

## 西晋一郎の道德哲学における基本原理に関する考察(2)

### —意識即実在をめぐって—

李 立 業

(広島大学大学院人間社会科学研究科博士課程後期)

#### はじめに

西哲学は、一般に実在論をもって出発されているが、『倫理哲学講話』(育英書院、1915年)においては、哲学的理論としての実在論が特別に立てられておらず、実在論がそのまま道德論として述べられている<sup>1)</sup>。つまり、本書で、西は実在と道德とが同一であるとみなし、具体的道德の実現は即ち普遍の実在の顕現である旨の説明に力を入れている。しかし、実在と道德とが同一である所以については、この本での説明はいささか不十分なままとなっている。これに関する具体的な解説は、『倫理学の根本問題』(岩波書店、1923年)の内に見出すことができる。ここにおいて、西は、新たに意識の概念を取り上げ、意識、実在及び道德の諸問題を厳密に論述していくことになる。以下では、この『倫理学の根本問題』に依拠し、西が構築する道德哲学における意識と実在と道德との理論上の関係を読み解いていきたい。

#### 一、純粹意識

『倫理学の根本問題』の「序論」において、西は「実在は即ち意識であり、意識なればこそ実在である」<sup>2)</sup>と、実在と意識との根本的な関係を規定している。そして、「意識が意識たる性質を如何程に実にするかによって其自身に於いて完全である実在が種々の段階と形とに於いて現われる」<sup>3)</sup>と述べている。すな

わち、実在はそれ自身において完結自全のものであるが、しかしそれだけでは個々人との関係は成立しない。実在は独立自適であるとともに個々人の意識とつながり、動的相即の関係を得て初めてこのうちに意義を有することになる。つまり、実在は意識においてはじめて意義があり、しかも意識の発展段階によって種々の段階と形として現れるのである。

西は意識の本来の働きについて、「自らを知る」ということにあるという<sup>4)</sup>。西によれば、意識が自らを知るという自己意識の認知作用（いわゆる内観）を離れて、実在と自己との関係は成立しないとされる。「して見れば此自ら自身が識そのものでなければならぬ、即ち自らが在るのは自らが知ることではなければならぬ」<sup>5)</sup>と西はいう。西はこの自ら知ると自ら在ると、即ち知る主観と知られる客観とが全然一であることを真の自意識とし、その意識状態を「純粹意識」あるいは「根本意識」と称する<sup>6)</sup>。

意識は一般に主観と客観との対立を前提とする対象意識として理解されるが、その経緯を振り返れば対立は一体の上に起こっていることが分かる。従って、意識は主客の本来一体である所に主客が対立して生ずることによって起こるものといえる。そして、さらにこの主客の対立は、知る主観が知られる客観から区別される以前に、本来的には自らを主観として知ることによらなければならないので、主観のこの自意識が意識の根本であると西は述べている<sup>7)</sup>。意識がどれほど意識たる性質を実にするかは主観のこの自意識の程度によるものとされる。それゆえ、西は主観の自意識の明瞭さの如何に基づき、意識発展の段階を区別するのである。

第一段階は、主観と客観との対立が起こり、しかしその対立はまだ明らかでない。主観が明らかに自らを知る主観と知らず、客観も知られる客観として独立して現れない。すなわち、主観の自意識がまだ不明瞭で、意識がなお不完全な状態である。所謂意識の主客未分の段階である。意識を介さない衝動や感覚

がこの段階に属する。

第二段階は、主観の自意識がいつそう明らかになり、主観は明白に客観と区別され、自らを知ると同時に客観も主観から独立して対象界として現われる。これが即ち主客対立の立場であり、普通の意識の段階である。この時に衝動もその対象を明らかに知った上で発動される欲望になる。この段階においては、主観と客観とは互いに独立するとは言うものの、主観は知られる所の客観に頼って存立するとともに、客観は知る主観に対してのみ客観たり得るのである。すなわち、この時の主観と客観との独立は相依存の相対的關係の上に成立するもので、真の独立ではない。この場合にあって欲望は外にその対象を求め、外物によって自己満足を達しようとする。

これに対して、意識の第三段階は主観の自意識が明瞭になり、意識が意識たる性質を完全に実にする時である。この段階にあっては、主観は知られる所の客観が結局おのれ自身であることを知り、即ち対象界に対する認識は主観の自意識となるのである。主観は外界に独立の対象を認めてそれに依存するということをしないため、認識の上で自由になる。この時、主観はもはや客観に対する主観ではなく、客観も与えられた他在ではなく、主観と客観とが全然一になる。このときの意識こそが即ち真の自意識であり、純粹意識である<sup>8)</sup>。ここにおいて、欲望は自己本来の意義を知ってその対象を外に求めず、ただ自己本来の意義を実現しようとする意志になる<sup>9)</sup>。

以上のように、西は意識の発展を三つの段階に区別している。この意識レベルについて、隈元もまた、「すなわち意識としては感覺的意識・主観的意識・客観的意識であり、主観としては感覺主観・認識主観・意志主観である」<sup>10)</sup>と整理する。西は、さらに意識の第一段階と第二段階を「自然界」と称し、第三段階を「精神界」と称する。かくして、主客未分の衝動から主客対立の認識を経て主客合一の純粹意識に至るとされ、西は意識発展のこのようなプロセスにつ

いて、意識が自己の本来である自意識に返り自然界が精神界に至る経過である<sup>11)</sup>、と説くのである。

このようにして、西は、意識は本来自意識であり、真の自意識は即ち純粹意識であることを論述した。では、この真の自意識、つまり純粹意識とはいかなる意識状況を意味するのだろうか。この純粹意識は意識と実在との直接の接点であり、主観的によるとらわれや客観による色付けがなされていない分化意識以前の純粹な意識状態であると西は考えている。西は主観と客観の両極端、即ち意識以前の両者の性質についても、純客観は何らの限定がなく、しかも種々の限定を受けうるものであり、純主観もまた何らの限定がなく、しかも種々の限定をなしうる主観一般であると説いている。この両者の綜合によって意識が起こり、また種々の段階の世界が現れる。これについて、西は次のように述べている。

両者の綜合の種々なる段階が一面種々なる品質を有ち種々なる段階に在る世界を現わし、他の一面種々の段階に於ける自己が実にせられる。此自己は自覚以前には自然として、ヘーゲルの謂う他在として、自覚以来は精神として、真の自己として実にせられる。<sup>12)</sup>

元々意識以前には主観と客観との対立がなく、ただ自主自在の実在のみが存在する。西がここで純主観、純客観というのは、ただ意識以後の主観と客観との対立に即して実在との即応がそれぞれ想定されるためである。しかして、主観の自意識は存在する客観と意識する主観とが一であることを自覚するとき、即ち純粹意識になり、真の自意識になる。縄田の解説によれば、この自意識における客観が意識の内容である。そして、この自意識が真の自意識に至るとき、意識される客観がただちに実在そのものとなる。かくして、主客の対立を超え

た一体なる意識は純粹意識となり、実在の意識となるのである。西が意識即実在という所以はここにあるといえる<sup>13)</sup>。

## 二、意識と道德的意識

上述の通り、西は意識即実在という視点に立ち、意識が本来の自意識である純粹意識へと変容・発展することで、自己自身の根源にある実在に即応し、実に出ることができるといふ理を論明した。これに次いで、西は意識と道德的意識との問題を議論の俎上に載せる。

西によれば、意識は識である限り主観と客観を前提とするが、純粹意識は主客の対立を超えて成立する。しかも、知る主観と在る客観とは一であるために純粹意識たりうるのであるから、その裏に絶対的一者がなければならない。「既に識と在との対立を全然脱しない以上必然的に此対立の裏に「一」がある。此

「一」は純粹意識を成す所以であって自らは識の何れにも居らぬ、居らぬから識をなすことが出来るのである」<sup>14)</sup>と西は述べている。この絶対の「一」は識を超え、また在も超え、即ち超在である。西は在を顯とし、超在の「一」を隱とし、超在の「一」は一切の在の根源であると主張している<sup>15)</sup>。この絶対的一者は超在であるゆえに、ほかの何物にもよらず、ただ自ら主となって自ら動いているものであり、即ち自己活動そのものといえる。「詳かに言えば、知るが自ら知るであるによって活動が自己活動となり、活動が自己活動であるによって知るが自ら知るであるもの」<sup>16)</sup>と西はいう。

上で述べたように、意識は自意識のことをさし、自意識は主観が自らを知ること、即ち知るものと知られるものとが一であることを意味する。つまり、自意識においては知られるものが即ち知るものとなり、純化された意識の果てに純客観的なものが立ち現れてくるのである。しかるに、この知ること自身の深まりの先に純客観のものを俟たなければならない。さもなければ、真に知ると

いうことは起こりようがないという。この純客観のものについて西は以下のよう  
に説いている。

夫の自意識に於て知るものと知られるものは一であるが、其知られるものは再び知るという作用ではなくして、主観とはなり得ない全くの客観的の或物であるということ、此ことによって元来自意識そのものも成立するのである。<sup>17)</sup>

以上のことをふまえるならば、この純客観的なものは如何なるものであるといえるだろうか。それは、端的には、上で述べた超在の「一」といえる。超在の「一」が自ら主となって自ら動いているものであるから、西はこれを自己活動という。この自己活動は知られるものとしては何等かの限定を持たなければならない。しかし、この限定は他の何ものかから与えられた限定ではなく、自己活動の自己限定にほかならない。即ち自己活動は自ら自由をもって自己限定して知られる客観として現れるのである。これによって知るということが起こり、自意識が成立する、<sup>18)</sup>と西は説く。

しかし、すべての意識の客観は限定があるために客観であり、限定とは即ち所与的性質を持つ。これに関して、西はさらに、「客観性は即ち限定性であり、限定性は所与性である。たとえ限定が自己限定であるといっても、元来主観の主観たる所即ち主観性は無限定性であるから、此無限定性である主観からのみ限定が出ることはあり得ないのである」<sup>19)</sup>という。つまり、自己活動の自己限定は所与としての限定でもなければ、主観の絶対的任意的自由による限定でもなく、主観が客観を統一して主観と客観との一体性の下で更新され続ける限定でなければならない。

故に主観が客観的限定から自己を離して其無限定性を實にし、かくして所謂自由となったとしても、此自由主観に改めて対し来る客観は矢張り一種の必然性を帯びる、即ち自由を以て実現すべきものの要求となって対し来る。<sup>20)</sup>

すなわち、西によれば、自己活動の自己限定は、主観自らのとらわれのない自由的作用と、その深化過程で更新され立ち現れる客観との一体性の結果としてもたらされるのである。この主客一体の深い意識レベルから出る客観的限定こそが、自由主観への必然的要求を、あるいは自由主観がそれによって自らを限定すべき法則あるいは規範を示すことになる。西はこれを規範の意識、または道德的意識と称し、この規範や道德を意識し内化する所に自由が成立するという。すなわち、実現されるべきものとしての規範の意識に至ってはじめて真の自己活動の意識、真の自由意識を得るのである<sup>21)</sup>。

さらに、西は、意識と感性について、凡そ意識である以上皆感性的要素を持つ<sup>22)</sup>、と述べる。純粹活動は意識することはできず、何らかの活動の制約を感じてはじめて活動を意識する。西はこの制限の意識を感性的意識と称し、根源的な自己活動の意識もこの感性的意識を消極的条件としてはじめて成立すると説いている<sup>23)</sup>。規範の意識は主客一体の深いところから出る客観的限定であるが、その規範は必ず主観の内面的な所与的限定をさらに限定するという形式で実現される。つまり、主観が内に見出す所の所与的限定（自らに形成される固有の意識内容）と連結しなければ、規範の意識は起こりようがない。たとえ起こるとしても、それはただ抽象的概念に過ぎなく、真の規範の意識ではないと西はいう<sup>24)</sup>。

また、西は認識と衝動について次のように考えている。認識主観が内に見出す動きに種々の衝動がある。これら衝動に支配される主観は、一面、主観にと

って種々の限定を働く内の所与界に位置づき、他面、その対象を外界にもち、外的所与界と相互依存する。これに対して、心の最奥に位置づく意志に根ざす意志主観は、意識が真の自意識の実を得るとされる。それゆえ、意志主観を通して私たちは、「所与としての衝動をさらに限定すべき形式」<sup>25)</sup>としての規範を覚えることにある。

而して衝動を更に限定するとは感性界に於ける衝動の対象を限定することになる。かく内外を通じて所与的限定を更に限定する所に自由の意識が得られる。即ち規範は感性的限定と直接に折衝して更に之を限定する具体的形式として意識せられるのであるから、規範の意識の要素として感性的意識が必然含まれている。<sup>26)</sup>

要するに、規範の意識は個々人の心の深みに根ざした感性的限定と直接に連結すればするほど具体的になる。規範の意識はこの意味で具体的になるに従って、規範は感性的限定をその時その場によって直接に限定する具体的意義を有するものとなる。ここに至って規範は真の具体性・現実性を得、この現実性こそが真理であると西はいう<sup>27)</sup>。この深みにおいて、自己活動の意識が明確に意識され、感性的意識は却って所与性を脱し、直ちに自己活動の意識と一体となるのである。これが即ち感性界と精神界と、自然と精神との一なる状態を意味する。

とりわけ、意志主観における自然と精神との一なる事態は取りも直さず我々の身心の直接的な一致であると西はいう。西によると、我々の身は、内的所与の衝動とその対象たる外的所与の間に介在するものと考えられる。それゆえ、身心の一致を通じてはじめて自然と精神との一致は得られることになる。自己限定として衝動を限定することは即ち身を通じて外界を限定することに当たる



28)。西はこうした衝動の限定を道德の営みと考えた。

以上の意味で意志は内外身心を一にする自全的活動であり、規範や意義はこの自全的活動の形式と考えられた。この形式の規範や意義を覚えるとき、人は道德的自覚に至り、規範や意義の実現はその自覚の下、必ず具体的な時間と場所を介した道德的行為として現れる。さもなければ、道德的自覚は結局、主観的な道德的感想に留まることになる。かくして、一切意識の根拠たる自意識の精髓は、心身合一の下になされる道德的行為として表出される。道德は意識そのものの具体化であり、純粹意識の世界であると西は明言する 29)。

### 三、自然と道德

前項までにおいて、自意識の最奥領域に位置づく純粹意識の立場から、实在即意識、意識即道德的意識の理、即ち实在と意識と道德の三者がその根底において一である、とする西の理論を論述してきた。一般に、道德は自然と区別すべき純粹意識界に属するものであるといわれる。しかし、道德の実現はそれがその時その場により、特殊の意義として自然界たる我々の經驗的生活に現れ、我々の具体的実行を起こすことを要求する。従って、自然と道德とがどのように関わっているか、自然界にいる我々がどのように自然的生活から道德的精神界に達するかは、また論述されなければならない課題でもある。

既述したように、主観が主観たるのはその自己無限定性にあり、客観はどこまでも限定を性質として有する。主観と客観との対立と一致が、意識の出現ないし世界成立の直接的原因であると西はいう 30)。従って、西は次のように述べている。

自然界でも精神界でもすべて世界は其自身無限定なる自由活動と其の限定との綜合によって成る、即ち意識も亦かくして成るのである。主観が認

識主観であれば其の限定が客観的自然界、所与の世界として現われ、主観が意志主観であれば其の限定は当に実現せられるべき法又は意義の客観として現われる。<sup>31)</sup>

主観と客観との対立の出現は本来主客一体の所の絶対者が自由でもって自己を限定することによる。絶対者の絶対的自己限定こそが一切の意識または世界の成立のための根本的条件と考えられる。西によれば、すべての主観はその本質において悉く絶対者の無限定的自由そのものと一致する。それゆえ、万有は悉く無限定性を内蔵し、一個の小宇宙と称される。すべての客観は悉くそれぞれ限定をもち、その限定の根底は絶対者の絶対的自己限定である。この絶対者の絶対的自己限定は万有それぞれの本源的限定であり、万有の有限性や万有が万有として現に存在する所以は皆これによるのである<sup>32)</sup>。

万有は其形式、其主観としては絶対者の自由を存し、其内容、其客観としては絶対者の絶対的限定の下にある。其主観と其客観との対立と一致が各自の実在であって、其客観的限定を介して其主観が自余一切の万有を見る所に各自の客観界が出現する。<sup>33)</sup>

このように、絶対者の絶対的自己限定が万有の根底に動いているので、万有は悉く実在でありながら、他の一切の万有と関係して各自の外界の内容を示すことになる。その外界の内容の如何は、他との関わり方による。さらに、その関わり方の如何は、各自の内的客観の限定、即ち絶対者の自己限定に基づく本源的限定に依拠する。かくして、万有各自の実在の全内容は内外両界の内容から形成されていく。その内界は、各自の主観とその内的客観との対立と一致の内に形作られる。その外界は、各自の主観がその内的客観を介して他の一切の

万有と関係する所に外的客観として出現する。そして、この内外両界の内容を最終的に統一して各自の實在の内容を形成するのは各人の主観なのである。それゆえ、各人の實在内容と普遍的實在との重なりは、各自の主観が自意識の真たる無限定的自由をどれほど実現するかにかかってくる。主観がまだ自意識の真に達しないとき、その内外の対象界は全然所与であり、自己はただ一個の自然物に過ぎない。主観が自意識の実を実現するとき、その対象界は畢竟自己限定そのものであることを知り、自己も精神的自由を獲得するとされる<sup>34)</sup>。

例えば、認識的意識の段階にあって、外は世界、内は外界を対象的にとらえる認識主観である。しかし、我々が自己を内省するとき、直ちに認識主観の内面に種々の感覚や衝動を見出すことになる。それらの感覚や衝動をとらえ、そこを我々の主観の拠って来る所と限定すれば、我々にはただ感覚的・衝動的主観のみが現れるのみで、我々は感覚的・衝動の実在に止まることになる。だが、さらにそれらの感覚や衝動を反省し、それが自己活動の自己限定としての内的所与であることを自知するならば、我々の主観は同時に外的所与界を超越して自由となる。このとき、自己活動の自己限定が、この自由主観に対して、実現されるべき規範あるいは意義として現れる。ここでの意識状態が前項で述べた道德的意識であり、この規範実現のプロセスこそが自然から道德を実現する具体的な経路といえる。

一切意識の成立にはイデアは本具觀念として働いている、則ち価値が存在の本、意義が自然の本である。意識に於いて主観が自主的となるととき意義又は価値は最早意識成立の根柢としての本具觀念として働くに止まらず、自主的主観へ法として当為として現われて来る。意義が自然を統一して之を理性化するは元来自然の成立そのものに本具觀念が根柢たりしことの

継続である。<sup>35)</sup>

すなわち、一切の意識、万有の存在の根底にこの自己活動の自己限定が動いているため、一意識、一存在に本来悉く各自の意義または価値が具わる。ただ対象視に留まる認識的意識においてはこの意義は所与的ものとなり、そこでは対象も自己も自然物の一つとして現れる。しかし、意識において主観は反省を重ねるに従って深く自己に入る。主観が所与的限定を否定して益々自ら主観たる無限定的自由を覚えるに至る。ここに到達すれば、自然成立の根柢たる本具観念は、その場その場を実現されるべき具体的規範として、当為として現れるようになる。そして、究極の自由主観においては、この規範に従って自然を統一し、自然界の上に道德の世界、精神の世界を実現する。つまり、「西哲学においては自然と精神はカントにおけるごとく全く異なる二世界ではなくて、意識発展の相前後する二つの段階」<sup>36)</sup>となる、と隈元が評すように、西哲学において自然と精神（道德）は、自然から精神（道德）へと至る一元的な意識変容の図式に位置づけられるのである。そこでは、自然の根底にエイドスとしての道德が据えられ、自然が道德に達することが構想される。そして、「自然の意義化理性化」<sup>37)</sup>は自然がその本来の意義を全うすることであると説かれる<sup>38)</sup>。では、次項において、この「自然の理性化」について、その内実を見ていこう。

#### 四、自然の理性化

前項で見たように、道德は自然的生活から脱するに従って、はじめてその精神的意義を露わにしてくる。西理論においては、元来、自然と道德とは同一の根底をもち、自然は道德に対して無自覚な状態をさす。西は、自然から道德への理性化の道を示すが、それは、主観が反省を重ねて自然的限定を否定することによって自然本来の道德的意義を覚えるプロセスの理論化といえる。しかし、

その主観の否定作用は個々人によって必ずしも一様ではないため、自然の理性化の経路も種々想定される。従って、西理論を現実の社会的生活に活かす場合、我々は何をもって自然の理性化を実現すべきかについてさらに問わなければならない。これに対して西は、孟子の説いた四端の心を取り上げて自然の理性化の端緒とすることを説いている。

所謂四端とは、仁・義・礼・智の徳の萌芽（端）としての四つの心情である惻隱・羞惡・辞讓・是非の心をさす。儒教思想においては、この四つの心情は我々の生活に広くみられる喜怒哀楽愛惡欲の七情と根本的に異質なものであるとして区別される。七情は情の經驗的・限定的なものであるが、四端は情の反省的なものであると指摘されている<sup>39)</sup>。別言すれば、四端は直接理性から発し、限定的・自然的な感情を普遍化・理性化する作用をなし得る性質のものと解されるのである。四端の外に西はさらに孟子のいう良知良能を取り上げ、それを父兄に対する感謝・敬愛の情と紹介する。感謝・敬愛は反始的（自己の本源に還ること）または反省的情であるから、西は、四端と同様に我々を理性に導き、根源的統一に還らせるものであると説いている<sup>40)</sup>。このような観点から出発し、西は感謝と敬愛・羞惡・惻隱の情を例として自然の理性化の道を具体的に説明している。

### （一）感謝と敬愛

西によれば、感謝と敬愛とは相表裏するものであり、感謝の情は必ずその対象を敬愛する情としても現れる。また、感謝と敬愛は恩や愛などに対して発せられる情と考えられた。種々の恩あるいは愛の中でもっとも深く大きなものは父母への恩と愛である。従って、生んで育ててくれた父母に対して、我々は自然に感謝と敬愛の情を発する。父母は我々の生命の直接の本であり、父母に感謝して敬愛の念をもつことは即ち我々の本に還る心情の発現といえる。西はこの本に還ることを順といい、また孝という。万有の本を推し究めれば、即ち天

地に至る。天地を感謝して敬愛することは一切の本に還る心情であり、天地に順い、天地に孝ずることである。西はこうした親への感謝・敬愛の情をもたらす根源としての孝の徳について次のように語っている。「これ孝の理が宇宙至上の理なる所以であって、孝の本来は生命の淵源に徹すること、万物の本体を明にすることである」<sup>41)</sup>、と。このような孝の見方は、西が思想的な共感を示す陽明学者中江藤樹に負うところが大きい。中江藤樹は、孝を太虚本体の実質とする深い意味を示している。藤樹は『翁問答』の中で、以下のように述べる。

わが身は父母にうけ、父母の身は天地にうけ、天地は太虚にうけたるものなれば、本来わが身は太虚神明の分身変化なるゆえに、太虚神明の本体をあきらかにして失わざるを、身をたつと云也。太虚神明の本体をあきらめ、たてたる身をもって人倫に交わり万事に応ずるを道をおこなうという。

42)

中江藤樹が説くように、西もまた、孝は人間特殊の自然的関係に発端するものでありながら、人倫の本、宇宙の本体そのものと考えた。この宇宙的な太虚に根ざす孝の経験的発現こそが、父母への感謝・敬愛の情なのである。多く親子の親愛は本能的・限定的なものに終始しがちであるが、純化した心（虚）で表す感謝によって理性化・普遍化して敬愛に至り得るのである。この境位をもって我々は、人倫の本、孝の本体に触れ、その意義を明らかにすることができる。以上の意味で、感謝・敬愛は有限と無限との接点に位置づき、経験的から理性的に、自然から精神に還らせるものである<sup>43)</sup>、と西は説くのである。

## (二) 羞惡

我々を動物から区別して人間としての面目を保たせるのは恥を知る作用である。我々人間は生物的生活及びそれに基づいて起こる種々の本能的感情を人前

でそのまま現ずることを恥とを感じる。この恥じる作用は、四端説によれば、羞惡の情に基づき発せられる。人間は自然的なものでありながら、自然的生活を超越する理性を持つ。羞惡はこの理性から発し、再び理性に還る反省的な情を有する。従って、我々はこの羞惡の情をもって自然的生活の支配を超脱し、かつ自然を理性化して道德の精神を実現できる<sup>44)</sup>、と西は述べている。

西によれば、羞惡の情は、一面、自然超脱的であるとともに、他面では対他的・社会的である。この両面の性質について、西は、「羞惡の情の両面とも言うべき物質超出的と対他的社会的とは各々其の適宜を得ねばならぬ、即ち社会的なることを通じて自然を超出するのがこの情の本質である。恥が倫理的性質のものであるのは全くこれによる」<sup>45)</sup>と語る。羞惡が対他的・社会的であるとは、他人に対する自己独特の面目、自己の社会的立場を保とうとすることを含意する。我々各人がもつ固有の社会的立場は他人の独特の立場と対立してはじめて成立する。自己特有の立場（自らが築いた自分らしい立ち位置・誇り）を辱めないことは面目の保持に当たる。面目は自他の対立相関の上に成立する客観的なものであり、西はそのことについて以下のように解説する。

面目は当人の面目であって同時に公共的のものである。面目の感じによって人は主観を超えて客観となる。職分は客観的組織の要素であり、面目は其代表である。面目を恥づるによって己私に克って法に一致することができる。面目を持するは自己を立てると同時に人倫を立てるのである。<sup>46)</sup>

面目はただ抽象的個我の主張ではなく、社会的秩序・法則の体现でもある。それゆえ、他人の面目を尊重することによって自己の面目を保持することができる。この自他の対立相関の上に成り立つ面目は社会的生活の重要なエッセンス、即ち道德法の要素であるから、自他の面目を相互尊重することは社会的に

道德法を実現することに通じるのである。かくして、道德は必ず具体的特殊の生活内容、即ち父子・夫婦・師弟などの具体的対立相関の職分の上に現れる。

以上のように、面目を感じることを通じて、自己独特の職分を覚え、自己を含む宇宙的な客観的道德法に参与する道德的自覚に至る<sup>47)</sup>、と西は考えるのである。

### (三) 惻隱

『孟子』によれば、惻隱の心は仁の端であるとされる。西もまた惻隱を思いやりの心と解するが、この見方は一般に言う同情や親子の愛、男女の愛などの感情と区別されるべきであると考ええる。それらは主客未分からやや発展した本能的感情を多分に含みもつ自我の萌芽段階に過ぎない感情であり、あくまで道德の下地というべき自然的なものである。これらが理性化されてはじめて道德的生活が現れる。惻隱の心を拡充することは、この自然状態から理性化への転化作用の一つといえる。惻隱の心を拡充することは、即ち孔子の言う「己れ欲せざる所は人にも施す勿れ」<sup>48)</sup>の「恕」の心を他に推し及ぼすことである。また、西は、「恕は自己を転ぜしむるもの、自他統一の本に還らしめるものである。この反省的の情によって我によって彼を知り、彼によって我を知るの知を興すのである」<sup>49)</sup>というように、この「恕」に反省の意義を見いだす。すなわち、恕は自己を推して他人に及ぼす反省的な情であり、「己れ達せんと欲して人を達し、己れの欲せざる所を人に施さざる客観的統一の作用である」<sup>50)</sup>と考えられたのである。

かくして、西は惻隱の心と恕とを重ね見、ともに理性から発する反省的な情とする。それゆえ、惻隱と恕の客観的統一の作用によって自然的・本能的生活を転じて道德的生活となすことができると見るのである。本能的とは自己の存立を知って他人の存立を知らず、もっぱら相手を自然物とみて自己の欲望満足の対象とすることをさす。しかし、相手を自然物と見る姿勢は、自己も所詮自



然物の状態にとどまっていることを意味する。

これに対して、道德的とはよく自らの分を知り、これによって自然的自己を否定する姿勢をさす。その立場の徹底を通して、自他の相関的一体の関係上に客観的精神が実現していくのである。こうした自らの分を知って相手をおもんばかることについて、西は例を挙げて次のように語っている。「即ち子に求むる所を以て父に事え、父に求むる所を以て子に臨めば子たるの分、父たるの分を知るのである」<sup>51)</sup>、と。このように、惻隱と恕を通じた自然的自己の否定作用によって、父は益々父、子は益々子というように各自の特殊的個性が現われ、同時に父子の道德という客観的精神が実現されることになる。このとき自我は、自然のままの自我ではなく、それを超脱して自他の相関一体の統一の上に実現された道德的自我になると西は述べている<sup>52)</sup>。

以上見てきたように、西倫理学では、感謝と敬愛・羞惡・惻隱などの情が自然的生活を道德的生活に導く媒介として説かれている。これらの情は、一面自然的でありながら、他の一面自然を超えて道德に至らせる作用がある。西はこのような自然と精神の中間に位置し、限定を超えて対象への依存を脱し、主客一体の根本に反省させる情を形式的情と名付ける。孟子のいう四端、カントのいう尊敬の情、或は感謝・敬愛など、いずれもこの形式的情に属する。しかも、惻隱・羞惡・辞讓・是非の四端がそれぞれ仁・義・礼・智の道德に導くがごとく、尊敬・感謝・敬愛といった現実の形式的情もまたそれぞれ独特の作用を通して、多様に道德へと導いていく。西は、このことについて、道德の真理は唯一であるが、道德界の内容は多様である、<sup>53)</sup>と語る。

## 終わりに

本稿で検討してきた『倫理学の根本問題』において、西は意識論を中心として実在・意識・道德の三者の根本的關係を究明した上で、道德と自然との關係

を論述し、道德実現の問題を自然の理性化として論明していた。具体的には、西は主客の対立と一致に基づいて意識の発展を三段階（主客未分の感覚意識・主客対立の対象意識・主客合一の純粹意識）でとらえ、純粹意識における意識の内容は実在そのものであること、即ち意識即実在の理を述べる。さらに、この純粹意識をもって道德は意識そのものであり、意識の最具体的統一である旨を論述する。

かくして、実在・意識・道德の三者は根本において一致しており、その三者の直接的な接点が純粹意識と考えられた。西はここからさらに一步を進め、主客一の純粹意識の根底に超在の「一」があると説く。この「一」は、自主自在の自己活動として一切を超出するとともに、自己限定を通して一切を生む根源的なものと解された。この絶対者の絶対的自己限定は自然において本具觀念として作用し、道德において実現されるべき規範・意義として現われる。こうした見方において、自然と道德とは同一の根柢をもち、自然は道德的に無自覚の状態であるとみなされた。そして、この道德的無自覚な自然状態を克服すべく、感謝と敬愛・羞惡・惻隱など反省的な情を醸成するとき、この状態から脱し道德の本来に還る、即ち自然の理性化の経路が開けると論じられる。

このように、『倫理学の根本問題』において意識の構造を追求することによって、『倫理哲学講話』において確立した特殊即普遍の理はさらに洗練されていく。こうした理論的発展の意義について隈元は、純粹意識を介して実在の「一」の原理に到達し、精密な意識論を形成した<sup>54)</sup>、と高く評している。このようにして、『倫理哲学講話』によって理論の原型を示して現れた西哲学は、『倫理学の根本問題』における意識論を通じて明瞭な構造をもつ道德哲学の理論へと発展し、西の道德哲学における基本原理の基礎を確立したといわれる。

## 註

- 1) 縄田二郎『西晋一郎先生の生涯と哲学』理想社、1953年、131頁。
- 2) 西晋一郎『倫理学の根本問題』岩波書店、1923年、1頁。(以下は『根本問題』と略称する。)
- 3) 同上。
- 4) 同上。
- 5) 『根本問題』、2頁。
- 6) 『根本問題』、1-2頁。
- 7) 『根本問題』、2-3頁。
- 8) 『根本問題』、3-5頁。
- 9) 『根本問題』、6頁。
- 10) 隈元忠敬『西晋一郎の哲学』溪水社、1995年、29頁。
- 11) 『根本問題』、4-5頁。
- 12) 『根本問題』、50-51頁。
- 13) 縄田二郎『西晋一郎先生の生涯と哲学』理想社、1953年、151頁。
- 14) 『根本問題』、9頁。
- 15) 同上。

西の言う「一」は識にいないために絶えず識を生起することができ、在にいないために無限に在を生ずることができる。しかし、この「一」は超在であるが、実在や純粹意識から離れる何かのものではなく、実在や純粹意識の外にまた「一」というものはない。超在というのは、「一」が無限定でありながら、しかも自ら自由をもって種々の限定をなしうるという性質をいうのである。
- 16) 『根本問題』、62頁。
- 17) 『根本問題』、61頁。
- 18) 『根本問題』、61-62頁。
- 19) 『根本問題』、64頁。
- 20) 同上。
- 21) 『根本問題』、62-65頁。
- 22) 『根本問題』、66頁。
- 23) 同上。
- 24) 同上。
- 25) 『根本問題』、67頁。
- 26) 同上。
- 27) 『根本問題』、68頁。
- 28) 『根本問題』、71頁。
- 29) 『根本問題』、73-75頁。
- 30) 『根本問題』、95頁。
- 31) 同上。
- 32) 『根本問題』、96頁。
- 33) 同上。
- 34) 『根本問題』、97-98頁。
- 35) 『根本問題』、107頁。
- 36) 隈元忠敬「西晋一郎の教育論」『広島工業大学研究紀要』第30巻(1996)、236頁。
- 37) 『根本問題』、107頁。
- 38) 『根本問題』、112-119頁。
- 39) 『根本問題』、266頁。
- 40) 『根本問題』、267頁。
- 41) 『根本問題』、268頁。
- 42) 『日本思想体系 29 中江藤樹』岩波書店、1974年、26頁。

- 43) 『根本問題』、273－274 頁。
- 44) 『根本問題』、280 頁。
- 45) 『根本問題』、282 頁。
- 46) 『根本問題』、287 頁。
- 47) 『根本問題』、288 頁。
- 48) 『根本問題』、291 頁。
- 49) 『根本問題』、295 頁。
- 50) 同上。
- 51) 『根本問題』、298 頁。
- 52) 『根本問題』、299 頁。
- 53) 『根本問題』、311 頁。
- 54) 隈元忠敬『西晋一郎の哲学』溪水社、1995 年、224 頁と 226 頁。

# A study on the Fundamental Principles of Shinichirō

## Nishi's Moral Philosophy (2)

### Focusing on the theory of “Consciousness is Reality”

Li Liye

Graduate School of Humanities and Social Sciences

(Doctor's Degree Program)

Hiroshima University

It is commonly stated that Shinichirō Nishi's philosophy (1873-1943) is rooted in realism. However, in his work *Rinri Tetsugaku Kōwa* (1915), realism is not explicitly formulated as a philosophical theory; instead, it is directly presented as moralism. In other words, in this book, Shinichirō Nishi considers reality and morality to be synonymous, emphasizing that the realization of concrete morality reflects universal reality. Nevertheless, the explanation for why reality and morality are perceived as identical remains somewhat inadequate. Further insights into this top can be found in Shinichirō Nishi's other work, *Rinrigaku no Konpon Mondai* (1923). Here, Shinichirō Nishi reintroduces the concept of consciousness and thoroughly explores the relationship between consciousness, reality, and morality. Therefore, this paper draws from the texts of *Rinrigaku no Konpon Mondai* to analyze the theoretical relationship between consciousness, reality, and

morality in the moral philosophy constructed by Shinichirō Nishi and explores the fundamental principles of Shinichirō Nishi's moral philosophy focusing on the theory of “Consciousness is Reality”.