビトゥスと同義の言葉として用いる。習慣という日本語には、毎日当たり前に行なわれるきまり事というニュアンスが強く、意識しないうちについて惰性としてやっつてしまい、悪癖だと分かっているのになかなか止められないといった負の側面が指摘されることも多い。それにもかかわらず、本稿で習慣という語を用いるのは、一般に習慣と呼ばれている日常的な経験のうちに、新たな主体の形成という創造的なモメントが潜んでいることを浮き彫りにしたいがためである。必ずしも毎日のきまりごととは言えない「自転車に乗る」という事例を取り上げたのも、それが行為の反復を通して、それまでできなかったことができるようになるという創造性についての身近な例証だからである。

技能を獲得するのに、習慣による自己形成は不可欠の条件である。人間としての生活全般の条件となる身体の使用や言語の運用でさえ、習慣を欠いては成り立たない。そればかりか、古典的な習慣論²によれば、幾何学のような学知や優れた人柄といった倫理的徳なども、習慣を通して初めて形成されるのである。習慣は、人間の行為と経験の至るところに浸透していき、行為の反復のうちにそれまで実現しえなかったことを達成可能にさせる力をもつ。こうした自己超越的な自己形成は何によって可能になるのだろうか。

一つひとつの行動は観察できても、習慣は目に見えない。習慣によって獲得された活動の様相であれば観察可能であるが、そのような変化を生じさせた習慣そのものは目に見えるわけではない。稲垣良典によれば、「習慣の獲得を境にして、われわれの行為には質的な相違が認められ、この相違が習慣に帰せられるのであるが、習慣が行為によって生ぜしめられると考えるかぎり、この相違を説明することはできない」³と言う。なぜなら、「習慣獲得後の行為は、習慣に先行する行為にはふくまれていなかった優れた特質をそなえているが、こうした特質がそれをふくんでいない行為——それがいかに数多く反復されたとしても——によって生ぜしめられるという説明は何事も説明しない」⁴からである。習慣の生成に先立って反復される行為は、習慣の条件の一つに数えられるかもしれないが、それを習慣の原因と見なすのは、先行する事実をそのまま原因とみなす論理的誤謬に他ならないというのである。習慣の成立根拠は、習慣に先立つ個々の行為に求めることはできない。では「いったい、習慣の生成へ導く行動から習慣に基づく行動へのたかまりはどのようにして生じたのか」⁵。

習慣においては、同じことが繰り返されているだけのように見えても、大きな跳躍が期待できる。他方、自然においては、同じことが何度繰り返されても結果に何の変わりも生じないといったケースも少なくない。アリストテレスは、次のように述べている。「たとえば自然によって下へと落ちる石は、たとえ誰かが一万回上に放り投げて習慣づけようとしても、決して上へと動くよう習慣づけられることはありえず、また火も下へと動くよう習慣づけられることはなく、その他のものも自然にある仕方と異なる仕方に習慣づけられることはないからである」⁶。習慣という現象は決して存在するすべてのものに可能な状態ではなく、習慣の可能性を認めることのできるものは特定の存在様式をもつものに限られていると言うべきだろう。では、習慣はいかにして可能なのだろうか。アリストテレスは次のように続けている。「さまざまな徳が人のうちに生ずるのは、自然によるのでもまた自然に反するのでもな

2. 古典的な習慣論という言葉で念頭に置いているのは、アリストテレスやトマス・アキナスの立場である。その詳細については、稲垣良典『習慣の哲学』創文社、1981年を参照されたい。この書は、アリストテレス、トマス・アキナス、デューイ、パース等の習慣論の周到な分析を通して、習慣の自己超越的構造の解明に取り組んだ先駆的業績である。

3. 同書、pp.125-126

4. 同書、p.126

5. 同書、p.53

6. *Ethica Nichomachea*, 1103 a19-23 (神崎繁訳『アリストテレス全集 15 ニコマコス倫理学』、岩波書店、2014年、p.64)

く、これを受容するよう生まれついているわれわれが、習慣によって完全なものとされることによるのである」⁷。技能や徳は、行為の反復を通して初めて身に付くものであるから、生まれつきのもの、つまり「自然による」ものではないが、だからといって、「自然に反する」わけでは決してない。自然に反するのであれば、それを実現することはそもそも不可能だからである。アリストテレスは、このように述べることによって習慣づけの成立条件の一端を明示した。しかし、行為の連続のうちに非連続的飛躍が実現するという習慣の謎の全貌を明らかにしたわけではなかった。

習慣は身近な現象でありながら、それがいかにして可能かを考察しようとするとき大きな困難に突き当たらざるをえない。本稿では、このように解明困難な習慣の創造性に着目し、アリストテレスの洞察を踏まえつつ、それを乗り越えようとした西田幾多郎の習慣論に目を向けてみたい。西田幾多郎は、習慣を可能にする世界の論理構造はいかなるものかという、これまで誰も提起したことのない問いを立て、それを解明しようとしたのである⁸。

ただし本稿では、それに先立ち、フェリックス・ラヴェッソンの習慣論に一瞥を与えておきたい。フランス・スピリチュアリズムの一翼を担ったラヴェッソンは、習慣づけが可能な存在者はいかなるものかという問い、習慣と自然の関係をつぶさに探求した。事実、西田幾多郎は、「習慣という如きことは、普通は、哲学的に重要な役目を有つとは考えられないのであるが、ラヴェッソンなどの哲学においては、習慣というものが世界観の根本的な役目をしている」(143)⁹と指摘した上で、「ラヴェッソンの『習慣論』は、小冊子ながら、深い洞察と豊かな内容に富むものと思う」(529)¹⁰と、異例とも言える賛辞を送った。しかし西田は、ラヴェッソンの習慣論をきわめて高く評価する一方で、必ずしも全面的にそれを受け入れたわけではなく、批判的な乗り越えをも企てている。西田の所論の意義を深く理解するためにも、まずはラヴェッソンの所論を顧みてみたい。

2. ラヴェッソンの習慣論

ラヴェッソンは、習慣という現象はいかなる存在者において可能であるかを問い求めた。変化することが可能なものでなければ、習慣は成立しないが、変化するものであれば、ただ

7. 同書, 1103 a23-26 (p.64)

8. 西田の習慣論を主題とした先行研究は、管見では、小浜善信氏の論考のみである。小浜善信「西田幾多郎の哲学：習慣と受肉する精神・霊化する身体」『神戸市外国語大学外国学研究』第79巻, 2011年, pp.1-26。私は本稿を脱稿した後でこの論文の存在に気づいたが、教えられるところが多く、その基本的趣旨に深く賛同するものである。小浜氏の議論が主として「弁証法的な一般者としての世界」に基づいて西田の「心身観」に光を当てたものであるのに対し、本稿は晩年の論文「生命」に依拠して西田のラヴェッソンに対する評価の内実を明らかにするという視角から習慣の創造性を論じた点で相対的な独自性を有する。

9. カッコ内の数字は、西田幾多郎『統思索と体験・統思索と体験』以後(岩波文庫, 1980)のページ数である。

10. カッコ内の数字は、西田幾多郎「生命」(小林敏明編『近代日本思想選 西田幾多郎』所収, ちくま学芸文庫, 2020年)のページ数である。以下、「生命」論文からの引用は、この版のページ数を本文中に記す。

ちに習慣が認められるわけではない。物質は物理的また化学的に変化しうるが、「存在可能なものと存在するものとの間に中間者がなく、何らの間隔がない。それは潜在から顕在への直接的移行である。そして現勢のほかに、これと区別されて実現後もなお存続しうるような潜勢というものは、残存しない」(6, 11)¹¹。物質における否応なしの必然的な変化は、習慣による変化とは異なる。習慣の成立条件は、可変的なものであることに加えて、「内に変化を生起せしめつつ、自らは変化せざるものの、内的な素質・潜勢力」(4, 8)を不可欠の要素とするのである。

習慣による変化は、物質の必然的な変化とは異なり、初めと終わりの間に、測定可能な時間が介在する。そのため習慣には、道具ないし器官といったものが必要なのであり、そうした時間における継起的統一を為すことができるのは、生命のみである。物体が外からの影響に委ねられる外面的存在であるのに対し、生物は変化の中にありながら、固有の運命と、特殊で不変な本性を持つ。そのために、ラヴェッソンは、「宿命の国」である無機界に対し、有機界を「自然の国」と呼び、両者を明確に区別するのである。

もちろん生命もまた無機的存在を自らの条件として前提にしているため、外面的世界に繋がれており、その一般的法則に服している。しかし、生命は変化を被るだけでなく、自ら変化を始めることができ、受容性と自発性の対立を自らのうちに含んでいる。ラヴェッソンはこのように論じた上で、「習慣の一般法則」と命名した独自の規定を提示して見せる。

外から受けとる変化の連続と反復の結果としての変容は次第に減じていくのに対し、自ら起こした変化を繰り返していくと、変化は自らに固有のものとなる。感受性は減じ、自発性は増す(9, 15)。

ラヴェッソンはこうして、生命の特徴が受容性に対する自発性の優越にあることを指摘し、習慣がただ自然の必然的法則を前提するのみでなく、自然の進む方向に一定の力を添えることを強調するとともに、受動性が反復によって減衰するのに対して、能動性は繰り返しによって増大することを明らかにする。

習慣の一般法則を指摘したラヴェッソンは、次に、いかなる生命体のもとで習慣の創造性が顕著に見られるかという考察に移る。野性的な植物も栽培に服することから明らかのように、長く変化を続ければ変化の痕跡は植物自体のうちに認められるようになる。しかし、動物になると、植物とは異なり、自ら対象を器官に近づけるための運動を行い、外的対象からの印象の受容と運動とを自己決定できる。この場合、運動は、静止と運動の交替を含む間歇

11. カッコ内の数字は、以下の版のページ数である。原文、続いて邦訳の順に記載する。Félix Ravaisson, "De L'habitude", Paris, 1838. ラヴェッソン『習慣論』(野田又夫訳)岩波文庫, 1938年。引用に際しては、原則として野田又夫氏の翻訳を利用させていただいた。ただし、旧仮名遣いを現代仮名遣いに改めるなど、表記の点で若干の改変を加えたことを申し添えておく。

的なものであり、「空虚な空間によって中断され諸時期に分かたれた一定の持続、すなわち分割された非連続の時間を含む」(11, 19)。機能のこうした間歇性により、受容性は漸次的に低下するとともに、その反対に習慣が周期の規則性のうちに自発性として現れ、それは漸次的に高揚していくのである。

無機の世界において、反作用は正確に作用に等しい。これに対し、植物の世界では、外界の作用と生命の反作用とは相互に独立する。さらに動物の世界になると、わずかな感触に対しても著しい活動をもって対応し、全体として運動し移動することも可能になって、「存在者が変化を単に外から受けるかあるいは自ら始めるかによって、変化の持続のその存在者に及ぼす影響が相反するという二重の法則、つまり習慣の二重の法則」(13, 23)も際立つ。受動的な印象は繰り返されるとその力を失い、運動は有機体の物質的变化から独立していくのである。その際、反作用が外的作用から独立しうするには、作用の到達点にして反作用の出発点をなす中心が必要になる。ラヴェッソンはこのように論じた上で、「自分自身の能力によって力を計量し配分する中心」(14, 24)こそ、「精神 (âme)」と呼ばれる原理だと語る。[かくて自然の国の中に、認識の領域、予見の領域が現われ、自由の最初の微光が出現するよう思われる] (14, 24) が、しかしこれはまだ不明確な徴候に過ぎない。というのも、われわれ人間に至って初めて、明確に自由な活動性という形式が見られるようになるからである。人間においては、「意識 (conscience)」のうちに知性と意志が輝きだし、働くことと働きを見ることが一致するようになる。ラヴェッソンはこのように論を進め、意識のうちに習慣の範型を見出すのである。

『習慣論』という著作は二部構成であり、以上が第一部の概要である。そのポイントは、反復を通して感受性は減じ、自発性は増すという習慣の法則を見て取り、何よりも意識のうちに習慣の範型を探ることにあった。これに続く第二部は、第一部で提示した「習慣の法則」が経験のさまざまな相のうちに見て取れることを確認しながら、習慣が「第二の自然」と言われることの意味を意識の立場から捉え直し、いわば習慣という光を通して意識の奥の暗がりに隠れた生命的自然の自発性を照らし出そうとする試みだと言える。ラヴェッソンはその試みを通して、連続のうちで非連続的跳躍を打ち立てる習慣の謎に対し、いよいよ独自の回答を与えるのである。

ラヴェッソンは、習慣による主体の自己形成の仕組みを、どこまでも主体の意識のありように定位しながら繊細な手つきで記述していく。「延長の客観性に対立する主観は、物に運動を与える活動においてのみ、自己を知る」(19, 30)。主体は征服すべき抵抗によって自己を測るのであり、自己の力と抵抗の比を測る尺度は「努力 (effort)」の意識にある。努力は、判明な知覚の条件である能動と、不明晰な感覚の条件である受動という二つの要素を含む。努力は、能動と受動とが釣り合う均衡の場所であるが、釣り合いが失われ、能動だけになったり、受動だけになったりしたとき、明晰な自己の意識は失われる。能動性が高まり、抵抗が消失すると、能動の原理を反省的に意識することができなくなり、「能動者の意志は自由

の過剰の中に自己を失う」(21, 33) のである。他面において、「純粋な受動においては、それを感じずる主体は全く内にもこもっており、正にそのゆえに、未だ自己を他者から分かたずとなく、自己を認識することがない」(21, 33)。私が行っているという確実な意識が、反省とともに見出されるのは、努力という「神秘的な中項」(21, 33) においてなのである。「感覚が長く続き、または繰り返されるにつれて、つまり感覚が消え行くにつれて、それは次第に欲求と化する。……運動において、努力が消え行き、能動がより自由かつ迅速になり行くにつれ、能動は次第に傾向、傾性となって行く」(25, 40)。言い換えるならば、「感受性の中にも能動性の中にも、連続または反復によって、一種の不明瞭な能動性が生まれ、それは、能動性においては意志に、感受性においては外的対象の印象に、次第に先んずるようになる」(26, 41) のである。

反復によって感受性のなかにも能動性のなかにも生じるようになる「不明瞭な能動性」とは一体何だろうか。ラヴェッソンは、例を挙げて説明している。幼子は揺籠で揺すられたり、単調な音響を聞かされ続けると眠りこんでしまうが、運動や音響が止むと眠りから覚める。この場合、「音響や運動が眠りを喚ぶのは、それらが感覚器官の内に一種の不明瞭な能動性を生むがために外ならない」(27, 42)。感覚は繰り返されると消え去り、代わりに能動性は、「感受性のために、感覚を欲求に変える。そこで、感覚の原因が消失するに至れば、この欲求は、不安と覚醒によって自己をあらわすのである」(27, 42f.)。受動性が次第に逡減していくのは、内的な能動性が次第に発展していくためであるが、それが意識化されるのは、感覚の原因が消えるときなのである。

他方、感覚だけでなく、運動もまた受動を含む。能動は運動の原因のうちであり、受動は原因の能動を受ける主体のなかにあるが、運動が繰り返されるに従ってそれが不随意運動に変化していくのはなぜかといえば、「意志の中ではなく運動の受動的要素そのものの中に、或る隠れた能動性が徐々に生じている」(27, 43) ためだというのである。このとき確認すべき重要なことは、運動の連続によって強まるのは、「本来の意味での能動ではない」(27, 43) ということである。「それは、絶えず不明瞭に、かつ無反省になりゆく傾向であって、この傾向が次第に有機体内に降ってゆき、そこに次第に凝集するのである」(27, 43)。

以上の考察をまとめて、ラヴェッソンは、こう述べる。

連続または反復は感受性を弱め、発動性を強める。けれど一方を強め他方を弱めるのは、同一の仕方で、全く同一の原因によってするのである。その原因とは、或る無反省な自発性——意志や人格や意識の領域を出て、それより下へ、有機組織の受動性の内に、次第に進入し定着するところの自発性——の発展である (27, 43f.)。

反復によって、感覚が消え失せ、運動が不随意運動と化すのは、そこに無反省的で自発的な固有の能動性が生成するためだと言うのである。もとより、「習慣は、意志と知性との為す

単純な行動に対しては、間接の影響しか与えない。その障害を少なくし、手段の支配を容易にするに過ぎない」(27, 43)。つまり、「傾性 (penchant)」はあくまで意志が立てた目的への傾性にとどまるのであり、知性を離れてしまうわけではない。しかし、意志において完成すべき理想であった目的は、目的が運動と、運動が傾向と合一するに従って、実際に実現されるのであり、反省は、「思惟の主観と客観との分離の存しない直接的知性」(29, 46)、換言すれば「実在的直観 (intuition réelle)」(29, 47) に場を譲り渡すのである。

こうして傾性の形成は、次第に人格性の領域を脱し、運動の器官のうちに行われるようになるものの、連続性の尺度はあくまで意識のうちであり、運動は知性を離れて機械的になされるようになるわけではない。そのため、人格性における高次の統一が損なわれることもない。「ゆえに習慣の必然性は外的強制的必然性ではなく、傾向と欲望の必然性である。精神の自由にとって代わるこの肢体の法則は、なるほど法則ではある。けれどもこの法則は恩寵の法則なのである。目的因が次第に動力因を支配し呑み込む」(31, 48)。いわば、「自ら」という努力を伴う能動性が、「自ずから」という自発性へと組み変わるのだからである。ラヴェッソンがこの法則を恩寵の法則と呼んだのは、それが自由を奪う必然性の法則ではなく、むしろ自由を可能にする法則だからである。

もちろん、習慣は本能に似て非なるものである。目的への傾向である「本能は習慣よりもさらに無反省で、不可抗で、的確である」(31, 49)。習慣はそれに達することはない。しかし、ラヴェッソンによれば、その間の差異はどこまでも縮められる。「意識の最も明瞭な領域から次第に下降して行くに際し、習慣は意識の光を携えて自然の奥底へ暗夜へと下って行く。習慣は、獲得された自然、第二の自然であって、これは第一の自然の中に究極の根拠を有し、しかも唯これのみが第一の自然を悟性に対して解き明かすのである」(32, 50)。この言葉は何を意味するのだろうか。習慣は、意志的運動を本能的と呼びうる運動に変える。このとき、意志が目指し悟性が表象するのは運動の外的形式と終局点のみであり、抵抗する中間者については反省的な意識を持たなくなる。反復によって努力の量の加減を身につけ、それとともに努力の意識は消えて行き、運動全体がいわばひとりで行われるようになる。このように「習慣の最後の段階は自然そのものに相当する」(34, 53) のである。だとするならば、反対に、「自然は、習慣の最後の段階と同じく、運動または一般に変化の、終わりとは初めと、実在性と観念性との、欲望の自発性における直接的合一に他ならない」(34, 53)。ここでラヴェッソンは、これまでの分析を踏まえて、自然哲学的なテーゼを打ち立てる。「自然の連続性は、自然自身によっては証明できない一つの可能性、観念性に過ぎない。けれどもこの観念性は、習慣の発展の実在性を、自らの範型としているのである」(38, 59)。習慣による第二の自然獲得についての分析を通して、ラヴェッソンは、それ自身としては解明困難な自然そのものの主客合一的自発性を示唆したのである。

次に、ラヴェッソンは、意志や知性といった高次の領域もまた純粋な能動ではなく、能動とともに受動を伴うものであり、習慣の力がこの領域にも及ぶことを説く。「精神の活動に

においても、活動の意志は、習慣によって、徐々に不随意的な傾性に変ぜられる」(41, 65)。「徳は初めは努力であり疲労である、それはただ実行によってのみ、望ましきもの快きものとなる。自己を忘れ、自己を意識せぬ欲望となる。そして徐々に無垢の聖性に近づくのである」(41f., 65)。このように精神自身の内部においても、「欲望の無反省的な自発性、即ち自然の非人格性が再び見出される」(42, 65)とし、ラヴェッソンは、「ここでもまた欲望の自然的自発性が、活動の最初の源泉、起源であると同時にその実体そのものである」(42, 65)と論じる。

道徳的世界においても、悟性が目的を識別し、意志がそれを立てはするが、しかし精神の諸能力をまずその源泉において動かし、善に推しやるものは、意志ではなく、抽象的悟性でもないのである。善そのもの、少なくとも善の観念が、この深所にまで下り来たって、そこに、自らへの愛を生み、かつ育てるのである。意志は行動の形式を作るのみ。愛の無反省の自由が行動の全実体を作る。しかして愛はもはやその愛するものの観想と分かたれず、また観想はその対象と分かたれない。そこに不可欠の根底、基底、始源がある。これが自然の状態である(42, 66)。

ラヴェッソンはこのようにして、習慣を可能にする条件を縦横に問い求め、習慣の生成へと導く行動と習慣に基づく行動の間に、隠れた自然の自発的発動を見て取り、それこそが習慣における非連続的跳躍を可能にするものだと見なしたのである。

ラヴェッソンは最後に、純粹悟性や抽象的理性のレベルでも習慣が成り立つことを指摘し、自然の必然性が欲望・愛・恩寵の生ける必然性であることを再確認する。その際、悟性と意志とは、ただ目的という末端にしか関係せず、自然こそが具体的な連続と実在の充実をつくるのだと見なす。ラヴェッソンはこうした一連の考察を経て、次のように最終的な結論を下す。

習慣の歴史は、自由の自然への復帰、あるいはむしろ、自然的自発性の、自由の領域への侵入を示している。習慣がその内に成立する素質(disposition)と、習慣を生む原理とは、同一のものに他ならない(48, 74)。

その同一のものとは、「存在を構成する働きそのものをどこまでも続ける傾向」(48, 74)であり、それをラヴェッソンは自然と呼んだ。生命体のうちに、しかもその自由の能動性のうちにさえ、自然の自発性が生き生きと働くことを見てとることによって、ラヴェッソンは、習慣における創造的飛躍の謎を解明しようとしたのである。

3. 西田幾多郎の「行為的自己」の立場

西田は、昭和 10 (1935) 年に執筆した論文「行為的直観の立場」のなかで、ラヴェッソンに言及し、次のように述べている。

ベルクソンは習慣を生命の物質化と考えた。私は之に反しエラン・ヴィタールを能動的習慣の発展と考えるのである。ベルクソンは時間的なるものを主として空間的なるものを従と考えた。私はそれを逆に考えるのである。[中略] 習慣と云えば、普通には連続的と考えられるでもあろう。しかしそれは習慣の底に実体的なるものを考えるによるのである。而して然考える時、習慣の成立というものを何処から考えようとするのであるか。習慣は対象的に無なるものの自己限定でなければならない。私は習慣について本文を草した後、偶々、ラヴェッソンの『習慣論』を読んで、ラヴェッソンが既に習慣について深く考えて居ることを知った。それは歴史的世界の实在性とまでに考えるものではないが、習慣について洞察に富んだ美しい考と言わざるを得ない (203f.)¹²。

一定の条件をつけてはいるものの、西田がラヴェッソンの習慣論にきわめて高い評価を与えていたことが分かる。後年になってもなおその評価は変わらない。西田は、ラヴェッソンのテキストを西谷啓治から長期にわたり借り受けていたらしい¹³。その西谷に宛てた昭和 19 (1944) 年 12 月 20 日の書簡のなかで、「今度『生命』というものを書きました。その『三』回目にラヴェッソンの習慣論をすっかり取り入れました。あれは私の絶対現在の自己限定としての世界観を一々内省的に証明してくれるものの様に思われます。あれは誠に美しき洞察に富む論文です」(365)¹⁴と記している。では、ラヴェッソンに対する西田の評価の内実は一体どのようなものだったのだろうか。

ここでは、それを探るに先立ち、まず西田哲学の基本的発想を確認しておくことにしたい。西田は、処女作『善の研究』(明治 44 (1911) 年)のなかで、主観と客観の分立を前提とした上で、事象の根柢を客観の側から、あるいは主観の側から説明しようとする態度を退け、主客未分の直接経験である「純粹経験」から出発すべきであることを宣言する。そのときに、

12. カッコ内の数字は、旧版『西田幾多郎全集』第 8 巻 (岩波書店、1980 年) のページ数である。全集からの引用に際しては、旧漢字を新漢字に、また旧仮名遣いを現代仮名遣いに改めて記載する。

13. 昭和 19 (1944) 年 10 月 30 日付の西谷啓治宛のはがきに、「長々拝借しておりました Ravaisson と Maine de Biran 只今小包郵便にてお返し申し上げます」(343)とある。カッコ内の数字は、旧版『西田幾多郎全集』第 19 巻 (岩波書店、1980 年) のページ数である。以下、西田の書簡からの引用はすべてここからのものであり、本文中にそのページ数を記す。

14. その後 1 月 6 日付の西谷宛書簡にも、西田は以下のように記した。「君の本をおかりした時 Ravaisson をよく読んであった様だが、私は生命論の中にすっかり R を取り入れました。田邊君は又すぐ私の考がシェルリングの知的直観の証拠だと云うかも知れぬがそれは根柢からの誤解です。R の習慣は私の作り作られる創造的な場所的弁証法の中に取り入れられているのです」(376)。

西田が例に挙げているのは、「一生懸命に断崖を攀ずる」(20)¹⁵とか「音楽家が熟練した曲を奏する」(20)といった例である。反省的に自分自身の行っていることを振り返って自身の経験を記述するのではなく、行為に没入しているときの経験の構造を理解しようとするのが、西田の思考の根本特徴であった。西田によれば、経験する主体は、主体自身を対象として経験することができない。見るものが対象として見られた場合、それはもはや見るものではないからである。見るものは自身への反省的な対象化によってではなく、むしろ行為遂行のさなかにおいて自覚されるものだというのが、西田の基本的発想であった。自己があると思っているその場所に自己はなく、自己を忘れて何かに専念しているときにこそ自己はある。そうした逆説によって、私たちの経験は成り立っているのであり、そのため、西田は主体が存在していることを自明の前提として議論するのでなく、主体の成立そのものを問いにさらしながら、経験の内側から経験の構造を問い進めようとしたのである。経験とは、世界の外に立つ私が実在の世界を眺めやることでも、見る働きである私が対象を構成することでもなく、自ら無になって対象と一つになることと考えられたのである。「我々が自己が好む所に熱中する時はほとんど無意識である。自己を忘れ、ただ自己以上の不可思議力が独り堂々として働いて居る。このときが主もなく客もなく、真の合一である」(261)。この言い回しは、特別な神秘的経験を思わせるところがあるが、そうではなく、行為の反復を通して熟練した技能を身につけ、その技能をフルに発揮しながら事態のうちに没入する時、それまで経験できなかった世界が開かれてくるといった馴染みの経験を指していると考えられる。西田は当初より、それと語ることなく、「習慣」の現象に着目していたのである。ラヴェッソンが「隠れた自然の自発性」と呼んだ働きを、西田はここで「不可思議力」と呼んだと見なすこともできるだろう。

しかし不可思議力といった言葉で根拠を実体化して済ましてしまうわけにはいかない。西田は、やがて、定義不可能なはずの個物が主語となり、それが述語づけられて判断的知識となるのはなぜかと問い、知が知として成立する場所を徹底して問い求める。しかし、それは意識の働きによって対象認識を説明する立場とは全く異なっていた。西田は、何かが変化することを知らずの意識そのものが世界のうちに成り立つのはいかにしてかを問題とし、しかもその場合、単なる量や質や場所の変化だけでなく、誕生と死という生滅をも可能にする場所を問い求めたのである。判断の主語となる実体を予め措定して認識の成り立ちを説明する立場を捨て、すべてをその成立条件に立ち返って問い進める態度が貫かれたのである。

そうした探求の結果、西田はやがて「行為的直観」という洞察を手に入れる。それは、自己の行為を介してそれまでは見えなかったものが見えるようになることを意味するが、主観の認識形式が対象を構成するといった超越論的思考の枠組みで考えられたものではなく、行

15. カッコ内の数字は、西田幾多郎『善の研究』岩波文庫、2014年のページ数である。『善の研究』からの引用に際しては、この岩波文庫版のページ数を記す。

為を通して（かつ行為を空じて）世界が自己を表現することだと考えるのである。具体例を挙げて説明してみたい。講演「行為の世界」（昭和9（1934）年）のなかで、西田は、ミケランジェロがダビデ像を作るという例を挙げている。「ミケランジェロがダビッドの像を作ったという時に、ミケランジェロの頭の中にある像は主観であって、大理石の像は客観である。[中略] 大理石は一つの形を有ったものではあるが像になった時にはじめて形成されたのである。形づくられたということは主観が客観を主観化したのである」（193）¹⁶。ここまではいわば常識的な議論である。しかし話はここから意外な展開を遂げる。「普通にはそれだけしか考えないが、客観が主観を客観化する方面のあることをよく考えねばならぬ」（193f.）。仮に、ものを作るということが、頭の中にある形相に従ってものを象ることだとすれば、それは、客観を主観化することだと言える。「しかし本当の芸術作品はそうして出来たものではない。ミケランジェロがダビッドの像を作るという場合、ミケランジェロは自分というものを失って、芸術作品が向こうから現れて来なければならないのである」（194）。どうしたことだろうか。「普通には主観が客観を主観化すると考えるが、しかし客観が主観を客観化するのである。それが大事なことである。芸術の作品は芸術家の主観ではない。主観が主観を失って客観になることで、それが大事な点である」（194）。口述筆記ならではの畳み掛けるような口吻が伝わってくる。西田はここを強調したかったのだ。

単に主観が客観を主観化する、個物が一般を個物化するだけでなく、これが逆になって本当の芸術家が自分をなくして、即ち自分の主観をなくして、客観にならねばならぬということが大事である。天籟とか恍惚とかいわれるものがそこにあるのである。即ち向こうのものが自分を奪って客観化する。本当の形成作用はそういうものでなくてはならぬ（194）。

芸術家が創作活動に打ち込むとき、自身への反省的意識が薄れゆくのと引き換えに、時々刻々作品が立ち現れてきて、新たな行為を促す。芸術家は創作過程の外に立って、そのプロセスを制御するというより、自らその過程のなかへと巻き込まれ、その過程を通して自分自身もまた新たに形成されていくと同時に、そこから作品が思わぬ仕方で出来上がっていくのである。「作られたものから作るものへ」という西田のキーワードはそのことを端的に表現する言葉である。そこには、行為の反復を通して行為の能力が高まり、新たな技能が形成されていくという習慣の創造性への着目が折り込まれている。

その結果、芸術家自身でさえ、出来上がりは予想できない。内藤礼は、「できる限り厳密にもものを作るその先に、どうかわたしにはわからないものが顕れるように」¹⁷という、祈り

16. カッコ内の数字は、『西田幾多郎全集』第14巻（旧版）、岩波書店、1979年のページ数である。

17. 内藤礼『空を見てよかった』新潮社、2020年、p.139

にも似た言葉を記しているが、西田の言葉もこの間の消息を伝えてくれる。「これは我々の行動であるが、向こうに表れるものは全く自分を離れたものである。本当の芸術は向こうに表れたもので、これは逆に自分であるという意味を有つ。表現は自分が自分を規定する働きであるが、何か客観的なものが形成されてくる。そうなるものが向こうに残るのである」(210)。ダビデ像が、ミケランジェロの主観の表出というより、むしろその時代と社会にのみ可能な世界の一回的な表現とも見なしうるように、一人ひとりの人生は、世界の中の個物である自己という表現的要素を通して、世界が自らを表現することだと言える。個物(作り手)と個物(作品)の相互限定が可能となる場所は、一般(世界)が個物(作品)を通して自らを表現する場所に他ならない。西田は、行為的自己という個物と歴史的世界という全体とが相互否定的に媒介しあう論理を構想したのである。これは、個物が全体の部分へと解消されてしまうことでも、全体が個の集合に解体されてしまうことでもない。否定を介した相互肯定の論理を西田は提起したのである。作ることによって作られたものが現れることと、作られたものによって作るものが形成されることとが交互に反転しあう中から、世界自身が自らを表現するのである。

このように「作られたものから作るものへ」という独自の表現は多重のニュアンスを備えているが、それはまた、私たちの自己の在り処を示すものでもある。単独かつ不変な実体として存在する自己などどこにも存在しない。作るものと作られるものが相互否定的に媒介しあう「行為的直観」の現在のうちにしか自己はないのである。作られたものが現れること抜きに、作るものは存在せず、作るものは作られたもののうちに自己同一性をもつのであり、他のうちに自己同一をもつことを西田は「矛盾的自己同一」と呼んだ。行為的直観は、矛盾的自己同一の論理を内包する私の生そのものの形式なのである。

長い前置きになったが、これでようやく西田の習慣論を論ずる準備が整った。

4. 西田幾多郎の習慣論

「生命」は、没後に公開された西田最晩年の論文である。西田は、そのなかで「この論文によって、私は私の従来論じて居る所に、多少の事実に根拠を与え得たと思う」(485)と述べている。西田は、生命現象に対する当時最先端の科学的考察に目を向け、特に生物学者のホールデンによる有機体と環境との動的平衡による形の維持の理論や、技術哲学者カッパの器官射影の理論、また言語哲学者ノァレの道具論や言語学者ガイガーの語源論を紹介しながら、それらの洞察が、個物と世界との「絶対矛盾的自己同一の論理」という西田の哲学構想を実証的に裏付けるとともに、自らの論理によってそれらの理論を根拠づけることができるということを示そうとした。三つの章からなる「生命」論文の最終章で、西田はラヴェッソンの習慣論を「取り入れ」、それを自身の論理の言葉によって説明し直している。まず、この論文の基本的な趣旨を確認した上で、ラヴェッソンに対する評価と、それに基づく西田の習慣論の意

義を明らかにしてみたい。

西田はホルデンの分析を踏まえつつ、生命現象の根本特徴を次のように記す。

有機体が環境に適合し、内外の環境が有機体に適合する。環境が有機体の各部分の構造に表現せられ、逆に後者が前者に於て表現せられて居る。それは一つの連続的活動である。環境の作用が有機体の反動から離すことができない様に、有機体の構造が環境の構造から離すことができない。加之、有機体の部分は、相互の整合に於て、各自の存在を有っているのであるから、之を所謂空間的關係に於て考えることはできない。部分と環境との空間的關係が、一つの統一を表現して居るのである (466)。

呼吸や摂食などあらゆる生命現象が、環境との交互作用を介した絶えざる自己組織化を意味し、生命が動的平衡であることを思えば、意味するところは概ね理解できるだろう。

しかし西田は、「我々は我々の生命を外界に於て直観するのではない。我々は生理学的に自己が生きて居ることを知るのではない。生命は生命の自覚によらなければならない」(468)と述べ、ホルデンの議論を踏み越えていく。西田によれば、生命の自覚は、自らの身体を通してなされる。西田は、「およそ外界変更の器官と感覚器官との合一から我々の生命と云うものが発展する」(474)と述べ、「理論的能力と実践的能力の不可分離的結合」(474)である「手」に着目する。「手の作業と云うものが一種の目的に固定したものでなく、云わば中立的であって、道具の道具として、特殊なる目的の道具を作る所に、手の理性的たる所以のものがあるのである。手は自己自身を特殊化する、生きた一般概念である」(474)。ところが、手によって作られた「道具とは単に一般の特殊ではなく、それ自身に於て独立するものとして、作るものを動かすもの、影響するものでなければならない。両者の間に因果関係がなければならない」(478)。このとき、「何処までも因果関係の中にありて働き働かれると共に、之を越えて全体を表現し、全体を自己表現となすものが作るものであるのである。多と一との矛盾的自己同一的世界が、自己の中に自己を表現する、私の所謂矛盾的自己同一的世界が、自己の中に自己を表現的要素を有つ時、それが創造的要素として作るものと考えられるのである」(478)。生命の自覚とは、自己の身体的行為が世界の自己表現の要素と化すことの自覚に他ならない。西田は、自己の身体を道具として持ち、道具によってものを作る行為が、作られたものの立ち現れを介して自己形成し、その相互否定的な交互作用のうちで世界の自己表現の場と化すことを記述し、絶対矛盾的自己同一という独自の論理を再確認したのである。

右の如き世界は、論理的には、表現するものがせられるもの、表現せられるものとするものであり、自己自身を表現する世界である。自己自身を表現するとは、自己が他に於て自己を有つとともに、他を自己に於て有つと云うことである。絶対否定即肯定、自他

相反するものの自己同一と云うことである。自己自身によって有り、自己自身によって動く世界は、自己自身の内に絶対否定を含む世界、絶対の他を自己に於て有つ世界でなければならない(487)。

西田は、このように論を運んだ上で、論文の最後においてラヴェッソンの習慣論を取り上げる。本稿の第2章で紹介したラヴェッソンの議論のポイント一つひとつについて、西田は自身の表現的世界の論理の方から光を当て吟味するのである。

ラヴェッソンが生命体、とりわけ意識においてのみ習慣の範型を見出しうるとした点については、その意図を評価しつつも、西田は以下のように述べる。「それは矛盾的自己同一的に自己自身の中に自己自身を限定する、私の所謂場所的有でなければならない。逆に場所的有とは素質でなければならない。所謂実体的有については、その性質とか属性とか云うものを云い得るが、習慣と云うことは云われない」(534)。西田は、ここで素質を場所的有へと読み換える。場所的有とは、自らのうちに世界を映し出すことによって世界のうちに存在するという仕方で、自己を形成し続けるものである。習慣とは実体の性質が変化することではなく、場所的有としての自己が自己形成することである。その自己形成を通して世界が新たに自らを表現するような場所的有にして初めて素質という現象が成り立つと見なしたのである。

西田は、論文「行為的直観の立場」のなかで、習慣について既に次のように論じていた。

歴史的な自然というのは、普通には第二自然と考えられるものである。しかし私は却ってかかるものを第一自然と考え、所謂法則的自然というものは、その自己否定の方向に考えられるとするものである。行為的に物を見、物が我々を動かすと考えられるかぎり、それが自然と云い得る。[中略] 歴史的な自然は絶対の否定即肯定面的限定として、いつも自己自身の中に矛盾を含んでいる。その自己否定の方向に抽象的に物質の世界が考えられ、その自己肯定の方向に抽象的に意識の世界が考えられる。しかし主観即客観、客観即主観として、それは主観的・客観的に自己自身を形成して行く、即ち何処までも創造的である。[中略] 永遠の今の自己限定として歴史的に物が形成せられるというのは、即ち行為的に物が見られるというのは、偶然に物が現れるということではなく、そこに習慣というものがなければならない(200f.)¹⁸。

西田は、歴史的世界を物理的自然という基盤の上に構築するのではなく、むしろ物理的自然とは歴史的世界の否定的限定だと見なし、歴史的世界を根源的な世界と捉える。そのような西田にとって、習慣は自然によって基礎づけられるものではなく、むしろ習慣こそ、根源的な歴史的世界の存在様式だと見なされたのである。続く文章も引用してみたい。

18. カッコ内の数字は、旧版『西田幾多郎全集』第8巻(岩波書店、1980年)のページ数である。

習慣は静的にして動的なるものである。円環的にして直線的なるものである。留まって動き動いて留まる、それは単なる直線的進行ではない。而も我々は習慣の底には何等の固定せる実体というものを考えることはできない。[中略] 習慣とは実体的に無なるものの自己限定と云わなければならぬ。歴史的に現れる偉大なるものは、大なる習慣の蓄積によると思われると共に、それは消え行く運命を有ったものである。スティールがマニールになり、歴史的な生命を失って行くのである。習慣は連続的であるが、単なる連続ではない。技術が技術を生む如く、それは創造的であり、非連続的である。[中略] 習慣というのは、単に河中の石が摩擦のために円くなったと云うことではない。人間に於てはそれが受働的になると共に能働的である、真に歴史的なるものに於ては、然考えることができる (202)。

西田は、習慣を、実体的な根拠を背後に持つことのない無基底的な歴史的世界の根本構造として捉える。そのつどそのつど習慣的に形成される現在の世界こそが根源的リアリティーなのであるが、それは不動のものではなく、消え去る運命にある。そうした世界は、人間の行為を成り立たせる場であると同時に、人間の行為によって初めて開示されるものでもある。西田は、習慣のうちに、そうした歴史的世界の自己形成と自己表現のダイナミズムを見てとったのである。

「生命」論文に立ち返ろう。「私は嘗て歴史的世界とは何処までも作られたものから作るものへと、徹底的に無基底のと云った。茲に歴史的世界の存在は素質的であり、歴史的な働きは習慣的と云うことができる。作られたものから作るものへと云うことは習慣が習慣を生むと云うことに他ならない」(534)。私たちの住まう世界は、道具によってものを作ることを介して世界がそのつど一回的に自己自身を示す歴史的世界である。そのつどの現れの背後に実体としての世界が隠れているのではない。行為的直観を介して自らを表現する世界は、現れることが消え去ることであるようにして現れ、消え去るがゆえに現れることが可能であるようにして現れる無基底的な歴史的世界である。そうした現在の自己否定を介した持続、つまり現在の自己限定こそ、習慣を成り立たせるものなのである。このように考えるなら、習慣とは、個体としての自己のうちに形成されるものというより、作られるものから作るものへの否定的媒介を介した世界の自己形成の仕方だと言わねばならない。西谷啓治宛の昭和29(1945)年1月6日付けの書簡でもこの論点に言及し、次のように明確に語っている。「R[= Ravaisson] の disposition というのは無基底的な歴史的世界の自己形成の仕方と考えるのです」(376)。

西田はまた、ラヴェッソンが目的と運動が合一し、運動が傾向と合一するに従って、観念が存在になると述べ、「実在的直観」という概念を提示したことに触れ、次のように述べている。

私の行為的直観と云うものは、此からも理解することができるであろう。これは意識発展の極致に於て現れるものであるばかりでなく、実は意識発生の根源にあるものでもあるのである。何となれば、歴史的世界は、作られたものから作るものへと、習慣的に自己形成的であり、我々の意識も此から出て来るものなるが故である (541)。

ラヴェッソンは習慣の条件を追求するに当たり、どこまでも意識の立場に定位し続けたが、西田はこうしたラヴェッソンの思惟態度のうちに、自身の「純粹経験」や「行為的直観」という概念の先駆的着想を見てとるとともに、その立場を乗り越えようとしたのである。行為的直観という、作られるものと作るものの否定を介した相互媒介は、歴史的世界の自己形成に後から付随するものではなく、歴史的世界の本質的な構造契機となっている。ラヴェッソンが意識を通して意識化できない自然のあり方をいわば類推によって捉えようとしたのに対し、西田は、意識の自己否定的な自覚を通して直下に歴史的世界の自覚へと至るのである。

同一の力が人格の統一を失わないまま、自己を多様化し、種々の傾向となって分散するとラヴェッソンが語った点にも言及し、西田は次のように論じている。

斯く云うことは、正しく、時が空間を否定し自己を空間化すると共に、逆に何処までも空間的に限定せられる、即ち絶対現在の自己限定の立場に於てのみ云い得ることではなければならない。然らざれば、一旦物質的空間中に分散せる人格性が、自己の統一を失わずして再起すると云うことは不可能である。絶対現在の時間面的限定として意識の世界が成立すると云う所以である (542)。

働くものと働きを知るもののが一つになることが意識の特徴であった。ラヴェッソンが意識に定位して習慣論を展開し、その根拠を生命的自然のうちに求めたのに対し、西田は、「行為的直観」における否定的な非連続性に着目する。ラヴェッソンが意識のあり方の変容に着目して考察を進めたのに対し、西田は、「作るものから作られたものへ」という意識の媒体性格だけでなく、「作られたものから作るものへ」という身体の形成という側面も同時に見てとった。西田の言葉を用いるなら、ラヴェッソンが、現在の自己限定の一側面にのみ注目したのに対し、西田はその表裏両面を見据えていたと云うことができるだろう。

「作られたものからという立場に於て、意識は意志的である。歴史的形成的として意識は傾向的であるのである。習慣として、我々の意識は、単なる空間の意識、物質の世界に残るのではなく、歴史的形成的世界の記憶の内に素質として残るのである。故に作られたものから作るものへと、そこから又働くのである。記憶は脳の中に保存せられるのではない。絶対現在の表裏として第一の自然と第二の自然とが結合するのである。故にラヴェッソンの云う様に習慣が自然に接近して行くのではない」(544)。ラヴェッソンに対して高い評価を与えた西田であったが、最後にラヴェッソンに対し批判が加えられる。その批判の意図をさ

らに明らかにしてみたい。

習慣を通して自然に迫り、自然によって習慣を説明しようとしたラヴェッソンに対し、西田は、意志と本能との違いを際立てた上で、意志を本能に近づけるのではなく、ベクトルを異にする両者を、絶対現在の自己限定として統合的に理解しようとする。

意志と本能とは、その成立の根底において相反するのである。絶対現在の自己限定として、本能とは未来が過去に映されてある立場からであり、意志とは過去が未来に映されてある立場からである。本能は作られた立場からであり、意志は作る立場からである。かかる意味に於て、両者は絶対現在の深处に於て結合すると考えられるのである。ラヴェッソンの恩寵の世界とは、絶対現在の自己限定として、歴史的形成の世界でなければならない(544)。

ラヴェッソンが、隠れた自発的能動性を強調するのに対し、西田は、意志と本能のいずれもが無基底的な現在の自己限定として成立し、それが歴史的世界の自己形成の媒体として機能することを主張するのである。

西田は、「内的知覚の哲学と考えられるものは、私の矛盾的自己同一の場所的論理の立場から基礎付けられると思う。而してそれは逆に場所的論理が内的知覚の事実証明せられることである」(544f.)と述べ、スピリチュアリズムの意義を評価する一方、「従来の哲学では、主観客観の抽象的対立の立場から出立する、無批評的に最初から自己と世界とが対立的に考えられて居る、我々の自己が世界の中にあることが忘れられて居る」(545)と、一定の批判を加えることも忘れなかった。「私が考えることその事が、既に世界に於ての事実であるのである。意識は世界の自己形成の契機としてあるのである。我々の記憶は歴史的世界の記憶であり、我々の習慣は歴史的世界の習慣であるのである」(545)。私は独立した個でありながら、世界の自己表現の媒体として世界のうちに巻き込まれている。歴史的世界において与えられるものは常に作られたものであり、作られたものから作るものとして作られる私をそのつど私は生きるのである。私を通して世界が立ち現れ、世界が立ち現れることと不可分にそのつど私は成立する。現在はそのつど現れさせることと現れることとの否定的媒介として自己限定する。現在の自己限定という非連続の連続こそ、行為による習慣の形成を可能にするものなのである。

5. 終わりに

ラヴェッソンは、習慣による行為能力の高まりがいかにして可能かという問いに真正面から取り組み、習慣が可能な存在とはいかなるものかを探り当てた上で、意識という存在様態に定位し、習慣を可能にする根拠を無反省的な自然の自発性のうちに見てとった。ラヴェッ

ソンが習慣に内在する創造的なダイナミズムに的確なまなざしを向け、習慣現象の成り立ちを精緻に分析した功績について、西田は常に高い評価を与え続けた。

しかしその一方で、西田は、自身の「行為的直観」や「作られたものから作るものへ」という根本概念に照らして、ラヴェッソンの洞察の批判的乗り越えをも企てた。実体的思考を廃し、自覚の場を徹底して求めた西田にとって、それまで為し得なかった行為を実現可能にする習慣の謎に取り組むという課題は、意識が成立することや、行為する主体が世界のうちに存在することへの問いの探求と切り離すことのできないものだったからである。そのため、意識に代えて行為的自己を、素質に代えて場所的有を、自然に代えて歴史的世界を、そして自然の自発性に代えて現在の自己限定を提唱し、習慣を、歴史的世界の自己形成的な自己表現のあり方として捉え直したのである。習慣とは、個人における能力形成を可能にする自然的自発性の発動であるというより、脱自的な行為的自己と無基底的な歴史的世界との否定を介した相互媒介であり、表現としてのみ成立する世界自身の自己限定に他ならない。習慣という身近な現象のうちに、どれほどの豊かさが秘められているかを、私たちは西田によるラヴェッソン解釈を通して、再確認することができる。