

2. 報告論文

西晋一郎における特殊即普遍のパラダイム

－「和解」概念構築の手がかりとして－

衛 藤 吉 則

(広島大学)



西晋一郎 肖像

「徹底というのは水が出るまで井戸を掘ることです」

『清風録』

はじめに

1. 教育学における西倫理学再考の動き

2. 倫理学者・西晋一郎

3. 思想上の端緒と課題

4. 西思想における「特殊即普遍のパラダイム」

(1) 実在の構造 [以上、『ぷらくしす』第13号に掲載]

(2) 主体変容のプロセス [以下、『ぷらくしす』第14号に掲載予定]

5. 西思想の現代的意義

(1) 絶対的想像としての自由の理論

(2) 価値相対主義の克服として－「任意の自由」への危機

(3) パラダイムの現代的意義

6. ナショナリズムとの距離

(1) ナショナリズムの定義

(2) 西理論と闘争的排他的ナショナリズムとの関係

おわりにかえて－西思想とナショナリズムとの関係ならびに「和解」理論の可能性

はじめに

本論文では、「和解」概念構築の手がかりとして、戦前の倫理学者・西晋一郎(1873-1943／明治6-昭和18)の「特殊即普遍のパラダイム」を提示する予定である。序にあたり、本科研プロジェクト(「和解」概念の再構築－平和への応用倫理的アプローチ：基盤(B))の意図と西論読み解きの鍵となる視点をあらかじめ略述しておきたい。

このプロジェクトの目的は、「和解」概念に焦点を当て、応用倫理学の諸研究を通じ、平和実現のための実践的で実効的な理論モデルを提示することにある。ここでいう「和解」とは、異質なもの(異質だと感じられるもの)が対峙する様態を示す〈不和〉の対概念をさす。それゆえ、「和解」のプロセスは、〈不和〉からなんらかの〈歩み寄り〉を経て〈互いの赦し：互惠・共生・共存〉へと向かう道筋を描くことになる。異質なもののどうしが対立する〈不和〉の状態は、わたしたちの日常におこる不理解や仲たがいはじめとして、民族や国家の対立、さらには人と自然、宗教の問題にいたるまで多岐にわたる。

なかでも、価値衝突に起因する事象のうち、とりわけ、戦争をめぐる政治問題については、正戦論の文脈にもとづき、キリスト教の諸理念や民主主義政体を想定した〈不可避な戦争において最低限許容かつ共有しうる正義のシステム〉

が模索されてきた。

ただし、本プロジェクトのテーマである「和解」が多様で特殊具体的な現実を対象としていることを鑑みた場合、こうした〈客観的で包括的な共有理論〉の精緻化に加えて、〈特殊〉が特殊なままそれぞれの普遍を〈自己創造〉していくという特殊共存的な普遍理論(曼荼羅的視点)の可能性もまた検討していく必要があるものと考えられる。今回とりあげる西の「特殊即普遍のパラダイム」は、そうした共生・共存社会をめざす自己創造的な〈主体変容の知〉を構造化した理論モデルといえる。以下では、西論の検討に先立ち、筆者が考える、〈客観的共有理論〉の問題点と、西理論をふまえたその克服視点とを事前に示しておこう。

まず、〈客観的共有理論〉における〈客観〉とその〈共有化〉とに付随する問題性を述べてみたい。この理論で規定される〈客観的な普遍概念(わたしにとっても他者にとっても全体にとってもよりよい理念という意味)〉と、〈個人、民族、国家の側の具体的で特殊な理念〉との間には、実際上の問題を考えるとき、正義とケアの問題のように、埋めがたい落差が存在する。事実、歴史をみれば、現実の具体的で特殊な生において、抽象的で実感や共感をともなわない正義が通用しない例は枚挙にいとまがない。今日では、民主主義や市場主義という理念を根拠に未成熟とみなされる国にかざされた〈頭越しの正義〉や〈功利主義的なグローバリズム〉が、その国の文化や精神をふみにじられたと考える原理主義者たちを刺激し、〈聖戦〉の名のもとに際限のない攻撃とテロリズムが繰り返されている。排他性はさらなる排他性を引き起こし、負の連鎖があらゆる領域で生じている。

たしかに、あるべき民主主義等の純粹理念を考究し、それを基盤に諸理論を提示することには、「共有された関心領域の拡大the widening of the area of shared concerns」¹⁾や「合意の形成」さらには「多様な個人的能力の解放the liberation

of a greater diversity of personal capacities」²⁾をうながし、生の本質とされる「自己更新(self-renewing)」³⁾を阻害する〈障壁barriers〉⁴⁾を打ち壊すことが期待できる。だが、こうした理念提示とそれをめぐる互恵的な対話の継続を超えて、〈成熟を自負する者〉がそれと別の尺度で変容をはかる〈未成熟とみなされた者〉に対して―内部成熟を待つことなく―一方向的に固定した尺度でもってその正義を強要し、干渉することは問題をさらに複雑にする可能性をはらむ。

以上のことをふまえるならば、理念として示された〈普遍〉の側から〈特殊〉を導く図式のみが正義を実にする道筋だと断定することはできない。正義論が前提とする民主主義の特徴である、コミュニケーションにもとづく、「より自由な相互作用freer interaction 〈個性・多様性の保持〉」と「均衡のとれた環境balanced enviromentの創出〈共生的統合への志向〉」⁵⁾をふまえたとしても、特殊の側における個別の〈自己創造〉という垂直軸的な変容を軸とした「成熟過程の多様性」は担保されうるだろう。つまり、〈特殊が特殊を窓口として具体的な成熟をめざす〉というプロセスは一つの可能性として追求されうるのである。

[窓口理論の可能性]

加えて、感覚主観と切り離された抽象的な価値の客観論は、〈人間認識の制約性〉を根拠に、認識射程に限界をもうけ、認識と存在を、特殊内の一般的な次元と特殊外の普遍的次元とに分断する。そこでは、現象認識に際して、〈静止した制約的な認識〉が支配し、上で述べた〈特殊な個が特殊なまま普遍へと向かう〉という主体変容にもとづく知と在の一元的な普遍化プロセスの可能性は閉ざされることになる。一方、この立場とは別に、あらゆる価値普遍化の試みに対して〈例外〉を指摘することで類型化の試みそのものを疑い排除する〈状況相対主義を絶対視する立場〉がある。この立場は、一般的で可視化可能な統計的見方〉や多様な事実のアベレージに根拠を置く〈輪切りの認識手法〉を支

持し、この見解も主体変容(知・情・意・モラル・感覚の質的変容)の視点を考慮することはない。

しかしながら、〈状況相対的な現実〉を容認したうえで、それを超えて、ひとが認識や存在の次元を含めて連続的質的に変容していくと考えることは十分可能である。意識の連続的で拡張的な性質や、近年の無意識ならびに変性意識の研究成果⁶⁾からも、「個の意識レベルが高進化する程度に応じて普遍が開示される」という見方は追求するに値するものといえる。また、元来、「和解」概念の構築をめざす本研究の目的は、現実の生における特殊具体の内実をふまえ、異質なものが異質なままに共生できるための新たな理論を考究することを含意していた。しかも、普遍と特殊を有機的につなぐ理論枠組みの構築は、今日の正義論における一つの研究方向といえ、この意味でも、〈主体変容〉という軸で〈特殊〉と〈普遍〉を即なる関係でつなぐ理論枠組みを解明することは意義を有するものと思われる。

[状況相対主義の問い直しと特殊即普遍のパラダイムの構造化]

最後に、こうしたパラダイムと筆者がこのプロジェクトで担当する教育領域との関係についての見取り図も示しておこう。この「特殊即普遍のパラダイム」の見方は、認識と存在の一元論を支持し、〈主体変容〉という垂直軸的な発達図式において、〈知在一〉・〈知行一〉・〈知徳一〉・〈知情意の合一〉・〈主客の合一〉へ向けたプロセスを描くことになる。ロールズ(Rawls John: 1921-2002)に影響を与えたデューイ(Dewey John: 1859-1952)は、複雑化する社会において民主主義が成り立つためには意図された学校教育が必要となると主張したが、この「特殊即普遍」のパラダイムを支持する立場もまた、自由な精神や平和の実現にとって教育が重要な働きをなすものと考えている⁷⁾。本論文においては、西論を中心に、こうした主体変容の理論構造を示すことになるが、このパラダイムの現代的意義や具体的な教育実践との関係については、西論と類似の構造

をもつR.シュタイナー（Steiner Rudolf：1861-1925）の理論－実践図式において解説していく予定である（本論稿では紙数の関係で省略する）。加えて、ここでとりあげる「特殊即普遍のパラダイム」は、精神、文化、民族、国家を主体変容との関係でとらえるため、〈この思想にもとづく教育とナショナリズムの関係〉が問われることになる。これについても、西の国家観（ヘーゲル的人倫国家観）とシュタイナーのそれ（M.シュティルナー的国家観）を考察することで、このパラダイムを保有する思想とナショナリズムとの関係について言及することができるだろう（これもまた本稿では西論にのみ言及するにとどまる）。

【特殊即普遍のパラダイムと教育、ナショナリズムの関係】

以上が本論稿が着目する理論視点の鳥瞰図となる。「和解」概念の構築という〈倫理的実践的課題〉は、教育、芸術、技術、医術等の「術(techne, art, Kunst)」同様、不可視な理^{ことわり}を可視化(表現)していく〈生成としての実践的課題〉でもある。以下、まず、今日のわが国教育学における西理論に関する課題を切り口として、かれの倫理学の内実^{ことわり}にふみこんでいきたい。

1. 教育学における西倫理学再考の動き

現在、わが国の教育学の領域において、戦後教育学によって〈封印〉〈分断〉された戦前の教育学に原理的な再検討を加え、「教育哲学のアイデンティティ」⁸⁾（田中毎実）を追求する試みが進められている。具体的に、戦後教育学が〈封印〉し〈分断〉したのは、戦前・戦中の教育学のうち、「前近代的な天皇制イデオロギーに適合的な観念論的かつ非科学的な性格」⁹⁾（森田尚人）をもつとされた教育学(思想)である。しかも、そうした選り分けの最大の基準は、「国家主義的イデオロギー」¹⁰⁾（小笠原道雄）の保持・非保持であり、それは政治的な思惑を背景に「検閲」的な機能を果たしていく。その結果、「戦前と戦後の教育学の切断」「思想的継承への意識的無意識的な忘却」¹¹⁾（矢野智司）が生じる

ことになったのである。

筆者が考察の対象とする戦前の倫理学者・西晋一郎の生涯と思索における歩みは、まさにこの近代天皇制公教育体制の成立から終焉までの時期と重なる。西の職歴を略述してみよう。

かれは、山口高等中学校¹²⁾、東京帝国大学文科大学哲学科、同大学大学院(文部省欧米各国師範教育取調嘱託兼任)を修了後、1902年の広島高等師範学校創設に伴い、30歳の時に同校教授(1927年から広島文理科大学教授)となり、徳育、倫理学、国体学の各専攻を指導していく。1931年の欧米留学後には、国民精神文化研究所所員を兼務し、さらに教学刷新評議会委員(1935)、文教審議会委員・教育審議会委員(1937)を兼務・歴任し、わが国の国体論形成に大きくかかわっていく¹³⁾。しかし、1940年には大学をはじめ国家の要職を退き、1943年、70歳の時、終戦を待たずに生を閉じることとなる。

こうした西の履歴をみるかぎり、かれの思想や教育が冒頭の文脈に位置づけられ、「国家主義的イデオロギー」の側に意識的無意識的に振り分けられていたことが予想できる。事実、当時、ともに高い評価を受け、戦後もさらに発展をつづける西田幾多郎の思想とは逆に、西の思想は戦後、〈封印〉されたように衰微していく。

以上の状況をふまえ、本論文では、西の思想を、戦前における東西の思想的蓄積と発展のうちに位置づけ直し、「和解」理論としての可能性を問う予定である。具体的には、当時趨勢を占めつつあったカント的二元論、唯物論、功利主義を克服すべきものとして提示されたかれの認識論(存在論的領域にかかわる)に注目し、その独自の構造(特殊即普遍のパラダイム)を解明することによって考察を進めたい。認識論が諸学を規定し、さらにその学問が社会での実践や生活を導くものであることを考えると、教育の問い直しに際して、根本学としての認識論をその構造から吟味し直すことは重要な意味をもつものと思われる。

る。これらの考察を通して、西の思想と排他的闘争的なナショナリズムとの理論上の分岐点、ならびに冒頭であげた西的〈窓口理論〉の可能性を描出できればと考えている¹⁴⁾。さて、「明治維新前まで達せられた日本人の大いなる思想に現代の研究を内面的に接続すること」¹⁵⁾を生涯の課題とした西の思想は、〈封印〉が解かれることでどのような姿を私たちに現すのだろうか。

2. 倫理学者・西晋一郎

「学園の魂」。西を語る際、教え子たちはかれをそう称した。1902年の広島高等師範学校創立以来、広島文理科大学時代を含め、西の教え子は数千人に上るとされる。かれらにとって、西はたんに学問的な導きの師であるだけでなく、西の人格そのものが学びと畏敬の対象となっていた¹⁶⁾。教え子のひとりに、広島高等師範学校で西に学び、その後、京都帝国大学に進み西田幾多郎に師事し、「全一学」の哲学を提唱し、「立腰教育」を全国に普及させた哲学者にして教育実践家である森信三(1896-1992)がいる。かれは、西と西田を、わが国の哲学界に空前絶後の偉業を成し遂げた人物と評し、とりわけ、西については、「生をこの世に享けてよりこの方、五十有余年の歳月の間に、直接まのあたりに接しえた日本人のうち、おそらく最高にして最深なる人格ではないかと思う」¹⁷⁾と、その人格の崇高さに最大の敬意を表している。

こうした評価は、西の思想と生き方が重なりをもつものであることの一端を物語っており、その意味で、思想家西は倫理探求者(求道者)でもあったといえる。白井成允は、こうした性質をもつ西の思想を、人の人たる所以の道を徇い行い証する「証道の学」と呼ぶにふさわしいものであるという¹⁸⁾。隈元忠敬もまた、西の哲学思索の根底には「学と人との一致」への確信があったとし、西田幾多郎の思想が西哲学と呼ばれ、専ら形而上学的・宗教的であったのに対し、西の思想はむしろ実践的・道徳的で「西倫理学」と呼びうるものであったと述

べている¹⁹⁾。では、こうした〈思想・哲学即倫理学〉を学的構造にもつとされる西の思想は、いかなる整合性をもって語られることになるのであろうか。

西は、処女作『倫理哲学講話』(1915)において、学問とは「修養」であり、「哲学」は「修身の学」である、と記述している²⁰⁾。ここに「修身の学」というのは、たんなる知識の観念的理解にとどまらず、知の血肉化(内在化)・人格化(徳化)を意味する。それゆえ、かれが哲学の課題としたものは「人(道徳的存在)となる」ための根本原理の構築であったといえる。ここでは、〈知(認識)〉と〈道徳〉と〈存在〉が〈哲学的営為〉において結びつけられるのである。

しかも、西が「実在はすなわち意識、意識なればこそ実在」²¹⁾「一切の意識は善悪正邪真妄美醜の識別でないものはない。価値と存在とは実に別ではない」²²⁾と語るように、〈認識〉と〈存在〉と〈道徳〉をつなぐかれの〈哲学的思索〉にとって、「意識」の問題が非常に重要な論点となる。ここにおいては、諸学の根本学としての認識論は、「意識の本を尋ねること」に他ならないとされた²³⁾。加えて、意識は、習慣化・理性化を旨とする道徳同様、志向性・行為(身体)性を根本的性質とする「意志」と深くかかわることとなり、必然、かれの思想は、「自由」の問題を射程に組み込むことになる。

それゆえ、西にとって「道徳」は、自然即ち所与を素とし、これを「よりよい生」に向けて意志的に統一する「意識の道」「存在の道」「生の道」として考究されることになる²⁴⁾。そして、そうした具体的現実的な〈道〉の先に「最具体的統一」²⁵⁾として〈自己実現〉や〈自由〉が獲得されると考えたのである。かれが自らの思想を「倫理学」と位置づけるのは以上の背景による。

では、つづいて、「認識」や「存在」それに「道徳」の問題を〈意識の次元〉から総合的に論じていくことができるとする西の思想的背景について、具体的にみていくことにしよう。

3. 思想上の端緒と課題

西の思想は、何を端緒としていかなる課題をもって形成されていったのだろうか。その学的な萌芽は東京帝国大学文科大学哲学科の学生時代にすでにみることができる。西は、哲学を担当したケーベル(Raphael von Koeber : 1848-1923)や倫理学の中島力造(1858-1918)らを通じて、西洋近代思想を理解していき、その学びを通じて、ドイツ観念論や当時広がりをもせつつあった功利主義的な物の見方に問題性をみることになる。それは、経験世界としての現象界や感覚を超えた客観世界のどちらかのみに根拠を置いたり、それら両者を分断したりする思想(存在や認識を二元論的にとらえる物の見方)に対する懐疑であった。それゆえ、かれは、現実と理想の一元論的な克服の図式を、ライプニッツ(Gottfried Wilhelm Leibniz : 1646-1716)や新カント派のロッツェ(R.H.Lotze : 1817-1881)の思想のうちに追求することになる²⁶⁾。

そうしたなか、西は『倫理学書解説』の分冊第10として、イギリスの哲学者T.H.グリーン(Thomas Hill Green : 1836-1882)に関する『グリーン氏倫理學序論』(育成会、1901年)を公刊することになる²⁷⁾。本書は、西によるグリーンの"*Prolegomena to ethics*"(C. Bradley (ed.) Oxford, 1883)の邦訳であり、この訳出にあたって西は、「近來の倫理学書の中の一傑作なり」と高く評価している²⁸⁾。

このグリーンの思想は理想主義的人格主義倫理学と称され、当時広がりをもせていたベンサムやミル流の倫理的自由主義に基づく「最大幸福」に疑義を呈する。かれによれば、そうした倫理的自由主義における快樂や幸福の見方には、「望まれるもの(desired)」としての現実と、「望ましいもの(desirable)」としての理想との混同がみられるとされる。かれにとって倫理は、現実表層的な大衆の合意レベルで追求されるものではなく、それを超えた理想的次元において個人的な自己実現(Self-realization)の取り組みの果てに求められるべきものと考えられた。ここにおいて、欲望(desire)と意志(will)はともに自己意識主体

の働きであり、個人の自己実現のプロセスにおいて密接不離なものと考えられた。そして、この欲望から意志的行為への昇華プロセス(「あるべきもの」から「あるもの」へ向かう質的変容過程)を経て、無制約的な(外の支配を受けない)自由が成立するとされる。かれはこれを精神原理(spiritual principle)と呼び、それにもとづき現実的次元を超えて理想的次元へと突き抜けた先に、共同善(common good)の形成をみるのである。西が『普遍への復帰と報謝の生活』(1920年)において、道徳論について、その特殊な行為結果から組み立てるのではなく、「純一なる根本原理に反省すること」を軸に構築している思想として、カント(Immanuel Kant : 1724-1804)やJ.G.フィヒテ(Johann Gottlieb Fichte : 1762-1814)とならびこのグリーンをあげていることは、グリーン思想への共鳴がこうした根源的な一元論に立つ精神原理にあったことをうかがい知ることができる²⁹⁾。しかし、このグリーンの理論が当時のイギリスの自由放任政策のアンチテーゼとして出され、社会の保護政策の擁護論のうちに個人性の追求と共同善への強制が構想される点は、のちの西の思想との相違を表すことになる。西は晩年に全集発行の計画がもちあがった際、このグリーンの翻訳・解説をそこから外すか、廃本扱いにすることを希望している³⁰⁾。西が重視したのは、あくまで主体の側の意識変容をととした普遍化プロセスであり、共同善を前提とした外からの強要はかれにとって容認できなかったものと思われる。

以上の学生時代に漠として描かれた〈現実から理想への連続的架橋〉〈普遍へと向けられた個的な意志・意識の変容プロセス〉といった枠組みのイメージは、以後の西の思想にも引き継がれ、精度を増していくことになる。

卒業後、西は広島高等師範学校教授となり徳育教育にたずさわるなか、みずからの思想を基礎づけるべくさらに当時の西洋近代思想のうちにパラダイムを求めていく。その成果が、『普遍への復帰と報謝の生活』(1920年)であり、ここにおいて西は、主にカント的な認識・存在の二元論の克服をフィヒテの思想

に求めていく。

西にとって感性や経験は実践理性的領域と分断されて考えられるべきものではないとみなされた。かれは、フィヒテの、「純粹自我は自己の道徳的活動を現ずるために自然的衝動という抵抗物を自ら作ったので、抵抗なき所には活動は現れやうがない」³¹⁾という言葉を用い、道徳的行為は必ず自然的衝動を経由して行はれるものと主張した³²⁾。このように、西の場合、自然的衝動を含む感性や経験は、主体の変容・克己プロセスに不可欠であり、カント的な純粹理性と実践理性は克己的な自己意識の高みにおいて統一されると理解された。かれにとって、自然的衝動は、実践理性や純粹意志の裏に即なる関係としてつねに働くものと解されたのである(男女の欲を退けては夫婦の人倫は行われないように)。つまり、理性と感性(非理性)との「対峙の裏面」に「合一」が蔵されていることに、道徳における「創造の密意」があると考えられたのである³³⁾。そして、そうした理性・感性の裏に「共同一元」をみることによってはじめ、道徳的な質的変容の契機となる「己私の否定」の意味が判明するのだという。これについては、後に検討を加えてみたい。

つづいて、西は、直覚的倫理説のうちマルチノー(Richard de Martino)³⁴⁾の理論に、こうした感性的自己と本源的自己とのつながりを情緒にみる思想を看取している。マルチノーは、感情を行為の源泉と見、そこに直観的な道徳的評価を下す能力を見いだした、と西は考えている。そうした情緒の中でも、マルチノーの場合、尊敬の情と嘆美(Admiration)が最高の情であり、この情の対象が「万善の根源たる最高實在」とされた。西もまた、これらの情を通じて、自己と自己の根源がつながれると考えた。

さらに、この著作のなかで、より精緻な直覚説としてドイツのヘルバルト(Johann Friedrich Herbart : 1776-1841)、J.G.フィヒテ(Johann Gottlieb Fichte : 1762-1814)、シュタインタール(Hermann Steinthal : 1823-1899、民族魂を説く)

等の名をあげ、最後にはI.H.フィヒテ(Immanuel Hermann Fichte: 1797 - 1879)に至り、「本原に反るの意味はいよいよ明白」となったと述べている。I.H.フィヒテとは、J.G.フィヒテの息子であり、ヤコブ・ベーム(Jakob Böhme, 1575 -1624)の影響を受け、R.シュタイナーが依拠する人智学(Anthroposophie)という用語を作ったことでも知られ、人智による神への合一を理論としている人物である。これら西が共感した近代西洋哲学の志向からは新プラトン主義や神秘主義への共鳴が感じられる。

また、これらの神秘主義的な西洋思想は、西洋思想全体においては異端的な位置づけがなされるが、西が支持する東洋思想においてはその異端性こそが理論の核心となる。つまり、西洋においては認識射程の拡張そのものが問題視されるが、東洋思想の多くは認識主観の欺瞞性を自己超克していくことこそが理論の起点と考えられるのである。しかも、そうした西洋的な認識・存在の二元論から派生する「論理厳密分解鋭利」の偏重とそれに付随する「実行との交渉疎遠」もまた東洋的な観点に立つ場合、理論的な欠陥とみなされた³⁵⁾。それゆえ、西は、多くの近代西洋哲学がもつ論理的な厳密さを取り込みつつも、そのような欠陥を克服する新たなパラダイムの獲得を、当初から、日本思想の蓄積のうちに見だし得ることを予感していた³⁶⁾。それは、具体的には、わが国の文化・風土のもとで醸成されていった仏教(とりわけ学生時代における西の関心は唯識論にあった)や中国思想への学的関心として追求されていく。こうした、わが国古来の深遠なる叡智と近代的思考の間に介在し、「今を以て古を解釈せむことを試む」³⁷⁾とする学的態度こそ、西がとった終生の方向であるといえる。その西が最終的に道德原理の核心においた概念が「孝」であり、それは、中江藤樹(1608-1648)の論に負うものであった。その「孝」とは、私たちを包摂する宇宙的な本源「太虚神明」が私たちの「心(方寸)」に反映したもの(太虚の機を分かちて受けたもの)と考えられた。したがって、ここでの「孝」は

親子の徳的關係を超え、万有とその本源との道徳的關係として構想されるのである(藤樹は「孝」を「生命の原万物の本」という)³⁸⁾。国家的な「忠」も国際的な「博愛人道」の情も、この「孝」の原理を反映した相似關係に位置づくものとされた。

しかも、以上の西による哲学的な考察は、「私は私自身の思索の路を辿って図らず我が尊信する教訓に思惟界に於て逢着する」³⁹⁾、と語られるように、自己の思索や体験をフィルターとする〈学的確信〉に支えられていたということができるのである。

4. 西思想における「特殊即普遍のパラダイム」

萌芽として現れた西の思想は、実在を意識とみる立場であった。そのことを西は、「実在は即ち意識、意識なればこそ実在」⁴⁰⁾と述べている。ここにいう実在とは、普遍としての本質存在(Sein,Essenz：真実在)を意味し、それは〈意識〉を媒介に、特殊としての現存在(Dasein,Existenz：西は「存在」と呼ぶ)と即応關係にあるものと考えられた。しかも、意識を通して実在の真相を語る知は、主観の意識変容や人格的変容の程度に応じて自らに開示されると理解された。西が、「意識が意識たる性質を如何程現実にするかによって其自身に於て完全である実在が種々の段階と形とに於て現はれる」⁴¹⁾というのは、そうした〈実在一意識〉構造を前提とするものである。

近代思想の多くが、実在的領域(普遍)と主観意識の領域(特殊)を、〈認識主観の欺瞞性〉ゆえに分断するなか、西は、それらの統一を理論的に構造化しようとした。しかも、その理論は、意識の自己展開を通じて、〈知と徳の合一〉〈知と現実の行為の一致〉〈自己における知の本質的な内在化〉をめざすものであった。以下、「実在の構造」、「主体変容のプロセス」、「現代的意義」、「ナショナリズムとの距離」という視点から西思想がもつ「特殊即普遍のパラダイム」の

構造特徴を明らかにしていきたい。

(1) 実在の構造

西は、実在について議論する際、まず、「特殊即普遍」（あるいは不変と変化、法則と具体的事実、種と個体、一と多）という相を吟味する必要があると説く⁴²⁾。なぜならば、実在の理解とそれへのスタンスは、自らの理論構築、とりわけその根本原理としての認識論の構築に密接なかかわりをもつからである。ここでは、「特殊即普遍のパラダイム」の背景として西が考える、「論理上の根拠」について、①特殊－普遍関係へのスタンス、②普遍の内在と超越との関係、③論理の形式、を確認したのち、西における「実在の構造理解」について、①一と多、②全、③虚、④ヒエラルキーと系、⑤認識の在り方、の観点から解説していきたい。

1) 論理上の根拠

①特殊－普遍関係へのスタンス

西は『倫理哲学講話』（1923）において、「変化」というものは「不変」があつてはじめて成立し、「変化のみを経験して其変化裡に不変を認めぬといふことは、不可能」⁴³⁾と明言している。しかも、この「不変」と「変化」は形式操作的な抽象概念にとどまるものではなく、「不変」は個々の「変動流転」に現れる「趣」として「即応的」に感得される実際の具体的なものと解された。

では、そうした変わらぬ「普遍」と変動流転する「特殊」とが「即応関係」にある、とはいったいいかなる事態を意味するのであろうか。

西の言う「普遍」と「特殊」の連続的な「相即」関係を理解するために、まず、中世の普遍論争におけるこの立場の位置づけを明らかにしておく必要がある。

普遍と個物との関係理解について、「普遍論争」で問題とされたのは、①「普遍は個物の先に(universalia ante rem)」、②「普遍は個物の中に」(universalia in re)、③「普遍は個物の後に」(universalia post rem)のうち、どのスタンスが妥

当かということであった。西の「特殊即普遍のパラダイム」は、これらのうち、第一の「普遍は個物の先に」を顧慮した第二の「普遍は個物の中に」の立場(Theosophy (神智学) 的見方⁴⁴⁾)であることが理解される。すなわち、それは、普遍がたんなる名称にすぎず、わたしたちの認識において抽象の産物として記述されうただけとする第三の見方と異なり、普遍が時間的位階的に根源的なものとされる第一の超越的見解と、現実の事物において客観的な法則性や本質が理念的原型として観取しうとする普遍内在のとらえ方とを融合する立場といえる。では、普遍と特殊が内在－超越関係にあるする西の見解について具体的にみていくことにしよう。

② 普遍の内在と超越との関係

西は、普遍の内在と超越について、普遍をたんなる超越とみるのは素朴なる有神論で、普遍を全内在とみるのは汎神論の立場である、という。そして、自らの立場はそれらのどちらにも偏することのない、内在に即してその超越をみる「万有在神論」にあると述べている。つまり、西の場合は、普遍(実在Sein)の超越と内在が同時にみたされる静－動図式が構想されるのである。まず、西は、こうした静－動関係について、実在＝意識論の観点からフィヒテ思想⁴⁵⁾に共鳴し、つぎのように語っている。

「宗教の生命と見られる愛はフィヒテの説によれば不可思議実在が己れの顕現たる^{ダーザイン}存在を愛し、存在が己れの^{ザイン}本たる実在を愛することである。是は語を換えて言へば愛は動静の際である」、⁴⁶⁾と。

ここでは、真実在(普遍)と現存在(特殊)との関係は、「即」かつ「動」なる内在－呼応関係にあることが示されたが、西にとって両者は互いに求め合う〈対等な相互作用関係〉とは理解されなかった。これについて、西はひきつづきつぎのように語ることになる。

「されどフィヒテの説いたやうに愛を所謂実在と所謂存在の全然相互的愛と

見るは尚ほ厳密を欠く所がある…フィヒテの謂ふ不可思議的實在も…愛にすら居らぬのではければ「一」たるを失ふ」⁴⁷⁾、と。

つまり、真實在(普遍、一)は存在(特殊、多)と意識を通じてつながりつつ、あらゆる生成・創造を成り立たしめる根源としての地位を厳然と保つものと解されたのである。それゆえ、「一は愛に居る愛であり、一は愛に居らず故に愛を去らざる愛である」⁴⁸⁾と規定し、「「一」は一切存在に透徹してこれを存在たらしめるが、自ら其の一つをも求めぬ」⁴⁹⁾ものと、その性質が描写されることになる。西が、フィヒテを経て、プロティヌスや中江藤樹に傾注していくのはそれらがこうした理論枠組みをもつからである。

以上のことから理解されるように、この普遍の〈内在－超越〉のパラダイムは、〈静なる一としての真實在が、わたしたち主体の側の意識深化にともない、その程度に応じて趣として立ち現れ、主体に浸透し、上昇運動を呼び起こす〉、という動的な主体変容の図式を同時に満たすことになる。これは、普遍の側に何らかの志向性を見いだす〈求める普遍〉の形式ではなく、〈存在にあまねく浸透し、意識に呼応する普遍〉の図式といえる。この点では、普遍論争における第二のアリストテレス的立場にかぎりなく近づく立場といえることができる。では、類似の、〈特殊－普遍関係〉や〈意識の上昇プロセス〉を理論にもつヘーゲルやベルクソンについて西はどのように考えているのだろうか。

西は、みずからの理論が、ヘーゲルの絶対精神(absolute Geist)のように「有目的なる者の計画によりて進行する」と普遍をあらかじめ前提として普遍の側から理論づけるのでも、ベルグソンの「流動の哲学」のように、反形而上学に立ったうえで、「不息不斷の変化流転」といった現象上の概念である「流動」を究極の根本原理とする立場でもないと主張する⁵⁰⁾。西の場合、変化の奥に私たちが立ち返りうる不変(普遍)が厳として想定されるが、その普遍は、主体(特殊)との関係でいえば、このような、目的論的に設定される絶対精神や、実

在の根源性との関係を含まない〈流動〉という形容だけで表しうるようなものではなかった(まして主体の意識的努力とは別に外側から働きかける実践理性の要請や神の恩寵でもなかった)⁵¹⁾。西にとって、普遍は、実在の構造においてあらゆる存在の創造基盤に置かれるが、それは主体変容をもたらす意識や認識にとってけっして作用因的な前提としてあつかわれるものではなかった。西にとって、「普遍」は、わたしたち自身と実在の本質とを映し出す〈鏡〉のようなもので、わたしたちの意識が内省的な志向性を発揮する程度に応じて実在の仕組みを顕すものと考えられた。それゆえ、西にとって、「普遍」と「特殊」は、その比重を問うことはできず、両者は〈相即・即応の関係〉としか説明のしようがなかった。両者の区別は、ながめる位相の問題であり、「普遍と特殊」を宿した唯一の実有のみがかれには確かものとして感じとられていた。それゆえ、かれの場合、事象を〈外から規定したり対象化したりする見方やその帰結としての概念〉は「抽象」でしかなく、〈生きた力〉をもちえないと考えられた。かれにとって、〈主体と事象とが一つになる体験やそこから立ち現れる理念〉こそが「具体的な普遍」となりうるものとされたのである。

③論理の形式

ここでは、西の「普遍と特殊のパラダイム」における論理学上の位置を確認しておこう。西における「普遍と特殊」の関係は、先にみたように、理念的には「普遍的理法と個々の事実」「宇宙全体と万有」と対応するが、具体的実践的には、生物有機体の「種と個体」、民族における「民族国民の精神とそこに属する個人の精神」、国家社会での「教育法律政治経済の公共的制度組織と個人」とも照応するものと考えられた⁵²⁾。

ただし、西の場合、「普遍と特殊」の関係は、形式論理学における「類概念」－「種概念」－「個概念」といった概念上の〈内包－外延〉関係(共通法則・概念の適用の範囲に基づく包摂関係)を意味するのではない。たとえば、人類

— 民族・人種—個人という概念を考える場合、形式論理学では、人類という概念は黒人・白人や各民族の概念を包摂し、その外延に当たるためそれらに対して、より「普遍」的と称され、逆に、各個人という概念は民族・人種等の概念のうちに内包されるため、より「特殊」な概念とされる。しかも、そこでは、形式的で抽象的な概念の包摂関係のみが問われ、そうした関係に「即応関係」や「運動性」や「意識の次元」が関与するか否かは考慮の外となる。しかし、西の理論は、先に示したように、「普遍の中に特殊、特殊の中に普遍」「普遍なるが故に特殊、特殊なるが故に普遍」⁵³⁾とする存在論的・意識論的な「普遍と特殊の相即関係」にもとづく主体変容理論を自明なものと考えている。しかも、それは抽象的な操作概念を超え、特殊即普遍の上昇的循環運動はつねに〈具体性〉を保持したものとして語られる。

そのことは、カント的な悟性と西的な純粹意識の働きの相違としても述べることができる。カントのいう悟性は、先験的な範疇の形式によって所与のものを概念化する能力をさす。このような悟性は西の言う自然界(後に検討するが、主客合一に至る以前の、主客未分・主客分化の認識・存在形態をさす)における「主観意識」の段階で概念形成に寄与する。しかし、さらに高次の「純粹意識」では、そうした悟性的な形式論理的理解を超えることとなる。西においては、梢につく蕾のうちに「夏秋冬が躍如として現前すべき」というように、切り取られた「瞬間」としての一事象の奥に対象の生の本質を看取・分有する参与(Participation)としての認識体験形式が採用される。まさに、こうした認識のありようは、意識・存在・道德の質的変容を理論化する立場が採用する「即非の論理(A即非A是名A)」⁵⁴⁾といえる。この論理においては、〈一としての普遍〉に即応して〈変化する個々〉の構造は、「数多のものの羅列」といったものではなく、「それ自身で完結せる全体」を意味する⁵⁵⁾。ここでは、つねに、認識がもつメタレベルの重層構造が想定されており、普遍との循環的な感応体

験を繰り返す中で、ある認識はさらに内奥の認識によって〈破られ〉〈あくなき更新をつづけ〉、自己の感覚感情的な偏りに基づく固執を超えた〈あるがままの認識〉へと止揚されていくことになる。

2) 実在の構造理解

西は、実在の構造を存在論的な概念である「一」「多」「全」でもって語ることになる。当時、一般的には、「一(Einheit)」や「多(Vielheit)」や「全(Allheit)」という概念は、カントが認識において経験界を構成する原理とした「範疇(Kategorien)」論の分量(Quantitat)概念として知られていた。しかし、西はこうしたカント的な悟性概念としてこれらを用いず、存在の構造を説明するプロティヌス的な概念として採用したといえる⁵⁶⁾。

以下、具体的に、西の語る「一」「多」、さらには「全」と「虚」をもとにこれらの考える実在の構造を記述してみたい。

①一と多

西は、実在の顕現した状態を「在」と呼び、その「在」の「根」、つまり「隠」の位置にある実在、「超在」としてのリアリティを「一」と表現したのである。その「一」は、意識論的には「純粹意識」と記述された。こうした見方において、私たち個々人を含む「多(特殊)」は、「一」との関係で言えば、それと区別された「多」や部分に分割された「一の部分」ではない。「多」は、つねにリアリティの「一」と「即」なる関係でつながるものと解された。

「一」は、「実在するものの本」であり、わたしたちの「感覚」と「思惟」も、「衝動」と「意志」もこの「一」を本としている、とされる。したがって、個々人における〈意識と存在〉の変容プロセスにおいて、低次の感情である貪欲も邪念も「一」との内観的即応のなかで上昇への契機として機能し、変容にとって必然的要素となる。すなわち、わたしたちは、不完全な感覚身体でありながら、意識を通して、本源である「一」への内観的帰還を重ね、深めることで、

「感覚」は「思惟(感覚から自由な思惟)」へと、「衝動」は「意志(理性的意志)」へと統一されるのだという⁵⁷⁾。

また、この実在の根源としての「一」(純粹意識)の概念は、現存在を「多」とした場合、その連関が問われる。西は、これを初期著作『倫理学の根本問題』(1923)において、「一にして多」「多にして一」と語る。「多」としての特殊は、そこに普遍としての「一」を包蔵し、両者の関係は変容に際して「即」なるものと解される。

②全

さらに、『実践哲学概論』(1930)に至り、西は、この「一」と「多」を包摂する「全」(「一一皆全」)という概念を打ち出すことになる。ここで表現される「多にして一」なる「全」とは、「特殊」に対して形式的相対的かつ外的に立てられる「普遍」との関係を示す概念ではない。それは、実在-存在の一元的で包括的内在的な性質を意味する概念といえる。区別・差別を超えた全肯定、全意義を伝える概念でもある。それゆえ、「一」と「多」が意識プロセスにおいて「即応」関係にある場合、両者の関係は「全」となる。同様に、「主-客」も「太極-万物」も「全」として位置づく。道德哲学の各々の見地も、たとえば、「一」に立脚する立場(道德を実体や目的、それに善悪の標準=法とする各立場)も、「多」に立脚する立場(道德を実際生活の状況に対応させる見方や、主観的動機を問題にする見解)もすべて各位相を切り取ったもので、これもまた質的即応関係を前提として追求されるとすれば、両者の俯瞰的概念である「全」に包摂される⁵⁸⁾。そして、「全」的關係において認識は、「在るままに識り識るままに在る」という「在即識」となり、内観的意識である「自覚」の極に位置づくことになる。

③虚

こうした「一と多」「全」をめぐる解釈は、さらに『忠孝論』(1931)において、

「虚」という概念でもって補足されることとなる。

西は、自らの考える意識変容の最終段階に生じる「主客の合一」の状態を「純流動(純動)」と呼んだ。この「純流動」について、かれは、「どこにも向かわぬ流動」「流動して流動せざるもの」「流動以上の流動」⁵⁹⁾と表現している。これはまさに「普遍は個物に内在する」と考えたアリストテレスが説く純粹形相としての「不動の動者」(to kinoun akineton)の考え方と重なる⁶⁰⁾。

さらに、西は、この「純流動」の性質について、「流動の流動、生命の生命に至っては有りとしやうがない、有りとしたとき最早そのものではない」「流動して流動を忘れるもの」「有れども無きが如く」「充つれども虚しきが如く」「知って知るを忘れ」「感じて感じるを忘れ」と記述する。そして、こうした「純流動」の性質にもっともふさわしい概念として、かれは、東洋的な「虚」や「無」の概念を当てはめた。かれが万有の創造の根源を、「虚」と呼ぶのは、それが創造的運動の中心にあって充ち塞がるものがなく、そこからすべての動きが始動する、ということをその言葉が含意するからである。西は、そうした「虚」の働きを、老子の「三十輻，共一轂，當其無，有車之用」(三十の輻、一つの轂を共にす。其の無に当って、車の用あり。『道德経』第11章)の故事をあげることで説明している。このことから、実在の本質が創造的な営みであるかぎり、その仕組みの根源(背景)に、必然、車輪の中心のような空所が想定され(「空虚裡に成る」)、実在の構造は「中空構造」をなすものと、西が考えていたことが分かる⁶¹⁾。この「虚」の概念でもって語られる「中空構造」こそが、西の構想する「一即多」「全」を総合する実在構造といえるのである。しかも、この虚の〈自由〉〈無限定性〉は現存在の本性でもあり、みずからの偏見・固執を超え虚に徹することを通して、本源としての虚に通じ、自己に反映する虚が純動の原動力となるのである。

では、以上みてきた「虚」を核とする「特殊即普遍」「一即多」の構図は、

認識主観の問題から分断された認識・存在のとらえ方を「二元論」というとすれば、どのように称することができるのだろうか。

3)ヒエラルキーと「系」

①一元論か多元論か

西は、個々の特殊がそれぞれに独自な形で単子論的に普遍を宿し互いに相即的な関係をもつという意味や、特殊がみずからを窓口として各々に固有な普遍を体現していくという意味では、「多元論」と称することができるとし、こうした多元論こそ「真実の一元論」と契合すると回答している⁶²⁾。ここでいう真実の一元論とは、特殊と普遍の一方の側から構造化する一元的な理論ではなく、特殊と普遍の総合としての一元論を意味している。実際、今日の哲学区分でいえば、実体としての法則性がいくつあるかによって一元か二元かに分類される。それゆえ、西的な多元論では、個々の特殊性と相即性を認めるものの、実在は唯一の実体としての実有であると考えられているため、存在論的にも認識論的にも一元論の構造をとるということができる。

②ホリスティックな「系」としての見方

では、西が「実在は唯一の実有である」という場合、そこにいかなる「体系」が想定されているのだろうか。

西は、「客観は多であって主観は多を統一して一となす」ことをさすので、「体系」とは「多の統一」を意味する、という。具体的に、西は自らの理論が〈ひとつの法則性に貫かれた実体〉(＝系)であることをつぎのように説明する。「一となすとは数の一のことでなく、多が別々の多の羅列でなく統一せられて恰も一である様態を指す…主観が客観の多を統一して一たらしめるには多の一一に着せずにとの一にも同時に現前せねばならぬ。多のどの一にも限定せられない此無限定性が主観性である。…主観が客観的内容から自己を区別することの出来るに従って意識は益々意識的となり、益々自由となる。…一意識は元来一意

義であって、多が統一せられて一体系を成すとは一意義を成すことであるから、意義の一貫する以上多がいかに多くとも一意識である」⁶³⁾、と。

このように、西の考える実在のヒエラルキーは、絶対的創造が一切存在の根底にあり、人も物も、自由も自然も、知も不知も、自由にあっては善も悪もすべてこのうらに通底する存在段階にすぎないのである⁶⁴⁾。

そこでは、主観性の実にせられ方が不十分であればあるほど客観的の多の統一も不十分であり、完結せる一形相たるに遠ざかり、形相は不完全となる。それゆえ、この実在段階においては、意志内容は「不明」となるのである⁶⁵⁾。とりわけ、道徳について、この系では、悪から善への移動が生成の過程となる。完全形相は生そのものであるため、さらなる生の向上の必要はない(不動の動者)。形相を欠くものが本の形相に復せんとすることが、この系の運動を引き起こす。完全形相すなわち完全の善に復せんとするから一位相を棄てて次の位相に向かうのである⁶⁶⁾。

以上のように、この系では、認識とモラルが垂直軸的な上昇運動を展開するが、両者はこの系においてどのようにとらえられるのだろうか。

西はこの系において、孤立した一意義(一完相)はなく、意義はすべての意義の相互連貫の上に一一の意義(形相の完全)を成立させる、という。つまり、この系では、一切連貫即一完相が全体的秩序を形成する。そして、この全体的秩序は「知識」の対象としては「絶対的真理」であり、「生命」の対象としては「全体的善」となる。しかも、西は、「知識といふも生命といふも意識自身に外ならぬ」⁶⁷⁾と述べるのである。

したがって、かれは、知(真理)もモラル(善)も、意識の問題としてみえていくことができると考えたのである。

4) 認識のあり方－現実との関係

① 普遍と特殊の動的関係

西による「特殊即普遍」の物の見方は、先にみたように、中世の普遍論争の区分でいえば、プロティヌスの普遍観をもちつつも「普遍は個物の中に」の立場に位置づくものであった。つまり、特殊やその運動を成立せしめるものとしての普遍は厳として設定されるが、その普遍と特殊個物との関係は、個物の中に普遍が分有された静止状態を語るのでも、個物と普遍の相互関係があるというたんなる事実のみを意味しているのでもない。かれの場合、特殊個物に内蔵された(あるいは不明の状態にある)普遍を、主体の自己運動によって「明」なるものへと展開する、という動的パラダイムとして主客の呼応が構想されている。そして、特殊の内に普遍が実になる程度に応じてその特殊は本来の意味でその特殊性を全うすると考えられた。

こうした西の「特殊即普遍」の構造について、隈元も、同様の視点から、「普遍は特殊の中に自己の一部を「分有」させるのではなくて、むしろそこに自己の全体を現す。逆に、特殊は自己の中に普遍を宿すことによって自己の特性を失うのではなく、むしろますます特殊となるのである」と述べている⁶⁸⁾。

②普遍と現実

西において普遍はいかなる形で現実に出るのだろうか。かれの場合、私たちの目の前に「変化」として映し出される現象の表層的な事実に対して全面的な意義を見いださない。かれは、「直接経験は唯特殊異様のみを呈す」⁶⁹⁾と考え、その事実でもって安易に、「特殊個々のみが実有である」⁷⁰⁾とする固定した物の見方を否定する(後の「相対主義克服の理論」の節でさらに検討を加える)。かれの場合、自然科学的な事実の分析的記述においては普遍の本質に迫ることはできず、機に応じて形成される内観的な総合(融合)知こそが、普遍の「趣」(普遍と特殊の関係の性質上、すべての人に共通した固定の普遍的内容を明示することはできず、「趣」としてとらえられる)を看取しうると解された。しかも、そのようにして感得された「普遍」を介してのみ特殊の「趣」も

また真に了解されると考えたのである。つまり、「普遍」に観入するまさにその内観的なスケールによって「特殊」をみること(参与体験)を通して、表層的な現象の因果事実とは別の、本質連関が趣として立ち現れ、理解されるというのである。

それゆえ、西は、自らの語る「普遍」は、直接経験による感覚的事実を重視する立場が判断のよりどころとする平均的なパターンである「類」とはまったく別のものであるという。かといって、恩寵や要請として個に降りてくる〈固定された普遍〉としての「同」でもないという。かれによれば、「普遍」とは、異質なものの間を「游動してをる所の同」であり、「同の趣」であるとされるのである⁷¹⁾。すなわち、かれのいう「普遍」は、決定論(運命論)的に私たちの意志を超えて制約するものではなく、「游動」しつつ本質を象徴的類比的に示す「同」であるというのである。しかも、この「游動」という語には、普遍が個の認識や存在の程度に応じて情意に感応していくということが含意されている。かれが「同」と言わずに「同の趣」とあえて表現するのは、普遍が個的な知情意のフィルター(窓口)を介して機微としてとらえられる実践知や術(art, techné)的性質のものであるからであると思われる。こうしたスケールに身を置いてはじめて、限定された感覚知覚的な経験とは別に、事象そのものへと観入する「生命を成す活きた経験」「游動せる普遍的経験」⁷²⁾や「一直覚、一感覚」⁷³⁾の統合的認識が成立するとされた。

では、次節においては、西の思想の切り口となる意識(自己意識)論の論拠について言及してみたい。

(2)主体変容のプロセス

1)自己意識への注目

先にみたように西は、実在の構造を意識の問題としてとらえた。この場合、「意識」とは、「自意識」のことであり、その「自己意識」とは「主観が自らを

識ること」⁷⁴⁾であるとされた。そして、実在が自己意識を介して開示されるとする理由について、西は、もともと自らの中にあることを識りようがないからであると述べる⁷⁵⁾。わたしたちが自他や現象の変化の中であって、その変化をとらえることができるのは、そうした自己意識があるからであるというのである。

では、なぜ、西は、「対象(相手)を知ることは自己を知ることである」という自覚に至ったのだろうか。

西は、「吾人一個人が自ら絶対的自由を覚ゆといふときの一個人の自我は果して如何様なものであるか」を吟味してみることで、自他が分離不可能で「即応」していることが理解できるという。西はこのことについてつぎのような例をあげて説明している。たとえば、普遍と隔絶して他を排して己の我を貫こうとする誤った生活をつづけると、圧迫され、粉碎されるという。そして、そのなかで、人は自らの尺度の偏狭さや判断の浅はかさや決意の欠如を深く自覚し、「己私」を去り、己を虚しくして普遍に即した生き方をすることの重要性をおぼえるのだという。そうした自覚から、西は、「我以外のものは我以外とも覚えぬほどに我と一にして、私の生活の普遍なる大なる生活と流通する」という理解に至るのである。自己意識の内に「自由」を問い直す営みのなかで、意識は「超己私」的な「自即他(主客合一)」の境位に進み、実在の真意義が自己意識のなかで確実なものとなっていくのである⁷⁶⁾。

こうした自己意識の意義を理解し、自己修養に努めることこそが多様な現象について相対的次元を超えて理解する前提となるものと考えられた。そのことを、西は、「一切皆自なりと知れば千変万化してしかも依然自である」と語っている。それゆえ、対象(相手)を正しく知るための根本条件は「自己の如是相の正視直視」にあり、「他を知るは実は自己を知るに始まる」と考えられたのである。ここにおいては、「自らを識る」という内省の営みそのものが、実在と自己との一致を意味することになる⁷⁷⁾。

では、この「意識」と「實在(意識せしむるもの)」との関係を西はどう考えていたのだろうか。かれは、意識よりも、意識せしむる或ものの方が根であるとし、つぎのように解説する。わたしたちは、自己の意識をもって理想や価値を呼び起こしたのではない。理想や価値の意識に先立って自己なるものがあったそれが生起させたのでもない。理想や価値意識は「已むを得ずして現れた」のであり、「現実にあんぜんとする傾向の強きにも拘らず、自分も之に抵抗することの出来ぬ勢を以て、意識として現れたのである」という。しかし、そうした〈立ち現れ〉は主体的な意識の次元と区別して想定される要請や恩寵のようなものでもなく、さらには、経験主義のとり反省的思考でもなく、カント的な先験的意識の統一のようなものでもない。むしろ、隈元が指摘するように、フィヒテの宗教論における「存在意識」の観点といえる⁷⁸⁾。しかも、「内に意なきことは夢にも現はれぬ」⁷⁹⁾と述べられるように、かれの場合、理想や価値意識の発露に先立ち、継続した意識・意志作用がある、とする立場がとられた。つまり、西は、「意識」と「意識せしむるもの」に内外の区別を設けず、一貫して、現実の主体内の意識変容の問題として理論を組み立てていることが分かるのである。うまずたゆまず意識・意志の向上(内省の徹底)を図るなかで、内的な意識に量から質への変容が生じるものと理解された。

これらのことから、主体内の意識の問題として、自己の思考・判断を俯瞰的に高次の位置からとらえるという西理論のメタ認知的構造そのものが、識(知)と實在(在)の一致を物語るものとされる。「識界にあっては気づくといふは己に気づくことである、気づかれるものとは本と一である、即ち気づかれるもの自身が気づくものである」⁸⁰⁾と、かれが述べるのはこうした知と在の即なる構造を意味する。そして、その俯瞰的な知を、西は、「根本智」「純粹意識」と規定した⁸¹⁾。ここでの究極的な「識」は、後に名づけられた知識ではなく、〈知そのものとなった自己自身〉でもある。

以上のような理由から、「一切問題の終局的帰結は常に現実の自己そのものに帰り来るの外ない」⁸²⁾、と明言された。

2)意識と「虚」

西は、こうした実在の形式を示した上で、その仕組みを主観の連続的な意識変容の問題として動的に構造化していく。それは、「主観性」の変化に即応する客観内容の様態として記述される。

自己意識は内観を通して実在の根源と感応を繰り返し、「特殊即普遍」の境位を確実にすべく進展する。それは、西がいうように、「表象やただの認識」からこうした境位における思惟に移るには、「無限の反省」といふ形式の洗礼を受けねばならない。しかも、そこでの思惟は、ただ知るではなく「知ることを知る所の自知」といふ関門を通過して成立するものと考えられた。そして、そうした自知運動の究極の動因として「虚」は位置づくものとされる。こうした図式において、「虚」もまた意識と主観の運動に組み込まれ、自らのもつ「絶対自由性」や「無限定性」を、それらの中で実とするのである⁸³⁾。

この「虚」とは先の節でみたように、実在の根源としての「空所」とされた。そして、その「虚」があって多念が一念に合し、念より念に流転するという新たな意識創造が展開されると考えられた⁸⁴⁾。その「虚なる心」は、意識との関係でいえば、「意識以前」「意識の本」とされた⁸⁵⁾。西によれば、私たちが、つねに心を虚しくするように努力すれば、意識の本に還ることができ、その本を涵養することが可能となるとされる。よって、心を静かに保つことは、心を「靈活に作用らかす方法」であるともいう。「靈活に作用らく」とは、「念慮が右往左往に転じ散じ去らずしてよく統一が出来、思慮が充実して一大集成をなすこと」であるとされた。西のいう「虚に従っていよいよ実になる」とは、こうしたプロセスを意味する。

3)意識と自由

西は、自意識の働きとともに自由は始まるという。ここに「意識」というのは「気づくといふこと」「自識」をさし、自識とは、具体的には「反省の反省」を意味する⁸⁶⁾。では、自由につながるとされるこの自識とは、いかなる主客の様態をさすのだろうか。

西によれば、意識は、「感覚的なもの」に支配される無反省な「主客未分」の様態から、「主観的な意識」のもと対象視を進める「主客分化」を経て、「純粹意識」に貫かれる「主客合一」の状態へと変容していくとされる。そして、「主観客観全く一なる所」（主客合一）、「観ると在ると一なる所」（識即在、知在一、見即在）に至り、客観は「己れ自身（外なるものに支配されない）」となり、「自由」が真に実現されるという⁸⁷⁾。したがって、主客の分化のもと進められる対象視的な認識においては依然として主観は客観に依存するため、そこに固執するかぎり真の自由とはならないという。さらなる意識の徹底を進めていく中で（「意識が其自意識たる性質を尚ほ一層実にするとき」⁸⁸⁾）、主客は合一を余儀なくされ、主観は「自在」である自由となるという。この境位を、西は「精神界」「自由界」と呼んだ。

そこにおいて、客観界は自己と区別された独立した所与としてではなく実現されるべき「己れ自身の世界」として覚られる⁸⁹⁾。つまり、ここでは、対象界は「意識せられた己れ自身」⁹⁰⁾となり、客観が「己自身」であることが自知されるのだという。それは、真の自意識である「純粹意識への復帰」でもあるという⁹¹⁾。

しかし、こうした図式において、西は、「未分」より「分離」、「分離」より再び「合一」と向かう主客の三様態が重要であるのではない、と考えている。「感覚的なもの」から「主観的意識」を経て「純粹意識」に至るプロセスについて、各様態が実体であるかのようにみえるが、その実は、「ただ意識の意識たると

ころを実にせんとする一路を辿り来る行程に外ならぬ」のだという⁹²⁾。つまり、各意識様態は、別実体を示しているのではなく、唯一の実有のもとでの変容過程であるので、そうした「意識系」のもとでの連続的で質的な変容(非連続的連続)の問題として考察されるべきと考えたのであった。そして、この一貫した意識の進化の中で、益々意識は自意識となり「一」なる实在の根源へと共振(回帰)し、自由を実にしていくとされる。西が認識や存在や道德の問題を意識の問題として考察するゆえんはここにある。

つづいて、意識と自由意志との関係について西が考える概要を述べておこう。かれは、意志は二重の意味で自由であるという。まず、その消極的側面として、それは意識発動の根源であるゆえ「意識のあらゆる対象から自由」であり、つぎに、積極的側面としては「無依的に自己の中から内容を出だす」ことができる点で自由である、とされる⁹³⁾。とりわけ、後者の自由意志について、意識との関係でつぎのように述べている。

「自ら転じなければ自から転ずる(筆者註：自然に勝手に流される)のが意識の性質」⁹⁴⁾であり、自覚の徹底の先に自由を描く西の図式においては、「自ら転ずる」と「自ずから転ずる」との区別がまさに「自由」と「不自由」の分け目とされるのである⁹⁵⁾。そのことを西は、「転の可能は本主観の無限定性に拠るので、これが自由の根本であるが、所動的に転ぜられる間はこの自由が未だ実とならない、能動的に転ずるに至って自由が次第に実となる」⁹⁶⁾と解説される。

こうしたものの見方において、自由性は即ち意識性であり、意識性は即ち反省性即ち循環性とされる。したがって、その循環は往くも復えるも自己の外なる運動ではなく、自己循環となる。しかも、この自己循環の中心点こそが絶対的真理であり、その絶対的真理の功德のゆえに絶対的真理を周ぐる無窮の流動が起こるのだという。そして、この流動が即ち自由自身である、と語られる⁹⁷⁾。

4)感情と意志

西の主体変容の理論においては、自己意識は「自覚」の問題として、その徹底の問題として論じられる。このことは、たんなる「知」の次元のみではなく、「情意」の次元を組み込んだ変容であることを物語っている。

普遍と合一した全人格的存在について、西は、観念のレベルで成立するのではなく、現実の「個々特殊の心意発動」として現れる以外にないと考えている。さらに、感情や意志をもつわたしたちの特殊的な次元を離れて普遍は無いとも明言される。西がめざしたのは抽象的な理論構築ではなく、「活きた生命」としての全的構造であった。そこでは、特殊個人的な「情意」が「観念」に比し心的生活の実行力をもつものとされた。とりわけ、意志は、もっとも「心生命の融通的渾一的、不可分解的の趣をよく現はす」とされ、「決意」という事態に至って「心的生活の一完結を見る」とされた。この決意において、理念は感情として深く自己に刻まれ、理念との聯合が厳密になるという⁹⁸⁾。

しかも、「非理性」的な感情・意志は、「理性」と対抗するが、その対抗こそが理性と非理性、理念と現実、客体と主体との合一へと向けた契機を含んでいとされ、「対峙の裏面は合一…これ創造の密意」とされた⁹⁹⁾。しかし、ここでは禁欲的な克己がめざされているわけではない。西は、「理性が欲の抵抗に克たむとするは欲を絶滅せむとする意味ではない。欲の絶滅は出来ぬ。理性が欲に克つの極は理性が欲と合一する」ことにあるとしている。つまり、自他ともに相満たす「欲にして欲ならざらしむる」境位において対峙は止揚されると考えたのであった¹⁰⁰⁾。

また、西は、「意志」と「知・情」の関係について、精神の発現における形式と内容、陰と陽のごとく、その全体を形成しようと述べている。その上で、「意」は「知情の外に別にない」とし、「すべての物はその発現から云へば二つである。而し二つは畢竟三つである。なんとすれば第三者がなければ二つが二つになら

ぬ。故にこの二つを統一するものがその裏面にあるのである。…知情の一なる所が意であって知情の裏面にこの意がある」¹⁰¹⁾と語っている。「意志」は、意識や自由、それに感情の刻印(習慣化)、気概(意気張)といった働きに深くかわり、それ自身も自己展開することによって、それらを現実化する機能をになうことになる。

さらに、西は、「感情」のうち、とりわけ、「愛(慈悲)」「敬」といった心の働きが、禽獣的なものからの克己をはかる重要な上昇の契機となりうるとみている。それらの心的作用は、隠が顕に、超在が在に、一が多に転ずる機となるものと考えられた¹⁰²⁾。

「慈愛」について、西は、識や献身的な愛の透徹の果てに、それらを超えて無形の情として表出するもので、それは、自由のプロセスとも経過を一にする、と述べている。つまり、主観が客観への依存をなくす程度に応じて自由は実となる。そこに慈愛は成り立つことになる。隈元もまた、この西の慈愛について、慈愛の心でもって「他を愛することは、自己(己の執着)を忘れることになる。他を、真の自己として知ること」¹⁰³⁾につながると語っている。

「敬」とは、ここでは、「己を虚しくして他を受け入れる」ことを意味し、そこにもまた自己否定の作用が伴う。自己を虚しくする者にこそ、真理は現前するとされる¹⁰⁴⁾。

以上のように、西において、人間の本能的な部分に連結する感情や意志は認識同様、「特殊即普遍」の変容構造のうちに不可避なものとして位置づけられる。同じく精神の進化論に立つベルグソンが本能を有機体的機能の継続とみるのに対し、西は、本能にも上昇的変容を考え、高次な情意のもとでは、ベルグソンのいう有機体的生活を脱することができると考えていることは理論上の差異として注目できる¹⁰⁵⁾。

5)意識と道德

西は、認識において、「一切の意識の根底に道德的意識が動いている」¹⁰⁶⁾と、意識と道德との直接的間接的連動を指摘する。また、「元来一意識は一意義一価値である」¹⁰⁷⁾とも述べている。つまり、西の場合、「善」は、認識かつ道德上の「真理」として根源に位置づけられるのである(究極の純粹意識界では善は美となるという)¹⁰⁸⁾。具体的には、そうした道德意識は、意識の内に「制限の意識」が芽生える際に働きはじめ、「規範実現の要求を覚えるとき」それは明瞭となるとされる。

さらに、規範意識は高まり、主観が「自由」をもって自らを限定する境位に達する。ここに、「自意識の精髓」があると西はいう¹⁰⁹⁾。なぜなら、主観の主観たるゆえんは「虚」との相同的性質である「無限定性」にあり、それは主客分離時の客観的・所与的限定を超えて意識変容の高みである主客合一の境地において実となるからである。そこでの無限定性こそが「自由」を意味し、この自由主観において立ち現れる客観(これは所与的限定のさらなる限定となる)こそが必然性を帯びたりアリティとなるのである¹¹⁰⁾。しかも、この自由主観による限定は、規範意識の要素として高次の情意を伴い、自己活動の意識を強め、より具体的な現実性を客観内容に与えることになる。このとき、感性的意識は所与性から遠ざかり、精神へと融合されていく(物質と精神、主体(自己)と客体(他者)の溶解が生じる)。

だが、繰り返すが、西の理論は、こうした主客の統合の先にヘーゲル的な絶対精神やカントのいう善意志のような〈絶対的な目的〉を設定するものではない。そこでは、たしかに〈特殊現実〉との「即」なる循環的連関をなす〈存在の根源〉が想定されはするが、それはあくまでも現実的な意識の展開の結果として看取されるものと考えられた。すなわち、かれの理論(道德を含む)は、実在の構造として〈静的〉にみれば、「特殊即普遍」という「相即」関係を維持

するが、認識論的な視座から強調される認識主観の変容という〈動的〉的な視点を鑑みれば、主客の比重は現実の主体側に即応運動の起点が置かれることになる。

したがって、道徳もまた現実的な意識変容の問題として、「自然の理性化・精神化」のプロセスとして描かれることになる¹¹¹⁾。この場合の「自然」とは、人間が生まれながらにもつ感情的なものをさし、「自然の理想化」とは、情への反省的な照応を経て道徳意識が根本的統一へと向かうことを意味する。では、西は〈情における反省的要素〉をどこに見いだすのであろうか。

西によれば、こうした自然から道徳、物から精神へは自然的連結がなく、そこには「飛躍」が不可欠な要素となるという。加えて、「元来二者が対立することは本と一なるから」、そこには、飛躍を可能とするなんらかの「渡し」が用意されている、と解釈されるのである。その「渡し」は、情の限定的な側面である喜怒哀楽愛欲悪の七情ではなく、精神化への契機となるつぎの道徳的心情とされた。つまり、「愛欲」から「慈愛」には「恕」が、「知欲」から「知恵」には「敬」が、愛欲と知欲の両者を包含する「自然欲(生欲)」から「生の理(善)」へは「感謝」が、また、虚妄とされる迷妄的な「我欲」と道徳的自我ともいうべき「意志」の〈渡し〉には「気概」が、それぞれ働きをなすとされる¹¹²⁾。これらが、情から性に復へらしむる〈渡し〉として道徳意識の変容上、重視されたのである。

さらに、西は、この道徳法意識の形成のありようをつぎのように説明する。道徳的意識は、善悪の内観的な凝視における「無限の反省」を通して深められるものであり、そこでは、「見ていることを更に見るのだから内容は与えられたものでなくなり、見るもの自身」となる、と。それは、いわゆる知の形成同様、「意識が自らを識ること(自意識)」という重層的なメタ認知の構造にあることを意味する。そして、そうした「自知反省」こそが真の自由意志のはじめとさ

れ、自知反省の「不退転な善悪の凝視」「無限の反省」こそが「自由意志の成就」となると考えられたのである¹¹³⁾。

6) 間隙

西による主体変容の図式にとって、自己発展、自己変化は、「自覚の徹底(不退転な善悪の凝視、無限の反省)」「内面的生活の純一」¹¹⁴⁾に基づくことになる。しかも、その純一に向けた取り組みに際し、かれが重視すべき「実在の性」としてあげるのは、「間隙のないこと」である。そのことをかれは、「無間隙の一語よく実在の完結全を言ひ表はしてをる」¹¹⁵⁾、「純意識界に入る道は、間隙を無くすること」¹¹⁶⁾と語る。そして、不息純一にして隙のないことこそがまさに意識のあるべき「統一」を意味するという¹¹⁷⁾。

この持続的な意識の統一こそが「虚」の本質であって、ここにおいて「主観の無限定性」が実となると考えられた。したがって、こうした意識の純粹な統一にとって、それを遮る、「軽躁」や「固陋」「執着」とならび意識の飛散した「油断」や「隙間」はもっとも回避すべきことと理解されたのである¹¹⁸⁾。

こうした「間断無き意識、意識に純なる意識」こそが、「意識」と「意識せしむるもの(純粹意識)」とのあくなき循環による知の更新を可能にし、そこに「真の創造(自由)」がもたらされるとするのである¹¹⁹⁾。そして、西は、逆に、状況相対的な特殊事実の現象面に固着し、意識の循環を通して起こり来る内的な本質規定を悉く否定する立場に対して、かれらの言う自由は「静中の自由」にすぎないとし、「限定に滞れば其限定は死である」という強い批判の言葉をあびせることになる¹²⁰⁾。

7) 主体変容の図式

① 思想を感覚的可視的に描くということ

ここでは、西理論の図式化に先立ち、かれの思想がもつ、「特殊即普遍」の垂直軸的な主体変容の構造を二次元的な平面に図式化することに付随する問題

について確認しておきたい。

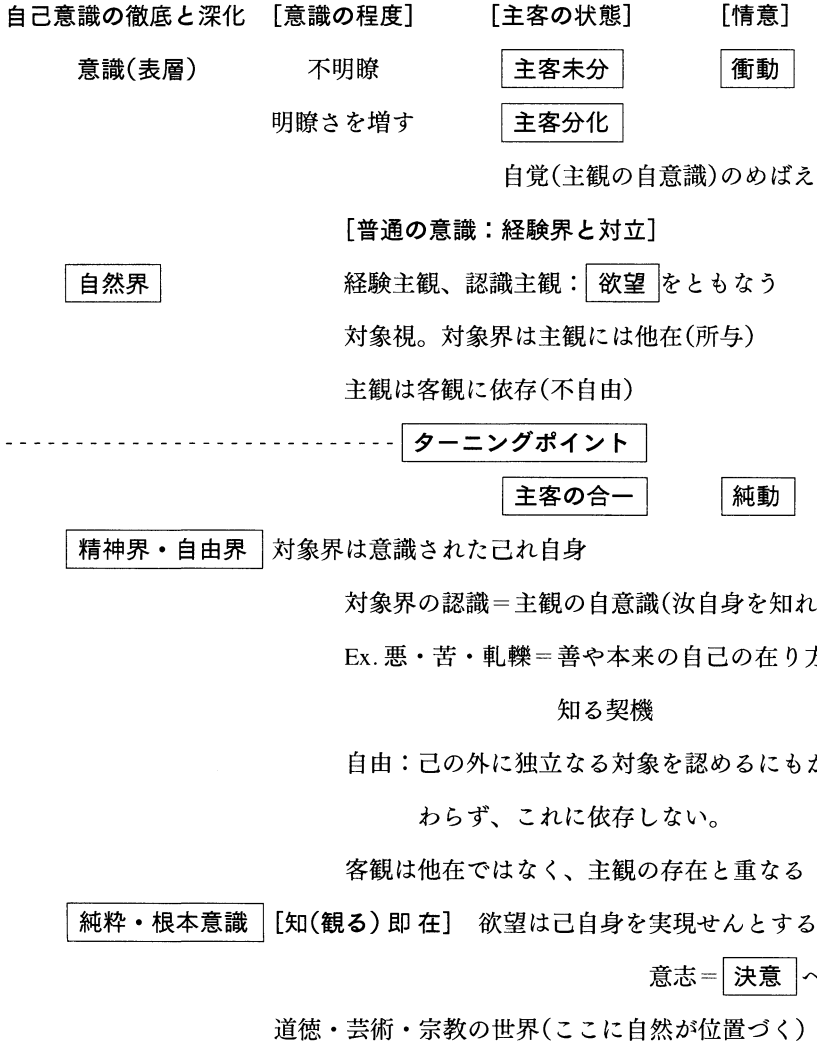
こうした実在の構造を「発展」「変化」という視点でとらえる場合、この語自体に含意されているように時間と空間のうちにその構造を移写することになる。しかし、西によれば、実在は、本来、こうした感覚的可視的な記述では語り尽くせないとされる。たしかに、発展はその様態の変化とともに時系列において確認できるできごとではあるが、西の理論でいわれる「千年一瞬のごとき」変容の瞬間瞬間は、均質的な時間・空間とは別の次元で生起していくものと考えられる。たとえば、かれが変容の重要な要素としてあげる「無間隙」¹²¹⁾とはまさにそうした実在の深みとの即応の瞬間に徹する際の言葉であり、そこにおいて意識は「完結自全」として普遍と一瞬一瞬間間なくつながりつづけることになる。

したがって、本来、均質的な時間や空間に還元できない「即」という概念でもって構成される西による主体変容のパラダイムを、「発展」の平面図式にのせることは、西が言うように「有形でないことを有形に描きつつある」ことになるものと思われる。しかし、ここでは、こうした記述上の限界を受け入れたうえで、特殊と普遍との即応関係において上昇的な意識のスパイラル運動として展開される西の主体変容論を時系列的にそって経緯のみを描いていくこととしたい。

②意識を軸とした主体変容の構造

では、西は、いかなる自己運動によって、特殊の内に隠された普遍が「明」なるものとして現実化すると考えたのであろうか。

西によれば、普遍が実となるには、意識(自覚・反知)の徹底(意識の純化)とそれに伴う情意の変容が必要と考えられた。以下、かれの構想する実在の発現と主体変容のプロセスを描出してみたい。



まず、西は、実在のヒエラルキーを四段階の階層構造としてとらえている。各層は「生命」の形態として区別され、各々に支配的な「法則」が対応すると考えている。四段階とは、物理法と物理的力が支配する「無機界」、生理法と生物的生命が対応する「有機界」、心理法と心的生命が該当する「心界」、そし

て、自由法と精神力が基盤となる「自由界」といった存在のヒエラルキーが構成されるのである¹²²⁾。これらの区分は、自然界を構成する鉱物、植物、動物、人間とのアナロジーとして構想されており、わたしたちに備わる形成力の種類やわたしたち自身の存在論的次元を表すものと考えられる。

しかも、「意識が意識たる性質を如何程実にするかによって其自身に於て完全である実在が種々の段階と形とに於て現はれる」¹²³⁾と語られるように、西の場合、こうした実在の階層構造は自己意識の変容とかかわるものとされる。では、実在の構造は主観との関係でいかに構造化されるのだろうか。

西は、先の図のように、認識というものは、主観と客観の対立、つまり意識作用の活動をもって始まるという。したがって、それ以前は、意識が不完全で主客の対立が不明瞭な「主客未分」の状態といえる。ここでは反知としての意識とはいえ、意識は本能(衝動)的・感覚的な情意に支配される「不明」なレベルにとどまる。

つづいて意識が明瞭さを増すと、主観と客観の対峙が際だち、客観は主観から分離独立して対象界として現れるという。ここでいう対象界とは主観から独立した世界を意味し、主観にとっては他在(ヘーゲルのAnderssein)＝所与となる。こうした主観を、西は、「経験主観」「認識主観」と呼ぶ。意識の様態としては「主観的意識」¹²⁴⁾とされる。情意については、認識以前の主客未分時の「衝動」(感覚の進展に際する裏面の統一力となる)が、この段階では、対象を明らかに識って「欲望」(衝動において明瞭でなかった対象が明らかに意識される)となるという。この主客分化の認識様態においては、知識は欲望を兼ね、欲望満足的手段となり、「利用的」「相関的」となるとされた¹²⁵⁾。しかも、この主客の対立の先鋭化が意味をもつ構図においては、客観に対してのみ主観は主観であり得るので、結果的に主観は客観に依存する「不自由」な事態を招くことになる¹²⁶⁾。しかも、こうした、対象(客観)と意識(主観)とが相対する状態にあっ

ては知行は分裂をもたらすとされた。

以上の「主客未分」と「主客分化」の認識状況をさして、西は「自然界」と称した¹²⁷⁾。

さらに、西は、カント的二元論を支持する立場が認識論的な架橋を不可とみる自然界から精神界への連続的な認識発展について、意識レベルの変容の事態として描いていく。かれによれば、わたしたちは、意識の徹底を重ねることで、この「自然界」から、「精神界」「自由界」という実相に貫入するという。そこでは「純動」が働き、普遍が特殊において実となる。「純動」とは、「反省の無限」であって、主が絶えず客となりゆく「主客合一の無限の進行」すなわち「創造」である、とされる¹²⁸⁾。「実となる」とは、普遍の現実化や現実的統一をさし、「主客合一」の事態を意味した¹²⁹⁾。

では、主と客の合一とは、いかなる内実を語るのだろうか。これについては、限元のつぎの説明が当を得ている。「単に主観と客観が対立をすてて一つに融合するということではない。むしろ主観が真に主観になるに依じて客観も真に客観となり、一面そこには真の意味での対立が生ずると共に、他面この対立が主客の具体的統一を意味する」¹³⁰⁾。

では、西が語る自然界から精神界へのターニングポイントはどこにあるのだろうか。そのことについて、西は、これまで意識的無意識的に依存していた「自然的限定」を否定することが必要となるとし、「認識の対象又は欲望の対象として客観界に対する態度を否定するとき必然に他が我とは独立して其自身の意義を有つものとして見えて来る」¹³¹⁾（それゆえ、かれは「哲学は死の道」「哲学的思惟は欲求から脱退するによって行はれる」と述べている）¹³²⁾。そこでは、否定に伴う一種の「苦痛」が生じ、内的な「鍛錬」を経て、知情意はそれぞれ高みに入るという¹³³⁾。非反省的な衝動は明瞭な意志(決意)へ、利己的・受動的・自然的な情は反省的・能動的・理性的な情へ、抽象的に実在と分断された知は

具体的実践的な行の知へとそれぞれ高まっていく¹³⁴⁾。この境位は、衝動的な生活において反知的な意識を介さない「知行未分」や、対象意識にとどまり客観に依存する「知行分化」とは異なる位相と解された。真偽・善悪の重なりの中にみる意識の統一持続の果てに、自己が「真・善となる(知徳行合一)」ことを意味するのである。西は、それについて、「意識の本来から言へば其一統一は即ち行為に外ならぬ」と述べるのである¹³⁵⁾。

よって、そこでの意識は〈主客未分の不明瞭さ〉と異なり、〈明瞭さの極〉に位置づき、自己意識は対象意識(認識)の形式を超え、「真実在の認識体験」とひとつに〈なる〉のである。つまり、この垂直軸の図式では、〈自己尺度の否定〉を通した主観の高まりにおいて、リアリティを「知る」(認識)という行為はリアリティと「なる」(存在)ことへと移行する。言い換えるならば、善きもの、真なるもの、そして美なるものを〈知ろう〉と努めてきた認識主観は、経験やモラルの高みにおいてそれらとひとつになる(知在一、知徳一、知行一)のである。

しかも、こうした垂直軸的な変容理論を支える論理は、先の節でも確認したように形式論理とは別の物の見方となる。それは、「絶えざる否定の上に絶えざる肯定が行はれる」¹³⁶⁾「否定とは…主観が益々自ら主観たるの作用らきによって内的客観が所与たるの性質を失って主観自身の限定たるを覚えること」「自覚とは、一個たるを失う意味ではない、一個ではあるが一個ならざるところを實にすること」¹³⁷⁾と語られるように、先の「即非の論理」(Aは非AであるがゆえにAである)同様、存在論的浄化体験を構造化した論理となる。

さらに、こうした変容の図式は、「自由」の問題ともつながる。つまり、ここでの意識の純化過程は、「主観が客観的限定を超えて益々内に自ら主となる」¹³⁸⁾プロセスでもあるからである。それは、これまでのあらゆる制約を「否定する道」でもあり、顕としての「在」の領域から隠としての「一」の領域へ向かう「存

非存を超える道」でもある¹³⁹⁾。西が、しばしば『臨濟録』の「隨所に主となれば立処皆真」¹⁴⁰⁾をあげるのは、こうした境位をこの言葉が物語るからである。

5. 西思想の現代的意義

(1) 絶対的創造としての自由の理論

先にあげた限元は、西思想の哲学上の画期点は、かれの思想が「絶対的創造」によって一切存在が展開される中に自由を位置づけている点」¹⁴¹⁾にあると述べている。それは、具体的には、「自由意志の説」として説かれ、伝統的哲学における自由論の二面(ギリシア思想における「知行合一」説と中世以来の「意志の自由」説)を統一したことに哲学上の意義が見いだされる¹⁴²⁾。

そこでの論点は、「善悪と自由」であり、西は、道徳を考える際、人の〈本性の善悪性〉と〈それらの発露と自由の関係〉の問題を明らかにする必要があると考えている。以下、西が批判的考察の対象としたカントにおける善悪と自由の見方と、かれ自身が考える善悪と自由のとらえ方についてみていくことにしよう。

1) カントにおける善悪と自由

自由に関する西の考察は、まずカントの理論に対して向けられた。かれは、ここで、「悪は人間には生まれつきである」「悪は自由から起こる」という二つの命題を検討していく。まず、カントの善悪論についての西の理解を補足しつつ解説してみよう。

西によれば、カントは人間の内に根本悪(radikales Böse)をみているという。なぜならば、「悪への傾(Hang)」¹⁴³⁾がわたしたちの内にあるからだとされる。しかも、その「傾(性癖・好み)」が「悪」とされるのは、そこに自由意志が関与するからであるという(意志が関与しない無自覚な自然欲的な状況では悪と規定し得ない)。その自由意志とは、道徳法則をもたらすものとされる意志

(Wille)ではなく、行為へと向けた格率を定める「任意の自由」にかかわる選択意志(Willkür)のことをさす。そして、この選択的な意志でもって(カントが克服すべきであるとする)自愛(Eigenliebe)的な欲望(Begierde)を「己の格率に採用する」ところに「悪」が起こると考えた。つまり、その自愛的な動機を、道徳法則からの動機に優先させる形で選び取る選択意志に、カントは「根本悪」の因をみたのである。ただし、カントの理論では人間における「善の素質(Anlage)」も説かれており、それは「悪への傾にも増して生まれつき」であるとされている。そして、この「善への素質」もまた、「道徳法の意識に伴う尊敬の情」をそれだけで意を決するに十分なる動機とするような「任意」の意志において、はじめて人格性を帯びてくるとされた。ここでいう「人格性」もまた善悪の責に任ずる能力のあることを意味し、道徳法則を意識し尊敬する事態をさす。ともに「任意の意志」が善悪の行為の発露にかかわることになる。これらが西の理解した善悪と自由に関するカントの物の見方となる。

2)西における善悪と自由

以上の、「任意の自由」が「善悪の責を担う」とするカントの理論に対して、西は、意識論の観点から、「任意の自由」は、「真実在的のものではなく、何等かの錯誤迷妄から起こる」¹⁴⁴⁾、と反論する。意識を軸に「認識と存在とモラルの一元的上昇図式」を主張する西にとって、「自由」は「識が明白となるに従って道徳法の意識も明白となる」¹⁴⁵⁾なかで真に実現されるものと考えられた。そうした意識の統一において働く自由意志は、自愛的なさまざまな動機を選択する「任意の選択意志(Willkür)」ではなく、自己の内に立ち現れる道徳法則とひとつのものとして作用するカントのいうWilleであると考えられた(「道徳法の意識即自由の意識」¹⁴⁶⁾)。そのWilleとしての自由意志においてはじめて「善悪の識別」が明らかな形で意識されることになるのだという。それゆえ、真に善悪を知る者(善への意識が統一している者、道徳法意識に徹した者)は、

そうした境位にありながら必然性を犯して自己愛的な選択を意志することはないとされる(「恐怖」と「真の勇氣」が、あるいは「意識の集中」と「意識の拡散」が同時に成り立たないように)。つまり、プラトンにならない「悪なるが故に悪をなす(善と悪を知って悪と理解したうえで悪をなす)ことはない」と明言するのである(これは、「悪の実行に関するプラトンの考の帰着点は人は故意に悪を為し能はずといふにある」というようにプラトンの考えに依拠している)。したがって、西が描く〈明〉から〈暗〉への意識の広がりにおいて、自己愛的な動機を選択する「任意の自由」は依然として意識の暗がりに位置づく「錯誤迷妄」¹⁴⁷⁾のうちにありと判断されたのである。そして、そうした「任意の自由」がなす格率化ゆえに、人間の「根本悪」の因をそこにみることはできないという結論に至ったのである。

つづいて、こうしたカント的な「任意の自由意志」と西の説く「主観の無限定性」概念との関係についてみてみよう。西の「主観の無限定性」概念は、究極的には、外からの制約や依存を超えた主観の自由なありよう(「内容を有しながら有とせない形式」¹⁴⁸⁾)をさすが、自然欲や自愛が支配する意識レベルにおいても低次な形で現れうるという。では、そうした無限定な主観の性質とカント的な「選択意志」(自然欲を超えた段階で容認)に重なりをみることはできるのだろうか。

結論から言えば、西の「無限定性概念」とカントの「選択意志」は相容れない見方といえる。「無限定性概念」は、たしかに任意性をもち自由な意志と関連をもつ。しかし、それは、カントの「選択意志」のように、善悪を知ったうえで任意の価値を選び取り格率化し現実的な行為へ向かうといった〈叡智の性質と経験的性質の両義性〉もつ自由意志とは異なったものといえる(西はこうした自由を、普遍と特殊が乖離した「客観的限定から抽象せられた無限定的主観の自由」¹⁴⁹⁾という)。西の語る「無限定性」は、〈特殊と普遍の即なる呼応〉

のもとに成立する概念であり、特殊を窓口として〈唯一の実有〉とかかわるゆえ、かれのいう「自由意志」は具体的普遍の様相を示すのである。〈唯一の実有〉は、特殊即普遍のパラダイムをもつヒエラルキーで構成され、そこにおいて「自由意志」は、主観の意識の〈明暗〉の程度に応じて異なる次元で現れる。西が、「本来自由は唯一である、自然的衝動も、自然的衝動を任意に取捨する如き自由も、道徳的自由も、本来に於て別なるものではない。ただ本来なるものがどれだけ自知的になるか其段階如何によって自由に相違がある」、と語るのは以上の意味からであり、こうした論理においては、「善悪を知りつつ悪を選択する(〈明〉の意識レベルにおりつつ、〈暗〉のレベルで悪を選択する)」という事態は容認されない。つまり、「識即在」「知行合一」を支持する物の見方では、カントの理解は成り立たないのである。それゆえ、わたしたちの多くが経験としてもつ「悪いと知りつつ行ふ」という事態は、自由意志が善悪を真に知ったうえで〈悪を選択した〉のではなく、無明な意識のもとで〈善悪の凝視が転退したもの〉と解されるのである¹⁵⁰⁾。したがって、先の「選択意志」は「無知に由来する意志」をも包含し、それに責を負わすことは「自由意志の真相の見損じ」をうむものとされた¹⁵¹⁾。

西にとって、善悪を知りうるのは道徳法則の意識であり、それとかかわる意志はWilleにほかならなかった。道徳法則への志向性と道徳法則から行為へと向けられた志向性は、かれの場合、ともに道徳意識のレベルとかかわりをもつ。問題はその道徳意識が明か不明かということである。そうした見方においては、認知構造が変われば認知内容も変わるのである。自然欲、自愛を経て人格性が確立するに従って道徳的意識はより明瞭となり、それまでの偶然的で不十分な善悪の選択的判断は、善悪の凝視が徹底する程度に応じて必然性を増していくことになるのである。

したがって、善悪の選択は、善悪をふまえてなされるというよりも、道徳的

意識の徹底の度合いに応じてなされるものといえる。つまり、西にとって善悪の因は、〈善悪を知りつつどちらかを選び取る〉ことができる「選択意志」に求められるのではなく、まさに善悪のなんたるかを立ち上らせる「道徳法の意識〈主観の反省・自覚の明－不明の程度〉」とそれにとまなう意志の程度に由来するものといえるのである。

(2) 価値相対主義の克服として－「任意の自由」への危惧

ここでは、カント的な「任意の自由」と西的な「主観の無限定的自由」との関係をおさえたうえで、西が主張する価値相対主義の弊害についてみていくことにしよう。

まず、前項で確認したように、西が、悪をも選択しようという「任意の自由」の解釈にこだわったのは、それが真実在的なものに由来するのではなく、錯誤・迷妄によるもので、それを超えていかなければならないと考えたからであった。西にとって、この「任意の自由」は自己愛的な動機を採用する自由であり、「自然欲」や「普通の利己心」に左右されたものではないが、「却って最も深刻な意味に於ける我を張るものである」とし、そうした自由の蔓延こそ危惧すべきものと感じられた¹⁵²⁾。とりわけ、そうした自愛を根拠とする自由は、善悪の識が明でない場合(思いこみとなり反省的思考を伴わない場合)、一方的な偽善や善の押し売りとなり、極端で破壊的な攻撃性と結びつく可能性をもつものと危険視された。

さらに、西は、こうした〈主観の側の自由な選択〉への信奉が「一切の限定の否定」のみを強調する事態(西は、これを「主観の無限定的自由」の低次な状態＝「消極態」「抽象態」という¹⁵³⁾)をもたらし、本来は本質ではない表層的で価値相対的な事実を絶対視するという誤解をうむことになると指摘する。そして、こうした消極的自由を「自立的な我」とする迷妄から悪が起るのだという。そのような誤った任意の自由をもたらし肥大化する「我」について、

西は、「すべての客観内容に束縛せられない消極態そのものが実にあるかのやうに思ふことがある、而して此無限態から如何の内容でも任意に現はし能ふやうに思ふ。絶対独立の「我」が居て如何の方向にも出で能ふと思ふ。併し意識界では全然無内容である只の主観はあり能はぬので、あると思ふは抽象的空想的である」¹⁵⁴⁾、と述べている。先のカントの「任意の自由」の出所もまた、この種の「一切否定の消極態」であり、ここから悪が起こると考えられたわけである¹⁵⁵⁾。

しかし、この「消極態」は、西によれば、「自由が自覚の実に転ぜんとする機」であり、「自然界と精神界との限界」であるとされる。そして、自由が本来の自覚に達すれば、自由的必然が開けて悪は最早や不可能となるという¹⁵⁶⁾。西にとって、カントが、悪は自らを欺くこと(自欺)とした点は評価され、この自欺は西にとって意識の暗きこと、不明を意味し、こうした道德法の意識の暗きより悪は起こると考えられたのである。

では、つづいて、「消極態」「抽象態」に立つ自由が陥る価値相対主義の弊害について、西の考えるところをみていこう。

西は、そうした価値相対主義の原因と弊害についてつぎのように述べている。「体系上直接連絡なき相互偶然である数多に転変しつつ本の統一を断続的に続けるから其統一が不十分で、其客観的多は一体系を成さず、一貫の意義を成さず、多少の連絡を失へる多の羅列の如きである。これは意義に遠ざかり、生命に遠ざかり、意義生命の影の如きである。其一貫持続せないで余所ものに転変する所、常無き所、定まり無き所、動揺する所は意義即生命を奪う所で、無常不定動揺不安が無意義であり死である。意義の不明とは…微細意識が雑然偶然去来して意識の一貫を妨げること、…何等連絡なきさまざまの他体系に転じて自己を失うことである」、¹⁵⁷⁾と。つまり、徹底した内観的な反省へと向かわず、現象面での連絡のみから事象を判断するところに、主観は偶然性に支配さ

れ、真実在から離れた生命や意義の欠如した誤謬がもたらされると考えるのである。

さらに、西によれば、こうした価値相対主義の立場は、「抽象的ながらも主観の無限定性に接したから、只訳もなく内容的束縛から離れることを独立と誤想して」、内観的に看取される客観内容の真相の必然性を確かめもせずに否認する、という。しかも、その立場は、そのような主観の無限定性を根拠とする一貫した独立に「一種の満足を覚えるといふ特殊性」をもつとされる。しかし、結果として、主観が客観内容の真相を見いだすに至らず、本質からはずれた判断をなすという¹⁵⁸⁾。

加えて、西は、この立場が何らかの「判断をなす」ことに対しても、誤謬をみる。つまり、かれらが「判断をなす」ということ自体、かれら自身がそのことを「善とみなしている」ことを意味し、そのことは、本来、価値相対主義に立つべき者がひとつの内容を固定するという自己矛盾を物語っているのである¹⁵⁹⁾。これに対して、西の考える「主観の無限定性」は、「いかなる固定した前提をも置かない認識態度」として具現し、そこにおいて認識や判断は、自己意識を介して展開される普遍(理想)と特殊(現実)とのあくなき循環を通して生成のうちに形成されていく。つまり、そうした内観的な知や判断は現実への適応結果を新たな内観の材料として、「自他ともに自由な意識状況であるか否か」を基準に、つねに変容・止揚されていくのである。

(3)パラダイムの現代的意義

一般的に、今日、わたしたちが思想について「現代的意義をもつ」という場合つぎの事態をさす。広義には、その立場が、「近代(あるいはそれ以前)の思想を相対化し、ドグマ性を回避する」ものであること。より限定的には、因果性については〈進歩〉〈発達〉〈啓蒙〉〈普遍性〉という概念を内に含む「目的論的志向構造」を、認識論に関しては「客観・主観世界」への単純な信仰を方

法論では「因果論的・実証的方法」を、分析性に関しては「専門分化・細分化」を疑い、現実^にに立脚し自己批判的に事象を相対化すること(「小さな物語」)を意味している。西的な意識変容の図式を内観的・垂直軸的思考とするならば、このポスト・モダン思想の趨勢は、感覚・知覚世界の構成主義的な分析・関係記述(説明)に徹する思考といえるだろう。

だが、古代からの哲学的営為を偏見なく追思考するならば、ドグマ化を回避する方向は、こうした構成主義的な指標だけにとどまらないことがわかる。内観的な「垂直軸」の方向において、事象の内的な相対化に努め、形而上的な領域への一足飛びの飛躍を否定し、「現実的な視点からの構造化」と「ドグマの回避」に寄与してきた思想が存在する。加えて、その立場は、わたしたちが今日においてさえ無自覚である「無意識の層」や「超一時空的な現象」をも含めた理論の構造化をおしすすめてきた。西は、まさにそうした思想系譜に光を当て、現実的な思考のレベルで理論を構築したといえるのである。

さらに、ある学問が妥当であるのか、意義をもちうるのか、について議論する際、その学問が拠って立つ認識論の構造が問われなければならない。なぜなら、「存在のリアリティの認否」「存在内部の因果性」「主観と存在とのかかわり」「リアリティの認識方法」「認識の射程」「パラダイムの妥当性」はすべて認識論の構造と相関するからである。西が自らの学問的立場を認識論・意識論の視点から基礎づけるのはそうした理由からである。しかも、これまで考察してきたように、西の理論は、普遍(客観)と特殊(主観)のどちらかを否定したり、一方に偏するものではない。しかも、そのパラダイムは旧来の決定論(運命論)的な目的論を理論にもつ「生氣論」とは一線を画し、自由意志を核に主体の変容の程度に応じて普遍と呼応する「現代的ホリズム」としての「全体論」もいえる確率論的な構図といえる¹⁶⁰⁾。そこでの循環的なベクトルはつねに確実に現実を視野に入れ、現実との呼応関係のなかで普遍は語られる性質のものとされ

た。

6. ナショナリズムとの距離

(1) ナショナリズムの定義

西の「特殊即普遍のパラダイム」とナショナリズムとの関係を問う際、まずもってナショナリズムとはなにかを定義しておく必要があるだろう。ここでは、とりわけ第二次世界大戦にむかうナショナリズム的志向そのものの傾向を問うことを目的としており、そうした視点からナショナリズムを考察するラッセル(Russel, B.)における人間の根本衝動論を参照にナショナリズムの規定をおこなってみたい。

ラッセルによれば、人間には大きく「所有衝動(possessive impulse)」と「創造衝動(creative impulse)」といった二つの根本衝動が存在するとされる¹⁶¹⁾。そして、後者が建設的な形で発動されたときには文化的発展へとむかうのだが、前者が「調和よりも衝突を好む衝動」(an impulse to conflict rather than harmony)とされる破壊的な衝動に突き動かされたときには権力や戦争につながるとされるのである¹⁶²⁾。

では、「調和より衝突を好むにいたる個人の所有衝動」は、戦争へむかうナショナリズム(全体化)といかなる関係を有し得るのであろうか。「全体化」とは、悪意によるにせよ善意によるにせよ「全体が個人を取り込み、その独自性を奪い、ときには排除すること」¹⁶³⁾を意味する。別言すれば、「自分(たち)が全体だと誤解ないし自称し、自分以外のものの独立性を奪い、自分の中に呑み込んだり、自分の外に排除したりすること」¹⁶⁴⁾、ともいえる。

これらのことから、個人のうちにおける「所有衝動」の拡大の末にたどりついた「類的認識」、すなわち「同質的な全体性の認識」が、類の外と判断した者に対して「強要あるいは排除の原理」を適応するとき、ナショナリズムは闊

争の状態を引き起こすものと考えられる。当時ナショナリズムに組み込まれた思想の多くが、この文化的な「創造衝動」と、全体的均質へとむかう「所有衝動」といったアンビバレントな関係を内的に保持しつつ展開されていったものと思われる。本論では、とりわけ、所有衝動から破壊衝動への転化を、「排他的ナショナリズム」「闘争的ナショナリズム」と呼ぶものとする。

では、西による「特殊即普遍」の思想は、この「創造衝動」と「所有衝動」から、「同質的な全体性の認識」を経て「強要・排除の原理」に従う排他的闘争的ナショナリズムへと向かう潮流と理論的にいかにかかわるのであろうか。

(2) 西理論と闘争的排他的ナショナリズムとの関係

1) 類的存在としての個

西は、「万物を見るに種なきものは一も無い」「如何なる人か何れかの人種民族に属せざるものがあらうぞ…人種民族に属する以上は其人種民族の性情を脱却することは出来ぬ」と、個の類的存在性を是認する¹⁶⁵⁾。しかも、これらの関係は、先に確認したように、形式論理的な関係ではなく、「特殊即普遍のパラダイム」のもとで展開される内在－超越的な論理に基づくものであった。では、ここにおいて、類と個はいかなる関係をもつのだろうか。

西が描く「特殊(個)と普遍(類)のパラダイム」は両者の「即」なる対応関係を理論の核に置く。その意味では、〈類が個を規定する〉といった偏りのある一方向的な比重や包摂の問題につながらない。つねに、両者は表裏一体のものとして相即的な関係が前提となる。ただし、先の節で確認したように、この「特殊と普遍の即応」は、実在の本質である〈変容〉においてこそとらえられるべきものと考えられた。そして、私たちがそうした〈変容〉にかかわることができるのは、まさに〈意識〉の次元を介してのこととされた。自己意識を起点とした主体変容(情意・モラルを含む)こそが、変容に際しての現実的なかわりとなる。西が、個と普遍の相即関係を支持しつつ、「其内を直くして其外を方

にする」¹⁶⁶⁾と述べるのは、そうした〈変容〉の視点からの記述といえる。

それゆえ、西のとる存在のヒエラルキーは、固定的絶対的なものを前提とした構造ではなく、普遍はつねに個の意識変容の状態に照応して「趣」として看取される、即応的・流動的性質のものとして語られる。そこでは、全体的な「均質性」は目標とされず、特殊は特殊のままに普遍へと貫入するという図式が支持されることになる。西の思想は、隈元が述べるように、均質化へ向かう所有衝動とは別の、「絶対的創造としての自由」に依拠した理論ということができる。

では、この「主観の無限定性」に根ざした「創造的自由」の思想において、「個人精神」と「世界(宇宙)精神」とをつなぐ理論を西は保持するのだろうか。

西の場合、普遍と特殊の即応的関係を支持するにもかかわらず、「個人精神」を「世界(宇宙)精神」へとつなげる理論を具体的に構築する方向には向かわない。それは、西が意識の広がりには制約を設けているからではない。かれは、「万国共通の同等は無きかと云へば、道徳的精神は人類共通である。…此精神は故に互に相感應するものである」¹⁶⁷⁾、と述べると同時に、人間の意識を通して、数理論理に加え、感情のようなものさえ世界万人に相通じあう可能性があることを認めている。それにもかかわらず、かれが人種民族の特色は個人的には「普遍相」として存在するとして、そこを窓口にわたしたちは本質を看取していくべきというのはなぜだろうか。

2) 「具体的普遍性」を实とする国家

西は、意識の向上にともない、「人間性」もまた涵養されるという。そこでは、他人を欲望の対象と見ず、目的そのものと見、その目的に従って遇する「人格的關係」が成立するという。この「人格的關係」について、西は、「無限の人格的相関にまで発展すべきであると語る。しかし、そこに至るには、「人格的關係を統一する所の一箇特殊なる具体的体系の成立を経過せねばならぬ」¹⁶⁸⁾というのである。この「特殊なる具体的体系」とは、特殊の意義を共有する統

一的な人格的關係としての「民族精神」「民族国家」を意味している¹⁶⁹⁾。つまり、具体の十全の後にしか普遍の充実はなく、足元を確かにすることなしに徳は拡充できない、と考えているのである。では、なぜ、西はこうした考えをもつに至ったのだろうか。

西は、己れの種に一致して己れの地金に戻って民族の性情にそって価値を看取する方が「自由の感じ方が一層痛切」となるという¹⁷⁰⁾。一般には、民族に限定することで個人の自由も限定されるものと思われるが、西は、「己れの本に還ったときに真に自由となる」¹⁷¹⁾と主張するのである。己を純化することに始まり、「己の本」とされる国家(民族・文化)を〈虚〉の原理に照応させることを通して、結果的に、「自然に世界の文明全体にも貢献することになる」¹⁷²⁾と考えたのである。

このように、わたしたちの「本」である国民道徳の特殊に透徹せる普遍的道徳こそが、多文化社会として構成される人類同胞の間に通ずる普遍的道徳となりうるものとされた。そして、そうした視点をふまえずに〈頭越しに下される実感を伴わない道徳〉は〈抽象的道徳〉となり、そのような抽象的道徳を他国に押しつけた場合は、逆に文化摩擦を引き起こすことになるものと理解された。とりわけ、こうした事態は、国家を動かす原動力や国家の政体を考慮せずに、利己心や個人の福利、公衆の幸福、公平な正義といった抽象的な概念を普遍化するなかで生じる、と指摘する。しかも、往々にして、そうした現実生活を考慮しない抽象的な思考・判断は、「文明の優れる国民が劣れる国民の土を領しても其土の住民に従前よりも一層文明的幸福を施し且つ其占領のため累を他国に及ぼしさへせねばよい」(イギリスのリッチーの説¹⁷³⁾)という偏見を含んだ誤謬を犯すことにつながる、とされる。相手の「現実性」は、自己の現実認識を純化し、偏った自己尺度を捨て去り、その地点から、相手そのものを〈追思考(Nachdenken)〉する、そうした〈意識力(mindfulness)〉や共感の範囲でしか

理解できない。西によれば、そもそも相手の福利を確知することは困難を伴うとされる。したがって、わたしたちができる最大・最善のことは、「相手を変える」のに先立ち、「自己を知り自己を変えること」、その方向に徹することの方がより現実的な方法であると考えられたのである。

西は、実在の性質を、いかなる制約もないことにみる。それは、水のごとく、円器に入れば円となり、方器に入れば方となる。どの場所においても本質は形を変えて包蔵される。こうした例えにおいて国家もまた器であり、私たちが器の中で生きるかぎり、そこを通して実在の本質に、より実感をもって近づきうると考えられた。こうした理解に立つとき、西のいう、抽象的普遍ではない、具体的普遍の内実が理解できるのである。

以上の見方にもとづき、西は、「理念の具体化(理念即現実)」を社会的に実現すべきものと考えた。道徳もまた、その理念がそこに生きる人々の文化や慣習にもとづく生活実態と自然なる重なりをみるとき実効性をもつものと考えられた。それゆえ、そうした「具体的道徳生活」においては、個人的・民族的特性を保ちつつ道徳は実となると考えられるので、必然、その形式は国民道徳という形をとることになるという。そうした意味で、「文化の具体的舞台」として「民族的国家」があると考えられたのである。そして、国民的文化の相互連貫としてのみ普汎的文化は実現されると解された。

3)「序」と意識

西は、国家と個人の人格に関する法則—生命関係を、「法制、礼制」—「義理」の関係にみている。そして、国家も人格もともに生きたものであるかぎり、動的なものとしてみる必要があるという。その際の〈動き〉は「特殊即普遍」の関係を保ちつつも、自己意識の変容が軸に置かれる。ただし、そうしたパラダイムにあって、国家政体は、「上にあって統べるもの」と「下にあって統べられるもの」の地位は換えてはならない、と主張される。「能統所統の対立的地位」

は、「法制の根本的制約」となるとも語られる¹⁷⁴⁾。そして、そのような観点から、国家有機体説や国家機関説は否定され、とりわけ、国家の長としての存在は、有機体の一分子や機関の一部ととらえることはできないとされた。かれにとって、政体上の大枠としての秩序は保守されねばならず、「万有が各自の天性を順にして上帝に忠義を致すことで…始て万有の理法の真に達する」¹⁷⁵⁾という見方が堅持されることになる。

では、こうしたヒエラルキーの中で「各自の天性を順にする」という思考は、かれの説く〈個の意識変容とその無限定性〉といかなる整合性をもつのだろうか。そこに自由の抑圧はないのだろうか。また、こうした物の見方の核心はどこにあるのだろうか。かれのつぎの言葉が、そうした問いへの回答となりうる。

「普通の意識には花が除かれねば青葉が到らず、青葉が退かねば結実せぬ、一が他を斥ける。除かれるべき花は悪であり、待ちうけられる実善である。花から実へ、悪から善への移動が生々である。しかし除かれるを待たず時を移さずに散るべきときに自ら散り去り、実るべきときには遅滞なく実のれば、棄てられるべき悪もなく求められるべき善もなき境地に近い。遅滞せず、又急がず、序に順ってゆけば善を失はぬ。故に生々の世界では序に順ふが善である…天壽不弔…功の大小相等しく、貧富一なり…大功も誇らず功無きも自ら卑しとせず、或は富貴にして淫せず貧賤にして楽しみ、…序に順ふことが出来れば純善に近い」¹⁷⁶⁾。「去らんとする形相が遅滞なく自ら去り、求められる形相が時を失わずに速かに出現すれば欠乏を覚え無形相の間隙がない。動いて動揺を覚え、推移自身に静なる趣がある。如上を序に順ふといふ。…現実界では常は只序として現はれる。序に順ひさへすれば四時は移っても四時の常を見る」¹⁷⁷⁾。

ここでは、「序」は、悪から善へと移動する意識の問題として語られる。つまり、意識の変容は、「序に順ったもの」とならねばならない、と。ここでいわれる「序」とは、〈あるべき(あるいは向かうべき)秩序〉と考えられ、特殊

な個と普遍とが即応するなかで看取される秩序を意味する。それは、偏見や欲望が介在する〈表層的な認識〉によっては判別できず、〈内観的な反知〉によるものとされた。そうした反知としての洞察においては、悪とみえる事態は善への契機を含み、善とみえる事態(不明な偽善)もまた悪への契機を含むことが自知されるのである。したがって、表層的恣意的な認識に基づき、自らの状況や社会状況を変えようとすることは、「序」に順った判断や行動とはいえない。なぜならば、たとえ状況を移したとしても、自己の意識状態は変わっておらず、その移動をもって悪から善への止揚がはかられることはない、と考えられるからである。そうした軽薄な即断と行動は自他ともに弊害をもたらすものとされる。すなわち、序にもとづく変化とは、「相手を満たし、みずからをも全うする」という虚の精神に徹するなかで、作為的な意志とかかわらずおのずと機運が生じるものと考えられたのである。では、こうした序に支えられた国家において西が考える「上帝への忠義」という徳目は、悪から善に向けた個による意識の徹底と変容にいかに関連づけられるのだろうか。

4)「忠」「敬」「愛」「孝」「誠」「讓」

西の場合、国家としての「序」は、「忠」や「敬」という徳目によってつながれた人間関係や組織体制を意味する。一般に、条理の内容を表層的な知の問題とする場合、利害が先に立つことになる。しかし、かれは、国家と個を支える法制・礼制が真に「活きた法」となるためには、「敬」の情が働かなくてはならないという。「敬」とは、「己を虚しくして他を受け入れる」ことを意味し、そこには自己否定の作用が伴う。自己を虚しくしするものにこそ、真理は現前すると考えるのである¹⁷⁸⁾。

そして、この「敬」を国家や君主へと向けた概念が「忠」となる。どちらも、「虚」を本源とするが、主体を基準とする場合、ともに上向き(天、君主へ)のベクトルをもつ。しかし、「虚」はさらに平行や下向きにも向けられる。西は、

天は尊敬すべきであるが地は親愛すべきものであるとし、「敬なき愛は愛狎偏私となり愛なき敬は嚴憚畏怖に流れる」と語る¹⁷⁹⁾。そして、一般には、人にそうした愛敬の情を起こさせるのはその父母であるとし、「孝」がその愛敬そのものであるという。そのわたしたちに最も近い「孝」と、天父への「忠」とをひとつにする概念が「誠」とされたのである。この藤樹的な徳目の総合概念である「誠」をもって西は「忠孝一」とするのである(西の場合、父母に対する愛敬も天父に対する愛敬も人間の純乎たる道徳的情としては全然同一とされた¹⁸⁰⁾)。その「愛」と「敬」を融合するところが真の道徳感情であるという。

さらに、西にとっては、この「己を虚しくするもの」こそが社会システムを支える普遍的な原理とされる。そこでは、己の場所を譲って虚しく他人の占めるに任せる「讓」の精神が貫かれると考えている。「讓」の至極は、「棄捨」であり、「忘却」であり、「出離」であるとされる。そして、この「讓」の精神がおのずから「礼」をもたらすのだという。それゆえ、ひろく「調和」がもたらされるには、現実を構成する諸要素の「互讓」によらねばならないとする考えに至る。すなわち、この「互讓」の原則は、かれのいう「虚(心を虚しくする)」の精神からもたらされるものといえるのである¹⁸¹⁾。この「虚」こそ、人心に平安をもたらす本源であり、この大本が廃れることで外からの強制を伴う義務概念がもたらされると考えた¹⁸²⁾。

おわりにかえて

－西思想とナショナリズムとの関係ならびに「和解」理論の可能性

本論では、戦後、〈封印〉された西思想が依拠する「特殊即普遍のパラダイム」の構造を考察してきた。おわりにあたり、思想封印の根拠とされたナショナリズムとの親和性ならびに、本科学研究が追求する「和解」理論としての可能性について言及してみたい。まず、西思想の特徴をふり返りつつ、ナショナリズ

ムとの距離〔西理論とナショナリズムとの関係〕についてみてみよう。

西思想がとる認識論的アプローチの方法は〈内観〉であり、それを通じて事象の内的な相対化と体系化がすすめられる。そこでは、形而上学的な領域への一足飛びの飛躍が否定され、「現実的な視点からの構造化」がおしすすめられた。しかも、その立場は、意識論に立脚して、カオス・フラクタル的な〈部分－全体の自己相似性〉と〈特殊の側の自己変容〉を理論特徴とする「特殊即普遍のパラダイム」を採用し、わたしたちが今日においてさえ無自覚である宇宙意識的な「無意識の層」や「超－時空的な現象」をも含めた理論を射程に組み込むことに成功している(ここでは、状況相対的な現実とは、暗から明にいたる意識変容の一位相と理解される)。

さらに、ナショナリズムとの関係でいえば、西の「特殊即普遍のパラダイム」は、主観の「絶対的創造性」「無限定性(無自性)」に通底する「虚」を根本原理とするため、そこに排他的闘争的なナショナリズムの要素をみることはできない。なぜならば、かれの説く「主観の無限定性」は、「いかなる固定した前提をも置かない認識態度」として具現し、そこにおいて認識は、自己意識を介して展開される普遍(理想)と特殊(現実)とのあくなき循環として形成されていく。内観的な知は現実への適応結果を新たな内観の材料として、「自他ともに自由な意識状況であるか否か」を判断基準に創造的に高進されていくのである。それゆえ、西のとする存在のヒエラルキーは、固定的絶対的なものを前提とした構造ではなく、普遍はつねに個の意識変容の状態に応じた相即的・流動的性質のものとして語られる。そこでは、排他的闘争的なナショナリズムがつきすすむ全体的な「同質化・均質化」は目標とされず、〈特殊は特殊のままに普遍へと貫入する〉ことがめざされた。つまり、このことから、西の思想は自愛を根拠として均質化へ向かう所有衝動とは別の、「絶対的創造としての自由」に依拠した理論ということができる。

以上みてきたように、西の「特殊即普遍のパラダイム」には、理論上、排他的闘争的な要素を見いだすことはできない。ただし、かれの実際の行動と理論との整合性を判断するためには、わたしたちはさらなる吟味が必要であると考える。西は、「讓」が成り立たない非合理的な現実に際して「精神の絶対的選択」¹⁸³⁾が必要となるという。そして、西は、かの大戦に際し、天皇に進講する立場にありながら、時代の闘争的な思潮に抵抗することはできなかった。わたしたちは、認識に際し、あらゆる前提や固定した物の見方を否定する「特殊即普遍のパラダイム」を西が支持するにもかかわらず、「国家」を、ヘーゲル同様、「社会のもっとも完結せる法的組織」「人格の客観的表現」¹⁸⁴⁾と理解したかれの思考のうちに、そうした理念との落差がなかったどうか、さらなる踏みこんだ分析が必要となるものとする(シュタイナーは、絶対精神をはじめとするこうしたヘーゲル的前提についても疑義を呈し、一切の認識前提を排除すべきことを主張する¹⁸⁵⁾)。

では、つぎに、こうした西の思想が「和解」理論としてどのような可能性を示しうるのかについて述べてみよう。本論文が「和解」理論の構築にあたり課題としたのは、〈客観的な普遍概念〉と〈個人、民族、国家の側の具体的で特殊な理念〉との〈落差〉をいかにうめることができるのかという点であった。とりわけ本論文が問題視したのは、〈普遍〉から頭越しに〈特殊〉を導くような〈具体的主体と乖離した抽象的客観論〉や、あらゆる価値普遍化の試みを疑い〈共同体の意義や人格的変容を否定する主観論〉であった。本論文の冒頭で提案した視点、「窓口理論の可能性」「状況相対主義の問い直し」「特殊即普遍のパラダイムの構造化」は、そうした問題を突破するひとつの方途であり、西理論についての考察もこれらの点に比重を置いてなされてきた。

従来の一元的な正義論においては、「未成熟な思考」は、〈導き〉もしくは〈抑圧〉の対象でしかなかった。しかし、わたしたちは、「成熟者への同質化」を

ねらった〈植民地政策〉や現在もおしすすめられる〈経済市場主義化〉〈一元的な民主主義の汎化〉が、あるいはその反動としての〈テロリズム〉が、事態を複雑・困難にし、さらなる悲劇をもたらしうることを学んでいる。〈頭越しの正義〉ではなく、特殊が特殊を窓口として地金にそって具体的な成熟をめざす西的な〈窓口理論：多元的正義論〉の可能性は十分考慮に値するものといえる。西の「特殊即普遍のパラダイムにもとづく主体変容論」では、わたしたちの生に浸透しない抽象的な正義をひろめることにかわり、〈足元にある機微に習熟する思考〉が重視される。しかも、この意識変容論における自他関係の特色は、それぞれが各々の窓口を通して意識の純化に努めることによって、それまでは自己と無関係にみえていた対象としての他者が、自己と分離不可能で有意な他者として自己にうちに新たな関係性をもって立ち現れてくるとする点にある。それは、究極的には〈わたし〉に回収されることのない〈他者〉と、〈わたし〉との内奥における統一の事態を物語っている。西が、「相手を変えるには自己を知り自己を変えること」¹⁸⁶⁾と繰り返し強調するのは、この方向に徹することこそが「異質な他者の理解(和解)」に向けた、より現実的で有効な方法であると考えているからだと思われる。しかも、これは文化的な〈成熟〉〈未成熟〉や国家体制の形態にかかわらず、個人の意識の問題として取り組むことが可能である。こうした自己意識の純化を通して、〈わたし〉ははじめて〈他者〉の重みを真に覚知することができ、そのことによって他者との倫理関係(「和解」)もはじまるということができる。

そして、現実の実践レベルで、こうした意識を軸とした〈主体変容〉を導きうるものこそが、「教育」を核とする社会システムだと考えられる。とりわけ、それぞれの窓口にそったスムーズな意識純化のプロセスこそ、教育の課題とならなくてはならない。西自身は、己を虚しくする「虚」を原理とした社会システム＝「讓」を構想し、「特殊即普遍」の主体変容(主客未分→主客分化→主客合一)

を実にする「敬」「愛」「忠」「孝」「誠」といった徳目の涵養を主唱した。しかし、かれの場合、この「特殊即普遍のパラダイム」にもとづく具体的な発達課題や教育方法については言及することはなかった。このパラダイムにもとづき、認識と存在と道德とを具体的な教育の場において発達という軸でつなぐ本研究の方向は、ひきつづき同様のパラダイムをもつR.シュタイナーの理論・実践の解明のうちにゆだねられる。

註

- 1) Dewey John, *Democracy and Education. An introduction to the Philosophy of Education*, New York 1916, p.87 (デューイ著、松野安男訳『民主主義と教育(上)』岩波文庫、1975年)
- 2) ditto
- 3) ditto, p.9
- 4) ditto, p.87
- 5) ditto, p.22
- 6) David A. Clark, (ed.) , *Intrusive Thoughts in Clinical Disorders Theory, Research, and Treatment*, New York 2005. Wilber, K., (ed.) , *The Holographic Paradigm and Other Paradoxes. Exploring the Leading Edge of Science*, Boston/London 1985. (K.ウィルバー編、井上忠他訳『空像としての世界』青土社、1992年)参照。
- 7) UNESCOの起源が、教育モデルとして世界的に注目されるシュタイナー派やモンテッソーリ派の運動にねざしていたことが判明している。しかも、両者は、ともにブラバツキー (Blavatsky, H.P.: 1831-1891) による神智学 (Theosophy) を基盤にもつ。Yoshinori Eto, *A Theosophical Paradigm in Montessori Education Thought: A Point of Contact with Steiner Educational Thought*. Hiroshima University Project Research Center for Applied Ethics, Hiroshima 2010, Vol.12, pp.107-122
- 8) 『教育哲学研究』第97号、2008年、175頁。
- 9) 同上書、151頁。
- 10) 同上書、170頁。
- 11) 同上書、158頁。
- 12) 西の思想形成においていまのところ直接的な関係は見いだせていないが、この時期、西と同様の思考パラダイムといえる神智学をはじめとするスピ

リチャリズムが広まりをみせていた。そうした点からも、この山口高等学校時代に、西が、のちにシュタイナー思想を展開する隈本有尚(1860-1943)と谷本富(1867-1946)に習っていることや、当時、神智学協会会長のオルコット(Henry Steel Olcott: 1832-1907)がわが国の仏教再興運動の一環として本願寺派等から招聘され、山口に講演に訪れている事実は興味深い。神智学・人智学に関して言えば、これらの思想は、学术界や政財界の知識人に影響を与え、とりわけ教育界においては、ユネスコ設立運動や新教育運動と連動する形で多大な影響を与えた(たとえば、吉田熊次、入澤宗壽、谷本富、三浦閑造、鈴木大拙、元良勇次郎、高橋里美、浮田和民、大川周明、黒田清隆、三宅雪嶺、新渡戸稲造、安岡正篤、渡辺国武、大倉孫兵衛、宇垣一成、荒木貞夫、森嶋外等)。シュタイナー自身も、隈本の影響からか、自身の『生活財としての精神科学(*Geisteswissenschaft als Lebensgut*)』(Berlin, 1913/14)のなかで、わが国の陽明学者中江藤樹の理気説をプロティヌス的な新プラトン主義と重ねみる記述をおこなっている。西も同様に、中江藤樹とプロティヌスを思想基盤においている点は偶然とはいえ思想の類似性を物語る。

- 13) 他に、海軍兵学校教授嘱託、満州建国大学顧問・名誉教授、日本緒学振興委員会常任委員、教学局参与、神祇院参与等を務めている。中江藤樹研究を推進する藤樹頌徳会の会長となり、『藤樹研究』を刊行した。
- 14) 西は、国体論の形成の中心的人物として知られるが、かれの思想を通覧するかぎり、その思想に排他性や闘争性、抑圧・支配関係を支持する要素は見いだし得ない。野田によれば、「大正九年に文部省で国定修身教科書編纂主任にしようと熱望したが、断然之を謝絶された」とされる。野田義夫「西晋一郎君の思ひ出」『丁酉倫理会倫理講演集』第496輯、1930年、54頁。
- 15) 西晋一郎『倫理学の根本問題』岩波書店、序、1923年。
- 16) 西晋一郎『清風録』『続清風録』(西晋一郎先生追憶集／西晋一郎先生廿周忌記念事業會編) 1954-64年。こうした評は、多くの個々の教え子たちの言葉にもみられるが、広島高等師範学校や広島文理科大学全体としてかれへの崇敬もまた確認される。それは、1913年ごろに起こった政府の緊縮財政政策の一環としての高等師範学校廃止計画へのかれの対応に由来するところが大きい。計画への高等師範内部での過激な反対運動に対して、西は穏健な運動において高等師範の存続を主張し、学内の安定に貢献した。その後、満州事変などの影響で廃止計画は頓挫し、西は大学をあげて次期学長選へ推薦されることになる。しかし、文部省側は任命権を主張し、強引に普通学務局長・式部欽一を学長に任命。しかし、式部は学内統率の困難さを感じ、辞表を提出する。そのとき、式部は学園の魂と言われた西についてつぎのように語っている。「人格高く徳望あり、学者として立派な人であり、又学園の輿望を一身に集めてゐる」「私の就任によって現下の非常時に際し、学園の平和が少しでも乱されることあらんか」(同人雑誌会文詩11頁)、と。だ

が、西が学長に就くことはなく、広島高等師範学校でかつて教え、東京高等学校長であった塚原政次が就任することになる。

- 17) 森信三『人倫の道』致知出版、2004年、1頁。縄田二郎もまた、西と西田について、「戦前の日本の哲学界では、理論哲学の最高峰としては西田幾多郎であり、実践哲学の最高権威として西晋一郎の名は、「西に西あり」として広く世に知られていた」(『西晋一郎の生涯と思想』五曜書房、2003年、3頁)と述べている。
- 18) 白井成允「西先生の倫理学について」広島哲学会『哲学』第15集、1頁。
- 19) 隈元忠敬『西晋一郎の哲学』溪水社、1995年、129-131頁。
- 20) 西晋一郎『倫理哲学講話』育英書院、1915年、1頁。
- 21) 『倫理学の根本問題』1頁 西は「実在(Sein)」を本質存在である真実在とし、現象界の現実存在＝「存在(Dasein)」と区別している。ただし、拙論では、筆者が認識とならべて述べる場合、カント的な存在領域を意図し、こうした物自体の本質領域を「存在(Sein)」と記述する。カントは存在(Sein)と区別して現実存在をDaseinと呼ぶ。
- 22) 『忠孝論』岩波書店、1931年、85頁。
- 23) 『倫理学の根本問題』23頁。
- 24) 同上、28頁。
- 25) 同上、29頁。R.シュタイナーも認識と存在と徳の内観的統合の内に自由をみるパラダイムを支持した。「義務は好悪の感情(Gefallen und Misfallen)を超えたところにある。人間にとって義務は、そのために生命を犠牲にする程までに、高い意味をもちうる。そして人間は、自分の性向(Neigungen)つまり好悪の感情を、強制や屈従からではなく、自己自身を通して認識の先に看取された義務に従うことにおいて高めれば高めるほど、より高次の段階に立つことになるのである。道徳的一善は真理同様、自己の永遠の価値を自分自身の内にもっており、それを感覚的な心によって手に入れるのではない」(Rudolf Steiner, *Theosophie. Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung*, Rudolf Steiner Verlag, Dornach/Schweiz 1987, S.46. 高橋巖訳『神哲学－超感覚的世界の認識と人間の本質への導き』イザラ書房、1988年、53頁。)
- 26) 西晋一郎「ロッツェの倫理学」『哲学雑誌』157号、有斐閣、1900年、同「ロッツェの哲学」井上哲次郎編輯『哲学叢書』第一巻第二集、集文閣、1900年や、同「ライブニッツの哲学」『哲学雑誌』152,153号、有斐閣、1899年がある。西は、両思想について次のような見解をもつ。ライブニッツは、実在をモナドと呼ぶ。モナドの実体は知覚であり、知覚は全宇宙の活ける鏡とした。それゆえ、一個のモナドの内容は無量在である。モナドは単子ながらその内容は全宇宙である。ロッツェは実在とは関係であるとし、関係の真意義はただ知のみにおいてみるとした。関係があっても知らぬときは無きが如

くであり、知らぬ故に他と隔絶して個々別々となり了る(実践38頁)。すでにこれら両思想の理解に普遍と特殊の関係を知の内にみる西の思想特徴が現れている。

- 27) 西晋一郎『グリーン氏倫理学』金港堂書籍、1902年、「グリーン氏倫理学」『倫理学書解説』(増補改訂版)育成会、1905年)
- 28) 『グリーン氏倫理学序論』序文。西のグリーン研究は、わが国へのグリーン哲学の紹介者として知られる倫理学講座教授の中島力造とのかかわりが予測される(「博士には倫理学の上では、英国のトーマス・ヒル・グリーンの自我実現主義に共鳴した時期がある。これは蓋し、我々の恩師、東大文学部倫理学科主任教授中島力造先生の学的感化の為であった」深作安文「西博士を憶ふ」『倫理講演集』第496輯、1930年、55頁。
- 29) 西晋一郎『普遍への復帰と報謝の生活』日本社、1920年、26頁。
- 30) 縄田、100頁。
- 31) 『普遍への復帰と報謝の生活』28頁。
- 32) 同上書、27頁。
- 33) 同上書、28頁。
- 34) ここであげるマルチノーは、鈴木大拙やE.フロムと"Christian and Buddhist"(1957)"Zen Buddhism and Psychoanalysis." NY: Harper & Row(1960)を出版し、禅や精神分析的が取り扱う無意識の概念をも含めた理論の構築をおこなった。
- 35) 『倫理哲学講話』自序。
- 36) 同様の傾向は、西洋的な思考様式を経由した当時の知識人のうちにみられる。かれらは、当時の哲学を語る上での共通言語である西洋的な尺度や概念を視野に入れ駆使しつつ、あらたに日本的な思想を深化・発展させようとしたといえる。たとえば、西田幾多郎(1870-1945)は、西同様、グリーンやフィヒテ、ヘーゲル、プロティヌス、ベルグソン、W. ジェームス研究を手がかりに、同じくこの認識論的な主体変容と「普遍即特殊」のパラダイムをとりつつ東西の哲学を統合していった。鈴木大拙(1870-1966)もまた東西の研究を通じ、西と同様のパラダイムを支持する。"Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture." Kyoto 1938, The Eastern Buddhist Society, Otani Buddhist College"(邦訳『禅と日本文化』岩波書店、1989年)の「禅者にとってはいつも一即多、多即一である。二つのものはいつも同一性を持っていて、これが「一」、これが「多」と分けるべきではないのである。…万物の姿は真如そのままである。真如とは無である」(27頁)という鈴木言葉はそのことを物語っている。
- 37) 『倫理哲学講話』自序。
- 38) 『普遍への復帰と報謝の生活』52-53頁。

- 39) 西晋一郎『忠孝論』1頁。
- 40) 『倫理学の根本問題』1頁。白井によれば、この著作の執筆のころ(1923)、西はフィヒテ思想に傾注していたことを述懐したとされる。それゆえ、この実在＝意識論は、フィヒテの思想によるところが大きいものと考えられる。しかし、西自身、同書において、「真の哲学は今も昔も同じ真理を説いてをる」と洋の東西古今を問わずみられることもあわせて指摘している(1頁)。
- 41) 同上。
- 42) 『倫理哲学講話』14-15頁。
- 43) 同上書、17頁。
- 44) 「神智学」という用語は、歴史的には、3世紀のアレキサンドリアで折衷神智学を創設したアンモニオス・サッカス(Ammonios Sakkas: 175?-242)にまでさかのぼるとされる(原理的なものは、古代ヘルメス哲学やプラトン、ピタゴラスなどにみられる)。この系譜の思想は、さまざまな宗教、宗派を調和させ、そのどれもが「智慧の宗教」という幹から出たものであることを説く。その原理は、多少の相違はみられるものの、〈汎神論〉〈アレゴリー的な解釈法〉〈異質な教えを調停・融和する折衷主義〉〈直接体験によって真理に至れるとする神秘主義〉といった要素をもつ。サッカスの思想は、その後、オリゲネスやプロティヌスといった新プラトン派に引き継がれていく。こうした神智学的要素は、ヤコブ・ペーメの思想や、キリスト教の薔薇十字、ユダヤのカバラ、イスラムのスーフィズム、道教の仙道、インドのベダ、ヨーロッパのフリーメーソン、グノーシス、チベット密教、日本の古神道、真言密教などに共通の世界観を見いださう。筆者が注目する、シュタイナー思想やモンテッソーリ思想との関係において語られる、19世紀半ば以降、多方面に影響をおよぼしたブラバッキー(H.P. Blavatsky: 1831-1891)に始まる現代神智学もまたこの系譜に位置づく。
- 45) 西によれば、フィヒテの哲学は「個人の道徳的独立自定」にはじまり、「道徳的理想実現の努力、実現」の境位を経て、「宇宙における道徳の充実流行」の確信へ至る、という。かれは、こうした自己変容のプロセスに共鳴し、さらに「此意識の客観的普遍性を尋求して止まざる哲学が、遂に又個人を超越するのみならず人間をも超越したる万有普遍の實在に到達する日あらんかと余は想見するのである」(『倫理哲学講話』199-200頁)と、超個の宇宙意識ともいえる高次の意識を予感するのである。また、普遍(本源)は、自己の内に感得されるものではあるが、「当人の意識ではなくとも或る他の意識であるかも知れぬ。或は或る大なる意識であるかも知れぬ」と語るように、宇宙意識的なものまでも想定していることがわかる。
- 46) 『倫理学の根本問題』254頁。
- 47) 同上書、255頁。

- 48) 同上書、257頁。
- 49) 同上書、256頁。
- 50) 同上書、16-17頁。ただし、ベルクソンが『創造的進化』のなかで展開する〈流動〉に関する記述からは、西思想との相同性をうかがい知ることができる。「質的生成や進化的生成や膨脹的生成の底に、変化に逆らうものを、すなわち…形相ないし本質、目的を精神は求めなければならない。…エイドスは「眺め」とか、あるいはむしろ「瞬間」と訳してもよく、…不安定を写し取った安定した眺めである。それは生成の瞬間として性質であり、発展の瞬間として形態である。…ものを「イデア」に還元するとは生成をその主たる瞬間に分解することであり、しかもそれらの瞬間はいずれもその建前からいって時間の法則をのがれて永遠のなかへ摘み取られた形になっている。…動く事象の底に動かぬイデアが置かれるやいなや、ひとつの全宇宙論が、それどころかひとつの神学ともいうべきものの全体がかならず生ずる。…プラトンからアリストテレスを経て、プロチノスまで展開する教説は、その大筋においてはなにひとつ付随的なところも偶然的なところもなく、なにひとつとして哲学者の空想ととるべきものはなかった。その大筋に示されているのは体系好きな知性が万有生成の流れを間遠な眺めに写し取り、これを通して生成をかえりみながら知性自身に描いてみせているその流れの姿なのである」(真方敬道訳『創造的進化』岩波文庫、1979年、368-369頁)。
- 51) ヘーゲルもまた、「欲求する自己意識」から「承認のプロセスを経て個別性と一般性を含みもつ自己意識」を経て、「対立する自己の他在を廃棄し、それぞれ独立を保ちつつ総合に同一化する普遍的な自己意識」に至る自己意識の発達段階を描く(『精神哲学』)が、西にとって目的論的に設定される絶対精神は承認しがたい見方とされた。また、ベルクソンも、アリストテレス的な〈普遍は個物の中に〉の立場に立ち、揺らがぬ本質(形相)に呼応する生成(質的、進化的、膨脹的)の哲学を展開する(『創造的進化』)が、西にとっては、そうした俯瞰的な〈生成〉や〈流動〉の事実よりも、「人がよりよくなる」という実践的な意識変容の課題が根本に置かれた。
- 52) 『倫理学の根本問題』34頁。
- 53) 同上書、33頁。
- 54) 鈴木大拙の「即非の論理」は、直接には『金剛般若波羅蜜經』の「仏説般若波羅蜜 即非般若波羅蜜 是名般若波羅蜜」に由来している。これは対象知(悟性・感覚による表層的で断定的な知)の否定の先にある大肯定としての超感覚的な体験知のありようを説いたものである。大拙は、そのことについて、「金剛經の禪」『般若經の哲学と宗教』(鈴木大拙全集第5巻、岩波書店、1968)のなかで、「われわれの存在事実というものは、この矛盾で構成されているのである。存在しているということが、靈性的の上では、矛盾の自己同一ということになるのである。論理的矛盾そのことが、存在なのである。

その存在が靈性の上で納得せられるものとならなければならぬ。この納得即ち直覚を、知性面に現して見ると、背くか触れるか、肯定か否定かという矛盾に陥らなければならぬ。靈性的直覚では、そのまま受け容れられて、矛盾が矛盾でなくなる。…般若の論理(即非の論理)とは、この靈性的直覚の論理である」と述べている。これは、西田幾多郎の「絶対矛盾的自己同一」の概念に影響を与えた考えでもある。また、大拙と神智学の関係について、大拙の妻ベアトリスは、1920年に、慶応大学の客員教授のジェームズ・カズンズとともに神智学ロッジを創設し、大拙の自宅は神智学メンバー（東方星教団日本支部）の集会所として使われていた(岡村美穂子、上田閑照『大拙の風景』参照)。

- 55) 『倫理哲学講話』32頁。
- 56) 近代日本において同様のパラダイムをもつ人物として、西田幾多郎や鈴木大拙、それに和辻哲郎があげられる。※カントの場合、範疇Kategorientafelは、1. 分量Quantitat(一・多・全)、2. 性質Qualitat(実在・否定・制限)、3. 関係Relation(付属と自存・原因と結果・相互)、4. 様態Modalitat(可能と不可能・実存と非存在・必然と偶然とされた。鈴木大拙は、"*Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture*." Kyoto 1938, The Eastern Buddhist Society, Otani Buddhist College"『禪と日本文化』(岩波書店、1989)の中で、「禪者にとってはいつも一即多、多即一である。二つのものはいつも同一性を持っていて、これが「一」、これが「多」と分けるべきではないのである。…万物の姿は真如そのままである。真如とは無である」(27頁)と述べ、和辻哲郎もまた、『人間の学としての倫理学』(岩波書店、1962)において、認識主体を観念論的に主観に置くのでもなく、唯物論的に客体に置く、志向的な関係性を主客の関係にみる「間柄」の概念を打ち出した。しかし、それはたんなる関係概念を超え、「自と他とに分離しつつしかも間柄として合一している…あくまでも統一に於ける分離である。根柢に於て一であるものでなくては分離するといふことがない。…自他不二的に連関する。…かく一者が分かれつつ不二であるといふことに於てのみ間柄は成立する」とする物の見方を背景にもつ。かれのいう「実践的行為連関」とは、こうした「間柄」としての統一・分離・結合の関係を意味する(岩波書店、1962年、205-206頁)。
- 57) 『倫理学の根本問題』28頁。
- 58) 西晋一郎『実践哲学概論』岩波書店、1930年、11-12頁。
- 59) 『忠孝論』3-4頁。
- 60) ただし、そこに西が「一者」を想定しているとすれば、同じ普遍と特殊の即なる関係をとる枠組みの中でも、それはアリストテレス的な可能的無限ではなく、プロティヌスの現実的無限となる。
- 61) 『忠孝論』6-7頁。
- 62) 『倫理哲学講話』204頁。

- 63) 『忠孝論』 69頁。
- 64) 同上書、309頁。
- 65) 『倫理哲学講話』 1頁。
- 66) 同上書、72頁。
- 67) 同上書、70-71頁。
- 68) 隈元、193頁。シュタイナーもこうしたパラダイムについて、「主観的な活動でもある…追思考(Nachdenken)によって、対象の真の本性が私たちに開示される。…高次の認識段階が活性化しだすと、多様にみえるすべてのものは一なるものとして本質をあらわにする。それは実証できる類(たぐい)のものではなく、体験されねばならないものである。逆説のように聞こえるかもしれないが、これは一つの真理である」、と述べている(R.Steiner 1901, S.28-31)。
- 69) 『倫理哲学講話』 22頁。
- 70) 同上書、25頁。
- 71) 同上書、24頁。
- 72) 『倫理哲学講話』 28頁。
- 73) 同上書、32頁
- 74) 『倫理学の根本問題』 60頁。
- 75) 同上書、1頁。
- 76) 『倫理哲学講話』 230-232頁。
- 77) 西晋一郎『神人及国家』 72頁。井筒俊彦もまた、同様の観点から、もし、当の本人が「自分を知ることなしに、あるいは自分を高めることなしに、自己を主張したり他者を理解するということは果たして意味があるのか」と指摘している。つまり、偏見という色眼鏡をかけていては自己も他者も正しくみることができず、理解も説得も的を得ることができない。個の魂の変容と上昇があってはじめて視界はクリアとなり、正しい他者理解や周囲の向上に向けた働きかけが可能となる、というのである。井筒俊彦「禅における言語的意味の問題」『意識と本質』 岩波文庫、2005年参照。
- 78) 隈元、132頁。
- 79) 『倫理哲学講話』 308頁。
- 80) 同上。
- 81) 『倫理学の根本問題』 2頁。
- 82) 同上書、190-191頁。
- 83) 『忠孝論』 10頁。
- 84) 同上。
- 85) 同上書、11頁。
- 86) 『忠孝論』 291頁。ただし、西は、絶対的意識界の裏に無意識を含めた無量の程度の意識の相互交通をイメージしており、「無意識といふも此意識界内

- のことである」とも述べている。
- 87) 『倫理学の根本問題』4頁、26頁。
 - 88) 同上書、4頁。
 - 89) 同上書、6頁。
 - 90) 同上書、4頁。
 - 91) 同上。
 - 92) 同上書、84-85頁。
 - 93) 『実践哲学概論』159頁。
 - 94) 『忠孝論』292頁。
 - 95) 同上。
 - 96) 同上書、292頁。
 - 97) 同上書、311-312頁。
 - 98) 『倫理哲学講話』216-222頁。
 - 99) 『普遍への復帰』28頁。
 - 100) 同上。
 - 101) 『西先生御講演 我国の教』1933年、55頁。
 - 102) 『倫理学の根本問題』9頁。他には「知恥」「感謝」「四端の心」もそうした〈渡し〉と考えられた。
 - 103) 『普遍への復帰』36頁。
 - 104) 同上書、45頁。
 - 105) 『倫理哲学講話』185-186頁。
 - 106) 『倫理学の根本問題』12頁。
 - 107) 同上書、107頁。
 - 108) 同上書、14頁。
 - 109) 『倫理学の根本問題』62頁。
 - 110) 同上書、64-67頁。
 - 111) 同上書、266-267頁。
 - 112) 『実践哲学概論』38-39頁。気概：「羞惡の心」に端を発する(『実践哲学概論』294頁)と考えられた「気魄(意気張)」もまた徳の涵養に必要な心情としてあげられる。西によれば、「気魄」とは、「肉体の安危に頓着せず、苦痛を厭はず、感性的快樂の甘さに泥むことを心よしとせざる一種の衝動」であり、「人間自立の起発点」たり得る心的作用であるとされた(橋本景岳に由来)。これは、情熱をもった自立への衝動と言え、「勇」の徳の素とされる。(『倫理学の根本問題』315-316頁)ただし、盲目たる暴勇にはしる嫌いもあり、理性との合一がはかられるべきという。
 - 113) 『倫理学の根本問題』65頁、282-289頁。
 - 114) 『倫理哲学講話』242頁。
 - 115) 同上書、242頁。今日、認知心理学・精神医学の領域では、意志とは無関係

に生じる侵入思考(Intrusive Thoughts：雑念)が心理的病理現象にかかわることが実証されているDavid A Clark(ed.), *Intrusive Thoughts in Clinical Disorders*, New York/London, 2005.)

- 116) 『実践哲学概論』48頁。
- 117) 同上書、246頁。
- 118) 同上書、11-13頁。
- 119) 『倫理学の根本問題』77頁。
- 120) 同上書、85頁、82頁。
- 121) 『倫理哲学講話』242頁。
- 122) 『忠孝論』2頁。
- 123) 同上書、序論、1頁。
- 124) 『倫理学の根本問題』85頁。
- 125) 同上書、14頁。功利主義、価値相対主義批判。
- 126) 同上書、4頁。
- 127) 同上。
- 128) 同上書、34頁。
- 129) 同上書、274頁。
- 130) 隈元、34頁。
- 131) 『倫理学の根本問題』5頁。
- 132) 同上書、23頁。
- 133) スピノザ「情をもつてのみ情は制せられる」同上書、19頁。ヘーゲルの「無限の苦痛」を経て可能的超越が現実的超越となり可能的自由が現実的自由となる同上書、113頁。
- 134) 同上書、19頁。
- 135) 『忠孝論』78頁。
- 136) 『倫理学の根本問題』85頁。
- 137) 『実践哲学概論』31頁、『倫理学の根本問題』112頁。
- 138) 『倫理学の根本問題』10頁。
- 139) 同上。
- 140) 同上書、41頁。
- 141) 隈元、186頁。
- 142) 隈元、180-181頁、山本空外「ブローティエーノスと西倫理学」広島哲学会『哲学』第4集、25頁。
- 143) 『忠孝論』52頁。
- 144) 同上書、61頁。
- 145) 同上書、60頁。
- 146) 同上。
- 147) 善をある程度直観しつつもまだ利己的な自愛に打ち克てない状況。道德意

識に徹し切れていない状況。善の欠損＝「全体から見て全たからぬ」：プロティヌスは悪の原因を「物質」という。それを西は、「物質」とは「無形相」「実相の欠損」「善の欠損」（アイデアを含んでいないもの）と解釈する（『忠孝論』77頁）。知行合一の立場をとる場合であれば悪は無知に外ならない。善を知れば必然的に之を行ひ、悪と知りつつ行ふことは出来ぬ（同前269頁）。

148) 『忠孝論』74頁。

149) 同上書、67頁。

150) 同上書、282-283頁。

151) 同上書、281頁。

152) 同上書、62頁。

153) 同上。

154) 同上書、74頁。

155) 同上書、65頁。

156) 同上書、66頁。

157) 同上書、71頁。

158) 同上書、7頁。

159) 同上書、5頁。

160) この現代的ホリズムの定義に先立ち、このパラダイムが提示された背景について解説しておこう。1970代に入り、現在の自然科学者の側において実証科学の限界を超えた説明のできない現象を有意義的に解明する今日的な理論枠組みが模索・提唱され始めた。ケン・ウィルバー（Wilber, Ken）の言を借りるならば、「かたい科学(hard science)」(p.4)を、精神的な、つまり超越論的なリアリティと直接向き合わせる、というもっとも真剣で精度の高いパラダイムの創築が試みられたのである。具体的には、スタンフォード大学神経科学教授のプリブラム、K. H. (Pribram, Karl, H.)が従来の「分析的モデル」に対して提唱した「ホログラフィック・モデル」や、量子論を背景としたロンドン大学理論物理学教授ボーム、D. (Bohm, David)の物理理論によってその理論枠組みが諸研究分野に注目されることとなった「ホログラフィック・パラダイム(Holographic Paradigm)」がその代表的なものである。

ここでいう「分析的モデル」とは、デジタル型コンピュータのように、情報が一群の可能性に基づく特定のプログラムに従って単線的に選択・フィードバックされると考える理論モデルである。一方、「ホログラフィック・モデル」は、情報に関していえば、個々の状態が互いに不可分に相互作用を行い、単線的モデルに還元できないアナログ型のシステムを意味する。さらに、このモデルは、心理学的には、従来の分析的モデルが個別の日常意識の次元と超個人的な次元を説明できなかったのに対し、事象間あるいは特殊と普遍との相互連結の内実を説明可能にする理論モデルとみられている。分析的モデルがデータの単線的な因果記述と可視化に徹する「水

平軸」の思考を先鋭化したものとすれば、ホログラフィック・モデルは、禅(Zen Buddhism)や道教(Tao)等の東洋思想や西洋の神秘主義思想が従来述べてきた「部分(特殊)と全体(普遍)の相補性や相同性」を容認する「垂直軸」の物の見方を理論の中核に据えることになる(カプラ,F. (Capra, Fritjof)による『タオ自然学(The Tao of Physics)』(1975)やパラダイム転換の理論ならびにケン・ウィルバー (Wilber,Ken)による意識の進化論にもとづくトナランSPパーソナル心理学もまたこうした理論を根拠としている)。現在、このあらたなパラダイムに基づく学問は、当初の神経科学、量子論、素粒子論を超えて、精神病理学、心理学、倫理学、社会学等にかなりの広がりをみせている。

では、ひきつづき、本論文が西理論の読み解きの鍵とする「全体論的パラダイム」について、ホログラフィック・パラダイムを視野に入れたバティスタ(Battista, John R.)の理論分類を通してその特徴を描出し、さらには、上述の二つの理論モデルとの関係を記述してみたい。

バティスタは、パラダイムの定義づけと分類に際して、その構造と現代的意義をクリアにするために、つぎの科学哲学上の三つの問いをあげている(p.144)。

[科学哲学の三つの問い]

- 一、何が存在するのか。あるいは、何が実在の本質なのか。
- 二、存在するものを私たちはどのようにして知なのか。あるいは、何が知識を構成するのか。
- 三、存在するものの変化と安定を説明するものはなにか。

バティスタによれば、上記の設問に関して、第一の問いへの回答はそのパラダイムの「存在論(Ontology)」を構成し、第二の問いへの答えはそのパラダイムの「認識論(Epistemology)」を、第三の問いへの回答はそのパラダイムの「因果性(Causality)」「分析性(Analysis)」「説明の方法(Methodology)」もしくは「力学(Dynamics)」を構成するとされた。

そして、かれは、この科学哲学の三つの問いから要求される存在論、認識論、方法論、因果性、分析性、力学といった理論上の視点を「西洋的思考の三つのパラダイム」として以下の表に整理する(p.144)。

[西洋的思考の三つのパラダイム]

パラメーター	存在論	認識論	方法論	因果性	分析性	力学
生氣論	二元論	主観的	現象学的	目的論的	形而上学的	ゼロ・エントロピー的
機械論	二元論	客観的	経験的	決定論的	還元主義的	エントロピー的
全体論	一元論	相互作用적	類比的	確率論的	構造的	負・エントロピー的

上記の分類において、バティスタは、表の最下位の「全体論(Holism)」のパラダイムを現象の理解に有効な今日的理論枠組みであると考えている。そのパラダイムにおいては、存在論は一元論的(Monistic)、認識論は相互作

用的(Interactive)、方法論は類比的(Analogical)、因果性は確率論的(Probabilistic)、分析性は構造的(Structural)、力学は負エントロピー的(Negentropic)な見方に立つものとされた。パティスタは、この「全体論のパラダイム」について、つぎのイメージでもって語っている。

「全体論のパラダイムによれば、宇宙全体は相互に連結し、階層的な組織をもつ。物質とエネルギー、生きているものと生きていないもの、心(mind)と身体(body)と精神(spirit)、これらはすべて同一の系の相異なるレベルをさす。わたしたちは、この宇宙系と相互作用をおこなうがゆえに、この系について知っている。不確実性(uncertainty)はこの系に対するわたしたちの關係に内属する部分であるが、これはこの系が過程であり、しかもわたしたちの知ろうと努めている当の過程にわたしたち自身が部分として含まれていることによるものである。わたしたちがこの不確実性を減らすことができれば、それだけ世界過程に関しての情報が増える。…世界は、ビリヤードのボールの玉突きのように単純で線型的な仕方で古典力学的に決定されてはいない。むしろ、宇宙系のそれぞれのレベルが互いに作用しあっている。…したがって、わたしたちは、どんなものにせよその絶対的な原因をけっして知り得ないし、ある事象が完全に決定されているかどうかすら知り得ないのである」(p.145)。

このパラダイムでは、「部分は全体への手がかりをもつ」ものと解され、「差異のうちの統一(unity-in-diversity)」と「統一のうちの差異(diversity-in-unity)」が〈即〉なる關係として容認される。さらに、この理論枠組みにおいては、時空は完全に開かれ、一切の区切りは実体的でなく、機能的・暫定的なものと理解される。それゆえ、空間的制約から生じる〈自己－他者〉〈自己が属する有機体－その他の環境〉〈身体－心－精神〉の区別や、時間的制約によって生まれる〈過去－未来〉〈生－死〉〈存在－無〉といった区別は本質的ではなく、同一系の相異なる位相とされる。すなわち、そこでは全体として唯一のリアリティを備えた唯一の実有が存在し、そこに精神(Geist)や死をも包み込む上昇的で円環的なヒエラルキーが構成されるのである。ここにおいて認識の壁は一時的なものとされ、認識主観の高進の程度に応じて存在のリアリティは開示されていく。つまり、「経験的認識(知)」から「超越論的存在認識(知即在)」への架橋は、「至高の同一性(supreme identity)」(p.145)をめざす連続的な〈認識主観の存在論的変容プロセス〉として解説できるのである。加えて、こうした見方においては、リアリティに関する情報量の質的拡大は、意識階梯の問題と考えられるため、冒頭にあげた分析的モデルは否定されることなく、ホログラフィック・モデルはともにこの意識の「垂直軸」的な上昇図式のうちに位置づけられるのである。しかも、このパラダイムは明確な現代的意義をもち、旧来の生氣論がとる〈目的論的な因果性〉や〈形而上学的な構造化〉とは明らかに一線を画し、〈一元的

存在論〉〈相互作用的认识論〉〈構造的・分析性〉〈確率論的因果性〉〈類比的方法論〉〈負エントロピー的力学〉というポストモダンとしての全体論的一元論の枠組みで論じられることになる。

John.R.Battista, "The Holographic Model, Holistic Paradigm, Information Theory and Consciousness", In: Wilber, K., (ed.) *The Holographic Paradigm and Other Paradoxes. Exploring the Leading Edge of Science*, Boston/London 1985 (K.ウィルバー編、井上忠他訳『空像としての世界』青土社、1992年)。

- 161) 金子光男「B・ラッセル教育哲学の今日的課題ーナショナリズムと教育の問題を中心としてー」『教育哲学研究』第18号、1968年、15-16頁を参照とした。原典は、Russell, B., *Principule of Social Reconstruction*, N.Y.1997, P.62.
- 162) 同上書、原典P.161.
- 163) 後藤嘉也「人間の社会性」木田元・須田朗監修『哲学の探究』中央大学出版部、1993年、240頁。
- 164) 同上書、247頁。
- 165) 『倫理哲学講話』321頁。
- 166) 同上書、132頁。
- 167) 同上書、374頁。
- 168) 『倫理学の根本問題』16頁。
- 169) 同上。
- 170) 『倫理哲学講話』323頁。
- 171) 同上。
- 172) 同上書、324頁。
- 173) 同上書、340-41頁。
- 174) 『忠孝論』30頁。西は、『中庸』の第27章「礼儀三百威儀三千」を通じて上下の制が一貫することを例としてあげている。J.S.ミルは、国家の統制を批判し他者危害原則に基づき個人の自由を主張する。こうした思考において、統治機構の成立条件に、国民の側の体制の容認と保持の努力と課せられた義務の履行をあげる点は西と類似するが、民主主義の未成熟な国家がパターンリズムの範疇に置かれる点は西との相違点である。
- 175) 同上書、32頁。
- 176) 同上書、73頁。
- 177) 同上書、85-86頁。
- 178) 同上書、45頁。
- 179) 『普遍への復帰と報謝の生活』33頁。(註カントの善意志が自然的衝動を排除すべきものと考え、天のみ仰いだ(理性の厳のみを見たため、「尊敬の情」だけが感性と理性のつなぐ要素と考えられたのだという。
- 180) 同上書、32頁。
- 181) 同上書、24頁。

- 182) 同上書、27頁。老子の「大道廢れて仁義あり」はこの意だという。
- 183) 『倫理哲学講話』372-373頁。
- 184) 『忠孝論』30頁。
- 185) シュタイナーは、『自由の哲学(Die Philosophie der Freiheit)』(Dornach 1894)において、「個と類」をめぐる見解を表明している。ここにおいては、類に対する個の優位と、類概念の単純な個への適応の不可が述べられる。しかも、シュタイナーの場合、徹底的な個の独自性についての主張は、かれにとって最も重要な「自由」の問題につながっているのである。つまり、かれは「人間はこうした類的なものから自由となる。…私たちが類的なものから自分を自由にする程度に応じてのみ、公的団体の内部における自由な精神の度合いが問われるのである。…すべての人間はみずからを支配する權威の命令からも自己の本質部分をしだいに自由にしていく」(S.241)と主張する。内的で精神的な進化の末に普遍的な真理を開示できるのは、共同体の無意識に浸透した「全体」としての類概念ではなく、あくまでも自己の精神活動という窓口を通してのみであるとされるのである。しかも、それが人間が個として生まれ、個として生きていくことの存在根拠であり、それこそが「自由」の本義であるとされるのである。しかも、シュタイナー的ホリズムが精神的次元として重視する民族の問題は、類としての国家やその保持を政策上めざす政治とは本来別の問題としてあつかわれる。シュタイナーが「法(政治)、経済、精神文化の三層化論」を説くのも、そうした相互の不当な干渉が不幸な闘争や自我の抑圧を生みだしたと考えるからなのである。とりわけ、そこでは、教育の問題は、政治や経済領域とは別の精神領域に属し、「個における精神の自由」の原理が貫かれねばならないとされるのである。
- さらに、本論において検討してきた極端な全体主義志向や排他的な全体主義は、シュタイナーにとってどう理解されるのであろうか。かれは、「そのような自由(筆者註：動物的生活や權威的命令といった類的なものからの自己の解放)を獲得することができない人は、自然有機体が精神有機体の一分肢になる」(S.241)という。つまり、ここで考察の対象とした排他的全体主義の状態は、類によって自己の本来の自由が制約された様態と解されるのである。
- 186) 『神人及国家』(森信三編、講義録)文莫會、1933年、72頁。