

前書

日本哲学史専修が発行する『日本哲学史研究』第14号では、「京都学派の知の新解釈と継承」をテーマとする特集を組みました。

「京都学派」の哲学、この学派に属する、あるいは関連する哲学者の思想を論じ、解釈や応用を目指した研究はすでに多数発表されており、既に十分な研究の蓄積があるかと思えます。京都大学は、「京都学派」という、文学部で形成され一九三〇年代に開花した学派の知を誇りにしていると言えます。この知の遺産を、学内外の研究者や日本哲学に関心を寄せる人々に伝えつつ、継承してゆく役割を担う、本学の中心的媒体がこの『日本哲学史研究』です。京都大学では、現在、人文知の国際化が推奨されていますが、その一方で、機会あるごとに本学の人文知の伝統を支えているのは、「京都学派」の知の遺産であるというようなことが、再認識されます。日本哲学は、この分野にかかわらない人々にはよく知られていませんが、実は、世界を舞台に確実な歩みを進めており、しかもその歩みを速めています。そして、日本哲学の核心部分を支えていると言えるのが、「京都学派」の知でありましょう。

このような状況にあるなか、「京都学派」の知が、どのように新解釈され、継承されるのかを問い直してみたいと考えた次第です。それは、新解釈により日本哲学が新たな知へと豊かに発展するであろう、このように期待にほかなりません。

折しも、二〇一六年度、本学からこのような研究課題に取り組むための支援を受けました。「知の越境」融合チーム研究プログラム (SPIRITS : Supporting Program for Interaction-based Initiative Team Studies) において、日本哲学

史専修が提案した「京都学派の遺産に基づく越境的知の国際ネットワーク形成」という研究プロジェクトが、採択されました。本号は、その研究成果を含みます。また、このプロジェクトに関連させて行った研究も成果として掲載しています。その一つは、本専修が主催する定期講演会「日本哲学史フォーラム」での提題です。それでは、「京都学派」の新たな知の展開に取り組んだ、八人の研究者の思索をお楽しみください。

上原 麻有子

京都学派における「宗教」の概念

氣多 雅子

一 「宗教」という概念の成立

「宗教」という語が日本語を話す人々の間で現在どういう意味で用いられているか、それを明示することは非常に難しい。この語が何らかの程度、価値的評価とそれに関係した感情的陰影を引き起こすものであり、その価値的評価と感情的陰影が人によって大きく異なることが、この語をほとんど定義不可能にしている。広辞苑(第二版)には「神または何らかの超越的絶対者、或いは卑俗なものから分離され、禁忌された神聖なものに対する信仰・行事またはそれらの連関的体系」と記載されている。この記載が宗教学の研究を踏まえて慎重に検討されたものであることは明らかであるが、これが決して十分でないことは、その後にくつか記述が補足されていることから伺える。

「宗教」の語がこのような意味で用いられるようになったのは明治以降であり、それ以前は、根本の理(宗)とその教え(教)という漢語のもととの語義から仏教を意味する語であった。つまり、仏教という一つの特種的なものをさす語からそれと並び称されるもの全体を指す語へと変化したわけである。なお、この場合の「全体」には差し当たって二つの意味がある。一つは、様々な特種的な宗教を包括する総称という意味であり、もう一つは、個々の宗教の特殊性や差異性を度外視して宗教をその普遍性において捉えたもの、即ち一般概念としての宗教である。

この変化は、明治時代に西欧語の religion の訳語として「宗教」の語が採用されるようになったことに始まる。最初に religion の訳語がなされたのは、西洋諸国との外交文書を日本語に翻訳するという必要性に迫られてのことであった。その最初の事例は一八五八（安政五）年の日米修好通商条約であり、ここでは religion は「宗法」「宗旨」と訳されていた。一八六九（明治二）年のドイツ北部連邦との修好通商条約で初めて、Religionsübung の訳語として「宗教」が用いられている⁽¹⁾。その他さまざまな訳語が提案され、それについて活発な議論が引き起こされた。特に議論の場となったのは一八七四〇五（明治七〇八）年刊行の『明六雜誌』である。

磯前順一によれば、訳語の統一は一八七三（明治六）年におけるキリスト教禁止の高札が撤回されたことがきっかけであった。つまり、それまではもっぱら外国との折衝場面での訳語が用いられたのが、日本国内の宗教政策をめぐる問題が起こり、議論に加わる人々が共通の言葉で事柄を恒常的に語る必要が生じたため、訳語が統一されたというのである⁽²⁾。磯前は、religion が宗教という訳語に固定されるのは明治十年代に入ってからだと推測している。しかし、そのような事情で定着した「宗教」が一般の民衆の間で用いられた言葉ではなかったことは容易に推測できる。宗教の観念は政府官僚や啓蒙思想家、指導的宗教人などの間に内容的に未分化のまま西洋文明と一体となったものとして広まり、やがて科学と宗教との対立、国家と宗教との対立という問題に直面する中でその矛盾をあらわにしていったというのである。つまり一方で、進化論との関わりによって道徳と宗教とを分離し得るか否かが問われることになり、他方で、政府が大日本帝国憲法や教育勅語の発布によって宗教を私的領域に道徳を公的領域へと分割し、神社神道を道徳の領域に属せしめようとする動きが顕在化するなかで宗教の本質が改めて問われることになる。この問いに答えるべく登場したのが宗教学であると、磯前は言う⁽³⁾。彼は姉崎正治が『宗教学概論』を出版した一九〇〇（明治三十三年）年を、日本において宗教学が確立された年と見なしている。

日本において宗教概念がこのように成立したと考えるとき、その論考は、近年欧米において盛んに議論される宗教概念批判及び宗教学批判の文脈にそのまま繋がってゆく。宗教 (religion) という概念は十七世紀から十八世紀にかけて啓蒙主義とともに成立したもので、キリスト教プロテスタンティズムをモデルとしており、非西洋世界の宗教的現象を分析するには適切でない、宗教学は西洋帝国主義による植民地の拡大と手を携えて成立したものであり、キリスト教を頂点とする進化論の発展段階のなかに他地域の宗教現象を組み込んでいった、等々の批判である。この文脈は宗教 (religion) という概念を考察するとき大きな意義を持つものであるが、宗教という言葉にはそのような文脈に汲み尽くせないものが含まれている。

このような観点で宗教という言葉を見ることに關して、気にかかる点が二つある。一つは、この観点では宗教という語に欧米語の religion を常に重ね合わせて見ている点である。現在宗教という語が語られるとき、日本語を用いる人々の中で常に religion を透かして見る人は決して多くはないであろう。その意味がどれほど曖昧で共通理解が難しくなっているとしても、この言葉が明治期からの翻訳語であることが忘れられるほど、宗教は日本語の中に根を下ろしている。宗教という日本語はすでに religion とは異なる用いられ方の歴史を持ち、religion とは異なる固有のニュアンスを持っている。もう一つは、この観点では宗教の語を日常語というよりも宗教学の概念として見ている点である。それも、実証的な宗教学の概念であると限定してよいであろう。しかし、どのような由来があるにせよ、宗教という言葉にはこの言葉を生きた人間の歴史が積み重なっている。宗教という事象の性格から、この言葉は少なくともある人々にとっては自らの生を生きることに関わる重い言葉であり、その重さがこの言葉を形作ってきた要素でもある。

これらの点を考慮し、以下において、宗教という言葉がどのように生きられたかという角度からこの言葉を考察し

てみたい。題材として取り上げるのは、京都学派における宗教の概念であり、特にその原点となる西田哲学における宗教の概念である。

二 清沢満之における「宗教」

西田を考察する前にまず、清沢満之の著作において「宗教」という語がどのように使われているかを見てみたい。一つには、西田の『善の研究』の宗教に関する叙述は清沢の影響を強く受けていると思われるからであり、さらには、清沢の中に近代の仏教者の典型となるような宗教という語の使い方を見出すことができると思われるからである。

清沢は明治二十五年に真宗大学寮において『宗教哲学骸骨』をテキストとして宗教哲学の講義を行っている。『宗教哲学骸骨』は彼が講義のためのテキストとして作成したものであり、日本における最初の宗教哲学書と見なされている。この書は、「宗教が吾人の間に存するは如何なる理由あるによるかと言ふに古来宗教起源の論区々にして一定せずと雖ども畢竟するに吾人に於て之を提起すべき性能あるに由るなり」というように宗教起源の問題から始まる。宗教の起源は当時の宗教研究の中心的なテーマであるが、清沢はこれを「宗教心」と捉えて当時の哲学的心理学の立場から考察している。この議論は宗教という概念を既に前提したものであるが、真宗大学寮での講義の筆録が残っており、清沢が本論では宗教という言葉の定義から講じていたことが知られる。

筆録によれば、ホッブズ、ベック、カント、フイヒテ、ヘーゲル、シュラーアーマツハー、スペンサー、ルヴェール (Albert Reville 氏)、タイラー、マックス・ミュラーの宗教の定義を列挙して、それらの考察から、清沢自身の宗教の定義を引き出している。まず、これらの定義から共通するものとして、主観と客観という二つの相対立する要素

を引き出す。そして、主観的なものは我々の心であり客観的なものは万有全体であると考え、我々の心は有限であり万有全体は無限であるということから、「宗教は有限無限の調和なり」という定義を導出する。この定義に基づいて、清沢の宗教哲学が形成される。彼の宗教哲学は、宗教心という一見内在主義の立場をとる。内在主義は十九世紀の宗教哲学の基本的な立場であり、彼はそれを踏襲しているように見える。しかし、宗教が有限と無限との調和であるという定義は、形而上学へと展開する方向性をもっている。内在主義の立場と形而上学の立場とは、一般に相反するものである。この相反する契機を内包することによって、清沢の宗教哲学は矛盾を抱えることになる。しかし、この矛盾は生産的なものでもあった。

やがて清沢は肺結核を患い、後の日記に「明治廿七八年の養痾に、人生に関する思想を一変し略ぼ自力の迷情を翻転し得たり……」(4)と記すような獲信の体験をしたと推測されている。この頃執筆されたと思われる原稿が『他力門骸骨試稿』である。この原稿は『宗教哲学骸骨』に続く形で、他力門の信仰の立場を明らかにするものである。ここには実は宗教哲学的に大きな困難がある。この二つの著作の間には、シュライアーマッハーの『宗教論——宗教を軽侮する人たちの内の教養人への講話』と『福音教会の原理によるキリスト教信仰』との間にあるような問題が潜んでいる。即ち、宗教一般を論ずる宗教哲学の立場から、その真理性を保持しつつ他力門(キリスト教)の立場へ移行することが如何に根拠づけられるか、という問題である。それは、宗教哲学者であると共に教学者(神学者)であることが孕む根本的な問題である。なお、西田幾多郎は一貫して哲学の立場に立つ故に、この問題を免れている。

この問題についての論考は清沢において未だスケッチに止まっているように思われるので、ここでは立ち入らない。しかし興味深いことに、清沢はやがて学問的主題として宗教を考察するという態度を転換し、自らの生きる糧として真宗の信仰に向かい合っただけなのであるが、その段階になっても、宗教一般の立場を決して放棄しないのである。そ

れは、宗教という概念が彼の学問的思索のなかで掘り下げられ、彼の宗教哲学の形成と共にその信仰の基礎概念として自己化されていったことを意味するであろう。

彼の信仰は「精神主義」の立場に結実してゆく。明治三十二年に東京に移った清沢は、翌年真宗大学の教え子たちと一緒に共同生活を始め、その共同体を浩々洞と名付けた。この浩々洞を拠点として一般の人々に向けて雑誌『精神界』が発行され、精神主義運動と呼ばれる活動がなされることになる。明治三十五年の「精神主義」と題する講話から引用してみよう。

精神主義とは、宗教を信じ、其宗教の立場に心を据えるものでありますから、宗教以外の事に心の立場を据えるものとは、自ら違います。例へば、世間凡ての宗教以外の学問に重きを置きて、其学問が真理を教へるものであるとして居る者に対し、否学問は主とならぬと云ふが精神主義である。又實際上に於て、政治法律に重きを置き治国平天下を以て主とせざる可からずと云ふに對し、理論上、實際上、其他凡ての点からするも、宗教以外に重きを置くものとは違ひ、宗教の見地に重きを置きて、他のものを見て行くものが精神主義である。例へば茲に仏を信ずると云ふ形の宗教ありと云へば、仏を信ずると云ふことを第一義として、總ての事を見て行く、其所で学問の事を云ふにしても、やはり政治法律其他日夜に見聞する所の事に當つても、仏を信ずると云ふことを主として、總てのことに當る。又宗教の中で、仏を信ぜず神を信ずると云ふ人があらば、其人は其神を主として他の總てのものを見て行くが精神主義である。然し、私共は、仏を信ずるものであるから、仏を信ずると云ふことを主として、他のことを見て行くのである。又証りを開くと云ふ人は、証りに至りたるを主として總ての事を見て行くが精神主義であります。⁽⁵⁾

ここに明確に示されるように、清沢の精神主義は「宗教」という言葉を核にするものであり、「宗教」という言葉なしには成立しない。この「宗教」の語の意味する内容は、明治三十四年『精神界』第一巻第一号に掲載された同じ「精神主義」という題の論文に明らかである。精神主義とは自己の完全な立脚地を絶対無限者に置くものであり、その絶対無限者は自己の精神の内に見出されるものであるということが、そこで論じられる。この内容は、宗教は無限と有限との調和であるとする『宗教哲学骸骨』の宗教の定義を踏襲している。清沢の宗教哲学的思索が精神主義の思想にそのまま受け継がれていることがわかる。この論文は一般の人々に向けたものとはいえず『精神界』の巻頭論文であるため、いわば大上段に振りかぶって、精神主義が彼の学問研究を踏まえた思想であることを示す必要があったのであろう。しかし聴衆を目の前にした講話では、有限・無限というような言葉は不要であったのであろう。「宗教を信じる」「宗教の立場に心を据える」という言い方で何ら間然するところがない。宗教の語は、その意味についてわざわざ説明する必要なく、当時の一般の日本人に受け容れられたと見なしてよいであろう。

そしてこの講話では、宗教の具体的な在りようとして、神を信ずる、仏を信ずる、証りを求めるという三つの形が示されている。キリスト教、浄土仏教、禅仏教が念頭に置かれていたと思われる。ただし、宗教の具体的な在りようがこの三つに限定されるわけではないであろう。「宗教の立場に心を据える」ということはすべての人に通ずる一般的なあり方であったが、その宗教の立場は各人において、例えば他力の信として受けとめられて初めてリアルになるものであった。しかしながら、その他力の信のリアリティは、宗教の立場という一般的なものと重なり合って成立するものであるというのが、精神主義の主張であると思われる。自己の個別的な信仰が一般を媒介にして捉えられるのである。それは、自分の個別的な信仰の個性性が反省によって受け取り直されるということの意味する。この反省は一

つの知の働きである。ただし、それは決して、宗教を上位概念とし他力の信を下位概念として成立するような概念の知ではない。他力の信のリアリティを通して宗教一般ということをリアルに知ることができ、宗教一般を知るということを通して他力の信が見えてくる。宗教一般と他力の信とはどこまでも透明に互いを映し出す。

これが、清沢が見出した近代の信仰のあり方であると考えられる。その意味で、精神主義が宗教の語を核にしていることは、単に各人は各人の信ずる特殊の宗教の立場に立脚せよということを指しているわけではない。言い換えれば、宗教の語はそこでは個別宗教の単なる総称ではない。

清沢の精神主義は、宗教という言葉が日本語を語る人間の精神的生活の中で根付いた一つの事例であると言うことができよう。仏教では、バルトに見られるような宗教と啓示との対立はありえない。その意味では、精神主義は日本的な宗教の概念の根付き方だと思われる(6)。

三 西田幾多郎『善の研究』と倉田百三『愛と認識との出発』

清沢は一九〇三(明治三十六)年に四十年の生涯を終える。その八年後、一九一一(明治四十四)年に西田幾多郎の最初の著作である『善の研究』が出版される。この著作は当初、一部の知識人から高い評価を受けたものの、一般の人々に広く読まれたというわけではなかった。広く読まれるようになったのは、一九二一(大正十)年に第二版が刊行されて以降のことである。そのきっかけを作ったのは、同年に出版された倉田百三の『愛と認識との出発』であったと言われている。

倉田は旧制高等学校の学生の間に非常に人気のあった作家であり、『愛と認識との出発』は阿部次郎の『三太郎の

日記』と並んで、いわゆる大正教養主義の代表とされる著作である。そこには「いかなる態度をもつて生きていくべきか」ということについての思索が、青春の感傷と客気に彩られた文章で綴られているが、そこで大きく取り上げられるのが西田幾多郎の『善の研究』の論考である。この書を読んだ多くの者が『善の研究』を買い求めたというのは頷けることである。それは、倉田百三の作品の読者層と『善の研究』の読者層とが、ある程度共通していたことを示している。

では倉田の書で、西田はどのように語られていたのか。以下は、西田を紹介する最初の文章である。

この乾燥した沈滞したあさましきまでに俗気に満ちたるわが哲学界に、たとえば乾からびた山陰の痩せ地から、蒼ばんだ白い釣鐘草の花が品高く匂い出ているにも似て、われらに純なる喜びと心強さと、かすかな驚きさえも感じさせるのは西田幾多郎氏である。

氏は一個のメタフィジシャンとしてわが哲学界に特殊な地位を占めている。氏は radical empiricism の上に立ちながら明らかに一個のロマンチックの形而上学者である。氏の哲学を読んだ人は何人も淋しい深い秋の海を思わせらるるであろう。(傍点筆者)(7)

倉田は自分自身をロマンチストと呼ぶが、西田をもロマンチストにする。この文章の後、倉田は『善の研究』の内容をかかなりの紙数を割いて「一定の方針の下に叙述」する。「一定の方針」というのは、「valuationではなくして exposition」の態度でということである。そしてその叙述の後に、次のように言う。

私は哲学の批評に関して芸術的態度をとりたい。人を離れて普遍的にただその体系が示す思想だけを見たくない。興味の重点をその体系がいかに真理を語るかという点にのみおかずして、その思想の背後に潜む学者の人格の上にすえつきたい。古来幾多の哲学体系は並び存して帰趨するところを知らない。もし哲学をただ真理を聞かんがためのみに求むるならば、かくのごときは哲学そのものの矛盾を示すというような非難も起こるであろう。しかしながら哲学はその哲学者の内部生活が論理的の様式をもつて表現された芸術品である。その体系に個性の匂いが纏うのは当然のことである。私は西田氏の哲学を、氏の内部生活の表現として、氏の人格の映像として見ることに興味を感じて読んだのである。また氏の哲学ほど主観の濃く、鮮やかに、力強く表れたものがあるまい。『善の研究』は客観的に真理を記述した哲学書というよりも、主観的に信念を鼓吹する教訓書である。

(傍点筆者)(8)

ここに、倉田の『善の研究』の読み方がはつきりと宣言されている。そして、『愛と認識との出発』を読んで『善の研究』を手にとった者たちが、同じようにこの書を「主観的に信念を鼓吹する教訓書」と読んだであろうことは容易に推測される。だがこれは『善の研究』に限ったことではなく、また倉田に限ったことではない。明治・大正・昭和の時代に哲学書を手取るような人は、一般に、哲学は人生如何に生きるべきかを教える学問であり、哲学書は人生についての教えを与えてくれる書であると考えたと言つてよいであろう。そしてそのような捉え方は、現代でもしばしば見られる。旧制高校に代表される教養主義的文化とその社会的影響は遠い過去のものとなり、青年の感傷と銜気に満ちた倉田の文章は大仰に響く。しかしそれにも拘らず、人々のもつ哲学のイメージには変わらない部分がある。現代のアカデミックな哲学は、人々の哲学に対する期待に応えられないところがあるからであろう。

西田哲学は今なお専門研究者だけでなく一般の人々の関心を引きつけているが、彼らは西田の哲学思想よりも西田の生涯に興味をもつ傾向が強い。その一因が中期以降の西田の叙述の難解さにあるにしても、哲学的思索の成果を思想そのものではなく人格の中に求める態度には根強いものがある。

ここでこのような『善の研究』の読み方に注目するのは、それが宗教のイメージと深く関わっているからである。『愛と認識との出発』の後半の中心となるのは、愛についての思索や倉田の恋愛の体験であるが、その愛の理想はイエスの隣人愛であり、親鸞の念仏によって達する愛の境地である。この愛が『善の研究』で説かれていた「認識的キリスト教的愛」であるとされる(9)。「愛と認識との出発」には、イエス、親鸞を始めとしてマホメットや仏陀やトマス・ア・ケンピスや日蓮など多くの宗教者の名前が登場する。倉田は彼らの宗教思想を、西田やショーペンハウアーやジェイムズ思想を論ずると同じような態度で論じている。哲学者、宗教者だけでなく、トルストイやドストエフスキー、ウイリアム・ブレイク、ホイットマンなどの文学者の思想も扱われている。それらはいずれも思想として同じ地平に置かれていると言える。思想ということの中に特定の宗教の立場は溶融され、宗教の事柄が特定されるときには「宗教的意識」の問題というような形をとる。そういうことが可能なのは、領域の区別なしに一切の思想が「人生如何に生きるべきか」という問いへと差し向けられるからである。その問いにおいて、哲学も宗教も文学も全て地続きである。ここには、宗教という事柄への一つの態度がある。この態度は、思想を思惟した人格の上に据え付けるといふ、思想の扱い方の延長線上にある。したがってここでの宗教は、個々の人格から切り離すことのできない事象なのである。『愛と認識との出発』は倉田の代表作である『出家とその弟子』と同じ地平に立っていると見えよう。

四 『善の研究』における哲学と宗教

さて、『善の研究』を「主観的に信念を鼓吹する書」として読んだ倉田の読み方は、どこまで『善の研究』に即したものであろうか。それを次に見てみたい。

『善の研究』（明治四十四年（一九一））は、第一編「純粹経験」、第二編「實在」、第三編「善」、第四編「宗教」と分けられ、各編が四〜十三章に章立てされている。この書のもとになっているのは金沢の第四高等学校での倫理の講義の草案であり、第二編と第三編がそれに当たる。第二編の實在論の中核となる概念が直接経験（純粹経験）である。その純粹経験を主題的に論じたのが第一編である。第四編の叙述は簡明であるが、神学・宗教学の広範な知識を踏まえたものである。第五章「知と愛」は、清沢満之ゆかりの『精神界』に発表された論文が組み込まれたものである。高橋里美が『善の研究』を「明治以後に邦人のものした最初の、また唯一の哲学書」であると評したように、この書は専門の哲学研究者から高い評価を得たわけであるが、それが人生の教訓書として読まれるようになった原因の一つは、序における次の一文にあろう。実際、倉田は『愛と認識との出発』の中で、この一文に言及している。

此書を特に「善の研究」と名づけた訳は、哲学研究が其前半を占め居るにも拘らず、人生の問題が中心であり、終結であると考へた故である。「一・三・四」〔10〕

序にはこのようにあるが、後年の柳田謙十郎宛ての書簡では「私の「善の研究」といふのは当時本屋の求もあり他人

のつけたものだがどうも面白くない」「十九・七十五」と述べている。この題名が西田にとって不本意であつたとしても、人生の問題がこの書を中心であり終結であると西田が考へていたことを疑う必要はないであらう。哲学研究がその前半を占めているというのは、第一編と第二編を指すと考えられる。第三編と第四編は純粹經驗の思想の展開として論じられるものであり、哲学的でないわけではない。倫理学と宗教論が実践哲学とみなされることから、「人生の問題」を扱うと見なされたのであらう。

西田によれば、「善とは自己の内面的要求を満足する者をいふ」「一・一五二」のであり、その内面的要求の最大のものは人格の要求であることから、完全な善とは人格の実現である。しかしこの内面的要求の最大のものはまだ要求の極点ではない。その極点となるのは、宗教的要求である。宗教的要求とは「我々の自己が相対的にして有限なることを覚知すると共に、絶対無限の力に合一して之に由りて永遠の眞生命を得んと欲するの要求」「一・一六九」である。つまり、倫理も宗教も、純粹經驗の統一力の頂点を求めてゆく営みであり、それこそが人間の生きるべきあり方だということになる。

人生の問題の「終結」ということは、「第四編は余が、かねて哲学の終結と考へて居る宗教に就いて余の考へを述べたものである」「一・三」と言われるときの「哲学の終結」と同じことである。第一編、第二編の内容を見ると、いずれも宗教の事柄で終わっていることに気づかされる。

第一編では、感覚、知覚、思惟、意志のすべてが純粹經驗であり、それらは純粹經驗の体系的發展であるということが述べられる。そして、その經驗の体系的發展上における大なる統一の発現が「知的直観」であり、それは「主客合一、知意融合の状態」であると言われる。「眞の宗教的覚悟とは思惟に基づける抽象的知識でもない、又単に盲目的感情でもない、知識及び意志の根柢に横たはれる深遠なる統一を自得するのである、即ち一種の知的直観である、

深き生命の捕捉である」〔一・四十三〕。

第二編では、純粹経験を唯一の實在とすることから、すべての實在を純粹経験の分化発展として捉えることになる。この分化発展は、すべての實在の根柢に「独立自全なる無限の活動」があることを意味する。この活動は、一方では無限の対立衝突であると共に、他方で無限の統一であると、西田は考える。そしてこの活動の根本が神とされる。「實在の根柢が直に神である」。

既に見たように、第三編の倫理の問題も宗教に至る。「哲学」という語がこの書全体の思惟を指すとしても、「哲学の終結」が宗教となることは変わらない。各編の終結が宗教となると共に、この書全体の終結が第四編「宗教」となるということは、二重に宗教に終結するということになる。各編の終結が宗教になるということは、「学問道德の本には宗教がなければならぬ、学問道德は之に由りて成立するのである」〔一・一四十三〕という理由からだと思される。哲学的思惟は一切の事柄についてこのような「本」へと向かう思惟である。第四編で宗教が独立した主題となるのは、宗教という事象が他の諸々の事象と区別される固有の事象として生起し得るからである。

『善の研究』における宗教の扱い方の二重性を心に留めておきたい。

五 西田幾多郎『自覚に於る直観と反省』以降の宗教の思惟

以上のように『善の研究』を概観すると、倉田のようにこの書を人生の問題を論じた書として読むということは、間違いいではないと言えるであろう。西田自身が哲学の中に人生の問題への解決を求めていた面があり、彼が講義していた第四高等学校の学生も人生の問題への指針を求めていたであろうと推測することもできる。その解決のために西

田が早くから禅に関心を持ち、金沢にいた頃かなりの期間禅に専心していたことはよく知られている。その限りでは、『善の研究』は西田の人生の探究の成果であると言える。

しかし問題は、倉田が『善の研究』は客観的に真理を記述した哲学書というよりも、主観的に信念を鼓吹する教訓書である」と述べるところにある。『善の研究』が「客観的に真理を記述した哲学書」か「主観的に信念を鼓吹する教訓書」かと問われるならば、間違いなく『善の研究』は前者である。客観的に真理を追究することと主観的に信念を語ることに別であると考える限り、倉田は西田の哲学を取り違えている。客観的に真理を探究することが人生の意義を明らかにして真の自己になることだという確信によつて、西田の哲学は成り立っている。そしてその一面として『善の研究』が人生論の書であると言えても、「主観的に信念を鼓吹する教訓書」という表現は不適切である。

『善の研究』以降の西田の著作には、人生論の書という言い方も妥当しない。その後西田は、『善の研究』の考え方は純粹経験という直観の性格をもつ経験と概念的知識との関係を明らかにすることができないという問題に直面する。この問題は当時の哲学の主要な論題と交錯するものであり、西田はコーエンやヴォンデルバント、リッケルトなどの新カント派の哲学思想、フッサールの現象学などと思想的な格闘をしてゆくことになる。『自覚に於る直観と反省』にはその足跡が記されている。これ以降の西田の著作は、当時の学界の議論や哲学史の基礎知識なしには読むことが困難になっていく。そして、『働くものから見るものへ』において「場所」という考え方が確立され、直観や意志の内部知覚というようなものと概念的知識との関係を論理的に基礎付ける端緒を得て、西田の独自の哲学思想が大きく動き出す。それと共に西田の独自の術語が用いられるようになり、その著作は難解さを増してゆく。このようにして、西田の論考はいわゆる人生論という性格と決別することになる。

とは言え、西田の哲学は人間が生きているということの問題と無縁になつたわけではない。その問題は、人生論という

ような言い方では届かない深さと厳しさをもって哲学に内包される。哲学とその問題を共有し続けるのは「宗教」である。哲学の終結は宗教であるという考え方は、西田において最後まで変わらない。では、この終結ということはどういう意味であろうか。

西田の京都大学での哲学概論の講義録（『自覚に於る直観と反省』の時期のもの）が全集の中に採録されているが、そこではこう言われる。「哲学は概念的知識である点に於ては科学と同種である。併し哲学の目的である宇宙人生の究極の問題を解決して宇宙と自己との関係を定めること、即ち意識の最終統一に達せんとする目的に於ては反つて宗教と同じものである」〔十五—一七二〕。そして哲学と宗教との違いは、意識の最終目的に到達しようとする努力が「理知の方へ傾いたものが哲学で、情意の方面に傾いたものが宗教である」〔十五・一七八〕。このように同一性と差異を述べつつ、哲学と宗教との深い関係を次のように語る。

無論全然知識を超越せる如き宗教も成立し得るが、併し完全なる宗教はどうしても知的要素を求めてくる。完全なる宗教は単に知識を超越せるものではなくして、知識を自己のうちに取り入れるものでなければならぬ。〔十五・一七七〕

哲学の方からいへば哲学は知識ではあるが、単にある前提の上に立つ一部分の知識でなく、究極統一である以上は、我々の情意の要求を度外することはできぬ。宗教的信念が哲学の一要素を作ってくる。〔十五・一七七〕

このような記述があると、西田の哲学が宗教と渾然一体となったものであるかのように思われるが、まったくそうで

はない。両者が同じ目的をもつからこそ、逆に、宗教の立場に立つか、哲学の立場に立つかを明確にすることが要求される。『善の研究』以後の論考では、宗教は他の事象との連関で語られることがあっても、宗教が主題として扱われることはない。宗教を語ることにについて禁欲的であると言ってもよいほどであり、最後の論文「場所的論理と宗教的世界観」で初めて宗教を真つ向から主題とする。

先に『善の研究』では宗教の扱い方が二重であると述べたが、同じ種類の二重性が西田の著作全体においてあることに気づかされる。『善の研究』の最後の第四編で特定の現象として現れる宗教を対象として扱ったのと同じ位置に、「場所的論理と宗教的世界観」は置かれる。西田は一九三五（昭和十）年から四五（昭和二十）年の期間に『哲学論文集』第一―第七を公刊するが、そこで行なつたのは彼の場所的論理がすべての事象を包摂し得る論理であると確かめることであつた。その最後にこの論文で、仏教やキリスト教といった特定の宗教、特定の個人において生起する宗教的出来事を、場所的論理によつて説明しようとする。そして、『善の研究』の第一、二、三編に純粹経験の統一の極点として宗教の論考が含まれるように、一九二六（大正十五）年に論文「場所」で場所の論理が形をなして以後、この論理が彫琢され検証され続けるなかにも宗教の論考がふくまれている。しかしそれは、事柄として含まれているという意味である。

場所は、「純粹経験」が「自覚」という考え方に捉え直されてゆくなかで、その自覚の論理として考えられたものである。この自覚における意識統一の極点は、論文「場所」では単に「直観」ないし「直覚」という言葉で指し示されていただけであるが、『一般者の自覚的体系』では「絶対無の自覚」として示される。この著作では、その題名が示すように、すべての実在は一般者の自己限定として捉えられ、その自己限定が自覚的意識の構造においてあることから自覚の体系として明らかにすることが試みられる。その体系の極点が「絶対無の自覚」であり、この自覚は「見

るものも見られるものもなく色即是空空即是色の宗教的体験」〔五・四五一〕であると説明される。この説明が「色即是空空即是色」という仏教の般若経典の言葉によってなされるように、絶対無の自覚は哲学的に説明されてはいない。自覚的体系の哲学的な説明がなされるのは自覚がどのように深化して絶対無の自覚に至るか、絶対無の自覚がどのように自らを展開してゆくかということであつて、絶対無の自覚そのものは哲学的に説明し得るものに向こうに指示されるだけである。西田は次のように言う。

観智的自己の立場に於ては、ノエシスの方向の極限に、歴史的限制を見、そのノエマ的極限に、思惟を見る。とができるが、更に絶対無の自覚に立つた時、歴史の背後に宗教的生命を見、思惟の背後に哲学的思惟を見る。斯くして哲学の立場は絶対無のノエマ的自覚の立場即ち知的自覚の立場といふことができる。宗教的生命の内容はもはや如何なる意味に於てもノエマ的に限定することはできぬ、強ひてかかる内容を表すならば、唯一種の象徴によるの外はない。〔五・四一六〕

ここにある「ノエシスの」「ノエマ的」という語の用いられ方には気をつけなければならない。西田は自覚のノエシスの限定の方向を徹底的に追究し、自覚のノエシス面を捉えたと思つたものが実はノエマ面であつたということに気づいてより深い自己の立場を発見するという思索の仕方をする。それ故、ここで哲学の立場は絶対無のノエマ的自覚の立場であると言われていることは、哲学の立場が絶対無の自覚のノエシスの限定を思惟することの放棄を意味しない。ここで言われているのは、哲学の立場は絶対無の知的自覚の立場であつて内的生命の端的な発露ではないということである。哲学は思惟という形をとる内的生命が自己自身を自省する立場であつて、それは内的生命の純粋な発露

なしには成立しない。内的生命の純粋な発露に当たるものは宗教的体験という仕方では知り得ない。

『哲学論文集第三』の序には「善の研究」以来、私の目的は、何処までも直接的な、最も根本的な立場から物を見、物を考へようと云ふにあつた。すべてがそこから、そこへといふ立場を把握するにあつた。「九・三」とあるが、絶対無の自覚そのものはこの「そこ」に当たる。西田は「そこ」に沈潜するのではなく、「そこからそこへ」という動きを自らの営みとする。「そこからそこへ」は物を見、物を考える立場であり、「立場」として成立するものである。「くからくへ」という動きが哲学の思惟であり、哲学はその動きによつて「そこ」を指し示し、「そこ」が「そこ」であることを確認するのである。この哲学の思惟の正しさを、西田は「論理」という言葉で表す。後期になると西田は、自覚の論理の勢位を高め、絶対矛盾的自己同一的現在として自己自身を形成する世界を論理的というふうに見えるようになる。どこまでも論理を追究するということが知的自覚の立場の使命である。「そこ」そのものはこの立場から見ることとはできない。宗教は哲学にとつて「そこ」のリアリティを確保するものである。

このような西田の思索の根底にあるのは、「宗教は哲学よりもより深いもの」であるという確信である。先の引用で「宗教的信念が哲学の一要素を作ってくる」と言われていたが、この確信が西田の哲学の一要素となつていふとてよい(1)。宗教が哲学よりより深いのは、「我々の人格の根柢が、理知であるよりは寧ろ情意の方にある」からである。「十五・一七八」。だが、このように語ること自体がどこまでも哲学の立場でなされるものであり、その言葉はやはり哲学の言葉である。宗教を哲学より深いものとするのは哲学自身であり、西田の哲学は常に自らより深いものを見遣ることによつて自らを深化し得るものにしていふと言ふこともできる。そして、このような自省そのものも、西田の哲学の立場に含まれているはずである。このような自省なしには、この哲学は自らを見失ひ、宗教の中に自己解消してしまふであらう。

しかし他方で、この哲学は、自らより一層深いものであるという暗示的な仕方では宗教が示されないことから、宗教のリアリティを知らず識らず失ってしまう危険を孕んでいる。西田が「場所的論理と宗教的世界観」で「心霊上の事実」としての宗教を主題として論じたのは、その危険を回避するものであったと解することができる。晩年の西田の論考は次第に型にはまったものとなり、かつての生き生きとした思索の躍動を失っているように見える。宗教という「心霊上の事実」の事実性に立ち向かうことは、西田の哲学の目指すところを改めて確認させたと考えられる。

だが、宗教が哲学の終結であるという考え方からするならば、論文「場所的論理と宗教的世界観」はそれ以上の意義をもっているとする解釈もあり得よう。宗教の解明こそ西田哲学の最終目的であり、「すべてがそこからそこへ」の「そこ」そのものを明らかにしようとするのがこの論文である、という解釈である。この解釈をとることができないのは、この論文が中期までの自己の根柢を追究する思索が直接に行き着いたところに位置するものではなく、後期において弁証法的な一般者としての世界の自己限定という事態を明らかにしようとした後に、その連関で宗教が主題となったものだからである。論文「場所的論理と宗教的世界観」は、西田が場所の論理によつて宗教の事象を説明することができるか否かを検証しようとしたものであり、場所の論理を完全なものにしようとする哲学的意図が先行している、と解すべきである。

西田の哲学には、宗教との間に張り渡された強い緊張関係が漲っている。この哲学に内包されているのはこの緊張関係そのものであつて、宗教ではない。つまり、哲学の終結である宗教が、そのままそれ自身の終結として哲学に内包されているのではない。この哲学がある意味で宗教的であることは間違いない。その宗教性は『善の研究』ではまだ現れてはいない。そこではまだ哲学と道徳と宗教とが連続的であり、緊張関係が十分に成立していないからである。『善の研究』の人生論的性格もそこから出てくる。哲学的思索が深まるにつれて、むしろ宗教との距離は遠くなる。

宗教との関係は哲学的思索の奥へ奥へとしまい込まれる。宗教は哲学にとつて非連続な仕方です。それ自身の終結となる。西田は自らが到達し得ないものを自らの先に見遣りつつ思惟し、生命という究極統一を思惟において確認しようとする。そこに見出されるのは、どこまでも透明な見えない宗教性である。

その西田自身の足取りは揺るぎないものである。この哲学が面する二つの危険、宗教に回収されてしまう危険と宗教を中身のない究極性にしてしまう危険は、むしろ西田哲学に対する解釈の幅となつて現れる。つまり、西田の難解な論考を哲学的に解きほぐすことなく宗教的体験から接近しようとする方向と、西田の思索から宗教性を捨象して現代哲学に受け入れやすいものにする方向の解釈とである。この解釈の二つの方向は、現代で西田哲学に求められているものを表わしているとも言える。ただし管見では、西田哲学の意義は内包される緊張関係そのものにこそある。そのように見たときにこそ、西田哲学の独自の現代的意義が明らかに思われる。

西田が絶対無の知的自覚の立場に立つことで何としても獲得しようとするのは、論理である。西田は、独特の仕方
で論理を捉え直し論理が捉え得る射程を伸長することで、「すべて」を説明することを目指す。すべてを説明すること
ができるということは、宗教の事象をも説明することができるということである。西田の論理は宗教の事象を説明
する論理として考えられているのではないが、宗教の事象をも説明することのできる論理として考えられている。「す
べてがそこからそこへ」ということは、宗教の事象を説明できることとすべてを説明できることが一つであるとい
うことを意味する。西田にはそれが一であるという揺るぎない信念がある。この信念は、信念であるが故に反転し得
る。その反転は、宗教の事象を説明できることが世界のすべてを説明できることではなく、世界のすべてを説明でき
ることが宗教の事象を説明することができることではない、ということを帰結する。宗教を説明することのできる論理と世
界のすべてを説明する論理とが異なるということは、宗教の事象と世界のすべての事象とが乖離するということであ

る。これはニヒリズムである。

このように、西田の哲学の立場を反転させることによつて、ニヒリズムに迫る思惟が可能となる。言い換えれば、西田哲学はニヒリズムの思惟を準備するものであると言える。ここには、ニヒリズムを神の不在として捉える哲学的思惟が、神の不在を不在の神として思惟する神学的思惟へと転回してしまうような形態とは別の、ニヒリズムの思惟の可能性がある。そして、西田の脈絡で言えば、「そこ」がもはや「すべてのものがそこからそこへ」の「そこ」ではなくなつたとき、哲学の問題は再び人生の問題に還る。その人生の問題に充満するのは透明な宗教性ではなく、透明なニヒリズムであろう。

六 宗教という言葉と哲学という言葉

西田の弟子たちは、以上のような西田の哲学のあり方を何らかの仕方を受け継ぐことで、京都学派と呼ばれる学派を形成する。特に田辺元と西谷啓治の哲学には、このような宗教との緊張関係が新しい仕方で開催されている。

ここで注目すべきであるのは、京都学派の宗教の概念より、むしろ哲学の概念である。京都学派は、少なくとも戦前までは、一般の人々の「哲学」という言葉の理解に非常に強い影響を与えていたと思われる。特に哲学の代表的イメージを形作っていたのは西田哲学である。大正・昭和の時代に西田の「絶対無」や「絶対矛盾的自己同一」といった言葉が広く知られるようになったとしても、それらの言葉の哲学的意味や西田の思索における哲学と宗教との微妙な関係が多くの人に理解されてきたとは思われない。しかしむしろ、それらの言葉は不可解なまま一人歩きすること、西田哲学に神秘的な色合いをまとわせた。そして、人々は哲学というものに求道的なイメージをもつようになった。

ていった。

戦後ヨーロッパの哲学思想が広く知られるようになると、哲学のイメージも変わってくる。しかし、日本ではそもそも学問は仏教の僧侶たちの営みであり、宋学（朱子学）も僧侶たちが教養として嗜んだものであった。江戸時代に儒仏分離が起り、儒学者はむしろ神道との関係を強めるようになるが、儒学者の「学問」は修身齐家治国平天下を目指すものであった。学問に人間形成、人間修養を求める伝統的な考え方は「哲学」という言葉に受け継がれ、人々の間には根強く生きていく。西田哲学のイメージにある宗教と哲学との親和性は、日本の学問の伝統と地続きであると言える。

そのことは、「哲学」の語の中に浸透し保持されているような宗教性が日本語の「宗教」の一角に存するということである。それは小さな片隅であるかもしれないが、知的な光彩を放ちつつ、重要な意味を持っている。というのは、その一角は明治期に religion の翻訳語としてできた「宗教」が日本の伝統と結びついた部分だからである。西欧世界の宗教理解は、キリスト教神学の伝統が常に何らかの意味で背景をなし、それが宗教という複雑な事象を捉える厚みとなってきた。近代に成立した religion という概念については、カール・バルトが啓示と宗教とを別のものとして対比させ、それがこの概念の置かれたヨーロッパ精神世界の状況の一面を顕在化させた。日本語としての「宗教」に厚みを与える役割を果たすもの的一端として、この「哲学」の概念が背負う宗教性を指摘できるのではないかと思う。「宗教」の語は今日では、戦後混乱期の新宗教成立ブームとも相まって、新宗教のイメージを強く反映するものとなってきた。だがそれはかつての宗教の語の意味内容が消失したということではなく、宗教の意味内容が多様化したという結果になっているように思われる。

注

- (1) 外務省編『日本外交年表並主要文書(上)』原書房一九六五年、十九頁、二十一頁。
- (2) 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜』岩波書店二〇〇三年、三十六頁以下。
- (3) 同書、五十五頁。
- (4) 大谷大学編『清沢満之全集』第八卷、岩波書店二〇〇三年、四四一頁。
- (5) 『清沢満之全集』第六卷、一六五頁。
- (6) 大谷大学のホームページの「大学概要」には次のような一文がある。「初代学長・清沢満之は、その開学式典に際して「本学は他の学校とは異なりまして宗教学校なること、殊に仏教の中において浄土真宗の学場であります。」と述べています。この言葉の意味は、現在もなお受け継がれ、本学は独自の歩みを重ねています。」(<http://www.otani.ac.jp/annai/index.html>) この趣旨を受け継ぐことは、清沢の宗教の語を受け継ぐことでもある。
- (7) 倉田百三『愛と認識との出発』青空文庫 (http://www.aozora.gr.jp/cards/000256/files/2590_20695.html)、24-5頁。
- (8) 同書、40頁。
- (9) この場合の「認識」というのは真理の認識ということであり、「認識的愛」とは真理を把握する境位に至ることである。可能となる愛という意味である。
- (10) 西田の引用については安倍能成他編『西田幾多郎全集』全十九卷(岩波書店、一九七八〜一九八〇年)の「巻数・頁数」のみを表記する。
- (11) この引用で西田の言う「一要素」は直接には、哲学者は自己自身においてある程度まで「宗教心」というものを理解していなければならないということを指している。この「宗教心」には宗教という事象の究極性が刻印されており、まさにその故に、哲学の立場にはこの究極性そのものが立ち現れるのである。

「種の論理」論争をめぐつて

——高橋里美、務台理作再考——

合 田 正 人

一・経緯

田辺元のいわゆる「種の論理」について考え始めてからすでに二十年余りの歳月が流れた。百数十枚の田辺元論を書き上げ、発表の機会と媒体を空しく探す数年が続いた後、『現代思想』二〇〇〇年七月号に初めて「種の論理」をめぐるこの考察の一部を発表することができた。「近迫と渦流」という題で、その全体を『思想』誌に寄せたのは、田辺没後五十年にあたる二〇一二年、田辺元哲学選全四巻が二〇一〇年に岩波文庫に収められたことで、田辺をめぐる状況は大きく変化していた。翌一十年には『田辺元とハイデガー——封印された哲学』（PHP出版）を出版、その後、田辺元とその「種の論理」はあたかも影のように発表者の仕事に取り憑いている。

例えば、今発表者は「模倣」ないし「ミメシス」という主題で仕事をしていて、ガブリエル・タルドのものを集中的に読んだのだが、「社会的象徴」とは何かをめぐるタルドとエミール・デュルケムとの論争も「種の論理」と決して無縁ではないということに気づいた。デュルケムは『自殺論』の序文で「諸個人だけでは社会は存在しない」と書いている。『宗敎生活の基本形態』ではデュルケム自身「社会は諸個人の意識においてのみ、また、それらによつ

て存在する」と微妙に立場を変えることになるのだが、前者の言葉を、タルドは「諸個人がなくても社会は存在する」と読み替え、中世的「實在論」の悪しき復活をそこに見ると共に、「民族精神」「国民性」などの名をまとう「集团的表象」、すなわち諸個人にとって外的で強制的な「モノ」(close) それ自体の存在に疑義を唱えている。

田辺元が「社会存在の論理」を発表したのは一九三四年、同論を繙くなら、田辺にとっていかにデュルケムが重要であったかはすぐ分かるだろう。タルドへの言及はない。もちろん、言及していないことをどう解釈するかは容易ではないけれども、田辺の教え子にして彼が最も恐れた批判者でもあった戸坂潤が一九三〇年に発表した「イデオロギーの論理学」で、「近代に於ける最も意味ある、そして最も独創的な社会学者G.Tarde」とタルドを称え、そののみならず、タルド社会学の問題点を的確に抉り出していたこと、また、道元によって田辺と結ばれた和辻哲郎がその『倫理学』第一章「人間存在の根本構造」第四節「人間存在の否定的構造」で、まさにタルドとデュルケム双方を批判的に解釈していることを想うとき、田辺におけるタルドの不在は単なる偶然ではなかったのではないかとの推測を禁じえない。

タルドの議論は「すべての事象は社会的である」という言葉からも分かるように、実は「個人」ないし「個体」の観念そのものを改鑄するものであったのだが、和辻の言うように、タルドにとって「社会は、個人意識と独立な実体ではなくして、個人の意識と意識との間の心理学的関係、すなわち模倣だということになる」(*Œuvres de Gabriel Tarde, volume I, Les Empêcheurs de penser en rond, 1999, p.157*)のだとすれば、しかも、「かかる対象的な関係をタルドはただ二人の個人の関係、特に大人と小人との関係にまで導き返している」(id.)のだすれば、個人と個人とのこのような関係——「我と汝」の関係——から社会を導出しようとするそもそも無理のある論理を斥けることこそ、「種の論理」構築の動機そのものであったからだ。

それにしても、こう書き進めていると、「種の論理」の構築が、ジュールジュ・バタイユ、ミシェル・レイリス、ロジェ・カイヨワによる「聖社会学」の展開や、フランクフルト社会学研究所の動きとまさに同時併行的なものであったというところに、遅まきながら新鮮な感慨を抱かざるをえない。

「種の論理」について考えるとき、発表者がいつも思い浮かべている二つの言葉がある。ひとつはスピノザの『神学政治論』に記された言葉で、「自然は民族を創らず、ただ個々の人間を創るのみで、個々の人間は言語、法律ならびに風習の相違によつて初めて民族に区別される」とある。いまひとつはシモーヌ・ヴェイユが遺した言葉で、それによると、「私であつてはならないが、それ以上にわれわれであつてはならない」(Il ne faut pas être moi, mais il faut *encore moins être nous*) というのだ。ただし、これらの言葉は答えではなく、それ自体が困難な理論化の努力を要請しているのだが、「種の論理」を根底から覆すためには、まさにこの努力が不可欠であると発表者には思えるのだ。

「人間」という類への所属を証明されざる前提としながら、一方では自分をひとつの個体とみなし、それを「私」と名づけることができ、他方ではこの個体 \parallel 私の「アイデンティティ」(帰属、同一性)を「われわれ」という集団に求め、この集団に民族、国民、人種など様々な呼称を与えうるという「思い込み」、フーコーであれば、そこに「全体化する権力」と「個体化する権力」との共犯性を見て取るだろうが、このような「思い込み」がいかにして形成されるのかを説明すると共に、そこには吸収されざる個体化の過程が不断に働き続けていることを明らかにしない限り、「種の論理」はそれを生み出し、かつ封印した状況と共に回帰し続ける。現に今も回帰している、それも、「種の論理」のような緊急事態の国家論理とは無縁と思ひ込んでいる者たちのうちに、彼らのうちにこそ回帰しているのではないだろうか。

この構えに変わりはないのだが、これまで幾度か「種の論理」を取り上げながら、執筆者は愚かにも、「種の論理」

の公表直後に繰り広げられた論争が非常に高度なもので、今提起したような問題にすでに踏み込んでいたということに気づくことがなかった。「種の論理の意味を明かす」という田辺自身による長大な再反論を読んでいたにもかかわらず、それに気づかなかつたのだ。長き隠蔽、隠蔽とも思われない隠蔽の後に「種の論理」を（再）発見したという思い上がりがあり、「種の論理」の展開過程である意味では当然のことながら生じた当時の論争の意義を過小評価させる結果となつたのだろうか。田辺が前掲論文で主に取り上げているのは、高橋里美と務台理作による反論である。今回はほとんど触れることができないけれども、南原繁の『国家と宗教』（一九四二年）第四章「ナチス世界観と宗教」をこれに加えることができる。

高橋里美というと「包弁証法」「全体の立場」、務台理作というと「場所の論理」「第三ヒューマニズム」が連想されるかもしれないが、高橋は一八八六年に生まれ一九六四年に没し、務台は一八九〇年に生まれ一九七〇年に没しているから、二人はほぼ同時代を生きたことになる。共に西田と田辺の教えを受け、これまたほぼ同時期にドイツに留学してフツサールの訾咳に接している。

高橋は「種の論理について」という論文を『思想』の一九三六年十二月号、一九三七年二月号、三月号に三度にわたって連載している。後にこれらの論考は『歴史と現実』（一九三九年）に収められる。高橋は岩波講座『倫理学』（一九四一年）に寄せた「歴史的現実性」でも「種の論理」を取り上げている。こちらは『包弁証法』（一九四二年）に収められることになる。これ以外にも、高橋は筑摩書房からの『田辺元全集』の刊行に際しては「世界思想史の縮図——『田辺元全集』刊行によせて——」（一九六三年）を、田辺元の死に際しては追悼文「田辺君を偲んで」を書いていいる。一方の務台は一九三七年に「社会存在論に於ける世界構造の問題」を東京文理科大学哲学会編『哲学論叢』に発表、二年后には単行本『社会存在論』を弘文堂書房から出版している。他にも、同じく弘文堂刊の『田辺哲学』に「実存と

社会的実践」を寄せ、また『田辺元全集』の月報七のために「京大来任当初の田辺先生」を書いている。務台の『社会存在論』については、若き丸山真男がその書評を一九三九年に『国家学会雑誌』に発表している。因みに、南原繁は丸山の師にほかならず、丸山の処女論考ともいうべき「政治学に於ける国家の概念」（一九三六年）は、田辺の「種の論理」を強く意識して書かれたものであった。

「社会存在論に於ける世界構造の問題」の末尾で務台が断っているように、務台は高橋の「種の論理について」を踏まえており、また、西田幾多郎そのひとが務台の田辺解釈に賛同の意を表明している。高橋においても、「種の論理について」は「西田哲学について」（『思想』一九三六年一月号）と対をなす論考であったと言つてよい。

二. 問題の所在

高橋と務台は「種の論理」のどの点に疑問を感じたのだろうか。まず高橋であるが、こう言っている。

この絶対媒介の哲学は媒介の概念を基礎とするものであることはいうまでもない。しかるに種の論理は種を直接態として立てるものである。従つて媒介性と直接性との関係が当然そこで問題とならねばならぬ（四・二二三）。

後述するように、「直接的なもの」（「無媒介的なもの」）を容認しないはずの「絶対媒介の哲学」のなかで田辺が「種」を「直接態」として立てたことに高橋は疑義を呈し、「この媒介された直接性ということはいかに考えられるべきであらうか」という視点から幾つかの可能性を探つた後で、「ここに我々は一つの根本的なアポリアに直面するのである」

(四・二二四)と結論づけ、このアポリアを解決する一つの道として「媒介性を無にすること、無なる媒介乃至無媒介の媒介なる概念を導入すること」を挙げている。この解決策については後述するとして、務台の「社会存在論に於ける世界構造の問題」の次の引用文は、務台もまた高橋と同様の疑問を抱いていたことを示している。

博士の社会存在の構造契機及び相互の関係について、ここに敢て御教示を乞いたいと思うのは次の二点である。第一には博士のとられる論理主義的立場に於て、その論理的なものが果たして社会存在の中核に迄到り得るか否かという点、それに関連して種の直接態が元来に於て如何なる性格を持つものであるかという点について。第二には、種は必然的に否定契機となるべきであり、しかもこれを他に依るのでなく種自身の自己否定に由るものとされる博士の立場に於て、絶対否定と種の自己否定とを峻別されるのに対し、私はどこ迄も自己否定即絶対否定の見地をとりたいと思うものである(四・二四四)。

務台にあつては、「種の直接態」と田辺の「論理主義的立場」と呼ばれるものが連動されている。この点は後で取り上げるとして、「種の自己否定」について若干説明しておく、これは「論理の社会存在論的構造」で田辺が打ち出した考えで、務台のみならず高橋もまたこの「訂正」を大いに問題視していた。

氏が最近の論文『論理の社会存在論的構造』において、尊敬すべき学者的誠実さを率直さをもつて、『種の論理』に自ら加えられた訂正は、階級の問題についての考察を機縁とするものであるとのことであるが、それが絶対媒介の論理の要求に一致する点において特に我々にとって興味深いものがある。すなわち、氏の『種の論理』にお

いては種が個を媒介する方面が専ら強調せられていたが、この後の論文においては、一方個が直接に種に対立してそれを否定するのではなく、種の自己否定によって媒介せられねばならぬことが主張せられるとともに、他方もまたそれに相応する力的契機を種のうつに有することによって種を媒介することが説かれている。果たしてしからば我々は種をもつて完全に直接的なものとは考ええざることになるであろう（四・二二八）。

「種の直接態」「論理主義的立場」「種の自己否定」「階級の問題」といった問題群がこうして出揃ったことになるが、田辺自身のなかでそれらはどのように配置されていたのだろうか。

三、展開と訂正

まず、「絶対媒介の哲学」とはいかなるものだろうか。「種の論理」は高度に折衷主義的な仕方でも成立したが、「弁証法」、それも就中ヘーゲルの「弁証法」との対決はその最も重要な契機ないし織糸のひとつであった。『ヘーゲル哲学と弁証法』（一九三二年）に、この格闘の跡を見ることができのだが、田辺は従来の弁証法について「総合性」「否定性」「実在性」「発出性」の四つの特徴を挙げ、第四の「発出性」に他のすべてが懸かっていたとしている。「発出性」は、すべてを自己から演繹的に導き出すという弁証法の性質を指し用語で、すべてがそこから発出するところの何かそれ自体は弁証法的な媒介過程に巻き込まれざる非弁証法的な弁証法の起源であることになる。始まりについてのみならず、終わりについても、「絶対知も発展の中にあると共に之を超えて之を内に含む」とあるように、それは非弁証法的な終点であつてはならない。この点を見誤ったという点では、ヘーゲルの弁証法も「唯物弁証法」なるものも同断

である。それらは正反対のものであるかに見えていずれも「汎論理主義」に陥っているのだ。のみならず、「発出性」という呼称は、このような弁証法批判が、「西田先生の教えを仰ぐ」（一九三〇年）での西田批判とも連動していたことを告げている。ここには二つの要請がある。ひとつは弁証法が「汎論理主義」に陥らないためには、弁証法に、少なくともその「発出性」に抗う一種の「外部」がなければならぬ。田辺はそれを「直接態の有する非合理性」（197）（岩波文庫版）と呼ぶ。しかしその一方で、この非弁証法的なものも弁証法的に媒介されていなければならない。「直接態の有する非合理性は棄却されるどころではなく、かえって論理の媒介として維持せられるのでなければならない」（197）。かくして「弁証法的なるものと弁証法を超えるものとの弁証法的統一たる絶対弁証法」が不可欠であることにある。

今、非合理的「外部」と呼んだもの、それは田辺にとって何であつたのか。ひとことで言うと、それは「身体」「身体性」であつた。この「身体」が「種」と化するのだが、その際、田辺は一方で、ハイデガー『存在と時間』における「身体」の不在を指摘し、他方で、フォイエルバッハのような哲学者から「飲食」を初めとする身体の諸相を学んだ。「人間の立場」（一九三二年）を読むと、フォイエルバッハ『将来哲学の根本問題』の画期的意義を認めたくえで、田辺が、「我と汝」によつて社会存在（共同性）を基礎づけんとするフォイエルバッハの立場に不可能の烙印を押していることが分かる。

「個」あるいは「類」を直接的なものとしなしてそれを出発点とする論理を斥けること、それが「種の論理」の根本的な狙いであつた。「個」も「類」も媒介されたものとしてしかありえず、両者を共に媒介するのが「種」という第三項なのである。「種」について、「社会存在の論理」の田辺は、「国家といひ民族といひ階級といひ、いずれも人種の全と個人の個とに対し、種の位置に立つもの」（122）であると記しているが、「種の生命」「血縁氏族としての種」

(U38)、「国家に固有なる種の直接的統一、民族の統制」(U71)、「種たる民族共同体」(U165)とあるように、すでに「種」と「民族」との連関が強調されている。

媒介という点から見て、では「種」それ自体はどうかというところ、「個」と「類」を媒介することで、「種」も両者によつてそれぞれ媒介される。もつと正確に言うなら、「個は種を予想し、種の生命をその根源」(U38)とする。「個」は「種の直接なる限定を母胎とする」(同右、下線引用者)とも言われているが、「個」の誕生はまた、「種」からの「分有」(メテクシス)としても説明されている。しかるに、「個」はみずからの根源たる「種」を否定して自存しようとする。これが「分有」(種の論理)に対する「分立」(個の論理)である。しかるに、この「分立」は利己主義的個人を成立させる一方で、「種」を「類」へと媒介的に高める契機ともなりうる。翻つて言うなら、「類」は「個」によつて否定的に媒介される。「種」によつて媒介されてのみ成立するのであつて、「現象形態より言えば」、「種」と異なるものではなく、「種」の普遍的側面を言い表したものだ。

「個」によつて否定的に媒介されるとはいへ、しかし、「種」が先在することには変わりはない。「個」、「類」と「種」とのあいだの媒介するもの——媒介されるものの相互連関は非対称的で、「種」はあくまで「媒介するもの」なのだ。しかも、先に述べたように、それは一種の非弁証法的、非合理的「外部」でなければならぬ。そのつどすでに実在するものとして弁証法の論理に抵抗するものでなければならぬ。そのような「外部」をも捲き込むのが「絶対弁証法」だからだ。だからこそ、田辺は「種」を「直接態」と呼んだのだが、非対称的であるとはいへ、媒介の相互性は権利上担保されているから、すべては媒介されているという「絶対媒介の哲学」の根幹は揺らぐことがない。

「直接態」は「即自」とも時に言い換えられ、「種の即自的統一」(U38)、「種の相対的直接的統一」(U156)とあるように、「統一」という語をしばしば伴っている(「相対的」という表現については後述)。しかし、なぜ「統一」と

言えるのだろうか。この点が、高橋の指摘するような「種の論理」の「訂正」を促すことになるだが、このとき田辺を悩ませていたのは「階級」であり「階級分裂」であつた。田辺にとって、「種」は「階級」ではないとはいへ、「種の論理」は階級の発生をも説明できるのでなければならぬ。しかし、「分立」した「個」がその利害などで一致して「階級」を形成するとすると、これは個による社会契約という考えをそもそも斥ける「種の論理」の根幹に背くことになる。社会の「階級分裂」の源泉はあくまで「種」そのものに求められねばならないのであつて、そこで提唱されたのが「種の自己否定」という考えなのである。

「論理の社会存在論的構造」で田辺は、「とにかく私にとつて、個体の原理を明にするには今迄考へて居た如く直接に種を否定するものというだけでは不十分たることを、此種統一の分裂対立の問題を通して気附かしめられるに至つたことが、此小論を草する最も主要なる動機なのである」(六・三〇九)と打ち明けている。「種の自己否定」なるものが「個体の原理」とも係つていたということだが、これはどういうことだろうか。先に述べたように、個の分立による種と個との否定的対立がかえつて「類的個人」の例に示されるように種から類への道を開くのだとすれば、少なくともこの過程では「種」はいわば受け身の位置にあつて主導権は「個」にあることになる。そこで田辺は、「種の否定が「種」それ自体に内蔵されていると考えたのである。

これで、先に挙げた四つの論点を簡略ながら説明されたことになる。では、高橋と務台はそれらの点に関していかなる批判を提起したのだろうか。

四、批判——高橋里美の場合

まず「種の直接態」から始める。高橋はこの点に「根本的なアポリア」を見ていた。「完全なる三極的絶対媒介の論理においては、直接態なるものはどこにも存せず、全、種、個の三者の各々が媒介せられていなければならぬ」(四・二二七)というのが高橋の構えである。だから、「種は個によつて媒介せられるとともに全(普遍)によつて媒介せられねばならない」。逆に「種の自己否定」も「同時に双方向的に同時に個であり、かつ全であるべきである」(四・二二九—二三〇)。にもかかわらず、あくまで「直接態」というものがあると主張するならば、「それは無なる媒介乃至は無媒介の媒介」であり「無を通しての媒介」を措いて他にありえない。そして、「これを極点にまで押しつめれば西田博士の立場に到達せずには止まぬであろう」(四・二二五)。高橋はここで、西田を揶揄した田辺「種の論理と世界図式」の一節を逆手に取つて田辺を揶揄している。

無の場所の論理は論理にして論理ではない。それは絶対媒介の哲学でなくして、場所の直接態に立つからである。歴史は媒介である限り、論理無くして成立することはできぬ。単なる無一般と個とだけでは媒介者が無い。だから媒介というも無の媒介を措いて他に無いのである(1228)。

それだけではない。高橋は、「包越的絶対的無」の観念による「全体主義」というみずからの立場に対する田辺の批判に一矢を報いることを意図していた。西田の名も高橋の名も登場しないとはいえ、上記論考での田辺にとつて、

「無の場所の論理」と「全体主義の論理」は一見すると相反するもののごとく見えるが実は表裏相通じるもので、いずれも、種による媒介を無視して却つて種に捕らわれ、「無宇宙論」(アコスミスムス)に陥り、非弁証法的な同一律の論理に休らう神秘主義なのだが、こう断じる田辺自身「種の直接態」を云々することで避け難く敵陣に捕らわれざるをえない、というのである。

田辺の高橋批判はもうひとつ重要な争点を示していた。分立する「個」が「非連続」であるのに対して「種」は「連続」とみなすことができるが、「連続」「非連続」をどう考えるかというのがそれで、これは先の「直接態」に係ると同時に、高橋自身言っているように「種的基本体から個的主体の発現するに至る過程」(四・二四七)に係る問題でもある。田辺はヘルマン・コーヘンの「微分」(Differential) からリヒャルト・デデキント的「切断」(Schnitt)へと移行し、「幅のない無のナイフ」によるがごとき「切断」によって逆に「連続」が得られると考えた。高橋が「縁量」(Fringe)の重なりとよつて非連続の連続を説明しようとしたのとは逆の発想で、事実、田辺は「種の論理と世界図式」でこの説を古典集合論における要素主義を脱せざるものとして厳しく斥けている。

これに対して、高橋は、「私が氏〔田辺〕においてなおコーヘンのなものが見られるように思うのは、氏のいわゆる種が個の根源と考えられ、しかもそれが非有として規定されている点、またこの非有なる根元が連続的基本体であつて個を微分的に含むと解せられている点による」(四・二四四)と応酬する。高橋にとつて、このことは同時に先の「直接性」の問題に新たな解決をもたらすものでもあつた。なぜかという、それは直接性と媒介性を否定的対立としてではなく、「程度的に見直すこと、換言すれば直接性のうちに微分的なる媒介性が付属すると考える」(四・二二六)ことを可能にするからだ。「微分的なる媒介性」とは何だろうか。

「微分」が表すのは、未だ存在せざるものが未だ存在せざる状態から存在し始めるまでの「無限小」の差異であり、

この差異はそれ自体としては存在せず「比」としてしか示す瀬ことができず。これをコーヘンは「根源無」と呼んだ。「彼〔コーヘン〕の主張する如く、或るものが根源無から生成せられる過程は連続的であり、根源無は存在としての或るものに対して微分的である」（四・二四三）と考えねばならない。その意味では、新しい解決と称されているとはいえ、この解決も「無による媒介」を主張しているのだ。

ここで、「程度的」という語が使われていることに留意してもらいたい。「程度的」とはいえ、無から有への生成変化を含蓄しているのだから、単に同質なものの量的差異を示すものでないのは明らかだが、「根本的な『程度的』（Gradualismus）」（三・八十九）および「程度的差異性」（四・二五七）こそ、高橋にとつては、弁証法的絶対媒介の哲学では把持できない「連続的生成」の論理を可能ならしめるものだったのだ。

あるいは唐突の感を抱かれるかもしれないが、高橋が提起している問題はジル・ドゥルーズが「反・言」（contradiction）ならざる「併・言」（vice-diction）の觀念によつて、「分立」（différenciation）と「微分」（différentiation）との比によつて語ろうとしたものにほかならない。

高橋もまた、弁証法によつては捉えられない「生成変化」「ニュアンス」、そして「多数性・多元性」を主張しようとしたのだ。曰く、「弁証法の考える程度は程度という一つの觀念にすぎず、その把握する特殊も特殊という一つの觀念にすぎない。しかるに我々の求める程度は多数の程度的程度であり、また多数の特殊の特殊である」（四・二五九）（強調原文）。

興味深いことに、「連続的生成」を明るみに出そうとした高橋は「私に従えば連続的生成も一つの根源的分散性〔Zerstreung〕である」（三・八十八）と語った人物でもあつて、「種の論理について」でもこの観点から批判がなされている。

種 - 個 - 類の相互関係は必ずしもその都度綺麗に纏まった円環運動を描くものではなく、多くは私のいわゆる分散的なものである。またその都度その都度の関係も絶対的相互否定の弁証法的関係ではない。個は決して完全に種を否定しえないように類もまた完全に個を止揚しえない。それらの間の否定とか止揚とかいう関係そのものが相対的・程度的であるにすぎないからである(四・二六四)。

一方で類と種は現象形態としては同一であるとしつつ、他方でひとつの種的基本体に立脚するひとつの国家を「類としての国家」「具体的類としての絶対類」とみなす田辺に対して、たとえ田辺にとつて「人類」なるものが「単に抽象的な種的類」にすぎないとしても、「人類的全と国家的全はいかに関係し、国家と国家との国際的関係はいかに考えるべきか」と、高橋が問うことができたのも(もちろん田辺も「社会的正義の国際的拡充」〔六・三七五〕を語ってはいる)、また、歴史的社会的存在の論理においては「生物界、自然界という如きものを顧慮せねばならぬ」(四・二六五)と言いつたのもそのためだろう。もちろん、時空的な「分散性」「断片性」を強調する高橋は、それを相殺するような「包越的絶対無」の観念をも提出した哲学者であつた。けれども、「包越的絶対無」なる神秘的観念もまた、ドゥルーズとグアタリにおける「器官なき身体」のごとき役割を果たしているとは考えられないだろうか。少なくとも、思想史の暗部に愚弄されているかもしれないという危険だけは銘記するべきであろう。

「論理の社会存在論的構造」の冒頭で、田辺は、「私の意味する所の種は(…)否定的対立の関係でなくして相違の関係を以て他の種に対するものである」(六・三〇八)が、「社会存在の論理」では、「此點の考が十分精密でなく、種と種の対立を説いた」(六・三〇八)と反省の弁を記しているが、あたかも高橋の批判を予期したかのような言葉である。

いや、「種の構造を直接に連続の部分が相違の関係に於て存するもの」(六・三七五)とするとといった箇所が高橋はコーエン的「微分」の田辺における残滓を認めたのかもしれない。しかし、田辺は果たして「相違」の論理を築きえたのだろうか。

五. 批判——務台理作の場合

先に引用したように、「私はどこ迄も自己否定即絶対否定の見地をとりたいと思うものである」と「社会存在論に於ける世界構造の問題」で述べたとき、務台も、高橋と同様、「種の自己否定」が「絶対無」に裏付けられたものであることを言わんとしていた。では、務台はどのようにこの「裏付け」を考えたのだろうか。務台は、一本の直線 X とそれと同じ点 P で接する大小二つの円 A 、 B から成る図を提示している。 X は「絶対無」で「一切を包みつつそれを裏付ける無限大の円周」(四・二二二)を表している。こうして包まれる「一切」が「世界」で、それを表すのがより大きな円 A である。ただし、 X と A は「無限」と「無際限」のように根底的に異質で、単に全体と部分の関係を成すのではない。「世界」は接点——務台は「切点」と書く—— P で「絶対無」と「相切する」が、あたかも境界線が二つの縁を持つように、「絶対無」と「相切する」面では、「世界は基底のない深淵を持つと考えられるが、しかし他面に歴史的・社会的存在性格を持つと考えるとき、この無底を充実する質料的規定をその契機の一とせねばならない」(四・二二〇)。この後者の側面が「種的基本体」であり、「世界内存在としての種的基本体」と言われるように、「世界」の内包されたより小さな円 B がそれを表している。そして、これら三つ、すなわち XAB が接する点 P が「主体的個体」とみなされるのである。

このような「個体点」が無数にあるのだが、「タンジェンス」という発想を採る点では「微分」的であるとはいえず、務台の議論は弁証法的媒介とも連続的生成とも異なるまさに構造論的なもので、後述するように、「表出」（映像、写像）と「形態化」がこの構造を動態化していると言つてよい。

「人は世界に向かう限り世界の深淵を見るが、成員として自己を社会の中に見る限り、その方向に運命的な連帯を見るであろう」（四・一二二）とあるように、「主体的個体」は二つの方位を有しており、務台は「身体性」の観点から、前者の方位を「要素的身体性」、後者を「成員的身体性」と名づけている。もちろん二つの「身体」があるのでなく、個体の「身体」はつねに世界と基底という二つの方位の結合点なのだ。「要素的」という表現は「ストイキア」「エレメントウム」を踏まえたもので、水や大気や火や土のように定形を持たない。「世界」が務台にあつて「流動」とみなされ、一方、「種の基底」が「一定の形態の定住に由つてその流動が区切られること」としての「形態化」とされるのもそのためであろう。「世界」内には様々な形態があるが、世界自体は形態をもたない。ここでも注意しなければならないのは、務台が「形態化」と言っていることである。GestaltではなくGestaltungである。あくまで、「途上」というか、「形成作用」ないしその「方位」が重視されているのであつて、それは「ゆがみ」とも「力率」とも呼ばれている。

では、「世界」と「種の基底」、「無底」と「基底」、「流動」と「形態化」という二分法で、務台言うところの「場所の論理」は要約されうるのだろうか。必ずしもそうではない。務台の描く図においては、「種の基底」を表す円のなかに更にC、Dという二つの黒点が打たれている。Cは、個体における種々の基底のなかに種々の構造契機として映写したものであり、Dは、個体における種々の基底へ向かう方向を当の種の基底のなかにその構造的契機として映写したものと、説明されている。前者は「種の基底」という部分へと世界という全体が映写さ

れることであり、後者はこの部分が自己を自己の部分として自己にうちに映写することであつて、かかる二重の映写（「つつみ・つまれる」関係とも呼ばれる）によつて、「種的基本体」という「世界（限定）」の「質料的契機」とその「重畳性」が形成される。ここに「重畳性」というのは、○と□のあいだの「対立的相即関係」「相互限定」「相互浸透」の謂であつて、二つの方向の「動揺状態」が、先述したような「種的基本体」即ち「個」の「成員的身体性」による形成作用、「生産力」（つまれたもののひるがえり）の特殊な「方向」「ゆがみ」を表す。このような過程の総体、それが務台における「世界の表現的性格」なのである。因みに、「動揺」ないし「動揺状態」という觀念の源泉として、務台は、レヴィナスの師でもあつたシャルル・ブロンデルの『病める意識』（Charles Blondel, *La conscience morbide*, 1928）の「*cénesthésie*〔セネステジー〕を挙げている。

務台は田辺の哲学についてその「論理主義」を難じていた。しかし、先に見たように、田辺は「直接態の有する非合理性」を語つて「汎論理主義」を脱却しようとしたのではなかつたか。たしかにそうではあるが、務台の目にはそれはこう映つた。

博士〔田辺〕の挙げられる直接性とは結局論理的に否定契機として要請される限りの直接性であつて、その意味ではむしろ論理的直接性とも呼ぶべきものである。それは被媒介的直接性即ち現実性を持つべきであるにも拘らず、実際に於てはその著しい論理的契機性のために現実的性格は後退して単に論理的性格だけが残されたのではないか（四・二六二）。

田辺の「ロゴス」の優位に抗して、「種的基本体」の「現実的性格」を強調するために、務台は「地靈的パトス」「地

霊的・デモニーニッシュ」といつた表現を用いた。「世界の根本的現象として、世界の中には地霊的・デモニーニッシュな生産力が蔵されており、かかる生産力によつて生じるいわば力の空間のゆがみとして、このような種性を知る」(四・五十一)(強調原文)のである。世界か種の基体かの二者択一がここにありえないのは言うまでもない。無底にして基底、基底にして無底、無形にして有形、有形にして無形、流動化にして形態化、形態化にして流動化という相互限定点にどの「種の基体」も、それゆえどの「個体」も置かれているのである。

「デモニーニッシュ」という形容辞はゲーテから借用されたものであるが、そこに、「ディオニソスのもの」と「アポロンのもの」との不可能な婚姻、というニーチェの構想の務台に及ぼした作用を見ることもできないわけではない。

種的「基体」は文化形成の「主体」である。「基体の主体化」と務台は言っているが、基体＝主体というある意味では不可分な同一者の基体的層から見たとき文化は「基層文化」としての相貌を示し、主体的層から見たときそれは「上層文化」としての相貌を示す。両者の統一が「国民文化」である。このような観点から、そしてとりわけ「基層文化」という視座から、「伝承文化」「郷土文化」を探索することが務台の、というよりもむしろ哲学の課題となるのだが、少なくとも務台にとつて、それは「決して民族の封鎖的セネステジーに立て籠もること」(三・二二)ではなかった。「個体」に「文化創造のためのデモニーニッシュな情熱」を付与するのは「民族としての全体的存在」だが、「民族」はあくまで「世界文化を創造するデモニーニッシュな力の源泉」(三・八十三)でなければならぬからだ。

田辺はというと、歴史的世界における力動的展開を「国家」に委ねる一方で、そのような「国家」の基体としての「種の基体」を「静的統一」として特徴づけた。これに対して、務台における「種の基体は、世界性の深淵を包み込み、世界性の深淵に包み込まれるがゆえに、田辺の言うような「静的統一」とは正反対の力動性を備えていた。しかし、

と同時に、務台は誠実にも、田辺のいう「静的統一」が「テンソル場」におけるがごとく相反する力の拮抗にほかならないことを見落とさず、その点を評価してもいた。「静的統一」と見えるものはその実「動的緊張」（四・一六四）だったのだ。とはいえ、これは務台が田辺を肯定したということの意味しない。なぜなら、なぜ、どこからこの「静的統一」即「動的緊張」が生じたのかを田辺は説明できていないからだ。「種の自己否定」、と田辺は言うだろう。だが、務台にとつては、「種の自己否定」は「世界」によつて、ひいては「絶対無」によつて惹起されるほかないのである。

この点に関して、務台は「種の中に反映している世界性が種の中に於て覚醒するために種の自己分裂が生じると考えてよいだろう」（四・一七一）と言っている。この「自己分裂」は務台にあつては、田辺におけるがごとくひとつの「種」のなかで生じるのではない。それは複数の「種」の分裂と合成を引き起こすのである。

この場合の○と□なる構造契機は、単なる一つの種的社会の中にあるとしても、また二つ以上の相違する種的社会の相互関係の中にあるとしてもよい。（…）それぞれの種社会は一方では自ら分裂し、一方では他と合成する。しかし、これは決して一つの種社会が単独になし得るのではなく、すべてその誘因を他の種社会との関係に持つのである」（四・一三四）。

残念ながら、以上に見てきたような高橋と務台の批判に対して田辺がどのように応対したのか、それを論じることには後日の課題とさせていた。発表者は、とりわけ田辺と高橋に対して戸坂潤が『日本イデオロギー論』で加えた鋭利な批判を知らないわけでは決していない。また、務台の「場所の論理」を単に肯定しているのでももちろんない。

ただ、発表者自身当初は予想していなかったことだが、高橋の批判のなかには、特にドゥルーズやデリダを通じて私たちが学んだと考えている差異と散種の哲学への道が確実に刻まれているし、務台の批判を、例えば「複数の根を持つこと」というシモーヌ・ヴェイユの観念と結びつけ、更にそこに、吉本隆明と柄谷行人との抗争を乗り越える方途を読み取ることも不可能ではない。おそらく学ぶべき点はもつと存在するだろう。長年にわたる「種の論理」の封印はかくも私たちを盲目たらしめたのだ。とはいえ、これは単に「かつてすでにそこにもあった」式の発見ではない。またそうであってはならない。「種の論理」とそれをめぐる論争（polemick）が、ガブリエル・タルドをめぐる論争と同様、それを主題化するか否かにかかわらず、いまだ果たされざる思考の課題として、「思考されるべき思考されざるもの」としてそこにあること、この点だけは少なくとも間違いないであろう。

*本文中、高橋里美からの引用については『高橋里美全集』（福村書店）、務台理作については『務台理作著作集』（こぶし書房）の巻数と頁数を添記した。

循環し、競合する概念

——プラセンジット・デュアラの「対話的超越」と
鈴木大拙の「日本的靈性」をめぐる——

中島 隆博

一 対話的超越

プラセンジット・デュアラは『グローバル・モダニティの危機——アジアの伝統と持続可能な未来』（二〇一五年）において、「対話的超越 dialogical transcendence」という概念を用いて、アジアにおける超越の意義をもう一度考え直そうとした。

超越は、あらためて言うまでもなく複雑な概念で、神学的な含意を強く持つており、それをアジアの文脈に置こうとすると、様々な形のねじれを生じさせるものだ。循環し、競合する概念の中でも、より問題含みの概念である。たとえば、アジアの文化は、超越的な方向に向かうよりは、より内在的であるという言い方がしばしばなされる。デュアラが問おうとするのは、ではアジアの文化において超越を語るとはどういうことなのか、ということである。「対話的超越」はこうして導入される。

ユーラシアにおいて二つの超越の伝統を区別したい。一つはラディカルな超越もしくは厳密な二元論であり、もう一つはより対話的な宗教的伝統である。後者においては、超越は内在的で、多神論的で、多神教的で、複数の宗教的実践の中に繋ぎ合わされている。ラディカルな超越は、しばしばアブラハムの宗教に結びつけられるが、わたしは東対西という本質主義化された議論を避けたいと思っている。そこで、この二つの超越の伝統を区別する際に、対話的な傾向と宗派をアブラハムの伝統にも見出すし、ラディカルな傾向を非アブラハム的な超越の考えの中にも見出したいのだ。(プラセンジツト・デュアラ『グローバル・モダニティの危機——アジアの伝統と持続可能な未来』・一二〇頁)

歴史的には、よりラディカルではない「対話的超越」が多くのアジア社会に広がっていた。究極的な真理と倫理には、必ずしもエリートではない達人が、その知恵と身心の修養を通じて特別にたどり着くとされていたが、物質的、社会的、精神的な能力を有した多くの人々にもこうした真理にたどり着く可能性は開かれていた。苛酷な差別があつたにもかかわらず、インド社会の不可触とされた人々や、他の社会における奴隷のような人々であっても、ある種の超越にたどり着くことができたし、それらを展開できたのだ。そうした超越は、彼らを抑圧するより広い世界観から導き出されていながら、それに反対するものであつた。こうした超越が対話的である。それは、その超越が、真理の異なる次元と表現の共存を許す限りにおいてである。(同・六頁)

ここでデュアラが試みているのは、「対話的超越」を、差別を生み出す世界観の中から、抵抗の実践に取り戻そうとすることである。しかし、いかにしてそれは可能になるのか。その例として、デュアラは、中国古典の一つである『国

語』(楚語下)を引用し、次のように読解する。

古者民神不雜。「中略」民神雜糅，不可方物。夫人作享，家為巫史，無有要質。民置于祀，而不知其福。蒸享無度，民神同位。民瀆齊盟，無有嚴威。神狎民則，不蠲其為。嘉生不降，無物以享。禍災薦臻，莫盡其氣。顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，使復舊常，無相侵瀆，是謂絕地天通。

古において、民と神は雑ざることにはなかつた。「中略」しかし後に、民と神が混ざり合うようになると、それまでは巫が行つていた宗教的な儀式を、それぞれの家で勝手に自分たちのために行うようになった。その結果、民は神を冒瀆するようになり、神は民の規則を犯すようになり、災害が起きるようになった。そこで少昊の継承者である顓頊が、南の支配者である重に命じて、天のことを司らせて、神の適切な場所を定めた。また火の支配者である黎に命じて、地のことを司らせて、民の適切な場所を定めた。これは天地の交通を断つたという意味である。(同・一六三頁)

これは天地を分離した神話として知られている箇所だが、デュアラはそれを、中国の皇帝が天子として特権的に天にアクセスできると主張するとしても、民と神がすでに雑ざつてしまつた以上、一般の人々もまた同様にアクセスできると読解する。「天地の交通」を断つことはできないのだ。「多くの神や祖先が、他の人々によつて崇められたのは、「生きがい」への欲望を満足させるためであつた」(同・一六四頁)。こうして「対話的超越」が万人に共有されていつたのである。

二 参画的超越

デュアラはここで、もし「対話的超越」が人々の生を豊かにするための「天地の交通」「民と神の交雜」であるとするならば、それは世界への「参画的超越 Engaged Transcendence」にほかならないと考える。

対話的超越は、信の複数性と開放性を強調することから、しばしば参画的超越として翻訳される。なるほど、この世界への参画という考えは、歴史の近代的な世界観と関連していて、ここでは、変化の真理が超越の真理に勝っている。しかし、思うに、わたしたちがいる時代ではもはや、超越の探究が絶対的で実体的な真理への希求に限定されるものではない。そうした希求は、この地域での多くの伝統にとつては馴染みのないものなのだ。今日、超越は、靈性、理想、畏敬、正義、そして希望といった、対話的な仕方では歴史を超越しようとする人間の願いのまわりに集まっている。(同・二三八頁)

「靈性、理想、畏敬、正義、そして希望」のまわりに集まる超越によって、人々は社会的な活動に参加し、市民社会を持続可能な仕方でも維持しようとする。これがデュアラの中心的な主張である。その具体的な例として言及されたのがマハトマ・ガンディー(一八六九—一九四八年)である。

ガンディーが考えた歴史を超越する真理とは何か。それは科学的なものではなく道徳的なものであった。社会と

世界における道徳の経験のみが、『マハーバーラタ』に描かれたような戦争中であれ、日常の社会活動であれ、それこそが信頼に値するものが何であるかを経験させてくれる。しかし、社会に強く根差していたとはいえ、ガンディーにとって人間的であることの核心は、社会と政治の世界を越えて「真理」を抱擁することであった。そうしたものとして、それは対話的でありながらも、参画的な超越であった。(同・二二八頁)

社会に根差しながらもそれを越える真理を失わないのが、「参画的超越」である。とはいえ、問題なのは、単にアジアの伝統に戻ることではない。わたしたちはすでに、近代の宗教と世俗の複雑な関係のなかにいる。近代を経た上で、どのように「対話的超越」や「参画的超越」を考えるべきなのだろうか。デュアラはここで、「霊性」を導いてくる。

三 霊性

デュアラはガンディーの「霊性」についてこう述べる。

ガンディーが自らの思想を、グジャラートにあるサウラシュトラという故郷のヒンドゥーとジャイナのローカルな伝統から取り出してくる際に、同時に、ヴェーダーンタ学派(一元論)のヴィヴェカナンダや十九世紀の改革者の思想を吸収していた。こうして、ガンディーはグローバルな霊性に近づいていったのである。それは、すでにインドにおいて繰り返し循環していたものだ。つまり、アメリカのトランセンデンタリストの考えは、インドから西洋に流れて成立したのであるが、それが神智学者やその他を経て、再びガンディーの元に戻ったのである。

(同・二二八・二二九頁)

ここで言及されているスワミ・ヴィヴェカナンダ(一八六三—一九六二年)は、「靈性 spirituality」という近代的概念をはじめて唱えた一人である^{〔1〕}。一八九三年のシカゴ万国宗教会議に参加したときに、この概念を用いて多くの参加者に影響を与えた。鈴木大拙が原稿を翻訳した釈宗演(一八六〇—一九一九年)もこの会議に参加しており、後に大拙が「靈性」を取りあげる背景になっている(鎌田東二『宗教と靈性』・三七一頁)。「靈性」もまた、循環し、競合する概念なのである。

大拙の言う「靈性」は「精神」から区別されるもので、天上的というよりは地上的な普遍を示している。『日本的靈性』(一九四四年)において大拙は大地と靈性に関して次のように述べていた。

天に対する宗教意識は、ただ天だけでは生れてこない。天が大地におりて来るとき、人間はその手に触れることができる。天の暖かさを人間が知るのは、事実その手に触れてからである。大地の耕される可能性は、天の光が地に落ちてくるということがあるからである。それゆえ宗教は、親しく大地の上に起臥する人間——即ち農民の中から出るときに、最も真实性をもつ。(『日本的靈性』・四十五頁)

靈性と言うといかにも観念的な影の薄い化物のようなものに考えられるかも知れぬが、これほど大地に深く根をおろしているものはない、靈性は生命だからである。大地の底には、底知れぬものがある。空翔けるもの、天降るものにも不思議はある。しかしそれはどうしても外からのもので、自分の生命の内からのものでない。大地と

自分は一つのものである。大地の底は、自分の存在の底である。大地は自分である。(同・四十七頁)

大拙は、近代の学者として、キリスト教の力を十分理解した上で、大地に根差した仏教の「靈性」を考えようとしている。それは決して、日本に特殊な「靈性」ではなく、どの国においても見出されうる普遍的なもので、日本の場合は、日本の經驗を通じて開かれてくる。

靈性は、それ故に普遍性をもつていて、どこの民族に限られたというわけのものではないことがわかる。漢民族の靈性もヨーロッパ諸民族の靈性も日本民族の靈性も、靈性である限り、変つたものであつてはならぬ。しかし靈性の目覚めから、それが精神活動の諸事象の上に現われる様式には、各民族に相異なるものがある、即ち日本的靈性なるものが話され得るのである。(同・二十頁)

このことは、内村鑑三(一八六一—一九三〇年)が「日本的基督教」を日本化されたキリスト教ではなく、日本の經驗を通じてより普遍に開かれたキリスト教として見ていたことと、構造は同じである。

日本的基督教と称して勿論基督教を変えて日本人の宗教と化した者ではない。日本人独特の見地よりして基督教の真理を闡明したる者である。基督教は世界的宗教なるが故に、各国民の寄贈貢獻を待つて初めて完全に世に顕わるる者である。日本人を、通う、して頭われたる基督教、それが日本的基督教である。(内村鑑三「日本的基督教に就て」・十二頁 なお旧字は適宜あらためている)

そして、デュアラもまたこの構造を反復する。「靈性」についてはこうも述べている。

ピーター・バン・デル・ベールは、近代の靈性を巧みに論じ、世俗的なものと制度化された宗教の相互作用によって生じるとしながらも、両者からともに区別されているとした。靈性は空虚な概念かもしれないが、決して近代にとって周辺のなものではない。それは、チャールズ・テイラーが示唆するように、ある種の個人化された宗教選択を許すもので、近代の宗教性とりわけ西洋におけるその品質保証である。同時に、靈性は国民やより普遍的な共同体にも繋ぎ止められうるものでもある。(プラセンジツト・デュアラ『グローバル・モダニティの危機——アジアの伝統と持続可能な未来』、一九六頁)

近代的概念としての「靈性」は「世俗的なものと制度化された宗教」から区別されている。それでも、「靈性」は「国民やより普遍的な共同体に」寄与するものでもある。もしここに大拙や内村が見たような地上的普遍性を見出すことができるならば、デュアラがなげ長年「救世団体 redemptive societies」について研究してきたかの理由もわかるはずである。というのも、「救世団体」とは、「靈性」が大きな役割を果たしながら、わたしたちの住む世界をよりよいものにしようとする運動であったからである。

四 救世団体

戦後日本において、大拙は日本の靈性化を熱心に唱えていた。「靈性日本の建設」（一九四六年）や「日本の靈性化」（一九四七年）などがそうである。しかし、その主張はほとんど無視されてきた。デュアラが「救世団体」の研究を通じて考えようとしてきたのは、しかし、大拙の議論とかなり近いものがある。デュアラが「救世団体」研究の現場として選んだのは中国と旧満州である。「救世」と言ったのは、「救済が彼らのアジェンダにとって不可欠」（同・一七六頁）であつたからだ。

多くの救世団体が国家とともに働こうとした。それは、彼らの靈的な義務を相対的な平和の中で実現する場所を与えられる限りにおいてであつた。別言すれば、彼らの超越という概念は、この世の活動を通じて救済を得ることを可能にするものであつた。（同・一八六頁）

「救世団体」は超越と此世の両方の特徴を有するために、中国史においては実に複雑な軌跡を辿ることになる。たとえば、満州国、中華民国、中華人民共和国において、「救世団体」はしばしば激しく攻撃されたが、それは彼らが「超越的な力へのアクセスの論理」を有していたからにはかならない（同・一八七頁）。この点では日本も例外ではない。むしろ、日本の方がより厳しい態度を取っていた。

対話的超越の多様な伝統が、明治維新の前後に存在していた。しかし、明治国家はこうした運動を「沈没」させる、もしくは自ら新しく作り上げた帝國的カルトの告白的ナショナリズムに従属させるような大きな権能を發揮した。(同・一九三頁)

アジア、とりわけ日本は、近代西洋の啓蒙を受け入れた結果、「告白的ナショナリズム」と「世俗主義」に覆われ、宗敎性や超越へのアクセスが国家によって独占された。「救世団体」のような宗敎活動は、カント的な意味での啓蒙の敵となつたのである。

デュアラの理解がもし正しいとすれば、大拙が「靈性」を用いて「帝國的カルト」に対抗しようとした意味が理解できるだろう。それは、人々とその社会・団体に対して超越へのアクセスを回復する試みであつたのだ。しかしながら、なぜ大拙は戦後日本において、「日本の靈性化」を唱えながらも、「救世団体」の試みに失敗したのだろうか。戦後日本がさらに世俗化したからなのか、それとも「告白的なナショナリズム」がなおも強力に留まつていたからなのか。デュアラの議論は、こうした問題をも考えさせてくれる。

デュアラは次のような重要な問いを問うた。なぜ中国は日本のようなやり方を取らなかつたのか。つまり、「帝國的カルト」を發明することによって、「救世団体」を沈没させるようなやり方である。中国の伝統にある國家的な儀礼主義を再構築すればよかつたのではないか。

これに対しては二つの答えが準備されていた。一つは中国の皇帝は神とは見なされなかつたからというものだ。なぜなら、中国にはより強力な超越の伝統があつたために、それが不可能だつたからである。もう一つは、儒敎や儀礼主義に基づいて「告白的國家」を作り上げるコストがかかりすぎたというものだ。中華民國のような弱い國家はその

コストを払うことができなかつた（同・一九三頁）。

しかし、こうした二つの答えを、二十世紀後半以降の中国にも適用できるのだろうか。中国における「救世団体」の周辺化が、戦前戦後の日本とどれほど違うのかどうかを考えることは、多くのことを示唆する。デュアラはこれに對して次のように述べる。

中国の国家はなおも人民の超越的な希求と格闘しなければならない。人民はキリスト教であれ、仏教であれ、あるいは対話的超越の救世的伝統であれ、信仰に基づいた宗教を求めている。香港と台湾その他のケースが明らかにしているのは、国家が宗教を否定せず、人民が超越の希求を表明する権利を有する場合には、人民は、幸福にも非政治的な仕方で社会参画する傾向があるということだ。台湾では、一九八七年の後、民主化された国家が、かつて排斥した一貫道やその他の宗教が公に実践をすることを認めると、敬虔さと社会参画が市民宗教のモデルに則るようになった。中華人民共和国のように、こうした対話的超越の歴史的な伝統に適切な余地を与えない場合には、公正で持続可能な社会を実現することは困難になるだろう。（同・一九四頁）

「持続可能な社会」のために、デュアラは「人民の超越的な希求」のための余地を求めている。それは中国だけでなく、世界のどこにおいても同様である。新しい宗教戦争が起ころうとし、不寛容が広がり、極端なナショナリズムが再登場している今日、この指摘はきわめて重要である。

五 アジア的コスモポリタニズム

「対話的超越」がローカルなものや地域的なものに焦点を当てる際に、決して普遍性を諦めているわけではない。デュアラは、「対話的超越はパーソナルで経験的な変容に権威を与えるだけでなく、普遍的なものへの関与にモチベーションを与えるものである」（同・一八六頁）と述べる。しかし、ここではいかなる普遍性が語られているのだろうか。ここでデュアラが言及するのが最近の中国の言説である。すなわち、趙汀陽が語る「天下」という概念である。趙汀陽は中国的普遍について次のように語っている。

もし中国が、世界において普遍化できる概念体系・ディスコースの体系・知識体系を展開できないとすれば、普遍的な意味を有した中国精神は存在しないことになる。言い換えれば、中国精神の根本は、普遍化しうる思想体系であるべきであり、ローカルな特徴を有した中国文化に満足するだけではいけない。「文化」はローカルな知識にすぎず、そのため「中国文化」もしくは「文化中国」といった言い方は、軽佻浮薄な自己満足を提供するにすぎず、中国の夢とすることはできない。世界性を備えていなければ、中国の夢は成立しえないのだ。（趙汀陽「アメリカン・ドリーム、ヨーロッパアン・ドリーム、中国の夢」、第四節「困難な時代の中国の夢」）

趙によれば、「中国の夢」はローカルな「文化」を越えた普遍性を体現していて、「世界において普遍化しうる概念体系・ディスコースの体系・知識体系を展開」できるものだ。

とはいえ、デュアラはこうした趙の普遍性についての考え方に満足していない。デュアラの批判はこうである。

天下の現代的な使用について述べると、古代のシステムを、このまったく変化してしまった世界に機械的に適用することは奇妙である。また、政治システムが民主的に選ばれたリーダーに基づいてない以上、誰がこの世界の統治とその巨大な資源を代表するのかがわからない。趙がウエストファリア的、国連的な秩序に対する代案の青写真を作ろうと努力していることは称賛に値するとはいえ、予見可能な未来にとってはまったく実行不可能に見える。(プラセンジット・デュアラ『グローバル・モダンティの危機——アジアの伝統と持続可能な未来』、二十五―二十六頁)

「天下」のようなトップダウンのシステムの代わりに、デュアラは「新しい普遍」として「天」に言及する。というのも、次のように考えようとしているからである。

自己形成や自己修養というプロジェクトのなかで、儒教的な理想である義行・諫言・自制から、シンクレティズム的な理想である霊的かつ身体的なエンパワメントや倫理的義務に至るまで、「天」はたえず強力なものであった。わたしたちは自己修養のモードや方法において、また、それをより広いレベルである共同体や世界に拡張していくことにおいて、新しい普遍の歴史的な源泉を見つけることができるかもしれないのである。(同・二十六頁)

デュアラは超越の源泉としての「天」に言及することで、下からの、自己批判的で自制的なアスペクトを、来たるべ

き普遍に見出そうとしている。来たるべき普遍は、「対話的超越」を考慮することによって、差異、他者、自己批判に開かれたものになることだろう。

ここにおいて注目したいのは、デュアラが「文化的反帝国主義」と「アジア的コスモポリタニズム」を唱えた三人の近代アジアの知識人を呼び出していることだ（同・二五二頁）。すなわち、岡倉天心（一八六三—一九一三年）、ラビンドラナート・タゴール（一八六一—一九四一年）、そして章太炎（一八六八—一九三六年）である。たとえば、タゴールをユルゲン・ハーバーマスと比較して、こう述べている。

タゴールのコスモポリタニズムは、アドヴァイタ（不二元論）や一元論の哲学伝統から来ている。それは異なる伝統から出て来ている現代の思想家と思わぬ並行関係を有している。たとえばユルゲン・ハーバーマスがそうである。タゴールが理性の普遍性にコミットすることは、差異を通じて働くことよって可能となるのだが、それは、ハーバーマスのコミュニケーション的理性が、異なるグループと共同体が唱える様々な価値の主張とのネゴシエーションから出て来ているのとよく似ている（同・二五二頁）

ここに、来たるべき普遍性に寄与するための発見的な可能性を見出すとすれば、その普遍性は「アジア的なコスモポリタニズム」において、「異なるグループと共同体が唱える様々な価値の主張とのネゴシエーション」に基づくものになることだろう。しかし、デュアラが言うように、「アジア的なコスモポリタニズム」は、過去において、容易に政治権力に奪い取られてしまった。この考えにはどうしてもある種の限界があるのだ。

しかしながら、彼らの思想はその時代に先駆けるものであつて、彼らが生きた政治社会によつては維持できないものであつた。人種、文化、反帝国主義、そして帝国主義という考えは、汎アジア主義に見出されるものだが、すべては致命的な仕方、ナショナリズムという大きな傾向と近い関係を有してしまつた。岡倉の場合、汎アジア主義は日本帝国主義に容易に吸収されたし、章の場合も、状況のためにナショナリズムが優先された。タゴールの場合も、その時代のナショナリズムが彼の思想と制度を作り上げたことで、長期的には不適切なものとなつた。

アジアを空間的に見る見方を、これらの思想家は有していたのだが、それは異なる国の人々が実際に相互交流すること——そうしたことは多くあつたわけだが——から生まれたわけではなかつた。そうではなく、西洋的な文明概念の鑑となるイメージの中で形成された、抽象的で本質主義的な文化や文明という概念に基づいていたのである。特定の階級や地域から離れて、ある人種や宗教が優れて達成したものを称えることは、他者を支配するプログラムをさらに働かせることにもなつていつた。かくしてアジア文明という考えは、日本軍国主義に奪いつられたのである。(同・二五二―二五三頁)

もし「アジア的コスモポリタニズム」を今日考えるのであれば、「抽象的で本質主義的な文化や文明という概念に基づいて」考えるよりは、「異なる国の人々が実際に相互交流すること」から考えるほかない。それをあえて言い換えるなら、「天上的普遍」ではなく「地上的普遍」を考えることだと思われる。

いうまでもなく、マルティン・ハイデガー(一八八九―一九七六年)もまた、その哲学の核心において「大地」について語つていた。こうしたハイデガーの存在論と、大拙に体现されるような「地上的普遍」の差異をどう見出して

いくのか。わたしの考えでは、大拙のそれは決して日本の本質としての日本「精神」を領有しようとしたものではなく、逆に変形可能でトランス・ユニヴァーサルな次元を開こうとしたように思われる。「日本的靈性」においても、それは「異なる国の人々が実際に相互交流すること」に開かれていることが条件であった(2)。

結論

いかにして持続可能な社会を、このグローバル化された諸問題に直面する中で実現していくのか。デュアラが見出すようにする希望は、「対話的超越」、「参画的超越」、「靈性」、「救世団体」、「アジア的コスモポリタニズム」等の概念をもう一度洗練し直すことによつて見出されうるものであった。まとめていうならば、希望は、既成宗教とは異なる「宗教的なもの」によつてサポートされる。もちろん、歴史において「宗教的なもの」はしばしば多くの政治権力に奪われ、再領有化されてきた。このグローバル近代の危機に直面している状況にどう責任を果たすのかを考える際、この「宗教的なもの」という微妙で弱い次元について考える必要があるとわたしは考えている。来たるべき希望のために、最後にデュアラの言葉をもう一度引用する。

見てきたように、聖なる場所の守護者とは、結局希望のネットワークであることがわかる。それは市民社会、地域社会、そしてその連合の協力によつて構成されるものだ。その活気に溢れぶつかりあう姿は、制度化された守護者である教会、聖職者、官僚というよりは、対話的超越の伝統により近い。制度化された守護者である教会、聖職者、官僚は超越の名によつて、純化を求めるからだ。多くの点で、聖なる場所の守護者は弱い力を代表して

いるが、十分に弾力的であるために、強いものよりも長くあることができる。その大きな力の一つが道徳的な力であり、それは聖なるものと合理的なものを媒介するものだ。科学や法律そして技術さらにはローカルな知恵を備えることで、こうした協力は原理的な希望を現すのである。(同・二八八頁)

※この論文は、拙稿 "Dialogical Transcendence and Hope" (In *International Journal of Asian Studies*, vol. 14, Cambridge: Cambridge University Press, 2017) に基づき、それを翻訳の上、加筆修正したものである。

参考文献

- 内村鑑三「日本の基督教に就て」[一九二四年]、『内村鑑三 著作集』第九巻、岩波書店、一九五三年
- 鈴木大拙『日本の靈性』、岩波文庫、一九七二年
- 鎌田東二『宗教と靈性』、角川出版、一九九五年
- 趙汀陽「アメリカン・ドリーム、ヨーロッパアン・ドリーム、中国の夢」[《美国梦，欧洲梦和中国梦》]、『跨文化对话』十八輯、北京大学跨文化研究中心、二〇〇六年。 <http://www.aisixiang.com/data/97/64.html> [最終アクセス日 二〇一六年十月七日]
- プラセンジット・デュアラ『グローバル・モダニティの危機 —— アジアの伝統と持続可能な未来』、ケンブリッジ大 学出版、二〇一五年
- [Dunara, Prasenjit. 2015. *The Crisis of Global Modernity: Asian Traditions and a Sustainable Future*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.]
- 稲賀繁美「Spirituality 靈性という言葉について——東西宗教対話の概念的基礎づけのために」、『図書新聞』三三二九号、二〇一六年一月二十三日、 http://www.toshoshimbun.com/books_newspaper/week_description.php?shimbunno=3239&syosekino=9012 [最

終阿克セス日、二〇一七年三月二十二日」

中島隆博『思想としての言語』、岩波書店、二〇一七年

注

(1) ヴィヴェカナンダの「靈性」概念については、稲賀繁美「Spirituality 靈性という言葉について——東西宗教対話の概念的基礎づけのために」を参照のこと。

(2) 鈴木大拙の「日本的靈性」と「大地」の関係については、拙作『思想としての言語』(岩波書店、二〇一七年)、とりわけ第五章「日本的基督教と普遍——内村鑑三」第七節「日本的靈性——鈴木大拙」を参照のこと。

大西祝と和辻哲郎における忠孝概念

志野 好伸

一・大西祝と和辻哲郎

一九四八年に排除・失効が宣告されたはずの教育勅語が亡霊のように回帰している⁽¹⁾。この期に戦前・戦後において、勅語に対してどのような支持や批判がなされたのかを回顧することは無意味ではないだろう。ここでは大西祝(一八六四—一九〇〇)と和辻哲郎(一八八九—一九六〇)を取り上げたい。和辻哲郎の尊皇論や、国民道徳論などはこれまでも重要な論点として研究の対象になってきた。大西祝については、近年その主要著作が『大西祝選集』として文庫化されるなど、再評価されてきている思想家であり、その教育勅語批判も当時の明快な批判としてしばしば論及される。本稿は、和辻哲郎研究や大西祝研究に対して何かを付け加えるというよりも、両者の比較を通じてそれぞれの忠孝論や教育勅語に対する視座の特徴を、よりはつきりさせようとする試みである。

では、そもそもなぜ大西と和辻なのか。二人の生年には四半世紀の差があり、大西が若くして亡くなった時、和辻は数えの十二歳であった。二人に直接の交流はない。和辻は大西の『良心起源論』や『倫理学』の存在を知っていたが、それらについて『日本倫理思想史』で短い言葉で評価するのみで、『人間の学としての倫理学』はもとより、その大著『倫理学』でも、大西の名前には言及していない。したがって、直接的関係もなく、和辻が大西を特に意識した形跡もな

いが、両者は井上哲次郎に代表される国民道徳論者を論敵としたという共通点をもっている。国家と倫理の問題、そして勅語の問題について、両者はそれぞれ繰り返し議論し、その中で忠と孝の概念についても検討を加えている。両者はまた、中国の伝統思想、とりわけ儒教文献への目配りを欠かさないことでも共通する。明治思想史を小倉紀蔵の言うとおり「大きな儒教化のうねり」だとすると、大西はそのうねりのただ中で自身の哲学・倫理学を構想した人物であり、和辻はそのうねりの余波が、昭和イデオロギーという大波となる中を生きた人物としてとらえることができる。

二．普遍的倫理と特殊な国民道徳

二―一．大西祝の忠孝観

大西は、『倫理学』において儒教のさまざまな徳目を倫理の根本としうるかについて検討し、その中で忠や孝についても論じているが、その検討は、きわめて論理的になされている。例えば忠については、「君主の意志と国家の安寧とが衝突」する場合、忠君は「無条件の義務」ではなく、忠君が要請されるには愛国を必要条件とすると述べる(OS3、九十八⁽³⁾)。同時に、国民が亡んでも他国に降伏すべきでない、という命題は、「直覚自明の規律」ではないから、愛国もまた無条件の義務ではないということが説明される(同、九十九)。さらに、「国法の定むる所と個人が良心の命ずる所との相戻ること無しと云うべからず」という点から、「政治上の革命と云うことが何故に絶対的に非なりや」(同、一〇〇)と、革命の正当性をも視野に入れる。孝については、窃盗を為せという親の命令に従う必要

はないし、無慈悲な親や自分を捨てた親に敬愛の情を尽くす必要はないという例を挙げ、孝も自明の徳目ではないと論じられる(同、一〇一—一〇二)。大西の結論は、「忠と云うも孝と云うも一定不変自明究極の道德的觀念又は規律として吾人の直覚し得べきものに非ざるなり」(同、一〇三) というものである。

「忠孝と道德の基本」(一八九三年)においても、「忠孝は道德の基本なり」という命題が成り立つかどうか論理的に検証されている。倫理学説においては、一国民に限定されず「人類に通ずる終局の基本」(OS2、二二一)を追求すべきだという立場から、忠も孝もさまざまにある徳行の一部にすぎないとして、この命題は偽として斥けられる。諸徳を網羅し、正しく善なる行為の基準となる普遍的原則こそが道德の基本となるはずだと言うのである。人類全体に妥当する倫理の法則を追求する大西にとつて、特定の国家や社会は、「人類存在の目的を成就せむ為めの倫理的機関」(同、二三一)であり、それらは考察の対象外に置かれる。「倫理攷究の方法并目的」(一八九一年)では、倫理の研究に、歴史的な攷究法と理想追求的な攷究法があることを認めた上で、前者から後者に進むべきだと明確に述べている。大西は、一貫して理論的推論を手段として、当時の忠孝論を批判していったのである。

大西はまた、講演「ストア派の精神と武士の氣風とを比較して我が国民の氣質に論じ及ぶ」(一八九五年)において、武士の忠義の心について論じている。自分の本性に従うことを徳と考え、体面を尊び、利益や商売を考えない、運命に安んじ、自殺を肯定する、といった武士の氣風が、ストア派と似ていることを指摘する。その上で、武士の忠義心を「公共心であつて国家の團結には極めて肝要のもの」としつつ、「忠義と云つても最早封建時代の考ではいかぬ」とし、武士が奉じていたその「理想を大きくする必要」を認める。武士の従来の忠義が不十分なのは、ストア派が「宇宙を貫いて居る道理心」や神を根拠にしているのに対し、武士にはストア派のような哲学的・宗教的風味が欠け、「専ら社会的人倫的」であることに原因がある。大西は、忠義心を哲学的、宗教的な根拠に対して開かれたものにするべきだ

と考え、忠義心が固陋に陥らぬよう警鐘を鳴らすのである（OS3、四九〇—四九三）。論文「宗教と教育」（一八九四年）においても大西は、儒教の意義を説くのに「仁義忠孝の觀念」だけでは十分明晰ではなく、必ず天道や性や道といった「宗教的若しは哲学的臭味」を伴うことが必要だと説いている（OS2、三三七—三三八）。大西は、忠や孝といった徳目の必要を認めつつ、哲学および宗教の次元からそれを理論的に基礎づけることを望み、忠孝の封建的な性格を打破しようとしたのである。

二―二、和辻哲郎の忠孝観

対して、和辻はどうか。まずは、和辻の倫理学に対する考えを整理しておこう。講演をもとに一九三二年に発表された論文「国民道徳論」において、和辻は「歴史的事実としての国民道徳」と「当為としての国民道徳」とを区別し、前者の研究は道徳史の任務であり、後者の研究こそ倫理学の任務であるとする（WZ23、九十三⁽⁴⁾）。論文「国民道徳論」のもとになった講演の筆記録「国民道徳論」では、「行為の型は時代や民族に特殊なもの」であるが、「超時代民族的に妥当する本質をその時代民族によって異なっている型から区別するのが倫理学」であると述べられる（WZ別2、五十七）。和辻によれば、「わが国特有の国民道徳」を主張する者は、この両者の関係をとらえ損ねているのである。普遍的原则を追求する大西と同様、和辻も「当為としての国民道徳はそれぞれの国民において異なるはずはない」と説く（WZ23、九十四）。

ただし、和辻は普遍性の水準をひたすら追求するのではなく、「原理としての同一の国民道徳が歴史的風土的に特殊な国民道徳として実現せられるとはいえる」として、「歴史的風土的に特殊な国民の性格（ethos）」の探求へと舵

をきる (WZ23、九十四)。和辻は、『風土』(一九三五年)において、ハイデガーの現存在分析を批判し、人間の「歴史的・風土的構造」を重視しており、また『人間の学としての倫理学』(一九三四年)において、人間は孤立的存在であると同時に共同態を形成する存在であることを重視しているが、こうした和辻の基本的な立場は、彼の国民道徳論に対する考えと直結している。『人間の学としての倫理学』から、和辻の言葉を引用しよう。

人間の空間性と時間性とは人間の風土性及び歴史性として己れを現わして来る。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。(中略)国民道徳の原理問題はここで解かれることになる。(WZ9、三十七)

和辻は戦前から引き続いて戦後も天皇制を擁護するが、それは天皇が国民の「全体意志の表現者」であったという日本の歴史的・風土的特殊性に鑑みた判断である。国民の全体意思の表現者を大統領とするか、天皇とするかは、「歴史的伝統や国民の性格などによって定まることであつて、単に理論的に定めるわけに行かない」(「国民全体性の表現者」一九四八年、WZ4、三四九―三五〇)と述べておられ、和辻は純粋な理論だけでは把握できない要因を十分に考慮する。それは、どんな普遍的な原理も特殊な型において表現されるほかない、という理論的要請に基づく探求である(3)。和辻にとつて天皇制は、「歴史の試煉を経た」「不屈の底力」(WZ4、三三二)をもつものであつた。

和辻と大西との理論的枠組の違いは、忠・孝概念の理解についても、相違を生む。大西は、忠も孝もともに限定された徳目であるとして、それらが道徳の根本とみなされることを否定したが、和辻は、忠と孝との間に大きな隔たりを看取する。講演録「国民道徳論」で、和辻は次のように述べている。

家族は決して意志を有する人格的存在ではない。しかるに国家は意思を有する人格的存在であるから、これに対する忠は家族に対する孝とは同じではない。家族に対する関係を国家に対する関係にまで拡げるのは単に推論にすぎない。国家に対する忠は孝よりもより普遍的であり、より強い力を有している。忠孝の内容は時代によって変遷するけれども、その本質は厳然として存在するのである。すなわち全体性としての国家と多数性、生活共同態としての家族との相違がある。(WZ別2、六十四)

和辻の主著の一つ『倫理学』においても、孝は家族共同体の中でのみ妥当する徳目として扱われており、そのかぎりでは普遍的な価値をもつ。東洋で孝の道が重視されるとしても、それは社会における家族共同体の地位の重要性に対応するもので、「父母子の共同存在が人間存在の根源的な一段階である限り、人倫の道において孝の道が閑却せられることはあり得ない」(WZ10、四〇三)。けれども、「公共的存在におけるさまざまの任務に対しては、孝の徳は私的なものとしてその場所を譲らなくてはならない」(WZ11、三五二)。孝を称揚して「わが国固有の美風」として力説することは、むしろ「公共道徳の未発達」を帰結したとして批判される(同、三五六)。それと関連して国民道徳論者の忠孝一本の考えも批判される。忠孝が「封建時代のわが国民の上下を通じての根本道徳となつた」のは事実としても、それは「国民的統一の意識とかかわるところはなかつた」(同、三九〇)。和辻によれば、「忠君の封建道徳をそのまま皇国の道に押しひろめ、「主君」に対する封建的意識をそのまま天皇の方へ移す」のは、「不用意な混淆」(同)である(6)。

三、教育勅語の普遍性

三十一、和辻哲郎の勅語観と忠

しかし和辻にとって、忠は、封建時代の「個人的なる君臣関係に規定せられた道徳」(WZ23、九十七)にとどまらない。封建君主への忠と厳密に区別された天皇に対する忠を、和辻は「国家に対する忠」として特筆するのである。そしてこの忠の存在は、教育勅語によつて裏書きされている、と和辻は説く。一九一九年の「危険思想を排す」において、和辻は忠について以下のように述べている。

しからば我々の忠とは何であるか。教育勅語はこれについて明らかな解釈を与えている。すなわち我々が国民としてその分をつくし、社会の一員としてその愛と能とを發揮することである。(中略)我々が君主と個人的接触をなし得ざる限り、我々が君と国とに対してなすべきことは、このほかにはあるはずがない。(WZ22、一四二)

封建時代のように君主との直接的な関係がない以上、事実上、「忠」は、天皇によつて表現されている国民全体という枠の中で、各人がすべきことをすること、に帰着する。したがつて、この枠の中で実践されるあらゆる徳目は、忠に通じることになる。そうした徳の実践は、「普遍的な道を行なうこと」(同、一四三)とも言い換えられている。この考えは、戦前戦後を通して変わらない。『世界』の創刊号に掲載された「封建思想と神道の教義」(一九四六年)

でも和辻は次のように言う。

(教育勅語では) 孝、友、和、信、(中略) 義勇奉公など、それぞれの人倫的組織における行為の仕方を示しているが、その中に忠義・忠君は並んでいないのである(7)。天皇に対する忠節は、孝以下と同列の行為の仕方ではなくして、これらの全部を含んだものでなくてはならぬ。(WZ14、三三三)

戦前から戦後にかけて発刊された『倫理学』でも、その主張は一貫している。戦前に出版された『倫理学』中巻で、和辻は教育勅語を「我々の依拠すべき羅針盤」と規定し、次のように言う。

「父母ニ孝ニ」以下に昭示せられた諸条は、すでにそれぞれの個所において指摘しておいた通り、我々が人倫的組織として論じて来た諸段階における人倫の道であり、またそれらを中心とく包括せられたものである。(中略) すなわち我々は孝をつくすことにおいて同時に忠をつくすのであり、また恭儉己れを持つることにおいても同様に忠をつくすのであって、決して義勇奉公においてのみ忠をつくすのではない。天皇はその臣民が人倫の道を踏むことを欲したものであり、従つてこの御心に添いまつることが忠をつくすゆえんとなるのである。(WZ10、六二二―六二三)

戦後に公刊された『倫理学』下巻でも、封建君主への忠と区別された天皇への忠について説明されている。

そこ（引用者注…教育勅語）に臣民の道として指示されているのは、家族、地縁共同体、経済的組織、文化共同体、国家などにおける人倫の道であつて、封建的な「君主への奉仕」などを含んでいない。「忠良の臣民」たるためにはこれらの普遍的な人倫の道を実現すればよいのであつて、特に君主のために何かをするという必要はないのである。逆にいえば、それぞれの人倫的組織において道を実現することが忠をつくすゆえんなのである。これは封建的な忠義道徳からの完全な解放であるといつてよい。（WZ11、三九一）

天皇への忠が「普遍的な人倫の道」とみなされるのは、普遍的な原則が日本の風土・歴史に見合った特殊な仕方であつたものが、天皇制だからである。しかも天皇への忠は、天皇との個人的関係として考えられてはならない。一九五二年に発表された「国民道徳の問題」において和辻は、次のように述べている。

国民としての義務が天皇個人に対する忠誠として観念せられる限り、国民国家の立場は理解せられないのである。国民国家における個々の成員と国民の全体性との関係は個人的関係ではない。個と全との関係である。（WZ23、三九五）

同じく一九五二年に出版された『日本倫理思想史』でも、元田永孚の「幼学綱要が孝行、忠節、和順、友愛、信義というふうに五倫を先頭として徳目を並べたと同じく」、教育勅語も、「孝行、友愛、和順、信義と並べながら、しかも忠節を脱していること」に着目する。このことで、教育勅語は「孝行も友愛も和順もすべて「忠良の臣民」たるための契機」であることを示しており、「そこに羅列された徳目が、ほぼ人間存在の諸段階を包括している」とされる

(WZ13、四四二—四四三)。和辻は、教育勅語の「忠良ノ臣民」という文言をもつばら取り上げ、冒頭の「我カ臣民克ク忠ニ克ク孝ニ」の部分には関心を示さない。和辻自身の解釈によれば、勅語が「歴史的な序説として、忠孝を国体の精華とする思想を掲げたのは、水戸学の残存勢力に押されたがため」で、「教育勅語の本論はわざわざ忠節の徳目を省い」ているからである(同、四四三—四四四)。「彼(引用者注…教育勅語の起草者)は倫理学説に触れることきことを避け、それぞれの社会に通用している常識的な道徳思想にのみ眼を向けたのである」(同、四四二)。あらためて確認するなら、この一九五二年における評価は、一九一九年の「危険思想を排す」において和辻が公表した以下のような見解から一貫したものである。すなわち、「教育勅語によつて宣揚せられた道徳は、「古今内外」を通ずるところの普遍的に妥当なものであつて、わが国民に特殊なるものではない」(WZ22、一四二)(8)。

三―二. 大西祝の勅語批判

では、大西祝は教育勅語をどのようにとらえていたのか。大西祝も、勅語に記された内容の普遍性を認める。大西は「教育勅語と倫理説」(一八九三年)で、勅語に述べられた内容について、「之ヲ古今ニ通ジテ謬ラズ、之ヲ中外ニ施シテ悖ラズ」という言葉を引きながら、「勅語に陳べさせ給ひたる所は、決して一国家一時代にのみ行わるべくして、他の国他の時には行わる可らざる如きの道徳にあらず」(OS2、二六七)と述べる。その普遍妥当性は徹底しているため、「忠なる者、孝なる者は、必ず斯く斯くの状態を取るべき者なりと云うの説明は、勅語の中には存在」しない。従つて、「強ちに勅語を名けて、何国の道徳、何主義の倫理と云いて、其根拠を限るは、是れ徒らに勅語の趣旨に存せざるの争を惹き来る者」(同、二六七—二六八)にはかならない。勅語は「学理攷究の自由を保護する」はずであり、「勅語に倫理説的の意義を注ぎ込むは、是れ却て其功用を狭むる者」(同、二六五)なのである(9)。大西は、勅語をもつばら

理論的見地から評価することによつて、勅語を空洞化、無力化しているのである。「蓋し勅語は国民の守るべき、個々の徳行を列挙したる者にはあれども、倫理を談じたる者とは見られざればなり」（同、二六四―二六五）というのが、大西の断案である。勅語の權威を笠に着て自身の倫理説をふりかざすのは「卑怯」であり、論争はもつぱら「個人間の自由の討究に委ね」るべきなのである（同、二六八）。

日本特殊な要素、歴史的な要素を重視しない大西の倫理学において、教育勅語は倫理学説として空疎なものとして棚上げされ、忠や孝も特殊限定的なものとして、普遍性を標榜する立場から重視されない。それに対して、和辻は国家という歴史的・風土的産物を全体性の表現として、自身の倫理学に組み込み、国家および天皇への帰属を忠という徳目に託した。繰り返せば、この枠内で「それぞれの人倫的組織において道を実現すること」が忠なのであり、そのかぎりで忠は「普遍的な人倫の道を実現」することに通じる。このような理解に基づき、教育勅語は、和辻の倫理学構想と重なるものとして解釈されたのである。

四、国民道徳論者の忠孝観と勅語観

四―一・井上哲次郎

和辻は、封建時代の忠君と尊皇を重ね、忠孝一本を唱える国民道徳論者を厳しく批判しているが、その代表的人物である井上哲次郎の説くところは、枠組としては和辻のそれと似通う点がある。まず、井上哲次郎は、勅語の説く内容を決して日本に特殊なものだと述べているわけではない。それは古今東西に共通する教えの、日本的な現れなので

ある。一八九一年の『勅語衍義』の叙に、「抑々徳義の精神は、古今同一にして少しも変更することなきも、其之れを實際施行するの情状は、時勢に随ひて変更せざるを得ず」と言い⁽¹⁰⁾、本文でも「忠孝の教は古今不変、東西一貫と謂ふべきなり」と述べる⁽¹¹⁾。一九二二年の『国民道德概論』でも、井上は、倫理学説と国民道德とを分け、「倫理学説は国民間に限らぬ、世界的である」、「国民道德は特殊の国民に特有なる道德」と規定した上で、国民道德の探求に倫理学説が欠かせないと主張する。過去の伝統に基づいて保守的になりやすい国民道德がそうならないためには、将来を眼中に置く倫理学説と結びつく必要がある、また歴史的研究に加えて「批判的研究を遂げて、国民道德の将来に向つての方針を立てるで無ければならぬ」から、畢竟「国民道德は倫理学説以外に立つ者と考へてはいかぬ」のである⁽¹²⁾。

とはいえ、井上哲次郎はこの枠組をみずから放棄し、ひたすら忠孝一致といった日本の国民道德の特徴を描くことに終始する。西洋の倫理や宗教は、「往々忠孝と云ふことに対してあられもない批評を加へるもの」（『国民道德概論』、二七五）として、批判の対象にしかなくない。「国民道德の変化及び将来」と題された一章でも、「フレキシビリティ」は認めても、国民の性格、民族の性格は「容易に変はるものではない」として、旧道德を廃して新道德を立てようとする者を手厳しく批判し、結果として保守的、封建的な国民道德を擁護している。国民道德論者に対する和辻の「原理的研究所と歴史的研究との混淆」（WZ23、三九〇）という批判は、このような井上の論調に向けられたものだろう。和辻はこうした井上の立場を否定する一方で、井上哲次郎がみずから裏切ることになった、原理的研究と歴史的研究との結合という枠組に、具体的内容を与え、それを綿密な体系に練り上げていったのだと言えよう。もちろん、この枠組自体は井上だけが唱えた新奇なものではなく、およそ国民道德を考える上でおおむね前提として共通に理解されていたことだと言えよう。関口すみ子は、京都帝国大学倫理学講座教授であつた藤井健治郎と和辻との近さを指摘し

ている⁽¹³⁾。関口はまた、「和辻の主著とされる『倫理学』（とくに「人倫的組織」）は、勅語衍義に他ならない」と述べているが⁽¹⁴⁾、これは『倫理学』が勅語を敷衍したものだという論評であろう。ここまで確認してきたように、和辻自身もそのような意識でいたものと思われる。

四―二、井上円了

加えて、井上円了の所説も比較のために取り上げてみたい。井上もまた、「一方には理論上の講究をもつて万国古今共通の道理あることを知るも、また一方には実際上の講究をもつて各国特殊の道德あることを明らかにし、これによりてその国の体性を維持継続せざるべからず」（『忠孝活論』、一八九三年⁽¹⁵⁾）と、普遍的な倫理と国ごとの特殊な道德があることを説く。しかしながら、大西、和辻、そして井上哲次郎も勅語の内容の普遍性を認めていたのとは異なり、井上円了は『勅語玄義』（一九〇二）において、教育勅語を徹頭徹尾日本に特殊な道德を記したものと解釈する。『勅語玄義』に拠れば、勅語の内容を忠孝を本にした道德の教えにとらえるのは表面的な理解にすぎず、そのような忠や孝の教えは、中国、朝鮮、そして仏教の世間道にも見いだせるもので、そこで説かれているのは往々にして対立する相対的な忠と孝である。この表面的な理解——井上円了はそれを「相対的積義」と呼ぶ——を乗り越え、日本に特有な絶対的忠を説いたものとして勅語を理解しなければならない。これが絶対的積義と呼ばれる。「絶対的忠は相対的忠孝の相合して一とな」ったもので、忠孝一致ゆえ絶対的孝と名づけてもよい⁽¹⁶⁾。教育勅語の言葉で言えば、「我臣民克ク忠ニ克ク孝ニ」が絶対的な忠と孝、「天壤無窮ノ皇運ヲ扶翼スヘシ」が絶対的な忠を表しているときされる。

「爾臣民父母ニ孝ニ兄弟に友ニ」以下に、忠が入っていないことについて、井上円了は、「爾臣民」という「天皇陛下

下の御呼び声がわれら臣民の本心に反響」するから、この一語で忠道が示されているとする（同、三六三）。また、「之ヲ古今ニ通シテ謬ラス之ヲ中外ニ施シテ悖ラス」について言えば、「万国共通の道德を示したまえるもの」ではなく、「日本特有の道德を示したまえる」ものであり（同、三六七）、それが古代も将来も変わらず、これを海外万国に施した場合も、みな尊重するはずだ、という意味だとする。つまり、普遍的道德の日本の現れが教育勅語ではなく、この一節は、日本の特殊な道德が絶対的なものとして万国に普遍的に妥当する可能性を持つているという意味に理解されるべきだと言っているのである。「相对は他国に通じ、絶対は日本に特殊」（同、三六六）なのである。

以上の井上円了の論理を採用するなら、大西祝は教育勅語の中に相対的な孝と忠を読み取り、和辻は相対的な孝と絶対的な忠を読み取ったと言えよう。

五. 和辻の勅語理解の妥当性

ここであらためて和辻の忠理解の妥当性を検証したい。山田洸は、和辻の勅語理解に関して、「勅語における忠が臣民としての忠であったことにはまったく触れ」ず、「忠を共和国の人民にも通用する一般的な概念に転化させている」とし、このような捉え方は「いかにも無理がある」と非難している⁽¹⁷⁾。勅語の読解として無理があるとしても、和辻は臣民を封建的な従属関係から解放放ちたいという狙いがあつて、敢えて無理をしてそう読解したのだと言えよう。また、忠を孝などの他の徳から切り離すのは、勅語の起草に関わった井上毅の意図が反映されたものであることが明らかになっており、その意味で和辻は、勅語を正しく読んでいたとも言える。すなわち、八木公生『天皇と日本の近代（下）——「教育勅語」の思想』に沿って述べると、元田永孚が君臣を第一とする五倫の徳目体系を提案する

のに対し、井上は元田の草案にある「義ヲ見テ敢テ為シ」や「小利ヲ見ズシテ大忠ヲ志シ」といった君臣間の徳目を想起させる文言を削除した。その結果、「父母ニ孝ニ、兄弟ニ友ニ、夫婦相和シ、朋友相信シ」に価値的な序列意識が稀薄」になっており、また「父母」に、「君臣」関係の比喩をみることもできない⁽¹⁸⁾。八木は和辻と同様、教育勅語を三段に分け、第一段の「我カ臣民克ク忠ニ克ク孝ニ」と第二段末尾の「朕カ忠良ノ臣民」とを区別し、第一段は「あくまでも現在とは区別された過去の事績」であり、第二段末尾の内容は今の臣民への訴えかけと理解する。八木は次のようにまとめている。

『勅語』は、「祖先ノ遺風ヲ顕彰スル」ために「今」の「臣民」のなすべき営みとしては「忠良」たれ、という。それが必要かつ十分だという。そして「忠良」は、前文（引用者注：「父母ニ孝ニ」以下）に記したことのできる、といっている。けつして「忠孝」を行なえといっているのではない⁽¹⁹⁾。

和辻が『日本倫理思想史』で開陳した理解ときわめて近い解釈である。八木は同書で「和辻哲郎の天皇論」を好意的に評価しているから、あるいは和辻の影響を受けたものかもしれないが⁽²⁰⁾、井上毅や元田永孚の資料に目配りを行き届かせながら勅語を解読する作業を経たこの解釈には、一定の妥当性があると判断できよう。

六．具体化と空洞化

ここまで大西と和辻の所論を、井上哲次郎ら国民道徳論者との距離をものさしにして対比的に検討してきたが、別

の角度から両者の異同を検討したい。

前述のとおり、大西祝は普遍的見地から忠孝概念を再検討し、国民道德論者が忠孝を金科玉条にするのを批判した。しかし倫理学がどのように実践に関わるかという問題になると、抽象的観念をどう具体化するかを説明しなければならぬ。大西は、「儒教と實際的道德」(一八九一年)において、儒教の実践性を高く評価し、そこで「具体的理想」という観念を提示する⁽²¹⁾。「實際」は、今で言う実践に当たると言葉である。大西は、孔孟の教えについて、「此二十年来西洋の学者の棄てて顧みざりし」ものであったとするが、それ以前まで、「何が故に儒教の單純なる道德的の教訓が斯く迄に勢力を振りしや」と、歴史的観点から儒教を再考しようとする(OS2、一二三、一二四)。儒教の特質は、「其説の理論的ならずして著しく實際的なるの点」にあるが、大西は手放して儒教の実践性を称えるわけではない。あくまで普遍的に妥当すべき理論の重要性を強調しつつ、儒教の実践性に眼を向けるのである。君臣の義を含む五倫などの封建的道德を注意深く排除しつつ、大西が特筆するのが「君子」という理想である。それは理想であるがゆえに理論と契合し、「君子」という具体性があるから模範として実践を促す力をもつ。

且又上下の分別、男女の差別なくして万人各々に通ずるの理想は、其宏きを云えば即ち宏しと雖も、却て抽象的に過ぐる所ありて其効力に於ては、一部分の人に限れる具体的理想に及ばざる所あるをも記憶せざる可らず。是れ人間の人間たるべき一般の理想よりも、一個人の具体的の性行が吾人を動すに力ある所以なり。(OS2、一四〇)

大西は理想の具体化を君子に見るわけだが、和辻の場合、普遍的理念を具体化したものは、国家、国民の全体性で

ある。『風土』の一節で、和辻はフィヒテに論及し、次のように述べる。

国民はまさにかかる価値個性として、個人をその成員とする全体者であるとともに、またそれ自身人類としての全体者の一成員である。カントにおいては個人は孤立せる一見本として抽象的普遍に対立したが、ここでは個人の上に「真に現実的な全体個性、真の具体的普遍」が見いだされた。フィヒテが『ドイツ国民に告ぐ』(Reden an die deutsche Nation) において力説したのは、このような国民の個性なのである。(WZ8' 二二四)

ここに言う「全体個性」や「具体的普遍」が大西の「具体的理想」に対応する。講演筆記「国民道徳論」でも、「いかにして国民道徳は普遍的なものを表わしているか。具体的普遍が事実として現われるときは必ず特殊な形において現われる」(WZ別2、五十八)と、国民道徳について、「具体的普遍」という言葉が使われている。

一方で和辻哲郎は、天皇という個人に、大西の言うような「君子」としての理想を求めてはいない。天皇の個人的人格が問題になるようなら、尊皇は封建時代の忠君と変わらなくなってしまう。そこで和辻は、「絶対者は絶対空」(「日本精神」、一九三四年、WZ4' 三〇〇)だと説く。絶対者が具体的な何かであれば、それはある特殊な民族に該当しても、別の特殊な民族には当てはまらない。「絶対精神がただそれぞれの特殊な民族精神としてのみ働く」(同、二九九)ためには、絶対者は絶対空でなければならない。この絶対者は、皇室の伝統と結びつけられる。一九四三年に海軍大学校で行った講演の記録である「日本の臣道」では、西洋の神と対比しながら、「我々の祖先は究極のもの、絶対的のものを特殊の形に限定しないで、不定のままに、無限定のままにとどめているのであります。そうしてこの無限定の絶対者が限定された形におけるそれを現じてくる道を捉えたのであります」(WZ14、三〇七―三〇八)と説

く②。一九三四年の論文である「弁証法的神学と国家の倫理」では、有に対立せず「無限に有を生み出すところの絶対無」という言葉が使われ、それは「絶対他者」とも言い換えられるが、神や天皇のみを指すのではない。絶対無は、一般の「人間存在の構造」、すなわち「自我が対立しつつかも自性を持たずして相互に依他的である」という構造の基盤として理解される。人間が「国民共同体、すなわち国家」を形成する動きも、「絶対無の否定的還帰運動として理解せられる」(WZ9、四六〇)。和辻は普遍的な構造として、絶対無を説いているのである。こうした議論をヘーゲルの影響として読むこともできるが、国民道徳論者の天皇観、封建的な天皇観に対する批判として読むこともできるだろう。

大西祝は、教育勅語を普遍的なものとして空洞化し、その代わりに「具体的な理想」として「君子」という個人を実践のために要請した。和辻は、勅語を普遍的なものとしつつ、多数を超えた全体としての国家に普遍の具体化を見、日本国家、国民全体を代表するものとして天皇を位置づけ、そして天皇を空洞化した。和辻の説く忠は、そうした空洞への忠であり、空洞によつて支えられた構造への忠だと解釈できるだろう。

注

(一)二〇一七年三月三十一日に国会に提出された「衆議院議員初鹿明博君提出教育勅語の根本理念に関する質問に対する答弁書」において、安倍晋三内閣総理大臣は「学校において、

教育に関する勅語を我が国の教育の唯一の根本とするような指導を行うことは不適切であると考えているが、憲法や教育基本法(平成十八年法律第一二〇号)等に反しないような形で教育に関する勅語を教材として用いることまでは否定されることではないと考えている」と答弁している。衆議院ホー

ホームページ、http://www.shugin.go.jp/internet/tdb_shitsunon.nsf/html/shitsunon/b193144.htm (二〇一七年十一月十三日閲覧)

- (2) 小倉紀蔵『朱子学化する日本近代』(藤原書店、二〇二二)、十二頁。
- (3) 小坂国継編『大西祝選集』I、II、III(岩波書店、二〇二二、二〇一四)。以下OSと表記し、巻数と頁数を記す。
- (4) 『和辻哲郎全集』全二十五巻、別巻二巻(岩波書店、一九八九〜一九九二)。以下WZと表記し、巻数と頁数を記す。
- (5) 和辻の次の言葉も参照。「特殊性に意義があるのは、それが普遍的な原理を実現する唯一の道であるからであって、それ自身においてではない」(『倫理学』下巻、WZII、一九六)。
- (6) 和辻は『風土』においても、忠孝一致の主張が無理を含むと批判し、「家の全体性は決してそのままに国家の全体性ではあり得ない。(中略) 国家の全体性への帰属を意味する尊皇は、本質的に江戸時代の忠とは異なるのである」(WZ8、一四七―一四八)と述べている。
- (7) この論点は、教育勅語発布(一八九〇年)当初から指摘されていた。末松謙澄『勅諭修身経詳解』(一九九一年)は、

教育勅語の「爾臣民」と「父母(孝)」の間に「皇室(忠)」という語が「言外に含蓄」されているとする(『教育勅語関係資料』第一輯、創文社、一九七四、五二六頁)。この末松の見解は、井上円了の『勅語玄義』(一九〇二年)にも取り上げられている。

(8) 湯浅泰雄は、和辻の遺稿を整理する中で、大正二年の日付のある手記の一部に「日本の国民精神の価値」と題した研究メモがあるのを発見し、その時期から封建君主への奴隸的な忠義と、天子に対する忠誠を区別しようとしていたとし、「彼の考え方が若年のころから基本的にはほとんど変化していない」と述べている(『和辻哲郎研究の視角』、『人と思想』和辻哲郎『三二書房、一九七三、三四九、三五〇頁)。

(9) 勅語の起草者の一人である井上毅も同様の見解を抱いていた。「勅語には幽遠深微なる哲学上の理論を避けざるべからず。何となれば哲学上の理論は必反対の思想を引起すべし。道之本原論は唯だ専門の哲学者の穿鑿に任すべし。決して君主の命令に依りて定まるべき者に非ず」(明治二十三年「一八九〇」年六月二十日「教育勅語」付総理大臣山縣伯へ与フル意見)、『井上毅伝』史料篇第二、國學院大學圖書館、一九六八、二三二頁)。原文のカタカナをひらがなにし、句読

を付した。

- (10) 『教育勅語関係資料』第一輯（日本大学精神文化研究所、一九七四）、四六一頁。
- (11) 同上、五一九頁。
- (12) 『井上哲次郎集』第二卷（クレス出版、二〇〇三）、三十、三十一頁。
- (13) 関口すみ子『国民道徳とジェンダー』（東京大学出版会、二〇〇七）、一七二頁。藤井健治郎は、一九〇九年の修身科教員の採用試験において、「国民道徳と倫理学との関係について」質問した。藤井の後の述懐に拠れば、このときの受験生の多くは、倫理学とは「西洋思想若しくは學術に根柢を有している空理であつて、従つてわが国民の実践上には何等の裨益する所がない。が、之に反して、国民道徳は、遠きわが国の歴史に淵源し、直接なる国情と始終するところの実理であつて、従つてそのままに我等が実践の準繩となり得るものであると考へている」。藤井はこうした見方に反対し、「国民道徳とは所与の事実であつて、倫理学はその事実に即したる理論であるということになる。詳しくいえば、倫理学は人種なり、民族なり、国民なり、階級なりに行われてゐる道徳事実の正確な材料を、なるべく多く集めて、之を科学的方法で

- 取扱つて得たる所の智識である」と述べている。藤井健治郎『国民道徳論』（北文館、一九二〇）、十七—十九頁。子安宣邦「翻訳語としての近代漢語——「倫理」概念の成立とその行方——」注二十（『漢字論——不可避の他者』岩波書店、二〇〇三）、二二〇頁、および陳瑋芬「井上哲次郎と蔡元培における近代倫理学の構築」（林永強・張政遠編『日本哲学の多様性——二一世紀の新たな対話をめざして』世界思想社、二〇一二）、一八三頁を参照。
- (14) 関口すみ子、前掲書、二二三頁。
- (15) 『井上円了選集』第十一卷（東洋大学、一九九二）、二九三頁。
- (16) 同上、三五八頁。
- (17) 山田洸『近代日本道徳思想史研究——天皇制イデオロギー批判』（未來社、一九七二）、二十四頁。
- (18) 八木公生、『天皇と日本の近代（下）——「教育勅語」の思想』（講談社現代新書、二〇〇一）、一六六頁。
- (19) 同上、二二九頁。
- (20) 八木公生は前掲書の中で、家永三郎の「教育勅語成立の思想的考察」（『日本思想史の諸問題』齋藤書店、一九四八）にも言及しているが、家永の主張は八木と、従つ

て和辻とも似通っている。すなわち家永は、井上毅が加わったことよって元田永孚の意図が「全く骨抜きにせられた」結果、勅語は「不党不偏の精神」で記されているとし、「儒教の宗派の立場から脱却し得たかを示す一例として、勅語の「中間修身之条目を掲」げたる「最緊要之処」に「忠」といふ徳目の掲げられていない事実を指摘」する（家永、一三六、一三九頁）。

(21) 大西の「具体的理想」という考え方については、拙論「不可磨滅的儒教：大西祝的儒教観」（蔡振豊・林永強編『日本倫理観与儒家伝統』国立台湾大学出版中心、二〇一七）を参照。

(22) 『尊皇思想とその伝統』でも、「天つ神の背後にはもう神々はない。しかもこれらの神々がなお占卜を用いられるとすれば、この神々の背後になお何かがなくてはならぬ。それは神ではなくしていわば不定そのものである」（WZ14、三十三）と述べられ、和辻の主張は一貫している。同書ではまた、「皇祖神や現御神」が「絶対無」と表現され、それゆえに「民族の全体を表現せられる」と主張されている（WZ14、四十三―四十四）。

西田とバロツク哲学(一)

檜 垣 立 哉

はじめに

私は京都にも京都学派にもほぼいかなる関わりもありませんが、この間、いろいろ日本哲学関係の仕事させていただいております。私は基本的にはフランス哲学関係の学者であり、日本哲学にいささかの関心はある者ですが（これからのもくろみでいえば、吉本隆明や折口信夫、近代以前の日本思想をも視野にいれたいとおもっております）、決して京都学派が専門とはいえません。しかしさまざまな機縁により、講談社から『西田幾多郎の生命哲学』（二〇〇五年）を上梓させていただき、現在、ジョン・マラルド先生の監修のもとで同書の英訳の準備を進めております。また昨年二〇一五年には人文書院から『日本哲学原論序説』という（たいそうな題名の）本を出版させていただきました。上原先生からいただいた最初のお題が「京都学派を越え、日本哲学をこれから先につなげる」ことをどう考えればよいかということでしたので、この主題なら自分にひきつけていろいろいえるかなということ、僭越ながら今回の講演をおひきうけしたしだいです。

今回は上記の二つの著作ではなく、いま書いている別の本のほんの構想のようなものについて少しおはなしできればともおもうのですが、この著作の核になるものと、上記二つの書物はつながっておりますので、まずは上記二つの

書物について少しのべてみます。

最初に、二冊の本を書くにいたった私自身の経緯からおはなしさせていただきます。時間はだいぶ廻りますが、大学院生のとき、指導教員ではありませんでしたが、坂部恵（先生。すみません、以下すべての方について敬称略にさせていただきます）の聲咳に触れることがおおくありました。八十年代の当時、坂部は、九鬼や和辻についての書物を積極的に執筆し、また大学での特殊講義も、たいていは「日本語の哲学」にかんするものでした。そこでは時枝誠記や日本古典（世阿弥など）もあつかわれ、日本語で思考するとはどういうことかがおもな主題になっていました。率直にいえば、坂部の試みはある論点に収斂するものではなく、書物になった九鬼論も和辻論も、その人物像（とりわけ九鬼の、精神上の父としての岡倉天心）をあつかったものだったのですが、この時期の東京で京都学派を論じるというのは——もちろん下村寅太郎がおりましたが——かなり稀であったことは確かかとおもいます（ただし和辻も九鬼も三木も相当に東京の人ですので、どこまでを京都学派とするかは問題がありますが、広く西田の思想圏内とかかわる人物としておきます）。またそれとほぼ同時期に、中村雄二郎が西田について積極的に発言し（中村のバトスの知は三木清をおおきな下敷きにしておりますので、もとより熱烈な西田ファンであった三木から西田に向かうのは当然です）、さらに木村敏の著作が、精神医学における正常と異常という方向から当時かなり読まれておりました。この時期の木村の発想の根本に西田がいたことは間違ないところです。坂部も中村も木村も、その頃には一種の流行の「現代思想」として読まれたという文脈もあります。私はちょうどこの時期に大学院生であつたので、この流れの影響を確実に受けております。折しもポストモダン哲学とか、第二の近代の超克（廣松渉など）とかいう話題もでていたときであり、そこで日本の哲学者が「何を」しなければならぬのかが問われはじめたのかとおもいます。余談ですが、坂部先生（ここだけは先生とつけざるをえませんが）と最後にお会いしたのも、二〇〇七年ですのではや

九年前になりますが、土井道子記念京都哲学基金主催シンポジウムに最初にお招きにあずかったときのことになります。個人的にもこの点は、相当重要な想い出になっておりますし、最後に京都でお会いできたということにも、何か因縁深いものを感じております。

ついで、これはまったく檜垣自身の事情ですが、ベルクソンとドゥルーズを九十年代の半ば頃からいろいろと読みこんでいたということがあります（ドゥルーズは一面徹底したベルクソニアンですので、その流れのなかで両者に対して的に読んでおりました）。しかしそこでベルクソンやドゥルーズを読みすすめていくうち、彼らがのべていることがあまりに西田の思想に近い、ということに改めて気がつかさせられたのです（あえていえば、ベルクソンを否定し乗り越えようという方向性が、西田とドゥルーズにおいて酷似しているのです）。これは、西田の時代背景を考えればある意味で当然のことです。もちろん西田はドイツ哲学や現象学から強い影響を受けてはいるのですが、一面ではベルクソンを摂取しつつそれを批判して乗り越えていったことも確かかとおもいます。私には純粹経験以降のさまざまな試みが、ベルクソンの思考や、またドゥルーズがベルクソンを批判しつつ独自の思考をつくりあげた過程に、きわめて近いように感じられたのです。

このことは、考えてみれば奇妙なことでも何でもありません。ドゥルーズなどの現代思想は、現象学や分析哲学に対して一定の距離をおきますから、どうしても十九世紀的な思想に根拠を求めていきます。ドゥルーズの微分論は、西田が『自覚に於ける直観と反省』でもちいているのとはほぼ同じ論脈の思想家を参照しています。さらに、九鬼のブルーストからとったフレーズが、ドゥルーズの議論の根幹にでてくること（「現実的ではないが実在的であり、抽象的ではないが観念的である」）も重要かとおもいます。またドゥルーズはいまでもなくマラルメの「賽の一振り」(Un

coup de dés) を重視するわけですから、ここから田邊の最後期との関連をみることはいくらでも可能です。最初から日本哲学を学んだわけではない私などは、きわめて変則的にドゥルーズから京都学派をみてしまうので、逆にそのあまりの類似性に驚いてしまうのです。加えていえば木村敏が、九十年代以降相当にフランス現代思想に関心を示し、むしろ西田的な思想からドゥルーズへの接近がなされたという事情もあります（本当をいえば事態はもつとこみいつており、Bin Kimura の著作は仏訳もありますので、たとえば、アンリ・マルティネという精神病理と美学をやっている思想家が引用してありますが、同時にマルティネはリヨン大学時代に同僚であったこともあり、後期のドゥルーズに相当の直接的な影響を与えているということもあります。もちろんダイレクトな関係はありませんが、現在のグローバル社会において何がおこるかわかりません）。そんなわけで、私自身も西田について考えざるをえないとおもうようになりました。

私が『西田幾多郎の生命哲学』で、ベルクソンやドゥルーズの視角から西田を読もうとしたり、また『日本哲学原論序説』で木村敏のインタラ・フェストウム論を軸として、日本哲学をフランスやドイツの思想に対比させながら描きだそうとしたりしたことは、上記の事情に深くかきなっております。後者の論考においては、私はあえて科学哲学者である大森荘蔵や、マルキストである廣松渉について、あたかも西田の影響を受けているように描きましたが、もちろん彼らの自意識として西田とのかかわりはほぼない（大森の「その毒性と感染力において最も悪性のウイルス」という発言は②、何ともその雰囲気を伝えています）としても、彼らの論じていたことが、主客二元論的な図式の廃棄であり、なおかつ純粹経験にも似たその位相の分化（大森であればさまざま「重ね描き」論であり、廣松であれば「四肢構造」にあるならば、彼らが思考していたものはそう遠いとはいえません。さらに後期大森の『時は流れず』『無脳論』などの論考は、ベルクソンや西田等との関連でフランスでもかなりの関心をあつめております（こ

の点は、杉村靖彦やミッシェル・ダリシエによる日本哲学の仏訳の試みがおおきいとおもいます。

これらの事情からバロックの思想への繋がりを考えるならば、私は木村敏によるイントラ・フェストウム論の展開はやはり日本哲学、とりわけ京都学派の意義にとつて重要だとおもいます。木村が、辻村公一とハイデガーを読んできたとき、辻村自身が西田をひきあいだし「現在」という位相をきわめて重視していたというように、ハイデガー的な「未来」への「先駆」に対し、西田が重視していたものは、まさしく「永遠の今」なのだとおもいます。もちろんこの今は過去も未来も含みこむものであり、九鬼的な永劫回帰や、後期田邊の死生とさまざまな連関をもつものですが、しかしここで「現在の深み」という発想は、バロック性という事情を考えると、非常に重要だとおもいます。これも余談ですが、あれほど相対性理論と光の速度と、結局もつてわれわれは視覚において何をみているのかを論じる大森でさえ、「過去」を「いま・ここ」でみているのであり、いかに物理学が約八分前の太陽をみているのだといったところでそれは約八分前の太陽をいまここでみているというあり方は崩しません（その上で物理学の言語を重ね描きするわけです）。これもまた京都学派とはまったくことなつた「現在の深み」の探求であるわけですが、私は日本哲学においてこうした「重層的な現在」という主題が、さまざまな変化を被りながら（マルキシスト的、科学哲学的、ポストモダンの……）展開されていることは見逃しえないこととおもいます。バロックの哲学も、おおよそこうした視角との関連からでてきた発想にほかなりません。

一、バロックの哲学

バロックの哲学との関連において西田を論じるときに、ポイントとなるのは、西田哲学を世界思想の論脈のなかに

開放することだとおもいます。

西田の思想をみれば、その世界同時性はきわめて顕著だとおもいます。いうまでもなく西田は、初期にはプラグマティズムの影響を強く受け、議論を開始しました。『自覚に於ける直観と反省』の序文には、プラグマティズムに加え、ベルクソンや新カント派、あるいはフイヒテ等があげられつつ、それぞれを吟味批判しながら悪戦苦闘した様子がはつきりとみとれます。同時に、この著作における微分論もそうなのですが、西田が数学や自然科学に多大な関心を持ち、とりわけ晩年の著述において、物理学や生物学をあつかいつづけていたことも重要かとおもいます。ヘーゲルやライブニッツがいたるところにでてくるのは当然としても、西田の「時代」への寄り添い方はある意味で非常に特徴的です。私は、個人的には『自覚に於ける直観と反省』の、いまならどこからも出版されないであろう記述の仕方がきわめて好きなのですが、あれはさまざまな思考のモザイクのようにみえ、まさにバロック的なものと近接しているようにおもえます。いろいろな意味で、西田は「時代のなか」にいたひとで、なおかつそのことにきわめて敏感であつたのではないかといいたいです。

こうのべると、あたかも西田のオリジナリティを否定しているようなのですが、そうではないとおもいます。西田が思想において重要なのは「骨」を掴むことだとのべていたことは知られています。西田こそ、その「骨」のつかみかたが絶妙にうまかつた人であるようにみえるのです。それゆえ、ある意味で淡々と世界同時性へのつかり、それを自己に内面化し、独自の思想を編むという相当に高度なことが可能であつたのだとおもいます。もちろんそこには禅の体験などが重要であつたことはもちろんでしょう。しかし私には、西田は通常想定されている以上にモダンな構築物をつくりあげたようにみえます。しかもそれがさまざまな破断や断絶にみち、西田自身がその方向性を二転三転させたことから、まさにそう感じるのです。世界同時性においてあるということは、西田のオリジナリティを否定

するものではなく、むしろ相当に慎重な思想の構築物を、鋭敏な感性をもちながらつくりあげたことを意味するのではないでしょうか。

こうした西田の世界同時性を考えるときに、バロックという言葉を使ってみたいとおもいます。ただしバロックという言葉はきわめて多彩に使われ、美術や演劇、思想そのものにも関与する言葉です。そのためまずはバロックということで何を想定しているのか描いてみます。

私がバロックという言葉を使うことには二つの典拠があります。

ひとつはまさに坂部恵が、『モデルニテ・バロック 現代精神史序説』（哲学書房）を書いているということがあります。そこで坂部は、美術史に由来するバロックという言葉をかなり自由な仕方、ベンヤミンをはじめボードレーや萩原朔太郎などに援用し、近代における時代精神としてのバロックを論じています。そのなかで坂部は、西田の思想も広い意味ではバロックの圏内にはいるものとして描きだします。それは、西田もライブニツツ的な近代初期のバロック思想の影響を受け、ある種のモナドロジ的な発想をついでいること、そして西田後期の思考にみられるさまざまな断絶や接合（まさに「絶対矛盾的自己同一」がそれに該当するかとおもいます）などを考慮すれば、さほど無理な発想でもないとおもいます。

そしてもうひとつはドウルーズです。ドウルーズは晩年に『巒 ライブニツツとバロック』という作品を著し、バロックを古典的なものと現代的なものに分類します。そこでのドウルーズの議論は、現代建築などさまざまな題材をあつかいつつも、基本はライブニツツに即して進められていくのですが、途中でホワイトヘッドに多くの頁が割かれる箇所あります。ここでは、バロックを考えたときに、ライブニツツがある種の多なるものの収束をもたらす古典的バロックであるのに対し、現代的なバロックとは、ホワイトヘッド（おもに『過程と実在』）にみられるような、開放的で

収斂しないものだといのです。ドウルーズは、ホワイトヘッドの難解で一筋縄ではいかない思考を解きほぐすのですが、そこは *super-jet*「自己超越体」を重視し、またホワイトヘッド独自の用語である「永遠的対象」(eternal object) やその「侵入」(ingression) について論じながら、バロック性の思考を深めています。この点については仔細に考えるべき点がたくさんあるのですが、いまはおくとします。

こうした思想の区分にどこまでの意味があるかはわかりません。しかし、坂部の着眼や、あるいはドウルーズの議論は、西田の世界同時性を考えるヒントになるのではないかとおもいます。ドウルーズ自身があつたように、西田は『自覚に於ける直観と反省』で、まさに「微分」を利用して議論を構成しますが、これはドウルーズの思考の中のバロック性に強くむすびついています。そして西田の絶対矛盾的自己同一やポイエシスという発想は、ホワイトヘッド的な開放的バロックとおおいにかかわるものだとおもいます。

こうした方向に西田を定位することは一つの可能性を示唆するものとしては意義があるのではないのでしょうか。そしてドウルーズがのべる、開かれたバロックという方向に、なんとか西田を位置づけることはできないでしょうか。

二、西田のバロック

バロックの哲学については『思想』(岩波書店)に一連の文章を連載させていただきました。ここでは坂部やドウルーズを軸として、オルテガ・イ・ガセット、ホワイトヘッド、ベンヤミンをあつかいました(これに本来は九鬼、レヴィンストロース、それに西田と新カント派を付加して書物にしたいというのが私の願望です)。坂部やドウルーズの議論に呼応しつつ、これらの思考の特徴をまとめてみます。

そこでポイントになるものがいくつかあるかとおもいます。

ライブニッツも、ある種のホワイトヘッド主義も、数学的な無限小から無限大までにおよぶ、無限にまつわる議論をあつかいます。そこでは主体というものがあらかじめこの世界に存在し、それが核になって世界そのものを構成するという、いわばデカルト——カント——フッサール型の世界観はとられません。微分的な思考とは、とりわけそれに折りたたまれる無限の襞がポイントになるように、あらかじめ成立する個体を問題にするのではなく、数学なり物理学なりの技法によつてみいだされる（さまざまな襞に充ちた）多重性から、自己なるものが形成されてくることを論じるものです。ライブニッツ的な個体であるモナドが、「鏡」という西田にも関連する比喻をもちいつつ、世界の（神の）ある側面を自己として規定するように、連続した世界のなかでの個別的な自己の成立がそこで論じられています。相互に映しあう、そこでの相互転換が果たされるということ自身がバロック的なものです。そこでは主体の側も、また客体の側も、強い二項性を構成するのではなく、それぞれが相互的な関係性のなかから出現してくると描かれます。多くの場合、主体と客体は相互的に含みあい、それ自身が一でありつつ多であり、多でありつつ一であることになります。

ホワイトヘッドは、文脈をおきますが、このことを「カント哲学を逆転する」といういい方によつて表現しています。感性論からはじまり、統覚を巡つて議論を構成するカントではなく、最後に自我なるものが「でてくる」そうした行程が重要だということです。これはきわめておおきな視点だとも思います（よく知られていることですが、ドゥルーズの『差異と反復』は構成上まさしく『純粹理性批判』の転倒です。弁証論や理念論からはじまり、最後に感性論に到るのですから）。ホワイトヘッドを引用してみます（引用は『過程と実在』平林康之訳 みすず書房を参考にしております。引用ページ数は A.N. Whitehead, *Process and Reality* (Gifford Lectures Delivered in the University of

Edinburgh During the Session 1927-28 (Free Press, 1979) からのものです。

有機体の哲学は、カントの哲学の逆転である。『純粹理性批判』は、主体的な与件が客体的な世界の現象へと移行する過程を記述している。有機体の哲学が記述しようとするのは、客体的な与件がどのように主体的な満足に移行し、そして客体的な与件における秩序がどのように主体的な満足における強度を提供するのかということにある。カントにとっては、世界は主体から現出する。有機体の哲学にとって、主体というよりも自己超越体は、世界から現出するのである (PR88)。

この背景には、連続性にかんする数学的思考が控えているとおもいます。ベルクソンが持続を論じたとき、それがいかに心理的なものの規定からはじまっているとはいえ、連続体をどうとらえるかが重要でした。ベルクソンは異質的なものの不可分性をのべることによって連続性を規定します (等質的なものは、無際限に可分なので、連続ではありません)。そしてこうした連続体をどう思考するかという骨組みは、もちろんライブニッツ的な微分論からはじまり、十九世紀末にはデデキントの連続体切断や、カントールの集合論をへて、さまざまな思考にあたえています。『自覚に於ける直観と反省』で西田が、純粹経験の連続性に切れ目をいれるため、デデキントや、カントールに相当の関心を払っていたことに、このことは連関します。また西田は、中期以降ベルクソンの議論を厳しく批判しますが、それはこうした連続体の思考について共鳴しながらも、しかしそれを越える部分において批判が必要になったということかとおもいます。所謂ベルクソンの思想には「死」がないという批判は、つまりは「切断」についての思考がベルクソンでは不十分であり、それがないと個体という位相がとらえ

られないということにその焦点があります。前提として連続体の思想は必要で、それに対し連続性に切断をいれる発想がでてきたということかとおもいます。私は自覚論の大きな枠組みは、こうした数学的な思考が基盤になっていると考えます（自己限定としての自覚自身、その鏡の比喩からしても反省Ⅱ反射装置として強く論理的なものを感じます。もちろんそこで無限の自己反射的な論理としてロイスが引用されていることも含めてです）。

はなしが逸れました。まとめます。バロックの思考で重要であったのは、ある種のカント主義の転倒であり、主体（ましてや超越論的主観性）から事を開始するのではなく、主体も客体も一体化した事態（純粹持続であれ純粹経験であれ）において、その微細な襞をたどることにより、主体がそのなかから形をとる事情を描くことでした。ホワイトヘッドの自己―超越体としての主体の形成にせよ、あるいは西田の自覚にせよ、それは、主客一体性がどのようなかたちで個体に分化するかのプロセスを辿るものであり、ドゥルーズが『差異と反復』で、十九世紀微分哲学を導入しておこなったことはこれらの広い意味での（直接的な影響はなくとも）後継であります。このことはまさしく、ライブニッツ、ベルクソン、ホワイトヘッド、そしてドゥルーズに繋がっていく思考の系譜のひとつのポイントに西田がいることの証左にほかなりません。このような系譜を考えることこそが、私には現代において不可欠におもえるのです。

これらの点に関しては、ほかにもいくつかの論点を列挙することができます。

西田は後期にいたるにつれ、「自覚」としての限定に、たんなる連続体からの切断という要素だけではなく、垂直的な位相をとりいれていくことになります。『無の自覚的限定』所収の「私と汝」などにみられる他者論、いや他者―自己相互限定論とでもいふべき議論は、まさに自己と他者を相互に相互を含みあう存在としてあつかうとともに、たんに平面的な事態が錯綜するのではなく、自己と他者との経験の深淵である相互の底において、その絶対の他において自己をみるという相互垂直的嵌入の構造を描いています。これもライブニッツ的バロックの正当な継承であり、

主体性を中心視しないという流れのひとつのかたちを示しているとおもいます。『無の自覚的限定』は、垂直的に掘り下げた「絶対無」を、無底としておくだけではなく、それを「永遠の今」「死を含む生」「他のなかの自」という垂直性と水平性との絡みあいのなかで描きだしている点が、この観点からみても重要なのです。「絶対無」という言語化できない無底の底を経て描かれる中期後半以降の西田の議論は、こうしたバロック的思考の成熟ともとらえられま

三、西田後期とホワイトヘッド的ヴィジョン

西田におけるバロック的な姿勢は、とくに後期の西田において、そこでの反転可能なさまざまな事象の変幻自在な交錯というあり方そのものによつてこそ、より激しくなっていくとおもわれます。ここでは、ポイエシスや絶対矛盾的自己同一がテーマとなる場面で、ホワイトヘッドとの関連はより強固になるようにみえるからです。

たとえばつぎの西田の言明と、ホワイトヘッドのそれとを、類縁性のあるものとしてあつかうことは難しくないでしょう。

世界が内的即外的、外的即内的に自己自身を限定する、所謂主観的・客観的、客観的・主観的に自己自身を限定すると云ふことは、世界が自己自身を形成することであり、絶対矛盾の自己同一として、それが自己を創造することである。……内的即外的、外的即内的に、即ち主観的・客観的、客観的・主観的に、世界が自己自身を限定すると云ふことは、世界が個性的に自己自身を構成することである……個物は個物に対することによつて個物で

あり、多即一即多として世界が絶対矛盾の自己同一的に自己自身を限定するといふことは、個性的に自己自身を構成すると云ふことである。何処までも特殊なものと共に一般的なものを、個物にして一般なるものが、個性的なものである（『全集第8巻』岩波書店 二四〇頁）。

これは一例にすぎませんが、西田の後期の議論において、一即多多即一、内在即超越、超越即内在、内包即外延、外延即内包、作るものと作られたもの、自己と環境などの相互反転はさまざまに語られています。ここでは、深きそのものが表面にせり上がった立体的な平面・多次元的な平面とでもいうべき世界において、内側と外側とがさまざまにいかかわる局面が描かれていくのです。

これに対して、「神と世界」におけるホワイトヘッドの記述（PR348）の記述をみてみましょう。これについても列挙してみます。

「神が恒常的で世界が流動的であるというのは、世界が恒常的で神が流動的であるというのと同様に真である」。「神が一で世界が多であるというのは、神が多で世界が一であるというのと同様に真である」。「世界が神に内在するというの、神が世界に内在するというのと同様に真である」。「神が世界を超越するというの、世界が神を超越するというのと同様に真である」。「神が世界を創造するというの、世界が神を創造するというのと同様に真である」。

主体と世界との関係が、ここでは神と世界との関係になっていますが、ここでの思考の方法は相当に同型的にみえます。とりわけホワイトヘッドの最後の文言は、ポイエシスと行為的直観を論じる西田が、作るものと作られるもの、作る主体と作られる環境とを、つねに相互的なからみあいとして論じることとかさなりあいます。ここまでバロック的な方向性が強くなると、これらの一連の記述にはアレルギーを抱かれる方もおられるのではないかとおもいます。

また、かなり抽象的な観念的世界だという批判があることも確かでしょう。

しかし私は、精神性と物質性、能動性と受動性、いわば動くものと動かされるものが双方反転するというヴィジョンは、「私と汝」における自己と他者の相互的な深さにおける交錯、あるいは「永遠の今」や「生のなかの死」がもつ徹底した深度と表面の接続をひきうけ、それを過激化したものだとおもいます。後期西田の主題のひとつが「形から形へ」であることはやはり重要で、ここでは深さそのものを「絶対無」のように示すのではなく、あくまでも「絶対無」として垂直の位相を堅持しつつ、それを形のなかに重層的にたたみ込まれた多次元性として（まさにバロック性として）とらえなおされるからです。西田ののべていることは、あらゆるものが無限に変化し転変するが、そこで生じるものと消えるもの、産まれるものと死にゆくもの、来るべきものと痕跡にしかならないものが相互錯綜することの世界の実相を的確にとらえるものだとおもうのです。私はその意味で西田後期の文章を読むと、ホワイトヘッドの一種の文章と同様に、眩暈さえを覚えますが、それは西田が『自覚における直観と反省』から終始のべつづけていたことの正当な帰結でもあると考えます。

四、これからの西田

別件ですが先週、ヨーロッパ日本哲学ネットワークというのにお邪魔してまいりました。バルセロナで昨年一回目が開かれ、今年（二〇一六年）はブリュッセルでした。来年（二〇一七年）はパリで開催のようで、パリ第十大学のエリー・デューリングや多くの翻訳者とともに共同でワークショップを企画しております。（二〇一七年十一月におこなわれました。）

その日本哲学ネットワークで、少し驚いたのが、昨年共訳したブラジルの人類学者のヴィヴェイロス・デ・カストロの『食人の形而上学 ポスト構造主義的人類学への道』（洛北出版）について、ブラジルとフランスの研究者が突然インタビューしたいといってきたことです。何故日本のドゥルーズと西田に関心がある研究者がブラジル人類学を読むのが、相当の興味をひいたようです。もちろん、私が翻訳に加わったのは、ヴィヴェイロス・デ・カストロがドゥルーズⅡガタリの『アンチ・オイディプス』によつて後期レヴィ・ストロースを読み下そうという学者であるからなのですが、ここではブラジル側から（しかも人類学にとつて記念すべき土地であるアマゾンの側から）西洋の論理をひつさげた人類学者が現れ、アンチ・ナルシス（これ自身、ドゥルーズのアンチ・オイディプスに対する反撃です）を標榜して、非西洋からの人類学の試みが始始されていることがとりわけ重要だとおもつたからでもあります。翻つてわれわれがなすべきことを考えるならば、それはまずもつて「日本」にあるはずで、西田は、最初からのべたように、私にはきわめてモダンでバロック的な思想家であるようにおもえます。しかしそれゆえ、西田のバロックが、あくまでも「日本的なバロック」であるということをも、もう一度非西洋人としての哲学者であることからとらえなおすことが必要ではないかとおもえるのです。それは西洋バロック的な色彩の強い西田哲学をいったん定位したあと、なおもそこにみいだされる非西洋的な位相を、固有の日本哲学として開いていく作業ともいえます。それは東と西との対立ではありません。いったん西洋を徹底して論理化した日本語の哲学が、西洋に何を返せるのか、あるいはヴィヴェイロス・デ・カストロのブラジル人類学のように、何の反撃ができるのか、それが問われている時代になっているのだと感じました。こうしたことは、坂部や中村が、ポストモダン哲学が導入されたときに、あえて西田や日本哲学を読みだした経緯を、もう一度異なつた段階で辿りなおすことでもあるのではないかとおもいます。その成否は今後の日本哲学研究のあり方をおおしく左右するのではないでしようか。

以上で拙い発表を終わらせていただきます。ご静聴ありがとうございました。

注

(1) 本稿は、二〇一六年十二月十七日に京都大学文学研究科で開催された日本哲学史フォーラムの講演の原稿である。それゆえ、口語体になっていることをお許しいただきたい。またこの機会を与えてくださった京都大学の上原麻有子先生に感謝いたします。

(2) この大森の秀逸な西田評は、「駒場の下村先生」『下村寅太郎全集 第七卷』月報四に記載されているものである。

行為的直観と形成的現象学 (Transformative Phenomenologie)

—— 西田哲学の将来を考へる ——

ロルフ・エルバーフェルト (Rolf Elberfeld)

桑山 裕喜子 訳

一 行為と知の峻別

行為 (Handeln) と知 (Wissen) の峻別は西洋哲学において、哲学的思考の中心の出発点の一つであるのみならず、様々な仕方で哲学的に理解し、解釈することが可能である。その例を以下に三つ挙げたい。一、いずれの知識にも先立つて行為することが既に行われている場合。二、反対に、いずれの知識にも先立つて既に行為が先行している、と捉えられる場合。三、知識と行為が最初から決して分けて考えられない、と理解する場合。このように、その区別の仕方に応じ、それぞれ全く異なったアプローチの仕方が可能となる。行為が先行する場合、いずれの知識も、行為に締め付けられたまま、常に行為のみから生まれてくるものに限られる。知識が先立つ場合、知識は行為から次第に離されていき、最終的に大変抽象的、あるいは形式ばった知識のみが正しいとされる方向へと向かいかねない。しかし、行為と知識を既に内的につながったものとして見る場合、この二つの次元が常に、思考と行為の双方でそれぞれに中心的な役目を果たしている点を指摘することが可能になる。とはいえ、以上挙げた三つの考え方そのものの中にも、い

くつもの多様な重みの置き方が可能であろう。また、これらのアプローチの仕方をそれぞれに詳らかに限定・分析することが可能であるのも想像に難くない。

例として、古代ギリシヤ語の古い言い回しの一つである「ソフィア」を挙げたい。この語においては、行為と知識の双方に密接なつながりを見出すことができる。この「ソフィア」は、現在、通常「知恵」と訳されるが、しかし、現時点で発見されているホメロスの最古の文献である『イリアス』では、「知恵」という定訳の意に反し、むしろ職人的作業・行為の枠組みにおける知識という、非常に特殊な形で使用されているのがわかる。また、そこでの技巧的行為は、アテナ神に教えられるものとして描写されている⁽¹⁾。古代ギリシヤの文学作品の中では、「またその後代においても、例えば、芸術家、大工、予言者、軍の指揮官、航海士、医者、馭者、格闘家等の職業の職人は、当時、いずれもみな『ソフォイ(賢人)』と呼ばれ」ていたという⁽²⁾。

(一) 古代ギリシヤにおける「ソフィア」という知

「ソフィア」という言葉は、古代ギリシヤ語では、まず具体的な行為そのものにおける「器用さ」や「巧みさ」、あるいは「熟練」といった意味を持つ。この意味のちに「理解」「知識」「洞察」や「賢さ」の方向へと変化していく。「ソフィア」とは、古くは、技巧的作業・行為の形式が、同時にかなりの知を要する実践的效果とつながるといふ意味を有していた。というのも、ピエール・アド(Pierre Hadot)の一節によれば、「真なる知というものは突き詰めて言う⁽³⁾と、能力、あるいは「できる」ということであり、本来に何かが「できる」ということは、善を生み出す、善の現実化であるから」なのだ⁽³⁾。ここでは、能力が「ソフィア」としての知、及び行為の程度を測るものとして使われて

いるのは明らかであろう。賢者とは、行為の際にその行為をよく解し、それを成功させることができる人、であろう。しかし、ここで付け加えておくべきことは、当時のギリシヤ人にとって、この行為と知の両者が一体である「ソフィア」とは、人間自身の力のみならず、「神々」によって教えられるものとして認識されていたという点である。そのような概念史においても、この神的なるものへの関連性は、以降常に見受けられる⁽⁴⁾。

「ソフィア」とは行為と知の両方のことであり、これは、生の非常に多様な領域において妥当であると見なされていた。古代ギリシヤ文化内で、知識が行為に対し優位な位置に立ち始めるのは、その後少し経ってからのことだ。この過程は、「ソフィア」と「テクネー」(芸術・技術)がますます対立的なものとして扱われるようになる、イオニア自然哲学の中に見受けられる。この区別によつて知の内面化の傾向は強まっていく。「汝自身を知れ」(gnothi se auton)というモティーフとの関連から見ると、行為と知識の区別は遅くともプラトンの時代にはずれを起こしてくる。そこでの知識とは、イデアの形で、あらゆる行為に先立つものとして扱われる。プラトンの『アルキ比亚デス一』において、「自己自身」(auto to auto)は私たちのうちにある神的なものとして認識されるのだが、それは行為の準備段階として扱われている。そして西洋哲学の大きな流れは、その後、この知識の優位を背負っていくことになる。このような背景から、西洋における哲学史を、行為と知の峻別という観点から詳しく見ていくことは、また意義あるものであり得る。

(二) 中国古典哲学における「知行合一」

中国の古典哲学では、ギリシヤの哲学においてと同様、ある種の効能(効果)としての知との文脈(コンテキスト)

において、行為と知の密接な関係が見出される。ギリシヤ哲学との相違は、中国古典哲学では、知識や思考ではなく行為がそれ自体の洗練が優先されるという点にある。そして仏教が中国語に出会い、相関する中で、行為との関係が新しい形の知識を發展させるような立場が現れてくる。そのうち新しい儒教の流れである宗明理学においては、行為と知識の区別が、哲学することにとつて重要な次元を獲得するに至る。これはその後様々な議論を呼ぶことになるが、この哲学の潮流からは、特に王陽明（一四七二—一五二九年）の思想を取り上げておこう。王陽明は、自らの哲学を通して行為と知の密接な連関を發展させたのである。彼の有名な「知行合一」は、まさしく知と行為の直接な関わりを表現している。

先生「……私は、嘗て、知は行の思辯する處があります。行は知の修行である。知は行の始であり、行は知の完成である。」と説いたことがあります。若し真に理會するならば、只「知」といへば、「行」は其の中に含まれて居、只「行」といへば、「知」は其の中に含まれて居るのです。…今の人は却つて知行を二つの事柄として、「必ず先づ知つて後行ふことが出来るのだから、我は今は講習討論して知の修養をし、眞の知を得てから行の修養をしよう。」と思つて居ます。それだから、一生涯行ふこともなく、一生涯知ることもありません。是はなかなか小さな病弊ではありません。そして其の由来する所も一朝一夕のことではありません。私が今「知行合一」を説くのは、此の病に対して薬を投ぜんとするのです。……(5)

行為と知の関係については、複雑で広範にわたるいくつもの議論がある。この引用は、そのほんの一例で、王陽明の印象が表明されているにすぎないのであるが、彼が、この二つの次元の内的つながりに重点を置きつつ論じようと

している様子は覗える。他の箇所では例えば、基本的にこの二つの次元には一つの言葉しか要らないとまで言われる。というのも、知が問題になるときはいつも行為そのものが、そして行為そのものが問題になるときは同時に知が、論じられているからだと言われる。ただし教育的な理由においては、王陽明はこの二つの次元を区別することに意義を見出している。また同時に、この二つの異なる働きについて以下のような示唆をも与えている。一・知は行為にその向かう先を示し、行為は修養としての知の実行である。二・知とは始まりであり、行為とはその成就、及び完遂である。以上の説明により、王陽明にとってこの行為と知の内的なつながりがどれほど重要であったか、十分に強調できただろう。一方、西田幾多郎も当然のことながら、王陽明の考えを『善の研究』の出版以前、既に把握していた。『善の研究』では第三編「善」において、王陽明の主張を以下のように解釈している。

王陽明が知行同一を主張した様に眞實の知識は必ず意志の實行を伴はなければならぬ。自分はかく思惟するが、かくは欲せぬといふのは未だ眞に知らないのである。(『西田幾多郎全集』旧版(ZKZ) 1:106)

最終的に西田は、「純粹経験」そのものを知と行為の内的なつながりとして見るようになるが、ここでの知と行為とは、しかしながら、思考することと意志すること、と見るべきだろう。西田は、主観と客観の峻別以前にある感性的な現象の生起そのもの、世界の感性的な開けそのものの経験に基づく考え方をとっている。(この姿勢は、後期西田においても貫かれている。) 感性的な現象の生起そのものは、表象や思考の行為、感情といった主観的な営みを生み出し、それらはまた、言語の使用や思考のような行為によって、それぞれに区別されるようになるのだが、まさしくそれらが起る感性的生起そのものこそ、世界が開かれることそのものを表すと言ってよい。『善の研究』によれば、

すべての経験の基礎として、そこから形を解釈するもの、それが「純粹経験」である。この非常に豊かで生き生きとした現象の生起そのものであり、おのずから（自然に）生じてくるような生起そのもの、それが「純粹経験」であろう。西田は、山登りに集中しているときや楽器の演奏に没頭しているときなどを、その例として挙げている。そのような状況について考えることそれ自体が、その出来事の生き生きとしたみずみずしさをとり損なってしまうような現象であり、そこでは、知と行為がまさしく一つのものとして遂行される。「純粹経験」の思想には、感覚的行為の場とでも言えるだろうか、常に個に先行し、そこにおいてはじめて行為する私・自己が発展するような場が、現れてくるのである。

二 西田における遂行の「場所」

この知と行為が一つのこととして遂行される感覚的行為の場をより詳らかにし、それについての思索を深めつつ、西田は、場所の思想をさらに発展させていく。この場所そのものは、そもそも物理的性格をもっておらず、決して客体化を許さない。現実の現れの最高次の場所を、西田は「絶対無の場所」と名付けているが、それは主客両者、すべてのこと・ものを含み、存在せしめる場所のことである。場所という考えは、いずれの行為や思考もまさにそこから現れてくるものであり、世界の関係性の生起そのものへとつながっていく。その意味で、「絶対無の場所」としての世界が起る場所は、世界の現象の生起そのものとして捉えられる。この生起は、いつも既に、区別をもたらす行為のいずれにも先行すると同時に、常に分析する側にある諸行為においてのみ現象してくる。そのため、生の具体的な生起そのものの中でしかその姿を現し得ず、あるいは遂行され得ない。そこにおいて哲学することは、しかし、この

世界が起こる場所を浮き彫りにすることができる唯一の方法だというわけではない点に、注意したい。西田は、むしろそこでは、特に芸術的過程に特有の可能性を見出している。従って、西田を身体的行為により焦点を当てて扱う方向へと導いたのは、純粹経験と場所そのものがより具体的に、そしてより身体・感覚的に理解されてくる、芸術的過程であつたと言えるだろう。この意味で、身体、及び西田の思想における身体的行為への注目が高まつてきている哲学研究の現状は、大変論理的な帰結であると言える。その先にある課題は、意識という概念を身体と精神の統一的生起として解釈することである。

我々の身體はかゝる行為的自己の表現として、我々の意識の基礎となる意味を有するのである。意識的自己の立場に立てば、身體は我々の意志の機關とも考へられるであらう。併し身體は単なる道具ではない、身體は意識の底にある深い自己の表現である。かゝる意味に於て我々の身體は形而上學的意義を有つと云ふことができる。我々の眞の自己の内容には、必ず行為を伴はねばならない、身心一如の所に我々の眞の自己が現れるのである。(NKZ 5:156)

この引用では、西田が「意識的・自己意識的・自己」から「行為的自己」へと向かう歩みを通し、身体性の次元との関わりの中で、行為する意識についてより深い考究を目指していることが明らかにされている。この移行によって、西田はデカルトとカントに起因する認識論の限界を突破しようとしている。その結果、西田のもとで認識論は身体的行為の次元に新しい基礎付けを得ることになる。このような観点から、西田の歩みはハイデッガーの『存在と時間』のそれと並列に位置付けられるであろう。両者は、いかなる思考を担う認識をも可能にすると同時に、それらに常に

伴われている具体的な身体的行為を一つの次元として明示することによって、特にカントに起因する認識論の領域を克服している。そこでの両者の重要な違いは、次のようなことだ。西田においては、感覚的知覚は（これはカントにおいてと同様だが）いつも既に与えられていなくてはならない。また身体的行為は、具体的世界的背景との身体的共鳴から、さらには、まさにこの背景、あるいは関係性自体のうちから、行為を通して、具体的な諸状況において初めてそれぞれに具体化される。

この意味で、西田哲学全体において、行為の次元は、明らかに、その様々な発展段階で重要な意味を持っている。行為とは、結局は人間であるということであり、また、人間の認識そのものが、身体的諸行為に基づいて実現されることである。しかしながら、広い意味で見た場合の行為とは、日常的行為でさえも、あるいは言葉の使用自体もまた、身体的行為だと理解することができる。この点にも注意しておきたい。「純粹經驗」が日常的行為を通して明らかにされるように、身体的表現を意味するような行為もまた、決して特別でより高尚な行為などではないのである。しかし、「純粹經驗」の哲学についての西田による本質的な自己批判は、「純粹經驗」の考えでは、知識の意味が十分に論じられ得なかつたという点にある。西田は『善の研究』出版後、ほぼ二十年の間、知識の構成のための探究に彼の研究のすべてを費やすことになるが、一九三〇年代以降、この反省的努力の結実として、彼の思想の一つの中心的問題・関心となつたのが、行為と知を根本的、かつラディカルな仕方でつなげていくことである。その印象も確固たるものとなつた新造語、「行為的直観」とは、まさしくこのことを表現するものだ。それは、フィヒテやシェリングにおける知的直観とは区別される、身体的に行為する直観そのものことである。もちろん、ここでも身体的次元は意図されているのだが、行為的直観とは直観的知の意味をも持つものだ。直観的知は知的思考というたつた一つの拘束から解放され、身体的次元との関係付けによって、創造的行為における「身体的自覚」へとつながっていくのである。

我々の眞の自覚は意識的ではない。創造的なる所に、眞の自覚があるのである。(NKZ8:332)

(一) 身体・言語的行為の直観としての「行為的直観」と「絶対無の自己限定」

「行為的直観」は、一方では現実自体の創造的な動き方、それもその意識なくして動いているような動き方そのものであり、他方では、同時に、この動き方の経験が、哲学的考察や限定の出発点にもなり得るようなものである。ここでは、哲学的限定、及びそれによって問題となる言語の使用までもが、身体的行為の自己経験から生じ、展開されていくことになる。これはまた、西田の思想が、ヨーロッパにおける伝統的な概念的思考と区別され得るということだ。西洋哲学では、経験の次元へ回帰し、西田と似たアプローチや態度の方向性を有する思想的な流れが多少あるが、その一つとして、現象学を挙げることができよう。しかしながら西田は、自身のその特殊な形式を持つ「現象学」において、意味構造のもとにある個別の現象を最も重視するという見方はとらない。むしろ、一つ一つの現象がまず現れてくる場所そのもの、それも「絶対無の自己限定」として、先に暗示した意味での、つまりいつも「今ここ」において、非常に具体的に生起してくる場所そのものを問題として扱う。行為的直観とは、開かれた、未だ限定されていない生起そのものとしての「絶対無の自己限定」であり、それは常に具体的な表現的状況の生起そのものでなくてはならないのである。西田はいずれの生起について語るにも、絶対無の自己限定は常にそれ自身を隠されたものとして、見つけられるや否やただするりと抜け出てしまい、決して客体化を許さない世界の根源的起りりとして、いつでも現象において具現化してくるのだという点を説明しようとする。さらに、彼は、いかにしてこの起りりが人間的生

において実現されるのか、そしていかにしてこの起こりを守っていくことができるのかについても、思索を掘り下げている。そしてこれは、西田によれば、常に創造的な仕方で各々に新しい配置を生み出し続ける、具体的、かつ歴史的な種々の世界において起こる。

「絶対無の自己限定」は、創造的生起という意味において、物事や現実の「身体的把握」を通して具体化・可視化されてくる。それも把握する側もされる側も、常に進みながら新しく限定されるといふ仕方で行く。ここでまさに、認識論のある分野で扱われている、外的世界をいかに説明すべきかという問題が、単なる副次的なものとしてしかその相を見せなくなる。この外的世界という問題はしかし、認識が単なる対象の認識一つに還元されてしまうようなときに生じる。それも、既に主観と客観の区別が一義的に前提されてしまっているような認識において、である。行為的直観においては、人間とものは創造的な仕方、自らをそれぞれに形作り合い、見詰め合っている。これは、この身体的形成の過程において、歴史性の根源的起こりから、最も小さな一つ一つの行為に至るまで見出され得る。すべがいつも既に、身体的かつ豊かな表現により「行為的直観」的に限定されることで、常時新しい生の形が現れてくる。これは、西田が様々な歴史的世界の次元に主な重要性を見出している点とも関連している。

私の行為的直観といふのは歴史の形成作用を意味するのである。歴史の現在とは、そこに物が造られる、物が生ずる場所的限定を意味するのである、歴史的自然の自己限定をいふのである。我々は行為すによつて物を見ると考へる。併し行為そのものも歴史的自然から生れるのである。行為的自己といふのは歴史的自然の個物的限定といふ意味を有つたものでなければならぬ、歴史の傾向といふ意味を有つたものでなければならぬ。

(NKZ8:89)

「行為的直観」において人間は、自らが世界「生起の場」の契機そのものになるという仕方、現実の生起の中へと取り込まれる。この行為の場において、世界が自己自身を形成する、あるいは世界が世界になっていく、と言うことができる。右の一節で、西田は世界をまた「歴史的自然」とも呼んでいる。これは、自然と歴史の区別が基体化されない考え方に基づくものだ。つまり、両者が既に限定された対立項として扱われるのではなく、「行為的直観」的に極端とも言える仕方、互いに互いを包み込み、互いに互いを生み出すということの示唆であるということだ。このような形で歴史と自然とは、常に「今ここ」という現在において生じる世界であり、また同時に、私たちの日常的遂行の世界そのものでもある。

かゝる歴史的現在の世界が我々に最も具體的な日常性の世界と考へられるものである。すべての學問的知識も此處に基くのである。眞の日常性の世界といふのは、私の所謂行為的直観の世界でなければならぬ。(NKZ.8:68f.)

「行為的直観」の観点からは、歴史とは、まずは時間の経過における諸事実についての史的概観だと定義することはできない。歴史とはむしろ、いずれの身体的行為においても具体的に形成されてくるような、具体的日常性とは不可分な、時間そのものであると言える。西田によると、人間の特別な能力とは、世界に取り込まれること自体の自覚と、この歴史性の自己意識を得ることである。自覚においては、いずれの客観化の試みも、客体化の観点も、無意味なものとなる。そこに残るもの、そこで見えるようになってくるものは、遂行性 (Performativität) としての世界そのものである。この遂行性は、それ自身をそれとして見せる以外のことをしない。また遂行性そのものはいかなる意味も

持たないが、それは、遂行性自身がそれ自身において意味が生ずるその姿を顕わにすることによる。

空間即時間、時間即空間なる矛盾の自己同一面が、行為的直観の世界としていつも現實の世界と考へられ、そこに世界が成立すると考へることである。(NKZ 8:123)

(二) 思考と具体的言語の使用

以上のように展開してきた考えは、哲学という行為の仕方の先に何が待っているのか、その可能的帰結を主な問として投じてくる。いくつもの重要な哲学的過程において、その客観化の手続きにより把握されるあらゆる分析の仕方が取り除かれることを想定してみる。ここでは果たして、どのような哲学が可能となるのだろうか。どのような言語形式が、哲学のために残されているだろうか。西田は日本語で考え、哲学する⁽⁶⁾。このことが、考えることそれ自体にとって決して無意味でないのであれば、以下のような問が可能になる。西田の言語使用を通して、特に日本語に固有な構造と関連する側面が発見されるのではないか、という問である。しかしこれは、日本語にのみ見出され得るということではなく、むしろ日本語が言語使用の特殊な仕方を、他の言語に比べ、よりわかりやすく、近づきやすい形で提供するのだと見るべきであろう。このことは、ある思想や考えを、流れるようにして言語の形へと、より自然に導き出している、と理解することもできる。

「絶対無の自己限定」という複合語について、西洋哲学の分野(のみ)で活躍する人ならば、ここで言われる「事象」は果たして哲学にとつて有意義であり得るのか、あるいは単純に言語的思考が破綻してはいないか、全く理解不可能

な事物を単に言語化したいだけなのではないかという疑問を持つはずだ。このように想定される帰結は、哲学においては特に、言語はものを客観化する機能を持つだけである、あるいは真実は正しく限定された表現においてのみ現れ得るといふ思考に見られる。これは明らかに、アリストテレス以来、ヨーロッパではなほ支配的であつた哲学的言語理解のモデルによるものだと言える。しかし「言語と言語使用」そのものが、ラディカルな意味で「行為」そのものとして理解されるとき、同時に新しい可能性も開かれてくる。例えば、日本での哲学のみならずヨーロッパにおいても、既に少なからず見出されてきた、従来の思想を言語と結びつける方法がある。もし思考が「行為的直観」を現実の客観化である理として記述することを試みながら、そこに止まらず、さらに哲学する人々が、意識と身体が同時に遂行される場となるような行為的直観として、言語使用そのものに働きかけるならばどうだろうか。このような形でなされる哲学においては、言語に対する新しい姿勢・態度・関係の持ち方が生まれる可能性が、開かれてくるだろう。哲学的分析は、こうして思考という行為そのものを反省する段階に立ち返らせ、言語使用の新しい形を探す方向へと導びかれていく。というのも、思考そのものが行為的直観として遂行されない場合、思考それ自体が既に行為的直観から生じているということを言語使用によつて示唆できないまま、現実と世界の生起が、常に客観化された形で見られぬ方向へ強いられるからである。つまり私たちは、思考に関して語る場合、考えること自体が、ここで詳述してきた行為的直観としてその姿を明らかにするような、そういう言葉との付き合い方を見出さなくてはならない、ということである。そのような言葉との付き合い方、つまり言語使用とは一体どのようなものであろうか。

(三) 中動態的な言語使用と思考の遂行

思考の出発点として、以下のことを一つ提起したい。それは、ハイデッガーと同様に西田に関しても、彼らの使用する文法的中動態あるいは自発形とも呼ばれる文法形態 (Medium) が、彼らの言語表現と思想を大幅に規定しているのではないか、という考えである。西田自身、中動態という文法形式について中心的に扱ってはいない。しかし、この形式は彼の著作では随所に見出される。そのことはまた、この中動態 (Medium) の形式が現代の日本語においてもよく使用されるという点とも関係するであろう(7)。

その他のいくつかの言語―例えば古代ギリシャ語―においても、また、古代日本語においても、中動態から受動態は生じている。この関係から言うと、受動態自体がまた、他の解釈の余地、可能性を示してくるのではないか、という問が生まれてもよい。というのも、何等かのものが、私たちが受け身な形で捉えるようにこちらにやって来るとして、そのようなとき、私たち自身、所謂、主体の安全なポジションではもはやコントロールが出来ないような、現象そのものの最中にいると感じるからである。古代日本語の中動態の使用において、自発的な現象の生起、受動性、そして可能態の意味は非常に独特な関係を共有している。そこでは、これらの意味のどれがどの場合に当てはまるのか、といったことの一義的説明が不可能となっている。

今日でもよく使われている日本語の中動態の動詞として、「思える」が挙げられる。ドイツ語及び英語への翻訳は、決して容易ではない。基本的に、翻訳においては再帰代名詞を使うか、ドイツ語では「*es*」、英語では「*it*」に当たる「それ」を使うしかない。その一例は「*es denkt mir*」であろう。しかし「思える」とは一体どのような意味なのか、これには一考の余地がある。

まず思いつくのは、「おのずから(von selbst)」という表現である。これは、「思える」で扱われている事柄が「私」によって考え出された、という意味を持たずに成り立つ。ドイツ語の表現に「mir kommt ein Gedanke」というのがあるが、これは、予期せずに何か良いアイデアが生まれたときに使われる。おのずと生じてくるような考えとは、自分でも驚くような創造的なアイデアであるかもしれない。そのような形で考えが舞い降りてくるときにはまた、それまでは思いも及ばなかったような可能性が思考において明らかになる⁽⁸⁾。このような点に考えをめぐらすことは、日常的な言語使用においては、おそらく意識されていないであろうが、西田の思想の解釈には重要となる、思考の進み方・遂行の可能なあり方を明確にするはずである。一九四〇年の論文「ポイエシスとプラクシス」において、西田はこの(思考と自発性の)関係性に取り組み、この点を明らかにするために観点の移行について語っている。そしてこの観点の移行はまた、西田の後期の思想において中心的な役割を果たすことになる。

物となつて考へ物となつて行ふと云ふ如きことを、人は多く單に直觀的と考へ非論理的と考へる。東洋精神が非論理的と考へられた所以である。併し我々が物となると云ふことは、歴史的世界の事物となると云ふことでなければならぬ。…物となつて考へ物となつて行ふとは、ポイエシス即プラクシスの、歴史的自然的に働くこととでなければならぬ。(NKZ 10:158)

西田は、私たちが「ものになる」とき、思考と行為の遂行を通し歴史的形成の過程に入っていくと言う。この「入っていく」とはしかしながら、単に受動的にでも、単に積極的にでもなく起こる。これについては、『論理と生命』で以下のように述べられている。

行為に於ては、我々は主観が客観を限定すると考へる。知覺に於ては、客観が主観を限定すると考へる。併し我々が受働と能働とを區別する前に、如何してかゝる主観と客観との相互限定といふものが可能なるかを考へて見なければならぬ。主観とか客観とかいふ獨立の實體があるのではない。主客の體立は絶體に相反するものの自己同一によるのでなければならぬ。(NKZ 8:297)

歴史的生成といふのは能働受働の矛盾的自己同一でなければならぬ。(NKZ 8:298)

ここでは、「場所の論理」に従つて、生成がことに中動態の意味においていかに表現化されるのか、について説明されていると言つても差しつかえないだろう。歴史的生成の場所とは自発的に生じる過程であり、そこでは歴史的形成のすべての契機が、相互に表現力豊かに前へ前へと進んでいく。そして、どこを探しても絶対的中心といったものは見出されない。というのも、すべてのもの・ことは相互作用的に共鳴し合い、限定するものであると同時に限定されるものでもあるからだ。この、すべての契機と契機の相互的浸透性は、中動態的な場として解釈することが可能である。この限定なき限定としての遂行性における中動態的な場こそ、西田が「場所の論理」と呼ぶものである。ここから、西田の思考そのものは果たしていかに現れるのか、という問が立てられるであろう。西田は、中動態の文法的形式に似た形で思考しているということだろうか。

(四)「考えられる」という表現と思考の発現―「行為的直観」の言語化としての「身体化された現象学」へ

西田が既に『善の研究』では特別な形でよく使用し、その後も、他の著作において繰り返した言葉として「考えられる」が挙げられる(9)。この言葉は様々な形で現れてくる。「考えられるのである」「考えられなければならない」「考えられるものでなければならぬ」等。この言葉の文法的形式は通常、可能態(考えることができる)あるいは受動態(思われる)と解釈される。これは、双方が同じ言語的な形を呈しているからである。これら双方の形式をもう一度よく見てみると、古代の日本語においては、特に「自発」の形(自身から生まれ出てくること、自発性)がそれらの形の背景をなしていることがわかる。西田の著作においては、彼が可能態、受動態、あるいはその双方か、いずれを意図しているのかを、おそらくほとんど見分けることはできないであろう。このような見分けをしなければ、西田の「考えられる」の使用は、中動態の意味を第一に反映させていると考えるのではないか。この解釈はまた、先に示した例を見れば、より明らかになるであろう。もしこの捉え方が妥当だと言える場合、西田の思考の遂行の仕方に、新しい観点が与えられ得る。つまり、西田は「何か」を考えだしているのではなく、彼自身のうちで思考が発現しているのである。それも、おのずから、中動態的な思考の意味で、まさに考える場所そのものから現れてくるような「考える」という現象であろう。これは、考えること自体において考えることとして、自らを明らかにするような中動態的思考、と呼ぶことができるだろう。つまり、考えるということが、考えることの場合において自ら考えているのである。その結果、考えることを通して、考えること自体が常に変化していく。というのも、動き、動性なくしては、考えることも、考えるという思考のものにはならないからだ。

この観点から西田の文章を見ていくと、西田自身、この思考の動性をテキストの段階で解消するということはせず

に、思考の生起そのものを現象として自らのテキストの形式の核とするというテーゼが、立ち現れてくる。このような意味で理解すると、「考えられる」という動詞の頻出が、西田自身の考え方そのもの、そして書くという思考の現実化そのものに発しているのが見て取れるだろう。西田は、書くという長い過程を経た後に自らの考えを体系化した形で発表する、という方法をとらなかつた。西田の文章は、読んでみると、西田が考えているところを傍観しているかのようで、西洋の読者に限らず、日本の読者でさえ何かしらの苛立ちを覚えることがあるかもしれない。場合によっては、ある論文の冒頭で述べられた立場が、テキストを読み進めているうちに変化していく、ということもある。おそらく西田は書くことにおいて、あるいは書くことを通して考えていたのだ、ということが想像される。これはしかし決して珍しいことではない。むしろ珍しいと言えるのは、西田がこういうテキストを構想やメモではなく、彼自身の本来の哲学的論文として見ていた、ということにある。

西田は、テキストが自らの考える動きそのものの直接的な足跡であるように見えるような、「ものとなつて考え、ものとなつて行う」という姿勢を思考の指針として選んだ。さらに、「考えられる」という動詞が様々な組み合わせにより目立つてよく使用されている。この理由から、再び以下のようなテーゼを掲げてみたい。西田は、中動態という文法的形式そのものの中で考え、文章をつづるのだが、それによつて、行為的直観の様式を持つ彼の思考自体、常に行為と知、従つてまた実践と理論の双方の内的な連関を保ち続ける。

既に述べた通り、西田の哲学と現象学の間には何らかの類似があると言える。現象学的営みは、「事象そのもの」(die Sache selbst)を内的観点から記述し開いていこうとする。そこにおいて既に、意識を使いながら同時に、その意識を記述し分析しているという逆説が、明らかにになると言える。この記述そのものは、ある特定の言語のうちで起こる。それも、ある特定の文法構造を通してその経験を解釈するという形でなされる。ただしこの言語使用は、その経験を

決して固定化してしまうことのない形でなされる必要がある。思考そのものが、常に既に意識のいくつもの習慣として、それも言語的解釈の習慣として動いている。西田の行為的直観の思想は、いつも新たに現れてくる具体的生起を扱う際に、具体的な現象を具体的な身体的経験から言語に導くための示唆を与える。ここで非常に重要なものは、始まりが意識のみならず、感覚身体的経験そのものにある、ということであろう。ある意味でそれは具体的記述そのものを感覚・身体的経験から得るといふ、いわば身体化された現象学 (verlebichte Phänomenologie) なのである。日常生活におけるすべての現象が、常に行為的直観の次元でも遂げられるならば、これらの現象自体すべて、行為的直観の遂行を通して、言語化されるようになる。このようにして、行為的直観は現象学のための方法的基盤となる。現象学はもはや単に一つの意識の場からではなく、行為あるいは状況の場そのものから始まるものとなる。行為的直観から出てくる現象を言葉にすることは、同時に、私たち自身をこの現象の中に入れながら磨き上げていく (sich in Phänomene einüben) ことを意味し、この所謂磨き上げ (Einübung) そのものは、常に事の具体的遂行として起るが、それはしかし、同時にあるいは後に記述する言葉や言語につながっていくものでもある。このように、遂行において特別な仕方で言語に注意を払うことを通して、まさしく西田が「ものとなつて考える」と呼ぶもの、それが生起するのである。歩くことの遂行において、私は現象学的に記述しながら歩くことを鍛錬し、思い出すことの遂行において、私は現象学的に記述するような形で思い出すことを磨き上げていく。感じるといふことの遂行において、私は現象学的に記述しつつ感じる練習を重ねていく。話すことの遂行において、私は今、現象学的に描写しつつ、話す私を意識的に経験し、磨き上げていくのである。諸現象はこのような形で、それによつて私たちがわたしたち自身を様々な次元において経験することができるような、修養・修行の道 (Übungswege) となる。それぞれの現象の記述そのものは、決して完結することなく続いていく。というのもそれは、様々な言語による記述が常に可能であるから

であり、のみならずまた、様々な歴史的变化を通し、諸現象自体が常に動きそのものの中にあり続けるからである。従つてこのような考え方の下では、一度にすべてのもの・ことを目にする事ができる観点などどこにも見つけられない。むしろ、こういった形で行われる哲学は、ラディカルに言うところと修養・修行 (Übung) だと理解してよいだろう。この意味において、西田の行為的直観は現象学とつなげることが出来る。そこで、次に形成的現象学 (transformative Phänomenologie) という概念について、以下に論じることにする⁽¹⁰⁾。

三 形成的現象学 (Transformative Phänomenologie)

意識の遂行の他、具体的な身体的行為として、とりわけ形成的(変化する形をとる)現象学的態度のもとに遂行、記述できるものはいくつもある。本稿の最後の第三部では、このアプローチをより具体的なものとして説明するため、一つの例について詳述したい。二〇一七年六月にエンリコ・フォンガロ教授(東北大学)、レオン・クリングス氏(ヒルデスハイム大学博士課程在籍)と共に、剣道と居合道における「型」というテーマで現象学的研究、及び稽古の実践を行った。四日間にわたり、私たちは共に、言語的・理論的な考えを実践的練習と結びつけるという作業に専念した。慣習的には、この実践と理論の側面は切り離して扱われるだろう。哲学する人々は、ゼミナールに身体的な練習を基本的には持ち込まない。また、剣道の稽古を受ける人々は、普通なら自分たちの稽古の中に、理論的思考など持ち込まないだろう。このゼミナールでは、まさにこの双方を一緒に行うということが試みられた⁽¹¹⁾。プログラムは次の通りであった。一日目の午前—フォンガロ教授による剣道と居合道の実践の歴史的背景についての解説、二日目の午前—クリングス氏による日本語の文献(古典と現代)から得られた「型」という概念についての解説、午

後—剣道の型の練習と解説。三日目の午前—約三十五人の参加者それぞれによる体験と印象の言葉化。この3日目のセッションで言語化されたそれぞれ大変意義深い観察には、まさしく解説の実践的応用とも言える「型」の現象学へと向かう、鋭い見解がいくつも見られた。最終日には再び、現象学的收穫である観察が取り上げられた。最後の稽古に向けて、この記述的观察を実践的に実りあるものとして実現させようという試みであった。この研究の実践そのものによって、まさしく「型」という現象を具体的な行為的直観の枠内でより詳しく扱うことができるような、現象学的経験の場が作られたと言えるであろう。具体的な身体的実践の練習の枠内において実現したこのような研究が、様々な現象の出発点においても、やはり生起し得ることは、容易に想像される。しかし、現象学的研究にとつて特に実りある形で扱われたのが日本の芸道であった、という点も押さえておくべきであろう。実践的研究のこのような形式は、方法的に言えば行為的直観であるが、同時に、まさにそこから遂行される「形成的現象学」(transformative Phenomenologie)の基礎なのである。西田の思想は、従つて、経験の可能性を様々な行為様式で探究するには、大変実りある方法論を提供するものであると見ることができ。「形成的現象学」においては、行為と知識は内的に連関しているが、それによって、私自身と他者や世界との出会い自体が遂行の修養・修行(Ubung)となるのである。

身体的遂行や言語的記述を共に実践することは、様々な言語を出発点として遂行される。形成的現象学の本質的な方法論的特徴は、従つて、その方法論的理由よりも、まずは必然的に様々な言語で実践されるべきだということにある。例えば、ある行為の遂行である呼吸を取り上げよう。その呼吸自体を、最初に日本語で、次にドイツ語で記述していくと、そこで一つの現象を記述するには二つの言語が、それぞれ異なつた文法的可能性と語彙を具えていることが明らかになる。この意味で、どの言語が一番優れているといったことは、言えなくなるだろう。むしろ、現象学で使用されるいずれの言語も、現象学的記述をより豊かなものにする可能性を秘めているということになる。形成的

現象学は従って、方法論的根本という観点から、言語の多様性を背景として展開されるという特徴を持つ。日本語という言語は、自己、身体、知覚、呼吸等を扱う現象学に多大な貢献をもたらすだろう。ただ西洋の言語から翻訳された、日本語にするとどこか不自然に感じられるような現象学の文献のみを信頼するよりも、むしろ、この不自然さをまさに生産的に用い、行為的直観のもと、日本語を常に出発点とする分析の実践に徹するべきだ。そこで生み出される数々の結果を比較すれば、また、きわめて意義深い洞察が認められるはずだ。しかし、頻繁に使用される現象学のテクニカルタームは避け、むしろごく一般的な使用に基づいた日本語の記述を試みるべきである。この点に関してだが、形成的現象学の枠組みで探求されるべき方法論上の難題が、新たに持ち上がってくるはずだ。形成的現象学における行為的直観の方法論的应用は、それ故に、多様な生き方と言語使用の文脈の中で、今後、常に思考のある種の実験 (Experiment)、修養・修行 (Übung) であり続けると思われる。

注

- (一) Homer, *Ilias*, XV, 410ff. (ホメロス『イリアス』十五
四一〇頁以降)
- (二) 引用は Bruno Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des
Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Hildesheim
1922, S. 6f. に於ける。
- (三) 同く Pierre Hadot, *Mege zur Weisheit*, Frankfurt am
Main 1999, S. 34. に於ける。
- (四) 同く Burkhard Gladigow, *Sophia und Kosmos*, Hildesheim
1965, S. 9. に於ける。
- (五) この日本語訳については、下記のリンク <http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/976854> 十六―十七頁を参照した。
- (六) コーロップにおける言語の多様性と哲学の関係について
の歴史には、 Rolf Elbertfeld, *Sprache und Sprachen. Eine
philosophische Grundorientierung* (Freiburg i.B. 2012) を参

照されたい。

- (7) 中動態を扱った研究については、二〇一七年出版の『中動態の世界・意志と責任の考古学』（国分功一郎、医学書院二〇一七）が挙げられる。ここでは、中動態という文法形態について、それに関連する古代ギリシャ語の説明から、ヨーロッパ語での解釈に至るまでの内容が、詳述されている。本書は、中動態について、古代ギリシャ哲学と東洋哲学による中動態の双方の解釈が、その文法形態の観点から有意義な見解を呈する可能性があることを明らかにしている。ただし、ここではこの双方のつながりについては、ごく限られた形でしかふれられていない。主語についての間から見る中動態の哲学的解釈については、Rolf Eiberfeld, *Sprache und Spruchen. Eine philosophische Grundorientierung* Freiburg i.B. 2012 一八二―二五九頁を参照のこと。
- (8) 受動態と丁寧語・敬語は、ここでは特別な役割を果たさないものとする。
- (9) 「絶対矛盾的自己同一」という表現は、全集第九巻（二四七―二五二頁）で百回以上も使用されている。
- (10) 形成的現象学の哲学概念については、Rolf Eiberfeld, *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden*

interkulturellen Philosophierens, Stuttgart/Bad Cannstatt 2010 の三八一―三八三頁 および Rolf Eiberfeld *Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Phänomenologie*, Freiburg i.B. 2017 二九―四四九頁を参照されたい。

(11) このアプローチの根拠や趣旨説明については、Rolf Eiberfeld, *Philosophie und ästhetische Praxis in: Ästhetische Praxis als Gegenstand und Methode kulturwissenschaftlicher Forschung*, Rolf Eiberfeld, Stefan Krankenhagen 編 Paderborn 2017 一七―一八九頁を参照されたい。

「名」と「実存」

——九鬼周造の哲学を巡る一考察——

上原 麻有子

序

九鬼周造（二八八—一九四一）は、『いき』の構造』の著者として、また「偶然性」の哲学、詩の押韻論を生み出した哲学者として、日本の哲学界で、また最近では外国の日本哲学研究者の間でも知られている。のみならず九鬼は実存哲学にも取り組み、また自らの哲学理論を下地とした味わい深い数々のエッセーを残している。そのエッセーの一つに、「九鬼」という名を分析した「自分の苗字」がある。これは、執筆者の九鬼研究に新たな端緒を与えた、意義深いテキストなのである。ここでは、「九鬼」という名の問題が自己分析的に展開されているのだが、これを九鬼哲学の諸側面と関連づけながら彼の著作を読み進めるうちに、この名の問題は九鬼の実存哲学と連動していると考えられるに至った。

九鬼は「名」についての興味深い見解を、彼の第一、第二の哲学書である『いき』の構造』（一九三〇年）と『偶然性の問題』（一九三五年）、そして「自分の苗字」（一九三八年）という自伝的エッセーで示している。言及箇所は少ないが、「名」は、「偶然性」を根本原理とする九鬼哲学に新しい読みを提供し得る課題であると、執筆者は考えて

いる。そして、このような読みの可能性を求め、九鬼における「名」の問題を考察するうちに、エマニユエル・レヴィナス（一九〇六—一九九五）が与える一つの示唆を見出したのである。

「自分の苗字」の最後部は、「名は聲と煙」とばかりは限らない。名體不離といふことも名詮自性といふこともある。私にとつては私の名は前史であり、神話であり、運命であるのだらう⁽¹⁾ という謎めいた文章で締めくくられている。この文章の意味、特に「名は聲と煙」とばかりは限らない」の意味を理解することが、取りも直さず九鬼による名と実存哲学の連関を理解することになる。

一方、レヴィナスは『固有名』(Noms propres) という作家論集を、一九七六年に刊行している。これは、マルチン・ブーバーやキルケゴールなど十三名の作家を論じたエッセー集である。その「序」で、レヴィナスは次のように述べている。「人物の名を語ることに、それは顔を表現することである。ありとあらゆる名詞や常套句の只中であつて、固有名は意味の解体に抵抗し、私たちの発語を支えてくれるのではないだろうか。固有名は、難破した話の背後に、ある種の知解可能性の終焉のみならず、いまひとつの知解可能性の黎明をも見て取ることを可能にしてくれるのではないだろうか⁽²⁾。これは、レヴィナスの「実存」観を固有名を通して表明したものであると言つてよいだろう。

本稿では、次のような手順で考察を進めてゆく。まず、一では『「いき」の構造』、「自分の苗字」で表明された名の問題を確認し、二では、論考、「実存哲学」(一九三九年)⁽³⁾を取り上げ、九鬼の「実存」と「本質」の理解がどのようなものであるかを明らかにする。その際、九鬼はフッサールの「イデアチオン」批判を通して、実存は「現実的存在」であり、「普遍」ではないということを主張しているのだが、この点に焦点を当ててみたい。最終章の三では、レヴィナスの『実存から実存者へ』(一九四七年)で論じられた「イポスターズ＝実詞化」に着目し、これを参考に九鬼の名と実存の連関について考えてみることにする。

一 九鬼における「名」の問題

九鬼が最初に「名」について言及したのは、『いき』の構造』においてである。本書で、九鬼は、この「いき」の現象と意味を説明するために、西洋の中世期に、ロスケリヌスが唱えた「普遍」の概念を引き合いに出し、自分は「唯名論」の立場を取ると述べている。

ロスケリヌスによれば、「名」は「声の風」(Fatus vocis)ではない、つまり「実在」ではあり得ないのである。換言すれば、普遍の概念とは「類概念」ではないということだ。九鬼はこの「唯名論」を支持したのであるが、逆にロスケリヌスの論敵であり、普遍論争の代表的な論客であったアンセルムスは、プラトニズムに依拠し、「類概念」を「実在」だと見る「実在論」を主張した。例えば、「人間」という種に対して「九鬼」という個物を考えた場合、実在論によれば「人間」は実在し、「九鬼」は「人間」という種を「分有」することで存在する、ということになる。「九鬼」以外の個物も皆同様に「分有」することで存在する。一九三〇年に刊行された『いき』において、九鬼は、「いき」の存在を哲学的に捉えるために実在論を承認しなかった。「いき」を単に種概念として取扱うのではなく、「いき」の *essentia* を問う前に、まず「いき」の *existentia* を問うべきである(4)と宣言したので。

「自分の苗字」(5)は一九三八年に雑誌、『文芸春秋』に掲載されたエッセーであるが、これを精読すると、『いき』で表明した九鬼の唯名論を支持する立場が、ここでは変化してきていることが分かるのだ。この変化が、実は九鬼の「名」に関する思想を捉える上でのポイントになってくると、執筆者には思われる。ではこの問題について考える前に、まず「自分の苗字」の概要と要点を確認しよう。

「九鬼」という「苗字」つまり「家名」については、このエッセーには詳述されていないので、一言加えておく。九鬼周造の父、隆一は「名もない士族の家に生まれ、綾部藩という地方小藩の家老九鬼家の養子に入り」、「文部官僚として頭角を現し、さらに駐米公使も勤め」、「男爵」の爵位を授けられた人物である。そして九鬼家の家系は、中世期に伊勢・熊野の海上豪族、九鬼水軍として力を振るつた九鬼氏に遡るといふ。「九鬼」の苗字は、中世にまで遡る歴史をもつのである。さて、エッセーの中で、哲学者、九鬼は、解釈学的にこの名前を次のような三つの観点から検討している。

(1) 「九」と「鬼」の語源を東洋と西洋の文化・思想の中に辿り、比較検討する。

(2) 「九鬼」を西洋語と日本語の音韻の観点から検討し、特に日本語においては同音異義語に注目する。

(3) 「九鬼」を歴史的・地理的に検討する。

結論部では三つの検討が総合されているのだが、このエッセーは、正に苗字に基づき、個としての「九鬼」自身を自己分析的に考察したものだと言えるのである。以下、エッセーの重要な点を取り出しつつ紹介する。

音韻分析では、「九鬼」の同音異義として次のような例が挙げられている。「久木」(『万葉集』に詠まれた木の名、「ヒサギ」とも読める)、「久喜」(ベートーヴェンの「第九交響楽」を思わせる)、「久城」(ドイツ語の *Ewiges Schloss* と理解でき、ワグナーの歌劇の気分になれる)、「苦喜」(複雑な感情の持ち主)だと理解できる)。また、九鬼は、石斑魚「うぐい」の異名である「クキ」という名の川魚について、想像であるが、その語源は次のようなことではないかと言う。「岫」は古語で「山の洞」のことであるので、川魚の「クキ」の名前は、岫がくれ、つまり洞穴の水に住み岩間をくぐる、ということに由来するのだろうか、と。確かに、「くぐる」を意味する「漏く」の名詞形は「漏き」である、と哲学者は考える。

このように、「クキ」の音の一連の同音意義語には、意味の広がりが生まれている。つまり音のシニフィアンから出発した場合、「九鬼」の二字の漢字が有していない、多くの意味を見出すことが可能となっているのである。

以上のような音韻分析は、地理的・歴史的分析に接続される。九鬼は、自分の苗字の発祥の地である紀伊半島を実際に訪れ、取材した。「九鬼」「くき」と「岫」「くき」との関係を探るには、この半島の北牟婁郡にある「九鬼村」の歴史を遡る必要があった。湾の奥深くに入り込んだところに位置し、付近には「鬼」のつく地名が多い。この村で初めて「九鬼」の苗字が現れたのは十四世紀初めであるらしい。「九鬼」港は昔、海賊の巢窟で、八鬼山やその付近は追剥の名所であった。鬼ヶ城という地名は、海に面して洞窟がいくつも連なつた所である。そして、このような地理的条件と歴史の交差が「九鬼」という苗字を生じさせた、哲学者は分析する。苗字発生の背景には、「鬼」と呼ばれていたものの悪行があった。しかし、エッセーは明確にしていけないが、文章からは、その後この土地から九鬼一族が出て豪族となつたと推測される。哲学者曰く、「クキ村の「鬼」を、「九鬼」に変じたのは闇の力に相違ない」。

結論部では、九鬼自身に矛盾的性質が共存していることが主張される。「私は閑寂な山もむろん好きだが、あの青々した海がたまらないほど好きだ。のみならず私のこの血の中にはあらゆる意味の冒険と獵奇を好む癖があつて、いまだに抜けきらない。私は海賊との血縁を遂に断つことが出来ないのかも知れぬ」と、彼は言う。「九鬼」という存在の矛盾は、ファウストの「ああ、己の胸には二つの靈が住んでゐる」という嘆きに似ている。現世への執着と崇高な霊界の間で引き裂かれる嘆きである。ここで、九鬼は「名は聲と煙」とばかりは限らない。名體不離といふことも名詮自性といふこともある」と述べ、「唯名論」にかかわると思われる問題を再び提出するのである。

「名は聲と煙」という表現の出典は、『ファウスト』であるようだ。「悲劇 第一部」の「マルテの庭」で、マルガレーテから神を信じているかと問われたファウストが、次のように答える場面がある。「神、などと簡単に名前がつけら

れるものだろうか。：私には、なんと呼んだらいいのか分らない。感情こそはすべてであつて、名前などは天の焰を臚（おぼ）ろにつつむ響きか煙のようなものだ（七）。「煙」は、先に見た、名は風の声でしかない、実在ではあり得ないという、唯名論の立場と同様のことを表している。しかし、ここでは「とばかりは限らない」と言われている。唯名論とは異なる他の道、つまり「名體不離」と「名詮自性」への道を開いているのだ。「名體不離」は、ごく簡潔に「浄土教で阿弥陀仏の名号と阿弥陀仏の体が、相即不二であることをいう」と定義される。「名」と「体」、両者の関係は不離であるということだ。「名詮自性」とは、「ものの名は、そのもの自体、本性を表すという意」である（八）。言い換えれば、名実は相応する、物の名は、その物自体の本性を表すということである。要するに、「名體不離」も「名詮自性」も共に、名は実在だという実在論の主張に通ずるものであると考えられる。

この唯名論から実在論への微妙な傾きは、どのように理解すればよいのだろうか。問題は、『いき』の構造』でも既に表明されていた「個物」の実存と「個物」の本質の関係をどう捉えるかにあるのではないか。そこで次に、九鬼の論考「実存哲学」の読みを通して、この問題に関する考察を深めてゆくことにする。

二 九鬼の「実存」と「本質」

可能的存在と現実的存在

九鬼は、「存在」にはまず次のような二様の意味が区別されるとする。1 「三角形とは三つの線で圍まれた面の一部である」という場合の「ある」、2 「鉛筆で描いた三角形がある」という場合の「ある」。1の「ある」は、「三角形」

という「主語」と「三つの線で囲まれた面の一部」という「述語」とを「相對的關係において措定」しており、「三角形」という「概念の可能性が指示」される。2の「ある」は、「鉛筆で描いた三角形」という対象を「絶對的に措定」しており、「三角形」が現実として目前に立っている。「可能的存在」と「現實的存在」は「廣義における存在の二つの様態」であり、「可能的存在」は「可能的概念の本質」だということになる。「三つの線にて囲まれたる面の一部」は「三角形の本質、「|」である」であり、一方、現實的存在は狹義における存在、「|がある」である。換言すれば、廣義の「存在」は「本質 (essentia)」と「狹義的存在 (existentia)」との二つからなるのだ。

このような二つの存在様態を、九鬼はプラトンに従つて次のように説明している。「個々の現實的存在はイデアに分預する限り存在」し、「兩者の關係は原型と模寫」のようなものであり、そして唯一の存在である原型に対して、「模寫は無數に存在する」のである(9)。

イデアチオン

次に、「本質」と「存在」が「普遍者」と「個体」とどのような關係にあるかが、問題となる。九鬼は、プラトンの「イデア」が優れた意味において「本質」というものをよく表わしていると解したのであるが、続いてフッサールを介しそれに批判を加える。「プラトンの」イデアは多數の個體に対して「共通者」……である。さういふイデアを把握することをフッサールはイデアチオン、イデア直觀、本質直觀などと呼んでゐる(10)。九鬼はイデアを「共通者」と見なし、フッサールの現象学におけるイデアチオンという操作にこれを見出そうとする。再び、「実存哲学」ら一節を引用する。

イデアチオンは或る經驗された對象または想像された對象を一個の變形態 [Variation] として取扱ふことに基礎

を有つてゐる。すなはちその対象を任意の一例または見本であらしめる(11)。

「イデアチオン」とは、個別的・経験的事実に目を向けるのではなく、個々の現象の中にある一般者、あるいは本質(形相)を見て取ることである。引用にあるような一つの「対象」、つまり見本としての像の「變形態」を見出してゆくと、無限に類似する諸像の集合を得ることになる。そして、そのような諸像に共通し、貫徹する単一性が認められる。要するに、「一つの原像に自由變形を行つた場合」に、「必然的に普遍的な形として残る」ものがあるはずなのだ。そして、九鬼の訳語による「諸變形態」(12)というものを貫いて、必ず「一つの不變態」が残る、それが「イデア」または「本質」なのである。

イデアチオンについて、さらに九鬼は、フッサールに倣つて「音」の具体例を用いて解説する。

實際に聞く音または想像の中に浮ぶ音を出発点として自由變形を行ふときに、任意な諸變形態を貫いて必然的に共通のものとして音のイデアが把握されるのである。いままた或る他の音現象を出発点に取つて任意な自由變形を行ふときも、この新しい音現象において把握されるところのものは音の或る他のイデアではない。先のイデアと新しいイデアとを比較すれば、両者が同一のものであることを知るのである。両方の變形作用が唯一の變形作用に歸するのを見、両方の諸變形態が同様に唯一のイデアの任意な個別態であることを理解するのである(13)。

このような變形作用はさらに前進するが、どこまで進んでも任意に把握された音に対して常に「同一のイデア」が生じる。これが音の「普遍的本質」であるのだ。また、この「普遍者は自己同一のもの」であり、逆に言えばこの「同

一者が多数の者に個別化」すると考えることもできる(14)。

それから、イデアチオンの結果として「そこに生じた變形態集合の中にまた一つの不變態が見られる。それが上位のイデア」である。この「上位のイデアはまた一つの新しい變形作用の出発点となる」。このようにして「次第に高次の類が得られる」のだ。例えば「ハ」音のイデアがあるとすると、その上位に「音一般のイデア」が得られるということになる。つまり、「ハ」音という「イデア的單體性または形相的單體性」に対して「音一般のイデア」が上位にあり、さらにその上位に「感覺一般のイデア」を見ることができるのである(15)。次の一節へ移ろう。

「ハ」音のイデアに従屬する一切の任意の個別態は個體的單體性を有してゐると云へる。然しそれらの個別態が任意性の性格を有つてゐる限り、イデアチオンの地平にあつては、個體的單體性の意味は殆ど形相的單體性の中へ没してしまつてゐると云ふことが出来る。本質直觀に專一なる限り、「これ」といふやうなものは遂に顧みられないのである(16)。

この一節は、九鬼によるフッサールの言説の單なる紹介ではなく、「本質直觀」の根本へ切り込む批判であると読み取れるのだが、その意味において重要な部分であると言えよう(17)。例えば、蓄音機の「何印何號の針」は「一つのイデア」、即ち個體的ではなく「形相的」な「單體」なのである。「使用に際しては、何印何號の針でさへあれば個體的單體は任意のものでよい」のだ。ここで注意しなければならぬのは、「個々の針は相互に相當性を有してゐる」という点である。だから任意性が可能となる。機械により大量生産されるものは、このような性質を有することになる。イデアチオンに依拠するかぎり、個体の現實性は、様々な個体の可能性中の一可能性としてしか扱われない。「現

實として與へられた個體は任意性の中に埋没してしまふのである。「これ」と言えるものは、現実の個体的単体であるはずなのだが、九鬼によれば、イデアチオンによるかぎり「任意性の中に埋没」してしまふ。九鬼が、フッサールのイデアチオンにおける個体性の欠如を批判するのは、それが、どこまでもプラトンのイデアの立場に立っているという理由によるのである⁽¹⁸⁾。

実存

本質に対する「狭義の存在」、あるいは「現實的存在」が、「個體」の存在である。「實存」とは、即ち「現實的存在」のことであるが、この「實存の意味が最も顯著にあらはれてゐるのは人間存在においてである」のだ。九鬼の説明を続けて追うと、「人間存在にあつては存在の仕方がみづからによつて決定されると共にその決定について自覺されてゐるのである。人間存在は存在そのものを自覺的に支配してゐる」という。人間は、「實存を本當の意味で自己のものとして創造する」のである⁽¹⁹⁾。

九鬼は、「個體」をフッサールのように現象学的に追求しようとせず、その個体の現実的存在を「モナド」に求めた。これは単に主観的というだけではない。「個體としてのモナドは主観であると共に客観」であり、さらに「個體は世界を有ち社會を有つと共に普遍の一樣性の中へ没し去らないもの」なのだ⁽²⁰⁾。ここでは世界、社会、言い換えれば普遍と個體との関わりが問題となつてくる。九鬼は、モナドとしての個體は社会、あるいは世界にあるべきものであり、それでこそ主観的、個性的であるのだという「個性性」を主張していると言える。因みにモナドについて、フッサールは、一九三一年に、初めてフランス語訳版の『デカルト的省察』(Méditations cartésiennes—Introduction à la phénoménologie : 下地となつたパリでの講演、ストラスブルでの講演と討論は一九二九年に行われている)を出

版しており、九鬼はその内容を紹介し、解説している(2)。

そして、本書が大幅に書き直された上で一九五〇年に刊行されたドイツ語版において、フッサールは次のように述べている。

「間主観性に属する個々の主観は、互いに対応し連関している構成的体系を備えている。したがって、客観的な世界の構成には、本質からして諸モナドの間の「調和」が属して」いる。この場合、「客観的な世界は、私にとつてつねにすでに出来上がったものとしてそこにある」のだとされているように、主観は客観とまだ対立的な意味で使われているため、モナドは、九鬼の示した主観・客観としてのモナドではないと言えよう(3)。そしてフッサールの関心は、「間主観的」な主観と「個々のモナドにおける個別の構成の調和」に向けられているが、個々のモナドの唯一性としての個性は言及されていないようだ。フランス語版を参照すると、この時期にフッサールはまだこの点を論じていない。フランス語版を参照した九鬼自身はというと、取り立ててフッサールにおける「個性性」の欠落を強調しているわけではないが、執筆者の方からは、ドイツ語版の加筆部分にこの視点の不明瞭が見て取れること指摘しておきたい。本質と存在の相互関係

次に問題となるのは、普遍と個性の関係、あるいは本質と現実的存在の関係である。九鬼によれば、1「本質が存在を規定する場合」と2「存在が本質を規定する場合」が考えられる。

1は、存在が「本質の存在である以上は眞の意味で存在するものは本質そのものである」と考える立場であるが、これは、九鬼の取る立場ではない。1では、「普遍的な本質が眞の存在」であり、「現実的存在」は「狭義」の存在であり、「淡い影に過ぎない」と見るのである。これに従えば、眞の存在としての本質が狭義の存在を規定する、即ち、

普遍が個体を規定するということである。しかし、そこに「個體の眞の意味は生じて來ない」。「個體的單體の概念」は、「論理的整齊を充足させるための名目」に過ぎない(23)。

2では、本質とは「存在するものの本質」、「ここ」に存在する「この」ものの本質」であるとされる。それは、「普遍的本質が現實的存在によつて規定される限り、個體的本質となる」。ここで九鬼は、「個體的本質と個體的存在との關係、すなはち個體の可能的存在と現實的存在との關係」について、「個體にあつては個體としての可能的存在は現實的存在と合致する」と主張する。この「存在が本質を規定する場合」において、九鬼は、普遍による個體の規定というアイデアチオンの反転である、個體による普遍の規定としての普遍の個體化を想定したのだ。これは、アイデアの分有的なものではないはずである。個體的存在として、豊臣秀吉の例が挙げられる。秀吉の「個體的本質」とは、「秀吉の存在」なしには完成されない。「秀吉の個體的本質は秀吉の存在に」よつて、「刻々に形成」されてゆく。つまり「人間の現實的存在が人間の本質を規定する」のであるが、このようにして「人間の本質は個體的本質」に瞬間瞬間に「結晶する」。「結晶する」とは、1の場合のような影としての存在の現れではなく、「実存」の具現であると理解してよいだろう(24)。

個體の現實的存在が、瞬間瞬間に、また「非連續の連續」という形で個體的本質を規定してゆく。これは、「單なる言葉でなく實在性」を有する規定なのだと言われる。「單なる言葉でなく」、「名目」でもない、「實在性」のある存在、これが生の営みの中で瞬間毎に、自らの本質を充実させてゆくのだと、執筆者は理解する。そして、九鬼によれば、存在が本質を規定する仕方は「飛躍的」なのである。というのも、その規定は選択肢から一つを選び決定するという形によるからだ。それは、「選擇と決定のために自覚の奥底にみづから悩む」ことで、「眞の意味の選擇」となる。「各瞬間毎に如何に死ぬか如何に生きるかに徹底的に迷ひぬくこと」、実存とはこういうことなのである。これに対し「普

遍的抽象」においては「すべてが自明」で、因果関係により「おのづから決定」しているが、この場合の決定に関わるのは「実存」ではなく、生物的次元から見られる「單なる生命」なのである(25)。

要するに、真の意味で選択し苦悩する実存における生の充実は、どこまでも完成されることなく、瞬間毎に完成を目指すのだと言えるであろう。

三 レヴィナスにおける実存・イポスターズ・固有名

ここでは、レヴィナスの「イポスターズ (hypostase) Ⅱ実詞化」を手掛かりとし、「名／固有名」について考えてみたい。この問題と九鬼の「名」の問題との接点を執筆者に示唆したのは、柄谷行人一九八九年刊行の『探究』Ⅱ(26)で展開した「固有名」についての考察である。

レヴィナスも九鬼と同じく、「名」あるいは「固有名」というテーマを掲げて、これに正面から取り組んだわけではない。本稿で取り上げる『実存から実存者へ』の題名が示す通り、むしろ「実存」や「実存者」の方が、レヴィナスの哲学における中心的テーマなのである。「名／固有名」は、このテーマがもつ「イポスターズ」という一つの軸に付随する課題である。従って、固有名の研究を既に一九八九年に発表しており、九鬼とレヴィナスの媒介者となる柄谷の見解を、まずは援用することにする。

柄谷によれば、固有名とは「指示する」ものではない。固有名とは、個体が個体である根拠となり得るもの、個体の「単独性」を保証するものだ。この個体の「単独性」は、個体の「特殊性(個別性)」と区別される。この区別は「それらの個体が一般性あるいは集合に属するか否かにある」。特殊性は「一般性からみられた個性性」であるが、これ

に対して単独性は「もはや一般性に所属しようのない個性性」なのだという(27)。

この点についてレヴィナスの見解を確認するために、柄谷はレヴィナスの批判対象であったハイデガーに言及する。ハイデガーは、「存在性格の二つの様相」、つまり「これが在る」(実存カテゴリー)と「これは……である」(カテゴリー)の差異を見出した。しかし柄谷が目指したように、ハイデガーにとつて「誰か」とは特に「固有名」というものではなく、「これは……である」という「カテゴリー」に属するものとされる(28)。

さて『探究』Ⅱにおける柄谷の意図は、固有名から言語を捉えなおそうということにあるのだが、そこから、「何と呼ぶのか」と定義される「固有名」と「何であるか」と定義される「一般名」とを区別する(29)。

ハイデガーによる「実存」は、「……が在る」という根本的形式によつて表現されるが、しかし彼にとつてこのような「実存」に「名」はあるのかというところ、それは「無名」である。柄谷の主張は、ハイデガーは「何と呼ぶのか」(固有名)と「何であるのか」を区別しなかつたということである。柄谷によれば、「固有名」は「誰か」、また「何と呼ぶのか」に相当するが、決して「何であるか」ではない。ハイデガーは、主語としての「誰か」を「任意のx」とし、そのようにして「述語を優位に」おいた。要するに、「誰か」という「固有名」を任意とし、「何であるか」という存在のさまざまな仕方を述語表現するというのである(30)。

ところで、ハイデガーは現存在や実存を「共同存在」という観点から規定している。現存在は「本質上それ自身において共同存在」であり、「世界内での共同存在」である。だから、目の前に他の人がいない、誰も知覚されないという場合があるが、これも共同存在から規定できるというのだ。「他人がいらないということ」、つまり「ひとりであること」「単独存在」は、「共同存在のひとつの欠如の様相」なのである。しかしこの「共同存在」からは、柄谷の意味する「単独性」としての実存は見出されない。確かにハイデガーは、現存在が「事実的にひとりで存在すること」、「単

独で存在すること⁽³¹⁾を排除してはいないのだが、「固有名」の観点による「単独性」は導き出されない。柄谷は「共同存在」に、次のようなことを認めようとする。「この私」は、「私」という言葉の「共同性」のなかではじめて可能であり、「個別(特殊)的」となる。彼の力点は、誰もが使うという意味で、「私」という一人称代名詞は共同性を有する、ということにあるようだが、とは言え「この私」の単独性は固有名においてしか見いだされない⁽³²⁾。

レヴィナスは、ハイデガーによる「実存」に対して批判的な立場を示した。彼は、この「実存」(existence)を特徴づける一つ概念である「脱自」(extase)に疑問を呈する。「脱自」とは、「自己の外にある」こと、「すでに内部から外部へと脱出」していることである。実存の「外部と内部」の作用は「主体―客体」の作用に還元されてしまった⁽³³⁾わけだが、レヴィナスによれば、ハイデガーはこの作用の「究極的普遍的本質をもっとも深いかたちで把握」し、また「脱自」によって「実存が実存するゆえんのものを見ている」のである。

脱自とは、ある対象との関係ではなく、存在するという動詞、存在するという行為との関係である。脱自によって人間はその実存を引き受ける。脱自は実存という出来事としてあらわれ、したがってその出来事そのものであるということになる⁽³³⁾。

レヴィナスは、「定位」(position)という自らの立場によって、「脱自」とは異なる方向へと向かう。「いつさいの了解、いつさいの地平や時間に先立ち、意識が起源であるという事実そのもの、意識が意識自身から発しており、意識が「実存者」だという事実」。あるいは、主体の「出发点」、主体が「その上に根づく」土台。これが「定位」だとするなら、「脱自」はそれとは異なる。レヴィナスは、「脱自」が「実存の源初的様態なのか」、また「一般に自我と存在との関係と

呼ばれるものが外への運動」であるのかと問うのである(34)。

この「定位」と相即する「イポスターズ」について簡単に確認しよう。まずレヴィナスは、この用語のギリシャ語の語源、「ヒュポスタシス」(Hypostasis)を原義通りに解釈し(35)、撰取した。哲学史上一般的ではない、その彼独自の理解は「動詞によつて表現される行為が実詞によつて示される存在となるその出来事を指し示」すということである(36)。

「イポスターズ」の理解をより深めるために、次の一節を見ておこう。

〈イポスターズ〉、実詞「Substantif」の出現、それはたんに新しい文法的カテゴリーの出現というだけではない。それは、無名の〈ある〉[il y a]の中断を、私的な領域の出現を、名詞の出現を意味している。〈ある〉の基底の上には存在者が立ち現れる。……実詞化によつて、無名の存在は〈ある〉としての性格を失う。存在者——〈存在するもの〉——は、存在するという動詞の主語であり、そのことによつて存在をみずからの属辞 [attribut]とし、その運命に支配を及ぼす。存在を引き受けるだけかがある。そしてこの存在は今やそのだけか存在なのだ(37)。

ここで、非人称で表現された「〈ある〉」(イリヤ)という「無名の存在」は、「個々の存在者ないし存在者たちを欠いた存在」(38)である。それは「無名」であるが、「実詞」が「出現」することによつて、存在者としての具体的な実存者になるのだ。換言すれば「存在」は、「無名」から「有名」となることで、その「存在」の述語的性格をもつ「ある」は中断され、変容する。そして、「存在者」の「出現」とは名前を得ることであると言えるのだ。名前を得ることによつて、「存在」は「だけかの存在」、または「存在者」となり、「存在者」は「存在する」という動詞の主語」となるのだ。

そして、「存在者」は「属辞」で表現される「存在」を、主体的に——根本的土台となる責任をもつて、とでも言えるだろうか——引き受けるのだと理解できる。西谷修が述べているように、レヴィナスの主体は、「逃れえないみずからの存在をその下に身を置き担いとして立つ」ものなのだ⁽³⁹⁾。

先に見た通り、レヴィナスは、ハイデガーの実存は「内から外への運動」にとどまるものだと言っているが、これはハイデガーおよび当時の「現代思想」の反実体的傾向を批判する立場の表明であろう。レヴィナスはこれを「脱自主義」(extasme)と呼ぶが、逆に「定位の行為」は、実体としての主体を成立させるというわけである。「定位の行為」の「自身を超越しないこの努力」が、「(私)を作り上げる」のである⁽⁴⁰⁾。柄谷は、ハイデガーには否定されたが、レヴィナスによって回復された主体の「実体性」とは、つまり「実存が固有名を与えられるということ」⁽⁴¹⁾だと明言している。

『実存から実存者へ』の中で、レヴィナスは単に「無名」と言っただけだ。彼は、この問題を固有名に限定しているわけではないのかもしれない。ここでレヴィナスの『固有名』を参考に、名と固有名と「イポスターズ」との関連を考えてみたい。既に示した本書の「序言」にある一節を振り返ってみる。

人物の名を語る、こと、それは顔を表現することである。ありとあらゆる名詞や常套句の只中であつて、固有名は意味の解体に抵抗し、私たちの発語を支えてくれるのではないだろうか。固有名は、難破した話の背後に、ある種の知解可能性、[intelligibilité]の終焉のみならず、いまひとつの知解可能性の黎明をも見て取ることを可能にしてくれるのではないだろうか。

この「人物の名を語ること」、「この「名」とは「固有名」と捉えてよいだろう。「語ること」とは、レヴィナスが作家の思想を解釈し、批評し、語ることだと理解できる。それは「名詞や常套句」の中に位置しながら、それらとは異なるものだ。「イポスターズ」を説明する文脈では、「実詞」に対するものへと変容する「動詞」だと言われていた。この「名詞や常套句」は、「固有名」へと「統合」され、「吸収」されてゆくものだと思う。本書のこの一節の後で、レヴィナスは「語られたこと」は、「すでに完成した完全無欠の存在」の「自足」する「同一性」に「統合」され、「存在」や体系を裏切り制限するかにみえる数々の差異を斥け、吸収してしまう」と続けている。つまり、この完全なる「同一性」の「存在」が「固有名」なのである。「固有名」は「名詞や常套句」と対比された場合、「実体化」そのものなのだということ、「イポスターズ」という出来事なのだということであろう。

「意味の解体」への「抵抗」は、先述の「現代思想の反実体的傾向」への「抵抗」でもある。語られていないことが語られる、つまり言葉になる、これが合理化である。ところが、レヴィナスによればこの合理性は終焉を迎える。合理性とは、ヘーゲルによる「同一者と非同一致との」究極の同一性」的な「存在論」においては、「難破した話」と化し、「知解可能性の終焉」に至る。しかしながら、あらゆる「差異」を吸収してしまうような「同一性」の「存在」に止まるのではない。これがレヴィナスの主旨であろう。さらにその先に、別の「知解可能性の黎明」があり、それを可能にするのが「固有名」なのである。このような意味における「固有名」は、「他なるものとの連関であり、覚醒」であるものとしての「自己」という存在の土台となる⁴³。合田正人によれば、「レヴィナスにとつては、固有名は無意味であるどころか、意味の、語ることの唯一の可能性であった。固有名は存在に先立ち、存在の秩序の存亡は固有名にかかっている」⁴⁴のだ。

レヴィナスは、『固有名』という作家論の中で、キルケゴール、ブーバーなど、つまり「他者」を語ることを通して、「自

己とは他なるもの、それは〈他者〉ではなからうか。とすれば、愛とはなによりもまず他者をきみとして迎接することであろう」と考えたのである。この「迎接」が、「〈同〉から〈他〉へと向かいつつも差異を抹消することのない知解可能性」なのだという。「他」の名を語ることに、「自己」と「他」はこのような関係にあるのだと言える。「語る」とは、たとえいまだ「共通のものが何もないところ」においても、「〈同〉から〈他〉への通路をたえず拓きつづける」ことなのである。レヴィナス自身、哲学者自ら、「他者」の「名」を、「固有名」を語ることによつて、その「他者の身代わり」⁽⁴⁴⁾ になり、他者の思想をわがものとしたのである。

結論にかえて

すでに論じたように、九鬼においては、個体の実存性が重視されていた。このような実存の成立の契機を、柄谷に倣い「固有名で呼ばれることによつてこそ現れる単独性」(つまり、一般性に還元されることのない単独性)に、あるいはレヴィナスに倣い「動詞から実詞への変容という出来事としてのイポスターズ」に、見ることもできるかもしれない。九鬼の実存の契機と「固有名」との深い連関は、本稿で見てきたような九鬼の論述に裏打ちされている。また、レヴィナスの実存・イポスターズ・固有名の連関の考えに依拠することで、さらに九鬼の実存と固有名についての思索を深めることが可能となるだろう。

九鬼においては、存在が本質を規定する場合に、個体における「可能的存在」と「現実的存在」が合致すると言われた。言い換えれば、それは「普遍が個体化」する契機であるということだ。そして、そのような個体が「実存」に他ならない。九鬼にとっては、実存としての現実的存在は「淡い影」としての個体であつてはならないのだ。「固有名」

は、この「普遍の個体化」の契機に、個体に「結晶する」ものなのではないか。あるいは、レヴィナスに基づいて解積したいなら、「現実的存在」を「イポスターズ」と見做すことになるだろう。

そして九鬼は、現実的存在は瞬間ごとに規定され、形成されるものだと考えていたのであるが、このことに照らしたとき、「固有名」も瞬間ごとに形成され、規定され、自覚されるということになる。そのように自覚を深めることで、「固有名」として実存の生は充実し、またそのようにして、その生はどこまでも完成されることなく、完成をめざし続ける。九鬼は、個体の実存性は「無窮性の故に無盡藏で言表され難いもの」であるから、「その意味において個體は限界を置いてゐる」のだと見ている⁽⁴⁵⁾。この言説は、控えめながら決定的な九鬼の実存觀を示している。彼が見ていたのは、「イポスターズ」と同定できる個体としての実存である。この「個体の限界」というものを「固有名」と捉えることは可能であると、今や断言できるのである。その意味は、レヴィナスの言う「固有名」に支えられる「いまひとつの知解可能性」と言い換えられるのである。

ところで、なぜ実存を底から支えるものが「固有名」だと考え得るのか。レヴィナスの思索において、「人物の名を語ること、それは顔を表現すること」であった。その顔とは、「固有名や称号や類型」を剥がれた裸出性であるし⁽⁴⁶⁾としての人間の顔だという。「裸出性」というつまり原型である。自己という存在の原型であろう。この原型に比較し得るのが、「固有名」だということになる。ある人のことを考えるとき、その人の顔は常に私の意識のどこかに伴っている。和辻哲郎も、「一切を排除してもなお人を思い浮かべ得るが、ただ顔だけは取りのけることができな⁽⁴⁷⁾」と述べている。その人を思うとき、語るとき、どうしても必要となる支えのようなもの、それが顔ではないだろうか。名も同じであろう。名を知らずにその人のことを語っても、どうしても仮の名でもいいので、つけたくなる。私たちが思う、語るとき意識には、固定の欲望とでも言うべきものがあるのではないか。浮遊状態の語り、

述語化など、実はあり得ないのではないか。「固有名」と「イポスターズ」、「個体の限界」について、このような観点からより深く考えてみる必要がある。

今後の思索の展望を示したところで、ひとまずは、この未完の一篇を閉じることにする。

注

- (1) 『九鬼周造全集』(KSZ)第五卷、岩波書店、一九九一年、七十二頁。
 - (2) レヴィナス『固有名』、合田正人訳、みすず書房、一九九四年、三―四頁。Emmanuel Levinas, *Noms propres*, Fata Morgana, 2014, p. 11.
 - (3) 初刊は一九三三年で、岩波講座『哲学』に「実存の哲学」として所収された。KSZに所収の、この「実存哲学」と「ハイデッガーの哲学」が一つの論文「実存の哲学」としてまとめられていた(KSZ3、四三八頁)。
 - (4) 九鬼周造『「いき」の構造』藤田正勝全注釈、講談社学術文庫、二〇〇五年、二十四―二十五頁。
- (5) KSZ5、五十八―七十一頁。
 - (6) 高橋真司『九鬼隆一の研究』未來社、二〇〇八年、十三頁、一二七頁。
 - (7) ゲーテ『ファウスト』第一部、相良守峯訳、岩波文庫、二〇一六年、二四四―二四五頁。
 - (8) 中村元『広説佛敎用語大辞典』東京書籍、二〇〇九年。
 - (9) KSZ3、五十九―六十二頁。
 - (10) 同右、六十七―六十八頁。
 - (11) 同右、六十八頁。
 - (12) KSZ3、六十八頁。「実存哲学」でのフッサール批判がどの文献に基づいているのか、九鬼は明記していない。『いき』では『イデー』(一九一三年)を参照しているため、「実存哲学」でもこれを参照している可能性は高い。しかし、『イ

デー』では扱われていないと思われる「變形態」(Variation)という概念について、九鬼は「実存哲学」で詳述している。この用語の初出は、一九二二年のテキストであり、理論化は一九二五年の講義「現象学的心理学」においてであるようだ(堀栄造「フッサールの現象学的心理学の深化」(一九二五〜一九二八)、『筑波大学』第二十三号、二〇一五年、九一―二十四頁)。「実存哲学」での九鬼の論じ方からしても、『イデー』以外のテキストを検討したのではないかと推測されるが、これについては別途、調査を要する。

(13) 同右、六十八―六十九頁。

(14) 同右、七十頁。

(15) 同右、七十一頁。

(16) 同右、七十一―七十二頁。

(17) 実際フッサールの方法が、九鬼が批判するようなものであったのかを検証する必要があるが、ここでは立ち入らず、別稿で改めて論じたい。ただ、堀栄造は、次のように指摘している。フッサールは「ヴァリエーション」(九鬼の用語では「變形態」)において、「形相をプラトニックなアイデアとして捉えているが、それは「形相の諸段階に対応する諸領域つまり経験世界の諸領域に根ざす」経験の形相」である。従って、

一九二五年の講義で表明された「プラトニックなアイデアとして把握」は「誤り」であり、むしろこれは「アリストテレス的な意味で把握」するべきであった。この点は、九鬼のフッサール批判に通ずるものであるかもしれない。

(18) KSZ 3⁷、七十二頁。

(19) 同右、七十六頁。

(20) 同右、七十七頁。

(21) KSZ 10⁷、三六一―四六二頁。九鬼は「Armand Colin 版, 1931, Se^{ed}」を使用している。翻訳はガブリエル・ペッフエルとエマニュエル・レヴィナスによる。

(22) 『デカルト的省察』浜渦辰二訳(ドイツ語版, Cartesianische Meditationen Eine Einleitung in die Phänomenologie の訳)、岩波文庫、二〇一五年、一九〇頁、一九四頁。

(23) KSZ 3⁷、七十七―七十八頁。

(24) 同右、七十九―八十一頁。

(25) 同右、八十一―八十二頁。

(26) 柄谷行人『探究』II、講談社学術文庫、二〇一五年。

(27) 同右、十一、十三頁。「単独性」については、東京大学の病院に保存されている夏目漱石の脳を例とし、説明がなき

れている。これは見たところ特に変わった脳ではなく、また夏目漱石という個体と無関係であるが、「他の脳と代替してないし、脳一般のなかに入らない」。この脳は「特異（単独）」だと言えるが、というのもそれが「夏目漱石の脳という固有名で呼ばれる」からだ。特殊だから固有名で呼ばれるのではなく、固有名で呼ばれるから「単独」なのだというのが、柄谷の主張である。

- (28) 同右、四十八―四十九頁。
(29) 同右、四十九頁。
(30) 同右、四十八―四十九頁。
(31) ハイデガー『存在と時間』上、桑木務訳、岩波文庫、一九九五年、二三〇―二三二頁。
(32) 柄谷（前掲）、五十頁。
(33) レヴィナス『実存から実存者へ』西谷修訳、ちくま学術文庫、二〇一〇年、一七二―一七三頁。
(34) 同右、一五二―一五三頁、一七三頁。
(35) 同右、二〇四―二〇五頁。「ヒュポスタシス」は、「下に身を置くこと、下に位置すること（基礎となる）こと」ないし「下にあるもの（基礎）を意味する」（「訳注」）。
(36) 同右、一七四頁。訳者の西谷は、レヴィナスの「イポ

スターズ」は、「哲学史上一般的ではない」という点への注意を喚起している。西谷よれば、プロティノスの「ヒュポスタシス」の用法には、「限定なしの「存在」における限定さされた「存在者」の出現という出来事を指している」との考えがあるようだ。言い換えれば、プロティノスは「無規定的」で「名づけることのできないもの」が「現勢化」し、「個的な実体となること」、「そうなったものの在り様」を「ヒュポスタシス」と呼んだのである。レヴィナスは、このような意味を捉えたということだ。（「訳注」、二二〇―二二二頁。）

- (37) 同右、一七四―一七五頁。
(38) 同右、十一頁。
(39) 同右、二二三頁（「訳注」）。
(40) 同右、一七二―一七三頁。
(41) 柄谷（前掲）、五十一頁。
(42) レヴィナス『固有名』、四―六頁。
(43) 同右、二〇二頁（「訳者あとがき」）。
(44) 同右、五一―六頁。
(45) KSN3、八十五頁。
(46) レヴィナス『固有名』、二〇二頁（「訳者あとがき」）。
合田によれば、これは「一九八七年に書かれた『全体性と無

限』のドイツ語版への序文」の一節である。

(47) 和辻哲郎「面とペルソナ」『和辻哲郎随筆集』岩波文庫、一九九五年、二十二頁。

メディア哲学としての京都学派

ファビアン・シェーファー

由比 俊行 訳

一 はじめに

キットラー学派、トロント学派、そしてフランクフルト学派、これら三学派の伝統のなかで育まれてきた存在論的かつ決定論的なメディア論 (Medientheorie) がメディアにかんする議論を全世界的に席巻した結果、ドイツではごく一般的な「メディア哲学 (Medienphilosophie)」という概念は——この論文で京都学派の哲学を例に思想的に素描されることになる日本にかんする議論をもっとも簡潔に表すのは、おそらくこの「メディア哲学」という概念であろうと思われるのだが——アメリカ合衆国や日本においては馴染みの薄い概念になってしまっている。いわゆるメディア論が、個別的なメディア存在論や、メディア現象を一般的に、あるいは批判的、社会学的に分析する諸メディアの理論にとどまるのにはたいして、メディア哲学とは何よりもまず、「メディア (Medium)」という概念について、あるいは媒介的な知覚や認識を可能にする認識論的な条件について思考する営みとして理解されるものだ。シュテファン・ミュンクラーは、デジタル・メディア時代にあつてこそメディア哲学が必要であると説く。彼によれば、「われわれの生活世界が、全般にわたって、いわゆるニューメディア、すなわち電子メディアやデジタル・メディア

との関係によって特徴づけられるようになってはじめて、メディア哲学のような知の分野が意味を持ち、また必要不可欠になった(Munkler二〇〇三、十八頁)。というのも、「電子メディアやデジタル・メディアの使用、それらを用いたデータの処理や加工が結果としてもたらした概念上の諸問題を省察すること」にこそ、メディア哲学の「現代的」な課題があるからだ(Munkler二〇〇三、二十頁)。一方、アレクサンダー・レースラーの見解によれば、メディア哲学とはごく一般的に、「メディアという概念に注意を払いつつなされる緒メディアについての考察、この概念の意味やそれと関連づけられる事象の理解をめぐる考察、この概念が他の諸概念にもたらす理論的な影響力についての考察、この概念をめぐる構築された諸理論のステータスについての考察である」(Roessler二〇〇三、三十五頁)。メディア概念の意味を確認するためにも、まずはこの概念の語源を一瞥しておいた方がいいだろう。『美学の基本概念』(Ästhetische Grundbegriffe)『および『日本国語大辞典』の当該項目によれば、十七世紀以来ドイツでも使用されるようになったラテン語の *medium* も、仲介、および媒介、という中国語・日本語の概念(ちなみに媒介という概念は、一二世紀にはすでに日本語でも使用されており、とくに結婚の媒酌や争いの仲裁を意味する言葉として用いられた)も、「中間」ないし「中心」、「真ん中にあるもの」あるいは「間にあるもの」を意味すると同時に、「媒介／仲立ち(Vermittlung)」を意味していた。

ここから、メディアの二つの意味が区別されることになる。一方は、メディア概念の「弱い」意味、すなわち、メディアを物質的な「手段(Mittel)」と理解し(新聞学的なアプローチをとる思考においても、メディアはこのように理解されている)、伝え広めるといふ機能に限定して考えるような、日常語における狭義のメディアの意味である。もう一方は、十九世紀初頭以来の近代哲学におけるメディア概念の用法に即した、メディアの「強い」意味だ。

「手段」としてのメディアという「弱い」意味はしかし、概念的に見れば、遅くともヘーゲル哲学以来、つねにすでに、「媒介／仲立ち (Vermittlung)」という「……」メディアの「強い」意味によって補充され、拡張されてきた。ロマン主義と同様に啓蒙主義哲学においても、「……」たとえばヘルダーやヘーゲル、あるいはまたノヴァーリスやシュライアーマッハーにおいても、中心となつたのは媒介としてのメディア概念だった。人間学に接するかたちで、そこにはすでに、言語論的・記号理論的な含みをもった媒介の概念が姿を現している。たとえばヘーゲルの精神現象学においては、受動的な道具や器具としてのメディアではなく、「間 (Dazwischen)」を構成する作用としてのメディア概念の端緒が、言語によつて条件づけられた認識の自己言及性ないし自己関係性を通してほめかされている。世界それ自体を表象するのではなく、事物の事物性を表象して現象へもたらす（現象化する）という認識の方法が、「普遍的なメディア」と呼ばれるのである。「……」一般にメディア論と呼ばれる理論（記号論的・語用論的構成主義、システム理論、ディスクール分析、脱構築など）の最近のアプローチが互いにどれほど異なっているとしても、あるいは互いにどれほどの親和性をもつにせよ、それらに共通する分母を、「中心」〈手段〉、〈媒介〉、〈環境〉といった多彩かつ多様な意味を内包するメディア概念から抽出することは可能である。中心的な定義をいくつか——サンプルとして、そしてもちろん簡略化しつつ——考えてみるならば、「メディアのもつとも基本的な定義」は「間」〔……〕であるということが明らかになるだろう。記号やメディアは多様な差異を生み出す。メディアは異なりを形づくる区切りだ。メディアが存在するところには、あらかじめ距離が存在していなければならない。メディアとは、様々なかたちの形成を可能にするような隙間 (Spielraum) のことなのである。(Tholen 二〇〇五、一五一—一五三頁、強調は引用者)

つまり、メディアのもつとも基本的な特徴は、哲学的観点から見れば、「伝播 (Übertragung)」という意味での純粹な情報「伝達 (Übermittlung)」よりも、むしろ関係性を寸断し、かつつくり出すという点にこそ存する。メディア哲学者ズイビュレ・クレマーは述べている。「あらゆる伝達 (Mittlung) は分割 (Teilung) を前提としており、分割された状態で自らを成り立たせなければならぬ。分裂や差異や不一致がなければ、いかなるコミュニケーションも存在しない」(Kramer 二〇〇八、七十四頁)。一九九〇年代以降、ドイツのメディア哲学は、このような「強い」、内包的なメディア概念の意味を再発見することになった。これと同じように、日本の近代思想においても、一般には「無」や仏教的「空」の概念に基づくと考えられている哲学のなかに、媒介や間を基盤にしたメディア概念の息吹を見出すことができる。

ここで問題にする哲学とは、二十世紀初頭、西洋近代の急速な流入を背景にして日本版の近代哲学として成立し、一般には「京都学派」の名で呼びならわされている思想のことである。思想家たちのうちの誰がこの学派に属し、誰が属していないのかを確定するにあたって、京都学派についての思想史的研究は二通りのアプローチをとってきた。広く一般に受け入れられているアプローチは、京都学派の「観念形態 (Ideengestalt)」（同学派の「社会形態 (Sozialgestalt)」と対立する) に基づくものだ⁽¹⁾。この考え方にしたがうなら、ある知的な精神思潮や学派は、そこに属する思想家たちが共通して用いている公理的な術語によつて特徴づけられることになる。それゆえ、こうした立場を代表する哲学者の大橋良介にとっては、ひとつのまとまりとしての京都学派の形姿は、「思想の共有ないし共同形成」(大橋二〇〇四、九頁) のうちにこそ見出される。大橋は京都学派を定義して、「〈無〉の思想をベースにして哲学の諸分野を形成した、数世代にわたる哲学者グループ」(大橋二〇〇四、十頁、二〇一一、十三頁) であると述べている。大橋によれば、「無」あるいは「絶対無」の観念をベースにする京都学派の哲学は、存在ではなく無につい

て問いかけるがゆえに存在論的ではなく、その限りににおいて西洋哲学から原理的に区別される。こうした厳密な定義にしたがって、大橋は京都学派の各世代を次のように列挙してみせる（大橋二〇〇四、二〇一一）。

第一世代…西田幾多郎、田辺元

第二世代…久松真一、西谷啓治、高坂正顕、下村寅太郎、高山岩男、鈴木成高

第三世代…武内義範、辻村公一、上田閑照、木村敏

大橋は自らの京都学派の定義に照らして、哲学者の和辻哲郎と九鬼周造、さらにはいわゆる左派を代表する思想家たちを、京都学派の中核グループから除外する。たとえば西田と田辺の薰陶を受けた戸坂潤、三木清の両名は、「無」あるいは「絶対無」の概念については、せいぜい批判的なかたちで（つまり、それに基づく理論的展開という意味での生産性がないということ）取り組んだにすぎない——大橋は彼らの除外をこのように根拠づけるのである。

これにたいして、思想家たちの京都学派への帰属を確認しようとするもう一方のアプローチは、観念形態ではなく、京都学派のもつ社会形態から出発する。このような見方は、とりわけ藤田正勝によって代表される視点、すなわち、京都学派を西田と田辺を中心に形成された「知的ネットワーク」と見なし、そのつながりを、西田・田辺の両者から「学問的・人格的影響」を受けた思想家たちの「相関関係」としてとらえる視点に基づいている（藤田二〇〇一、ii、二三四―二三五頁）。「ネットワーク」という概念によって、個々の（その方法や概念規定の仕方においてそれぞれに異なつた）思想家たちの相互関係や知的な相互交流を視野に収めることが可能になっているわけだが、これはたんなる用語や概念の一致に基づいて「グループ」を排他的に確定しようとした大橋のアプローチには欠けている側面であ

る(2)。藤田によれば、まさにこの間口の広さにこそ、彼のアプローチの利点がある。藤田が挙げる京都学派のリストに、久松真一や西谷啓治と並んで戸坂や三木の名があるのは、したがって当然のことなのだ。

いずれのアプローチも、京都学派におけるメディア哲学的な思考の端緒を明らかにするうえで有益なので、以下では上述の二つの定義づけの試みが統合されることになるだろう。もつとも、それができるのは、無の概念に焦点を合わせるのではなく、「弁証法」および「媒介」の概念の導入に伴って、一九三〇年代半ばから京都学派の代表的思想家たちの思想に生じたある概念の変容を考察する場合に限ってのことである。それによって、京都学派においては——少なくともおよそ五年という短い期間——もつばら「無の哲学」だけが展開されていたわけではなく、ある種の「媒介の哲学」もまたたしかに問題になっていたのだということが、正当性をもって主張されることになる。そして、このような視角から眺めることによつてこそ、京都学派の哲学を——弁証法的媒介という概念をめぐって形づくられた哲学的試みという意味において——メディア哲学としても考察することが可能となるのである。これまでの京都学派研究のなかでは、こうした京都学派のメディア哲学的動向が論じられることはなかった。さらに、その京都学派におけるメディア哲学的思考は、当時の新聞学が押し進めていたような、もつばら「手段」としての新聞メディアに限定されたメディア存在論的アプローチにたいする同時代からの修正ともなっている。その点において、京都学派にたいするこの新たな視点は独自性を獲得することになるだろう。

京都学派の概念装置にかんする思想的考察が「媒介」概念の周辺にまで拡大されれば、一九二〇年代から三〇年代にかけて極東の島国ですでに成立していたこの媒介をめぐる思想は、一九九〇年代以降のドイツにおけるメディア哲学の議論に資するばかりでなく、どの思想家が京都学派に属するのかという、今日にいたつてもなお驚くほどに活発な帰属の正当性をめぐる議論にも新たな刺激を与えてくれることだろう。すでに見たように、戸坂潤、三木清、中

井正一といった思想家たちは、たとえ京都学派のメンバーとして扱われることがあつたとしても、もっぱら個別的、周縁的現象として（いわゆる左派として）しか論及されることがなかった。とりわけ、研究の焦点が（見方によって、観念論的に理解されることもあれば、秘教的なものにとらえられることさえあつた）無の概念に絞られたことによつて、マルクス主義的―唯物論的性格の強い左派の思想は、無の哲学とは根本的にまったく相容れない立場であるという印象が強められた。しかし、彼ら潜在的京都学派の思想を、「絶対無」という哲学的観念の側からではなく、弁証法的「媒介」という観点から考察するならば、そこには個々の思想家たちを結ぶまったく新たな連関が姿を現し、次に挙げる思想家および緒概念を包摂した、京都学派におけるメディア哲学的な思考領域がはつきりと浮かび上がってくるのである。

- ① 西田幾多郎…「弁証法的媒介」あるいは「無媒介的媒介」としての絶対無の場所
田辺元…「絶対媒介」の弁証法
- ② 和辻哲郎…「間柄」あるいは「人間」
木村敏…「人と人のあいだ」
- ③ 中井正一…「技術としての媒介」としての弁証法
戸坂潤…「立体的弁証法」

本論文では以下、西田、田辺、戸坂、中井の著作に限定して議論を進めることにする(3)。それは、一九三〇年代に、この四人のあいだで世代を超えた生産的な議論が展開されていたからであり、その議論の中心をなしていたのが、ま

さに「弁証法」と「媒介」の両概念であつたからだ。田辺と戸坂は、師である西田の哲学としかに対決するなかで、師の哲学にたいしてラディカルな批判を行つた。彼らの批判を受けた西田は、その思想を根本から修正することはなかつたものの、自らの思想のさらなる概念的明確化の試みに着手することになつた⁴。田辺は、弁証法を無媒介的媒介とする西田の理解にたいして、絶対媒介の概念を対置する。これにたいして戸坂は、唯物論的—立体的な論理に基づいた弁証法と媒介の考え方を素描してみせる。一方中井は、「技術」をたんに何かのための「手段」と見なすのではなく、人間と環境、あるいは主体と客体のあいだの「媒介」としてとらえ、今日の目からすれば哲学的メディア論と呼ぶにふさわしい思考の端緒を打ち出している。戸坂、中井の両者は、その思想をまさに彼らの同時代メディアであつた映画にたいしても適用することになるのだが、その議論については本論文の最後で検討することにしよう。

二 西田と田辺…〈無媒介的〉媒介と〈絶対的〉媒介

西田の思想的展開は——どの観点から見ると異なってくるが——通常三つから五つの段階に区分され、それぞれの際期に主導的な役割を演じた術語によって特徴づけられている (Eiberteld 一九九九、松戸 一九九〇、松村 一九八七を参照)。よく知られているように、西田は一九一一年に出された『善の研究』によってその思想の土台を築いた。西田によれば、あらゆる認識の端緒には、「体験」ないし「経験」というアモルフな地平——この名称はウィリアム・ジェームズの「純粹経験」に倣っている——が存在している。すべてを包み込むこの純粹経験の地平においては、あらゆるものが無媒介に、自己を自己のなかに無限に映し出しており、それゆえそこには、知覚する主体と知覚される客体の世界のあいだの区別もいまだ想定されない (主客未分)。

例えば、色を見、音を聞く刹那、未だ之が外物の作用であるとか、我が之を感じて居るとかいうような考のないのみならず、此色、此音は何であるという判断すら加わらない前をいうのである。それで純粹経験は直接経験と同一である。自己の意識状態を直下に経験した時、未だ主もなく客もない、知識と其対象とが全く合一して居る。
(西田 一、九頁)

この「純粹経験」のことを、西田は数年後（一九一七年）に「自覚」という概念によつて言い換えている。西田にとつて自覚という概念は、たしかに自己関係的なものではあるが反省的なものではない。西田は、自覚とは「自己の中に自己を映すこと」（西田 四、二一五頁）であるという。それは自己意識という意味でのデカルト的自我の自己反省ではない。自という漢字は、ここでは知覚する主体を表わすのではなく、「おのずから」という自発性を示している。純粹経験の瞬間的なあらわれとしての自覚は、主体と客体の分離も意識も知らない。思惟のプロセスによつてはじめて「主体と客体が区別」され、「経験からの差異化と展開のプロセスが開始される」(Portner und Heise 一九九五、二五〇頁)。認識対象および概念にまつわる差異や矛盾は、すでにこの自覚のなかに根源的なかたちで含まれているのであり、その限りにおいて、認識することや知ることは自発的な営みであるとされるのである。

この頃から西田は（同僚の田辺や教え子たちからの批判に触発されて）、自らの哲学を絶えず概念的により精緻なものに仕上げようと努めることになる。一九二七年には『働くものから見るものへ』が発表され、そこではじめて「場所の論理」が説かれた。ここにおいて、純粹経験と自覚に、ひとつの有名なトポスが与えられる。それが、「絶対無」の場所（絶対とはすなわち相対的ではないということ、つまりここでの無は、存在との関係性における「非在」の謂

いではない)として考えられた(「形式なき形式」としての)場所、あらゆるものの基底をなす自覚の地平という意味での場所である(これにしたがえば、デカルト的な自我は、このすべてを包括する自覚から生じる個別的な「自己限定」を表しているにすぎない)。純粹経験の場合と同じように、この「無の場所」においても、ある事態はそれ自身をみずからのうちに無限に映し出す。「無の場所」は、様々な矛盾が生成し、また消滅する場所である。「真の無の場所」というのは如何なる意味に於ての有無の対立をも超越して之を内に成立せしめるものでなければならぬ(西田四、二二〇頁)。西田自身の語るところによれば、彼はこのようなより普遍的な規定によって、初期の著作に顯著だったジェイムズ流の「心理主義的な」見方から離れようとしたのである。

西田研究者の小林敏明によれば、この場所としての無という觀念が成立しえたのは、西田が無というものを、たんにすべての事物を消滅させる絶対的な否定性と見なすのではなく、むしろポジティブなものとして、すべてを生み出す「根源」としても考えていたからにはかならない(小林二〇〇二、八十一—八十二頁)。このことはとりわけ、この時期の西田の思考のなかに、客観性、主観性という概念に代わって、フッサールの影響を受けるかたちで、*ノエマ*と*ノエシス*という概念が導入されている点にもはつきりとあらわれている。この両概念によって西田は、客体と主体(およびこの両者の分離)を基礎づけている哲学体系の批判的検討を可能にする、現象学的なメタレベルの視点を設定しようとした。西田にとつて絶対無とは、現象学的に見れば、現実の*ノエシス*的(「主体的」)次元と*ノエマ*的(「客体的」)次元の両方を包摂した場所なのである。

一九二〇年代終わり頃の——田辺との集中的なやり取りによつても特徴づけられる——思想的展開の第四期、第五期に入ると、西田の思想には、ヘーゲル哲学とマルクスの思想から取り入れた弁証法概念が頻繁に登場するようになる。西田はそこで、西洋哲学の伝統からするとかなり奇抜な弁証法理解を展開してみせ、一九三七年以降は弁証法

を「絶対矛盾的自己同一」の概念とも等置するに至った。絶対無が弁証法的だというのは、それが現実に存在する諸矛盾や概念的諸矛盾（西田は矛盾という概念を基本的には互いに排除し合うパラドクスとしてではなく、むしろ対照性として理解している）を「弁証法的」に自らの内に統合しているからである。「無」とはもつぱら限定すること、あるいは実体なき限定の運動のことを意味していることになる。限定とは差異化してそこに対立をもたらすことであり、その運動である」（小林二〇〇二、九八頁）。ペルトナーとハイゼは、一九三〇年代後半に生じたこの概念上の新たな位置づけを次のように記述している。

無を場所として、場所を無として相互に規定するこの考え方は、西田がその後期哲学のなかで、個別と普遍、主体と客体との絶対矛盾的自己同一としてとらえた現実の概念に対応している。現実が、一であると同時に多でもあるとすれば、現実を矛盾なく描写することなど不可能である。それゆえ西田は、無矛盾性という形式的義務を課されている論証のロジックによつては、現実をそれにふさわしい概念で把握することができないと考えるのだ。西田は弁証法に賭ける。なぜなら、弁証法だけが矛盾を統合することができるからだ。〔…〕そのような弁証法にしたがって、存在とは場所へのかかわりであると規定される。存在が場所からおのれの普遍性を引き出す一方で、場所は存在のなかにおのれを具体化させるのである（Pöthner und Heise 一九九五、三五四頁）。

一九三二年に西田は論文集『無の自覚的限定』を発表する。これ以降——集中的なヘーゲルとマルクスの読解、および田辺との批判的な取り組みを通じて導入された——弁証法概念は、西田哲学のスタンダードな語彙のひとつとなる。もつとも、弁証法が確固たる西田哲学用語になったといつても、西田が意図していたのは、「過程的」な弁証法

ではなく、「場所的」なものとして理解された弁証法だった。後期の思想において西田は、「過程的な」「弁証法的運動」を、彼の言う「真の」（場所的な、あらゆる対立を自らのうちに統合する）弁証法から区別している。

「真の弁証法」は、「物が環境に於てあり、環境が物を限定し、物が環境を限定する」という「場所的限定」から出発することによつてのみ思考しうるものとなる。「物と環境の間には何等の作用的関係もなくならねばならぬ。〔…〕物と環境とは互に偶然的でなければならぬ」（西田六、三四六―三四七頁）。西田は数年後にこの思想をさらに次のように詳述している。

真の弁証法的限定というべきものは、少くも三つのものの相互限定から考えられねばならない。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えようことは、無数の個物を考えることに外ならない。斯くして始めて真に相独立するものの相互限定、個物と個物との相互限定ということが考えられるのである。絶対の非連続の連続と考えられるものは、かかる意味を有つたものでなければならぬ。個物と個物との媒介者Mは場所的限定の意義を有つていなければならぬ。私が弁証法的一般者の自己限定として弁証法というものを考える所以である、過程的限定を基とせないで場所的限定を基とするという所以である。私の一即多、多即一というのも、かかる場所的限定を意味するに外ならない。〔…〕そこに何等の意味に於ても内面的連結という如きものが考えられてはならぬ、直線的なるもの、過程的なるものは否定せられなければならない。然らざれば、それは何処までも観念的弁証法の立場を脱することはできない。古来、経験論の強味は此にあるのである。（西田七、三二三―三二四頁）

弁証法と媒介（「M」）、西田はこれを、彼の思考に典型的な自己矛盾的な概念対を用いて、「無媒介的媒介」（西田六、三八六頁）と書き換える。西田によれば、たとえ私と汝という主体間の関係であっても、「真に弁証法的な」関係においては、いかなる第三者による媒介も許されない。

由来、弁証法というも、単に過程的に考えられその根柢に場所的限定のあることが注目せられないのであるが、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者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いなければならぬ、自己が自己の中に絶対の否定を含んでいなければならぬ、何等か他に媒介する者があつて、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。何とす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（「：」）（西田六、三八〇—三八一頁、強調は引用者）

しかしながら、人間（個体としての）と他者（潜在的には他者同士の結合の総体が一般的なるものを形成する）の関係をこのように考えてしまうと、次のような問題があらわれてくる。すなわち、もしすべての自己がそれぞれの他者にとつて、一切媒介の可能性がない、絶対的な他者なのだとすれば、つまり、自己は自己自身としか同一性をもたないのだとすれば、第三者との「共同（communias）」に根差すコミュニケーションは、理論上決して成立しえない。言い換えれば、ここには次のような疑問が生じるのだ。これが発出論的な思考ではないとすれば、一体どのようなし

て自己と他者のあいだに真に弁証法的なダイナミズムが成立するといふのだろうか？ 小林敏明も、今日の視点から見ればこのような西田の思考からはせいぜい「コミュニケーション行為の前提としての差異性というようなモチーフ」しか取り出すことができないだろうと述べている。「コミュニケーション」という要素にかなして無頓着であった西田は、それゆえ「差異のもつている遊戯的可能性などというものについて」（小林二〇〇二、一二六頁）顧慮するところがなかったのである。

一九一八年、この頃まだ東北帝国大学で教鞭を取っていた田辺元は、西田のはたらきかけにより、助教待遇で京都帝国大学に招かれた。それ以前から西田と活発に意見を交換し合い、上述したような西田の思想的展開を熱心に追いかけていた田辺は、翌年この招聘を受諾する。初期（一九〇八―一九二二）の田辺はもっぱら科学哲学と数理哲学の諸問題に没頭していたが、この西田との交流を通じて彼の思想はその第二期（一九二二―一九二七）を迎え、西田の勧めにしたがって、集中的にドイツ観念論（とくにフイヒテ、ヘーゲル）および新カント派の研究に取り組むことになった。二人の手紙のやりとりからは、西田が田辺にヘーゲルの『論理学』やフイヒテの『全知識学の基礎』を貸し与えていたことも確認されている（藤田二〇一〇、四九三―四九四頁）。田辺の思想が第三期（一九二七―一九三四）に差し掛かる頃には、京都着任からすでにかなりの時間が経過している。この時期田辺は、ヘーゲル弁証法の研究をさらに本格化させるかたわら、唯物論的な弁証法の研究にも打ち込んでいた――その研究成果は一九三二年に発表された『ヘーゲル哲学の弁証法』に結実する。この『ヘーゲル哲学の弁証法』に収められた論文「ヘーゲル哲学と弁証法」において、これ以降田辺が「絶対弁証法」と呼び、その後さらなる深化を遂げることになる普遍的弁証法の基盤が形づくられた。出発点となったのは、ヘーゲルおよびマルクスの弁証法概念にたいする批判である。田辺によれば、彼が扱うのは、概念的なものばかりを強調する非実践的で観念的なヘーゲルの弁証法でも、物質的現実

に偏った抽象的なマルクス主義的弁証法でもなく、両者を綜合する「絶対的な」弁証法である。ヘーゲルの弁証法もマルクスの弁証法も、認識のプロセスと自己意識との関係を説明しようと試みてはいるが、方法としての自己反省を欠いていると田辺はいう。というのも、彼らの弁証法は、その論理展開の内部においては確かに弁証法的であっても、自らの立場を「外から」も弁証法的にとらえるには至っていないからだ（田辺三、一七〇頁）。マルクスの唯物論的弁証法とヘーゲルの観念論的弁証法は、それぞれのやり方で、確かに真の弁証法の一端に触れてはいる。しかし、弁証法的な矛盾の在り処が存在か思惟のどちらか一方だけに局限されてしまったために、彼らの弁証法は結局のところ一面的なものにとどまらざるをえない。ヘーゲルの弁証法が実践を、マルクスの弁証法が理念を否定するのにたいして、（田辺の念頭にある）自己反省的な「絶対弁証法」においては、事象と概念とが相互に「絶対的に媒介され」（田辺三、一六八頁）ていなければならないのである。田辺は次のように書いている。

精神物質共に絶対媒介の契機に外ならない。これが、絶対媒介は観念弁証法と唯物弁証法との対立を超え、両者を否定的に綜合する絶対弁証法であるといわれる所以である。（田辺二〇一〇、三七九頁）

したがってこの絶対媒介を、「対立的なる一方の側が他方の側を克服する」というマルクスのないしヘーゲルの意味での綜合と受け取ってはならない。むしろ絶対媒介のはたらきは、「対立緊張が〔…〕相互転換的に全体の内に止揚せられる」（西田三、五〇〇頁、Laube 一九七八a、二八七頁）点に存する。ここまでならば、西田も田辺の立場に賛同したことであろう。

以上のような概念武装を固めた田辺は、しかし間もなく、同僚である西田の哲学にたいする批判を開始する。彼

の批判は次のようなものだ。西田哲学は無それ自体を絶対媒介的（絶対弁証法的）にとらえておらず、むしろ無を絶対視することによってこれを実体化している。そのため西田の思想において、絶対無に内在するダイナミズムは、絶対無から「発出論的」に生まれてくるしかない⁽⁷⁾。だがそのとき、絶対無はひとつの究極的な、超歴史的に絶対的なものへと変質してしまっている⁽⁸⁾。西田にたいする田辺の批判は徹底して西田の論文集『一般者の自覚的体系』（一九三〇）に収められた論考に的を絞っているが、その批判は西田哲学の根本問題に関わるものであり、基本的には西田思想の全体にたいして当てはめることが可能である⁽⁹⁾。しかしまず、田辺の批判の個々の論点を確認しておくことにしよう。田辺は、絶対無の概念は西田のような理解の仕方では哲学的体系の原理とはなりえないと述べている。なぜなら、無にたいして超越的な、ほとんど神的な位置が与えられるために、西田の発出論的思想は、哲学というよりむしろ神学に近いものとなってしまうからだ。田辺の批判にたいして西田は、たしかに「絶対無」には宗教的次元も含まれるが、それは宗教的忘我のごときものでも、プロテイノスの流出論における神的存在者のごときものでもない、自分の思想における「絶対無」とは「有にして自己自身を限定するものではなく、無にして自己自身を限定するもの」（西田六、一五四頁）なのだと応じている。しかし、このように反論したからといって、西田の思想における絶対無の場所が、彼の非弁証法的なとらえ方によって、同一哲学⁽⁹⁾がもたらす存在論化（eine identitätsphilosophische Ontologisierung）を被っているという事実には変わりがない。田辺は次のような批判を展開している。

〔…〕これを絶対無として、弁証法的世界の底面ないし裏面とし、自己否定的なる存在においてある場所とするならば、それは直接に有るものとして定置せられるのであって、同時に無いものであるという意味を真実

には失う。かくして、他の総ての存在は弁証法的に否定即肯定として否定的に媒介せられ、無において有るものとなるけれども、これをして無において有るものたらしめる媒介としての無の場所それ自身は、かえって非弁証法的に直接に肯定せられ、絶対無は有にして無たる意味を失って直接の有となることを免れない。(田辺二〇一〇、三六五—三六六頁)⁽¹⁰⁾

絶対的なものが超越的個別存在としてではなく、自己自身を否定する無として理解される場合にのみ、絶対的なものは全体としての世界を包括することができる。「絶対無」はそれゆえ「否定運動を通じて」(田辺三、一一一頁)媒介されていなければならない、あらゆるものを包み込む場所として理解されてはならないのである。大橋によれば、「哲学的に考えるということは〔…〕田辺にとって、普通ならば媒介不可能なかたちで現実のなかに見出される対立や矛盾を、媒介によつて止揚されるものとして把握することにはほかならない。」(大橋二〇一一、三十五頁、強調は引用者)かくして、西田の一元論的かつ静的な「二であるにもかかわらず一」と田辺の二元論的(後には三者的)かつ弁証法的な「一であるにもかかわらず二」とが対峙することになる(Pörtner und Heise 一九九五、三六二頁)。後に戸坂によつて「弁証法概念の解釈」にすぎないと喝破される西田の一元論的同一哲学は、したがって根本においては弁証法的思想とはいえない。絶対無の内部では、諸々の現実的対立や観念的—概念的対立が相互に否定し合い、たしかに「弁証法的」に関係づけられている。しかし絶対無それ自体は、決して媒介されないものとして、つまり始原の、あるいは究極の「根本原因」として、非弁証法的に理解されているのである。

一九三〇年代に西田にたいする詳細な批判を展開した田辺は、後に「種の論理」と名づけられることになる思想の端緒を手にしてきた。それは、表層のみ弁証法的な——なぜなら、根本においては同一哲学的であるから——西田の

思想に、論理学的かつ社会哲学的な立場から構想された対案をぶつける試みで、これを通じて田辺は、以前から論じてはいたものの、はなはだ抽象的なものにとどまっていた絶対媒介の弁証法を具体化させていった。田辺によれば、弁証法の絶対性を——西田のように——超歴史的—靜的な、したがって非弁証法的な原理として実体化してしまわなためには、絶対的なもの（すなわち絶対無）それ自身が、否定によって媒介されていなければならないのである。これによって田辺は、西田の同一哲学的—自己矛盾的な絶対無の觀念に、種の論理という三つの項からなる弁証法的觀念を対置する。

種の論理は、類 (Genus) と個 (Individuum) のあいだを媒介する第三者 (tertium) としての種 (Species) をその基盤としている。田辺の社会哲学においては、類は国家に、種は共同体、家族、種族、あるいは民族に対応する。アリストテレスの論理学では、個の側から見えてより高い普遍性を、類の側から見えてより大きな特殊性を備えているのが種であった（それぞれの概念が上位カテゴリーの概念のなかに包含される。すなわち、「[[個]種]類」である）。これにたいして、田辺におけるこの三者間の関係は、上位概念が下位概念を内に含むというたんなる包摂関係ではなく、三つの概念それぞれが、「弁証法的に互いに互いを否定しかつ肯定する」という真のダイナミズム (Laube 一九七八、一〇頁) によって規定されている（つまり、個↓種↓類）(II)。かくして、類も個も、種にたいして二重の関係を取り結ぶことになる。

その自己否定の二重対立構造は、同時に類 (全) と個とを当然に絶対対立の契機として即自的に含むのであって、その意味においては種が同時に類にも個にも媒介せられるから、当然絶対媒介を成立せしめ、いずれの一つも他の二つを媒介することができるのである。(田辺二〇一〇、三九三頁)

しかし、この最後の一節は、それに先立つ規定とは相容れないように見える。というのも、「いずれの一つも他の二つを媒介することができる」のであれば、類と種と個とが取り結ぶ関係は三角形を形づくるはずなのだから。田辺は、過去、現在、未来の三つの時制を手がかりに、絶対媒介の弁証法において種に付与された中間位置の特殊性を詳述している。

〔…〕時は過去現在未来の三つの様態に由つて絶対的に媒介せられるものであり、いずれの一つも他の二つの媒介として欠くべからざるものであること、何人も疑わない所であろう。〔…〕しかしそれにもかかわらず、時の成立に現在が媒介者として特に選ばれたる地位に立つことも、また同時に否定できまい。〔…〕この現在に立つことに依つて、時の動性と統一性とが結合せられるのである。現在の媒介性は絶対媒介性と矛盾しないどころではなく、かえつてこれを可能にするのである。あたかもそれと類似した意味において、種の論理が絶対媒介の論理と両立するばかりでなく、これを可能にするのである。これを疑うのは絶対媒介の論理を弁証法的に理解せず、客観的に形式論理化する結果といわなければならぬ。(田辺二〇一〇、三九三―三九四頁)

これによつて種は二重に媒介された特殊な地位を獲得する。種は弁証法的に二重に媒介され、個と類のあいだの第三項として位置づけられるのである。田辺によれば、この中間位置(種Ⅱ第三者)は——ちょうど時における現在と同じように——他の二つと取り換えることも、何か別のものによつて置き換えることもできない。これにたいして西田は、「絶対無」を「根源における矛盾の無媒介的な統一」と考えたために、最終的には、同一哲学の流儀で対立する

概念対のすべてを等置することになったのである。

純粹に形式論理的に考えれば、自己自身と同一であり、かつ相互に矛盾し合う複数の実在は、個々の異なりにもかかわらず重なり合うところをもつ場合にのみ、同一であると同時に矛盾であることができる。それらの実在は——田辺のこの主張はしごくもつともである——第三項によつて媒介されていなければならないのである。このことは、相互に関連づけるといふ意味での媒介の特殊形態である比較を例にとるとわかりやすい。何かと何かを比較する際、完全に同じではない二つの事物を比較という媒介関係に置くためには、比較のための第三項 (tertium comparationis) (媒介の場合には tertium mediationis) を想定しなければならない⁽¹²⁾。西田の思想と田辺の思想の相違に引きつけていえば、次のようにいえるだろう。田辺によれば、絶対無はそれ自身が絶対媒介なのだ、西田にとつての絶対無は、運動から隔絶された、あるいは運動の手前にある根源のごときものであり、根本的にはあらゆる媒介の外部に位置している。それゆえ西田の思想においては、運動性は発出論的にしか生じることができない。これにたいして田辺は、運動性を弁証法的に(つまり自己反省的、自己媒介的に)とらえるのである。

さらに、非発出論的哲学には、あらゆる変化の引き金となる外的な要因が必要となる。この外的要因こそが、弁証法的運動を起動させ、これを維持し、西田の絶対無のなかで時間や歴史が陥る「非連続の連続」という空転を無力化するのである。田辺はこの外的要因を「行為」と名づけ、西田は——弟子たちや同僚たちからの批判に影響されるかたちで——後期の著作のなかでそれを「行為的直観」と呼んだ。とはいへ、西田が主張するとおりに行為的直観を外的ではないものとして受け取つてしまうと、はたして西田の場合にはいかなる要因によつて非連続の連続が打ち破られ、世界を生じせしめるのが理解できない。別の言葉でいえば、西田の哲学体系には実践の理論が欠如しているのである。田辺の哲学は実践をカバーしている。というのも、「弁証法は行為的媒介の立場に終始して、全体を綜合す

る永遠の体系を断念しなければならぬ」(田辺二〇一〇、三六九頁)からである。西田における歴史の問題について、田辺は次のように書いている。

〔…〕直接なる絶対無として無方向なるものが、如何にして時間的歴史的现实の方向を定めることができるか。自己疎外と自己回復とを統一する絶対否定のみ、自家止往として現実の動性と絶対の静一とを媒介統一することができるのである。絶対無の自己限定として世界を解釈するのは、実は弁証法を超える立場を弁証法に被せることである。(田辺二〇一〇、三七七頁)

これにたいして、田辺においては、行為という人間の実践による(歴史のような)普遍的なものと個との絶対媒介は、媒介のための第三項(*tertium mediacionis*)たる種——他の項と相互に二重に媒介されているという点では現在とも比較しうる特異な地位を占める種——を介して、必然的に弁証法的な相互媒介の作用を受けることになる。

すでに統一が実現せられれば、自己否定でなく絶対否定である。両者は相即するというも、同時に否定的に対立し、行為に依って始めて媒介せられるのである。〔…〕これを単に潜勢の現勢化として同一論理の立場「西田の行為的直観の立場を指す(引用者)」から理解せられるものではない。自己否定的種的基本体の絶対否定的統一的主体化でなければならぬ。〔…〕それだから個の主体的行為というのは、実は種の自己否定の、絶対否定たる類への転換であつて、個は単に種と対立するのでなく、かえつて種の自己否定に媒介せられた類への転換に成立するものである。かくて種と個とは直接に対立するのでなく、個は種の自己否定に媒介せられた絶対否定におい

て成立する。(田辺二〇一〇、三八九—三九〇頁)

弁証法と媒介についてのこの理解の違いのなかに、田辺の思想と西田の思想のもつとも大きな差異があらわれている。田辺は、二元論的な主体の哲学を克服しようとする西田の試みを評価してはいる。しかし彼は、主体と客体の二元論を一元論的な無によつて乗り越えようとする西田の試みが不首尾に終わっているという点に、西田哲学の欠陥を見る。田辺にいわせれば、絶対無を一元論的にとらえることは、絶対無を究極の存在者、比類なき絶対的存在へと物象化することにほかならない。田辺にとつて、絶対無における諸々の対立は、「絶対否定」を介して互いに媒介されたものである。絶対否定においては、あらゆるものが二重に否定される。絶対無もまた例外ではない。絶対的なものは絶対否定というかたちで常に自己を否定する。西田の絶対無が、現実世界のなかではじめて自立化する実体のごときものであるのにたいして、絶対無にかんする田辺の思考において問題となるのは、絶対否定を介して無限に媒介された実践のプロセスであり、このプロセスは、たえず変転し続ける対極にあるもの同士の摩擦というかたちで現実のなかに姿をあらわす。西田の絶対無が完全、静的かつ永遠的なものであるとすれば、田辺においては、何かしら不完全で一時的なもの、あるいはダイナミックな活動性や変化、絶えざる変転こそが問題となる。歴史の本質はその偶然性であり、したがつてそこにはいかなる究極の真理も(発出論的な真理も)存在しえない。このような考え方が、田辺を「絶対批判」の概念へと導くことになる。田辺はこの「絶対批判」概念に一義的な定義を与えてはいないが、哲学の絶えざる自己反省と自己修正をあらわす概念として理解することができるだろう。弁証法にかんする田辺の思考にもつとも近いのは、もしかするとアドルノが戦後に提唱した弁証法の考え方もかもしれない。近年刊行された「弁証法入門」の講義録のなかでアドルノは、田辺と同様、弁証法を一般的なものによつてあらゆる特殊を普遍的に媒介する哲学と

見なしている。テーゼとアンチテーゼの図式にしたがう弁証法的思考がジンテーゼに終着点を見いだせなくなるにつれて、真理はますます過程的なものとなり、批判の運動それ自身に真理が宿ることになる。それゆえアドルノによれば、弁証法的思考に孕まれる困難はとりわけ、弁証法的思考が前提とする真理概念そのものが、決して静的な真理概念たりえないという点に存するのだ（Adorno 二〇一〇を参照）。しかし、西田における絶対（無媒介的、非弁証法的）無の概念は、まさにこのような静的な真理概念だったのである。

（未完 次号に続く）

注

（一）「観念形態」および「社会形態」の概念については、Averbeck（一九九九、二〇〇八、二〇一〇）を参照のこと。
（二）たとえば西田と田辺は、ある時期以降互いに口もきかなくなるほど険悪な関係になっていたにもかかわらず、大橋にとつてこの二人はやはり同じ学派に属していたことになる。これにたいして、西田と、大橋が京都学派から除外した戸坂とのあいだには、知的な立場の違いや、後に表面化するとりわけ政治的な立場の決定的な違いがあったにもかかわらず、友好的な関係が築かれていた。

（三）したがって、西田と和辻、そして木村の思想の関係についての、「あいだ（Zwischen）」の概念に焦点をあてた考察はこの場では行わない。

（四）下村寅太郎はこのような見方をしている。下村によれば、西田は場所の論理によって、自らの思想の論理的発展に終止符を打ったのであり、その後は（次々と新たな概念を持ち出しながら）、この場所の論理を歴史や社会などの領域に拡大して適用したにすぎない。下村（一九七七）を参照。

（五）西田の思考方法の特徴は、彼がみずからの思想を説明する際にしばしば用いた「即」の論理構造にとりわけ明瞭にあらわれている。西田にとつて、たとえば「生即死」とは、

たんに $a \parallel b$ (「生 \parallel 死」) を意味するのではない。そうではなく、そこにあるのは $(a \parallel b) \wedge \neg (a \parallel \bar{b}) \downarrow (a \parallel b)$ という構造、すなわち、生は死であると同時に生は死ではなく、そこからさらに生は死であるとい命題が導き出される、という構造である (Heisig 二〇〇一、六十五頁)。これが意味するのは、「生は死である」という命題と「生は死ではない」という命題とが絶対無という根源においては同時に真であるのだとすれば、双方の命題が等しい真理値を有するがゆえに、形式論理的には二つの命題は同一でなければならぬということだ。だがこれは、田辺も認識していたように、論理的には誤った推論である。だからこそ田辺は、絶対無もまた論理的に媒介されていなければならないと主張するのである。

(6) 田辺はこれに先立つてすでにヘーゲル哲学にたいして類似した批判を展開していた。ヘーゲル哲学では、より高次でより完成度の高いものからより低次でより不完全なものが生まれてくることが強調され、しかもその際、すべてがそこから導き出されることになる根源的原理そのものは、つねに変わることのない、(神的、自己同一的) 統一性を保ち続けるとされる。それゆえ田辺は、ヘーゲル哲学もまた進化論ではなく発出論に基づいていると批判した。ただしこの批判は、

完全に的確というわけではない。というのも、古代の発出論を自身の思想に取り込んだヘーゲルは、たしかに現実的なものを根源的一者から発出するものとして記述したが、田辺の批判するような神的性格については否定しているからだ。ヘーゲルにおいては、世界は神的なものの流出ではなく、根源的、「超越的」統一が無限に分割されたものであり、まさにこの無限の分割こそが逆説的に根源的統一の分かたれざる性質を保証するとされるのである。

(7) とくに戸坂や、間接的には中井によって後に批判されることになるのは、西田の絶対無の観念がもつ、このような静的な超時間性である。

(8) この主張は、西田の思想は場所の論理によってその論理的発展を事実上完結させたという、先に触れた下村寅太郎の説(下村一九七七) に依拠している。

(9) この「同一哲学」という名称は、現実的なもの(絶対的なもの)の根拠を、物質(自然)、精神や思考、あるいは存在のどれかひとつだけに求めるのではなく、それらの統一のうちに見出そうとする態度、すなわち、あらゆる対立を生み出す同一的かつ共通の根源を求めようとする哲学的思潮のすべてを指すものとする。

(10) 別の箇所では、この批判を次のように表現している。「絶対無も弁証法的に思惟せられるためには、その無の否定的媒介として有の対立をもたなければならぬ。しからざればかえって直接性の故に無でなく有に転化する。〔…〕絶対無とはそれ故自己を絶対的に媒介するものを意味する。絶対無とは自己を絶対的に否定的媒介するはたらきをいう。これ絶対無の真意が絶対否定にあるといった理由である。ところで絶対否定とは〔…〕絶対媒介以外の何ものでもない。〔…〕それでは絶対媒介とは如何なることであるか。それは〔…〕媒介そのものもそれにおいては媒介せられて、何ものも単に直接与えられ前提せられることなきことを、意味するのでなければならぬ。」(田辺二〇一〇、三七三・三七四頁)

(11) この区分はアリストテレスの論理学に由来する。アリストテレスは類(普遍)、種(特殊)、個(個別)の三つのカテゴリーを区別している。アリストテレスが挙げた三段論法についての例のうち、おそらくもっともよく知られているのが、ソクラテスを個、ギリシア人を種、人間を類とする例であろう。

(12) Ralph Weber の優れた論考 „Comparative Philosophy and the Tertium: Comparing What with What, and in What

Respect?“ (二〇一四) は、この比較の問題について示唆に富む見解を提示している。

参考文献

- 西田幾多郎、田辺元、戸坂潤、中井正一 の全集からの引用箇所には、著者名の後に巻数と頁数を付した。
- 西田幾多郎・『西田幾多郎全集』(全十九巻、岩波書店) 一九六五—一九六六年。
- 田辺 元・『田辺元全集』(全十五巻、筑摩書房) 一九六四年。―― 『種の論理』(岩波文庫) 二〇一〇年。
- 戸坂 潤・『戸坂潤全集』(全五巻、勁草書房) 一九六六—一九六七年。
- 中井正一・『中井正一全集』(全四巻、美術出版社) 一九六四—一九八一年。
- 藤田正勝・『京都学派の哲学』(昭和堂) 二〇〇一年。―― 『解説』(『種の論理』(岩波文庫) 二〇一〇年、四八一—四九五頁所収)。
- 北田曉大・『意味への抗い』(せりか書房) 二〇〇四年。
- 久野 収・『三〇年代の思想家たち』(『久野収集』(全五巻、

- 岩波書店) 一九九八年、第三卷一六〇—一九二頁所収)。
 松丸壽雄: 「西田哲学の時期区分説—多様な西田哲学像」
 『西田哲学—新資料と研究への手引き』(ミネルヴァ書
 房) 一九八七年、一六七—二〇六頁所収)。
 大橋良介(編): 『京都市派の思想—種々の像と思想のポテン
 シヤル』(人文書院) 二〇〇四年。
 下村寅太郎: 『西田幾多郎—人と思想』(東海大学出版会)
 一九七七年。
 山田 洸: 『戸坂潤とこの時代』(花伝社) 一九九〇年。
 Adorno, Theodor W. (2010): *Einführung in die Dialektik*.
 Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
*Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben
 Bänden*. Stuttgart, Weimar: Metzler.
 Averbek, Stefanie (1999): *Kommunikation als Prozess: Sozio-
 logische Perspektiven in der Zeitungswissenschaft, 1927-1934*.
 Münster: Lit.
 —. (2008): „Zur Methodologie fach- und
 theoriehistorischer Forschung. Triadischer
 Epistemologiebegriff.“ In: *Kommunikationsgeschichte.
 Positionen und Werkzeuge: ein diskursives Hand-*
- Lehrbuch*, Hrsg. Arnold, Klaus, Behmer Markus und
 Semrad Bernd. Münster: Lit, S. 259-286.
 —. (2010): *Kommunikationstheorien in Frankreich. Der
 epistemologische Diskurs der Sciences de l'information
 et de
 la communication* (SIC) 1975 – 2005. Berlin: Avinus.
 Davis, Bret W. (2006): „The Kyoto School.“ ([http://plato.
 stanford.edu/entries/kyotoschool/](http://plato.stanford.edu/entries/kyotoschool/)), Letzter Zugriff:
 10.11.2011.
 Elberfeld, Rolf (1999): *Kitarō Nishida (1870-1945). Das
 Verstehen der Kulturen: Moderne japanische Philosophie
 und
 die Frage nach der Interkulturalität*. Amsterdam: Rodopi.
 Goto-Jones, Christopher (2005): *Political Philosophy in
 Japan: Nishida, The Kyoto School, and Co-Prosperity*.
 London:
 Routledge.
 Gumbrecht, Hans Ulrich (2004): *Diesseits der Hermeneutik.
 Die Produktion von Präsenz*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
 Heisig, James W. (2001): *Philosophers of Nothingness: An*

- Essay on the Kyoto School*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Horkheimer, Max und Adorno Theodor W. (2011): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Israel, Joachim (1979): *The Language of Dialectics and the Dialectics of Language*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.
- Kobayashi, Toshiaki (2002): *Denken des Fremden*. Frankfurt a.M., Basel: Stroemfeld. [訳出にあたり、小林敏明『西田幾多郎 他性の文庫』太田出版、一九九七年を参照のこと]
- Krämer, Sybille (2008): „Medien, Boten, Spuren. Wenig mehr als ein Literaturbericht.“ In: *Was ist ein Medium?*, Hrsg. Munker, Stefan und Roesler Alexander. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 65-90.
- Latour, Bruno (2006): „Über technische Vermittlung: Philosophie, Soziologie und Genealogie.“ In: *ANTHology: Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerktheorie*, Hrsg. Belliger, Andréa und Krieger
- David J. Bielefeld: transcript, S. 483-528.
- Laube, Johannes (1978a): „Die 'absolute Dialektik' von Hajime Tanabe.“ In: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 20, S. 278-293.
- (1978b): „Westliches und östliches Erbe in der Philosophie Hajime Tanabes.“ In: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 20, S. 1-15.
- Matsudo, Yukio (1990): *Die Welt als Dialektisches Allgemeines. Eine Einführung in die Spätphilosophie von Kitano Nishida*. Berlin: Vistas.
- MEW. Karl Marx / *Friedrich Engels (1956-1990). Werke*. Berlin: Dietz. Weber, Ralph (2014): „Comparative Philosophy and the Tertium: Comparing What with What, and in What Respect?“ In: *Dao*, 22 (2), S. 151-171.
- Moore, Aaron Stephen (2009): „Para-existential Forces of Invention: Nakai Masakazu's Theory of Technology and Critique of Capitalism.“ In: *Positions: East Asia Cultures Critique*, 17 (1), S. 127-157.

- Münker, Stefan (2003): „After The Medial Turn. Sieben Thesen zur Medienphilosophie.“ In: *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, Hrsg. Münker, Stefan, Roesler Alexander und Sandbothe Mike. Frankfurt a.M.: Fischer; S. 16-25.
- Ohashi, Ryosuke (Hrsg.). (2011): *Die Philosophie der Kyoto-Schule. Texte und Einführung*. Freiburg, Br., München: Karl Alber.
- Pörtner, Peter und Heise Jens (1995): *Die Philosophie Japans. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Kröner.
- Pöttker, Horst (2004): „Konformität – Opportunismus – Opposition. Zur Typologie von Verhaltensweisen im NS-Regime und danach.“ In: *Die Spirale des Schweigens. Zum Umgang mit der nationalsozialistischen Zeitungswissenschaft*, Hrsg. Duchkowsisch, Wolfgang, Hausjell Fritz und Semrad Bernd. Münster: Lit, S. 41-53.
- Roesler, Alexander (2003): „Medienphilosophie und Zeichentheorie.“ In: *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, Hrsg. Münker, Stefan, Roesler Alexander und Sandbothe Mike. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 34-52.
- Sakai, Naoki (1997): *Translation and Subjectivity: On 'Japan' and Cultural Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Schäfer, Fabian (2011a): “Public Opinion and the Press: Transnational Contexts of Early Media and Communication Studies in Prewar Japan, 1920-1937.” In: *Social Science Japan Journal*, 14 (1), S. ———. (Hrsg.). (2011b): *Tosaka Jun. Ideologie, Medien, Alltag: eine Auswahl ideologiekritischer, kultur- und medientheoretischer und geschichtsphilosophischer Schriften*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Tholen, Georg Christoph (2005): „Medium/Medien.“ In: *Grundbegriffe der Medientheorie*, Hrsg. Roesler, Alexander und Stiegler Bernd. Paderborn: Fink, S. 150-172.
- Ueda, Shizutaru (1994): „Nishida, Nationalism, and the War in Question.“ In: *Rude Awakenings: Zen, The Kyoto School, and the Question of Nationalism*, Hrsg. Heisig,

James W. und Maraldo John C. Honolulu: University of
Hawaii Press, S. 77-106.

WBGs. *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften*. Frankfurt
a.M.: Suhrkamp. [訳出に基たして、『マンヤマン・ロン
クシヨニー』浅井健二郎 編訳、筑摩書房、二〇〇〇年
を参照した。]

Yusa, Michiko (1994): „Nishida and Totalitarianism: A
Philosopher's Resistance.“ In: *Rude Awakenings: Zen,
The Kyoto School, and the Question of Nationalism*,
Hrsg. Heisig, James W. und Maraldo John C. Honolulu:
University of Hawaii Press, S. 107-131.

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13号（2016）

納富信留「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」

芦名定道「南原繁の政治哲学とその射程」

廖欽彬「井筒俊彦の意識哲学における言葉と芸術」

服部圭祐「「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」

名和達宣「哲学者・杉本耕一氏との対話」

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

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」