

西田哲学における「自覚」

—〈自覚せしめる動員〉との関係—

土井 将人

1. はじめに—教育学における「自覚」という問題圏と西田哲学

矢野智司は以下のような指摘を行っている。「戦後教育学」における、「発達」概念をめぐる「教育学から教育科学へ」というストーリー。実のところ、そのストーリーは、「新カント学派」と「京都学派の哲学・人間学」に源泉の一つをもつ戦前・戦中期における「自覚」概念の影響力を、隠蔽あるいは忘却することで成立している（矢野（2013b）、p.102）。自覚概念は、戦前・戦中のみならず戦後50年代に至るまで、その姿形を変えつつ、教育学・教育実践に大きな影響を与え続けてきた。その間、自覚概念は、「人間を手段化したり客体化したり対象化したりする思想」に対する「対抗軸」を形成してきたのである（同書、p.109）。やがて、「発達」は対象化することで理解されるものとみなされるようになり、生物学的・心理学的・社会的な側面に回収されていってしまうのであるが、それには、発達概念が自覚概念との緊張関係を失っていた、ということも影響している（同上）。「自覚概念の歴史を捉え直し、あらためて教育学史に組み入れる」ことが必要である（同書、p.102）。そのような指摘である。

しかし矢野自身も述べる通り、矢野の論は、「自覚概念の復活という復古的な主張を要請するものではない」（同書、p.109）。自覚概念は、むしろ「批判的な解明」を必要としている（同上）。

なぜなら、戦中期に顕現したように、ともすれば、自覚概念は「動員」のための思想として「有効」に機能してしまうからである。ところで、戦中期において国家主義的な教育は「子どもを主体とする教育」を抑圧・弾圧した、という図式は正確なものではない（同書、p.107）。当時の国家主義的な教育学においても、近藤壽治の主張に見られるように、人間は自覚的存在であるから外部からの一方的な教え込みや主体を無視した強制は意味をなさないということは強調され、それを前提にして論が構築されている（同書、pp.106-107）。国家への奉仕を生み出すためには、子どもを単に外から抑圧するだけの教育では不十分であり、むしろ「子どもを主体とする教育」が「不可欠」とされていたのである（同書、p.107）。文部省から出された当時の公的文書において、自覚概念は、「自覚せしめる」という言い回しで頻繁に用いられている（同上）。「自覚せしめる」という表現には、「主体の内側からの自覚」と「外からの強い働きかけ」の「結合」が含意されている。戦中期の教育概念といえば、いかにも軍国主義的な「強制」の色合いの強い用語に目を奪われがちである。しかし、以上のことから分かるように、「戦中期の教育概念」として検討すべきは、単に命令によって外から強制するのみではなく、主体の内側

から自発的に動員されるように促す〈自覚せしめる動員〉の「テクノロジー」である。この〈自覚せしめる動員〉のテクノロジーこそが、批判的・教育学的な解明を必要とする(同書、p.108)。そのように矢野は述べているのである。

さて、本稿は、教育学において自覚概念がもつそのような問題をコンテキストとする。そのコンテキストにおいて本稿が行うのは、戦前から戦後50年代にかけて自覚概念の主要な源泉の一つであり続けた¹西田哲学の自覚概念の、解釈・検討である。

ただし、西田哲学の自覚概念といっても、それは西田の思索の長きに亘って変容・展開し続けていて、ここでその全体を網羅的に取り上げることはできない。さしあたって今回対象とするのは1930年前後における自覚概念である。

この時期のものを取り上げることの有効性は以下の点にある。西田による他者論の代表作としてしばしば取り上げられる論文「私と汝」が発表されたのは、1932年である。それに象徴されるように、1930年前後は、西田哲学において、「他者」がそれまで以上に重要な「問題」として取り上げられていく時期でもある²。この時期の西田哲学における自覚概念を検討する中で明らかとなったのは、上で提示した〈自覚せしめる動員〉という問題が「他者」という「問題」に深く関係している、ということである。この時期の西田の自覚概念からは、西田の自覚概念が、他者という問題を介して、〈自覚せしめる動員〉のために「有効」に機能してしまう可能性が読み取れる。しかし、それと同時に、西田の自覚概念が、〈自覚せしめる動員〉を「無効」なものとする可能性もまた読み取れるのである。

以下の西田解釈は、信濃哲学会でなされた講演「実在の根柢としての人格概念」(1932年)に主に依拠している。本講演は、論文「私と汝」(1932年)を基礎にして行われたものであり、西田哲学におけるこの時期の自覚概念の骨格が比較的明晰に述べられている。以下では、西田自身の論の進みゆきに従い、まず、自覚についての従来の考えと、それに対する西田による「批評」³について検討する。

2. 自覚についての従来の考え—それに対する西田による「批評」

西田は、「従来普通一般に考えられている自己について述べ、それを批評することによって、私の考えを明らかにしたいと思う」(14:149)と述べる。西田によれば、「自己」および「自己の自覚」についての「一番普通の考え」(同上)とは、以下の通りである。

私が見たり、聞いたり、感じたり、考えたりする(意識の)内容は刻々と変わる。しかし、それを貫いて、私が見ている、私が聞いている、私が感じている、私が考えているといった風に、私が意識しているという意識はずっと続いている。別の言い方をすれば、〈意識しているのは私である〉という意識はずっと続いている(同上)。ところで、「自己」とは「知るもの」(意識)であって「知られるもの」(意識されるもの)ではない。それゆえ、この〈意識しているのは私である〉という意識は、見たり聞いたりといった外的な感覚や思惟によって対象化して掴めるものではない(14:151)。「私は何となく私というものを内に感ずる」(同上)のである。あるいは、別の言い方をすれば、〈意識しているのは私である〉という意識は、「生活作用に伴う

感じ」(14:150)である。そのように〈意識しているのは私である〉と「何となく内に感ずる」ことで、〈意識しているのは私である〉という意識が成立している。この「何となく私というものを内に感ずる」ということを「内部知覚」という(同上)。内部知覚によって〈意識しているのは私である〉という意識は成立しているのであるから、「意識している私自身を意識する」という「自覚」(14:149)は内部知覚によって成立しているといえる。西田によれば、以上が、「自己」および「自覚」についての「一番普通の考え」である。

では、西田はそれをどのように「批評」するのか。

既に「普通の考え」でも踏まえられているように、自己は対象化して掴めない。対象化・客体化して知られたもの(自己)は、もはや「本当の自己ではない」。自己は「どこまでも知られないもの」でなければならない(14:150)。

では、それなら自己は単に「全くわからぬもの」(14:151)であるのかといわれれば、そういうわけでもない。現に私たちは「何等かの意味で自己はわかっている」(同上)のである。それゆえ、「自覚」とは、「知られないものが知られる」という「矛盾を含んだもの」(同上)であるはずである。

「私は何となく私というものを内に感ずる」という「内部知覚」によって、〈意識しているのは私である〉という意識が成立し、自覚が成立する、という説明は、「心理学の説明としてはそれでよいかもしれぬ」(14:150)。しかし、自覚にはいま述べたような「矛盾」がある。「自己は単純な直覚〔＝内部知覚〕によって知られる」(14:151)という「普通の考え」では、この「矛盾」を説明できない。「哲学上の問題」として「自己」と「自覚」について考えるなら、「どこまでも知られないもの」であり、ところが「知られるもの」である、という自己と自覚にまつわる「矛盾」について考えなければならない(同上)。西田はそのように述べるのである。

3. 行為的自覚

では、西田自身はそのような自己と自覚にまつわる「矛盾」についていかに考えたのか。

いま述べたように、「知るもの」である自己は、見たり聞いたり考えたりすることで対象化して掴めるものではない。また、内部知覚によって自覚は生じるとして済ますことは、哲学としては不十分である。そこで西田は以下のようにいう。

こうなると本当の自己は我々の行為の中に求めるほかはなくなる。本当の自己は行為的自覚でなければならぬ。(14:151-152)

「行為的自覚が真の自覚である」(14:152)。西田はそのようにいう。では、その「行為的自覚」とはどのようなものか。西田は、芸術の制作を喩えに用いて以下のようにいう。「少し違っても芸術の制作を考えて見る。自分がこういうものを作り出そうとしてもその通りのものは出はしない。こんなものを画こうとして画いても本当の絵にはならない。自分というものが全く忘れられて画かれた時に筆先から出たものが本当の自己である」(同上)。

この芸術の制作の喩えを一般化すれば以下のようなになる。自己として予め意識されていたものは「空想的自己」（同上）にすぎない。そのことが、「事に臨む」という「行為」において露わとなる（同上）。「事に臨んで出て来る時真の自己がある」（同上）。予め掴めていなかったものが、「行為」つまり「事に臨む」ことで、「出て来る」のである。予めなされていた自己認識、それをほみ出すものがそのつどの行為において否応なしに現れ出てくるのである。

ただし、西田がいう「真の自己」は、そこで現れ出てくる「もの」のほうではない。西田がいう「真の自己」は、そのようなものが否応なしに現れ出て来るという働き、行為とともに生じる働きそれ自体である。「自己は働きそのもの」（同上）だと西田はいう。「普通自己と考えているものは自己ではない」（同上）。そのことは行為において明らかになる。明らかになるという、行為とともに生じる働きそれ自体。それを西田はここで「真の自己」と呼ぶのである⁴⁵。

そのように「自己の根底にはわからないものがある」（14:155）。分かっていなかったことには、行為することでのみ直面する。行為において「自分の底に何処までも非合理的のものを見る、どこまでも自分の中に〔予め認識することはできない〕他を見る」（同上）のである。

しかし、直面するのは「わからない」ということだけではない。西田は、「わからない所から自分が決まってくる」（同上）という。「わからない所」、つまり自己認識をほみ出すものが現れる働きそれ自体（西田がいうところの「真の自己」）に直面するということは、同時にまた、その働きから自己認識を刷新するように迫られるということでもある。そしてまた、その迫られに応じて、その場でいかに自己認識が刷新されるか（あるいは、されないか）。その刷新されたりされなかったりの如何によって、その刷新されたいしはされなかった自己認識が次の瞬間にどのようにはみ出されるのかもまた決まってくる。そのような事態である。「これが本当の自己である。これが本当の自覚である」（同上）。そのように西田は述べる。

4. 〈自覚せしめる動員〉のために「有効」に機能し得る西田哲学の自覚概念— 自己否定による自覚の成立と人格の成立

西田によれば、「真の自覚」は「行為的自覚」でなければならない。その「行為的自覚」の内実とは、「自己の根底にはわからないものがある」、「わからない所から自分が決まってくる」ということに、絶えず行為において否応なしに直面しているということである。そのことを前章で見た。しかし、実は、西田は、「唯行為的と言うことだけでは真の自己を言い現わすには十分ではない」（14:162）と述べている。「行為的自己のみで自己が尽くせるかということ、それには更に人格というものが加わらねばならぬ」（14:159）という。それはどういうことか。本章では、この点を検討し、西田の自覚概念が、〈自覚せしめる動員〉のために「有効」に機能してしまう可能性を示す。

(4-1) 「自己は人格である」という在り方の「否定」—自覚が生じる場所

西田によれば、「自己は人格である」（14:159）。人格とは何か。「人格は目的そのものである」

(14:160)。つまり、自己は「目的そのもの」である。西田によれば、自己は人格という在り方をしており、自己は自己自身を目的としている。ゆえに、行為において、自己が臨む「事」に対する自己の関係は、「先ず〔は〕欲求という形をもってくる」(14:163)。つまり、「事」は、先ずは「自己の欲求を満足する」ための「手段」、自己という目的にとっての手段である(同上)。

しかし、「自己」と「事」がそのような関係にとどまるなら、その行為は自覚が生じることにあって「十分ではない」(14:162)と西田はいう。

前章で示した通り、「自己の根底にはわからないものがある」、「わからない所から自分が決まってくる」という事実に、自己は、絶えず(どのように行為しようが)否応なしに、直面はしている。しかし、それだけだと、未だ自覚の契機が与えられたにすぎない。直面するその事実を引き受けるということは、「自己」と「事」との上記の関係が転換されるということである。

「事」を自己の欲求に従わせようとする(14:163)ということは、予めなされた認識に基づく自己の差配だけによって行為しようとしているに他ならないからである。前章で示した通り、「行為」を通じて、自己は、予めなされた自己認識をはみだすものに、つまり自己の側のそのつどの差配をはみだすものに、絶えず否応なしに直面している。それゆえ、単に自己の差配だけによって行為しているつもりでいるということは、「自己の根底にはわからないものがある」、「わからない所から自分が決まってくる」という事実が引き受けられていないことを示している。そしてまた、行為において絶えず新たに示される、自己がどう分かっていなかったのか、自己がどう決まってきたのか、といった具体的な事実が引き受けられていないことを示している。「事」を手段にして自己の側の差配によってのみ行為しようとするということは、その行為で直面せざるをえないそうした事実が引き受けられていないに他ならないのである。

逆に自己を全く否定して即ち欲求を否定したところに却って本当の自己が見られる。つまり全くこの自己の中でなく他に於て自己を見る〔中略〕と言った時、真の自己が考えられるものである。(同上)

「他に於て自己を見る」という、その「見る」ということが生じる行為とは、自己が臨む「事」に、言いかえればその行為それ自体に、自己がなりきってなされる行為である。それを、西田は、後年には、「何処までも事となって見、事となって行う」、「事となって聞く」(『実践哲学序論』(1940年)、10:102)と表現している。そこでは当然、「事」が、「事となって見」られ、「事となって聞」かれる。しかしまた同時に、否応なしに絶えず直面する「自己の根底にはわからないものがある」、「わからない所から自分が決まってくる」という事実が、そして、自己がどう分からないのか、自己がどう決まっているのか、といったそのつどの具体的な事実が、「見」られ、「聞」かれ、引き受けられているのである。つまり、自覚が生じているのである。

「事となって行う」。そこでは、今ここで自己が臨んでいる「事」とは別の、他の事はない。只、今ここで自己が臨んでいる「事」しかない。自己がその「事」に臨んでいるという意識もない。只、「事」だけである。それゆえ、「事」は、自己や他の事にとっての「手段」にはなりえない。自覚が生じるのは、「自己」ではなく「事」が「人格〔＝目的そのもの〕」となるときである。「事」が「人格」の意味をもつとき、西田はそれを「汝」と呼ぶ⁷。

〔行為的自覚が生じるには、〕他〔事〕は常に汝という意味をもたねばならぬ。(14:162)

西田のいう「汝」とは、自己にとって「如何ともすることのできないもの」である（「永遠の今の自己限定」（1931年）、6:198）。「事」が「汝」という意味をもつ。そこでは、「自己は人格である」という在り方が「否定」されている。「自己」にとって「事」は手段ではなく、自己にとって「如何ともすることのできないもの」として認められ、「人格 [= 目的そのもの]」の意味をもつ。それに対して、「自己」は「人格である」という在り方が「否定」される。そこで初めて十分に「自覚」が生じるのである⁸。

(4-2) 「自己は人格である」という在り方の否定—人格が成立するところ

前節において、自覚が生じるところでは、「自己は人格である」という在り方が「否定」されていると述べた。

しかし、「自己は人格である」という在り方、つまり「事」を手段として利用するという在り方、そうした在り方が否定されることで成立するのは、自覚のみではない。「自己は人格である」という在り方それ自体が、実は「自己は人格である」という在り方が否定されることで初めて成立するのである。「人格」はそうした矛盾した構造をもっている。

上田閑照による以下の記述はブーバーの「我とそれ Ich und Es」について解説したもので、直接的には西田哲学の人格概念を解説したものではない。しかし、いま問題にしている人格が含む矛盾した構造を明晰に説明するものとなっている。

出会ってくるものをこちらから一方向的に対象化して而もその対象をある側面で切りとって、その側面がどうなっているかという知識を持ちかえり、今度は自分の関心でその物を利用していく、活用していく。〔中略〕しかし、そういうあり方^マには、一方向的にということなのでどうしても我が中心になります。従って世界全体を我の関心でくみかえしていく、しかし、そういうふう^マに我の関心で世界を組みかえていく時に、そのような世界のうちでかかわって行くものは、物自体の重みをもったものとしてではなくて、人間に役に立つ側面^マだけしか^マ題題にならないわけですから、物もいわば軽い一面的なものになっていく。ですから世界そのものが重みのない、究極的に言えば、空虚なものに次第になっていく。ですから、我そのあり方においては、我は世界の中心の主人である。形式的にはそういう形ではありますが、世界そのものが、空虚であり、従って自分自身も空虚になる。主体としての我も空虚になる。というふうな構造をもっています。(上田 (1980)、p.9)

自己が「自己は人格である」という在り方を離れない。自己を目的とし、「事」を手段として利用するという在り方を離れない。自己を世界の中心に置くという在り方を離れない。そうなれば、「事」のみならず「世界」が重みのない空虚なものになっていく。「世界」が空虚なもの

になっていくなれば、自己もまた空虚なものとなっていく。そうなれば、自己はもはや「人格〔＝目的そのもの〕」としての重みを失っていくのである。

逆に、「自己は人格である」という在り方、つまり「事」を手段として利用するという在り方、そうした在り方が「否定」されるとどうなるか。前節ではそこで「自覚」が生じると述べた。しかしそれだけではない。「自己は人格である」という在り方が「否定」されることで、すなわち、「事」を「汝」と認めることで、却って、初めて「自己は人格である」という在り方が成り立つのである。西田はいう。

私が私として人格となるには、汝を汝として人格として認めねばならぬ。(14:160)

(4-3) 死即生—〈自覚せしめる動員〉への促し

以上、3章および本章1節、2節において西田のいう「行為的自覚」の内実を検討してきた。そこで明らかとなったことを本節の議論に繋げるために改めて箇条書きにして整理する。①「(行為的)自覚」は、自己が臨んでいる「事」が「汝」となるところで生じる。②「事」が「汝」となるということは、「自己は人格である」という在り方が否定されるということである。③しかし、「自己は人格である」という在り方が否定されることが逆説的に「自己は人格である」という在り方を成り立たせる。

以上の事態を西田自身の言葉で語り直せば、以下のようになる。

絶対に他なるもの〔＝汝⁹〕とは考えることの出来ないものである、而もそれが私をして私たらしめるものであるという所に、真の死即生の意味があるのである。(「私と汝」、6-378)

ここで「死」という語が登場した。あるいは以下のようにも語られる。「絶対の他と考えられるもの〔汝〕は、私を殺すという意味を持っている」(同上、6:401)。これら「死」や「殺す」といった語が意味するのが、「自己は人格である」という在り方に対する「否定」であるのは、これまでの議論から明らかだろう。ゆえに上の引用からは下のテーゼが導き出せる。

〈「自己は人格である」という在り方に対する「否定」が、「私をして私たらしめる」〉

ここで、1章で示した問題に戻る。〈自覚せしめる動員〉という問題である。

本節冒頭で示した引用の中で、「死」や「殺す」という語とともに注目したいのは、「私をして私たらしめる」という言い回しである。この言い回しは、一章で示した「自覚せしめる」という言い回しと重なる。

また、4章1節で検討したように、「自己は人格である」という在り方が否定されるところにおいて初めて「自覚」は生じるのであった。それゆえ、以下のようにもいえる。

〈「自己は人格である」という在り方に対する「否定」が、自己をして真に「自覚せしめる」〉

いま示した二つのテーゼは「動員」のために「有効」に用いることが可能である。このテーゼを動員のために用いるなら、動員は、(動員される)自己にとって、もはや、単なる無意味な自己放棄や捨身の「強制」ではない。動員は自己にとって意味のあるものとなる。そして、各々は、主体的に動員されるように、自ら進んで自己を駆り立てるようになる。

なぜなら、上の二つのテーゼに従うなら、各々の人格は、動員された際に、決して単に否定されるだけではないことになるからである。自己の人格は否定されることでむしろ初めて成立するからである。そしてまた、自己の人格に対する否定がなされる場所において初めて、自己の自覚も十分に生じるからである。

以上、2章、3章、4章と、西田哲学の自覚概念を検討してきた。その結果、本節で示した通り、西田哲学の自覚概念は、〈自覚せしめる動員〉の思想として「有効」に機能し得ることが示された(当然、ここでは西田の本意は不問にしている)。しかしそれは、あくまで、これまで論じてきた範囲に限ったときにいえることである。果たして、西田哲学の自覚概念には、〈自覚せしめる動員〉を「無効」にする概念は含まれてはいなかったか。次章ではそれを検討する。

5. 〈自覚せしめる動員〉を否定する西田哲学の自覚概念—自覚における汝の否定と一般者の不在

本稿ではこれまで、1930年前後の西田哲学の自覚概念を検討してきた。これまで見てきたように、この時期の西田の自覚概念は根本的に他者の問題と結びついている。そして、そこでは、汝が、自己を否定し、そのことで自己を自己たらしめる、と語られ、「有効」な〈自覚せしめる動員〉の思想として機能してしまうことが示された。

前章までの議論では、基本的に、自覚における「自己」の在り方にのみ注目してきた。とはいえ、たしかに、他者についても問題にはしてきた。「事」は「汝」とならなければならない、という4章1節で扱った論点である。しかし、これは、あくまで自己にとつての「事」(他者)の在り方について論じたにすぎない。「汝」の意味をもつ「事」が「如何ともすることのできない」というのは、あくまで自己にとつて「如何ともすることのできない」というにすぎない。

すなわち、前章までの議論では、西田の自覚概念における、「事」(他者)にとつての「事」(他者)自身の在り方には触れてこなかったのである。実は、「自己」の在り方に加えて、むしろ、「事」(他者)にとつての「事」(他者)自身の在り方に注目することで、西田の自覚概念には〈自覚せしめる動員〉を無効にするものが含まれていることが明瞭に示されるのである。

行為的自覚において「事」と自己はあくまで否定を介して結合する、ということを4章において検討した。そして、この否定を、「事」(汝)に臨む自己の側の自己自身に対する否定として語ってきた。しかし、西田は以下のようにいう。

私が他に於て私自身を失う、これと共に汝もまたこの他に於て汝自身を失わなければなら

ない。「私と汝」、6:398)

西田によれば、自己における自覚と人格の成立において否定されるのは、自己のみではない。「これと共に汝もまた汝自身を失わなければならない」のである。なぜなら、汝もまた人格である以上、4章2節で自己の人格について示した議論がそのままあてはまるからである。つまり、「汝は人格である」という在り方が否定されないならば、「汝は人格である」という在り方はそもそも成り立たなくなるのである。

また、上の引用で二度登場する「他に於て」という表現における「他」を、私と汝の両者にとって共通の基盤となる第三項・「一般者」として決して受け取ってはならない。なぜなら、既に述べた通り、私と汝を結合するのはあくまで「否定」だからである。「私と汝とを包摂する何らの一般者もない」(「私と汝」、6:381)のである。この「他」は、実体的なものではなく、「互いにとっての関係性」を示す語である(小林(1997)、pp.29-31)。汝は私にとって、私は汝にとって如何ともすることができない。そしてまた、3章で述べた通り、「自己の根底にはわからないものがある」、「わからない所から自分が決まってくる」ため、私にとって私自身も、汝にとって汝自身も如何ともすることができない。この「如何ともすることができない」ということを引き受け、私は私の側の差配を棄て、汝は汝の側の差配を棄てるという「自己否定」¹⁰が、上の引用で「他に於て」といわれるときの「他」である。

西田の自覚概念の場合、自覚と人格が成立するのは、「自己」が否定され、それと共に「汝」もまた否定され、そして「私と汝とを包摂する何らの一般者もない」ところである。これは、「私」・「汝」という「人格」概念がもつ矛盾した性質をつきつめて考えたときに必然的に至る帰結である。「私」のみならず「汝」もまた否定され、そして「私と汝とを包摂する何らの一般者もない」、そのようなところで、却って、「私」の自覚と人格、「汝」の自覚と人格は成り立つ。そのことが、西田の自覚概念においては示されているのである。

この点において、西田の自覚概念は〈自覚せしめる動員〉の思想を「無効」にする。

たしかに、戦中において〈自覚せしめる動員〉を促す思想を積極的に打ち出していった教育学者の著作においても、私と汝の相互否定や、「自己」の側には回収されえない「汝」の存在といった事態は描かれている。以下は、「思想統制で辣腕をふるった」近藤壽治(矢野(2013b)、pp.106-107)によって書かれた『日本教育学』(1935年)からの引用である。

何となれば我と汝とを対立せしめ、自己に解消すべからざる汝の存在することは否定すべくもない。併しながら、我に解消すべからざる汝の対立は、我と汝との同一性が自覚される契機であって、我と汝とを否定し、否定を否定して肯定せしむる媒介としての根源的地盤の自覚へと還入し、止揚する。(近藤前掲書、p.261)

我と汝の否定は、我と汝とを却って「肯定せしむる」ための媒介、とされている。この点については、4章3節で示した〈自己は人格である〉という在り方に対する「否定」が、「私をして私たらしめる」というテーゼと形の上では同じである。しかし、近藤においては、その「肯定」があくまで、「根源的地盤の自覚」(=「我と汝との同一性」の自覚)への還入・止揚とさ

れている。近藤は以下のようにいう。「教育は人間の自覚作用であると言う時、その意味する所のものは、教育は人間個々をして汝との対立、切磋を契機として、全体的な国民精神への帰一であると言うことになる」(同書、p.263)。

それに対して、西田においては、私と汝の性質からして必然的に、「私と汝とを包摂する何らの一般者もない」ということが強調されていたのであった。近藤のいうところの「根源的地盤」が否定されているのである。この地点まで来れば、〈自覚せしめる動員〉は「無効」にされる。なぜなら、「動員」とは「ある目的のために、多くの人や物を集めること」(『大辞泉』、小学館、1995年)であり、個々の人や物の「目的」となる「同一性」の存在自体が否定されては「動員」は意味をなさないからである。

さらにいえば、上の近藤の論では、「我と汝とを対立」というときの「汝」ではなく、むしろ「根源的地盤」こそが、「我」にとっての「汝」—自己否定の契機となることで、却って自己を肯定することとなる「汝」—の役割を担っている。そのことは、「否定を否定して肯定せしむる媒介としての根源的地盤」という表現に現れている。「根源的地盤」が「我」にとっての「目的そのもの」である「汝」となり、「我」は否定されるのである。

ところで、本章前半で示した通り、自己は他に於て自己を失う、それと共に「汝もまたこの他に於て汝自身を失わなければならない」のであった。「汝は人格である」という在り方が否定されなければならぬ、「汝は人格である」という在り方はそもそも成り立たなくなるのであった。そうしたことが、西田の自覚概念からは示されているのであった。ところが、近藤の論では、自己を「否定して肯定せしむる」「汝」の役割を果たす「根源的地盤」が、それ自身を失うことはない。「根源的地盤」は、それ自身を失うことなしには、「汝〔という人格〕」としては成立しえないはずであり、「我」を否定し「肯定せしむる」こともないはずである。〈自覚せしめる動員〉を促す思想は、このような点においても整合性を欠いている。

以上のように、西田の自覚概念からは、〈自覚せしめる動員〉を促す思想の整合性の欠如が示されるのである。

6. むすび

1910年代から1950年代にかけて、自覚概念は、教育学・教育実践に大きな影響を与えてきた。その源泉の一つであった西田哲学の自覚概念。その内在的検討。それが、本稿が取り組んだ課題である。そこで念頭にあったのは、戦中期の教育概念の中でもとりわけ批判的な検討を要する「主体の内側から自発的に動員しようとする」(矢野(2013b)、p.108)〈自覚せしめる動員〉との関連であった。それゆえ、以下の二点が検討の焦点となった。①一方で、西田哲学の自覚概念は、〈自覚せしめる動員〉にどのような「論理的根拠」を与え得るものとなっていたのか。②他方で、西田哲学の自覚概念と〈自覚せしめる動員〉の思想との分水嶺はないか。

①、西田哲学の自覚概念からは、動員にとって有効な以下の二つのテーゼが取り出されてしまうことが明らかとなった。

〈自己は人格である〉という在り方に対する「否定」が、「私をして私たらしめる」。
〈自己は人格である〉という在り方に対する「否定」が、自己をして真に「自覚せしめる」。

この論理によって動員されるとき、動員される自己にとって動員は単に自己を否定するだけのものではない。動員において自己が否定されるとしても、その自己否定においてこそ、「自己の自覚」も「自己の人格」も成立し得るからである。動員は、「自己」をして「自己の自覚」・「自己の人格」を成立せしめるものとして魅力をもつのである。それゆえ、この場合、動員は単に個人を強制的に駆りだすだけのものではない。自ら主体的に進んで動員されるように個人に促すものとなる。その意味において、単に外側からなされる強制よりも一層強制力は強くなる。

②、しかし、西田哲学の自覚概念は、それを丁寧に読めば、むしろこのような動員の思想を無効にするものとなっていた。「私」と「汝」は、それらが成り立つためには、それらがもつ「人格」という性質からして必然的に、共に（私のみならず汝も）「否定」されなければならない。しかし、それだけでは、前章で示した近藤壽治の論のように、未だ〈自覚せしめる動員〉の思想として機能してしまう可能性がある。西田の自覚概念からは、さらに、「私と汝とを包摂する何らの一般者もない」ということが示される。この点まで踏まえたとき、西田の自覚概念は動員をむしろ無効とするものになる。あるいは別の言い方をすれば、①で示したようなテーゼにのみ依拠して構築される動員の思想、それが整合性を欠いていることを示すものとなるのである。

註

- ・西田からの引用は、『西田幾多郎全集』岩波書店、1987-1989年版を用い、引用箇所は巻数と頁数のみを記した。なお、著作名、論文名を示していない場合は、講演「実在の根柢としての人格概念」からの引用である。
- ・引用中の旧字体・旧仮名遣いは、適宜、新字体・現代仮名遣いへと改めた。
- ・引用中の〔 〕内は、すべて本稿筆者による。
- ・強調点は、引用中も含め、すべて本稿筆者による。

¹ 矢野前掲書および、矢野（2013a）を参照してほしい。

² 西田によって教育が主題化された数少ない論文の一つである「教育学について」（原題「哲学と教育」）も1933年に発表されている。

³ この時期、西田は、自身の哲学の立場を「徹底的批評主義の立場」（論文「叡知的世界」（1928年）、5:184-185）と述べている。「徹底的批評主義」については、板橋（1997）に詳しい。

⁴ それゆえ、「行為的自覚」を以下のようなイメージで理解するのは誤りである。意識不可能な無意識下に「真の自己」という実体が予め潜在していて、それが行為において初めて顕在化して認識可能となる、というイメージ。西田のいう「働きそのもの」である「真の自己」は、行為以前に存在するものではない。あくまで、「行為する所に自己がある」（14:153）のである。

⁵ 上の引用では、「筆先から出たものが本当の自己である」といわれていて、そこでは、あたかも、芸術の制作において制作された「もの」が、一般化するというなら行為において現れ出てくる「もの」が、「本当の自己」であるかのように読めてしまう。しかし、上の引用でも示し

た通り、西田は芸術の制作を喩えに用いる際に「少し違うけれども」と留保をつけている。「自己」は、行為において出て来る「もの」ではなく、そのような「もの」が生じる「働きそのもの」である。芸術の制作の喩えが、行為的自覚の説明としては「少し違う」点はここにあると思われる。

⁶ とはいえ、行為しない自己ということはあるにない。例えば、思考でさえ「行為の意義を有する」(『哲学の根本問題 (行為の世界)』(1933年)、7:174)。つまり、絶えず行為しているのである。「行為する所に自己がある」。それゆえ、自己認識は空想であり、「自己の根底にはわからないものがある」ということには、絶えず、否応なしに直面しているのである。

⁷ それゆえ、西田がここでいう「汝」はいわゆる人間の他者に限らない。いわゆる生物にさえも限らない。『哲学の根本問題 (行為の世界)』(1933年)において以下のような記述がある。

私に対するものは、山も、川も、木も、石も、全て汝の意味を有つ。(7:59)

この一節について、白井雅人は、物であっても自己にとってかけがえのないものであるなら「汝の意義」をもち、人間であっても代替可能な道具のように扱うなら汝ではないと整理する。その上で、白井は以下のように述べている。「単純に「ヒト」と「物」を区別するのではなく、我々の人格の成立の根源において出会われるか否かで「汝」と「物」とが分かれて来る」(白井(2007)、p.155)。ここで白井がいう「我々の人格の成立」ということに関しては次節で議論することになる。

⁸ それゆえ、「事となって行う」ところつまり自覚が生じるところで、「自己」と「事(汝)」は、無媒介に結合しているのではない。それら両者の関係は、単に「主客合一という如きもの」ではない(『哲学の根本問題 (行為の世界)』、7:178)。「事となって行う」際、「自己」と「事(汝)」は、あくまで「自己否定」を介して結合しているのである。

⁹ 「私に対して汝と考えられるものは絶対の他と考えられるものでなければならぬ」(「私と汝」、6:415)。

¹⁰ この「自己否定」は、当然、自己の中だけで閉鎖的に行われぬ。「事に臨む」という行為を契機とする。行為において「事」を「汝」として認めることとともになされる。

文献

- ・板橋勇仁 (1997) 「徹底的批評主義のゆくえ——厳密な学としての西田哲学」、河波昌編『場所論の種々相——西田哲学を中心として』、北樹出版
- ・上田閑照 (1980) 「西田哲学における私と汝の問題」、『上水内教育』第63号、上水内教育会
- ・小坂国継 (2002) 『西田幾多郎の思想』、講談社
- ・小林敏明 (1997) 『西田幾多郎 他性の文体』、太田出版
- ・近藤壽治 (1935) 『日本教育学』、寶文館
- ・白井雅人 (2007) 「否定性と当為——後期西田哲学の展開に向けて」、『西田哲学会年報』第4号、西田哲学会
- ・矢野智司 (2013a) 「人間学——京都学派人間学と日本の教育学との失われた環を求めて」、森田尚人・森田伸子編『教育思想史で読む現代教育』、勁草書房
- ・———— (2013b) 「近代日本教育学史における発達と自覚」、『近代教育フォーラム』第22号、教育思想史学会

(臨床教育学講座 博士後期課程2回生)

(受稿2017年8月31日、改稿2017年11月20日、受理2017年12月20日)

西田哲学における「自覚」

—〈自覚せしめる動員〉との関係—

土井 将人

戦中、日本の教育学において、自覚概念は「自覚せしめる」という言い回しにおいて「動員」のために用いられた。では、日本における自覚概念の源泉の一つであった西田哲学の自覚概念には、そもそも「動員」のために機能してしまうものが含まれていたか。西田によれば自覚は「行為的自覚」である。「行為」とは「事に臨む」ことである。そして、行為的自覚が成立するには、「事」は「汝」でなければならない。そして、そのとき「自己」は否定される。しかし、そこでこそ「自己」の「人格」もまた成立する。そのように西田はいう。ここに、西田の自覚概念が動員のために利用されてしまう可能性があった。ところが、自覚における「汝」に注目し、さらに「自己と汝とを包摂する一般者の不在」にまで目を向けるとき、西田の自覚概念はむしろ〈自覚せしめる動員〉の思想の不整合を示し、その思想を無効にすることが明らかとなる。

“Self-awareness” in the Philosophy of Kitaro Nishida and the Mobilization of People in World War II

DOI Masato

The Japanese philosopher, Kitaro Nishida (1870–1945), developed the concept of “self-awareness” in his works. Previous studies have shown that Nishida greatly influenced the pedagogy of “self-awareness” in Japan in the period before and during World War II, and that his concept was used to mobilize Japanese people during wartime. Nishida’s concept of “self-awareness” *de facto* served the purpose of mobilization in certain ways. According to Nishida, “self” must deny itself in order for “self-awareness” to truly occur. Using this idea, some leading educators during wartime argued that people should assimilate themselves into the nation and participate in the war so that they would become aware of their true selves. Contrary to this claim, this paper highlights that Nishida invalidates the typical argument for mobilization in his theory. By revisiting Nishida’s works with a focus on his idea of “thou” and “the absence of universal thing that subsumes self and another self,” it attempts to add an alternative perspective to the pedagogy of “self-awareness.”

キーワード： 自覚、西田哲学、動員

Keywords: self-awareness, Nishida’s Philosophy, mobilization