

# 日本哲学史研究

第 19 号

## 書評

田辺哲学と「歴史的理性批判」	牧野 英二	一
ハイデガーと東アジアの対話	嶺 秀樹	三三

「人類学的思考」と、「東洋／日本哲学」との斬り結びの可能性にむけて

——ティム・インゴルド

『生きていくこと 動く、知る、記述する』

(柴田崇／野中哲士／佐古仁志／原島大輔／青山慶／ 柳澤田実訳、左右社、二〇二一年十一月十日刊)を 出発点に	稲賀 繁美	六〇
---	-------	----

2023年3月

京都大学大学院文学研究科  
日本哲学史研究室紀要



# 田辺哲学と「歴史的理性批判」

牧 野 英 二

はじめに

本稿の目的は、晩年の田辺元が歴史主義克服のために取り組んだ「歴史的理性批判」(Kritik der historischen Vernunft)の試みを考察し、彼独自の「歴史主義」の立場とその思索の過程を説明することにある。そのために、哲学史上著名な「歴史的理性批判」の試みによって歴史主義の克服に取り組んだドイツの哲学者ヴィルヘルム・ディルタイとの「重ね読み」を試みる<sup>1)</sup>。また田辺とディルタイの「生」「生と死」「時間」概念等の比較・検討を踏まえて、田辺哲学における「歴史的理性批判」及び彼の哲学体系化の試みの歴史的及び今日的意義を探究する。

## 一 「歴史的理性批判」の試みとその継承

(一) 本稿の狙いと考察方法

周知のように、田辺元(一八八五—一九六二)とヴィルヘルム・ディルタイ(Wilhelm Dilthey, 一八三三—一九二二)は、

カント哲学から示唆を受け、彼の理性批判を批判する中で独自の哲学を構築した。デイルタイがカントの理性批判超克の試みとして「歴史的理性批判」に取り組んだことは知られており、田辺も同様の理由により「歴史的理性批判」を試みた。だが、この事実はこれまで注目されてこなかった。そこで筆者は、田辺とデイルタイの「歴史的理性批判」に着目して、両哲学の「重ね読み」を試みる。

この方法を採用する第一の理由は、哲学史的観点から両哲学を読み直すためである。周知のように、田辺はヘーゲルとの対決から弁証法を駆使し、デイルタイを「ヘーゲル化したデイルタイ」として評価した。デイルタイも、ヘーゲルから独自の「客観的精神」「生の客観態(die Objektivität des Lebens)」を批判的に継承し自身の解釈学に活用した。要するにデイルタイと田辺は、ヘーゲル哲学を自身の哲学構築に利用して「歴史主義の時代」(十二二・二五二)「数理の歴史主義展開」に歴史主義の克服または徹底による克服を試みた。筆者は、この事実に着目して彼らの「歴史的理性批判」の重ね読みが可能ではないかと考えたわけである。

その第二の理由は、哲学を取り巻く歴史的現実に根差している。哲学の現場では、理性中心主義、西洋中心主義、自文化中心主義的男性中心主義的な思考の問題や制限等が指摘され、自然科学偏重の「文系学問の不要論」等によって、「哲学研究」の存在根拠が脅かされている。またコロナ禍が教育研究の在り方を変質させ、「医療の政治化」や「トリアージ(triage)」等が生の意味と生命の質を脅かしている<sup>(3)</sup>。他方、「人新世(Anthropocene)」の時代は哲学の新たな役割を求めている<sup>(4)</sup>。この歴史の転換期に、田辺やデイルタイの「歴史的理性批判」について語ることは積極的意味をもちうるか、という疑問が生じる。この疑問は彼らの時代の哲学的課題、思索の在り方等の間に生じた「ズレ」(「ぐだたり」Distanz)に触れることを強いる<sup>(5)</sup>。そこで本稿では、この点に言及することから議論を開始する。

## (二) 哲学的思索と「人間理性の不可避の運命」

上記の重ね読みは、哲学的言語や諸学問の意味・表現・理解の「ズレ」を生じ、それが哲学に不可避であることを再確認させる。この「ズレ」は、哲学的思考における言語の貧困という事態と共に言語表現とその理解等を妨げてきた。本稿の主題に限ってみても、田辺とデイルタイの間には、ある種の共通性と異質性が介在し、それが両者の関係理解を困難にさせており、ハイデガーによるデイルタイ批判をめぐる問題も横たわっている。『哲学通論』では、デイルタイ解釈学が生を超える超越的なものに達することができない等の理由で批判され、「種の論理」の諸論考以降、田辺はデイルタイに殆ど言及しなくなる<sup>3)</sup>。こうした事実を踏まえれば、田辺とデイルタイの「歴史的理性批判」について語ることに積極的意味を見いだすことは困難であろう。

しかも晩年の田辺は「歴史的理性批判」に言及する際、デイルタイの名を挙げず「歴史の正しき理解こそ、いはゆる「歴史的理性批判」に属し、歴史主義の確立たるのである」(十二・三五六「理論物理学新方法論提説」と述べた。田辺研究の文脈に即して言えば、田辺の「歴史の正しき理解」とは何か。歴史の正しき理解こそいはゆる「歴史的理性批判」に属するとはどのような意味か。これらと「歴史主義の確立」とはどのような関係にあるか等の疑問が生じる。これらの問いに解答することは筆者にとつて困難であるが、田辺哲学とデイルタイ哲学との間に「ある類比的関係」が見られることは指摘可能である。

本稿では、「いはゆる」という文言の詮索を差し当たりエポケーして本題に進むことにする。筆者は、「歴史的理性批判」をめぐる田辺とデイルタイとの比較研究が目的ではなく、従来の哲学史で隠されたデイルタイ哲学の諸側面に着目することで、田辺の「歴史的理性批判」の新たな解釈と今日的意義の探究を目指す。

## (三) 田辺とデイルタイの「歴史的理性批判」の予備的理解

この課題に取り組む際、一八八五年生れの田辺と一八三三年生れのデイルタイとの世代の相違及び日本とドイツとの間の歴史的現実の相違による学問状況の「ズレ」と課題の把握から生じる「ズレ」に直面する。周知のように、田辺は、デイルタイと緊張関係にあつた新カント学派と対決した西田幾多郎の影響を受けつつ、ハイデガーに師事し、留学後、彼の哲学を克服しようと試みた。特に一九三〇年代の田辺の諸論考は、フッサール現象学に代表される「学としての哲学」と「生の哲学」、ハイデガーの解釈学を克服しようとした。

実は、晩年のデイルタイも「学としての哲学」と「生の哲学」との統合のために格闘した。彼の次の世代に属するハイデガーは、フッサールの「学としての哲学」とデイルタイの「生の哲学」を新たな存在論によつて克服しようとしてきたことはよく知られている。本稿の主題も、この点にあるわけではない。ここではまず、田辺がハイデガーの一面的なデイルタイ解釈から出発した事態を確認することにした<sup>(6)</sup>。

生と学の乖離は、洋の東西を問わず哲学研究に携わる者にとつて「不可避の運命」と言うべき事態である。筆者もまた、この運命から免れないことを自覚しつつ、哲学的言語に関わる「ズレ」に制約された思索の「渦流」に身を投ずることにする。

最初の試みとして、デイルタイと田辺の問題意識の共通性を簡略に図式化してみたい。彼らの共通課題は、歴史的社会的現実の中で自然科学と精神科学に目配りし、学問の自然主義化に危機感を抱き、それを批判し両者の境界設定と総合の試みに腐心した点にある。彼らは現代的文脈から見ても興味深い論点を提示した。第一に、人間精神の自然主義化や「エンハンスメント(enhancement)」が進む今日、先見性のある批判的見解を生み出した。第二に、ハイデガー

とは異なり、彼らは自然科学と精神科学との密接な関係を深く考究した。田辺の人文・社会・自然の諸科学に関する見解は、科学の偏向した趨勢に警鐘を鳴らし、科学と宗教との密接な関係を論じた点で、ラディカルな科学批判の試みと見られる。第三に、彼ら二人は「哲学と詩と宗教」の問題に沈潜した。田辺における哲学・詩芸術・宗教の不可分の関係考察は、芸術や宗教的体験を重視するデイルタイとも共有する論点であつた<sup>7)</sup>。第四に、両哲学の営みは、独自の立場から歴史意識に貫かれた「歴史的理性批判」の試みの表現であつた。デイルタイは宗教的体験と解釈学との統合を企て、田辺は「理性の運命たる絶対批判」(九・五十一)としての「理性の全体の徹底的なる批判」における懺悔道による理性批判及び主体主義の解体と新たな哲学の「復活」の道を進んだ。

以上の暫定的な理解を踏まえて、次に田辺の歴史理解と「歴史的理性批判」との関係に立ち入つてみたい。

## 二 田辺哲学における歴史理解と「歴史的理性批判」

### (一) 晩年の田辺の歴史理解と下村説の検討

田辺とデイルタイの歴史理解に着眼するとき、歴史意識、歴史的な生、客観的精神等をめぐる親近性を指摘することができる。田辺は「カントよりヘーゲルへ」が同時に「ヘーゲルよりカントへ」を伴ひ、此正反対なる両方向の綜合一致として始めて哲学の具体的なる立脚地が獲得せられること(三・一三四)を主張した<sup>8)</sup>。また田辺は、「歴史的精神生活の言語的表現を通しての自己解釈の立場」からデイルタイ的な理解の解釈に向かい、「ヘーゲルの精神哲学は弁証法の論理から解放せられて了解の立場に移されなければならぬ。これは今日重要な意義を發揮しつつある

デイルタイの生の哲学に近づくことに外なるまい」(三三三三三三「ヘーゲル哲学と弁証法」とデイルタイとの親近性を示した。

ところが、デイルタイと田辺との間には、歴史主義の理解に「ズレ」がある。晩年の田辺は「自然も実は歴史的である」(九四四四)と看破し、「歴史はまさに客観即主観、主観即客観である」(二二二七一「数理の歴史主義展開」)と主張した。田辺によれば、歴史的世界は伝統と革新との交互制約であり、歴史的实践は自由を実現する働きであった。他方で田辺は、デイルタイとは異なり、この見解に依拠して「二律背反突破の方法としての歴史主義」の立場を採用する。

「理論物理学新方法论提説」掲載の『全集』第二二卷の解説者・下村寅太郎によれば、本論考は「田邊哲学最後の境地を示すものとして重要である」(二二四一七)。斯学の門外漢の筆者には、「相対性理論と量子論との結合」という課題と新方法论の提説を批評する能力はない。そこで、この提説の前提にある「歴史主義」及び「生と時間」の関係を手掛かりにして、従来の田辺研究とは異なる視点から上記の疑問に対する解答への道筋を示してみたい。

最初に、田辺による歴史主義の主張を確認する。田辺は、常識的独断的な自然主義の立場が歴史の自然主義的単純延長観に依拠して、現在から未来にわたる歴史の発展について既存的過去を因果的に規定する見解として批判する。他方、田辺は、この立場を改める歴史の正しき理解こそ「歴史的理性批判」に属し、歴史主義の確立たるのである、と表明した。また田辺は、歴史を各現在の転換行為の中心に成立する歴史主義の自覚に立つて、「過去が現在を通じて未来を規定すると同時に、逆に未来の革新的動機が過去をその否定契機として媒介しその意味を更新する交互循環的渦動を、かの水流的延長に結合統一して、循環即進行、進行即循環の渦流を成すことこそ、まさに歴史の本質的構造である」(二二三五六―三五七)、と自身の歴史主義の立場とその狙いを繰り返した。

## (二) 田辺の「歴史的理性批判」の射程

上記の引用文では難解な議論が続くが、本稿の主題に沿って田辺の主要論点を次のように整理することが可能である。①田辺は自然科学主義隆盛の時期に、歴史、人間、時間等の自然主義化を防ごうとした。②田辺は、その試みを「歴史的理性批判に属する」と見なした。それは、歴史実証主義でも、歴史相対主義でもない彼固有の歴史主義に依拠して、過去・現在・未来の媒介的な交互循環的渦動のうちに歴史の本質を見出そうとする「歴史的理性批判」の試みである。③この試みは、上記論考では自然科学、とりわけ最先端の理論物理学に対する科学批判として機能する。④この試みは、同時に、自然科学・哲学・文学等の諸学問にあまねく妥当する。⑤田辺は、こうした総合学的な知のダイナミズムを象徴的に「交互循環的渦動」と表現した。⑥この営みは、宗教的体験を含む人文・社会・自然の全領域に通底する「歴史主義的時間」(十二・三六四)に貫かれている。

さらに田辺は、本論考を締めくくる論述でこう語った。「現代文学の特徴が、詩と評論との融合せられ、文学と哲学との総合せられる点にあると認められる如く、科学に於ても哲学との媒介が顕著となり「∴」現代の一般的特徴たる歴史主義の浸透が、文学にも科学にもまた哲学にも、行き互ることの証左とすべきものであるかと思はれる」(十二・三六七―三六八。一九五五年一月六日脱稿)。⑦この引用文では、文学・哲学・自然科学における歴史主義の浸透の動性が語られている。

一方、デイルタイもカント的な理性批判の批判的継承から出発して、「カントの批判の道を辿って「∴」人間精神の経験科学を根拠づける」(GS:V,27) 試みに着手し、やがてヘーゲル的な「客観態」の概念の着想に至ったが、最後まで「歴史的理性批判の構想」を放棄しなかった。また田辺とデイルタイには、この批判と結びついた「カントの

所謂実践理性の優先「位」性」(二二・三五六)の思想がある。彼らは、理論と実践の統一的観点を保持しようとする努力<sup>⑩</sup>。次に本稿では、上記の①から⑦までの見解がデイルタイにもほぼ見られることを明らかにする。

### 三 デイルタイの「歴史的理性批判」の構想

#### (一)『精神科学序説』と「歴史的理性批判」

最初に、デイルタイの「歴史的理性批判」の構想を考察し、次に最晩年の田辺の諸論考、特に文学的・哲学的・社会科学的論考との比較対照を試みる。デイルタイは、かつてヘーゲルが務めたベルリン大学哲学教授職にヘルマン・フォン・ヴァルテンブルク伯 (Graf Paul York von Wartenburg, 一八三五—一九七) の名を掲げて、この書を彼に捧げた。「私はあなたに本書の計画を申し上げたことがあります。当時、私は大胆にも本書を「歴史的理性批判」と名づけようと思っておりました。[...] 変わらぬ友情のあかしとして本書をお受け取りいただきたいと存じます」(GS:IX)。

デイルタイは、この書で「歴史的理性批判」により精神科学の基礎づけが可能と考えたが、その具体的な論述と体系化は結局実現しなかった。この課題は、晩年の『精神科学における歴史的世界の構成』(一九〇一)及び『精神科学における歴史的世界の構成 歴史的理性批判のための構想の草稿』で論じられたが、体系化の構想は遺稿『精神科学序説』第二巻の刊行(一九八二)まで明らかにならなかった。彼が弟子たちから「謎の老人」と呼ばれたゆえんでも

ある<sup>11)</sup>。

次に、彼が構想した「歴史的理性批判」の内容を簡潔に説明する。デイルタイは、生誕七〇歳（一九〇三）の記念講演で自身が取り組んだ研究を回顧して、「歴史意識の本質と条件を探究する―歴史的理性批判を企ててきた」（GS:V9）と述べた。この「歴史的理性批判」は、カントの理性批判の根本的転換とも評されるが、この概念の正確な理解には、デイルタイが取り組んだ課題を明確にする必要がある。その主要な論点を集約すれば、以下のとおりである。第一に、カント哲学と新カント学派の影響が指摘されるが、特に重要なのはヘルムホルツ等の自然科学者の影響である。第二に、デイルタイが学生時代に薰陶を受けたヤーコプ・グリム、アウグスト・ベック、クリスティアン・モムゼン、レオポルド・フォン・ランケ、フリードリヒ・トレンデレンブルク等の歴史学派の影響が大きい。だが、彼は、歴史学派が新たな基礎づけを持たない限り相対主義に陥る危険性を自覚し、歴史実証主義、歴史相対主義に反対して、その克服を試みた<sup>12)</sup>。第三に、デイルタイは精神世界とその探究の場を経験科学の連関に求めた。しかも精神現象を帰納や演繹の方法に還元する自然主義に反対し、経験主義、懐疑主義、非合理主義とも異なる「経験の立場」による哲学（GS:181）を主張した。第四に、彼は、人間の内的経験が歴史的社会的経験と不可分であり、この経験の把握には内的経験の理解可能性が前提されると見た。第五に、デイルタイの主要課題は、自然科学から方法的に独立し、包括的で普遍的な精神科学の認識論的基礎づけにあった。しかも彼は、最先端の自然・人文・社会科学等知の全領域にわたる研究成果を摂取しようとした。従来のデイルタイ像が、解釈学者のイメージが強く、生理学や心理学への取り組みが看過されてきたので、この機会に附言しておく<sup>13)</sup>。

さらにデイルタイ晩年の精神科学の基礎づけを意図した「歴史的理性批判」の内実を整理すれば、およそ以下のとおりである。

第一に、歴史的世界は「歴史的生の体験と表現」の場であり、これがすべての認識作用に先行する。第二に、ディルタイが主張する「理性」は、歴史的に制約され、時代や社会環境に条件づけられるので、純粹な理性ではありえない。第三に、歴史的理性は、社会的・歴史的に条件づけられつつ、歴史的世界における経験や学問的経験によって吟味・反省・修正され補足される。同時に歴史的理性は、この依存性を自覚的に批判し原理や規則を批判的に補足する主体的な働きでもある。第四に、この理性は、歴史的過程の理解を指すとともに、歴史的認識の可能性や課題を明示すべき批判の対象でもある。第五に、この理性批判は、個別学問や哲学的研究の自己反省であり、意欲し・感じ・表象する歴史的生の構造全体の解明に向けられ、理論と実践の新たな関係を構築しようとする。したがって「歴史的理性批判」の考察の範囲と対象は、精神諸科学の全領域に及ぶ。ディルタイが、言語、道徳、法律、政治、経済等だけでなく、普遍と個別との間に位置する類型として個性を描く伝記や小説等文学・詩学から音楽等芸術全般、宗教等にわたり考察する理由はここにある<sup>15)</sup>。

要するにディルタイは、「歴史的理性批判」によって精神諸科学の認識論的基礎づけを企図した。留意すべきは、この基礎づけが『精神科学序説 第一巻』(一八八三)を含む中期の心理学的基礎づけから、『解釈学の成立』(一九〇〇)以後の解釈学的基礎づけへと変化した点である<sup>16)</sup>。因みに、田辺のディルタイ評価は、ほぼ解釈学の成立以降の時期に向けられていた。

以上を踏まえて、近年の研究者による精神諸科学の認識論的基礎づけと関連する「歴史的理性批判」の全領域に及ぶ見取り図を示しておきたい<sup>16)</sup>。

(二) 精神科学の基礎づけの全図式

第一部 基礎づけの学の必要性を示す個別精神科学の連関についての概観（日本語版全集第一巻『精神科学序説 第一卷』GS:I）

第二部

精神科学の基礎としての形而上学 その支配及び衰退（同上。GS:I）

第三部 経験科学と認識論の段階 精神科学の今日の問題（日本語版全集第二巻『精神科学序説 第二卷』所収の遺稿「ベルリン草稿」は第六部まで対応。GS:XIX）

「十五世紀及び十六世紀における人間の把握と分析」（日本語版全集第七巻『精神科学成立史研究』所収。GS:II）

「十七世紀における精神科学の自然的体系」（同上。GS:V）

「思考の自律性と、十七世紀における連関による構成的合理主義と汎神論的「二元論」」（同上。GS:V）

「シュルダーン・ブルーノ」（同上。GS:V）

「十六世紀及び十七世紀の文化における人間学の機能」（同上。GS:V）

「認識の基礎づけ

「外界の實在性論考」（日本語版全集第三巻『論理学・心理学論集』所収。GS:V）

「記述的分析的心理学」（同上。GS:V）

「心的生の多様性とその区分」（GS: XVIII）

「思考、その法則と形式。現実に対するそれらの関係

第五部

「田辺哲学と「歴史的理性批判」〔牧野〕

「経験と思考」(日本語版全集第三卷『論理学・心理学論集』所収。GS:V)  
 第六部 精神的現実の認識、及び精神の科学の連関

「人間、社会、国家に関する諸学の歴史研究」(日本語版全集第一卷所収。GS:V)

「個性研究」(日本語版全集第三卷所収。GS:V)

「解釈学の成立」(同上。GS:V)

「詩学、倫理学及び教育学論考」(日本語版全集第六卷『倫理学・教育学論集』所収。GS:VI)

「一八七五年論文の続編」(日本語版全集第一卷所収。GS:XVIII)

デイルタイは精神科学の基礎づけのための体系構想を変更したため、『精神科学序説』全体の再現ないし正確な把握は困難である。したがって基礎づけに不可欠な「歴史的理性批判」の試みの厳密な把握も困難である。だが、本考察に必要な「歴史的理性批判」の基本構想はイメージできるであろう。上述のように、「歴史的理性批判」は精神科学の全範囲に及び、歴史的理性の働きは歴史意識に貫かれた諸学の全領域で機能する。デイルタイによる諸学の歴史的叙述は、その必要条件であり、諸学の対象は歴史的世界即ち「歴史的生の客観態」であり、その表現の理解によって普遍的学問とその基礎づけを企図した。この点は、田辺の人文・社会・自然科学にわたる学問的営為と類比的であるように思われる。そこで次に、歴史的生、生と死、時間の捉え方、特に生と時間と音楽的な想像力との関係に絞って、この類比的な在り方を考察する。因みに、デイルタイは音楽的教養豊かな牧師の家庭で育ち、自身もピアノを演奏し、指揮者で作曲家のベルンハルト・シオルツとの親交を深める中でクララ・シューマンやブラームスとも交流した経験が、彼の思索にも大きな影響を与えた。

なお、デイルタイは、「知の地球儀 (globus intellectualis)」を自然科学と精神科学とに二区分したが (GS:1.5)、根本的には不可分の統一体と見なした。また彼は、自身の記述的分析的心理学を精神科学に属すると主張し、新カント学派と袂を分かた<sup>17)</sup>。自然科学と精神科学の区分は、新カント学派も陥った歴史主義の誤りとは異なる方法論上の区別であり、可能な経験科学が対象を把握し構成する際の諸制約である、説明と理解との相違に対応する。また田辺と同様に、デイルタイも若い頃から自然科学に強い関心をもち、バーゼル大学在職中、自然科学研究に取り組み、現代生理学の開拓者ヨハネス・ミュラー (Johannes P. Müller, 一八〇一—一八五八) の感覚生理学・解剖学を研究した<sup>18)</sup>。デイルタイは、音楽家 J・S・バッハの遺骨鑑定で著名なヴィルヘルム・ヒス (Wilhelm His, 一八三一—一九〇四) に師事し解剖学の講義や実習に出席した。デイルタイも田辺と同様、自然科学と精神科学との統合の可能性を希求したのである<sup>19)</sup>。

### (三) 田辺の理性批判の狙い

田辺は、自然科学と精神科学との統合の方途をデイルタイより一層深く探究した。田辺は、カントの理性批判の制限を指摘して「カントが理性批判そのものを問題とすることなく、理性の自己批判が果たして可能であるかどうかを究明しなかつた」(九・四十七「懺悔道としての哲学」)と批判した。田辺によれば、「批判する理性はどこまでも批判の主として自らは批判の対象とならずに批判の外に立つ」のであれば、「理性批判は理性の全体の徹底的なる批判ではあり得ない」。デイルタイと同様に、田辺もカントの理性批判の制限を克服しようと試みて「絶対批判」を提唱した。田辺によれば、「哲学の批判的精神は「…」かかる「カントの」静学的「理性批判」の立場を破って、動学的に歴史

の中で実践しつつ、みづから自己の矛盾を謙虚に自覚するものとならなければならない(十二二・一三三)「科学と哲学と宗教」。そこで彼は、カントとは異なる「二律背反的矛盾「…」の平和的解決(十二二・一三四)を試みた<sup>20)</sup>。

筆者が注目するのは、田辺が「人間理性の特殊な運命」(KV, AVII)に直面して、科学・哲学・宗教間の矛盾・対立関係の独特な「平和的解決」を図った点である。理性はこの運命を謙虚に肯定し、一たび自己を矛盾の底に壊滅させることにより、「その死から復活せしめらるる挫折即突破の途を、行的に信証するより外に往く路はない。」「…」その意味に於て、科学は科学哲学にまで自覚を徹底するとき、必然宗教に通ぜざるを得ないのである。それと同時に他方宗教も、その還相面に於て歴史的現実の媒介せられなければならない限り、現実の科学的認識を承認し、自覚に於てこれと結合せられなければならない(十二二・二三三―二三四)。田辺の「平和的解決」とは、このような矛盾に満ちた理性的主体の否定とその媒介による往還的な宗教的体験と科学的認識との間の二律背反的矛盾の解決によるものであった。

ところで田辺は、絶対批判と「歴史主義」との関係をどのように理解したのだろうか。田辺によれば、「懺悔道は「…」徹底的歴史主義であつて、不断の懺悔が歴史の循環的發展を原理附ける」(九・五)。他方で田辺は、ハイデガーの解釈学を歴史主義、相対主義と批判し、「哲学もまた宗教の信仰と同じく死の道であり復活の道である」(九・四十七)と主張する。田辺の絶対批判は、カントやハイデガーによる「懺悔道を嫌つて絶対批判を回避せんとする理性の自己矛盾」を指摘して、従来の理性批判の枠組みと主体主義を解体する試みを展開した。

「科学と哲学と宗教」や「哲学と詩と宗教」(十三・三〇五―五二四、一九五三年執筆開始。本巻解説者西谷啓治による)の論述等を回顧すれば、田辺の徹底的歴史主義に依拠した「歴史的理性批判」とデイルタイの基本構想はほぼ重なりあう。特に田辺とデイルタイにおける矛盾・対立・二律背反という思索の契機は、弁証法と解釈学との立場及び

宗教的体験の相違はあれ、ほぼ共有されている。この点を確認するために、デイルタイの論述に一瞥を投じておく。デイルタイは、晩年の論考「歴史意識と世界観」(一八九六年頃—一九〇六年頃執筆)の中で、田辺哲学に通ずる哲学の在り方に言及した。「すべての哲学は、人生観・世界観と歴史意識という、人間の知が形成する二つの総体と取り組むことから生じる。[...] 両者がともに客観的で認識可能なものとみなされると、すぐさまこの両者の間に二律背反が生じる。[...] 生とは多面的であり、現実の対立に移行することであり、諸力が争うことである」(GS:VIII 69)。デイルタイは、哲学の課題が人生観・世界観と、その基礎にある歴史意識との相克にあり、歴史的生が、これらのうちで働く諸力の抗争・矛盾対立にあると看破した。またデイルタイは、思考と生との対立関係に触れて、「われわれは、関係という形式でしか生概念をもつことができず、そのことが悲劇なのである」(GS:VIII 71)、と語った。人間の思考はどこまでも生との形式的関係の把握にとどまり生の内実に迫ることができない、とデイルタイは生と論理との「へだたり」を自覚していたのである<sup>(2)</sup>。

他方、田辺は、デイルタイと同様に「哲学は知性の産物であつて、広い意味での認識に属する」(十三:二十七)「ヴァレリーの芸術哲学」と規定しつつ、科学と哲学との相違と関連について、前者が相対的であるのに対して、後者は「論証体系として普遍を追究し、その極絶対的な体系たらんとする要求をもつ結果、相対と絶対、特殊と普遍、部分と全体、現実と理想、実在と観念といふ如き、相対立する規定を一に綜合しなければならぬ弁証法的統一として、不断に二律背反の分裂に曝さるる」(十三:二十八)危機意識を表明した。デイルタイは、田辺に比べ、弁証法的統一やそれによる知性のダイナミズムに欠けるが、両者の哲学的課題に関する限り、哲学、科学、宗教(デイルタイの絶筆は「宗教の問題」であつた)の不可分の関係性の洞察や哲学的思考における二律背反の不可避性等多くの類似性をもつ。これらの考察から見て、田辺の上述の①から⑦の論点がデイルタイにもほぼ共通に見られると言えよう。

以上の「歴史的理性批判」をめぐる二人の議論を踏まえて、その基礎にある生、生と死、時間把握に立ち入り、彼らの共通性と異質性、両者の間の「ズレ」に立ち入ってみたい。

#### 四 生の謎と世界連関の象徴

##### (一) 音楽による生の理解と音楽的想像力の意義

田辺は、「種の論理」に関する諸論考の中で、デイルタイ晩年の「客観的精神」「生の客観態」に一定の評価を下した。デイルタイは、「生の客観態」が人間の象徴作用により創造されたもの、「謎に満ちた世界連関の象徴 (ein Symbol des rätselhaften Weltzusammenhangs)」(GS: VIII 27 「歴史意識と世界観」)と理解し、芸術と文学が生を理解する最高の表現と解釈して、詩と音楽的想像力の重要性に着目した。この論点は、田辺の詩論や視覚的な想像力から音楽的想像力への展開の可能性を示唆する。これは、田辺のハイデガー批判や「実存協同」とも関連する「他者の声を聞く力」としての音楽的想像力と共振するように思われる。<sup>22)</sup>

実際、田辺は、デイルタイと同様にバッハの音楽に関心を寄せ、ロマン派よりもバッハの音楽を評価した。「バッハの代表したところの古典派音楽に於ては、その内容が感情の色彩を去つて専ら音の旋律的和音的構造に規定せられる「…」」。それを音楽的に享受し得るためには、「…」それらの構造を感じ取る能力が、予め教養により準備せられて居なければならぬ」(十二…二四三「数理の歴史主義展開」)。田辺は音楽の享受が高度に能動的でなければならぬと主張する。音楽鑑賞には、一般的意味での享受という受動性と構成という能動性との交互的な制約の働きが不可欠で

ある。筆者の解釈を加えれば、田辺もまた、音楽的想像力を含む相互的で主体的な能力の意義に気づいていたのである<sup>(2)</sup>。

デイルタイは、生の理解に果たす音楽の意義に触れ、「メロデーは、生のあらゆる定義よりも、生についてさらに多くをわれわれに語る」(GS:XIX 353「生と認識」)と述べ、思考による言語表現の制限と共に音楽的表現の意義に注目した。田辺もまた、「相対性論的行為的自覚の局所性は、あたかも音楽の局所性の如く、現在の転換性に成立する象徴の無的統一の自覚にほかならない。「∴」行為的自覚の現在は音楽鑑賞の現在の如く、飽くまで転換的動的である」(十二・六「局所的微視的」)、と論じた。この文脈から見ると、田辺も視覚的想像力より音楽的想像力を重視した、と解することができる。

## (二) 現在の瞬間性と下村説をめぐって

『全集』第十二巻の解説によれば、「田邊哲学の独自の「歴史主義」の核心は、時間が現在の瞬間性に於て捉へられる点にある。音楽鑑賞の現在の如くに、「この現在の瞬間は存在するものでなく過去を未来に転換する主体の行為に於て成立するものであり、よつて以て死復活の行証、無から有への還帰向上、循環的創造の渦流的統一、絶対無の現成の象徴をなす所以のものである」(十二・四二二)。田邊哲学における現在の瞬間性の重要性に言及した下村説には、説得力があるように思われる。

下村説によれば、デイルタイの時間把握とも通じる田辺の時間論は、「この時間を現在の瞬間性に於て捉へる思想は、恐らく遠く『カントの目的論』で既に存在と価値との結合を「微分」的とした思想に遠く淵源をもち、それが発

展深化して『懺悔道としての哲学』に於て決定的となつたもので、田邊哲学全体を貫く根本契機と解してよい(十二:四二二)。この解釈が妥当であるとすれば、筆者の上述の仮説は、ある程度補強されるだろう。因みに、デイルタイは現在を瞬間として同時に連続性として把握するが、田邊のように「切斷」の否定的媒介を経ない点で、二人の間には根本的な「ズレ」がある。

他方、他者との出会いと生と死の場である歴史的現実が歴史主義に依拠し、歴史的時間が現在という瞬間に収斂する点について、下村は、「田邊哲学の「歴史主義」には“*Perspektiv*”を欠く、少なくともそれを容れる原理が明かではない」(同頁)、と批判した。この批判について筆者は、下村説とは異なる観点から田邊の歴史主義にも、音楽性との関係から“*Perspektiv*”の原理と相いれる可能性に触れてみたい。言うまでもなく、音楽性が成立するためには、音楽を奏する人とそれを聴く人の存在と場が前提される。ここでは、自己と他者との交流の場が予想されている。また、ここでは音楽的時間と共にそれを感受する者の身体と“*Perspektiv*”も前提されている。したがって田邊は、空間性を軽視したわけではなく、「歴史的現実」により空間的契機を含意させていた、と解することができる。<sup>24</sup>

## 五 生と死 田邊のハイデガー批判とデイルタイとの共通点

### (一) 田邊における生の自覚と死の可能性

「生の存在学か死の弁証法か」によれば、「ハイデガー」教授の哲学は飽くまで存在学であつて、死は、存在として自らを実現する生の、自覚に対する標識に止まる」から、現実の死が哲学の契機として自覚されることはなく、「単

に可能性を表はす極限的観念(十三・五二八)に過ぎない。田辺によるこのハイデガー批判と、ハイデガーによるデイルタイ批判は、どのように理解すべきだろうか。ここには「生」及び「生と死」をめぐり、田辺、デイルタイ、ハイデガーの間に解釈の「ズレ」があるように思われる。

周知のように、ハイデガーは『存在と時間』第四九節「死の実存論的分析を、この現象について可能な他の学的諸解釈に対して限定すること」の中で、「死の実存論的な学的解釈は、いつさいの生物学や生の存在論に先立っている」<sup>(25)</sup>と主張し、人間学、生物学、生の哲学を批判した。ここでは、彼の指導教授を務めたリッカートによつて流行思想の生物学的生の哲学と名指されたデイルタイ哲学が念頭にあつた<sup>(26)</sup>。

同時にハイデガーは、この節の最終段落に付した脚注で、デイルタイに対して肯定的評価とも解せるコメントを付した。彼は、『体験と創作』の一文を引用して「W・デイルタイの本来の哲学的傾向は「生」の存在論をめざしていたが、彼は生と死との連関を見誤るはずがなかつた」と主張した。だが、後期デイルタイは、ハイデガーや哲学史の通説とは異なり、生と死との関係を逆転させて基軸を生に置き、ハイデガーよりも田辺に近い見解を表明した。田辺によれば、「生はかく死を媒介するにせよ、なおそれは生に於て自覚せられるものでなければならぬ」(十三・五七八【補遺一】「死の哲学」の要求)。要するに、田辺の「死」は生の自覚の媒介を意味した。

## (二) デイルタイにおける「生と死」

デイルタイは、一方で『存在と時間』の実存論的カテゴリーを先取りする論述を展開した。「世俗の営みや社会的なしがらみから自由に断固として自分自身の本質に従つて生きれば生きるほど、その人は一人ひとりの浅薄さに驚愕

する。「…」決定的なことは、宗教的天才には、その日暮らしの浅薄さに逃避せず、過去の思い出や将来への日常的な忘却に逃避せず、想像力への逃避もない。世俗的な力の行使に満足して、死を忘却し魂の救いを忘却することもなく」(GS:VII 266)。この文章は「メモメント モリ」(十三・一六三—一七五)の論述を想起させる。

デイルタイの哲学は、「死の哲学」を要求する田辺によって批判された「生の哲学」に属するはずであった。田辺のハイデガー批判の視点は、「ハイデガーはここでは生の哲学者である」とするカッシーラーによるハイデガー批判とも通する点で、田辺のハイデガーに対する解釈の妥当性を新たな文脈から補強する視点を提供しているように思われる<sup>(27)</sup>。

いずれにしても、田辺、デイルタイ、ハイデガーの間には、生と死をめぐる「ズレ」が生じている。ハイデガーの見解とは異なり、デイルタイの主張は、「生を生自身から理解しようとする」(GS:V 4)という彼の哲学の根本テーゼに由来する。またデイルタイは、死が生に内在する消滅可能性と解釈し、ハイデガーとは反対に、生を死より基礎的なカテゴリーと見なした。ハイデガーは、生を概念を生物学的ないし心理学的と批判したが、デイルタイの生は歴史的であり、「歴史的な生」を意味する。彼は、生と死が不可分で「死を忘れるな」の戒告を実践していたように思われる。一方、ハイデガーは、新カント学派による哲学的人間学やデイルタイ等に対する「生物学主義」という当時支配的な批判を免れるため、生物学に対して慎重に「距離」を取る論述を展開した<sup>(28)</sup>。

またデイルタイは、宗教的体験における不可視のものへの関与を意識し、生における暗い深淵の意識の重要性を理解した。上述のように、「宗教的天才にあつては「…」生そのものが、その本性に従つて経験され、すなわち真なるものとして、「…」その固有の深淵から到来するものを指示している」(GS:VII 266)。ここでデイルタイが語った体験は、ハイデガーが遠ざけようとしたたんなる心理学的概念ではなく、解釈学的概念である。それゆえ彼の宗教的体

験の理解には、別の意味で不可避の困難が伴うことになった<sup>29)</sup>。

生と死をめぐるデイルタイと田辺の間の親近性は偶然ではない。それは彼らの歴史意識に基づく現在重視の時間論から帰結すると見られるからである。そこで、次に二人の時間把握の探究に進むことにする。

## 六 歴史的生・歴史意識・時間

### (一) 田辺とデイルタイによる過去・現在・未来の把握

最初に、デイルタイと田辺における時制の三様態に関する親近性を明らかにする。この考察は、彼らの現在重視の主張とハイデガーとの相違点を際立たせる。デイルタイは、「歴史的理性批判」構想の出発点となったカントの理性批判とカテゴリー論と共に超歴史的でアプリオリな直観形式という時間把握を批判した。この点でデイルタイは、時間が生の現実的表明とするベルクソンのな見解に近いが、彼の時間経験は、「持続」というベルクソンの見解を受け入れなかった。その代わりに、デイルタイは時間を体験と結び付けた<sup>30)</sup>。

田辺もまた、ハイデガーの時間論の獨創性を認めて、それが「ベルグソンやフッサールの非歴史的なる生意識の心理学ないし現象学と異なる、歴史存在の解明に存する」(十二・二六五「数理の歴史主義展開」と指摘した。田辺は、同時に「時間直観そのものが歴史の構造とその解釈とに規定せられる」(同頁)という点で、デイルタイと認識を共有する。

第二に、デイルタイによる時間と体験を結合する見解は、彼の現在重視の考えと現在、すなわち生の消滅可能性に

目を向けることを促す。彼は、時間の不断の動きが現在の範囲の拡張に用いられ、時間の体験は時間を前進運動と考へることによつて可能となる、と見た。

デイルタイによれば、「具体的な時間は、現在 (Gegenwart) の休まない推移のうちにある。その推移のうちで、現在のもの (das Gegenwärtige) はたえず過去となり、未来のものは現在となる。現在は、實在性によつて瞬間を充実することであり、それはまた、その瞬間の記憶と対立する体験であり、あるいは未来に対して体験可能なもの「…」対立する体験である」(GS:VII 72 「精神科学の基礎づけに関する研究」)。デイルタイの場合、現在のうちのみ時間の充実があり、生の充溢がある。

またデイルタイは、現在の重要性について「現実的時間のこの特性は、われわれがつねに現在に生きており、さらにわれわれの生のたえざる消滅可能性 (Korruptibilität)」(GS:VII 72) が含まれる、と把握した。生は不断の動きであるのに対して、体験は本性上構造的である。言い換えれば、体験は、現前と解釈されることにより、生を知識によつて固定することなく構造化する。デイルタイは、ここに「学としての哲学」と「生の哲学」の流動性、彼の言葉で言えば、「生の力動性 (die Lebendigkeit des Lebens)」との矛盾対立と和解の可能性を見出していた。

以上から明らかなように、デイルタイと田辺の時間把握の共通点は、両者の時間論とハイデガールの時間論との相違点を照らし出す。デイルタイと田辺は、歴史意識の基本構造をほぼ共有する。歴史の連続性は、デイルタイの場合、まず生の不断の運動であり、次に「世代」を経た生の体験の構造的なレベルの連続的表現と解することができる。田辺の場合、「死は生の自覚の媒介」であつた。「真に具体的なる歴史的時間」は、「過去と未来とを媒介する「…」絶對無の象徴」としての「現在の三一性」(十二二二七—八)、そして「生と死の媒介」の絶對弁証法によるのである。ここには、学問と個種類における生の時間の総合統一によるハイデガー克服の努力が窺われる。要するに、田辺とデイル

ルタイの思索には、「生と死」の構造的把握と歴史意識に貫かれた時制の三様態とに共通性があると言えよう。

第三に、デイルタイの生の体験をめぐるディレンマにもう少し触れておきたい。デイルタイ哲学では、歴史的生の概念化の可能性は、「確定的—不確定的 *bestimmt-unbestimmt*」な在り方をする。したがってデイルタイ解釈学の立場から言えば、言語の意味の解釈は、文脈上ある不確定的な意味連関との闘いであり、歴史解釈に関するどのようなカテゴリーでも連続体を言語的に規定しようとすれば、不確定なものとして再解釈に委ねられざるを得ない<sup>30</sup>。時間的現前として理解された体験は、解釈の中核を言語的に規定するが、つねにある不確定的な側面との両面性・対立性を免れない (GS: VII 220)。他方、田辺はこの歴史解釈の不確定性の克服を意図していたように思われる。

## (二) 田辺とデイルタイの歴史主義克服の岐路

デイルタイは、歴史主義とは異なり、自然科学と精神科学との区別が物体と精神のそのように領域的区別ではなく、方法的区別であることを自覚していた。また彼は「歴史的理性批判」によって、精神科学の根底にある「歴史的生の」の謎に迫ろうとした。彼の歴史的生は現在という瞬間にあり、デイルタイ解釈学は、ハイデガーが批判した歴史主義とは異質の立場に立っていた。

他方、田辺も「学としての哲学」と「生の哲学」の矛盾対立に直面し、彼の歴史主義の立場からハイデガー解釈学の克服に向かった。田辺の「歴史的理性批判」は、歴史の本質的構造の解明にあり、ハイデガーが批判した「歴史主義」とは異質である。

このことは、田辺とデイルタイの歴史主義克服の岐路を示唆する。デイルタイは、歴史主義を克服しようとして、

歴史的生とその体験、体験の表現、表現の解釈学的理解を通して、生の体験によって精神科学の普遍化可能性を追求した。この場合、デイルタイは、自然科学と精神科学との境界設定を企て、その前提下で精神科学の固有性を確保しようとした。彼の解釈学の根底にある歴史意識は、主体による認識論的観点からの歴史的世界の構成と、歴史的生の客観態の存在論的解釈にも貫かれていた。だが、歴史認識の学問性を自己解釈により基礎づけようとした「歴史的理性批判」の試みは、歴史の体系的認識を意図する限り「歴史主義」の制限を克服したとは言えないであろう。

他方、田辺は、徹底的歴史主義を標榜して歴史主義に対する自然主義の前提とその克服を試みた。彼は、歴史と自然、歴史科学と自然科学との対立という西洋思想の構図と共に「啓蒙の弁証法」に通じる「科学技術のために裏切られた」「生の哲学」の自己矛盾を超越しようとした(二三・一六六)。要するに田辺は、自然科学と精神科学の領域的区別の制約と限界を克服し自身の哲学の体系化を目指して、宗教的体験の無即愛と学問、感情と理性との総合統一を試みた。言い換えれば、田辺による時間の三様態と現在重視の時間観は、歴史的時間による学問観とその基礎にある伝統的な理性主義とを解体する試みに必要不可欠であった。だが、田辺の論述は、デイルタイとは異なり「歴史」概念に必要な時間の持続性や「世代」の説明を欠く限り<sup>②</sup>、多くの読者にとって理解困難な課題を残したように思われる<sup>③</sup>。

要するに、田辺の歴史主義は、歴史主義克服を目指したデイルタイとハイデガーの歴史意識克服を意図した。また田辺の「歴史的理性批判」は、人間精神の同型性を踏まえた試みであった。あの「いはゆる」には、こうした事態が示唆されていたと解することができる<sup>④</sup>。

## 結論　「デイルタイと田辺との「へだたり」と「象徴」を手掛かりにして

田辺とデイルタイの見解は、歴史の正しき理解が「歴史的理性批判」に属し、その狙いが歴史の本質的構造の解明にあると見なす点でも共通する。他方、両者の間には根本的な相違があり、それが彼らの歴史理解の「ズレ」を生じた。それは、精神科学の可能性の制約を問う「歴史的な理性批判」により歴史主義を克服しようとしたデイルタイと、歴史主義を標榜し絶対批判による「歴史的理性の批判」を展開した田辺との根本的相違に由来する。また本稿は、彼らの歴史意識に基づく生、生と死、時間の捉え方の親近性と差異性を明らかにした。これらは、田辺とデイルタイが弁証法と解釈学という哲学的立場の「ズレ」「へだたり」(Distanz)を超えて歴史の本質に迫ろうとした点で類比的関係を表現している。

今日、「理性」に依拠した「歴史的理性批判」ではなく、「歴史的構想力の批判」等の試みも見られる。だが、デイルタイのように意志・感情・知性の働きを全体として解釈学的に理解する立場にせよ、田辺のように絶対批判の徹底と弁証法により知・情・意・信を統一的に把握するにせよ、いずれも歴史的構想力の働きを軽視したわけではなかった。人間は歴史の主体と共に歴史に制約された相互に異質な存在であり、その生は論理的把握に限界があるという意味で謎であり、それゆえ象徴的表現が不可避となる。二人には、「生」の探究の中で挫折しなおも言語の限界に迫ろうとする矛盾した思索が窺われる。本稿が田辺とデイルタイの「歴史的理性批判」の「重ね読み」によって、複雑化した文化と言語ゲームの世界の中で「渦動する象徴」と「生の象徴」を手掛かりにして<sup>③</sup>、理解不可能な他者の理解可能性を示唆できたとすれば、筆者の試みは無益な営みではなかったように思われる。

## 凡例

『田邊元全集』（筑摩書房、昭和三十八―三十九年）からの引用は、巻数と頁数を（三・一一三）のように記す。なお原則として、漢字を常用漢字に変更した。

ドイツ語版『ディルタイ全集』（Wilhelm Dilthey: *Gesammelte Schriften*, 26 Bde. 1914-2006, Vandenhoeck & Ruprecht）からの引用は、本文及び注に巻数をローマ数字で、ページ数をアラビア数字で（GS:V 30）のように表記する。

なお、日本語訳は、原則として日本語版『ディルタイ全集』（西村皓・牧野英二編集代表、法政大学出版局、二〇〇三年以降刊行中）の訳文を使用した。未公刊の文献や既訳書についても適宜、筆者独自の訳を試みたことをお断りしておく。

## 注

（一）本稿は、「第三十八回西田・田辺記念講演会」（二〇二二年六月四日開催）における口頭発表用原稿「田辺哲学と『歴史的理性批判』——田辺元没後六〇年を記念して」に加筆・修正を施した論考である。なお、上原麻有子教授は、筆者に本講演会の発表の機会を与えてくださり、また本紀要への寄稿

をお勧めくださった。上原教授には、衷心より感謝申し上げます。

（二）新型コロナウイルスの感染拡大による「医療の政治化」や自由と安全とのパラドクス及びその解決等に関しては、次の拙論を参照されたい。牧野英二「危機管理の哲学——自由と安全のパラドクスの解消に向けて」（『理想』七〇五号、二〇二二年二月、四―十五頁）。

（三）日本哲学会でも、「人新世（Anthropocene）」が本格的に論じられるようになった（日本哲学会編『哲学』第七十一号所収「大会シンポジウム」『環境思想の再検討——「人新世」をめぐって」、二〇二〇年）を参照。〈シンポジウム報告〉では、「日本に限っても」「[「場所や風土をめぐる哲学的思索（西田・和辻・ベルク）など、関連する先行的取り組みも少なくない」（九頁）と論じられているが、田辺哲学には言及されていない。この点もまた、田辺研究の今後の課題であろう。

（四）本稿では、「ズレ」「へだたり」（Distanz）というタームを操作概念として使用する。筆者は、ガダマー『真理と方法』の用語法も念頭に置いている。Vgl. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 1960, 5. Aufl. (durchges. u. erw.) 1986, Tübingen S. 135, 137, 301f., 448, 457. 本稿では「ガ

ダマーと同様に過去の歴史・伝統・異文化やテキスト、他言語及び翻訳上のズレ・へだたり・距離等を含む広義の異質な他者の理解におけるそれが考慮されているが、同時にドイツ人と田辺の哲学的特徴と差異を際立たせる狙いがある。その際、筆者もまた、解釈者として上記の解釈上の「ズレの渦流」に巻き込まれている。

(5) 田辺の一九二〇年代から三〇年代に執筆された諸論考によるドイツ人批判については、拙論「田辺とドイツ人における哲学的思索の「家族的類似性」——『ドイツ人』ヨルク往復書簡集」とハイデガーの影響作用史再考」(廖欽彬、河合一樹編『田辺元没後六〇周年記念論集』法政大学出版局、二〇二二年一月)を参照。

(6) ハイデガーによる一面的なドイツ人解釈については、前掲拙論を参照。なお、後出の「歴史主義」の研究書を刊行したシュネーデルバッハによるドイツ人評価は、ハイデガーの系譜に属する解釈学の立場から論じられる。Vgl. Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt am Main 1983, S.154.

(7) 本文で後述するように、『存在と時間』でも言及された『体験と創作』(二九〇六)の中でドイツ人は、田辺も注目

したドイツの詩人、ゲーテやヘルダーリン等の文学作品と詩的想像力との関係を考察している。田辺は、ハイデガーによるヘルダーリンの詩作への思索を念頭に置いて「マラルメ覚書 詩と哲学」や「生の存在学か死の弁証法か」等而言及しており、ここでもドイツ人と田辺との隠された関係が窺われる。

(8) デイリタイは、「バーゼル大学就任講義」(二八六七)の中で、「哲学はヘーゲル、シェリング、そしてフイヒテを超えてカントに立ち帰らなければならない」(GS:V 13)と述べた。だが、田辺のようにヘーゲルへと再び立ち帰ったのは晩年になつてからである。

(9) ガダマーは、田辺の上記論文執筆数年後に刊行された「歴史的理性批判の限界」という論文の中で、「歴史的理性批判という幻想」という表現でドイツ人を批判した。Vgl. Gadamer, *Die Grenzen der historischen Vernunft*, 1949, S. 175-178. In: *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Tübingen 1995.

(10) 田辺と同様に、ドイツ人も強い実践的関心に基づいて、「哲学は、行為する生にとつて、様々な重要な方面で、社会、人倫的相互作用、教育、法のうちで」[...]実り豊かな前提条

件を与える」(GS:V 27) ことによつて、精神科学の基礎づけを意図していた。

(11) デイルタイは、きわめて多様な学問分野の研究に取り組んだために、『シュライアーマッハーの生涯』や『精神科学序説』等の主要著作は第一巻で中断し、それらを完結させることができなかつた。その結果、彼は「第一巻の男」とも呼ばれた。Vgl. Fritjof Rodi, *Morphologie und Hermeneutik: Zur Methode von Diltheys Ästhetik*, Stuttgart 1969, S.11.

(12) 近代における「歴史主義 (Historismus)」には多様な意味があり、この概念の理解に際しては、差し当たり「特に歴史が問題となる意識ないし思索」(Friedrich Jaeger / Jörn Rüsen, *Geschichte des Historismus*, C.H. Beck 1992 S.5ff.) 及び十九世紀の精神科学に焦点を当てた用法を看過すべきではない。この見解を採用する点で、田辺やデイルタイも共通の認識を有する。なお、「この「歴史主義」の諸相を考察したシュネーデルバッハの次の研究は、従来曖昧な「歴史主義」概念を明確にした点で、この分野の優れた先行研究である。但し本書は、デイルタイと歴史主義との関係には十分立ち入つておらず、デイルタイの歴史主義克服の試みに対する検討も不十分である。Vgl. Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach*

Hegel: *Die Probleme des Historismus*, Karl Alber 1974. その主要な理由は、本書刊行時にドイツ語版デイルタイ全集の刊行が第二六巻までで、「デイルタイ・ルネサンス」のきつかけとなつた『精神科学序説 第二巻』遺稿の刊行(一九八二)以前の文献に基づいて執筆されたという事情がある。

(13) 他方、デイルタイの歴史的叙述に関する論考だけを考慮した伝統的なデイルタイ評価は、彼を歴史家と見なす解读者も根強かつた。例えば、リックカートは、「デイルタイは哲学者であるよりもむしろ歴史家である」という主張を展開した。Vgl. Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, Tübingen 1920, S.46.

(14) デイルタイ哲学における「歴史的理性批判」の射程については、次の文献が参考になる。Vgl. Hans-Ulrich Lessing, *Wilhelm Diltheys "Einleitung in die Geisteswissenschaften"*, Darmstadt 2001. Fritjof Rodi, Diltheys Kritik der historischen Vernunft-Programm oder System?, in: *Das strukturierte Ganze*, Göttingen 2003, S.36-65.

(15) デイルタイ研究者の間では、「この「変化」についてデイルタイが心理学的立場を棄て解釈学の立場に変わったのか、それとも解釈学の立場に移行しても心理学的な要素を残して

いるとする見解を取るかについて評価が分かれている。

(16) Vgl. GS: XIX XXXX-XLI.

(17) デイルタイは、「明らかに、自然科学と精神科学との相違は、二種類の対象を区別することに根拠づけられるのではない。自然的対象と精神的対象との相違等のようなものは存在しない」(GS: V 248)と明言した。日本の哲学史受容の過程で、新カント学派、特にウインデルバントやリッカートの影響下でドイツ哲学を移入した「偏向した哲学及び哲学史解釈」が定着した経緯があったため、こうした誤った通説が一般化した。

(18) デイルタイに対するヨハネス・ミュラーの影響は、一八九〇年代までの心理学的諸論者に見られる。Vgl. Hans-Ulrich Lessing, Diltthey und Johannes Müller: Von der Sinnesphysiologie zur deskriptiven Psychologie, in: M. Wagner und B. Warig-Schmidt (Hrsg.), *Johannes Müller und die Philosophie*, Berlin 1992.

(19) デイルタイとヒスとの関係を考慮する場合、デイルタイに対するバツハの影響を無視することができない。なお、バーゼル大学在職中にデイルタイは、ヒスに対する関心について父親及び友人宛の書簡で言及している。Vgl. G.

Kühne-Bertram und H.-U. Lessing (Hrsg.), *Wilhelm Dilthey Briefwechsel*, Band I: 1852-1882. Göttingen 2011, S. 404-405. 428f.

(20) 田辺によるカントの二律背反の解決方法として「平和的解決」を提唱した点は、日本のカント研究史から見ても興味深い。田辺自身は、カントの理性批判を克服するために「平和的解決」という法的・政治的意味を考慮して、『永遠平和のために』(*Zum ewigen Frieden*, 1795)を想起させる表現を使用したように思われる。その後の日本のカント哲学の研究史でも、「時期『純粹理性批判』における「理性の法廷」や「永遠平和」という用語によつて二律背反の解決を試みる傾向が目立った。この意味でも、「カントの目的論」に限らず、田辺哲学は「哲学史研究」に多くの思索のヒントを与える宝庫であると言える。

(21) 生と思考との関係についてデイルタイは、「理性的思考の制限を強調する見解をしばしば語っている。例えば、「思考者は生のうちにあり、したがって生それ自身の背後を見ることはできない。生は思考にとつて依然として究め難く、生は思考それ自身がそこで現れる事実である」(GS: XIX 347「生と認識」)。

(22) 音楽による共同性への影響力は、文化人類学やマイノリティ研究の領域ではよく知られている。また宗教的体験や共同体的感覚と音楽との関係は、キリスト教や仏教に限らず宗教儀式における讚美歌・読経・念仏等の役割との関係を含め周知のとおりである。因みに、田辺の「実存協同」との関係から補足すれば、生者と死者との関係は、同時に生者相互の媒介的關係と不可分であることは贅言を費やすまでもないだろう。

(23) 田辺と同様に、デイルタイも音楽を聴くことは行為であると看破した。「音楽と宗教とは最も親密な姉妹であり、音楽を聴くことは、音楽が真のそれであれば、一つの宗教的行為である」。Vgl. *Der junge Dilthey, zusammengestellt von Clara Misch, Leipzig und Berlin 1933*, S.9.

(24) 筆者は、論文「時間図式から世界図式へ」を念頭に置いている。田辺は、ハイデガールの現存在の時間性の重要性と共に、現存在を規定する世界の歴史的構造の重要性を明確化した。「図式時間から図式世界」では、「図式(世界)はこの意味でいわゆる歴史的社会的現実の純粹形成を意味する」と述べ、それを「生」の純粹形成といつてもよい(六・四十八)と主張した。この世界の構造は、デイルタイの用語法で言えば、

歴史的存在の作用連関に相当する。但し、この論考の「世界図式」における時間・空間論と最晩年の歴史主義的立場からの時間・空間論を同義的に理解することが妥当かどうかは解積が分かれるであろう。

(25) Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, 12. Aufl., Tübingen 1972, S.247.

(26) 特に新カント学派による「非合理的で有機体論的な生の哲学者」というレッテルは、デイルタイ評価に負の影響を与えた。フッサール『厳密な学としての哲学』(一九一一)による心理主義や相対主義というデイルタイ批判も、日本の哲学者に大きな影響を与えた。リツカートは、『生の哲学』(一九二〇)の中で生の哲学を流行思想とみなし、デイルタイの生の哲学は生物学主義であると断じた。Vgl. Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, Tübingen 1920, S.46. デイルタイの「歴史的理性批判」の重要性に気づいた三木清も、同じ誤りに陥った。『三木清全集』岩波書店、第六巻、五七頁以下参照。

(27) Vgl. Ernst W. Orth und John M. Krois (Hrsg.), Ernst Cassirer, *Symbol, Technik, Sprache, Aufsätze aus den Jahren 1927-1933*, Felix Meiner 1985. シンボル・技術・言語』(篠

木芳夫・高野敏行訳、法政大学出版社、一九九九年）所収のジョン・クロイス執筆の序論（本訳書、一二頁）を参照。

(28) ハイデガーにおけるこの思想傾向は、『形而上学の根本諸概念』（一九二九／三十）第四五節以下の生物学及び生物に対する論述でも明らかである。特に四六節以後の論述を参照。  
(29) 宗教的体験とその理解の可能性についてデイルタイは、絶筆『宗教の問題』（一九一一）における最後の部分でも模索してこた（GS:VI 304f.）。

(30) デイルタイにおける時間と体験との関係及び彼とベルクソンとの微妙な「ズレ」については、次の論考が参考になる。  
Vgl. Rudolf A. Makkreel, *Dilthey: Philosoph der Geisteswissenschaften*. Übers. von Babara M. Kehm. Frankfurt am Main 1991. S.436-439.

(31) Vgl. *Id. O.*, S.437.

(32) デイルタイは、歴史理解にとって「世代 (Generation)」概念の重要性に触れている。「筆者」デイルタイは、世代という歴史的概念及びこの概念と関連する概念を『「体験と創作」所収のノヴァーリス論文（一八六五年執筆）や『シュラーアーマツハーの生涯』第一巻等で「展開した。「歴史的連続性」「歴史的運動」「世代」「時代」「時期」等の概念の詳細な規定は、

精神科学の構成の叙述のなかで初めて可能となる」。(GS:VII 177, Ann.)

(33) 文脈が異なるが、筆者の指摘と一部重なる田辺批判には、次の下村説がある。「博士の歴史の概念の核心は「…」消滅・創造の面のみが強調せられ、いわば微視的な歴史であって巨視的でなく、歴史的過程や持続が問題にされることが少ない。「…」のみならず持続性の根拠も簡単には見出し難い。それ故、数学の歴史主義が強調されてもその歴史性は「瞬間的」なものでしかないように見える。しかし持続性のない歴史は歴史であり得るであろうか。歴史主義的と言われる位相学（トポロギー）の構造も瞬間性に対応する側面に傾く。「…」種の論理はもっぱら個人と社会との否定媒介を核心とする論理であって、これは瞬間と持続に対応するものがあるが、これは未だ歴史の論理として十分であろうか。」（『下村寅太郎著作集』みすず書房、一九九〇年、第一二巻「田邊哲学における数理哲学の地位について」四〇八頁）。

(34) 田辺の「いわゆる」の狙いには、次のような意味が含まれていたと解釈できる。①「世間で言われている」、「哲学史の常識として」という意味。②生前の西田幾多郎らによる推薦の辞付きで『デイルタイ著作集』（創元社）が一九四六年（昭

(和二年)に第一回配本『歴史的理性批判』として刊行された点を踏まえている。③田辺は、デイルタイの『歴史的理性批判』構想を自身の立場に引き付け重ねて解釈することで、絶対批判の立場から固有の再構成を試みた。④田辺は、デイルタイの「歴史的理性批判」から「距離」を取りつつ、それを自身の思索に巻き込む「ズレ」を象徴する「渦動」の機能を表現した。(35)両哲学者とも「象徴(Symbol)」及び「アナロジー(Analogie)」を多用しており、田辺の表現では「比論」、デイルタイの表現では「類推推理」の検討が肝要となる。

# ハイデガーと東アジアの対話

嶺 秀 樹

## はじめに

一九七〇年に雑誌『理想』が『ハイデガー生誕八〇年記念特集』を組んだ際、ハイデガーは求めに応じて挨拶文を送っている<sup>1)</sup>。その中で彼は、一九二〇年代の初めに「尊敬する思索家田辺教授」と出会って以来、自分の「思惟の道」にとつて「東亜の思惟と西洋の思惟とのあいだ」の対話が重要なものになったことに触れ、この対話が実り豊かなものとなるためには、「両者の側から現代技術の本質とその権力への問い」が問われ、「東亜語と印欧語との根本構造のかかり合いに関する究明」が「更に一層深い次元」においてなされなければならないと述べている。これが単なる外交辞令ではなかったことは、「言葉の本質」への問いがハイデガーの後期の「存在の思索」を根本から規定するものであったことから明らかである。彼は若いときから莊子をドイツ語訳で読んでおり、禅仏教にも親近感をいだいていた。また第二次世界大戦後、蕭欣義 (Paul Shinyi Hsiao) との共同作業で老子をドイツ語に翻訳しようとしてみていたように、東アジアの思想に対して並々ならぬ関心を抱いていた。老莊などの古代中国思想や禅仏教がハイデガーの後期思想に与えた影響について論じることも十分可能である<sup>2)</sup>。たとえば、ラインハルト・メイは、ハイデガーのさまざまな著作を探索して、禅思想や老子の思想がハイデガーの後期思想に与えた決定的な影響を、詳細に論

証しようとしている<sup>(3)</sup>。

もつとも、われわれとしてはそれがどのような意味の「影響」であつたのかを慎重に見きわめる必要があるだろう。ハイデガー自身は、東アジアの思想について直接語ることがあまりなく、それゆえハイデガーに対する東アジアの影響について考察することは必ずしも容易ではない。ヤスパース宛の書簡で<sup>(4)</sup>、「その国の土着の言葉を身につけていないもの」に関してはどうしても「確信を持てず懐疑的」にならざるをえないと述べているように、ハイデガーは東アジアの伝統との対話の必要性を認めつつも、慎重な姿勢を崩してはいないのである。

本論では、「ハイデガーと東アジアの対話」の可能性を探るべく、ハイデガーの「東アジアの思惟」への関心の所在について考察してみたい。ハイデガーの後期の「存在の思索」にとつて、「東アジアの思惟と西洋の思惟との対話」がどのような意味で不可欠だと考えられていたのか。それはどのようなようにして可能となるのか。東アジアとの対話はそもそも彼の思索に内在する本質的契機に由来するものであつたのか。それが事実であるとすれば、どのような意味で「本質的」であるのか。こうした問いをあらためて問い直してみることが本論の課題である。そのための手がかりは二つある。一つは、ハイデガーが著した「言葉についての対話——ひとりの日本人と問う人との間の」であり、もう一つは、ハイデガーが老子に関心をいだき、それを自ら翻訳しようとして試みたという事実である。ここからわれわれは、「東アジアの思惟と西洋の思惟との対話」には必ず言語の問題、ひいては翻訳の可能性の問題が絡み、それが思想的対話を困難にすると同時に、こうした対話に潜む危険を自覚することを通して、新たな対話の可能性が生まれることを学ぶであらう。

## 一 ハイデガーと東アジアの対話の可能性

### (イ) 対話に潜在する危険

「言葉についての対話」は、一九五九年に公刊されたハイデガーの論集『言葉への途上』<sup>(2)</sup>に収録されている六つの論文の一つであり、一九五四年に東京大学教授の独文学者手塚富雄がハイデガーを訪問したことを契機として作成されたものである。手塚によると<sup>(3)</sup>、この「言葉についての対話」は、部分的には手塚との実際の対話に依拠したところがあるものの、かなりの部分がハイデガー自身の創作である。この「対話」は、九鬼周造の思い出からはじまり、彼の「いき」の問題に及んでいるが、九鬼の読者であれば、ここで論じられる「いき」の理解が、九鬼の著作の内容とはかけ離れていることにすぐ気がつくであろう。周知のごとく、「いき」は、『いきの構造』では媚態、意気地、諦めの三契機に分節され、「垢抜けして、張りのある、色つぼさ」と定式化されている。しかし、ハイデガーのテクストではこうした「いき」の中心概念に触れられることはまったくない。ある箇所ではハイデガーが日本人に、「へいき」とは、光り輝く魅了の静寂の風のそよぎです<sup>(4)</sup>などと説明させているのを見ると、九鬼の「いき」の思想とのずれにとまどいすら感じるのではないか。ともあれ、この対話でまず九鬼を登場させ、「いき」について話題にするハイデガーの意図自体ははっきりしている。ハイデガーにとって最初の疑問は、九鬼が「いき」のような日本の特殊な美意識や芸術、文学にかかわることをドイツ語で語り、西洋の美的概念でもって説明しようとしたことである。「いき」の体験に見られるような「日本の芸術の本質」は、美学の助けを借りて考察することができらるうか。「美学

的な考察」はそもそも東アジア的思考に馴染まないのではないか。「問う人（ハイデガー）」のこうした疑念に対して、対話相手の日本人が弁明し、「日本語には、もろもろの対象を明確に秩序づけて、それら相互の間のもろもろの関係を表象すべき、限定する力が欠けて」おり、ヨーロッパの美学は「芸術として、文学としてわれわれにかかわりをもつものを捉えるために必要な概念を提供」してくれるのですと説明しても、「問う人」は、「そういう非力を、あなたは本当にあなた方の言語の欠陥とお考えでしょうか」と、素っ気がない。こうしたやりとりがハイデガーと九鬼の間で実際に交わされたかどうかはよくわからない。「対話」におけるこのくだりは、おそらく手塚とハイデガーとの実際の対話に依拠しているのだろう。「ハイデガーとの一時間」の中で、手塚が日本の芸術の特質について、「感性的」であり「抽象的な思弁や把握に弱く、それに対する動機もうすい」と説明したことに触れられている。

ともあれ、ここで注目すべきことは、日本人がヨーロッパの概念体系を追いかけて、東アジアの日本の伝統に基づく芸術現象をヨーロッパの言語で語ることの当否であり、日本芸術の東アジアの本質をヨーロッパ的表象圏に移すことによつて、事柄の本質が明らかになるよりもむしろ隠蔽され、ふさわしくない方向へ押しやられてしまうのではないかとという疑問である。この問題を単なる異文化間の対話の困難や翻訳の可能性の問題と捉えると、ここでのハイデガーの関心の所在を見失うことになるだろう。彼がここで取り上げようとしているのは、自国の文化は自国の言葉でしか語ることはできず理解もされないといった自文化中心主義の問題ではなく、ハイデガーの「存在の思索」がずっと問い続けてきた西洋の形而上学の世界支配——つまり彼の存在史的思索によつて顕わになった現代世界の命運——と本質的にかかわる事態である。それは、かつてハイデガーと九鬼が「日本の芸術の東アジアの本質」について話した際に、対話の言葉がドイツ語であつたという事実にかかわる。九鬼がドイツ語で「いき」の現象を、「感覚的な輝きをもたらす生き生きとした魅了を通して超感覚的なのが輝き出る」と説明するとき<sup>55</sup>、たとえばそれが日本の

芸術の一側面を言い当てているとしても、それゆえまた「いき」を美学的に説明することの誘惑がどれほど大きいとしても、「感覚的世界と超感覚的世界との区別」にもとづく限り、九鬼の説明は最初から「ヨーロッパ的な表象領域に無理にはめ込まれて」おり、西洋の形而上学の支配下にあると言わざるをえない。たしかにここには一つの危険が待ち構えている。

日本人が西洋の形而上学によって刻印された概念を使用し、自国の芸術や思想について語ることは、西洋の形而上学の歴史における一つの出来事であり、突きつめて言えば、西洋の形而上学の世界支配が及ぼした一つの帰結とみなすことができる。西洋の形而上学が東西を含めて一つの表象圏を形成するということは、東アジアやその他の歴史的文化的伝統を近代化の中に巻き込み解体させるとともに、西洋の形而上学がますます自らの元初から遠ざかり、自らの滞在の場所を喪失することをも意味する。「いき」をめぐる九鬼との対話に含まれる一つの事実、それはこうした対話が近代世界を席卷する科学技術の支配とけっして無関係ではないことである。すべてのものが有用性とか効率性という尺度から規定される現代世界においては、物は主観の前に立てられ、「表象」された対象であるのみならず、他のものに用立てられるべく「製作」され「注文」された「用象」(Bestand)というあり方をしている。このように、人間と存在が互いに対して立てられ、「用象」に向かつて無制限に駆り立てられる現代世界では、すべてのものが機能化され、計算され、価値づけられ、統制され、その固有性を奪われている。地上における人間の言葉はますます乏しさを加え、一般的な水平化に向かつて突き進み、われわれは知らず知らずのうちに、本来民族の歴史的伝統に根差す「言葉の本質」を見失おうとしているのである。現代世界のこうした危機的状况において、「東アジアの思惟とヨーロッパの思惟との間の実り豊かな対話」が可能となるためには、まずは両者の側から「現代技術の本質とその権力への問い」を十分な形で問う必要がある。そのためには、「東アジアの言語とヨーロッパの言語の根本構造の関わり合

い」が「一層深い次元」で問われなければならない。こうした危機意識をもつて「言葉の本質」を問おうとするハイデガーから見ると、日本語に、「対象を明確に秩序づけて、それら相互の間の関係を表象すべき、限定する力が欠けて」いるという指摘は、一面的であるように思われた。それは日本語が形而上学的言語ではないというだけであつて、「欠陥」を意味するわけではけつしてないのである。

以上のようなハイデガーの根本的関心が理解できるならば、「いき」についての美学的解釈の危険を指摘する場合にも、単純に九鬼の試みを否定しているのではないことは、容易に見て取れよう。ハイデガー自身、みずからの「存在の思索」が形而上学を斥けようとしたものではないことを、いつも強調していた。彼は、『存在と時間』では、存在者の存在を問うことはあつても存在そのものの意味を問わずに放置してきたという、いわゆる形而上学の「存在忘却」を一種の怠慢と理解していたが、その後、見方を転換し、「存在忘却」を「存在が存在者から立ち去る」という意味での「存在離却」とみなそうとする。存在が存在者から脱去するのは、存在者が隠蔽されざるものとして開示されんがためではないのか、その意味で形而上学の本質には「存在そのものの脱去」が属しているのではないのか。このように、形而上学が問わずにおいたものに帰入することによつて、「脱去する存在」の内に存在者をその真性にもたらず出来事を読み取ろうとするのである。プラトンからニーチェにいたる形而上学や現代世界における技術の本質の内に「存在の歴史」(Seinsgeschichte)を見て取るハイデガーの「存在史的思索」は、その具体的遂行であつた。形而上学から「退歩」するハイデガーの思索のこうした動向からみれば、九鬼の試みに対する疑念が、単なる批判とはまた違ったニュアンスをもつものであることがわかるであろう。それは、東アジアの芸術や文学について西洋語で語ろうとする九鬼の試みを、西洋の形而上学の一つの帰結として認めることであり、それに伴う危険を自覚しつつ、芸術や「言葉の本質」への問いをあらためて問う必要性を喚起させる意味をもつものであつた。

(ロ) 言語の源泉への問い

異なる言語間の対話には数々の困難がともなう。対話が一方の言語でしか行われず、どちらかが自らの言語ではなく他者の言語で語らずをえない場合、自国語でしか表現できないことを別の言語で表現することによって、歪みが生じることは多々ある。対話者の橋渡ししが翻訳や通訳を通してしか可能でない場合には、対話はより大きな困難にぶちあたるだろう。主語・述語の関係を軸とするヨーロッパの言語とそれとは別な文法構造をもつ東アジアの言語の違いを考えれば、両言語の翻訳はかなり困難であり、言語によって本質的に規定された東アジアの芸術や文学についてヨーロッパ語で対話することは、ほとんど不可能とさえ思えてくる。しかし、ハイデガーの関心事は、「東アジア」の芸術や言語について語りあうことを通して、言語そのものの「本質」に突き進むことにある。両言語が別の本質をもち、構造上どれほど異なっていようと、その由来を辿っていけば、「ある唯一の源泉」が現れるかもしれない。それによってそれぞれの言語経験に含まれる閉鎖性を打ち破って、対話を開かれた場所に導くことも可能となるだろう。

ハイデガーが形而上学の支配圏にある西洋の言語の源泉を問い求めたこと、それは東アジアの言語の源泉を尋ねることと対応する。東アジアとの対話をドイツ語という彼自身の母語の中で西から東への方向で行わざるをえないとしても、それが両者の言語の本源を問うという仕方で行われる限り、「西から東へ」の方向が「東から西へ」の方向を呼び寄せ、互いに一つの開かれた場に導かれるという可能性も生まれるかもしれない。ハイデガーは「言葉についての対話」の中でおそらくこうした期待を込めて「問う人」に、この「対話」全体のハイライトとなる次のような問いを尋ねさせている。

問う人… 日本の世界は、言語 (Sprache) ということで何を理解しているのでしょうか。もつと慎重にお尋ねしますと、あなたがたの言語では、われわれが Sprache と名づけているものに対する「語」(Wort) を持っているのでしょうか。もし持っていないのであれば、あなたがたはこちらで言語といわれるものを、どのようにして経験されているのでしょうか<sup>10)</sup>。

こうした問いの背景には、東アジアの言語には西洋の形而上学によって規定された言語理解とは異なる本質があるはずだというハイデガーの思いがある。「言語」を表す Sprache や language のような西洋語には、文字や音声のような感覚的形象が——音として発せられ、文字として書かれた記号として——超感性的な意味内容を表現する、という言語理解が含まれている。「語」(Wort, word) は一般に、主観の内なるもの、心的なもの、心的なもの、体験を表現する意味記号として表象されているのである。こうした形而上学的な言語理解は、ハイデガーによると、アリストテレスに遡り、近代の主観性の哲学の圏内でより明確になってくるものであるが、東アジアの言語理解がヨーロッパとは異なる伝統の上に立ち、別な由来をもつものであるとすれば、それはいつたいどのようなものか。そこにどのような存在経験が潜んでいるのか。「問う人」は、こうしたことを対話相手の日本人から聞き出そうとしているのである。

ところで、「言葉についての対話」では、「問う人」の問いに対して、「日本人は目を閉じ、頭を垂れて、長く沈思」し、「問う人はこの客人が再び口を開くまで待つ」ことになる。それは日本人にとって、自分に向けられた問いがある種、意外のものであり、十分に熟慮を必要とするものであったためであるが、同時に、問いを受け取った日本人が、「問う人」の意図を十分察知したことを示している。日本人が最初の応答として、「日本語には〈話すこと〉(sprechen) と〈話される言葉〉(Sprache) とを言いあらわす名として用いられるというよりは、むしろ〈言葉の本質〉(das Wesen

der Sprache) ①を言いあらわしている語があります」と口を開いたとき、「問う人」が、「それは事柄がそう求めているのでしょうか。もし言葉の本質がなにか言語的なものではありえないとするならばね。〈存在の家〉という言い回しについても同様です」、と歓迎の意を示していることが、その証拠となつている。「問う人」の問いに対して、日本人がまさに対話相手の期待に応える形で答えようとする事、それはこの対話において、「言葉の本質」への問いが「問い」として顕わになり、対話者同士が真に出会う「場所」が開かれようとしていることを意味する。

「言葉についての対話」では、その後、日本人が直ぐに答えを出すことをためらい、対話の流れはいったん主題から逸れていく。ちなみに、手塚とハイデガーの実際の対話では、ハイデガーの問いに対し、手塚は、「おたずねのことばは「Kotoba」といいます。(…)おそらくKotoは、事、事柄のことと繋がつていふと思ひます。baはhaの転音で、(おおい)とか(しげし)とかいう意味と思われ、それは、木のは(葉)などからも察せられます。もしこの考えがあつていふれば、〈言〉と〈事〉は、同一のものの両面で、事が発してことばとなる。そういう発想から来たことばなのでありますすかいか」②、と説明したらしい。ハイデガーは「対話」においても、日本人にこの答えを直ぐに提示させ、その説明に進んでいくというように構成することもありえたはずだが、そうはしなかつた。なぜだろうか。

#### (八) 解釈学的関連と言葉の本質

「いき」について九鬼が美学の助けを借りて説明しようとしたのと同じように、「言葉の本質」を問う途上にも、必ず形而上学的表象に囚われる危険が待ち受けている。Kotobaについての説明は、ドイツ語で行われなければならない限り、その語に含まれる経験を歪めてしまうかもしれない。異なる言語間の対話の場合、一方の言語(ここではド

イツ語)で行われざるをえない以上、避けられない危険でもあるが、こうした危険を危険として自覚し、形而上学的表象の罫をかくぐるためには、それなりの準備が必要であろう。それがなによりも言葉をめぐる対話であれば、対話者は「言葉の本質」を問うにふさわしい場所に引き戻されなければならない。「言葉についての対話」において、ふたりの対話者の話題が、ハイデガーの「存在の思索」の問いとしての性格を形づくる「解釈学的なもの」や「解釈学的立場」に及び、さらには解釈学的「関連」(Bezug)の説明や、ギリシア的思考と近代の主観性の形而上学の違いなどに話が進んでいくのは、すべてその危険に対応すべく、「言葉の本質」への問いを問うための準備の意味をもつものであった。それは、『存在と時間』以来の解釈学的現象学においてハイデガーが本来目指していた「存在の思索」が困難にぶち当たり、その道行きが紆余曲折を経て「言葉の本質」の問題に至ったこととパラレルの事態でもある。ここではその経緯をくわしく論じる余裕はないが、「言葉の本質」への問いの真意を明らかにするためにも、ハイデガーの現象学の特質を表す「解釈学的」の意味にごく簡単に触れておきたい。

ハイデガーによると、「解釈学的」(hermeneutisch)という表現は、ギリシア語の動詞「ヘルメーネウエイン」に由来する。この語は名詞「ヘルメーネウス」(解釈者、通訳者)と繋がりをもっているが、ヘルメス神の名前とも連関がある。ヘルメスは命運の「言つて」(Botschaft)や「便り」(Kunde)をもたらす神々の使者である。ハイデガーはこの「ヘルメーネウエイン」の根源的意味を手がかりとして、「存在者の存在」を現出させる方法として解釈学を採用したのである<sup>13)</sup>。

もつとも、ハイデガーの解釈学的現象学は、存在者をその存在において捉えるという課題をただちに解決できたわけではない。というのも、存在を存在者の根拠として表象するというような形而上学的なやり方を避け、「存在そのものが輝き現れる」ようにしようとしても、そこにはさまざまな困難が控えているからである。最大の困難は、存在

そのものを「現前するものの現前」(Anwesen des Anwesenden)として問い、「存在そのものが輝き出る」ように思索するには、そもそも語彙が不足し、文法が欠けていることである。表象的思惟に基づく言語理解では、現前する「存在者」と「現前すること」をどうしても区別してしまい、この区別を前提とした上で両者の関係を考えるという道を取らざるをえないだろう。そうなると、「現前するもの」は、どうしても主観の前に立てられ(表象され)、対象化されてしまう。このように「現前するもの」が表象され主観の一定の視点のもとで固定化されると、その「輝き」は失われざるをえないのである。

存在が存在として輝き出すようにするには、「現前するもの」(Anwesendes)と「現前(するもの)」(Anwesen)とを「一体」(Einfall)として、しかもこの「一体」であることから生い立った「二重の襞」(Zweifalt)として示さなければならぬ<sup>(4)</sup>。そのためには、形而上学的表象的思惟から一步退き、われわれの思索を呼び求める「事柄」——ここでは現前するものの現前——に即して、その呼び求めに呼応するという仕方でも思索しなければならない。ハイデガーは「存在の思索」において「人間の本質」を「存在の現成」の場としての「空け開け」(Lichtung)に立つこと——すなわち「脱一存」(Ek-sistenz)——に求めようとしていた。それは、「言葉の本質」ということからいえば、表象的思惟から離脱し、「現前するもの」と「現前」の「二重の襞」の「呼びかけ(要請)」(Zuspruch)に「呼応」(entsprechen)することであり、その意味で脱我的に「二重の襞」が現成する「現」(Da)の場に立つことである。このことはまた「二重の襞」の「言づて」を受け取るという仕方でも存在に「帰属」し、「言づて」を知らせるという仕方でも存在に「用いられる」こととも言い換えられている。人間と「二重の襞」のこうした相即の関係こそ、「解釈学的関連」ということでハイデガーが言わんとしたことであり、「言葉の本質」としての「存在の家」の本来の意味であった。「現前するもの」と「現前」の「二重の襞」は、その由来については包み隠されているのだが、この覆蔵されたところから人間に向かって呼びか

け、まさに呼びかけという仕方であらわれてくる。この「呼び求め」としての「言つて」に聴き従っている限り、人間は人間となり、「言葉によつて存在の求めるところに住まう」<sup>(1)</sup>こととなるのである。

(二) 言語の源泉と対話における「こと」の実現

「言葉の本質」をめぐる以上のような「存在の思索」をずっと追求していたハイデガーにとって、手塚との対話は非常に刺激的であつたはずだ。ドイツ語の *Sprache* にあたる日本語を手塚に尋ねた際に、それが *Kotoba* であること、そして *Koto* が事や事柄につながり、*Ba* が「木の葉」の「*Ha*」(「*Ba*」の転音)であること、さらには「言」と「事」とが「同一のものの両面」であつて、「事」が発して「言葉」になると告げられたとき、*Kotoba* が二重の襲の一体性を支えるものであることが直ちに理解されたに違いない。「事」から発して「言葉」( *Kotoba* ) になる事態、それは「事が開花することとして、とりわけ詩作において生起する出来事である。ハイデガーが九鬼の「いき」の説明から受け取つた日本の美の本質、すなわち「ひかり輝く魅了の静寂の風のそよぎ」とか「感覚的な輝きもたらす生き生きとした魅了を通して超感覚的なものが輝き出る」という表現も、*Kotoba* の説明を受けた後は、形而上学的表象の枠に止まらない「言葉の本質」に基づいたものであり、詩的言語における存在経験に由来していることが、より明瞭になつてきたと思われる。このことは、ハイデガーが *Koto* の説明として日本人に次のように説明させていることからわかるだろう。

「いき」とは呼びかける静寂による純粋な魅了でした。この呼びかける魅了を生じさせる(性起させる)静寂の

そよぎが、その魅了を到来させ統轄しています。しかし Koto は、同時にいつも、その時々において魅了するものそれ自体を指しています。この魅了するものは、ただ繰り返しえない瞬間瞬間においてのみ、あふれんばかりの優美さのはたらきをそなえて輝き現れてくるのです<sup>16)</sup>。

「いき」や Koto のこうした表現には、たしかに形而上学における「アイステートン」(感性的なもの)と「ノエートン」(思维的なもの)の区別に対応する美学的表象として受け取られかねないものが含まれている。しかし、事が言葉の内に実現される現場に思いを致すとき、そこに存在の現成の「空け開け」の場が開かれていること、そしてこの「空け開け」の場がまさに「色」と相即する「空」の開けに対応しうるものであることが見えてくる<sup>17)</sup>。ハイデガーは「色」と「空」の両方の語が秘匿している「目配せ」(Wink)に従うことによつて、「現前するもの」と「現前」の「二重の襲」の一体性の現れ、すなわちハイデガーのいわゆる「性起」(Ereignis)が、「色即是空」の出来事と別なものではないこと、「色」と相即する「空」の「開け」こそ、詩作の言葉が成り立つ「言葉の本質」の「場処」(Ortschaft)であることを、見て取つたのだと思われる。

「言葉についての対話」の中では、最後に、「言葉の本質」について語る事が、学術論文のような形ではなく、対話においてはじめて言いうるものであることが示されている。「事」の現れに呼応する「言つて」の使者は、言葉について表象しつつ語るのではなく、言葉から聴いて語る、すなわち、言葉から呼びかけられ「言葉の本質」に導かれるという仕方である。そうしたことが可能となるのは「言葉の本質」が現成する場にすでに立っていないなければならないが、そこには明らかに循環がある。「言つて」の使者はまず「言つて」からやつてきたものでなければならぬが、そのためには使者はまず「言つて」の方へ向かっていかねばならないからである。こうした循環の可能性

は、対話の可能性と直接に繋がっているように。「存在の家」として言葉を異にする対話者の間には、まさに言葉の本質に帰属するという仕方に対話の場処が開かれねばならない。その場処に両者が立つことによつて、「言葉の本質」をめぐると対話は「存在の家」に住まうことになり、「言葉の本質を指し集める」<sup>18</sup>となることができるのである。

## 二 ハイデガーと老子

ハイデガーが老子に興味をいだいていたことはよく知られている。直接に言及した箇所はそれほど多くはないが、後期の重要な著作『言葉への途上』に収録されている論文「言葉の本質」の重要な箇所が老子の「道」(Tao)に触れ、またフライブルク講演「思考の原則」では老子の『道德経』(以下、「老子」)の第二十八章から、「其の白を知りて、其の黒を守る」という言葉を引いている<sup>19</sup>。その他にも、たとえば知人ブレイゼの七十歳の誕生日を祝う手紙の中で<sup>20</sup>、『老子』第九章から「功遂げて身退くは、天の道なり」<sup>21</sup>という言葉、あるいは第十五章から「孰か能く濁りて以て之を静め、徐に清さんや。孰か能く安らかにして以て之を動かし、徐に生ぜんや」という言葉を引用している。さらにヘルダーリンをめぐる試論「詩人の比類のなさ」では、『老子』の第十一章のよく知られた言葉「三十の輻、一轂を共にす。其の無に當たりて、車の用有り。埴を埴ねて以て器を爲る。其の無に當たりて、器の用有り。戸牖を鑿ちて以て室を爲る。其の無に當たりて、室の用有り。故に有の以て利を爲すは、無の以て用を爲せばなり」を取り上げて、存在の「目立たない単純さ」に注意深く耳を傾けることにこそ、存在者と区別される「存在」の呼びかけに応えうることを示そうとしている。

(イ) 老子を翻訳する試み

ハイデガーが老子に大きな関心をいだいていたことは、蕭欣義 (Hsiao Shin-yi) と『老子』をドイツ語に翻訳しようとしていたことから窺われる。蕭欣義 (一九一一—一九八六) は中国の輔仁大學で中国文学、哲学、心理学を学び、一九三八年にミラノで学位を取得している。その後フライブルクに移り、一九四二年にハイデガーの授業に参加して以来、ハイデガーの知人となっている。戦中、一時フライブルクを離れていたが、戦後、占領軍の中国軍将校としてフライブルクに着任した。ハイデガーとも再会し、老子の翻訳を試みることになった。その経緯については、ハイデガーの追悼論集への寄稿「われわれはホルツマルクト広場で出会った」にくわしい<sup>②</sup>。それによると、蕭欣義は、一九四六年の夏休みに毎週土曜日ハイデガーのトートナウベルクの山荘を訪れ、『老子』八十一章の内八章を翻訳する作業を共にしたという。ハイデガーが彼にこうした作業を提案するに至ったのは、蕭欣義が思うに、彼がイタリヤで出版した『老子』の翻訳を献呈し、それがおそらくハイデガーの注目を引いたことによる。

翻訳作業は、まず『老子』のもつとも困難かつもつとも重要と思われる章を選ぶことから始められた。他のドイツ語訳や注釈書を一切参照せず、ハイデガーが老子のテキストについて蕭欣義にいろいろと質問するという仕方では、非常にゆつくりと進められた。ハイデガーは、個々の漢字に含まれる部首のさまざまな意味やその組み立て方、漢字どうしの意味連関など、微に入り細に入り尋ねたようだ。漢字や中国語のテキストの多層な意味を掘り起こし、それをドイツ語に移していく際に、妥協を許さず、飽くことなく粘り強く尋ね、事柄を追求するさまは、ハイデガーの思索の本領発揮であり、「問うことは思索の敬虔さである」<sup>③</sup>という彼の言葉を地で行くものであった。もつとも、ギリシア哲学の読解の際に見られるように、ハイデガーの翻訳や解釈にはいつも独特のものがあり、通常の翻訳方式から

かなり外れる場合が多い。老子を翻訳する場合にもおそらく同様であったらしく、文献学者としての蕭欣義をすし不安にさせたようだ。そのせいか、ハイデガーとの共同作業は——蕭欣義にとって彼の思索を知る上で非常に貴重な機会であったが——その夏のあと、もはや続けられることがなかった。ハイデガーは蕭欣義と共に行った試訳を自分の手もとにとどめ、彼に渡すことはなかった。『老子』の訳文や注釈がハイデガーの遺稿として残されているかどうかはわからない。

それがどのような翻訳であったのか、今日のわれわれに知るすべはないのであるが、まったく道が閉ざされているわけではない。一つの手がかりは、一九四七年八月九日付けの蕭欣義宛のハイデガーの手紙であり、その中にブレーゼ宛の手紙にも引用されていた第十五章の言葉のドイツ語訳が引かれている<sup>24</sup>。ちなみに日本語訳では、「いったい誰が、濁っているものを静かにさせて、すっきりと澄ませていけるのだろうか。いったい誰が、じつと安定しているものを動かして、ゆつくりと活動させていけるのだろうか」となっている箇所である。

“Wer kann still sein und aus der Stille durch sie auf den Weg bringen (bewegen) etwas so, dass es zum erscheinen kommt?”

[*Wer vermag es, stillend etwas ins Sein zu bringen? Des Himmels Tao.*]

(イタリックは筆者)

手紙の文面に、「あなたが書き記して下さった箴言についてよく考えています」とあるのを見ると、前者は蕭欣義が提案した訳かもしれないが、イタリックの部分にハイデガー的な語法が見られ、特に後者(角括弧内)のドイツ語訳

は、ハイデガーの手によるものと見てよいだろう。「何かをそれが現出に至るように道にもたらず（動かす）」とか「何かを存在にもたらず」という、ドイツ語としてもいくぶん硬い表現には、ハイデガーの思索が色濃く反映している。

もう一つの手がかりは、先に触れた試論「詩人の比類のなさ」において引用されている『老子』第十一章のドイツ語訳である。この章は、一九四九年のブレーメン講演「物」(Ding)において、「瓶の空洞」、つまり「瓶のこの無の部分こそ、納める働きをする容器としての瓶の本体にほかならない」という叙述に対応しており<sup>(2)</sup>、ハイデガーが老子から影響を受けた証拠としてよく指摘されるといえるのである。

Dreißig Speichen treffen die Nabe,

Aber das Leere zwischen ihnen gewährt das Sein des Rades.

Aus dem Ton ent-stehen die Gefäße,

Aber das Leere in ihnen gewährt das Sein des Gefäßes.

Mauern und Fenster und Türen stellen das Haus dar,

Aber das Leere zwischen ihnen gewährt das Sein des Hauses.

Das Seiende ergibt die Brauchbarkeit.

Das Nicht-Seiende gewährt das Sein.<sup>(3)</sup>

ここに見られる「〈存在〉(Sein)を〈許し与える〉(gewähren)」というような表現が、ハイデガーの「存在の思索」に由来することは、ハイデガーの識者なら誰もが認めるであろう<sup>(4)</sup>。訳者の名を記していないことから、蕭欣義と

ハイデガーの試訳にもとづくものではないかと思わせる。

われわれは以上のような翻訳を通して、蕭欣義との共同作業の成果のみならず、老子に対するハイデガーの関心の所在がどこにあったのかを知ることができる。そこからさらに、ハイデガー自身、東アジアとの対話の可能性をどこに見ていたのかを考察する端緒をえることができよう。

(ロ)「存在の空け開け」(Lichtung des Seins) と「道」(Tao)

まず、老子のこの第十一章が、どういう文脈の中で引用されているのか、もうすこしくわしく見てみよう。試論「詩人の比類なき」という表題は、神々が立ち去った世界の中で、ヘルダーリンが詩人の使命をどこに見出しているかというハイデガーの主題に関わる。ハイデガーによると、ヘルダーリンの思想の独自性は、「神の欠如」(Fehl des Gottes) そのものが人間の助けとなることを洞察していたことにある。人間は神の欠如を純粹に経験し、神なきことそのもののうちに世界の「命運」を認識しなければならない。「神々の立ち去り」は、神々がなお「現前」(Anwesenung) (居合せていること) と「非現前」(Abwesenung) (もはや居合せていないこと、あるいは、まだ到来していないこと) のもとにあることを知らせている<sup>28</sup>。それゆえ神々も、「現前」と「非現前」の上に現成している「真有」(Seyn) そのものに属しているのである。ヘルダーリンにとつて、「神の欠如」とは単に神がないことではない。「神々が立ち去ったこと」には、われわれに「神が居合せていない」ことを寂しく思わせるという仕方、神の「現前」を自覚させるはたらきがある。神の「非現前」がわれわれをして「現前」の声に注意深く耳を傾けさせ、「欠如」という仕方、神が「到来」していることを教えるのである。

ハイデガーが詩人ヘルダーリンとの対話の中で学んだこと、それは欠如や不在に注意深く眼差しを向けることであり、「神々の立ち去り」がわれわれに呼びかける声に聴き入ることである。このことは、ハイデガーが、形而上学における「存在忘却」の歴史を、存在そのものの「隠れ(自らを覆い隠すこと)として、すなわち自らを退去させるという仕方ですらを送り与える「存在の歴史」に固有な事態として認めようとしたことに対応している。詩人は「聖なるもの」を名づけ、思索者は「存在」を思索するというように、詩人と思索者の間には、たしかに違いはある。だが両者は、「欠如」の中に「合図」を聴き取り、神々の「蝕」や存在の「退去」の中に拒絶や留保の働きを注意深く見て取ろうとする点では同じなのである。詩人ヘルダーリンの言葉に応答する思索者ハイデガーが、その根本語の一つであった「存在の真性」(Wahrheit des Seins)に、「自らを覆蔵すること」に託つての空け開け」(Lichtung für die Sich-Verbergung)の意味を付与したこと、そのことによつて存在者を隠れから露わにせしめつつ、自ら自身は覆蔵するといふ「真有」(Seyn)の「現成」(Wesung)の根本動向を言い表そうとしたことも、ヘルダーリンとの対話にもとづく。ハイデガーにとつてヘルダーリンは、西洋の形而上学の歴史において、ギリシアにおける「最初の元初」から現代における「別の元初」への転換を準備する「最も将来的な者」であり、その意味で「比類なき」詩人であった。

以上のように、ヘルダーリンの「比類なき」の意味が明らかになれば、なぜハイデガーがこの試論で老子を引用しようとしたのかも、すぐにわかるのではないか。『老子』第十一章では、「すべて形あるものが役に立つのは、形なき無がその働きをなすからである」ということが、詩的な言葉で語られている。たとえば、三十本の輻(や)が一つの轂(こしき)に集まっている車では、「車輪の空虚なところにこそ、車としての働き」がある。粘土を捏ねて作つた器では、その「空虚なところにこそ、器としての働き」がある。また戸や窓をくりぬいて作つた部屋では、その何もない空間の「空虚なところにこそ、部屋としての働き」がある。こうした「空虚の働き」をハイデガーの思索の言

葉で語れば、「空け開け」の場にこそ、「隠された存在者の覆いを取つて露わにする」という存在開示の働きがあるということになる。

かつてハイデガーは、フライブルク大学における教授就任講義「形而上学とは何か」（一九二九年）において、存在者を存在者として露わにする「無」の根源的な「開示性」について語っていた。しかし「存在の真性」をもはや形而上学ではない仕方でお問おうとするその後の「存在の思索」においては、「無」の働きは「存在の覆蔽」として理解され、「存在の空け開け」という一つの出来事とみなされるようになる。今や「空け開け」は、存在が現成する「場処」の意味を付与され、「現存在」としての人間の本質も「存在の牧人（守り手）」として理解されるようになる。「存在の空け開け」は、現存在の「現」としてかつて「存在開示」の場と考えられていたことと別のことではないのだが、存在の呼び求めに応え、存在の真性を守るべく帰属する場所として、存在の真性が生起する「性起の出来事」(Ereignis)となるのである。

ちなみにこうした「存在の空け開け」において、世界がどのように開示されるかということとは、ブレームン講演「物」の中で語られる「四方界」(Geviert)の思想がもつともよく示している。「四方界」は、現代世界を支配する「集立」をネガとすれば、ポジにあたるものであり、世界が世界となり、物が物となるところ、物の固有性が顕わとなり、物の近さが経験される場処である。ハイデガーが挙げる容器(瓶)を例として取り上げ、物の近さが出会われる「方域」(Gegend)としての「四方界」のあり方を、老子との関連が見えてくるように、できるだけ簡単に叙述してみよう。『老子』では、瓶が瓶となるのは瓶の空虚なところの働きによることが語られていた。ハイデガーによると、瓶のような物は、注ぎ入れられたものを納める器としてはじめて物となる。瓶の働きは、たとえば水やワインを保存し、そこから汲み出すことにある。人々はそうした仕方です水を飲んだり、ワインを神々に献げたりする。このように、瓶に納め

られた水やワインは、人々の喉の乾きをしずめる飲み物となり、供物として神々に献げる神酒ともなるのである。それだけではない。ワインを納め献げる器としての瓶は、さらにワインを生み出すブドウの実や、ブドウを育てる大地や天空の太陽と結びつく。瓶の空虚なところには、ワインを通して大地や天空が集められ一つとなるのだが、この空虚の働きを通して、瓶は死すべき人々や神々が集められるところともなるのである。このように、瓶を瓶として物たらしめる「空虚なところ」には、大地と天空、人間と神々が集められる。この四者は、その一つが考えられる場合には残りの三者も共に考えられるという仕方である。瓶の空虚なところに宿り続け、相互に帰属するに至るのである。こうした物の空虚なところをもつ働きに注視しつつ、ハイデガーは四者を集め宿り続けさせる世界を「四方界」と名づけた。「四方界」は、「天と地、神的なもの」と死すべきもの」とがおのずから一つになりつつ相互に連関する世界であり、同時にまたこの「四方界」の出来事として、物が物となり、世界が世界となるのである。

以上のように、瓶としての物の出来事と「四方界」という世界のあり方を見てみると、われわれはただちに『老子』第二章において語られる「世界を生み出す大なる母」としての「道」のことを思い出すであろう。老子は言う。「この世界には四つの大なるものがあり、王はその一つを占めている。人は地のあり方を手本とし、地は天のあり方を手本とし、天は道のあり方を手本とし、道は自ずから然るあり方を手本とする」<sup>29</sup>と。ハイデガーには、老子のこの言葉が「性起の出来事」と同じ次元に立つて語られたものと思われたはずだ。ラインハルト・メイのような人は、ハイデガーの四方界の思想に老子の影響を見、ハイデガーに盗作の嫌疑をさえかけようとするのであるが、われわれはそこまでする必要はないだろう。われわれとしては、「別の元初」についてのハイデガーの「存在の思索」がヘルダーリンの詩句と響き合っていることを見てきたように、「空虚」のうちに「道」( Dao )の合図を見て取り、「道」としての「無の働き」について語る老子の言葉に、ハイデガーの「存在の空け開け」の思索に呼応するものがあることを認

めることで十分ではないか。

ハイデガーの「存在の思索」は、「形而上学の元初」（第一の元初）を問い求め、形而上学的表象的思惟との対決を通して、「別の元初」への移行を準備する「元初的思索」であった。それは、存在者が根無し草のままに放置される現代世界の「存在喪失＝歴史喪失」の只中であつて、「歴史かそれとも歴史喪失か」という決断の場に立ち続けようとする。ハイデガーの思索の課題は、西洋の存在の歴史を弁明することであり、その意味で彼は、徹頭徹尾、西洋の「思索者」であつた。こうしたハイデガーの「存在の思索」にとつて東アジアとの対話は、あくまで西洋的思惟の元初を問うことによつてのみ可能となる。ハイデガーから見れば、ヘルダーリンが西洋の歴史の中で、西洋の形而上学とは「別の元初」を準備する「将来的な者」であつたように、東アジアに固有の元初的経験を響かせる老子の言葉は、西洋の形而上学とは「別の元初」を開いたものとして、同じ「将来的な者」という意味をもちうるものであつた。

### おわりに

ハイデガーは死の直前、全集第一巻の最初の頁に手書きで、「道——作品ではなく」（Weg——nicht Werke）と記した。ハイデガーが生前に出版した重要な論集にも、『柚徑』（Holzwege）や『道標』（Wegmarken）など、表題に「道」（Weg）を含むものがある。「道」は、彼の思索の道程を表すのみならず、論文「言葉への道」（Weg zur Sprache）に見られるように、思索のあり方そのものを指す場合もある。論文「言葉の本質」では、老子の「道」（Tao）に「ことさら言及し、「おそろく〈道〉という語は、熟考する人間に語りかける言語の根本語ではないか」と述べていた。ハイデガーによると、老子の中心概念である「Tao」は「すべてを動かす道」であり、「理性・精神・意味・ロゴスが、本来、何を言お

うとしているか」についてわれわれが考える場合の原点となるものである。その意味でもこの語には、「思索しつづ言う」ことのもつ、「あらゆる秘密の中の最たる秘密が隠されている」といつてよい。

ハイデガーはまた別の箇所で、老子の「おのれの明るさを知っている者は、おのれの暗やみの中へ身を隠す」という言葉を引用し、どのような思考の中にも働いている暗やみに注視し、暗やみを不可避のものとして承認することにこそ、思索を本質とする人間が学ばなければならないことだと述べていた<sup>30</sup>。ハイデガーが語るこうした暗やみは、「自らを覆蔵する存在」の「空け開け」の場のことだと考えてよいだろう。この「存在の空け開け」を思索することを通して開かれる一つの「領域」(Bereich)こそ、老子が語るTaoに通じる「道」(Weg)であった。ハイデガーにとつて思索することは「道を拓く」ことであり、この「道」の途上においてはじめて、「存在の思索」という「変容したヨーロッパの思惟」を「東アジアの思惟との対決にもたらす」ことも可能となるのである。

以上のような老子の解釈に対して、「ハイデガーさん、あなたは自らの思索が東アジアの思索とまったく異なる西洋のロゴス的伝統に立つとおっしゃっているのに、どうしてそんなに老子のことがわかるのですか」と尋ねる人があるかもしれない。こうした疑問に対してハイデガーは、「そう尋ねられるあなたは、私でもないのに、私が老子のこととがわからないとどうしてわかるのですか」と、問い返すのではないか。ここでひとは荘子の有名な話を思い出すであろう。荘子が恵子と一緒に連れ立って川に架かる石橋をぶらついていたとき、荘子が橋の上で、魚がゆつたりと泳ぎ回っているのを眺めて、「魚も楽しんでるのだね」というと、恵子が「あなたは魚でもないのに、どうしてそんなことがわかるのか」と詰問したのに対し、荘子が「そういうあなたも私ではないのに、どうして私に、魚が楽しんでるのがわからないと、わかるのかね」と言い返したという有名な話である。本源に立ち返って考えてみると、恵子が荘子に対して「どうして魚のことがわかるのか」と尋ねること自体、魚の楽しさが荘子にはわかってることを、

恵子自身もどこかでわかっていることを示している。ハイデガーはこの話を好んでおり、ブレーメン講演のあとの参加者たちとの懇親会で、「他者の立場にはたして自分は立つことができるのか」という他者理解の可能性が話題にあった際に、皆に紹介して解説したそうだ<sup>①</sup>。西洋の伝統に立っている西洋人は、東アジアの人ではないのだから、東アジアの伝統のことはわからないはずだという疑念は、異なるものをあらかじめ二つに分け、その枠を固定することにもとづく。こうした表象から離れて、差異が差異として現れる本源に立ち帰ってみれば、異なるものが異なったまま一つであり、両者が対立しつつ互いに帰属しあう「自己矛盾的自己同一」の対話の場が開けてくるのではないか。「ハイデガーと東アジア」の「と」にも、西田幾多郎が好んで引用した大燈国師の言葉「億劫相別れて須臾も離れず、尽日相對して刹那も對せず」が響いているように思われる。西田は、東洋文化の根底には「形なきものの形を見、声なき者の声を聞く」というようなものが潜んでいると語ったが<sup>②</sup>、老子の「道」(Tao)に由来すると考えられるこの言葉を、ハイデガーは西洋の哲学者の誰よりもよく理解したことだろう。

## 注

(一) 雑誌『理想』第四四四号『ハイデガー生誕八十年記念特集』(一九七〇年)参照。

(二) パークス(Graham Parkes)が編集した論集 *HEIDEGGER and ASIAN THOUGHT*, Honolulu 1987を参照。この中には、ハイデガーが老子の翻訳を試みた「ぎぎつじつじつ

語っている蕭欣義のエッセーや、ハイデガー研究者としても著名なベゲラー(Otto Pöggeler)の論文「東西の対話——ハイデガーと老子」も収録されている。最近では、ドイツやアメリカをはじめ諸国でハイデガーと東アジアの影響関係について論じられることが多くなった。

(三) Reinhard May, *Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss* (Franz Steiner Verlag, Wiesbaden GMBH, Stuttgart

1989).

(4) 一九四九年八月十二日付けのヤスパース宛の書簡参照。

(5) 現在では、GA.12, *Unterwegs zur Sprache*, S.79 ~ 146 に収められている。

(6) 理想社版ハイデッガー選集二十一『ことばについての対話』(手塚富雄訳)に収録されている訳者の解説、および訳者のエッセー「ハイデッガーとの一時間」を参照。

(7) M.Heidegger, GA.12, S.133.

(8) GA.12, S.96. これも、かつてのハイデッガーと丸鬼の対話で実際に語られた内容であるかどうかはよくわからない。手塚によると、ハイデッガーとの対話の中で、日本芸術の「感覚的性格を超えた象徴的性格」あるいは「精神的性格」が話題になったようだが、そのことに関連しているのかもしれない。

(9) 周知のように、ハイデッガーはこうした現代世界のあり方を *Gesell* と名づけている。*Gesell* は、「集立」とか「総かり立て体制」と訳され、機能的視点から物を「表象」(*Vorstellen*)し「製作」(*Herstellen*)し「注文」(*Bestellen*)するという仕方に含まれる「立てる」(*Stellen*)ことに着目して作られたハイデッガーの造語であり、現代技術の本質を言い表している。

(10) GA.12, S.108. この問いは、ハイデッガーが手塚との対話の中で実際に尋ねたものであるが、もうひとつ別な問い(注17参照)と密接に関連している。しかし、この後者の問いは、「言葉についての対話」の中では「問い」という形でことさらに尋ねられることはなく、日本の芸術経験をめぐるやりとりの中で登場させるというふうには、巧妙に組み立てられている。

(11) *Wesen* が原文でイタリックにされていることは、それが言葉の「本質」を表すよりも、「言葉が立ち現れる、現成する」という動詞的意味が付け加わっていることに注意されたい。

(12) 前掲書「ハイデッガーとの一時間」一六〇頁以下。この説明がハイデッガーの意に適ったことは容易に想像できる。ただ、「おもしろい。では、きみ、日本語のことはの意味は、*Ding* (物)だね」というハイデッガーの反応にはすこしおどろかさされる。これは「物」と「言葉」の本質的連関をハイデッガーがどのように理解しているかを暗示する発言であり、深く考えさせるところがある。

(13) GA.12, S.115 参照。

(14) 同 S.116.

(15) 同 S.85.

(16) 同 S.134.

(17) ハイデガーと手塚との対話では、日本的形而上学性をめぐっての話の中で、ハイデガーが日本語において「現象」(Erscheinung)と「本質」(Wesen)を表すもつとも普通のことばについて尋ねてきたことが報告されている(前掲書一六二頁)。この質問に対して手塚は、通常語ではないものの一般に流布していることばとして、仏教語の「色」と「空」を挙げ、色即是空、空即是色として対立するものでありながら同一的に把握されていると説明している。「色はいろ、色彩、したがって現象。空は本来 Leere でしょうが、また〈そら〉(Himmel)であり、das Offene(ひらいた世界)でもあります。一面では空無ですが、その空無は、消極的意味ばかりでなく、万物の根源的なありかた、したがってまた理想として追求される状態を指向していると思います」と説明を受けて、ハイデガーが非常に興味をかき立てられたことは想像に難くない。

(18) GA.12, S.143.

(19) GA.79, S.93. ハイデガーは Victor von Strauss の訳を使っている。それをそのまま日本語にすると「おのれの明るさを知っている者は、おのれの暗やみの中へ身を隠す」(森一郎訳、創文社版ハイデガー全集第七十九卷一一四頁)と

なるう。しかしハイデガーの引用は、原文の「知其白、守其黒爲天下式」の最後の部分が省略されており、意味がかなり変わってきている。色々な解釈が可能であり訳は様々であるが、たとえば岩波文庫の蜂屋邦夫訳では、「賢明なあり方を知りながら、暗愚の立場を守っていくと、世の中の人々が仰ぎ見る模範となる」となっている。以下、老子の日本語訳としては、蜂屋訳に加えて、福永光司訳を使用する。

(20) 一九六五年八月八日づけの Siegfried Bröse 宛の手紙 (GA.16, S.617f)。ここではハイデガーは v. J. Ulenbrook の翻訳を使っている。

(21) 功遂身退、天之道。

(22) Paul Shin-yi Hsiao, "WIR TRAFEN UNS AM HOLZMARKTPLATZ" in *Erinnerung an Martin Heidegger*, Verlag Günter Neske Pfullingen 1977. なおこの文の英語版は、後に Graham Parkes が編纂した前掲書 *HEIDEGGER and ASIAN THOUGHT* の中で、"Heidegger and Our Translation of the Tao Te Ching" という表題で、少し形を変えて収録されている。

(23) GA.7, S.36.

(24) Graham Parkes 編の前掲書 P.102 ~ 103。老子のこの

言葉が大変気に入ったのか、ハイデガーは蕭欣義にこの言葉を揮毫してもらい、書齋の壁に飾っていたという。

(25) GA.79, S.7f. 創文社版全集七十九卷一〇頁。

(26) GA.75, S.43.

(27) 志野好伸は論文「〈無〉をめぐるハイデガー思想と中国学の対話」(明治大学教養論集通巻五二二号、二〇一七年)において、老子の「道」の思想を取り上げ、ブレーメン講演「物」や「言葉についての対話」に認められる「集約」(Versammlung)に注目して、ハイデガーの存在理解、ロゴスの理解、とりわけ「四方界」(Geviert)と老子の「道」の思想をくわしく比較検討している。

(28) GA.75, S.39 参照。

(29) 域中有四大、而王居其一焉。人法地、地法天、天法、法自然。

(30) 注19参照。

(31) 莊子外篇秋水「莊子與惠子於濠梁之上」。H.W.Petzet, *Auf einem Stern zugehen*, Frankfurt a.M. 1983, S.24 参照。

(32) 西田幾多郎新版全集第三卷二五五頁。また『老子』第十四章を参照。

# 「人類学的思考」と、「東洋／日本哲学」との 斬り結びの可能性にむけて

——タイム・インゴルド

『生きていること 動く、知る、記述する』

(柴田崇／野中哲士／佐古仁志／原島大輔／青山慶／  
柳澤田実訳、左右社、二〇二一年十一月十日刊)  
を出発点に

稲 賀 繁 美

原著 *Being Alive* は二〇一一年刊。当時著者インゴルド Tim Ingold は六三歳。現在の評者とはほぼ同年齢である。そのため評者は十年の遅延を伴いつつ、異なる専門分野に属し、違った道程を辿りながらも、なぜかきわめて近い思考を紡いできた著者の航跡を後追いする、希有な体験を得た。冒頭より私事にわたり恐縮だが、本書評の性格に関わるため一言注記する。本稿では、和訳で六百頁近い本書全体に言及することは放棄し、評者との接点と、それゆえの違いとに的を絞りつつ、本書の扱う話題と思索とに私見を交えて考察を進めたい。

最初に筆者と交錯する論点を列挙しておこう。第一部は「地面を切り拓く」と題されるが、手や腕による世界操作ではなく「足」による知覚世界を「歩く」意味が問われる。対するに評者は、『接触造形論』において、素足での武術の稽古について考察を巡らせてきた。第二部「メッシュワーク」。評者も日本語では「蜘蛛の巣」と呼ばれるウェットに生きる蜘蛛の生態を暗喩として情報科学の常識を問い直す共同研究を進めつつある。流行のアルフレッド・ジェール Alfred Gell の agency 理論やブリュノ・ラトゥール Bruno Latour らの actor-network 理論に本質的な疑念を抱き、華厳教学の因陀羅網に頼って、ナム・ジュン・パイク Nam-jun Paik を含む現代藝術の一群の創作を分析してきた評者としては、著者の mesh 論は無視できない<sup>(1)</sup>。第三部「大地と天空」。ここで凧あげの意味が問われる。評者もまた従来の認識主体と対象物との区別に立脚する観察方法への抜本的な問い直しのきっかけとして「和凧」に関する国際会議に関与してきた<sup>(2)</sup>。さらにその延長上で、「稽古」における身体接触を通じた伝授に注目し、能動と受動との区別を超えた、いわば中動的な相互作用に、従来の情報理論の致命的盲点を指摘してきた<sup>(3)</sup>。第四部「物語られた世界」。ここでは直接体験・観察行為・その記述という古典的な位相差に疑義が呈される。これは西アフリカの神話的世界の学術的扱いに疑念を抱いてきた評者にとつても、切実な方法的問いだった<sup>(4)</sup>。口頭伝承を文字記述に回収する編集作業は、神話の生態を裏切り、生きた語りを死体へと屠殺する。ここで学術業績は遺体処理の墓地管理業に酷似した醜態を晒す。それを受けた第五部は、前著「ラインズ」とも輻輳しつつ「線描」の生態に迫る。ここで筆者が言及する東洋の「書」に関しては、評者も、おそらく偶然には留まらぬ事情から、ノーマン・ブライソン Norman

Bryson やジェイムズ・エルキンス James Elkins といった、著者の取り上げる数人の論敵とも密接な交友があり<sup>(5)</sup>、彼らとの対峙の中で水墨画の筆遣いや<sup>(6)</sup>、織物としての text の生成に、美学的あるいは現象学的な考察を加えてきた<sup>(7)</sup>。事は漢語の「道」の洞察に至るが、原著者は、矢代幸雄が特筆した荊浩の『筆法記』に言及する一方で「世界内存在」In-der-Welt-Sein, being-in-the-world (二七七) という天心・岡倉覚三經由でハイデガー Martin Heidegger も考察した概念にまで接近している。この問題とされる「道」Weg および、過程としての「道行」in the passage についても、評者は国際的な学会の場で、すでに複数の見解表明をなしている<sup>(8)</sup>。

## 二一

以上の見取り図を前提として、以下、著者の見解と評者のそれと撚り合わせたい。それは糸を紡ぐ営みであり、そこには network ではなく mesh を浮かび上がらせたい。網 network がその「節」nod をいわば前提の主体として関係を組み上げるのに対し、むしろ組み上げられた編み目 mesh のうえに座を占めるのが、因陀羅網の比喻だろう。蜘蛛の巣の上に朝露が結ばれ、ひとつひとつの露には他の露たちの姿が写り込み、ひとつの水滴の姿は、他のすべての水滴の表面に微細な映像を投射している<sup>(9)</sup>。Agency や actor を前提とする立論ではなく、関係の錯綜のうちに、主体はあくまで事後的に、その関係項からなる mesh の環境条件に適合した形象として析出する。この発想の転換は、個人の尊厳を出発点とするキリスト教の伝統を引きずる西側世界では、未だに容易には受け入れない。評者はこの困難を乗り越えるために、氣象学的構想力を提唱してきた。台風ひとつ見ても、上昇気流の巨大な渦巻の発生が台風を目を空洞として形成する。それは初期のジョルジオ・アガンベン Giorgio Agamben が処女作『中身のない人間』でへー

ゲル G.W.F. Hegel) を読み替えつつ提起した藝術創造の主体像に酷似している。さらに地殻変動に感応する地学的想像力を評者も提唱してきた<sup>⑩</sup>。

著者はアラスカの民コユコンや、南アフリカの民コイサンが風に意識を注ぎ「気象世界」に生きていることを、ハ イデガーを受けて、「気象する」weathering と表現する(二九一)。かれらの住居は流通を招き入れる「空隙」あるいは記載を乗せる「空欄」でなければならない。評者ならずとも海上を帆走する帆船を連想するだろうが、風上に向かう「間切り」を含め、一見気まぐれな帆走の航跡は、風向きを始めたとした気象条件を満たし、それと一体となることで描かれる軌跡であり、「風待ち」は「日和見」だが、そこには天候を予見する経験知が不可欠である。風の体験は音に結びつくが、soundscape は landscape という視覚による領略を転用した比喻として、筆者はこれを退ける。コユコンには暖気・冷気の皮膚感覚、コイサンには風の運んでくる様々な臭気が大切だろうが、視覚の隠喩はこれらを見捨ててしまう。

著者はジル・ドゥルーズ Gilles Deleuze の条理空間／平滑空間の対比を援用する(三一五)。この議論の前提として、しばしば見落とされるので補っておけば、解剖学用語では条理 strie は横紋筋、平滑 lisse は平滑筋を意味し、前者は骨格筋で随意運動に応じ、後者は内臓筋で自律神経系の支配下にある。フランスの哲学者は、前者を意識あるいは定住者、後者を無意識あるいは遊牧民へと結びつけている。インゴルドは、固定した分類枠に種別を登記する型の分類的思考・系統発生的なモデルをなす「条理空間」の傍らに、それには馴染まない浮遊性の生命を「平滑空間」に位置づける。固定した属性や同一性によって括られ管理されることのないこれらの生命の生息地は、所有権が不明な限りで、「無主地」(三九二)呼ばれるが、これは「海賊行為」を軸に世界文化史を再考した評者なりに言い換えれば「海賊」「山賊」ないしはお好みなら「馬賊」の出没する海域あるいは土地である<sup>⑪</sup>。前者が「名詞」的存在ならば、後者

は「動詞」的(四一二)、前者が「活字」なら後者は「線描」、前者が「音程」なら後者は「声」(四四四)と、インゴルドは議論を横滑りに「平滑」させてゆく。

同様の二項対立が、完成した「油彩画」と線による「素描」にも適用される(第十六章「精神の歩き方」)。ここで著者は西洋中世の修道院の記憶術をオーストラリアのアボリジナル絵画のみならず、カンディンスキー W. Kandinsky の画論、さらには荊浩に帰され五代から宋代に成った『筆法記』にまで縦横に結びつける。評者は華嚴教学を導きとして同様の試みを現代美術論において試みたが、英語圏の査読者からは理論的な根拠に欠ける連想にすぎない、として何度も掲載を拒絶された体験があるだけに、この章はとりわけ興味深い<sup>①</sup>。評者の議論に強引に引きつけるならば、いずれの場合にも、表面の形態的相似の底には心的な深層が隠れており、それは聖書の想起であったり、祖先の記憶であったり、夢の形象であったりもして、「精神の眼」に拓かれる世界、魂に触れる次元である。荊浩は絵画に「精神、共鳴、思考、主題、筆、墨」の「六要」を指摘する(オズヴァルド・シレン O. Siren 訳・四七八)。原語漢文では「氣、韻、思、景、筆、墨」であり、最初の「氣韻」は、一般には「氣韻生動」としても知られるが、その内実や歴史の変遷については、煩を厭つて、いまは措く<sup>②</sup>。

いずれにせよ、ここではアリストテレスに淵源する「形相」と「質量」との対比、頭脳に宿ったアイデアを物質に型押しするという、西側世界での伝統的な発想とは異なる思考が躍動している点に、著者の関心は向けられる。この文脈で筆者がヴィレム・フルッサー Vilém Flusser に注目していることも、評者には納得がゆく。フルッサーはその特異なデザイン論で、プラトニズムからアリストテレス主義に支配された、こうした思考法に根源的な疑念を投げかけていたからである<sup>③</sup>。またそこには素材の癖に寄り添う「工藝」的思考の横溢することを、著者は見逃さない(四八五―一七)<sup>④</sup>。ここで著者は「観念は結晶構造を持ち、現実は液体である」との言葉を現代の建築書から引く。建築が理

念という容器ならば、そこに住まうことが現実だろう。インゴルドは引かないが、「暗黙知」を提唱するマイケル・ポランニー Michael Polanyi なら *indwelling* と呼んだ現象でもあり、これを評者は「棲み込み」と訳してきた<sup>16)</sup>。さらに我田引水となるが、この「結晶」と「液体」との相互関係を理解するには、本邦の真言宗開祖・空海が練り上げた両界曼荼羅の世界観が有効だろう。金剛界曼荼羅は多くの透明な結晶がクウォーツのように一定の周波で微細に振動している水晶的世界。それと対をなす胎藏界曼荼羅は、阿頼耶識と呼ばれる意識の流れの世界、液状に流転し、刹那滅を繰り返す。そして両者はメビウスの帯のように表裏をなして相互に転換をやめない。両界は不同ながら不二であり、密教の修法が実践的に教えるように、相互に障碍はなく、またここでは因果を越えた縁起が現象間を結びつけるゆえに、時間軸に沿った因果関係も、もはや絶対ではない。華嚴教学は、因果や主客、過去現在未来の通念からの脱却を図るのだから<sup>17)</sup>。

話題がここまでくれば、もはや「旧来の因果の言語」(四九〇)では対処できない。この文脈で、インゴルドはドゥルーズとガダリの『千の高原』を手がかりに、奇しくも凧揚げの話題を持ち出す(四九一―三)。凧は地上の操作手が操作して空中を舞うわけではない。空気の流動によつて賦活される凧は、凧と操作手とを結ぶ糸からは「逃走」する方向に舞い、独自の旋律を航跡に残しつつ揺蕩う。それは操作手が主体となつて作り出す軌跡ではない線描を絶えず間なく創出してゆく。凧は複数の変数の相乗からなる連続的な変化に身を任せて巡行し、操作手はその状況に即応して絶え間ない微調整を要求される。それがサーフィンにおける身のこなしや帆走するヨットの操船に似た行であることも、ここまでくれば明らかだろう<sup>18)</sup>。

果たして此処でなされる操作はパース C.S. Peirce のいう意味の「仮説的推論」*abduction* なのか、あるいは「即興」*improvisation* なのか(四九五)。インゴルドは両者を「繕り合わせる」糸を語るが、これが本書最後の第五部で「線を

束ねる」行為としての「記述」へと「撚り合」わされる。撚り糸や織物の比喩は、織りつつ織り込まれる相互作用の直喩となる。ここで、現場に参画する「行為」から「観察」さらには「記述」の三つ巴が問題となる。ただしこれに続く行文では、著者が映像人類学や視覚文化論を論敵として議論をすすめるため、行文には錯綜が顕著となる。可能な範囲で整理しよう。人類学者がフィールドで採取する口頭伝承の神話は、じつさいには語りの度に、聴衆の求めとも相関して微妙に変異する。それを活字による決定版へと洗練して印行するのが、かつては文化人類学者の使命だった。口頭の語りが連綿と続く線条ならば、活字への分節は、聞き手からの分離を意味する。手書きの手稿がキーボードの鍵盤によってタイプされる段階で、手仕事の痕跡は消去される。文字による分節は、アナログからデジタルへの電子機器の技術革新により、「他者性」への乖離をさらに促進する<sup>19)</sup>。

原初の「共在性」togetherness (五〇九) は、和辻哲郎がハイデガーに対抗して練り上げた *Mitseln* の英訳でもあろうが<sup>20)</sup>、それは「観察」と「記述」という学術過程で疎外されてゆく。なぜなら「観察」も「記述」も主体と客体との分離を前提とするのだから。和辻の「共在」は、ハイデガーの「死に向かう」「時間内存在」に対抗して、空間に投げ出された現存在に注目し、個人と個人の「間柄」に倫理の基礎を据える「人間学」の基礎をなす概念だった。さらにいえば *Mitseln* の環境から事後に析出するのが「個」である。これはインゴルドの言うメッシュの絡まりに生じる「節」との比較を促す。だが同時に、和辻の見る「環世界」*Umwelt* の孕む環境学的な生態学的空間性に対してインゴルドの *Lines* がなお、きわめて切り詰められた一次元の線条性の比喩に傾いている兆候も浮かび上がってくる。両者はともにハイデガーが参照したユクススキュル *Jakob von Ujkskull* の議論に依拠するにもかかわらず<sup>21)</sup>。

さらに「観察」と「記述」には「枠付け」——特定の座標軸の優先的選択とそれが有効である範囲の確定——が不可避の前提条件となるが、和辻と同時代人の鼓常良が同じドイツ留学の過程で、日本美学の特質として「枠なし性」

Rahemenlosigkeit を唱え、一定の評価を得たのも、偶然ではあるまい<sup>(2)</sup>。もとより東洋の水墨による運筆は補筆修正を許さない——少なくとも通念としては。ここで、上塗りの修正による「仕上げ」を求める西洋の油彩画との本質的な違いを見出すノーマン・ブライソンの所論に、インゴルドは着目する。墨跡が生命の軌跡を直に紙面に定着するのに対し(五一三)、西側世界の「完成」finishの理念は、そうした生成 becoming の痕跡を消去する「お化粧」に重きを置く。そこに、額縁で縁取られ、虚構の完結性を強いられた「作品」ergon が、はじめてそれ自体で「自律」autonomy を獲得した存在としての資格で「完璧」に成立する——歴史的存在でありながら、時の摩耗を超えて。

——このように著者の見解を要約すると、あたかも西側世界 The West の学術は、(東洋や日本を含む)それ以外 The Rest の地域の「生」な原料を加工して、「製品」と名付けられた人工物へと調理する「彫琢」であり、それが「文明化」の定義であったかのような印象さえ招く。それゆえインゴルドは「エスノグラフィーは参与観察の文脈とはかけ離れた」「書齋への撤退」だと形容する(五一五)。「フィールド」field とは記述者が現場の観察から目を逸し、「回顧的に創造するための特殊用語」(五五二)に他ならない——この皮肉な観察は、「肘掛椅子 armchair」での思索」(五四三)へと退却する植民地的学術に対する、凶星を指した糾弾だろう。

こうして最終章は、学術的規律としての人類学的方法論史を批判的に検討することを通じて、上記のような「エスノグラフィー」ethnography が本来の線条の graphism を忘却した逸脱に陥っている現状を糾弾し、かえす刀で本来のあるべき「人類学」anthropology への復帰を訴える。それは、現場と「ともにあること」togethering (五一〇)により「不可分の連続体」(五二〇)に随伴して「手仕事」としての「線描」を「絶え間ない微調整」とともに「巡行」し「遂行」していく「継続」の「職人仕事」(四九八)となる。もとより定義からして、「生活世界」Lebenswelt (五一一)に、動態とは無縁の固定した静態的「完成図」など、ありえない。

## 三二

だが、このあたりで、著者の論述は息切れし、また強引な議論に綻び目も目立ち始める。ここからは、本書日本語訳に寄せられた野中哲士氏の優れた解説に依りつつ、ただしその議論と繰り返しになることは避けて、議論を進めたい。まず前提として、インゴルドは現象学でいうならば「ともにある」現場の「生活世界」の回復をめざし、それを従来の学術的な「観察」の枠組みや「記述」とは峻別する。そこに無意識と意識の位相差も重ね合わされる。日常生活が多く無意識な慣習行動なら、観察や記述はことさらに意識的な注目を前提とするからだ。だがここには、一九八〇年代に流行した現象学の「生活世界」論による日常の過剰な美化が顔を出し、また同時代の構造主義で流行した意識と無意識との二分法の残滓という印象をも拭い難い。さらにもつと素朴な比喻でゆけば、たとえばディオニソス的な混沌をアポロンの合理的な理性で整理するといった、ニーチェに淵源を求めうる区分にも重なり得て、これは二〇世紀知性史に通底する理論的問題に逆戻りする<sup>25</sup>。そのうえで以下、一・変化と不変。二・一次的線条性と二次元図像。三・条理空間と平滑空間の区別に、踏み込みたい。

そもそも変化と不変とを二項対立として把握する限り、上記のジレンマは乗り越えがたい。流転してやまない万物と、それを把握する固定した法則や定式を志向する「理論」とのあいだで、葛藤が解消されることは、それこそ「理論」的でありえない。インゴルドに「不変を変化の対極に位置付け」ようとする二項対立志向の傾向を認める野中氏は、ライプニッツ Leibniz についてラッセル B. Russell が述べる言葉を引用する。「変化は、変化する何かを含意する」 something which changes。つまり「変化は、それが変質するなかで、その同一性が保たれるような基体を含意する」と。

野中は「変化下での持続」persistence under change を説くギブソン J. Gibson を再評価する（五六四）。たしかにこれは、それとして極めて健全な見識だが、affordance の追認に留まるのでは、事態の打開はありえない。思うにドゥルーズの『差異と反復』は、ライブニッツにも目配せする一方、ストア派の議論に遡り、このアポリアを乗り越えようとする試みだったはずだ。十分な哲学的論証には、集合論や無限小に関する数学基礎論に踏み込む必要が生じるため、ここでは割愛するほかないが、煎じ詰めれば「同一性」は、「差異」のなかに「喪失」として事後的に認知される「権利問題」でしかない。ここからは神学的な議論も加わるが、もとより単体の「一者」は自らが自らと同一であることを認証する能力や根拠そのものを欠く。「反復」がそれとして認知できるのは、そこに「差異」が認められる限りにおいてのこと。ここで、インゴルドのいささかならず過度に楽観的な「ともにある」とは違って、「距離を取った観測」という条件が再帰を果たす。なぜなら距離のない流れのなかでは、我という「自覚」そのものも覚醒はできないのだから<sup>24</sup>。

この点が、次に網状組織の相互連関にかんする問いに結びつく。インゴルドはライン思考とメッシュ構造とに、権力関係には巻き取られないモデルを牧歌的に期待するが、これは出口頭氏も指摘するとおり、それ自体が虚構だろう<sup>25</sup>。ここには能動態か受動態かの対立に拘束された思考の限界が露呈する。だが西欧近代が抹殺した「中動態」は、無人称の行為がそれゆえにひとしれず権威へと変身を遂げる機構を託された voice すなわち「態」にして「発声」による権力行使だった。都合、メッシュかネットワークかは些末な区別に過ぎず、両者のあいだには、観察上の視点の違いから結果する「差異と反復」しかない。そもそもフランス語の ruseau には、意志的構築か自生的な錯綜かの区別はない。結果的に成立した網状組織は、あたかもそこに原初からなんらかの意志が貫徹された目的合理性が備わっていたかのような振る舞いを見せるが、こうした「後付けの合理化」に、事後の遡及的再構成でしかない「仮説的推

論」abduction」と、現場での皮膚感覚としての「即興」improvisationとの、時差を伴った「纏れ」「絡み」あるいはより正確には、時間軸に乗る体験と遡及する事後反省との「捩れ」、両者の螺旋が紡ぐ運動の動態を捉えることができるのではないだろうか。

さらに、映像人類学や視覚文化論への対抗上、インゴルドは線条性の無限開放運動にひたすら拘るが、二次元上の操作を一次的線条へと還元するのは、いかにも強引だろう。たしかにカメラによる撮影を、静止画像であれ動画であれ、「線描の道具」(五二二)とみることは不可能ではない。だがその結果としての映像をいかに知性が処理するか、となるとこれを線条の論理に押し込むのは、無理だろう。だがインゴルドの考察はこの局面をあえて捨象する。二次元上の任意の複数の点をどのように繋ぐかには、枠組みを撤廃すれば無限の可能性が開けるが、これは線の自在な延長へと回収しきることはできない、別次元の余剰を抱えている。裏返してみれば、肉筆の線条の延長のうちに記述行為の可能性を託す思考そのものが、音声言語のモデルを無意識のうえでなぞっている。そこには映像を極端に卑下しかねなかつた文章優位の文化的感性が、インゴルドの自己否定にもかかわらず、なお尾を引いている。

それが第三に、条理空間から脱却して平滑空間への回帰を目指す論点にも重なる。むしろここでは、先に触れた両界曼荼羅の相補性に注目したほうが有効ではないか。金剛界曼荼羅は、いわば理論的結晶の集積であり、その定常的な振動のリズムは、デジタル回路を機能させるための必要条件でもあれば、分節化された数理的処理の限界を露呈する兆候でもある。——ちなみに、熟練の職人仕事に「リズム」があり、それが媒体に寄り添う微調整を司ることは、インゴルドも説得的に描き出すところだ(第四章および、四九七)。これに対して胎蔵界曼荼羅は、分節化された数値処理には馴染まない流動体だが、「万物流転」の生態を反映する。

ここで「万物流転」と「永劫回帰」とは異質とする議論に一言触れておく必要がある。両者の異質性を強調す

る議論そのものが、例の二項対立の志向に囚われた習癖だろう。先述の通り、「反復」を嫌う進化論的な発展史観は、ひたすら「差異」に注目する傾向を呈する。だがむしろ「差異」を認知するからこそ「反復」が反復として理解される。一方的に「流れ去る」現象のみからなる単体の世界は、自らの同一性を認識する根拠そのものをなお獲得していないのだから。華嚴教学にみえる有名な比喻だが、滝としての形象の同一性は、それを構成する水流が不断に流転するからこそ、維持される。言い換えれば、金剛界（滝）と胎藏界（水流）とは同一の現象の表裏であり、「同一」かつ「異質」、言い換えれば「不二」の現象として意識に性起する。「青山常運歩」とは道元の『正法眼蔵』にもひかれ、た禅語だが、ここで「陸」の固定性と「海」の揺蕩いも、互換性を獲得する（三二五、五六四）。すくなくとも意識に映ずる世界像の次元に限れば、「刹那滅」の瞬時的反復の絶え間ない継続と重層とが、意識上の世界の恒常性を司る。それがベルクソンの説く「純粹持続」の実態であるはずだ。「残像」は *shost* すなわち幽霊と呼ばれるが、この「幽霊」のお蔭で、人は一瞬前の世界が次の瞬間にも持続するという迷妄を提供され、その余得で自己同一性という幻想を確保し、情性あるいは慣性の連続性に、無根拠な信頼を寄せ、かくして狂気から保護されている。

#### 四

以上の考察を下敷きとして、最後に、インゴルドがこれも妥協不可能な「対立」として描くアリとクモの世界観の対比を「楽曲」として撚り合わせ、両者に架橋を試みたい。

「蟻と蜘蛛の出会い」（第七章）はそもそも冗談として執筆された。ユクスキユルをもじって *Ant* にとつての世界を「自然」*nature* ならぬ「アリ界」*anture* と呼ぶなら（二二二）それを顕揚するのが *ANT* の *Actor Network*

Theory of the 蟻塚 tower だが—ANT の提唱者ラトゥール La Tour は英語に直訳すれば「塔」を意味する——、それに対して、著者 Ingold が金科玉条 gold とするのは蜘蛛つまり spider がそこに棲む、Skilled Practice involves Developmentally Embodied Responsiveness の世界だ、という駄洒落である (二三〇)。「熟練した実践は発達を通して身につけた身体的感受性を伴う」という命題だが、先にも簡略に触れたとおり、インゴルドのラトゥールへの批判には、フランス語原文の réseau が network と英訳されたことに伴う「ズレ」も見逃せない (二〇九)。菌糸の比喩を好むインゴルドに寄り添うならば、むしろ南方熊楠に肖って、粘菌を想起すべきだろう。変形体はゾルとゲルの原形質流動を手段に網状組織を展開して移動するが、生育環境によって多細胞性の子実体を形成する。学術分類にもそぐわない粘菌は、分類学的整理を嫌悪するインゴルドにも相応しかろう<sup>26)</sup>。

蟻と蜘蛛に話を戻すならば、アリの群れが形作るネットワークは事物を組み合わせ、場合によっては地下に巨大な流通網を設け、時にそれは地上に蟻塚と呼ばれる「塔」として佇立する。そこには機材や資源を集約させる化学工場が出現する<sup>27)</sup>。他方、クモが自分の腹部から分泌する糸によって構成する網状組織は、クモにとつての感覚器が外部に延長された知覚媒体、振動検知装置の外延部であり、また捕捉された獲物へと接近する場合の経路ともなる。この次元に限定すれば、アリの交通網が集約的な「塔」や「地下茎」をなすのに対し、毎日のように修復され更新されるクモの「網」は発散系をなす。クモによつては自らの糸を風にかざして飛翔に利用し、長大な距離を移動する種類もある。これがいわゆる経路のネットワークキングにはとどまらない多角的な機能を帯びていることは、いうまでもない。

だがクモの作る網状の捕食装置は、これとは異なる次元の役割も果たす。捕食用の罌の中心に花模様を装って佇むクモは、場合によつてはその目印に獲物を引きつける囷を演じる。粘着性のある罌の網は、時に同心円状の渦を巻く

が、これは餌食には畏としては不可視であることが望まれる。その網は一種の「節」としての選択的透過性を發揮する。すなわち網の目に比べて小さすぎる対象はやり過ぎ、網の目の密度と強度に合致した獲物を捕捉する。巨大過ぎる獲物は網を破壊してしまうため、クモはその補修に追われることとなる。ここで節の升目の寸法は、特定の理論が何を対象として把握し、何を微小すぎるとして却下し、逆に何を想定外の大物として忌避するか、の計測基準となる。網の目はそれを透過する大気や微生物の流動性を担保しつつ、通過しようとする要素のうち、「有意」な対象のみを検出する。さらに生態学的な見地からすれば、クモは生態系の清掃係をも以て任じている<sup>(28)</sup>。

これを物質循環の観点から見れば、どうか。捕食者としてクモは、網を張って誂えものの獲物を待ち受ける研究者の比喩となる。消化した栄養物が糸として分泌され、それが幾何学図形を描き、有効な対象や情報を獲得するための理論の網目、準抛砕をなす。この網にかかった獲物が（人類学なら人類学分野という）學術の研究対象となるが、かかる學術の目的は果たして次の「網」という理論武装を彫琢するにあるのか、次世代へとその學術的遺産を継承するにあるのか。學術的遺産とは、クモの網にかかる獲物なのか、獲物を栄養として消化した結果編み上げられる「網」の姿なのか、それともその営みの「主」よろしく構えるクモ自身の生態、あるいはその営みが形作る構造としての「巢」の新陳代謝なのか<sup>(29)</sup>。——このような問いに、まだインゴルドの spider's web の mesh 論は、まったく踏み込んでいない。

「蜘蛛の巢」に陣取るクモは、あたかもネットワークの中心、結節点をなすように見える。これは群れのボスや家族のリーダーなどにも、ある程度妥当するだろう。その周辺には必然的に位階構造や上下限関係、権力構造が組み上げられる。観察者や記録者がそれと無縁ではありえぬ事も、この四〇年ほどの脱構造主義や脱植民地主義理論が執拗に教えてきたところだろう。インゴルドはひたすら現場における同伴性に重きを置くが、それで問題が解決されるわ

けではないことは、ここまでクモの生態をなぞつてみただけでも、すでに明らかだろう。

関係性の結果として、その過程で生成される結節点。その特異性を考えるのに、ここで発想を転換したい。生成ではなく、喪失によってなかが発生するか？ それを問うてみよう。必要な地位にあり権能を担っていた人物が逝去すると、そこに生じた欠落から、それまで円滑に機能していた人脈や流通網が一举に崩壊する。見事に組み合わせられていた「動的平衡」の多重活性ネットワークが、ひとつの節が失われることで、みるまに解けて、雲散霧消してしまう——生前にはその人物にそこまでの凝集力があるなどとは、想像もできなかったのに。

ここで仏教の駄洒落を弄するなら、現世の実存から開放されて人は(和辻哲郎の定義する)「人間」であることをやめ、人界から「ほどける」ことで「ほとけ」の世界へと移行し、無人称の存在へと昇華あるいは消化される。あたかもクモの巣に掛かった獲物がクモに消化されて消滅することで、クモの糸へと変貌を遂げ、網目の構成要素へと還元されるのにも似て。ここで「くもの糸」とは、芥川龍之介がその短編で描いてみせた、救済の命綱でもあるだろう。鈴木大拙經由芥川の原典となった漢訳仏典や、それをさらに遡るバラモンの教えには、世界の運行を司るナーガ龍が自らの尾を口に啞える「永劫回帰」の円環の内部に、ブラフマンとしての蜘蛛が、迷妄の巣を張り巡らす、という図像も知られる。思えば人類は、自らが開発した World Wide Web, internet のメッシュに絡み取られて、もはや「ネットカルマ」(佐々木閑)の劫罰から脱出することも能わない。自らの頭脳が生んだ電子の「蜘蛛の巣」に幽閉された人類とは、「蜘蛛の巣」の女主人なのか、それとも捕食される餌食なのか？

捕食者かその餌食かも分別不可能な蜘蛛として、網の目の結節点の中心を占めた生体を、他に適切な語彙がないため、とりあえず agent と名付けておくことに、もはや格別な障碍はなからう。だがそこに映ずる世界の姿は、冒頭に示唆したとおり、クモの網が適度の湿度に晒されることで、そこに結ばれる無数の朝露にも似た儂い水滴の水鏡、に

他なるまい。たまたま枢要な結節点を占めた露は、それなりの役割をメッシュ構造全体に及ぼしもするだろう。重すぎるためすぐに落下する大きな水滴もあれば、軽いがゆえに長くとどまり、日光を受けて輝く小柄な水滴もある。またそれらの連鎖がおもわぬ効能を育む折も見て取ることができるだろう。「随伴」にせよ「縁起」にせよ、そうした事態を形容する語彙であり、agentといつても網状構造の場の主導権を握つたり、特権的な支配権を掌握したりする「人格的行為者」を意味するとは限るまい。むしろ超越的な権能は「ほとけ」へと「ほどける」消滅の相において、「成就」されるのだから。さらにそこでは行為が「能動」「受動」の相を脱し、いわば「中動態」と化すことにも、注意を払っておくべきだろう。そこで淫靡な権力構造が無人称の装いを纏つて発生する機構については、また場所をあらためて検討したい<sup>(26)</sup>。

## 注

- (一) Shigemitsu Inaga, “Kegon/Huayan 華嚴 View and Contemporary East Asian Art: A Methodological Proposal”, Cross Sections Vol.5, The National Museum of Modern Art, Kyoto, March 20, 2013, pp.2-25. 韓国版は「Kegon / Huayan 華嚴 View and Contemporary East Asian Art: A Methodological Proposal, (韓国語訳) 洪善杓先生研究三十周年記念論 홍선표 편 『동아시아 미술의 근대와 근대성/

東アジア美術のモダンとモダンティー／東亞美術的近代和近代性』서예, 학고재, 2009, pp.221-250.

(二) Shigemitsu Inaga, “Ikanobori et tako dans la littérature haïkai et les arts plastiques--sonde fantôme entre le passé et le présent, la terre et le ciel”, in Cecile Laly (éd.), *Cerfs-volant du Japon, à la croisée des arts*, Nouvelles Éditions Scala, 2021, pp.38-45.

(三) 稲賀繁美「メディア的身体に向けて：「お稽古事」大衆文化における「身体と感性」『赤門合氣道』令和三年度 第

六十二号 東京大学合気道部赤門合気道倶楽部 二〇二一年十二月十一日 六十八―七十五頁。本稿はフランス語未刊原稿の自由な日本語訳。フランス語原文は二〇一九年に執筆だが、現在なお版元で刊行準備中。

(4) 稲賀繁美「マルセル・グリオーールとアマドゥウ・ハムパテ・バとのあいだ…可視の知識と不可視の知恵と」『ARGO XVII Invisible』(アルゴ十七号)東京大学教養学部フランス分科メルク編集委員会 二〇〇六年四月一日 二五七―二六三頁。

(5) Shigemi Inaga, “Is Art History Globalizable? A Critical Commentary from a Far Eastern Point of View,” ed. James Elkins, *Is Art History Global?*, 2007, New York: Routledge, pp. 249-279, 384-390.

(6) 稲賀繁美「解説 歴史哲学としての『中國書史』——その「詩想」の「うづわ」と「うしし」」石川九楊著作集 別巻II『中國書史』二〇一七年五月九日 八九九―九〇三頁。  
 柴 友 ひと Shigemi Inaga, “Utsushi and Utsuro: Imprint and Transience,” Magdalena Durda-Dmitruk ed, *Poland–Japan. Contemporary Art and Artistic Relations*, World Art Studies & Tako Publishing House, Warsaw–Toruń, 2019, pp.21-27.  
 (7) 稲賀繁美「奈落と渦巻」『接触造形論：触れあう魂』紡

がれる形』名古屋大学出版会、二〇一六年、第二部第二章、とりわけ一八六―一八八頁。本章は国際会議でのフランス語による未刊のコメントに依拠する。

(8) Shigemi Inaga, “Yukio Yashiro(1890-1975) between the East and the West in Search of an Aesthetic Dialogue,” Krystyna Wilkoszewska ed., *Aesthetics and Cultures*, Universitas, Krakow, 2012, pp.43-59, Shigemi Inaga, „Weg (D6) – Rahmenlosigkeit – Verlauff: Eine Reflexion auf ‚Japanisches‘ in der Kunst“ In: Yasuhiro Sakamoto, Felix Jäger, Jun Tanaka (Hrsg.): *Bilder Als Denkformen: Bildwissenschaftliche Dialoge Zwischen Japan Und Deutschland*. Berlin: De Gruyter: 22.Juni.2020, pp.127-144.「岡倉覚三『茶の本』の道徳経英訳とていつは“Kuki Shuzō and the Idea of Metempsychosis: Recontextualizing Kuki’s Lecture on Time in the Intellectual Milieu Between the Two World Wars.” *Japan Review*, No.31, International Research Center for Japanese Studies, 2017, pp.105-122.

(9) 小泉八雲(ハル) Lafcadio Hearn が愛した川の朝露の水滴の比喩については、稲賀繁美(編)『映しと移ろい：文化伝播の器と蝕変の実相』花鳥社 二〇一九年、冒頭／扉裏の注記

を参照されたい。

(10) 大気圏の対流については、前掲拙著『接触造形論』一三八―一四二頁。地学的想像力も含め『絵画の臨界』名古屋大学出版会、二〇一四年のプログラムで提唱。その意味は本書評の「三」の末尾に若干を敷衍する。

(11) Shigemi Inaga, 'A "Pirates' View" of Art History,' *Review of Japanese Culture and Society*, vol. XXVI, Josai University, December 2014, pp.65-79. Shigemi Inaga (ed.) *A Pirate's View of World History—A Reversed Perception of the Order of Things From a Global Perspective*, The 50th International Research Symposium 第五十回国際研究集会, International Research Center for Japanese Studies 国際日本文化研究センター, 2017。および稲賀繁美(編)『海賊史観からみた世界史の再構築：交易と情報流通の現在を問う直す』思文閣出版、二〇一七年。

(12) Shigemi Inaga 前掲(注一)“Kegon/Huayan 華嚴 View and Contemporary East Asian Art: 冒頭注参照。

(13) 稲賀繁美「感情移入と気韻生動とのあいだ——発散と収束：重訳の重畳と訳し戻しの逸脱とのあいだ」*Around Einfühlung and Qiyun Shendong*『比較文学研究』一〇七号

二〇一二年一月二十日 三十四―五十一頁；pp.2-3.

(14) 稲賀によるフルッサー批判は、『モノ学・感覚価値研究会アート分科会編『物気色 (MONOKEIRO)』美学出版：日英語併記、二〇一〇年十二月一日に収録の論考：「モノの気色：物質性より立ち昇る精神の様相」“Spirits (Keshiki) Emanating from Objecthood (Mono): Or the Destiny of the In-formed Materiality,” pp.64-82。

(15) 評者による「工藝」復権の提唱は、前掲『接触造形論』第6部第5章および『伝統工藝再考』思文閣出版、二〇〇七年。国際学会での英語基調講演としては、“Toward a Social Design in the Era of Globalization: A New Task of the Design History,” ICDHS (The International Conference on Design History and Design Studies), Department of Industrial and Commercial Design, National Taiwan University of Science and Technology, Taipei, Taiwan, October 26-28, 2016

(16) 稲賀繁美「マイケル・ポランニーの「つなぐ」麗澤大学比較文明研究センター編『伊東俊太郎博士古稀記念文集』行人社、二〇〇〇年、一九二―一九五頁。

(17) この場では意を尽くせないが、以下の拙文書評を参照された。『収斂と発散、反転する「両界曼荼羅」：「阿頼耶

識」如来蔵」から発芽する霊性——安藤礼二著『熊楠——生命と霊性』(河出書房新社)を読む』『図書新聞』三四九四号(連載二二六)二〇二二年五月一日「二而不二(ニフニ)」と「豪猪(ヤマアラシ)のジレンマ」土宜法龍(ひき・ほうりゅう)と「う産婆が孵化させた熊楠曼荼羅の舞台裏——小田龍哉著『ニフニ——南方熊楠と土宜法龍の複数論理思考』(左右社)を読む』『図書新聞』三五〇〇号(連載二二八)二〇二二年六月十九日。

(18) 前掲(注) Shigemitsu Inaga, “Kano-ori etako…” 参照。および公開講演: 「稽古論」第六十九回日文研学術講演会(国際日本文化研究センター、二〇二二年一月七日)。

(19) 評者による同様の問題意識への言及は: Shigemitsu Inaga, “Cultural Gap, Mental Crevice, and Creative Imagination: Vision, Analogy, and Memory in Cross-Cultural Chiasm,” *Journal of Aesthetics and Phenomenology*, London: Routledge, 09 Jun 2020, Published online, 18pp. および「超越視覚文化的的觸覚感知: 重新定義博物館學中的數位化的全球尺度模型 Haptic Sensations Beyond Visual Culture: Redefining “Modernity” in Museology so as to Readjust the Digitized Global Scale Model」『現代美術 Modern Art』北

雙特刊 Taipei Biennial 2016 第183号 中華民國一〇五年季刊・十二月出版 臺北市立美術館発行 二〇一六年十二月六十二—七十五頁。

(20) Shigemitsu Inaga, “Japanese Philosophers Go West: The Effect of Maritime Trips on Philosophy in Japan with Special Reference to the Case of Watsuji Tetsuro (1889-1960),” *Japan Review* No.25, 2013, pp.113-144.

(21) 理論化傾向に伴う次元の縮減と座標軸の限定が孕む危険については、稲賀繁美「知性の再定義に向けて: 理論的選元の限界と、全体論的把握への誘惑のはざままで」『視覚の現場: 四季の綻び』Vol.2 醍醐書房 二〇〇九年八月二十一日 三十五—三十七頁。

(22) Tsudzumi Tsunejoshi, »Rahmenlosigkeit des japanischen Kunststils«, *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, 22/1, 1928, SS.46-60. 金田晋「額縁の構造」『美学』一一二号、一九七; 小田部胤久「鼓常良と無框性の美学」『美学芸術学研究』二十五、東京大学、美学芸術学教室、二〇〇八、一八五—一八六頁、および稲賀繁美「藝術とどう名の「枠組み」を問う直す: 鼓常良 Rahmenlosigkeit 再考」『あいだ』第一六五号 二〇〇九年十月二十日 三十四

—四十頁。

(23) その簡略な見取り図としては、稲賀繁美「書評」「イメージはいかにして生まれ、伝播し、体験されるのか：20世紀の知的精神史の生態を骨太な輪郭で縦横に描く：ジヨルジュ・デイデイ」ユーベルマン著『残存するイメージ』：アビ・ヴァールブルグによる美術史と幽霊たちの時間』『図書新聞』二七八九号 二〇〇六年九月九日。

(24) 「同一性」に付いての素朴な思い込みの問い直しについては、稲賀「あいだ」の哲学に向けて…人文知の再定義と復権のために 藝術行為再考に向けた、暫定的な覚え書き(上)』『あいだ』第二五五号二〇二〇年九月二十日二十一頁、以下(中)第二五六号、二〇二〇年十一月二十日、二十八—三十五頁、(下)第二五七号、二〇二〇年三月二十日二十八—三十三頁参照。

(25) 出口顕「イメージと規律」訓練、木俣元一・佐々木重洋・水野千依(編)『聖性の物質性…人類学と美術史の交わるところ』三元社、二〇二二年、一八二—一八三頁。同、佐々木重洋「基調論文」四十三—四十四、五十三—五十四頁。

(26) 「粘菌」モデルの考察は、稲賀前掲「「あいだ」の哲学に向けて…人文知の再定義と復権のために 藝術行為再

考に向けた、暫定的な覚え書き(上)』『あいだ』第二五五号二〇二〇年九月二十日 十二—二十一頁。

(27) Walter R. Tschinkel, *Ant Architecture: The Wonder, Beauty and Sciences of Underground Nests*, Princeton University Press, 2021 ウォルター・R・チンケル『アリたちの美しい建築』西尾義人訳、青土社、二〇二二年。

(28) 一般向きに好評を博した著書として、中田兼介『クモのイト』ミシマ社、二〇一九年、第八章参照。

(29) 稲賀「蜘蛛の巣としての電子テキスト—その来歴と現在」Eduardo Gerlin・河野貴美子編『古典は遺産か？ 日本文学におけるテキスト遺産の利用と再創造』アジア遊学261 勉誠出版 二〇二一年十月 二〇八—二九頁。

(30) インゴルドの議論との関係で、國分功一郎『中動態の世界—意志と責任の考古学』(医学書院 二〇一七年)と小坂井敏晶『増補 責任という虚構』(ちくま学芸文庫、二〇二〇年)との論争に架橋する試みとして、稲賀「意志の主体による責任」という〈虚構の必要悪〉：「中動態」から社会正義の根幹を問い直す(上)』『図書新聞』三三〇八号(連載 一七六)二〇一七年六月二十四日以下(中)三三〇九号(連載 一七七)二〇一七年七月一日(下)、三三二四号(連載一七八)

二〇一七年八月五日を参照。また中動態的機制が無名性による権威を獲得する過程については、「タケミカヅチはなぜタケミナカタに自らの手を握らせたのか?」『古事記』『国譲り』の発話構造における神威発現の機制と策略』『図書新聞』三三五四号(連載一八五)二〇一八年六月九日および、「のつぺらぼう」への誘惑…集合霊の憑依と無名性への夢』『図書』十二月号(岩波書店 二〇一九年十二月一日)十八—二十三頁。

## 『日本哲学史研究』バックナンバー目次

### 第1号 (2003)

藤田正勝「和辻哲郎「風土」論の可能性と問題性」

伊藤徹「幻視された「自己」」

ブレット・デービス「退歩と邂逅——西洋哲学から思索的対話へ——」

杉本耕一「西田哲学の「転回」と「歴史哲学」の成立」

### 第2号 (2005)

平田俊博「日本語の七層と現象学的優位——日本語で哲学する——（前）」

古東哲明「臨生する精神——日本人の他界観——」

宮野真生子「美的生活の可能性と限界——柳宗悦「第三の道」とは何か——」

藤田正勝「西田哲学と歴史・国家の問題」

### 第3号 (2006)

片柳榮一「アウグスティヌスと西田幾多郎」

林鎮国「西谷啓治——空と歴史的意識をめぐって——」

岡田勝明「日本思想における二重言語的空間——西田幾多郎の場合——」

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

### 第4号 (2007)

清水正之「哲学と日本思想史研究——和辻哲郎の解釈学と現象学のあいだ——」

藤田正勝「西田幾多郎の国家論」

杉本耕一「歴史的世界における制作の立場——後期西田哲学の経験的基盤——」

ジェラルド・クリントン・ゴダール「コケムシから哲学まで

——近代日本の「進化論・生物学の哲学」の先駆者としての丘浅次郎——」

《書評》高坂史朗 藤田正勝著『西田幾多郎——生きることと哲学』

### 第5号 (2008)

岡田安弘「西谷啓治における「科学と宗教」の現代的意義

——生命科学の危機的な諸問題を前にして——」

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

シルヴァン・イザク「西谷における自他関係の問題」

守津隆「西田哲学批判としての「種の論理」の意義」

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「アプリアリ」概念」

ダニエル・バーク「前近代の日本思想と日本哲学の境界

——デューイ、フッサール、パトチカを手がかりに——」

藤田正勝教授・著作一覧

第 12 号 (2015)

小林敏明「西田の思考と日本語の問題」

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——ブラセンジット・デュアラの

「対話的超越」と鈴木大拙の「日本的靈性」をめぐって——」

志野好伸「大西祝と和辻哲郎における忠孝概念」

檜垣立哉「西田とバロック哲学」

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

——西田哲学の将来を考える——

上原麻有子「「名」と「実存」——九鬼周造の哲学を巡る一考察——」

ファビアン・シェーファー「メディア哲学としての京都学派」

#### 第15号（2018）

森哲郎「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

第18号(2021)

《特集 日本哲学と科学》

岡本拓司「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——

富田直秀・森川健太郎「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)」

森川健太郎・富田直秀・井上康博「生命と「わかる」の数理モデル化の試み」

村瀬雅俊・村瀬智子「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——

浅見 洋「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——」

浜渦辰二「日本哲学史におけるフッサール現象学の受容」

---

《書評 藤田正勝著『人間・西田幾多郎』》

岡田勝明「『自己矛盾』と『未完の哲学』——藤田正勝『人間・西田幾多郎』を読む——」

執筆者

牧野英二 法政大学 名誉教授

嶺秀樹 関西学院大学 名誉教授

稲賀繁美 京都精華大学 国際文化学部 特任教授

日本哲学史研究 第十九号

二〇二三年三月十五日 発行

発行者 京都大学大学院文学研究科

日本哲学史研究室  
京都市左京区吉田本町

製作

株式会社タマプリント  
青梅市長淵八―一九八―六

STUDIES  
IN  
JAPANESE PHILOSOPHY

NIHON TETSUGAKUSHI KENKYU

---

---

Vol. 19

March, 2023

---

---

*Tanabe Philosophy and the Critique of Historical Reason* ····· MAKINO Eiji

*Dialogue between Heidegger and East Asia* ····· MINE Hideki

**Book Review**

*Towards a Tentative of Crossing-over between Cultural-anthropology and Japanese Philosophy — A Critical Reading of Tim Ingold's Being Alive, Essays on Movement, Knowledge and Description (2011, 2022)* ····· INAGA Shigemi

DEPARTMENT OF JAPANESE PHILOSOPHY  
GRADUATE SCHOOL OF LETTERS  
KYOTO UNIVERSITY

Kyoto, Japan