

近代日本における科学論の展開

——科学と国家の関わりをめぐる議論を中心に——

岡 本 拓 司

一 科学論史の構想

科学論とは、科学とは何であるか、その他の知的営為とどう異なるかといった問題から、科学は社会とどう関わり、それをどう変革していくかといった、政治や道徳に及ぶ課題をも取り上げる議論全般を指す。科学の定義も重要な主題であり、定義を与える試み自体が科学論であるが、特に定義を示さずに、世上、科学と呼ばれているものを漠然と取り上げて議論する場合も多い。そのため、科学論の歴史を辿るには、科学という語の歴史の概要についても一定の理解が必要である。

本論は、明治維新から第二次世界大戦敗戦までの、日本における科学論の展開を、科学と国家の関係をめぐる議論を中心に辿る、一種の近代日本科学論史ともいうべき試みを提示することを目的としている(一)。明治維新から始めるのは、この時期以降、科学がそれ以前とは異なる規模で日本に流入し、産業・軍事・思想など多くの領域に影響を及ぼすようになったためであり、敗戦で終えるのは、この時期に、科学論の動向に明確な断絶が生ずるためである。

本論では、特に科学と国家の関係をめぐる議論を中心に、右記の八〇年程度の間の展開を概観し、おおよそのような脈絡で科学論の傾向が変化していったのかを示すことを目指す。科学と国家の間で生ずる問題として特に取り上げるのは、統治の正統性、あるいは主権や統治権などが科学と関わる事項である。国家の諸施策において科学がいかに利用されるべきかといった議論にはほとんど触れない。

なお、科学そのものであれば有用性は明らかかなように思われるが、科学論となるとすでにその意義について疑念が生ずるかもしれない。それでも、科学が生じさせているように思われる社会性を帯びた諸課題、たとえば科学研究の軍事利用の是非、科学研究に基づく技術により生命の神秘をも人間の操作の支配下に置くことは許されるかといった問い、統御に失敗すれば甚大な被害をもたらしかねない科学技術の利用に関する一般社会の関与の可否云々など、科学論という領域を設定しなければ十分な検討が出来ないように思われる事項は多く、一定の意義は認められるであろう。ではその科学論の歴史となるとどうであろうか。何にでも歴史はあるので、それを叙述すれば一応の筋立てのある話にはなるが、科学の歴史、即ち科学史であればともかく、科学論の歴史のようなものの叙述にはたして意義はあるのであろうか。このもつともな疑問には、想定される意義を抽象的に挙げてただちに応ずるのではなく、以下において、科学論の歴史を具体的に提示することによって答えたい。

二 江戸期からの遺産——自然と道德の分離

江戸時代中期以降、細々とではあったがオランダ語経由で西洋の科学が日本においても受容され、蘭学、ついで幕末期には洋学として定着を見た。キリスト教を厳しく排除した環境でも蘭学・洋学が一定程度の発展を遂げたという

事實は、科学が西洋の文化を離れても「移植」しうることを示したという点で興味深いが、蘭学のもつ学問としての性格を江戸時代の人々がどう理解していたかを知る手掛かりは、西洋由来の知識の吸収に主たる関心のあつた蘭学者自身の著作よりも、同時代の他領域の知識人の観察の中により多く見られるように思われる。蘭学の隆盛期のはるか前、江戸時代初期にもすでに、林羅山（一五八三—一六五七）がキリスト教を論難し⁽²⁾、新井白石（一六五七—一七二五）がシドツチ（Giovanni Battista Sidotti、一六六八—一七一四）との対話の中でキリスト教の自然観に関心を示したことが知られている⁽³⁾。羅山は地球球体説などを認めようとせず、白石はシドツチの知識を嘆賞するが、両者ともキリスト教にある造物主という発想は受け入れなかつた。日本で理解されている神仏は、自然、世界、宇宙を創造するのではなく、天地は神仏とは別におのずから成つてそこにあるものと理解されている。

造物主の存在について否定的ではあつても、西洋由来の知識の詳細が知られるようになると、自然に関する理解における、西洋の優位は自然なものとして受け入れられていくようになる。たとえば、大坂の富永仲基（一七一五—一七四六）は、『出定後語』（一七四五年）において、釈迦は天が球形の地を包む「渾天の説」を正しいと考えており、仏教徒が信奉する「須弥楼山の説」（須弥山説）は、民を救うための「方便」にすぎなかつたと指摘する。仲基は、論者によつて内容の異なる茫漠たる宇宙論は、各人の「心理」を語っているに過ぎないともいう。仲基が依拠したのは、漢訳西洋天文書の『天経或問』であつた⁽⁴⁾。

須弥山説には本居宣長（一七三〇—一八〇二）も反対しており、一七九〇年には『沙門文雄が九山八海解嘲論の弁』を著して、地球は月や太陽と同様、空中に浮かんでいると論じている⁽⁵⁾。ここでは、仏教批判のためにオランダ由来の知識が用いられている。ただし、宣長と上田秋成（一七三四—一八〇九）との間の「日の神論争」（一七八六—一七八七）では、宣長は、天照大御神は万国を照らす日の神であり、日本はその子孫が統治する、万国に秀でた国で

あると主張する。対するに秋成は、天竺にも唐土にも日月に関わる伝説はあり、日本について「万邦悉く吾国の恩光を被らぬはなし」などと主張しても受け入れる国はないと反論する。秋成はさらにオランダ由来の世界地図を根拠に、広い池に浮かぶ葉のような小島の日本を神聖視するのは滑稽であると論ずるが、宣長は、この頃珍しくもない「万国の図」を出す必要はなく、また物の尊卑美悪は大小によるものでもないとして秋成の反論を斥ける⁽⁶⁾。この時期には日本でも望遠鏡によって太陽や月を見ることはでき、秋成はその経験に照らして宣長に抗しており、読書階層ではこうした理解のほうが大勢を占めていたようである。ただし、先取りして言えば、明治維新の根拠が宣長の信念に沿ったものであったことに由来して、論争から一五〇年後の日本において、科学と国家の問題が生ずることとなる。

江戸時代中期以降、多少の紆余曲折はあるものの、基本的には仲基や秋成の態度、すなわち、自然に関する知識においては西洋が優位にあり、宗教書や中国の古典に見られる宇宙像は現実のものではないとする見解が主流になっていった。ただし、佐久間象山（一八一―一八六四）の「東洋道德西洋芸術」の語にもある通り、倫理や道德、政治に関しては、東洋の伝統的な価値を重視する姿勢が、幕末に至るまで継続している。たとえば、洋学の教育と研究のために幕府が蕃書調所を設けた際、海防掛の勘定奉行、川路聖謨（一八〇―一八六八）と水野忠徳（一八一―一八六八）は、安政三年二月二日（一八五七年一月一七日）に、入学者に、「四書五経之内一経を弁、講釈」等できることを要求するよう老中に上申している⁽⁷⁾。西洋の学問を吸収するうちに、「彼国之義二惑溺」することのないよう、「御国」は「神国」であつて、「聖人之道」を「治道」に用いていることをわきまえている必要があるというのである。川路と水野は、翌年三月にも同様の趣旨の上申を行い、講釈は「兵書」に関して実施し、「窮理書」については、普通の講釈には入れるべきではないと主張した。「聖人之道」を用いる「御国」が「別段なる事」が身についていない者が、「窮理奇怪之説」に「惑溺」すれば、「本心より西洋人之如くに」なることは必定であり、「邪宗」

に傾く端緒ともなると川路らは警告する(8)。

川路と水野は、西洋の精妙な窮理の魅力が、「東洋道德」の原理を忘れさせることを懼れているのであるが、洋学の教育や研究に当たった西周(一八二九—一八九七)は、西洋の学術は「実測」によるものであると理解しており(9)、また前島來輔(密。一八三五—一九一九)も、日本では顧みなかった「職工の賤業」のようなものを学問の原理に採用している点が西洋の優れた点であると指摘している(10)。こうした理解に基づけば、西洋の学術の導入が、宗教・道德や政治と切り離してなされることは自明であつたであろう。明治維新後になると、米欧回覧の際に佐佐木高行(一八三〇—一九一〇)が実見した通り、西洋では「究理学者杯は宗教は信ぜぬ」ことも知られるようになっていく(11)。

三 天皇が統治する国の科学論

明治維新は、天祖の神勅により日本を統治すべく定められた天皇が、武家に委託していた実権を回復して正しい政治を行うという論理に基づいて実行された。王政復古を正当化する原理は、『古事記』や『日本書紀』に記された神話であつたが、そこに現れる神は自然を支配してはならず、同時期に並行して文明開化が進み、自然に関わる西洋由来の知識の導入が進むことを妨げなかつた。王政を正当化する神は、人間には支配が及ぶべきであつたが、神道が宗教として無力であることは、たとえば伊藤博文のような為政者もよく了解しており(12)、天皇主権を憲法で規定するにあつては、明示的ではないものの、万世一系を保つてきた君民一体の歴史がその根拠とされ、またそうした歴史の中で維持されてきた、世界に誇るべき道德を示すものとして、教育勅語が作成された。天皇を神聖視する人々も存在はしたが、人民に向かつて天皇の統治権を説明する際にも神への明確な言及があるわけではなく(13)、他国の外交

官に対しても天皇の主権は神が定めたものであるとは説明されなかった⁽¹⁴⁾。

科学は天皇の統治の正統性を脅かすものとはみなされず、むしろ「政談と消長を相為す」ものと理解されており、青年は、漢学や欧州の政学を学んで空論を弄するのではなく、「工藝技術百科の学」、すなわち「科学」を修めるのがよいとも、伊藤博文は一八七九年に主張している⁽¹⁵⁾。統治の正統性を脅かすと考えられたのは、一八九一年の久米邦武の「神道祭天古俗」論などであり⁽¹⁶⁾、天皇や日本に住む人々の起原にも関わる内容を含む進化論も、その教育が禁じられたわけではなかった。はるかに時代を下った一九四二年、言論の統制の厳しかった時期であっても、たとえば座談会「近代の超克」において、物理学者の菊池正士（一九〇二—一九七四）は、科学者は進化論も信じなければならず、すべての生命現象が物質現象として説明される可能性についても疑うことはできないと論じており、それが特に問題視されたわけではない⁽¹⁷⁾。ただし、科学全体が危険視される場合には、進化論は、一般的な常識に照らして受け入れたい要素を含むため、批判者にとっては恰好の攻撃対象となることがあった。

なお、伊藤が井上毅（一八四四—一八九五）に起草させた一八七九年の「教育議」には、「科学」の語の初期の使用例の一つがあり、これが「工藝技術百科の学」を意味したことを示している。「科学」の語は訳語として成立したわけでは必ずしもないが、scienceの訳語としても使用されたので、「教育議」の時期にはscienceとほぼ同様の内容を意味するようになり、次いでドイツから新カント派の学問分類と共に、場合によっては英語などを經由して、Naturwissenschaft、Kulturwissenschaftなどの概念が導入されると、これらが「自然科学」「文化科学」と訳されたために、日本語の「科学」も、ドイツ語の Wissenschaft、即ち「学問」全般を意味するようにもなる。また、やはり明治期にすでにその存在が知られていたマルクス主義が、当初英語經由で紹介されたこともあって、scientific socialism、wissenschaftlicher Sozialismusは「科学的社会主義」と訳されており、歴史学や経済学を含む領域が科学と呼ばれる

もう一つの契機ともなった⁽¹⁸⁾。科学論といえは学問論を意味することにもなる。さらに、このような意味における科学を根拠として主張の正しさを訴える科学的社会主義に対抗するためには、科学に関して、科学的社会主義のそれとは異なる一定の見解——科学論と呼ぶほかない——を構築するか、或いは、科学そのものを否定するといった対応が要請されることにもなった。とはいえ、そうした事態が実際に生ずるのは、科学的社会主義が現実的な脅威となつてからのことである。

日本で科学の受容期がいったん終わり、西洋に向けて研究の成果（たとえば一九〇三年の長岡半太郎（一八六五—一九五〇）の原子模型、一九一五年の山極勝三郎（一八六三—一九三〇）による人工兎耳癌の発生など）が問われるようになったころ、世界の科学界は、量子論、電子論、相対性理論の登場といった物理学上の変革を発端とする、科学観の転換期を迎えていた。科学が何に関するどのような知識であるのかという問題については、前世紀末からのマツハ（Ernst Waldfried Josef Wenzel Mach' 一八三八—一九一六）によるニュートン力学批判などにおいても論じられていたが、宇宙のあらゆる現象を記述する基礎となる、揺らぐことのない理論であると理解されていたニュートン力学の根拠を突き崩す発見が実際に現れるようになると、旧理論の失効や新理論の勃興といった事態を超えて、科学の同一性を保証する対象や方法が具体的に何であるかが論じられることとなった。

物理学の変革が科学の目的や方法に及ぶ議論を生じさせていることは、ヨーロッパ留学で事態をつぶさに観察した桑木或雄（一八七八—一九四五）が日本に伝え⁽¹⁹⁾、次いで、田邊元（二八八五—一九六二）が『最近の自然科学』⁽²⁰⁾や『科学概論』⁽²¹⁾において、實在に根拠を持ちつつも、これの単なる模写ではない知識としての科学の性格を描写した。桑木がマツハの感覚一元論や実証主義を支持したのに対し、田邊は、規約主義を説きながらも法則に宇宙の調和を示す實在性を認めるポアンカレ（Jules-Henri Poincaré' 一八五四—一九一二）らの主張に与し、実証主義

や実用主義は斥ける。哲学の問題に完全には還元されない科学固有の課題、たとえば相対性理論の登場により機械的自然観に代わつて電磁的自然観が採用されるに至つた経緯や、粗視的な「肉眼的見方」を越える「顕微鏡的見方」に基づく量子論が不連続性を基軸とする自然観の優勢をもたらした事情についても精緻な解釈を加える田邊の関心は、物理学上の変革が、实在と科学の関わりについて、新たにどのような見解をもたらしたかという課題に向けられていた。

田邊の体系的な議論に影響を受けながら、科学固有の関心の解説により多くの力を注いだのは、物理学者としての経歴ももつ石原純（一八八一—一九四七）である。一九二二年のアインシュタイン来日を契機に、相対論や物理学全般の解説者として知られるようになった石原は、一九二九年の『自然科学概論』⁽²²⁾において包括的な科学論を展開し、概念・法則・原理・理論といった段階を経て「世界形像」に至ることが自然科学の目的であると論ずる。石原もまた、マッハやデュエム（Pierre Maurice Marie Duhem、一八六一—一九一六）ではなく、プランク（Max Karl Ernst Ludwig Planck、一八五八—一九四七）に倣つて、世界形像の一義性を支持するが、これはそこに实在性を認めてのことではなく、研究を推進するうえで有効であるためであると論ずる。

田邊と石原の科学論は、科学がもつ知識としての特徴や、その方法——とはいえ大半は理論上のものであつて実験についての議論は少ない——を取り上げていたが、方法の有効性を規定する対象の性格についても検討は及んでいない。特に注目されるのは、科学が明らかにする实在と、その他の人間の文化的な営みが対象とする实在との関係についての議論である。田邊は、自然科学以外の、数学、文化科学、歴史といった学問領域においても自己を表現しており、さらに、科学の他に道徳・芸術・宗教があり、それぞれが实在の自己表現の世界を形成すると論ずる⁽²³⁾。宗教と科学の対立といった事態は、互いの本質を知らずに領域を侵したことによつて生ずるとも指摘する。

田邊はしかし、科学はその他の文化と同様に、人間が理想を追求する活動の一つであると看做しており、自然科学の理想を追求することを選ぶ自由意志を科学の決定論によって縛ることは出来ないとも認めている。さらに、自然科学のそれを含む文化的な理想を追求する営みは、人文歴史の検討によって明らかにされるとも考えており、したがって、人文歴史に関する科学は、自然科学よりも優位にあり、「自然は文化の手段でなければならぬ」²⁴とも論ずる。この視点からは、個々人の人生の意義についての結論も導き出される。つまり、人文歴史の世界は最も具体的なもの、即ち実在の最も完全なる知的表現であり、個々の人間は、実在の部分的表現として、実在の「無窮の進展」に参画しなければならぬ。

人文歴史の優位を説く田邊に対し、石原は、自然やこれを対象にする科学を、他の領域より重視する。自然が示す必然的な関係や完全な調和といった奇蹟を通して、人間は世界の宗教的な意味を理解すると石原は論じ²⁵、また、個人を超えた恒久普遍の実在に至る自然科学は、「人文の精華の究極」であって、宗教的直観により到達できるものと一致するとも述べる²⁶。真を求める者のみならず、美や善を求める者も自然の探究を行う必要があると石原は説き、芸術や倫理における普遍的なるものの存在が保証されるのは、自然に関して自然科学が普遍的なるものを提示していることによつてであると主張する²⁷。石原はこのように、自然や自然科学に、真・善・美といったあらゆる価値に関わる意義を認めるが、その際に意識されているのは理想を追い求める純粹科学であり、科学の本質は理想主義に立つて理解されるべきであると看做している²⁸。石原も、自然科学は人間が自然を生活のために利用しようとする欲求から生まれたと認めているが²⁹、自然科学が実用に関して持つ意義は、自然の調和の美しさを示す働きに比べれば、二次的であると判断する。

宗教や芸術に対しても、自然のもつ意味が決定的であると考える石原は、自然科学が人間の文化的な営みの中で最

も重要であると断ずるが、一方で、社会現象が唯物論的な必然に従うとし、その点で科学的たることを標榜するマルクス主義には、強い関心は見せるものの、歴史の流れの中には多大な偶然性に由来する現象もあるとして、今後の展開に注目すると論及するにとどめている³⁰。石原は、真・善・美という価値に関わる意義に即して自然や科学を称揚しており、自然や科学が人類社会の進む道を決定論的に示す役割を果たすとは想定していない。

明治維新以前の日本においてすでに、自然は政治や道徳とは切り離されて理解されており、明治維新後も、自然に関する科学の、進化論のような成果であっても、一応は宗教的主張に依拠する態を取る天皇の統治権を脅かすことはなかった。西洋の動向を受けて日本に学問的な科学論が現れるようになったのちも、それが理想主義・教養主義のうちに留まる限りは、科学は天皇制への脅威であるとは解されなかった。自然科学を人類のあらゆる文化的営為の中で最高のものとみなす石原は、宗教と科学が対立するかのように見える場合には、宗教が譲るべきであると主張したが、科学が社会や政治を導く決定論的な標となりうるとは考えていない。田邊の議論の中では、極言すれば、科学は人文歴史の歩みが築いた成果の一つに過ぎず、科学が宗教や倫理に関して持つ権利は限定されており、天皇主権が検討されるとすれば、科学による批判の対象としてではなく、人文歴史の流れにおいて説明されるべきものとしてであったであろう。

四 マルクス主義の衝撃

一九一七年にロシア革命が起き、一九一九年にソヴェエト連邦が成立すると、世界史上に一時期を画したこの動きを支えた思想、すなわち、社会主義の諸派の内でも「科学的」たることを標榜するマルクス主義には、労働者や知識

層の強い関心が寄せられた。ソ連の成立過程は、マルクス (Karl Marx、一八一八—一八八三) やエンゲルス (Friedrich Engels、一八二〇—一八九五) の予想した通りの展開の結果ではなかったにせよ、社会主義諸派の中で唯一革命に成功したのは学問的装いをもつ理論を綱領とするマルクス主義陣営であり、その予言通り歴史の必然として世界各地で社会主義への移行が生ずると考える者も多数現れた⁽³¹⁾。

既述の通り、マルクス主義の別名、科学的社会主義は、原語は wissenschaftlicher Sozialismus であり、また理論の基礎にあるのは経済や歴史を対象とする検討であったから、正確には学問的社會主義の呼称がふさわしく、その学問とは経済学や歴史学を指すと考えるのが正当であろう。これを科学的社會主義や scientific socialism と訳せば、ドイツ語の場合よりも自然科学への傾斜が強まることになるが、一方でそれは、マルクスが社会主義を Wissenschaft にしたと語るエンゲルスの意図から外れているともいえない。模写説に依拠するエンゲルスは、史的唯物論の根幹たる弁証法は、自然がそれに従って動く原理であると論じ、よく知られている通り、その具体的な例として、生物の進化や、太陽や惑星が星雲から生じたとする説 (星雲説) に言及している。エンゲルスの『空想より科学へ』⁽³²⁾ の目標は、弁証法を用いて社会の発展過程を描くことであつたが、弁証法が正しいとする論拠の一つは、同時代の科学上の発見に対する、彼なりの解釈にあつた。マルクス主義の二つの柱、弁証法と唯物論のうち、唯物論は基本的大前提として機能し、科学論の具体的な内容をより強く拘束するに至つたのは弁証法であつたが、唯物論もまた、エンゲルスにおいては、神秘的であるとも考えられた有機物を化学的に合成することが可能になつたという自然科学の成果に、その根拠があると理解されている。

ロシア革命やソ連の誕生を経てマルクス主義の影響が日本にも強まつた一九二〇年代には、田邊や石原の議論に見られる通り、すでにエンゲルスやレーニン (Владимир Ильич Ленин、一八七〇—一九二四) の段階を超える認識論・

科学論が現れていた。マルクス主義に関心を寄せつつ科学論をも検討しようとする者の多くは、模写説、唯物論、弁証法というマルクス主義の理論的な基礎を、最新の認識論の成果や、相対論・量子論という最新の物理理論と整合的なものとして組み立て直すという課題を意識していた。この課題への挑戦は、具体的には、マルクス主義全体を、二〇世紀になって大きな変革を遂げた現代科学の知見を取り入れて再構築すること、あるいは現代科学の成果にマルクス主義と適合する解釈を与えることを意味しており、したがって、彼らにとつては、科学論は、観念の遊戯を超えて、マルクス主義の根幹をより高度なものにするという意味を有していた。ただし、議論は自由に行えたわけではなく、その幅は、おそらくはソ連の状況によつて限定されたものとなった。

マルクス主義が科学論の隆盛をもたらしながら、これに一定の制限がかかったことを物語る、目立たないながらも象徴的な出来事が、一九二七年から翌年にかけて起こっている。自ら「無産階級イデオロギー」をもつと称する岡邦雄（一八九〇—一九七二）が、マルクス主義の基礎理論に寄与することを意図して、エンゲルスやレーニンの自然観・科学観の修正を試みる論文を『太陽』に発表すると⁽³³⁾、数週間のうち高橋庄吉⁽³⁴⁾と名乗る青年が岡を訪れて面談し、岡に論駁を受け入れさせたのである⁽³⁵⁾。岡の議論が、田邊や石原のようにマツハらの成果に依拠した学問的な批判であつたのに対し、やはり『太陽』に発表された高橋の反論は、すでに第三段落において、マルクス主義は、それが生まれた条件と、それがもつ特質により、人類が有し得る「唯一の、正しい、正しき」思想であることが「歴史的に、運命づけられてゐる」と宣言するといった性格のものであり、エンゲルスやレーニンに対する岡の反論はすべて岡の無知に由来するとして斥けるのみの、政治的宣伝に分類されるべき文章であつた。ソ連の公式的な主張に学問的な批判を加えようとする議論が発表されると、すぐにこれを修正しようとする者が現れ、面談して論駁を受け入れさせたのち、反論を同じ媒体に公表したという事態であつた。岡と高橋の会話の詳細は不明であるが、岡はおそらく、マルクス主

義に共感を示す者として、政治的意図の実現のために、学問上の議論に制限が加えられることを了解したものである。

科学論に一定の制限が加えられたことは、しかし、却って議論の隆盛をもたらしたようにも思われる。エンゲルスやレーニンの議論はやや古い科学の状況や認識論に基づいており、量子論・相對論とは必ずしも適合的ではなかったが、ソ連の成立がマルクス主義の正しさを示していることはマルクス主義を支持する者にとつては明らかであったから、その公式的な自然観・科学論を大きく修正することはできない。こうした困難があったために、それを乗り越えるための各種の工夫が試みられ、論文も量産された。特に、岡や戸坂潤（一九〇〇—一九四五）、三枝博音（一八九二—一九六三）らによつて、一九三二年に唯物論研究会（唯研）が結成されると、その機関誌『唯物論研究』には科学論に関わる多数の論文が発表されるようになった。唯研は「唯物論全書」として書籍も刊行しており、その中には、岡・吉田敏（本多修郎（一九〇九—一九九〇））・石原辰郎（一九〇四—一九八六）の『自然弁証法』³⁶、戸坂の『科学論』³⁷なども含まれている。

唯研では、しかし、後にも引き継がれるかたちで、現代物理学と整合的なマルクス主義科学論を完成させることは出来なかつた。この作業に一応は成功したのは、唯研の論者たちには比べれば無名であったが、京都帝大の関係者によつて運営された、雑誌『世界文化』に拠る、武谷三男（一九一一—二〇〇〇）であり、その到達点は、一九四二年に岩波書店の雑誌『科学』に発表された論文、「ニュートン力学の形成について」³⁸によつて示された。科学の発展は、自然の構造を反映して、現象論・実体論・本質論の三段階を経て進展するとする武谷の理論のちに三段階論と呼ばれることとなるが、湯川秀樹（一九〇七—一九八一）や坂田昌一（一九一一—一九七〇）らと中間子論の研究に従事しながら、その指針を得ることを目指しつつ科学史を検討する過程で築き上げられたものであり、一九三〇年代末に

はずでに世界に誇る科学研究の成果として知られていた湯川理論との関連をもつ点に特徴がある。具体的な研究の場から生まれた理論であり、この点において、自然科学の営みから切り離されて展開していた唯研の議論とは対照的であった。

五 思想統制と科学

ロシア革命後、マルクス主義の信奉者による日本での活動は、研究や教育の場では、東京帝国大学における一九一八年の（前期）新人会の創設や、翌年の早稲田大学における民人同盟会（のちに建設者同盟）と第一高等学校における一高社会思想研究会の誕生、および全国各地における同種の現象の発生などとなって現れた。彼らの活動の中心は、当初、研究や討論であったが、一九二一年の曉民共産党事件、一九二三年の第一次共産党事件など、社会における具体的活動が頻発すると、学生・知識人にも無産階級運動への共感を表明する者が現れるようになった。文部省は学校などへの統制を強めたが、一九二八年と翌年の日本共産黨員等の大量検挙では、それぞれ三二校百数十名、四六校百七十余名の学生・生徒の共産主義運動への関与が明らかになった⁽³⁹⁾。一九二九年・一九三〇年頃には、教育関係者の観察によれば「今日の学生・生徒は殆んどすべて赤でなければ桃色である」という事態に至り、これに対処するため、一九三一年、文部省は省内に学生思想問題調査委員会を設置し、学生生徒の左傾の原因究明と対策の検討を行わせた⁽⁴⁰⁾。

一九三二年に提出された委員会の答申⁽⁴¹⁾には、社会情勢や思想状況の全般にわたって左傾化の要因の分析結果とその防止策が記されていたが、思想上の課題としては、特に、外国思想の「盲目的模倣」や、自然科学的見地への「偏倚」、

日本特有の文化の研究が不振であり国体観念の認識の不足していることが指摘されている。より具体的には、国体・国民精神の原理の闡明、国民文化の発揚、外来思想の批判や、マルクス主義に対抗するに足る理論体系の建設を目的とする「有力なる研究機関」の設立が主張された。外来思想、特にマルクス主義に対しては批判の徹底の必要性が主張され、自然科学的見地の誤用が理想主義的見地の等閑視を生むと指摘されてもいる。ただし自然科学に関わる具体策は明示されておらず、国体観念や国民文化に基づく理論体系の構築を行うべき機関での検討に委ねられているようにも思われる。同時期、内務省警保局においても松本学（一八八七—一九七四）を中心に日本精神を基調とする思想運動が起こっていた⁽⁴²⁾。

答申を受けて、一九三二年のうちに、国民精神文化研究所（精研）が設立された。精研では、教員や学生・生徒の（再）教育や、国民精神文化の研究が行われ、日本精神や国体論を基盤とする理論体系の構築も全体としては試みられたように思われる。当初は、当時文部省学生部長として思想対策の最先端にいた伊東延吉（一八九一—一九四四）のように、「自然科学に関する知識乃至各種の技術の方面」にも「我国の特有の精神」が「新生命」を付与すべきであると唱える者もあり⁽⁴³⁾、科学をどのように日本精神や国体論と整合的なものとするかが課題であるとは理解されていた。思想的な要素の組合せは異なり、また科学への関心の強さにも大きな隔たりがあるが、唯研の論者たちと同様の状況にあつたともいえる。

精研が科学に関して示した見解は、内容においても貧弱と形容するほかないものであつたが、それでも、どの時代のどの地域の科学批判も持つ特徴は具えていた。兼任の所員であつた哲学者の西晋一郎（一八七三—一九四三）は、科学的方法でなければ学術ではないという態度こそ主観的と批判されるべきであると論じ⁽⁴⁴⁾、中国哲学研究者の宇野哲人（一八七五—一九七四）は、精研の科外講義において、科学は「かくある」を説くが、東洋

では「かくの如くあるべし」と「かくある」が一致している点でより優れていると述べた⁽⁴⁵⁾。科学が全てではなく、伝統的な思考様式の方が優れているという雑駁な印象程度のものであるが、科学的たることを標榜するマルクス主義を念頭において、わずかではあつても科学に言及する際、精研周辺の論者たちの多くが依拠したのはこのような素朴な反科学的感想であつた。

対象を限定したうえで、独自の科学論を展開した人物もいなかったわけではない。マルクス主義の超克を意図し、階級に代えて国民を基本的な単位として採用した経済学者の作田莊一（一八七八—一九七三）は、「国民科学」の構築を試みた⁽⁴⁶⁾。国民科学に含まれるのは、経済学・政治学や心理学等であり、自然科学には議論は及んでいないが、より高度な科学に依拠することによつてマルクス主義を凌駕しようとする積極的な姿勢が注目される。

進化論については、精研を代表する論者である紀平正美（一八七四—一九四九）は、空理空論であつて、少なくとも神を祖先とする日本人には適用できないと論じていたが⁽⁴⁷⁾、作田は、土の世界の秩序として、人が土から生まれたとする生物進化論を信ずると述べ、しかしそれが人の先祖が神であることと矛盾しないのは、土で作つた彫塑が単なる土塊とは異なるのと同様であるとする⁽⁴⁸⁾。作田は、「経済」と「宗教」の「二眼目」から人間の世界が成立していると看做すのであり、その見解は、科学に対して批判一辺倒で臨む、精研周辺の他の論者のそれとは異なつていた。

精研周辺の論者のみならず、国体と日本精神を基礎において科学を論じようとする者たちの議論が、全般的に貧弱かつ不徹底なものに留まつた原因は、彼らの神にもあつた。江戸中期には神は自然を支配しなくなり、明治維新によつて成立した国家においても、天皇に主権を与えた神の力は、もっぱら人間に、それも日本人のみに及ぶと了解されていた。満州事変・満州国建国を通じて大陸に進出する日本の姿に、神国を世界に向けて拡大しようとする勢いを見る

紀平であつても(49)、日本の神は、神社から離れられず、夏暑ければ扇いで涼ませる必要があると論じていた(50)。希に、藤沢親雄(一八九三—一九六二)のように、日本の神が「大宇宙生命の化身」であり、その延長である天皇が直接「宇宙の大生命」を具顕すると主張する者もあつたが、日本の神は全知全能の創造神ではなく、全知全能であるとしてもその権威は日本と日本人にのみ及ぶ、あるいは国土や自然には及ばず人間にのみ及ぶとする了解が一般的であつた。

天祖の神勅に由来する主権をもつ天皇が統治する国が、日本から飛翔して南洋から満洲に及ぶ地域を版図とするに至つた以上、日本精神論や国体論の側では、明治維新期にはそれほど深刻に捉えられることのなかつた、日本の神の支配が日本を超えた世界に及ぶのか、人間を超えて自然にも及ぶのかといった問題への一定の対応が検討されていてもよかつたように思われる。自然を支配し「歴史の必然」を説くマルクス主義との対決の推移をみると、こうした領域における、国体論側の準備の不足や不備は明らかである。

必ずしも権威が世界、あるいは自然に及ぶわけではない神とこれに基づく国体を擁護しようとする者が、自然を、すなわち宇宙を支配する原理に依拠すると標榜し、その意味も込めて「科学的」と冠する社会主義、すなわちマルクス主義に対抗するためには、科学を否定する、或いは科学の及ぶ領域を限定するといった議論を展開するほかはなかつた。科学そのものに詳しい論者であれば、その成果や構造に立ち入って限界や矛盾を指摘することも出来たであろうが、国体論・日本精神論の陣営は、そうした能力を持つ人材を欠いていた。

六 田邊元と橋田邦彦

精研は、研究や教員・学生の(再)教育と並行して、外部の講師による「科外講義」、各地の学校教員も講師を務める「国

民精神文化講習会」などを実施しており、さらに文部省は、一九三四年に、思想当局や精研を支える活動を実施する組織として日本文化協会を設立して講演会の実施や講演録の刊行などを行わせたほか、「特別講義」(一九三〇年から)、「日本文化講義」「日本文化教官研究講習会」(ともに一九三六年から。後者は一九三七年に日本文化研究講習会と名称変更)を実施して、日本文化や日本精神に関する知見の普及を図っていた。数は多くはないものの、それらのなかには科学を扱った講演も含まれており、精研周辺の論者たちが提示できなかった科学の詳細に関わる議論を、同時代の国家の動向と調和するかたちで展開する人々が存在していたことが分かる。議論の性格からみて特に注目し値するのは、田邊元と橋田邦彦(一八八二—一九四五)である。

田邊の姿勢は、必ずしも全面的に国家の方針を肯定しようとするものではない。天皇機関説事件と国体明徴声明を受けて一九三五年に設置された教学刷新評議会では、田邊は、日本と日本国民には東洋文化・西洋文化の綜合という「世界歴史的使命」があると論じつつ、国体の本義の解明にも可能な限り西洋の学問的方法を用いることが重要であると説いていた⁽⁵¹⁾。また、一九三六年には、前年の、陸軍軍務局長永田鉄山(一八八四—一九三五)が白昼の執務室で斬殺されるといった事態に見られるような、暴力的・反知性的風潮の中で生命の危険さえ覚えつつも、国防のために自然科学を奨励しながら、社会を対象とする研究を制限しようとする政府を批判した「科学政策の矛盾」⁽⁵²⁾を發表している。しかし、科学政策の矛盾を指摘しつつも、日本の世界史的使命は、かつてインドの神秘的宗教的観想と中国の政治的倫理実践を自らの国体へと媒介統一したように、さらに西欧の論理的科学思想を加えて新しい文化を創造することにあるとも説いているように、田邊は、日本が、東洋と西洋を超える境地に至るべき特殊な位置にあると了解していた。

一九三六年十一月の日本文化教官研究講習会の自然科学科第一回講習において行った「自然科学教育の両側面」⁽⁵³⁾

と題する講演では、田邊は、冒頭で、講習会全体の目的が国体明徴への貢献であることを確認しており、次いで、自然科学の教育が国家の目的に対して果たす役割を具体的に説くに至っている。国防のために自然科学が必要であり、教育においては自然科学の実証的精神と合理的精神を体得させることが重要であるとする主張は常識的なものであるが、田邊はさらに、あらゆる現象を平等に研究しようとする自然科学は、必ずしも国体明徴に貢献するものではないと述べて、一種の「制限」の必要をも指摘する。国家の強制によつてこれがなされるのは本来の姿ではなく、自由な個人が自発的に統制に従う「統制即自由」「自由即統制」において、個人の真の自由が実現されるべきである。具体的には、自然科学の研究・教授においては、外からの強制によらず、自発的にその内容に制限が加えられることが望ましい。この状況は、個々が自由を発揮しつつ全体としては秩序が存在することを示す統計的法則が表現しているとも考えられるが、このように、「科学の制限」の意義や必要を、自然科学の材料そのものを用いて自覚させることさえ可能であると田邊は論ずる。

自然科学には国体明徴に反する要素があると認め、自然科学が明らかにした事象の中から科学の制限を正当化するための論理を取り出し、国家の統制に自ら従うことこそが真の自由であると説く、巧妙な議論である。ただし、この講演にとどまらず、田邊は、自然科学の中に、国家に貢献すべき科学のかたちを示す論理を見出すという高度な議論を展開するが(5)、素材も行論も難解であり、広く理解されるに至つたとは考えにくい。さらに、田邊の検討においては、国家、個人、科学が抽象的に取り出されて論じられており、国体や皇道といった言葉がときおり現れることはあるものの、論旨自体には日本の特殊性が関わる部分はなかった。田邊は、文部省の信頼を得て種々の講演の依頼を受け、一九三七年十二月には全体で二〇名の教学局参与に任命され、一九三八年には著書の『科学概論』が教学刷新と文化の創造発展に有益であるとして教学局の推薦書となるといった状況にあつたが(5)、その主張を国家が積極的に採用

するには至らなかつた。

科学と国体・日本精神が相反するものではないことを説き、西洋由来であると理解されてきた科学を日本人こそが牽引すべきであると論じて見せ、ついには文部大臣としてその主張を鼓吹するに至つたのは、東大医学部教授で電気生理学者の橋田邦彦であつた。橋田の知名度が上がるのは一九三七年に第一高等学校（一高）校長を兼任するようになってからであるが、それ以前から、折に触れて執筆した随筆や、精研や文部省の招請による講演において、橋田は科学に携わる人間に焦点を当て、人間が自然と一体となつた境地における「行」として科学を捉えることの必要性を説いていた⁽⁵⁶⁾。自然の構造や、抽象化された方法論を取り上げるのではなく、自然と対峙しつつそれと一体化しようとする人間の精神性が、行としての科学の良否や性格を決定するという主張であり、これは、自ら意識してのことではなかつたであろうが、影響の及ぶ範囲がもっぱら人間に限られる日本の神が、自然や方法を経由することなく、人間を介して科学に関与する途を開くこととなつた。倫理性や精神性において優れた人間が優れた科学を生むというのであれば、日本人がそうした点において優れている理由を挙げることで日本人と科学の親和性を主張することができる。一九三〇年代の日本では、日本人が優れている理由として挙げるための材料には事欠かなかつた。

橋田もまた、おそらくは特に時勢に迎合する意識はなく、儒教、仏教、神道に言及し、道元（一一二〇—一二五三）や王陽明（一四七二—一五二九）を引用して、欧米文化の模倣により功利に奔つたために日本が忘れた「求道」の精神を、物質文明の礎と理解されることもある自然科学の場において、「行」として取り戻すことの必要性を説いていた。自然科学者には「自然科学的求道者」であることを求め、その研究室、さらには世界全体を「道場」と看做すことを要請した⁽⁵⁷⁾。この主張は一九三四年に「求道」と題して『国維』に発表されたほか、同年、さらに日本人たることの意味を説く内容を加えて日本文化協会第三回講演としても披露され⁽⁵⁸⁾、中学の国文の教科書にも採

録されるに至った。国文の教科書に科学者が自然科学について説いた文章が掲載されるのは異例であるが、橋田のものは、従来西洋から学ぶべきものであるとのみ捉えられていた自然科学を、道や行として日本人が自らのものとする方途が、東洋の古典を根拠として説かれている点が評価されたのであろう。ただし文章は難解であり、教師用の指導書では多くの注を付して詳細に解説されている⁵⁹。

七 科学の日本化と日本の科学化

一九三七年の橋田の一高校長兼任は、文部次官で専門学務局長を兼ねていた伊東延吉（一八九一—一九四四）によつて実現したものと思われる。橋田がさらに一九四〇年に第二次近衛内閣の文部大臣に就任したのは、内相に就任した安井英二（一八九〇—一九八二）の推薦によつてであると言われるが⁶⁰、近衛文麿（二八九一—一九四五）は、一九三八年には、二・二六事件後に退役した陸軍軍人の荒木貞夫（一八七七—一九六六）を文相に任命しており、この程度の地位では意外性のある人事を好んだともいえる。橋田は政界官界では無名であり、その文相就任は自身の周辺のみならず社会全般を驚かせた。

文相就任後の橋田は、しかし、第二次近衛内閣の綱領である「基本国策要綱」において示された、「国体の本義に透徹する教学の刷新」と「科学の画期的振興」という、一見矛盾するかに思われる文政上の指針を、無理なく統合する論理を提示してみせた。すなわち、新内閣が表明する科学振興は国家奉仕・日本文化興隆のためのものであり、「日本科学の樹立」が目指されるべきであると橋田は主張し、「教学一如」の原則のうえに知識が「道」として働かねばならないが、そこで築かれる日本科学は、「日本独自の立場から欧米の科学を指導するが如き科学」であると論じ

ている(61)。さらに橋田は、講演や映画において「科学する心」の重要性を説き、これが『中庸』や『大学』にも示された東洋思想の本然の姿と一致するものであるとした上で、「五箇条の御誓文」に「智識を世界に求め大に皇基を振起すべし」とある通り、皇基の振起のために世界各国の知識を求め、「世界的日本として日本的に世界を把むこと」が科学する心の要諦であると語った(62)。

「科学の画期的振興」を謳う基本国策要綱には「科学的精神の振興を期す」との文言も含まれていたが、要綱が公開されるにあたって削除されている。「科学する心」は「科学精神」と同じものを指すといいながら、「科学的精神」の語は嫌った橋田の意向があつたものと考えられる(63)。基本国策要綱は、第二次近衛内閣が成立する以前に、企画院・興亜院や国策研究会を中心に作成されたもので、そこに科学的精神の振興や科学の画期的振興の語があつたことは、政府部内における、科学的精神の振興を主張する集団の存在を示唆している。実際、土木系の技官として知られる宮本武之輔(一八九二—一九四一)は、一九四〇年前後、日本における「国民性の科学化」や、東洋全体における「民族性の科学化」が必要であると説いており(64)、橋田が科学を日本化することを目指したのとは逆に、いわば日本を科学化する必要を論じていた。宮本にとって国家が科学を必要とするのは自明の理であり、「科学の後進国」である日本の国民が、「生活の科学化」や「科学の生活化」を通して科学(的)精神の涵養に努めるのは、当然の義務であつた(65)。

宮本も科学の「日本的性格」を重視してはいるが、その意図するところは、「資源や環境」など、日本が置かれた「自然的条件乃至人為的条件」に即した応用科学や技術の必要を説くことにあり、科学に対して、「恰もわが国体が万邦無比の特殊性格を持つた優れた国体であるのと同様なる、特殊の性格を具備すべきことを要請する」ことは否定し、「純正科学」について考えるのであれば、「日本科学なるものは絶対に存立し得ない」と断じている(66)。第二次近衛内閣が一九四一年に制定した「科学技術新体制確立要綱」には、「大東亜共栄圏資源に基く科学技術の日本の性格の完成」

という表現があり、「日本的性格」の語によつて、橋田の提唱する日本科学の側に科学技術が引き寄せられて理解されることを懼れたのであろう。宮本にとつては、科学技術の日本的性格とは、大東亜共栄圏の資源の利用に適していることで示される特性を意味していた。

対するに橋田は、国家の大目標が大東亜共栄圏の建設に定められるのと並行して、従来その必要を訴えていた科学の「日本の把握」を、科学の「東洋的把握」と言い換えるようになった⁽⁶⁷⁾。王陽明など中国の哲人にもよく言及する橋田にとつては、大東亜共栄圏は自身の精神的支柱たる知的成果を生んだ文化圏を含んでおり、そこに向かう姿勢は、同じ地域を単に資源や環境とのみ見る宮本らのそれとは対照的であつた。

八 科学精神と日本精神

同じ政府の部内においても、科学に対する姿勢は、大きく分けて、文部省・内務省に見られる日本精神を基軸とする科学の日本化に向かうものと、企画院を中心とする、日本における科学精神の振興、すなわち日本の科学化を目指すものの、少なくとも二路線があつたと言える。科学振興や科学精神の定着は高度国防国家の建設にとつて不可欠であるように見え、日本精神の淵源は明治維新の正統性を保証する理念にあると理解されていたため、相対立するかのようと思われる両者のいづれをも、一九四〇年前後の国家は否定することができなかった。二潮流の対立の可能性を秘めながら、日本は対英米開戦に突入することになる。

ハワイやマレーなどにおける、戦争の最初期における華々しい成功、とくに航空機を活用した作戦の成就是、西洋の先進諸国に比べれば劣ると考えられていた日本の科学技術が意外にも優れたものであり、それがさらに日本精

神や大和魂に統御されるときには、精神を伴わない科学に依拠する英米を圧倒しうることを如実に示したと理解された(68)。戦局が悪化した後にも、特異な精神の存在を前提として開発された軍事技術によって、精神なき物量と科学で迫る英米に充分対抗しようとする主張は繰り返された。すでに中間子論の発表によって国際的にも名声の高かった湯川秀樹は、一九四五年二月に発表された対談において、神風特別攻撃隊のような場合には、「どうしても敵の航空母艦なり、戦艦なりをやつつけたいといふ魂があつて、その手足、体がどんく／＼広がつて兵器となつて、そこに進んで行つた」と考えざるを得ず、「飽くまでもものがあつて、それに人が便乗する」という「敵英米」の兵器とは異なる」と語っている。そのうえで、「死を覚悟して征かれた」兵士たち、すなわち「イギリス人やアメリカ人の千人はおろか万人とも代へることの出来ない」ほどに尊く、航空母艦のような物質には代えられない人々の犠牲を一人でも少なくし、可能であればそうした犠牲を払わずに勝利が得られるよう、科学者も努力しなければならないと論ずる(69)。

実際には、一九四五年に入ると、死を覚悟した兵士が乗り込んだ特攻兵器でさえ、「必死必ずしも必中にゆかない」という状況にあつた(70)。同年六月、技術院総裁であつた多田礼吉(一八八三—一九五六)は、高高度を飛ぶB29に対し、日本の航空機の力は及ばず、体当たり攻撃が成果を挙げるに至る速度がないために、「必死の御楯精神」もむなしくいたずらに兵士の命が失われていく現実を嘆いている。この状況から脱するための方途として多田が提示するのは、体当たりを覚悟した精神力のみが実現する「今日の科学を以てしても容易に作りえない人間の生理機能」を前提とし、その限界の先を科学によって補う、「特攻精神と科学の一体」たる兵器の開発であつた。精神のない物量と科学で圧倒しようとする敵に日本が立ち向かうためには、こうした方法があるのみであると多田は言う。

一九四五年八月の時点で、精神のない物量と科学の組合せがどの程度の威力と破壊力に到達したかは、広島と長崎に投下された原子爆弾が如実に示すこととなつた。科学戦の時代であることは一九三〇年代には明らかであつたが、

原子爆弾の登場は、勝敗が何によつて決するかについて、従来の理解を超える規模の事態が生じたことを明らかにした。日本精神とそれを補う科学の組合せたる特攻兵器が、精神のない物量と科学の最悪の産物である核兵器と直接対峙することはなかったが、後者をもつて迫る敵に対しては、前者のいかなる抵抗も無意味であることが明らかに示された。

九 明治維新から敗戦までの科学論の展開が語るもの

江戸時代後期から明治期にかけての日本に見られた、科学（蘭学、洋学）についての見解は、自然に関する知識は科学を信頼すべきであるが、それは道徳や政治とは別の領域において有効性をもつとするものであった。物理学の変動を受けて構築された、田邊元や石原純の本格的な科学論も、実在に関する理解には固有のものがあるにせよ、宗教や芸術とは異なる領域に科学が有効である場を設定しているという点で、明治維新までにすでに確立していた了解を引き継いでいる。

傾向を異にする科学論を展開したのはマルクス主義陣営であった。政治・経済上の課題を、自然にも由来するとされる弁証法によつて記述し、科学的と称するその原理によつて、天皇制の打倒をも正当化した点に顕著な特徴がみられる。国家の側が新たな科学論を必要としたのも、マルクス主義の影響の拡大を脅威と捉え、マルクス主義が科学の名の下に革命を正当化することに危機感を覚えたためであった。この危機が発生する前には問題とならなかった、科学と、国体論や日本精神論、或いは天皇制を支える神話との間の整合性が、マルクス主義の挑戦を受けて緊急に検討されるべき課題となつたが、国家の側には十分な検討を行うための準備はほとんどなく、初めは科学そのものの否定

が試みられ、ついで橋田邦彦の人間に焦点を当てた科学論が若干の注目を集め、さらに文部大臣となった橋田の唱えた「科学する心」が、科学と国体論・日本精神論を両立させる途を示した。神話に由来する根拠に基づいて、天皇を主権者とする政権が維新によつて誕生した直後には、問題になるべきもしもなかった、統治権の正統性と科学の関わりといった課題が、一九三〇年代に入つて広く関心を集めるように至つたのは、両時期の間に、ロシア革命とソヴィエト連邦の誕生による、マルクス主義の影響の拡大という事態が生じていたためであつた。

原子爆弾が異なる次元の科学戦の扉を開き、それが主要因となつて、明治維新で誕生した国家の敗北が決定した際、国体論・日本精神論そのものも、それを取り込んだ科学論も、あとかたもなく消滅するという運命を辿ることとなつた。そのあとを埋めたのは、田辺や石原の理想主義に根差した科学論ではなく、戦前期に弾圧を受けていつたん後退した、マルクス主義の影響の強い科学論であつた。こうして、敗戦後もまた、科学と国家、科学と政治をめぐる課題が、科学論の中心的課題である時期が続くこととなつた。

注

(一) 本論と重なる内容は数次にわたつて発表されており、本論ではそれらに基づきつつ、適宜新しい資料や論点を加えながら議論を進めることとする。本論以前に発表された同系統の論文は以下の通りである。岡本拓司「科学論の展開——武谷三男から廣重徹へ——」、金森修編著『昭和後期の

科学思想史』、勁草書房、二〇一六年、一四七—三〇一頁。
同「戦前期日本における科学論の展開——日中戦争以前の動向を中心に——」、『科学技術史』一三号、二〇一六年、三七—一二三頁。同「戦う帝国の科学論——日本精神と科学の接合」、坂野徹・塚原東吾編著『帝国日本の科学思想史』、勁草書房、二〇一八年、二一—八八頁。同「天皇制国家の中の科学と宗教——調和と相克の軌跡」、『現代思想』四八巻一五号、

二〇二〇年、一九三二—二〇三頁。

(2) 揖斐高『江戸幕府と儒学者 林羅山・鷲峰・鳳岡三代の闘い』、中央公論新社、二〇二四年、六三—六七頁。

(3) 渡辺浩『日本政治思想史——十七〜十九世紀』、東京大学出版会、二〇一〇年、一七一—一七四頁。

(4) 水田紀久・有坂隆道校注『富永仲基 山片蟠桃』、日本思想体系四三、岩波書店、一九七三年、二五—二九、一五四頁。

(5) 大野晋・大久保正編集校訂『本居宣長全集』、一四卷、筑摩書房、一九七二年、一六一—一七二頁。

(6) 大野晋・大久保正編集校訂『本居宣長全集』八卷、筑摩書房、一九七二年、四〇三—四〇七頁。

(7) 倉沢剛『幕末教育史の研究 一——直轄学校政策——』吉川弘文館、一九八三年、一一五—一一六頁。

(8) 東京大学史料編纂所編纂『大日本古文書 幕末外国関係文書の十五』、東京大学出版会、一九二二年、七三—七三四頁。

(9) 大久保利謙『西周全集』三卷、宗高書房、一九六六年、一九三—一九九頁。

(10) 前島密『前島密自叙伝』、日本図書センター、一九九七年、一六七—一七五頁。

(11) 東京大学史料編纂所『保古飛呂比 佐佐木高行日記』五、東京大学出版会、一九七四年、二九三頁。

(12) 瀧井一博編『伊藤博文演説集』、講談社、二〇一二年、一八頁。

(13) たとえば、京都府『京都府下人民告諭大意』、村上勘兵衛、一八六九年。

(14) たとえば、岩倉具視(一八二五—一八八三)は、明治新政府によるキリスト教徒迫害を糾弾する諸国の外交官に対し、天皇の神聖性を人民に信じさせることは統治に必要であると説明してゐる(Adams, Francis Otiswell (1871) Adams to Granville, 12 December 1871, FO46, Vol. 143, No. 127, The National Archives, Kew, United Kingdom)。岩倉自身は天皇の神聖性を信じてはいなかったことが窺われる。

(15) 国民精神文化研究所『教育勅語渙発資料集』第一巻、一九三八年、九頁。

(16) 米原謙『国体論はなぜ生まれたか——明治国家の知の地形図——』、ミネルヴァ書房、二〇一五年、一八一—一八九頁。

(17) 河上徹太郎・竹内好(著者代表)『近代の超克』、富山房、一九七九年、一四五頁。

(18) 岡本前掲『戦前期日本における科学論の展開』、五三一

五八頁。

- (19) 桑木彥雄「絶対運動論」、『東京物理学校雑誌』一八〇号(二九〇六年)、四九四—五〇八頁。同「電子ノ形状ニ就テ」、『東京物理学校雑誌』一八三号(一九〇七年)、七三—八〇頁。
- (20) 田邊元『最近の自然科学』、岩波書店、一九一五年。
- (21) 田邊元『科学概論』、岩波書店、一九一八年。
- (22) 石原純『自然科学概論』、岩波書店、一九二九年。
- (23) 田邊、前掲、『科学概論』、三三〇—三四九頁。
- (24) 田邊、前掲、『科学概論』、三五—四頁。
- (25) 石原純『現代の自然科学』、岩波書店、一九二四年、一一—三頁。
- (26) 石原純『人間相愛』、一元社、一九二三年、一—三頁。
- (27) 石原純『永遠への理想』、岩波書店、一九二五年、一一—二六頁。
- (28) 石原純『科学と人生』、興学会出版部、一九二六年、三二—三七頁。
- (29) 石原、前掲、『自然科学概論』、四三—五頁。
- (30) 石原、前掲、『自然科学概論』、四七—八頁。
- (31) 渡部義通述／ヒアリング・グループ編『思想と学問の自伝』、河出書房新社、一九七四年、二—四二頁。
- (32) Friedrich Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, Hottingen-Zürich: Druck der Schweizerischen Genossenschaftsdruckerei, 1882. Edward Aveling, trans., *Socialism: Utopian and Scientific, with a Special Introduction by the Author*, London, S. Sonnenschein; New York, C. Scribner, 1892.
- (33) 岡邦雄「唯物論と物理学」、『太陽』、三三卷一—三号(一九二七年)、一四六—一六一頁。
- (34) のちに書かれた岡邦雄の小伝において、山崎俊雄(一九一六—一九九四)は、高橋庄吉を高橋庄治と記している。これは戦後にマルクス主義哲学者として知られることになる高橋庄治(一九〇六—一九八六)を指すものと思われる。山崎俊雄「岡邦雄の生涯と業績」、『科学史研究』第二期第十卷(九九号)、一九七一年、一八一—一八七頁。
- (35) 高橋庄吉「自然科学方法論の唯物的理解——岡邦雄氏「唯物論と物理学」への論駁——」、『太陽』、三四卷二号(一九二八年)、一五一—三三七頁。
- (36) 岡邦雄・吉田敏・石原辰郎『自然弁証法』、三笠書房、一九三五年。
- (37) 戸坂潤『科学論』、三笠書房、一九三五年。

- (38) 武谷三男「ニュートン力学の形成について」、『科学』二卷八号(一九四二年)、三〇七—三一頁。
- (39) 文部省学生部『教育關係に於ける左傾思想運動』(思想問題小輯 一)、文部省、一九三三年、五—七頁。
- (40) 岡田恒輔「思想左傾の原因及び其の経路」、(『国民精神文化研究』、第二年第一二冊(通刊第一六冊)、一九三五年、三一—五頁。
- (41) 学生思想問題調査委員会『学生思想問題調査委員会答申』、一九三二年。
- (42) 越川求「『日本精神』による思想・文化・教育の動員枠組みの確立——長野県「二・四事件」の時期における内務省警保局の役割に焦点をあてて——」、『立教大学教育学科研究年報』五九号、二〇二五年、五九—七四頁。
- (43) 伊東延吉(1933)「思想問題と国民精神文化研究所」、『国民精神文化研究所々報』、一号、一九三三年、八—一二頁。
- (44) 西晋一郎「国民精神文化研究」、『国民精神文化研究所々報』、一号、一九三三年、二八—三三頁。
- (45) 宇野哲人「儒教に就いて」、『国民精神文化研究所々報』、一号、一九三三年、一七六—一八二頁。
- (46) 作田莊一『国民科学の成立』、弘文堂書房、一九三五年。
- (47) 紀平正美「日本精神と弁証法」、思想問題研究会編纂 紀平正美・安岡正篤著、『日本精神と弁証法 日本精神の根本』、青年教育普及会、一九三二年、一—八三頁。
- (48) 作田莊一「人の祖先は神か人か」、『国民精神文化』二卷三号、一九三六年、一—五頁。
- (49) 紀平正美「我が青年諸兄に告ぐ」(国民精神文化類輯第一輯)、日本文化協会出版部、一九三四年。
- (50) 紀平正美「我が神の概念に就て」、『国民文化研究所々報』、3号、一九三四年、一—一九頁。
- (51) 『教学刷新評議会資料』(上・下)、芙蓉書房、二〇〇六年、下、一五八—一五九頁。
- (52) 田邊元「科学政策の矛盾」、『改造』一八卷一〇号、一九三六年、一八—三四頁。
- (53) 田邊元『自然科学教育の両側面』、『日本文化』第三六冊、一九三九年、一—五四頁。
- (54) 田邊元「徳性としての科学」、『教学叢書特輯』第一編、一九三九年、一八七—二六六頁。一九三八年三月の日本文化研究講習会自然科学科第二回講習会における田邊の講演の記録である。
- (55) 『教学局時報』四号、一九三七年、一三—一四頁。同八号、

- 一九三九年、五六—六〇頁。
- (56) 橋田邦彦『空月集』、岩波書店、一九三六年、二二—三三頁。
- (57) 橋田『空月集』、一六五—一七一頁。初出は『国維』二八号、一九三四年。
- (58) 橋田邦彦『求道』、『日本文化小輯』、日本文化協会、一九三五年。
- (59) 光風館編輯所編『中学国文教科書教授備考 修正再版用』巻九、光風館書店、一九三九年、四三—四三三頁。
- (60) 清水康幸「橋田邦彦における科学と教育の思想」戦時下教育思想研究への一視角、『日本の教育史学』教育史学会紀要』二五集、一九八二年、三三一—三五二頁。
- (61) 橋田邦彦「文部大臣談」、『週報』一九九号、一九四〇年、一一—一三頁。同「所信」、『週報』二〇〇号、一九四〇年、二—五頁。
- (62) 橋田邦彦「科学する心」、『教学叢書』第九輯、一九四〇年、二七九—三三八頁。
- (63) 岡本拓司「科学的精神か科学精神か…基本国策要綱から科学技術新体制確立要綱へ」、『哲学・科学史論叢』二二号、二〇一九年、一一—二七頁。
- (64) 宮本武之輔『科学の動員』、改造社、一九四一年、五一—九頁。同『宮本武之輔日記』一八（昭和二二—二六年）、電気通信協会東海支部、一九七一年、昭和一六年六月二日、七月二七日の項。
- (65) 宮本『科学の動員』、一〇—二七頁。
- (66) 宮本武之輔編『科学技術の新体制』、中央公論社、一九四一年、三一—二七頁。
- (67) 橋田邦彦「自然科学の東洋的把握」、『科学文化』二巻（一九四二年）、三号、一—八頁、四号、五七—六四頁、五号、五二—六二頁、六号、四八—五七頁、七号、一—八頁。
- (68) たとえば、秋山謙蔵「科学と護国の精神」、『科学思潮』一卷二号（一九四二年）、二八—三七頁、堀口九萬——「科学に関する感想」、『科学文化』二巻二号（一九四二年）、六六—六八頁。
- (69) 湯川秀樹・湯浅佑一「戦争・科学・生産」、『現代』二二六巻二号（一九四五年）、二—一九頁。
- (70) 多田礼吉「特攻兵器 上」『必死』に天意あり、「特攻兵器 下 科学人の責務」、『朝日新聞』、東京版朝刊、一九四五年六月二九日二頁、六月三〇日二頁。

社会に「質」なる目標を与える「型」

(Art-Science Link Worker : 実感する実践者たち)

富田直秀・森川健太郎

一 だれもが特別な自分である社会

様々な実感（欲求）を科学・技術が満たす一方で、科学・技術によって欲望が創り出される、いわゆる消費社会に突入した。ヒトがモノの関係として説明・設計・制御されるなかで、（ \sim ができる）という機能として与えられた技術に、多くの消費者が虚しさを感じ始めている。実感を持つ以前に形式として書き下された機能が与えられてしまうことによつて、個人は自らを主体として打ち立てる可能性を喪失しはじめているのかもしれない。

一方において、かつてアーティストの感覚を持った経営者や技術者たちが「自分事」として真摯に物事に対峙することによつて、つまり当事者視点を持つことによつて産業の「質」という側面の継承が行なわれてきた。しかし、説明的形式的な情報を共有するグローバル社会の中では、非説明的実感的な継承に変更が求められている。社会システムの透明化の一方で、現場の実践者たちの葛藤はより深くなりつつある。

本文章では、日本における伝統芸能やものづくり、医療、ロボット演劇などの例を参考にして、「 \sim ができる」と

いう機能を提供する科学・技術が「質」なる目標を持つための方法論を模索してみたい。それは、皆ができること、皆がわかることを目指すのではなく、できなくても、わからなくても、それぞれが特別な自分であると実感することのできる社会を目指す方法論でもある。日本人は、あやふやな感覚にしっかりと対峙しながら自由（おのずからによる）な自己を実現する一つの方法として、単純な動作を反復練習する「型」を用いてきた。この文章では、「型」を多様な「うごめき」をゆるす形式として捉え、本来は幻想である「質」を目標とする実践者の方法論を探ってみたい。

二 実感的な「わかる」と形式的な「わかる」

西田幾多郎の「善の研究」^(一)の再版の序（版を新にするに当たって）には次のように述べられている。

色々の点において加筆したのであるが、思想はその時々々に生きたものであり、幾十年を隔てた後からは筆の加えようもない。^(一)

この言葉は、欧米への訳本などには掲載されていないようだが、筆者①（富田）は、この序に書かれた「その時々々に生きたもの」という記述に深い共感を覚える。たとえば、科学・技術開発の知見や論理も時とともに発展し、また詳細化している。けれども、その内容を論文として記述する際に、「色々の点において加筆したのであるが、科学・技術はその時々々に生きたものであり、幾十年を隔てた後からは筆の加えようもない。」と記述すべき場面は多々ある。この「その時々々に生きたもの」こそが、アーティストの感覚を持った経営者や技術者たちが非説明的に継承してきた

対象なのだろう。

筆者②（森川）による本稿の別論文「生命と『わかる』の数理モデル化の試み」において、数学分野における「わかる」を実感的な「わかる」と形式的な「わかる」とに分類して、「実感的な『わかる』は、自分がわかっていることがはっきりとわかるわかり方である」と述べている。前項において、アーティストの感覚を持った経営者や技術者たちが「自分身」として真摯に物事に対峙する、と述べた内容はこの実感的な「わかる」に対応している。たとえば、医学では行動、思考、感覚などを機能として捉え、病気を機能障害として形式化する。歩けない、憶えられない、聞こえない……といった身体的な、そして時間・空間的な制約を取り払うために、工学は欠損した人間の機能を定量的に数値として把握し、その最適化設計を行う。そういった作業の原理を言葉や式といった形式に書き下すのが、医療技術開発研究者の仕事でもある。形式化された内容はコピー可能で、誰もが共有することができる。言い代えると、その内容を理解しているようにしていまいが、その内容をコピーして述べることができる。けれども、開発の現場では、誰が、いつ、どんな目をしてどんなしぐさでそれを述べるか、という「実感」が伴わなければ、どのように合理的に開発が進められていても「質」の高い技術は生まれてこない。つまり、実感的な「わかる」は、数学分野のみならず技術開発や経営においても最も基本的な理解の形式である。

三 日本文化における「型」

二〇一九年にパリで行われた国際シンポジウム「Does Nature Think? (自然は考えるのか?)」の基調講演②において、山極寿一は次のように述べている。

社会に「質」なる目標を与える「型」〔富田・森川〕

あいまいな状態を許す様々な「あいだ」があつて、そこで人々は自由（おのずから）に遊ぶことができる。姿なきものを見、音なき声を聴く日本人の感性はさまざまな「あいだ」を育てる「型」を構築している。(2)

日本は、伝統芸能などの芸事に限らず、すべての分野において「型」を好む民族である。たとえば武道、茶道、華道などには「型」があるが、そういった形式化されたものに限らず、柔道における打ち込み練習、剣道やテニスにおける素振り、茶道や華道における立ち振る舞い……など、日本人は反復練習を比較的に好む傾向がある。部分的な行為に集中することによつて全体の行為が熟達し、また全体の熟達はさらに熟達した部分のしぐさを生み出す。たとえば、打ち込み、素振り、立ち振る舞い……といった部分をみただけでも、その人の熟達度が一瞬にして感じ取れる場合もある。伝統芸能において、しばしば「型を守り、時に型破りであり、しかし型無しになるな」と表現されるように、ヒトは形式の中にも「うごめく」多様性を、そして特別な自分を感じ取ることができる。

ただし、物事が情報化されつつある現代では、「型」として定められた手順やその説明が、実感を持つ以前に形式として与えられ、その「あいだ」に自由（おのずから）に遊ぶことができる自己は喪失しはじめているのかもしれない。言い換えると、実感的な「わかる」ではなく、形式的な「わかる」で「型」が捉えられることによつて、社会規則、たとえば、校則や因習などが細部にわたつて規定され、かえつて特別に自分を実感する自由を奪っているのかもしれない。

四 ものつくりにおける「型」

“Japan’s Cultural Code Words (2004)”⁽³⁾の中の“ANSHINKAN”の項は、Boye Lafayette De Mente⁴らは日本人のものづくりの特徴を「中国やインドの芸術、工芸、哲学からシンプルな生活パターンを見出し、そこに知性とエネルギーを集中させてきた。」と表現し、日本においてビジネスを展開する者は、この「安心」という概念を理解しなければならぬことを述べている。また、日本において宗教哲学を研究しているジェームズ・ウォレス・ハイジック (James Wallace Heisig) 氏は、かつて筆者①に、「安心」という言葉は日本独特の概念であり、ぜひとも世界にその意味を解説すべきであることを述べた。日本人が生活の様々な場面で用いる「安心」も、シンプルさに集中して特別な自分を感じ取る「型」の一つであろうと考える。

筆者①(富田)の専門は医療工学分野における技術開発とその社会実装である。研究においては、現場における様々な実感(欲求)を「機能(の不足)」として書き下し、その機能を評価軸としてその向上(最適化)を行ってきた。また、その実用化においては、知的財産化、評価・生産技術の書き下し等を通じて、持続的な交換価値創造システムの構築を行ってきた。しかし、こういった作業、つまり「くができる」という機能を、患者さんが交換価値として所有することを目標とした作業のみで本当に患者さんは「安心」に至るだろうか。

たとえば、重症の患者さんを身内に持つある開発部長は、技術による利益よりも「まず良いものを作る」ことを優先させて、最終的には安全と安心とを兼ね備えた製品の開発につながった。この「まず良いものを作る」ことは、その時点における事業収益の最大化のみでは説明することができない。これを博愛主義または経営におけるリア

ルオプションとして捉えることも不可能ではないだろう。たとえば、この開発部長は目先の採算性ではなく、柔軟な配慮によって研究開発に投資した、と捉えることも可能である。または、持続可能な開発のための目標 (SDGs) Sustainable Development Goals に配慮した、というような解釈も可能かもしれない。しかし、おそらく当事者たちが「まず良いものを作る」というシンプルな言葉に懐いた実感はまったく異なっている。

形式的な「わかる」で捉えられる「安全」や物質的な富よりも、「安心」といった実感を重要視するものづくりの文化は、資源のない日本を支えてきた、といっても過言ではないだろう。そうして、アーティストの感覚を持った技術者や経営者たち（以後アーティストと表現する）は、実感的・非説明的に「安心」の維持を担ってきた。先輩アーティストが実感を基盤として確立した「型」に、後輩アーティストが一種の同期を試みることで、技術や経営の伝承が行われていた。それは記述可能な単なる構造やマニュアルではなく、それぞれのアーティストによって異なる、一種の動的システムであつたのかもしれない。

しかし前述のごとく、近年の情報化、効率化の流れの中でその伝承方法に変更が迫られている。先輩アーティストたちの「型」をなんとかコピー可能な形式に記述し、交換価値製造のマニュアルとして伝承させようとする試みは数多く行われているが、必ずしもすべてが効果をあげているわけではない。また A.I. (Artificial Intelligence) を用いた技術把握は、非説明的に先輩アーティストの教師的な情報を技術要素として模倣し得る。けれども、人から人に「実感」として伝承されてきた「安心」を指すモチベーションや開発への熱意、そうしてアーティストとしての誇りは失われつつあるのかもしれない。

これを経営的な世界観から述べるならば、「安心」な技術を基盤として事業の継続性を維持する方法論の問題である。「安心」を交換価値として定義し、さらにその価値を経営のリアルオプション（意思決定や戦略的配慮の価値）

の対象として定量的に扱う時、ここでも形式的な「わかる」ではなく、実感的な「わかる」が必要となる。

五 痛烈な問題を提示するロボット演劇

現代では、医療現場の知識や経験をAIに学習させるような試みも発展しつつある。医師の「行為」のみならず、たとえば様々なセンサーで患者さんの反応等を計測して、そのデータをシステムに学習させたならば、患者さんに信頼感を与える医師ロボットも作成不可能ではないだろう。この時、つまり、診断と治療選択の正確さといった「行為」のみならず、患者さんとの心のつながりに関係するであろう「しぐさ」さえもコピー・制御可能となるのだとすると、人間の医師の存在理由は残されているのだろうか。

平田オリザ、石黒浩らによるロボット演劇は、現代社会に痛烈な問題を提示している。劇作家の平田オリザは、俳優の動作やセリフのタイミングを戯曲中に事細かに記述する。石黒浩はロボットの研究者であって、平田オリザは、人間そっくりの行為を再現するロボットや、逆に人間とは異なる不自由さを表すロボットたちを駆使して、過去にはなかった新しい演劇を創り出している。想像するに、人間の能力を超える高い正確性に緊張を感じる観客もいれば、逆にロボットのもどかしさやかわいさに不思議な現実性を感じる観客もいるのだろう。ロボットを相手として演劇には、それぞれの観客の中にそれぞれの物語を生じさせる「しくみ」が含まれている。

ここで思いを寄せるのは、たとえばロボット演劇を繰り返し演じている人間の役者さんたちの感覚である。前述のごとく、演劇を鑑賞する観客はそれぞれの「いま」を体験するだろう。けれども、正確に同じセリフを繰り返すロボットに對峙して、役者たちはどのようにして、それぞれの「いま」に寄り添うのだろうか。

六 演劇における「型」

筆者①は、平田オリザ氏が座長を務める青年団が監修する「戯曲アカデミア」に第二期生として参加させていた。二〇一九年中期の土曜と日曜を利用して三重県総合文化センターで行われた講習では、戯曲の持つ基本構造が解説され、様々なワークショップを経て、受講生たちがチームを作って執筆した小作品を青年団の俳優を交えて上演する。戯曲という形式で意図を伝えながら、共に創作する様々な体験をさせていたのだ。

たとえば、演劇には内部と外部の登場者がいて、内部の登場者は共通の問題に対して意見や行動が分かれている。そこに外部の登場者が様々な刺激を加えて物語が進行していくわけだが、そのためにはその場所（空間）が半公共（セミパブリック）でなければならないと言う。それは、外部の人間の出入りがなければ物語が進行しないからであるし、また、登場人物たちの情報を観客に知らせるための会話を私的な閉空間内で発生させると不自然さが生じるためである。筆者①のグループは、大学寮の改修問題を取りあげて、筆者①が大学寮をホテルに回収しようとするスケベで強欲な学長役を、また、青年団からのプロの俳優（本田けいさん）が、学長の不倫相手である寮母の役を演じた。アカデミアの最終日には実際の劇場で照明や舞台装置なども準備し、台本を手を持った、いわゆる立ち稽古を一般公開する形式で行われた。筆者①のグループは、物語進行さえもなかなか定まらず、俳優の本田けいさんが来られた発表当日の朝にやっと仮の台本が完成した状況であった。そうして、その台本をみた本田けいさんは、「このセリフは、ひそひそ声で言うのか、はつきりと言うのかがわからない。」と言われた。つまり、場所の設定が、半公共（セミパブリック）になつていない、と指摘されたのだ。半公共（セミパブリック）の意味を頭だけで形式的に理解するならば、「外

部の人間も出入り自由な空間」はたしかに設定されていた。しかし、不倫相手である学長に対してひそひそ声で話さなければならぬ状況なのか、人に聞かれてもよい会話なのかがわからない、と本田さんは言われる。セリフを間違わずにはつきりと述べることは十分に気を取られていた筆者①が、ためしに、たとえば観客にも聞こえないようなひそひそ声でセリフをしゃべってみると、本田さんはくすぐったいように笑顔を演技してみせる。また、寮母の声が外に洩れないように制するようにセリフをしゃべってみると、今度は、なによ、という態度で、かえってふてぶてしく次のセリフを大きな声で返してくる……。つまり、この演技をみる観客は、愛人の学長に対する細かな感情や立場、そうしてこの二人の将来像までも様々に空想できるのだろう。一般の演劇において、役者は公演までに同じセリフを何度も練習する。セリフは同じであっても、その時その時の関係性のほんの少しの変化から多様な反応が自然に、つまり、おのずから、に生じてくる何らかの仕組みが戯曲には隠されているのだろう。これも、反復によって部分が熟達して全体が変わり、また全体の熟達部分が変えてそこに特別な自分を感じ取ることができる「型」があるのだろう。セリフや行為が事細かに定められていても、いや、定められているからこそよけいに、演じる側もみる側も、「特別な自分」を切に求めるのかもしれない。同じように、優秀な医師ロボットがたとえ出現したとしても、人間の医師は必要となるどころか、以前にも勝って患者さんへの集中と、「特別な自分」であるそれぞれ患者さんに対峙することが求められるのかもしれない。

蛇足ではあるが、筆者①は、スケベで強欲な学長役を演じるうちに、スケベではない、強欲ではないであろうふだんの生活こそが演技だったのだ、と実感した。

七 コピーできない「いま」を育てる「型」

ここまで、日本のものづくり文化が「実感」を大切にするアーティストによって支えられてきたこと、そうして、グローバル化・情報化された社会の中でアーティストたちの環境が変化しつつあることを述べてきた。それはロボット演劇に象徴されるように、ヒトがモノの関係として説明・設計・制御される中で、どのようにして特別な自分を見出すか、言い換えると、どのようにしてコピー不可能な「わたし」そうして「いま」という一回性の関係性を得るのか、という問題である。この文脈で近年の技術発展を捉えるならば、それは、あらゆる対象のコピーが可能になりつつある変化として集約することができる。絵画などの複製、立体物の複製のみならず、深層学習やモデル化等のシステム、さらに、センサーやアクチュエータ機器、制御などの技術発展は、本来は一回性の「いま」さえも、コピー可能であるかのように見える。たとえば、人とモノとの関わり合いも、視覚機能、聴覚機能、操作機能、学習機能……等に分割整理して説明される。説明された対象はさらに定量化され最適化され、結果としてヒトの機能は拡張される。よりよく見る、よりよく聞く、より簡便に正確に操作する、より賢く学習する……医療工学のみならず、さまざまな分野において（〜ができる）という人の機能が拡張されつつある。たとえば、ロボットはより生き生きと行動し、仮想的に創られた環境の中で人は自然に遊び、認識にかかわるあらゆる情報が制御可能になりつつある。

しかし、このコピー技術の発展は生活の現場に新たな問題を生じ始めている。たとえば、山極寿一(4)が述べるように、現代日本ではほとんどすべての高校生がスマートフォンを持ち、かつ、多くの人がスマートフォンを捨てたいと願っている。このことに象徴されるように、技術によって支えられた（〜ができる）という機能が、かえって当

事者のその時々生き生きとした「わたし」や「いま」を見失わせつつあるのかもしれない。本文章の題名に在るように、社会に「質」なる目標を与えること考える時、その最も合理的な方法は、戯曲、法律や道徳や建物、さらには学問全体を「型」として、つまり、形式ではあるがその中の自由（おのずから）な「うごめき」を許し、特別な自分を感じ取ることができるように記述することなのかもしれない。平田オリザ氏が戯曲にセリフや行動を事細かに記述しても、多様な意味が生じ得るように、時に型破りであり型なしにならないような多様な物語を生み出すことのできる「型」の記述は不可能ではないだろう。

しかし、本文章ではその「型」を創り出すアーティストではなく、「型」に対峙する役者や鑑賞者に Art-Science Link Worker という名をつけて、現代社会におけるその役割を考察してみたい。

八 痴呆化した我々を支える Art-Science Link Worker

Link Worker とは、スコットランドで始まった痴ほう症サポート制度において新たに創出された職種名である。痴ほう症患者は、申請などの手続きができない、社会的な交流を形成できない、将来を展望できない、といった実行機能障害を患っている。Link Worker は痴ほう症患者の手続きのサポート、交流促進、目標設定などを行うことによって、痴ほう症患者が自立的に生きることをサポートする。痴ほう症 Link Worker の見かけの「行為」は手続きのサポート、交流促進、目標設定であるが、そのもつとも重要な仕事は痴ほう症患者の一人一人の生活を「実感」として感じ取ることのできる「真摯さ」である。

だれもが特別な自分である社会を実現するキーパーソンに認知症患者のための職種名を用いるのは、現代情報化社

会においてわれわれがみな相対的な認知症に陥っているからである。たとえば、自動運転によって運転の労働は低減するが、実は暗黙の情報労働^⑤は増加している。たとえば、何らかの原因で自動運転に支障が生じたとき、運転者は情報に翻弄され、一種の疑似認知症状態に置かれることになる。別の表現をすると、かつては運転という身体作業の中で（おのずから）に在ったであろう自己認識は、現代社会の中で失われつつある。一見、記憶力と説明力に長けた人物がこの複雑化し、情報労働化した社会の波をうまく乗りこなしているようにみえるが、彼らこそが最も「実感」を見失いつつある人たちであるのかもしれない。社会が担保する情報量の増大に比較するならば、我々が意志的に把握している情報量はそのほんの一部または近似値にすぎない。ビックデータとの間で膨大な学習量をこなしつつあるAIに對峙して、それぞれの本当の「実感」を守ることができる人物の像は、記憶力と説明力に長けた人たちなのだろうか。言い代えると、主役がプログラムされたロボットである演劇が上演されている劇場において、一期一会の清涼を支えている人物は演劇プロデューサーだろうか、VJの専門家だろうか。いや、そうではない。このエネルギーに満ちた劇場を「その時々には生きたもの」にしているのは、ロボット役者の演技に必死で對峙している役者と、一粒の涙を流す観客である。

九 みずからの「行為」とおのずからの「しぐさ」

たとえば、痴呆患者の多くは「行為」を忘れるが、「しぐさ」は忘れない。いつ、どこで、だれが、どうした、という「行為」の認識に記憶は必要であるが「しぐさ」は一瞬に感知され、また永く印象が残るからだ。本文章で提案しているArt-Science Link Workerに求められる「しぐさ」も、痴ほう症 Link Workerに求められるのと同じ「真摯な」

である。Peter Ferdinand Drucker⁽⁶⁾は、その著書 Management の中で、企業マネージャーに要求される特質として、integrity という言葉をあげている。英語における integrity と日本語における「真摯」の意味は異なっていると思われるが、共に定義が難しい点は共通している。定義の難しさの原因は、「真摯」という言葉の持つ矛盾性にあると思われる。それは、一言で言ってしまうと、「行為」と「しぐさ」の間の矛盾であろうと思う。

たとえば「一人になりたいけれど寂しい」という状態のとき、一人になりたがる「行為」に対して直観的に感じ取る「しぐさ」はさみしいのかもしれない。たとえば、ある病人が自分の病気に対して「知りたいけど知りたくない」とい状態に陥った時、知りたがる「行為」とは裏腹に、知りたくはない、という「しぐさ」があるのかもしれない。安楽状態であっても苦しそうな「しぐさ」は様々な医療・福祉現場で散見される。「好きだけ嫌い」な時、「好きだよ」という言葉とは裏腹に嫌いな「しぐさ」があったり、また逆に好きなしぐさのわりには行為はみな嫌いを表現していることもある。行為がやさしくてもしぐさがやさしくない場合もあれば、行為がやさしくなくともしぐさがやさしい人もいる。真摯であること。それは、こういった矛盾したヒトの「うごめき」に對峙して、それでもヒトを信じる信念のようなものかもしれない。

学者は「行為」を対象として、いつ、何が、どこで、どのように、といった時空上で考察する。その時間をとずることによって、t=0 の「いま」は自由に設定することが可能である。それに対して、実感的な「わかる」における「いま」はどこにでも自由に設定され得るのだろうか。ここで、

仮定1…「いま」はただ一回であつてコピーできない

と仮定する。これはベンヤミン(7)が「複製技術のすすんだ時代の中でほろびていくもの」として作品の「アウラ」を述べたときにも用いた世界観である。このように一回性の「いま」の価値を信じるところに、本文章の主張する方法論も立脚しているが、本文章ではさらに科学・技術分野における、いつ、何が、どのように、といった時空上での「わかる」との整合性のために、以下の仮定を置く(8)(9)。

仮定2…ヒトは「いま」にかかわる関係性を近似として捉え、他者とその同期を行うことによって概念や価値を共有する。

たとえば、デッサンなどのように、対象を徹底的に「みる」場面の実感を考える。対象となるモノ(物質)と観察者との間には無数の多様な関係性とその可能性が生じる。人はそのすべてを把握し説明できるわけではない。そうして、ヒトはモノとの間の複雑な関係性やその可能性の一部を認識している。すると、本文章で対象とする「質」の共有も本来は幻想でもある。たとえば、ここに、雨水によって自然に形成された造形があり、その造形がアート作品である、と感じた人が複数いたとする。それぞれの人はその造形との間でそれぞれの多様な「いま」の関係性を形成し、その関係性を近似して他者との同期を行うことよって芸術的価値を共感する。それぞれの観察者と造形との関係性は、みな異なった「いま」であるが、心理作用の一種の同期を通じて、あたかも同一の芸術的価値を共感しているように感じる。この記述において筆者は真理を主張しているのではなく、実感的に「わかる」の世界観を、いつ、何が、どこで、といった構造で形式的に「わかる」こととの整合性に配慮しながら述べているにすぎない。そうして、形式的な「わかる」を中心として世界を把握しつつある情報化社会は、本来的な順番を逆に、つまり、説明を先に、そう

して実感があとからついてくる「わかる」を我々に強制している。おそらくロボットではない我々は、その反動として生活の幻想性をより明確に実感し始めているのだろう。たとえば、映画「マトリックス」は、私たちの見聞きするすべてがV.I.によって送り込まれた情報である、とする世界観を提示した。この世界観の中では、実感に先んじて何らかの説明可能な、またはコピー可能な情報が原因として存在している。この世界観の中では、たとえば経験された事実は幻想であつて、説明的に共有された概念や価値観もその延長上に誘導された幻想である可能性も否定できない。唯一その幻想を得る過程、つまり、何ができる、何がわかる、ではなくそこに至る過程こそが、「いま」と特別の自分を感じ取る場所なのだろう。

十 実感する実践者の学問

サン＝テグジュペリ (Antoine de Saint Exupéry) 作の「星の王子様」(Le Petit Prince) の十四章に登場する点灯夫は、一分間に一回転する小さな星の上で絶えず街灯をつけたり消したりしている。点灯夫 (Lampighter) の星をみて、星の王子様は以下のようにつぶやいた。「この点灯夫もおかしな星にすんでいるなあ。けれども、王さまや、うぬぼれ屋や、実業家や、のんびえの星よりは、なんとなくほつとする。この人の仕事には、なにか意味があるにちがいない。街灯に明かりをつけると、星がひとつ生まれたように、花が一輪ぱつと咲いたように見えるし、街灯の明かりを消すと、花や星は眠りについてしまう。ああ、なんてきれいなだろう。きれいだからこそ、ほんとうに役にたつ仕事なんだ。」(著者①の意識⁽¹⁰⁾)

この物語の中で、点灯夫は「命令」に従つて仕事をしていることになつてはいるが、もし彼が実業家や王様や学者の「命

令」ではなく、その時々「実感」に生きているのならば、美を実践しているこの点灯夫こそ、筆者①の描く Art-Science Link Worker 像に最も近いイメージであろうか。つまり、Art-Science Link Worker とはただ命令に従う弱者でもなければ、物事を力で解決しようとする強者でもない、そうして、うぬぼれやでもない、真の実践者である。

だれもが特別な自分である社会を目指すとき、豊かな感性や知識そうして説明力を有するいわゆるインテリの学問のみならず、それぞれの「実感」に真摯に対峙する実践者の学問が必要である。常に説明を求められる現代において、真の実践者たちは、「わかる」学者や「できる」アーティストたちを補助するアウトリーチ活動をしているように社会から見られている場合も多い。学者やアーティストは、「わかってしまう」こと「できてしまう」ことによつて、逆説的に実感から離れ、形式に陥つてしまう。そうして、形式は時として人を動かす力でもあるために、学者やアーティストは、物事を力で解決しようとする強者の側に、無意識に位置している。インテリではない、一流でもない、しかし物事を力で解決するのではなく、ただひたすら実感し、また実践する Art-Science Link Worker に憧れること、それがまず社会に「質」なる目標を与える柔軟な「型」を持続させる最も単純な方法論ではないだろうか。柔軟な「型」とはそれを創り、見定めるための特定の方法論があるわけではない。単純な美しさへの憧れこそが、あやふやな感覚に対峙して自由（おのずからによる）な自己を実現するのだろう。

十一 「うごめき」の中の特別な自分

著者②は、別論文「生命と『わかる』の数理モデル化の試み」において、実感的な「わかる」を単なる理解の「うごめき」ではなく、「わかる」の体系が成長し多様性が生じ続ける「うごめき」のような概念として数理モデルを作成

した。このモデルがさらに発展すれば、実感的な「わかる」が感覚の「うごき」の形式に留まらず、無数の可能性の中からアナログをみつけどす「うごめき」を創り出し、さらにその「うごめき」に対してもある形式的な「うごき」が生成されるようになるのかもしれない。この「うごめき」を全体として、形式的な「うごき」を「型」とするならば、「型」とは単なる形式を越えて、全体の「うごめき」と連動する礎、または「うごめき」を収める器のようにも解釈できるだろう。

たとえば物体を圧縮すると、どのように形が「うごくか」を厳密に予測する数理は発達しつつある。その物体が薄くなり、たとえば平たい板をその長軸の方向に圧縮したときに、右左のどちらに大きくたわむのかは、これは原理的に決定することが難しく、確率的に厳密に予測される。このように予測不可能な現象も、結果が原因を変えるような原理を用いて、たとえば川の流れの蛇行などのように多様性が生まれる現象も、確率的には予測が可能である。それでは、この文章で問題にしているような「うごめき」は単純な原理の組み合わせで予測することが可能なのだろうか。言い換えると、本文章で仮定として挙げた、「いま」の唯一性は本当なのだろうか。おそらくそれは、形式的には「わかり得ない」問題なのだろう。兎にも角にも、もやもやとしたわかり得ない概念に常に身を任せることに耐えることのできないヒトが、「型」を抱き、「型」から全体が生まれ、また全体が「型」を形成する「うごめき」に身を寄せるのならば、それは、生きることそのものの方法論でもある。型を守り、時に型破りであり、しかし型無しにならない為に、実践し、固定された形式には留まらず、ひたすら実感する Art-Science Link Worker に憧れること、それが本来は幻想である「質」なる目標を持つこと、そうして、それぞれがコピーできない特別な自分を生きることの最も単純な方法論である。

注

- (1) 西田幾多郎『善の研究』(岩波文庫、一九五〇年)
- (2) 山極寿一(基調講演)『Does Nature Think?』自然は考えるのか?」(ハリニ二〇一九年) <https://www.youtube.com/watch?v=0YfBNJxOGVM>
- (3) Boye Lafayette『De Mente』"Japan's Cultural Code Words" (Tuttle Publishing、二〇〇四年)
- (4) 山極寿一『スマホを捨てたい子供たち』(ポプラ新書、二〇二〇年)
- (5) 喜多一、提唱 Home System Integration、計測自動制御学会、システム・情報部門学術講演会(二〇二〇年十一月)
- (6) Peter Ferdinand Drucker『「マネジメント」(ダイヤモンド社、二〇〇一年)
- (7) ヴァルター・ベンジヤミン『複製技術自体の芸術』(晶文社、一九九九年)
- (8) 動画: コピーできない「わかる」 <https://youtu.be/TXw9RgcZv7o>
- (9) 動画: "SUKI" designing <https://www.youtube.com/watch?v=BasQYm7C1h4>

(10) 富田直秀、意味があれば価値があるだろうか、デザイン学論考、vol.7、pp.46-54、二〇一六年

生命と「わかる」の数理モデル化の試み

森川健太郎・富田直秀・井上康博

一 「わかる」ことと生命

「わかる」とはどういうことか。我々は普段、自分が何かをわかったのかわかっていないのか、感覚的に判断している。しかし、自分が本当にわかっているのかどうかと問われると、それは答えるのが難しい問題である。例えば、物理学者の朝永振一郎は数学をわかることについての実感を、エッセイで次のように述べている。

数学を勉強しているとき、本に書いてあること、いくつかの公理から出発していろいろな結論を証明して、それをもつて大きな体系を組み立てていくその各段階の論理の展開はすっかりわかっても、全体的に一向に理解したという気もちの起らないことがある。(…) そういう、あと味のよくないわかり方は、おそらく本当の理解でないようで、そういう場合は大抵本を閉じるとともに中味をすっかり忘れてしまう。(一)

このように、各段階での論理の展開がすっかりわかっただら、それはわかっただけでなく、本当に理解したとは

言い難い感覚が残ることがある。また、数学をわかることに関して、数学者の岡潔は次のような実感を語っている。

証明が始まるとともに意識が流れ始め、証明が終わるとともに流れは止まる。そのとき全体が一時にわかるのである。これを経験するまでは、純正数学がわかるとはどういうことかわからないのである。(…)論理や計算は全くの異物であるから、うっかりこんなものを混ぜようとすると流れはビタリと止まる。(…)この流れは継げないのであつて、もし切れたら初めからやり直すほかないのである。(2)

朝永振一郎の言う「本当の理解でない」わかり方は、岡潔の言う「論理や計算」の混ざった切れ切れのわかり方と同じ感覚を表したものだと思われる。このわかり方は、各段階での論理を追うことはできているので、形式的にはわかっていると言えるものであるが、「わかつた!」という実感を伴うわかり方ではない。一方で、岡潔の言う「全体が一時にわかる」わかり方は、自分がわかっていることのはつきりとわかる実感的なわかり方である。この「実感的な」わかる』の「証明が始まるとともに意識が流れ始め、証明が終わるとともに流れは止まる。そのとき全体が一時にわかる」という感覚は、西田幾多郎が『善の研究』で述べている實在の発展・完成の仕方「先ず全体が含蓄的・implicitに現れる、それよりその内容が分化発展する、而してこの分化発展が終った時實在の全体が実現せられ完成せられる」(3)に通じるものと思われる。すなわち、実感的な「わかる」は、西田の言う「厳密なる統一」(3)を保った発展に対応する感覚ではないかと思われる。

さて、形式的な「わかる」しか得られていなくても、それを用いて問題を解くことなどは、ある程度可能である。そのため、実感的な「わかる」に至っていないとしても、それを問題に思わないことが多い。しかし一方で、実感的

な「わかる」が得られたなら、それは「わかった」ことそれ自体に心の充実を感じるものである。これは、自らが「いま」を生きる活動としての充実感であり、形式的な「わかる」の状態では得られないものである。また、実感的に「わかる」ことは、筆者②（富田）による本稿の別論文「科学・技術に『質』なる目標を与える『型』（Art-Science Link Worker: 実感する実践者たち）」で述べられているように、「自分事」として物事に真摯に対峙する」ことも言える。そして、これは、科学・技術の開発において、「質」の高いものを生み出すのに必要なことである。最適化すべき機能として書き下されたものを超えた（書き下される以前の）生の欲求を、その時々を生きた「いま」の実感として持ちながら開発を行うことで、機能として書き下しきれない「質」の高い開発が行われるのである。「いま」を生きる活動として得られるのが実感的な「わかる」（あるいは「本当の理解」）であり、それが心の充実をもたらし、「質」の高い開発を生む。西田幾多郎は、「論理と生命」の序文において「具体的真理は具体的生命の立場から考へられるものでなければならぬ。」⁽⁴⁾と述べているが、これは、右に述べたような、「本当の理解」は「いま」を生きる活動としての「わかる」であるという感覚に通じるもののように思われる。そこで、筆者①（森川）は、西田幾多郎の生命についての捉え方を参考にして、実感的な「わかる」とはどういうことかという問題へアプローチすることを試みた。

二 西田幾多郎の生命観を参考にしたアプローチ

西田幾多郎が生命をどのように捉えているのかの参考として、筆者①は次の文章に着目した。

我々は有機体と云ふものを考へる時、部分が何処までも全体の部分であると共に、部分が独立的であり、部分が

全体を宿すと考へる。(…)細胞は何処までも身体の細胞であり、一の多である。全体的一に對してそれぞれの機能を果すかぎり細胞である。併しそれが単に一の多となれば、全体的一はもはや有機体ではなくして単なる機械となる。生命と云ふものはなくなるのである。(5)

筆者①は、これを「全体の活動が、単に部分の活動の組み合わせとしてではなく、それが全体として一体となった活動として捉えられるときに、それが生命として認識される」ということだと解釈した。このように解釈すると、これは第一節で述べた数学の「わかる」の実感と対応する。すなわち、「各段階での論理の展開」がわかっただけでは「単に一の多」であり、全体的一としての「生命と云ふものはない」状態で、それらが一つの意識の流れとなったときに「部分が全体を宿す」活動となり、生命となるのだと対応付けられる。

この解釈に基づき、実感的な「わかる」を特徴づけるものは「単に部分の組み合わせではなく、全体として一体となった活動する構造」ではないかと考えた。そして、この構造を数理モデルとして表現することで、実感的な「わかる」についての数理的な喩えを作り、このモデルの振る舞いを観察することにより、実感的な「わかる」とはどういうことかを調べることを試みた。次節でこの数理モデル化について述べる。

三 「わかる」の数理モデル化

「単に部分の活動の組み合わせではなく、全体として一体となった活動」を表現するために、①「部分が独立して活動している状態」と、②「部分が全体として一体になって活動している状態」をそれぞれ表現することと、③前者

から後者へ遷移することを表現することが必要である。本研究では、このそれぞれを、次のようなモデル化によって実現した。

① 簡単のため、0または1の値を状態としてとる要素たちの集合の状態遷移のダイナミクスとしてモデル化(図1)。

② (0または1の値を状態としてとる)要素たちがネットワークとして結合され、そのネットワークの性質として頂点(要素)の状態が遷移する(図2)。

③ ①の要素集合ダイナミクスから、そのダイナミクスを生み出すネットワーク構造、すなわち、ネットワークの頂点集合ダイナミクスが与えられた要素集合ダイナミクスを再現するようなネットワーク構造を生成する過程としてモデル化(図3)。



図1 要素集合ダイナミクス。状態値が0の要素を白色、1の要素を灰色で示している。

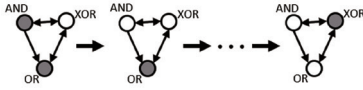


図2 ネットワークの頂点集合ダイナミクス。

②で用いるネットワークは、ブーリアンネットワーク(BN)と呼ばれるネットワークモデルであり、論理演算により各頂点の状態(0または1の値)が遷移する。論理演算は、各頂点に定義された機能(一般には任意のブール関数として定義されるが、簡単のため、ここではAND、OR、XORのみとしている)に従い、その頂点へ入力する頂点たちの状態に対して行われるものである。例えば、図4のように、頂点Aに対して頂点B、Cが入力されており、頂点Aの機能がANDであるとき、頂

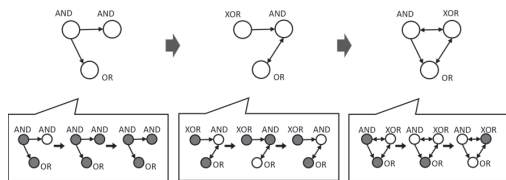


図3 ネットワーク構造を少し変化させて、そのネットワーク構造の頂点集合ダイナミクスを生み出す。そして、そのダイナミクスが与えられた要素集合ダイナミクスとの程度一致しているかを調べ、その結果を参照しながらまたネットワーク構造を少し変化させることを繰り返す。

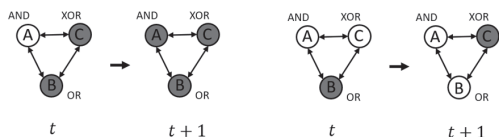


図4 プーリアンネットワーク (BN) の状態遷移 (頂点集合ダイナミクス) の例。

点B、Cの時刻 t での状態が共に1であれば、頂点Aの時刻 $t+1$ での状態は1となり(図4(a)、それ以外の場合は、頂点Aの時刻 $t+1$ での状態は0となる(図4(b))。このように、各頂点の機能と、ネットワークの入出力関係(頂点と頂点を結ぶ矢印)と初期時刻における各頂点の状態が定まると、各頂点の状態遷移のダイナミクスが決定する(各頂点の機能とネットワークの入出力関係を定めたとき、BN構造を定めたと言うことにする)。このダイナミクスは、頂点たちの状態が、それら全てを繋いだネットワークの性質として現れる振る舞いなので、「部分が全体として一体になって活動している状態」と言える。そして、①の要素集合ダイナミクスに対して②のBN構造を生成する③の過程は、ベイジ統計学などでよく用いられるマルコフ連鎖モンテカルロ法(MCMC)によるサンプリングの過程としてモデル化した。すなわち、要素集合ダイナミクスが与えられたときに、最初にランダムにBNを生成して(この段階では、BNの頂点の状態遷移のダイナミクスは、与えられた要素集合ダイナミクスとは一致しない)、そこからBN構造を少しずつ変化(頂点のどれかの機能を変更したり、入出力関係を一部繋ぎ替えたり)させたBNを(確率的に)生成してゆくことで、だんだんと与えられた要素集合ダイナミクスに一致する頂点集合ダイナミクスを生成し、出すものに近いBN構造を生成してゆくアルゴリズムを

採用した。

このモデルの振る舞いを、第一節で挙げた数学の「わかる」の実感に対応させて述べると、次のようになる。まず、要素集合ダイナミクスが与えられるが、それは、わかりたい問題が与えられた状態に対応する。そして、与えられた要素集合ダイナミクスに一致する頂点集合ダイナミクスを生み出すBN構造をMCMCにより生成しようとしている過程は、わかつらうとして考えている状態に対応する。この過程が進行し、与えられた要素集合ダイナミクスを生み出すBN構造が生成された状態が、実感的にわかつた状態に対応する。ここで、そのBNの生み出す頂点集合ダイナミクスが、「証明が始まるとともに意識が流れ始め、証明が終わるとともに流れは止まる」における意識の流れに対応しており、その頂点集合ダイナミクスを生み出すBNが生成された状態（頂点集合の状態遷移ダイナミクスが起こる前）が、「全体が含蓄的に現れ」た状態に対応すると考えられる。実感的な「わかる」は、自分がわかつていることがはっきりとわかるわかり方であり、わかつているのかわかつていないのかが定まるようなものであるが、このモデルにおいても、その区別（実感的な「わかる」に至っているかどうか）は、生成したBNが与えられた要素集合ダイナミクスを生み出すかどうかによって定まるものである。すなわち、わかつていない状態からわかつた状態への遷移が不連続的である実感が、このモデルでは表現されている。また、「各段階の論理の展開はすつかりわかつても、全体的に一向に理解したという気もちの起らない」状態（形式的な「わかる」）は、要素集合の部分的なダイナミクスについてはそれを生み出すBNが生成できているが、全体として一つの（連結な）BNは生成できていない状態に対応すると考えられる。以上のように、第一節で挙げた例に表れている実感に対応するものが、このモデルで表現されている。また、以上の説明は、数学の問題に対する「わかる」のみならず、一般の現象についての「わかる」についても当てはまるものだと考えられる。

四 計算機シミュレーション

第三節で説明した数理モデルは、計算機上で実装し、その振る舞いを観察することができる。例えば、図5のような三つの要素からなる要素集合のダイナミクスに対して、そのダイナミクス（と等しい頂点集合ダイナミクス）を生み出すBN構造生成シミュレーションを実行すると、図6のようなBN構造が生成された。ここで、四つの異なるBN構造を示しているが、これらは全て同じ頂点集合ダイナミクスを生み出すBN構造である。すなわち、同じ要素集合ダイナミクスに対して、対応するBN構造は複数存在し得る。

この例は、三つの要素からなる単純な系についてのシミュレーションであったが、次に、要素数を少し増やした七つの要素からなる図7のような要素集合ダイナミクスについて同様のBN構造生成シミュレーションを行った。その結果、生成されるBN構造は、シミュレーションの度に異なるBN構造（ただし、生み出す頂点集合ダイナミクスは等しい）が生成され、同じBN構造が生成されることはない、つまり、この要素集合ダイナミクスに対応するBN構造が無数にあることが示唆される結果となった（生成されたBNの数例を図8に示す）。これは、同じ問題や現象に対して、その実感的なわかり方が多様であり、人によつて、あるいは時によつて千差万別であることを示す結果と言える。なお、シミュレーション結果として同じBN構造が現れない故に同じ頂点集合ダイナミクスを生み出すBN構造が無数にあると述べたが、それは「無数」と呼ぶ根拠としては弱いものである。同じ頂点集合ダイナミクスを生み出すBN構造が、例えば数百程度の数しかなければ、無数とは言えない（何度もシミュレーションを繰り返せば同じBN構造も生成され得る程度の数なので）。そこで、同じ頂点集合ダイナミクスを生み出すBN構造がいくつ程度あ

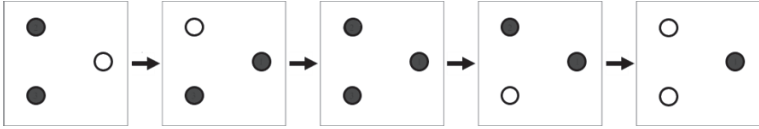


図5 要素集合ダイナミクス。

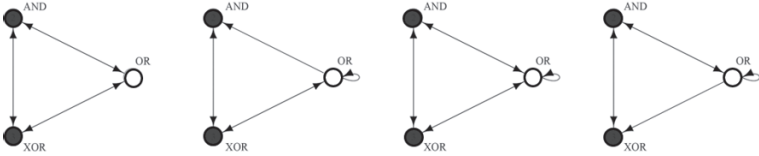


図6 生成されたBN構造。これら四つのBN構造は、すべて同じ頂点集合ダイナミクスを生み出す。

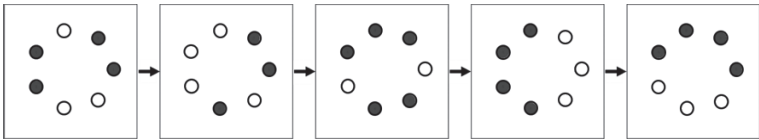


図7 要素集合ダイナミクス。

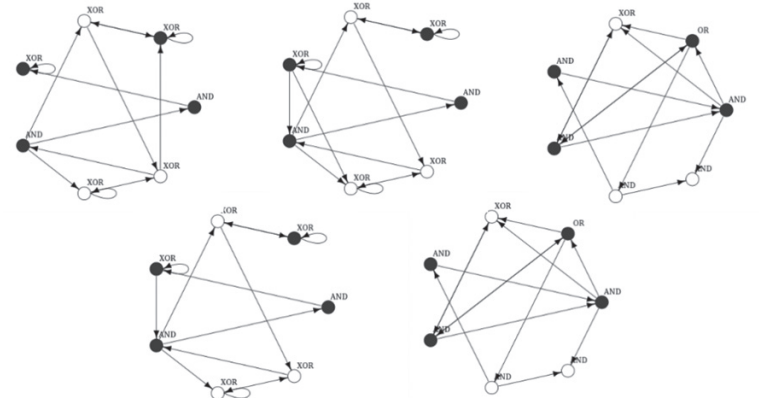


図8 生成されたBN構造の例。これらのBN構造は、すべて同じ頂点集合ダイナミクスを生み出す。同じ頂点集合ダイナミクスを生み出すBN構造はこれらの他にも無数に存在する。

るのかを推定することを行った（非常に多数であるので、厳密に数え上げるとは不可能だが、推定することは可能）。ここで用いた推定手法は、ヒストグラム再重法と呼ばれるものである。これは、MCMCサンプリングで生成されたサンプル（BN構造）たちから作られるヒストグラムに対して適切に重み付けすることで、対象系についての様々な量を推定する手法であり、計算統計物理の分野で、（任意の温度での）物理量の期待値を近似的に求めるのに用いられている。この手法を適用し、七つの要素からなる要素集合ダイナミクスに対して、それに対応するBN構造の個数を推定すると、その数は二百億個程度と計算された。これほどの数が可能性としてあるのであれば、何度シミュレーションを行っても、同じBN構造は現れないと考えられる。また、三つの要素の系では対応するBN構造は四個であった（この系については、個数が少ないので厳密に数え上げることができた）のに対し、要素数を七つに増やすだけでこれほど対応するBN構造の個数が増加することから、要素数の増加に従い爆発的にBN構造の数が増加することが示唆される。それ故、このモデルでは、同じ現象（要素集合ダイナミクス）に対する実感的な「わかる」が無数に存在すること、すなわち、人により、また時により得られる「わかる」が一回きりであるという性質が表現できると言える。

五 今後の展望

これまで述べたのは、一つの問題や現象に対する「わかる」についてのモデル化だった。しかし、実際には、一つの「わかる」は次の「わかる」へと応用され、そうして「わかる」の体系が作り上げられる。これを表現するためには、個々の「わかる」が結合され、「わかる」の体系を作り、その体系が次の「わかる」にフィードバックされる

構造をモデルに組み込むことが必要である。個々の「わかる」を「わかる」の体系に結びつける過程は、要素集合ダイナミクスに対してそれらを一つの全体と捉える過程（BN構造生成）と同様に考えることができる。すなわち、BN構造生成という一つの原理によって、個々の「わかる」と「わかる」の体系の形成の両方が記述できると考えられる。そして、既に生成された「わかる」の構造がフィードバックされながら体系が成長すること、で、「わかる」活動に関して「個性」が創発することなどが、モデルの振る舞いとして観察されることが期待される。

また、「わかる」は人から人へと伝えられるものである。筆者②による本稿の別論文で強調されているように、科学・技術の「質」の維持は、アーティストの感覚を持った技術者たちが欲求に「自分事」として対峙することで為されてきた。それは、機能や技術として書き下せない実感を持って開発を行うことである。すなわち、科学・技術の「質」の伝承は、実感的な「わかる」を持った人が、それを人に伝え、伝えられた人がまた実感的な「わかる」を得ることで行われてきたと言える。ここで注意したいことは、実感的な「わかる」は人によって、また時によって唯一のことであることと、実感的な「わかる」の感覚そのものを伝えることはできないということである。実感的な「わかる」の唯一性は、「自分事」としての「わかる」はコピーできないものであるという経験的な事実であり、BN構造生成モデルでは、同じ問題・現象（要素集合ダイナミクス）に対して、それに対応する「わかる」（BN構造）が無数に存在することに対応している。では、唯一的な「わかる」が伝えられるとはどういうことか。この問題は、実感的な「わかる」の感覚そのものを伝えることができるが、できないことにもつながるものである。実感的な「わかる」の感覚そのものを伝えることができるというものは、BN構造生成モデルでは、現象は要素集合ダイナミクスの形で現れるものであるため、BN構造そのものは認識の対象とはならないことに対応する。すなわち、「わかる」の感覚そのもの（BN構造）ではなく、要素集合ダイナミクスの形で「わかる」を表現し、その要素集合ダイナミクスに対して受け手がBN構造

を生成する形になる。あくまでも実感的な「わかる」を得るのは、わかる主体の「能動的」な行為（BN構造生成）によるのである。そして、わかる主体によって生成されたBN構造はその時々で唯一の感であるので、実感的な「わかる」の感覚としては、伝え手の持つていた元の実感とは異なるものになる。「わかる」を伝えることについては、まだ数理モデルにはまだ組み込まれていないが、以上のことに注意しながらそれを数理モデルに加えることで、実感——唯一の感であり、さらに直接には伝えられないもの——が伝えられることを、数理モデルという喩えを通して理解できるようにすることが期待される。

形式的な「わかる」と実感的な「わかる」の違いや、実感的な「わかる」の唯一性（コピー不可能性）、コピー不可能な「わかる」を伝承するとはどういうことか、それは如何にして（どのような意味で）可能かといったことは、技術や機能として書き下せるものだけに着目しては理解することのできないことであった。書き下しきることのできない実感に着目し、その実感の構造を数理モデルという比喩表現で表すことにより、それらを理解することにつながるものが期待される。本稿では、その数理モデルを構築する一つの試みとして、西田幾多郎の生命観を参考にして構築したBN構造生成モデルを提案した。ここで提案したモデルは、西田幾多郎の哲学についての十分な理解に基づいたものではないが、この試みが人文科学の知見と自然科学の知見とを相互に活用し合う方法の一つを切り拓く契機となれば幸いである。

注

- (1) 朝永振一郎『科学者の自由な楽園』(岩波文庫、二〇〇〇年)
- (2) 岡潔『二葉舟』(角川ソフィア文庫、二〇一六年)
- (3) 西田幾多郎『善の研究』(岩波文庫、一九五〇年)
- (4) 西田幾多郎『西田幾多郎全集』第八卷(岩波書店、一九六五年)
- (5) 西田幾多郎『西田幾多郎全集』第十二卷(岩波書店、一九六六年)

【特集 日本哲学と科学】

未来共創の哲学

——「自己・非自己循環理論」の提唱から、「大統一生命理論」の構築——

村 瀬 雅 俊

村 瀬 智 子

統一によつて或る一つの状態が成立したとすれば、直ちにここに他の反対の状態が成立しておらねばならぬ。一つの統一が立てば直ちにこれを破る不統一が成立する。真実在はかくのごとき無限の対立をもつて成立するのである。

西田幾多郎『善の研究』(1)

私は議論を二つの両立しない理論の選択の問題にあてはめ、同一の基準では測れないような見解を持つ人たちは異なつた言語集団の成員と考えられ、彼らの間のコミュニケーションの問題は翻訳の問題として分析できると、という結論に持つて行くつもりである。

クーン・トーマス『科学革命の構造』(2)

「森と木」をともに知覚する包括的知覚は視覚的創造力の統一をもたらし、美術の、また創造性の奥底にある核心をもたらします。

エドワーズ・ベティ『内なる画家の眼——創造性の活性化は可能か——』(3)

【概要】

未曾有の災禍が絶えない混沌とした世界にあつて、私たち人類は生まれ・育ち・老いて・死んでいく。生命還元論に基づいて二〇〇〇年に提唱した「自己・非自己循環理論」から二〇年を経た今、超学際研究への新たな展望が見えてきた。西田幾多郎の言う「真実在」とは、私たち自身のことであり、私たちがその中で生まれ、死んでいく世界のことであつた。そして、私たち人類が世界を理解するための方法論のこともあつた。「人間とは何か」、「世界とは何か」、「真理とは何か」。こうした哲学的課題の探究には、パラダイムシフトが欠かせない。そのパラダイムシフトは、思索によつて探究するばかりでなく、実践を通して体得し検証する必要がある。これが、私たち人類が集団においても、個人においても、時代を超えて取り組んできた「超課題」である。しかも、その本質こそが「自己」である主体と「非自己」である客体の「循環」——すなわち、「自己・非自己循環理論」——であつた。

「複雑な世界」を「複雑な人間」が「複雑な方法論」を用いることで、逆説的にすべてを「単純に統一」して理解することができる。ここに、二十年の歳月を経て構築してきた「大統一生命理論」の基本原理がある。それは、この理論を創造する過程において必要となる方法論でもあつた。その方法論こそ、複数の逆説（パラドクックス）、異なる概念間の類推（アブダクション）、多様な時間・空間スケール（フラクタル）を同時に駆使することである。実は、この三つの方法論上の特性は、冒頭に引用した文章の三つの主題——すなわち、「真実在における無限の対立」、「二つの両立しない理論間の翻訳」、「森と木の両方を捉える包括的知覚」——と対応している。

本稿では、「自己・非自己循環理論」と「大統一生命理論」について、それらの理論が創造される過程も含めて論究した。結果的には、次の三つの課題について論考することになった。第一は、「自己適及性」である。すなわち、この複雑な方法論が二〇年前に構築した「自己・非自己循環理論」の本質へと適及が可能である。第二は、「自己言及性」である。すなわち、その方法論を、いま、ここに、において駆使すること——本特集「日本哲学と科学」における文理融合・異分野交流・東西対話を推進すること——によって、世界（非自己）ばかりでなく自己に対する「ものの見方」が変容する。その変容を介して、世界と自己の理解が深まり、自己への言及が可能となる。第三は、「自己超越性」である。すなわち、この方法論を用いることによって、「ものの見方」が変容することは、自己自身の変容——ひいては、自己自身を超える自己超越性——の前提条件となる。その結果、世界に対してもこれまでとは異なる働きかけが可能となり、自己と世界（非自己）の、新たな、循環による未来共創をもたらす。この「未来共創の哲学」という超学際的な新学術領域を構築するためには、教育や医療の現場のみならず、あらゆる領域、さらには日常・非日常的なすべての人間活動の場面において、実践と検証を積み重ねていくことが必要である。ここに、超課題の本質が秘められている。

はじめに——實在論、認識論、進化論を貫く「自己・非自己循環原理」——

科学・技術の目覚ましい発展によって、私たち人類はかつて経験したことのないグローバル世界を生きることになった。このグローバル世界は、自然と人間が複雑に絡み合う一つの巨大な「生命システム」の特徴を示している(4)。その一方で、東西の分断、南北の断絶、階層間の解離、人種間の対立、あるいは学問間の論争が絶えない。これまで

の時代を生きてきた人類と同様に、私たち現代人も二元論の呪縛に心身ともに疲弊している状況である(5)。しかも、パンデミックやバブル経済の破綻、大規模災害、機密情報の漏洩や偽情報の拡散といった想定外の災禍も頻発している。多くの場合、想定外の災禍は気づきようもない未知の領域からはじまり、予想を超えた速度で急拡大し、世界全体を根底から揺るがすシステム崩壊に至る(6)。

これが、人類の「外」なる「環境病理学」的な諸問題である。それは同時に、一つの巨大な「生命システム」を巨人として捉えてみると、巨人の「内」なる「精神・身体病理学」的な諸問題とも言える。以後の展開では、スケールを交換して捉えるならば、一つの巨大な「生命システム」(巨人)においても、その構成員である「人間システム」(個人としての人間)においても、同様の議論が成立することに注意したい。

一般的に、「生命システム」について考えてみると、問題解決の試みが新たな想定外問題を創り出すという逆説に、私たち人類は翻弄され続けている。ここに、時代を超えた「人類共通の課題」がある。この課題解決のためには、二元論と一元論を統合する「循環論」(7)を認識論的な基盤とする必要がある(図1)。なぜなら、時代を超えて私たちを翻弄し続けている「人類共通の課題」を生み出しているのは、私たち人類の「一面化した認識」——すなわち、暗黙裡の二元論的思考形式——が働くことが原因と考えられるからである。つまり、私たち人類が、自己と問題とを

図1 二元論、一元論、循環論

	(a)二元論	(b)一元論	(c)循環論
イメージ			
成功の意味	成功は失敗がないこと	失敗は成功を含む 成功は失敗を含む	成功と失敗は共存 成功と失敗は一体
失敗の意味	失敗は必要のないこと 失敗しない成功体験	失敗の中に成功を導く メカニズムがある	時間的経過の中で 成功と失敗が循環

二元論的に区別して捉え、一方(自己)から他方(問題)へ働きかけて問題の解決を試みてきたことに原因があったと考えられるのである。

そうであるならば、この問題創発のメカニズムを逆説的に活用して「ものの見方」を変容すればパラダイムシフトを起こすことができ、それによつて創発する問題と新たな共存関係を創造できるに違いない。なぜなら、人間の「外」なる「環境問題」の創発過程にも、人間の「内」なる創造性の発露にも、同じ「創発原理」が働いていると考えられるからである。ここで、パラダイムシフトは思索によつて探究するばかりでなく、実践を通して体得し検証する必要がある点に着目したい。時代を超えて私たちを翻弄し続けてきた「人類共通の課題」は、客観的な課題であることを超えて、私たち主体に影響を及ぼしている。そうであるならば、その対処法もまた客観的な方法論であることを超えて、実践され未来共創に寄与することができるに違いない。ここに、私たち人類が集団においても、個人においても、時代を超えて取り組んできた「超課題」の本質がある。本稿では、科学・芸術・哲学・教育・宗教など超学際的な観点から「未来共創の哲学」について論考を試みていきたい。

一 単純過程が生成する複雑性——創造と崩壊の両義性を貫く共通原理——

(一) 「超課題」とは何か

俳優であり演出家でもあるコンスタンチン・スタニスラフスキーによると(10)、「創造的な人間であるとはどういうことか」という課題は、人類が探究し続けてきたあらゆる課題を超えた「超課題」であると言う。ひとたび演劇が

はじまると、シナリオはもはや客観的な課題であることを超えて役者に変容をもたらし続ける。役者の主観的な演技は、客観的な方法論であることを超えて、逆に観客に影響を及ぼし続ける。こうして、主客共創の「場」が現れる。それは役者にとつては、しばしば「能動的な無 (active absence)」として体験される。役者は自ら劇を演ずるのでなく、劇が役者を演じさせる。これが、「ゾーン」と呼ばれる状況である。何かをするのでなく、「場」から突き動かされるような状態になつて演じる。観客も「場」から突き動かされて、「熱狂」的に観劇に興じる。

「超課題」と言う理由について、社会学者のオットー・シャーマー⁽¹⁾は次の三点を指摘する。第一は、その課題が個人的・集合的にも、あらゆるレベル、あらゆるシステム、あらゆる領域において存在している人類の「外」なる多様な創発問題に通じる「人類共通の課題」である。第二は、それはいかなる人類史にも見られる人間の「内」なる心理学的な創発問題でもある。第三は、人類が生まれ、育ち、死んでいくこの世界は、演劇の場合と同様に、人類が演出家でもあり、俳優でもあり、観客でもある。そのために、主客共創の「場」に導かれる多様な創発問題が次々と展開する。ここに、私たち人類が集団においても、個人においても、時代を超えて取り組んできた「超課題」の本質がある。

(二) 反創発 (neg-emergence) —— 目に見えない「場」の認識へ ——

本節(二)では、「非存在」から「存在」への創造の過程によつて突如出現する創発問題を検討した。しかし、人間の創造性にもまして難解なのが、人間自身の死である。人間の死に関しては、ヴィクトール・フランクルは次のように述べている⁽²⁾。「人間の死を捉えることができる」と本当には信じている人は、どこか自分自身を偽っているのだ

ある」。この指摘を承知の上で、論考を試みたい。人間の、存在から、非存在への死の過程は、この世界における、非存在から、存在への創造の過程と鏡像関係にある。それには、「neg-emergence（反創発）」という概念が使われている（Capra, and Luisi, p.139, 2014）⁽¹³⁾。興味深いのは、創造過程が、超課題、であるために、死に向かう崩壊過程^(6, 14)も、超課題、と捉えることが出来ることである。

精神医学者のロバート・リフトン⁽¹⁵⁾は、「死」について三つの象徴的意味を指摘している。第一は、「生の終わり」としての決定的で宿命的な死である。これは、客観次元で捉えた生命の物質化と言える。第二は、「その場にふさわしいことを何もしない」、あるいは「石のように冷たく死んでいる」という状況である。これは、主観的な感情次元で捉えた生命力の喪失と言える。そして、第三は、「創造性と再生」の象徴としての死である⁽¹⁶⁾。つまり、「人間存在にとってもっとも恐るべき死の側面と対決することによって、あたかも芸術家がそうであるように、感受性に深み加わり、創造的精神の拡大を生み出すこと」を意味している。これが、主客共創の、場、の次元から捉えた、「創造性と再生」の象徴としての死、である。このように、創造と崩壊の二つの過程は、一つの、全体、の異なる側面として理解できる。しかも、どちらの、超課題、も主客共創の原理——すなわち、「自己・非自己循環原理」——が働いていると考えられる⁽¹⁷⁾。

解決が困難な問題は、人間の総力を結集して変革を起こすことによつて解決の可能性が拓かれる。オットー・シャーマー⁽¹¹⁾は、次のように指摘する。目に見える農業の収穫は、目に見えない畑の質に左右されている。同じように、社会の目に見える問題は、私たちの認識の盲点である目に見えない内面の、場、の作用（考え方やそれに基づく無自覚な行動）で決まっている。

システム思考を実践するピーター・センゲ⁽¹⁸⁾の指摘はさらに強烈である。私たちが組織を運営する際には、組織

はあたかも私たちの「外」にある、物質^レであるかのように考えて、私たちはその組織の囚人であるかのように振る舞う。そして、問題を引き起こしているのは、私たちの「外」にある組織であると思ひ込む。実は、これが幻想であることに気づくべきなのである。組織とは、私たちの「外」にある、物質^レ的な組織ではない。それは、私たち人間の「内」なる思考から生まれた、生物^レ的な組織なのである。その組織に、私たちが拘束されていると思ひ込んでいるに過ぎないのだ。

ここに、二元論的な認識の盲点が存在している。すなわち、問題は私たちの「外」に存在していて制御する対象なのではなく、私たちの「内」に存在している。極論するならば、私たち自身が問題の一部であるとさえ言える。私たちが問題の一部であることには希望が持てる。なぜなら、私たちが「ものの見方」を改めて、問題への対処法を変えられることができれば、問題との新たな共存の可能性が拓かれるからである。すなわち、これまでの一面化した考えを改めて、パラダイムシフトを起こすことが問題解決へのはじまりになる。

(三) 物理世界、精神世界、数学世界の探究

仏教、道教、儒教の統合を目指す禅僧の南老師こと南懷瑾（ナンカイキン）は、以下の点を指摘する。世界が抱える問題は一つ。それは、「物質と精神の再統合」である⁽¹⁾。興味深いことに、数学者は物理世界と精神世界に加えて、さらに第三の世界として、数学世界が存在する必然性について考えはじめている。現代数学の奇才であるエドワード・フレンケルによれば、世界には物理世界、精神世界、数学世界があり、「それら三つの世界は、それぞれ別の世界であるが、互いに深く絡み合っている。それらがどのようにつながっているかは、まだ十分に解明されていない」と主

張している(19)。

二〇二〇年、私たち著者は「大統一生命理論」を発表した(7-9)。まず、世界を主体(自己)、客体(非自己)、主体と客体の循環(自己・非自己循環)から捉えた。その上で、これら三者が「自己・非自己循環過程」として統一できることから、生命の大統一理論を主張した。この三者を、それぞれ精神世界、物質世界、数学世界(方法論)と捉えるならば、三者の相互同型性が主張できる。

二 単純で複雑な世界を捉える創造性

(一) 多様な現象に潜む普遍原理の探究

複雑な世界を単純に捉えることは可能なのだろうか。単純な方法で複雑な世界を構築することは出来るのだろうか。一三世紀の哲学者・トマス・アクイナスは、「美」という難解なテーマを考察した(3)。そして、「美」にはインテグリティ(全体性)、コンソナンティア(調和)、クラリタス(輝き)の三要素が必要であると指摘した。興味深いのは、アクイナスの三要素は、「美」の定義として必須であるばかりでなく、「美」の理解にも必須であるという点である。もちろん、「美」が存在するためには、「美」を理解できることが前提になっている」ところが、「美」を理解できるためには、「美」の存在が前提になっている」。ここに、「自己言及性」にまつわる種の循環性(トロージョー)がある。

実は、この循環性に「超課題」の萌芽があることを指摘しておきたい。作家が小説を書く時、「創造的執筆活動

(creative writing)」を実践する⁽²⁰⁾。部分を書いても、その中に全体が含まれている。逆に、私たちが小説を読むとき、部分を読んでも全体の意味をつかみ取ることを心がける。その場合には、部分と全体は「解釈学的循環(hermeneutic circle)」が働いていると言う。この循環性は、学習・教育過程でも重要である。それが「トランスパーソナル教育(transpersonal education)」である⁽²⁰⁾。従来までの科学教育では、特定の自然現象を学ぶ際に、その自然現象は一般原理を理解するための具体例として説明されるに過ぎなかった。これに対して、「トランスパーソナル教育」では、特定の自然現象そのものに着目する。全体の特性は、あくまでも対象とする特定の自然現象の中にこそ存在するとの観点である。こうして、特定の自然現象から全体性を学ぶのである。その際、イメージを持つことが推奨される。なぜなら、イメージは全体的・直観的に世界の把握を可能とする、無意識モード、を活性化することからである⁽³⁾。これに対して、言語や論理を駆使するためには、意識モード、を活性化することが必要となる。

教育学者の板倉聖宣⁽²¹⁾によれば、本当の理解とは単なる問題解決ではないことを強調する。自分がまだ知らないことを正しく予言できるようにすることが、「あることを知った」と考えられるのだと言う。そのためには、系統的に一般原理が捉えられていなければならない。ただし、一般原理を先に学ぶのではない。個別の現象から一般原理を自得することが学びの過程として必要となる。この観点は、研究者による研究一般へと拡張できる。例えば、動物行動学者は、ある種の哺乳動物の一つの個体に群れ全体の特徴をつかみ取ることで個別の現象を一般化する。

こうした「ものの見方」は、今西錦司⁽²²⁾が考える「生物の世界」に見事に表現されている。今西錦司は、生物学的な自然の構成単位をバラバラな個体ではなく種社会の全体と捉えた。種が単位ということは、その種に属する個体はどれも多少の違いはあるにしてもほとんど同じと考える。それは、一つひとつの個体に群れ全体の特徴が備わっているとも言える。さらに、「生物の世界」の発展はそれを構成する種の分化によると今西は捉えた。その上で、その種

の分化を「棲みわけ」という独自の理論で説明した。「棲みわけ」とは、一つの自然の世界を異なる種が相互適応・相互共存することによって成り立つ。その意味では、「棲みわけ理論」は、循環性を基盤にした共創の理論であると言える。

この、循環性を基盤にした共創の理論は、一つの個体という全体の中に、多様な器官が共存する状況にも適用できる。なぜなら、一つの器官とはいえ、部分としてつねに個体全体の維持に貢献するとともに、それ自身も自らの維持をはかろうとする一つの主体的存在と言えるからである。そのために、一つの器官の中に個体の全体的特徴をつかむことができる⁽²⁰⁾。先に「循環性に、超課題の萌芽がある」と述べたのは、これまでに述べてきたように、同一の循環原理から、多様な理論と実践例が、次々と創発するからである。

この循環性に関連して、素粒子物理学者のチョウが提唱したブートストラップ哲学（一九六〇年代）について述べておきたい。ブートストラップ哲学の主張では、「自然法則は、方法論ならびに前提との自己同一性のもとで、自然に演繹される」、そのために「部分は同時に全体であり、自然は素粒子に象徴されるようなマイクロなレベルから、マクロで壮大な宇宙進化に至るまで、分離不可能な全体性を保持している」ことを要求する⁽²⁴⁻²⁶⁾。ここに、自然の存在、発展、認識を統一する可能性が秘められているのである。

(二) パラドックス(逆説)、アブダクション(アナロジー、転移、あるいは翻訳)、

フラクタル(入れ子構造)の三つの特性

精神科医のシルヴァーノ・アリエティは、ライフワークとして創造性を探究し、その集大成を『創造力』として出

版した²⁶。その中で、**近接**、**類推**、**部分と全体**の三つの特性を挙げて、「創造性の一般理論」の構築を試みている。確かに、この一般理論では、本稿で主張する三つの特性のうちの二つの特性——すなわち、**類推**(アブダクション)及び**部分と全体の相似性**(フラクタル)——を取り上げている。しかし、第一の**近接**と第二の**類推**という二つの特性が、お互いに類概念であるという点については疑問を覚える。

しかも、創造性にとつて欠かすことのできない**逆説**(パラドックス)が、アリエティの一般理論には組み込まれていない。先に述べたブートストラップ哲学の観点に照らし合わせてみると、この一般理論の**起源**(来歴)と**真実在**(現在)と**進化**(未来)が、この一般理論に基づいて議論されていない。そのため、なぜ、この一般理論が生まれ、どのように活用され、具体的にどのような場において実践されることで創造性に寄与できるのかが説明されていない。すなわち、この一般理論における「自己遡及性」、「自己言及性」、「自己超越性」が十分に議論されていない。

アリエティは、創造の過程は単純であるが創造の結果は複雑であることを強調する²⁶。この観点には賛同する。理論生態学者のロバート・メイは、単純な法則を記述している数式であるにもかかわらず、その数式の計算機シミュレーション結果が予測できない挙動——すなわち、「カオス」——を示すことを明らかにした²⁷。筆者の一人は、今から三〇年以上も前、アメリカのデューク大学医学部で一次元鎖状構造の理論モデルを計算機によってシミュレーションしていた(図3参照)。その時、新たな相互作用を加えた途端、予測できない振る舞いが突然創発することを観測して驚愕した²⁸。これが「時間・空間カオス現象」である。

このように哲学、精神医学、カオス力学系、複雑系科学、シミュレーション科学の知見を総合すると、結果は複雑であるが、結果を生み出すプロセスは単純であるという**普遍性**が存在することがわかる。確かに、私たちの身

の回りにおいて、様々な時間・空間スケールで多様な問題が生み出され続けている。しかし、上に述べた「普遍性」に着目して、問題創発の「過程」に焦点を絞るならば、これらの諸問題はいずれも同一問題の異なるバージョンとして理解できるに違いない⁽²⁹⁾。実際に、複雑な生命現象に関して、単純な原理が探究された⁽³⁰⁾。その原理が、「自己・非自己循環原理」である⁽⁷⁻⁹⁾。

単純な原理の本質は、パラドックス（逆説）、アブダクション（アナロジー、転移・逆転に、あるいは「翻訳」、フラクタル（入れ子構造）の三つの特徴によって捉えることができる。以下、それぞれについて論考する。

三 パラドックス（逆説）——パラダイムシフトと創造性——

「あらゆる思索のなかで最高のパラドックスは、思索によって考えることのできないものを見いだそうとする試みである」。これは芸術教育学者のエドワーズ⁽³⁾が引用しているキルケゴールの言葉である（一二七頁）。ここで、ヴィトゲンシュタインの次の言葉がヒントになる。「私たちは、文章の意味を画に描けるかどうかをその理解の判定基準にしてよいのではないだろうか」（文献3、三十九頁）。

日常的に、私たちはどうすれば創造的になれるのだろうかと自問することが多い。その答えは、次のパラドックスにある。「創造的になろうとするのではなく、すでに身につけている言語能力に視覚的技能を加えること（両者の統合）によって達成できるのだ」とエドワーズは言う（二三〇頁）。創造的思考における視覚的イメージの効果は、物理学者のアインシュタインや数学者のアダマールも認めている（文献26、一三三八頁）。ここでの議論の本質は、私たちが私たち自身を取り巻くパラドックスを利用することによって、新次元が拓かれるということである。

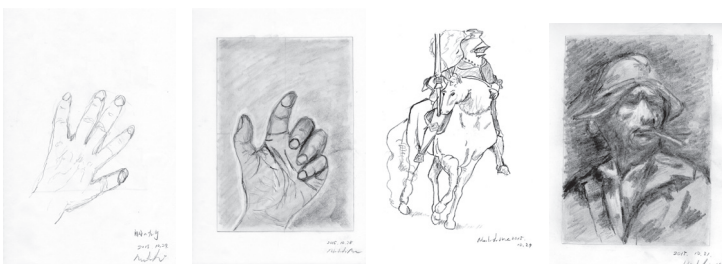
(一) 描く過程——パラドックスの活用——

エドワーズの書籍^{3,64}に導かれて、著者の一人は、固定観念を捨てることにした。それまでは、消しゴムを「消すための道具」としてしか考えていなかった。ところが、消しゴムは「描くための道具」でもあった。このパラダイムシフトを、自らの左手のデッサンを描く過程で実践してみた⁸。それは同時に、その後立て続けに体験することになる。パラドックスの活用のほんのはじまりに過ぎなかった(図2)。

パラダイムシフトを体験する前に左手を描いてみた(図2左端)。単純な手の形をただ白紙の用紙に鉛筆で描いたに過ぎない。正直なところ、インパクトをまったく感じなかった。ところが、「描くための道具」として消しゴムを用いることで、パラダイムシフトをいきなり体験した(図2左端から二番目)。はじめに、用紙全体を鉛筆で薄く塗りつぶす。その後、消しゴムを用いて複雑なポーズを取った左手の輪郭を描きはじめた。さらに、手の形、指の形、光と影のコントラストなどに着目する。その際に、消しゴムを使うことよって描くこと、それと同時に濃さの違う鉛筆によって重ね書きをした。このパラドックスを多用した結果、デッサンの仕上がりが激変してしまったのである⁸。

さらに、新たな飛躍を体験した。それについて、エドワーズ³による説明を引用したい(二一頁)。

図2 デッサンの変遷



October 27, 2015

October 28, 2015

October 27, 2015

October 31, 2015

「ある日、私は単にそのときの気分で、教室に入るなり、さあ、今日は逆さまにして描くことにします」と宣言しました。そして、学生たちの机の上に有名画家のデッサンのコピーを逆さまにして置き、そのままこれをモデルに（描いたものも逆さまになるように）模写するように命じました。学生たちは、私が「ちょっとヒステリーを起こしている」とでも思ったようです。しかし、その後、急に教室の中が静かになって、学生たちは明らかに楽しそうに神経を集中しながら課題に取り組んでいました。描き終えたものを逆さまにして本来の位置に戻したとき、私も学生たちも教室にいる全員が驚いたのは、何人かではなく、かなりの数の学生が立派な模写、すばらしいデッサンを描いたことです。エドワーズが発見した「逆さまの絵を描く」方法を、筆者も実践してみた（図2左端から三番目）。実際に、模写する対象となる絵を逆さまにして描いてみて驚いたのは、絵の質が格段に向上したことであった。

エドワーズ(3)は次のように続ける(二二二頁)。

「学生たちの進歩が着実に少しずつ技能を身につけていくというより、しばしば急激に画期的に進むことです。昨日まで描けなかった学生が、のめりこめるが、ようになつたりするのです」。

エドワーズが発見した「逆さまの絵を描く」方法を用いることによつて、絵の出来映えに、非連続的な飛躍が起ることがわかる。この、非連続的な飛躍こそ、トーマス・クーンが『科学革命』で指摘しているパラダイムシフトの特徴である(2)。描くコツは、対象、背景、関係、明暗、全体の五要素に注目することもわかつた。ここで、「絵を描くこと」を通して体験したいいくつかのパラドックスを以下にまとめた。

第一は、複雑な構図を描く方が、単純な構図を描くよりも簡単である。このことは、知らないものを描く方が、知っているものを描くよりはるかにやさしいことを意味する。その理由は、知っているものを描く場合、私たちが対象に基づいて描くのではなく、無意識のうちに自分自身の知識や経験に基づいて描くことが多いからである。これが、逆

さまの対象を描くことで、出来映えのよい絵が描ける理由であつた。絵が逆さまのために、何を描いているかを意識できないからである。

第二は、対象ではなく何もない背景となる「空間」を描くことで、対象を浮き上がらせることである。この手法は、数学者の森重文が言う「カテゴリー集合」という概念に近い。一般的に、対象そのものを明確に定義することは難しい。対象の特徴を厳密に抽出することが難しいからである。こうした場合には、対象以外の背景となる全ての「集合」を定義する。それによつて、逆説的に対象に言及するのである。何もない背景となる「空間」——すなわち、「無」——が重要であるという考えは、東洋をはじめとする日本文化に浸透している。ところが、最近では西洋文化においても、何もない空白の領域——いわゆる、「辺境地」——が存在することの意義が理解されはじめている。あえて、空白の「空間」を準備しておくことで、その「空間」と「対象」が結びつき、想像もしなかつたことが新たな次元において創発するのである。

第三は、全てを描き尽くさないという手法である(図2右端)。例えば、 \prime 、 \prime 、 \prime の部分をあえて描いていない。それによつて、鑑賞者が \prime 、 \prime 、 \prime をイメージできるように意図することができた。情報を与えすぎないことが、かえつて鑑賞者の創造性の発露を促す。絵を描くことを通して学んだ数々のパラドックスの体験は、教育や医療における人間間のコミュニケーションでも有効に活用できるのではないだろうか。

また、パラドックスを体験する過程で、不思議な感覚を覚えた。描くこと、見ること、創造することという一見して無関係な過程が、実は同じようなパラドックスを活用しているということに気づかされたのである。そうであるならば、描くこと、見ること、創造することを統一的に捉えられるに違いない。エドワーズが指摘しているように、描くことができないうのは描く技術が未熟であるからではなかつた。単純に、ものが見方が固定化・一面化していたから

に過ぎなかった。さらに続けて、面白い体験をした。絵を描くことに集中しているときは、会話ができない。逆に、会話をしていると絵を描けない。これは、左脳の言語処理領域と右脳の図形処理領域の干渉によるものではないかとエドワーズは推測する。画家は、同じトマトでも、食べるときと描くときで「ものの見方」が変わるのだと言う。そして、文章が書けるようになると文章の理解力が増すように、絵が描けるようになると絵の理解力も増すようである。絵にはメッセージが込められている。

子どもの発達（個体発生）の過程では、視覚的認識機能（五歳頃）が言語的認識機能（十歳頃）よりも先に顕在化してくる⁽³⁾。人類の進化（系統発生）の過程でも、視覚的認識機能が先に顕在化し、その後、約一万年を経て、ようやく言語的認識機能が発達している^(3:64)。このような人間の発達と人類進化の歴史性を踏まえて、私たち現代人は大人へと成長する。それにつれて、論理を駆使することができる言語機能は飛躍的に発達する。そして、ひとたび言語機能が進化と発達を遂げると、私たち現代人は言語機能をますます研ぎ澄ます方向へと、一面化、していく。これにひきかえ、全体性の把握に適した視覚認識機能の活用はおろそかになっていく。こうして、大人の視覚認識機能には個人差が顕著に見られるようになる。大学生に自画像を描いてもらうと、その絵の質が極めてばらばらなのである。

(二) パラドックスが引き起こす自律運動

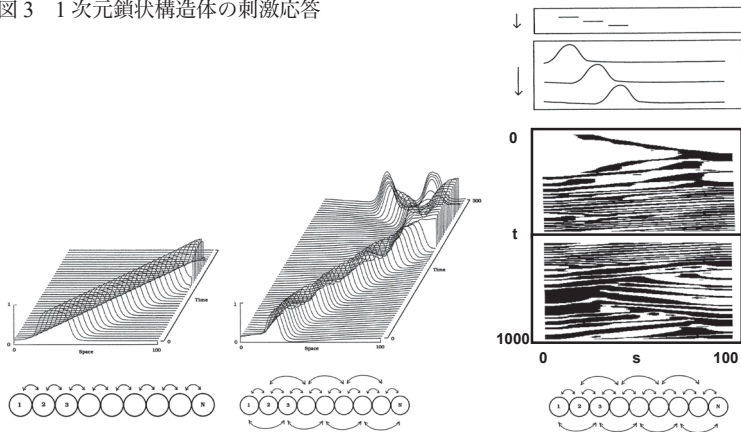
図3に示すように、一次元鎖状構造体における刺激伝播の様子を計算機実験した⁽²⁸⁾。モデルとして、二種類の鎖状構造体を考える（図3左端と中央）。同じ要素が一次元に連なった鎖状構造体の左端に刺激を一回だけ与えてみる。

両者の鎖状構造体には、構造的な違いはない。ただし、相互作用に著しい違いがある。一方の鎖状構造体の場合では、相互作用は隣接要素同士に限定されている。その場合には、左端に与えられた刺激は右方向へとスムーズに伝播していく。そして、その刺激が右端に到達した時点で刺激の「応答」は終了する。

これに対して他方の鎖状構造体の場合では、相互作用は隣接要素同士ばかりでなく一つおきの要素にも働いている。しかも、これら二つの相互作用は互いに干渉しあうパラドックスの関係（引力と斥力の関係）になっている。そのため、左端に刺激を一回だけ与えても、状況は一変する。確かに、刺激は右方向に伝播する。ところが、その伝播はスムーズではない。しかも、刺激が右端で「反射」して、右端から左方向へと刺激の伝播がはじまる（図3中央）。その後、一つの波が二つの波へと分裂する。そして、運動はますます複雑化し、この複雑化は終わることなく続いていく（図3右端）。

この計算機実験結果が意味することは、同一の一次元鎖状構造体でありながら、相互作用にパラドックスの関係が含まれた途端に、「刺激への「応答」という単純なパターンから「刺激への「応答」」への「応答」という複雑な時間・空間カオスへとパターンの転換が生じたと

図3 1次元鎖状構造体の刺激応答



いう点である。

システム科学者のドネラ・メドウズによれば、一般的にシステムを構成する要素は目に見える。ところが、要素間の相互作用は目に見えない。同じシステムのようには見えても、目に見えない相互作用が異なるために、同じ刺激への、応答は全く異なってしまうのである。目に見える要素に着目して要素還元論に固執している限り、こうした事態を理解することは難しい。先の計算機実験における挙動の違いを、創造的に理解するためには、二つの還元論——すなわち、要素への還元」と、要素間の関係性への還元」という異なる観点——がどうしても必要なのである。

(三) 新たなパラドックスの導入による「パラドックスが引き起こすカオス運動」の変容

パラドックスが創造性を生むのであれば、新たなパラドックスを導入することによって「パラドックスが引き起こすカオス運動」を、意図的に抑制できるようにしない。つまり、第一節で述べたように、問題創発のメカニズムを逆説的に活用すれば、問題創発を、変容(すなわち、相転移)できるということである。

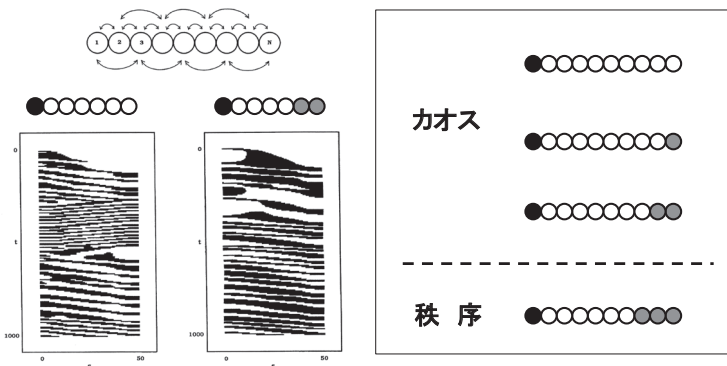
そこで、一次元鎖状構造体として、構造が均一である場合と不均一である場合について計算機実験した(図4)。どちらの場合においても、左端に自己刺激する要素が配置されている。すべての要素間には、二種類の相反する相互作用が働いている。構造が均一な場合では、波は右端で反射して逆方向に伝播している。その左向きの波は、しばらくして、再び右向きに逆転している(図4左端)。これに対して、構造の不均一性の影響を調べる目的から、一次元鎖状構造体の右端に全体の二割に当たる緩衝要素(構造はあり、相互作用も働くが、能動的に運動することのない要

素)を導入した(図4中央)。二種類の相反するパラドックス的な相互作用は温存したままにして、新たに構造上の不均一性というパラドックスを導入したのである。

その結果、はじめは多少の乱れたパターンが観察された。しかし、その後は安定して秩序運動が持続した。つまり、運動がカオス状態から秩序状態へと相転移することを計算機シミュレーションで実現できたのである(28)。すなわち、新たに構造的な不均一性を導入する際、導入する不均一性構造の長さがある閾値(全体の二〇%)を超えた瞬間、運動がカオス状態から秩序状態へと相転移することが観察されたのである(図4右端)。

近年、「二十%ルール」という言葉が用いられることが多い。このルールは、活動的な組織で実際によく使われている(32)。組織の二十%のメンバーが、自由に発想して行動する。あるいは、組織メンバーの一人一人は、勤務時間の二十%を自由な発想や行動に当てるのが推奨されている。実は、パンデミックにおいても、感染者全員が感染を拡大させているのではない。二十%程度のごく限られた人間が感染拡大を引き起こしていると言われている。エピセンターという考え方である。挙動がカオスから秩序へと転換する臨界点は、グラッドウエルの言うティッピング

図4 カオスと秩序



グ・ポイント（すなわち、相転移点）と言える。グラッドウェルは次のように言う（二十五頁）。「ティッピング・ポイントの世界とは、予期せぬものが予期されるものとなる世界である。そこでは根底的な変化はたんなる可能性にとどまらない。それは——私たちの予測に反して——確実に起こる」と。

理論生物学者のスチュアート・カウフマン⁽³³⁾は「カオスと秩序の狭間」が存在することの重要性を指摘する。進化や疾患において、それまで起こりえなかつたことが、起こりえることへと転換するには、極めて微妙なバランスにある臨界点の存在が重要である。それが、「カオスと秩序の狭間」なのである。こうした点に関連して、哲学者の野家啓一の『はざまの哲学』⁽³⁴⁾は混沌とした現代世界に、「どちらでもあり、どちらでもない」という「はざま」のもつ意味を私たちに再認識させてくれる。

ここで論点を整理したい。(二)節では、運動パターンは、スムーズな運動から、カオス的な挙動へと転換した。その際には、相互作用に引力と斥力のパラドックスを導入した。これは、数学的には、方程式を書き換えたことに対応する。これに対して、(三)節では、カオス的な挙動が、秩序運動へと転換した。この場合は、方程式は書き換えていない。ただし、内部構造に二〇%の不均一性（パラドックス）を導入した。その結果、外見のシステムは構造と要素間の相互作用は変わらないが、内部構造に不均一性を導入したことが運動の転換をもたらしたのである。

四 アブダクション(アナロジー、転移・逆転移、同定、翻訳)——非連続的飛躍の本質——

創造性に必要な二つ目の方法論上の特性が、アブダクションである。一九世紀後半、チャールズ・パスが新たな

仮説を発見する方法として、帰納でも演繹でもない飛躍を生むアブダクションという斬新な論理を提唱した⁽³⁵⁾。帰納論理も演繹論理も、前提に結論が含まれている。そのために、新たな情報の生成は起こり得ない。つまり、この二つの論理では飛躍は生じない。湯川秀樹も、科学における理論のもつとも重要な進歩は飛躍的に行われることを強調している。この、非連続的な飛躍を生み出すために、湯川は「同定」⁽³⁶⁾という過程が重要であると結論づけた。「同定」とは、異なる現象を同じと見なす操作である。本稿で述べている類推やアブダクション——すなわち「転移・逆転移」——と同義なのである。

この「同定」あるいは「転移・逆転移」の過程が有効に働いた実例として、ニュートンが万有引力を発見する際に、落下するリングと地球をまわる月を「同定」したことは有名である。アリエティ^(二三八頁)⁽²⁶⁾が着目したのも、「探究の目的とはまったく関係のないなものかによって示唆されたもの」の重要性である。以下では、このアブダクションをさらに拡張して、二つの対立する概念や状態の間の「翻訳」という観点について論考したい。

(一) 翻訳とは何か——創造的認識の一形態として——

二〇一九年十月二十六日、京都大学国際シンポジウム『未来創成学の展望』に哲学者の上原麻有子と私たち著者らは、パネリストとして登壇した⁽³⁷⁾。その場で、上原は興味深い問題を自問自答した。「東洋の哲学を西洋世界に向けて翻訳することは可能だろうか？ 私の見解では、東西文化の間での翻訳は、極めて困難ではないか。極論を言えば、翻訳は不可能ではないかと思われる」。直後に、宇宙物理学者の佐々木節が、「科学者が自然を探究することは、ある意味では翻訳と言えるのではないか。確かに、自然を完全に翻訳することは不可能かもしれないが、ある程度は可能

である。そう信じて研究している」と指摘した。

本稿の冒頭に引用した先人たちの観点を踏まえると、ここで議論されている全ての見解には等しく妥当性があると言える。すなわち、どのような問いを立てるか、どのような方法論を用いるか、どのような時間・空間スケールに着目するかによって、私たちの理解に届くような翻訳が「可能」であつたり、「不可能」であつたりするのではないだろうか。

(二) こころの病からの回復を支える、翻訳、作業

、翻訳、という作業を心身の相互理解へと拡張できないだろうか。実際に、人は自分自身の心身のシグナルをうまく、翻訳、できなくなると、様々な病を発症してしまう。逆に、心身のシグナルがうまく、翻訳、されはじめるとき、治癒の兆候が認められる。そうであるならば、病の発症と病との共生という異なる状態の間に、翻訳、作業がなされるとき、私たち人間は病からの、回復、を実感できるのではないだろうか。このことについて医療と看護実践の二つの視点から、論考を加えてみたい。

「回復」とは何かと問うと、通常、返ってくるのは「元に戻る」という答えである。これは生物学的・医学的観点に立った考え方と言える。病や障害を忌むべきものとして排除しようとする立場である。しかし、このような考えを持ち続けていると、例えば、がん組織を外科的治療により除去できたとしても、がんに罹患した患者は再発の不安に脅かされ続けて心が病んでしまうことがある。現実的に日々、時間経過の中で変化し続けている人間にとって、「元に戻る、こと」は望めない⁽³⁸⁾。

精神科医療においては、「回復（リカバリ）」は、「元に戻る」「こと」ではなく、時間の流れの中で、心身を再統合・再構成しながら、「まったく新しい可能性を拓こうとする」「過程」という意味である。まったく新しい可能性とは、夢や希望、やりたかった学習、仕事等、何でもよい。まったく新しい可能性を拓こうとする「過程」そのものに価値を置くのである。仏教哲学における、（病の）はじまり、（病の）さなか、（病との共存による病の）おわりが、すべて首尾一貫してその統一性に乱れがない状況を指す⁽³⁹⁾。このような全体性の観点に立った医療においては、「この病気になってよかった」という一致した言葉が患者から聞かれることが多い。その理由は、病気にならなければ気づくことがなかった人の優しさや、日常生活の中に潜む輝きに気づくことができたからだと言う（第一（二）節、参照）。著者の一人も看護師として、うつ病のために生きる希望を失い、自殺未遂後に助けられたA氏を看護した経験がある。A氏は、看護師である著者に向かって「死にたいと思ったのに死ねなかった。どうしてなんだろう。元に戻るかな」と質問した。その質問を聞いた著者は、「Aさんには、元に戻ってほしくない」と答えた。A氏は驚いた顔をした。そこで、「もし、元に戻ったら、また、同じことが起こるのではないか」と返してみた。A氏は、しばらく考えこんでいた。その後、「第二の人生を生きようと思う。このことに気づくために病気になったと思うから」と語りかけてきた。そして、その言葉通り退院し、第二の人生を歩んでいる。翻訳、作業が無意識・意識の協調によって行われると、新しい「意味」が創発するのである。

カウンセラーの高橋も、治癒について、うつ病で十年間も苦しんだクライエントの事例をあげて、次のように説明している⁽⁴⁰⁾。「彼女がみつけたいちばんの価値は、自分の心に正直であることによって、心を広げることだ。自分の心に湧いてくるあらゆる感情を押し殺したり、無視したりしないで、そのまま感じとることである。曲がった感情も、美しい感情も自分のものとして静かに眺めること。すると、心が大きく広がり、彼女は今まで感じなかったものが感

じられるようになった。それは美しい花から放射される力強い生命力、森に宿る豊かな命である(二〇五〜二〇六頁)。「彼らは、病気をしなければ気づかなかった、普通」の生活の奥にある価値に気づいたのである。その価値は、自分の心を奥深く探っていかないと分からないものであるから、彼らにとつては、病気が必要だったのだ(二〇八頁)と。

このエピソードでも、翻訳、作業による新たな、価値創造がなされている。ただし、新たな、意味、や、価値の創造は容易なことではない。私たち著者の病体験を振り返ると、このまま生きていても自分は幸せになれないという閉塞感・挫折感に襲われる時期を思い出す(8)。そして、その絶望感こそが再生の源であったことも、今ならわかる。高橋も退路を断つために絶望が必要だと言う。絶望が不退転の決意を与えてくれるからである。しかし、この絶望が、翻訳、されないままに放置されることもある。そうなると、新たな、意味、や、価値、が創発されず、逆にその身体表現として、不治の病や障碍が現れてしまう。あるいは、「象徴的死」(16)と捉えられる自傷行為や自殺企図へと転じてしまう。ところが、ここで「象徴的死」の創造的な意味が、翻訳、作業によって見いだされると事態は好転する。なぜなら、精神的な死を受け入れることが人生を再生するための一つの方法となるからである。つまり、生命体としての身体の命は維持しつつ、自分が死にたいという心を、死なせる、ことが可能となる。それは、精神レベルにおける「neg-emergence(反創発)」という概念として捉えられる(第一(二)節、参照)。医療者は「反創発」としての「象徴的死」を、患者自身が新たな人生の一步を踏み出すための対処と捉えて、再生に向けて支援する必要がある。

カウンセラーも看護師も、クライアントや患者を支援する目標は、病や障碍を取り除くことではない。クライアントや患者自身が、自らの人生を振り返り、これまでの人生から、これからの人生を再構築するために病や障碍が必要であったという境地に辿り着くことである(4)。これは、アウシユヴィッツのユダヤ人強制収容所から生還したフラ

ンクルが創成したロゴセラピー（意味論）にも通じる⁽⁴²⁾。フランクルは、どのような状況の中でも生きる意味を見出すことができれば、生きられることを自らの体験から学んだ。病や障碍と共存しながらも、人生に新しい価値を見出す力は、クライエントや患者自身に在る。これがレジリエンス（回復力）である。支援者は、この人間のもつレジリエンスを心から信じて、クライエントや患者と共にリカバリー、過程に伴走する。リカバリー過程には時間がかかる。その間、答えが出ない状態に耐えなければならない。その耐える力がネガティブ・ケイパビリティ（負の力）である。援助者は、ネガティブ・ケイパビリティを持つて、クライエントや患者と共に在り続ける。ここに、こころの病からの回復を支える援助の、技があり、翻訳を介して、回復過程を創発する本質がある。

五 フラクタル（入れ子構造）——部分に全体を見る——

創造性に必要な方法論上の三つ目の特性が、部分に全体と同じ構造を見いだすフラクタルである。画家は、ある種の「高揚状態」にならないと創造的に絵を描くことはできない⁽⁴³⁾。そのために、退屈な線や形を何度も描き、また一人の時間を大切に作る。こうして、対象に関して何も知らないような精神状態を生み出し、対象を今まで見たことのないように見ようとする。その特徴は、「ポーとしながら集中する」ことである。この状態は、部分と全体を同等に眺めることであり、まさにフラクタルを具現化しているとも言える。

(一) 曼荼羅に見る自己相似性

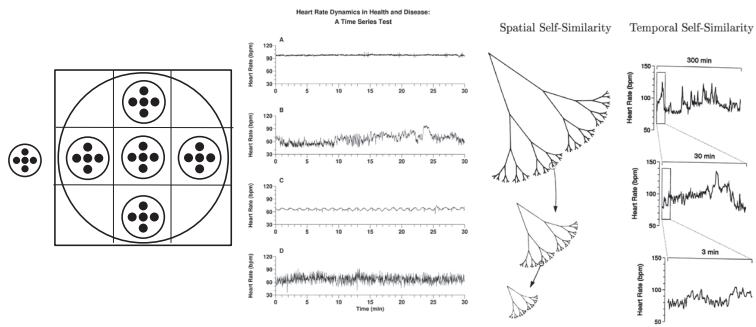
——創造的過程を展開する道具として——

フラクタル（入れ子構造）の特徴は、金剛界・曼荼羅によく現れている（図5左）。曼荼羅は世界に、無数に存在しており、曼荼羅に関する解説書が多い。しかし、私たち人類が曼荼羅に対面する時は、それ自体を単なる客観的な対象としてではなく、世界を理解するための方法論として捉える必要がある⁽⁴³⁾。

曼荼羅「マンダラ (mandala)」とは、本質 (manda) を得る (la) という意味で、最高の悟りを得ることであり、その場所を示していると言う⁽⁴⁴⁾。こうした曼荼羅こそが、矛盾対立を調和する全体性のシンボルとして人々の心の中に自然に生じる⁽⁴⁵⁾。それが表現の世界としての芸術であり、西田幾多郎の言う「場所」なのである^(46・70)。しかし、一旦できあがってしまった曼荼羅にいつまでも固執すると、かえって人々の正しい判断ができなくなってしまう。そこで、砂で描いた曼荼羅に象徴されるように、それ自体の生成と消滅の過程が重要となるのである。こうした観点は、すべての創造的過程に当てはまる。

図5 (中央・右) に示すようにGoldbergerらによって測定された心拍変

図5 フラクタル構造とカオス過程



Goldberger A L et al. PNAS 2002;99:2466-2472

動データは、私たちの予想を覆す⁽⁴⁷⁾。私たちは無意識のうちに、健康を秩序に、病気をカオスのような無秩序に対応して考えがちである。ところが、生物学的にはその逆が、真であることがわかってきた。カオスは生命現象⁽³⁰⁾や経済現象、地震現象など、多様なシステムにおいて極めて普遍的に観測される。これが自然本来の姿だったのである。Goldbergerらの心拍変動データに見られる健常者の特徴もカオスである(図5右端)。なぜ、こうしたカオス的なパターンが健常者の特徴なのだろうか。その答えとして、私たちの「外」の世界が予測不可能な状況にあるために、私たちの「内」なるシステムも同じような予測不可能な状態を維持する必要があると考えられている。

この観点は、そのまま知覚・認識システムにも転移(アブダクション)して考えることができる。例えば、手のデッサンを描く際、視野全体を見ながら、同時にそのなかで知覚する部分を全体および相互の関係で見える能力が必要となる。つまり、全体と部分を同時に見るために、入れ子的な構造を必然的に知覚するのである⁽³⁾。この絵を描く創造的過程は、問題の創造的解決の過程とも捉えることができる。実際に、ゲシュタルト心理学者のマックス・ヴェルトハイマーによると、「全体を小さい全体にわけ、この小さい全体を(全体像を見失うことなく)同時に見通すことが、創造的思考の重要な段階である」と言う(文献26、十三頁)。

アリエティ⁽²⁶⁾によれば、「創造力は、偶然を、偶発事を、変則的事象を受け入れることにあるのではなく、事象を宇宙の秩序の一部として理解しようとするところにある」(二三七頁)と指摘する。その上で、「個別と普遍はともに同じ現実の部分である」(二三八頁)と結論づける。心理学者のギルフォード(文献26、十三頁)の「拡散的思考」と「収斂的思考」もフラクタル構造を念頭に置くことで、その本質的な意味を理解することができる。

(二) 動的過程の自己相似性 ——ダーウィンによる自然選択説の提唱と再発見——

「部分に全体と同じ構造を見いだすフラクタル」と述べると、静的な入れ子構造をイメージしがちである。しかし、フラクタルは健常者の心拍変動ばかりでなく、動的なパターンとしても働き続けていることが明らかになった。次に示すように、実際にダーウィンの「自然選択説」が場所を変え、時間を変えて繰り返し再発見されてきた事実について述べてい。

博物学者・チャールズ・ダーウィンは、さまざまな飼育動植物を観察し、人類による品種改良の過程を調べた。その結果、次のような「人為選択」の過程を見いだした。まず、人間は各個体間に表現されている特徴に着目する。次に、その着目した特徴が遺伝的な変異に基づいていることを確認する。その上で、人間は、継代的にその特徴を「人為選択」する。こうした「人為選択」を繰り返すことによって、品種改良が進められることを見いだした。

ここで「転移」(アブダクション)が用いられる。自然界に生息する野生生物種における新種の起源も、飼育動植物の場合と同じように、生物個体の遺伝的変異に基づく「自然選択」によって新種の起源を論理的に説明できるといふ洞察である。これが、一八五九年に抜粋という形で出版された『種の起源』として結実する⁴⁸⁾。

この「自然選択説」は、以下の三段階から説明される(図6)。

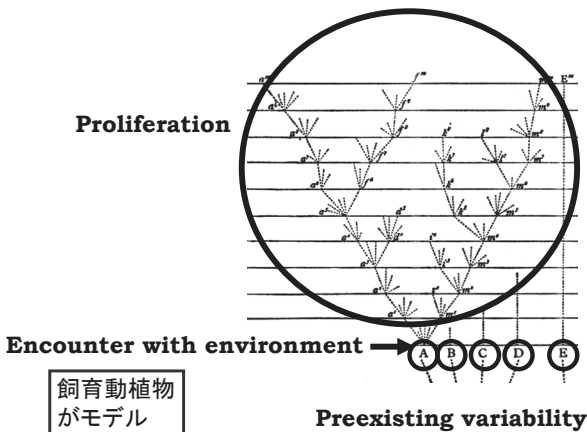
- (1) 遺伝的変異によって多様な個体が存在する (Preexisting variability)。
- (2) それぞれの個体が特定の環境に遭遇する (Encounter with environment)。
- (3) 特定の環境に適応した個体が子孫を増やす (Proliferation)。

ダーウインの『種の起源』（一八五九年）出版からちょうど一〇〇年後、免疫学者のバーネットは『獲得免疫に関するクローン選択説』（一九五九年）を出版した⁽⁴⁹⁾。この当時、免疫学における挑戦的問題とは、私たち人間の免疫系がどのようにして、これまでに遭遇したこともない病原体を、認識して、免疫応答を引き起こすことができるのかを説明することであった。クローンとは、一つの、親細胞の分裂によつて増殖したすべての、子孫細胞である。バーネットは、免疫の分野に入る前、単細胞生物である細菌（バクテリア）を研究していた。細菌は分裂を繰り返して、子孫細胞を増やす。ところが、この過程で突然変異が生じる。そのために、同一、親細胞のクローンとはいえ、多様な、子孫細胞が集団（コロニー）として存在することになる。

こうした細菌のコロニーに潜む多様性を観察していたバーネットは、ちょうど飼育動物の多様性を観察していたダーウインと同じような状況にあった。そして、ダーウインが生物種のレベルで提唱した「自然選択説」と全く同じ理論を、細胞

図 6

ダーウインの自然選択説（1859）



種のレベルで再発見・再提唱することになったのである。この業績で、バーネットはノーベル賞に輝くことになった。

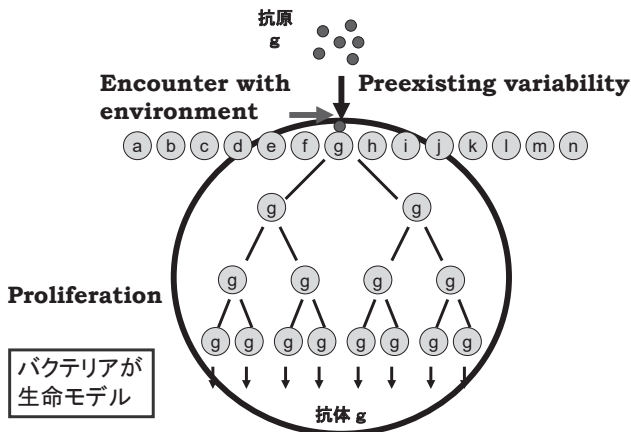
バーネットによる「免疫応答理論」の核心は、「クローン選択説」——換言するならば、細胞レベルのダーウィニズム——である。その本質は、次の三段階で要約することができる(図7)。

- (1) 遺伝的変異によって多様な細胞が存在する (Preexisting variability)。
- (2) それぞれの細胞が特定の病原体に遭遇する (Encounter with environment)。
- (3) 特定病原体に適応した細胞が分裂増殖する (Proliferation)。

私たち人間の「外」の生態系から「内」の免疫系へと対象は変わっているが、その根底に働いているのは、同一の「自然選択」という原理なのである。この免疫系の「クローン選択説」が提唱されてから、さらに四半世紀を経た一九七〇年代半ばに、同じ細胞レベルのダーウィニズムが、がんの「クローン進化理

図7

バーネットのクローン選択説 (1959)

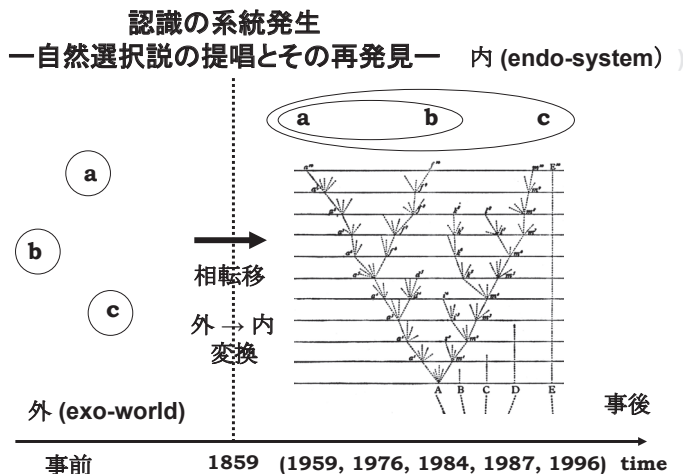


択に基づく「選択説」が働いているのではないか、という魅力的な仮説を提唱した。その根拠の一つとして、発生過程に見られる「細胞死」をあげている。実際に、細胞死は、神経、肺、心臓、四肢や軟骨と広範囲にわたって観察されており、「選択説」を考える上での有力な証拠のように思われる。

さらに、G・エーデルマン⁽⁵⁴⁾は、「神経細胞群選択説」を提唱した。その理論では、神経細胞集団からなる神経系の発生過程に着目し、神経細胞の「細胞死」に伴う「負の選択」に加えて、経験や学習による神経細胞同士のシナプス結合と呼ばれる連絡強度の増幅を伴う「正の選択」との総体を想定していた。ここでも、神経系に対してそれぞれ独立に「選択説」が提唱されたこと、しかも、本庶もエーデルマンも免疫学の研究者として「クローン選択説」を十分に踏まえて、同じような形式の理論を再び提唱したことは興味深い。

筆者の一人は、アルツハイマー病やプリオン病に代表される神経変性疾患の理論として、「細胞内分子選択説」を提唱した(Murase, 1996)⁽⁵⁵⁾。それまでの免疫系、発生系、神経系における細胞レベルの「選択説」とは異なり、神経細胞という長寿

図9

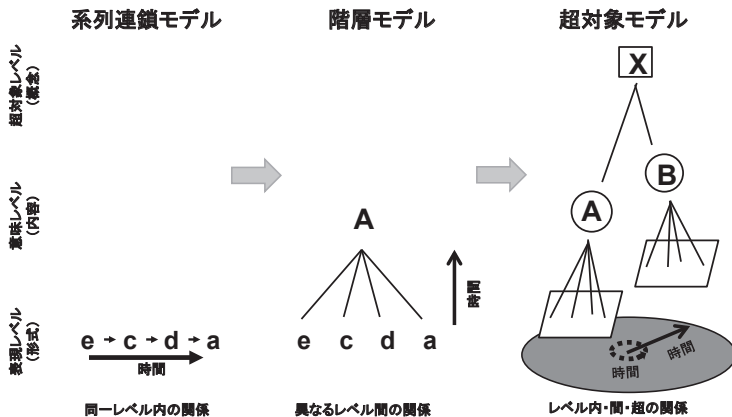


命細胞の内部における分子代謝反応系に対する拮抗阻害性を新たに獲得していく分子沈着過程に着目している点が、この理論の大きな特徴である。

認識の系統発生の様相は、非連続的な認識の発展である。進化論、免疫系、がん疾患、発生系、神経系、脳疾患など、すべてにこの、非連続的な認識の発展が見られる。その特徴は、「外」の世界における多様な現象が、「内」なる世界の樹状構造的な関係性へと転移する図式として捉えることができる。その本質は、構造主義言語学(56)や物語の構造分析(57)でも論じられてきたように時間経過に伴って現れる系列変化の表層的次元から、奥行きのある意味的次元を樹状構造として捉える過程として、一般的に構造化できるということである(図10)。

「選択説」が個体レベル、細胞レベル、そして分子レベルでそれぞれ独立に提唱されてきた科学史を眺めると、認識の系統発生について統一理論を構築できることがわかる。なぜなら、対象が生物種、細胞種、あるいは分子種を問わず、さらには言語や物語においてさえも、外的には一見バラバラに点在しているかに思われる部分的な存在が、内的には相互の関連性によって一つの全体として捉えられるからである。つまり、新理論提唱に伴って認識が深まっていくプロセスをメタ認識という観点

図10 構造的認識論の構造モデル



から捉えてみると、「外」に開いた構造から「内」に閉じた構造への相転移として一貫して表現できるのである（図9および図10参照）。

六 進化と学習の相同性——創造的認識の一形態としての進化——

今日、「進化と学習は同じ原理で説明できる」ことが受け入れられはじめている（8・9・58）。もちろん、「進化」は「創造」的な側面ばかりでなく、「創造」と「破壊」を含めたプロセスとして、あらゆる領域とあらゆるレベルで探求する必要性がある。

（一）ダーウインの自然選択説と学習過程

ダーウインの自然選択説は、以下の三段階から説明されることを既に述べた（図6・7・8参照）。

- （1） 遺伝的変異を伴う多様な個体が存在する ↓ 問題発見
- （2） それぞれの個体が特定の環境に遭遇する ↓ 仮説提示
- （3） 特定環境に適応した個体の子孫が増える ↓ 検証作業

実は、上記の（1）から（3）は、問題発見、仮説提示、検証作業にそれぞれ対応する。ここで強調したいことは、

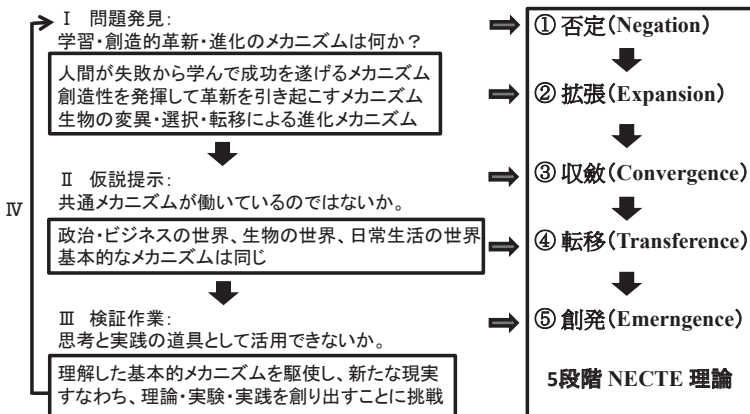
生物進化の本質と学習過程の本質が、まったく同様な「過程」として統合できるということである(図11左)。

筆者は、創造性発現の一般過程として提唱された五段階NECTE(ネクテ)理論(8.9)を提唱した。この五段階NECTE理論と生物進化におけるダーウィンの自然選択説の関係は以下の通りである(図11右)。

- (1) 遺伝的変異によって①「否定」(negation)が前提とされ、その結果としてあらかじめ多様な個体が存在する。これは、個体の多様性が②「拡張」(expansion)していると言える。
- (2) 多様な個体が特定の環境と遭遇し、その環境に適応した個体が選択される。これは③「収斂」(convergence)の過程と言える。そして、適した環境へ移住する。これは、④「転移」(transference)の過程である。
- (3) 環境に適応した個体が子孫を増やし、種が⑤「創発」(emergence)される。

こうした比較検討を踏まえると、ダーウィンの自然選択説と五段階NECTE理論の対応関係が明らかになる。

図11 問題・仮説・検証サイクルとNECTE理論



(二) パラドックス、フラクタル、アブダクションと

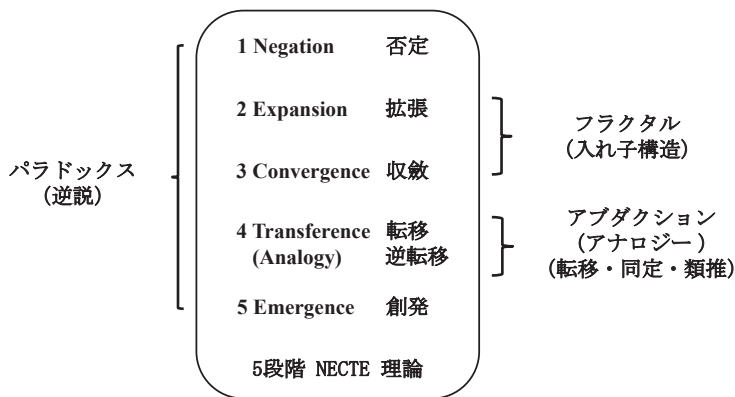
五段階 NECTE 理論の関係

創造性に必要な方法論上の三つの本質——すなわち、パラドックス、フラクタル、アブダクション——と創造性の五段階 NECTE 理論の関係を説明する (図12)。

パラドックスは、①「否定」によるはじまりと⑤「創発」によるおわりが循環することに対応する。フラクタルは、②「拡張」と③「収斂」の関係に対応する。アブダクションは、双方向の④「転移」(と「逆転移」)に対応する。本稿の前半で、創造性の三つの特性として提示したパラドックス、フラクタル、アブダクションは、五段階 NECTE 理論と密接に対応関係がある。

二〇一九年六月六日から八日にかけてパリで開催された京都大学国際シンポジウムで、フランスの地理学者のオギュスタン・ペルグが「自然は考えるのか?」という奇抜なテーマを提案した⁽⁵⁹⁾。多くの講演者は、「自然は考える」という観点を主張した。筆者は、このシンポジウムで、五段階 NECTE 理論と次に述べる「大統一生命理論」を发表した。その中で、自然現象の多様な働きこそ、私たち主体の認識過

図12 三つの特性と NECTE 理論の関係



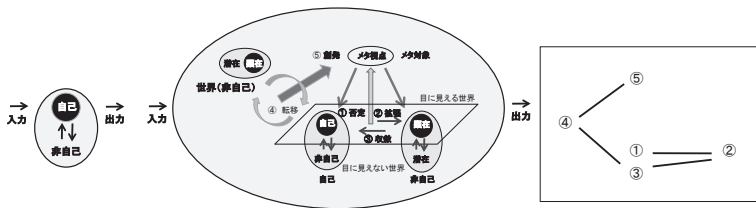
程と相同であるとして捉え得ることを説明した。「自然は考えるのか？」との問いには、「自然は進化という過程を通して、考えている」と答えたのである。もちろん、創造と崩壊の両義性があることも強調した。

(三) 大統一生命理論の提唱

実は、自己・非自己循環モデルの中に、五段階 ZECTE 理論の五つの過程が存在している(図13右)(89)。主体である「自己」が自分自身のものの見方を①「否定」することによって、視点を外に向かって②「拡張」する。その結果、外の世界にある「非自己」、すなわち客体の存在に気づく。その客体に関する情報を主体は「自己」の内に③「収斂」する。同時並行的に、主体の意識と無意識との間で退行・進行の過程が繰り返しされる。さらに、意識の④「転移」が外に向かって起こると、予想外の対象を世界の中に見出すことになる。「自己」と「非自己」、そして世界に見出した新たな対象から、新しい視点(メタ視点)や新しい対象(メタ対象)が⑤「創発」する。こうした未来の展望を踏まえて、「自己」は成長する(図13中)。

「自己」と「非自己」の循環——すなわち、「自己・非自己循環過程」——は、「自己」の①否定にはじまり、②拡張、③収斂、④転移を経て⑤創発に向かう。②の拡張と③収斂は、「自己」内部での退行と進行とも対応する。そのため、「自己・非自己循環過程」は、自己

図13 大統一生命理論



の「外」にも、自己の「内」にも働く。その結果、循環過程を介して、自己の「内」にも「外」にも循環過程の連鎖が創られる。こうして、著しく複雑な内部構造を持つ「高次システム」が進化する。それとともに、すでに獲得した複雑性が、さらに複雑化する。しかも、この「高次システム」とその中に埋め込まれている「低次システム」(図13左)の「あいだ」から次々と共進化が起こる。ここに、進化の予測不能性がある。そのため、創造と崩壊の間で亀裂がどこまでも起こり続ける可能性がある。

(四) 表現の限界——自己遡及性・自己言及性・自己超越性に挑む——

言葉による説明を尽くしても、表現しきれないものどかしさが残る。ラマ・アナガリカ・ゴヴィンダの『チベット密教の真理』(60)によると、言葉の本質はその言葉が持つ意味だけに尽くされていない、と言う。もともと言葉には、概念には翻訳できない「質」が表現されていた。その「質」とは、感覚をかきたて、存在を高め、他のものと共振できる働きである。

人間は「外」なる世界の発見ばかりでなく、新しい次元として自身の「内」なる世界を発見した。ここに、過去・現在・未来にわたる自己遡及性・自己言及性・自己超越性のはじまりがある。確かに、自己の現在を知るには、その過去を辿る必要がある。しかし、同時に自己の未来目標を明確にした上で、未来から現在を遡及することも必要となる(61)。そのためには、自己は絶えずより高次な「存在」を模索することが要求される。ところが、より高次な「存在」が、あまりに根本的なために、簡単な説明や描写を拒んでしまう。

それは、ただある種の体験に結びついているに過ぎない。その体験を別の「何か」に「翻訳」することはできない。

その体験を思考することも、想像することもできない。なぜなら、その体験は、見て・考え・触れ・味わう・聴く・嗅ぐ、どんな体験よりも真実であるからだと言おう。つまり、あらゆる感覚に先行し、かつそれらを包含し、それゆえ、それらの中のいずれとも同一視できないのだ。まさに、自己遡及性・自己言及性・自己超越性のすべてを合わせ持っている。ではどうすれば、その体験を伝えることができるのだろうか。確かに、神話⁴⁴や物語⁴⁵は、伝承文化として世界に根付いてきた。究極的には、その体験は「象徴」すなわち「シンボル」という方法によって、はじめて暗示されるほかなかった。そのシンボルの一つが、曼荼羅である。こうした象徴は、心の深層から自然発生的に生じる。この「象徴」を創る力が、予言者詩人の音声を通して発せられた「マントラ」であった⁴⁶。

マントラは、物理的な音声ではなく、精神的な音声である。つまり、言葉を使用する本来の目的は、思考や観念を伝達することに限られてはいなかったのである。そのため、マントラは耳でなく心が聴き、口でなく心で発するのである。したがって、マントラに関する特殊な体験を得た人だけが、その力と意味を理解できる。マントラ自身には、いかなる力もない。それを体験する心があつてはじめて作用するに過ぎない。この聖なる伝統の伝達手段であるマントラは、歴史的に長らく存続していた。ところが、その使い方を知るものはほとんどいなかった。マントラの秘密は意図的に隠されたものでない。ただ、自己訓練・自己集中・内的体験・洞察によつて、その本質が会得できるということが、十分に理解されてこなかっただけである⁴⁷。ここでマントラについて述べたことは、匠の技、真理の探究、失敗からの学び、病の癒しなど、人類が直面するあらゆる局面において適用することができる。これが「超課題」の本質なのである。

ゴヴィンダの師であるトモ・ゲシュ・リンポテエは、一〇〇〇年以上もチベットに隠され保たれてきた精神の宝を世界に開示する時がきたと宣言した。「力の道」は自己破壊を繰り返すばかりで、残された道は「悟りの道」しかない

いことを痛感したからである。それによつて、一面化したものの見方にとらわれることのない状態を目指すことができるからである。

言葉の誕生が人類の誕生であり、言語の創造は、最高の完成度をもつ芸術と言われる。ただし、そのためには実在が人間の声の振動へと変換され、それがさらに人間の魂の生きた表現へと変換される必要がある。おそらく、言葉が誕生した太古では、言葉が力と実在の中心であつたに違いない。言葉は連続する無限の経験の結果であり、思考を超えたものから生成されるとゴヴィンダは言う。ところが、習慣によつてそれを単なる表現手段として型にはめてしまつた。ここに問題があつた。自己の体験から信念を生み出さなければならぬ。その信念は理法や実在との調和を経て内的確信へと成長していく。この種の信念は、科学、哲学、密教、芸術、あらゆる心的あるいは精神的活動にとつて不可欠な前提条件なのである(60)。

私たち著者が直面していた「表現の限界」——すなわち、言葉の「壁」——とは、「自己・非自己循環理論」を客観的に説明できる対象と捉えていたことに原因があつた。この理論は、自己の「外」の世界や自己の「内」の世界を理解するための方法論であり、さらなる発展的な展開を引き出す道具として活用することが求められていたのである。すなわち、「超課題」への挑戦は、自己遡及性・自己言及性・自己超越性の「実践」であつた。

七 教育現場での実践

音について面白いエピソードがある(63)。同じ環境で同じ音を聴いても、人によつて音の感じ方が違う。その理由は、人によつて感覚の成立や発達の仕方が違うからである。同じ音を聞いても、参照する音が異なれば、音の判断は変わ

り得る。集団を構成する個人に多様な個性があるということは、音楽を提供する側にとつては、いかにして感動を与えるかが課題となる。そのために、個性あふれる聴衆を前にして、音楽家たちは作曲段階での期待される音楽構造からの「逸脱」や演奏段階での芸術的な「逸脱」を試み続けている。

人間の個性には多様性がある。そのために、感動体験を一律に引き起こすことには困難さが伴う。ところが、その困難さこそ、福音とも言える。なぜなら、人間の個性に多様性があるからこそ、一人の個人が何かの「体験」をきっかけに突然、変貌を遂げ得るからである。本節では、この点について教育や看護の実践例を通して論究したい。

(一) 西田幾多郎の純粹經驗に挑む

芸術教育学者のベティ・エドワーズの『内なる画家の眼』⁽³⁾は、創造性について書きながら、創造の過程を具現化している。その点で、文字通り「創造性」を發揮している著作である。エドワーズが指摘した重要な点は、「絵を描く過程が創造の過程と同じである」という気づきである。その上で、言葉だけでは創造性を語るには不適切であり、言葉によって創造的思考までもが妨げられることを見いだした。描くためには、これまでとは異なった「ものの見方」が必要である。これが、創造的過程の本質である。

従つて、視覚的世界には言葉ではなく、視覚的世界にふさわしい知覚によつて接近することが求められる。それが、直接的知覚である。詩人のゲーテは、そのような知覚について、「感覺的想像力」という言葉で表現している。西田幾多郎の「純粹經驗」は、先人達が捉えようとしていた創造的世界であり、その世界へのアプローチの方法ではなかっただろうか。その「純粹經驗」について、おそらく言葉を尽くしても語り尽くせない深遠な神秘が

ある。そこで、次に「純粹經驗」を擬似的に体験できる極めてユニークな方法を紹介したい。

(二) 純粹輪郭画のパラドックス

エドワーズ⁽³⁾は、キーマン・ニコライデスの『デッサンの道しるべ』で紹介されている純粹輪郭画に着目した。これは、「手のひらのしわを細部に至るまで緻密に描く方法である。著者の一人も実践してみた。面白みも感動もない、単純作業である。ところが、この作業によつて、知覚の仕方が変容したのである。そしてこの作業によつて獲得した「ものの見方」が、画家の「ものの見方」であつた。ただし、そうして獲得した、画家の「ものの見方」は永続しない。それは、感動体験が永続しないのと同じである。

先に述べた、音楽における、逸脱は作曲家や演奏家のレベルで実践され、感動はそれを聴く側に生じていた。ここでは、自らが純粹輪郭画を用いて、従来までの「ものの見方」からの、逸脱を創り出し、自身の創造体験を創り出すことに寄与するのである。

この純粹輪郭画の本質は、部分を拡大すると全体と同じようなパターンが続くフラクタルにある。このフラクタルのパターンは、先史時代の洞窟に描かれた奇妙な痕跡にも見られる(文献64、九四頁)。この視覚的知覚と論理的言語が一体化したとき、真の意味で創造性が拓かれる。仏教においても、フラクタルの特性をもつ曼荼羅が修行の道具として用いられている。その本質が、西田幾多郎の「純粹經驗」ではなかつただろうか。ここに、「ものの見方」を変革する秘訣が隠されていたとみることができる。

この方法は、教育においても活用できるに違いない。

(三) 創造性リテラシーに挑む

創造性をどのように学び、どのように伝えるのか。この「創造性リテラシーの問題」は、いつの時代にも解決の糸口すら見つけることが困難な問題であった(65・68)。著者は、これまでの論考を踏まえて、絵、言葉、矛盾、対話などの様々な手段や方法を駆使しながら、想定外問題を考えるという講義を実践してみた。例えば、「無(ゼロ)」が無限であることを足し算と引き算で示せ。その答えを、図示せよ。「ニューヨークの治安がこの三〇年程で、著しく改善した。どのような方法を使ったか考察せよ。その方法の一般化を検討せよ」といった課題を提示する。そして、これらの課題に対して、次の講義で発表してもらい解説を加えながら、さらに議論を重ねる。

この講義の目的は、知識の獲得ではない。第一に、知識を自ら発見し、創造していくことができること。第二に、その実践経験を理論化して理解することである。

以下では、二つの具体例を紹介する。

一つ目は、京都大学全学共通セミナーで。これは、二〇二〇年五月初旬から七月末日までの毎週火曜日に実施した。1回生の女子学生が最終講義後のレポートを提出した。

「私たちが二項対立的に認識している項目の中間の曖昧な部分には無限の可能性が秘められており、私たちは、固定観念によつてそれを見落としてしまっているのだ。そして、この中間の不安定な状態に問題のヒントが隠れていることがあると知り、一連の授業を通して、二項対立で見落とされる不安定な中間部にもつと焦点を当てていくべきだと感じた。」

このレポートには、これまでの二項対立的な考え方に対して、その「あいだ」を考えようとする新たな観点への

転換が明瞭に現れていたのである。ここで強調すべきことは、講義では二項対立やその「あいだ」について直接的に説明したのではなく、具体的かつ抽象的な問題を多様な観点から捉えるという試みを毎回の課題で繰り返しただけであった。これは、画家が用いる「純粹輪郭画のパラドックス」の方法に近いかもしれない。画家にとつては、純粹輪郭画を描くことは、目的ではなく、「ものの見方」を変容するための手段に過ぎなかった。同じように、講義で毎回出した課題は、その課題解決が目的ではなかった。そうではなく、「ものの見方」を獲得するための手段であった。こうして、伝えたい知識を直接伝えるのではなく、自らが発見するように導くことができたのである。

二つ目の実践例として、立命館大学理工学部・集中講義の留学生の学びに着目する。タレブ⁽⁶⁸⁾は言う、「歴史や社会は流れていない。ジャンプする」と。講義も同じである。想定通りの展開にはならない。良くも悪くも、ジャンプする非連続現象である。二〇二〇年八月三一日から九月四日まで集中講義をオンラインで実施した。中国からの留学生が最終講義後にレポートを提出した。

「この授業を通じて、私は多く変わりました。最初の変化は、迷いました。正直にいうと、分かったことより、分からなくなったことの方が多い。従来までの授業は基本受けたら、何かの定理とか、公式とかが把握できましたが、この授業で何か定理を勉強しましたかと聞かれたら、私ははつきり言えません。定理というより、物を見る方法を勉強しました。」

本人が述べたことは、これまでは「迷い」ばかりであったが、この講義によって「ものの見方」について考えることが多くなったと振り返っている。しかも、その変化を中国の詩を次のように引用して説明している。「私の出身地の中国には、ある詩があります。簡単に翻訳すると、山の本体が見えない、それは山の中にいるからだ。それ

と同じように、問題が解決できないときに、問題から離れ、次元を変え、立場を変え、新たな結果が出るかもしれません。」この点で、一つの課題の学習を新たな課題の学習に「転移」することを自得している。

八 如何にして心は心を知りうるか

(一) 習慣的な思考パターンからの解放——心の変容による意味・価値の生成——

ギリシャ時代以来、西洋哲学は抽象的な理論構築だけで真理の探究を試みてきた⁶⁾。西洋科学が支配的なあまり、「心とは何か」、「身体とは何か」、「世界とは何か」と問い、それらの問いについてもこれまで通りの二項対立的論理にしたがって探究してきた。心を知るための方法として、物質を理解するために使われていた方法である理性を採用してきたのである。理性を批判する必要に迫られた時でさえ、理性に頼ってきた。心と身体、あるいは世界との関係は固定されていて、変えることができないと考えてきたのである。

理論生物学者のフランシスコ・ヴァレラは次のように指摘する。「現代の西洋的な考え方では、自己や世界の基盤が欠如していることをまったく表現できない。……これは、客観主義と主観主義の中間に対する方法論上の基礎がないためである」(文献69、三三四頁)。二〇〇〇年に提唱した「自己・非自己循環理論」⁷⁾は、主体である「自己」と客体である「非自己」の循環を基盤とした、超二元論的な方法論である。この理論では、自己の「内」に、「自己」と「非自己」の循環の相互作用(当事者である主体が相手である客体に問答し合う主客共創過程)が包含されている(89)。その結果、新たな次元が、弁証法的に創発する⁷⁾。それは、新たな意味、や、価値の生成に繋がる。

この客観的・主観的過程が、心が心を知りうる方法論と言えるのである。

インドの伝統では、哲学は単に抽象的な営為ではなかった。「悟り」と結びついていたのである⁽⁶⁾。その「悟り」とは、特定の状態に到達することが目的ではない。心を自然の成り行きにまかせられるように心を静め洞察を深めていく、過程——すなわち、心の変容という、過程——が目的である。この心の変容可能性を介して、心が心を理解し得る。なぜなら、変容を通して、自然体で見ることができるようになった心によつて、はじめてつかみ取ることができる観察事実こそ、「真理」と言えるからである。この変容の本質は、理論や先入観、あるいは抽象的考察によつて、自身の経験に「ついて」思考を駆使する態度からは探究できない⁽⁷⁾。なぜなら、その態度から解放される必要があるであり、その場合に限つて、自身の経験そのもの「である」という状態に到達することができからである。先に述べた「純粹輪郭画」の働きも、この種の変容をもたらす「手段」であった。この変容は、当事者自身が自覚的に「わかる」だけでなく、他者にもそれと「わかる」(第一(一)節、参照)。なぜなら、活力が吹き込まれているその「ゾーン」とも呼べる状態の挙動は、正確さや美しさが並外れているからである。

(二) 未来目標からの「演繹」的推論の必要性——精神分析の世界——

オットー・シャーマーは、芸術家が作品を創りあげる過程と人類が社会を創造する過程にある共通性を指摘している⁽¹⁾。芸術家は、直観に基づくイメージを目標として、作品を創り上げていく。数学者・フレンケルによると「新しい数学を生み出すのは、絵画や音楽を作り出すのと何も変わらない」ことを指摘する(文献19、四〇三頁)。いずれの場合も、結論を真つ先に見つけ出す直観的イメージが重要なのである。人類が社会を創造する過程において、

未来目標の設定が必要である。その目標が、メタ視点・メタ対象に相当する。先に述べた五段階の EPOCH 理論では、第五段階の⑤「創発」は自然な状態に「ゆだねる」という意味を込めている。しかし、創発には現在から未来への展望と同時に、未来目標からの現在視点の検証という双方向性を重視する視点も必要である。目標は、未来でありながら、現在や過去の影響を介して創発するからである。

人間個人において、心の病の「発症過程」と心の病からの「回復過程」では、未来目標の設定による自己理解を導く精神分析が治療効果をあげている。注目すべきことは、治療者自身が診断・治療の「方法論」であるという点である。

魂の医者をめざした E・H・フロムによれば、「精神分析を行う分析者は、その人の生活を誤った方向にみちびいてきたその人自身の偽りの宗教を、その人が自ら「経験」するように仕向けなければならない。それは、逃げ口上や合理化に逃げ込むことなく自己自身についての現実に直面させられることをつうじて、個人が自己認識を獲得していく過程である」、「分析者は、合理化を一つひとつはずしてゆき、患者がもう言い逃れができないように、言い逃れなどをするかわりに、それまでの自分の心を満たしていたもろもろの虚構を打ち破り、現実を経験するように、言いかえれば、それまで意識していなかったなものかを意識するように仕向けなければならない」（文献71、二三九―二四〇頁）と述べている。

こうして、治療者は、精神分析技法を手がかりとして、「自分自身の内の一段と広い、一段と深い現実」を表現することによって、「新しい自己を生み出すのを助ける助産師の役割を演ずる」（文献71、二四〇頁）。新しい自己を生み出すことは、いわゆる人間の無意識的能力の解放であり、身体と心との内的分裂や、自己と世界（他者）との外的疎外を克服することである。この精神分析的洞察は、東洋の禅における「悟り」と同じものであるとフロムは言う。

禅では、自らが主となり自らが、悟る、からである。

精神科看護においても、看護対象者が歩んできた人生と精神症状との関係性を理解しながら、看護の対象者自身が精神症状を発症した意味を見いだし、新しい自己表現ができるように援助することを目指している。私たち人類は、芸術、学術、医療、看護、教育、宗教を問わず、さまざまな場面でさまざまな立場から、超課題、に向き合い続けているのである。

二〇二〇年一〇月一八日、森合音・ホスピタルアートディレクターから最新原稿が届いた。一七年前にご主人を心筋梗塞で突然亡くされてからのいきさつが静かに、そして力強く語られていた。彼女の猛烈なエネルギーの源泉に触れる思いがした。コロナ渦の今こそ、私たち人類は、超課題、に向き合い続けていかなければならない。そのように改めて実感した。

まとめにかえて

二〇二〇年三月十一日、世界保健機関によって新型コロナウイルス感染症のパンデミックが宣言された。その日からちょうど九年前、我が国は東日本大震災に見舞われ、原発事故に直面していた。近年、激しさを増す集中豪雨による大規模災害は、これまでの人類が歩んできた歴史の結果として露わになった地球温暖化が原因であると考えられている。

影響は、人類の「外」に現れるか「内」に現れるかの違いはある。ところが、その現れ方には一貫性がある。だからこそこのような複雑な創発現象に潜む単純な普遍原理の探究が望まれる。そのためには、単一の学問領域を超えた

学際的研究、さらには人間学と自然学、芸術・教育学、宗教学、そして一般市民の実践知をも包括する超学際的な探究が必要不可欠である。

確かに、哲学的認識論は数千間にわたって、主観主義と客観主義に分断されてきた。ところが、哲学論争だけでは決着がつかなかった。なぜなら、主観主義では主体の存在を認識することが、そして客観主義では客体の存在を認識することが、はじめから前提とされていたからである。認識の説明に「認識」を前提とする点に問題があったのである⁽⁷²⁾。

この哲学的認識論の問題解決には、哲学を離れて生物学の観点が必要であつた。発達心理学者のピアジェは、「運動」を基盤にして認識が発達することを、子どもの成長発達の緻密な観察から探究した『発生的認識論』⁽⁷⁰⁾として発表した。進化論的認識論者のリードルは、生物進化を基盤にして認識が系統発生的に「発展」する『認識の生物学』⁽⁷²⁾を提唱した。

西田幾多郎は、「在ること、働くこと、見ること」の相互互換性を強調した。これは、上述した「認識・運動・発展」の相同性に哲学的な基盤を与えていたと言える。注目すべき点は、この三過程が相互に関連し合うために、パラドックス・アブダクション・フラクタルを介して、新発見、や、諸問題、が次々と創発し続けることである。また、フロイトは、個人的無意識を発見し、ユングは、集合的無意識を発見した。それによって、現在の認識が過去の経験に依存するばかりでなく、認識が一面化・固定化することによって、その影響が人類の「内」なる精神や身体に「症状」として表現されることが明らかになってきた⁽⁷³⁾。この意味で、西田哲学は多様な精神症状を先取りしていたとも言える。実際に、精神病理学者・木村敏⁽⁷⁴⁾は精神病理学を探究するにあたり、西田哲学を方法論と捉えていた。私たちが現在直面している、想定外の災禍・地球環境問題は、人類の「外」なる「環境病理学」という観点が必要に

なる。これらすべてが、超課題、である。文理融合は、「未来共創の哲学」の構築に向けて展開しはじめている。本特集「日本哲学と科学」が更なる超学際研究の契機となることを願って止まない。

トルストイは次のように語った。「音楽演奏はそれが芸術であるときのみ感染する。それは、いとも簡単に引き起こされているように思われるが、演奏者が限りなく小さなきつかけを見つけるその瞬間に生ずる。このきつかけを、外的形象によつて教えることはできない。それは人間が感覚に身をゆだねるときにのみ見いだされるからである」と(76)。人類による、超課題への探究は、どこまでも続く。

謝辞

本特集「日本哲学と科学」を企画され、執筆の機会を与えていただきました京都大学・上原麻有子教授に心より御礼も
うしあげます。

注

- (1) 西田幾多郎『善の研究』日本の名著『西田幾多郎』(中央公論社、一三五頁、一九八四年)
- (2) クーン・トーマス『科学革命の構造』(中川茂訳、みすず書房、一九八頁、一九七一年)
- (3) エドワーズ・ベティ(一九八六)『内なる画家の眼——創造性の活性化は可能か——』(北村孝一訳、エルテ出版、一四八頁、一九八八年)
- (4) ゾツリ・アンドリユー『レジリエンス 復活力——あらゆるシステムの破綻と回復を分けるものは何か』(須川綾子訳、ダイヤモンド社、二〇一三年)
- (5) プレムナー・ダグラス・J『ストレスが脳をだめにする』(青土社、十一頁、二〇〇三年)
- (6) セルヴィーニュー・パブロ、ステイーヴンス・ラファエル『崩壊学——人類が直面している脅威の実態』(鳥取絹子訳、草思社、二〇一九年)

- (7) 村瀬雅俊『歴史としての生命——自己非自己循環理論の構築——』（京都大学学術出版会、二〇〇〇年）；<https://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/handle/2433/49765>
- (8) 村瀬雅俊、村瀬智子『未来共創の哲学——大統一生命理論に挑む』（言叢社、二〇二〇年）
- (9) 村瀬雅俊、村瀬智子「大統一生命理論への挑戦——自己・非自己循環理論の展開」三〇七十九頁、編集者：山極壽一・村瀬雅俊・西平直『未来創成学の展望——逆説・非連続・普遍性に挑む——』（ナカニシヤ出版、二〇二〇年）
- (10) 鎌田東二『身心変容技法研究・第6号』（科研費研究年報誌、二〇一六年）
- (11) シャーマー・C・O (2009) 『U理論——過去や偏見にとらわれず、本当に必要な「変化」を生み出す技術——』（中土井僚、由佐美加子訳、英治出版、二〇一〇年）
- (12) フランクフル・V・E『人間とは何か』（山田邦男監訳、春秋社、二〇一一年）
- (13) Capra, F. and Luisi, P. L. *The Systems View of Life: A Unifying Vision*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014
- (14) キューブラー・ロス・E (1975) 『続 死ぬ瞬間——最

期に人が求めるものは』（川口正吉訳、読売新聞社、一九七七年）

(15) リフトン・ロバート『現代、死にふれて生きる——精神分析から自己形成パラダイムへ』（渡辺牧他 訳、有信堂高文社、一九八九年）

(16) ローゼン・ロバート『うつ病を生き抜くために——夢と描画でたどる魂の癒し』（横山博監訳、人文書院、二〇〇〇年）

(17) 村瀬雅俊、村瀬智子『バンデミックと創造性——「反知識」に挑む超学際自然科学の展望』*Journal of Quality Education*, Vol.10 (一〇二二頁、二〇二〇年)

(18) センゲ・P・M『学習する組織——システム思考で未来を創造する』（枝廣淳子、小田理一郎、中小路佳世子訳、英治出版、二〇一一年）。

(19) フレンケル・エドワード『数学の大統一に挑む』（青木薫訳、文藝春秋、四〇七頁、二〇一五年）

(20) Bortoft, Henri, *The Wholeness of Nature: Goethe's Way Toward a Science of Conscious Participation in Nature*, Lindisfarne Press, 1996

(21) 板倉聖宣『科学の学び方・教え方』（太田次郎社、一九七五年）

- (22) 今西錦司『今西錦司——生物レベルでの思考——』(平凡社、二〇一九年)
- (23) Basarab Nicolescu, 'The Bootstrap Principle and the Uniqueness of the World, *Cybernetics and Human Knowing*. Vol. 24, no. 2, pp. 83-88, 2017
- (24) Wolchover, Natalie, 'Physicists Uncover Geometric 'Theory Space', *QUANTIMAGAZINE*, February 23, 2017
- (25) Jantsch, E. *The Self-Organizing Universe: Scientific and Human Implications of the Emerging Paradigm of Evolution*, Systems Science and World Order Library. Innovations in Systems Science, Pergamon, p.32, 1980
- (26) アリエタイ・シルヴァーノ『創造力—原初からの統合』(加藤正明訳、新曜社、一九九五年)
- (27) May, Robert, M. "Simple mathematical models with very complicated dynamics" *Nature*, vol. 261, 459—467 (1976)
- (28) Murase, M. *Dynamics of Cellular Motility*, Wiley 1992, p.1-357 <https://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/handle/2433/49123>
- (29) ダンカンワッツ『スモールワールド・ネットワーク——世界を知るための新科学的思考法』(辻童平、友知政樹訳、阪急コミュニケーションズ、二〇〇四年)
- (30) 村瀬雅俊、生命現象の法則解明へ——メタ生物学、本質を問い直す——『京都新聞』(二〇一〇年八月十七日、朝刊)
- (31) 川喜田二郎『発想法 改版・創造性開発のために』(中公新書、二〇一七年)
- (32) グラッドウェル・マルコム『ティッピング・ポイント——いかにして「小さな変化」が「大きな変化」を生み出すか』(高橋啓訳、飛鳥新社、二〇〇〇年)
- (33) Stuart A. Kauffman, *The Origins of Order: Self-Organization and Selection in Evolution* Oxford University Press, 1993
- (34) 野家啓一『はぎまの哲学』青土社、二〇一八年
- (35) 米盛裕二『アブダクション——仮説と発見の論理』(勁草書房、二〇〇七年)
- (36) 湯川秀樹『湯川秀樹著作集1 学問について』(科学的思考について)(岩波書店、二〇一四〇・一九八九年)
- (37) 京都大学国際シンポジウム『未来創成学の展望』は、京都大学の主権により京都大学百周年時計台記念館百周年記念ホールにおいて開催された(実施責任者：村瀬雅俊)。
<http://www2.yukawa.kyoto-u.ac.jp/~future/news/2019-10-24->

26.html

- (38) 鎌田實『言葉で治療する』(朝日新聞出版、二〇〇九年)。
(39) ジョセフ・ペアレント『禪ゴルフメンタル・ゲームをマスターする法』(塩谷紘訳、ベースボール・マガジン社、二〇〇四年)
(40) 高橋和巳『心を知る技術』(筑摩書房、一九九七年)
(41) 村瀬智子『自己・非自己循環理論』を基盤としたうつ病をもつ人に対する看護援助モデルの構築、二〇〇九年度千葉大学大学院看護学研究科博士論文
(42) フランクフル、ヴィクトール『夜と霧 新版』(池田香代子訳、みすず書房、二〇〇二年)
(43) 今泉浩晃『曼荼羅——知恵の構造』(オーエス出版、一九九三年)
(44) 鶴見和子、頼富本宏『曼荼羅の思想』(藤原書店、二〇〇五年)
(45) ユング『個性化とマンダラ』(みすず書房、一四五〜一四六頁、一九九一年)
(46) 西田幾多郎『現実の世界の論理的構造』日本の名著『西田幾多郎』(三五八〜三六二頁、中央公論社、一九八四年)
(47) Goldberger, A. L. et al. Fractal dynamics in physiology:

Alterations with disease and aging, *PNAS*, vol. 99, suppl. 1, 2466-2472, 2002

- (48) ダーウィン・チャールズ(一八五九年)『種の起原』(八杉龍一訳、岩波文庫、一九九〇年)
(49) バーネット・M(一九五九年)『免疫理論——獲得免疫に関するクローン選択説——』(山本正、大谷杉士、小高健訳、岩波書店、一九八一年)
(50) Cairns, J. "Mutation selection and the natural history of cancer" *Nature* 255, 197-200, 1975
(51) Nowell, P.C. "The clonal evolution of tumor cell populations: acquired genetic ability permits stepwise selection of variant sublines and underlies tumor progression. *Science* 194, 23-28, 1976
(52) 本庶佑『生体の多様性発現における選択説Ⅰ』科学 54, 324-331 (1894)
(53) 本庶佑『生体の多様性発現における選択説Ⅱ』科学 54, 495-502 (1894)
(54) エーデルマン・G・M『脳から心へ——心の進化の生物学——』(金子隆芳訳、新曜社一九九五年)
(55) Murase, M. "Alzheimer's Disease as Subcellular

- ‘Cancer’—The Scale Invariant Principles Underlying the Mechanisms of Aging” *Prog. Theor. Phys.* 95, 1-36 (1996).
<http://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/handle/2433/48880>
- (56) レネバーク・E・H (1967) 『言語の生物学的基礎』(佐藤方哉監訳、大修館書店、一九七四年)
- (57) バルト・ロラン 『物語の構造分析』(花輪光訳、みすず書房、一九七九年)
- (58) ヴァリアント・レスリー (2013) 『生命を進化させる究極のアルゴリズム』(松浦俊輔 訳、青土社、二〇一四年)
- (59) 京都大学国際シンポジウム「自然は考えるのか?——自然の知をめぐる日仏間の学際的対話」ユネスコ パリ本部 (6月6日、7日)、パリ日本文化会館 (6月8日)
<http://www2.yukawa.kyoto-u.ac.jp/~future/news/2019-6-6-8.html>
- (60) ラマ・アナガリカ・ゴヴィンダ (一九六〇年) 『チベット密教の真理——その象徴体系の研究』(山田耕二訳、工作舎、一九九一年)
- (61) 矢野雅文「矢野雅文の述語的科學論——サイエンスのパラダイムシフト——」(*ichiko* No.139、六〇九六頁、2018年)
- (62) 山極壽一「人類の終末は物語の消滅と共にやってくる」山極壽一・村瀬雅俊・西平直 編集『未来創成学の展望——逆説・非連続・普遍性に挑む』(ナカニシヤ出版、三二二〜三三二頁、二〇二〇年)
- (63) オーディオテクニカ『音、音、音。音聴く人々』(幻冬舎、二〇二二年)
- (64) エドワーズ、B. (1999) 『脳の右側で描け 第3版』(北村孝一訳、エルテ出版、二〇〇二年)
- (65) 村瀬雅俊、村瀬 偉紀、村瀬 智子「創造性リテラシー：自己・非自己循環理論の展開」*Journal of Quality Education* Vol.9、53-96頁、2018
- (66) Murase, M. and Mezey P. “The Literacy of Creativity: The Emergent Dynamics Beyond Expectations” *Journal of Integrated Creative Studies*, September 2020, No. 2020-006a
- (67) 村瀬雅俊「星原庸平、今井駿「探究授業への挑戦——自己・非自己循環理論の視点から」*Journal of Quality Education* Vol.10 (二二〇二〇年)
- (68) タレブ・ナシーム・ニコラス『ブラック・スワン——不確実性とリスクの本質』(望月衛訳、ダイヤモンド社、二〇〇九年)

- (69) ヴアレラ・フランシスコ『身体化された心——仏教思想からのエナクティブ・アプローチ』(田中靖夫訳、工作舎、二〇〇一年)
- (70) ピアジェ・ジャン『発生的認識論』(滝沢武久訳、文庫クセジュ519、一九七二年)
- (71) ウェルズ・H・K『精神分析の破綻——フロイドからフロムへ——』(岸田秀訳、大月書店、一九六九年)
- (72) リードル・ルーペルト『認識の生物学——理性の系統発生的基盤』(鈴木達也、鈴木洋子、鈴木直訳、思索社、一九九〇年)
- (73) 村瀬雅俊「こころの老化としての“分裂病”——創造性と破壊性の起源と進化」(講座・生命Vo.5、河合出版、二二〇〇～二五八頁、二〇〇一年)
- (74) 木村敏「村瀬論文、こころの老化としての“分裂病”に寄せて」(講座・生命Vo.5、河合出版、二五九～二六三頁、二〇〇一年)
- (75) 木村敏『木村敏著作集1——初期自己論・分裂病論』(弘文社、二〇〇一年)
- (76) ヴィゴツキー、レフ・セミョーノヴィチ『記号としての文化——発達心理学と芸術心理学』(柳町裕子、高柳聡子の文化——)

訳、水声社、一九八〇～一九九頁、二〇〇六年)

参考著書

Nishimura, K., Murase, M. and Yoshimura, K. (Eds.) *Creative Complex Systems*, Springer, 2021, p.1-429

村瀬智子、村瀬雅俊『未来から描くケア共創看護学——自然・生命・こころ・技の循環——』(大学教育出版、一〇三三頁、二〇二一年)

村瀬雅俊、村瀬智子『増補・復刻版 歴史としての生命——自己・非自己循環理論の構築——』(ナカニシヤ出版、二〇二二年、三月)

研究助成

本研究は、「京都大学研究連携基盤・未来創成学国際ユニット」(二〇一六年七月～二〇二〇年三月)による研究プロジェクト、ならびに「京都大学こころの未来研究センター」人文社会科学・文理融合的研究プロジェクト【未来創成学の挑戦——ポストパンデミックと共創力——】(研究代表者・村瀬雅俊)による研究助成を受けて実施されました。

日本における「看護の哲学」の展開と現状

——看護大学の哲学教員として——

浅 見 洋

はじめに

筆者が新設の石川県立看護大学の哲学担当の教員になったのは二〇〇〇（平成一二）年四月である。それ以来、西田幾多郎記念哲学館長と看護大学特任教授の二足の草鞋を履く現在まで、「看護と哲学」というテーマは所与（Gabe）の課題（Aufgabe）であり続けている。しかし、「看護の哲学」ないしは「看護哲学」を主題的に論じることには躊躇があった。そうしたある種アンビバレントな思いは、医療専門職を養成する大学の哲学教員が共通してもっている思いであるようにも思う。例えば、日本で最初の看護系大学の哲学教員であり、初めて『看護哲学』（一九七二年）という表題の著書を上梓した芝田不二男は、その著の「序」で次のように記している。

絵のかけない美術評論家のように、いやそれ以上に、本書の内容には重大な欠陥を含んでいるかもしれない。それはおそらく絵のかける人、つまり看護の実践者によつて厳しく批判をされなければならないであろうし、そうした批判を集めて、近い将来に、看護者による看護哲学が書かれなければならないであろう。（一）

さらに、「あとがき」で自著を「抽象的論議」であると評した上で、「具体的現実とかかわらせて説明するという仕事は、若い看護師の研究に期待したいと思う」と結んでいる。そうした芝田の願いが実を結んだかのように、一九七〇年代半ばから看護雑誌に「看護の哲学」「看護哲学」やそれに類する言葉が散見されるようになり、九〇年代には哲学、特に現象学的アプローチと銘打った看護論文が増加している(2)。そして、二十一世紀には哲学、現象学等をテーマにした看護雑誌の特集号が組まれるなど、看護研究者の哲学への関心が高まり、哲学研究者の看護雑誌への寄稿も頻繁に見いだされる(3)。

これまで、「看護の哲学」を論じた人々の大半は看護系大学の創設期に中心的に関わった看護教員や看護基礎教育の場で哲学教員として、あるいは何らかの事情——特に親族の療養——で医療と関りをもたざるを得なかった哲学研究者たちである。西田幾多郎は「我々の最も平凡な日常の生活が何であるかを最も深く掘むことによつて最も深い哲学が生まれる」(12三四五)と記したが、深淺は別にしても哲学が日々の営みや働きの場で、その依つて立つ根源を把握しようとする知的な努力であるということの証左であろう。

本稿の意図は、筆者に与えられた紙幅の中で、日本における「看護の哲学」の史的な展開を概説することにある。それゆえ、これまで蓄積されてきた豊かな研究内容のほとんどを等閑視せざるを得ないことを最初にお断りしておきたい。

一 看護系大学の拡大と看護の哲学

看護系大学（学部、学科を含む）は一九九一年には十大学に過ぎなかつたが、二〇〇〇年には石川県立看護大学を含んで十大学が新設され八四（国立三〇、公立二九、私立二五）大学になつた。後も新設ラッシュが続ぎ、その二〇一〇年には一八八大学、二〇年には二七四大学に達した。社会的要請とはいえ、雨後の筍のような看護系大学設置であり、看護教員と看護研究者の育成が急務であつた。そのため、二十一世紀初頭までに新設された看護系大学の多くは大学完成年度と同時に大学院設置を求められた。

石川県立看護大学では開学二年後の二〇〇二（平成十四）年四月に大学院設置委員会が設置され、門外漢の筆者が委員長として看護学研究科の創設に携わることになつた。そのため、かなり頻繁に先行の大学院を視察し、文部科学、厚生労働両省の担当者と交渉を重ね、正式に大学院設置認可申請を行つたのは〇三年六月であつた。その前月五月二九日の第四回石川県立看護大学開学記念日に当時日赤看護大学長であつた樋口康子氏に講演をお願いした。それは氏が日本で二つ目の単科大学（日赤看護大学）を一九八六年に、九三年に大学院を新設する際の実質上の責任者だつたからである。その講演記録は残されていないが、一九九八年度に開学した大分県立看護大学の記念講演会（九八年一〇月）の樋口による同一テーマ「21世紀の看護をめざして」という講演記録が残されており、その末尾「看護学と医学との関係」には次のようにある。

医学と看護学は上下関係にあるものではなく、両者それぞれの特徴を生かして患者の自己実現のための支援を

していくべきである。

医学は、十八世紀以降、近代科学のポリシーを受け継いで、基本的には部分集合的、分析的な研究手法のもとに発展してきた学問である。一方、看護学は、医学の客観的、還元的な人間に対する取り組みに対して疑問を投げかけている。

人間は、部分の集合体ではなく独自の個性を有する存在である。感情や価値観を持ち、健康上の問題を抱えている一人ひとりの人間を対象として組み立てていく学問である。看護学は、還元論的な思考に陥らないように注意しつつ、人間の自己創出、自立性を尊重した学問の体系化をめざす必要がある。このために、患者の価値観、習慣、生き甲斐、人生観、社会的な活動の状態、環境の諸要因、病気についての患者の受け止め方、医療従事者に対する信頼感などを総合的に判断しているような学際的で、看護の哲学にそつた解釈を取り入れた学問をめざさなければならぬ。

看護学のような学際的な学問分野が独自性をもつて発展していくためには、それぞれの分野の支援は不可欠であるが、他の分野の人々、特に医学分野の人々が主役になるような状況はつくってはならないと思う。このためにも、看護系大学の人々には大きな期待がかかっていることを認識して欲しい。(6)

ここには二十一世紀の看護学が医科学から自立し、体系化されるためにはその基盤として「看護の哲学」が必要であると明言されている。そしてこの課題を具現化するために、講演がなされた頃、樋口を中心とする日赤看護大学の教員たちは、全学を挙げて日本学術振興会科学研究費補助金を取得し、共同研究「看護哲学の確立に向けての基礎的研究」(以下、「看護哲学の基礎的研究」と略記)に取り組んでいた(7)。その研究概要には以下のように記されている。

本研究は、看護学の体系化に向けて最も重要な学的基盤としての看護哲学の確立をめざすことを目的とした。ここ数十年の間に、わが国においても看護の研究論文は増え、新たな看護の知も蓄積されつつある。

看護という現象が、経験の中にも、学的な体系として整理されにくかった大きな理由は、看護という現象の複雑さや深みというものが、既存の理論や従来の科学的学問観で捉え、明らかにしていくことに困難さを伴うものであったからだといえる。しかし、その違和感を問うことに看護の学的基盤を創るエッセンスがあり、「看護とは一体何なのか、どのような現象なのか、どのような特徴があるのか」といった問いを追究することが必要なのである(8)。

「看護哲学の基礎的研究」を樋口らは学内だけではなく、看護界全体を視野に収めて発信しようとした。そのため、一九九七年から三箇年にわたり、日本看護科学学会学術集会において、樋口が代表を務めていた看護科学論研究会主催で、「看護哲学の基礎的研究」の成果発表を行っている(9)。「看護哲学の基礎的研究」は、日本の看護学研究者たちが主体的組織的に実施した最初の、そしておそらく唯一の「看護の哲学」構築の試みであった。この研究班の『報告書』が今後の「看護哲学の課題」として取り上げた重要な論点は【「看護哲学」とは「看護学の哲学」なのか、「看護実践の哲学」なのか】と【日本独自の看護哲学が可能か】という二点であった(10)。前者の「看護の哲学」の対象の二重性は、F・ナイチンゲールの「看護はサイエンスであり、アートである」やM・ロジャースの看護理解の中にも見て取ることができる。

看護は一つの科学であり、特殊な技術である。看護学とは、科学的研究と理論的分析によって到達した一群の抽象的知識で、その抽象的知識の専門的な看護実践に欠かせない記述的・説明的・予備的原理が含まれているのである。看護実践とは、看護の技術的側面のことで、科学の抽象的知識を利用して人間に奉仕することを言う。したがって、看護学を実践に取り入れて初めて初めて、新しい次元の看護技術が達成されるのである。

看護の社会的目的は、理論と実践が統一されて初めて初めて実現するわけだから、理論と実践が明らかに別物であることに留意して、両者を混同しないようにしなければならない。(11)

そこで、「看護とは何か」という哲学的問いを「看護学とは何か」という看護系大学の教員たちの問いと「看護実践とは何か」という臨床の場にある看護者たちの問いに分け、それら各々の展開を辿ることとする。

二 「看護学の哲学」の始まりとその展開

二〇〇三年五月の創立記念講演の後、講演者であった樋口の希望でその前年(〇二年六月)に創設された石川県西田幾多郎記念哲学館を案内した。その際、樋口は哲学館を観覧したいと思いついた動機をおおよそ次のように説明した、と記憶している。

日赤看護大学設置申請の事前相談で、文部省の担当者から最初に問われたのは「看護教育というが、看護学と

は何ですか」ということでした。そこで、私がまず読み始めたのは田辺元『科学概論』⁽¹²⁾でした。その本の序には西田幾多郎先生の学恩に対する田辺先生の感謝の言葉が書かれていました。是非、西田先生の記念哲学館をご案内いただけないでしょうか。

「看護学とは何ですか」と問われた樋口が田辺の『科学概論』を手にとったのは、偶然であつたようだが⁽¹³⁾、「医学の哲学」に関心をもつ人ならば、おそらく日本における「医学概論（＝医学の哲学）」の創始者・澤瀉久敬⁽¹⁴⁾の次のような記述を連想するであろう。

私は大阪大学医学部から医学概論の講義を求められたとき、その医学概論を医学の哲学として捉えた。それは恩師田辺元博士が名著『科学概論』を科学の哲学として論じられたのに従つた⁽¹⁵⁾。

澤瀉は「医学の哲学とは……医学という学問はどのような学問であるかを原理的根本的に論ずる学問である」⁽¹⁶⁾、「哲学が反省の学であるとするならば、「医学の哲学」とは「医学とは何であるか」を反省する学問である。それは医学が自己反省する学問である」⁽¹⁷⁾と規定している。また、医学概論の存在理由を「骨の名前や、臓器の動きや、病気の種類や、治療の方法のみを教えて、一番肝心な医学とは何か、を教えずに学生を社会に送り出すのでは、医学教育を社会から託されている医科大学や医学部としては、その責任を十分に果たしていないと非難されても仕方ない」と記している⁽¹⁸⁾。その上で、澤瀉は「医学概論」に三つの教育的課題を設け、それらに対応して科学論（第一部）、生命論（第二部）、医学論（第三部）の三部構成とした。⁽¹⁹⁾

その澤瀉が一九六八年の第十七回看護研究学会で「看護の理念」と題する特別講演を行っている⁽²⁰⁾。ここでは看護婦が医師と患者とともに医療を構成する三因子だと述べ、医師に対する看護婦の独自性、積極的意義、使命に言及した後で、次のように語りかけている。

看護とはなにかということに対する深い省察が、日本だけではなく米国その他の外国においても、意外に少ないという事があります。もちろんそれらの研究が全くないというわけではありません。けれども多くのものは看護の概念や看護の定義を一応問題にしながら、それを深く追求せず、看護計画や看護技術や看護教育へと話が移ってしまっているのです。……しかし看護計画や看護技術や看護教育を論ずるためにはまず看護とは何であるかということをはつきりさせる必要があります。……それはもちろん私のような門外漢がなすべきことではございません。実際に看護を行っておられる皆さまこそそれをなさらなければなりません⁽²¹⁾。

そうした澤瀉の講演に触発されて、その後の看護雑誌では「看護の哲学」の必要性を説く論考が幾つか見いだされる。例えば、次のような記述がある。

澤瀉先生のこのような考え方を前提に、「看護とは何か」について、つまり看護の哲学としての看護学そのものを探求する（それは看護学概論としても看護原論としてもよい）部門があり、研究が進められるなら、今後の看護の発展に一層貢献できるのではないかと筆者は思う。⁽²²⁾

そして、わが国最初の看護の哲学（芝田不二男『看護哲学』）は、上記引用文の筆者が記したように、澤瀉の「医学の哲学」を前提し、その延長線上に記されたものである。「乱暴な言い方をすれば」と断り書きを付けた上ではあるが、「芝田の述べた看護哲学の全体像は、澤瀉がとえたこの医学哲学における〈医学〉の文字を〈看護〉に置換して捉えれば、より明確に把握できる。『医学の哲学』を読めば、芝田が澤瀉に刺激され、これを基に自らも『看護哲学』を著そうとしたことが容易に推測できる」と記した論考もある⁽²³⁾。

しかし、その内容が斬新さに欠け、不明瞭さが拭えないとしても、芝田が「看護哲学が必要な理由として、看護が人間の福祉実現、健康の回復の援助という価値実現の仕事である……」。看護がこうした明白な目的をもつ社会活動であり、その目的を実現する具体的方法の究明こそが看護学であるとすれば、看護学の研究には、当然看護が何のために行われるのかを問う、目的論の研究がふくまなければならない⁽²⁴⁾と記した上で、「全体としてあるべき看護を考え、その上で看護に対して一つの態度をとらせようとする仕事⁽²⁵⁾」を「看護哲学」と命名し、テキストとして刊行した姿勢は評価すべきと考える。「この看護哲学を、基礎看護の学習が終わって、これから自分の看護論とその実践とのつながりをつくっていくこうとする若い看護者に捧げたいのである⁽²⁶⁾」と記したように、看護教育の場にある哲学教員として、看護学生に既存の看護理論を無批判に受容するのではなく、看護実践を経て各自の看護観を育むようにという願いをこめて『看護哲学』を上梓したのであろう。ただし、芝田は西田幾多郎が「哲学が明かにし得るのは実践的認識であり、それがそのまま実践的行為とは云ひ得ない」⁽¹⁴⁾（一六八）と語ったような「哲学と実践」の関係をわきまえていたのであり、先に記したように看護の門外漢が「看護哲学」を記したことに自戒をこめて、後世には看護実践家によって看護哲学が書かれるようにと重ねて記した。その姿は、まるでマラソンランナーを先導するべ-

スメーカーのようである。

芝田の書が刊行された四年後（一九七六年）、教育哲学者・岸信行は日本看護協会主催の講演で次のように語っている。

看護を哲学的に解釈するということは、とりも直さず、看護を支える根本原理、その中心的本質と課題について、体系的に考察することを意味している。それは、いわば〈看護〉が支障なく行われる諸条件の吟味・探究であると言えよう。

〈看護〉を哲学的にとらえる場合、忘れてならない視点が2つある。その1つは〈看護〉を個人的側面からとらえる視点であり、もう1つは、もつと大きな人類の歴史・文化というような〈時間的な流れ〉と〈空間的な広がり〉の中でとらえる視点である。もちろん、この2つは、はっきりと区切ることでき、互いに密接にかかわり合っている。その理由は、〈人間〉という存在が、個人的な在り方をしていると同時に、社会的・歴史的な在り方をしているといふ事実に基づいている。(27)

さらにその末尾には「実りある看護学のためには〈看護の概念〉を、従来の狭い医療概念から解き放ち、広く一般的な人間生活と〈歴史〉の中で捉える視点がますます必要になってくると思われるのである(28)」とも記している。岸が具体的にそうした視点で論じた文献は見当たらないが、この指摘は、現在のパンデミックという世界的な社会的、歴史的事象によって、医療が翻弄され、対応を余儀なくされている状況の中では一考に値すると考える。それについては後にいくらか言及するが、さしあたっては、日本の「看護の哲学」のもう一つの側面、「看護実践の哲学」の展

開について概説する。

三 「看護実践の哲学」の展開

二〇〇三年五月に樋口を西田幾多郎記念哲学館へ案内した折、二冊の書物を紹介された。西村ユミ『語りかける身体―看護ケアの現象学』（二〇〇一年）²⁹と谷津裕子『看護のアートにおける表現―熟練助産師のケア実践に基づいて』（二〇〇二年）³⁰の二冊である。両書はいずれも日赤看護大学大学院看護学研究所へ一九九九年、二〇〇一年に提出された博士論文に加筆、修正したものであり、研究指導教員とともに樋口である。また、著者の二人は科研「看護哲学の基礎付け」の研究メンバーであった³¹。西村の著書は「植物状態患者の専門病院での臨床経験を、メルロ＝ポンティの現象学の概念を援用して記述した研究書」であり、谷津の著書は「助産師としての臨床経験から西田幾多郎、木村素衛の表現論に基づいて、看護におけるアート（Art）を説明しようとした論稿集成」である。

上掲の二冊は「看護哲学の基礎付け」と言えなくはないが、科研で樋口たちが当初構想しようとしていた看護哲学とはいくらか内容を異にしている。科研の出発点は、大学の設置準備における樋口への『看護学』とは何ですか」という問いであり、ここでは「看護学の哲学」が問われていた。それに比して二冊の書物の内実は「看護実践の哲学」である。そして、両書の「あとがき」と「はしがき」には指導教員樋口への感謝の言葉とともに、西村は「本書に言葉をいただいた鷺田清一先生には、メルロ＝ポンティの思想の豊かさと味い深さを教えていただいた、というよりさりげなく感じとれるように伝えていただいた」³²、谷津は「大阪大学大学院文学研究科教授の中岡成文先生には、西田哲学の解釈に関して多くのご示唆をいただいた」³³という謝辞を記している。鷺田、中岡の二人は一九九八年

に大阪大学大学院の倫理学講座を臨床哲学 (clinical philosophy) に名称変更し、医療のみならず教育や福祉等、ケアに関わるさまざまな臨床の場で哲学する道を切り拓いた臨床哲学のフロンティアである。そして今や、看護実践(臨床)を哲学の語りに依拠して記述するという研究方法、看護研究者と哲学研究者のコラボレーションは、日本における「看護実践の哲学」の主調音でさえある。日本の臨床哲学の創成期における少壮の日本人看護研究者と臨床哲学者の出会いにはまさに啖啄同時の趣がある。

三十一 看護の現象学的アプローチ (フッサールの系譜)

鷲田が協力した西村『語りかける身体』は、日本における現象学的看護研究として最も評価が高いものである。ただし、日本における現象学を用いた看護研究をリードしたのはM・ロジャース、P・ベナー、J・ワトソン、R・パースイなど、アメリカの看護理論家たちであった。一九八〇年代に入って彼らの看護論が翻訳、紹介されるに伴って、日本では九〇年代に現象学的手法を用いた看護論文が急増した³⁴。近年、西村らとコラボレートしながら看護ケアの現象学的・応用哲学的研究に成果を残している榊原哲也は、看護の現象学的アプローチには二つの方向があると指摘している。

看護ケア理論における現象学的アプローチには、大きく分けて、①へ患者の病気体験ないしその意味をその人が体験しているがままにありのままに理解し認識しようとするために現象学的還元や現象学的態度を求めたもの、②へ病気を体験している患者やその家族、そして彼らにケアという仕方に関わる看護師の在り方を

理解し解釈するためにそもそも人間という存在者がどのような在り方をしているのかについて現象学に知見を求めらるもの」という、二つの系統があるように思われる。前者は、フッサールの現象学的認識論の精神を受け継いだものであり、後者は、ハイデガーやメルロ・ポンティの現象学的存在論の知見に依拠するものであると言つてよい。(35)

最近の現象学的看護研究を二つの系統に判然と区分することは容易でないが、日本の看護研究では①のフッサールの現象学的認識論の受容が先行した。看護界への現象学の導入を最初に試みたのは、人間関係論の心理学者・早坂泰次郎「病気と人間——現象学的試論」(一九六六年)であつたとされる(36)。早坂に学んだ大学院生、あるいは主催した日本 I P R (Inter Personal Relation) 研究会に参加した看護者たちの中から、現象学的手法で臨床の「患者——看護婦関係」を捉えようとする看護研究者たちが育つていった(37)。特に早坂グループによる「ナースのための現象学——あるがまま」の患者理解のために」と題された雑誌『臨床看護』の十三回に及ぶ連載が、わが国の現象学的看護研究の展開に果たした役割は大きい(38)。二〇〇四年五月までに公表された現象学的研究方法を用いた看護論文において「最も多く使われている」のは、早坂が紹介した現象学的心理学者アメデオ・ジオルジ (Amedeo P. Giorgi, 1931-2011) の研究方法であつた(39)。そのジオルジの現象学について榊原は、以下のように紹介している。

(ジオルジは) フッサールの現象学的認識論の精神を受け継いだものと見ることができ。彼は「心理学者」として、現象学を「現象学的心理学」のレヴェルで受けとめ、「人間の意識」を、しかもその「心理学的な本質」を明らかにすることを目指す。そして、「他者」すなわち「被験者」ないし「参加者」からまず「記述」を得た

うえで、それに対して心理学的な「前・超越論的還元(pre-transcendental reduction)」ないし「学的還元(scientific reduction)」を行いつつながら——ということとはつまり「所与」としての「現象」のうちに与えられていない「仮定」や「仮定」や「理論」などを持ち込まずに——そこに潜む「心理学的な本質」を「記述」し、「経験の志向的対象を分節化」しようとする。(40)

フッサール現象学が日本の看護界に与えた影響を何よりも物語っているのは、二〇〇〇年四月の愛知医科大学看護学研究科の開設とその記念講演を中心に編まれた雑誌『看護研究』増刊号の「看護研究と現象学的アプローチ」(二〇〇四年九月)であろう。愛知医科大学の看護学研究科設置の中心になったのは早坂の教え子で、日本IPRの中心メンバー・高橋照子(当時学部長)であり、新設の研究科の共通科目には「現象学看護」が配当された。そして、増刊号の「冒頭の言葉」には早坂らが学んだ精神病理学者ヴァン・デン・ベルク(Jan Hendrik van den Berg, 1914-2012)の「現象学者から日本のナースたちへのことづけ」が、次いでジオルジとパースィの講演記録、そして鷺田の論考などが掲載されている(41)。

二十一世紀初頭には「現象学的看護研究」という用語は、日本の看護研究者の間では定着してきているが、その際、前期のフッサール現象学が果たした役割は大きい。フッサールの系譜において、現在、看護やケア研究に最も生産的な成果を残している哲学研究者は浜渦辰二であろう。浜渦の出発はフッサール現象学(とりわけ「間主観性」)の研究であるが、親族の闘病をきっかけに、看護者との研究会を経て「ケアの人間学」の考察に着手し始める。そして、二〇〇八年に大阪大学臨床哲学講座に着任してからは、フッサール現象学とケアの人間学をつなぐ試みとして「ケアの現象学」、さらに「ケアの臨床哲学」を展開した(42)。また、現象学、リハビリテーション学、在宅看護学、教

育学などの研究者と共同して、後期フツサルルの「生活世界」という概念に導かれながら、患者中心のケア (person-centered-care) を超える現象学的アプローチとして「生活世界ケア (lifeworld-led-care)」の研究に取り組んでいる⁽⁴³⁾。そこには地域包括ケアやノーマライゼーションに呼応する、新たな看護ケアの臨床(臨地) 哲学的研究の地平を切り拓く可能性が秘められている⁽⁴⁴⁾。

三―二 ハイデガー、メルロ＝ポンティの系譜

榊原の区分②の系統が日本に展開する際に、最も大きな影響を与えたのはP・ベナー (Patricia Sawyer Benner, 1942) の諸著作であろう。特に、『アメリカ看護学会誌』で「看護教育と看護研究における一九八四年のこの一冊」に挙げられた『初心者から熟練者へ (From Novice to Expert, Excellence and Power in Clinical Nursing Practice, 1984)』の日本語訳『ベナー看護論―達人ナースの卓越性とパワー』(一九九二年)の刊行が与えた影響は大きかった⁽⁴⁵⁾。この訳書の刊行を機に、多くの日本人看護研究者が臨床における熟練ナースの看護実践を記述するという研究方法を採用した。さらに、ベナーがJ・ルーベル (Judith Wrubel, 1945-2005) と共同執筆した『現象学的人間論と看護』(一九八九)⁽⁴⁶⁾では「本書でとる理論的視角は、マルティン・ハイデガーとモーリス・メルロポンティの現象学、それから著者二人の母校であるカリフォルニア大学でのL・ドレイファスとS・ラザラスの講義に基礎を持つ」⁽⁴⁷⁾、ここで私たちが依拠するハイデガーの現象学的人間論によれば、認識論的な問いよりも存在論的な問いの方が先行する⁽⁴⁸⁾と記されている。そこでは主として『存在と時間』でハイデガーが展開した基礎的存在論に依拠し、メルロ＝ポンティの身体の現象学を取り入れながら「現象学的人間観」を描いた上で、看護実践の在り方が探求されている。

そうした二つ目の系統の日本における最も優れた研究として榊原が紹介しているのが西村『語りかける身体』であり、その「解説」⁽⁴⁹⁾で鷺田は次のように記している。

西村ユミさんの博士論文の執筆過程にささやかに関わらせていただいたのは、西村さんにおいてはメルロ＝ポンティの現象学的な発想法がほんとうに身に沁み込んでいるということだった。……長田弘という詩人にこんな言葉がある。「みえてはいるが誰もみえないものをみえるようにするのが詩だ」。わたしはこれこそ現象学の定義だと考えてきたのだが、この定義は西村さんの現象学のなかで何よりも生かされているとおもう。「手ばかり」とか「捉えなおし」といったメルロ＝ポンティの普通は注目されないうがきわめて重要な方法概念が、西村さんの具体的な分析のなかでたしかに働いているのにも、正直なところおどろかされた。⁽⁵⁰⁾

臨床哲学者たちに強烈な印象を与えた西村ユミの現象学的アプローチは、その後の現象学者たちとの共同研究と共著などを通して⁽⁵¹⁾、日本の「看護実践の研究」の滔々とした流れとなつていく。さらに、二〇一五年には「臨床実践の現象学会」が設立され、その設立「趣旨」には次のようにある。

人々の経験や実践に関心を向け、それを捉え直すことを目指した研究に取り組んでいます。たとえば、日常的に行っている援助やケアと呼ばれる実践、教育に関わる実践、あるいは、病いや何らかの困難を抱えつつ生活する人々の経験などが相当します。これらの実践や経験には、その当事者でさえはつきり自覚していない事柄が内包されており、既存の理論や概念を用いて説明することには限界があります。そのため私たちは、一旦既存の理

論や概念を棚上げし、事象そのものへと立ち返ることを要請する現象学を手がかりに、諸経験や実践の成り立ちにアプローチすることを試みてきました。(52)

この学会の前身は二〇〇九年二月一日に始まった「臨床実践の現象学研究会」であり、学会へと名称が変わり、大会開催と学会誌『臨床実践の現象学』発行以降も、驚くことに毎月一回のペースで研究会が開催され続けている。

三十三 看護実践の哲学と日本哲学

科研「看護哲学の基礎付け」の『報告書』の中に、日本人の哲学研究者には耳の痛い、次のような指摘がある。

わが国の哲学の歴史を振り返ると、「哲学をする」という土壌が育っていないことは明白であった。かといって、看護哲学も欧米の哲学を輸入してあてはめるだけでは、看護者が一人ひとり納得し受け入れられる哲学としては十分ではないだろう。わが国の歴史、思想、人間観を十分吟味し、既存の看護論を丹念に評価した上で「看護哲学」を構築していくことが必要である。(53)

わが国の看護教育の高等教育化に関する牽引者の一人であった日野原重明が、日本の看護は「アメリカの看護理論にふりまわされている」(54)と語ったように、二〇世紀後半のわが国の看護研究、看護教育はアメリカの看護理論家の著作に依拠している場合が多かった。こうした欧米の基礎科学、理論、哲学の移植という現象は、わが国の諸学問、

諸科学が近代化の途上において辿ってきた道程であつて、歴史の浅い日本の看護教育界にとつても避けて通ることのできない発展の一コマだったという事はできる。

しかし、実践の学である看護学の対象は特殊な文化、社会的背景をもつた個人と集団であり、臨床、臨地における看護実践は特殊な文化的、社会的背景を有する看護主体と対象との相互行為である。それゆえ、日本の看護哲学や看護理論はその伝統的な人間理解を踏まえた文化諸学や社会科学、特に哲学、宗教学、民俗学等の成果を踏まえて形成されなければ、十全な臨床の知、実践知としての特質を持ち得ないとする指摘がある⁽⁵⁵⁾。だとすると、谷津の『看護のアートにおける表現』は、西村の著書ほどのインパクトはもたなかつたが、本格的に日本哲学と関わつてなされた看護研究として再評価されてもよいと考える⁽⁵⁶⁾。著者がどこまでそのことに自覚的であつたかは解らないが、日本社会のただ中で実践される看護実践を日本哲学の行為論、身体論に基づいて記述しようとした、おそらく最初の本格的な看護研究者の手になる「看護実践の哲学」の試みである。

谷津の著書が刊行される前年十一月、長野県立看護大学でなされた特別講演「Good Nursing, Nursing the Good: Kitaro Nishida and the Philosophy of Care」⁽⁵⁷⁾、英国の生命倫理学者ジェフリー・ハント (Geoffrey Hunt, 1936-) ⁽⁵⁸⁾、日本の看護研究者に向けて次のように語つた。

もし東洋（日本が）が西洋を盲目的に追いつけていくことを止めたのであれば、その時は、西田をはじめとする人間の蒙を啓いてきた長い伝統における哲人たちの論者を読み直し、その哲学に学ぶ必要が生じるのではないか。⁽⁵⁷⁾

ハントの講演は前期西田の純粹経験論に照らして、現代医療や看護に巣くう西洋の科学主義、産業社会型の価値観

からの脱却を日本の看護研究に求めたものである。谷津は博士論文執筆の時期にはまだハントの主張に接していなかったようだが⁽⁵⁸⁾、谷津が指導を仰いだ中岡の『私と出会うための西田幾多郎』（一九九九年）の冒頭には、西田の純粹経験論から患者―看護者関係を説明する記述が存在する。

村田久行という人は、幾多郎の純粹経験の思想を看護や介護などの対人援助にあてはめて、こういつています。

「援助者あつて援助があるのではなく、援助があつて援助者がある」（『ケアの思想と対人援助―終末期医療と福祉の現場から』）。「個人あつて経験あるのではなく、経験あつて個人あるのである」という先（西田）の文句を見事にもじっていますね。

ケアの現場では、患者であるAさんと看護婦のBさんが別々の人格として向かい合っているのではない。……二人の真剣な出会いから、機械的な繰り返しやまねごとでない援助が創出されるのです。そうして、このケアの関係性が看護婦を成長させ、患者に新しい生きる気力を与えるのです。⁽⁵⁹⁾

上述の記述では、前期西田の純粹経験において個が成立するプロセスと看護実践における患者―看護婦の相互関係の親近性が取り上げられているが、谷津が自身の著書の中で引用した中心的な箇所は後期西田の表現論、行為的直観に関する中岡の「解説」である⁽⁶⁰⁾。

谷津の「看護のアートの表現に関する研究」の基盤となっているのは、助産婦としての臨床体験と脳幹梗塞を患った患者家族としての体験である。これらの体験を踏まえて「看護のアートの実践と、看護者と患者の表現（看護者と患者が交わし合う言葉、動作、表情、口調など）との関係に注目し」、「表現を介して双方が何を感じ、何を体験して

いるのか、双方の間に何が起こっているかを明るみにし、看護のアートの現象に潜む表現の本質的特徴を探索し、意味づけてみたいと考えた」、そして、それは「人間を中心とした看護本来のあり方を探る一つの手立てになるだろう」と記している⁶¹。その研究目的実現のために着目した西田・木村の表現論の特色を「人間を「形成的自覚的存在」、すなわち、ものを作り現すという行為を通して自己及び他者との関係のなかで自己を形成し、自覚して存在として把握する点である」と解した上で、さらに次のように記している。

西田・木村の著作を貫く「形成」「表現」を中心とするモチーフは、決して芸術作品に限られた問題ではなく、個々のかけがえない人間はそもそも「つくる」「あらわす」という行為の中で生きており、その都度、自己への不満を定立させながら、さらに「つくる」「あらわす」という行為へと進むという存在であることを示している。そのような意味において表現は「単に内的生命の身体に於ける直接の発動や或いは言表に限らず、また作り現わされたものとしての様々な制作物や所産に限らず、これを含み入れて更に一層具体的包括的に、凡そ何ものかをつくりあらわすことに於いて自らの存在を具体的に維持していくような生命のはたらき」(木村、1937/1997, p. 8)であるとされる。こうした表現の意味づけは、本研究に於いて、看護者と患者個々の存在の意味、そして双方がどのような諸関係の中で存在し自己実現を果たしていくのかを問い直す視座を与えてくれるものである。⁶²

そうした視座に基づいて「西田・木村の表現論に基づく現象への接近」として、四四事例(実際に著述で紹介されているのは五事例)の助産師活動への参加観察を通して、以下のような結論を導いている。

本研究では、哲学者西田幾多郎と木村素衛の表現論に基づき、表現というものを、看護者と対象者が相手と共に何ものかを作り現すことによつて互いの存在、関係世界を維持、発展していくような働きとして捉えた。(63)

紙幅内で谷津、西村の著作の内容を詳述することはできないが、彼らの著作は「看護実践の哲学」と呼ぶにふさわしいレベルにあると考える。そして、それらが哲学と呼べる内実を備えているのは、彼らが臨床哲学たちの紹介したメルロ＝ポンティや西田幾多郎などの哲学に基づいて、看護実践を記述しようとしたからに他ならない。また、中世哲学研究から出発した清水哲郎が『医療現場に臨む哲学』(一九九七年)において、哲学研究者としての自らの立ち位置を「実践家に付き添う書記」「現場を写す鏡」と記しているが(64)、「看護実践の哲学」を記した看護研究者に寄り添った臨床哲学者たちはむしろ「実践家のよき伴走者」になり得ているように思われる。

四 「看護の哲学」のもう一つのスタンス

日本の「看護の哲学」はこれまで「看護学の哲学」「看護実践の哲学」として展開してきており、そこでの哲学研究者のスタンスは教育哲学的、臨床哲学的であつたと言える。ただし、パンデミックや気候変動による世界規模の災害、災害の発生というグローバルな歴史的出来事の発生に際して、現今の「看護の哲学」には今一つのスタンスが要請されているように思われる。それは、おそらく岸信行が提起していたような文化、歴史の中で看護を考えると歴史哲学的なスタンス、換言すれば看護概念の史的变化を辿りながら、その歴史的課題を把握しようとする哲学的視座である。西田幾多郎が遺稿論文で世界と自己の破局を予感しながら「かゝる世界に沈心して、その歴史的課題を把握

するのが、真の哲学者の任であらう」(⑩三五〇)と書いたような哲学研究、ないしは「看護の哲学」の視座である。そこで、まず近現代の看護の概念の史的変遷を大雑把に辿ってみたい。狭義の看護職は近代において対人(主に病人)援助が社会化されることによって誕生した専門職である。近代看護の母F・ナイチンゲール(Florence Nightingale:1820-1910)がその基礎を築いた後も、かなりの期間、看護職は医師の補助者としての立場を脱し得なかった。そうした状況下で、看護職が職業的に自立するために、医療における看護独自の機能と役割を明確にし、自覚的に看護理論を構築しようとした人々が、一九五〇年代からアメリカを中心に活躍し始めた。その多くは新設された看護系大学の教員であり、看護教育の医学モデルからの脱却を図った人々でもあった。そうした看護理論家の一人であったV・ヘンダーソン(Virginia Avenel Henderson:1897-1996)は、一九六〇年に国際看護協会(International Council of Nurses = ICN)の要請を受けて書いた『看護の基本となるもの(Basic Principles of Nursing Care,1960)』で次のように記した。

看護師の独自の機能とは、健康な人であれ病人であれ各人(the individual)が、健康あるいは健康回復(あるいは平和な死)に資するような行動をするのを援助する(assist)ことである。その人が必要なだけの体力と意志力と知識とをもっていれば、これらの行動は他者の援助を得なくても可能であろう。この援助は、その人ができただけ早く自立できるようにしむけるやり方で行う。(65)

この看護理解は日本語をはじめとする二〇ヶ国以上の言語に翻訳され、ICNの公式な看護定義となった。それによって看護職者は医師の補助者から協働者に、看護教育は医学モデルから看護独自のモデル(看護科学)へと変わり

始めた。ヘンダーソンによる看護定義の特徴の一つは看護の役割を「各人の健康あるいは健康回復に役立つような行動を援助する」と明確に規定したことであり、今一つは看護の対象が病人に限定されてはいないということである。この一九六〇年代の看護定義は、その後さまざまな看護理論家たちによる思索を経て、二〇二一年現在、次のような公式定義へと展開している。

看護とは、あらゆる場であらゆる年代の個人および家族、集団、コミュニティを対象に、対象がどのような健康状態であっても、独自にまたは他と協働して行われるケア (care) の総体である。看護には、健康増進および疾病予防、病気や障害を有する人々あるいは死に臨む人々 (dying people) のケアが含まれる。また、アドボカシーや環境安全の促進、研究、教育、健康政策策定への参画、患者・保健医療システムのマネジメントへの参与も、看護が果たすべき重要な役割である。(看護協会訳、二〇二二年)⁽⁶⁶⁾

現在の「看護定義」では、看護者は他の医療職者と協働にしてさまざまな健康状態にある人々のヘルスプロモーションを実践するとともに、健康回復、健康増進および疾病予防の実現に関わる倫理、安全、研究、教育、政策、管理にも参与する専門職であると規定している。看護の対象、ないしは看護実践の場が院内の患者からあらゆる健康状態の個人 (individuals)、および家族 (families)、集団 (groups)、コミュニティ (communities) へと拡大していることが明示されている⁽⁶⁷⁾。そうした個人、家族、地域は単に並列的な関係ではなく、包摂的關係（個人↗家族↗集団・地域）であり、個人は家族という場所、その家族は地域という場所に於いてある存在、社会的存在として捉えられている⁽⁶⁸⁾。また、一九六〇年代の看護定義が看護の独自機能を言い表すために用いたタームが援助する (assist) であつ

たのに比して、現在の公式定義ではケア (care) が用いられている。この用語変化には、一九七〇年代後半から展開されはじめた「看護の本質はケアの実践である」という「ケアリング (caring) 論」の影響が反映している⁽⁶⁹⁾。

新型コロナウイルスのパンデミックに対して医療が不可避に対応を迫られたのは個人、家族、地域社会、あるいは国家を超えたグローバルな健康問題あり、現在臨床にある看護者たちが直面しているさまざまなアポリアは、非常時の差し迫ったヘルスプロモーションである感染管理と平常時になされていた看護ケアとの狭間に生じたジレンマであり、それらは看護に課された歴史的課題と解することができる。だとするならば、個々の人間存在を歴史、社会において限定され、制約される「歴史的・社会的存在」でありつつも、絶えず新たな世界を形成する行為的存在、「創造的世界の創造的要素」として捉える西田幾多郎の場所論的哲学は、袋小路の先に新たな道を開拓しようとする看護者たちの拠って立つ視座となり得るように思われる。

例えば、二〇二〇年代に入って日本の厚生労働省が、特に高齢者医療、人生最終段階の医療において推進している地域包括ケアの英語名は community-based integrated care である。確かに、平常時にはそれぞれの地域で (community-based)、地域がもつ医療、保健、介護資源などを統合 (integrate) して高齢者医療、人生最終段階の医療を構築、実践することは望ましいと思われる。ただし、パンデミックにおける看護診断では、歴史的世界に於いてある全ての地域とそこに住む人々が「感染リスク状態」にあるいえる⁽⁷⁰⁾。だとするならば、現代医療の最前線にある人々は「真の現実の世界は我々がそれに於て生れそれに於て働きそれに於て死にゆく世界でなければならぬ、社会的・歴史的世界でなければならぬ」⁽⁶⁾ (一八三―四) という西田の世界観を前提せざるを得ないであろう。新型コロナウイルスは変異しながらわれわれの日常生活とケアを翻弄しており、われわれが歴史的世界に生起する不可避な出来事に限定され、制約されざるを得ないことを開示している。しかし、そうした中にあっても、臨床、臨地に

ある多くの看護者たちは、「創造的世界の創造的要素」として弛むことなく感染管理を踏まえた新たなケアを創造しようとしている。そうした看護者たちの歴史のかつ制作的な実践は、西田の場所論の哲学の世界観と人間観の例証のように見なすことができると思う。

まとめ

西田幾多郎だけを念頭に置きながらフランス哲学の論文を書いていた京大文学部講師・澤瀉久敬が⁽⁷⁾、大阪大学医学部に転じて『医学概論』を構想した時、そのモデルにしたのは田辺の『科学概論』であった。また、「医学の哲学」の根底にあるフランス哲学研究は西田の助言に始まり、九鬼周造によって洗練された。だとすれば、「看護学の哲学」の先駆者であった澤瀉の「医学の哲学」は西田を嚆矢とする京都学派の系譜において捉えることができるであろう。

また、日本の「看護実践の哲学」にその出发点から影響を与え続けてきたフツサールの日本への導入者は西田幾多郎である。野家啓一は『善の研究』における純粹経験から出発して行為的直観と歴史的体性によって編成される「歴史的体性」に至った西田の歩みと、『イデーニー』において確立された純粹意識の立場から身体と間主観性を軸とする「生活世界」の現象学へと至ったフツサールの歩みは、まぎれもなく同じ一つの軌跡を描いたのである」と指摘している。さらに、野家の「西田幾多郎とフツサールとは、ともに世紀末から一九三〇年代に至る〈危機と不安の時代〉を思索という行為によって凜呼として生きぬいた哲学者」⁽⁸⁾だという今一つの主張をも首肯するならば、パンデミックという歴史的危機と不安の時代にあつて、歴史哲学的に看護の現在とその課題を探るといふ「看護の哲学」の視座もまた、日本哲学の系譜に棹差すといふことができるであろう。

看護大学の哲学教師の働きを終えようとしているこの時期になつて、「ミネルヴァのふくろうは、たそがれがやつてくるとはじめて飛び始める」⁽⁷⁾という、五〇年も前に読んだヘーゲル『法の哲学』序文の言葉を悔恨の情をもつて想起している。哲学が、看護という実践がなければその存在意義をもたないような分野に関わる際にも、その基盤になるのはあくまでも慣れ親しんできた先達の哲学者たちのテキストであり、看護を実践する人々の傍らでそれらを読み解こうとする哲学研究者の探求心なのだ、という思いを深くしている。

*西田幾多郎の引用は新版『西田幾多郎全集』による。例えば、(10三五〇)は第十卷三五〇からの引用を示す。

注

(1) 芝田不二男『看護哲学』医学書院、一九七二年、二二頁。
芝田は広島文理科大学哲学科を卒業し、高知県教育委員会指導主事を経て、一九五四(昭和二九)年四月、日本最初の四年制看護系大学(高知女子大学家政学部衛生看護学科)講師に就任している。『看護哲学』の改訂版に『看護哲学入門―若きナースのための看護論』医学書院、一九八三年がある。

(2) 渡邊美千代、渡邊智子、高橋照子「看護における現象学の活用」『看護研究』(増刊号)、第三七卷五号、二〇〇四年九月、

五九頁参照。

(3) 例えば、「焦点 看護研究と現象学的アプローチ」『看護研究』(増刊号)、第三七卷五号、二〇〇四年一〇月、『特集 看護と哲学 共同がもたらす新たな知』『看護研究』第四九卷四号、二〇一六年七月など。

(4) 金川克子、浅見洋「石川県立看護大学大学院看護学研究科の現状と希望」『石川看護雑誌』第三卷二号、二〇〇六年二月、七一―一二頁。

(5) 日本で最初の単科の四年制看護大学(当時、聖路加看護大学)は一九六四年に、大学院博士課程前期課程(全国二番

目)は八〇年に設置されている。日赤看護大学は一九八六年に、大学院研究科は九三年に設立された。樋口康子は日赤女子看護専門学校卒、看護免許取得後、短大教員、アメリカで看護臨床と研究(一六年間)に従事した後、八六年日本赤十字看護大学初代学部長、二〇〇〇年に石川県立看護大学アカデミックアドバイザー、〇五年には第四〇回フローレンス・ナイチンゲール記章を受賞した。アメリカの看護理論の紹介者としても知られる。

(6)「21世紀の看護をめざして」『大分看護科学研究』第一巻第一号、一九九九年、二―三頁。本稿は大分看護科学大学開学記念講演の概要であり、筆記者は当時の大分県立看護科学大学長・草間朋子である

(7) 日本学術振興会科学研究費補助金・基盤研究(C)「看護哲学の確立に向けての基礎的研究」(二九九八―二〇〇〇)代表者：守田美奈子、分担者：吉田みつ子、川原由佳里、樋口康子、吾妻知美、西村ユミ、池川清子、稲岡文昭、坂本成美(科学研究費助成事業データベース、<https://kaken.nii.ac.jp/ja/grant/KAKENHI-PROJECT-10672223/>) アクセス(2021/8/8) 研究協力者には当時大学院生であった谷津裕子、津田恭子、花出正美がいた。

(8) 引用文に続いて、以下のように具体的な課題が次のように記されている。(科学研究費助成事業データベース、<https://kaken.nii.ac.jp/ja/grant/KAKENHI-PROJECT-10672223/>) アクセス2021/8/8)

本研究は、このような問題意識から始まり、これまでの看護理論家の思索の足跡をたどりながら、それを問い直し、対話をはかることによって次の各課題について考察した。

- 1 看護哲学の必要性(看護哲学の課題、わが国の看護哲学に求められているもの)
- 2 看護のアート(「看護のアート」とは何か、看護のアートにおける「技術」の概念、看護における全体的概念、患者理解における直観概念の意義)
- 3 看護学の知のスタイル(看護のリァリティ、看護におけるアクチュアリティ)
- 4 看護の科学と哲学(複雑系の科学の可能性、カオス理論と看護研究)
- (9) 第一七回日本看護学会学術集会交流集会(平成九年)「カオスは看護に何をもちたらずか―Part1」、第一八回同(平成一〇年)「カオスは看護に何をもちたらずか―Part2」、第一九回

同(平成二一年)「看護学の学的基盤の確立に向けて―看護の科学と哲学」

(10) 吾妻知美「わが国における看護哲学に求められているもの―日本における哲学、医学哲学、看護哲学の歴史からの考察―」、『看護哲学の確立に向けての基礎的研究』(課題番号10672223 平成一〇年―一二年度科学研究費補助金基盤研究C(2) 研究成果報告書)

(11) マーサ・ロジャース著、樋口康子、中西睦子訳「ロジャース看護論」医学書院、一九七九年、一四七頁。Martha E. Rogers, *An Introduction to The Theoretical Basis of Nursing*, F. A. Davis, Philadelphia, 1970.

(12) 田辺元『科学概論』一九一八年五月、『田辺元全集』第二卷、一九六三年、一五七―三六〇頁。樋口が田辺元『科学論』を読んだきっかけ、そこから学んだ事柄については『看護哲学の基礎的研究』二二―二三頁を参照。

(13) 『報告書』二三頁。

(14) 京都帝国大学文学部講師としてフランス哲学に本腰を入れようとしていた澤瀉久敬(一九〇四―一九九五)が大阪帝国大学医学部の新設講義「医学概論」(一九四一年四月開講)を担当することになったのは、フランス留学時に知り

合った生理学者で大阪帝国大学医学部教授であった久保秀雄(一九〇二―一九八五)の勧めであった。

(15) 澤瀉久敬「医学の哲学―医学概論開講四十年を迎えて―」『医学概論とは』誠信書房、一九八七年、三一頁。

(16) 同右三五頁。

(17) 同右三六頁。そのために、澤瀉は自ら医学を学び、医学の博士号を取得している。

(18) 同右一五頁。それに続いて「『医学概論』は医学、医学教育、そして国民の生活にとって必要だ」と述べている。

(19) 澤瀉久敬『医学概論』誠信書房、一九九五年は『第一部科学について』、『第二部 生命について』、『第三部 医学について』からなる。

(20) 澤瀉久敬「看護の理念」『医の倫理(医学講演集)』誠信書房、一九七一年、七五―一〇二頁。本講演は第十七回看護研究会、一九六八年十月三十一日に西京極スポーツセンター(京都市)で行われ、『第十七回看護研究会集録』に収録されている。その他にも澤瀉は度々、当時の看護学会で講演し

「看護の理念(看護とは何か)」を問うように促している。

(21) 澤瀉久敬『医の倫理(医学講演集)』一〇〇―一〇二頁。

(22) 丸岡隆二「看護の理念・概念を考える 大阪大学名誉教

- 授・文学博士・医学博士 澤瀉久敬氏の講演より」『看護雑誌』五二号六卷、一九八八年六月、五八四―五八七頁。丸岡は一九六六年に大阪の衛生看護科高校設立準備室長を担当、六七年から大阪府立白菊高校(西日本最初の看護学科を持つ高校)校長、大阪府立看護短期大学教授を歴任している。
- (23) 永田まなみ「芝田不二男の『看護哲学』の今日的意味―日本における看護哲学の源泉を辿る」熊本大学医学部保健学科紀要、第三号、二〇〇七年、九二頁。
- (24) 芝田不二男『看護哲学』二七頁。
- (25) 同右九頁。
- (26) 同右一頁。
- (27) 岸信行「看護哲学」『看護教育』一九卷一―一號、一九七八年一月、六七九頁。
- (28) 同右六八―八頁。
- (29) 西村ユミ『語りかける身体 看護ケアの現象学』ゆみる出版、二〇〇一年
- (30) 谷津裕子『看護のアートにおける表現 熟練助産師のケア実践に基づいて』風間書房、二〇〇二年。
- (31) 日赤看護大学講師の西村は研究分担者として、当時大学院生であつた谷津は研究協力者として研究組織に加わつており、両者とも博士論文の基盤となるような研究報告を行っている。『報告書』には、谷津裕子「看護のアートの概念の文献的考察(第1報)」(「看護のアート」とは何か)、看護のアートにおける「看護の概念的考察(第2報)」(「看護のアート」とは何か)、「看護の概念の文獻的考察」、西村ユミ、花出正美「看護における全体性の概念」などが掲載されている。
- (32) 西村ユミ『語りかける身体 看護ケアの現象学』講談社学術文庫、二〇一八年、二六二頁。
- (33) 谷津裕子『看護のアートにおける表現』はしがき、ii頁。
- (34) 渡邊美千代、渡邊智子、高橋照子「看護における現象学の活用」五九―六九頁。
- (35) 榊原哲也「看護ケア理論における現象学的アプローチ―その概観と批判的コメント―」『フッサール研究』第六号、フッサール研究会、二〇〇八年、九七頁。
- (36) 渡邊美千代他「看護における現象学の活用」五九頁。
- (37) 鈴木正子『看護することの哲学 看護臨床の身体関係論』医学書院、一九九六年の早坂「序」三一―六頁、鈴木「あとがき」一五五―一五七頁等参照。早坂泰次郎(一九二―二〇〇二)は当時立教大学教授であり、専攻は人間関係の心

理学であった。日本 I P R 研究会は一九七〇年に早坂を中心に創設された人間関係学の研究会で、真の人間関係を人格関係 (Inter Personal Relationship) となし、体験学習として I P R トレーニングを実施している。

(38) 「ナースのための現象学——あるがまま」の患者理解のために…現象学的方法」は「臨床看護」第一六巻一号、一九九〇年〜第一七巻三号、一九九一年で十三回にわたって連載された。第一回早坂「現象学とは何か」に始まり、最終回は早坂「現象学の難しさ——連載を終わるに当たって」で終わっている。

(39) 渡邊美千代他「看護における現象学の活用」六五頁左段参照。A・ジオルジ著、早坂泰次郎監訳『現象学的心理学の系譜』勁草書房、一九八一年。原著は Amedeo Giorgi, *Psychology as a Human Science. A Phenomenologically Based Approach*, Harper & Row, 1970。

(40) 榊原哲也「看護ケア理論における現象学的アプローチ——その概観と批判的コメント——」九七—一〇九頁。
(41) ヴァン・デン・ベルク以外の講演テーマは、ジオルジ「現象学的運動」、パースイ「看護と現象学——人間生成理論からみた QOL」、鷺田清一「看護と哲学をつなぐもの」である。

日本における「看護の哲学」の展開と現状〔浅見〕

(42) 浜渦辰二『ケアの臨床哲学への道』晃洋書房、二〇一九年三月の「あとがき」三四九—三五四頁。

(43) 浜渦辰二「浜渦信二」看護の原点を見つめて——臨床看護の視点から」『日赤看護誌』第一八巻一号六六頁

(44) 浜渦辰二編著『北欧ケアの思想的基盤を掘り起こす』大阪大学出版会、二〇一八年。

(45) パトリシア・ベナー著、伊部俊子、井村真澄、上泉和子共訳『ベナー看護論——達人ナースの卓越性とパワー』医学書院、一九九二年。原著は Patricia Benner, *From Novice to Expert. Excellence and Power in Clinical Nursing Practice*, Menlo Park, Calif.: Addison-Wesley, 1984。

(46) ベナー、ルーベル共著、難波卓志訳『現象学的人間論と看護』医学書院、一九九八年。原著は Patricia Benner, Judith Wrubel, *The Primacy of Caring: Stress and Coping in Health and Illness*, Addison-Wesley, 1989。

(47) 同右「序」ix頁。

(48) ベナー、ルーベル共著『現象学的人間論と看護』四七頁。

(49) 鷺田清一「解説 臨床のまなざし 現象学の思考」、西村ユミ「語りかける身体 看護ケアの現象学」講談社学術文庫、二〇一八年、二七三—二八三頁。

(50) 同上二七七頁

(51) 代表的な共同研究としては鷺田清一「看護の臨床哲学的研究」、榊原哲也「ケアの現象学の具体的展開と組織化」、松葉洋一「現象学的看護研究方法の確立」など。研究組織には看護研究者とともに、臨床哲学、現象学を専門とする本間直樹、河野哲也、村上靖彦、浜渦辰二、西村高広などの名前が見られる。また、代表的な共著には松葉洋一、西村ユミ『現象学看護研究 理論と分析の実際』医学書院、二〇一四年、西村ユミ、榊原哲也『ケアの実践とは何か 現象学からの質的研究アプローチ』ナカニシヤ出版、二〇一七年などがある。

(52) 臨床実践の現象学研究会H D clinical-phenomenology.com (2021/9/21アクセス)

(53) 吾妻知美「わが国の看護哲学に求められているもの―日本における哲学、医学哲学、看護哲学の歴史からの考察」、『看護哲学の基礎付け』一九頁。

(54) 日野原重明『現代医療の提言』岩波書店、一九九五年、一一二―一一四頁。

(55) 二〇世紀における日本的な看護モデルの形成とその試みについては次の二冊が参考になる。久間圭子『日本の看護論 比較文化的考察』日本看護協会出版会、一九九八年、坂

田三允『日本人の生活と看護』中央法規出版、一九九八年。

(56) 谷津に先立って西田哲学に言及した日本人看護研究者の論文として、野島良子「看護学の根本問題―実在するものと知識の起源について」『日本看護科学学会誌』第二二巻四号、一九九二年、一―八頁がある。この論文で野澤は、実在するもの (Reality) の典例として西田の「純粹経験」を挙げ、そこに看護の知の起源を求めようと試みている。

(57) G・ハント、江藤裕之訳「看護のための看護を目指して―西田幾多郎の『善の研究』と看護倫理―(原題: Good Nursing, Nursing the Good: Kiitaro Nishida and the Philosophy of Care)『Quality Nursing』第九巻一号、二〇〇三年一月、六九頁。

「よい看護 (good nursing)」と「善をはぐくみ、それを大切に扱うこと (nursing the good)」という二つの言葉をカンマで結んだハントの論文の表題は『善の研究』の善理解―自己実現説に媒介されることによつて、「よい看護とは、善をはぐくみ、それを大切に扱うこと」であるという日本文に翻訳されることになる。(浅見洋「西田哲学と看護学の対話に向けて」『場所』第五号、二〇〇六年四月、二一―一〇頁参照)

(58) 谷津は後にグラスゴー大学に留学し、G・ハントに師

事している。

- (59) 中岡成文『私と出会うための西田幾多郎』出窓社、一九九〇年一〇月、一一頁。(西田)は筆者挿入。ここで中岡は村田久行『ケアの思想と対人援助―終末期医療と福祉の現場から』紀ノ国屋書店、一九九八年に言及している。村田は現象学を基盤として、スピリチュアルケアを含む対人援助の考え方と方法(村田理論)、傾聴などに関する著作を通して、医療、福祉関係者、特に緩和ケア、スピリチュアルケアに関わる医療専門職者に大きな影響を与えた哲学研究者である。
- (60) 谷津裕子『看護のアートにおける表現』一九〇頁。中岡成文『私と出会うための西田幾多郎』九九―一〇〇頁。
- (61) 谷津裕子『看護のアートにおける表現』一〇―一一頁。
- (62) 同右二二―二三頁。
- (63) 同右一七―一九頁。
- (64) 清水哲郎『医療現場に臨む哲学』勁草書房、一九九七年、一一―一頁。
- (65) ヴァージニア・ヘンダーソン著、湯楨ます、小玉香津子訳『看護の基本となるもの』日本看護協会出版社、一九九五年、一一頁。原著はVirginia Henderson, *Basic Principles of Nursing Care*, International Council of Nurses,

日本における「看護の哲学」の展開と現状〔浅見〕

Geneba, 1991.

- (66) 「ICN看護の定義(簡約版)」日本看護協会誌、二〇〇二年。この国際看護協会の看護定義は現在の日本看護協会のHPにもそのまま搭載されている。http://www.nurse.or.jp/nursing/International/icn/document/definition/index.html(2021/7/14アクセス)
- (67) 筆者は二〇二〇年九月に看護管理学会の教育講演「看護管理を哲学する―西田哲学視座から―」、二〇二一年七月に第二七回看護診断学会の特別講演「看護と哲学―看護診断とは何か」等をなす際、看護諸分野の概念が、現在の公式看護定義と同じように、各々の看護分野におけるケアの対象が人々を包摂する場へと拡大していることを確認することができた。
- (68) 現在の看護定義は、現在、厚生労働省が高齢社会に対応して構築を推進している「地域包括ケアシステム」の理念と軌を一にしていると思われる。
- (69) ケアを看護の本質としてとらえた代表的なケアリングの看護理論家にはM・レイニンガー(Madeleine Leininger: 1925―2012)´ J・ワトソン(Jean Watson: 1940―)´ P・ベンナー(Patricia Benner: 1942―)´ などがいる。レイニ

ンガーは文化人類学的視点から、ワトソンとベナーは実存的現象学、解釈学的現象学の視点からケアリング論を展開した。後者の二人が日本の看護研究に与えた影響が大きい。レイニンガーの文化看護、超文化看護は看護ケアの場の文化性、地域性を指摘し、日本の地域看護（コミュニティケア）にもその理念が受け継がれている。

(70) T・ヘザー・ハードマン、上鶴重美『NANDAI 看護診断定義と分類 2018—2020』医学書院、二〇一八年、四八四頁。

(71) 澤瀉久敬『わが師わが友 その思想と生き方』経済往来社、一九八四年には「私は論文を書くときには西田先生お一人を頭に置いていた。……拙文を読んで下さる他の方々のごとは全く念頭に置かず、ただ西田先生に見ていただけるものを書くことに全力を尽くしたのである」(一九七頁以下)、「医学概論の進む道」という小文を書いたとき、先生にそれを拝呈申し上げたところ、大変よろこんで下さって、その拙文中先生(西田)が同感された箇所を引いて御返送くださいました」(一八頁)とある。

(72) 同右九九頁。

(73) G・W・F・ヘーゲル著、岩崎武雄責任編集、藤野渉、赤澤正敏訳『法哲学』中央公論社、一九六七年、一七四頁。

日本哲学史におけるフッサール現象学の受容

浜 渦 辰 二

はじめに

フッサール現象学の受容を語る時、日本の哲学者・研究者はフッサールのどのテキストを活用できたのか、が問題になる。フッサールが生前に刊行した著作は、それほど多くはなく、著書が六冊、論文が六本しかない。フッサール生前の時代の研究は、講義や講演を聴講する以外には、これらの著作・論文を頼りにするしかなかった。一九三八年にフッサールが死去した後、膨大な草稿がナチスの手から救出され、ベルギー・ルーヴァン大学にフッサール文庫が創設され、草稿が整理・編集されて、一九五〇年からフッサール全集 (*Husserliana*) の刊行が始まり、その後は続々と刊行される全集 (現在四二巻) に基づく研究となっていた。したがって、日本におけるフッサール現象学の受容を論ずる場合、大雑把に言つて、「I」全集刊行以前 (一九二一—一九四九) の時期と、「II」全集刊行以降 (一九五〇—) の時期を分けねばならないだろう。本稿では、前者の時期から後者の時期の始まりまでを追うことにし、それ以降の日本現象学展開期については簡単に触れるにとどめる。

なお、筆者の関心は、フッサール現象学のなかでも〈間主観性 (*Intersubjektivität*) の問題〉にある。〈間主観性の問題〉とは、第一に、「他者経験 (*Fremderfahrung*)」の問題、つまり「我は他の我をどうやって経験しているのか」という

問題であり、それは、経験的な次元における他者経験への問いとなる。しかし、それは第二に、「間主観的構成」の問題、つまり「いかにして客観的世界が、他者経験を通じた間主観的構成の相関者である」、とすることができるかという問題であり、それは超越論的な次元に他者がどのように関わっているかという問いとなる。二つのことが不可分のこととして論じられているのが、フッサール現象学における〈間主観性の問題〉の特徴である。

日本にフッサール現象学が紹介され始めた頃、日本の研究者のあいだではすでに読まれていた『イデーニー (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I)』(一九一三)においても、「間主観的世界」を「感情移入 (Einfühlung)」、に媒介された経験の相関者」(III/1, 352)とし、「客観的世界の間主観的構成」(III/1, 354)を説明することが課題として掲げられていた。しかし、日本哲学史に与えたフッサール現象学の影響という点で、ここでは構想として述べられただけの〈間主観性の問題〉がどれほど哲学の根本問題として論じられてきたかを検証してみると、私としては、ほとんどまともに向き合われてこなかったのではないかと疑問に思わざるをえない。本稿では、このような〈間主観性の問題〉を念頭におきながら、日本哲学史においてフッサール現象学がどのように受容されてきたかを考察することにした(一)。

一 西田幾多郎の「現象学」への関心

西田幾多郎の『善の研究』(一九一三)の「純粹経験の立場」は、「意識の立場であり、心理主義的とも考えられる」(3)なのであって、「個人あつて経験あるにあらず、経験あつて個人あるのである、個人的区別より経験が根本的である」という考えから独我論を脱することができ(二)ると考えて書いたものの、「その不完全なることはいままでも

ない」(7)と、西田自身がのちに振り返っている。現に冒頭で「純粹経験」を説明するにあたって、「意識現象であっても、他人の意識は自己に経験できず、自己の意識であつても、過去に就いての想起、現前であつても、之を判断した時は已に純粹の経験ではない。眞の純粹経験は何等の意味もない、事實其儘の現在意識あるのみである」(13f)と述べる。他方、第三編第十二章「善行為の目的」では、「余はアリストテレスが其政治學の始に、人は社會的動物であるといつたのは動かすべからざる眞理であると思ふ。……人間が共同生活を営む処には必ず各人の意識を統一する社會的意識なる者がある。……我々の個人的意識は此中に發生し此中に養成せられた者で、この大なる意識を構成する一細胞に過ぎない」(171f)とも述べている。そこに、フッサールのような「他者」と「間主観性」の議論に繋がる糸口があつたはずだが、西田がそれを追うことはなかつた。

『善の研究』出版の直後、同年に發表された論文「認識論における純論理派の主張について」(一九一一)は、日本で初めてフッサールを紹介した論文と思われるが、認識論の学派を「純論理派」と「心理派」ないし「純粹経験派」に二分したうえで、前者のなかにワインデルバント、リッケルトを挙げ、それと「全く系統を異にしているようであるが、フッサールの如き人も同一主義の人である」(二)と位置づけている。西田が、「重力の法則は始めてニュートンが考えたのであるが、ニュートンの思惟作用と重力の法則という思想とは全く別物である」(15)という考えを述べた人として「リッケルト及びフッサール」について参照しているが、フッサールについては、『論理学研究』第一卷(一九〇〇)に基づくものと思われる。

『善の研究』出版の翌年、この著作に対してはじめて学術的な批評を加えたのは、『哲学雑誌』(三八三—四号)に掲載された高橋里美の「意識現象の事実と其意味——西田氏著『善の研究』を読む」(一九一二)であつた。そのとき高橋は「大学卒業後僅か一兩年の頃であつた」(2)という。高橋が問題にしたのは五点にわたるが、なかでも重要な

は論文のタイトルともなっている。「(五) 意識現象の事実と其意味」であろう。「事実の真理」と「永遠の真理」をラ
イプニッツに從つて区別したとして、「永遠の真理」(数学や論理学の真理)は「意識の事実として見れば、それは個
人的なる外はない」が、「意識が意識を超越することは事実としては不可能であるから、意味として之を超越する外
に道はない」(421)。とすると、「意識現象の意味に於て其事実を超越する事が出来る故に、意識は唯一の實在である
と積極的に主張する事が困難である」(427)ことになる。要するに、『善の研究』において、「意識現象に其事実と其
意味とを区別するのでなくては到底疑問に満足な回答を與ふることが困難と考ふる」(416)というのである。

西田はこの高橋の問いに対してすぐ(半年後)に「高橋(里美) 文学士の拙著『善の研究』に対する批評に答ふ」
と題した文章を『哲学雑誌』(三八七号)に発表した。無名の一学士の批評に丁寧な答えるのは異例のことだっただろう。
西田の返答の基本的な考えは、「事実と意味」のような区別は「一つの意識の両面にすぎぬ」(107)、つまり「二元論
的見方を取るのではなく、この両者を同一型と見做す一元論的見方を主張したい」(108)というものだった。それゆえ、
「直接な真の純粹経験においては、事実即意味、意味即事実である」(108)と言ひ、それは「活動的自発自展的統一」
(110)であると言ひ、「ただ如何にして一つ意識がこの両面を具しているのか、この両面は如何にして一つの意識に
結合せられているのか、意識の如何なる方面が意味であつて如何なる方面が事実であるかを考へて見ねばならぬと思
う」(122)というくだりには、それが最終回答ではなく、なお説明すべき課題と考へていることが窺われる。

この若き日の西田批評の論文について、高橋は後に(一九三二年の『全体の立場』の序において)振り返りつつ、「意
識の事實とその意味との本質的な區別は、その当時の私に取つては可なりに重大なる発見であつた」(3)として、次
のように述べている。「後から考へると、この私の意味の概念は、獨逸西南學派の哲學に於ける、實在せずして妥當
する價値の概念とも或る點に於いて相通ずる所があるが、私の所謂意味の範圍は價値の範圍よりも、一層廣汎であつ

て、無價値なる意味も亦意味たるを失わない。故にそれは寧ろブレンターノやフツセルの意識の志向性概念に一層多く一致するものであったと思う」(5)と述べている。しかし、当時(一九二二)の高橋も西田もそれがフツサールの「志向性」と関連する問題という認識をもってはいなかった。高橋は続けて述べている。「私は當時既にブレンターノの心理学の或る部分を読んでいたし、彼れが意識の重要な特色の一として擧げた志向性の思想そのものにも興味を感じたことは事實であるが、何故か実際にはそれが私の意味の思想に直接に結合して来ないで、却つて間接にラッセル「ラッセル」を通して幾分の影響を私に及ぼしたことは、私の浅學のせみには相違ないが、まことに不思議といはねばならぬ」(6)と。

前掲論文の四年後に西田が発表した論文「現代の哲学」(一九一六)では、「現代」の「独逸哲学」において①「コーヘンを中心とするマールブルヒ学派」と②「ウインデルバントやリッケルトを中心とするいわゆる独逸西南学派」と③「ブレンターノを先達とせるマイノングやリップスなど、特にボルツァーノを復興してこの学派の思想を総合し発展したる観あるフツサールの一派〔現象学派〕」(142)(3)がある、としている。そして「ボルツァーノやブレンターノからフツサールに至るまでの哲学」(161)の流れを追い、「フツサールの現象学研究 *Phänomenologie*」(165)を紹介している。ボルツァーノの「表象自体 *Vorstellungen an sich*」、ブレンターノの「対象の〔志向的〕内在 *die intentionale Inexistenz des Gegenstandes*」、マイノングの「対象論 *Gegenstandstheorie*」、トヴァルドフスキの「表象において作用 *Akt* と内容 *Inhalt* と対象 *Gegenstand*」の区別を紹介した後、フツサールについては、『論理学研究』の第二巻と『イデーナー』の内容を簡単に紹介している。そこで挙げられているのは「本質と事実」「ノエシスとノエマ」といった考えで、「現象学的立場から意味を含むものとして、対象との関係から見ても非常に精密なる研究をなしている」(167f.)と「志向性の思想」に近づき、「すべての立場を除去して純我の立場から見るのが純現象学である」(169)と

しているものの、〈間主観性の問題〉はまったく注目されていない。

「複雑にして要領を得難いフッサールについて述べた中には多くの誤解があることであろう」(170)とし、後(一九三七)の注記で「この時代は始めてフッサールが紹介せられた頃にて私のフッサールの理解は極めて膚浅である」(ibid.)としており、この時期、西田のフッサール現象学への関心は、この程度であった。

二 田辺元とフッサールの『改造』論文

『フッサール年代記 (Husserl-Chronik)』には、西田の講義録『現代における理想主義の哲学』を筆記した山内得立、フッサールがリッケルトらの編集する雑誌『ロゴス』に発表した論文「厳密な学としての哲学」(一九一一)の和訳「学としての哲学」を『哲学雑誌』(一九一五)に発表した伊藤吉之助らが、フライブルクのフッサールの演習に一九二二年夏学期に参加したこと、翌一九二三年夏学期には、田辺元が参加したことが記録されている。一九二六年には、高橋里美、務台理作が、フッサールの講義を聴くとともに、自宅で直接フッサールから現象学についての教えを受けたとのことだが、残念ながら、『フッサール年代記』に二人の名前は記録されていない。ところが、そこには、一九二二年八月八日に日本の雑誌『改造』の代理人である Tadayoshi Akita が、同誌への論文寄稿を手紙で依頼してきたことが記録されている。『改造』は一九一九年に創刊され、社会問題の記事で売れ行きを伸ばした総合雑誌で、一九二一年にはバートランド・ラッセルを、一九二二年にはアルバート・アインシュタインを日本に招き、リッケルトに論文を寄稿してもらっていた。

一九二三から二四年にかけて、フッサールが寄稿した論文が三本、日本の雑誌『改造』に掲載された。引き続き掲

載が予定されていたが諸般の事情（何より大きかったのは、一九二三年九月一日に発生した関東大震災であった）で実現されなかった二本の論文とともに、『フッサール全集』第二十七巻に「刷新（*Erneuerung*）」についての五つの論文」として収録されている。フッサールがこの寄稿に応じた理由の一つは当時のドイツの経済的事情（第一次大戦後のインフレ）であったが、もうひとつは第一次大戦後取り組んできたテーマ、すなわち、「現代（第一次大戦後）」の政治的社会的状況と取り組み、個人と共同体に対して倫理的な生活形式を規定しよう」とする動機からであった。しかし、『改造』に掲載された和訳論文の訳者は不明で、『フッサール全集』第二十七巻の編者は「おそらく田辺元が翻訳を仲介したか、あるいは自ら訳したのでは」と推測している。「田辺は、一九二三年夏学期に初めてフッサールのゼミナールに参加し、後に『改造』社に対するフッサールの権益を代理することになった」とも述べている。

また、この『改造』論文は、「ただ厳密な学だけが、個々の人間と共同体の刷新に対して確実な出発基盤を与えることができる」（XXVII, S. XIV）という思想によつて導かれており、その点で、一九一一年に西南ドイツ学派（新カント学派）のリッケルトらが編集する雑誌『ロゴス』第一巻に掲載された「厳密な学としての哲学」から、一九三六年にベオグラートで発行されていた国際哲学雑誌『フィロソフィア』に掲載された『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』の第一・二部までの中間に位置づけられる論考であるとともに、倫理学の問題を扱ったものとして、フライブルク時代の『倫理学入門』一九二〇—一九二四年夏学期講義』（『フッサール全集』第三十七巻）との関係で考察されるべきテキストである。しかし、この『改造』論文が、当時の日本哲学界にどれだけの影響を与えたのかという点について、寡聞にして私には詳らかではない。

一九二三年九月十九日付けで、西田はフッサールからの書簡を受け取っている（『下村寅太郎著作集』第十二巻で紹介されているが、『フッサール書簡集』Husserl: Briefwechsel, VIには収録されていない）。フッサールは、西田の『意

識の問題』(一九二〇)と『芸術と道徳』(一九二三)を受け取ったことに感謝を述べた後、それに先立って木場了本から『自覚における直観と反省』(一九一七)をすでに贈り物として受け取り、それについて田辺元より興味あるところを伝えてもらっており、近い内にフライブルクで勉強している日本人によって西田の著作による講義をきく機会を見出したい旨、述べている。また、書物のお返しによってお礼することを切望しているが、前年に『改造』に載せた最初の論文の抜き刷りを一部も受け取っておらず、さらに続いて『改造』に送った三つの論文についてまったく返信がなく、刊行されたか否かすら知らないのは遺憾である旨、述べている。その一方で、一九二三年九月一日に発生した関東大震災について、「大いなる悲しみの念を以て、否、心の底まで衝撃を受けて、震災によって日本の大部分に襲いかかった巨大な不幸を聴きました。私は自分のことのように痛切に感じます。私は日本の哲学の貴重な若い代表者たちを識っており、日本に対して暖かい関心を抱いているのですから」と、心配りを示している。

他方、田辺元は、一九二二—一九二四年(この間の一九二三年に関東大震災)にドイツ留学し、フライブルクでフツサールの講義のみならず、ハイデッガーの一九二三年夏学期フライブルクでの講義「オントロジー(事実性の解釈学)」も聞いて、ハイデッガーとは親しくなった。帰国後まもなく、論文「現象学における新しき転向——ハイデッガーの生の現象学——」(一九二四)を発表した。それは、まずは、フツサールの現象学を「厳密なる学としての哲学」という「所謂「学の哲学」と「生の哲学」との両極を統一する希望」(16)を指すものとして評価している。その一方で田辺は、「真に我々が接近の途を有する具体的なる体験に於て完成せられ、我々のそれに対する交渉の仕方に相対的に意味を有する意識の志向性を明にし、それ自身が意識そのものの自覚的發展として認められるような現象学が要求せられる」(24)として、「志向性の思想」に着目しつつも、ハイデッガーの「生の現象学」ないし「解釈的現象学」が「この要求に応ぜんとするもの」で、こちらの方を、「フツサールの立場の制限を知ると共に、デイルタイの影響

の下に現象学を新しき方向に転ぜしめようとして居る」と、「ハイデガーが現象学の方法に與えようとする新しい転向」(25)を高く評価している。

田辺の理解によれば、フッサールのいう「自然的態度」においては、「自我の外に多数の自我があり、此等自他の我に対立して非我の世界が我を超越して無限の時間空間の内に無限に生起消滅する個々の事実の総体として存在する」(26)ことになる。しかし、「此の如く接近の通路を重んじ、世界と何らかの方法に於て交渉するその仕方に相対的に意味の完成をなす意識を現象学の対象とすることは、その理解を主観相互の間に全然相通ずる所なき極端に個人的ものたらしむる恐は無いか」(29f.)と疑問を投げかける。田辺もまた、フッサールが〈間主観性の問題〉に取り組んできていることには気づかず、「独我論的」にとどまっていると断じている。

その一方で、ハイデガーについては、「此の如く独我論的乃至相對論的思想は己に理論的構成の産物であつて、具體的には現実存在はその表現 *Ausgelagtheit* の流動的な公共圏 *Öffentlichkeit* を有し、現実の生活云為は此内に於て行われるのである」(30)と評価している。とりわけ、論文末尾で田辺が、「逃れんとして逃るることの出来ぬものとして、之に対し配慮する仕方が現実存在の存在性を形造るのであるから、寧ろ確實なる死を、進んで覚悟する所にこそ生が自覚的に顕現するというべきである」(34)と述べていることは、やがて二年後には発表される『存在と時間』の「死に至る存在」や「先駆的覚悟性」というハイデガー哲学を日本の読者に先取りして伝えるものとなつた。しかし、それとともに、多くの日本の読者の関心を、〈フッサールからハイデガーへ〉と導くものともなつたと言えよう。

田辺が翌年発表した「認識論と現象学」(一九二五)でも、「今日現象学派は、独逸哲学に於て最も有力なる学派となり、一九一三年以来 *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (哲学及び現象学的研究のための年報)を發行してその機関とし、直接此学派に属せざるも間接の影響を受くるものは極めて多く」(41)なつてい

ことを報告しつつ、『イデーニー』によりながら、フッサール現象学をとくに認識論の問題圏において解説している。前論文に比べ新しいところは、「認識の現象学的解明」として、「維持 Retention と予想 Protention」との意味志向の關係において「現象学的時間」が成立することや、外部知覚においては、「十全性が部分的象面に止まり」、「限を描く abschatten」ことが紹介され、「原点」としての「身體」が言及され、「自然界における身體を基とし感情移入に由つて自他の精神間に交互の理解をなす」と言われ、「此思想が廣く哲學全體に新しき展望を開かんとしつつある所に現象学の哲學史的意義があるのであらう」(64-66)とまとめられている。更には、「現象學より觀たる意識の一般的本質」として、「意識は常にその焦点の周圍に無限の背景意識を持つ」(67)こと、「具體的なる意識の本質はノエマとノエシスとの相關的なる關係としての志向性に成立する」(88)ことも紹介されている。

しかし、前論文の論調と同様に、「フッサールの現象學が意識を靜的に我々の前に据ゑてその意味的構造を分析する點に於て、猶多少模寫主義的傾向を有するに對し、此〔ハイデガールの〕解釈學的現象學に於ては意識を歴史に於て具體的に發展するものと觀、現象學そのものをも意識の自己發展自己表現と解することである」(70)と、ヘカントからヘーゲルへに似たヘフッサールからハイデッガーへという動きが生じていることを示唆している。フッサールは、一九二〇年代頃に、これまでの「靜態的 (statisch) 現象學」から「發生的 (genetisch) 現象學」への展開を行つていたが、そのことは著作ではまだ現れていなかった。このあたりの記述を見ると、田辺が聴講したフッサールの講義(一九二三年、「超越論的論理学について」)からも、そういう考えを受け取つてはいなかつたように思われる。

三 高橋里美による新たな「フッサール現象学」像

フッサールは、一九一六年にゲッティンゲン大学からフライブルク大学に着任したが、『イデーニー』（一九一三）の出版後、いくつかの論文と講演を除いて、十五年間、著作を出版しなかった。ハイデガー『存在と時間』（一九二七）の刊行に刺激されて、一九二八年の退職の年に、かつて（一九〇四）の講義草稿と関連草稿を編集していた原稿を、前述の『年報』に『内的時間意識の現象学』（ハイデガー編）として刊行した。続けて翌年一九二九年には、これも講義草稿を基にして『形式的論理学と超越論的論理学』を刊行し、翌一九三〇年には論文「イデーニー後書き」を発表し、翌一九三一年には、一九二九年にパリとストラスブルで行った講演の仏語訳『デカルト的省察』が刊行された。長い間の「沈黙の時代」の後に、活発な表現活動の時期がやってきたのである。

その頃（一九二九—三〇）、「フライブルク詣」から帰国した高橋里美が続々と論文を発表し、それらをまとめた『フッサールの現象学』（一九三二）および『全体の立場』（一九三二）が刊行された。これらは、高橋が「一九二六年の秋から、翌年夏にかけての二学期」のあいだ、フッサールの冬学期講義「現象学入門」と夏学期講義「自然と精神」を聴講、演習「カントの純粹理性批判」に参加し、帰国後に刊行されたフッサールの著作『内部時間意識の現象学』（一九二八）や『形式的及び先験的論理学』（一九二九）および「イデーニーへの追記」（一九三〇）も踏まえながら、まとめた研究成果だった。

彼はその滞在中に学んだことを振り返り、「所謂現象学なるものは、私が日本にあつて、彼れの著書や、彼れに於いての紹介などを通して想像してゐたものとは、その主張に於て、殊にその動機に於て、かなりに違つたものだとい

うことを覺つた」(二)と述べている。そこで、「最近の哲學界の情勢から見れば、人々の心はフツセルの所謂構成的現象學から、ハイデッゲルの解釋學的現象學の方へと傾向しつつあるものの如くであるが、その故を以て後者によって前者が全然無用にされたと考へるものがあるならば、それは恐らく大なる誤りであらう」(6)とし、「フツセルの方法による眞面目な現象學的研究は、寧ろこれからだという氣さへする」(7)と再評価を訴えている。そこには、『論理學研究』と『イデー』に基づいた従来のフツサル現象學紹介書にはなかつた、新しく刊行された『内的時間意識の現象學』や『形式的論理學と超越論的現象學』も考慮に入れた、新しいフツサル現象學像が描かれている。

同書で、高橋は、フツサル現象學について、「現象學的還元」によつて「吾々の生活體驗、即ち日常性(Alltäglichkeit)に戻つていかねばならぬ」(9)と解説し、「世界の客觀性はかかる純粹意識のただ一個によつて還元し盡くすことは出來ぬもので、これを残りなく還元し切るには多數の主觀による共同的還元に俟たねばならぬ」(10)として、「自學的還元(die egologische Reduktion)」とともに「間主觀的還元(die intersubjektive Reduktion)」と二つの「現象學的還元」が必要と述べている。そして、「人格的態度(personale Einstellung)乃至は精神的(geistige)態度」(11)という、後に『イデーII』の刊行(一九五二)によつて日の目をみることになる用語にも言及しながら、「凡ての客觀性はこの純粹主觀性に於て構成せられる([sich] konstituieren)ものである」ということは、蓋しフツセルの根本思想である」(12)と喝破している。

そのうえで、高橋は「間主觀的還元」についてのフツサールの考えを要約している。それは「他我的認識」がいかにして可能かについて、フツサルは「感情移入(Einfühlung)」という途によつて解決しようとし、「従来の感情移入説をば不完全なるものとし、彼れの現象學の立場から、この現象の根本的解明をなすと称している」(58)と要約する。ただし、「彼れの感情移入に関する意見は『イデー』や『自然と精神』『先驗的論理學』等の講義の所々に斷

片的に散見するが、彼れの現象學に對するその意義の頗る重大なるにも拘らず、ただ一寸これに関説してゐるだけで未だ纏まつた叙述に接しない」(58)と不満を述べている。また、「その當時フツセルの新しい問題はこの感情移入の問題で、彼はこの困難なる問題について苦闘してゐる様に見えた」(58)と付け加えている。そうした制約があるにもかかわらず、高橋は、「感情移入（實は他我の知覺の意）の現象を開明するには、先ずこの身體性 (Leiblichkeit) を現象學的に研究せねばならない」(59)と、〈身體性の現象學〉の重要性を見抜いている。

ここで高橋は、ライプニッツの单子 (モノアド) との関連を指摘し、「ライプニッツは單子は相互に實際的交渉をなす窓を有たないと考えたが、フツセルは單子は身體性という窓をもつてゐて、これによつて他と關係すると考へる」(59)と解説する。さらに、「吾々の前科學的世界經驗に於ける時間及び空間は、物理學的時空の如くに等質的なものでなくして、定位せられた (orientiert) ものである。……即ちそれは時間配景と空間配景 (Zeitperspektiv und Raumperspektiv) とをもつのである」(59)として、フツセルが一九〇五年の講義「内的時間意識の現象學」および「物と空間」で論じ、後に『危機』書 (一九三六) で展開する生活世界的な時間・空間にも言及している。「この定位せられた時空の世界に於いて定位の原點 (零點 Nullpunkt) に位する原體 (零體 Nullobjekt)」(59)こそが、「身体 (Leib)」であり、それは「身體主觀性 (Leibsubjektivität)」(60)とも呼ぶべき「知覺の機關 (Organ)」であり、それは特有の「運動感覺 (Kinästhesie)」(60)をもつものだ」と要約する。

このような〈身體の現象學〉に踏まえた上で、「他の自我の認識」は、「他人の身體と自己の身體との間には或る類似が存する」(62)ことに基づくとしてゐる。それは「全く新しい根本經驗」(62)であり、一つの「解釋 (Interpretation)」しかも、「他の凡ての解釋の基礎たる根本解釋」(62)であるとする。そして、「これは吾々に直接なる原本的經驗には屬しないけれども、即ち、一の超越に屬するけれども、吾々の原本的經驗の中に已に他我 (alter ego) に対する指

示 (Indikation)、「感情移入の動機 (Motivation) が含まれている」(62f.) と結論づけるが、これはフッサールが『デカルト的省察』で使う「異他 (Fremd) なるものの特徴は、原本的に近づきえないものに近づきうるという性格 (Zugänglichkeit des original Unzugänglichen) にある」(I, 144) という言い方を予感させるものである。そして、このように「他我的存在の認識が現象學的に説明せられるとすれば、次に多くの自我の間の相互理解、相互同意といふこと、多數の個人的な原本的體驗の間の相互的一致といふことを考へねばならぬ」(64) ことになり、ひいては、「人格的世界及び文化的歴史的社會的な世界を現象學的に構成することが出来る」(65) というフッサールの構想を紹介している。

こうして、高橋はこの『フッサールの現象学』において、彼が聴講した講義とその後出版されたばかりのいくつかの新著に基づいて、とはいえ、まだ当時は未発表で後に『フッサール全集』に収められることになる大量の未刊草稿を目にすることなしに、〈間主観性の問題〉こそが「フッサールの根本思想」だと喝破したのであった。ところが、同書を出版した翌一九三二年、高橋は、そこに収められたフッサールについての論考を他の諸論考と併せて、論文集『全体の立場』として刊行し、その序では、「ハイデッゲルの存在論や、シェーレルの人間學や、デイルタイ一派の生の哲學などに對しても次第に深き興味を覺えるようになったが、これまで私の思索を刺戟することの最も多かったものは、西田先生の哲學であり、マールブルク學派、獨逸西南學派、現象學派（ことにフッサール）などの哲學であり、またヘーゲルの哲學であった」(二) と、フッサール現象学を超える関心の広がり明かしている。わずかに垣間見た〈間主観性の問題〉への注目は、残念ながら、高橋においてそれ以上に展開されることはなかった。ともかく、これら高橋の著作を中心に、「二〇年代末から三〇年代初めにかけての時期に、わが国における現象学研究の礎が置かれたと言つてもよい」(藤田正勝) ことは確かであろう。

四 和辻哲郎による「間柄」の現象学

一九三〇年代になると、フッサール、ハイデガーを中心とした現象学の研究を踏まえて独自の日本哲学を展開する試みが、三木清や九鬼周造らによって始まった。その頃、「純粹経験」の立場から「場所」の立場への転換の途上にあつた西田が発表した論文「私と汝」(一九三二)は、必ずしも現象学からの影響下に執筆されたものではないが、シェーラーの著作『共感の本質と諸形式 (*Wesen und Formen der Sympathie*)』(一九二二)を踏まえていると思われ、この時期に西田はもはやフッサールとの交流はなかつたにもかかわらず、フッサールもまたこの時期に、ブーバーの著作『我と汝』(一九二二)とは直接の関係がないまま「我—汝」関係について論じており(XIII)、その同時代性を考察する価値はあろうかと思う。因みに、西田は、ブーバー『我と汝』に言及してはいるだけでなく、「我と汝」を論じた先駆者としてフォイエルバッハ『将来の哲学の根本命題』(一八四三)にも言及してはいる(翌年発表した論文「行為的自己の立場」一九三三(9)では、フォイエルバッハに言及している)。前述のように、フッサールの〈間主観性の問題〉を追うことはなかつた西田であるが、この論文「私と汝」では、自らの思想的発展のなかで、その問題を異なる仕方で論じるようになったと言えよう。

この論文は、「私は他人が何を考え、何を思うかを知ることとはできない。他人と私とは言語とか文字とかいいう如きいわゆる表現を通じて相理解するのである。私と汝とは直に結合することはできない、唯外界を通じて相結合すると考えられるのである」(GS)という問題意識から始まっている。これは上述のフッサールの〈間主観性の問題〉の枠組みからすると、経験的次元において私は他人をどう認識するかといういわゆる他我認識についての議論と言つてよ

いだろう。西田がこうした問題意識をどこからもつようになったかを考えると、この問題に対する「類推説」と「感情移入」説を批判する文脈で、「マックス・シェーレル」(298)が言及されている。しかし、西田はこのような他我認識の問いそのものを批判するかのように、問題設定の前提になっている「内界と外界というものが本来相対立したものでなく、一つの世界の両面という如きものに過ぎない」(265)と述べ、また、「それが実在的と考えられる限り、時の形式に当嵌つたものと考えられねばならぬ」(266)として、「非連続の連続としての時」というものが考えられる」(266)と、「私と汝」の問いが「時」の問題と繋がっていることも示し、結局のところ、「私と汝との関係について種々なる難問は、内界と外界とが対立し、各自が絶対的に自己自身に固有なる内界を有つと考えるから起こるのである」(271)と、シェーラーの議論を踏襲するかのように、問いの前提が誤っていると批判する。

しかし、西田の真骨頂は、この論文が『善の研究』(一九一一)から十六年後に出版された『働くものから見るものへ』(一九二七)で「大きな転換を遂げ」新しい境地を開いた「場所」論を踏まえつつ、それを「無の場所」とし、それが「自己のなかに自己を映す」という「自覚」と捉えたうえで執筆された、退職(一九二八)後最初の論文集『無の自覚的限定』(一九三二)の第八論文として収録されていることにあり、この論文集は、「場所」を「絶対無の場所」という一つの宗教的意識として説明するものであった。しかも、論文「私と汝」は、上記の経験的次元での他我認識への問いを退けたのち、「個物と環境」について、「環境なくして個物というものもなければ、個物なくして環境というものもない」(269)と相補的關係を主張し、「真の弁証法というものが考えられるには、物が環境に於いてあり、環境が物を限定し、物が環境を限定するという考えから出立せねばならぬ、即ち場所的限定の立場から出立せねばならぬ」(270)と、言わば超越論的な次元における「場所的限定」につなげるものだった。

特にそのような超越論的な次元への論及として捉えることができるのは、「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らの一般者もない。しかし、私は汝を認めることによつて私であり、汝は私を認めることによつて汝である。私の底に汝があり、汝の底に私がある、私は私の底を通じて汝へ、汝は汝の底を通じて私へ結合する」(307)と主張するくだりであろう。「私と汝との関係もここにもとめられなければならない」(311)とは、それがこのような超越論的次元において初めて可能になつてゐることを述べたものであろう。しかし、論文「私と汝」の結論部で、それが「自己自身の中に絶対の他を見つゝという絶対無の自覚的限定と考えられるものが社会的・歴史的限定と考えられるものであり、我々の自己はかかる意味において限定せられるのである」(314)とか、「自己自身の底に蔵する絶対の他と考えられるものが絶対の汝という意義を有するが故に、我々は自己の底に無限の責任を感じ、自己の存在そのものが罪惡と考えられなければならない」(347)とか、「私と汝とは同じく歴史に於いてあり、歴史によつて限定せられたものとして、神の創造物である」(355)とかと議論が進んでくると、筆者には必ずしも分かりやすいものではなくなつてしまふ。西田の論文「私と汝」は、最終的には、ブーバの『我と汝』とは異なる仕方ではあれ、神を語り、宗教を語ろうとしてゐるのである。

さて、高橋里美がフライブルクに滞在してゐた頃(一九二六―二七)、和辻哲郎はベルリンに滞在してゐたが、その後、ドイツから、フランス、イタリア、イギリスと回り、文部省から命ぜられていた三年間のドイツ留学を一年半で切り上げて帰国した。ドイツ留学前に出版した『日本精神史研究』(一九二六)には「自然的態度」(329)というフツサールの用語が使われ、『原始仏教の実践哲学』(一九二七)における「感覺的次元の分析にはフツサール現象学の影が落ちていた」(熊野純彦)と評される。しかし、ベルリン滞在中、出版後まもないハイデガールの『存在と時間』を入手して読んだことから受けた刺戟がはるかに大きかつたようで、帰国後に出版した『人間の学としての倫理学』(一九三四)と『風土』(一九三五)は、ともに『存在と時間』から影響を受けながらも、それを批判するなかから独自の議論を展開

開したもので、フッサール現象学の影はもはやほとんどハイデガー『存在と時間』の大きな影のなかに埋もれてしまふほどであった。それは、両著作ともハイデガーには言及しているが、フッサールに言及することはなかったことも明らかである。

そのことを和辻は、『風土』のよく知られている「序言」で次のように明言している。「自分が風土性の問題を考えはじめたのは、一九二七年の初夏、ベルリンにおいてハイデッガーの『有と時間』を読んだ時である。人の存在の構造を時間性として把握する試みは、自分にとって非常に興味深いものであった。しかし時間性がかく主体的存在構造として活かされたときに、なぜ同時に空間性が、同じく根源的な存在構造として、活かされて来ないのか、それが自分には問題であった。……そこに自分はハイデッガーの仕事の限界を見たのである。……ハイデッガーがそこに留まつたのは彼の *Dasein* があくまでも個人に過ぎなかつたからである。彼は人間存在をただ人の存在として捕えた。それは人間存在の個人的・社会的なる二重構造から見れば、単に抽象的なる一面に過ぎぬ。そこで人間存在がその具体的な二重性において把握せられるとき、時間性は空間性と相即し来たるのである」(34)。言うまでもなく、「空間性が活かされていない」という批判が『風土』(一九三五)を生み、「*Dasein* が個人に過ぎなかつた」という批判が『人間の学としての倫理学』(一九三四)を生んだのであった。

これら二つの著書において、和辻は、「志向性」「自然的態度」「現象学的還元」「現象学的構成」といった用語をフッサールには言及することなく使い、例えば、「彼〔ハイデッガー〕はカント以後承認せられた認識論を、現象学の志向性の立場から覆そうとする」(191)というように、あくまでもハイデッガーに引きつけて利用するにとどまっている。和辻がこれら二著で採った「倫理学の方法」は、「ハイデッガーの現象学的方法を見るならば」(254)と言いながらも、もはや「現象学的方法」ではなく「解釈学的方法」(233f)であり、「我々は彼〔ハイデッガー〕が現象学を引きのば

して行つたであろうその点に立脚して現象学から離脱することが出来る」(254)と述べている。したがって、フッサール現象学の意味での〈間主観性の問題〉をそのまま和辻に見出すことはできないが、彼が解釈学的方法に基づいて主張する「間柄」の議論は、同じ〈間主観性の問題〉を基本的には現象学的方法とは異なる仕方でも明らかにしようとするものと言えよう。

こうして、和辻は、「間柄」思想を中核に据えて、「人間の学としての倫理学」の構想を仕上げていった。しかし、その構想において、和辻は、「人間存在の学は人間存在をすべて観念的なものの地盤たるとともにまた自然的なる有の地盤たるものとして把握しなければならない」(46)と述べ、「このような存在は、個であることを通じて全となるという運動においてまさに存在なのであり、従つてかかる運動の生起する地盤は絶対空である。すなわち絶対的否定である」(49)と結論づける。ここに大きく西田の影を読み取ることが出来るのではなからうか。和辻は、『人間の学としての倫理学』第一章の末尾を、「人倫の体系」において残された最大の問題は、人倫の絶対的全体性の問題であつた。それは有の立場においては解かれ得ない。その解決に対して我々に最もよき指針を与えるものは、無の場所において「我れと汝」を説く最近の西田哲学であろう」(180)と締めくくつてゐる。

五 山本万二郎によるフッサール現象学の復興

日本の哲学界では、戦前は明治期以来ドイツあるいはフランスに留学する研究者が多く、そのため世界的に見ても早い時期から新カント学派とともに現象学が紹介されてきたが、戦中・戦後、それらは実存主義への関心に流れていき、他方で戦後は戦勝国アメリカに留学する研究者が増え、プラグマティズムや分析哲学が盛んに紹介されるよ

うになった。そんな状況のなか、戦後の日本の哲学は多様な展開を見せるが、やがて『フッサール全集』刊行開始（一九五〇）を受けて一九五〇年代なかばにフッサール現象学が復興される時が来た。高橋里美より四歳年下の務台理作（二八九〇—一九七四）は、高橋と同じく一九二六年冬学期と一九二七年夏学期をフッサールのもとで過ごし、冬学期には「現象学入門」、夏学期には「自然と精神」の講義を聴講しただけでなく、「講義のあとで一週一回高橋里美さんと私とを自宅へ招いて現象学の話をしてくれるという厚意に與った」(C) という。

務台の帰国後、慶應義塾大学でその薫陶を受けた学生のなかに山本万二郎（一九〇三—一九六九）がいた。山本は、一九三一年に仏語訳のみが出版された『デカルト的省察』を「当時訳したが出版の機会に恵まれないままにいた所、一九五〇年フッセリアーナが出版され、そこにおいて初めて独文テキストが公表されたのを知り、直ちにその翻訳を志した」(D) という。それが、フッセル（山本万二郎訳）『現象學序説——デカルト的省察録』（創文社、一九五四）として出版された。これは、戦後の、そして『フッサール全集』が刊行され始めて、再開したフッサール現象学研究の復興を告げるものだった。

山本は「譯者の序」において、「一読してフッサールの画期的思想に強く打たれた」、「一言で言えば「自我」についての考え方がそれ以前の著書に対して飛躍的に新たな段階に達しているように思われた」(E) という。特徴的なこととして、①自我がモナドとして具体的に解されている、②相互主観性 (Intersubjektivität) の思想が発展している、③客観的世界とくに自然のみならず文化の問題が取り扱われている、④相互主観性に基づいて先験的観念論が提唱されている、の四点を山本は挙げている (F)。また、「このモナドの思想は主体の問題従つて実存の問題にも関係がある」(G) として、「我が国の哲学思潮の主流をなしている実存哲学は現象学にその根拠を持つ」(H) ことが分かるとし、更に、「文化の問題はフッサールにおいては彼特有な他我についての経験および社会共同体の問題と連なり、

フッサールに從來欠けていたといわれる文化科学あるいは実践的方面への連なりを見出す鍵ともなろう」(104)と述べている。

また、同訳書「解説」においては、『フッサール全集』第四巻として一九五二年に刊行された『イデーニⅡ』について言及し、「第四巻においては、自然生命精神の構成が取り扱われ、そこにおいてすでに本原文における重要問題である自我、他我についての経験、相互主観性、客観的世界、文化等の問題が、必ずしも同じ形ではないが一応取り扱われている」(207)と紹介している。さらに、『フッサール全集』第六巻として一九五四年に刊行された『ヨーロッパ学問の危機と超越論的現象学』(以下、『危機』)についても、「本稿校正中に入手したのであるが、その編者ビームルによれば、その重要性は本書に於て初めてフッサールが歴史について自己の立場を明らかにし、哲學の歴史性を主題としたことである。そこに於ては日常的生命界〔Lebenswelt〕と心理学とを批判して成立する先験的現象学としての哲学は、古代ギリシアに始まり、ルネサンスを支配した人間理性を今や新生せしめるものであり、人間理性の自己実現の場であると解される」(209)と言及している。

同訳書の刊行後、山本は一九五八年に慶應義塾大学海外派遣留学生として六ヶ月の滞欧中、約三ヶ月をベルギーのルーヴァンで過ごし、おそらく日本人研究者として初めてフッサール文庫を訪れ、「毎日のように通つて、『未公刊』原稿を読むのを楽しみにし」、そこで開かれているゼミナールに参加し、さらにドイツの支部(フライブルクとケルン)、フランスの支部(パリ・ソルボンヌ大学)をも訪れている。そこでの調査成果に加え、欧米各国のフッサール現象学の最新研究の涉猟を踏まえて、とりわけ、前述の『危機』(一九五四)との取り組みにより、一九五九年に慶應義塾大学に学位請求論文として提出し、増補を加えて刊行されたのが、『生命界』概念を中心とするフッサール後期思想の展開』(泉文堂、一九六三)であった。

同書「はしがき」によると、同書の基本的なアイデアは、次の通りである。「第六卷『ヨーロッパ学問の危機と実験的現象学』が公刊されるに至つて、更に現象学の大きな展開に出会つたのである。そうしてそこに「生命界」概念を見出し、そこそがフツサル現象学のモットーである「事実そのものへ」の具現であると思つた。」(一)「しかし同書をよく考察するとき、「生命界」概念の意味が必ずしも明確ではなく、特にそれがあるいは自然的見方から、あるいは先験的見方から考察されていると思われその解釈に惑つたのである。」(二)

また、当時の日本の哲学界の状況について、山本は次のように書いています。「フツサル現象学は、彼の没後、実存哲学の台頭とともに一時全く影をひそめ、過去のものとして世の中から忘れられた観があつたが、皮肉にもその実存哲学の興隆進展するにつれ、その基礎がもどり問われることによつて、再び注目されるようになった。特に前記フツセリアーナ全集が出版され、さらにフツサル生誕百年記念を含めて、その姉妹編フェノメノロジカ叢書が刊行され、それを機会にフツサル研究が再びもりかえし、最近特に遺稿に基づく研究が目立つてきた。……筆者としては、実存哲学を前提してそれからフツサルを眺めるのではなく、むしろフツサル自身の展開から実存哲学への連なりを求めたいと思うのである」(三)。ここで山本は、「フツサル後期思想の中心概念を「生命界」としてとらえる」方針を示した。

当時、すでに『フツサル全集』の刊行が第七・八卷の『第一哲学』(一九二三—二四年講義録)、第九卷の『現象学的心理学』(一九二五年講義録)まで進み、これまで知られていなかったフツサル現象学の全貌が見えるようになり、研究者達によりフツサル現象学のさまざまな時期区分が行われるようになり、「後期」とはいつから始まるのかについても議論されていた。山本は、この「生命界」概念が、『危機』のほか、「形式的論理学と先験的論理学」(一九二九)、「経験と判断」(一九三九)、全集第八卷『現象学的心理学』(一九二五年の講義)にも登場するが、「一九二四年フライブル

クにおけるカント記念講演の中において、いまだに主題化されているわけではないが現実的生命界という言葉が表われて」(29) おり、「後期思想は更に一九二四年までさかのぼらねばならぬ。そこで一九二四年から「省察録」の年代までを後期への過渡期あるいは後期のめばえの時期と名づけたい」(13)と述べている。

山本の同書のもう一つの論点は、次の点にある。「フッサールにおいて生命界という概念がいろいろの意味に使用されていることに注意しなくてはならぬ。すなわち先に述べて一切の生命経験の地盤としての前学問的生命界と、そこにおいて実践的に成立する日常的生命界と、客観的に見られた科学的生命界とについていずれも生命界という用語が用いられている。」(75) これを山本は、(ミュラーとグルヴィッチに倣って)「生命界の自然的と現象学的の二重性」(77)と呼び、フッサールが「生命界」について“vorgegeben” (前に与えられている) という語を使うのには、「前者において前もって与えられた生命界が、後者においては現象として眼前に与えられたものとなる」(82)と述べている。

同書の後半は、博士論文提出後に執筆された「補遺 歴史性と他者性の問題」となっている。「歴史性」については、次のように述べている。「危機」以前においても「歴史」がテーマになったとしても、それは構成されたものとしてであって、構成するものとしてではない。換言すれば、この世間的 (mundan) であって先験的ではないということである。従って、このことは先験的ということの意味の変更であるとも解され、「危機」において初めて先験的なるものが同時に真に歴史であるのに反し、「危機」以前においては、先験的とはむしろ非歴史的であり、従って歴史的なるものはいつもの世間的のものであり構成されたものであるということになるのである」(216)。ここで、「先験的なるもの」の意味の転換」(217) が起こり、「歴史性と先験性との結合」(218) が起こっていると山本はいう。筆者なりに言い換えれば、超越論的なものの探求のためには十分に経験的なものを遍歴しなければならず、経験的なものと超

越論的なものとを区別しながらも、単に両者を区別するだけでは済まず、両者が互いに絡み合っており、一方を明らかにすることは他方を明らかにすることを必要とする、ということである。そこから山本は、「ヴィーン講義の標題「ヨーロッパ人間の危機と哲学」が示すように、単なる先験的主観ではなく、人間〔Menschentum〕が主題となる。ただしそれ以前の場合のように単なるこの世的〔mundan〕のものとしての人間ではなく、また単にそれを超えたものとしての先験的主観でもなく、その両者の具体的統一態としての人間が主題となる」(26)と述べている。

同書では最後に、「諸家の批判」として、「歴史性について」「他者性について」「神について」「現象学の性格について」、さまざまな研究者達の議論を俎上に乗せている。もはや、これらを紹介する余裕はない。ただ、当時としてヨーロッパでの最先端の議論をほとんど網羅しているが、紹介するにとどまっていると言わざるをえない。にもかかわらず、高橋里美『フツセルの現象學』(一九三二)以来、下程勇吉『フツセル』(一九三七)、佐竹哲雄『フツセルの現象學』(一九四七)までで途絶えていたフツサル現象学研究を、一九五〇年から始まった『フツサル全集』の刊行およびそれに基づいて続々と現れた欧米のフツサル現象学研究にも目を配りながら、「生命界(生活世界)」、「歴史性」、「他者性(間主観性)」といった概念を中心に、「後期フツサル」像を描いてみせた功績は、次の世代に引き継がれていくものとして評価すべきであろう。

五 おわりに

前述のように、一九五〇年から『フツサル全集』の刊行が始まり、一九五八年からは同じ出版社から現象学研究のモノグラフシリーズである『現象学叢書 (Phaenomenologica)』の刊行も始まった。それ以前にもすでにフツサ

ルが生前に発表したいいくつかの著作の和訳が刊行されてはいたが、『フッサール全集』の刊行とともに、これまで知られていなかったフッサール像が次々の明らかになつてきて、『全集』版の著作の和訳が刊行されるようになり、それとともに新しいフッサール現象学の研究が始まり、一九六〇—一九七〇年代にフッサール現象学復興（フッセル・フネサンス）の山を迎えた。これまで見てきたように、日本哲学におけるフッサール現象学受容の第一世代が高橋里美（二八八六—一九六四）で、第二世代が山本万二郎（一九〇三—一九六九）だとすれば、第三世代となるのは、一九六〇年代に研究者として頭角を現した、新田義弘（一九二九—二〇二〇）、立松弘孝（一九三一—二〇一六）、渡邊二郎（一九三一—二〇〇八）ら、後に「現象学研究会」発足（一九六八）および「日本現象学会」発足（一九七九）に貢献していった研究者達である。

また、この第三世代のもとで薫陶を受け、一九九〇年前後から頭角を現してきたのが、いわば第四世代で、これは山口一郎（一九四七—）から始まり、「団塊の世代」を挟んで、それに続く十年ほどの発表者（一九五一—）を含め、榊原哲也（一九五八—）あたりまでの世代の研究者たちを指している。この時期の日本の現象学研究を牽引していった「団塊の世代」は、村田純一（一九四八—）、野家啓一（一九四九—）、鷺田清一（一九四九—）であることは、木田元とこの三人の編集により出版された『現象学事典』（一九九四）に象徴されている。この世代に特徴的なのは、後期フッサール現象学の研究から出発しながら、幅広い関心で他の哲学分野あるいは哲学を超える研究分野にも進出して精力的に活躍してきたことであろう。しかし、これら第三世代および第四世代によるフッサール現象学受容について論ずるのは、別の機会に譲るほかない⁴。

注

(1) 本稿は、『東アジアにおける哲学の生成と発展』(法政大学出版局、近刊)に収録された二つの拙稿「日本哲学史形成期におけるフッサール現象学の受容」および「日本哲学史展開期におけるフッサール現象学の受容」と一部重複するところがあることをお断りし、ご容赦いただくとともに、あわせてご参照いただければ幸いである。

(2) 以下、出典は巻末に挙げた参考文献の頁数を本文中括弧内に記す。

(3) 「」内は引用者による補足。以下同様。

(4) それについては、前掲拙稿「日本哲学史展開期におけるフッサール現象学の受容」を参照されたい。

参考文献

- ・西田幾多郎『善の研究』、岩波文庫、第四十一刷、一九七二年
- ・同『思索と体験』、岩波文庫、第三刷、一九八五年
- ・同『場所・私と汝』、岩波文庫、一九八七年
- ・同『西田幾多郎哲学論集Ⅱ』岩波文庫、一九八八年

- ・同『西田幾多郎の声』、書肆心水、二〇一一年
- ・高橋里美『フッサールの現象学』、日本社、一九四七年
- ・同『全体の立場』、岩波書店、第六刷、一九四三年
- ・田邊元『田邊元全集』、第六卷、筑摩書房、一九六三年
- ・下村寅太郎『西田哲学と日本の思想』、『下村寅太郎著作集』第十二卷、みず書房、一九九〇年。
- ・三木清『パスカルにおける人間の研究』、岩波文庫、一九八〇年
- ・九鬼周造『いき』の構造』、岩波文庫、第三十五刷、一九九七年
- ・和辻哲郎『日本精神史研究』、岩波文庫、一九九二年
- ・同『人間の学としての倫理学』、岩波文庫、二〇〇七年
- ・同『風土』、岩波文庫、第九刷、一九八五年
- ・熊野純彦『和辻哲郎』、岩波新書、二〇〇九年
- ・藤田正勝『日本哲学史』、昭和堂、二〇一八年
- ・フッサール(山本万二郎訳)『現象学序説——デカルト的省察録——』、一九五四年
- ・山本万二郎『フッサール文庫を訪れて』、三田哲学会編『哲学』、No.37、一九五九年
- ・同『生命界』概念を中心とするフッサール後期思想の展

- 開』、泉文堂、一九六三年
- ・新田義弘『現象学とは何か——フッサールの後期思想を中心として——』、紀伊国屋新書、一九六八年
- ・同『現象学』、岩波全書、一九七八年
- ・山口一郎『他者経験の現象学』、国文社、一九八五年
- ・木田元ほか編『現象学事典』、弘文堂、一九九四年
- ・浜渦辰二『フッサール間主観性の現象学』、創文社、一九九五年
- ・フッサール（浜渦辰二訳）『デカルト的省察』、岩波文庫、二〇〇一年
- ・フッサール（浜渦辰二、山口一郎、監訳）『間主観性の現象学』全三巻、ちくま学芸文庫、二〇一二／二〇一三／二〇一五年
- ・Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge, Husserliana XXVII*, (1922-1937), Kluwer Academic Publishers, 1989.
- ・Edmund Husserl, *Briefwechsel*, Bd VI, Philosophenbriefe, *Husserliana Dokumente*, Bd. III, Kluwer Academic Publishers, 1994.
- ・Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Martinus Nijhoff, 1977.
- ・Ludwig Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, Kleine Schriften, Suhrkamp Verlag, 1966.
- ・Martin Buber, *Ich und Du*, Jakob Hegner, 1966.

【書評 藤田正勝著『人間・西田幾多郎』】

「自己矛盾」と「未完の哲学」

——藤田正勝 『人間・西田幾多郎』を読む——

岡 田 勝 明

一、「思想と人」の共鳴から見えるもの

藤田正勝は、岩波新書から『西田幾多郎——生きることと哲学』（二〇〇七年）を、続いて岩波書店から『西田幾多郎の思索世界——純粹経験から世界認識へ』（二〇一一年）を出版している。同じく岩波書店からの本書の出版（二〇一〇年）によって、「西田論・岩波・藤田三部作」が、形成されたことになる。「生きること」と「思索」の交点を、「人間」におくことで「藤田による西田論考」は、広がりをも有しながら立体化され、三部作が相互にその内容を映し合って補強しあい、西田の全体像がさまざまな視点から浮かび上がって見られるようになった。

藤田が『新版 西田幾多郎全集』の編集委員を務めたことも関連してであろうが、本書は一般的にはあまり気づかれていない種々の資料に溢れている。それらのエピソード等からも、西田の人と思想の理解に新たな反映・反響が生まれることになるであろう。

それにしても藤田の西田研究の業績は、さしあたっては現代社会に受け入れられるような文献的・研究的整備にあ

る。西田研究は、西田の直弟子を中心にした時代から、上田閑照による西田哲学を「哲学」として構造的に開く業績を経て、藤田による詳細な解説の付された改版『善の研究』に見られるように、西田の原典の、時代に即する形が藤田によって整えられた次元にいたった。そこに藤田の業績は、その西田研究ともども、基本的には位置づけられるであらう。

しかもこのようなバトンリレーのもとにあつて、滾々と絶やしてはならない西田哲学研究の伝統的「地下水」の源に、藤田も立っている。本書について、「苦闘しつづけた歩みを知ることによつて、西田が論文のなかで記した一つひとつの言葉が豊かな広がりを示しはじめる。そのことによつてわれわれは西田の哲学をよりいっそう深い次元で理解することができるときわめて穏やかな書きぶりで藤田は書いているが、たんに「人」を知れば言われている論述も理解しやすくなる、というだけのことではない。「人」と「思想」とが、根本のところの一つになつていくこと、しかも思想を思想として純粹に極めることが、「人として生きる」ということと切り離せない処に「哲学の真面目」があるという「哲学の生まれる源泉処」が、西田哲学の立つ処である。そこにやはり立つことにおいて、『人間・西田幾多郎』が成立しているところに、本書の堪えざる魅力がある。

二、「哲学」と「人の生」を貫く「矛盾」

西田は、「哲学は自己の自己矛盾の事実から始まる」と吐露している。この事実を藤田は、「自己は自己自身において矛盾する」ということから説明している。「自覚」の成立において、この矛盾は露である。

対象的に見られない、ということが「自己」の本質である。にもかかわらず「自覚」とは、自己を見ることである。

主客の別をもつて見ることによつて、对象的に見ることが成立するが、对象的に見られないということは、主観によつて見られず、客観としても見られない、ということである。したがつて「見るものなくして（主観なくして）見る（客観的にではなく、見る働きをするものとして自覚的に見られる）」ということによつて、自己を見る、ということが果たされる。見る主観が無になつていにもかかわらず、そのことで「真に見る」ということが果たされる、ということが、「自己矛盾の事実」である。

藤田は、そのような「哲学的知」の成立するところに、「それとともに西田は、人間が「矛盾」としか表現することのできない不条理を経験せざるをえない存在であることをもそのなかに込めていた」と洞察している。さらにこの矛盾が「宗教」の生まれる文脈にまで伸びていることを、次のように指摘する。「人間はいかなる仕方でも救済されることのない」虚無的存在であるが、その無の自覚が「同時に自己を超えたものとの出会いを可能にするという「深き自己矛盾」について西田は語っている」。（その問題意識は、藤田においては、その近著『親鸞 その人間・信仰の魅力』（法蔵館 二〇二一年）に露である。）

「人」の生の根源にある「矛盾」は、「哲学」を通してその矛盾の質が顕かに自覚され、生の深きところである「宗教」へと巡回、螺旋して生の根源へと還相する。藤田の叙述においては、この矛盾のところに「芸術」も語り合わされる。「かにかくに思ひし事の跡絶えて たゞ春の日ぞ親しまれける」という西田の歌について、藤田は次のように述べている。「子どもを相次いで亡くすという、当時の西田の状況を考えると、ちよつと不思議な感じのする歌である。おそらく、つづけざまの苦しい出来事のなかで、そしてそれが生みだすかぎりなく深い悲哀のなかで、ふつと悲哀が超えられるという経験をしたのではないだろうか。……何重もの哀しみが重なつたところで、哀しみを包むものに出会つたということではないだろうか。……悲しみが悲しみのただ中で超えられるというのは、悲しみが、ある出来事

と、それを経験した個人とのあいだで閉じているのではなく、先ほど言った「大きな悲しみ」というようなものにながっているからではないかと私は考えている。」

「うた」すなわち「詩」という究極の芸術表現は、個人と個人を超えたものとなつて「矛盾」に立つ。その事について語る藤田の口ぶりは、ことに印象的である。本書では西田哲学に対するさまざまな問題について、はつきりと藤田の理解が示されているが、とくにこの箇所で、「私は考えている」という強い表現が用いられる。

「哀しみの重なりの中かで哀しみを包むものに出会うという経験には、論理的な必然性はない。一つの不思議としか言いようがない。……そのような経験の不思議さは、論理の枠組みがしつかり敷かれた散文のなかではうまく表現できない。歌であればそれを表現できる」と言われ、「歌」ないし「芸術活動」の特質が、「哀しみを包むもの」をめぐつてこのように語られる。論理の枠組みがしつかり敷かれた「散文」は、「論文」と言い換えてもよい。西田のいわばギシギシした論考を、「詩の言葉」のようなものが、横切ることがある。あるいはそのようなものに「打たれる」ことを秘めている感じのする「文」がある。そのような「不思議な感(うごき)」が生じるのも、そもそもその言葉が生まれる処に、西田が立っているからであろう。その不思議は、「絶対矛盾」に包まれる不思議に通じる。そこに共に立つには、「ではないか」というような表現は、客観的に距離を置いた学的表現としては有効であるが、的中するに間は開いていて、的に正中するには、「私」の経験に立っていなければならぬ。藤田が「人間・西田幾多郎」に触れる極所を、ここでは「私は考える」という表現が支えている。

三、「歴史」および「世界」における「矛盾」

「行為的自己」を核心に考え続けた西田において、「時間」と「空間」の問題は、「歴史」と「世界」の事柄として展開される。「歴史的世界」という「時空」の根柢に、たんに「世界」ではなく、「絶体無」の「場所」が見定められて、ほぼ「西田哲学」の骨格が形成された。

「行為の問題とのつながりから「歴史」の問題に、そしてそこに存在する非合理性に注目している。……歴史は、行為する者突き動かしている。「何処までも省みることのできない自己」の表現として、その内に非合理的なものを最初から内包している」と藤田は述べている。合理的に行為する自己と、にもかかわらず非合理的なものに突き動かされる自己との「矛盾」のなかで、行為を通して、「歴史」が成立している。そのようにして歴史が成立しているのは、「時間」の本質的な有り方が「歴史」を成り立たせているからである。「歴史的時間」の在処は、「自己が真にそこから生まれそこに死にゆく行為的自己自身を限定する現実の世界」にある。

その「現実の世界」を藤田は、「個物がその時間的（直線的）限定のなかで他の個物に（私が汝に）相対し、相互に関わりあう時……その限定は自己自身の時間的（直線的）限定であるにとどまらず、空間的（円環的）な性格を帯び、また逆に「空間・場所のなかでの一般者（環境・社会）による個物の限定が、……個物による自己限定に関わる」という仕方、つまり「絶対に相反するものの自己同一」として説明する。自己自身の「内なる矛盾」と、「我の内なる汝」と（汝の内なる）我」という「相対する矛盾」との、重層的絶対矛盾が、自己（個物の生）と時間（歴史）と空間（世界）を一つに具体化する、と言ってよいであろう。

「現実の世界」における「現在」には、過去と未来とが同時存在的に含まれているから、「時」は動いて、動かないのである。その事を藤田は、「現在がそれ自身のうちに矛盾を内包して」おり、「時代は常にそれ自身のうちに「自己矛盾」を含み、その故に「自己自身の中から自己自身を越えて行く」のである」と語っている。「純粹経験」に孕まれていた矛盾は、後期西田においては、「歴史的世界」の「現在」の矛盾として「学的」に表現されることになった。「我々の自己の根柢にある深き自己矛盾」とは、「永遠の死の自覚」が「自己存在の根本的理由」となること、すなわち「自己の存在を支えているものに出会う」ことである。「死の自覚」がすなわち「生の自覚」であるという「深き自己矛盾」が、「宗教的意識」を生む。藤田は簡潔にこの事情を、以下のように述べている。

「われわれがわれわれの自己の底に徹したときに出会われる絶対無限なものは、「自己がそこから考えられるもの」、つまり自己の根柢にほかならない。自己を超えたものに出会うとき、われわれは超越的な他者ではなく、「真の自己自身」を見いだすのである。西田によれば、この自己と絶対的存在（自己を超えたものでありつつ、自己の根柢である存在）との矛盾的な関係こそ宗教が成り立つ場所なのである。」

それぞれに矛盾をはらむ「宗教・芸術・哲学」は「自己の根柢にある矛盾的な生」から見られ、そのことで西田哲学の骨格構成が透視されることが、本書によって明瞭に示されている。筆者には、本書のこの点が改めてことに学ぶべき事柄であった。

四、「未完の哲学」ということ

「矛盾」というキーワードが西田哲学の世界を開くものであるなら、「矛盾」ということが、西田哲学の根本的性質

を物語るものともなるであろう。藤田は「未完の哲学」という仕方では西田哲学を押し込めているが、「未完」であるという意味と「矛盾」という事柄は深く関係していると思われる。

本書における「未完の哲学」の意味は、「完結することのできなかつた哲学」ということではない。藤田は、「つねに発展の可能性をもつ」ということを、「未完」という言葉に込めている。

本書の「はじめに」において、西田の「私はいつまでも一介の抗夫である。礦石を精錬する暇すらもない」という言葉を受けて、次のように述べられる。「一介の抗夫」であることを哲学の一つのあり方として西田は積極的に認めていた」と、さらに息をついで「そこには誇りさえ感じられる」と藤田の思いが重ねられる。最終章「流動する思索の終焉」で、再び「一介の抗夫」というあり方が取り上げられ、「未完の哲学」が次のように語られる。

まず林達夫の次の文章が引用され、「西田の思索スタイルを的確に言い表した言葉」として紹介される。「あらゆる思想的産出の材料や道具や工程的努力そのものが如実にいわば「即物的」にあらわされている」。いちおうの完結した著作は『善の研究』のみであり、以降の著作はすべて論文集である。これは不思議と言えば、不思議な事実である。林はまた西田の哲学は「完結した思想体系ではなく、むしろエッセーである」と述べている。「エッセー」と言っても、哲学的な破格のエッセーであろう。

「哲学論文」となったとたんに、西田の文章は難解を極める相貌を現わす。たとえば講演集や解説的文章は、実を当を得て分かりやすく的確である。そういう分かりやすい文章を書ける資質を強くもっているにもかかわらず、また「短歌」に見られるように、ひとの心に響きいる言葉を胸に秘めているにもかかわらず、さらに「書」に見られるような伸びやかな生の動きを表現することに長けていたにもかかわらず、しかも「西田哲学」として総合的に体系づけられる高所からの整理も出来たにもかかわらず、いつまでも「途上」であり続け、しかもその途上の道にある用語は、印

象的で閃きを与えるものでありながら、語としてはごつごつと角にあたる言葉に満ちている。

高坂正顕の「先生の思想の根本には生命のリズムがあつた。先生の哲学はその概念的表現であつた」という言葉が紹介されている。おそらくその思索生命のリズム感は、直接講義を聞いたものには、直ちにうなずかれるものであるだろう。しかし文字として固定した形で西田の論文に出会うものには、思索の律動が留められた「凍れる言葉」になつてしまいがちである。それを溶かすのに有力な働きをする役割を、「人間・西田」を伝えてくれる本書がはたしてくれる。しかしそのためには読者の側の、西田を受け止め、そのリズムと思索を懐胎する「あり方」が、真に問われる。ピカソは「絵は見られる人によつて初めて生命を与えられる」と述べているが、作品は見られる人を待つて「いのち」を息吹かせるように、西田の思索は、それを抱く人を待つてほんとうに生きてくる。だから時代を超えていつの人にも注目されるのであろう。そういう意味での「未完の哲学」と言えるものを、西田哲学は有しているように思う。）

「未完」とは「未だ完結していない」ということだが、「完結しない」ということは、「途上」にあるということであり、しかしそのことは「途中に在つて家舎を離れず」（『臨濟録』）ということに本来は通じる。この点にかかわる事柄について言えば、藤田が紹介している下村寅太郎の次の言葉が、その理解に大きく示唆を与えてくれる。「それぞれの論文は、独立し、それ自身としては完結している。しかし直ちに次の論文を呼び起こす。互いに相呼応しながら発展してゆく。常に次の論文は前の論文を超えてゆく。それ故、各々の論文は完結しながら未完結である。それぞれが独立しながら連続している。……このことは逆に言えば、すべての論文がその時点における全体を含蓄しており、それ自身で完結し完成している。「モナド」の性格をもっている」。

この言葉を受けて、藤田は本書の副題を「未完の哲学」とした理由を、「西田が一つの論文を書き上げるとすぐに「次の問題」を見いだし、それと徹底して取り組み、自らの思想をさらに発展させようとしてやむことがなかつた点を表

現したいと思つた」と述べる。さらに「物そのものになつて見ようとした点に、言いかえれば、生きたもの、動くものの「動性」をその動性において捉えようとした点に西田の哲学の特徴があると言ふことができるであらう。しかしそれだけでなく、西田の思索そのものが動くもの、文字通り「流動的」なものであつたと言えるのではないか」と踏み込まれる。

「歩々到着」（種田山頭火の語る禪語）という言葉がある。一步一步において歩み抜いて完結した一步であるから、次の一步へと連続して動くことができる。真に「非連続」であることにおいて、真の「連続」が創造される。「動性」は、「非連続」と「連続」の「絶対矛盾」において成立する。西田哲学という作品も、西田の思索そのものも、そのような性質のものである。それゆえいわば「モナド的完結的未完了性」の「哲学」が、西田哲学の根本的特徴にして性質であることが、本書において明確に示されている。

「矛盾」と「未完」とは、西田において内的に密接であつた。

五、「論理」という未完の問題

西田の最後の論文は、未完の「私の論理について」であつた。本書でも最後にこの論文にふれられる。藤田は西田の言う「論理」を、「思惟の規則ではなく、實在の自己形成（自覚）の形式である」と解説し、「そこから従来の形式的な論理では明らかにすることのできなかつたさまざまな問題が具体的な仕方であらうになつた」という意義を述べている。

藤田も言つているように、「純粹経験」はたんなる意識現象ではなく「論理的根拠」を有しており、「場所」の思想

を通して、その根拠を示そうとしたものが西田の認識論である。その論理の端緒は、「こころ」ないし「感情（情が感くこと）」への注目であつたろう。

西田は「感情といふのは精神現象の一方面といふ如きものではなくして、寧ろ意識成立の根本条件ではないかと思ふ。我々の精神現象の物体現象と異なる所以は意味即実在にして、作用と作用との内面的結合にあるとすれば、かかる結合の状態が具体的感情であつて、かかる結合の内容が感情の真の内容ではないかと思ふ」と述べ、「先験的感情」という用語によつて、「情緒」の底にある、過去も現在も一つになつて流れる「深き意識の流れ」を語らうとしている。このような意識の論理化が、「自覚意識」を手がかりにして見極められて行く。

さらに「自覚意識」の成立構造（論理性）を支えるものが、「述語の論理」としての「場所論」であつた、と言つてよいと思う。意識成立の根本的条件とも見なされる述語的「自覚的感情」の論理は「こころの論理」とも見られ、東洋的性格を帯び、それに対して西洋の論理は「実在の論理」とも、「主語的論理」とも見なされるが、しかし「東洋の論理」とか「西洋の論理」とかの論理解のパラダイムは、「論理そのものの普遍性」と背理する。

さきにたんに究極所が「世界」ではなく、「場所」と言われる点を指摘したが、「知」は「生きた知」として「知と情意」とを一つのものとして見られる地点に立つとき、知の根拠となる「歴史的世界」の「現在」のなお根底に「無の場所」がおかれねばならない。ここで西田哲学は、西田哲学に立つことになる。現代はこの西田哲学が、「哲学」としての普遍性に開かれる途上にある。その途上は、西田が歩んだ道の途上でもある。その問題が、「私の論理というもの」という問題であろう。矛盾するものともに立つためには、あるいはほんとうの普遍性を求めるには、矛盾が成り立つ「場」というものがなければならぬ。（「場」の特性は、重なりあうことができるということにある。「空間」では、重なりは排除される。）そのような「場」の「論理」が、「場所的論理」という言葉の真意と考えられるの

ではないか。たんなる方法的論理というものは、少なくともありえない。

「場所的論理と宗教的世界観」を執筆してはつきり西田の自覚にのぼったことは、大拙の「即非の論理」と相通じる「場所的論理」という「私の論理」の意義であり、なお論理の問題の掘り下げの必要性であったのではないか。「未完の哲学」の哲学の「未完性」は、すべての根本問題に核心的にかかわる「論理」の問題に集約される。

そのような論理問題の意義を指摘すると思われる藤田の次の言葉を、最後に挙げておきたい。「東洋と西洋」という単純な対置が力を失うところが西田の思索の場所であった」。

『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」

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——」

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・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」

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」

今号より電子版のみ

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——ブラゼンジット・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・バーク「翻訳 西晋一郎『東洋倫理』(英訳・注釈)「学という概念について」

第17号(2020)

ロルフ・エルバーフェルト「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——

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(続)」

山本舜「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——

稲賀繁美「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」