

日本哲学史研究

第 12 号

西田の思考と日本語の問題……………	小林 敏明……………	一
西田の「個物と個物との相互限定」をめぐって……………	氣多 雅子……………	一六
母性保護論争のフェミニスト現象学からの解釈(一)……………	河野 哲也……………	四二
「応答の心が交差する小径」としての〈感応道交〉 ——道元のフェミニズム的解釈——……………	ラルフ・ミュラー……………	六九
種の自己否定性と「切断」の概念……………	竹花 洋佑……………	八二
西田幾多郎と久松真一における救済の問題……………	小島 千鶴……………	一〇八
西田幾多郎のフィードラー受容とリップスの 「感情移入」説……………	八坂 哲弘……………	一四二

2015年12月

京都大学大学院文学研究科
日本哲学史研究室紀要

西田の思考と日本語の問題

小林 敏明

西田幾多郎の著作を読んだことのある者なら、ときどき、否しばしば彼の思考のプロセスについていけずに当惑したことがあるだろう。全体として何が言いたいのかだけでなく、個々のセンテンスの意味やセンテンスとセンテンスをつなぐ論理がどうしても理解できないということがままある。しかも西田は明確な定義や概念規定もないうまま、突然重要な概念を立てて、それを呪文のように繰り返しながら記述を進めていくので、読者はますます混乱させられることになる。

このことは西田に近い関係にあった人たちでも同じだったようで、西田をもつとも真剣に読んだと思われる田辺元のような透徹した頭脳の持ち主でさえも例外ではなかった。だから、身から出た錆びとはいえ、西田自身「私の論理と云ふのは学界からは理解せられない、否未だ一顧も与へられないと云つてよいのである」(「私の論理について」(絶筆)『西田幾多郎全集』十、四二二頁)という嘆きを残して世を去つていかざるをえなかったのである。

原因は西田の言説そのものにあることははっきりしている。言い換えれば、西田の言説は、それ自体が尋常ではないのである。にもかかわらず、その異様な言説を通して西田が懸命に何ごとかを考えていることだけは伝わってくるのだが、こちらにはその何ごとかをなかなかつかみとることができない。そもそも西田を読むとは、こうしたもどか

しさに耐え、それと対峙しつづけることである。この一点を放棄してしまうと、たんなる西田用語の鸚鵡返しのような「解説」でお茶を濁すことで終わってしまう。

ここで、すべからく人間の思考が言語によっているというごく自明な事実に立ちもどつてみよう。どれほど異様であらうと、西田の言説は日本語によってなされている。言い換えれば、西田の思考を作動させているのは日本語という装置なのである。とすれば、すべてとは言わないまでも、その異様さを生み出す一因として、日本語の特異性が与っているのかもしれないと疑ってみることは可能である。

そういう意味で、中村雄二郎が一九八三年に発表した『西田幾多郎』は重要な著作である。この著作のなかで、中村は西田用語の鸚鵡返しを避け、それを極力他の分野の言説に「翻訳」することによって何とか西田を「理解」しようとして試みているが、その試みのなかに西田の場所の論理Ⅱ述語論理と時枝誠記の日本語文法論との親近性についての論究がある。本稿は、この中村の問題提起を引き継ぐかたちで、それを筆者なりにさらに展開してみようとするものである。

一 中村の問題提起

中村によって指摘される西田と時枝の親近性の第一は、時枝の「場面」という概念である。よく知られているように、時枝は言語をたんなる対象としてとらえるのではなく、それを使用している行為、すなわち「言語過程」においてみなければならぬという基本姿勢を強調するのだが、この「言語過程」、すなわち別の言葉でいえば、発話（パロール）がおこなわれるそのつどの「場面」について、こう言っている。

場面は純客体的世界でもなく、又純主体的な志向作用でもなく、いはゞ主客の融合した世界である。（『国語学原論』（上）、六十一―六十一頁）

中村はこうした考えと西田の「行為的自己」の考えが近いと指摘したうえで、とくに重要な類似をなすのが時枝の「詞」と「辞」の区別であるという。

時枝の〈言語過程説〉がもつとも本質的に西田の〈場所の論理〉とかわるのは、詞と辞の結びつきで捉えた日本語の統辭論においてである。すなわち、時枝は、日本の伝統的な事としての言語論を生かして日本語の隠された構造を探ることに成功し、ここに、言語Ⅱ文は、客体的表現Ⅱ詞と主体的表現Ⅱ辞との統一、後者によつて前者が包まれる統一として捉えられることになった。（『西田幾多郎』九十六―九十七頁）

この引用の意味するところをもう少し説明しておこう。「事としての言語」が発話行為としての「言語過程」のことを言っているのは明らかだが、大事なのは、時枝が日本語の品詞を大きく詞と辞の二種類に分けて、後者が前者を「包む」関係にあるとしている点である。時枝によれば、物事を概念化し、客体化して表わしているのが「詞」で、名詞や形容詞などがこれに属するとされる。もう少しわかりやすく表現しておくなら、すでにそれ自体で一定の意味を負わされている語彙群である。これに対して、助詞の「てにをは」や助動詞の「ず」「し」「む」などの「辞」は、それ自体では意味をもたず、詞に付随して、それを使用する話者の主観的な情動や意志を表現する言葉だとされる（ちな

みに、本居宣長は「てにをは」を「詞の玉緒」と表現したが、時枝の詞辞論はこの流れを受け継いでいる。この場合、すべての発話は話者に属するのだから、そこに出てくる詞は辞という話者の主観のなかに包まれることになるという仕組みである。

たとえば、「匂いの高い花が咲いた」という発話は

匂いの高い
花が咲いた

 というように、辞が幾重にも詞を包みこむ「入子型構造」をなしているとされるのだが、中村は、まったく同一ではないとはいえ、この詞辞の包摂関係のなかに西田の述語論理につながる発想があると見たのである。時枝の辞が主観的立場を表現するように、西田の述語も主観的意識の側に置かれるからである。西田の言葉を引用しておこう。

従来の哲学は意識の立場について十分に考へられてない。判断の立場から意識を考へるならば、述語の方向に求めるの外はない、即ち包摂的一般者の方向に求めるの外はない。「場所」『西田幾多郎全集』三、四六三頁）

そして、こうした転回から、次のような認識が出てくるのである。

（併し）所謂主客合一とは主語面に於て見られたる自己同一であつて、更に述語面に於て見られる自己同一といふものがなければならぬ。前者は単なる同一であつて、真の自己同一は却つて後者にあるのである。直観とは一つの場面の面がそれが於てある場所の面に合一することであるが、斯く二つの面が合一すると云ふことは単に主語面と述語面とが合一すると云ふことではなく、主語面が深く述語面の底に落ち込んで行くことである、述語面が何処までも自分自身の中に於て主語面を有することである、単なる場所となることである。「場所」『西田幾

多郎全集』三、四七二—四七三頁)

たしかに、時枝の辞を述語に置き換えれば、西田と時枝の発想には相通するところがある。しかも、場所の論理を打ち立てたころの西田にとつての「述語(面)」という概念が、多分に初期の「純粹經驗」たる意識野を踏襲して言われていることを考えると、この類似性はいっそう重みを増してくる。中村はさらに、時枝の統辭論から導き出される日本語の特徴として、次の四点をあげ、暗に西田との類似性を示している。

一、日本語では、文の全体が幾重にも最後に来る辞_{||}主体的表現によつて包まれるから、大なり小なり主観性_{||}主体性を帯びた文、感情的な文が常態になる。二、日本語では、文は辞によつて語る主体とつながり、ひいてはその主体の置かれた状況_{||}場面とつながる。だから、場面からの拘束が大きい。三、日本語の文は、詞₊辞₊という主客の融合を重層的に含んでいるから、体験的にことばを深めるには好都合であるが、その反面、客観的・概念的な觀念の世界を構築するのには不利である。四、日本語の文では、詞₊辞₊の結びつきからなるその構造によつて——外見上は、(主体の概念化されたものとしての) 詞、つまり名詞や代名詞が主語となるにしても——真の主語は辞のうち_{||}働_{||}きとして、だけ見出されるから、文法上での形式的な主語の存在はあまり重要ではない」(『西田幾多郎』九十八—九十九頁)

以上が時枝の日本語文法をもとにした中村の西田解釈の要点だが、少なくとも、これで西田のジャーゴンとも言うべき「場所」「述語面」を一定程度具体的イメージにおいてとらえられるようになったと言えることができる。ただし、

この時枝と西田の親近性に関して、一言コメントしておけば、この親近性は、今西錦司が西田をヒントにして独自の生熊学理論を切り開いたのと同様に、時枝の方が西田の考えをヒントにして独自の言語学を発展させた可能性も否定できないということである。ちなみに、時枝の『言語学原論』の公刊は、明確に西田や田辺の影響を受けたといわれる今西の『生物の世界』の公刊と同じ一九四一年のことであった。

いずれにせよ、ここまでの立論で、西田の思考が時枝によつて理解された日本語文法の特徴を反映しているということが明らかになったのだが、しかし、これを哲学の論議として見るならば、その内容はまだコペルニクスの転回をいうカントの認識論の構図をいくらかも出ていないことになる。なぜなら、それは辞や述語に体现される主観が世界を包むということの確認に終わっているからである。だから、西田の思考の特異性を明らかにするためにも、われわれはこの論議をもう一步先に進めなければならない。

二 感歎詞と根源語

前の論議を受け継いで、同じく時枝の詞辞論から話を進める。時枝において、辞は詞を包む主体の場であったが、この両者の「過程的構造」の相違を時枝の言に即してもう一度確認しておく、詞が具体的事物ないし表象に発して概念、聴覚映像、音声という三次の過程を経るのに対して、辞の方は言語主体に属する判断、情緒、欲求等に発して、概念を経ることなく、聴覚映像と音声の二つの過程を経ることだとされる（『国語学原論』（上）二六四頁）。そして後者の辞の過程をもっとも明瞭に示している例が、ほかならぬ感歎詞であるとして、こう言われる。

「ああ」「おや」「ねえ」「よう」等は凡て主体的なものの直接的表現である。感歎詞は本質的には辞に属すべきものであるが、多くの感歎詞は自然の叫声に類するもので、未だこれを言語の体系中に加えることが出来ないが、その或るもの、例えば、「ね」と「暑いね」、「よ」と「遊ぼうよ」等を比較して見れば、その密接な関係を知ることが出来る。(『国語学原論』(上) 二二四—二六五頁)

この記述自体は日常の何の変哲もない発話にもとづいた説明でしかないが、注意すべきは、時枝にとっては感歎詞が「主体的立場」をになう辞の極限形態になつてゐるということである。それは主体の判断、情緒、欲求を表わしながらも、他の言葉たちと異なつて、その判断、情緒、欲求の概念内容を(未だ)もたない。だから、「未だこれを言語の体系中に加えることが出来ない」とも言われるわけだが、言い換えれば、この感歎詞こそは、言語がその外部と接する境界に立つ言葉ならぬ言葉だということでもある。そのあり方は言語システムの異端児ともいうべき固有有名に似ている(『クリプキの論議』)。しかも、注意すべきはそのさきにあつて、この感歎詞は辞の極限形態でもあるわけだから、それは他の、やはり未だ分節化されていない潜在的な意味を包み込むような特殊な言葉だということになる。ここで筆者の連想を呼び起こすのが、かつて上田閑照が立てた「根源語」のテーゼである。まず「根源語」の例として、上田があげるリルケの詩を引用しておこう。

薔薇、おお！ 純粹な矛盾。

Rose, oh reiner Widerspruch, Lust,

幾重にも重ねた瞼の下

Niemandes Schlaf zu sein unter soviel

誰のでもない眠りである楽よそくたのしみ

Lidern.

上田は、この詩のなかの「おお！」という感歎詞に着目して、これを次のように解釈してみせる。

この詩の全体は、(1)「薔薇」、(2)「おお!」、(3)(a)「純粹な矛盾」、(b)「幾重にも重ねた瞼の下 誰のでもない眼りである楽」、の三つの部分に一応分けてみるができるであろう。(1)は薔薇の現前、(2)の「おお!」は、薔薇の現前に打たれた「驚き」がそのまま言語以前の音声となつて発せられたもの。(3)はその「驚き」が言葉になつて詩句に開かれたものである。ところで、でき上つた詩としてではなく、このような詩句が生まれて来る「言葉の出来事」として見る場合、(2)の「おお!」を詩句の全体が発せられて来る源——根源語 (Urwort) ——と見る、逆にいえば、全詩句をこの「おお!」の分節と見ることができると思う。(『禅仏教』六十八頁)

上田は「言葉の出来事」と言っている。つまり彼にとつての言語とは、できあがつた言語体系や語彙のことではなくて、発話という「言語過程」のことである。そして、そのなかで感歎詞が特別の意味をもつているというのだ。こういう解釈を披瀝してみせるとき、上田の念頭にあるのは、おもに禅仏教やエックハルトの神学思想なのだが、そのなかに西田の哲学もあつたことは、次の引用が示している。

大きな哲学体系の背後には、その体系の源でありかつ体系展開における思惟の動きを導いている根本直観があるといわれる。そのような場合その根本直観を未分化のまま全体的に含んでいるような根本語 (Grundwort) ——従つて展開された全体系をその言葉に要約し得るような基本的な一語が指摘され得るであろう。たとえばカ

ントの「理性」、ヘーゲルの「精神」、ハイデッガーの「有」、あるいは西田哲学の「絶対矛盾的自己同一」など。
〔『禅仏教』六十六―六十七頁〕

上田は、ここでは根源語の例として、リルケの詩句「純粹な矛盾」に合わせるかのように、西田の「絶対矛盾的自己同一」という用語をあげているが、これは「純粹経験」「場所」「自覚」「永遠の今」「行為的直観」等々と言ひ換えられても同じである。それらはいずれも、そこからはじめて後の論理が分節化されてくるような、未だ分節化されていない概念ならぬ半概念だからである。

ここで再び時枝の辞が詞を包むという考えに立ちかえつて、この上田の根源語を考えなおしてみよう。時枝において辞の極限形態である感歎詞は他のすべての潜在的な詞（意味）を包むものであった。それと同じように、上田の根源語としての感歎詞も、そこから意味が分節化されてくる根源であるかぎりにおいて、やはり潜在的に後者の分節化的意味を包むものであると言うことができる。

だが、このような類似にもかかわらず、両者の間には決定的な相違がある。時枝にとつて、辞がどれほど極限化されようとも、それはあくまで「主観」ないし「主体」に属している。つまり主観それ自体は崩れることがない。さきにカント的認識論の枠を出ていないと述べた所以である。これに対して、上田の根源語において主観はどうなるのか。一言でいえば、すべてを包んでいた「主観」そのものが破れてしまうのである。上田が「おお！」とは「事と言と人との脱自的原統一の現成」（七十一頁）と述べるとき、そこにあるのは、いわゆる「主観／主体」としての自己ではなく、文字通りに「脱自」してしまった自己、すなわち「自覚」である。たしかに、そこにはすでに自己的、な何かが出来している。だが、それは、感歎詞が言葉ならぬ言葉であつたように、未だ人称性を顕わにしていない自己ならぬ自己で

あると言わねばならない。この事態を上田は、こう表現している。

自覚とは、単に我が我をということではない。自己が「於てある」場所に真に開かれて、すなわち「我なし」と切り開かれて、場所の開けのうちで自己が見られること、場所の開けが光となって自己が照らし出されることである。（『場所』二一〇頁）

これをさらに西田に即して考えてみると、どうなるか。西田の述語論理においては、述語が主語を包むのであった。しかも、この述語は究極的には「述語となつて主語にはならないもの」にまで突きつめて考えることができることとされた。その場合、西田がそれを「真の無の場所」(6)、「場所」とも表現したことに注意が向けられなければならない。この「無」はたんなる仏教用語の適用などという安易なものではない。それは、述語やそれを支える主観（的意識）を突きつめると、最後には「我なし」、すなわち主観そのものの底が破れてしまうということを意味する。それゆえの「無」なのだ。

無は何処までも有を裏打ちして居る、述語は主語を包んで居る、その窮まる所に到つて主語面は述語面の中に没入するのである、有は無の中に没し去るのである。（『場所』『西田幾多郎全集』三、四五五頁）

「有」に対立する「相対的無」においてははまだ主観は消えない。「無」が否定する対象としての「有」が「有」として有るかぎり、それを支える主観がなければならぬからだ。だが、窮極まで突きつめられた述語においては、主観に固有な恣意性を剥奪された主観ならぬ主観性がかろうじて残るだけなので、それはもはや「働く」ものというより、

むしろ「映す」だけの「場所」とならざるをえない。「自己」の底に絶対の他を見る」(cf. 「私と汝」と言われたりするのも、主体が人称性を失い、いわゆる主体ではなくなっているからにほかならない。フツサル現象学の概念に託して、この事態を表現するなら、自然的態度を括弧に入れて「現象学的還元」をほどこしたあとに残る「純粹自我」の自我性を、さらにもう一步還元するところからうじて自らを垣間見せる何ものかである。西田の自覚概念を精神病理学の世界で発展させた木村敏ならば、これを「ノエシスのノエシス」とか「根源的自発性」と呼ぶだろう (cf. 『あいだ』)。

三 「は」と「が」の相違が暗示するもの

もうひとつ、日本語の特異性と(哲学的)思考の関係で、これまでほとんど論議にされたことのない問題を指摘しておきたい。それは日本語に特有な「は」という助詞である。この助詞は、たとえば「吾輩は猫である」のように、よく主格を表わす格助詞と誤解されるが、これはヨーロッパ言語の文法を重ね合わせるところから来る誤解である。たしかに、翻訳において「吾輩は猫である」は、そのまま「I am a cat」に置き換えられる。だが、「は」を単純に主格を表わす助詞とみなすことができないのは、次の例文でわかる。

- a) 私は頭が痛い。
- b) 私は今日は頭が痛い。

見られるとおり、はつきりと主格を表わしているのは「が」であつて、「は」は必ずしもそうではない。必ずしも、と言うのは、a)の場合には、「は」と「が」の二つの主格表現があるように見えるからである。だが、例文b)の「今日は」の「は」は、ヨーロッパ語の文法でいえば、副詞的につかわれており、明らかに主格とは無関係である。こういう性格をもつた「は」は、だから日本語文法では、格助詞ではなくて係助詞に分類され、明確な主格表現としての「が」が格助詞に分類される。

外国人に日本語を教えたことのある人ならば、この紛らわしい主格をめぐる「は」と「が」の混同を、自らの当惑とともに、一度は経験したことがあるだろう。われわれの気持ちに逆らつて、「吾輩は猫である」の「は」は主格を表わす格助詞ではない、と教えなければならぬからだ。これはヨーロッパ語に慣れた人たちには考えられない混乱ないし不合理と映る。同じことがハンブルの「is」と「ist」の関係についても言えるので、この問題は日本語だけの特徴とは言えないのだが、いずれにしても「は」という言葉は一筋縄でいかない奇妙な言葉だと言わなければならない。

私が西田の思考との関係で問題にしてみたいと思うのは、この奇妙な助詞「は」である。恣意的な解釈を避けるため、まず話の手がかりとして、手もとにある『デジタル大辞泉』の「は」についての簡単な説明を引用しておく。

文中にあつて、述語と関係し合っている語に付属して、その陳述に影響を及ぼし、また、文末について、文の成立を助ける働きをする助詞。

この定義が興味深いのは、「は」が主語ではなく、述語の方に親和的だという指摘である。言い換えれば、時枝の

辞や西田の述語の方に關係する言葉だということである。たとえば、さきの文例b)「私は今日は頭が痛い」において、「今日は」の「は」は、「今日」という発話主体が置かれている場面ないし状況の設定につかわれている。つまり、よく言われるように、「は」は「主語」というよりも「主題」や「条件」を設定する役割を果たす言葉である。だから、「私は」と言ったときの「は」も、一見そのように見えても、主格を表わすのではなく、これからおこなわれる発話が「私」についてなされることを設定(宣言)しただけの表現と解釈できる。別の言い方に置き換えると、「私に関していえば」とか「私のことですが」と、まず主題が設定されて、そのうえであらためて正式の陳述「頭が痛い」がなされるというのである。正式の陳述では主語が明示されるから、それが「が」で示されるのである。さきに引用した『国語学原論』に出てくる例文を読むかぎり、時枝はこの区別をすることなく、「は」と「が」を無造作に主格表現として扱っているように思われる。では、この主題・条件の設定のはたらきをになう「は」を、これまでの論議に重ねて考えてみると、どうなるだろうか。

「私は」とか「今日は」と言う場合、これは、そこから内容に関して正式の陳述がおこなわれるテーマや場面が設定されることである。だから、後の陳述(分節化)の基点を表わす言葉として、「は」は感歎詞と同じ構造に置かれている。両者の違いは、感歎詞がまだ概念的 content の不分明な瞬間的な感情や欲求などを表わすだけなのに対して、「は」は一步言語システムのなかに入り、少なくともこれから分節化されてくる意味 content の方向(サンス)を限定しているということである。言い換えれば、それは感歎詞を一步限定したものであり、さらにこれを比喩的に表現してみるなら、粗野で馴致されていない感歎詞と従順に言語システムに収まる陳述との中間をなす言葉と考えることができる。

さきに上田は西田の「絶対矛盾的自己同一」を根源語とみなした。大きくは、そうみなしてもいいだろう。しかし、私の考えでは、「絶対矛盾的自己同一」にかぎらず、西田のキーワードは、根源語がもう一步日本語という言語シス

テムの内側に入った「は」の次元に成立するものではないかと推測する。「が」ではなく「は」であるから、それは主題を設定してみただけで、ただちに説明的陳述ではない。陳述は、提示された主題の、いわば「自己限定」として、そのあとに生まれてくるのだ。

西田の思考プロセスは、おそらくこうなっている。まず根源語の次元で得た何もかを説明するための「方向」だけを示す言葉として、そのつど「場所」「述語」「自覚」「行為的直観」「絶対矛盾的自己同一」等々の語が定義や概念規定もないまま無造作に示される。そうしておいて、西田はそれをどう分節化していくかを思考しながら文章を書きつけていくのだが、それは必ずしもリニアな論理を描いて展開していかない。だから、その間何度も同じキーワードを繰り返すことになる。これは、これまで述べてきた「は」と「が」の問題で言えば、直観に強いられるようにして「……は」とまで言葉が出てきたものの、それがなかなか「が」の次元に分節化されない事態を表わしている。

ちなみに、林達夫はかつて西田の言説の特徴を、こう評したのであった。

かくて、思想家のうちには、書くということが考えることであるようなそういう「隨筆家」型があるものなのだ。ところでもしわが国においてそのようなタイプに近い思想家を求めらば、——多くの人たちは意外に思うかも知れないが——それは西田幾多郎先生ではなからうか。そして西田哲学において、多くの解釈家、批評家たちからいちばん見遁されているものも——それはまさしくこの哲学者のフィロソフィーレンにおけるこの「隨筆」的性格であるように思われる。（『思想の文学的形態』『林達夫著作集』四、九十四・九十五頁）

これを「隨筆」とみなすかどうかは別としても、林が目を付けた西田の「書くことが考えることであるような」文

章の性格は、そのこと自体がもつと問われてよい問題である。西田の哲学的言説は出来あがつて整理したものを提示しているわけではない。むしろ、それは「行為的直観」にもとづいた彼の思考の現場を整理することなく、そのまま正直にさらけ出しているのだ。西田の言説が「難しい」最大の原因は、おそらくそこにあると考えられるが、逆にいえば、そこにまた西田の言説のおもしろさもあると言えるだろう。

参考文献

- 西田幾多郎『場所』（新版『西田幾多郎全集』第三卷、岩波書店、二〇〇三年）
- 西田幾多郎「私の論理について（絶筆）」（新版『西田幾多郎全集』第十卷、岩波書店、二〇〇四年）
- 西田幾多郎「私と汝」（新版『西田幾多郎全集』第五卷、岩波書店、二〇〇二年）
- 中村雄二郎『西田幾多郎』（岩波書店、一九八三年）
- 時枝誠記『国語学原論』上下（岩波文庫、二〇〇七年）
- 上田閑照『禅仏教』（筑摩書房、一九七三年）
- 上田閑照『場所』（弘文堂、一九九二年）
- 木村敏『あいだ』（弘文堂、一九八八年）

林達夫「思想の文学的形態」（『林達夫著作集』第四卷、平凡社、一九七一年）

（このエッセイは、二〇一四年二月一四日京都大学でおこなわれた科研費研究会（基盤研究B「翻訳の視点から探る日本哲学——日本と東アジア・日本と西洋における言語と思想の相関性」26284003、代表・上原麻有子）での太田裕信氏の発表に触発されて書かれたものである。）

西田の「個物と個物との相互限定」をめぐる

氣多 雅子

はじめに

本稿では、西田の後期の思惟に迫るために「個物」に的を絞る。西田は、實在の世界は個物の世界であるということを、繰り返し述べている。たとえば、論文「弁証法的 一般者としての世界」（一九三四年）は「我々に現実の世界と考へられるものは、個物の世界でなければならぬ。一般的なるものは、単に可能的なるものに過ぎない」〔七—三〇五〕¹ という文章で始まる。ただし西田の場合、その後すぐに「併し個物的なるものを限定する一般者とは如何なるものでなければならぬか」と続く。つまり、「個物の世界とは如何なるものか」という問いは、直ちに「個物的なもの限定する一般者とは如何なるものか」という問いとなる。何故そうなるのかということは、本稿のなかで明らかになるはずであるが、西田においては、個物を問題にすることは常に一般者を問題にすることになる。ただし、後期になると、一般者と個物の関係における個物の重みはいつそう大きくなる。現実の世界は個物の世界であるということの意味も、いつそう深くなる。そこに、本稿の考察の足場を据えたいと思う。

一、私と汝

では、「個物」についての考察をどこから始めたらいよいよであろうか。

西田は、『無の自覚的限定』（一九三二年）において絶対無の自覚という考え方を確立した後、また新たな思索を展開させてゆく。『哲学の根本問題（行為の世界）』（一九三三年）の序では、「此書に於ては、前の『無の自覚的限定』特にその「私と汝」に於て述べた如き考を論理的に基礎付け、その不備を補ひ、多少とも体系化することができたかと思ふ」「七—三」と述べられている。しかし、『哲学の根本問題続編（弁証法的世界）』（一九三四年）では、「前書『哲学の根本問題（行為の世界）』—注氣多」の「私と世界」に於ては尙自己から世界を見るときいふ立場が主となつてゐたと思ふ。従つて客観的限定といふものを明にするのが不十分であつた」「七—二〇三」と自己批判し、世界から個物を見るとき立場を徹底しようとする。この一連の展開が、論文「私と汝」の考え方を起点として、それを錬磨し補填する方向でなされていることが見て取れる。

私と汝は実在の世界における個の関係として取り出されたものであるが、西田は私と汝とが絶対に他なるものであることを強調する。私にとつて汝は私の「外」にあるものであり、私からまつたく独立したものである。以下の文章には、私と絶対に他なるものとがどのように関係するかということが集約して述べられている。

……絶対の死即生である絶対否定の弁証法に於ては、一と他との間に何等の媒介するものがあつてはならない、自己が自己の中に絶対の他を含んでゐなければならぬ、自己が自己の中に絶対の否定を含んでゐなければならぬ、何等か他に媒介するものがあつて、自己が他となり、他が自己となるのでなく、自己は自己自身の底を通し

て他となるのである。何となれば自己自身の存在の底に他があり、他の存在の底に自己があるからである。私と汝とは絶対に他なるものである。私と汝とを包摂する何等の一般者もない。併し私は汝を認めることによつて私であり、汝は私を認めることによつて汝である、私の底に汝があり、汝の底に私がある、私は私の底を通じて汝へ、汝は汝の底を通じて私へ結合するのである、絶対に他なるが故に内的に結合するのである。「六一—三八一—二、傍点氣多」

まず押さえておくべきことは、私は汝を認めることによつて私として成立し、汝は私を認めることによつて汝として成立するということである。これは単に私と汝とが向かい合つて関係するということではない。この関係が「私の底に汝があり、汝の底に私がある」とまで言われるのは何故か。自己が自己の底に絶対の他を見るということは、自己が無となることを意味するからである。私は絶対の他において私自身を失うのである。私が汝を汝と認めるということにおいて、真の無の自覚が成立する。この私と汝との関係を、西田は「社会的限定」と呼んでいる。そして、私の汝に対する関係は汝の私に対する関係に同様に当て嵌まる。「私を私として限定するものは、汝を汝として限定するものである」〔六一—三四八〕と見なされるからである。

西田では、私と汝とは一貫して対称的に考えられているのが特徴的である。この関係は、レヴィナスの他者が自己とまったく非対称であるということと根本的に異なっており、またブーバの我と汝の関係とも大きく異なっている。西田における私と汝の対称性が指し示すのは、私と汝とが取り替え可能であるということではなく、私が汝を認めることと汝が私を認めることとは徹底的に呼応し合うということにほかならない。それでも、西田が「私の底に汝があり、汝の底に私がある」故に、私と汝とは「内的に結合する」という言い方、また別の箇所「私が内的に他に移り行き、

他が内的に私に移り行く」「六一三九一」とまでいう言い方は、所謂他者論の文脈で西田の私と汝を理解しようとするとき、厳しい批判の対象となるであろう。それは、他者を自己同化する典型的な考え方であるように見えるからである。しかし後で述べるように、西田は行為主体としての個人的自己を出発点として考えているのではなく、そのよ
うな個人的自己の成立の手前で思惟している。それ故、西田の考える個人的自己は、あえて言えば、それ自身の内に絶対の他者を抱え込んで初めて成立する逆説的なものとなつてゐる。西田の私と汝の関係は、そもそも通常の他者論の文脈からかなりはずれたところで考えられてゐるのである。

とはいえ、絶対に他なるものが内的に結合するという西田の言い方は、簡単に納得できることではない。この言い方において、絶対に他なるものという方面を示すが、私と汝との間に媒介者が無いということ、私と汝とを包摂する一般者はないということである。それでは内的に結合するという方面はどうやって示されるのか。西田のこれまでの考え方は、一般者の自己限定という仕方、相対立するものの関係性を説明するという形をとつてきた。媒介者や一般者が無いとしたら、どうやって絶対に相反するものの関係を語ることができるのか、という疑問が生ぜざるを得ない。

その一方で、論文「私と汝」には、全く反対に、一般者及び媒介者があると述べているように思える箇所も幾つかある。たとえば以下のように言われる。

私と汝との間には、同一の一般者に於てあるものとして、色が色に干渉し、音が音に干渉する意味がなければならぬ。私と汝とは共に弁証法的限定によつて限定せられたものとして、私と汝とは絶対の否定によつて媒介せられてあると考へられねばならぬ。斯く絶対否定の媒介といふことが私と汝との間に物質界といふものを考へる

こととなるのであるが、かかる絶対の否定面といふものは私と汝とを切断するものではなくして、私と汝とを媒介すべく置かれたものでなければならぬ。〔六一三七二、傍点氣多〕

果して私と汝とを包摂する一般者はあるのか無いのか、媒介者はあるのか無いのか、判断に苦しむところである。明確な語り方がなされないのは、私と汝との関係についてこの時期の西田の思惟に確定しないところがあつたことを示しているように思われる。

ただし、私と汝とが如何にして相知るのかということについては、西田の考えは一貫している。「私は汝が私に応答することによつて汝を知り、汝は私が汝に応答することによつて私を知るのである。私の作用と汝の作用とが合一することによつて私が汝を知り汝が私を知るのではなく、互に相對立し相応答することによつて相知るのである。そこにはいつも作用と反動との如き関係がなければならぬ、所謂直覚と考へられるものとは全然異なつた意味がなければならぬ」〔六一三九二〕。この互いの知り方は、一言で云えば言えば、「行為と行為との応答」ということになる。この互いの知り方には、やがて「行為的直観」という言葉に術語化されるものが含まれている。この行為と行為との応答が所謂自他合一ではなく、共感や同感でもないということ、西田は強調している。「……私は汝と同感することによつて汝を知るよりも、寧ろ汝と相争ふことによつて一層よく汝を知ると云ふことができる」〔六一三九二〕。先の、私と汝とが内的に結合するということは、決して私と汝との間に無条件的な相互交通が前提されるなどということの意味しない。

しかし、この行為と行為との応答という知り方がどうして成り立つかは、論文「私と汝」では十分に説明されていない。それは一般者の自己限定という考え方のもとで明らかにされるべきであるが、私と汝という絶対に他なるもの

との関係は、それまでの西田の一般者の概念では包摂できないのだと思われる。何故ならば、私と汝との対立は場所と場所との対立だからである。「六一―二一〇」。世界と世界、一般者と一般者との対立だと言つてもよい。

私と汝とが「そこに於てある」ところのものを考えるのは、世界の問題を考えることである。その世界はいわば自乗された世界である。世界とは、そもそも累乗されたものだと言つてもよからう。『無の自覚的限定』では考えきれなかつた問題とは、世界の問題である。個物と世界とはいわばセットになつて西田の思惟のなかで次第に形を取つてゆくのであるが、ここでは、私と汝の関係を個物と個物の関係として考え直してゆくなかで世界ということをは浮かび上がらせるといふ道筋で、西田の歩みを追究してゆきたい。

二、私と汝との関係の特質

私と汝の関係がどのように受け取り直されたかということを見てゆく前に、西田の私と汝の関係の考え方の特徴を明らかにしておくかなければならない。通常、私と汝の関係として想像されるのは、私という個人的自己と他の個人的自己との関係であるが、西田の場合は単純にそうではない。

現在の私は昨日の私を汝と見做すことによつて、逆に明日の私を汝と見做すことによつて、否、一瞬前の私、一瞬後の私も互に斯く見做すことによつて、我々の個人的自己の人格的統一といふものが成立するのである。我々は各々の瞬間に於て独立自由として、過去からの限定をも、未来からの要求をも否定し、未来を限定するのみならず過去の意義をも変ずると云ふ意味を有つて居るのである。「七一―二三三」

ここで言われる「現在の私」は個人的自己ではない。私と汝とは個人的自己よりいわば手前にあるものであって、個人的自己の人格的統一を成立させるところの關係構造という意味をもっている。

西田における私と汝の關係の探究は、自己の人格的統一が如何にして成り立つかということの探究にほかならない。現在の私は、昨日の私による限定から独立しており、昨日の私の意味を變容することのできる自由をもつのであって、その自由な現在の私から昨日の私、そして過去のすべての私、未來のすべての私が見做されることによつて、現在の一点において統一されることになる。しかし同時に、絶対に独立した今日の私が昨日の私、明日の私を限定し尽くすことはできない。今日の私は、昨日の私も昨日の現在においてすべての過去と未來を統一する自由をもつことに出会う。今日の私の自由は昨日の私の自由を否定するが、今日の私の自由は明日の私の自由によつて否定される。このことは通常は、現在の私の自由が相対的なものに過ぎないことを意味すると考えられるかもしれないが、そのような考え方は今日の私と昨日の私とを統一的な私の一つ一つの相と考えることによつて成り立つのであつて、西田の場合はそのうちではない。今日の私の自由は今日の私において昨日の私の自由を否定するが、昨日の私の自由は昨日の私において、どこまでも否定されない。昨日の私は今日の私に対して絶対に独立しているのである。絶対の独立ということを言うためには、昨日の私、現在の私、明日の私、それぞれが絶対に自由でなければならぬ。そしてそれぞれの私にとつて、他のすべての私に汝でなければならぬ。

この昨日の私、現在の私、明日の私は一瞬間の私、現瞬間の私、一瞬後の私と言ひ換えられ得るが、それは絶対獨立の私の成立が「瞬間」の成立だからである。それぞれの私の成立はそれぞれの瞬間の成立であるが、この瞬間は永遠の契機という意味をもつたものであり、永遠の今の自己限定として成立する。つまり、瞬間というのは一方向に流

れる直線的時間を切り取つたものではない。瞬間から次の瞬間に移るといふことは時が消滅してまた誕生するといふことであり、この生成と消滅といふ時の成立の仕方を「非連続の連続」と西田は呼んでいる。「非連続の連続」といふこの時の限定は、私が瞬間瞬間に絶対の他として自分自身を限定するものを認めることとして、「私」の人格的な限定であると考えることができ「七―六十二」。「私が私の底に汝を見、汝が汝の底に私を見る」といふ私と汝とを「結合」する仕方がまた、「非連続の連続」である「六―四一五」。そしてこれが真の自覚の仕方であり、個人的自己の人格的統一の成立であるとされる。

また、西田は絶対無の自己限定には二つの仕方がありとして、それを直線的限定（過程的限定）と円環的限定（場所的限定）と呼んでいるが、永遠の今の自己限定は円環的限定という仕方ではなされると考えている。⁽²⁾『無の自覚的限定』において絶対無の自己限定を「至る所が中心となる無限大の円」に、円環的限定を「中心を有つ無限大の円」に喩えて、この中心の成立を個人的自己の成立として説明している「六―二〇三」。中心を有つ円というのは一つの内的統一の譬喩である。昨日の私、現在の私、明日の私ということでは、絶対独立の現在から時間的方向に「前後を包む一つの円環的限定が成立する」「七―二十一」ことが人格的統一の成立であると解される。

だが、個人的自己の統一の成立の仕方に関して、この段階の西田の説明にはまだ明瞭でないところがある。それは、「非連続の連続」ということが、私と汝とを包摂する一般者の問題と結び付いているからである。「非連続の連続」の「連続」の面についての説明が、この時期には不十分なままである。

とはいえ、現在の私は昨日の私を汝と見るといふ考え方は、私と汝の関係は個が個として立ち上がる構造であるといふことを鮮明にする。私が私の底に絶対の他としての汝を見ると言われるとき、私の底というのは絶対の他に出会うところであるから、もはや私ではない。「底」とは私が私自身であると思つていたものが破れるところであり、私

が無となるころ、私が死ぬところである。同時にそこは、汝と出会うところ、汝が生まれるところである。汝が生まれることで、私が私として成立する。その私は死んで蘇った私であり、絶対の無に接した私である。個が個として立ち上がるというのは絶対の無に接することであつて、そういう個の非連続の連続として個人的自覚は成立する。一瞬一瞬の私が絶対の無に接しているのである。私が私として成立するということは、西田の言い方だと、私が私自身を限定するということになる〔六一―三九二〕。また、汝が汝自身の底に私を認め、汝として成立するということは、汝が汝自身を限定することになる。

付言しておかねばならないが、私と汝は人格的な個人的自己を成立させる関係構造であるだけでなく、個人的自己が他の個人的自己と出会う関係構造でもある。というより、西田においてもやはり私と汝という関係は、個人的自己相互の間に典型的な仕方でも成立すると考えられていると言つてよいであらう。それは、私が行爲主体として成立するためには、私が私であるということが「内界」において成立しなければならないと共に、「外界」においても成立しなければならないということを示していると解される。ただし、外を内となし内を外となすという、行爲と表現の関係から、この両者は別々の事柄ではない。今の私にとつて昨日の私も汝であり、面前の他の個人も汝であり、そこに成立する私と汝の関係そのものは基本的には同じであると解される。個人的自己を成立させる統一と、その個人的自己が他の個人的自己との間に紡ぎ出す統一とは、統一の仕方が異なるのであつて、私と汝との社会的限定を基礎としている点では共通していると解されうる⁽³⁾。

内的統一成立の自由さは、私と汝との関係を物に対しても認めるという仕方でも現れている。「物」が真に問題となるのは行爲の世界が問題となるときであり、「私」に対するものは、すべて汝の意味を有つてゐなければならぬ。……我々の自己が絶対の否定即肯定面に於てあるものとして、絶対否定を隔てて相見する時、私に対するものは、山も、

川も、木も、石も、すべて汝の意味を有つのである」〔七―五十九〕と言われるのはその段階になつてである。しかしこの引用にあるように、私と汝の関係を成り立たせているのは絶対否定を介して向かい合つてゐるということなのであり、対峙の相手が人か物かということは問題ではない。

もうひとつこの考え方の広がりを指摘しておく、今日の私が昨日の私を汝と見做すことで人格的統一が成立するということは、私と汝の関係を時間的方向に見て取ることができるということの意味する。私が過去を「過ぎ去つた汝」と見ることによつて、絶対無を介する仕方で歴史が成立する。これが西田において真の歴史と考えられている。「単に過ぎ去つたものが歴史ではなく、歴史に於てはいつも過ぎ去つた汝と現在の私とが相逢ふのである。そこに絶対無の自覚的限定としての歴史の実在性があるのである」〔六―四一八〕。私と汝とが会合することによつて、歴史性が成立するのである。

以上のように、私と汝の関係は社会的・歴史的世界の成立の根本に存することだとと言える。ただしそれだけでは、社会的・歴史的世界の成立は萌芽的なものに止まる。この関係が現実の社会的・歴史的世界の成立を説明する原理となり得るためには、新しい契機が必要となる。

三、彼と個物

如何なる契機が必要かということについて手掛かりとなるのは、「……単に私と汝との関係だけでは真に非連続の連続といふものは考へられない。真に非連続の連続といふものが考へられるには彼といふものが入つて来なければならぬ」〔七―二十、傍点氣多〕という『哲学の根本問題統編（弁証法的世界）』の序の一節である。我々の現実の世

界が私と汝との関係だけで成り立っているのではないということは確かである。では、「彼」は私と汝の関係にどういう仕方が入って来なければならないのであろうか。

たとえば、私が私であり汝が汝であるところに彼が第三者として闖入してくるという事態を思い浮かべてみよう。その場合に世界はどのように変質するか、そこでなお私は私であることを維持できるか、等々がそこでの問いとなるであろう。だが、西田にそういう事態への関心は見出されない。西田の私と汝との関係は二人だけの閉じた宇宙を形成するようなものではなく、したがってそこに第三者が闖入するというようなことを考える必要のないものだからである。今日の私にとって昨日の私も汝であるという考え方では、無数の私と汝の関係が成立する。そこで問題になるのは、どうやって閉鎖性を脱するかではなく、どうやって統一を形成するかということである。

「彼」についての西田の記述を探してみると、重要だと見なされる割には語られる箇所はわずかで、その説明も簡単なものにすぎない。たとえば次のように言われる。

右に云つた様に、主客対立の如く如何に相反するものと云つても、唯二つのものの相互限定から真の弁証法的限定といふものは考へることはできない。真の弁証法的限定といふべきものは、少くも三つのものの相互限定から考へられねばならない。甲が乙に対すると同じく丙にも対する。乙が甲丙に対し、丙が甲乙に対しても同様である。私が汝に対する如く彼に対する。汝が私に対し、彼が私や汝に対しても同様である。斯く三つのものの相互関係を斯く考へるといふことは、無数の個物を考へるといふことに外ならない。〔七一三二—三三—四〕

「彼」は一人称二人称の世界に対する三人称の世界を示す言葉であるが、西田は「彼」を非人称と呼んでおり、私と

汝の關係に彼を加えることによつて、人称性を喪つた甲乙丙……という記号で並列的に示される多数者の世界を考へている。そしてその多数者が「個物」と呼ばれる。別の箇所「個物といふものが考へられるには、甲が乙の關係に於て立つ如く丙の關係に於て立つといふことがなければならぬ」「七一—〇八」と言われるように、多数であることは西田の「個物」の概念の本質に含まれている。

だが何故、多数でなければならぬのか。西田の「彼」への関心は、「眞の弁証法的限定」が三者以上を必要とするということから来ている。西田が「眞の弁証法」と言うのは、彼の場所的弁証法を指す。「眞の弁証法的限定」が三者以上を必要とするということが何を意味するかは、次の箇所から明らかである。なおこの引用箇所が、個物と弁証法的世界の關係が既に確立された時期の『哲学論文集第一』の中の論文「世界の自己同一と連続」（一九三五年）の一節であることに注意する必要がある。

無数の個物の相互限定に於て個物と考へられるものは、彼といふものである。唯二つの個物の間には世界といふものはない。歴史的世界に於てあるものとしての彼と彼とが弁証法的に相對する時、私と汝と考へられるのである。我々が意識的的自己を否定して行為的の自己の立場に立つといふことは、私が彼の立場に立つことである、私が彼となることである。我々の主觀を客觀化するといふ場合、かかる意味がなければならぬ（彼といふのは単に私と汝との分離の原理たるのみならず又客觀化の原理である）。我々は彼の立場に於て主觀的・客觀的に物を見るのである。私が働くといふことは、私が彼の立場に立つことである。汝が働くといふことも同様である、汝が働くといふことは、汝が彼の立場に立つことである。斯くして私と汝とは彼の世界を通じて相交はる、非連続の連続の媒介者によつて相限定すると考へられる、主觀的・客觀的なる物の世界に於て相限定すると考へられるので

ある。「八一五十六〜七」

二者の間には成立せず、三者以上のもの間に成立するのは「世界」である。別の箇所でも「唯二つの物の間に相互限定といふものを考へるならば、その間に媒介作用といふものを考へるだけでも足るかも知れない。併し単に爾考へるならば、個物と個物との相互限定といふことは考へられない。それは一つのものの自己分裂と考へてもよい」「七一〇八」と言われるように、二つのものの関係は単純な媒介作用によって説明しうるものであり、したがって一つのものの過程的变化として捉えることができる。それは真の弁証法的限定ではなく、そこでは「世界」ということは考えられない、ということになる。

ここで「彼」は、「私と汝」というあり方から個物というあり方へと橋渡しをする言葉であることがわかる。個物の多数性は既に述べたような私と汝の多数性と共通しているが、私と汝という言い方は元来多数性を否定するものであつて、その否定性は私と汝という関係にやはり浸透している。私が相対する汝はその都度その都度唯一の汝であり、その汝に対する私はその都度その都度唯一の私である。「私が彼となる」ということは、私があるような唯一性を脱して多数者となることを意味する。汝もまた同様に彼となり、多数者となる。多数者の世界が個物の世界である。個物甲は個物乙に対するのと同じ関係を個物丙に対してもつという特性を有する。したがって「個物と個物との相互限定」という言い方も、二つの個物同士が限定し合う関係を指すのではなく、多数の個物が互いに限定し合う関係を術語化したものと解すべきであらう。

私と汝の個としての性格は私と汝の相関関係から離れられないが、個物の個としての性格はそのような相関関係から解放されている。「彼」が「私と汝との分離の原理」であるといわれる所以である。そして「彼」が「客観化の原理」であるというのは、私と汝ということが免れることのできない主観性の立場を脱却させるからである。「彼」は客観

的世界、つまり表現の世界に属する。なお、ここで言われる主観と客観は認識の場面におけるものではなく、行為の場面におけるものと解される。

「私が彼となる」ということは、「私」が表現の世界における物となるということでもある。これらのこと、即ち、多数性、私と汝という相関関係からの分離、主観性の立場からの脱却、これらのことはすべて、個物と個物とが於てあるところの「世界」を指し示す。真の弁証法的限定とは「世界」の場所的限定を意味し、この世界は「弁証法的世界」である。「世界」に「於てあるもの」は「彼」であり、「個物」である。西田は、「個物」を明確な術語として確立することによつて初めて、言い換えれば私と汝との関係を個物と個物との関係として捉え直すことによつて初めて、真に歴史的世界について語ることができるようになる。歴史的世界とはここで「主観的・客観的なる物の世界」と言われるものである。

しかし、論文「永遠の今の自己限定」で「真に対象界を自己の内に見る時、対象界が自己の中に没すると考へられる時、さらに自己に対するものはや物ではなく汝でなければならぬ」「六一二一〇」と言われたように、対象界におけるものの現れ方としての「物」を打破したところに現れるのが「汝」であつたはずである。「汝」はどうして再び「物」とならねばならないのか。「彼」は行為的自己のノエマ的限定の方向に見られるものであるのに対して、「汝」はノエシスの限定の方向に見られるものである。私と汝とは行為的一般者の自己限定をノエシスの方向に徹底したところに立ち現れる相互的な個のあり方である。見るものなくして見るということの追求は、今日の私は昨日の私を汝と見做すというような個にまで行き着いたわけである。汝は決してノエマ的に見られるものではなく、私は決してノエマ的なものではあり得ない。そこでこそ、絶対の他に相対することによつて絶対に独立自由な個となるということが成立するはずである。それによつてこそ人格的統一が成立するはずである(4)。

しかし、そこで西田が直面しなければならなかったのは、身体の問題であつたと思われる。西田は初めから「無の自覚として真の自己と考へられるものは身体的自己といふことができる」〔六―二六六〕と考へている。だが結局、「時を包み時を限定する我々の自己は、瞬間が瞬間自身を限定すると考へられる底に於て、自己自身を失ふと考へられねばならぬ。そこに我々は身体を離れた自己といふものを考へる、無自身の限定として飛躍的に点から点に移る意味に於て自由意志の自己といふものを考へることができ、而してそれが真の自己といふべきものでなければならぬ」〔六―二六七、傍点氣多〕と言わざるを得なくなる。絶対の他としての汝に相對する私は、身体をもたない自己である。もつとも、西田はこの真の自己が超身体的ではないとして、人格を「昇華せられた身体」であると主張しようとする〔六―二六八〕。しかしその議論は空疎に終わつていると言わざるを得ない。昇華せられた身体では、十全な仕方では、歴史的世界を生きる行為主体にはなり得ないからである。この段階での身体概念の貧しさは、後の論文「論理と生命」における身体論の格段の豊かさと比較すれば、よくわかる。

身体は見るものであると共に見られるものであることを特徴とする。私と汝とは、身体をもつためには彼とならなければならぬ。彼となることで、個物とならなければならぬ。私と汝とが個物と個物となることによつて身体をもつ個を扱うことができるようになったと言ふことができる。その際に、個人ではなく個物という言葉が採用されたことに、注意する必要がある。山や川や木も汝であるとする考え方を思い起こすなら、私と汝が個物となることは容易に納得できる。確かに一方で、人格的な個人が個物の典型であるということが言われるのであるが、それにも拘らず、個人や自己について独立の個であることが強調されるときには、「個物的なる個人」とか「個物的自己」というような言い方がなされるのである。そして、個物という言葉が採用されたとき、「物」はもはや対象界におけるもののあり方を指すのではなくなる。「物」という概念の受け取り直しが行なわれてゆき、「物」は「客観的・主観的」

なものとなる。

なお私は先に、私と汝との関係が個物と個物との関係に変容したと述べたのであるが、それは個物と個物との関係が私と汝との関係に取って代わったという意味ではない。先の引用で、私が彼の立場に立つ、汝が彼の立場に立つ、ということが言われていたが、その裏面には、彼が私の立場に立つ、彼が汝の立場に立つ、ということがあらずである。個物と個物との関係が見て取られるようになったことは、私と汝の関係に新しく彼の世界が開かれ、私と汝との相互限定に物の世界における相互限定が重ね合わされるようになったということである⁽⁶⁾。個物と個物との相互限定の世界は、私と汝との関係を含み込んで成立しているが、私と汝との関係は個物と個物との関係のなかに解消されるわけではない。私と汝との関係は、絶対の他に相対するということの純粹な局面であるという意義をもち続けるのである。

四、弁証法的一般者

それでは、「主観的・客観的なる物の世界」とはどういう世界なのであろうか。論文「弁証法的一般者としての世界」では、個物と個物との媒介者ということから世界の考察が行なわれる。先には二つの物の間の媒介作用について西田の言葉を引用したが、ここで問題になる媒介者は多数の個物の間を媒介するものだというところに、注意しなければならない。したがって、この媒介は単に二つのものを接合するのではなく、場所的限定の意味をもつことになる。「七—三一四」。西田の媒介には、過程的な媒介と場所的な媒介の二種類があると考へてもよからう。

西田はまず物理現象における媒介を問題にして、物と物とは空間によつて媒介されると述べる。しかしその場合、

媒介されるものは媒介するものの様相になってしまい、個物であることを維持できないと主張する。さらに、意識現象において個々の意識相互が内的に自己自身を限定するという関係を扱って、この内的統一のようなものを媒介者と見做しうるか、考察する。しかしその場合、意識が実在であることを維持しつつ、個物であることを維持することはできないと考える。そこから、個物と個物との媒介者Mは外的統一としても内的統一としても考えることができない、またこれらを動的に考えた統一でもない、という結論を引き出す。このような考察によつて西田が追究するのは、個物と個物というどこまでも互いに相独立するものがその独立を維持しながらどのような統一をもちうるか、ということである。

このような西田の考察を辿ると、ヘーゲルの媒介者が思い起こされるが、同時に西田の媒介者には、それと基本的に違ふところがあるように思われる。ヘーゲルは『精神現象学』の知覚を論ずる箇所、媒介者を説明するために、塩を例に挙げる。「この」塩は一様の此処でありながら、同時に多様でもあつて、白くあると共に辛くもまたあり、「結晶において」立方体でもまたあり、一定の比重のものでもまたある等々である」⁽⁶⁾と述べて、「白」「辛」「立方体である」「一定の比重である」といった諸性質は相互に影響し合うことはなく、それぞれまったく独立していると指摘する。「白」と「辛」とは互いに没交渉であり、「白」は「白」自身に、「辛」は「辛」自身に単純に関係する。しかしそれらの性質はいずれも一つの単純な「こ」に於てあるということによつて関係しており、それらはただ「もまた (Auch)」を通じて互いに関係しているというのである。それぞれの性質に対して没交渉で分け隔てをすることなく諸性質を接合するこの「もまた」が、純粹に一般的なものであり、媒介者であると、ヘーゲルは言う。

西田の個物と個物の思惟において媒介者となるのは「もまた」ではなく、むしろ「あるいは (Oder)」ではないか

と思われる。というのは、西田がとりわけ強調するのは媒介されるものの独立であり、その独立性は媒介されるもの相互が単に没交渉であるというのとはむしろ逆だからである。媒介されるものによって相互に對立せしめられるのであり、對立せしめるといふ仕方でも交渉せしめられるのである〔七一―十六〕。それ故、媒介されるもの相互は對立せしめられると共に統一せしめられる、という考え方が出てくる。「あるいは」ということから媒介を考へる考へ方では、媒介というものは「一般者の自己限定」という発想と直ちに結び付く。

西田は、個物と個物との媒介者Mを次のように考へるに至る。

……上に云つた如き媒介者Mは、それが個物と個物とを媒介すると考へられるかぎり、非連続の連続といふ意味を有つたものでなければならぬ、個物に對し絶対の否定たると共に絶対の肯定の意味を有つてゐなければならぬ、無なると共に有の意味を有つてゐなければならぬ。即ちそれは弁証法的限定と考へられるものでなければならぬ。それがノエマ的に一般者Aとして個物を限定すると考へられるかぎり、それは絶対の否定と考へられねばならない。而もそれが内的統一としてノエシ的に個物を限定すると考へられるかぎり、それは絶対に個物を肯定すると考へられねばならない。〔七一―三二〇〕

この一節を理解するには、個物と一般者Aとの關係から説明した方がよい。西田は、個物は一般者Aの限定であるとして考へるが、その場合の個物は一般と特殊の關係を越えるところまで一般者Aの限定を推し進めたものである。そのような個物は真に独立自由な個物ではあり得ない。そのような個物は一般者Aによつて限定されるだけであり、一般者Aを限定することはできないのであつて、それは結局、個物が個物自身を限定することができないということだから

である。個物が個物自身を限定するということが、真に独立自由な個物であるということの意味する。その一方で、個物は個物に相対して個物であるが、個物と個物とが相対するには相対する場所を考えざるを得ない。個物と個物とは、一般者を相互限定の場所とする。そこで西田は、個物の独立を保持しつつ一般者と関係づけようとして、真に独立した個物は一般者Aが個物を限定するということの極限において、逆に一般者Aを限定すると考える。

西田の弁証法の構造から言えば、一般者Aの限定の極限ということは、ヘーゲルの過程的弁証法をその発端までも包み込んだ場所的弁証法へと超出することを意味するが、西田がここで考えているのはおそらく、行為の主体が歴史的世界における自らの被投性を引き受けて自由に行為するというような事態であろう。個物と個物とが相互限定するという形をとつて、個物は一般者Aを限定すると考えられるわけであるが、それは実は一般者Aを空疎なものにする。一般者Aは一般者として個物の独立を否定するものであるはずであるが、個物と個物との相互限定において、一般者Aは自己から見られた一般者に過ぎないことが明らかになる。一般者Aは個物と個物との相互限定の場所とはなり得ない。相互限定の場所となりうるのは、どこまでもノエシス的に一般者が個物を限定するということではない。そのような一般者の限定こそ、西田が真に無の一般者の限定と見做すものである。この一般者は一般者Aの絶対的な自己否定を媒介とすることで自己自身を限定するのであり「七―十七」、その意味でこの一般者は媒介者Mと呼ばれると解される。したがって媒介者Mは、個物と個物とを媒介する何ものかとしてあるわけではない。個物と個物との媒介は場所的であり、媒介者Mは真の意味で無の場所なのである。媒介者Mは単なる一般者Aではなく、「一般者の一一般者」として弁証法的な一般者と呼ばれる。「一般者の一一般者」とは、一般者と一般者をさらに包摂する高次の一般者という意味ではなく、一般者を自己否定しそのことによって自己自身を限定する一般者という意味であると解される。

先ほどの引用において、媒介者Mは個物に対して絶対の否定であると共に絶対の肯定であると言われていた。これは個物の側から言えば、個物は個物との相互限定において一般者から限定されると共に、個物との相互限定において一般者を限定するということになる。つまり個物が一般者から限定されるということは媒介者Mが個物の独立自由を絶対否定する面であり、個物が一般者を限定することは媒介者Mが個物の独立自由を絶対肯定する面である。この媒介において、個物が絶対に独立であり決して他の個物によつて限定されないという個物のあり方はこの媒介の非連続面であり、多数の個物の相互限定が弁証法的に一般者の自己限定として内的な統一をもつということはこの媒介の連続面である。「内的統一」という言い方は誤解を招きやすいものであるが、断絶がばらばらにするのではなく断絶が一つに結びつけるというような逆説的な連関、何ものかが外から統一するというような性格がまったくなく断絶が一つの連関を、言い表そうとしたのだと思われる。媒介者Mとは、絶対否定と絶対肯定、非連続性と連続性という絶対的矛盾した関係そのものであると解される。

このように見て来たとき、論文「私と汝」のなかに、私と汝とを包摂する一般者があると解される箇所と一般者はないと言われる箇所があつたことが思い起こされる。弁証法的限定ということの意味が明らかになるならば、「私と汝とを包摂する何等の一般者もない。併し……私は私の底を通じて汝へ、汝は汝の底を通じて私へ結合するのである、絶対に他なるが故に内的に結合するのである」〔六一三八一〜二〕という文章における一般者は一般者Aを指すにすぎなかつたとわかる。また、「絶対の死即生である絶対否定の弁証法に於ては、一と他との間に何等の媒介するものがあつてはならない、自己が自己の中に絶対の他を含んでゐなければならぬ、自己が自己の中に絶対の否定を含んでゐなければならぬ」〔六一三八〇〕という文章と、「私と汝とは絶対の否定によつて媒介せられてあると考へられねばならぬ」〔六一三七二〕という文章とは、何ら齟齬をきたしていないことがわかる。そこで語られていた内容は、後

期の思想においてより明確に、より徹底して展開されてゆくが、同じ事柄が考え続けられていることは明らかである。ちなみに本稿のはじめに、西田が論文「弁証法的 一般者としての世界」で、「個物の世界とは如何なるものか」ということを「個物的なものを限定する一般者とは如何なるものか」を説明することによって明らかにしようとしていると述べたが、何故こういう問い方になるのかということも、ここで鮮明になったはずである。

弁証法的限定として語られた事態は、「個物的限定即 一般的限定、一般的限定即個物的限定」という言い方で表わされる「七—三一」。個物的限定と一般的限定とはどこまでも相反するものであるが、しかしその両者はどこまでも切り離せない。この「即」は絶対に相反するものが同一であることを意味し、やがて「矛盾的自己同一」という術語に仕上げられてゆくものである。個物が自己自身を限定するという自立した個物のあり方と、一般者（世界）が自己自身を限定するという世界の独立したあり方とが、即で結ばれる。即で結ばれる二つのものは絶対の自己否定によって媒介されるのであって、その媒介は、個物の方から世界へ、世界の方から個物へという二重の方向をもつ。これが弁証法的 一般者の自己限定と見做される事態である。

ここでの西田の意図は、世界に対して個物的自己の独立が確保され、しかも個物的自己の自由な行為が歴史的世界の進行と内的な連関をもつことが成り立つような考え方を提示することにあつたと思われる。個物の絶対の独立ということは、西田がどうしても確保しなければならぬことであつた。しかし、個物が絶対に独立自由であるということとは、個物と個物とは絶対に相対立するということであり、西田の矛盾的自己同一という発想に対して多くの論者がイメージするような宥和的、予定調和的なものではない。個物と個物との相互限定ということは、互いに相手を減ぼすか自分が減ぼされるかという争いになる。

弁証法的に一般者の自己限定として、個物が個物自身を限定するといふ意味に於て、我々は我々の行為的自己の底に、何処までも自己自身を限定する暗いもの、衝動的なるものを見ると共に、同じ一般者の一般者が一般者自身を限定する、現在が現在自身を限定する意味に於て、我々は一面に何処までも当為によつて支配せられると考へられねばならぬ。斯くして我々是我々の存在自身の中に矛盾を含んで居るのである。我々の自己は弁証法的存在と考へられる所以である。〔七―一三八―九〕

西田の弁証法的世界は、矛盾を含んだ存在である我々が厳しい当為に直面し続ける世界なのである。

五、一即多多即一

弁証法的に一般者の自己限定はまた「一即多多即一」とも表現される(8)。本稿で追究してきた個物の多数性に関わることであるので、触れておきたい。

西田は「一即多多即一」を次のように説明する。弁証法的に一般者が自己自身を限定するということは、一般者が自己自身を否定して自己ならざるものになるということである〔七―二五七〕。それは一なる一般者が多なるものになるということである。つまり、多数の個物の世界が成立するということである。そして個物はただ個物に対することで個物であるのだが、それは個物が自己自身を否定することによつて個物となるということを意味する。個物が自己自身を否定するということは、個物が一般化することであり、つまり一になることである。

この西田の説明は、一が多となるという面は理解しやすいのに対して、多が一になるという面は少しわかりにくい

かもしれない。要するに、多が一になるということは、個物が他の個物と結合するということに帰着するであろう。この結合は、私が私の底に汝を見、汝が汝の底に私を見るところという仕方での私と汝との結合と同じことである。つまり非連続の連続ということの連続面に外ならない。

この説明を見てわかるように、「一即多多即一」は「個物的限定即一般的限定、一般的限定即個物的限定」と同じ事柄を、一般者の一性と個物の多性に照明を当てて語ったものである。そこに照明を当てることで浮かび上がってくるのは、自己同一の問題である。西田は、「真に自己自身に同一なるものは、一にして多なるもの、多にして一なるものでなければならぬ」〔七—三三二〕と述べる。

自己同一ということは哲学史上では、「AはAである」という同一律の問題として議論されてきた。しかしヘーゲルは同一律が単なる思惟法則ではないと見做し、「真理は同一性と差異性との統一の中でのみ完全であり、したがってただこの統一の中においてのみ成立する」⁽⁹⁾と主張する。ハイデッガーもまた、プラトンの『ソフィスト』の一章を引いて、同一性の命題の真意は「各々のAはそれ自体で自己自身と同一である (Jedes A ist selber mit ihm selbst dasselbe)」と「うことだと読み解いていく」⁽¹⁰⁾。つまり、「AはAである」は単なる同語反復ではなく、自己自身との媒介関係がそこに含まれているというわけである。西田の「真に自己自身に同一なるもの」という言い方にも、何らかの統一の契機を読み取ることができようであろう。

「真に自己自身に同一なるものは、一にして多なるもの、多にして一なるものでなければならぬ」ということは、真に自己同一なるものは個物eでも、単なる一般者Aでもなく、個物と個物との媒介者Mだということを意味する〔七—三三三〕。何故なら、個物eにおいて成立するのは単純な「多は多である」であり、一般者Aにおいて成立するのは単純な「一は一である」にすぎないからである。真の自己同一であるには、「多は多である」ということに潜む統

一では不十分であつて、「多は一である」ないし「一は多である」ということを成り立たせる統一でなければならぬ。つまり、相反するものの自己同一が真の自己同一だということになる。

このことが意味するのは、個物が真に自己同一的であるためには、「多は多である」ということのなかに「多は一であり、一は多である」ということが収め込まれていなければならぬということであろう。「多は多である」は「多は一である」へと出て行くことができねばならない。あるいはこういふ言い方もできるかもしれない、自己は自己であるということが真に成り立つには弁証法的一般者の性質を受け取つていなければならぬ、と(II)。

自己同一性に関して、さらに注意すべき言及がある。

……自己自身に同一なるものが、一にして多、多にして一なるものであるならば、真に自己自身に同一なるもの、真に自己自身を限定するもの、真に自覚的なるものに於ては、その多は真の多でなければならぬ、絶対に相對立するもの多でなければならぬ、無数の個物の意味を有つてゐなければならぬ。即ち真に自己同一なるものは、個物と個物との媒介者Mの意味を有つたものでなければならぬ、私の所謂弁証法的一般者の意味を有つてゐなければならぬ、場所的限定と考へられるものでなければならぬ。〔七—三三三〕

ここで西田は、「多」が無数の個物の意味をもたなければならぬことを特に強く主張している。このことは何を指し示しているのであろうか。推測するにそれは、真に、自己は自己であるということ、個は個であるということ、世界は世界であるということが成立するのは、独立せる無数の個物が相對する社会的・歴史的世界においてであるということではないであらうか。真の自己同一を成り立たせる統一は、独立せる無数の個物が相對立するところにおいて、

いわばその対立の多性とその対立そのもののはらむ逆説性とに組み込まれているような統一であるとするならば、そしてその統一が当為を含み込んだ実在の世界におけるものであるとするならば、西田の立ち向かった問題の大きさと難しさを考えずにはいられない。

注

(1) 西田からの引用は『西田幾多郎全集』全十九卷(安倍能成他編、岩波書店、一九七八〜一九八〇年)により、「巻数―頁数」を示す。

(2) 参照、拙論「無のダイナミズム」(『西田哲学会年報』第十号、二〇一三年)。

(3) もつとも、この時期の著作では、それについて明確には述べられていない。場所の思想を確立する以前、フィヒテの絶対自我の影響下にあつた頃の西田の論文には、「……独立の人格的実在として人と我とを区別するものは、自他の意識は同時的に対立し、自己の意識は時間的に連結するといふ如きことではなくして、或理想的内容の実現の可能な範囲でなければならぬ」(『三十四〇一』)という考えが示されている。つまり、現在の私は過去の私を自由に動かすことはできないが、他人に道徳的示唆を与えて他人の自己を内面的に動かす

ことはできる。そのとき、人格的結合は、現在の私と過去の私との間に成り立つのではなく、私と他人との間に成り立つわけである。個人的自己の内面的統一を凌駕する人格的統一が個人的自己相互の間にも自由な仕方で成立し得るという考え方は、西田において一貫してあるのではないかと私には思われる。さらに遡つて『善の研究』にも「意識の範囲は決して所謂個人の中に限られて居らぬ、個人とは意識の中の一小体系にすぎない。我々は普通に肉体生存を核とせる小体系を中心として居るが、若し、更に大なる意識体系を中軸として考へて見れば、此の大なる体系が自己であり、其の発展が自己の意志実現である」(『二―三十九』)という記述があるが、この考え方も個人的自己を単位として考えないという点で共通しているであろう。

(4) 「私が私と汝との相互限定の人格的世界といふものは、右の如き意味に於て自己自身を限定する世界のノエシス的限定の方向に見られるものでなければならない」(『七―

一九三」。

(5) 「個物と個物との世界が自己自身を限定するといふことは、彼の世界が自己自身を限定することであり、彼の世界が自己自身を限定するといふことは、私と汝とが相対し相限定することである。逆に私が働くといふことは私と汝とが相対し相限定することであり、それは彼となることである」〔八—五十七〕。

(6) Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, 1988, S.91.

(7) 参照、前掲拙論「無のダイナミズム」。

(8) なおこれは「多即一即多」と言われることもある。

(9) Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik, Erster Band (Gesammelte Werke Bd.11)*, Felix Meiner Verlag, 1978, S.262-263. 武市健人訳『大論理学』中巻(『ヘーゲル全集』第7巻)、岩波書店、一九六〇年、三九頁。

(10) Heidegger, Martin, *Bremer und Freiburger Vorträge (Gesamtausgabe 3. Abt. Bd. 79)*, V. Klostermann, 1994, S.115-6.

(11) 参考、「我々の自己が円環的統一であるといふのは、単に円環的といふのではなく、弁証法的一般者の性質を具する

といふことであるから、即ち直線的即円環的、円環的即直線的といふことであるから、我々の自己は何処までも直線的に考へることもできれば、又円環的に考へることもできる」〔八—一〇九〕。

母性保護論争のフェミニスト現象学からの解釈（1）

河野 哲也

第一節 はじめに…一〇五位からの挑戦

男女格差についての日本の現状

世界経済フォーラムが二〇一三年十月二十五日に発表した「国際男女格差レポート（The Global Gender Gap Report）2013」では、日本は昨年より順位を下げ、一三六カ国中一〇五位と評価された。このレポートは、男女平等の達成レベルを経済、政治、健康、教育の四分野から評価したものであり、日本は女性の健康格差はそれほど悪くない（三十四位）のに、教育にはかなりの格差が見られる（九十一位）。さらに経済は一〇四位、政治に至っては一一八位と世界最低レベルである。昨年からは女性議員の比率が八%にさがり、経済分野でも企業幹部の女性の割合が一割にすぎず、女性が社会で十分活躍できていないことが低い評価に繋がった。このレポートでは、北欧諸国が上位を占めているのは予測通りであるが、日本の地位は、アジア各国、たとえば、フィリピンや中国、ヴェトナムなどと比べても著しく低く、工業先進国のなかでは突出して低い。他方、国連開発計画（UNDP）が二〇一三年三月に発

表した「人間開発報告書2013」におけるジェンダー不平等指数 (Gender Inequality Index : GI) によれば、日本は一四五カ国中二十一位となっている。この指数は、保健分野、エンパワーメント、労働市場の三つの側面から構成されており、日本の順位は健康分野などの指標が評価された結果である。

これらのレポートに指摘されるまでもなく、日本社会におけるジェンダーギャップが甚だしいことは明らかである。上記のレポートで指摘されるように、政治や経済におけるジェンダーギャップに大きな問題がある。平成十一年六月に男女共同参画社会基本法が試行され、その第二条の二においては、「機会に係る男女間の格差を改善するため必要な範囲内において、男女のいづれか一方に対し、当該機会を積極的に提供する」という積極的改善措置が謳われているにもかかわらず、その後十五年にわたってジェンダーギャップの解消が大きく進んだという感触をもつことはできない。実際、日本の高学歴女性の約三割は就労しておらず、これはOECD諸国中最低レベルである(一)。

二〇一四年、政府もようやく男女共同参画に本腰を入れてきた気配がある。本論は、こうした政治的・制度的な動きを視野に入れながらも、現在においてもなかなか解消しない日本の男女格差問題を哲学の視点から独自に考察しようとするものである。

哲学思想的課題としての男女格差と「母性保護論争」

男女格差問題は、もちろんフェミニズムの中心課題であり、多くの研究が積み重ねられてきた。しかし日本におけるフェミニズムの研究はおもに社会科学(社会学、政治学など)に属しており、哲学としてフェミニズムを論じる傾向は、金井淑子などの活躍を除けば、全体として数が多くない。総務省統計局による平成二十五年度の「女性研究者

の専門分野別割合」の調査によれば、哲学分野に占める女性の割合は十九・一%にすぎない。他の人文社会科学分野の平均が三十五〜四十%であることを考えれば、この数値は著しく低く、理学系の平均と肩を並べている(2)。つまり、哲学分野はもともとジェンダーバランスに偏りがあり、当事者の少なさからフェミニズムへの関心が低いと推定される。ジェンダーを哲学の固有の観点から捉える研究は、まだ発展の余地を残したままである。

本論では、日本において現在までジェンダーギャップがなぜ温存され続けてきたのかを、日本における哲学思想の問題として論じることにする。今述べてきたように、日本の男女格差の現状は、ヨーロッパとはもちろん、他のアジア諸国と比べても深刻であり、日本独自の哲学的・思想的文脈において考察すべきである。

そこで本論で取り上げたいのは、一九一八年(あるいは、一九一六年)から一九一九年(大正七〜八年)にかけて与謝野晶子(一八七八〜一九四二)と平塚らいてう(二八八六〜一九七二)の間にはじまり、すぐ後に、山田わか、山川菊栄といった論者が加わった、いわゆる「母性保護論争」である。現在の日本の政治・経済界において女性が十分活躍できていない原因のひとつが、ジェンダー役割の固定にあることは異論の余地がない。良妻賢母という女性の役割に大きな批判の声をはじめて出したのが「母性保護論争」である。とするならば、この論争がその後の日本の哲学思想の世界にどのような帰趨をもたらしたのか、あるいは、もたらさなかつたのか。その意思が日本の哲学思想に十分に受け継がれなかつたとするならば、それはなぜなのか。これらを考察する必要がある。

本論ではまず、与謝野と平塚の二人の対立点とその社会観(あるいは、国家観)の違いを明らかにする。さらにこれを、現代のフェミニズムの哲学、とくにフェミニズム現象学の観点から解釈し、その意味を評価し直す。与謝野と平塚の社会観の相違は際立つており、女性の位置や母性保護の意味づけも彼女らの社会観の相違に緊密に結びついている。

フェミニスト現象学

先に述べたように、日本のフェミニズムは、主に社会学や政治学のような社会科学分野において発展してきた。あるいは、海外の動向を見ても、フェミニズムは政治哲学や倫理学を中心に発展してきた。これに対して、この三十年ほどの間に、現象学とりわけ現象学的身体論の分野において独自のフェミニズムが成長してきた。それは、フェミニズムと現象学の観点を融合させることによって、従来のフェミニズムを刷新すると同時に、フッサール、ハイデガー、メルロ＝ポンティなどの古典的現象学を批判的に超克しようとする一群の研究である。これらの研究をフェミニスト現象学と呼ぶ。その代表的な研究者として、モイ(T. Mo)、シーツ＝ジョンストン(M. Sheets-Johnstone)、グローズ(B. Grosz)、ヤング(A.M. Young)、ワイス(G. Weiss)、バートキー(S.L. Bartky)、ウエンデル(S. Wendell)、ハイネマー(S. Heinämaa)、シエル(L. Kall)、稲原美苗などをあげることができる。

後に詳しく論じるが、フェミニスト現象学は、サルトル、メルロ＝ポンティとともに第二次世界大戦直後に実存主義運動を指導したシモーヌ・ド・ボーヴォワールに先駆を求めることができる。ボーヴォワールの哲学は、フッサールの現象学的方法に忠実であったわけではないし、また、サルトルやメルロ＝ポンティのようにフッサールの著作を批判的かつ創造的に読解することを通して構築されたものでもない。しかし、現象学という哲学の核が、私たちが経験しているそのままに世界を記述し、私たちを取り囲んでいるさまざまな対象がどのような意味を担っているかを主体の立場から理解しようとする方法であるとすれば、ボーヴォワールの哲学はまさしくひとつの現象学である。

現代活躍しているフェミニスト現象学者たちは、ボーヴォワール、あるいは、彼女の思想を受け継いだフランスの「差異のフェミニズム」から多くの示唆を得ている。フェミニスト現象学者たちによれば、フェミニズムは現象学の方法

を取り入れるべきである。というのは、人間存在の個別性に注目する（サルトル、メルロー・ポンティ、ボーヴォワールなどの）実存主義的現象学は、社会的に構築されたものとしてのジェンダー（あるいは、社会的に構築されたものとしてのセックス）という概念よりも、もつと豊かな柔軟な「生きられた身体 lived body」という概念を駆使して、ジェンダーやセックスに関わる現象を捉えるからである。現象学的記述はジェンダーという概念を無効にはしない。しかし、フェミニスト現象学は、ジェンダーとは社会・政治的な権力関係を分析するときのみ有効な概念だと規定して、その役割に一定の制限をかける。そうすることで、女性の経験をより豊かで繊細に記述することを試みる(3)。

逆にフェミニスト的視点を取り入れることは、従来の現象学的身体論を刷新する。というのも、現象学（さらには哲学一般）における身体性の議論は、暗黙のうちに、健康で、異性愛の、文化的に主流に属している、知的で、成人の男性身体をモデルとしてきたからである。この暗黙の偏向によつて、女性の身体、障害や疾病のある身体、加齢した身体、子どもの身体は、現象学の考察の対象から外されてきた。フェミニスト現象学は、フェミニズムにおける本質主義と社会構築主義の双方を批判しながら、自然と社会とが女性の身体の中で邂逅し、それらがときに融和し、とくにせめぎ合う経験を具体的に記述する。こうしてフェミニスト現象学は身体論の新しい段階を切り開くのである。

母性保護論争とフェミニスト現象学

与謝野一平塚にはじまる母性保護論争は、日本の近現代思想史上、きわめて著名な論争であり、また女性の権利の運動としても重要である。しかしながら、現在の日本のフェミニズム関連の著作や論文を探しても、この論争を取りあげている研究は予想に反してあまり多くない。ここでその理由を詮索する必要はないが、この論争の歴史的重要性

を考ふるならば、哲学の、それも現代の先端的なフェミニズム現象学の立場から捉え直す意義がある。与謝野ではなく、むしろ平塚の思想は現象学の立場から把握した方が、その重要性がよりよく理解できるだろう。

そこで、以下に母性保護論争を要約した後に、とくに与謝野と平塚の対立点に注目し、それぞれの論者の背後にある社会観を明らかにする。その後、平塚とフェミニスト現象学との接点を考察し、フェミニスト現象学の観点からその論争を解釈し評価する。最後に、現代における男女格差を解消するために哲学思想の観点から示唆を与えることにする。紙面の都合から、本論を「母性保護論争のフェミニスト現象学からの解釈（一）」とさせていただき、続きは別の機会に論じることとする。（一）では、与謝野と平塚の社会観の違いを明らかにする。

第二節 母性保護論争

母性保護論争のテーマ

まず、母性保護論争を振り返っておく。母性保護論争とは、一九一八年（あるいは、一九一六年）から一九一九年までに『太陽』『婦人公論』『青鞥』などの雑誌を中心に生じた論争である。それは、与謝野晶子による平塚らいてうへの批判から始まり、平塚による反論と与謝野による応答が続ぎ、ここに山田わか、山川菊栄、島中雄三らが加わり、新聞にも賛否さまざまな投書が寄せられる。以下、本論では、与謝野と平塚の対立点にとくに注目するために、山田や山川などの議論はとりあげない（4）。

この論争は、（一）女性の育児と就労は両立可能かというフェミニズム的側面と、（二）家事労働に対する国家によ

『道徳』、『児童の世紀』などの彼女の著作は一九一〇年代に次々に邦訳され、さかんに紹介された。平塚も『母性の復興』を翻訳しており、ケイからの影響は顕著である(6)。

ケイの母性保護の主張は、それまでの、あるいは同時代の、女性権利運動への反省から生まれた。女性の権利が徐々に認められるようになり、社会進出への意欲に目覚め、それまで抑圧されてきた自己発見へと解放された当時のヨーロッパの女性たちは、個人として独自の生活を築き、多面的な自己に目覚め、自分固有の精神生活を持つようになった。しかし、その反面、ケイによれば、そうした現代女性は、昔の女性の明るく健やかな安らぎや、喜んで犠牲となる献身的愛情が希薄になった。以前の女性の母性的な側面と現代の目覚めた個人としての側面を一致させる必要がある。両方の側面を綜合することができて始めて、女性は新しい形で成長をして、昔の女性たちよりも力強くなる。このようにケイは主張した。ただし、この主張は、女性の権利が一通り浸透した当時の欧米社会を背景になされていることに注意しなければならない。日本では、与謝野や平塚が女性の権利主張の第一世代である。実際には、女性の権利に関して、欧米と日本との間には大きな隔たりがあった。

ケイたちの主張に対して、与謝野は次の二点から母性保護を批判する。

第一に、母性保護論の背後にある本質主義への批判である。与謝野の立場は、さしあたり「女権(女性権利)主義」と呼ぶことができる。これは、女性が男性と同等の権利をもつことを主張する立場である。与謝野は「母性偏重を廃す」のなかで、まず、「人間の万事は男も女も人間として平等に履行することが出来る」(一三八頁)と言う。女性も人間であり、人間としての個人に「絶対の中心要素は定まっていない」(一三九頁)。「絶対に母性中心を以て生涯を終始することは私が絶対に芸術性中心を以て生涯を終始するのと同じように不可能である」(一四二頁)。すなわち、人間の人格はさまざまな要素と側面からできており、女性のそれを母としての役割に還元することはできない。

女性の生活には、妻と母の役割以上のものがあり、それは社会参加と労働である。女性の自立は就労によつてのみ可能であり、妊娠・分娩・育児に一時的に休職しても、育児と就労の両立は可能である。学者、女権論者、女優、芸術家、教育家、看護婦などの職業に従事する女性が、その職業に熱心であるために、結婚せず、子どもをもうけなかつたとしても、それは男性のそうした人々と同じく自由である（一四七頁）。また、父性の愛もまた母性の愛と同じ程度に必要であり、男性の家事育児への参加も促される。

与謝野による第二の批判は、妊娠分娩の時期にある女性は国家に経済上の保護を要求できるという主張に対して向けられる。与謝野はこれを国家への「依頼主義」と呼んで以下のように批判する。

私は欧米の婦人運動つて経済上の特殊な保護を要求しようと云ふ主張に賛成しかねます。既に生殖的奉仕に由つて婦人が男子に寄食することを奴隷道德であるとする私達は、同一の理由から国家に寄食することをも辞さなければなりません。婦人は如何なる場合にも依頼主義を採つてはならないと思ひます。今後の生活の原則としては、男も女も自分達夫婦の物質的生活は勿論、未来に生るべき我子の哺育と教育とを継続し得るだけの経済上の保障が相互の労働に由つて得られる確信があり、それだけの財力が既に男女の何れにも貯へられて居るのを待つて結婚し且つ分娩すべきものであつて、……（香内編集・解説、八十五頁）。

婦人はいかなる場合にも依頼主義を採つてはならない。さらに、同年六月の『太陽』紙上の「平塚さんと私の論争」において次のように述べている。

老衰者や廢人の不幸はあるいは不可抗力な運命に由つてその境遇に追い入れられるとも考えられるのですが、貧困にして母の職能を尽くし得ない婦人の不幸は、私たちの主張するように、経済的に独立する自覚と努力さえ人間にあればその境遇に沈淪することを予め避けることの出来る性質の不幸だと思います（二〇二頁）。

与謝野によれば、結婚分婉すべきなのは、男女相互の労働によつて哺育と教育とを持続するだけの経済的保証が得られる確信があり、それだけの財力が蓄えられているときだけである。与謝野は、結婚や妊娠、子どもを持つことを個人的生活に属する私的領域とみなして、社会や国家が関わる公的領域から切り離す。与謝野はこうも書く。

平塚さんは「国家」というものに多大の期待をかけておられるようですが、この点も私と多少一致しがたいように考えます。…平塚さんは私への抗議の中で、なぜ「国家」を多く説いて、一言も個人の尊厳と可能性とに及ばれなかつたのでしょうか。平塚さんの見識がもし個人の改造を首位に置かれたなら、女子を警醒して経済的に独立の精神を訓練させることが私たち各自の人格改造に最も急要な事実のひとつであることを、私たちとともに同感されたであろうと思います（二〇七頁）。

国家を変えることばかりではなく、個々の女性を自覚めさせ、社会に参加させ、経済的な稼得によつて自立することを促すべきである。これが与謝野の主張である。平塚は今の社会では女性の賃金は安くて自立など覚束ないと考えているが、これは、社会がこれからも変化しないことを想定しているのであつて、社会変革を望むはずの平塚の矛盾である。

平塚の反論と母性生命主義

一方、平塚は、与謝野による批判を受けて、「母性の主張について与謝野晶子氏に与う」（一九一六年五月）、「母性保護の主張は依頼主義か」（一九一八年五月）、「母性保護問題に就いて再び与謝野晶子氏に寄す」（一九一八年八月）という三つの反論を発表する。これらには平塚の女性観、子ども観、社会観を見てとることができる。

第一に、「依頼主義」という批判に対して、平塚は次のように反論する。まず、与謝野はケイの母性保護主義の背景をよく理解していない。ヨーロッパにおける最大の婦人問題は、結婚制度の不備から私生児が増加し、父親の無責任から母子が経済的困難に陥っている点にある。（パートナーである奥村博史と入籍しなかつた平塚にとって、私生児問題は自分の問題でもあつた。）よつて、妊娠、分娩、育児期における母子の生活を安定させるために、国庫によつて補助する必要がある。またケイは、女性が置かれている労働環境の過酷さと、産業界への女性の進出の難しさを危惧していた。そうした劣悪な労働条件が女性を害しているがゆえにケイは女性労働に反対したのであり、女性が働くこと自体を拒否しているわけではない。平塚は、女性労働の過酷さと不健康さは日本においても顕著であると指摘する。与謝野は労働する婦人の厳しい実態を見ていない。女性の経済的自立を言うのであれば、与謝野は「婦人の職業教育の奨励、職業範囲の拡張、賃金値上げ問題等に大いに努力せられるべき」（一一二頁）である。これらの平塚の主張は、現在の観点から言えば、国家による福祉政策の要請と考えるべきであり、先に述べた「母子保護法」を求める運動と繋がって行くのである。

以上の議論に関連して、平塚は二つの重要な主張をする。まず、平塚は、家事労働や子育てが経済的・社会的価値のあることを主張する。与謝野にとって家事労働や子育ては私的領域に属す。これに対して平塚は、「もし官吏や教

育者や代議士が俸給をとることが恩恵に与ることでないなら、同様の意味で、母が国家から報酬を得ることも恩恵に与ることではないはずだ(一二三頁)と言う。母の職能は「社会的性質」をもっており、平塚が目指しているのは、「母性を保護すること、即ち、母の仕事を社会的事業とし、それに十分な報酬を与えること」によってのみ実現し得られる理想(一二五頁)である。平塚は、母の事業を私的領域ではなく公的領域に属すると主張する。

個人的な生活について言えば、与謝野は、家事手伝いがいた時期もあるとは言え、十一人の子どもを産んで育てている。これに対して、平塚の産み育てた子どもは二名である。与謝野と比較すると、平塚はあまり家事が得意ではなかったらしい。実際に、「現代家庭婦人の悩み」では、「現に私の家庭でも、ここ二・三月前に女中を失って以来今だに代りのものを見付けることが出来ずに、毎日々々苦しんで居ります。女中の助けを失った私はもう自分の仕事どころではありません(一四二頁)」と述べる。平塚のこの経験が、現在で言うところの「ケア労働」を社会的・経済的に評価しようとの考えに繋がったのだろう。

家事は公的領域に属するという平塚の考えは、彼女の子ども観とも関連してくる。平塚にとって子どもは親や家族の所有物ではなく、公的な存在であり、「社会のもの、国家のもの」でもある(二)。母の育児は社会の仕事であり、それを保護するのは国家の役目である。子どもがある年齢に達するまで子育てに専念すべきであるが、その間には、国家による経済保証が求められる。平塚はこう書く。

子供といふものは、たとへ自分が生んだ自分の子供でも、自分の私有物ではなく、其社会の、其国家のものです。子供の数や質は国家社会の進歩発展にその将来の運命に至大の關係あるものですから、子供を産み且つ育てるといふ母の仕事は、(中略)婦人のみに課せられた社会的義務で、これは只子供を産み且つ育てるばかりでなく、

よき子供を産み、よく育てるといふ二重の義務となつて居ります（一二二頁）。

子どもを産んで育てることは、たしかに母の愛や感化による行き届いた注意や理解を必要とする。それは女性の義務である。しかしそれは決して個人的な事業ではなく、社会的、国家的事業である。よつて、母性を保護することも慈善事業ではなく、国家に必要な政策であり、国家の義務である。むしろ与謝野は子どもを私物視し、母の仕事を私的事業とのみ考える旧式な思想にとらわれている。

しかし与謝野から見れば、平塚の考えはおかしい。与謝野は一九二一年十一月の論文の中で、「子供は子供自身のもので。：平塚さんは「子供の数や質は国家社会の進歩発展と、その将来の運命に至大の関係がある」といつて、国家主義者か軍国主義者のような高飛車な口気を洩らされていますが、：」（二三二頁）と批判する。

以上の二人の論争は、ケア労働は誰が担当すべき義務かという現代の福祉の論点を先取りしている。日本の福祉政策は、現在に至るまで、自助努力や家族扶助を基本にしており、それができない場合にのみ国家による公的扶助があるという発想に立つてきた。まさしくこの政策が女性を家庭に閉じ込め、冒頭で述べたような女性の社会進出の停滞を招いてきた。この事実を考えると、平塚の主張は独特の含意をもつてくる。与謝野が正しく、平塚のような母性保護の考えは古典的なジェンダー観を強化し、女性の社会進出を阻んできたという批判もありうるだろう。他方、平塚の主張に新しい政策のためのアイデアを見ることが出来る。すなわち、ケア労働を家庭内に閉じ込めるのではなく、公的な職業として給与の対象とする政策をたてることである。

二番目の平塚の反論はより根本的な論点に関わつており、哲学的にはより興味深い。というのは、平塚が最終的に主張しているのは、福祉に関する提案にとどまらず、「母性生命主義」とでも呼びたくなるような独特の社会観だか

らである。

平塚によれば、母性保護とは個人としての女性を母性に閉じこめる思想ではない。ケイにせよ、平塚にせよ、女性を良妻賢母としての役割に封じる旧来の慣習に反対してきた。母性保護とは、母としての役割を担わない女性を批判する立場ではない。しかし平塚によれば、与謝野のように社会の一員としての女性を力説するあまり、「種族の見地から見た婦人を無視し、閑却し、もしくは呪詛し、逃避した」（八十三頁）ことは問題である。

平塚によれば、男女には生物学的な差異があり、今日の進歩した科学は「種族に対する男女の立場、その能力並びに職分の事実において、それが外面的であろうが、内面的であろうが決して平等ではないことを、またあり得ないこと」（八十五頁）を示している。こうした考えを母性本質主義と呼んでよいであろうし、与謝野の批判の焦点もここにある（8）。だが、平塚によれば、男女の差異を認めない無差別な平等観は、結局は、男性中心にできあがった社会に女性を適用させるだけのものになってしまい、男性中心社会のひずみとゆがみを改造するための契機を見失う。この平塚の反論は、後に触れる「差異のフェミニズム」の立場と共通している。

他方、与謝野は、いわゆる「女性的な（フェミニンな）」性質についてしばしば否定的な評価を与える。たとえば、与謝野は、「女が饒舌だというのも、一は物事を正視してその大体と中枢とを掴むことが出来ず、枝葉に走って筋の通らぬ感情的な発言をくだくだしく並べるからであり、一は静かに内省し黙想する所がないために充実し精錬された言語で簡明に述べるだけの何らかの深奥な思想や的確な意見を持っていないからで、要するに原因は無智にあります」（「人及び女として」『与謝野晶子評論集』所収、一二八頁）と述べる。筆者ならば、いわゆる「饒舌」を、相手の共感を得ることに目的を置いた文脈性の高いナラティブな発話と解釈するが（そして、「充実し精錬された言語で簡明に述べる」ことを説得することを目的とした説明的な発話と解釈し、両者は目的も性質も異なる発話であると考え

が、それを端的な女性の「無智」と見なし、女性が男性に比べて単純に劣つているとしている。平塚は、与謝野のこの考えに言及していないが、同意しなかつたはずである。平塚が男女の質的な差異として捉えている性質を、与謝野は量的な差異として理解する。

しかし、さらに興味深いのは、平塚の母性と社会、人類との関係についての考えである。平塚はこう書いている。

元来母は生命の源泉であつて、婦人は母たることによつて個人的存在の域を脱して社会的な、国家的な存在者となるのでありますから、母を保護することは婦人一個の幸福のために必要なばかりではなく、その子供を通じて、全社会の幸福のため、全人類の将来のために必要なことであります（一一九頁）。

この考え方は、「女性を系統樹の幹と捉え、男性は枝か接穂にすぎない」とする当時の生物学、進化論、遺伝学から影響を受けている。平塚は、「男性の後天的性質はその死と共に消滅するが、女性の後天的性質はその子孫まで伝えられる」という誤つた遺伝説を参照しているほどである（八十五頁）。

平塚にとつて、生命という軸が、国家、全社会、人類を貫いており、女性はその軸となることによつて社会的な存在となる。平塚は、良妻賢母主義や封建的な「家」に縛られた母や女性の役割を拒否したことから自分の思想を開始した。その平塚のいう「母」とは、父親としての役割と対照をなしたり、職業のような社会的地位のひとつに換算されたりするような相対的のものではない。母とは社会的地位のひとつではなく、国家や社会という集合としての人間を生み出す生命の原理である。それは「種族」としての人間の生命の根幹をなす。すなわち、母性とは人間性そのものなのである。国家や社会は母の生み出した生命を維持発展させる装置でしかない。

このように、母性は、(国家や社会がその一部にすぎない) 人類という種族の担い手であり、その意味で集合としての人間性そのものであると考える立場を「母性生命主義」と呼ぶことにしよう。平塚の主張する母性保護は、政治的なレベルにおいては福祉政策への訴えであるが、その根底にはこうした生命―社会観が横たわっている(9)。他方、与謝野は、「種族の存続」は生物学的にも社会的にも男女両方が平等に関わると述べる。与謝野は平塚の考えに同意しない。

以上の与謝野と平塚の差異を図にすると以下のようなになる。

	与謝野晶子	平塚らいてう
母子扶助	不要(個人的領域ゆえ)	要(公的領域ゆえ)
家事・ケア	社会的・経済的価値なし	あり
女性の自立	職業・社会参加	出産・子育てもあり
育児	夫婦協同	母と国家扶助
子ども	私的存在	社会のものでもある
教育	子どものため	国家社会のためでもある
性役割	否定	?
母性	偏重否定	母性≡生命

第三節 リバブリカンとデモクラット…誰がどちらか

個人と社会の関係

さて、以上に見てきた母性保護論争を、現代哲学の観点から考察しよう。本第三節では、与謝野と平塚の主張の背後にある社会観を明らかにする。

まず、二人の公的領域と私的領域の区別に関する考え方をもう一度、対比させてみよう。与謝野が価値を置いているのは、個々の人間の個性である。そして、この個性は社会参加の中で発展する。与謝野は、女性の地位が低いのは男性の横暴のためだけではなく、社会参加の機会を得られずに自分の頭脳を鍛えてこなかったからだと考える。一方、平塚は、社会参加や就労とは別の、「母性」という回路によって女性は、国家、社会、人類と繋がっていると唱える。与謝野にとって子どもは個人的・私的存在であり、その教育もその子ども個人のためである。平塚にとっては、子どももその教育も社会的・国家的なものでもある。与謝野は、母子は国家に依存せず、自分で稼得しなければならない。平塚にとつて、母子を保護するのは国家の義務である。与謝野は家庭と国家を公と私として区別する。私は公に依存してはならない。平塚にとつて家庭の問題はすでに、国家社会の問題である。

このような対比をどのように考えればよいだろうか。一見すると、与謝野は、人権論に支えられた近代的な個人主義的民主主義の立場を取り、平塚の方は、福祉社会型民主主義、あるいは社会民主主義の立場に立っているように思われる。別の言い方をすれば、与謝野は稼得自立と個性の追求する点においてアメリカ的な自由主義的国家観をもっており、平塚は、ケア労働や子育ても社会的事業と考えるヨーロッパ大陸的な福祉国家観をもっているように思われ

る。

リパブリカンとデモクラット

しかし、もう少し二人の立場を繊細に分析してみよう。そのためのひとつの尺度として、現代フランスの哲学者であり政治活動家であるレジス・ドゥブレ (Regis Debray) の「あなたはデモクラットか、それとも共和主義者か」という一九八九年の論文を取り上げてみたい⁽¹⁰⁾。これは、フランスにおける同年のいわゆる「スカーフ事件」⁽¹¹⁾に依りて書かれた論文である。

ドゥブレによれば、現代の先進国社会には、二つの発達した形態が見られる。ひとつはフランス型の「共和主義的(リパブリカン)社会」であり、もうひとつはアメリカ合衆国型の「民主主義的(デモクラット)社会」である。両方とも現実には民主主義であり、もちろん共通性は多いのであるが、ドゥブレは共和主義と民主主義の差異を強調する(共和主義は社会主義や共産主義でもあり得るので、このような対比をドゥブレは用いたのかもしれない)。本論では混乱を避けるために、「共和主義的社会」を「リパブリカン(な社会)」と呼び、「民主主義的社会」を「デモクラット(な社会)」と呼ぶことにする。

この二つの区別が分かりにくいと考える読者は、もし現代の政治哲学をご存じならば、リパブリカンをマイケル・サンデルのような共同体主義、デモクラットをリバタリアニズムに近いリベラリズムと想定すれば、近似値が得られるだろう(ロールズは、ドゥブレの定義するデモクラットほどリバタリアンではない)。

民主主義(民主制)とは、主権者がその社会国家の構成員全員(少なくとも全成人)であるような政体である。こ

れに対して共和主義（共和制）の定義はかなり曖昧であるが、まずは君主制を否定し、特定の個人や階級のためにではなく、全構成員の共通の利益のために存在する政体をさすと考えてよい。共和主義は、権力を制限し、政治を清潔にたもつために市民の義務を重視する傾向がある。それは、構成員の共通の善のために進んで奉仕する人々を求めている政体である。

現代のデモクラットは、アメリカやカナダ、オーストラリアを代表とする多文化社会である（ドゥブレの言うデモクラットとは、アメリカよりもカナダやオーストラリアのようなイギリスの旧植民地国によく当てはまるように思われる。二国は、アメリカよりも積極的に多文化主義を政策として推進しているからである）。デモクラット社会に属する人々は、最初から天賦の権利を備えた個人である。これに対して、リパブリカン社会は「市民」からなる社会である。「市民」とは、単なる個人ではない。それは主権者として社会を構成するための権利と同時に義務をもつ人々である。デモクラットにとつては権利が優先する。リパブリカンにとつて権利と義務は同時的である。

デモクラット社会は、人間それぞれの差異を強調する多元主義あるいは多文化主義を取る。デモクラット社会では、個人は、自分の属するエスニックグループや宗教にアイデンティティをもち、個人としてなら信仰はいかなる場所でも自由である。公的な場所でも自分個人の信仰を表現して構わない。そしてこの信仰の自由は、あらゆる人に平等に開かれていなければならない。特定の宗教を信じる人のみに信仰の自由が与えられてはならない。またデモクラット社会では、人々の平等とは、基本的に法の下における平等のことであり、それ以上のことではない。

これに対してリパブリカン社会では、個人同士の差異よりは市民としての共同性が強調される。リパブリカンにとつての平等とは、法の下での平等だけではなく、社会的・経済的な平等も含んでいる。リパブリカン社会では、人々は、個人としてはいかなるエスニックグループに属するのも、いかなる信仰を持つのも自由であるが、ひとりの市民であ

ることは、ある民族であるとかある信者であるとかを超えた次元に属す。いわば、仏教を信じる日系人であることは、デモクラット社会ではアイデンティティでありえても、リパブリカン社会ではそうではない。リパブリカンは、民族や宗教の所属を超えて（たとえば）「フランス市民」としてのアイデンティティを持たねばならない。フランス市民であることは、ゴール族系の白人であるとか、カトリックであるとかとはまったく関係なく、フランスという国家を構成する市民だということである。

したがって、公的領域では、個々人の宗教性は分離されねばならない。これがリパブリカンにおける政教分離（ライシテ）である。リパブリカンにとつて、一国の大統領が、キリスト教聖書という特定の宗教書に手を当てて、公職の宣言をするなどというのはいない。だが、デモクラットにとつてそれは信仰の自由の表現にほかならない。キリスト教聖書でなくても仏典であろうがコーランであろうが、何でも構わない。信仰の自由が誰にでも平等に保証されさえすれば、公的領域に信仰を持ち込むことも可能なのである。

リパブリカンにとつて、市民となることは教育を必要とする。むしろ、社会とは学校の延長であり、社会は学校に似ていなければならない。国家とは、政治参加によつて人格が陶冶される場所である。こうした考えは、デモクラットには理解できない。デモクラットにとつては、政治参加は民主主義を維持するために必要なだけであつて、政治参加がほかの人生の活動以上に人格を成長させるなどは考えない。学校教育とは社会で生きていくために必要な知識やスキルを得るところであり、むしろ学校の方が社会に似ていなければならない。学校は小さな民主主義国家でなければならぬ。

リパブリカンにとつて自立とは、国家の中で市民としての承認を得ることである。それは権利と義務を得たひとりの市民として認められることである。他方、デモクラットにとつて、国家とはそのような承認の場所ではなく、自立

とは国家社会に承認されることなどではない。自立とは自分で所得を得て、それを自由に使えることである。デモクラット社会では、政治に対して経済が優先する。リパブリカンでは政治的価値は、経済的利益に還元できない。

もちろん、この対比はややステレオタイプ化したものであり、現実的には、どの国も、フランスもアメリカも、この二つの政体の入り交じったあり方をしている。だが、ドウブレが主張したいのは、リパブリカン社会では、特定の信仰をもった個人であるだけではたりず、市民の徳性のひとつであるライシテを実行することが必要だということである。ドウブレの議論は、スカーフ問題についてフランス政府の方針を支持することになる。

平塚はリパブリカンか？

さて、やや遠回りしたが、与謝野と平塚の社会と個人の関係についてドウブレの基準を使って考えてみよう。与謝野が英米型の自由主義、すなわちデモクラットであり、平塚が大陸的な福祉社会主義、すなわちリパブリカンであると言えるだろうか。そうとは簡単に言えないことが分かるだろう。

与謝野は、明確に公と私を分け、公的領域において女性の能力が開花し、人格が陶冶されることを主張した。実際に、与謝野の短歌には自分を外から眺め、内と外を分ける視点が多いことが指摘される⁽¹²⁾。与謝野は、自己が他者と共に客観視される過程に強く関心を持っていた。これはリパブリカンな発想に親近性をもつ。与謝野はまた、教育に強い関心を持つており、批判的思考ができる市民の育成が民主主義を確かなものにすると言う。親の教育的責務として、親による公教育への積極的関与と民選教育委員を提言した。ここにも市民参加を促す与謝野の傾向を見て取れる⁽¹³⁾。先に述べたように、与謝野は当時の女性が実際の智力において男性に劣っていることを認め、これを個々の女性の

自覚と独力によつて改善すべきだと考えていた。与謝野の人間観は智力に大きな価値を置いている。

私は生きようと望む意欲を愛その物だと考えています。愛は徹頭徹尾自己の生に執着する心ですが、利己主義の愛から始まつて宇宙を包括する愛にまで拡大されねば愛自身の満足を嚙ち得ないものだと考えています。従つて愛は自由を要求します。その自由は何に由つて得られるかという点と智力に富むことが必要です（「人及び女として」一二八頁）。

与謝野によれば、愛は智力によつて普遍化されねばならない。そして、智力は教育され、陶冶されねばならない。他方、平塚にとつては、母性はその生命原理によつて、最初から人類という「種族」の生命に繋がっている。平塚の「原始」女性は大いに太陽であつた。真性の人であつた」という、『青鞥』創刊号（一九一一年）の冒頭を飾る文章はあまりに有名であるが、そのしばらく後の部分で、平塚はこう書いている。

私どもは隠されてしまつた我が太陽を今や取り戻さねばならぬ。「隠れたる我が太陽を、潜める天才を発現せよ、こは私どもの内に向かつての不断の叫声、抑えがたく消しがたき渴望、一切の雑多な部分的本能の統一せられた最終の全人格的唯一本能である（「原始女性は太陽であつた」『平塚らいてう評論集』十三頁）。

この本能が、後に母性として自覚される。平塚にとつて母性生命は、当時の家制度における「母」の役割をはるかに超えて、人類に到達すべきものである⁽¹⁴⁾。したがつて、平塚にとつて、智力の陶冶を通して人間を「市民」へと

クオリファイするという発想はありえない。平塚の考える社会では、すべての人間は母性の生命原理によつてすでに包括されているからである。

平塚における、自分の内なる生命原理をそのまま人類につなげようとする考えや、人間を母性的に庇護しようとする包容的な人間観は、人間は社会における自己陶冶によつて人格的に成長するという与謝野の考えとは、矛盾しないまでも、価値の優先順位において大きく異なる。デモクラットは、国家による承認以上に、個々人のクオリティ・オブ・ライフの向上（そして、そのための経済的基盤）を重視する。とするならば、むしろ平塚の方がデモクラットではないだろうか。デモクラット社会は、人々に市民として高度な徳性を要求しない。それゆえに、容易に多文化・多元化が可能である。反対にリパブリカン社会には、つねにあらゆる人への教育が必要とされる。

政治哲学者のハンナ・アーレントは、『人間の条件』という著作の中で、人間の活動的生活を、三つの種類、「労働」、「仕事」、「活動」に分類した¹⁵。「労働」とは、自分の生命維持そのもの、たとえば、最低限の衣食住の獲得を目的とした活動である。「仕事」とは、単なる生命維持を超えた人工物を作り出す活動のことを指す。たとえば、建築物や都市などの耐久財の生産、芸術作品のような文化の製作などが仕事に当たる。「活動」とは、物の媒体なしに人と人の間で行われる人間の活動であり、政治やコミュニケーションがそうした活動である。アーレントは共和主義的な発想を強く持つ政治哲学者である。彼女は、古代ギリシャにおいて最も重視されていた「活動」の領域が現代社会では衰退していることを嘆く。与謝野が、現代（『人間の条件』は一九五八年刊行）に生きていたなら、アーレントに同意するだろう。しかし平塚なら、アーレントのこの考えには賛成しないはずである。「労働」は神聖な活動であり、「仕事」や「活動」の下に置いてよいものではない。

母性保護論争で究極的な争点となるのは、人間の社会とは何のために存在しているのかである。自由と平等とは、

男女のそれも含めて、人間の偉大さを証明し、人間性を前進させるための理念なのだろうか。人間の社会は人間を偉大にするためにあるのだろうか。それとも、自由や平等とは、ただ生きることを肯定し、抑圧から解放するだけの装置なのだろうか。社会も同じように消極的な役割しか果たさないのだろうか。リパブリカンが社会を前者と見なす。社会は人間性を向上させるためにある。デモクラットは社会を後者と見なす。人間性に向上があるとすれば、それは個々に任せるべきであり、社会は人間を抱擁するためだけにある。

もちろん、与謝野と平塚の社会観を、リパブリカンかデモクラットかと二分法で割り切ることには無理があるだろう。二人の思想は、複雑でもあり、未整理でもある。しかし、このドウブレの対比概念で、二人の立場の違いがかなり明確になったはずである。与謝野と平塚の論争は、人間の生命を国家社会がどのように扱うか、そして「女性」性とその生命にどのように関わるかという、政治と生命を同時に問う論争だったのである。

注

- (1) 朝日新聞デジタル <http://digital.asahi.com/articles/ASG996X2YG99UTL05T.html> (二〇一四年九月十日〇五時四十分)
- (2) 総務省 <http://www.stat.go.jp/data/kagaku/kekkatopics/topics80.htm> (平成二十六年四月十四日発表)
- (3) フェミニスト現象学の基本的性格については、以下

の著作の序論と第一章を参考のこと。Moi, T., *What Is a Woman? And Other Essays*, Oxford U.P., 1999.

(4) 本論で主に参照するのは以下の論文である。発表の順序通りには、与謝野晶子「母性偏重を廃す」『太陽』一九一六年二月、平塚らいてう「母性の主張について与謝野晶子氏に与う」『文章世界』一九一六年五月、与謝野「女子の徹底した独立」『婦人公論』一九一八年三月、平塚「母性保護の主張は依頼主義か」『婦人公論』一九一八年五月、与

謝野「粘土自像・平塚さんと私の論争」『太陽』一九一八年六月、平塚「母性保護問題に就いて再び与謝野晶子氏に寄す」『婦人公論』一九一八年八月、与謝野「平塚・山川・山田三女子に問う」『太陽』一九一八年十一月。

香内信子編集・解説による優れた資料、『資料母性保護論争』（ドメス出版、一九八四年）があるが、本論では、鹿野政直・香内信子編『与謝野晶子評論集』（岩波文庫、一九八五年）、小林登美枝・米田佐代子編『平塚らいてう評論集』（岩波文庫、一九八七年）を参照する。上記の論文はすべてこの二冊に収録されており、本論での引用ページ数はこのそれぞれの文庫版による。この文庫からの引用は現代仮名遣いになつているので、それに従う。ほかの与謝野と平塚からの引用もこの二冊の文庫による。ただし、与謝野の「女子の徹底した独立」は上記『与謝野晶子評論集』には所収されておらず、香内編・解説の八十五―八十六頁を参考にした。

(5) この法は、十三歳以下の子を持つ母親が貧困のため生活不能もしくは養育不能の場合、市町村長が生活・養育・生業・医療について扶助を与えるという趣旨のもので、昭和恐慌以降、激増していた母子心中を防ぎ、母子を保護する目的をもつていた。その一方で、女性の雇用、自立などは考慮外におか

れ、婦人個人に焦点を当てた福祉はこの法の対照となつていない。実際に、この法律は、家族主義的価値や国民の健全育成といった当時の国策としての母子の保護にすぎなかった。市川房枝の述懐によれば、当時、母性保護法制定促進婦人連盟はこの問題点や欠陥を了承しつつも、緊急時である貧困母子家庭を保護するために法律制定を優先させたという。婦人連盟の要求の実現は、戦後の生活保護法、児童福祉法を待たねばならなかった。以下の論文を参照。林千代「大正期に展開された母性保護論争について」『淑徳大学研究紀要』第五号、一九七一年 一―三十三頁。

(6) 『母性の復興』（世界女性学基礎文献集成、明治大正編第十二巻、平塚明子（らいてう）訳、ゆまに書房、二〇〇一年）。初版は、新潮社、一九九一（大正八）年刊。ケイの平塚への影響については以下の論文を参考。広瀬玲子「平塚らいてうの思想形成・エレン・ケイ思想の受容をめぐる本間久雄との違い」『ジェンダー史学』第二号、二〇〇六年 三十五―四十八頁。

(7) この主張がナシヨナリズムに利用されやすく、優生学とも結びつきかねないことは明らかである。以下の論文を参考。Kakimoto, Yoshimi, "Eugenics and the politics of

procreation in Japan”, 『京都女子大学現代社会研究』 第十一号、二〇〇八年）一九三二・二〇二頁。

- (8) 平塚が母性本質主義をとり、さらにそれを平和主義と直結させる問題点については以下の論文を参考にせよ。鈴木裕子「戦後における平塚らいてうの平和思想と「母性」(近藤和子・鈴木裕子編『おんな・核・エコロジー』オリジン出版センター、一九九一年)。鈴木直子「平塚らいてうの反戦平和・女性性は平和主義者か?」(『青山学院女子短期大学総合文化研究所年報』第十五号、二〇〇七年) 一二七―一四三頁。
- (9) 平塚の母性保護主義を社会福祉思想として捉えた労作としては以下の著作を参照のこと。今井小の実『社会福祉思想としての母性保護論争…差異』をめぐる運動史』(ドメス出版、二〇〇五年)。
- (10) レジス・ドゥブレほか『思想としての「共和国」…日本のデモクラシーのために』(みすず書房、二〇〇六年)。
- (11) スカーフ事件とは、一九八九年の秋、パリ近郊の中学校でイスラム系の女子生徒二名が校内でスカーフを着けていることを理由に、教室に入ることを教師から禁止された事件である。学校側によれば、イスラム子女のスカーフは宗教性が強く、公的領域における政教分離に反すること、また体育

や科学などのときに危険であることが、その根拠であった。その後の二〇〇二〜三年にかけて、スカーフを巡る論争は再燃する。

(12) 中小路駿逸「居処観と自我観と文学」日本・西欧・与謝野晶子」(『追手門学院大学東洋文化学科年報』第五号、一九九〇年、五十四―六十五頁)を参照。たとえば、「夕ぐれの湯殿の霽にうつりたる月かと思ふわれは自ら」(東京朝日)などがあげられる。

(13) これ以外に、与謝野は、男女共学、中学の入試廃止など注目すべき提案をしている。辻秀子「与謝野晶子の教育思想」(『慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要』第二十六号、一九八六年) 五十九―六十六頁。

(14) この点について川口さつきは、平塚が、自己の内的欲求を突き詰めることで、「生命の本源に復帰」することができ、して女性の最も真性で美しく自然な生活が得られるという趣旨のことを述べていることを指摘している。以下の論考を参考にせよ。「青鞥」時代までの平塚らいてう…「内的欲求」という「特殊」の重視」(『早稲田大学大学院社会科学研究所社会学研論集』第三号、二〇〇四年)九十五―一〇七頁。及び、「明治後期における青少年の自我主義…平塚らいてうと藤村

操」(『早稲田大学大学院社会科学研究所 ソシオサイエンス』
第十五号、二〇〇九年) 六十二―七十六頁。

(15) アーレント、ハンナ『人間の条件』(志水速雄訳、筑摩
書房、一九九四年(原典一九五八年))。

「応答の心が交差する小径」としての〈感応道交〉

——道元のフェミニニズム的解釈——

ラルフ・ミユラー

道元はフェミニニストであったのか。ブツダはフェミニニストであったのか。おそらく道元もブツダも、厳密な意味では女性の権利のために闘ったとはいえないだろうし、もしかしたら全くフェミニニストではなかったかもしれない。しかし、本論者がとる立場はこれとは逆のもので、仏教とフェミニニズムの間に哲学的対話が存在するという見解を支持する。以下では論文集『アジア哲学とフェミニニスト哲学の対話』(Asian and Feminist Philosophies in Dialogue) (二〇一四)の一論文を例にとりながら、そのような対話がどのようなところに存在しているのか、どのような方法上の仮定に依拠しているのかを示す。この論文集の編者ジェニファー・マクウィーニーとアシュビー・バトナーがこのような標題をつけたのも、単にこの論集を手際よく分類するためではない。むしろこの本に所収の各論文には(というの)が彼女たちの主張だが、一つの共通した方法論、つまり「フェミニニスト比較哲学」という方法論が横たわっている。(1)

本論考の筆者が特に問題にしているのは、フェミニニズムの視点から比較哲学を行うことにどのような意義があるかということである。仏教者道元(一一〇〇—一一五三)の研究を通じて筆者は比較哲学になじんできた。(2)そこで、「フェミニニスト比較哲学」に関する以下の叙述および議論は、バトナーが彼女の論文「道元、フェミニニズム、ケアの

体現化された実践」(Dogen, Feminism, and the Embodied Practice of Care)の中で、フェミニストとして、日本の禅僧道元にどのように出会ったか、ということに集中している。そしてとりわけ重要なのは、次の問いである。すなわち仏教の表現〈感応道交〉は、よく知られているように、「衆生の感と仏の応とが互いに相通じ相交わること」を意味しているとされるが、どのようにしたらこの言葉をフェミニズムへの視点の転換によって「応答の心が交差する小径」(intersecting paths of responsive feeling)と訳すことが可能なのかということである。

1. 仏教とフェミニズム比較のための基礎

論集全体的方法的な糸口についてまず簡単に述べておきたい。どんな比較作業でも異なるものの間の比較を可能にし、それを正当化する基礎を作り出す必要があるが、この論集では、「解放の伝統」(liberating traditions)という副題がこの基礎を提示している。フェミニズムも仏教も「解放の伝統」とみなされる。そして、そのさい複数がすでに織り込まれている。つまり様々な潮流を一つの〈フェミニズム〉⁽³⁾、一つの〈仏教〉に力づくで括り込んでしまうことに反対している。

仏教を〈解放の伝統〉とみなすなら、その場合、中心にあるのはもちろん宗教的な解放である。つまりそれぞれの社会で、組織における社会的な地位には無関係な、すべての人間にとつての解放である(それどころか最終的には世界秩序におけるそれぞれの存在論的位置とは無関係な、すべての存在物の解放が問題になる)。こうした普遍的な平等への要求を媒介にして、女性の社会的地位に肯定的作用を及ぼすような効果を仏教から発することが可能になる。もつとも、この平等への要求は同時に個々のグループの特権化への反対をも意味している。

フェミニズムはこれとは正反対の姿勢をとる。まず重要なのは、女性たちに声を与え、彼女たちの解放に協力的に働きかけることである。とはいえ、女性の置かれている状況は男性のそれと比較して（例えば労働市場や結婚において）、自由の程度においても、抑圧の程度においても特に問題が多く、差し迫ったものであり、厄介なものと思なされる。そこで女性の権利を勝ち取るための闘いと抑圧状況からの女性の解放が、様々な肌の色、障害者、高齢者などあらゆる社会グループが関与している社会的進歩の尺度になる。(4)

つまり、論集は倫理的に解釈された〈解放〉の概念を宗教的実践と政治的運動の間の共通点として据える。仏教に関する各論文、そして他の非ヨーロッパの伝統に関する各論文は、こうした基礎の上に、フェミニズムに対する仏教や他の非ヨーロッパの伝統の存在論的、認識論的、美的、道徳的、倫理的差異を究明する。この差異を相互に認知し合うとき、差異によつて互いを豊かにすることが可能になる。この究明が具体的に何を意味しているのか、道元を例にしてはつきりさせることができる。(5)

2. 道元の「身心」概念

バトナーの論文は、〈ヘケア〉について問うことで、理論的な哲学ではなく、実践的な哲学のテーマを中心に据えている。これは道徳哲学的な事例研究ではけつしてない。むしろバトナーが仏教とフェミニズムの間の対話において問うのは、哲学の主流において倫理的な問題が取り扱われる場合の、その方法の人類学的、認識論的、存在論的な前提条件である。つまりバトナーが扱っているのはメタレベルな問題である。倫理学の主知主義的に短絡した扱い方（そして哲学大衆の取り扱い方）をかくくぐるために、彼女は別のアプローチを求めているのである。「哲学者たちは、概念的思考、

反省、推測を含む人間経験の小さな一部分だけを特別視しがちである」(二二三)。日々の活動という「われわれの生の実践的な次元」は、「活動に完全没入することによって特徴づけられている」が、バトナーの試みは、この次元を開拓することによって「その偏りを修正すること」を目標としている(二二三)。この「完全没入」の状態はすべての人間が知っているものだ。「余念がないこと」が重要であり、これはそれにふさわしい「ノウハウ」(ジョン・デューイ)を身につけている場合にのみ可能である。

(1) フェミニニズムの政治、仏教の修行の間にある身体概念

この「ノウハウ」が、どのような観点で倫理的重要性をもっているかを研究することが肝要である。「ノウハウ」に付与されているのが、日常の実践的な意味だけではないことが、最近になってようやく様々な著者によって論じられるようになってきている。(6) バトナーの問いかけは、この「ノウハウ」の探求にとつて、道元がどのような意義を持ちうるのか、彼の思想が「ノウハウ」の倫理的解釈にどのように役立つのか、ということである。

バトナーのこの問いに答えることによって、「解放の伝統」としての仏教とフェミニニズムの類似性が明確になる。というのも身体という概念・現象は宗教的实践と政治的实践が出合う交点だからである。仏教が内面に向かつていき、身体において悟った人間の自己関係を分析するのに対して、フェミニニズムは身体性の外を、すなわち身体の「社会的埋め込み」(social embeddedness)(二三五)を志向している。そこで以下では身体に対するフェミニニズムの視点をまず取り上げ、それによって、仏教の宗教的实践から育まれた身体への姿勢が、フェミニニズムに対する補完的な視点を呈している、ということが明らかにされる。

身体の「社会的埋め込み」という言葉はフェミニズムにおいて、身体が文化的、政治的、社会的に位置づけられていること、その位置づけによって、倫理的価値が間接的に認識されているだけでなく、身体の中に書き込まれていることを意味している。この価値は、前反省的な段階にある人間の実存を感覚的にも情動的にも影響下におくかぎりにおいて、世界との社会的、政治的、そして文化的な関わり方を生み出す。ここでいう世界とは、〈モノ世界〉（事物の世界）のことだけを一義的に意味しているのではない。そうではなく、主体としての人間がそこで出会い、互いに作用を及ぼし合う、間主観的に構成された生活世界を意味する。この人間同士の関係は、分裂した、あるいは評価の定まらない価値がつくる純粹に精神的な地平に構成されるのではなく、主体の身体性によって、すなわち身体の複数性と多様性によって具体的に媒介されるというふうに理解できる。

ここで二つの問いが提出される。第一に、主体の埋め込みが同時に「社会的な価値または非価値の体現化」（二三五）として理解されるという事情には、どのような倫理的意義があるのか。そして第二に、仏教との関係でこれは何を意味するのか。これらの問いが提出されるのも、バトナーがフェミニズムと仏教の視点から以下のように主張しているからである。「社会的文脈、特に弾圧的な社会的文脈を眺めることは、道徳知覚とその洗練に新しい次元を付け加える。これは私が仏教の伝統に一般的に不在と考えているものである。」（二三五）

第一の問いに対して簡単な答えを与えるとすれば、「体現された価値、そして〈非〉価値をさらにプラスに転換するには、社会的埋め込みの状況を改善の方向へと変えていかなければならない」というものである。しかしフェミニズムにおける社会的意識という強みは、仏教が立ち向かっている問題に対して解決策を見つけないという弱みと平行してあらわれる。「体現された非価値に関する主要な困難は、それがたとえ自己の内部にあっても、しばしば非常に診断しがたいということである。」（二三六）自己に具現化された「非価値」をそもそも認識することが難しい

だけでなく、非価値が身体に深く刷り込まれた状態で、知性によって克服することも難しい。「先入観の実践を知らず知らずに繰り返すことによつて、私たちの日々の行動は言外の偏見と想定によつて染まっている」。(二三六)

ほんとうの問題はしかもっと根深いものである。抑圧の最も厄介な形式は、もしかしたら、配慮をもつて振る舞い、他人に善行を施していることをただ信じていることだけで保持されているのかもしれない。「社会的非価値のパフォーマンスを通じて、私たちはケアそのものの実践を通じた弾圧的なふるまいを知らず知らずのうちに恒久化している」。(二三七) 抑圧に抵抗する主体それぞれの間の差異を反省しないかぎり、フェミニズムは抑圧が続く原因の一部である理論的な欠如を持ち続ける。ただ単に視線を外側の社会的埋め込みの状況に向けるだけではなく、自己自身を見出す場合にのみ、悪の根源をおさえることが可能になる。というのも、他の多くの主体に対して、それぞれに特別な欲求があることを認識せずに一般化すると、そうした主体の見方は、「配慮をもつて保護監督する」ことしかできず、自律した主体としての他者の地位を否定することにしかないからだ。

(2) 禅僧道元の見方―身体による身体の解放

ここからフェミニズムにとつての仏教の意義を浮き彫りにすることができる。フェミニズムと仏教では、それぞれ政治的動機づけ、宗教的動機づけが異なっているにもかかわらず、両者における倫理的行為は抽象的な原理によってだけでなく、同時代の人々や周囲世界に対して及ぼした具体的な結果に基づいて測定されるのである。

とはいえ、仏教は、バトナーの表現に従えば、フェミニズムとは異なり、主観の行為状況に対する反省を提示するというのも周囲世界が非価値によつて損なわれることになる、仏教徒は瞑想という形をとつて注意力を高めて、集

中的に修行を行い、自己自身に没入する義務があると感じているからである。仏教における非価値の克服は、主に社会的埋め込みという「迂回路」を通じて求められるのではなく、自分の行動を決定する習慣、知覚、情動の開示によって行われる。自身の非価値を解体していくことと並行して、同時代の人々や周囲世界との共感や結びつきを強めるのである。

「仏教によって行われ体現された間主観性の分析は、心を配ることを通じて注意力を培う場合の手引きを与えるのに最も役立つ。培われた注意力は人々の間に体現化された相互のつながりに徹底的に気がつくのを促し、この相互のつながりが同情の源泉を生み出す。」(二二九)

人類の集合的な苦しみは世界への愛着の原理の中にあり、それは通常意識されず、主観性という実質化する概念とともにあらわれる。とはいえ、世界との付き合いにおいて自分の観点はたいして反省されないうままである。人はその中に、没入の形式を見ようとしがちである。この没入は必要な〈ノウハウ〉によって初めて可能になる。すべてがうまくいつているかぎり、それ以上理論化する理由はない。しかし〈自己を度外視すること〉はたいしての場合、世界に対して自分を聞くことから導かれていない。むしろ自我を定着し、世界に対して自分の考えを押し付けることによって動機づけられている。この関連性がたしかに仏教の理論的反省の一部と見なせるならば、理論的洞察が実践的になる道がそこに続いている。つまり本質的に重要なのは、自己、他者、そして世界に対する注意力を培うことである。(二三〇)

仏教の教えにおける理論と実践、精神と身体、修行と悟りの統一を、バトナーは特に道元概念を手がかりとし明

らかにしている。道元概念からいえば、〈身心〉という表現によって、つねにすでに身体と精神の非二元論的な概念が提出されており、他のすべての基礎を形成している。坐禪の修行は、それゆえ時間的な観点からは非二元論的に理解される。〈修証一如〉—修行と悟りは一体となつて起こるのである。道元は、〈いま〉にたいして実践的に焦点をあてることをラディカルに進める。他方、たんなる主知主義的視点は〈無限〉に焦点をあてている。最後に〈身心脱落〉によつて二重の動きが表現される。第一にネガティブな習慣、情動など集積したものをすべて括弧にくくつてしまふ動きがある。「重要なポイントは、自分たち自身に愛着をもつたり、自分たちの思想と同一視したりしないことである」。(二三二)そして第二に、これと同じ契機に新しい行為を始めて、その行為の中で自己を世界に対して開くことが可能となる。(7)

このことはすべて、主要な術語〈感応道交〉を理解するための前提条件になる。この言葉はよく知られているように非常に多義的ではあるが、まず「衆生の感と仏の応とが互いに相通じ相交わること」と説明できる。禅仏教では、これは「師と弟子とが相投合すること」(8)を意味する。バトナーはしかしこの表現を、師弟間の具体的なコミュニケーション状況と見なす哲学解釈から解き放ち、存在的な観点からその意味を一般化する。というのも〈感応道交〉は「私たちの通常の認識的自覚からの断絶を単純に」あらわしているのでなく、「むしろ全身体的な出来事、知覚革命である」(二三四)からだ。その契機はそれほど革命的であるにもかかわらず、日常的でありうる。「変幻自在で、徹底的であるにもかかわらず、〈感応道交〉は何か常軌を逸したものを参照する必要はない。むしろ、私たちは最も基本的な相互作用の中に親密性を共有するのを見ることができ」(二三四)(9)

〈感応道交〉の概念は、間主観性の次元を備えていることによつて倫理的な重要性を帯びてくる。それゆえバトナーは、この概念を「応答する気持が交差する小径」(二三四)として、説明的に翻訳したのだった。彼女はそれによつて、

「ある者の状況に接続していることの情緒的な意味＝感覚」を表現しようとした。その場合、情緒は何か深く人間的、社会的なものであつて、宇宙論的あるいは終末論的な意味で解釈されたのではない。日常において〈物事に集中すること〉が〈自分自身を度外視すること〉を含むように、他者と世界に対して開かれている状態では、人はたしかに自分自身を度外視する。中心的な相違点は、いわば自分自身を度外視した状態で、意識するにせよ、しないにせよ、世界に自分の意志を押し付けることを気づかないようにするために、もはやエゴティズムによつて突き動かされなくてもいい、ということである。

ここにはいわば自己と他者との、自己と世界との弁証法が存在している。「より高い」レベルで自己を度外視するということに、世界と自分自身に出会うための条件のみならず、さらに自分自身に受け入れられること、そしていわば真の自分を発見することのための条件が伴ってくる。このようにして、自己と世界に対する真に配慮のある付き合いの基礎が作り出されるのである。

「目標は、しかし、私たちの行動がまず苦しみを永続化しないようじゅうぶんに〈自己〉を自覚する（または身心を自覚する）ことである。われわれが周囲の環境との「親密さ」（深い理解）を獲得したら、倫理的に失敗することは少なくなり、倫理的な注意力はもつと直接的になり、自分自身と他者へのケアと思ひやりへのポテンシャルが向上する」。(二三四)

3. 「道元とフェミニズム」について

仏教者である道元は、身体から出発し、政治的な解放の伝統を有するフェミニズムを補完する自己世界と世界の分析を提示する。いわば〈ノウハウ〉の中で価値も非価値もともに効果を発揮することによって、彼の思想は、倫理的な重要性を獲得する。フェミニズムはしかし、すでに述べたように、身体から発して外面的状況を志向している。人間は自分の身体的存在を通じて社会的埋め込みからどのように決定づけられているかということ、フェミニズムは問うのである。そして外面的状況を変えて、行為主体にも新しい自由度が得られることを可能にしようとする。

それに対して仏教は、自己批評をたんなる主知主義的な自己反省から自覚へと、包括的な仕方で拡張することによって、いわば自己批評の審級を高める。各個人が控えめに、自分を抑えることを学ぶかぎりにおいて、そして、自身自身が状況の中により深く関わり、より強い倫理的な振る舞いのできる能力を持つようになるかぎりにおいて、仏教はこの意味での自己責任的な振る舞いを強める。生の状況、および行為の状況への主として間主観的な、そして思慮深い埋め込みに気付くかぎりにおいて、これらの倫理的次元は、とりわけ〈感応道交〉において明瞭になった。

ここで私が、問題視しておきたいと思うのは以下のことである。仏教の修行という文脈からすっかり切り離された、すなわち、特に禅僧道元にとつては、師と弟子との出会いという僧院での実践から切り離された筋書きでの、〈感応道交〉の解釈は説得力を持つのかということである。道元が提示している存在論的な記述レベルのみが問題なのだろうか。さらに道元のような「哲学的」思想家であっても、哲学に対する差異すら暗示することなく、どの程度まで解積できるのだろうか。このような疑問が生じる。そして最後に、厳密な意味でのフェミニズム的観察の仕方が、まだ話に出てくる可能性はあるのだろうか。「身体から考える」という発想は、フェミニズム特有の問題となるのにじゅ

うぶんなテーマであろうか。

私がほんとうに議論として取り上げたいのは、身体と認識の関係である。了解が身体から考えられるとしたら、認識論的關係はどのように変化するか。どの程度までこれは、心理学的次元に関わるのか。身体性をありふれたものと見なすのか、あるいはそれらの差異をあまりにも高いところへと押し上げようとし、ブツダ自身による様々な観点からの研究が奨められてきたのではなかったか。かなり一面的で合理的なレベルから始めることが一方にあり、また他方では非常に感情的なレベルから始めることが前提条件をなしていると言えないだろうか。そして、心理学的な感情の観念を〈感応道交〉の〈感〉に、単純に移しかえることができるかということも問題である。(10)

フェミニズムによる比較アプローチの場合には、女性に対する道元の姿勢や支持が、仏教の教えや実践と比較し、しばしばそういうものとして解釈されてきた。しかし、道元の思想そのものをフェミニストとして読むことは、問題になつていないということが、本論考の説明によつて明らかになつたはずである。むしろ、両者に共通のテーマを明らかにし、共通性の地平において差異を浮き彫りにすることによつて、その差異から再び教説を引き出す。そうすることで、正統な関心とやり方が問題となるのである。

注

(一) Jennifer McWeeny and Ashby Bunton: *Asian and feminist philosophies in dialogue. Liberating traditions*, New York: Columbia University Press。この方法論の展開において決定的な役割を果たしたのは、ハワイ大学マノア校で実践されている自由で創造的な研究である。特にそこで教鞭をとる哲学者エリオット・ドイチュ(一九三二、名譽教授)とヴリンダ・ダルニヤスがそれぞれプロジェクトの比較研究面としてフェミニズム面に関する育ての親とされる。

(二) 拙著参照。Ralf Müller: *Dögens Sprachdenken: Historische und symboltheoretische Perspektiven (Welten der Philosophie, Bd. 13)*, (Freiburg i.B.: Verlag Karl Alber), 2013 (ラルフ・ミュラー『道元の言語思想―歴史的・象徴理論的視点』)。

(三) 哲学におけるフェミニズムについてのレー・ラングトンの論文を参照。「私が問いかけるのは、フェミニズムはどのようにして哲学を照らし出すことができるのか、そしてその逆は、という問題である。私の目的は、基本的にフェミニスト哲学研究の広大な大陸を調査することではない。むしろ

その大陸の小さな部分をいくつか示し、時には具体例を挙げることである。フェミニズムがどのようにに哲学に貢献したかを考える場合、比較的一般的な二つの観念―二元論と男性中心主義―を眺めてみる価値があるだろう。哲学がどのようににフェミニズムに貢献したかを考える場合は、一つの特別な観念を眺めてみる価値がある。すなわち、誰かを対象として扱うという観念」。Rae Langton: "Feminism in Philosophy", *The Oxford Handbook of Contemporary Analytic Philosophy*, eds. Frank Jackson and Michael Smith, Oxford University Press, 2005, 231-57. 「誰かを対象として扱うという観念」は以上の論文集の中の一つの主な論点である。

(四) クイア理論やインターセクショナルリティーに関する最近の議論は、この点で主体という概念の多様化を擁護しており、白人男性のヘゲモニーの位置をたんに白人女性のそれによって置き換えることはしないようにしている。

(五) 論文集に収められている以下の論考も参照。Erin McCarthy, *The Embodied Ethical Self. A Japanese and Feminist Account of Nondual Subjectivity*. ついで特に論じられているのは湯浅泰雄、和辻哲郎、リュース・イリガライの思想である。

(6) バトナーは例えばション・ギャラガーに依拠し、以下の主張を引用している。「他の人が何を信じているか、あるいは何を望んでいるかについて理論を形成したり、シミュレーションできたりするようになる前から私たちは人々が特定のコンテキストでどのように振る舞うかについて、理論以前の特別な知識をすでもつていた」。Shaun Gallagher, *The Practice of Mind: Theory, Simulation or Interaction? Between Ourselves Second-Person Issues in the Study of Consciousness*, ed. by Evan Thompson, pp. 83-108, Charlottesville, VA: Imprint Academic, 2001. 決定的な一歩

となつたのは、特にハイデガーによる「世界における前反省的な位置づけ」という観念を、間主観性理論の観点から倫理学の文脈へと拡大したことである。

(7) とはいえ、仏教の実践の、ラディカルさに関する要求が初めて明瞭になるのは、非二元論が理論的にだけでなく、実践的にも自覚されたときである。これは知性のスイッチを切ることを意味するのではなく、知性が「われわれの身体、そして身体に備わっている知識と習慣から分離・解離しない」(二三二)ように調整することを意味する。

(8) 『禪學大辭典』一八七。

(9) バトナーの道元解釈は、棚橋一晃の『正法眼蔵』英訳と解説に基づく。

(10) ところで、バトナーの道元解釈は棚橋の『正法眼蔵』英訳と NAGATOMO Sigenori の説明に基づく。

種の自己否定性と「切断」の概念

竹花 洋佑

はじめに

「私の哲学思想の総決算的告白」(十二・三三三(一))と呼ばれた田辺元の晩年の著作『数理の歴史主義展開——数学基礎論覚書——』(一九五四年)の「後記」の中で、田辺は自身の思想の歩みに決定的な影響を与えた「二人の師」についてふれている。言うまでもなく一人は西田幾多郎である。哲学に対する眼を開かせてくれたながらも後に背くことになったこの「師」の他に、田辺はもう一人の「師」の名前を挙げている。それは、近代日本数学の父と呼ばれる高木貞治(一八七五—一九六〇年)である。田辺は次のように振り返る。

数学に対する愛を私に吹込まれたのは、学界の至宝として今も健在せられる高木貞治先生であった。先生の最も早い頃の名著『新式算術講義』は、初めて純粹なる数学の美しさを私に教えたものである。私はその美に引き着けられて数学を学ぼうと志したのである。デデキントの切断論が、ほとんど私の一生を貫く問題となったほどに強い印象を与えたのも、外ならぬ先生の解説を通じてであった(同)。

ここで言われる「デデキントの切断論」とは、ドイツの数学者リヒャルト・デデキント (Richard Dedekind, 1831 - 1916) が実数の定義に際して用いた議論を指す。この「切断」の概念を核にして、数学の歴史主義的理解という極めて独特な主張がこの書において展開されることになる。ただ、これは数学基礎論を主題とするこの著作の中で突如として登場したものではない。田辺が「ほとんど私の一生を貫く問題となつた」と述懐しているように、この「切断」の問題は常に田辺の思索の傍にあり続けたものであつたといえる。しかも、それは単に数学論の分野に限つて彼の思想の導きの糸となつたものではなく、田辺の哲学の根幹部分に深くかかわつたものである⁽²⁾。「切断」が「それ自身無なるナイフ」(十二・三二一)とか「自己否定的無の主体の行為に対する象徴」(同)と表現されることから明らかなように、それは「無」や行為といつた田辺哲学の最重要概念に結びついている。すでに指摘されているように⁽³⁾、デデキントの「切断」という問題は田辺の思索の背後にあつてそれを導く一つの大きなイメージの源泉という役割を果たしていると言ふこともできるだろう。

このように「切断」という問題が田辺哲学の核心に深く食い込むものであるとすれば、問題はそのあり方が実際どのようなものなのかということであろう。つまり、単なる比喻やイメージにとどまらない「切断」概念の哲学的な意味合いはどのようなものであるのか、このことがさらに問われなければならない。その意味は田辺の数学基礎論理解および『数理の歴史主義展開』における彼の数理哲学の内実の把握を通してはじめて明らかとなるものであるが⁽⁴⁾、それと同時にあるいはその前提として論じられるべきは、どの時点でそしていかなる内的な必然性からこの「切断」という問題があるのか、田辺の哲学と不可分なものとなつたのかということであろう。もちろん後に指摘するように、田辺はその思索の最初からデデキントの「切断」に注目している。しかしながら、戦後の著書の中で盛んに論じられる「切断」が田辺哲学固有の概念である以上、当初の注目の仕方がそのまま戦後の「切断」概念と連続的につながるわけでは

ない。そうである以上、「切断」という問題への関心は底流として保持されているといえるにしても、田辺がこの概念に独自の意味を込めた時点があるはずである。その時点とは、「種の論理」の第四論文「論理の社会存在論的構造」（一九三六年十一月）であり、そこでの中心概念である種の自己否定性こそ「切断」を田辺哲学固有の概念へと押し上げたものである。これが本稿のとする立場である。以下でこのことを具体的に明らかにしていこう。

一、「種の論理」の修正

この「論理の社会存在論的構造」という論文はそれまでの「種の論理」の議論の単なる延長線上に位置するものではない。これは以前の主張の枠組みを修正するという意図に基づいて書かれたものであり、種の自己否定性とは直接的にはその修正の結果として生み出された概念である。

田辺が「種の論理」の修正に向かわざるを得なかつたのは、それまでの議論においては個体の本質が二重に捉えられているという不整合が存在していたためである。種的な共同体のうちにあるその成員はそのままのあり方では決して個ではありえず、自らの「直接の母体であり発生の根源である種」（六・七〇）に背きそこから「分立」することによつてはじめて個体たり得る。これが当初の田辺の主張であつた。そして、その場合個の個性たる所以を形成するもの、つまり「個性化の原理」（六・三〇八）として考えられていたのは、「他を支配し全体を我に独占して我の統轄の下に置かんとする権力意志 *Wille zur Macht*」（六・一一八）である。しかし同時に田辺は、このような「権力意志」の主体としての個がなおも否定されるべきことを主張する。そこに国家の理念をなす普遍的な共同性の構成員としての「真の個」が成立する。

種によつて個と類が媒介されるということは、それによつて個が類的な本質を獲得するということを意味する。この「種の論理」の根幹的な主張を維持しようとするならば、「権力意志」を個体形成の条件と考える前者の発想を放棄せざるをえないことになる。田辺は自らの立場の未熟さが「個が直接に種と否定的対立をなすと考えることの困難に原因する」(六・三一―二)ことを率直に認め、あくまで「個は既に媒介せられたものなるが故に、それは同時に普遍を実現するものであり、其意味に於て普遍たるのである」(同)という主張を維持しようとする。ヘーゲルのいう「個別は普遍である」(Das Einzelne ist das Allgemeine.)という判断を「種の論理」の論理的構造のモデルとする田辺にとつて、個性の本質は種との関係でなく普遍性との関係で問題にされるべき事柄なのであり、それ故田辺はこれまでのような「個が種を直接に否定するという命題を抹殺」(六・三一―四)しなければならぬと考えたのである。

このように「権力意志」の主体のあり方を個性の本質そのものと考える立場が否定されたことによつて、それまで田辺の哲学において重要な位置を占めてきた個体の悪や偶然性の問題が背後に退いてしまつていくことは確かであろう(5)。こうした個の有限性が普遍的なもの結びつく議論は『懺悔道としての哲学』(一九四六年)を待たなければならぬ。さらに、種と否定的対立するものは個ではありえないということが明確に主張されたことによつて、個における種の否定的な現れの構造を分析する「世界図式論」の成立する余地はこれまでのような仕方では存在しなくなつてしまつていく(6)。

しかしながら、この個性の本質の修正は単に「種の論理」の後退であるばかりではない。種概念そのものに関していえば、それは種の構造を原理的に捉え直す決定的な契機となつたといえる。種と直接的に対立するものが「それ自身個と称せられ得べきものではなかつた」(六・三一―四)とすれば、つまりそれがいまだ個体に至らざる種に他ならないとすれば、それまで種と個の否定的な相克として描かれた事態は種と種との否定的関係として問題にされな

ればならない。すなわち、「種を否定するものも種そのものなのであつて種以外のものではあり得ない」(六・三二二)のである。このように、当初の個の種からの「分立」という事態を種それ自身の構造として理解し直すことは、明らかに「生命の直接態」(六・二〇一)という当初の一元的な規定では捉えきれない事柄を種に盛り込むことになる。したがつて、「我々が従来種を連続的全体として原始的統一性をもつものであると考えた思想は、少なからず重要な制限を加えられ訂正を受けなければならぬ」(六・三二五)ことになるのである。種の自己否定性とはこのような脈絡で提唱された考え方なのである。

二. 種の自己否定的構造

田辺によれば、「種は自己の外にそれを否定するものを有するのではなくそれ自身の内にそれを否定するものをもつ」(六・三二二)。このような種の自己否定性は「更にそれ以上に之を原理付けるものを有しない」(同)のであり、それは「ただ斯かるものとして承認せられる外無きもの」(同)といわれる。田辺はこのような種の「原始的なる弁証法」(六・三二五)の構造を次のような「二重の対立性」として特徴付けている。

種は自己否定の原理に由り分裂することをその本質とするものである以上、その全体の如何なる部分をとつて見ても必ず肯定的と否定的との力の抗争が含まれ、此抗争に由るその否定的対立への分裂と之に反対する全体的統一性が必ず相伴うものだからである。種は全く相反する力の対立抗争に由つて常に分裂しようとしながら而も反対にその分裂に対立して統一を保とうとする力のはたらく、二重の対立性を含む所の不断の運動で

あつて、決して単に静止する固定的統一とは考えられない（六・三二五）。

田辺がここで種の自己否定性をあえて対立の二重性という構造において捉えようとするのは何故なのか。それは、種の自己否定があくまでも種それ自身の内部において生起する事態であるということ、言い換えれば、種は外部を持たないということを明確に言い表すために他ならない。田辺は種の自己否定的構造を理解するに際して、種の自己否定と種の種に対する否定的対立とを区別すべきことを強調する。田辺によれば、前者が「内包的対立性」（六・三二〇）であるのに対して、後者は「外延的対立」（同）と呼ばれるべきものである。

「種の自己否定は種の種を否定することに相違ないが、さりとて種の種に対する否定的対立が必ず種の自己に對する否定であるとはいわれない」（六・三二八）と田辺はいう。種の否定性があくまでも自己否定であるためには、否定しあう種は同一の種であるということが保証されていなければならぬ。これに対して、單純に種と種とが否定的対立するというだけでは、両者の異他性が含意されていなければならない。なるほど、種の自己否定も種相互の否定であることには変わりない（？）。しかしそれだけならば、種の否定性は自らをどこまでも分散させることで「自己の喪失」（六・三二九）をもたらししてしまうことになる。したがつて、対立に対して逆方向にはたらくもう一つの力が想定されなければ、そもそも種の自己否定ということがいわれえない。田辺の言葉を用いれば、「それ〔種〕が自己の分裂と呼ばれ、自己が自己に對立するとして相對立する自己が共に自己と名けられるのは、猶自己の統一が何等かの程度於て残存するから」（同、傍点は田辺自身によるもの）なのである。

もし種の否定構造が「外延的對立」として描かれるとするならば、そのことによつて種が自らの内に重層的な分裂を作り出していくということは表現できるだろう。しかし、それだけではこの無限の分裂を自らのうちに無限に織り

込んでいるものが依然として種であるという側面は十分に表現されない。むしろ、このような単なる対立性は種が次々と自らのうちに自らの外部を生み出してくということの意味するのであつて、それは対立の生じる場が種であるという側面を掘り崩してしまうことにつながる。田辺の考えによれば、種は外ないしは他との関係が絶えず作り出されることで形成されるような境界あるいは限界といったものを持たない。つまり、種はその極大の領域においてもその極小の領域においてもその「内包的対立性」という特質が維持される限りは、どこまでいっても種なのである。あるいはより厳密に言えば、「二重の対立性」において存在するものは、それがどのような領域にあるものだとしても、依然として種でありつづける。このことは田辺において、「種の統一は種の自己否定に由り自己の内部に無限の層をなして自己とその否定者との交互的緊張を張渡し、横に自己と其否定との対立する均衡を、縦に自己自身の内部に無限の層を成して重ね合わせる如き構造をもつと云つてよい」(六・三二〇—三二二)と表現されている。

ただし、田辺が繰り返し主張するように、種の対立に対して自己を保持しようとする統合性は種の対立性を静止にもたらしめるのではなく、力の均衡状態を作り出すものであるから、種の自己否定性とは働きが一切存在しない状態と同一のものではない。それは、むしろ、「無限の運動が湧き立つために動かんとしつづ動かれない運動の発起抑止の根源」(六・三二七)といわれるべきものなのである。あるいはこのことは海のイメージに託されて次のように語られる。

大海の波浪は寄せては返す反対運動が相重畳するに由つて、海水の分子そのものは流れ去るのではなく同一の場所での起伏の運動をなるといわれる如く、種の自己否定の激動は変化をも不変と張合わせる動的緊張である(六・三二二)。

三、田辺におけるプラトンの質料の問題

このような種の自己否定性は「論理の社会存在論的構造」の後半部において土地の占有の問題と結びつけられることによつて、「社会存在論」という文脈で具体化されることになる(8)。しかし、それ以前に田辺にとつて問題であつたのは、自己の外に向かつて内に向かつても幾重にも無限の層をなす種の自己否定的構造から種とは全く異質な個という次元が現れる仕方をいかに説明するのかがとつてのことであつた。種と対立することを本質とするそれまでの個のあり方を種そのものが内蔵する否定性として捉え返したのであるから、個の現れの仕方は種からの「分立」とは別のものでなければならぬことになる。しかも、個体の本質の二重性という不備を解消した以上、そうした個の出現は同時に類的な全体性を可能にするものでなければならぬ。そのような意味での「個体化の原理」を支えるものこそがまさに「切断」に他ならない。

ただし、種の自己否定性と「切断」とは直ちに結びつくものではない。両者の間には田辺のプラトン哲学の理解、とりわけその質料の問題が横たわつてゐる。この問題に目を配ることによつてはじめてこの時期に田辺が「切断」概念に接近した理由が十分に理解されることになる。田辺は「論理の社会存在論的構造」の中で種を質料の概念に対応させ、それがプラトンに由来にするものであることを幾度となく述べてゐる。例えば、田辺は次のように述べる。

プラトンのテイマイオス篇に於ける場所(空間)にして錯動原因たる質料が、私の意味に於ける自己否定的質料に相当することは前に述べた如くである。これはフィレボス篇に於て超過不足の二と規定せられた質料にも相当すること明かである(六・三三七)。

この「自己否定的質料」が種であることは、「弁証法を実践的存在の論理として具体的ならしむる為には、自己否定的種を質料としてはつきり認めることが必要である」(六・三五四)という田辺の発言からも明らかである。田辺にとって、プラトンの質料概念は種の単なる比喩ではない。多くのプラトン研究者の諸説を実際に紹介しながら、ここで後期プラトンの解釈をめぐる詳細な議論を展開するのは(六・三三七—三四三)、それが「単に歴史的興味を有するのみならず弁証法存在論にとつて原理的重要性を有する」(六・三三七)と田辺が確信しているからに他ならない。

こうした種概念とプラトン哲学とのつながりに関してまず指摘されるべきは、両者の関係は決して種の自己否定性という概念の提起をもつてはじまるのではないという点である。田辺の種という概念は、そもそもプラトンにおける質料的なものを念頭において提起されたのである。その場合、種とプラトンの質料との間にはシェリングのいわゆる『自由論』におけるプラトン解釈が介在している。シェリングがこの書において「プラトンの質料」(die Materie des Platon)と同じものとみなす「波立ち沸きかえる海原」(ein wogend wallend Meer)は(9)、「神における自然」(Natur in Gott)あるいは神の実存の「根底」(Grund)の比喩的表現であるが、田辺が「西田先生の教を仰ぐ」(一九三〇年)で西田の「絶対無の自覚」に対して語った「否定原理」「闇の原理」はシェリングのこの概念をふまえたものである。田辺の種という発想は、もつとも広く捉えるならばこの概念に由来すると考えることができる(10)。したがって、直接はテンソルの力学的構造を指しながら、「シェリングが『人間の自由の本質に就いて』の論文に於て、プラトンのテイマイオス篇の質料を狂瀾怒濤の大海に比した其比喩の正確なる意味は、此の如きものでなければならぬ」(六・三二一)と語られる場合には、種の自己否定性こそこれまで比喩的に問題にしてきたプラトンの質料のあり方に明確な論理的規定を与えるものであるという確信が、田辺にはあつたと見ることができるといえる。こうした「動的緊張」、ないしは「動的均衡」(六・三五六)としての大海という場の構造は、最晩年の『マラルメ覚書』(一九六一年)まで維持

される(II)。

そして同時に留意されるべきことは、「種の論理」の時期に限って言うならば、田辺の質料概念の理解には揺れがあるということである。田辺は「種の論理」を提唱した当初から、種の問題と古代哲学の質料概念とを重ね合わせて理解しようとしている(六・一〇四—一一二)。ただその際は、必ずしも種とプラトンの質料とが明確な連関において考えられていたわけではない。むしろ、この時期の田辺はプラトンよりもアリストテレスの思想を評価している。例えば、「種の論理」の第三論文「存在論の第三段階」(一九三五年十一月)の中で、「有機的存在を重視することが、彼(アリストテレス)に於て創始的なる意味を有する」とした直後に、「種の基体の概念をここに由来せしめても大過あるまい」(六・二七三)と述べている。さらに、この基体を質料と重ね合わせながら、「アリストテレスの質料はプラトンの場所の如く物から引き離されるものではなく、物の存在に入り込み之を成立せしめる契機」であり、「それは物がそれに於て其形相を実現する媒質であり、其上に物の生滅変化が成立つ基体である」(同)ともいわれている。種の自己否定性という発想の登場と、それに対応させられる質料概念の内実がアリストテレスからプラトンへと転換したことは軌を一にしている。主体としての個に対する基体であるというテーゼは「種の論理」を貫く主張である。ただし、初期の「種の論理」においては、上のアリストテレス理解にも見られるように、種の基体は、個が実現する非連続性の媒体となるような連続性として想定されていた。「既に非連続ということが連続的なる媒介の上でいわれるのである。全く無媒介なるものは非連続ということも出来ぬ」(六・一九二)という言葉からも推察されるように、種の基体の連続的な性格は、西田の「非連続の連続」という概念に対する批判として機能している。しかし、「種の論理」の修正を経て明らかにされた否定性を幾重にも内包した種の構造は、それまでの単なる連続的な媒質あるいは「一次的統一」(六・一〇九)にもはや対応するものではありえない。それに伴って、田辺はアリストテレスに託

そうとした質料理解から離れたのである。このようなアリストテレスからの離脱が同時にプラトンへの接近でありえたのは、プラトンの質料が「不定の二」(ἀόριστος δύο)という構造を備えていたためであると推察される。この「不定の二」こそ、種の自己否定性と「切斷」の概念を橋渡ししたものに他ならない。

そもそも質料(ἕξις)という言葉はアリストテレスがはじめて哲学的概念として用いたものであるから、プラトンの思想を質料という概念枠を通してとらえること自身が問題であろう。また、田辺は『ティマイオス』の「コーラ」、『ピレボス』における「大・小」「超過不足」さらに『ソピステス』における「非有」(あらぬもの)を全て質料として把握するが、この理解の妥当性についても詳細な検討が必要である⁽¹²⁾。田辺のプラトン理解の妥当性を精査することではなく、いわゆるプラトンの質料と種概念との内面的なつながりを明らかにすることがここでの目的であるので、こうした問題を扱うことは差し当たり控えて議論を進めていこう。今挙げたプラトンにおける三つの質料概念の中で、「不定の二」にかかわるのは『ピレボス』で述べられる「大・小」という問題である。

プラトンはこの対話編の中で存在するものを四つの類に分けて捉えている。すなわち、(一)「無限」(二)「限度」(三)「それらから混合されて生成した存在」(四)「混合と生成の原因」の四つである⁽¹³⁾。「大・小」は第一類の「無限」のあり方としていわれるものである。すなわち、プラトンによれば「無限なるもの」においては何らかの「限度」というものを認めることができず、「いつだつて、『もつと熱い』の中にも、『もつと冷たい』の中にも、『もつと(多く)、もつと(少なく)』が内在している⁽¹⁴⁾。ここで「もつと(多く)、もつと(少なく)」(το μᾶλλον καὶ ἧττον)と言われているのが、田辺が「大・小」あるいは「超過不足」という場合に考えられているものである。

しかし、この「もつと(多く)、もつと(少なく)」を「大・小」と捉えかえし、それに「不定の二」という呼称を与えたのはアリストテレスである。彼は『形而上学』において、質料としての「大・小」と形相としての「一」をプ

ラトンは存在の原理として考えたとした上で次のように述べている。すなわち、ピタゴラス学派とプラトンは数をあらゆるものの構成要素であるとしている点では一致しているが、「かれら〔ピタゴラスの徒〕が無限なものを『一』であるのとしたのに反しかれ〔プラトン〕は『二』をたてて、無限なものはこの『大と小と』(τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν)から成るとした、この点はかれ独特である」⁽¹⁵⁾。このような形相としての「一」と区別された質料としての「大・小」という「二」がアリストテレスにおいて「不定の二」と呼ばれるものであり、アリストテレスは、この「一」と「不定の二」という二つの原理によつて数が成り立つとするのがプラトンの説であると考える⁽¹⁶⁾。こうしたアリストテレスの説とこれに依拠する解釈者の理解を念頭におきながら、田辺は外にも内にも限界や境界を形成することなく無限に広がる種の自己否定性に、このプラトンの「不定の二」との構造的な類似性を見ている。このことは田辺の次の説明からも明らかであろう。

プラトンの後期ダイアレクティケーに於ける質量の『大・小』『不定の二』とは、斯かる反対の間に動揺する対立性の場面を意味するというべきであろう。それは場所でありながら反方向への分極性を含み、対立間の緊張動揺に震う場所である(五・二九六―二九七)。

四. 「不定の二」とデデキントの「切断」

それでは、なぜこの「不定の二」という概念が種の自己否定性と「切断」とを結びつける触媒の役割を果たしうるのか。それは、「不定の二」としての質料あるいはプラトンのイデア数論の理解の一つの可能性として「切断」概念を用い

る解釈があるからである。そのような可能性を提示したのがテイラー(Alfred Edward Taylor, 1869 - 1945)である(17)。田辺がテイラーの説にプラトンの質料つまり「不定の二」と「切斷」との接点をみていることは、次の文章から知られる。

質料の自己否定的動揺が斯かる否定の『二』として規定せられることは、当然それが右に述べた「直前に述べられた田辺の連続論の考察を指す」有理数系列の切斷を規定する超過不足の両方向の自己否定的合一を想わしめること、テイラーの説を俟たない。寧ろ氏が採るデデキントの古典的見地に抛る切斷の非弁証法的なるに比して、プラトンの質料は一層よく右に述べたような弁証法的見地に適合するのである(六・三三七)。

一般に、すべての数を下組と上組とに分け、下組に属する数が上組に属するどの数よりも小さくなるようにするとき、このような分割が「切斷」(Schritt)と呼ばれる。このような組分けを直線上の点に対応させた際に、「切斷」によって境界となるような点がただ一点だけ存在するということを、連続性の本質とデデキントは捉える。別の言い方をすれば、直線を切った場合にその切り口は必ず下組か上組のどちらかに含まれているということが、連続しているというのである(18)。今仮に有理数の全体だけで数の体系が完成すると想定してみる。もしこの仮定が正しいとすれば、「切斷」によって常に何からの有理数の一点が直線上に定まることになる。つまり、切り口はいずれかの組に必ず含まれていることになる。しかし、切斷による組分けの中に境となる点が一点に定まらないものがあるとなれば、それは有理数ではない数の存在を示すことになる(無理数の存在をあらかじめ前提として考えるならば、実際には例えば $\sqrt{3}$ にどこまでも近い有理数を考えることができる。この場合には切り口の存在しない「切斷」が起こってしまうこと

になる。つまり、下組には最大値はなく、上組には最小値がないような「切断」が生じる。すなわち、その数が無理数であり、このような仕方では無理数が定義されることによつて実数の連続性が理解される。これがデデキントの発想の要旨である(19)。田辺はこうした「切断」の意味を次のように説明している(『岩波哲学辞典』(一九二二年での記述))。

今直線上の凡ての点を二群に分ち第一群に属する如何なる点も第二群に属する凡ての点の左にある如くにするならば、斯かる分ちを切断というのであるが、斯様な切断の如何なるものに対しても之を生ずる点は一つ、而も唯一つ存在するということが直線の点連続体なることを表わす。次に凡ての有理数を二群に分ち第一群の如何なる数も第二群の凡ての数より小ならしむる如き分ち即ち切断を生ずる数が、常に唯一つ存在する為には、吾人は有理数の外に無理数を考えなければならぬ(十五・四四七)。

テイラーの解釈の特徴は、このような切断による実数の定義を無理数が連分数のかたちで表現されることに結びつけて捉えようとする点にある(ただし、テイラーはデデキントの名前を直接挙げることはしていない)。テイラーはこのことを $\sqrt{2}$ (＝1.41421…)の連分数を例にとつて説明する(20)。この連分数の展開において次々に現われてくる分数を順番に計算すれば、1, 3/2 (＝1.5), 7/5 (＝1.4), 17/12 (＝1.41666…), 41/29 (＝1.41379…), 99/70 (＝1.41428…)…となる。テイラーが注目したのは、ここで現われる各項が、交互に $\sqrt{2}$ より小さくなつたり $\sqrt{2}$ より大きくなつたりしながら、限りなく $\sqrt{2}$ に近づいていくことであり、これをテイラーはプラトンの「大・小」つまり「不定の二」と解釈しようとするのである。テイラーによれば、 $\sqrt{2}$ の連分数展開において現われる全ての分数は、その平方が二よりも小さい組(class)と、その平方が二よりも大きい組とに分けられる。この時、現われてくるいずれの項も、必ずこ

のいずれかの組に属しているが、前者の組には最大の項はなく、後者の組には最小の項はない(2)。テイラーはこのように考え、二つの組の「分割」(section)が無理数 $\sqrt{2}$ を定義するとした上で、次のように述べる。

この分割は『二』あるいは『大と小』を含んでいる。つまり、特定の値よりも少ない全ての項を有する集合と特定の値よりも大きい全ての項を有する集合との二つの集合を含んでいる。しかもこの『二』は、一方の集合は最大の項をもたず他方の集合は最小の項をもたないという理由で『不定』である。このような分割が『一』によって分数の『大・小』を規定することであるのは、まさしくこの分割がなされるまさにそのところでそれが明確な『切断』(cut)をなすからである。他の切断は系列の他のところではなされることができ、その各々が異なった『実数』を定義することになる(22)。

五. 「個体化の原理」としての「切断」

歴史的に様々な解釈を呼び起こしてきたプラトンの「不定の二」、あるいは彼のイデア数論の理解として、このよ
うなテイラーの解釈が妥当なものかどうかをここで確定することはできない(23)。実をいえば、この解釈を取り
上げる田辺自身も、「数学ト哲学トノ関係」(一九三四年五月)においては、近代数学の概念をもってプラトンのイデ
ア数論を理解しようとするテイラーの立場を、「ソノ〔プラトン〕いでや数論ヲ以テできんとノ切断説ニ比スベキ
モノトスルノ不可ナルハ、イウマデモナイ」(五・二八)と否定的に評価している。あるいは、「古代哲学の質料概念
と現代物理学」(一九三五年十月)においては、テイラーとテプリッツ(Otto Toeplitz, 1881 - 1940)とを比較しな

がら、プラトンの「一」を近代数学の「切断」の概念をもつて理解しようとする前者の説ではなく、あくまでも歴史的に「一」を比の概念において捉えようとする後者の説に軍配を上げている（五・二九六）⁽²⁴⁾。にもかかわらず、上の引用で確認したように、「論理の社会存在論的構造」（一九三六年十月―十二月）において、田辺はテイラーを引き合いに出しながら、「一」と「不定の二」をめぐる問題が、「切断」概念によつて捉えられる理解を当然の前提であるかのように語っている。この態度変更の間に存在する田辺の思想上の変化とは、種を自己否定的なものとして新たに捉え直したことである。確かに、すでに指摘されているように⁽²⁵⁾、田辺のデデキントの「切断」概念それ自体への注目あるいは評価は、一九二二年に発表された「實在の無限連続性」にまでさかのぼることができる⁽²⁶⁾。しかしながら、「切断」の問題が数学論の文脈で語られることはあつたとしても、田辺がその都度取り組んでいた哲学的な課題にそれが密接にかかわるといふ事態は、「種」概念の修正が行われたこの「論理の社会存在論的構造」において、はじめて生じたといえる⁽²⁷⁾。田辺自身が認めているように（六・三三一）、「種の論理」はその提唱当初から、数学における連続の問題を発想の源泉としてきたが、管見によれば、これ以前の「種の論理」の諸論考において田辺が「切断」を自説に結び付けている箇所は見受けられない。あるいは、仮にこれ以前に「切断」が田辺の思想の核心部分に結びつくものと解釈されうるとしても、「切断」の問題がプラトンの質料の概念を介して種の問題と結合したのは、この時期以降である。それ以後の田辺の「切断」概念が、常に種ないしはプラトンの質料と並べて議論されることを考慮するならば⁽²⁸⁾、この「論理の社会存在論的構造」で説かれる種の自己否定性が、「切断」の問題を田辺の思想の中心部に押しあげた決定的な要因であると考えられることができるだろう。すでに述べたように、この「切断」が自己否定的な種との関係で「個体化の原理」の意味を担っているということが、こうした事情の思想的背景である。では、「切断」がどのような意味で「個体化の原理」となりえているのだろうか。このことを、以下、検討していくことにしよう。「切

断」に関して田辺の考えが集約的に示されているのは以下の箇所である。

無理数の切断は固定せられた直接存在でなくして、自己否定的なる種の矛盾的に対立する二つの契機としての有理数の反対方向をもつ系列を交互否定の無の底から行為に於て有に転じ、絶対否定の肯定に統一したものである。それは交互的に否定し合う絶対的に対立するものの統一として、連続の要素となるのである。その対立を統一する原理は絶対否定的統一性であるから、反対の間を張渡す基体としての種はそれに於て一たび絶対否定せられるのである。その絶対否定の底から肯定的なる統一が行為的にはたき出すのが個の切断に外ならない。基体の否定の底から主体が生まれるのである。基体即主体とは此転換を謂う（六・三四六）。

この田辺の言葉から、有理数が基体としての種に、そして無理数が主体としての個に対応するものと想定されていることがわかる。さらに、「切断」が個体の行為として考えられていることもはつきりと見て取ることができている。この文章は「論理の社会存在論的構造」の中で、はじめ「切断」の概念を自らの立場に引き寄せて用いた箇所であり、そしておそらくは、「切断」が個体の行為に比される最初の地点である。「切断とは行為の立場である」（九・四五〇）という後の田辺哲学の主要テーゼが語りだされてくる現場が、まさにここであるといつてよい。もしこの田辺の文章をそれだけで読むならば、なぜ「切断」の媒体としての種が「矛盾的に対立する二つの契機としての有理数の反対方向をもつ系列」、あるいは「反対の間を張渡す基体」として描き出されねばならないのかという点が、十分に理解されないであろう。すでに見たように、デデキントのいう「切断」とは差し当たり単なる数の組分けである。したがって、たとえ種が有理数に相当するものだとしても、デデキント議論それ自体から、「切断」の前提としての〈有理数Ⅱ種〉が、

相互に矛盾し合う「反対方向をもつ系列」であるという主張が引き出されることは絶対でありえない。すでに見たように、その必然性は「切断」概念がプラトンの質料の問題をくぐり抜けることによつてはじめて出てくるものである。これらのことをふまえて、ここでの田辺の主張を実数の連続性とのアナロジーで示すとすれば、以下のようになる。すなわち、「切断」によつて無理数がただ一つに定まることが個体の形成にあたり、しかもそうした無理数の創造は、同時に実数の連続性が確認されることにあるから、個体形成は直ちにそのまま種的な全体性（有理数の全体）とは區別された、類的な全体性の出現を意味するということである。したがつて、それまでの「種の論理」においては必ずしも明確に主張されえなかつた、個の可能性が同時に類の可能性でもあるという構造が、まさにここで保証されることになったのである。ただし、両者の結合可能性を媒介しているものはあくまでも種である。田辺哲学のカテゴリールとしての「切断」のあり方を検討するに先立つて、その前提となつてゐる種を田辺の連続性理解との関係で捉えることで、まずは田辺が種の自己否定性に込めた真意に迫つていくことにしよう。

「如何に一般者を特殊化してもその特殊自身依然として一般者たる限り個体には達せられない」（六・三〇八）と言われるように、個体が種の無限分割の先端に存在するのではないということ、田辺は繰り返し述べている。このことを連続の問題との関係でいえば、直線がどこまでも分割されるということは連続の本質ではありえない（つまり、それだけでは決して無理数に到達しない）ということである。この点については、『零の発見』における吉田洋一の説明を借りることにしよう。

直線が連続体を形づくるといふのはいかなる意味であるかを考えてみる。ともすれば、人はこれを『直前上のいかに近い二点をとつても、その間にならず直線上の他の点が存在する』という意味に解しがちであるが、こ

れだけでは連続性の本質は決して表されていないことに、まず、注意する。実際これだけの性質ならば、いま述べた有理点全体だけで、すでにその性質をもっているのである(29)。

しかしながら他面において、無限可分性ということが連続性の本質そのものではないにしても、連続は差し当たりどこまでも分割可能ということが前提とされていなければ、そもそも無理数の創出など意味をもたない。田辺の言葉であえて表現するならば、連続の無限可分性とは、真の連続性の「否定的な媒介」なのである。田辺の種の自己否定性という議論は、連続が無限に分割可能であると考えられるとき、それがそもそもいかなる根拠に基づくものなのかを明らかにしたものである。次の「種の論理の意味を明にす」(一九三七年十〇—十二月)での言葉からも知られるように、そのような「種の無限可分性の根拠」(六・三一五)がすでに論じた「二重の対立性」に由来する自己否定性に他ならない。

無限可分というも、我々が勝手に幾らかでも連続を分割することが出来るという意味ではないことは、改めていう必要は無かろう。連続自身が無限の分裂であり、如何なる部分も連続として全体性を持ち、統一が随所に必要な素として無限に重畳するからこそ、無限分割が可能となるのである。それは種の絶対分裂に基づくものに外ならない(六・五〇〇)。

ここで、重要なのは次の点である。実数の連続性が無理数の創出によつてはじめて成立するということは、有理数全体に比される種の連続性は連続的であるように見えながら、実はいまだ連続的ではないものだということである。

したがって、種は真の連続性、つまり類的な全体性が成立するための媒介でありながら、後者が成立した時点から振り返るならば、それ自体は仮に存在するものとして想定されたにすぎない全体性であるといえる。つまり、種は仮構的な全体性なのである。「種に於ける自己否定の為に種がプラトンの質料の非有と呼ばれた意味に於て非有」(六・三二三)という性質をもつといわれるように、田辺は種を「非有」として特徴づけているが、連続の問題との関係でいえば、種は仮構的であるという意味で「あらぬもの」である。物理学とのアナロジーに関する文脈で、田辺が種を特徴づけるために用いた概念を持ち出すならば、種は「仮想的〔virtual〕」(六・三二六)だということになる。

種は生として個の「母体」である限り、それは個にとつて全体性という意味を担う。しかし、この直接的な全体性が、国家の理念に相当する普遍的な共同性と同一視されることがあつてはならないと田辺は考える。そして、当初の生の全体性が、実は、特殊なものつまり種にすぎないということを個体の働きによつて示すというのが、田辺の「社会存在の論理」の一貫した主張である。しかし、生の全体性は、単に個の行為によつてその特殊性があらわたるだけではなく、それ自身の構造性においても、単なる直接的な全体性ではありえないという性質を有している。このように、種が仮構的なものであることを保証する概念として機能しているのが種の自己否定性である。

種の内から個という次元が立ち現れてくる仕方が「切断」として理解されるのは、すでに述べたように、「切断」による無理数の構成(個)が、同時に実数の連続性(類)を可能にするからである。このことは、「個は…否定を媒介とする肯定として恰も無理数の如き構造を有するものであるから、無理数が連続の創造的媒質を代表する行為的要素なる如く、要素にして全体を代表し、其自身創造的なるものでなければならぬ」(六・三七〇)という田辺の次の発言からも捉えられる。

田辺はこうした「切断」のあり方に、存在が非存在へと、そして非存在が存在へと相互に移行する転換の働きを捉

えようとする。前者の転換は、今述べた種の全体性が「仮想的」であることが明らかとなる事態を指している。これに対して後者の転換は、個が分割、ないしは一般の特殊化という仕方では決して到達されえず、むしろその前提となっている無限可分性という意味での連続性を否定することによって、はじめて掴まれようという逆説を意味する。上述した「基体の否定の底から主体が生まれる」という「転換」の具体相とは、このようなものであろう。そして、同時にそれは、連続性を断ち切ることによって連続性を生み出すという逆説でもある。田辺の用語に従えば、「非連続の連続（つまり「切断」のこと）は連続の自己否定として連続の否定された極に於て却て連続が絶対否定的に成立する転換媒介を意味する」（六・三四七）のである。また、後の表現を用いれば、「連続の事態を解くために切断するというのは、切ることによって繋ぐ逆説に外ならない」（十三・三四五）ということである。

このような「切断」の概念に込められた転換性こそ、種の内部から個体が生成することの可能根拠にほかならない。なぜなら、まさにこの点において、存在が種的事態であることの本質要件たる自己否定性とは全く異なる否定性、つまり自己の無が自己の存在回復であるような事態が、現出しているからである。田辺の表現を用いれば、それは「外延的には可分なるものを却て不可分と思惟せしめる自己否定の絶対否定的肯定」（六・三三五）の原理であり、端的には自己否定と厳密に区別される絶対否定である。したがって、非存在ということがあらわとなる存在であるという意味で種が「有即無」（六・三二五）といわれるのに対して、個は「無即有」として、「自己の無に由つて却て自己の有に達せる矛盾の統一」（六・三二三）であるといわれる。「個体化の原理が、自己の直接なる本質を否定して、而も依然たる自己であるという自由創造的統一にある」（六・三一二）と述べられるのは、このような意味においてなのである。

「切断」が行為として解釈されるのも、絶対否定性として表現される転換の働きのゆえにほかならない。田辺は数学上の「切断」という概念に、何ものかを断ち切る個体の作用をアナロジカルに重ね合わせているのではない。そも

そも田辺が行為の本質として理解しているものが、「切断」に示される転換構造と同一性をもつのであって⁽²⁰⁾、その逆ではない。例えば、「種の論理」が提唱される直前に書かれた「哲学への通路」（一九三三年）という小論においては、こうした行為の本質が次のように語られている。

自由が存在に随順し存在の内に死する自己否定活動は、自由を否定することに由つて自由を肯定し、存在を肯定することに由つて存在を否定する。此否定的転換の結果自由と存在との単なる対立は止揚せられて、両者の媒介統一が現前するのである。此転換が即ち行為に外ならない（五・十三―十四）。

田辺によれば、行為は「自由に発する存在の運動」（五・十二）と定義される。この自由という契機によつて、行為は単なる運動や作用からはつきりと区別される。しかし、自由といつても、それはフイヒテの「知識学」の立場に示される通り、存在に全く依存することのない、自我の純粹な自己定立の活動ではありえない。むしろ、自由とは存在を媒介として、つまりその限りにおいて一度否定されながらも、そのこと通過することではじめて実現されるような「被媒介的自由」（五・十三）でなければならぬ。こうした自由のあり方において生じる転換のあり方が、田辺の考える行為の意味なのである。すなわち、転換性という構造をその本質としてもつ限り、田辺にとつて「切断」とは行為を意味するものである。

さらに、この行為としての「切断」は同時に絶対無という問題とも触れ合うものであるが、この時点においては、この絶対無の問題は議論の前面には出てきていない⁽²¹⁾。絶対無の構造にこの転換という概念が重なりあうことなる戦後の思索において、この問題ははつきりと語られるのであるが、これについては機会を改めて論じることにした

い。

注

- (1) 田辺元の著作からの引用は、『田邊元全集』（筑摩書房一九六三―六四年）を用い、引用箇所を（巻・頁）と表記する。引用文中の旧漢字、旧仮名づかいは引用者の判断において現行表記に改めた。また、引用文中の傍点と亀甲括弧□は全て引用者によるものである。
- (2) 「切断」の概念に注目した研究としては以下のものがある。合田正人「近迫と渦流―田辺元・ハイデッガー対決が今私たちに突きつけているもの―」（『思想』一〇五三号、岩波書店、二〇一二年）、同『田辺元とハイデッガー―封印された哲学―』（PHP新書、二〇一三年）、林晋『数理哲学』としての種の論理―田辺哲学のテキスト生成の試み（一）―（『日本哲学史研究』第七号、二〇一〇年）、同「田辺元の数理哲学」（『思想』一〇五三号、岩波書店、二〇一二年）。

- (3) 合田正人『田辺元とハイデッガー』、四八―四九頁。
 (4) 上記の林晋の二つの論稿は、このような視点から「切断」の問題を扱った研究である。

- (5) この点については、嶺秀樹『ハイデッガーと日本の哲学―和辻哲郎、九鬼周造、田辺元』（ミネルヴァ書房、二〇〇二年、二四八―二四九頁）を参照。

- (6) 田辺によれば、「世界図式論」は「論理の主観的意識面」（六・二五八）であり、「個人の主体的自覚に直接顕なる論理の側面」（同）である。あるいは、「論理の絶対媒介が成立するのを直接個の立場に於て自覚すれば、それは依然図式論の形に現れる」（同）とも言われている。

- (7) 田辺によれば、種がその内部に有する諸要素の関係は、厳密には「否定的対立」ではなくて「相違」である。なぜなら、諸要素は、「双方が両立共存するのであって、一が他を否定絶滅せんとする如きものではない」（六・三一九）からである。

田辺はこの区別に民族と階級の差異を重ね合わせている。それによれば、民族に比せられる種は、階級のように「本質上否定的に対立するのではなく単に相違しつつ並存する」(六・三二一)。

(8) この問題については、杉村靖彦「『種の論理』と『社会的なもの』の問い―田辺、ベルクソン、フランス社会学派―」(『日本哲学史研究』第十一号、二〇一四年)において詳しく論じられている。

(9) F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, Sämmtliche Werke* Bd. 7, hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart/Augsburg 1856 - 1861, S. 360.

(10) この点についての詳細は、拙稿「『種の論理』の生成と構造―媒介としての生―」(『思想』一〇五三号、岩波書店二〇一二年、二六二―二六三頁)を参照。

(11) 例えば、田辺は『マラルメ覚書』で次のように述べている。「シェリングの自由論に於ける、非合理性の根拠、悪の根源についての、『テイマイオス』篇に基づくプラトンの思想は、波浪逆巻く大海をその比喩に用いること、あたかも

『双賽一擲』に於ける暴風と暗礁に由る難破の象徴に比すべく、詩人的哲学者(『シェリング』)と哲学者的詩人(『マラルメ』)との近似は、いよいよ我々を驚かさずには措かぬのである」(十三・二六一)。

(12) 田辺自身も認めているように(五・二九二)、こうした理解はアリストテレスの『自然学』によるものである(アリストテレス『自然学』、第一巻第九章および第四卷二章)。

(13) プラトン『ピレボス』山田道夫訳、京都大学学術出版会、二〇〇五年、三七―四九頁(23c - 27c)。

(14) 同書、三九頁(24b)。

(15) アリストテレス『形而上学』上、出隆訳、岩波文庫、一九五九年、四七頁(987b20)。亀甲括弧による挿入は引用者による。

(16) アリストテレス『形而上学』下、一九三頁(1081a10)または一九八頁(1082a10)。

(17) A. E. Taylor, "Forms and Numbers: A Study in Platonic Metaphysics" (1926), *Philosophical Studies*, Macmillan and Co. London, 1934. *Plato: the man and his work* (1926), Methuen & Co Ltd London, 1960.

(18) この「切り口」という言い方は、瀬山士郎『無限と連続』

の数学—微分積分学の基礎理論案内』(東京図書、二〇〇五年、四九—五〇頁)に依拠している。

(19) デデキントの「切断」の概念については、吉田洋一『零の発見』(岩波新書、一九五六年)、小平邦彦『解析入門I』(岩波書店、二〇〇三年)、高木貞治『定本解析概論』(岩波書店、二〇一〇年)の説明に依拠している。

(20) 具体的には、

$$1+ \frac{1}{2+ \frac{1}{2+ \frac{1}{2+ \frac{1}{2+ \sim}}}}$$

となる。

(21) A. E. Taylor, *Plato: the man and his work*, p.511.

(22) *Ibid.*

(23) 例えば、ロスはいテイラーの解釈に致命的な欠陥が存在することを指摘している(W. D. Ross『プラトンのイデア論』、田島孝・新海邦治訳、哲書房、一九九六年、二五四頁)。

(24) プラトンのイデア数の問題の理解については、三宅剛一『学の世界と自然的世界』(みすず書房、一九七三年〔初版一九四〇年〕)の第二章「イデアと数」での説明が極めて

有益である。三宅によればこの章の大部分は、「哲学と数」との交渉」というタイトルで岩波講座『哲学』(一九三三年)に収録された論文がもととなっている(『学の世界と自然的世界』、vii頁)。田辺の「種の論理」とほぼ同時期に発表されたこの論文は、田辺が参照する諸家をほぼ完全に網羅している。

(25) 合田正人『田辺元とハイデガー』、五〇—五一頁。

(26) 実際には次のように言われている。「若し夫れ哲学的に考えるならば連続ということの本質上系列の両側から内方に向つて同一の極限を求めるデデキントの切断説の方が「カントールの説よりも」優越を保持すること明であるといわなければなるまい。私はあの単純にして而も犀利な思想を以て連続の難問題を解明した此数学者の洞察に感嘆を禁じ得ざるものである」(一・四六八)。

(27) 林晋も「論理の社会存在論的構造」において、それまでの「本来のデーデキントの切断、同一論理的な集合論の範囲での切断」が、田辺が自らの哲学的立場を読み込んだ「切断」概念に転換していることを指摘している(林晋『数理哲学』としての種の論理—田辺哲学のテキスト生成の試み(一)—、六七頁)。

(28) 例えば、『実存と愛と実践』の(一九四七年)の第三「プラトニズムの自己超克と福音信仰」の第三章および第四章(九・四三四―四五七)、『哲学と詩と宗教』(一九五三年)の第三章(十三・三三五―三五三)、『数理の歴史主義展開』の第十三章(十二・三二二―三一九)など。

(29) 吉田洋一『零の発見』、一六四―一六五頁。ここで言われる「有理点」は次のように説明されている。「直線上において○からの距離が長さの単位の整数倍もしくは分数倍に等しいすべての点に印をつけ、これらの点を総称して有理点を呼ぶことにする」(同書、一六四頁)。

(30) 転換性としての行為に関しては、細谷昌志『田辺哲学と京都学派―認識と生―』(昭和堂、二〇〇八年、六五―六八頁)参照。

(31) ただし、この段階においても極限概念を介して「切断」は無のあり方と関係している。

西田幾多郎と久松真一における救済の問題

小島 千鶴

はじめに

世界的に活躍した禅思想家であり、また哲学者、西田幾多郎の弟子でもある久松真一は、自らの禅の見性体験と宗教的生活をもとに独自の思想を築いた。それは時期によつて「純粹自己」、「東洋的無」、「禪的人間」、「覚体」、そして「無相の自己」等と様々に呼ばれる根本实在を中心とし、最終的には我々人間がそのような根本实在に目覚めることで「救われる」ことを目指して構築された宗教・哲学であつた。このような久松の宗教・哲学の歩みは、まず我々人間の現存在がある絶対的な矛盾——久松の言い方では「絶対二律背反」——を根源とするものであり、この絶対二律背反を根柢とする限り、我々はどうあつても「救われない」という所から出立する。従つて久松における（真の）宗教的立場とは、この絶対二律背反を完全に「脱し」、「突破」した所に開けてくるものである。

一方、久松の師であり、また久松を禅の道へと導いた張本人でもある哲学者、西田幾多郎は、前期『善の研究』から晩年に至るまで一貫して宗教の問題をその哲学の根本に据え続けた。特に実質の遺稿論文である「場所的論理と宗教的世界観」において、西田の宗教に対する考えは深く包括的な論理として結実する。そこでは主に禅・浄土真宗・

キリスト教の三つの立場が統一的に把握され、宗教的立場の構造が論じられる。このような西田にとって、宗教の問題とはとりもなおさず「我々の自己」の問題であった。具体的には我々の自己の「自己矛盾」の徹底的な「自覚」から宗教の立場が開けてくるのであり、そのような自覚から我々の自己の「救済」もまた考えられるのである。

このように久松と西田の宗教論においては、まず我々が矛盾的存在として把握され、その矛盾の自覚から宗教の問題、あるいは我々の「救済」の問題が考えられるのである。ただし、久松が終始禅の立場を自らの立脚地として論じたのに対し、西田は禅的思想を根柢としつつも、浄土真宗やキリスト教にも深い共感を示しながら独自の宗教論を構築している。よって一口に救済とは言っても、やはりそのあり方や立場に本質的な違いがあるのではないかと考えられる。特に後期の思想において真宗やキリスト教等、絶対他力の宗教に対し徹底的な批判を加えた久松にとって、それらを宗教論の中心に据えた西田の立場はやはり批判対象の一つとなるのではないだろうか。

ところが後に詳しく述べる通り⁽¹⁾、久松はむしろ西田の立場を肯定的・共感的に見ていると言わざるを得ないのである。そこで本論牧では、このような久松の西田に対する評価は妥当なのか、即ち両者の宗教論における救済の問題・それぞれの立場は、久松の言うように一致するものであるかを解明する。その上で、異なっているとすればどのような点で異なっているかを考察し、最終的にはその異同から久松と西田双方の問題点と意義を明らかにすることを目標とした⁽²⁾。

1 久松における救済の問題

考察をするにあたって、まずは双方の立場を概略的に見ておく。久松における救済の問題はまず、そもそも我々の

現存在が「救われていない」という事実から出立する。それは即ち我々人間がある絶対的な限界、具体的には「罪」と「死」の二つから、如何にしても逃れることができないという事実である。

まず罪について、普通「罪」と言えば道德的な罪のみを考えるが、罪の問題は学問や芸術の範囲にまで及ぶと久松は考える⁽³⁾。即ち例え道德的な罪（＝善悪）の問題を回避あるいは解決することができたとしても、芸術の世界における美醜、科学の世界における真偽といった価値と反価値との対立の問題が依然として残る。そしてこの内で、善美、真あるいは「清らかなもの」(二・二四九)⁽⁴⁾等を「理性的なもの」(二・一四九)と呼び、逆に悪、醜、偽、あるいは「汚れたもの」(二・一四九)を「反理性的なもの」(二・一四九)と呼んだ上で、久松は次のように述べる。

罪は理性一般の問題にまで広められなければならない。総括して一般的に言えば、理性的であることと、反理性的であることとの間に成立するような罪というものに、罪の概念が拡充されていかねばならない(二・一四九)。

ここで久松の考える罪とは、例えば、(善に対する)悪を犯すという意味での罪、あるいは(真実に対する)虚偽を犯すという意味での罪といった、「相対的な」(二・二四九)罪ではない。そうではなく、ここではそもそも理性の内に理性的なものと反理性的なものとの対立があるということ自体、即ち、そのような二律背反が「理性の根本構造」(二・一四九)であるということ自体が罪であると言われるのである。そして久松によれば理性の立場において、このような意味での罪から脱することは絶対に不可能である。例えば、道德的生活の究極目的は、善が一切の悪を克服して純粹に善なるものになることにある。しかし善はそれが善である限り常に悪に対立するもの、悪に裏打ちされたものとしての善であり、善が悪を克服しようとする試みは常に新たな善悪の分裂を生み出し、結果、永遠に統一される

ことのない無限進行へと陥る。従つて理性の立場を押し進めていった所で、理性の構造自体に内在する善悪の二律背反自体は脱することができないのである。このような理性そのものに内在する二律背反を、久松は先述の相対的な罪・二律背反に対して「絶対二律背反」(二・一四九、傍点引用者)と呼ぶ。

また、久松は死の問題についても同様に考える。人は往々にしてできうる限り死を回避しようとし、生きていることの方に望みをかけるのだが、久松によればそこで死ということは、どこまでも生を離れない死、即ち「生死的な死」(二・一五二)であり、生もまた「生死的な生」(二・一五二)であるという。そしてこの生死的な生において死を克服していくことは、「相対的にはできようが、絶対的にはできない」(二・一五二)。例えば、我々が病氣や負傷によって生命の危機に瀕した時、治療等を受けることでその都度の死を回避し、先延ばしにすることは可能であるが、我々が生きるものである限り、死そのものを回避することは絶対に不可能である。生きている限り死は免れず、また逆に死があることによつてこそ我々は「生きている」と言える点で、生と死は不可分に結びついている。従つて死を完全に免れ、「純粹に生きる」(二・二六八)などということはあり得ない。このように生命は、その根本において生死という「絶対二律背反」を根柢として成り立ち、これを脱することができないという所に「根源的な悩み」(二・二六九)があると久松は述べる。そして久松はこの問題が人間以外のものまですべて含めて「存在・非存在」というところまで徹底され拮げられなければならない」(二・一五三)と言ひ、この存在・非存在は別に「有・無」(二・一五三)とも言い換えられる。

以上のように、久松における宗教的問題とは、まず我々人間の現存在が価値・反価値、生・死という二律背反から如何にしても脱することができないということに見出されるものである。それは、言い換えれば、我々人間が限定されたあり方、相対的なあり方をしていふこと、そのものに起因する問題である、ということができらるだろう。

ここで存在・非存在と価値・反価値という二つの二律背反は、両者一体となった一つの絶対二律背反として自覚されなければならないと久松は言う。ここでいう自覚とは、例えば自分がいつか死ぬことを知識の上で知っている、あるいは、お前には罪があるのだと他人から聞かされて知っているという意味での知的自覚では、まだ不十分である。そうではなく、それは「知的には絶対矛盾、意志的には絶対デイレムマ、感情的には絶対苦悶」(一・七一)と言われる、知・情意全体での自覚でなければならない。しかもそれが、「对象的に認識されるのではなく、われわれに、はつきりと主體的に体認されて、二律背反が我々の現存在であるということ」(二・一六九)にならなければいけないと言われる。即ちそれは自覚されるものと自覚するものが些かも分離していない、極めて主體的な自覚でなければならぬ。このように知情意の全体が一体となつてその絶対二律背反が自覚された存在は、「主體的絶対危機」(二・一九六)とも呼ばれ、久松によればこのような危機的な存在こそが真に現実的な人間であるという。

久松によれば、このような絶対危機が真に主體的に自覚された存在にとつては、もはやあらゆる罪とあらゆる苦がそこから生じてくるような絶対二律背反には留まつていられない。そして、そのような在り方が絶対的に否定されること \parallel 「絶対死」(一・七二)こそが、救われた自己 \parallel 無相の自己に目覚めるための「絶対条件」(一・七二)である。この「絶対死」とは生に対する死(相対死)ではなく生、死が死ぬことであり、別の言い方では「自己をすて去ること」(一・一六一)「人間の棄揚」(一・二二八)とも言われる。また「自己の存在ならびに価値の絶対的否定は、人間性の限界の自覚である」(一・一六九)とも言われているように、絶対二律背反の「自覚」と「絶対否定」・「絶対死」とは別々に起こるものではなく同一の事柄であることが分かる。

そして、このような絶対否定を経て絶対二律背反を脱した結果、「一切の何ものにも拘わらない、生死にも拘わらず、善悪にも拘わらない自己に目覚め、何ものにも限定されない自己に目覚める」(二・一九〇)という。このような自己こ

そが久松の言う「救われた」自己、即ち無相の自己である。そして久松によれば、実はこの無相の自己こそが「本来の自己」(二・一六三)であり「真の自己」(二・一九〇)であるという。即ちそもそも人間の在り方は本来二律背反には拘束されていないのであり、先に論じたような罪や死の問題から「救われていない」ということが実は虚妄であり間違いであつて、救われているということが本当である」(二・一六一)。従つて、そのような生死し苦悩する自己の在り方は本来ではなく、我々はそもそも初めから救われているということを我々自身が自覚する所に、久松における救済はあると言えるのである。そしてここにおいて絶対二律背反を根柢とする今までの我々の在り方は転換され、無相の自己こそが主体||自己となる。つまり私が「私」と言つた時、その「私」が今までは生死し二律背反に囚われる自己を指していたのであるが、転換が起こつてからは無相の自己を指すことになるのである。

そして久松によれば、このような真の自己に目覚めた結果、今度は無相の自己から二律背反的な自己への「肯定的積極的連続」(二・一七八)が成り立つてくるという。つまり無相の自己が主体、根源となることにより、今までの在り方、絶対二律背反はその根源から出てきたものとして、「根源に帰する」(二・一七八)ことになる。そしてそこにおいて今までの在り方は「なくなる」のではなく、かえつて絶対的に肯定される。即ち一切の二律背反は真の自己の「働さき」(二・二〇七)として真の自己の内にあることになるのである。ここでこれまで便宜上無相の自己(主体)と絶対二律背反的な在り方(働さき)を分けて論じてきたが、実際の所両者はどこまでも「不二一体」(二・一〇二)であるため、それはどこまでも絶対的な区別のできるものではないという。このように、一度絶対否定された我々の現実の在り方がかえつて絶対肯定的に復活してくるという事態を、久松は「絶対否定即肯定」(二・一九六)とも呼んでいる。ここで無相の自己とはどういうものかについて、もう少し詳しく確認する。久松は次のように述べる。

(無相の自己は) 一切のものを超越し、しかも一切のものに偏在するものである。一切のものを超越することは一切のものから離脱することであり、一切のものに偏在するということは絶対一として一切のものに内在するということである。(一・二二一 - 二二二、括弧内引用者)

このように久松は無相の自己の特徴として「超越性」と「偏在性」の二つを挙げる。ここでの「超越性」とは、久松によれば、一切の差別や対立、「自他の別」(一・二一九)を絶して独立自存しているということである。これ故に、無相の自己は「自他を絶した自己」(二・一九二)とも言われる。また「偏在性」とは純粹自己が一切の差別を絶した絶対一であるが故に、かえって一切の差別に内在し、一切の差別を差別たらしめているということである。「一切のものではないがゆえに、何物でもある」(二・一〇二)とも言われる。このことについて先の議論と併せて考えるならば、無相の自己は存在・非存在や理性・反理性という一切の二律背反を脱している(超越性)と同時に、一切の二律背反は無相の自己を根源とし無相の自己の働きである(偏在性)、ということになるだろう。無相の自己はこのように一切を超越すると同時に一切であることができる故に、「何ものにも束縛されず、一切の中で自在に妙用(はたら)く自己」(二・一九三)であるという。このような自己はもはや生死や善悪に囚われることなく、かえってそれら自由に行使していくことが可能な自己である。また自他の区別をも超越するが故に、他から限定されたり対象化されたりすることなく、どこまでも自己自身が主体的に限定していく「徹底した自主自律的な自己」(二・一九二)である。そして後にも論じるように(5)、このような真の自己は自己に対して超越的・他者的に立てられる「神」や「仏」すら脱している。禅の言葉で「仏を殺し、祖を殺す」(二・一九二)等とも言われる。それどころかむしろ久松にとつてはこの私≡無相の自己こそが「真の仏」(二・一九二)であり、「自分の他に仏はない」(二・三七五)とまで言われる

のである。

このことに関連して、仏とは「決して外に超越したものでなければ、内に超越したものでもない。それは現在でなければならぬ」(二・三七四)とも言われる。この仏が現在であるということについて、久松は次のように述べる。現在とは、時間的な現在をいうのではなくして、いつもということである。いつも、どこにも現われているのが仏性である。(二・三三二)「どこでいつも、どこにも」ということは、時間的・空間的な限定を脱していることと同義であろう。先に真の自己は超越性と遍在性を持つと言ったが、正確に言えば無相の自己は一切の限定を脱しているため、そこには当然内とか外とかいう区別も、また超越という事態もあり得ないことになる。このように時空の限定を脱した真の自己のあり方を、久松は「絶対現在」(二・三四三)あるいは「永遠の現在」(二・三四三)とも呼んでいる。

そして久松によればこのように一切の限定を超えるということは、同時に「歴史を超える」こととも同義であるという。ここで歴史とは時間的なものの変遷、及びその変遷の起こる世界のことであると考えられ、久松はこれを別に「現実の世界」(二・二七九)とも呼ぶ。「歴史を超える」という時、それはあたかも「現実の歴史の世界から遊離」(二・一七九)し、現実を起こる歴史の変遷には無関心であるかのようにも思えるのだが、久松によれば、むしろ無相の自己に至つてこそ真に我々はこの現実世界に関わっていくことができるという。先に見たように、無相の自己は一切の限定を脱すると同時にそれ自身が主体となつて一切に働いていく自己である。即ち無相の自己において我々は歴史の内でありながら歴史の制約を受けることなく、自由に新たな歴史を創っていくことが可能になるのである。

2 西田における救済の問題

では次に、西田の宗教論において救済の問題がどのように論じられているかを見たい。「はじめに」でも述べた通り、西田において宗教の問題とは、我々の自己の存在そのものの問題である。そしてそのように自己の存在が問題となるのは、我々が我々の自己を「自己矛盾的存在」(二一・三九三)⁽⁶⁾であると自覚した時であるという。

ではこの「自己矛盾の自覚」とはどのような事態であるか。ここで特に宗教論の文脈で考えると、西田は以下の二つの仕方によってそれに言及していると考えられる。

一、我々の自己が自己の底に於て自己の根源としての絶対者に面していることの自覚(≡自己の永遠の死の自覚)

二、絶対者の自己否定に於て我々の自己が成立しているということの自覚(≡自己の存在そのものの罪悪の自覚)

ここで便宜上「死の自覚」「罪の自覚」という二つの言い方をしたが、これらは結局の所、事柄としては同一のことを指している。それは即ち我々の自己が自己を越えたもの≡絶対者において成立しているという事実であり、西田における宗教論および救済の問題は、常にこの我々の自己と絶対者との関係の中で考えられていくのである。

ここで一の「自己の永遠の死の自覚」ということについて、例えば以下のような箇所はその議論が見出される。

自己の永遠の死を自覚すると云うのは、我々の自己が絶対無限なるもの、即ち絶対者に対する時であろう。絶対否定に面することによって、我々は自己の永遠の死を知るのである。併し単にそれだけなら、私は未だそれが絶対矛盾の事実とは云わない。然るに、斯く自己の永遠の死を知ることが、自己存在の根本的理由であるのである。何となれば、自己の永遠の死を知るもののみが、真に自己の個たるを知るものなるが故である。(一一・三九五)

このように、西田の言う死の自覚は、限定されたもの、相對者としての我々が、その自覚の突端で自己の底の絶対者(絶対否定)に突き当たる所で起こる。そして最大の矛盾は、我々の自己がそのような絶対否定によって単に死ぬとか消されるとかというのみではなく、かえつてそのような「絶対の否定に於て自己を有つ」(一一・四二〇)所にあるのである。即ち自己にとつての絶対否定態であるはずの絶対者が、かえつて我々の存在根拠であるということ、それが我々にとつての究極の自己矛盾である。ここで西田のいう死とは単に肉体的な死という意味にとどまらないと考えられる。それは我々の自己が自己の限界と成立根拠を知り、その根拠たる絶対無限者を前に自己の力を放棄することであろう。しかし西田が「永遠の死の自覚」という時、そこには単に我々の自己が有限な存在者であるという以上の意味が含まれている。引用中にもあるように、それはとりもなおさず、我々の自己が二度と蘇ることのない唯一のかけがえのない個であるという含意である。即ち死を真に自己自身の問題として捉えた時、それは「一度死んだものは永遠に生きない。個は繰り返さない」(一一・四二〇)という自覚になるのである。

さて、我々の自己の自己矛盾のもう一つの側面は、我々の自己が絶対者の自己否定に於て成立している、という所に見出される。このような事実を、西田は自己の存在そのものの罪悪性という形で描き出す。

神に背いて知識の果を喰ったアダムの墮罪とは、神の自己否定として人間の成立を示すものに他ならない。仏教的には、忽然念起である。人間はその成立の根源に於て自己矛盾である。知的なればなる程、意的なればなる程、爾云うことができる。人間は原罪的である。道徳的には、親の罪が子に伝わるとは、不合理であろう。併しそこに人間そのものの存在があるのである。(一一・四三二)

ここで西田はキリスト教における原罪の始まり、神に背いたアダムの神話を引いて、人間の存在構造そのもの内に在する罪悪性、即ち我々がそもそも絶対者の自己否定によつて成立しており、その成立・存在自体が絶対者に背くものであるという事実を説いている。従つて、先述の通り、我々にとつて絶対者に出会うことが自己の否定であり死であつたように、絶対者にとつてもまた我々の存在が否定態としてあると言えるのである。このように「生まれながらにして罪人である」(一一・四一〇)とは道徳的な善悪の価値観からすれば不合理と言わざるを得ない。にもかかわらずそこに我々の存在がある、そこに我々の自己の自己矛盾のもう一つの側面があるのである。

では、我々がどのように自己矛盾的存在であり、永遠に死すべき罪悪性の立場にあるとするならば、そのような我々はどうのように救われるか。

まず先に見たように、我々人間の罪悪性というものは、我々の存在そのものに根本的な「原罪」(一一・四一〇)であるために、人間が自力によつてそこから脱することは不可能であると言わざるを得ない。「人間からしては、之を脱する途はない」(一一・四一〇)のである。ではそこから脱する道はどこにあるか。西田は次のように言う。

唯、神の愛によつて神から人間の世界へ送られた、神の一人子の犠牲によつてのみ、之(原罪)を脱することが

できる。我々は天啓を信ずることによつて救われると云うのである。「中略」浄土真宗に於ても、人間の根本を罪惡に置く。罪惡深重煩惱熾盛の凡夫と云う。而して唯仏の御名を信ずることによつてのみ救われると云うのである。(二一・四一〇 - 四一一、括弧内引用者)

ここで「神の一人子の犠牲」や「天啓」、あるいは「仏の御名」等と表現されるように、我々の救済は絶対者の側からこちらに手が差し伸べられることにより可能となることが分かる。このような絶対者の側からの我々へのアプローチは、別に「神又は仏の呼声」(二一・四〇九)、「絶対者の呼声」(二一・四三二)等とも呼ばれている。

この絶対者の呼声とは何か。引用中にある浄土真宗における仏の御名、即ち「名号」(二一・四四二)とは、南無阿彌陀仏の六字のことであり、真宗ではこの名号を唱えることにより救われるとされている。そして西田によればこの名号は「仏の絶対悲願を表すもの」(二一・四四二)であるという。この仏の絶対悲願とは、真宗において阿彌陀仏が一切の衆生を救うまでは自らも悟らないことを誓つたものである。即ち、仏の名号とは、衆生を必ずや救わんとする仏の「決断」(二一・四二七)・「意志」(二一・四二八)が形となって現れたものと理解することができるのである。

我々の救済は絶対者の呼声、意志によつて可能になる。しかし、いくら絶対者が自らの意志を持つて手を差し伸べても、我々がその手を取ることがなければ救済は実現しない。即ち、先为天啓や名号を我々が「信ずる」(二一・四二〇)ことがなければ救われないのである。この信じるということ、信仰について、西田はバルトの言葉を引いて次のように言う。

バルトは信仰は決断であると云う。而もそれは人間の決断ではない。信仰は客観的である。神の呼声に対する答

である。啓示は神より人間への賜である。人間は彼の決断を以て神の決断に従うのが信仰であると云つて居る (K. Barth, Credo)。 (一一・四二七、括弧内原文)

このように、我々の信仰とは神の決断に対する人間の決断である、とされる。それは先にみた絶対者の意志に対して、「人間の意志」(一一・四二八)をもつて答えることである。「人信は研ぎ澄したる意志の突端からでなければならない」(一一・四二八)とも言われる。この「意志の突端」は別に「個の突端」とも言い換えられ、「我々の自己が唯一個別的に、意志的自己として絶対者に対する」(一一・四三五)とも言われている。この我々の自己が唯一個別的に絶対者に対するという事態について、別の箇所では「我々の自己の一々が、永遠の過去から永遠の未来に互る人間の代表者として、神に対する」(一一・四三〇)、あるいは「絶対現在の瞬間的限定として絶対現在そのものに対する」(一一・四三〇)等とも言われる。従つて、私と絶対者との対決は、過去や未来のいつかに起こるのではなく、また私以外の誰かや特定の宗教家の上の上に起こるのではない。それはまさに今この瞬間、この私という絶対的な一点において起こるのである。しかも、そのようなこの瞬間・この私とは、過去から未来へと続く無限なる時と、そこに無数に現れる一点一点に全人類の「代表者」であるような一点なのである。そこで我々の一人一人はかけがえない唯一の個として絶対者に対し、そこで絶対者の意志・呼声を聞き、それに従うか否かの決断を迫られている。「我々の自己はその生命の根源に於て、何時も絶対的の一者との、即ち神との対決に立つて居るのである、永遠の死か生かを決すべき立場に立つて居るのである。」(一一・四二七)と言われるように、その決断とは、信仰に入ること、「永遠の生命を得」(一一・四二八)るか、それとも神に背くことで「永遠に地獄の火に投ぜられる」(一一・四二八)か、という選択である。

ここで、絶対者に従うか背くか、というこの二択についてさらに考察を加えたい。まず、我々が自らの意志をもつ

て絶対者の意志に「従う」場合、それは先にも見た神の啓示や仏の名号を信じ、入信することと同義である。その結果我々は永遠の生命を得ることができ、それが我々にとつての救済でもある訳である。しかしこの時、我々の側から何もせずとも永遠の生が与えられる訳ではない。その存在からして絶対者に背くものである我々が神に従おうとする時、そこにはそのような自己を否定するということがなければならぬ。「自己を盡し切つて、始めて信に入るのである」(二一・四二八)とも言われる。それは自己の根源たる絶対者に対し「自己自身を投げ出す、自己自身を棄てる、自己自身の存在を恥じる」(二一・四〇八)ことでもあり、これは別に「宗教的懺悔」(二一・四〇七)とも呼ばれている。このように自己が否定される所に「入信」(二一・四二八)や「廻心」(二一・四二二)、「また禪における「見」(二一・四二五)といったものが考えられる。(七)ここで「如何なる宗教にも、自己の転換と云うことがなければならぬ、即ち廻心と云うことがなければならぬ」(二一・四二五)と言われる通り、西田によれば廻心とは「自己の転換」であるという。それはどのような転換だろうか。西田によれば我々が未だ廻心していない状態、「迷」(二一・四一一)の状態にある時、我々は未だ自己の成立の事実を知らず、単に絶対者から切り離された自己 \parallel 「対象論理的に考えられた対象的自己」(二一・四二二)を自己と考えるという。しかし絶対者の呼声が聞かれる時、我々は自己の根拠たる絶対者に気付くことになる。ここに、絶対者から切り離された自己のみを見ていた段階からの立場の転換がある。それと同時に、我々は自己が絶対者の否定として成立している、という原罪の事実も知ることになる。入信とは、その事実を知つた上で、自らの意志で自己を否定し絶対者に従う決断をすることであると言える。そこにおいて我々の生活は宗教的なものになる、即ち永遠に死ぬべき生を生きる所から、絶対者に於てある自己として生きる生に転換されることになる。それは絶対者という「永遠の生命」(二一・四二二)に於て生きることと同義であると言える。

では、それに対して、我々が自らの意志で絶対者に「背く」場合はどうなるか。それは自己の底の絶対者を知りな

がら、なお自らの意志で神から自己を切り離す決断をするということである。そのような我々は救われるのだろうか。西田はこの「背く」場合について、二つの方向性を考えている。それは端的に言えば「キリスト教的な」(一一・四三六)方向と「仏教的な」(一一・四三六)方向の二種である。前者のキリスト教的な方向とは、西田によれば「外に空間的に、即ち所謂客観的方向に」(一一・四三五)どこまでも自己を越えて絶対者に対する方向であり、後者の仏教的な方向とは、「内に」(一一・四三四)(時間的に、即ち主観的方向に)自己を越えて絶対者に対する方向であるという。そして西田によれば、前者において、「我々の自己は絶対的命令に接し、我々は何処までも自己自身を否定して之に従うの外はない」(一一・四三五)く、また「之に背くものは永遠の火に投ぜられる」(一一・四三五)。従つてキリスト教的方向においては、先の神の呼声としての天啓・啓示が「命令」として我々に聞かれることとなり、これに背いた場合我々は救われないということが出来る。

では反対に後者の方向、仏教的方向においてはどうか。西田は次のように言う。

後者の方向に於ては、之に反し、絶対者は何処までも我々の自己を包むものであるのである、何処までも背く我々の自己を、逃げる我々の自己を、何処までも追ひ、之を包むものであるのである、即ち無限の慈悲であるのである。(一一・四三五)

このように仏教的方向においては、例え我々の自己が絶対者に背くという選択をしたとしても、絶対者は何処までも我々を包むものであるという。引用中で無限の慈悲と表現されるこのような絶対者のあり方は、別に「絶対の愛」(一一・四三五)とも言われ、それは「悪魔的なるものにまで自己自身を否定する」(一一・四三五)ことであるという。

このように、西田は絶対者のあり方に二種の方向を認めているのであるが、同時に「抽象的に単にその一方の立場にのみ立つものは、真の宗教ではない。」(一一・四三六)とも述べる。よつてキリスト教的方向に偏ることで神が単に君主的超越的に人を「鞫く」(一一・四五八)神になつてはならず、神はあくまで「愛の神」(一一・四三六)でなければならぬ。そして仏教的方向に偏ることで我々は何をしても許されるということになつてはならず、そこに「當為」(一一・四三六)がなければならぬ。従つて、西田の考える真の宗教のあり方とは、「我々の自己が絶対愛に包まれる」と云うことから、真に我々の自己の底から當為と云うものが出て来る」(一一・四三六)というものでなければならぬ。それはつまり、何処までも我々の自己を包む神の愛を我々が知ることによつて、真に我々の底から神に従うべきだとする當為が出て来るようなものでなければならぬ、ということである。

先に見たように、西田の宗教論において、我々の自己は絶対者の自己否定から成立するとされている。そのような絶対者の自己否定は「絶対の愛」とも呼ばれ、我々の自己、あるいは「世界」(一一・四三六)はそのような神の自己否定的な愛から成立するのである。このことを西田は「創造」(一一・四三六)とも表現する。そして我々の自己が宗教的信仰に入る、廻心するということは、まさにこの絶対者の自己否定に於て我々の自己が成立していることを自覚する時、即ち「神の創造の事実に接する」(一一・四三二)時に起る。しかし、そのような創造の事実を被造物たる我々が如何にして知ることができるか。西田によれば、それもやはり絶対者の自己表現としての啓示、キリストの事実や仏の名号等によるのである。そのように我々を救おうと欲し、我々の前に形をもつて現れてくる絶対者の意志自体が、「絶対者の自己限定」(一一・四五六)として神の愛の産物に他ならない。入信のためには我々の自己の「自己否定的努力」(一一・四一一)が必要であるとは言いつつも、我々がそのような自己否定的努力を行おうとするためのきつかけがそもそも絶対者の愛によるのである。このことは、「信仰は恩寵である」(一一・四二二)、あるいは「念仏の申さるるも

如来の御はからひなり」(一一・四四三)という言葉にもよく表れている。そこに西田流の「他力」(一一・四一一)の立場があるのである。

ここで絶対者の自己否定ということについて、今少し考察を加えてみたい。「絶対は、自己の中に、絶対的自己否定を含むものでなければならぬ。」(一一・三九七)といわれるように、絶対者の自己否定とは、絶対者が自己の中に、絶対の自己否定を含むことであるとされている。また、そのように絶対的自己否定を含むためには、絶対者自身が「絶対の無」(一一・三九七)とならなければならぬ、とも言われる。ここで絶対にとって「何処までも自己自身に反するもの」(一一・四三五)とも表現される我々の自己は、絶対者を何処までも否定する存在である。絶対者はこのように自己を否定する存在をも「包む」のであり、それが「絶対の愛」に他ならない。この時、絶対者自身が自己自身を否定することなく、自己の否定態としての相対者を何処までも「外に」見ていたとしたら、絶対にとつて自己の中に包みきれないものが出て来ることになり、絶対はその絶対性を失うことになる。逆説的ではあるが、絶対は何処までも自己自身を否定することができるといふことによつて自己の絶対性を確保しているのであり、その意味では、何処までも絶対者に背き続ける存在のおかげで絶対は絶対たりえるとも言えるのである。故に「仏あつて衆生あり、衆生あつて仏がある」(一一・三九八)と言われる。

ところで、絶対者が我々の自己を「包む」という表現は、幾分抽象的な言い方である。ここで中期西田哲学、特に『無の自覚的限定』での議論を踏まえると、絶対の愛、「アガペ」(六・四二二)とは、何処までも「自己拡大」(六・四二四)によつて他者を自己とみなす愛のあり方とは逆に、自己を否定することによつて他者を「一人格として認める」(六・二七七)ことであるとされている。即ち「包む」といふことの意義は、絶対者が何処までも自己に反する者を自己拡大によつて自己とみなすことではなく、絶対者が自己を否定し、何処までも自己に背く者を背く者のまま

で認めるといふことにあると考えられる。そして、そのようにして成立する一々の意志的自己、個は「人格的自己」(一一・四三五)とも呼ばれており、これが中期西田哲学においては「私」(六・三七二)や「汝」(六・三七二)と呼ばれる。従つて「包む」といふ事態は、そのようなかけがえない一々の人格、「私」や「汝」の成立でもあると考えられるのである。

しかしそれと同時に、絶対者の自己否定といふ事態は、先にみた神の啓示や仏の名号、即ち「絶対者の呼声」のように、絶対者が我々の前に形あるものとして自己自身を現してくるといふ事態でもあると考えられる。

仏は自ら悪魔にも墮して人を救うと云われる。キリスト教に於てでも、受肉と云うことには、かかる神の自己否定の意義を見出すことができるであろう。仏教的には、此の世界は仏の悲願の世界、方便の世界と云うことができる。仏は種々なる形に現じて、人を救うと云うことができる。(一一・四三六)

このように、絶対者は絶対の無として我々を何処までも包むことによつてではなく、様々な形をとることによつても我々を救うと言えるのである。我々の自己や世界といふ被造物もまた、絶対無たる神が自己を絶対否定すること、形をもつたものとして自らを現したものの、と解することができる。従つて絶対者が自己の否定態としての相対者に対するといふことは、結局のところ絶対者がそこに自己自身を見るということと同義であることになる。故に絶対者は「悪魔的なものに於ても、自己自身を見る」(一一・四三五)と言われるのである。

以上見たように、我々が絶対者に従つた場合は勿論、我々が絶対者に背いた場合にも、我々の自己はいずれにせよ「絶対者に於てある」ものであり、ここに我々の自己と絶対者との切つても切れない宗教的關係があるのである。このよ

うな自己の底の絶対者との関係を自覚した時、我々の宗教的生活は始まり、我々は宗教的意識において生きるものとなる。そしてそこに我々の自己・生命は「転換」(一一・四二五)され、我々は自己の在処に迷っていたかつての状態から「安住の地を見出す」(一一・四一九)、即ち「救われる」ということができるのである。

そして、このような宗教的關係を自覚して生きる我々の自己の立場こそ、西田の言う「平常底」の立場である。以下ではこの平常底が如何なるものであるか、詳しく見てみたい。西田は次のように言う。

我々の自己が何処までも自己自身の底に、個の突端に於て、自己自身を超えて絶対的一者に応ずると云うことは、そこに我々の自己がすべてを超越すると云うことである、絶対現在の自己限定としての、此の歴史的世界を超越することである、過去未来を超越することである。そこに我々は絶対自由である。(一一・四四九)

先に見た通り、我々が意志の突端において絶対者に出会う時、それは今、この私という一点での出会いなのであった。我々の自己がこの「今」という瞬間の一点に徹し、しかもその結果「自己自身を超える」時、即ち自己や無限の過去と未来、歴史的世界の創造主である絶対現在 \parallel 絶対者に帰する時、それは無限の過去と未来、あるいは歴史的世界を超え、「時間空間を超越」(一一・四二二)することと同義であると言える。また次のようにも言われる。

宗教的立場と云うのは、唯、右の如き歴史的世界の永遠の過去と未来と、即ち人間の始と終との結合の立場、最深にして最浅、最遠にして最近、最大にして最小の立場、即ち私の所謂平常底の立場に徹底するにあるのである。宗教心とは、何処までも人間が人間成立の立場を失わないことである。(一一・四五三―四五四)

我々の自己が自己の底の絶対者に応じる時、我々は絶対者の自己否定によつて我々の自己、およびこの歴史的世界が成立しているという事実遭遇する。それと同時に、そこで我々の自己は否定される、即ち永遠に死ぬことになる。そこに我々は自己および世界の成立と死、即ち生成と消滅の瞬間に立ち会うことになるのであり、それは我々が「何処までも人間が人間成立の立場を失わない」ことでもある。我々の自己および世界は、このように絶対者において一瞬一瞬不断に更新され創造され続けているのであり、宗教的立場に徹するとは我々が常にそのような創造の事実立ち返り続けることであると言える。それは我々および世界の生成と消滅という、我々の生命に最も基本的な立場であるという点で「最浅」、「最近」、「最小」の立場であると言えるのであり、我々から遠く隔たつて見える無限の過去も未来も、まさに一切がそこから成立してそこに消えていくという点で「最深」、「最遠」、「最大」の立場でもあると言えるのである。それはあらゆる立場が成立する以前の立場にして、あらゆる立場がそこから成立するという立場でもある。「そこには、すべての立場が否定せられると共に、そこから、すべての立場が成立するのである、立場なき立場である」(一一・五四五)とも言われる。

では、そのような宗教的立場に徹する時、我々の自己自身はどのような存在となるか。言い換えれば、「救われた」我々の自己とはどのような自己であるか。西田によれば、平常底とは「絶対的一者の自己否定的に個物的多として成立する我々自己の、自己否定即肯定的に、自己転換の自在的立場」(一一・四五二)であるという。先程、平常底の立場において我々はあらゆる立場を超える、と言われていたことを考えれば、それは一切の立場を超えると同時に自由にとどのような立場もとつていける、ということであると考えられる。また「我々の歴史的意識と云うのは、何時もかかる立場に於て成立するのである。それは絶対現在の意識であるのである。故に我々は、その立場に於て、無限に過去の過去を考え得ると共に、無限に未来の未来までを考え得るのである」(一一・四五二)と言われるように、そこに

において我々は無限の過去や未来、即ち歴史を超えると同時に、自由に過去や未来を考えることができるようになると考えられる。しかし、そのようなことを可能にするのは、平常底の立場において「自己の底に自己を限定する何物もない」（二一・四四九）という事実、即ちそこにおいて我々は「何処までも無基底の」（二一・四四九）であるという事実である。もしも、自己の底の絶対者が単なる絶対有として我々の自己を限定するもの、我々の自己を強制的に従わせるようなものであったならば、「自己の底に自己を限定する何物もない」等とは言えない。それは絶対の無として我々を何処までも包んでいるような絶対者でなければ不可能である。即ち、絶対者が何処までも自己に背く存在すら包み、赦すという所に、我々の絶対自由があるのである。我々の自己の側から言えば、そのような絶対の無に面することによって自己自身を失うと同時に、そこから自由に自己の立場を選択していけるという所に「真の自由意志の立場」（二一・四五二）がある。そのような立場において、我々は「真の自己」、「真の個」となるとも言われる。

我々は平常底の立場において絶対自由となる。そのことはまた、「かかる立場に於て、我々の自己は絶対現在の自己限定として、真に歴史的、世界的、創造的であるのである。」（二一・四三七、傍点引用者）とも言われる。このことを西田は、浄土真宗における自然法爾、キリスト教の終末論、禪における無難禪師の言葉を用いて、次のように説明する。

自然法爾とは、我々の自己が創造的世界の創造的要素として、絶対現在の自己限定として働くと言ふことではない。キリスト教的に云えば、神の決断即ち人間の決断的に、終末論的と言ふことである。無難禪師は生きながら死人となりてなり果てて心のままにする業ぞよきと云う。（二一・四三七）

我々の自己が平常底の立場に徹するということは、我々の自己が自らの決断をもって自己を否定し神の決断に従う

ことでもある。「自然法爾」や「生きながら死人となり果てる」等と言われる時、我々は全く自己のはからいを捨てて無となり、絶対者の意志を我が意志としている。それはとりもなおさず我々が世界を創造してゆく絶対者の働きそのものとして、無限の過去と未来を包含する「歴史的意識」(二一・四五二)のもとで働いていくことでもあると考えられる。そのように被造物でありながら同時に歴史的世界の創造にコミットしていく我々の自己は、「創造せられて創造するもの、即ち作られて作るもの」(二一・四三九)とも表現されている。

3 久松の西田評価

以上見たように、西田と久松における救済は、共に我々自身が一切の限定を脱し絶対自由になるという所、しかもその結果として単に歴史や現実世界を超越するだけではなく、むしろ歴史や現実世界の内にあって、かつ自由に歴史を創造していくことが可能になるという所にその終着点が見出されると言える。しかし、そこに至るまでの道は両者で大きく異なっている。久松においては我々自身が絶対二律背反の自覚＝絶対否定を経て、一切の限定を脱した無相の自己を覚すること、そして二律背反的な在り方をしていた自己から主体が転換され、無相の自己こそが私であり自己である、ということになって初めて、救済が実現されるのであった。一方西田においては、救われるために我々の自己の側からの自己否定は必要であるのだが、それ以上に、絶対者の側からの絶対的自己否定によって我々が包まれる、という所に救済が考えられるのであった。そこに、対象的に考えられた自己から絶対者に於てある、真の自己への転換があり、自己の根柢が絶対無であることの自覚によつて我々は一切の限定を脱することができるのであった。

西田と久松の立場のこのような相違は、まず何よりも、自己と区別された絶対者を認めるか否か、という点に起因

すると言える。またそれと関連して、西田は宗教を語る上で殊に意志の問題を強調するということ、具体的には、我々の自己の意志と絶対者の意志との対立関係として宗教の問題を考えているということが、もう一つの大きな相違点として挙げられる。以上二つの相違点を踏まえた上で、本章では両者の比較と考察をより深めるため、久松自身が西田哲学について語った講演の内容を確認したい。

久松は昭和二二年に行つた西田哲学に関する講演（著作集では「西田哲学と禪」と題して収録）において、「西田哲学におきまして禪というものがどんな役割を演じているか」（八・一五）という点について、自らの考えを明らかにしている。久松は初めに、「西田哲学におきましては、禪というものは、対象的に扱われているというものではなくして、先生の哲学の中に主体的に働いているものではないか」（八・一五、傍点引用者）との考えを述べた上で、特に明治三十年頃に西田が熱心に参禅をしていたことに触れつつ、西田の人格そのものがすぐれて禪的なものであったこと、その禪的なものが意識せずとも西田の書や日常の趣味、そして哲学に表現されていることを述べている。

その上で、西田哲学の内容自体に関しては、「場所的論理と宗教的世界観」からの引用を多用し、特に「絶対無」という概念を中心に自らの解釈を述べている。西田における絶対無の概念は、特に晩年の宗教論においては、本論文の二章でも見たように、絶対者が自己自身を否定し絶対無限定なものとして一切を包むというあり方、あるいはそのようなあり方をしている絶対者そのものを指している。この点を踏まえて、久松も講演中で「絶対無が、（西田）先生においては、いわゆる神というようなものである。」（八・四十五、括弧内引用者）と言っている。

また特に中期西田哲学、主に『一般者の自覚的体系』や『無の自覚的限定』の時期においては「絶対無の場所」（五・一七七）という表現が多用され、これは別に「宗教的意識」（五・一七七）とも呼ばれている。このような「場所」としての宗教的意識は、「真に絶対無の意識に透徹した時、そこに我もなければ神もない」（五・一八二）と言われるように、

そこにおいて一切が否定される禪的な境涯を示すと共に、そこを根柢としてあらゆる一般者や世界が成立する最後の場所としても考えられている。久松はこのことも踏まえて、「私はこの絶対無というふうのものが、また場所ということにもなつてくると思います」（八・五〇）と述べる。

久松はこの絶対無について、西田晩年の宗教論における「絶対の無にして有なるが故に、能はざる所なく、知らざる所がない」という言葉を引き、それが全く限定を脱した無限定なものである（絶対無）と同時に、それが単なる無ではなく、自ら働き知り、限定するものであるという点で有である（絶対有）ことを説明し、次のように述べている。

仏教で法身といわれるものが、やはりこの絶対無に当たるのであります。仏教では、法身は無相であるから一切の相を現ずるといふ。相がない、形がない、つまり無限定であるからそれ是一切の相を現ずることができるのであつて、またすべての限定が起こつてくる根源であるわけである。（八・四四―四五）

このように、久松は西田の言う絶対無を「相がない、形がない、つまり無限定であるからそれは一切の相を現ずる」といい、自らの「無相の自己」概念と重なるものとして考えている。また久松においてはそのような絶対無が「絶対行為的主体」（八・四九）、「働き知るもの」（八・四五）、「創造的な主体」（八・四九）等と呼ばれており、行為、認識、創造の「主体」であるとされる。このように無限定なものそれ自身が「主体」とであるとされていることから、久松が西田哲学における絶対無を、あくまで自身の「無相の自己」と同様の事柄として考えていることが伺える。

また、久松によれば、そのような絶対無に徹した結果、「矛盾」というものが解消して一つになるわけである。差別というものと平等というものが多と一というものがそこにおいて本当に一つになつてくる」（八・二三）という。そこ

においては、多（差別、個物的多、我々の自己）と一（平等、絶対的一者）とが「本当に一つになる」のであり、この両者の間の矛盾は解消される。このような理解もやはり久松自身の立場と重ねて語られていると言える。

このように久松においては、「場所的論理と宗教的世界観」を中心とした西田哲学、特にその絶対無の場所という考えがもつばら自らの「無相の自己」の立場と重なるものと考えられているのである。むしろ西田哲学の用語を用いて久松自身の立場について語っている調子すらあると言える。しかし、本論文第二章で見た通り、西田の宗教論が常に我々の自己と絶対者との間の矛盾の中で考えられていたことを踏まえると、このような久松の西田評価が果たして妥当であるのかは精査が必要である。特に久松は後期の著作群の中で、徹底的なキリスト教・浄土真宗批判を展開している。即ちそれらの宗教を我々の自己を超越した絶対他者を「信ずる」（二・四〇四）ことよってしか救済が可能とならない「信の宗教」と呼び、その提示する救済が自らの「覚の宗教」に比して未だ不徹底であることを説くのである。久松によれば、我々にとつて依存し信じる他ない超越的他者的な神や仏というものは、未だ「真の仏」（二・四七）ではないという。何故なら私の外に立てられる「何か」（二・九九）があるということは、同時に、そこに限定された私を立てられているということでもあるからである。また久松によれば、我々が限定された絶対二律背反的な自己を自己と考えている段階では、久松の言う無相というものが「何か他としてある」（二・二〇六）。即ち、無相というものが我々に对象的に知られてはいるが、それが「私」であるという段階には至っていない時、それが絶対他者として見られるのである。そこでは例えば自己が神の前に無であるとは言われても、未だ対象化された絶対者に依存し執着する私があるという点で「無碍自在」（二・三三二）、即ち絶対自由ではないのであり、従って久松からすれば、そのような對象的に立てられた神仏を信じることによる救済は、本當の救済ではないということになるのである。

従って、久松の立場においては、他者的な絶対者というものも否定されなければならない。しかも単に否定され

るのではなく、「その絶対者というものが、そういう他者的なものではなくして、全く自者的なものである」(二・二〇〇)ということにならなければならぬという。そしてそのような自者的な仏を我々が覚した結果、もはや絶対他者としての唯一の神や阿弥陀仏に「私が働かされてゆく」(二・二〇〇)のではなく、私Ⅱ無相の自己が何処までも絶対主体として「働いていく」段階が開けてくるのである。この「無相の自己」の立場において先の神と人との絶対的な隔絶は解消され、そこでは「救い手」と「救われ手」が共に「私」として一となると言える。

西田において、確かに絶対者は単に我々の外に、対象的に考えられたものではなく、まさに「心霊上の事実」(一・一三七二)として我々に現れてくるものである。しかし、西田における絶対者は、我々の自己の成立の根源であるとは言われていても、その「他者性」や「超越性」までもが払拭されて、久松のように「絶対自者」とまで言えるものだろうか。ここで久松自身が神学者八木誠一に語った所によれば、「覚は覚自身を反省してその構造を明らかにすることができ。そこでならいくら他者的な超越者が出てきても当然であって差し支えない」(8)という。従って、単に他者的な絶対者が考えられているからという理由で批判対象となるのではないと言える。そうではなくて、久松からすればそのような他者的超越的な絶対者が真実にして究極のものとなるべきことが誤りなのである。反省の立場から考えられたものを実在と考えることが誤りとも言える。問題は、西田が宗教論において最終的な宗教のあり方というものをどのように設定しているか、ということにある。即ち、西田における、全てがそこからそこへという最終の立場、絶対の無に於てある我々の立場、即ち「平常底」の立場は、久松における無相の自己の立場と事柄として重なるものであるかどうか。次章ではその点について詳しく検討したい。

4 久松と西田における救済の議論の比較と双方の問題点・意義

西田においても、久松の立場と同様、最終的に個物的多（我々の自己）と絶対的一者（絶対者、絶対無）が完全に一つになるということが言えるのであろうか。そこでは絶対者の他者性や超越性が完全に払拭されて、絶対者（絶対無）こそが自己であるということになっているであろうか。

西田における絶対者は、我々の自己の根源であるという点で、我々の自己にとって全く関わりのない「他者」ではないと言える。そこでは「父なる神、母なる仏」（一・四〇七）とも言われ、キリスト教的に単に我々の外に立てられる超越的君主的な絶対者というものは批判されるのである。しかし、本論文の二章で見たように、我々の自己と絶対者とは互いに自己の絶対否定を通じてしか、即ち非連続的にしか繋がることができないう事実、また個が個であるためには自己を超えた絶対者が必要とし、また反対に絶対者が絶対者であるためにも我々の自己を必要とするという事実、即ち「仏あつて衆生あり、衆生あつて仏がある」という事実は、我々の自己と絶対者とが互いに他なる者であり、超越性を持つということによってしか説明がつかないと言える。ここでは絶対者に対することが即ち我々の自己の死であり、また絶対者にとつても我々の自己は何処までも自己に背く者、反する者である。即ち、そこにおいて両者は、一面では何処までも互いに相容れない、矛盾対立関係にあると言えるのである。

久松においては、絶対の無としての絶対者こそが「私」であり「自己」であるということになり、最終的な立場としてはこの我もなく神もないという宗教的意識を常に我々が離れない、否むしろ我々自身がそれであるということ、そこにおいて我々が一切の矛盾を脱する所に久松における救済というものが考えられると言える。

しかし、西田において自己の底の絶対無を我々が自覚した立場、即ち平常底の立場は、「絶対的一者の自己否定的

に個物的多として成立する我々自己」(二・四五一、傍点引用者)の立場であると言われている。従つて西田においては、この立場に至つてもやはり主体、自己は個物的多としての我々の自己であると考えられる。ここでは、絶対の無はあくまで我々の根柢として、我々がそこにおいて自由に働くことを可能ならしめる場としてあり、それ自身が主体となつて働き出て行くというよりむしろ我々の一々をして自由意志を持った主体、唯一の個でありかけがえのない私たらしめる根柢としてあると言える。本論文二章で見たように、西田においては自己を否定して自己に反する者、他なる者を認め、生かしめることが愛の形なのであつた。従つて、この絶対無的な場において、我々は自らの意志をもつて絶対者に「背く」ことも「従う」ことも自由に赦されている。ここでは、我々の一々が意志を持った個として成立し、無基底的に自由に働くことが可能なのである。

久松においては、主体と働きとが不二一体となりその間に矛盾がなくなるため、働きが主体に対して「背く」あるいは「従う」というようなこともなければ、また無相の自己が現実世界に出ていくために、自己否定をすることもはやや必要ない。そこに絶対自由の立場があるのである。しかし、西田においては、平常底の立場に至つたとしても依然として主体は我々の自己にあり、そこに絶対者と我々の自己との矛盾は残り続ける。西田の場合は、むしろ矛盾が残り続けることによつて我々の自己の自由が保証されている、と言える。我々の自己と絶対者とが何処までも分かれているということによつてこそ、我々が絶対者から独立した意志を持つことができるからである。

従つて、西田においても絶対無そのものが主体 \parallel 自己になる、という久松の西田理解は、一面では誤つていえる。ただし、西田もまた単に外に考えられた絶対者を最後のものとせず、我々の自己と絶対者双方の底に絶対否定、絶対無を考えているということが出来る。そのことによつて、我々が一切の限定を脱し自由にこの現実世界で働いていくことが可能になり、今・ここという絶対現在において救われることができるという意味では、久松の無相の自己

の立場と重なる救済の形を提示している、といえるのである。

しかし、やはりそのような絶対者、絶対無が、西田の場合は「私」・「自己」であるということにならないという点で、久松の立場からの西田の立場に対する批判も出て来るのではないだろうか。それは我々の自己と絶対者とが何処までも分かれているということによつて、我々は永遠に死すべき罪悪性の立場を何処までも離れることができない、という点である。本論文一章での議論を踏まえれば、無相の自己が「私」となることで一切の矛盾を脱し、私自身がもはや生死せず善や悪をなさない主体にならなければ、久松の言う意味での救済は達成されないのであつた。逆に言えばそこに至りさえすれば一切の二律背反は解消され、「私」はもはや否定に入る必要もなく、死ぬ必要もない、そこに一切の絶対肯定、絶対安心があると言えるのである。それに対して、西田における我々の自己は、宗教の立場に至つたとしても、否、至るからこそ、何処までも永遠に死すべきものであるものであり、不断に自己を否定し続けなければならぬ存在であると言える。その点で、西田の論における救済は、久松的な意味では不徹底なものと考えられるのである。

では、逆に西田の立場から久松の立場に対する批判点としては如何なるものが考えられるか。それは、久松の立場においては、個の絶対性ということが考えられないという点にある。久松においては限定された個、我々の自己というものが、単に二律背反的な、相対的なものとして考えられていた⁽⁹⁾。それは単に他者から区別された限定的な自己として、何処までも脱しなければいけないと同時に、何処までも一としての無相の自己に帰すべきものとして考えられていた。しかし西田においては、限定された個というものがあつた種の絶対性を持つていえる。それは個がかけがえのない唯一の個であるということであり、それは永遠に死すべきものでありながら、同時に「二度と蘇らない」という性格を持つものであつた。それは即ち「私」という人格である。そのような個は自らの意志を持つものと

して、何処までも絶対者に背く可能性すら持つのであつて、そこに絶対に対する否定態としての我々の在り方があるのである。そのように各々の個が各々に意志を持ち、たつた一つのかけがえのない人格を持つということ、その事実が久松の救済の立場においては考えられない。このような両者の違いは、西田が個をそれ自身絶対者から独立した実在と考えるのに対し、久松の立場においては個が絶対的に帰さなければ実在とならない、帰さなければ「本来のもの」とは言えないという所に起因するものでもあろう。久松の立場におけるような、一切が「自己」として無相の自己に帰するという絶対者のあり方からは、そのような個の成立は不可能である。それは絶対の無にして自己自身に「反する」者すらも成立させるといふ絶対者にして、初めて可能であると言える。

久松は、我々が自己の絶対二律背反を真に主体的に自覚した時点で、もはや我々はそのような相対的な在り方にとどまつてはられないと言ふ。何故なら久松にとっては、そこから脱した無相の自己こそが「本来の」自己であり、限定的な自己とは何処までも非本来的な、あらゆる苦がそこから生じて来る絶望的な存在でしかないからである。これに反し、個をそれ自身実在と考える西田の立場においては、永遠に死すべきものこそが救われる、即ち個が個に徹することによつてこそ真に宗教が我々にとつて問題となると言われる。ここに個が個のままに絶対愛に包まれる、絶対に救われ得ない者が救われ得ない者のままで救われる、という絶対他力的な救済のあり方があるのである。

このような他力的な救済のあり方は、久松の立場からすれば真実ではなく、個を主体とする立場は無相の自己からすれば「本来ではない」とも言われるであらう。しかしその一方で、無相を覚していない我々にとつて、自らが確かに「この私」という一個人として生きていくということには、強い実感、リアリティを伴つていふ言える。そして西田における救済、その絶対者のあり方には、このような我々のリアリティをそのままに認める所があるのである。例えば、この私が現に今確かに苦しみ迷つていくという時、そのような私のあり方は「本来ではない」と論ずるが久

松の立場であると言える。それに反し、その苦しみ迷う私に対し「終始一言も云わ」（二一・四六二）ず、ただ黙して包み、肯定してくれているというのが西田における絶対者なのである。このように対比した時、現に苦しんでいるこの私にとって、むしろ後者の方がより「救い」となる場合があるのではないだろうか。そのような救済のあり方は、確かに久松のように、もはや如何なる苦しみにも捉われないことがない、という根本的な意味での救済はもたらさないかもしれない。しかし、それは現に今ある「この私」の存在がそのまま肯定されるという救済のあり方として、一つの意義を持つように思われる。現に我々が問題に捉われているその場面においては、むしろ西田的な救済の方が求められる場合があると考えられるのである。

おわりに

以上、西田と久松の宗教論における救済の問題について、双方を比較しつつ考察した。久松における救済の問題は、まず我々の現存在の根柢に考えられる絶対二律背反、相対的な在り方から如何にしても逃れることができないという所から出立し、我々がそこから脱した絶対主体、即ち無相の自己という真仏に目覚める所に見出された。そこに我々は一切の限定を脱すると共に、自由にこの歴史的現実の世界で働くことが可能となるのである。一方、西田における宗教の問題は、我々の自己と絶対者の間の矛盾として考えられた。それは具体的には、自己を越えたもの、自己の否定態としてある絶対者が、同時に自己の成立根柢でもあるという矛盾であり、救済の問題は、我々がこの絶対者に於て自己を有つ、即ち自己の底が絶対の無であるという事実を自覚する所に考えられるのであつた。

久松においても西田においても、我々の相対的な在り方そのものが絶対否定に面するものとされている点、

また救済がまさに絶対現在において行われ、そこに我々が一切の限定を脱し、この現実世界において絶対自由に働いていくことが可能となるという点では、その宗教的立場のあり方が重なると言える。しかし、久松においては、絶対者、絶対無こそが「自己」となり、そのような無的主体と主体によつて限定されたものとの間の矛盾が全く解消される所に救済があるのに対し、西田においては、絶対者と我々の自己との矛盾が何処までも解消されず、自己と絶対者とは何処までも他なる者である所にこそ救済が見出されるのであつた。このような西田の論理は一面で絶対他力的であり、その点で久松の立場から批判されるべきものを含んでいるのではないかと考えられる。それは西田の立場における「私」が一面では永遠に死すべき罪悪性の立場を離れてはいない故に、久松の立場からすれば真の絶対安心、真の救済の立場には達していないということであつた。そして西田の立場から久松の立場に対する批判点としては、無相の自己において個の絶対性が考えられないということがあつた。我々がかげがえのないこの私というリアリティに生きる時、この私がこの私として肯定されるという形での救いが、久松の提示する救済に比してなお必要とされる場合があるのではないだろうか。そこに西田的な救済の意義があると考えられるのである。

注

(1) 本論文三章参照。

(2) 久松と西田の哲学、思想を比較検討したものとして
は、海辺忠次「久松真一博士の立場と晩年の西田哲学」(『久

松真一の宗教と思想』所収、禅文化研究所、一九八三)や
同じく海部忠次「久松真一の哲学・宗教と西田哲学につい
て」(久松真一『増補 久松真一著作集 別巻』所収、法蔵
館、一九九六)の他、美濃部仁「東洋的無と純粹経験―久松
真一と西田幾多郎―」(『日本の哲学』第五号所収、昭和堂、

二〇〇四)が挙げられる。海部の二つの論文は西田晩年の宗教論と久松の立場における多と一との関係を比較したものであり、前者が絶対的の自己否定としての相対個多の立場が積極的に把握されているのに対し、後者は一の方向に徹底しているものの、多の立場については「虚仮として否定あるいは無視されている」(海部前掲論文、一〇八頁)として、久松の立場に対する批判を行ったもの。また美濃部の論文は西田前期における純粹経験の立場と久松前期における東洋的無の立場の比較を行ったものである。

(3)久松真一著作集第一巻所収の論文「宗教的作用」において、フイヒテヤカントが当為をただ道德の原理のみと考えるのに対して、ヴィンデルバントは当為を価値生活一般(=道德、芸術、学問の全般)の原理としたことに言及し、後者をより評価している。従って、このような久松の見解は、カントやフイヒテに対する批判であるとも考えられる。

(4)久松真一からの引用は、『久松真一著作集』(全八巻、理想社、一九六九―一九八〇)による。本著作集からの引用、参照箇所は、巻数と頁数を本文中に記す。なお、旧漢字は現代仮名遣いに改めた。

(5)本論文三章参照。

(6)西田幾多郎からの引用は、『西田幾多郎全集』(全十九巻、岩波書店、一九七八―一九八〇)による。本全集からの引用、参照箇所は、巻数と頁数を本文中に記す。なお、旧漢字は現代仮名遣いに改めた。

(7)このように、西田は他力的宗教における入信・廻心ということと、禪における見、見性ということとを、共に「自己の転換」として同一視する。大峯頭はこの西田の論理において、特に浄土真宗の信心と禪の見性との相違が明確にされていないという点を批判している。「見性としての自己の転換とは、自己自身の内に本来与えられていた光(仏性)が自己を照らすことである。それゆえ、このような意味での転換は、闇から光への転換ということができらるだろう。しかるに、「中略」信心とはむしろ、そのような光が自己自身の内のどこにもないという絶望の自己への転換である。ここでの自己は、罪悪の本源を徹見するというような力をすこしも持ち合わせていない。「中略」信心に与えられる光とは、単に闇を消す光ではなく、闇を闇として明らかにする光である」(大峯頭「逆対応と名号」、上田閑照編『西田哲学 没後五十年記念論文集』所収、創文社、一九九四、四三六―四三七頁)。

(8)八木誠一『覚の宗教』、春秋社、一九八〇、三頁。

(9) より正確に言えば、久松において、限定的な自己とは相対的な在り方からどこまでも抜け出せない存在者である。久松においては西田における個のように存在そのものに絶対性が考えられるのではなく、相対的な在り方が絶対的だという意味で「絶対二律背反」等の用語が使われるのである。

西田幾多郎のフィードラー受容とリップスの「感情移入」説

八 坂 哲 弘

はじめに

テオドール・リップス（一八五一〜一九一四）は「感情移入」説を唱えたことでよく知られる心理学者・哲学者である。「感情移入」説は、例えば、阿部次郎が「感情移入美学は二十世紀の初頭に一世を風靡した美学である（一）」と述べているように、日本においても広く受容されていた。

近年、西田哲学と芸術との関連、ないし芸術理論としての西田哲学、といった観点からの研究も行われている（二）。例えば、西田哲学研究者の多くが所属する「西田哲学会」の第六回大会におけるシンポジウムは「哲学と芸術」というテーマで行われている。

しかしながら、西田哲学と芸術論との関連において言及される人物はほとんどコンラート・フィードラー（一八四一〜一八九五）のみと言ってよい（三）。西田哲学とリップスとの関わりについての先行研究は管見の及ぶ限り皆無である。しかしながら先行研究がないことがすなわち、西田哲学においてリップスの「感情移入」説が何等の意義ももっていないということの意味するわけではない。

西田哲学におけるフィードラー受容の意義を指摘した先行研究に、藤田正勝によるものがある⁽⁴⁾。そこで指摘されるように、西田のフィードラー受容後の芸術理解は、後期西田哲学の重要な概念である「行為的直観」の胎動を感じさせる。その意味で、西田におけるフィードラー受容は西田哲学の発展史という観点から重要な意義を持つていると言える。ところで、その際、藤田は西田のフィードラー解釈が西田独自の立場から行われていることを指摘している。この西田独自の立場というものの背景には、実はリップスの「感情移入」説における美学があつたのではないか。この問いについて考察し、これに答えるのが本稿の目的である。

本稿の構成としては、まず第一節にてフィードラーの美学がいかなるものであつたかを確認する。そして、第二節にて、西田のフィードラー受容を藤田の指摘する特徴ごとに分類した上で確認する。第三節では、リップスの「感情移入」説がどのようなものであつたかを確認する。そして、第四節で、第二節にて確認した藤田の指摘する西田のフィードラー受容の特徴の一つ一つを検討することにより、西田独自の立場と述べられるものの多くが、西田におけるリップスの「感情移入」説の受容から説明可能であることを示す。

先取りして本稿の主張を述べると、まず第一点として、藤田は西田のフィードラー受容の背後に西田独自の「感情」理解があり、そこにデルタイからの影響を指摘しているが、それと共に、西田はリップスの「感情移入」説の受容において独自の「感情」理解を形成したということを指摘したい。そして第二点として、西田がフィードラーから受容したものは身体的行為を伴った創造的体系であり、それは「感情移入」説に「身体性」を組み込むことによつて形成された、リップスのものでもフィードラーのものでもない、西田独自の美学である、ということを指摘したい。

第一節 フィードラーの美学

西田が参照したフィードラーの美学は『芸術活動の根源』(Der Ursprung der künstlerischen Tätigkeit) による。そこで本節ではまずフィードラーの美学がどのようなものであったかを見て行きたい。

フィードラーは現実所有の二つのあり方を提示する。言語によるものと視覚によるものである。

・言語による現実の所有

まず、フィードラーは素朴實在論的な立場を批判する。すなわち、外部に存在物があり、それが我々によって知覚され、外部の存在物がそのまま意識の所有物となる、という素朴な立場である。フィードラーはそれが「錯誤」であり、我々はむしろまず過ぎ行く意識の流れの過程のみを所持している、と考える。「あらゆる現実はわれわれの内に、われわれによって形成される過程——この過程の端緒は感性的感受にあると仮定され、その結果は、過程が発展して一定のかたちをとった時点で把握されるのだが——その過程の中で識られ、それ以外ではない」(197)(5)のである。そして、このような我々の意識の内面の過程は「たえまない生成と消滅の無限の過程であって、(中略) けっして確固不変のかたちに凝結することはない」、「たゆまずかたちづくり、かたちをかえる、間断ない遊戯である」(198)。

しかし人間はこのような状況から抜け出したいという欲求をもちまたその能力があることを自覚している、それが「言語」である、とフィードラーは考える。言語によって「秩序と細部の構造を持った構築が可能になる」(199)のである。しかし、フィードラーはこのような言語による構築が、元来の絶え間なく変転する意識内容を決定的に変

容してしまふ、と主張する。「豊かではあるが動揺常なく、不明確で不完全な意識状態として与えられている現実を、人間が言語形成によつて征服しようとする瞬間、彼が把握したいと思つていたものは姿を消す。そのとき、人間に対して姿を現わすのは、新しい、まったく別のかたちを獲得してしまつた現実である」(199)。こうして、現実を言語によつて把握しようという試みは我々に新たな現実を提示はするものの、「かえつて現実の根源からますます押し隔てられる」(207)ことになる。フィードラーは考えた。

・視覚による現実の所有

フィードラーは言語による現実の把握が、実際には現実を決定的に変容しその根源から遠ざけるのに対して、視覚による現実の所有というものをもう一つのあり方として提示する。フィードラーは「意識の力を視覚に集中し」(253)、他の一切の感覚や概念把握を捨て去つてみよう、と提案する。そうすることで、我々には、現実意識が発展するためのまったく新しい軌道が開けるといふ。そうして、把握された現実は、何らまとまりのない断片なのであり、一時的な、うつろいゆく現象であり、我々がどんなに努力しても近づき得ないものである。それは、「この現象を把握しようとするそれが直ちに消え失せる」(259)ようなものである。

このように視覚による現実の所有は、移ろい行く現実をまさに移ろいゆくままに所有したものであると言えるだろう。それは、言語が移ろい行く現実を固定化し、そして、言語という我々が見聞きできる外面性をもつた結果を産み出したこととは正反対である。しかし、やはり人間が移ろいゆく状況から抜け出したいという欲求をもつとすれば、眼による現実の所有も何らかの仕方では外部的な結果を生み出すことを欲するはずである。では、眼によつて所有され

た現実はいかにして外部的な成果を生み出す外面的活動へと移ることが出来るのだろうか。

フィードラーの言から確認しておこう。

いやしくも、眼に見える対象として存在するものを意識活動の産物のかたちで実現しようとするならば、このことを可能にする活動は唯一つしかない。すなわち、眼に見えるものが存在するという事実はひとつの感性的な活動過程（見ること）に依存しているわけであるが、この同じ過程をそのまま延長発展させたかたちの活動のほかになほ。(267)

そして、この眼による活動をそのままに延長発展させることで、外部的な産物として結実させる活動、それが「手」による表現作用である、と主張する。「手は、眼自身が活動を終えるにいたったまさにその時点で、眼の行なうことを引き継いで発展させ、さらに先へとそれを推し進める」(275)のである。こうして、眼による所有は手による外的な活動へと、そのままの延長、すなわち一貫したプロセスとして発展するのだとフィードラーは考える。

しかし、なぜ視覚にのみそれが可能なのであろうか。フィードラーは触覚との対比の中で、視覚の特権性を述べている。フィードラーによれば、触覚によつて得られる感覚の性質はその対象と切り離すことができる。もとの対象から得たものと同じものを得ようとすれば、もう一度同じものに触れるしかない。一方、視覚によつて得られた「見かけ」は対象から解放され、同じ表象を直接的に意識に引き出すことができる。しかし、例えば、触覚によつて得られる「手触り」を「柔らかい」「硬い」などとその対象から引き離して意識に引き出すことも可能であろう。しかし、それは既に「言語」による所有へと変化してしまうことを意味する。すなわち、視覚以外の感覚は、その発展のため

には言語という資材を必要とする。対して、視覚による「見かけ」は、言語という資材を使うことなく、手によつて發展させることが可能であり、芸術作品として結実する、とフィードラーは考えたのである。

このような、眼による所有から手による外面的活動への一貫した過程こそが、フィードラーにとつては表現作用、ないし芸術的活動である。フィードラーは芸術の意義を、言語によつて現実を固定、変容しながら把握するのではなく、視覚によつて所有された変転する現実を手による外面的活動によつて知覚可能な形へと結実させるところに認める。そして、移ろい行く眼による所有に視覚可能な形を与えたものが芸術作品である。

それゆえ、芸術家の能力というものは、眼から手への活動へと發展させる能力の過多に見出されることとなる。「芸術家を他から区別するものは、彼が独得の才能を本性的にそなえていて、この才能によつて、直観的な知覚から直観的な表現へ移りゆくことができるという点である。すなわち、芸術家の自然にたいする関係は、直観の関係ではなくて、むしろ表現の関係なのである」(289)。

しかしながら、こうした芸術活動に特有とされるフィードラーの眼から手への發展という体系は、我々の日常的な行為とは一体何が異なっているのだろうか。まず、我々は日ごろ眼のみに集中するということをしない。我々の日常は常に言語による侵食を受けている。次に、我々の通常の行為は、眼によつて得られたものを發展させ、芸術作品として結実させない。芸術活動のみが、純粹に眼によつて得られたものを、手によつて、芸術作品として、視覚可能な外的なものへと發展させることができるのである。

以上のように、フィードラーは現実の所有のあり方として、言語によるものと眼によるものの二つを考え、眼によるものが変転する現実を変転するままに捉え、そして、芸術活動こそが、そのような眼による現実の所有を手による表現作用によつて、知覚可能な形に發展させることができると考えた。フィードラーはこのような活動は芸術活

動によつてのみ可能であると考え、まさにそこに芸術活動に固有の意義を見出していたと言えるだろう。

第二節 西田のフィードラー受容

本節では、前節で確認したフィードラーの芸術論を西田がいかに受容していたのかを見て行きたい。大橋良介が指摘する通り、西田が芸術を集中的に論じた時期は二回ある⁽⁶⁾。一つは本節で取り上げる『芸術と道徳』（大正十二年（一九二三年））、もう一つは『哲学論文集 第四』所収の「歴史的形成作用としての芸術」（昭和十六年（一九四一年））においてである。本節では、『芸術と道徳』を中心とした前期西田におけるフィードラー受容とその特徴を藤田の論文を参照しながら確認したい。

・特徴①

西田は『自覚に於ける直観と反省』第十九節で、次のように述べている。

芸術家の動作を視覚作用の発展となし、芸術的作品をその表現となすコンラット・フィードレルは我々が視覚に純一なる時、忽ち発展的可能性を感じ、自ら表現作用に移り行くといつて居る。（中略）余は此等の人々が芸術的直観に就て云つて居ることがすべての経験の真相ではあるまいかと思ふ。（中略）余は全ての経験は右の如き方式に従つて成立し、実在は此の如き創造的体系であると思ふ。（NKZ2,95-96（一））

この一節が示すように、西田は、フィードラーにおいてあくまで芸術に固有であった創造的体系を全ての實在の体系と解釈し受容している。藤田は、この点に西田のフィードラー受容の特徴を見出し、その背景には西田独自の「感情」の理解があつたと指摘している。

・特徴②—1

ヴントなどの心理学者は精神現象を要素に還元し、感情もまたそうした一つの要素であるとする。しかし、西田は、精神現象をそのような要素の集合としては考えることのできない「総合的全体」として考えていた。すなわち、部分の集合として精神現象を見るのではなく、まず全体としての精神現象があり、精神現象の諸要素とはそのような全体を分析し把握したものに過ぎない、と考えるのである。西田は精神現象をこのような「総合的全体」として把握したが、藤田は西田が「感情」もまた、「人心の奥深く潜める動く或物」として、つまり、われわれの意識の、もつとも根底的なものとして捉えている」（藤田60）⁽⁸⁾と指摘している。そして、西田のこの独自の「感情」理解が、「人間の心的な過程を、固定した単なる分析対象としてではなく、そのうちに「活力」を蔵し自ずから生成発展するものとして、すなわち一つの「生」として見るデイルタイの見方」（藤田45）に影響を受けたことを指摘している。

西田は「感情」を、精神現象の一部分としてではなく、より根源的な、我々の意識活動の全ての根底に潜み、自ずから発展するものとして捉えていたのである。より卑俗な言葉で表現すれば、感情を伴わないような意識現象はないのだと言えるだろう。西田は「私は感情いふのは精神現象の一方面といふ如きものではなくして、寧ろ意識成立の根

本的条件ではないかと思ふ」(NKZ3,15)と言う。つまり、「感情」こそが意識を成立させるための条件であるとまで述べているのである。

・特徴②―2

藤田は、西田が「情緒に於ては、過去の記憶も、現在の感覚も、表出運動も直に一でなければならぬ」、「現在の意識の奥底に、現在を超越した深き意識の流れに接する」(NKZ3,19)と述べていることに注目する。そして、「連想によって結び付けられた現在と過去ではなく、過去の出来事が生き生きと生命を保った「意識の流れ」、現在の感覚と過去の思い出とが直接に結合するような「生命の流れ」として、(中略)他者の表出運動に直接参入することができるような、「我と彼と未分以前の自我」の場」(藤田62)であるような、「意識の流れ」を西田は「感情」という言葉で表現していたと指摘している。

・特徴②―3

加えて、「感情は分析することのできない己自身の深い内容を有つ」(NKZ3,18)という西田の言葉を引き、西田が芸術的創造作用を重視するのは、「感情」が「知的範疇を超えたもの、つまり知によっては捉えられないものである」(藤田64)と指摘している。

・特徴③

また、「芸術的表現における〈身体〉の意義をフィードラーが明確に見てとっていた」（藤田65）ために、西田がフィードラーの芸術理解を重く見ていたことを指摘している。

・特徴④

藤田は西田のフィードラー受容の特色と共に、フィードラーと西田との相違点も指摘している。一つ目は、フィードラーが眼と手の役割の相違を認識していたからこそ、眼から手への発展ということに芸術家の才能を見ていたのに対して、西田が、『善の研究』の頃より、「物我相忘じ、物が我を動かすのでもなく、我が物を動かすのでもない、ただ一つの世界、一つの光景あるのみである」（NKZ1,35）というような、主客未分の境地を芸術に見ていたことである。そして、『芸術と道徳』においても、芸術を「心身一如の活動」（「美の本質」NKZ3,26）と表現していること、に相違点を見出している。藤田自身の言を確認しておこう。

フィードラーは、手が、眼にできないことを成し遂げる点にこそ注目する。それに対して西田の方は、「無意識」の筆使いのうちに実現される心の内と外との一体化をこそ芸術の最高の境地を考えるのである。（藤田67）

藤田が指摘するように、西田は、「美の本質」において精神と物質との関係を問い、「心身一如の活動」において、心

の内と外ということがなくなる、ということ述べている。つまり、西田は精神と物質、心の内と外との二元論的な対立が芸術活動においてはなくなるということを述べているわけである。しかし、フィードラーにおいては視覚によって得られた心の内のものが、手という心の外の身体的活動へと発展し、それが物質である芸術作品として結実することこそ芸術活動の意義を見出していた。すなわち、フィードラーは、あくまで心の内と外、精神と物質を区別しており、心の内から外への、精神から物質への発展ということこそ芸術の意義を見出していた。西田はそのような区別をなきものとしているのである。

・特徴⑤

二つ目に、一つ目と関連し、フィードラーは芸術に固有の意義を認める一種の「芸術至上主義」（「美の本質」NKZ3.3）に立っているのに対して、西田は「芸術は道徳を予想して成立すると思ふ、道徳的發展を予想して芸術的想像があると考へるのである。総ての根柢は唯、一生命あるのみである、一つの自由我があるだけである。真摯なる生命の要求の上に立たない芸術は単なる遊戯でなければ、技巧に過ぎない」（「美の本質」NKZ3.57）として、芸術が道徳を指摘してのみ意義を持つものとして把握していたことを、藤田は指摘している。

以上のように、藤田は数多くの点を挙げながら、西田が単にフィードラーをそのまま受容したのではなく、自己の立場に引き寄せながら受容していたこと、そして西田とフィードラーとの相違点を指摘している。しかしながら、このような西田自身の立場、ないし芸術理解というものは、実はリップスの「感情移入」説にその多くを負っていたと

思われる。次節では、リップスの「感情移入」説とはどのようなものであつたのかを見て行きたい。

第三節 リップス「感情移入」説

感情移入説は類推説に対する批判から提起された。類推説とは、我々が直接に知ることができるのは我々自身の感情のみであるという前提に立つた上で、我々が他者の感情を知ることができるのは、他者の表情・身振りから類推して自己の場合と結びつけることによる、という説である。

リップスは、まず他者の表情と自己の表情とその時の感情とをいかにして結びつけることができるのか、ということとを問題とする。例えば、私が笑っている時、私のおかしみの感情と結びついているのは、笑っている時の私の筋肉の緊張のみであり、私は私の表情を見る事はできないはずだ。そうであれば、私のおかしみの感情と私の笑いの表情は結び付きようがない。つまり、私のおかしみの感情は私の顔面の筋肉の緊張とのみ結びついている。

鏡を見るといふ学習によつて感情と表情とを結びつけることができる、との反論もあり得るだろう。しかしながら、リップスは幼児が母親の微笑みを理解しているように思える例をあげて反論する。幼児は鏡を見て感情と表情とを結びつける訓練を受けていないにもかかわらず、母親の微笑の感情を理解しているように思われる。それが正しければ、鏡による学習といふ批判は妥当しないというわけである。

こうして類推説は批判されるわけであるが、リップスがその代わりに提示したものが「模倣衝動」である。リップスによれば我々は皆、本能的に模倣衝動を持つており、他人の模倣をするのだという。例えば、他人が大笑いしているのを見て、自分もおもわず笑つてしまう時のことを考えてみよう。我々は他人の笑いの表情を模倣し自分も笑うこ

とで自己の筋肉の緊張と他人の表情とを結びつけることができる(9)。そして、笑っている時のおかしさという自分の感情も同時に結びつけることができるだろう。リップスは、このように本能的な模倣衝動というものを考えることによって、他人の表情・自己の顔の筋肉の緊張・自己の感情を結びつけることができると考えた。

リップスはさらに模倣に外面的模倣と内面的模倣の二種類を区別した。外面的模倣とは実際に行動を伴う模倣であり内面的模倣とは実際の行動を伴わない模倣のことである。リップスは、このような二つの模倣のうち、内面的模倣の方が根源的であると考える。なぜならば、内面的模倣は実際の行動を伴わずとも行われ得るからである。実際の行動が伴うか否かは感情移入にとって本質的なことではないのである。リップスの言葉を確認しておこう。

外面的運動は正にその内面的側面を有している。そして、ここで直ちに付言しても良いと思うが、この内面的側面こそ、最も肝要な事柄である。(中略)かかる内面的模倣を外部的なそれから明瞭に区別することはこの場合、最も肝要なことである。(121(9))

そして、西田はリップスに言及する際、リップスの綱渡り師(軽業師)の例を挙げているが、これは内面的模倣の例として提示されるものである。では、実際の行動を伴わないという内面的模倣とはどのようなものであるのだろうか。リップスの叙述を見てみよう。

内面的模倣においては上にいる軽業師と下に居る私の間には何らの区別も存することなく、私を彼と同一物と見做し、彼の中に私を感じ、彼の側に私を感じる。なるほど、私は事後の考察において、軽業師と私の間の区別を、

彼の行動と私のそれとの間の区別を、実行することができる。けれどもこの事後ということとは、ここでは問題とならない。問題は、私が模倣衝動の作用に屈服する瞬間において、何を私が体験するかにある。いかにこの作用が私の意識に対して直接に現出するかにある。そして我々はここでかく述べねばならぬが、模倣衝動のかかる直接に体験された作用においては、その作用が強烈であればある程、ますます確実にかの同一化は成立する。私は二に非ず、一を体験する。(121-122)

このように、リップスは強烈な内面的模倣においては他者と自己とが同一となつた状態を体験すると考えていた。しかしそれと同時に、リップスは「模倣」という言葉においては、模倣と被模倣物との並列関係を想起させるため、自身の表現したことを表すのに「模倣」という言葉は適していないと考えた。「模倣」という言葉に代わりリップスが提示するものこそ「感情移入」である。リップスから引用する。

感情移入は、私にとって、即ち感情移入をなす者にとって、模倣ではない。何故ならば、今の場合も、感情移入の動作においては、私の意識に対し、被模倣物と、模倣との並列関係が欠けているからである。「内面的模倣」は従つて、今問題としてゐる事実に対して適切な名称ではない。「感情移入」こそかかる誤解を招きやすい「内面的模倣」という語にとつてかわるべきである。(127)

すなわち、模倣という言葉は模倣される対象と模倣作用との二つの要素を含意してしまつたため、完全なる主客合一の状態を表現するに適していないと考えたわけである。そのことはつまり、「感情移入」とはまさに主客未分の作用を

表現しているということの意味する。先の笑顔の例で言えば、我々は他者の笑顔を見てその後自己の感情を結び付けるのではなく、他者の笑顔を見ていることそれ事態が直に自己の感情でもあるということになる。二つの要素がありそこに因果関係や先後関係があるのでなく、ただ一つの融合体があるだけなのである。

そして、リップスはこのような「感情移入」を認識の最も根源的なものであると考えていた。リップスの言葉で確認しておこう。

私自身と非我の個体との一性が最初であり、次いで二性ということが起こる。即ち感情移入は、そしてもちろん完全な、従つて美的な感情移入は、いわば、派生したものではなくて、認識との比較において本源のものである。(126)

また、リップスは『心理学原論』の第十三章「認識の源泉 感情移入」において、「一般的統覚的感情移入」、「気分感情移入」、「経験的に制約された統覚的感情移入」、「人間の感性的現象内への感情移入」の四つに分類する。四つ目が「人間の感性的現象内への感情移入」と特に名付けられているように、リップスにおいて「感情移入」は他者認識に関わるものだけではなかった。本稿では紙幅の関係上これらの説に言及しないが、いづれにせよ、リップスは、対象が他者であろうと物であろうと、我々の認識の源泉として「感情移入」を考えていた、ということだけを確認しておきたい。

ところで、普通あるものを何らかの対象として把握する作用として知的な認識作用というものが考えられる。主客未分の「感情移入」による認識を根源的なものと考えたのであれば、「感情移入」による認識と知的な認識との関係

はいかに考えられるのであろうか。リップスは完全なる「感情移入」において、顕現的には、知的理解は全く排除されていると考えていた。

知的理解は、感情移入の中に潜在的に包含されて存することが出来る。しかし感情移入が完全なものである場合、かかる知的理解の現実的な実行は、絶対的に排除される。換言すれば、軽業師の中に、かれこれの努力がありまた内面的行動が存するというような私の判断作用に対しては——或いは一般的に言えば、私と対立するところの自我のいかなる意識に対しても、——完全な感情移入においては、いかなる空席も存しない。(125)

知的理解とは、我々が「感情移入」から離れた場合に生じてくる作用なのである。さらに「知的理解は先行する感情移入から展開する」(126)と述べているように、あくまで根源的には「感情移入」があり、そこから後に知的理解が展開して行くのだ、とリップスは考えていたのである。

以上のように、リップスの「感情移入」説を足早に見てきたが、それが西田の立場と類似したものであることが分かるだろう。次節では、西田がリップスをどのように受容していたのかを確認したい。

第四節 西田とリップス

第二節では、藤田を参照しながら、西田によるフィードラー受容の特徴を見た。本節では、西田におけるリップス受容の特徴を整理したうえで、西田におけるフィードラー受容が、リップス受容をその背景としていることを明らかに

にしてみたい。先に述べておくと、特徴①と③はリップスの「感情移入」説においては見出されないものであり、そこにこそ西田におけるフィードラー受容の意義が見出せるため、①と③のみ最後に言及したい。

・特徴②——精神現象の一部ではなく、根源的な精神現象を成立させるものとしての「感情」という理解

藤田は、西田がフィードラーを受容するに当たって、独自の「感情」理解を背景にもっていたことを指摘していた。まず、その一つとして、西田が「感情」を、精神現象を成立させるような根源的なものとして把握していたことを指摘していた。まずは、その点について検討したい。

リップスが「感情移入」を全ての認識の根源であると見ていたことは確認した。すなわち、リップスにおいて、あらゆる精神現象は「感情」をその根底にもつていえると言え、西田の独自の「感情」理解というものと、リップスのこのような根源的な「感情」というものには非常に親近性があるとと言えるだろう。そして、西田は論文「美の本質」において次のようにリップスを参照し述べている。

リップスは美的鑑賞の自我を理想的 *ideelles* と云つて居るが、理想的ならざる自我はない、自我は理想的なるが故に実在的である。美的感情こそ真に実感情 *reales Gefühl* である。精神現象は意味即実在にして、活動 *Aktualität* の範疇によつて成立するのである。(中略) 此の如き主客合一の立場が真の自己の立場である、美的実感の外に具体的感情なるものがあるのではない。(「美の本質」『芸術と道徳』、NKZ3,34)

リップスの美的鑑賞の自我とは、完全なる「感情移入」が達成された時の、自他一如となったような自我のことであるが、西田はそのような自我こそが實在的であり、そのような自我の感情である美的感情の活動によって精神現象が成立する、と述べている。このように、精神現象を成立させるものとしての「感情」という西田独自の「感情」理解の背景の一つに、リップスの受容があると言えるだろう。

・特徴②-2 過去、現在の自己、他者を直接に結合する「意識の流れ」「生命の流れ」としての「感情」

リップスにおいて「感情移入」とは、まさに他者との直接的な結合を示す言葉であった。このような結合を西田は過去の自己と現在の自己にも適用している。西田から一節を引用する。

感情移入といへば、物と我と相對立し、自己の感情を物に移入して見るといふ様に考へられるのであるが、私は
他我の作用と自我の作用との直接の内面的結合であると思ふ、我々が生れ出づることによつて見出す如き大なる
自我の發生であると思ふ。Karl Grossなどは内面的模倣によつて物が擬人化せられ、感情が物に移入せられる
と云ふ(1)が、私は内面的模倣といふ如きことは、却つて作用と作用との直接の結合の結果、新なる生命が發生
する結果であつて、その原因ではないと思ふ。今日の自己が昨日の自己を省みて自己同一を意識する時、我々の
心は心と直に結合するのである。(「美の本質」『芸術と道徳』NKZ3,22-23)

このように、西田は感情移入をより広い意味で受容し、今日の自己と昨日の自己との結合にも適應している(12)。こ

ここに、西田のリップス受容の一つの特色を見ることが出来る。また、西田は明治末年、『善の研究』期の「哲学概論」にて、次のように述べている。

（自己の心と他者の心との結合は……引用者注）Lipps のいふ様に Analogy [類似] に由るといふのは誤であらう。これはやはり immediate connection [直接的結合] である。Nachahmungstrieb [模倣衝動] である。これに由つて同一の feelings を起すのである (Aesthetik I)。自分の cons [consciousness] の間の connection もかくの如きものであらうと思ふ。自分の我を我として connect するものもかくの如き Gefühl [感情] であるであらう。(NKZI5,223)

これは、独我論から脱することを目指した『善の研究』の次の一節にも対応しており、西田独自のリップス受容が、最初期から行われていたことが分かる。

個人の意識が右にいった様に昨日の意識と今日の意識と直に統一せられて一実在をなす如く、我々の一生の意識も同様に一と見做すことができる。此考を推し進めて行くときは、常に一個人の範囲内ばかりではなく、他人の意識も亦同一の理に由つて連結して一と見做すことができる。(NKZI,62)

・特徴②-3 知的範疇を超えた「感情」理解

リップスは、「感情移入」を全ての認識の根源として考えており、既に見たように、知的理解を、「感情移入」から離れて初めて生じるものとしていた。「感情移入」が知的理解以前であり、知的理解よりも根源的なものであるとすれば、知的範疇を超えたものであると言えるだろう。そして、西田は『芸術と道德』の前著『意識の問題』収録の論文「感情」および「象徴の真意義」において次のように述べている。

すべて感情は純なれば純なる程、美である、感情が純なるとは概念の混濁を離れることである。感情が概念を離れて、超経験的となればなる程、美的となる。リップスの感情移入も此の如き意味に於て先験的に作用と作用との結合でなければならぬ。我々は綱渡りと同一に感ずるも自分は綱渡りとは思はない、斯く我々が超知識的境界に於て綱渡りの作用と結合する所に美感の基たる感情移入があるのである。我々の概念的理解といふのもその根抵に一種の感情移入がなければならぬ。知的内容も知識の立場を超越して純なる一つの作用として見られた時、芸術的意義を有するのである。（「感情」『意識の問題』NKZ2.333）

論理的範疇を超越した我等の深い人格の中には、純なる芸術によつて表はさるる如き無限に豊富なる先験的感情の世界がある。我々は何時でも知識によつて互に理解するのではない。知識によつてのみ我々は結合せられるのではない。我々は知識によつて説明のできない多くのものを有つ。我々は多くの概念なき理解を有つ。リップスの語を藉りて云へば、我々は感情移入による理解を有つ、而して知的理解の根抵にも一種の感情移入がある。（「象

微の真意義』『意識の問題』(NKZ2,337)

このように(13)、まさにリップスの「感情移入」を超知識的境域として捉えており、ここでも背景にリップス受容を見ることができるのである。

・特徴④ 主客未分、「心身一如の活動」という西田の芸術理解と眼と手の区別を行うフィードラーとの差異
フィードラーは、あくまで眼と手を区別しており、眼から手への発展ということこそ芸術の意義を見出していた。一方、西田は芸術を「心身一如の活動」と捉え、心の内と外との区別をなきものとしている。

リップスにおいて「感情移入」説が主客未分の状態を示すことは言うまでもない。また、「感情移入」にとつて実際の外部的な行動が伴うか否かは二次的なことであつた。実際の行動を伴わなくとも、内面的模倣において模倣は実行されている、というのが「感情移入」である。このように外面的行為が実行されずとも、内面において行為がなされるという考え方は、ある意味で心の内と外の区別をなくすものであると言える。であれば、このような西田の考えの背景にもリップスがあるとと言えるかもしれない。西田は既に『善の研究』において次のように述べている。

行為の要部は実に此の内面的意識現象たる意志にあるので、外面の動作は其要部ではない。(NKZ1,84)

このリップスと軌を一にするような西田の主張の背景に、リップスがあるか否かは直接的な言及がないため確認する

ことはできない。また、こうした考え方は、すべてを内面に帰してしまいうため、心の内と外との結合した「心身一如の活動」ではなく、むしろ外面性の軽視とも言えるだろう。一方、フィードラー受容において西田が述べる「心身一如の活動」とは、すべてを内面に解消してしまうことではない。フィードラーを受容した西田は「身体性」というものに目を向けている。そのため、「心身一如の活動」ということに関し、西田がリップスから何らかの影響を受けたとまでは言うことはできない。この点は、後に述べる特徴③と関連し、リップスに「身体性」がないということと関連してくると思われる。

それでは、主客未分の方はどうかであろうか。最初期の西田のリップスへの言及として、『善の研究』執筆の準備として書きためられた「純粹經驗に関する断章」や、それと同じ時期に作られた講義録にもリップスの名が見られる。これらの資料は言わば『善の研究』の成立の裏舞台を示すものであり、『善の研究』での西田の思想を理解するに重要な資料である。

「純粹經驗に関する断章」「断片27・28」では次のように述べられている。

我々が經驗を構成して外界といふものを構成するのは Lipps のいふ様に Einfühlung〔感情移入〕の力に由るのである。残酷なる Lion を知るのも自分〔の〕Tätigkeit〔活動〕を objectify〔客観化〕するのである。若しその人が artist であるとする時はその光景が zweckmässig〔合目的〕となるのである（北斎の話）。やはり自分の Strebungstätigkeit〔追求の活動〕で構成して居るのである。要之外界に於いていつでも自分の image〔像〕を見て居るのである。人が獅子を見て居る時は獅子になって居るのである。（NKZI,6,242）

西田はこのように、「感情移入」の力によつて、「人が獅子を見て居る時は獅子になつて居る」というような主客合一が実現され、かつ、その力が外界を構成するのだと述べている。西田の思想を示す重要な言葉として「我が物となり、物が我となる」というものがある。この言葉は、主観と客観との対立を超えた主客合一の境地を示している。『芸術と道徳』（大正十二年（一九二三年）収録の「真と美」）では、以下のように書かれている。

我々が概念の網を破つて純なる視覚作用の立場に立つ時、純なる造形美術の対象界が現れて来る。是に於て物が生きて来るのである、空間が生命を以て満たされたのである。生命とは主客の合一の相である、我が物となり、物が我となる時、生命が現れ来るのである。（NKZ3,223）

藤田はこの箇所を引き、「純なる視覚作用」においてこそ、これまで〈純粹経験〉の立場として説明されてきた「我が物となり、物が我となる」状態が実現される」（藤田66）と述べ、西田とフィードラーの差異を指摘している。しかし、獅子の例に見られるように、西田の芸術における主客未分の状態の実現、という考への背景にリップスの「感情移入」説を見てとることは、充分に可能であろう。

・特徴⑤ 「芸術至上主義」であるフィードラーに対して、西田の道徳を目指すものとしての芸術という理解
「芸術至上主義」であるフィードラーに対して、西田は芸術はあくまで道徳を目指すところに価値があると考えていた。

リップスは、美的鑑賞の立場としての「感情移入」説と共に、また、その人格主義的道德説でもよく知られており、『倫理学概論』などを出版している。基本的に、リップスは「感情移入」によつて他者に同情する我々は利他的となる、と考へていた。本稿でリップスの道德説を追うことはできないが、引用を見ておこう。

倫理的に価値あるものは、感性的なるものにおいて「現れる」限り、即ち感性的なるものにおいて美的に感情移入される限りにおいてのみ美的考察に存在するのである。ところが倫理的考察は直接倫理的に価値あるものへ、「生命と生命の可能」へと赴く。美的価値は、この考察の予想のもとにおいて、私の意識に、諸対象に属する価値である。(466)⁽¹⁴⁾

このように、リップスは美的価値が倫理的価値を予想した価値であることを述べ、まさに、道德の下に芸術を位置づけている。そして、西田は次のように論じているのである。

芸術に於ては我々は全く自由我の上に立つのである。外界はもはやその手段ではなくして表現である。その達すべからざる深さは自然の深みではなくして、自我の深みである。此立場からは所謂物質界も人格的作用の一なる知的作用の表現に過ぎない。我に対して立つものは大なる自然ではなくして、大なる人格である。感情移入といふのは此立場に達することを意味するのである。(中略) 道德的行為の立場に於ては、かかる人格的内容が意識的となるのである、即ち概念的に明となるのである。芸術の内容は道德的意識に対しても、恰もオンに対するメー・オンであると考へることもできる。(中略) 徹底せる道德的自我に於ては、自然の根柢にも明なる人格を認めね

ばならぬ。芸術的立場に於て潜在的であつたものが道德的立場に於て顕現的となる、即ち概念的にも明となるのである。私は芸術は道德を予想して成立すると思ふ。（感情の内容と意志の内容」『芸術と道德』NKZ3,56-57、傍点は引用者による）

このように、感情移入によつて、自然の根底にも人格を認める立場に立つことができ、そこには道德において明らかとなるものが潜在的に生じていると西田は考えていた。まさにリップスと軌を一にしており、この背景にも「感情移入」説があると言えるだろう。

以上のように、西田の論述から、フィードラー受容における西田の立場というものの多くが、リップスの「感情移入」説をその一つの背景としていたことが分かる。このように、リップスの美学に多くを負っているにもかかわらず、西田はなぜフィードラーの説を新たに受容する必要があつたのであろうか。

フィードラー受容の特徴の一つ一つを検討してきたことで浮かび上がったこと、それは、特徴③、すなわち、「身体性」の問題である。藤田が後期西田の「行為的直観」の胎動をそこに見るように、まさに西田にとつてフィードラー受容の持つ意義は、身体性、ないし行為というものにあると言えるだろう。

こうして、フィードラー受容においてその芸術理論に「身体性」というものを組み込んだ西田は次のように述べ、「感情移入」を完全にフィードラーの説と同一視した形で理解するまでに至っている。

フィードレルの云ふ如く、一の視覚作用が自ら筋覚を伴うて全身の運動を起すのである。否、始よりそれは心理学者の云ふ如き単なる視覚作用ではない、作用の作用の立場に於ける人格的作用である、筋覚を内在的に含んで

居るのである、生命の一つの流れである。此立場に於て芸術家と作品とは「動き」la mobilitéといふ如き不可分離なる一つの作用となるのである。此立場に於て万物が活かされるのである。これが感情移入の真意義である。（「美の本質」NKZ3,28）

我々が綱渡りの動作に感情を移入するといふのも、手を加へた眼を以て之を見るといふことである、眼に盛り切れない視覚作用の発展を意味するのである。感情移入とは主観的自我の価値感情を客観化するのではない、主客対立以前の具体的生命の発展である。（「美の本質」NKZ3,30）

このように、西田は「感情移入」の「真意義」を、視覚作用からの身体的な運動への発展に見るに至っている。しかしながら、リップスにおいて身体的な運動というものは「感情移入」にとつて二次的なものであり、むしろ身体的動作を伴わない「内面的模倣」にこそ完全なる「感情移入」を見ていた。西田の「感情移入」説はフィードラーに引き寄せられた形で捉え返されているのである。

そして、西田は直接言及していないが、リップスの「感情移入」とは、それが美的鑑賞の立場において最もよく見られるとは言え、あらゆる認識の根源であり、我々の経験の全てが「感情移入」を根源として持つものであった。そのことを鑑みた時、次のようなことが言えるであろう。西田は、リップスとフィードラーを結合した形で、独自の立場を形成していた。その場合、フィードラーにおいてはあくまで芸術に限定されていた創造的体系が、リップスの背景をもつことによつて、あらゆる経験にまで拡張されたのだ、と（特徴①）。

おわりに

以上の様に、先行研究によつては指摘されていなかったリップスの「感情移入」説の受容が西田の芸術的立場に大きな影響を与えていることを見てきた。そして、西田のフィードラー受容はそのような「感情移入」説受容を背景に持つていることを指摘した。このように西田の独自の「感情」理解には、藤田が指摘するようなデイルタイからの影響と共に、リップスからの影響もあるのである。

また、初期西田の芸術観は、リップスの立場に親近性をもっており、その影響をうかがわせるものであった。しかし、西田はフィードラーを受容することによつて、リップスとは異なり、身体性や行為という側面を組み込んだものとして「感情移入」を理解したのである。このように独自に理解された「感情移入」は、もはやリップスの述べていたものとはその相貌を異にしていると言える。なんとすれば、阿部次郎が「感情移入とは美的鑑賞の原理である(15)」、と述べるように、「感情移入」とはあくまでも「鑑賞」の立場であり「行為」の立場ではなかった。その点に関しては、リップスが外面的模倣よりも、内面的模倣を重視したという文脈においてすでに指摘しておいた。フィードラーにおける身体性を持った創造的体系が組み込まれた「感情移入」は、もはやリップスのそれではなく、西田による「感情移入」となっている。そして、同様に、リップス受容という背景から行われる西田のフィードラー受容は、もはやフィードラーの芸術理論ではなく、西田のそれとなっている。

ところで、前期には肯定的に言及されていた「感情移入」説であるが、西田は後に「感情移入」批判を行うようになる。『無の自覚的限定』の収録論文「私と汝」では、次のように述べている。

私の表現の類推によつて汝の表現を知るといふ類推説の維持し難きは云ふまでもなく、マックス・シューレルも云つて居る如く、感情移入といふ如きものを以てするも、私が汝の個人的存在を知り、汝が私の個人的存在を知るといふことを説明し得ないであらう。(NKZ6,373)

シェーラーに与し「感情移入」批判を行つてゐるのである。また、『哲学論文集第四』収録の「歴史的形成作用としての芸術的創作」では、「感情移入説を以てしては、種々なる時代、種々なる民族の芸術的創作を説明できない」(NKZ9,266)と述べてゐる。

このように、西田は自身の哲学的立場の進展に伴つて、それまで受容してきた「感情移入」説を否定するまでに至つており、この展開を追うことは、まさにその哲学的立場の進展をより明らかにすることにつながると思われるが、その課題については稿を改めて論じることにした。

また、現在ほとんど忘れ去られてしまつた感のあるリップスであるが、戦前の日本の論壇においては非常に大きな位置を占める存在であつたという事実には注意しておきたい。その理由の一つは、本稿でも述べたような美的鑑賞の立場としての「感情移入」説が、主客未分のあるがままの「情趣」として解釈され、例えば、自然主義文学の理論的支柱の役割を果たしていたといふことにある。西田が『善の研究』において提示した「主客未分」という考え方は、当時、流行していたとも言えるが、その背景には、日本におけるリップスの受容といふことがあつたのである⁽¹⁶⁾。もう一つは、本稿でもわずかに言及しておいたことであるが、「感情移入」説が、「人格主義」の理論的支柱となりえたことにある。西田の道徳説に関しては、イギリス理想主義者であるT・H・グリーンの自己実現説からの影響といふものが指摘されている⁽¹⁷⁾。日本における「人格主義」はそのようなイギリス理想主義からの流れと共に、リップ

スの道徳説からの影響が非常に大きいということを指摘しておきたい(18)。

以上のように、日本において一世を風靡したリップスの思想は、西田の思索の時代的背景の一つであり、その西田への間接的な影響は無視できないように思われる。西田を取り巻く当時の日本の思想界の事情については、稿を改めて報告したい。

注

- (1) 阿部次郎『人格主義』(岩波書店、一九三八年)、四頁
 (2) 美学と芸術論とは厳密には同じものではないが、芸術という美を指すものに関する論という意味で、本稿では美学と芸術論を同義のものとして使用する。
 (3) 藤田正勝「生と表現」(『宗教哲学研究』第十七号、京都宗教哲学会、二〇〇〇年)、朝倉祐一朗「西田哲学と芸術」(『西田哲学会年報』第六号、西田哲学会、二〇〇九年)など。
 (4) 藤田正勝『西田幾多郎の思索世界—純粹経験から世界認識へ』(岩波書店、二〇一一年)。
 (5) Conrad Fiedler, *Schriften über Kunst*, Hitzel, 1896. 邦訳は『世界の名著 近代の芸術論』(中央公論社、一九七四年)

を参照した。以下同書からの引用が続くため、引用箇所を(頁数)で示す。

- (6) 「西田哲学の芸術論」(大峯顕編『西田哲学を学ぶ人のために』世界思想社、一九九六年)。
 (7) 西田からの引用は全て『新版西田幾多郎全集』(岩波書店、二〇〇二—二〇〇九年)から行い、(ZNN)巻数、頁数として示す。引用においては、適宜旧字体や旧仮名使いを引用者の判断によって改めている。
 (8) 以下、藤田からの引用は全て『西田幾多郎の思索世界』からであるため、(藤田頁数)で示す。
 (9) こうしたリップスの説明に対して、既に感情移入が前提とされてしまっている、という批判がありうるが、本稿の範囲から外れるため、そうした議論には触れない。

(9) Theodor Lipps, *Grundlegung der Ästhetik*, Leopold Voss, 1903. 京都大学文学研究科図書館・西田文庫所蔵のものと同版を使用。邦訳は『美学』（佐藤恒久訳、春秋社、一九三六年）を参照した。以下、同書からの引用が続くため、引用箇所を（頁数）で示す。

(11) グロースもまた「感情移入」説を唱えているが、グロースがあくまで「内面的模倣」による「感情移入」を主張するのに対して、リップスは「模倣」によつては内面的感情そのものまでも「模倣」することはできないとして、グロースを批判した。

(12) 他の箇所でも、次のように述べている。「他人の cons [consciousness] は immediate [直接] に知ることができぬといふが、Lipps のいふ様に他人の cons [consciousness] を知るのは Analogy [類比] ではなく Einfügung [感情移入] である。Selbstobjektivierung [自己客観化] に由るのである。我々は反つて自分の Ausdruck [表現] を知らない。他人の cons [consciousness] と結合するときは尚 Ausdruck の Mittel [手段] を要すといふであらうが、自分の場合にてもかくの如きことがあるであらう」(NKZ15, 101)。まさに、リップスの類推説批判に与し、「感情移入」による他者との結合について

述べている。そして、さらに続けている。「自分の場合では one & the same psychosis [一つの同じ心的状態] の結合であるが、他人の場合は two independent psychoses [独立した二つの心的状態] の acquaintance [類縁] にすぎないといふでもあらう。併し両方の cases [場合] に於て之を結合するものは二つ共に general idea [一般概念] である」(同上)。すなわち、時間的な隔たりにおける自己と自己との関係と、自己と他者との関係を同じ構造において考えている。

(13) また、『芸術と道徳』「感情の内容と意志の内容」では「感情移入による表現的理解は、知的理解よりも深くして根本的である。知的理解も、かかる理解の上に立つのである」(NKZ3, 76) と述べている。

(14) 引用は *Grundlegung der Ästhetik* から () 内は頁数を示す。さらにリップスは「宗教的感情とは、世界がその究極の根源においては、または、究極的な宇宙根底は精神である、個人的自我を超越した、その束縛を脱却した自我である、(中略) すべての要求はこの超越的の自我の要求である」(467) と述べ、芸術・道徳の先にさらに宗教を想定しており、この点でも西田と親近性をもっている。

(15) 阿部次郎『美学』（勁草書房、一九八〇年）、五頁。

- (16) 権藤愛順「明治期における感情移入美学の受容と展開——「新自然主義」から象徴主義まで」(『日本研究』第四十三集、国際日本文化研究センター、二〇一一年)を参照されたい。
- (17) 行安茂「西田幾多郎とT・H・グリーン」、『日本哲学史研究』(第九号、京都大学大学院文学研究科日本哲学史研究室、二〇〇六年)、水野友晴「西田幾多郎とT・H・グリーン——自己実現の原理に注目して」(『日本の哲学』第一号、日本哲学史フォーラム、昭和堂、二〇〇〇年)など。
- (18) 吉本弥生「伊藤尚と阿部次郎の感情移入説——リップス受容をめぐる」(『日本研究』第四十三集、国際日本文化研究センター、二〇一一年)を参照されたい。

第 10 号 (2013)

《特集・間文化（跨文化）という視点から見た東アジアの哲学》

張政遠 「西田幾多郎の哲学——トランスカルチュラル哲学運動とその可能性——」

林永強 「西田幾多郎と T・H・グリーン——トランス・カルチュラル哲学の視点から——」

黄冠閔 「哲学と宗教の間——唐君毅と西谷啓治における近代性をめぐる思索——」

熊谷征一郎 「西田によるヘーゲル生成論批判の射程」

太田裕信 「場所の論理と直観

——西田幾多郎『働くものから見るものへ』と『一般者の自覚的体系』——」

シモン・エベルソルト 「九鬼周造における現象学と形而上学の交わりの問題」

第 11 号 (2014)

《藤田正勝教授・日本哲学史専修退職記念号》

藤田正勝 「凍れる音楽」と「天空の音楽」

福谷茂 「藤田さんのこと」

氣多雅子 「西田幾多郎とセーレン・キェルケゴール——「実践哲学序論」の一考察——」

杉村靖彦 「「種の論理」と「社会的なもの」の問い

——田辺、ベルクソン、フランス社会学派——」

水野友晴 「大拙禅における主体性の問題——日本哲学からの発信の試み——」

杉本耕一 「明治日本における宗教哲学の形成と哲学者の宗教的関心

——清沢満之を中心に——」

城阪真治 「『善の研究』における「哲学的思想」とその方法」

日高明 「思慮分別はなぜ純粹経験ではないのか」

満原健 「志向的意識と場所的意識」

中嶋優太 「形成期西田哲学とヴィンデルバントの共有地

——意志的なものというスローガンと文化主義をめぐって——」

太田裕信 「二つの行為の哲学——西田・田辺論争をめぐって——」

石原悠子 「西田における「アプリアリ」概念」

ダニエル・バーク 「前近代の日本思想と日本哲学の境界

——デューイ、フッサール、パトチカを手がかりに——」

藤田正勝教授・著作一覧

ダニエラ・ヴァルトマン 「絶対無」としての「絶対的生」とは何か

——ミシェル・アンリと仏教あるいは田辺元との対話——

第6号 (2009)

伊藤徹 「過去への眼差し——『硝子戸の中』の頃の夏目漱石——」

上原麻有子 「翻訳と近代日本哲学の接点」

城阪真治 「下村寅太郎の科学的認識論——表現作用としての「実験的認識」について——」

日高明 「中期西田哲学における質料概念の意義」

濱太郎 「西田における形の生命論」

第7号 (2010)

米山優 「モノドロジーを創造的なものにする事

——〈モノドロジックでポリフォニックな日本の哲学〉に向けて——」

細谷昌志 「『マラルメ覚書』と「死の哲学」——田辺哲学の帰趨——」

林晋 「「数理哲学」としての種の論理——田辺哲学テキスト生成研究の試み (一) ——」

呉光輝 「西田哲学と儒学との「対話」」

杉本耕一 「京都学派の仏教的宗教哲学から「倫理」へ」

第8号 (2011)

高橋文博 「和辻哲郎の戦後思想」

田中美子 「個性の円成——和辻哲郎「心敬の連歌論について」を読む——」

熊谷征一郎 「「存在と無の同一」としての「生成」の意味をめぐって

——西田によるヘーゲル生成論批判の妥当性と意義——」

《書評》水野友晴 井上克人著『西田幾多郎と明治の精神』

第9号 (2012)

行安茂 「西田幾多郎とT・H・グリーン」

林晋 「澤口昭聿・中沢新一の多様体哲学について

——田辺哲学テキスト生成研究の試み (二) ——」

岡田安弘 「現代生命科学の発展と西田の生命論」

ブレット・デービス 「二重なる〈絶対の他への内在的超越〉

——西田の宗教哲学における他者論——」

『日本哲学史研究』バックナンバー目次

第1号 (2003)

藤田正勝「和辻哲郎「風土」論の可能性と問題性」

伊藤徹「幻視された「自己」」

ブレット・デービス「退歩と邂逅——西洋哲学から思索的対話へ——」

杉本耕一「西田哲学の「転回」と「歴史哲学」の成立」

第2号 (2005)

平田俊博「日本語の七層と現象学的優位——日本語で哲学する——（前）」

古東哲明「臨生する精神——日本人の他界観——」

宮野真生子「美的生活の可能性と限界——柳宗悦「第三の道」とは何か——」

藤田正勝「西田哲学と歴史・国家の問題」

第3号 (2006)

片柳榮一「アウグスティヌスと西田幾多郎」

林鎮国「西谷啓治——空と歴史的意識をめぐって——」

岡田勝明「日本思想における二重言語的空間——西田幾多郎の場合——」

ステフェン・ゲル「真の自己の否定性——上田閑照の「自己ならざる自己」の現象学——」

第4号 (2007)

清水正之「哲学と日本思想史研究——和辻哲郎の解釈学と現象学のあいだ——」

藤田正勝「西田幾多郎の国家論」

杉本耕一「歴史的世界における制作の立場——後期西田哲学の経験的基盤——」

ジェラルド・クリントン・ゴダール「コケムシから哲学まで

——近代日本の「進化論・生物学の哲学」の先駆者としての丘浅次郎——」

《書評》高坂史朗 藤田正勝著『西田幾多郎——生きることと哲学』

第5号 (2008)

岡田安弘「西谷啓治における「科学と宗教」の現代的意義

——生命科学の危機的な諸問題を前にして——」

黄文宏「西田幾多郎の宗教的世界の論理——新儒家の宗教観との比較を兼ねて——」

シルヴァン・イザク「西谷における自他関係の問題」

守津隆「西田哲学批判としての「種の論理」の意義」

執筆者

小林敏明

ライプツィヒ大学教授

氣多雅子

京都大学文学研究科教授

河野哲也

立教大学文学部教授

ラルフ・ミュラー

ヒルデスハイム大学哲学研究所研究員

竹花洋佑

大谷大学文学部非常勤講師

小島千鶴

京都大学文学研究科修士号取得

八坂哲弘

京都大学文学研究科博士課程

日本哲学史研究 第十二号

二〇一五年二月二日印刷

二〇一五年二月二五日発行

発行者 京都大学大学院文学研究科

日本哲学史研究室

京都市左京区吉田本町

印刷所

株式会社タマプリント
青梅市長洲八一一九八一六

STUDIES
IN
JAPANESE PHILOSOPHY

NIHON TETSUGAKUSHI KENKYU

Vol. 12

December, 2015

Nishida's Thinking and the Problem of Japanese
.....KOBAYASHI Toshiaki

On Nishida's "Inter-Determination of Individuals"
..... KETA Masako

A Feminist Phenomenological Interpretation of "Bosei Hogo Ronsō (the Debate over the Protection and Support of Motherhood)" (I)
..... KŌNO Tetsuya

The Buddhist Concept Kannō Dōkō as "Intersecting Paths of Responsive Feeling" - A Dōgen Interpretation from a Feminist Perspective
..... Ralf MÜLLER

The Self-Negation of Species and the Concept of "Severing"
..... TAKEHANA Yōsuke

The Problem of "Salvation" in Nishida Kitarō and Hisamatsu Shinichi
..... KOJIMA Chizuru

The Influence of Fiedler on Nishida Kitarō's Thinking and Lipps' Theory of Empathy YASAKA Akihiro

DEPARTMENT OF JAPANESE PHILOSOPHY
GRADUATE SCHOOL OF LETTERS
KYOTO UNIVERSITY

Kyoto, Japan