

西田幾多郎の教育論・国家論における問題点

——「私と汝」概念の吟味を通して——

高橋 浩

〈はじめに〉

これまで西田幾多郎（1870—1945）の哲学は、わが国最初の独創的哲学として称賛されてきた反面、彼の昭和10年代後半における国家論のゆえに彼の哲学が、戦争協力の哲学であり、ファシズムのイデオロギーであるという批判をも同時に受けてきた。

西田は、昭和15年（1940年）に『日本文化の問題』を執筆するが、それ以降「国家理由の問題」（昭和16年／1941年）、『世界新秩序の原理』（昭和18年／1943年）、『哲学論文集第四補遺』（昭和19年／1944年）などにおいて本格的な国家論を展開していった。この西田の国家論をめぐる戦後様々な議論がなされてきたが⁽¹⁾、このような彼の一連の国家論に関わる諸論文を冷静に検討する時、彼の立場は必ずしも積極的に戦争を美化し正当化するような極端な国家主義・帝国主義として一面的に規定しえない要素があることが明らかになるのである。すなわち、「世界的世界形成主義」と自ら規定する彼の国家論は「国際的見地を全く欠いた偏狭な日本主義や、日本の国家的利害を中心とする利己的な帝国主義にたいする批判的見地をふくむもの⁽²⁾」であることを我々は読みとることができるであろう。

しかし他方で、「天壤無窮」「八紘一字」「肇国の神話」「万民翼賛」などの用語が彼の国家論の構造の中に位置づけられ、これらの政治的スローガンの“西田哲学的正当化”とも言いうる側面を彼の国家論の中に見出しうることもまた事実である。西田が彼の一連の国家論を執筆した当時、国民精神の指導的な立場にあったこと、また彼の国家論が「国家即道徳」という当時の天皇制ファシズムの教学政策の支持につながるような認識を鮮明に打ち出していたことなどを考慮するならば、彼が哲学者・思想家として戦争責任から免れうるとは言いがたいと思われる。

このような西田の国家論の一見矛盾する二つの側面について家永三郎は『田辺元の思想史的研究』（昭和49年／1974）の〈註〉の部分で次のように述べている。

「西田が『国家主義』の閉鎖性を打破して『世界主義』に開放しようとしたことは明白であるが、同時にそれが現実に遂行せられつつある『国家主義』政策を正当化する理論ともなっていることは否みがたく、しかも『世界主義』をくぐらせることにより思弁的に『国家主義』を合理化する西田哲学が、非合理的『国家主義』にはただちに与ええない知識人を現実の『国家主義』政策に協力させる心理的武装解除を行う役目を演じたのは、思想家西田にとって最大の悲劇であったといわなければならない⁽³⁾。」

筆者は、家永の以上のような認識に賛同するものであるが、本論文においては、次のような視点と方法によって西田哲学がなぜこのような“悲劇”に陥らざるをえなかったのかという問いの一つの解答を得たいと思う。

まず西田の国家論を密接に関連している彼の教育論の内容を概視し（Ⅰ）、さらにこれをふまえて彼の国家論の内容と特質を解明していきたい。（Ⅱ）その際、西田の「私と汝」という概念に特に注目し、彼の場所的弁証法の展開としての教育論・国家論を検討していくことにする。そして最後に、以上の考察に基づいて西田の「私と汝⁽⁴⁾」概念と、彼の歴史観に影響を与えたドイツの弁証法的神学者ゴーガルテン（F. Gogarten, 1887-1967）やユダヤ系哲学者ブーバー（M. Buber, 1878-1965）の「我－汝⁽⁵⁾」（Ich－Du）概念とを比較検討することによって、西田の教育論と国家論の問題点を明らかにしていきたいと思う。（Ⅲ）

Ⅰ. 西田の教育論と「私と汝」概念

西田は『統思索と体験』において「教育学について」（昭和8年／1933年）と題して自らの哲学体系に基づく教育論を展開している。

彼は、教育学という学問は、単なる経験科学でも、規範科学でもないことをまず述べている。すなわち、教育学は、心理学、生理学、社会学などの経験科学や倫理学のような規範科学から教えられることがあるにしても、教育学の独自性が存在することを指摘しているのである。彼は次のように述べている。

「私は単なる法則の学問とか規範の学問とかいふものと別に、創造作用と

か形成作用とかいふものの学問を考えることができると思ふ⁽⁶⁾。」「教育といふことも、私は一種の形成作用と考えることができると思ふ⁽⁷⁾。』

このように西田は教育学を人間をいかに形成していくかということをめぐる探求がなされる学問として把握しており、ここに教育学の学問としての独自性があることを指摘しているのである。

しかしここで注目すべきことは、教育学が問題とすべきこの人間の形成作用を、西田が単に抽象的・一般的レベルのみにおいて考えているのではなく、歴史的形成として把握している点である。すなわち彼は、彼の「一般者の自覚的体系」の最終段階としての「弁証法的な一般者」の立場から、人間の形成作用の問題を、社会的・歴史的連関の中で検討し、歴史的形成としてとらえているのである。ここでしばらく彼の叙述に沿いながら、彼の議論の内容を検討していくことにする。

まず彼は、我々のこの世界におけるあり方について次のように述べている。

「この世界に於てあるものは、互いに私と汝といふ意義を有し、表現的に相対立し行為的に相限定する意義を有って居る。我々個人の立場から見れば、我々は此世界に於て生まれ、此世界に於て限定せられると共に、我々は自由であり、我々是我々自身の底に永遠に現在なるもの、時を越え時を包むものに触れることによって、此世界を変じて行くと考へる⁽⁸⁾。』

ここで西田はまず我々が互いに私と汝として相互に作用しあい、「永遠に現在なるもの」に触れることによって、世界において限定されながらも、世界を変じ形成していくことを指摘しているのである。

一方、世界の立場から云えば、世界は「永遠に現在なるもの」の自己限定として成立する。すなわち、世界が自己自身を個性化することによって自己自身を否定し、自己自身を否定することによって新たな世界を生むという弁証法的な自己限定として成立するのである。したがって我々はこのような世界の弁証法的な自己限定の過程に媒介されつつ、我々の底の「永遠に現在なるもの」に触れることによって世界を形成していくのである。

ところで、この時を越え時を包むものとしての「永遠に現在なるもの」は、単なる時と所とを超越した抽象的で一般的なイデーではなくして、「社会的・歴史的イデー」であることを西田は指摘している。我々が生きるこの世界は、本質的

に社会的・歴史的であり、「我々は社会的・歴史的世界の要素として、この世界に於て死すべく生まれ、生まれるべく死するのである⁽⁹⁾。」我々は我々の根底に存在する「社会的・歴史的イデー」に触れ、これに導かれつつ世界を変じていくのである。

このような西田の認識と、前述した教育学を人間の形成作用に関わる学問とする認識とを結びつけるとき、彼の教育論の核心が明らかになってくる。まずこの点に関する彼の叙述を引用したい。

「…我々が絶対の他に於て自己を見る所に、真の形成作用といふものが考へられるのである。自己自身を超えて自己自身を限定すると考へられる現在の内容が具体的イデーと考へられるものであり、かかる社会的・歴史的限定の過程が私の形成作用と考へられるものである。我々はかかる作用に於て我々の具体的人格を見出すのである⁽¹⁰⁾。」

「社会的・歴史的イデーの形成作用といふものを中心として、教育の目的とか作用とかいふものが考へられねばならない。…教育史といふ如きものも、単に古来の教育の変化を叙する歴史としてでなく、それによって社会的・歴史的形成作用の如何なるものなるかを知り得るものとして、教育そのものの本質を明にするに資するものでないと思ふ。……教育の目的は抽象的な意志教育にあるのではなくして、具体的な歴史人を形成するといふことでなければならぬ⁽¹¹⁾。」

まず、「絶対の他に於て自己を見る所に真の形成作用といふものが考へられるのである」という部分であるが、この認識の背景には、「自己に於て絶対の他を見、絶対の他に於て自己を見る」という「私と汝」という観点からなされた西田の場所的弁証法が存在している。この立場から、西田は社会と歴史の考察についての考察を行っているのである。すなわち、私と汝とは絶対の他なるものであるが、「自己が自己に於て自己を見る」ことを原理とする自覚の深まりは、「自己が自己の中に絶対の他を見る」ことであるとともに、「絶対の他の中に自己を見る」ことでもある。こうして私と汝とは、各自の底に絶対の他を認め、互いに絶対の他に移行行くことによって、相互の人格的關係が成立するのである。この私の存在の底にあり、私に相対する「絶対の他」ないしは「絶対の汝」は必ずしも個としての人格的な存在者のみを、指しているのではなく、私をノエマ(対象)的に限定する歴史としての汝、すなわち「歴史的汝」でもあることを西田は述べ

ている。

「私自身の底に汝を蔵しそれによって私が私自身であるといふことから、私は私の存在そのものの底に無限の責任を有するのである。而もその汝は単に一般的なる抽象的汝であってはならぬ。又歴史的と云っても単なる歴史的事実として了解の対象といふ如きものであってもならぬ。それは私の底から私を限定する歴史的汝でなければならぬ、私は私の底に歴史的汝を見ることによって私が私であるのである。…私が私の限定せられた歴史的位置に於て、私に対するものを歴史的汝と見ることによって真の当為といふものが考へられるのである¹²⁾。」

歴史とは西田によれば、単に過ぎ去ったものではなく、過ぎ去った汝と現在の私とが会合するところのものであり、私の底から私を限定し私を私ならしめているものとしての「歴史的汝」なのであった。そして私を真の意味の人格的自己ならしめるものなのである。ここから歴史的汝は私にとっての責任を提示し当為としての課題を示すことになるのである。

したがって「…かかる社会的・歴史的限定の過程が私の形成作用と考へられるものである。」「社会的・歴史的イデーの形成作用といふものを中心として、教育の目的とか作用とかいふものが考へられねばならない。」といった西田の教育論の核心も、以上のような私と歴史的汝との出会いとしての歴史という認識によって成立していると言えよう。

こうして西田は、各時代における教育の果たす歴史的使命を重視する教育論を形成するに至るのである。そして彼は昭和8年当時の日本における教育の課題について次のように述べている。

「現代の日本の教育のイデーとすべきものは、現代の日本の有つ歴史的使命でなければならない。我々は足を現代の日本の地につけて、現代日本の歴史的使命といふものを考へて見なければならない。…現代の日本は世界の日本として空間的に世界的意義を有つてゐなければならない。日本を中心として一つの世界的パルスベクティブが構成せられなければならない。そこに日本の歴史的使命といふものが考へられるのである。民族精神の有つ教育的意義といふものはその歴史的使命といふことでなければならない¹³⁾。」

次項においては、このような西田の教育論を考える上で重要である彼の国家論の内容と特質を検討してゆくことにする。

Ⅱ. 西田の国家論の内容と特質

西田がこの「教育学について」を執筆した昭和8年（1933年）頃における教育界においては社会危機・体制危機の乗りきりのためマルクス主義をはじめとする反体制思想を徹底的に弾圧し戦争遂行のために国民の精神的エネルギーを結集しようとする文部省の教育、思想対策が着々と進行しつつあった¹⁴⁾。このような状況にあって、上述したような日本人としての歴史的使命を強調し、そのような使命を全うする人格の形成を訴えている西田の教育論は、一見したところ当時の上からの教育、思想攻勢の流れに乗ずるもののように思われる。

しかるに西田は、「教育学について」の最後の部分で次のように述べている。

「以上私の云った教育のイデーといふのは、あまりに歴史主義・国家主義に偏すると考へられるかも知れない。併し私は決して自由なる個人としての人間のイデーを軽視するものではない。『無の自覚的限定』に於て論じた如く、私の社会的・歴史的限定といふのは個人的自由といふものを否定するものではない。私は汝を汝として認めることによって私であり、汝は私を私として認めることによって汝である。一方から云へば自由なる個人の立場に於て社会とか歴史とかいふものが考へられるのである¹⁵⁾。」

このように西田は、自分の立場が決して偏狭な国家主義、全体主義ではなく、各個人の自由を尊重するリベラルな立場であることに注意を喚起しているのである。

この点について西田がこのように主張するのも、故なきことではない。西田は、昭和2年（1927年）の『働くものから見るものへ』以降『一般者の自覚的体系』（昭和5年／1930年）や『無の自覚的限定』（昭和7年／1932年）などにおいて、次第に場所の論理を徹底させ、いわゆる「絶対矛盾的自己同一」の論理を打ち出していった。そして、一即多、多即一あるいは生即死、死即生といった絶対無の弁証法、絶対否定性の論理によって現実の世界の構造を把握していったのである。昭和8年執筆の「教育学について」の背景には、このような世界把握が存在していたのであり、既に検討したように私と汝あるいは歴史的汝との絶対矛盾的自己同一的な関係に注目しつつ社会と歴史について考察し、教育学の課題を

明示していったのであった。

絶対矛盾的自己同一の論理に基づいて国家における支配権力としての全体的¹⁶一と民衆としての個物的多との関係を検討するならば、両者の関係は一即多，多即一として規定されることになる。したがってこのような西田の立場からは、極端な全体主義や国家主義，あるいは個人主義，アナーキズムなどは生じえないことになるのである。

このようなテーマについて西田は、「教育学について」執筆当時においては詳細に論じてはいなかった。しかし、昭和15年（1940年）執筆の『日本文化の問題において』は絶対矛盾的自己同一の論理に基づいて、国家（全体）と個人の問題、日本の国体の問題、そして日本の世界における位置などについての諸問題をめぐって自論を展開している。

「何千年来皇室を中心として生々発展し来った我国文化の迹を顧みるに、それは全体的一と個物的多との矛盾的自己同一として、作られたものから作るものへと何処までも作ると云ふにあったのではなからうか¹⁶。」

「併し今日の日本はもはや東洋の一孤島の日本ではない。閉じられた社会ではない。世界の日本である、世界に面して立つ日本である。日本形成の原理は即ち世界形成の原理とならなければならない。此處に現今の大なる問題があると思ふ。最も戒むべきは、日本を主体化することでなければならないと考へる。それは皇道の霸道化に過ぎない。それは皇道を帝国主義化することに外ならない。これまでは日本は即世界であった。皇道とは我々がそこからそこへといふ世界形成の原理であった。日本は北条氏の日本でもなく、足利氏の日本でもなかった。日本は一つの歴史的主体ではなかった。我々は我々の歴史的発展の底に、矛盾的自己同一的世界そのものの自己形成の原理を見出すことによって、世界に貢献せねばならない。それが皇道の發揮と云ふことであり、八紘一宇の眞の意義でなければならない¹⁷。」

我々は以上の引用文の中に、次のような西田の一見矛盾するような2つの立場を読みとることができる。

まず、第一に「教育学について」の最後の部分で述べたような日本の全体主義化、国家主義化、さらには帝国主義化を否定しようとする西田の意図である。すなわち「全体的一と個物的多との絶対矛盾的自己同一」を明示し、全体主義と個人主義との同時否定と同時肯定を両立させるとともに、これまでの日本形成の原理とし

での皇道を前面に出して世界に帝国主義として進出していくことに反対しているのである。このような立場を西田は自ら「世界的世界形成主義」と名づけている¹⁸。

他方、「日本形成の原理は即ち世界形成の原理とならなければならない。」という叙述にもうかがえるように、これまでのわが国の政治的原理を無批判に賛美するような姿勢を我々は西田の中に見出すことができるのである。上山春平は『日本の思想』Ⅰ部、3章の「西田幾多郎の哲学思想」の中で、「我々是我々の歴史的發展の底に、矛盾的自己同一の世界そのものの自己形成の原理を見出すことによって、世界に貢献せねばならない」という、西田の叙述に関して、次のように述べている。

「…この島国の独自の自然的歴史的条件のもとに、狩猟採集段階のなごりを濃厚にとどめる政治体制が、それに密着する原始信仰とともに手厚く温存されてきたという事情をぬきにしてはありえないこの特異な伝統が、一体どのようにして『世界形成の原理』となりうるというのであろうか。その点については、納得のいくような理論的解明はなされていない¹⁹。」

このように批判しつつ、上山は西田におけるナショナリストとしての側面を指摘しているのである。

このような西田の姿勢は、天皇制ファシズムの嵐がますます激しく吹きあれるにつれて、一層鮮明になっていく。太平洋戦争勃発の3ヶ月前に執筆された「国家理由の問題」においては次のように述べている。

「我国体は肇國の神話を以て始まり、幾多の社会的変遷を経ながらも、それを根底として、今日まで發展して来たのである。我国体に於ては、宗教的なるものが、始であり終であるのである。そこに我国体は眞に主体即世界と云ふことができる。歴史的世界創造と云ふことが我国体の本義であらう。此故に内に萬民輔翼であり、外に八紘一字である。かかる国体を基として、世界形成に乗り出すのが我國民の使命でなければならない²⁰。」

また、昭和19年に執筆された「哲学論文集第四補遺」という論文においては、次のようなわが国の政治的原理・伝統に対する独善的な賛美とも言える叙述がなされている。

「厳密に云へば、国体と云ふものは、我国の外にないとも云ひ得るのである。併しそれは我国体の単なる特殊性と云ふことではない。我々は今日単に我国体の特殊性を誇るのみならず、その世界史的深大性に着眼し、之を開明すべきである。而して実践に、理論に、之を世界に光被すべきである。何となれば、今日こそ世界自覚の時代なるが故である。歴史的世界形成の人間の行動の規範形として、正に国家と云ふものの本質が明にせらるべき時である。而して新なる世界秩序は之によって構成せられるであらう²¹⁾。」

以上のように絶対矛盾的自己同一の論理に基づく西田の国家論においては、リベラリズムとナショナリズムが並存しているのであった。上山がこのような西田の立場を「開かれたナショナリズム²²⁾」あるいは「愛国的リベラリズム²³⁾」と表現しているのも、西田の上述したような二面性から生じているのである。

ところで西田の哲学思想に対する批判は、多くの場合、上に引用した敗戦直前の数年間におけるナショナリズムへの傾斜をうかがわせる彼の発言が「天皇制ファシズムへの屈服」を示すものであり、「日本の国家主義に結局は追従し、〈大東亜戦争〉の思想的な基礎づけをした²⁴⁾」としてなされてきた。この点についてはこれらの論文の執筆当時の日記や手紙などから判断すると、これらの論文は右翼評論家たちの攻撃を気にしながら書かれたものであり、「一応、批判者たちに言いがかりを与えないように流行の用語を用いながら、その煙幕のかけでこちらの言いたいことは一応言うといった苦心が感じられ、日本の皇室とか国体を、世界無比にして世界最高であるといった、熱狂的国家主義者と見まがうほどの主張の背後に、全体主義や帝国主義の否定を意図する『世界的世界形成主義』の主張が織りこまれている²⁵⁾」ことも考慮すべきであろう。

しかしながら、西田のこのような意図にもかかわらず、彼の絶対矛盾的自己同一の論理に基づく国家論においては、全体的と個物的多、あるいは自由主義と全体主義などの対立契機は同時に否定されるとともに、同時に肯定されるのであり、緊迫した当時の政治状況の中で、両者のいずれを選択するか読者は困惑せざるをえなかったと言えよう。「西田や西田門下がファシズム（全体主義）反対の態度を一貫しえず、ときには軍部や右翼にすれすれの地点にまで接近を示したのは、全体主義にたいする肯定的側面をふくむその思想的立場と無関係ではあるまい²⁶⁾。」と上山も指摘しているごとく、西田の哲学思想、特に彼の国家論にたいする批判には、一定の根拠が存在していると言えよう。

Ⅲ. 西田の教育論・国家論の問題点

1. 相対的な天皇・皇室の絶対化

本章ではこれまで検討してきた内容に基づいて、西田哲学の内容の問題点について特に彼の「私と汝」の概念に着目して検討していくことにする。

すでに見たように西田は「私」と「汝」あるいは「歴史的汝」との関係性を相互対立、相互限定として捉え、これによって社会と歴史とを解釈したのであるが、そもそもこの「私と汝」という概念は、ドイツの弁証法的神学者であるゲーガルトンの「我－汝」(Ich－Du) 概念をふまえて西田が彼の場所的弁証法の論理構造の中に措定したものである²⁸。西田の「私と汝」の概念をゲーガルトンおよびゲーガルトンに影響を与えたブーバーの「我－汝」概念と比較するとき、西田の教育論・国家論の特質と問題点が明らかになるものと思われる。

西田にとって、私としての自己が真の人格的存在たるには、「歴史的汝」との出会いを必然的に要請するものであった。ところで、すでに検討した西田の国家論からも理解しうるように、私を私として成立せしめている私の存在の根源としての「歴史的汝」は、わが国の歴史的現実においては皇室ないし天皇であると言えよう。この点について西田は明言していないが、西田が「歴史的汝」を私の底から私を歴史的に限定するものとして捉え、またわが国の皇室を「全体的一と個物的多との絶対矛盾的自己同一」として、すなわち支配権力と民衆とを同時否定と同時肯定し、我々国民を歴史的に限定するものとして把握していることから、そのように判断しうるのである。

ここで注目すべきことは、私に対峙する歴史的汝としてのわが国の皇室が相対的なものであり、このような相対的なものを絶対化するという誤謬を西田はおかしているということである。西田は「哲学論文集、第四補遺」において次のように述べている。

「今日多くの人は、我国体を家族的と云ふ。私も爾考へる。そこに我国体の美しさ強さがある。歴史あって以来、一民族として、今日に至るまで家族的に発展し來った我国家の如き他に類例がない。併し私は又、我国の国体は単に家族的と云ふ以上のものであると考へるのである。神武天皇が皇祖皇宗を祭られたのは、単に家長として祖先を祭られたと云ふだけなのではなからう。皇室を中心としての我国の肇国には、天地開闢即肇国として歴史的世界形成の意義があるのである。故に萬世一系、天壤無窮である。神国いふ信念の起る所以である。詔に現人神としての神の言葉を聞くと云ふことができ

る⁽²⁹⁾。]

この引用文には皇国史観、天皇制家族国家観が鮮明に現れているが、「肇国の神話」と「現人神」としての天皇観を持ち出しつつ、皇室ないし天皇の神聖性と絶対性を表現しようとしたものであろう。しかし、ここで我々はわが国の皇室ないし天皇は、精神的・宗教的權威を代表するとともに、政治的權威をも合わせ持つ現世の内在的レベルにおける存在であり、あくまで相対的なものであることを想起すべきである。西田にとっての絶対者は、絶対に内在的であると共に絶対に超越的なものであるはずであったが、内在的で相対的なものの絶対化が西田哲学を神話的な国家哲学とえらぶところがないとさえ言いうるものにしたのである。

鈴木亨も『西田幾多郎の世界』の「国家主義の問題」の項の中で、西田が当時のファシズムに妥協するに至った理由の一つとして、次のように述べている。

「彼の絶対無は真に絶対の無として、相対的なものに超越即内在的なものである筈にもかかわらず、相対的なものと安易に結びつく傾向をもっていた。これが皇室は絶対無であるという考え方となった理由である⁽³⁰⁾。」

以上のように西田における「歴史的汝」は本来相対的レベルにおけるものと結びついているのであるが、ゴーガルテンやブーバーなどのいわゆる「我-汝」哲学における「汝」は現世を超越した絶対他者である神をまず第一に指し示すものであった。そしてこのような絶対他者としての神と人間との「我-汝」関係を基軸として、人間相互の平等な応答的・責任的人倫関係が進展してゆくことになるのである。

ここで西田が依拠したゴーガルテンの歴史観を見ることによって、ゴーガルテンにおける「我-汝」関係の特質を明らかにしておくことにする。

まず彼は、歴史を「我と汝」との出会いの現実性として把握している。創造者なる汝としての神を信ずることは、我々の被造性を認識することを意味し、ここに「我-汝」の無制約的な応答関係が成立することになる。そしてゴーガルテンはこの応答関係から歴史問題を捉えようとする。彼は次のように述べている。

「我らは歴史の問題を、過去のものとしての汝と現在のものとしての我とが邂逅することと考へる。過去のものの中で汝が私に邂逅する時、従って私が過去のものによって決定に召喚される時、ただその時にのみ、この過去の

ものは歴史である³¹⁾。」

ところで創造主なる汝としての神を信ずることは、神の民としてのイスラエルの歴史を信ずることであり、これは自らこの民の歴史に参与することを意味する。これは、神の子イエス・キリストへの信仰においてのみ可能である。というのも、汝としての神は、このイエス・キリストにおいて、かつてイスラエルに与えられた約束を成就されたからである。

このようにゴーガルテンは、キリスト教信仰の核心的問題を、「我—汝」の応答関係と歴史との関連をめぐって論じているのである。そして彼はさらに、この歴史の弁証法における神と人間との「我—汝」関係を基礎に、人間相互の間柄的な応答性—責任性によって構成された倫理学を展開するのである。

ゴーガルテンにおける「汝」は、このようにあくまで世界の創造者としての現世を超越した絶対者なのである。

西田は以上のような「我と汝との出会いとしての歴史」というゴーガルテンの認識を承認しつつも、キリスト教信仰における超越者としての「汝」の概念をしりぞけて、自己を人格的存在たらしめる根源としての相対者たる皇室ないし天皇を「汝」（「歴史的汝」）としたのである。

このような相対的なものの絶対化は、皇室ないし天皇を究極的な価値源泉とする国家論を生み出すことになった。すでに引用した「国家理由の問題」における叙述にも鮮明に現れているような国体に対する無条件の讃美もその一つの帰結と言えよう。また、「全体的—」と「個物的多」との「絶対矛盾的自己同一」として、皇室を位置づけることによって、国家内部の支配権力と民衆との階級的対立そのものを包括し、またその対立を解消することにもなったのである。宮川透は『日本精神史への序論』において、この点を的確に捉えて次のように述べている。

「西田幾多郎の国家論は…自由に働く個体としての『個物的多』を容認しながら、その限りで、一応、市民社会の論理を導入しながら、この自由な『個物』に対して、『個物』否定的な『全体的—』としての権力主体を配し、両者の絶対的に矛盾する相殺作用そのものを自己限定の作用に転ずる国家存在を基底に想定したという意味では、自由な『個物』を国家存在に従属し、埋没せしめたのである³²⁾。」

西田がリベラリズムを一貫しえず、「国家主義・全体主義に屈服した」という批判を招いたのも「汝」（「歴史的汝」）が、相対的なものとしての皇室ないし

天皇と結びつくことによって内在化したことによって生じたものと言えよう。

2. 「国家即道德」の問題性

すでに述べた「歴史的汝」の内在化がはらむ問題性は、必然的に「国家即道德」という西田の教育論に関わる認識の問題性と結びついていく。

すなわち、西田の国家論においては、個人にとっての当為や責任の問題は、皇室ないし天皇を象徴する「歴史的汝」との出会いによって生じるのであり、国家は道徳的主体とされたのであった。西田は言う。

「国家の根底に国家成立の神話を有ち、超越即内在、内在即超越的に、絶対現在の自己限定として歴史的生成的なる我国の歴史に於て、始めて国家即道徳の国体と云ふものが自覚せられたのである³³⁾」

したがって、西田が説く社会的・歴史的限定の形成作用に着目した歴史人の形成も、このような「国家即道德」という認識の下にその教育の目的や方法が考えられることになるのである。言うまでもなく当時の日本の教学の方向を決定していたものは、天皇・皇室がわが国の精神的・道徳価値の淵源であるとした「教育勅語」であり、西田の国家論が執筆された昭和10年代後半の時代的背景を考慮する時、次のような問題が生ずると思われる。すなわち、当時における教学の基調は、戦争遂行のために国民の精神的エネルギーを総結集しようとするものであったが、このような状況における西田の国家論の「国家即道德」なる認識は、「…常ニ国憲ヲ重シ國法ニ遵ヒ一旦緩急アレバ義勇公ニ奉シ以テ天壤無窮ノ皇運ヲ扶翼スヘシ」という「教育勅語」の指針をよりどころとして国民をファシズムへと動員する為の理論的根拠になるのである。

さらに、西田は国家を歴史的世界の個性的自覚として把握しており、国家と国家、民族と民族との論理的関係が「特殊」として捉えられておらず、単に個性の差異としてしか把握されない。したがって国家間、民族間の相互関係を構造的に認識することは困難となるのである。このゆえに日本の国体に対する無条件の美化が生まれ、歴史的事実の学問的な検討に基づいて世界における日本の占める位置を客観的に判断するという視点が欠落することになる。

以上のような西田哲学の問題点を鈴木亨は次のように的確に指摘している。

「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，従属せざるをえないものとなり，自らの所属する国家がファシズム化しても，それに対決する個人的主体の道徳的根拠を明らかにすることができなかったのであり，ついには国家主義に屈服せざるをえなかったのであった³⁴⁾。

このような問題点を内包する西田の教育論・国家論を見るとき，西田が「世界的世界形成主義」の立場を貫きえなかった要因を納得しうるのである。西田はこの「世界的世界形成主義」を次のように説明していた。

すなわち，「国家および民族が各自自己に即しつつ自己を越えて，それぞれの地域伝統に従って，まず一つの特殊の世界すなわち共栄圏を構成し，かく歴史的地盤から構成された特殊の世界が相結束して，更に一つの世界的世界（全人類を含む世界）を構成する³⁵⁾」ことによってこの立場が実現されると述べている。

ここで西田が最終的には「国家および民族が各自自己に即しつつ自己を越え」ることができなかったのは，彼の国家論が「特殊」を「普遍」へと高める否定契機を欠いていたことによるものと思われる。

この点をブーバーの共同体論・国家論との類比において検討していきたい³⁶⁾。

ブーバーは，ユダヤ民族の未来をイスラエル国家建設によって切り開こうとして，政治教育活動を展開していったが，彼は政治的シオニズムとは一線を画した超ナショナルな立場から，民族的エゴイズムを超越する必要性を強調した。すなわちアラブ民族との緊張関係が進行するなかで過熱した青年たちの民族主義の誤まりを指摘し，アラブ民族との平和的共存の必要性を強調したのであった。そして彼は，偏狭な民族主義，国家主義に陥ることなく民族の統一と人類の持続的平和共存の実現にむけて積極的に取りくんでゆけるような「偉大な性格」を，被教育者の中に形成するという「性格教育論」を提唱したのである。

ところで以上のようなブーバーの認識の根底には次のような彼の共同体論が存在していた。

ブーバーは『我と汝』(Ich und Du, 1923)において，真の共同体の構造を次のように規定していた。

「真の共同体はすべての人々が，生きた中心にたいし，生き生きした相互関係をもつこと，さらに人々の間で相互に生きた関係をもつことである。人間同志の相互関係は，生きた中心と関係を結ぶことから成り立つのであって，人間の相互関係だけで生ずることはない³⁷⁾。」

この生き生きとした人間の相互関係を生み出す「生きた中心」をブーバーは「中心的な〈汝〉」とも言っているが、この超越し内在する〈汝〉に媒介されて共同体の成員は、現世を超越した絶対者としての神と関わるとともに各々共通の関係性を保つことによって空間的に結びつけられることになる。

このような真の共同体の基本構造についての認識をふまえてブーバーは次のような国家論を主張した。

現代においては、このような個と全体との中間に介在する多元的な社会が弱体化し、個々人は社会から疎外されるにつれて潜在的な危機状況に陥っている。そもそも国家に対して決定的な統一力を与えるのは、このような状況の下で国民が他の諸国によって脅かされていると感ずるからなのである。諸国家諸国民のあいだに頑固に存在している対立状態および無政府状態のかわりに、国家における統治的運営の支配・圧迫を最小限におさえて国家内部の諸共同体の自律性を確保し「原料の管理や、加工方法の決定、そして世界市場の規制に関する諸国民の協同作業³⁸⁾」を実現することによって、諸国民のあいだの真の積極的で創造的な持続的平和状態を生み出すことをブーバーは提起しているのである。

このようにブーバーは、現世を超越した唯一の絶対者である〈汝〉としての神を信じることを通して、地上のすべての権威、民族や共同体国家などの様々な権威から自由な人格たることを説いた。そしてこのような人格主体によって構成される真の共同体を活性化させることによって民族間・共同体・国家間の相互対立を克服し、世界平和を実現せんとしたのであった。

西田においては、ブーバーにおける現世を超越した汝としての神のような、民族や国家などの「特殊」を「普遍」へと高める否定契機が欠落していた為に、ナショナリズムの限界を突破しえず、ファシズムと対決していく個人的主体の道德的根拠を明示することができなかったと言えよう。

〈註〉

- (1) 平凡社版『哲学事典』（昭和52年）の「西田哲学」の項（P1048）には「西欧哲学の輸入、紹介、解説をもって始まった日本の哲学が、これによって初めて独自の体系をもちえたという意味で記念すべき哲学である。」と解説されている。他方、西田哲学に対する批判は、戦後主としてマルクス主義の立場から盛んに行われた。

- (2) 上山春平著、『日本の思想』(サイマル出版会), 1971年, P 77-78参照。
- (3) 同上書, P 80
- (4) 家永三郎著『田辺元の思想史的研究』(法政大学出版局) 1974年, P 102
- (5)(6) ここで西田の「私」と、ゲーガルテン、プーバーの Ich の訳語「我」は内容的には相違はない。しかし本論のⅢで解明するように、両者の「汝」の内容は、それぞれ異なり「私-汝」と「我-汝」とは総体的に全く相違した概念であることに注意されたい。
- (7) 『西田幾多郎全集, 第12巻』(岩波書店), 昭和41年, P 87
- (8) 同上書, P 87
- (9) 同上書, P 88 (傍点筆者)
- (10) 同上書, P 90
- (11) 同上書, P 90
- (12) 同上書, P 93-94
- (13) 『西田幾多郎全集, 第 6 巻』(岩波書店), 昭和40年, P 420
- (14) 『西田幾多郎全集, 第12巻』, P 99-100
- (15) 柳久雄・川合章編著『現代日本の教育思想-戦前編-』(黎明書房), 昭和37年, P 112-126参照
- (16) 『西田幾多郎全集, 第12巻』, P 100
- (17) 同上書, P 335
- (18) 同上書, P 341
- (19) 「世界的世界形成主義」についての叙述が本論のⅢの2になされているので参照されたい。
- (20) 上山春平著, 前掲書, P 95
- (21) 『西田幾多郎全集, 第10巻』, P 334
- (22) 『西田幾多郎全集, 第12巻』, P 410-411
- (23) 上山春平著, 前掲書, P 94
- (24) 同上書, P 97
- (25) 鈴木亨著, 『西田幾多郎の世界』(勁草書房), P 80
- (26) 下村寅太郎著, 『西田幾多郎全集, 第12巻』所収, 「後記」, P 470
- (27) 上山著, 前掲書, P 85
- (28) 西田は, 「私と汝」において次のように述べている。「歴史の世界に於てはゲーガルテンの云ふごとく, いつも私と汝と相逢ふのである。かかる関係に於て歴史の世界が成り立って居るのである。(Gogarten, Ich glaube an den dreieinigen Gott, kap. 4)。」(『西田幾多郎全集, 第 6 巻』, P 417)
- (29) 『西田幾多郎全集, 第12巻』, P 409-410
- (30) 鈴木亨著
- (31) ゲーガルテン著, 丸川仁夫訳『信仰と歴史』(新生堂), 昭和11年, P 83-84

- (32) 宮川透著, 前掲書, P 145
- (33) 【西田幾多郎全集, 第12巻】, P 409 (傍点筆者)
- (34) 鈴木亨著, 前掲書, P 82
- (35) 【西田幾多郎全集, 第12巻】, P 428
- (36) 以下の叙述の内容については, 拙稿「ブーバーの共同体論の人間学的・教育学的意義」(国際基督大学学報 I - A, 【教育研究27】, 1985年) 及び, 「ブーバーにおける教師論の特質」(同学報【教育研究29】, 1987年) を参照されたい。
- (37) M.Buber, Ich und Du, in: Das dialogische Prinzip, S. 47 / 邦訳書, 植田重雄訳, 【我と汝・対話】(岩波書店, 1982年), P 58.
- (38) M.Buber, Zwischen Gesellschaft und Staat, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1952, S. 39 / 邦訳書, 「社会と国家とのあいだ」(【教育論・政治論, ブーバー著作集, 8】みすず書房, 1970年), P 167