

ポイエシスとしてのプラクシス ——西田幾多郎の「行為」概念について

丹 木 博 一

概要

西田幾多郎の「行為」概念は、アリストテレスによる徳倫理学の基本的洞察を肯定的に継承するものでありながら、同時にそれを換骨奪胎し、独自の洞察のもとに練り上げた固有の概念である。アリストテレスは、活動の外に目的を持つ「ポイエシス（制作）」と、活動それ自身を目的とする「プラクシス（行為）」とを截然と区別したが、西田はポイエシスとプラクシスをあえて統合しようとする。西田にアリストテレスの真意が理解できなかったわけではない。西田には、アリストテレスの概念規定を踏み破ってまで示したいことがあったのだ。それは何か。本論は、この問いに答えることによって、西田の「行為」概念のうちに折り畳まれた幾重もの洞察を解きほぐし、「行為」概念の独創性とその意義を浮き彫りにすることを目的とする。

はじめに

西田幾多郎は、『哲学論文集第四』（1941年刊）に収められた二つの論文、「実践哲学序論」と「ポイエシスとプラクシス——実践哲学序論補説」¹のなかで、「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」という表現を何度も記している。一見すると、この表現は、活動の外に目的を持つ「ポイエシス（ποίησις, 制作）」と、活動それ自身を目的とする「プラクシス（πράξις, 行為）」とを截然と区別し、ポイエシスを卓越したものにする「テクネー（τέχνη, 技術）」と、プラクシスを徳あるものへと導く「フロネーシス（φρόνησις, 思慮）」とを明確に区分したアリストテレスの洞察を無視した暴言のように響く。しかし、実際には西田は、アリストテレスの洞察を無視したわけでも、単純に否定したわけでもなく、むしろ肯定的に受容し、自らの理論形成のうちに積極的に活かしながら、なおその足りないところを内的に乗り越えようとしたのである。では、上記の発言はどのように解釈できるのだろうか。本論は、この問いに答えることによって、西田の「行為」概念のうちに折り畳まれた幾重もの洞察を解きほぐして示すことを目的としている。

まず初めに、アリストテレスによるポイエシスとプラクシスの概念区分の意味を概観し、

そこに見られる洞察内容を明らかにする（第1章）。次に、西田がアリストテレスの行為観を積極的に評価していたことを、処女作である『善の研究』に照らして確認し、西田の行為観に見られるアリストテレスからの影響の内実を確認する（第2章）。しかしその肯定的評価にもかかわらず、西田はアリストテレス独自の「行為」理解を、行為主体となる「自己」の成立根拠に向けて問い質すことによって、アリストテレスの立場をそれとは全く異なった次元へ向けて乗り越えようとしたことを示す（第3章）。こうした歩みを通して、西田の「行為」概念の独創性とその意義を浮き彫りにすることが本論の最終的な狙いである。

1. アリストテレスによる概念区分の意味——キーネーシスとエネルゲイアの差異

アリストテレスによれば、「エピステーメー (ἐπιστήμη, 学的知識)」が「他の仕方ではありえない必然的なもの」を対象とするのに対し、「ポイエシス (制作)」と「プラクシス (行為)」は「他の仕方でありうるもの」にかかわるという点で共通している。エピステーメーには、数学や自然科学などが含まれるが、これらの対象は他の仕方ではありえないものである。1+1は何度計算しても2以外ではありえず、オタマジャクシは順調に成長すれば必ずカエルになるのであって、時折は蛇になるといったことはない。それに対し、ポイエシスもプラクシスも人為であり、人間が働きかけて改変する余地があるもの、つまり他の仕方でもありうるものに関わる。例えば、椅子を制作するためにノコギリを使って木を切るという場合、木は他の仕方でありうるものでなければ、いくら働きかけても思い通りの形にすることはできず、いつまで経っても椅子は出来上がらないだろう。実際には、木は、今ある姿とは異なった形のものに変形させることができ、しかも幾通りもの加工の仕方が考えられるため、同じ木から幾種類もの椅子を作ることも可能である。こうしたことは、制作が「他の仕方でありうるもの」にかかわるということを物語っている。行為もまたその点では同様であるとアリストテレスは考えている。いかなる行為も、必然的に生じるわけではない。多くの場合、選択した行為を実行することもしないこともできるし、その行為をどのように行うかも、必然的に決まっているわけではない。行為が「学的知識」とは異なり、制作とともに「他の仕方でありうるもの」にかかわることは明らかであろう。

このように制作と行為は、共に「他の仕方でありうる」ものに関わる点で共通点を持つ。しかしそれにもかかわらず、アリストテレスは、「行為は制作ではなく、制作は行為ではない」(『ニコマコス倫理学』1140a5-6²)と述べる。「制作の目的はそれ自身とは別のものであるが、行為の目的は行為自身とは別ではないからである。つまり『首尾よい行為』それ自身が目的だからである」(1140b6-7)。椅子を制作するという場合、その目的は制作活動それ自身にあるというより、むしろ制作される椅子を手に入れることにある。制作の場合、目的は、制作活動の外部にあるのに対し、行為は、それ自身のために為されるのであり、自己目的的で

ある。「制作する者はすべて何かのために制作するのであり、作られうるものは無条件の目的ではなく、行為されうるものが無条件の目的だからである。実際、首尾よい行為が目的であり、それを求めるのが欲求だからである。それゆえ、選択とは『欲求を伴う知性』、もしくは『思考を伴う欲求』であり、このような行為の起点が人間なのである」(1139b1-5)。

制作と行為の対比に応じて、それぞれを卓越したものたらしめる知的な徳としての「技術(テクネー)」と「思慮(フロネーシス)」も互いに明確に区別される。「技術は真なる理りことわりとともなった制作に関わる性向の一種」(1140a20-21)であるのに対し、「思慮とは、人間的な善についての行為に関わる理りとともなった真なる性向である」(1140b20-21)。どれほど個々の技術に優れた家具職人であったとしても、それだけで具体的な状況のなかでよき行為を的確に選択しうる思慮を備えているとは言えない。

制作と行為の違いをより深く理解するために、「キーネーシス(運動)」と「エネルゲイア(現実活動態)」の違いにも目を向けてみたい。行為とは何か。アリストテレスは、「目的がそれ自身に内在しているようなものこそが行為である」(『形而上学』1048b22-23³)と述べ、人間の活動のうち、「見る」「思慮する」「思惟する」「生きる」といったグループ(Aグループと呼ぶ)こそ「行為」の名に値し、「学ぶ」「健康になる」「歩く」「建築する」といったグループ(Bグループと呼ぶ)をそこから除外している。その際の分類の尺度は、Aグループの活動が「現在進行」しているときには「現在完了」でもあるのに対し、Bグループではそうした特徴は見られないという点にある。「ひとは、見ていると同時に見てしまっているし、思慮しつつあると同時に思慮してしまっているし、思惟しつつあると同時に思惟してしまっているのである。しかし、学びつつあるとともに学んでしまっている、とはいえないし、健康になりつつあるとともに健康になってしまっている、ともいえない」(1048b23-25)。このように述べた上で、アリストテレスは二つのグループについて、「一方のものはキーネーシス(*κίνησις*, 運動)と、他方のものはエネルゲイア(*ἐνέργεια*, 現実活動態)と呼ばなければならない」(1048b28)とする。Bグループの活動は、それ自身が目的ではなく、限りを有し、ある時に終止するが、現在進行している活動は同時に完了には至っていないため、真の行為とは言えず、アリストテレスはこれをキーネーシスと呼ぶ。それに対し、Aグループは、それ自身が目的であり、ある時に終止するということがなく、現在が同時に完了であり、これこそが真の行為と呼ばれるべきであるとし、これをエネルゲイアと呼ぶ。

「建築する」という活動を例にとって説明しよう。建築の目的は、建造物を仕上げることにあるのであって、建築するという活動そのものが目的ではない。建築途中にあっては、目的はまだ達成されておらず、建築が現在進行途中にある場合は、まだ完了しているとは言えない。それは、制作が「どこからどこへの運動」として「時間のうちにある」(『ニコマコス倫理学』1174a19)ためであり、反対に、建築が完了したときには、現在進行の活動は終了している。建築は明らかに「制作」の一種であり、アリストテレスは以上の理由から、制作活動をキーネーシスに分類するのである。それがキーネーシス(運動)と呼ばれるのは、

まだ目的の実現には至っておらず、目的に向かう途上の動きであるからに他ならない。これに対し、「見る」や「思慮する」といった活動は、その外部に制作されるべき目的を持たず、その活動自身が目的であるような活動である。アリストテレスは、この点について、「見る」という活動を例に挙げて、次のように説明している。「見るということとはどの点をとっても、完全なものであると考えられる。というのも、見ることにおいては、後に生じてその『形相』を完成させるようなものを、何も欠いてはいないからである」(『ニコマコス倫理学』1174a14-16)。

藤沢令夫はキーネーシスとエネルゲイアの違いを明らかにするために、ヴァレリーを引用しつつ、「歩く」と「舞踏」を対照させ、次のように説明している。「われわれは内に省みて、たしかにこのような特質によって定義されるほかはないような行為・経験が存在することを、確言することができるであろう。手近なところでは、例えば、詩と散文の区分と類比的に、舞踊が歩行と対照されて、『舞踊はたしかにひとつの行為体系には違いないが、しかし(歩行と違って)それらの行為自体のうちにそれ自身の窮極を有するものである。舞踊はどこへも行きはしない』と語られるとき、それはアリストテレスがエネルゲイアの特質として指摘するところと、不思議によく符号している⁴。「行為」は、始まりと終わりを持つ時間的過程である「制作」とは異なり、活動の瞬間瞬間においてその目的が実現されている活動である。そのために、アリストテレスはそれをエネルゲイアと名づける。たしかにキーネーシスのすべてが制作とは言えないように、エネルゲイアのすべてが行為であるわけではない。例えばアリストテレスがエネルゲイアとみなした「生きる」ことは、それだけで行為とはみなし得ないからである。しかし、行為はキーネーシスではなく、エネルゲイアと見なされていることは動かないように思われる。

アリストテレスによれば、「行為によって達成されうるあらゆる善きものの中で最も頂点にあるもの」(『ニコマコス倫理学』1095a16-17)は「幸福(εὐδαιμονία, エウダイモニア)」であるが、幸福とは何かを明確化するには、人間の働きに目を向けることが必要である。「なぜなら、笛吹きや彫刻家など、あらゆる技術者にとって、また総じて何らかの働きや行為が含まれているものにおいて、そうであるように、人間にとっても、『善』すなわち『よく』ということはその働きのうちにあると思われるからである」(1097b25-28)。そして人間の働きには、植物と共通な栄養の働きや、動物と共通の感覚の働きが認められるが、人間固有の働きとして「理りをもった者のある種の行為的な生」(1098a13-14)があることが指摘され、人間の「生は理りをともなった魂の活動と行為であるとわれわれが規定するならば、優れた人間はそれをよく・立派に成し遂げるのであるが、それぞれの働きは、その固有の徳に基づいてよく成し遂げられるのである」(1098a14-15)。アリストテレスはこのように議論を進め、人間としての善、つまり人間の幸福を「徳に基づいた魂の活動」(1098a16-17)と規定する。その際、徳は、勇気、節度、正義など性格に関わる複数の徳に分類可能だとされるが、それらは生まれによって与えられるものではなく、習慣づけと学習によって初めて身につくもの

だとされる。悪い習慣に染まった者が、一念発起してよい人間になろうとしても、一度や二度の試みでは徳は身につかない。何度もよい行為を行うよう心がけ、それを習慣化し、そのことが第二の自然のようになったときに徳はそのひとのものになる、とされる。また、徳は具体的な状況下において適切な行為を選択し、実行することにおいて実現されるものであるため、思考に関する徳である「思慮（フロネーシス）」と不可分に結びつくものであることが指摘されるのである。

では、西田幾多郎は、こうしたアリストテレスの行為観に対して、どのような評価を与えたのだろうか。次に、その点に目を転じてみたい。

2. 『善の研究』におけるアリストテレス解釈

西田幾多郎が処女作『善の研究』のなかで問い求めたのは、真実在の構造であった。西田によれば、真の実在とは、特定の立場から構成された派生的なものではなく、むしろあらゆる知識を成立させる基盤として、主題的对象化に先立って生きられた主客未分の直接経験と規定される。西田は、先反省的事態を主観に与えられた知の素材に過ぎず、主観の働きによって構成されてはじめて経験になると考える立場を斥ける。主観による対象の構成という考えは、西田にとって、対象化しえない自己を主観的原理として対象化するとともに、根源的经验と構成された事後的经验とを取り違えるという二重の過ちを犯しているのである。しかしだからといって、主客未分の直接性を特徴とする純粹経験は、意識が朦朧とした状態でも、思惟を交えない単なる感覚や感情を指すというわけでもない。西田は、無我夢中で崖をよじ登ったり、脇目もふらず集中して演奏に専念したりといった事例を挙げているが、そこから明らかに、自己を反省的に振り返る余裕もないほど自らの行為に打ち込んでいる、その直中におけるいわば脱自的な経験こそ純粹経験と呼ぶものである。私は、世界の外に立って世界を眺めやるのではなく、むしろ世界のなかであって世界から課せられた課題に応えるべく行為に没入し、もはや対象として捉えられるような自己はどこにも無くなっている、そのときの世界経験こそが純粹経験なのである。

そのため、経験は主観によって構成されるものではなく、直接的に与えられるのであるが、それにもかかわらず経験は自己のあり方と無関係に与えられるのではなく、自己の行為を通じてそのつど課題として与えられるのである。このようなダイナミックな所与様式を、西田は、経験のうちに働く統一力の発現として捉えている。「先ず凡ての実在の背後には統一的或る者の働き居ることを認めねばならぬ」(91⁵)。その例として、西田は色の体系性を挙げる。「例えば色が赤のみであったならば赤という色は現われ様がない、赤が現われるには赤ならざる色がなければならぬ。而して一の性質が他の性質と比較し區別せらるるには、両性質はその根柢において同一でなければならぬ、全く類を異にしその間に何らの共通なる点をもたぬ者は比較し區別することができぬ。かくの如く凡て物は対立に由って成立するというなら

ば、その根柢には必ず統一的或る者が潜んで居るのである」(92)。感覚されるものがすべて赤いものであれば、それが赤として識別されることはない。赤いという感覚が成り立つには、それと対比可能な他の感覚が不可欠であるが、その感覚が形や重さの感覚であった場合には、赤としての感覚は成立しない。赤が赤として識別されるには、それと対比される感覚が、共に色の感覚として統一されつつ、別々の色として対立しあうことが必要である。「实在是矛盾によって成立する」(92)。対立と統一とが同時に成立するという矛盾こそが、実在の条件となるのである。「この矛盾が消滅すると共に実在も消え失せてしまう。元来この矛盾と統一とは同一の事柄を両方面より見たものに過ぎない、統一があるから矛盾があり、矛盾があるから統一がある」(93)。こうして西田は、「最も有力なる実在は種々の矛盾を最も能く調和統一した者である」(93) という実在探究の方法を確立する。

西田の行為論は、こうした真実在の内部構造の探究として構想される。『善の研究』は四つの編によって構成されているが、そのうち第三編⁶には「善」というタイトルが付され、行為の目的である善をどのように捉えるべきかを論じるという仕方で、自身の行為観を主題的に展開している。「統一作用の根本となる統一力を自己と名づくるならば、意志はその中にて最も明に自己を発表したものである」(141)。西田によれば、自己とは統一力の別名であり、その本質は意志にある。「意志は我々の意識の最も深き統一力であって、また実在統一力の最も深遠なる発現である」(145)。これらの引用から明らかなように、西田は自己という言葉で、個として閉じた、我欲を本質とする近代的な個人主義的主体を想定してはいない。むしろ自己とは、実在の統一力の発現を自らの意志として自覚することができる存在と見なされている。この場合、意志とは、動作とは独立の出来事として、単独で動作を引き起こすというわけではない。「行為を分析して意志と動作の二としたのであるが、この二者の関係は原因と結果との関係ではなく、むしろ同一物の両面である」(146)。意志と動作の関係は、因果関係ではなく、表現的關係なのである。そのため、自由とは、意志が他のものから何の影響も受けずに、自分だけで事を始めることではない。そのような自由など存在できようはずがない。むしろ「動機の原因が自己の最深なる内面的性質より出でた時、最も自由と感ずるのである」(151)。何ものにも制約されず、端的に自分自身から行為を引き起こすことできる意志の自由という想定は、ここでは完全に斥けられているおり、その反対に、「自己の自然に従うが故に自由である」(153) というスピノザ的とも言うべき立場が表明されるのである。

では、改めて問おう。西田は、前章で述べたようなアリストテレスの行為観をどのように評価したのだろうか。西田が、『善の研究』第三編において、アリストテレスに言及するのは、行為の目的である善をどのように理解すべきか、という問いに関して従来の学説を批判的に検討した後、自身の立場を「活動説」として打ち出すときである。

西田によれば、行為の目的である善に関して、これまで提起されてきた学説には主として四つのものがある。一つは、「直覚説」である。これは、「我々の行為を律すべき道德の法

則は直覺的に明なるものであって、他に理由があるのではない」(161)とするものである。直接性を特徴とする純粹経験を真実と見なす西田にとって、直接性に訴えるこの説は魅力的に映ったのではないかと推測されるが、実際には、「道徳的判斷において、一も直覺論者の如き自明の原則をもって居らぬ」(163)ため、単純なる直覺説は、行為觀の練り上げには全く資すところのないものとして斥けられる。次に挙げられるのは、「權威説」であるが、權威ゆえに盲目的服従を強いるこの立場は、行為者の内的動機を無視するものであり、「權威説においては何故に我々は善をなさねばならぬかの説明ができぬ」(168)と、手厳しく廃棄される。続いて取り上げられるのは、「合理説」である。クラークの「合理的動物は理に従わざるべからず」(173)という考えを合理説の典型と見なす西田は、「全く『ある』ということと『あらねばならぬ』ということを混同している」(173)と断じ、自然主義の誤謬を犯すものとして一刀両断に切り捨てる。西田によれば、「意志は感情または衝動より起るもので、単に抽象的論理より起るものではない」(174)のである。最後に、「快樂説」が顧みられる。しかし、西田によれば、「欲求の満足を求むる者が即ち快樂を求むる者であるとはいわれぬ。……快樂あるがために、欲求は凡て快樂を目的として居るとするのは、原因と結果を混同したものである」(184)。西田はこのように論じ、善悪の客觀的判別基準を示さず、道徳的善の命令的性格を説明できないとして、快樂説を退けるのである。

では、西田自身はどのように考えようとしているのだろうか。四つの代表的学説を批判した上で、最後に自説として提示するのが、「活動説 (energetism)」である。「善とはただ意識の内面的欲求より説明すべき者であって外より説明すべき者でない」(187)。「意志其者の性質に求めねばならぬ」(188)。善は、直接に明らかなわけでもなければ、權威として自己の外に位置づけられもしない、かといって自己の理性の働きに還元することもできなければ、主觀的な快樂として捉えることもできない。善とは何かを求めて、西田が行き着いたのは、内面的欲求としての意志であった。西田は、意志を、意識の統一力であるだけでなく、同時に実在の統一力の発現とも見なす。「意志は意識の根本的統一作用であって、直にまた実在の根本たる統一力の発現である。意志は他のための活動ではなく、己^{おのれ}自らのための活動である。……意志活動の性質は、……その根柢には先天的欲求(意識の素因)なる者があって、意識の上には目的觀念として現われ、これによりて意識の統一するにあるのである。……そこで善とは我々の内面的要求即ち理想の実現、換言すれば意志の發展完成であるということになる」(188f.)。

そして西田は、この立場がアリストテレスに由来するものであることを認める。「この説は、プラトーン、アリストテレスに始まる。特にアリストテレスはこれに基づいて一つの倫理を組織したのである。氏に従えば人生の目的は幸福 eudaimonia である。しかしこれに達するには快樂を求めるに由るにあらずして、完全なる活動に由るのである」(189)。意志という概念はアリストテレスに由来する概念ではないが、その点を除けば、最高善を幸福と見なし、幸福を徳に基づいた魂の活動と捉えるアリストテレスの見方をほぼ踏襲していること

が分かる。西田の場合も、善は人間の行為の外部にいわば客観的実在として措定されるのではない。「意志は意識の最深なる統一作用であって即ち自己其者の活動であるから、意志の原因となる本来の要求或いは理想は要するに自己其者の性質より起るのである」(190f.)。このように善は、あくまで自己の内側から性格づけられるが、だからとって単なる主観的満足として自我内在的に位置づけられるわけでもない。「意志の発展形態は直に自己の発展完成となるので、善とは自己の発展完成 self-realization であるということできる。即ち我々の精神が種々の能力を発展し円満なる発達を遂げるのが最善である（アリストテレスのいわゆる Entelechie が善である）」(191)。自己とは、意識のうちに閉ざされた認識論的主観のことでなく、また富の所有へ向けて飽きなき欲望を駆り立てる個人主義的な自我のことでない。むしろより深い統一へ向けて絶えず矛盾葛藤に晒される脱自的存在であり、意志とは自分が所有する能力のようなものではなく、自己を貫いてより広く深い自己へ向けて呼びかける要求として捉えられる。その要求の内容は「人格の実現」と表現される。「自己の最大なる要求とは意識の根本的統一力即ち人格の要求であるから、而してこの人格の要求とは意識の統一力であると共に実在の根柢における無限なる統一力の発現である、我々の人格を実現するというはこの力に合一するの謂である」(201)。意志という人格の要求は、意識の統一をもたらす力であるとともに、それ自身が実在そのものの統一力の発現として捉えられるのである。純粹経験とは、矛盾を介してより大なる統一へと向かう実在の自己形成の現場であり、その際、実在の自己同一性は、主体側にも、客体側にも認められない。真理は、既に存在する現実と合致することでも、主観によって後から構成されるのでもない。真の実在は、人間の行為を媒介にして、自己形成するものとして捉えられるのである。

もちろんアリストテレス自身は、ヘクシス (ἕξις, 性向・人柄) という言葉は用いても、人格という言葉は用いていない。アリストテレスではなく、アウグスティヌスに由来すると考えられる概念が随所に用いられていることは事実である。しかし、西田が、行為遂行以外のところに善を見出すことはありえないという「活動説」に与している限りにおいて、西田をアリストテレス倫理学の正当な継承者と見なすことができるだろう。

3. ポイエシスとしてのプラクシス

西田は、行為と行為の目的である善の概念を練り上げるに当たって、アリストテレスの洞察を評価し、その視点を積極的に組み入れた。その西田が、ポイエシスとプラクシスを明確に区別するアリストテレスの議論を知らなかったはずはない。キーネーシスとエネルゲイアの文脈の違いにも自覚的であったがゆえに、自身の説を「活動説」と名付け、それに英語の *energetism* という表記まで付け加えたのである。

それにもかかわらず、西田は、『哲学論文集第四』のなかで、幾度も「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」と述べる。その真意はどこにあるのだろうか。

「実践哲学序論」という論文は、キルケゴールの議論に導かれて、人間の行為について考察を進めるといふ顕著な特徴をもつ。キルケゴールによる自己への徹底した内省が西田に大きなインパクトを与えたためである。西田は、従来の哲学には自己というものの深い内省が欠落しており、すべて「意識的自己的立場」(7⁷)から考えているに過ぎないと考えていたが、『死に至る病』という著作は、「我々の自己の深い内省的分析として、極めて深酷に徹底的と云わざるを得ない」(7)と評価する。死に至る病とは絶望のことであるが、絶望とは自己の病である。キルケゴールによれば、自己とは自己自身に関係するところの関係であるが、「自己自身に関係する関係即ち自己は、自己によって措定したものか、又は他によって措定せられたものか、いづれかでなければならない。自己自身に関係する関係が他によって措定せられたものであるならば、それは自己自身への関係であると共に、更に全関係を措定した第三者への関係に於て立つのである」(8)。

キルケゴールによれば、絶望には三通りのものがある。自己を持つことを意識していない絶望、絶望して自己自身であろうと欲しない絶望、絶望して自分自身であろうと欲する絶望の三つである。このうち第一の絶望は非本来的な絶望であるとされ、考察から除外され、本来的な絶望としては、第二の絶望と第三の絶望が残される。その際、もし自分自身で自己を措定したのであれば、絶望した場合、自己自身から脱出することを望むはずで、なお自己自身であろうとするはずはない。絶望してなお自己自身であろうと欲することができるのは、「自己自身への関係に於て全関係を措定したものと^{しか}の関係に於てのみ爾あり得るが故である」(8)。

西田によれば、自己は自己によって措定されたものではない。人間は自己原因ではありえない。そのため、自己は自己自身への関わりにおいて、同時に、自己を含むすべての関係を措定した第三者に関わらざるをえない。それゆえ、自己への関係そのものが、自己を措定するものへの関係として思惟されるため、自己が持続的に存在することを自明の事実として前提することはできなくなる。しかし、自己は措定されるものだからといって、自己は自己に責任を持ちえないということもできない。自己が自己を措定するものと関係しうるのは、自己への関係という仕方においてだからである。

反省的自己意識の明証性を盾に、自己の存在を当然のごとく前提するのが意識的自己的立場であるが、西田は自己を実体化するこうした立場を徹底して否定する。だが反対に、自己は自己にとって受動的に単なる所与として与えられるのでもない。いわば自己は無垢のものとして与えられるのではない。私が私である限り、私は自己への関係を既に生きてしまっているのであり、そのとき同時に自己関係において、自己を措定する第三者にも関わってしまった。

キルケゴールへのこうした関心の向け方にも示されているように、西田には、行為主体をめぐる難問が立ちはだかっていた。自己が存在することと自己が行為することとの関係をどのように理解するべきかという問いである。通常考えでは、つまり意識的自己的立場にお

いては、自己が存在しているからこそ、行為することもできると見なし、自己の存在を客観的な事実として前提にする。しかし行為において、自己を存在措定するものへの関係が生きられていると考える場合には、行為は同時にそのまま存在の生成の場所になる。客観的事実としての自己の存在と自己による行為遂行との二元分化は仮象として振り捨てられ、ただ現在の行為だけが自己の存在として自証されるのである。

西田の「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」という言葉は、キルケゴールに導かれた自己への徹底した内省の地平において語られる言葉である。西田の行為的自己の立場に立脚するならば、真実在と見なしうるのはエネルギーのみであり、キーネーシスは仮象として斥けられるであろう。この点について一言説明を加えておきたい。先に、制作をキーネーシスに、行為をエネルギーにほぼ対応するものとして解釈した。では、西田がエネルギーのみを認め、キーネーシスを仮象として斥けたという見方が正しいとすれば、それは行為のみを認め、制作を否認したということになるのだろうか。だが、もしそうだとすれば、「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」という表現は無意味になるだろう。実際には、ポイエシスとプラクシスの違いは破棄されることなく、残される。しかし、その意味は換骨奪胎され、アリストテレスには想像だにされなかったであろう新たな意義が付け加えられるのである。ポイエシスは、制作物の制作という意味を越え、自己の生成の根本条件として鑄直されることによって、ポイエシスとプラクシスは一つの行為の不可分の両側面として解釈されるのである。

では、西田は行為主体としての自己をどのように考えるのだろうか。ポイエシスとプラクシスはどのように捉え直され、結び合わされるのだろうか。西田はこう語る。「我々の自己は自己自身に関係する関係であると共に、その全関係を措定した第三者への関係である。作られたものから作るものへという矛盾的自己同一的な第三者への関係に於て、措定せられたものでなければならない」(25)。この文章によって、キルケゴールの洞察が、西田独自の思想へと書き換えられたと見なすことができる。「作られたものから作るものへ」とは、「行為的直観」という西田固有の根本概念のもう一つの表現に他ならない。この事態を説明するために、西田がしばしば例に挙げるのは芸術作品の創作活動である。作品を作る芸術家は、自らの理念の実現を目指して創作に打ち込むが、それを外に表すことができなければならない。「我々が表現作用的に働く、我々が自己自身を表現すると云うことは、何処までも自己自身を否定して他となることである、自己が何処までも外的となることである」(27)。そうして作られつつある作品は、芸術家から独立してそのつど芸術家の眼前に立ち現れ、それによって芸術家は動かされて、創作を続ける。その結果、当初思い描いていた理念通りのものとはならないことも多いだろうが、むしろその方が満足いく作品になるという可能性も十分に考えられる。創作とは、前もって与えられた理念に象って質料に形相を与えることではなく、反対に、自ら創作したものによって動かされることである、つまり作るものによって作る側が作られるという出来事こそが創作の醍醐味だと言うこともできよう。それが「作

られたものから作るものへ」という言葉の意味である。「自己が自己自身を否定して他となると云うことは、逆にそこから自己が成立すると云うことでなければならない、自己が表現作用的に自己自身を肯定することでなければならない、自己が自己を外に有つと云うことでなければならない。故に我々が表現作用的に働くと云うことは、絶対否定を媒介にすると云うことでなければならない」(28)。作るものが作られるものを作るだけなら、「作るものから作られるものへ」と言えばよいのだが、そうではなく、「作られたものから作るものへ」と表現されていることに注意を払わなければならない。創作する主体自身が創作活動のさなかで作られたものを介して自ら作られていくのである。創作するとは、素材を変化させることであり、変化させることは否定を伴うが、そうやって否定することが、反対に作られたものの方から否定されて、新たな作るものとして生まれることを意味する。「作られたものは過去に入ったものであり、作るものから離れたものでありながら、作るものに対立し、作るものを作るのである」(30)。西田は、行為を、幾重にも否定を介した自己形成として捉えた。そして、それを同時に、世界の自己表現の媒介（つまり、世界が自らを表現するための媒体と化すこと）として捉えたのである。世界は西田にとって客観的な実在としてそれ自身のうちに自己同一性をもつものではなく、世界のうちにある多様な個物の行為を介して初めて自己自身を表現する歴史的な創造的世界なのであり、反対に、自己は創造的世界の自己形成を否定的に媒介するものとして生きるのである。

アリストテレスの場合、行為は自己目的的な活動であり、どの瞬間においてもエネルギーとしての遂行態であった。それは、目的を実現するための手段の遂行として、ある時からある時に向けて過程的に運動するキーネーシスとは、あくまでも区別されるものであった。しかし、西田の場合、エネルギーとしてのプラクシスを実現する自己の存在そのものを、プラクシスとしての自己関係の最中において問い進めようとしている。そのため、プラクシスはポイエシスとして解釈されるのである。これは西田が、自己目的的活動を、それ自身とは別のもを目的とする制作と混同してしまった、ということの意味するものではない。西田の場合、ポイエシスとは、製品の制作のことを指すというより、むしろ創作された制作物によって否定的に媒介されて、作るもの自身が作られることを意味するのである。「行為的直観的に与えられたものは、物ではなくて自己であろう」(37)。

西田は、作ることによって自己が作られるという作用を、ものを作る「目的的作用型」に対比しながら、「逆作用型」、「無作用的作用型」、「表現作用型」などと多様な仕方で呼んでいる。作る自己が、自己の作るものによって作られるために、それは逆作用型である。また、「自己の内から自己を否定することはできない」(35) ために、「自己が無力となることが有力となることである」(36) という仕方で、作られたものによって否定されることによって自己形成がなされることを「無作用的作用型」と呼んだのである。さらに、「どこまでも己を空しうして、世界の自己限定の事実として働く」(102) ために、それは「表現作用型」でもある。プラクシスをポイエシスとして規定したのは、プラクシスを行為的己の生成に

向けて問い深めたために他ならない。

反対に、ポイエシスは常にプラクシスでもある。単なるキーネーシスというものは西田においてはありえない⁸。西田によれば、真実在は常に現在の自己限定である。「絶対現在の自己限定として、我々の自己の働きと云うものが成立するのである。故に創造的である」(29)。より具体的に言い換えるならば、制作は同時に見ることである。「作られたものから作るものへと云うことが、見ると云うことである」(31)。第1章で論じたように、見ることはエネルギーである。詳しく論じる余裕はないが、事は、「思慮(フロネーシス)」の解釈にかかわる。思慮については、従来より、大きく異なる二つの解釈が提示されてきた⁹。思慮がかかわる実践的推論は、前提とされた普遍的な規範を個別例に適用して具体的行為を導くことなのか、それとも、直面する具体的状況の知覚的把握を通して、ここで何を為すべきかを判断することなのか、という見解の対立である。見ることを強調する西田の立場は、前者を退け、後者にコミットするものだ、と私は考える。「自己は行為的直観的に成立するのである、ポイエシス的である」(33)という言葉は、その証言であるとも言えよう。アリストテレスは、徳の形成には、よき行為を習慣づけることが不可欠だと論じたが、状況の適切な知覚もまた習慣によって可能になる¹⁰。性格(人柄)の徳が中庸によって性格づけられ、それが適切な思慮としての知的(思考の)徳を必要とするとともに、知的な徳もまた習慣による涵養を条件とする。行為は見ることの条件であり、見ることは行為の条件となるのである。

西田は次のように述べている。

私の行為的直観と云うのは、多くの人に誤解せられて居ると思うが、それは絶対矛盾的自己同一的世界の自己限定として、即ち絶対現在の自己限定として成立する多と一との矛盾的自己同一的關係である。そこに我々の身体というものが成立し、そしてそれが作られたものから作るものへとポイエシス的に働く。ポイエシス的自己と云うものが成立するのである。故に我々は身体に於て見るものであると共に働くものである。そこには見る事が働くことであり、働く事が見ることであるのである。かかる意味において真の自己の成立と云うものが、根柢的に明らかにせられ、そこから種々なる自己の作用と云うものが考えられねばならない。故に私は行為的直観において我々の作用がなくなるのではなく、そこから私の作用が起ると考えるのである(32)。

こうした洞察は、アリストテレスの行為理解を正当に引き継ぐものであるとともに、自己の成立をどこまでも問い求める西田独自の思考の徹底さを介して、アリストテレスの洞察に刷新を迫るものであったとも言えよう。「ポイエシス的自覚のあるところ、そこに我々の真の自己があるのである」(38)。

注

- 1 この2つのテキストについて独自の分析と展望を与えてくれるものに以下の論文がある。白井雅人「否定性と当為——後期西田哲学の展開に向けて」『西田哲学会年報』第4号、2007年、pp.141-156。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」、日本倫理学会編『倫理学年報』第60集、2011年、pp.217-231。
- 2 アリストテレス『ニコマコス倫理学』からの引用は、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）を用い、カッコ内にベッカー版の頁と行数を記す。
- 2 アリストテレス『形而上学』からの引用は、以下の著作における藤沢令夫訳を用い、カッコ内にベッカー版のページ数と行数を記す。藤沢令夫『アイデアと世界』、岩波書店、1980年、pp.243-245。
- 4 藤沢令夫「現実活動態」『アイデアと世界』所収、岩波書店、1980年、pp.231-326
- 5 カッコ内の数字は、以下のテキストのページ数である。西田幾多郎『善の研究』改版、岩波文庫、2012年。
- 6 『善の研究』第三編を取り上げ、一文一文にていねいな解説を加え、西田の真意を浮き彫りにしたものに以下の著作がある。本章を書くに際し、裨益するところが大きかった。大熊玄『善とは何か——西田幾多郎『善の研究』講義』新泉社、2020年。また、『善の研究』における西田の倫理学構想について、アリストテレスの洞察の継承を含め、多面的に考察した論考として以下を参照されたい。太田裕信「西田幾多郎『善の研究』の徳倫理学——アリストテレス倫理学と儒教倫理」『愛媛大学法文学部論集、人文学編』第51号、pp.21~20、2021年9月。
- 7 カッコ内の数字は、以下のテキストのページ数である。旧版『西田幾多郎全集』第10巻、岩波書店、1979年。なお引用に際し、旧漢字を新漢字に、また旧仮名遣いを新仮名遣いに改めた。
- 8 アリストテレスの場合にも同様のことが言えるという興味深い解釈がある。以下を参照されたい。T.Penner, “Verb and the Identity of Actions — a Philosophical Exercise on the Interpretation of Aristoteles,” Ryle (ed.O.P.Wood & G.Pitcher) , 1970. 藤沢令夫も、注3に示した論文のなかでペナーの議論に言及し、その批判的分析を通して、「人間のすべての行為は、これをプシューケーの自然的能力の行使として見るとき、そして行為者自身がまさにそのようなあり方の行為と生をみずからのものとするに徹するとき、エネルゲイアの原理的特質として挙げられた諸性格——目的内在性、完全性、非時間性、現在がそのまま完了であること、など——を有することができる」(321)と述べている。さらに藤沢は、当該論文の末尾において、アリストテレスがキーネーシス（運動変化）を、運動体としての物の実在を前提として理解したことを批判した上で、

「変化しつつあるまさにそのときを時間の内に同定することはついにできない」(325)と論じ、プラトンが『パルメニデス』(156c~d)で行なった変化の分析に留意するよう呼び掛けているが、それは本論での議論にとっても重要な指摘である。

- ⁹ この点については、以下の著作から教示を得た。菅豊彦『アリストテレス『ニコマコス倫理学』を読む——幸福とは何か』勁草書房、2016年。
- ¹⁰ 西田の習慣論については、以下の拙論を参照されたい。丹木博一「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」『上智大学短期大学部紀要』第42号、2021年、pp.1-18.