

# 世界の多様な言語の地平における「哲学史」の歴史

——コゼレックプロジェクトの最初の成果——

ロルフ・エルバーフェルト

有坂陽子・加藤哲理 訳

## 一 歴史的意識

歴史を「我々の過去」の歴史とする歴史的意識を育てるということは、我々の過去をある視点から語ることにより、それを自己のものとすることを意味している。そのような自己自身の過去の記憶を通して歴史的な自己理解が生まれ、それが潜在する未来への出発点となるのである。

すべての言語において、過去の歴史を「物語る」ことによつて最初の歴史的意識がすでに芽生えている場合があるとしても（物語的歴史化）、大抵の場合において体系的な歴史化は「言語の書記化」という文脈の中で始まる（筆記的歴史化）。筆記的歴史化は、多くの場合、物語的性格を持っているが、部分的にはいくつかの伝統の中においては非常に早くからその歴史化の「方法」についての反省がそこにもなっている（方法的歴史化）。

ヨーロッパの精神史では、十七世紀以降、特にラテン語とドイツ語を中心に歴史化への波のうねりが現れて、それが様々な知識分野に影響を与えるとともに、十八世紀には包括的な哲学史記述へとつながっていった。十八世紀半ば

以降、ラテン語における人文語学における歴史化の構想 (*Historia Literaria*) から始まって、ドイツ語圏でもヨーロッパという地平をはるかに超えて広がるような歴史化が始まり、それは〈普遍史〉や〈世界史〉という名目のもとで、人類の歴史についての新しい意味構想を呈示した。歴史や哲学などの精神科学の分野において集中的に生じた歴史化は、ヨーロッパの伝統における包括的な歴史的意識をもたらし、その伝統はまた、この歴史記述によつて、〈ヨーロッパ的伝統〉として構成されたのである。十八世紀においてますます「進歩の歴史」として物語られることが多くなる、これらの歴史化においては、ヨーロッパの文化と哲学（例えばヘーゲルにおけるように）が、議論の余地なく、世界の歴史的発展の最先端であるとされている。このようなエリート意識は、二十世紀のヨーロッパにおける精神科学にも痕跡を残している。世界の多くの国々でヨーロッパの科学や大学制度が取り入れられていく中で、このようなヨーロッパ中心主義的な見解は徐々に厳しく批判されるようになっていった。私たちは現在、精神科学が総合的な脱植民地化を目指す過程にいる。この過程を進めて行くにあたり、哲学のうちでも哲学史記述という分野は、グローバルな観点からの批判的言説分析にさらされなければならないのである。

## 二 歴史化の歴史化

十七世紀以降の哲学史の歴史化への構想において、所々において哲学史の様々な歴史化への反省が見られる。というのも、数を増していく哲学史記述によつて、哲学史が非常に多種多様な仕方、記述され、物語られ、考えられるということがますます明らかになつたからである。このように種々の歴史化を回顧するということは「歴史化の歴史化」として理解されうるものであり、それによつて歴史化という行為自体が反省的に考察されうるものとなる。哲

学の分野の一部としての哲学史記述に加えて、「哲学史の歴史化」という意味で、十七世紀以降さらに、哲学史記述の歴史という反省的なメタ分野が成立したのである。

この哲学史の歴史という研究領域は、ヨーロッパにおいては、一六五九年にフランクフルトで出版されたヨハネス・ヨンジウス（一六二四—一六五九）の *Scriptorius Historiae Philosophicae Libri IV* によって創設された。ヨンジウスは北ドイツ出身であり、ロシュトゥック大学やケーニヒスベルクで教職に就いていた。死の直前には彼はフランクフルトのギムナジウムの副校長にもなった。彼の著書では主に古代ギリシャ哲学と古代ギリシャ語によるその歴史的継承に焦点があてられている。ヨンジウスは、哲学の各学派を検討し、それらがどの書物を通して伝承されたかを研究している。三冊目の二十章においてのみ、彼は十頁の長さで哲学史を解説しており、そこでは数世紀にわたる哲学の歴史が描写されている<sup>(1)</sup>。そこにはホルニウス、ガウデンティウス、ヴォツシウス、ヘウニウスなどの比較的新しい著者についても註釈がある。ヨンジウスの著書は、全体として、多種多様な歴史的文献に概観を与えようとする試みであり、そこからは当時の哲学史のイメージが形として浮かび上がってくる。それは自己の伝統の歴史的由来へと関心を抱いた偉大なる博識から生み出されたものである。ヨンジウスの著書は一七一六年に第二版が出版されたが、それは当時の議論に重要な刺激を与えた。

一七二五年から一七二五年にかけては、ハレにおいてクリストフ・アウグスト・ホイマンの *Acta philosophorum, das ist gründliche Nachrichten aus der historia philosophica* が三巻十八部として出版された。ここに集成されたテキストは、哲学史を提供しようとするものではなく、哲学史それ自体の意義や範囲を反省することを試みたものである。イエナ大学で学び、のちにゲッティンゲンで教鞭をとったホイマンは十八世紀前半においてドイツでは指折りの著名な学者であった。 *Acta philosophorum* 第一部は「哲学史入門、その効用についての第一章」(Einleitung zur Historia

Philosophica. Erstes Capitel vom Nutzen derselben)とあり、最後はヨンジウスについての第七章、「ヨハネス・ヨンジウスによる四巻の哲学史の記述」(Johannes Jonisii libri IV. de scriptoribus Historiae Philosophicae)という章で終わる。このようにホイマンはヨンジウスからの影響を直接的に継承しながら、さらに多くのテクストによつてそれを敷衍していった。例えば、個々の章において、それぞれディオゲネス・ラエルティウス、スタンレー<sup>(2)</sup>、グンドリング<sup>(3)</sup>、ホルニウス<sup>(4)</sup>、グルニウス<sup>(5)</sup>、ブルネット<sup>(6)</sup>、ヴィテニウス<sup>(7)</sup>などの哲学史が紹介されている。それだけではなく、哲学の個々の学派にも探りをいれて、「女たちにおける哲学についての報告」という長い章を、ヨーロッパ哲学における女性たちに捧げている<sup>(8)</sup>。ヨンジウスに関する記述の中でホイマンは、ヨーロッパ哲学における初めての歴史記述家となつた女性が存在していたことを断言している。ホイマン曰く、

「スイダスもヨンジウスも最初の *scriptorem Historiae* を正しく指摘することができなかったということに鑑みると、我々はそのことについてそれ以上の確証を得ることができないのではないか、という疑問が生じてくる。この件について読者たちを満足させることを願うならば、ヨンジウス自身が我々にとつて手助けとなるだろう。つまり彼によれば、最初にその道を切り開いたのは、ピタゴラスの妻か娘、あるいは弟子であつたと思われるテアノという名前の女性によるものであつた。いずれにしてもこのうちの誰かが、ピタゴラスについて *de Pythagora* の一冊の書物を執筆したのである。そしてこれは、この学識ある女に、不滅の榮譽を与えるのに十分なものである<sup>(9)</sup>。」ホイマンは、ヨーロッパ哲学における女性のほかに、ヨーロッパ外部の哲学に対して、個々の章を割り当てている。そこには「古代エジプト人の哲学について」<sup>(10)</sup>と「中国人の哲学について」<sup>(11)</sup>という章がみられる。ホイマンのテクストは、体系的に構成されてはいないが、哲学史記述に関する資料を数多く集めたものであり、それゆえにそれは、哲学史の歴史という分野に含まれるものである。

一七四四年には、エリアス・シュメルザールによる哲学の歴史が、ドイツ語で出版された<sup>(1)</sup>。彼が自らの哲学の歴史についての描写を始める前に、主として十六、十七、十八世紀に由来する四十名の著者による各哲学史が、三十八頁にわたって紹介されている。シュメルザールは体系的な意図をもって哲学史を眺めており、それによって彼自身の記述はより豊かで、また改善されたものとなつてゐる。その後には彼自身の哲学史がユダヤ哲学についての長い章で始まつて、さらに続くのが、カルデア人、ペルシヤ人、アラビヤ人、中国人、インド人、フェニキヤ人、ギリシヤ人、ローマ人、キリスト教哲学、そして宗教改革から十八世紀の初めまでの各哲学である。彼の書物は、最後は「トルコ人の世界的叡智」という短い節で終わるが、そこで彼は、一六八六年にダンツィヒで出版されたサムエル・シエルヴェグのラテン語における *Oratio de philosophia Turcarum* を参照にしている。シュメルザールは、彼の本において、当時の通例にしたがつて、哲学史についての小史と哲学史を結びつけてゐる。当時において多くの著者たちは、ヨーロッパ外部の哲学からはじめ、その後ギリシヤ、ローマ、キリスト教、そして近世の哲学を紹介してゐたのだ。

しかしながら、十八世紀の後半になると、哲学とその歴史の入門書の新たな種類が登場してくる。ドイツ語において多大な影響力をもつた入門書の一つが、ミヒヤエル・ヒスマンの手による『哲学の全分野における精選された文献への知識の手引き』(*Anleitung zur Kenntnis der ausserlesenen Literatur in allen Teilen der Philosophie*)であり、ゲッティンゲンで一七七八年に出版されている。その目次から浮かび上がってくるのは、この時期においてすでに哲学が様々な分野へと分けられていたことであり、それぞれについてヒスマンは、以下のように紹介している。一．哲学の文献の歴史、二．哲学の歴史、三．歴史の哲学、四．哲学それ自体、五．心理学ないし論理学の文献、六．美学の文献、七．形而上学の文献、八．自然神学の文献、九．普遍的な実践哲学の文献、十．自然法の文献、十一．政治学の文献、十二．哲学的な習俗論の文献、十三．教育学の文献。そして「哲学の歴史」を扱った第二章は、このような問いで始まつ

ている。「論争的な点について暫定的に言及をしておくならば、いわゆる野蛮な諸民族も哲学の歴史のうちに並置することが許されるのか、というものがある」(第十七節)。ここではまたこう語られている。

「多くの哲学史の執筆者は、前六世紀ころのタレスやピュタゴラスの時代におけるギリシャの世界知を起源にして、哲学の全体が発生したものとしている。ただしここで、以下のように問いかけることは、まったく正しいことである。すなわち、この時期の周辺かまたそれ以前に、その他の太古の世界の諸民族が収集し、また保持していた知識も、なぜ同じように哲学的な知識と見なしてはならないのだろうか。非社会的野蛮の状態によつてひとまとめにされるような太古のすべての民族であつても、少なくともそれに固有の、法や宗教的概念の体系、つまりは少なからぬ哲学全体の対象となりうるものもつていたはずではないのか！——もちろんそれは、このような法律体系や宗教体系を自分で築き上げたのかもしれないし、それ以前にそれを培つた他の近隣の民族から継承したのかもしれない。しかし実際に、これらのいわゆる野蛮人たちの宗教体系のうちにも、我々がそれを探求できるかぎりにおいて、世界やその発生、神性やその人間への関係についての、思弁的理性の働きによる複雑な問いかけが、織りこまれていたのである。こういつた対象に対するそれらの思想は、最古のギリシャ哲学者たちの思弁においてそうであつたように、時に深遠であり錯綜した思案の痕跡であり、それはまた世界の起源や人間の性についての説明上の仮説、神々の自然本性についての観念を含んでいる——ではなぜ、自らの国家や宗教の体制について洗練された文化をもつた、これらの太古における民族のすべてに關して、それらを信頼ある歴史記述者の手による何らかの報告や報告の断片、哲学史の対象と見なしてはいけないということになるのだろうか」。(S. 31f.)

このような判断基準に対応するかたちで、ヒスマンの本では九十頁にいたるまで、さまざま哲学史の領域が取りいれられることになつてゐる。まず多様な種類の哲学史が手短かに言及され、そして特徴づけられているが、なかでも数

ある所産のうちで、以下のものが含まれている。「エジプトの哲学」(第二十四章)、「カルデアの哲学」(第二十五章)、「ペルシャ人の哲学」(第二十六章)、「インド人の哲学」(第二十七章)、「中国人の哲学」(第二十八章)、「日本人の哲学」(第二十九章)、「フェニキア人の哲学」(第三十章)、「ケルト系民族の哲学」(第三十一章)。その後が続いているのは、ギリシヤやユダヤ教やスコラ哲学(アラビアも含む)と近代哲学における歴史記述家についての詳細なる情報である。全体としてヒスマンが提供しているのは哲学史の歴史であり、それはヨーロッパという枠組みを超える地点へと到達した初めてのものである。

ヒスマンが第二章だけで包括しようとしたものが、ヨハン・アンドレアス・オルトロフにおいては、一冊の本にまで拡充されている。その本とは、一七九八年にエアランゲンで出版された哲学の歴史の文献案内である。オルトロフは、ヒスマンと同じように、ヘブライ人、カルデア人、ペルシヤ人、アラビア人、エジプト人、インド人、中国人、日本人、フェニキア人などの、ヨーロッパ外部の伝統から、その本を始めている。ヨーロッパの伝統がそれに続き、そこではアラビア人たちにもう一章が当てられている。オルトロフの本は一方においては哲学史の歴史であり、他方においては当時に入手可能であった哲学の歴史についての広範にわたる文献目録であった。

またその後すぐに、同様の要求を掲げたより包括的な本が公刊されている。一八〇七年レムゴで出版されたヨハン・ハインリヒ・エルネステイの『一般的な哲学史とその文献の百科事典的案内』である。その本には「世界全体の知の歴史を包括した浩瀚なる作品」と銘打たれた章があり、そこでエルネステイは、彼の時代にあつてはもつとも包括的な哲学の歴史を呈示し、またそれを特徴づけている。ヨーロッパだけに狭められた「哲学の歴史」のイメージが哲学史描写の全体へと徐々に浸透していき始めることによつて、この本をもつてして哲学史の歴史についての拡充された考察の伝統は、いったん断絶してしまふことになる。一八五〇年頃からは、「古代」、「中世」、「近代」という図式

に則した、「ヨーロッパ哲学の歴史」だけが、ほとんど出版されるようになる。ここでそのパラダイム的な役割を果たしているのは、フリードリヒ・ユーンバウヴェクによる三巻の『タレスから現代までの哲学の歴史の大綱』（一八六三—一八六六）である。この作品は、何世代もの学者たちに影響を及ぼし、出発点としてはなお今日でも、哲学の歴史についての私たちのイメージに刻印されている。ヨーロッパ人たちが哲学の歴史をヨーロッパだけに限定したまさにその時代に、日本人がヨーロッパ哲学を受容し始めたというのは、歴史の皮肉というものである。そうして日本人は、ヨーロッパのみにだけ存在していた哲学の歴史のイメージを継承したのである。その数十年前に日本人の哲学がヨーロッパの哲学の歴史のうちに組み込まれていながらもかかわらず、日本においては、一八世紀半ば以来の、哲学の歴史のヨーロッパ中心的なイメージが受け継がれ、それが今日にいたるまで日本では影響を及ぼしているのである。

これまで挙げられた作品が示しているのは、「哲学史の歴史」というメタ分野は、最初にドイツにおいて発明されたものであり、それは二十世紀の初頭において初めて、さらなる展開をしていったものであるということである。

### 三 二十世紀以降における哲学史記述の歴史

私の知っている、ドイツ語圏における「哲学史の歴史」というタイトルを持つ最初の著書は、一九一二年に出版されたヨハネス・フライヤー (Johannes Freyer) による作品である<sup>(1)</sup>。フライヤーは、その後国家社会主義に接近した。この著書をもって、彼は「哲学史記述の歴史」という分野を二十世紀において新たに創設したのであるが、それは一九七〇年以後になって初めて、フランス語とイタリア語において継続的に研究されるようになった。この名を付された分野はそれ以来、フランス語、英語、ドイツ語、イタリア語において様々な名称で展開されている。

ドイツ語

哲学史の歴史

哲学の歴史の歴史

哲学史記述の歴史

英語

哲学の歴史の歴史学

哲学の歴史の歴史

フランス語

哲学の歴史の歴史

イタリア語

哲学の一般史の歴史

哲学歴史学の歴史

世界の多様な言語の地平における「哲学史」の歴史〔エルバーフェルト〕

一九七〇年代以来、哲学史の記述の歴史は、ヨーロッパ哲学の伝統においては、以下の三つの長大なる試みによって描かれている。

- 一、第一の試みはルシアン・バウム (Lucien Baum) によるもので、ヘーゲルの思想までが含まれている。  
・ルシアン・バウム、「哲学史の歴史」、パリ、一九七三年。Lucien Braun: Histoire de l'histoire de la philosophie. Ophrys, Paris 1973. <sup>(14)</sup>
- 二、第二の試みは、マルシャル・ゲルー (Martial Guerout) によるものである。  
・マルシャル・ゲルー、「哲学史の歴史、西洋におけるその誕生からコンディヤックまで、第一巻」、パリ、一九八四。「ドイツ、ライプニッツから今日まで、第二巻」、パリ、一九八八。「フランス、コンドルセから今日まで、第三巻」、パリ、一九九二。Martial Guerout, Histoire de l'histoire de la philosophie: En Occident, des origines jusqu'à Condillac, Bd. 1, Paris 1984; En Allemagne, de Leibniz à nos jours, Bd. 2, Paris 1988; En France, de Condorcet à nos jours, Bd. 3, Paris 1992.
- 三、第三の、これまでに於いて最も包括的な試みは、ジョバンニ・サンティネッロによつて着手されたものであり、それは十九世紀の末までに到達しながら、最後にはロシアまでが含まれている。

- ・ 1. 「ルネサンスの起源から『ヒストリア・フィロソフィカ』まで」、ブレッシア、一九八一年（ボッティン・フランチェスコ） *Dalle origini rinascimentali alla "Historia Philosophica"*. Brescia: La scuola 1981. (Bottin Francesco)
- ・ 2.1 「デカルトの時代からブルッカーへ」、ドイツにおける哲学の一般史」、ブレッシア、一九七九年（ロンゴ・マリオ） *Dall'età cartesiana a Brucker. Le storie generali della filosofia in Germania*. Brescia: La scuola 1979. (Longo Mario)
- ・ 2.2 「デカルトの時代からブルッカーへ」、フランスとイタリアの哲学史、一六五〇年から一七五〇年」、ブレッシア、一九七九年（ピア・グレゴリオ） *Dall'età cartesiana a Brucker. La storia della filosofia in Francia e in Italia, 1650-1750*. Brescia: La scuola 1979. (Piaa Gregorio)
- ・ 3.1 「後期啓蒙主義とカントの時代一」、ブレッシア、一九八八年。II secondo illuminismo e l'età kantiana I. Brescia: La scuola 1988.
- ・ 3.2 「後期啓蒙主義とカントの時代二」、ブレッシア、一九八八年。II secondo illuminismo e l'età kantiana II. Brescia: La scuola 1988.
- ・ 4.1 「ヘーゲルの時代一」、ドイツ圏の哲学史学」、パドヴァ、一九九五年。L'età hegeliana I. La storiografia filosofica nell'area tedesca. Padova: 1995.
- ・ 4.2 「ヘーゲルの時代二」、新ラテン語圏・ダヌビア・ロシア地域における哲学史学」、ブレッシア、一九九五年。L'età hegeliana II. La storiografia filosofica nell'area neolatina, danubiana e russa. Brescia: La scuola 1995.
- ・ 5. 「一九世紀後半」、パドヴァ、二〇〇四年。II secondo ottocento. Padova: Antenore 2004.

ブラウンとサンティネロの構想は、十九世紀までにおよび、ラテン語、フランス語、英語、ドイツ語、スペイン語、イタリヤ語の哲学史の記述が含まれている。

ゲルールの試みだけが二十世紀半ばにまで達している。サンティネロの試み以来、様々な言語における哲学史記述の歴史を描写し、それを言説理論的に研究するような体系的な試みは行われていない。

#### 四. 哲学史記述へ向けた間文化的でグローバルな視点設定

二十世紀には、グローバルな視点から哲学史を構想しようとする試みが、いくつか生じてきた。以下に例をあげてみたい。

- ・ 著者団体（編）、哲学史、全五巻。ベルリン。一九五九・一九六三。（原著はロシア語で、ドイツ語、中国語、韓国語、日本語、スペイン語に訳されている）。

Autorenkollektiv (Hrsg.): Geschichte der Philosophie. 5 Bände. Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften 1959-1963. (Ursprünglich in Russisch. Übersetzt ins Deutsche, Chinesische, Koreanische, Japanische, Spanische

- ・ ジョン・プロット、「世界的哲学史」、全五巻。デリー、一九六三—一九八九。

Plotf, John C.: Global History of Philosophy. 5 Bände. Delhi: Motilal Banarsidass 1963-1989.

・中村元、「比較思想史、並行的発展」、一九七五。(15)

Nakamura, Hajime: *Parallel developments. A comparative History of Ideas*. Tōkyō: Kodansha 1975.

・ニニアン・スマート、「世界哲学」、一九九九。

Smart, Ninian: *World philosophies*. London: Routledge 1999.

一方、グローバルな方向づけをもった哲学史の記述の構想は、中国語、ドイツ語、英語、フランス語、イタリア語、日本語、韓国語、ロシア語、スペイン語、トルコ語、そしておそらくその他の言語においても、見られるようになった。哲学史の構想を問文化という立場からも反省し、批判するという最近の試みは以下の例にみられる。

・フランツ・マルティン・ヴィマー、「問文化哲学、歴史と理論」、一九九〇。

Franz Martin Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*, Wien 1990.

・ハミド・レザ・ユセフイ、「問文化性と歴史、グローバルな哲学への観点」、二〇一〇。

Hamid Reza Yousefi, *Interkulturalität und Geschichte. Perspektiven für eine globale Philosophie*, Reinbek 2010.

グローバルに方向づけられた哲学史記述の方法については、最近になってようやく、より広範な哲学的議論の主題と

なった。

・ハミド・レザ・ユセフイ、ハインツ・キメル（編）、「変わりゆく世界における哲学と哲学史記述、理論、問題、観点」、二〇一一。

Hamid Reza Yousefi, Heinz Kimmelle (Hg.): Philosophie und Philosophiegeschichtsschreibung in einer veränderten Welt. Theorien – Probleme – Perspektiven. Nordhausen 2011.

## 五 世界の多様な言語に基づく哲学史記述の歴史化

哲学することという活動は、すべての自然言語において始まりうる。同時にまた、学術的な哲学がそれによつて営まれうるような言語も、ほぼ果てしないといつてよいほど存在する。ヨーロッパの伝統においてのみでも、十四世紀までに、すでに四つの言語が哲学の正典言語として使われている。古代ギリシャ語、ラテン語、ヘブライ語、アラビア語がそれである。十四世紀以降、哲学の正典言語にはイタリア語、スペイン語、フランス語、英語、ドイツ語、ロシア語も含まれるようになる。ヨーロッパという地平の向こう側を眺めれば、さらに言語の数は増大していくことになる。サンスクリット語、中国語、ペルシャ語、チベット語、韓国語、日本語、タイ語、インドネシア語、トルコ語やその他の言語などが、相対的に大きな哲学の言語として視界に入ってくる。ここ挙げられたすべての言語において「哲学史」は存在しているが、ここで名をあげた言語の多くにおいて、哲学史は、今までまだ体系的に吟味され、研究されてもいない。その他、インド哲学、中国哲学、仏教哲学、日本哲学における哲学史記述は、さまざまな言語を

基盤としてつづき連関させあつた仕方ではまだ体系的に研究はされていない。このように多様な言語を含む研究へと視野を広げるといふことは、「哲学」といふ言葉によつてまずもつて何が理解されるべきかについての新しい地平を開拓することであり、それには哲学史記述への方法について新たなことが考案されなくてはならない。

このような研究の地平を開拓するために、二〇一六年のドイツ、ヒルデスハイム大学における「グローバルな視点における哲学史記述」といふ学会においては、ラテン語、ドイツ語、フランス語、中国語、日本語、アラビア語、ヘブライ語やその他の言語における哲学史記述が検討された。その結果が以下に収集されている。

ロルフ・エルバーフェルト（編）、「グローバルな観点からの哲学史記述」、二〇一七。

Rolf Elberfeld (Hg.): *Philosophiegeschichtsschreibung in globaler Perspektive*. Hamburg 2017.

このような視点を出発点として、書記的な形式において哲学史記述を生み出してきたすべての言語における哲学史記述を考察することは、今まで検討されなかつた方面に「哲学史記述の歴史」の分野を広げる、ということである。こうした新しい立場からの研究を可能にし、その枠組みに輪郭を与えるためには、できるだけ広範囲にわたる多様な言語における文献の収集が必要である。各言語における文献のコレクションだけを見ても、その描写や方法において様々な問いが投げかけられる。そしてヨーロッパの哲学史に関する文献に限らず、タイトルに「哲学史」といふ表示があるもの、また広義にわたつて「思想史」と理解できるすべての単著（ただし単著のみに収集は限定されている）がすべて収集されることによつて、それらの資料に基づいたさまざまな区別が導入され、またその区別によつて、ドイツ語、英語、中国語、日本語、ロシア語、トルコ語などにおける哲学史的な知の形成の「パターン」が捉えられ

るようになる。そして、その際に導入された区別は、各言語の内部において反省的に検討されなくてはならない。というのも、この「知の形成のパターン」は自然的にあるものではなく、それぞれに長所と短所をもった区別を資料のうちにもちこむものだからである。これらの問題は、各言語内での分別の方法への反省において批判的に議論されなくてはならない。

## 六 新しい研究への展望

これまでの文献収集からは、以下のテーマにおいて、さらに詳しい専門研究が必要であることが明らかとなった。

一. 多様な言語における古来の（十六世紀以前）学説編纂的、哲学史的描写と反省。サンスクリット語、ギリシャ語、アラビア語、ペルシヤ語、中国語、ラテン語、日本語、ヘブライ語、チベット語など。

**研究課題** これらの多様な言語においてどのような歴史記述的観点と方法が構築されたのか。

二. 一八〇〇年までにおけるラテン語とドイツ語の哲学史における非ヨーロッパ哲学の包含。一八〇〇年まではインド、カルデア、エジプト、ペルシヤ、アラビア、中国、日本、アフリカなどの哲学を哲学史の記述に含むのが常例としてあった。

**研究課題** 厳密にはどの地域と分野が含まれていたのか。

三、十九世紀初頭以来、ドイツ語、英語、フランス語、イタリア語、スペイン語での哲学史においては、哲学的論証にもとづいてヨーロッパ外部の哲学は次第に排除されるようになっていった。

研究課題　そこでどのような論証が重要な役割を果たしたか。排除の戦略としては、どのようなものが観察されるのか。

四、十九世紀において、狭義の哲学の分野の外部にあつて、インド学や中国学やアラビア学やユダヤ学や日本学などの文献学を起点として、ヨーロッパ的言語の内部では、ヨーロッパの外部の思想についての哲学史が生まれてきた。

研究課題　ヨーロッパのどの文献学的伝統の中で、中国、インド、アラビア、ユダヤ教などの哲学史が記述されたのか。どのような哲学的、科学的、政治的な関心がそこで追求されたのか。

五、二十世紀以降において、ポーランド語、ロシア語、ハンガリー語、日本語、中国語、アラビア語、韓国語、ペルシャ語、トルコ語など、ヨーロッパ、非ヨーロッパの多くの言語において哲学史が生まれている。

研究課題　どの哲学的伝統がそこで影響力をもち、個々の言語での哲学史記述における部分的に拡大された視点によって、どのような仕方では哲学は新たに組織化されたのか。

様々な哲学における（主要な）言語（アラビア語、中国語、ドイツ語、英語、フランス語、イタリア語、日本語、韓国語、ポーランド語、ロシア語、スペイン語等）による二十世紀、二十一世紀における哲学史記述に関する個別研究。

六、哲学史記述における哲学の「国民国家化」が観察され、それはまた同時に哲学の伝統の差異化と並行している。イギリス、フランス、ドイツ、日本、中国、インド、トルコ、ハンガリー、メキシコなど、哲学は部分的に国民国家と言語の境界において分類され、哲学史においてこのような（国民国家別の）名称で表示されている。研究課題 哲学の「国民国家化」とは、哲学全般において、そして特に哲学史記述においてどのような意味を持つのか。

七、ヨーロッパ哲学史における女性哲学者に関する集中的な研究活動が盛んになった現在、ヨーロッパ外部の言語的伝統における女性哲学者に関する問いが立てられる。

研究課題 様々なヨーロッパ外部の言語的伝統において女性哲学者はどのような位置を占めるのか。どのような基準や視点から、ヨーロッパ外部の言語的伝統における女性哲学者を探索し判別するのが有意義で適切であるか。

八、哲学史記述は今まで書記的伝統を中心に研究されてきたが、さらにまた口承的伝統における思想や哲学も哲学史記述に含むことができるか、という問いが立てられる。

研究課題 哲学することの口承的伝統はどのように哲学史に取り入れることが可能か。

九、現在すでにグローバルな観点から書かれた哲学史記述への考案が多く存在し、それはすでに専門の研究分野と

なっている。しかし、それらはどのような選択基準によりグローバルに拡大された視点を要求できるのか。これまで「グローバルな哲学史記述の歴史」というものはなおも存在しておらず、そこにまさに研究上の欠陥がある。

**研究課題** どれほど多くの言語においてグローバルな方向づけをもった哲学史がすでに存在しており、またそれらはどのように構成されているか。

この最後に挙げられた研究上の観点によるならば、グローバルな視点からの哲学史記述の歴史の研究とは、同時にまたグローバルな視点における哲学の未来とはどのようなものでありうるかを哲学的に考察することでもあることになる。ここで以下のような問いが立てられる。

- 一、様々な言語による様々な哲学史のうちにあつて、「世界的な文化遺産としての哲学」について語ることはできるのか。
  - 二、どの作品が哲学の正典とされ、哲学の分野で読まれるべきなのか。
  - 三、将来大学において、哲学はどのように教育され、どのように研究されるべきか。
  - 四、様々な思想的伝統において問題となつているあるものを名づけるために、新たな名称が求められるべきなのか。
- これらの問いに今すぐには答えられないとしても、哲学が、大学における分野として、グローバルな視点から、二十一世紀に根本的に変革され、また拡大されることは確実なことである。

注

- (一) „Viri Docti, qui sequentibus seculis Historiam nostram Philosophicam illustrarunt, breviter&cursorum attiguntur.“ 308.
- (二) Thomas Stanley: *The History of Philosophy*, in *Eight Parts*. London: Humphrey Moseley and Thomas Dring 1655 – 1660, lateinische Übersetzung im Jahr 1711.
- (三) Nicolaus Hieronymus Gundling, *Historiae philosophicae moralis pars prima*. Halae 1706.
- (四) Georgius Hornius, *Historiae philosophicae libri VII, quibus de origine, successione, sectis et vita philosophorum ab orbe condito ad nostram aetatem agitur*. Lugduni Batavorum 1655.
- (五) Johannes Grunius, *Philosophiae origio, progressus, definitio, divisio, dignitas, utilitates, quas vitae humanae et ecclesiae confert, et cetera proplemomena pleraque de philosophia generalia quae librorum philosophicorum explanationi praemitti solent, praefationis loco recitata*. Wittebergae 1587.
- (六) Thomas Burnet, *Archeologiae philosophicae, seu doctrina antiqua de rerum originibus libri duo*. Londini 1692.
- (七) Henningus Wittenius, *Compendium historiae philosophicae*. Gedani 1677.
- (八) 12. Stück, 1. Kapitel, 825-875.
- (九) Heumann, *Acta philosophorum, a.a.O., Bd. 1, 1. Stück, 7. Kapitel, S. 178*.
- (十) Heumann, *Acta philosophorum, a.a.O., Bd. 3, 11. Stück, 1. Kapitel, 659-696*.
- (十一) Heumann, *Acta philosophorum, a.a.O., Bd. 3, 11. Stück, 4. Kapitel 717-786*.
- (十二) Elias Schmersahl, *Historie der Weltweisheit überhaupt. Nebst einem Vorbericht von den bisherigen Verfassern der Historie, Zelle 1744*.
- (十三) Johannes Freyer, *Geschichte der Geschichte der Philosophie im achtzehnten Jahrhundert*, Leipzig 1912.
- (十四) Deutsche Übersetzung: Lucien Braun: *Geschichte der Philosophiegeschichte*. Übersetzt von Franz Wimmer, bearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Ulrich Johannes Schneider, Darmstadt 1990.
- (十五) 文献は英語で出版された。

## メディア哲学としての京都学派（続）

ファビアン・シェーファー

由比 俊行 訳

### 三 戸坂と中井：「立体的」弁証法と「技術としての媒介」

西田の教え子であった戸坂潤による西田批判もまた、すべてを消滅させるだけでなく、すべてを創造する場所でもある絶対無という西田の非ヘーゲルの、「根源的」弁証法理解の検討から始められている。戸坂は師の哲学に唯物論の立場からラディカルな批判を加えただけでなく、その立体的・弁証法的歴史観によつて、西田の非ヘーゲル的な弁証法および媒介の理解に代わる独自の構想を打ち出し、すでに述べた田辺の歴史哲学的思想を引き継ぐことになる。「歴史と弁証法」と題した論文のなかで戸坂は、とりわけ、「形而上学的」かつ「観念論的」な西田の弁証法解釈を批判している。戸坂の見解では、西田の思想は弁証法を方法として用いるのではなく、ただ弁証法の意味について記述し、「思惟」しようとする試みにすぎない。

戸坂によれば、西田の誤りは——ここで田辺の西田批判が取り上げられる——「無が直接に有である」（戸坂三、七十五頁）という思想に起因する。矛盾と弁証法がいわば思惟と存在の双方の内に映し出されているヘーゲル哲学とは異なり、西田における矛盾は思惟の内にも存在の内にも見出されない。西田における矛盾は、そもそも思惟と存在

の区別がまだなされてい無のなかからはじめて生まれてくる。それゆえ西田においては、弁証法は「単なる思惟の内に存するのではない、それは自覚のうちに、意識を意識の背後にまで通り抜けたところに、横たわるのである。」（戸坂三、七十五頁）たしかに西田は、矛盾というものの意味が成り立つ場所を究明することによって、弁証法が「意味する」ものに到達することには成功した。これは明らかである。しかし西田の論述は、さらに一歩踏み込んで、この「意味」のなかに「弁証法自身の所在」を見出したかのごとき印象を読む者に植え付けようとしている（戸坂三、七十七頁）、と戸坂は言う。弁証法の所在と意味とをこのように等置するためには、その思想の抛り所となる「意味の宇宙論体系」が構築されなければならない。それ自体として見れば、この——弁証法の解釈としての——意味の体系は、当然のことながら完全に論理的に作り上げられている。だが戸坂は次のように苦言を呈する。すなわち、西田の思想においては、「意味の体系（…）」が、「存在の体系と代わろうとする」とき、「存在の意味の解釈を以て存在の規定とすりかえる」という欺瞞が行われるのであり、それは結局、「弁証法を形而上学的範疇によって理解する」ことにしかならないのである（戸坂三、七十七頁）。翌年発表された論文『無の論理』は論理であるか』において戸坂は、前年の「歴史と弁証法」ではまだ相手を名指さずに行っていた批判を、ある種の皮肉を込めながらも、きわめて直截に師である西田に突きつけている。

〔…〕（…）でいう弁証法・自覚の弁証法なるものは、要するに弁証法の自覚でしかない。〔…〕弁証法なるものは如何にして意識され得るか——考え得られるか——という弁証法の意味（それは無論意識・観念されたものである）だけが問題であつて、弁証法それ自身は問題になれない。弁証法というものの意味が成立する場所はなる程意識・自覚——それは要するに無によって裏づけられる——だろう、だがそのことは弁証法そのものの成立する

場所が意識や自覚だということにはならない筈ではないか。無の論理に於いてこそ（自覚の）弁証法が初めて理解され得るといふのだから、この論理は弁証法的論理でなければならぬように見えるだろう。併しここでは実は、弁証法なるものの意味・意義が解明されているだけであつて、本当は決して弁証法が使われているのではない。無の論理で取扱つた結果が弁証法なるものの意味・意義を持つて来るまでであつて、何も弁証法的論理によつて、弁証法的に取扱われるのではない。無の論理は弁証法的に考える論理ではなくて、弁証法というものの意味が如何に考えられるかを解釈する処の論理なのである。だから、実際、不連続の連続とか非合理の合理性とかいうものも、弁証法的に考えることを意味するどころではなく、却つて超弁証法的な一種の神秘的な方法によつて、いることを示すに過ぎぬと云わざるを得ない。（戸坂二、三四六頁）

戸坂によれば、西田は根本において、事物が「実際にどうであるか」をまったく考慮しておらず、もっぱら事物の名称と事物の意味だけに関心を向けていた。そのため、「社会や歴史や自然がどうであるか」という問題にも本當の意味では取り組むことがなく、ただ、「社会や歴史や自然」という概念がどういふ意義を有つたものであるか、意味の範疇体系に於いてどういふ位置を占めるか」（戸坂二、三四七頁）だけを問題にしたのである。

戸坂はこのような批判的立場から次のような問いを立てている。すなわち、西田思想における「超弁証法的」弁証法はどこからその「動力」を得ているのか、「弁証法の動力は普通云われる通り矛盾にあると仮定して、それがどこで成り立つか」（戸坂三、七十五頁）。戸坂はまず、矛盾とは「明らかに論理学的関係」であり、「その限り思惟に」属しているという点を確認する。だが彼はすでにここに問題を見て取つている。というのも、「思惟は自同律に基づかなくては成り立たない、即ち夫は矛盾を排除しなければ成り立たない」からである。つまり、「矛盾は思惟の外に置かれ」

なければならず、「思惟にぞくするように見えた矛盾は実は思惟にはぞくさない。」純粹に論理的なものの内に於いては——戸坂は暗にヘーゲルを引き合いに出しながらこう続ける——「矛盾は成立しない、だからそこには弁証法はない。」(戸坂三、七十五頁)

西田の思想が提示するのは、「弁証法の最後の——最も複雑化した——觀念論的理解」にすぎない。戸坂はこれにたいして、「弁証法の唯物論的理解は、略々第二のような「古典的觀念論の」道を選ばねばならない」(戸坂三、七十七頁)と述べている。なぜなら、古典的觀念論哲学は、矛盾と弁証法の根源を、形而上学的かつ神秘的な無のなかにではなく、少なくとも存在のなかに位置づけてはいるからである。いうまでもなく、唯物論者である戸坂は西田の無にたいして、「存在の一定の弁証法的性質を〔…〕論理的範疇を用いて矛盾」と呼ぶのは、まずもつて「吾々の思惟」である、という見解を対置している(戸坂三、七十六頁)。つまり戸坂にとつて——田辺にとつても——西田の非唯物論的な弁証法理解の問題点は、とりわけ時間的・歴史的な偶然性についての問いであり、それと関連した歴史を進展させる実践についての問いなのである。

酒井直樹は、「西田の解釈学にたいする戸坂の批判は適切ではない」と異論を唱えている。なぜなら、戸坂は唯物論的な観点から存在を意識の上位に位置づけており、そのため「解釈行為がもつ創造的な機能について顧慮していない」(酒井一九九七、二〇二頁)からだ。しかし、この異議申し立てにたいしては、次のように再反論することができるだろう。たしかに戸坂には唯物論への強い傾斜が認められるが、だからといって、戸坂をただちに決定論的——ドグマ的マルクス主義の信奉者と見なすことは到底できない。存在と意識の関係にかんしていえば、戸坂はむしろ、非決定論的かつ非ドグマ的な態度を取っているのである。一九三二年の著書『イデオロギー概論』において戸坂は、存在と意識の関係を、「存在と意識とを媒介」する「機能」を果たす二重化の論理を用いて説明しようと試みている

(戸坂二、一一四頁)。戸坂は一方において、論理とは「意識の精髓」であるとす。人間のあらゆる精神活動は——単純な感覚や意志から芸術家の美的知覚、あるいは政治家の政治的实践に至るまで——この「意識の精髓」たる論理によって貫かれている(戸坂二、一一三頁)。しかし他方において論理は、「存在の必然的な構造」が「意識の構成力」としての論理となつて反映」されたものであるという(戸坂二、一一四頁)。

論理についてのこのような理解に基づいて、後に戸坂は「論理の社会階級制」(一九三二)と題された論文で、存在と意識の関係を弁証法的な関係として描き出した。「物質(存在)が意識を決定するということが嘘でないにしても」、それではまだ真相の半分しか言い当てたことにならない、と戸坂はいう。なぜなら、「逆に意識も亦物質を決定する」ことがありうるからだ。戸坂は次のように論点を整理している。「だが意識が物質(存在)を規定する仕方は、部分的・断片的であつて世界法則的でないのに反して、物質(存在)は意識の内容を形態的に決定することが出来る。物質だけが普遍的に・範疇的に・世界法則的に・一般的に事物を決定する。」かくして、存在と意識との関係は「相互関係でありながらなお不可逆的」な関係としてとらえられることになる(戸坂三、三二三頁)。戸坂のこのような見方は、おそらく、この時期の集中的なマルクス読解、とりわけ一八五二年に発表された『ルイ・ボナパルトのブリュメール十八日』の読解に負うところが大きい。マルクスはそのなかで、「人間は〔…〕自分自身の歴史を」作り出す、しかし「自発的に、自分で選んだ状況の下で」ではなく、「すぐ目の前にある、与えられた、過去から受け渡された状況の下で」そうするのであると述べている(MEW VIII、一一五頁)。戸坂の考察は、西田のように(絶対無という)超越論的な次元からではなく、具体的な社会的—歴史的世界についての省察から出発するが、その立場を一言でいうとすれば、非ドグマ的マルクス主義思想家ヨアヒム・イスラエルの言葉を借りて、「方法的唯物論」(イスラエルはこれをドグマ的な存在論的唯物論から区別して用いている)と名づけることができるだろう(Israel

一九七九、四十三頁）(1)。戸坂においては、存在と意識とが、双方に内在する論理を介して弁証法的な関係を形づくるのである。つまり、(ヘーゲル的あるいはカント的な意味における) 悟性は、事物を論理的に処理することによってはじめて事物を有意味なものとしてとらえることができるわけだが、他方、存在の側にも、歴史的唯物論に基づくある種の論理が備わっている(「存在の必然的な構造」ということだ。たしかに両者の関係における優位性は直接的、無媒介的な存在の側に置かれる(唯物論者である戸坂は当然ながら、存在の方により強く、より直接的な作用を認めている)が、それでも、意識の側から——その作用力は、社会関係や悟性による媒介を経ているために、はるかに弱いものではあるが——存在にはたつきかけることもまた可能なのである。以上に述べてきたような田辺と戸坂による師・西田にたいする批判を踏まえて、今度は〈媒介の時間的、実践的構造〉について詳しく見てみることにする。それは我々を、西田の非実践的・静的・無媒介的な媒介の観念からさらに引き離すことになるだろう。

### 媒介の時間性

戸坂は一九三〇年に発表された論文「日常性の原理と歴史的時間」のなかで、彼の政治的—社会的実践の理解と密接に関連した、時間と歴史にかんする独自の解釈を提示している。戸坂の時間論の中心をなすのは、西田や田辺の場合と同様、現在という時制がもつ特殊な意味である。西田は——戸坂は自らの師を批判してこう述べている——現在を(現在の瞬間を、媒介される媒介者たる種の位置に比した田辺とは異なり)「永遠にまで拡大する」ことができるかのごとく考えており、それによって現在は過去および未来と「等置」されて(「真の」時間としての)「永遠なる今」として解釈されてしまう(戸坂三、一〇〇—一〇二頁)。

現在が現在自身を限定するということから時が限定せられるということは、時は永遠の今の自己限定として考えられると云うことを意味していなければならぬ。時は永遠の今の自己限定として到る所に消え、到る所に生れるのである。故に時は各の瞬間に於て永遠の今に接するのである。時は一瞬一瞬に消え、一瞬一瞬に生れると云つてよい。非連続の連続として時というものが考えられるのである。(西田六、三四二頁)

この「非連続的連続」(西田三、三八六頁)という概念こそ、西田の「媒介」の哲学の核心をなすのだが、実のところそれは媒介とは無縁である。というのも、西田は——すでに暗示的に示唆したように——媒介という概念を、もっぱら自らの場所的な無の哲学に即して理解しているため、彼にとつての媒介とは仲立ち・仲介ではなく、「無媒介的媒介」(西田六、三八六頁)を意味するからである。歴史的時間のあらゆる地点に遍在する中心点としての瞬間ないし現在の特異な地位にかんしても、西田は(現在を未来と過去を媒介するものとしてとらえる田辺に直接応答するかたちで)これを「場所的弁証法」の観点から無媒介的なものとしてとらえる。

瞬間的限定の尖端に於て、瞬間から瞬間に移り行くと考えられる時の進行というものの根柢にも、かかる場所的弁証法の意義がなければならぬ。瞬間は何等かの媒介によつて他に移るのではない。然らばと云つて自己自身によつて他に移るのでもない。若し自己自身によつて他に移ると云うならば、単なる内面的持続の如きものの外考えられない。瞬間は自己自身の底深く秘められた自己否定によつて、他の瞬間に移り行くのである。無限の過から無限の未来に互る時の流と考へられるものは、かかる意味に於て瞬間そのものの中に藏されたる無限なる自己否定の過程に過ぎない。(西田六、三八一頁)

この時の経過にかんする全般的理解に沿って、西田は数年後に発表された論文「世界の自己同一と連続」で、歴史の進行を「発展」ではなく「原歴史」の「メタモルフォーゼ」として、過去・現在・未来という時の様相を永遠の今ないし現在の「自己限定」として論じたのである（西田八、九十四頁）。

これにたいして戸坂は、唯物論の影響のもとに、西田の永遠概念の対極をなすものとして、「日常性」の弁証法的歴史哲学を打ち出している。戸坂は西田の時間論を祖述しつつ、「一体なぜ「西田は」時間をその資源・始原時から説明しなければならぬか」、「それは実物の秩序を逆にしようものではないか」（戸坂三、七十二頁）と自問する（3）。歴史というものは、むしろ正反対の地点から、つまり歴史が開かれている地点である未来から考察されなければならない、というのが戸坂の見解である。戸坂にとつて、「時間の性格」は時間の始原ではなく、「方向を逆にして、却つて時間の行きつく終点」（戸坂三、七十二頁）にこそ見出されるものなのだ。

戸坂の打ち出した「日常性」の概念に基づく歴史哲学は、歴史的時間をとりわけ未来に向けた実践という観点からとらえる考え方である。たしかに戸坂も、西田と同様、歴史をある種の「メタモルフォーゼ」と見なしてはいるが、「背後に控えている」原歴史の「メタモルフォーゼ」とは考えていない。歴史的時間とはむしろ、「それ自身の内容」あるいは「性格」によって時代にまで刻まれる」ものであり、それゆえに——そしてここが決定的な点なのだが——「無限の多様」をもつのである（戸坂三、九十八頁）。しかし、この時間思想からは次のような疑問が生じてくる。戸坂は歴史を、一方では開かれた未来に向かって進展するプロセスと見なしつつ、他方では自から個々の時代へと分割されていくものとしてとらえているのだが、その場合、個々の時代の連続性はどのようにイメージされることになるのだろうか？ 戸坂は自然科学の語彙を用いて自らの思想を説明している。彼は時代というものを、それぞれに独

自でありながら、同時に互いに連関し合つた「有機体」(戸坂三、一〇〇頁)として考える。つまり歴史的時代は、たんにその後にある原時間ないし原歴史が姿を変えた(メタモルフォーゼした)ものではない。歴史的時代は、ひとつの時代から次の時代へと時代が移行する際に、メタモルフォーゼ的に自身を変転させるばかりでなく、形態發生的(morphogenetisch)なかたちで、つねにその時代独自の比類ない形態を形成してもいる(戸坂三、一〇〇頁)。ひとつの時代がその都度ごとに独自の歴史的形態をつくり出すという、この変転と新たな形成のプロセス、メタモルフォーゼ的—形態發生的のプロセスが、歴史的—弁証法のプロセスとしてとらえられるのである。

時代はその「性格」を介して「歴史的時間に対して konfigural に定位を与えられる」(戸坂三、一〇〇頁)、と戸坂はいう。そして「性格」は、戸坂にとつては、それぞれの時代の物質的な生産関係ないし生産力、すなわち階級のかかにこそあらわれる。種を媒介項とした田辺とは異なり、戸坂にあつては、個の性格と時代の「一般的な性格」とが、階級(4)——戸坂はこれを歴史における媒介のための第三項と考える——を介して関連づけられることになる。

そこで歴史的時代の性格と之を受けとる人々自身の性格との連関に話しを戻すと、同時代人——社会——と個人との間に、至極動力に富んだ階級という概念を媒介物として挿入しなければならなくなる。物質的生産関係乃至生産力を原因とすれば特定の意味での——対立的なる——階級が必然的に結果するのだから。今や、であるから、人々の性格は階級という焦点を通過して改めて時代の性格に連関する。(戸坂三、九十九頁)

自然科学的な周期は、全体の「刻まれたる部分」であると同時に「周期の全体的基準」にもなつていて、両者が二次元的な空間内の「同一平面で重なつている」ために、「全体と部分との間には例の Konfiguralität が這入る余地はど

「こにもない」(戸坂三、一〇〇頁)。戸坂はこのような自然科学的周期と區別して、「Konfiguralitätが一枚這入る」歴史的時代を、「立体的」なものとしてとらえる。そしてこの立体性(三次元性)が、形式論理とは異なる、「弁証法的」論理として描き出されるのである。

形式論理学と呼ばれているものは、事物を同一平面に並べて媒介することを特色とする。この平面内に於て行われるものが矛盾律である。即ち例えばAは $\alpha$ であつて、同時に例えば $\beta$ などではあり得ない。併しながら、他の平面に於てはAは $\beta$ であり得るかも知れない(但しその平面ではAはもはや $\alpha$ ではあり得ない)。そうすると二つの平面の關係——立体——に於てはもはや矛盾律は行われなわけである。Aという事物はその第一切断面では $\alpha$ であるが、もしAが具体的な多様性を有つなら、その第二切断面では無論 $\alpha$ であり得ない(例えば $\beta$ となる)だろう。Aは矛盾を示すことによつて却つてその具体性を示すのである。であるから所謂形式論理はこのようない、立体的な論理の各切断面に過ぎない。今云つたこの立体的論理、夫は云うまでもなく弁証法的論理に外ならないのである〔…〕(戸坂三、一〇三頁)

一九二〇年代に登場した多値論理学にも似たこの立体的論理学においては、二つ以上の真理値が(時の位相を異にして)同時に存在することが可能になる(A $\parallel\alpha$ であると同時にA $\parallel\beta$ )<sup>(5)</sup>。おそらく戸坂は、アリストテレスからこの着想を得たものと考えられる。アリストテレスによれば、「明日海戦が起こる」という言明の真偽は、明日の夜になつてみなければ最終的に決定することができない。それゆえこの言明は、しかるべき未来の時点までは不確定なのであり、したがつて場合によつては真であり得るものと見なされなければならない。戸坂の歴史哲学的論理の立体性は、

未来は現在においてはつねに偶然的なものとして表象されるという事実に基づいている。それゆえ、未来は（西田のように）現在から出発して（現在における未来）というかたちではなく、逆に（未来における現在）として、現在の実践によつて形づくられていく「まだ与えられていない将来の可能性」としてとらえられなければならないのだ（6）。ただし戸坂は、彼の歴史哲学的立場は、観念論的なユートピアとは一切無縁であることわつている。というのも、

事物が特に優れて歴史の場合ならば、即ち、夫が歴史的社会的的事物である場合ならば、之を実践的に処理するためには、論理は歴史的時間の今の立体性と完全に一致（単に対応するだけではない）しなければならぬわけである。（…）そこでは時間上の遠近法が、前のものと後のものとの区別が、前景と背景との相違が、凡そそのような遠近法が、論理上の価値の相違を意味する。現在与えられている現実と、まだ与えられていない将来の可能性（理想・想像・期待・杞憂其の他）とを同列に——非日常的に・形式論理的に——並べて取り扱うことは、結局吾々の実践を不可能にする処の論理上の虚偽なのである。この虚偽を人々はユートピアと呼んでいる。（戸坂三、一〇三頁）

歴史および時間についてのこうした立体的——実践的視点によつて、戸坂は田辺と非常によく似た立場に立つことになる。戸坂もまた、歴史的時間の要を現代（現在）のなかに見ている。現代は原歴史なるものたんなる「影」などではなく、むしろ「歴史的時間の立体」の「中心」をなしているのであり、「必要に應じて、伸縮自在」という性質をもつ。そして戸坂にとつて、現代が〈今日〉や〈今〉にまで「縮図」される際の「必要」とは、すなわち「実践的生活の必要」にほかならなかつた（戸坂三、一〇一頁）。つきつめれば、時間全体のなかで個々の瞬間を規定するのは現代（現

(在)の性格であり、「現代の持つている原理的意味は今日の持つている原理的意味」と同一である(戸坂三、一〇一頁)。つまり、西田が非実践的、超歴史的な「原歴史」の観念で描き出そうとした事態とは反対に、歴史的時間の方が現在からの限定を受けるのである。戸坂は歴史的時間全体の「同一性」を〈今〉のなかに見る。この〈今〉こそが、「日常性の原理」としてあらゆる歴史的—政治的実践を規定し、その実践をはじめて可能にするのである。現代の日常性には、いわば歴史的時間全体の「アクセント」が置かれていくにすぎない。だがそこにこそ、「歴史的時間の性格」の「集約点・焦点」が存在するのであり、「歴史的時間の立体は此処を中心とする」のである。このような思想によって戸坂は、一方では近代主義的あるいは正統派マルクス主義的な進歩を盲信する目的論的歴史観にたいして、他方は日常生活や唯物論的—弁証法的実践という立場からすればあまりにも抽象的で、過剰なまでに形而上学的かつ観念論的な歴史の解釈にたいして、全力を挙げて抗おうとする。多価値論理学的にとらえられた戸坂における〈今〉が表すのは(西田における〈今〉)は、あらゆる時代が生まれては消えてゆく、「永遠なる今」という「原歴史」を背景にした知覚不可能な瞬間でしかなかったわけだが)、世俗的な日常そのものである。この日常は、たしかに現在の社会的—政治的諸関係による規定を被ってはいる。しかし、よりよい未来の可能性に賭ける実践を可能ならしめるのもまた、この日常なのである。

### 認識論的メディア哲学としての映画理論

認識論的メディア論の立場から見た場合、戸坂のメディア論的思想は、極端ではないものの、いまだにナイーブな模写説のヴァリエーションにとどまっている。なるほど戸坂も、「模写の実現」の際には、実在を直接的、無条件的にありのまま反映することではなく、果てしない媒介作用のプロセス(「媒介の労作の過程」)が問題なのであり、そ

れゆえ模写を「観照的なただの受動の鏡」(戸坂三、四四四頁)のようなものを見なすことはできない、と認めてはい  
る。しかし、すでに述べたような媒介・間としてのメディアの時間的―実践的構造との関連において、メディアがい  
かなる認識論的機能を果たすのかという問いにたいする真に弁証法的な回答は、戸坂の友人であり、同じく京都で哲  
学を学んだ中井正一のメディア哲学的思想の展開をまつてはじめて与えられることになる(こ)。まさしく本稿冒頭で  
触れたメディアの「強い」意味において、中井は技術というものを、何らかの目的を実現するためのたんなる物質的  
「手段 (Mittel)」としても、カントの観念論に倣った―人間 (主体) と世界 (客体) の分離に基づいた主体によ  
る客体の認識をそもそも可能にするような―「認識範疇的媒介」(中井二、一二四頁)としてでもなく、―ハイデ  
ガーの哲学に触発されるかたちで―「存在範疇的媒介」としてとらえている。それは技術を、人間の周囲の世界へ  
のかかわりを可能にする「ポイエーシス」として理解する立場である。中井によれば、ポイエーシスの技術というメ  
ディアに媒介されることで、知覚と意識とは時間という次元を獲得する。一言でいえば、ハイデガー的な意味におけ  
る未来に向けた「投企・射影 (Entwurf)」と、つねにすでに過去のなかに現れる現在の「模写 (Abbild)」が成立す  
るのである。

意識は記憶を把持し成立せしめるところの一つの塊りとしての原因ではなくして、その記憶そのものがすでに世  
界系列を模写 (アッピルト) する可能性を有する一つの射影機構の一ファーゼである。この全世界の射影可能  
構造に対して、現実的欠乏気魄とでもいうべき、切断と動座標的方向力点を与えることで、この記憶としてのメ  
デイウムの可能体を、ミッテル的現実行動に翻身せしめるところに「意識」の現実様相がある。〔…〕記憶 (あ  
るいは広い意味の知覚) が静座標的な射影要素 (エレメント) であるのに対して、意識は、一つの方向に向って、

それらのものを、動座標的力点として、射影契機（モメント）として、主体的な現実行動態に転化する。メディアウムの様相の射影性を、ミッテルの様相の射影性に転化せしめる。すなわち意識は、「気」としてのメディアウムの媒介性より、「機」としてのミッテルの媒介性に、みずからを転化せしめるところのものとして、みずから論理的機構をもっていることと成るのである。（中井二、一二四—一二五頁）

媒介・メディアウムを論じる際に、いわば認識論的關係の外部に位置づけられる「認識範疇的媒介」ではなく、「存在範疇的」媒介を問題にしなければならない理由について、中井はボート競技における正しいオールの漕ぎ方の習得方法を例にとつて説明している。中井によれば、オールは漕ぎ方が身につくかどうかは、練習を重ねることによって、水の構成的機能と身体の構成的機能とを、深いレベルで連続的かつスムーズに関連づけられるかどうかという点にかかっている。この二つの機能の連関のなかにこそ、コーチが「百千万の警告」を重ねてもけつして言葉によつては伝えられない「成長するフォーム、生身の型」があるのだ（中井一、四一九—四二〇頁）。スポーツ練習の目的とは、身体を「存在的」状態に近づけること、主観と客観の区別がもはや用をなさず、あらゆる観想的考察が消え去つて、「筋肉を主観として、筋肉を客観とする」ような境地に達することにある。そこに到達したとき、「自然になりきりたる身体」（北田二〇〇四、五十九頁、中井一、一九六頁）が成立する。スポーツ器具の使い方や技術を身につける際に重要なものは、したがって、ルールや方法の観想的「理解」を通じての「習得」ではなく、競技者が「自らの身体―道具（オール）―自然（水）」の（相互的）連関のなかで、「身体知」としての「コツ」を発見することなのである（北田二〇〇四、五十三頁、中井一、四一九—四二〇頁）。ただし、このことは、「身体知」がいかなる意識的反省もなしに体得されるという意味ではない。たとえ理論的・知的な意識的反省がなされなくても、ボートの漕ぎ手には、

試行錯誤を繰り返すなかで「ああ、そうであったのか」(中井二一、一三二頁)という自己反省的認識に至るための、事後的な反省が絶えず求められる。この例を通して中井は、いかなる認識の形式も純粹に認知的なものではなく、つねに前認知的な構造による影響を被っていることを示そうとするのである。

人はスポーツを練習するときだけではなく、自己を取り巻く世界(ないし「自然」)にたいしても、このような断続的かつ弁証法的な関係を取り結んでいる。これは、やはり試行錯誤の折衝のなかで機能する、存在範疇的意識のほたらぎに等しい。このような自己反省的・媒介的プロセスのなかで、人間は「みずから謬りうること、その謬りをふみしめて、みずからの行動をみずから対象として、その媒介によって、新たにみずからの行動を創造」することが可能になる(中井二一、二二八頁)。したがって、技術というメディアは、人間に自然操作の可能性を与えるたんなる「手段」ではなく、自然との関係についての事後的反省と、その関係を新たに作り出していく作業とを互いに連関させる「媒介」なのである。中井にとつての技術は、「実践」と「転換(Transformation)」の契機である。人間は技術という「弁証法的媒介」において、自らの「積極的な行動」を通じて「可能なるものを不可能に、不可能なるものを可能に、非現実なるものを現実」に、現実なるものを非現実」に、偶然なるものを必然に、必然なるものを偶然に、範疇(自体を転換せしめる)ことができる(中井二一、二二六―二二七頁)。中井のいう転換は、ブルーノ・ラトウールの用語で言えば「翻訳」に相当する。それは、「転位」、「発明」、「媒介」、あるいは「それ以前に存在したことがなく、二つの要素、二つのエージェント(Agent)の関係をある位相へと変容させる」ような「媒介の創出」を意味する(Latour、二〇〇六、四八七頁)(8)。中井は媒介というものを、——この点において彼の立場は、媒介を立体的、実践的・時間的に組織されたプロセスととらえる戸坂の立場と一致している——現在の状況についての反省と可能な未来に向けての投企とのあいだの連続的な、そして認識論的かつ存在論的な往復運動としてとらえているのである。

戸坂および中井の思想にあるメディア哲学的視点、すなわちポイエシスのテクネーとしての時間的—実践的媒介という觀念がとりわけ異彩を放つのは、当時のニューメディアであった映画をめぐる議論においてである。戸坂と中井が行った映画というメディアについての考察は、著しくメディア存在論的な立論に偏った同時代の論調とは決定的にスタンスを異にしている。当時の論者たちは、芸術と映画の関係や、古いメディア技術との対比における新メディアの記録媒体としての可能性といった議論に明け暮れていた。これにたいして戸坂と中井は、明確に哲学的な観点から映画というメディアを考察し、主として知覚のプロセスのなかで媒介・間としてのメディアが果たす構成的な役割の問題と取り組んだのである。これに加えて、彼らの議論からは、ヴァルター・ベンヤミンのメディア哲学的思考との興味深い親和性を示す三つの論点を取り出すことができる。すなわち、(一)映画において問題となるのは、新たな「知覚能力」ないし「感覚の構成」であるという点、(二)映画のもつ視覚と運動に基づいた現実的な「アクチュアルなりアリティ」の強調、(三)映画には「気散じの状態」における集団的受容というかたちであらわれる、行為的、実践的、あるいは運動学的な特性があるという見方、以上の三点である。

先に触れた映画と芸術の関係をめぐる同時代の議論からきわめて意識的に距離を取っていた戸坂は、「映画に於ては、「芸術」より先に「映画」が問題なのである」というバナー的な認識から出発する。「文化史的」な観点からは、映画を「芸術的」な知覚メディアととらえることが可能であるとしても、哲学的な観点から見る場合には、映画における「人間の一つの新しい認識能力」、新たな「認識機能」が問題となるのである。戸坂は、映画の運動学的リアリズムの可能性を論じながら、芸術的映画論と哲学的映画論との違いを次のように説明している。

映画の芸術的価値には無論劇的又文学的なモメントがあることを私は忘れない。併しそういう価値が実現するた

めにも、まず第一に現実的リアリティーの再生という写実性が大切なのであり、この写実性そのものがすでに、映画に特有な芸術的価値を与えるというのである。自然的社会的な出来事に就いての実写や報道はしばらく別にしても、日常の自然現象についての実写的効果だけから云っても他の芸術様式ではただの葡萄的リアリズムやトリビアリズムやミニクリーに終るべきものが、映画では厳然たる芸術的鋒鏑を現わすのだ。自然現象に関して云えば、スクリーンは世界の物性の好きさを、物質の運動の怡しさを、人間に教える。こんなものは多くは吾々が日常見ているものだが、その好きさはスクリーンに現われて初めて気がつく。すでに写真の好ましさはここにあり、グラフの魅力はここにあるのだが、スクリーンはまず第一に動く写真だから、この現実的リアリティーが一層強調される。運動は物質が身を以て語る言葉だ。(戸坂四、二八五―二八六頁)

中井は——戸坂と類似した観点から——映画の登場を、「これまでの色彩と線の構造のみによる視覚性だけでなく、また言語構造でも、聴覚構造でもない新しい感覚的構成」(中井三、一四九頁)の出現ととらえる。これは、メディアの受容のされ方はたんに人間の生理学的特性によつて決まるのではなく、つねに「歴史的な条件にも制約」されており、「人間の知覚が組織されるあり方」は近代において根本的な変化を被つたのだ(WBGW I、2、四七八頁)、というベンヤミンの立場に非常に近い。中井によれば、映画の知覚の新しさとは——この点においても中井とベンヤミンの見解は重なり合っているのだが——それが個別的に成立するものではなく、社会的な「約束事」としての受容形態になっているという点にある。ちょうどスポーツの場合と同じように、人は「練習」によつてその「約束事」を体得するのである(中井二、一八四頁)。

さらに興味深いのは、中井もベンヤミンも、映画の受容のあり方と建築物の視覚的―触覚的受容のあり方とをバラ

レルなものにとらえ、建築物の受容を映画的经验に類似したものと考えていることだ。建築物の受容は、映画の場合と同様、けつして純粹な観想的受容ではなく、身体運動と視覚とに基づく受容なのである。ベンヤミンはこう書いている。

建築物は二重のやり方で受容される。使用することによつて、そして眺めることによつて。あるいはむしろこう言つた方がよい——触覚的に、そして視覚的に。このような受容は、たとえば有名な建築物を前にした旅行者が普通行ふような、精神を集中した受容の仕方から考へたのでは、まったく理解できなくなる。つまり、視覚の側での観想に対応するものが、触覚の側には存在しないのである。触覚的受容は、注意力の集中という手段によつてではなく、習慣という手段によつて行われる。建築に対しては、視覚的受容でさえも、おおむね後者すなわち習慣によつて規定される。視覚的受容にしても、元來は注意を張りつめてというよりも、むしろなんとなく気がつくといふかたちでなされるものである。建築に接することで形成されるこうした受容のあり方は、場合によつては規範的な価値をもつこともある。そのわけはこうである。歴史の転換期において人間の知覚器官が直面する課題を、たんなる視覚、つまり観想という手段によつて解決することはまったく不可能なのである。それらの課題は、触覚的受容の導きによつて、慣れを通して、少しずつ克服されてゆく。(WBGW 12、四七八頁)

戸坂もまた、映画には建築物と似た特殊な物質性、視覚的—触覚的に経験される運動の物質性があると書いている。彼は運動の視覚的表象は「物質が身を以て語る言葉」(戸坂四、二八六頁)であるといふ。語られた言葉の受容が聴覚に基づくのにたいして、運動(ある建築物のなかを動く自分自身の運動であれ、映画における運動の視覚的表象であれ)

の知覚は視覚に基づく。そして視覚は「撫でる性質を有っている。之は聴覚の時間的連続とは違った空間的連続の緊張感を有っている」のである（戸坂四、二八三頁）。この「空間的連続の緊張感」とは、ベンヤミンの言葉でいえば、「触覚」ということにほかならない。

中井の立場もこれとよく似ている。人間は太古の昔から、建築物を「利用」するだけでなく、つねに建築物の「壁」に何かを投影してきた、と中井は述べる。「壁」は「人が住むため」にだけ存在するのではない。「壁」に「仏像が描かれたのは、その壁を通して、人がそれをそこに見たかったから」なのだ（中井三、二九四頁）。中井にとつて、壁画はいわば映画の前身である。なぜなら、建築物のなかを集団で動くのと同じように、人は映画のなかの動く映像を、公衆（観衆）という集団のかたちで受容するからである。

その中でもレンズとそれにとまなうフィルム、また真空管のもつ性格は、特殊な集団的性格をもっている。それは単なる観照の対象として関連的情趣をもっているのみではない。それは注意すべきことは、それが感覚それ自身の中に侵入してくることである。いわばそれは社会的集団の性格の神経組織自体であることである。眼であり耳であり喉であることである。（中井三、一五九—一六〇頁）

映画は映画館のなかの公衆という「混沌としての多数」を集団という「秩序としての多数」へと組織する（中井二、一八四頁）。この集団は、見る者が映画を書物のごとく観照的に読むのではなく、いわば建築物を「通り抜ける」ようにして、「予測できない」やり方で映画という秩序を「見透す」ことよつて成立する。戸坂にとつても、映画の集団的受容には実践的な次元が内包されている。というのも、映画において「見ること」は「もはや観照ではなくて

事物に対する実際の処置」となるからである。

映画の考察にかんする戸坂・中井とベンヤミンとの驚くべき類似を示す最後の論点は、映画が集団的に「気散じの状態で受容」されるという見方である。

建築が昔からそうであり、叙事詩がかつてそうであったような、また今日では映画がそうであるような、集団による同時的受容の対象には、絵画はなんとしてもなりえないものである。「…」大衆が母体となつて、芸術作品にたいする従来の態度のすべては、現在新たに生まれ変わりつつある。量が質に転化した。すなわち、芸術に関与する人間の数が激増し、膨大な大衆をなすようになると、関与のあり方も変わった。この関与のあり方が、いまのところ評判の悪いかたちで出現しているからといって、観察を誤つてはならない。「…」これは結局のところ、大衆は気散じを求めるが、芸術はそれを見るものに精神の集中を要求するのだという昔からある嘆き節ということになる。「…」気散じと精神集中との対立について、次のような言い方ができる。芸術作品の前で精神を集中する人は、作品のなかへ自分を沈潜させる。「…」それにはたいして気散じの状態にある大衆の方は、芸術作品を自分たちのなかに沈潜させる。このことのもつとも明白な例は建築物である。建築は昔から、気散じの状態で、そして集団によつて受容される芸術作品の典型であつた。(WBGW-12、四九七頁、五〇三―五〇四頁)

中井にとつても、映画の知覚の特殊性は、それが「集団的性格」を帯びた「一片の視覚」であるという点にある。この「集団的性格」は視覚を「組織的機構」へともたらずのものであり、それゆえに「行為」あるいは実践と密接な関係をもつ(中井三、二九七―二九八頁)。中井は、分散的―断片的でありながらも、個別的にはなく集団的に受容される映画

のあり方を——ベンヤミンと同様——言語の観照的な使用との違いから説明している。中井によれば、映画の構造は「文法をもたない、語尾変化のない〔…〕言語」に喩えられる（中井三、一五〇頁）。より正確には、映画は「である」とか「でない」といった繋辞をもたない凶像言語を「語る」のである。言語においては、話し手はこれらの繋辞を用いて何かについての自分の判断を述べる。この繋辞によって、聴き手や読み手は発言の内容を理解しやすくなり、話し手の立場を了解することが可能になる。つまり繋辞は、聴き手や読み手にたいして、ある事柄を「このように理解せよ」という発話意図を伝える「指標装置 (Indicator)」である。これにたいして、映画にはほかならぬこの繋辞が欠如している。このことが必然的に映画の受容を習慣的——気散じ的なものにしていて、と中井は考える。

文学では、表象と表象をつなぐ「である」「でない」の繋辞をもっている。映画の連続はこれが欠けている。そのことは、製作者の主観がここでは、そのカットを制約することができない。カットとカットを連続するのは、見る大衆のころなのである。（中井三、一九二頁）

中井によれば、映画を見る者は——解釈行為を行う書物の読み手とは異なり——言語学的な繋辞の欠如によって生まれた映画内の意味の空所を、集団的に慣習化された仕方、無意識的に意味で満たそうとする。スポーツ技術の習得にかんする議論の場合とも似てくるが、その際に前提とされるのは、映画を見る者は主体的意識という観照的メディアを介して映画を受け取るのではなく、映画の「秩序」を「予想しなかった」（中井三、二五三—二五四頁）ようなやり方で「見透し」（北田二〇〇四、五十七頁）ていくという洞察である。「繋辞の欠如」によって生じた空所は、それゆえ、意図的・観照的なたちで「意味」によって補填されるのではなく、観客の絶え間ない「投企」によって徐々に埋め

られていくのである（中井二二、二十八頁）——これによつて、映画をめぐる中井の議論は、すでに触れた「存在範疇的」な認識メディアとしての技術という觀念に関連づけられることになる。映画の観客にとつて重要なのは、観照によつて個々の意味の断片をつなぎ合わせ、そこから首尾一貫した意味や物語を作り出す「解釈学的」主体ではなく、自身を映画受容という空間に投企する「運動的」な主体である。観客は現実の建築物のなかを歩きまわると同じように、映画という空間のなかを動いて回るのだ。このとき映画は、「それを通して (durch)」意味が伝達される道具や手段として理解されてはならない。映画を「見透す」限りにおいて、観客はむしろ映画「において (in)」存在する——先の引用のなかでベンヤミンが述べていたように、「気散じの状態にある大衆は芸術作品を自分たちのなかに沈潜させる」のであつて、その逆ではないのである。これによつて、観客自身が、映画に描かれる「客観的な」表象と「主観的な」知覚との弁証法的媒介のプロセスの「函数」となるのである（北田二〇〇四、五十九頁）。

戸坂によつて、そしてとりわけ中井によつて描き出された弁証法的媒介のプロセスを、観客（主体）と映画の表象（客体）とが「絶対無」の場所で総合的な統一に至るといった、西田的な意味における「無媒介の媒介」と考えてはならない。むしろ映画は、それが受容される過程で、映画を見る者と映画とのあいだに弁証法的に媒介された「関係」を生み出すのであり、それが集合的な観客というひとつの社会的集団を形成するのである。純粹にメディア哲学的に見れば、映画は、現実のリアルティの表象と仮想の（未来の）投企とを媒介する、考えうるさまざまな知覚形態のひとつであるにすぎない。映画における観客と映画との弁証法的媒介がひとときわ緊密で深いものに思われるのは、ひとえに、映画という視覚的・動的メディアがもたらすリアルスティックな現実描写への見る者の「同化 (Absorption)」ないし「侵入 (Immersion)」が、きわめて集中的であることによつてである。しかしこのことは、映画によつてメディア的な媒介のプロセスが完結したということではまったくない。むしろ、メディア的な媒介は不断に行われているの

であり、現象学的視点からすれば、たとえば文字のような現実とフィクションとをより鮮明に区別するメディアと比べて、映画においてはこの媒介のプロセスが「明瞭に」現れているにすぎないのだ。というのも、メディア学者ズィビュレ・クレーマーも述べているように、メディアは、「その媒介作用が透明化し、我々の知覚の闕下に目立たぬかたちでとどまり続ける場合ほど、より一層効果的に」知覚を媒介するという使命を果たすことができるのだから (Kriener 一九九八、七十八頁)。

#### 四 結語

以上に見てきたように、本論文で取り上げた京都学派を代表する思想家たちは、少なくともある一時期のあいだ、メディア横断的かつ哲学的なメディア概念と精神的に取り組んでいた。それは、メディアというものを、ただ機能主義的に何か(たとえばニュースの伝達や世論の生成・拡散など)のための手段として見るのではなく、あいだにあつて媒介するもの (vermittelndes Dazwischen) としてとらえるメディア概念である。こうしたメディア哲学的な観点が生まれるきっかけとなったのは、京都学派の祖ともいべき人物、西田幾多郎その人の思想にたいする批判だった。次のようにいうことができるかもしれない。西田の同僚や弟子たちは、「無」という空白の概念によって、日本初の独自の近代的哲学思潮のただなかに穿たれてしまった「痛ましい」裂け目を、「媒介」や「弁証法」、あるいは「あいだ」といった概念を用いて塞ごうとしたのだ、と。メディア論的に言い換えれば、彼らの批判は、西田によって見出された無という空所を、一元論的・宗教的に説明したり、ましてや発出論的・秘教的に解釈したりせずに、主観／客観の二元論的対立を決して止揚することのない、ある種の媒介作用の問題としてとらえる試みであったということに

なるだろう。そう考えることによつてのみ、(弁証法的・第三者的)媒介という意味での「絶対無」を、中間にある領域ないしメディアとして(切り離しかつ結びつけるものとして)理解することが可能になる。そのようなメディアのなかからはじめて、共同体的なコミュニケーションや哲学的認識、反現実的構想や現実的構想が生まれ出てくるのである。

ここで論じた京都学派の思想家たちはみな、(弁証法的媒介としてのメディア)という観念をめぐつて思考を展開したが、それぞれのメディア哲学的な立場の違いはおおよそ以下のようにまとめられる。西田自身は弁証法というものを、絶対無の場において、あらゆる論理的ないし概念的矛盾が、自己矛盾というかたちで「無媒介的に媒介」されることであると理解している。これは非ヘーゲル的な弁証法モデルに基づく考え方だが、根本においては、彼自身ですでに提出していた絶対無の場所の理念を注釈する役割しか果たしていない。つまり西田にとつての弁証法とは、ヘーゲルやマルクスのような正・反・合の三段階ではなく、「限定不可能なもの限定」、すなわち、あらゆる論理的矛盾や概念的対立が解消されると同時に生成する場である、絶対無というフィールド内での矛盾 $\parallel$ 自己同一関係の謂いなのだ。このような西田の見方は一見すると弁証法的だが、彼の思想における無の概念それ自体は、無媒介的かつ絶対的なものにとどまっている。なぜなら、この無は何か他のものを媒介することもなければ、他のものによつて、あるいはそれ自身によつて媒介されることもありえないからだ。たとえ一九三〇年代の西田が、ほかならぬ「媒介」という概念を頻りに自身の思想に取り入れているとしても、厳密に言えば、特異な弁証法および媒介の理解に基づく西田哲学においては、本来の意味におけるメディア哲学は問題とされていない。西田は、媒介と場所の概念を同一視するために、媒介をあくまで「無媒介的媒介」として理解せざるをえなかつたのである。実際、西田が弁証法や媒介という概念のもとに理解しているものは、真の弁証法や媒介ではなく、むしろ想定されうるすべての弁証法的関係や弁証法

的媒介の総和のごときものである。西田の哲学はしたがってメディア哲学ではない。そうではなく、媒介された無媒介性、あるいは無媒介な媒介性をめぐる哲学なのである。

京都学派の哲学は、メディア哲学を装ったにすぎない西田哲学にたいする田辺元の批判によって、はじめて正真正銘のメディア哲学となる。同僚である西田の思想と取り組むなかで、田辺はかなり早い段階から次のような批判を展開している。すなわち、無媒介の媒介としての絶対無の場所という西田の同一哲学的・発出論的観念は、動的でも弁証法的でもなく、むしろ静的で超歴史的な発想である。田辺によれば、矛盾や対立が無媒介的に解消される場としてではなく、矛盾や対立がそのまま存続する場として考える場合にのみ、絶対無の場所という概念は、潜在的なかたちで真のダイナミズムを備えた概念となる。田辺にとつての弁証法とは、西田が主張するような特殊と普遍の相互止揚などではなく、「あらゆる特殊なものが普遍的なものによって全面的に媒介されること」なのだ。それゆえ、マックス・ホルクハイマーとの共著『啓蒙の弁証法』のなかでアドルノが同一哲学的にとらえられた特殊と普遍の關係について述べていることは、ある意味では、西田にたいする田辺の批判を言い換えた言葉として読むことができる。「普遍的なものの特異的なものとの宥和、一般的規則と対象の特殊要求との宥和は〔…〕空虚である。相接する両極端は不透明な同一性へと移行し、普遍的なものが特殊なものに、あるいは逆に、特殊なもののが普遍的なものになり代わつてしまふ。」(Horkheimer/Adorno 二〇一一、一三八頁) 弁証法的媒介はしたがって、つねにひとつの過程であり続けるほかない。場所的なものとしての、静的で時間を超越した「無」の想定によって描き出されるような究極的真理など、弁証法的媒介のなかにはそもそも存在しようがないのである。田辺にとつて、絶対無は恒常的な弁証法的媒介のプロセスを意味する。だが田辺は、西田と同じ同一哲学の罠に陥らないようにするために、つまり、弁証法が絶対無のたんなる概念的置き換えに終始することを避けるために、特殊と普遍の絶対媒介には、前提として中間にある第三

のものによる媒介、媒介する第三項 (tertium mediations) が必要不可欠であるというテーゼを打ち出す。それによつて田辺は、絶対媒介を真に弁証法的なものとして、すなわち媒介されたものとして考察することが可能になる。田辺の思想においては、「種」の概念がこの第三項の役割を担っている。それは特殊(個)と普遍(類)のあいだにあつて、その双方を媒介するとともに、その双方から媒介されたものとして位置づけられるのである。

西田のもとで哲学を学んだ戸坂潤は、西田の絶対無の観念がもつ超時間的かつ静的な性格にたいする田辺の批判を継承し、さらに田辺の見解にたいしても独自の哲学的パースペクティブを対置している。戸坂は、媒介する第三項としての種ではなく、マルクス主義的な階級概念と、それを規定する生産関係を思考の出発点に置く。それによつて、田辺における種と普遍および種と特殊という二重の媒介関係の対称性が、唯物論的な非対称性にとつて代わられることになるのである。師である西田と田辺の思想に対置される戸坂の唯物論的・立体的歴史哲学は、実践および日常性の概念に立脚しているが、その思想は田辺の場合と同様、一見両立不可能なものに見える観念論的思考と唯物論的思考とを結びつけようとする試みから導き出されている。戸坂においてこの試みは、一方では正統的マルクス主義の「脱主観化」された過剰な「客観主義」にたいする批判をとおして、他方では西田の純然たる「解釈の哲学」——戸坂は西田の思想をこう呼んでいる——にたいする批判をとおして遂行される。観念論哲学と唯物論哲学の協調を試みる立場から、戸坂は西田の形而上学的歴史像と教条的マルクス主義の決定論的歴史観の双方に批判を加えるのだ。戸坂がこの両者に対置してみせるのは、日常性のアクチュアリテイに根差した、非目的論的で偶然的な歴史観である。これによつて戸坂の思想は、「客観的な」科学的方法論であることを自認する教条的マルクス主義への批判的な態度と、西田哲学のような純粹に観念論的かつ心理主義的な思想体系にたいする批判とのあいだを揺れ動くこととなる。もつとも、そこで戸坂が目指したのは、たんに同時代の形而上学的な講壇哲学を「再存在論化」すること

でも、客観主義的な唯物論に個人的ないし主観的な視座を持ち込んで、これをいわば「再主観化」することでもなく、両者を弁証法的に媒介することであった。観念論と唯物論とは、戸坂において、極度に弁証法的な緊張関係のうちに置かれる。それをもっとも端的に表しているのが、「存在の現実性 (ontologische Aktualität)」と「媒介の潜在性 (vermittelte Potenzialität)」という二つの概念である。後者は、戸坂の立体的・弁証法的歴史観にしたがえば、いまだ与えられていない未来の可能性として、そしてその可能性とともに生じる、リアルな日常に根差した実践への潜在的な契機として理解することができよう(9)。戸坂によれば、弁証法的媒介は(田辺が示したように)つねに過程的であるだけではなく、時間的な偶然性を孕んでもいる。したがって歴史の進行も、戸坂にあつては生起した偶然の連なりとして理解される。歴史的な時間に関連づけられることで、弁証法はアクチュアルな現在と潜在的な未来との媒介を意味することになるのである。とはいえ——ここがマルクス主義的唯物論者である戸坂が田辺と異なる点なのだが——この媒介は非対称的である。なぜなら、現に与えられている物質的な現実が(戸坂のマルクス主義的用語を用いれば生産関係が)、潜在的な未来の構想に物質的、社会的な制限を加えるからだ。未来の構想は、それがたんなる思弁の産物であつたり、もつともらしさに欠けたりすれば、所与の物質的条件が度外視されたネガティブな意味での「絵空事<sup>ユートピア</sup>」でしかないのである。中井正一<sup>9</sup>の思想は、ある意味では、このような戸坂の時間的・実践的な見方を引き継ぎながら、それをさらにメディア哲学な方向へと展開させている。田辺と戸坂が、歴史哲学的な観点から、種々階級を媒介する第三項と見なしているとすれば、中井における媒介する第三項は「技術」(言語や映画のような具体的なメディアにとどまらず、たとえばスポーツの技のような、技能という意味をも含む「存在範疇的媒介」としての技術)である。この技術をとおして、人間は自分を取り巻く環境とのあいだに実存的なかたちで弁証法的な媒介関係を取り結ぶ。そして技術という創造的・ポイエーシスのメディアにおいて——田辺や戸坂の主張と全く意味で——現

在の現実の「模写」と未来に向けられた思弁的「投企」とが媒介されることになる。換言すれば、中井において弁証法的媒介は、(仮構された未来の)投企と(現在の表象である)模写とが「技術」において不断に媒介され続けるプロセスとして理解されるのである<sup>(10)</sup>。

京都学派という文脈のなかで育まれた思考の萌芽からは、「媒介」としての「メディア」概念について考えるうえでの指標となる、いくつかの基本的条件を導き出すことができる。とりわけ、西田哲学にたいする田辺の批判は、媒介のプロセスに——そもそもそれが現実の媒介であるために——媒介する第三項 (tertium mediatio) が必要とされているという点で傾聴に値するだろう。この媒介する第三項が民族的種 (田辺) なのか、あるいはプロレタリア階級 (戸坂) なのか、それとも広義に解された技術 (中井) なのかは、さしたる問題ではない。というのも、何らかの第三項を前提とする哲学的アプローチは、翻つて考えれば、どれもみなメディア哲学と呼ぶことができるからである。また、田辺、戸坂、中井の三人によつて「メディア」と位置づけられたもの——民族、階級、あるいは技術——はいずれも、根本的には連帯を生み出す想像力として機能する。つまりメディアには、中井の哲学が説得的に示したように、フィクション (あるいは未来への投企) と個々の事象に基づく現実 (あるいは現在の模像) とを相互に仲介するはたらきがある。メディアはただその時々現在の模写するばかりでなく、フィクションをもなつた未来への予期というかたちで、現実に反する世界や現状とは異なる (未来の) 世界を (全社会的に) 投影するための空間でもある。そこに投影される世界はたしかにまつたく偶然的なものでありうるが、つねに社会経済的な諸関係による限定を被っている。それゆえメディアは、現実とは異なる、潜在的な未来のユートピアや投企を可視化すると同時に、媒介作用のなかで現実的な現在の模写との対比をつくり出すのである。要約すれば次のようにいうことができるだろう。すなわち、投企されたフィクションと模写された現実とは、メディアにおいて対称的な関係に置かれるが、このフィクシヨ

ンが事実在即した物質的な現実にたいして取り結ぶ関係は非対称的である、と。メディアのもつこの二重の機能、つまり、現在の現実をミメーシス的に表象すると同時に、現実に反した、あるいは非表象的な投企を現前化（Günther (Judische Vermittlung)）」と呼ぶことにしよう。というのも、このように理解されたメディアの概念は、遊戯という哲学的概念にきわめて近いものとなるからだ。

本論文が立てた仮説、京都学派の一部の思想家たちは、少なくともある一時期のあいだメディア哲学者でもあったという仮説は、一九三〇年代の前半にしか妥当しない。一九三〇年代後半になつて日本社会のファシズム化と軍国主義が強まると、この革新的なメディア哲学的取り組みはたちまち後景へと退いてしまう。その原因は、新聞学がイデオロギー化していった原因と同様である。開戦後の田辺と西田は、もはや無の観念を、本来媒介不可能なものや矛盾したものの「超弁証法的」媒介として理解しようとしたり（西田）、種による個と類の絶対媒介の契機としてとらえようとしたり（田辺）はしない。そうではなく、この無によつて彼らの思想のなかに穿たれた「空所」を、みずから具体的な意味内容によつて「充填」し始めるのだ。それは同時に、政治的にはいかがわしい無の実体化、実質化をもたらすことになつた。すなわち無は、西田の思想にあつては日本の皇室という理念における永遠の無として、田辺の場合には「原型」としての日本という観念のかたちで、それぞれ具体化されるのである<sup>(12)</sup>。ちなみに、一九三七年以降の田辺と西田の態度は、たんに哲学的な観点における知的後退をあらわしているばかりではない。彼らの振る舞いは、とりわけ科学社会学的に見た場合にも、きわめて疑わしいものと映る。というのも、日本の拡張主義的な帝國主義と軍国主義が明らかな破滅に近づきつつあった状況下で、哲学者として取り得る選択肢は、新聞学の場合と同様、基本的にはいくつもあつたからだ。たとえば、内的な亡命、つまり公的な言論からの完全な撤退、公然たる抵抗

(戸坂のケースがこれにあたる)、体制側への日和見主義的な協力、あるいは完全なイデオロギー的順応などが考えられる。西田と戸坂が取った道は、日和見主義とイデオロギー的順応の中間に位置づけられるだろう(この分類については Potker 二〇〇四も参照)。

西田思想のもっとも熱烈な擁護者のひとりである哲学者大橋良介は、レトリックを駆使しつつ、西田と田辺の日和見主義を体制側との「反体制的協力」なるものへと読み替えてみせたが、その妥当性は疑わしい。このような回顧的価値評価は、政治的に危険であるばかりでなく、哲学的にも問題を孕んでいる。なぜなら、それは京都学派の思想的単純化を、事後的な視点から、政治的にも歴史的にも正当化しようとする試みであるからだ。京都学派の思想はそもそも、西洋哲学における存在論と認識論との緊張関係をたんに指摘したり批判したりするにとどまらず、この緊張関係をみずからの思想に組み込み、まさに弁証法的にこれに耐え抜くことをこそ目指すものだった。しかしこの時期の京都学派の思想は、元来実体をもたないはずの媒介的な無の概念や種々の概念に、政治的にも哲学的にも決して正当化されない実体的な形姿を強引に押し付けることで、その知的な複雑性を失ったのである。

「反体制的協力」という立場がいかに問題性を孕んだものであったかは、西田哲学の変容にとくに明瞭にあらわれている。戦時中の西田の思想は、全体主義にたいする拒絶的な態度と、日本が果たす特異な世界的役割にもとづいたポスト帝国主義的・コスモポリタンの幻想とのあいだを揺れ動くようになる<sup>13</sup>。こうした西田思想の新たな一面は、西田がこの時期から意識的に取り入れ始めたイデオロギー的ジャンルゴンの使用によって、とりわけくつきりと浮かび上がってくる。それはたとえば、「世界新秩序の原理」と題された論文からの以下の引用にも、はつきりと見て取ることができよう。

皇室は過去未来を包む絶対現在として、皇室が我々の世界の始であり終である。皇室を中心として一つの歴史的世界を形成し来った所に、万世一系の我国体の精華があるのである。我国の皇室は単に一つの民族的國家の中心と云うだけでない。我国の皇道には、八紘為宇の世界形成の原理が含まれて居るのである。(西田十二、四三〇頁)

もつとも、この論文は軍幹部向けの講演にもとづいた未公刊の原稿として書かれたものであるため、小林敏明が指摘するように、西田の戦時中の思想の評価に際しては、公刊された別の論文を参照する方が適切だろう。そちらの論文の方は、西田の政治的立場の表明として「ある程度そのまま受け取」ることができる(小林二〇〇二、一一一頁)。一九四〇年に出版された『日本文化の問題』には、次のような文言がある。

我国の歴史に於て皇室は何処までも無の有であつた、矛盾的自己同一であつた。それが紹述せられて明治に於て欽定憲法となつて現れたのである。故に我国に於ては復古と云うことは、いつも維新と云うことであつた。過去に還ることは単に過去に還ることではなく、永遠の今の自己限定として一步前へ歩み出すことであつた。(西田十二、三三六頁)

この一節でとくに驚かされるのは、西田が無を皇室と等置しているという点である。当然ながら、このような等置は一方において、「無」という本来「意識」の還元の極に見出された概念をはたして歴史や行為に「…」適用できるのか(小林二〇〇二、九十九頁)という根本的な問いを投げかけるものだ。しかし他方、純粹に哲学的な視点からは、さらに重大な問いが立てられることになる。すなわち、この一節に含まれる「無の有」という存在論的な表現は、そもそも

西田の哲学と相容れるものなのかどうか、という問いである。

歴とした実体が「無」に同定されること、あるいは実体としての皇室が非実体的な運動の理念に昇華され「改釈」されること、これは明らかにメタバシスである。〔…〕西田はそれを「誤解」と言うだろう。しかしこの「誤解」はもとはと言えば、「存在≡無」を「存在者」と混同する西田本人の理論的な「転落」に起因したのである。  
(小林二〇〇二、一〇二頁)

西田の思想におけるこの「転落」をさらに明瞭に示しているのは、政治的に動機づけられた後期の著作のなかに不意に姿を現す「種」の概念である。なるほど西田は、後期の著作においても——すでに引用した一九四〇年の『日本文化の問題』の場合と同様に——歴史的現実における主体と環境との関係を「全体的」と個物的多との矛盾的自己同一」(西田十二、三二四頁)であると述べている。しかし、彼のこれまでの哲学との概念的連関のなかでとらえられていたこの「弁証法的」運動は、同じ著作の第四章ではまったく別の概念によつて言い換えられてしまう。西田はそこで、矛盾のかつ自己同一的な歴史的世界を、きわめて唐突に、「我々の行動のパラデーグマ」をなす「無数なる種」(西田十二、三二〇頁)と名づけるのである。世界史的プロセスの無媒介的媒介の「弁証法」のなかに、一見すると媒介する第三項であるようにも見える種が突然導入された背景には、いうまでもなく、同僚であった田辺の種との取り組みがある(小林二〇〇二、一二三頁を参照)。西田は種を、自己自身を形成する形であると理解し、それを構成員たちが相互に間接的なかたちで結びついて形づくられる国家あるいは社会と等置している。だが、話が個々の種のあいだの関係性におよぶと、種をめぐる西田の言説はあやしげなものとなる。というのも、西田の説くところ

によれば、種と種は決して間接的に結合し合うことなく、絶えざる「闘争」関係のなかにあるとされるからだ（小林二〇〇二、一三二―一三五頁）。西田はこの箇所でも明らかに、田辺から受けた批判を自身の思想のなかに取り込んでいる。田辺は、西田の「特殊普遍の論理」では、「相互に敵対し同時に全体の秩序に反抗することある個人の集団と、斯かる個人の共通なる特殊の結合原理に由つて形成せる特殊社会が、相対立し闘争する関係」を理解することなどできないと批判していたのだ（田辺六、五十八―五十九頁）。

その田辺は、日中戦争の勃発を機に、みずからの種の論理を駆使してアジア圏における日本の特殊な位置づけを知的に正当化しようとする、きわめていかがかわしい試みに着手している。彼は、日本国民は「相対即絶対」を体現するがゆえにアジアの様々な種の中かの「最高原型」と見なされなければならない、と主張する（田辺六、二三二頁）。田辺研究者のジェームズ・ハイジックは、田辺の思想はこれによつて政治的にも破滅的な結果をもたらす一歩を踏み出してしまったと述べているが、その指摘は正当であろう。

田辺は、彼の思考の論理と完全に矛盾するとは言わないまでも、まったく不必要な、破滅的な一歩を踏み出してしまった（「…」）。彼自身の論理に従うなら、人類の共同体は、時代や文化の特性を保持しつつも、個々の特殊性を超越した諸国家の共同体として構成されるべきものである。つまり、それぞれの国家がそれぞれに普遍性を体現することになるのであって、種の論理においては、どれかひとつの国家だけが他の国家の原型になることなどできはしない。田辺の主張はまるで、文脈から逸脱した自己引用のように見える。（Heisig 二〇〇一、一三六―一三七頁）

もともとは特殊と普遍のあいだに位置する媒介項を示す概念であり、一切の価値判断を伴わない形式論理的ないし社会哲学的な媒介する第三項 (*tertium mediatio*) として構想されていたはずの種のなかに、階層的な差異が持ち込まれる。固有の「種族・民族」である個々の種には、本来それぞれに独自の存在権が認められるはずだ。ところが田辺は、哲学的には跡づけることのできない根拠に基づいて、日本国民は「最高原型」という究極的な民族的ステータスを有するがゆえに種の世界における普遍的立場を占めなければならないと主張するのだ。田辺によれば、この特殊な民族的ステータスは、地上の全域においてとはいわないまでも、少なくとも日本が覇権を目指す太平洋地域においては、絶対的なものあらわれとみなされるのである。

これにたいして戸坂は、すでに一九三〇年代の初頭から、とりわけ西田の無の哲学が潜在的に孕む危険性について警告している。西田の哲学は、それをポストモダンの・脱構築的な思考の萌芽としてとらえようとする限りにおいては、非常に生産的な思想であるといえよう。しかし——戸坂がいうように——「ブルジョア的」で「世間離れした」「観念論的かつ神秘的」な西田哲学は、その形而上学的で神秘的な性質ゆえに、解釈者によつて容易に日本主義的思想へと読み替えられてしまうリスクを抱え込んでいる。戸坂の見解によれば、西田や和辻、三木清のリベラルな「解釈の」哲学それ自体は、たしかに初めのうちはファシズムを助長するものではなかったが、「社会的政治的観念からの自由」(戸坂二、二二八頁)をその特徴としたために、文化的リベラリズムのなかに日本型ファシズムへと通じる道を開いてしまったのである。むろん、一九三〇年代初頭にこの西田批判を書き記した戸坂は、ほかでもない西田と田辺の思想自体が、一九三〇年代の終わりにはほとんどファシズム的な傾向をもつものに変質してしまうことなど、まだ知る由もなかったのだが。

(本稿の前半は『日本哲学史研究』十四号に発表済み)

## 注

(1) ヨアヒム・イスラエルはある意味で戸坂の立場をほとんど完璧に敷衍している。「社会あるいは社会的な世界が直接的に与えられるものではないとすれば、それは間接的に、つまり人間の媒介によって作り出されるものということができる。だが、人の手で作り出されるものは、変えることもできるものだ。社会はもはや、それを作り出す人間から独立して存在するものとして、あるいはその社会が目指す目標の内的正当性を一方的に押し付けてくるものとしては、構想されない。人間に服従を強いる社会の力という観念——たとえば技術は技術に固有の目標を我々に課すという考え方——は、人間をモノに変える物象化のプロセスそのものであることが明らかになる。さらに、物象化が資本主義の生産体制に固有のプロセスであることを理解するならば、我々は同時に、我々を強いる力を乗り越え、物象化を変革するための端緒をつかむことができるだろう。その前提となるのが、所与のものとは作り出されたものであるという考え方、あらゆる実践の形式を通じて生産されたものであるという考え方である。〈存在が媒介されたものであるとすれば、存在は生産物として考

えられる〉のである。」(Israel一九七九、六十九頁)

(2) 西田はこの概念をアウグスティヌスの歴史観——それによれば、過去、現在、未来という三つの客観的な時の様相が存在するのではなく、「過去の現在」、「現在の現在」、「未来の現在」があるということになる——、禪宗や華嚴宗、ヘーゲルに倣った個別と全体の弁証法に基づいて展開している。

(3) 教え子である戸坂からの批判にたいする西田の反応は、この二人のあいだで交わされた書簡のやり取りから再構成することができる。公にされた戸坂による最初の西田哲学批判は、一九三二年に雑誌『経済往来』に掲載された「京都学派の哲学」だが、この批判にたいする西田の反応は非常に肯定的なもので、「理解のあるたいへんよい批評だ」と思う。教えられるところ多いことを感謝する」と称賛している。これにたいして、一九三五年に戸坂が『日本イデオロギー論』の初版を献呈した際の西田の対応は、戸坂への礼状にある「君には君のみるところにまかす」という表現からもうかがえるように、はるかに冷やかかなものであった(山田一九九〇、一〇五頁)。しかし、一九三〇年代の西田が自身の思想に徐々に社会的、歴史的、そして実践的要素を取り入れるようになったのは、やはり教え子たちと同僚の田辺ととも

にマルクスを読んだことによつてゐる。

(4) これにたいして、西田は一般的な社会的(階級)意識と  
いったものを認めていない。「意識は誰かの意識でなければ  
ならない、何人の意識でもない意識というものは考えられな  
い」(西田六、三五二頁)。西田にとつて歴史とは偉人たちの  
歴史である。「社会は自己自身の限定の尖端と考えられる個  
人的自己の自己限定を通じて動くのである。偉人という如  
きものは社会的意識の焦点と考えることができるのである。」

(西田六、三五六頁)

(5) 近代的な意味での多値論理学の始まりは、一九二〇年  
にヤン・ルカシェビッチが提唱した三値論理学であるとされ  
る。ルカシェビッチはアリストテレスの海戦の例を引き合  
いに出しながら、「真」、「偽」および——その真偽がまだ明  
らかではない未来にかんする命題にたいして——「(偶然的)  
可能」という三つの真理値を提案した。

(6) 戸坂によれば、西田の「形而上学的—観念論的」理解に  
おいては、実践とはもつぱら「自由意志」と「行為」の問題に  
すぎない。西田の「形而上学的範疇——夫は観念論の必然的  
結果であつた——は、「…」実践の(形而上学的)意味をば、  
直ちに実践そのものと混同する。だからそこで実践と考えら

れるものは、高々倫理的な行為でしかあり得ないことにな  
る。処で、どれ程それが社会倫理的な行為であろうと、倫理  
は常に個人の道徳性に還元されるように出来ている。かくて  
実践が個人の自由意志に帰着するのは尤もだと云わねばなら  
ない。実際、之こそ実践の(形而上学的)意味でなければな  
らないに相違ない」というわけだ。「そういう実践の意味は」  
と戸坂はこの箇所を締めくくつてゐる。「少しも実践という  
哲学的——存在論的——範疇をなさない。」(戸坂三、七十四  
頁)ここで触れておかなければならないのは、戸坂が「哲学」  
を厳密に唯物論哲学という意味で理解しており、したがつて  
「存在論」を文字通り「存在の理論」(戸坂三、六十九頁)とし  
て解釈しているという点である。このような実践の解釈に何  
が賭けられているのかは明らかであろう。すなわち、実践は  
たんなる「個人的な又は社会道徳的な意志・行為」と解され  
てはならず、「歴史的・社会的——生産及び政治としての—  
—実践」を表すものでなければならぬ。そうでなければ、「観  
念に対して実践がもつ物質性」は、存在論の地平にけつて  
反映されることがない、と戸坂は述べるのである(戸坂三、  
七十四頁)。

(7) 中井のメディア哲学についての詳細は、北田(二〇〇四)

および Moore (二〇〇九) を参照。

(8) ラトゥールは「エージェント (Agent)」の概念を、中井と同様、主観と客観の分離を克服するために用いている。すなわち、この概念は「行為主体 (Akteur)」である人間と人間以外の「行為項 (Aktant)」が織りなす体系的ネットワークを包括する。一見すると奇異なものにも感じられる人間および非人間の「エージェント」のシンメトリックな関係性によって示されるのは——中井はこれを、可能／不可能、現実／非現実、偶然／必然といった対立する概念対同士の絶えざる転換として描き出したのだが——ラトゥールによれば、能動的に行為する主体と生命なき客体といった観念論的区別ではなく、事物的な行為項と行為主体である人間の双方が、両者を媒介する行為において等しく変容を被るという事態である。つまり両者は、この相互媒介的な関係に置かれることで、行為主体——エージェント (Akteur-Agenten) ないしエージェント——行為者 (Agent-Akteure) となるのである。たとえば、ラトゥールにとつては、武器を持つ人間が武器を持たぬ人間と区別されるだけではない。誰かに手にされることによつて、武器もまた変容を被るのであり、武器はこの（誰かに手にされること）をつうじてはじめて潜在的に危険なも

のとなる。人間と武器という二つのエージェントは、その使用において「市民・武器」あるいは「武器——市民」(Latour 二〇〇六、四八七頁) というかたちで結びつき、個別に存在しながらも互いに緊密な結合関係をもつ弁証法的統一をかたちづくることになるのである。

(9) 当然のことながら、このような媒介的な見方は、同時代の教条的マルクス主義者たちからは観念論的であるという批判を招くことになった。だがその一方で、形而上学的な思想家たち（たとえば師である西田のような）は戸坂の思想に顕著な唯物論的な視点を批判した。科学社会的な観点からは、戸坂の全思想を貫くこうした観念論的かつ唯物論的な弁証法的態度は、彼の職業上の故郷喪失という文脈においても検討されなければならない。すなわち戸坂は、アカデミツクな哲学（戸坂がここに属していたのは 1934 年までにすぎない）にも教条主義に傾く日本共産党（戸坂が正式な党員となつたことは一度もない）にも安住することができなかった。もはやアクチュアルなものではなくなつた哲学や「理論信仰」に陥つていた日本共産党の課題を引き継ぐことができる機関を、ジャーナリズムに見出したと信じた時期もあつた。しかし、新聞の商業化、大衆化の傾向が一層強まつたことで、日

常批判的なジャーナリズムへの期待が実現されることはなかった。

(10) 中井にたいしては様々な方面から、たしかに哲学を生産的に発展させはしたものの、資本主義にもとづく現状の生産および所有関係の問題については——戸坂とは異なり——等閑視したという批判が寄せられた(久野 一九九八、一三三—一三六頁を参照)。Aaron Moore (二〇〇九)はこれとは逆の見方を示している。

(11) もちろん、Gumbrechtが焦点を合わせるのは「現前化された過去」というイメージであり、そこには興味深いことに、「死者たちと〈話し〉たり、死者の世界のモノに〈触れ〉たりする」可能性も含まれている。しかし彼は同時に、この現前化の概念を現在の外部にある未来の観念とも関連づけている。「現前化は、拡張された現在の構造と関連づけることができる。それは、もはや過去を〈過ぎ去らせ〉ようとしないう現在であり、また未来にたいして閉ざされていないような現在である。そのような拡張された現在は、最終的に、同時性の領域に様々な〔…〕世界を集めることになるだろう」(Gumbrecht 二〇〇四、一四二頁)メディア理論的に見るならば、この過去と未来の同時性が生起する場所がメディアであ

ると言えるだろう。

(12) 小林(二〇〇二)と酒井(一九九七)は、西田や田辺の後期思想におけるこの変容について詳細に論じている。

(13) 上田閑照はこれを「意味をめぐる格闘」、西田が結局は敗北「せざるをえななかつた」戦いであつたとしている(上田 一九九四、九十七頁)。遊佐道子は西田思想の変容を次のように記述している。「政治的争いにとらわれることのない新たな語彙を生み出す代わりに、西田はこの時期に流布されていたジャルゴンや政治的スローガンを取り上げ、そこに普遍的な展望を与えることで偏狭な地域性から救い出そうとした。」(遊佐 一九九四、一三二頁)これについては、Davis (二〇〇六)、Goto-Jones (二〇〇五)も参照。

#### 〔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  
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]。
- 北田暁大…『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、第三巻一六〇—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)…『京都学派の思想—種々の像と思想のポテン  
シャル』(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…『戸坂潤とその時代』(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.

Averbeck, Stefanie (1999): *Kommunikation als Prozess: So-  
ziologische Perspektiven in der Zeitungswissenschaft,*  
1927–1934. Münster: Lit.

——. (2008): „Zur Methodologie fach- und theoriehistori-  
scher Forschung. Triadischer Epistemologiebegriff.“ In:  
*Kommunikationsgeschichte. Positionen und Werkzeu-  
ge: ein diskursives Hand- und 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/>).

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): *Diessets 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 Hawai'i Press.
- Horkheimer, Max / 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. [訳出はあたごべ' 小林敏明『西田幾多郎 他性の文体』太田出版、一九九七年を参照してください]
- Krämer, Sybille (2008): „Medien, Boten, Spuren. Wenig mehr als ein Literaturbericht.“ In: *Was ist ein Medium?*, Hrg. 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*, Hrg. Belliger, Andrea 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 Kitarō Nishida*. Berlin: Vistas.
- MEW. *Karl Marx / Friedrich Engels (1956-1990). Werke*. Berlin: Dietz.
- 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 Kyōto-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. Duchkowitz, 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 medien-theoretischer und geschichtssphilosophischer 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 Hawai'i Press, S. 77-106.
- WBGs. *Walter Benjamin*. Gesammelte Schriften. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. [訳出はまたつて『ベンヤミン・ロンクシヨーン』浅井健二郎編訳、筑摩書房、二〇〇〇年を参照した。]
- Weber, Ralph (2014): „Comparative Philosophy and the Tertium: Comparing What with What, and in What Respect?“ In: Dao, 13 (2), S. 151-171.
- 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 Hawai'i Press, S. 107-131.

# 京都の西田幾多郎と東北の田辺元

——一九一〇年代における両者の関係性——

山 本 舜

## 序 論

本稿では近代日本哲学を代表する二人の哲学者、西田幾多郎と田辺元の関係性について論じる。とはいえ、よく知られた両者の哲学的対立、論争に注目するわけではない。周知の通り、昭和に入ってから両者は各々の哲学的立場から対立して溝を深めていったわけだが、その出会いについて言えばむしろ反対に、お互いがお互いを尊敬し、近い問題意識で学究に励むような積極的な関係にあった。従来の研究を見ると、両者の関係に言及するほとんどの見解は彼らの思想的対立に注目している。だが、そもそも彼らが対立以前にいかなる関係にあったのかということ、必ずしも自明ではないように思われる。本稿ではこの対立以前、特に両者の出会いの現場に立ち返り、できるだけその親近性を指摘していくことで、従来考えられてきた両者の関係性を今一度見直すための基盤を整えてみたい。

その際、両者の哲学的立場や主張がどのようなものであったかに焦点を当て、問題を哲学的に限定してその徴標を打ち出しておくことは、研究上重要なことだろう。筆者の関心を踏まえつつ議論を先取りして言えば、この時期の両者の問題意識を結びつけた一つの要因として「数学」を挙げることができる。以後いくらかこの点にも触れることに

なるが、それは彼らにとつて同時に哲学への取り組みの一貫であつた。ただし本稿は、そうした問題自体の渦中へと深く入り込み、いわば彼らの問題を筆者の手で引き受けながら熟考する方向へ向かうわけではない。むしろそうした検討の前段階として、この時期の両者の関係性や各々の問題意識の形成をできる限り立証的に見通すことに、あくまで力点を置く。その意味で、本稿はまずは歴史研究的な観点から検討を行う。そもそも既に触れたように、この時期の内状に関しては、従来の研究でも十分判明になっていない事柄が未だに多い。時系列に沿つて書簡や日記を確認していくことで、曖昧だったこの時期の両者の関係をそれなりに具体的に浮かび上がらせることができるだろう。

もちろん単に史料の整理だけでなく、彼らの哲学的考究に関しても同様に注目しなければならない。藤田正勝が既に指摘しているように、この時期の西田、田辺が執筆した諸論文は直接的にも間接的にもお互いを意識している内容が随所に見出される。藤田はこのことを踏まえて、「これらの論文は、西田と田辺のあいだでなされた思想的な応答として、ひとつながりのものとして読まなければならない」<sup>(1)</sup>と述べている。このような連綿とした「思想的な応答」に注目するとき、彼らの関係性は昭和期以降の険悪な対立から連想されるものとは相当異なつた在り方で確認されることになる。また、従来この時期の田辺は数理・科学哲学と新カント学派的認識批判研究の時期として理解されてきたが、その内実に関しても本稿である程度検討されることになるだろう。

さて、本稿では考察の射程を一九一〇年代に限定し、次のように区分けして論じる。

- 一 「純粹経験」と心理主義（一九一〇—一九一二）
- 二 交流の起点——自然科学と歴史をめぐる（一九一三）
- 三 書簡から見る心理主義的術語の克服（一九一四）

四 数の生成、基礎づけ——数学と現象学への関心（一九一五—一九一七）

五 田辺の博士号取得と京都帝国大学招聘（一九一八—一九一九）

両者の出会いを論じる上で、一九一〇年代は奇しくも高い利便性を備えている。まず一九一〇年は、西田が京都帝国大学に——倫理学担当としてではあるが——助教授として就任した年である。この意味で、「京都の西田幾多郎」が始動した年であると言える。加えて、田辺は同年に「措定判断に就て」という処女作を発表しており、研究者としてのキャリアをスタートさせている。翌年、弘道館から『善の研究』が出版されるのは周知の通りである。

その後、田辺は東北帝国大学で教壇に立ち、西田と書簡のやりとりを通じて孤独に研究を続けた。この「東北の田辺元」は、やがてこの時期の成果を博士論文としてまとめた後に、京都帝国大学に助教授として招かれることになる。この招聘の年がちょうど一九一〇年代の終わりの年である一九一九年に当たる。以下では、京都帝国大学において西田・田辺二大体制が確立されたこの年を一旦の終着点として、そこに至る道程を描いてみたい。

一 「純粹経験」と心理主義（一九一〇—一九一二）

一九一〇年の時点では田辺はまだ東京帝国大学の大学院生であり、ちょうど処女作を発表して学界に実質的に足を踏み入れたところであった。彼は一九一二年には大学院を退学して、一九一三年八月に東北帝国大学の理学部講師に就任する。ここから田辺の「東北帝国大学時代」が始まる。まずはそれ以前の彼らの動向を確認していこう。

この期間は、両者の間に直接のやりとり、例えば書簡や論文での応答などがあつたわけではない。しかし、既に藤

田正勝が指摘しているように(2)、この期間の論文にも互いに間接的に影響を意識し合っているような点を見出すことができる。

まず田辺の側から見ていこう。一九一〇年九月に彼は論文「措定判断に就て」を『哲学雑誌』に投稿する。これは西田が既に「實在に就て」(一九〇七)や「純粹経験と思惟、意志及知的直観」(一九〇八)で発表していた「純粹経験」の考察をもとに、ここからいかにして「意識中に於て自我と独立に之と対立する」ところの「対象」が生まれてくるかに目を向けたものであった「T一・四」。田辺はここでアロイス・リールにならって、「措定判断」というものを考えている。「吾人が特に之に注意を向けぬときは単に純粹経験の有様で」あるにも関わらず、「意識を向けると、此純粹経験の状態が分裂して感覺的写象は自我と区別せられて客観的对象として措定せられる」[「T一・四」]。田辺はこのように対象を「措定」する作用を「措定判断」と呼んだ。まずここに「純粹経験」という出发点から哲学を開始する、西田と田辺の最初の接点が既に現れている。この時点で、彼らは出发点を共有していたわけである。強いて差異を指摘するとすれば、西田が統一性という観点からこの基盤を整えることに尽力したのに対して、田辺はこの整えられた基盤を踏まえ、そこからいかにして分化発展が生じてくるのかを詳述する次なる課題に取り組んだ点を挙げることができる。

ただ、これ以降しばらく田辺は「措定判断に就て」のような仕方では自説を「論説」することを控え、『哲学雑誌』の「批評紹介」を主たる発表の場とすることによって、他者の思想を採り入れる期間に入っていく。宮本和吉の回想によれば、この頃の『哲学雑誌』は彼と伊藤吉之助が編集を担当しており、田辺には「論文の寄稿や、海外思潮の紹介などをよく頼んだ」のだという(3)。

同年十一月にはリップスの『意識と対象』を紹介し、翌年の一九一一年六月から七月にかけては「イエルザレム

氏の『批評的觀念論と純粹論理学』を發表している。この二つの論文は主に同時代の所謂「心理主義」の思想を概観する目的で書かれたものである。とりわけ後者は、当時有力であったヴェルヘルム・イエルザレム(4)という心理主義者による反心理主義的傾向(批判的觀念論の傾向)に対する批判を紹介したものであり、田辺はこれらを「心理派(Psychologismus)」と「先天派(Transcendentalismus)」という名前で説明している[T十四・十一]。この対立図式が同年の西田の「認識論に於ける純論理派の主張に就て」の冒頭で用いられている(5)ことは、藤田が指摘しているように(6)、田辺から西田への影響がはっきりと見てとれる例であると言つて良いだろう。またこの批評紹介は、西田においても田辺においても以降頻出することになるフッサール、リッケルト、コーヘンの名前が初めて明確に登場する著作でもある。イエルザレムはとりわけフッサールの『論理学研究』、コーヘンの『純粹認識の論理学』を批判し、共に論理学としての職分を誤つたものと解釈している。イエルザレムからすれば論理学の職分は、「思惟必然」もまたそれに基づくところの「客観的經驗的關係」を探り、「共通なるものを取出して、人類の普遍確実な經驗が確立するに有用の形式を發見する」ということであつた[T十四・二九]。ただ、この批判が果たして射たものであるかどうかは別途検討を要するところではある。例えば、イエルザレムのコーヘン解釈に関しては、後にこのように彼を紹介した田辺自身が「認識論に於ける論理主義の限界」において「誤解に基くもの」として退けている[T一・三七]。

西田の側はどうだろうか。一九一〇年の八月に学習院大学から京都帝国大学に移つた西田は、まずベルクソン受容を反映している。この年の二月に京都文学会が設立され、機関紙『芸文』の刊行が始まつたが、そこで彼は桑木嚴翼からベルクソン論を書くように依頼を受けた(7)。「ベルグソンの哲學的方法論」はこうした経緯で書かれている。依頼の来る数週間前に「哲学概論」(おそらく後に『思想と動くもの』に収録されることになる「形而上学入門」のこと

だろう)を借りており、内容としてもこれを参考にしているようである。

翌年一九一一年、一月に『善の研究』が出版される。先のベルクソン論に比べて少し短い「ベルクソンの純粹持続」を十一月に発表する以外は、既に触れた「認識論に於ける純論理派の主張に就て」が圧倒的に注目に値する。ここで西田においてもフツサルやリッケルト、コーヘンといった当時勢力を持っていた哲学者に対する言及が直接なされている。この論文は『善の研究』から『自覚に於ける直観と反省』への思索の変化を追う際によく引き合いに出される比較的有名な論文であるため、ここでは特に内容を取り扱わないでおく(8)。

一九一二年になると、両者とも多くの論考を発表するようになる。田辺に関しては依然として「批評紹介」だが、まず彼にとつて初めての「科学哲学」に関わる研究として、アレキサンダー・マスコウスキーの論文を紹介した「相対性の問題」が発表され、続いてブルーノ・バウフによる「カントと自然科学」、エミール・ブートルールの『自然法の観念』、最後に桑木彥雄の「物理学上認識の問題」をそれぞれ紹介し、本格的に自然科学の検討に入っている。この時期は、理解はまだ覚束ないようだったが、相対性理論に強い関心を示している。こうした研究は主に桑木嚴翼の弟にして物理学者であつた桑木彥雄(9)に導かれており、後述するように、この批評は翌年以降の論文とも深い関わりを持っている。

西田も旺盛で「法則」、「論理の理解と数理の理解」、「高橋(里美)文学士の拙著『善の研究』に対する批評に答ふ」、「認識論者としてのアンリ・ポアンカレ」といった諸論考を発表している。西田の思想形成の観点から、高橋里美からの批判への答弁はこれまでも比較的注目されてきた。「法則」にせよ、「論理の理解と数理の理解」にせよ、『善の研究』の段階では十分に検討されていなかった論理的な問題への取り組みがうかがえる。この後触れる田辺との関係性のために、「論理の理解と数理の理解」にだけ少し触れておこう。

後年の西田自身が末尾に「此論文は次の著書『自覚に於ける直観と反省』へ私の考を導いたものである」〔一・二六七〕と付したことを受けてだろうが、この論文は『自覚に於ける直観と反省』での議論の布石というような位置付けで一般に認識されている。もちろんそうした面にも重要性は見出されて然るべきなのだが、後年の田辺との関係性を勘案すると、この論文の重要性は「自覚」概念の展開という内容的な側面だけにあるのではなく（発想自体は「認識論に於ける純論理派の主張に就て」の終わりですすでに表明されている）、むしろこの着想を前面に押し出すために用意された数学的議論、またそこにリッケルトを起用するという現代の見地から見れば斬新な展開方法にあると筆者は考えている。後に田辺の博士論文の元となつた諸論文で頻出するリッケルトの数概念分析は、元々ここでの西田の影響によるものであることが後の書簡から確認できるのである〔10〕。

このように、両者は出会う前から「純粹経験」という出发点を意識しつつ、そこにいかにして対象認識に関わる論理的な問題を回収していくかという課題を共有していた。西田は主にア・プリアオリな論理的法則の考察を手掛かりに、田辺は主に物理学における認識論的問題の考察を手掛かりにこの問題に取り組んでいったと言える。

## 二 交流の起点——自然科学と歴史をめぐる（一九一三）

さて、ここまでの一九一〇年から一九一二年までの両者の関係性というのは、各々の関心の類似性・親近性を指摘できるといふ次元に留まっており、田辺が西田の「純粹経験」から受けた影響以外には、特に直接的な結びつきは見られない。しかし一九一三年はここまでは違い、両者が最初にコンタクトを取つた年としての象徴性を帯びている。

八月に田辺が東北帝国大学の理学部講師に就任すると同月に、西田も宗教学講座の教授職へ異動する。その後西

田は九月から論文「自覚に於ける直観と反省」の連載を開始する他、十二月に文学博士号を授与されている。一方、田辺はこの就任前の三月から五月にかけてマックス・プランクの『物理学的世界像の統一』<sup>(1)</sup>を紹介している。これは前年の桑木の批評紹介から関心を引き継いだものであり、後年、自身が編者となった『哲学論叢』(岩波書店)シリーズでは、この翻訳を担当して出版してもいる<sup>(2)</sup>。その職分にふさわしく、八月には「相対性原理に関するナトルプ氏の批評」、十二月には「ポアンカレ氏『空間と時間』』といった科学哲学的な研究をそれぞれ批評紹介として発表している。また、ちょうどこの両研究の間、九月に発表した「物理学的認識に於ける記載の意義」において田辺は、「以上述べた考は西田教授の著作『善の研究』及「認識論に於ける純論理派の主張に就て」と題する論文に現れた思想に負ふ所が甚だ多い」「T一・二六」という仕方、西田の実名を挙げてその影響を告白した。おそらくこれが両者を関係付ける最初の公の言明である。

田辺はこの論文で基本的にマールブルク学派の哲学に依拠しながら、キルヒホッフとマッハを批判的に分析すること、物理学が扱う概念形象と思维の関係を考察している。田辺によれば、キルヒホッフは物理現象の背後に「原因」を問い、そこに擬人論的な解釈を持ち込むことで形而上学へ足を踏み入れてしまう物理学上の「説明」に反対し、物理学は現象を忠実にただ「記載」(記述) (Beschreiben) すべきであるという立場を取った。これは物理学が認識論的な問題に足を踏み入れる際に遭遇する特筆すべき問題なのだが、特にこの時代には田辺の周りでは桑木或雄らが主題的に取り組んでいた。その意味で、前年の桑木の紹介から先ほどのプランク紹介にまたがって連続的にここに至っているわけである。

ところで、そもそも西田と田辺はどのように面識を持つようになったのだろうか。その出会いに深く関係すると考えられるのが、西田が後に「自然科学と歴史学」という題目で発表することになる論文である。この論文の成立経緯

に注目しよう。宮本和吉がこの当時『哲学雑誌』の編集に関わっていたことは既に述べたが、それは要するに哲学会の世話人であったということの意味する。この時期の西田の書簡を見ると、西田に対して宮本が哲学会での講演を頼んだ内容のものが確認できる。三月二十五日付の書簡には次のようにある。

如仰小生少しく用事有之来月五六日頃出京一週間くらいの滞在の積りに候が御話の公開演説といふ如きことは小生極めて拙劣に有之且つ生来甚だ此種のことを好み不申折角の思召ながらできることならご辞退申上度候 萬已むを得ずとならば「自然科学と歴史」といふ題にて簡単に話してもよろしくとも考へ候へども此話是一般の人にあまり興味なき事なるべく専門の人にはウインデルバント、リッケルトの受売にてめずらしきことにもあらず  
〔十九・四三八―四三九〕

ここでは西田は講演について「拙劣」また「受売」にすぎない話しかできないと洩い態度を取っているが、結局この講演を引き受けて、四月六日に「歴史と自然科学」と題して発表した<sup>(3)</sup>。そしてこの講演の晩餐会で、西田は田辺と場を共にしたことを日記に残している〔十七・二二三〕。この記録が西田の日記中に見られる最初の「田辺元」の記述であり、少なくとも文献上確認できる限り、西田と田辺が現実の同じ場において出会った瞬間である。この出会いを経て、田辺は西田の名前を自身の論文に引用したり、翌年以降書簡のやり取りをするようになったと考えることは、あながち的外れな推論でもないだろう。ともかく翌年以降の両者の関係を見据えたとき、この哲学会での講演とその晩餐会が一つの歴史的な起点としての意味を帯びてくるわけである。

内容としては、この主題は西南学派の意義を強く押し出す意味を持っていた。もともと自然科学と歴史という主題

はヴィンデルバントが一八九四年にシュトラスブルク大学の総長就任演説として扱ったものであり、西田や田辺に限らず注目された思潮だった<sup>(14)</sup>。西田は八月に論文「自然科学と歴史学」としてまとめている。この主題は後に田辺も引き受けており、一九一五年の「自然科学対精神科学・文化科学」という論文がそれに当たる。

### 三 書簡から見る心理主義的術語の克服 (一九一四)

さて、このように西田との邂逅を果たした田辺は、前年一九一三年より始まった『自覚に於ける直観と反省』の連載に呼応しながら、一層西田との結びつきを強めていくようになる。実際のやりとりを見ていく前に、この一連の論稿について、本稿の以下の展開と関わる点にのみ簡単に触れておきたい。そもそも西田がこれを書き始めた時、最初の題目は「思惟と直観」であり<sup>(15)</sup>、これを「自覚」に基づいて説明していくことが念頭に置かれていた。その試みは五年近く続けられたが、この連載と田辺に対する書簡、さらに田辺の論文との間には実は非常に密接な連関を見出すことができる。

そもそもなぜ「思惟と直観」あるいは「反省と直観」とが問題になったのだろうか。この対立は、まずはカントで捉えるべきだろう。カントは周知の通り『純粹理性批判』の超越論的感性論において直観形式としての時空間を論じ、その「受容性」(Rezeptivität)に対して思惟の「自発性」(Spontaneität)を掲げる超越論的論理学の領域を区別した。その「現象」性から一歩進めて言えば、カントにおいては触発の契機としての「物自体」(Ding an sich)の可能性が、認識不可能であるにせよ、どこまでも残されているわけである。そこに経験的認識のある意味での非合理性——論理学から逃れていくような側面——が確保されている。田辺が紹介したりップスやイエルザレムは経験的、心理学的な

立脚地の優位性を主張したとされるが、ここに所謂新カント学派らが反対する理由も存する。例えばマルブルク学派のコーヘンは、カントがまさに「論理学」に先立って「感性論」を置いた点を強く批判している。カントにおいては感性論が論理学に先行するという事態によって、「基礎づけ」(Grundlegung)が不可能になっている。なぜなら思惟の総合の「統一」(Einheit)は、まづもつて直観の多様を——論理的には無根拠に——前提しているからである(16)。「与えられる」多様に対して、思惟は「思惟自身以外、或るもの」にその発端を持つ」ということになる(17)。それは根拠づけを遂行する思惟の出立点がすでに自身の管轄外に存するということである。このようにコーヘンは、論理学が感性論に依存する関係にあつては基礎づけを遂行するものとしての思惟の基礎それ自体が毀損されていると考える。以上のような点から言つても、新カント学派の所謂「論理主義」というのは、単なる「思惟」の重視としてではなく、その「根柢を基礎づける」という問題意識に貫かれたものとして読まなければならない(18)。

西田にせよ田辺にせよ、「思惟と直観」を問題にする際にどちらかの立場を堅持するということはない。彼らがつたのは「経験の非合理性」という側面を一方で認めつつ、しかしまた対象や世界を根拠づけようとする論理学的思惟の重要性をも引き受けるという困難な道であつた。このことを書簡を通じて確認しよう。

両者の個人的なやりとりを書簡のうちに見出そうとするとき、書簡による交流が始まるのはこの一九一四年からである(19)。一月一日、西田が年賀状としてだろうか、田辺に宛てた初めての書簡では、近年の研究の動向についての内容の後、「書籍など十分有之か 御研究の御便宜はいかん」(十九・五〇七)と相手を気遣う言葉が見られる。

両者の思想的な応答の起点と考えてよいものとして、この年の二月から三月にかけて発表された田辺の「認識論に於ける論理主義の限界」がある(20)。副題の「マルブルヒ派とフライブルヒ派の批評」が示すように、ここで田辺は主に新カント学派の限界を批判的に吟味し、その限界を超えて「直接経験」の意義を獲得することを論文の目的と

していた。先に述べたように、感性的直観というものに過敏になっているところの「論理主義」に対して、この立場を徹底するにしてもやはり「直接経験としての感覚」[T・一・三六]が潜在的に与えられていなければならないことを田辺は主張している。

西田はこれを読んで書簡としては膨大な量の感想を送っている。そこで田辺を大いに評価しつつ(2)も、「感覚」や「経験」といった言葉に対して以下のように敏感になっている。

今日の所謂論理主義の認識論には限界がある、認識論の問題を随意に制限することなく残りなく解決するには之を補ふに経験的方法によらねばならぬといふ考は小生も全然同意に御座候。この問題を解せざれば我々はいつまでもカントの立場以上に出づるを得ず、従つてカントの難点はいつまでも除くを得ずと存じ候。小生はこれが今日認識論の発展し行く途にあらざるかと存じ候。而してこの問題を解くには直観の性質を明にし之と思惟との關係を明にすることにあらざるかと存じ候。(但し貴兄が単に「経験的方法」といはるゝ語は従来の経験といふこととの誤解を招く恐ありと存じ候 何か語を換へて然るべきか) [十九・五〇八]

注目すべきは最後の括弧書きである。ここに、西田自身が『善の研究』以来の「純粹経験」という術語使用から「直観」「反省」「自覚」という術語使用へと変化を遂げた理由を見出すことは難しくないだろう。この指摘を受けてだと考えられるが、田辺もこの数ヶ月後、九月に発表する「数学的对象の存在に就いて——メデイクスの論文を読む——」において「……」感覺的結合といふ概念は其が心理学的構成の結果を意味するものたる点に於て不適當である。思惟を規定する根原たるものは未だ心理学の反省的思惟に由り感覺などといふ様に分析構成せられない直接経験其物でな

ければならぬ。而して此こそ真に直観と称すべきものであらう。「T十四・一八二」という仕方では「直観」という術語に歩を進めている。このようにして、両者は当時の「心理学的」な意味を帯びた術語からの脱却を図っていた。否、そこに留まらない。さらにこの論文は、西田が書簡で述べていた「直観の性質を明にし之と思惟との関係を明にする」という企てに対する、田辺なりの一つの返答の試みとして読むことができる部分がある。以下で少し詳細に踏み込んでみよう。

この論文以降田辺は『数理哲学研究』の元となる数理哲学的な論文を発表の中心としていくという点を考慮すると、彼の数学的関心はこの「数学的对象の存在に就いて」から本格的に動き始めると言つて良い。これは *Kant Studien* に掲載されたフリッツ・メディクスの論文を通して、数の成立を問題にしたものである。「元来余は余の貧少な知識の許す範囲に於て独立に数学の基礎に関する問題を論じて見たいと思つて居た」(「T十四・一六九」と述べているように、それまで潜在的だった数学的関心が顕在化したものと見ることが出来る)。

ここでは田辺はメディクスの論説に満足できずに自説を交えながら展開をしているが、興味深いことに、その中で西田の『自覚に於ける直観と反省』や「論理の理解と数理の理解」を田辺なりに解釈しようとしているような部分が見受けられる。メディクスはカントの純粹直観に動性を認めるためにフィヒテの純粹延長の発想を起用して、反省的思惟の活動性から数や時空間が生じてくることを主張した。田辺はこの点に意義を認めつつ、そうした反省的思惟の直観に対するメディクスの見解に疑義を呈し、自ら問題を引き受けていく。この文脈で先ほどの「直観」への踏み込みが見られるのであり、以下のように続く。

メディクスも亦何等の反省を加へざる直接經驗を感覺的知覚と称し、其非概念的な此時此処の制限に打克つて初

めて認識の成立する事を説くが、余は斯かる心理的概念を避け、寧ろ直接経験の意味に於て直観と称するのを適当と思ふ。然らば斯様な直観と数学的形象の構成の作用たる反省との関係は如何であらうか。メデイクスの所謂反省が知覚を克服するといふのは如何にして可能であるか。〔T十四・一八二〕

これは、田辺なりに「思惟と直観」の關係性を問おうとしたものと考えられる。ここから田辺はフィヒテ、ベルクソンの名前を挙げつつ延いてはデデキントやロイス、リッケルトの「一者、統一及び一」も引いて「反省的思惟が如何にして所謂純粹延長を生じ得るか」〔T十四・一八二〕を考察していく。その基本的な方法は、田辺自身も「此問題に就ては西田教授が既に『論理の理解と数理の理解』の論文に精細に論ぜられた」〔T十四・一八五〕と述べているように、西田が「論理の理解と数理の理解」で成したところに基づいている。ただ完全に踏襲的というわけではなく、叙述において田辺の理解が現れており、田辺が「論理の理解と数理の理解」の本質をどう読み取ったか、ということが示されている。

この時期の西田は田辺の書いたものほとんど目を通し、書簡でコメントを寄せている。批判的な意見も少なくないが基本的には田辺の研究に非常に好感を持っており、「小生は貴兄の如き同好の研究者を得たることを深く喜び且つ樂み居り候」〔十九・五一七〕と述べたり、翌年宮本和吉宛の書簡で「如貴命田辺君の努力と進歩には小生大に敬意を表し居り候 此等の人々後日我国の哲学を担ふ人ならんと存じ居り候」〔十九・四四三〕と期待を寄せたりしている。メデイクス論文についての書簡では、西田はメデイクスにおけるフィヒテの起用などを評価しつつ、「存在」に関する議論を批判的に見ている。田辺のメデイクス論によれば、メデイクスは数学的存在を語る際に「存在」の「種類の別」の他に「程度の差」を考える。田辺も西田同様、この点を批判していた。数学的对象をめぐる「存在」の問題

は、その「存在」の意味をどう考えるかということの複雑さに照らして言えば、決して単純明快な問題ではない。西田は、この問題は「我々の思惟の体系、種々の経験の体系がいかに区別せられいかに統一せらるゝ〔か〕といふこと」「十九・五一八」が明らかになつてはじめて解決されると田辺に伝えているのだが、このことは連載中の『自覚に於ける直観と反省』の中心的な問題意識と重なつていた。この書簡の後に発表された「十一」から「十三」の論文では、西田自身も刊行後の目次に付しているように、「純粹思惟の体系」から「経験の体系」への推移が論じられている。大きな見取り図を描くとすれば、ここで西田は、論理学がその根本法則とする同一律の原理から「数」の概念が生成される過程を示し（論理から数理へ）、さらにこのような純粹思惟による次元から拡張的に、しかも一種の実在性を帯びたものとして「時間空間」が考えられる方向へ経験体系を考えていこうとする。ここから、一般に想定されるような「空間、時間、因果の形式に当嵌めて考へること」「二・二六」として想定される客観的な「存在」<sup>(22)</sup>の問題が関与してくるのであり、西田はこの一連の流れの中で、これらの基礎を根柢から考え直そうと言つてよい。このように、西田が『自覚に於ける直観と反省』で遂行していた課題は、実質的に同時期の田辺の課題と深く重なり合つていたということが指摘できる。

#### 四 数の生成、基礎づけ——数学と現象学への関心（一九一五—一九一七）

一九一五年には田辺の初の著書である『最近の自然科学』が公刊される。西田もこれを一読しており、「好著」、「最近の自然科学を叙述せられたる部分に於ては小生は多大の利益を受けたることを感謝いたし候」「十九・五二八」と書簡を送っている。また、この年は西田、田辺ともにコーヘンの影響が著しく見られる。すでに述べたように、西田は

合理的な「純粹思维の体系」から「経験の体系」、つまりある意味で非合理的と称される感覚的経験とその認識について考えていくのだが、ここでコーヘンを起用している。一方田辺は「自然数論」において、自然数の生成という数学基礎論的な課題に取り組みにあたつて、西田の議論を踏襲する形でコーヘンを用いている。田辺の「自然数論」は三月、四月と『哲学雑誌』に掲載されたが、それに先立つ二月に田辺は西田にその旨を伝えていた。西田は「小生も幼時は数学に興味をもち居り」「十九・五二二」と幼少期以来の数学的関心を告白し、連続の問題に非常に興味を有していることを伝えている。コーヘンの Infinitesimal (無限小) については、近年の数学的傾向と相反するものであるにもかかわらず、その意義を重視していたことがこの書簡から分かる。

さてこの「自然数論」以下、「連続、微分、無限」、「負数及び虚数」、「数理の認識」、「変数及び函数」、「幾何学の論理的基礎」<sup>(23)</sup>といった諸論文は田辺の全集には未収録であるが、それは実質的には『数理哲学研究』の内容を構成しているものだからである。この内容に関する詳細な分析は紙幅の都合上別稿に譲りたいが、これらの論文において表明される最終的な立場は「認識論に於ける論理主義の限界」以来解釈し続けてきたマールブルク学派の哲学（ナトルプ、カッシーラーを含む）と、『自覚に於ける直観と反省』における西田の立場に負っている。ここでは「自然数論」にのみ簡単に触れておこう。

「自然数論」では、クロネッカーとヘルムホルツ、後の数学基礎論論争で「形式主義」の名を冠されるヒルベルト、その後の田辺に「ほとんど私の一生を貫く問題となつたほど」〔T十二・三三二〕の影響を与えたデデキント、さらに新カント学派とは別の意味で「論理主義」として認識されるフレーゲ、ラッセル、クーチュラーといった、数学の哲学においてはよく知られた名前が紹介される。しかしこのいずれに対しても、田辺は自分の立脚地を見出してはいない。現代の数学基礎論の一般的見地からすれば意外なことに、田辺はまず西田も参照したリッケルトを評価し、その上で

方法としてマルブルク学派の哲学に依拠する<sup>(24)</sup>。ただ、既に「認識論に於ける論理主義の限界」で指摘したように、彼らの論理主義には限界があり、そこで改めて——所謂心理主義的な「経験」とは別の仕方で——「直観」概念を考へる必要が出てくる。これらを踏まえ、「直観の原始的統一」<sup>(25)</sup>の自己展開として自然数の生成を論理的に（超越論的に）基礎づけようとするのが田辺の「自然数論」である。

これは「措定判断に就て」以来田辺が問題にしてきた「純粹経験」からの「対象」の成立という問題を、数学的に限定した仕方でも踏襲したものである。その意味で究極的な出发点、立脚地は西田の発想に近い。もちろん数学者や数理哲学者の見解を丁寧におさえたり、数学の議論に問題を限定して精緻に組み立てていく点に関しては、西田よりも田辺の方が明らかに卓越している。ただ、その議論の根本に関して西田は、不十分さを次のように指摘している。

〔……〕御論文は数の基礎を論ずるものとしては十分なる立派の論文と存じ候が貴兄が尚進んで御研究になるには思惟に関する論理的及び認識論的研究及び「十」の始めに論じられた様な Royce の所謂 Self representative System の如きものについて深き哲学的思索を要することと存じ候（つまり我田引水かも知らぬが主観と反省との深き研究を要することと存じ候）数学や物理学の基礎の研究と共に此等の議論の根本となる研究が尚一層必要と存じ候 〔十九・五二四〕

これが西田にとって『自覚に於ける直観と反省』の中心問題であったことは言うまでもない。これ以降の『数理哲学研究』収録論文においても、自然数の基礎づけは洗練されながら行われていくのだが、例えば次の「連続、微分、無

限」においては、「……」連続体系の成立を明にする準備とし、同時に『自然数論』の旧稿の不備を補ひたいと思ふ。若し余の希望する如く此説明の中に幾分でも旧稿の欠を補ふものがあり得たならば、余は其が直接間接に西田教授の与へられた指教に負ふものなることを言明し其に対して感謝の意を表さなければならぬ<sup>(26)</sup>と触れられ、「反省作用」についてのより詳細な分析が加えられている。

一九一六年二月に田辺は芦野敬三郎の次女ちよと結婚する。その後夫婦ともに体調を崩したようで、西田はこれを書簡で気遣い、休息を勧めている<sup>(27)</sup>。この年に田辺は『数理哲学研究』に収録されることになる論文として、先ほど触れた「連続、微分、無限」の他に「負数及び虚数」を書いている。またポアンカレの『科学の価値』の翻訳、さらにこの年の四月から刊行された『哲学研究』の第二号に「普遍に就いて」を発表している。翌年の『哲学研究』への寄稿は「数理の認識」「時間論」が挙げられるが、いずれも西田が書簡で寄稿を頼んだものである<sup>(28)</sup>。西田自身、創刊号の巻頭を飾る形で「現代の哲学」を発表し、これ以降『自覚に於ける直観と反省』を『芸文』からこちらに移動して連載するようになる。また、この頃からフッサールの現象学にも積極的に言及するようになってくる。その背景もやはり田辺宛の書簡に現れている。この前年のやりとりではフッサールに関する話題は非常に多く、例えば先述の「自然数論」の議論をなお深めるといふ問題のために『論理学研究』を勧めていたり、『ロゴス』に掲載された「厳密な学としての哲学」を貸し出したりしていた<sup>(29)</sup>。このやりとりの田辺側の結実を「普遍に就いて」に見出すことができる。そこで田辺は、西田がちょうどこの年の一月に発表した「二十四」以降の議論<sup>(30)</sup>を踏まえて、フッサール周辺の対象、内容、作用の問題について論じている。また、余談ではあるがこの論文で田辺が「一般者の自己限定」

「T・一〇四」という表現を用いていることもここで注記しておきたい。

一九一七年に、ついに西田は『自覚に於ける直観と反省』の連載を打ち切る。また、田辺も年内に数理哲学に関する

一連の論文の執筆を終え、翌年一月から三月に最後の「幾何学の論理的基礎」を発表した後、博士論文としてまとめて京大に提出している。この流れに至るまでに、両者ともに数学への積極的な思索が展開されるのだが、割愛する。この連載終了に際して西田は、田辺に次のように書き送っている。

小生はもう二三月の中に「自覚——」を一先づやめ今後は問題を分けて明了に精細に論じて見たいと考へ候 併し「自覚——」（読者に対し随分無責任のものながら）岩波君の求もありまとめて出版して見たいと存じ居り候 就ては小生は随分他人の書をよむのか粗略なり小生の書きた中に誤も多からんと存じ候 何卒そういふ点にて御心付の処あらば御遠慮なく御指摘被下度願上候（……）あの論文はもはや貴兄と中川の外によみくれる人なしと存じ候 「十九・五三四」

このように、西田の側からしても『自覚に於ける直観と反省』の具体的な読者として想定され、承認されていたのは田辺であった。ここに、「悪戦苦闘のドッキュメント」「二十一」として難解なものとして認識されてきたこの著作を、読者として認められていた田辺との関係を読み込むという仕方では、いくらか明晰に展開を整理する可能性が示唆されている。

## 五 田辺の博士号取得と京都帝国大学招聘（一九一八—一九一九）

一九一八年は田辺の人生にとって大きな意味をもつ年であったに違いない。一連の論文をまとめ直した『数理哲学

『研究』が博士論文の審査を通過し、その後多くの科学者、哲学者に広く読み継がれることになる『科学概論』が出版され、西田からは「小生は機を見て貴兄を京都の文科の助教授位に推薦して見ようと存じ居り候が御考いかがに候か」〔十九・五五三〕と提案された年である。これを受けて翌年に田辺が京都帝国大学の助教授に就任してからは、両者は「京都学派」を代表する二人の哲学者として聳立することになる。最後に本節でその過程を押さえて、両者の関係性の概観を終えたい。この時期から西田は『意識の問題』に収録される論文を執筆し始め、田辺も『数理哲学研究』での一連の数理科学的業績から認識主観の研究へ移っていく。これらの諸論文も、例えばライブニッツ受容などの観点から非常に興味深い応答関係が考えられるのだが、ここでは招聘の経緯のみに限定して簡単に扱う。

前年に早稲田大学で激しい学校紛争が起こり、波多野精一が九月に辞職することになった。このとき深田康算が動いて、この一九一八年の一月から波多野は京都帝国大学の宗教学講座の授業を任されることになる。早稲田がもめていたこの時期に、ちょうど田辺は早稲田への就職の話が持ち上がり、このことを書簡で西田に相談していた<sup>(31)</sup>。田辺は「仙台に居り苦い」〔十九・五四四〕という話を、これまでにも西田に度々漏らしていた。例えば、田辺の担当する講義に出席する人数があまりに少なかったことが一つの深刻な心労であったようである<sup>(32)</sup>。一九一四年の時点で西田は、「函書も少なかるべく話相手もなきことは自己の研究が果していかゞの価値あるものか誠に砂漠の中を独りで旅行する如き心持にて何となく覚束なき様に感ぜられるものには候が何卒かゝる事に頓着せず何処までも自己の信する所によつて御研究を御進め被遊候様奉祈候」〔十九・五一九〕と励ますことで、東北において孤独に思索する田辺を遠方から支えようとしていた。こういう状況を踏まえての早稲田への異動の相談に、西田は数学や自然科学の研究に関しては東北に残る方が便利ではあるが、哲学に関しては東京にいる方が便利なこともあるのではないかと提案している。その後「早稲田の気風とは一致せざる」という田辺の心境を受けて、「断られ候はよき御決心なり」と寄

り添っている。田辺は結局早稲田の就職口を断るわけだが、これで哲学の研究状況が改善されるというわけではない。西田は「仙台に居ては純哲学の方面の書物を熟読研究すること御忘れなき様奉祈候」「十九・五四四」と念を押しているが、やはり田辺の状況に関しては心配するところがあつたのだろう。『数理哲学研究』の審査と並行して「小生もできるだけ貴兄の将来のためにも考へ度と存じ居り候」「十九・五四八」と書き送っている。

六月十九日、『数理哲学研究』は無事教授会の審査を通り、田辺は博士号を授与される。この出版に際して田辺は西田に序文の執筆を依頼し、西田はこれを承諾している。

七月二十三日、西田は田辺に「全く小生の頭にだけある事」「十九・五五三」ではあるが、京都に招聘したいと考えている旨を告白している。これは一九一九年の帝国大学令改正に伴う大学改変に際しての機会であつた。そのため田辺には東京でも採用の可能性があり、また東北でも昇進の話が出てきていたようである。この複雑な事情の中、西田は田辺の意志にとにかく重きを置きつつ、京都に招聘できるような駆け引きを内でも外でも試みていた。一九一八年から一九一九年にかけての田辺宛書簡のほとんどが田辺の意志を問いつつ将来の地位に關しての内容を含むものであり、単純に書簡の数だけでもこれまでの量を上回り頻度も増えている。このようなやりとりの結果として、一九一九年五月十四日に「当地大学助教として貴兄を御招きすること本日教授会にて確定いたし候」「十九・五六三」という瞬間を迎えることとなつた。田辺は七月に一度鎌倉の実家に戻つてから、早速九月から京都で特殊講義「論理学」とカントの『純粹理性批判』の「分析論」の演習<sup>33</sup>を担当した。この年の最後の書簡が八月七日で途絶えていることは、東北と京都という距離を埋めるための書簡が必要なくなり、同僚關係が実現した事実を端的に示していると言つて良いだろう。

## 結 論

本稿では一九一〇年代における西田と田辺の關係性に着目した。この時期の両者の交流は極めて良好な關係に象徴されるものであり、その關係を前提に多くの哲学的議論が織り込まれていることが確認できた。さらに田辺の『数理哲学研究』に関する議論が、『自覚に於ける直観と反省』を連載していた西田の問題意識と重なるものであることも、書簡などから垣間見た。もつともこの点に関しては示唆に留まる叙述に終わっている。今後はこの点に焦点を絞って分析する必要があるだろう。また、できる限り史實的整理を試みたが、拙い叙述により混乱を招く点があるかもしれない。特に時系列的な整理に関しては、注の後に付した付録の年表を同時に参照していただきたい。

固より以上の複雑な叙述でこの時期の両者の全貌が明らかにされたわけではない。西田や田辺の哲学的内実に注目することが第一に重要であることは哲学研究的には言うまでもないことであるが、そのために孤立的に刊行著作の哲学的議論のみを分析対象とすることは、彼らの場合には適切とは言いがたい。むしろ現今指摘されつつあるように影響關係を広く見る視座が必要であるし、このことは本稿でいくらか明示されたと思う。それでも、この視座を余すことなく紙面に反映させることは極めて難しく、随所圧縮や捨象を経て限定的に論じることが避けられなかった。このことが却って不十分な点を際立たせていることもあるだろう。批判は批判として受けとめつつ、より精細で明晰な考察のための叩き台として、本稿が寄与するところがあれば幸いである。

〔凡例〕

- 一、西田幾多郎のテクストは、基本的に旧版の『西田幾多郎全集』（全十九巻、岩波書店、一九六五—一九六六）より引用し、「巻号・頁数」の形で略記する。新版の『西田幾多郎全集』（全二十四巻、岩波書店、二〇〇二—二〇〇九）は、新資料や年譜、索引などの点で適宜参照した。
- 二、田辺元のテクストは、基本的に『田辺元全集』（全十五巻、筑摩書房、一九六三—一九六四）より引用し、「T巻号・頁数」の形で略記する。
- 三、本稿は、令和元年度に提出した修士論文「数学的関心を中心に見る二人の哲学者の邂逅——西田幾多郎と田辺元——」（京都大学）の一部を元に、加筆・修正を加えたものである。

注

- (1) 藤田正勝「西田哲学と田辺哲学」『思想』一〇九九号、岩波書店、二〇一五年、十一頁。
- (2) 注(1)の論文でも論じられているが、この点に関して「田辺元の生涯と思想——田辺元先生没後五〇年を記念して」(『求真』十九号、求真会、二〇一二年)がより詳しい。
- (3) 宮本和吉「田辺君の思い出」『田辺元全集』月報十、筑摩

書房、一九六四年、二頁。

- (4) 桑木厳翼は彼を「英米に発した「プラグマティズム」も亦心理学によつて論理学を説かんとするもので、其説を独塊に伝へるに努めるイェルザーレムも亦先天説と進化説とを聯結せんことを図る点に於て、生起的方法を以て一切を説明せんとする心理主義に属するものである」という文脈で説明している(『カントと現代の哲学』岩波書店、一九一七年、二三—三五頁)。

- (5) 西田は「純粹経験派」と「純論理派」という呼称を用いてゐる[一・二〇九—二一〇]。
- (6) 注(1)、十一十一頁参照。
- (7) 新版『全集』年譜二十四卷、三二〇頁参照。また、「日記」[十七・二五六]も参照。
- (8) 多くの研究がこの論文を取り上げているが、その中でも特に「西田の問題意識と心理主義批判との間のずれ」を指摘した氣多雅子(「名者再考」西田幾多郎『善の研究』——純粹経験は心理主義的か——)、『思想』一〇九九号、岩波書店、二〇一五年)を挙げておきたい。
- (9) 桑木戔雄については田中節子「桑木戔雄と日本の物理学——相対性理論を軸として——」(辻哲夫編著『日本の物理学者』東海大学出版会、一九九五年)を参照。なお、本著所収の辻哲夫「日本における物理学の自立」は、長岡半太郎や石原純が活躍した当時の日本の物理学事情をも論じており、「相対性問題」を起点とする田辺の物理学への関心を追う上で参考になる。
- (10) 一九一四年八月五日付田辺宛書簡で、西田は自分の考えとは反対ではあるが「必ず一読すべき論文」[十九・五一五]としてリッケルトの論文「一者、統一及び一」を勧めている。
- (11) 原題は、Die Einheit der physikalischen Weltbildung. 紹介時、田辺は「物理学的世界形象の統一」と翻訳していた。
- (12) プランク『物理学的世界像の統一』田辺元訳、岩波書店、一九二八年。
- (13) 旧版の全集には収録されていないが、新版『全集』十三巻には、この時の講演の梗概が「独立評論」(一九一三)に発表されたものとして収録されている。これには「反自然科学的思想」という題目が付され、デイルタイ、ヴェインデルバント、リッケルトの三者の学説が紹介されている。
- (14) 例えば九鬼周造との関係で、宮野真生子『出逢いのあわい——九鬼周造における存在論理学と邂逅の論理』(堀之内出版、二〇一九年)がこれを取り上げている。
- (15) 「日記」[十七・三〇八]参照。
- (16) Hermann Cohen. *Die Logik der reinen Erkenntnis* (Hermann Cohen Werke, Bd. 6, hrsg. von Helmut Holzhey (Hildesheim: Olms Verlag, 1987-), S. 26-27).
- (17) Ibid., S. 12.
- (18) ここでこれらの問題を詳述することができないのが惜しまれるが、特にハイデガーが『カントと形而上学の問題』で遂行した「形而上学の基礎づけ」(Die Grundlegung der

Metaphysik)などを頭の片隅に置きつつ、このようなマールブルク学派的な「基礎づけ」の問題意識について即断的に解釈することには、筆者は慎重でありたい。

(19) そもそもこの書簡の発見は一九六六年の『西田幾多郎全集』改版時に由来するのだが、ここで発見された書簡のほとんどがこの時期のものであった。下村寅太郎は「追憶——記録的なこと二、三——」(武内義範・武藤一雄・辻村公一編『田辺元思想と回想』筑摩書房、一九九一年)においてこれらを「すべて師弟水魚の交わりを示す香気に溢れた美しい書簡」(二八八頁)と語っており、波多野精一を交えながらこの邂逅の記録を書き綴っている。

(20) 以下のおおよその展開は、拙稿「〔研究ノート〕近代日本哲学におけるヘルマン・コーヘン受容に関する覚書」(『人文学論叢』二二号、愛媛大学人文学会、二〇一九年)でも触れた。

(21) 田辺のこの論文に対する西田の評価は高く、後に発表される「現代の哲学」においても二つの新カント学派の「精細にして明確なる叙述及び比較」[「一・三四八」として紹介されている。

(22) 田辺宛の書簡で西田は「Sein」には種々の種類があるが

その中に通有性を見出すこともでき(るの)ではな(か)らうか 併し正確なる意味に於て存在といふことは右の如き広義ではなく時空の上に限定せられたものである 併しかく狭くかぎれば数学的対象の如きも存在といふことはできぬ」[「十九・五一八—五一九」と述べている。『自覚に於ける直観と反省』では基本的に「数といふのは客観的に存在するものではない、我々の思惟の創造である」[「二七五」という立場をとることで、経験的対象存在の実在性から区別する意味で「純粹思惟」の側に数理的体系を包摂しようとしている。

(23) 「幾何学の論理的基礎」は後に『数理哲学研究』の外篇として収録されたが、「貴兄の幾何学の根本概念研究を拝見いたし度候」[「十九・五三二」と西田に言われたことがおそらく一つの機縁となつて書かれたと考えられる。

(24) 主にこのスタンスは、主にパウル・ナトルプの『精密科学の論理的基礎』(Paul Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig u. Berlin: Druck und Verlag von B. G. Teubner, 1910)の叙述に負つてゐる。この著作の刊行後まもなく出版されたカッシーラーの『実体概念と関数概念』(一九一〇)も田辺は参照しているが、カッシーラー自身がナトルプのこの著作を典拠に加えていることから

」( Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1969. S. 51) 主たる参照軸はナトルプであると言つてよい。

(25) 田辺元「自然数論(下)」『哲学雑誌』三三八号、五二頁。なお、この「直観の原始的統一」という表現について西田は田辺の意図を十分汲んだ上で「何だかあまり statical の様に考へられる恐なきか」(十九・五三三)と指摘している。

(26) 田辺元「連続、微分、無限(承前)」『哲学雑誌』三四九号、二四頁。

(27) 「貴兄も御健康ちと不十分なる由近來ちと勉強がすぎたるにあらざるか 休暇にもならば萬事を放棄して静に御保養遊ばれ度候」(十九・五三〇)。また、ちょうど連載を開始した「連続、微分、無限」は当初エレア派のゼノンのパラドックスに関するベルクソンとラッセルの論争を最終的に論じるという目的で起稿されたものだったが、完結した三回目の掲載の末尾に「余の健康と身辺の事情とは遺憾にも今此の稿を続けることを許さないやうな始末となつたので、暫らく此処に筆を擱き他日期を得て右の問題を改めて論じたいと思ふ」(田辺元「連続、微分、無限」『哲学雑誌』三五一号、四八頁)と計画が頓挫しており、この体調不良が当時の田辺の研究に

大きな支障を与えたと考えられる。なお、この計画自体は翌年の「変数及び函数」で回収されている。

(28) 「変数と函数」「数理の認識」の御論文もし貴兄が哲学雑誌の方へ御約束もなくば何卒是非く「哲学研究の方へ御出し被下度くれく願上候」「時間」の論文の方も東京の方へ義理わるくなくば願上候」(十九・五三二)。このうち「変数及び函数」は、『哲学雑誌』に掲載された。

(29) 書簡「十九・五二一―五二六」のあたりの一連の流れを参照されたい。また『イデーナー』についての注目は「十九・五二五」を参照。

(30) この議論についても、西田は事前に田辺に「小生は Bolzano や Brentano を本として Meinong や Husserl や Lipps に至る例の Inhalt u. Gegenstand の区別などを論ずる奥国から起つた一派の思想に就て十分考へて見度と存じ居り候」(十九・五一四)と伝えていた。

(31) このあたりの事情は、遊佐道子「伝記」(『西田哲学選集別巻一』燈影舎、一九九八年、二六四―二六六頁)に詳しい。また注(19)の下村「追憶」、そして竹田篤司「物語」『京都学派』(中央公論新社、二〇〇一年、四八―五八頁)も参考にした。

(32) 一例に過ぎないが、一九一五年から一九一六年頃に物

理学科の学生として田辺の課外講義を聴講した佐藤兎によると、最初の心理学概論の講義は二十名ほどであったにも関わらず、次の哲学概論は「初めは数人でしたが、後には私と内田君〔内田良道という数学科の学生——筆者注〕と二人きり」になったという（佐藤兎「田辺元先生追憶」『田辺元全集』月報十、筑摩書房、一九六四年、七頁）。

(33) この担当に関する背景は特に一九一九年五月十八日付の書簡と六月八日付の書簡を参照。また、八月七日付のこの年最後の書簡の末尾に「大学の授業のはじまるのは大抵九月十五日過と存じ候」〔十九・五七〇〕とある。

付録：1910年代を中心とする西田—田辺に関する年表

〔凡例〕

- ・西田幾多郎については基本的に新版『西田幾多郎全集』第24巻所収の「年譜」を参照した。
- ・田辺元については『田辺元全集』第15巻所収の「田辺元年譜」、『田辺元 思想と回想』所収の「年譜」を参照した。
- ・西田、田辺の項目においては、刊本として公刊された著作を□で示し、その都度の時事を\_\_\_で示した。
- ・『哲学雑誌』掲載論文のうち、「論説」ではなく「批評紹介」として掲載されたものは、題目の前に\*を付した。

西暦	西田幾多郎(1870-1945)	田辺元(1885-1962)	その他
1904		7月 <u>第一高等学校理科卒業</u> 9月 <u>東京帝国大学理科数学学科入学</u>	
1907	3月「實在に就て」		
1908	3月「『国文学史講話』の序」 8月「純粋経験と思维、意志及知的直観」	7月 <u>東京帝国大学文科哲学学科卒業</u> <u>東京帝国大学大学院入学</u>	
1910	8月 <u>京都帝国大学 倫理学助教授</u> 11月「ベルクソンの哲学的方法論」	9月「措定判断に就て」 11月*「リップス氏『意識と対象』」 (文学士H・T生名義)	2月 京都文学会 4月『芸文』刊行開始
1911	1月「トルストイについて」 □1月『善の研究』弘道館 4月「愚禿親鸞」 8-9月「認識論に於ける純論理派の主張に就て」 11月「ベルクソンの純粋持続」	6-7月*「イエルザレム氏の『批評的観念論と純粋論理学』」	
1912	2月「法則」 9月「論理の理解と数理の理解」 10月「高橋(里見)文学士の拙著『善の研究』に対する批評に答ふ」 10月「認識論者としてのアンリ・ポアンカレ」	4月*「相対性の問題」 <u>6月 大学院退学</u> 8月*「カントと自然科学」 9-11月*「ブートルー氏『自然法の観念』」 12月*「桑木理学士の『物理学上認識の問題』」	5月 高橋里美 「意識現象の事実と其意味(一)」 6月 同上(二)

	(西田)	(田辺)	
1913	<p>4月6日「歴史と自然科学」で講演</p> <p>8月 宗教学講座の教授に就任</p> <p>9月「自然科学と歴史学」</p> <p>9月「自覚に於ける直観と反省」(一)～(三) (※以下「自覚」と略記)</p> <p>11月「自覚」(四)～(六)</p> <p>12月 文学博士号</p>	<p>3-5月*「プランク氏『物理学的世界形象の統一』」</p> <p>8月 東北帝国大学理学部講師に就任</p> <p>8月*「相対性原理に対するナトルプ氏の批評」</p> <p>9月「物理学的認識に於ける記載の意義—キルヒホッフ及マッハの批評」</p> <p>12月*「ポアンカレ氏『空間と時間』」</p>	
1914	<p>2月「物質と記憶」の序文</p> <p>3月「自覚」(七)(八)</p> <p>4月「小泉八雲伝」の序</p> <p>8月 哲学哲学史第一講座の教授に就任</p> <p>8月「自覚」(九)(十)</p> <p>11月「自覚」(十一)～(十三)</p>	<p>2-3月「認識論に於ける論理主義の限界—マールブルヒ派とフライブルヒ派の批評」</p> <p>3月*「桑木理学士の物理学の方法に関する一論文」</p> <p>9月*「数学的对象の存在に就いて—メディクスの論文を読む」</p>	<p>1月1日 西田から田辺宛に書簡交流開始 11月京都哲学会</p>
1915	<p>1月「自覚」(十四)(十五)</p> <p>3月「自覚」(十六)(十七)</p> <p>3月『思索と体験』千章館</p> <p>6月「自覚」(十八)～(二十)</p> <p>12月「自覚」(二十一)～(二十三)</p>	<p>2-4月「自然科学対精神科学・文化科学」</p> <p>3-4月「自然数論」</p> <p>11月『最近の自然科学』岩波書店</p>	
1916	<p>1月「自覚」(二十四)～(二十六)</p> <p>3月「自覚」(二十七)～(二十九)</p> <p>4月「現代の哲学」</p> <p>7月「『認識の対象』序」</p> <p>8月「コーヘンの純粹意識」</p> <p>10月「自覚」(三十)～(三十二)</p> <p>11月「自覚」(三十三)～(三十六)</p> <p>12月「自覚」(三十七)(三十八)</p>	<p>2月14日 結婚</p> <p>2-3,5月「連続、微分、無限」</p> <p>5月「普遍に就いて」</p> <p>6月 翻訳『科学の価値』岩波書店</p> <p>12月「負数及び虚数」(上)</p>	<p>4月『哲学研究』刊行開始</p>
1917	<p>1月「自覚」(三十九)</p> <p>2月「自覚」(四十)(四十一)</p> <p>4月「自覚」(四十二)</p> <p>5月「自覚」(四十三)(四十四)</p> <p>5月「ロツェの形而上学」</p> <p>5月『現代に於ける理想主義の哲学』弘道館</p> <p>6月「種々の世界」</p> <p>10月『自覚に於ける直観と反省』岩波書店</p> <p>10月「日本のといふことに就て」</p>	<p>1月「負数及び虚数」(下)</p> <p>4月「数理の認識」</p> <p>5-6月「変数及び函数」</p> <p>7月「道徳的自由」</p> <p>8月「時間論」</p> <p>8月「再び道徳的自由に就いて」</p>	<p>9月 三木清、京都帝国大学入学</p>

	(西田)	(田辺)
1918	<p>1月「意識とは何を意味するか」</p> <p>1月「ライプニッツの本体論的証明」</p> <p>3月「象徴の真意義」</p> <p>6月「感覚」</p> <p>7月「感情」</p> <p>9月3日 母寅三死去</p> <p>9月「意志」</p>	<p>1-3月「幾何学の論理的基礎」</p> <p>2-3月「独逸唯心論に於ける哲学的認識の問題」</p> <p>5月「左右田博士の著『経済哲学の諸問題』を読む」</p> <p>5月「無限の世界」</p> <p>6月19日 博士論文通過</p> <p>7月「数理哲学研究」より文学博士号</p> <p>9月「科学概論」岩波書店</p> <p>9月「個別的因果律の論理に就きて左右田博士の教を乞ふ」</p> <p>9月「カントの自由論に就いて」</p> <p>11月「ライプニッツ哲学の意義」</p>
1919	<p>1月「芸術の対象界」</p> <p>2-3月「経験内容の種々なる連続」</p> <p>4月「意志実現の場所」</p> <p>5-6月「意志の内容」</p> <p>6月「関係に就いて」</p> <p>9月「意識の明暗に就いて」</p>	<p>1月「真といふ語の意味」</p> <p>5月「『意識一般』に就いて」</p> <p>8月 京都帝国大学の助教授に就任</p> <p>9月「紀平学士論文中の引用句に就き一言す」</p> <p>11月「認識主観の問題」(一)</p>

# 書評 鈴木貞美 『歴史と生命 西田幾多郎の苦闘』

作品社 二〇二〇年三月十五日刊

稲 賀 繁 美

余人をもって代えがたい著書であることをまず冒頭に記して、本書の完成と刊行を寿ぎたい。著者をここにまで導いた遍歴については、本書「あとがき」に簡要な自解がみられるので、贅言は慎む。日本近代文藝史の塗り替えに挑んできた著者が、論述対象の晩年と同等の年齢に達してはじめて実現し得た、余人の追従を許さぬ探索を凝縮した、研練の賜物である。なお、評者はもとより哲学史研究の専門家でもなく、西田研究者でもない。専門筋からは別途、より適切な書評や批評の得られることを前提として、以下聊かの意見を開陳したい。

本書の大きな特色をまず三点押さえておきたい。第一に和漢洋にわたる西田の広範な読書歴を踏まえ、同時代の日本における学術の地勢図上の的確な等高線を施し、各種論者の陣営配置を鳥瞰したうえで、その中に西田の執筆活動を位置付ける。当然の基礎作業と思われがちだが、相手は狭義の哲学を大きく踏み越え、物理学や生物学を含み、晩年には歴史観や国家学にも踏み込む学究。その関心を、釣り合いのとれた視野に収める実地検証は、前例を見ず、おそらくは今後も、匹敵する規模と体系的をもって踏破されることは二度とあるまい。

第二にそれとも関連するが、本書は哲学の学会公認の手法や手続きにそって西田の著作を批判的に検討する先行研究とは、志向を異にする。むしろ近代日本の知性史 intellectual history において看過できない巨人であった西田の足

跡を、歴史社会状況との関数において把握する。これは所謂「京都学派」内部からの西田擁護に靡くことでもなければ、反対に敵対陣営に見られる、現時点の正義に照らした高飛車な決めつけによる超歴史的な攻撃に安易に同調して、著者の学術的栄達を誇るような迎合的態度とも、きつぱりと袂を分かたず。

第三にこの選択は、著者をして西田の方法論を体現しつつ、それに沿って西田の営為を点検するという内在批判の徹底を課す。端的にいえば、それは、西田がある段階で到達した「絶対矛盾的自己同一」を、公理ではなくあくまで方法として、西田の思索を綿密に腑分けする。「同種療法」により、自らを西田に添わせるこの演習は、可能な選択のひとつである。もとより対象への忠誠は亜流に墮し、逆に対象を凌駕する自負は決裂を招く。自己と歴史との関係に不可避のこうした相対的「矛盾」を内包して歴史に加担するほかない自己同一性の亀裂に着目し、それを能う限り「絶対化」する。その挑戦はどこまで功を奏したのか。事の性質上、評者はここで筆者の方法に倣って屋上屋を架す代わりに、むしろ著者が西田に随走して共有する前提になお内在する「論理の隙間」に探測の針を降ろしたい。それは、本書を導きに、西田哲学に対する疑問を―あるいは初歩的無理解として―露呈する愚行だろうか。

## 一 「意識」

まず、「意識」。西田の哲学は個の「意識」を前提として、その「自覚」の構造を探求するところから開始された。ここでの「意識」は「行為する自己」の「自覚」(五二)と不即不離だが、これら基本概念への西田の省察は、現時点から回顧して、もはやきわめて不徹底なものへと劣化したのではないか(五二―三三)。『善の研究』(一九一)の西田は「純粹経験」を「唯一の實在」としてすべてを説明したい、との意思を表明する(一三〇)。意識現象を実と見

るのは、唯識の基本的立場に重なるだろう。だがウイリアム・ジェイムズやアンリ・ベルクソンに依拠する「純粹經驗」は、そもそも「主体の自覚」という意味での「意識」と両立するものだろうか（一七二）。主客未分の潜在意識の流れが「自覚」以前の状態であることは、エルンスト・マッハもまた注記していた（一三四）。ここで「真の自己」（一四二）をどの水準に定位するかが問題となろう。「主客合一」の「見性」をこの段階の西田はキリスト教の「再生」と同一視し、それを道元の「身体脱落」や禪語の「放下」とも並列し、イスラーム神秘主義にいう「照明體驗」まで動員する（一四四―六）。ここには様々な教説を混淆状態で模索する初期西田が居る。

たとえば「一心不乱」の集中状態は主客未分の「純粹意識」とは区別できるはずだが、この「一心不乱」のさなかでは、自ら行為を遂行しているという意識も失われ、もとより没頭の最中には「反省意識」（二七四、一九八）も働くまい。また意識の周辺部に萌す前兆を、（これも事後的な整理ながら）「顕在意識」以前の「潜在意識」と呼ぶなら、これは同時代に同じマッハの知覚論経由で折口信夫が「斜聴」と命名した言語意識過程論に接続する。だが「斜聴」では主体の目的意識が、例えば和歌の朗誦を通じて、（その段階ではまだ不確かな）言語共同体の想起と相即して起し、共同体の祖や現在の歌人たちと相互同調する。それを「起源からの流出」とみれば、プロティノス流の絶対者との通信への回路が開けもする（一三六）。だがそもそも西田の場合、明確に「唯識」への言及はなく、本書はこれを考慮する必要はないと断案する（一八三・五七）。だがこの欠落は、西田の意識論構築に、大きな空隙を残した筈だ。その空隙とは何か？ 西田の引くベルクソンは『創造的進化』で「純粹持続」を映画の比喩で語る（二四八・三七）。フィルムの中のコマが空間的な写像の「点」を成すが、上映される映画は、間断ない連綿の「持続」と認識される。これは「比喩」だと本書は断るが、むしろ映画は脳内現象の外的複製・転写に近い。なぜなら脳内では、知覚断片の継ぎはぎが海馬で調整され、脳の意識には連続し破綻ない映像へと変換されて映ずるからだ。これはニューロン発火に

コンマ数秒の電位差確保が必要であり、その水準での電気刺激が断片的でしかないことに由来する。つまり映画が連続映像に見えるのは錯覚のお陰だが、脳そのものも、同様に刺激断片を連続へと翻案する錯覚を利用して、意識を統御していることになる。言い換えれば、「意識」の恒常性と「自己同一性」感覚は、錯覚の策術の産物に他ならない。仏教の唯識が説く「自己意識」の絡繰（カラクリ）は、この生理学的な作用を裏書きしていたことになる。

## 二 「場所」

「意識」を「我」による判断内容と見る前提（二一三）から出発する西田だが、この前提が、西田の独創とされる「場所論」に影を落とす。実際、ブレントラーノからフッサールの現象学に經由する議論では、意識ないし気づきを、志向対象の側からの作用（ノエマ）と観者側からの働きかけ（ノエシス）との双方向の交叉裡に定位する。これは当然ながら、西田の前提とは、相いれない。このため、西田は、フッサールの「判断中止（エポケー）」を、述語を欠いた主語状態と批判することになる（二二一―二四）。ところがその一方で、「意識の問題」（一九二〇）の西田は「意味と存在との結合」（二〇二）に象徴 Symbol を見出す。例えば、南方熊楠は少し早く「モノとココロとの重なったところ」に「コト」を定位したが、それとも両立しない構想ではない。「象徴」記号」に関する学説を、本書はもっぱら同時代の文藝における「象徴」概念との比較から吟味する。だがむしろ『実体概念と機能概念』（一九一〇）のカッシーラーが後に探求する「象徴」概念に西田は目配せすることはなかったのか？ というのも、やがて一九二八年ハンブルクでカッシーラーに師事した由良哲次が、西田の『叡智的世界』の独訳などを試みることとなるからである。

さて、現象学的還元とは反対に、主語たり得ぬ述語に注目するのが「述語論理」だが、この論法は、賓辞／属性を

共有する主体を混同して分別を失わせ、複数の主体を無際に重層させる。例えば「私は驚、あなたも驚、だから私はあなた」という「融即」思考だが、このため「述語論理」は、統合失調症の急性期に発生する自己同一性分裂や多重人格などの症状を記述する術語ともなった。ここには見身体験や憑依現象、幽体離脱などと呼ばれる心霊現象との交錯も想定できる。ここで主語述語関係の統辞を乖離するための条件として、「場所」概念の膨塚が不可欠となる。『働くものから見るものへ』（一九二七）に登場する西田の「場所」は、アリストテレス起源であり（二二五）、淵源はプラトン『ティマイオス』のコーラに求められようが、ここで論理操作を更に逆転し、述語から遊離した主体が再度想定されることになる。

西田はこのような述語を伴わない「物自体」（カント）が出現するのは「絶対的無の場所」であると規定する。だが、この段階で模索中の西田は、過度に多数の先行思索を統合しようとするあまり、直観の導く映像を統御しきれず、論述にも短絡や飛躍を免れない。ここは評者として著者に教えを乞う段だが、まずこの文脈にいささか唐突に登場する「永遠の現在」（二一五）とは何か？ここに同時代西欧でも流行をみた *penitency* の哲学に由来する概念の影響はなのだろうか？西田と入れ替わりに京都大学に赴任する九鬼周造が、一九二〇年代に欧州で展開した永劫回帰の時間論や押韻論などには、明確にこうした同時代の刻印が感知される。

この思索に次いで、先述の「叡智的實在」が「自由意志」と結合される（二二六）。だが、これを支える論理構造が、評者にはなお腑に落ちない。カントなどが創造主に帰する「本源的直観」*intuitus originarius* は、無から有を導く権能だが、これと西田の言う「自由意志」が成立する根拠としての「絶対無の場所」との関係は、西田の行文ではなお不鮮明。本書は西田がハイデルベルク留学中の務台理作に宛てた重要な書簡（八六〇）を引く（二一八）。その読解だが、評者は私的に、ここには華嚴経に見られる毘摩訶乗を重なる数学が伏在し、それをブール代数に上乘せすると、

理解可能ではないかと想定している。Das Eineに相当する「一」が究極の実存（述語なき主語）であるならば、そこに到達できない存在者（賓辞・属性）は、数値的にはそれに劣る（一より小さな実数）。この存在者が自己を無限反復する（すなわちゼロ・コンマ幾つの実数が、自らの値を掛け合わせる）と、乗法の反復とともに数値は収縮し、やがて無限に「0」の近傍へと接近する。つまりこの演算の究極には「無の場所」としてのゼロが出現する（仏教のśūnyata「空」）。これは幾何学図形でいえば、フラクタル現象に見られる無限反復による圧縮が、理論的には究極的に無限集合をも包含しうる「場」とも相同である。

ここで、到達しえない究極の「一」と、無限収束の極値としての「0」との両極端に、西田の想定する「絶対無の場所」が、いわば一対をなして「幻視」されるに至る。この直観は、なにも西田に限らず、カントール他の数学者たちにも到来した。西田の後継者、田辺元が明確に自覚していたこの局面には、しかし本書では、なお考察が及んでいない（三四一―二）。私見ではここに、両方の極限値が他方へと位相転換する二重螺旋、リーマン空間（一八八）の描く相互依存の包含、宇宙論的には、双数の蛇が互いの尾を呑み込むウロボロス構造が出現する。

### 三 「論理」と「矛盾」と「自己同一性」と

ここに到ると、そもそもこれらの操作を制御する「論理」とは何か、が問題となる。本書も「公理」系と「定理」群とを西田が厳密には区別しておらず、そのため自己の体系の内部で自家中毒を起こし、論理的な「陥穽」を覗かせていると指摘する（二二二）。西田の省察が「個体」の側と「一般者」の側の視点とを頻繁に往来するため、文意の把握が困難な原因も（二二八）、これと無縁ではあるまい。そのうえで、「絶対無」の土俵のうえでは「生と死」も所

詮、相対的な矛盾に過ぎず、それを止揚するのが「論理と生命」(二九三六)の課題として浮上する(二二八)。本書はこの文脈で「論理の集約点」として「絶対矛盾的自己同一」に論及する。だがここでそもそも「矛盾」(二二五)と「論理」といい、それらが(仏教に言う「空」とは異なる、と主張する二三〇)「絶対無」に立脚するとすれば、これをどう解釈すればよいのだろうか。

これは評者の素朴で、おそらくは的外れな謬見だが、ひとつには「中論」の論理構造を確認する必要がある(cf. 二七〇)。一般にアリストテレスの論理学では、①同一律(AはAだ)、①矛盾律(非AはAではない)、②排中律(Aでも非Aでもないものはない)が基礎をなす。これに対してインドに淵源をもつ中論では、③「Aかつ非A」、さらには④「Aでも非Aでもない」命題をも視野に入れる。西田もエリユゲナに依つて「一切であるとともに、一切でないもの」(一九一)に考察を及ぼしているが、通称「四つのレンマ」として知られるこの推論形式の裡、後者ふたつ(③④)は、西洋論理学が許容する「論理」①②の埒外に逸脱しており、その「場所」は「論理」の圏外に留まる。さらに、contradictionには一般に「矛盾律」という漢語の訳語が与えられ、西田もそれになんら疑問を抱いてはいない。しかしながら無敵の矛と無敵の盾との相克という漢語の譬は、相対的な両立不可能性 incompatibility に関する弁舌であり、元来の論理的な「背理」 contradiction とは等価の操作ではありえない。

以上の「論理」定義の有効範囲確定と、「矛盾」の翻訳上の論理的錯誤とは、「自己同一」の定義そのものの根幹に関わる。もとより単体は自己との同一性を認証できない。同一との認識は、同一でない存在者同士にしか成立しない。換言すれば「絶対矛盾的自己同一」とは、「自己同一」という「錯誤」認識それ自体に内在する「背理」であり、それはまた定義からして論理学の承認する「理」に背反する限りで「矛盾」としてしか存在しえない。西田の認識も、以上の初歩的な「論理」と「背反」することはなからうが、問題は後期西田において、この合言葉がいわば所与の前

提とされ、一種の万能鍵よろしく、空廻りを始めることだろう。

京都大学を退官して後、「自由な学究の道」(二二二)を歩み始める西田は、この先も最新舶来の学術情報を倦むことなく取り込んで自己の体系との対峙を試み、その刷新に余念なく取り組む。その勤勉さは驚異的だが、しかし「絶対矛盾的自己同一」に加えて「一即多」(一九四、三四二)、鈴木大拙とも共有する「非即」(一九三)という「矛盾」を体現した「道具」、すなわち無敵の矛かつ盾であり、「一」を「無限」へと発散させつつ「即」と「非即」とを併呑する「脱・論理」をもつてすれば、およそ通常の「論理」操作を超えたいかなる立論も、原理的に自在となる理屈である(七二九〇)。加えて「矛盾」を具現することで「同一」を保証されて成立する「自己」における「自由意志」は、いかなる統御理念に従うというのか。アリストテレス的な「論理」の破綻を見越し、それを超えた「認識主体」を据えた西田の思索は、きわめて「合理的」にも、当の「論理」の限界を自在に逸脱し、無制限な万能性を發揮しうる「場所」を確保したことになる。そこには時局とは無縁の、無と無限との随意な相互融通性、西田自身が述べるとおり、華嚴教学にいう「事事無碍」(二六九)の本質還元原理が孕まれていた。

#### 四 学術的達成あるいは自家中毒？

晩年の西田は「日本精神」を巡って、時局との対決を迫られる。同時代の思潮に広い視野と深い知識を有する著者は、蓑田胸喜からの攻撃(二五四)や、橋田邦彦との擦れ違い(二六三)などにも周到に目配せしながら、西田の位置を見定める。たしかに戦争協力の有無や国策への貢献の適否によつて、哲学者の是非を裁断しようとする二分法は「無効」だろう(二五二)。だが西田の議論において、国学の論法を踏襲しつつ「誠」が「真事」へ、さらには「事理」

へと横滑りに牽強付会(二八二、三五八)される動因は、自ずから西田の超一論理的推論の構造の裡に胚胎していたのではないか。また、「無の有」たる皇室に「矛盾的自己同一」を見る(二六四)一方、風雲急な現代史の世界情勢にも「矛盾的自己同一」(二六三)を見る洞察は、あまりに合切袋で、もはや事実分析とは無縁に、すべての事象を自己の体系に無際限に包摂する傾向が著しい。

他方、これに対する筆者の論法を見ると、西田が依拠する原勝郎の手になる小冊子『日本通史』に見られる日欧の中世封建制を類比する視点(二九〇)や、西田が国民統合と「万世一系」の皇室の精神的権威の存続とを安易に「接木」する論法への、学術的反論が目立つてくる。だがむしろ必要なのは、なぜこうした論法が必要とされたのか、の内的解明ではないか。原の場合、日欧中世比較の動機付けには、アンリ・ピレンヌなどの欧州歴史家の見解に接し、日欧の並行性に驚嘆させられた事実が控えている。また両者の類似を主張する背景には、一九二〇年の日英同盟解消と、日本の国際連盟常任理事国入りという国際情勢のなかで、日欧の同質性を誇示する学術的要請が高まったことも無視できない。さらに戦争期に急速に過激化する「皇国ファナティズム」(二五八、二六〇)への思想的対抗に、もはや「余裕」もなく、自前の道具箱に頼りながら「性急」に対応した西田像を、本書は呈示する(二九八、三五五)。

ここに「瞬間が永遠と円環する」「永遠の今」(二九七、八)が、いささか唐突に引かれる。これは何であろうか。すでに示唆しておいたように、ここには京都大学で西田の後を襲い、一九四一年に早世した九鬼周造の影は無視できない。たしかに文献的証拠はない。また他の先行研究で言及があるために、割愛した話題とも推測される。とはいえ、今の一瞬に過去と未来とが垂直に折り重なる *ekstasis*、「真実の顕現」は、時局に哲学的な次元を投影しつつそれを昇華する企てにとつて、「民族の自覚」を顕揚するうえにも、看過できない契機となつたはずである。それが西田の思索の或る到達点をなす「歴史の創造」に無縁だつたとは言い切れまい。

九鬼周造に即すと、詩歌の押韻の裡に再帰する輪廻転生／永劫回帰は、「言霊のさきはう國」の万世一系の皇統を言祝ぐ営みとも混融を遂げる。そこには国難への対処といった時局的配慮や集団的憑依への同調を超えた、政治哲学的な課題が萌していた。自由意志と想定される判断や自覚が、幻想の共同体への情動的融合や宗教的憑依にすり替わる瞬間。もはや個人の能動か受動かは判然とせず、いわば無記名の中動態の裡に絶対の権威が降臨する contingency。「伝統の発明」(二九九)の威力が侮り難いのは、人が「國體」に、個人生命を超えた七生報国の夢想、「神ながらの道」の具現を、集団的熱狂裡に幻視しかねぬ故だ(三〇〇・四)。

\*

以上、渾身の大作に触発され、若干の私的見解を述べた。「独創的」か否かはとにかく、「根拠に乏しい」「創造的批評」(二六三)に低徊し、「勝手な意見を対置し」著者の「立場を読みとろうとしない」(三一五)、Hierarchyに欠けた書評に終始した。本書最終章「歴史と生命」の末尾には、「はずである」が連呼され、ありえたはずの西田幾多郎、あらま欲しかりし哲学者の可能性が点綴される(三四八・三五二、三五六)。評者の見解が、その筆者の期待からは大きく乖離していることだけは、すでに明白だろう。議論の切り結びに至らなかつたことは、本稿の欠陥として素直に表明しておきたい。なお原文綴りを含めた索引まで備えた本書だが、高密度の名著ゆえ、欧文などに遺憾ながら些細な誤字が残る。écriture (六二)はécriture' line (二一五)はlieu' propo (三六二)はpropos など。またこの著者の常だが、構文に聊か自分勝手な省略、テニヲハにも詩的放縦(二〇二)がみられ、主語や目的語が不鮮明な文章(一八八、一九二、一九八、二〇四、二九一、三〇五、三〇九、三四五、三四六)や、述語が噛み合わない書き損じ(二二五、三二二)

も散見する。「真言密教が奉じる大日如来や、（…）日蓮宗には、（…）阿弥陀如来が登場する」（三五三）と誤読されかねないチグハグな構文などは、いまし整えたほうが、読者に親切ではあるまいか。妄言多謝。

## 『日本哲学史研究』バックナンバー目次

### 第1号 (2003)

藤田正勝「和辻哲郎「風土」論の可能性と問題性」

伊藤徹「幻視された「自己」」

ブレット・デービス「退歩と邂逅——西洋哲学から思索的対話へ——」

杉本耕一「西田哲学の「転回」と「歴史哲学」の成立」

### 第2号 (2005)

平田俊博「日本語の七層と現象学的優位——日本語で哲学する——（前）」

古東哲明「臨生する精神——日本人の他界観——」

宮野真生子「美的生活の可能性と限界——柳宗悦「第三の道」とは何か——」

藤田正勝「西田哲学と歴史・国家の問題」

### 第3号 (2006)

片柳榮一「アウグスティヌスと西田幾多郎」

林鎮国「西谷啓治——空と歴史的意識をめぐって——」

岡田勝明「日本思想における二重言語的空間——西田幾多郎の場合——」

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

### 第4号 (2007)

清水正之「哲学と日本思想史研究——和辻哲郎の解釈学と現象学のあいだ——」

藤田正勝「西田幾多郎の国家論」

杉本耕一「歴史的世界における制作の立場——後期西田哲学の経験的基盤——」

ジェラルド・クリントン・ゴダール「コケムシから哲学まで

——近代日本の「進化論・生物学の哲学」の先駆者としての丘浅次郎——」

《書評》高坂史朗 藤田正勝著『西田幾多郎——生きることと哲学』

### 第5号 (2008)

岡田安弘「西谷啓治における「科学と宗教」の現代的意義

——生命科学の危機的な諸問題を前にして——」

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

シルヴァン・イザク「西谷における自他関係の問題」

守津隆「西田哲学批判としての「種の論理」の意義」

ダニエラ・ヴァルトマン 「絶対無」としての「絶対的生」とは何か

——ミシェル・アンリと仏教あるいは田辺元との対話——

#### 第6号 (2009)

伊藤徹 「過去への眼差し——『硝子戸の中』の頃の夏目漱石——」

上原麻有子 「翻訳と近代日本哲学の接点」

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

日高明 「中期西田哲学における質料概念の意義」

濱太郎 「西田における形の生命論」

#### 第7号 (2010)

米山優 「モノドロロジーを創造的なものにするこ

——〈モノドロジックでポリフォニックな日本の哲学〉に向けて——」

細谷昌志 「『マラルメ覚書』と「死の哲学」——田辺哲学の帰趨——」

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

呉光輝 「西田哲学と儒学との「対話」」

杉本耕一 「京都学派の仏教的宗教哲学から「倫理」へ」

#### 第8号 (2011)

高橋文博 「和辻哲郎の戦後思想」

田中美子 「個性の円成——和辻哲郎「心敬の連歌論について」を読む——」

熊谷征一郎 「「存在と無の同一」としての「生成」の意味をめぐって

——西田によるヘーゲル生成論批判の妥当性と意義——」

《書評》水野友晴 井上克人著『西田幾多郎と明治の精神』

#### 第9号 (2012)

行安茂 「西田幾多郎とT・H・グリーン」

林晋 「澤口昭聿・中沢新一の多様体哲学について

——田辺哲学テキスト生成研究の試み（二）——」

岡田安弘 「現代生命科学の発展と西田の生命論」

ブレット・デービス 「二重なる〈絶対の他への内在的超越〉

——西田の宗教哲学における他者論——」

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「アプリオリ」概念」

ダニエル・パーク「前近代の日本思想と日本哲学の境界

——デューイ、フッサール、パトチカを手がかりに——」

藤田正勝教授・著作一覧

第 12 号 (2015)

小林敏明「西田の思考と日本語の問題」

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（Ⅰ）」

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「切斷」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14号 (2017)

氣多雅子「京都学派における「宗教」の概念」

合田正人「「種の論理」論争をめぐって——高橋里美、務台理作再考——」

中島隆博「循環し、競合する概念——ブラセンジット・デュアラの

「対話的超越」と鈴木大拙の「日本的靈性」をめぐって——」

志野好伸「大西祝と和辻哲郎における忠孝概念」

檜垣立哉「西田とバロック哲学」

ロルフ・エルバーフェルト「行為的直観と形成的現象学 (Transformative Phänomenologie)

——西田哲学の将来を考える——」

上原麻有子「「名」と「実存」——九鬼周造の哲学を巡る一考察——」

ファビアン・シェーファー「メディア哲学としての京都学派」

### 第15号 (2018)

森部哲郎「西田幾多郎における「表現」思想——『善の研究』の成立と転回——」

岡田勝明「場所の論理と自己存在の証明——西田哲学の現代性——」

小野真龍「神仏のコスモロジーとしての雅楽」

ジョン・C・マラルド「懺悔道という哲学における責任の問い」

城阪真治「内的経験としての「自覚」の形成

——『善の研究』から『自覚に於ける直観と反省』への歩みについて——」

藤貫裕「九鬼周造の時間論における二つの永遠の現在

——回帰的形而上学的時間における多と一の両立を手引きに——」

第16号 (2019)

ブレット・デービス「日本哲学とは何か——その定義と範囲を再考する試み——」

ギュンター・フィガール「芸術としての器——経験と省察——」特集 日本哲学と音楽

椎名亮輔「音楽的時間と西田哲学」

今田匡彦「子どもたちのための哲学音楽論

——サウンドスケープとユニヴァーサル・デザイン——」

小野真龍「雅楽のコスモロジーと「近代」——日本哲学展開の一背景——」

田邊健太郎「「あいだ」と「演奏的受動性」——演奏の哲学的分析——」

ダニエル・パーク「翻訳 西晋一郎『東洋倫理』(英訳・注釈)「学という概念について」