

〈公募論文〉

後期西田哲学における人間的行為と道徳の一考察

田 中 潤 一

はじめに

本論文では後期西田哲学から、倫理学の問題がどのように扱われたかを考察する。具体的には、人間の道徳的行為と道徳的世界がいかに思惟されているかを省察したい。さて西田哲学では宗教哲学や歴史哲学が論じられることが多く、倫理学が直接論じられることは多くない。しかし西田自身道徳の問題を、自らの哲学の課題として有していた。例えば前期西田哲学の名著『善の研究』や『藝術と道徳』は、そのタイトルからも分かるように道徳や倫理の問題を扱おうとしていた。しかしこれらの書物で西田が展開した倫理学は、道徳や善をそれ自体分析するのではなく、全ての實在の根柢に存する宗教的實在（根源的統

一力）の自己実現の一端として道徳の問題を位置づけようとするものであった。しかしながら後期西田哲学では「絶対無」の概念のもとに新たに世界観を練り直し、その元で再び道徳や倫理の問題が検討し直される。しかし西田にとって困難であったのは、前期西田哲学に対する批判がそのまま後期西田哲学にあてはめられることであった。前期西田の道徳は宗教的観想の一端であり、価値の葛藤や人間の自律などの倫理的テーマは宗教的次元において解消されるとされた。しかし後期では倫理的問題を解決する道が開かれている。

我々は西田哲学をどのように倫理学として読み取ることができようか。西田自身、独自の哲学体系を構築し、その立場から道徳を含む諸問題を導き出そうとした。西田が倫理学を論じる際、しばしばカント的な形式的倫理学を引用しつつもカ

ントに不満を述べている。ではどのような点で西田は不満であったのであり、またどのような倫理学を目指したのか。残念ながら西田自身、多くの倫理学者が行うように倫理学説を整備的に提示することはなかった。しかし我々は西田の思惟様式に従って、「西田倫理学」を構築したい。その際、形式倫理学に対抗する基軸として現れた、「実質的」倫理学が大きな導きの糸となると思われる。さてまず我々は本論文において、二つのテーマを焦点化して後期西田の倫理学を論じたい。一つは「制作」(作ること)である。対象から「距離」を取ろうとすることによって人間の活動が始まると考えられるが、これは倫理的には「自律」や「自由」の問題の解明につながる。後期西田哲学では人間の行動が主客合一的・忘我的に行われるのではなく、外的世界を対象的に把握しながら、新しく作ってゆくことが重視されている。ここに人間の行為が、単に外的世界のロボットのように扱われるべきではなく、むしろ逆に世界と対峙するものとされる根拠が存する。二つ目の視座は「衝動」である。これは前期西田の「純粹經驗」論でも強調された点である。後期においても人間の活動の根柢に存するものとして重視されている。「衝動」から人間の行為が生じるといふ基本姿勢は変わっていないが、単に内面的衝動から人間の行為が生じるのではなく、外的世界から人間の行為が「唆される」ように生じる。しかし「唆される」衝動に従うだけならば、人間の行為が道徳的に善となることはどのように保証するのか。西田が「衝動」

に何らかの客観的意味合いを持たせていたと考えられる。ここで我々は「実質的倫理学」を参照に、「西田倫理学」像を構築したい。

一 西田の「倫理学」に対する先行研究

さて西田哲学における「倫理学」に関する先行研究を概観したい。前期西田哲学における倫理の問題に関するものとしては、小坂国継の研究を代表として取り上げたい。前期西田では「純粹經驗」という概念の元で、自己の内面的衝動と個的自己の根柢に存する根源的統一力とは同質であるとされ、個的自己が道徳的行為を行おうとする衝動は、根源的实在の自己実現とされていた。しかしこれは価値の葛藤や意志の自由など道徳哲学で議論とされる問題に、直接応えるものではない。この世界観では人間の意志や自由の問題が見失われる可能性がある。特に西田が頻繁に用いる「人格」に対しては多くの論者が批判を提示している。小坂は西田の言う「人格」が「けっして普遍的ないし一律のものではなく、各人の特性を許容する特殊的性格を有している」⁽¹⁾面があることを認めつつも「しかしながら同時に、また、西田においては人格は宇宙の根源的統一力そのものの顕現である」⁽²⁾とし、西田の「人格」は主観的というより、「むしろ没主観的であって、真の人格は自己を忘失するところに実現される」⁽³⁾と論じている。

しかし後期西田哲学では「絶対無」という概念の導入により、新たな世界観が構築された。ここから我々は再び倫理や道徳の問題を省察するのであるが、先行研究ではどのように考察されているであろうか。後期西田哲学の倫理学を扱った先行研究は少ない。しかし「自己の行為」や「制作」論、さらには「国家」論における先行研究から、我々の現在の問題圏域を思惟する材料を読み取ることが出来る。しかし先行研究に立ち入る前に、まず当時の批判的立場と擁護的立場から見ておきたい。まず批判的立場から見ると、田辺元は有名な西田批判を行っている。田辺元は種の立場（西田哲学ではイデア的自己同一の立場に相当）からのみ、個的自己を見ることができると考える。個は種の下でのみ存在しうることを、そして種を超えた立場から個を見ることは「宗教的観想」であり、哲学的思惟とは相容れないことが強調される。論文「西田先生の教を仰ぐ」では、「反価値」のような自己否定的なものこそが人間的自由を確保する（自己否定性が意志そのものの本性であつて、それに由つて意志の自由が成立するのである）のであるが、西田のように宗教的立場が全てを内在すると考えと結局、否定的なもの所在が分からなくなってしまう。（単に絶対無の自覚を終局原理とし、その抽象的限定に由つて種種の一般者とそれに於てあるものとを組織する立場から如何にして自己否定の立場をば説くことが出来るであろうか）。

逆に擁護的立場の代表として高山岩男を挙げることが出来る。

高山は、後期西田のキータムである「行為的直観」を忘我的状態として解釈している。「行為的直観」の解説のところで「行為的直観は主観から起るのでもなく、客観から起るのでもない。寧ろ主客合一的な境から、即ち事實が事實自身を限定するところから起るのである」と述べられている。高山は行為的直観を主客合一として理解し、西田の行為論を生き生きとしたものとして捉える。ここで我々が注意せねばならないのは、西田を批判するにせよ、肯定するにせよ西田哲学を宗教的一元論と見る考えが共通して見られるということである。しかし本論文で我々は後期西田哲学において発生論的な形而上学から道徳を導き出すのではなく、人間の自律が独自の立場から考察されていることを論じたい。さて後期西田哲学の「個的自己」を考察し、その関連で「道徳」について扱った先行研究として、比較的古い研究では、務台理作（一九四九年）、鈴木亨（一九七七年）などを挙げることが出来る。また最近の研究では中村雄二郎（一九八三年）、竹内良知（一九九二年）、嘉戸一将（二〇〇七年）などを特に取り上げたい。いずれも直接倫理学について扱ったものではないが、大きな示唆を与えてくれる。

人間の行為が意志にのみよる（内在的）のか、あるいは衝動のような外的要因による（外在的）のかは、倫理学者が議論してきたところである。西田の議論では、「純粹経験」にみられるように、衝動によるとみなされてきた。この視点から見れば、外在的と言えよう。しかし後期に至り個の活動を重視し、その

関連で人間の自由を確保することを重視するようになる。しかし依然衝動のような外在的要因の基本的位置づけは変わっていない。鈴木や竹内はこの点を批判的に取り上げ、西田哲学では依然実践的行為の問題は語ることができないと批判する。竹内は、西田の実践概念は人間に対する行為ではなく、結局絶対者の自己表現にすぎず、その結果「それは、かえって、実践の立場を存在論的に否定することではないだろうか」と批判を投げかける。また鈴木は西田の国家論を取り上げ、次のように言う。「西田は国家というものを歴史的世界の個性的自覚として捉えたのであって、ここから国家は道徳的主体であることが規定され、個人の道徳的当為はここから起る：西田は国家を道徳的主体と捉えるから、必然的に個人の道徳的当為は国家に限定、従属せざるを得ない」。それに対して、務台は自己の根柢に、「衝動」を見出すことによって、逆に意志の自由が自覚されるとする。衝動は理性的な理解に不安をもたらし、人間を危機に陥れるものである。そのプロセスの中で人間は真の自由を獲得する。しかし務台の西田理解は宗教的な次元であり、倫理や道徳の問題に応えるものではない。竹内も鈴木も個が個を超えた実体に従属する点を批判するが、我々ほどのような倫理観を提示することによってこのアポリアを乗り切ることができるのであろうか。

二 人間的自己の制作的活動と衝動

1 対象化活動としての「制作」

西田哲学において「自己」は、単に知的自己の次元にとどまらないと考えられている。行為的自己こそが現実の世界に生きる自己である。西田は個々の自己は自由意志を持ち、自らの将来を決定すると考える。自己とは代替不可能な唯一性を有する。「個人といふものは単に極限として考へられるものではなくして、自己自身を限定するものでなければならぬ」（七／九九）¹⁰。個々の自己が自己限定してゆくこと、他の何物にも依存せず独立していることから議論が始められる。では個々の行為的自己が共に生きる現実的世界とは、いかなる世界であろうか。西田は行為的自己が生きる世界を省察する前に、動物の世界について言及している。動物の自己は世界から独立していない。「生物的生命の対象となるものは、食物的なるものと性欲的なるものとであらう。その対象界は本能的対象界である」（八／二八五）。動物は自己を環境的世界から独立させることができず、唯本能に従って行動するのみである。動物は自由意志を有さないが故に、自己を唯環境に従わせるしかできない。従って動物の自己は、環境が自己展開してゆく際の一要素にすぎない。それに対して人間は世界を対象化することができる。人間は外的対象に働きかけること、即ち「物を作る」ことができ

るが、この特性を西田は Homo faber と名づけている。人間は動物とは異なり、自己と世界とは絶対的に分離されている。行為の自己が表現的世界に働きかけるには、両者を繋ぐ「道具」が必要と西田は思惟する。西田は、「身体」こそがこの道具であると思惟する。人間は手や足のような身体、そして言語を道具として世界を作る。

さてこのような西田の道具的人間観を積極的に評価した先行研究として、中村や小坂の研究が見られる。西田が昭和初期、三木清や戸坂潤らマルキストの影響を受け、実践について議論したことはよく知られているが、中村も小坂もその成果をこの道具論に見取っている。小坂は「西田は、マルクスの実践概念の内に、彼の行為的直観ないしはポイエシスの概念と共通した精神を見出した」と述べているが、マルクスが労働概念によって人間の自由を論証したのと同じ仕方、西田もまた人間的自己の自由を確立しようとしたといえる。しかし中村や小坂らの先行研究が強調するのは、マルクスと西田哲学との相違点である。それは西田が人間が世界を作るといふ人間学的省察に終始せず、さらに世界が人間の行為を作り行く面を強調する点にある。

2 活動の根源としての「衝動」

西田はこのように人間は道具の使用によって、外的世界を作り上げ、文化や社会という表現的世界を構築すると考える。と

ところで人間は自らの行為によって世界を築き上げるのであるが、その人間の行為はどのようにして生起するのであろうか。西田曰く「我々の行為は我々の意識の自己から起ると考へられる。意識の自己といふものなくして、行為といふものないことは云ふまでもない。併し意識の自己といふものは欲求的でなければならぬ、衝動的でなければならぬ」(七/三三四)。人間の行為は意識を越えた欲求や衝動によって生起する。では欲求や衝動を人間に促す地平は何であらうか。単に欲求や衝動に従って生きるだけならば、動物と異なるところはない。

西田は人間の欲求が単に意識から起るのではなく、「我々が物の世界に於てあるといふことから起る」(七/三四〇)と考えている。人間の欲求や衝動は一般に個人の感覚から生起すると考えられがちであるが、西田はそうは考えない。欲求や衝動は個人を越えた次元から生じせしめられるというのが西田の論である。欲求の対象とは自己の外にあるもの、即ち「物」である。「欲求とか衝動とかいふものの底を深く考へれば考へる程、それは我々の意識を越えたものでなければならぬ、我々の外にあるものでなければならぬ」(七/三三四)。西田は「我々の外にあるもの」即ち「物」が人間の欲求を限定すると考える。それ故「物が我を唆すのである、我々を動かすのである」(335)。さらにこの「物」の世界とは、文化や社会という表現的世界に他ならないとされる。ここから西田は、人間の全ての行為は表現的世界による「衝動」によって促された、「制作」(ポ

イエニス)とする。まさにこの点が西田の独自の思惟であると同時に、しばしば批判される点でもある。前述の中村は、元來「ブラックシス」という概念の下で考えられるべき問題が、表現的世界による活動の一端として捉える立場(つまり「ポイエシス」)にすり替わっていると分析する。⁽¹³⁾

三 西田倫理学の構築の可能性と課題

1 「汝」としての道德的「イデア」

ではこのような制作観・衝動観から西田はどのような道德論を構築しているのであろうか。西田はこの外的世界の限定面が行為的自己にとって不可欠と考えるが、特徴的なことに、自己と他者との相互理解の問題においても、世界の働きかけが大きな役割を果たすとされている。私も汝も共に自由意志を有する個的自己である。しかし私にとって汝は自由意志を以てしても如何ともし難い。私にとって汝は自己否定であり、否定性の只中に居ることが、他者理解の礎となる。従って西田は他者理解を単に自己の追理解や推測、共感の次元で思惟することに反対する。自己と他者とは否定性を媒介としてようやく相互に理解しあうことができる。西田は他者理解の思惟のためには、単に「私と汝」のみで省察するだけでは不十分と考える。それは「自己の類推によつて他を考へることができると云ふことに過ぎない」(八/六二)。西田は次のように言う。「眞に獨立する

物と物との相互関係といふものを考へるには、少くも三つのものの關係を考へなければならぬ」(八/一五)。西田はその第三項を三人称的「彼」の世界と述べている。この「彼」の世界を媒介とすることによって、私と汝とが自己否定的に繋がる。西田によれば、この媒介的世界に文化や社会という表現的世界がまさに該当する。道德や法律はそれ自体我々から離れ自己完結した体系を有し、その意味では三人称的世界である。しかし我々が行為的自己としてこの世界で行動する際、道德や法律は「汝」として迫ってくる。表現的世界はそれ自体独立的な世界である。制度や法律、習慣、言語などの文化の内容を、西田は「イデア」と名づけ、我々の行為を限定するとする。「眞に我々の自己を限定する意味を有する客観的世界の自己限定は、イデア的なものを見るときいふ意味を有つてゐなければならぬ。かういふ意味に於ては社會的存在は道德的意義を有つたものでなければならぬ」(七/一七〇)。

しかし西田は同時に「我々の自己はイデアを見るべくしていつも之に背くものでなければならぬ」(七/一五六)と述べる。自由意志を有する我々の行為的自己は、「何處までも自己自身の世界を構成する意味を有し、いつも創造者に背くもの、自己自身が創造者たらんとするものである」(七/二六八)。西田によれば行為的自己は表現的世界から限定されているが、それに背き自己が創造者たらんとする。行為的自己の行為は「物を作らる」という意味を有するが、しばしばイデアの内容も作りゆか

んとする。アイデアも永遠恒久のものではなく変化するとされる。

2 道徳論に関する考察——個的自己の道徳的立法とその媒介——

さてこのような西田の道徳論には先述の鈴木や竹内のような批判がある。しかし西田自身は個的自己が世界に背くことのできる可能性を論じており、必ずしも世界に従属すべしとは言っていない。では我々は事態をどのように捉えるべきであろうか。ここで我々は嘉戸の先行研究を取り上げたい。嘉戸の先行研究は西田の国家論・法哲学を扱ったものであり倫理学を対象としないが、大きな示唆を与えてくれる。嘉戸は西田哲学において、個的自己がそれぞれ法的人格として立法者であり、そのことを可能にするのが第三項である国家であるとしている。昭和初期盛んであった家族国家論や国家有機体説では、国家が実体化され、その活動の一端として個的自己の活動が位置づけられた。つまり「普遍我」的な主権者が設定され、その主権者に個々人が「帰一」することによって、国家が成立するとされる。しかし西田はこのような国家観とは異なる説を思惟した、と嘉戸は考える。西田は個的自己を「作られたもの」であると同時に「作るもの」でもあるとするが、この事態は法哲学的に次のように解釈される。「人格」は単に歴史・社会・理性の被造物であるだけでなく、「立法者」でもあり、制度性と身体性とは、法が「人格」を作り、「人格」が法を作るという円環を形成するための要素である¹⁵⁾。自己は被規定的な受動性を有しつつ、

新たに規定する能動性を有する。しかしこのような「立法者」としての個的自己は、どのような国家の下でその独立性を保たれるのであろうか。西田は国家を実体化・主体化せず、媒介者とみなし「機能」としてのみ捉えていたと嘉戸は考える。「西田において個は決して普遍に回収されないものを意味する概念¹⁶⁾」である以上、国家は実体的な次元で思惟されてはならない。西田は、個的自己が立法者として自己を制度化する「準拠の機能」として国家を捉えたとされる。したがって嘉戸は第三項である媒介者について以下のように言う。「第三項としての「媒介者」とは本来、機能の名称であって、実体性をもつものではない。その意味では、「媒介者」という概念も必ずしも適切だとは言えない¹⁷⁾」。

さてこの法哲学的な議論は、倫理学の問題を考える我々にとっても大きな示唆を与えてくれる。倫理学的次元から見れば個的自己は道徳的立法者であり、各々の立法者は独立して道徳律を立法すべきである。では道徳的世界は、どのように捉えられるべきであろうか。もし道徳的世界を実体化するならば、先ほどの鈴木や竹内のような批判が当てはまることになる。だが「機能」として道徳的世界や規範を捉えるならばどうであろうか。道徳を、個々の道徳的立法を可能にする三人称的「媒介」としてのみ捉えるならば、我々が取り組んできたアポリアは解消されるようにみえる。しかし一つ大きな問題がある。それは道徳的規範を単に「機能」としてのみ捉えることは可能かとい

う問題である。なぜなら道徳的規範は常に具体的命題（人に危害を加えるな」「物を盗むな」など）とともに現れ、かつ歴史的限制を負って現れるからである。我々は「機能としての三人称的媒介者」という観点は残しつつも、もう一つの課題に取り組みたい。それは実質的な倫理的命題という次元である。機能としての媒介者を抛り所として、個的自己は道徳的に立法するが、立法の際の具体的規範はどこから得るのであるか。ここで再び取り上げたいのが「衝動」である。嘉戸は「作るもの」（立法者）と「作るもの」（立法者）との関係性を整合的に説明しているが、我々はさらに「作るもの」がいかかにして「作られたもの」（歴史性）から立法を行うかを考究したい。したがって、最終的に見通される構造としては、「個的自己」（道徳的立法者）―「世界」（道徳的規範）―「媒介者」の三層構造から、西田の倫理学を構築したい。

四 西田哲学の実質的倫理学的アクチュアリティ

我々はこの中で一つの導きの糸として、マックス・シェーラーの「実質的倫理学」を取り上げたい。シェーラーはカント的な形式倫理学に反対して、「価値」概念を基軸に独自の倫理学を築いた。もちろん我々の目的はここで西田とシェーラーを比較することではない。むしろシェーラーが取り上げた課題を、西田倫理学の問題に比定させることによって、西田の独自性を明

るみに出すことにある。西田自身がシェーラーに言及した個所は管見の限り見られないが、問題圏域は極めて近かったと思われる。さしあたってシェーラーの倫理学の次の二点に注目したい。一点目は倫理的活動が、対象に存する「価値」を「感得」することから始まること、二点目には感情によって得られる実質的な価値には、アプリアオリ性が備わっているということである。まず我々が着目すべきは、感性的な把握が倫理学のスタート地点となっている点である。「一切の意欲はこういう⁽¹⁸⁾「状況」、すなわち（実践的）「諸対象」の世界を顧慮して起こる」。対象によって引き起こされた感性的な状態から、人間の意欲的活動が生じる。さらにこの感性的な状態によって対象に存する「価値」を「感得」する。カントが一切の経験的なものを排して、純粹にアプリアオリに理性のみに基づいて倫理学を構築したのに反し、シェーラーは対象面に「価値」というアプリアオリな妥当性を有するとし、その価値構造に對することにより人間の意欲的活動がなされるとする。また価値感得は常に「なにもものかの感得⁽¹⁹⁾」という志向的構造を有し、単なる感情からは区別される。「志向的感得の遂行においては、むしろ対象の世界自身が、まさにその価値の側面からのみであるが、私たちにおのれを「打ち明ける」。

さてこのような実質的倫理学は西田倫理学を思惟する我々に一つの手掛かりを与えてくれる。それは対象が「衝動」として我々に与えられるが、それは単に感情的な次元として理解され

るべきでなく、アプリアオリ性を有するものとして前提されねばならないということである。では西田の言う「衝動」はどのような客観性・共同性を有するのか。西田は「歴史的形作用としての藝術的創作」(一九四一年)においてハリソンの芸術論を参考に、衝動論を詳述する。ハリソンによれば、古代の芸術や宗教は「人間の衝動」から生じた。即ち古代宗教は祈禱ではなく、「強烈な希望の表現」(二〇〇/一八二)である。例えば日照りが続き雨水を欲する時、古代人は祭りで踊った。その踊りは単なる祈りではない。降雨の踊りを舞うことによって、降雨を実現しようとしたのである。このような活動は人々が共同して叫ぶ希望や渴望の表現である。この希望や渴望については、「それ等の情緒は個人的なものではなく、公に感ぜられる種族全体の情緒でなければならぬ」(二〇〇/一八五)とされる。西田は自説と、このハリソンの衝動論に共通性を見て取る。それは即ち、芸術も含めた人間の制作活動は共同的な衝動から生まれるということである。古代人が祭式で踊ったのは、「強烈な希望」のゆえである。衝動は単なる人間の内面的なものではなく、「共同的世界の負荷」を担っている。シェーラーが現象学的な価値論を展開したのと異なり、西田は感情の共同体的性格と希望実現性に客観的基盤を置く。さて感情によって世界を把握する要諦はシェーラーでは「価値」とされ、眼前の対象に存する価値態を実現しようとする⁽²¹⁾ことから、「行おうとする意欲」が生じるとされた。それに対して西田は「課題」を解決しよう

とすることから行為が生じると語る。衝動とは、社会全体が抱く不満である。人間的自己に与えられた現実的世界は、「厳粛なる課題として客観的に我々に臨んで来るものでなければならぬ」(九〇/一八一)。現実世界の不満を自らの課題として捉えることから、人間の行動は始まる。それゆえ西田は「眞の具体的当為は、何処までも我々を越えたものが行為的直観的に我々に求めるものでなければならぬ」(九〇/一九一)と述べる。

五 道徳的行為を支える世界観の構造

では西田は世界と道徳立法者たる個との関係をどのように捉えたのか。まず世界はBと表記される。Bとは時間や空間に依じてその都度形成される表現的世界(特殊的世界)である。人間的自己はBにも属する者としてbである。人間的自己が具体的実存として身体を有するということは、Bの下でbとして生きることを意味している。しかしながらBは歴史性を負って、人間に課題として現れる。先述のシェーラーは道徳的規範の相対性を認めつつも、道徳的価値そのものには絶対性が存するとし、価値実現を軸に人間の道徳的行為とその都度の規範が生じるとする。それに対して西田は、道徳それ自体は歴史性を免れないが、その都度の道徳的世界を成り立たせる機能として「絶対無」という媒介者Mを提示する。Mはそれ自体実質的内容を有さず、先ほどの嘉戸の言葉を借用すれば「機能」としてのみ

存する。ここにシェーラーとは異なる、西田独自の倫理学が存する。個的自己はMに直截的に属するのではなく、具体的実存としてBに属することを通じてMに接する。個的自己は $b \parallel m$ である。つまりBとは、個的自己($b \parallel m$)が歴史的課題を解決しようとして作り上げられた一パラダイムであるが、各々のB(つまりBx)を成り立たせる媒介が求められ、それがMと思惟される。またBxとMとの関係について西田は、「形相と質料」の関係として整合的に説明しようとする。Mを質料として、形相化された無数のBxが成立するとされる。B₁にとってMは自らを生み出した地平であると同時に、新しくB₂を産み出し自らを死に至らしめるかもしれない地平であり、BxとMとは緊張関係にある。

おわりに

西田はカントとは異なり、道徳の実質面に着目し、現実的世界の必要性から道徳が生じると考えた。その点ではシェーラーと軌を一にする。しかしシェーラーが実質面における価値に絶対性を置き、そこから道徳が生じると考えたのとは異なり、西田は実質面を絶対化せず、実質面を実質面として成り立たせる媒介面を思惟した。それゆえ価値の葛藤についても西田は独自に思惟する。シェーラーが、価値が時代によって異なつてあらわれることを認めつつも価値そのものの絶対性を堅持し、道徳

的価値相対主義を批判するの(23)に対して、西田の議論では価値そのものは歴史性を担っている。つまりBについて「イデオ的なものは、生まれるもの、死に行くもの、変じ行くもの」(九/二一四)と思惟される。したがって個的自己はその都度の歴史的課題によって異なる価値を創造してゆく。つまり西田の議論は、道徳的な歴史主義を原理的には認容しうる可能性を拓いている。

しかしここで一つ大きな問題がある。それは媒介者Mである。媒介者Mが単に媒介としての機能のみであれば、前記のような帰結になるが、西田は媒介者について次のようにも語っている。「我々が創造的世界の創造的要素として、超越的一者の機関となる」(九/二一九)。もちろん超越的一者つまり媒介者は、実体的な次元ではなく機能として捉えられねばならないが、西田の議論からは、媒介者がある種の「能動性」を有していると読める余地がある。つまり、個的自己が新しい価値を創造するのは、あくまでも「衝動」〔絶対の呼声〕(九/二二六)によって促されるのであり、それを促すのはBを根柢で支えるMとされる。個的自己($b \parallel m$)は新しいアイデアを創造する点において自由を有するが、それがMの呼び声に促されて行為する面から考えれば、自由ではない可能性も存する。衝動が、Mの自己活動の一端とされるならば、結局は前期と変わらない議論に終わってしまう。西田は前期から中期、後期へと転換したが、それは真実在が主客未分の忘我的性状にあるとすれば、個人の理性

的判断・行動の所在や意義が分からなくなってしまうからであつた。むしろ理性的な知や行動が、真実において本質的な役割を果たしていることを示すために『自覚における直観と反省』以降の探求が行われた。真実在に一切の実体的意味を持たせず、ただ機能的・媒介的な意味を担わせたことに後期西田哲学の意義があり、そして人間の理性的判断に積極的意義が認められうることになる。しかし同時に西田は自らの宗教的信念と、自らの哲学とを融合させようと腐心した。それゆえ真実在Mを媒介者とみなしつつも、宗教的超越者として捉えようとしていた（もちろん通常とは異なる「神」概念を提示しようとしたのではあるが）。ここに西田哲学の曖昧さが存する。我々が「西田倫理学」を構築しようとするならば、媒介者に能動的意義を担わせようとした点を批判的に考察する必要がある。歴史的課題を引き受けつつも新たな創造を行うのは、個的自己の決断である。個的自己が既成の規範を突き抜け、自由な行動によって新しい規範の創造を行う際、当然ながら多くの苦難が生じる。その時、個的自己の新価値創造を支える橋渡しの機能が世界の根柢に存することに於いて、個的自己は新しい価値を生み出す足場と希望を持つことができる。つまり個的自己が自らの課題をB₁の下で解決できない時、その課題を考察の組上に挙げ普遍化に向けて新しいパラダイムを探究し（M）、新しい価値B₂に結実化させる。このように新しい価値創造を可能ならしめる機能として媒介者を捉えることによって、西田の倫理学的立場の可能性を

我々は見出すことができる。

注

- (1) 小坂国継『西田哲学の研究——場所の論理の生成と構造——』ミネルヴァ書房、一九九一年、一〇五頁。
- (2) 小坂、前掲書、一〇五頁。
- (3) 小坂、前掲書、一〇六頁。
- (4) 田辺元『田辺元全集 第6巻』筑摩書房、一九六三年、二〇二頁。
- (5) 田辺元『田辺元全集 第4巻』筑摩書房、一九六三年、三一九頁。
- (6) 田辺、前掲書、同頁。
- (7) 高山岩男『続 西田哲学』秀文館、一九四八年、九九頁。
- (8) 竹内良知、『西田哲学の行為的直観』農文協、一九九二年、八八頁。
- (9) 鈴木亨『西田幾多郎の世界』勁草書房、一九七七年、八二—八三頁。
- (10) 西田幾多郎の引用は『西田幾多郎全集』第三刷、全一九巻、岩波書店、一九七八—一九八〇年より引用し、引用後に（巻号／頁数）を付記した。
- (11) 身体の意味合いは、中期では行為的自己によってノエシス的に取り込まれる「所与」として捉えられたが、後期では自己と世界とを繋ぐ道具として媒介的意義を有する。
- (12) 小坂国継『西田幾多郎 その思想と現代』ミネルヴァ書房、一四二頁。

- (13) 中村雄二郎、『西田幾多郎』岩波書店、一九八三年、一六二頁参照。
- (14) 嘉戸一将、『西田幾多郎と国家への問い』以文社、二〇〇七年、八九—一四頁参照。
- (15) 嘉戸、前掲書、一七八頁。
- (16) 嘉戸、前掲書、一六六頁。
- (17) 嘉戸、前掲書、一九四頁。
- (18) Max Scheler, "Der Formalismus in der Ethik und die material Wertethik" *Elfton Classics*, S. 133 (邦訳『シェーラー著作集1』(吉沢伝三郎訳) 白水社、一九七六年、二四二頁)。
- (19) Scheler, *ibid.*, S. 262 (邦訳『シェーラー著作集2』(吉沢伝三郎、岡田紀子訳) 白水社、一九七六年、一六一頁)。
- (20) Scheler, *ibid.*, S. 266 (邦訳、著作集2、一六七頁)。
- (21) Scheler, *ibid.*, S. 126 (邦訳、著作集1、二二二頁)。
- (22) Scheler, *ibid.*, S. 317 (邦訳、著作集2、二三四頁)。
- (23) Scheler, *ibid.*, S. 311-315 (邦訳、著作集2、二二六—二二三頁)。

(たなか じゅんいち・長岡技術科学大学)