

日本哲学史研究

第 13 号

| | |
|---|---------------|
| 西田幾多郎と田中美知太郎 ——日本哲学とギリシア哲学の協働のために…… | 納富 信留……………一 |
| 南原繁の政治哲学とその射程…………… | 芦名 定道……………三三 |
| 井筒俊彦の意識哲学における言葉と芸術…………… | 廖 欽彬……………五九 |
| 「人間の学」から「倫理の学」へ ——和辻哲郎の「倫理学」体系の形成過程…………… | 服部 圭祐……………七九 |
| 哲学者・杉本耕一氏との対話…………… | 名和 達宣……………一〇四 |

2016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

西田幾多郎と田中美知太郎

——日本哲学とギリシア哲学の協働のために——(1)

納 富 信 留

一、始めに——戦前・戦後の溝

近代日本において西洋哲学が紹介され、研究し咀嚼されて久しい。古代ギリシア哲学も、幕末・明治以来一五〇年を経てすでに日本文化の一部となつてゐる。だが、ギリシア哲学が日本の哲学においてどんな役割を果たしたのか、とりわけその専門研究が哲学者の思索にどう関わつてきたかについて、吟味と反省が必要な時期である。私はこれまで、明治期から戦中・戦後にかけてのプラトン受容を主に検討してきたが(2)、本稿では日本哲学とギリシア哲学との交わりを、西田幾多郎と田中美知太郎という中心人物から論じたい。

歴史を辿るにつれ、私は一つの問題に突き当たつた。戦前と戦後の間に刻まれた哲学伝統の溝である。第二次世界大戦の敗戦は日本の社会体制を一変させたが、哲学の営みにも大きな影を落とした。ギリシア哲学については言えば、プラトンをはじめとするギリシア哲学は明治から大正・昭和初期にかけて、知識人から一般人にまで広く関心を集めたが、戦後にその状況は一切無視され、あたかも無から研究が開始されたかのように扱われた。上杉慎吉や鹿子木員信らがプラトン哲学を基盤に国家主義・全体主義を唱えた歴史は敗戦と共にタブー視され、戦前の経緯が語られるこ

とはなかつた。ギリシア哲学や西洋古典の作品は戦後、叢書や翻訳が続々と出版され、日本西洋古典学会が一九五〇年に設立されるなど（創立メンバーには田中美知太郎がいる）新たな活況が生じた。だがそれは、戦前すでに多数の翻訳がなされ、哲学において重要な意義を担っていたギリシア哲学受容の歴史をかき消すことになった。これが戦前・戦後の間の溝である。

戦争への責任という問題は、京都大学では、西田幾多郎の影響を受けた所謂「京都学派」の教員たちが文学部を去るといふ空白を生んだ。一九四七年に山内得立の招聘で田中美知太郎らが新たに京都大学で教鞭をとるようになって、西洋哲学史研究の新たな伝統が築かれたが、それが戦前と戦後の溝を現出させることになった。西田哲学に代表される日本独自の哲学、“*Selbstdenken*”の標語で知られる学風と、文献学・哲学史の学問に徹した京都ギリシア哲学研究との間の対立、あるいは、相互の無視とでもいった状況である。これは、戦後七十年を経た現在にも、なんらか影を落としているように思われる。

他方東京大学では、戦前からギリシア哲学を担当してきた出隆が戦中の教育責任を痛感しながら戦後共産党に入党し、やがて一九五一年に東京都知事選挙に無所属で出馬して東大を退職するという事件が起こる。戦前と戦後の溝に由来する出の退職により、北海道大学から斎藤忍随がギリシア哲学の併任担当として招聘されるが、後々までしこりが残ったという。このように、戦前すでに始まっていたギリシア哲学研究は、戦後新たな形で再出発することになったが、それまでの経緯はタブー視され、忘却されていった。

他方で、戦前のギリシア哲学研究は日本の哲学者の間で例外的な見識を示していたという評価もある。「京都学派」に批判的な目を向けながら近代日本哲学を検討した『日本哲学小史』で、熊野純彦は二人のギリシア哲学研究者を取り上げて、まず出隆についてこう述べる。

時代により直接的にコミットした京都学派の哲学者たちとのあいだに、念うところにおいてさほどの径庭があるわけではない。距離は、おそらく、それぞれが背景とするところから生じた。出の背後には、古代ギリシアの経験と哲学とに学ぼうとする姿勢がある。(3)

田中美知太郎についての判断も、同様に肯定的である。

現在の目からみて驚くべきことは、とはいえ、戦局のゆくえにかかわるその冷徹な視線ばかりではない。それ以上に驚嘆すべきことは、京都学派全盛のその時代に、田中が、ごく平明なことばを積みあげながら、高度な哲学的思考を散文としていたことである。時局への認識と、哲学的な思考とは、当時の田中であつてひとつのものだつた。(4)

戦前と戦後をつなぎかつ分断するキーパーソンは田中美知太郎であろう。ギリシア哲学をめぐる歴史の屈折を反省的に克服し、新たな日本哲学とギリシア哲学研究との協働関係を打ち立てるためには、彼と日本哲学、とりわけその中心にいた西田幾多郎との師弟関係を再検討することが必須である。

両者の関係は、京都大学文学部という場を巡つて相敵対するものと見なされている。田中は戦後に西田哲学の伝統を拒否することで、新たな京都大学の哲学研究を立ち上げた。その流れでは、西田ら「京都学派」の哲学者たちがプラトン、アリストテレス、プロティノスらギリシア哲学に大きな興味を持ちそこから独自の思索を展開したやり方が、

素人の議論として批判される。自ら本格的なギリシア哲学専門研究を發展させた田中が、この否定評価によつて「京都学派」のギリシア哲学への関わりを退けたことになる。それは日本哲学とギリシア哲学との戦前の蜜月から戦後の離別へと移行であり、以後今日に到るまで両者が互いを意識することはほとんどない。田中の批判が日本哲学の展開からどれほどの可能性を奪つてしまつたかは専門家の教示を請いたいだが、ギリシア哲学研究の側でも、自身で徹底的に考え時代に向けて発信するというそれまでの日本哲学の積極的なスタイルを捨てることで、アカデミックではあるが学術研究に閉じこもる態度が定着してしまつた。日本の戦後が経験したこの断絶は、その後の哲学営為に大きな負の影響を与えた、あるいは、少なくとも可能性と活力の多くを削ぐ結果を残したと思われる。

西田幾多郎の影響を受けた「京都学派」の哲学者では、西谷啓治や田辺元らは戦後も新たな思索を展開しており、一般に影響を持ち続けた。西田の著作が没後にも圧倒的な人気と評価を保つてきたのは周知の通りである。だが、二十世紀後半のある時期から、「京都学派の哲学」が歴史研究の対象となり、現在に至るまで大きな研究領域を形作つている。平たく言うると、西田や田辺や三木や西谷らと同じ土俵で批判的に自ら哲学思索を展開するのではなく、彼らの思想を対象として分析し解説する哲学研究が成立したのである。それらの必要性や価値は疑いがないとして、京都学派の哲学を展開すること、「京都学派」について哲学研究することの違ひは、改めて考えておくべき事柄である。

だが、これは「京都学派の哲学」だけの問題ではない。戦前の哲学者たちはプラトンらギリシア哲学者を単なる歴史研究の対象ではなく、日本や世界や人間のアクチュアルな問題を考える基盤にしようとしたが、戦後のギリシア哲学研究の多くは、そういった現実関与から距離をおき、中立的かつ客観的に歴史学・文献学研究に徹して彼らを扱おうとしてきた。その指導者が田中美知太郎であつた。やや矛盾するようだが、田中自身はギリシア哲学研究者として常に時代と社会に対して発言を行つており、「保守派」の論客として世論を導いていた。戦後の高度なギリシア哲学

研究がもたらした成果は否定すべくもないが、哲学として何かが根本的に欠けるのではとの反省が起こっている(5)。哲学の「獨創性」を排除する田中の文献学的・哲学史的志向は、「京都学派」や戦後の哲学諸動向との距離を生んできた。他方で、東京大学教養学部、九州大学文学部を中心にしたギリシア哲学と分析哲学との協働体制、具体的には井上忠・松永雄二らと黒田亘・大森莊蔵らとの関係はそういった傾向に対する一つの反発ではあったが、その意義を考える上でも、京都大学での哲学に何が起こったかを再考すべき時期であろう。本論考では西田幾多郎と田中美知太郎をめぐる状況をまとめるが、そこで展開された哲学の実質は、今後さらに追求されるべき問題となる(6)。

二、田中と西田の交差——自伝『時代と私』を中心に

西田幾多郎(一八七〇～一九四五年)と田中美知太郎(一九〇二～一九八五年)には、三十二歳ほどの年齢差がある。一九一〇年から一九二八年までの西田の京都大学在職期の後半、一九二三年から一九二六年まで田中は京都帝国大学文学部哲学科選科で学んでいる。田中は卒業後に東京に戻り、西田の定年に当たる一九二八年に法政大学文学部講師となつて、東京文理科大学でも講師として教育・研究活動に当たり、被災、終戦を迎える。一九四五年五月二十五日、東京大空襲で重傷を負った田中が意識不明で生死の境をさまよっていた「空白の二週間」。その最中の六月七日、西田は鎌倉の自宅で病気のため七十五歳の人生を閉じる。病床でふと意識を取り戻した田中は、西田の訃報を聞く。「死と再生」を経験した田中が戦後を迎えるのは、そのすぐ後である。二人の人生の交差には、やや運命的なものを感じられる。

石川県出身で金沢から東京に出た西田と、新潟県出身で東京から京都に出た田中では人生の経路は異なっているが、

経歴では共通点も見られる。西田は東京帝国大学文学部哲学科、田中は京都帝国大学文学部哲学科で、共に「選科生」という身分で学生生活を送っていた(7)。西田は晩年の小文「明治二十四五年頃の東京文科大学選科」(一九四二年十月)で「当時の選科生といふものは、誠にみじめなものであった」とその不遇の時期を回顧している(8)。他方で、田中は同様の状況をまったく意に介さず、本科生と一緒に勉強していたようである(9)。年代の差、および東京大学と京都大学での扱いの差もあるが、劣等的境遇を経験した点では共感があつたかもしれない。

西田と田中の個人的な関係を見るために、参照できる資料は限られる。西田が田中にふれた日記記述は一箇所のみで(10)、書簡も残っていないため、この若手をどう意識していたのかは不明である。他方で、田中も通常は西田やその哲学について正面から論じることとはなかつたが、一九七一年に出版された自伝『時代と私』が重要な資料となるほか、その前年の六月二十九日には、中央公論社「日本の名著」シリーズ「西田幾多郎」の巻のため、責任編集者である上山春平(京都大学で十八年ほど後輩)と西田をめぐる対談がなされた(以下「対談」)。田中の西田評は批判的態度としてしばしば研究者に引用されるが、これらはややインフォーマルな発言であり、また、西田が死去してから二十五年を経た戦後に回想として語つたり綴られたりしたもので、当然様々な記憶の意味づけが加えられているはずで、そのままで歴史的証拠とは言えない(11)。だが、本稿ではそこから読み取れる限りを検討していく。

一般に、田中は西田哲学にほとんど関心を持たなかつたかのような印象がある。だが、『時代と私』では西田の名がしばしば言及され、強く意識されていたことが分かる。第二章「合間」は、まず冒頭で西田の有名な定年退職の辞が引用され、その「学校教師」としての人生との対比で自身の経歴が語られ始める。選科出身者として教師生活に入つた西田が不遇と不満をかこつ時期にあつたことを私たちは知っている。だが、田中は「西田幾多郎は学生から一転して教師になつたわけなのであらうか。しかし、わたしは大学を出てから、すぐに教師になることができないで、

二年ばかり浪人をしたから、そこに断絶があることになる」と述べ、「わたしは学生から教師になるのに、「黒板に向つて一回転」することが、うまくするりとはいかなかつたのである」と再度西田と自身を比較する（田中（一九七二）二四〇二五頁）。だが、田中は東京での非常勤講師時代を格別不遇とは思つておらず、自伝の最初を飾る旧師との対比からは必ずしも否定や反発は感じられない。

早熟な十代後半の思想遍歴においても、西田の『善の研究』や他の論文集がしばしば登場する。田中の西田との関係は、中学生の頃に入入りしていた東大「新人会」で出会つた書物に始まる。「新人会の人たちがつてゐる書物でわたしに印象的だつたのは、西田幾多郎の『善の研究』である。これは名前は知つてゐても、実物は見たことがないといふ幻の書の一つであつたから、濃い紺色の表紙をもつたこの書物を見たときには、はつとしたわけである」⁽¹²⁾。一九一一年に出版された『善の研究』はすでに有名であつたが、田中がその本自体を手に入れるのは大正十（一九二一）年のことである。その頃の読書日記には、『自覚に於ける直観と反省』や『思索と体験』などを次々に読む様子が記されている⁽¹³⁾。当時の流行りであつたにせよ、京都大学に入る前にすでに西田に憧れと反発の強い意識を持つていたことが分かる。当時の日記を引用しての感想である。

後者（十月二十七日の日記）では、「善の研究」の流行に対して反撥を感じるため、「西田氏自身にも或る反撥する感情をもつ」が、しかし「氏の書いた論文を読むことがあると、大概、氏を有力な思想家と認めずにはゐられない。やはり氏は偉大なのだらう。この善の研究の第一篇も甚だ興味深く読んだ」などと、後から考へると、全くはづかしくなるやうな生意気千万の感想を記してゐる。哲学青年の一人として、わたしも西田幾多郎に関心を持たずにはゐられなかつたのだらう。（田中（一九七二）一四四頁）

この刺激に満ちた哲学読書体験は、反抗心に満ち溢れたシニカルな若者から大きな賛辞を引き出した。田中は桑木巖翼の紹介で東京大学に選科生として入るといふ道を断念すると、哲学をするために京都大学を選ぶ。その際、当時もつとも有名であつた西田のことが念頭になかつたとは考えられない。その意図はこう説明される。

わたしもドイツ哲学を勉強し、西田哲学にも関心をもつてみた。だから、そこまではわたしは他の人たちと同じだつたと言へる。しかしわたしが京都大学の哲学科を選んだのは、西田哲学のためでもなければ、他の流行の哲学のためでもなかつた。わたしは「哲学研究」に出てゐる哲学科の講義題目を見て、波多野精一教授がギリシア原文で、プラトンやプロティノスの演習をしてゐるのを知り、このやうな勉強ができるのは京大以外にないと考へたからだ。(田中(一九七二)一六〇～一六一頁)

西田と距離をおこうとするこの文章は、嘘ではないにしても後年の強い意味づけが感じられる。田中のギリシア語やギリシア哲学への関心は東京にいた頃からあつたが、読書記録ではむしろカントやコーヘンやベルクソンらが中心で、京大入学前にプラトンの名は見られない。ギリシア哲学と共に西田哲学を生で学ぶという当時の哲学青年の誰もが抱く期待も手伝つていたことは田中自身が認めている。田中が見た『哲学研究』の講義題目とは、大正九(一九二〇)年十月一日発行の第五十五号にある「京都帝国大学文学部哲学科大正九年講義題目正科目」であろう⁽¹⁴⁾。波多野精一は田中の師となるが、そこから受けた影響などは多く語られていない⁽¹⁵⁾。ギリシア語の講読は、主に若い講師で影響力の強かつた菊池慧一郎に習つている⁽¹⁶⁾。

京都大学では西田の講義や演習に出ているが、人気は高かったものの内容と方法にあまり感心しなかつた様子が振り返えられる(17)。だが、他の教員に比して西田への関心が圧倒的に高かつた様子は、『時代と私』から窺われる。実際その自伝が引用する日記でも、先輩で東京で世話になつた三木清とならんで、西田への言及が突出して多い。「三木、西田哲学といふやうなものに、わたしはむしろ批判的だつたけれども、間接的には影響されるところもあつたかも知れない」(18)という後年の率直な告白は、おそらく正確な自己認識であろう。

田中は講義以外でも学生として西田と交わる機会があつた。あるやりとりで受けた印象が、二人の人間関係を物語るように感じられる。

西田幾多郎にぶつかつたときの、相手の自我の強さといふやうなもの、それは一種の頑固さであるが、そのぶつかるのと跳ね返つて来る人間的な感触が、今もわたしの人間西田幾多郎の印象の核心にあるやうに思ふ。若いわたしはそれに反撥し、負けずぎらひの反抗心をもやしたとも考へられるが、先生もわたしのさういふものを感じて、また自己修正をしたので、わたしも納得したといふところであらうか。(田中(一九七二)一八四〜一八五頁)

三、戦後の田中による西田批判——『ロゴスとイデア』「あとがき」

終戦の直前に西田が死去したのち、田中は一九四七年七月十日に京都帝国大学文学部助教授に招聘され(四十五歳)、一九五〇年二月十五日に京都大学文学部教授となる。高坂正顕、高山岩男、西谷啓治らを追放した京都大学文学部で、残つた山内得立が自らの哲学哲学史第五講座(古代中世哲学史)を譲つて田中を迎え、高田三郎(第六講座、中世哲

学史)、野田又夫(第四講座、近世現代哲学史)と合わせた三名を助教授に招いて哲学科を再建する人事を起こしたからである(19)。かつて東京で東京商科大学(一橋)の私講師職を田中に紹介したのも、当時そこで教えていた山内得立であった(20)。菊池門下として東京で「武蔵式のあばれ方」をして睨まれていた田中が、ギリシア哲学の業績が評価されていたとはいえ、京都大学に招かれることは驚きの人事だったようだ。一学年後輩の鹿野治助はこう評する。「戦後田中さんは京大に招かれた。これは天下の名人事だった。当然すぎる当然なのだけれども、とにかく名人事であった」(21)。この新体制が戦後の京都大学の哲学研究を方向づけたことは先に触れた通りである。日本の哲学界にとっても研究と教育を一変させる転換であり、「京都学派の終焉」と呼ばれる。

戦前の体制を終焉させた田中は、実際西田らの哲学の仕方に極めて批判的であった。その証拠として提示されるのは、一九四七年一月五日付で執筆された『ロゴスとイデア』の「あとがき」である。戦争末期に空襲のため受けた重傷から復帰した田中は、戦後矢継ぎ早に本や論文を公刊していく(22)。一九四七年九月、京都帝国大学文学部助教教授就任の直後に、戦前から戦中に『思想』で掲載した論文を収めた『ロゴスとイデア』を岩波書店から刊行し、十一月に毎日出版文化賞を受ける。西田が逝去した一年半の後、敗戦の大きな溝を越えて出版した自著に、長い「あとがき」を綴る。

そこで田中は、自身の論文スタイルについてこう語っている。

また論文の体裁も、講義口調のいはゆる學術論文——そのあるものはしかし通俗思想を特殊語に翻訳しただけのもの——や、雑然たる読書の刺戟によつて生じた感想や思ひつきを綴つた、いはゆる悪戦苦闘のドキュメント——実は一種の読書ノオトに過ぎないもの——などとは全く異なり、自分だけの問題を読者にも理解してもらふた

めに、プラトンの先例にならつて、問題そのものの出来るだけ分りやすい取扱ひ方を、いろいろと工夫しなければならなかつた。論文はいづれも、對話者の登場しない對話篇なのである。(田中(一九四七)三四一―三四二頁、傍線は評者)

ここで言及される「論文」は必ずしも西田のみを指す訳ではなく、亜流の学者たちが意識されていた可能性が高いが、少なくとも下線部は西田当人への言及である。この表現は彼の哲学態度の有名な表現であり、西田が自身で書いていた言葉であつた。

この書は余の思索における悪戦苦闘のドッキュメントである。(『自覚に於ける直観と反省』序一九一七年六月)
しかし回顧すれば、この書は三十年前、数年間にわたる私の悪戦苦闘のドッキュメントである。(同「改版の序」一九四一年二月)

西田哲学ファンにとつては、この「悪戦苦闘」こそが醍醐味であり、その「ドッキュメント」は哲学として最高の価値を持つ。田中の揶揄は痛烈である。

田中は同じ「あとがき」で、歴史をめぐる戦前の哲学も痛烈に批判している。やや長くなるが、重要な一節なので引用したい。

歴史からいかに学び、古人を今にどう生かすかといふことは、実際の理解と探求が解くべき問題であつて、概括

的な歴史論などによつて簡単に片づくものではあるまいと思はれる。由来わが国には卑俗な歴史主義が流行してゐて、本来の歴史研究とは全く別に、単なる教科書的知識にもとづいて、簡単に世界史を概観し、そこから当来の哲学などを思惑して、競つて時代の尖端に立たうとするの風が見受けられる。世界無比とか、前人未踏とかいふことが、いはゆる獨創性の世俗的な解釈にもとづいて、何かそれ自体で絶対の価値があるやうに考へられるため、功名心に富む才人たちは、なるべく早く歴史を卒業して、何か新機軸を出さうと苦心することになる。そのためには、自分の立場を新しく見せるやうに、過去の歴史を都合よく概観することにもなるのである。しかしそのやうな歴史観は虚妄であり、これにもとづく世界大勢論の如きは、事大主義の思想的奴隸を驚かす鬼の面に過ぎない。自己獨特の思想などを誇るのは、浅薄な虚栄心に過ぎず、前人未踏の新奇をもとめる功名心は、哲学の動機としては、甚だ俗悪であると言はなければならない。哲学者の関心すべき第一義は、ただ眞実を明らかにし、善をもとめることにあるのみ。オリヂナルといふことは、思想のもの珍しさにあるのではなくて、自己自身の胸底から溢れ出て来たことを言ふだけである。(田中(一九四七)三四〇頁)

ここには二つの種類の批判がある。一つは「世界史の哲学」を論じ、ある意味で戦前の国家体制に寄り添つた「京都学派」への批判である。彼らが欠いていた「歴史研究」こそ、古代ギリシアを原典から読み解く田中自身の哲学態度であり、例えば、京都学派の華々しい哲学論文の向こうを張つて発表されていた『ロゴスとイデア』所収の諸論文であつた。堅実で学問的で徹底した歴史研究こそ「京都学派」に欠けていた態度とされる。

もう一つの批判は「オリヂナリティ(獨創性)」の追求とその標榜に向けられる。この強烈な反発も、基本的に西田哲学を念頭に置いたものであろう⁽²³⁾。日本独自の思想という触れ込みは、「古人プラトンの亜流」に過ぎないと宣

言する田中にとつて、囁うべき自己の無知に他ならなかつた。その見方の延長上で、戦前の日本がギリシア哲学に關つた事実を一切否定するように受け取られる宣言がなされる。

しかしわが国には未だかつて、プラトンやアリストテレスの哲学が伝統となつたことはないのである。(田中
(一九四七) 三四〇～三四一頁)

これは歴史記述として誤っている。私がこれまで検証してきたように、日本では明治初期よりプラトンやアリストテレスが注目され、専門研究としてまだ十分とは言えないまでも、戦後の興隆を準備する下地はあつた。また、西田や田辺や和辻らの哲学思索において、プラトンらギリシア哲学は十分に大きな役割を果たしており、それは日本哲学の糧として血肉となつていた。その事実を決然と全否定するこの文章は、戦前の蓄積と記憶が刻み込まれていた当時に、しかも当該研究の第一人者と認められていた田中が述べている限りで理解されるのであり、現代の私たちが額面通りに受け取つてはならない。つまりこれは、田中がギリシア哲学研究を、あたかも白紙からのように自身で一新させ立ち上げるといふ宣言文なのである。

この「あとがき」には、本の出版に十ヶ月ほど先立つ一九四七年一月五日の日付がついている。田中が山内得立に請われて母校、京都大学哲学科に乗り込む年の始まりである。東京で講師をしていた田中に新たに委ねられた母校の重責と、新たな時代への期待を思う時、戦前の「京都学派」的な哲学を一新させなければならないという抱負、気負いが過剰に込められていたとして不思議ではない²⁴。そこで対抗すべき相手は、未だに大きな影響力を持っていた西田哲学とその門下であつた。田中のギリシア哲学研究の方向づけは、この事情抜きに理解されるべきではない。

田中は自身が遂行している文献学・歴史学研究と哲学との関係について、こう述べている。

著者の本来の好みから言へば、自由に勝手なことを考へるのが、何よりの楽しみなのであるが、そのやうな好みに溺れることは、何か危険なことに、許すべからざることと考へなければならなかつた。(田中(一九四七)三三六頁)

田中にとって哲学の問題は「一貫してただ「善と真実在とについて」なのである」と述べ、空襲で瀕死の重傷を負う前に書いた論文の集成を「途中」とし、「前途はなほ遠遠」と言つてこう語る。

既にプラトンは、「善」について書くことを戒めてゐるのである。しかしすべての思考と行為が、自然にそれを指すのはいかんともなし難く、私はそれについて考へざるを得ないのである。(田中(一九四七)三三八頁)

プラトンの「書き物」への警告を下敷きに、田中は自身が哲学課題へ挑む道を明示的に語る。田中が若き日に読んだ西田の処女作『善の研究』が意識されているかもしれない。田中の次著は、『善と必然との間に』と題される。

四、西田と田中の共闘——『思想』上の競演

戦後に京都大学から西田哲学ら「京都学派」の学風を追放した田中は、西田哲学を否定した張本人のように誤解されることもある。だが、事実はそれと正反対に、西田は田中を評価してその研究人生のスタートを開いた恩師であり、

田中にとって最も苦しい戦時中に共に哲学を遂行した先輩の戦友であった。

田中の卒業論文は主任教授であった西田の勧めで、書き直しの上、京都大学の『哲学研究』（一九二六年十月）に出版された⁽²⁵⁾。それが処女作「プラトンの『パルメニデス』一三一E—一三二Bについて——いわゆる「第三の人間」とプラトンのイデア論——」である⁽²⁶⁾。この論文は、戦後にグレゴリー・ヴラストスが論文『パルメニデス』における第三人間論（一九五四年）を発表して世界で火をつけた分析哲学的な解釈とは異なるものの、プラトン哲学にとつて最も重要な問題箇所をできるだけ正確に解釈しようとする優れた論考であり、今日でも読むに値する。

田中はその折の西田の援助を意外に思っているが、それは、心情的反発から西田哲学から距離をおこうとしていた田中の研究を偏見なく評価してくれた西田の率直さへの驚嘆であつたらう。西田はそういう人であり、田中は西田のそういった人となりを了解したのである。京都大学の機関誌『哲学研究』では毎年の卒業論文の優秀作が掲載されることになつていたが、田中と同年に卒業した下村寅太郎に掲載の話は来なかつた。

二人の関係は、田中が本格的にギリシア哲学で論を發する戦争直前から戦中、つまり西田最晩年に再び重なる。田中の名著『ロゴスとイデア』は昭和十三（一九三八）年十月に發表された「ロゴス」から昭和十八（一九四三）年十二月に完結する「イデア」まで、五年にわたつて『思想』誌上に發表された八本を合わせた論文集である。田中がプラトンを中心としたギリシア哲学の立場から、より広い視野で哲学を論じていたこの時期に、西田もまた同じ『思想』で論考を發表しつづける。両者は時に同じ号で競作となり、戦時下『思想』上で共に哲学に賭けていく。

〈『思想』誌上での競作〉（点線は両者が競作した号）

一九四一年五月二二八号・西田「歴史的形成功用としての藝術的創作（上）」一—三五頁、田中「否定的眞實（上）」五七

〽七九頁(掲載論文七本の内)

同六月二二九号…西田「歴史的形成作用としての藝術的創作(下)」一〽三八頁、田中「否定的眞實(下)」七二〽九〇頁(全五本内)

十月二三三号…田中「時間」一〽二二頁(全四本内)

一九四二年十一月二四六号…田中「現實——主として *реальности* の意味に於ける」一〽二五頁(全五本内)

一九四三年二月二四九号…西田「知識の客観性について——新なる知識論の地盤(二)」一〽五〇頁(全二本内)

四月二五一号…田中「未來」一〽二三頁(全五本内)

五月二五二号…西田「自覺について(前論文の基礎附け)」一〽二五頁、田中「オノマ」四〇〽六四頁(全三本内、あと一本は三木清)

六月二五三号…西田「自覺について(前論文の基礎附け)」一〽三三頁(全三本内)

九月二五六号…田中「過去——記憶と歴史について」一八〽四二頁、西田「傳統」六二〽六四頁(全五本内)

十月二五七号…田中「イデア」一四〽三九頁(全四本内)

十一月二五八号…田中「イデア(中)」二二〽二七頁(全三本内)

十二月二五九号…田中「イデア(下)」一〽二四頁(全二本内)

一九四四年一月二六〇号…西田「物理の世界」一〽三九頁(全二本内)

二月二六一号…西田「木村榮君の思出」三六〽三八頁(全三本内)

三月二六二号…西田「論理と數理」一〽三六頁(全二本内)

五〽六月二六四号…西田「豫定調和を手引として宗教哲學へ」一〽二三頁(全三本内)

七月二六五号…西田「デカルト哲學について」一〇一頁、「同附録」二一〇頁（全二本内）

八〇九月二六六号…田中「技術」一〇二九頁（全二本内）

十月二六七号…西田「生命」一〇一七頁、田中「技術」一八〇三頁（二本のみ）〔戦時中最後の号〕

一九四五年八月二六八号…西田「生命（承前）」二〇四三頁（西田の遺稿となる）（全二本内）

一九四六年一〇二月二七二号…田中「最も必要なもののだけの國家」一〇五二頁（全二本内）

戦時中に『思想』上でくり広げられた競演は一般にも注目されており、後年に田中は上山春平との対談で、横光利一が田中に軍配をあげたというエピソードを嬉しげに紹介している⁽²⁷⁾。

上山「戦争中の、紙の統制で薄つぺらになった『思想』に、西田先生の論文と田中先生のもと、二つだけというところが何度かありましたですね。あれは非常に印象的でした。」

田中「あれは、みながよく覚えていてくれましたね。ぼくも張り合いがありました。あのころ純粹の哲学論文を書くところがほかには一つもないのですよ。そこで西田先生ががんばってくださいるから、ぼくもやろうと思いついてね。」〔中略〕

田中「ぼくはあれは一生懸命になって書いたな。つまり、あしたは生きるか死ぬかわからないわけだからね。どういうことになるかわからんときだから、それは本気になって書いた。本気になった論文は、ぼくと西田先生しかなかったんだから。」〔中略〕

田中「ほんとに純一にやられたから偉いですね。〔中略〕それがやれたのは、やはり西田さんの一種の精神的な

強さでしようね。ぼくも自分で仕事をしていて、純粹に展開していく思想の喜びのなかで、これだけあれば死んでもよいと思っていた。だから、西田先生がそういう仕事をしてくださっているのは、非常に励みになったし、同時に負けるものかと思つてやつたものですよ。」（『対談』七〇―八頁）

岩波書店の『思想』は、戦争末期に「無編集の編集」と呼ばれる状態にあつた。『思想』の歴史（一九二二年～一九四五年）を振り返る座談会で、米谷匡史はこう整理する。田中が「現実」（一九四二年十一月）論文を出す頃から、『思想』は、紋切り型と化した世界史言説によつて時局に参入しようとするスタンスを軌道修正し、そのようなメディアのあり方から撤退していきます。（『中略』）田中美知太郎や西田や和辻がそれぞれに論文を寄稿し、雑誌としては時局と距離をとりながら淡々と無編集でやつていく、消極的な抵抗やレジスタンスをあらわしていると言われるような時期になつていきます²⁸⁾。田中が発表した一連の論考は、ギリシア文化や哲学を学問的に論じるという体裁を取りながら、その中に厳しい社会・体制批判が込められた²⁹⁾。それは「消極的な抵抗やレジスタンス」と呼ぶ以上のものであつた。西田に同様の意図があつたとは思われないが³⁰⁾、戦時下で淡々と哲学を追求する二人の姿勢は、それ自体一つのメッセージとなつていた。

田中が敬意を込めて振り返るように、西田はもつとも厳しい時期に哲学をやり抜いた戦友であつた。

五、田中の西田ギリシア哲学評価——上山春平との対談から

西田が西洋近現代哲学を基盤としながらもギリシア哲学にも強い関心を持ち、しばしばプラトン、アリストテレス、

プロティノスらを援用していることは広く知られている。では、西田のギリシア哲学理解はどのようなものであったのか、西田哲学にとってギリシア哲学者はどのような意味を持っていたのか。この問いに十全に答えるためには、より広い考察が必要である。だが、田中による戦後の西田批判の要点の一つが歴史・哲学史の理解に向けられていた以上、この点を避けては通れない。

田中が西田のギリシア哲学理解に直接論及することはほとんどなかったが、上山春平との対談ではいくつかの点でコメントしている。関連する資料と共に整理してみる。

〔A〕古典教養への素養

西田のヨーロッパ教養は明治人に共通のものであり、彼独特というわけではない。彼らは広いパースペクティヴと古典への崇敬を持ち、直接に欧語文献を読む世代であった。そこにはシナ哲学、漢学の素養も含まれる。西田はエピクテートスやアウグスティヌスをしきりに読み、「かなり広いスケールでもってヨーロッパの古典を直接読むということにわりあい興味を持っていた」。つまり、「明治人がヨーロッパ文化を広いパースペクティヴ（遠近法）で見ているわけで、そういう教養がある」という（「対談」二頁）。

〔B〕旺盛な吸収力

西田は貪欲に勉強して新しいものを吸収し、ギリシア哲学、とりわけアリストテレスをヒントとして積極的に取り入れていた。田中の大学時代、ギリシアに対する興味が高くなり、それをやる人がだんだん出てきたが、「そういう若い人たちの機運に対して、かえって西田さんのほうが敏感に反応した」（「対談」二頁）と振り返る。西田の古典学への関心（「古学派的态度」と呼ばれる）は田中らの古典学を奨励し、その研究の「推進力」になっていったという（「対談」六頁）。西田は京都大学でプラトン『パルメニデス』、アリストテレス『形而上学』を講義したが（一九二四、二六

年)、後者ではイエーガー『アリストテレス形而上学の成立史研究』(一九二二年)等の紹介していた。こういったギリシア哲学への関心は近代以降の哲学に関心のある学生の側では受け入れにくかった模様で、「このアリストテレスへの転向は、一般の聴講者にはむしろショックだったらしい」(田中(一九七二)一八二頁)と回想される。人々がドイツ観念論から現象学に関心を集中させる中、エリウゲナやアリストテレスに戻ろうとした西田の見識を、不満を感じた弟子たちとの対比で、「ドイツ哲学がほとんど唯一の哲学と考へられてきたこの時代の限られた限界のなかで、西田幾多郎が一人これを超えてものを見ることができたわけで、かがドイツ哲学の新傾向を紹介した最初の人であるだけに、やはりかれの見識の高さを示すものとも言はれるだらう」(田中(一九七二)一八三頁)と評価する。これが次の対話にもあるギリシア古典への開かれた態度である。

上山「西洋の学問をやるときもその源泉に帰るべしという古学派的態度を、西田さんは、はつきりもっていて、それが西田さんの思想の展開において重要な意味をもっているだけでなく、思想史的にも意味をもっているのではないのでしょうか。」

田中「それは、西田さんはわれわれ学生に対してそういうことを言ったね。ツギジデスは実に偉い歴史家だとか、プラトン、アリストテレスはたいへんなものだ、とかいうようなことを言うわけだ。直弟子には、それがぴんとこない。〔中略〕そういうところは、西田さんのほうが、限界がはるかに広いですよ。」(「対談」六頁)

〔C〕正確な理解、深い理解はない

他方で、西田にギリシア哲学への本格的で学問的な理解が欠如していたことを、田中は指摘する。西田自身も、古

古典語を学ばなかったことを晩年に振り返っている。東京大学選科生の頃ケーベルと面会した際、「お前はなぜ古典語を学ばないのか」と尋ねられ、日本人として古典語を学ぶ困難を述べると、同級の岩元禎がギリシア語を読むことに触れ、「You must read Latin at least」と言われたという⁽³¹⁾。西田本人もこの重要な語学力の欠如が大きな意味を持つことは自覚しており、後年にもギリシア語を学ぼうと努力している。一九三八年十一月に綴られた「ギリシア語」という小文で晩年の語学学習について語っているが⁽³²⁾、家族の証言でも、定年後にラテン語やギリシア語の本格的な勉強を始め、「よく孫の横で単語の暗記をしたり、鎌倉の波打際でギリシア文字を書いてゐた話を聞いた」とある⁽³³⁾。他方で、西田がギリシア語を学ぼうとしたのは決してプラトンやアリストテレスら哲学書を読むためではなく、ホメロスやトゥキュディデスら文学と歴史書への憧憬であった。「A」で触れた明治的古典教養の色彩が強かったのかも
しれない。

田中「西田先生はヨーロッパのほんとうの哲学的トラディション（伝統）をちゃんと頭に入れていた。西田先生にはやはり明治時代からの教養があつて、広いパースペクティヴで哲学のトラディションをとらえた強みがあつた。その意味ではヨーロッパの伝統をうけている。〔中略〕西田先生は、そういう意味でヨーロッパの文明を大所から見てやつていたということが言えますね。だけど、ヨーロッパの哲学をほんとうに自分のなかに入れてやっているかというところ、これはちよつとあやしい。」（「対談」一一頁）

田中「普遍をそんなふうを考えるのは、ぼくに言わせればナンセンスだね。そういう点では西田さんはプラト
ンやアリストテレスから面白いヒントを得られたけれど、西洋の考え方にうまく結びついてはどうかかわらな
い。」（「対談」一二頁、傍線は評者）

〔D〕東西の融合、あるいは東洋の独自性という評価に否定的

西田の代名詞となった日本独自の哲学とか、東洋思想の融合といった側面に対して、田中は厳しい。そのような誉め方は日本のインテリートのコンプレックスの裏返しだという（「対談」九頁）。他方で、その限界内での西田の意義は認められていた。

わが国の哲学界には鑑賞家や演奏家はあっても、われわれの鑑賞に堪へる作曲家はまだ出てゐなかつたわけで、西田幾多郎がやうやくその仕事をはじめたといふところであらう。これを「世界無比の独創的」といふやうな形容詞でかつぎ上げることは、むしろ滑稽なことであらう。われわれは世界の哲学に参与し、その歴史に正規の登場をするためには、むしろ普遍性をもつた哲学を生まなければならぬ。西田の仕事はさういふ見地で新しく評価され、また批判されなければならないやうに思ふ。（田中（一九七二）一八六頁）⁽³⁴⁾

また、西田哲学が強調する「無」についても、プラトン哲学でもキリスト教の創造論でも論じられており、東洋的と言つて簡単に片付けるわけにはいかないと指摘している（「対談」一二頁）。

〔E〕「場所」と「コーラー」

以上の論点を踏まえて、西田のギリシア哲学との関係で最も重要な例となる「場所」概念について、田中のコメントを検討しよう。その概念を最初に提示した論文「場所」（一九二六年）で西田は、そのアイデアがプラトンに由来することを明言する。

此の如きイデヤを受取るものともいうべきものを、プラトンのテイマイオスの語に倣うて場所と名づけて置く。無論プラトンの空間とか、受取る場所とかいうものと、私の場所と名づけるものと同じいと考えるのではない。(西田(一九八七) 六八頁)

これは同じギリシアのアリストテレス由来の論理的思考「主語となつて述語とならない実体」に対抗し「述語となつて主語とならない」という論理的な意識定義を求めたものであつた。西田の思索にとつて新たな決定的な一歩となつた「場所」概念の開發は、ギリシア哲学を介しての進展であつた⁽³⁵⁾。

これに対して、田中はこう批判している。

田中「ヒポケーメノンというのは二つの意味があつて、〔中略〕「主語となつて述語とならない」というのは重要な規定だけれど、それだけ取つては不十分です。「場所」についてもプラトンのコーラーというのは西田先生の「いうような意味じゃない。」〔対談〕 一一頁)

この批判はギリシア哲学理解としては正當かもしれないが、西田とギリシア哲学との接点、いや對話を遠ざけるものになつてゐる。もし西田の「場所」という考えがまったく独自の日本的なものなら、わざわざ「プラトンのテイマイオスの語に倣うて」と述べる必要はない。問題は、「於てある」という「場所」概念がプラトンとの關係で発想されたという点にある。私は、西田のギリシア哲学理解が正しいかどうかではなく、彼が直觀的にヒントを得た哲学的視

点が何であつたのかが大切と考える。そこから、現在の哲学、あるいは西田哲学におけるギリシア哲学の意義が再考されるはずである。西田がヒントとして利用した側面と限界を見た側面の交錯、さらには田中がその先にあると指摘するプラトン哲学の根源が重要となる。

田中の正面からの批判とは対照的に、山内得立は西田没後の一九四六年四月、『哲学研究』に論文「場所とコーラ」を発表し、西田「場所」論のギリシア哲学的背景、具体的にはプラトン『ティマイオス』、アリストテレス場所論との関係を真剣に吟味する。

西田哲学の「場所」はプラトンの「ティマイオス」篇のコーラの思想に端を発してゐることは周知のことであるが、我々はそれらが互に如何に近く、また如何に原理的に異なるかを明かにすることによつてこの哲学の理解に資するとともに先生の人格を偲びたく思ふ。(山内(一九四六)四九頁)

山内はプラトンの「コーラ」やアリストテレスの「マテリア」分析との対比で、西田の「場所」が「存在の根拠また理由を明かにしたものである」(七二頁)と結論づけている。

西田が「ギリシャ哲学を介して」自身の思索を一転させたと回顧したのは、近代哲学(とりわけ、主観が認識的所与を構成するとする新カント学派の認識論)を乗り越える総合的な視座を得たという意味であろう。西田はプラトンのコーラ概念については、「質料的原理に過ぎない」として、その可能性追求が不十分であることを指摘する。にもかかわらずこの用語を用いたのは、そこに直感的に何か決定的に重要なものを感じたからであろう。「コーラ」の哲学的可能性への着目は一流のセンスであり、世紀の終盤にはジャック・デリダが『コーラ』でこの特異な概念に再着

目することになる⁽³⁶⁾。プラトンが提示した「コーラ」は、西洋哲学の思考の基盤となったアリストテレスの「個体Ⅱ第一実体」、つまり安定した主語・基体存在とは異なる原理であり、古代・近代の二元論を越える潜在性を秘める。西田がそこにより根源的な可能性を窺った点こそ慧眼である。

竹田篤司は『物語「京都学派」』で、西田に対するギリシア哲学研究からの批判をこう評している。

古典に通じない「浅薄」のゆえに西田を責めるのではなく、それにもかかわらず、西田の成し遂げた力業こそが評価されなければならないだろう。しかしそれは同時に、近代日本哲学史における二代目と三代目との必然的な、しかし、同時に劇的な、ジェネレーション・ギャップでもあったのである。(竹田(二〇〇二)二〇七頁)

竹田は西田とケーベルの関係に注目しつつ、「しかし西田は、自己自身の思索の深化のために、あえて「古典語」の究明を、ひいては、「古典」の厳正な読みにもとづく省察を捨てたのである。そのツケを、西田は没後間もなく払わなくてはならなくなる。お膝元だった京大において、山内得立や田中美知太郎らの猛反撃が始まるからである」(三二六頁)とまとめている。

六、結び——協働に向けて

京都大学哲学科で教鞭をとり始めた田中は、哲学を自由に論じることがギリシア哲学研究の現場から締め出し、演習では正確な翻訳だけを課していた⁽³⁷⁾。田中は、ギリシア哲学者の文章を一字一句ゆるがせにせず、読解することが、

またそれだけが大学で行う学問であり、その内容についてあれこれ思索したり議論したりすることは、個人的に自宅で行うか、お酒の席で交わす余儀として扱っていた。西田的な「哲学」、「Selbstdenken」と正反対の態度である。だが、この断固たる姿勢は、哲学を排除したりその意義を一切認めないといった無理解ではなかったと思われる。むしろ、自身の役割と戦後の哲学の現状を深く自省した上での禁欲的態度であつたろう。この点では、田中の薰陶を受けた松永雄二が、回顧談で若き日の様子をこう述べている。

ただ、日本つて東洋哲学の空気だつたんですよ。「中略」そういう東洋哲学風のやつを、どういう形でつぶしていったかというと、田中美知太郎とかがギリシア語やラテン語をちゃんと読む。だから、あんまり変なことを言わない。それで何なのかと思うことはありましたね。でも、田中美知太郎は非常にいい先生で、「私たちの時代はセンスがないんだ」つて言うんですよ。「センスのある次の世代で何かやってくれ」と、よく言っていました。（松永雄二「インタビュー：哲学の難しさ・面白さ」西日本哲学会編『哲学の挑戦』（春風社、二〇一二年）四四八頁）

あるいは、田中にとつて西田が「センスのある世代」であり、真似しようとしてもできない先輩だったのかもしれない。あるいは、明らかにプラトンが哲学センスの代表であり、西田ですらそれを真似できない世代だったのかもしれない。大事なことは、田中が自身の禁欲的なギリシア哲学研究を、後の世代が本場の哲学を始める準備段階であると明確に自覚していたことである。松永自身は、「田中美知太郎とかそういうところではじまったものを、われわれの世代で何とかしようと思っていました」（同四四九頁）と語っているが、私が見る限りでは、田中のこの「次世代」への期待は、人々に必ずしも共有されてはいなかつたようである。田中の西田批判は、京都大学という哲学の中心地でギリシア哲

学にどのように向き合うかをめぐる対立であったと言つてもよい。それが日本の哲学そのものにとつて、どのような意味を持ったかが重要である。

西田幾多郎と田中美知太郎、二人の間に横たわっていたものは何か。いや、両者に溝は存在せず、時代と世代の差がもたらした責任でのみ相反するのか。二人のギリシア哲学との関わり方に違いはないのか。プラトンとどう向き合い、そこで自分自身がどう哲学をしていくか。古来試されてきたその課題に、二人は正面から、異なつた仕方であつた。西田の死後、京都大学への赴任を前に綴つた『ロゴスとイデア』「あとがき」で田中は、「わが国流行の他の哲学書の如きものを期待されることのないやうに」と希望を表明しつつ、日本の哲学へ痛切な批判を投げかける。

人々が時代の尖端に立たうとしたり、近代精神の基礎を築いた人たちの真似をしようと思つても、それが滑稽な猿真似に終らなければならぬ空しさは、いつたい何によるのか。私たちの猛省すべき問題がそこにあるのではないか。(田中(二九四七)三四一頁)

この言葉は「私たち」に猛省を促す。その中には、西田を含む戦前の哲学者たちがいる。田中は、自身の先を行く近代哲学の超克者・西田幾多郎に向かつて、讃辞と共に否定と反省の言葉を投げかけた。それは、古代哲学者プラトンと対話することで日本哲学を乗り越え、日本で哲学を始めようとした田中美知太郎、つまり「滔々たるわが国哲学界の風潮の外に立「つ」…一個の素人」が発する「幼稚な問題」への悲痛で孤独で爽快な哲学宣言ではなかつたらうか。だが、田中がそこから現実を見ようとした「古代ギリシア」は、私たちに真実と善を見せてくれるのか。それは、後継者たる私たち自身の哲学に懸かつている。

一九四五年六月七日の後、空襲で受けた火傷で生死の境をさまよう田中は、西田の訃報に接する。

さう言へば、夢のやうな幻想のなかでも、わたしは西田さんに行き遭つたやうで、先生は何か詫び言のやうなことを言はれたみたいだつた。むろん内容は記憶にないが、弁解めいた口調の弱さをさう感じたのかも知れない。(田中(一九七二)四〇四頁)

だが、田中自身と共に、この「夢のなかの妄想」に「特別な意味」を求めるのはよそう。大切なのは、その後田中は再生し、プラトンと共に日本で新たな哲学を始めたことである。

参考文献

- 加来彰俊『回想』(私家版、二〇一六年)
- 竹田篤司『物語「京都学派」』(中央公論社、二〇〇一年)
- 田中美知太郎『ロゴスとイデア』(岩波書店、一九四七年)
- 『時代と私』(文芸春秋、一九七一年)
- 田中美知太郎・上山春平(対談)『西田哲学の意味』(『日本の名著四七 西田幾多郎』(付録十五)中央公論社、一九七〇年)
- 西田幾多郎「場所」(上田閑照編『西田幾多郎哲学論集I』岩波文庫、一九八七年(一九二六年))
- 「ギリシャ語」(西田幾多郎全集第十卷『岩波書店、二〇〇四年(一九三八年十一月)』)
- 「明治二十四五年頃の東京文科大学選科」(西田幾多郎全集第十卷『岩波書店、二〇〇四年(一九四二年十月)』)
- 山内得立「場所とコーラ」(『哲学研究』三四七、一九四六年四月)

注

(1) 本稿は、二〇一五年十二月十二日に京都大学文学部で開催された第三十回日本哲学史フォーラムで発表した「西田幾多郎とギリシア哲学——「場所」論文を中心に——」の一部を発展させたものである。フォーラムでは参加者から多くの有益な指摘や質問をいただいた。感謝申し上げたい。そこで扱った西田「場所」論のギリシア哲学との関係は、稿を改めて論じることにした。

(2) このテーマについては、納富信留『プラトン 理想国の現在』（慶應義塾大学出版会、二〇一二年）第二部参照。

(3) 熊野純彦『日本哲学小史——近代一〇〇年の二〇篇』（中公新書、二〇〇九年）、「戦時期のもうひとつのありかた——出隆と田中美知太郎の場合」一二六頁。

(4) 前掲、一三四～一三五頁。

(5) 戦後のギリシア哲学研究を代表する一人加藤信朗は『平和なる共生の世界秩序を求めて』（知泉書館、二〇一三年）で、戦後日本での政治哲学欠如を反省している。

(6) 本考察で主に用いるのは田中や関係者の証言であるが、それらが事実をそのまま示す訳ではないことには注意が必要

である。後年の回想には誤りや記憶修正がつきものであり、文書が書かれた相手や状況も重要となる。資料の欠如、沈黙も重要な意味を持つことがあるが、本稿はこれまで検討した範囲のみを提示する。注(11)も参照。

(7) 高等学校卒業生にのみ「本科生」としての大学入学資格が与えられたため、四高中退の西田も、東京開成中学校卒業の後に上智大学を経た田中も「選科生」とならざるを得なかった。

(8) 『西田幾多郎全集 第十巻』（岩波書店、二〇〇四年）四〇九頁。

(9) 田中が東京大学でなく京都大学、その選科で学んだ事情は、「直接自分の学びたいと思ふものだけを学ぶといふコースを選んだ」と説明されている（田中（二九七）一一七頁）。選科から本科への試験もあったがそれも受けず、「選科生の特権を利用して、多くの必修科目さへも取らずにすましてしまった」という具合であった（同一二二頁）。自伝からは、変則的な学籍にこだわらない態度が見られ、京都大学では確かに選科出身者が活躍する余地が大きかったが（林達夫、木村素衛、長澤信壽ら）、実際には京都大学でも東京大学と似た選科への差別があった。その事情は、竹田（二〇〇一）

三〇～三六頁が詳しい。

(10) 昭和二(一九二七)年一月十五日(土)の日記に「波多野君より田中(美)の手紙につき意見あり」とある(『西田幾多郎全集第十八巻』(岩波書店、二〇〇五年)一三六頁)。翌日の午前に西田は波多野を訪ね、翌日から月末にかけて菊池慧一郎の「九州大学」の件で新村出と度々会い、菊池本人とも面会していることから、あるいは人事がらみの用件だったのかもしれない。卒業後の田中は東京に戻って無職であった。

(11) 『時代と私』は系統だった自伝ではなく、中学時代から終戦までを範囲とする。だが、「回想」の持つ限界と歪みに著者は敏感であり(三四頁、一八八頁)、先輩の三木清の証言について繊細で批判的な資料分析を加えている。他方、次節で検討する『ロゴスとイデア』の「あとがき」は、西田の名前は出さないものの、強い批判が込められた戦後早い時期の文章である。

(12) 田中(一九七二)八八頁。これは開成中学を卒業する大正九(一九二〇)年の頃の話である。

(13) 田中(一九七二)一四三～一四四頁。

(14) 宗教学の講義・波多野として「Platon, Politia (希臘原

文)」とある(二二〇頁)。そこには無論、西田の三つの授業名も載っている。なお、『哲学研究』は定期的に授業一覧を載せてはおらず、おそらく偶々この号で目にしたものであろう。田中が当時在学していた上智大学の図書館には現在も『哲学研究』のバックナンバーがある。

(15) 波多野精一はケーベル博士の薫陶を受け、若くして『西洋哲学史要』を著した。一九一七年十二月から三七年七月まで京都大学教授として教えた。京都大学では、田中や山内の他にも、長澤信壽(田中と同年卒)、岡田正三、鹿野治助、高田三郎(共に一九二七年卒)、杉正俊(一九二九年卒)ら古代哲学を専門的に勉強する学生がいた。

(16) ケーベルの弟子であった専門家の田中秀央が海外に出たため、慶應義塾出身で鹿子木員信の弟子であった菊池が教えていた。強い個性で反発を買ったこの変わり者について、田中は決して悪く言っていない。田中(一九七二)三一、一六三～一六五頁。

(17) 田中(一九七二)一七二～一八六頁。

(18) 田中(一九七二)三五二～三五三頁。

(19) 野田は田中より一月あまり早く五月三十一日に着任している。高田の着任は十一月三十日で、三人で一番遅い。な

お、この間の事情について『京都大学七十年史』の記述がいかに不正確かは、竹田(二〇〇一)二〇二〜二〇四頁が指摘している。

(20) 『講師二十年、教授十五年』『田中美知太郎全集(増補決定版)第十三巻』(筑摩書房、一九八七年)四九七頁。山内(中川)は一九一四年に京都大学を卒業した後、東京に出て東京商科大学で教授となっていた。京都大学に戻るの是一九二九年である。

(21) 鹿野治助「武蔵の如き一面」『田中美知太郎全集第四巻』「月報」(筑摩書房、一九六九年三月)二頁。当時の在学生だった加来彰俊も、「事情を知らない当時の私たちは、この人事に驚いたが、しかし山内先生と田中先生とは戦前からいろいろと親しい関係にあったのである。」と回想している(加来(二〇一六)一四六頁)。

(22) 『愛国心について』(生活社、一九四六年三月)、『ギリシア人の智慧』(中央公論社、一九四六年六月・一九四二年の復刊)、『言論の自由について』(生活社、一九四六年七月)、『古典的世界から』(中央公論社、一九四六年十二月)、『ヒューマニズムの歴史』(史学社、一九四七年二月)と、一年間に五冊を出している。

(23) ちなみに、田中が京大でギリシア語を学んだ菊池慧一郎は自著に『オリヂナリティー』(古今書院、一九四〇年)という表題をつけているが、それは屈折した自負を込めたものであり、田中の標的ではなからう。

(24) この一月五日という時点ですでに山内から招聘が伝えられていたかが鍵となる。下村寅太郎の引き抜き工作が不調に終わった山内が、田中にいつ打診し、田中がいつ回答したか、現時点では調べがつかない。だが、三月十日付で、岩手で疎開中の波多野精一が田中に京大移籍受諾への祝いの手紙を送っていることから(竹田(二〇〇一)二一三〜二一四頁所収)、それに先立つ数ヶ月に交渉と決断がなされたのは間違いない。「あとがき」を認めた新年に、すでに京都への招聘打診がなされていたと考えるのは合理的であろう。その場合、京大への移籍を睨んだ宣言文と受け取ることもできる。

(25) 当時は選科生も卒業論文を提出することになっていた。後にこの制度は廃止される。

(26) 『田中美知太郎全集(増補決定版)第五巻』(筑摩書房、一九八七年)所収。この経緯は、田中(一九七一)二六、一二二頁で語られている。西田は投稿を促すため、二

枚の葉書を送ったという。

(27) 「対談」八頁。

(28) 『思想』編集部編『思想』の軌跡一九二一〜二〇二一』(岩波書店、二〇二二年) 八三頁。

(29) 「イデア」の記述で検閲に引っかけられる危惧を持ちながら、あえてそれを発表した経緯は、田中(一九七二) 三六六〜三六七頁に記されている。時代批判は、とりわけ「現実」「名目」「イデア」に顕著である。

(30) 晩年の西田が紙の配給不足で出版が滞りがちな『思想』に気をもみ、自身の論考を出版することに大きな関心を払っていた様子は、田中自身の淡白な態度と対比される(田中(一九七二) 三七四〜三七五頁)。

(31) 「明治二十四五年頃の東京文科大学選科」『西田幾多郎全集第十卷』(岩波書店、二〇〇四年) 四一〇〜四一一頁。

(32) 『西田幾多郎全集第十卷』(岩波書店、二〇〇四年) 三七五〜三七七頁。

(33) 西田外彦「父」、下村寅太郎編『西田幾多郎——同時代の記録——』(岩波書店、一九七一年) 二五八頁。

(34) 「対談」九〜一〇頁にも同様の比喩がある。ただし、プラトンなど古典の演奏は違うと言う。

(35) 『善の研究』「版を新にするに当って」(一九三六年十月) 参照。

(36) ジャック・デリダ、守中高明訳『コーラプラトンの場』(未来社、二〇〇四年・原著、一九九三年)。西田との関係は小林敏明『西田哲学を開く——〈永遠の今〉をめぐる』(岩波現代文庫、二〇一三年) 第三章参照。

(37) 加来(二〇一六) 一七八〜一七九頁など、弟子たちの証言から確認される。こういったギリシア語原典講読の演習は、私自身が東京大学文学部、同教養学部、東京都立大学などで経験した、哲学の議論こそが最重要という姿勢とは対極をなすが、田中後でも基本的に守られているようである。

南原繁の政治哲学とその射程

芦名 定道

一 問題

二十世紀は政治哲学をめぐり多くの議論が戦わされた時代であった。政治哲学は現代哲学の主要なテーマの一つを数えることが可能であり、そこで問われたのは、道徳から区別される政治の固有性であり、また現代の政治状況を理解し危機を乗り越える理論構築を行うことであつた。(1)この問題状況は、現在も継続中であり、日本においても事情は同様である。

「戦後教育は、どの程度『教育基本法』に従つて刷新されてきたのであろうか。『教育基本法』の理念や精神は、むしろほとんどその成立後数年にして、軽視されながら今日に到つたのではないかと疑われる。今、教育をはじめ日本の基本的体制の見直しを図るとするならば、戦後の改革に思想的、理念的に挺身した政治哲学者にして教育者南原繁を再読することはほとんど不可避的な要件に属するのではないかと思われる。」(近藤、二〇〇〇、四九八)

本論文の考察対象となる南原繁は、日本の政治哲学史の中で特徴的な位置を占め、太平洋戦争後の政治状況において重要な役割を果たした政治哲学者であり、また内村鑑三の弟子として無教会キリスト教信仰者であった。(2) 二十世紀の歴史的状況の中で思索した南原の政治哲学をその哲学的基礎から検討し、彼が取り組んだ諸問題について考察を行うこと、これが本論文の目的である。

南原の政治哲学を考察するために、本論文では南原の最初の著作であり、主要著作の一つである『国家と宗教——ヨーロッパの精神史の研究』(一九四二年)と翌年刊行された補論「カトリシズムとプロテスタントリズム」とを中心に分けられる。これは、本論文における議論から明らかになるように、『国家と宗教』は南原の最初の著作であるにとどまらず、そこにはその後の南原の政治哲学の展開がその端緒において示されており、そこから南原の思想全体が明確に把握できるからである。『国家と宗教』以外の著作は、必要に応じて適宜参照される。本論文では、まず南原の哲学思想の哲学的あるいは宗教的基盤を明らかにし、その上で、『国家と宗教』の意義あるいは目的を、全体主義論という視点から論じたい。なお、『国家と宗教』からの引用は、岩波文庫版から行い、頁数のみを示すことにする。

二 南原政治哲学の基礎

『国家と宗教』は、副題にあるように、「ヨーロッパ精神史」という視点から構想されている。(3) そこにおいては国家論・政治思想を含む「ヨーロッパ文化」がキリスト教と古代ギリシャという根本契機によって捉えられ、これらの諸契機に注目することによってヨーロッパ精神史の理解が試みられる(三三五)。こうしたヨーロッパ精神史理解

は、ヘレニズムとヘブライズムといった類型論を生み出した十九世紀の思想史研究の成果に基づくものであるが、(4)南原は、哲学的には新カント学派、そしてキリスト教理解においては、トレルチらにその多くを依存している。こうした思想的伝統より南原が受け継いでいるのは、哲学とキリスト教思想(神学)とは、明確に区別されつつも、決して分離される得るものではなく、むしろ両者は緊密な相互連関にあるという理解である。たとえば、南原がしばしば言及するトレルチは、まさに哲学と神学の相互作用が展開する場に位置しており、本章で解明を試みる南原の価値並行論は、新カント学派の哲学を基盤にしつつも、同時にキリスト教思想と結びつけられているのである。(5)

『国家と宗教』で南原は、一九二〇年代ドイツにおける新しいプラトン研究に言及しつつ、ヨーロッパ精神史をプラトンから論じ始める(第一章)。この新しいプラトン研究というのは、新カント学派のプラトン理解を批判しつつ登場したゲオルゲ学派に属する研究者のプラトン解釈である。南原は、このゲオルゲ学派のプラトン研究について、次の三つのポイントを指摘している。(6)

第一に、プラトン哲学の中核として捉えられるべき問題は、認識論ではなく、『国家論』において展開された「政治的国家の問題」である。この観点からすると、「エロス」とは、「根本において世界と宇宙の産みの力」「国を造る生々の力」「生ける全体的国家」の紐帯であると言わねばならない。

第二に、プラトンの国家哲学の中心を形づくるのは、哲人王である。哲人王は、人間の世界を救済すべく行為する存在であり、政治指導者として建国の象徴と位置づけられる。「哲人こそは天と地、神と人とのあいだを媒介する半神人のデモーニッシュな性格を具えた者」(三三二)であって、「国家の規範は哲人たる主権者において具体化」(三四四)される。

そして、以上の国家哲学は、第三に「神政政治」の思想に至る。

「最高の共同体としてのイデアの世界の実現たる国家は、それ自ら人間最高の徳の世界の映像にほかならずして、国家はまたそれ自体まさに『神の国』である。」(二二八)

これらの内容において展開されたゲオルゲ学派のプラトン解釈は「いわゆる新カント学派のプラトン観に対して、全く新しいプラトン像」(二三八)であり、プラトン哲学を国家哲学として解する点で、南原はゲオルゲ学派に一定の真理契機——政治固有の意義の認識——を認める。しかし問題は、ゲオルゲ学派のプラトン理解の第二、第三の論点である。これらから帰結するのは、「プラトンにおける神話的要素を高調し」、「本源的な生の統一、世界の原始像としての文化の全体的統一、神話的世界観への復帰」(四一) することだからである。これが、南原とゲオルゲ学派と批判するポイントにほかならない。そこには、「保守的・反動的志向」が顕著であり、ナチスなどの現代の独裁政治理論と相通じるものと評されている。

「近代国家が多くの欠陥と誤謬を内包するとはいえ、以上のような国家観をもってこれに代えることは不可能であるのみならず、そのこと自体大なる危険を包蔵するものである。」(四六)

このようなゲオルゲ学派批判から議論が開始され、最後に第四章「ナチス世界観と宗教」が置かれていることは、次章で論じるように、『国家と宗教』が全体主義批判をその目標の一つとして、そのことを明確に示しており、この目的遂行のために南原が依拠しているのが、カント政治哲学とそれに基づく「価値並行論」なのである。これは、プラ

トン解釈という点に即して言えば、「カントの理解」を出発点としてプラトンを批判的に再構成するということにはかならない。

「プラトンにおけるごとき善のイデアまたはその他の一つをもつて最高の絶対価値とすることなく、むしろ宗教・道徳および政治の各領域における文化の価値の自律とその相関関係の思想が確立されてあるのを知るのである。かようにして、遠くプラトンの偉大な理想国家の構想がカントによって初めて批判的構想を得たものと称して過言ではないであろう。」(一七一)

次に、南原政治哲学の哲学的基盤といえる価値並行論へ考察を進めよう。南原の価値並行論は、新カント学派(西南学派)のカント解釈に依拠しつつ、『フィヒテの政治哲学』(一九五九年)において展開されたものである。その内容は次の三点にまとめられる。すなわち、道徳哲学を基礎論としたカントの価値哲学、カント価値哲学の政治的価値への拡張、そして超価値としての宗教の三つである。(7)しかし、これらの論点は『国家と宗教』においてすでに確認することが可能であり、ここでは、『国家と宗教』に基づいてその要点を検討することにした。

南原は、カントの政治哲学を論じる前に、「人間」の批判という観点から、カント批判哲学の全体を概観する。南原のカント解釈は、カント哲学を規定する、自由と自然、形式原理と実質原理、内的と外的という一連の枠組みとそれに基づく二律背反、そしてその克服という議論の流れを明確に提示するものであり、標準的で簡潔なカント論と言える。その上で、南原は、カント哲学の中心が「道徳法則に根拠する意志の自由の主体としての人間」(二五七)であり、それは「宗教改革が深め、かつ固めたところの個人人格思想の哲学的構成でもあった」(二五八)とまとめる。

しかし、南原によれば、カント哲学は道徳哲学を基礎にしつつも、それにとどまるものではない。すなわち、「国家および政治論」がカント哲学の必然的帰結であつて、そこに「全哲学思想が完結せられる」（一六一）と解されなければならぬ。⁽⁸⁾問題は、国家・法律論の倫理的基礎は何かということになる。このために、南原はいったんカントの宗教哲学について簡単に触れ、その後、国家論へと向かう。

「道徳は人間行為の動機・心情・意志の内的自由の問題としてついに宗教に導き、神の国を要請するに至つたが、他方に心情は行為において実現せられ、内的自由は外的自由を要求する。ここに『道徳の国』の原理は外的な『法律の国』としての国家の觀念へと導く。」（一六八）

この議論の展開は、カント哲学における内的と外的の関連性に基づいて、まず内的自由の事柄としての道徳が宗教に至り、その宗教が内的と外的のいわば二重性を有することを示すものと解釈できるであろう。すなわち、南原は根本悪（自然的傾向性が行為の格率として最高の妥当を要求すること）の議論を通して、カントが道徳から宗教へと進まざるを得ないこと、つまり、「カント全哲学体系の中心である道徳説は宗教に導く」（一六七）ことを明らかにし、その上で、内なる「見えない教会」と歴史的な「見える教会」との区別と関連性に至るのである。まさにこの内的と外的の対応関係こそが、南原がカントにおいて道徳から政治へとカントの論理（内外相関に基づく類推）をたどる際のポイントにほかならない。「道徳の国が内的自由の共同体と称するならば、国家はその必然な自由の外的形式として法的共同体である」（一六九）と言われる通りである。もちろん、この場合の国家は、先の「見えざる教会」と同様に、アприオリな原理に基づく一つの理念であり、国家の法律は、一人の恣意が他人の恣意と調和しうるための諸制約の

総体にほかならない。南原は、道徳という内的論理がその外的な実現として教会と国家という外的理念を要求するという点において、カント哲学の全貌を捉えようとしているのである。

「カントにおいては道徳を中心として、一方は宗教に導き、他方は法律に連なり、かようにして『宗教の国』と『法律の国』とは『道徳の国』を境として、互いに接合する。」(一七〇)

このようなカント解釈は、後の価値並行論の核心点を實質的に提示したものと言える。というのも、カントの批判哲学が真善美の各文化価値をそれらの各領域に固有な価値原理として定立するものであり、そこに「宗教・道徳および政治の各領域における文化の価値の自律とその相関関係の思想」(一七一)が見出されるのは、価値並行論の基本構想そのものだからである。

『国家と宗教』では、この道徳と政治との内的外的の相関関係が、具体的には、次のようにまとめられている。『実践理性批判』においては、徳と幸福との原理が構成する実践理性の「二律背反」が、靈魂の不滅と神の存在の要請に基づく最高善の理念によって解決されたわけであるが、それに対応して、政治哲学には、正義という形式的原理と福祉・安寧という実質的原理の二律背反が存在し、これを解決するのが「永久平和」の理念である(一八二)、と。

この道徳・政治・宗教の価値論的相関関係論は、価値並行論の原型と言わなければならないが、『国家と宗教』の補論で論じられるように、それは新しい形而上学の基礎を必要とする。南原は、この形而上学構想について、ヴェインデルバンドやリッケルトの西南学派やトレルチらに念頭においていたことがわかるが(三九七)、南原自身はこの構想の実現に着手することはなく、それに伴って、価値並行論もいわばスケッチ的な叙述にとどまることになった。本

論文の注(2)でも指摘したように、この点で南原は政治哲学者というよりも、政治思想家と評すべきだろう。

以上のように、南原の価値並行論は、カント哲学に基づいて提示されたものであるが、それは同時にキリスト教と緊密に関係づけられており、それがいわば南原哲学の深みを成している。『国家と宗教』におけるヨーロッパ精神史と初期キリスト教、宗教改革、無教会という宗教思想ラインが、プラトン、カントの哲学思想ラインと交差する仕方、国家と宗教との関係を歴史的に描き出しているのである。したがって、以下において、この宗教思想の原点に位置づけられるイエスと初期キリスト教についての南原の理解と、価値並行論との関わりを確認しておきたい。

価値並行論では、真善美とともに政治的価値である正義が相互に還元不可能な固有の価値領域を形成しているのに対して、宗教的価値としての聖は、ほかの諸価値によつて構成される価値の平面(Ⅱ文化)上に位置する一価値としてではなく、価値の平面の超越(高さ)あるいは深みとして位置づけられている。この点は、これまで見てきたカント解釈(『国家と宗教』第三章)の文脈よりも、むしろイエスと初期キリスト教についての議論(第二章)から読み取ることができるであろう。

まず南原は、キリスト教の中心メッセージを、「神の国」において、特にアリストテレス以降のギリシャ哲学の展開における「形而上学的ないし神秘主義的宗教」と対比することによつて、その特徴を明らかにしようとする。これらギリシャの宗教が「少数者の精神的貴族主義」というべきものであったのに対して、キリスト教の神の国の宣教における救済は、神の側からの絶対的な恩恵として到来し人間に求められるのは純粋な信仰である点で、画期的な意義を有していた。

「プラトンにも見られるような、仮相の世界からアイデアの世界へ上昇するかのごとく形而上学的解脱ではなく」

(八五)、「悩める者・虐げられる者にとって真の『福音』であり、あたかも当時、ギリシャ・ローマ文化の潮流に打ちひしがれ抑圧されていた一般民衆にとっていかに大なる『革命』であつたかは、われわれの容易に首肯し得るところである。」(八六)

この主張は、キリスト教が心の内面性、純粹さを基礎として、自由な個性、新しい人格概念を核心とするということとを意味する。つまり、イエスと初期キリスト教は、いわば絶対的個人主義という基本的な特徴を有しており、その点で基本的に非政治的なのである。しかし、「神の国」における「国」という表現からもわかるように、キリスト教の個人主義は、他者から切り離され孤立した個ではなく、むしろ「神の愛によつて結ばれる、絶対的な新しい社会共同体の理想」を可能にする人格的な個を主張するものである。このようにして成立する「愛の共同体」は、「神を中心としてついにすべての民族・全人類にまで及び得る『普遍主義』(八八)を特質としており、南原は、キリスト教を絶対的個人主義(自由)と絶対的普遍主義(平等)という二つの宗教理念の「総合」として捉えているのである(一一〇)。

以上の南原における「神の国」理解は、南原が『国家と宗教』のもとになつた諸論考を執筆した当時(一九二〇年代から三〇年代)の新約聖書学や初期キリスト教研究に依拠したものであり、⁽⁹⁾注には、トレルチ『社会教説』、ハルナック『キリスト教の本質』の書名が見られる。特に、絶対的個人主義と絶対的普遍主義という表現はトレルチにおいて確認することが可能であつて、これは南原とトレルチの関わり的一端と言える。⁽¹⁰⁾また、南原の「神の国」は福音書に基づくものであり、アウグスティヌスの「神の国」については、『国家と宗教』全体でも、それほど立ち入つた議論は見られない。初期キリスト教から中世カトリック主義へ議論を進める中で、アウグスティヌスは、「神

の国」と「地の国」との関係についての一頁に満たない扱いにとどまる。むしろ、目立つのは、イエス・初期キリスト教、宗教改革、無教会主義という思想系譜であり、南原のヨーロッパ精神史理解は、哲学的思想的考察に基づくものであっても、南原の信仰的な立場と無関係とは言えないであろう。特に、第二章におけるキリスト教の叙述において、中世あるいは教会に対する批判はきわめて明確である。(11)

では、以上のキリスト教理解と価値並行論とはどのような関わりにあるのだろうか。もちろん、『国家と宗教』のキリスト教理解に価値並行論そのものを求めることはできないが、価値並行論における宗教と相互に並行する文化的諸価値（真、善、美、正義）との関係づけが、イエス・初期キリスト教から宗教改革、そして無教会主義へと通底する宗教理解に合致することは注目に値するものと言える。(12) それは、文化に対する宗教の、特にキリスト教の超越性の議論である。

一方で、「イエスの宗教は道徳的人格価値からの超越であつたと同様に、また実に政治的社会的価値からの超越でもあつたのである」(100)。宗教は文化的諸価値の地平を超えており、「国家共同体はもはやそれ自身最高の価値を有するものではなく、最高の規範は政治的國家生活を超えて存する」(102)。しかし、他方、「それにもかかわらず、かかる宗教の超越性は、この世の現実の営みと結合とを否定するものではない。何となれば、宗教は自ら固有の文化領域を形成するものではなく、自ら文化の価値を超出するものであるが故にこそ、かえつてもろもろの文化領域の中に入り込み、これに新たな内容と生命を供し得る」(132)。こうして描かれた宗教と文化的諸価値との関係は、南原の価値並行論の核心を成しており、それはカント哲学の議論から展開されたものというよりも、南原のキリスト教理解に根拠を有するものと解するのが適當であろう。カント哲学の展開という線上に、価値並行論を位置づけることには限界がある。

もちろん、このような宗教の超越性理解は、宗教による文化の統制を正当化するものではなく、むしろ、価値並行論は宗教に対する文化的諸価値の固有性を擁護することをめざしている。これは、カント的な自律の立場を堅持するということであり、ここから、南原は中世の教会概念を批判することができたのである。

「プラトン国家の中核である哲人政治の理想政治が、いかにローマ法王の教会政治と相通するものがあるかは、極めて興味ある問題でなければならぬ。……その場合、宗教と道徳のみならず、学問と芸術に至るまで、一切の文化がかような絶対的権威のいかに厳格な統制のもとに立たしめられたか。」(一一一—一一二)

以上、本章では南原の政治哲学の基礎をなす価値並行論について、カント哲学の展開とキリスト教理解の展開という二つの議論を辿ることによって、いわばこれら二つの思想系譜が交差するところに価値並行論が位置することを確認した。これらのそれぞれは、南原独自の哲学的思索の構築物というよりも、南原は自らが依拠する豊かな思想世界からヨーロッパ精神の特質を的確に描き出したと言うべきであろう。しかし、このことは、南原の思想家としての独自性を否定するものではない。たとえば、南原のカント解釈は、カントの国家論を国際政治論への展開することによって、カントにおいては追求されずに残された問題の解明をめざし、カントを超えて大胆な理論展開を試みているのである。(13) それは、「民族個性国家の本源的価値を承認し、その相互の協同によって国家的秩序を超えての、世界に新しい秩序」の創造をめざし、「諸民族共同社会の普遍的秩序」(二〇〇)を建設するという近代の国民国家についての議論の中に見ることが可能であり、そこに、南原が自らの生きた時代の問題に対して正面から向き合っていることを確認できるのである。そして、これが次章において取り組むべきテーマにほかならない。

三 全体主義論の射程

『国家と宗教』の目的は何か。もちろん、それは、初版の序の冒頭で述べられたように、「国家と宗教との関係」という根本問題を探究することである。しかし、『国家と宗教』は宗教との関わりで国家を論じる学術書であるにとどまらない。一九五八年の改版の序における、「敗戦日本の再建は、この意味において、日本国民のそれまで懐抱して来た日本の精神と思惟の革命の要請であつたはずである。……終戦後十余年、……そこには、かえつて古い精神の復興の兆候はないか。真の神が発見されないかぎり、人間や民族ないし国家の神聖化は跡を絶たないであろう」(五)との言葉は、『国家と宗教』が時代のそして日本の現実的な問題と対峙するところに成立したことを示している。これは、戦後の改版の序だからではない。実は、一九四二年の初版の序ですでに次のように述べられていたのである。

「今次ヨーロッパに大戦において諸民族によつて戦わされている政治的闘争の根底に、宗教との関係をめぐつて、いかに深刻な世界観的闘争の問題が存在するか。事はひとりヨーロッパのみの問題でなく、大東亜戦争の開始により、わが国にとつても二にして一なるこの世界の大戦において、如上の問題はまたわれわれの深い関心事でなければならず、殊に日本が真に世界的民族として東亜に生きんとする場合、この問題に対する理解が将来わが国文化の発展の上に重要な交渉をもたらさずには措かぬであろう。」(一五—一六)

このように『国家と宗教』は世界大戦下の日本の問題を明確に意識して書かれたものであり、本章では、『国家と宗教』が、全体主義批判を意図し、そのために、ナチスをヨーロッパ精神史に位置づけことが試みられていること、そして

それが世界大戦に至る近代日本を射程に入れて、それを明らかにしてみたい。

まず、南原がナチスの全体主義をどのようにヨーロッパ精神史に位置づけているかについて、概観することにしよう。

ヨーロッパ精神史はその二つの源泉である古代ギリシャとキリスト教との、あるいは「神の国」と「地の国」との緊張関係において進展し、そこにはこれらの緊張関係を文化総合にもたらずものとして偉大な二つの類型が見出される。一つは中世カトリック主義の類型（トマス）であり、もう一つが、宗教改革とカント哲学に続く近世的プロテスタント的類型（ヘーゲル）である。ナチスは、この近世的プロテスタント的類型における文化総合への反動（＝総合の崩壊）とその反動に対するさらなる反動という精神史のプロセスに位置づけられる。これがヨーロッパ精神史におけるナチス理解である。同時代の日本におけるナチス論としては、南原と同じ無教会キリスト教に属する矢内原忠雄のものが存在するが、矢内原が「ドイツのナチスの主要政策は反共産主義的、反ユダヤ人的、並に反ベルサイユ条約的であり、その社会的基礎は大体に於て前資本主義的なるユンカー主義と産業資本主義との聯合の上に立つところの運動であると私は解する」（「ナチス協定と自由」一九三七年、『国家の理想——戦時評論集』岩波書店、三四二頁）というような社会科学的分析を行っているのに比べ、南原のそれはまさに思想的なナチス論と言えよう。（14）

次に、南原の精神史的なナチス論の要点を確認することにしよう。ヘーゲル哲学はすでに述べたように、ヨーロッパ精神史におけるギリシャ精神とキリスト教との総合と位置づけられる。

「プラトンの国家理想は、近世に至つてルソーを通して、ドイツ理想主義国家哲学に流れ込み、カントに出で、ヘーゲルに至つて近代的完成を遂げ、新しく近世キリスト教の原理と結合せられたのである」（二一七）。

しかし、このヘーゲルの総合も、中世的総合と同様に、キリスト教の「神の国」の理想の合理的な政治的組織化であり、それによって「神の国は本来『愛の共同体』としての特質を喪失して、いまや、さながら国民国家的な一個の政治的王国へと転落」(一一七)してしまった。特にその後の精神的展開にとって問題になるのは、ヘーゲルの国家は「絶対性」を特徴とし、それゆえ、「彼以後ドイツを中心として結成せられた国家万能の主張と反動思想に対して、彼自ら責任がある」こと、しかも、ヘーゲルの世界精神はその内実が「その時代を担って立つ特定の民族精神」(一一八)であり、したがって、ヘーゲルの国家はゲルマン民族国家であったことである。(15)

このヘーゲルの総合の崩壊からナチスの台頭に至る精神史的展開は、概略、次のように説明される。まず、ヘーゲルの総合の崩壊——ヘーゲル学派の右派と左派への分裂——は、絶対的観念論に対する極端な反動を引き起こし、そこに成立したのが、「マルクスおよびエンゲルスの経済的唯物史観」であり、また実証主義の支配であった。

「ヘーゲルにあつて神的な絶対的世界精神として考えられたものが、単なる人間の発展となり、・・・その物質的・経済的存在の方面のみが強調せられ、しかも、かような人間の物質的存在の関係、すなわち経済的生産関係が、本来精神の運動である弁証法を、こんどは自分の側にひきつけ、自分自身の発展に利用するに至った。」(一一九)

共産主義社会は、人間の自由と平等の共同体をめざしており、この点で、キリスト教的観念の摂取および変容として成立したものと解することができる。(16)しかし、この根底においては、キリスト教の理想である「神の国」とは隔絶するものであり、「近世宗教改革の精神の喪失であると同時に、また、ルネッサンス的人文主義の平板化」(二四一)、

「宗教の否定」にほかならない。共產主義におけるヘーゲルの絶対的觀念論に対する反動は、精神的個性としての人格を量的個へと、また人間と人間を内的に結合する紐帯を解体し、それによって社会を利益社会的結合へと変質させた。これは、自然科学をモデルとした実証主義的合理精神の勝利であつて、「近世政治生活に関する思惟の貧困を露呈し、精神的無内容を暴露する」(二五二)に至るものになつた。こうして絶対的觀念論への反動は、再度それに対する再反動を引き起こすことになる。南原はここに「ナチス勃興の精神的理由」として、つまりこれまで辿つてきた「ヨーロッパ近代精神」とその帰結に対する反抗を見出したのである。

反動に対する再反動としてのナチズムは、「自由主義の政治的貧困」に対して「有機体的全体としての民族の統一的组织体」としての国家を創造することをめざし、全体に対する個の服従と犠牲精神の高揚という新しい倫理の形成を叫ぶ点で、そこに「一種の理想主義」「新ロマン主義」の精神を見ることが出来る。またそれは、根本的には、近代の実証主義的科學主義的哲学に対抗する「一種の『生命』の哲学」を基盤としており、「血」「地」という自然的共同性としての人種を基本原理とし、この人種という最高価値に他の諸価値は従属させられる。それは結局、「一般の文化の否定と破壊」を帰結し、「人間は直接民族的生の存在に従属して考えられる結果、自律的な人格価値または精神的個性としての自由の意義を喪失するに至る」(二六三)。

以上の反動に対する再反動は、決してナチズムだけに見られるものではなく、同時代の精神的思想的な諸動向に共有されたものであることに南原は注目している。『国家と宗教』の第一章で取り上げられたゲオルゲ学派はこの「再反動」の一翼を担うものであり、また第二章で論じられた「政治と宗教との綜合」の復活を試みる「カトリックへの復帰とヘーゲル哲学の再興」(二二六)、つまり新スコラ主義運動と新ヘーゲル哲学も、この動向に属している。さらには、「弁証法神学」「危機の神学」もこの再反動の動向と無縁ではないのである。(17)南原は、この再反動の危機の

状況を克服する道を、キリスト教的な「神の国」の理念とカントの批判哲学の中に見出そうとしたのである。

では、このナチズムの再反動は、日本といかなる関わりにあるのだろうか。すでに見たように、南原が『国家と宗教』において追求したヨーロッパ精神史は、ナチズムの全体主義の精神的な成立基盤を顕わにするだけでなく、「大東亜戦争」前後の日本もその射程に入れたものであり、これは、再反動についての次のような評価と重ね合わせる。ことによって表現されているように思われる。

近代精神に対する反動への反動としての再反動は、「現代における『宗教復興』」と評価できる面をもつなど、(18)一見すると創造的活力的に見える。しかしその内実は、「精神的に真の敬虔と情熱もなくして、ただ政治的動機からこれを絶叫する」だけであり、「特定宗教の信条を信奉しない者はややもすれば呪われた異端者、あるいは反逆者としての刻印」(一一二)を押す排他主義にほかならない。また、それは、次のような意味で、古代的な神政国家思想の復興と言わねばならない。

一般に古代世界では、「国家の主権者は同時に宗教上の首長」であり、「政治と祭祀は常に一つに結合されるべきだ」と主張され、それは「徹底すれば一つの『国教』制度」(一一二)となる。その「宗教的神聖は、人間の純粋に内的な心情においてよりも、神的な宗教的行事、すなわち、礼拝・祭典・儀礼などにかかつて」おり、「全社会生活は宗教的伝統と権威によって規律せられ」、「一般に学的思惟の発展が排除される」、「神々と個人と社会とが一つに国家において統合せられ、国家共同体の周囲に宗教的情熱とすべての道徳的義務と社会的利害とが集せられてある。」(一一三)

以上の再反動の分析が一九三〇年代から敗戦に至る時期の日本の精神的状況を連想させるものであると言うのは、まったくの誇張あるは誤解であろうか。こうした印象は、『国家と宗教』の各所から読み取りうるものであるが、これがかつとも明確に現れるのは、「第四章 ナチス世界観と宗教」においてである。そこにおいては、ナチスの世界観が体現した宗教性が、「キリスト教を排斥するために『北方的』に解釈されたギリシャ文化を立てたもの」「否定的ニヒリズム」であり、したがって、それは「ヨーロッパ文化に対してどこまでも反立的・過渡的位置を占めるにすぎない」(三二二)と断じられる。

本質的にこのような特質をもつ再反動を正当化するために登場するのが、哲学思想なのである。

「現代イタリーにおけるファッシズムの世界観的基礎づけを試みるに当って、ほかならぬカトリック宗教をもつてする者があつても、そのこと自体怪しむに足らぬとともに、また新ヘーゲル主義が努めてナチスに追随して、その哲学的基礎たろうとすることも、われわれに不思議ではない。」(一二七)

もし、そうであるとすれば、日本における再反動においても、それを哲学的に基礎づける試みが存在したはずである。ここに、同時代の日本の哲学動向に対する南原の批判的眼差しを確認することができる。南原は、第四章で先のようにナチス世界観を論じた上で、その最後を締めくくるかのように、日本精神または日本文化、そして「日本主義」の哲学に言及する。それは、「西田哲学に端を発した田辺博士を中心とする『無』の哲学ないし『絶対弁証法』(三二四)を、日本精神の固有性の確立の試みと解釈するものである。こうした南原による田辺哲学理解の妥当性について、ここで十分に検討することはできないが、⁽⁹⁾南原が田辺哲学の中に、ナチズムと同型の論理構造を見出していること

はきわめて明瞭である。南原は、『国家と宗教』との関連で次のように田辺哲学を解釈する。

「あたかもヨーロッパ文化の歴史哲学的構造の契機として挙げた宗教・哲学および国家の三者を西洋とは異なる方法によつて結合し、ここに独自の学的世界観を樹立しようする企図として理解し得られる。」(三一五)

田辺哲学においては、その中心に位置する「種」としての民族と、この種に否定的に対立する「個」とを否定の否定(絶対的否定)において統一綜合するものが「類」的存在としての国家である。国家は、「無」の絶対的普遍性の対自化せられた「絶対の応現的存在」として考えられるが、この永遠なる国家と具体的な宗教との綜合こそが、その哲学的思维の根本特徴なのである。こうして、「国家こそ真の宗教を成立せしめる根拠、否、それ自ら『地上の神の国』となる」(三二七)。これが南原による田辺哲学の要約であり、ここに「国家に対する弁証法的信仰、『国家信仰』の成立、国家の『絶対性』の承認が確認できる。

「人はかのような東洋的汎神論においてふたたびナチスの場合よりもさらに一層高揚せられ、深化せられた形において『民族』と『国家』の神性が理由づけられるのを見ないであろうか。」(三一九)

とすれば、国民を戦争へと動員する日本精神・日本思想とは、すでに先に反動に対する再反動としてのナチスに対して述べられたのと同様に、この国家信仰を信奉しない者を異端者あるいは反逆者(非国民)として排除し、その内実は、「精神的に真の敬虔と情熱もなくして、ただ政治的動機からこれを絶叫する」(一二二)だけの否定的ニヒリズム

ムということにならざるを得ないのではないだろうか。こうした時代状況においても、南原の日本批判は、ナチスや古代的精神性の復興に対する批判、あるいは田辺哲学解釈と重ね合わされることによって偽装を施されてはいるが、その真の意図を読み取ることは決して不可能ではないように思われる。(20)ともかくも、『国家と宗教』は、「ナチス世界観と宗教の問題はひとり現代ヨーロッパの、あるいは単にドイツのみの問題ではなくして、また実にわが国と世界の緊要の問題たるを失わぬであろう」(三二七)、と結ばれるのである。

四 結び

南原の『国家と宗教』は、これまで確認してきたように、「国家と宗教」をテーマとしたヨーロッパ精神史研究(政治思想史)であり、ナチスの全体主義批判は背後に同時代の日本の精神状況に対する批判が重ね合わされていた。しかし、南原が『国家と宗教』でめざしたものは、これらに尽きるものではないように思われる。それは、戦後日本への展望である。戦後、南原は東京大学総長に就任し、日本国憲法草案審議に関与し、教育刷新委員会の委員長を務めた。(21)この戦後の南原が自らの指針として述べたのが、講演「新日本文化の創造」(一九四六年二月十一日)であり、近藤勝彦は、この南原の講演について次のように指摘している。(22)

『人間革命』の主張は、南原の『新日本文化の創造』の根本として語られたのであって、『価値併行論』は南原の戦後日本再建の理論的根底をなしていたと言うべきであろう。そうであればさらに、彼の『宗教的神性』の理解と主張は、『人間革命』の転回点をなし、『新日本文化の創造』の決定的基点をなしていたと言うべきであろう。

(近藤、二〇〇〇、五一四)

南原の『国家と宗教』の中に提示されつつあった「価値並行論」は、ナチスと日本精神批判にとどまらず、戦後日本の国家と文化の再建をも展望するものであった。それは、『国家と宗教』の「第一章 プラトン復興」の終わりの部分において、日本精神に言及する中で、「これが本来の日本精神の意義であったし、また、われわれの建設すべき新しい日本文化の理念でなければならぬ」(六一—六二)と述べられた通りである。一九四二年の時点で、南原はすでに戦後を展望していたと言わなければならない。この言葉はさらに次のように続けられる。

「その場合永い歴史の行程において、おのおのの民族の歴史的特殊性をいかにして普遍的人類的なものにかかわらしめるか、所与の現実を通していかにして理性の当為を実現すべきかは、『学問』におけると同様に『政治』においての根本の問題である。そのとき、政治的真理としての『正義』は、あらゆる国民と国家の向いゆくべき理念でなければならない。」(六二)

この根本問題に対して、戦後の南原は主には教育の場で取り組んだのであるが、これは価値並行論との関わりで言えば、国家や宗教から独立した価値としての真理をめざす学問の自律性を現実化する取り組みであったと言える。ここにおいても、南原の政治哲学は具体的な歴史的状况と切り結んでいたのである。

注

(1) 現代思想における政治哲学の活発な動向については、『岩波講座 政治哲学』(全六巻)の刊行などから容易に確認することができる。この講座企画の背景について次のように説明されている。「近年、『政治哲学』への関心が高まっているといわれる。・・・その背景には、経済的分配の問題をめぐる矛盾・対立や、アイデンティティの政治、そして政党政治の行き詰まりやポピュリズム現象といったデモクラシーの変容/危機などの現実を受けた、政治の規範的・価値的要素への実践的関心の高まりがある」(『刊行にあたって』、『岩波講座 政治哲学Ⅰ 主権と自由』岩波書店、二〇一四年、V頁)。

この政治哲学への関心の背景は、まさに本論文が取り上げる南原繁が直面した問題であり、南原の政治哲学はその現代的意義において評価するに値するものと思われる。この点については、本論文の「一 問題」で引用の近藤論文が指摘する通りである(近藤勝彦「南原繁における『価値併行論』と宗教的神性」、『デモクラシーの神学思想——自由の伝統とプロテスタンティズム』教文館、二〇〇〇年、四九八頁)。

(2) 南原の伝記的な事柄については、山口周三『南原繁の生涯——信仰・思想・業績』(教文館、二〇一二年)が詳細かつ的確である。特に、南原の信仰については、第五章の「一 南原繁の信仰」(四〇五—四〇八頁)で簡潔な説明がなされている。「南原の生涯の活動の背後には、内村鑑三から受け継いだこのキリスト教信仰が常にあつたと言える。価値並行論における宗教の役割が、彼の生涯において実践されたと言える」(四〇八頁)。

なお、南原繁研究は現在、南原繁研究会を中心に一定の広がりを見せており、南原研究における多様な問題設定については、同研究会編の諸研究論集が参照できる。

(3) 南原は政治思想においても体系的な哲学者(体系的政治哲学の構築)というよりも、思想史家(政治思想史・政治学史)として理解すべきと思われる。長年東京大学で講義した『政治学史』をもとにした『政治理論史』(一九六二年、『南原繁著作集 第四巻』)は南原の代表的著作であり、『国家と宗教』の延長線上に位置している。

(4) この類型論が普及するに際しては、マシュー・アノルドの影響があつたと言われるが(水垣渉「ヘブライズム・ヘレニズム・キリスト教——比較研究の問題」武藤一雄・

平石善司編『キリスト教を学ぶ人のために』世界思想社、一九八五年、二四頁）、トレルチの「ルネサンスと宗教改革」の比較論（『ルネサンスと宗教改革』岩波文庫、所収）はこの類型論に属するものであり、南原は『国家と宗教』において同様の議論を行っている。

(5) トレルチのカント主義に関しては、近藤勝彦『トレルチ研究 上』（教文館、一九九六年、特に六八一—四二二頁）を参照。『国家と宗教』と補論において南原がトレルチを参照していることは、本論文の以下で指摘する通りであるが、それは特に初期キリスト教や形而上学の問題に関して明瞭である。なお、トレルチと思想的に関わりの深い波多野精一は、南原と同様のカント哲学理解（カントの批判哲学の意義とその宗教論への拡張）を展開しており、南原も『国家と宗教』の注で、波多野精一『宗教哲学』を挙げている（一四四）。また、南原が新カント学派の哲学に方法論のレベルで依拠していることは、ヨーロッパ精神史の方法についての短い記述からも確認できる（三三八—三四〇）。

(6) 学問論争におけるゲオルゲ学派とその背景については、佐藤真一『トレルチとその時代——ドイツ近代精神とキリスト教』（創文社、一九九七年、三一〇—三三一頁）、

小柳敦史『トレルチにおける歴史と共同体』（知泉書館、二〇一五年、一一—一二七頁）を参照。また、南原が問題にするゲオルゲ学派のプラトン研究者については、『国家と宗教』第一章の注に具体的な名前と著書が示されている（六二—六三）。

(7) 価値並行論は、南原繁『フィヒテの政治哲学』（一九五九年、『南原繁著作集 第二巻』岩波書店）の「第一部 フィヒテ政治理論の哲学的基礎」第四章「現代哲学の問題」（特に、「政治的価値の理論」、「文化価値の体系」、「フィヒテの意味」）において具体的に示されたものであり、「カントの価値哲学」（真・善・美の絶対的な諸価値の固有性とそれそれぞれについて固有の先天的価値原理）の解明。同書、一四〇頁）、「政治的価値への拡張」（「これら三者相互の間と同様、新たに得た政治的社会的価値の正義を、ともに並列の關係におくこと」、すなわち『価値並行』論の新たな体系の要求である」（一四七頁）、「宗教の位置づけ」（「およそ宗教は、一切の文化の価値を超越し、それ自体、超価値の世界にその境地を有する」など。一五六—一五七頁）の内容においてまとめられる。この価値並行論については、注（一）に挙げた近藤論文のほかに、その形成過程を分析した研究として、山

口周三「南原繁の『価値並行論』とその今日的意義——特に宗教観に関して」(南原繁研究会編『無教会キリスト教と南原繁』EDITEX、二〇一二年、一五二—一六六頁)が存在する。また、価値並行論と南原の国家論、宗教論を論じたものとして、加藤喜之「南原繁の宗教論——国家論の枠組みの中で」(現代キリスト教思想研究会『キリスト教思想と国家・政治論』二〇〇九年、二七—四二頁)も参照。

(8) 南原は、カントの「政治理論を取り扱ったものは比較的」少ないとしつつも、『国家と宗教』第三章の注(6)(二二八—二二九頁)で、カント研究の状況に言及している。南原の指摘するように、カント政治哲学の研究は現在も必ずしも多くはないと思われるが(Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, 1992, など参照)、無教会キリスト教の信仰を有するカント研究者による関連研究として、次のものが挙げられる。佐藤全弘『カント歴史哲学の研究』晃洋書房、一九九〇年。

(9) 「神の国」は新約聖書学(特にイエスの宗教運動)における中心テーマであるが、南原の「神の国」理解は、同時代の研究に依拠するとともに、従来のパウロ研究に対するホーリースリーの批判が指摘する次の限界も共有している。「幾

世代もの間、新約聖書研究を支配してきたパウロへのこのアプローチは、疑いもなく近代西欧的でありまたそれの特徴付ける前提、すなわち、パウロは宗教に関心をもっており、その宗教とは政治的経済的な生から分離されるだけでなく、もっぱら個人の信仰の事柄であるとの前提に基づいている」(Richard A. Horsley (ed.), *Paul and the Roman Imperial Order*, Trinity Press International, 2004, p.1)。

(10) 「宗教的な理念から直接生じる絶対的な個人主義と普遍主義という社会的二重性格」(E・トレルチ『古代キリスト教の社会教説』教文館、一九九九年、六七頁)。

(11) 中世キリスト教への批判については、『国家と宗教』に対する田中耕太郎の書評「南原繁教授著『国家と宗教』(昭和十七年)」などを受けて、「まずは本書における以前の論証を支持し、あるものは一層強く表現し、あるものは一層詳しく説明」することが適当との判断によつて書かれた「補論 カトリシズムとプロテスタントイイズム」でより詳細に論じられている(特に、岩波文庫版の三五三—三六五頁)。

(12) 南原においては、「初期キリスト教」、「宗教改革」、「無教会」という三者の論述・理解の間に循環関係が存在している。したがって、南原のイエスあるいは初期キリスト教理解

は、宗教改革的無教會的なイエス論と言つてもよいであろう。
(13) 南原がカント哲学に大きく依拠しつつ自らの政治哲学を構築しようとしている点は、本論文で述べた通りであるが、しかし、南原がカント哲学の単なる反復にとどまつていないことは確認しておく必要があるだろう。特に、カントにおける国際政治秩序が「国際国家」ではなく「国際連合」とどまつた点について（「高次の一国家を構成するのを否定すべき理由はない」一九七頁）、民族国家主義の意義を念頭におけば「世界連邦国家」の理論的基礎づけはカント的な仕方では限界があることについて（「ひとり実践理性の法則とそれに根拠する政治理論をもつては、それを説明し尽すことは困難であろう」同頁、など）指摘し、その説明をめざすことを南原は忘れてはいない。また、カントの宗教論についても、「彼の宗教論はもっぱら道徳を基礎として成立するのであつて、これが彼の道徳説を深化せしめた所以であると同時に、その宗教論に否み能われない難点を残した所以でもあると思う」（二六七）と述べている。同様の議論は二二五頁などにも見られる。

(14) 矢内原のナチス論については、拙論「キリスト教平和思想と矢内原忠雄」（現代キリスト教思想研究会『アジア・

キリスト教・多元性』第一三号、二〇一五年、一一一―一八頁）を参照いただきたい。また、「国家と宗教」というテーマに關し、南原と矢内原の両者についての論考を含む研究として、柳父圀近『日本のプロテスタントイイズムの政治思想——無教會における国家と宗教』（新教出版社、二〇一六年）が存在する。なお、南原の「ナチス世界観と宗教」についての議論は、テイリツヒの「政治的ロマン主義」論（『テイリツヒ著作集 第一巻』白水社、所収）と比較することによって、その特徴と限界が明らかにできるように思われる。

(15) ヘーゲルの国家についての南原の議論は、同時代のテイリツヒの「若きヘーゲルとドイツの運命」（一九三二年『テイリツヒ著作集 第十巻』白水社、所収）によつて補強することが可能である。

(16) 初期キリスト教におけるキリスト教的な共産主義（愛の共産主義）は、トレルチが詳細に論じている問題であり（『古代キリスト教の社会教説』教文館）、また西欧の歴史哲学がキリスト教的歴史神学の世俗化というべきものであることは、レーヴィットらが指摘する通りである（カール・レーヴィット『歴史の意味』未来社、など）。

(17) 南原とカール・バルトとの関わりについては、注（14）

で挙げた柳父圀近著（二三二—二七七頁）で詳細に論じられている。なお、南原とバルトが直面したナチズムの全体主義的思想動向は、世界的な広がりをもった生命主義との関連を視野に入れる必要があるものと思われる。日本においては大正生命主義などである（鈴木貞美編『大正生命主義と現代』河出書房新社、一九九五年）。

(18) 南原の言う「現代における『宗教復興』」については、わたしたちの現代の宗教状況（ウルリッヒ・ベックが『へ私』だけの神——平和と暴力のはざまにある宗教』（岩波書店、二〇一一年、三二頁）で「二世紀初頭に見られた宗教の回帰現象」と述べた動向）をも視野に入れた本格的な研究が必要である。

(19) 南原による戦前の田辺哲学批判は、南原研究では有名な問題であるが（宮田光雄『国家と宗教——ローマ書十三章解釈史Ⅱ影響史の研究』岩波書店、二〇一〇年、特に四九二頁の注（11）、橋爪孝夫「田辺元——種の論理」（南原繁研究会編『南原繁 ナシヨナリズムとデモクラシー』EDITEX、二〇一〇年、七一—九〇頁）を参照）、戦前の田元哲学の問題は、水見潔『田辺哲学研究——宗教哲学の観点から』（北樹出版、一九九〇年）、高橋浩「田辺元の『種の論理』と超

越——『懺悔道』への転換が指し示すもの」（『鹿児島女子大学研究紀要』Vol.11、No.1、一九九〇年、一九五—二〇七頁）など、田辺研究でも論じられている。

(20) 『国家と宗教』に内在する日本批判を考えるとき、一九四二年の時代において、本書がどうして発売禁止を免れることができたか、疑問に感じざるを得ないところであるが、岩波文庫版所収の福田歓一「解説1」では、「論述があまりにも純粹にアカデミックであつて、検閲当局の理解を越えた」、「著者が・・・無名であつたことが幸した」との考えが示されている（四四五頁）。また、注（2）で挙げた山口周三著においても、『国家と宗教』の発売問題が触れられている（一七五頁）。

(21) 南原が取り組んだ戦後教育改革については、山口周三『資料で読み解く南原繁と戦後教育改革』（東信堂、二〇〇九年）において詳しい論述がなされている。

(22) 本論文の「一 問題」で引用した論考において、近藤勝彦は、南原が『新日本文化の創造』の場と担い手」として「もっぱら『教育』に期待」（五一—八頁）し、「大学」を「真理と友愛によつて結ばれた自由の人格の共同体」と考えた点について言及しつつ、これが「大学」に対する過剰な期待を

生じ、「大学」に対する一種の幻想に陥つたと指摘している（五一九頁）。この指摘は、「南原の共同体論の問題性」にも関連している（五二二頁）。なお、南原の共同体論については、下島知志『南原繁の共同体論』（論創社、二〇一三年）が存在する。

井筒俊彦の意識哲学における言葉と芸術

廖 欽 彬

一、はじめに

九鬼周造（一八八八—一九四一）の『いきの構造』（一九三〇）は、一民族の言葉にはその民族の実存的状況が含まれているとし、ある文化圏の言葉は、ほかの文化圏の人々によつて知られるはずはないと主張し、「いき」という言葉の日本の実存の特徴を披露している。そうした日本主義的な言葉の主張は、的確に当時の日本人の特質を表し、西洋人の注目を引き付けるものがあるだろうと思われる。これは明らかに当時の日本人の西洋人に対して抱いた、ある種の劣等感から生まれてきた感情が、彼にそのような実存的な異文化論ないし言語論を生み出させたものである。別の角度から考えれば、それは従来ヨーロッパ中心主義が帯びる「普遍性」を相対化して、西洋も東洋もあくまで相対的な特殊存在にすぎないことを主張する思索の結果でもある。

このような東洋と西洋との間に生まれた言葉、意思疎通、あるいは翻訳に関する間隙は、確かに各文化のいきいきとした独自性を保持してくれるが、しかし時代の状況や歴史的事情などによつて、そうした言語観や価値観は変遷してきた。戦前の思想状況とは違って、戦後、共産主義や社会主義と自由民主主義の陣営のイデオロギー戦は、冷戦構造という敵対的な国際情勢を作つてしまい、いわゆる脱構築というポストボダンの価値観や人生観は、世間の人々の

固定観念を覆し、破壊すべき建物（たとえば哲学や思想）を想定してそれを潰し、もはや人々を規制するものはどこにも存在しないというような解放感を与えたりもした。そうしたポストモダンの考え方は、現在に至っても依然として強力な姿勢で、人々の心を揺さぶっているように思われる。

本論で取り上げる井筒俊彦（一九一四—一九九三）は、まさに戦後の実存主義とその後に現れたポストモダンの思想潮流に乗って、独自の東洋哲学を構築しようとした哲学者である。その主著『意識と本質』（岩波書店、一九八三年）は、井筒自身の実存的状況（冷戦情勢に取り囲まれる自覚の状況）から出発し、中国、インド、イスラーム、日本を含む東洋哲学や思想の共通点を自分なりに紡ぎだし、西洋の理性主義（本質主義）が牛耳る思想界の主流に挑戦した思索の試みである。そこで作り出されたのは、彼独自の意識哲学の体系である。以下では、まずその意識哲学の形成過程を追跡し、次にそこから生み出された意識と言葉や芸術との連関を模索し、井筒独自の言語論と芸術論を明らかにしつつ、その限界を考えてみたい。

二、井筒の意識哲学の体系

『意識と本質』の論述は、まさに意識と本質という二つのキー概念をめぐって展開されている。ここでは、読者の便宜のために、彼が構想したこの二つの概念の構造を簡潔に示すことにする。彼は、自らのコンテキストの中で意識を説明する前に、まず意識は常に「…の意識」であるとされることを説明した。つまり、われわれ現代人のいう意識とは、常にあるものへの意識作用のことである。現象学では、それをノエシス（*noesis*）という。この「…の意識」は、井筒のコンテキストでは、表層意識とされ、その表層意識によって捉えられる存在（本質）は虚偽であり、幻想であ

り、妄想であるとされた。その表層意識に対して、井筒は、洋の東西の哲学や思想の資源を活用して、深層意識を取り上げ、それによってもたらされる存在（本質）こそ真相であり、本物であり、実在であるとした。そして、表層意識と深層意識を次のような図式で示した（『意識と本質』、二二四頁を参照）。

| | | | | |
|------|---|------|---|---|
| 表層意識 | A | | | |
| | | M | B | C |
| | | 深層意識 | | |
| | | | | ○ |

上の構造が示すように、井筒は意識を表層意識と深層意識に分けて、前者をA、後者をM、B、C、○と記している。四つの深層意識はそれぞれ、想像的な領域（イマジジュの領域）、言語アラヤ識（ユングの文化や集団的無意識、想像物の元型）、無意識、意識のゼロ・ポイントである。

井筒は、M層におけるあらゆる心理現象（深層意識の想像物）はB層から来ていると考える。その次のC層は無意識であるにもかかわらず、B層とは完全に断絶したわけではなく、B層に近づくにつれて、次第に意識化の動きを見せるのである。これによって、深層意識の世界に現れる心理現象のプロセスがC⇓B⇓Mであることは、明白である。井筒のこのような意識の分け方には、深層意識による存在（本質）こそ紛れのない真相だというメッセージが込められている。つまり、M層に現れるもの（1）は、通常のわれわれの価値観から見れば単なる幻想や想像、虚偽に満ちたものであるにもかかわらず、井筒はそれを逆転させて、それこそ本物だと主張するに至っている。

以上が、井筒のコンテキストでの意識の構造である。それに対して、「本質」の実在を認めるか認めないか、また「本質」の実在を認める場合でも、意識のどの次元で認めるのか（意識の表層か深層か）、という観点から、時代や土地、

文化を異にして生まれ、複雑に錯綜しつつ現代に至る東洋と西洋哲学や思想の諸伝統は、以下のように明快に整理され構造化されている。

◆ 「本質」 否定の立場

大乘仏教・禅思想

老荘思想

◆ 「本質」 肯定の立場

I 普遍的「本質」(mahyah)を肯定

「本質」を深層意識の次元で把握

マラルメの必然論

宋学の格物窮理

「本質」を深層意識の次元で「元型」(象徴)として把握

イスラーム哲学者イブン・アラビの「有無中道の実在」

イスラームの神秘家スフラワルデーの「光の天使」

易の六十四卦

密教の曼荼羅(道元)

ユダヤ教神秘主義カッパラーの「セフィロート」

「本質」を表層意識で理知的に把握

プラトンのイデア論

孔子の正名論

古代インドのニヤーヤ・ヴァイシエーシカ（勝論派）の名実論

II 個体的「本質」(huryyah)のみを肯定

直感的把握

本居宣長の「もののあわれ」

深層意識的把握

リルケ

III 普遍的「本質」と個体的「本質」の両者を肯定

松尾芭蕉

以上が、井筒の「本質」概念に対する分析の構造である。『意識と本質』は、東洋思想が、表層意識の作用（理性的思考）とそれによる存在（本質）の把握を主とする西洋近代思想と異なり、西洋近代の知で深層意識の作用（想像・創造力）とそれによる存在（本質）の把握を核心とする東洋思想を分析、理解することがいかに乱暴か、ということとを教えている。この著作は、井筒の西洋近代の知に対する疑念と挑戦の立場を鮮明にしていると同時に、彼が積極的に、禅思想⁽²⁾とイスラーム哲学の資源を活用して、意識と本質という二つの概念を再解釈する意欲を示している。

二、いかなる「本質」か

『意識と本質』を通読すれば、井筒は深層意識での存在（本質）を肯定する立場に立っていることがわかる。ここで本質といっても、いったいいかなる本質か、という問題が出てくる。これに関して、井筒が述べたとおり、彼が最初に意識したのは、西洋中世哲学、つまりスコラ哲学の術語 *quidditas*（＝*essentia*）とイスラーム・スコラ哲学の術語 *mahyān* である。字義的には、両者はいずれも、「それは何であるか、ということ」を意味し、アリストテレスの「本質」概念に遡ることができるとされる（『意識と本質』、六一―六三頁を参照）。しかし、上述した二つの本質は、井筒においては、異次元のものである。彼は西洋スコラ哲学の「本質」概念を継承する意欲が全くなく、むしろイスラーム・スコラ哲学の「本質」概念によって、それを批判的に論述した。

元来、西洋では、「本質」とは、ものの存在を存在たらしめるもの、つまり、ある存在を必然的にその存在として規定する内実のことを指している。「本質」の探究は、必然的にももの存在する根拠の探求につながるのである。だが、「本質」概念がすべての存在を規定し、絶対に揺るがせないものになったとき、すべての存在は必然の世界に組み込まれ、一切の偶然性（偶有性）を持たなくなる。そうすると、すべての理解不可能な事象や存在などは、幻想や妄想、虚構として片付けてしまわれるのである。井筒は、このような「本質」論の考え方が蔓延しないように、積極的に、イスラーム神秘主義（スーフイズム）の思想を援用し、その深層意識的作用による「本質」論を主張した。

以下では、井筒のイブン・アラビー（一一六五―一二四〇）の「存在一性論（*wahda al-wujūd*）」と「有無中道の実在（*ayān thābitah*）」の解釈を取り上げ、それを、上掲した彼の意識の構造に照らし合わせながら、彼のいわゆる「本質」概念を究明してみたい。

井筒によれば、イスラーム的文化のコンテクストにおいては、意識と本質を語る場合、『コーラン』という絶対的一神、万物を無から創り出した創造主、天地の主宰者から離れることはできない。そのような神がイスラーム的意識の奥底に位置し、すべてがそのような意識で眺められる（『意識と本質』、一〇四―一〇五頁を参照）。もちろん、イブン・アラビーの「存在一性論」と「有無中道の実在」という二つの存在論に関する重要な概念も、そこから逸脱することはあり得ないのである。

井筒の解釈では、イブン・アラビーの存在一性論は、「存在」を絶対の真実と見なし、「本質」を無の立場とした。たとえば、目の前にある花を花として見るのは、ただの妄念の作用にすぎない。実際、花を花として見るべきではない。それを「存在」の特殊な限定の顕現形態と見なすべきである（初出は『イスラーム哲学の原像』、この著作は『井筒俊彦著作集』第六巻に収録されている。ここでの著作集の引用は、I巻数・頁数で示す。I六・二七を参照）。

むろん、ここでいう「本質」はわれわれ一般人の表層意識における概念や思惟である。イブン・アラビーにとつて、そのような表層意識での産物はただの虚構にすぎない。「存在」が花としてわれわれの前に現出するということは、本来、絶対的無限定者や絶対的無分節者、言い換えれば「存在」に対して分節、限定を行うことである。ここでいう分節、限定とは、「境界」(ḥadd、複數：ḥudūd) のことであり、「境界」とは、イスラーム哲学でいう「定義」の意味である。定義とは、言語により事物の「本質」を示すことであるため、境界とは定義であり、本質でもあることになる（I六・二八を参照）。

イブン・アラビーの考えでは、世界（あらゆる存在界）は唯一無二の真実在であり、絶対無分節の「存在」がさまざまな「境界」で分節するという形で、われわれの意識の表層に現れるのである。井筒の指摘したように、イブン・アラビーの哲学では、アッラーというのは絶対者の究極的な境地ではなく、それよりさらに一段と高い、あるいはさ

らに一段と奥深い、神以前あるいは神とも称し難い状態である。(I・五・四三四を参照)。絶対者自身は、無分節のものであり、究極的一であり、名前を持たないものである。それは、ただ仮に「絶対一者」という言葉で称されているにすぎない(I・五・四三四を参照)。イブン・アラビーのこうした「一者から多者への発展」の存在論は、形而上的な絶対一者から発展し、分節してきた存在論であり、また「無から有への」、つまり神の自己顕現の存在論である。

井筒の考察によれば、そうした過程では、イブン・アラビーは「有無中道の實在」(ayan thabitah)を考案し、それによって絶対の一者と相對の多者、無と有、神と万物、實在と現象、本質と妄念を繋ごうとした。そして、イブン・アラビーは存在論という仕方では、このような存在の元型、あるいは神的意識の内在分節を‘ayan thabitah’つまり、「有無中道の實在」と称した(15・436を参照)。Thabitahは、イスラーム神学の術語では、有と無の中間状態を指し、有でもなければ、無でもなく、中間である。ayan はリアリテイ、あるいは實在の複数形である。ayan thabitah は、つまり有と無の中間状態である。こうすると、「有無中道の實在」は「存在一性論」における重要な概念であること、そして二つの中間的な役割を担っていることがわかる。

イブン・アラビーの存在論(形而上学)では、「有無中道の實在」は「絶対的無限定者、絶対無分節者、絶対一者、絶対的實在」↓「有と無の中間状態」↓「一般人の表層意識における現象、あらゆる存在界の存在(有)」という過程での媒介役を担う。彼の信仰の世界では、それはつまり「絶対不可知の神、隠れた神」↓「神的意識の内部分節、顕現の神」↓「一般人の表層意識における現象、具体的経験界の事物と現象」という過程での媒介役である。

井筒の考えでは、「有無中道の實在」は一種の柔軟な、固定していないモデル(範型、元型)であり、それは絶えずに流動し、事物の根源的な想像物(イメージ、image)を生み出すのである。それは、また経験的世界の事物がそれにかたどって現成する、存在の基本的なパターンの意である(『意識と本質』、二七四頁を参照)。ここで、前節

で掲げた意識の構造を思い起こせば、「有無中道の實在」はまさに深層意識の「 $O \downarrow C \downarrow B \downarrow M$ 」という過程での「C」とB（無と有の間）である。その産物である想像物の活動する領域は、M層にほかならない。そして、「絶対的無限定者、絶対無分節者、絶対一者、絶対的實在」、あるいは「絶対不可知の神、隠れた神」は、ゼロ・ポイントに属すると考えられる。

このように見えてくると、井筒のいう「本質」とは、決してギリシャ哲学や西洋のスコラ哲学でいう「本質」のこと（理性活動が把握した存在の存在性、本性）ではなく、それは、人間の深層意識において現れる神の自己顕現の事象（神の自意識の内部分節）にほかならない。

五、スーフィズムの「本質」論

ここでは、禅宗が提示した「本質」否定論を一々検証する余地がないが、以下の引用を通じて、井筒の捉えた禅宗の「本質」否定論を見てみよう。

こうして禅は、すべての存在者から「本質」を消去し、そうすることによってすべての意識対象を無化し、全存在世界をカオス化してしまう。しかし、そこまで禅はとどまりはしない。世界のカオス化は禅の存在体験の前半であるにすぎない。一たんカオス化しきつた世界に、禅はまた再び秩序を戻す、但し、今度は前とは違った、まったく新しい形で。さまざまな事物がもう一度返ってくる。無化された花がまた花として蘇る。だが、また花としていつても、花の「本質」を取り戻して、という意味ではない。あくまで無「本質」的に、である。（『意識と

本質』、一一九頁)

ここから、井筒が自らの意識哲学ないし「本質」論を構築するにあたって、禅宗の「本質」否定論を援用した理由がわかる。おそらく、井筒は禅宗の経験的世界にある存在(自性)に対して否定的な態度を取るスタンスに共鳴を覚えたのだろう。彼のイスラーム哲学のコンテキストでは、イブン・アラビーの「存在一性論」が主張するように、われわれの経験的世界に現れるものは、ただ妄念による産物にすぎない。ここは、ちょうど井筒が、自らが描いた深層意識に現れるイマージュ(想像物)は神の自意識の内部分節であるという意図を伝えているところである。つまりM層の想像物は真の实在であり、絶対的無限定者(存在論から見れば)や絶対不可知の神(宗教論から見れば)の分節である。

さて、このような絶対的無限定者の分節(哲学の立場から見れば)と、絶対不可知の神の分節(宗教の立場から見れば)のどちらが、井筒の望んでいる「本質」なのか。おそらく、後者のほうであろう。井筒は、禅宗では座禅するときに生じた瞑想状態による妄想を戒めていることを説明してから、シャマニズムと密教の精神的伝統を引き合いに出している。

シャマニズムや密教のような精神的伝統と、これはまるで正反対の態度である。これらの伝統では、このような状態にある人の意識に現れるこの種のイマージュに重大な意義を認める。どんなイマージュでもいいというわけでは、無論、ないけれど、とにかく瞑想によつてこういう異常現象が経験されるということ自体、本論というM領域が意識深層で開けつつあることの証拠であるからだ。(『意識と本質』、二一九頁)

この一節からわかるように、井筒の取っている立場は、深層意識での存在（本質）を肯定する立場である。ここで異常現象という表現を使ったのも、表層意識のほうからの見方だと考えられる。しかし、井筒はあえてこの「異常」にあるべき価値を見出そうとした。

以上のように、冷戦体制を打開し、実存と脱構築の立場から、西洋哲学の理性主義や本質主義に抵抗するため、東洋哲学の根底にある深層意識の哲学体系を打ち立てた哲学のスタンスは、深層意識での本質肯定論に特徴づけられる。それは、戦前の京都学派の絶対無の哲学、つまり徹底した本質否定論の哲学とは、根本的に異なっていると言わざるを得ない。

六、意識、言語、存在

井筒哲学の研究者・若松英輔は『井筒俊彦―叡知の哲学―』（慶応義塾大学出版会、二〇一一年）で、特に井筒の言語哲学における貢献を強調し、言語哲学こそ井筒哲学の根幹であるかのような印象を与えている。もちろん、言葉と意識の問題は、終始井筒哲学の根幹をなしているということについては、筆者は賛同する。しかし、井筒の禅や老荘思想と唯識思想を根底にした言語論を彼の哲学の特色としたのは、早急だと思う⁽³⁾。

上で検証したように、井筒はイブン・アラビーの「存在一性論」と「有無中道の実在」を援用して、「○↓C↓B↓M」という深層意識の本質肯定論で「A」という表層意識の本質肯定論を否定する意識哲学の体系を構築してきた。イブン・アラビーの哲学では、この○（名前のない何とも名づけようのないもの）は神・アッラー「C」以前の状態、つ

まり絶対的無限定者であり、禅思想では、無ないし空であり、老莊思想では、絶対の無名である。唯識思想では、第八識のアラヤ識「C」以前の状態であり、言葉以前の無一物の状態である。井筒のいう無言語から言語へと移り、未だ固定できない曖昧な状態を表す「言語アラヤ識」や「意味アラヤ識」は深層意識の「B」に当たる(4)。

井筒が求めようとした理想的な言語が、表層意識(理性主義や本質主義)によつて構成されたものではないこと、そして深層意識の体系に基づいた流動的な、意味可能な言語(九鬼流に言えば、偶然性の言語)であることは、彼の言語論に顕著に表れている。井筒の「存在はコトバである」(『意味の深みへ』)というように、絶対無と有を往来するというような流動的存在こそ、無分節(識別なし、区別なし)と分節(識別、区別)との間、または無言語と言語との間を行き来する曖昧模糊で不確定的なものである。ここには、存在論、宗教論、認識論、言語論が混ざっている。井筒哲学の混合体が見られるのである。

ここで、絶対無と相対有、宗教と哲学、信仰と理性との京都学派的な媒介運動を考慮に入れるならば、井筒の意識哲学の体系から、一種の神秘性を感じざるを得ない(5)。というのも、ゼロ・ポイント「〇」は、いかなる条件のもとで、「C↓B↓M」、つまり自己分節(自己発展、自己顕現)していくのか、人間とその絶対無の自己分節とはいかなる関係にあるのかという問題は、井筒の構想した意識哲学の体系には見出し難いからだ。深層意識から生まれた存在、認識、言語に、構造化(固定化)を拒ませるように設定した井筒は、心底から徹底したポストモダンの精神を漂わせているように思われる。

井筒においては、絶対無からの顕現、たとえば絶対無から存在現象、宗教現象、認識(知識)体系、言語、記号、芸術の表現などといった形のあるものへの分節は、何かに固定され得ない流動的な分節であるため、通常でいう分節(定義、意味付け)ではない。したがって、そのいわゆる言語論と芸術論もまた同じ立場にある。それは、非言語的

な性質を帯びる言語を扱う言語論であり、また表現なき表現（西田の言葉でいうと形なき形）を展開する芸術論であると、われわれは理解しなければならない。禅思想の「不立文字」から案出した言語論や、唯識思想から見出した潜在的な「種子」（言葉や概念）を踏まえた言語論、つまり固定した意味を拒絶する言語論は、井筒の意識哲学の体系を通じて、一種の内語言語論、深層意識の言語論となつてしまったのである（一九六七、七〇頁を参照）。

井筒のいう言葉は、むしろ言葉自身が持つている呪縛から逃れることはできるものの、公共性のある言葉としては決して成立し難い⁽⁶⁾。彼は人間の自由を拘束する公共性（規則性、必然性）を無くす代わりに、人間の深層意識の働きの（神秘的）を、別の意味での「公共性」にしたのである⁽⁷⁾。このような、外の世界を内の世界にした井筒の思想は、果たして、それにはいかなる倫理的な生産性があるのかということとは別として、少なくとも彼の時代状況から見れば、理解不可能なものではないだろう。

「存在はコトバである」とは、いかなることか。それは、存在も言語も芸術もなんらかの記号（分節）であり、何かの記号であるが、決して固定して絶対に動かない記号なのではなく、むしろ、これでもない、あれでもないという不確定な記号であることを意味するのである。このような記号は刹那的なものでしかなく、何かのきつかけで、また予想外の記号に変わったりするものである。潜在的な姿から顕在的な姿へと変転し、後者に固定することなく、常に前者と後者の間を自由に遊動する。これは、存在論においても、言語論においても、井筒の一貫した主張である⁽⁸⁾。

七、流動性の美意識

井筒の芸術論について論じる前に、先行して岡倉天心（一八六三—一九一三）、鈴木大拙（一八七〇—一九六六）、

久松真一（一八八九—一九八〇）の禅的な美意識を概括的に述べてみたい。周知のように、岡倉天心の『茶の本』(*The Book of Tea*) は日本人が英語で茶道を紹介した初めての著作である。西洋と東洋の美意識の違いに触れた本書は、東洋の美意識の独自性を、空を追求し空有で世界を表すという禅的世界観に見出し、茶道を取り上げている。鈴木大拙の『禅と日本文化』(*Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture*) と久松真一の『茶の精神』(のちに『茶道の哲学』として出版される)が、それに続いて執筆される。いずれも、西洋の美意識との対比において、禅的世界観を表す日本の美意識(わび、さび、枯淡、瘦せ、骨など)を披露している。

三者はともに、千利休(一五二二—一五九一)と江戸期の茶道を通じて、日本の美意識を禅的世界観に見出し、日本文化が含みもつ禅の精神(空無)を、西洋文化に潜んでいる実体や本体の精神(実有、永遠恒常者)に对照させ、両者の相違を主張している。存在論的に言えば、西洋と東洋の違いは絶対有と絶対無という概念にあるのである。

むろん、鈴木と久松の禅芸術は茶道に限られない。たとえば、久松は禅に由来する文化群とその共通性を次のように述べている。「この文化群は種類から申しますと、宗教・哲学・倫理・作法・諸芸・文学・書画・建築・造庭・工芸等極めて広範囲にわたっており……その共通の性格とは、私がそれらの文化から帰納したところによりますと、大体七つになるのであります。七つとは、第一には不均斉、第二には簡素、第三には枯高、第四には自然、第五には幽玄、第六には脱俗、第七は静寂であります。」(『久松真一著作集』、第五卷、理想社、一九七〇年、三一頁)。「無相なる自己が有相なる事物に自己表現するところに、禅の文化が創造される」(前掲書、三三頁)という久松の主張は、上の七つの特徴の根底となっており、そうした意味で、井筒の芸術論に通ずるところがある。

井筒の芸術論は、上述した思想家の禅的美意識を背景に持ちつつも、白黒で世界を表す中国と日本の水墨画の分析を通じて、「色彩の排除を目指す」という日本独自の美意識を主張するに至っている(「東アジアの芸術と哲学におけ

る色彩の排除」、『禅仏教の哲学に向けて』、二六一—三〇三頁を参照。その芸術論の根底には、彼自身の「無と有の間を往来する」という哲学的信念が含まれているのはいうまでもない。

そもそも、井筒の芸術に対する考え方は、彼自身の言語論にも基づいている。芸術の表現、つまり別の言い方をすると、何かの記述、描写、表現自体は、絶対無から相対有への分節なのである。芸術もまた言語と同じ何かを表すものであり、絶対的な無分節の境地から分化されてきたものである。井筒の目指す最高の芸術もこのような形でなければならぬ。禅的観点からすれば、有から無へ、そしてまた無から有へというプロセスを経て、ようやく真の芸術と言えるようになるのだ。

井筒はこのプロセス（有↓無↓有）を表すのに、日本の平安時代の宮廷文化を取り上げ、その色彩の豊かな世界的特徴を説明しつつ、その後に来る鎌倉時代、室町時代の武士文化が帯びた白黒の世界の特質をそれに対置し、色彩と白黒の対比を強調した。それは、色から無色へ、そして無色から色へ（色↓無色↓色）というプロセスである。この色↓無色と無色↓色という二つの過程には、明らかに色の排除が強調され、最終的には、色を表現するには、何も画かれていない白紙でなければならないとされる。しかし、井筒に従えば、白紙は無色↓色という過程を表しにくいため、白紙の上になにかぼんやりとしたものを書かなければならなくなるのである。その典型的な例として、十三世紀の中国画家・牧溪の「松に叭々鳥図」、「煙寺晚鐘図」、「六柿図」が取り上げられる。

これらを、イタリアのパドヴァ市にある「Battistero Duomo」（洗礼堂）の壁画例と比べれば、すぐに理解できるはずだ。その建物に入るとすぐ、壁に満遍なく画かれた絵画が目にとまる。カトリック教の世界観を見事に表現した、フレスコ画である。しかし、これは井筒流に言えば、まだ言葉や表現の世界であり、白紙の空白部分を残さずに塗りつくす執着の世界である。もし、禅的表現で壁画を制作するならば、おそらく何も画かれていない空白の壁に何か象

微的なもの（たとえば、何か十字架らしいもの）を書いて、カトリック教の世界を表現することになる。しかも、その色もあらゆる色彩を抑える白黒で表現されることになる。もし、イタリアにも同じような芸術の表現があるとすれば、それは、いかなる思想体系に基づくのか。この問いは、別の機会に考察してみたい。

以上のような有↓無↓有という過程で、井筒がもつとも重要視したのは、後者の有、いわゆる空有である。つまり、空を象徴的に表す何かである。井筒は桃山時代の狩野派出身の長谷川等伯（一五三九〜一六一〇）という画家を取り上げ、空有を表現する代表者の一人とした。彼の豪華な桃山様式で画いた絵の背後に白黒絵画の表現のために積まれた訓練が潜んでいること、あるいは色彩豊かな絵画と白黒の絵画を同時に画く力のある画家であること等が、その理由である。このように一見矛盾していると見える立場は、井筒にとつては、まさに無と有との間を往来する芸術表現にほかならない。

豪華な絵画の背後には、必ず白黒が含まれる。ときには、白黒の絵を画くには、白黒にとらわれず、白でもない黒でもない何かで絵を制作する。これが井筒の芸術論の根幹である。このような芸術論の背後に、われわれが見なければならぬのは、彼の意識の哲学や言語論によつて作られた東洋哲学というものである。絶対無と有との間を往来するような流動的表現とは、無分節（識別なし、区別なし）と分節（識別、区別）との間、または無言語と言語との間、潜在と顕在との間を行き来する曖昧模糊で明確に定義できないものである。このような流動性や可能性、ないし偶然性の芸術こそ、井筒の求めようとしたものなのである。

井筒は、色彩と白黒の絵画に着目したが、基本的には、上述した岡倉、鈴木、久松の立場とさほど異なっているわけではない。つまり、現にあるもの（形）にとらわれないように、空無の境地に至りそこから世界を表すという、有↓無↓有の過程は、彼らに共通の認識である。ただ、彼らの決定的な違いは、上述の通り、大乘仏教あるいは禅や真

宗に依拠するか、またはイスラームの神秘哲学（ないし遠くはソクラテス以前の神秘哲学）に依拠するかである。井筒の場合、芸術はおそらく絶対者・超越者・神（宇宙）の自己表現、自己顕現であり、しかも、それは絶対者の人間の深層意識に働いて出された「全一」の内部芸術のことにほかならないのである。

八、結論

そもそも、井筒哲学のコンテキストにおいて、絶対無から有への顕現には、イスラームの神秘哲学（ないし遠くはソクラテス以前の神秘哲学、イオニアの哲学）が働いている。すでに論究したように、絶対不可知の神（隠れた神）が顕現の神として現れ、人間の深層意識で自らの姿を現すという神の自己顕示は、正に井筒の言語論と芸術論に当てはまる。つまり、人間の使う言葉やイメージを表す絵画は、人間内部における神の自己表現、自己顕現であり、人間自身が作ったものではないのである。

もちろん、われわれが日常生活において使う言葉も、井筒が提案した通りに認識すべきだというわけではないが、少なくとも井筒の言語論は、彼が自らの実存的状況、ないし時代状況において、当時の膠着した冷戦体制、あるいは西洋と東洋との隔たりや対立を解消するために考案したものであると言える。井筒のそうしたポストモダン的な構想は、早くから『神秘主義』（一九四九）を通じてその姿を現している。

井筒自身が告白しているように、自らの哲学はあくまで信仰なので、信ずる者にしか理解できないものである（一六・四二二頁を参照）。当然のことだが、信じていない者には、いくらでも批判できるのである。ここであえて批判的に言うならば、その思想の神秘的な傾向は、固定化を拒絶するため、さまざまな可能性を提供してくれるものの、存在に

せよ、言葉にせよ、芸術表現にせよ、すべて可能性に止まるといふ曖昧な姿勢を示す。しかしそれは、むしろ一種の危険性を感じさせるのである。なぜなら、何かをするとき、それがよいと思ひ、すぐ実行しようとすると、たちまちに違つた方向、甚だしきは無方向に走つてしまいがちだからである。つまり、規則性や必然性、あるいは目的性を帯びない行動に出るといふことだが、それによつて、逆に当たり前のことになつてしまふのである。このことは、禅の考案に現れる禅僧の行動に見出すことができる。

ここで井筒流に言え換えてみる。行動も記号の一つとして考えた場合、分節のため、自然に無分節（行動しない状態）になるはずである。結局、行動自体は流動的で曖昧模糊としたものになつてしまひ、その都度の状況にあわせて、あるいは何かのきつかけで、ある形に出るしかないのである。しかも、神の自己顕現として人間の行動を解釈すれば、通常の意味での責任などといった人間世界における公共性の問題に直面せざるを得なくなるであらう。これは、おそらく井筒の哲学から脱構築の考え方を学ぶと同時に、慎重に検討しなければならぬ問題なのである。

注

(1) 意識のM層について、井筒はいう。「意識のM領域こそ『元型』的イマジユの本当の住処。まことに奇怪な(と常識には見える)ものどもの住む世界。天使、天女、餓鬼、悪霊、怪物、怪獣どもがこのイマジユ空間を充たす。それらの大部分は表層意識には現れてこないし、また原則的には現れて

こないことになつてゐる。たまたま現れれば、幻想になつてしまふだけ。」「意識と本質」、二一八頁)。

(2) 井筒が解釈した禅宗の「本質」否定論については、拙稿「井筒俊彦の意識哲学―『意識と本質』を中心に」(『世界哲学』、二〇一六年第四期、中国社会科学院哲学所、九九―一〇〇頁)を参照されたい。筆者はここでは、井筒の禅宗の「本質」否定論に関する解釈を通じて、表層意識によつて捉えら

れた存在(本質)の虚妄性を指摘した。

(3)『禅仏教の哲学に向けて』(ぶねうま舎、二〇一四年)の「禅における言語的意味の問題」、「対話と非対話―禅問答についての一考察―」や『意味の深みへ』(『井筒俊彦著作集』第九巻に所収)などを参照されたい。

(4)『文化と言語アラヤ識―異文化間対話の可能性をめぐる―』、『井筒俊彦著作集』第九巻、五五―七二頁を参照。

(5)ここでいう神秘性は、彼の『神秘主義』(一九四九年、『井筒俊彦著作集』第一巻)でいう「自然神秘主義」(Naturmystik)、つまりディオニュソス信仰における全一(神と信者は一になる、宇宙と自己は一になる)概念と異なっているが、全く無関係でもない。「自然神秘主義的体験とは、有限相対な存在者としての人間の体験ではなく、無限絶対な存在者としての『自然』の体験を意味する」(I・I・二二)。つまり、世界(自然)の展開や発展は絶対者の自己顕現によるものであり、相対者と絶対者との徹底した二元対立によって構成されるものではない。そのような意味において、イブ・アラビーの存在論、つまり神と人との全一状態による存在論とも近いところがある。しかし、神以前の状態である〇(ゼロ・ポイント)はいかにして神に移行するのかは、不明

であると言わざるを得ない。

(6)末木文美士は「禅から井筒哲学を考える」(安藤礼二、若松英輔編『井筒俊彦―言語の根源と哲学の発生―』、河出書房、二〇一四年、一四七―一四九頁)において、井筒の言語論を批判的に見て、その本質のない、流動的内的な「特別な言説」が問題視されなければならないと指摘している。

(7)言語の倫理性や公共性に関する考察は、井筒自身の『意味の構造―コラーンにおける宗教道德概念の分析―』(一九七二。The Structure of the Ethical Terms in the Koran, Tokyo, 1959)で言う言語と道德意識との連関を探究することによらなければならない(坂本勉・松原秀一編『井筒俊彦とイスラーム―回想と書評―』、慶応義塾大学出版会、二〇一二年、三三三―三四二頁を参照)。これに関しては、稿を改めて、論述することにする。

(8)井筒の次のような主張から、彼のコトバの定義がわかる。「コトバとしては、要するに、現勢化を待つ意味的エネルギー群としてのみ存在する潜勢態のコトバと考えることができよう」(一九六七―六八頁)。

【付記】

本論はバドヴァ大学哲学系が主催するワークショップ「Eastern Philosophy and Thought facing Art（東洋の哲学・思想と芸術）」（二〇一六・九・二）での発表論文と、ライプツィヒ大学東アジア研究所が主催する「日本思想研究ワークショップ・翻訳と日本哲学」（二〇一六・九・六―七）での発表論文を加筆して修正したものである。（広州市科技計画專案）「西学東漸与広州21世紀海上絲綢之路」の段階的な成果であり、中山大学「三大建設」専項の補助金を得た。

「人間の学」から「倫理の学」へ

——和辻哲郎の「倫理学」体系の形成過程

服部 圭 祐

和辻哲郎（一八八九—一九六〇）は、近代日本を代表する倫理学者の一人である。彼の研究は、芸術・経済・法・歴史・宗教等のあらゆる人間現象を「倫理」の観点から統一的に把握するきわめて独創的な「倫理学」であり、俗に「和辻倫理学」と呼び習わされる。特に『倫理学』全三卷（一九三七—一九四九）はこの「倫理学」の立場を体系的に叙述した著作として、彼の理論上の主著とみなされることが多い。

しかし、「和辻倫理学」の倫理学史上の意義を承認することは、今日においてそれを研究する必要性を認めることとは別である。彼の「倫理学」が世に現れ、それが一つの理論的体系として示されたことは、七十年後の未来を生き我々にとり何の価値があることなのだろうか。本稿は、「和辻倫理学」を学ぶ全ての者が暗々裏に抱きながら、これまで充分な解答を与えられてこなかったこの問いに対して、その解決への道筋を指し示すものである。

本稿の目的は、右の問題意識に基づき、和辻哲郎が自らの倫理理論を一の「倫理学」体系として構成してゆく理論上の発展過程を明らかにすることにある。彼は論文「倫理学」（『岩波講座哲学Ⅰ』所収、一九三一、以下「岩波倫理学」と表記）において初めて自らの理論的立場を「倫理学」として発表し、『人間の学としての倫理学』（一九三四、以下『人間の学』と略記）でそうした「倫理学」を体系的に叙述する意向を示した。本稿は、この二つの著作の提示する二つ

の「倫理学」の含む微妙な差異を比較することで、彼の倫理理論が「倫理学」として構想されたことの革新性を把握すると同時に、その体系の「体系」としての性格がいかなる意味において受け取られるべきかを解明しようと考ええる。

和辻は一九三一年四月、同年初月に急逝した前任者（藤井健治郎）に代わって京都帝国大学文学部（倫理学講座）の教授へ就任した。その時から彼が担当することになった講義の一つに「倫理学概論」があつたが、彼はこの講義用の原稿をそのまま著作として公表する計画を立てていた⁽¹⁾。最終的にこの講義草稿は、同年一二月に論文「岩波倫理学」として発表され、彼を名実ともに一人の「倫理学」研究者として世に示す最初の著述となつたのである。

これに対して、一九三四年三月に出版された『人間の学』は、同年七月から東京帝国大学へと転動した和辻にとつて、京都帝大教授として発表した最後の著述となつた。しかし、この著作はその「序」に述べられている通り、「岩波倫理学」と多くの点で論点を共有しており、あるいは「何ほどの進歩をも示していないかも知れぬ」⁽²⁾という疑いを与えかねないものであつた。実際、これまでの和辻研究の多くは、この両著作は表現や理論展開上の差異はあるものの、基本的に同様の議論を提示するものとして受け取つてきたのである⁽³⁾。

しかしながら、もし『人間の学』が単に「岩波倫理学」の改版に過ぎないとみなされてしまえば、和辻がこの著作を出版した意味は全くわからなくなってしまう。実際、『人間の学』の「序」は、この著作が「全体にわたつて新しく考えなおし、また新しい組み立てによつて叙述しなおした」ものであることを強調しているのである。我々はむしろ、この二つの似通つた著述において、いかなる異なつた議論がなされているかをこそ捉える必要があるように思われる。

本稿はまず第一節で、「岩波倫理学」「人間の学」の両者が記述する「倫理学」がいかなる点で等しく、また異なつているかを概観する。そしてその後の第二―四節で、これらの著述の包含する個々の差異が彼の「倫理学」にいかな

る理論上の転換をもたらしているかを論ずる。こうした比較作業は、この両者の差異が一見微細なものに見えて、彼の「倫理学」の独創性の根幹を形作る飛躍を内包している事実を闡明するであろう。

一・「岩波倫理学」「人間の学」の共通点と差異

「岩波倫理学」はその正式な題名を「倫理学——人間の学としての倫理学の意義及び方法——」といい、全三章十七節の本文のみから構成された論文である。対して、『人間の学』は『人間の学としての倫理学』という主題の外に副題はなく、「序」及び全二章十六節からなる本文を有している。この「序」は、先に触れたような「岩波倫理学」との関係に言及した文章と、当該著作が自らの「倫理学」の叙述において「序論」に当る旨を予告する次のような言明が含まれているが、全体としては数行程度のごく短いものである。

この書は人間の学としての倫理学の意義と方法とを述べたのみであつて、かかる倫理学の体系的な叙述には進んでいない。だからそれはただ倫理学の序論に過ぎぬ。しかし著者の望むところは、倫理学をかかものとして明らかにすることにより、倫理学への関心を刺激することである。(4)

このように和辻が自身の「倫理学」を「体系的な叙述」として展開する発想を示したのは『人間の学』が初めてであり、「岩波倫理学」にはこうした立場は表明されていない。その点でいえば、両者の差異は既にここで「倫理学」体系の「序論」であるか否か、という点において明示されているわけであるが、問題はそうした形式上の差異が、両者の描く「倫

「理学」にいかなる理論上の相違を生み出しているかにある。我々は最初に、これらの二つの著述の本文における共通の要素、及び異なる要素の所在を確認してみよう。

【表一】は『人間の学』『岩波倫理学』の各章節の表題を挙げて、「岩波倫理学」の各節の大筋の内容が各々『人間の学』のどの節に対応しているかを示したものである。これを見れば、少なくとも議論の内容だけに關していえば、和辻の自ら認める通り『人間の学』の大部分は「岩波倫理学」で既に説かれた材料をもとにしていることがわかる。「岩波倫理学」の第一節・第一六節の削除を除けば、和辻はヘーゲルに關する一節（第九節「ヘーゲルの人倫の学」）を新設した以外に、大きな加筆を『人間の学』において行つたわけではないのである。

【表一】

| 『人間の学としての倫理学』 | | 岩波講座論文「倫理学」 | | |
|----------------------------|--------------------------------------|-------------|--|--|
| 第一章 人間の学としての倫理学の意義 | 第一章 人間の学としての倫理学 | 対応節 | | |
| 一 「倫理」という言葉の意味 | 一 倫理学は自然の学ではなくして人間の学である | 該当無 | | |
| 二 「人間」という言葉の意味 | 二 唯物史観に於ける人間観もこの人間と自然との区別を抹殺することは出来ぬ | 一〇 | | |
| 三 「世間」あるいは「世の中」の意義 | 三 人間の存在と自然の存在 | 一一 | | |
| 四 「存在」という言葉の意味 | 四 觀念論の立場に於ても倫理学は人間の学である | 八 | | |
| 五 人間の学としての倫理学の構想 | 五 人間の概念の学 | 八 | | |
| 六 アリストテレスの <i>Politiké</i> | 六 カントに於ける人間の学 | 七 | | |

| | | | | |
|-----|--------------------|--|------------------------------|------|
| 七 | カントの Anthropologie | 七 | アリストテレスの politike | 六 |
| 八 | コーヘンにおける人間の概念の学 | 八 | 「倫理学」の概念は既に右の如き人間の学の理念を示してゐる | 一 |
| 九 | ヘーゲルの人倫の学 | 第二章「人間」「人間の存在」及び「人間の学」の意義 | | |
| 一〇 | フォイエルバハの人間学 | 九 「人間」といふ日本語の意義 | | 二 |
| 一一 | マルクスの人間存在 | 一〇 「世間」或は「世の中」の意義 | | 三 |
| 第二章 | 人間の学としての倫理学の方法 | 一一 「人間の存在」の意義 | | 四 |
| 一二 | 人間の問い | 一二 「人間の学」の意義 (一) 人間の間 | | 一二 |
| 一三 | 問われている人間 | 一三 「人間の学」の意義 (二) 人間の学に於て問ふものと問はれるものとは一である | | 一三 |
| 一四 | 学としての目標 | 一四 「人間の学」の意義 (三) 人間の学に於て「問はれてゐること」は人間が何かであることである | | 五・一四 |
| 一五 | 人間存在への通路 | 第三章 人間の学としての倫理学の方法 | | |
| 一六 | 解釈学的方法 | 一五 人間の存在への通路 | | 一五 |
| | | 一六 人間の存在はアプリアリである | | 該当無 |
| | | 一七 解釈学的方法 | | 一六 |

しかしながら、それは両者のおおまかな内容だけを単純に比較した場合のことである。我々はまた、この二つの著作の各章節の組み立てが互いに大きく異なっていることを見て取りうる。具体的には、「岩波倫理学」第一章の各節の順番が逆転し、第二章前半部の後に移動されていること、全三章構成が全二章構成に改められていること、及び幾

つかの節が分離統合されていること、などが挙げられる。和辻はこれらの構成の変更によって、『人間の学』の示す「倫理学」にいかなる新性格を付加したのであるうか。ここから本稿は、「岩波倫理学」と『人間の学』の間の変更点を大きく三つに分け、本稿の第二―四節でこれら諸点の有する意義を分析する。我々は『人間の学』が「倫理学」体系の「序論」として組み立て直されたことの理解を通じて、彼の「倫理学」体系の獨創性へ接近するのである。

二、「人間の学」から「倫理の学」へ——『人間の学』における第一の理論的変遷

『岩波倫理学』から『人間の学』への移行に関して本稿が第一に指摘するのは、「岩波倫理学」の第一・二章部分の論述が組み替えられ、『人間の学』の第一章へと再構成されている点である。【表1】に見える通り、「岩波倫理学」第一章はフオイエルバッハ・マルクス及びコーヘンに関する議論から始まり、カントを通じアリストテレスへと時代を遡る形で論述が進展しているのに対し、『人間の学』第一章はアリストテレスからマルクスへと時代を下る記述がなされている。こうした改変はいかなる理由から行われたものであろうか。

こうした歴史の逆転の理由を知るためには、和辻がそれと同時に「岩波倫理学」第一章の最終節を『人間の学』第一章の冒頭へと移動していることの意味を把握しておく必要がある。というのは、ここで彼は「岩波倫理学」第一章が結論として導き出した記述を『人間の学』第一章の最初に提示するという議論の展開そのものの逆転を行っているからである。この倫理学史の反転は、彼がこの歴史全体を包括しうる新たな「倫理学」観を「岩波倫理学」の考察の中で見出し、『人間の学』でそれを自らの議論の基礎に据えたことの反映なのである。

もし人間が自然対象として他の自然物と同一の資格に於て考察さるゝならば、人間を人間として規定するところの人間的な存在の仕方は眼界を逸する。さうしてその限り、たとひその対象が人間の名を以て呼ばれる場合でも、——例へば生理学の対象としての人間の如き、——何等倫理学とか、はるところはない。／＼然らば人間を人間として自然より区別することは、倫理学の存立にとつて根本的な問題である。(5)

右の文章は「岩波倫理学」第一章第一節「倫理学は自然の学ではなくして人間の学である」の冒頭部であるが、ここでの和辻は「倫理学」の立場を「人間を人間として規定するところの存在の仕方」を考察する「人間の学」と規定している。それは「人間を人間として自然から区別すること」を「根本的な問題」とする点で、「自然の学」との対立関係の下に捉えられる(6)。彼は「岩波倫理学」第一章で、こうした「人間の学」が、フオイエルバッハやマルクスの「唯物論」にも、「現代において観念論を最も徹底せしめた」コーヘンにも等しく見出されることを指摘し、カントを経て「体系的な倫理学を書いた最初の人」であるアリストテレスにこの「人間の学」としての「倫理学」の源流を求めようとしたのである。

我々は以上の歴史的考察に當つて「倫理学」といふ日本語を単純に *Ethik* の同義語として取扱つて来た。それは明治中期に始まつて今や一般に承認せられてゐる用法である。しかし我々はその倫理学を人間の学として規定した。即ちそれは人間をその個別性・多数性・総体性に於て把握する学である。しかもそれを概念としてでなく人間の存在として、従つて個別的・多数的・全体的なる人間存在として、把握する学である。そこでそれはアリストテレスの人間の哲学としての「ポリテイケー」の考には當るが、その一部分たる *Ethica* に見当るのでな

いといふ結論に達した。(7)

この考察の中で和辻は、「岩波倫理学」第一章の最終節「倫理学」の概念は既に右の如き人間の学の理念を示してゐる」で、この「倫理学」という日本語自体がこの「人間の学」に通じる発想を含んでいることに思い至る。現在の「倫理学」はEthicsの訳語として使用され始めた語であるが、その意味はむしろEthicsよりも深い。というのも、Ethicsの祖とされるアリストテレスはEthicsを独立の学としては扱わず、「人間の哲学」politikeの一部とみなしたのだが、和辻は「倫理学」をこのpolitikeに相当するものと考えからである。

和辻はこのように「岩波倫理学」第一章が最終的に獲得したところの「倫理学」概念を『人間の学』の最初の立論へと転換した。この転換は同時に、「倫理学」を「自然の学」に対する「人間の学」よりもむしろ「倫理」の学として規定する方向へと導いた。もちろん、それは「岩波倫理学」での「倫理学」の規定（「人間を人間として規定するところの存在の仕方」の考察）の廃棄ではなく、むしろその規定を「倫（人間）」の「理（構造）」の「学」として、より簡潔明瞭に言い表すものとなつてゐる。かくして次の『人間の学』冒頭文が、「倫理学」を「倫理とは何であるか」という問い」として提示する言明として現れるのである。

倫理学とは何であるかという問いに答えて、それは倫理あるいは道德に関する学であると言うならば、そこには一切が答えられておるとともにまた何事も答えられておらない。倫理学は「倫理とは何であるか」という問いである。(8)

和辻は「岩波倫理学」第二章前半で「人間の学」の分析すべき「人間」「人間の存在」の規定を「人間」「世間」「存在」の三概念の考察を通じて行っていたが、彼の議論が「倫理の学」の立場に即して組み直されるに際して、これらの考察も『人間の学』第一章の冒頭へと移されることになる。そして、「岩波倫理学」第一章で和辻が「人間の学」の根源を求めてマルクス・コーヘンからアリストテレスへと遡った分析の過程は、ここにおいて和辻が新たに描き出す Ethics ならざる「倫理学」の発達史として描き直されるのである。この歴史にヘーゲルが新たに加えられるのも、和辻がヘーゲルの主張する *Moralität* (道徳性) と *Sittlichkeit* (人倫) の区別に、自身の Ethics 批判との親和性を見て取ったことに由来しているだろう⁹⁾。

こうして成立した『人間の学』第一章「人間の学としての倫理学の意義」は、和辻の「倫理学」を、従来の「倫理学」の歴史を発展的に乗り越える独自の立場として宣言する文章へと姿を変えている。「岩波倫理学」が単に「倫理学」の一般的意義を説明するに止まるに對して、『人間の学』は「倫理学」を現代の我々が解決すべき課題として提示するに至るのである。『人間の学』のもつ「倫理学」体系の「序論」としての役割の第一は、こうした「倫理学」の意義の転換により、従来の Ethics の歴史を「倫理学」史として再解釈することにある、ともいいうるであろう。

ところが、『人間の学』はその表題が表す通り、他方で「倫理学」を「人間の学」として扱う態度を残しているために、そうした彼の「倫理学」の理論的転換を不鮮明化してしまっている。「岩波倫理学」を通じ「人間の存在」を主観的な「自我」にも客観的な「自然物」にも先立つもの(アプリオリ)とみるに至った和辻は¹⁰⁾、『人間の学』以降「人間を人間として自然より区別すること」を「倫理学」の「根本的な問題」として扱うことはなくなった。ところが「倫理学」が「倫理」(人間存在の構造)への問いとして定められた『人間の学』においても彼が未だに「人間の学としての倫理学」を唱え続けている事実は、彼が自身の「倫理の学」としての「倫理学」の立場を十分に意識していない

ことを証するものである。(ただしこれは本稿第四節で確認する彼の「人間」「倫理」概念の変遷にも関わりがある。) そうした和辻の自己認識の散漫は、『人間の学』の他の箇所においても多くの問題を引き起こす原因となっている。その中でも特に重大なのは、あたかも「倫理」と「人倫」とが同じ意味を持つ語であるかのように論じられている『人間の学』の次の一節である。彼は「十分な意味における」と留保をつけながらも、ここで「人倫」と「倫理」が「全然同義である」と断言するが、実際には彼はこれ以降、「倫理」を「人倫の根本原理⁽¹⁾」や「普遍的な人倫の道」と称することはあつても、単に「人倫」と言い換えることはないのである。

理は「ことわり」であり「すじ道」である。だからそれが人間生活に関係させられれば理の一語のみをもつてすでに「道義」の意味を持ち得る。人間の理は人間の道である。しかるに「倫」は一面において人間共同態を意味しつつ他面においてかかる共同態の秩序すなわち人間の道を意味した。だから「倫理」と熟する場合にもここに何ら意味の拡大は見られない。ただ「倫」がすでに持つところの道の意義を「理」によつて強調するのみである。だから「倫理」は十分な意味における「人倫」と全然同義であると言ふことができる。(12)

こうした概念規定と実際の思考の齟齬は、彼の思考が『人間の学』においてもまだ完結しきつてはおらず、『人間の学』から『倫理学』へと叙述が進む過程において、さらに変化を遂げつつあつたことの証左である。我々は彼の『人間の学』『倫理学』の叙述を、彼の「倫理学」的思考の全体を表しえたものと考えてはならない。あくまでそれは当時の彼が「倫理学」という課題の解決を目指して行つた思考の一端を伝えるものに過ぎないのである。

三、「倫理学」への問い——『人間の学』における第二の理論的変遷

「岩波倫理学」と『人間の学』との間における節の順番の変化は、上述の「倫理学」概念の転換によって理解可能である。しかし、我々はそれ以外にも「岩波倫理学」で全三章構成であった論述が『人間の学』で全二章構成へと組み替えられているという、別の大きな変化を指摘しうる。それは単なる章数の減少ではなく、「岩波倫理学」第二章後半と第三章全体が、何らかの理由によって『人間の学』第二章へと統合再編成されたことを意味するのである。

【表1】を見ると、『人間の学』第二章の成立には（第一六節の消失を除けば⁽¹³⁾）節の順番の変更が伴っていないため、議論の展開にも変化がないことが予想されるかもしれない。しかし、「岩波倫理学」第二章後半部分の「人間の学」の意義」を論ずる各節が、『人間の学』第一章「人間の学としての倫理学の意義」ではなく第二章「人間の学としての倫理学の方法」に編入されたのは一体どういう訳なのであろうか。我々は、こうした「人間の学」の意義」の位置付けの変化に関して、第二の理論的変遷を見て取ることができる。

倫理学とは「倫理とは何であるか」と問うことである。そうしてこの「問うこと」は、一般的に言って、人間の一つの行為的な存在の仕方である。しかるに我々は倫理学が人間存在の学にはかならず見えて来た。しからば倫理学は、倫理とは何であるかと問うことにおいて、すでにそれ自身人間の存在であり、従って「問われていること」になる。⁽¹⁴⁾

右に引用した『人間の学』第二章の冒頭文には、第一章冒頭での「倫理学」の規定「倫理とは何であるか」とい

「問い」が繰り返されているが、ここでは第一章とは異なり、「問うこと」に強調が施されている。この対比からは、『人間の学』という著作が、この「倫理学」の規定を軸として、第一章が「倫理」、第二章が「問い」に関する分析を行い、和辻のいう「倫理学」の立場を両面から明確化する意図を有していることが知られる。つまり『人間の学』は、この「倫理とは何であるか」という問い」としての「倫理学」の解明という一つの目的が全二章からなる議論を統一する構成になっているのである。

「岩波倫理学」から『人間の学』への章立ての変化は、こうした「倫理学」への問いという意図に基づいた議論の構成が『人間の学』に与えられたことに由来すると考えられる。「岩波倫理学」の第二章「人間」「人間の存在」及び「人間の学」の意義は、「人間」「人間の存在」の意義を問う前半部分が「倫理」（人間存在の構造）の解明に関わりを持つに対して、「人間の学」の意義を論ずる後半部分は「問い」（学）の考察を行うものである。だから、前者は『人間の学』の第一章へ、後者は第二章へとそれぞれ組み入れられたのであろう。

このことは逆に言えば、「岩波倫理学」の時点での和辻が、そうした「倫理学」への問いを、まだ考察を貫く機軸としては確立していなかったということを暗示している。彼は「岩波倫理学」の後に、「倫理学」を「倫理への問い」として規定する方向へ進んだと同じく、『人間の学』での「倫理学」の「序論」としての思索を、それ自体として「倫理学」への問いとして掲げる発想を得た。我々は『人間の学』における「倫理学」の理論的転換を考える際に、このような「倫理学」の「倫理学」的考察の可能性の獲得を第二の岐路として指摘しうるであらう。

以上によって我々は、表現というごときよりもさらに根本的に現象を明らかにすべきであるとする立場が、結局、表現を媒介とする解釈学的方法に発展しなくてはならない、ということを明らかにしたのである。それによって

我々は、この節の前半において明らかにせられた解釈学的方法を一層確実に立て得るとともに、また還元・構成・破壊というごとき仕方によつて一層具体的になし得たかと思う。第一章において人間の学としての倫理学の意義を明らかにした仕方は、すでにほぼこれに従つたのである。(15)

『人間の学』の末尾に当る右の文章には、『人間の学』が既にそれ自体として「倫理学」の方法に則つて遂行されている、という彼の認識が表明されている。このような発想が「人間の学」の先験論的性格を説明するに止まる「岩波倫理学」の同じ箇所の記事(16)よりも「倫理学」の具体化への一歩を進めていることは論を俟たない。「倫理学」体系の「序論」とは、単に「倫理学」の「本論」のための予備考察ではなく、「倫理学」という人間の存在状態の一つを説明する「倫理学」の実践に他ならないのである。

人間の学とは「人間とは何であるか」と問ふことである。さうしてこの「問ふこと」は、一般的に云つて、人間の一つの存在の仕方に他ならぬ。然らばこの際問ふこと自身がすでに問はれてゐることであり、問ふもの自身が同時に問はれてゐるものである。こゝに人間の学の本質的な特徴が存する。それは人間がおのれ自身を問題とするといふことである。(17)

とはいつても、右の一節のように、和辻は「岩波倫理学」の時点で既に「倫理学」を人間の存在の仕方(倫理)の実現形態の一とみなす発想を示している。しかしここでは「人間がおのれ自身の存在を問題とする」という一般的規定だけがなされ、彼がまさに今遂行している「倫理学」的考察・記述が積極的に取り沙汰されるわけではない。これ

に比し『人間の学』は、この「倫理学」という「人間の一つの存在の仕方」を、我々自身による一種の人間関係の創造として提示することで、我々が行う「倫理学」という学問的行為そのものを一つの「倫理」の実現として描くに至る。彼のいう「倫理学」は、「倫理学」自身をも問いの範囲内に含めるがゆえに、必然的に「倫理学」の「倫理学」的考察とならざるをえないのである。

問いは本質的に共同の問い、人間の問いである。そうしてかかるものとして問いは人間の存在の仕方なのである。しかるに倫理学は人間存在の根本的構造への問いである。しかれば倫理学は、人間存在の、一つの仕方においてその存在自身を全体的にあらわにしようとするものにほかならぬ。我々は倫理を問うという一つの人間関係を作ることにおいて、かかる人間関係それ自身を根源的に把握しようとする。問われることが倫理でなく従って人間存在でない場合には、問うという問柄を見ずしてそこに共同的に問われていることにのみ眼を向けることができる。しかし倫理を問う場合にはこの分離は存しない。これが倫理学の方法の第一の特徴である。(18)

本稿はかくして『人間の学』における「倫理学」の「序論」としての第二の役割を、その「倫理学」の「倫理学」的考察である点に求めるのであるが、ここで一つ問題が浮上する。和辻は『人間の学』の三年後に発表された『倫理学』上巻(一九三七)から、実際に「倫理学」の体系的叙述に着手した。そして、この『倫理学』上巻にも「序論」(以下「上巻序論」と表記)と題された全二節からなる記述が存在し、この中で彼は『人間の学』で行った議論を概括的に繰り返している。ところが、この「上巻序論」の文章には、『人間の学』を貫いていた「倫理学」の「倫理学」的考察という脈絡が失われているのである。

ところで我々の問いは「倫理とは何であるか」という問いであり、そうしてそれは人間存在の根本的構造を問うことにはかならなかつた。しからば我々はこの問いにおいて問いというものの本来の地盤に還るのである。問いは人間存在に属する。その人間存在がここで根本的にあらわにせられねばならぬ。問いはここでは己れ自身の根源に帰る。そこで倫理学の方法を決定する第一の特徴は、問うことと問われているものが一つであるという点に帰着する。(19)

右の「上巻序論」の一節には、先程引用した『人間の学』の同じ箇所と比べ、「我々は倫理を問うという一つの人間関係を作る」という論述が抜け落ちていることがわかる。しかし、この論点こそは和辻が『人間の学』を「岩波倫理学」とは異なる「倫理学」の「序論」として構築したことの最も端的な徴表であつた。それゆえ、むしろこの「上巻序論」での和辻は『人間の学』で一度確立された「倫理学」の「倫理学」的考察としての「序論」の立場を喪失し、「岩波倫理学」での一般的な「倫理学」の規定（「人間がおのれ自身の存在を問題とするといふこと」）へと逆行してしまつていたのである。

「上巻序論」は、「倫理学」の「本論」の意義・方法を説く「序論」ではあるとしても、「序論」自体をも含む「倫理学」という学的実践全体の意義を問う「序論」ではない。ところがそれは、和辻の行う「倫理学」的実践の「倫理」的意義如何を「倫理学」の問いの外部に置き、「問うことと問われているものが一つである」ことを実質的に拒否するに等しいのである。このような理論的後退は、彼が『人間の学』で実践した「倫理学」の「倫理学」的考察としての「序論」が、必ずしも明確な意図の下に実施されたものでなかつた事実を浮き彫りにする。しかし、それは翻つていえば、

現在の我々が彼の十分に為しえなかつた「倫理学」の立場を厳密に継承し、より徹底的にそれを実践する可能性の残存も示唆してゐるのである。

四．絶対的否定の自己否定的構造——『人間の学』における第三の理論的変遷

ここまで本稿は『人間の学』に見られる節の順番や章の数といった議論の構成の変化に即して和辻の「倫理学」の理論的発達過程を確認してきた。そうした枠組みの変動は、特に彼のいう「倫理学」概念とその考察態度の転換を反映したものであつた。それでは、彼の「倫理学」が考察しようとする「倫理」そのものは、「岩波倫理学」と『人間の学』の間で何の変化も加えられていないのであろうか。答えは当然ながら否である。

本稿が第三の理論的変遷として指摘するのは、和辻のいう「人間の存在構造」（倫理）が、『人間の学』で初めて「絶対的否定」の自己否定的構造として描かれるに至つたという点である。ところで、この新しい「倫理」の想定が記述に現れる箇所はほぼ『人間の学』の第一章第五節と第九節に限られている。その理由は、【表一】の示す通り、この二つの節が「岩波倫理学」の時点では独立した一節を形成しておらず、『人間の学』で新たに創設された節であるからに他ならないであらう。

このような存在は、個であることを通じて全となるという運動においてまさに存在なのであり、従つてかかる運動の生起する地盤は絶対空である。すなわち絶対的否定である。絶対的否定が己れを否定して個となりさらに個を否定して全体に還るといふ運動そのものが、人間の主体的な存在なのである。ところで一切の人間共同態を可

能ならしめているものは、まさにこの運動にほかならない。それは一般に間柄を作るためのふるまい方として、行為的連関そのものを貫ぬいている。それがまさに倫理である。だから人間存在のなかにはすでに倫理があり、人間共同態の中にはすでに倫理が実現せられている。(20)

右のように、『人間の学』での和辻は「人間の主体的な存在」を現実の「人間共同態」そのものよりも、むしろそれを成り立たせる「絶対的否定」の運動とみなしている。こうした見方は、「人間の存在構造」(倫理)を人間が自己を存在させる仕方として説明する点で、文字通り主体的な存在としての「人間」像を徹底するものである。ところがこれと違って、「岩波倫理学」での彼は「人間の存在」を「人間共同態」、あるいは個人であると同時に全体(個人間の関係)であるところの「間柄」と直に同一視していることがわかる。

然らば根源的なアプリアリオリとしての主体は、全体性であると共に個性であるところの主体、即ち我々がいふところの間柄としての人間に他ならない。「中略」カントは道徳的主体としての人間の存在を「自己目的」として規定し、これらの目的のすべてが体系的に結合せる全体を「目的の国」と呼んだ。「中略」しかしこの目的の国は可想界として考へられてゐるのであり、さうしてこの可想界は「それ自身に於けるもの(Dinge an sich selbst)」としての多くの理性者の全体」と云はれる。「中略」全体が直ちに個でありつゝしかも個が全体に於て個であるといふ如き弁証法的関係を認めずしては、可想体としての本来的自己は把握し得られないのではなからうか。(21)

「人間」を個と全体の「弁証法的関係」と取ることは、それ自体として和辻の「倫理学」を特徴づける一つの独創的な「人間」規定である。これこそは彼が「岩波倫理学」を通して導き出した、「自然物」とは異なる「人間」の存在の仕方（倫理）であった。しかしながら、この論文はそうした「弁証法的関係」の有様を記述してはいないため、「人間」は個人・社会関係のいずれかに還元されうるものではなく、常にその両方でなければならぬという見解を示したに止まっている。『人間の学』は、この「間柄」の成立の根拠を求めて、自己を「個」「全体」の二重存在へ分化させることで自身を「人間」として存在させる運動としての「人間」の叙述へと筆を進めたのである。

このような『人間の学』での「人間」規定の変更は、そこで提示される「倫理学」の課題自体を変動させる結果をもたらし、和辻は「岩波倫理学」で「人間の学の主要問題」として示した六つの課題を、『人間の学』において四つの課題へと組み替えている。次に引く『人間の学』第五節の記述からは、「世間」たるとともに「人」である」という「人間存在の二重性格」が、「人間」の「自然物」からの区別とは無関係に、「人間」が自己を「人間」として存在させる「人間の根本構造」（倫理）として位置づけられていることが知られる。

倫理学が人間の学である限り、「世間」たるとともに「人」であるという人間の根本構造は、また倫理学の第一の問題でなくてはならない。この人間存在の二重性格の内あらゆる実践の根本原理が見いだされるのである。ところでこの実践において実現せられる人間共同態とはいかなるものであろうか。そこに第二の問いとして人間の世間性が取り上げられねばならぬ。「中略」そこで我々は共同態のさまざまな層を捕え、それに沿うて実践の原理の実現せられる段階を追究することができ、かかる人間の連帯性の構造が第三の問題として取り扱われる。「中略」共同態の形成は風土的・歴史的に特殊な仕方を持つている。言いかえれば実践の原理の実現せられ

る段階は風土的・歴史的に限定せられる。これが第四の人間の特殊性の問題である。²²⁾

ここで特筆すべきは、これらの「倫理学」の課題のうち、「人間の根本構造」の分析に関わるものは実際には第一及び第二の課題に限られていて、第三・第四の課題はむしろこの「倫理」が「人間共同態」の形成という「実践において実現せられる」仕方の解明として用意されている点である。ところが「岩波倫理学」では、そうした「実践の原理の実現」される具体的な諸場面の分析に与えられる議論の比重は極めて少ない。「岩波倫理学」の掲げる六つの課題のうち、第一・第四の課題が『人間の学』の第一・第二の課題に、第二・第三及び第五・第六の課題は第三・第四の課題に、それぞれ形を変えて継承されているが、後者の課題は「実践の原理の実現せられる」仕方の分析としては認識されていないように見える。

人間の存在構造の分析は先づ第一に、間柄としての存在の分析から始まらなくてはならぬ。即ち人間の世間性、問題である。次で第二に、存在の分析の前半として人間の歴史性、問題、第三にその後半として人間の風土性、問題が取扱はれねばならぬ。これらの諸規定を通じて我々は第四に、人間の存在の全体的構造を取扱ふことが出来る。即ち人間の全体性、問題である。こゝに我々は人間の存在の原理を見出し得るであらう。そこで第五に、この原理より出づる人間の道が明かにせられる。人間の存在に内存する存在の「のり」は、存在の本来の意義に従つて「道」としてあらはにせられるのである。人間の道は人間の存在に属するあらゆる活動を覆ふ。従つてそれはあらゆる社会科学の領域に自己を現はさねばならぬ。そこで最後に人間の道、特殊形態が問題になる。²³⁾

こうした「倫理学」の課題の立て直しは、「岩波倫理学」での「間柄」としての「人間」概念が、さらに『人間の学』で「絶対的否定」の運動としても捉えられるように展開されたことの表れである。というのは、この時「人間」は「全体性であると共に個性である」という「間柄」的存在であるのみならず、そうした「間柄」的存在を歴史・風土的に実現する運動そのものであるとも考えられるからである。我々は、このような「間柄」の創造において（「自然物」「自我」に先立つ）「人間」を存在させる「絶対的否定」の否定的構造としての「倫理」概念の成立を、『人間の学』を「岩波倫理学」から区別させる第三の転機とみなしえよう。この「倫理」は、彼の「倫理学」の「本論」における四つの課題の考察の一つの「倫理」の分析として「体系的に統一する根拠を与えるものである。そして実際、彼は『倫理学』全三巻で「倫理学」の「本論」を、この四つの課題に忠実に展開してゆくことになるのである。

ただ、本稿がここまでの第二・第三節の考察を通して指摘してきたように、『人間の学』における「倫理学」の理論転換には、必ずしも和辻の明確な目的意識が伴っていたとは限らない。そして実際に、ここでの「人間」「倫理」概念の変化もまた、和辻によって十分に記述に表されはしなかった。『人間の学』で彼が「倫理」と「人倫」を無理に同義語とみなしたのも、「岩波倫理学」から引き継いだ「間柄」「人間共同態」としての「人間」と、『人間の学』で導入された「絶対的否定性の運動」としての「人間」という、二重化された「人間」像をそれとして提示することなく、「倫理」を前者の「人間共同態」（人倫）の構造と同視する「岩波倫理学」での古い枠組みを無批判的に流用したことの帰結だったのである。

その結果として、現在において彼の著作を読む我々は、そこで多くの理論的混乱に直面することになるが²⁴、本稿の第二節で指摘した『人間の学』の著作名そのものの混乱は、その中の最も顕著なものである。というのは、この『人間の学』としての『倫理学』の題は、この時点での彼が、「人間」を「間柄」としての人間」として捉えることを「倫理

学」の主要な意義と認識していた事実を表しているからである。しかも、彼は『倫理学』上巻の時点でもそうした自己誤認に気付かず、「人間」を「人間共同態」として捉えることを「人間の学としての倫理学」の第一の意義と主張し続けている。

倫理学を「人間」の学として規定しようとする試みの第一の意義は、倫理を単に個人意識の問題とする近世の誤謬から脱却することである。この誤謬は近世の個人主義的人間観に基づいている。個人の把握はそれ自身としては近代精神の功績であり、また我々が忘れ去つてはならない重大な意義を帯びるのであるが、しかし個人主義は、人間存在の一つの契機に過ぎない個人を取つて人間全体に代わらせようとした。この抽象性があらゆる誤謬のもととなるのである。(25)

和辻はここで「近世の個人主義的人間観」が「人間存在の一つの契機に過ぎない個人を取つて人間全体に代わらせようとした」ことを批判しているが、彼もまた自身のいう「倫理」の一つの契機に過ぎない、「世間」たるともに「人である」という「間柄」構造を「倫理」全体に取つて代えることで、「倫理学」を「人間共同態」という意味での「人倫」の学へと矮小化してしまつてゐる。「倫理学」の四つの課題は、『人間の学』の示す通り、「間柄」としての人間観だけではなく、そうした「人間」の存在を「絶対的否定」の運動の実現として捉えることで初めて成り立つにもかかわらず、彼自身はそのことを十分に叙述できてはいない。もし我々が彼の「倫理学」体系の理論的な欠陥を挙げるとすれば、それは第一に他ならぬ彼自身が彼の構想した「倫理学」体系を裏切つてゐるという点に関して求められる必要があるであらう。

結語——「倫理学」体系とは何であるか

以上、本稿は和辻哲郎が最初に「倫理学」の着想を示した「岩波倫理学」から、それを「倫理学」体系として描く『人間の学』へと進む際に、その「倫理学」にいかなる理論上の変化が加えられたかを三つの観点から確認した。第一にそれは、「自然の学」と対立する「人間の学」としての「倫理学」を「倫理」の学へと転換することであり、第二には「倫理学」という学問的行為そのものを「倫理学」の考察する「倫理」の実現形態の一として把握し、「倫理学」の立場を徹底したことであった。そして第三に、「倫理学」の分析する「倫理」を「人間の二重構造」としてだけでなく、そうした二重的な「間柄」において自己を実現する「絶対的否定」の否定的構造としても把握したことであった。これらの転換を通じて、『人間の学』は「岩波倫理学」で示された「倫理学」概念をさらに先鋭化するとともに、彼の倫理理論を統一的体系として素描する「倫理学」の「序論」となっているのである。

ところが、和辻はそうした自身の理論的進歩を十分に認識し反省することなく、『人間の学』並びに『倫理学』全三巻の叙述へと入り込んで行ってしまった。それゆえ、その記述の中には彼の新たな立場を指し示す部分と、「岩波倫理学」までの古い思索を反映した部分が無秩序に混在し、その理論を非常に不透明なものに仕上げている。彼の「倫理学」体系の記述が、一面で理論的統一としての「体系」性を有しながら、他面でそれに反する要素をも含有しているのはこういうわけなのである。

ゆえに我々は、和辻の「倫理学」体系を理解する際に、どの記述が彼の「倫理学」的思考の手足であり、またどの箇所がその手枷足枷であり、そしてどの部分がその両面を具備しているかを細心の注意の下に見分けなければならない

い。しかし、これまでの「和辻倫理学」研究では、「岩波倫理学」と『人間の学』の二つの「倫理学」の差異を捉えようとする考察は殆ど行われてこず、あったとしてもそうした研究はその変遷の理論的意義を解明するものではなかった⁽²⁶⁾。この研究の貧困は、彼の倫理理論の「倫理学」としての、また「倫理学」体系としての獨創性と欠点が、その誕生から八十年を経てなお未把握のままにあることの証左なのである。

和辻の倫理理論が一の「倫理学」体系として成立したことは、彼が自身の倫理理論を「倫理」の分析とその実現様態の記述という一貫した目的の下に叙述したことを意味してはいる。しかし、そのことは現存する『人間の学』及び『倫理学』全三巻が、彼の「倫理学」的思考の全体を映しえたかどうかとは別である。我々はその記述の意味をただ読み取るだけではなく、ある一定の時点において「倫理学」体系として表現された彼の「倫理学」的思考の実践と躰きを取り出さねばならない。

本稿の考察も、和辻哲郎の倫理理論が「倫理学」の体系的叙述として構想されたことの意義を解明するものではあるが、それはあくまで「倫理学」の発展の一段階を切り取ったに過ぎないともいえる。というのも、彼が自身の倫理理論を「倫理学」として提起するに至るまでにいかなる思索を経て来て、『人間の学』以降にいかなる思惟を開展させたのかを、本稿はまだ説き明かしてはいないからである。我々は、そうした「倫理学」の発展過程を描き出した上に、いかにしてさらなる新たな一步を付け加えることができるであろうか。この問いの解決されない限り、「和辻倫理学」を研究する我々にとっても、彼の「倫理学」は過去のものとなることはなく、現在の我々の解決すべき課題であり続けるのである。

注

- (1) 「新学期から『倫理学概論』といふものを講義する事になりましたが、この倫理学が途方もない倫理学なので、今から楽しみなのです。この草稿を初めから原稿に書き上げるつもりです」(和辻哲郎、谷川徹三宛書簡、一九三一年四月二日、『和辻哲郎全集第二十五卷』所収、岩波書店、一九九一、五四三頁)。
- (2) 和辻哲郎『人間の学』、『和辻哲郎全集第九卷』所収、岩波書店、一九九〇、三頁。
- (3) こうした理解は、現存の第三次『和辻倫理学全集』(全二十五卷・別冊二卷、岩波書店、一八八九—一九九二)に「岩波倫理学」が収録されていない事実からも窺われる。
- (4) 『人間の学』、前掲書三頁。
- (5) 和辻哲郎『岩波倫理学』、『岩波講座哲学I』所収、岩波書店、一九三一、三頁。
- (6) 明治後期以降、倫理学を当為法則を問う「規範科学」として、自然法則を問う「自然科学」から区別する考えが広まっていた。もちろん和辻の「人間の学」の立場はこの「規範科学」と同視はできないが、「自然科学」との対立の点では共通の観点をもつといえる。
- (7) 『岩波倫理学』、前掲書四十二—四十三頁、傍点原文。
- (8) 『人間の学』、前掲書七頁。
- (9) 「即ち倫理とは人と人との間の関係に存する道であつて、孤立させられた個人の意識内でのみ決定し得る道徳的価値なのではない。ヘーゲルに従つて *Moralität* (主観的、道徳意識) と *Sittlichkeit* (客観化せられた理性的意志) とを別つならば、倫理はむしろ、*Sittlichkeit* に近いのである」(『岩波倫理学』、前掲書四十三頁、傍点・() 内原文)。
- (10) 「倫理学はかくの如き実証科学の対象(即ち経験論的な倫理的現実)を通路として逆に人間の存在に遡ることによつてのみ可能なのである。レヴィ・ブルユールにとつては道徳科学は実証的社会学の一分科に過ぎないが、我々の倫理学はかくの如き社会学に対してさへそのアプリアリの根柢を与へ得ねばならぬ」(同上、一三三二頁、() 内原文)。
- (11) 「否定の否定は絶対的全体性の自己還帰的な実現運動であり、そうしてそれがまさに人倫なのである。だから人倫の根本原理は、個人(すなわち全体性の否定)を通じてさらにその全体性が実現せられること(すなわち否定の否定)にほかならない」(和辻哲郎『倫理学』、『和辻哲郎全集第十卷』所収、

岩波書店、一九九〇、二十六頁、傍点・（）内原文。

(12) 『人間の学』、前掲書十二頁。

(13) 第二六節「人間の存在はアプリオリである」は「人間の学」を「自然の学」と区別する上で重要な「経験的帰納的方法」の否定を行っているが、『人間の学』ではこの対立が背景に退いているため、一節を構成する議論としては提示されなかったと思われる。

(14) 『人間の学』、前掲書一三〇頁、傍点原文。

(15) 同上、一八五頁。

(16) 本稿注10参照。

(17) 『岩波倫理学』、前掲書六十一頁、傍点原文。

(18) 『人間の学』、前掲書一三六頁、傍点原文。

(19) 『倫理学』、前掲書三十四頁、傍点原文。

(20) 『人間の学』、前掲書三十五―三十六頁、傍点原文。

(21) 『岩波倫理学』、前掲書一一三―一一五頁、傍点原文。

(22) 『人間の学』、前掲書三十六―三十七頁。

(23) 『岩波倫理学』、前掲書九十四―九十五頁、傍点原文。

(24) 例えば我々は本稿注23の「岩波倫理学」の文章からも、「間柄」が個と全体の「弁証法的関係」ではなく「人間の世間性」とされていること、「人間の存在の原理」が「人間の全体的

構造」と言い換えられ、「人間の世間性」との区別が曖昧になっていること、などの不自然な叙述を挙げることができよう。

(25) 『倫理学』、前掲書十一頁。

(26) 『人間の学』との対比において「岩波倫理学」の内容に言及している著作は、津田雅夫『和辻哲郎研究』（青木書店、二〇〇一）、子安宣邦『和辻倫理学を読む』（青土社、二〇一〇）等が挙げられる。しかし、これらの研究はそこから「和辻倫理学の基本が強くマルクスを意識しながら、それとの対抗において形成された」という結論を導き出しているため、『人間の学』はそうしたマルクスとの影響関係を隠した著作として、消極的な意義しか与えられない。また津田・子安の研究はいずれも「思想的」研究を称しており、「倫理学」の内容上の変化を問わない点でも方向を一にしている。

哲学者・杉本耕一氏との対話

名 和 達 宣

意念院釈耕道。今春、三十九歳の若さで急逝した、杉本耕一氏に付けられた法名である。

氏と最初に出会ったのは、今から約四年前の二〇一三年三月十三日、京都の相応学舎(1)においてである。同学舎の留守居役・平野喜之氏の導きにより、その場所での口頭発表と、氏との最初の対話の機会に恵まれた。その時に私が発表したのは、前年に暁烏敏賞(石川県白山市主催)へ出した論文をもとに、西田幾多郎と親鸞に通底する宗教観について考察したものできわめて拙い内容であったが、その十日後に氏から次のようなメールが届いた。

先日は教えられるところの多い発表をどうもありがとうございました。

西田と親鸞、西田と近代教学という課題は、二年ほど前にはじめて安田理深のものを読んで驚嘆して以来、ずっと関心をもつてきました。

両者には本質的なところで非常に近いものがあると同時に、親鸞教学の思想の中には、西田の思想からは必ずしも出て来ないものもあるのではないかと思われ、もしかしたらそこに重要なものがあるかもしれないと考えています(前回「名号」の問題や「対応」の問題に関してややしつこく質問してしまいましたが、上のような関心から、非常に興味深い所です)。

添付しましたものは、現在計画中の本の「はじめに」「序」「目次」「おわりに」です。全部読んでいただくには及びませんが、もし何か気が付いたことなどありましたら、ご指導いただければ幸いです。（私の場合、いきなり宗教の問題に入るのはためられますので、「歴史的世界」のあり方を分析してゆくと、「宗教」の問題にいたらざるをえない、という方向を明らかにすることができればと考えています。）

（二〇一三年三月二十三日）

ここで「現在計画中の本」と言われるものは、同年の十二月に上梓された単著『西田哲学と歴史的世界——宗教の問いへ』（京都大学学術出版会）である。私のもとに送られたのは、本論を省いた片鱗であったが、それでも「学問としての「哲学」と、自分がどこで生きるかという切実な問題とが、常に一つであったところに西田の思索の独特の魅力がある」（序）と押さえつつ、その問題をどこまでも「哲学」に立脚して追究しようとする姿勢や、自己の内を生ずる「疑問」と向き合いつつ、どこまでもテキストを厳密に読んでいこうとする態度に、立場や境遇を越えて深く共鳴した。何よりも、はかることのできない「大きさ」のようなものを感じた。

その後、氏は愛媛大学に奉職され、私もまた東京の親鸞仏教センターへ三年の期限付きで赴任することとなった。それ以降、自身の担当する研究会に講師として招聘したり、各種学会で交流をしたり、はたまた共同研究の企画を構築したりと、私の東京での研究生生活は、常に氏との対話と共にあったと言っても過言ではない。

氏の訃報を受けたのは、二〇一六年四月二十五日の深夜十一時。愛媛大学で哲学を専攻する学生からのメールにより、その驚愕の事実を知った。この時、私は職場の親鸞仏教センター（当時）にて、追い込み状態となっていた『現

代と親鸞』第三十三号（特集 清沢満之研究の軌跡と展望」、二〇一六年六月刊行）の編集作業に没頭していた。メールをじっくりと確認する余裕もないほどに、切羽詰まった慌ただしい状況であったが、「お久しぶりです。詳細の分からぬ現時点でこれをお伝えすることが果たして良いのか、多くの葛藤があります。事実だけは早くお伝えしておかなければならないと思い、連絡させて頂きました。」という冒頭の文面が目に入り、ただ事ではないと作業の手を止めた。

——敬愛する杉本耕一先生がお亡くなりになりました。

この一文を、いったい何度読み返しただろうか。その後の連絡によると、前週の金曜日の講義を欠講して以来、週が明けても消息が不明であったために同僚方が自宅を訪ねてみたところ、遺体で発見されたという。後日、致死性の不整脈を因として、四月二十一日に逝去していたことが判明した（私はその日の朝にもメールのやり取りをしていた）。

氏の葬儀は、故郷の名古屋市（港区）で五月四日に執り行われた。縁あつて、私はその場に参列させていただいた。葬儀は、氏の「家の宗教」である真宗大谷派の様式で勤められた。よくよく考えてみれば自然なことではあるが、生前の姿を想うと、なぜか不思議な感覚に身が包まれた。

葬儀を終えて数日後、私は氏の御母堂に手紙を送らせていただいた。文面の大半は、私自身との交流の軌跡や哀悼の念をつづった内容であつたが、それに加え、氏から預かっているいくつかの原稿について、その刊行にあつた承諾を請うた。実は、訃報を受けた時に編集していた論集『現代と親鸞』第三十三号）に、氏の寄稿論文が掲載さ

れる予定であったのである。

「西田幾多郎の「宗教哲学」と清沢満之の「宗教哲学」と題されたその論文は、「遺作」と呼ぶのがはばかられるほどに、読む者に大いなる前途を予期させる内容である。私は訃報を受けて大いに動揺しながらも、氏の最後の完成論文を、何としても世に出さなければならぬと思ったのである。

そうして無事公表に至った論文は、タイトルが示すとおり、西田と清沢の宗教哲学における「哲学」と「宗教」の重層的な関係を「動的に理解」しようと試みたものである。先にも述べたように、決して完結した内容ではなく、続編を期待せずにはいられない締めくくり方がなされている。特に終盤には、清沢の「哲学者」としての側面を発掘した今村仁司の研究に触れ、なかでも今村が清沢の宗教哲学における「哲学」と「宗教」との分限を明確にする論じ方、あるいは「哲学」によって概念的に語りえないものを語るために「比喩」的語り（比説）を用いた点を評価していることを紹介したうえで、敢えて「哲学」と「宗教」とが重なるところを読み取っていくという、独自の読み方を提示している（その背景には「なぜ西田ではなく清沢なのか」という疑問があつたように思う）。

ちなみに、この論文のタイトルをめぐっては、最終案に落ち着くまでに、氏と私との間で何度も意見交換を重ねている（最初に届いた案は「哲学」と「宗教」とをめぐる清沢満之と西田幾多郎」であつた）。そのやり取りの最中に、氏から自らの展望を述べたメールが送られていたので、この場を借りて紹介させていただきたい。

タイトルにつきまして、今回の論文だけをとると、ご指摘のとおり、「清沢と西田における・・・」とした方が確かに分かりやすいとも思つたのですが、私の展望としては、京都学派・親鸞教学・禅思想を広く見渡しつつ「哲学」と「宗教」という問題がどうかあつかわれているか（「哲学」と「宗教」という問題をめぐって、さまざま

宗教思想家がどのような思想を展開しているか」という方向に展開させてゆきたいと考えています（いつかそういうテーマで一冊にまとめたいです）。ですので、できればそういう展望が示唆されるタイトルとして、「哲学」と「宗教」とをめぐる・・・」でいきたいと思っておりますが、いかがでしょうか。

（二〇一六年二月十一日、傍線は本人による）

また、今村の清沢研究に関しては、このメールが届いた翌月（三月十七日）に、「清沢満之から問われるもの——異領域間の「対話」は可能か？」というテーマのもと開催した第二回「清沢満之研究交流会」（親鸞仏教センター主催）において、氏は「今村仁司の清沢満之論と「宗教哲学」の課題」という題目で、より具体的に、そしてより一層深く踏み込んで（特に今村の立場も単純に「哲学／宗教」の二元論では語れないという点について）研究発表をされたこと。この会では、コメンテーターを務められた岩田文昭先生（大阪教育大学教授）より、「杉本氏は、宗教哲学における方法論を論じているため、かえって、それ以外の学問との間に壁を作る印象を受ける」との厳しい批判が投げかけられ、あるいは「その思想（概念・論理）だけでなく、物語としての人生や生き様をあわせていく必要がある」との提言がなされた。氏は当日の討議では、その批判を真摯に受け止めつつ、むしろ「壁」を「壁」と自覚するところから「対話」の可能性が開かれるのではないかと応答し、また翌日にお会いした際には、それでも自身の立場としては「あくまでも論理を抽出していく方法を取っていく」との抱負を述べ、さらには『宗教哲学骸骨』における「唯々無数の有限相寄りて始めて無限と同一体たるを得べきのみ」（第二章「有限無限」という一点で、清沢の思想はすべて読んでいくことができるはずだと、静かに、そして熱く語った。

ところで、冒頭で「東京での研究生生活は、常に氏との対話と共にあつたと言つても過言ではない」と述べたが、大きく分けると、最初の二年は互いに共鳴するところを出し合つていたのに対し、最後の一年は特に氏の意向により、相反するところを敢えてぶつける方向に転向したように思う。とりわけ先に紹介した第二回「清沢満之研究交流会」の二日前には、かねてより意見交換をしていた「人格」と「悲哀」の問題をめぐつて、以下のような厳しい内容のメールが届いた。

今回の発表の中心的な問題では必ずしもないのですが、前から議論していた宗教における「人格」性に関して、今回の発表でも少し触れており、それについてもどこかでまた議論してみたいと思うので、少し書いてみます。

今村は「阿弥陀仏」を人格的なものとして表象してしまう「擬人法」的な態度を、「比喩」であるべきものを実体化してしまうものとして批判しています。私としては大きく共感するところで、「絶対」が人間に対して人格的に現れる（怒り、赦し、愛など）面をもつことを認めたとしても、やはり根柢には、人間的な臭みから離れたもの、人間が思い描くような「すばらしいもの」を絶したもの（法性法身）があるのでなければならぬと考えます。そういうところで人間的なものが洗い落とされて初めて、絶対者の怒りとか愛ということが言えるのではないかと考えます。神の平等・無限の「愛」を人間的な差別・有限の「愛」から連続的に類推してしまうのは、誤解の元だと思えます。（中略）

上の観点から、私は西田の宗教哲学の根本概念としての「悲哀」を、多くの人にとってイメージしやすいという理由で、吾が子の死の「悲哀」に安易に結びつけてしまうことに反対です。吾が子の死を悲しむというのは、もちろん悲痛なものではあるのですが、多くの場合（西田がそうであつたというのではないですが）、子供

を自分の所有物としてずつと手元に置いておきたいのにそれが叶えられないという、我欲・愛着にまわりつかれた感情のように思われます。そういう世間的な「悲哀」（自分の子が死ぬのは悲しいが、誰からも愛されていない人が独りでたれ死んでも全く心が動かない）で、宗教的なものにかかわる人間存在そのものの「悲哀」を喩えてしまうのは、混乱を招く要因になるのではないかと思えます。「二人称の死」という視点は最近しばしばとりあげられ、私もなるほどと思わされる面はあるのですが、しかし、宗教の問題にかかわるレベルで純粹に「死」（自己の存在の底に潜む自己否定）の問題に向き合おうとするときに、世間的な人間関係との連続性を引き摺った「二人称の死」をもちこむと、むしろ混乱を招くのではないかと考えます。そこをしっかりと切らないと、この世における差別的な愛を宗教的な愛に持ち込み、不純にすることになってしまいうでしょう。（中略）

長文失礼しました。前に名和さんから提示していただいた「人格」の問題はずつと気にかかっていたので、十分ながら、前のご論文や最近話題にされているところに触れつつ、大雑把に思ったことを書いてみました。異論はありうるかもしれませんが、対立点が見えてくるというのは悪いことではないと思えます。今回の交流会の中心テーマとはちがうかもしれませんが、またどこかで議論できればと思います。

（二〇一六年三月十五日）

氏が死した今、無念にもこれから先は、直接的に議論を交わすことはできない。しかし、投げかけられた問いや批判、遺された課題と向き合うなかで、氏との「対話」はますます展開されていくと確信している。最後に、西田が「場的論理と宗教的世界観」の執筆中に出した書簡を敢えて、引くことにより、本稿を結ばせていただきたい。

弥生の死は誠に突然にて驚きました 近年は特に親切に孝行を尽しくれ懐しく思つてゐたのに 何とも云ひ様のない淋しさと悲哀に沈んでゐます 併し私はしつかりしています 自分でなければならぬ仕事を少しでも多くして後にのこして置きたいとおもひ居ります

(西田麻子宛書簡、一九四五年二月二十一日付)

注

- (1) 真宗大谷派の教学者・安田理深(二九〇〇〜一九八二)が京都市北区小山下総町に創設した学仏道場。
- (2) この研究発表と討議の記録は『現代と親鸞』第三十五号(二〇一七年六月発行)にて報告予定。

氣多雅子「西田の「個物と個物との相互限定」をめぐって」

河野哲也「母性保護論争のフェミニスト現象学からの解釈（1）」

ラルフ・ミュラー「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——

竹花洋佑「種の自己否定性と「切断」の概念」

小島千鶴「西田幾多郎と久松真一における救済の問題」

八坂哲弘「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」

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・パーク 「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

第 12 号 (2015)

- 小林敏明 「西田の思考と日本語の問題」

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 「モノドロロジーを創造的なものにするこ

——〈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・デル「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

納富信留 東京大学人文社会系研究科教授

芦名定道 京都大学文学研究科教授

廖欽彬 中山大学哲学系准教授

(中山大学广州与中外文化交流研究中心)

服部圭祐 京都大学文学研究科博士課程

名和達宣 真宗大谷派教学研究研究所研究員

日本哲学史研究 第十三号

二〇一六年二月二一日印刷

二〇一六年二月二五日発行

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

青梅市長瀬八一一九八一六

STUDIES
IN
JAPANESE PHILOSOPHY

NIHON TETSUGAKUSHI KENKYU

Vol. 13

December, 2016

Nishida Kitarō and Tanaka Michitarō: Towards a Collaboration of Japanese and Greek Philosophy

..... NŌTOMI Noburu

The Political Philosophy of Nambara Shigeru and Its Perspectives

..... ASHINA Sadamichi

Language and Art in Izutsu Toshihiko's Philosophy of Consciousness

..... LIAO Chin-ping

From a 'Philosophy of Human Being' to a 'Philosophy of Ethics': The Evolution of Watsuji Tetsurō's System of Ethics

..... HATTORI Keisuke

Dialogue with the Philosopher Sugimoto Kōichi

..... NAWA Tatsunori

DEPARTMENT OF JAPANESE PHILOSOPHY
GRADUATE SCHOOL OF LETTERS
KYOTO UNIVERSITY

Kyoto, Japan