

山内廣隆著 『稲盛フィロソフィとは何か ——西田幾多郎と稲盛和夫の〈哲学〉——』 (ナカニシヤ出版、2024年)

中島 隆博

東京大学東洋文化研究所教授

哲学は政治哲学である

稲盛和夫（1932～2022年）の哲学を、経営哲学という領域から解き放って、より広く哲学一般の文脈に位置づけ直し、その可能性と限界を考察すること。これが本書の実に野心的な挑戦の核心である。その際に主に参照されたのは、近代イギリスのトーマス・ヒル・グリーン（1836～1882年）、近代日本の西田幾多郎（1870～1945年）、そして古代ギリシアのソクラテスという3人の哲学者であった。

なぜこの3人なのか。それは稲盛哲学の中心にある利他という概念が、個を超えた地平を指し示しており、その哲学的な構造を理解するためには、この3人が、明示的もしくは暗示的に、共通に抱えていた問いから出発することが必要だったからである。それは、筆者の哲学観に基づいたものでもあって、哲学はすべからず政治哲学であるというものだ。ソクラテスを念頭に置いて、筆者は「哲学がおのずとそこへと向かう政治哲学とは命がけの営みなのです」（『稲盛フィロソフィとは何か』、112頁）と述べる。つまり、哲学は個を超えた地平である、社会、国家、さらには神についての学であると考えたことだ。

とはいえ、社会、国家、神は容易に一括りにしうるものではない。本書を読んで、その挑戦を諒とするにしても、この3つの概念がやや曖昧に結びつけられる点には注意が必要である。とりわけ厄介なのは国家という概念である。筆者が警戒するのは、利他が国家のために利用されてしまうのではないか、自己犠牲が国家主義に絡め取られてしまうのではないかということである。そして、その警戒は故なきものではない。筆者が繰り返し言及する、田邊元（1885～1962年）の『歴史的現実』（岩波書店、1940年）は、京都帝国大学の学生に対して、まさに国家への自己犠牲を強いたものであったからだ。それは「種の論理」という田邊の政治哲学の根本論理の帰結であって、決して偶然のものではない。

ただ奇妙なことに、筆者は、西田には政治哲学がない（同、117頁）もしくは関心が薄いからこそ戦争に積極的に関与しなかった（同、157頁）のに対し、田邊は「政治哲学の重要性に

気づく(同上) いていたからこそ、戦争に積極的に参加したと述べる。そうであれば、哲学が政治哲学に向かうことには大きな危険がつきまとうのではないか。かえって、政治哲学から離れた哲学にこそ意義があるのではないか。それとも、死に向かったソクラテスのような政治哲学や、戦争に向かった田邊のような政治哲学とは異なる、より穏健な政治哲学であればよいのか。

「社会的なるもの」の地平

ここで触れておくべきなのが、グリーン政治哲学である。西田の師でもあった中島力造(1858~1918年)の『グリーン氏倫理学説』(同文館、1909年)を参照しながら、筆者は「こうして『政治哲学』はグリーン倫理学の不可欠の領域になりました」(同、20頁)と述べる。そしてそれに続けて、「西田はなかなか政治哲学の重要性を理解できませんでした。このことが西田のグリーン離脱のもっとも大きな原因と考えられます」(同上)と評して、西田とグリーンを分離したのである。では、グリーン政治哲学とは何か。

グリーン道徳的自我は自己の幸福ばかりでなく、それと同時に他者の幸福を願う存在でした。そういいいいなら、グリーン自我がめざしたものは、私の幸福であり、あなたの幸福であり、そして社会全体の「幸福」でした。したがって、その帰結として、ここにはきわめて明確にグリーン倫理学における「社会的なるもの」の重要性が語られているのです。グリーンにあっては、こうした「社会的なるもの」に関心を抱くことが、何よりもまず優先されるべきことでした。(同、43頁)

この引用が述べるように、グリーン政治哲学は、人格としての自我の利他的な振る舞いを通じて、「社会的なるもの」における幸福を実現することである。問題なのは、この「社会的なるもの」の延長線上にすぐさま国家が登場することなのだ。

グリーンにとっては、国家も道徳も人間の自然でありました。また中島〔力造〕は、「人格の完成」はギリシア以来そうであるように、グリーンにとっても国家において実現されるということ強調していました。国家は歴史的に進展していく道徳の現われでした。その現われが共同善ですが、そうすると共同善として現われる道徳の完成が国家の完成、あるべき国家の実現ということになります。(同、44頁)

はたして、「社会的なるもの」はそのまま国家に繋がるのだろうか。ひょっとすると西田は、そして稲盛和夫は、この直接的な接続に対して、何らかの違和感を有していたのではないだろうか。別の言い方をすれば、筆者が述べるように、グリーンはギリシアとりわけアリストテレス的な国家を念頭に置いているようだが、それはポリスであって、近代的な国家とは異なり、より「社会的なるもの」の側にあるのではないだろうか。

このような留保をつけた上で、しかし、グリーン穏健な政治哲学は、自我の利他的な振る舞いが道徳の中心であり、それが「社会的なるもの」さらには国家に延びるのであって、国家

のための犠牲を要求するようなものではない点は、重要な意義があるだろう。そして、稲盛の利他の哲学を位置づけるとすれば、ここでの利他的な自我と「社会的なるもの」という地平においてであると思われる。

国家と社会は位相を異にする

筆者は繰り返し、西田哲学には政治哲学がなかった、そして稲盛哲学にも政治哲学はなかったと述べる（同、115頁）。その出発点は、稲盛の哲学者批判すなわち「哲学者は難解な抽象的思考に陥り、青少年にわかるように人生の目的や人生の意義を語ってはいません」（同、110頁）というもので、「人生の目的や人生の意義」が政治哲学の課題だというものであった。そうであれば、稲盛哲学においてこそ政治哲学が展開されていてもよさそうである。ところが、稲盛哲学には政治哲学がないというのである。いったいどういうことなのか。

稲盛はけっして政治世界に入っていくことはありませんでした。政治世界に飛び込むとは、国家社会のグランドデザインを描き、その実現をめざすということです。稲盛がそのようなグランドデザインを描かなかったのは事実ですが、稲盛自身は「全従業員の物心両面の幸福追求」という理念は、たとえ政治的グランドデザインを描いていないとしても、それは国家社会の発展につながっていると考えていたのではないかと思います。西田に政治哲学がないのと、稲盛に政治哲学がないのとは、質的にずいぶん違っているのです。（同、117頁）

この記述はやや曖昧である。政治哲学の課題が「国家社会のグランドデザインを描き、その実現をめざすということ」であれば、グリーンにせよ、ソクラテスにせよ、そんなことはなしえていないからだ。ここにも、国家と「社会的なるもの」の重ね合わせが見られる。「国家社会」と一括りにされているが、国家と社会が位相を異にしていることを忘れてはならない。かえって、西田であれ稲盛であれ、まさに「社会的なるもの」について考えていたのではないだろうか。

西田幾多郎と稲盛和夫の自他の哲学

西田に関しては、筆者の次の見解が重要である。

ただにいわゆる普遍的理性が一般人心の根底に通ずるばかりでなく、ある一社会に生まれたる人はいかに独創に富むにせよ、皆その特殊なる社会精神の支配を受けざるものはない、各個人の精神は皆この社会精神の一細胞にすぎないのである。（「善の研究」、75頁）

普遍的理性の導入によって、ここでは個人が「社会精神の一細胞」として展開されています。普遍的理性によって、私の意識もあなたの意識も一つの意識として連結されるのです。

個別的個性的個人は影を潜め、ヘーゲルの「精神」概念を彷彿とさせるように、個人が社会精神、時代精神（この引用文には出てきませんが、当然背面に「時代精神」が隠れています）を担う「普遍的個人」として展開されています。（『稲盛フィロソフィとは何か』、62頁）

ここでの西田の議論にヘーゲルを読み込むかどうかは見解が分かれるところではあるが、それでも西田が、「社会精神」として個人を考えていたことは強調しておきたい。それは、孤立した「個別的個性的個人」などではなく、他者との関係、いやまだ他者すら登場しない関係性において、「私」と「他者」が分節化されるとともに、繋がっているという、「社会的なるもの」の地平を指し示しているのである。

この点では、稲盛の議論もほぼ同様の展開を見せている。

「情けは人のためならず」（中略）は、水の流れに譬えて考えるとわかりやすいと思います。たとえば、相手と自分の間にたらいがあって、水が張ってあるとします。そのたらいの水を相手のほうへ押しやれば、たらいのなかで大きく波打って、結局は自分のほうへ戻ってきます。（「考え方」、230～231頁）

それは、「自分がしてあげたのだから、相手にも自分に何かしてほしい」というような話ではありません。相手に何かをしてあげて、それで相手が喜んでくれた。それ自体で清々しい気持ちになるでしょうし、あなたの誇りにもなるはずです。「相手が喜んでくれた」「相手の役に立つことができた」ということを、自分の最上の喜びとする。そういう精神の水準に到達できたとき、人間としての本当の幸せを感じることができるはずです。（同上、231頁）

稲盛もまた、自他の関係を、自律した個人同士の関係ではなく、相互に嵌入しあい、社会的に連絡しあったものとして捉えている。「私」と「他者」は水の分節化したものであって、利他を介して繋がっているのだ。その際に、筆者が強調するのは、「利他的行為は、それでもやはり最初から見返りを期待してなされる行為であってはならない」（『稲盛フィロソフィとは何か』、182頁）ということである。そうではなく、「見返り」を期待しない、純粋な贈与こそが、「人間としての本当の幸せ」であって、「精神の水準」を高めるものなのだ。

言い換えるなら、稲盛哲学が構想する「社会的なるもの」は、事前に「見返り」を組み込んだ相互的なものではなく、「私」が「他者」に一方的に贈与するという非対称性から出発し、その結果、「他者」もまた「私」に対して利他的に振る舞うようになることが、希望的に生じることで、結果として「見返り」が成立するという事態である。

神について——「できる」と「希望する」

ここでわたしが区別したいのは、「できる」という次元と「希望する」という次元である。哲学は、イマヌエル・カントの三批判に典型的なように、「可能性の条件」を問い続けてきた。

しかし、カント自身が幸福を論じた際に、どうしても神を持ち出さずにはいられなかったことを思い出そう。

まさにこのおなじ法則〔道徳法則〕が、つぎにまた、以前と同じようにまったく不偏な理性からする公平な仕方で、ここでまた最高善の第二の要素、すなわち右の道徳性に適合した幸福の可能性へといたらなければならない。すなわち、それは、この結果〔幸福〕にあいふさわしい原因が存在するという前提にいたらなければならない、いいかえれば、神の存在を最高善（これは純粹理性の道徳的立法と必然的に結びついたわれわれの意志の客体である）の可能性に必然的に属しているものとして要請しなければならない。（『実践理性批判』、『カント全集』7、坂部恵・平田俊博・伊古田理訳、岩波書店、2000年、303頁）

つまり、道徳と幸福についての思索を深めれば深めるほど、「できる」という可能性の次元では説明がつかず、どうしてもそれを超えた次元——ここでは「希望する」という次元であるが——を持ち出さざるをえなくなるのだ。

西田にしても、稲盛にしても、神のような超越者を想定したことを思い出そう。それは、何らかの超越者を信仰していたとか、前提していたというのではなく、その利他的な「社会的なるもの」を維持するために、不可欠な要請だったと考えるべきである。

筆者は、次のように、西田にとっての神について要約している。

しかし、西田によると、義務や法則（理）が絶対であるから束縛する力を有するのではなく、それが「大なる要求」、すなわち「宇宙大覚識の再現」であるから、絶対的なのです。西田は「我々が理性に従うというのも、つまりこの深遠なる統一力に従うの意に外ならない」（『善の研究』、150頁）と釘を刺しています。そして、この統一力を「人格」（同上、151頁）とも呼び、さらに「宇宙統一力」（同上、152頁）とも言い換えています。人格を宇宙統一力と呼ぶとき、西田とグリーンは身近にいるように見えます。一般に私たちが「神」と呼ぶのは、この「統一力」あるいは「宇宙大覚識」のことです。何回も確認しておきますが、西田における神と人間の関係とは、このような「宇宙大覚識」と、その現われである人間の「意識」との関係に他なりません。（『稲盛フィロソフィとは何か』、126頁）

つまり、道徳がそれ自体で絶対的であって、自己完結しているのではなく、それを超えた神のような何かがあるからこそ、絶対的になるというのだ。とはいえ、それはまさに「大なる要求」という要請なのだ。

稲盛もまた、この点では、同様の議論を展開している。筆者のまとめを見てみよう。

稲盛はこの「宇宙の意志」の本を、「創造主」とか「神」とか「サムシング・グレート」と呼んでいましたが、もちろん稲盛はこのような存在を認めています。〔中略〕

創造主である神の人間への働きをテーゼ風に言うなら、次のようになります。

創造主はすべてを支配しているのではない。創造主は最初の意志を人間に授けてくれた。その意志とは「すべてのものを幸せな方向に進化・発展させる」という意志である。（『稲盛和夫の哲学——人は何のために生きるのか』、42頁参照）

こうした宣言は、なにかしら稲盛が新興宗教の教祖様になったような感じを私たちに与えます。そういうところもありますが簡略化するというなら、稲盛は創造主である神の人間への関係を「神は人間に善き意志を与えた」と確信し、それを主張しているのです。（『稲盛フィロソフィとは何か』、128～129頁）

わたしは、筆者の見立てとは違って、「稲盛が新興宗教の教祖様になったような感じ」は受けない。逆に、利他を通じた自他の幸福実現の根拠を探究していくと、神のような超越者に至らざるをえない、あるいはそれを要請せざるをえないと考えたように思われる。つまり、カントがそうであったように、利他のような道徳とそこから帰結するであろう（帰結してほしいと希望する）幸福とは、人間の次元においては基礎づけられず、どうしてもそれを超えた神の次元を要請するのである。

結論

以上のように考えてくれば、稲盛哲学は、国家ではなく「社会的なるもの」の次元を開き、そこで利他という道徳とそこから帰結するであろう自他の幸福を思考し、その基礎づけを求めて、神という次元を要請したと言えるだろう。このような構造を持つとすれば、筆者が深く心配している、稲盛哲学には、利他を振りかざして、他者へそれを要求するという「負の側面」（同、139頁）があるという点は、かなり軽減されるのではないだろうか。なぜなら、利他はまさに「できる」ではなく「希望する」ことだからである。