

日本哲学史研究

第 21 号

和辻とヘーゲル…和辻関係論再考の試み

ハンス・ペーター・リーダーバツ ……一

西田幾多郎『自覚に於ける直観と反省』の課題とその解決

満原 健 ……二五

下村寅太郎の近代科学史論をめぐって ……森 口 昌 茂 ……四四

書評

牧野英二『京都学派とデイルタイ哲学…日本近代思想の忘却された文脈』法政
大学出版局、2024年 ……ハンス・ペーター・リーダーバツ ……八七

合評会報告

高谷掌子『「私と汝」の教育人間学——西田哲学への往還』を読む
……桑嶋晋平・高谷掌子・平石晃樹・門前斐紀・山田真由美 ……九六

和辻とヘーゲル…和辻関係論再考の試み

ハンス・ペーターリーダーバッハ

はじめに

地理学者が哲学的に適切な発言をすることはあまりない。それは驚くことではない。マックス・ウエーバーが当時、科学の宿命であり研究者のエートスであると認識していた「専門化」は、人間科学にとどまらず、哲学にも及んでいる。哲学がこの宿命にどう対処しなければならないかは、今日のテーマではない。しかし、ウエーバーが指摘したように、「かれ」「すなわち非専門家」は、「中略」ある領域の専門家にたいして、その専門家的見地からは容易に気づかれぬような有益な問題提出をおこなうことができる。¹⁾しかし、「この問題を自分の仕事として」やるのは専門家であるとウエーバーが強調する(同上)。これはオギユスタン・ベルクの「風土」、「ミリュウ」に関する人文地理学的研究がそうである。

ベルクの風土論が和辻研究に重要な示唆を与えたのは周知の通りである。とりわけ「通態」(Typic)は和辻の『風土』と『倫理学』の新たな解釈を可能にした概念である。²⁾つまり、もともと地理学の方法論的転回をもたらすために模索された「通態」が二元論の克服を促す道具として和辻研究者に受容された。ベルク自身が自然と文化、主体と客体、精神と物質、個体と全体といった、近代西洋哲学に定着してきた二項対立に批判的に取り組み、この傾向を先取りした。

近年、A・セビラ、D・ジョンソン、J・マラルドの和辻論においても、二元論の克服が主題化されている。セビラは、和辻倫理学のグローバルな意義が、個別性と共同性などの二個対立を克服する「根源的に関係論的な」人間概念に潜むと主張している。セビラの指摘を更に展開するマラルドは和辻の人間存在論を「関係論」(relationalism)として解釈し、倫理学の諸問題の再考あるいは間文化哲学の新たな可能性の開拓を目指している。ジョンソンの和辻論においても関係論は中心的な役割を果たしているが、彼の場合、それが自然の再呪術化というジョンソン独自のプロジェクトのために活かされている。³⁾

いずれにせよ、主観主義 (subjectivism) の克服への志向にはセヴィラ、ジョンソン、マラルドの和辻論の共通点が見出そうとしているのは、西洋近代哲学に生まれた主観概念を解体するための指摘だと言えるだろう。だが、主観主義の克服は和辻哲学あるいは京都学派の哲学に限定された問題ではなく、いわゆる脱構築またはポストモダンの思想にも取り上げられていたのである。ベルク自身は通念概念を模索した際、デュフレンヌの美学的体験の根源生をめぐる考察、⁴⁾ アフォーダナスの概念を定義したギブソンの認識論への生態学的アプローチ、⁵⁾ それにピアジェの発生的認識論、フーコーの系譜論やドウルーズの差異の思索を引き合いに出した。⁶⁾ こうした理論的な整備に基づき、定着してきた二項対立の克服が可能になるとベルクは考えている。例えば、近代西洋哲学における主観・客観対立について彼は次のように言う。「現実とはもっぱら風土 (milieu Ⅱ 中間) の問題であり、そこでは完全に客観的なものも完全に主観的なものもなく、すべてが常に同時に両方の性質を備え、両者がさまざまなる比率で通態的に結びついているのである。」⁷⁾

1980年代以降、人文科学のさまざまな領域に普及した脱構築の思想が新ミレニアム初頭、海外(とりわけ英語圏)に行われている日本哲学研究に積極的に摂取された証としてH・G・ブロッカー/C・L・スターリング著

の“Japanese Philosophy”⁽⁸⁾を挙げることができよう。著者たちが主張するように、フーコーやドゥルーズの脱構築の思想と京都学派の哲学との間には深い親近性が見出される。⁽⁹⁾それに、B・デイビス編の“Oxford Handbook of Japanese Philosophy”⁽¹⁰⁾の中では、ブロッカーとスターリングが提示した思想的な枠組みが理論的な前提として働いている、ということが示すように、彼らの著書は今もなお影響力の高いものである。しかるに脱構築の思想に限定された理論的な枠組みには当てはまらないものがあるの言うまでもない。ブロッカーとスターリングの言う「ロゴス中心主義」を代表する、ハイデガー以前の近代西洋哲学あるいは分析哲学はこうした当てはまらないものである。この事態を鑑み、主観主義の克服を目指す、海外に行われている京都学派の哲学そして和辻の思索をめぐる研究には、ドイツ観念論、とりわけヘーゲル哲学がほとんど取り扱われていないことも容易に理解できよう。⁽¹¹⁾

しかし、とりわけ第一世代の京都学派の哲学者が主にカント、フイヒテ、シェリング、ヘーゲルの哲学との対決を通して、自らの思考を形成した、という事実を認めるならば、上述の研究動向を不思議に思わざるを得ないのでなかろうか。というのも、京都学派の哲学の批評・解釈からこの対決を省き、例えば西田の認識論、行為論などが十分かつ適切に理解されうるのだろうか、という問いは避けられないからである。和辻倫理学、風土論の場合も同様である。とりわけ「自他不二」、「絶対的全体性」、「絶対的否定性」などの『倫理学』の根本概念が主にヘーゲルとの対決の中で形成されたことは見逃しがたい事実である。それに、50年ほど前からのドイツ観念論のルネサンスが近年の日本哲学研究においてはほとんど受容されていない、という事柄もまた不思議に思われる。というのも、Ch・テイラー、R・ピン、T・ピンカードらが提示した研究成果を西田、和辻らのテキストの解釈に活かすならば、京都学派の哲学を理解するための新たな視野が開かれるに違いない。こうした新たな視野の中に見えてくる可能性は研究者の単なる思想史・歴史的な関心を満たすためのものではなく、京都学派の哲学が現在の哲学的対話に貢献できるものだ時期

待てきよう。

海外の和辻研究がヘーゲル哲学をほとんど顧慮していなかったことにより、和辻倫理学、風土論の理解・解釈の可能性が制約されてしまった、という仮説を本校の出発点としたい。和辻哲郎のヘーゲル解釈を再考することで、このような新たな可能性を掘り出すことは本稿の狙いである。とりわけ和辻の関係論のより包括的な理解を促すのはヘーゲルの客観精神の哲学だと私は考えている。

1.

和辻の関係論的思考の主題は、さまざまな形で現れる普遍的なものと特殊なものとの根源的統一を掘り出し、二個対立を克服することである。『倫理学』の全体構想がこの問題を具現していると言つても過言ではない。というのも、『倫理学』の目的は、普遍的な倫理學理論のために、「人間」や「間柄」のような特殊な、つまり日本語という特殊言語から生まれた概念を活用することだからである。それに、普遍的なものと特殊なものとの関係は、『倫理学』におけるさまざまな個別的研究の対象だからである。例えば、個人と全体性、歴史と体系性などの関係が対象となる。更に言えば、和辻は、晩年の著作、『日本倫理思想史』の中で歴史において偶発的に登場する日本のエートスを、倫理一般の特殊な表現として特徴づける、という形で関係論の主題を取り上げている。

和辻はこれらすべての探求において、特殊なものとは普遍的なものが弁証法的な関係をなしていると考えている。つまり、和辻は固定化された概念を対概念との関係から生まれたものと規定することによって液化化し、その二面性を浮き彫りにするのである。彼はこの考え方のモデルをヘーゲルに見出す。和辻が特に関心を寄せているのは、ヘー

ゲルのイェナ期のテキスト『人倫の体系』(1802/3年)と『自然法』論文(1802年)である。このテキストの中では、ヘーゲルが和辻倫理学においても重要な問題である、個人と全体の関係性の弁証法的統一を探索している。私たちにとって、和辻のこのテキストの解釈は次のような二点で重要である。第一に、和辻はここでヘーゲルの立場との深い親和性を示している。和辻は、原子論的個人主義やホッブズとロックの契約論に対する批判において、ヘーゲルに賛同している。¹²⁾さらに、カントの実践哲学の形式主義に対する批判においてもヘーゲルに倣っている。¹³⁾最後に和辻は、抽象的な法によって担保される経済圏の支配傾向に対する批判において、ヘーゲルに味方を見出す。¹⁴⁾和辻は『倫理学』でこれらの点をすべて取り上げ、さらに発展させている。第二に、より重要なのは、和辻がヘーゲルの成熟した『法哲学』よりも『人倫の体系』を優先させることで、『倫理学』においていくつかの重大な問題を生み出していることである。すなわち、イェナ期のヘーゲルの立場に同意しているにもかかわらず、和辻は『精神現象学』において人倫の問題を客観的精神の哲学に統合しようとするヘーゲルの動きを批判している。より正確には、この統合から導かれる絶対精神の哲学を背景に人倫を再定義する必要性こそが、彼の懐疑の原因なのである。実際、ヘーゲルは、その『法哲学』を理解するために、『論理学』の読解を前提としている¹⁵⁾。それに対して和辻は、「人倫の哲学における人間存在の構造が、精神の自己認識としての理念の発展、概念の進行の内に組み切れないものを有する」¹⁶⁾と指摘している。和辻が考えているように、「精神の自己認識としての理念の発展、概念の進行の内に組み切れないもの」言い換えれば、概念(イデー)に完全に統合することができないのは『人倫の体系』で展開される生命の原理である。その理由は、ヘーゲルが哲学の課題と考えたことの変化に潜んでいる。和辻が指摘するように、「人倫の体系」の説くところは「[...]人間の存在構造の分析であること」¹⁷⁾に対し、『精神現象学』における哲学の課題は「二種の認識論」¹⁸⁾となり、「絶対知に究極する精神の自己認識」¹⁹⁾となる。

しかし、この批判は、和辻がヘーゲル哲学の重要な側面、特に弁証法的な考え方を『倫理学』の構築に採用することを妨げるものではない。これは、このプロジェクト全体を厄介な立場に追いやる緊張を生む。

和辻にとって、概念に完全に統合することができないのはヘーゲルの生命の原理であり、彼がこの原理を人間存在の概念に移した、ということには先ほど述べた緊張の原因が潜んでいる。つまり、イエナ期のヘーゲルにおける生命の原理と同様、和辻倫理学の人間存在が果たしている機能は、決定的な明証を提供する原理だというのである。和辻にとつて、人間存在の構造こそが、『倫理学』におけるあらゆる具体的な検討において究極的な明証点を提示している。それはつまり、人間存在の概念が果たしている役目は個人と社会の関係、人間の行為、人倫的組織の存在論的構造を明らかにすると同時に、その規範的根拠をなすという二つの役目である。飯島裕治が指摘したように、和辻が提示した「人間存在の根本理法」^②は、『倫理学』の「唯一の規範的主張」^③なのである。この意味において、人間存在の弁証法的運動を最も包括したかたちで表している「根本理法」は和辻倫理学の体系の中では決定的な位置を占めているには異論の余地はないだろう。

この文脈で、データー・ヘンリッヒの指摘を思い出す価値がある。ヘンリッヒが示したように、若きヘーゲルの「生命」の概念と人倫的現象の多義性との関係はまだ外在的である。「生命」が「人倫」に適用されるのは、人倫の多様性のうちに生命の普遍性が証明されるという仕方においてである。しかし、人倫の正当性の根拠としての生命という考えは、もはや正当化されない。イエナ期のヘーゲルにとつて、生命はむしろ顕著 (evident) な明証の原理であるべきなのだ。言い換えれば、ヘーゲルにとつて、生命は内的な分化過程の結果ではなく、外から押し付けられるものなのである。これは弁証法的な考え方に矛盾している。なぜなら、多様性(人倫的世界)を未分化のまま全体性(生命)に統合することはできないからである。むしろ、多様性と全体性は、多様性が全体性に統合される前に、互いに対立

し、否定的に関係し合わなければならぬ。ヘーゲルは、「生命」という明証原理を、人倫的多様性へのすべての適用において正当化されるものとして、すでに前提としていた事実から、「この原理は構成的手続きに根拠づけられなければならない」⁽²⁾という洞察に至った、とヘンリッヒは結論づけている。この洞察のために、ヘーゲルは生命の概念にとどまることができず、人倫の哲学をより広範な精神のプロジェクトに統合し始めなければならなかった。和辻も人倫の正当性の根拠という問題を避けることができなかった。和辻はヘーゲル批判を基礎に、「人間存在の根本理法」によって正当性の問題を解決する独自の提案を示したのである。しかし、後述するように、和辻はこの提案で彼のもともとの狙いを裏切っている。和辻が正当性の問題を十分に扱わなかったことが、『倫理学』の最も困難なアポリアの原因なのである。言い換えれば、彼の関係論的思考は正当性の問題で限界に達している。

このような状況を踏まえると、和辻のヘーゲル受容を積義的にだけでなく体系的に検討するには、一見して二つの可能性がある。一つは、彼の解釈に従って、『倫理学』における人倫の問題を論理的な前提条件から独立して検討することである。そうすれば、絶対精神の哲学を悪い意味での形而上学として、ハイデガーの言葉を借りれば「*Ontotheologie*」として理解することができよう。これは、客観的精神の哲学を絶対的精神の哲学から明確に切り離し、絶対的精神の選択肢を「死んだ」⁽³⁾と宣言するチャールズ・テイラーのアプローチと一致するだろう。和辻の『倫理学』は、日本人の視点から「脱工業化の倫理性」⁽⁴⁾の哲学への貢献として読むことができるだろう。このような読み方は、必ずしも正当性の問題の検討を伴う必要はないだろう。第二の可能性は、和辻のヘーゲル解釈に従わず、正当性の問題を真剣に考察することである。この場合、和辻のヘーゲルの洞察とヘーゲルの弁証法の生産的摂取を体系的に再構築し、最近のヘーゲル研究の成果と関連づけることが重要であろう。これによって、和辻の関係論的思考の可能性と限界を可能な限り見極めることができるはずだ。⁽⁵⁾

2.

第二の可能性の探求は、『倫理学』における通態概念の意味に関して、和辻とヘーゲルとの体系的な共通点の棚卸しから始まる。そのためには、和辻の間柄概念の分析から始めるのが適切だろう。なぜなら、前述のヘーゲルと和辻の共通点は、間柄という概念で具体的に示すことができるからである。さらに、この概念は和辻の思考の關係論的性格を最も包括的に表していると言える。最後に、和辻の關係論に働く弁証法的運動を視野に入れるのに最も適しているからである。

和辻の「間柄」の兩義的な定義は、彼の解釈者たちの間に常に混乱を引き起こしてきた。二次文献では、この用語は通常、『存在と時間』で導入された存在論的差異に投影されている。ハイデガーの基礎存在論の文脈で理解される時、間柄あるときは男女の夫婦共同体のような存在者的共同体を示し、あるときは存在論的構造、存在者的共同体の可能性の超越論的条件のようなものを示すように思われる。問題は、和辻がこの二つのレベルを十分に一區別していなかったこと、結局のところ、存在論的差異を理解していなかったことにある。間違いなく、和辻自身はこの解釈を支持する多くの示唆を与えている。ベルクの通態概念が、上記の問題を解決し、さらにハイデガーの、いわば隠れた主観主義に対する和辻の「直観的洞察」を展開させるために用いられていることは、私たちにとって特に興味深い。具体的には、ハイデガーと和辻が被投性と企投の關係を規定する際の一面性を、ハイデガーの隠れた主観主義と和辻の隠れていない反個人主義の両方が回避されるように修正することが目的である。²⁶

ハイデガーとベルクに立ち返ったこの解釈は、和辻が個と全体の關係を一面的に規定していることを指摘するメ

リットがある。しかし、和辻にとって魅力的であったヘーゲルの「生ける全体性」概念を『倫理学』にとつて実りあるものにしてしようという和辻の意図を達成するためには、それは適していない。これは、和辻とは正反対のハイデガーの全体性理解と関係している。⁽²⁾この解釈のもう一つの問題点は、和辻の弁証法の徹底的な検証を避けていることだ。間柄概念は、人間存在を弁証法的に規定することの直接的な結果であり、その曖昧さは、この弁証法の曖昧さによるものである。よく知られているように、和辻は人間存在の日常性の中に個人と全体性の二重構造を発見する。彼はこの二重構造を二重否定の運動として概念化している。

「一方において行為する『個人』の立場は何らかの人間の全体性の否定としてのみ成立する。否定の意味を有しない個人、すなわち本質的に独立自存の個人は仮構物に過ぎない。しかるに他方においては、人間の全体性はいずれも個別性の否定において成立する。個人を否定的に含むのでない全体者もまた仮構物に過ぎない。この二つの否定が人間の二重性を構成する。しかもそれらは一つの運動なのである。個人は全体性の否定であるというまさにその理由によつて、本質的には全体性にほかならぬ。そうすればこの否定はまた全体性の自覚である。従つて否定において個人となるとき、そこにその個人を否定して全体性を実現する道が開かれる。個人の行為とは全体性の回復の運動である。否定は否定の否定に発展する。それが否定の運動なのである。ところで、人間存在が根源的に否定の運動であるということは、人間存在の根源が否定そのもの、すなわち絶対的否定性であることにほかならない。」⁽³⁾

この引用が示すように、人間という概念はそれ自身の中で、個と全体といった対照概念を止揚する機能を果たしている。両者が弁証法的に絡み合っているからこそ、対立概念の止揚が可能なのである。止揚という機能において、人間は関係概念である。同時に、和辻の弁証法に関する記述は、曖昧さを示している。間柄概念と同じように、弁証法的な運動は、あるときは個人と共同体の論理的な関係性を概念的にとらえているように見え、またあるときは、この

運動が全体性との関係における個人の日常的な行動の写像であるかのように見える。このようにして初めて、和辻が弁証法的な運動を「絶対的」であると同時に全体性に終着するものとして説明することができるのである。しかし、そうすることによって、彼は二つの関係項を事物化し、論理的に關係項に關係そのものを従属させたのであり、それは彼の実際の意図とは矛盾しているはずである。關係性が關係項に論理的に先行する場合にのみ、和辻は關係項の「いずれも『先』であることができぬ」²⁹と主張できるのである。

この曖昧さを考えれば、和辻の思考に全体主義的傾向があると非難するのは当然である。実際、全体主義という非難は研究者によつてしばしばなされてきた。和辻擁護派もまた、この非難に反論するためにベルクの通態概念を用いてきた。しかしこれは、和辻の弁証法を放棄し、現象学的あるいは解釈学的な提案を支持する代償としてなされたものである。(ちなみに、ベルクの通態が弁証法的概念ではないと言ふことを覚えておこう。)このような状況においては、少なくとも、個と全体の関係を弁証法的に規定することが、必然的に上述の問題を引き起こすのか、あるいは、このような問題は、和辻の誤解を招くような、しかし原理的には修正可能な記述から生じるのか、という問題を検討すべきである。しかし、この問題の重要性は、特に弁証法の曖昧さの中に、和辻が若きヘーゲルから引き継いだ「生ける全体性」の疑いのような明証の問題が現れているという事実から生じている。通態概念もまた、いわば疑いのない前提たるものであるため、この問題の解決にはあまり適していないように思われる。ピアジェに倣つてベルクが列挙した「通態」の「母型」、すなわち「行動図式、ものの見方、生活様式、行動ないし思考の方法など」³⁰をここで挙げべきだろう。和辻にも同様の表現がある。³¹ベルクがそれらを風土学の基礎概念として当然視している(その変容可能性に矛盾はない)のに対し、和辻は「生活様式」ものの見方・考え方などを人間存在の弁証法的運動から生じるものとして理解することを目指している。

人間存在の弁証法的運動の絶対性という和辻の主張は、個と全体を实体としてではなく、その関係から生まれ、最終的に固定することのできないこの運動の契機として理解するという彼の要求と密接に結びついていることに注目したい。私たちはこれを、彼がヘーゲルと共有する反デカルト主義の主張と解釈することができる。従って、個も全体も、他方の基盤として理解することはできない。とはいえ、和辻は主体という概念を堅持している。しかし、彼の主体概念は、彼の関係論的思考の文脈の中で理解されなければならない。しかし、和辻の主体概念が彼の倫理的思考に持つ意味を示す前に、まず『倫理学』のもうひとつの中心概念である「実践的行為的連関」を検討する必要がある。

3.

和辻の関係論的思考の基本概念の中でも、「実践的行為的連関」は、この思考の意味を開示するのに特に適した概念であることが先行研究に認められている。例えばセビラは以下のように指摘している。「『実践的行為的連関』とは、『間柄的存在』を指し、その連関には行為主体が（諸客観との統一において）客観的行為を通じて他の主体と関連している。この考え方は、和辻の体系全体の出発点をなしている。」^①津田もまた実践的行為的連関が和辻の間柄的人間存在を解明するために重要であることを指摘している。この際、津田は濱口恵俊の「間人論」を引き合いに出しながら、以下のように言う。「濱口は、『間人』を『対人的な意味連関の中で、連関性そのものを自己自身だと意識するような、にんげんの有り方』として規定し、こうしたモデルは、個人と社会の不毛な二元論的対立を避けることのできる普遍的合理的なモデルであると言う。この「間人 (the contextual)」モデルの提示において、和辻の『間柄』としての人間存在の把握が先駆的な意義をもったものとして位置づけられる。なぜなら和辻は、人間とは個別存在であ

ると同時に世間、世の中のことであり、『日常的な間柄的存在』であることを明示することによって、実践的行為的連関において人間を具体的・現実的に捉える道を開いてくれたからである。』⁽³³⁾

実践的行為的連関という概念の根本的な重要性を疑うことはできないが、それによって媒介される関係論的人間存在の「具体化」、とりわけ人間存在の主体性をどのように理解すればいいのかは、依然として不明確である。同じように曖昧なのは、「主体と客体は不可分である」⁽³⁴⁾とか、「物事には常に主観的な要素がある」⁽³⁵⁾という主張である。更に、「主体である『私』は、常に自らが置かれた環境と関係している」ということが、『行為的実践的連関』の『実践的』をいかに「説明している」⁽³⁶⁾かもまた不明確である。

解明されるべきは、第一に、主体と環境との関係であり、第二に、主体と主体との関係であり、第三に、両者がどのように結びついているかということである。

和辻が、間柄と実践的行為的連関は同じであると主張するさい⁽³⁷⁾、この連関は人間存在の動的構造が具体的な現実を得られる場であると指摘している。この具体化は、主体と環境とが実践的行為的連関によって媒介されると言えよう。言い換えれば、この連関は人間の自己了解がその表現に現れる場所なのである。「一切の表現は実践的な間柄における主体的な存在の表現である」⁽³⁸⁾と和辻が言う。こうした自己了解の顕現は、今度は主体によって了解される。表現と了解の再帰的構造は、実践的行為的連関が、主体性の顕現の連関として理解されるべきことを示唆しており、そこでは顕現することと顕現されているものが弁証法的な関係に立つ。ここもまた、「いずれも『先』であることはできぬ」⁽³⁹⁾と言わなければならない。和辻が「行為的連関はすでに無限の表現や了解を含んでいる」⁽⁴⁰⁾と言うとき、彼は量的な発言をしているのではなく、この連関の無限の（つまり絶対的な）性格を示しているのである。この解釈は、和辻がこの連関を形成過程から生まれたものだと述べていることから裏付けられる。「行為は「中略」間柄を形成

するという運動そのものである。」⁽⁴¹⁾そして別の箇所でも彼はこう書いている。「間柄は、表現によって初めて成立するのではないにかかわらず、しかもそれ自身のうちに無限の表現を含んでいる。身ぶり、表情、動作などより、言語風習、生活様式に至るまで、すべて間柄の表現でありつつまた間柄を構成する契機となつているのである。」⁽⁴²⁾

実践的行為の連関を顕現の連関と解釈することで、ヘーゲルの精神哲学との類似点が見えてくる。ヘーゲルは『哲学の集大成・要綱』の「精神哲学」の冒頭で、次のように述べている。

「精神は静止した存在ではなく、絶対的に不安定な、純粹な活動体であり、あらゆる固定化した分析的規定を否定し理念化するものです。抽象的な単一体ではなく、単一性を保ちつつ同時に自分を自分から区別する働きをもつし、現象以前に確固たる本質としてあるのでもなければ、多種多様な現象の背後にじつと身を潜める本質でもない。おのれを必然的に啓示する明確な形態をもつことによつて、はじめて真に現実のものとなるような存在です。(合理的心理学の考えるような) 肉体と外的にしか関係しないような霊体ではなく、概念の統一力によつて肉体と内的に結合した存在なのです。」⁽⁴³⁾

私たちはすぐに類似点に気づく。(1)ヘーゲルの精神も和辻の人間存在も、実体化を許さない活動であり、(2)どちらの運動においても、否定の契機が中心的な重要性を持つ。(3)精神も人間存在も、実在するためには顕在化しなければならぬ。(4)顕現そのものは、精神や人間存在を外的で異質なものとして対峙させるものではない。むしろ、精神と人間存在は、その顕現の中で自分自身を認識するのである。ヘーゲルはこのことを次のように表現している。「精神の行為は、結局のところ、精神が自分をとらえることであり「中略」精神がそこに自分を見出しえないようなものは、なに一つ存在しないのです。」⁽⁴⁴⁾さらに、「ヘーゲルの精神哲学の中心は社会的現実であり、その中で私たちは皆、多様な自然的、社会的、法的関係の中で生きている」⁽⁴⁵⁾ことに注目すれば、その類似性はますます明

白になる。ヘーゲル自身、次のように語っている。「主観的精神と客観的精神の二つは、精神の實在ないし存在という側面「すなわち自由の実現」が形成されていく、その道程と見なすことができる。」⁴⁶ヘーゲルが取り組んでいる客観的精神と絶対的精神の関連については、ここではこれ以上論じない。しかし、精神を社会的現実から孤立させないというヘーゲルの要求は、和辻の賛同を得たことは間違いないだろう。同様に、『精神現象学』をヨーロッパ諸社会における「理性の社会性」形成の歴史として再構成したテリー・ピンカードの解釈も、和辻の関心を引いたに違いない。⁴⁷

実践的行為の連関を顕現の連関として解釈することで、上述の主体と環境の関係を明らかにしたと思われる。それに、私たちは和辻の關係論的思考を客観的精神の理論として再構築する道を大きく前進させた。次に、もう一つの側面、つまり主体と主体との相互關係に取り組む必要がある。

以上、弁証法的構造における顕現の連関として展開してきたことは、人倫的組織の諸制度において具体的に表現される。ヘーゲルの成熟した『法哲学』と和辻の『倫理学』は、この観点から比較考察することができる。これによって、主体と主体との相互關係を説明し、和辻の關係論的思考を包括的に再構築することが可能になるはずである。このような困難な仕事は、ここでは初歩的なものでさえ果たすことができない。従って、中心的ではあるが、一つの視点に考察を限定することにする。ヘーゲルによる自由の規定「他なるものうちにあつて自分自身のもとにあること」から出発して、この再構築をもう少し推し進めよう。

和辻が、ヘーゲルが自らの極めて特異な自由の概念を解説するために用いた二つの例のうちの一つを二度取り上げ、自らの立場を説明するために用いているのは偶然ではない。和辻はまず、人間存在の構造契機、すなわち個と全体についての議論の中で家族の例を挙げる。二つ目の言及は、『倫理学』第三章の人倫的組織のセクションにある。和辻

にとつてヘーゲルの解説が重要なのは、彼が家族を論じる中で「一般的に人間の共同性に通用するような矛盾構造を取り出している」⁴⁸からである。和辻が指摘しているように、ヘーゲルは「生ける全体性」についての洞察を晩年の哲学に引き継いだ⁴⁹が、同時にそれを家族に制約したのである。⁴⁹

家族の例は、和辻の關係論によれば、關係は關係項に先行し、關係項は互いに還元され得ないことを具体的に示している。和辻は、さまざまな共同慣習の中で日常的に守られている規則やルールの規範的力を、人間存在の弁証法的構造に還元するとき、ヘーゲルに倣っていると考えているようだ。家族の「成員」としての役割において、主体の行為は家族の中で支配的な位置を占める規範によつて限定される。つまり、主体は「家族に規定せられた資格において動いている」と同時に、「親兄弟と共に家族という間柄を形成しているのである」⁵⁰「いずれも『先』であることはできぬ」のである。より正確に、和辻がここで扱っているのは、互いに切り離すことはできないが、分析のために区別することはできる二つの關係である。換言すれば、人間存在の矛盾、すなわちその「矛盾的统一」は二つの契機を含んでいる。私たちはすでに、和辻が個と全体の弁証法的關係について論じているのを見てきた。従つて、矛盾の一つ目の契機は、「間柄が個々の人々の『間』、『仲』において形成せられる」ということと同時に、「間柄を作る個々の成員が、間柄からその成員として限定せられる」⁵¹ということによつて成り立っている。和辻はここで、人間の行為が人倫的制度から独立して考えることができなことを正しく暗示している。しかしここで、行為する人間存在の關係が加わる。その結果、矛盾の二つ目の契機は愛、すなわち「己れを捨てることが己れ獲ることである」⁵²という事実から成り立っている。矛盾の第一の契機は和辻によつて詳細に検討されているが、第二の契機は、展開されていない。従つて、ヘーゲルの実践哲学の中で「承認論」として中心的な位置を占めている問題が、『倫理学』ではほとんど無視されていると言つても過言ではない。さらに言えば、和辻の家族論が第一の契機、すなわち家族の規範に適合

する行動に焦点を当てているのは驚くべきことではない。

前述したように、和辻は絶対精神への恐れから、ヘーゲルの精神哲学全体を形而上学的な誤りとして拒否した。しかし、これではなぜ彼がヘーゲルの承認論にもつと注意を払わなかったのが説明できない。数十年後のアクセル・ホネットのように、ヘーゲルの承認論を精神哲学から切り離し、人倫的組織の分析に役立てることもできたはずである。⁵³ ロバート・ピピンが示したように、ヘーゲルの実践哲学において、承認という現象は妥当性・正当性の問題を論じるために不可欠である⁵⁴（ピピンの議論がホネットなどに対立するものであることは、ここで断っておく）。和辻は同じ道をたどることもできただろう。その代わりに、彼の若きヘーゲルの解釈に従って、彼は人間存在の弁証法的構造に人倫的規範の妥当性・正当性の根拠を求めた。これはある程度理解できる。人倫的組織が究極的には人間存在の顕現にほかならないのであれば、行為する主体はこれらの顕現の中に自分自身を再認識できなければならぬ。しかし、このことは、規範に適合する行為が必ずしもそれ自体の正当な理由を欠いているわけではないことを意味する。実際、ヘーゲルが同じようなことを言おうとしている。「私が理性的なことを意欲する場合、私はある特殊な個人としてではなく、人倫一般の諸々の概念にしたがって行為する。ある人倫的行為において、私は、自分自身ではなく、事柄それ自体を妥当させるのである。」⁵⁵ 事柄、すなわち家族という人倫的組織が規範に適合する家族構成員の行動によって妥当させられる。しかし、ヘーゲルは、理性の一般的な要求が家族においては十分に実現され得ないことを自覚していた。したがって、彼は愛を「感情、すなわち自然の形での人倫」と解説し、次のようにいう。「愛の感情は国家のうちにはもはや存在せず、国家においては統一が明確に対象化され、内容は理性的となり、私はそれを認識しなければなりません。」⁵⁶

ヘーゲルが「理性的なもの」に言及したことが、和辻との違いを際立たせている。ヘーゲルが人倫の自然性を家族

に限定し、社会や国家の理性と対比させるのに対し、和辻は「人倫においては我れは孤立的独立的でないことにおいてのみ我れたり得るのである」⁵⁷⁾という彼の若きヘーゲルの解釈を堅持している。ここでヘーゲルと和辻の家族観の決定的な違いを確認することができる。それは、和辻が家族をあらゆる人倫的組織の原型として理解しているのに対し、ヘーゲルの家族観では、家族はその直接的で自然的な段階に過ぎないという点である。この点でも、ベルクの通態概念が、問題をより明確に浮き彫りにしてくれる。和辻が主張する主体的行為の構造は、ベルクの通態概念の観点から解釈することができるが、ヘーゲルについては同じことは言えない。和辻やベルクに見られるように、主体的な行為が単に個と全体との「可逆的往来」から「相互生成」⁵⁸⁾として生まれるとすれば、行為における理性というヘーゲルの要求を正当に評価することは難しいだろう。さらに、ハイデガールの『存在と時間』における被投性と企投性の関係規定を通態概念で修正することでさえ、ここでは役に立たない。というのも、ヘーゲルにとつて理性とは、主体が埋め込まれている人倫的諸関連をその理性に関して問う可能性を示す指標だからである。しかし、そのために用いられる規定的否定は、ハイデガーでは考慮されない。ベルクも和辻もハイデガーも、妥当性・正当性の問題に対する解決策を提示することはできない。しかし、それなしには、和辻の倫理学が孕む全体主義への傾向に対する批判には、ほとんど反論できない。

4.

人倫の自然性にこだわるあまり、和辻は考察を行き詰まりへと導いた。人間存在の活動における形成の契機をいくらか強調しても、和辻は、結局のところ、常に媒介されないままの、つまり相互承認に基づかない間柄に立ち戻る。例

えば、文化的共同体における主体的な形成活動、すなわち工芸品の創作についての議論の中で、彼は文化の一つの契機として「作る働きと作られたもの」を主張し、次のように述べる。「それよりも一層重大な契機は、作る働きが人間の活動としてそれ自身の内にすでに間柄的な構造を持つているということである。」^⑨和辻は、倫理の最も一般的な規定として、つまり「人間存在の根本理法」^⑩として以前に確立したものを、ここで例証しているに過ぎない。ある活動が人間存在に帰属するためには、その理法に従わなければならない。言い換えれば、理法に従うのは、主体的活動が絶対的否定性の弁証法的運動に従わなければならないということにほかならない。逸脱の結果は重大である。「もしこの理法をはずれば、人間存在は存在し得なくなる。」^⑪

逸脱とは、絶対否定性の運動の停止、すなわち関係項の一方に固執することであると考えられる。こうして和辻は、純粹に形式的な用語で、「人倫の概念」を気にしない個人のエゴイズムも、その創造的活動を一方的に否定する個人の共同体での解消も、論理的に正当化することができない立場を定式化した。しかし、和辻はこの立場において、実践の妥当性の根拠を主体の道德に求めるのではなく、人間存在の存在論的構造に求める点を除けば、少なくともカントと同等の形式主義を表明している。その結果、人倫の規範力は未決定のままなのだ。家族の例ではまだ比較的問題のないことが、社会や国家の人倫的組織においては、その問題性のすべてが明るみに出るのである。

根本理法の確立によって、和辻は妥当性・正当性の問題をいわば存在論化し、かつて彼が打ち出した主張を実現したのである。当時、和辻はこう書いている。「我々の倫理学は、人間存在の学として、我々の意味における存在論である。」^⑫ここでいう「我々の意味における存在論」とは、和辻が倫理学を基礎学として理解させたいということである。それは、認識の条件下にあるものはすべて、究極的には人間存在の構造に還元することができるということを示すものである。この主張によって、和辻はヘーゲルとの深い親和性を露呈し、その実行によって、可能な限りの距離

を置くことになる。

和辻はまた、根本理法を「倫理学の根本原理」と称し、さらにこう続ける。「この原理は、ヘーゲルにおけるごとく、哲学全体の原理であつて、ただに倫理学の原理たるにはとどまらない、と人はいうかも知れない。しかし、倫理学の原理は、前述のごとく、人間存在の根本的理法である。そうして、歴史的世界、自然的世界、及び論理というごときものは、すべて人間存在において見いださるるものなのである。「中略」主体的な人間存在は一切の对象的有をそこから成り立たしめる地盤なのである。」^⑥和辻はここで、ヘーゲルに匹敵するような、まさにエンシクロペディックな要求を打ち出している。しかし、先に指摘したように、その実行は不充分である。つまり、ヘーゲルは、認識の条件下にあるすべてのものが、人間存在において「発見」されうるというただの約束では決して満足しなかつたであろう。ここで「絶対的立場」の問題に立ち入らずとも、少なくともこれだけは言える。和辻の關係論的思考は、近代的かつ反デカルト主義的な条件のもとで、人間存在の自己了解と世界理解を哲学的に把握しようとするあらゆる試みを取り組まなければならない問題を可視化したのである。正当性の問題は、反カルテジアンCartésienの洞察に遅れをとることなく、規範的にロバストな結論を可能にするような形で定式化されなければならない。

5.

そのエンシクロペディックな要求によつて、和辻は倫理学と風土論のつながりを確立した。和辻は風土という概念によつて、自然を客観的精神の哲学に統合しようとする意図を明確にしているのだ。この結びつきを人間存在の空間性から存在論的に導き出すという一般的な解釈（和辻自身が奨励した解釈）とは逆に、この結びつきを二重否定の運

動から生じる、あるいは生じたものとして理解する方が、私にはもつともらしく思える。このようにして初めて、実践的行為の連関の構造も、風土論を精緻にする（理解する）ために利用できるのである。これは、風土を客観的に与えられた自然と混同しないための必要なことである。和辻は、『倫理学』で果たせなかつたことを風土論で成し遂げたとさえ言えるかもしれない。それは、説得力のある方法で妥当性の問題を議論すること、あるいは少なくとも、そのような議論がどのようなものであるべきかについて重大なヒントを与えることである。

『風土』にも、客観的精神の理論の要素が見られる。ここで和辻が関心を持っているのは、もはや人倫的組織ではなく、風土として理解される自然である。しかし、風土は人間存在の基本構造、すなわち問柄から独立して考えることはできない。関係論的思考という意味では、風土と人間存在は互いに関係しているとしか考えられない。このことは、上記の引用から推測されるように、自然が人間存在から出現するということを明確に意味するものではない。その直後、和辻は、人間存在から発見される自然とは「客体的自然対象」⁽⁶⁾、つまり、ある理解の仕方においてアクセス可能で認識可能な自然を意味すると明言している。人間存在はここから明確に除外されている。したがって、人間存在は自然そのものにおいて自らを認識することはできないが、自然との一定の関係を遂行する中で自らが生み出した表現においてのみ、自らを認識することができるのである。すでに人倫的組織がそうであったように、風土は人間存在の表現を通してのみアクセス可能である。これはいわゆる自然科学にも当てはまる。それらもまた、精神の活動に形成されているのであり、それなしには、その目的と方法がこの世にもたらされることはなかつたであろう。

終わりに

ベルクの指摘を手がかりとしながら、我々は和辻の關係論的思考を体系的に再構築することを試みた。和辻のヘーゲルとの対決がこの試みの背景をなしている。我々の解釈において、和辻とヘーゲルの間には大きな親近性があり、決定的な違いがあるということが明らかになった。親近性は和辻の思考が孕む客観的精神の哲学によって示され、違いは妥当性や正当性の根拠の問題にある。また、この再構築によって、弁証法が和辻の意図や彼の思考に潜んでいる可能性を展開するために不可欠であることを示すことができた。同時に、弁証法は、正当性の問題を受け止めるならば、修正可能であることが分かった。この中で、通念概念の可能性と限界を指摘することもできた。

オギユスタン・ベルクの「通念」をめぐる問いかけは、彼の意図したものではなかったかもしれないにせよ、和辻の關係論的思考と『倫理学』におけるヘーゲルのモチーフとの関連に私たちの注意を向けさせた。同時に、和辻の思考を、おそらくは近代日本哲学全般を体系的に再構築する上で、ヘーゲル哲学の可能性を無視できないことを教えてくれた。そうすることで、ベルクは、ウェーバーによれば、非専門家にとって可能なことを、実に最大限に達成したのである。

注

- (1) マックス・ウェーバー『職業としての学問』、高尾邦雄訳、岩波書店、2010年、22ページ。
- (2) オギュスタン・ベルク『風土の日本・自然と文化の通感』篠田勝英(訳)『ちくま学芸文庫』、1992年を参照。
- (3) Anton Luis Sevilla, *Watsuji Tetsuro's Global Ethics of Emptiness*, Cham: Palgrave Macmillan, 2017, David W. Johnson, *Watsuji on Nature: Japanese Philosophy in the Wake of Heidegger*, Evanston Ill.: Northwestern University Press, 2019, John Maraldo, *Japanese Philosophy in the Making 2: Border Interrogations*, Nagoya: Chisokudo, 2019. を参照。
- (4) 『風土の日本』、173ページ。
- (5) 前掲、176ページ。
- (6) 前掲、185-186ページ。
- (7) 前掲、367ページ。
- (8) H. Gene Blocker / Christopher L. Starling, *Japanese Philosophy*, New York: State University of New York Press, 2001.
- (9) Blocker / Starling, *ibid.*, p. 169: 『両者とも』、論理中心主

義への反感と、理性的主体の「退位」を見出している[...]. 最終的に強調されるのは、前概念的なもの、なりゆきと単一速度である。ドウルーズはドウンス・スコトウスに、西谷はナーガールジュナに思いを馳せ、両者ともニーチェとハイデガーに重要な位置を占めている。”

(10) Bret Davis (ed), *Oxford Handbook of Japanese Philosophy*, New York: Oxford University Press, 2020.

(11) 改めてフロッカーとスターリングを引いておこう。「西田とその後継者たちにとって、またドウルーズにとって、哲学はもはや現実に対応する言明ではなく、言葉による現実の再表現でもない(ライブニッツにとって、あるいはヘーゲルにとって概念と存在の総合としてそうであったように)。それはむしろ、思想家が合理性の風景を描き出し、読者を導く「道」である。その道においては、知的論証は最終的に詩的省察へと分散し、直観的真理の認識へと至るのである。」(*Japanese Philosophy*, *ibid.*) 注意していただきたいのは、フロッカーとスターリングはドイツ観念論との直接対決を避けているということである。つまり、彼らはドウルーズや西谷啓治のカント解釈に従い(164ページを参照)、デリダのヘーゲル批判をそのまま引き継いでいる(167ページを参照)。

(12) 和辻哲郎「人間の学としての倫理学」註、『和辻哲郎全集』第九卷、岩波書店、1990年、89-90ページ、161ページを参照。

(13) 前掲、92ページを参照。

(14) 前掲、92-93ページを参照。

(15) ヘーゲル、『法権利の哲学』、三浦和男他訳、未知谷1991年、98ページを参照。

(16) 「人間の学としての倫理学」、106ページ。

(17) 前掲、88ページ。

(18) 前掲、99ページ。

(19) 前掲、106ページ。

(20) 和辻哲郎「倫理学」註、『和辻哲郎全集』前掲(注12)、第十卷、125ページ以下を参照。

(21) 飯嶋裕治、『和辻哲郎の解釈学的倫理学』東京大学出版会、2019年、280ページ。

(22) Dieter Henrich, 'Hegels Grundoperation', in: *Der Idealismus und seine Gegenwart: Festschrift für Werner Marx*, Hrsg. Ute Guzzoni, Bernhard Rang und Ludwig Siep, Hamburg: Meiner, 1976, p. 212.

(23) Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press,

1975, p.538.

(24) テイラー『ヘーゲルと近代社会』、渡辺義雄訳、岩波書店2000年、239ページ以下。

(25) 論理的に言えば、和辻の解釈に従い、『倫理学』をヘーゲルのいわゆる悪しき形而上学と対比させるという第三の可能性も残っている。そうすれば、妥当性の問題が問題として認められることになるが、しかし、ピピンらによる最近の研究が示しているように、ヘーゲルのこの理解はもはや説得力を失っている。したがって、この可能性は真剣に考えるべき選択肢としては除外する。

(26) 嶺秀樹『ハイデッガーと日本の哲学』、ミネルバ書房、2002年、113-114ページを参照。

(27) 拙稿「徹底的有限性…ハイデッガーと京都学派の哲学」、八木緑訳、*Heidegger-Forum*, vol. 14, 2020, pp. 82-100を参照された。

(28) 「倫理学」26ページ。

(29) 前掲、107ページ。

(30) 『風土の日本』、190ページ。

(31) 「倫理学」38ページを参照。

(32) Anton Sevilla, *Watsuji's Global Ethics of Emptiness*, p. 11.

- (33) 津田雅夫『和辻哲郎研究』224―225ページ
- (34) Sevilla, *ibid.*, p. 4.
- (35) Sevilla, *ibid.*, p. 11.
- (36) Sevilla, *ibid.*, p. 11.
- (37) 「人間の学としての倫理学」, 142, 151, 154, 163ページを参照。
- (38) 前掲, 144ページ。
- (39) 「倫理学」, 107ページ。
- (40) 「人間の学としての倫理学」, 151ページ, 142ページを参照, 「倫理学」, 38ページを参照。
- (41) 「人間の学としての倫理学」, 141ページ。
- (42) 「倫理学」, 38ページ。
- (43) ヘーゲル『精神哲学』, 長谷川宏訳, § 378 口頭説明, 作品社, 2006, 12ページ。
- (44) 『精神哲学』, § 37 口頭説明, 10ページ。
- (45) Guido Kreis, *Negative Dialektik des Unendlichen*, Berlin: Suhrkamp, 2015, S. 213.
- (46) 『精神哲学』 § 53, 392ページ。
- (47) Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, 1996.
- (48) 「倫理学」, 87ページ。
- (49) 前掲, 88ページを参照。
- (50) 前掲, 59ページ。
- (51) 前掲, 61ページ。
- (52) 前掲, 88ページ。
- (53) Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992.
- (54) ビビン『ヘーゲルの実践哲学』, 星野勉監訳, 法政大学出版社, 2013, 第7章参照。
- (55) ヘーゲル『法の哲学』(上), 上妻精・佐藤康邦・山田忠彰訳, 岩波書店, 2001/1, 94ページを参照。
- (56) ヘーゲル『法哲学講義』, 長谷川博訳, 作品社, 320ページ。
- (57) 「倫理学」, 88ページ。
- (58) 『風土の日本』, 185ページ。
- (59) 「倫理学」, 521ページ。
- (60) 前掲, 125ページ。
- (61) 前掲, 125ページ。
- (62) 「人間の学としての倫理学」, 153ページ。
- (63) 「倫理学」, 125―126ページ。
- (64) 前掲, 125ページ。

西田幾多郎『自覚に於ける直観と反省』の課題とその解決

満原健

序

西田は『自覚に於ける直観と反省』の「改版の序」で次のように述べている。

私の思想の傾向は「善の研究」以来既に定まっていた。その頃リッケルトなどの新カント学派を研究するに及んで、此の派に対して何処までも自己の立場を維持しようとした。価値と存在、意味と事実との峻別に対して、直観と反省との内的結合たる自覚の立場から両者の総合統一を企てた。(二・三)

西田はここで、「価値と存在、意味と事実との峻別」をするリッカートらに対して「自己の立場を維持」すべく「両者の総合統一」をすることがこの著作の課題だったと述べている。しかし「何等の新しい思想も解決も得なかつた」(二・十一)と西田自身が述べているとおり、この試みが成功することなく『自覚に於ける直観と反省』は終わる。『働くものから見るものへ』において西田自身が「最終の立場」(二〇・一六九)とする場所の立場に到達しようやく、この課題は解決するのである。

そのため、西田哲学の根幹をなす場所の立場の意義を明らかにするには、場所の立場でこの課題がどのようにして解決されたのか理解する必要がある。だが従来の解釈では、西田が対決相手としたリッカートの主張が考慮されてこなかった。たとえば高坂正顕は、リッカートの哲学を全く参照することなく、「純粹經驗に対して反省はいかにして起こるか、両者の関係はいかに考えられるべきか」⁽¹⁾というのがこの著作の根本問題だと解釈している。上田閑照は、所与のカテゴリを通して初めて認識が成立するというリッカートの見解に言及しているものの、「価値と存在、意味と事実との峻別」という記述をリッカートにもとづいて理解しようとはせず、西田がこの著作で掲げた課題は「純粹經驗と反省的思惟の関わりに関する問題」⁽²⁾だったと解釈している。

本論文ではこれらの先行研究と異なり、リッカートの哲学を踏まえて『自覚に於ける直観と反省』の課題を解釈する。そして、その課題がどのようにして場所の立場で解決されたのか明らかにすることによって、場所の立場の意義の一つを示す。

一・『自覚に於ける直観と反省』の課題

リッカートは、表象の結合によって判断が成立するという主張を退けている。命題のかたちで表現される判断は、その命題の意味を含んでいるだけでなく、真偽という価値をもっている。また真の命題はそれに従った判断するよう我々に要求してくるため、当為という性格ももつていると言える。一方、単に表象を結合しただけのものには、意味、価値、当為は含まれていない。その点で判断は表象の結合とは区別されるというのである。認識を真なる思惟と定義するリッカートは、このことを根拠に表象ではなく判断のうちに認識が成立すると主張するとともに、認識論の問題

を経験的心理学によつて解決することはできないと訴えている⁽³⁾。

たとえば引力の法則は、誰がいつ考えても同じ意味をもっており、その意味は時間の経過とともに生じたり消えたりはしない。それはわれわれの考えとは関係なく、真なる法則として常に妥当しており、その法則が真であることを認めるよう我々に要求する当為という性格を変わずに持ち続けている。そのため意味や真偽という価値、一般妥当性や当為という超時間的なものは、我々の時間的な心の働きに依存しない超越的なものと言える。だが経験的心理学は、表象のように、個人の心のうちに現れ時間の経過とともに消滅する時間的なものしか扱うことはできない。したがつて、超越的なものを論じる認識論は経験的心理学とは区別されなければならない、とリッカートは主張するのである⁽⁴⁾。

しかし、このように超時間的なものと時間的なものの、認識論と経験的心理学を区別することで、難問が生じる。リッカートが提示する認識論の方法には、超越論的論理学と超越論的心理学の二つがある。超越論的論理学は、認識作用を考慮に入れずに超越的なものの領域を扱うため、認識の対象が超越的価値であることを明らかにできるが、どのようにしてわれわれがその対象を認識できるのか説明することはできない。一方の超越論的心理学は、認識作用の分析を出発点とするため超越的なものについての議論はできず、やはりどのようにしてわれわれが超越的な対象を認識できるのか説明できない⁽⁵⁾。そこでリッカートは、「対象をもつていても、この対象がどのようにして認識されるのかわからない。純粹価値としての超越的なものは、架橋できない深淵によつてすべての認識作用から隔てられている⁽⁶⁾」と考えざるを得なくなるのである。

このことは、次のように言い換えられている。

認識論はここで、およそ解くことのできない問題にぶつかるといえる。意味と存在、価値と実在、超越と内在とは概念的に互いに排除し合っている。…この二つの領域がどのようにして統一されるかを我々は決して理解できない。もちろん、統一がなければあらゆる認識は無意味となってしまうから、この統一が存在するということは否定できない。しかしこの統一は永遠にすべての説明を拒む謎、奇跡にとどまる。…超越がいかにして内在になるかを認識論は問うてはならないのである。⁽⁷⁾

ここでの超越は意味や価値のような超時間的なものを、それに対する内在は存在、作用、心的出来事といった「時間的に規定されているものすべて」⁽⁸⁾のことを指す。その両者がどのようにして統一されるか理解できないというのは、超越がどのようにして内在になるか理解できないということ、意味や価値といった超時間的なものを我々の心の作用がどのようにして認識できるのか、理解することはできないということを意味する。

ただし、その統一が成立するということが、つまり我々が実際に超時間的なものを認識できるということは間違いない。我々はその認識の成立を体験できるが、概念は結合されているものを分離する働きをするため、概念を通してその統一を把握しようとすると、時間的なものと超時間的なものが対立している状態として理解されてしまう。リッカードはこのように説明して、この統一は概念的思考作用を通して理解することはできない、その作用が働く前にただ体験することしかできないと主張し、これを「概念以前のもの (das Vorbegriffliche)」⁽⁹⁾と呼んでいる⁽¹⁰⁾。

以上のリッカードの議論を、西田は「如何にして我々は超越的価値を知り得るかという問題が起こってくるのであるが、リッカードは此の問題は認識論に於いて不可解であるといつて居る (Zwei Wege, S. 222ff.)」(一・一七六)と紹介したうえで、次のように批判している。

リッケルトの様に論理的範疇によって経験せられぬものは経験といわれぬといえ、議論は単に名称上のこととなるのであるが、論理的判断の加わらない前に既に直観的或る者があるではないか。リッケルトはこれを *das Ursprüngliche, das Bekannteste* であるが、*das Vorbegriffliche* として不可解であるとして居る (*Zwei Wege*, S. 224)。…それは認識でないから認識論の範囲外であるといつてしまえば其れ迄のことであるが、苟も此の如き根本的直観があるとすれば、之と論理的理解との關係を十分に考究する必要はないであろうか。(一・一八五)

超越と内在の統一状態は体験できるが理解は不可能とするリッカートに対して、両者の統一状態としての直観をどのように論理的に理解できるか考究すべき、と西田は主張しているのである。

同じ問題が、「高橋(里美) 文学士の拙著『善の研究』に対する批評に答う」でも提起されている。高橋は、事実と意味とを区別する必要があると説いた上で、「意識の事実は何故に事実なるほかに意味をもちうるであろうか。これは一枚の紙がなぜ裏と表をもちうるかと問うと同じ事で、我々はその何故かを知らない。ただ意識という事実は、意味をもちうる事実であるという事実を述べるばかりである」⁽¹⁾と主張している。それに対して西田はこの論文で、「如何にして一つの意識が此の両面を具して居るか、此の両面は如何にして一つの意識に結合せられて居るか、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えて見ねばならぬと思う。氏の様に此の両面を分立対峙せしめ、さて意識の事実は意味を有し得る事実であるといい、単に之を紙の表裏の如く見るということだけでは、何故に意識はかかる両方面を有し得るかを解することはできぬ」(一・二五二)と反論している。意味と事実が意識の両面となつていと述べるだけでなく、その両者がどのようなようにして「結合」されているのか説明する必要がある、と西

田はここでも主張しているのである。

「価値と存在、意味と事実との峻別」をするリッカーらに対して「両者の総合統一」をすることが『自覚に於ける直観と反省』の課題だと西田が言うとき、念頭にあつたのはこのリッカーや高橋の議論であつたと考えられる。すなわち、「価値と存在、意味と事実との峻別」とは超時間的なものと時間的なものとの区別であり、「両者の総合統一」とは価値や意味などの超時間的な対象をどのようにして時間的な作用が認識できるのか説明することだつたと解釈できるのである¹²⁾。

二一 『自覚に於ける直観と反省』での課題解決の試み

『自覚に於ける直観と反省』で西田は、この問題を解決するためにまず自覚という概念に着目する。それによると、自覚は「自己が自己の作用を対象として、之を反省すると共に、かく反省するということが直に自己発展の作用である、かくして無限に進む」(二・一三)という特質をもつ。同じように、主観の働きが客観を生み、その客観がさらに主観の働きを生み出すことで実在は自己発展していく。ここでは主観と客観は互いに働きかけあうというかたちで結びついており、互いに無関係に独立に存在しているわけではない、と西田は考える。

実在も自覚と同じ構造をもつというこの「自覚の立場」(二・一三)の発想にもとづいて、時間的な主観と超時間的な対象も互いに働きかけあう関係にある、と西田は理解する。たとえば当為という超時間的なものは、それに従うよう我々の時間的な意識に要求する。その要求に応じて我々が判断すること、当為は実現される。同じく、真理という超時間的なものの要求のとおり我々が判断することで、真理を我々は考える。「当為の意識とは我々の現実の意識活

動を支配する力を有つたもの」(二・二〇)であり、「すべて真理はそれ自身に於いて我等の意識を動かす力を有つたもの」(二・二二)なのである。

しかしこのように考えれば直ちに問題が解決するというわけではない。「例えば二に二を加えて四となるという数学的必然性から、或る人が、或る時、或る場所に於いて、之を考えるということを通き出すことはできぬ」(二・二一—二・二二)からである。たとえば幼児であれば、二足す二は五などと考えるかもしれない。二足す二は四という演算が正しいということは、実際に我々が常にそう考えるということの意味しないのである。

そこで西田は、超時間的なものと時間的なものが結合しているということとは、「一つの意識を種々の方面の關係に於いてみることができるということ」(二・二三—二・二四)であるという理解を提示する。つまり、両者は「一つの實在の異なる方面」(二・五三)であつて、同一の實在が「意識發展の根底が静止の相に於いて意識せられた時超越的存在と考えられ、之に反してその發展の相に於いて意識せられた時當為の意識と考えられる」(二・四六)と考えるのである。だがこのように両者の違いを見方の違いに還元すると、今度は、異なる二つの見方がなぜ互いに無關係な独立のものとならないのか、「種々異なつた意味の見方が如何にして一つの意識に於いて結合せられる」(二・二四)のはどのようにしてかという新たな問題が生じる。

この問題に対して西田は、超時間的なものは必然的内面的な結合を捉える見方で意識内容を把握したもの、時間的なものは偶然的外面的な結合を捉える見方で把握したものと區別したうえで、「内面的結合と外面的結合との區別は畢竟異質と同質とか特殊と一般とかいう如き程度の差に過ぎぬと考へることはできぬであろうか」(二・三二)と提案する。超時間的なものや必然的なものを一般者、時間的なものあるいは偶然的なものを特殊として捉えなおし、両者の質の違いを實在の自己發展の段階の違いとして、程度の違いとして理解しようとするのである。

しかし西田は、超時間的なものと時間的なもの、必然的なものと偶然的なものという質の違いが、なぜ自己発展の過程で解消されるのか説明する糸口を見つけることに失敗する。そのため『自覚に於ける直観と反省』の第十一節では、「当為に基づくもの」と所謂経験の内容に基づくものとの間に越ゆることのできない罅隙を感じ、意識統一の種々なる区別を考えねばならぬ(二・六〇)と、両者の間に越えられない隔たりがある、と認めざるを得なくなっている。

『自覚に於ける直観と反省』では、この「越ゆることのできない罅隙」を埋める試みが繰り返しなされる。たとえば、第十五節と第十六節でコーヘンの哲学を参照したあと、西田は「現実の認識作用というものは如何にして起こつて来ることができるか、プラトンの理念は如何にして現実に発現し来ることができるであろうか(二・八四)と問うている。第二十二節では、黒板に描かれた実際に存在する一つの直線は、数学上の理念的で超時間的な直線を偶然的に限定したものであるという理解のもと、「此の如き偶然の限定は何処より起こるのであるか(二・一〇七—一〇八)という問題が立てられている。

だが自覚の立場からこの問題を解決する試みは、成功しないまま終わる。その結果、結論部の第四十一節で「純粹思维の体系から所謂経験の体系に移るには、そこに大なる罅隙があると考えられた。今此の罅隙を融合するものは意志の統一、人格の統一であることが明らかとなった(二・二二六)と言われているように、意志によつてこの罅隙が埋められたと主張されるようになる。超時間的なものがどのようにして認識されるのかという問題を、西田は「自覚の立場」ではなく「絶対意志の立場」(一・三二)で解決しようとするのである。

この絶対意志の立場の特徴は、同じ一つの実在をさまざまな見方あるいは立場から捉えることでさまざまな世界が構成されるという考えをもとに、絶対自由の意志がそのさまざまな見方あるいは立場を統一することを通して、さまざまな世界を統一していると理解するところにある。西田はそれぞれの見方や立場をアプリアリと言ひ換えて、次の

ように述べている。

種々なるアプリアリを統一するものは、絶対自由の意志のアプリアリである。此の立場に於いて我々は思惟と経験と、精神界と物体界と、意味の世界と事実の世界とを結合することができる。斯く考えて見ると、或る個人が此の時此の場所に於いて、或る真理を考えるということも、絶対自由の意志のアプリアリに依ると考えることが出来る。(二・二五六—二五七)

意味の世界と事実の世界、超時間的なものの世界と時間的なものの世界は、直接結合されることはないが、絶対自由の意志を通して統一される。超時間的なものと時間的なものを結合すること、つまり超時間的なものを認識すること、ある個人がある時ある場所である真理を考えるということは、この絶対自由の意志によつて可能になる。そのため「当為に基づくものと所謂経験の内容に基づくものとの間」(二・六〇)の「越ゆることのできない罅隙」(二・六〇)を乗り越えるということとは、この絶対意志の立場で可能になると西田は説くのである。

ところが、このように『自覚に於ける直観と反省』の課題に答えたにもかかわらず、西田はこの著作について「問題は未解決のままに残されて居ると云われても致し方はない」(二・三三)と述べている。

価値や意味などを我々の心の働きが認識することという意味での超時間的なものと時間的なものとの結合については、絶対自由の意志がそれぞれの世界を統一することで可能になるという説明が与えられた。だがその絶対自由の意志は、「順序づけられるものでなく、順序を構成するもの」(二・二二二)、すなわち自らは超時間的な主観でありながら、他のものを時間的な対象として構成するものと規定されている。そのため、超時間的な絶対自由の意志が時間的なも

のを対象とすることがどのようなにして可能になるのか、その意味での超時間的なものと時間的なものとの結合がどのようにして可能になるのかという問題が生まれるのである。西田はこの問題について以下のように答えている。

絶対自由の意志は論理的には矛盾とも考えられるであろう。併しエリューゲナが神は動的静、静的動といった様に、論理的に矛盾せる両方面を統一したものが実に我々の自由意志の体験である。如何にして此の如き矛盾せる両方面が統一することができるかは、論理的には説明はできぬ。併し論理的思惟は却つてかかる自由意志を仮定して成立すると云うことができるのである。(二・二二〇)

西田はここで、超時間的なものと時間的なものという「矛盾せる両方面」がなぜ絶対自由意志において統一されているか、体験はできるが論理的に説明することはできないと述べている。そのため絶対自由の意志を、「認識以前 *das Vorbegriffliche* の実在とも云うべきもの」(二・二二五)とも呼んでいる。

しかしこの西田の説明は、西田が批判対象とするリツカートや高橋の主張と変わらない。リツカートは両者の統一を理解することはできないが体験することができる」と主張し、この統一を概念以前のもの (*das Vorbegriffliche*) と呼んでいた。このリツカートの説明に納得できなかった西田は、その統一の体験と「論理的理解との関係を十分に攻究」(一・一八六)すべきと批判していたのだ。なぜ意味と事実が意識の両面となっていてはわからないかと述べる高橋里美に対しても、そのような結合が可能になつている理由を説明できなければならぬ、と西田は反論していた。『自覚に於ける直観と反省』は、このリツカートと高橋の考えが抱える問題点を克服すべく、書き始められたのだ。しかしその結論部では、彼らと全く同じ主張が繰り返されてしまっている。西田は、解決すべき問題を解決できずに

この著作の執筆を終えたのである。この著作の「改版の序」で、「問題は未解決のままに残されて居ると云われても致し方はない。…序文の終わりに於いて、刀折れ矢竭きて降を神秘の軍門に請うたと自白せざるを得なかつた所以である」(二・三)と書かれているのは、そのためだと考えることができる。

三三 『働くものから見るものへ』での課題の解決

西田はこの『自覚に於ける直観と反省』で提示した課題について、『働くものから見るものへ』「対象は全然作用を超越して、それ自身によって立つものと考えられる。…併し意識と対象と関係するには、両者を内に包むものがなければならぬ。両者の関係する場所という如きものがなければならぬ」(三・四一七)と述べている。超時間的なものとの時間的なものとの統一は、絶対自由の意志ではなく場所によって可能になると主張するようになるのである。

そのように主張が変わつた要因の一つとして、時間理解の変化を挙げることができる。「時は永遠なるものの影」(二・二八六)、「時の背後に移り行かないものがなければならぬ」(三・三六四)と訴えるプロティノスと同じく、西田は超時間的なものが時間的なものを成立させると考えている。『自覚に於ける直観と反省』で提示された「順序づけられるものでなく、順序を構成するもの」(二・二二二)としての絶対自由の意志は、まさに時間的なものを成立させる超時間的なものとして考えられていた。

だが『働くものから見るものへ』では、不依性、同一性、不変性という性質をもつ永遠なものに対し、移行するもの、動くものを時間的なものと呼ぶプロティノス⁽¹⁾の影響で、「すべて働くものは時に於いて働く」(三・三六四)と西田は考えるようになる。それに伴い、意志作用は時間的なものを成立させる超時間的なものではなく、時間的な側面

を含むものとして理解されるようになる。その結果、絶対自由の意志によつて超時間的なものと時間的なものとの統一がなされると考える絶対意志の立場は放棄される。

さらに西田は『働くものから見るものへ』の後半で、自身の考えを「論理的に基礎附ける」(三・二五四)のために、絶対自由の意志の代わりに一般・特殊・個物の論理的包摂關係を用いて超時間的なものと時間的なものとの關係を捉えなおしはじめる。たとえば、青から赤へという変化はありうるが、青から音へという変化はありえない。前者は変化しても色という点では不変であるのに対し、後者ではその不変なものが欠落しているのがその原因だと考えられる。そこで西田は、色という超時間的な一般者が、青や赤という特殊の時間的変化を可能にしていると理解する。続いて、この個物や特殊を主語とし、一般を述語とすれば、「青は色である」などの包摂判断を作ることができるという点に注目して、西田はこの超時間的なものを「述語的一般者」(三・三九九)と呼ぶ。

西田はこの理解を存在と非存在などの「相矛盾するもの」(三・四〇一)⁽⁴⁾についてもあてはめ、相矛盾するということ、生成消滅するということも述語的一般者によつて可能となると考える。しかし、青と赤であれば、双方を包摂し統一する色という類概念すなわち述語的一般者があるのに対し、存在と非存在のような相矛盾する概念を包摂する類概念はない。そのため「相矛盾する二つの概念に至つては、之を統一するに所謂類概念を以てすることもできない」(三・四〇二)。

そこで西田は、カントが言う純粹統覚に着目する。カントによれば、純粹統覚はすべての私の表象に伴うことが可能な「私は考える」という表象のことを指し、まさにすべての私の表象に伴うことが可能であるため、与えられたあらゆる表象を私の表象として統一し、我々の認識を可能にする⁽⁵⁾。西田はこの見解にもとづいて、相矛盾するものも含め、純粹統覚によつて認識できるものはすべて「経験し得る」という述語を伴うことができるため、相矛盾するも

のを統一しそれを可能にする述語的一般者は「所謂類概念」ではなく、「経験し得る物の類概念」(三・四〇六)であり、純粹統覚であると考えるのである。

こうして論理的包摂關係を拡張し、純粹統覚も一般者の一種と捉えることで、超時間的な述語的一般者が時間的な変化を可能にするという見解を維持することに西田は成功する。西田は論文「場所」でこの述語的一般者を場所と言ひ換え、それに包摂される特殊や個物を於いてあるものと呼ぶとともに、「有るものは何かに於いてなければならぬ」(三・四一五)と主張しはじめた。ここに場所の立場が成立する。

西田は場所を、「有の場所」(三・四四二)、「対立的無の場所」(三・四二五)、「真の無の場所」(三・四二四)の三つに整理している。有の場所は、青や赤を包摂する色のように類概念という性質をもつ述語的一般者のことを指す。対立的無の場所は時間的な意識作用を意識し統一する意識、すなわち「作用の基体」(三・四三二)としての意識を意味する。これはいわゆる類概念ではないという意味で無と呼ばれるが、有に対する有ではないものという規定を類概念によって受けているので、完全な無でなく一種の有であるとされる。それに対して、いかなる意味でも対象とはならず類概念による規定を受けない意識が、真の無の場所と呼ばれる。相矛盾するものを統一する類概念としての純粹統覚を、西田は無として捉えなおすのである。

この場所の立場の考えをもとに、西田は再び超時間的なものと時間的なものとの結合という問題に取り組む。その際に重要な役割を果たすのが、「於いてあるもの」は自己のある場所の性質を分有するものでなければならぬ」(三・四三〇)という理解である。

たとえば、色という述語的一般者に包摂される青や赤は、色という述語付けがされるものであるため、色という性質を分有する。述語的一般者が場所、それに包摂される特殊や個物が場所に於いてあるものとして捉えなおされても

このことは変わらない。つまり、対立的無の場所や真の無の場所としての意識に於いてあるものは、意識されうるものという性質を分有する。それだけでなく、これらの場所は無であるため、そこに於いてあるものは一般概念によって規定されないという性質も分有する¹⁶⁾。

そのように規定されないものの一つに、時間的なものを挙げる事ができる。『働くものから見るものへ』所収の最後の論文「知るもの」では、「一般概念を如何に分化して行っても個物に達することはできない、即ち時に於いてあるものには到達することはできない、最後の種といえどもそれが種と云われるかぎり、尚一般的である」(三・五〇八)と述べられている。有の場所としての超時間的な述語的一般者に規定を加えて特殊化を進めていっても、それは超時間的なものでしかなく、「時間的なものに結び付き様はない、そこには越ゆることのできない間隙があると考へざるを得ない」(三・五三四)。一般者に包摂され規定されるというだけでは、それが時間的という性格をもつことを説明できないというのである。

そこで西田は見方を変えて、「抽象的一般概念によつて限定することができないと考へられるかぎり、時に於いてあるものが考へられる」(同)と主張する。いわゆる一般概念ではなく、無の場所に包摂され規定されると考へることで、一般者に包摂も規定もされない時間的なものという性格をもつことを説明できる。そのため時間的なものは、いわゆる一般概念ではなく無の場所に於いてあると考へるべきことなのである。

この無の場所は、いわゆる一般概念としての有に対する無であるため対立的無の場所であると考えられる。しかしこの対立的無の場所に包摂されるというだけでは、その包摂されているものは時間的という以外の一切の規定を拒否するもの、なにもものでもないものになってしまう。そのため、現実中存在する時間的なものは、青い本や赤い車といった一般概念によつて規定できるものでありながら、それによつて規定できない時間的なものという矛盾した性格をも

つもの理解されなければならない。このように「矛盾的統一を含む」(三・五二九)ものを包摂するとされているのは、真の無の場所である。

真の無の場所は、一般概念によつて規定されないものを包摂するという点で対立的無の場所と共通するが、それとは異なり、相矛盾するものを統一する純粹統覚として、有と無のように互いに矛盾し共通する一般概念をもたない二つのものを包摂する。この「如何なる意味に於いての有無の対立をも超越して之を内に成立せしめる」(三・四二四)真の無の場所によつて、超時間的なものと時間的なものという矛盾した性格をもつ二つのものも統一され、関係をもつことが可能となるのである。

絶対自由の意志もさまざまな世界を構成する立場や見方を統一する主観であるため、あらゆるものを統一する純粹統覚という性格をもつていえる。その点では、絶対自由の意志と真の無の場所とに違いはない。また、超時間的なものと時間的なものの統一が真の無の場所によつて可能になるといふ西田の主張は、両者がともに意識の対象となるという点で共通性をもち関係づけられるということの言い換えでしかない。この点でも、絶対自由の意志によつて統一されるといふ説明と、真の無の場所によつて統一されるといふ説明に違いはない。

しかし西田は『働くものから見るものへ』で、新たに導入した論理的包摂関係にもとづいてさまざまものを捉えなおしている。超時間的なものと時間的なものは一般と特殊の関係にあるものとされ、包摂関係を拡張することで、純粹統覚は真の無の場所という述語的一般者として理解されるようになった。それによつて、超時間的なものと時間的なものは純粹統覚によつて結合されるといふ事態に、矛盾しているがゆえに一般概念によつて包摂されないものは無によつて包摂される、という論理にもとづいた説明を与えることができたのである。『自覚に於ける直観と反省』での自覚の立場や絶対意志の立場に対する場所の立場の意義の一つをここに見出すことができる。

結

以上論じてきたように、『自覚に於ける直観と反省』の課題は、超時間的なものと時間的なものとはどのようにして結合されるのか、価値や意味などの超時間的な対象をどのようにして我々の時間的な作用が認識できるのかということとを説明することだった。自覚の立場でこの問題を解決することに失敗した西田は、絶対自由の意志によって両者は結合されると考える絶対意志の立場を採用する。だがその超時間的な絶対自由の意志がなぜ時間的なものを対象とすることができるとか、論理的に説明することはできず、超時間的なものと時間的なものとの結合は未解決のままに終わった。

この問題は、場所の立場で解決する。西田は『働くものから見るものへ』で、拡張された論理的包摂関係を用いて時間的なものと超時間的なものとを捉えなおしていく。すなわち、変化という時間的な出来事は、それらを論理的に包摂する超時間的な述語的一般者が可能にしている。同様に、生成消滅という矛盾したものへの移行は、矛盾を包摂する述語的一般者が可能にしていると考えられる。しかし、矛盾するものを包摂する類概念は存在しない。そこで西田は論理的包摂関係を拡張して、それを包摂する一般者は意識であると主張し、それを類概念でないという意味で無と呼ぶ。一般概念によって規定できないものは、無の場所によって包摂され規定されると西田は主張するのである。

対立的無の場所としての意識は、時間的であるがゆえに一般概念によって規定できないものを包摂する。真の無の場所としての意識は、矛盾しているがゆえに規定できないものを包摂する。超時間的なものと時間的なものという互いに矛盾し、それらとともに包摂する述語的一般者がいないものは、この真の無の場所によって包摂され関係づけられ

る。超時間的なものと時間的なものとの「越ゆることのできない罅隙」(二・六〇)は、無によって乗り越えられるのである。

このように西田は、論理的包摂関係を拡張して意識を無と規定することで、超時間的なものと時間的なものとの結合という問題に論理的な説明を与えた。ここに、場所の立場の意義の一つが存在すると言える。

凡例

西田幾多郎全集の著作からの引用は『西田幾多郎全集』全二十四卷(岩波書店、二〇〇三・二〇〇九年)から行い、(巻号・頁)の形で引用元を略記した。ただし、旧漢字・旧仮名遣いなどは現代のものに改めた。

参考文献

アリストテレス『アリストテレス全集』第四卷(内山勝利訳、岩波書店、二〇一七年)。
上田閑照『上田閑照集』第三卷(岩波書店、二〇〇三年)。
高坂正顕『高坂正顕著作集』第八卷(理想社、一九六五年)。

高橋里美『高橋里美全集』第四卷(福村出版、一九七三年)。
西田幾多郎『西田幾多郎全集』全二十四卷(岩波書店、二〇〇三―二〇〇九年)。
プロティノス『プロティノス全集』第二卷(水地宗明他訳、中公論社、一九八七年)。
Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, 1998.
Rickert, Heinrich, *Gegenstand der Erkenntnis*, zweite, verbesserte und erweiterte Auflage. Tübingen und Leipzig, 1904.
Rickert, Heinrich, „Zwei Wege der Erkenntnistheorie“, in: *Kant-Studien*, Bd. 14, 1909.
Stinner, Max, *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig, 1845.

注

- (一) 高坂正顕『高坂正顕著作集』第八卷(理想社、一九六五年) 七十一頁。
- (二) 上田閑照『上田閑照集』第三卷(岩波書店、二〇〇三年) 三十九頁。
- (三) Rickert, Heinrich, *Gegenstand der Erkenntnis*, zweite, verbesserte und erweiterte Auflage. Tübingen und Leipzig, 1904, S. 88, 96, 102-103, 115; „Zwei Wege der Erkenntnistheorie“, in: *Kant-Studien*, Bd. 14, 1909, S. 169, 172.
- (四) Rickert, Heinrich, *Gegenstand der Erkenntnis*, zweite, verbesserte und erweiterte Auflage. Tübingen und Leipzig, 1904, S. 88, 107; „Zwei Wege der Erkenntnistheorie“, in: *Kant-Studien*, Bd. 14, 1909, S. 171-172, 194-196, 217, 221.
- (五) Rickert, Heinrich, „Zwei Wege der Erkenntnistheorie“, in: *Kant-Studien*, Bd. 14, 1909, S. 174, 192-193, 201, 209-210, 217, 222.
- (六) *Ibid.*, S. 217.
- (七) *Ibid.*, S. 222.

- (八) Rickert, Heinrich, *Gegenstand der Erkenntnis*, zweite, verbesserte und erweiterte Auflage. Tübingen und Leipzig, 1904, S. 32.
- (九) Rickert, Heinrich, „Zwei Wege der Erkenntnistheorie“, in: *Kant-Studien*, Bd. 14, 1909, S. 224.
- (10) *Ibid.*, S. 223-224.
- (11) 高橋里美『高橋里美全集』第四卷(福村出版、一九七三年) 一七五頁。
- (12) 現に西田は、「意味と存在の事実とは如何にして結合するかが出来るであろうか。…我々が或る意味を考へるといふこと、即ち意味と存在との結合といふことは一つの意識を種々の方面の關係に於いて見ることができるといふことである。」(二・三三—二四)と「意味と存在との結合」を「我々が或る意味を考へるといふこと」と言い換へてゐる。また「リッカーは時間的なものと超時間的なものとの統一が超科学的な直観によつて把握せらるゝことによつて両者の対立が生じると述べてゐる(Rickert, Heinrich, „Zwei Wege der Erkenntnistheorie“, in: *Kant-Studien*, Bd. 14, 1909, S. 223.)。そのため「直観と反省との深い内面的關係をもつてゐると」

(二・一九)が「此の書の目的」(同)だという『自覚に於ける直観と反省』の記述も、同じく、両者の統一をどのようにして概念的に理解するかという問題に答えることにこの著作の目的がある、ということの意味していると考えられる。

(13) プロテイノス『プロテイノス全集』第二巻(水地宗明他訳、中央公論社、一九八七年、三七九、四〇六―四〇七頁。

(14) 「相矛盾するもの」とはアリストテレスの『自然学』の用法に従った表現で、「白」と「白でない」、「存在」と「非存在」などのAとAでないものを指し、その一方から他方への変化は、生成消滅として理解されている。アリストテレス『アリストテレス全集』第四巻(内山勝利訳、岩波書店、二〇一七年)、二五四頁、225a13-20参照。

(15) Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, B131-142.

(16) 西田は「マックス・シチルネルが有名なる「我とわが物」"Der Einzige und sein Eigentum"の終わりに於いて、神に就いて「名づくるに名なし」"Namen nennen Dich nicht"と云われて居るが、「私」に就いても斯く云うことができない、如何なる概念も「私」を言い表すことはできない、如何なる性質も「私」を尽くすことはできぬ、「我」は創造的無より来たって創造的無に返り行くと云つて居る」(二・二〇九―

二二〇)と述べている。ここでは、「何も私を汲みつくしはしない」(nichts erschöpft Mich) ということを名詞化して作られた"schöpferisches Nichts" (Stinner, Max, *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig, 1845, S. 491) という単語が「創造的無」と訳されている。どのような一般概念によつて規定されないものを包摂する場所を無と呼ぶという発想は、ここに由来していると考えられる。

下村寅太郎の近代科学史論をめぐって

森 口 昌 茂

一 はじめに

本稿は、哲学者・精神史家下村寅太郎（一九〇二—一九九五）の近代科学史論および科学史論考に関する諸論文を取り上げ、その内容を紹介するとともに、近代科学を成立させている歴史的要因との関わり方を検証し、わが国の近代科学史論のなかで、どのような意義を有するか、を確認する作業とした^①。

『自然哲学』（弘文堂書房、一九三九年）、『科学史の哲学』（弘文堂書房、一九四一年）、『無限論の形成と構造』（弘文堂書房、一九四四年）の科学史三部作^②を刊行した下村は、次いで、近代科学史論に関する諸論文を、戦中・戦後に順次発表している。戦中、精神史的立場から近代科学の生成・発展を論述した論文を発表している。「近代科学の起源とその発展—近代科学の精神的試論」『世界史講座』七卷（弘文堂書房、一九四四年）所収という論文がそれである（二・三二—七十一）^③。これは近代科学史論の端緒となった重要論文である。戦後、この論文の続篇、つまりコペルニクス、ケプラー、ガリレイに関する論文を発表、さらにニュートンに進み、近代科学の精神史に関する諸問題の小篇を発表しているが、そのままとなった（十三・三四四）。「近代科学史論」の刊行は予告されていたものの（二・七十一）、雑誌論文に発表されたまま中断となり、結局単行本として、「近代科学史論」を刊行されることはなかった。

管見の限りでは、下村の近代科学史論を取り上げ考察しているのは、野家啓一のみである³⁾。そこで、先行研究を踏まえて⁴⁾、第一に下村の生涯を大きく五つの時期に分け、各時期における代表的著作を挙げ、その特徴を見てみることにしよう。第二に下村の京都帝国大学（京大と略記）哲学科の学生時代、数理哲学の研究を始めた当時のわが国の哲学界の状況を見ておきたい。当時、下村が読んだ著作や読んだと思われる著作の確認作業とする。ただし古典ではなく研究書を対象とする。第三に『科学史の哲学』を刊行した下村の動機や、同書で叙述されている精神的な方法について、見ておきたい。第四に本稿で取り上げる下村の近代科学史論および科学史論考の諸論文を一覧に掲げ、次いでその諸論文において、近代科学を成立させている歴史的要因との関わり方を検証し、わが国の近代科学史論のなかで、どのような意義を有するか、を確認することにした。併せて、戦後の一九五〇年代から一九六〇年代までのわが国および欧米の科学史研究の動向の一端を紹介したい。その研究の動向は書誌的情報に止めざるを得ない。これらを通して、下村の先駆的業績を見ることになるであろう。

二 下村の生涯の時期区分

下村の生涯を、次の五期に分け、各時期の年代、および各時期の代表的著作を挙げ、その業績の特徴を見ることにしよう。ここで述べる時期区分は、竹田篤司によるものである（十三・六七〇）。竹田も指摘するように、下村の生涯をこのように分けるのは、大きな転機を二度経験していることによる⁵⁾。一つは一九四一年、京都を離れ東京文理科大学に赴任したこと、もう一つは一九五六年、初めてヨーロッパ旅行したことによる。

第一期：京都時代（一） 一九〇二—一九二三

一九二三年三月、三高を卒業。同年四月、京大哲学科入学。

第二期：京都時代（二） 一九三三—一九四〇

一九二六年三月、京大哲学科卒業。処女作『ライプニッツ』（弘文堂書房、一九三八年）、『自然哲学』（弘文堂書房、一九三九年）を刊行。

第三期：東京時代（一） 一九四二—一九五五

一九四一年、下村は東京文理科大学に赴任。『科学史の哲学』（弘文堂書房、一九四一年）、『無限論の形成と構造』（弘文堂書房、一九四四年）を刊行。『若き西田幾多郎先生』（人文書林、一九四七年）等の西田哲学に関する研究書を刊行。「近代科学史論」に関する諸論文を発表。この間、『西田幾多郎全集』編集と校訂（一九四七—一九五三）を行う。雑誌『基礎科学』の発行と編集（一九四七—一九五三）を経て、一九五四年に「科学基礎論学会」の創立、同年『科学基礎論研究』の発行、同誌は現在に至る。

第四期：東京時代（二） 一九五六—一九七三

一九五六年、初めてヨーロッパ旅行。その紀行文『ヨーロッパ遍歴 聖堂・画廊・広場』（未來社、一九六一年）を皮切りに、『レオナルド・ダ・ヴィンチ』（勁草書房、一九六一年）、『アッシシの聖フランシス』（南窓社、一九六五年）、『ルネッサンスの芸術家—精神的的研究』（筑摩書房、一九六九年）を刊行。

一九六六年、東京教育大学を定年退職。同年、学習院大学教授。一九七三年、学習院大学を定年退職。

第五期：晩年 一九七四—一九九五

『モナ・リザ論考』（岩波書店、一九七四年）、『レオナルド—遠景と近景』（南窓社、一九七七年）を刊行。

この間に、『スウェーデン女王クリスチナバロック精神史の一肖像』（中央公論社、一九七五年）を刊行。『精神史の中の芸術家』（筑摩書房、一九八一年）を経て、晩年に浩瀚な『ブルクハルトの世界美術史家・文化史家・歴史哲学者』（岩波書店、一九八三年）を刊行する。

第二、三期に『自然哲学』、『科学史の哲学』、『無限論の形成と構造』の科学史三部作を刊行、近代科学史論に関する論文は第三期に集中して発表されていることが分かる。またこの第三期に、岩波書店で（第一次）『西田幾多郎全集』が企画され、編集委員には安倍能成（一八八三—一九六六）ほか名を連ねるが顧問格であり、全集の実質的な編集と校訂作業は下村とその弟子たちが、それを行い発刊された⁷⁾。雑誌『基礎科学』の発行と編集、共同討議の開催とその刊行、さらに「科学基礎論学会」の創立に関わるなど、下村の活動はまさに驚異的と言わざるを得ない。

三 下村の京都帝国大学・学生時代、

数理哲学研究を始めた当時の哲学界の状況について

下村の京大哲学科学生時代（一九二六年卒業）、そして下村が数理哲学の研究を始めた当時のわが国の哲学界は、どのような状況であったのであろうか。また、当時下村はどのような著作を読んだのであろうか、あるいは下村が読んだと推測される著作も含めて、作業を進めることにしたい。というのは、『科学史の哲学』や近代科学史論の執筆時において、下村がどのような研究書を読んでいたかという一端を知り得る可能性を探りたいからである。なお、書誌的情報の域を出るものではない。

下村の学生時代、当時の哲学界は新カント学派が主流であった（十三・二九八―三〇二）。周知のように、この学派は西南学派とマルブルク学派に大別され、前者は文化科学の基礎付け、後者は数学や自然科学の認識論的基礎付けを問題にした⁸⁾。西南学派にはヴィンデルバント、リッケルトらが、マルブルク学派にはヘルマン・コーヘン、ナトルプ、カッシーラーらがいる。下村は、新カント学派の著作を読み、大きな影響を受けていたと思われる。また数理哲学に関心があった下村は、マルブルク学派の著作に親しんでいたであろうか。これについては、下村の二篇のエッセイ「読書漫録」と「著作遍路或いは自画自賛」⁹⁾、および下村と科学史家佐々木力との対談「精神史と科学史の交流」¹⁰⁾が手掛かりを与えてくれるであろう。

下村は「読書漫録」のなかで、「ヴィンデルバント、リッケルト、コーヘン、ナトルプに親しんだ」と述べているが、惜しむらくは、彼らの著作を挙げていないことだ¹¹⁾。一方、「著作遍路或いは自画自賛」のなかで、卒業論文執筆に際し、コーヘンの次の著作を参考にしたと述べている（十三・三〇一）¹²⁾。

コーヘン『微分法の原理とその歴史』（一八八三年）¹³⁾

新カント学派の著作から下村は、何を学んだのであろうか。下村は「特に新カント学派の学者の論理的鋭利さには美感にちかい爽快感を感じた。」（傍線引用者、以下同様）（十三・三〇一）。また、数理哲学を志向した下村にとって、特にマルブルク学派のコーヘンに惹かれたと述べている（十三・二九九）。

これに関連して、下村の読んだ著作の作業を検討するにあたり、当時、岩波書店より田邊元・伊藤吉之助・高橋穰・山内得立編輯で「哲学論叢」翻訳シリーズ全四十五冊が刊行（一九二八―一九三二）されていることは見逃せない。

同シリーズには、新カント学派の哲学者の多くの論文が翻訳されていることもさることながら、下村が次の二冊を翻訳していることが注目される。

ヴインデルバンツ『法則の概念について』(哲学論叢11) 下村寅太郎訳(岩波書店、一九二八年)¹⁴⁾。

カッツシレル『カントと近代の数学』(哲学論叢15) 下村寅太郎訳(岩波書店、一九二八年)¹⁵⁾。

先のエッセイ「読書漫録」で下村は、カッツシーラー(カッツシレル)の名を挙げていなかったが、彼の論文を翻訳していた事実が判明した。おそらく下村は、カッツシーラーの処女作『ライプニッツの体系』や近代認識論史を詳述した著作を、読んだと思われることは想像に難くない(後述)。ちなみに、「哲学叢書」シリーズの新カント学派の著者・論文より、適宜選び次に挙げる。

コーヘン『プラトンのイデア論と数学』(哲学論叢17) 高田三郎訳(岩波書店、一九二八年)。

ナトルプ『カントとマールブルク学派』(哲学論叢19) 伊藤吉之助訳(岩波書店、一九二八年)。

ナトルプ『体系的見地より観たるヘルマン・コーヘンの哲学的業績』(哲学論叢34) 相原信作訳(岩波書店、一九三〇年)。

リツケルト『一者、統一及び一』(哲学論叢40) 伊藤謹一郎訳(岩波書店、一九三二年)。

推測の域を出ないが、これら「哲学論叢」の著作を含めて下村は、読んだと思われる。次に下村と佐々木との対談「精

神史と科学史の交流」を見てみることにしよう。同対談で下村は、学生時代や数理哲学の研究を志した頃を回顧して次のように述べている。

学生時代のが国の哲学界は新カント派が主流であったことを振り返った下村は、同対談でコーヘンやカッシーラーの業績とその意義を述べている。簡潔に要約すれば、コーヘンは「純粹思惟」の立場から論理学、倫理学、美学を体系的に説明しようとしたと一定の評価を下すも、歴史学や精神科学は純粹な原理だけで遂行できないと指摘する。それをカッシーラーは自分の問題として象徴形式という晩年の思想を展開したことや、彼によって精神科学の哲学の展開を遂行したと指摘する。そして、「私」下村が哲学の勉強を始めたのはちょうどそういう段階の哲学「新カント学派」でした。「中略」カッシーラーの哲学の『象徴形式の哲学』の出る前で、『実体概念と関数概念』や『認識問題』という大きな三冊本の近代科学史論が中心でした。「」印引用者、以下同様⁽¹⁶⁾。ここで、下村が読んだと思われるカッシーラーやコーヘンの著作を挙げることにしよう。

カッシーラー『ライプニッツの体系』（一九〇二年）、『実体概念と関数概念』（一九一〇年）、『認識問題』（一九〇六、〇七、二〇年）、『象徴形式の哲学』（一九二三、二五、二九年）。

コーヘン『純粹認識の論理学』（一九〇二年）⁽¹⁷⁾。

以上の他にも、次の著作を読んでいる⁽¹⁸⁾。

デュエム『レオナルド・ダ・ヴィンチ研究』全三卷（一九〇六—一三年）、ナトルプ『精密科学の論理的基礎』（一九一〇

年)、バート『近代科学の形而上学的基礎』(一九二五年)、ツイルゼル『天才概念の成立』(一九二五年)、ホワイトヘッド『科学と近代世界』(一九二六年)、ヘルマン・ワイル『数学と自然科学の哲学』(一九二七年)。

四 『科学史の哲学』の刊行とその動機について

『科学史の哲学』という著作は、一九三八年から一九四一年までに雑誌に掲載された論文をまとめ、一九四一年十一月に刊行された。同書では、古代ギリシアにおける「純粋数学」の形成という問題に取り組む。下村の同書刊行の動機や、数学の生成・形成そのものを問題にする精神史とは何か、を見てみよう。

同書刊行の動機について下村は、「序」(末尾に「昭和十六年八月」と記す)のなかで、次のように述べる。同書刊行の動機は、ヨーロッパ文化の「一契機としてその学問の性格を省察しようとするもの」であり、「その学問の中で特に数学を中心としたのは、これにおいてヨーロッパの学問に独自の性格を見出し得ると思うからである。学問としての数学——「純粋数学」の形成はヨーロッパに独自の事件であるだけでなく、世界史的事件である。」(一・一四三—一四四)(傍点原文のまま、以下同様)。

通常の数学史は数学の歴史である。すでに数学として存在する数学の発展の歴史である。しかしそれには数学そのものの成立が予想されている。「中略」我々の問題は数学の歴史でなく、数学への歴史である。単なる数学の自然的発生史ではなく、数学の形成の精神史である。(一・一九一—一九二)

こうして、存在する数学ではなく、数学そのものの形成を考察しようとする⁽¹⁹⁾。こうしたことを考えることは、精神的な問題である。精神史的立場から数学史を究明しようとする下村は、次のように述べる。

精神史としての数学とは、「本来単なる算数測量の技術たる数学が、哲人のあるいは国家指導者の、必須の教養と解され、神的な智慧、永遠の相を示すと言われるような学問としての数学となることにおいて精神が経験する歴史である。〔中略〕かかる数学を形成する精神はいかなる精神であるか。いかなる精神史的意義と、いかなる帰結をもたらすか。我々はこの数学の生成においてヨーロッパ的学問精神の現象学を跡付けようとするのである。」(一・一九三)

古代ギリシア数学の成立過程を考察し、ヨーロッパの学問理念を、「数学と自然学と形而上学との三位一体性」(一・二四二)になかに見出し、ヨーロッパ文化の特性と意義を究明した。「ギリシア精神の伝統の下にのみ成立し、それ以外にはかつて存在しなかった。」(一・二〇二)と結論するに至るのである。

かくして、古代ギリシアの純粹「数学」の成立は確かに世界史的事件」(一・二〇三)であると認定し得たのである⁽²⁰⁾。なお、方法としての精神史については、後述するであろう。

五 近代科学史論および科学史論考の論文について

『科学史の哲学』において、古代ギリシア数学の成立過程を精神史的立場から考察した下村は、次いで『無限論の

形成と構造』を上梓し、引き続き近世の自然科学の成立過程を問題にしようと、着手した。

五. 一 近代科学史論および科学史論考の論文一覽

周知のように、近代科学の成立は、コペルニクスの太陽中心説（地動説）に始まり（『天球回転論』一五四三年）、ケプラー、ガリレイ、デカルトを経て、ニュートンの『自然哲学の数学的諸原理（プリンキピア）』（二六八七年）に至るまでの天文学や力学を中心とする歴史的事件である。

本節で取り上げる下村の近代科学史論七篇（一から七まで）、および科学史論考二篇（八と九）を、それぞれ刊行順に分けて、冒頭に項番を附し、次の一覽に掲げることとする²⁾。

〔論文（一）〕「魔術の歴史性―近代科学の形而上学的系譜についての一試論」『思想』二四七号（一九四二年十二月）

〔論文（二）〕「近代科学の始源についての精神的試論」『世界史講座』第七卷（弘文堂書房、一九四四年）

〔論文（三）〕「近代科学史論序説―コペルニクスを中心として」『哲学論叢』第十一輯（一九四八年二月）

〔論文（四）〕「近代科学の成立の精神的性格について―ケプラーの「天文学」」『基礎科学』三十号（一九五二年十二月）

〔論文（五）〕「ガリレイに於ける『Nuove Scienze』について―近代科学の精神的問題として」『科学基礎論研究』一卷一号（一九五四年九月）

〔論文(六)〕「近代科学としての「力学」の精神史的源泉について—ガリレイに於ける“Nuove Scienze” 2」『科学基礎論研究』一卷二号(一九五五年一月)

〔論文(七)〕「精神史としての近代科学史序説—「科学革命」に関連して」飯塚勝久・工藤喜作・斎藤博・沢口昭津編『世界観と哲学の原理』(東海大学出版会、一九八二年)

〔論文(八)〕「科学と哲学との内面的連関について」『基礎科学』創刊号(一九四七年十月)

〔論文(九)〕「精神史としての科学史について」『科学基礎論研究』一卷四号(一九五五年六月)

近代科学史論の論文については、近代科学の始源とその発展、近代科学と魔術の関係、コペルニクス、ケプラー、ガリレイに関する研究、ならびに近代科学の成立と科学革命をテーマとする七篇を選び、他方、科学史論考の論文については、科学と哲学の内面的連関、精神史としての科学史をテーマとする二篇を選んだ。近代科学史論、および科学史論考の全九篇のうち論文(七)を除いて、一九四二年から一九五五年までの期間、時期区分でいう第三期に集中して執筆されていることが判明する。これら論文を、順次見て行くことにしよう。

五. 二 近代科学の始源についての精神史的試論

論文(一) 魔術に関する論文は、論文(二) よりも二年前に発表されていることが注目される。紙幅の都合により、論文(二) の紹介は略す。魔術については、論文(二) のなかで、論述されており、その要点を捕捉することができよう。まず戦中に発表された「論文(二)」『近代科学の始源についての精神史的試論』を見てみることにしよう。

当該論文の目次構成は全七節、すなわち、「一 近代科学の世界史的性格について」、「二 起源の問題」、「三 成立」、「四 認識論的背景」、「五 形而上学的系譜」、「六 プロテスタント的動機」ならびに「七 技術家の人間学」から成る。各節ともそのテーマに即し徹底した考察が展開されているが、いま一、二、三、および六節を取り上げ、近代科学の成立に関する四つの要素、すなわち（一）近代科学の世界史的性格、（二）近代科学の起源の問題、（三）近代科学の成立の問題、（四）近代科学の実験的方法と魔術に絞って、他の論文も援用しながら、以下考察を進めて行くことにしよう。

（一）近代科学の世界史的性格

下村は、「近代科学の成立と発展が世界史的事件であり、世界史的意義をもつ」と云う（二・三三）。この「世界史的事件」なる用語は、当該論文で初めて用いられたわけではない。既に『科学史の哲学』「序」において、古代ギリシアの「純粋数学」の形成は「中略」世界史的事件である（一・一四四）と述べられていた。古代ギリシアの数学の形成と近代科学の成立と発展とでは、学問の性格や、宗教、哲学、政治、経済等との関係や影響も異なり、両者の世界史的意義については相違があろう。近代科学の成立における世界史的意義について下村は、次の三点を指摘する。

第一に近代科学は近代そのものの現実的地盤を形成したこと（二・四）、第二に新しき世界の構造やその文明の性格をも規定したこと（二・四）、第三にこの世界における我々の生存を、国家の実存性そのものを支えていること（二・七）。なお、第一については、近代科学は世界的世界の基体を形成したこと、という言い換えもしている。世界的世界とは、京都学派における常套句であることは言を俟たない。これら三点については、詳細に叙述されているが、ここではその詳細は略す。近代科学の世界史的意義を考察すべく、近代科学を生み出す根源となった歴史的な精神を明らかにすることが必要であるとして、下村は次のように述べる。

近代科学を世界史的に見ることは、単に近代科学の世界史的结果をでなく、近代科学自身の世界史的生成を見ることである。その結果においてでなく、その背景にある、あるいはその源泉である精神が歴史的に生成する *Dynamik* を見ることである。「中略」精神史とは歴史的事象をその背後あるいは根底にある精神の表現表出として理解することであり、かかるものとしてその精神を探究することである。(二・二十二)

かくして、近代科学をその結果において観ること、あるいは結果からそれを推論し類推すべきではなく、近代科学の成立と発展は、その背景をなす精神を問題とする精神史が要求されるとする。また精神史とは何かが、簡潔に叙述されていたことを見た。近代科学の世界史的意義については、後述するバターフィールドの科学革命の概念と対比することになるであろう。

(二) 近代科学の起源の問題について

近代科学の起源を問題とする場合、いつの時期、どこで起こったのか、また近代科学の方法や性格を明らかにしなければならないであろう。起源の時期に限っても、単に時間的始源を求めることによっては見出されないであろう。

下村によれば、「近代科学の起源」を問題にする場合、古代や中世の学問と根本的に区別するものを見出す必要があると云う。仮にそれを見出すことが出来ないのであれば、「起源」は限りなく遡源し、起源そのものが無意味となろう。起源が「特に歴史的、理解として意味があるためには」、古代中世との「連続性」ないし「非連続性」を明らか

にすることが必要であり、「これは他からの導出でなく、他との対立、対比における考察、それ自身における省察である」と述べる(二・十三)。コペルニクスの太陽中心説(地動説)を例示し、中世のプトレマイオスの天文学に対しては確かに新しい理論であるが、「古代中世に対立する意味での近世の理論の始めとは言い得ない」。というのは、既に古代ギリシアにその先駆的な考えがあり、コペルニクス自身もそれに負うことを認めているからである。地球が運動するという命題の思想的意味、その主張を支えている「原理的に新しきものの存することが指摘され得ねばならない」とする(二・十三)。「近代科学には近代科学に独自の起源を索「もと」めざるを得ない」のである(二・十五)。

かくして、「科学の歴史的研究には、科学的発見や理論の発展を問題とする事実史とは別に」、その「根底において支えている」、「あるいはその背後に存する精神を問題とする科学の精神史が区別されるべき理由がある。この立場で初めて近代科学の起源の問題が」究明できると云う(二・十三—十四)。こうした表現を下村は、繰り返し述べており、前項(二)「近代科学の世界史的 성격」でも見られた(二・十二を指す)。

(三) 近代科学の成立の問題について

近代科学の「起源の問題」の次に近代科学の「成立の問題」を扱っている。要約がやや長くなるが、起源とは何か、成立とは何をもって示されるのか、これらについて叙述された重要箇所である。下村は次のように述べる。

個々の科学的発見や発明において、それが起源を示すと認定されるには、原理的な意味が示されなければならない。事実上、「起源は結果から遡源して発見」されるものである故、「あらかじめそれ自身において確定的なるものではない」。すなわち、個々の科学的発見や発明はそれ自身としては単なる事実上以上の意味をもたず、「後に至って形成せられた全体系「普遍的原理と体系の組織化、引用者」と関連させることによって、初めて近代科学の成立」の意味を

もち得ることとなる、と指摘する(二・一六)。

また、或る発見や発明の起源の当初においては、「未だ決定的な方向も分明せず」、従つて、「その意味は多義的」である。「それ故、起源の探究においては新しき個々の事実そのものよりはそれに付随する新しき考え方、新しき方法、あるいは新しき論理」に着目すべきである。これによつて初めてその事実の始原的意義が成立する、と指摘する(二・一七)。

下村は、近代科学の世界史的事態を引き起こす動機となつたものは何であるかと問う。近代科学の独自の性格として、「実験的方法」(二・二二三)と「精密科学」「数学的方法」という認識論的理念(二・二二一)の二点であると述べる。この近代科学における数学的方法と結びついた実験的方法是、中世科学の実験とは根本的な相違がある(後述)。

こうして、近代科学において重要な実験的方法と精密科学を軸にして、コペルニクスの地動説、ケプラーの惑星運動、ガリレイの自由落下と投射体の運動、ならびにニュートンの物理学が略述される²²⁾。なお、ここでは近代科学の成立におけるニュートンの果たした役割とその意義について、その要点を記すことにしよう。

ケプラーの天上(惑星)の運動法則は数学的形式で表され、ここに「精密科学」という認識論的理念が形成」された(二・二一)、またガリレイが地上物体の実験的方法を確立した。しかるに、ケプラーの惑星法則は、天体運動を問題とし、他方、ガリレイの実験的方法は地上の物理学の方法である。ケプラーにおける天上の運動法則の定式化とガリレイにおける地上の運動法則の定式化の綜合は、ニュートンの『プリンキピア』(一六八七年)によつて実現される。

近代科学の「全体系を組織し得る普遍的原理の形成とこの原理からの体系の組織化」がニュートンによつて完成されたのである。「近代科学がこれによつて初めて「自然」科学として性格づけられ、さらに「物理学」をその典型とし物理学への還元をその究極的方法とする普遍的学問の体系と理念が成立することになる」(二・二一九)²³⁾。次に

実験的方法と魔術について、見てみよう。

(四) 近代科学の実験的方法と魔術について

一般に魔術といえは科学とは対立するもの、相容れないものである。魔術は科学以前のもの、反科学的、非科学的のものである。魔術はこのように考えられているが、これは近代科学が確立されて以降、成立した観念である。

下村によれば、近代科学の方法とされている実験的方法は魔術的方法をその起源にしていると云う。実験的方法の起源を明らかにすべく、科学以前に遡源して魔術思想との関係を、次のように指摘する。

魔術が実験的方法になったということは単に前者から後者に進化・進歩・推移したというのではない。実験的方法は本来魔術の方法であつたのであり、魔術の方法から生まれたものであり、実験的方法そのものの中に魔術的精神が現存することを認め、魔術の性格の転換として実験的方法が成立したと言おうとするのである(二・六十一)。

次いで、実験的方法は、これまでのスコラ哲学と一線を画すものであり、その方法の革新性とは何であるかを、次のように指摘する。

「実験的方法を自覚的に新しき学問の方法とし、従来の伝統的なスコラ学の概念的論証的方法(二・五十)に對して、「初めて、推論によつて認識されない領域の認識に実験的方法を要求したのはロージャー・ベーコンであるが、ベーコンの時代においては、実験家は魔術家であつた」(一・二九七)。「実験科学が occult science と呼ばれた」のは、「実

験的方法是、単に自然の観察でなく、外からは見ることのできない自然の内部のメカニズムを引き出し、外化する方「法」であつたからである（一・二九八）。ここに近代科学成立の基盤で魔術が重大な役割を果たしていることが認められるのである。

スコラ哲学の概念的・論証的方法から実験的方法への転換が根本的に重要であつて、魔術的方法が媒介になつてゐることを指摘し、科学史・思想的観点から興味深いのはその先にある。すなわち、近代科学の方法としての実験的方法は機械の形成と内的に連関していること、さらに機械—実験は機械を媒介にして行われる—と魔術思想との内的連関をもつことが指摘される。下村は次のように述べる。

実験することは単に自然を観察することなく、自然を分解し分析し、いわば自然の骨格を摘出し、自然の内的組織に立ち入る方法である。機械の形成はその認識の結果としての所産である。「中略」近代においては自然は単にそれ自身においてあるもの、生まれたるものでなく、創られたるもの、機械である。その限り自然的でなくむしろ超自然的なるものである。「中略」単なる道具や機具、あるいはより一般的に言つて、自然物の類比や模倣や加工においてできる機械でなく、むしろ自然の再編成、再構成の意味をもつ如き機械が初めて近代的な機械である（二・四十九）。

いささか引用が長くなつた。下村によれば、機械とは、身体の延長としての道具や器具ではなく、単に自然の模倣や自然物の利用ではなく、自然のメカニズムを再編成し、再構成し、自然的にもつてゐる以上の能力をもつ機械のことを指す。端的には、機械の形成は自然の再創造である。

かくして、近代的な機械の形成―自然の再編成、再構成―は、魔術的精神を動機とするものである。ここに、下村の機械観が見てとれる⁽²⁴⁾。

魔術が直ちに実験的方法になるのではなく、魔術が科学的方法に転換された過程を歴史的に明かにすることが必要となるであろう。ルネサンス期において魔術が最も流行した時代であった。当時下村は、ルネサンス期の哲学と科学与芸術とを相互関連的に捉え直し精神的立場から究明することを、今後の課題としたと思われる。

ところで、近代科学の成立をヨーロッパにおける最も重大な歴史的事件として「科学革命」という概念を、提唱した歴史家バターフィールド（一九〇〇―一九七九）は、その著『近代科学の誕生』（一九四九年初版、一九五七年再版）の第五章「実験的方法の確立―十七世紀における展開」のなかで、実験的方法と数学的方法との連関の重要性を指摘している（一四四）。この件に限って言えば、先述のとおり下村も指摘していたことであつた。実験的方法について、バターフィールドは同書・第五章で次のように述べている。

近代力学の出発点をなす慣性法則の発見を取り上げ、ガリレイは慣性法則を定式化するにはいたらず、いわゆる「円慣性」の法則に止まつた。慣性法則は実験を精密に行うことによつて発見できるものではなく、運動の「幾何学化」によつて導出されたと指摘する（一三八）。実験的方法について、バターフィールドは、中世にも実験の重要性が説かれたこと（第一章「いきおいの理論」一九四二）、ギリシア人の自然哲学の背景にまず実験と観察があつたことを見抜いたりする人々がいたこと（一四七）、あるいはイタリアのパドヴァ大学で実験が重んじられたことを述べているが（一三二）、その実験的方法がどのようにして確立されたかは論じられてはいない。彼は近代科学の方法としての実験的方法しか考えていないのである。先述のとおり下村は、実験的方法の起源を、科学以前に遡源して魔術との結びつきを指摘していたのであつた。

魔術が科学思想史研究において、取り上げられるようになるのは一九五〇年代以降のことである。ワールブルク派のウォーカーの『フィチーノからカンパネツラに至る精気魔術とダイモン魔術』(一九五八年)が刊行され、そして魔術—ヘルメス主義—と近代科学とを結びつけたのは、同じワールブルク派のイエーツの『ゾルダノ・ブルーノとヘルメス主義の伝統』(一九六四年)という著作においてである(二・四六〇)。こうしたイエーツのヘルメス主義伝統と近代科学の連続性の要素だけを強調する主張に対し、ロッシは批判している²⁵⁾。

以上、「論文(二)」「近代科学の始源についての精神的試論」において、近代科学の起源とその発展に関する四つの要素、つまり世界的性格、起源の問題、成立の問題、実験的方法と魔術を中心に見てきた。次に、当該論文の続編を見てみよう。

五. 三 近代科学史論の続編論文 —コペルニクス、ケプラー、ガリレイ—

戦中の「論文(二)」「近代科学の始源についての精神的試論」の続編として、戦後に「論文(三)」「近代科学史論序説—コペルニクスを中心として」、「論文(四)」「近代科学の成立の精神的性格について—ケプラーの「天文学」、
「論文(五)」「ガリレイに於ける“Nuove Scienze”について—近代科学の精神的問題として」、ならびに「論文(六)」「近代科学としての「力学」の精神的源泉について—ガリレイに於ける“Nuove Scienze”²」という一連の論文が発表されている。紙幅の都合上、「論文(三)」はその要点に止め、「論文(四)」の内容紹介し、「論文(五)」と「論文(六)」は略す。

(一) コペルニクスの天文学

『論文(三)』は、題名を「近代科学史序説」、その副題を「コペルニクスを中心として」にもつ。論文の前半「近代科学史序説」と後半コペルニクスの天文学思想からなる。前半では、「近代科学の性格」、「近代科学の精神的背景」が叙述されるが、その内容については、「論文(二)」の内容と重なり、同論文全頁数の有に半分を超える。後半の考察にあたって下村は、特にジョンソン (F.R.Johnson) の著作 *Astronomical Thought in Renaissance England, 1937* (ルネサンス期イギリスにおける天文学思想) を主な典拠としながら叙述を進めている(二・一四一)。コペルニクス天文学思想の新しさはどこにあるか、それは革新的なものであるか、を問う。コペルニクス天文学の新しさは座標の中心を地球から太陽に移動させることによって単純化に成功したことに、歴史的意義があると強調する(二・一四七―一五一)。

(二) ケプラーの惑星運動の法則

『論文(四)』は、ケプラーの惑星運動の三法則発見に導いた形而上学的理念(二・一六六)に着目しつつ、近代科学成立の歴史的性格、精神的立場からケプラーの惑星法則が論述される²⁶⁾。

ケプラーの名は、惑星運動の三法則の発見とその定式化によって知られている。ケプラーは最初の著作『宇宙誌の神秘』(一五九六年)において、コペルニクス理論の哲学的基礎づけを企て、惑星軌道の「数と大きさと運動」(同書「序」という三つの問題を探究する。これら三つの問題を「数学的にアプリオリに証明し、その証明を神秘的なる神意から導出しようとするものである」(二・一六三)。最初の問題については、ケプラーは惑星の数はなぜ六なのか、惑星の相互の配置の関係は何によるか。この問いそのものが、「ケプラーの天文学的思惟の性格を端的に示す」(二・

一六四)。六惑星と五つの正多面体とが交互に内外接するという宇宙模型を提示する。この宇宙模型は、神の創造の計画であるということケプラーは示そうとする(二・一六二)。二番目の問題については、惑星天球距離とコペルニクスの観測値とを比較している。三番目の問題については、惑星の公転周期と太陽からの距離と或る比例関係を論じて、太陽と惑星との間に力の関係が在るとして、天界運動の力学的説明の思想が出現する。それは太陽の「靈魂」とするものであった(二・一七〇)。この問題は後に解決される。

ケプラーは、第二主著『新天文学』(一六〇九年)(フルタイトルは、『原因から論究された新天文学、あるいはティコ・ブラーエ氏の観測に基づく火星の運動に関する研究によつて叙述された天空物理学』)において、まず面積法則(第二法則)、次いで楕円軌道(第一法則)を提示する。

ケプラーは、太陽と軌道上の惑星とを結ぶ半径が単位時間に掃く面積はすべて等しいという面積法則(第二法則)を定式化した。惑星の運動が太陽に近づくほど速く、遠ざかると遅くなるという不規則さがあつたので、それを考究した。そして、惑星軌道が円であるかに疑問を抱き、最初卵形と考えたこともあつたが、楕円軌道(第一法則)を見するに至る。これらの法則の発見は、惑星を「動かす力の座が世界の心臓としての太陽にあるという思弁的理念に導かれている」(二・一六八)。

ケプラーの調和法則(第三法則)は、第三主著『世界の調和』(一六一九年)において、定式化される。この法則の発見も観測からの帰納ではなく、世界の調和の理念から導出されたものである。ケプラーにとつてハルモニア(調和、和声)の概念は普遍的原理である(二・一七二)。ピュタゴラス派が天体の軌道の秩序、階層の調和を協和音の音程に対応させた思想を、数量的に規定することがケプラーの課題であつた(二・一五七)。二惑星の周期の比は、それらの平均距離の二分の三乗の比になるといふ調和法則(第三法則)を発見する。二三年前の『宇宙誌の神秘』では、未解

決であった三番目の問題が解決をみたのである。

ケプラーの天文学は、その根拠に形而上学的理念および宗教的信条（牧師を志す）の上に成立したものであった。彼が惑星運動の原因として太陽の「靈魂」を考えたのは、新プラトン主義に影響されたからであるが、アニミズムを超えて動力学的な考察へと進めた。力の概念の導入が、天界の物理学の形成に原理的な役割を果たしているのである。

かくして、ケプラーの天文学の誕生には合理主義ではなく、形而上学的理念の指導原理なくして成立し得なかつたとし、彼の業績そのものの根拠となつた思想を捨て去ることはできない。「近代科学のいわゆる合理主義の性格と起源があらためて反省」されなければならぬとする（二・一六六―一六七）。次に、時代を下るが、事实上、近代科学史論に関する最後の論文となる「精神史としての近代科学史序説」を見てみよう。

（三）精神史としての近代科学史序説―「科学革命」に関連して

〔論文（七）〕「精神史としての近代科学史序説―「科学革命」に関連して」を、下村の高弟・永井博還曆記念論文集である飯塚勝久・工藤喜作・斎藤博・沢口昭串編『世界観と哲学の原理』（東海大学出版会、一九八二年）に寄稿している。近代科学の成立と科学革命との関連を始めとして、近代科学の起源の問題、機械観、および実験的方法と魔術の關係などについて、精神史としての近代科学史を総括的に論述されている論考である。なお、起源の問題、機械観、実験的方法と魔術については、これまでの内容と重なるので、略す。まずバターフィールドの科学革命説に対する下村の批評、次に近代科学を特色づける自然科学の理念について、見てみることにしよう。

近代科学の成立をヨーロッパにおける最も重大な歴史的事件として「科学革命」という概念を、バターフィールド

が『近代科学の誕生』という著作において、提唱した（先述）。彼によれば、近代科学の成立における科学革命はキリスト教の出現以来の歴史的事件として、次のように述べている²⁷。

この革命は、中世のみならず古代世界の科学における権威を覆し、また、スコラ哲学を葬り去ったばかりか、アリストテレスの自然学をも潰滅させたのである。それはキリスト教の出現以来の他に例を見ない目覚ましい出来事なのであつて、それに比べれば、ルネサンスや宗教改革も、中世キリスト教世界における挿話的な事件、内輪の交替劇にすぎなくなつてしまふのである。それは、物理的宇宙の図式と人間生活そのものの構成を一新するとともに、形而上学の領域においても、思考習慣の性格を一変させた。こうして、この革命は、近代世界と近代精神の眞の生みの親として大きく浮かび上つてきたため、ヨーロッパ史における従来の時代区分は時代錯誤となり、邪魔物となつてしまつた（十四）。

バターフィールドは、ルネサンスや宗教改革をもつて「近代」の始まりとする従来のヨーロッパの時代区分に対し根本的な見直しを要求し、「科学革命」こそ、近代を近代たらしめる決定的な契機として位置付けられねばならないと主張したのである。

下村は、バターフィールドの科学革命については、科学史家でなく一般歴史家による最初の科学史だつたことや、科学革命をキリスト教出現以来の歴史的事件だつたこと、という一定の批評を下しながらも、次のように述べている。近代科学の成立をヨーロッパにおける最も重大な歴史的事件として「科学革命」という概念を、バターフィールドは提唱したが、彼は科学革命を単に「考え方」の転換としてか理解していなく、これは精神史的次元において捉え直

し、深く掘り下げて究明しなければならぬと下村は批判する（二・二六八）。それでは、近代科学の成立と科学革命の関連については、下村はどのように考えるのであろうか。

近代科学が科学革命であるのは認識論的性格の変革に止まるものではなく、ヨーロッパの伝統的な学問理念の変革である。近代科学が初めて「科学」として成立するのであつて、それまでは哲学以外に科学という学問はなかつた。こういう問題については、バターフィールドは著作のなかで明らかにされていないと指摘する。ヨーロッパの学問史において、伝統的な哲学とは独立な「科学」の成立そのことが「科学革命」である。それゆえ、ヨーロッパ精神史の根幹にかかわる問題である。従つて、哲学、宗教、芸術等の関りをもつ精神史の問題である（二・二七〇）。

近代科学を特色づけるものは自然科学である。近代科学は自然科学として成立しただけでなく、一切のものを自然として理解しようとするものである。よつて、人間をも、人間社会をも含めて自然化することを志向する。一切の科学を体系的に組織することを根本理念とする（二・二七四）。近代の社会科学もこの理念の下に出発した。なお、近代の社会科学の成立に関する問題は、示唆に止まつたのが惜しまれる。

こうした近代科学の成立という事態がいかにして可能となつたのか、可能となり得たのか、近代科学成立後の発展によつて何がもたらされたのか、根源において考察することが精神史としての近代科学史の根本問題であると下村は云う（二・二七二）。次にバターフィールドの科学革命の問題提起をめぐる科学史研究の動向の一端を見てみよう。

（四）わが国における科学革命の問題提起をめぐつて

わが国の一九六〇年前後の科学革命に関する科学史研究の動向の一端、一九六〇年、日本科学史学会で、「科学革命シンポジウム」が催され、科学革命の概念やその意義をめぐつて討論が行われている。それを紹介することにしよう。

科学革命という用語が広く知られるようになったのは、バターフィールドの『近代科学の誕生』によるものであるが、科学革命という用語を初めて用いたのは、科学史家コイレが、一九四三年に発表した「ガリレイとプラトン」という論文のなかで、「ガリレオ・ガリレイの名は十六世紀の科学革命と不可分に結びつけられているが、この革命こそはギリシア人によってコスモスの概念が作り出されて以来、人間思想の最も奥深い革命のひとつである」と述べたことによると言われている。それは、ひとつの「根本的な知的「突然変異」」であると指摘している²⁸。コイレの科学革命説は、科学思想史上の重要な問題として捉えられ、先駆的な概念として知られている²⁹。

ところで、わが国でも、一九五〇年以降に、バターフィールドの科学革命説からの影響を受けて、科学革命に関する論文が発表され始める。科学史研究の文献のごく一部に過ぎないが、次に挙げる。

青木靖三「ガリレイの自然落下法則の発見についての一試論」『科学史研究』二十九号（一九五四年）。同著『ガリレイの道―近代科学の源流』（平凡社、一九八〇年）に再録。

伊東俊太郎「近代科学成立史論」（上）（下）、『東京大学教養学部人文科学科紀要』第十八輯（一九五九年）、第二十輯（一九六〇年）。『伊東俊太郎著作集』第一卷（麗澤大学出版会、二〇〇九年）に再録。

荻原明男「十七世紀「科学革命」論の形成とその諸問題」『科学史研究』五十三号（一九六〇年）。コイレ「閉じた世界から無限宇宙へ」（一九五七年）。同題で邦訳あり、横山雅彦訳、みすず書房、一九七三年。

ランダールほか『科学革命の新研究』渡辺正雄、青木靖三、荻原明男、伊東俊太郎訳（日新出版、一九六一年）、同書は邦訳論文集である。下村が「序のことば」（一一五）を寄せている。

日本科学史学会編『科学革命』（森北出版、一九六一年）。

右記、青木、伊東、萩原の論文三篇は、いずれもバターフィールドの著作への言及があることを見るであろう。

青木は論文注で、青年期ガリレイが十四世紀のバリ学派の学者の著作を読んでいたことをバターフィールドの著作より引用している。その引用箇所とは、『近代科学の誕生』上、三十一―三十一頁。前掲『ガリレイの道―近代科学の源流』三十頁に再録。伊東は当該論文について、後に『著作集』第一巻の「解説」のなかで、「コイレやバターフィールドの「科学革命」に関する著作の出版に刺激されて、自分なりに科学史上のこの転回点を構造化してみたいと考え、執筆したものである」と述懐している(三五四)。萩原は下村の弟子の一人(一九五三年東京文理科大学哲学科卒業)。萩原は論文の冒頭で、バターフィールドの科学革命の概念を述べた箇所を引用(先述)し、「科学革命の本質とその意義が、ものの見事に、このなかに要約されている」と述べている。萩原論文は、そこから出発するのである。

実は、萩原、青木、伊東、および渡辺正雄(『近代科学の誕生』の訳者)の四名は、下村の下で一九六〇年代前後、科学思想史の研究会を行っていたと推測される。萩原が当時撮影した写真には下村と彼らが並んで写っていることや³⁰、青木が一九五八年五月から翌年二月まで内地研究員として東京教育大学へ派遣され、下村に師事しているからである³¹。先の『科学革命の新研究』の邦訳は、その研究成果のひとつであろう。また青木はガリレイの『天文対話』(一六三二年)を邦訳し、岩波文庫として一九五九年に上巻、一九六一年に下巻を刊行している。

さらに、わが国では、一九六〇年五月、日本科学史学会で「科学革命シンポジウム」が催され、バターフィールドの科学革命という概念をめぐる討論が行われた³²。翌年に総合報告書として日本科学史学会編『科学革命』森北出版が刊行された。同シンポジウムの個別報告や共同討議の内容については述べる余裕はないが、科学革命説に対する反対論、賛成論について、簡単に述べておこう。反対論は、科学革命の概念が曖昧であること、科学革命という

用語を用いなくても近代科学の成立で事足りるというものである。これについては、科学史家廣重徹（一九二八—一九七五）の論文「方法論から見たわが国の科学革命論」（前掲、三二八—三四二）が詳しい。他方、賛成論の科学史家伊東俊太郎（一九三〇—二〇二二）は、同書の冒頭論文「科学革命について」のなかで、科学革命の意義、意味、構造を論述している（前掲、九—三三）³³。また伊東は同論文の「付記」において、十七世紀を中心とする科学革命は、知的体系の枠組みを変換したものであり、その科学革命の具体的内容として、次の九つを挙げている。「（一）世界像の変換、（二）自然観の変革、（三）価値観の転換、（四）科学的方法の確立、（五）累積的知識の成立、（六）制度としての科学の成立、（七）科学の担い手の交代、（八）科学と技術との提携、（九）科学の社会へのインパクト」（二十九—三十一）。そこで、伊東は十七世紀科学革命のもつ重大な意味を説明している。

五. 四 科学史論考について

本節では、科学史論考二篇、「論文（八）」「科学と哲学との内面的連関について」と「論文（九）」「精神史としての科学史について」を見てみることにしよう。

（一）科学と哲学との内面的連関について

「論文（八）」は、雑誌『基礎科学』創刊に当り、編集委員の一人である下村が執筆した論文である³⁴。当該論文の冒頭を数学の理念から説き始める。下村は「科学」という用語を用いるが、何をおいても「数学」である。下村によれば、数学の形成はヨーロッパ文明の核心をなすものと考えている。

昔、ギリシヤの哲学者は「神は幾何学する」と言った。神を幾何学者に擬することは、世界に数学的秩序を認め、世界の究極的原理に合理的精神を認めることである。世界および世界のあらゆる事物が数学的研究の対象とされ、到る所に数学的問題が想定せられ、単に *physical* な対象だけでなく、*metaphysical* な領域にまで数学的思惟の領域を認め、最も日常的な事物から崇高雄大な、たとえば無限者に至るまでこれを数学の対象としようとする。「普遍数学」「世界数学」(*Mathesis universalis*) の理念がここに成立する。これは西欧の古代から近代に至るまで持続した科学思想である。西欧の科学精神の真の動機あるいは源泉はここに存する。あらゆる事物に数学的秩序を見出し得るという確信、世界そのものを数学的問題とする意志、西欧の科学の始まりはかかる世界の数学的秩序に対する驚きからである。」「(二・三六二)

「我々はここで西欧の数学の学問としての性格とその規模とに注意せねばならない。これは西欧に独自の学問の理念である。数学が単に数の学でなく「普遍学」の性格をもち、その意味において世界観との連結をもっている、またまさにその故に数学が単に計算術ではなく学問たる所以があつた。それによつて数学がすべての学問や哲学に内面的な関連をもち、互いに浸透する関係をもつことになる。これを我々の数学「和算、引用者」の場合と対比せしめるならば、その性格的相違は極めて明瞭であろう。」「(二・三六三)

いささか引用が長くなつた。ここでは数学の精神的意義が論述されているが、戦前の下村の著作『科学史の哲学』の第二章「精神史に於ける数学の位置」、第三章「数学の形而上学的系譜」を踏まえていることに誰しも気づくであろう。また、いま引用した後半箇所と同様の趣旨は、たびたび引用・参照している「科学論の方法」のなかの項「3」に見

える。その核心をなす文章を、次に引用しよう。我々自身のこの「歴史的課題を解くために、科学を形成したヨーロッパ精神を、およびそれに基づく学問の理念を改めて反省し、省察すべきある」(一・三〇三)。論文を続けて見ていこう。近代科学の成立期においては、近代哲学を背景にし、これと結合して成立し、発展したものであることは歴史的事実であるとし、「それでは今日改めて科学が哲学と関係をもつとはいかなることであるか」(二・三六四)と問う。「今日の問題はむしろ本来結合していた科学と哲学とが分離し、その結合の根源的共同的地盤が見失われ、あたかもこの離在性が本来的であるかの如く思われ、その立場において改めて結合の原理が要望せられている」。今日の科学と哲学との結合」という「問題は単に理論的な科学論そのもののためだけでなく、科学を我々の歴史的現実の契機たらしめる実践的問題のために、省察されねばならないのである。」と指摘する(二・三六五)。

下村によれば、今日では科学と哲学とが分化されているが、近代科学の成立期においては、科学と哲学とが不可分な関係であつたことに注意されねばならないとして、ここにヨーロッパの「学」の概念の独自性が存する世界史的事件であると言う(二・三七六―三七七)。こうした「科学と哲学と数学との独立と連関の問題は単に科学論あるいは知識論の問題に止まるものではなく、我々の文化全般に係わる重要な根本問題である」(二・三八三)。今日では科学と哲学との関係は認識論の問題として取り扱われ、科学の基礎が論議されるが、科学が予め哲学と独立に存在していることが前提とされている。科学の存在を前提とし、科学の基礎づけを行うというカントの「批判哲学」以来の問題である(二・三八五)。

このような下村の主張は、「科学論の方法」(『科学史の哲学』の第四章三節)で、既に見られた。戦時下にあつては下村は、声高に叫ばれていた「日本的科学」に対立する立場に立つていた。戦後にあつては、今日の科学は「まず科学そのものの内面的内在的な理論的省察から着手されねばならない」(二・三八四)とし、歴史における科学の基礎づ

けは、精神史の問題であり、「歴史的社会的な問題である。政治や政策に連なる問題である。」(二・三八六)と結んでいる。

かくして、論文(八)は、『基礎科学』「創刊の辞」⁽³⁵⁾に見られるように、分化専門化し発展してきた現代科学の状況に鑑み、諸科学相互の理解や連関を深め、科学全般の統合組織化しようとする志向について、詳述した論文と言える。なお同論文においては、無限の概念をめぐる東洋と西洋における相異点を詳述しているが、割愛せざるを得ない(二・三六八—三七六)。

(二) 精神史としての科学史について

先述のとおり精神史とは何かは、論文(二)「近代科学の始源についての精神史的試論」のなかでも簡潔に述べられていたが(二・十二)、その論文以前に刊行された『科学史の哲学』の第四章三節「科学論の方法」のなかで、精神史的方法について、詳述されており、それを踏まえたものである。そこで、まず「科学論の方法」という論文で論述されている精神史的方法を見てみよう⁽³⁶⁾。次に「論文(九)」「精神史としての科学史について」を見てみることにしよう。

下村は、これまでのわが国の科学論は、認識論的方法と社会科学的方法の二つの立場があつたと指摘する。前者は科学を「知識論あるいは認識論として取り扱う。これは科学を一つの精神的事実として「とらえ」、それらの内部的構造を明らかにしようとする」ものであり、科学を「意識の問題として取り扱うことであり、あるいはこれに還元することである」。これは観念論的立場である。後者は「科学の社会的制約を明らかにすることを意図する」ものであり、「これは科学を社会的制約、すなわち科学そのものにとつては外的なるものに還元しようとするのであるかぎり一応、我々の知識あるいは精神の自発性を否定ないし無視するものである。」これは唯物論的立場である(一・三一—

—三二二)。これら認識論的方法と社会科学的方法は、それぞれ特質をもつとして、続けて次のように云う。

「これらの二つの方法はいずれもそれ自身の意義と権限とをもつものであつて、直ちに一方を他方に還元し尽くすことはできない」が、「このことは同時に、両者はそれ自身としては一応抽象的立場であり、それだけでは具体的十全的な立場でないことを意味する。この制限はこれらの方法が予想している哲学の制限である。」(一・三二二)

そこで下村は、認識論的方法と社会科学的方法の両者を綜合する「精神史的方法」を次のように提唱する。

「精神史」としての科学論は、認識論的方法も社会科学的方法もいずれも科学を具体的に把握し得ないことの自覚から、これらの両者すなわち内在的な立場と超越的な立場との綜合を索「もと」め、科学の歴史性社会性の把握を意図するものである。問題はまず根本的に科学を自己の表現として形成するその「精神」であり、その精神を自己の精神として自覚する社会——「客観的精神」の把握にある。科学史の第一の問題は科学を形成する精神の自覚である。科学を形成することにおいて自己を自覚する精神の展開である。これはすでに形成された科学の歴史ではなくして、科学そのものの生成である。「科学の歴史」でなく「科学への歴史」でなければならぬ。科学を存在したものととして前提するのではなく、科学をその生成において、その形成において把握、それにおいて自覚される精神を把握することである。(一・三二二—三二四)。

いささか引用が長くなつた。下村の考える精神史的方法とは、認識論的方法と社会科学的方法の「綜合」を意図するものであつた。いま引用した文章において、精神史的な立場とは何か、またその方法の意義が見てとれよう。

ところで、野家啓一も指摘するように、「内在的立場と超越的立場」と呼ばれているものは、科学史における「インター

ナル・アプローチ（内的科学史）」と「エクスターナル・アプローチ（外的科学史）」の違いということになるであろう。インターナル・アプローチとは科学の発展を学説史の形式で記述・分析しようとする立場であり、この方面の著作としてコイレの『ガリレオ研究』（一九三九年）がある。他方のエクスターナル・アプローチとは、科学の発展を社会的経済的との連関において分析しようとする立場であり、この方面の著作としてゲッセンの「ニュートンの『プリンキピア』の社会経済的根底」（一九三二年）がある³⁷⁾。野家は次のように続けて、下村の先駆性を評価している。

これら二つのアプローチが形成されたのは、一九三〇年代のことであり、下村が「精神史」の構想を確立するのも、この一九三〇年代後半から四〇年代初頭のことであり、「彼」[下村]が目指したのは、両者をもとに一面的と退け、それらを「総合」することであった。後にクーンが『科学革命の構造』（一九六二年）において、独自の形で内的かつ外的なアプローチを試みたことを考えれば、下村の問題意識の先駆性は特筆に値する³⁸⁾。

わが国の同時代に眼を転じれば、内的科学史の著作として、三宅剛一の『学の形成と自然的世界―西洋哲学の歴史的研究』（弘文堂書房、一九四〇年、再刊みすず書房、一九七三年）を、外的科学史の著作として、小倉金之助の『階級社会の算術』『思想』（一九二九年）、「階級社会の数学』『思想』（一九三〇年）『数学史研究』第一輯（岩波書店、一九三五年）に再録。『小倉金之助著作集』第一巻（勤草書房、一九七四年）所収）を、代表的な著作として上げることができよう。三宅の同書は「西洋哲学の歴史的研究」の副題をもち古代ギリシアからカントに至るまでの歴史的研究である。古代ギリシアに関わる第一、第二章は哲学と数学の交渉をテーマに叙述され、また第五章は近世科学の思想系譜として中世哲学のオッカム派の自然哲学を論述するという特色をもつ。小倉の論文は、社会の発展のなかで数学史を捉える試みであり、『思想』に発表されるや反響を呼んだことで知られる。下村は、実はこの両者の著作に対する批評を記しているので、次にそれを見てみよう。

三宅の同書に対し下村は、「本書は単に歴史的研究に止らず、従来の科学論や科学哲学の方法に対して鋭い批判を蔵していることを注意したい。その積極的な体系的な展開はひとしく学界が著書に対して切望するところであらう。」と批評している(十・三三四)³⁹⁾。他方、小倉の論文に対し下村は、小倉「氏の議論は数学の階級性ではなく数学教育の階級性にすぎぬように思えた」と評している(十三・三一六)。

ちなみに、戦後、廣重徹は、「科学の学説史」と「科学の社会史」の統合を図ろうとしていた。事実、科学の学説史として『物理学史』全二卷(培風館、一九六八年)を、科学の社会史として『科学の社会史』(中央公論社、一九七三年)を刊行している⁴⁰⁾。その仕事は未完のまま亡くなってしまった⁴¹⁾。次に、「論文(九)」「精神史としての科学史について」を見てみることにしよう。

当該論文については、その冒頭から辿ることはせずに、次の二点に注目したい。一点目は論文タイトルそのものである。「精神史としての科学史」について、簡潔に述べているからである。そして、ここで述べられた内容は、今後の近代科学史論の課題としても読み採ることができよう。というのは、もう一点のディルタイ的な精神史の問題とも重なるからである。二点目は「精神史」はディルタイ(一八三三—一九一一)の精神史の方法を根本とするものである、と述べているからである。ディルタイの名は、これまでの下村の論文には登場してこなかった。まず、一点目の「精神史としての科学史」について、次のように述べている。

精神史としての科学史は、科学において自己を表現している精神、科学において自己を表現している精神、すなわち科学の背後あるいは根底にあり、科学を形成し、その性格を規定し、これを展開せしめている精神の探究である。現に存在する科学の——出来上った科学の、原理や方法の理解や基礎づけ、いわゆる論理的基礎づけや論理

的導出でなく、科学そのものの歴史性を、科学の原理や方法や基礎概念の内面的必然性を——単なる形式的論理性でなく——その根底に存する「精神」から理解しようとするものである（二・四〇四）。

ここで述べられている内容そのものは、これまでも繰り返し述べられてきたことである。これを踏まえて、論文末尾は次の言葉で結んでいる。

歴史を単なる事件や事実の記述記録としてでなく、これを精神の事件、精神の表現とする如き歴史意識は確かに独自性をもつ。これは歴史を「龜鑑」とし、現在および将来の経験への教訓や指針とするのとは別個のものである。歴史を精神の表出・表現とし、それに精神史の意味を認めるのは確かに独自の歴史意識である。かかる歴史意識なしには精神史の概念は成立し得ない。かかる歴史意識は確かにキリスト教的地盤において初めて成立したと言うべきであろう。それ故、科学史を精神史として見ようとすることは必然的に宗教、哲学等々との内面的関連、具体的にはキリスト教との関連が内面的必然的に問題とならねばならないであろう（二・四〇五）。

精神史としての科学史は、端的に言えば、単なる科学史を超えた精神史、宗教、哲学、芸術等との内面的関連を問題とする研究である、と。二点目は、「精神史」の考えが、デイルタイによるものであることを、「本来、「精神史」は周知の如くデイルタイを宗とするものであるが、その「精神」はさらにヘーゲルを源泉とする。その「精神」の概念は根源的にはキリスト教由来のものである」と述べている（十・三二二）。

ところで、「精神史」の手法で、日本思想史の領域では、和辻哲郎（二八八九—一九六〇）の『日本古代文化』（岩

波書店、一九二〇年）、同著『日本精神史研究』（岩波書店、一九二六年）、村岡典嗣（一八八四—一九四六）の『日本思想史研究』（岡書店、一九三〇年）などが刊行されている。注目したいのは、下村「年譜」によれば、和辻の『日本精神史研究』を刊行後の翌年一月に下村は購入していることである。同書を単に購入しただけのことであれば、気に止める必要もなからう。「和辻先生」（「汀の散歩」「未定稿」というエッセイのなかで、「随筆集を除いて、先生の著作は大抵は愛読書となり、私「ひそ」かに私淑した。」先生の主たる仕事は哲学的解釈にあつたと思う。」（十三・五二七）と下村は書き記していることは見逃せない。周知のように、和辻の最初の倫理学的著作である『人間の学としての倫理学』（岩波全書、一九三四年、再刊岩波文庫、二〇〇七年）は、デイルタイの解釈学の方法を「倫理」という用語に適用していることで知られている⁴³。和辻は同書のなかで、次のように述べている。

デイルタイにおいては、生・表現・理解の連関において「生の範疇」を求め、創造する者、行為する者としての「生」の「作用連関」を明らかにする、ということが解釈学的方法となる。それは意識せられない生の深み、すなわち非合理的なる「生」、従つて「行為者」、を把握する唯一の方法である。「中略」人間の生をその生自身から理解するという生の哲学の方法的原理は、ここにその核心を持つていと言つてよい（二四一）。

デイルタイの精神史的思想史の方法を科学史の領域に下村は適用したのであるが、これは和辻の著作を經由して精神史的方法を習得したのであるうか、あるいはデイルタイの著作『精神科学序説』（一八八三年）によるものであろうか。いずれにせよ、下村の精神史的方法是、京都学派におけるデイルタイ受容の観点からも注目される⁴⁴。

六 結びにかえて

本稿では一九四二年から一九五五年までに発表された（一篇のみ一九八二年の発表）下村の近代科学史論および科学史論考を取り上げ、それら論文の内容紹介を試みたものである。もとより簡単な内容紹介であり、下村の近代科学史論の全体像が明かにされた訳ではない。その作業の一環として、下村が数理哲学を始めた哲学界の状況、一九三〇年代に下村が読んだ著作、ないし読んだと思われる著作のリストアップを行った次第である。

戦中、「近代科学の始源についての精神的試論」という論文末尾で、下村は近代科学史論を予告していた。戦後、その続篇を書き継ぎ、おそらくもう二篇—ニュートン論、ルネサンス期における魔術—を残すのみとなり、それらをまとめて完結させる公算だったように思われる。結局「近代科学史論」は公刊されることはなかった。この件につき、「著作遍路或いは自画自賛」のなかで、次のように興味深いことを書き記している。

下村は、今後の著作として三つの計画があるという。第一の計画は「精神史としての近代科学史論の完結」、第二の計画は「哲学史の成立の考察」、第三の計画は「世界史の哲学」であると書き記している（十三・三九四—四〇二）。ここで問題にするのは、もちろん第一の計画である。晩年に「ルネサンスおよび近代科学の魔術的起源」に関する数千枚におよぶ未完・未整理の草稿が遺され、筐底に秘されたままとなっている（十三・六六七）。このことは近代科学史論の企図をもっていたという証左に他ならない。

下村は、認識論的方法と社会科学的方法の両者を綜合する独自の精神史的方法による科学論を提唱するに至った。簡潔に述べるならば、科学の生成過程を、宗教、哲学、芸術等の連関において捉え、その意義を究明しようするもの

である。下村の著作のいずれも精神的立場に貫かれ考察されていると言つてよいであろう。精神史はデイルタイに由来するものであるが、下村が和辻哲郎の主要著作を読んでいることから、和辻から解釈学的方法を学んだのではないかという推測を行つた。京都学派におけるデイルタイ受容に関わる論点であるが、示唆に止まる。

下村の次の言葉をもつて、本稿の結びとする。「新しき科学論は知識論に止まらず、歴史哲学を基礎にもつた文明論でなければならない」(一・三二五—三二六)。

謝辞

執筆の機会を与えていただきました京都大学大学院・上原麻有子教授に衷心より感謝申し上げます。

凡例

下村寅太郎のテキストからの引用・参照については、『下村寅太郎著作集』(全十三巻、みすず書房、一九八八年—一九九九年)より行い、本文中に(巻数・頁数)の形式で略記する。単に『著作集』とも略記する。

注

- (1) 『著作集』第十三巻に詳細を極める「年譜」(十三・五七一—六三四)、および「著作目録」(十三・六三五—六六四)が収載されている。これを参照されたい。
- (2) 『自然哲学』、『科学史の哲学』、『無限論の形成と構造』は、『著作集』第一巻に所収。ただし、『科学史の哲学』原本にあった西田哲学に関する論文「弁証法的世界の数学的形成—西田哲学の科学哲学への一寄与」は、第十二巻に収載。
- (3) 初出タイトル「近代科学の始源とその発展—近代科学の精神的試論」は、「近代科学の始源についての精神的試論」と改題され、『著作集』第二巻に収載されている。

(4) 野家啓一「解説」『精神史としての科学史』（燈影舎、二〇〇三年）所収、三〇四—四一三頁。

(5) 荻原明男「下村寅太郎」、『科学の精神』（創元社、一九六八年）所収、大橋良介「解説」『精神史の中の日本近代』（燈影舎、二〇〇〇年）所収、竹田篤司「下村寅太郎——「精神史」への軌跡」藤田正勝編『京都学派の哲学』（昭和堂、二〇〇一年）所収、野家啓一、前掲「解説」、中岡成文「科学論から1930年代を見る——下村寅太郎の思想を中心に」『日本思想史学』三十七号（二〇〇五年九月）、城阪真治「下村寅太郎の科学的認識論」『日本哲学史研究』六号（二〇〇九年十月）、熊野純彦「近代日本哲学の展望」熊野純彦編『日本哲学小史——近代100年の20篇』（中公新書、二〇〇九年）所収、加藤尚武「解説」『科学史の哲学』（みすず書房、二〇一二年）所収、板橋勇仁「下村寅太郎という謎——「精神史」としての科学思想史と「自己否定の自覚」金森修編『昭和後期の科学思想史』（勁草書房、二〇一六年）所収、金森修「下村寅太郎とその機械観」香川知晶訳、金森修「東洋—西洋を越境する——金森修科学論翻訳集」（読書人、二〇一九年）所収、野家啓一「京都学派の科学哲学——西田幾多郎と下村寅太郎」『点から線へ』七十一号（二〇二二年）、樽沼範久「下村寅太郎の哲学に向か

う」『常盤台人間文化論叢』八巻一号（二〇二二年）、檜垣立哉「下村寅太郎の科学哲学1」「下村寅太郎の科学哲学2」「日本近代思想論——技術・自然・生命」（青土社、二〇二二年）所収。特に竹田篤司「下村寅太郎——「精神史」への軌跡」、および野家啓一「解説」『精神史としての科学史』に多くを負う。

(6) 竹田篤司、前掲「下村寅太郎——「精神史」への軌跡」、特に二二八頁。

(7) 『西田幾多郎全集』全十二巻＋別巻六（岩波書店、一九四七年—一九五三年）。同全集の日記篇は西谷啓治、講演筆記篇は務台理作、講義録篇は高坂正顕、久松真一が編集担当していることを附記しておく。

(8) 大橋容一郎「新カント学派」、須藤訓任編『哲学の歴史』九「反哲学と世紀末」（中央公論新社、二〇〇七年）三七七—四二八頁。直江清隆「カッシーラー」、須藤訓任編、前掲『哲学の歴史』九、四二九—四五二頁。

(9) 「読書漫録」（十三・二五—二二）、「著作遍路或いは自画自賛」（十三・二九—四二）。なお、関西学院大学図書館編「下村寅太郎蔵書目録」（関西学院大学図書館、二〇〇二年）が刊行されているが、閲覧の機会を得ていない。

(10) 下村・佐々木力（対談）『精神史と科学史の交流』『思想』

七五二号(一九八七年一月)、および(十三・三四四)。

(11) 「遍路・迂路」(十三・三十四)というエッセイのなかで、新カント派の認識論として、リッケルト「認識の対象」、コーヘン『純粹認識の論理学』という二冊の著作を上げている。後者は「論理的思惟への情熱を喚起した」とコメントしている。

(12) 「著作遍路或いは自画自賛」(十三・三〇一)。ちなみに、コーヘンの著作「『微分法の原理とその歴史』引用者」は甚だ難解であり、「卒業論文は問題の核心に触れるはるかに手前の所でとどま」つたと述懐している。

(13) ヘルマン・コーヘン『微分法の原理とその歴史』の邦訳については、「微分法の原理とその歴史(一)」近藤史隆、仲井慧悟訳、『思想のプリズム』二号(二〇二二年)に掲載されている。連載の継続が望まれる。

(14) ヴァインデルバント論文は、一九〇八年、「ハイデルベルクに於ける第三回国際哲学会議討論集に所載」の *Zum Begriffs des Gesetzes* の翻訳である。

(15) カッシーラー(カッツシレル)論文は、『カント研究』XII(二九〇七年)収載の翻訳であり、副題は「数学の原理に関するバートランド・ラッセル及びルイ・クローテュラーの著書に

関連して」である。

(16) 下村寅太郎、佐々木力(対談)前掲、一一八頁。

(17) 注記(8)を、参照のこと。

(18) 下村寅太郎「科学哲学―総論」下村寅太郎・服部英次郎編『哲学研究大系』七「体系篇」(河出書房新社、一九七九年)、七―二十二頁。本文は同書より抜粋した。邦訳されているものを次に掲げる。バート「近代科学の形而上学的基础」市場

泰男訳(平凡社、一九八八年)、ホワイトヘッド『科学と近代世界』上田泰治・村上至孝訳(世界大思想全集、哲学・文芸思想篇第十七)(河出書房、一九五五年)所収、ヘルマン・ワイル『数学と自然科学の哲学』菅原正夫・下村寅太郎・森繁雄訳(岩波書店、一九五九年)。ちなみに、ツィルゼルの『天才概念の成立』という著作は、ルネサンス期における科学と芸術を論述した際、出典テキストとして挙げている(二・六十五)。

(19) 本文の文章は、『科学史の哲学』「序」(一・一四五)のなかで、「科学」という語句を「数学」と改めたものである。

(20) 古代ギリシア数学の論証的方法については、重要な論点であるが、立ち入ることはしない。

(21) 本文の一覧に掲げた初出原題が改題されているので、

注記を施す。論文(二)の初出原題については、本文の冒頭で触れたとおり。論文(三)の初出副題は「ニュートンを中心とする精神的境界について」とあるが、誤植と思われる。論文(四)の初出副題は「Keplerの場合」であり、改題されている。そのほかの論文の題名・副題ともに初出誌のままである。

(22) 本文で「ガリレイの自由落下と投射体の運動」と記述したが、下村の論文では単に「地上の物体現象」と記載されているが論旨をより明確にするため、語句を改めた。

(23) 論文(二)の三節「成立」のなかで、ニュートンの万有引力論等に触れていないが、六節「プロテスタント的動機」のなかで、近代科学の大成者とされるニュートンが、聖書の年代記や神学の研究、錬金術に終止関心を持ち続けたこと、また三位一体説を否定するユニテリアンであったことは、ニュートンのプロテスタント的精神であると述べ、科学者ニュートンだけでなく、これらを組み入れた総合的視点から下村はニュートン論を論述しようとしていることが分かる。

(24) 下村の機械観については、本文で引用した(二・四九)と同趣旨の内容は、論文(一)(二・七七八)、論文(二)(二・七八)、(二・二九五)、および論文(七)(二・二七七)に、あるいは『科学史の哲学』の(一・二〇六一―二〇七)や(一・二九七―

二九八)にも見える。下村が繰り返して述べているのは、それが重要な意義を有するからであろう。ちなみに、金森修も前掲「下村寅太郎とその機械観」、特に一六九―一七〇頁で、(二・〇六)を援用し指摘されている。

(25) ウォーカーの著作原題を『ルネサンスの魔術思想―フィチーノからカンパネツラへ』という書名で田口清一訳により平凡社から一九九三年に刊行され、イエーツの著作の邦訳は『ジョルダノ・ブルーノとヘルメス教の伝統』という書名で前野佳彦訳により工作舎から二〇一〇年に刊行されている。ロッシ「ヘルメス主義、合理性、科学革命」大谷隆昶訳、ボネリ編・シエイ編『科学革命における理性と神秘主義』村上陽一郎・大谷隆昶・横山輝雄訳(新曜社、一九八五年)所収、特に二六一―二六六頁。ロッシは『普遍的鍵』(一九六〇年)で、ジョルダノ・ブルーノの記憶術とルルス主義の関わりについて、論述している。

(26) 拙論「雑誌『基礎科学』の発行状況、および科学史関係掲載論文について―下村寅太郎を軸に―」日本科学史学会東海支部編『東海の科学史』十五号(二〇二三年)のなかで、下村「論文(四)」を要約しており、重複する箇所があることをお断りしておく。また、引用、参照に際し、語句を改めている。

- (27) バターフィールド『近代科学の誕生』上下、渡辺正雄訳（講談社学術文庫、一九七八年）。同書は再版の翻訳。引用にあたり、語句を改めた箇所があることを、お断りしておく。
- (28) コイレ「ガリレイとプラトン」伊東俊太郎訳、ランダルほか『科学革命の新研究』（日新出版、一九六一年）所収。初出、「Galileo and Plato」, *Journal of the History of Ideas*, 4 (1943).
- (29) 野家啓一『パラダイムとは何か―クーンの科学史革命』（講談社学術文庫、二〇〇八年）、四十二―四十三頁。初出原題、「クーン―パラダイム」（現代思想の冒険家たち）（講談社、一九九八年）。
- (30) 萩原明男『ニュートン』（人類的知的遺産）（講談社、一九八二年）、十二頁。萩原は一九六〇年頃撮影した写真と附記している。
- (31) 「青木靖三教授年譜」神戸大学近代発行会編『近代』「青木靖三追悼特集号」五十三号（一九七八年六月）所収、七十四頁。同誌に、服部英次郎（一九二八年京都大学哲学科卒業）が青木追悼文を寄せて、東京教育大学への内地研究員派遣の推薦を行ったと書き記されている（三十八）。ちなみに、デュエムの稀観本『レオナルド・ダ・ヴィンチ研究』を、東
- 京文理大の赴任記念として、下村に贈ったのが服部である（十三・五十八）。
- (32) 松川七郎（寄書）「科学革命」についてのシンポジウムを傍聴して『科学史研究』五十五号（一九六〇年）。松川によれば、当日は会員による個別報告、次いで共同討議に移ったが、その冒頭、学会として科学革命を認めるべきか、否定されるべきか、と切りだされて始まったという。松川も指摘されているように、共同討議にふさわしい問題の立て方や議論の運び方があったと思われる。翌一九六一年に総合的研究として日本科学史学会編『科学革命』森北出版が刊行された。「科学革命シンポジウム」については、同書を参照されたい。
- (33) 伊東俊太郎「科学革命について」、日本科学史学会編前掲『科学革命』所収。伊東俊太郎著作集『第一巻（麗澤大学出版会、二〇〇九年）、一二三―一二五頁に再録。
- (34) 拙論、前掲、先と同様に下村「論文（八）」を要約しており、重複する箇所があることを、お断りしておく。
- (35) 雑誌「基礎科学」創刊の辞は、同誌創刊号の表紙裏に載っている。下村と数学者・末綱恕一により作成されたと思われる。また日本科学史学会編『日本科学技術史大系』第六巻「思想」（第一法規出版、一九六八年）、四七六―四七八頁

に再録。

(36) 本節は、古田光の論文「思想史研究における科学と哲学」『横浜国立大学人文紀要第一類 哲学・社会科学』二十三号(一九七七年十二月)に負う。

(37) コイレ『ガリレオ研究』の邦訳が菅谷暁訳により法政大学出版局から一九八八年に刊行され、ゲッセン論文の邦訳が秋間実・稲葉守・小林武信・渋谷一夫訳により『ニュートン力学の形成―プリンキピア』の社会的経済的根源』という書名で法政大学出版局から一九八六年に刊行された。ちなみに、ゲッセン論文は、戦前のわが国で二冊、一冊は『新興自然科学論叢』(希望閣、一九三二年)の名で、もう一冊は『岐路に立つ自然科学』(大畑書店、一九三四年)の名で刊行された。同論文のインパクトを物語るものであろう。

(38) 野家啓一、前掲「解説」『精神史としての科学史』、三九八―三九九頁。なお附言すれば、野家はクーンが『科学革命の構造』(一九六二年)において、独自にインターナル／エクスターナル両アプローチの統合を試みたことを考え合わせれば、既に一九四一年の時点で、下村は踏み出していたという先駆性を指摘している。『科学革命の構造』の新訳が青木薫訳によりみずす書房から二〇二三年に刊行された。

(39) 初出は、(書評)「三宅剛一著『学の形成と自然的世界』」『京都帝国大学新聞』一九四一年一月二〇日付、四面。

(40) 廣重の盟友であった技術史家中岡哲郎(一九二八―二〇二四)は、「エクスターナリストたちの歩いた時代と科学」『もののみえてくる過程―私の生きてきた時代と科学』(朝日新聞社、一九八〇年)所収というエッセイのなかで、一九三二年にゲッセンの論文が刊行されるや、戦前のわが国で二冊も翻訳されたこと、一九三〇年代のエクスターナリストたちと、戦後わが国の科学史研究が未だ学問として市民権を得ていない一九五〇年代とを重ね合わせ、青木靖三の『科学史研究』および廣重徹の『科学の社会史研究』もつ意義を論述している。

(41) 廣重徹の業績については、岡本拓司「科学論の展開―武谷三男から廣重徹へ」、金森修編、前掲『昭和後期の科学思想史』、一八二―三〇二頁を参照されたい。「科学革命シンポジウム」における、バターフィールドの科学革命説に対する廣重の批判についても言及されている。

(42) 子安宣邦(解説)「日本倫理学の方法論的序章」『人間の学としての倫理学』(岩波文庫、二〇〇七年)所収。同書解説を参照されたい。

(43) 野家啓一、前掲「解説」『精神史としての科学史』のなかで、「精神史」の概念がデイルタイに由来し、下村もその影響下にある」との指摘がある(三九九)。なお「哲学論叢」シリーズの一冊に、デイルタイ『解釈学の成立』(哲学論叢45)池島重信訳(岩波書店、一九三二年)がある。これは *Die Entstehung der Hermeneutik, 1900* (全集第五卷)の翻訳、同翻訳は谷川徹三(一九二二年京都大学哲学科卒業)の勧めによるもの。推測の域を出ないが下村がこの翻訳を読んだ公算が少なくない。牧野英二『京都学派とデイルタイ哲学』(法政大学出版局、二〇二四年)という著作があることを最近知ったが、残念ながら同書を読む機会を得ていない。なお、同書で下村寅太郎が立項されている訳ではない。

牧野英二『京都学派とデイルタイ哲学…日本近代思想の

忘却された文脈』法政大学出版社 2024年

ハンス・ペーター リーダーバッハ

1.

本書は、研究上の空白を埋めているものである。実際のところ、これまで日本国内外を問わず、京都学派の哲学者たちに対するデイルタイの影響、そして解釈学の偉大な思想家かつ精神科学の理論家としてのデイルタイに対する彼らの受容と対決が、独立した研究テーマとして扱われることはなかった。確かに、研究文献においてデイルタイの日本における影響作用史に関する断片的な言及は存在するものの、著者は初めてこの問題を包括的に取り上げ、一つの著作として結実させた研究者である。著者はデイルタイと京都学派の哲学者たちとの間の歴史的に確認可能な関係性の描写にとどまらず、西田らによるデイルタイ受容の体系的・方法的含意を主題化することを特に重視している。この意味において、本書はデイルタイの日本における影響作用史の解明に寄与するだけでなく、解釈学的哲学への独

自の貢献ともなっている。

これまでの研究においてデイルタイの日本における影響作用史が継子扱いされてきたには、それなりの理由がある。著者が指摘するように、新カント派、フッサール、とりわけハイデガーによる解釈学的哲学の変容、そして後にガダマーによる変容が、デイルタイに対する肯定的な評価を困難にしてきた。このことは特に、ハイデガーの影響下にあつた田辺、和辻、三木にあてはまる。著者はこのことを示すために、デイルタイとヨルク伯の間の議論、それに対するハイデガーの解釈、そしてそれを介した田辺らによる受容を、綿密に跡づけている。

このような批判ないし変容の再検討が必要とされる理由は、とりわけデイルタイ全集（2006年完成）の継続的な刊行、そして著者も共同編集者として携わつた日本語訳の最近の完結により、新たな知見が明らかになつたためである。これらは主として、デイルタイの歴史的理性批判のプロジェクトが彼の全著作においてどのような位置を占めているかという問題に関わっている。著者が強調するように、デイルタイは晩年において自らこのプロジェクトを検証し、人間の意志と感情を考慮に入れることで理性の地位を相対化したのである。

研究史は、デイルタイの解釈学のこの側面が、ハイデガーによつても西田、田辺、和辻らによつても考慮されなかつた理由を説明する助けとなるかもしれない。このことにより、彼らがデイルタイの歴史的理性をカント的な様式で解釈したことも理解できる。しかしながら、後期デイルタイは、理性が常に歴史的・社会的に制限されており、それゆえに決して純粹たりえないことを洞察していた（38頁参照）。このデイルタイの転回を中心に生概念が位置している。それは主観と客観、文化と自然などの二元論を超えた根源的な領域を指し示している。著者はこの領域にデイルタイと京都学派との間の実り多い対話の可能性を見出している（23―24頁参照）。

著者はデイルタイの転回を契機として、方法としての解釈学を新たな視点から照射している。そのために著者は「へ

だたり」という概念を導入し、それを「類似性」(あるいは「近さ」とも言うる)という概念と対比させる。著者の解釈において表現されているのは、近さとへだたりの相互作用である。へだたりは何かを可視化する。それは、あまりに近すぎでは見えないものを視野に入れることを可能にする。同時に、へだたりを取ることによつて、これまで認識されていなかった近さの関係を認識することができる。へだたりはガダマーの時間的隔たりとは異なる。なぜなら、著者が示しているのは影響作用史の解釈学の新しい領域への適用ではなく、さまざまな布置状況 (constellations) の構築だからである。著者の解釈は、ガダマーのいう「伝承の出来事への(受動的な)参入」ではなく、新しい伝承の系譜の(能動的な)開示なのである。このような背景において、著者がガダマーと一致して、自らも示している過程的な理解の中に、伝統的な主観主義の観念とは相容れない要素を主張していることは象徴的である(11頁参照)。

しかし、へだたりは著者によつて解釈の対象(テキスト)の間にのみ設定されるわけではない。著者自身も、ハイデガーとガダマーのディルタイ批判にへだたりを置くことで、ディルタイとヨルク伯の間の哲学的な近さを可視化し(65頁参照)、それがさらに田辺のディルタイ受容の評価にとつて有益となつている(69頁以降参照)といった形で、みずから関与させている。このような例は、へだたりと近さが単に存在しているのではなく、布置状況の構築によつて可視化されねばならないことを示している。

ディルタイと京都学派との創造的な対峙のためには、対象(テキスト)についての親密な知識が必要である。いうまでもなく著者がこのような知識を豊富に有している。教科書的なディルタイ像を西田らによる受容と対比させるのではなく、著者は新しいディルタイ研究の知見を活用して、差異(へだたり)をよりよく評価し、類似性(近さ)を浮き彫りにしている。同時に、著者は京都学派の国内の解釈者の研究成果とも対峙している。最も著名なのは木村敏、唐木順三、湯浅泰雄であろうが、飯嶋裕治のような若手研究者にも言及がなされている。本研究は全体として見れば、

京都学派の哲学についての研究への貢献でもある。(このような学問的な誠実さの態度がより多くの模倣者を獲得することを願う。とりわけ京都学派の哲学の形成にとつて決定的な意味を持った19世紀のドイツ哲学(カント、フイヒテ、シェリング、ヘーゲル)に関して、現在の研究状況があまりにも頻繁に無視され、因習的ではあるが事実としては時代遅れとなった見方の形式的な繰り返しが行われている。)

著者の個々の考察について詳しく批評することは、この書評の紙幅を超えてしまうだろう。そのため、以下では一般的な指摘にとどめておきたい。

2.

時系列的に最初に取り上げられるのは(当然ながら)西田である。田辺、和辻、三木と比べて、デイルタイとの対峙が西田の思想の発展にとつて実りをもたらした程度は最も低かったかもしれないが、ここでは、著者の論考を一貫しているモチーフが現れている。

著者が構築する布置状況においては、さまざまなレベルで「へだたり」と同時に「近さ」が可視化される。一例を挙げよう。西田はデイルタイの理解の理論をヴェンデルバントやリツカートの歴史的認識の方法より高く評価し、それによつてデイルタイと新カント派の間にへだたりを確認する。西田のデイルタイへの近さは、主観客観の二元論を克服するために体験の概念が適していると考えた点に示される(34頁参照)。周知のように、上述の二元論を克服するのは「純粹経験」の概念の導入以来、西田の哲学的思考の核心を成すものである。しかし、別の布置状況においても近さが可視化される。つまり、新カント派とフッサールと比べ、西田のデイルタイ評価において、著者はハイデガー

との「意外な親近性」を見出している（43頁参照）。

デイルタイに対する西田の立場と、より広い文脈（新カント派、心理学、現象学、実存論的存在論、また九鬼や木村敏のような二次文献）において、著者はさまざまな布置状況の可能性を検討し、それによって自らの手法への洞察を与えている。この手法を著者は（他の布置状況において）田辺、和辻、三木に適用している。常に著者の目的は、既知のテキストに対する新しい視座を開き、それによって我々の理解を豊かにしうる可能性を開示することにある。

田辺のデイルタイ受容を著者は「家族的類似性」というキーワードのもとで論じている。私はこのヴィトゲンシュタインに由来する用語を、著者の他の著作でも主張されている伝統的な哲学の（究極的）根拠づけの要求に対する懐疑、また思考の間文化的な布置状況、哲学的言説の脱植民地化への関心への指示として読む。著者は明示的にこの傾向を終章において示している（323頁以降参照）。

「家族的類似性」を著者は、「全て」を考察の対象とするというデイルタイと田辺の要求（58頁参照）、また両者が哲学の基盤として示そうとする「生」の原理（78頁参照）において見出す。しかしながら田辺は、デイルタイの生の概念に超越の契機が欠けており、完全に内在的であると指摘する（81頁参照）。見て取れるように、家族的類似性とはへだたりは互いに排除しあうものではない。

西田と田辺よりは、デイルタイに多くを負っているのは和辻である。著者はまず和辻の日本の文化史・精神史研究に目を向け、その後に主要な哲学的著作へと移る。西田や田辺の場合と同様に、著者は和辻のデイルタイへの近さを、体験、表現、理解という解釈学の基本概念の生産的な我有化に見出している。しかし西田や田辺とは異なり、和辻はデイルタイが弁証法的思想家ではなかったとは述べず、私の見る限り、著者が扱う哲学者の中で唯一デイルタイを「克服」しようとしなかった人物である。

おそらく和辻のデイルタイへの大きな近さが、著者に一連の詳細な議論によって両者の間のへだたりを浮き彫りにさせる動機となつてゐる。それは多くの場合、著者が必ずしも適切ではないと考える和辻のデイルタイ批判を修正する目的で行われている(特に191-192頁参照)。和辻とデイルタイのへだたりを浮き彫りにするために、著者は和辻がデイルタイとハイデガーの間に見出した近さを指摘する。このように、和辻のデイルタイ批判が常に彼の「論敵」ハイデガーに向けられていたという指摘を理解できよう(193頁参照)。

デイルタイと和辻の間の影響作用史的関係の精密な研究が、細部の問題にとどまらず、より根本的な点においても我々の知識を豊かにしうることを示すかのように、著者は第5章の終わりで、和辻は本当に解釈学的哲学者と呼べるのかという問いを投げかけている(203頁参照)。この問いは、和辻研究において長く支配的であつたコンセンサスに疑問を投げかけ、それによつて和辻の思想の生産的な理解をさらに推し進めることに貢献しようという点で、なおさら正当である。

この文脈において、デイルタイと和辻の間のもう一つの近さを補足的に指摘しておきたい。それはヘーゲルに対する彼らの関係である。周知のように、デイルタイはあらゆる観念論的な過剰を嫌つてゐた。特に初期の段階では、当時の新カント派的な雰囲気の中で驚くべきことではないが、彼にとつてカントはヘーゲルよりも近い存在であつた。しかし注目すべきは、当時まだ未公刊であつた若きヘーゲルの著作との集中的な取り組みが、デイルタイに自らの初期の立場の再検討を促したことである。つまり、デイルタイは、若きヘーゲルの著作の中に、後の弁証法的な改作からまだ自由な歴史的に哲学することを発見したのである。ルドルフ・マックリールが指摘するように、このことがデイルタイをヘーゲルの客観的精神の刷新へと導いたという。ここにもへだたりと近さが見られる。

和辻との類似性は明白である。和辻もまた、体系家のヘーゲルに対して若きヘーゲルを優先した。このことは、ヘー

ゲルの『自然法論文』および『人倫の体系』との集中的な取り組みから読み取ることができる。和辻にとつて『精神現象学』は、ヘーゲルが思弁的な精神哲学へと逸脱し始めた時点を示している。和辻がここでもはや従おうとしないのは驚くべきことではない。しかし注目すべきは、このことが和辻が『精神現象学』と『法の哲学』の中心的部分を生産的な仕方では自らの『倫理学』に統合することを妨げなかつたということである。家族という人倫的な組織の度重なる言及を想起すればよいが、もちろん和辻が『倫理学』における解釈学的方法とともに人間存在の弁証法的構造を中心に据えていることも想起すべきである。解釈学と弁証法の間での和辻の揺れ動きを可視化することは、著者が我々に見ることを教えてくれた課題である。さらに、特にアメリカからの新しいヘーゲル研究の成果を考慮に入れるなら、ヘーゲルの客観的精神の哲学が和辻の『倫理学』のより事実在即した理解に寄与しうることを示唆するものが多くある。

同様に教示的なのが、三木のデイルタイ受容に関する著者の論述である。著者は、三木を「基礎経験」という概念の採用へと導いた影響作用史的な連関を、多大な注意を払って展開している。和辻の場合と同様に、著者の分析の参照点となつているのはデイルタイの他にハイデガーなのである。この分析は、その終わりに著者が新しい問題の地平を可視化する解釈過程の端緒を形成している。それは「構想力の脱植民地化」である（323頁以降参照）。そこへの道は、すでに言及した「基礎経験」から、三木のマルクス主義的な色彩を帯びた「歴史哲学」の理論と、デイルタイの「世界観学」との対決を経て、『構想力の論理』へと通じている。著者は我々をこの道に精通した仕方でも導き、その道の縁には三木のデイルタイに対するへだたりと近さが可視化されている。へだたりと近さが時として近接していることを、著者はデイルタイの「对象的把握」に関する三木の問題をはらんだ解釈において印象的に示している（292―293頁参照）。さらに重要なのは、著者が三木の講義ノートに基づいて、『構想力の論理』の構想がデイルタイとの直接

的な対決（および三木の不満）から生まれたことを証明できている点である（297頁参照）。

これらの解釈上の細部を離れて、京都学派と西洋の哲学的対話者たちとの間の布置状況にデイルタイを導入することによって、田辺、和辻、三木の間の中心的な相違が明らかになる（298―299頁参照）。著者が示すように、三木は田辺や和辻に抗して、個別的なものを類の普遍への止揚（田辺）、あるいは個人の共同体への従属（和辻）から守ろうとする。（我々は、これらの相違を強調することにおいて、著者が暗黙のうちに自らの立場を明らかにしているのだと推測することができよう。）

このことは、著者が三木とハンナ・アーレントの間に構築する新しい布置状況へと導く。そこでの著者の主たる関心は、両者の思想の政治的次元を相互に関係づけることにある。（影響作用史的な、そしてより狭い意味では事実的な）へだたりの能動的な超克は、著者を三木の構想力の論理の政治的含意とアーレントの政治的思考との間の大きな近さを浮き彫りにすることへと導く（311頁参照）。ここにも布置状況の構築の有効性と意義が示されている。

結局のところ、著者の努力は、（すでに以前の著作で主張された）哲学的言説においてこれまで聞き届けられることと、なかつた声を聞こえるようにしたいという願いに支えられている。それこそが「構想力の脱植民地化」である。近年、議論されている「グローバルヒストリー」の理論の文脈において、著者によれば、「歴史的構想力」は重要な機能を持つ。グローバルヒストリーの地平において、デイルタイの「歴史的理性批判」は「歴史的構想力の批判」へと変容されねばならない（228頁参照）。この点で、三木のデイルタイ解釈は影響作用史的な注目に値するだけでなく、むしろ我々の現代の思考を豊かにする可能性を持っているのである。

「構想力の脱植民地化」のメタ哲学的含意は、事柄それ自体との対決から生まれる。これは、ワールドファイロソフィーの枠組みにおける非西洋的思考の承認が問題となる際に通常提供されるものと比べて、はるかに説得力がある（Briet

Davis (ed.) *The Oxford Handbook of Japanese Philosophy*, New York: Oxford UP, 2020, "Introduction"における「おむね政治的に動機づけられた承認論を参照」。ある哲学的立場が承認に値するかどうかは、それが現在にいる我々にとって関心のある問いと問題を提供し、それに取り組んでいることによって証明されねばならない。思考の長い歴史が生み出したものすべてが、常にすべての人々にとって等しく重要であつたわけではない。著者が三木の事例において説得的な仕方带我々に示したように、ある思想家の重要性を証明するためには、精確な読解、立場の忍耐強い検討、そして思想家とその哲学的対話者たちとの間のへだたりと近さを明らかにする創造的な布置状況の構築が必要である。著者が本研究において一貫して体现しているのは、まさにこの解積学的態度である。この点で模範的である本書が多くの読者を獲得することを願わずにいられない。

合評会報告

『「私と汝」の教育人間学——西田哲学への往還』を読む

桑嶋晋平・高谷掌子・平石晃樹・門前斐紀・山田真由美

はじめに

平石晃樹

これから読まれる文章は、高谷掌子氏の著書『「私と汝」の教育人間学——西田哲学への往還』（京都大学学術出版会、二〇二四年）¹の合評会の記録である。本会は二〇二四年十一月九日に金沢大学角間キャンパスにてハイブリッド形式で行われた。私は発起人として当日司会を担当したが、ここでは本会開催に至る舞台裏について若干の種明かしをすることで前座としての責めをふさぐことにしたい。

高谷氏が二〇二二年三月に京都大学大学院教育学研究科に提出した博士学位請求論文が元となる本書は、西田哲学についてのモノグラフにはとどまらない射程を秘めている。本書の広がりを示す、さしあたり三つの可能な切り口をここで取りあげてみたい。第一に、「ポスト・ポストモダン教育学」の構想という本書の企図をあげることができる。ポストモダン教育学は近代教育学の諸前提に対して鋭い批判のまなざしを向けた。本書は、日本の「教育人間学」の源流に遡行することでポストモダン後の教育学の再建を図る野心的な試みである。第二に、たとえば『日本教育学の

系譜』とその続編^②が近年立て続けに公刊されたように、京都学派をその主要な原動力として近代日本で花開いた教育思想とその歴史的展開にいま国内で関心が集まっているが、本書はそうした研究の流れに棹さすものでもある。最後に第三に、本書は、「自覚」とその伝達という教育学上の王道の難問に挑む思想的格闘の書でもある。「自覚」という、ある意味では鮮烈でありながら他方で心もとなくもある出来事をめぐって西田と弟子とのあいだで交わされた対話を再構成する本書の記述は、専門外の読者にも訴えるところのある迫真のドキュメントである。

初冬の金沢にて行われた合評会は、日本教育学・思想史の領域で研究を重ねてこられた三名の方に登壇をお願いして、本書の多角的な検討をはかる機会として企画されたものである。当日は三名の対面参加者を含む総勢三十名強が参加し二時間半にわたる白熱した議論が展開された。以下に続くテキストがその熱気を証言することになるだろう。

最後に、原稿の種類としてはやや異質であるはずのこの記録の掲載を許諾いただいた『日本哲学史研究』の編集委員会の方々に感謝の意を表明したい。

一 自著紹介

高谷 掌子

本書の「はじめに」が示す通り、本書の学問上の意義は、「ポストモダン教育学の一つとして注目される『教育人間学』の思考法について、その源流である京都学派の思想に遡ることによって、理論的な再構築を行う」ところにある（一頁）。他方、その取り組みの背景にある問題意識として、「子どもの将来に期待し、子どもの「夢」を肯定したくなる心性と、その実現のためと称して現在を犠牲にすることへのためらいとの間で、どのような態度をとるべきか」とい

う問いがある(三頁)。

本書の研究領域である「教育人間学」は、「哲学の京都学派を源流とし、ドイツのボルノー、オランダのランゲフェルトらとの交流を持ちつつ、主に戦後の京都大学教育学部に引き継がれている一系譜」を指す(同)。哲学の京都学派の系譜は、代表的には、西田幾多郎(一八七〇—一九四五)と田邊元(二八八五—一九六二)から西谷啓治(一九〇〇—一九〇)、上田閑照(一九二六—二〇一九)へと引き継がれていく。それに対し、教育人間学に至る系譜には、西田と田邊から木村素衛(二八九五—一九四六)、蜂屋慶(一九二〇—一九七)、矢野智司(一九五四—)へと続くものと、もう一つには田邊と木村から森昭(一九一五—七六)、田中每実(一九四七—)へと続くものがある。中でも、本書の序章と終章では西田と森、本書の第二部では西田と木村の応答関係に注目する。

本書の序章では、本書の枠組みとなる問いを「森教育人間学から西田哲学への問い」として設定した。すなわち、「西田哲学は、「自覚の事実」(「人間は自覚する存在である」)を前提とすることによって、自覚の「生成の事実」(「人間は自覚するようになる存在である」)を看過してはいないか」(三六頁)という問いである。

この問いに対して、第一部では、西田哲学の「私と汝」論における「自覚の事実」を「自覚の始まり」の事実」として読むことにより、それが「私と汝との「応答」から、一瞬一瞬に新たに「始まる」必要がある」(一五五頁)ことを明らかにした。しかし、「自覚の事実」が「自覚の始まり」の事実」であるとしても、それは「私にとつても汝にとつても等しく「始まる」と言い切ることができるのか。もし「自覚の事実」が「始まる」と自ら言うことができ「汝」が現れたとき、「私」は何をなしうるか」(一五六頁)という再反論が可能である。これに対して、本書の第二部では、当時の西田と木村の間に交わされた応答を検討することにより、そのような場合に「私」がなしうることは、それを通して「汝」において「自覚が始まる」ような「応答」をなすことであり、「汝」に対して「絶対の

他となる」ことである(二六七頁)という結論を導いた。

したがって、終章では、西田哲学における〈自覚の始まり〉という観点からは、森教育人間学の中にも「応答」および〈自覚の始まり〉の契機を読み取ることができると指摘した(三二四頁)。そのうえで、教育学に対して教育人間学が資するところは、「来るべき未来を語るることによって現在を貶めがちな教育において、現在が未来であるような瞬間を跡付けること」、換言すれば、自覚の「〈始まり〉」を肯定し、跡付け、祈ること」にあると結論付けた(同)。

二 評者からのコメント(一)

桑嶋 晋平

高谷掌子『私と汝』の教育人間学(以下、本書とよぶ)は、西田の思想を介して、また、西田と木村や森といったひとびととのあいだの応答を「仮構」することによって、教育人間学の源流へとさかのぼり、その根幹にあることからをあかるみにだした書である。

本書については、偶々書評を執筆する機会にめぐまれた³。時期の関係もあり、合評会では書評とかさなる問い(と、いくらかそれに付けくわえての問い)をなげかけた。こうした事情もあり、ここでは、合評会問いのひとつについて述べたうえで、合評会をうけてあらためてかんがえたことについて書き記したい。

合評会においてなげかけた問いは三つあった。一つ目に、「教育とは、『ここ』『事実』を肯定しつつ、『あそこ』『夢』へとむかうことをささえるものなのか」、二つ目に、『形成作用』において、師や教育者の側になが起きているのか」、三つ目に、「西田に『教育愛』論がみいだせるとするならば、それはどのようなものになるのか」とい

う問いである。これらは相互に関連しているが、ここでは、とりわけ一つ目の問いをとりあげたいとおもう。

(一)『こい』非『事実』と『あそこ』非『夢』というモチーフ

「教育とは、『こい』非『事実』を肯定しつつ、『あそこ』非『夢』へとむかうことをささえるものなのではないか」という問いをなげかけたのは、「こい」非『事実』と「あそこ」非『夢』というモチーフが幾度も登場しており、本書の思考においてきわめて重要な位置をしめるとかんがえられたからである。

本書において、「こい」と「あそこ」は、とりわけ第六章において論じられている。西田と木村との応答を論じたこの章では、「〈自覚の始まり〉を『あそこ』に見ながらも、木村は『こい』からは〈自覚が始まらない〉と感じている」ことがとりあげられる(二二頁)。そして、ほかの箇所でも、「こい」と「あそこ」は、それぞれ「事実」と「夢」に対応させられている。西田において、自覚は「こい」から始まる「事実」であるが、木村にとっては、「あそこ」にみえる、いつかたどりつけるかもしれない「夢」である——西田の「絶対無の自覚」は、京都学派のあいだで、「一種の『夢』」として作用した(六頁)。

このような「こい」非『事実』と「あそこ」非『夢』というモチーフは、本書において幾度も登場する。そのひとつは、本書冒頭に描かれる、学習塾でいただいた疑問である。将来のために、たくさんの宿題やテストにおわれ、現在を犠牲にする子どもの様子を見て、「子どもの将来に期待し、子どもの『夢』を肯定したくなる心性」と、その実現のためと称して現在を犠牲にすることへのためらいの間で、どのような態度をとるべきか」という問いが発せられる。これは、本書の背後にある教育学的思考を発動させることからであるだろう(二三頁)。

もうひとつ、このモチーフをめぐる重要なのが、序章で引用される上田閑照の一文である。上田は、「本当の自分(A)になれないというのが自己の本当(B)だ、真実相(A)が掩われているのが真相(B)だ」というとき、(A)に定位すると西田の自覚があらわれ、(B)に定位すると田邊元の自覚があらわれる、と論じていた(三五頁)。田邊は、絶対無の自覚を既成の事実とみなすことを批判し、それを「求める」ことの意義を強調していた。だから、(B)は、絶対無の自覚を「あそこ」から「夢」みている立場である。こうして、本書は、「ここ」と「あそこ」を「事実」と「夢」とにかさねあわせる。そして、西田と木村の応答のなかに、「夢」をやぶって「事実」へと目をむけさせることをみだしていく。

だが、上田が(A)と(B)が「最後まで両義的」と論じていたように(同)、「夢」と「事実」はかならずしも二者択一ではないのではないか。教育といういとなみは、否応なしに「夢」をふくみこみ、それをささえるいとなみでもあるようにおもわれる。そうすると、「夢」をふくみこんだ「事実」が語られなければならないのではないか。

(二) 現在が未来であるような瞬間とはなにか

合評会での議論をへて、あらためて本書を読みかえてみると、結論部におけるつぎのような記述が目にとまる。

教育人間学が教育学に資するところを有するとすれば、それは、来るべき未来を語るることによって現在を貶めがちな教育において、現在が未来であるような瞬間を跡付けることにおいてではないか。西田哲学の言葉でいえば、いつか「自覚」に到達することを夢見るのではなく、今ここにおいて〈自覚が始まる〉ことに気づかせることで

ある。あるいは、いつか「なりたい自分」になるのではなく、今の自分にすでになっていることに気づかせることである。(三二四頁)

本書は、「現在が未来であるような瞬間を跡付けること」に、教育人間学の基盤をみいだす。この言明が、前述の「いこ」非「事実」と「あそこ」非「夢」に対応していることはたしかだろう。つまるところ、本書は、「現在が未来であるような瞬間」として、未来をふくみこんだ現在について語っていた、ということになる。しかし、「現在が未来であるような瞬間」とは、なんだろうか。ここでは、このことを本書に即してあらためてかんがえてみたい。

「現在が未来であるような瞬間」は、教育人間学の源流への遡行によってみいだされており、それは、西田の思想、とりわけ本書で中心的に論じられる〈自覚の始まり〉に由来している。〈自覚の始まり〉について、時間論として論じられているのが、第三章である。この章では、西田が「永遠の今の自己限定」という時間論に「非連続の連続」という観点をくわえることで、「一瞬一瞬に、絶対的に〈新たに始まる〉」という時のありようを論じたことがあるみにだされる(一二〇頁)。その時間論においては、「時が終わり、死することによって、まったく〈新たに時が始まり、生きる〉こと」が強調される(一二四頁)。

同時に、本書においては、西田が『非連続の連続』としての時において自己自身を維持する自愛的自己のあり方を読み込んで「いたことがあかるみにだされている(一二二頁)。すなわち、その時においては、自己がほかの瞬間における自己に対立すると共に、それを愛することによって自己自身を維持していく。いわば自己の否定と肯定とがその瞬間において生じている。

このような議論は、ひとつに、「今のうちに苦勞しておけば、将来は苦勞しなくて済む」というような、「来るべき

未来を語ることによつて現在を貶め」ることとはことなるありようをしめすものだろう。予定を立てるように、未来を先どりし、現在を犠牲にするのでなく、現在という瞬間を肯定すること、さらにいえば、本書第二部においては、間接的に〈自覚の始まり〉に気づかせること、こうしたことへの道筋がしめされている。

だが、ここからは、現在の肯定といえても、「現在が未来である」とはいいがたいのではないか。そのようにいいえるのは、なぜなのか。このことをたしかめるためには、第四章および第六章の議論に目をむける必要がある。

第四章では、非連続の連続としての時のなりたちが、私と汝の応答に基礎づけられていることがしめしだされる。「私と汝が『絶対の他』であるという空間的關係を基礎として、私と汝が互いに応答することによつて」自覚が〈始まる〉とともに、私と汝が〈自覚の始まり〉に立ち会うことによつて、『非連続の連続』としての時が〈始まる〉（一三三―三五頁）。この「時」は、「歴史的な空間と時間の〈始まり〉」といわれるように（一三六頁）、通常わたしたちがおもひ描く時間を生じさせる。さらに、「歴史の非合理性」の問題がとりあげられた箇所では、時が〈始まる〉こととともに、「無から有が始まる」という「創造」が論じられる（一四一頁）。

「歴史の非合理性」を論じる際には、それが過ぎ去つた「汝」であるといわれるのだが、このような議論を未来とのかかわりで論じているのが、第六章である。そこでは、「永遠の今の自己限定」がもたらす「絶対的な新しさ」が、「過去からの限定のすべてを消し、現在から限定されない未来に向けてすべてを始めるところ」なのだといわれる（二四九頁）。「現在が未来であるような瞬間」とは、このような未来への志向をふくんだ始まりをさししめしている。こういうよければ、そこには、よりよくあろうとすることがふくみこまれている。

とはいえ、この先に、なお問うておかなければならないことがあるのではないか。ひとつは、現在が未来へと飛躍することであり、もうひとつは、未来もまた他者としてたちあらわれることである。本書の議論が、〈自覚の始まり〉

という瞬間に徹底していることの意義はもちろんあるし、現在を犠牲にすることへと対峙するうえで必要なことであつただろう。ともすれば、この問いかけは、その意義をうしなわせることになるかもしれない。だが、西田の時間論にかんして、「他性としての未来」⁽⁴⁾、あるいは、未来の他性と現在における決断⁽⁵⁾、といった論点が提示されていることをふまえれば、上述の問いは、「現在が未来であるような瞬間」を十全に論じるために、避けがたいものであるようにもおもわれる。未来もまた、「汝」として連続した時に断絶をもたらし、〈自覚の始まり〉は、そのような他性をもつた未来へと臨み、飛躍する瞬間なのではないか。

おもうに、この問いは、西田の思想にとどまらず、上田が論じていたような西田と田邊の自覚の両義性へ、さらに近年の教育人間学における生成と発達をめぐる議論へといたるものではないだろうか。そして、この問いにおうじることとは、教育人間学が一般的な政策や目指すべき将来像を、いま現在の教育学のそれとはことなるしかたで語ることにとつうじてもいるのではないか。本書がひらいた地平は、そのような可能性を秘めているようにおもわれる。

三 評者からのコメント (二)

門前斐紀

本書には独特の臨場感が伴っている。それは、西田哲学の「私と汝」論をテーマ対象として読み解くのではなく、思想家が生きた思索のネットワークの論理を引き受けようとする著者の身振りによるのだろう。「教育」への真摯な問いを携え、「私と汝」論の新たな教育学の意義を描き出す本書の論述に、筆者は多くの示唆を得た。

第一部では、西田哲学における「自覚の事実」(「人間は自覚する存在である」)の議論が、「私と汝」論の読解をも

とに「〈自覚の始まり〉の事実」として読み替えられる。ここでは、直接の師弟関係にはなかった森昭の「自覚主義」批判を西田哲学に宛て、それに対する西田からの応答を「仮構する」という方法がとられ、西田哲学における「自覚」が「私と汝との「応答」から、一瞬一瞬新たに〈始まる〉必要がある」ことが示される（一五五頁）。

そのうえで著者は、「〈自覚の始まり〉の事実」は、「私にとつても汝にとつても等しく〈始まる〉」と言い切ることができるのか、「もし「自覚の事実」が〈始まる〉と自ら言うことができない「汝」が現れたとき、「私」は何をなしているか」（二五六頁）と問い、第二部では、そのような「汝」としての弟子・木村素衛と西田との応答を見据える。そして、「自覚の事実」を直弟子に伝えようとする「私」（西田）がなしていることを、「それを通して」「汝」において〈自覚が始まる〉ような「応答」をなすことであり、「汝」に対して「絶対の他となる」こと」と把握する（二六七頁）。

今回筆者は、本書の第二部が提示する二つの概念解釈を手がかりに、今後の教育学研究の視点と課題を探ることを試みた。一つ目の概念は、西田の教育論が提示し、後に木村教育学のキーワードとなった「形成（作用）」概念、二つ目の概念は、西田哲学と木村教育学が世界の基礎構造として共有した「歴史的自然」である。以下、本書の読解と問題提起を踏まえ、筆者の問いと考察をまとめたい。

（一）〈自覚の始まり〉を伝える「戦略」としての「形成」概念について

西田の論文「教育学について」（一九三三年）^⑥は、西田のすすめで美学哲学研究から教育学研究へ転身しようとする木村へ送った「エール」と解されている^⑦。本書は、西田が本論文で示し出す〈教育Ⅱ一種の形成作用〉という形式に、前期から中期思想にかけての三つの「形成作用」——「絶対自由の意志」思索期の「芸術の立場」としての「形

成作用」、「場所」期直前における「働くもの」の原理としての「形成作用」、「場所」期後半における「直観的過程」としての「形成作用」——を読み込む。そのうえで、「私と汝」論を参照し、西田の教育論が、私と汝の応答を通した（自覚の始まり）により一瞬一瞬に新たに（始まる）世界を捉えていた点、また、そのような世界において「客観的なるもの」が成り立つためには「世界と我々がどのようでなければならぬか」ということへ考えを進めた点に留意する。そして、〈自覚の始まり〉により新たに〈始まる〉世界において、〈教育Ⅱ一種の形成作用〉という定式が、より正確には〈教育Ⅱ社会的・歴史的限定としての形成作用〉という定式へ深められることを指摘する（二二五—二二六頁）。

このように、西田の教育論が「自覚」を直接的に論じず、代わりに「形成（作用）」を定式化する点に、著者は「直接には教えることができない「自覚」を間接に伝える戦略」を読み取る。西田の教育論は、「形成作用」を「自覚」への近似、「自覚」へ向かおうとする作用」として論じ、木村の教育学研究に示唆を与えたという理解である（二二八—二三〇頁）。

この読解は、木村教育学のキーワードである「形成的自覚」を理解するうえで極めて重要であると考えられる。ただ、筆者は、西田の「戦略」が「汝」としての木村、引いては読者一般にとって、直ちに機能した（する）のかどうか疑問に思った。非対称性と固有性が際立つ教育の関係を考えると、〈教育Ⅱ一種の形成作用〉という定式は、端的に〈教育Ⅱ社会的・歴史的限定としての形成作用〉という定式に深まるのだろうか。

西田の教育論の「戦略」は、「形成作用」を空間的關係の下で応答を交わし合う私と汝の間に見出す限り、成立しないのではないかと筆者には思われた。世界の「社会的・歴史的限定」を受け、自己を空する否定性を介し「絶対の他に於て自己を見る」という応答関係は、つねにすべての私と汝の間に等しく生じ得ると言えるのか。この問いは、「私と汝」論が主にテーマ化する水平的な空間的關係論と、私と汝が現に「於て」在る普遍的な世界構造論の連関に関す

る問いであり、その意味で次の「歴史的自然」の議論が視点を深めてくれるように思われる。以下、筆者が合評会後に考えたことを踏まえつつ、二つ目の論点に進めたい。

(二)「歴史的自然」に含まれる「死」を「道具」として用いるという人間理解について

著者によると、西田哲学の「歴史的自然」概念は、『哲学論文集第一』（一九三五年）所収の論文「世界の自己同一と連続」に登場した。「歴史」には、前の「世代」の否定を介し次の「世代」が現れてくる、「永遠の現在の地盤」、「自然という如き地盤」がある。この文脈で、「否定即肯定」の契機、世代間の「非連続の連続」が生じてくる地盤として、西田は「歴史的自然」を術語化した（二八〇―二八二頁）。

また、論文「論理と生命」（一九三六年）で、西田は「唯身体的存在」である「動物」と、「身体的存在たるのみならず、身体を道具として有つ」、「人間」を対比させ、「人間的身体」の特性を、自らの「身体を越えたもの」、「生物的身体」にとつては「死の世界に属するもの」を含み込む点に見出す⁸⁾。そして、「歴史的自然」を、そうした特性をもつ人間の「身体」を「道具」として作り出す創造的な「技術家」と捉える。

本書はここで、論文「論理と生命」の「真の生命は死を含む」という命題に注目し、この命題を「身体を道具として有つ」という人間の身体的特性の下に把握し直す。それによると、人間は他の生物とは異なり、身体を「道具を有つ」ことの帰結として、生命に含まれた「死」をも「道具」として用い、自己自身を破壊し「自殺する」ことができる。この人間の自己破壊性は人間特有の創造性によつて修復されることなく、「歴史的自然」の中に委ねられ、残されていく（二九三―二九四頁）。

このうえで著者は、木村が継承しなかった西田の「歴史的自然」をめぐる上記の議論を、木村教育学に反映させる。そして、木村が論じる、「歴史的自然」の成り行きに「自覚的」に「参与」する人間の議論には、その「育成」や「耕作」のみならず、「破壊」や「荒廃」への「参与」も含まれるという見方を示す。この見方の下で木村教育学は、人間が「歴史的自然」に元来含まれた「死」以上に「死」を促進し「先取」するという可能性を示唆することになる(二九六頁)。以上の読解が基づくと思われる木村の代表的論文「表現愛」(第二部「表現愛の構造」)の一節を引いておこう。

「人間はこの自然のうちに生れ、生まれ、生きつつ、自然との交渉に即してこの自然が動き行くべき姿をアイデアに先取し、そして却て自然をそれに従って形成する。だからここでは人間は今や歴史的自然そのものの目であり、手であり、従って文化も単に人間の営みとして自然に対する勝利ではなく、かかる連関を止揚した立場に於て、歴史的自然の成ることのうちに在ってそこから人間が自覚的に成すべくゆだねられたことを成し果して行く」と云うことに於て、文化の一層深い意味が成立する。」⁹⁾

本書の論述に添ってこの記述を読み返すと、「歴史的自然」の「動き行くべき姿をアイデア的に先取」という「文化」的実践の重みがかがい知れる。この重みは、「歴史的自然」を「先取」し、その未来を決定するのみならず、自然と交渉しながら「歴史的自然そのものの目」となり「手」となって未来を培う現在の「形成性」が、とりも直さず自然に残された人間の自己破壊性を契機としているという事実によるのではないか。

木村教育学の「形成」は、表立っては、未来性と超越性にひらかれたアイデア論と、それに駆動される技術的身体性の原理として論じられる¹⁰⁾。しかし、本書の読解に従えば、身体の「形成性」は、歴史的社会的に「道具」化されて

きた「死」に限定されつつ、つねに新たな創造性と破壊性の拮抗に臨み続ける作用として捉え直される。

ところで、木村は西田の論文「教育学について」から『中庸』の一節「贊天地之化育」(天地の化育を賛く)を継承し、「天地」に「歴史的自然」概念を重ね独自に解釈した。そして、思想の集大成となった『国家に於ける文化と教育』(一九四六年)では、「自覚的個体を育成するところの教育は、天地の化育を賛けるものを賛け育成するものとして、形成的自覚の徹底にほかならないのである」という教育の定義を示している¹⁾。ここで、本書が西田哲学の下に把握し直す「歴史的自然」をこの定義の「天地」に重ねてみると、「形成的自覚の徹底」としての教育の働きは「自覚的個体」にいかにか臨むのか、という問いが浮かぶ。

この問いは、本稿が第一の論点で、本書が提起する西田の教育論の「戦略」——直接教えることができない〈自覚の始まり〉を伝える「自覚」への近似〉としての「形成」概念——に投げかけた問いと響き合う。つまり、本書が木村教育学に導入した「歴史的自然」の議論は、世界の「社会的・歴史的限制」としての「形成作用」が、いかに個々の〈自覚の始まり〉に接続するのかわという問いに、道筋を示すように思われるのである。

ここで教育は、「歴史的自然」に含まれる「死」を「道具」化し、自然の「破壊」「荒廃」に「先取」的に「参与」し得る人間が、同様の他の「自覚的個体」の「形成的自覚の徹底」に意図的に臨む営みとして捉え直される。しかも、「死」の「道具」化や「歴史的自然」の「破壊」「荒廃」への「先取」的な「参与」が、教育を含むすべての「文化」において生じ得る只中においてである。教育の課題は、そうした世界の「社会的・歴史的限制」を受け、それでもなお決して全容が見えない「歴史的自然」の「破壊」「荒廃」を契機として、人間の新たな「身体・道具・技術」の連関を探り続ける点に見出されるのではないか。そこで「私と汝」がどのような応答関係にあるのか、具体的な技術的な教授の在り方が導き出されるのか。本書の読解を受けて京都学派の技術論、技術的身体論を検討することは今後の課題としたい。

四 評者からのコメント (三)

山田真由美

本書は、西田哲学を手掛かりにしながら、「教育人間学の源流に遡上することによって、〈自覚の始まり〉を跡付けること」(三二二頁)を旨とした著書である。近年、教育哲学の領域では、西田や京都学派の哲学に対する関心が高まり、さまざまな研究が発表されている。本書は、矢野智司による『京都学派と自覚の教育学』^②の立場を引き継ぎ、「教育人間学」に関心を持つ著者の視点から、西田の「自覚」に焦点化した研究が展開されている。矢野の議論では、いまだ「自覚」そのものに深く踏み込んだ議論がなされていないなかったところ、本書では、西田の「自覚」に「自覚の始まり」という一面を読み込むことで、西田哲学を「教育人間学」の問題圈に取り込んでゆく可能性が模索されている。人が「自覚するようになる」という「自覚の〈始まり〉」を追い求めることは、教育のはじまりないしは教育そのものをとらえようとすることであり、そのことは、教育の先に「夢」を想定してしまうことに疑問を持つてきた著者にとつて、避けては通れない問題であつたのだろう。その意味でも、本書の全体は著者と西田との応答であり対話でもあつた。終始丁寧な議論がされており、西田哲学を手掛かりにしながら、どこまでも「教育」について考え抜こうとする著者の姿勢に感銘を受けた。

合評会では、第一に、主に序章に展開される「森昭の問い」に関して、第二に本書の全体を貫く〈自覚の始まり〉に関して、そして第三に「仮構する」ということの意味についての三点を指摘した。以下、それぞれの点に関して簡単にその趣旨を示したい。

(一)「森昭の問い」とは何であつたか

本書の序章では、森昭の「自覚主義」批判が取り上げられて、森が「自覚」を「所与の事実とみなさず、あくまで「生成の相の下で」読み換えていくという立場」(二五頁)をとつたことが、森以前の京都学派の哲学者との対比で強調されている。著者によれば、森は「多くの自覚論、特に哲学的自覚論においては、個々の人間がいかにして自覚的になるか、自覚を持つようになるかという過程は、ほとんど考究されなかつた」ことを問題にして、「自覚」という名詞を「自覚める」という動詞に書き換えることによつて、「自覚的になる」という「生成の相の下で」自覚をとらえる必要を主張したのだと整理される(同)。そして著者は、森のこの「自覚」に対する問題提起を、「森による「自覚主義」批判は、教育人間学から哲学的人間学への、あるいは生成の哲学から観念論哲学への批判である」としたうえで(二八―二九頁)、それをあえて〈森教育人間学から西田哲学への問い〉として引き受けて、「西田哲学は、「自覚の事実」(人間は自覚する存在である)を前提とすることによつて、自覚の「生成の事実」(人間は自覚するようになる存在である)を看過してはいないか、という問い」の探究を、本書の課題に据えるのである(三六頁)。

森が「自覚」を「自覚める」ないしは「己に自覚める」という動詞によつて書き換えようとしたことや、人間の「自覚する存在である」ことを「自覚するようになる存在である」として読み換えようとしたことは、「自覚」に〈教育〉の余地を見いだそうとしたものとして、森の教育哲学者としての矜持を感じさせるものである。「自覚」をどこまでも「自覚」として語る場合、人がどのようにして「自覚するようになる」のか、という問いは、たしかに看過されている、と受け取れなくもない。著者がこの森の問いに共感したことも、「教育人間学」を真摯に展開しようとするゆえであるだろう。だからこそ著者はこの問いをあえて〈森教育人間学から西田哲学への問い〉として引き受けて、西

田哲学に「自覚の始まり」を読み込むための探究を進めてゆくことになる。

一方でやはり気になったのは、この森のいうところの「自覚主義」批判が、西田哲学における「自覚」とどのようにして重なり合うのだろうか、という点である。西田はたしかに「自覚」においてその哲学を展開するが、しかし西田哲学における「自覚」というのは、森の言うような「目覚める」や「己に目覚める」という動詞によって置き換えることができるものだろうか。むしろ西田の「自覚する」というのは常に同時に「自覚するようになる」という生成の意味を含むものであり、「世界が自覚するとき自己が自覚する」と説いた西田の「自覚」に関しては、「生成の相」を看過してはいないかというこの森の批判が容易にあてはまらないのではないかと評者には感じられるのである。そのため、森の批判するところの「自覚主義」が具体的に何を指すのかをもう少し明確にしたうえで、それと西田哲学の「自覚」との関係をより具体的に知りたい旨を最初に指摘した。

(二) 自覚の〈始まり〉について

二点目は、本書の全体を貫く「自覚の〈始まり〉」というモチーフについてである。上述した「森昭の問い」を正面から引き受けたがゆえに、著者は本書の全体を通して、「自覚」の「始まり」をどこまでも真摯に掘み取ろうとする。特に第四章「汝との応答を通した〈自覚の始まり〉」において、著者は「我」と「汝」の「絶対の他」であることに着目し、この「我」と「汝」という空間的に絶対的な他者が応答し合うというある種の呼応関係に、「自覚」の「始まり」を認めようとする。——「自覚」は、私と汝が「絶対の他」であるという空間的關係を基礎として、私と汝が互いに応答することによって、〈始まる〉(一三五頁)、「私と汝の「自覚」が始まるためには、私と汝が「絶対の

他」であるという事態が与えられている必要がある(一三八頁)、「汝」が「非連続の連続」としての時ににおいて、「私」と同様に自己自身を失い、「私」を「私」へと呼び起こすことなくしては、「私」の「自覚」は始まらない(同)、といった具合である。そのうえで著者は、「絶対の他」に自己を見ることがことによって「自覚」を始めるかどうかは、私と汝に委ねられている(同)と述べている。

ではこの「絶対の他」としての「汝」というのはいったい何を指すのだろうか。ここで著者が木村敏の著作を参照し、木村による「絶対の他」解釈を持ち出していることは注目すべき点である。著者によれば、「健常」な自覚においては、他人との出会いによっていわば「絶対の他」が発動される」のであり、「それは、それに対して「自己」が成立してくる根柢であり、自己構成に欠かせない契機である(一五二頁)とされる。よって「汝」とは「私」にとつての「他人」としてあらわれてくる他者であり、「私」に応答し、「私」を失わせるとともに「私」を呼び起こす他者のことである。著者によれば、「私の「自覚」は、自己において「絶対の他」を見ることがことによって自己自身を失うところから、汝との「応答」を通して私自身へと呼び起こされることによって〈始まる〉(一五五頁)のであった。

こうして「私」と「汝」との具体的な応答関係に「自覚」の「始まり」をとらえたことは、本書の目指した教育人間学のひとつの到達点であり、どのようにして自覚は〈始まる〉のかという新たな視点で西田哲学を再解釈した本書の独自性もまたここにある。一方で、自覚が〈始まる〉というモチーフのとらえ難さがやはり気になった。「汝」と出会い、たがいに応答を始めることが「自覚」の契機になるとして、その「汝」を空間的な他者に限定した場合、たとえば「私」を失わせるような「汝」にそもそも出会えない者や、また「応答」を始めてもらえない者が存在することにはならないだろうか。「汝」に出会うことが容易ではなく、その場合に「自覚」が「始まらない」ということになるならば、西田哲学の「自覚」自体が、急にどこか遠い、難しいこととして感じられてしまう。

ひとつの問題としては、やはり「絶対の他」という概念をどのように解釈するか、という点が指摘できるように思われる。本書では「絶対の他」が空間的な他者（他人）としてとらえられたため、それを限定すること自体の是非をあらためて西田の議論にたずねてみてもよいのかもしれない。というのも、関連して、「私と汝」をたがいに応答し合う他者同士の関係としてとらえる本書の議論だと、西田哲学における世界の自覚の側面をどのようにとらえたらよいか不明瞭のように思われたためである。応答によって自覚を「始まる」ものとしてとらえた場合、西田のいうところの永遠の今の自己限定や、一般者の一般者自身の自己限定という側面をどのように考えたらよいのだろうか。本書では世界の側の「自覚」については十分に展開されていないため、歴史的世界の問題などとあわせて今後論じられることを期待したい。

(三)「仮構する」ということの意味について

最後に、本書の主題には直接かわからない点ではあるが、本書の方法として著者が強調した「仮構する」ということの意味について簡単に指摘した。

本書では、森昭による問いを西田哲学に探究していくという手法がとられたことを先に述べたが、著者はそのことにつき「対話を仮構していく」（一六頁）試みであるとし、「それは、直接には師弟関係になかった二者の問答を仮構することであるから、厳密な意味での歴史研究にはなりえない」（三六頁）と述べている。著者によれば、「本書は、森と西田という直接の師弟関係にはなかった両者の対話を仮構する試みである点で学説史研究とは異なる」（三〇四頁）のだという。しかし、西田や京都学派と近い関係にある森昭を選択したこと自体がそもそも著者の歴史的な関心

に貫かれており、その対話を完全な「仮構」であると断言することにはかえって違和感をおぼえる。本書には西田哲学の展開を歴史的にとらえる章などもあり、十分に歴史的研究や学説史研究としての展開可能性も受け取れる。にもかかわらず、そうではない、と断言することの意味（効果）について問いかけた。一点目で森の批判の内実をもう少し具体的に知りたかった旨を述べたが、同時に、森自身がどのようなようにして「自覚」を「生成の相で」とらえていったのかということについてもこれから検討する余地があるように思われる。「仮構する」ことからさらに踏み込んで、今後の思想史研究、学説史研究としての展開を期待したい。

五 著者からのリプライ

高谷 掌子

評者からの質問を受けて、著者は論点をいくつかまとめて応答した。その後、フロアの参加者とも質疑応答を行った。それらをさらに整理した形でここに提示する。

(一) 森の「自覚主義」批判について

本書の枠組みとなる問いに関して、森の「自覚主義」批判の内容を確認する。概念論哲学が人間の本質を「自覚」に求めるのに対して、森の『教育人間学』は、人間を自覚するようになる存在、自覚へと「生成」する存在としてとらえることを主張した¹³⁾。後の『人間形成原論』の中で、森は当時の試みには「自覚」主義的・「価値」優先的な哲

学への対抗意識」があつたと認めている¹⁴⁾。

森が「自覚主義」を批判して「生成」の哲学を主張した背景には、田邊の西田批判に見られるように、哲学は「知 sophia」ではなく、それを愛求する「愛知 philosophia」である¹⁵⁾ことを重視する立場¹⁶⁾への共鳴があつたと推測される。加えて、敗戦直後の混乱期に、森に教育への決断を促したのは、廃墟の中にあつても「青少年のいのち」が「成長し発展しつづけている」という事実であつた¹⁶⁾。「自覚」の事実が西田を哲学に向かわせたのと同様に、「生成」の事実が森を教育人間学に向かわせたと考えられる。

(二)「仮構」という方法と「私と汝」論への焦点化について

本書は、森の「自覚主義」批判を、実際には議論を交わすことがなかつたであろう西田の哲学に向け、それに対する西田からの応答を「仮構」という方法をとっている。本書では説明されていないが、この「仮構」は、田中毎実による森解釈に由来する用語である。

田中は、森が『人間形成原論』の中で提示した「生命鼓橋」という概念¹⁷⁾の具体例を、森が、当時は生まれたばかりの孫娘が成人したときを想像して書いた「ソリエール安紀への手紙」¹⁸⁾に読み取っている。田中によれば、この手紙は「現在の祖父から未来の孫への、すなわち、一箇の「時間化された空間」から他の一箇の「時間化された空間」への仮構的な呼びかけ」である¹⁹⁾。田中は、森の未完の遺著である『人間形成原論』もまた、過去と現在と未来の人々への呼びかけであると解し、その呼びかけに応えることを試みている²⁰⁾。

本書は、「仮構的な呼びかけ」という田中による解釈を引き継ぎ、森から西田への仮構的な問いかけを起点として、

西田から森へのさらなる応答を仮構する試みである。このような問題設定であるがゆえに、本書が注目するのは、森の自覚主義批判に似た批判が田邊から西田に向けられた後の西田哲学の「私と汝」論である。したがって、本書をもって西田哲学全体の教育学的意義が尽くされるわけでは決してない。

(二)〈自覚の始まり〉と教育関係について

本書では、西田哲学の「自覚の事実」を「〈自覚の始まり〉の事実」と読み替えることを提案した。ただし、「自覚の始まり」は固定的に与えられたものではなく、一瞬一瞬に新たに〈始まる〉ものであり、「絶対の他」に於て私を見る」という仕方では「始め」の側面も併せもつ。本書の理解では、西田にとって〈自覚の始まり〉は一瞬一瞬に確かめることができる出来事であつたはずだが、木村にとってはそのように〈自覚が始まらない〉ように感じられた。それゆえ、「自覚が始まる」という事態を見ている師〓西田と、「自覚が始まらない」と感じている弟子〓木村の間に、〈自覚の始まり〉を伝えようとする教育関係が想定できる。

西田の「私と汝」論は、基本的には水平方向に対等に相対する「私」と「汝」の関係を論じたものである(論文「私と汝」最終節には「絶対の汝」^①が登場するが、これは対等に相対する私と汝の関係からの派生形と理解できる)。西田は、「私」が自覚するためには、「私」にとつて「絶対の他」としての「汝」が不可欠であることを論証することに、より、「私」の存在と同様に「汝」の存在もまた疑いえない事実であることを示していく。そこには、「私」と同様に「汝」もまた、自覚するためには「私」の存在を不可欠とすることが想定されている。

しかしながら、実際には、「私」〓西田が存在しているにもかかわらず、「汝」〓木村は〈自覚が始まらない〉と感

じていた。これは西田にとつても、西田の「私と汝」論にとつても問題である。西田が語ることができるのは、あくまでも「私」≡西田の自覚であつて、「汝」≡木村の自覚ではない。そこで西田は、木村が木村自身の〈自覚の始まり〉を見出すことができるように、「形成作用」という概念から「自覚」に近づいていくことを勧めるといふ「応答」をなした。西田が想定しているのは、木村にとつて〈自覚が始まらない〉可能性ではなく、〈自覚が始まっている〉にもかかわらず、木村がそれに気づいていない可能性である。

以上の見立ては、教育学において古典的な「自律」をめぐる問題²²⁾に〈自覚の始まり〉を重ねた解釈であり、西田哲学の概念を、テキスト外の間人関係に應用することによつて拡張し具体化する試みである。そのため、もし西田哲学から「教育愛」の議論を導出するとすれば、木村が「教育愛」を「表現愛」の一つの特殊限定として考えた²³⁾とは逆に、むしろ西田のテキスト内の「絶対の愛」をテキスト外まで拡張して考える必要があるのではないか。加えて、西田のいわば教育方法としての「応答」の内容も、言葉による話し合いだけでなく、身振りや場面設定の仕方といった非言語的コミュニケーションまで含めて、「人格的行為」²⁴⁾として考える余地がある。また、西田の自覚を何か目指すべき優れたもののように思い、それを追いかける弟子や読者の「良く・善くなりたい」という心情との付き合い方については、西田哲学が読まれてきた教養主義の文脈を踏まえて別に検討してみたいと思つてゐる。

(四) 個と歴史の関係について

西田は現代日本の「歴史的使命」があると語り、木村は「アイデアの先取」といふ人間の在り方を論じた。歴史的な全体において、個の自由がどのように表現されるかという論点がある。

西田哲学と国家の問題は本書の範囲を超えるが、一つの注意点として、西田が多用する「なければならない」という文末は、「我々はしななければならない」という義務の言明ではなく、「(自覚の始まり)の事実が成立するからには、世界はしでなければならぬ」という強い推量と解したい。少なくとも本書が扱う範囲では、西田は「自覚の始まり」の事実に基づいて歴史的世界の始まりを考えようとしていた。その意味で、個の自覚は歴史的世界よりも常に新しく自由であると言える。

また、木村の「歴史的自然」論に関しては、西田の「死を含む生命」という考えを取り入れることにより、自然破壊を論じる可能性が生まれることを示した。「イデアの先取」は必ずしも歴史的自然に調和をもたらすとは限らず、たとえば放射性廃棄物のように、人間の一生の間に解決することのできない課題を残す可能性がある。それでも、木村が描いたような、絶えず表現的環境に応答する人間の在り方は、歴史的自然における自由の在りかを指し示していると考えられる。

注

- (1) 煩雑さを避けるため、以下、本書からの引用に際しては(丸括弧)内に漢数字で頁数のみ記載する。
- (2) 小笠原道雄・田中每実・森田尚人・矢野智司『日本教育学の系譜——吉田熊次・篠原助市・長田新・森昭』(勁草書房、二〇一四年)、小笠原道雄・森田尚人・森田伸子・田中 一八頁。
- (3) 桑嶋晋平「高谷掌子著『私と汝の教育人間学——西田哲学への往還』」(教育哲学会『教育哲学研究』第一三〇号、一一八—一二三頁、二〇二五年)。
- (4) 小林敏明『西田哲学を開く』(岩波書店、二〇一三年)、一八頁。

每実・矢野智司『続日本教育学の系譜——京都学派とマルクス主義』(勁草書房、二〇二〇年)。

- (5) 太田裕信『西田幾多郎の行為の哲学』(ナカニシヤ出版 二〇一三年)。
- (6) 西田幾多郎『教育学について』(『西田幾多郎全集 第七卷』二七九—二九二頁、岩波書店、二〇〇三年)。
- (7) 大西正倫『表現的生命の教育哲学——木村素衛の教育思想』(昭和堂、二〇一一年)、二八〇頁。
- (8) 西田幾多郎『論理と生命』(『西田幾多郎全集 第八卷』七—一〇〇頁、岩波書店、二〇〇三年)、一二三頁。
- (9) 木村素衛『表現愛』(こぶし書房、一九九七年)、八三頁。
- (10) 木村素衛『国家に於ける文化と教育』(岩波書店、一九四六年)、一二二頁。木村、一九九七年、前掲書、三三—三五頁。
- (11) 木村、一九四六年、前掲書、一二四頁。
- (12) 矢野智司『京都学派と自覚の教育学——篠原助市・長田新・木村素衛から戦後教育学まで』(勁草書房、二〇一二年)。
- (13) 森昭『教育人間学——人間生成としての教育』(黎明書房、一九六一年)、一二七頁。
- (14) 森昭『人間形成原論——遺稿』(黎明書房、一九九八年)、一三七頁。
- (15) 田邊元『西田先生の教を仰ぐ』(『田邊元全集 第四卷』三〇三—三二八頁、筑摩書房、一九六三年)、三二〇頁。
- (16) 森昭『教育理想の哲学的探究』(上田薫他責任編集、森昭著作集 第一巻)一一—一七八頁、黎明書房、一九七八年、四二頁。
- (17) 森、一九九八年、前掲書、二〇八頁。
- (18) 森昭『幼児』(日本放送出版協会、一九七三年)。
- (19) 田中每実『啓蒙と教育——臨床的人間形成論から』(勁草書房、二〇一二年)、三二〇頁。
- (20) 田中、二〇一二年、前掲書、三五—三五二頁。
- (21) 西田幾多郎『私と汝』(『西田幾多郎全集 第五卷』二六七—三五三頁、岩波書店、二〇〇二年)、三二七頁。
- (22) cf. Immanuel Kant, „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ In: Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. VIII, 1. Abt., S. 33-42, Walter de Gruyter & Co., 1923.
- (23) 木村、一九四六年、前掲書、一九四頁。
- (24) 西田、二〇〇二年、前掲書、三〇六頁。

『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——」

第 19 号 (2023)

牧野英二「田辺哲学と『歴史的理性批判』」

嶺秀樹「ハイデガーと東アジアの対話」

《書評》

稲賀繁美「『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」

第 20 号 (2024)

Michiko YUSA「D. T. Suzuki's Pilgrimage to Buddhist Sites in the Republic of China, 1934」

氣多雅子「西田の『純粹経験』を考える

——フッサールのドクサと仏教のシュラッターを手掛りにして」

小林信之「美、悲哀、ものあはれ——西田哲学と感情」

田口茂「『媒介』概念の可能性——現代的コンテクストにおける田辺哲学」

シモン・エベルソルト「現象学と同一律のはざままで——九鬼周造の哲学」

真田萌依「西田幾多郎の前期哲学における身体の意義

——『純粹経験』および『自覚』における意志との関係から」

執筆者

森口昌茂

Hans Peter Liederbach

関西学院大学 教授

満原健

奈良県立大学 非常勤講師

桑嶋晋平

日本女子大学 人間社会学部教育学科 准教授

高谷掌子

石川県西田幾多郎記念哲学館 研究員

平石晃樹

金沢大学 人間社会研究域 学校教育系 准教授

門前斐紀

金沢星稜大学 教養教育部 講師

山田真由美

北海道教育大学 札幌校 准教授

日本哲学史研究 第二十一号

二〇二五年九月十五日 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
青梅市長淵八一一九八一六

STUDIES
IN
JAPANESE PHILOSOPHY

NIHON TETSUGAKUSHI KENKYU

Vol. 21

September, 2025

Watsuji and Hegel: An attempt to Reconsider the Watsuji relation theory
..... Hans Peter Liederbach

*Issues and Solutions in Nishida Kitarō 's "Intuition and Reflection in
Consciousness-Awakening (Jikaku)"*..... MITSUHARA Takeshi

On Shimomura Toratarō 's Theory of the History of Modern Science
..... MORIGUCHI Masashige

Book Review

*Makino Eiji, Kyoto School and Dilthey Philosophy: The Forgotten Context of
Japanese Modern Thought, Hosei University Press, 2024.*
..... Hans Peter Liederbach

Report of the Joint Review Meeting

*Reading Pedagogical Anthropology of "I and you": A Journey to Nishida
Philosophy*
..... KUWAJIMA Shinpei, TAKAYA Shoko, HIRAIISHI Koki,
MONZEN Ayaki, YAMADA Mayumi

DEPARTMENT OF JAPANESE PHILOSOPHY
GRADUATE SCHOOL OF LETTERS
KYOTO UNIVERSITY

Kyoto, Japan