

小林秀雄「様々な意匠」の中心素材

——シユタイナー、西田幾多郎の「純粹經驗」と生命哲学思潮

有田和臣

序

一 シユタイナーの「純粹經驗」と「統一」としての
「思考世界」

二 西田幾多郎の「純粹經驗」と「唯一なる義務の世界」

三 小林秀雄の「宿命」と「生命」

結

注

ルドルフ・シユタイナー『ゲーテ的世界観の認識論要綱』の核心部分をほぼ祖述した西田幾多郎『善の研究』、シユタイナー『ニーチェ——同時代との闘争者』によるニーチェ思想解釈の核心部分をほぼ祖述した和辻哲郎『ニーチェ研究』、以上4著作からの決定的な影響のもとに、小林秀雄の批評思想の核心部分が形成された事実を例証した。とりわけ『ゲーテ的世界観の認識論要綱』からの影響は「様々な意匠」の中核をなす「宿命」概念の形成に中心的な役割を果たしている。西田、和辻の著作にもシユタイナー思想を応用発展させた独創的部分があり、その部分からの影響も確認できる。これらによって小林の目指したところが、近代的客観主義に立つ主格二元論的実在認識の限界を乗り越え、主客一体の統一性を持つ実在認識を目指そうとした、西欧生命哲学思潮の方向と一致することが判明する。

前稿^①で、中期以降の小林秀雄が標榜し続けた「無私」の姿勢とそれに付随する「肉体」重視の姿勢が、ルドルフ・シュタイナーによる「純粹経験」の概念に由来するであろう事実を例証した。シュタイナーの純粹経験概念は、その著書『ニーチェ——同時代との闘争者』を通じて和辻哲郎『ニーチェ研究』^③に深い影響を及ぼし、『ゲーテ的世界観の認識論要綱』^④を通じて西田幾多郎の『善の研究』^⑤ほかの著作に決定的な影響を与えたと考えられる。西田が『善の研究』で思索の起点とした「純粹経験」には、従来は西田自身が言及するウイリアム・ジェイムズによる純粹経験概念の影響等が指摘されてきた。しかし、西田の概念定義とそれを起点として展開される議論との明瞭な符合が認められる源泉としては、河西義治『京都学派の誕生とシュタイナー』(二〇〇四年刊)^⑥が初めて指摘したように、シュタイナー『ゲーテ的世界観の認識論要綱』においてほかにはないだろう。

当の西田が言明していないシュタイナーからの影響が甚大である事実には疑問をもたれても無理からぬところはあるかもしれない(現状で、上記事実を認める動きは、管見ではまったく見られない)。しかし河西および論者前稿と

本稿のあげる数多くの事例はそれを明確に証拠づけうるものなので、その方向への理解が進むことは時間の問題と思われる。今後の批判と検証を待ちたい。

本稿では主としてこの『ゲーテ的世界観の認識論要綱』および西田『善の研究』が、小林秀雄の文壇デビュー作となった評論である「様々なる意匠」の核心をなす主題に影響を与えたと考えられる痕跡を追い、例証する。それが、いまだにその解釈をめぐって混迷を深めている小林秀雄の文章が、何を本当に言おうとしていたのか、を確認するための基礎作業のひとつとなるだろう。

一 シュタイナーの「純粹経験」と「統一体」としての「思考世界」

まず「純粹経験」とは何か。シュタイナーは次のように説き起こす。

現実とは、いわば未知の世界から来るように、私たちの物質的、精神的な知覚能力に現れてくる。さし当り私たちは、目の前に現れてくるこの多様性を眺めまわすことができるばかりである。……だから私たちの一番最初の行為は、現実を感覚によって把握することである。このとき現れる内容をまずはっきりととらえておく必要がある。なぜならこれだけが純粹経験と言える

からである。⁷

存在認識の起点としてシユタイナーは「感覚」による現実把握を示す。さらに「姿、力、音などの無限の多様性が私たちの目の前に現れると、それをすぐに悟性によって秩序付けようとする衝動が私たちのうちに生じる」が、「しかしこのようにして成立するものは、もはや純粹経験ではない」とした上で次のように定義する。

私たちが自己を全く放棄して現実に向かうとき、現実が私たちに現れてくるそのありようが純粹経験である。⁸

右のように「純粹経験」は悟性をさしはさまずに、現実世界をあるがままに受容した像をさす。ただしシユタイナーは単なる原初的な経験を標榜してゐるのではない。人間にとってのすべての實在が、「感覚」上に現れた「純粹経験」を起点として存立するという一元論的な存在論を展開するための基礎づけをしているのであり、それゆえこの「純粹経験」概念は、一元論的な認識論としての独特の特質をもっている。その特質を述べるために、「純粹経験」に次いで説かれるのは「思考」である。

思考が、世界の中により深く入りこむための道具であるべきなら、思考自身がまず経験になる必要がある。私たちは経験される事象の中で、思考自体を経験の一つとして求めなければならない。

そうして初めて、私たちの世界観に内的な統一性が与えられる。⁹

「思考自身はまず経験になる」とは、感覚に映じた現実（純粹経験）に対してそれを秩序だったものとして理解しようとする働きである「思考」（概念）を形成する働きである「悟性」とは区別されている。自体を、意図的な操作（悟性）を加えず「純粹経験」として静観するふるまいをいう。そうすることで「経験された事象」は「統一性」が与えられたものとして意識されるからだ。

感覚に現れる現象と思考とが、経験においては対峙している。前者は自身の本質については沈黙している。後者は自らの本質だけでなく、前者即ち感覚に現れる現象の本質も私たちに教えてくれる。¹⁰

「純粹経験」はそれだけでは単なる経験であり、私たちに何の秩序だった認識ももたらさないが、「純粹経験」と同じく「感覚」に現れる働きである「思考」は、「純粹経験」の「本質」を私たちに理解させる媒介的な働きをもつ（シユタイナーは「思考こそが現実の総体であるというつもりで探求を始めた」と宣言している）。といつても、シユタイナーの定義では、「思考」は「悟性」とは異なる性質をもつものであり、意図的な操作を一切せずにその動きを観察するべき対象とされる。

この思考生成の過程の中で思考がどのような結合をすべきか決定するのは私たちではない。私たちは、思考内容がその本性に従って展開できるように、場を提示するにすぎない¹²⁾。

「思考」は、「純粹経験」として「感覚」に現れた現象相互を結合し、秩序立て、一つの体系として私たちの感覚に認識させる。このように働く「私たちの思考世界は全く自立的な本性であり、自ら完結した、完璧で完成された統一¹³⁾」として存するのである。

つまり「感覚」上に現れた諸現象のありさまである「純粹経験」と、同じく「感覚」上に働き、知覚された諸現象を秩序だった姿として私たちに認識させる「思考」とは、両者とも、何らの意識的意図的操作を加えない状態に置かれるべきものである。そのような状態において、独自の自律的な生成作用によって「思考内容がその本性に従って展開」し、「純粹経験」を秩序だった体系に組み上げ、私たちに認識される現実の像を生成する。そうしてはじめて「内的な統一性」をもった「私たちの世界観」が得られる。

したがってこの「内的な統一性」をもつ「世界観」は、私たちの意識・意図からは独立した自律的存在である。もしも「この世界観の中に、経験以外のある別種の要素を取

り入れようとすると、その世界観は統一性のないものになる¹⁴⁾」だろう。だから、「ある観察の内で見いだしたもの」を注意深く尊重することが重要であり、それは次のような手順による。

思考自体の固有の本性の内に入りこみ、そしてその本質に従って認識された思考と経験とが結び合わされたとき、そこにどんな関係が生じるかを観察すること、これのみがゲーテの意味において行為することである¹⁵⁾。

つまりシュタイナーの定義する「純粹経験」と「思考」の働きとがその自律的な働きによって融合するさまを、意図的などのような操作もせず「観察」することが、認識においてなすべき「行為」なのだ。この行為者は経験と思考との自律的な相互の働きをさまたげないよう最大限の注意を払わねばならない。次のごとく。

ゲーテは常に経験の道を厳格に守っている。彼はまず対象をあるがままにとらえ、主観的な意見を全く遠ざけて対象の本質に徹底しようとする。そして諸対象が相互に作用し得るような条件をつくり上げ、そこで何が起るかを待つ。ゲーテは、自然がその法則性を開示できるような特徴的な状況をつくり上げることに努め、いわば自然がその法則を自ら打ち明けるようにし向ける¹⁶⁾。

このようにして、感覚に映った諸現象（経験）相互の融合反応の完遂をいわば禁欲的に待ち、ついに「自然がその法則を自ら打ち明け」てくれたとき、「統一性」のある認識が開示される。

そして、このようにして得られた認識・世界観こそが、シユタイナーの言う意味での「客観」であり、また、人間にとつて意味ある世界観であり、主客融合した一元論的全体性をもつ、それゆえに人間の生にとつて本来のリアリテイをもつ「真実」とされる。この「真実」は、『ニーチェ——同時代との闘争者』の言い方では「生を高揚せしめる力」をもつのである。つまるところ、人間の生命力を高める認識こそが本来的な「真実」だとされる。

それでは、この思考と経験の作用は、どのように「内的な統一性」ある「世界観」を生成していくのか。シユタイナーはその過程を、言葉を変えながら何度も入念に説明している。代表的な箇所を次に示す。

私たちの思考は、それだけを、「その思考自体だけを」観察するときのように現われるだろうか。それは全くの多様な仕方でつながり合い、有機的に結びついてある思考内容の多種多様性である。しかしこの多種多様性をあらゆる方向に充分に調べてみるならば、やはり一つの統一性、調和として現われる。個々の部分は

お互いに関連を持ち、それぞれが相手のために存在している。一個は他の部分を変容し、また限定している。はじめ、「全くの多様な仕方でつながり合」っていた「思考内容の多種多様性」が、しだいに「一つの統一性、調和として現われ」はじめる。これが、思考の統一作用である。「この概念があの概念とつながり合う、三つめの概念が四つめを解説し、また補足する、という具合」に、多種多様であった諸概念の無秩序状態が、おのずから秩序をなしていく。

しかしいったん秩序を持ち始めた思考内容に、また別の思考内容が投げ込まれると、今度はそれを全体の秩序の中に位置づけるため、新たな統一化のための自律的な作用が再び開始される。

何らかのある個別の思考内容が意識に現われると、この思考内容を私の他の思考に調和させるまで私は休まない。そのような隔離された特殊概念というものがあって、私の持っている精神界の他の部分から閉ざされて在るとすれば、それは私にとつて全く耐え難いものである。というのも、そもそも全ての思考の内的に確立された調和が存在し、思考世界が統一的であることを私は知っているからである。ゆえにそのように隔離されたものは私たちにとつて不自然であり、真理に

反するものである。

このような働きを繰り返し、「私たちは、思考世界全体が内的で完璧な調和体の性格を持っている、というところまでたどり着く¹⁹⁾。それによって「私たちの精神が希求するあの充足が与えられ」、「そうして今私たちは、真理を手に入れていると感じる」。この結果として「全ての概念がお互いに浸透し合い調和し合っている状態を私たちが所有し、そこに真理を見る」ことができる。

注意すべきは、この「真理」が、いわゆる「厳密に客観的な学問」が目指すものとはまったく違っているという点である。そうした立場は「思考」や「概念」を、人間の外界に客観的に存在する現象世界の代替に過ぎないとみなす（つまり、思考や概念がなくともそれと無関係に現象世界は完璧に存在するとみなす）が、シュタイナーは思考や概念といった意識現象こそがむしろ存在の本体だと考えている。人間が思考するから存在物は存在しはじめるのだ。

だから「真理」は「思考」が生み出すものと言ってもよい。こうした「認識論という道を通じてのみ、人は思考が世界の核心であるという見解に到達することができる」とシュタイナーは述べている。「感覚」に知覚された「純粹経験」と「思考」が自律的な秩序を築き結ばれあっていくさまは、次のように描写される。

知覚は私たちにとって先ず謎のように現われる。私たちの内にはこの知覚が何であるか、知覚が自らは語ろうとしないその本質が何であるかを探求しようという衝動が生じる。この衝動とは、ある概念が意識の暗闇から立ち昇つてこようとするとその働きかけに他ならぬい。感覚的な知覚と思考過程が同時に進行しているうちに、私たちはこの概念をはっきりつかまえる。無言の知覚は突然私たちに理解できる言葉を語り出す。私たちが把えた概念こそが、求めていた知覚の本質であることを私たちは認識する²¹⁾。

「謎のように現われ」た知覚はこうして、まったくの「多種多様性」から秩序だった「概念」へと、私たちの意図的操作をはなれたところで自律的に再構成されていき、あるとき「突然」に、「私たちに理解できる言葉を語り出す」。そのとき私たちは「知覚の本質」をつかんだのである。シュタイナーはまた、右に述べてきたような手順で把握された世界観を「理性的な世界観」と呼んでいる。そして「理性的な世界観においては、人間と世界は不可分の統一体として現れる」と主張する。「概念は悟性によって把えられる個々の思考である」と定義したうえで、この「悟性の創造物〔概念〕が「個別の存在であることをやめ、今や一つの全体性の部分としてのみ生きている」のが、私た

ちが「真理」に行き着いた状態であり、「理性」によって創造された（知覚された）このような形成物を理念（イデー）と名づけよう」と記述している。だから「理性とは理念を知覚する能力である」と結論している。

もう一度用語と定義を整理すれば、「悟性（対象を識別して把える働き）によって創造された概念世界は……多様性であり、「純粹経験」と「思考」とを意識する働きである「理性」において諸概念自体が自ら結合し理念となる」のである。言い換えれば、「思考」が組み上げた統一ある世界観を知覚する働きが「理性」であり、そうして最終的に知覚された、統一体としての世界像が「理念」である。

さまざまな用語が煩雑にもちいられているが、論点は、人間の内面の意識現象こそが、人間が認識しうる「存在」の本体をなすものであり、すると人間の意識の働きの内でのみ人間の本性に即した「真理」をとらえうる、ということにある。

これは、いわゆる「客観」を重んずる近代的な知のありかたに対する反措定となっている。シュタイナーの立場は主客一体、すべてを有機的な統一体としてとらえようとする有機的な（いわゆる「客観主義」の立場から見れば、主観的な、とも見える）世界観を主張するものである。したがって次のように、同じ多様体でも「人工的な分析から発

生した多様体」が、存在認識の本質からそれたものとして否定されるのは自然なことだろう。

現実をただ単に悟性的にとらえる者は、かえって現実から離れていく。現実とは、統一体であるのに、彼はこの現実の代わりに、人工的な分析から発生した多様体を据えるが、それは現実の本質とは全く無関係のものである。

右に言う「人工的な分析から発生した多様体」、たとえばいわゆる客観的な尺度であるところの因果関係を求めるような理論的分析によって得られた結果は、シュタイナーの立場から見れば、かえって虚構的であり、「真理」から遠ざかった妄想なのだ。

付言すれば、シュタイナーはこの著書の末尾を次のように締めくくっている。

芸術作品の浮沈は、芸術家がどの程度まで理念を素材に植え込むことができたかにかかっている。……芸術美においては、芸術家が自らの精神を刻印しない部分が残っていないはならない。……芸術とは、行為に応用された学問であろう。学問が理性であるとすれば芸術はその機構（メカニズム）であり、ゆえにそれは実践的学問と名づけられる。そうすれば結局学問は命題であり、芸術は課題であろう。

「芸術」活動は「学問」（いわゆる厳密な客観を求める学問のことではない）で得られるような知見を「実践」する行為だとされる。芸術と学問を対象とするこのような関心のあり方は、西田幾多郎にも和辻哲郎にも受け継がれている。ここにも、両者への影響関係のあらわれをみる事ができる。

二 西田幾多郎の「純粹經驗」と「唯一なる義務の世界」

一方の西田幾多郎は「純粹經驗」をどのように定義していたか。西田は人間にとつての實在はすべて、「意識現象」から発生するものだという一元論的な立場をとる。そして精神と物質（身体）の二元論によつて實在をとらえるような、いわゆる客観主義的な近代の学問姿勢に異を唱える。西田は「純粹經驗を唯一の實在としてすべてを説明」する意図で『善の研究』を書いたと、その「序」に述べており、「第一編 純粹經驗、第一章 純粹經驗」で次のように「純粹經驗」を定義している。

全く自己の細工を棄てて、事實に従うて知るのである。純粹といふのは、普通に經驗といつて居る者も其実は何等かの思想を交へて居るから、毫も思慮分別を加へない、真に經驗其儘の状態をいふのである。……自己

の意識であつても、過去に就いての想起であつても、之を判断した時は已に純粹の經驗ではない。真の純粹經驗は何等の意味もない、事實其儘の現在意識あるのみである。²⁷⁾

右にシユタイナーの定義との齟齬はない。シユタイナーの場合はさらに「純粹經驗」と「思考」の相互作用によつて、自律的に統一的な世界像が生成されていくとされた。それに対して、西田は「第一編 純粹經驗、第二章 思惟」で言う。

思惟といふのは心理学から見れば、表象間の關係を定め之を統一する作用である。²⁸⁾
思惟を進行せしむる者は我々の随意作用ではない、思惟は己自身にて發展するのである。我々が全く自己を棄て、思惟の対象即ち問題に純一となつたとき、更に適当にいへば自己をその中に没した時、始めて思惟の活動を見るのである。思惟には自ら思惟の法則があつて自ら活動するのである。²⁹⁾

これも先に見たシユタイナーの「思考」と定義において齟齬がないことがわかる。西田の「思惟」もまた、知覚された諸表象を自律的に「統一する作用」をもつ。そして「思惟」の「統一作用が現実に通きつゝ、ある間は無意識でなければならぬ」とする点、したがって「思惟の統一作用

は全然意志の外にある」とする点も、シュタイナーの「思考」に瓜二つである。

シュタイナーは『ゲーテ的世界観の認識論綱要』で「経験」の章（「純粹経験」を説明する内容）の次に「思考」の章をおいており、西田は『善の研究』で「第一章 純粹経験」のつぎに「第二章 思惟」をおいている。これらの章構成においても明らかな両者の連動が見られる。

さらに西田は「第三章 意志」をおき、「或事を意志するといふのは即ち之に注意を向けることである」としつつ言う。

純粹経験の立脚地より見れば、主観を離れた客観といふ者はない。真理とは我々の経験的事実を統一した者である、最も有力にして統括的なる表象の体系が客観的真理である。真理を知るとか之に従ふとかいふのは、自己の経験を統一するの謂である、……我々の真正なる自己は此統一作用其者であるとすれば、真理を知るといふのは大なる自己に従ふのである、大なる自己の実現である²³。

「自己の経験を統一する」のが「真理を知る」ことであり、「真理とは我々の経験的事実を統一した」ものであるとする主張は、真理とは「統一され」た「思考世界」であるとしていたシュタイナーに、ほぼまったく同調している

とみることができらるだろう。

シュタイナーには、西田のような「真理を知る」ことが「大なる自己の実現」であるといった言い方は見られない。すべての現象は自己の経験と思考のうちに生起するものだとするシュタイナーの主張を敷衍すれば西田のような主張になる、と考えることもできるが、それでも、「自己」（人格）の存在感に重心をおく實在認識の様態には、西田独自の思想展開の跡を確認できるように思う。

ただ西田が、「思惟」は「単に主観的」だが「意志は主客の統一である」、「統一作用の頂点が意志である」²⁴などとして重きをおいている「意志」の定義は、いまひとつ明瞭になされていない。その意味用法から見ると、おそらくシュタイナーが言う「理性」（「不可分の統一体」であるような「世界観」、すなわち「理念」^{イデア}）を「知覚する能力」に、なぞらえた用語であろうと思われる。

シュタイナーにおいても「理性」は、彼の思想を説明するために重きを置かれている用語でありながら、「純粹経験」（または単に「経験」）や「思考」ほどには詳しい用語説明はされておらず、実にそっけない簡単な定義しか与えられていないことを付言しておく。

以上に、シュタイナーの「純粹経験」とそれに伴う「統一作用」が、ほぼ西田にそのまま踏襲されている様態を確

認した。次には、この「統一作用」が働く過程を西田がどのようにとらえているかを見る。その説明は、『善の研究』の十二年後に発刊された『芸術と道徳』（大正十二年）にくわしい。

芸術家の見る形は単なる形ではなく、生命の表現でなければならぬ。……生命が生命自身を目的として形成し行くのが、道徳的行為である。すべての作用の統一たる作用の作用が内に省みるといふこと、即ち自己自身の世界を構成するといふことは、すべての作用の内容を統一し、唯一の対象界を構成することでなければならぬ。此には恰もライプニッツの可能の世界から現実の世界への如き推移があると思ふ。³³⁾

芸術は人間の生命力を表現し形象化するものであり、それ（生命力の発現）がまた「道徳的行為」であり「善」であると西田は言う。そして生命力の発現とは、その人の内面に自律的に働く「統一」の作用、すなわち「作用の作用」（『善の研究』では「人格」の作用とされていた）によつて築かれたその人独自の世界観の表現、形象化でなければならぬとする。

右に言う「可能の世界」は、ライプニッツ（一六四九—一七一六）による「神は無数の世界（可能な事物の組み合わせ）を創造しえたのであり、現実世界はその一つである

とする思想³⁴⁾をさす。西田自身が言うように、「自己の経験を統一」し、「純粹経験」として自己の内に知覚された様々な「表象間の関係」を「思惟」によつて「定め之を統一する」過程は、ライプニッツの言う「可能世界」に類似するところがある。しかし神が多様な可能性の中から「一つの世界」を選んだ、「その世界こそが、この現実世界であり、神が選んだのだから、この世界こそが最善である³⁵⁾」と考えるライプニッツの方向性と、西田の目指すところにはかなり違いがある。

西田の重点は神による選択にはなく、人間一人一人の内にある自立した統一作用であるところの「人格」による作用（「作用の作用」）にある。そこに働く「思惟」や「意志」は、その主である人間の意図や意識のあざかり知らぬところで独自の体系を構築していく働きなのだ。その持ち主である人間の意図を超えてその世界観を編み上げていく自動装置のようなイメージといつてよいだろう。その統一作用に恣意的な意図や意識を差し挟むことは、一切許されない（もしも差し挟めば真の統一、すなわち「真理」への到達は阻害されることになる）。

西田はライプニッツに倣い「永久真理の結合して、無限なる可能的世界が神の知に於て考へられ、神の意によつてその一が択ばれて、唯一なる現実の世界が創造せられるの

である」と続ける。たしかに個人の内の統一作用にその人自身が介入できないという点からみれば、それを神の選択だとする言い方もできなくはない。しかし西田の「作用の作用」の趣旨は結局のところ、次のようにライブニッツとは異なった論点に重心を持っている。

芸術的直観に於て、それぞれの見方から映された可能な人生が、人生全体の統一的立場から決定せられ、唯一なる現実的的人生が成立する時、そこに汝は「斯く為さざるべからず」といふ唯一なる義務の世界が現れるのである。事実的真理は唯一にして動かすべからざる如く、道徳的義務は絶対的命令として遊戯的気分を許さない。創造作用が自己自身に還り、自己自身に十全なる対象界を求める時、そこに無限にして達すべからざる唯一の世界が成立するのである。³⁶⁾

最終的に西田が言うのは、内面の統一作用たる「作用の作用」の不可侵性であり、そこに人間は恣意的意図的にかかわることが決してできないし、してはならないという点である。この作用によって、「無限」とも言える多様な可能性の中から「人生全体の統一的立場」にもとづいて選び取られ「決定せられ」た「唯一なる現実的的人生」は、「唯一にして動かすべからざる如く、道徳的義務は絶対的命令として遊戯的気分を許さない」と強い口調で断言している。

この、最終的に選び取られた「現実的的人生」の「唯一にして動かすべからざる」絶対性に焦点をおく観点には西田独自のものが見られるが、その論理にはやはり、シュタイナー思想に同調するところがある。すなわち、一人の人間の中で「経験」と「思惟」が自律的に、その人間特有のという意味での、独自の世界観を編み上げ、ひとつの可能な「現実的的人生」が選び取られる過程に、その人自身は決して意図的にかかわることができない。その人にできることは、その編み上げの過程を阻害しないよう、自我を抑え、意図を働かせないようにすること、「無私」に徹することだけなのである。

この、特異ともいえるべき大変特色ある認識論において、シュタイナーと西田の思想がほぼ重なり合うアウトラインを持っているという事実をどう考えるべきだろうか。そこに影響関係を見ないほうが不自然ではないだろうか。

その人（芸術家）の「創造作用が自己自身に還り、自己自身に十全なる対象界を求める」とき、すなわち自己の外から理論や尺度等持ち込むことなく、自己自身の意識の内にある「対象界」を十分に尊重することができたとき、その芸術家にとつての「無限にして達すべからざる唯一の世界が成立する」。これを存在論的な言い方に改めれば、「意識現象」こそが「唯一の実在である」ということであるし、³⁷⁾

「存在の世界といふのは意識一般の立場に於て、関係の統一によつて与へられる」ものなのである。つまり「存在」や「実在」という現象自体が、この個人の内面における統一作用によつて創られ、人に意識されるようになったものだ」と明言されている（だから実在は「人格」的なもの、という言い方になる）。これは、すべての「存在」は思考から始まる、とするシュタイナーの立場そのものと言つてもよいだろう。

西田は、「ベルグソンの如く我々は実在界に衝突して生来の豊富なる人格を棄てて行かねばならぬと云ひ得る。併し我々は之によつて実在其者を人格化する神の人格を構成するのである」と続け、あたかもライプニッツやベルクソンの影響を受けたかのような言い方をしているが、ベルクソンの著書の該当箇所（『創造的進化』³⁸）には、自律的な統一作用に類する記述はなく、人が意識的に多様な可能性の中から一つを選んでいかざるをえないという趣旨があるのみである。やはり、唯一絶対の、しかも自律的な選択を原理とするシュタイナーおよび西田の認識論は、非常に特徴的なものにとらえうる。

三 小林秀雄の「宿命」と「生命」

前稿で小林秀雄がルドルフ・シュタイナーおよび暗にそ

の影響下にあつた西田幾多郎、和辻哲郎につらなる、いわゆる「生の哲学」（または「生命哲学」、日本においてはいわゆる「生命主義」）系の哲学思潮から多大な影響を受けていた事実を例証した。その影響の程度を言うならば、小林の批評思想の内核をなす理論形成にかかわる決定的なものだつたと考えられる。小林はその出発点から、すでにそうした痕跡を随所に見せている。

代表的なものとして、文壇デビュ以前に書かれたアフォリズム風の批評作品「性格の奇蹟」（一九二六年）から引用する。「芸術家にとつて、人間の性格とは、その行動であつて断じて心理ではない」と宣言したうえで小林は次のように述べている。

人間の性格が行動であつて心理ではないと観ずる事は、いはゆる概念が飛散した最後に残る芸術家の純精なイリュージョンに他ならぬ。このイリュージョンを掴んだ時、彼は芸術家の性格といふものを発見するのだ。そして又この時、彼の周囲のあらゆる性格が消滅するのだ。見渡すものは幻怪な行動の神秘なのだ。……

真の芸術家にとつて、美とは彼の性格の発見といふ事である。そして彼の発見した性格の命令は唯一つである。独創性に違反する事はいかなる天才にも許され

ぬ。⁴¹

たとえば右をどのように読むべきだろうか。シユタイナーおよび西田の文脈を確認した今、ひとつの思想的文脈が見えてくるのではないだろうか。次のごとく。

芸術家にとって、人間の（その芸術家みずからの）「眞実」の性格は、心理分析によつては明らかにならない。人間の本性は、そうした悟性的・概念的・分析的な操作で取り出そうとして取り出せるものではない。そうした意図的な操作をすべて停止したとき、おのずからその人の思考の内側にある統一の作用がはたらき、いかようにもありうる多様性であったものが唯一つの可能性に絞り込まれていき、ほかのものではありえない、どうしてもそうでなくてはならない、「唯一なる義務の世界」としてのその人の性格・本性が現れてくる。人間にとつての眞実とは、そのように獲得されるべきものであり、そうやって獲得されたものこそが、有機的な統一をもつ眞の「実在」の「理念」^{イデア}なのだ。このように読めば、小林の言う「性格」や「芸術家の純精なイリュージョン」は、西田の言う「自己自身」、「唯一の世界」、「人格」に等しい意味内容を備えていると見るこゝとができる。さて、そのように読む「べき」なのだろうか。さらに、小林の文章にそれとなく「引用」された痕跡が多数見つかる和辻哲郎『ニイチェ研究』の一部を参照する。

ニイチェのいふ本能は、感覚や恣意の内に動力とし評価者としてひそみ、全然原子的に相互の連絡を欠いてゐる所の意識に対して、方向と活力とを与へるものである。権力意志である。神秘的な直接的な事実である。純粹なる心的活動はニイチェにあつては人間の、全的活動に外ならぬ。⁴²

右の「本能」は「全然原子的に相互の連絡を欠いてゐる所の意識に対して、方向と活力とを与へるもの」である点で、シユタイナーの言う、知覚された多様な概念が「自ら結合していく」統一作用にほぼ等しい語義をもっている。するとまた西田の言う「作用の作用」にほぼ等しい。和辻は「芸術は如何なる場合にも……統一の力たる権力意志の表現でなければならぬのである」⁴³とも述べており、その「権力意志」は、現在では「力への意志」と訳される、人間の意識の奥底に潜む生命力にして、人間の行為を、その生命の力を高めるよう方向づける「神秘的な直接的な事実」だった。それは「純粹なる心的活動」と言い換えられており、小林が言う芸術家の「性格」や「芸術家の純精なイリュージョン」と置き換えても齟齬はない。

和辻は次のようにも言う。

芸術創作を外面より見れば種々不純なものを含んでゐる様であるが、芸術家の内生活より見れば最も純粹な

美的活動である。自己目的なる生命の高潮とその必然性の表現とである。もしさうでないとするれば、それは眞の芸術創作ではない。⁽⁴⁵⁾

先の「純粹なる心的活動」はまた、「純粹な美的活動」であり、「自己目的なる生命の高潮とその必然性の表現」であるとされる。西田幾多郎による「芸術家の見る形は単なる形ではなく、生命の表現でなければならぬ」という言葉をも彷彿させる言明である。これを小林の次のような言葉と読み合せてみれば、小林の文言が和辻のそのの敷衍と見えてくるだろう。

芸術家は生命を発見しただけでは駄目である。発見した生命が自身の血と変じなければならぬ。芸術家の眞の苦悩とは、この葉緑素的機能の苦悩である。批評論とは生命の発見を定著したものだ。作品とは生命の獲得を定著したものだ。

批評とは生命の獲得ではないが発見である。これ以外に批評の眞義は断じて存せぬ。⁽⁴⁶⁾

小林はほぼ同時期に書かれた別の文章でも「芸術家の脳中に、宿命が侵入するのは、必ず頭蓋骨の背後よりだ。宿命の尖端が生命の理論と交錯するのは、必ず無意識に於いてだ。」と述べているので、右に言う芸術家の「生命」が、無意識のうちはその芸術家がある方向に（生命力を高揚さ

せる方向に）動機づける意味内容をもっていることを確認できる。

これらはシュタイナー、西田、和辻、小林が、表現方法の違いはあっても同じ文脈、同じ発想で芸術や認識を語っていることの例証となるだろう。西田の言葉を借りれば、「人格の統一作用」によって、すべてが主客融合調和一体化した、「統一体」としての世界観を求める存在認識を語っているのだと言えるだろう。

右引用文には、「生命の理論」と密接にかかわる語として「宿命」が見られる。小林秀雄の存在を世に知らしめた「様々なる意匠」（一九二九年）で、それはどのように記述されていたか。さらに確認する。

以下に見るのは、批評家がどのように芸術家やその作品の核心をとらえていくかを描写した箇所である。また、小林がみずからの批評原理を開陳した、「様々なる意匠」自体の核心をなす箇所でもある。

人は様々な可能性を抱いてこの世に生まれて来る。彼は科学者にもなれたらう、小説家にもなれたらう、然し彼は彼以外のものにはなれなかつた。これは驚く可き事実である。この事実を換言すれば、人は種々な眞実を発見する事は出来ないが、発見した眞実をすべて所有する事は出来ない、或る人の大脳皮質には種々の眞

実が観念として棲息するであらうが、彼の全身を血球と共に循る真実は唯一つあるのみだといふ事である。⁴⁸

人間（芸術家）のもつ多様であった可能性が一つの現実的選択に絞られていくさまは、先のライプニッツの可能世界、およびベルクソンの人生選択（それぞれ、注に示した該当箇所を参照されたい）を思わせる。しかし、最終的に発見される「真実は唯一つあるのみ」だという言葉は、それが「観念として」の「種々の真実」と対比されている点から考えても、西田の「唯一なる現実的的人生」と同じ範疇に分類されるべき方向性を示している。また同時に、「思考内容」や「概念」の「多種多様性」が「一つの統一体」に収斂していくという、シユタイナーの言う「思考」の統一化作用と同じアウトラインを示している。

さらには右に続く記述に現れる「宿命」も、その同意語である「血球と共に循る一真実」、「或る人の真の性格」、「芸術家の独創性」等も、シユタイナーが定義する「一つの統一体、調和」および「真理」と同じ語義範囲を持っていると判断される。これらは「頭蓋骨の背後」より「侵入」し、「無意識に於いて」その主体を動機づけるような作用であり、つまり芸術家をその内奥から支配する行動原理である。その箇所を次に示す。

雲が雨を作り雨が雲を作る様に、環境は人を作り人は

環境を作る、斯く言はば弁証法的に統一された事実、世の所謂宿命の真の意味があるとすれば、血球と共に循る一真実とはその人の宿命の異名である。或る人の真の性格といひ、芸術家の独創性といひ又異なつたものを指すのではないのである。この人間存在の厳然たる真実は、あらゆる最上芸術家は身を以つて制作するといふ強力な一理由によつて、彼の作品に移入され、彼の作品の性格を拵へてゐる。

シユタイナーは「芸術作品の浮沈は、芸術家がどの程度まで理念（無意識下に形成された統一体としての世界観）を素材に植え込むことができたかにかかっている」と述べていたし、西田は「芸術家の見る形は単なる形ではなく、生命の表現でなければならぬ。」と言う。和辻の、「芸術創作」は「自己目的なる生命の高潮とその必然性の表現とである」という言葉も同様の文脈のもとに発されていると理解できる。

またシユタイナーは、みずからの内面に「真実」の世界観を得ていく過程で、たとえば「何らかのある個別の思考内容が意識に現われると、この思考内容を私の他の思考に調和させるまで私は休まない」とも言っていた。すべてを含みながら全体が調和する姿を求め続けるその過程を敷衍すれば、小林が以下に言うような過程に言い換えることは

十分に可能である。

彼等〔芸術家達〕の仕事は常に、種々の色彩、種々の陰翳を擁して豊富である。この豊富性の為に、私は、彼等の作品から思ふ処を抽象する事が出来る、と言ふ事は又何物を抽象しても何物かが残るといふ事だ。この豊富性の裡を彷徨して、私は、その作家の思想を完全に了解したと信ずる、その途端、不思議な角度から、新しい思想の断片が私を見る。見られたが最後、断片はもはや断片ではない、忽ち擴大して、今了解した私の思想を呑んで了ふといふ事が起る。この彷徨は恰も解析によつて己れの姿を捕へようとする彷徨に等しい。

「芸術家たちの仕事」から「思ふ処を抽象する」行為を重ねても（解析をくり返しても）、常に「何物かが残る」ばかりで核心をとらえることはできず、その豊富性、多様性のうちに「私」はさまよい迷う。この過程が「解析によつて〔批評対象ではなく〕己れの姿を捕へようとする彷徨」（一）内の補足および傍線は論者による）に等しいのはなぜか。

みずからが直接知覚している「己れの姿」を「解析によつて」「捕らへようとする」のは、滑稽なことだろう。しかし、対象が他者であっても実は同じである。シユタイナーによれば、「真実」はみずからの「思考」の内にこそ、

そしてそこにしかないからだ。対象が他者であろうと自己であろうと、自己の内面を觀照するよりほか、「真実」に到達するすべはない。小林による「批評の対象が己れであると他人であるとは一つの事であつて、二つの事ではない」という言明も同じ文脈上にあるだろう。

この過程は、最終的に次のような目的地にたどり着く。

かうして私は、私の解析の眩暈の末、傑作の豊富性の底を流れる、作者の宿命の主調低音をさくのである。

この時私の騒然たる夢はやみ、私の心が私の言葉を語り始める、この時私は私の批評の可能を悟るのである。

ここでも再び、シユタイナーの言葉が同型のものとして思い出される。シユタイナーによれば、みずからの意識の内に「知覚」が「先ず謎のように現われ、この「感覺的な知覚と思考過程が同時に進行しているうちに、私たちはこの概念をはつきりつかまえる」に至る。そして「無言の知覚は突然私たちに理解できる言葉を語り出す」。こうして「把えた概念こそが、求めていた知覚の本質であることを私たちは認識する」ことになる。

小林の場合、「解析の眩暈」から覚め、「作者の宿命の主調低音をさく」とき、つまりみずからの心のうちを探索するとき、「私の心が私の言葉を語り始める」ことになる。偶然の一致以上の同型性が、ここにはあるというべきでは

ないだろうか。

さらにシュタイナーは続けて、「人工的な分析から発生した多様体」は逆に、これまでに述べてきたような「現実の本質」とは全く無関係のもの」だとして否定的に論じていた。小林も右に続けて言う。

私には文芸批評家たちが様々な思想の制度をもつて武装してゐることを兎や角いふ権利はない。たゞ鎧といふものは安全ではあらうが、随分重たいものだらうと思ふ許りだ。然し、彼等がどんな性格を持つてゐようとも、批評の対象がその宿命を明かす時まで待つてゐられないといふ短気は、私には常に不審な事である。

「批評の対象がその宿命を明かす時まで待つ」べきなのはなぜか。これは、シュタイナーの言い方では、たとえば、「自然がその法則性を開示できるような特徴的な状況をつくり上げることに努め、いわば自然がその法則を自ら打ち明けるようにし向ける」ためではないだろうか。意図的な操作によつては、人間の「本性」としての「真実」が得られないため、自己の思考の統一作用が進行するのを「無私」（西田）な態度で静観している必要があるからではないだろうか。

これらの問いに、そうだとはい得るだけの整合性が、ここまで確認作業によつて、小林の文言と、シュタイナー、

西田、和辻の文言との間に見出されてきたと思われる。すると小林は批評家としてその出発点から、シュタイナーの言う、人間の本性にとつての、真の実在認識をめざしていたのである。それは人間を精神と身体に分断した西欧思想上の近代主義を乗り越え、人間存在を総体として把握するための必然であつたのだ。

結

人間にとつての「真の実在」をとらえ得る認識とはどのようなものか、と問うシュタイナーに対して、西田はどのような認識姿勢が人間の主客両面の統合された全的な生き方にとつて「善」であるか、と問う。シュタイナーの濃厚な影響下に、「人格」の（知覚に対する）統一作用を詳述した『善の研究』の独自性は、そこにあるだろう^①。また、ニーチェ思想の核心を「力への意志」（権力意志）^②ととらえたシュタイナーを祖述しながら、たとえばそれを芸術創作および芸術批評の理論として演繹発展させたところに和辻の独自性はあつただろう。

小林はこれら三者の成果を受容しながら、みずからの芸術批評・文芸批評の理論を形成し、実践的な批評活動においてそれを具象化した、と評価しうる。ただし小林がどのような経路でシュタイナーを受容しえたかは、現時点では

いまだ不明である。

前稿で引用した小林の文章を次に再掲する。

彼等〔伊藤仁斎や荻生徂徠〕が、古典を自力で読まうとしたのは、個性的に読まうとした事ではない。彼等は、ひたすら、私心を脱し、邪念を離れて、古典に推参したいと希つたのであり、もし学者が、本来の自己を取戻せば、古典は、その真の自己を現す筈だと信じたのである。彼等に問題だつたのは、古典に接する場合、人間としての学者の全的な態度なのであり、如何にして無私を得ようかと案ずる倫理的態度だつたのであつて、彼等が身につけたこの無私な態度は、今日言ふ学者の人格とは関係のない研究の客観的な方法とは、全く意味合ひが違ふのである⁵³。

あらためて右を読めば、小林が「ひたすら、私心を脱し、邪念を離」そうとした理由がわかる。「思考」の「統一化」作用を妨げないためである。「学者が、本来の自己を取戻」すとは何か。自己の外部にあるいわゆる学問的客観的尺度にまどわされず、自己の内の「純粹経験」と「思考」を尊重し静観する姿勢を徹底することである。「古典は、その真の自己を現す」とは何か。学者が古典作品から、その人格にとって真に意味あるような、体系化された実在の本性を得ることである。「人間としての学者の全的な態度」と

は何か。近代的な「客観主義」に偏しない、主客融合した世界観や実在の探求をめざす学問姿勢をさす⁵³。

西田による「真の善とは唯一つあるのみである、即ち真の自己を知るといふに尽きて居る」という文言も同じ文脈にある。対象を知ることと自己を知ることとは表裏一体である。しかしそれは自己の主観にたより客観を棄てることではない。自己の内こそ、唯一の真実を見出しうるからであり、そこにこそ真の意味での「客観」があると考えうるからなのである。

小林はまた言う。

人間の事物といふ非合理的な実体は、私達に、その中で生きて考へて欲しい、考へられなければ感じて欲しい、といつも要求してゐる。この要求は、こちら側の見方や考へ方のご都合な整備などには一顧も与へはしない⁵³。

なぜ「この要求は、こちら側の見方や考へ方のご都合な整備などには一顧も与へはしない」のか。「思考」や「思惟」、「人格」は自律的に体系的な世界観を生成する。その過程に恣意を差し挟むことはできず、しかも生成された結果の世界観は「動かすべからざる」、「絶対的の命令」ともいふべきもので「唯一」そうではかあり得ない姿だからだ。

右引用と同時期の小林が「歴史といふものは、見れば見

るほど動かし難い形と映つて来るばかりであつた。新しい解釈なぞでびくともするものではない⁽⁵⁶⁾。「解釈を拒絶して動じないものだけが美しい⁽⁵⁷⁾」と言うのも、それが恣意的操作を受け付けない、唯一絶対の實在の姿だからであつた。

注

引用文において適宜旧字は新字に改めた。引用文中の「」内は論者による補足である。引用文中の中略・省略は「……」で示した。

- (1) 拙稿「小林秀雄の「無私」と西田幾多郎・シュタイナーの認識論・正当な解釈と評価のために」(『京都語文』佛敎大学国語国文学会、二〇一八年十一月)
- (2) ルドルフ・シュタイナー著・樋口純明訳『ニーチェ——同時代の闘争者』人智学出版社、一九八一年七月(原著一八九五年)・Rudolf Steiner, *Friedrich Nietzsche: Ein Kämpfer Gegen Seine Zeit*, Weimar, Verlag von Emil Felber, 1895
- (3) 和辻哲郎『ニーチェ研究』東京内田老鶴圃、大正二(一九一三)年十月
- (4) ルドルフ・シュタイナー著・浅田豊訳『ゲーテ的世界観の認識論要綱』筑摩書房、一九九一年六月(原著一八八六年)、Rudolf Steiner, *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung*, 1886
- (5) 西田幾多郎『善の研究』弘道館、明治四四(一九一一年)一月

- (6) 河西義治『京学派の誕生とシュタイナー「純粹経験」から大東亜戦争へ』論創社、二〇〇四年八月
- (7) 『ゲーテ的世界観の認識論要綱』三一頁
- (8) 『ゲーテ的世界観の認識論要綱』三一頁～三二頁
- (9) 『ゲーテ的世界観の認識論要綱』三三頁
- (10) 『ゲーテ的世界観の認識論要綱』五一頁
- (11) 『ゲーテ的世界観の認識論要綱』五七頁
- (12) 『ゲーテ的世界観の認識論要綱』五二頁
- (13) 『ゲーテ的世界観の認識論要綱』五三頁
- (14) 『ゲーテ的世界観の認識論要綱』三三頁
- (15) 『ゲーテ的世界観の認識論要綱』五七頁
- (16) 『ゲーテ的世界観の認識論要綱』五七～五八頁
- (17) 『ニーチェ——同時代との闘争者』一〇〇頁
- (18) 『ゲーテ的世界観の認識論要綱』五八頁、以下同じ
- (19) 『ゲーテ的世界観の認識論要綱』五九頁
- (20) 『ゲーテ的世界観の認識論要綱』七九頁
- (21) 『ゲーテ的世界観の認識論要綱』六七頁
- (22) 『ゲーテ的世界観の認識論要綱』七二頁
- (23) 同、七三頁。なお、「理性」「悟性」「理念」等の用語の訳語は、森章吾訳『ゲーテの世界観の認識論要綱』(イザラ書房、二〇一六年八月)においてもまったく同じである。
- (24) 『ゲーテ的世界観の認識論要綱』七一頁
- (25) 『ゲーテ的世界観の認識論要綱』一三〇頁～一三二頁
- (26) 『善の研究』、西田幾多郎全集 第一卷』岩波書店、二〇〇三年三月、六頁、以下で同巻は全集とのみ記す。
- (27) 『善の研究』、『全集第一卷』九頁
- (28) 『善の研究』、『全集第一卷』一六頁

(29) 『善の研究』、『全集第一卷』一八頁

(30) 『善の研究』、『全集第一卷』二四頁

(31) 『善の研究』、『全集第一卷』二七頁

(32) 『善の研究』、『全集第一卷』一三頁

(33) 西田幾多郎「美と善」(『哲学研究』第七八号、大正十一

(一九二二)年九月一日)、『芸術と道徳』岩波書店、大正十二(一九二二)年七月、『西田幾多郎全集 第三卷』二〇〇三年一月、一九九頁

(34) 『可能世界』(『大辞林 第三版』三省堂、二〇〇六年十月) ライブニッツ『モナドロジー(単子論)』の該当箇所を次に示す。

五三 ところで、神の持つてゐる觀念の中には無限に多くの可能的宇宙があるのに、宇宙は唯一つしか存在することができないのであるから、神をして他の宇宙を差し置いて此の宇宙を選ぶやうに決定させてゐる、神の選択の十分な理由がなければならぬ。

五四 そして、この理由は適合 *convenience* といふことの中に、若くはこれらの世界が含んでゐる完全性の度の中にしか存することができない。可能的なものは各内に包んでゐる完全性に応じて存在を要求する権利を持つてゐるからである。

五五 これが、最善なるものの現実存在する原因であつて、神は知慧 *la sagesse* によつて最善なるものを知り、善意 *la bonte* によつて之を選ひ、勢力 *la puissance* によつてこれを生ずる。(ライブニッツ著・河野与一訳『単子論』(『哲学古典叢書第五篇』岩波書店、昭和三十

(一九二八)年五月、二八三頁、Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadology*, 1714)

(35) 『可能世界』(『日本大百科全書(ニッポニカ)』小学館、一九九三年四月)

(36) 『美と善』、『全集第三卷』一九九頁

(37) 『善の研究』(『第二編 実在 第二章 意識現象が唯一の實在である』、『全集第一卷』四三頁

(38) 『美と善』、『全集第三卷』二〇一頁

(39) 該当箇所を次に示す。

静かに自己の歴史を振り返つてみれば、自己の幼年時代の性格のうちには、さまざまの人の性格が含まれてゐる。而して、其等さまざまの性格は、未だ發展せざる状態にあるため、雑然として共存することが出来た。少年の愛すべき所以は、一はその性格のうち斯くさまざまの性格が含まれてゐながら、而もそれ等が未だ何れとも決定せずして、前途にさまざまの期待を起させる点にある。しかるに斯かる雑然たる性格も、次第に成長するにつれて、次第に両立しがたく成つてくる。人間は、同一生活をたゞ一度しか生活することが出来ないため、勢ひ其所に選択が行はなければならない。又事実によつて、吾人は絶えず選択してゐる。吾人は絶えず或る性格を取つて、其他の性格を棄て、ある。されば吾人は、……実に幾多の性格を犠牲にして、現に今所有するが如き性格を実現したのである。(アンリ、ベルグソン原著 金子馬治・桂井當之助共訳『創造的進化』早稲田大学出版部、大正二(一九一三)年十月、一九四頁、Henri Bergson, *L'Evolution creatrice*, 1907)

(40) 小林秀雄「性格の奇蹟」(『文藝春秋』大正十五年三月号、

『小林秀雄全集 第一巻』新潮社、二〇〇二年四月、八一頁)、以下で同巻は全集とのみ記す。

(41) 「性格の奇蹟」(『全集第一巻』八二頁)

(42) これについては、「初期小林秀雄の思想形成…ニイチエ「力への意志」と『宿命』」(『稿本近代文学』一九九四年十一月)ほかの拙稿で述べてきた。『ニイチエ研究』の特質についてはそれらを参照頂ければ幸甚である。

(43) 和辻哲郎『ニイチエ研究』東京内田老鶴圃、大正二(一九一三年)年 六六―六七頁

(44) 『ニイチエ研究』三一七頁

(45) 『ニイチエ研究』三二九頁

(46) 小林秀雄「測鉛Ⅱ」(『大調和』昭和二(一九二七)年九月)、『全集第一巻』一〇八頁

(47) 小林秀雄「ランポオー」(『仏蘭西文学研究』大正十五(一九二六)年十月)、『全集第一巻』八六頁

(48) 小林秀雄「様々な意匠」(『改造』昭和四(一九二九)年九月)、『全集第一巻』一三六頁

(49) 「様々な意匠」、『全集第一巻』一三五頁

(50) 「様々な意匠」、『全集第一巻』一三七頁

(51) たとえば『善の研究』に、次のようにある。

善とは自己の内面的要求を満足する者をいふので、自己の最大なる要求とは意識の根本的統一力即ち人格の要求であるから、之を満足する事即ち人格の実現といふのが我々に取りて絶対的善である。……

人格は凡ての価値の根本であつて、宇宙間に於て唯人格のみ絶対的価値をもつて居るのである。……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等の価値を

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。

(第三編 善、第十一章 善行為の動機(善の形式)、『全集第一巻』一二二頁)

(52) 小林秀雄「弁名」(『文芸春秋』昭和三六(一九六一)年十一月)、『小林秀雄全集 第十二巻』新潮社、平成十三(二〇〇一)年四月、二六七頁

(53) 西田幾多郎は『善の研究』の「第二編 實在」で次のように述べている。

我々は主観客観の区別を根本的であると考へる処から、知識の中のみ客観的要素を含み、情意は全く我々の個人的主観的出来事であると考へて居る。此考は已に根本的の仮定に於て誤つて居る。(『全集第一巻』五一頁)

(54) 『善の研究』、『全集第一巻』一三四頁。

(55) 小林秀雄「弁名」、『全集第十二巻』二七七頁

(56) 小林秀雄「無常といふ事」(『文学界』昭和十七(一九四二年)年)、『小林秀雄全集 第七巻』新潮社、二〇〇一年十月、三五八頁

(57) 「無常といふ事」、『全集第七巻』三五九頁

