

# 西田幾多郎『善の研究』の徳倫理学

—— アリストテレス倫理学と儒教倫理

太田裕信

## はじめに

近代日本哲学の座標軸となる書物として知られる西田幾多郎の『善の研究』（一九一）は、「純粹経験」という根本概念から出発して（第一編）「實在」をめぐる問いに取り組み（第二編）、その上で倫理（第三編）と宗教（第四編）という「人生の問題」（一・六）<sup>〔1〕</sup>を扱うものであった。『善の研究』というタイトルからしてその中心問題は倫理であるように一見思われるが、第三編「善」に注目した研究はさほど多くない。それは、この書の最重要概念が「純粹経験」であり、中心問題はむしろ「實在」であったからである。実際『善の研究』というタイトルは出版社・弘道館との相談によって決

まったもので、もともとのタイトル案は「純粹経験と實在」であった。執筆時期の頃（一九〇八年七月十六日）の書簡には「小生の専門は純正哲学（Metaphysics）及認識論（Theory of Knowledge: Erkenntnislehre）に御座候。倫理学は専門にあらず、学校「当時の勤務先である第四高等学校のこと」にある故已むを得ず講じ居り候」（一九・一三四）とある。また西田哲学は生前から「禪」を中心とした宗教哲学者というイメージがあった。これらのことから第三編「善」よりも、第一編「純粹経験」、第二編「實在」、第四編「宗教」により多くの関心が注がれてきた感がある。

ただし西田の哲学は「よく生きる」ことを目指して問い生きたるという古き哲学の伝統に根ざしたものであり、倫理がその哲学において重要な意味をもつことは間違いない。西田の「純粹経験」は西田自身の倫理観と結びついているし、その宗教哲学も倫理学と離して理解することはできない。それでは、この『善の研究』の第三編「善」の倫理学とは一体どの

〔1〕西田からの引用は新版全集（竹田篤司ほか編『西田幾多郎全集』岩波書店、二〇〇二―九年）から行なう。文中の括弧内に巻数と頁数を記す。「」内の補足は筆者によるもの。

ようなものであったのだろうか。それは現代においていかなる意義や可能性をもちうる理論なのだろうか。

もちろん従来においても『善の研究』の倫理学は考察されてきた。<sup>2)</sup>しかし、西田は自らの倫理学を「活動説 (energetism) の見慣れない単語の出典が何かは分からない」と呼び、ソクラテス、プラトン、特にアリストテレス倫理学の系譜に連なるものとして位置づけているのだが、従来の研究ではギリシャ倫理学の関係が基礎的な論点すらも取り出されて考察されておらず、その結果『善の研究』の倫理学の本質と意義はなお十分に考え抜かれてはいないように思われる。特にアリストテレスは現代倫理学においても「徳倫理学 (virtue ethics)」の代表者として重視されており、両者の関係を見ることは西田の倫理学の本質を見るために有意義である。

ただし西田の倫理学はアリストテレスだけでなく、こちらと比較的近年の研究で指摘されているように、儒教とくに十二世紀の展開形態の朱子学・陽明学からの影響が色濃い。いや「影響」という外在的な因果関係というより、明治生まれの西田に血肉化されている慣習的な倫理としての儒教的なものが緩やかな土台となって、アリストテレスやカントなど西洋倫理学が消化され、独自の倫理学が形成されているという趣がある。

本稿は『善の研究』の倫理学の本質を、アリストテレス倫理学との関わりにおいて見るとともに、儒教倫理との関わり

も再度検討し、『善の研究』の倫理学を「徳倫理学」の特殊な一例として捉え、その本質と意義を考えてみたい。

## 1 自己実現 (self-realization)

### — アレテー／徳、意志の自由

『善の研究』の第三編「善」は、「行為」や「自由意志」などの概念が説明される第一章から第四章の導入的考察から始まり、西田が批判的に捉える倫理学説の紹介がなされる第五章から第八章を経て、第九章「善 (活動説)」から第十三章で西田自身の倫理学が提示されている。現代日本における倫理学の概説書では代表的な倫理学説として、功利主義、義務論、徳倫理学という三区分がよくなされているが、「功利主義」は第八章で論じられる「快樂説」の中の「公衆的快樂説」に、「徳倫理学」は第九章で論じられる「活動説」に対応している。微妙なのは「義務論 (カント倫理学)」で、「理性」を重視する倫理学という意味では第七章で論じられる「主知説 (合理説)」に属すると一見思われるが、カントは第十章「人格的善」で主に言及され両義的な評価の対象となっている。『善の研究』の枠組みでは「善意志」を重視するカントは「活動説」に属している。

第九章で西田は、私たち個々人が人生全体において目指し最も気にかけるべきこと、その意味で最も「善い」ことは

「自己」の發展完成 self-realization) であると言ふ。

我々の意識は思惟、想像に於ても又所謂知覚、感情、衝動に於ても皆其根柢には内面的統一なる者が働いて居るので、意識現象は凡て此一なる者の發展完成である。而してこの全体を統一する最深なる統一力が我々の所謂自己であつて、意志は最も能く此力を發表したものである。かく考へて見れば意志の發展完成は直に自己の發展完成となるので、善とは自己の發展完成と realization であるといふことができる。即ち我々の精神が種々の能力を發展し円満なる發達を遂げるのが最上の善である（アリストテレスの所謂 *Eutelechie* が善である）。竹は竹、松は松と各自其天賦を充分に發揮するように、人間が人間の天性自然を發揮するのが人間の善で

ある。スピノーザも徳とは自己固有の性質に従うて働くの謂に外ならずといつた。(一・一二六—七)

(2) 代表的な概括的研究として以下のものが挙げられる。氣多雅子『西田幾多郎「善の研究」』(晃洋書房、二〇一一年)「第四章 第三編…善」。藤田正勝『現代思想としての西田幾多郎』(講談社選書メチエ、一九九八年)「第六章 真の自己へ」。高名なハイデガー研究者・渡邊二郎の西田論は第三編「善」を中心としたものである(渡邊二郎『西田幾多郎の思索—深き奥底』『渡邊二郎著作集 第十一卷』筑摩書房、二〇一一年)。最近では第三編「善」のコメンタリーも出版されている(大熊玄『善とは何か—西田幾多郎「善の研究」講義』新泉社、二〇一〇年)。

『善の研究』の「純粹經驗」と並ぶ最重要の根本概念が「統一力」である。文字通りそれは、様々な感覚や感情、思考など現在の意識諸現象を一つのものとして統一するものであり、また生まれてからの過去の記憶と現在を連続的なものとして統一し未来への企投を可能とするものである。この「統一力」を基盤にして私たちの自己同一性は可能となり、それゆえに「我々の意識現象には一つも孤独なるものがない、必ず他との関係の上において成立する」(一・一一八)。これはカントの語では統覚 *Apperzeption* に対応するが、カントのように經驗の「可能性の条件」として超越論的に想定されるものでなく、經驗的に「知的直観」されるもの、「分析

(3) 儒教とりわけ朱子学・陽明学との関係を論じたものとして、井上克人『西田幾多郎と明治の精神』関西大学出版局、二〇一一年がある。また陽明学との関係を論じたものとして、小坂国継『近代日本哲学のなかの西田哲学—比較思想的考察』ミネルヴァ書房、二〇一〇年「第五章 西田哲学と陽明学」。吳光輝『西田哲学と陽明学—陽明学受容の問題を中心に』(『日本の哲学』第一号、昭和堂、二〇〇〇年)を参照。

理解すべきものではなく、直覚自得すべきもの」(一・一二〇)として考えられている。そして上記の引用にあるように「最も能く此力を発表したものが「意志」と呼ばれる。西田の「意志」は、欲望と理性とは異なる能力として両者の間に立ち自己の行為を決定する能力というより、この「知情意の統一」たる「統一力」の別名であり、物事に集中し「自己の主観的空想を消磨し尽して全然物と一致した」(一・一二四)「主客合一」の「純粹經驗」の状態は、この「統一力」ないし「意志」の脈動に集中して活動するということになる。

西田の考えでは、こうした自己の根源的な「統一力」「意志」を発揮して「自己の発展完成 self-realization」を遂行することが人生において私たちが究極的に目指すべきものである。それは、各自の「天賦」「天然自然 (nature 本性)」「自己固有の性質」としての潜在的な「種々の能力」(デュナミス)を、現実を発揮すること(エネルギーアの原義は「活動」)、さらには完全に発揮していること(エンテレケイア…完全現実態)である。

周知のようにアリストテレスは『ニコマコス倫理学』で、何かのよさ・立派さとは、その当のものに固有の「はたらき(機能 ergon)」を発揮して活動していることだとする。例えば「キタラ奏者のはたらき」は「キタラを演奏すること」だが、すぐれたキタラ奏者のはたらきは「すぐれた弾き方で演

奏すること」である。これと類比的に、人間の固有のはたらきは「理性・分別(ロゴス)」であり、これを優れた仕方でも発揮すること(卓越性≡徳)が人間という種族にとつての「善」であるという。すなわち「人間にとつての善とは徳とくに基づく魂の活動となる」<sup>(4)</sup>。

西田の self-realization は極めて広い意味で「卓越した能力」を発揮すべしという当為である。少なくともアリストテレスが『ニコマコス倫理学』で節制、勇氣、気前の良さなど「人柄の徳 (ethike arete)」として論じたものに限られない。むしろ古代ギリシャの一般では「徳(アレテー)」は自然的・身体的なものから(体力があること)、技術的なもの、知的なものまで、様々な意味で卓越していることを意味していた<sup>(5)</sup>。アリストテレスも『ニコマコス倫理学』の第六卷第三章(1139b10-)で「知的な徳」として「技術 (techné) や「学問的知識 (epistémé)」などを挙げている、そうした広義の用法に近いと考えられる。上記の引用で西田はスピノザの「自己固有の性質に従うて働く」という「徳」の定義を引いているが、それも広義の「徳」に属すると考えられる。

なお日本語においても本居宣長が「其その余ほか何いにまれ、尋よ常つねならずぐくれたる徳とくのありて、可か畏こき物ものをか迎む微みとは云いなり「そのほかどのようなものであっても異常に卓越した徳があつて、恐ろしいものを迎微(神)という」(本居宣長『古事記伝』)というように、「徳」には善悪の区別以前の「すぐれた力や

勢い」という意味があったようであり、明治の辞典『大言海』でも「酸イハ梅ノ徳、甘イハ砂糖ノ徳」など「徳」には「物の本性、物に固有な力」という意味があった。明治生まれの西田にも、もしかしたらそうした用法の名残があったのかもしれない。

この「徳」の定義は西田の「自由」概念と密接に関連する。第三章「意志の自由」で、西田は「必然なる機械的因果法則」である自然法則と「精神活動の法則」を区別し、精神活動の法則を自然法則に包含しようとする必然論者を批判するとともに、「外界の事情または内界の気質、習慣、性格より独立せる意志といふ一の神秘力」(一・九二) すなわち無からの自己限定的な意志を想定する自由意志論も批判す

(4) アリストテレス(渡辺邦夫・立花幸司訳)『ニコマコス倫理学』光文社古典新訳文庫、二〇一五年(198410)、六〇頁。

(5) 「アレテーとは、普通は、「倫理的な徳」と理解されているが、周知のように、ホメロスに見られるように、本来はあらゆる意味における「卓越性―優秀な能力」である。それは、体力、知力などの自然的な卓越性を含む広い能力であったが、それが次第に、人間の本性がその倫理性にあることの自覚の深化とともに、倫理的な徳を意味するように収斂したのである。」(岩田靖夫『ギリシア哲学入門』ちくま新書、二〇一一年、二九四頁)。

る。西田は「自由」とは、「自己の最深なる内面的性質」をつかんで、それにしたがって意志し行爲する「己自らに働く意味の自由」「必然的自由」だという。「我々が或理由より働いた時即ち自己の内面的性質より働いた時、反つて自由であると感じられるのである。つまり動機の原因が自己の最深なる内面的性質より出でた時、最も自由と感ずるのである」(一・九三)。近年『西田幾多郎全集別巻』として公刊された『倫理学ノート』(推定一九一〇―一九一三)では、スピノザ『エチカ』第一部七「その本性(Natur)の単なる必然性から存在し、自己自身のみによって行爲へと限定されるものが自由である」(別・五三―五四)<sup>(8)</sup> という文章に言及していることから、この「必然的自由」の考えにはスピノザからの示唆

(6) たとえば『日本書紀』では「徳」を「イキホヒ」と訓むことがあり、『岩波古語辞典』によれば、それは「イキ」(活力)が、さかんに活動していることを意味する。その意味で「徳」とは善悪の区別以前に、危険なものをも意味したと言う(竹村牧男・高島元洋『仏教と儒教―日本人の心を形成してきたもの』放送大学出版局、二〇一三年。高島元洋「15 日本の思想 神道・仏教・儒教と近代化」二五〇―二頁参照)。

(7) 和辻哲郎『倫理学』(3)『岩波文庫、二〇〇七年、六〇頁。  
(8) 実際のノートでは西田は独文(Friedrich Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Dritter Teil, Die Neuzeit, Berlin, E.S. Mittler und Sohn, 1888, S.100.)を引用してゐる(別・八四参照)。翻訳に関しては全集に付されている訳文を少し改めた。

があつたと言える。

なお西田のアリストテレスをはじめギリシヤ倫理学の解釈の背景には、「人間における神的原理〔＝道徳的善〕の自己実現 (self-realisation of divine principle in man)」を論じ、従来の研究で『善の研究』への多大な影響が指摘されているイギリス理想主義者グリーン<sup>⑩</sup>の考察、具体的にいうと『倫理学序説』の第三編第五章「道徳的理想の發展 (統)」D「徳のギリシヤ的概念と近代的概念」があるように推測される。そこでグリーンは「アリストテレスは、人間の意志をその能力の最も高い可能的実現に向けていることが、真の徳のあらゆる形式の共通根拠であるという偉大な原理を伝えた」というように、アリストテレス倫理学を古代には不在と言われる「意志」概念に絡めて説明していることから見て取られる。西田は大学卒業後、『倫理学序説』の要約「グリーン氏の大意」(二八九五)という文章を書いているが、その要約は四つの編からなる当該著作の三編の二章までを対象としたものであった。そのため従来の研究もアリストテレス解釈におけるグリーン<sup>⑪</sup>の影に触れているものはない。

## 2 西田の「人格」とは何か

第九章「善(活動説)」で、西田は「自己の發展完成」を論じていたが、第十章「人格的善」以降ではそれを「人格の

実現」(一・一二二)として表現し考えていく。自己の「能力」の發揮である「自己実現」と「人格の実現」は直ちに重ならないと思われるが、西田の中では「自己実現」は単なる能力の發揮ではなく、これから考察する「人格」を發揮するという意味を含んでいるようである。西田の「人格」論の歴史的背景としては、明治三〇年(一八九七年)頃から大正にかけて「人格」や「修養」が熱心に論じられていたことがあるが、ここでは『善の研究』のテクストに内在する形で「人格」の意味を考えてみたい。

「人格」は、自他の人格を単なる手段としてではなく同時に目的として扱えというカント倫理学に触れて論じられており、カントにおいては自由意志をもって自らを道徳的に律する主体を意味する。しかし西田は「人格」を「統一力」の別名として定義している。「而して斯の如き統一力をここに各人の人格と名づくるならば、善は斯の如き人格即ち統一力の維持發展にあるのである」(一・一二二)。そして自身の言う「人格」とは「カントのいつた様な全く経験内容を離れ、各人に一般なる純理的作用といふ如きものではない。人格は其人其人に由りて特殊の意味をもつたものでなければならぬ」(一・一二二)と言う。第三編「善」の基礎となった『倫理学草案第二』(推定一九〇五)では「人格(personality)又は品性(character)」(十四・五七八)と「人格」は「品性(character)」に互換可能な概念として使われ、

『倫理学講義ノート』でも「person」とは「Kantなどのいふ如き abstract (抽象的) のもの」ではなく、「各人の知情意の特色」[personal color] (別・一四一)だと述べている。こうしたことから西田の「人格」は、カントの自律的な道德主体という意味とともに、「人柄 (personal color)」とか「品性 (性格) (character)」といった意味をもっていると理解できる。

じつとさいに第十章「人格的善」では、カントの名前を出して「人格」を論じ始める前に、アリストテレスの「中間性 (mesotes)」と儒教の四書の「中庸」を参照しながら

(9) Thomas Hill Green, *Prolegomena to Ethics*, first edition, 1883, p.186.

(10) グリーン倫理学および西田への影響関係を考察した研究として以下のものを参照。野村博「T・H・グリーン倫理思想」、行安茂「日本におけるT・H・グリーン受容」行安茂(編)『T・H・グリーン研究』御茶の水書房、一九八二年、所収。

(11) Green, *ibid.*, pp.271-2.

(12) 神崎繁氏は「古代哲学における「意志」概念の不在という問題」について、アリストテレスの「自発性 (ekonoma)」、「自己次第 (epi phusis)」[選択 (epiochē)]といった諸概念それぞれに、「意志」を重ね合わせる解釈も多くなされているが、「これらの諸概念への分散そのものが、アリストテレスにおける統一した「意志」概念の不在を証するもの」であるとしている(神崎繁「二意志」概念の形成と変容」『中世思想研究』四三号、二〇〇一年、一七八頁)。

「活動説よりみて、善とは先づ種々なる活動の一致調和或は中庸ということではなければならぬ。我々の良心とは調和統一の意識作用である」(一・一一九)と述べ、勇氣や節制などの「人柄の徳」に言及している。基本的なことを確認しておけば、古代ギリシア語の「エートス」とは行為の反復による習慣づけによって獲得される「人柄・性格」を意味し、*ethike arete* は「人柄の徳」「性格の徳」「倫理的徳」と訳され、個人におけるロゴスそのものの卓越性である「知的徳 (*dianoetic arete*)」に対して、ロゴスによる欲望や感情のコントロールする卓越性を意味する。「人柄の徳」は行為者の

(13) たとえば一九〇〇年に大西祝や姉崎正治らが中心となって結成され西田も属していた「丁西倫理会」の「趣意書」では「人格の修養」の重要性が強調されている。また四高の教え子の一人であり『善の研究』の出版の幹旋を行った紀平正美は『人格の力―修養の方法』(一九〇六)

を発表し、西田の東大時代の教員であった中島力造は『教育者の人格修養』(一九一一)という著作を発表している。なお西田は東大の学生時代、中島のグリーン演習を受けており、中島は『グリーン氏の倫理学説』(一九〇九)を執筆している(藤田正勝『日本哲学史』昭和堂、二〇一八年、一五〇―一頁。一六五―七頁)。

(14) カントは『実践理性批判』において、叡智界と感性界の二つに属する「人格」に対して、「人格性」を「全自然のメカニズムから自由であり独立であること」という「理念」として区別したが、西田がいう「各人に一般なる純理的作用」と言っているのは正確には「人格性」に対応するものことだろう(アカデミー版 887)。

感情と行為の元となる「性向（ヘクシス・行動の傾向）」に  
関して言われる徳（卓越性）であり、たとえば欲望に関して  
は、放埒と無感覚の中間である「節制」が、また「自信の大  
きさ」に関しては、臆病と無謀の中間である「勇氣」が、各  
人にとつての過剰と過少を避けた「徳」だと言われる。なお  
『中庸』でも適切な「喜怒哀楽」が「和」という言葉で示さ  
れている。<sup>10</sup>

西田によれば「その調和または中庸ということは、數量  
的の意味ではなくして体系的秩序の意味でなければならぬ」  
（一・二一九）。すなわち、個々人は様々な欲望や観念や理想  
を持つが、それが矛盾して対立せずに体系的に秩序づけられ  
ていることが「調和」「中庸」の意味であり、そうした「調  
和」を求める意識のはたらきが「良心」と呼ばれる。西田は  
この箇所で「調和が善であるというのはプラトンの考であつ  
た。氏は善を音楽の調和に喩えている」（同上）と述べてい  
る。「音楽の調和」に喩えられる善とは、欲望的部分、気概  
的部分、理性的部分が調和し「真に自分に固有の事を整え、  
自分で自分を支配し、秩序づけ、自己自身と親しい友」とな  
る魂の正義のことを指していると思われる。西田が上でい  
う「調和統一の意識作用」としての「良心」は、狭義の道德  
意識というより、こうしたソクラテス・プラトンのように自  
己自身との「調和」を求める「調和統一の意識作用」とし  
ての「良心」である。西洋語で「良心」は Gewissen（独）、

conscience（英、仏）であるが、原義は「共に知る」を意味  
し、様々な「他者と共に」、また「自分自身と共に」（自己内  
対話を通じて）物事や自己自身を知る「自覚」するはたらき  
を示している。<sup>11</sup>

ただし、プラトンやアリストテレス「理性に従うてこれを  
制御する」ことが「中庸」であり「善」であるが、西田か  
らすれば、「理性」というよりも「この深遠なる統一力に従  
う」という方が適切だと言う。「理性」は没個人的なものだ  
と考えられるが、「統一力」（それは「人格」でもある）はそ  
うした普遍的な性格を内在する各人に固有な力であり、単  
なる精神的なものではなく、身体に付随する精神原理だから  
である。このように西田の「人格」とは、カント的な自律  
の主体というよりも、各人の固有の「性格・人柄（character,  
personal color）」の意味を担うとともに、このように絶えず  
「分裂」を孕みながら「調和」を求める自己のことを意味し  
ている。

### 3 人格の実現と幸福（エウダイモニア）

こうした「人格」を実現することが「幸福」であるとして  
いる点もアリストテレス的である。周知の通りアリストテ  
レスによれば、人間の究極的目的は「幸福 eudaimonia」であ  
り、それは「完全な徳に基づく活動」であり、それを中核と



して、友人、財産、名誉、地位、子宝など様々な外的善が与えられることである。「したがって、「時折ではなく人生全体にわたって、完全な徳に基づいて活動しており、かつ外的な善を十分に与えられてきた人」を「幸福な人」と語ることを妨げるものなど、どこにあるだろうか？」<sup>(18)</sup>。

西田もこれを受けて第九章で「氏に従えば人生の目的は幸福 *eudaimonia* である。しかしこれに達するには快樂を求むるに由るにあらざりて、完全なる活動に由るのである」(一一・一一六)と言う(なお西田はアリストテレスが第十巻で最高の幸福を「観想」とすることに注意を払っていない)。西田にとつて「なぜ道徳的でならなければならないか(徳のある人柄でなければならないか)？(Why be moral?)」といった問いに対する答えは、おそらく人柄の徳をそなえた自己実現こそが「幸福」の中核にあるからというものであったと思われる。もしなぜ「人格」の実現・発展完成が目指されなければならないか。

(15) 『中庸』第一章二、一四三―一四頁。

(16) プラトン『国家(上)』岩波文庫、一九七九年、43C-E。「倫理学草案第一」に「調和」をめぐって『国家』への言及がある(十四・五六四)。

(17) 『西欧の』どんな言語でも良心(*conscience*)という語はもともと善と悪について知り、判断する能力を指すものではなく、わたしたちがいま意識(*consciousness*)と呼ぶもの、すなわちわたしたちが自らを認識し、自覚する能力を指すものでした。ラテン語でもギリシア語

ばならないか、それによって何か得をするのかと問うならば、その人は別のものを最高善としている。『善の研究』の草稿である『倫理学草案 第二』(推定一九〇六)でははっきりと次のように言う。「他の *retribution* によりて吾人の意思を引く者は善ではない。前はアリストートルのいった様にそれ自身にて目的となるものでなくてはならぬ(亜氏倫理学を看よ)」(十四・五九五)。

こうした幸福(西田にとつては「人格の実現」と倫理を何らかの仕方で肯定的に連関させて考える倫理学上の立場は今日の英米倫理学では「エウダイモニア主義 *eudaimonism*」と呼ばれる。こうした立場から西田はベンサムとカントを批判している。ふつう功利主義批判は「最大多数の最大幸福」という原理に対して、個人の権利を否定・軽視する点に向けられるが、西田の場合は、幸福を快樂と結びつける考えに批判が向けられている。西田は「利己的快樂」と「高尚なる

でも、意識を意味する言葉が同時に良心を意味するようになりまし

(Hannah Arendt, "Some Questions of Moral Philosophy," in *Responsibility and Judgment*, Schocken Books, 2003, p. 76) ハンナ・アレント『責任と判断

(中山元訳) ちくま学芸文庫、二〇一六年、二二七頁。また石川文康『良心論―その哲学的試み』名古屋出版会、二〇〇一年も参照。

(18) 前掲アリストテレス、1098a-1101a10、八三頁。

他愛的または理想的の欲求」を区別することを重んじ、「快樂」を基盤として、様々な喜びの区別を雲散霧消とすることを批判している。また幸福・自愛を倫理から切り離れたカント倫理学の形式主義もこの観点から批判される。西田も、たとえば「正直は最善の策」といった伶俐な動機から道徳法則を守ることは、自己愛を目的とする「仮言命法」に服することとして否定するだろう。ただし専ら「道徳法則への尊敬の念」という動機から義務の遂行を説くカントに対して、西田は「道徳法則の尊敬の念」の背後には「人格の実現」という「大なる要求」があるとしている。「所謂道徳の義務とか法則とか云ふのは、義務或は法則其者に価値があるのではなく、反つて大なる要求に基づいて起るのである。此点より見て善と幸福とは相衝突せぬばかりでなく、反つてアリストテレスのいつた様に善は幸福であるといふことができる」(一・一一六)。

なお幸福論に関しては、孔子の「蔬食を飯らい、水を飲み、肘を曲げて之を枕とす。樂しみ亦其の中に在り」という文を引いて「我々は場合に由りては苦痛の中に居ても尚幸福を保つことができるのである。真正の幸福は反つて嚴肅なる理想の実現に由りて得られるべき者である」(一・一一六)と述べているように、こうした理想主義的幸福論の基盤には儒教的な倫理観も垣間見られる。

#### 4 誠の倫理学

このようにアリストテレス倫理学を代表とする「活動説」に自らを位置づける西田だが、最も重要な徳として西田が挙げるのは、ギリシヤ的な四元徳(節制、勇氣、知恵、正義)ではなく「至誠」ないし「誠」という儒教的な徳であった。西田の考えでは、私たちの意識は様々なことを思考し想像し意志するのであるが、その「調和」を各人なりに求めるのであった。そしてその意識作用は広い意味で「良心」と呼ばれた。「誠」はこの「良心」に深く関わっている。

第十一章「善行為の動機(善の形式)」で西田は、善行と呼ぶべきものの「動機」とは何かを論じている。功利主義であれば幸福量の最大化を帰結する行為を、カントであれば自愛からでなく「道徳法則への尊敬の念」を動機する行為を、善行の形式とするだろう。これに対して西田は「全人格の要求」「心の奥底より現れ来つて、徐に全心を包容する一種の内面的要求の声」(一・一二三)に聞き従い、それを動機として行為することが善行の形式だと言う。この「内面的要求の声」は先ほどの「調和」を求める「良心」と同義である。

私たちは「富貴、権力、健康」など「肉体的欲求」から「技能、学識」など「精神的要求」まで様々な「要求(欲求)」をもつが、それ自体を目的とすべきものではない。「いかに強大なる要求でも高尚なる要求でも、人格の要求を離れ

ては何らの価値を有しない、唯人格的要求の一部又は手段としてのみ価値を有するのである」(一・一二二)。「全人格的要求」とは、私たちが各自、自らの生の意味をどこに見出すべきか、人生全体においてどのように生きるべきか、そのような人生をトータルに捉えた時に、自らの内面から自ずと立ち現れてくる、自分自身への「要求」のことを指すと考えられる。ソクラテスの言葉でいえば「魂」の奥底から聞こえる「ダイモーンの声」、ハイデガー風に言えば世人的自己に本来的自己へと呼びかける「呼声」に類するものだろう。ただしハイデガーの「呼声」は必ずしも道德的なものではないが、西田の「全人格的要求」という「声」は、道德的なもの(人柄の徳をそなえたもの)として考えられている。

こうした「精神全体の最深なる要求」に対してまさに誠実

であること、すなわちその要求に背かないこと、その意味での自己に欺かない有様を、西田は「至誠」と呼び、最も重要な徳として位置付けている。

人格其者を目的とする善行とは斯くの如き要求に従った行爲出なければならぬ。之を背けば自己の人格を否定した者である。至誠とは善行に欠くべからざる要件である。キリストも天真爛漫嬰兒の如きのみ天国に入る。「マタイ十八・三」を得ると言われた。至誠の善なるのは、これより生ずる結果のために善なるのではない、それ自身において善なるのである。人を欺くのが悪であるというは、これより起こる結果に由るよりも、むしろ自己を欺き自己の人格を否定するの故である。(一・一二三)

(19) 『論語』(全訳注 加地伸行) 講談社学術文庫、二〇〇九年、「述而

第七」十五、一五二―三頁。「粗食であり飲みものは水、肘を曲げて枕として寝る。そのような質素の中に、楽しみがある」の意。西田は引用していないが、そのあとに「不義にして富み且つ貴きは、我に於ては浮雲の如し(不当なことをして得るような財産や高位は、私にとって雲のようになんの関係もない)」と続く。

(20) ハイデガーは「良心をもたんとする意志 (Gewissen-haben-wollen)」

は「『道德的』善悪の実存論的な可能性の条件」と述べているから、「呼声」はあくまで「道德的善悪の可能性の条件」であって必ずしも道德的なものではないと考えられる (Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1926), Max Niemeyer Verlag, 2001, S.286)。

この「至誠」あるいは「誠」という概念は、朱子が重視し「四書」の一つになった『大学』や『中庸』に由来する。『大学』では「謂わゆるその意を誠にすとは、自ら欺く母きなり」とあり『中庸』では「誠なる者は自ら成るなり（誠が身についた人は、（自分の本性の誠を發揮する人だから）自分で自分を完成していくのである）」という。「誠」とは自己を欺かないことであり、誠なる人は自己実現を遂げるということ、まさに『善の研究』の倫理学が見られる。西田がいう「誠」とは、君主や国家への誠実さとは異なつて、また他者への誠実さというより、何よりもまず自己自身（といっても低次の欲望ではなく、全人格）への誠実さであり、そこから他者への誠実さも可能となる。

「誠」は「純真なる子供」が例に挙げられているように、善行為の動機となり善行為の活動的特徴である「無私」の性格を意味している。イエスの言葉が引用されるように「誠」は儒教に限られたものではなく普遍的な意義をもっているようである。イエスは報酬を期待した善行は偽善として批判した。西田が引用しているわけではないが「右手のしていることを左手に知らせてはならない。あなたの施しを人目につかせないためである」（マタイ六・三―四）と述べ、善行にあつては自分自身を目撃することもなく、ただ無心（無私）でいなければならないことを教えたが、西田にとつても「私欲なき人」（一・二二―四）の善行が讃えられている。

ただ西田の場合は、イエスに比して（自分の善行の）「自覚」を完全に否定するというより、むしろ自己に恥すべきこととはしないという自己尊敬の念という「自覚」を重視しているように思える。というのも、上記の引用のように「悪」なる行為は「自己の人格の否定する」ゆえに否定されているからである。「誠」は、自分自身を欺かないこととして、悪行を避ける動機にもなりうる。例えば他者を欺くというのは悪であるが、それは「結果」的に他者たちの信頼を失い自身に不利益となるからではなく、自己が悪と考えることを他者に行なうことによつて、後述のような人類愛に結びけられた「社会的動物」としての自らの「人格」を否定するからである。それはすなわち自己と「不調和」に陥つてしまい、後述の言葉では「自重の念」を失つてしまうからである。

こうした思想は先述の自己自身との「調和」を重んじるソクラテス・プラトンに通ずる。『ゴルギアス』においてソクラテスは「だがもし、不正を行なうか、それとも不正を受けるとか、そのどちらかがやむをえないとすれば、不正を行なうよりも、むしろ不正を受けるほうを選びたいね」と述べ、その理由について「多くのリュラ琴が合わないで不協和な音を出すとか、ぼくが費用を負担することになる合唱隊がそのありさまであるとか、また、世の大多数の人たちがぼくに同意しないで反対するとしても、そのほうがまだしも、ぼくは一人であるのに、ぼくがぼく自身と不調和であつたり、自分に

矛盾したことを言うよりも、ましなのだ<sup>(22)</sup>」とも言う。要するに、自分自身が悪であると考えることをなすことは、私という一人の中に、対立する二者を位置付けることになり、自己自身と「不調和」となるのである。「誠」を重んじ「自己を欺く」ことを禁じる『善の研究』の倫理学は、こうした精神の「調和」を重んじるソクラテス・プラトンの「活動説」に属するのである。

第十二章「善行為の目的(善の内容)」では、「個人的善に

(21) なお『善の研究』の随所に、自己の根底の「統一力」は「宇宙」の「統一力」であり、人間と万物自然を含んだ存在者全体としての「宇宙」と各々の「個人」が深い根底において繋がりをもっているという「汎神論」的世界観がはっきりと見られる。そうした西田の汎神論的世界観の一つの基礎が朱子学である。朱子学では万物は「氣」から成り立ち、その摂理はまさに「理」と表現される。『善の研究』の第二編第六章「唯一實在」では、「人は皆宇宙に一定不変の理なる者あつて、万物は之に由りて成立すると信じて居る。此理とは万物の統一力であつて兼ねて来た意識面の統一力である、理は物や心に出つて所持せられるのではなく、理が物心を成立せしむるのである」(一・六一)と述べ、「理」を万物と自己に通底する「統一力」として捉えている。「至誠」に関して言っても、そもそも『中庸』の「誠」の哲学も天人合一的な存在論をもっており、「誠なる者は、天の道なり。これを誠にする者は、人の道なり」(『中庸』十一章)と言われている。

(22) 『大学』第二章一(『大学・中庸』(金谷修訳注)岩波文庫、一九九八年、三十九頁)。

最も必要なる徳」として「強盛なる意志」が論じられているが、これも概ね「誠」と重なる事象だと思われる。

個人的善に最も必要なる徳は強盛なる意志である。イブセンのプラント<sup>(23)</sup>の如き者が個人的道徳の理想である。之に反し意志の薄弱と虚栄心とは最も嫌ふべき悪である(共に自重の念を失ふより起るのである)。又個人に対して最大なる罪を犯したる者は失望の極自殺する者であ

(23) 『中庸』第十四章(前掲『大学・中庸』二二四―二五頁)。

(24) プラトン(加来彰俊訳)『ゴルギアス』岩波文庫、一九六七年、400C、七五頁。

(25) 同上、423B-C、一一六頁。

(26) なお『倫理学草案第二』では「強盛なる意志」の模範例として文学者イブセンに加えて、西田にあってはあまり言及されないニーチェの名が見られる。「古来道徳と云ふことには、此の活動的方面が見逃されていられる。善とは自己の要求を抑へ、活動を儉約する者であるかの如くに考へられてはいる。〔……〕かくの如く消極的方面のみを主張するのは大なる欠点である。吾人は羊となる前に先づ獅子たるべからず。所謂基督教なる者が、基督の当時に於けるが如き自然の美を失ひ、繊弱となり、虚偽となつたので之の反動として、極端に之の活動的方面を鼓吹する人がある様になつた。此等の人の巨腕とも称すべきは、文学者にては、那威のヘンリック・イブセンで哲学者にてはフリードリッヒ・ニーチェ[Friedrich Nietzsche, 1844-1900]であらう」(十四・六〇四)。

る。(一・一二七)

「強盛なる意志」とは、様々な困難を乗り越えていく気概といったものであり、儒教的には「克己」といったもののよりに思われる。「意志の薄弱」と「虚栄心」(これは意志というより自愛・自己評価の過剰といったところだろうか)はともに自らの品性を重んじる「自重の念」の欠如から起こると言う。「自殺」は「尊厳」を有する自身の「人格」に対して罪を犯すことであり、西田は否定的であった。

ただし西田の自殺否定は人格の「尊厳」を説くカント倫理学とは少し異なる。西田の自殺論として、日露戦争の武神として崇められ明治天皇の死を追って殉死した乃木希典に触れた「動機善なれば自殺亦可也」(一九一二)という文章がある。西田と乃木の関係については、一九〇四年には弟憑次郎が、まさに乃木が指揮をとった旅順戦の際に戦死しており、日記には「正午公園にて旅順陥落祝賀会あり(……)幾多の犠牲と、前途の遼遠なるをも思はず、かゝる馬鹿騒なすとは、人心は浮薄なるものなり」(十七・一三九)と書かれている。数奇な運命と言うべきか、その約五年後の一九〇九年九月から一年間、西田が学習院高等科で勤めた時には、その乃木が院長であった。ただし乃木には尊敬の念を抱いていたようで、乃木の自殺の際に友人に送った書簡には「乃木さん御夫妻の自害は実に非常なる感動を与へました(……)」

あのような真面目の人に対しては我らは誠にすまぬ感じがする乃木さんの死といふ様なことが、何卒不真面目なる今日の日本国民に多大の刺戟を与へねばならぬ」(十七・二一一)とある。だが西田が戦争を賛美したということはなく、当時学生であった民藝の思想家として知られる柳宗悦は、「非戦論」を書いて乃木に「えらく怒られ」た際に「西田幾多郎博士は、乃木院長に対して私を弁護して下さった」という。

さて「動機善なれば自殺亦可也」によれば「特殊の事情を離れ、単に一般に自殺そのものの可否を倫理上論ずるといふことは難しい」。キリスト教では「どこまでも生きて行くという思想」から自殺を罪悪と考へ、「東洋人」の「死生一如と見ようとす考」と異なるが、西洋でも「責任の觀念より生ずる道義的自殺」は賞賛される。乃木の自殺は殉死の意味もあるが、旅順攻略の際に多大の犠牲者を出したという「自己の責任を重んずる考が大分強くなかつたらうか」「直接の動機は旅順戦に在ることは疑を容れぬ。その平生の志を、先帝の御臨終を見届けまゐらすると共に、潔く果したものと私は推する」と言う。そして「責任觀念の発現」としての「自殺」は「倫理学上立派な動機に従つたものとして許容せらるべき性質を持つてゐると思ふ」(二十四・三三四)。弟の死が「旅順戦」に絡んでいる背景から見ても、この言葉には額面通り受け取ることのできない何かがあると思われる。西田の乃木に対する敬意は私にはよくわからないが、ただ生きてい

ることそのものを善となす思想とは異なる西田の考えがここには見てとられる（書簡においても西田が称えているのは乃木の「真面目さ」であり、これは「誠」だろう）。

## 5 真正の個人主義

『善の研究』の倫理学は、他者への共感、「信頼」に根ざした和辻倫理学などとは異なり、天賦の能力の發揮（self-realization）、人格（誠を中核とした優れた人柄）の実現を目指す高踏な理想主義的倫理学である。このように各人が自らの能力を發揮し、それぞれの仕方でも「人格」を陶冶形成することを当為とする考えを西田は十二章「善行為の目的（善の内容）」では「真正の個人主義」（一・一二七）と呼ぶ。それは「利己主義」とは異なり、国家、ひいては人類社会一般の「共同主義」に通じると言う。「又個人主義と共同主義と相反

(27) 「学習院のこと」〔一九四九年〕（日本民藝館監修『柳宗悦コレクション』一冊）ちくま学芸文庫、二〇一〇年、一七頁。

(28) なおアーレントは *zoon politikon* は、単に蜂などのように共同生活を営むこととは異なっており、それゆえ「社会的動物」という訳は誤っていると言う。それは *zoon logon ekhon*（言葉を話すことができる動物）関連しており、ポリスにおいて言論を通じて政治を行なう動物であることを示していると言う（Hannah Arendt, *Human Condition*, The University

対する様に云ふが、余は此両者は一致するものであると考へる。一社会の中に居る個人が各自充分に活動して其天分を發揮してこそ、始めて社会が進歩するのである」（一・一二七）。

西田は「個人」というものは、まず「各独立で互いに無関係なる」もので事後的に他や社会と関わるものではなく、それ自体「社会的意識」という母胎において自らを形成する存在だと言う。「余はアリストテレスが其政治学の始に、人は社会的動物であるといつたのは動かすべからざる真理であると思ふ」（同上）。ナザレのイエスの個性がユダヤ教という地盤に基づいているとともにそれへの内的改革を起こした点にある様に、「個人の特性」というのは「社会的意識なる基礎の上に現れ来る多様な変化」である。

西田は「社会的善の階級」を論じ、「家族」は「我々の人格が社会に發展する最初の階級」であり、家族の目的は単に

of Chicago Press, 1998, p.27)。「善の研究」では、こうした他者とともに言論をなす倫理的思考は見られない。他者との関わりをめぐる倫理学的思考は『無の自覚的限定』（一九三〇）の「私と汝」を待たなければならぬ。「私と汝」にはポリスのな言論行為の意味があるかは微妙だが、「私と汝」は互いの他性を踏まえた上で「応答」関係を意味するから、そうした意味を含んでいると解釈することもできる。

子孫を残すだけでなく、「男女の両性が相補うて完全なる人格の發展」をなすためだと言う。この「完全なる人格」は夫婦それぞれの人格なのか両者融合した人格なのかは不明だが、おそらく家父長制の名残もあり西田は後者を考えているように思われる。また各人の能力・人格を發揮することは「国家」への寄与にも結びつく。「我々は国家において「私たちの」人格の大なる發展を遂げることができ」と共に、「国家の目的」は、「外は敵をふせぎ内は国民相互の間の生命財産を保護する」のではなく「我々の精神の根底である共同的意識」の「發展完成」にある（一・一三〇）。西田は閉鎖的なナショナリズムを鼓吹しているわけではないが、明治に形成された日本という国民国家が健全に發展することを願う愛国主義をもっている。ただしその国家の發展完成は、究極的には「人類を打して一団とした人類的社会の團結」「真正の世界主義」に繋がれている。「真正の世界主義」というのは各国家が益々強固となつて各自の特徴を發揮し、世界の歴史に貢献するの意味である（一・一三三）。なお西田がいうこの自己実現は「立身出世」が理想とされた明治に書かれていたけれども、能力に序列をつけて競争を煽る発想ではなく、「いかに小事業にしても、常に人類一味の愛情より働いて居る人は、偉大なる人類的人格を実現しつゝ、ある人といはねばならぬ」（一・一三三）というように、人類愛に結び付けられた上での各々の仕方での実現であった。西田は実現

すべき「天賦の能力」を「人類社会」に何らかの仕方でも貢献するような能力として考えているようである。

こうした個人の修養が家族を基盤とし、その成果は国家さらには人類への貢献となるという連続的思考は、『大学』の有名な「修身齊家治国平天下」の思想そのものである。『大学』では「古えの明德を明らかにせんと欲する者は先ずその国を治む。その国を治めんと欲する者は先ずその家をとよむ。その家を齊えんと欲する者は先ずその身を修む。その身を修めんと欲する者は先ずその心を正す。その心を正さんと欲する者は先ずその意を誠まことにす」とある。のちに田辺元はこうした「個」と「種（国家）」と「類（人類社会）」を連続的に表象する思考によつては、「民族国家の強制力」に目が向けられないのだと批判したが、その批判は「修身齊家治国平天下」の「善の研究」によく当てはまるであろう。また西田の弟子筋でマルクス主義に接近した梯明秀や柳田謙十郎が批判するように、この哲学では、資本主義社会がはらむ自己実現の困難さの問題が到底考えられないのは言うまでもない。

個性の發揮が共同体への貢献、さらに人類社会への貢献となる世界。西田の「真正の個人主義」は、現代の経済格差、諸国家の政治的対立を前にすれば、単なる夢想に見える。ただし、そのような批判は妥当ではあるが、西田の理念の基本は誤つてはいないだろう。西田の「真正の個人主義」が実現される世界とは、単なる経済社会の無限の發展をもとに大多



数の快楽の水増しを図る世界ではなく、各自がその個性を發揮して仕事にやりがいと人生に生きがいをもって生きることができるよう制度設計された世界である。それは利己主義ではなく、自らが生きる世界の共通善への貢献を(いわゆる自己犠牲とは異なった仕方で)是とする世界である。あくまで「人類社会」への愛に繋がれた上での国家への貢献であり、偏狭でナルシステイックなナショナリズムとは異なるのである。

おわりに

### — 『善の研究』の倫理学の現代的可能性

『善の研究』の倫理学は、「社会的動物」である各人が、国家や人類社会の理想に繋がれた上で、それぞれの「能力」と「人格(卓越した人柄)」を「実現」し「活動」(エネルギー)する「真正の個人主義」を、私たち一人一人が目指すべき「善」として掲げるものであった。それは、アリストテレ

ス風の「徳」の涵養と「幸福主義」的な倫理学や、儒教風の「誠」の倫理学をその特徴とする。

『善の研究』の倫理学には、儒教的な倫理思想とアリストテレスらの西洋倫理思想の出会いが表現されていると言える。そこには時代を超えた普遍的な意義がみとられる。すなわち、それはソクラテスや儒教倫理の根底に通ずるものであり、自己自身と「調和」し自己を「欺かない」ことを中核とする倫理思想、自己自身との対話を重んじる「良心」「自覚」を重んじる「徳倫理学」である。

本稿の考察にあたって、筆者はハンナ・アーレントの講義録『道徳哲学のいくつかの問題』(一九六五—一九六六)を念頭に置いていた。そこでアーレントは、ソクラテスやカントの道徳哲学において重視されていたのは、隣人愛や自己愛でもなく「自己自身との対話」および「自己への尊敬(*self respect*)」だったとし、これに対してイエスにおいて「積極的に善をなすための究極の基準は、(無私)であり、自己に対する関心を捨てること」にあったと述べている。<sup>(32)</sup> 筆者には、

(29) 『大学・中庸』金谷治訳注、岩波文庫、一九九八年、三四頁。

(30) 梶は『全自然史的過程の思想』(一九八〇年)において、西田哲学においては「政治経済を本質的に把握するための論理的契機は、ついに把握することができていない」(梶明秀『全自然史的過程の思想』一六七頁)と述べている。また柳田は戦後「西田哲学の超克」と題された論文

で「この哲学『西田哲学』のみによって現実の階級的社会の諸問題が解決され得ないことはわたし自身にも明らかであった」(柳田謙十郎著作集「第二巻、五〇二頁」と述べている。

(31) Arendt, *ibid.*, p.60.

(32) Arendt, *ibid.*, p.123.

『善の研究』の倫理学は、こうしたソクラテス・カントの「自己への尊敬」を基軸とした倫理思想と、イエスの「無私」に根差した善行という倫理思想を、前者に傾いた仕方と共に含むものに思われるのである。

こうした「自覚」を重んじ「人格（卓越した人柄）の実現」を究極目的とする倫理学は、そうした生き方を無意味とする者、またそのような理想追求の余裕のない者にとっては空虚にとどまるだろう。またとりわけ「誠」という徳を重視する点は、二十一世紀に生きる現代人には古臭く思われるかもしれない。しかし単なる消費活動と個人的快楽に傾斜し、他者に危害・迷惑を加えないという他者危害原理のみをモラルとする現代人が、『善の研究』の倫理学を古臭いものとして冷笑できるのは、かえって現代人の自惚れ、軽薄さを逆照射しているだけに過ぎないのかもしれない。『善の研究』の倫理学は深い意義をもち、現代においてもなお読み直される可能性をそれなりにもっていると結論づけたい。