

ホリスティック臨床教育学と鈴木大拙・西田幾多郎(1)

高橋 史朗

目次

- 1 「学校教育相談学」「実践的教育学」としての臨床教育学
- 2 臨床教育学の方法論的特徴
- 3 ホリスティック臨床教育学の基盤——「臨床の知」「パトスの知」
- 4 解釈学的臨床教育学と「教育病理」の総合的・学際的研究
- 5 研究者と実践家の交流による理論と実践の統合
- 6 注目すべき中村雄二郎と和田修二の指摘
- 7 自同律、矛盾律から相互律へ
- 8 ホーリズムは、個の多元性を認める、宇宙の根本原理
- 9 鈴木大拙・西田幾多郎のホリスティックな思想
- 10 「金剛経」における「即非」表現
- 11 西田幾多郎の「逆対応の論理」
- 12 「自覚の論理」としての「即非の論理」

1 「学校教育相談学」「実践的教育学」としての臨床教育学

筆者は一昨年、拙編著『癒しの教育相談理論—ホリスティックな臨床教育学—』（明治図書）において、「治療」の教育相談ではなく、「癒し」の教育相談が求められる所以を明らかにし、ホリスティックな新たな視点に立った学校教育相談学としてのホリスティック臨床教育学について考察した。学校教育相談が臨床教育学の実践の中核といえるが、臨床教育学は治療的にアプローチする臨床心理学の単なる応用の学ではなく、実践を踏まえた教育学的探究の学、すなわち「実践的教育学」としての性格を有している。このような問題意識から、昨年『臨床教育学と感性教育』（玉川大学出版部）を著わし、ボルノウの教育人間学の視点から、臨床教育学の基底となる「教育的雰囲気」「新たな教育学的基本範疇の可能性」、さらに臨床教育学の課題について考察した。

臨床教育学の研究者にとっては「臨床」こそが生命であり、客観的観察者ではなく、現実に自ら身を投じ、切実に関わる中で、はじめて何かが見えてくるといえる。⁽¹⁾この点に関連して河合隼雄氏は次のように指摘している。「自分が『現象のなかに生きる』ことをして得た知見によって理論を考える、つまり何らかの理論を現象に当てはめようとしたり、自分という存在と関係のない理論を考えたりしないことが大切である。⁽²⁾」

筆者が13年間現場主義に徹し、子どもと実際に関わることを大切にしてきたのも同様の思いからである。具体的実践の成果については、拙編著『癒しの教育相談—ホリスティックな臨床教育事例集 1（全4巻）』並びに同『感性・心の教育（全5巻）』（共に明治図書刊）

にまとめたが、和田修二氏が指摘しているように、「臨床教育学のいま一つの重要な課題は、臨床的な事例に即した教育者自身の教育観の自己変革、既成の教育学の通念の批判と再模索の遂行である。⁽³⁾」

2 臨床教育学の方法論的特徴

また、河合隼雄氏は「『個』を大切にする方法をとるのが臨床教育学の特徴である⁽⁴⁾」と述べ、臨床教育学の研究方法で最も大切なことは「多くの人に能率的にすることとか、全体の傾向を調査して結論を出してゆこうとするのではなく、何といたってもまず個人を徹底的に大切に⁽⁵⁾」「研究者が研究しようとする現象に自らかかわっており、〈客観的観察者〉の立場をとらないことから出発することである⁽⁶⁾」と指摘している。

この指摘は、中村雄二郎氏のいう「臨床の知」に通じる。彼は〈臨床的な学問（あるいは知）〉の特色は次の三点にあるとしている。「第一に、近代科学の知が原理上客観主義の立場から、物事を対象化し冷ややかに眺めるのに対して、それは、相互主体的かつ相互作用的にみずからコミットする。いいかえれば、物事と自己の間に生き生きとした関係を保つようにする。次に第二には、近代科学の知が普遍主義の立場に立って、物事をもっぱら普遍性（抽象的普遍性）の観点から捉えるのに対して、それは、個々の事例や場合を重視し、したがってまた、物事の置かれてある場所を重視する。いいかえれば、普遍主義の名のもとに自己の責任を解除しない。そして第三には、近代科学の知が分析的、原子論的であり論理主義的であるのに対して、それは、総合的、直感的であり、共通感覚的である。いいかえれば、表層の現実だけでなく深層の現実にも目を向ける。⁽⁶⁾」

中村が指摘しているように、「科学の知」は、事物を対象化し操作する方向で、因果律に即して成り立っており、その際、見るものと見られるものとは分裂し、そこに冷ややかな対立がもたらされる。普遍性と精密さを備えた「近代の知」は、人間の知や学問がある方向に純粹に、自己目的化して発達していったものであり、そこからは人間的生の偶然的なもの、遊戯的なもの、感性的なものが排除された。しかし、その排除の結果、知や学問は人間的生との結びつきを失うだけでなく、いわば貧血化して自己革新力と創造性を失い、重層的な現実に対応できず、生きた現実との間にギャップを深めることになった。

3 臨床教育学の基盤－「臨床の知」「パトスの知」

では、「近代の知」から排除されたものをいかに回復すればよいのか。中村はいう。「その回復は、ただ容易に非合理的なものの意味をみとめるというようなかたちをとってはならず、はっきり新しい知を目ざして方法的に行なわれなければならない。新しい知とは新しいロゴスであり、新しい統合原理である。⁽⁷⁾」

この「新しい統合原理」が「パトスの知」「演劇的知」であるとして、彼はさらに次のように述べている。「科学の知が操作の知であるのに対して、パトス的な劇的行動の含む知あるいは〈パトスの知〉は、環境や世界がわれわれに示すものをいわば読みとり、意味づける方向で、まさしくシンボリズム（象徴体系）とコスモロジーに即して成り立っている。いいかえれば、それは、世界のうちにあるすべての物事の徴候、徴し、表現について、それらにひそむ重層的な意味を問い、私たちの身に襲いかかるさまざまな危険に対処しつつ、濃密な意味をもった空間をつくり出す知である。⁽⁸⁾」

中村のいう「臨床の知」は「パトスの知」、すなわち受動的・受苦的な知であり、「パト

ス」とは、パッションつまり情念だけではなく、受動、受苦、痛み、病いなど、いわば人間の弱さにかかわるものを指し、従って「パトスの知」とは、能動の知、アクションの知である近代科学の知と正反対のものといえる。⁽⁹⁾「受苦せしものは学びたり」というギリシアの諺にあるように、「行為は、それに反対するものを顕在化させるので、受苦を被ることになり、それを通して行為者は、ここに高次の認識に達する⁽¹⁰⁾」のである。

この「臨床の知」はホリスティック臨床教育学の基盤となるものであり、臨床教育学を研究する者に「一人の人の肉的世界にかかわるような態度を身につける⁽¹¹⁾」ことの重要性を示唆している。

4 解釈学的臨床教育学と「教育病理」の総合的・学際的研究

「臨床の知見」について、解釈学的臨床教育学の立場に立つ皇紀夫氏は次のように指摘している。「『問題』に促された『新たな気づき』(ein neues Angemutetwerden)が教育の意味発見であり、その点に、臨床教育学の『実践的』な性格がある。……臨床教育学は、授業の技術や生活指導上の方法や技能の開発さらには、子どもを理解するための心理学的な知見の伝達や応用を目標とするのではなく、むしろ、それらの技法や知見が有効に機能するための前提である教育観や子ども観、つまり、教育の現況を“それ”として意味付けている全体的で共示的な意味の連関(「教育の意味地平」と呼んでよいだろう)に焦点を置いている。⁽¹²⁾」

さらに、「教育病理」を構造的に把握し、その診断、治療、予防について総合的、学際的に研究し、教育病理症候群の心理的、社会的背景を明らかにすることを目指す武庫川女子大学の独立大学院臨床教育学専攻を開設した新堀通也氏は、教育病理への視座として、まず結果としての教育病理、すなわち「教育的病理」と、原因としての教育病理、すなわち「病理的教育」とを区別している。そして、教育的病理を顕在的教育病理と潜在的教育病理とに分類し、教育病理の逆説的機能として、警告的效果、発散的效果、触媒的效果の三つの機能があるとし、教育病理と社会病理という対概念によって教育病理の構造的な把握が可能となり、臨床教育が個々の教育病理への対応技術の寄せ集めから脱して学問的体系をもつことができると指摘している。⁽¹³⁾

また、彼は心の教育にかかわる臨床教育学の必要性について、「客観的な既成事実がもたらした精神状態、例えば心の傷、心の痛みなどは容易に癒されない。こうした変わりにくい心の治療や改変には、カウンセリングや精神医学などの助けをかりた臨床教育学的なアプローチが必要であろう⁽¹⁴⁾」と述べている。

5 研究者と実践家の交流による理論と実践の統合

臨床教育学はまさに草創期にあり、臨床教育学の概念も学問としての体系も未成熟であるが、小林剛氏が指摘しているように、「教育現場なり、相談現場なりでそれぞれのスタッフと十分な意志の疎通をはかり、相方の理論と実践を深める必要があろう。かくして、はじめて研究者と実践家がそれぞれの知見を獲得し合い、学び合い、『臨床教育学』は『学』として確立していくことになる⁽¹⁵⁾」といえよう。

日本の教育界における臨床教育学への関心は急速に高まっており、近年のスクールカウンセラー事業では、数多くの臨床心理士を始めとする研究者が学校現場に入り多くの成果が報告されている。また、東北大学で開催された第31回日本カウンセリング学会の発表論

文中、約36%が現場の教師で占められ、素晴らしい成果が発表されている。⁽¹⁶⁾

筆者自身も感性教育研究所を設立し、研究者と実践家が学び合う月例の研究会を主宰しており、新雑誌『感性・心の教育』（季刊、明治図書、一万部発行）と同『わくわく KANSEI くらぶ』（月刊、黙出版、4万部発行）を創刊し、臨床教育学研究センターの設立に向けて着々と準備を進めている。ホリスティック臨床教育学の理論と実践の研究深化を目指して、感性教育研究所が到達した成果を逐次両誌に掲載していくので、詳細については是非両誌を参照していただきたい。

6 注目すべき中村雄二郎と和田修二の指摘

ところで、以上述べてきたような臨床教育学の萌芽、構想のなかに既にホリスティックな視点が内在しており、ホリスティック臨床教育学の方向性が暗示されていると思われるが、筆者が特に注目しているのは、中村雄二郎氏が、「西田幾多郎を読みなおして、西田の後期の中心概念の一つである〈行為的直観〉というのが、またまた私のいう〈パトスの行動〉や〈パフォーマンス〉にきわめて近いことに気がついて、おどろいている⁽¹⁷⁾」と指摘している点である。

もう一つ注目したいのは、ホリスティックな視点に早くから注目していた和田修二氏が次のように指摘していることである。「教育はつきつめると創造的な『宇宙の化育に賛ずる』ことだというのが、洋の東西を問わず優れた教育者の確信であった……。このポストモダンの思考と倫理は、考えてみるとわれわれ日本人にとってはそれほど異質なものではない。われわれは既に、仏教を通じてこれに酷似したものの見方に長い間なじんできたからである。『諸行無常』『諸法無我』『一切空』『因縁生起』『山川草木悉皆成仏』を説く仏教的な世界観は、私には全人類全生物の「共生」を至上の課題と考える新思考に通ずるだけでなく、現代科学の世界像とも大筋において両立するように思われる。言うまでもなく。ポストモダンの新思考を基礎づける哲学的世界観的根拠の一つである必要はない。しかし、われわれ日本人の場合、その根拠はまずもって日本人の精神生活の中に見出せるものが望ましい。なぜなら真に根本的で国民的な変革運動は、その思想的な根拠が借り物でない自国のよき伝統、本質の再発見、再生として人々に自覚されるとき、最も自然で強力なものとなることができるからである。仏教的伝統は、この意味でわれわれがポストモダンに向って批判的に再生させる価値のある貴重な伝統であると言えよう。⁽¹⁸⁾」

そこで次にホリスティック臨床教育学の確立に向けて、わが国の代表的な思想家として避けて通ることができないと思われる西田幾多郎と鈴木大拙のホリスティックな思想について考察することにする。

7 自同律・矛盾律から相互律へ

古来、人間の持つ認識能力には、インテレックス (intellectus) とラチオ (ratio) の二種類があるとされていたが、スコトウス・エリウゲナが、インテレックスは高次の直観的認識、ラチオは低次の分析的、概念的認識を表わすものとして用いてからはこの区別が一般化して、トマス・アクイナスもこれを踏襲した。後に、感覚 (sensus) が個々の事物の雑多な形を雑多なままで捉える段階、インテレックスが、ラチオによって区別されたAと非Aが本来一つのものであることを直観的に把握する段階に分けた。

近代になると、このインテレックスのような高次の直観的認識は否定され、ラチオの概

念的、分析的、比量的認識能力だけが承認されるようになり、ここに合理主義 (rationalism) 全盛の時代が到来するのである。概念的、分析的認識としてのラチオは、論理学のいわゆる自同律または矛盾律を原理とする認識であるといつてよい。

自同律 (Satz Identität) とは、AはAであるということであり、AはAであるから非Aではない。このAは非Aでないことを矛盾律 (Satz des Widerspruhs) という。従つて、矛盾律は自同律が反省を経た必然的展開にほかならない。ラチオはこの原理に従い、AはAであると確定し、これを非Aから区別する。

近代になって信仰の力が衰えると、ラチオは自同律に即して、自己以外の何物にも従属すべきではないと自律性を主張し、ラチオによって認識しうる合理的で量化し得る世界のみを承認し、非合理的な量化しえない世界の存在は承認しないという傲慢に陥った。ここにラチオのみに従つて行動しようとする合理主義が成立するに至つたのである。

現代の危機や対立の根源にあるのは、この自同律、矛盾律を原理とする悟性のみに従つて行動してきた近代合理主義である。これに対して、Aが存在するのは非Aが存在するからで、非Aが存在するのはAが存在するからである、というように相互依存関係において捉える原理を相互律という。

これがホロン概念であり、部分と全体、生と死、善と悪、有と無などの関係を単純な二分法論理に立脚した対立図式で捉えるのではなく、般若系の仏教思想の論理で表現すれば、「即非的自己同一」とでもいうべき共存関係として捉えるのである。

8 ホーリズムは、個の多元性を認める、宇宙根本原理

現在、筆者はホーリズム (holism) の提唱者である Jan Christian Smuts (1870—1950) の著書『ホーリズムと進化 (Holism and Evolution)』を翻訳中で、年内に玉川大学出版部から刊行する予定であるが、スマッツのいう「ホーリズム」は、植物の種子は単なるアトムではなく、それ自体の中に小さな宇宙を含む全体であるという概念で、生命体の各部分はその部分の中に全体意志が貫かれており、全体は部分の総和よりも存在価値があるとみる。スマッツは全体を意味するホールを常に複数形 (wholes) で使っている点に注目する必要がある。それは、個の多元性を認め、一つひとつの全体がすべて異なる独自性を持っていることを示しており、部分の総和としての total の全体とは異なる wholes が heal (癒し) や holy (神々しいもの、聖なるもの) とつながっているのである。

「ホーリズムの一般的概念」について説明した同書の第五章において、スマッツはホーリズムとホールの概念について次のように説明している。「『ホーリズム』は、宇宙における全体創造に向けて作用する基本的要因を表すためにできた言葉である。その特質は全般的であり特定のあるいは具体的である」「wholes 及び wholeness という思想は、生物学的領域に限るべきではない。それは有機体でないもの及び崇高な人間の精神の発露の両面にかかわっている。われわれは、基本的なホリスティックな特質が、部分の単位であり、部分そのものより以上の存在であると思われるほど身近で強烈なものであると気がつく。ということは、それが部分に特定の構造形態を与えるだけでなく、部分がお互いに関連し合い、統合する際の形態を決定するので、その機能が変化するのである。統合体は部分に影響し、これを決定する。それ故にそれらは whole に対応して機能し、全体と部分はお互いに影響し合い、お互いを決定する。そして、多かれ少なかれそれぞれの特質を合体して自己の特性が消滅する。全体は部分の中に、部分は全体の中に包括され、このような全体と

部分の合体は、全体の機能の特質と同様に部分の機能のホリスティックな特質に反映される。⁽¹⁹⁾

スマッツのいう「全体」という語は、日常的な使用においては気づかれていない豊かな意味を含むものであり、同書で述べられている「数々の全体」という概念は、宇宙の性格の基礎づけるものといえる。「ホーリズム」というのは、諸々の全体を創出していく進化のうちに働く動因であり、宇宙の根本原理にほかならない。

「ホリスティック」という言葉は「ホーリズム」の形容詞形で、的確な訳語がないため、そのまま「ホリスティック」という言語が使われている。ちなみに、ジョン・ミラーは、holisticとwholisticを区別し、前者には、靈性や聖なるものへのセンスを含めた意味を持たせ、後者は生物学的物理学的で、物質身体的社会的相互連関を強調する意味を持たせている。

9 鈴木大拙と西田幾多郎のホリスティックな思想

この「ホリスティック」という言葉の意味する内容は決して新しく輸入された考えではなく、もともと東洋に根づいていた、包括的な考え方に近いものといえる。『中庸』の「天地の化育に賛ずる」という思想、鈴木大拙の「即非の論理」、西田幾多郎の「絶対矛盾的自己の同一」という思想、『モラロジー概説』において「天功を助くる」と説いた広池千九郎の道徳科学にも共通するものがあるといえる。

鈴木大拙のいう「即非の論理」は、『金剛經』の「仏説般若波羅密多、即非般若波羅密多、是名般若波羅密多」の一句に凝縮されている。A即非A是名A、すなわちAは非Aである。故にそれはAである、というのが「即非の論理」である。つまり、肯定（即）と否定（非）とが、そのまま自己同一だというのである。西田幾多郎はこれを「絶対矛盾的自己同一」と表現したが、Aと非Aという絶対に矛盾するものの自己同一を示すのに、「即」という文字を用いた感性には驚嘆せずにはおれない。

自同律、矛盾律で他を排除し、他と対立するのではなく、いかにAと非Aが調和共存していくかこそが求められている。これからの教育が求めているのは、まさにこの新しい思考の枠組（パラダイム）なのである。Aが非Aを敵視するのではなく、Aが非Aによって、非AがAによって存在しているという根源的な関係に深く「気づく」ことが大切なのである。

人類の将来は、私たちがこの真実の関係にどれだけ気づくかにかかっているといっても決して過言ではない。現代人に感動の共感や生命の躍動感が枯渇しているのは、私たちが「生かしている」この真実の関係性を見失っているからにほかならない。最も相手の悪い人こそ、自分には最も必要な、自分を成長させてくれるかけがえのない存在なのだということに気づくことが大切なのである。こういう新しいパラダイムに立脚することによって初めて、私たちはこれまでの教育界の不毛な対立を打ち破ることができるのである。

ところで、秋月龍珉氏によれば、鈴木大拙は英語国民に向って、Aが真にAであるのは「A」が即「非A」であるからである、という真理を説明するために、次のように表現している。

Being is Being because Being is not Being.

これを公式化すると、A is A because A is not A.

これをさらに理解しやすいように、秋月龍珉氏は「非」の一字を強調して、not を Not-

に改め、次のように定式化している。

A is A——because A is Not—A.

「AがAである」のは、「A」が即「非A」であるからである、という意味である。これが「即非の論理」であり、『金剛經』には、前述した一句のほかにも、「即非」に関する次のような表現が見られる。⁽²⁰⁾

10 『金剛經』における「即非」表現

I

仏説般若波羅密，即非般若波羅密，是名般若波羅密（第13章）。

如來說世界，即非世界，是名世界（同）。

如來說三十二相，即是非相，是名三十二相（同）。

如來說第一波羅密，即非第一波羅密，是名第一波羅密（第14章）。

II

次のような表現もある。

諸微塵，如來說非微塵，是名微塵（第13章）。

忍辱波羅密，如來說非忍辱波羅密，是名忍辱波羅密（第14章）。

III

さらにていねいな表現に、次のようなものがある。

莊嚴仏国土者，即非莊嚴，是名莊嚴（第10章）。

是実相者，即是非相，是故如來說名実相（第14章）。

是福德即非福德性，是故如來說福德多（第8章）。

IV

これを簡単にしたものが、次の表現である。

如來說身相，即非身相（第5章）。

所謂仏法者，即非仏法（第8章）。

如來說一切諸相，即是非相。

又說一切衆生，即非衆生（第14章）。

「如來說」の「説」という動詞の補語をどこまでと解するかが難しいが、鈴木大拙は次のように英訳している。

He teaches that the world is no—world and therefore the world is called the world.
It is tanglt by Tathagata the first Paramita is no—first—Paramita and therefore it is called the first Paramita.

如來說「世界非世界，是名世界」と鈴木は読解したと思われるが、これが漢文を原典とした従来の一般的な訓読である。しかし、秋月によれば、現存の梵文原典を参照すると、この公式は、如來說「世界即非世界」，是名世界，と読む方が正しいようである。前掲第二グループの表現も、「諸微塵」，如來說「非微塵」，是名微塵，と読むこととなり、さらに第三グループは、「是実相者，即是非相」，是故如來說名「実相」，となって、この読み方を証明するとも考えられる。⁽²¹⁾

「是実相者，即是非相」，是故如來說名「実相」に相当する梵文原典からの現代語訳の岩波文庫（中村・紀野訳）を対比してみると、この一文は次のような意味である。「真実だと

いう思いは、真実でないという思いだからです。それだからこそ、如来は〈真実だという思い、真実だという思い〉と説かれるのです。」

以上の考察によって、如來說「A即非A」、是名A、というのは、次の意味であることが明らかになった。

「(如来の説く所の) Aは、非Aである」と如来によって説かれる。この故に(それは)「A」といわれるのである。

この思想を要約したのが第四グループの如來說「一切諸相、即是非相」にほかならない。それは、如来は説く、「Aは非Aである」という意味であり、これが「即非」の論理といわれる所以である。⁽²²⁾

11 西田幾多郎の「逆対応の論理」

ところで、西田幾多郎は畏友・鈴木大拙宛に次のような手紙(昭和20年3月11日付)を送っている。「(前略)従来の対象論理の見方では宗教といふものは考へられず、私の矛盾的自己同一の論理すなはち即非の論理でなければならないといふことを明らかにしたいと思ふのです。私は即非の般若的立場から人といふものすなはち人格を出したいと思ふのです。そしてそれを現実の歴史的世界と結合したいと思ふのです。」(傍点引用者)

秋月はこの手紙の傍点部分の二つのテーマに注目し、「ここに西田哲学の根本動機が、従ってその秘密のすべてが存するのである。われわれはそこで、『矛盾的自己同一の論理』すなわち『場所的論理』がこの二つのテーマを廻っていかに展開し、いかに形成されて行ったかに着目しなければならない」と指摘している。⁽²³⁾この「場所的論理」こそ最も具体的で包括的な論理である。

西田幾多郎の最後の大作「場所的論理と宗教的世界観」(『哲学論文集第7』所収)は西田哲学の最後の仕上げと見ることができるが、この論文の中で彼は次のように指摘している。「われわれの自己はただ死によってのみ逆対応的に神に接する」「神と人との対立はどこまでも逆対応的である。故にわれわれの宗教心というのは、われわれの自己から起るのではなくして、神または仏の呼び声である」「われわれの自己は、どこまでも唯一の個として、一步一步逆限定的に、絶対に接するのである」「どこまでも矛盾的自己同一的に、歴史的世界の個別的自己限定の極限において、全体的一の極限に対するのである」「この故にわれわれは自己否定的に、逆対応的に、絶対的一者に接する。死即生、生即死的に、永遠の生命に入ることができる」。

この「逆対応の論理」は、人間の真実存在—宗教的実存の生死の「場所的論理」にほかならず、最も具体的で包括的な論理といえる。西田は「現実には根源をもつ」と考え、この現実の根源(「根源的场所」)が生死の場所と捉え、次のように指摘している。

「仏教において観ずるということは、対象的に神仏を観ることではなくして、自己の根源を照らすこと、省みることである」(『哲学論文集第7』)。

「自覚において、われわれは単に自己の内に入るのではない。自己の根源に返るのである。しかしてそれは世界成立の根源に入ることに外ならない。自己が始まる時、世界が始まる。世界が始まる時、自己が始まる。宗教の立場は自覚の立場である。……それは知識や道徳の根底となる立場である」(『哲学論文集第6』)。

「逆対応の論理」とは、宗教体験の論理にほかならず、「われわれの自己が神や仏と同一方向において、神や仏となるとか、これに近づくとかいうのではない。ここには逆対応ということが考えられねばならない」という西田の指摘が最もよくこの論理の性格を表わし

ている。人間は、自己が徹底的に否定されればされるほど自己の根源に還り、自己の真源（西田のいう真の「個」）に徹し、自己が徹底的に死ぬことが、逆に真に自己が生きることにつながる。

12 「自覚の論理」としての「即非の論理」

この点に関連して、西田幾多郎は次のように指摘している。「われわれの自己は、どこまでも自己の底に自己を超えたものにおいて自己をもつ。自己否定において自己自身を肯定するのである。かかる矛盾的自己同一（即非）の根底に徹することを“見性”という。禅宗にて“公案”というものは、これを会得せしめる手段にほかならぬ」「われわれは自己否定的に、逆対応的に、いつも絶対的の一者に接している」「われわれの自己は（A即）どこまでも自己を超えたもの（非A）において自己をもつ（是名A）。自己否定において自己自身を肯定する（自己即非自己是名自己）。かかる矛盾的自己同一（即非）の根底に徹することを見性という」「かくのごとくにして、般若即非の世界から人間世界というものが出てくるのである。⁽²⁴⁾」

「矛盾的自己同一」とは、矛盾とか対立とかをなくすることにおいて同一になるのではなく、むしろ逆に矛盾を徹底的に尖鋭ならしめて、否定をバネにして非連続的に連続するのである。私たちは、存在をそのあるがままの相において把握しようとする「存在の論理」に徹するならば、必然的に自己の主體的な深まりの論理である「自覚の論理」へと進み、「見」というすべての仏教の教説に共通している根本体験に行き着く。それは、「即非の論理」を単に“A=非A”としてではなく、“見（A=非A）”として見るということである。ここに「自覚の論理」としての「即非の論理」の第二の意味があるといえる。

注

- (1) 小林剛「感性教育と臨床教育学」（『感性・心の教育』創刊号所収論文，明治図書）平成11年，p.25
- (2) 河合隼雄『臨床教育学入門』岩波書店，同7年，p.14
- (3) 和田修二『教育する勇氣』玉川大学出版部，同7年，p.212
- (4) 河合隼雄・前掲書，p.15
- (5) 同
- (6) 中村雄二郎『魔女ランダ考』岩波書店，同2年，p.150
- (7) 同，p.144
- (8) 同，p.142
- (9) 同，p.79
- (10) 中村雄二郎『臨床の知とは何か』岩波新書，同4年，p.137
- (11) 河合隼雄・前掲書，p.27
- (12) 和田修二・皇紀夫編著『臨床教育学』アカデミア出版会，同8年，p.42-43
- (13) 新堀通也『教育病理への挑戦——臨床教育学入門』教育開発研究所，同8年，p.62
- (14) 同
- (15) 小林剛・前掲論文，p.25
- (16) 相馬誠一「教師が担う臨床教育講座①」（『感性・心の教育』創刊号所収論文，明治図書）同11年，p.84
- (17) 中村雄二郎『魔女ランダ考』岩波書店，同2年，p.3
- (18) 和田修二『教育する勇氣』玉川大学出版部，同7年，p.252-253

- (19) Smuts, J, C, Holism and Evolution, The Gestalt Journal Press Inc, 1996, p.86
- (20) 秋月龍珉『鈴木禅学と西田哲学』春秋社, 昭和46年, p.75
- (21) 同, p.76
- (22) 同, p.77
- (23) 同, p.111
- (24) 同, p.122-123