

京都学派の総師 西田幾多郎の哲学 (その3)

— 世阿弥・行為的直観・身体感覚＝共通感覚・教育 —

元上川北部医師会 会長 中村 稔

— 本稿は名寄短期大学道北地域研究所「地域と住民」第22号(2004年3月)の再掲に追補したものである。 —

本『年報』第18号で、世阿弥の“修業を通じて達する無心の境地”と西田幾多郎が終生追求した“真の行為的自己”の関連について述べた。

世阿弥が到達したのが本『年報』第18号で述べたようにC・Gユングの自我—自己^{エゴ—セルフ}であり、本『年報』第21号でふれたように、“ユング＝河合モデル”を介して、西田と共通の地平にあったことは明らかであろう。そればかりではない。中村雄二郎によれば¹⁾、「世阿弥の能楽論と西田哲学完成期の重要な鍵概念である“行為的直観²⁾”と関わりがあることに気づいた」と言う。“行為的直観”は、マルクスの実践概念に共感しながら、それに対質し、それを「包む」概念であり³⁾、その積極面ではマルクスを超えたと言ってよい¹⁾³⁾。

西田は言う。「史的唯物論者(＝マルクス<筆者註>)は、対象、現実、感性を客体と把えるのではなく、感性的人間活動、実践として主体的に把える」と言うマルクスの「フォイエルバッハについての第一テーゼ」に共感を示しながらも、「それは、“行為的直観”でなければならぬ」と言い切っている³⁾。西田は、「行為的直観」などと言うと、神秘的な概念と考えられている。しかし、「行為的直観」とは一言でいえば、“物を身体的に把握する”ことである²⁾。身体—それも働き活動する身体—を通じて物を見るという“行為的直観”の特徴は、直観というものを対象と自己の直接の一致として考える意識の立場や対象をただ一方的に外から眺める立場＝主観と客観の分離や対立のもとに認識するという西洋近代知を超える認識方法、つまり全身体的に世界や物事を把える認識方法をはっきり示しており、その積極面においては、マルクスを超えていることは、本『年報』第21号や前述した通りである。又、西田は、身体的現実のなかで生き、それを形成する働き＝“行

為的直観”の主体＝担い手として、“歴史的な身体”をみている。それは二つの特徴を持っている。第一点は、人間の主体を「身心合一」的身体としたが、これは「修業」＝身体でおぼえることを重視した“日本伝来の芸”の基本であり、第二点は、社会化された身体に歴史性を大きく見ることだが、これは、明らかに身体への強い年齢的制度＝一種の歴史的限定を重視した世阿弥の能楽論⁴⁾と結びついている(後述)。

西田は、「働くものから見るものへ」(1927年)⁵⁾で、「我々の身体は叡知的な性格を宿す一種の表現と呼ぶことができるであろう。身体其物を表現化することによって、すべての実在を表現することができる。即ち肉体運動を通じて可能である」。この“即ち肉体運動を通じて可能である”は養老孟司⁶⁾の言う典型的な“聴覚—運動系”であり、西田の後継者田辺元は典型的な“視覚系”であると言ってよい。“聴覚—運動系”は形を持たないのに対し、“視覚系”は“構造”であり“形”である。だから東大文学部哲学科(数理)出身の明晰な田辺は、“構造＝形”をすべて論理化しなければならなかった。それは、“リゴリズム”に結びつきやすい⁷⁾。同じ京都学派であっても、田辺が西田を誤解したのは当然であろう。(『年報』第20号)

西田の言う“身体をもってすべての実在を表現するもの、叡知的性格を宿すもの”との表現は、身体を“魂の牢獄”と見なすギリシャ哲学や、身体を物体と見なすデカルト＝近代哲学＝近代医学の考え方とは真向対立し、これを超えるものと言ってよく、F・ニーチェが、身体を“大いなる大地”(＝理性<筆者註>)と把えたのに通底している。西田自身も「論理と生命」⁸⁾で“身体のロゴス性”と表現しているのである。ニーチェも亦デカルトを否定したのは興味深い。しかも、ヨー

ロバ近代哲学の主流であるデカルト・カント・ヘーゲル・マルクスに対しアンチテーゼとして、パスカル・ニーチェ・キルケゴール・スピノザ・ベルグソン・ハイデッカー・ヤスパース等対質して続いたのは面白い。

又、西部邁によれば、「戦後の日本においては、テクノクラシーつまり『技術の支配』に対する恐怖がはっきりと示されたことはなかった。テクノロジー信仰のためである。これに対してヨーロッパでは、テクノクラシーを生み出したのは自分達であるという自覚があったためか、『技術の支配』への反発と怖れをかくしてこなかった。例えば、日本で実存主義者や哲学者として紹介された人達は、現代人の精神の襲に深く分け入っただけでなく、K・ヤスパース、G・マルセル、M・ハイデッカーにせよ、技術によって言葉が駆逐される傾向に対して、『言葉において自然や過去への畏怖が消失していく』（マルセル）の抗議、技術の昂揚と言葉の衰滅をもたらしたのは、精神の高貴さを尊敬しようともしない『大衆』（ニーチェ・キルケゴール・オルテガ・ハイデッカー）、『技術と大衆は互いに相手を創り出した』（ヤスパース）と警告していた⁹⁾。

哲学にしても社会思想にしても、いずれもヨーロッパの多様性を物語るものであろう。

世阿弥は、『風姿花伝』⁴⁾で若年から老年に至る段階の年齢に応じた稽古論を展開しているが能の魅力のすべてを「花一時分の花」であるとして稽古を通じて“まことの花”に達することを期待する。更にこの「花」について、能において“花を知る”とは何か、それは、まず、植物の花が咲くのを見て、芸の魅力の花によって比喩的に表現したと書いている。即ち花は常に咲いているのではなく、咲くべき時期に咲くから人々はそれを珍しく思うのである。能の場合にも観客が心から珍しいと感じさせるのが大切である。そして、観客の心に珍しさを感じさせるのは、奇を“テラ”っての珍奇な表現でなく、四季の移り行く花のように観客に新たな新鮮な感動を与えることである。

世阿弥の言う「花」とは「内部生命の発現としての芸」である¹¹⁰⁾。それは、本『年報』第21号で述べたように西田哲学と共通の地平に立っていたのである。更に世阿弥は、稽古の積み重ねによってどんな境地に達するのか。「まことの花」は、“安き位”、または“安心”と表現され、心のままに演技し表現する自在の境地である。それは、“^{たけ}關なる位”又は“無心”と言われる。それは、西田

幾多郎の“無にしてみる自己”（本『年報』第18号）そのものであろう。

又、世阿弥は言う。それが“^{たけ}關なる位”の名で呼ばれるのは、変幻自在な、普通ならば否定されるような異風の演じ方をしても、観客の感動を得られるものである。ここで興味深いのは、稽古を重ねることによって習得される芸が次第に熟達するにつれ自在さが増し、“無心”に近づき、“無心”を徹底していることである。更に、世阿弥は、“無心”を徹底するにつれ、それに対応して「せぬが面白き」とか「^り離見の見」とか“パラドキシル”なことを説いている。更に、世阿弥は、視覚的、聴覚的なものを含むあらゆる心の奥の感覚の働き、つまり“体性感覚＝共通感覚”を重視している。ここで言う「共通感覚」とは、アリストテレスの言う五感を貫ぬき統一する“^{センス・コムニス}根源的感覚”であり、西田も「共通感覚」を彼の言う“行為的直観”の内在的根拠としている。中村雄二郎は、「西田の行為的直観と世阿弥の能楽論は、“共通感覚”を媒介することによって結びつく¹¹⁾。能楽界で“せぬが面白き”を見事に演じたのは名人と言われた喜多流の友枝喜久夫だった¹¹²⁾。なお、師であり、喜多七大夫の再来と言われ、能楽界で「人間国宝」第一号の榮に浴した名人十四世喜多六平太が、本『年報』第18号で述べたように、9歳で喜多流を継承した幼少の頃、六平太を鍛えあげた3名の指導者の一人に友枝三郎の名がある¹³⁾。又、喜久夫の子息友枝昭世は、五流能にあって梅若六郎とともに現代能楽界のエースと評価されているのは、やはり血統ということであろうか。

又、世阿弥には“^り離見の見”があるのは前述した。舞には“目前心後”という重要な心得がある。眼が前を見ながら心の眼を自分の背後に置くという意味である。即ち、観客の側から見る演者の姿は“^り離見”、つまり演者自身の眼と離れた他者であり、一方演者で見る自分の姿は“我見”つまり演者の主観であって、“他人のまなざし”を我がものとして見た“^り離見の見”ではない。もし、“他人のまなざし”をわがものとして見ることができるならば、そこで見えるのは、演者が観客＝他人と同じ心を共有し、初めて演者は自分自身の姿を見きわめることができる。能の演者は、“^り離見の見”によって観客の眼に映った自分を同じ眼で眺め、肉眼の及ばない身体をすべて見きわめなければならない。

世阿弥は、「捨玉得花」¹⁴⁾のなかで、最も望ましい瞬間を、「演者・観客・雰囲気と言うその場全体が渾然と融合した時」としたが、それは“共通感

覚”の具現と言ってよいし、それは、演者が“離見の見”を見事演じて完成する。更にそこで“せぬが面白き”が完成するのである。

“共通感覚”の概念には、アリストテレスの“根源的感覚”ばかりでなく、聴・視覚系や内臓感覚・内触覚による“拡張された身体”（メルロ＝ポンティ）がある¹⁵⁾。例えば、いつも通る慣れた道では、暗闇があっても、低いものがあれば、自然に身を“スクメル”，これも“共通感覚”の一部であり、カントが「判断力批判」で述べた“他人の身になって考える”も“共通感覚”の一部である。世阿弥の言う“離見の見”はメルロ＝ポンティの“拡張された身体”そのものであろう。

それでは“共通感覚”の坐は何処にあるのか、アリストテレス以来デカルトまでそれは松果体と考えられていたが、近年では、言語野に近い連合野と言れたり¹⁶⁾、大脳辺縁系にあるなど、いずれにしてもまだ脳にはわからないことが多すぎるということであろう¹⁷⁾。

1945年8月15日、日本は“ポツダム宣言”を受託し敗戦となった。戦後、知識人と言われる“サヨク”人や一般国民でも“無条件降伏”と云ったり思っている人が多い。しかし、本『年報』第20号で述べたように、それは、マッカーサーの一方的な通達によるものである。「教育改革」を含め、それが“降伏条件違反”だったことを、大東亜戦争・ポツダム宣言・極東軍事裁判・靖国神社など次号以下で稿を改める。

本『年報』第20号で“教育”について若干ふれた。ここで私なりの“教育観”を更に述べる。それは私と西田哲学の最後の語らいとなるからである。

2002年4月，“個性を伸ばすゆとり教育”や生きる力をつける“総合学習”と称する新学習指導要領が文部科学省から示された。多くの教師が戸惑い、結局その“シワヨセ”は高校に集中する。それは、戦後の文部省一日教組による“甘えの構造”¹⁸⁾の結果に他ならない。

教育理念の基本は、“日本伝来の芸”の礎である「守・破・離」でなければならぬ、と私は思っている。「守」＝基本を徹底的に持続的にたたき込む。その結果、「破」＝個性の自覚、「離」＝個性の発揮となる。「破」は精々小学高学年以上である

う。天賦の才＝個性を持つ子は稀と言ってよい。天賦の才が劣っていても、基本を徹底して繰り返すことによって個性発揮する子も出てくる。千利休は、「規矩作法（基本＜筆者註＞）守り尽くして破るとも離るとも基を忘るな」と説いて、これなくして人格形成もない、と言っている。陰山英男は¹⁹⁾²⁰⁾、『「読み・書き・計算」の徹底こそが創造力を育くむ。「かつて反復練習による基礎基本徹底は、子供の自主性・創造性を損うものだ」は、全く誤解であって、基礎の徹底反復なくして創造はない、』と言い切っている。諏訪哲二は²¹⁾、「そもそも学校とは、クラス、担任、時間割などすべて『強制』から成立している。教育とは『強制』といわば表裏の関係にある。『型』の『強制』が教育の基本である」と日教組の悪平等教育を批判している。“ゆとり教育”と称するものによって、個性発揮はもとより、学力低下や不登校、わけの解らない“イジメ”や暴力などが発生しやすい“没個性教育”だと私は思っている。何故なら、それは既にアメリカ・イギリスで1960～70年代にあったのではないか。

サッチャー・レーガンの功績は多岐にわたるが、“教育改革＝ゼロトレランス”が最大のものと私は思っている。彼等は、国民の“品質”を向上させ、維持発展されることを国家の方針とし、出発点を「教育」においたからである。そして、「古きよきイギリス・アメリカに返れ」を提唱したばかりか、レーガンは、「かつての日本の教育に学べ」と言って“道徳教育”を基本としたのだった。なお、レーガン政権の最後の教育庁長官であったW・ベネットは退官後、1993年に発刊した『道徳読本』は、1994-95年にかけて250万部を売る大ベストセラーになり、アメリカ家庭の“第二の聖書”と言われた。²²⁾しかし、2003年6月11日の朝日新聞の朝刊によれば、ベネットは、“サギ罪”で逮捕されたとあった。昔からままある歴史の皮肉そのものであり、レーガンの跡を継いだクリントンと共通の地平と言ってよいであろう。

西田幾多郎は、「表現的自己の自己限定」（1930年）で「意識的自己は行為的自己に至って体験的意識面となると考え得るが、尚、主観的意識を脱せない。自己を客観の中に没入させることによって、それが（自己の主観＜筆者註＞）表現の野となる。公の場所となるのである。それによって述語面（客観＜筆者註＞）は主語面（主観＜筆者註＞）を包み限りなく働くことによって主語面は確かな公となる⁸⁾」。つまり、真の主体＝主観が述語

面＝客観の働きによって初めて完全に実現できる
 と言うことである。又、後半生をパリで過ごし、
 パリで客死した哲学者森有正は、パイプオルガン
 では“クロウトハダシ”と言われる名手だったが、
 自己についての考察で、「私の先生はマニアックな
 ままで基本である楽譜（客観＜筆者註＞）に忠実な
 練習ばかりさせる。やがて気づいた。基本を忠実
 に徹底すればする程上達する、個性が発揮する」
 と書いて西田の論理を体験的に裏づけてかいている
 のである。

それは将に「守・破・離」の表現に他ならない。
 なお、「守・破・離」は、茶道の修業の3段階を
 示すもので、江戸中期の茶人である川上不白の言
 葉である。世阿弥にも同じように、「序・破・急」
 があったのだった。

既にマルクスが幻想だと断言してよい現代にあ
 っても、中央省庁には“かくれマルキスト”が多
 いという。最近（2002年）の文部科学省の小野元
 之事務次官は、「かつて学生運動（新左翼＜筆者註
 ＞）に熱中したが結局何も実現できない。それな
 らば、それを実現するために文部省に入ってやっ
 てみた」と公言している。この男と寺脇研文科省
 審議官によって“新学習指導要領”がつけられた
 のである。鈴木宗男についても、外務省のリーク
 は不思議なほど或る政党に集中していたではなか
 ったか。省庁の“かくれマルキスト”によるもの
 ではないのか、と私は思っている。

先進国では、国の将来をいずれも教育に託して
 いる。日本の教育方針は、“新学習指導要領”を見
 る限り既にアメリカやイギリスで失敗したものの
 後追いではない。

現在、私達にとって何よりも大切なことは、日
 教組や高教組の言う労働者としての“教職員”で
 はなく、戦前の小学校でかつていた教育のプロ—
 “教師”（かつて訓導と言われた）を求め、現代に
 相応しいように蘇らせるような国民意識の変革が
 必要なのではあるまいか。

毎日新聞（平成15年10月26日）によれば、今
 月7日、中央教育審議会は、学習指導要領の改訂

を求める答申を河原建夫文部科学相に提出した。
 これは、わずか2年そこそこで「ゆとり教育」政
 策の誤りを政府自身が認めた、ということであ
 る²³⁾。日本の教育も少しずつ変わっていくのであ
 ろうか。そして、養老孟司の言う“バカの壁”をみ
 んなで少しでも乗り越えるよう努力することが何
 よりも大切な時代ではないのか。

参 考 文 献

- 1) 中村雄二郎『西田哲学の脱構築』岩波書店（1987）
- 2) 西田幾多郎「行為的直観」『西田哲学選集第一巻』燈
影舎（1998）
- 3) 竹内 良知『西田幾多郎と現代』第三文明社（1978）
- 4) 世 阿 弥『風姿花伝』岩波書店（1996）
- 5) 西田幾多郎「場所」『西田哲学選集四巻』燈影舎（1998）
- 6) 養老 孟司『日本人の身体観の歴史』法蔵館（1996）
- 7) 梅原 猛・中村雄二郎「西田幾多郎と京都学派」『現
代思想・別巻1号』青土社（1993）
- 8) 西田幾多郎「論理と生命」『西田哲学選集第三巻』燈
影舎（1998）
- 9) 西部 邁『西部邁の論争の手引き』日刊工業新聞社
（1998）
- 10) 山田 宗睦『西田幾多郎の世界—日本型思想の原像
—』三一書房（1961）
- 11) 白洲 正子『両性具有の美』新潮社（1997）
- 12) 白洲 正子『お能の見方』新潮社（2000）
- 13) 横道万里雄他『岩波講座 能・狂言 1. 能楽の歴史』岩
波書店（1987）
- 14) 世 阿 弥「拾玉得花」『国文学第35巻3号』学燈社
（1990）
- 15) 中村雄二郎『場所—トポス』弘文堂（1989）
- 16) 養老 孟司・中村雄二郎『脳という劇場 唯脳論・対
話篇』青土社（1991）
- 17) 伊藤 正男『脳の不思議』岩波書店（1998）
- 18) 土居 健郎『「甘え」の構造』弘文堂（1991）
- 19) 陰山 英男「新米校長」「私の学力向上計画」『文芸春
秋』5月（2003）
- 20) 陰山 英男『本当の学力をつける本』文芸春秋社
（2003）
- 21) 諏訪 哲二『教育改革幻想をはねかえす』洋泉社
（2002）
- 22) 八木秀次・木村貴志「反人権教育が子供を救う」『正
論』産経新聞社、2002年7月号
- 23) 本野 英一「ゆとり教育、失敗を超える」毎日新聞、
15, 10, 26（2003）