

求真

Kyushin

第28号

特別寄稿 Special Contributions

- 楊 立華 所以と必然—朱子の天理観再考
林 鎮国 島嶼を巡る—レーヴィット、洪耀勳、牟宗三とハイデガー哲学
【特集】日本哲学ワークショップ：物語り論の今
張 政遠 序文
野家 啓一 物語論をunlearnする
鹿島 徹 田中小実昌『ポロポロ』の「物語」考察
林 永強 物語ることと聞くことのはざまで
—感じ取ることについての試論
廖 欽彬 物語論のゆくえ
張 政遠 物語と日本哲学について

研究論文 Research Papers

- 郭 旻錫 朴鍾鴻「ウリ」の哲学における民族的自己認識
—三木哲学受容を一つの軸として
満原 健 明治期における桑木巖翼の認識論
眞田 航 純粹経験の有限性について
—『善の研究』までの西田幾多郎の思想的変遷から
Bartneck Tobias Kenosis Seen from the Standpoint of Nishitani Keiji: Towards
a New Understanding of the Kyoto School's Interpretation of
Christianity

書評 Book Review

- 王 欽 交換様式と「力」の生成—『力と交換様式』について
廖 欽彬 二つの「マルクスに戻れ」のディスコース
—柄谷行人の『力と交換様式』を読む
【書評会】藤田正勝『親鸞—その人間・信仰の魅力』
名和達宣 京都学派と親鸞—近代日本思想史の見地から
青柳英司 「悪の自覚」を中心に—大谷派教学の見地から
佐々木大悟 哲学的立場と教理史的立場—本願寺派教学の見地から
浦井 聡 浄土の位置づけをめぐる—宗教哲学の見地から
藤田正勝『親鸞』書評会 討議記録

求真会

2023

ISSN:2436-5823

『求真』第28号 目次

特別寄稿

- 楊 立華 所以と必然
—朱子の天理観再考 . . . 1
- 林 鎮国 島嶼を巡る
—レーヴィット、洪耀勳、牟宗三とハイデガー哲学 . . . 23

【特集】日本哲学ワークショップ：物語り論の今

- 張 政遠 序文 . . . 59
- 野家 啓一 物語論を unlearn する . . . 61
- 鹿島 徹 田中小実昌『ポロポロ』の「物語」考察 . . . 79
- 林 永強 物語ることと聞くことのはざま
—感じ取ることについての試論 . . . 93
- 廖 欽彬 物語論のゆくえ . . . 107
- 張 政遠 物語と日本哲学について . . . 115

研究論文

- 郭 旻錫 朴鍾鴻「ウリ」の哲学における民族的自己認識
—三木哲学受容を一つの軸として . . . 127
- 満原 健 明治期における桑木巖翼の認識論 . . . 157
- 眞田 航 純粹経験の有限性について
—『善の研究』までの西田幾多郎の思想的変遷から . . . 175
- Bartneck Tobias Kenosis Seen from the Standpoint of Nishitani Keiji: Towards a New Understanding of the Kyoto School's Interpretation of Christianity . . . 199

書評

- 王 欽 交換様式と「力」の生成
—『力と交換様式』について ……215
- 廖 欽彬 二つの「マルクスに戻れ」のディスコース
—柄谷行人の『力と交換様式』を読む ……229

【書評会】藤田正勝『親鸞—その人間・信仰の魅力』

- 名和達宣 京都学派と親鸞
—近代日本思想史の見地から ……235
- 青柳英司 「悪の自覚」を中心に
—大谷派教学の見地から ……247
- 佐々木大悟 哲学的立場と教理史的立場
—本願寺派教学の見地から ……257
- 浦井 聡 浄土の位置づけをめぐる
—宗教哲学の見地から ……267
- 藤田正勝『親鸞』書評会 討議記録 ……279

所以と必然

朱子の天理観再考

楊立華

【概要】旧来の朱子哲学における天理概念の研究にはすでに立ち入った、全面的な考察がある。しかし、天理概念に含まれる哲学的意義について、今だ曖昧で明らかではないところがある。本論は「所以」、「当然」、「必然」などの概念から着手し、精密なテキスト解釈や分析によって、天理の主宰と決定の意義の内実に定かな哲学的解釈を与えようとするものである。

【キーワード】朱子、理、天理観

はじめに

『四書或問』において、朱子はその窮める理を「当に然るべき所にして已む容からず、然る所以にして易ふ可からず」¹と概括する。しかし、『朱子語類』卷十七にはまた「或るひと「格物」の章本と「然る所以の故」有りということを問ふ。曰く、「後来看得ん、且く当に然るべき所を見得んことを要す、是れ要切なる処なり。若し果して已む容からざる処を見得れば、則ち自ら黙会すべし」²と記されている。これによってわかるように、「当に然るべき所」の「已む容からず」ということには、すでに「然る所以にして易ふ可からず」という意味が含まれている。「答陳安卿」三（「泰伯篇」）において、陳淳の『『大学章句』『或問』論難する所以の処、惟だ専ら当然已む容からざるを以て言を為す、亦た此の意なり」という理解に対して、朱子は『『大学』本と更に「所以然」の一句有り、後来看得ん、且

¹ 朱杰人、嚴佐之、劉永翔編『朱子全書』第6冊、上海古籍出版社、安徽教育出版社、2010年、第528頁。

² [宋]黎靖德編、王星賢点校『朱子語類』、中華書局、1986年、第384頁。

く当に然るべき所を見得んことを要す、是れ要切なる処なり。若し果して已む容からざるところを得れば、即ち自ら黙会すべし」³と答えた。この問答は前に引用した『語類』の内容と基本的には一致する。「答陳安卿」三が 1191 年⁴に作られたことを考えると、この問答は『大学或問』の成立からすでに十数年を経ていることがわかる⁵。朱子のこの点に関する問題への思考はさらに一歩進んだと考えられる。

所以然、所当然、自然、必然などといった概念は朱子の天理観を理解するためのキーワードにはほかならない。現代漢語のコンテキストに大きな変化があるのを考えて、これらの概念の朱子哲学のコンテキストにおける意義を新たに整理し、その中の古今の相違を考察することは、さらに立ち入って朱子の天理概念を的確に把握することに役立つと思う。

一、天運差有り

天の運行に差があるという問題への認識は明らかに暦法に関係がある。歴代が作る暦法の試みは天体の運行と完全に一致することに達することができない。これに対して、朱子はこのように述べる。

只だ季通説き得て好きこと有り、当初暦を造るときに、便ち合に天運蹉ふ所の度を并て都て算て裡に在き。幾年の後蹉んこと幾分、幾年の後蹉んこと幾度、這の蹉数を將て都て算て正数と做し、直に推して尽頭に到るべし。此の如くは庶幾くは暦以て正ふして差はざることを。今の人都て曾て箇の大統正を得ず、只管に天の運行差有りと説き、暦を造りて天に合せんことを求む。而して暦愈いよ差ふ。元と知らず、天如何そ差有る会きかを。自ら是れ天の運行合当に此の如くなるべし。此の説極めて是なり。知らず、当初甚に因り

³ 朱杰人、嚴佐之、劉永翔編『朱子全書』第 23 冊、第 2737 頁。

⁴ 陳来『朱子書信編年考証』、生活・読書・新知三聯書店、2007 年、第 344 頁。

⁵ 『大学或問』の成立時間は『論語或問』と『孟子或問』とのそれとはほぼ変わらない。『朱子全書』第 6 冊、第 492 頁を参照。

てか曾て算て裏に在らざることを。⁶

ここで注意すべきは、「天運差有り」ということが「天の運行合当に此の如くなるべし」とされていることである。換言すれば、天行の差は天理に符合する。朱子の蔡元定の歴法に対する観点への評価について、『朱子語類』にある記載はこれとは正反対のことを言っている。

季通嘗て言ふ、「天運常無し。日月星辰積気は、皆動物也。其の行度疾速にして、或は過不及、自らは是れ齊からず。我が法をして能く天に運ばしめて、天の運ふ所と為らざれば、則ち其の疎密遅速、或は過不及の間、我に出でず。此の虚寛の大数縦ひ差忒有れども、皆な推して失せざるべし。何者。我が法の定まり有るを以て彼の定まり無きことを律せば、自ずから差無き也」と。季通の言是に非ず。天運定まり無ければ、乃ち其の行度此の如し。其の行の差ふ処も亦た是れ常度なり。但し後の暦を造る者は、其の数為ること窄狭にして、以て之を包るに足らざるなり。⁷

前の引用文との違いは、朱子が明確に蔡元定への批評を示したところにある。しかし、精密に比較すればわかるように、両者の基本的な思想はほぼ一致している。第一に、天の運行には差があるということ、第二に、天行の差にはおのずからその常度がある。天運の差には常度がある以上、暦を作るときこの常度を計算に入れることは当然であり、これによって天体の運行と相一致するはずである。しかし、朱子はまた明確に「後の暦を造る者」の問題は「数為ること窄狭」という点にあることを示した。「闊」と「窄」の問題について、朱子はかつて立ち入った議論を行った。

或るひと問ふ、「康節何を以てか暦を造らざるか」と。曰く、「他安そ肯て此

⁶ [宋]黎靖德編、王星賢点校『朱子語類』、第2213頁。

⁷ [宋]黎靖德編、王星賢点校『朱子語類』、第25頁。

れを為んや。古人の曆法疏闊にして差ふこと少なし。今の曆愈いよ密にして愈いよ差ふ」と。因て両手を以て卓辺を量りて云う、「且くこの許多闊き、分て四段と作すか、他に界限せられて闊なれば、便ち差有り。只だ一段の界限の内に在るに過ぎず。縦ひ極めて差ひて二三段を出でしめども、亦た只だ此の四界の内に在り。所以に容易に推測すれば、便ち差有ること容易に見ゆ。今の曆法この四界の内に於て八界と作し、この八界の内に於て十六界と作す。界限愈いよ密なれば、則ち差数愈いよ遠し。何故そ。界限密にして逾越すること多きを以て也。」⁸

ここの議論からわかるように、朱子はこの誤差は予め確定された限界内にある以上、天行の差を完全に正確に計算することができないと考えている。このようにするメリットは推測しやすいことにあり、またその違いもはっきりと見えるからである。天の運行は完全に正確に計算できない以上、根本から言えば、定かではない。朱子が蔡元定の「天運常無し」という言い方に完全に賛同できないのは、おそらく天の運行の確定さはいかに人間の社会生活に重要であるのかということを考慮したからであろう。容易く「天運定まり無し」と強調したら、根本から人間の生活経験における最も確定性を持つものを揺さぶる可能性がある。したがって、一方では天の運行は定かではないことを知る必要があるが、他方ではまたその差異における「常度」を知る必要がある。実際、天の運行はすでに大化流行の全体にあり、その「定まり無し」もまた当然である。次の引用文を見てみよう。

問ふ、「地何故にか差ひ有るや」と。曰く、「想ふに是れ天運差ひ有り、地天に随て転て差ふ。今此に坐して、但だ知の動かざることを知るのみ。安んぞ天外に運て地之に随て以て転らざるを知るや。天運の差ひ、古今昏且中星の同からざるが如し、是れ也。」⁹

⁸ [宋]黎靖德編、王星賢点校『朱子語類』、第2213頁。

⁹ [宋]黎靖德編、王星賢点校『朱子語類』、第2212頁。

朱子は地は動かないものだと思っていない。地は天にしたがって回っているが、ただ人間は地上にいるため、その運動を察知することができないだけである。天行に差があるため、地にも差があるのである。

二、不齊

終始、陰陽の相互作用にある実在の世界には、おのずからさまざまな「不齊」のものがある。これに関して次の引用文を見てみよう。

又た問ふ、「一陰一陽、宜く若し停勻せば、則ち賢不肖宜く均せるべし。何故にか君子常に少なくして、小人常に多きや」と。曰く、「自らはれ他那の物事駁雑なれば、如何ぞ齊しきを得んや。且つ錢を撲つを以て之を譬ふ。純なる者は常に少なく、不純なる者は常に多し。自らはれ他那の気駁雑にして、或は前或は後、所以に以て他恰好を得ること能はず。如何そ均平を得んや。且く一日を以て之を言ふ、「或は陰り或は晴れ、或は風ふき或は雨あり、或は寒く或は熱く、或は清爽或は鶻突たり。一日の間自ら許多の変有り。便ち見つべし。」と。又た問ふ、「是れ駁雑と雖も、然れども畢竟只だ是れ一陰一陽の二気に過ぎざるのみ。如何そ恁地に齊からざることを会するや」と。曰く、「便ち是れ此の如くならず。若し只だ兩個単底の陰陽ならば、則ち齊しからざること無し。是れ他那の物事錯揉万変するに縁りて、所以に他恰好を得ること能はず。」¹⁰

もし天地の間にあるのがただ「兩個単底の陰陽」のみであれば、たとえ相互作用や感応があったとしても、決して齊しくならないものを生み出さない。しかし、天道は生々としてやまないため、陰と陽とは常に相互転化の中にあり、陽が動いたら必ず陰の静かなることを生み、陰の静かなることはまた陽が動くことを感応するのである。尽きることのない、日々新たになる陰陽の両体は「錯揉万変」に

¹⁰ [宋]黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類』、第79-80頁。

して、完全に「恰好」な物事があるはずはない。

気の世界にある「齊しくならない」物事はあらゆる面での体現を持っている。むろん、最も顕著な表現は徳と福の間における不一致にあるに違いない。これについて次の引用を見てみよう。

問ふ、「夫子南宮適の間に答えざるは、深意有るに似たり」と。曰く、「如何そ」と。過て謂ふ、「禹稷の天下を有ち、羿羿其の死を得ざること、固よりはれ此の如し。亦た徳禹稷の如くして天下を有たざる者有り。孔子の終身旅人爲る是れ也。亦た悪羿羿の如くして其の終を得る者有り。盜跖闔下に老死する是れ也。凡そ事之に応ずれば必然に時有りて或は然らず。惟だ夫子の聖、能く答ざる所以なり。君子の心、亦た其の爲すべき所を爲して其の效の彼に在ることを計らず」と。(蜀録に云う、「必然の中、或は然らざる者の存すること有り。学者の心、惟だ善を爲すことを知るのみ。他は計らざる也。夫子答ざるは、固より深意有り。聖人に非ざれば是の如きこと能はず」と。) 曰く、「此の意思較好し」と。¹¹

「必然の中、或は然らざる者の存すること有り」というのは朱子本人の言葉ではなく、その弟子の王過の体験である。朱子の反応を見ればわかるように、彼は王過の観点に賛同する。ここでいう「凡そ事之に応ずれば必然に時有りて或は然らず」は、道学の言葉における「必然」と今日われわれが説いている客観的な規律の必然との間に違いがあることを示している。一物があれば必ずそれにかかわる一物を生み出したり、あるいはこのことをやれば必ずある結果を生み出したりするというような必然は、宋の道学の世界観に存在していなかった。現代の自然科学の決定的な影響は根本から現代人の世界観を支配している。自然科学の規律は一般的に必然の鉄則と見なされているが、実際、自然科学の規律の普遍性と必然性は理を考えるレベルにおいて真なる意味での証明を得ていない。

¹¹ [宋]黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類』、第 1121-1122 頁。

三、所以と所以然

程子は「所以」を用いて形而上と形而下を強く区別した。それ以降、「所以」と「然る所以」は天理概念の基本的な内容をなしている。しかし、「所以」という言葉は朱子哲学の言語における具体的な意味では依然として曖昧模糊などところがあるように思われる。「所以」という言葉は朱子においては、大体三つの用法がある。その一、ある現象を引き出す原因として使われる。たとえば、「雪花必ず六出なる所以の者は、蓋し只だ是れ霰下にて、猛風に拍ち開かれ、故に六出と成る。人一団の爛泥を地に擲つが如し。泥必ず濇開して稜瓣を成す也。又た、六は陰数、太陰玄精石も亦た六稜なり。蓋し天地自然の数なり。」¹²その二、「...を用いてもって（用以）」、「...をもって...する（用來）」の意味として使われる。たとえば、「人常に書を読むは、庶幾くは以て此の心を管撰し、之をして常に存せしむべきことを。横渠言ること有り、「書は以て此の心を維持する所以なり。一時放下すれば、則ち一時徳性懈ること有り」と。其れ何ぞ廢すべき」¹³その三、決定するという意味として使われる。たとえば「耳目の視聽、視聽する所以の者は即ち其の心也。豈に形象有らんや。」¹⁴最後のこの用法は天理概念を理解するためのキーワードであるが、「決定」とはいかなる意味での「決定」であるのかは、深く考えることを待たなければならない。朱子においては、「然る所以」は基本的には知にかかわっている。

親に事ては当に孝なるべく、兄に事ては当に弟たるべしの類の如きは、便ち是れ当然の則なり。然らば親に事ふること如何ぞ却て須く孝を要し、兄に従ふこと如何ぞ却て須く弟を要するや。此れ即ち然る所以（所以然）の故なり。程子「天の高き所以、地の厚き所以」と云ふが如し。若し只だ天の高、地の厚のみを言へば、則ち是れ其の然る所以を論せず。¹⁵

¹² [宋]黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類』、第23頁。

¹³ [宋]黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類』、第176頁。

¹⁴ [宋]黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類』、第87頁。

¹⁵ [宋]黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類』、第414頁。

この語録にある「所以然」とは、道德規範の根拠と自然現象の原因を指しており、格物致知の目標である。朱子から見れば、道德実践が実際のところにおいて行われうるのかは知の深さによって決定される。「所以然」の多くは道德行為の背後にある根拠を指している。「所以然」は知の内容である以上、その中に天理に対する認識が含まれているが、厳格に言えば、天理は万物の然る所以であるとは言いがたい。なぜなら、天理は人間の認識に頼っているわけではないからである。

「所以然」は「所以当然」として表されることもある。『論語』「五十にして天命を知る」を解釈するとき、朱子は「天命」と「事物の当に然るべき所以の故」として解釈している。彼はまたこのようにいう。「天の命ずる処、未だ人の性に在りて説くこと消ず。且つ是れ万物に付与すと説けば、乃ち是れ事物の当に然るべき所以の故（所以当然之故）なり。父の慈、子の孝の如きは、須らく父子只だ是れ一箇の人なることを知るべし。慈孝は是れ天の我に与る所以の者なり。」¹⁶ここで天の「付与」を強調している以上、「事物の当に然るべき所以の故」も普遍、決定の意味を帯びてくるのである。

四、当然と自然

朱子は「当然」を語る時、常に「自然」に関連づけている。これに関しては次の引用からも明らかである。

（炎が録に云ふ、「天下の事合に恁地なるべき処は、便ち是れ自然の理なり」と。）「老者之を安んずる」が如きは、是れ他自ら安の理を帯び得来る。「朋友之を信ず」は、是れ他自ら信の理を帯び得来る。「少者之を懐く」は、是れ他自ら懐の理を帯び得来る。聖人之を為すこと、初より形跡無し。季路顔淵は便ち先づ自身有り了て、方に做し去。牛の鼻を穿ち、馬の首を絡ふが如きは、都て是れ天理此の如し。恰も他生れ下て便ち自ら此の理を帯び得来る

¹⁶ [宋]黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類』、第 552 頁。

に似たり。」¹⁷

「合に恧地なるべき処」は「当然」のことを指している。天下の事の「当然」は「自然の理」の体现である。「牛の鼻を穿ち、馬の首を絡ふ」は牛や馬を扱う「当然」であり、同時に牛、馬の「自然」である。「自然」はまた「必然」の意味がある。

(砺か録に云ふ、「畢竟是れ陽長すること、次を將て並進す」と。)以て極に至れば、則ち朋友来るの道有りて咎無き也。「反復其れ道あり。七日にして来復するは、天行也」、消長の道自然に此の如し。故に「天行」と曰ふ。陰の極まる処、乱る者は復た治り、往し者は復た還り、凶なる者は復た吉たり、危き者は復た安し。天地自然の運也。」¹⁸

朱子哲学において、陰陽の消長はもっともわれわれの今日的意義での客観的必然性を持っている。そのため、ここでいう「自然」は極めて特別に際立った必然の意味を持っている。のちの検討ではこれにかかわるさらなる探究が行われる。『周易・節卦・彖伝』における「天地節而四時成」に対して、朱子には特に注意に値する解釈がある。

天地転じ来て、這裏に到て相節し了て、更に去る処没し。今年冬尽了れば、明年又た是れ春夏秋冬、這裏に到て厮匝り了りて、更に去ることを得ず。這個折て兩載と做し、兩載又た折て四載と做す。便ち是れ春夏秋冬なり。他是れ自然の節なり。初より人の他を使ふこと無し。聖人は則ち其の自然の節に因りて之を節す。「道を修る之を教と謂ふ」「天有礼を秩る」の類の如きは、皆是なり。天地は則ち這個を和せて都て無し。只だ是れ自然に此の如し。¹⁹

¹⁷ [宋]黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類』、第757頁。

¹⁸ [宋]黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類』、第1789頁。

¹⁹ [宋]黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類』、第1866頁。

「這裏に到て厮匝り了る」とは、一つの往復循環の中に入ることをいうのである。「更に去ることを得ず」という言い方は朱子が無極、太極の「極」を論ずるときの話と基本的には一致している。「無極の真は是れ静動を包て言ひ、未発の中は只だ静を以て言ふ。無極は只だ是れ極至、更に去る処無く了る。至高至妙、至精至神、更に去る処没し。濂溪人太極形有りと道んことを恐る。故に曰く、「無極にして太極」と。是れ無の中箇の至極の理有り。「皇極」の如きも、亦た是れ天下に中して立つ。四方輻湊して、更に去る処没し。這辺に移過するも也た是ならず。那邊に移過するも也た是ならず。只だ中央に在りて、四畔合湊して這裏に到る。」²⁰天の運行の循環における「更去不得」は太極、無極の「極」の「更没去処」と同じすべて「自然」である。ここでいう「自然」はいうまでもなくさらに必然の意味を持つ。朱子は「自然の節」は「人の他を使ふこと無し」であると強調する以上、「自然」は自然と別の要素によって支配されたり影響されたりすることのない意味を持っている。これはわれわれが朱子哲学における必然と支配の意味を理解するのに役立つと思う。朱子は弟子たちとの討論においては、時々「合当に此の如くなるべし」という表現をもって「当然」を説いている。

道夫言ふ、「向きに先生天地の有心無心を思量することを教ふ。近ころ之を思て、窃に謂ふ、天地無心にして、仁は便ち是れ天地の心なりと。若し其れをして心あらしめれば、必ず思慮あり、営為あらん。天地曷そ嘗て思慮有らんや。然れども其の「四時行れ、百物生る」所以の者は、蓋し其の合当に此の如くなるべくして、此の如し。思惟することを待たず。此れ天地の道為る所以也。」²¹

この話は朱子の弟子である楊道夫が説いたものである。朱子の答えから見れば、朱子はただその中にある「天地無心」という言い方に保留を持っているのみであ

²⁰ [宋]黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類』、第 2369 頁。

²¹ [宋]黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類』、第 4 頁。

る。「四時行、百物生」は天道の必然に過ぎないにもかかわらず、楊道夫はかえってそれを「合当に此の如くなるべし」と理解している。これによってわかるように、「当然」にも必然の意味がある。

五、不容已と必然

朱子のいう「不容已」には、おおむね次の二つの含意がある。第一に、そのようにしないことはあってはならないという意味であり、第二に天運自然という意味でそうでないことがありえないものである。後者の方がより哲学的な意義を持っている。

問ふ、『或問』云ふ、「天地鬼神の変、鳥獸草木の宜、以て其の当に然るべき所を見ること有らざるなくして已む容からず」と。所謂「已む容からず」是れ如何」と。曰く、「春生し了れば便ち秋す。他住ることを得ず。陰極まり了れば、陽便ち生ず。人の背後に在りて只管に来て相趨ふが如し。如何そ住め得ん。」²²

ここでの「不容已」は極めて明確に必然の含意を持っている。このような必然という意味での「不容已」は、朱子が歴史における理勢を論じる際には「自然」や「必然」などの概念と完全に等しいものとして扱われる。

問ふ、「其の關る所の者は、宜く益すべし。其の多き所の者は宜く損すべし。固に事勢の必然なり。但し聖人此処に於て恰好を得たり。其他の人は則ち損益過差し了る」と。曰く、「聖人は便ち措置して一に理に中る。周末の如きは文極めて盛んなり。故に秦興れば必ず降殺して了る。周僇地に柔弱なり。故に秦必ず変して強戾を為す。周僇地に織悉周緻なり。故に秦興て、一向に簡易無情にして直情経行なり。皆な事勢の必変なり。但し、秦変り得て過ぎ

²² [宋]黎靖德編、王星賢点校『朱子語類』、第413-414頁。

了る。秦既に恁地に暴虐なり。漢興て定めて是れ寛大なり。故に云ふ「独り沛公素より寛大の長者なり」と。秦既に封建の弊を鑑み、改て郡県と為す。其の宗族、一斉に削弱と雖も、漢に至て遂に大に同族を封す。制に過ぎざることなし。賈誼已に其の害を慮り、晁錯遂に削ること一番、主父偃遂に誼が説を以て之を武帝に施し、諸侯王只管に削弱す。武帝より以下、直に魏末に至まで、宗室を凜削するに非ざるなし。此に至りて極れりと謂ふべし。晋武起て、尽く宗室を用ふ。皆な是れ其の事勢に因りて、然らざるを得ざるなり。」賀孫問ふ、「本朝の大勢はれ如何」と。曰く、「本朝五代藩鎮の兵を監れば也た収め了る。賞罰刑政、一切都て収め了る。然ども州郡一斉に困弱す。靖康の禍、寇盜の過る所、潰散せざることなし。亦た是れ斟酌を失うこと致る所なり。又た熙寧變法の如きも、亦た是れ苟且も情弛の余に当る。勢已む容からざる者有り。但し、之を變すること自ら道に中らず」と。²³

又問ふ、「韓柳二家、文体孰れか正しき」と。曰く、「柳文も亦た自ら高古なり。但し甚だ醇正ならず」と。又問ふ、「子厚封建を論ず、是か否か」と。曰く、「子厚説く、「封建は聖人の意に非ざる也、勢也」と。亦た是なり。但し、説て後面に到て偏処有り。後人之を辨ずる者も亦た之を大過に失す。廖氏封建を論ずる所の如きは、子厚を排すること太過なり。且つ封建は古より便ち有り。聖人但だ自然の理勢に因りて之を封ず。乃ち聖人の公心見るべし。且つ周封康叔の類の如きも亦た之古より此の制有り。其の功有り、徳有り、親有るに因りて、当に封ずべくして之を封ずるは、却て是れ聖人已むを得ざるところにあらざるなり。若し子厚の説く所の如ければ、乃ち是れ聖人之を呑んと欲して得べからず。乃ち奈何ともすべきこと無くして之を為すなり。知らず、所謂勢は乃ち自然の理勢なり。已むを得ざるの勢に非ざるなり」と。²⁴

ここで特に注目すべきは、「然らざるを得ざる」「事勢」や「自然の理勢」とい

²³ [宋]黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類』、第 599 頁。

²⁴ [宋]黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類』、第 3303 頁。

った言葉と「不得已の勢」という言葉との区別である。「不得已」と「無可奈何」には、「したいができない、したくないがせざるを得ない」といった受動的な意味がある。これが受動的であるというのは、単に歴史の趨勢が止めることのできないものであるということだけを捉えて、その中にある義理の当然ということに気づかないからである。「然らざるを得ず」の方は、真に歴史の趨勢の中に「当然」を見出す。封建制を例に取れば、それは当時の情勢の下で「功有る」者・「徳有る」者・「親有る」者に与えられるべき徳義であり、単に力が及ばないからとか世の中を治めるためにやむをえずそうする訳ではない。周末になって文化が栄え柔弱であったのが、変じて強く簡素な秦になり、秦の暴虐が漢の寛大となったのは、「極まれば必ず反す」という必然の理の体现である。ここまで来ると、「更に去ることを得」ないため、逆方向へ転じるしかない。

各種の「不斉」に満ちた気の世界においては、陰陽の間の循環消長は「天生自然の鉄定」である。天理はこの「一陰一陽循環して已まざる」「所以」である。

問う、「屈伸往来は、気也。程子の「只だ是れ理」と云ふは何ぞや」と。曰く、「其の屈伸往来する所以の者は、是れ理必ず此の如し。「一陰一陽之を道と謂ふ。」陰陽は気也。其の一陰一陽循環して已まざる者は、乃ち道也」と。

25

「一陰一陽之を道と謂ふ」。陰陽は是れ気、是れ道ならず。陰陽為る所以の者、乃ち道也。若し只だ「陰陽之を道と謂ふ」と言へば、則ち陰陽是れ道なり。今「一陰一陽」と曰へば、則ち是れ循環する所以の者、乃ち道也。「一闔一闢之を爰と謂ふ」も、亦た然り。²⁶

朱子哲学における「所以」という言葉のいくつかの含意についてはすでに分析した。ここでの「所以」はおそらく決定の意味だろう。朱子は『易伝』が「陰陽

²⁵ [宋]黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類』、第2437-2438頁。

²⁶ [宋]黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類』、第1896頁。

之れを道と謂ふ」ではなく、「一陰一陽之を道と謂ふ」と言っていることを強調している。形而上者としての道や理は一陰一陽循環して已ずという在り方を決定する者であり、主宰するものである。さらに歩を進めて考えるべきは、ここでの決定や主宰ということがどのような意味であるかということである。理はどのように気の流行を決定し主宰するのだろうか。

六、主宰

これまでの考察において、朱子が天理の本質に関連するものとして論じている概念について見て来た。「当然」「自然」「必然」「所以」は多くの状況において互いに同じ意味で用いられており、「已む容からず」や「ざるを得ず」といった表現と関連するものとして用いられていた。そして、このような意味での必然は、我々が現在通常用いる客観的な規律という意味での必然とは異なっている。

問う、「道は離るべからず」は只だ我這の道を離るべからざることを言ふや、亦た還て是れ離ること能はざるの意思有るや、否や」と。曰く、「道は是れ離ること能はず。純ら是れ離ること能はざるを説く。錯行も也た是道と成さず。」と。²⁷

道は自動で実現される客観的な必然ではない。もし客観的な規律という意味での必然であれば、そもそもそれが実現するかどうかということの問題にする必要はない。朱子がいう「離ること能はず」とは、逃れることのできない形式や傾向という意味においてのみ理解することができる。

問う、「視聴、思慮、動作は皆な天也。人但だ中に於て真と妄とを識得せんことを要するのみ。」真、妄は是れ那の発する処に於て天理人欲の分を識得せんことを別る。如何」と。曰く、「皆な天也と言ふは視聴、思慮、動作

²⁷ [宋]黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類』、第 1498 頁。

皆な是れ天理なり。其の順に発出し来るは、当然の理にあらざることなければ、即ち所謂真なり。其の妄なる者は、却て是れ天理に反する者也。是れ妄なりと雖も、亦た天理にあらざる無し。只だ是れ発し得て地頭に当らず。譬ば一草木の合に山上に在る如き、此れは是れ本分なり。今却て移て水中に在り。其の草木為ること固に以て異なることなし。只だ是れ那の地頭是ならず。恰も「善は固に性也。悪も亦た之を性と謂はざるべからず」の意の如し」と。

28

「妄なる者」もまた自然の傾向の体现であり、当然の形式を備えている。ただそれが不適当な発現しているだけである。羞悪すべき時に全く羞悪の心がなく、羞悪すべきでないときに羞悪してしまうことがある。道を行おうと思っているのに、衣服や食べ物が劣悪であることを恥だと思ってしまうような場合である。羞悪の心は人間の普遍的な自然傾向であり、善の具体的な形式の一つであるが、間違った形で発現すると悪になってしまう。

「必然」に対するこのような理解に基づけば、朱子の言う「主宰」の意味についてより深く検討することができる。

「密を窺はざる」より「未だ至らざるを測ること無し」に止る。曰く、「許多の事都な是れ一箇の心なり。若し此の心誠実にして欺偽無きことを見得れば、方に始て能く此の如くなるべし。心苟も渙散して主無ければ、則ち心皆な他を逐て去り了る。更に一箇の主無し。此れを觀れば、則ち放心を求る処、全く許多の事の上に在り。許多の事を將て此の心を攔截し去て定まら教む。」

29

「主」は他者の影響によって左右されないことであり、「定」という意味である。そして「定」は「不易」であり、自身の同一性を保つということである。しかし、

²⁸ [宋]黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類』、第2452頁。

²⁹ [宋]黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類』、第2249頁。

「定」や「不易」は硬直した無変化の状態ではなく、変化の中において恒常的であるということである。朱子は「恒」卦について次のように述べている。

「恒」は一定の謂に非ず。故に昼なれば則ち必ず夜、夜にして復た昼。寒ければ即ち必ず暑、暑にして復た寒。若し一定なれば、則ち常なること能はざる也。其れ人に在て「冬日は則ち湯を飲み、夏日は則ち水を飲む」、「以て仕ふべければ則ち仕へ、以て止むべければ則ち止む」。今日道合ふときは便ち従ひ、明日合はざれば則ち去る。又た孟子齊王の金を辞して薛宋の餽を受るが如きも、皆な時に随て変易す。故に以て常と為すべき也。³⁰

恒常は変易を貫通する。あるいは、同一性は差異の不斷の作用と生成を貫通するものである。普遍的で必然的な同一性は、不斷に生み出される差異の影響によって左右されることはない。

七、理・神・一

朱子の哲学において、理は主宰者である。

問ふ、「天地の心、天地の理。理は是れ道理、心は是れ主宰の意なるや、否や」と。曰く、「心は固に是れ主宰の意なり。然ども所謂主宰なる者は、即ち是れ理也。是れ心の外に別に箇の理有り、理の外に別に箇の心有るにあらざ」と。³¹

問ふ、「是の理有りて後に是の氣有り。未だ人有ざる時、此の理何にか在るや」と。曰く、「也た只だ這裏に在り。一海水の如きは、或は一勺に取得、或は一担に取得、或は一碗に取得、都て是れ這の海水なり。但だ是れ他は主

³⁰ [宋]黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類』、第 1821 頁。

³¹ [宋]黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類』、第 4 頁。

と為て、我は客と為る。他は較や長久にして、我は之を得ること久しからざるのみ」と。³²

天あるいは理と人間の関係において、人間は受動的である。この受動性は根本的には天の人間に対する「付与」に由来する。朱子にとっては、天や理が主宰であり、能動であり、恒久であることは疑いの余地のない確定した事柄である。理と神は同じ次元に属する概念である。もちろん、ここでの神は「鬼神」という意味での神ではない。

問う、「所謂神なる者は、是れ天地の造化なるや、否や」と。曰く、「神は、即ち此の理也。」³³

理は形而上者であり、「動きて動くことなく、静かにして静かなることな」いものである。「理は神にして測ること莫し。其の動く時に方て、未だ嘗て静かならず。故に曰く「無動」。其の静かなる時に方て、未だ嘗て動かさず。故に曰く「無静」」³⁴神は万物よりも妙である。昼夜や陰陽もすべて神によって変わり、神は昼夜や陰陽によって変えられることはない。

「動きて動くことなく、静かにして静かなることなし」を問ふ。曰く、「此れ説は「動きて陽を生じ、動くこと極りて静なり。静かにして陰を生じ、静かなること極りて復た動く」。此れ自ら箇の神其の間に在て、陰に属せず、陽に属せず。故に曰く、「陰陽不測之を神と謂ふ」と。且つ昼は動き夜は静かなるが如きは、昼間に在て神之と俱に動かさず。夜間に在て神之と俱に静かならず。神は又た自ら是れ神なり。神却て昼夜を變じ得て、昼夜却て神を變じ得ず。神は万物に妙なり。「水は陰にして陽に根差し、火は陽にして陰に

³² [宋]黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類』、第2頁。

³³ [宋]黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類』、第2404頁。

³⁴ [宋]黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類』、第2403頁。

根ざす」と説くが如きは、已に是れ形象有り、是れ粗底を説き了る」と。³⁵

神は昼夜によって変わることなく、終始一である。「神又た自らは是れ神」と言われるように、神は一切の対立する二つの物を貫通し、常にそれ自体としては同一である。朱子は張載の「一物両体」を称賛し、「神化」の二字、程子説き得たりと雖も、甚だ分明ならず。惟だ是れ横渠推出し来る」と述べている。そして、張載の「一なるが故に神なり、両なるが故に化す」について次のように説明している。

両は一を推し行ふ所以也。張子言ふ、「一なるが故に神なり。両在るが故に不測なり。両なるが故に化し、一を推し行ふ」と。此の両在るが故に一存すと謂ふなり。「両立たざれば、則ち一見るべからず。一見るべからざれば、則ち両の用或は息むに幾し」も亦た此の意なり。事先後有り、才に先有れば、便ち最後の一段に思量し到れるが如し。寒なるときは、則ち暑便ち其の中に在り。昼なるときは、則ち夜便ち其の中に在り。便ち一有りて寓す。³⁶

「先」は自らの同一性の中にすでに「後」を包含している。「寒」は自らの同一性の中にすでに「暑」を包含している。一切の差異はすべて対立する二つのものの体現であり、対立する二つのものはそれぞれの同一性の中に、必ずすでにもう片方を包含している。「一」は相互に依存し相互に作用する二つのものの外にある「一」ではない。無分別の「一」は常に無分別の硬直した状態の中にしかあることができず、このような「一」は存在しない。「一」はあくまで対立する二つのもののそれぞれの同一性である。そして、二つのもののどちらの同一性も、同時に対立する他方の存在を意味する。「陰中陽有り。陽中陰有り。陽極まりて陰を生じ、陰極まりて陽を生ず。所以に神化窮り無し。」³⁷

³⁵ [宋]黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類』、第 2403 頁。

³⁶ [宋]黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類』、第 2512 頁。

³⁷ [宋]黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類』、第 2511 頁。

動静・陰陽には始まりがない。そのため程子は「動静端無く、陰陽始まり無し」と述べた。これに対して、朱子は明確に次のように述べている。「これ箇の始め說道すべからず。他那の始め有るの前、畢竟是れ箇の甚麼ぞ。他自らはれ一番の天地を做し了る。壞れりて後、又た恁地く做し起き来る。那箇甚の窮尽有らん。」³⁸有形の物は、仮に天地のように大きなものであってもいつか壊滅する。しかし、壊滅は一切の対立や差別の消失ではない。そのため、朱子は「天地始初混沌未分の時、想に只だ水火の二者有り」と言っている。³⁹ここでの「火水」は、おそらく陰陽のことを指している。陰の中に陽を含んだものが水の象であり、陽の中に陰を含んだものが火の象であるからである。無窮無尽の大化流行は、相互に依存する対立する二つのものの相互作用と転化の体現に過ぎない。しかし、二つのものの「立」もまた各自の同一性の体現である。「凡そ天下の事、一にしては化すこと能はず。惟だ両にして後能く化す。且く一陰一陽の如きは、始て能く万物を化生す。是れ両箇と雖も、之を要するに亦た是れ此の一を推し行ふのみ。」⁴⁰

陽自身の同一性のためには陰が条件となるのであり、逆もまた然りである。そのため、対立する二つのもののそれぞれの同一性は、対立する一方の同一性の根本でもある。対立する二つのものが構成する無限の差異が「一を推し行ふ」のである。無限の差異のそれぞれの同一性が互いに感応したり作用したりすることによって、無限に変化する「不斉」の世間万有が産出される。天理はそれと別ものではなく、対立する二つのものおよび二つのものによって構成される無限の差異を持った「一」の中に遍在している。そのため、朱子は「若し理は、則ち只だ是れ箇の淨潔空闊の世界にして、形跡無ければ、他却て造作すべからず。気は則ち能く醞釀凝聚して物を生ず也。」⁴¹と説いている。ここでの「淨潔空闊」は、純粹で混ざり気がないという意味である。理はそれとして別にあるのではなく、万物に「分付」し万物を「主宰」するものである。理は一切の差異と存在の同一性に他ならない。現実の世界は万変「不斉」であるが、全体としてみれば自ずから

³⁸ [宋]黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類』、第2377頁。

³⁹ [宋]黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類』、第2512頁。

⁴⁰ [宋]黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類』、第7頁。

⁴¹ [宋]黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類』、第3頁。

その「定」まるところがある。「若し果て心なければ、則ち須く牛馬を生み出し、桃樹の上に李花を發すべし。他又た却て自ら定まる」⁴²この「定」まるところこそが、全ての存在のそれぞれの同一性の体现である。

八、結論

朱子の形而上学の思想が程子や周子に淵源を持つことは、これまでの研究においてすでに注目されてきた。しかし、朱子が張載の本体論から受けた影響は、あるいは理本と気本との硬直した区別にとらわれていたということで、十分に重視されて来なかった。張載の本体論の構築に対して、朱子は一方では程子の「清虚一大」に対する批判を継承しながら、他方では「一物両体」の思想を創造的に深く解釈し発展させた。そして、この深化・発展は朱子の天理観の形成に対して、根本的な影響を与えている。

これまでの分析をまとめれば、次のような結論を導き出すことができる。第一に、朱子の哲学において、気の世界内における具体的な存在の間には明確で必然的な規律は存在しない。換言すれば、気の世界は根本的に「不齊」である。第二に、対立する両体（陰陽・静動など）の間の消長や転化の必然性は、その実理の必然性の体现に他ならない。消長・転化は永恆で必然のものであるが、その具体的な過程は偶然で確定したものではない。第三に、天理は形而上者として、一切の次元の存在と一切の存在の次元に同一の傾向である。一切の対立する両体のどちらも自身の同一性を維持しようとすると同時に、その対立者の同一性も維持しようとする。このような意味において、同一と差異とは相互に条件となっている。それによってもたらされる大化流行の統体によってこそ、その変化と生生の同一性が維持され、永恆の変化と已まざる生生が可能になる。天理は「潔淨空闊」の「一」である。この「一」は一切の差異と変化の中に遍在する。一切の差異と変化は「一」の推行であり実現である。天理の主宰ということの意味と決定ということの意味はここにこそある。「所以」「当然」「必然」の根本的な意味もまたここ

⁴² [宋]黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類』、第4頁。

にこそあるのである。

※本稿は楊立華「所以与必然：朱子天理觀的再思考」『深圳社会科学』2019年第1期の翻訳である。

※漢文の引用は訳者の手で書き下しにした。また、その際に『和刻本 朱子語類大全』を参照した。

(廖欽彬・河合一樹訳)

(よう りつか
北京大学哲学系教授)

島嶼を巡る

レーヴィット、洪耀勳、牟宗三とハイデガー哲学

林 鎮 国

【概要】地理学的に言えば、「島嶼」とは大陸から離れた海洋の中に浮かぶ陸塊である。「島嶼」は多くの場合海流や季節風の通り道にあり、それらによって動植物や人間などが運ばれてくる。大陸と比べて、島嶼にはより多くのものが流れ込んでくる。様々な文明の様式や宗教儀式が流れ込んでくる。その中で、観念的活動としての哲学は、島嶼にとって人間の移動に伴って比較的遅れてやってくるものである。というのは、最初期の島嶼住民のほとんどは開拓者であり、日々の生活に必要な生産に関わることのない思想活動を行う余裕はあまりないからである。島嶼に思想が発生するのは、常に近隣の大陸で動乱が起り島嶼がその避難地となるときである。島嶼は行き場を失った流亡者が身を寄せる場所であった。

1936年末、「ハイデガーチルドレン」の一人であるカール・レーヴィット (Karl Löwith, 1897-1973) は、ヒトラーの台頭によるユダヤ人迫害から逃れるために日本へ向う際に、航海の途中で基隆に寄港し台北を訪れた。当時植民地であった台湾に設置されていた台北帝国大学哲学科では洪耀勳 (1903-1986) が助手を務めていた。洪耀勳は京都学派 (西田幾多郎・田辺元・和辻哲郎・九鬼修造・務台理作) を通して初期ハイデガーの実存哲学に触れており、初期ハイデガー哲学や『カントと形而上学の問題』に対する自らの考えも持っていた。残念ながら、この二人が直接顔を合わせることはなかったが、当時の台湾における哲学の有様を端的に示す逸話であるといつてよいだろう。しかし、このような戦前の台湾哲学史の一風景は、政治的な圧迫により長きにわたって覆い隠されてきた。この島嶼に生まれ育った人ですら、近年までほとんど知ることはなかったのである。

筆者は大学四年生のときに牟宗三 (1909-1995) の『智的直覚与中国哲学』 (1971) を読んで以来、少しずつ華文哲学界におけるハイデガー哲学への応答について学んできた。牟宗三のハイデガー批判は、彼が描き出す熊十力が 1932 年に

北平市の二道橋で馮友蘭を一喝したというエピソードと同様に、新儒家に近かったかつての世代に深い刻印を残した。本稿の目的は、それから半世紀が経った今日における東アジア海域と島嶼の離散的視座から、1930年代のヨーロッパ（ドイツ）と東アジア（日本および植民地台湾）を眺め、あらためてかつてこの島嶼の周りを航海したレーヴィット、洪耀勳、牟宗三たちがどのように初期ハイデガー哲学に応答したのかということをも明らかにすることである。そして、そのような背景のもとに、人間とは何か、人間はどのようにして安住することができるのかという問いについても考えたい。

序曲——島嶼、流亡と安住

地理学的にいえば、「島嶼」とは大陸から離れた海洋の中に浮かぶ陸塊である。「島嶼」は多くの場合海流や季節風の通り道にあり、それらによって動植物や人間などが運ばれてくる。大陸と比べて、島嶼にはより多くのものが流れ込んでくる。様々な文明の様式や宗教儀式が流れ込んでくる。その中で、観念的活動としての哲学は、島嶼にとって人間の移動に伴って比較的遅れてやってくるものである。というのは、最初期の島嶼住民のほとんどは開拓者であり、日々の生活に必要な生産に関わることのない思想活動を行う余裕はあまりないからである。島嶼に思想が発生するのは、常に近隣の大陸で動乱が起り島嶼がその避難地となるときのときである。島嶼は行き場を失った流亡者が身を寄せる場所であった。しかし、島嶼の環境の劣悪さは大陸の政治的な危険と同様に厳しいものであった。章太炎（1869-1936）は、戊辰政変によって清の朝廷に追われる身となり、上海から台湾に渡って総督府下の『台湾日日新報』の記者になった。しかし、わずか半年後には「台湾の気候は蒸し暑くて、士大夫も少ない。半年住んだだけで、すっかりやる気がなくなった（台湾気候蒸湿、少士大夫、処之半年、意興都尽）」（『自定年譜』）といって日本へ移ってしまった。もう一つの例として、1928年に台北帝国大学哲学講座に赴任した務台理作（1890-1976）は、当時の台湾の非文明的な暮ら

しにうんざりしていたという。¹このような例は枚挙に暇がない。島嶼を「大溪地」や「フォルモサ」と呼ぶのは、ほとんど他者の想像にすぎない。島嶼は最初から安住することのできる場所である訳ではない。

ここで「安住」という概念について検討しておくべきだろう。「安住」は時間、空間、社会、経済、政治、宗教などの様々な事柄に関わる。それは現実の問題であると同時に哲学的な概念でもあり、人類および他の全ての生物を含むあらゆる存在者の住処のことを指す。住処がなければ、存在者も存在しえない。「住処」とは住むことができる場所であり、生き物が安心して暮らすことのできる場所である。それは流亡者や放逐者にとっては特に重い意味を持っている。

本稿では島嶼と関わりのある三人の流亡者／被植民者を取りあげる。時期こそ異なるものの、この三人の人物はともにハイデガー（1889-1976）とその初期思想に向かい合った。まずは、ハイデガーの思想についてから話を始めたい。ハイデガーは『存在と時間』において、「現存在」(Dasein)の存在論的構造を「世界内存在」(being-in-the-world)であるとすた。世界は感覚、思考、行為の対象ではなく、人間がその中で感覚、思考、行為するための場である。人間が世界の中で生活しているということは、人間や世界が対象として捉えられることに先立っている。人間と世界との区別は認識上の二次的なものに過ぎない。存在論的にいえば、人間はまず世界内存在なのであり、そのことこそが最も根本的な事実である。ハイデガーは次のように述べている。「現存在を解釈するための世界内存在というこの「ア・プリオリなもの」は、継ぎはぎされた規定性ではなく、根源的に不断に全体的な一つの構造なのである。」²現存在（人間）がこのように世界において生活するために気づかい (care) しているということは、存在的な事実性 (facticity) である。ここで昔の農村のことを考えてみよう。若い父親と母親は学校に入学する子どもの学費のことで思い悩んでいる。未来に対する心配と過去に対する感傷

¹ 廖欽彬「務台理作与洪耀勳的思想関連——「弁証法実存」概念的探索」『国立台湾大学哲学論集』55期、2018年、1頁、注1。

² Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper & Row, 1962, 65. [ハイデガー著・原佑・渡邊二郎訳『存在と時間I』中央公論新社、2003年、p.104]

は、ともに現存在の時間性の根源である。現存在の存在論的な根源は時間性であり、それゆえに現存在は有限である。無限であるといえるのは時間を超越した存在のみであるが、人間の存在はそのようなものではありえない。この人間の有限性ということは、ハイデガーの思想の基調となっている。³

「世界内存在」も「安住」(dwelling)の一つ、すなわち人間の安住である。ハイデガーは戦後の講演「建てる・住まう・考える」において明確に「住むとは、死すべき者たちがこの地上に存在して居るあり方のことである」⁴と述べている。注意すべきは、ハイデガーが人間が「死すべき者であること」(mortals)、すなわちその有限性を強調していることである。有限な人間とは何だろうか。それはどのように存在しているのだろうか。ハイデガーはこの問題をカントの「人間」についての三つの問題と関連させている。

- 1、我々は何を知りうるのか。
- 2、我々は何をなすべきか。
- 3、我々は何を望むことができるか。

ハイデガーの『カントと形而上学の問題』における解釈によれば、この三つの問題は理性——純粹理性と実践理性——の根本的な関心の対象であり、それに答える伝統的な宇宙論、心理学、神学が形而上学の基礎となっている。啓蒙哲学者であったカントは、これらの問題に対する回答は、自然によって作られたままの人間ではなく、「世界的市民」によってなされなければならないと考えた。⁵しかし、このような啓蒙哲学の考え方は明らかにハイデガーが納得しうるものではない。それはその近代に対する態度やその後の政治的な選択にも関わることである。

³ 時間性が現存在の存在論的構造であるということに関して、ハイデガーは『存在と時間』の後に出版した『カントと形而上学の問題』においてより詳細に論じている。本稿でも主要な問題として後に改めて触れる。

⁴ 孫周興選編『海德格爾選集』下、上海三聯書店、1996年、1191頁；Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter (New York: Harper & Row, 1971), 148. [マルティン・ハイデガー著・森一郎訳『技術とは何だろうか』講談社、2019年、68頁。]

⁵ Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, Fifth Edition, Enlarged, trans. Richard Taft (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1990), 145.

ハイデガーの基礎存在論においては、カントの三つの問いに対して、さらに第四の問いが加えられることになる。

4、人間とは何か。

これこそが前の三つの問いの核心である。この問題に答えることこそ、真に形而上学の基礎を打ち建てることである。というのも、存在は必ず人間のところ（Da）へと顕現するからである。現存在の分析が対象としての存在の分析よりも優先されなければならない。人間は必ず有限の人間であり、安住している人間も必ず有限で死すべき人間である。⁶以下に述べるように、レーヴィット、洪耀勳、牟宗三はハイデガーのこのような考え方に意義を唱え、さらには厳しく批判した。

「安住」について、ハイデガーはまず得意の語源学的な解釈方法を用いて、その言葉の忘れられた豊富な意味を示そうとする（ハイデガーが常に存在忘却に言及していたことに注意しておこう）。

それにしても、住むことの本質は、どこに存するのでしょうか。もう一度、言語の言い渡しに耳を傾けましょう。古ザクセン語の《wuoan》やゴート語の《wunian》は、古語バウエン〔bauen〕と同じく、留まること、滞在すること、を意味します。ところで、ゴート語の《wunian》は、この留まることかどのように経験されるかを、いっそう判然と語っています。ヴニアン〔wunian〕とは、満ち足りていること、平和へと導かれ、平和のうちに留まること、を意味します。フリーデ〔Friede〕つまり平和という語は、ダス・フライエ〔das Freie〕つまり自由な荒野、ダス・フリーエ〔das Freie〕という

⁶ ハイデガーの「人間とは何か」という問いについての考察は、明確にシェーラーの哲学的人間学に対する批判となっている。「たんにカントが本来の形而上学の三つの問いを、人間とは何であるかという第四の問いへと還元しているからというだけの理由で、この代四の問いを人間学的問いとして捉え、そして形而上学の根拠づけを哲学的人間学に委ねるのは、これまた早計であろう。」馬丁・海德格爾著、王慶節訳『康德与形而上学疑難』上海訳文出版社、2011年、203頁。〔マルティン・ハイデガー著・門脇卓爾、ハルトムート・ブフナー訳『ハイデッガー全集 第3巻 カントと形而上学の問題』創文社、2003年、207頁〕

意味であり、フリー [fry] とは、損害や脅威から守られている—つまり何かに対して守られ、労わられている、という意味です。フライエン [freien] つまり自由にするとは、本来、労わる [schonen] という意味なのです。
住むこと、^{ダス・フリーデ} 平和へと導かれることは、囲いをされて、ダス・フリーエのうちへ、すなわちあらゆるものを労ってその本質を発揮させる^{ダス・フライエ} 自由な荒野のうちへ留まる、ということなのです。住むことの根本動向は、そのように労わることなのです。⁷

この長い引用の中で、ハイデガーは住処は人間を自由にするものであり、自由は人間や動物を労わって存在させるものであると述べている。自由は存在の真理を顕現させるものである。⁸

ハイデガーはこのような語義についての考察に留まることなく、さらに進んで「安住」の構造とその内容を明らかにする。安住することのできる住処は天・地・神・人の四つによって構成される生活世界である。

大地 [die Erde] とは、仕えつつ担うもの、咲きつつ実るものであり、広がり渡って鉱石や水源の全体となり、立ち現われては植物た動物の全体となります。.....

天空 [der Himmel] とは、弧を描く太陽の運行であり、満ち欠ける月の推移であり、瞬く星々の輝きであり、四季とその移り変わりであり、昼の陽光、あけぼのとたそがれであり、夜の闇と明るみであり、快晴と悪天候であり、雲の動きと深い青空です。.....

神的な者たち [die Göttlichen] とは、神聖な合図を送ってくる使者のことです。この者たちの聖なる主宰にもとづいて、神が現われて臨在するかと思え

⁷ Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter (New York: Harper & Row, 1971), 148-149. 孫周興訳「築・居・思」(孫周興主編『海德格爾選集』下、上海三聯書店、1996年所収)、1192頁。[[技術とは何だろうか] 69頁。

⁸ 林鎮国「真理与自由——從海德格的地穴寓言解読談東亞哲學的二種思維与实践」, Tsuyoshi ISHII 石井剛 (ed.), *Life, Existence and Ethics: The Philosophical Moment in East Asian Discourse* (Tokyo: UTCP, 2014).

ば、身を退けては隠れるのです。……

死すべき者たち〔die Sterblichen〕とは、人間のことです。人間が死すべき者たちと呼ばれるのは、人間が死ぬことができるからです。死ぬとは、死を死として能くすることです。死ぬのは人間だけであり、しかも人間が、大地の上、天空の下、神的な者たちの見ているところに留まるかぎり、人間はたえず死につつあります。……⁹

講演の中でハイデガーはこのような考え方は自身のシュバイツヴァルトでの経験に由来するものであると述べている。そのの家屋は風を避けられる南向きの山腹にあり、屋根はこけら葺きである。室内には十字架像を安置した一角があり、産褥と死者の棺のための神聖な空間となっている。それは人間が生きて死ぬ場所である。¹⁰

あるいは、ハイデガーがドイツ山間部の農民の家屋をモデルとして考えた安住の概念はロマン主義的などころがあり、近代以降には馴染まないのではないかと思う人もいるかもしれない。しかし、目を島嶼に向け変えても、原住民であれ外から来た植民者であれ、彼らの集落はハイデガーが示した家と類似した構造を持っている。当初の村落では、中央に神廟（媽祖廟や大道公廟）があり、その周囲には公廟と墓地がある。このように集団の生活空間が構成されており、人々はその中で生老病死を経験する。これこそが「安住できる住処」である。

ハイデガーは「労わり」「平和」「自由」の背後で歴史上いくどとなく繰り返されてきた威嚇や暴力、そして「故郷喪失」をもたらす災難については明確に語っていない。そのような巨大な災難に関する問題はハイデガーと親しかった一人のユダヤ系ドイツ人の学生によって受け継がれることになる。ハイデガーは講演の最後に次のように述べている。「人間が真の住宅難を困窮そのものとしてはまだまだ熟考していないこと、まさにここに人間の故郷喪失が存しているとすれば、どうでしょうか。……故郷喪失とは、正しく熟考され、よくよく心に留められるな

⁹ 孫周興訳、1192-1193頁。『技術とは何だろうか』70-71頁]

¹⁰ 同上、1203頁。『技術とは何だろうか』88-89頁]

ら、死すべき者たちを住むことへと呼び入れる唯一の言い渡しなのです。」¹¹ハイデガーは当時のナチスの粛清や迫害によって故郷喪失したユダヤ人について明示的にも暗示的にも語っていない。そのようなユダヤ人の一人として、カール・レーヴィット (Karl Löwith, 1897-1973) がいる。レーヴィットはまた「ハイデガー・チルドレン」の一人でもあった。¹²

レーヴィット——「安住」から「故郷喪失」へ

ハイデガーの指導学生であったレーヴィットはユダヤ系であったが、自らのことをドイツ人の哲学者であると思っていた。しかし、1933年にヒトラーが権力を掌握すると、その運命は大きく変わってしまった。レーヴィットはまずイタリアに逃れたが、イタリアでもファシスト党がドイツの種族法を採択してしまったため、行き場に窮することになった。その後、幸いにもかつてマークブルク大学で面識のあった九鬼周造 (1888-1941) の援助によって東北帝国大学に職を得ることができ、1936年10月にイタリアのナポリ港から妻を連れて日本郵船の「諏訪丸」に乗って日本へ向かった。¹³

この航海の途中の11月10日に基隆に寄港した際、レーヴィットは歓迎されながら台湾に上陸し一日を過ごした。日本人たちはそのことによって植民地化の成功を称揚したかったようであるが、このドイツから来た教授の目に映ったのは基隆の「見るからにうらびれた様子」や「気の毒になるくらい荒れ果てた様子」であった。台北に向かう際にも、「道路の状況は劣悪」で、民家の様子は「哀れで不潔だった」との感想を残している。ただし、肥沃な土地や壮麗な山々の風景、古い中国の城門や日本式の神社などは深く印象に残ったらしい。¹⁴

¹¹ 同上、1204頁。『技術とは何だろうか』91頁]

¹² Richard Wolin, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse* (NJ: Princeton University Press, 2001).

¹³ 区立遠「訳者導言」(カール・洛維特『一九三三——一個猶太哲學家の德國回憶』台北：行人出版社、2007年、viii-xi頁。

¹⁴ 同上、xi-xii頁。

案内役の日本人は台北帝国大学のことも紹介したが、残念ながらレーヴィットの興味を惹かなかったようである。とはいえ、それは当時の台湾の哲学に何も見るべきものがなかったということの意味する訳ではない。台北帝国後大学には早くも昭和3年(1928)に哲学科が設立されており、哲学・哲学史講座では京都学派の務台理作が教えていた。さらに、東京帝国大学の哲学科を卒業して帰ってきたばかりの洪耀勳が助手として働いていた。¹⁵近年の学界の努力によって、日本植民地期の台湾の哲学についての資料が徐々に発掘されてきた。そのことによって、カント、フィヒテ、ヘーゲル、マルクス、フッサール、ハイデガーなどのヨーロッパ大陸の哲学が日本の哲学界(特に京都学派)を經由してどのように戦前の台湾の学会(特に曾天從や洪耀勳)に入ってきたかということも明らかになってきている。『存在論：事実性の解釈学』(1923年)『存在と時間』(1927年)『カントと形而上学の問題』(1929年)『形而上学とは何か』(1929年)といった初期ハイデガーの著作は、和辻哲郎、田辺元、九鬼周造、西谷啓治などの人物によって早くから受容され、ドイツ国外では最大となるハイデガーを巡る思潮が形成されていた。レーヴィットの台北訪問に先立って、洪耀勳は台湾帝国大学において「当今哲学之問題」(1934年)および「風土文化観：その台湾風土の間の関係」(1936年)を発表しており、それらの中にはハイデガーへの応答が含まれていた。そして、1942年に北平で発表した「実存の有限性と形而上学の問題」で、ハイデガーの『カントと形而上学の問題』に対して正式な回答を示した。¹⁶

レーヴィットは1941年にアメリカに赴くまでの間仙台の東北帝国大学で教鞭をとった。仙台での五年間の生活の中で、「国土と民衆とその繊細な礼儀正しさから、

¹⁵ 廖欽彬主編・張政遠審訂・林暉鈞訳『洪耀勳文獻選集』台北：台大出版中心、2019年、260頁。また「文政学部——哲学科簡介」『Academia——台北帝国大学研究通訊』創刊号、1996年、99-141頁も合わせて参照されたい。この紹介には、二つの洪耀勳に関わる資料が含まれている。一つは昭和6年に文政学部で行った講演「ヘーゲル精神現象学につきて」であり、もう一つは『哲学科研究年報』第五輯(昭和13年9月)に発表された「存在ト真理——ヌツビッセノ真理論ノ一考察」という論文である。

¹⁶ 近年のこの領域における資料発掘と研究の成果は、広く知られている通りである。洪耀勳に関しては、洪子偉、廖欽彬、黄文宏、藤田正勝などによる開拓的な貢献があった。しかし、ここではそれらの一については言及しない。

また、偉大な仏教芸術から、忘れることのできない印象を受け取（246）」ったと書いている。「日本の庶民が自然的で日常的な事物——太陽と月、成長と消滅、春夏秋冬、木、山、川と石、生殖能力と栄養、稲の田植えと家の建築、先祖と皇室——をすべて聖別するのをまのあたりにして、初めてギリシア人の宗教的な異教世界とローマ人の政治的宗教とについてもいくらか理解したのです。（246）」¹⁷レーヴィットが驚いたのは、自然（ハイデガーのいう四つの内の天と地）が東洋文化において占める地位である。このような体験から、レーヴィットは『世界史と救済史』においてヘーゲルの世界史意識も含め、ユダヤ・キリスト教の救済史観に疑問を抱くようになった。歴史の意義の問題に回答するためには、「歴史的世界と歴史的な考えかたとを越えて、本性上おのずから存在しているものの唯一の全体である世界一般にまで行き着くほか」¹⁸ない。レーヴィットは古代ギリシアのストア主義を立脚点とすることによって、東洋の道家の自然を尊ぶ立場に接近しているといっただろう。「世界」（＝自然）はカントの「理念」やフッサールの「地平」、ハイデガーの「投企」ではなく、それ自身として「唯一で欠けるところのない現実の世界」¹⁹である。「わが思索のあゆみ」の中で、ハイデガーの安住の構想に対して応答している。神と人間の地位は、必ず存在者の全体としての自然との関係から理解されなければならない。神性は自然の属性にすぎず、世界の上や外に立つような人格神はありえない。そして、人間もまた自然の一部分に他ならない²⁰。もし安住という言葉を使うとすれば、自然（天と地）に帰ることこそが安住に他ならない。

皮肉にも、レーヴィットは流浪の身となりながらハイデガーの提起した安住の問題に答えたのである。レーヴィットはその後、1952年にガダマー（Hans Georg Gadamer）の援助もあり、「まるで一度もそこを離れたことがなかった」かのよう

¹⁷ カール・ロヴェット「生平経歴」（『一九三三——一個猶太哲學家の德國回憶』臺北：行人出版社、2007年所収）、249-250頁。Karl Löwith, *My Life in Germany Before and After 1933*, trans. Elizabeth King (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1994). [カール・レーヴィット著・秋間実訳『ナチズムと私の生活——仙台からの告発』法政大学出版局、1990年、246頁]

¹⁸ 同上、254頁。[『ナチズムと私の生活』251頁]

¹⁹ 同上、255頁。[『ナチズムと私の生活』252頁]

²⁰ 同上、256頁。[『ナチズムと私の生活』253-4頁]

にハイデルベルク大学に戻った。戦後のヨーロッパは荒れ果てていたが、世界は依然としてそこにあった。

レーヴィットのハイデガーに対する批判は早くはハイデガーの指導の下で書かれたその教授資格論文に見ることができる。ハイデガーが人間すなわち「現存在」を死へ向かう孤独な存在として捉えるのに対して、レーヴィットの立場はマルティン・ブーバーやレヴィナスに通じるところがある。ハイデガーは「そこ」に一人寂しく存在する現存在を論じたが、レーヴィットによれば現存在はどこまでも社会関係において存在するものであり、世界は人間の「汝性」(thouness)によって構成される「共同世界」(Mitwelt)である。²¹世界の構成において、「汝」は排除しえないものであるだけでなく、必要なものでもある。レーヴィットのこのような考えかたはフォイエルバッハから影響を受け、汝と我の弁証法を強調するものである。今日の目から見れば、このレーヴィットのハイデガー批判には日本の京都学派、特に特に和辻哲郎や田辺元と類似したところがある。その影響を受けた洪耀勳も含めて、複数の文化にまたがる興味深い哲学的現象を形成している。

レーヴィットのハイデガーに対する最も厳しい批判は『ナチズムと私の生活』(1940年)と『ヨーロッパのニヒリズム』(1983/1995)において展開される。レーヴィットはそこにおいてハイデガー思想とナチスとの政治的な結びつきを指摘する。他の「ハイデガー・チルドレン」と比べても、レーヴィットの観察はより深いものであった。レーヴィットの目に映るハイデガーは「フィヒテと同じくただ半分しか学問の人でなく、他の半分は——そして、こちらの半分のほうがもしかしたら大きかったかもしれない、——論駁することを好む性格の人また説教家であり、「ハイデガーの『存在と時間』でも、私たちの存在と能力との「追い抜けない審級」という意味以外の意味を死はもっていない。……死は、かれにとっては、わたしたちの時間的実存の有限性がその面前であらわになる無であり、……「歴史的実在性」であ」²²った。当時のヨーロッパのニヒリズム、さらには 1933

²¹ Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Apprenticeship* (Cambridge: The MIT Press, 1985), p. 171; Richard Wolin, "Löwith and Heidegger: An Introduction," in Karl Löwith, Martin Heidegger & European Nihilism (New York, Columbia University Press, 1995), p. 5-6.

²² カール・洛維特『一九三三——一個猶太哲學家の德國回憶』臺北：行人出版社、2007年、

年のナチスの台頭が「すでに現実となった政治的変革の局面」において、ハイデガーは、世界内存在の形式分析によって西洋の形而上学の歴史を「徹底的に解体」しようと決意した²³。このような「解体」という態度によって変革に向かい合うならば、「召喚」や「決断」によって応答することしかできない。純然たる「事実性」によって、非理性的に応答することしかできない。このような理性の欠乏した規範的な思想態度によって、人間は本当に安住することができるのだろうか。あるいは、それは暴力や流亡の時代を作り出す思想的要因にすぎないのだろうか。レーヴィットは最終的に次のように述べる。

ハイデガーのヒトラーの運動への将来の加担を見とおす人にはだれにでも、歴史の実存のこの最も初期の定式化のうちに政治的決断との後年の結びつきの基礎がもう置かれていることがわかるであろう。実存の諸カテゴリー（「自分自身へ決意する」、「無の前で自立している」、「運命を欲する」、「身をまかせる」）を勢いよく空転させてドイツの実存の全般的運動のなかへ移し入れ、いまや政治的基盤の上で破壊するには、まだなかば宗教的で世俗から分離された境涯から抜け出して、「各人独自の」現存在とその〈他ではありえないこと〉とを、独自の「ドイツ的現存在」とその歴史的運命とへ応用しさえすればよいのである。²⁴

レーヴィットの手厳しい批判はハイデガーが後に提唱した安住の概念を動揺させるものであるように思われる。安住と流亡は最も鋭いイロニーとなった。

洪耀勳——「実存」「風土」「共同体」から「具体的な人間存在」へ

48-50 頁。『『ナチズムと私の生活』45-46 頁]

²³ 同上、50-51 頁。『『ナチズムと私の生活』46 頁]「徹底的に解体」については、Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, p. 41f 参照。

²⁴ カール・洛維特『一九三三——一個猶太哲學家の德國回憶』臺北：行人出版社、2007 年、54-55 頁。『『ナチズムと私の生活』50-51 頁]

レーヴィットが日本の仙台に到着し東北帝国大学に着任したのは1936年末である。しかし、初期ハイデガー思想はそれよりも早く1920年代にすでに日本の哲学界に影響を与えていた。特に、九鬼周造、田辺元、和辻哲郎は最も重要なハイデガー思想の紹介者であった。

1922年、九鬼周造はハイデルベルク大学を訪れ、リッケルト (Heinrich Rickert, 1863-1936) の下でカントの超越論的哲学を学んでいた。その際には、天野真佑や三木清などもみなハイデルベルク大学に滞在していた。1927年、九鬼はフランスから再びドイツに戻り、フライブルクに在るフッサールの自宅で初めてハイデガーと会った。同年の冬にはマルブルク大学で行われたハイデガーの演習に参加し、そこでレーヴィットとも面識を得た。この時の縁がもとで後にレーヴィットが困難に直面した際に、東北帝国大学の職を紹介することにもなった訳である。そして、1929年春九鬼は日本に帰国し、京都帝国大学哲学科講師の職に就いた。²⁵

田辺元も1922-1924年にドイツに留学した。まずフッサールの下で現象学を学び、後にハイデガーの「存在論：事実性の解釈学」の講座にも参加した。帰国後には京都帝国大学で「現象学の発展」と題する講座を行うとともに、「現象学における新しき転向」(1924)と「認識論と現象学」(1925)の日本の論文を発表した。田辺のハイデガー哲学に対する応答は、特に「総合と超越」(1931)、「人間学の立場」(1931)、「図式「時間」から図式「世界」へ」(1932)などの諸論文において示されている。そこで田辺は、ハイデガーが『カントと形而上学の問題』(1929)でカントの超越論的構想力について解釈する際に、時間性的問題ばかりに注目して空間性的問題を閑却していると批判した。²⁶

和辻哲郎は1927年にドイツに留学したが、当初の予定の三年を過ごすことなく、1928年に帰国した。熊野純彦によれば、この海外留学の成果としては、人口に膾炙している『風土』(1935)だけではなく、ハイデガーのカント解釈に対する応答

²⁵ 黄文宏「『粹』的詮釈学」, 九鬼周造著・藤田正勝原注・黄錦容、黄文宏、内田康訳註『『粹』的構造』臺北：聯經出版公司、2009年、Ivii-Ix頁。

²⁶ 廖欽彬『近代日本哲学中的田辺元哲学』北京：商務印書館、2019年、186,191頁。

である「カントにおける人格と人類性」も挙げられる。²⁷以下に見るように、田辺元の「種の論理」と和辻哲郎の「風土論」および両者の初期ハイデガー思想に対する批判は、1928年に東京帝国大学哲学科を卒業して台湾に戻ったばかりの洪耀勳に極めて大きく根本的な影響を与えた。レーヴィットが台湾に一日滞在した1936年、洪耀勳は「風土文化観：その台湾風土との関係」を発表し、島嶼に住むことを哲学的に考察することで、間接的にハイデガーの考え方に応答した。この文章はもちろん和辻の『風土』の影響を受けている。

和辻は『風土』の「序言」において、風土性の問題について考えはじめたのは1927年のベルリンにおいてハイデガーの『存在と時間』を読んだときだったという。ハイデガーの「人の存在の構造を時間性として把握する試み」に大いに啓発され、空間からも人間の存在について考えるべきであると思いついた。和辻によれば、ハイデガーも空間について論じていないわけではなく、「ドイツ浪漫派の「生ける自然」が新しく蘇生」したものに過ぎず、そこには思想的な限界があった。²⁸

空間性に即さざる時間性はいまだ真に時間性ではない。ハイデッガーがそこに留まったのは彼の *Dasein* があくまでも個人に過ぎなかったからである。彼は人間存在をただ人の存在として捕えた。それは人間存在の個人的・社会的なる二重構造から見れば、単に抽象的な一面に過ぎぬ。そこで人間存在がその具体的な二重性において把握せられるとき、時間性は空間性と即応し来たるのである。ハイデッガーにおいて充分具体的に現われて来ない歴史性も、かくして初めてその真相を露呈する。とともに、その歴史性が風土性と相即せるものであることも明らかとなるのである。²⁹

洪耀勳はその「風土文化観」において、このような議論をどのように「引き受

²⁷ 熊野純彦『和辻哲郎と日本哲学』北京：三聯書店、2018、90-101頁。

²⁸ 和辻哲郎著・陳力衛訳『風土』北京：商務印書館、2020年、1-2頁。〔『和辻哲郎全集 第八巻』1-2頁〕

²⁹ 同上、頁2〔『和辻哲郎全集 第8巻』2頁〕

ける」かを明確に述べ、批判的な観点も交えながら論じている。そこで洪耀勳は和辻の時間性と空間性の相即という議論だけではなく、さらに一步進んで田辺の「種の論理」にも言及しながら、存在の弁証法的運動の法則によってハイデガーの思想の限界を乗り越えようとしている。和辻が風土論を基礎存在論に不可欠の一側面（もう一つの側面は歴史性）であるとしたとすれば、洪耀勳はそれを「引き受け」て意識的にさらに歩を進め台湾の風土を主題として、「主体的な立場」から「風土は生存交渉の行われる生空間として具体的な生活現象を捉へんとする解釋學的立場の有する原理に對する反省」を行うことによって、地域性の存在論（regional ontology）を打ち建てた³⁰。植民地となっていた島嶼において哲学したという点で、きわめて斬新な試みであったといつてよいだろう。それは自然科学や社会科学における風土研究や人文地理学ではなく、科学研究のために現象学的解釈学による基礎を提供しようとするものであり、存在の意義の問題に答えようとするものであった。洪耀勳は、この島嶼の安住可能性を見出すための哲学は、人間が最初から共同世界の中で生活しているという事実から始まるものでなければならぬとする。ハイデガーは人間を「世界内存在」（Being-in-the-world）であるとしたが、そのような存在は時間性を有するだけではなく、空間性や歴史性、風土性をも有するはずである。ハイデガーと和辻哲郎の哲学を踏まえて、初めてこの島嶼およびその上で生活する人々について考察しようとした洪耀勳の態度は感動的ではある。

洪耀勳の文章からは被植民者としての自覚が見て取れる。また、その未開の島嶼にの人文景觀に対する態度も見て取れる。歴史の荒波の中でこの島では「一時的、假定的で、蕪雜と不齋合の状況」が今日まで続いており、「概して南支の様式の踏襲と俗悪化に終つた観がある」³¹と洪耀勳はいう。しかし、この地が低俗であるからという理由で諦めようとはしない。哲学の立場から安住のための道を見

³⁰ 洪耀勳著・廖欽彬中訳「風土文化觀——与台湾風土之間的關聯」（廖欽彬主編・張政遠審訂・林暉鈞中訳『洪耀勳文獻選集』台北：台大出版中心、2019年、83-84頁。[洪耀勳「風土文化觀——台湾風土との連関に於て」上、『台湾時報』1936年6月、23頁]

³¹ 洪耀勳著・黄文宏訳註/導読『洪耀勳日文哲学著作集』新竹：国立清華大学出版社、2020年、187頁。[洪耀勳「風土文化觀——台湾風土との連関に於て」下、『台湾時報』1936年7月、20頁]

出し、島嶼の住民にカントの「人間とは何か」という問題を教えようとするのである。人間は世界内に存在するものであるとともに、歴史的風土的な存在でもある。

洪耀勳は島嶼について考える際に、ハイデガーから出発しヘーゲルへと戻って、島嶼は世界精神を主体とする弁証法的運動を経なければならないとする。ハイデガーは弁証法を否定していることから³²、洪耀勳はハイデガーの基礎存在論は「人間存在を世界内存在と規定しながらも人間の社會性の側面が明かになし得ない」³³のものであり、また個人と実在との媒介——共同体——の問題についても考えていないと批判する。洪耀勳はこの文章の中でヘーゲルの『法哲学』における市民社会には言及していないが、「我々が存在するといふことは、かゝる一定の存在理解を有しつゝ共同世界に於いて他人と共に存在することである。我々が自由を有するといふこと或は存在可能であるといふことは、我々は共同世界に於ける共同存在としての相互の生存交渉が一定の仕方に出會はされ、一定の仕方理解されてあるといふことに外ならぬ。」³⁴と述べている。これは「共生」の理念ではないだろうか。あるいは、チャールズ・テイラー（Charles Taylor）がヘーゲル哲学から引き出した「承認」の概念、すなわち共同体の世界において相互に獲得する平等な承認のことを思い出してもいいかもしれない。いずれにせよ、洪耀勳の哲学には、被植民者の境遇に置かれた島嶼の住民でも世界市民の身分を獲得することができると思える声、「世界交渉に於て長き精神史的遍歴を徑つゝ自己を訓育することによつて」³⁵自由と存在の境地へ達そうとする声がささやかながらも確かに響いている。

³² 田辺元と務台理作がどのようにヘーゲル哲学の文脈の下にハイデガーの弁証法に対する批判を論じたか、またその立場がどのように洪耀勳に影響したかということについては、廖欽彬「海德格哲学在東亜的接受与轉化——從田辺元与洪耀勳談起」『台湾東亜文明研究學刊』第1卷第1期、2018年6月、56-57頁参照。

³³ 洪耀勳著・廖欽彬訳『洪耀勳文獻選集』86頁。[洪耀勳「風土文化観——台湾風土との連関に於て」上、『台湾時報』1936年6月、25頁]

³⁴ 同上、87頁。[洪耀勳「風土文化観——台湾風土との連関に於て」上、『台湾時報』1936年6月、25頁]

³⁵ 同上。[洪耀勳「風土文化観——台湾風土との連関に於て」上、『台湾時報』1936年6月、26頁]

ハイデガー『カントと形而上学の問題』——田辺元の読解

ハイデガーは『存在と時間』（1927）を出版した後、1927-1928年の冬季の演習で本来第二部となるはずであった問題、すなわちカントの図式論と時間の問題を論じた。そして、それを基礎として1929年に『カントと形而上学の問題』を出版した。ハイデガーは本書の第四版への前書きの中で次のように書いている。

一九二七—一九二八年冬学期に行われた「カントの純粹理性批判」に関する講義を仕上げている間に、私は図式性の章に注目させられ、そしてその中にカテゴリーの問題すなわち伝承的形而上学の存在の問題と時間の現象との間にひとつの連関を見出した。そこで『存在と時間』の問題提起は、カント解釈試論を先取るものとして関りをもつことになった。カントの原文は、私によって提起された存在の問いに対する代弁者をカントにおいて求める隠れ家となったのである。³⁶

ハイデガーは『カントと形而上学の問題』のことを『カント書』と読んだ。本書が出版されると、すぐに京都学派の哲学者たちによる反応が巻き起こった。特に田辺元は「図式「時間」から図式「世界」へ」（1932）において正式に『カント書』に対する批判を展開した。

ハイデガーは『カント書』において、カントの『純粹理性批判』の根本的な課題は形而上学の基礎をつくることにあり、そのため形而上学の問題を基礎存在論として論じるものであると明確に述べている。さらに、それは人間の有限な本質を意識しつつなされる存在論的分析であるとする。伝統的な用法では、形而上学とはあらゆる存在者（beings as such in their totality）を闡明する学問であり、仏教

³⁶ 馬丁・海德格爾著、王慶節訳『康徳与形而上学疑難』上海訳文出版社、2011年、2頁。Martin Heidegger, *Kant and the Problems of Metaphysics, Fifth Edition, Enlarged*, trans. Richard Taft (Bloomington: Indiana University Press, 1990), p. xvii. [『カントと形而上学の問題』6頁]

でいえば一切法を明らかにすることに相当する。³⁷このような問題に対する回答は、近代哲学（カントも含む）では認識論的な方法が取られることが多いが、ハイデガーはあくまで現存在（Dasein）の分析から始めるべきであると主張する。そして、この現存在の基礎存在論的分析によって旧来の形而上学の基礎を解体し、形而上学における真の根源（純粋理性ではなく現存在）を取り戻す（回復する）ことが必要である。

ここでハイデガーにおいて「回復／取り戻す」（Retrieval）という概念が重要なものであることに注意しておいたほうがよいだろう。それは後にドレイファス（Hubert Dreyfus）とテイラー(Charles Taylor)の『実在論を建て直す』（Retrieving Realism, 2015）にも影響を与えた。ハイデガーは「回復／取り戻す」について次のように述べている。

根本問題の回復ということで、われわれはその問題の根源的でこれまで隠蔽されていた可能性の開拓を理解するが、その可能性の論究によって根本問題は変化させられ、そのようにしてはじめてその問題内容において保持される。

38

どのようにすればいわゆる基本問題（形而上学）の覆い隠された根源へ立ち戻り、それを顕わにすることができるだろうか。ハイデガーは過度の解釈、暴力的な解釈になる危険を避けようとはしない。それはむしろハイデガーの方法上のこだわりである。

この覆い隠された根源性とは、理性の人間性（humanness of reason）であり、人間の理性の有限性（finitude）である。カント自身も『純粋理性批判』において人間の知識の有限性について言及していたが、ハイデガーはその超越論的総合における直観の優位性をより強調する。「認識するということは第一義的には直観することである」「あらゆる思考は直観に対してたんに奉仕的地位を有するに過ぎない」³⁹。

³⁷ Ibid., 1, xxi.

³⁸ Ibid., 143; 王譯 194 頁。『カントと形而上学の問題』204 頁]

³⁹ Ibid., 15. 『カントと形而上学の問題』31-32 頁]

ハイデガーはさらにカントの有限な人間の知識と無限な神の知識との区別を踏まえて、前者は理性の有限性の下で思考するのに対して、後者は直観のみで思考することはないとする。前者の有限性はその直感が対象によって与えられるものであるということに由来するが、後者の直観は「法界」(being as a whole = being)によって観るものであり、個別の存在物を対象とするものではない。このようにカントとハイデガーの間には一定の差異もあるものの、形而上学の基礎は人間の理性であり、理性の基礎は有限な直観であるという点からすれば、両者はともに同じ伝統の中で同一の立場を取っているといつてよいだろう。後に見るように、牟宗三はこの点を不満に思い、牟宗三は人間は有限ではあるものの、無限であることも可能であるとした。この人間の無限性という観点こそ、牟宗三がその哲学において力を注ぎ追求したところである。牟宗三以外の同時代の哲学者たち、特にレーヴィットと洪耀勳はどのようにこの問題に応答したのだろうか。最初に提起した安住の問題に立ち戻って、次のように問おう。有限性を持つ人間はどのように安住することができるのか。無限であることも可能であるような人間はどのようにして安住することができるのか。

田辺元は「総合と超越」においてハイデガーがカントの超越論的想像力を論じる際に時間性ばかりに注目して、空間性や身体性を軽視していると批判した。田辺は身体こそ人間の有限性の主な特徴であり、身体の媒介によってこそ自我と共同体と人類の間の弁証法的運動が可能になるとした。「人間の存在は、具體的なる身體性の媒介に由り、歴史的社会的存在を含み、而も各現在の道徳的行為に於て辯証法的に永遠の超越的全體を實現する個體の存在として、了解せられるのでなければならぬ。(『田辺全集』5巻、374-375、「人間学の立場」だけど?)」⁴⁰この文章からは、改めて田辺の弁証法理論が洪耀勳に与えた影響および田辺のハイデガー批判における主な論調を見てとることができる。

田辺の『カント書』に対する批判の第一点は、カントの『純粹理性批判』はあくまで認識論であり、存在論ではないということである。実は、この『純粹理性批判』の

⁴⁰ 廖欽彬「海德格哲学在東亞的接受与轉化——從田辺元与洪耀勳談起」64頁。〔『田辺全集第5巻』、374-375頁〕

基本的性格に関する解釈論争は今日まで一貫して続いている。第二に、時間と空間とは対立するだけではなく、統一され相入相即するものでもあるにもかかわらず、ハイデガーは現存在の内的な時間性を強調するあまり外的な空間性を軽視しているという点である。そのために歴史的時間や共同体社会との関係も軽視されてしまっている。田辺は空間性と身体性から世界や共同体を理解することによって、共同体をある種の意識上の問題と見なしてしまうことを避けようとした。このような考え方は和辻の風土論とも通じるものであり、洪耀勳の思想の源泉ともなっている。田辺による批判は、ハイデガーの時間図式から世界図式へと目を転じ、時間と空間とは対立するとともに統一されるという弁証法的関係を強調するものであるとまとめることができるだろう。時間図式から現存在の時間性を問題とし、そのような基礎存在論をもって形而上学の基礎とすることは偏った態度であるといわざるをえない。図式空間を軽視している上に、世界を構成する時間と空間の弁証法という図式をも軽視しているからである。また、このような批判は後の「種の論理」、すなわち個人・共同体・人類の弁証法の発展を予見させるものでもあった。⁴¹

ハイデガー『カントの形而上学の問題』——洪耀勳の読解

「ハイデガーは、人間において本質的なものは「気遣い」と「有限性」であると考えていた。「気遣い」は彼の主著『存在と時間』における指導概念であり、「有限性」は『カントと形而上学の問題』における指導概念である」⁴²。この引用文は洪耀勳の論文からのものであり、初稿は1948年、修正稿は1969年に出ている。より早くは戦中の1942年、洪耀勳は台北帝大の教職から退き、日本人の占領地域であった北京で北京師範大学に勤めていた際、すでに「実存の有限性と形而上学の問題」を出版し、『カントの形而上学の問題』について批評している。そ

⁴¹ 以上の田辺元のハイデガー『カント書』に対する批判についての説明は、主に廖欽彬「海德格哲学在東亞的接受与轉化——從田辺元与洪耀勳談起」65-70頁を参考にした。合わせて嶺秀樹『ハイデッガーと日本の哲学』ミネルヴァ書房、2002年、250-263頁も参照されたい。

⁴² 洪耀勳「基礎存有論的方法問題」（洪耀勳『実存哲学論評』臺北：水牛出版社、1987年所収）、35頁。これと同じ内容の文章はより早く洪耀勳「実存之有限性与形而上学之問題」（廖欽彬主編・張政遠審訂・林暉鈞訳『洪耀勳文献選集』所収）、206頁にもある。

の論文で彼は、ハイデガーがどのように「有限な人間存在」から始まって基礎的存在論の分析に進んだのか、またどのように形而上学の基礎づけを行ったのかについて述べている。洪耀勳によると、ハイデガーは明らかに自らの問題意識からカントの『純粹理性批判』を解釈している。ハイデガーは、「人間とは何か」という問題を、伝統的な形而上学が存在者の存在者性を問う方式では解決することができないと見なしていた。それはシェーラーの哲学的人間学の方法でも無理であり、ただ基礎的存在論における実存分析をもってのみ着手することができる。ハイデガーに関していえば、「人間が有限的なのは、ただ人間の理性が有限であるからだけではない。より重要なのは、人間理性の深奥の「気遣い」(Sorge)が有限性そのものに対して必然的な内的関連を持っており、人間の理性の「有限であり得る」(endlichein-können)という性質を気遣っているということである。この「必然的な内的関連」⁴³というのは、人間の理性が持つ有限性が、超越論的構想力における時間性の構造において明らかになるということを指す。洪耀勳は、有限性を二元の現存在(Dasein)の内的本質として見なすことが、ハイデガー哲学の主要な観点であると考えていた。

カントは超越的想像力を、『純粹理性批判』の第一版では純粋な受容性と解し、第二版では悟性の純粹総合と解している。第一版と第二版の間に存在するカントの考えの変更は、理性主義の継承を示しているだろう。ただハイデガーからみれば、第一版の超越的想像力における受容性は、正に人間認識の有限性、または人類理性の有限性を表現するものであった。ハイデガーは第一版の考えを採択することになる。そのような見方こそ『存在と時間』の立場と符合するものであったのである。

続いて洪耀勳は、人間の直観と神的直観の区別について説明する。

人間の認識は、ただ有限な理性における概念と直観の総合に関わるのであり、「原初的直観」(intuitus originarius)はただ無限な神の認識においてのみ存在し得る。神は自らの直観したものを自らが創造したものと見なすので、神の

⁴³ 洪耀勳「實存之有限性與形而上學之問題」203頁。

直観は思惟がそこに存在する必要はない。神のような創造的な直観を備えていない我々は、人類の認識に対して、直観において存在者を創造することはできず、既存のものを規定することができるだけである。このような人間の直観における受容性の性格は、有限性の一契機を形成する。⁴⁴

洪耀勳はここで、明らかに人間の有限性に対するハイデガーの解釈に賛同している。ただしこの論文の目的はハイデガーの論旨を紹介、概説することであったため、読者がそこから洪耀勳自身の批判的な観点を見つけることは難しい。彼のハイデガーに対する批判は、「基礎存在論の方法論問題」で初めて明らかになる。とはいえ、『カント書』に対する洪耀勳の解釈が、田辺元に影響されたものであることを読み取ることはできる。特に、人間の有限性が実存 (Existenz) の存在様式において発見されると述べるところで、田辺元の「実存」概念に対する分析を引用し、ただ本質 (essentia) だけをもってしては「このもの」の「このもの性」を極めることはできず、それには偶然の要素が伴うと指摘する。個体の本質と、偶然的、付帯的なこのもの性との間に存在する矛盾にぶち当たり、ヘーゲルの弁証法的総合が導入される。⁴⁵ヘーゲルの弁証法的な立場からハイデガーを解釈することは、すでに『カント書』に対する洪耀勳の一步進んだ見解であるといえよう。彼は次のように述べる。

実存とは、個体固有の内的本質と他者に対する外部との弁証法的統一者である。つまり、対他関係における外部的な現象性が、再びその根柢における内的本質において反省的に捉えられた媒介的存在である。それは、外部を内部において反省し、内部を外部において表現する存在である。したがって、存在理解と、実存の対他関係の必要性の両者は、同一存在の相互関係、またはその弁証法的相即関係を表現しているのである。⁴⁶

⁴⁴ 同上、207頁。Martin Heidegger, *Kant and the Problems of Metaphysics, Fifth Edition, Enlarged*, trans. Richard Taft, p. 17.

⁴⁵ 同上、209-212頁。

⁴⁶ 同上、212頁。

洪耀勳がこの難解な文章のなかで説明しようとしているのは、実存とは固有の本質（内）と他者（外）の弁証法的統一だということである。この弁証法的な運動は、「外部を内部において反省し、内部を外部において表現する」過程なのである。このような解釈が田辺元の影響を受けたことは明らかであり、すでにハイデガーの思考をはるかに超えている。

彼がこの文章を書いたのはまだ戦争中の北京においてであり、中国語での執筆技術には進歩が認められるものの、ハイデガーの『カント書』を批判的に読解する作業においては、まだ用語の使い方に苦勞していることが見て取れる。もちろん、志野好伸が指摘しているように、「洪耀勳の日本語は、今の日本人には非常に読みにくい。彼が京都学派の哲学者たちによる晦渋な述語をし、しかも京都学派の冗長な文体を模倣しているからである」⁴⁷。これはポストコロニアリズム理論という「模倣」（mimicry）現象であって、現在では哲学分野においてもよく議論されている問題である。もう一つ目立つのは、使用言語の変化と想像力との関係である。廖欽彬は、洪耀勳が日本語から中国語に文章を書く言語を変えた後、「哲学的な想像力が乏しくなり、哲学を紹介する作業に偏った」⁴⁸ことを指摘している。その理由としては、哲学を支えている文化（同人集団や読者層のような）の変化など複雑な問題が絡まっているだろうが、使用言語の変化という問題もその重要な契機であったことは間違いない。

一年後の1943年、洪耀勳は日本の支配下にあった北京で「存在論の新動向」を発表する。本論文は過去二十年間のドイツ哲学の発展を総合的に紹介する形式を取っている。しかし一読すると、それが普通の紹介論文ではなく、そこで試みられている批判的な総括が著者の深い洞察から導き出されているということが分かってくる。彼は、認識論を中心とする新カント学派から存在論的転回の登場にまでを辿り、この転回をフッサールの現象学を中心としてハルトマンの批判存在論、ハイデガーの基礎存在論、ヤスパースの実存哲学などを論じていく。この文章で

⁴⁷ 廖欽彬主編・張政遠審訂・林暉鈞訳『洪耀勳文献選集』268頁。

⁴⁸ 廖欽彬「海德格哲学在東亞的接受与轉化——從田辺元与洪耀勳談起」、77頁。

は、存在論と哲学的人類学（シェーラー、ハイデガー）、存在論と解釈学（ディルタイ、ハイデガー）、存在論と現象学（フッサール、ハイデガー）という分類がなされている。ハイデガー研究という観点からみれば、それほど長くないこの文章は、かなり精度の高い戦前ドイツ哲学の見取図を提供しているといえよう。またこの文書では、彼の中国語の文体がすでに非常に明快で読みやすくなっていることも確認することができる。

1948年に発表された「基礎存在論の方法問題」は、「存在論の新動向」からもう一步踏み出してハイデガーの基礎存在論の方法論を深いレベルで集中的に議論している。本論文は二つの部分からなっており、ハイデガー哲学に対する批判を試みた二つ目の部分が特に注目に値する。この批判は五つの項目に分けられており、洪耀勳によるハイデガー批判の力点は次のようなことである。つまり、ハイデガーはフッサールの形象的還元（eidetic reduction）の方法を継承しており、「偶然的な」、「具体的、歴史的、社会的、現実的事態」と見なされるものが括弧の中に入れられて、Daseinの分析はただ本質の描写に過ぎないということである。⁴⁹ハイデガーも当然このことを意識しており、基礎的存在論の関心が存在的（ontic）な領域ではなく、存在論的（ontological）な領域にあることはいうまでもない。

「具体的歴史的な、社会的現実的な事態」は存在的な領域に属しており、基礎的存在論が主題的に扱うことはできないのである。フッサールは「事態そのものへ！」というスローガンを声高に唱え、ハイデガーは「人間存在そのものへ」と唱えたが、洪耀勳は次のような疑問を投げかけている。

ハイデガーが自らの方法で把握した現存在は、具体的な現実生活の中から把握されたのでもなく、具体的な歴史発展の中から発見されたものでもない。それはただ、いかなる社会や歴史においても共通する人間存在の形式的な本質、またはすべての個人に共通する普遍性として抽象されたものに過ぎない。言い換えれば、彼のいう「現存在」は、自然的な存在者、または歴史的な存在者という意味における「人間の存在」ではなく、ただの「人間一般」に過

⁴⁹ 洪耀勳「基礎存在論の方法問題」46頁。

ぎない。そう考えることができるならば、彼の基礎的存在論は、結局のところ、具体的な人間存在の「自己疎外」である。⁵⁰

言い換えれば、ハイデガーは、具体的な存在へと立ち帰ろうとする彼の本来の目標を放棄したことになる。洪耀勳は、ハイデガーが「その方法上の限界によってギリシヤ的な理論形態への後退した」⁵¹と批判する。ここで彼の批判がレヴィナス（Levinas）のハイデガー批判に重なっていることが分かるだろう。⁵²植民地島嶼で生き、戦争の洗礼を受け、政権交代を経験した一人の人物の哲学において、社会的、歴史的における具体的な存在がもっとも切迫した問題であったことを容易に想像がつくだろう。戦後、洪耀勳は1946年に台湾に戻り、林茂生の推薦によって再び台湾大学哲学科で教鞭を取ることになる。一年後の1947年には二・二八事件が発生し、台湾大学文学院院长代理の林茂生は事件中に惨禍に会い殺害される。この論文が書かれたのは二・二八事件の翌年であり、抑圧の時代、沈黙の時代であった。検証可能な文献の不足により、洪耀勳が政治的な状況をどう捉えていたかを確認できる一次資料が存在したいため、彼が強調する「具体的な人間存在」が当時の時代的な状況と関係があるかどうかを判断する方法はない。ただし、ハイデガーに対する彼の強烈な批判が生み出した解釈の空間は記憶されてもよいだろう。本稿の最初の問いはこのようなものであった：人間とは何か、いかにして安住することができるか。二・二八事件を前後の当時の人々からすれば、この問いがいかに切実な問題であったかは、ここで再び強調する必要はないだろう。

しかし洪耀勳は、ハイデガーに対して以上のような否定的な意見だけを示したわけではない。彼はそれと同時にハイデガーに対する肯定的な見方も披瀝している。ハイデガーも当然、フッサールの現象学的還元が求めるのがただの形式的な本質ではなく、実質的な、具体的な本質であることを理解している。この実質的、

⁵⁰ 同上、48頁。

⁵¹ 同上。

⁵² 拙稿「空性と暴力——龍樹、德里達と列維ナス不期而遇の交談」では「レヴィナスに関していえば、生き生きとした「存在者」を「存在者の存在」に下に無理やりつなげることは一種の暴力、一種の存在論的な暴力である」と述べた。林鎮国『空性と方法——跨文化仏教哲学十四講』台北：政大出版社、2012年、163頁。

具体的な本質は、基礎的存在論における「現存在」に対する「存在様式」の解釈であることはいうまでもない。問題は、この「現存在」が、彼が究明しようと試みた人間の具体性とどれほど離れているかということである。この距離、またはその「自己疎外」をどのように克服できるのか。洪耀勳は、「事物を真に具体的なものにするのは、その歴史的变化の側面における特殊性、個別性である」といい、形式的な一般性ではないと主張する。「「個別性」は社会的で歴史的な存在の根本範疇である」⁵³というのである。したがって洪耀勳は、次のように断言することができた。「「現存在」の闡明を目的とするハイデガーの存在論は、歴史的で社会的な現実の把握には何の役にも立たない」⁵⁴のであり、また「不毛である」。その原因は、ハイデガーがフッサールから受け継ぎ、その修正を試みた現象学的方法（Eidetic Reduction）が最終的に観念論に陥ってしまったことにある。現存在が対象を構成することができるというのは、本質的に形成的な原理である。「したがって、彼の哲学は観念論への傾向をはっきりと表現しているのである。このことによって、彼の存在論は、全体を包括する意識を指導的な原理していると言わざるを得ない」⁵⁵。面白いのは、後述するように、彼のハイデガーに対する評価が、ハイデガー哲学を実在論として見なした牟宗三の見解とは真正面から衝突することである。

洪耀勳は、「現存在」と「歴史的社会的現実」の間に弁証法的な関係を構築しようとした。この目的のために、彼はハイデガー思想内部における矛盾と神秘性を明らかにする必要があった。この矛盾と神秘性は、初期ハイデガー思想に存在する神学的な要素に隠されている。洪耀勳は、ハイデガーがスコラ哲学の影響を受けたことを繰り返し指摘する。人間は神の属性を分かち合っているため、他の被造物とは異なるということである。洪耀勳は、「スコラ哲学における神の本質概念とハイデガーの本質概念はお互いを照らしあっている」⁵⁶と指摘する。ハイデガーはスコラ哲学における「神」の概念を「人間」の概念に移植したが、それと同

⁵³ 洪耀勳「基礎存有論的方法問題」48頁。

⁵⁴ 同上、49頁。

⁵⁵ 同上、51頁。

⁵⁶ 同上、52頁。

時にハイデガーは「被投性」が表す人間の有限性にも目を向けた。したがって、ハイデガーのいう「現存在」は、有限的であると同時に無限的である。人間本性の二重性、矛盾性は、ニーチェのいう悲劇的運命に導かれることになり、これはハイデガー思想に必然的に付きまとう傾向性であるというのである。しかしある個所で、洪耀勳は論調を切り替え、次のように述べている。

この矛盾は、有限と無限の「混合物」としての人間、そしてそこから基因する人間の悲劇的運命を表しているのではない。人間の有限性に徹底的に立脚し、神の存在を排撃することをその動機とするハイデガーの形而上学は、結局のところ、その「有限性の肯定的な部分」がしばしば神につながることで、「神学」の性格を帯びてしまうのである。ハイデガーのいう「人間」はアダムそのものであった。したがって、人間に付きまとう罪、死、無などは神の無限性から人間の有限性に転落したところの「原罪」の表現に過ぎなかったのである。⁵⁷

ハイデガーは、最後まで人間が有限的存在であるという考えを放棄しなかったのである。

しかし、これはもはやハイデガーに対する批判ではない。洪耀勳の批判の要点は、ハイデガーの思想は弁証法的な思考を欠如しており、現存在も真の歴史的な主体にはなり得ないということにある。⁵⁸洪耀勳は当論文でハイデガーの内在的な批判に徹しているため、歴史主体性の弁証法がどのように展開されるのかについては具体的に議論してはいない。彼はただ、「人間は本来「弁証法的な存在」である」、しかしハイデガーの現象学的解釈学における全体と部分の間に弁証法的な関係が存在しないと述べているだけである。真の弁証法的運動には、必ず否定の契機が必要となる。ハイデガーの現存在においては、「自己否定を経て他者と結合するいかなる媒介的な統一性も見つからない。ただ一つの意識全体から部分に至

⁵⁷ 同上、54頁。

⁵⁸ 同上、56頁。

るまでの解釈、または部分から全体に至る構成が存在するだけである。そのため、ハイデガーの「現存在」には、全体における独立した各々の意識形態の間に弁証法的な発展が存在する余地はないのである。したがって、歴史的社会的な世界に対しては目をつぶるしかないのである」⁵⁹。これは、かなり厳しい批判であると言わざるを得ない。その批判の背後に隠されている意図とはいかなるものなのか。それは彼の他の著作を参照にして探るしかない。しかし、ちょっとした発言にも気をつけなければならなかった白色テロの時代だったことを考えると、彼の隠された意図を明らかにすることが至難な作業であることも、仕方ないことかもしれない。

ハイデガーの『カントと形而上学の問題』——牟宗三の読解

戦後北京から台湾に戻った洪耀勳は台湾大学哲学科に着任するが、その後間もなく二・二八事件や国共内戦などが発生し、急転直下で変化していく社会を経験することになる。1949年、共産党の軍隊が長江を渡ったことを受け、牟宗三は杭州の浙江大学から広州まで南下し、熊十力先生に謁見した後、夏秋の間に一人で台湾に渡った。翌年から台湾師範学院で教えることになり、また1956年から1960年まで東海大学で教えた。1961年には香港大学に赴任する。1968年、偶然に出会ったハイデガーの『カントと形而上学の問題』と『形而上学とは何か』を読み、ハイデガーは「野心がとても大きく、プラトン以来の存在論の歴史を解体し、プラトン以前の存在の意味を回復しようとしている。そうすることによって、彼のいう「基礎存在論」の領域を開拓しようとしている」⁶⁰。牟宗三は、ハイデガーの存在論はその試みは注目に値するが、現象学の方法は適切ではなく、結果的に「形而上学の誤置」を招来したと結論づける。ハイデガーはカントの自由意志と

⁵⁹ 同上。

⁶⁰ 牟宗三『智的直覚与中国哲学』台北：台湾商務印書館、1971年、4頁。牟宗三が使用した『カントと形而上学の問題』の英訳本は、Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, trans. by James S. Churchill (Bloomington: Indiana University Press, 1962)である。私が師範大学修士課程のとき買った『智的直覚与中国哲学』は当時流通していた海賊版であった。その扉に、私は購入の日時と場所を「1973年3月18日、於中華書城」と記しておいた。

物自体の概念を放棄し、カントの超越論的形而上学 (transcendent metaphysics) を切り捨て、もっぱら内在的な形而上学 (immanent metaphysics) を立て、「現存在」の時間性を、または人間の有限性⁶¹だけを問題にしているのである。これが、重点の置き所を間違えた「誤置」といわれる理由である。これに対して、牟宗三は本書で、「超越論的統覚、超越論的对象 X、物自体、「超越論的理念」としての自我、知的直観と感性的直観の間の比率の調整を特に重視する」。自らを「調適上遂」（かき集めて上へ向かう）といい、ハイデガーを「切断して無理やりくつつけた」⁶²と評する所以である。評価基準における優劣が判然としている。我々から見た場合、これは典型的な形而上学体系の教相判釈である。牟宗三は『円善論』の完成に至るまで、このようなスタイルを一貫して駆使している。彼のカントやハイデガーに対する評価も、必ずより巨視的な教相判釈の文脈から眺めなければならない。それは、彼の悲嘆に満ちた時代感情と歴史意識と分離して捉えることはできず、燃え上がるような文化民族主義とも不可分のものだったのである。結論的にいうと、彼は最終的に中国哲学の伝統（儒、道、釈）から知的直観と物自体を正当化することになる。このような考え方は、外部に伝統（つまり中国哲学）によってカントとハイデガーを救済しようとするものであり、これがその壮大なスケールを誇る教相判釈に隠された意味なのである。

彼はハイデガーの『カントと形而上学の問題』を読んで、すぐ自らの哲学とハイデガー哲学との決定的な相違点に気づいた。

ハイデガーは存在問題に取りかかり、フッサールの現象学からの影響を受け、現象学の範囲内で「基礎存在論」(Fundamental Ontology) を考案した。彼がカントを取り上げて論じているのも、「基礎存在論」とカントとの相違点を明確にし、カントの「先験総合判断」の思想から「Dasein」の存在論を導出

⁶¹ 「内在的な形而上学」は純粹概念（範疇）の存在領域における適用に関する議論であり、カントに即していえば、ここの存在は現象について語り、実体の実在については語らない。「超越論的形而上学」は物自体の領域であり、魂の不滅、自由意志、神の存在などを議論する。牟宗三『智的直観与中国哲学』3,103頁参照。

⁶² 同上、2,4頁。

するためであった。それで彼は、存在論の知識、または先存在論の知識を「先験総合判断」が導く超越領域と見なし、それを「存在論の基礎」と名づけたのである。しかしカントによれば、真の形而上学は「超越論的形而上学」である。もし「基礎存在論」を考案したかったのであれば、ただ超越論的な形而上学の土台の上でそれを求めるべきであり、内在的な形而上学からはそれを求めることはできないのである。これが、ハイデガーがまだ至らなかったところである。⁶³

牟宗三が言おうとしているのは、超越論的形而上学の立て直しは内在的な形而上学では無理があるということである。彼はハイデガーの方向性が、これとは完全に反対であるということを明確に認識していた。牟宗三からすれば、ハイデガーの「基礎存在論」が超越論的想像力をもって現存在の有限性を説明しようとしているのは、人が永遠に通じる可能性を完全に封じ込めることに他ならなかった。これが、ハイデガーに対する牟宗三の批判の核心である。

牟宗三は、『カントと形而上学の問題』における現象と物自体の区分について、「その理解はきわめて妥当である」⁶⁴と考えた。それでは、牟宗三のハイデガー批判の要点はどこにあるのか。彼は、ハイデガーが考えた現象と物自体の区分は正しいが、「内部直覚」について論じる時、内部直覚の形式的な条件に過ぎない時間を「純粋な自我感応」または「自我影響」(pure self-affection)と解釈し、「そこから自己の時間性及びその有限性を論じるだけであり、現象と物自体との区別についても少しも触れていない。これでは、カントのいう「心がそれ自身に影響を与える」ということの意味が失われ、「物自体」の領域が抹消されることになり、ただ「自己影響」から時間を語り、有限な自己を語ることになるのであって、これは明らかにカントの文脈からの逸脱である」⁶⁵。これがハイデガーの解釈戦略、またはカッシーラーのいう「篡奪」であったことを牟宗三も知っていたに違いな

⁶³ 同上、31-32頁。

⁶⁴ 同上、39頁。

⁶⁵ 同上、141頁。

い。しかし、ハイデガーが自分自身の哲学的方法を固持し、その基礎存在論において現存在の時間性から人間の有限性を導き出しており、人間の無限性を不可能にしているということはすでに明らかなのである。人間の有限性に関していえば、実はハイデガーはカントを誤読したわけではなく、またキリスト教の神学的観点を曲解したわけでもない。これは牟宗三もよく知っていたはずである。彼は有限性の問題を取り上げてハイデガーを批判しているが、実はこの批判は、彼がキリスト教を批判したこと関係がある。マテオ・リッチが仏教を排し儒教に追随する立場を「梁を盗み、棟を変える」ことだとし、また朱子を「別子為宗」と批判したように、彼が近世以降に中国に入ってきた新スコラ哲学を批判したことには、その教相判積上の理由があるのである。

牟宗三はハイデガーの基礎存在論が遂行した形而上学の基礎づけを「誤置」であると考えていた。実はというと、ハイデガーは『純粹理性批判』の感性論とその分析論から考察を始めているので、純粹数学がいかにか可能かと純粹自然科学がいかにか可能かということを問うたのである。牟宗三は、この考察の性格が「内在的形而上学」または「經驗の形而上学」に属するのであり、經驗可能な先験的な根拠を処理するためのものであると述べている。真の形而上学は弁証論における「超越論的形而上学」であり「道德神学」であるはずだということである。牟宗三は、ハイデガーの基礎存在論が「根っこのない方法」⁶⁶だと批判する。「根がない」という時のその「根」とは、人間の持ち得る無限の属性、つまり自由無限心、自性清浄心、良知、本心などを指している。

牟宗三は、ハイデガーが時間を重視したことの意味を理解していた。カントの超越論的想像力やその図式論の具体性に着目することで、時間の触発性に基づく人間の有限性について議論することができるということを理解していたのである。⁶⁷また牟宗三は、ハイデガーの「實在論的情緒」、「理想主義の陥穽に陥ることを回避しようとする意志」にも着目している。ハイデガーは、「当為」をもって「事実」を統御するという理想主義を回避しようとしたということである。ハイデガー

⁶⁶ 同上、350頁。

⁶⁷ 同上。

によるその後のニーチェ演習講義を読めば、牟宗三の批判が根拠のないものではないということが分かる。ハイデガーとカントの間の格闘 (confrontation) は、後のモダニズムとポストモダニズムの論争の起源になった。牟宗三がカントとの間で繰り広げた格闘、または転倒は、ポストモダニズムの方向性に進んだどころか、中国伝統の儒、道、釈に基づいた神学的な「神智」(divine understanding)、「根源的直観」(intuitus originarius)、最後には円善にまで至ったのである。⁶⁸牟宗三の立場とキリスト教神学の違いは、一方は神が語るのに対して、一方は人間が語るということであろう。牟宗三は、人間は有限であるが、智的直観を持つことができると述べている。この「持つことができる」というのは当為であるため、理想主義の一種であるといえる。これはたとえば『大乘起信論』における「起信」の根拠が、人々成仏することの「できる」仏性を備えていると「信じる」ことにあることと似ている。仏性が発現されるかは実践の問題であり、理論上の問題ではないのだ。ここで、牟宗三とハイデガーは完全に分岐するのである。牟宗三が好んで用いる仏教の教相判釈のモデルで例えるならば、カントはせいぜい終教であり、ハイデガーはその「実在論的情緒」のせいで始教か小乗くらいになるだろう。牟宗三本人の哲学はといえば、円教に達しているということになる。カントを一つの軸としていけば、ハイデガーは「切断して無理やりくっつけた」のであり、牟宗三自身は「調適上遂」したのである。「切断した」というのは、「カントが保持していた物自体と自由意志を切り落とした」⁶⁹ということを指す。当然これは一つの教判であり、これとは異なる教判もいくらでもあり得る。多くの人は、ハイデガーの哲学をむしろ教外の禅や道家に比べるのだが、これらの立場もすべて吟味してみる価値がある。

牟宗三は、ハイデガーの『カント書』の核心が、その第三部「形而上学の基礎づけの根源性」において発揮される超越論的想像力の分析にあると考えた。ハイデガーが超越論的想像力を悟性と直観における構成の中心としたことに対して、牟宗三はこの解釈が「暴力」(violence)ではあるが「精彩」であることを認める。

⁶⁸ 同上、33,151頁。

⁶⁹ 同上、355頁。

ただ、第30節において超越論的想像力を「軽率にも実践理性、つまり道徳的な自我の自我性にまで拡大した」ことには、決して同意することができなかった。なぜかといえば、超越論的想像力は時間に即して図式を形成するのであり、「時間は想像を超越する根拠であり、時間化はすなわち対象化である」からである。つまり、道徳の真我とその道徳法則が時間化され対象化されてしまうのである。牟宗三は、「ハイデガーのこの見解は、あまりにも荒唐無稽である」⁷⁰という。牟宗三のこの言葉は、彼が繰り返し述べている熊十力と馮友蘭の議論、または朱熹に対する彼の評価を想起させる。もちろんこれは、牟宗三の理解したハイデガーが馮友蘭や朱熹の「實在論の情緒」と同じだということを意味するのではない。ただ、横に連なる形態を持ったすべての認識論と形而上学を排斥し、自らが主張する天道性命がお互い貫通し縦に貫く形態の形而上学を切実に語っているのである。⁷¹

牟宗三のハイデガーに対する最終的な評価は、ハイデガーが一種の実存的な英雄主義であるということである。牟宗三がよく使う北方方言でいう「あなたすごいね、出てこい！」ということである。しかしこれはただ気を尽くすだけで、理を尽くすことはできない。相があることにとどまり、体がない。気を尽くすことによって、事実だけを語り、当為については語らない。相があるだけなので、実存現象学の立場から物事を描いているだけであり、体がないので、また用もあり得ないのである。「人が真の人になることのできるその根拠、「実有」の超越的根拠が存するその理由としての超越的な実体（無限的な心体、性体、または誠体）を認めないが故に、我々がこの説を「根本のない説」と断定することができる」⁷²。「いかに安住するか」の問題に戻って考えてみると、牟宗三は、「仁に安住すべし、良知に安住すべし、性体本心に安住すべし、理に依るべし。人間は以上のような肯定的実体に安住することによってのみ、彼は初めて真実性と実有生を備えることができる」⁷³ということを繰り返し主張している。これに対して、ハイデガーの哲学は、「虚妄な」、安住すべきところのない思考である。

⁷⁰ 同上、354頁。

⁷¹ 同上、252頁。

⁷² 同上、360頁。

⁷³ 同上、360-361頁。

結語——島嶼と安住

ハイデガーはレーヴィットにまで行き着き、レーヴィットは台湾まで航海し、日本に亡命する。ハイデガー哲学は和辻哲郎、九鬼周造、田辺元を経て逆流し、台北帝国大学の洪耀勳まで至り、また洪耀勳から歴史的な断絶を挟んで戦後の牟宗三まで至る。今日三十年代から七十年代までの東アジア海域で出現したハイデガー哲学に対する議論を読むと、その間には一つの媒介となった場所があるということが分かる。それは、我々が身を置いている島嶼（「東アジア」というのは欧州人の命名であることを忘れてはいけない）である。ハイデガーにおける「安住」の構想は、種のように地面に落ち、小さい一つの熱帯雨林を育てあげたのである。

それまで、この島嶼には海流と季節風にのせて開拓者、工人、軍人、植民者たちがやってきて、村落、城を建て、廟堂を作り、神明を呼び、学校を開き、学者を招き、歌があり、芝居があり、詩文があり、戦争と征服があった。たとえ行きずりの旅人であっても安住を求めたのであり、すべての人は「人間」が何かを知っているように、安住が何かを知っていた。しかし、一度「人間とは何か」、「いかに安住するか」を問うや否や、哲学が出現してきたのである。哲学者は、宣教師、軍隊、移民者、難民の隊伍に混ざって移動し、放浪中のある夜空の下でいかに安住するかの思索に耽ったのである。

ハイデガーの政治的な行動について後代の人がどう評価するのであれ、彼自身は次のように述べている。「住むということは、平和をもたらす。それは、始終自由の中にあることを意味するが、この自由はすべてのものをその本質の中で労わるのである」。住むということは、土地や空間を占有することを意味しない。それは空間を分け与えること、亡命者、開拓者、航海者、宣教師たちが住むことを可能にするにすること、しかも一緒に住むことを可能にすることを意味する。これこそ自由の名に値する。人間は結局死ぬ存在であり、有限な存在である。理性は有限であり、認識も有限であり、道徳もまた有限である。この有限性を自覚することの他に、自由はあり得ない。自由は、虚妄から解放されることを意味するので

ある。

本稿で検討した哲学の旅路で交わされた論争で、ある者は共存の世界を主張し、ある者は自己と他者の弁証法を主張し、ある者は人間は有限であるが無限性の可能性を備えていると主張する。このような解釈の違いは、島嶼における多様性とも似ており、その世代の歴史と思想を豊かにした。それで、安住の自由も自らを証言することができたのである。

最後に、レーヴィットの「世界と人間的世界」の一段落を引用して本稿を締めくくりにしよう。「人類を超越する天と地は、完全に独立して自足的であり、人間の世界の上に広がっている。…自然の世界は人間の世界から独立して存在することができるが、人間は世界なしには生きることができない。我々は世界に生まれ、またそこから去っていく。世界が我々に属するのではなく、我々が世界に隷属されているのである」⁷⁴。引用の最後の一文を次のように変えて本稿の結論としたい。島嶼は我々に属するものではない、我々が島嶼に属するのである。「属する」ということには二つの意味がある。一つは「所有する」という意味で、財産権や主権の所有を指す。もう一つは承認における「帰属」の意味である。それから、「我々」は複数の住民を代表するものとして、原住民か、移民者か、人類か、それとも他の生物集団かを問わず、多様な集団を包括する。このような「我々」が島嶼に定着し、帰属感と承認意識が芽生え、安住するに至ったのである。これが「我々が島嶼に属する」ということの意味なのだ。「島嶼は我々に属するものではない」というのは、レーヴィットのいうように、世界はあるがままに運行し、誰が来てまた誰か去ろうが、無心にそれを眺める。それが所有し得るものではない。いかなる所有、占有の宣言も、すべて世界に対する冒涇であり、また罪悪である。一切の暴力は、特に集団と国家の暴力に対しては、必ずそれを直視し抵抗しなければならない。

⁷⁴ Recharad Wolin, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse* (NJ, Princeton: Princeton University Press, 2001), p. 77.

※引用文の翻訳に当って既存の日本語訳を参照したものについては、原注の後に
[] 内に日本語訳の書誌情報を示した。

(郭旻錫・河合一樹訳)

(りん ちんこく
国立政治大学名誉教授)

【特集】日本哲学ワークショップ：物語り論の今

張 政 遠

2023年3月6日に東北大学にて「日本哲学ワークショップ：物語り論の今」が開催された（主催：科研費「日本哲学における論理と感情の系譜」、共催：東北大学哲学倫理学共同研究室、求真会）。基調講演者に野家啓一先生（東北大学名誉教授）、報告者に鹿島徹先生（早稲田大学）、廖欽彬先生（中山大學）、林永強先生（獨協大學）、FONGARO ENRICO 先生（南山大學）と私、張政遠（東京大學）である。この場を借りて、主催校である東北大学の直江清隆先生、城戸淳先生に感謝の意を表したい。

本特集には、野家先生・鹿島先生・廖先生・林先生・私の論稿を収録している。物語りという概念、物語り論、あるいは物語の哲学に関しては、まさに多岐にわたっている。ここでは、各論を要約するよりも、野家先生の論文の冒頭を引用していこう。

今回「物語り論の今」と題するワークショップが開催されるに当たって基調講演を求められたが、私が「歴史の物語り論」の最初のヴァージョン（「物語行為論序説」）を発表したのは1990年のことであり、単行本（『物語の哲学』1996）の形で刊行されてからも、すでに30年近くを閲している。それゆえ、ここでは過去の論考を「反復する」のでも「捨てる」のでもなく、それを私なりに「学びほぐし」「考えほどく」ことを試みたい。その際に補助器具の役目を果たしてくれるのは、E・H・カーの名著『歴史とは何か』の新訳（近藤和彦訳、岩波書店、2022年）とマイケル・ダメットの晩年の著作『真理と過去』（藤田晋吾・中村正利訳、勁草書房、2004年）である。

『歴史とは何か』の新訳はすでに一年前に刊行されたが、世の中はまだコロナ禍

の中にあった。そして、2023年ほどのような年であるかいうと、阪神大震災から28年、東日本大震災から12年、そしてロシアによるウクライナ侵攻が1年以上を経た年であり、地球温暖化によって観測史上最も暑い夏になる可能性がある年でもある。言うまでもなく、震災の記憶が風化しており、戦争への関心も大分薄くなっている。天災と人禍をわすれないために、物語りの力が問われているはずである。

私たちはいま、ほかならぬ「物語り論」のポテンシャルとリミットを検討しなければならない。本特集は、検討のための糸口になれば幸いである。

物語り論を unlearn する

野 家 啓 一

1 “unlearn”とは何か

私が“unlearn”というあまり馴染みのない英語に出会ったのは、鶴見俊輔の以下のような文章のなかにおいてであった。

17歳の夏休み、ニューヨークの日本図書館で働いているときに、ヘレン・ケラーが手話の通訳とともにその図書館をたずねてきた。／館長が、宮城道雄の『春の海』のレコードをかけると、ヘレン・ケラーは、蓄音機に手をふれて、そのふるえから何かを感じて、音楽についての感想を話し、偶然、私に質問して、私がハーヴァードの学生だとこたえと、自分はそのとなりのラドクリフ女子大学に行った、そこでたくさんを『まなんだ』が、それからあとたくさん『まなびほぐさ』なければならなかった、と言った。／たくさんをまなび (learn)、たくさんことをまなびほぐす (unlearn)。それは型どおりのスウェーターをまず編み、次に、もう一度もとの毛糸にもどしてから、自分の体型の必要にあわせ、編みなおすという状景を呼びさました。¹

偶然とはいえ、ヘレン・ケラーから言葉を習うとは何とも奇特な体験だが、その“unlearn”をただちに「まなびほぐす」という柔らかな日本語に移した鶴見の言語感覚も見事というほかはない。手近の辞書 (*Longman Dictionary of Contemporary English*, 3rd ed.) を繰ると、“unlearn (informal)”の項目に“to deliberately forget something you have learned, in order to change the way you do something”という釈義が

¹ 鶴見俊輔『教育再定義への試み』岩波現代文庫、2010年、95-96頁。

なされており、“It’s difficult to unlearn bad driving habits.”という例文が掲げられている。要するに、固定観念や習慣を脱却するために意図的に忘れる、ということらしい。フッサール現象学の「エポケー」にでもなぞらえられる「方法的忘却」とでも言えようか。

“unlearn”と似た言葉に“unthink”がある。こちらの方は近代世界システム論の提唱者イマニュエル・ウォーラーステインが著書のタイトル (*Unthinking Social Science*, 1991. 邦訳『脱＝社会科学』藤原書店、1993) に用いたことで一般に知られるようになった。この概念についてもウォーラーステインが来日した折のシンポジウムでなされた鶴見俊輔の発言が参考になるので引用しておこう。

Unthink をどう訳すかというのはなかなか難しい問題なのですが、Oxford English Dictionary を引くと、ほとんど 400 年前の、1600 年の用例がある。“thinks and unthinks again”というもので、チャーキル (Chalkhill) からとっています。『考えを戻す、またその考えを振りほどく』という反復行為をあらわしているんです。²

単純に『捨てる』ということは、unthink じゃないんです。いったん忘れるが、忘れたものが内部の力、想像力のもとになって働く、これが unthink なんですな。³

なかなか含蓄の深い語釈だが、これを鶴見はウォーラーステインのマルクス読解を引き合いに出しながら「こういう読み解き方、つまり、考えを捨てるのではなくて、考えをほどくということ」⁴とも言い換えている。

今回「物語り論の今」と題するワークショップが開催されるに当たって基調講演を求められたが、私が「歴史の物語り論」の最初のヴァージョン（「物語行為論

² 鶴見俊輔「Unthink をめぐって 日米比較精神史」、京都精華大学出版会（編）『リベラリズムの苦悶』阿咩社、1994年、2-3頁。

³ 同前、16頁。

⁴ 同前、18頁。

序説)を発売したのは1990年のことであり、単行本(『物語の哲学』1996)の形で刊行されてからも、すでに30年近くを閲している。それゆえ、ここでは過去の論考を「反復する」のでも「捨てる」のでもなく、それを私なりに「学びほぐし」「考えほどく」ことを試みたい。その際にプロンプターの役目を果たしてくれるのは、E・H・カーの名著『歴史とは何か』の新訳(近藤和彦訳、岩波書店、2022年)とマイケル・ダメットの晩年の著作『真理と過去』(藤田晋吾・中村正利訳、勁草書房、2004年)である。

2 E・H・カー『歴史とは何か』再読

私が『物語の哲学』を刊行したとき、その評価は毀誉褒貶相半ばした。いや「毀」と「貶」が圧倒的多数を占めたというべきだろう。特に哲学分野からは、上村忠男『歴史理性の批判のために』(岩波書店、2002)や高橋哲哉『歴史／修正主義』(岩波書店、2001)などをはじめとする厳しい批判を頂戴した。彼らの批判に対しては『物語の哲学』岩波現代文庫版に収めた「増補新版へのあとがき」において必要最小限の反批判を加えておいたので、ここで屋上屋を重ねるには及ばないであろう。

もう一つ、遅塚忠躬『史学概論』(東京大学出版会、2010)第二章第五節「事実認識についての学界の論議」のなかで開陳された「歴史の物語り論批判」(ないしは名指しの辛辣な野家批判)については、フランス史の専門家からの論評でもあり、拙著『歴史を哲学する』岩波現代文庫版の「補講2『歴史の物語り論』のための弁明」において、歴史家と哲学者の立ち位置の違いや遅塚のポパー誤読も含めて詳細な反論を行なっておいた。興味ある読者は参看を願いたい。ただ、遅塚の論点には以下のカーの議論と切り結ぶ点もあるので、ここでは重複を厭わず言及させていただくこととする。

カーの『歴史とは何か』は1962年に岩波新書の一冊として、清水幾太郎の翻訳で刊行されている。私の手元にあるのは1970年の版で、ちょうど私自身が物理学から科学哲学への転身を試みていた時期と重なっている。そのせいか、C・P・ス

ノーの「二つの文化」の対立と分裂を論じた「この亀裂を修理するもう一つの方法は、目的は科学者も歴史家も同一であるということをもっと深く理解することです。この点に、科学史および科学哲学に対する新しい関心が発達していることの主要な価値があります」⁵といった箇所には傍線が引いてある。それゆえ、たしかに読んではいたらしいのだが、その内容についてはほとんど記憶に残っていない。

ところが、今回近藤和彦の手になる新訳を紐解いて、一驚すると同時に思わず快哉を叫んでしまった。まさに『歴史の物語り論』のための弁明」を私の代りにやってくれていたからである。総じて物語り論 (narratology) の批判者に共通するのは、歴史にはいっさいの「解釈」を免れた「事実そのもの」が存在するという信念である。遅塚はそのために揺らがない「構造史上の事実」と揺らぐ「事件史上の事実」とを区別している。すなわち「構造史は、大量的・反復的な事実によって構成される持続性の長い事象であり、事件史は、個別的・一回的な事実によって構成される持続性の短い事象」⁶とのことである。その上で、構造史上の事実を次のように特徴づけている。

構造史上の事実には、史料記述者の解釈も歴史家の解釈もほとんど介入しえない。端的に言えば、ここでは、歴史家は事実をほとんどそのまま見ているのであって、それは、われわれが日々の為替相場や株価指数をそのまま事実として受け取っているのとはほぼ同じことである。以上のような意味で、私は、構造史上の事実を、『揺らがない事実』と名づけたと思う。(下線は原文)⁷

なるほど、相対的に「揺らがない事実」があることは認めてもよい。だが、それが「解釈」のほとんど介入しえない事実そのままだと言われると、少々眉に唾をつけたくなるというものである。為替相場や株価指数にせよ、政府の市場介

⁵ E・H・カー『歴史とは何か』清水幾太郎訳、岩波新書、1962年、125頁。

⁶ 遅塚忠躬『史学概論』東京大学出版会、2010年、136頁。

⁷ 同前、146-147頁。

入やインサイダー取引などによって「揺らいで」いることは、いまだき少し気の利いた小学生ならわきまえているであろう。それゆえ、その数字には、市場の動向への「解釈」が反映しているのである。百歩譲って数字そのものは揺らがないとしよう。しかし、数値を導き出すには「定量化」や「標準化」の手続きが不可欠であり、この手続きこそ「解釈」でなくて何であろう。

ここで「事実」と「解釈」をめぐるカーの見解を確認しておこう。もちろんカーは、物語り論者（narratologist）では毛頭ない。だが、すでに第一講「歴史家とその事実」のなかには、次のような言葉が見える。

〔社会学者〕タルコット・パーソンズ教授は、学問のことを『現実にたいする認知の方向定位の選択的なシステム』と呼んだことがあります。もうすこし簡単に言えたかもしれませんが、しかし、歴史とはまさしくそれなのです。歴史家はどうしても選択的です。歴史家の解釈とは別に、歴史的事実のかたい芯が客観的に独立して存在するといった信念は、途方もない誤謬です。ですが、根絶するのがじつに難しい誤謬です。⁸

歴史的事実というステータスは、解釈という問題にかかっています。この解釈という要素が、あらゆる歴史的事実に入り込んでいます。⁹

私を含めて物語り論者が突き崩そうとしたのは、カーが批判しているような「事実」と「解釈」との二元論にほかならない。つまり、まず一切の解釈から独立の「裸の事実」や「頑固な事実」が存在し、次にそれに解釈を加えることによって「歴史的事実」が成立するという考え方である。この点こそが、実証主義歴史学の存立根拠といってよい。ところがカーは、いとも簡単にこの二元論を退ける。歴史的事実には、あまねく解釈が入り込んでいる、というわけである。ある意味、拍子抜けがするほどの単刀直入ぶりと言えよう。

⁸ E・H・カー『歴史とは何か 新版』近藤和彦訳、岩波書店、2022年、12頁。

⁹ 同前、14頁。

この「事実」と「解釈」の二元論をめぐる問題は、科学哲学の領域においてもやはり 1970 年代に論議的的になっていた。N・R・ハンソンが提起した「観察事実の理論負荷性」および T・S・クーンの「パラダイム論」をめぐる論争である。ちょうど実証主義歴史学の立場に相当するのが科学哲学では論理実証主義の主張という構図になる。私が「歴史の物語り論」を構想したのも、この科学哲学と歴史哲学との平行関係に基づく所が大きい。両者ともに守旧派は「事実」をアプリオリな所与と考えているからである。

先の遅塚による野家批判に戻るならば、彼は「何の概念も用いずに事実を事実として語るというのはほとんど不可能であり、多くの場合、言語による事実の表現には、はじめから、ある概念の使用という解釈が含まれている」¹⁰と述べている。これはまったく正しい。そして論理学の初歩を繰り返すまでもなく、概念の使用と言語（名辞）の使用とは表裏一体なのであり、切り離すことはできない。さらに言えば、言葉の使用は一般化（generalization）を免れることはできないのである。

ところが、その舌の根も乾かないうちに、遅塚は数行あとで「事実と概念（解釈）のどちらが先かという問題は、けっして、鶏と卵の前後関係を問うような問題ではない。私の考えでは、回答ははっきりしており、事実が概念に先立つのである」¹¹と断言して憚らない。しかし、概念に先立つ事実なるものをどのような手段で特定できるのであろうか。言葉（概念）による他はあるまい。ここには「事実」なるものが言語のネットワークから独立に、「物」のように転がっているという根本的な誤解が存する。ともかく、カー『歴史とは何か』の第三講「歴史・科学・倫理」における彼の主張に耳を傾けておこう。

言葉を使うこと自体が、歴史家の場合も科学者の場合も、一般化に身をゆだねることになります。ペロポネソス戦争と第二次世界大戦はまったく別もので、それぞれユニークでした。それでも歴史家は両方を戦争と呼んで、それ

¹⁰ 遅塚忠躬、前掲書、76頁。

¹¹ 同前。

に異をとるは、屁理屈者だけでしょう。(略) 本当のところ、歴史家はユニークなこと自体に興味関心があるのではなく、ユニークのなかの一般性に興味関心があるのです。¹²

しかし、みずからいわゆる『テクニカル』な数値の集計と分析に自己限定して、一般化と解釈を回避するならば、それは静態的な社会を無意識のうちに弁護する御用学者になることに他なりません。¹³

ここでもカーはごく常識的なことを述べているにすぎない。つまり歴史記述から「一般化と解釈」を取り除くことはできない、ということである。それは一般性をゼロに、個別性を無限大にするようなユニークな記述は不可能であることを意味する。いまいちどカーの言葉を援用するならば「歴史的事実は一定の解釈を前提としており、歴史解釈はつねに倫理的判断をとまいません。これをもっと中立的な表現で言うなら、歴史解釈はつねに価値判断をとまなう、と申しませんか」¹⁴ということである。

このような考え方に対しては、これまで常に「主観主義」や「相対主義」といった批判が投げつけられるのがお決まりであった。これは科学哲学においてクーンのパラダイム論が登場したときに守旧派から投げかけられた論難と軌を一にしている。そうした陳腐な決まり文句に対しては、「絶対の真実という考えもまた歴史の世界には—思うに学問の世界には、相応しくありません」¹⁵というカーの言葉を返しておけば十分であろう。

3 「歴史の物語り論」の擁護

¹² E・H・カー『歴史とは何か 新版』前掲書、101頁。

¹³ 同前、106頁。

¹⁴ 同前、128頁。

¹⁵ 同前、203頁。

思わずカーの『歴史とは何か』を「歴史の物語り論」の擁護射撃に援用してしまったが、先にも述べたように、カー自身は物語り論者ではまったくない。ただ、彼の「事実」や「客観性」に対する見解は、物語り論者のそれ（とりわけ私自身の主張）と不思議なことに一致しているのである。ついでながら、「客観性」についてのカーの見解も確認しておくことにしよう。

さて、ようやく歴史における客観性という、例の難問までやってまいりました。客観性という言葉自体が誤解を招き、問題をはらむものです。（略）歴史における客観性とは——その慣習的な用語によるならですが——事実の客観性ではなく関係の客観性、すなわち事実と解釈の関係の、また過去・現在・未来の関係の客観性なのです。¹⁶

まさにその通りであろう。事実の客観性とは単独の事実だけで独立に保障されるものではない。事実と他の諸事実との関係（すなわち解釈）によって支えられているものなのである。言い換えれば、客観性とは現象学の用語を借りれば「間主観性（intersubjectivity）」の謂いにほかならない。あらかじめ悪意の誤解を防いでおけば、これは事実が多数決で決まるということでは断じてない。複数の解釈の相互批判と相互調整を通じて、事実は一時的な客観性を獲得するのである。

さきに「歴史の物語り論」に対しては毀誉褒貶相半ばしたと述べたが、ここでは「誉」と「褒」の面にも触れておかなければ片手落ちというものであろう。わが国の歴史家の中で、最も早く「物語り論（narratology）」の主張に透徹した理解を示し、それに的確な論評を加えているのは、フランス史の泰斗二宮宏之である。彼はカーの『歴史とは何か』第一講に触れながら、歴史記述の手続きを次のように整理している。

ぼくらの手に遺されている痕跡は起こった出来事そのものなのではなく、文字史料の場合で言えば、その出来事を言語によって表象したものに他ならな

¹⁶ 同前、202頁。

い。さらにまた、この痕跡から歴史を探り出そうとするいわゆる実証作業とは言えば、すでにしてそこには読み手の眼が介在しているのであって、それは歴史家による読解行為に他ならないのである。しかもこの史料読解の過程には、歴史家が過去を再構築する際のナラティブの構図がはねかえってござるをえない。このように見るとき、実証と解釈を二分してそれぞれを別個の相互に独立したオペレーションと捉える発想は成り立ちがなくなっている。¹⁷

まさに現場の歴史家の経験に根ざした間然するところのない歴史記述論である。ところが、これに対しても「相対主義」といういわれのない批判が投げつけられていたらしい。二宮自身が「そこで聞こえてくるのが、それでは相対主義ではないのか、みずからの歴史像をどう正当化できるのか、結局は『神々の争い』に行き着くのではないか、といった批判である」¹⁸と述べている通りである。そうした批判に対して二宮は次のように答えている。

たしかに、自分が絶対的な真実を体現していると考えない点では相対主義に違いない。それだからと言って、単なる思いつきを並べ立ててよしというのではもちろんない。歴史記述が物語り行為だということは、自らの構築した歴史を矜持と責任をもって語ることである。(略)最後に『神々の争い』について言えば、自らを絶対視しない歴史家がどうして神々になることができようか。(略) 必要なのは、多様な姿で立ち現われる歴史が、出会い、論じあう、開かれた場が確保されることである。¹⁹

興味深いことに、相対主義の嫌疑に対する二宮の明快な反批判は、パラダイム論争に巻き込まれた科学哲学者クーンが批判者に対して返した言葉と二重映しになっていることである。クーンは自身の立場を述べたあとで「もしもこの立場が

¹⁷ 二宮宏之「歴史の作法」、歴史を問う4『歴史はいかに書かれるか』岩波書店、2004年、46-47頁。

¹⁸ 同前、52頁。

¹⁹ 同前。

相対主義なら、相対主義者であることによって、科学の性質と科学の発展の仕方を説明するために必要なものが、ひとつでも失われるとは思えないのである」²⁰と述べている。文中の「科学」を「歴史学」と置き換えるならば、それはそのまま二宮の主張と重なることであろう。重要なことは、「相対主義」というレッテルを貼って能事畢れりとするのではなく、多様な意見が「出会い、論じあう、開かれた場」すなわち学問的な「公共圏」が確保されることなのである。そしてこの公共圏は、自由な言論が保障された民主主義体制下でのみ成立することを忘れてはならない。

もう一つ、「歴史の物語り論」にとって要ともなるべき論点を掬い上げてくれたのは、第一線の歴史家であるとともに現場の歴史教育者でもある小川幸司である。彼は遅塚忠躬の野家啓一批判、西川正雄の上野千鶴子批判が、「いずれも『言語論的転回』や『構築主義』が、歴史修正主義を容認することになるという警戒感からの批判」²¹であると見定め、そこに抜け落ちている視点を的確に指摘する。少々長いけれども引用に値する一文である。

しかし、野家や上野らの哲学・社会学からの歴史論を紐解くと、先の遅塚の提示した歴史学の作業工程から抜け落ちていた営みについて、私たちは気づかされる。たとえば、野家の『歴史を哲学する』（二〇〇七／二〇一六）は、歴史的出来事は歴史記述に存在論的に先行するけれども、歴史的出来事存在は歴史記述を通してのみ知ることができるという点で、歴史記述が歴史的出来事に認識論的に先行していると述べる。この存在論と認識論の双方から見た時の歴史的出来事と歴史記述の循環構造があるからこそ、私たちは歴史記述（歴史叙述）のありように着目していかなければならない。その場合、歴史記述は『物語り行為』（narrative act）という言語行為の遂行であるから、その行為が、どのような場面で誰が誰に向かって語るのかという語り手の

²⁰ トマス・S・クーン『科学革命の構造 新版』青木薫訳、みすず書房、2023年、313頁。

²¹ 小川幸司「<私たち>の世界史へ」、岩波講座世界歴史 01 巻『世界史とは何か』所収、岩波書店、2021年、12頁。

『立ち位置』(positionality)を自覚的に再検討していくが必要になる。そうすることで、『唯一の正しい歴史』の物語(story)に回収されてしまわないような批判的視座をもつことでできるというのが、野家の主張である。それゆえ遅塚が指摘するような『よくできたお話をつくり上げた方が勝ちだ』という姿勢どころか、そうした姿勢にむしろ真っ向から抗うのが、野家の歴史論であると言えよう。²²

俎板の上に載っている鯉が、自ら声を上げるのはいささかルール違反であろうが、「歴史の物語り論」一般という観点に立てば、ここで小川が指摘している幾つかの論点は、物語り論が拠って立つ不可欠の基盤を明らかにするもの他ならない。まず、物語り行為は「言語行為(speech act)」の一形態であるから、その発話には「発話内の力(illocutionary force)」が加圧されている。そこから当然、語り手がどのような場面で誰に向かって語っているのか、という語り手の「立ち位置」と無意識の「権力性」が明らかにされる。その「立ち位置」を反省的に自覚することにより、語り手の視角の歪みや先入見が浮き彫りになるのである。

それゆえ物語り論は、「よくできたお話をつくりあげる」どころか、その背後にある欲望や付度を明るみに出す分析装置に他ならない。要するに物語り論は歴史記述そのものではなく、歴史記述の方法論であるがゆえに、「ポスト真実」の時代に抵抗する一種のメタ理論の機能を果たしうるのである。

4 「真理値リンク」というアポリア

最後に私自身の哲学的「立ち位置」を明かにしておこう。すでに拙著『物語の哲学』ならびに『歴史を哲学する』をお読みいただいた読者の方々には言わずもがなのことだが、「歴史の物語り論」を展開するに当たって私が依拠した哲学説は、ヒラリー・パトナムの「内在的実在論(internal realism)」とマイケル・ダメットの「反実在論(anti-realism)」である。それに対して、物語り論やパラダイム論を

²² 同前。

相対主義として難詰してきた歴史家や哲学者たちの立場は、基本的に実在論ないしは形而上学的実在論（*metaphysical realism*）に与していると言ってよい。パトナムによれば、内制的実在論の立場とは以下のようなものである。

内在主義の観点では『真理』とは、ある種の（理想化された）合理的受容可能性 *rational acceptability*——われわれの信念相互の、そして信念とわれわれの経験（略）とのある種の理想的整合性 *coherence*——であって、心から独立した、あるいは談話から独立した『事態』との対応ではない。²³

逆に形而上学的実在論とは、「真理」とはわれわれの心ないしは言語活動から独立した「事態」との「対応」であるとする考え方ということになる。言い換えれば、世界を上から眺める「神の眼からの観点」をを前提とする立場にほかならない。

ダメットの反実在論の場合にも、「神の眼からの観点」を拒否する点は同じである。それを彼は「われわれは時間に浸されている」²⁴という表現で言いあらわす。つまり、われわれは時間過程の外に立って世界を眺めることはできないのである。そこから彼は直観主義論理を背景にしながら、実在論と反実在論の分水嶺を「二値原理」と「排中律」の妥当性を無条件に承認するか否かに置くことになる。それらを承認することは、「神の眼からの観点」を導入することに他ならないからである。それゆえ、言明の意味理解を実在論が「真理条件」に置くのに対し、反実在論は「正当化条件」に求める。

反実在論者の言い分は（略）われわれが過去時制の使い方を習得するのは、いかなる状況があればその時制で表現された言明の主張が正当化されると見なし得るか、を学んだからである。（略）われわれが過去時制言明の使い方

²³ ヒラリー・パトナム『理性・真理・歴史』野本和幸ほか訳、法政大学出版局、1994年、79頁。

²⁴ マイケル・ダメット『真理という謎』藤田晋吾訳、勁草書房、1986年、401頁。

の訓練から手に入れるであろうところの、過去時制言明に対する真理概念は、そのような言明の正当化可能性と、すなわち、そのような言明を正当化しわれわれがその成立を認識できるような状況の存在と、一致するものだけである。²⁵

だが、ことはそう簡単には運ばない。「真理値リンク」というアポリアが存在するからである。その概要を確認しておこう。

過去時制言明の反实在論的解釈は、相異なる時点で発話される相異なった時制をもつ言明には、その真理値の間に系統的なリンクがあると認めることと、両立不可能であるように見えるのである。この難点が論争全体の核心である。²⁶

もし私がいま（1969年2月12日午後2時45分）「私はいま私の研究室にいる」と言うなら、私は、私の言葉どおり真なる現在時制の言明を立言している。この言明をAと呼ぶことにしよう。ところで、ちょうど一年後ある人が「一年前ダメットは彼の研究室にいた」という言明（これをBと呼ぶ）をなす、と仮定せよ。すると、言明Aはいま真なのだから、一年経ってなされた言明Bも同様に真であること、は真理値リンクの帰結である。²⁷

真理値リンクは、ダメットが論文「過去の实在」（1969）以来こだわってきた反实在論にとっての躓きの石である。もし「私はいま私の研究室にいる」という現在時制の言明が真であるならば、一年後の「一年前ダメットは彼の研究室にいた」という言明は、真理値リンクによって自動的に真になる、というわけである。これは实在論が主張する、正当化とは独立の「過去自体」の存在を認めることに繋がる。

²⁵ 同前、390-391頁。

²⁶ 同前、389-390頁。

²⁷ 同前、390頁。

だが、慌てるには及ばない。もし同時刻にオックスフォード大学構内で殺人事件が起こったとすれば、言明 A が真であるからと言って、単なる真理値リンクによって言明 B がダメットのアリバイの証明になるだろうか。スコットランド・ヤードの捜査はそれほど甘くはないはずである。真理値リンクだけでアリバイが証明されるのならば、世に冤罪はなくなるはずであろう。ところがダメットは、晩年の著作『真理と過去』においては、あろうことか真理値リンクを形而上学的原理にまで祭り上げてしまう。

一年前に起ったことについて誰かが今語ることを真ならしめる所のものは、一年前に起ったことだ、ということに彼（ルーク、反实在論者）は同意します。しかし彼は、過去についての言明の真偽を決めるのは過去に起ったことだ、とわれわれが言うとき、われわれが意味していることを意味していません。というのは、彼が『一年前に起ったこと』という文句を『現在の痕跡が存在するような一切の出来事』を意味するものとして使っているのであり、これこそが彼にとって、一年前に事態がどのようなであったかについての言明を真とか偽とか真理値を欠く、と決めるところのものだからです。われわれは起ったことの現在の痕跡に対して、過去についての言明を真ないし偽ならしめるものとして『過去に起ったこと』を対置したいと思います。それこそがわれわれの信ずるところ、真理値リンクによって顕揚される形而上学的原理だからです²⁸

見られるように、ダメットは真理値リンクを梃子に、反实在論から实在論へとゆるやかに「転向」したと言わざるを得ない。「過去に起ったこと」とは認識者から独立の過去自体を認めることにほかならないからである。彼はそれを「改訂版正当化主義」と名づける。もちろん「正当化主義の意味の理論は、われわれが共

²⁸ マイケル・ダメット『真理と過去』藤田晋吾・中村正利訳、勁草書房。2004年、117-118頁、傍点原文。

同的に、言明をどのように真として確立できるのか、を問題にしているのです²⁹ というかぎりでは、何の問題もない。だがダメットは、その言語共同体を「直接的な観察者」を起点に、そこから報告、記録、証言、などの情報伝達を通じて存命者のみならず故人にまで拡張することを試みる。それを支えているのが「真理値リンク」のネットワークなのである。「過去についての言明はその言明が指している時点で真ないし偽ならしめられる、ということを知るだけでは十分ではありません。その言明はその後もその真理値を保持していなければならないのです³⁰ というわけである。

ここでは、正当化条件は一にかかって最初の「直接的な観察者」に委ねられている。あとは真理値リンクを通じて正当化条件は一瀉千里に拡大されるのである。ダメットがどこで道を間違えたかと言えば、言明 A と言明 B の正当化条件が同じであると考え、真理値が言明 A から言明 B へとそのまま引き継がれると考えた点にある。言明 A は現在時制言明であるから、正当化条件は知覚による観察であり、ここには何の問題もない。ところが、言明 B は過去時制言明であるから、正当化条件の中心は想起であり、その周辺を証言や物証が固めることになる。警官や裁判官の出番が必要となるゆえんである。つまり、言明 A から言明 B への転換は単なる時制変換ではなく、正当化条件の変更をももたらすのである。この点については、立ち現われ一元論を奉ずる大森荘蔵に援護射撃をお願いするでしょう。

しかし、今只今菓子を食べているという知覚経験と、例えば明日想起されるであろう『菓子を食った』という過去形の経験は根本的に異なる二つの経験である。現在形の知覚経験と、想起の中で過去形で初体験される経験は、言語上は『単なる時称』の違いで動詞形を変えただけの違いだが、経験そのものとしては天地の差を持っている。現在経験と過去経験との違いである。この根本的違いを無視して単に言語の小差（テンス）にひきずられて、現在経

²⁹ 同前、102 頁。

³⁰ 同前、123 頁。

験が過去経験になるなどというのはほとんどない誤りである。³¹

大森に「ほとんどない誤り」と言われてはダメットも立つ瀬がないだろうが、ともかくダメットは現在知覚が過去想起へと真理値リンクを媒介にしてスムーズに移行することをいささかも疑っていない。これは正当化主義者とは思えないような誤謬である。現在知覚の言明と過去想起の言明との間に正当化条件の違いがあるのは、まともな歴史感覚を持った者には当然のことではあるまいか。ダメット自身が言うとおりに、「われわれが時間に浸されているという事実を、もっと真剣に受けとめる」³²必要があるのである。

おわりに——程々の (modest) 反実在論

大森からすれば、真理値リンクとは「現在経験が過去経験になる」ということであり、これは「一種の錯覚」にほかならない。知覚と想起とはまったく異なる経験の様式であり、両者が連続的に移行することなどありえないからである。そこから大森は、「非の打ち所のない確固とした過去などありえない」のであり、われわれがもちうるのは「程々の (modest, or, moderate) 過去」にすぎず、それで満足すべきことを提唱する³³。

しかしその程々の過去もまた空無の過去と同様に一切の根拠を持たない。現在との接続も証言の一致も更に現在の物証もすべて何らの現実に対応しているわけではないからである。つまり程々の過去はまた空無の過去なのである。³⁴

ここでは大森もいささか論を急ぎ過ぎているようである。「何ら現実と対応しているわけではない」という言い草は、大森自身が「非の打ち所のない確固とした

³¹ 大森荘蔵『時間と自我』青土社、1992年、156頁。

³² マイケル・ダメット『真理という謎』前掲書、401頁。

³³ 大森荘蔵『時間と存在』青土社、1994年、201頁。

³⁴ 同前、201-202頁。

過去」という幻想にまだ囚われ続けていることを示しているのではあるまいか。それゆえ「確固とした過去」が得られないからと言って、そこからすぐに「空無の過去」へとジャンプするのは、少々早まった決断というべきであろう。

大森が指摘するとおり、過去を再構築するのにわれわれの手に残されているのは「現在への接続と他者の証言との一致、そして物的証拠という僅かに許された三種類の手続き」³⁵だけである。大森はそれを「未熟で貧相な過去」³⁶と卑下するが、それは実在論への憧憬を捨てきれない未練にすぎない。知覚経験と想起経験に基づいて「過去物語り」を構成するためには、それだけの手続きで十分ではあるまいか。実際、われわれは「神の視点」を持つことができない以上、与えられた手段で「程々の過去」を構成し、司法や行政を賄うほかはないであろうし、実際に現実世界では賄っているのである。それは「非の打ち所のない確固とした過去」を目指す頑迷な実在論ではなく、「程々の過去」で生活に支障がなければ十分だと満足する「程々の (modest, or, moderate) 反実在論」にほかならない。ここで、なぜ反実在論を標榜するかといえば、それこそが「真理条件」ではなく「正当化条件」を掲げることによって、「歴史の物語り論」と整合する唯一の立場だからである。

(のえ けいいち)

東北大学名誉教授)

³⁵ 同前、201頁。

³⁶ 同前。

田中小実昌『ポロポロ』の「物語」考察

鹿 島 徹

一 はじめに

本日はお招きいただき、まことにありがとうございます。お招きいただいたのが「日本哲学ワークショップ」ということですので、まったくの門外漢ながら「日本哲学」ということを少しは意識して話を切り出ささせていただきます。

これからその作品を取り上げる人物は、一九二五年、ということは三島由紀夫と同じ年に生まれて広島の実に育ち、一九四四年に十九歳で応召。四六年に中国から復員し、東京帝国大学の哲学科で学びはじめるという経歴をもっています。もともと、出隆や和辻哲郎などの講義を聴き、池上謙三の『プロレゴメナ』を読む演習に出席するなどしたもの、数か月後には大学に行かなくなり、一九五二年、二十七歳の年に除籍になっています。

その人物の名は「田中小実昌」だ、と言うと、知らない方はまったく聞いたこともないでしょうし、知っている方は逆にたいへん意外に思うにちがいありません。

田中小実昌とは、ぼくなどの世代にとっては懐かしい名前です。ハゲ頭にニット帽をかぶったひょうきんな風貌でテレビによく顔を出していましたが、新宿ゴールデン街を根城にする「新宿文化人」のひとりとしても知られていました。「一種風変わりなタレント」としてぼくは見ていたわけですが、しかしその当時一九七〇年代に、かれはすでにれっきとした作家でありました。大学に行かないままさまざまな職業を転々とし、推理小説の翻訳者として活躍してのち、一九六〇年代には自分の体験を素材とする作品を発表しはじめます。一九七九年、五十四歳の年には、直木賞と谷崎潤一郎賞を受賞。逝去したのは二〇〇〇年で、滞在先のロサンゼルスでの客死でありました。

この異色の人物を、ただ東京帝大哲学科に短期間通っていたというだけで「日本哲学」の一員とするのは乱暴と言われるでしょうし、ぼくにもまたそうした意図はありません。ただしかれには「哲学小説」と呼ばれる一連の作品があって、『カント節』および『ないものの存在』という書物にまとめられています。それらを読むと、少なくともかれがじつに多くの哲学書を翻訳で濫読しながら、ものを考えていたことが分かります。この「田中小実昌の哲学小説」については、別個の検討がなされてしかるべきでしょう。

今回取り上げるのは、それら「哲学小説」ではなく、一九七九年刊行の『ポロポロ』という作品集です。谷崎潤一郎賞の受賞作で、没後も世評の高いこの短篇集に、「物語」をめぐる立ち入った考察が見られるのです。しかもそれは「物語」についての批判的反省の、或る極限的なありかたを示しているように思われます。とはいえとりあえずは「小説」ですので、その「物語」考察を理論的に捉え直そうとするより、そこからぼくらが「物語」について考えるための示唆、というか、考えるための「謎」を受け取ってみようというのが、これからの話の趣旨です。なおそのための参照軸として、ヴェルター・ベンヤミンの「物語」論についてもお話をさせていただきます。

あらかじめ『ポロポロ』の要約に触れておきますと、収録されている七つの短篇のうち表題作の「ポロポロ」を除く六篇は、十九歳から一年半にわたり二等兵として過ごした中国大陸での体験を描いています。もっとも本人によれば、米軍機による機銃掃射を受けたほかは「敵兵」を見たこともなく、したがって戦闘の場面はまったく出てきません。描かれるのは、中国各地を転々とする行軍の実態、日本兵のさまざまな死にざま、みずからの伝染病罹患と闘病、湖北省咸寧の野戦病院で敗戦を迎えた様子、敗戦後の捕虜生活などにまつわるエピソードで、これらが比較的乾いた筆致で描かれ、そのあいだに作者のいろいろな思いが綴られています。飄々とした文体ながら、各篇いずれも巧みな構成のストーリーテリングによって書き上げられており、おそらく翻訳者としてのキャリアがものを言ったのでしょう。

この連作をいま、執筆時から見て三十数年前の事柄についての「回想記」と見

なすことはできなくありません。じつは田中小実昌はその数年前にまとまった自伝的回想を出版しています。『ポロポロ』の連作の内容は大筋においてはそれに重なるところがあって、この連作が——一部登場人物の名前を変えるなどしながら——いわゆる「実体験」にのっとって書かれたものであるように見えます。自伝的回想を執筆したうえで、それにたいする自己反省を踏まえ、あらためて「小説」として戦場体験を文章にし、独特の「戦記文学」に創り上げたのだと、とりあえずは言えるかもしれません。

二 ベンヤミンの「物語」理解

さてまず、ベンヤミンの「物語」理解についてです。

あらかじめ今回のような機会にぜひ、「物語」という言葉が奥行きのある多様な意味を内含していることを、再確認させてください。かつて一九九〇年代に「歴史に対する物語論的アプローチ」が日本社会に導入されたときに、きわめて強い反発と冷ややかな黙殺とが生じました。これはぼく自身の反省なのですが、「物語」という語の導入は、歴史実証主義や正統派唯物史観にたいする挑戦の意味をもっていました。しかし「物語」を英語の「ナラティブ」の訳語であるとして、「物語られたもの」と「物語ること」の両義を含むなどとしたのは、われながらいささか短慮というものでした。「物語」という言葉には千年以上の歴史があります。現在の日常語としても、多様な意味がそこに同時に響いています。そのため、いろいろなニュアンスでこの言葉は受け取られたわけで、そのニュアンスにぼくなどはもっと敏感であるべきでした。一般に言葉の定義がその使用にあるとするなら、「物語」という語の複雑な含意は、そのつど多様な用法において現われてくるにちがひありません。

ではベンヤミンにおいてはどうだったでしょうか。

(1) 「物語作者」

一九三六年に発表された「物語作者」というエッセイがあります。副題に「ニ

コライ・レスコフの作品についての考察」とあるように、十九世紀ロシアの作家を論じたもので、そのため「文章に書かれた物語」を取り上げているわけなのですが、これをベンヤミンはドイツ語の「物語」を意味する「エアツェールング」のもうひとつの意味、すなわち「物語ること」を視野に入れて論じてゆきます。しかもそれは「顔の見える関係における口頭での語り」のことであり、野家啓一さんの『物語の哲学』も炉端における古老の語りに「物語としての歴史」の原型を見いだしていらっしゃいましたが、ベンヤミンもそうした対面の「物語り行為」に立ち返って「物語」について考えてゆくわけです。

この「エアツェールング」としての「物語」の特質をまとめますと、第一にここでは「純然たるフィクション」と「語り手の実体験」の境界が不分明です。しかもフィクションである場合にもその語り手の経験に基づいており、さらには聞き伝えを語る場合にも、長きにわたってなされてきた人びとの経験を語ることになる。かくして「物語」の第一の特質は「経験を交換する能力」に根ざしているということになります。じつは中国大陸での経験を語る田中小実昌の物語群も、まさにそうした性格をもっています。先行して出版した自伝的回想とは重要な点で相違が見られもするのですが、「じっさいに起ったのはなんだったのか」とか「フィクションなのか実録なのか」とかを問題にすることなしに、『ポロポロ』所収の作品は作者の経験を読者に伝えようとしているように見えるのです。

第二にベンヤミンの言う「物語」は、作品としての完結性をかならずしも持つてはいない。むしろ語るたびに話の展開が変わってゆくし、始まりや終わりすら変わってゆく。そのため聴き手は聴き終えて、「その後どうなったのか」と自問しながら、みずからその先をも含めて別のひとに語り継ぐことができる。さきほど『ポロポロ』の各篇は優れたストーリーテリングによって書かれていると申しましたが、そのストーリーテリングの妙は「物語」のこの「開放性」とでも名付けるべき第二の特質に支えられています。

第三に「物語」は、語り手の記憶している多くの出来事をそのつど引き出しながら語られてゆきます。そのためさまざまなエピソードが、ときとして明示的な脈絡や意味づけをもたないまま挿入されてゆくという特質をもっています。これ

はベンヤミンによれば「ロマーン」つまり「長編小説」との大きな違いであり、これまた『ポロポロ』の各篇もまたみごとにそうしたエピソード挿入の特質を発揮しています。

「物語」のこの自在な語り口は、ベンヤミンによれば、出来事をただ「語る」というだけ、提示するというだけであり、その出来事をあれこれの説明や理由づけから解き放っておくという機能をもっています。つまり長編小説や学問的歴史叙述が「出来事の連関」をなんらかの必然性をもって提示するのにたいし、そうした説明から解放された「物語」においては、受け手は事柄を受け止める大きな自由をえることとなります。これが『ポロポロ』の各篇にどのように現われてくるのかは、この発表の終わりのほうで例示してみたいと思います。

なおベンヤミンのこの「物語作者」は、以上の特質をもつ「物語」が今日では衰退していることを指摘するものでありましたが、これについては別のところで論じたこともあり、今回は取り上げずにおくことにいたしましょう。

(2)「歴史の概念について」準備断章

さて以上に見た一九三六年の「物語作者」は、ベンヤミンが一九二〇年代後半から展開していった「物語」についての考察の集大成と評価されています。そうであるとするなら、ではベンヤミンのあの著名な遺稿、一九三九年から四〇年にかけて執筆された「歴史の概念について」はどうなのでしょう。

よく知られているようにこのテキストは、歴史の出来事を „Bild“ すなわち「イメージ」として「危機の瞬間に捉える」必要を語り出しています。それではこの「イメージ」と「物語」とはどのような関係にあるのでしょうか。それについてこのテキストは語るどころがありません。

ただ、現在遺されているその準備のためのメモに、歴史事象を「物語る」ことにたいする明確な拒否が語られているのを、見のがすわけにはいきません。その拒否は、ベンヤミンが「歴史主義」と呼ぶランケやフェステル＝ド＝クーランジュらの実証主義歴史学にたいする批判の文脈に見てとられます。それによれば「歴史主義」は、「歴史のそのつどの勝者とその後継者である現在の支配者」に感情移

入るものである。そのため、過去および現在の支配の正統性を弁証するべく、歴史を「出来事の必然的な因果連鎖」として提示するのだという。「歴史を物語る」とは、この「歴史において継起する出来事のあいだに因果連鎖を打ち立てる」ことを意味しているのだということです。ベンヤミンがこれにたいして「新しい歴史理解」の課題としましたのは、そのような因果連鎖からなる「歴史の連続体」を爆砕し、過去に踏みじられ現在に忘却・隠蔽されている「抑圧された人びと」の事績をいまに取り戻すことであります。

それでは歴史はどのように語ったらいいのか。たんに「イメージ」として提示するというのとどまらない歴史記述をどのように新しく構想したらいいのか。それはじつは「歴史の概念について」解釈上の難関でありまして、とりあえず最近、ぼくの解釈をまとめて学内誌に寄稿しましたので、そのゲラのコピーをお渡しするにとどめさせてください（鹿島徹「ベンヤミン「歴史の概念について」の歴史記述論——テーゼ XVII を読み直す」早稲田大学哲学会『フィロソフィア』第110号、2023年2月）。

ここで注意したいのは、いま触れた準備メモにおいては、「物語」の意味内実が先のエッセイ「物語作者」とは真逆になっていることです。すなわち「物語作者」においては「物語」は、出来事をたんに語ることによって提示し、あれこれの説明や理由づけからから解き放っておくものとされていた。ところが準備メモでは「物語」は、出来事を原因—結果の連鎖において提示し、歴史の堅固な連続体のうちに埋め込む作用と見なされて、退けられているわけなのです。

ベンヤミンは「歴史の概念について」をひとまず脱稿したのち、ほどなくスペイン国境でみずから命を絶ってしまいましたから、かれが最終的に「物語」ないし「物語ること」をどのように理解し評価したのかについては、永遠に不明のこととなってしまいました。いろいろ推測することは可能なのですが、しかしここではかれが「物語」というものについて、さまざまなかたで不断に動的に考え進めていったことに強調を置かせてください。そうした動的な思索のなかで「物語」の意味づけそのものがドラスティックに変容することを、ベンヤミンは拒みはしなかったのです。

「物語」について動的に考え、それについての反省を進めてゆくこと。そのことをさして「小説」のなかで行なったのが、田中小実昌『ポロポロ』の連作でありました。

三、田中小実昌『ポロポロ』

中国大陸での体験を扱った『ポロポロ』の第二篇以下六つの短篇は、いずれも「ぼく」という一人称で語られています。そのため連作の末尾にいたって全体が「ぼくの兵隊物語」と呼ばれるのですが、この「物語」という言葉がもちろん問題なのでして、あらかじめ言えば、それは否定的な、しかし免れがたいものというニュアンスを帯びて用いられてゆきます。

(1) 「物語」への反省へ

もっともこの連作で作者は、「物語」という言葉の意味をとりたてて規定してはおりません。ですが、全体を読むなら、おおむねごく一般的な意味で用いられていることがわかります。すなわち、① 第三者によって——場合によっては本人によっても——ストーリーとして構造化され、起承転結をもってなされる語りであり、② 出来事に「意味づけ」を与え、③ その展開のために「時間性」が必要になるもの、ということになります。ただし作者はこの「物語」が、④ いわゆる「事実」を素材にしていたとしても「こしらえ」ものにほかならないという、いわばヘイドン・ホワイト的な観察を行ない、しかもそこに否定的な意味を込めて考えてゆくのです。

このような意味での「物語」にたいする表だつての反省がなされるにあたっては、『ポロポロ』の連作を見るかぎりでは、その第二篇にあたる「北川がぼくに」という短篇の執筆がきっかけになったようです。その短篇によれば、「北川」という同年兵が不可抗力で同じ日本軍の兵士を撃って死なせてしまい、それがほかでもないあの八月十五日の夜だった。そのことを「北川」は「ぼく」すなわち作者に——おそらくは作者にだけ——みずから話してきかせていた。復員してのち作

者はほかの話と同様にその話をあちこちで喋っていたところ、帰国一年後に偶然その「北川」に出会ってしばし共に時を過ごすことになる。親切にも当時貴重だったおにぎりを食べるよう作者に勧めてくれた「北川」は、もちろんその出来事に触れはしないが、作者もまた自分が喋ってきたような物語を「北川」に話すことはできない。

「あのとき、北川がぼくにはなした、そのことがすべてなのに、ぼくはその内容を物語にした。」

あの出来事を、広い意味での起承転結へと構造化し、それに意味づけを与える「物語」にしてきた。そのことにたいしこのとき作者は、「自責」の念を、もっと言えば「羞恥」の念を感じたように読みとれます。『ポロポロ』第二篇でその経験を作品化したことが、連作の続く箇所「物語」についての考察を始動させる重要な引き金になったように思われるのです。ぼくら自身もひとから聞いた話をネタにしていろいろなところで喋るということをしがちでありましょう。そのことに気づいて羞恥の念を抱くということもまたありましょう。「ポロポロ」の連作はそこから歩を進めて、「物語る」こと一般への反省を行なっていったようなのです。

（２）物語の遍在

「物語」への考察は、『ポロポロ』の最後のふたつの篇に明示的かつ集中的に現われています。最終的には『ポロポロ』の連作自体が「物語の世界」にほかならず、作者はみずからその「物語の世界」のなかで「得々として、初年兵という役をやっていた」ことを「白状する」と語るまでにいたります。つまりは、この連作を雑誌連載一年半ほどの期間をかけ書き進めるなかで、作者はみずからが語っている「物語」への反省を深めていったようなのです。もちろん「短篇小説」とは「物語」のひとつのジャンルであるのだとすれば、その内部が「物語の世界」であるというのは当然のことと言われるかもしれません。しかしま言った「白状」にいたるまでに、作者は「物語」というものに、いくつかのステップを踏ん

で考察を行なっています。わたしなりに整理してみましよう。

① まず「しゃべることはすべて物語になってしまう」という反省です。といっても「ほんとうは物語でないものが自分にはあるのに、口に出ると物語になってしまう」というのではない。そもそも「物語をはなす者は、もうすっかり、なにかも物語だ」という意味でそうなのだということです。これは全巻末尾で「なにかをおもいかえし、記憶しようとする、もう物語がはじまってしまう」と言われるように、想起や記憶のもつ物語性ということを含意していると言えましよう。

② この点を出発点に作者はさらに考え進めて、「世のなかは物語で充滿している。いや、世のなかは、みんな物語だろう」と語る。つまり物語遍在説とでもいうべき見解にいたります。たとえば「復員命令が出た」というのも物語であり、そもそも「軍隊というのが物語だ」というわけです。

もともと物語の遍在を語ると言っても、作者は「なにかの役にたつのは、物語やそれにつらなるものだろうけど」と付け加えています。するとここでの作者の見解は、わたしなりに敷衍しますと、第一に「世のなかで実効力をもって機能し、世の成り行きを決定づけているものは物語だ」ということであり、第二には「世のなかで重要とされている出来事は物語形式で語られ、それ自体が物語だ」ということになりましよう。

③ このように言う、「役に立たない」なにかが「物語」の外部に想定されているように見えます。つまり「物語ではないもの」、たとえば「事実」といったようなものの存在が想定されているように見受けられます。

しかし作者は最後には、この「事実」と「物語」との区別をも疑問に付してゆくののです。すなわち「事実」とは「そういうことになっている」ものにほかならず、それゆえ「物語用語」のひとつではないか、と自問するのです。この「物語用語」という言葉には説明がありませんが、前後を見ると「こしらえものとしての物語」において「内実が分からないまま人びとのあいだで通用している言葉」という意味なのでしょう。さらには「事実」のみならず、「経験」という、これまた通常は「物語以前のもの」とされているものについても、作者は先だつ箇所ですでに「物語用語」だと語っていますし、「生きてる、という言いかたが、すでに

物語なのか？」とまで懐疑を深めています。ここまでくれば、物語遍在説という特徴づけもあるいは妥当するのかもしれませんが。

以上のように整理した作者の「物語」考察は、次のように捉え返すことができるのではないのでしょうか。

「物語を充満させて事実も経験もうちに取り込んでいる世界」をひとは否応なしに生きており、しかもみずから「物語」を再生産してもいる。その意味で「物語のしぶとさ」を認めざるをえない。こう反省することは、しかしこの「物語の充満した世界」を相対化し、その権力関係からの距離化を行なうことにほかならない。ひいてはその自分たちの生きる世界への違和感を明らかにすることでもある。「物語の世界に生きているのは、生きている気がしない」と語る作者にとって、「物語」という言葉を用いて行なう反省は「作者みずから投げ込まれている世界とそこに生きることにたいする違和感」を語り出す装置になっている、と行うことができるのではないのでしょうか。

(3) 「物語が消えた」

しかしながら「物語」への考察をこのように重ねる『ポロポロ』は、第六篇「寝台の穴」の末尾において、或る不可解ともいえる転回を示すこととなります。

その第六篇によりますと、敗戦翌年の四月に部隊が引き揚げのため武昌から漢口をへて南京にいたったとき、アメーバ赤痢とマラリアに罹患していた作者は、隔離病棟代わりの天幕に収容される。そこにおいて下士官が「コレラ菌が検出されたためにさらに別病棟に移すべき患者」のリストを読み上げた。そのなかに自分の名前があったときのことを、作者はこう語っています。

「かつて一度もなかった、おかしな下痢をしている、……それは、事実そのとおりなのだが、そんなふうにおもうことも、やはり、自分に物語をしているのかもしれない。〔改行〕だが、コレラ患者の名前のなかに、ぼくの名前があったとき、いつも、物語ばかりして、物語のなかにひたりこんでいるぼくなのに、なぜか、ぼかんと、ぼくから物語が消えた……。」

この「物語が消えた」はさらに「言葉がなくなった」とも言い換えられていますが、これはどのような事態なのでしょう。作中に積極的な説明はなされていません。消極的な説明がふたつ加えられているだけです。第一にそれは「ショック」のためではない。そもそも作者は「ショック」を受けなかった。第二にそれは「重大なこと」だからなのでもない。重大なこととは「それこそ、物語を成立させるもの」だから、と。

もちろん作者は「事実」や「経験」といったものに信を置いていないのですから、「物語が消え」「言葉がなくなった」ところに「言葉にならない事実」「言葉にならない経験」が立ち現われたというのではないでしょう。さらには「生きてるという言いかた」も「物語」ではないかと考える作者にとっては、「剥き出しの生」がそこに立ち現われた、あるいはその果てにある「死」が浮かび上がった、というのではないでしょう。とにかくこの個所では「物語が消えた」というそのことだけが語られているのです。作者自身にとっても意外なことでそれはあった。そのためにことさらにそのことが語られたのでしょう。

それでは「物語が消えた」という事態を、読者はどう受け止めたらいいのでしょうか。ありていに言えば、そのことこそがこの連作の「謎」なのだとは思います。もちろん「謎」で終わる物語はあまたあるでしょう。作者・田中小実昌もそうした作品をいくつも書いています。しかしみずからいま書いているものを「物語」だと作中で語り「物語の遍在」をすら語るこの「物語」によって、「物語」にかんして示される究極の「謎」が、ここに見てとられるように思うのです。

「謎」に手近な「答え」はありません。ベンヤミンが「物語作者」で指摘していたように、物語は出来事を説明や理由づけから解き放っておく。そのことによってひとは「謎」に直面させられ、それについてさまざまに思いをめぐらせるよう、誘われていることとなります。

本来はここでこの発表は終わりにしていいのですが、みなさんの御参考までに、このぼくがどのような思いをめぐらせたかについて、簡単に述べさせていただきます。

① まず「物語が消え」「言葉がなくなった」ところに残るのは、あるいは「前

述定的な被投的情態性)、すなわち「気分」なのかもしれません。その「気分」のここでの内実とえば、「物語を充満させた世界」に投げ込まれつつ作者がつねづね感じていた、「この世界における居場所のなさ」という気分なのかもしれません。これをハイデガー『存在と時間』の言葉で言えば、通常は「不安」と訳される „Angst“、つまりは「居心地の悪さ」としての „Unheimlichkeit“ なのかもしれません。

とはいえ、作者が「気分」ということを語っているわけではないということもあり、これは余計な「説明」や「理由づけ」ということになってしまうのでしょうか。

②すると、そこに立ち現われたのは、ただ「物語が不在になった」という事態だ、と言うにとどめるべきなのかもしれません。作者は先に見たあの「北川」の話にかんして、「あのとき北川がぼくにはなした、そのことがすべて」だと語っていました。してみれば「物語が消えた」というくだりに説明を加えて「物語」にすることは、あらかじめ禁じられているというべきなのかもしれません。

以上のように見てまいりますと、『ポロポロ』連作の全体を振り返るなら、この「物語が消えた」という事態は「物語を充満させている世界」に穿たれた「穴」のようなものに思えてまいります。ただし「穴」と言っても、世界のなかにそのような「穴」がそれ自体として空いているというわけではない。物語ることの「蹉跌」、つまりは「つまづき」という場面に、そのつどそれとして浮かび上がるものでそれはあるのでしょうか。

このような「穴」としての「物語の不在」は、物語り論的考察において理論化することは、おそらくはできない。ただそれ自体が「物語」であると自認する作品のただなかにおいて、その「物語」にかんして示され、読む者もまたそのようなものとして受けとめるほかはない「謎」にほかならないのではないのでしょうか。

最後にひとつだけ蛇足を加えさせていただきます。

「穴」というぼくがいま使った比喩は、『ポロポロ』のこの第六篇が「寝台の穴」と題されていることと、はからずも暗合しているように思われます。「寝台の穴」というのは、コレラ患者を収容する天幕に設置されたベッドに、患者が寝たまま

排泄することができるよう、枕元から三分の二あたりに穿たれた十センチ四方ほどの穴のことです。『ポロポロ』の第六篇「寝台の穴」はこの穴の話にはじまり、その話で終わられております。してみると「物語が消えた」という事態を語ることは、あるいは戦地における作者の体験を暗黙のうちに伝えるものなのかもしれません。

ご清聴どうもありがとうございます。

付記：この口頭発表原稿を論文化したフルバージョンは2023年12月に武蔵野書院から刊行予定の論文集に収録される。

(かしま とおる
早稲田大学文学部教員)

物語ることと聞くことのはざままで

感じ取ることについての試論¹

林 永 強

はじめり——なぜ感じ取ることなのか

小論は歴史に関する物語ることと聞くこととははざまとして、感じ取ることの可能性を探っていく。物語ることは野家啓一、そして聞くことは、大橋良介による主張であり、以下の書物を中心とし、考察を進めていく。野家には一九九六年に『物語の哲学——柳田国男と歴史の発見』²と二〇〇七年『歴史を哲学する』³を出版し、大橋には『聞くこととしての歴史——歴史の感性とその構造』⁴を刊行した。両者の大著にも、「歴史」を主題とし、その本性と構造の論理を掘り下げている。「歴史」に対して、両者とも素朴実在論を批判しているが、野家は「歴史」を物語られていると唱え、大橋は「聞き入り」を先に行っていると明示している。

人間は「物語る動物」あるいは「物語る欲望に取り憑かれる存在」である。それゆえ、それぞれが「物語る」ことを止めない限り、歴史には「完結」もなければ「終焉」もありはしない。⁵

「歴史」が「語ること」として成立するなら、その根底をなす純粹経験の名

¹ 小論は2023年3月6日東北大学にて開催された「日本哲学ワークショップ——物語り論の今」と題したワークショップで発表したものに基づき、大幅に加筆したものである。物語り論、そして歴史哲学の門外漢である私をお誘い下さった中国広州にある中山大学哲学系の廖欽彬先生にお礼を申し上げたい。「試論」という言葉を副題に入れたのは、未熟な思考であることを表したい次第である。

² 野家啓一『物語の哲学——柳田国男と歴史の発見』岩波書店、1996年。2007年に『物語の哲学』を改題し、岩波現代文庫にて出版された。

³ 野家啓一『歴史を哲学する』岩波書店、2007年。2016年に『歴史を哲学する——七日間の集中講義』と題して、岩波現代文庫にて出版された。

⁴ 大橋良介『聞くこととしての歴史——歴史の感性とその構造』名古屋大学出版会、2005年。

⁵ 野家啓一『物語の哲学』岩波現代文庫、2007年、13頁。

は、「聞くこと」となるであろう。語ることと聞くことは一對の作用関係にあるからである。事物を語るには、まずその事物に「聞き入る」ことが要請される。⁶

小論の主題は、両観点のはざまとしての感じ取ることであり、その相違点については詳しく論じないが、一点のみ取り上げてみると、歴史の「根底」に対する分岐である。例えば、大橋は野家の『物語の哲学——柳田国男と歴史の発見』の著作に対して、次の見解を示している。

柳田の口承文芸の語り手は、そういった個人的主観では決してなかった。それは、元来は「聞くこと」の沈黙の中で浮かぶ無名の人々だったからである。

(中略) 彼ら自身が、集団の記憶に耳を傾けてこれに聞き入り、そしてこれを語り伝えたのである。⁷

大橋における「歴史」の根底は、語ることでなく、「聞くこと」である。「歴史」において、「聞くこと」がなければ、語ることもできない。その上で、「聞くこととしての歴史」は、決して「個人的主観」でなく、「集団の記憶」である。

問題は、聞くことであれ、物語ることであれ、どのように可能にするのか。野家の言葉を借りるならば、それは「歴史の認識論」⁸である。しかし、どのように認識するのかは、一つの技法とも言えるだろう。そこに感じ取ることを提示したい。感じ取るとは、それぞれの出来事に対して、主観的に感じ取って、解釈することを意味する。それは物語ることと聞くこととはざまとして、歴史を構築する。感じ取るとは、常に物語ることと聞くことの中に存在し、不可欠である。

はざまとしての感じ取ること

⁶ 大橋良介『聞くこととしての歴史——歴史の感性とその構造』、3頁。

⁷ 同上、72頁。

⁸ 野家啓一『歴史を哲学する——七日間の集中講義』、5頁。

なぜ感じ取ることは、物語ることと聞くこととのほざまであるのか。例えば、ある日、空は曇っていて、出掛ける際、親に「傘を持って行きなさい」と言われた。子供はそれを聞いたが、面倒だと感じ、傘を持たず出掛けた。

親子の間には、話し手と聞き手という関係を持ち、傘を持つことに対して、感じ取り方は異なっている。つまり、どのように話す、どのように聞くという技法に対して、感じ取り方は重要であり、常に左右する。話し手としての親は、子供の健康を守ろうとし、雨に濡れないように、傘を持つ重要性を感じ、「持って行きなさい」と言い出した。他方で、聞き手としての子供は、雨が降っていないから、傘を持つという重要性を感じず、持たずに出掛けた。

傘を持つことは、重要であるかどうか、確かに認識の問題である。それは、降水確率という「科学的」データをどのように捉えるか、という事実判断の問題であると同時に、「傘を持っていった方が良い」、または「持たなくても良い」ということは、価値判断の問題である。話し手としての親という角度から見れば、「傘を持って行きなさい」という話は、勧告、忠告、さらに命令であるように考えられ、子供に従ってほしい。聞き手としての子供からは、「傘を持って行きなさい」という話に対して、面倒と感じ、傘をもたないことにした。同じ「傘を持って行きなさい」という話に対して、二つの捉え方が生じた理由は、話し手と聞き手の感じ取り方は異なっているからである。雨が降りそうになるという出来事に対して、どのように話すか、どのように聞き入るか、鍵になるのは、やはり感じ取ることであろう。

無論、親子関係と「歴史」における出来事を同様に扱うことができない。前者において、話し手と聞き手における関係は、後者より親密である。「歴史」における話し手、また聞き手も、お互いのことを知らないとも考えられる。ただし、関係性は異なっても、ある出来事に対して、感じ取り方により、話し方や聞き方にも影響を与える。2022年2月24日から、今日まで続いている、あの「歴史」の出来事に対して、感じ取り方により、話し方や聞き方も異なっている。

BBC の報道により⁹、あるウクライナ人があるロシアの兵士に対して、「呼ばれ

⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=6BFV1LNytHA> (2023年8月23日に閲覧)

でもないのに、やってきた」という話を掛け、「話してもどうにもならない」や「聞くだけ聞きましたよ」など、とあるロシア兵士が返した。

日本語での字幕を通して、以上の「会話」を捉えており、実際にあの二人はどのような言葉で交わしたか、分からない。ただし、あの二人は言葉を通じていると思われる一方、相互的に理解し合っていないようである。それは恐らく言葉の壁でなく、お互いにあのときの「状況」への感じ取り方は異なっていると言えよう。「呼ばれでもないのに、やってきた」とあるウクライナ人のいう発言は、「帰って」と言おうとするが、あるロシアの兵士はそれを応じない。つまり、帰らない。

この「歴史」の出来事は、上述した「傘を持って行きなさい」という例と類似している。話し手と聞き手は、ある出来事に対する感じ取り方は異なるため、応答も分かれる。あるウクライナ人は、この土地にあのロシアの兵士を「呼ばれていない」と怒号した。それに対して、あのロシアの兵士は、「呼ばれていない」かどうかは関係なく、「話してもどうにもならない」と敷衍し、この土地から離れない。言い換えれば、人間がどのようにある出来事を語るのか、どのように聞き入るかは、感じ取り次第である。

ここに注意すべきは、話すと言語との差異である。野家の物語り論は、話すことでなく、語るという言語行為に基づいて展開されている。

「話す」が話し手と聞き手の役割が自在に交換可能な「双方向的」な言語行為であるのに対して、「語る」は語り手と聴き手の役割がある程度固定的な「単方向的」な言語行為と言えそうである。視点を変えれば、「話す」がその都度の場面に拘束された「状況依存的」で「出来事的」な言語行為であるのに比べ、「語る」の方ははるかに、「状況独立的」であり、「構造的」な言語行為だと言うことができる。¹⁰

確かに「話す」と「語る」とは同様ではない。ただし、何を話そうか、何を語ろ

¹⁰ 野家啓一『物語の哲学』岩波現代文庫、98～99頁。

うかという素朴な問いに対して、感じ取ることは欠かせない。「双方向的」、「単方向的」、「状況依存的」、「出来事的」的な言語行為であれ、ある「状況」に対して、話したい、また語りたいという気持ちがあり、それぞれの言語行為を遂行するわけである。その気持ちは、心から感じ取ることとなり、そこから話そう、また語ろうとする。「心から」という観点は、後に詳しく論じていく。

感じ取るとは、話すこと、語ること、そして聞くこととはざまとして、決して先決条件ではなく、はざまである。野家の言葉を借りると、はざまは「隘路を切り拓く突破口」、そして「身を置いて新たな思索を紡ぎ出すこと」である。

いずれにせよ、本書では隘路を切り拓く突破口という含意をもった概念として使いたいと考えている。背反するどちらか一方に定位するのではなく、その「はざま」に身を置いて新たな思索を紡ぎ出すこと、それが「はざま」を作法である。¹¹

まず、「隘路を切り拓く突破口」としての感じ取るとは、物語ることと聞き入ることに対する補足にすぎず、そこから両者の「隘路」を「突破」しようとする。そして、「身を置いて新たな思索を紡ぎ出すこと」としての感じ取るとは、その実践方法への開示であると考えている。以下はこの二点を詳述するが、感じ取るとは、「歴史」の「根底」でなく、一つの技法であると改めて強調しておきたい。

物語ることと感じ取ること

今述べたように、感じ取るとは、物語ることと聞くこととはざまある。そのはざまは、両者の中に存在し、どちらが先、また基礎であるという形而上学的意味ではない。「中」とは、遊離を意味する。ある「歴史」の出来事を物語ろうとするのは、その出来事を感じ取っており、いわば反応して語ろうとする。ただし、感じ取るとは、先にあって、そこから語ろうとすることではない。感じ取るこ

¹¹ 野家啓一『はざまの哲学』青土社、2018年、12頁。

と自体は、語る行為と同時に発生する。「傘を持って行きなさい」という言語行為は、子供の健康を守りたいから、そのような話を発した。また、「呼ばれでもないのに、やってきた」という大喝も、相手に「帰って下さい」という要望があるから、そのような憤慨した。われわれは「歴史」に対して、何を語ろうとするのは、感じ取ることによる言語行為である。しかし、そのような言語行為は、ある出来事を先に感じ取って、それを語ろうとすることではなく、感じ取ることと語ることに同時に発生する。言い換えれば、ある出来事を感じ取りながら、語ろうとすると同時に、語りながら、ある出来事を感じ取っている。

ここに一点を付け加えたいのは、言語への捉え方である。言語は手話を含め、様々形がある。その中に、沈黙も一つの言語であると思われる。例えば、「傘を持って行きなさい」という話は、実際に発さなくても、いわゆる沈黙であっても、子供の健康を心配する。その心配は、子供のことを感じ取っていることである。沈黙は、確かに実際に話を発することになっていないが、「心配しているよ」という心の中にある声が存在している。

そのような感じ取るとは、具体的にどのように野家の物語り論と関連するのか。まず、物語り論の要点として、次の引用文から覗くことができる。

一言でいえば、「歴史の物語り論」(ナラトロジー)と呼ばれている立場が僕自身の歴史哲学に対する立脚点にはかなりません。それは歴史における「素朴実証主義」や「素朴実証論」の考えを批判的に克服することを目指すものです。ヒラリー・パトナムの用語法を借りれば、それは歴史を神の視点から眺める「形而上学的実在論」の立場を否定して、あくまで有限な人間の観点から歴史を捉える「内在的実在論」の立場に立つこととすることもできます。(中略) 僕が重視するのは「意識による構成」ではなく、あくまで「言語による構成」という側面です。それと言うのも、歴史的事実はわれわれの言語活動から独立に客観的に実在する実体的なものではなく、それを語る言語的制作(ポイエーシス)の行為と不可分だと考えるからです。¹²

¹² 野家啓一『歴史を哲学する——七日間の集中講義』、9～10頁。

一九七〇年代後半に「形而上学的实在論」から「内在的实在論」へと自分〔パトナム〕の哲学と自分の哲学的立場を変更して話題になりました。(中略) 前者の形而上学的实在論は、世界は心から独立として実在する対象があり、そのあり方については「唯一で真なる完全な記述」が存在意する、と考える立場である。¹³

野家はパトナムのいう「唯一で真なる完全な記述」という見解に賛成できないものの、歴史の構成として、「形而上学的实在論」を否定し、「内在的实在論」という立場を基本的に擁護する。¹⁴歴史は「意識」でなく、「言語」によって成立されたと主唱する。「歴史」は「心から独立して実在する対象からなり、そのあり方については『唯一で真なる完全な記述』が存在」¹⁵せず、あくまで「対象と記述との『対応』によって定められることにな」¹⁶ることである。

まず、注目したいのは、歴史には「心から独立して実在する対象」が存在しないことである。「心から」とは、感じ取ることと接近しているとも言えよう。ある歴史の出来事に対して、もし全く無関心、語りたくないという気持ちもなければ、語るろうともしないだろう。子供の健康、また自国の存続に関心がなければ、恐らく「傘を持って行きなさい」、「呼ばれでもないのに、やってきた」という言葉を口にしない。「心」とは何か、という難問ではあるが、何を感じること、という内面的部分であると考えられる。だとすれば、歴史の「实在」は、感じ取ることとは無縁ではない。そして、それぞれの感じ取り方は異なっているため、野家が「唯一で真なる完全な記述」が存在しないという点とも合致している。

次に、歴史は「対象と記述との『対応』によって定められることにな」という見方も、感じ取ることと関連している。感じている「対象」は、自分の子供で

¹³ 同上、16頁。

¹⁴ 同上、16-17頁。

¹⁵ 同上、16頁。

¹⁶ 同上。

あると、「傘を持って行きなさい」という話をする。例えば、無関係の人々に「傘を持って行きなさい」という話は、積極的に掛けないだろう。それと同様に、「呼ばれてもいないのに、やってきた」という話も、自国の存続に無関心であれば、武器を持っているロシアの兵士に直接に言わない。「対象と記述との『対応』」において、「心から」ということであれば、感じ取ることは不可欠であろう。

従って、物語ることと感じ取ることは、切り離せない関係である。その関係性は形而上学的基礎のように、先に存在するわけではない。語る対象に対して、「心から」感じ取り、沈黙の声を含む言語を通して、ある出来事を語ろうとする。というのも、歴史は感じ取るから語ることへ転じることではない。われわれはある出来事を感じ取りながら、語ろうとする。そして語りながら、感じ取っている。感じ取ることがあり、語ろうとすると同時に、語ることの中に感じ取ることがある。子供の健康を心配し、いわば感じ取っているから、「傘を持って行きなさい」と言い出す。また、「傘を持って行きなさい」と言いながら、子供の健康への心配を表している。よって、感じ取ることは、物語ることから分離せず、相互的に依存し合っている。どちらも先に存在しているのではなく、あくまで「はざま」という関係である。すると、感じ取ることは、物語ることを否定せず、単なる補足にすぎない。

聞くことと感じ取ること

さて、聞くことと感じ取ることとの関係は、物語ることより明瞭であると同時に、複雑とも言える。大橋は「聞くこと」に対して、次のように述べている。

「聞くこと」という一見平凡な、しかし歴史思惟の秘密を蔵した領域を、具体的な事例のバイパスを通して、現象学的記述によって照らしてみよう。

私の前に、一冊の写真集がある。眼の見えない人たちが撮った写真の作品集『全国盲人写真展写真集』である。(中略) 写真作品に表現される盲人の視

覚は、(中略)、被写体の像を物理的に網膜に映すだけの眼球の視覚がなくとも、なお身体全体が視覚と化して作用した結果の、卓越した視覚ないし「全身視覚」が働いている。¹⁷

なぜ「聞くこと」は「視覚」、さらに「全身視覚」と関連しているのか。大橋によれば、聞くことは単なる聴覚でなく、視覚、そして「全身感覚」と転じされるからである。盲人の視覚のように、眼球の視覚で写真を撮るのでなく、「身体全体が視覚と化して作用した結果」である。それと同様に、聴覚も「全身感覚」である。

ある家庭で男の子が生まれた。(中略)重度の聴覚障害であることが、生後ひと月で判明した。(中略)彼は相手の喉と口の動きから、時には相手の手振りの補助も得て、相手が何を語っているかを理解するようになり、次第に語彙を獲得し、その語彙を自分でも発話するようになった。(中略)聴覚障害の子供の聴覚は、「耳」でなくて「眼」を先端として、機能した。(中略)全身感覚は、実は人間本性の普遍的な在り方にむすびついているものと思われる。¹⁸

「全身感覚」としての「聞くこと」は、いうまでもなく五感にとどまらず、「心の作用」を含んでいると大橋は明言している。

たとえば芸術作品を見て感動するという場合、作品を感受するレベルは、物理的な視覚から全身視覚へ、そして「心」へと、内面化しているはずである。「ものを見る眼がある」というときの「眼」は、そういった心の作用を含んでいる。¹⁹

¹⁷ 大橋良介『聞くこととしての歴史——歴史の感性とその構造』、6頁。

¹⁸ 同上、9頁。

¹⁹ 同上、7頁。

聞くことは、全身感覚であり、「心の作用」を含んでいる。だとすれば、感じ取ることに関連していることも、想像できるだろう。聞くことは、物理的、生理的な身体や感覚のみならず、「心の作用」でもあるならば、感じ取ることとも言えよう。その上、重要なのは、聞くこととしての歴史は、どのように感じ取ることと関係するのかという問いである。大橋は次のように指摘している。

上記のバイパス考察から、「聞くこととしての歴史」がどのようなものであるかが、少しずつ垣間見えてくるであろう。それは歴史の出来事がいかなる歴史解釈にも先立って現前するときの、裸の歴史的事象のことである。そしてそれが現出する場は、単なる聴覚レベルでの「聞くこと」ではなくて、「全身感覚」としての「聞くこと」だということである。それを伝統的な概念で言うなら、「共通感覚」という概念が浮上するであろう。²⁰

聞くことから、全身感覚、心の作用、そして共通感覚へという歴史の構造は、「歴史の感性」を引き出したいからである。そこからは、大橋の独自の立場として、「悲」に当たる。小論では、「悲」による歴史哲学を掘り下げる目的でなく、あくまで聞くことと語ることのはざまにある感じ取ることの重要性にとどまる。

まず、大橋の解釈によれば、「共通感覚」は「単に事物を感覚的に感じること（sentio）にとどまらず、心の深みにおいて受け止め、自分の心に痛感すると（patior）にまで及ぶであろう」²¹。感じ取ること、単なる感覚でなく、「心の深み」にまで及ぶ。子供の健康を心配することも、自国の存続を憂慮することも、決して「事物を感覚的に感じることにとどまらず」、「心の深み」にまで及ぶ。

そして、「聞くこととしての歴史」は、歴史の感性、さらに心の作用を引き出そうとする。そこからは、感じ取ることとしての歴史に対して、ヒントを与えている。物語り論も、感じ取ることを取り上げた理由は、聞くことを否定し、そして

²⁰ 同上、11頁。

²¹ 同上、12頁。

感じ取ることの優位性を強調したいわけではない。感じ取ることは、歴史の「根底」でもなく、形而上学的優位性も持たない。大橋の言葉を借りるならば、聞くことは、語ることと「一对の作用関係」である。感じ取ることは、それと異なり、あくまで「はざま」である。

むすび——感じ取るとしての歴史

歴史の構造に対して、感じ取ることに着目したいのは、心と歴史との関係である。繰り返して述べたように、感じ取ることは、語ることに、聞くことに、欠かせない技法である。ある歴史の出来事に対して、なぜ語ろうとするのか、なぜ聞き入ろうとするのか、それを気につけて、「心の深みにまで」及んでいるからである。もし「心の深みにまで」及ばなかったら、恐らく親も子供に「傘を持って行きなさい」、あるウクライナ人もロシアの兵士に「呼んでもいないのに、やってきた」と語ろうとしなかったり、子供の健康や、自国の存続を心配することも、いわば聞き入ろうとしない。感じ取ることは、大橋のいう「事物を感覚的に感じることにとどまらず」、「心の作用」である。

また、もう一つ強調したいのは、身体と歴史との関係である。はざまとしての感じ取ることは、野家の言葉を借りて言うと、「身を置いて新たな思索を紡ぎ出すこと」である。「身を置（く）」とは、単なる身体を置くことを意味しないが、身体的重要性を否定するわけでもない。一つの思考実験として、歴史そのものを考えるのは、はざまのような「隘路」に「身を置いて」、「新たな思索を紡ぎ出すこと」に挑む。哲学の一分野としての歴史哲学も、文献などを通して、徹底的に思考し、説得力のある論理を作り出そうとする。そのような作業は、心のみならず、身体をも「置いて」行っていると言えるのではなかろうか。われわれの身体は、物理的に過去と未来に置けないが、歴史を考えることにあたって、西田の言うように、一つの歴史的な身体であり、言語を使用し、社会を形成させていく。

歴史の世界では人間の肉体は単に肉体的ではない。(中略) 言語までそこに

入れて考へれば人間の肉体はまた理性的であるとすら考へられるものである。それは人間の歴史的身体の一つの働き方である。(中略)歴史的身体は言語や道具を持つ身体で、それは社会的生命である。それを離れて我々の生命は無い。(中略)人間は人種に依つて身体的にちがふところがあるであらうが、社会は歴史的身体の働き方により色々に違っているものである。²² (NKZ 12:366)

語ることも、聞くことも、そのはざまにある感じ取ることも、身体なしでは考えられない。ただし、その身体は単なる物理的身体ではない。言語を通して語ったり、聞いたり、感じ取ったりすることは、歴史的身体である。身体は歴史的に存在し、言語を持って、社会を形成させていく。感じ取ることの歴史として、語ることと聞くこととははざまであるならば、その歴史的身体が働いていると言えるだろう。

野家自身も、西田のいう歴史的身体を言及し、物語り論との関係を結びつこうとしている。

現在の行為はもちろん未来へ向かうものですが、その一挙手一投足は過去に習得した手続き的記憶のレパートリーによって支えられているのです。その意味で、過去と未来の連続性を保証しているのは、まさに身体能力に結晶化されたこの手続き的記憶だと言わねばなりません。西田幾多郎はかつて「歴史的身体」という概念を提起したことがあります。それに倣えば、われわれの身体に沈殿した人類の手続き的記憶の総体を「歴史的身体」と呼ぶこともできるでしょう。²³

その手続き的記憶は、W・ジェイムズ概念であり、「一種の『身体的記憶』」であると野家は指摘している。

²² 『西田幾多郎全集』第十二巻、岩波書店、2004年、366頁。

²³ 野家啓一『歴史を哲学する——七日間の集中講義』、132頁。

ジェイムズでは古すぎるということでしたら、現代の心理学では記憶を持続時間に応じて「感覚記憶」「短期記憶」「長期記憶」の三種に類別し、さらに長期記憶を「手続き的記憶」(procedural memory)と「宣言的記憶」(declarative memory)の二種に分類するのが通例のようです。(中略)前者は掛掛け算の九九の暗唱や何年も乗らなかった自転車の乗り方を思い出すような想起の仕方である[る]。(中略)手続き的記憶は「昔取った杵柄」という言葉があるように一種の「身体的記憶」である[る]。²⁴

野家は心理学者のタルヴィングの見解を参考にし、記憶は「エピソード記憶」(episodic memory)と「意味記憶」(semantic memory)に分類していることを触れた上で、次のように述べている。

歴史記述という言語行為をエピソード記憶から意味記憶への転換を促す操作として捉えることができるからです。この転換装置のことを僕は「物語り」と呼びたいと思います。²⁵

小論では、感じ取ることを取り上げ、歴史の構成における一つの鍵であると試論してきた。その中で、語ることと聞くことに対して、はざまとして位置付け、欠かせないと主張した。それは形而上学的実在論のように、語ることと聞くこととの基礎ではない。その上で、感じ取るとは、心身と密接し、歴史を構築し続けていく。

(りん えいきょう
獨協大学教養学部教授)

²⁴ 同上、131頁。

²⁵ 同上、133頁。

物語り論のゆくえ

廖 欽 彬

はじめに

野家啓一は『物語の哲学』（1996年初版、2005年増補版）において、近代や近代の価値観ないしそこから作り出された大きな歴史に対して反旗を翻した柳田国男の民俗学に培われた物語論とデリダやリクール、ベンヤミン、ダントーなどの物語論とを引き合いに出したうえで、自らの独特な物語り論を提起した。彼によれば、ものがたりには物語（名詞、story）と物語り（動詞、narrative）との区別、また「実体概念」と「機能概念」との区別があり、前者は静的なものであり、ストーリーであり、後者は動的なものであり、物語行為であるという。¹彼がより重んずるのは、後者であり、歴史的事実を語る言語的制作者（ポイエーシス）という行為である。

野家の考察では、大きな歴史の叙述は冷戦が終結した後、もはや顧みられるのに値しないものとなり、代わりに現れたのはポストモダニズムがもたらした小さな物語の叙述である。むしろ、彼はすでに完結した静的な物語を目指すのではなく、むしろ、未完の動的な物語を目指しているのである。

動詞としての物語りのほか、われわれは、野家の物語り論は人間の歴史を紡ぐ方法論的措置として提起されたものであるため、いくつかの定義を付与されていることに注目すべきである。その物語り論には、始まり（起源）もなければ終わり（テロス）もなく、特定した単数ではなく、特定できない複数の語り手と聞き手が必要であり、そして物語外部のものとの参加が必要なのである。それは、たとえば直接的経験、異他的なるもの、偶然的なもの、理解不可能なもの、出来事として分節化されてはならないもの、物語りの内部に組み込まれていないものなど

¹ 野家啓一『物語の哲学』、岩波書店、2005年増補版、299-300頁を参照。

として説明されている。²いうまでもなく、これらの条件は、未完の動的な物語を主張するのに必要不可欠なものなのである。

ようするに、フランシス・フクヤマが主張した「歴史の終焉」がもたらした二つのメッセージ、つまりアメリカの新自由主義への賛美とポスト歴史が意味する「物語の復権」というメッセージに直面して、野家は前者のほうにではなく、後者のほうに自らの陣営を敷いたのである。歴史の後に現れるのは物語であるという意味で、物語るという行為によって提起された物語は、人間の新たな歴史としてみなされるべきであろう。

一、大森荘蔵の影響とその顛倒

大森荘蔵は初期ヴィトゲンシュタインの言語論から出発して、「経験は真実なり」という命題を唱えつつ、自らの初期言語論の基盤を固めたのは、周知の通りである。後期に入ると、私的言語の空間から離脱しようとするようになった彼はクワインのホーリズムを借用しつつ、全盲の子供のコミュニケーション記録を生かして、経験を表す言語（名詞）を介しての人間関係論、つまり自他論の言語領域に入った。このとき、言語は私的言語ではなく共同体的、公的言語となり、独我論的な言語論はもはや一人の言語論ではなく共同体、全体の言語論となったのである。このような個人から団体、共同体へと変わる言語論の変化はまた個人の時間から共同体の時間へと変わる彼の時間論の変化を指し示すことになる。³大森の共同体、全体の言語論は類比（Analogy）や行動主義（Behaviorismus）における相互理解やコミュニケーションを退け、「文脈的な了解」（野家の言葉でいうとコンテキストでの了解）をその成立の根拠とした。ここでいう「文脈的な了解」とは、直接的な体験での了解ではなく、他の無数の命題との関係によって形成されたネットワークでの文脈的な了解である。簡潔に言えば、それは命題群のネットワー

² 前掲書、323頁を参照。

³ 拙稿「田辺元の歴史哲学——大森荘蔵の時間論との比較」『立命館大学人文科学研究紀要』第113巻、2018年、99-121頁を参照されたい。

クによるものである。

われわれはここに大森の上述した言語論（静的なもの）をモデルにした野家の言語行為を介しての物語り論（動的なもの）を見出すことができる。野家によれば、歴史的事実（過去の出来事）が物語、ストーリーあるいは歴史になるためには、因果関係のコンテキストを条件としなければならない。つまり、単独の出来事、一つの歴史的事実は意味をなさず、物語、ストーリー、歴史にはならないのである。物語、ストーリー、歴史になるためには、二つないしその以上の事実の因果的配列によってでなければならない。このように見てくると、大森の「文脈的な了解」と野家の「コンテキストでの了解」の影響関係が明らかである。したがって、「歴史のナラトロジー」というより、「哲学のナラトロジー」（philosophical narratology）の面貌が現れているような気がしてならない。

このような「哲学のナラトロジー」の顔はさまざまな批判を招くことになり、野家はそれらの批判に対して、自らの立場を釈明・弁明していた。その一つの例を取り上げて、野家が大森の開けた哲学的態度を顛倒させるに至ったことを少し考えてみたい。

『物語の哲学』の「増補新版へのあとがき」にある「ないものねだり」とされる高橋哲哉の批判では、柳田国男の物語論を出発点とした野家の物語り論は戦前保守派の性格あるいは一種の軍国主義臭を帯びており、政治性や倫理性を欠いているという意味で、一種の時代錯誤であるとされる。それに対して、野家は自らの物語り論は右派や左派の問題に関係なく、より普遍的な思想の可能性を掘り出して、時代に対応できるようなものであるとし、政治性や倫理性を念頭に置かない物語り論（一種のメタ理論）にそれらのものを強要しようがないと応答した。野家のこの哲学的動機はまさに「哲学のナラトロジー」の立場に符合する。

高橋の批判に応答する代わりにそれを退けた野家の物語り論には、その時点において更なる発展の可能性を示していないように思われる。⁴ここで考えてみたい

⁴たとえば野家が「歴史を書くという行為——その論理と倫理」（『岩波講座哲学 11 歴史／物語の哲学』、岩波書店、2009年、1-16頁）において語った「歴史の世代間倫理」も実際彼

のは、物語りを哲学的に構築しようとした野家はそれを一つの方法論的措置として指定した以上、方法を廃棄した後の方法、つまり非方法の方法、「綻び=芽生え」を帯びる方法を考えるように至ることが困難である、ということである。物語は起源もなくテロスもない立場からの「物語る」のみならず、また不特定の語り手と聞き手による物語行為、制作的行為（ポイエーシス）も必要であり、完成を目指さない未完のものであるとされている。にもかかわらず、物語り論（一種の歴史に関する方法論）自体について、あたかも完成したもの、もはや変化することがないもののように説明されているように思われる。

これに対して、大森は初期の私的言語論を共同体の言語論へと、また個人の時間論を共同体の時間論へと変貌させた。ある意味では、彼は初期の完結した言語論に、「綻び」を与えること、あるいは挑戦を迎えることによって、新たな理論の「芽生え」をきたそうとした。私はこのような観点から、野家が大森の開けた哲学的態度を顛倒させるに至ったことを見た。同じ無数の命題における「文脈的な了解」から出発した二人の「言語論」の違いはここに浮上してくるのである。

二、「歴史の終焉」を承けて

既述のように、ヘーゲル・コジェーヴ・フクヤマの思想的系譜から出た「歴史の終焉」は野家の物語り論を通過して、「物語の復権」や「未完の歴史」の局面を迎えている。ポスト歴史の後に来るのは、ノスタルジーや懐古主義、あるいは虚無主義の再来を意味するものではなく、過去を変え未来を迎えるための物語りである。しかし、現在において人類の過去と未来を背負う物語り論は単に言語哲学や解釈学の領域、あるいは一つの固定した方法論に止まっているだけならば、果たしていかなる現実的な、現代的な意義をもたらすことができるのか。

たとえば、柄谷行人はフクヤマのいう「歴史の終焉」が意味するアメリカの新自由主義の勝利に否定的な態度を取り、それによる「国家・民族・資本」という

社会構成体の解体に躍起になっている（『世界史の構造』）。彼はこのような構成体を B、C の構成体とし、「力と交換様式」という観点で人類の歴史の流れからその構造を描いた。それに対して、彼は同様に人類の歴史の流れから U ないし A、D の構成体を構想することによって、「国家・民族・資本」という社会構成体を克服しようとして、自らの交換様式論を打ち立てた（『力と交換様式』）。ここに、原始遊動社会や氏族社会（U や A）にしか出てこないもの（物語）を活用することによって、人類を B、C の構成体から解放させようとし、その歴史を再構築しようとする柄谷の意欲を見出すことができる。この点から、野家と柄谷はある意味では似たような立場に立っているように見える。⁵

野家の物語り論は、むしろ、人間を近代（柄谷のいう BC の構成体）の支配や束縛から解放させるという意図を持っていないわけではないが（別言すれば、高橋が指摘したように全く政治性、倫理性がないわけではないが）、解放というより、むしろ論理の構築に力を注いでいる側面が強いように思われる。この物語り論の構築は極力に大きな歴史を避け、それに覆われている小さな歴史や物語、あるいは高坂正顕がいう歴史の周辺現象に属する噂話、逸話、伝承、コンベンション、流行、慣習（『歴史の世界』）を新たに提示することにかかわっている。この辺りでは、野家と柄谷はだいぶ違う立場に立っている。それでは、ランケの影響を受けた京都学派流（西田幾多郎・高坂）の歴史観である「永遠の今」は「物語りは永遠につながる」に関係しているのかと言えば、決してそうではない。なぜなら、野家の物語り論は宗教とは全く無縁であり、身近な経験を言葉（言語）行為によって構築されたものだからである。それはおそらく「宗教のナラトロジー」とは全く無関係であろう。のちに、野家は自らの物語り論を踏まえて、「科学のナラトロジー」を展開し、鷺田清一や木村敏とともに臨床哲学の領域に入っているのは周知の通りである。

ともあれ、われわれはここに同じ「歴史の終焉」を承けた思想家として登場してきた柄谷と野家の異なる立場を看取することができよう。マルクス・エンゲル

⁵ たとえば、柄谷の『遊動論——柳国男と山人』（文藝春秋、2014年）はそのような消息を伝えている。

スの徒である柄谷が「歴史の終焉」の代わりに、「DはUないしAの高次元での回復である」と主張し「歴史の螺旋状的回復」を強調している。それに対して、野家は自らの関心点をさらに「国家・民族・資本」、あるいは宗教や超越的な形而上学に向けずに、ほかの領域に移した。「臨床心理学、社会学、看護学、医学、教育学などの諸領域において、人間科学の方法論ないしは文化の基礎理論として多様な展開を見せている」⁶彼の物語り論は社会現場における具体的な試行に力点を置くようになり、その方法論としての普遍的価値を試すことになっている。この点から見ると、元来、物語やストーリー、歴史の回復を繰り返すはずの野家の物語り論は一つの正しい方法論的措置という安全な地帯に住み着くことになっているように思われる。

一方、日本における「歴史の終焉」をめぐる議論とは違って、独自の歴史的論述を展開している現代中国の思想家として仰がれている趙汀陽は北京大学人文科学研究院の講演会「文明的起源与存在論事件」（2023年3月3日）で、「存在論的事件」にかかわる歴史観を提起している。彼によれば、フクヤマが主張した「歴史の終焉」は必然的に乗り越えられるようになり、歴史は新自由主義の歴史観に終わるはずはないという。しかし、その依拠とするところは、柄谷や野家のいうような小さな物語（柄谷のいうUやA）、あるいは野家のいう直接的経験、異他的なるもの、偶然的なもの、理解不可能なもの、出来事として分節化されてはならないもの、物語りの内部に組み込まれていないものではなく、人類の生活世界にとてつもない衝撃や変化を与えた、作為による歴史的イベントが紡ぎ出す大きな、合理的な歴史の叙述である。彼から見れば、人類の歴史の成立根拠は人類のすべての合理的思惟や知識による産物に由来する。これらの産物として彼が取り上げたのは言葉（言語）、生産技術、論理と数学、制度、科学である。つまり、人類の歴史はこれらのものの誕生によってはじめて可能となったのである。⁷

むろん、このような主張はわれわれには一種の時代錯誤の印象を与えてもくれている。しかし、現代中国の歴史観、世界観ないし価値観から見れば、それは決

⁶ 野家啓一『物語の哲学』、301頁。

⁷ 趙汀陽「存在論事件——一種歴史観」、『中国社会科学報』2022年8月1日を参照。

して根拠のない夢話ではなく、彼らにとってむしろ重要なものであり真実なのである。すべての歴史的叙述はこのようにシステム化されることによって、大きな（天下）体系に組み込まれていくのである。これはまさに彼らの過去・現在・未来における理想的な歴史の姿にほかならない。

三、改めて物語り論に戻る

今日の日本哲学ワークショップは「物語り論の今」というテーマを掲げた以上、今と物語りとの、あるいは今と物語を語ることとの関係を考える必要があるであろう。上述のように、今の東アジアにおいて、「歴史の終焉」の後に現れてきたのは、新たに構築される物語（小さな歴史）と大きな歴史である。趙汀陽が提起した後者は決して前者を通過してから出現したものではなく、むしろ徹底的に前者を退けて、近代欧米とは異なる近代のモデルを提起するために構築された論理的装置であると思われる。

それに対して、野家が提起した物語り論はもはや一つの正しい方法論的措置という安全な地帯に住み着く必要はなく、細微なものに注意を払いながらも敢えて大きな歴史の構想に邁進すべきであると思う。なぜなら、野家自身のいうように、歴史の成立する要件は歴史的事実の因果的配列によるコンテキストでの了解だからである。歴史は物語るという言語行為を通して個人の歴史や共同体の歴史でもありうるし、また、一国内や多国間の歴史でもありうるため、特にポストモダンの自己を堅持する必要はないのであろう。大森が主張した「文脈的な了解」を類比的に歴史哲学の構築に活用して、越境してくる異他的なものとの遭遇によって物語を語り直し、時代錯誤の誹りを背負いつつも「私」的な歴史の叙述を「公」的な歴史の叙述にするのは、物語り論の今日における任務であり、これからのゆくえでもあるように思われる。

（りょう きんひん
中山大学哲学系教授）

物語と日本哲学について

張 政 遠

拙著『物語と日本哲学』は、野家啓一の『物語の哲学』から多くの示唆を得ている。¹「物語」とは何か。それは極めて多義的であり、中国語ではしばしば「故事」や「叙事」に訳されているが、日本語では、「語り」は「騙る」と同じ発音であり、この意味では「カタリ」は本来「事実」を述べたものではなく、フィクションの要素を含んでいるのである。²要するに、「物語」は「ストーリー」(story)ではなく、それは単なる事や出来事ではないからである。

野家は『物語の哲学』の中で、物語には二つの意味があると指摘している。物語は「語られたもの、物語」(that which is narrated, a story)である場合もあれば、「語る行為または実践」(the act or practice of narrating)である場合もある。ウィルヘルム・フォン・フンボルト(1767-1835)の「エルゴン」と「エネルゲイア」の区別を借りて、「物語」という名詞的・静態的概念と、「物語り」という動的・機能的な実態概念とを区別している。野家は、「私自身の「物語り論」が依拠しているのは、この機能概念(あるいは「行為概念」としての「物語り」であり、「物語り行為」なのである」と書いている。³さらに、野家は次のように定義している。

人間は「物語る動物」である。あるいは、「物語る欲望」に取り憑かれた動物、と言った方が正確であろうか。自ら体験した出来事あるいは人から伝え聞いた出来事を「物語る」ことは、われわれの多様で複雑な経験を整序し、

¹ 野家啓一『物語の哲学』岩波書店、1996。以下の引用は、『物語の哲学(補訂新版)』岩波現代文庫、2005によるものである。

² 広東語では、「講故(仔)」という表現があるが、「物語りをする」と「嘘をつける」という二つの意味をもっている。

³ 野家啓一『物語の哲学』、p.300。

それを他社に伝達することによって共有するための最も原初的な言語行為の一つである。神ならぬ身の人間は、一定の時間一空間の秩序の中で物を見、音を聴き、物事を知るほかはない。見聞された事柄はやがて忘却の淵へと沈み、意識の下層に沈殿する。それを再び記憶の糸をたどって蘇らせようとするとき、われわれは知覚の現場で出会った出来事を残りなく再現することはできない。意識的であろうと無意識であろうと、記憶それ自身が遠近法的秩序（パースペクティブ）の中で情報の取捨選択を行い、語り継がれるべき有意義な出来事のスクリーニングを行っているのである。われわれは記憶によって洗い出された諸々の出来事を一定のコンテキストの中に再配置し、さらにそれらを時間系列に従って再配列することによって、ようやく「世界」や「歴史」について語り始めることができる。⁴

一般的にいえば、「歴史」はイデオロギーを含む公式な物語である。しかし、このような「大きな物語」に加えて、「小さな物語」も想像することができる。「小さな物語」というのは、身体的な習慣・宗教的な儀式・口承による記憶など、私たちの経験の伝達から生まれる。野家はこう説明している。

人間が「物語る動物」であるというのは、それが無慈悲な時間の流れを「物語る」ことによってせき止め、記憶と歴史（共同体の記憶）の厚みの中で自己確認（identify）を行いつつ生きている動物であることを意味している。無常迅速な時の移ろいの中で解体する自己に拮抗するためにこそ、われわれは多種多様な経験を記憶にとどめ、それらを時間空間的に整序することによってさまざまな物語を紡ぎ出すのである。記憶の女神ムネーモシュネーは、ゼウスと交わって九人のムーサを、とりわけ叙事詩の女神カリオペーと歴史の女神クレイオーを生んだと考えた古代のギリシャ人たちは、まさにその間の機微を知悉していたと言うべきであろう。

しかしながら、現代においては、人間の「物語る」能力は著しく衰退して

⁴ 野家啓一『物語の哲学』、pp.16-17。

いるように見える。かつては寝物語に枕辺で子供たちに「語り」聞かせるものであった昔話やお伽噺も、今では豪華な絵本を前に「読み」聞かせるものとなっている。炉端で自己の来歴と経験を虚実をとりまぜながら物語ってきた老人たちは、すでに核家庭の中にその居場所をもたない。伝承され語り伝えられるべき経験は、今日では実用的な「情報」と化して書棚やフロppy・ディスクの中に小ぢんまりと納まっている。現代における「物語る欲望」は、あたかもゴシップ・ジャーナリズムの占有物であるかのようである。⁵

野家によれば、「物語」が名詞ではなく動詞であることを強調するために、『物語の哲学』のタイトルを『物語りの哲学』に変えようとしたが、旧版と新版の違いで混乱を招くことになるので、『物語の哲学』のままにしたということである。なお、旧版の『物語の哲学』には、「柳田國男と歴史の展開」とう副題があったが、文庫版では削除されている。それは「柳田國男論」を展開するつもりはないからである。野家の研究テーマは民俗学や文化人類学ではなく、哲学であることは明らかである。しかし、野家の「物語」の哲学と柳田の「物語」の思想には、重要な関係があるように思われる。『物語の哲学』の第一章の中で、柳田國男の『遠野物語』に言及しているが、『遠野物語』は厳密に言えば柳田自身の作品ではなく、岩手県遠野郡の「口承記憶」を書き直したものである。例えば、柳田は、地元の佐々木嘉兵衛が若かりし頃、山狩りをしていた時に伝説の「山女」に出会い、射殺したという話を引用している。証拠として残そうと、少女の髪を一本切ったが、下山途中で仮眠をとっていると、背の高い「山男」に奪還されてしまった。「山男」と「山女」の存在を証明するものはないが、「物語」という形で語り継がれている。吉本隆明（1924-1968）は、『共同幻想論』の中で、この「山男」が死者と結びつくことが多いと指摘している。そのため、平地の人々は一般的に「山男」に恐怖心を抱いている。つまり、（1）山人そのものにたいする恐怖がある。（2）山人と出遇ったという村人の体験が夢か現かわからないという恐怖がある。（3）山人の住む世界が、村人には不可抗な、どうすることもできない世界だと

⁵ 野家啓一『物語の哲学』、pp.19-19。

いう恐怖がある。⁶ 柳田は「願わくはこれを語りて平地人を戦慄せしめよ」と書いているが⁷、このような恐怖心は、平地に住む村人たちの心理の一部である。平地に住んでいる人は、農業という安定した生活をしているので、なぜ山に住まなければならないのか理解しづらく、山のひととの差別化が図られている。

柄谷行人によれば、日本の近代文学の基本的な考え方は「風景の発見」であるという。『遠野物語』は文学作品といえるが、柳田の目に映る「風景」は、自然環境だけではなく、「民」も含まれている。「注意すべきことは、彼〔柳田〕にとって『民』は、『風景』として『民』である前に、儒教的な『経済民』の『民』であった。」⁸ 柳田文学の目的は、記録されていない、あるいは忘れ去られた「他者」を記録することである。

柳田が遠野を訪れたとき、彼は農商務省の官僚だった。日本各地を旅してその風土と文化を学ぶ機会があったが、各地の衣食住や地域の習慣などの文化財が、近代化の中で破壊されたり、放置されたり、忘れ去られたりすることが多いことに気付いた。柳田は、文字で記録されていない口承の伝統など、伝統的な文化資源を保存・保全する必要があると考えている。柳田は、近代の印刷技術の急速な発展により、「口承芸術」が衰退していくことを懸念している。自費出版した代表先『遠野物語』は、東北地方の過去の生活や文化の記録であると同時に、忘れ去られた世界観や価値観の再創造でもある。「物語」とは、表向きには誰かに語られた物語であるが、柳田の「物語」は、一方的な歴史的文書や公的記録ではなく、語り手と聞き手の双方向の関係を重視している。

日本の民俗学者として柳田は多くの著作を残している一方、多くの批判を受けている。特に、晩年は「一国の民俗学」を重視し、「常民」という概念を用いて日本を均質化しようとした。野家も柳田を論じたことで、また批判を受けている。例えば、高橋哲哉からの批判がある。高橋は『歴史／修正主義』⁹の中で、野家の物語論は「国民の物語」の正当性に対する批判的判断がないと指摘している。野

⁶ 吉本隆明『共同幻想論』角川ソフィア文庫、2012、pp.52。

⁷ 柳田國男『遠野物語』角川ソフィア文庫、2013、p.5。

⁸ 柄谷行人『日本近代文学の起源（原本）』講談社文芸文庫、2009、p.44。

⁹ 高橋哲哉『歴史／修正主義』岩波書店、2001。

家の弁明としては、物語論はもともと特定のイデオロギーや歴史観を主張するものではなく、あくまでもメタ理論であるということである。「階級闘争の歴史」と「万世一系の天皇家の歴史」ともに物語りの行為の所産であるという観点から、その叙述構造やイデオロギー性、あるいは発話のポジションナリティなどの問題を分析することができる。しかし、そのいずれの歴史記述が政治的・倫理的に正しいのかは、物語り論の前提から演繹的に導出される事柄ではないのである。」¹⁰

高橋が野家を非難したもう一つの理由は、間違いなく柳田自身に対するものだった。柳田が高級官僚として日本の植民地支配に参加していたことは事実である。これらの事実だけでも、柳田が「大日本帝国」の「近代」と骨がらみの存在であったという高橋の批判に対し、野家は答えとして、「もとより氏〔高橋〕の指摘を受けるまでもなく、私とて柳田の前歴については百も承知の事柄である。」¹¹と述べている。また、柳田の場合、とりわけ口承文学論においては、近代批判のポテンシャルがあると野家は考えている。

近代性や近代哲学への批判は、野家の一貫した立場である。客観的で絶対的に信頼できる真実という「第一哲学」は、現代哲学の根本的な問題である。しかし、野家氏が前作『無根拠からの再出発』で指摘したように、「基礎づけ主義」もまた別の種類の強迫観念とみなすことができる。現代哲学の「第一哲学」や「基礎論」にどう対抗するか。野家のアプローチは、科学哲学からヒントを求めることである。『物語の哲学』の第7章の中で、野家は物語論の方法論を歴史哲学から科学哲学に移そうとしている。「人称的科学においては、話し手と聞き手の間の人称的な関わりと相互作用こそが物語りの説明を支える重要なファクターとなるからである。……近年になって、「ナラティブ・セラピー」や「ナラティブ・ベイスト・メディスン(NBM)」など、臨床的な人間科学の中にナラトロジーの方法が積極的に導入されていることは、人間科学の中に「非人称的科学」から「人称的科学」への転換の動きが出てきたことを物語っている。一九六〇年代に文学理論や歴史哲学の中から胚胎した「物語り論」は、現在では科学の領域にまでその射程を広げ、

¹⁰ 野家啓一『物語の哲学』、p.366。

¹¹ 野家啓一『物語の哲学』、p.368。

いまや人間科学の方法論や文化の基礎理論としてその潜勢力が試されているのである。」¹² ナラティブ・ベイスト・メディシンはまさに物語に基づく医療であり、根拠に基づく医療（evidence based medicine, EBM）以外の医療哲学であり、鷲田清一の「臨床哲学」と密接な関係があるように思われる。¹³

野家が柳田國男を重要視したもう一つの理由がある。2011年3月11日の東日本大震災の時、野家は東京にいたものの、仙台の自宅が大きな被害を受け、「被災者」として柳田國男を読み直そうとした。1896年の三陸大津波は、東北沿岸に大きな被害をもたらしたが、1920年には柳田が東北を訪れたときは、仙台を出発して石巻を経由して北上した。貴族院書記長官を辞め、朝日新聞社客員として被災地を訪れたわけである。¹⁴ 唐桑町などでは津波の傷跡が残っていたが、「恨み綿々などと書いた碑文も漢語で、もはやその前に立つ人もない」ことに心を痛めた。¹⁵ 文学は絶大な力を持っているはずだったが、忘却された文学は無力である。柳田は、活字文化のブームで口承文学が力を失っていることを危惧しており、情報が氾濫し、出版業界に多大な圧力がかかっている今日においては、口承文芸が消滅する危険性さえある。というのは、私たちは語りを聞くよりも、インターネットやSNSで情報を集めているからである。3・11以降、被災地の口承記憶をいかに保存し、共有するかが大きな課題となっており、その方法の一つが、アーカイブを作ることであった。東北大学附属図書館の館長を務めた野家は、紙や電子媒体のさまざまな記録の収集を試みた。メディアが様々に変化していく中で、「物語」を伝える方法も変化していくだろう。

「物語」は、歴史に関連するだけでなく、科学にも結びつけることができる。多くの人が大切な人を失った3月11日の震災では、「心のケア」が重要な課題となっている。現場の医療チームは積極的にオブジェクト・セラピーを導入している。例えば、同じく被災者である桑山紀彦医師は、「心の傷をケアするのは、薬の

¹² 野家啓一『物語の哲学』、p.332。

¹³ 『物語と日本哲学』の第12章を参照。

¹⁴ 佐谷真木人『民俗学・台湾・国際連盟 柳田國男と新渡戸稲造』講談社選書、2015、pp.97-98。

¹⁵ 柳田國男『柳田國男全集』第2巻、ちくま文庫、p.118。

処方を考えるのではなく、患者さんたちの物語を一緒に作っていく作業」だと言っている。¹⁶野家は、物語を再構築することの重要性を強調しており、デンマークの女性芸術家イサク・ディーネセンの名文を引用している。「どんな悲しみも、それを物語にしたり、それを物語れば、耐えることができる。」¹⁷

哲学的な理論を考えることと、哲学を実践することを同時に行うことは決して容易ではない。野家の「物語の哲学」は机上の空論ではなく、非常に重要な哲学的な実践と行動にまで及ぶものであると私は考えている。理論と実践、文学と歴史、現象学と分析科学のはざまをどう埋めるかが、野家哲学の根本問題だといえよう。野家は『はざまの哲学』の中で、特に「はざま」という言葉に対する柳田の分析を引用している。一般的に、日本語の「はざま」とは、山と山の間の谷間、あるいは山と山の間の沈んだ部分のことを指している。しかし柳田は、ハザマはAinu語の「ハサマ」（谷底の湿地）に由来するとし、「我々の祖先は現にアイヌの祖先が居住して居るところへ後から入って来て、アイヌの経済生活にはあまり大関係のない谷合の卑湿の地を占有して田を開きその附近に居住を構えたということ想像させる」と述べている¹⁸もちろん日本人とAinu人の間には対立もあったが、長い間一緒に暮らしていて、日本には今でも「オオハザマ」など、「ハサマ」がついている地名がある。

野家によれば、「はざま」とは、山と山の間の谷間というネガティブなイメージではなく、山と山の間の通路、あるいは対立する中での共存というポジティブな意味があるという。ハザマの中では危機的な状況に直面しているが、焦ってどちらかを選ぶのではなく、道を開いて新しいアイデアを紡いでいくことが大切だという。野家の言葉を借りれば、「七年前〔2011年〕に東日本大震災と福島原発事故という危機的な場所（はざま）に身を置くことになった。自宅が全壊瀕し、知

¹⁶ 野家啓一「現代を生きる柳田國男」『柳田邦男と東北大学』東北大学出版会、2018、p.19。

¹⁷ ハンナ・アレントも引用している。『人間の条件』講談社学術文庫、2023、p.320を参照。

¹⁸ 野家啓一「現代を生きる柳田國男」p.11。なお、アイヌは「人」を意味している。アイヌの中国語「愛奴」を避けるため、本書では「愛奴」を使わず、「Ainu」を使用している。Ainuは、日本で唯一公式に認められた「先住民族」であり、現在は主に北海道に住んでいる。

人の家が津波に流された私にとって「はざま」とは「窮地」を意味していた。」そして、この窮地で野家は一編の詩を思い出した。

危機の感覚は失せてはならない

道はたしかに短かい、また険しい

ここから見るとだらだら坂みたいだが、

見るのもよろしい、でもあなたは跳ばなくてはなりません。¹⁹

野家の『物語の哲学』に触発されて、『物語と日本の哲学』という本を書くことにした。日本では「物語」というと、一般的には「文学」（『竹取物語』『源氏物語』『平家物語』など）や「民俗学」（『遠野物語』など）としか関係がないと思われるが、「物語」が文学や民俗学から哲学へと跳ぶことを示したい。書き方として、物語の哲学は必ずしも自然科学や社会科学の「論証文」ではなく、むしろ人文科学のスタイルを重視している。このスタイルは、学者が当たり前のように使ってきた「ジャーナル論文」ではなく、「エッセイ」や「随筆」と呼ばれるもので、フランス語の *essayer*（試す）を語源としており、私はこれを「飛躍」と考えている。以下、本書の各章の内容を紹介する。

第一章では、西田幾多郎（1870-1945）、和辻哲郎（1889-1960）、高橋里美（1886-1964）の「御進講」を検証する。哲学者が天皇のために講義することは、「天皇のための哲学（Philosophy for Emperor）」とも言えよう。しかし、私は、哲学は「みんなのための哲学（P4E）」であるべきだと考えており、P4E の特徴は、哲学の閉鎖性を廃し、哲学を私たちの生活の現場に戻すことだと考えている。

¹⁹ 野家啓一「現代を生きる柳田國男」p.15。W.H.オーデン「見るまえに跳べ」（Leap Before You Look）の原文は次の通りである。

The sense of danger must not disappear:

The way is certainly both short and steep,

However gradual it looks from here;

Look if you like, but you will have to leap.

第二章では、九鬼周造（1888-1941）の「実存哲学」を扱っている。これは、九鬼の実存哲学を読み解くと同時に、偶然性の哲学を理解するための新たな「試み」でもある。アメリカ人でも、フランス人でも、エチオピア人でも、インド人でも、中国人でも、日本人であることはある種の偶然であったと九鬼は指摘する。「偶然」をどう捉えるか。この問いは、筆者が近年考えてきた「日本統治時代の台湾哲学」の問題と密接に関連している。

三木清（1897-1945）は、第三章に登場する哲学者である。三木の哲学は、「技術哲学」や「想像力の論理」としてしばしば紹介されているが、「実存的危機」が極めて重要なキーワードである。三木はこの「実存的危機」に陥り、結果、獄死してしまった。三木清の哲学を理解するためには、「死の哲学」についての考察は見落してはいけないと思う。

三木の死は近代日本哲学の悲劇だけではなく、人生は無常だとわれわれは嘆くかもしれない。しかし、「無常」とは何を意味しているのだろうか。第四章では、唐木順三（1904-1980）の無常論を取り上げている。唐木によれば、無常は「はかなき」、「無常感」、「無常の形而上学」に分けられ、日本の文学には、無常を理解するための多くの手がかりがあるという。

『源氏物語』は宮中の女性のための作品で、女性の「宿世」について非常に詳細に書かれている（後述するが、「宿世」は「宿命」とは違う）。しかし、宮中の外では、男性の武士が戦場で戦死し、いわゆる「墓なし」という事態が起きる。

「武士道」とは何か。新渡戸稲造（1862-1933）の『武士道』はよく読まれているが、第五章では新渡戸の「平民の道」や「武士道の山」を探っていく。台湾で農業の近代化に携わった新渡戸は、日本は強引な「植民」主義ではなく、人を育てる「植民」政策を施行すべきだと強調している。新渡戸は「技師」という官僚でありながら、啓蒙思想を重んじる思想家であった。彼は台湾人ではないが、日本統治時代における台湾の啓蒙運動の一員になるはずである。

新渡戸稲造は、国際連盟の副議長を務め、非常に国際的な視野を持っていた。後継者の柳田國男も台湾との関係が深く、柳田の山人論は第六章で紹介する。柳田は日本民俗学の創始者と言われているが、その思想は一般的には「哲学的」と

は言われていない。しかし、柳田の初期作品である『遠野物語』や『山の人生』を読めば、平地人以外の倫理観についても考えることができる。たとえば、台湾の山間部原住民族には「倫理的思考」があったが、長い間、彼らの「物語」は忘れ去られ、山の文化は平地化されてしまった。柳田の民俗学は、「倫理」についての新しい知見を与えてくれると思われる。

第七章では、柄谷行人の交換様式論を取り上げ、原始社会（A）、帝国（B）、資本主義（C）という交換様式に加えて、自由と平等（D）という交換様式を論じている。柳田の山人論と柄谷の遊動論から、「純粹贈与」と「遊動性」を検討し、今日における山人思想の意義について考えてみる。

第八章では、「山」から「海」へと移り、吉本隆明（1924-2012）の南島論を考察する。柳田國男は、初期には「山人」「山民」を語っていたが、晩年には「常民」に目を向けた。日本の定住民は農耕で生計を立てていたが、柳田は稲作の文化は北の騎馬民族からではなく、南の島国から来たのではないかと主張した。吉本は、天皇の継承儀礼である「大嘗祭」が、琉球王国の最高位のノロである聞得大君の継承儀礼である「御新下り」と類似していることを指摘し、その立場はまさに「日琉共祖論」と言える。しかし、琉球「処分」以来、沖縄は戦争と基地問題に悩まされてきた。「日琉同祖論」をどう考えるか。

第九章では、和辻哲郎の考える「巡礼」について考察する。『古寺巡礼』は、学術書としてではなく、奈良を訪れた際の印象記として和辻は書いているが、私はこの本をむしろ国家が仏教を弾圧していた時代に、「廃都」である奈良を訪れるという、明確な行動として解釈したい。巡礼とは、哲学的な理論ではなく、哲学的な実践を通して、忘却（例：国家による仏教の弾圧）に抗い、文化的な多様性（例：奈良の様々な異国の文化）を再発見することである。

第十章では、オーギュスタン・ベルクの「風土学」について論じる。和辻研究の第一人者であるベルクは、和辻の「風土」という概念が英語で「climate」あるいはドイツ語の「Klimat」と訳されるのは不適切であると主張しており、「風土」は「場所」と「空間」の間にあるものであるから、フランス語の *milieu*（「中間」や「環境」と解釈できる）という言葉をもって「風土論（*mésologie*）」を展開し

た。ベルクの「風土」解釈は洞察に満ちているが、フランスのテロワール（terroir）やスペインのテルーニョ（terruño）の方が和辻の本来の意味に近い。テロワールやテルーニョの terre は、物理的な意味での「土壌」や地理的な意味での「土地」だけではなく、文化的・歴史的な意味での「故郷」と解釈することもできる。

第十一章では、労思光（1927-2012）の台湾香港論を紹介する。中国を離れた亡命学者として、労はまず台湾に行き、次に香港で生計を立て、返還前に台湾に戻ったが、異地でこの世を去った。晩年の「文化哲学」の中で、台湾や香港にはほとんど触れていないが、「パーソンズモデル」を使って日本の近代化を見直したことから、台湾や香港の近代化の経験を振り返る意味があると私は考えている。

第十二章では、鷺田清一の震災後哲学論について検討する。鷺田は「臨床哲学」の提唱者である、それは「応用哲学」や「応用倫理学」のようなものではなく、「現場」に立ち返った哲学である。この「現場」とは、大学の講義室や研究室ではなく、人と人が語り合う場所である。哲学者である彼は、自分の仕事は被災者に説教することではなく、人の声に耳を傾けることだと考えていた。東日本大震災の後、鷺田は仙台メディアテークで「哲学カフェ」や「哲学会話」を開催するなど、被災地でさまざまな哲学的な実践を続けている。しかし、他人の声を聴く際には、しばしば「先入観」が出てくる。例えば、松尾芭蕉（1644-1694）は『奥の細道』の中で「遊女」という言葉を挙げている。英訳では通常、「prostitute」と訳しているが、柳田國男は「遊女」は古代日本ではセックスワーカーを指す言葉ではなく、「遊行婦女」であったと指摘している。芭蕉が出会った二人の女性は、伊勢神宮に参拝する途中、いわば「巡礼者（pilgrim）」として、真の自由を身体で追い求めていたことを解釈したい。

野家によれば、哲学とは本来「見る」ものだが、危機的状況では「跳ぶ」ものだという。「はざま」の哲学は、「見る」と「跳ぶ」との間に、新しい哲学的実践があり得ることを示すものである。この意味において、哲学は単なる静的な「テオリア」ではなく、「プラクシス」なのである。この本は、一種の「言」であると同時に、一種の「行」でもあると言える。しかし、私たちはすぐに、「言」と「行」がしばしば「葛藤」することに気づく。

*本稿は『物語與日本哲学』（台湾：五南出版、2022）の序論の和訳である。目次は次の通りである。

序論

第一章 御進講と日本哲学

第二章 九鬼周造の実存論

第三章 三木清の生と死

第四章 唐木順三の無常論

第五章 新渡戸稲造の平民道

第六章 柳田國男の山人論

第七章 柄谷行人の遊動論

第八章 吉本隆明の南島論

第九章 和辻哲郎の巡礼哲学

第十章 ベルクの風土の日本論

第十一章 勞思光の台湾香港論

第十二章 鷺田清一の震災後哲学論

結論

（ちょう せいえん

東京大学大学院総合文化研究科准教授）

朴鍾鴻「ウリ」の哲学における民族的自己認識

三木哲学受容を一つの軸として

郭 旻 錫

【概要】韓国（朝鮮）哲学の生成においてもっとも重要な役割を果たした哲学者朴鍾鴻は、彼の哲学の形成期であった1930年代に、三木清の哲学から強い影響を受けている。特に三木のハイデガーの存在論とマルクスの唯物論を融合しようとする試みに強い関心を示し、彼の初期哲学を代表する「ウリ」（＝我々）の哲学を構築していく上で、大いに参考にしている。朴鍾鴻は、三木の「基礎経験」という概念から影響を受け、「哲学すること」の地盤としての「現実的存在」を導き出しているが、この両概念には、ハイデガーの存在論とマルクスの唯物論の間で構想された「実践的交渉」という契機が横たわっている。しかし、実践をどう解釈するかにおいて朴鍾鴻は三木と意見を異にしており、三木の「無産者の実践」とは異なる「哲学者の実践」を打ち出すことで、「ウリ」という彼独自の概念を構築していく。朴鍾鴻は、三木の「階級」の概念が支えている普遍的な図式に満足できず、社会性、特殊性をその特徴とする「ウリ」の哲学を通して、民族的な自己認識を試みた。朴鍾鴻が捉えた民族の姿とは、絶え間ない自己否定をその核心的な契機とする「ウリ」の歴史的運動であったのである。

【キーワード】朴鍾鴻、三木清、現実的存在、基礎経験、自己否定

はじめに

韓国の哲学者朴鍾鴻（1903-1976）は、1929年京城帝国大学法文学部哲学科に進学し、1930年代における朝鮮哲学の形成において中心的な役割を果たした。1945年京城大学（1946年からソウル大学に校名を変更）の教授に就任し、それ以降幅広い領域で学術活動、言論活動、教育活動、社会活動を繰り広げ、知識社会の尊敬

を一身に浴びた。生涯の末年には、ファシズム的要素を含んでいると批判される「国民教育憲章」（1968）を起草し、朴正熙（1917-1979）大統領の教育文化担当特別補佐官に任命され活動した（1970-1975）。この経歴により彼は国家権力に協力した哲学者として批判され、彼が構築した哲学体系も厳しい政治的な批判に晒されてきた。

本稿は、1930年代に形成された朴鍾鴻の初期思想に注目して、そこに刻まれている民族的な自己認識を検討することに、その目的がある。本稿で特に注目するのは、①朴鍾鴻哲学は民族意識の自覚と密接に結びついていたこと、②朴鍾鴻はその初期哲学の形成において日本の哲学者、特に当時日本の思想界で注目されていた三木清（1897-1945）の影響を受けていたこと、③三木哲学を克服していく中で、民族的な自己認識に基づいた「我々の哲学」（ウリの哲学）¹の構築という彼独自の道を歩んだこと、などである。

朴鍾鴻の初期哲学に対する既存の研究では、日本の哲学者との関係において朴鍾鴻哲学の形成を考察した研究はほとんど存在しない。しかし筆者は、朴鍾鴻の初期哲学は日本哲学の圧倒的な影響の下で形成されており、その影響や克服という契機を排除しては朴鍾鴻哲学の性格を明らかにするのは難しいと考えている。特に以下で検討するように、朴鍾鴻は三木哲学を自分の哲学的志向に合わせて変形させることで、自らの「ウリ」の哲学を構築していたのであり、したがって三木哲学との関係を考察するのは初期の朴鍾鴻哲学を理解する上できわめて重要な意味を持つ。

以下、第1節では朴鍾鴻哲学が形成された当時の知的雰囲気を紹介し、朴鍾鴻が民族意識を自覚するようになった事件について触れる。第2節では、三木哲学からの影響を中心に朴鍾鴻哲学の生成過程を考察する。最後に第3節では、三木哲学を克服していく過程で、朴鍾鴻が「ウリ」の哲学をどのように展開していったのかについて検討することにした。

¹ 「ウリ」は朝鮮固有語で「我々」という意味だが、朴鍾鴻が山括弧つきで使う〈우리〉は、彼独自の概念語として使われているため、以下ではカタカナの「ウリ」と表記する。

第1節 民族意識の自覚

朴鍾鴻が思想を形成していた若いころには、すでに東学の勢力が衰退し、1920年代からは雑誌『開闢』を中心に天道教による新文化運動が展開されていた。新文化運動は、日本における大正の教養主義からも影響を受けた文化運動で、若い朴鍾鴻に多大な影響を与えたと思われる。またこの時期に、アメリカのウィルソン大統領が提唱した民族自決主義が朝鮮に紹介され、いわゆる文化統治が行われていたので、朝鮮の文化に対する関心が高まっていた。朴鍾鴻は、天道教を哲学的に基礎づけた李敦化(1884-1950)や朝鮮文化論の代表的な人物である崔南善(1890-1957)の著書を読みながら自らの民族に対する認識を深化させていった。高山樗牛(1871-1902)の美術史研究に触発されて『開闢』に1922年4月から一年にわたって連載した「朝鮮美術の史的考察」という文章は、以上のような知的雰囲気の出産物であった。

また1920年代は、帝国日本から移植された資本主義的な産業が根を下ろしていく時期でもあった。東学および新興宗教系列の思想家たちの思想は、資本主義的な産業が本格的に始まる前に形成されたものである。イ・ギョソンは、1920年代以前に形成された思想の「その関心は朱子学、陽明学、実学へと展開された理学、そして道教や仏教のような宗教的背景に基づいていた」のであり、「彼らは、宇宙を人生と関連させて解釈する伝統にしたがって、人間を含むすべての生命体の宇宙的連帯性を思想の基礎にし」²ていたという。しかし、彼らの思想が専ら宇宙的な関心からもたらされたとはいいい難いだろう。彼らの思想は国難を迎えていた国を救い、民族的危機から民族を救うための政治的課題と密接にかかわっていたからである。

イ・ギョソンは、現代的な教育機構の登場によって知識人が俸給生活者になり、専門的な研究者になったその境遇について次のように述べている。「教育機構の中で、私的な生計と普遍的真理が直接に対面するようになった状況は、歴史的現実からの疎外や真の人間性と良心からの分離を意味した。大学社会は出世の通路で

² イ・ギョソン (2012) 『韓国現代哲学史論』 梨花女子大学出版部 (韓国語)、389頁。

あり、分裂された精神の所有者を生む産室であった」³。しかし、イ・ギュソンの指摘を一部分認めるのだとしても、1920年代における新しい専門的知識人の登場を、ただの「歴史的現実からの疎外」とだけ捉えるのは無理があるだろう。というのも、知の専門化そのものは、また一つの歴史的な趨勢でもあったからである。それにどのような価値評価を与えるにせよ、1920年代の京城帝国大学の設立（1924年予科、1926年本科設立）は、時代を画する意味を持つ。ウィ・サンボクは、京城帝国大学の設立が日本帝国主義の支配戦略の一環であったことを直視しながら、「京城帝大の出現、それは我々の大学と学問の歴史における最初の大きな事件」⁴であったことを指摘している。

従来の朝鮮の伝統に関する研究が、政治的な関心と密接にかかわっていたことに対して、近代的な学問の方法論に立脚して朝鮮の伝統が研究されるようになったのは、京城帝国大学の設立によって、専門的な研究人力が拡充され学問的な力量が蓄積された1930年代からである。1930年代は、朝鮮に対する認識の重要性が広く認められ、朝鮮に関する学術的な研究が活発になった学問的な勃興期であった。「併合植民地期は、朝鮮人が自民族の文化をはじめて仏教や儒教という普遍的イデオロギーの枠組みからはずれて認識しえた時代である。それは「朝鮮」や「大韓」という固有名詞のつく文化・思想・歴史への開眼であり、その錬磨であった」⁵。

朴鍾鴻も、朝鮮に対する認識の要求が高まった、以上のような1930年代の学問的な雰囲気の中で、京城帝国大学哲学科を卒業し、彼独自の哲学を形成していった。彼の哲学の形成過程において民族意識の覚醒は欠かせない要素であり、植民地期に目覚めた民族意識は、彼の哲学の根幹になり、一生の哲学的営為において決定的に作用していくことになる。彼は後に三・一独立運動（1919）の時連行された経験を振り返りながら、民族的意識が自覚された瞬間を次のように描いている。

³ 同上、390頁。

⁴ ウィ・サンボク（2012）『不和そして不穏な時代の哲学』ギル（韓国語）、57頁。

⁵ 小倉紀蔵（2017）『朝鮮思想全史』筑摩書房、310頁。

私はなぜひどい目に合わなければならないのか。何かやっではいけないことでもやったというのか。我々が我々として独立するというのが、なぜダメなのか。隣の部屋の友達が拷問を受けて、引きずられて私の部屋の前を通ったとき、その涙か鼻水か分からない何かが、顔の全面にてかてかにつけられて、気を失ったまま、びっこをひく様を目撃した時は、悔しくて身震いがした。／我々、我々の民族！我々は民族である。／この時から初めて私は民族というものを考えなければならなくなったのである。民族、我々の民族が切なく知りたくなったのである⁶。

この文章（「私と我々」）が収録されている『新しい日の知性』が、単行本として出版されたのは1961年であり、戦後からだいぶ時間が経っている時点で書かれたことを念頭に置かなければならないが、朴鍾鴻が三・一独立運動の経験を経て、「我々の民族が切なく知りたくなった」ような、民族の認識に対する強烈な衝動にかられたのは事実として認めてもよいだろう。実際、「読書よりもグラウンドで遊ぶのが好きだった」朴鍾鴻は、「三・一運動をきっかけに完全に変わってしまった」（朴鍾鴻六・262）のであり、その後、『海東譯史』や『三国史記』など朝鮮の歴史書をはじめとして、読書に没頭することになる。

第2節 朴鍾鴻哲学の生成と三木哲学

(1)ハイデガーとマルクスの間

朴鍾鴻自身が日本の哲学者からの影響についてほとんど言及していないため、彼自身の言葉からその直接的な証拠を見つけるのは難しい。ただ朴鍾鴻が日本の哲学者の誰に興味を示していたのかについて、李載燠は次のような貴重な証言を残している。

⁶ 朴鍾鴻（1998）『朴鍾鴻全集』第六巻、民音社（韓国語）、319頁。本稿において同全集からの引用は、（朴鍾鴻全集巻数・頁数）の形で本文に記す。

日本人の哲学者の中では、朴君は特に三木清を高く評価していました。特に三木が当時の日本思想界を風靡していたマルクシズムをハイデガーの存在論的な立場から解釈しようとする試みに大きな興味を持っていたと思います。西田幾多郎は大したことではないと思っていて、むしろ朴君は田辺元から影響を受けていたと言えます⁷。

ここでいわれているように、戦前戦間期の思想形成期における朴鍾鴻は、西田には基本的に批判的な態度を取っており、かなり異質的な二つの思考形態、つまり三木哲学と田辺哲学の間で、自らの立ち位置を模索していたと思われる。朴鍾鴻の初期哲学を代表する概念である「ウリ」は、三木の「基礎経験」と田辺の「種」の間で、自分独自の道を歩もうとしていたのである。したがって初期の朴鍾鴻哲学を検討することの意義は、三木、田辺などを含むいわゆる「京都学派」の思考のもう一つの可能性を見計らうところにもあるといえよう。

三木哲学と田辺哲学の中でも、表面上その影響が明確に確認できるのは、三木哲学からの影響である。初期の朴鍾鴻哲学は、三木哲学と並行しながらそこにズレを生じさせることで独自の形で展開していくのである。またそのズレを生じさせることにおいて一つの参照軸になったのが、田辺元の「種」の概念である。本稿では三木哲学との関係に焦点を当てて、朴鍾鴻哲学の誕生を確認してみたい。

上記引用でいう「当時の日本思想界を風靡していたマルクシズムをハイデガーの存在論的な立場から解釈しようとする試み」とは、「人間学のマルクスの形態」（『思想』、1927年6月）や「マルクス主義と唯物論」（『思想』、1927年6月）などで展開された三木の一連の思索である。以下では、初期の三木思想との関連性において、朴鍾鴻の哲学者としてのデビュー作「〈哲学すること〉の出発点に関する一疑問」（『哲学』、1933年6月脱稿）と、その続編ともいえる「〈哲学すること〉の実践的地盤」（『哲学』、1934年1月脱稿）を考察することで、朴鍾鴻哲学と

⁷ 李載堉（1998）「晩学・晩婚・晩成の大器」（洵巖記念事業会編『師匠の道』天池（韓国語））、37頁。

三木哲学がどこで共鳴し、またどこで分岐していったのかを確認してみたい。比較考察の上で肝心なのは、朴鍾鴻が三木哲学の受容においてどこにズレを生じさせ、自らの哲学の新たな見地を開こうとしたのかである。

朴鍾鴻のデビュー作「〈哲学すること〉の出発点に関する一疑問」は、そのタイトルでも示されているように、「哲学」の本質や方法などを論じる前に、そもそも「哲学すること」はどこから始め得るのかを問題視している。朴鍾鴻は、「私の問題の所在は、学校の一科目としての講壇哲学を学習することにおいて、何から始めればいかということではない。また古代哲学の発端を新たに穿鑿しようとするのでもない。〈哲学すること〉(das Philosophieren)の出発点が、私の問題なのだ」(朴鍾鴻一・317)と述べる。また「誰もが、問題が哲学的な問題であることを知ってそれが哲学的問題だとして哲学をするのではなく、しぶとく解決を強迫する各自の有するある矛盾が、ついに〈哲学すること〉にまで至らしめるのではないか」(朴鍾鴻一・318)といい、「哲学的問題」にカテゴライズされる前の、「哲学すること」を迫るある根源的な矛盾を指摘している。「この出発点が、むしろ概念以前のある地盤に根付いている」(朴鍾鴻一・318)というのだ。

朴鍾鴻の以上のような哲学的な動機は、三木の処女作『パスカルに於ける人間の研究』(1926)において試みられている解釈の方法と強く共鳴している。三木は本書で、「解釈に於ける主要な仕事が、形式の修理でなくしてその形式を支へる地盤の理解、概念の整理でなくしてその概念を生む基礎経験の理解にある」⁸(三木一・64)と述べている。朴鍾鴻のいう「概念以前のある地盤」と、三木のいう「概念を生む基礎経験」が類似した哲学的な動機に支えられているのは一目瞭然であろう⁹。より目立つことは、三木が「基礎経験」の本質として提示している世

⁸ 三木清の文章は、三木清(1967)『三木清全集』岩波書店から引用し、本文に(三木全集巻数・頁数)の形で記す。

⁹ 森一郎が指摘しているように、三木の「基礎経験」は、三木がドイツ滞在時に聴講したハイデガーの1924年マールブルク夏学期講義『アリストテレス哲学の根本諸概念』で提示された「Grunderfahrung」の概念からその着想を得たのであろう(森一郎(2018)「労働という基礎経験 ハイデガーと三木清」『現代思想』第46巻第3号、青土社、296-299頁)。朴鍾鴻がもともとハイデガーの研究から哲学の道を歩み始めたことを考えると、彼が三木の概念構成に容易に馴染んだのも、不思議なことではない。なお、嶺秀樹は初期三木哲学におけるハイデガーからの影響を詳細に分析しており、「基礎経験と概念性の相互関係こそ、若き三木

界との「実践的交渉」という概念を、朴鍾鴻がその論理構造とともにそのまま受け入れているということである。

朴鍾鴻が「〈哲学すること〉はその本質上それ自体の定義が求められる前に、その出発点が問題になる」(朴鍾鴻一・320)という時、哲学するという行為の実践的な意義を問題視しており、「哲学すること」の論理的な前提が問題になるわけではない。「哲学すること」に何が論理的に先行するのかが問題になっているのではないため、「Cogito や Monade やまたは純粹自我、絶対無、純粹経験等々から初めて哲学が始まるのではなく、どのようにしてそのような概念に先に至ることができるかの、その出発点を私問うている」(朴鍾鴻一・321)といわれている。

それでは朴鍾鴻が「哲学すること」の出発点として提示しているその問いへの答えは如何なるものなのか。それは次のようなものである。

私の日常生活において最も近いものは、私において最も親しいもの、私が外の何よりも先に出会っているものでなければならない。それは何よりも先に私自身であると思われるのも無理ではないだろう。しかしこれはすでに自己内反省を前提とするものであり、そのためには私ならぬものの媒介が先立たなければならない。ここから我々は我々自身よりも、むしろ我々の環界 (die Umwelt) に先にぶち当たるのである。(「〈哲学すること〉の出発点に関する一疑問」、朴鍾鴻一・326)

また朴鍾鴻は、このような我々の「環界」は、我々の対象的認識によって得られるものではなく、「それよりも先に我々は、すでに実践的な態度において周囲の存在と交渉しており……我々における最も根源的な実践的交渉は、すべての理論構成に先立ってその地盤になっている生々しい事実である。すべての認識のための認識は、このような実践的交渉の部分的派生から生じたものではないか」(朴鍾鴻一・327)と述べる。結論的に朴鍾鴻は、「(実践的な第一義的根源的存在)を、

がマールブルクでハイデッガーから学んだことなのである」と概括している(嶺秀樹(2018)「ハイデッガーと若き三木清」『人文論究』第68巻第3号、19頁)。

私は述語的に〈現実的存在〉と称しよう」(朴鍾鴻一・328)という。こうして「哲学すること」の出発点としての「現実的存在」が導き出される。

朴鍾鴻のいう「現実的存在」が、三木の「基礎経験」を彼なりに捉え直そうとした産物であることはすでに指摘した通りであるが、この二つの概念は「実践的交渉」をその核心的契機として共有しており、また両概念の問題性もそこにある。その問題性というのは、三木が最初に踏み出し、朴鍾鴻がそれを受け継いだところの、ハイデガーの存在論とマルクスの唯物論を繋げて読解することの理論的錯綜である。

朴鍾鴻は、「現実的存在といえば、平板で卑俗なもののように考えるのが普通である。そうして哲学はこの俗界を離れ、これを所謂超越して、非現実的なものから始めなければならないかのように考えることもある」(朴鍾鴻一・328)と指摘する。しかし「我々として注意しなければならないのは、理論が実践の上位を占めて尊崇される希臘人の生活が奴隷制度によって維持された有閑階級の生活であったということである」(朴鍾鴻一・329)。このようにマルクスをハイデガー的に解釈しようとするのは、まさに三木が「人間学のマルクスの形態」や「マルクス主義と唯物論」などにおいて模索していた方法であった。このように「現実的存在」が有する「実践的交渉」の契機に「社会」の契機を組み込むことで、朴鍾鴻は「現実的存在」の概念を次のように具体化する。

我々は個人として孤立して生存し得る前に、すでに社会人として日常の平凡性の中で生活しているのではないか。社会は私の日常的な存在可能性を支配している。またこれだけは紛れもない事実ではないか。この意味において、私のいうところの現実的存在を一層厳密に規定するならば、〈日常の平凡性においての実践的な第一義的根源的存在〉といわなければならない。私の〈哲学すること〉の出発点を、私はむしろ平凡なそして他人とともに社会人として存在しているこのような現実的存在に見出すことはできないのか。

(「〈哲学すること〉の出発点に関する一疑問」、朴鍾鴻一・330-331)

「現実的存在」に対する以上の規定が「〈哲学すること〉の出発点に関する一疑問」における暫定的な結論であるが、朴鍾鴻はその規定を「〈哲学すること〉の実践的地盤」においてさらに展開している。「哲学すること」の出発点として「現実的存在」を導き出した朴鍾鴻は、なぜここで「哲学すること」の「実践的地盤」を問題視しているのか。それは前作で導き出した「現実的存在」の概念をより具体化するために他ならない。朴鍾鴻は「現実的存在を概念的に明白にすることは、我々の哲学することにおける中心的課題」（朴鍾鴻一・333）であると述べ、自らの持続的な問題意識を確認する。ところで「定義は一定の立場においてだけ可能であり、その立場が直ちに定義そのものの方向を制約すると見なし得るのではないか。それならまたその立場を左右するのは何か。それは日常生活において現実的存在を熟知するその様態にあるといえる」と述べ、またハイデガーの存在論の議論を参照しているが、またすぐ「各自の現実的生活、即ち広義の実践が如何なる性質のものかによってその熟知するところの様態が各々異なる」（朴鍾鴻一・333）と述べて、マルクス主義的な議論に繋げている。したがって、「現実的存在」を探求するためには、それを支える現実的生活における実践、つまりその「実践的地盤」を究明する必要があるというのだ。「このようにして、現実的存在が有するところの我々に対する問題性は、根源的に我々の実践に根ざしている」（朴鍾鴻一・334）。

朴鍾鴻によれば、この「実践的地盤」を究明するためには、我々が生きている現代社会に対する認識が必要となる。「実践的地盤」を究明する作業において、「社会」の契機、また何よりもそこにおける「歴史性」の契機に注目する点においても、三木の議論と平行しており¹⁰、これまでの朴鍾鴻の議論は基本的に三木の立論に則っている。しかし、この「実践的地盤」の歴史性を論じるどころから、その相違が顕在化する。またこの相違こそ、初期の朴鍾鴻哲学を理解する上で決定的に重要である。

¹⁰ 森は、三木の「基礎経験」の概念が形成されていく経緯を分析し、「概念の由来たる「基礎経験」こそ、歴史哲学としての解釈学の基礎概念とされた」と指摘する（森一郎、同上、297頁）。

この分岐を確認するために、しばらく三木哲学の関連箇所を検討してみよう。まず「人間学のマルクスの形態」では、具体的な交渉によって導き出されるべき現実的な存在、つまり「我々の交渉に於て初めてその存在性を顕はにする」（三木三・7）ところの存在が次のように提示されている。

歴史的な世界は人間がそれを作るところの、作りつつあるところの、そして彼がみづからその中に住むところの世界である。人間はこの世界に単に対立するのでなく、却て絶えず彼自身その基本的なる契機としてそれと密に交渉する——それは「対象的存在界」ではなくして「交渉的存在界」である、——したがってそれは彼にとって彼がそれと交渉するところの具体的な仕方を離れては現実的になることが絶対的に不可能であるであらう。そしてそれ故にこの世界に向ふところの認識もこの具体的な交渉を離れてはそれに接近すべき如何なる現実の通路も見出すことが出来ぬであらう。（「人間学のマルクスの形態」、三木三・14）

三木によると、人間が具体的に交渉しているこの現実的な存在は根本的に歴史性を持つ。そしてこの「交渉」の特殊な様態として「実践」や「労働」を位置づけるのだが、そこにマルクスをハイデガーの存在論的な立場から解釈するロジックが存在する。「無産者的基礎経験」という三木の用語は、この折衷から生まれたのであろう。「基礎経験」というのは三木自らが案出した概念で、「それ[=基礎経験]はひとつの単純なる、原始的なる事実に対する概念である。私は在る、私は他の人々と共に在り、他の事物の中にある」（三木三・6）といわれているように存在論的な概念であると同時に、「人間は、したがって彼の基礎経験も、固より歴史的社会的に限定されて在る」（三木三・9）といわれるようにまたマルクスの概念でもある。この両義性に基づいて三木は「無産者的基礎経験」という一見奇妙に映る概念を考案したのである。それでは、マルクスの存在論的な解釈を可能にした「無産者的基礎経験」という概念は如何なるものなのか。

マルクス学に於けるアントロポロジーは無産者的基礎経験の上に立つてゐる。先づ無産者は世界に対して絶えず実践的にはたらきかけるが故に、彼等はかく交渉することに於て自己の本質を実践として把握する。しかるに如何なる実践も感性なくしては行はれないから、彼等はつねに実践的に交渉することに於て人間の本質を感性として解釈するに到る。（「人間学のマルクスの形態」、三木三・29-30）

つまり世界に実践的に働きかける交渉の様態が「無産者的基礎経験」である。ここで、実践は感性なくしては行われぬということが指摘されているが、三木によると従来受動的な能力として捉えられてきた感性に、実践的な意義を与えたところにマルクスの大きな功績がある。

彼〔フォイエルバッハ〕にとつては、「感性的、即ち受動的、受容的」（*sinnlich, d. i. leidend, receptiv*）の謂であつたが、マルクスは無産者的基礎経験からして感性をもつて「実践的な、人間の—感性的な活動」（*die praktische, menschlich-sinnliche Tätigkeit*）として解さねばならなかつたし、そしてまた実に斯く解したのである。（「人間学のマルクスの形態」、三木三・30）¹¹

また「実践」の核心的な契機として捉え直された「感性」の概念に存在論的な意義を与えることで、三木は自らが案出した「無産者的基礎経験」という概念を正当化しようとしたのであり、マルクスの存在論化を図ろうとしたのである。

それ〔＝感性〕は感覚そのもの若くは純粹感覚といふが如きものを意味する

¹¹ マルクスの「感性」の概念に注目することにおいて、三木に意識されていたのが「フォイエルバッハに関するテーゼ」の有名な第一テーゼであつたのはいうまでもないだろう。「今までのあらゆる唯物論（フォイエルバッハのそれも含めて）の主要な欠陥は、対象（*Gegenstand*）、現実（*Wirklichkeit*）、感性（*Sinnlichkeit*）が、ただ客体（*Objekt*）または直観（*Anschauung*）の形式でのみ捉えられ、感性的な人間的活動（*sinnlich menschliche Tätigkeit*）、実践（*Praxis*）として、主体的に捉えられないことである」（Marx, Karl: *Thesen über Feuerbach*: in MEW Bd.3, Berlin 1926. S. 5.）。

のでない。却て感性とは存在の「存在の仕方」の概念である。それは魂または意識そのものの作用を謂ふのではなく、寧ろこの現実的な人間の「存在」がその存在の現実性に於て存在するひとつの特殊なる仕方を示すのである。

(「マルクス主義と唯物論」、三木三・47)

マルクスによって実践的な意義が与えられた「感性」の概念を存在論的に変容させる考え方は、朴鍾鴻によってそのまま踏襲される。朴鍾鴻は、「〈哲学すること〉の実践的地盤」において次のように述べている。

しかし感性的社会的実践によって生きている我々は、人間を単にそのような内面的立場からのみ把握することはできない。その時注意すべきは、感性を抽象的に把握してはならないということである。ここにおける感性は所謂純粹感性を意味するのではなく、我々の存在様態を言うのである。そしてただの受動的感性的なものではなく、どこまでも能動的な側面を持つものである。

(「〈哲学すること〉の実践的地盤」、朴鍾鴻一・343)

それでは、社会的実践における「感性」は、如何にして存在論的に解釈され得るのか。それは感性的実践としての「労働」が、ハイデガーの解釈学的現象学でいう「交渉」の一つの類型として組み込まれることによって可能になる¹²。「感性的物質的な実践」をハイデガーの「交渉」の一つの様態として数えることの当否については異論の余地があるだろうが、三木の議論の整合性を正すことが本稿の課題ではないので、その問題は触れないでおこう。マルクスの理論における「労働」とハイデガーの存在論における「理解」を繋げる次のようなアクロバティックな議論は、三木哲学の最も独創的な、また同時に最も論争的な箇所であるといえよう。

¹² 森は、三木の「実践的交渉」の概念が、マルクスの *Verhältnis* (交渉) とハイデガー *Umgang* (交渉) の間で構想されたことを指摘している (森一郎、同上、303頁)。

存在は人間がそれと交渉する仕方に応じてその存在性を規定するのであるが、人間はまた斯くの如き交渉する仕方に即して直接に自己の本質を把握する。それ故に労働即ち感性的物質的なる実践に於て存在と交渉するところの者は、自己の存在の存在性あるひは存在の仕方を感性的物質的として理解せずにはみられないであらう。マルクス主義の唯物論に謂ふ「物」とはかくして最初には人間の自己解釈の概念であり、我々の用語が許されるならば、一の解釈学的概念であつて、純粹なる物質そのものを意味すべきではないのである。

(「マルクス主義と唯物論」、三木三・49)

以上のように、三木はマルクスをハイデガーの解釈学的現象学に接続させた。また植民地朝鮮で自らの独自の哲学を模索していた朴鍾鴻は、三木のこのアイデアに自らの立脚し得る足場があるのではないかと興味を示していたのだと思われる。しかし三木哲学の射程圏に自ら入っていった朴鍾鴻は、すぐさま三木から離れ彼独自の思索を展開するようになる。その顛末の検討に進めてみよう。

(2)「哲学者の実践」と「無産者の実践」

朴鍾鴻と三木が分岐するところは、朴鍾鴻が「哲学すること」の「実践的地盤」における「歴史性」を論じるところであるが、ここではまず三木が「基礎経験の歴史性を特に主張しようとする」(三木三・8)とところのその内実から検討してみよう。

「ひとつの全く新しい基礎経験が発展しつつあつた。無産者的基礎経験がそれである」(三木三・29)というのが、現代に対する三木の時代認識である。また「プロレタリア的基礎経験はその特殊性に於て根源的に実践的である」(三木三・39)という三木は、現代における思想のあるべき姿について次のように述べている。

ひとつのイデオロギーが抽象的であるか否かは、それが現実の基礎経験に対する関係に於て決定される。現代に支配的なる無産者的基礎経験に対しては、

それとの必然的なる連関なき凡ての思想は、現代の意識にとって抽象的である外なく、そして現代の意識のみが、他の箇所では明かにされるやうに、我々には唯一の現実的なる意識である。（「人間学のマルクスの形態」、三木三・37）

三木はここで、「無産者的基礎経験」と関連を持たない思想はすべて抽象的であると述べている。しかし「無産者的基礎経験」が根本的に実践的であれば、実践から一旦離れた理論的な作業は如何に正当化され得るのだろうか。つまり無産者の思想、無産者のイデオロギーは如何に可能なのだろうか。三木は「無産者的基礎経験は唯物史観に於て把握されることによつて果して安定におかれてあるであらうか。このことはこの基礎経験の特殊性によつて絶対に不可能である」（三木三・39）と述べ、「無産者的基礎経験」を理論として捉えることが不可能であることを指摘しつつも、「無産者的基礎経験はその発展形式であるロゴス、唯物史観を戦ひとることによつてのみ、それを指導とし、指針とすることによつてのみ、自己みづからを發展せしめることが出来る」（三木三・40）とも述べている。三木が「無産者的基礎経験」とその理論との関係を説明するために最終的に持ち出すのは、「基礎経験とイデオロギーとの弁証法的統一」（三木三・41）である。

基礎経験はつねに自然成長的に自己を表現すべきロゴスを要求する、けれどロゴスは基礎経験に対しては明かに「他のもの」である。基礎経験は自己を發展せしめるためにイデオロギー即ち「他のもの」を必要とするのであるが、この「他のもの」はしかしそれ自身現実の基礎経験に於て具体的な地盤をもつてあるのでなければならぬ。基礎経験は自己から出て「他のもの」に移り、しかもこの「他のもの」が自己の把握であることによつて、「他のもの」に移ることが自己に還ることとなる。（「人間学のマルクスの形態」、三木三・40-41）

ここで三木は、一種の「実践と理論の弁証法」を展開しているが、朴鍾鴻との分

岐を確認するためには、ここの実践が「哲学者の実践」ではなく、「無産者の実践」であることに注目する必要がある。つまり三木の「実践と理論の弁証法」は、一般的な歴史発展の法則を究明しようとするものであり、「哲学者の実践」における「実践と理論の弁証法」ではなかった。これに対して、朴鍾鴻のいう実践が「哲学者の実践」を含んでいるということは、三木との著しい対照を成す。それでは現代の哲学者はどのような実践によって、どのような理論を求めるべきかに関する朴鍾鴻の叙述を検討してみよう。

朴鍾鴻によると、古代ギリシャの時代に、プラトンは「哲学をすることにおいては、まずあらゆる情欲を捨てて現実の実際的関心から離れ、地上の身体的生活から自由になった時、初めて〈イデア〉の認識が可能になる」(朴鍾鴻一・335)とし、「実践的態度の転向」を要請した。また「中世期の基督教的哲学」においては、「真理としての神の認識のためには、厳粛な信条による生活としての前提条件が要求された」(朴鍾鴻一・335)という。「それでは現代の我々としては、哲学をすることに如何なる生活の態度が必要なのだろうか」(朴鍾鴻一・335)。

我々の哲学的要求は、〈イデア〉の認識でもなく、神の認識でもなかった。現実的存在として出発し、現実的存在そのものを概念的に明らかにすることである。したがって日常生活において我々がそれによって生きている最も現実的な実践、言い換えれば感性的な社会的実践そのままでも可なのである。即ち違う実践への転向が必要なわけではなく、すでにそれによって生活している、いや生活していなければならぬ平凡な日常の感性的社会的実践そのままでも可なのである。(「〈哲学すること〉の実践的地盤」、朴鍾鴻一・335)

ここで朴鍾鴻のいっている実践が、「哲学者の実践」であり、「無産者の実践」ではないことは明らかである。そもそも朴鍾鴻のいう「現実的存在」は、「哲学すること」の出発点として導き出されたもので、三木とほぼ平行しているようにみえたこれまでの朴鍾鴻の議論は、最初から三木とその動機を異にしていた。そこに内在していた相違が、現代における実践の問題を取り上げる文脈で、いよいよ前

景化したのである。次の引用における朴鍾鴻の思索は、三木の射程圏からはすでに遥かに遠いところにある。

私は果たして上述したところの感性的社会的実践をもって生きているのか。むしろ所謂哲学勉強をするといつて一人の教養人として他人の観念を吸収することに汲々している成り行きではないか。実践的地盤の上に建てられる私の哲学というより、他人の概念をこう並べたりああくつつけたりして、最も小さいものですら自分のものにはなれない。……自らはできない他人の感性的社会的実践に感情移入をしたのではないか。たとえ感情移入が可能であっても、それは一つの仮想だとはいえるだろうが、それが実際において感性的社会的実践をもって生きていることにはならないだろう。しかし、これは結局私という存在をあまりにも抽象的に考えたのではないか。今私がこの筆を持ってこの机の前に座っていることもやはり社会人としてのみ可能になるのであり、微々たる生活ではあるが私が属しているこの社会の影響を全的に受けているのである。感性的実践がその本質上社会的であることはすでに述べたところであるが、同じ処遇で社会的に生活している以上、同じ制約が私の〈哲学すること〉を左右することができるだろう。ここで哲学は私の哲学であるより、我々の哲学として現れるだろう。〈哲学すること〉の出発点は個人としての私ではなく、同一な実践的地盤を持つ我々なのである。したがって〈哲学すること〉の実践的地盤も〈ナ〉[私の意—引用者]ということも前面において論じるべきではなく、〈ウリ〉のそれを探すべきであろう。

(「〈哲学すること〉の実践的地盤」、朴鍾鴻一・346)

これが前期の朴鍾鴻哲学を代表する概念である「ウリ」が彼の議論の中で最初に登場する場面である¹³。自らの「哲学すること」そのもの、つまり自らの「哲

¹³ 筆者は、朴鍾鴻が用いる「ウリ」(=我々)という語自体、三木の議論から示唆を受けたのではないかと考えている。三木は「マルクス主義と唯物論」で、「我々が足をギリシアの思想世界の中に踏み入れるとき、そこには全く新しい展望が開ける。我々はもはや所謂主観の概念に出会ふことがない。今日主観と呼ぶ代りにギリシア人は我々(ἡμεῖς)と云った。

学者としての実践」そのものを反省し、そこで想定されている「哲学者」としての個人は抽象的であり、その「哲学者としての実践」が本質的に社会的な行為であるという自覚から、「哲学すること」の出発点が「ウリ」(＝我々)であるという結論が導き出された。三木の議論との違いは、三木の場合、実践の概念が基本的に「無産者の実践」を指していたことに対して、朴鍾鴻の場合は「無産者の実践」と「哲学者の実践」との距離が問題視されていることである。それはまさに今現在哲学をしている自らの行為に対する自己反省的な思考であった。三木が「無産者の実践」が持つ現代的な意義を哲学的に論証しているにしても、そのような哲学的な営為そのものは一つの虚偽ではないのか。つまり、「哲学すること」そのものの実践性に三木がどれほど自覚的であるか、というのが朴鍾鴻の異議申し立てだったのである。つまり、朴鍾鴻の「ウリ」は、三木の図式から逸脱し、「他人の概念をこう並べたりあかくつつけたり」する自らの哲学的営為を反省するところで生まれたのである。このようにして、三木のいう「階級」には哲学する自分自身が強く意識されていないのに対し、朴鍾鴻の「ウリ」には哲学する哲学者自身が強く意識されるようになる。それでは、初期の朴鍾鴻哲学において「ウリ」の概念はどのように展開していったのか。次節では、それを三木の「基礎経験」の概念と比較しながら考察してみよう。

第3節 「ウリ」の哲学の展開

(1) 普遍と特殊の相克

主観が我々であると同時に、主観の内容としての意識に対して、我々は言葉(λόγος)として内容を規定された。ギリシア人にとつては人間は本質的に社会的であり、孤独なる人間といふが如きはそれ自身矛盾した概念であった。従て我は最初から我々を意味する。そして社会的である限り、意識はつねにただロゴスによつて代表され、むしろロゴスに於てのみ存在することが出来る」(三木三・55-56)と述べている。しかし、朴鍾鴻の「ウリ」が有する本質的な社会性は、ロゴス的な源泉を持つものではない。「ウリ」はロゴスよりも根源的だという意味で、三木の「基礎経験」と対比され得る。「日常の経験がロゴスによつて支配されてゐるのに反して、基礎経験はロゴスに指導されることなく、却つてみづからロゴスを指導し、要求し、生産する経験である」(三木三・5)。しかしまた、三木がここで日常生活をロゴス的なものとして規定し、「基礎経験」を日常生活より根源的なものとして規定していることに対して、朴鍾鴻の「ウリ」は日常生活そのものとして根源性を持つという違いがある。

朴鍾鴻が「哲学すること」の出発点として模索していた「現実的存在」は、結局「ウリ」の概念まで行き着いた。したがって「ウリ」は、自らが属している特定の社会における「現実的存在」であり、世界的な普遍性を持つものではない。それでは三木の「基礎経験」の場合はどうだろうか。

三木は「マルクス主義と唯物論」において、「私の意味する基礎経験とは現実の存在の構造の全体である。現実の存在はつねに歴史的必然的に限定された一定の構造的連関に於て組織されてゐる」（三木三・44）と述べている。ここでいう「基礎経験」には、ある個人が実際属している特殊社会のような範囲の制限はない。したがって三木によれば、「無産者的基礎経験」に基づいた「唯物史観」を理論的に構築するためには、「無産者階級」という特殊社会に属している必要はないのである。

基礎経験が我々にとって構造づけられたまたは組織づけられた存在、したがってまさに現実の存在そのものを意味する以上、人々はこの概念によつて、何物かの意識若くは体験が直接に表現されてゐると考へてはならない。私が無産者的基礎経験といふとき、私は特に無産者の体験する、或ひは無産者のみの体験し得る意識を謂つてゐるのではない。却て私はそれによつて特殊なる構造ある現実の存在そのものを指してゐるのである。（「マルクス主義と唯物論」、三木三・44-45）

ここで確認できるように、三木の「基礎経験」は「何物かの意識若くは体験」から直接に導き出されるものではないため、いわゆる哲学者は「無産者階級」という特定のグループに属しなくても、「無産者的基礎経験」に基づいた現代の「唯物史観」を構築することができる。これは朴鍾鴻が、「私は果たして上述したところの感性的社会的実践をもって生きているのか」（朴鍾鴻一・346）と悩んでいたことと対照的であるといえよう。

ただ注意すべきは、朴鍾鴻が「哲学すること」の実践から特殊社会における現実的な地盤としての「ウリ」を発見したとすれば、三木は「無産者階級」の「実

践」による新たな「基礎経験」の到来に存在論的な意味を与えることによって理論の普遍的な力を保っていたということである。三木は、普遍的な理論がただ哲学者の理論的実践によってもたらされるものではないと考えていたと思われる。したがって、この時点でことさら「哲学者の実践」を問題視する必要がなかったのかも知れない。というのも、「今や人類の大衆が全く「無産」になり終り、彼等の貧困はもはや忍び難きものとなつた」（三木三・75）と診断する三木は、「さて無産者は彼等の基礎経験の特殊なる構造の故に生れながらの弁証論者であるから、彼等は自己を物質的窮乏から解放するために、全く物質化された彼等の現実、そして全社会そのものの現実とは少しの縁もなき何等か精神的なる方法に従ふことが出来ない」（三木三・75）と述べられているからである。「実践と理論の弁証法」による真の理論の構築は、「生まれながらの弁証論者」である「無産者」に任されていたのである。

朴鍾鴻の場合、「哲学すること」そのものの実践的な意義が問題になっていた。それは「哲学すること」により重い課題を担わせる側面もあるが、「哲学すること」の意義自体を疑うという側面も持っている。朴鍾鴻の結論も三木と同じく「実践と理論の弁証法」であることには相違ないが、その弁証法は歴史発展の法則というより、哲学者が「哲学すること」における、より正確には「ウリの哲学」が展開していくことにおける弁証法なのである。「即ち、〈哲学すること〉の地盤を実践の中に求めるところに、理論と実践との弁証法的統一が成り立つ」（朴鍾鴻一・347）のである。朴鍾鴻からすると、三木の議論は「哲学すること」自体に対する反省が欠けていたので、三木による「実践と理論の弁証法」はただの理論に止まった弁証法として映ったのかも知れない。前節において触れたように、三木のいう「階級」とは異なり、朴鍾鴻の論理構造における「ウリ」とは哲学的な営為からまったく対象化できない何かであった。同じ「理論と実践との弁証法」といっても三木のそれが理論における弁証法であったことに対して、朴鍾鴻のそれが実践における弁証法であったともいえよう。「我々の〈哲学すること〉は、理論的な範囲内の弁証法に止まるのではなく、その方法において根本的に理論と実践との弁証法的立場に立つことになる」（朴鍾鴻一・348）と、朴鍾鴻は述べている。

すでに検討した通り、朴鍾鴻は哲学する姿勢について特別な実践への転向を必要とせず、日常生活において平凡に生きる「感性的な社会的実践そのままがいい」（朴鍾鴻一・335）と考えていた。朴鍾鴻は「哲学すること」に重大な課題を持たせながらも、それを哲学者が属する社会における他の諸実践と差別化する考え方を止揚しようとした。その後朴鍾鴻の「ウリ」の概念は、「哲学すること」を「生活すること」にまで純化することによって磨かれていく。それは「朝鮮の文化遺産とその伝承の方法」（『東亜日報』、1935年1月～）を一つの転機として、「〈ウリ〉とウリ哲学建設の道」（『朝鮮日報』、1935年7月）や「ウリの現実と哲学」（『朝鮮日報』、1935年8月）などにおいて本格的に展開される。

その一方、三木が結論として導き出した「実践と理論の弁証法」はその後、「危機における理論的意識」（『改造』、1929年1月）や「危機意識の哲学的解明」（『理想』、1932年11月）などで危機論として展開していく。この三木の危機論は朴鍾鴻のみならず当時の植民地朝鮮の哲学者に多大な影響を与えている¹⁴。三木の危機論に適宜触れながら、朴鍾鴻の「ウリ」概念の軌跡をたどってみよう。

(2) 「階級」と「民族」の間

三木が「マルクス主義と唯物論」において、「無産階級運動の本質は、彼れ若くは此れの無産者を解放することではなく、むしろ全無産階級を解放」（三木三・76）することと述べ、「一切の階級を止揚」することが現代という時代が持つ意義であると捉えていたのに対して、朴鍾鴻は「〈哲学すること〉の実践的地盤」において、「そうであれば現代はどうだろうか。大概歴史進行の過程において特に一定の社会が限界状況に処することがある。ここで限界状況というのは終局的な窮迫で彷徨う人の存在様態を指すのである」（朴鍾鴻一・341）と述べ、「一定の社会」における「限界状況」を問題視していた。このような相違を、帝国と植民地という政治社会的状況に還元することはできないだろうが、それと無関係なわけでは決していないだろう¹⁵。朴鍾鴻の危機論は実際、三木の危機論に多大な影響を受けなが

¹⁴ 植民地朝鮮の哲学者たちに対する三木の影響については、本稿第II部第1章を参照。

¹⁵ 初期の朴鍾鴻哲学を当時の政治的状況に還元して解釈する研究は数多いが、これに関連し

らも、朝鮮が置かれている政治的歴史的状況を踏まえて独自の展開をみせる。

それが最も直接的に現れているのが 1935 年の文章「朝鮮の文化遺産とその伝承の方法」である。朴鍾鴻はここで文化遺産の伝承に関する自らの問いを、「何」と「如何に」の契機に区分し、「我々の問題の答えにおいて、〈何〉と〈如何に〉の二つの契機がお互いに離れられない関係として絡まっている」（朴鍾鴻一・368）ことを指摘する。そしてこの関係の考察こそ、「理論と実践の弁証法」の深化、適用に他ならない。まず「何」の契機とは何か。

第一に我々の問題は〈何〉を問うているか。躊躇することもなく朝鮮の文化発展に関して問うているのは勿論である。しかし〈朝鮮の〉という点においてすでに一般的文化遺産に対する一定の態度が表現されているのである。なぜ、よりによって〈朝鮮の〉のそれが問題になるのか。観点を〈朝鮮の〉文化遺産に局限する理由は何処にあるのか。一時代の文化遺産がまさに急激に進展しようとする時には、往々にしてその急激な進展を嫌い、阻害しようとする運動が生じることがある。そのような運動が所々に所謂伝統文化の誕生という美名を飾って出て来る。延いては〈ナチス〉の偏狭な民族主義は現代の危機克服の唯一の方途であるかのようにこの反動に火をつけている。我々も果たしてこのような一時的な潮流に歩調を合わせるために、ただその皮相的な流行を模倣しようとする意図から、我々は我々なりに〈朝鮮の〉文化遺産を問題にしているのだろうか。我々は、もう一度〈ロゴスの〉問題の背後に潜在してその根柢に宿っている現実的問題性、それを正面から取り扱わなければならないことに留意しよう。（「朝鮮の文化遺産とその伝承の方法」、朴鍾鴻一・367）

て金炳宇の次のような指摘は重要である。「我々はここで、[朴鍾鴻の哲学が、]民族の危機または限界状況の克服と打開がそうなりがちな政治社会的な問題として提示されておらず、独立を勝ち取るための闘争の問題にもなっていない事実に注目するようになる。この事実は、即ち日本帝国による統治と支配が、根本的に何を意味し、如何なる自覚の地平を開いたかということとともに、哲学の本質に対する洌巖[朴鍾鴻の号]の信念とも関連するところである」（金炳宇（1998）「洌巖哲学の問題とその展開」（洌巖記念事業会編『現実と創造』天池（韓国語）、26頁）。

「哲学すること」の出発点として「現実的存在」を追い求めていた朴鍾鴻は、ここでも「〈ロゴスの〉問題の背後」に潜んでいる根源的な地盤、つまり「現代の我々の現実的社会的生活の地盤」（朴鍾鴻一・367）を模索している。ただその「現実的存在」がここでは明示的に「〈朝鮮の〉文化遺産に局限」されているのである。しかしこの局限は、哲学の理論的な性格を損なわずに正当化され得るだろうか。朴鍾鴻は次のように続ける。

（朝鮮の）文化遺産という命題自体が、すでに文化遺産における朝鮮の特殊性を前提は認していることは事実である。しかし我々の現実的社会的生活が全体的に一定の社会的〈グループ〉を形成することになった今日においては、その意味するところの特殊性をただ世上で高調している偏狭な所謂民族性と同一視することはできない。（「朝鮮の文化遺産とその伝承の方法」、朴鍾鴻一・367）

「一切の階級を止揚」しようとした三木の普遍的な図式を特殊社会に適用するために、朴鍾鴻が持ち出すのは「階級」と「特殊社会」の時代的な状況における一致であったのだ。つまり朴鍾鴻は、「階級」と「民族」を同一視することで、偏狭な民族性の主張に収まらない理論的営為ができると思っていたのである。またそのような現実的地盤の探求は、「ただ朝鮮の文化遺産の認識ではなく〈如何に〉伝承すべきか」（朴鍾鴻一・367）の問題と不可分に関係している。というのも「その実践の目的があって朝鮮の文化遺産が問題になる」（朴鍾鴻一・368）からである。そして「即ち朝鮮の文化遺産の認識とその伝承という実践においても認識と実践の弁証法的関連は厳然と存在しているのである」（朴鍾鴻一・368）と述べ、従来の「理論と実践の弁証法」を朝鮮の文化遺産の伝承という問題に接続しようとする。

朴鍾鴻によれば文化の伝承が問題になるのは、「我々がある転換期に処していること」（朴鍾鴻一・368）によるのであり、そこには一定の時代認識が前提され

ている。そこには三木の危機論が意識されているといえよう。三木は「危機における理論的意識」において、「思想の危機」という時代状況における「理論と実践の弁証法」を主張していた。三木は、「実践を理論から分離することが純粹に理論的意識を維持する所以であるとする見方は、思想の危機にあつては、なんら現実的な理論的意識であることが出来ぬ。思想の危機にあつては、このやうな見方こそ却つて理論的意識そのものを死滅させることとなる」（三木二・251）と述べ、「理論と実践との弁証法的統一の上に立つ理論的意識のみが、思想の危機に際して、唯一つの現実的な理論的意識である」（三木二・254）と結論づけている。朴鍾鴻は、三木のいう「思想の危機」を、「朝鮮文化の危機」として特殊化しようとしたのである。このような過程を経て、朴鍾鴻は「ウリ」の概念を具体化しようとした。そこで最も重要なのが、「ウリ」が「自己否定」の契機を含むようになるということである¹⁶。以下では、「ウリ」の概念において「自己否定」の契機が持つ意義を明らかにし、「ウリ」の概念に表れている民族的な自己認識を確認してみたい。

(3)自己否定的な民族的自己認識

朴鍾鴻は、「朝鮮の文化遺産とその伝承の方法」の第二章「朝鮮の文化遺産認識の方向を規定する現段階的立場」において、「実践に対する態度が異なる社会的〈グループ〉は各々文化遺産の認識方向を異にする」（朴鍾鴻一・369）と指摘し、「権力的な社会的〈グループ〉」と「勤労的な社会的〈グループ〉」を区分する。また、「総体的に、権力的な社会的〈グループ〉はその社会的〈グループ〉の意識を超越するのが元来の特色である」（朴鍾鴻一・370）のであり、そのグループは、「勤労的な社会的〈グループ〉の文化特殊性を拒否し、自らの文化の色料を無理やりにその上に塗抹し、同じ色に化させてしまう」（朴鍾鴻一・370）と述べる。その一方、「勤労的な社会的〈グループ〉の文化が一般的にそれと対蹠的立場にあ

¹⁶ 朴鍾鴻の「ウリ」概念が強い自己否定性をその特徴とすることには、田辺元が「種の論理」で構築した絶対否定の論理が決定的な影響を与えたと、筆者は考えている。田辺と朴鍾鴻の思想的影響関係については、郭旻錫（2022）「植民地朝鮮と田辺元 朴鍾鴻との比較を中心に」（廖欽彬・河合一樹編『危機の時代と田辺哲学』法政大学出版局）を参照。

る〈グループ〉の文化によって自己否定を強いられるところに、自己の本来の立場すらも忘却してしまう根本理由がある」(朴鍾鴻一・370-371)。このように、この二つの社会的グループは、「権力的な社会的〈グループ〉」が自らの意識を「超越」することによって「勤労的な社会的〈グループ〉」の文化的自己意識が「自己否定」されるという関係にあるのだ。朴鍾鴻は続けて、「それならこのような社会的〈グループ〉の見地から認識されるどころの文化遺産の特殊性は各個の民族に無条件的で共通的に妥当するのか」という疑問を呈し、「我々が意味するところの民族の見地を無視することはできない」(朴鍾鴻一・372)と指摘する。

第三章「朝鮮の文化遺産の特殊性を是認し闡明する根拠」において、朝鮮民族の特殊性を強調するのは偏狭な民族主義ではないということを主張している。朴鍾鴻は、「全世界史における発展の普遍的法則性は決して個別的な発展相を除外するのではなく、むしろそれとは反対に特殊性を前提する」(朴鍾鴻一・373)と述べ、朝鮮民族の特殊性の主張が、偏狭な民族主義であるどころか普遍法則が成立するための前提条件であるというのだ。「[普遍と特殊の関係のような]具体的な諸関係を顧慮することなしに、普遍的法則性だけを引用しようとするのは、不可避的に我々を形而上学的な抽象的結論に導くのである」(朴鍾鴻一・373)。

しかし朴鍾鴻は、普遍に媒介されている朝鮮民族の特殊性を具体的にどう捉えていたのか。朴鍾鴻のいう朝鮮民族の特殊性が、「最初のもの、即ち民族の原始的文化において、我々の文化の或る特殊性が、遥かに遠い原始時代からまるで一種の完成品のように綿々不絶流れ込んでいる」(朴鍾鴻一・371)ようなものとして考えられていないのはいうまでもないだろう。その「完成品」は、普遍との関係を断った偏狭な特殊主義であり、結局は「民族的という名目を借りて権力的な社会的〈グループ〉の特殊性を神秘化し一切の〈グループ〉的対立を抹殺」(朴鍾鴻一・372)しようとする行為でしかないのだ。

ここで重要になるのが、「勤労的な社会的〈グループ〉」が民族の核心を形成するようになった今日の朝鮮情勢」(朴鍾鴻一・374)という朴鍾鴻の時代認識である。すでに検討した通り、「勤労的な社会的〈グループ〉」の文化的自己認識には「自己否定」の契機が潜んでいた。しかしここでの「自己否定」がただ文化遺産の認

識の問題に限られたものではないと、朴鍾鴻は強調する。「自己否定」の契機をもって普遍と特殊を媒介させようとするのは、「民族と社会的〈グループ〉の無力な折衷を意味するのではなく、両者の緊密な現実的統一から実践的に理解することによって、朝鮮の文化遺産の特殊性を最も客観的に認識しようとする」（朴鍾鴻一・376）ことであるのだ。

したがって、朝鮮文化の特殊性に対する真の認識は、その伝承の実践と不可分のものである。朴鍾鴻が最初に提示していた「理論と実践の弁証法」がここで具体化されるのだが、その弁証法の中心には「自己否定」の契機が据えられていた。そして朴鍾鴻は、文化伝承の真の実践とは、その「自己否定」の実践だという。ここで文化の伝承は、逆説的に文化の新たな創造の意味を持つようになるのである。

文化の発展は、文化遺産の直線的伝承では不可能であり、必然的に新しい世代文化の創造のためには、実にその文化の遺産を弁証法的止揚の方法をもって伝承することの外に方途がないのである。……転換期に処したすべての世代の偉大な発展は、実にこのような弁証法的止揚という方式で前代の文化遺産が伝承される時であり、そこに初めて新しい世代の誕生を見ることができるのである。（「朝鮮の文化遺産とその伝承の方法」、朴鍾鴻一・377-378）

以上が「伝承方法の客観的側面」であるが、それではその「主観的側面」はどのように説明されているのか。まず「周囲から強力的に我々を支配しているのは我のものではない文化である」ことを自覚すること、そして「自己の無力を目睹することからくる「不安と焦燥」にもかかわらず、「頹廢的自暴自棄から得られる姑息的安全策を力強く排撃し、時には苦しい虚無の中で彷徨う」（朴鍾鴻一・381）ことである。そうすることによってのみ、真の文化伝承としての「偉大なる創造的伝承」（朴鍾鴻一・382）の瞬間は訪れるのである。

我々は苦悶と不安に囲まれた虚無の深淵の前でも、我々の現段階的立場を屈

せずに忍耐死守していく時に初めて主観的な〈パトス〉の緊張は持続し、朝鮮の文化遺産を伝承するところの弁証法的止揚の重大な瞬間を実現することができるのだ。（「朝鮮の文化遺産とその伝承の方法」、朴鍾鴻一・381）

朝鮮文化の特殊性に対する考察を通して、朴鍾鴻の「ウリ」の概念は「自己否定性」を核心的な契機として具体化される。「日常の平凡性においての実践的な第一義的根源的存在」（朴鍾鴻一・330-331）として概念化されていた「現実的存在」は結局のところ、朝鮮文化の中で生きながらそれを継承していく日常的な生活様式のことであったのだ。その「現実的存在」は、ただ客体的な存在ではなく主体的な意義を持っており、「自己否定」的に活動している「ウリ」そのものである。「哲学すること」の出発点として導き出された「現実的存在」そのものが、「哲学すること」の主体でもあるのだ。そのことを朴鍾鴻は、「〈ウリ〉とウリ哲学建設の道」において、「哲学することの主体であり同時に課題であるのは、まず大衆の人間としての社会的存在の〈ウリ〉であると把握することができる」（三八四）と述べている。

この主体と客体との媒介の思考から、三木の危機論からの影響を読み取ることもできよう。三木は「危機意識の哲学的解明」で、「思想の危機の時代」における思想の在り方について、「思想の外にあるものが単に客体として外部でなく、却つて主体として内部であるのでなければ、それとの関係において思想が一定の性格を得てくることはできないであらう。……しかしこの内なるものは実は真に外なるものであるともいはれ得るであらう。主体と称するものは意識と同じでない。私のいふ事実は意識よりも更に内なるもの、従つて真に外なるものである」（三木五・5）と述べて、思想の自己関係的な構造を指摘している。しかし朴鍾鴻における危機は、三木のいう危機が前提する普遍的な図式には収まらない独自の道を歩んでいた。三木は、「人間は主体と客体との弁証法的統一である」（三木五・12）と述べ、その弁証法的統一の一契機としての「客観的社会的条件」（三木五・12）を指摘してはいるが、朴鍾鴻が重視していた特殊社会の契機が三木の弁証法において占め得る場所はほとんど存在しない。三木の弁証法においては、「主体と客体

の対立」(三木五・12)も「主体への超越」によって止揚されることになり、具体的な特殊社会が弁証法の本質的な契機として取り上げられることはないのである。これは理論的な意味でも実践的な意味でも、朴鍾鴻の「ウリ」の哲学と程遠いものである。三木は次のように述べている。

我々の思想はただ単に客体的に規定されると考へることはできない。もし絶対にはさうであるとしたならば、例へば一定の階級に属しない人間がこの階級の思想を獲得し、生産しさへするといふことは不可能でなければならぬであらう。それが可能であるのは人間の哲学的な根本的規定として、彼において主体と客体との分裂があり、従つて自己自身において客体から主体への超越があるからでなければならない。(「危機意識の哲学的解明」、三木五・10)

すでに検討した通り、朴鍾鴻は「権力的な社会的〈グループ〉」が自らの文化意識を「超越」することで、「勤労的な社会的〈グループ〉」の文化意識が「自己否定」を強いられると論じている。三木における「危機の思想」が「主体への超越」を可能にしたことに対して、朴鍾鴻における危機とは、どこまでも具体的で特殊な「ウリ」との実践的な関係において思考され得るものであった。危機と「ウリ」との同根源性、またその同根源性によって必然的に帰結する「ウリ」の「自己否定性」の姿を、朴鍾鴻は次のように描いている。

実にウリに迫って来る危機、ウリに直面した限界状況であるから初めて真の意味における危機であり、限界状況であるのです。それならウリとは一体誰なのか。草根木皮をもってすらも生命を維持する方が絶えてしまった男負女戴で満州の広野、シベリアの荒原を流浪するといつても、日本内地の都市の街々を彷徨うといつても、朝鮮の人は永遠に朝鮮の人であるでしょう。郷土を失った彼らだが、郷土から遠く離れば離れるほど恨めしいながらも懐かしい心、ウンザリしながらも会いたい情懷、より一層彼らの脳裏から消えることはありません。(「ウリの現実と哲学」、朴鍾鴻一・396)

朴鍾鴻はここで、「ウリとは誰なのか」と、改めて問うている。「ウリ」は、朝鮮の地に定着している朝鮮民族の謂いではなく、むしろ満州の広野、シベリアの荒原、日本内地の都市を彷徨っている。「ウリ」は、郷土を失い、「郷土から遠く離なれば離れるほど」、そのような危機の現実において、初めて「ウリ」なのである。ここで、純粋な朝鮮民族は、世界各地を彷徨う「ウリ」の理念的な目標でもない。「ウリ」は、そのような抽象的な理念が問題となる前に、この現実において、最も直接的で具体的に問題となっているのである。「ウリには、何等かの当為、何等かの理想郷が、直接に問題となるのではない。ただこの時のこの現実を如何に実践で処理するかが問題である。結局実践をもって処理するしかないこの時は、いつでもまた戻ってくるこの時ではなく、必ずこの時でなければ、絶対にまた戻って来ない最も貴重なこの時である」(朴鍾鴻一・395)。民族のような観念は、時間を超越して働こうとする。しかし「観念乃至瞑想が、有限な今のこの時という時間を超越しようとすることに反して、実践は実に、有限な時間を最も有限なこの時として把握することである」(朴鍾鴻一・395)。したがって、朴鍾鴻の「ウリ」の構造においては、純粋な民族を取り戻すことが直接に問題となるのではなく、哲学の動機である「あまりにも悔しいこの現実的苦悩」(朴鍾鴻一・389)も、理念的な民族が前提とされる前の、最も直接的な次元から迫ってくる現実的な矛盾に由来するのである。三・一独立運動の時における連行の経験から、「我々の民族が切なく知りたくなった」(朴鍾鴻六・319)のも、民族が予め自明なものとして前提されていない現実の矛盾が、最も現実的な存在の把握という課題を、彼に突きつけたためであろう¹⁷。その把握の過程は、想像されたものに過ぎない本質主義的な意味での伝統を主張することではなく、「伝統と戦いながら、絶対の否定を媒介にして、むしろ真の遺産の生命を生かす」(朴鍾鴻一・421)のような、絶え間ない「自己否定」の実践であったのである。

¹⁷ 朴鍾鴻の民族認識に関してホン・ユンギは、「彼[=朴鍾鴻]の現実体験で「民族」とは、彼には自分が当然その中に生きていた自然的共同体ではなく、帝国主義統治の思想操作と、まだ未成熟な新教育によって遮断されていた一種の新しい発見物であった」と指摘している(ホン・ユンギ「冽巖朴鍾鴻の弁証法思想研究」(冽巖記念事業会編(1998)『現実と創造』天池(韓国語)、287頁)。

参考文献

日本語

小倉紀蔵（2017）『朝鮮思想全史』筑摩書房。

郭旻錫（2022）「植民地朝鮮と田辺元 朴鍾鴻との比較を中心に」（廖欽彬・河合一樹編『危機の時代と田辺哲学』法政大学出版局）。

三木清（1967）『三木清全集』第一巻、岩波書店。

——（1967）『三木清全集』第二巻、岩波書店。

——（1967）『三木清全集』第三巻、岩波書店。

——（1967）『三木清全集』第五巻、岩波書店。

嶺秀樹（2018）「ハイデッガーと若き三木清」『人文論究』第68巻第3号。

森一郎（2018）「労働という基礎経験 ハイデッガーと三木清」『現代思想』第46巻第3号、青土社。

韓国語

イ・ギュソン（2012）『韓国現代哲学史論』梨花女子大学出版部。

ウィ・サンボク（2012）『不和そして不穏な時代の哲学』ギル。

金炳宇（1998）「冽巖哲学の問題とその展開」（冽巖記念事業会編『現実と創造』天池）。

朴鍾鴻（1998）『朴鍾鴻全集』第一巻、民音社。

——（1998）『朴鍾鴻全集』第六巻、民音社。

李載堉（1998）「晩学・晩婚・晩成の神器」（冽巖記念事業会編『師匠の道』天池）。

欧文

Marx, Karl: Thesen über Feuerbach: in MEW Bd.3, Berlin 1926.

（かく みんそく

京都大学人間・環境学研究所 講師）

明治期の日本における桑木厳翼の認識論

満 原 健

【概要】明治末期の日本の哲学界では、ヴントの哲学が西田幾多郎を含め多くの哲学者に受容されていた。桑木厳翼がヴントの認識論を評価したのがそのきっかけだと考えられる。心理学を基礎とするヴントの哲学はすでにフォルケルトによって批判を受けていたにもかかわらず、桑木はヴントの哲学を支持していたのである。

桑木によれば、認識論は外界に対象が存在することを前提してはならない。言い換えると、認識論は直接経験から出発しなければならない。ただし、その直接経験は単に主観的なものではなく、そこには客観的要素が含まれていると理解されなければならない。その点で、ヴントの認識論は正しいのである。しかも、ヴントと異なり経験のうちに思考や一般妥当性、必然性という客観的要素が含まれていると理解することで、桑木はフォルケルトによる批判を回避することができている。そのため桑木にとって、ヴントの認識論が心理学を基礎としているという点は致命的な欠陥ではなく、むしろそれは、客観的要素が経験に含まれていると理解している点で高く評価されるべきものだったのである。桑木がヴントの認識論を支持したのは、それを改良することで問題点を克服できたと桑木が考えたからだと言える。

【キーワード】桑木厳翼、ヴント、認識論、明治

序

桑木厳翼は1920年に『哲学雑誌』に発表した「ヴントの思出」というエッセイ

で、「私は我が学界一般がヴントの影響を受け過ぎて居る点が多いと思っている」¹と述べている。確かに明治末期の1910年頃の日本の哲学界は、ヴントから一定の影響を受けていると言える。1907年にはヴントの認識論を紹介した淀野耀淳『認識論』が出版されているほか、1910年に発表された田辺元の最初の論文「措定判断に就いて」でもヴントにたびたび言及されており、1911年の西田幾多郎『善の研究』もヴントから強い影響を受けているからである²。

「我が学界一般がヴントの影響を受け過ぎて居る」と桑木が嘆くほどこの時期の日本にヴントの哲学が広まったさしあたりの要因は、当の桑木自身にあると考えられる。当時の日本国内で有力な認識論者だった桑木は、ヴントの哲学にはじめて支持を表明した日本人哲学者だった。西田や田辺は、その桑木の評価に影響を受けてヴントに接近したと推測できるのである。

ヴントは実験心理学研究室を世界ではじめて設立したため、心理学史でヴントに言及されることは今でも珍しくない³が、ヴントの哲学が有効なものとして参照されることは現代では稀となっている。ヴントを標的の一人としてフッサールが1900年出版の『論理学研究』第一巻で行った心理主義批判⁴が広く受け入れられたことを、その理由として挙げることができる。

桑木はそのフッサールによる批判と全く同じではないにしても、ヴントが心理主義として批判されていることを把握していた。それにもかかわらず、桑木はヴントの認識論を支持し、結果として日本の哲学界にヴントの哲学を広めることになったのである。ではなぜ、桑木はヴントの認識論を支持したのだろうか。本稿ではこの問いに答えることで、明治末期の日本の認識論にヴント哲学が幅広く受容された原因を明らかにしたい。

¹ 桑木厳翼『哲学大系及其他』、新生堂、1924年、249ページ。

² ヴントから西田へへの影響については、拙稿 Mitsuha Takeshi, “Nishida’s *An Inquiry into the Good* and Japanese and German Thought in the Late Nineteenth Century”, in *European Journal of Japanese Philosophy*, vol. 6, 2021 を参照されたい。

³ たとえば高橋滯子『心の科学史』（講談社、2016年）では、全四章中二章を割いて、ヴントの心理学への貢献が説明されている。

⁴ Edmund Husserl, *Husserliana XVIII: Logische Untersuchungen*, Den Haag 1975, S. 79-80, 131.

1 明治初期の日本への認識論の紹介

明治維新の頃に日本に紹介された認識論はデカルトからカントまでの近世哲学であり、その内容は、観念論と実在論、経験主義と合理主義という対立を経て超越論哲学へ、という図式で説明されていた。

日本にはじめて本格的に哲学を紹介したことで知られる西周は、オランダ留学中（1862-1865）に書かれたと想定される「開題門」で、デカルトやカントを含む哲学者に言及しているほか⁵、1873年に完成された原稿「生性発蘊」で、ベーコンやデカルトからカントまでの哲学をごく簡潔に説明している⁶。ただし、西周がこの近世哲学の認識論を自身の私塾でどれだけ教えていたかは不明である。

1877年に創立された東大では、翌年にフェノロサが教授に就任し、シュヴェーグラー『哲学史綱要』（Albert Schwegler, *Geschichte der Philosophie im Umriss*, 1848）をもとに、デカルトからヘーゲル、スペンサーの哲学を教えている⁷。観念論と実在論というそれまでの一面的な立場をカントが統一したというこの著作の説明⁸のとおり、フェノロサは近世哲学の認識論を講義したのだと考えられる。

1880年代には、近世哲学の認識論を紹介する哲学あるいは哲学史の概説書が出版されはじめる。そこでも、観念論と実在論あるいは経験主義と合理主義というそれまでの対立を、カントが調停したという解説が多く見られる。たとえば三宅雪嶺『哲学涓滴』（1889年）では、経験主義と合理主義の発展の果てにヒュームの懐疑主義に陥ったところ、「諸派の学理を熟考して、殊に完備せる哲学を興起した」⁹のがカントである、とされている。また中島力造『現今の哲学問題』（1900

⁵ 西周『西周全集』第1巻、宗高書房、1960年、19、615ページ。

⁶ 同上、32-33、618ページ。

⁷ 『東京大学法理文三学部年報』第7年報（明治11-12年）（東京大学、1879年）、67-68ページ。なお、『東京大学法理文三学部一覽』明治13・14年（丸家善七、出版年不詳、95-97ページ）には、シュヴェーグラー『哲学史綱要』の他、ルイス『哲学史列伝』（George Henry Lewes, *A Biographical History of Philosophy*, 1846）、ボーウェン『近代哲学—デカルトからショーペンハウアー、ハルトマンまで』（Francis Bowen, *Modern Philosophy from Descartes to Schopenhauer and Hartmann*, 1877）が哲学の講義の参考書として挙げられている。

⁸ Albert Schwegler, *Geschichte der Philosophie im Umriss*, 7. Auflage, Stuttgart, 1870, S. 154, 183-184.

⁹ 三宅雪嶺『哲学涓滴』、文海堂、1889年、143ページ。

年)では、カントの批判主義は経験主義と合理主義の調和を狙ったものと解説されている¹⁰。

日本で最も早く独自の認識論を提示した井上円了『哲学一夕話』第三編(1887年)も、この観念論と実在論、経験主義と合理主義という対立を踏まえて書かれている。この著作で円了はまず、外界すなわち物界についての経験を真理の標準の本とするもの、内界すなわち心界の思想を真理の標準の本とするもの、内外双方の世界の適合を本とするもの、物でも心でもない天神を本とするもの、と認識論の立場を四つ紹介している。そしてそのうえで、どの見方も一面的で、物界と心界は不可分、内界と外界は不可分、内外両界は物心の本体と不可分、天神の本体は物心と不可分であり、それぞれの立場は同じと考えるのが正しいと主張している¹¹。ここで外界を本とする立場は実在論、内界を本とする立場は観念論、物界についての経験を本とする立場は経験主義、心界の思想を本とする立場は合理主義に対応している。円了はこれらの立場の対立を、カントとは異なる方法で調停しようとしたのである。

2 心理学にもとづく認識論への注目

このように1880年代までの日本で紹介されていた認識論は、主に観念論と実在論、経験主義と合理主義という対立する立場と、それを克服したのものとしてのカントの立場だった。一方同時期のドイツでは、この近世哲学の立場の対立を引き継ぎつつも、それまでとは異なる認識論が登場していた。

1870年にはエルトマン(Johann Eduard Erdmann, 1805-1892)が、哲学の出発点と基礎を、自然科学を模範として事実の法則を見つけ出す新心理学に求めるベネケ(Friedrich Eduard Beneke, 1798-1854)の主張を、心理主義と呼んで非難しはじめている¹²。1897年にはユーパーヴェーク(Friedrich Ueberweg, 1826-1871)とハイ

¹⁰ 中島力造『現今の哲学問題』、普及舎、1900年、148ページ。

¹¹ 井上円了『井上円了選集』第一巻、東洋大学、1987年、68、81ページ。

¹² Johann Eduard Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, zweiter und letzter Band, zweite Auflage, Berlin, 1870, S. 636.

ンツェ (Max Heinze, 1835-1909) も、ブレンターノやリップス、フッサールらの「すべての哲学的学問の基礎が心理学にあると考え、論理学や認識論でカント主義者と対立する立場」¹³を心理主義として批判している¹⁴。科学化した心理学に哲学の基礎を求めようとする心理主義と、それを批判する立場が、19世紀終わりのドイツで正当性を争っていたのである。

このドイツでの動向に日本で最も早く気づいていたのはおそらく、1887年から1892年まで東京大学で哲学を教えていたブッセである。この期間になされた講義や演習をもとにブッセが執筆した¹⁵著作『哲学と認識論』(Ludwig Busse, *Philosophie und Erkenntnistheorie*, 1894)では、存在するものとしての事実と妥当するものとしての真理というロツェによる区別を受け継いで、事実や存在と、原理や理性の真理が区別されている。すなわち、事実や存在は変化するものであり、すべて論理的に偶然なものである。一方、原理や理性の真理は、永遠で必然的なものである。永遠で必然的な原理は、変化する偶然的な存在の条件を定めるものであり、その意味で両者は関係している。しかし、原理や理性の真理から何かが存在するというを導出することはできない。同じく、存在する事実にもついで偶然的な自然法則を導出することはできても、必然的な原理や理性の真理を導出することはできない。その意味では両者は独立である。ブッセは、認識論を心理学に基礎づけようという試みは、この両者の相互独立性を誤認している、と非難しているのである¹⁶。

ブッセは東大での講義でもこのような主張をしていた可能性があるが、それに影響を受けた日本人は見当たらない。むしろ日本では、ブッセが批判対象としていたにもかかわらず、心理学に認識論の基礎を求める心理主義的な立場が注目されていた。『国立国会図書館蔵書目録第一編：明治期』によれば、「認識論」という言葉を題に入れた書物は、井上円了が創立した哲学館の講義録として1899年と1901年に出版された松本文三郎『認識論提要』を除けば、明治期(1868-1912)に

¹³ Friedrich Ueberweg und Max Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, dritter Teil, zweiter Band, achte Auflage, Berlin, 1897, S. 274.

¹⁴ *Ibid.*, S. 274-277

¹⁵ Ludwig Busse, *Philosophie und Erkenntnistheorie*, Leipzig, 1894, S. IV.

¹⁶ *Ibid.*, S. 122-125, 133.

は、1898年のラッド『認識論』(George Trumbull Ladd, *Philosophy of Knowledge*, 1897, 中島力造抄訳)、ヴントの認識論を紹介している1907年出版の淀野耀淳『認識論』の二つしか出版されていない。この二つの著作はどちらも、ブッセが批判する心理主義的な性格をもっているのである。

ラッド『認識論』では、「認識問題は終始科学的心理学の結論を参考せずして、正当に之を叙述することは出来ぬ...認識問題攻究の出立点は、心理学でなければならぬ。認識問題の攻究は意識の現実的、具体的内容を分解的に説明することを以て之を始めねばならぬ。」¹⁷と主張されている。中島力造は「予がラッド教授の著述を選択せるは第一、同教授の認識論攻究の方法が予が採る所の方法と一致せるを以つてなり...書中説く所往々々の思考と大体に於いて一致」¹⁸と述べているため、認識論は心理学を参考にし、心理学から出発すべきというこのラッドの主張に同意していたと考えられる。しかしブッセからすれば、これは心理学が扱う事実から原理や理性の真理が独立していることを無視した心理主義的な主張である。

淀野耀淳はその『認識論』で、心理学に対する認識論の独自の領域を認めているので、ヴントは心理主義ではない、と主張している¹⁹。だが、淀野も「総ての認識は未だ象象と対象との区別を知らざる朴素的認識より始まる」²⁰と書いているように、ヴントは表象や概念の結合あるいは分解をする思惟の働きに先行する経験、すなわち直接経験から出発して、理性による理念の認識に至るまでの知の発生を説明することを認識論として捉えている²¹。淀野が説くヴントの認識論も、この点で心理主義的なのである。

3 明治期の桑木の認識論

¹⁷ ラッド『認識論』、中島力造抄訳、富山房、1898年、9-10ページ。

¹⁸ 同上、2ページ。

¹⁹ 淀野耀淳『認識論』、博文館、1907年、8-9ページ。

²⁰ 同上、77ページ。

²¹ Wilhelm Wundt, *System der Philosophie*, zweite Auflage, Leipzig, 1897, S. 30-31, 41-43, 85, 103-105.

3-1 新しい経験論

このように、1900年前後のドイツでは心理学に認識論の基礎があると主張する哲学者と、それを心理主義として批判する哲学者が対立していたが、明治後期の日本では、ブッセの反心理主義的な主張が受容されず、むしろ心理主義的な傾向をもつ著作が支持されていた。この心理主義をめぐる論争にわずかではあるが検討を加え、心理主義と批判される側の認識論を、特にヴントの認識論をはじめて明示的に擁護した日本人の哲学者が、桑木厳翼である。

桑木によれば、科学が前提をもつ学問であるのに対し、哲学という学問はなにも前提しない。ただし厳密には、哲学も完全に無前提なわけではない。自然哲学や人生哲学は、認識が可能ということ、主観的な認識作用が客観の対象に妥当し一致できるということを前提している。知識哲学すなわち認識論は、この認識の可能も前提とはしないが、あらゆる前提を排除しようとしても残る、自分が現在認識しているという事実、つまり直接経験は前提とせざるを得ない²²。

こう主張する桑木は、同じく経験を出発点とするさまざまな経験論の検討を進めていく。まず検討の対象となるのは、経験を外界からの影響で生じた感覚的印象と理解するものである。桑木によれば、ベーコンからロックを経てヒュームへと至る17-18世紀のイギリス経験論は、この感覚的印象としての経験を最も確実な認識の材料とする立場だった。すなわち、ベーコンは演繹に偏重した中世哲学に対して経験という材料の必要性を訴え、ロックは生得観念を否定し、経験を認識の最も確実な材料、認識の唯一の方法とみなした。彼らの経験論を継承したヒュームは、普遍的性質をもたない経験を認識の材料とした結果、科学のもつ必然性を否定する懐疑論に陥った²³。

19世紀のイギリスに生まれたミルやスペンサーの哲学も、ヒュームまでの経験論と根本においては変わらない。それに対して19世紀のドイツでは、イギリスのものとは異なる新しい経験論が登場していたと桑木は言う。その経験論とは、外

²² 桑木厳翼『哲学概論』、東京専門学校出版部、1900年、65-67、141ページ。

²³ 桑木厳翼「経験と経験論に就きて」(『哲学概論』、東京専門学校出版部、1900年)、466-468ページ。

界の対象についての感覚を経験とみなすのではなく、外界に対象物があるかどうかは確定せず、最も直接的な意識に現れるものを経験とみなす立場であり、経験を認識の材料ではなく認識の端緒として理解する立場である。この立場では、どのようにして認識は可能かというカント的な問題が、主観的意識内容としての経験から出発してどのようにして客観的な認識が生まれるかという問題として、探究されることとなる²⁴。

外界の対象の存在を前提せず、直接経験を出発点とする点で、桑木の認識論はこの新しい経験論と一致している。ただし、この新しい経験論にもさまざまな立場がある。桑木はその例として最初に、リープマンやランゲなどの新カント派の思想を継承しつつ科学との調和を図った、リールやアヴェナリウスなどの実証主義者、すなわち「主観に立脚して其の外に出ずるを拒む直接純粹の経験を重んずる論者」²⁵を挙げ、その哲学を批判している²⁶。

3-2 フォルケルトによる実証主義批判

桑木はリールやアヴェナリウスに対しては、フォルケルトを介して批判している。

フォルケルトは実証主義を、「純粹経験の認識原理を哲学の唯一の基礎とする試み」²⁷と理解している。ここでの純粹経験とは何か外的なものについての知という意味での経験ではなく、自分自身の意識過程についての直接的で内的な覚知という意味での経験のことであり、この経験はまさに自分の意識過程についての直接的な知なので、不可疑的で確実だけでなく、何かほかの知を根拠や前提としない絶対的に自明なものという性格をもつ。そのため、これを無前提の学としての認識論の出発点とすることができる。このように考えて、自分の意識過程についての絶対的に自明な知としての純粹経験のみを、認識論の基礎あるいは原理とする

²⁴ 同上、468-469 ページ。

²⁵ 桑木厳翼「常識と哲学」(『時代と哲学』、隆文館、1904年)、19 ページ。

²⁶ 同上、19-20 ページ、桑木厳翼「経験と経験論に就きて」(『哲学概論』、東京専門学校出版部、1900年)、470-471 ページ。

²⁷ Johannes Volkelt, *Erfahrung und Denken*, Hamburg und Leipzig, 1886, S. 104.

立場が、フォルケルトの理解する実証主義である²⁸。

純粹経験のみを基礎とし出発点とするこの実証主義は、ただちに難点を生む。経験を越えたもの、超主観的なものを排除せざるを得ないため、証明、一般妥当性、必然性、合法性などが存在することを正当化できないのだが、これらの存在を認めなければ、実証主義自身の正当化もできないのである。その結果、実証主義者は純粹経験の原理に反して、暗黙のうちにこれら経験を越えたもの、超主観的なものを導入してしまっているとフォルケルトは批判する²⁹。

フォルケルトによれば、実証主義者のうちで、純粹経験の原理を維持しようと最も努力しているのはヒュームとミルである。ヒュームは直接経験できる表象を越えるものはなにも現実的なものとして受け入れないという純粹経験の原理に従って、意識過程の連続性、因果性、魂という実体、不変の自我の存在を否認して、それらは想像力が作り出したものにすぎないと主張した。しかしヒュームは他の哲学者と同じく、推論や証明を用いている。それは、自分の他に多くの主観が存在することや、自分の証明が必然的な妥当性をもつということ、暗黙のうちに前提していたということの意味する。さらにヒュームは、現象のうちに規則性があるということ証明しようともしている。ここで経験を越えた新しい認識原理が導入されてしまっているのである³⁰。

ミルも一般妥当性や必然性などの超主観的な要素を秘密裏に前提している、とフォルケルトは非難している。ミルは、推論は一般的命題によって確実になり可能になると説明しているが、単なる経験からそのような一般的命題を獲得することはできない。また、ミルは一般的命題からの演繹についての考察をもとに自然法則や因果性という概念についても議論しているが、そこでも超主観的な補足が大量に行われている。ミルも、純粹経験が唯一の認識の源泉であるという立場を維持できていないのである³¹。

このように実証主義は一貫性を維持できない立場であることを指摘したフォル

²⁸ *Ibid.*, S. 53-55, 64-65.

²⁹ *Ibid.*, S. 45-46, 104-105.

³⁰ *Ibid.*, S. 106-109.

³¹ *Ibid.*, S. 110-111.

ケルトは、純粹経験とは異なる原理を導入すべきだと主張する。それは、論理的必然性の原理あるいは思考必然性の原理と呼ばれる³²。

フォルケルトによれば、意識過程には必然性という考えが結びついている表象結合がある。それは、事象自身の本性からして、このように結びつきはするが他のように結びつくことはありえないという意識が伴うような表象結合であり、事象が持っている意味が私を強制した結果生まれた表象結合であって、恣意的なものではなく、私個人から独立した、事象に即したものであるという。そのように、私の表象結合が事象のうちにある意味に依存していることを、フォルケルトは論理的必然性と呼ぶ³³。

私の意識のうちこの論理的必然性があるという考えは、超主観的なものの存在を直ちに正当化する。すなわち、私が論理的必然性の意識をともなう主張をするとき、そこには誰もが同意すべきという要求が含まれている。超主観的な一般妥当性の存在、私個人にとって超主観的な多くの他人の意識の存在が、そこですでに承認されているのである。しかしすべての認識主観が同意しなければならないということは、すべての認識主観が同一の法則に支配されていること、超主観的な合法則性が存在するということを含意している。さらに、論理的必然性の意識をもって私がたとえば「今太陽が照っている」と主張するとき、太陽が超主観的な対象として定立されている³⁴。フォルケルトの言う論理的必然性の原理は、このように意識過程が含む論理的必然性をもとに、一般妥当性などの超主観的なものの存在を正当化するのである。

以上のようにフォルケルトの考えでは、純粹経験の原理しか採用しない実証主義的な認識論は、超主観的なものを暗黙のうちに導入するしかなく、一貫性を失って破綻する。それを防ぐためには、実証主義を放棄して、純粹経験の原理に加えて論理的必然性の原理を採用しなければならない。フォルケルトはその論理的必然性の原理を、思考という言葉には論理的必然性という意味が含まれており、思考によって作られた結合には事象の本性からして他の結合はありえないという

³² *Ibid.*, S. 167.

³³ *Ibid.*, S. 139-141.

³⁴ *Ibid.*, S. 142-145.

意識が備わっているという理由で、思考必然性の原理とも呼ぶ³⁵。フォルケルトは経験のみを認識の源泉とする実証主義を批判して、経験と思考の双方を認識の源泉としてはじめて一貫性のある認識論が可能だと説いているのである。

桑木はこのようなフォルケルトの主張を「フォルケルトは此の説に基づき、終に認識には経験の他に思惟の必要なるを主張したり」³⁶と紹介しつつ、「此の思惟なるものが突然主観的過程に付加せらるるものとせば単に *Deus ex machina* たるの観を脱せず。是故に純粹経験は認識原理として不完全なりと云わんよりは、寧ろ抽象的概念にして実際には存することなしと云うを適當とすべからざるか」³⁷と疑問を呈している。フォルケルトは、実証主義の抱える問題を解決するために思考の原理を都合よく導入しており、どこから思考の原理が生じてきたのか、あるいはそもそもどこから思考が生じたのか明確にしていない。そのためフォルケルトの説も退けられるべきで、そもそも経験のうちに思考が含まれていると考えるべきだと、桑木は批判するのである。この批判は、リールやアヴェナリウスに対してもあてはまる。桑木はリール、アヴェナリウス、フォルケルトの認識論を、経験についての理解が誤っているという理由で退けるのである。

3-3 フォルケルトによる心理主義批判とヴントの認識論

フォルケルトは、実証主義と同じように心理主義も批判している。すなわち、心理学を基礎とする認識論はただ意識の事実を記述し、比較、分割するという方法しかもっていないため、実証主義の認識論と同じく証明、一般妥当性、必然性、合法則性などが存在することを正当化することができない、一貫性を保てない立場でしかないフォルケルトは批判するのである。ヴントも、そのように批判される哲学者の一人である³⁸。

ヴントは確かに、心理学は哲学の準備をする学問だと主張している。ヴントによれば、経験にはそもそも主観的要素と客観的要素の双方が含まれている。自然

³⁵ *Ibid.*, S. 165.

³⁶ 桑木巖翼「常識と哲学」(『時代と哲学』、隆文館、1904年)、20ページ。

³⁷ 同上。

³⁸ Johannes Volkelt, *Erfahrung und Denken*, Hamburg und Leipzig, 1886, S. 44-46.

科学はそこから主観的要素を捨象して、客観を主観から独立したものとして扱う。それに対して心理学は抽象がなされる以前の経験、「思考機能のあらゆる働きかけに先行する経験」³⁹としての直接経験を扱う学問、客観を経験の主観と関連付けて考察する学問と規定できる。認識論などの哲学的探究は主客間の相互関係を考慮しなければならないため、この直接経験の学問としての心理学がその準備として必要だとヴントは主張するのである⁴⁰。

そのヴントは、認識論を知の発生を説明するものと規定し、認識に知覚認識、悟性認識、理性認識の三つの段階を設けている。その第一段階のはじめに置かれるのが、思考によって表象や概念が結合や分解される以前の経験としての直接経験である。この直接経験では主観と客観との区別もまだなされておらずむしろ両者は一致しているため、ここで与えられているものは主観的な表象でも客観でもなく表象客観であり、正しい認識が成立しているとされる⁴¹。

ただし、この知覚認識の段階でもさまざまなものの区別が発生するとヴントは言う。まず知覚の可変的な素材である感覚内容と知覚の不変の形式である時空が区別される。次に、性質の変化が時間的なもの、運動が時空間上の変化とみなされることで、時間と空間が区別される。また知覚する主観の運動のみが、その運動に伴う感情などをもっているということにもとづいて、主観とそのほかのものが、つまり主観と客観が区別される。以上のような、直接経験における表象客観の認識や、その表象客観を概念の助けなしに変形して得られた認識が、第一段階としての知覚認識に相当する⁴²。

次の悟性認識の段階では、複数の知覚あるいは表象が思考によって関係づけられ統一される。そのとき、複数のものを根拠と帰結という関係で結びつける根拠律にもとづいて、経験内容全体を矛盾なく関連させる仮説が形成され、その仮説にもとづいて、直接経験の内容が補完され修正されていく。そうして、知覚認識

³⁹ Wilhelm Wundt, *System der Philosophie*, zweite Auflage, Leipzig, 1897, S. 85.

⁴⁰ Wilhelm Wundt, *Grundriss der Psychologie*, Leipzig, 1896, S. 1-4, 19-20.

⁴¹ Wilhelm Wundt, *System der Philosophie*, zweite Auflage, Leipzig, 1897, S. 30-31, 89-90, 104.

⁴² *Ibid.*, S. 89-90, 111-113, 124- 130.

に基礎をもつ論理的分析によって、表象の内容や連関が改善されたり補完されたりしたときに得られる認識が、ヴントの言う悟性認識である⁴³。

さらにここで、その根拠律にもとづいて、経験内容全体の連関づけるにとどまらず、現実になされた経験の内容を越えていくことができる。その現実の経験内容を越えたものを認識するのが、理性認識の段階であるとヴントは述べている⁴⁴。以上のように、直接経験から出発して理性認識の発生までを説明するのがヴントの認識論である。

このようなヴントの認識論に対するフォルケルトの批判は、当たっていると判断できる。すなわち、根拠律という経験を越えたものは、直接経験に基礎をもつてはならず、直接経験から発生するわけでもない。そのことにヴントは触れることなく、根拠律がどこから発生したのか説明することもなく、これを悟性認識の段階で導入し、自身の認識論に組み込んでいる。純粹経験の原理のみを採用する実証主義が一貫性を維持できなかったのと同じく、直接経験からの知の発生の過程を説明しようとするヴントの認識論も、一貫性を保てていないと考えられるのである。心理学を基礎とする認識論は一貫性を欠くものになるという批判も、同様の理由で当たっていると考えられる。

フォルケルトからすれば、ヴントの認識論は実証主義の認識論と同じ欠陥を抱えたものであるため、退けられなければならないのである。

3-4 桑木の認識論とヴント認識論の擁護

桑木はフォルケルトがこのようにヴントを批判していることを認知している。しかし、ヴントの哲学をリールやアヴェナリウスなどの実証主義と同一視して退けることはせず、むしろ擁護している⁴⁵。

その理由の一つは、認識論にとって心理学は必要だと桑木が考えているところにある。桑木の考えでは、認識論は直接経験から出発して、知覚されたものが外界に存在すると考えられるのはなぜか、知覚されたものが錯覚であるとどのよう

⁴³ *Ibid.*, S. 155-159, 168-169.

⁴⁴ *Ibid.*, S. 180-181.

⁴⁵ 桑木巖賢『哲学綱要』、早稲田大学出版部、[1904年]、157ページ。

にすれば判定できるのかといった問題に答えなければならない。そのために必要となる認識作用の分析をする学問が心理学なのである。一方で桑木は、上述の問題に答えるには、精神状態だけでなく、精神状態と知覚対象との関係を研究し、その知覚が客観的に妥当と言えるのはなぜかということを明らかにする必要があると述べている。精神状態しか扱えない心理学のみではこの問題を解決することはできないため、認識論が心理学の一部である、あるいは認識論が全面的に心理学に依存するとは考えていないが、心理学は認識論の基礎として必要であり、ヴントのように心理学を認識論の準備とみなすのが正しいと桑木は主張するのである⁴⁶。

もう一つの理由として、「経験云わばその中に渾然として主観客観の両要素を含有せざるべからざる」⁴⁷ものと考えている点で、桑木とヴントが一致しているということを挙げることができる。フォルケルトにとって、無前提の学問としての認識論の出発点となりえるのは、絶対自明な私の意識過程である。それはあくまで私のものであり、主観的なものであって、そこに属していない一般妥当性や必然性などは超主観的なものとして理解される。そのため、フォルケルトはこの主観的な意識過程から出発してどのようにして超主観的なものが認識可能になるのかと問いを立て、純粹経験の原理のほかに思考必然性の原理を導入することで認識可能となる、という答えを提示している。それに対して、ヴントは知の発生の開始点に置かれる直接経験を主客両要素が含まれたものとして理解している。桑木はこの点を評価するのである。

もちろん、桑木の主張はヴントの認識論と全く同じではない。先に触れたように、桑木は経験には思考が含まれていると主張しているのに対し、ヴントは直接経験を思考が働く以前の経験と規定している。さらに、日常生活で同じ対象がさまざまに解釈されて経験されること、自然科学でも力や作用などの観察できない概念を用いて自然現象を説明しているということを根拠に、経験には悟性によって主観的なものが付け加えられている、それを排除すると経験は秩序も連関もな

⁴⁶ 桑木厳翼『哲学概論』、早稲田大学出版部、1900年、141-145ページ。

⁴⁷ 桑木厳翼「常識と哲学」(『時代と哲学』、隆文館、1904年)、22ページ。

いばらばらな知覚の集合体となり、もはや経験ではなくなると主張するカント主義者のリープマン (Otto Liebmann, 1840-1912)⁴⁸に同意して、桑木は「経験中に既に之を統一斉整すべき合理的要素」⁴⁹が含まれている、思考を欠いた純粹経験は「抽象的概念にして実際には存することなし」⁵⁰と主張している。経験中に含まれながらにして経験を統一整頓するこの合理的要素とは、フォルケルトの言う一般妥当性や必然性などのこと、思考の対象という意味での客観的要素のことを意味しており、ヴントが言うような外的感官の対象という意味での客観的要素のことを指しているわけではない。

このような桑木の経験理解は、ヴントに対して単に正しい経験理解を示しただけのものにはなっていないと考えることができる。桑木はフォルケルトの批判に対してヴントの認識論を擁護しているが、先に述べたように、ヴントがその批判を逃れられていると考えるのは難しい。ヴントは直接経験に客観的要素が含まれているとは主張しているが、その要素は一般妥当性や必然性などのことではない。そのためこの直接経験から一般妥当性や必然性を導出することはできないのだが、ヴントは知の発生の過程で根拠律を導入してしまっている。ヴントの認識論は、フォルケルトが批判するとおり一貫性を失っているのである。それに対して、桑木が主張するように経験に思考や一般妥当性、必然性がすでに含まれているのであれば、経験から一般妥当性や必然性を導出することは不可能ではないと考えられる。実証主義や心理主義を基礎とする認識論は一貫性を欠く認識論にしかならないというフォルケルトの批判は、桑木のように経験を理解すれば回避することが可能なのである。この点に、桑木の経験理解の意義を見出すことができる。

結

桑木は経験論を三つに分類している。主観的経験論、客観的経験論、批評的経験論である。ベーコンやヒュームらのように、経験を外界の対象についての感覚

⁴⁸ Otto Liebmann, *Die Klimax der Theorien*, Straßburg, 1884, S. 64-66, 69-71, 76.

⁴⁹ 桑木巖翼「常識と哲学」(『時代と哲学』、隆文館、1904年)、22ページ。

⁵⁰ 同上、20ページ。

と理解する経験論は、客観的経験論に分類される。無前提の学問としての認識論は、自分が今認識しているということ、つまり直接経験しか仮定できないと考える桑木からすれば、この客観的経験論は外界の存在を前提している点で誤りである。

直接経験しか認識論は仮定できない、認識論は直接経験から出発しなければならないと考える点で桑木と一致している立場が、桑木が主観的経験論と呼ぶリールやアヴェナリウスなどの実証主義である。しかしこの立場は、直接経験を単に主観的なものと理解している点で誤りであると桑木は言う。リールやアヴェナリウスらを批判しているフォルケルトも同じ過ちを犯していると判断されているため、この主観的経験論に分類されている。

ヴントの立場は批評的経験論とされている。これは、リープマンが受け継いでいるカントの批判哲学と同じく、経験を単に主観的なものではなく、客観的要素がそこに含まれていると理解しながら、カントの超越論主義とは異なり、経験を認識論に唯一許された前提とし出発点とする経験主義的な立場のことを指す。フォルケルトがヴントの認識論は心理学を基礎としており一貫性を維持できないと批判しているにもかかわらず、桑木はヴントの立場を支持し、ヴントと同じ立場であるこの批評的経験論を採用している⁵¹。

その最大の理由は、桑木のように経験のうちに思考や一般妥当性、必然性という客観的要素が含まれていると理解すれば、純粋経験の原理のみでは一貫性を維持できない、純粋経験の原理のほかに思考必然性の原理が必要とするフォルケルトの批判を回避できるということにあると考えられる。ヴントの認識論に対するフォルケルトの批判は当てはまっていると言える。だがその批判を回避する改良案を桑木は提示することができている。そのため桑木にとって、ヴントの認識論が心理主義的であるという点は大きな問題ではなく、むしろ経験が客観的要素を含んでいると理解されているという点で評価されるべきものだったのである。

⁵¹ 同上、13-22 ページ。

経験に思考が含まれているという桑木の考えは、『善の研究』での西田の思想と共通する。西田は桑木の議論に同意し、桑木の主張を引き継いだと予想することができる。しかしこの点を論じるには稿を改めなければならない。

凡例

旧送り仮名は現代送り仮名に直した。

参考文献

- 『東京大学法理文三学部一覧』明治13・14年、丸家善七、出版年不詳。
- 『東京大学法理文三学部年報』第7年報（明治11-12年）、東京大学、1879年。
- 『国立国会図書館蔵書目録第一編：明治期』、紀伊国屋書店、1994年。
- 井上円了『井上円了選集』第一巻、東洋大学、1987年。
- 桑木厳翼『哲学概論』、東京専門学校出版部、1900年。
- 『時代と哲学』、隆文館、1904年。
- 『哲学綱要』、早稲田大学出版部、[1904年]。
- 『哲学大系及其他』、新生堂、1924年。
- 高橋濤子『心の科学史』、講談社、2016年。
- 田辺元『田辺元全集』第一巻、筑摩書房、1963年。
- 中島力造『現今の哲学問題』、普及舎、1900年。
- 西周『西周全集』第1巻、宗高書房、1960年。
- 西田幾多郎『西田幾多郎全集』第一巻、岩波書店、2003年。
- 淀野耀淳『認識論』、博文館、1907年。
- 松本文三郎『認識論提要』、哲学館、1899、1901年。
- 三宅雪嶺『哲学涓滴』、文海堂、1889年。
- ラッド（中島力造抄訳）『認識論』、富山房、1898年。

Francis Bowen, *Modern Philosophy from Descartes to Schopenhauer and Hartmann*,
New York, 1877.

Ludwig Busse, *Philosophie und Erkenntnistheorie*, Leipzig, 1894.

Johann Eduard Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*,
zweiter und letzter Band, zweite Auflage, Berlin, 1870.

Edmund Husserl, *Husserliana XVIII: Logische Untersuchungen*, Den Haag 1975.

George Trumbull Ladd, *Philosophy of Knowledge*, New York, 1897.

George Henry Lewes, *A Biographical History of Philosophy*, London, 1846.

Otto Liebmann, *Die Klimax der Theorien*, Straßburg, 1884.

Albert Schwegler, *Geschichte der Philosophie im Umriss*, Stuttgart, 1848.

Friedrich Ueberweg und Max Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, dritter Teil,
zweiter Band, achte Auflage, Berlin, 1897.

Johannes Volkelt, *Erfahrung und Denken*, Hamburg und Leipzig, 1886.

Wilhelm Wundt, *System der Philosophie*, zweite Auflage, Leipzig, 1897.

———, *Grundriss der Psychologie*, Leipzig, 1896.

(みつはら たけし
奈良県立大学非常勤講師)

純粹經驗の有限性について

『善の研究』までの西田幾多郎の思想的変遷から

眞 田 航

【概要】西田幾多郎の主著『善の研究』（1911）は、あらゆる存在者たちの接続を必然化したという点で、当時から現在にいたるまで、数多くの読者を惹きつけてきた。しかし同時に、まさにその論点において、西田哲学は存在論的な全体主義に陥ってしまっていると批判されてもいる。そこで本稿では、この批判を一面においては受け入れつつ、しかし同書の第一編「純粹經驗」の細部を誇張的に読解することで、同書の非 - 全体主義的な側面を引き出すことを試みる。

まずは『善の研究』を読解するための準備的考察として、同書にいたるまでの西田の思想的変遷をたどる。1880年代の西田は原子論的立場を採用していたが、しかし1890-1900年代の西田は、その原子論的立場の問題点に気づき、あらゆる存在者たちの接続を必然化する立場にいたる。

次いで『善の研究』の読解に進む。ここでは、同書の基本的スタンスは1900年代と同じ立場であることを示しつつも、しかし第一編「純粹經驗」の細部を誇張的に読解することによって、同書のなかに、その存在論的な全体主義に対抗する側面があることを示す。その側面とは、〈すべて〉をとりまとめる単一の全体は否定され、複数の有限なまとまりが、そのつど部分的に結合したり、衝突したりする世界観が肯定される、というものである。

【キーワード】西田幾多郎、『善の研究』、純粹經驗、存在論的な全体主義、有限性

0. はじめに

西田幾多郎（1870-1945）の哲学、とりわけ初の著作『善の研究』（1911）は、幅広い読者を獲得してきた。

『善の研究』に対する解釈はさまざまではあるが、それらのほとんどに共通している見解がある。それは同書が、あらゆる存在者たちがつねにすでに統一されている、あるいは、必然的に統一されるべきであるということを経験論的に肯定している、という見解である。

0-1. 「統一」をめぐる二つの解釈——〈融合的な統一〉／〈関係主義的な統一〉

多くの読者はこの立場に惹きつけられた。倉田百三（1891-1943）はその代表例である。

倉田は『善の研究』と出会うまで、独我論あるいは「個人主義」にもとづく孤独感に苦しんでいたという（倉田, 2008, pp. 86-94）。しかし、倉田は同書と出会うことで、独我論を脱し、むしろ、自己と他者とが融合した境地である「第三絶対者」こそが「最も原始的な」実在であると考えられるようになる（倉田, 2008, p. 97）。

つまり倉田は、この宇宙に存在するすべての存在者たちは、本来はひとつに融合しているはずだと考え、独我論とそれに由来する孤独感から解放されることになったのだ。この倉田の立場を、すべてが融合した単一の全体を設定するという意味で、〈融合的な統一〉と呼んでおこう。

ところで、現在においても『善の研究』は多くの読者を惹きつけている。もちろん、読解の精緻さは飛躍的に向上しており、上述のような〈融合的な統一〉が採用されないことも多い。しかしそういった研究も、「統一」の読み方は異なるにせよ、あらゆる存在者たちの統一を肯定しているという点に同書の魅力を見出している。

ここでは現代的な『善の研究』解釈の一例として板橋勇仁（2021）を検討したい。板橋の解釈を要約すると次のようになる。たしかに西田は、あらゆる存在者たちの「統一」を肯定した。しかしそれは、存在者たちのあいだの差異を抹消し、それらが平板に融合する境地、すなわち〈融合的な統一〉を措定したことを意味するわけではない。そうではなく、西田における「統一」とは、あらゆる存在者たちはそれぞれの固有性を保持しながらも、相互に協働し合いながら存在していることを意味するという。この意味で、あらゆる存在者たちは、それぞれかけが

えのない個でありながらも、全員で「一なる場」を形成しているとされる（板橋, 2021, p. 54）。つまり、板橋にとって、あらゆる存在者たちが統一しているということは、それらがつねにすでに相互関係のネットワークのなかにあるということの意味するのである。本稿では、このような板橋の立場を〈関係主義的な統一〉と呼び、そして、板橋解釈に見られるような個体同士の協働＝相互関係を「存在者たちの接続」と呼ぶことにする。

そして、西田自身が「実在の根本的方式は一なると共に多、多なると共に一、平等の中に差別を具し、差別の中に平等を具するのである」（一・57）と主張していることから、倉田解釈よりも板橋解釈のほうが、西田の立場をより正確に反映したものであると言える。

また、西田はこの〈関係主義的な統一〉は静的な統一ではなく、動的な統一であると主張している。

右の如く真に一にして多なる実在は自動不息でなければならぬ。静止の状態とは他と対立せぬ独存の状態であつて、即ち多を排斥したる一の状態である。併し此状態にて実在は成立することはできない。若し統一に由つて或一つの状態が成立したとすれば、直に此処に他の反対の状態が成立して居らねばならぬ。一の統一が立てば直に之を破る不統一が成立する。真実在はかくの如き無限の対立を以て成立するのである。（一・57）

差異を無みにする〈融合的な統一〉は「静止の状態」にある。それに対して〈関係主義的な統一〉は、つねにそのうちに差異を含みこむがゆえに「自動不息」、つまり動的である。そして西田は、前者に対して後者を「真実在」として引き立てている。板橋は、この動的な〈関係主義的な統一〉を〈こと〉＝出来事として解釈し、そのような〈こと〉のなかで他の存在者と接続することでのみ、個は個たりえるというロジックを西田に読み込んでいる（板橋, 2021, p. 58 など）¹。

¹ 藤田は、西田が実在＝純粹経験の「統一的側面だけでなく、同時に「差別」が重要な意味をもつことを強調している」ことに注目しており、板橋と同様に〈関係主義的な統一〉を主

板橋は、以上の見方にもとづくことで、現代の生きづらさをほどくことができると考えている（板橋（2021）第一章・終章）。板橋によれば、現代においては、たとえば過度なダイエットや健康志向など、自己、そして他者を過剰に統御しようとする傾向があり、それが生きづらさを生じさせている。そのような統御への志向は、自己が他者に対して閉じている（＝独立自存である）と錯誤し、自己をすべての中心と勘違いすることから生じるとされる。しかし、自己と他者とがつねにすでに接続していることに気づくことができれば、そのような勘違いもなくなり、生きづらさもほどけていくという。

以上から、解釈の仕方は異なるにせよ、あらゆる存在者たちの統一を肯定するという点で、『善の研究』は数多くのひとびとを惹きつけてきたと言える。

0-2. 「統一」への批判——存在論的な全体主義

しかしこの最大の魅力は最大の難点でもある。あらゆる存在者たちの統一を肯定するというまさにその点が批判されてもいるからだ。ここでは柄谷行人（1999）による批判をとりあげたい²。

柄谷は、西田哲学においては「関係の外面性」が消去されている、と批判する（柄谷, 1999, p. 177）。

関係の外面性とは、関係が関係項（＝実体）に対して外面的・偶然的であることを指す。つまり、ふたつの関係項 A と B の関係が、A の本性にも B の本性にも依存することなく、A に対しても B に対しても外面的（＝偶然的）であるとする場合を指す。たとえば、A と B が隣同士に並んでいるとして、その関係が A や B が何であるかに依存せず、ただ偶然にそのような関係にあると考えられるとき、関係の外面性があると言える。

それとは逆に、関係が関係項（＝実体）に対して内面的・必然的であるとする

張るものであると言える（藤田, 2022, p. 78）。また藤田は、その〈関係主義的な統一〉の「体系的発展」すなわち動性を指摘するが、これも板橋と同様の指摘である（藤田, 2022, p. 234）。

² 柄谷の批判は、『善の研究』にとどまらず西田哲学全体に対するものであることを断っておく。

立場は、「内面的関係の理論」と呼ばれる（柄谷, 1999, pp. 152-3）。関係項 A と B との関係が、A や B の本性に依存すると考えられるとき、換言すれば、A が A であるかぎり A は必然的に B と関係し、B が B であるかぎり B は必然的に A と関係すると考えられるとき、関係の外面性は消去されており、関係は関係項に内面的であると言える。

この「内面的関係の理論」においては、あらゆる存在者たち（＝あらゆる関係項たち）はある単一の全体、つまりは〈関係主義的な統一〉を構成することになる。柄谷はこの点について、その統一に対する外部・他者が存在しえないのではないかと批判する。相互関係の一なるネットワークを逸脱する外部・他者を認めないかぎり、いくら存在者たちのそれぞれが固有性をもっていると主張しようとも、それらのあいだのラディカルな差異は思考できないのではないか、ということだ。この意味で柄谷は、「内面的関係の理論」においては「多数性そのものが単一性に帰着する」という（柄谷, 1999, p. 153）。〈関係主義的な統一〉が「一なる場」、すなわち単数のネットワーク的な全体であるかぎり、それに対する外部・他者を想定することはできない。この批判は、倉田解釈はもちろんのこと、板橋解釈にも直撃する。

さらにこの批判は、その〈関係主義的な統一〉がたとえ動的な統一であるとしても変わらず妥当する。〈関係主義的な統一〉がそのうちに無限の差異を含みこみ、動的なものであるといくら主張しようとも、その統一が単数的なものであるかぎり、その統一の他者・外部は存在しえない。要するに、あらかじめ一者に統一されるのが予期されているかぎりでの差異をいくら想定したとしても、それは結局、単数性に帰着するほかないのである（本稿第二章第一節を参照のこと）。

以上から柄谷は西田を「一種の全体主義者」とみなす（柄谷, 1999, p. 183）。西田哲学はいわば存在論的な全体主義だと言える。

0-3. 本稿のスタンス——『善の研究』の批判的再構築

以上のように、『善の研究』を魅力的にしているまさにその点が、その裏面において全体主義への通路でもある。このことを引き受けた上で、本稿はどのような

スタンスで同書を読むのか。

たしかに『善の研究』の基調は、あらゆる存在者たちの統一を必然化する企てにあるが、しかし同書はそれだけに尽きるわけではない、というのが私の見立てである。同書の細部に注目するとき、存在論的な全体主義に対抗しうる側面を見出すことができる。本稿では、このもうひとつの側面を探索していきたい。つまり本稿は、存在論的な全体主義を主張する『善の研究』に対して、その細部を誇張的に読解することによって対抗する、という読解方針を採用する。本稿では、西田哲学の A 面（＝存在論的な全体主義）に対して、その隠された B 面（＝非 - 全体主義的側面）を対置することになる。いわば、西田哲学を用いて西田哲学を批判的に再構築する試みである。なお、この読解方針は、千葉雅也（2017）によるジル・ドゥルーズ読解に着想を得ている。千葉は、アラン・パディウ（1997）がドゥルーズ哲学を「ファシズム的」だと批判したことを引き受け、ドゥルーズ哲学にホーリズム的な側面があることを認めた上で、しかし同時に、ドゥルーズのなかから非 - ホーリズム的な側面を引き出すという読解をおこなっている。

本稿は以下の構成を採用する。

まずは、『善の研究』を読解するための準備的考察として、それまでの西田の思想的変遷をたどる。ここでは、同書の基本的スタンスが 1900 年代の諸講義で提示されはじめることが明らかになる（第一章）。

次いで『善の研究』の読解をおこなう。まずは、おもに第二編「实在」を検討することによって、同書の基本的スタンスがあらゆる存在者たちの接続を必然化するという企てにあることを明らかにする（第二章第一節）。ここでは、従来の解釈、とりわけ上述の板橋（2021）に近い仕方で『善の研究』を解釈し、そこに〈関係主義的な統一〉があることを示す。

しかしその後、第一編「純粋経験」の細部を誇張的に読解することによって、そのような企てに対抗しうる側面を同書のなかに見出すこととなる（第二章第二節）。ここでは、『善の研究』に内在しながらも、同書の立場を乗り越えうる論点を見出すことを目指す。

1. 『善の研究』以前の思想的変遷

では、『善の研究』（1911）にいたるまでの西田の思想的変遷をたどっていこう。結論を先取りすれば、ここでは次の2つが明らかになる。

(1) 西田ははじめから〈すべてはひとつながりである〉と考えていたわけではなく、むしろ出発点としては、〈すべてはバラバラである〉ということを存在論的に肯定していたこと。

(2) 西田は〈すべてはバラバラである〉と考えたときの問題点に気づき、〈すべてはひとつながりである〉という全体論的立場に傾斜していったこと。

(1) (2) をふまえて『善の研究』を読み直すことで、西田が、〈すべてがバラバラである〉と〈すべてがひとつながりである〉のあいだでバランスをとろうとしていることに着目できるようになる。

1-1. 断絶への傾斜——1880年代における原子論への傾斜

まずは(1)をあとづけたい。

ここでは1887-8年（推定）に書かれた山本（当時は金田）良吉宛書簡に注目する。同書簡において、西田は「精神不朽」という山本の主張に対して反発し、次のように言う。

愚考フルニ宇宙間ニ存在セル物体ハ千変万化殆ント名状スル能ハスト雖トモ六十三元素ノ一原子〔＝原子〕ヨリテ成立シ 此世ニ現ハル現象種々アルモ只其各原子ニ供フルカナル者アリテ起ルニ相違ナシ 而シテ原子ハ即チカノ宿ル所ニシテ此ニ物アレハ則之ニ有スルカアルナリ 故ニ其物種々ニ集合スレハ 従フテ其カモ実ニ奇妙奇怪端倪スヘカラサルアルナリ 夫レ人ノ脳ハ元素中最モ感発シ易キ phosphorus〔＝磷〕ノ如キ者多ク 其外ノ者モ皆揮

発元素ノ集合シテ成レル者ニアラスヤ 故ニ其力モ実ニ奇妙奇怪千變万化計ルヘカラス (十九・3)

死トハ決シテ精神カ此ノ身ヲ去ルニアラスシテ 已ニ腦ヲ組成セル元子分解ニヨルコト已ニ明ナラスヤ 即チ元子分解セハ元子ニ有セル力ニ同時ニ之レニ従フテ分解セサルヲ得ス 是ニ於テカ夫複雑ナル腦力即チ人ノ心モ只単一ナル力ニ分解シ 喜フ心モ悲ム心モ野辺ノ煙リト諸共ニ元子トヤ〔二〕分解セン (十九・4)

ここで西田は唯物論的な原子論の立場に立っている。あらゆる存在者たちは原子の集合によって成り立つものであり、それゆえにそれらはたえず「千變万化」し、その変化を見通すことはできない。たとえ「精神」といえども例外ではなく、それも原子の集合にすぎず、「不朽」のものなどではない。それは「野辺ノ煙リ」のようにたえず変化し、いつなくなってしまうもおかしくない。

あらゆる存在者たちはバラバラの諸原子が偶然的に集合することで成立しているだけで、その諸原子が離散すれば消えてしまう。存在するのはバラバラの諸原子だけであって、その集合によって成立する「精神」などは「妄想」の産物なのである (十九・3)。簡単に言えば、すべてはそもそもバラバラであり、たえず千變万化しつづけているのであって、そこには固定的なまとまりをもつものは存在しないということだ。

1-2. 接続への傾斜——1890年代における超越論哲学への傾斜

次いで、(2) 西田は〈すべてはバラバラである〉と考えたときの問題点に気づき、〈すべてはひとつながりである〉という全体論的立場に傾斜していったこと、について見ていこう。

1880年代においては唯物論的な原子論が採用されていたが、1890年代の諸論考では感覚的原子が想定され、それらのあいだの関係づけについて議論される。まずはこの問題設定のずれについてみていこう。

1880年代においては、諸原子のあいだの偶然的な関係によってあらゆる存在者が成立するとされていた。しかしそれでは、固定的なまとまりをもつ存在者を妄想の産物として退けてしまうことになる。1890年代の西田は、このことに反発し、諸原子のあいだの関係を必然化しようと試みる。つまり、諸原子が必然的にある仕方集合し、それゆえに固定的なまとまりをもつものが必然的に成立することを根拠づけようとしたのである。

その際、もし諸原子を私たちの主観から離れた単に物質的なものとみなすのであれば、それらの諸原子は、究極的には私たちにとって不可知のものとなる。そのような不可知の諸原子を出発点とすれば、それらのあいだの必然的な関係（たとえば「因果必然法」）も不可知のものになってしまう（十一・7-10）。したがって、1880年代のような唯物論的な原子論の立場に立つかぎり、諸原子のあいだの関係を必然化する試みは叶わないことになる。

実際、西田は私たちにとって不可知な「実躰界」を措定することを批判している。西田は「実躰界」と「経験界」とのあいだの独立を拒否し、両者が統一した「完全なる一宇宙」をほんとうの意味での「実在界」とみなす。このとき、そこで想定される諸原子も単に物質的なものではありえない。むしろ「徹頭徹尾精神的原理」に依拠するような諸原子でなければならない（十一・7-10）。そこで西田は、諸原子を物質的なものから感覺的なものへと変更する。この変更によって、諸原子のあいだの関係づけを必然化する方向へと進むことになる。

私見によれば、感覺的な諸原子のあいだの関係づけをめぐる西田の思考は、「ヒュームの因果法」（1896）および“Criticism on Hume’s Theory of Causation”（1896）においてもっともはっきりと表れている。

西田によれば、ヒュームの因果法は「感覺的分子論（Sensational atomism [=感覺的原子論]）」に由来する（十一・28）。つまり、ある印象（=感覺的原子）Aの次に印象Bが生じる、すなわちAが起きてはBが起きるということが何度も繰り返されるとき、Aが原因でありBが結果であるという因果関係が習慣（Custom or habit）として成立する、というのがヒュームの主張である（十一・31）。Aの次には決まってBが起きるといふ因果関係は、何度も何度も印象ABの継起が生じて

いるという習慣から帰納される。したがって、原因 A と結果 B とのあいだに必然的な接続 (necessary connexion) はなく、因果法はあるひとつの信念 (「信拠 (belief)」) にすぎない (十一・32)。

このようなヒュームの議論に対して西田は批判を加えていく。本稿に関わる限りでその要点を抽出すると次の2点が挙げられる。

(A) ヒュームは単純・単一 (simple) な感覚的原子を想定したが、しかしあらゆる印象は時間的な継続性 (succession) をなしている。その意味で、複合的ではない印象は存在せず、いかなる印象も、論理的にはそこからさらに無限に分割可能 (divisible) である (十一・429)。

(B) ヒュームは感覚的原子の継起の反復＝習慣から因果法を帰納したが、しかし知識 (knowledge) が成立するためには、私たちの精神 (mind) に、経験に先立って (=超越論的に) 諸経験を関係づけるような作用がなければならない。(十一・430)

以上をふまえると、西田はヒュームを批判することで〈すべてはバラバラである〉という立場を拒否し、その経験の諸断片 (=感覚的原子) に先立つ関係づけの枠組みを想定することになったと言える。このように、西田はヒューム的な経験論哲学を批判し、経験に先立って諸経験を関係づける作用を置く超越論哲学に傾斜することで、あらゆる存在者たちの接続を必然化しようと企てたと言える。

このような接続への傾斜、そして超越論哲学への傾斜は、「グリーン氏倫理学の大意」(1895) および「先天智識の有無を論ず」(1897) にもみられる。

西田は、「感覚相互の関係外」にある、つまりは経験に先立つ (=超越論的な) 自己の作用——グリーン論においては「自覚的精神」(十一・4-5)、先天知識論においては「先天知識」(十一・39) と呼ばれる——が、経験の諸断片 (=感覚的原子) のあいだの関係を措定することによってはじめて、知識が成立すると主張している (十一・4-5 など)。さらに西田は、自然界＝経験界と知識とをひとつに統

合したものとみなしているため、自然界＝経験界も知識と同様に、上述の超越論的な作用によって成立すると考えている。つまり、私たちが経験しているこの世界は、経験に先立つ作用によって組織化されることによってはじめて成立する、ということだ。それゆえ西田は、「自然界とは、人の思ふ如く覚識作用〔＝自覚的精神〕より無関係にして独立する者にあらず、覚識の作用なくんば実に自然界の連絡統一なく、従うて自然界存せざるべし」と言い（十一・7）、先天智識がなければ「世界は一の幻影となる」と言うのである（十一・42）。

まとめよう。1880年代の諸論考において西田は、経験に先立って諸経験を関係づける作用を設定する超越論哲学に傾斜することで、あらゆる存在者たちの接続を必然化しようと企てたのである。

1-3. 経験内在的に接続を必然化する——1900年代の諸講義から

しかし西田は、上述のような超越論哲学の立場にとどまったわけではない。むしろ、積極的に超越論的な作用を批判し、経験から思考を開始する立場へとシフトしていく。ここでは1906年までの講義草案にもとづいて、この移行を跡付ける³。

1890年代のように超越論哲学へと傾斜したときには、諸経験のあいだの関係づけを必然化するために、その関係づけをあらかじめ保証しておく超越論的なカテゴリーが要請されることになる（十一・430）。

しかし、1900年代の西田は「独断的仮定」のすべてを懐疑することで最も直接的な事実を見出し、そこから思考を出発させようと試みはじめる。たとえば、「心理学講義」（1904-5）では、『善の研究』の鍵概念である「純粹経験」がはじめて導入され、「今凡ての独断的仮定をすて、吾人が直接に知りうる経験的事実に本づきて思索」することが宣言される（十四・479）。以上の問題意識のなかでは、超越論的なカテゴリーそのものも懐疑の対象とならざるをえない。カテゴリーそのものがどこから、そしてどのように生成してくるのか、という問いが生じることになるのだ。それゆえ西田は、カテゴリーの存在を自明視する超越論哲学から、経

³ 『善の研究』のなかで最初に書かれた第二編「実在」の元論文が、1907年に『哲学雑誌』に掲載されているため、1906年までを対象とする。

験を重視する立場へとシフトしていき、むしろ経験からカテゴリーが生成してくる現場を取り押さえようとしはじめる。つまり、存在者たちの関係づけの必然化という課題に、経験それ自体に即しながら取り組むようになるのである。

とはいえ「心理学講義」では、たしかに超越論的な作用は排除されていくものの、その代わりに諸経験の関係づけを「脳の物質的作用 (celebration)」に求める傾向がある (十四・501)。この意味で、西田はまだ経験外在的な作用を隠しもっており、それゆえ真に経験から思考を出発させることはできていない。

しかし、「倫理学草案第一」(1904-5) および「倫理学草案第二」(推定 1905-6) にいたって、そういった「物質的作用」も排除されていく。

なるほど、これらの講義草案においても「先天的」(＝超越論的) というタームが何度も使用されているため、ともすると再び 1890 年代の諸論考の立場に逆戻りしたようにも読める (十四・548)。しかし注意すべきなのは、これらの講義草案においては、主観と客観、主体と対象の分離以前の「純粹経験」を出発点とすると言われている点である。このことは、西田が「先天的」というタームの意味を変更していると読むと整合的に理解できる。

西田は、「されば吾人の意思の根本的動機は何から起つてくるか。つまり吾人の先天的性質より起るといふの外はない。[...] 吾人を動かす者は吾人の背後に潜める自然の大勢力である」と述べているように (十四・593-4)、個人的な自己が成立する手前の何らかの力が個人的な自己を動かしているとみなし、そしてその力を「先天的」なものとみなしている⁴。つまり西田は、「先天的」というタームを〈経験に先立つ〉という意味ではなく、〈個人的な自己に先立つ〉という意味で使用するようになったのだ。

以上から、西田は 1900 年代にいたって、超越論哲学に傾斜していたそれまでの立場を否定し、むしろ経験から思考を開始させる立場へと方向転換するようになったと言える。

しかし 1890 年代と変わらない点もある。それは、あらゆる存在者たちの接続の必然化を企てていること、である。

⁴ ほかにも、十四・594などを参照のこと。

この時期の西田は、〈個人的な自己に先立つ〉領域として「物心合一万物一如」の「統一」（十四・634）を設定している。そして、「吾人の個人的意識といふ者は之〔＝社会的意識〕の中に包括せられ、此の意識の一細胞として働くのである」というように、一見すれば個人的な自己は独立した実体であるかのように見えているが、しかし本来すべては単一の全体のもとでひとつながりであるはずだ、と主張するようになる（十四・525）。

まとめよう。超越論哲学に傾斜していた1890年代から打って変わって、1900年代の西田は、経験に先立つもの、経験外在的なものを導入することなく、経験内在的に、あらゆる存在者たちの接続の必然化を試みるようになったのである。

2. 『善の研究』の二面性の検討

本章ではまず、『善の研究』第二編「実在」の読解から、1900年代における上述の企てをおおむね継承していることを確認する。次いで、西田のこの企てに対しては「はじめに」でふれた柄谷の批判——あらゆる存在者たちの接続を必然化する立場は存在論的な全体主義である——が直撃することを認めつつ、それに対抗する非・全体主義的な側面を同書第一編「純粹経験」から引き出していく。

2-1. 単一の全体としての純粹経験——第二編「実在」の読解から

それでは、『善の研究』における西田の基本的スタンスを確認することからはじめよう。

上述のとおり、1900年代の諸講義草案は、経験それ自体に内在する立場を採用している。それは『善の研究』でも同様に、第二編第一章「考究の出立点」では以下のように言われている。

今若し真の実在を理解し、天地人生の真面目を知らうと思うたならば、疑ひうるだけ疑つて、凡ての人工的仮定を去り、疑ふにもはや疑ひ様のない、直接の知識を本として出立せねばならぬ。我々の常識では意識を離れて外界

に物が存在し、意識の背後には心なる物があつて色々の働をなす様に考へて居る。又此考が凡ての人の行為の基礎ともなつて居る。併し物心の独立的存在などいふことは我々の思惟の要求に由りて仮定したまでで、いくらか疑へば疑いふる余地があるのである。(一・40)

西田は、「凡ての人工的仮定」が排除された、「疑ふにも疑ひ様のない」最も直接的な経験を出発点として、みずからの思考を開始させる。その排除されるべき「人工的仮定」のひとつに、「物心の独立的存在」がある。つまり、だれか(=主観・心)がなにか(=客観・物)に対して働きかける、という思考モデルのことだ。そのような思考モデルは単なる仮定にすぎず、いくらかでも疑いうるという。

たとえば、「花を見る」という事態を想像してみよう。このとき、私たちはふつう、「私という主体が花という対象を見る」というように、主客の分離を前提としてこの事態を理解している。しかしそれは最も直接的な経験ではない。西田の言う最も直接的な経験は、見る私や見られる花といった分節化が成立する手前の、ただ花が現前しているという事実そのものを指す。

西田はこの直接経験を「純粹経験」と呼ぶ。この「純粹経験」の純粹さ=まじりけのなさとは、そこに既成の分節化枠組みが入り込んでいないことを意味している。主観/客観、心/物質、自己/他者といった既成の分節化枠組み以前の経験が、純粹経験なのだ。純粹経験は〈だれだれの経験〉でも〈なになにについての経験〉でもなく、その〈だれだれの〉や〈なになにについての〉が成立する手前の、〈ただそうである〉としか言いようがない経験なのである。

第二編の議論は、より狭い範囲の純粹経験からより広い範囲のそれへと拡張されていく。はじめは意識しやすい意志や思惟が実は純粹経験にもとづいていることが示され、その後、意識しにくい「無意識」的な衝動や知覚も純粹経験にもとづいていることが示されていく(一・53)。さらには、その範囲は個人的なものから集合的なものへと拡大していき、最終的には、宇宙のすべては「唯一つの実在」としての純粹経験のもつてひとつつながりである、という立場にいたる⁵。このよう

⁵ 一・53、一・81-2、一・78など。

に、すべてを包摂する単一の全体へと拡張された純粹経験は、本稿の語彙で言うところの〈関係主義的な統一〉であると言える。

紙幅の都合で詳論できないが、第三編および第四編も、第二編の立場の上で議論が展開されている。それゆえ『善の研究』の基本的スタンスは、1900年代の諸講義草案と同様に、経験内在的にあらゆる存在者たちの接続を必然化する企てにあったと言える。

しかし、「はじめに」でみたように、このスタンスには柄谷による批判が直撃する。あらゆる存在者たちの接続を必然化するかぎり、単一な全体を想定せざるをえず、それゆえ存在者たちの多数性は単一性に帰着してしまう、という批判だ。柄谷に従えば、『善の研究』の立場は、存在論的な全体主義に陥ってしまう。

そしてこれは、その単一の全体としての純粹経験が動的なものであるとしても妥当する。西田によれば、たとえば個々の「幾何学的形状」を「空間的性質の無限の発展」とみなすことができるように、あらゆる差異（＝「対立」）は、単数の統一者（＝「一の統一的作用」・「一自然」）から必然的に分化発展するものとみなすことができる（一・58）。つまり、ここで西田が強調する純粹経験の動性とは、単一の全体としての純粹経験が分化発展することを指す。このように純粹経験が単数的なものとなされ、そのうちにすべてが包摂されるとみなされるかぎり、たとえ純粹経験が動的であるとしても柄谷による批判をかわすことはできない。

2-2. 純粹経験の有限性を擁護する——第一編「純粹経験」の読解から

以上のように、『善の研究』が基本的には存在論的な全体主義に陥ってしまっていることは疑いえないだろう。しかし本稿では、それに対抗する非-全体主義的な側面を、『善の研究』そのものから引き出すことを試みる。いわば、全体主義的な西田哲学に対して、西田哲学そのものに依拠しながら対抗するのだ。

ここで注意したいことがある。たしかに、私は〈すべてはひとつながりである〉という存在論的な全体主義に対抗する側面を『善の研究』から引き出そうとしている。しかしそれは、〈すべてはバラバラである〉ことを肯定するということ、つまり、1880年代の西田の立場に帰ることを意味してはいない。というのも、

1890年代の西田が示したように、〈すべてがバラバラである〉ことを肯定するとき、ある程度の固定的なまとまりをもつ存在者のすべてを妄想の産物として否定することになるからだ。

私が取りだそうとする『善の研究』の非 - 全体主義的な側面はそうではない。むしろ、〈すべてがバラバラである〉のでも、〈すべてがひとつつながりである〉のでもない、ある程度の有限なまとまりを肯定すること、これこそが、本稿が『善の研究』から取りだそうとする立場である。

そこで詳論したいのが『善の研究』第一編「純粋経験」である。第一編は、あらゆる存在者たちが必然的に接続するというを第二編以降ほどは強調しない。むしろ第一編には、第二編以降の記述とバッティングする主張、すなわち、あらゆる存在者たちが必ずしも接続しているわけではないという主張をしていると読める箇所がある。

私は、そのような箇所を誇張的に取り上げることによって、存在論的な全体主義に対抗しうる側面を引き出すという方法をとる。純粋経験の有限性を擁護することによって、〈すべてはひとつつながりである〉という主張に対抗するのである。

それでは、『善の研究』第一編の検討を進めていこう。

それで、いかなる意識があつても、それが厳密なる統一の状態にある間は、いつでも純粋経験である、即ち単に事実である。之に反し、この統一が破れた時、即ち他との関係に入った時、意味を生じ判断を生ずるのである。我々に直接現はれ来る純粋経験に対し、すぐ過去の意識が働いて来るので、之が現在意識の一部と結合し一部と衝突し、此処に純粋経験の状態が分析せられ破壊せられるやうになる。意味とか判断とかいふものはこの不統一の状態である。併しこの統一、不統一といふことも、よく考へて見ると畢竟程度の差である、全然統一せる意識もなければ、全然不統一なる意識もなからう。

(一・14)

前節でみたとおり、純粋経験とは、〈だれだれの〉や〈なにになについての〉が成立

する手前の、〈ただそうである〉としか言いようがない経験のことを指す。それゆえ、純粹経験は単なる「事実」である。そして、純粹経験そのものは意味が生成する手前にあるため、まったくの無意味であると言える（一・9）。そして、現前する無意味な事実としての純粹経験（＝現意識）が、過去の意識と出会い、部分的に結合すると同時に部分的に衝突することによって、意味が生成するとされる。

これは次のように解釈できる。ある経験が厳密に統一しているときには、その統一を妨げるものはなく、スムーズに事態は進行する。このとき、その経験が対象化されたり、そこに意味が生成したりすることはない。たとえば、完全に習慣化された行為をおこなっているときには、その行為をおこなっているということも対象化されないし、その行為の意味が問題になることもないだろう。しかしそのような習慣的行為の経験でも、別の経験との関係のなかで齟齬をおこすこともありうる。このときはじめて、その経験が対象化され、そこに意味が生成するのである。

このように、西田は純粹経験が他の経験と部分的に結合・衝突することによって、換言すれば「不統一」の状態になることによって、意味が生成すると考えた。

主観／客観などの分節化、すなわち意味の手前に純粹経験はある。それゆえ、既成の分節化枠組みによって純粹経験が分節化していくというよりむしろ、純粹経験同士が部分的に結合・衝突することによって、分節化＝意味が生じるという機序になっている⁶。

ここで重要なのは、「全然統一せる意識もなければ、全然不統一なる意識もなかろう」という西田の主張である。これは、純粹経験がつねにどこかで他の経験と部分的に結合・衝突し、不統一の状態に陥ってしまうことを意味している。つまり、すべてが単一の純粹経験のもとに統一（＝接続）されきってしまうことはありえず、つねに不統一（＝断絶）が生じてしまうということだ⁷。

⁶ 西田にとっては分節化以前の事実こそが最も直接的な経験である。つまり、西田は、経験不可能な実在を設定するカント的なモデルではなく、純粹経験と実在とがそもそも一致しているとみなすモデルを提示している。

⁷ 〈関係主義的な統一〉を想定するとき、あらゆる存在者たちの接続は「あらかじめ」宿命

次の引用を見てみよう。

又判断が漸々に訓練せられ、その統一が厳密となつた時には全く純粹経験の形となるのである、例へば技芸を習ふ場合に、始は意識的であつた事も之に熟するに従つて全く無意識となるのである。更に一步進んで考へて見れば、純粹経験とその意味又は判断とは意識の両面を現はす者である、即ち同一物の見方の相違にすぎない。意識は一面に於て統一性を有すると共に、又一方には分化発展の方面がなければならぬ。(一・15)

前節（『善の研究』第二編）の立場からこの箇所を解釈するのであれば、不統一（＝断絶）は、結局は統一（＝接続）に解消される運命にある、と読める。しかし、「全然統一せる意識もなければ、全然不統一なる意識もなかりや」という主張を重視する本節の立場から見ると、純粹経験とその分節化のあいだに、ある循環的なプロセスを読み込みうる。

どういうことか。純粹経験は他の経験との部分的な結合・衝突によって不統一の状態に陥る。このときその経験は対象化され、意味が生成する。しかし、その対象化された経験も、何度も繰り返されるうちに、対象化するまでもない経験、すなわち純粹経験になっていく。たとえば「技芸を習ふ場合」のように、はじめは「まずこれをやって、次はこれをやって」と対象化しなければできなかった行為も、熟達するにつれて、対象化せずともおこなうことができるようになる。そして再び、その純粹経験も他の経験と部分的に結合・衝突し……ということを繰り返すのである。比喩的な言い方をすれば、不統一が生じては、それが馴致していき、また統一へと戻っていく、そしてまた不統一が生じて……という循環的なプロセスである。

づけられている。しかし、純粹経験が単一の全体ではありえないと考えるのであれば、あらゆる存在者たちの関係——統一であれ不統一であれ——が「あらかじめ」与えられることはない。この立場は、ある有限な純粹経験とそれとは別の有限な純粹経験とが、それらを「あらかじめ」関係づける枠組みなしに、結合・衝突することを肯定するものである。より簡単に言えば、関係がすべてを覆い尽くすことを否定しつつも、無関係から関係が生まれることを肯定する立場である。

このプロセスのなかでは、統一はつねに未完のままである。そこにはつねに不統一が残る。すべてが完全に統一されることなく、つねに有限な統一しかありえないのである。それは同時に、すべてが不統一であることでもなく、つねに有限な不統一しかありえないということでもある。以上のように、西田自身のテキストに即しながら、〈すべてがひとつながりである〉のでもなく、〈すべてがバラバラである〉のでもない、ある程度の有限なまとまりの存在を擁護することが可能になる。

このとき純粋経験は、すべてを包摂する単一の全体でもなければ、完全に断絶し合った無数の原子でもない。純粋経験は、^{一定程度}接続し、^{一定程度}断絶した有限なまとまりとしてしかありえないのである。西田は、このような純粋経験の微妙なステータスを、「純粋経験はいかに複雑であつても、その瞬間に於ては、いつも単純なる一事実である」と表現する（一・10）。それは「単一感覚」＝感覚的原子とは異なり、どこまでも複合的でありながらも、しかしある一定のまとまりをなすものなのである。

実際、西田は「[...] 純粋経験とは何だか混沌無差別の状態であるかの様に思はれるかも知れぬが、種々の意味とか判断とかいふものは経験其者の差別より起るので、後者は前者によりて与へられるのではない、経験は自ら差別相を具へた者でなければならぬ」と言っている（一・13）。

そしてこの引用からわかるように、純粋経験はつねに有限であるがゆえに、他の純粋経験とのあいだに必然的に差異をそなえることになる。純粋経験はつねに複数的なのである。

逆に次のようにも言える。すべてが単一の純粋経験としてひとつながりであり、その外部に別の経験の存在を認めないのであれば、経験間の不統一もありえない。そして、それらの経験間の不統一がないのであれば、上述の分節化の機序から考えて、純粋経験から主観／客観、自己／他者が分節化されていくこともありえない。つまり、純粋経験が有限かつ複数でなければ、分節化が生じることはない、と。

ここで、純粋経験が有限なまとまりでしかないのであれば、なぜ「純粋経験が

唯一実在である」⁸と言えるのか、という問いが想定できる。これについてはどうか。

すべてを包摂する単一の純粹経験＝実在があるという意味で「唯一」という語が使用されるのは、おもに第二編以降である⁹。もちろん第一編でも、「例へば此処に一本のペンがある。之を見た瞬間は、知といふこともなく、意といふこともなく、唯一個の現実である。之に就いて種々の聯想が起り、意識の中心が推移し、前の意識が対象視せられた時、前意識は単に知識的となる。[…]」（一・31）といったように、純粹経験の「唯一」性が指摘されている箇所がある。しかし、ここでの「唯一個の現実である」という言は、純粹経験が知情意の分節化の手前にある経験であると主張することが主な趣旨であり、純粹経験が単一の全体であると主張する箇所ではないように見える。

そこで、本節でおこなった第一編の誇張的読解のもとで、この「純粹経験が唯一実在である」というテーゼを読み直すと以下ようになる——これは本節の読解のもとで第二編を読み直す試みであり、必ずしも西田自身の主張を取りだすものではない。すでに分節化が生じた後の私や対象などが存在するというのではなく、ただそうであるという事実としての純粹経験——単一の全体ではなく、有限かつ複数なまとまりとしての——こそが唯一、実在と呼びうるものである。要するに、実在するのは、純粹経験＝事実のレベルにあるものだけである、ということだ。このことを敷衍すれば、純粹経験こそが実在なのであり、そこから生成する意味の実在性は、純粹経験から意味が生成する機制に依存していると言える。

話をもとに戻そう。これまで純粹経験の有限性と複数性について議論した。ここからさらに、純粹経験の変容可能性を指摘することができる。

有限なまとまりとしての純粹経験は、結合と衝突（＝統一と不統一＝接続と断絶）を経るなかで、その都度、別の仕方でのまとまりへと変容していくと言える。ある有限な純粹経験が、そのときどきに別の有限な純粹経験へと変容していくのである。西田はこのことを指して、純粹経験は「其場合毎に、単純で、独創的で

⁸ 第二章第一節参照。

⁹ たとえば一・78など。

ある」(一・10)と言っている。純粹経験が有限かつ複数的であることから、それぞれの純粹経験の変容可能性が説明されることになるのだ。

たとえば、ふつうに考えると、この〈私〉は一貫したもので、急に〈私〉が〈私〉でなくなったりすることはありえないと思われる。しかしそんな〈私〉も、そもそも複数の純粹経験のあいだの結合と衝突によって生じているものであるならば、その結合と衝突の仕方が変われば変容してしまうはずである。このように、純粹経験を有限かつ複数的なものとして捉えることによって、固定的なものだと思われている〈私〉といった存在者でさえも、つねに変容に開かれたものとして考えられるようになる。

以上から、〈すべてがひとつつながりである〉のでもなく、〈すべてがバラバラである〉のでもない、そのあいだの有限かつ複数的なまとまりとして、そしてそれゆえに、つねに変容可能性に開かれたものとして、純粹経験を理解することができる。

結論

『善の研究』第二編以降に依拠するかぎりでは、1900年代の諸講義草案と同じく、あらゆる存在者たちの接続を必然化する企てが前面に押し出されることになったのであった。しかしその企ては、存在論的な全体主義に陥ってしまった。

そこで、第二章第二節では、同書第一編の細部を強調しつつ読解することで、西田の全体主義的態度の核心とも言える「純粹経験」から、その非-全体主義的側面を提示することができた。すなわち、純粹経験を有限かつ複数的であり、それゆえにつねに変容可能性に開かれたものとして解釈することができたのである。このとき、もはや純粹経験は、単一な全体としてあらゆる存在者たちの接続を必然化するものではない。むしろ、あらゆる存在者たちが必ずしも接続しているわけではない、ということを保証する概念になったと言える。

では、以上のように純粹経験の有限性・複数性・変容可能性を強調する意義はどこにあるのだろうか。それは、『善の研究』第三編「善」のなかで描かれた倫理

学——それは同書第二編にもとづいている——とは異なる倫理学を、西田自身に即して構想するためのヒントを与えてくれる点にある。

第三編「善」では、あらゆる存在者たちがつねにすでに単一の全体において協働していることを肯定し、そして個人的自己への執着を捨て、その全体への参与を自得することこそが「善」であるとされる。

[...] 実地上真の善とは唯一つあるのみである、即ち真の自己を知るといふに尽きて居る。我々の真の自己は宇宙の本体である、真の自己を知れば常に人類一般の善と合するばかりでなく、宇宙の本体と融合し神意と冥合するのである。(一・134)

このとき、すべては単一の全体においてつねにすでに協働しているのであって、外部との不調和と思われるものは勘違いにすぎないことになる。

しかしそれは、外部性・他者性を排除する立場であり、全体主義的ではないか。むしろ、いくつもの外部・他者を肯定する存在論の上に別様の倫理学を構想すべきではないか。

本稿で取りだした『善の研究』の B 面、すなわち、存在者たちの接続の有限性を肯定する存在論は、そのような倫理学へとつながりうる。そこでは、〈すべて〉をとりまとめる単一の全体は否定され、複数の有限なまとまりが、そのつど部分的に結合したり、衝突したりする世界観が肯定された。このときすべてが〈私〉に接続することはありえない。〈私〉には接続しえないいくつもの外部・他者が存在することになり、私たちのあいだの接続はどこまでも部分的でしかありえない。〈すべて〉を調和させるものなどなく、それぞれの外部・他者とのあいだに不調和を残さざるをえない¹⁰。

¹⁰ ここで、本稿の態度は悪しき相対主義ではないか、という反論が想定される。本稿は、単一の全体を拒否し、外部・他者を抹消することにするを問題視するものであるため、すべてのひとびとに共通する「絶対的な真理」の想定も、外部・他者の「真理」を抹消してしまうという点で批判対象になる。それゆえ本稿の立場はたしかに相対主義的である。しかし「絶対的な真理」を標榜することの問題点を照らし出してもいる。「高橋(里美)文学士の拙著『善の研究』に対する批評に答ふ」(1912)において、西田自身も「絶対の真理」の存

このことを認めた上で、私たちはそのつどの対立・衝突・不調和をどのようにしてやりくりしていくべきなのか。本稿の立場を敷衍した先にあるのは、このことを問う倫理学である。そこには、対立・衝突・不調和をあらかじめ解決してしまういかなる原理も入る余地はない。この倫理学は、原理によって対立・衝突・不調和をトップダウン的に解決してしまうものではないのである。むしろ、原理なしに、有限なまとまりたちのあいだの対立・衝突・不調和から出発して、ボトムアップでそのつどの共同性をどのように生成していくべきかを問うのである。

このように、本稿でおこなわれた『善の研究』の誇張的読解は、存在論的な全体主義に対抗しうる倫理学の構想へとつながりうる。

そして、私見によれば、このような存在論および倫理学は、後期西田哲学において本格的に検討されることになる¹¹。そこでは、本稿第二章第二節で展開したような、有限性・複数性・変容可能性に関する議論は、『善の研究』のときよりも大きく前景化することになる。

たとえば、後期西田は、個と全体のあいだの「種」概念を前景化することで、単一の全体の設定を拒否し、存在者たちの接続の有限性を強調するようになる¹²。そして後期西田は、その存在論にもとづいて、社会といった、私たちの共同性がどのように生成するのかを問うようになる。このように本稿は、『善の研究』までの西田哲学と後期西田哲学を架橋するためのひとつの視座を提供する点でも有意義である。

とはいえ、このことを跡付けるためには、『善の研究』以降から後期に至るまでの思想的変遷を追う必要がある。これを今後の課題として本稿を終える。

凡例

在を否定している（一・250）。この立場を倫理的な主張にむすびつけるならば、あるひとつの真理を絶対的な真理とみなすことはやめよう、ということになる。このとき、「自分こそが真理をつかんでいる」という立場は当然否定されるし、他者がそういった立場を取っている場合にも、それは否定されるべきである。この意味で、本稿は相対主義的ではあるが、「悪しき」相対主義ではないと言えるだろう。

¹¹ 1932年から1945年（晩年）を指す。

¹² Sanada (2022) を参照のこと。

新版『西田幾多郎全集』の引用と参照は、漢数字で巻数、アラビア数字で頁数を示して本文中に埋め込んだ。

参考文献

西田幾多郎『西田幾多郎全集』岩波書店、2002-2009年。

藤田正勝『西田幾多郎『善の研究』を読む』筑摩書房、2022年。

板橋勇仁『こわばる身体がほどけるとき——西田幾多郎『善の研究』を読み直す』現代書館、2021年。

柄谷行人「ライプニッツ症候群——吉本隆明と西田幾多郎」『ヒューモアとしての唯物論』講談社、1999年、148-187頁。

倉田百三『愛と認識との出発』岩波書店、2008年。

Sanada, Wataru. 2022. “Dialectical Monadology and Innumerable Species: The Concept of Species in Nishida Kitarō’s Later Philosophy,” *European Journal of Japanese Philosophy*, 7, 191-210.

千葉雅也『動きすぎではいけない——ジル・ドゥルーズと生成変化の哲学』河出書房新社、2017年。

Badiou, Alain. 1997. Deleuze. *La Clameur de l’Être*, Hachette. (アラン・バディオ『ドゥルーズ——存在の喧騒』鈴木創士訳、1998年。)

(さなだ わたる

大阪大学大学院人間科学研究科 博士後期課程)

Kenosis Seen from the Standpoint of Nishitani Keiji

Towards a New Understanding of the Kyoto School's Interpretation of Christianity

Bartneck Tobias

Abstract

In this paper, I outline how the Kyoto School's interpretation of the Christian cross follows a coherent general strategy, despite the idiosyncrasies of each of the Japanese thinkers. Their strategy aims at reducing God to absolute nothingness. This can be understood as a radicalization of the theological concept of "kenosis," i.e., the "self-emptying" of Christ on the cross. The kenotic negativity of Christ's sacrifice on the cross is inscribed within God's very being or nature itself. My paper demonstrates how early reflections of Nishitani Keiji on the Christian cross provide a key for understanding this interpretative strategy. Following Nishitani, I argue that the real significance of the Kyoto School's kenoticism lies not so much in its theological veracity, but rather in its effectiveness as an "expedient means" (jp. *hōben* 方便, skt. *upāya*), as a remedy against the historical reality of Christianity, taken as "the Christian church kingdom and the vast architecture of its theological system," which stand on a "distorted" foundation by clinging to the reified negativity of Christ's cross as object of their worship. Finally, I examine the later Nishitani's genealogy of modernity to further elucidate the historical significance of this engagement with Christianity.

Keywords: Kyoto School, Nishitani Keiji, Christianity, Kenosis, Emptiness

1. Kenosis as the Challenge of the Christian Cross

While the focus of theological debates and controversies has shifted through the ages, Christianity and the Christian gospel have continued to challenge the world with the "scandal of the cross": the death of Christ as God-Man on the cross, as an ultimate act and expression of his redeeming love. The theological term for this "death of god" is "kenosis." The word kenosis stems from the Greek verb *κενόω* *kenoō*, which appears in the grammatical form of the aorist, indicative, active, 3rd person singular *ἐκένωσεν* *ekenōsen* in the New Testament text of Paul's letter to the Philippians, chapter 2, verses 5 to 11. Bible scholars have identified

this passage as a liturgical hymn of early Christianity. There we read (I quote the bible, here and in the following, from the *Revised Standard Version*):

[5] Have this mind among yourselves, which is yours in Christ Jesus, [6] who, though he was in the form of God, did not count equality with God a thing to be grasped, [7] but emptied himself, taking the form of a servant, being born in the likeness of men. [8] And being found in human form he humbled himself and became obedient unto death, even death on a cross. [9] Therefore God has highly exalted him and bestowed on him the name which is above every name, [10] that at the name of Jesus every knee should bow, in heaven and on earth and under the earth, [11] and every tongue confess that Jesus Christ is Lord, to the glory of God the Father.

The expression, which appears at the beginning of verse 7, reads in the Greek *ἐαυτὸν ἐκένωσεν* *heauton ekenōsen*, and is translated as “emptied himself.” This has become the scriptural basis for the theological concept of kenosis, or the “self-emptying” of Christ through his passion and death on the cross. For the purpose of the argument of this paper, rather than turning to theological elaborations of this concept¹, I want to sketch out from a philosophical standpoint the nature of the historical reality and significance of what I would like to term the “kenotic impulse” inherent to the gospel of the cross, which has found its expression in this concept.

I therefore turn to Hegel to grasp what is philosophically at stake in this idea of kenosis. Hegel, in his lectures on the philosophy of religion, elucidates kenosis as follows:

God has died, God is dead, – this is the most frightful of all thought, that all that is eternal, all that is true is not, that negation itself is found in God; the deepest sorrow, the feeling of something completely irretrievable, the renunciation of everything of a higher kind are connected with this.²

¹ For a most detailed account of the historical development and theological interpretations of this concept, from the early Church fathers to the mid-20th century, cf. Henry 1957, 7 ff. As Henry points out in meticulous detail, although comments on the scriptural passage of Phil. 2: 5-11 can be traced back to the 2nd century AD, a theological concept of kenosis only started to emerge prominently from controversies surrounding the theological problem of Christ’s “state of humiliation” within Lutheran theology in the 16th century, cf. *ibid.* 138 f. A fully developed theology of kenosis properly so called first takes shape in the 19th century in the idiosyncratic work of the Lutheran theologian Thomasius, especially in the second volume (1857) of his *Christi Person und Werk* (1853-1861).

² Hegel 1962, Vol. 3, 91.

That “negation itself is found in God,” means that, for Christianity, thinking God necessarily requires thinking this negativity; even thinking, in some uncanny way, a negativity “in” God. This kenotic negativity in God has found its most profound scriptural expression in the cry from the cross, which we hear through the Gospel of Matthew: “Why hast thou forsaken me?” (Mt. 27, 46).

The later convert and catholic apologist G. K. Chesterton, who was posthumously declared *defensor fidei* by Pope Pius XI., called this “... a matter more dark and awful than it is easy to discuss ... a matter which the greatest saints and thinkers have justly feared to approach.” And in his book *Orthodoxy*, he continues to write:

... in that terrific tale of the Passion there is a distinct emotional suggestion that the author of all things (in some unthinkable way) went not only through agony, but through doubt [...] When the world shook and the sun was wiped out of heaven, it was not at the crucifixion, but at the cry from the cross: the cry which confessed that God was forsaken of God. [...] Nay (the matter grows too difficult for human speech), but let the atheists themselves choose a god. They will find only one divinity who ever uttered their isolation; only one religion in which God seemed for an instant to be an atheist.³

On this same issue, Hans Blumenberg writes in a study dedicated to Bach's St. Matthew Passion:

The paradox of this primal [›ursprachliche«] word of the Lord [Eli, Eli, lama asabtani] consists in the fact that one calls on God as his own and at the same time accuses him of being abandoned, as not-his-own. It is this God of the Crucified who must not exist if man is not to repeat the desolation of a passion. The antinomy of this word demands its solution.⁴

The Christian experience of God, meaning the specific “view of God”⁵ (Nishitani), which Christianity has introduced into history, essentially includes a confrontation of the cross and its kenotic negativity, and therefore demands a response to this theological paradox of divine desolation at its very heart. There is an antinomic, perhaps even self-subverting thrust inherent to the gospel of the cross, which constitutes a profoundly unsettling challenge to the mind of believers and non-believers alike, and for that very reason urgently requires interpretation. The

³ Chesterton 1995, 144 f.

⁴ Blumenberg 1988, 70. (Translated from German by T.B.)

⁵ RN 37, 「キリスト教の神観」 NKC 10, 43.

concept of “kenosis,” taken in a broader, philosophical sense, signifies precisely this antinomic thrust.

Therefore, I claim that the Kyoto School’s interpretations of Christianity should not be read as mere contributions to theological discourse in a narrow sense. Rather, through their engagement with Christianity, the Kyoto School thinkers are responding to the historical challenge of the kenotic impulse which is carried by the gospel. This is why it was necessary for the Kyoto School to engage with Christianity precisely on the issue of God’s emptiness and the concept of kenosis.

In the following section, I attempt to give a general outline of the Kyoto School’s interpretative strategy. Then, turning to Nishitani Keiji’s early reflections on the cross and finally his genealogy of modernity, I will try to elucidate the aim and historical significance of this interpretative strategy.

2. “Japanese Kenoticism” as Interpretative Strategy of the Kyoto School

Taking the concept of kenosis as a common entrance point, a coherent general strategy of interpretation can be identified in the thought of the Kyoto School, despite the idiosyncrasies of each of the Japanese thinkers. My use of the word “strategy” here again emphasizes what I perceive as the confrontational character of their engagement with Christianity, insofar as it can indeed be read as a response to the historical challenge of the cross. This however does not presume that each individual thinker was necessarily consciously employing this strategy. Rather, I merely wish to suggest that the interpretations can be deciphered as strategical in nature, insofar as they de facto propose a specific “solution” (Blumenberg, see above) to the antinomic problem of the cross and its kenotic impulse.

Steve Odin has aptly summarized their strategy as “Japanese Kenoticism.”⁶ The passage, which Odin points to as the locus classicus of this kenoticism can be found in Nishida Kitarō’s late work *The Logic of Basho and Religious Worldview* (*bashoteki ronri to shūkyōteki sekaikan* 『場所的論理と宗教の世界観』). It reads (I quote from the English translation given by James Heisig):

A God who is simply self-sufficient in a transcendent way is not the true God. It must have a kenotic aspect that is everywhere present. A truly dialectic God will be one that is at all times transcendent as it is immanent and immanent as it is transcendent. This is what makes a true absolute. It is said that God created the world out of love. Then God’s absolute love has to be something essential to God as an absolute self-negation, not as an opus ad extra.⁷

⁶ Cf. Odin 1989, 71 ff.

⁷ Quoted from Heisig 2001, 102, original in NKZ 11, 399.

And in reflecting on the love of God and its triune structure, Tanabe Hajime writes:

A God who is love is an existence that forever reduces itself to nothing and totally gives itself to the other.⁸

Nishitani Keiji stands in the same line of thinking:

Accordingly, the meaning of self-emptying may be said to be contained within God himself. In Christ, *ekkenōsis* is realized in the fact that one who was in the shape of God took on the shape of a servant; with God, it is implied already in his original perfection. What is *ekkenōsis* for the Son is *kenōsis* for the Father.⁹

And finally, representing the same tradition, Abe Masao formulates even more recently:

The kenotic God is the ground of the kenotic Christ.¹⁰

Through just these few exemplary quotes one can already grasp a general outline of the Kyoto School's interpretative strategy. To summarize its basic thrust succinctly: their common aim is to reveal a primordial "nothingness" or "emptiness" essential to God himself. Seen in light of God's "absolute self-negation" proposed by the Kyoto School, the "praxeological" self-negation of Christ becomes indicative of a more fundamental "ontological" self-negation of God as such, thus grounding Christ's redemptive act in a primordial self-negation and emptiness of God's being.¹¹ In other words, Japanese Kenoticism could also be theologically defined as a radicalizing inference from God's self-emptying act on the cross, inscribing the kenotic negativity of Christ's sacrifice on the cross, a radically self-negating act of love, within God's very being or nature itself.

⁸ Quoted from Heisig 2001, 163, original in THZ 9, 329.

⁹ RN 59, original in NKC 10, 67. One should note here that the concept „*ekkenōsis*“ (the spelling is from the original text, the accent should correctly be written *ekkēnōsis*) in distinction from *kenōsis* was most likely borrowed by Nishitani from Schelling and is not commonly used in theology. On this point see Münch 1998, 184 and Hoffmann 2008, 178 f.

¹⁰ Abe in Corless/Knitter (ed.) 1990, 18.

¹¹ Hans Waldenfels also identifies this as the general aim of their interpretation, cf. Waldenfels 1976, 115.

However, it is important to note that this rough outline cannot make us overlook the individual differences between each of the thinkers. A more nuanced investigation, which is outside the scope of this paper, would have to bring to light how in each case this general strategy plays out and what conclusions are drawn from such an understanding of God's essential nothingness.¹²

As I will try to show in some more detail below, this amounts not just to one more theological interpretation among others. Rather, what is at stake in this inference to the essential nothingness of God, is a radical calling into question of the possibility of theology as such and a transformation of the entire theological frame and its inherent antinomies, insofar as it has traditionally rested on its object of faith as *being*.¹³

In the next section, I will examine closely some of Nishitani's earliest reflections on the Christian cross, which, I argue, provide a key to understanding what this kenoticism of the Kyoto School aims to achieve as an interpretive strategy.

3. Reflections on the Christian Cross in the Early Thought of Nishitani Keiji

In a short article entitled *Worshipful Faith* 『禮拜的信仰』¹⁴, published in 1928 as the first of a small collection of texts titled *Religious Miscellany* 『宗教雜感』, Nishitani contrasts Christ himself with his Christian followers, opposing the experience of Christ himself to the experience of those who imitate him. For Nishitani, this contrast becomes an absolute contradiction when we consider Christ's death on the cross and especially his cry of dereliction. The words "My God, my God, why hast thou forsaken me?" (Mt. 27, 46) signify for Nishitani an experience of extreme suffering in the attempt to "overcome in man what must be

¹² It is true that for example in the context of the passage quoted from Tanabe above, he does not like the other thinkers explicitly make reference to the theological vocabulary of kenosis or the cross. Yet, his conclusion of having God essentially reduced to nothingness in love, is perfectly consistent with the general approach of the Kyoto School. And it is no coincidence that Tanabe also does so while making explicit reference to the Christian Trinity. A more detailed analysis would have to show how the "triune structure of love" which Tanabe speaks of must be read in relation to the theology of the cross. Indeed, Tanabe's thought provides a most valuable basis for seeing how the Kenoticism of the Kyoto School must eventually lead to a radical transformation of the Trinity itself.

¹³ Here it should be noted in passing that this interpretative move will also famously allow Nishitani to reconcile the mystical speculations of Meister Eckhart on the "Godhead," or the "abyssal ground" of God's being, with the Mahayana Buddhist experience of emptiness (空). Cf. especially NKC 7, which is entirely dedicated to the interpretation of Meister Eckhart.

¹⁴ NKC 2, 163 ff. This text has not yet been officially translated into English. All translations are by myself, T. B.

overcome”¹⁵. For Christians, however, this passion eventually became an occasion for joy: Christ became a vicarious victim who suffered on humanity’s behalf, transforming his personal experience of suffering into a means of general salvation. According to Nishitani, “Christ strove to overcome in man what must be overcome. Instead of striving to do so themselves, the faithful have created a phantom (*genzō* 幻像) of Christ as having completely accomplished this overcoming, and made it the object of their faith.”¹⁶

Nishitani points out that even in the case of Christian martyrs, who supposedly imitate the passion of Christ most perfectly, there remains in fact an insurmountable gap between their experience and that of Christ himself, the object of their imitation. Christian martyrs, too, find a source of joy in their suffering by believing in its redemptive value; it is through their suffering that they are assured of God’s presence. And yet, by contrast, the suffering and anguish which Christ himself experienced on the cross found their ultimate expression in a final cry of complete abandonment. According to Nishitani, “we must assume that there was not even a molecule of joy in the anguish of Christ, which they are imitating.”¹⁷

Thus, Nishitani essentially argues that the worship of Christ as an object of faith necessarily implies a failure of imitation; to objectify Christ through worship is rather a “distortion” (*waikyoku* 歪曲) of his authentic experience, preventing the complete imitation and true understanding of his original experience. And, Nishitani continues, “the Christian church kingdom and the vast architecture of its theological system stand on the foundation of such a distortion.”¹⁸

In other words, seen from the young Nishitani’s perspective, it is not the imitation of Christ and his voluntary “kenotic” passion which constitutes a problem in Christianity. He even explicitly denounces those “free thinkers” who, turning against Christianity, tried to justify as “natural” that which Christ strove to overcome through personal suffering; for Nishitani, such justifications of human nature are nothing but “indolent excuses” (*taida no kōjitsu* 怠惰の口実)¹⁹. On the contrary, Christian kenosis should rather be affirmed as a necessary attempt to “overcome in man what must be overcome.” However, at the same time, for this imitation to become truly complete, it must ultimately also abandon Christ and his cross as objects of worship. Only such a negation of the self-negating Christ as sacred object of worship allows for a complete imitation of Christ, founded on a more radical experience of kenotic emptiness.

¹⁵ 「人間のうちの征服さるべきものを征服せんと努力した。」 Ibid. 166.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid. 164.

¹⁸ Ibid. 165.

¹⁹ Ibid. 166.

This early text of Nishitani on the essential contradiction between mere worship and imitation shows that there is in Nishitani's own engagement with Christianity a continuous focus on the cross, God's kenotic self-emptying, and the question of divine emptiness, and a remarkable consistency in his interpretation from this very early text to the additional footnotes he provided in his very late years to the English (and German) translations (1983) of his seminal work *Religion and Nothingness*²⁰.

Furthermore, I want to argue, Nishitani's early insight can serve as a key for understanding the general strategy of the Kyoto School in their engagement with Christianity. The Kyoto School shows how, making use of Christian concepts, one can reach a radical experience of "nothingness" or "emptiness." They attempt to make the subject of theological discourse experience such a fundamental "emptiness" by radicalizing the kenotic "emptiness" inherent to the content of theological discourse, aiming at love as the self-negation of God's very being; radicalizing the self-emptying of Christ on the cross to the level of a fundamental emptiness of God's essence. This, seen from the standpoint of Nishitani outlined above, should be read precisely as the negation of God as a possible object of worship. Or, as James Heisig commenting on Tanabe writes: "... the idea of an object of faith defined by its non-being seems radically to demythify all the metaphors of faith and religious experience."²¹

Therefore, the kenoticism of the Kyoto School strategically leads Christian theology as traditionally founded on the being of its object of faith, beyond itself through a more radical negation; it could even be described as a "theology of man's exit from theology."²² Paradoxically, from Nishitani's point of view, such a theology would at the same time constitute the most faithful relationship to Christ himself. Thus, Nishitani asks provocatively: "If Christ would actually return, isn't the first thing which would have to be destroyed by his hands – Christianity?"

Furthermore, one can see even more clearly from this perspective how the kenoticism of the Kyoto School argues against the orthodox concept of God not merely at the level of its abstract content, but rather at the level of its "historicity" or its concrete historical consequences. Put differently, I want to suggest that the real significance of the Kyoto School's kenoticism should be seen not so much in

²⁰ See for example RN 288, footnote 4, where Nishitani provides an explicit commentary on the Buddhist reading of kenosis.

²¹ Heisig 2001, 162.

²² This formulation echoing Marcel Gauchet's famous description of Christianity as "the religion of man's exit from religion," « la religion de la sortie de la religion » Gauchet 1985, 12.

its theological veracity, but rather in its effectiveness as an “expedient means” (jp. *hōben* 方便, skt. *upāya*)²³, as a remedy against the historical reality of Christianity.²⁴

In Nishitani’s words, which I already quoted above, this is a remedy first and foremost for “the Christian church kingdom and the vast architecture of its theological system,” which stand on a “distorted” foundation by clinging to the reified negativity of Christ’s cross as object of their worship. The aim of the Kyoto School’s strategy is precisely the further negation of this reified negativity, for the purpose of allowing access to the authentic experience of Christ’s kenosis. For the Kyoto School, kenosis is therefore ultimately again a very concrete and practical issue, and not just an abstract speculation on the nature of God.

In the next and final section of this paper, I will examine Nishitani’s historical or “genealogical” observations, in order to explicate more clearly what the “historical consequences” of Christianity’s kenotic impulse are, to which the Kyoto School’s kenoticism constitutes a response.

4. The Christian Genealogy of Modernity According to Nishitani Keiji

Nishitani stands out among the thinkers of the Kyoto School in that he most clearly recognizes a radical ambiguity in the nature of Christianity. In his works, he not only attempts an interpretation of Christian theology from an overtly Buddhist standpoint of “emptiness” (jp. *kū* 空, skt. *śūnyatā*) but at the same time explicitly addresses Christianity as a historical problem. This is why, in a

²³ See the entry for *hōben* 方便 in the Digital Dictionary of Buddhism: <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=方便> (last accessed 10.12.2022): “A method, means; skill-in-means; expedient means (Skt. *upāya*, *upāya-kauśalya*; Tib. thabs). A method that is convenient to the place, or situation, – opportune, appropriate. A stratagem, device. Teaching according to the capacity of the hearer, by any suitable method, including that of device or stratagem where there is benefit to the recipient. The notion of skillful means is something distinctive to Buddhism as compared with other religions, and is related to the fundamental view expressed in the earliest Buddhist teachings that the actual content of the Buddha’s enlightenment is not expressible in language. In this sense of the term, any sort of teaching that occurs through language can be seen as a skillful method.”

²⁴ If the Kyoto School’s kenoticism would only constitute another heterodox version of Christianity, one would indeed have to agree with the critique of E. D. Cabanne that it is nothing more than the “height of presumption” to “explain” the “true” content of Christian belief as a non-believer to the believers (Cabanne 1993, 115). However, I would argue the aim of this kenoticism is ultimately not a contribution to Christian theology. The true originality and power of Nishida and the Kyoto School must be seen elsewhere. They have systematically paved the way for a conceptual translation of Christianity into Buddhist terms; their kenotic doctrine ultimately shows how one can reach the Buddhist experience of nothingness (jp. *mu* 無) or emptiness (jp. *kū* 空; skt. *śūnyatā*) starting from Christian premises.

remarkable passage of *Religion and Nothingness* Nishitani raises the following question:

What problem inherent to Christianity itself has led to modern man taking a direction away from Christianity?²⁵

Nishitani's question ultimately aims at an understanding of Christianity as carrying in its very own structure the seed of its own historical demise. In other words, Nishitani suggests that "Western" history and the rise of secular modernity have a specifically Christian origin and as such implicitly rest on theological presuppositions. In another remarkable passage of *Religion and Nothingness*, Nishitani accordingly points his readers towards further tracing the problems of modernity genealogically²⁶ back to Christianity:

Historically speaking, these questions are intimately related to Christianity, which has functioned at once as the matrix and the antagonist of modern science since its beginnings in the Renaissance or even before. It is the same with modern atheism, whose variety of forms is unthinkable apart from Christianity. If we trace the genealogy of the ideas that make up the ingredients of modern atheism – for example, the idea of a natural law of unyielding necessity, the idea of progress, and the idea of social justice that has motivated so many social revolutions – we come back eventually to Christianity.²⁷

The importance of this passage for understanding the historical significance of the Kyoto School's engagement with Christianity cannot be overestimated. Seen within the horizon of Nishitani's genealogical perspective, it becomes possible to read the thinking of the Kyoto School in the context of the debate on "secular" modernity²⁸. Nishitani himself is confronting the reality of an unsolved antinomy at the heart of Christianity, which as such constitutes the genealogical origin of modernity. This paradoxical origin can be identified as more or less suppressed

²⁵ RN 37 (trans. modified), original in NKC 10, 43: 「近代的人間の立場がキリスト教からの乖離という方向を進んで来たということは、一体キリスト教のどういう点に問題があったからであろうか」

²⁶ It does not have to be pointed out that such a "genealogical" investigation follows in the footsteps of Nietzsche.

²⁷ RN 57 f., original in NKC 10, 66.

²⁸ Such a contextualization would first and foremost involve going back to the classic contributions to this debate: from Carl Schmitt, Karl Löwith, Jacob Taubes, Hans Blumenberg to Charles Taylor.

theological presuppositions, hidden under the guise of seemingly “secular” modern predicaments.

With Slavoj Žižek one could speak of this antinomic or paradoxical origin as the “dark core of Christianity,” as the “traumatic Real” of Christianity in a Lacanian, psychoanalytical sense of this term.²⁹ Žižek explicitly links this “dark core” to Christ’s death on the cross as a separation or “isolation of God from God,” and quotes the Christian apologist G. K. Chesterton:

Because of this overlapping between man’s isolation from God and God’s isolation from himself, ‘Christianity is terribly revolutionary. That a good man may have his back to the wall is no more than we knew already; but that God could have His back to the wall is a boast for all insurgents for ever. Christianity is the only religion on earth that has felt that omnipotence made God incomplete. Christianity alone has felt that God, to be wholly God, must have been a rebel as well as a king.’³⁰

One of the most concise descriptions of the historical significance of what Chesterton here calls a “terribly revolutionary” element of the Christian gospel of the cross can be found in Hegel’s lectures on the philosophy of religion, which is worthy to quote at length:

In connection with this death we have to notice first of all what is one of its special characteristics, namely, its polemical attitude towards outward things. Not only is the act whereby the natural will yields itself up here represented in a sensible form, but all that is peculiar to the individual, all those interests and personal ends with which the natural will can occupy itself, all that is great and counted as of value in the world, is at the same time buried in the grave of the Spirit. This is the revolutionary element by means of which the world is given a totally new form. [...] the cross is transfigured, what according to the common idea is lowest, what the state characterises as degrading, is transformed into what is highest. Death is natural, every man must die. But since degradation is made the highest honour, all those ties that bind human society together are attacked in their foundations, are shaken and dissolved. When the cross has been elevated to the place of a banner, and is made a banner in fact, the positive content of which is at the same time the Kingdom of God, inner feeling is in the very heart of its nature detached from civil and state life, and the substantial basis of this latter is taken away, so that the whole structure

²⁹ See Žižek 2003, 20 f. and 123 ff.

³⁰ Žižek *ibid.* 14. The quote from Chesterton can be found in: Chesterton 1995, 145.

has no longer any reality, but is an empty appearance, which must soon come crashing down, and make manifest in actual existence that it is no longer anything having inherent existence.³¹

This passage, I argue, is the answer to Nishitani's suggestive question, quoted at the beginning of this section: Hegel is describing precisely the kenotic impulse of Christianity in its historical dimension, which through the historical spread of the gospel, has led, as a "problem inherent to Christianity itself," to perpetual upheaval and eventually to modern man taking a "direction away from Christianity." Through the course of history, the "terribly revolutionary" (Chesterton) element inherent to the gospel of the cross has led to even those ties which bound Christian society and civilization itself together being "attacked in their foundations, shaken and dissolved." Or, put in Nishitani's words, its "distorted" and essentially unstable foundation has led the "Christian church kingdom and the vast architecture of its theological system" themselves into collapse.

To further relate this to the above discussion of Nishitani's early text on the contradiction between worship and imitation of Christ, one could say that making the cross of Christ a "banner" (Hegel) corresponds precisely to making the crucified Christ a "distorted" (*waikyoku* 歪曲) or reified object of worship. When seen from this perspective, the kenotic impulse at the heart of Christianity, taken as "the Christian church kingdom and the vast architecture of its theological system," built upon the worship of the cross, ultimately amounts to, in the words of Jean-Luc Nancy and Giorgio Agamben, an "equivalence of messianism and nihilism,"³² which has become concretely manifest in history as the problem of "secular" modernity and which has to be confronted as such. However, this is not the place to elaborate this thesis in more detail. My only goal was to tentatively suggest understanding the kenoticism of the Kyoto School as a response to this historical challenge.

5. Conclusion

I will close this paper by recapitulating and briefly summarizing the main points, which I have traversed above.

First, after introducing the theological concept of kenosis, I sketched out some of its philosophical implications, by elaborating on the paradoxical or antinomic nature of this concept. This introduction served to highlight the urgency of responding to the challenge of Christianity precisely on this point of kenosis.

³¹ Hegel 1962, Vol. 3, 89 f.

³² Nancy 2005, 203 ff. and Agamben 1999, 171.

Second, I gave an outline of the general interpretative strategy found in the thought of the Kyoto School, which Steve Odin has aptly named “Japanese Kenoticism.” This strategy ultimately aims at reducing God to nothingness. Put in theological terms, it can be read as an attempt at radicalizing the kenotic self-negation of Christ on the cross through an inference from the praxeological dimension of his acting to the ontological dimension of God’s being, thereby taking Christ’s kenosis as indicative of a primordial “nothingness” or “emptiness” essential to God as such.

Third, I analyzed an early text of Nishitani on the Christian cross, which, I argued, provides the key for interpreting the kenoticism of the Kyoto School. I showed how the young Nishitani therein opposes the Christian worship of Christ to the imitation of Christ, and argues for the necessity of negating Christ as an object of worship to truly imitate and understand his original experience of kenosis. This is, I propose, what the Kyoto School’s general strategy of kenoticism effectively amounts to and achieves.

Fourth, I followed the genealogical line of thought of Nishitani to examine more closely the historical significance of the Kyoto School’s response to Christianity and their interpretation of the cross. Relying on various philosophical reflections from Hegel to Žižek, the kenotic impulse at the heart of the gospel was traced back and shown to be at the origin of “secular” modernity. Seen from the genealogical perspective of Nishitani, modernity could be described as an “unconscious” Christianity, carrying the unsolved antinomy of its theological presuppositions to its atheistic and nihilistic conclusion.

I end this paper referring to religious scholar Notto R. Thelle, who quotes the Shin Buddhist master Zuiken Inagaki Saizō 瑞剣・稲垣最三 from a private conversation with the following words:

Christianity has been through many ordeals. It has endured the fire of persecution, and has through 2000 years been exposed to various cultures and philosophies. It has been tried by the fire of science, philosophy, skepticism, and antireligious thought, and has somehow managed to get through. However, it has not yet been through the fire of Mahayana Buddhism. When that happens, I have no doubt that Christianity will enter a melting pot in which it will be thoroughly transformed by Buddhism.³³

In lieu of conclusion, I suggest recognizing in the thought of the Kyoto School this “fire of Mahayana Buddhism” as the decisive ordeal for Christianity; their

³³ Quoted from Thelle 1987, 259.

philosophy has indeed become a “melting pot” into which Christianity has entered; whether the way of interpretation paved by the Kyoto School will indeed lead to a “thorough transformation” of Christianity by Mahayana Buddhism, remains an open question.

* This work was supported by JSPS KAKENHI Grant Number JP22J15964.

References

Abbreviations

- NKZ 『西田幾多郎全集』 *Complete works of Nishida Kitarō*. Iwanami Shoten, 1978. 19 vols.
- THZ 『田辺元全集』 *Complete works of Tanabe Hajime*. Chikuma Shobō, 1963–1964. 15 vols.
- NKC 『西谷啓治著作集』 *Collected works of Nishitani Keiji*. Sōbunsha, 1986–1995. 26 vols.
- RN *Religion and Nothingness*, trans. by Jan van Bragt. University of California Press, 1983.

Agamben, Giorgio

- 1999 *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Ed. and trans. by Daniel Heller-Roazen. Stanford University Press.

Blumenberg, Hans

- 1988 *Matthäuspassion*. Suhrkamp.

Cabanne, E. D.

- 1993 *Beyond Kenosis: New Foundations for Buddhist-Christian Dialogue*, in: *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 13 (1993), pp. 103-117, University of Hawai'i Press.

Chesterton, Gilbert Keith

- 1995 *Orthodoxy*. Ignatius Press.

Corless, Roger and Knitter, Paul F. (ed.)

- 1990 *Buddhist Emptiness and Christian Trinity: Essays & Explorations*. Paulist Press.

Gauchet, Marcel

- 1985 *Le désenchantement du monde : Une histoire politique de la religion*. Gallimard.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

1962 Lectures on the Philosophy of Religion. 3 volumes. Ed. and trans. by *E. B. Speirs* & *J. Burdon Sanderson*. Routledge & Kegan Paul.

Heisig, James W.

2001 *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*. University of Hawai'i Press.

Henry, Paul

1957 Kénose, in: *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, vol. 5, 7-161. Letouzy et Ané.

Hoffmann, Alexander

2008 Kenosis im Werk Hans Urs von Balthasars und in der japanischen Kyoto-Schule. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, Bd. 17. Borengässer Verlag.

Münch, Armin

1998 Dimensionen der Leere. Gott als Nichts und Nichts als Gott im christlich-buddhistischen Dialog. Studien zur systematischen Theologie und Ethik, Bd. 16. LIT Verlag.

Odin, Steve

1989 A Critique of the “Kenōsis / Śūnyatā” Motif in Nishida and the Kyoto School, in: *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 9 (1989), pp. 71-86. University of Hawai'i Press.

Thelle, R. Notto

1987 *Buddhism and Christianity in Japan: From Conflict to Dialogue 1854-1899*. University of Hawai'i Press.

Waldenfels, Hans

1976 *Absolutes Nichts: Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*. Herder Verlag.

Žižek, Slavoj

2003 *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. MIT Press Ltd.

(Ph.D. Candidate/JSPS Research Fellow DC, Kyoto University)

〔書評〕 交換様式の変形と「力」の生成

『力と交換様式』について

王 欽

柄谷行人は『トランスクリティーク』(2001年)においてはじめて四つの交換の形態について議論し、さらにそれを『世界史の構造』(2010年)のなかで「交換様式」として体系的に理論化した。その中で、柄谷は従来のマルクス主義＝史的唯物論の生産様式論に異議を唱えながら、古代から現代までのさまざまな社会構成体がいかに世界的に展開してきたかを交換様式の視点から整理している。AからCまでの交換様式を簡単にまとめてみると、Aは氏族社会で実践された贈与と互酬にもとづく交換であり、Bは国家による暴力的略取とそれがもたらした再分配、そして国家のなかで支配者が自分の支配を維持するために被支配者と約束せざるをえない服従と保護の契約を意味する。それに対して、Cは資本制経済における貿易が典型的なケースにほかならない。

柄谷のモデルに対して、これまで数多くの議論が行われてきた。そのなかで、最も問題視されているのは、交換様式Dにほかならない。はたしてDはいかなるものなのか。まさにそれが『力と交換様式』(2022年)という大著の関心であるといえるだろう。本書のなかで柄谷は「私はこれまでの著作で交換様式について論じてきたが、A・B・Cが中心であった。Dに対して本格的に向き合うのは、事実上、本書が初めてだといってよい」と述べているからである¹。

交換様式Dとは何か。柄谷は、「Dは厳密に言えば、交換様式というよりも、交換様式A・B・Cのいずれをも無化するような力としてあるものだ」と書いている²。この議論をたとえば『世界史の構造』における議論と比べると、両者の区別がはっきりするだろう。

¹ 柄谷行人『力と交換様式』、岩波書店、2022年、34頁。

² 同前。

交換様式 D……は、交換様式 B がもたらす国家を否定するだけでなく、交換様式 C の中で生じる階級分裂を越え、いわば、交換様式 A を高次元で回復するものである。それは、自由で同時に相互的であるような交換様式である。しかしこれは、前の三つのように実在するものではない。それは、交換様式 B と C によって抑圧された互酬性の契機を想像的に回復しようとするものである³。

これに対して、『力と交換様式』では D は高次元で A を回復するどころか、「A、B、C」をすべて無効化していくある種の「力」と認識されているのである。こうして、むしろ D が他の交換様式の外部に存するものであり、他の交換様式をも一度その可能性の条件に引き戻していくものである、といえるのかもしれない。この点については、またあとで論じる。

柄谷の考えでは、社会運動を通して D を実現できると人々が思い込んでいるのは、そもそも彼らがすべての交換様式にひそんでいる「力」を十分に理解できないからである。したがって、われわれはまず交換様式 A、B、C に生じる「力」を解明しなければならない。

「死の欲動」と「原遊動性」

まず、柄谷によると、交換様式 A は人間が遊牧的な生活から定住的生活へと変わったときに形成されたものである。『世界史の構造』において、このプロセスは「定住革命」とよばれている。注意すべきは、A はその段階で出現するものの、それが共同体内部での交換法則となっているわけでは必ずしもない、ということである。「厳密にいうと、この交換様式 A は共同体の内部の原理なのではない」、と柄谷は指摘している⁴。贈与とお返しにもとづく「互酬」も共同体と共同体の間で行われる。

³ 柄谷行人『世界史の構造』、岩波現代文庫、2015年、12頁。

⁴ 柄谷行人『世界史の構造』、8頁。

『世界史の構造』で柄谷は人類学者のモースの議論を借りて、贈与のなかにひそんでいるとみなされる「ハウ (Hau)」という霊的な力に、氏族社会における互酬性の働きを見出している。これに対して、『力と交換様式』では、彼はフロイトの「死の欲動」をもって A がいかに自分なりの「観念の力」を生みだすかを再解釈しようとする。たとえば、柄谷は遊牧民が定住してからの生活を「有機的」とよんで、まさにフロイトのいう「死の欲動」が「無機質の状態」に戻ろうとする衝動を意味するごとく、定住した人々もたえず遊牧状態へと戻る欲動をもつと指摘している。このような欲動が「他に向けられる攻撃欲動として奔出」することになり、「さらに、それを抑えて他者への譲渡＝贈与を迫る「反復強迫」があらわれ」るのである。それは「「霊」の命令として出現した」、と柄谷は結論している⁵。

すると、A に生じる「観念の力」は実は「贈与とお返し」それ自体がもたらすものではなく、交換される物にひそんでいる霊的な力でもなく、むしろそれはもはや消え去ったはずの、「欲動」としてしか生き残っていない無機質の状態＝遊動性に関する記憶とその記憶に対する抑圧に由来する、ということになる。いいかえれば、柄谷のいう「原遊動性」と氏族社会の定住状態との間にある緊張関係は、氏族社会に属するメンバーの独立性を保ちながらも、「贈与とお返し」についての規則を作り出したのである。

交換様式の観点からいえば、首長制社会は、交換様式 A、そして、そこから生じる力によって支えられている。この“力”は、定住化によって抑えられた原遊動性 (U) の強迫的な回帰にもとづくものだ。そのため、A を通して、原遊動性がある程度保持される⁶。

ゆえに、A の力はこのふたつの生活様式につねに内在している緊張関係なしにはありえない。あるいは、このような「観念の力」は必ずしも意識されていない、「被抑圧されたものの回帰」への恐怖に起源をもつといってもよい。

⁵ 柄谷行人『力と交換様式』、94頁。

⁶ 同前、123頁。

実は、『世界史の構造』において柄谷はすでにそれぞれの交換様式が生みだす力について論じている。ただ、そこで使われる言葉は「観念の力」ではなく、たんに「権力」であった。たとえば、柄谷は、「こうして明らかなのは、どの交換様式からもそれに固有の権力が生じるということ、そして、交換様式の差異に応じて権力のタイプもそれぞれ異なるということである」といっている⁷。

マルクス主義の国家論にくわしい人は、このような「権力」を支配階級がつかう暴力機構とみなすだろう。これに対して柄谷は何度も異論をとなえてきたが、『力と交換様式』では「観念の力」をもちだしてこれを否定する。「そもそも、国家はたんに支配階級が用いる“装置”なのではない。それは交換様式 B にもとづく「力」である」、と⁸。

では、交換様式 B はいかに「観念の力」を生みだしており、その「力」はいかなるものだろうか。

交換様式 B の（不）可能性の条件

国家と交換様式 B について、『力と交換様式』における柄谷の着目点は、『世界史の構造』におけるそれとはやや違くと指摘できるだろう。後者において、彼は国家の対外的な側面を強調している。

交換様式 B もまた共同体の間で生じる。それは一つの共同体が他の共同体を略取することから始まる。略取はそれ自体交換ではない。では、略取がいかにして交換様式となるのか？ 継続的に略取しようとするれば、支配共同体はたんに略取するだけでなく、相手にも与えなければならない。つまり、支配共同体は、服従する被支配共同体を他の侵略者から保護し、灌漑などの公共事業によって育成するのである⁹。

⁷ 柄谷行人『世界史の構造』、23 頁。

⁸ 柄谷行人『力と交換様式』、284 頁。

⁹ 柄谷行人『世界史の構造』、9-10 頁。

一方で、『力と交換様式』で柄谷は着目点を国内の側面に移し、ホブズが『レヴァイアサン』で論じた主権者と臣民との社会契約に重点を置いている。たとえば、彼は以下のようにのべている。

国家が成立するのは、Aとは異なる交換様式が成立する時、つまり、ある者が絶対的に支配し他の者がすべて自発的に服従するという関係が成立する時、いかえれば、首長が王となる時である。それが交換様式Bにほかならない。(中略) 軍事的征服は、相手を物理的な力によって抑えるが、それだけでは、相手が自発的に服従することにはならない。それを可能にするのは、物理的な力ではなく、交換様式Aに伴う霊的な力をさらに上回るような霊的な力である¹⁰。

しかし、一見すると、柄谷の議論にはひとつのパラドックスがふくまれているように感じられる。つまり、一方で服従と保護の相互関係が交換様式Bの「観念の力」によって保証されながらも、他方では、その相互関係があるかぎりにおいてBがBとして現れる。では、Bの「霊的な力」は、はたしてどのように生じるのだろうか。

氏族社会から国家への移行に関して、そしてそのプロセスにおける交換様式AとBの関係についての柄谷の議論を考えてみよう。すでにのべたように、氏族社会や首長制社会の中に国家を自然的にまたは演繹的に見出すわけにはいかない。むしろ、それらの前—国家的な社会構成体は国家の形成を邪魔するものにほかならない。

国家は、氏族社会あるいはその拡張である首長制社会の内部からは出てこない。つまり、国家の王は首長の単なる延長ではない。それはいわば、「契約する人々の個別的な利害のはるか上空にそびえたつ第三者」である。それが、氏族社会や首長制社会がもたらすような戦争状態を終結させる「力」を

¹⁰ 柄谷行人『力と交換様式』、116頁。

もつ。それは、靈的な力である¹¹。

思うに、交換様式Bに生じる「観念の力」は諸歴史時期と諸地域において変わりつつあるAから説明されなければならない。どういうことだろうか。

支配者と被支配者の相互関係（服従と保護）が存在するときのみ、国家が成立する。ホブスによると、このような社会契約のもとで、被支配者が譲渡したのはもともと彼らに固有の自然権、つまり自己を存続させることを唯一の目的とする自然権にほかならない。他人が狼としてあらわれてくる危険な「自然状態」において生きるかぎり、誰も都合よく自然権を行使し、あらゆる手段を取って自分の命を守ることが許される。一方で、主権者は原則上都合よく他人＝臣民の命を奪う権利、つまり自然権そのものを自分に保留している。いいかえれば、主権者は被支配者からなんの積極的な権利をも得ず、ただ固有の自然権を他人に譲渡せずすんだだけである。被支配者が主権者から保護を約束されるのは、彼に権利を譲渡したというよりも、自分のあらゆる手段に訴える権利をいったん放棄したからであるといってもよい。ホブスの想定したような社会契約において見るかぎり、ある意味で支配者と被支配者の関係はもともとあった平等性の極端な変形であるほかない。すると、主権者と被支配者の関係からみれば、国家を成立させる論理的必然性はどこにもない。国家は、たまたま歴史上起きたAの変形がもたらしてしまったものにすぎないからである。

したがって、柄谷は「交換様式Bが確立されるためには、Aが制圧されなければならない」¹²と述べているのだが、ここで重要なのは、AとBが調和できないということではなく、BはAの変形である、ということである。

BはAとは異なるにもかかわらず、Aと類似する。Aの互酬性が水平的なものであるとしたら、それを垂直的な上下の関係にしたものがBである。

（中略）交換様式Bはある意味でAの変形であり、また、それによって支え

¹¹ 同前、115頁。

¹² 同前、124頁。

られるのである¹³。

ちょうど A の「力」が「原遊動性」への抑圧から由来するのと同じように、国家が形成されるなかで抑圧された A が自己回復しようとする姿勢とそれに対する国家からの抑圧が、B の「力」を生み出したといえるだろう。

くりかえしているが、交換様式 A は（独立性と相互友好を確保するという）積極的な意味でも、（戦争をもたらすという）消極的な意味でも、国家の形成を邪魔しており、ヒエラルキー的秩序を不可能にする。ゆえに、われわれは原則上交換様式 A から B へと自然的に移行することはできない。

しかし、他方で、A が前—国家的社会構成体において共同体の「死の欲動」としてあらわす危うさには、あるいは、互酬性にもとづく社会構成体とそれを破壊して前—共同体的な生き方に戻る衝動との緊張関係には、まさにもう一つの可能性、すなわち A が極端に変形することで、水平的な関係を垂直的な関係にしていまい、結局 B にもとづく共同体（＝国家）を生みだしてしまう可能性がつねに存する。

要するに、A の互酬性は B の可能性の条件であり、またその不可能性の条件でもある。つまり、後者における服従と保護の相互関係をたもつために、A を抑圧しなければならないが、同時にそれを守らなければならない。極端に言えば、B は A に胚胎しているといってもよい。A の変形にひそんでいる危うさにこそ、B の「観念の力」が生じると思われる。

物神——マルクスをヘーゲルの“転倒”する

次に問わなければならないのは、交換様式 C の力である。

『力と交換様式』で柄谷は国家（B）と資本（C）の関係をつぎのように説明している。「C は B が始まるのと同じ時期に始まった。つまり、いずれも、共同体と

¹³ 同前、106-107 頁。

共同体の間の「交換」に始まったのである」、と¹⁴。たとえBにもとづくとしても、異なる社会構成体においてはCの働き方も異なる。たとえば、アジアの社会とゲルマン社会を論じるとき、柄谷はそこでBとCの異なる様相を指摘している。

アジアの社会でCがBに従属するかたちで発展したのに対して、ゲルマン社会ではAが濃厚に残ったため、Bに従属することなくCの拡大が可能となったのである¹⁵。

一方、近代産業資本主義の成立についてはどうなのか。

産業資本以前の社会構成体では、交換様式CはBの下に従属しているのだが、そこでは、国家はいわば、「否」という権力であった。しかし、Cが支配的となるにつれて、国家の働きが違ってくる。国家は積極的に規律をもたらす¹⁶。

つまり、Cが支配的となる近代資本制社会が歴史の舞台に登場するまえに、BとCが密接しながらも、必ずしも切り離せないわけではない。しかし、いったんCが支配的になる資本制社会にいたると、両者は密接につながるようになる。

では、Cがいかに支配的となったのか。実はこれについて、『世界史の構造』と『力と交換様式』は別々の説明を示していると思われるが、紙幅の制限でここでは後者のみに注目しよう。簡単にいうと、柄谷の答えは「物神」である。マルクスのいう「物神」は実は商品交換のあらゆる形式に付きまとう根本的な、還元できない衝動だと、彼は指摘している。あたかもマルクスを再びヘーゲルの“転倒”してしまうかのように、彼はつぎのように書いている。

¹⁴ 柄谷行人『力と交換様式』、131頁。

¹⁵ 同前、221頁。

¹⁶ 同前、251頁。

『資本論』は、ヘーゲルの『論理学』にもとづいて、精神＝物神の発展をとらえる仕事であった。そして、その最後の段階で現れる株式資本とは、資本そのものが商品として売買されるようになったことを意味する¹⁷。

柄谷はマルクスの議論の出発点に、ヘーゲル的な“精神”のような「物神」を置き、貨幣や資本のあらわれを「物神」の自己展開として論じているかのようにみえる。むろん、「物神」は『資本論』においてはけっして中核的な概念とはいえない。柄谷はこの事実について、以下のように説明している。

実は、マルクスは、『資本論』第一巻でそれについて述べた後、物神という言葉を二度と使わなかった。しかし、事実上、さまざまなかたちで、霊的な「力」を見ようとしたのである。たとえば、彼はそれを「信用」に見出した。(中略)それは単なる信頼ではなく、人を強いる観念的な力であり、その意味で物神的である¹⁸。

実は、商品交換で信用と貨幣の働きについて、柄谷は『世界史の構造』で別の仕方でも論じているし、『力と交換様式』で強調される「商品たちの社会契約」という表現さえも、すでに『世界史の構造』にあらわれていた。では、なぜ柄谷はあらためて「物神」に集中するのだろうか。

もう一度『世界史の構造』にもどろう。そこで、柄谷は貨幣の「力」について、つぎのようにいっている。

交換様式Cからも、それに固有の「力」が生れる。それは国家によって生まれるものではなく、逆に、国家がそれを必要とするものである。その力とは、具体的にいえば、貨幣の力である。それは、交換によって直接に他の物

¹⁷ 柄谷行人『力と交換様式』、268頁。

¹⁸ 同前、270頁。

を獲得できる権利である¹⁹。

ここで、貨幣の力は「物神」でも「観念の力」でもなく、たんに「直接に他の物を獲得できる権利」である。また、別のところで彼は商品としての貨幣の「力」を貨幣の一般的等価形態としての働きとみなしている。

貨幣としての商品にそのような「力」があるのは、それが一般的な等価形態におかれたからである。その力は、いわば、商品たちの社会契約によるものである。だが、いったん貨幣が成立すると、ある転倒が生じる。貨幣がもはやたんなる商品交換の手段ではなく、商品といつでも交換できる「力」である以上、貨幣を求め蓄積しようとする欲望とそのための活動が生じるのだ。それが資本の起源である²⁰。

ここでいう「転倒」を「物神」と置き換えてはならないだろう。いいかえれば、同じ「社会契約」という隠喩をもちだしてはいても、『世界史の構造』で柄谷は貨幣の成立にふくまれる“転倒”を強調しているのに対して、『力と交換様式』のなかで彼は最初から「物神」を貨幣の裏付けとして提起しているのである。

では、なぜ柄谷はマルクスをヘーゲル的に“転倒”しなければならないのか。

差異化としての資本

いうまでもなく、柄谷の「物神」への固執を解明することは、Cがいかに「力」を生みだすかを解明することである。貨幣について、柄谷は本書でつぎのようにいっている。

マルクスは『資本論』で、貨幣の生成を、商品たちの交換において見ようとした。それは人間の意志・企画にもとづくものではない。それは、商品た

¹⁹ 柄谷行人『世界史の構造』、131頁。

²⁰ 同前、149頁。

ちの交換において、合意の上に成立したものであり、また、“物神”として働くものである²¹。

あらためて「合意」という言葉に注目しよう。「商品たちの社会契約」を前提とするこの「合意」が意味するのは、たとえば買う者と売る者の合意ではけっしてなく、あくまでも商品たちの合意でなければならない。しかし、商品たちはいかにして合意を得るのだろうか。

ここで、少し遠回りする必要があるかもしれない。近代資本主義社会においては、BとCが密接しながらAを必要な補填として回収し、「低次元」で回復させている。産業資本の拡張とともに、国家は積極的に労働者を養成しなければならない。したがって、AとBがどんなに大きく変形したところで、「 $A=B=C$ 」という構造は変わっていない。つまり、Cの「観念の力」の由来をAとBの外部に求めなければならない。

柄谷がエンゲルスの議論に従って指摘するように、もしも一八四八年革命がヨーロッパ各国で社会主義的な要求を制度的に回収し、内在化するものであったとすれば、『共産主義宣言』の冒頭で予言した「コミュニズムの幽霊」はもはや制度化され実現されるべきものではなく、むしろすでに具象化されたものとなるであろう。これに対して、マルクスはそのとき新たな認識を得た、と柄谷は指摘している。

というより、新たな「幽霊」を見出したのだ。すなわち、“共産主義という幽霊”にかわって、“資本主義という幽霊”を。別の言葉でいえば、物神（フェティッシュ）としての資本を。そして、四八年革命の後、彼が専念したのは、そのような霊がいかにして生じたのかを突き止めることであった²²。

ここで、この判断が正しいかどうかは問題ではない。重要なのは、「資本主義と

²¹ 柄谷行人『力と交換様式』、273頁。

²² 同前、267頁。

いう幽霊」が「共産主義という幽霊」にとってかわったことである。もしも「資本＝ネーション＝ステート」という構造が十九世紀のヨーロッパにおいて成立し、しかもそれがマルクスによって『資本論』のなかで批判的に探究されたとすれば、われわれは、二十世紀以降あらわれてきた資本主義国家のさまざまな変容やそれに対する抵抗——福祉国家からソ連的社会主義まで——は、根本的には同一の構造のトポロジカルな反復にすぎず、けっして資本主義それ自体への超克にはならない、といわなければならない。

この意味で、たしかに『世界史の構造』ですでに指摘されたように、商品交換の実現は A と B の支えを必要とし、「共同体間にはじまる商品交換様式 C は、他の交換様式 A や B と連動するかたちでのみ存在してきた」²³けれども、それはけっして A と B が商品交換の合意を裏づけることを意味しない。A の意味する独立性も、B の意味する国家による信用担保も、商品交換にとって不可欠な要素でありながらも、その条件にはならない。商品たちに社会契約を結ばせるキッカケは、純粋な差異性それ自体にほかならないからである。

そもそも、資本の価値増殖をもたらすのは、物の生産自体ではなく、それがもたらす差異化である。いいかえれば、資本制の下での生産とは、むしろ差異の生産なのだ²⁴。

過去十数年の間、資本主義経済は大きな変化を迎えた。一見すると、現代資本主義はマルクスの時代のそれとかけ離れたところに立っているかのようにみえる。しかし、柄谷の考えでは、現代資本制経済は相変わらずマルクスの議論の射程に覆われており、「資本の自己増殖を可能にするのは絶え間ない「差異化」だ」²⁵というマルクスの認識を越えていないのである。

したがって、C の「力」は差異を無限に求める衝動にほかならない。この意味

²³ 柄谷行人『世界史の構造』、131頁；また『力と交換様式』、133頁参照。

²⁴ 柄谷行人『力と交換様式』、297-98頁。

²⁵ 同前、298頁。

で、「人間の意志によって」資本主義経済を「操作」しようとするさまざまな「社会改造案」は、柄谷からみれば、失敗するに決まっている。「資本や国家の力は、物神や怪獣の“力”であり、人間の意志を越えたもの」だからである²⁶。

来るべき“共産主義”

以上われわれは交換様式 A、B、C がいかにそれぞれの「観念の力」を生みだすかについて考えた。では、D に関してはどうだろうか。

読者を驚かせるかもしれないが、『力と交換様式』は結局 D の「力」に関しては積極的に論じていない。なぜなら、それは根本的に不可能だからである。

D は、それとして意識的に取り出せるものではない。「神の国」がそうであるように、「ここにある、あそこにある」といえるようなものではない。また、それは人間の意識的な企画によって実現されるものでもない。それは、いわば“向こうから来る”ものだ²⁷。

いずれにせよ、「資本＝ネーション＝ステート」という円環のなかで思考するしかないかぎりでは、D が他の交換様式のあとであらわれるものであり、そして必ず到来するものである、としかいいようがない。結局 D の「観念の力」がいかに生じるかは、われわれの予想や意志を越えることである。にもかかわらず、柄谷はそれを逆手にとって希望を語りはじめる。

「希望」とは、人が未来に意識的に望むことではない。また、実現すべき何かでもない。それは、いやおうなく、向こうからくる。つまり、むしろ希望がないように見える時にこそ、「中断され、おしとどめられている未来の道」としての希望が到来する。つまり、共産主義は、むしろその現実がとう

²⁶ 同前、314 頁。

²⁷ 同前、188 頁。

ていありそうもないような状況においてこそ到来する²⁸。

柄谷の議論を敷衍していえば、まさに「資本＝ネーション＝ステート」という円環から外に出るキッカケを見出せない状態にわれわれがおかれているからこそ、その円環に回収されえない恐ろしい外部性がありうる、といってもよい。われわれは、すべての現実が資本制経済の差異化する自己運動に覆われてしまうという絶望的な事実にDの「観念の力」を見出さなければならない、というパラドックスを生きなければならない。

(おう きん
東京大学 准教授)

²⁸ 同前、383頁。

[書評] 二つの「マルクスに戻れ」のディスコース

柄谷行人の『力と交換様式』を読む¹

廖 欽 彬

はじめに

『力と交換様式』(岩波書店、2022年)の狙いは、タイトルの通り、力と交換様式の考察にある。しかし、この本は単に交換様式A、B、Cから生じる諸力を描くために書かれたものではない。これはむしろ、人間を働かせ、束縛するこれらの力(神強制 *Gotteszwang*、物神、怪物)をいかにして克服できるのかという問題に対して、著者が数多くの歴史的事実や思想家、革命家の思想と行動を通して分析することによって答えたものであるように思われる。もちろん、著者自身が主張するように、人間自身の力ではなく、Dの力、つまり向こうから来る力によってのみ交換様式A、B、Cから生じる諸力を揚棄し超克することができる。ある意味では、本書は著者自身の力ではなく、向こうから来る力によって書かされたものであると、私は理解している。一言で言えば、本書はDの到来によるものである。

著者はまた後期フロイトの「反復強迫」、「抑圧されたものの回帰」といった概念装置を借りて、AないしU(原遊動性)の高次元での回復、いわゆるDの到来を説明している。これは、著者自身がフロイトのいう死の欲動、つまり有機体から「無機質」へ戻ろうとする欲動、別の言い方でいうと、原遊動性、原始社会性(U)へ戻ろうとする欲動によってなされた行為に違いない。

この「反復強迫」的な力、つまり向こうから来る力あるいはDの力は、著者によって、カントのいう自然の「隠微な計画」として説明されている。これは著者ができる限り宗教あるいは神の力と思われぬように考案した説明であると思う。

¹ 本稿は2023年2月18日に東京大学駒場キャンパスで行われた<合評会>柄谷行人『力と交換様式』で読み上げた原稿を修正したものである。

ようするに著者が言いたいのは、A、B、C ないしこれらによってもたらされる力から人間を解放し自立させるためには、人間の意識や意志、行動でもなければ、神の不思議な働きでもなく、すでに太古からあった人間の無機的な原始状態の未来における高次的な回復が必要である、ということである。この作業によって著者はモースの贈与論 (A)、ホブスの国家論 (B)、マルクスの物神論 (C) や古代社会論 (A) の不足を補うのである。

一、「マルクスに戻れ」

「マルクスに戻れ」というスローガンは、著者によって掲げられていないにもかかわらず、読者にそのようなメッセージを強く伝えているように感じられる。このようなスローガンあるいは志を示している思想家は少なくはないであろう。たとえば、現代中国のマルクス主義研究者、張一兵はその一人である。また日本の保守派の哲学者とみなされた田辺元も戦後、そのようなスローガンを唱えた。著者の場合、『資本論』第一巻におけるマルクスの物神論に着目し、マルクスが貨幣や商品、資本に付着した霊的な力、つまり交換様式 C から生ずる物神（ホブスのいうリヴァイアサンに等しいもの）を追う過程、また晩年マルクスの古代社会の研究を大いに評価したことはそれを物語っている。簡潔に言えば、著者はこの二つの時期のマルクスに戻ることによって、マルクスとともに D の到来²を待ち受けたのである。

著者は、一般のいうマルクス・レーニン主義あるいはエンゲルスが考案した史的唯物論の立場とマルクス本人の思想とをはっきりと区別している。実際、田辺元も『哲学入門——哲学の根本問題』（1949年）において同じような主張を唱え、『資本論』第一巻におけるマルクスの貨幣解釈に取り組み、マルクス本人の思想とレーニン主義とを区別し、弁証法の観点からヘーゲルとマルクスを結んだ。し

² 柄谷はこれについて実に多くの概念、たとえば共産主義、世界共和国、アソシエーション、普遍宗教などといった概念を駆使して説明しようとした。残念ながら、これらの概念が駆使されたところで、決して D のイメージは明白に伝えられていないように思われる。

かし、このように区別するからといって、著者（柄谷）がエンゲルスのすべての思想を批判したというわけではない。著者はむしろ、「エンゲルスに戻れ」と言いたいのではないかと思われるぐらい、彼の『ドイツ農民戦争』（1850年）、原始キリスト教研究を大いに評価している。私から見れば、著者は、マルクスとエンゲルスがともに目指した共産主義の未来における実現可能性あるいは過去にあった実在性を、両者が考察した氏族（古代）社会と原始キリスト教に関する言説に求めたという意味で、**マルクスにもエンゲルスにも戻った**のである。いうまでもなく、マルクスとエンゲルスをつなげたのは、両者が意識的に展開していない、著者が強調する交換様式の観点からである。ここは著者の大いに評価されるべきところである。われわれは著者の画期的な仕事に敬意を払わなければならない。

上述した「戻った」というのは、別の意味では、強迫反復的な力（Dの到来）による行為でもあり、マルクスとエンゲルスとともに行動するということでもある。しかし、ここで考えてみたいのは、この反復、回復は周期的に定期的、しかも必然的に繰り返されるものであるのか、それとも非周期的に非定期的、しかも偶然に引き起こされるものであるのか、という問題である。必然的であるならば、向こうから来るという意味がなくなってしまう。偶然であるならば、予期せぬ故、いつ来るのかという不安に包まれてしまう。この二つの問題に直面してその解決に取り組まない限り、読者は二者択一を迫られることになるであろう。

二、『力と交換様式』と「Dの研究」³のずれ

著者が本書の「あとがき」で示したように、『世界史の構造』（岩波書店、2010年）でやり残した仕事に続いて、『哲学の起源』（岩波書店、2012年）、『帝国の構造』、『遊動論——柳田国男と山人』（文藝春秋、2014年）、『憲法の無意識』（岩波

³ 柄谷の「Dの研究」に関する考察は拙稿「柄谷行人的“D的研究”：原游動性と普遍宗教」（『北大史学』第23輯、2022年、226-242頁）と浅利誠が『三田文学』（2019年2月から2021年5月まで）に十回にわたって連載した『「Dの研究」を中心にした柄谷行人論』を参照されたい。

書店、2016年）、「Dの研究」（『at+23』、太田出版、2015-2016年連載）を出版した。これらの仕事の大半は、AとDの考察である。『帝国の構造』はBの考察にあたる。これらの考察では、特に、U（原遊動性、A以前のもの）が顕著になってくる。それはUとDの関連性を構想するために思案されたものかと思う。「Dの研究」に続いて出たのは、六年後に出版された本書である。U、A、Dを論じた後に、それらを踏まえて再びB、C（国家、資本）との連関、あるいはA、B、C（ネーション、国家、資本）との連関を再考察する必要性を感じたに違いない。それは、本書の全体の構成と内容からも明らかである。

この再考察、再構築の過程において、著者はA、B、Cから生ずる力をマイナス的なもの（悪質なもの）として描き、さらにこれらの力を克服すべく最小限の仕方でもUを出すとともに、「Dの研究」でいうDの宗教的な色合いを取り除いていったように思われる。むろん、第一部第四章「交換様式Dと力」に出された例では、ソクラテスと墨子以外はほとんど宗教に関係するものであることについては変わりない印象を与える。しかし、第四部「社会主義の科学」に行くと、マルクスもエンゲルスも社会主義の科学的考察を行ったとして、Dの宗教的な色合いをなくそうとしたのである。その理由は、D（世界宗教）は常にA、B、C（ネーション、国家、資本）を含んでいることにある。これは、著者がそのようなDの姿を警戒していることを意味する。ここでいうDは著者にとってのDではない。著者にとってのDは、「序論」において述べたように、「交換様式というよりも、交換様式A・B・Cのいずれをも無化するような力としてあるもの」⁴である。実際、「Dの研究」では、著者は多くの箇所でもDは交換様式ではないと明言し、Uとともに、「純粹贈与」、別の言葉でいうと交通、交換（Verkehr）ではない「一方的な働き」として意味づけたのである。このような言い方が出たのは、U/ABC/Dという構造を出したいからであると考えられる。ここで注目したいのは、『力と交換様式』、さらに遡って『世界史の構造』においては、U...A/BC/Dという構造が強く出されていることについて、どう解釈すればよいのかという問題である。つまり、ここでは、『力と交換様式』と「Dの研究」との間にずれが生じてきたことに

⁴ 『力と交換様式』、35頁。

なる。

これについて、私はこう考える。実際、『世界史の構造』と『力と交換様式』でいう「DはAの高次元での回復である」という言い方より、「Dの研究」でいう「DはUの高次元での回復である」という言い方のほうが正しい。なぜなら、Uの世界では、交換がないからである。AにはUの形跡があるが、ときには、それを抹消することがあり、Bのほうに走るのである（『力と交換様式』はそのように主張する）。Aの高次元での回復といっても、決してBに走るようなAの高次元での回復ではあり得ず、結局、Uの高次元での回復になる。同様に、Dの状態には、交換がないはずである。しかし、奇妙なことに、著者は『力と交換様式』において、交換様式Dという言い方をするのである。おそらく、著者自身が「世界宗教」と「普遍宗教」を区別したように、Aには二重性があると同様に、Dにも二重性があるのであろう。一つは交換様式から生ずる世界宗教であり、もう一つは純粹贈与（ないし強迫）から生ずる普遍宗教である。もちろん、後者（純粹贈与）こそ真のDであるが、著者は両者の違いを明白に説明していないためか、『力と交換様式』では一様に交換様式Dという言い方をしたのである。

また、著者が描いたB、Cの状態にはU...AないしDの形跡があるということからも、実際、BとCにも二重性があると言わざるを得ない。つまり、BとCを無限に膨らませる側面と、BとCを止揚し克服しようとする側面があるということ、われわれは見逃すことができない。

三、ヘーゲルの弟子

マルクスは『資本論』第一巻第二版の「あとがき」に自分がヘーゲル学徒であると宣言した。「顛倒」を唱えだしたその真意は何であるのか。著者は交換様式の観点からその答えを求めた。著者によれば、マルクスはヘーゲルの精神現象学を、経済的下部構造による物神現象学に変えたという。つまり、『精神現象学』でいう精神の自己実現を追う過程は、『資本論』第一巻では、交換様式による物神の変遷を追う過程になった。マルクスは自分はヘーゲルの弟子であると言った以上、も

もちろん、観念的な精神（高邁な精神）を具体的な関係性の中での物神（悪質な力）に解してもよいが、別の顛倒の仕方もあるのではないかという疑問を感じずにはいられない。

というのは、マルクスはその古代物理学にかかわる必然と偶然を扱う博士論文『デモクリトスの自然哲学とエピクロスの自然哲学の差異』（1841年）においてと同様に、『資本論』第一巻においても、弁証法を生かしたという理解の仕方が田辺元によって提出されたからである。田辺は社会主義思想史や革命思想史からではなく西洋哲学史の観点と自らの実践哲学の立場から、マルクスはヘーゲルの思弁的弁証法を、人間を資本主義から解放し自由にさせようとする実践的弁証法に変えたとした。⁵これはマルクスのいわゆる「顛倒」であり、ヘーゲルの弟子であるという主張の意味である。

ここでは、柄谷と田辺が主張した「マルクスに戻れ」という二つのディスコースの中に見出されたのは、それぞれの哲学・思想の披露であることが明らかである。いずれのほうか勝つのか、より意義のあるものなのかを議論するかわりに、マルクス思想（あるいはマルクスという幽霊）の二十世紀日本と二十一世紀日本における躍動の一側面を提示することにとどめたい。

（りょう きんひん
中山大学哲学系教授）

⁵ 田辺はパルメニデスやヘーゲルの「思惟即存在」の立場を排斥して、ゲーテやマルクスの「行為即存在」の立場を支持し、後者の自らの哲学への親近性を示している。その実践の意味を踏まえて、マルクスの貨幣の誕生に対する解釈に共鳴を覚えた。つまり、思惟が貨幣の誕生を促すのではなく、行為が貨幣の誕生を促したというマルクスの実践的弁証法の立場に、田辺は共感したのである。

[書評] 京都学派と親鸞

近代日本思想史の見地から¹

名 和 達 宣

はじめに（総評）

近代以降、立場や所属、信仰の如何にかかわらず、数多の知識人たちが、自らの実存的な問いをもって親鸞（1173-1262）の信仰・思想を語ってきた。各々の直接的な動機は様々であろうが、近世までは真宗教団の宗祖として“籠城”に閉じ込められていた親鸞が、特に思想面において教団外へと開かれていくことになった重要な契機として、真宗大谷派（東本願寺）の仏教者・清沢満之（1863-1903）を中心に結ばれた私塾・浩浩洞の流れ²を挙げることができよう。暁鳥敏（1877-1954）や曾我量深（1875-1971）といった門弟の思想家の言説、あるいは、浩浩洞出版部の無我山房より刊行された『真宗聖典』（1910年）、山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』（全3巻、1913-1916年）等の書を通して、親鸞の主著『教行信証』や門弟の編んだ語録『歎異抄』が、宗派の枠を超えて広く読まれてゆくことになったのである。

特に『教行信証』に関しては、西田幾多郎（1870-1945）や田辺元（1885-1962）、三木清（1897-1945）、武内義範（1913-2000）をはじめとする、京都学派への波紋を無視することはできない。近代日本に広がった「親鸞問題」——近代日本の知識人たちが宗教問題に直面する時、「親鸞に向って問いが発せられ、親鸞を介して問題が深められる」という事態——を“歎異抄の近代”と称したのは思想史家の子安宣邦³であるが、それだけではなく近代日本思想史上には確かに“教行信証の

¹ 本書の詳細な書評は『宗教研究』96巻3輯（日本宗教学会、2022年）にも寄稿した。あわせて参照いただきたい。

² その流れが、やがて「近代教学」と呼ばれることとなる。

³ 子安宣邦『歎異抄の近代』（白澤社、2014）。

近代、と称すべき水脈があった。そして、その流れの中心は、京都学派の哲学者たちであったと言っても過言ではない。

京都大学・日本哲学史講座の初代教授で、京都学派の哲学研究等で知られる藤田正勝氏が著した宗教論たる『親鸞——その人間・信仰の魅力』（法蔵館、2021年）は、まさに京都学派を軸とする“教行信証の近代、から生まれた一冊であるとともに、その最先端であると、まずもって評したい。本書では、西田、田辺、武内（さらには大峯顕、長谷正當）等、著者に先立って「親鸞」を論じた京都学派の先学や、清沢の百回忌に際して論集『清沢満之——その人と思想』（法蔵館、2002年）を共編した安富信哉をはじめとする真宗学者の言葉が、あたかも“対話”、をするかのように多数引用されている。なかでも直接の薫陶を受けた武内の視点が、全体を通して繰り返し尋ねられており、最も強く意識する“対話、相手であったのではないか、と推察される。また、京都学派に多大な影響を及ぼしてきた曾我の言葉が、随所で積極的に取り上げられている点も注目すべきだろう。

近代以降に出された「親鸞」を哲学的に論じた書の最たるものとして、武内の『教行信証の哲学』（1941年）を挙げることができる。この書は、『教行信証』の全体ではなく「化身土巻」に焦点が当てられた書であったが、後代の多くの哲学研究者たちが『教行信証』の思索世界に入るための導入口となり、また真宗教学研究のフィールドにおいても、「三願転入」を中心とする「化身土巻」の研究が進展する契機となった。時代を越えて読み続けられているのは、原典の緻密な考究や伝統的な宗学との対話を礎にして、独自の哲学的考察を展開させているためであろう。藤田氏の『親鸞』（以下、本書）は、武内が『教行信証』の「化身土巻」以外の巻を論じたものや、他の京都学派の「親鸞」をも総合した書である。今後生み出されてゆく「親鸞」論の新たなメルクマールとなるであろう。

また、個人的な事情を述べさせていただくと、元来真宗学徒である評者は、ある時期より西田の「場所的論理と宗教的世界観」（1945年）に惹かれるようになり、結果として『教行信証』を読み直す契機となった。そして、書店で買い求めた藤田氏の『西田幾多郎——生きることと哲学』（岩波新書、2007年）や『西田幾多郎の思索世界——純粹経験から世界認識へ』（岩波書店、2011年）を導きの

糸として、西田哲学研究の世界へ入ってゆくこととなった。それらの書で示されていた西田の親鸞理解は、本書の中でさらに詳しく論じられているが、最初に（特に岩波新書を）読んだ時、不思議と妙な安心感のようなものが得られた。言うなれば、「安心して入門して、この道を歩んでいこう」と感じたのである。本書は、向後の時代の哲学研究者たちが——研究者にかぎらず様々な立場の人たちが——親鸞の思索世界に入るための入門書になるであろうし、さらには、真宗学徒たちが哲学的思索の世界に入ってゆくための手引書にもなるにちがいない。このように総評した上で、以下、本書を読む中で抱いた懸念や、喚起された疑問をめぐり、いくつかの問題提起をしてゆきたい。

1 京都学派における“教行信証の近代”

評者のこれまでの研究⁴によると、京都学派における“教行信証の近代”に多大な影響を与えたものとして、二つの特筆すべき契機を挙げることができる。

一つは、山辺・赤沼『教行信証講義』であり、もう一つは、曾我の「三願転入」論である。前者は、西田⁵や田辺、武内、三木等、多くの哲学者たちが『教行信証』の思索世界へ入るための導入口となった書である。後者の「三願転入」とは、『教行信証』の「化身土巻」の中で、阿弥陀如来の四十八願における第十九願の立場（万行・諸善の仮門）から第二十願の立場（善本・徳本の真門）への回入、第二十願の立場から第十八願の立場（選択の願海）への転入が、「愚禿釈の鸞」という名のりのもとと表白された文を指す。この文をめぐっては、近世以前までは《自力

⁴ 拙稿「西田幾多郎と『教行信証』——最後の完成論文「場所的論理と宗教的世界観」執筆の背景」（『現代と親鸞』第31号、2015年）、「山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』再考——『教行信証』の近代」発掘を目指して」（『近現代『教行信証』研究検証プロジェクト研究紀要』創刊号、2018年）、同「「三願転入」論の波紋——曾我量深から京都学派、現代へ」（『近現代『教行信証』研究検証プロジェクト研究紀要』第2号、2019年）、同「親鸞教学と京都学派の交流する場所——曾我量深を基点として」（『宗教哲学研究』第37号、2020年）等。

⁵ 西田がこの書と出会ったのは、鈴木大拙の『浄土系思想論』（1942年）を介してである。

諸行（第十九願）→自力念仏（第二十願）→他力念仏（第十八願）》と、段階的・過程的に解釈されるのが大勢であったが、近代に入ると、曾我によって第二十願の意義を重んじる解釈が開拓されていった。

曾我によれば、「三願転入」の文中で第二十願から第十八願への転入の時として示される「今」は、決して「過去一定の時期」を指すのではなく、その転入は「常に現今」においてであり、自力心の廃捨は「徹頭徹尾捨て難き自力」の現実に触れる時にのみ「かろうじて捨てうる」という⁶。この曾我の解釈をうけ、例えば武内は、ヘーゲルの「自己疎外」という概念を援用しつつ、第二十願が単なる中間点ではなく、第十八願の自覚へと導く契機（消滅契機）としての意義を強調した。本書において著者は、曾我や武内、田辺の理解を咀嚼しつつ、転入の「今」を、人間が永遠なるものと接触する「宗教的時間」として捉えた上で、「三願転入」論をさらに展開させてゆく。

ところで、田辺や武内、三木が「三願転入」に着目したのに対し、西田の宗教論（「場所的論理と宗教的世界観」）には「三願転入」や、あるいは前三者が同じく重視した末法思想（正像末史観）に関する言及が見られない。その理由として、第一に、そもそも西田が『教行信証』を、「信巻」を中心に読んでおり、「化身土巻」はおそらく読んでいなかった⁷ことが挙げられるが、その一方で、キリスト教思想を独自に展開させながら論じた「終末論」や、「永遠の今の自己限定」といった謂いで論じた「宗教的時間」の思想は、親鸞における末法観（時機の自覚）や「三願転入」の「今」に通じていると評者は考える。本書では、第5章で西田における「永遠の今」と親鸞における「信心定まるとき（信の一念）」とを、同じく「宗教的時間」として捉えた上で、「西田の哲学は親鸞の信仰に深く通じるところがある」（87頁）と述べられている。

それ以外にも、西田は『教行信証』の中で本願念仏の伝統が尋ねられる「行巻」を深く読み込んでいなかったと見受けられ、それゆえ瞬間の自覚としての「宗教

⁶ 曾我量深「三願より発足して十重の一体に到着す」（『曾我量深選集』第2巻、彌生書房、1970年、382～383頁）。

⁷ 前掲拙稿「西田幾多郎と『教行信証』——最後の完成論文「場所的論理と宗教的世界観」執筆の背景」参照。

的時間」に関する深い洞察がある一方で、武内が「行巻」の解釈を通して強調した「歴史的伝統（伝承）」⁸、三木が着目した「法の絶対性を示すもの」としての「伝統性」という視点⁹が欠如している。京都学派における「教行信証の近代」を総合した書とも称すべき本書は、当人たちが直接重ねることができなかった、親鸞思想を介した哲学的対話を、後代に展開させてゆく場（礎）となるであろう。

2 本書に抱いた懸念と可能性

(1) 二極化・ガラパゴス化という問題

評者はこれまでに、真宗教団の近代教学史を中心的な課題として研究してきたが、その中でことあるごとにぶつかったのは、「二極化」と「ガラパゴス化」という問題である。前者は、例えば「往生は死後か、現生か」といったかたちで二項対立的な二分が生じ、ともすれば宗派・学派レベルでの断絶が生じるという問題である。それに対して後者は、島（セクト）の中でしか通じない専門用語が独自の進化を遂げていき、島外の人にはまったく通じなくなるという事態を指す。

本書は、そのような傾向に風穴を開ける可能性を大いに備えた書であると思われる。しかしその一方で、参照されている親鸞理解の大半が、曾我をはじめとする大谷派の近代教学のものか、もしくはその影響を受けたものであることに、僭越ながら懸念を抱いた。例えば、本書の中で積極的に取り上げられている「往生」を「いま・ここ」の事態として捉える視座、あるいは「還相回向」に関して絶対者（阿弥陀仏）が衆生の救済のために降下するという事態——田辺元の謂いでは「絶対還相」——を積極的に見ようとする視座は、大谷派の近代教学の立場からは賛同されることも多いだろう。しかし、江戸期以来の伝統的な教学理解を重んじる立場——本願寺派（西本願寺）の教学は現代においてもそれが主流——からは、厳しく批判されるか、もしくは「土俵が異なる」などと言って斥けられてし

⁸ 武内義範『親鸞と現代』（『武内義範著作集』第2巻、法蔵館、1999年、128頁）。

⁹ 三木清「親鸞」（『三木清全集』第18巻、464～465頁）。この点に関しては、武内も『親鸞と現代』（『武内義範著作集』第2巻、128頁）等で、「行巻」の解釈を通して強調している。

まう可能性が高い。この点に関しては、そのような立場の方々に如何に読まれるだろうかと懸念を抱きつつも、むしろ本書を場として、異なる宗派・専門領域の研究者たちが対話をしていくことができないか、と期待している。

(2) “振り切り過ぎ” としき表現

ただし、本書では、第 5 章の「宗教的時間」において、西田と親鸞に通じるところを確認した上で、鈴木大拙（1870 - 1966）の「吾等はいつも浄土に居る」（『浄土系思想論』）といった言葉が引かれている。そして、その鈴木氏の「往生」理解を経由して、「阿弥陀如来の名号を聞き、それを称える、その「いま・ここ」が「浄土」であると言ってよいであろう」、「真実の信心を獲得したとき、その宗教的時間のなかで、その信心が得られた場所が、そのまま浄土になっているという意味に理解してよいであろう」（92～94 頁）等という、大谷派の近代教学に照らしても、やや“振り切り過ぎ” としき理解が示されている。

また、第 9 章の「往相と還相」をめぐる議論でも、曾我や武内の「還相」理解を確認した後、久松真一（1889 - 1980）が「浄土真宗批判」として論じた「還相」の問題、より具体的には「無時間・無空間的な主体」を意味する「絶対的主体」という概念を取り上げた上で、「久松の理解では、それが往生である。そこでは仏と衆生とがもはや別のものではない。それが滅度であり、涅槃である。そこでは「形のない私」が何ものにもとらわれず、自由に慈悲の行を行ずる」（212 頁）と述べられている。

こういった鈴木や久松の理解は、確かに思想的には近代教学に通じる点も見受けられるが、表現としては明らかに“振り切り過ぎ” ではないか、と評者は考える¹⁰。また、曾我をはじめ、現生（現在）における救済を追究する中で「往生」

¹⁰ 例えば、「往生」をめぐる論争においても、「今、ここ」に始まる自覚的な立場（歩み）を「現生正定聚」という表現に留めるか、「往生」という語を用いて「往生の歩みが始まる」「往生の生活が始まる」等とまで言い切るかによって分断・分裂が起こっており、思想的な境涯以上に表現上の問題と思われる。ちなみに鈴木大拙は、近代教学の中でも特にラディカルと見なされる曾我量深をして「論理が行き過ぎ」「言い過ぎ」と言わしめた人物である（『曾我量深対談集』彌生書房、1973、23 頁）。

の理解を積極的に展開させた結果、伝統的な宗学や仏教学の立場より「現生往生」として批判されるに至った近代教学においても、仏と衆生の分限（機法の分限）には注意が払われてきた¹¹。それゆえ、基本的には「仏と衆生とがもはや別のものではない」とまでは言い切られない。

無論、鈴木も久松も、真宗・禅という枠組みを超えた大きな思想家であるが、親鸞思想を解釈するにあたって参照した場合、往々にして、上記のような「振り切り過ぎ」と言わざるを得ない理解（表現）に至るのではないか。本書が向後、様々な立場の人たちが親鸞の思索世界に入ってゆくための入門書となるであろうし、そうなることを強く願うだけに抱いた懸念である。

（3）「現代思想としての親鸞」の可能性

本書の第9章では、最後に田辺元が「往相と還相、還相と往相の連鎖のなかに生まれる共同性、つまり平等でしかも相互に支えあう関係の成立」に着目しており、そのことが「相共存協力して相互教化的に秩序的平等の社会を実現する」という戦後社会が直面していた課題に大きな示唆を与えようと（田辺は）考えていた、と指摘されている。そして著者は、その田辺の考察を、「親鸞の信仰を現代において改めて見直す一つの方向性を示していると言うことができるであろう」と積極的に評価している（216～217頁）¹²。

この評価は、「あとがき」の中で、本書執筆の背景として語られている「わたしたちの社会のいまのあり方への思い」に根差しているであろう。

わたしたちの生はわたしたちの生きる意欲に支えられている。それはわたし

¹¹ その一線が踏み外されたのが、いわゆる「戦時教学」である。この問題については、拙稿「真宗大谷派の教学と日本主義——曾我量深を基点として」（石井公成監修、近藤俊太郎・名和達宣編『近代の仏教思想と日本主義』法蔵館、2020年所収）で考究した。

¹² 著者は、三木清の「親鸞」の中の「それは同朋同行によって地上に建設されてゆく仏国にほかならない」という一文にも着目し、積極的な評価を与えている（「三木清の問い」、田中正文・藤田正勝・室井美千博編『再考 三木清——現代への問いとして』昭和堂、2019年所収）。田辺における「還相の社会性」への評価に通底していると考えられるが、如何だろうか。

たちの生の原動力である。しかしその意欲がいつのまにか欲望に変わり、その欲望が欲望を生み、その連鎖のなかに引きずりこまれてしまう危険性をわたしたちはつねに抱えこんでいる。〔中略〕

この欲望の追求は一方ではわたしたち自身の中身を空虚なものにしてしまう。それと同時に、他の人に対する慮りの心を失わせてしまう。すべてを自分を中心に見、その自己中心主義を隠すために、自分と同じようなものだけで集まり、他のものを排除しようとする。この不寛容さがわたしたちの社会のなかで、世界のなかで広がりを見せている。民族や宗教、肌の色の違いなど、さまざまな観点から異質なものを発見し、その「他者」を排斥するというようなことが起こっている。「他者」を誹り、非難することで、かろうじて自分自身のアイデンティティや存在意義を確認しようとするのがなされている。(273～274頁)

このようにして現代社会の問題を指摘した上で、著者は「すべて石や瓦であるという認識をもっていた親鸞、幾重にも煩惱に縛られながらそこから逃れる力も手立てももたなかった人々、その身動きならない状況のなかであがき、必死に救いの可能性を探し求めていた人々にこそ救いの道を指し示そうとした親鸞」(同274頁)の中に、現状を克服する手がかりを見いだすことができるのではないかと提言する。著者の往年の著名(『現代思想としての西田幾多郎』)になぞらえれば、まさに「現代思想としての親鸞」の可能性が示されていると言えよう¹³。

田辺の「還相」理解は、もともと曾我の影響を多大に受けているため、その点からすると、「いかにして現代社会に救いの道を指し示すか」という課題は、まさに近代教学が追究した課題でもあったとも言える。教学研究の立場においても、伝統的な教学理解の枠組みに適合するか否かといった議論に終始することなく、「現代思想としての親鸞」を——越えてはならない一線には留意しつつ——展開させていかなければならないであろう。

¹³ 本書を読み進める中で素朴に抱いた疑問の一つは、一貫して「親鸞の思想」ではなく「親鸞の信仰」と言い表されている点である。

3 本書より喚起された疑問

(1) 西田幾多郎の「逆対応」をめぐって

続いて、本書より喚起された疑問というのは、本書に対する直接的な疑義と言うよりも、読み進める中で自己の内から惹起した問いである。本書では、随所で西田の哲学思想が参照され、その通底するところが積極的に論じられている。この点に関しては、評者自身が同様の見通しのもと、そして著者にも導かれながら研究をしてきたため、深く首肯した。そして、ことに重要なのは、本書でも繰り返し取り上げられる、西田が最晩年になって「絶対矛盾的自己同一」を宗教の見地から展開させた「逆対応」であると考えている。

ただし本書では、その概念が「救済のパラドクス」、すなわち、救われない存在であると自己の「死」を徹底的に自覚した時に、真に自己を生かすものに出会うという視座を基本として捉えられている。しかし、評者が最初に西田の「逆対応」に触れた時、絶対者と人間とのパラドキシカルな関係としての意味に加え、深く共感するとともに『教行信証』を読み直す眼が見開かれたと感じたのは、「絶対者の自己否定」という視点であった。それは、対を絶するはずの絶対が、相対の迷いの世界、「悪」にまで降りてくるという事態を指し、西田はその事態を真宗の表現としては「悲願」という言葉でもって押さえる。そこにおける「悲」とは、如来が衆生を憐れむといった慈悲の一般的な意味にとどまらず、曾我量深や曾我に共鳴したキリスト者の北森嘉蔵(1916-1998)が強調した「悲しみ、痛み」という意味をも含むにちがいない¹⁴。そしてその観点を踏まえることで、本書の軸である「救済のパラドクス」も「宗教的時間」も、さらには「宗教的言語としての名号」も、よりダイナミックかつラディカルに捉えることができるのではないかと。そのような観点が、もちろん本書から全く読み取れないわけではないが、必ずしも前面には表れ出ていないように感じられた。

¹⁴ 北森嘉蔵「悲」(『月刊キリスト』1967年12月号)参照。

(2) 「無限」の人格的表現をめぐって

次に投げかけたい問いは、「無限」の人格的表現をめぐることである。本書では、宗教的な実存における有限と無限との関わりが人格的なものであることに重点が置かれている。評者も、ことに親鸞の宗教思想において無限なるものの動的なはたらきは、人格的な表現（「大悲」「悲願」等）が取られていると受けとめる。

ところが、哲学の見地から親鸞ならびに近代教学（特に清沢満之の思想）を論じる研究者からは、しばしばその人格的表現や「無限」観自体が批判視されたり、ヘーゲルが言うところの「真無限」「悪無限」の区別が曖昧であると指摘¹⁵されたりすることがある。この点について評者は、かつて著者の教え子で2016年に夭折した、哲学研究者の杉本耕一氏より批判を投げかけられたことがある。以下に示すのは、氏が「今村仁司の清沢満之論と「宗教哲学」の課題」（『現代と親鸞』第35号、2017所収）と題する研究発表をする直前に評者へ送られてきたものである¹⁶。

今村は「阿弥陀仏」を人格的なものとして表象してしまう「擬人法」的な態度を、「比喩」であるべきものを実体化してしまうものとして批判しています。私としては大きく共感するところで、「絶対」が人間に対して人格的に現れる（怒り、赦し、愛など）面をもつことを認めたとしても、やはり根柢には、人間的な臭みから離れたもの、人間が思い描くような「すばらしいもの」を絶したもの（法性法身）があるのでなければならぬと考えます。そういうところで人間的なものが洗い落とされて初めて、絶対者の怒りとか愛

¹⁵ 今村仁司『清沢満之の思想』（人文書院、2003）、氣多雅子「清沢満之の宗教哲学——自力門・他力門の概念を手引きに」（山本伸裕・碧海寿広編『清沢満之と近代日本』法藏館、2016年所収）等。

¹⁶ この点については、引用したメールを踏まえつつ、拙稿「西田哲学と親鸞教学の交流する場所——杉本耕一氏との対話を憶念しつつ」（『日本哲学史研究』別冊「杉本耕一博士追悼号」、2018年所収）にて少しく考究した。本書を読む中で不思議にも繰り返し憶念されたのは、杉本氏との対話であった。

ということが言えるのではないかと考えます。神の平等・無限の「愛」を人間的な差別・有限の「愛」から連続的に類推してしまうのは、誤解の元だと思えます。

(杉本氏から評者への2015年3月15日付メール)

先にも述べた通り、評者は親鸞の宗教思想において、無限なるものの動的なはたらき（特に救済にかかわるもの）は、人格的な表現が取られていると考える。その事態は、教学の概念としては、「法性法身」（色も形もなく、人間の思いや計らいの及ばない真理そのもの）に対する「方便法身」（衆生救済のために具体的な形を現した仏身）と説かれており、本書でも「方便法身」の意義がことに重んじられている。しかしその一方で、杉本氏が指摘する通り、「如来の憐み、悲しみ」といった人格的な表現が、人間的な感情や係わりの中に取り込まれてしまい、仏と人間の分限という一線が踏み越えられてしまうという問題が、歴史の上で繰り返されてきたことも事実である。真宗の教学史を振り返れば、昭和の戦時期に阿弥陀如来と天皇とが同一視されてしまった「戦時教学」の問題もそのことに通じるであろうし、また近世以前より現代に至るまで頻繁に起こってきた、師をただちに如来になぞらえて絶対視する「善知識だのみ」（知識帰命）の問題にも通じるであろう。このような問題について、著者はどのように考えられるだろうか。

以上、評者自身の関心に引き寄せた不遜な懸念や問いを提示してきたが、無論、本書の思想的意義は、全く損なわれはしない。長く読み継がれてゆくとともに、この書を基点に、新たな対話と「親鸞」の創造的な解釈が生まれてゆくことを、心底より願う。

(なわ たつり)

真宗大谷派教学研究所)

[書評] 「悪の自覚」を中心に

大谷派教学の見地から

青柳英司

1、はじめに

評者に与えられた役割は、藤田正勝氏の著書『親鸞——その人間・信仰の魅力』に対して、「大谷派教学」の見地から書評を行うことである。評者は、学部から真宗大谷派の宗門校である大谷大学で真宗学を専攻し、同校で博士号も取得している。そのため、大谷派の真宗教学には長く親しんできた。ただ、大谷派と言うと、清沢満之や曾我量深らの流れをくむ、いわゆる「近代教学」が著名であるが、それだけが「大谷派教学」ではない。江戸時代の研究蓄積も、膨大なものがある。

また、ここで言う「大谷派教学」は、「真宗大谷派教団が公認した教義理解」という意味でもない。そもそも大谷派には、教団が認める公式の教義理解というものがない。そのため本稿では、近世から現代に至るまでの、大谷派に所属する学僧や研究者らによる親鸞思想解釈の総体を「大谷派教学」と呼び、この中から評者が重要と判断したものを、特に取り上げることにする¹。

2、本書の特質

本書の著者である藤田正勝氏は、京都学派の哲学研究の第一人者であり、本書も、西田幾多郎、田辺元、武内義範といった哲学者たちの思索を軸に、親鸞の思想と信仰を論じたものとなっている。そのためか、本書には「仏教学や真宗学の

¹ なお、このような定義の仕方については、リプライの際に藤田先生より、「総体」を論じることが可能なのかというご指摘を頂戴した。尤もなご指摘と思う。確かに、近世から現代に至るまでの膨大な研究を漏らさずに包括することは、評者の力量をはるかに凌駕したことである。ここで敢えて評者が「総体」と言ったのは、近代教学だけでなく、近世の研究などにも目を向けるという意向を表明したものに過ぎない。

研究書として書かれたものではない² という注記も見られる。しかし、本書の参考文献一覧には、曾我量深、寺川俊昭、本多弘之、安富信哉、延塚知道といった大谷派を代表する教学者の著作や講義録が並んでおり、真宗学の研究を無視して書かれたものでは全くない。むしろ、大谷派教学を学んできた評者の目には、本書で示されている親鸞の思想は、大谷派の現代教学と極めて親和性が高いものであった。

たとえば、近世後期の真宗教学では、東西両派を問わず、往生や還相回向は死後のことであり、浄土を現生において語ることも邪義であるとされていた。これに対して近代以降の大谷派教学では、往生や浄土を死後に限定する見方が問い直されていく。すなわち、真宗という仏道が実現する救済は、今ではないいつか、ここではないどこかで得られるものではなく、信心を獲得した現在に実現するものであることが、積極的に主張されたのである。同様に本書においても、往生や浄土を死後に限定する解釈は一顧だにされない。そのため本書に対する評者の第一印象は、「近現代の大谷派教学のエッセンスを凝縮したもの」であった。

もちろん、これは本書が、大谷派教学の祖述に過ぎないという意味ではない。むしろ、評者が本書の中に垣間見たのは、大谷派教学と京都学派の哲学との交際である。特に三願転入に関しては、曾我量深の理解が、田辺元や武内義範によって参照される一方、田辺や武内の三願転入理解が、松原祐善などの大谷派の教学者に、影響を与えていることが指摘されている³。著者の関心とは異なるかもしれないが、このような大谷派教学と京都学派との思想的交際が示されたことは、非常に注目される点であった⁴。

しかも本書では、これら大谷派の教学者や、京都学派の哲学者たちの言葉が、極めて平易に説明されており、哲学の門外漢であった評者も、淀みなく読み進めることができた。各人の思想内容を的確に把握し、その要点を簡潔に伝える著者

² 7頁。

³ 第10章、参照。

⁴ この点はすでに、名和達宣の論文「「三願転入」論の波紋——曾我量深から京都学派、現代へ」（『近現代『教行信証』研究検証プロジェクト研究紀要』2、親鸞仏教センター、2019年）によっても指摘されている。

の手腕には、ただただ驚嘆するばかりである。

以上の点から本書は、近現代の大谷派教学の要点を知るには最適の書であり、さらには近現代の大谷派教学の展開を知るためにも、重要な書と言えるであろう。

3、大谷派教学と「悪の自覚」

本書の冒頭において、親鸞は「自己の底に深い闇があることを痛いほど自覚していた⁵」人物であったと述べられる。このような親鸞観は、本書の論述を一貫するものであろう。特に第3章には「悪の自覚」というタイトルが掲げられ、親鸞における善悪の理解が、「信仰のゆらぎ」や「自力の根絶しがたさ」といった実存的な問題を中心に、詳しく論じられていく。

そして、この親鸞観は、大谷派教学との親和性が極めて高いものになる。「悪の自覚」や「悪人正機」の思想で注目されるのは『歎異抄』だが、その研究を江戸時代から積極的に進めてきたのは、大谷派である。一例を挙げれば、『歎異抄』の著者は唯円であるとするのが現在の定説だが、この説を確立したのは、近世後期の大谷派の学僧・妙音院了祥である⁶。さらに近代に入ると、清沢満之の薫陶を受けた暁烏敏の『歎異抄講話』によって、「悪の自覚」という点が強調される。これが、倉田百三の戯曲『出家とその弟子』などに多大な影響を与え、暁烏的な親鸞観は近代の日本に広く浸透することとなった⁷。そのため、「悪の自覚」を強調する親鸞観は、近代の大谷派教学から生まれたものであったとも言い得るものなのである。

これは、「浄土真宗の開祖」として神聖視されていた親鸞像を大きく転換するものであり、一般人と同じ苦悩を抱える人間として、親鸞を再定義するものであった。このような親鸞観に立つことによって、近代の人々は、親鸞の思想や信仰を我が身に引き付けて解釈することが容易になったのである。同様に本書も、この

⁵ 5頁。

⁶ 了祥『歎異抄開記』、参照。

⁷ 子安宣邦『歎異抄の近代』（白澤社、2014年）、大澤絢子『親鸞「六つの顔」はなぜ生まれたのか』（筑摩書房、2019年）、参照。

ような親鸞観に立って親鸞の思想と正面から向き合い、その現代的意義を示そうとしたものと拝察する。

その上で本書は、人間の自力心の根絶し難さについて、特に注意しているように感じられた。『惠信尼消息』に見られる「寛喜の内省」等を取り上げ、親鸞の信仰は一度確立した後、全くぶれなかったのではなく、自力へのゆり戻しがあったことを指摘している。また、三願転入に関しても本書は、三願の関係を近世の諸研究のように、「第 19 願→第 20 願→第 18 願」という段階論として捉えることをしていない。

「三願転入の文」をそのまま読むと、三つの立場が、あるいは三つの時期が順に生じたように見えるのであるが、実際の信仰の歩みのなかでは、第二十願の立場は、第十八願の顛落態として、そして同時に、それ自身を否定してふたたび第十八願を可能にする自己否定的な契機として存在していると言えるのではないだろうか。以上のように理解したとき、「三願転入の文」ははじめてリアリティをもったものとして読まれるように思われる。⁸

たとえ第十八願の立場に立ちえたとしても、われわれはつねに自力の立場に立ち戻る可能性を持っている。田辺の「他力念仏の裏面は自力念仏の抽象で張り亘され」ているという言葉は、他力の信仰の道を歩むことの困難さをきわめてよく示している。親鸞自身もまたそのことを深く自覚した人であった。そのような信仰の具体的なあり方を踏まえ、そこからもう一度、身を翻す必要があることを親鸞はこの文を通して強調しようとしたと言えるのではないかと思う。⁹

このような見解は、評者も全く同意するところである。第 18・第 19・第 20 の三願を段階的に捉える理解では、他力の信仰をリアルに描き出すことはできない

⁸ 241 頁。

⁹ 246 頁。

だろう。

ただ、親鸞は自力への固執を「つみ（罪）」という言葉で表現することが多い。たとえば『正像末和讃』には、以下のような表現が見られる。

仏智疑惑のつみにより
 懈慢辺地にとまるなり
 疑惑のつみのふかきゆへ
 年歳劫数をふるととく¹⁰

自力称名のひとはみな
 如来の本願信ぜねば
 うたがふつみのふかきゆへ
 七宝の獄にぞいましむる¹¹

このように、自力に固執することは、阿弥陀仏の智慧を疑惑することに他ならず、それを親鸞は「つみ」という言葉で言い当てているのである。あらゆる衆生を救おうとする阿弥陀仏の本願に出会いながら、自力に固執し、その本願に背いていこうとするのが衆生の現実である。親鸞の言う「悪の自覚」（機の深信）には、このような阿弥陀仏に対して罪を造る我が身の自覚が含まれるという点は、もっと強調されても良かったように思う。

また、さらに付言するならば、「悪の自覚」や「悪人正機」を強調する思想は、親鸞独自のものではない。本書は親鸞の思想的背景として、師の法然の思想を取り上げているが、他の法然門下との影響関係については触れていない。しかし、親鸞の思想は、幸西、隆寛、証空などの思想と近いことが知られている。また、親鸞は書簡の中で、兄弟子である隆寛や聖覚のことを、「よきひとびと¹²」「法然

¹⁰ 『浄土真宗聖典全書』2・500頁。

¹¹ 『浄土真宗聖典全書』2・501頁。

¹² 『末燈鈔』『浄土真宗聖典全書』2・806頁。

聖人の御をしへを、よくよく御こゝろえたるひとびと¹³と呼んでおり、極めて高く評価していた様子が看取される。そのため、親鸞の思想的背景を考える場合には、これらの法然門下との影響関係も、考慮されるべきなのである。

事実、悪人正機的な思想は、他の法然門下の著作の中にも見出されるものである。たとえば、隆寛の『具三心義』には、

其の機に应ずる者は罪惡生死の凡夫を本と為し、其の益を蒙る者は十惡五逆の罪人を先と為す。¹⁴

とあり、本願が「本」「先」とする機は、「罪惡生死の凡夫」「十惡五逆の罪人」であると主張されている。また、浄土宗西山義祖の証空は『玄義分他筆鈔』において、

およそ今經の本意垢障の凡夫をもて正機として十六觀法を説き給ふ。¹⁵

と述べ、「垢障の凡夫」が「今經」（『觀經』）の「正機」であるとしている。このように、悪人・凡夫が浄土教の正機であるとする発想は、他の法然門下にも見られるものである。さらに、浄土真宗の伝統において、「悪人正機」が明確に語られ始めるのは、親鸞の曾孫である覚如からである¹⁶。

また、第 18・第 19・第 20 の三願を通して、人間の自力心の超克を問題とする思想も、隆寛の『極楽浄土宗義』等に見られるものである¹⁷。

親鸞の思想には、隆寛や証空などとの議論を通して深まったという面もあるはずである。このような点が示されると、親鸞思想の独自性がより際立つように思われた。

¹³ 同上。

¹⁴ 平井正戒『隆寛律師の浄土教附遺文集』「遺文集」3頁。

¹⁵ 『西山叢書』5・121頁。

¹⁶ 『口伝鈔』『浄聖全』4・280頁、参照。

¹⁷ 平井前掲書「遺文篇」21頁、参照。

4、疑問

ここでは、3つの疑問を挙げた。まず1つ目だが、近現代の大谷派教学に対しては、批判も多く出されている。これを加来雄之は、以下の2点にまとめている。

一つには実践的な問題、つまり近代教学と民衆との絶望的な乖離をどうするのかという問いである。(中略) もう一つは、近代教学は個の自覚という側面に偏りすぎてしまい、その結果、社会への眼差しを失ったのではないかという批判である。つまり真宗教学はもっと親鸞の生涯が示しているような社会関与性や権力への批判精神を回復しなければならないという指摘である。¹⁸

前者は親鸞の高度な思想が、教学の専門家の玩具になっているのではないかという批判であり、後者は近代教学が、他者や社会に対して無関心になっているのではないかという批判である。本書の親鸞論は、大谷派の近代教学との親和性が高いため、上記と同じ批判を受ける可能性があるように思われた¹⁹。

続いて2つ目の疑問だが、前述のように「悪の自覚」を強調する親鸞理解は、

¹⁸ 中略引用者「現代と親鸞」(草野顕之編『信の念仏者 親鸞』〔吉川弘文館、2014〕) 177頁。

¹⁹ 書評会の中では言及できなかったが、社会性の問題は本書において、還相回向を通じた考察が為されているものと拝察する。本書は、曾我量深、武内義範、田辺元など、様々な近代の還相回向理解を紹介し、還相の実現を未来(死後)とする理解を一貫して批判している。しかし、大谷派の教学史を振り返る場合、近世中期の段階では多様な還相回向理解があり、その中には還相の実現を未来に限定しない理解も見られた。これが近世後期において、未来に限定する理解に、統一されることになるのである(藤原智「真宗教学史の転軸点——相伝教学批判たる香月院深励の還相回向論」〔『近現代『教行信証』研究検証プロジェクト研究紀要』2、親鸞仏教センター、2019〕参照)。これは、還相回向のはたらきを存命中の個人の上に見出す場合、その個人の権威化に繋がるという問題(伝統的に「知識帰命」と呼ばれる問題)があったからである。還相の実現を未来とする理解を批判するのであれば、「知識帰命」への対応とセットで行われるべきであるが、本書はその点が十分でないように見受けられた。「知識帰命」を認めてしまうと、ある個人に阿弥陀仏と同等の権威を認めることになり、人間の救済が、その個人の意向に決まるということにもなりかねない。すなわち、近世後期に主張された還相を未来とする理解は、単に「夢のような話」を語るものではなく、このような現実の問題に対応したものであったと言えるのである。大谷派教学から見た場合、このような教学史の展開にも留意する必要があるように思われる。

近代に『歎異抄』を通して一般化したものである。しかし、『歎異抄』の親鸞は必ずしも、『教行信証』の親鸞と一致するものではない。仏教史学者の末木文美士が、

親鸞は決して邪説や誹謗正法を許さない。その点、きわめて断固として一貫しており、たとえ相手が為政者であっても、身内であっても変わらない。親鸞は闘う念仏者である。

その念仏を思想的に深めたのが主著『教行信証』である。²⁰

と述べ、「闘う念仏者」としての親鸞を『教行信証』の中に見出している。『教行信証』は親鸞の主著とされる著作であり、浄土教に対する批判へ応答するという性格を持った著作である。このような親鸞思想の一面は、現代においてどのように評価できるのだろうか。これが、2つ目の疑問である²¹。

最後に3つ目の疑問だが、本書では、『歎異抄』の「善人なおもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」という言葉について、次のような解説が施されている。

この文を理解するにあたって、まず注意しなければならないのは、個人が社会のなかでその一員として守るべき規範という意味での道德の枠組みのなかで、善と悪、ないし善人と悪人ということが言われているのではないという点である。

そのような意味での「悪」を親鸞が決して容認していたわけではないこと、

²⁰ 『親鸞——主上臣下、法に背く』（ミネルヴァ書房、2016）283頁。

²¹ 評者としては、末木の「闘う念仏者」という表現は、やや強すぎるように感じる。もちろん、『教行信証』が全体を通じて、当時の浄土教批判を強く意識した著作であることは、先行研究によって明らかである。ただ、それは当時の聖道門の人々を単に論破することが目的ではなく、どのようにすれば、立場の異なる他者と共に救済が成り立つのかという問題を、親鸞は思索したのではないかと考える（拙稿『『教行信証』における親鸞の学的営為——題号の「頭」と「文類」を通して』、『近現代『教行信証』研究検証プロジェクト研究紀要』2、親鸞仏教センター、2019）参照）。現代において必要とされる、立場の異なる他者との対話という問題を考える場合、必要となるのは『歎異抄』ではなく、『教行信証』ではないだろうか。

むしろそれをきびしく批判していたことは、たとえばその消息第三十七通（中略）からも知られる。（中略）

したがって善か悪かは、自分自身の力や行いに自信をもち、それに依拠して往生しようとするか否か、自分にはそのような力や意志がないことを深く自覚し、すべてを大きな力をもった存在に委ねるか否か、このような宗教的な次元で言われているのである。²²

このような『歎異抄』の「善人」や「悪人」に対する理解は、真宗教学から見ても、オーソドックスなものである。では、道徳的な意味での善悪と、宗教的な意味での善悪は、どのような関係にあるのだろうか。大きすぎる問いであることは承知の上だが、敢えて最後に述べさせていただいた。

本書の書評会において評者が提起した疑問は、以上の3点である。ただ、これらは単に本書のみの問題ではなく、現代の大谷派教学が等しく抱えた問題である。大谷派教学に縁を持った者として、評者もまた考えていかねばならない問題である。

最後になったが、「大谷派教学」という評者の見地から言えば、本書は近代以降の大谷派の真宗学の成果を凝集したものである。しかも、その広博で難解な内容を端的にまとめた藤田氏の手腕には、圧倒されるばかりである。本書は哲学を学ぶ方だけでなく、これから大谷派教学を学ぶものにとっても、手がかりとなり、道標となるものであることは、間違いないであろう。

（あおやぎ えいし
親鸞仏教センター嘱託研究員）

²² 中略引用者。41-42頁。

[書評] 哲学的立場と教理史的立場

本願寺派教学の見地から

佐々木大悟

評者は本願寺派に所属している一僧侶の立場から、藤田正勝著『親鸞——その人間・信仰の魅力』について論じる。

本書は、様々な教学者・哲学者による解釈を並べており、よく整理されている。また多くの珠玉の言葉が紹介されることも本書の魅力である。「反動」(62頁)曾我¹「死が生に噛みついていて」(96頁)、「反響としてのみ成立する(称名)」(128頁)西田「自己の変換、生命の革新」(162頁など)田辺「他力念仏の裏面は自力念仏の抽象で張り亘され」(246頁)などのように、個人的に評者にとって参考になる表現が多かった。²またこれまで心のなかではそのように思ったことがあるが、評者には言葉にすることができなかった表現にいくつか出会い参考になった。大谷派の論者の言葉が多く見られ、著者の様な西で学んだ立場としては、東派の多くの巨匠の解釈を学べる本ともなっている。

また本書では親鸞のもっている説明困難な思想を、すべて避けずに説明しようとしており、真摯さがある。さらに文章が分かりやすく、従来評者がその難解さゆえに理解できなかった西田幾多郎・武内義範などの思想が、本書の巧みな描写のおかげで、いくつか理解可能となった(140頁など)。

以下、評者が龍谷大学の真宗学(または本願寺派)から研究しているために、理解の枠組みなどが異なり、そのために気がついたこと、確認したいことを述べる³。

¹ 以下、敬称は略する。

² まえがき、一、二、三、六章、七章前半。

³ しかし、おそらく著者の意見というよりは、京都学派の師や大谷派学匠の説に対する批判となる。

評者の立場⁴ (前提の相違)

親鸞を眺める際には、三経、七祖、親鸞（教義）、歴代の解釈、哲学的解釈、伝道学的視点など、多様な方法があるが、これらがバランスよく全能力を拡大できるとよいと考える。

	哲学の視点	教理史の視点
東	著者（藤田正勝） ⁵	
西		評者（佐々木大悟）

「親鸞」を語るうえで、主に読解の仕方の相違を問題にする。⁶

①還相回向理解で設定されている時間について（第9章）

第9章に説かれる還相回向について問題にする。本書203頁には「もし還相がそのようなはるか時間の彼方に望まれるものであるとするならば、それは曾我が言うように、夢のような理想、つまりおとぎ話でしかないだろう。」とある。

この還相回向の教義は真宗教義の難所と思われ、多くの人が一度立ち止まる箇所である。しかし、評者の理解では、親鸞教義上では、そうになっている（＝夢のような理想）事実がある。よって「そうっていない」と言うのではなく、そうになっているけれど、ここでは私（＝筆者）は親鸞にさからって採用しないと言わなければならない。

また214頁では「もし往生し成仏してからふたたび現実の世界に立ち戻り、迷いのなかにある人々に救いの手を差し伸べるという「夢のやうな理想」を語るだけであれば、何も語らないことに等しいからである。」（214頁）とある。

評者の視点として、まずこの点同じ現代人として共感はできる。これは親鸞の

⁴ 専門とする研究対象は『無量寿経』である。

⁵ ここは著者のリブライによって、評者の誤認であることがわかり、お詫び申し上げます。著者は、星野元豊、石田慶和、杉岡孝紀などを引用し、東西にかかわらず、目を配っていると言える。

⁶ 評者は著者の哲学的説明を100%理解していないなかで反論しているかもしれない。また著者は「まえがき」で「浄土真宗を専門に研究するものではない」と断っているが、まさにその方面からの指摘になってしまっていることをお断りしたい。

時代と現代との差でもあるが、ただし、親鸞自身（また大乘仏教全般では、他方仏国へ行き、長い修行や利他を行う）は、まさにその「夢のやうな理想」（＝誓願、菩薩の道）を語っていたと受け止めている。そして「何も語らないことに等しくない味わいを、この教義から受けとる受信力が真宗学者・布教使側には求められていると考える。

ここには仏教という発祥時期の古い宗教（他にはユダヤ教などがある）というものを現代において信仰することに伴う困難性がある。時代の展開とともに、いくつかの前提が共有しえなくなっている。

時間ということと関係して、多くの人にあまり理解されてない大乘教理史的な前提がある。それは何回もの輪廻修行を前提とした時間感覚・世界観である。これらは「袖ふれあうも多生の縁⁷」というように、僧侶だけでなくもともと日本人全体が共有していたものである。

還相回向がわからないというよりも、こういった輪廻を繰り返す菩薩の長い修行スパンの時間感覚が理解しにくい。この時間感覚を共有することをすっぱり落としたまま、親鸞を理解しようとする形が現代は多いかもしれない。

しかし例えば、源信の頃、三生往生という考え方があった。三生のうちに往生できれば百生や千生に比べれば速疾とする考え方である⁸

また順後生の往生か、順次生の往生かという議論もあった。順後生の往生というのは、現世からみて来世以降の生での往生であり、それに対して順次生の往生は、まさに次の生（来世）の往生のことである。（『歎異抄』⁹など）順次生の往生が、順後生よりも価値があるとされ、その往生が求められた。

評者は哲学的考察（翻訳）はそれぞれの時代に沿った伝道学的要素をもつ翻訳（補助）に近いものとする。そこで古文の読解や漢文の読み等、大乘の教理などを特に問題にするわけではないため、多くは教義解釈・研究に遅れてしまう、というような関係にあると考える。

⁷ C.f. 親鸞：『教行証文類』「ああ弘誓の強縁多生にも値ひがたく、真実の淨信億劫にも獲がたし」『浄土真宗聖典全書』（以下、『聖典全書』と略す）II、宗祖篇上、7頁。

⁸ 柳澤正志『日本天台浄土教思想の研究』法蔵館、2018年、89-92頁。

⁹ 「いづれもいづれも、この順次生に仏になりて、たすけそうろうべきなり。」第五条。

ところが、西田幾多郎・鈴木大拙・久松真一（212頁）の場合は、時々、現代の教義解釈へも浸食しており、解説・解釈の越権のように見える¹⁰。

たとえば1000年後に「親鸞」を解説する本があったとして、その時、西田を経由して解説することは衰退していると想像する。西田を沿わせる解釈手法はおそらく現代（西暦2000年頃に生まれた人）だからであり、この数十年か100年ほどの流行的解釈である。今後その時々で、その時代にあった哲学者・思想家に沿った解釈はそれぞれの時代で登場することが考えられる。¹¹

一方、曇鸞や善導の影響を考えたり、法然、法然門下、明恵との関係をベースとした教理史的な親鸞理解は後世においても必ず求められるものとする。

ここで展開されている時間でみる還相回向理解は、親鸞思想の「いまここ」的変容（＝禅的受容：西田、鈴木）と見える¹²。しかし、当初は「いま」は、臨終（やそれ以降）などと対比されて使用されており、親鸞は「永遠の今」（80頁）ということを書いたわけではないと評者は考える。

②宗教的時間についての疑問点（関連、現生往生）

第5章の現生往生に対して、読解の分かれ道がいくつかある。

「往生を遂げるためには臨終を待つ必要はないし、来迎をあてにする必要もない」（89頁）とある。著者はおそらく「ここからすでに行者が往生していることが分かることの証拠の文章」という意味でとっているが、評者は「ただ臨終について重視したりする必要のないことを言っている文章」と考える。さらに言えば、臨終や来迎という世界観を共有しているからこそ、このような議論が行われているのであり、その世界観をもっていることの証明になると考える。

この著者の理解は「いま、ここ」を強調する思想の影響下にある¹³。おそらく

¹⁰ 親鸞を理解するためにひく補助線と考えるならば、それは親鸞教義自身を変えるレベルにあってはいけないのではないかと考える。

¹¹ 今回の著書に関しては『親鸞』というタイトルではあるが、本願寺派である評者から見ると、大谷派の近代的解釈（教義）を土台として、それに哲学を通すことでより分かりやすい解説をほどこしたものと見えた。

¹² 鈴木大拙は仏教思想を単純につなげて共通点で見ようとした。本来、禅思想との共通項を取り出して親鸞理解に応用することは大づかみな議論である。

¹³ 親鸞は「いま、ここ」をそこまで強調していない。法然と同程度であり、あっても少し強

著者をはじめ哲学的思考を重視する立場の人は、理性的に考えてすぐに信じられないような言説を好まないだろう。

しかし、宗教（浄土真宗）は、聖典に説かれる物語に自己をなじませて救われる教えであると、評者は考える。それこそが本書で説かれる「宗教的時間」を生きるということの内実と言えるのではないかと考える。

おそらく曾我は、その時代的切迫性があり、往生の現生的解釈の必要性を感じた。親鸞そのものの思想ではもの足りず、また新しい時代をのりきれないと考えたと考えられる。

評者の見解として、曾我は「自身が理解・納得できなかったから、教義を変える」という誘惑にあらがわなくてはならなかったのではないかと考える。結果として、曾我の考えた時間は、むしろ「通常的时间」に近いものになってしまったように見受けられる。「永遠なるものに触れる」（77頁）という宗教的時間とは、経典の時空に参画すること（たとえ多生的時間が説かれていたとしても）なのではないだろうか。

さらに歴史的視点から

評者がよって立つ教理史的立場は、ゆっくりと急がずに、親鸞教義は三経七祖などのどこかに教学展開の淵源があるとして土台から解明する立場である。それによって先述したように、三経、七祖、親鸞（教義）、歴代の解釈、哲学的解釈、伝道学的視点など、多様な方法があるが、これらがバランスよく全能力を拡大できるとよいと考える。

その視点で見た場合、仮に「現生往生」という教義が親鸞教義として正しかったとして、七高僧のどこか（たとえば善導）から往生が現生になり、それを親鸞がひきついたのであろうか。あるいは法然までは来世で理解していたものを、親

調くらいだろう。親鸞には、確かに現世を重視していると見られる表現があるが、それは現生に正定聚に入る（＝往生が定まる）と言ったことである。

鸞から現世で理解するようになったととらえるべきだろうか。評者の見立てでは、善導流においては親鸞以前はすべて来世往生であり、親鸞も往生を来世で言っていたらう。親鸞以降（蓮如も同じであるが）、20世紀で曾我以降、現生を含むようになったという理解である。

- × ————親鸞（から現生往生）—————現在？
○ —————曾我（から現生往生）———現在

様々な教義の歴史を見ると、どんな偉大な宗教者も当時の常識的な理解を急には飛び越えない。一部の教義だけ離脱して新基軸が展開する。よって、展開史をみると、親鸞で飛び越えたのではなくて、曾我以降で飛び越えた（往生は現生とされた）と考えるのが教義の展開史として自然だろう。

蓮如も、深励も、真宗十派も、共通して臨終往生を言っている。それら全てが誤解しているとし、曾我が唯一、親鸞を正しく見抜いた、とする歴史認識はやはり不自然なのではないかと考える。¹⁴

「現生往生」に異を唱える教理史的な根拠（小谷・内藤¹⁵と重複しないと考えられるもの）

i) 現生往生は「化生」に反してしまう ※ 化生 = (ぱっと生まれる)

以下、特に經典を研究する立場から、「現生往生」説に疑義を持つ根拠を述べる。まず「化生」という視点で見ていく。『一念多念文意』に

無碍光仏のひかりの御ところにをさめとりたまふがゆゑに、かならず安樂淨土へいたれば、弥陀如来とおなじく、かの正覺の華に化生して大般涅槃のさ

¹⁴ 親鸞の近代的理解として、往生を現生的に理解する一派が登場することに関しては教義展開史としてはありうると考える。

¹⁵ 小谷信千代『真宗の往生論』法蔵館、2015年、内藤知康『親鸞の往生思想』法蔵館、2018年。三木悟『現世往生』という迷い』中外日報社、2019年など。

とりをひらかしむるをむねとせしむべしとなり。これを「致使凡夫念即生」と申すなり。¹⁶

とあるように、往生の様子が「化生」という語でも語られるため、「化生」という用語・考え方にもかなう現生往生解釈が必要と考えられる。

「宗教的時間」は、本書 80 頁によれば、キルケゴールやアウグスティヌスのキリスト教文脈を通して説明されている。もしそうだとすると西田等の語る時間ではなく、宗教テキスト（『無量寿経』など）が絡んだ時間（仏教が展開してきた多生的時間感覚）のことを言うべきであると評者は考える。とりわけこの問題に関して言えばむしろ曾我が本稿で批判しているような「通常的时间」に沿わせるような仕方では親鸞を説明してしまっているのではないか¹⁷。

ii) 「即得往生」の目的語からの視点

「即得往生」には目的語があり、「即得往生極楽世界」（『観経』下品下生）とでてくる。「即得往生七宝池中」（『観経』）「即得往生阿弥陀仏極楽国土」（『小経』）もある。

また上品下生では「隨世尊後、即得往生」（『観経』）とある。現生往生の立場で解釈するなら現生で阿弥陀仏の後に随うという意味での理解となってしまうのではないかと考える。¹⁸

iii) 現生不退の教学との関係性

現生不退は、親鸞が慎重に論拠となる文を収集し、あるときは大胆に無理をして形成した教学でもある。もし現生往生までをもういうなら、そもそも親鸞が現生

¹⁶ 『聖典全書』II、677頁。

¹⁷ 本書に多く出てくる「宗教的時間」の用語のうち、賛同するところも多いが、おそらく飛躍的にも使われており、賛同できない箇所もある（94頁、95頁、100頁、154頁、156頁、204頁など）。94頁で語られているのは宗教的時間というよりは哲学的時間なのではないか。

¹⁸ 現生で信心を得た後に、この世界が極楽世界に変成するとの主張（＝維摩経的）なら1つの理解としてはありえる。ここの出典は、それぞれ『浄土真宗聖典全書』I三経七祖篇、97、94、108、94頁。

不退（正定聚）の理論を形成する必要がなかった。「現生往生」は「現生不退」より上の利益を言っているため、親鸞の教学形成の努力全体を無効化してしまっていると言える¹⁹。

iv) 「生」という漢字をめぐる

「往生」という言葉のうち「生」は「生まれる」という意味で使用されてきた。ところが大谷派の近代教学では「生を歩む」という形で「生きる」の意味で使用している。

「新しい浄土の生」²⁰を歩む（曾我：99頁）「仏道としての往生道」（99頁）²¹ 安富信哉「往生道」「線としてとらえる」曾我「往生とは生活である」などと説かれてある。

しかし、例えば「細」という漢字には「細かい」「細い」のように二義がある。「タマネギを細かく切る」と「タマネギを細く切る」は別のことを意味している。ここではもとの「生まれる」という経典や親鸞の理解に対して、「生」という漢字を経由することによって、そこを大谷派の近代的解釈は「生きる」という理解のもと飛び越えようとしている²²。

以上のような違和感をもったまま、評者は聖教を読み進めることができないため、伝えられてきた多生的前提をともなった来世往生というものをとりあえず現在を受け入れている。

¹⁹ iii) に関して、発表時は、この見解は先行研究にないと考えていたが、発表直前小谷信千代『真宗の往生論』（76頁）など言われていたことがわかったが、修正までは出来なかった。後発の見解となるが、この見解は説得力があると考ええる。

²⁰ 源信（法然）讚：「命終その期ちかづきて本師源空のたまはく 往生みたびになりぬるに このたびことに遂げやすし」これは、教理史を受け入れて多くの生をくりかえす多生的時間感覚で行う解釈が自然。そこを切り捨てると、3回信心を体験するような解釈になるのではないか。また法然は命終に信心を得たのか疑問が残る。

²¹ 一方「現生正定聚を内実とする自覚道」（寺川：99頁）の表現は、評者の見解としては適切と考える。

²² このことがいいかどうかは別にして、まずはこういう作業が行われていることに対して自覚が促されるべきと考える。

新しい運動について（ここに見られる近代的解釈について）

仏教の改革運動が起きた時、旧来型仏教フォロワーは、大乘の主張は仏教ではないので、「釈迦に帰れ」と主張した。一方、大乘フォロワーは、他者にコミットする仏教こそ「釈迦回帰の行動」であるとした。両者ともに、「釈迦に帰れ」と主張しつつ対立していたと言える。

今回の往生の理解をめぐる新しい展開にも同様の構図が見られる。他派などでは、現生往生は親鸞の枠を出た独自の解釈とみるので、親鸞に帰れという見方になる。一方、曾我の見解では、現在を強調し、現生で往生していくことこそが親鸞の真意を本当に理解したことになるので、そういう仕方では親鸞に帰れ、ということになる。両者ともに「親鸞に帰れ」といって対立していることとなる。

そこで今回の説に対する支持者の熱意であったり、その教義変更の重要性が大乗興隆の時ほどの規模である場合、大乘仏教のように提唱者のカリスマを継ぐ運動へ展開するだろう。

一方、この説が、十分な意味あい、ポテンシャル、論理性を持っていないとされた場合、仏教学者、平川彰の時と同じくまずは学者を中心に反省が促されるだろう。

もし、その不十分な展開をした場合、天才と言われた平川彰の研究の評価と曾我の評価は近似することになると考える。平川彰は、仏典の教団史的把握や『律蔵の研究』など、評価が高い。しかし、大乘の起源についての説（在家仏塔起源説）は仮説を誤ったと評されている。それによって平川説に乗った日本の仏教学は一時期、大きく混乱した。以後、仏教学者たち（国内外を含む）によって長期にわたる手厳しい批判が行われている。

おそらく同じく偉大な宗教的天才である曾我の現生往生説は、評価としては戻しにくくなっているが、東派の大乗教理学者、桜部建、小谷信千代、辛嶋静志などによる現生往生「より戻し」説も存在する。それらを受け入れた場合、あるいは仏教学における平川氏の問題の時のように次に進めるとも考えられる。平川彰

の例が物語るように、全てにおいて完璧な解釈をする学者はいない。曾我は他にも多く影響を与えているので、全てが正しい学説として受け継がなくても、その高い評価は変わらないのではないか。

曾我の教義そのものを墨守する方法もあるが、曾我の方法論の革命性のようなものを参考にし、その精神を受け継ぐことも曾我を受け継ぐことであると考える。

本書に対しては全般的に賛同し、また多く気づき・学びを得させる良書と評せる。一方、第5章・第9章の一部に対して異なった見解を持った。これらも本書への直接批判ではなく、より遡った時代について感じたものである。ただし、本書も結果的にある一定の教義を顕彰する側面を持ち合わせている。それと異なった立場（学問的経歴の相違、親鸞へのアプローチの相違）にある評者の視点から、その点を指摘した。

(ささき だいご
龍谷大学)

[書評] 浄土の位置づけをめぐる

宗教哲学の見地から¹

浦井 聡

はじめに 近代日本の中の親鸞

本稿では、藤田正勝著『親鸞——その人間・信仰の魅力』を〈近代日本の中の親鸞のエッセンス〉と位置づけつつ、特に浄土の概念を切り口として取り上げることにしたい。それに際し、個人的な背景から問題提起を始めることをお許しいただきたい。

評者は大谷大学で真宗学を学んだ後、大学院では宗教哲学を研究手法とする研究室へと進学した。評者が一回生の時から惹かれていたのが聖典の中の親鸞ではなく、近代日本の哲学者たち——清沢満之・西田幾多郎・鈴木大拙など——が語る親鸞だったからである。右も左も分からない学部生にとっては、親鸞自身の著作よりも彼らが親鸞を自分自身の血肉となる形で紡ぎ直してくれることが魅力的に映った。本書には、まさにその頃に評者が魅せられていた〈近代日本の中の親鸞〉のエッセンスが凝縮されている。

しかし、なればこそ近年評者が〈近代日本の中の親鸞〉に対して少しずつ抱き始めている違和感のようなものを本書にも感じずにはいられない。評者が考える「近代日本」は一例として以下の西田の宗教に関する記述に現れている。

中世時代の非とすべきは世界を宗教的に考えたということにあるのではない。それが迷信的であったが故である。却って真に宗教的でなかった故である。近代の科学的文化は我々に物質的要求の手段を教えたと云うにあるのみでな

¹ 本稿は2022年11月13日に求真会の書評会で発表予定だったものが元となっているが、企画当日は評者が新型コロナウイルス感染症に罹患し病床にあったため発表が叶わなかった。企画当日のことに、登壇者・学会事務局各位に心よりお詫び申し上げます。

く、その我々人間の極限を知らしめる所に、却って我々に真の宗教を与えろと云うことができる。²

ここで示されている宗教理解は一言で言えば本質主義ということになるだろう。西田は「近代の科学的文化」を手にして以降の人間こそが迷信ではない「真の宗教」を手にしたと言う。このような見地は西田のみならず大拙・田辺元なども持っていたことは、両者もまた好んで「真の宗教」「宗教の本質」を語ったことから窺うことができる。彼らの宗教に対する言明からは〈然々の機能を具える段階に到達した特定の宗教・宗派こそが真に「宗教」の名を冠するに相応しいものである〉と考える傾向が見て取れる。

この態度に基づけば、「迷信的」な要素は「真の宗教」にとっての夾雑物とならざるを得ない。親鸞解釈においては、一例として清沢満之が阿弥陀仏による救済にとって念仏の口称を非本質的な契機と見なしたことが挙げられるだろう³。実際、現代を生きるわれわれにとって——評者だけなのかもしれないが——〈十回念仏すれば救われる〉という言葉を文字通り受け取ることは不可能の業に近い。そこで例えば〈真の念仏〉という切り口を導入して親鸞における救済を境涯の問題にしてしまう。「十回ナムアマダブツと口称してみよ、それで救われたか——そうでないなら本当の念仏ではなかっただけのことだ」——こういったやりとりはおそらくこれまでに数え切れないほど繰り返されてきただろうし、何よりも〈十回念仏しても救われた実感がない私の現実〉を説明する根拠として合理的なのである。言うなれば、ここには自己の現在の生にとって合理的な仕方では自己を超えるものを切り取ろうとする意図が働いている。

このような類の受け取り直しは親鸞の著作と渾然一体となりわれわれの内に根付いてゆく。自分の中の実感を言い当てられれば言い当てられるほど、テキスト

² 『西田幾多郎全集』第6巻、岩波書店、2003年、332頁（傍点評者）。

³ よく知られているように、清沢は最晩年の暁鳥敏宛書簡で「先日ハ漢和灯録ヲ御読ミニテ一層口称へ御傾キノ様子結構デショーケレトモ成ル可ク御制止ノ方然ルベク思ヒマス」と記し、口称念仏を控えるよう暁鳥に伝えている（『清沢満之全集』第9巻、岩波書店、2003年、304頁）。「制止」という言葉は口称を念仏の救済にとっての本質的契機と見なしている限りは言えないはずである。

はそのようにしか読めなくなってゆく。例えば、曾我量深や鈴木大拙などの魅力的な宗教者の言葉の中に自身が実感できるものを見出せば——評者自身まさにそうであるが——そのパラダイムに読解を支配されることになる。いわゆる実存的な親鸞理解の特質がここにある。しかし、それは次のような功罪両面を具える。すなわち、前者は〈彼らの口を通してこそ親鸞の教えが私の血肉となった〉、後者は〈それは親鸞自身が本当に言おうとしたことなのか〉。

近年、評者は近代以降の親鸞理解においては浄土が居場所を奪われてしまったのではないかと考え、田辺元と武内義範⁴を手がかりに浄土概念の再考を行ってきた⁵。本書評論文の目的は、これまで評者が浄土をめぐる考えてきた事柄を、本書で大拙や曾私の言葉を通して示される近代の粹と言うべき浄土理解と付き合わせることを通して、新たな浄土理解を模索する端緒を開くことである。この手続きを通して浮かび上がってくるのは、武内義範の浄土理解が持つはずの特異性であり、これが伝統教学および他の近代日本思想のそれとは異なる地平のものであることである。まずは、本書で示される浄土、延いては近代日本思想に特徴的な浄土理解を明らかにすることから始めたい。

一 近代における浄土概念——『親鸞——その人間・信仰の魅力』を通して

先に評者は〈近代では浄土が居場所を奪われてしまったのではないかと述べた。その根拠を評者は本願と浄土が重要な局面において交換可能な概念になってしまったことに見出している。言うまでもなく、本願と浄土は親鸞を理解する上では別の概念であり（教科書的には両者は因果関係にあるはずである）、両者を混同しようものならば初歩的なミスを犯していると見なされるに違いない。しかし

⁴ 『武内義範著作集』（法蔵館、1999年）から引用する際には(T2.37)のようにして、略号Tの後の数字で巻数を、その後ろの数字で頁数を示した。

⁵ 詳しくは拙稿「武内義範の親鸞研究の視座——教行信証の論理」（『眞宗研究』第62輯、2018年）、「超越をめぐる武内義範の思惟——「将来する浄土」の背景」（『眞宗研究』第66輯、2022年）、「浄土が〈ある〉ことをめぐって——田辺元と武内義範を手がかりに」（『親鸞教学』第115号、2022年）を参照されたい。

ながら、この交換可能性は殊に近代以降、親鸞の実存的解釈においては違和感なく扱われてきたように思われる。そのことを、主に本書第5・7・9章に描かれる浄土概念を手引きにして示していきたい。この手続きを通して引き出されるのは、著者が曾我量深の「新しい浄土の生」(98, 214 など⁶)という言葉に依りつつ、これに鈴木大拙・久松真一の解釈を結びつけて示す浄土の捉え方である。

第5章では往生の文脈で浄土が言及されている。往生が何を指す言葉か、という論争は近年に至るまで繰り返し囁く行われてきたものであるため本稿では詳細には立ち入らないが、この問題に関して著者は「[親鸞は] 往生は遠い将来のいつかどこかで叶うという考え方をしていない」(90)という立場を取っている。具体的には、浄土への往生は現在よりも後のことではなく、「阿弥陀如来の名号を聞き、それを称える、その「いま・ここ」が「浄土」である」(94)、したがって「信心が得られた場所が、そのまま浄土になっている」(94)という立場である。この立場の根拠として、主に善導『般舟讚』の「信心のひとは、その心すでにつねに浄土に居す」(91)、そして大拙『浄土系思想論』の「吾等はいつも浄土に居る」(92)などが示されている。そして、このような「いま・ここ」の浄土往生を、曾我量深の著名な講演「信に死し願に生きよ」の言葉を用いて「新しい浄土の生」(98)と表現している⁷。

第7章では、大拙の浄土解釈に依拠しつつ、浄土と娑婆の関係が言及されている。ここで著者が大拙を通して引き出すのは、浄土と娑婆の「相互映発」(154)である。この関係を著者は「浄土と娑婆とが一体のものであるという大拙の議論」(166)とも表現しているが、これは決して単なる静的一元化ではなく、両世界の不一不二の関係である。しかもこの関係においては浄土が娑婆に「映る」のであるから、浄土は表象として——本書で引かれる大拙のメタファーを借りれば「光」として——娑婆に顕れている。すなわち、浄土と娑婆は互いに彼土の光景を此土に引き入れる相依関係によって成立しているのである。そして、穢土において浄

⁶ 以下、『親鸞——その人間・信仰の魅力』（法蔵館、2021年）からの引用は()内の数字で頁数を示す。

⁷ 第5章では武内義範の「将来する浄土」の概念も扱われているが、これについては次節で扱うこととした。

土の映発が実現するのは「時間と空間の枠」(152)によって表現されるどこかではなく、正覚の光が照らし出す場所においてである。著者が引く大拙の「浄土は時間的に死後に往くべきでなく、また空間に西方に遠くを隔てて旅すべきでないの」である。自分がこの筆を動かし、この文を草する、この時ここで、浄土に往還している」(154)という言葉は、先に見た〈「いま・ここ」の「浄土」〉という考え方と響き合っている。

第9章では、還相回向の文脈で浄土が言及されている。還相回向もまた議論の多い概念であるが、著者は「親鸞の信仰の大きな特徴として、「還相回向」が重視されている」(197)という立場を取りつつ、近代日本の思想家たちの思索を手引きにしてこの概念が持つ射程を広げていく。還相回向の解釈としてこの箇所特に重要なのは久松真一と田辺元の解釈であろう。著者が導入している田辺の絶対還相・相対還相という区分を用いるならば、本章では後者の意義が重視されている。相対還相(凡夫の凡夫に対する利他行為)は、一般的な親鸞における還相回向理解では還相行とは見なされない。だが、著者は久松の還相行に関する解釈、つまり還相行(相対還相)とは「現実的な人間を、謂わば浄土的な人間に転ずる」(213)ものとする見解を高く評価している。そして、相対還相を実践して「真実の信心とともに「新しい浄土の生」を歩むということが、浄土真宗のめざすものである」(214)ことが主張される。すなわち、われわれが生きているまさに「「いま・ここ」のなかで「利他満足」を成就する」(213)者をこそ、著者は「「新しい浄土の生」を歩む」者と捉えているのである。

ここまで見てきた曾我・大拙・久松の見解から引き出されるのは、浄土の概念を宗教的生——本書の言葉を借りれば「それまでとはまったく異なったあり方」(79)——それ自体の実現と結びつけて捉える解釈である。実際、「浄土の生」について曾我は「我々が生きているこの生の、もう一つ本にある尊い真実の生」⁸と説明して、「常住真実、まことの生、涅槃、仏の生」⁹と並置している。このような〈高次の生としての浄土〉という見解は、本書にも引用されている『帖外和讃』

⁸ 『曾我量深選集』第11巻、弥生書房、1973年、347頁。

⁹ 同上。

の「心は浄土にすみ遊ぶ」(71)あるいは『般舟讚』の「信心のひとは、その心すでにつねに浄土に居す」(91)といった表現における心と浄土の関係を強調して解釈すれば確かに可能なものである。そして、そのような手続きから導き出されるのが、曾我が講演「信に死し願に生きよ」で示す「新しい一つの心境としての浄土」¹⁰であろう。

とは言え、このような解釈においても他界としての浄土が失われていないのは、これが本書の中でも随所で言及されていることから明らかであろう。もちろん、この「どこか彼方」(97)にある浄土と「いま・ここ」にある心境としての浄土の二重性もまた、親鸞自身の言葉から導き出し得る解釈である。しかしながら、このような浄土概念の二重性が認められた上で、他界としての浄土概念が疎外されつつあるのが近代的な親鸞解釈の特徴ではないだろうか。すなわち、死後の世界としての浄土はあくまでも説話的規定として、曾我が言う「新しい一つの心境としての浄土」が実存的規定として、しかも前者は後者の方便として位置づけられる向きが近代の親鸞解釈にはあるように思われる。少なくとも、曾我・大拙・久松の解釈には明確にその傾向が看取できる。

このような傾向が生まれてくる背景には、冒頭でも触れたように、浄土を死後の世界ではなく心境として理解した方が現世に生きる自己にとって実感を持った概念となるからであろう。だが、「心境としての浄土」は、自己の心に内在する「世界」となって自己の規定に収斂するか、如来に与えられる心境として如来の規定に収斂するかのどちらかではないだろうか。このような理解に立った時、親鸞の思想世界は如来と自己の二者関係に不当に切り縮められはしないか。何よりこの時、「心境としての浄土」はひとつの世界として固有領域を持つものではなく、この仕方で理解された親鸞の思想は本当に浄土教と呼ぶことが出来るだろうか。このように、他界としての浄土のままであれば生じなかつたはずの問題が、近代的な浄土理解には付随している。

この問題は主に往生の解釈に伴うものである。確かに「即得往生」の〈即得〉を強調すれば、著者が「親鸞は〔……〕往生を遂げるためには臨終を待つ必要は

¹⁰ 曾我上掲書、77頁（傍点評者）。

ないし、来迎をあてにする必要もないことを明確に述べている」(89)と指摘するように、往生を「新しい浄土の生」と結びつけることが出来る。つまり、この解釈は他ならぬ親鸞の著述から引き出し得るのである。しかしながら、評者の関心は〈新しい本願の生〉(あるいは〈本願に導かれた新しい生〉)と言えは十分な文脈で——何より曾我自身が講題に「信に死し願に生きよ」と掲げているにもかかわらず——本願の語を用いずにあえて浄土の概念を拡張して「浄土の生」という表現を用いなければならないのか、という点にある。また、「心境としての浄土」も単に信の一語で十分なはずである。この曾我の思考には内的な理路があるうとも概念そのものに必然性はないため、概念の不当な拡張という非難がすでに投げかけられてきたのは当然であろう。

無論、評者は教学や近代仏教の専門家ではないため、特定の宗派に肩入れして曾我の見解が過ちであると言いたいわけでも曾我が立つ前提や文脈に即して擁護したいわけでもない。それよりも——かつて近代日本の思想家たちがそうしたように——この問題を教学以外の文脈に置くことを通して、新たな浄土理解の可能性を模索したい。先に示したように、本稿が取り上げるのは田辺元と武内義範であるが、その理由は彼らが社会や浄土に中心的な役割を担わせつつ自身の哲学的思索を展開していったからである。節を改めて、田辺が提唱し、武内が継承した「存在論の第三段階」を手引きにして浄土に関する考察を進めていきたい。

二 浄土と〈存在論の第三段階〉——田辺元と武内義範を手がかりに

まずは「存在論の第三段階」が何かを見ていきたい。これは、田辺が自身の社会存在論「種の論理」(1934-41年)に与えた西洋哲学史上の位置付けである。これは1935年に公表された同名の論考によって提示されるだけでなく、1946年の私講義「哲学的思考」でもその意味するところが説かれているため¹¹、田辺が『懺悔道としての哲学』(1946年)の後も持っていた哲学史観であると考えてよい。この哲学史観では、存在論の第一段階は古代ギリシャの自然存在論、第二段階は

¹¹ 『田辺元全集』第15巻、筑摩書房、1964年、276-7頁。

デカルト以降の人格存在論であり、第三段階はヘーゲルに始まる社会存在論である。ただし、ヘーゲル以降の哲学者がすべて第三段階にあるのではないことは、田辺がハイデガーや西田を第二段階に属すると見なすことから明瞭である。したがって、この哲学史観は単なる時代区分ではなく、その哲学者が持つ根底的な図式による区分である。

田辺が社会存在論を通して問題提起したことのひとつは、絶対者と自己の間にその媒介者として〈現実の社会〉があるにもかかわらず十分に顧みられてこなかったのではないか、ということである。〈絶対者による救済〉ないしは〈絶対者への信〉を語ろうとする時、往々にして絶対者と自己の関係ばかりが沙汰される。そこで田辺は、現実の社会を仲立ちとする絶対者と自己の関係を厳密に考察するために、アリストテレス以来の類・種・個の範疇を改鑄して自身の社会存在論の範疇に仕立て上げた。田辺においてこの三項は「世界と国家と個人」¹²および「神と国と人」¹³という二重の内容を持っている。本稿の文脈では後者の意味、すなわち類・種・個が絶対者・国土（娑婆/浄土）・衆生に対応することが分かれば十分であろう。

田辺が存在論の第三段階の特徴としたものを本稿の文脈に即してごく簡単に示せば、国土と衆生が相互影響関係にありつつもそれぞれが自立しているためにどちらかがどちらかに吸収・還元されてしまうことはない、ということである¹⁴。逆から言えば、第一段階・第二段階では、どちらかがどちらかの範疇に解消されてしまう。したがって、存在論の第三段階においては曾我のような「新しい一つの心境としての浄土」¹⁵という考え方、すなわち種（国土）を個（衆生）の規定の一部へと還元することは原則的にできない（この見解は存在論の第二段階に属する）。存在論の第三段階における浄土は、類（絶対者）のはたらきが種（国土）に宿ったもの（類化された種）に当たり、個や類の何らかの性質に収斂すること

¹² 『田辺元全集』第8巻、筑摩書房、1964年、326頁。

¹³ 同上。

¹⁴ 便宜的にここでは基体・主体の関係に言及しなかった。詳しくは拙訳“Tanabe Hajime: The Third Stage of Ontology” (*European Journal of Japanese Philosophy*, No.7, 2022)の Translator's Introduction を参照されたい。

¹⁵ 曾我上掲書、77頁。

はない。

この田辺の立場に対し、武内は論考「教行信証における教の概念」（1943-44年）で「存在論の第三段階」として新しい時代の哲学（T1.191）と言及している。武内がこの立場から田辺の類・種・個の図式を下敷きにして自己の思索の展開を試みたことはすでに思想的・思想的の両面から示したので本稿では立ち入らない¹⁶。ここでは、武内が『親鸞と現代』（1974年）で「超越には超越者と実存と世界の三つの契機があ」（T2.33）と言う時に、それぞれが類・個・種に対応していることだけ確認しておきたい。すなわち、武内における超越には①絶対者、②個人の救済という超越作用（あるいは救済された個人）、③世界超越という三契機がある。これらは田辺の表現を借りるならば「三一の構造」を持っているため、いずれかがいずれかに解消されることはない。何より、本書でも取り上げられているように(105)、武内が二重の超越者、すなわち絶対者と「世界超越」（T2.33）、つまり「将来する汝」（T1.368; 2.353）と「将来する浄土」を考えつつ後者を強調することこそ、武内において種が自立していることの証左であろう。以上の見解を踏まえれば、武内が田辺の社会存在論を受け継ぎつつ「将来する浄土」を中核とする〈国土存在論〉と呼ぶべき思索を展開したと見なすことは決して過誤ではないだろう。

ここまで、武内の浄土理解の立場を見てきた。このような立場から提出される「将来する浄土」は、先に示したように、その規定から曾我の「心境としての浄土」とは明確に異なるものでなければならぬはずである。実際に、武内は自身の浄土理解が曾我量深のものと異なるものであることを大谷大学での講演で表明している。

彼岸の世界、すなわち極楽浄土ということも、私は非常に保守的な浄土教の信者でありまして、曾我先生とかその他の方々よりも、もっと指方立相というものの持っている超越性ということを考えます。¹⁷

¹⁶ 詳しくは注5で挙げた拙稿を参照されたい。

¹⁷ 武内義範「宗教的行為としての「大行」——『教行信証』の一考察」（『親鸞教学』第12号、

武内が言う「保守的な」立場というのは検討を要する言葉であるが、ここではその保守性が指方立相の温存という形で表れている。そして、指方立相、すなわち西方浄土の「西方」の解釈として示される概念が将来する浄土である。もちろん、西方を〈将来する〉として捉え直すことを、武内自身「西方浄土の意味を非神話化しているということができるかもしれない」(T2.35)と譲歩しているが、「世俗化された世界では、念仏は称えられない」(T2.36)という可能性を考えている武内にとっては西方を解釈せずそのままに残すことは出来ないはずである。

また、武内は浄土と娑婆をひとつと見る考えも斥けている。「将来する浄土」は「現在がすなわち浄土であるというような神秘主義の立場ではない」(T2.120)と述べているからである。ここで武内が退けているもののひとつに本書第7章で示されたような大拙の浄土理解を挙げてよいだろう。すでに見たように、大拙は浄土を「時間と空間の枠」(152)に嵌らないと言っていたが、武内が「将来する浄土」を考える時には、〈現在の娑婆〉に将来する〈未来の浄土〉を対として考えていた。つまり、「将来する浄土」は文字通り常に未来の性質を持っている。この立場は後年になってから初めて示されたのではなく、その骨子はすでに『教行信証の哲学』(1941年)の中で「われわれの側からの「現在から未来へ」の道が、仏の側からの「未来から現在へ」将来する道と、道交感応するところに救済が成立する」(T1.35)と表明されている。ここで単なる死後の他界としての伝統的な浄土概念も棄却されていることは言うまでもないだろう。

以上のような諸種の浄土理解の棄却を通して、武内は伝統教学や近代的な浄土理解の枠に嵌らないものを模索していたと考えてよいだろう。ただし、残念ながら武内の著作には(著作集に収録されているものですら)未完のものが非常に多くあり、その思索が持っていた可能性が十分に展開されたとは言えない。特に要となる世界超越の概念を宗教哲学的に彫琢するはずの局面ではその予告が為されるだけで(T4.7-10)、結局この概念に基づく体系の構築はおろかその厳密な論証す

1968年)、103頁。なお、この箇所は文言を少しだけ変更して『親鸞と現代』に収められている(T2.32)。

らも行われなかった。加えて、すでに『教行信証の哲学』——「三願転入の論理」(T1.145)の解明——の中で予告されている「浄土真実」の論理」(T1.26)としての「信楽の論理」(T1.10, 140-141)は、武内は『親鸞と現代』の中で示したと言うものの(T2.4)、それは美文の背後に隠れてしまい、初期の著作のような形で十分に示されたとは評者には思えない。武内はその長命に比して書かれるべきものが書かれなかった哲学者である。したがって、武内の思索の断片として残された遺産を紐解いて〈あるべかりし武内の宗教哲学〉をその基本理念から再構築する仕事はわれわれの手に委ねられている。

その一步として、本書で引かれた近代的な浄土理解と武内の浄土理解を付き合わせれば以下になるだろう。見てきたように、「将来する浄土」が伝統教学や曾我・大拙の理解と異なる地平で考えられたのであれば、つまり単なる未来の世界でもなく現在の娑婆にある浄土でもないのであれば、その〈将来する〉という規定が一層詳しく解明されねばならない。武内は〈将来する〉について「未来にある浄土が、いつでも現在に未来から来ているということであって、それも「未だ……ない」という否定を含んだ形で将来している」(T2.120)、「往相・還相の廻向というものの中で浄土はつねに此所・現在に将来してきている」(T2.122)、「浄土が、阿弥陀仏が、ここにあなたとして来ている」(T1.373)などといった規定を示しているが、それ以上のことは十分に示されていない。しかし、もし武内が大拙の示すような浄土が娑婆に「映る」事態を語ろうとするだけであれば、曾我や神秘主義の浄土理解を斥ける必要がなかったはずである。また、浄土と娑婆の間に「名号が架橋せられる」(T2.34)事態を示すだけならば「将来する汝」(T1.368; 2.353)を語れば十分だったのではないか。そうであるにもかかわらず、「超越が徹底的に考えられ」(T2.129)た時には「超越の世界というものを含んだ形で超越というものでなければならぬ」(同上)と言い、三一的な超越を語ろうとしたのであれば、そこには従来の浄土概念を刷新するようなものが眠っているのではないか。

もちろん、世界超越の概念は武内自身が言及した当時の西洋哲学やキリスト教神学との繋がりからも明らかにされねばならない。だが、田辺との繋がりから見

た時にこそ、本稿で示してきたような武内の浄土理解が持つ特異性が見えてくるように思われる。日本思想は元より広く西洋哲学に通暁し、武内門下のひとりでもある著者の目には武内の浄土理解の持つ可能性がどのように映るかお伺いする次第である。

(うらい さとし)

日本学術振興会 特別研究員 PD (北海道大学)

*本研究は JSPS 科研費 22KJ0039 の助成を受けたものである。

藤田正勝『親鸞』書評会 討議記録

以下に掲載する原稿は、2022年11月13日に本会主催で開催した藤田正勝『親鸞——その人間・信仰の魅力』（法蔵館、2021年）の書評会の著者応答・発表者応答・総合討議の文字起こしです。当日の登壇者による発表は修正の上、書評論文として本号に掲載されております。それらの論文と本記録と合わせてご覧いただくことで当日の議論の深まりを感じていただくことができれば幸いです。（求真会事務局）

著者リプライ（藤田正勝）

本日はありがとうございました。私の本を丁寧に読んでいただき、また的確に批評して頂き大変嬉しく思います。三人の方からいただいた書評について発表順にお答えしていきたいと思います。

名和書評への応答

名和先生の書評ではいくつか「なるほど」と思われるところがありました。まず、田辺や武内や三木が三願転入に注目したのに対して、西田は必ずしも三願転入を重視しなかったという指摘はその通りだと思います。また、西田が伝統の問題にも触れていないというのは、確かに『教行信証』や親鸞の思想に関してはそうだと思います。ただ一点述べておきたいのは、西田は1934年に「伝統主義について」という講演をしております、特にT.S.エリオットの歴史理解に触れながら歴史の問題を論じています。エリオットの「歴史的感觉」、すなわち過去と現在と未来とがバラバラではなくて同時的な秩序を構成しているという感覚が取りあげられています。そこで西田は過去が汝として私に語りかけてくると言います。それが私に為すべき行為を示し実行するように迫る、そのことによって歴史が作られ未来が作られていくというように、過去や歴史、伝統と現在、そして未来と

が深くつながっていることを語っています。これは親鸞に関わる議論ではありませんが、伝統ということが西田にとって一つの大きな問題であったということは言えると思います。

次に、参照されている文献が大谷派の近代教学ばかりであって、伝統的な教学を重視する立場からは受け入れ難いのではないかという点については、そのようなご懸念はもっともかと思えます。また、一部の表現は大谷派の近代教学からみても「振り切り過ぎ」であるという指摘もありました。ここには私と名和先生の立場の違いもあるかと思えます。名和先生が教学研究所を背負っておられるのに対して、私は宗教的な信仰というものがどこで、どのような形で成り立つのかということから出発して、その純粋な形を親鸞の中に見出すということをしました。その結果が本書です。

西田はご存じのように「愚禿親鸞」という短いたいへん味わい深いエッセイを書いています。その中で、全ての智や徳を捨てることによって、——それを西田は、必死でよじ登っている断崖からあえて手を放して落下し、その絶後に蘇るという例で表現しています——初めて真の信仰が成立すると記しています。親鸞というのはそのような信仰を手にした人だというのが西田の理解です。これは宗教的な信仰がどのようなものかということを考える際に非常に重要な言葉だと思います。これにも教学の立場からすれば「振り切り過ぎ」というところがあるかもしれませんが。

「振り切り過ぎ」と言われた具体的な点として、「仏と衆生とがもはや別のものではない」という箇所がありました。確かにどこまでいっても人間には有限性や罪障性がつきまといます。現生往生ということを言うにしてもその点を考えないといけないと思っています。しかし、そのような面とともに、仏と衆生とが一つである面にも目を向けなければならないと考えています。そこではじめて信仰が成立するのではないのでしょうか。

なぜ拙著で「親鸞の思想」ではなく「親鸞の信仰」という表現が用いられているのかという問題も挙げていただきました。私は、宗教的な信仰というものは宗教的時間、つまり「いま、ここ」において、あるいは「決断」の時において成立

すると考えています。そのような意味での信仰について語った人物として親鸞を理解することができるのではないかというのが私の理解です。つまり、親鸞の信仰にこそ注目したいという意図が私にはありました。哲学的な思想を語った思想家としてではなく信仰者として親鸞を見たい、そこにこそ親鸞の魅力があるという考えに基づいて、「親鸞の信仰」ということを強調しました。

西田の「逆対応」について二つの面があるというご指摘もありました。つまり、救われない存在が死を自覚したときに自分に手を差し伸べてくれるという面と絶対者が自己自身を否定するという面です。本書では後者の方は中心的なテーマではなかったのであまり触れませんでした。その両面があるということは確かです。西田がその絶対者の自己否定ということをキリスト教でいうケノーシス、すなわち神が自己を無にするということに注目して考えているのは非常に重要だと思います。そして、それはおそらく言及していただいた北村嘉蔵の理解にもつながっていくのではないかと感じます。

西田が絶対者の自己否定の面を「悲願」として捉えているというのもその通りです。弟子の務台理作に宛てて書いた手紙の中で阿弥陀の呼び声を「切なる救いの呼び声」と表現しています。この「切なる」という表現には「悲願」とか「悲しみ」といった意味が込められていると解釈できます。このことから考えると北森の「痛みの神学」にもつながっていくところがあるようにも思います。そのように結び付けていくことで「救済のパラドクス」の問題もより深められるのではないかというご指摘はその通りだと思います。ただ、この点は本書の主題から少し外れることもあって深く立ち入りませんでした。

最後に、杉本耕一さんのことにも触れながら「無限なるものの人格的表現をめぐって」という問題を出していただきました。私は宗教的経験を、宗教的な時間の中で絶対的なものに触れる経験として理解しています。その絶対的なものは仏教の表現を使えば「法性法身」です。そういう経験を言葉にするときに、致し方のないことではありますが、私たちは人間の語彙で語らなければなりません。その制約のなかでしか、それについて語ることはできません。「救いの呼び声」や杉本さんの「無限の愛」という表現も宗教的な経験を人間の語彙で語ったものであ

と思います。

宗教的時間ではなく、日常的時間の中で生活している人に対して語る場面では、この経験について、そこからさらにもう一段階はさんで比喩的な表現を用いて語らなければなりません。私は、宗教的な経験を他の人に伝える際に、そのような表現を用いるということには大きな意味があると考えております。比喩的な表現を合理的に解釈して「非神話化」してしまえばいいという考え方には賛成できません。他方で比喩的な表現をそのまま受け取り、それに固執すれば、宗教的経験を歪めてしまうことになってしまうのではないかと考えています。宗教的経験についての語りは、人間の語彙で語らざるをえない私たちが、いま述べた制約の下で、つまり二段階の変容を加えた語ったものであるというふうに理解する必要がありますと思います。

青柳書評への応答

続いて青柳先生の書評に対してお答えしたいと思います。最初に大谷派教学とは何かということについてご説明をいただきました。この点については私の方から反対に質問させていただきたいことがあります。大谷派教学を「大谷派に所属する学僧や研究者らの親鸞思想に対する解釈の総体」として定義されていますが、はたして解釈の全体を「総体」という形でひとまとめにすることができるのかということをお聞きしたいと思います。このことは本願寺派教学についても同じかも知れません。

次に、悪の自覚や「悪人正機」の問題について親鸞独自の物ではなく、法然門下の隆寛や聖覚にもすでに見られるため、それらとの関係を考えることで親鸞思想をより深く理解できるという点は、その通りでありがたい指摘だと思います。

疑問点として三つ挙げていただきました。第一に、加来先生が指摘されているような近代教学と民衆との絶望的な乖離の問題、別の言い方をすれば、親鸞を高度な思弁として解釈することは社会へのまなざしを失うことになるのではないかという問題です。このような批判は私の本にも当てはまるのではないかという指摘がありました。

私は本書でこの両者の乖離の問題に確かに十分に触れませんでした。しかし、高度な思弁で親鸞の信仰を読み解くということをした訳でもありません。例えば、第一章や第二章で親鸞が迷いの世界から逃れる手立てを持たない人々にこそ目を向けている点に注目しました。そのような意味では、民衆との乖離というよりは民衆をこそ見つめていた親鸞を描きたいという意図が私の中にはありました。私自身も一人ひとりの信仰から離れた教学なり、学問の中だけで親鸞の信仰を見ていこうとした訳ではありません。また、田辺元の親鸞理解との関わりで、親鸞の言う還相の社会性や共同性に立脚した社会の建設の可能性にも触れました。田辺はその点を特に『懺悔道としての哲学』の中で強調しております。親鸞の信仰を現代に生かす道がそこにあるのではないかということに拙著の中で指摘しました。

二番目の疑問点として、「戦う念仏者」としての親鸞像についてどのように考えるかというおたずねがありました。私としては、この点についても親鸞が富や知識を持たない人々にこそ教えを説いたということが重要で、それは従来の仏教に対する挑戦であったと考えています。その意味で本書でも——そういう表現は使いませんが——「戦う親鸞」を描いたつもりです。

第三に、道徳的な意味での善悪と宗教的な意味での善悪の関係についての質問もいただきました。これはいわゆる「真諦」と「世俗諦」との関係にもつながってきます。親鸞自身も『歎異抄』の中で「本願ばかり」について述べている箇所、思いあがって倫理的な悪をわざわざ犯すことを「あさましきかな」と非難しております。宗教的な時間の中で生きることは世俗的な時間の中で生きることと別の次元のことです。両者は切り離されています。しかし同時に結びついてもいます。したがって信仰者にとっても道徳的な善悪が全く意味がないわけではありません。宗教的な生には倫理的な生が張り付いているということが言えるのではないかと私は考えています。

佐々木書評への応答

最後に佐々木先生のご質問にお答えしたいと思います。まず最初に立場の相違を整理されたところで、私を東の大谷派の方に入れていただいているのですが、

私自身としては大谷派の教学を踏まえたり後追いつたりしているつもりはありません。客観的にみればそのように見えるのかもしれませんが、そもそも私は大谷派にせよ本願寺派にせよ教学に対する理解をほとんど持っておらず、そうしたことは関係なく親鸞の信仰の持つ意味を私自身の立場から考えてみたいというのが本書に込めた意図でした。そのため、例えば武内義範や大峯顕などの本願寺派の人にも言及していますし、仏教という立場から見ると鈴木大拙や久松真一にも目を向けています。さらに、広く宗教の立場から見るとキルケゴールなどにも言及いたしました。

次に、拙書では、はるかな時間の彼方からの「還相」を「夢のような理想」や「おとぎ話」であるとして退けているが、親鸞のいう「還相」は本来まさにそのような「夢のような理想」や「おとぎ話」であったということを軽視してはならないのではないかという指摘がありました。この点については、もちろん教義上そのようなになっているという事実があることはその通りだと思いますが、私自身としては、宗教的な時間の中で経験された事柄を日常的な時間の中で生きている人に対してその理解や尺度に合わせて語り直したものだということを考える必要があると考えています。

また、西田や大拙や久松を通して親鸞を解釈しているという御指摘がありましたが、私としてはそのようなつもりはありません。西田の概念を用いて親鸞を解説することが拙著で意図したことではありません。あくまで親鸞の信仰がそれ自体として何かというところから出発しています。それを踏まえた上で、それが西田の宗教理解とどのような重なりがあるのかを見てみた次第です。

ところで、佐々木先生が資料の中で、各時代の新しい思想によって親鸞を解釈することと親鸞以前の流れを重視して教理史的に解釈することとの間に両方向の矢印を描いておられる点が大変面白いと思いました。この二つの関係を佐々木先生がどのように考えておられるのかうかがってみたいところです。

続いて、浄土真宗には哲学的思考からすれば理性によっては受け入れがたい点があるが、そもそも浄土真宗は經典に説かれている物語に自己をなじませて救われる教えであると佐々木先生は考えておられるというご発言がありました。この

ような見解はこれまでに他の方からもうかがったことがあります。納得する部分もある一方、物語に自己をなじませ經典の内容を語るということは自己の中に信がなくてもできることです。そのような仕方でも經典の内容を語ることを宗教と呼んでもよいのだろうかという疑問もあります。

教理史的立場の重要性についても論じていただきました。三経七祖を経たうえでどのように親鸞に至ったのか、その全体を見渡してバランスよく解釈することが重要であるという指摘はその通りだと思います。しかし、これら全てを見渡したうえで親鸞の信仰について論じるというのは私の能力をはるかに超えたことです。だからこそ、そこに佐々木先生たちの仕事の重要性があると言ってもよいでしょう。本書では、親鸞自身が特に「時」とか「即」ということに力点を置いて信仰について語っているところに注目して、その信仰がもつ特徴を見ていきました。そういう観点から考えると、「現生往生」が親鸞自身の言おうとしたことであつたと言えるのではないかと思います。

最後に、曾我量深についてもお話がありました。私は曾我の親鸞理解というのは大変面白いと思っております。特に、「三願転入」について曾我が「徹頭徹尾捨てがたき自力」ということを語り、「捨てえざるを捨てえず」と書いているところなどは、普通は「捨てえざるを捨てる」と言いそうなところですが、そうではなく「捨てえざるを捨てえず」と言っているところがとても面白いと思いました。それは信仰の苦しさや難しさを直に知っている人でなければ書けない言葉だと思いました。

しかしもちろん私は曾我を唯一の基準として親鸞を見ているというわけでは全くありません。むしろ先達の一人として、とくに、どこまでも自らの信仰を確かめ、深めていこうと努力しつづけた先達として敬うという態度をもってその著作を読ませてもらっています。また、佐々木先生は曾我の教義を墨守することだけでなく、曾我の方法論の革命性のようなものを参考にし、その精神を受け継ぐことが本当の意味で曾我を受け継ぐことになるのではないかとおっしゃられました。これもその通りだと思います。ただそのように言われるとき、「革命性」ということばでどのようなことを理解されているのか、少しおうかがいできればと思いま

した。

発表者応答

名和：西田の「伝統」に対する視点については、私もこれからしっかり考えないといけないと思いました。私の指摘は「場所的論理と宗教的世界観」の『教行信証』について述べている中で「伝統」ということが触れられていないのではないのではないかというものでしたが、それに先立って「伝統主義について」におけるエリオットの歴史的感覚への着目があったということを教えていただきましたので、これから調べて考究したいと思います。

「振り切り過ぎ」問題について、立場の違いということをおっしゃっていただきました。私はもともと真宗学の立場から『教行信証』や親鸞教学を学んでいたのですが、実はある時期、鈴木大拙に惹かれたことがあります。大拙を読んでいると非常に惹かれるものがあるのですが、その一方で、自分の立っているところから離れていきそうな感じもしました。そのとき、大拙が西田幾多郎からかなり影響を受けているということを知ったので、西田を読んでみると、もう一度親鸞教学に帰っていけるように思いました。さらに「場所的論理と宗教的世界観」を初めて読んだとき、『教行信証』を読み直す眼を得たような気がしました。このような個人的な事情で、大拙まで行くと「振り切り過ぎ」になるというようなことを考えておりましたので、藤田先生の著作を読んだ際も、大拙や久松に言及しているところなどは、表現として少し「振り切り過ぎ」ではないかと感じた次第です。

「信仰」と「思想」の問題については、今回はあえて信仰者として親鸞を見たと明確にご返答いただきましてありがとうございます。

「逆対応」については、私自身基本的な理解を藤田先生の著作を通して学んだという事情の上で、あえて質問させていただきました。「絶対者の自己否定」ということから、私としては「名号」論などについても考えていけるのではないかと考えています。また、最後におっしゃっていただいた「法性法身」と「方便

法身」の関係においても人間が本来関わるできないような、色も形もないものが形をとってこの世に現れ出るという事態を考える際にも、西田の「絶対者の自己否定」という観点から教学の基本的なところを、自分自身の救済に関わる視座として捉えていけないかと思っております。そのことは「宗教的時間」と「通常的时间」という問題においても、本来人間が触れ得ないはずの永遠が「今」として自覚されるという仕方に関わってくるのではないかと考え、疑問を投げかけさせていただきました。

青柳：大谷派教学の「総体」という言い方は、確かに不適切でした。私が「総体」という言い方をしましたのは、大谷派教学というと一般に近代教学であると思われてしまうことが多いので、江戸時代の宗学も視野に入れるということを意図してのものでした。

私が挙げた三つの疑問全てに丁寧にお答えいただきありがとうございます。まず、一点目の社会性の問題について、本書の中でも田辺の「還相回向」理解などを通して考えておられるということにはよくわかりました。ただ、私がこの点を提起したのは、一方で田辺の「還相理解」をよく理解できていなかったということもありますが、他方で悪の自覚を持つ人間が善を行おうとすること自体に矛盾が発生してしまうのではないかという問題意識があったからです。具体的にどのような形で悪の自覚を持つ人間が社会に関わるができるのかということが、私としては田辺の言い方からではよくわからなかったので質問させていただきました。

二点目の「戦う念仏者」ということについては先生のお考えがよくわかりました。ありがとうございます。

三つ目についても一つ目に関わります。本書では道徳的な悪と宗教的な悪というのを区別しているように思えるのですが、『教行信証』に引用されている曇鸞の『往生論注』などを見ますと道徳的な悪というのは宗教的な悪を根拠にして生まれてくるのであって、道徳的な悪が単体であるわけではないという関係性が述べられております。そのことからすると、両者を区別しすぎると親鸞の思想と少し

離れてしまうのではないかと思います。

「三願転入」の問題については、悪の自覚がどのように実現してくるのかということとセットの問題だと私は考えております。悪というのは単に私自身が煩惱を持っているというレベルの話ではなく、あらゆる衆生を救うという弥陀の本願に背いているというところに人間の絶対的な救われなさというものが出てくると認識しております。そのため、悪の自覚は単なる煩惱性の問題ではなく、阿弥陀仏の救いから逃げていくようなものであり、そこから呼び戻すものとして親鸞は第十九・二十願を捉えているのではないかと考えています。

佐々木：まず、新しい思想に基づく解釈と教理史的解釈との間の双方向の矢印は、もともとは単に対立しているという意味で書いたのですが、先生からご指摘を受けてもう少し深く考えてみようと思いました。なお、私も両方大事だと思っています。

次に、聖典に説かれている物語に自己をなじませるということについて、自分に信がなくても人に語るができるのか、それを宗教と呼んでよいのかという質問をいただきました。私としては、やはり信心が大事であり、信心を持って物語に自己をなじませた人の話が伝わりやすくなると思います。その意味では、両方大事だと思いました。

曾我の方法論の「革命性」という言葉については、私も曾我について深く理解せずに言ってしまうので、どういうことかと聞かれると痛い所をつかれたという感じなのですが、こういう書き方をしたことには理由がありまして、私の師匠の辛嶋静志という仏教学の先生が「教えを守るな、研究や読解の仕方を学べ」と常々おっしゃっていたことが一点あります。もう一つ西の本願寺派の方で信楽峻麿先生にお世話になっておりました。信楽先生は非常に革命的な学者で旧来の宗学をどのように離れて直接親鸞を読むかということを考えておられました。私は信楽先生の説には受け入れられないところもあるのですが、その方法を受け継ぐべきだと思っています、それを曾我の方法論にも当てはめて書いたということです。

総合討議

廖：藤田先生、書評者の名和先生、青柳先生、佐々木先生ありがとうございました。今日の参加者は皆さん親鸞に関心をお持ちの方々ですが、その中にも教学を主に研究されている方もいれば、それとは別の仕方に関心を持っておられる方もいます。つまり、いわゆる島の中の人もいれば島の外の人もいて、また島の中と外を半々で見ているような人もいます。その点からすると、今日の三名の書評は島の中からの視点という印象を強く受けました。教理学史の探究は非常に意義深いものですが、外にいる人間には伝わりにくい面もあると思います。今日の書評会では藤田先生の著作を通してそのような内部の議論を外部的に向けて発信するという点にも成功したのではないかと思います。

私自身は田辺元の研究を通して浄土真宗に関心を持っております。田辺は『教行信証』の「教」「行」「信」「証」のそれぞれの概念の弁証法的な展開ということ論じています。その意味から、過去の教義・現在の教義・未来の教義あるいは過去の仏・今の仏・未来の仏などの関係を弁証法的な観点から考える必要があります。そのことによって、今回の教義学の歴史に欠けているような実践の問題すなわち行の問題に向かうことができるのではないかと思います。『教行信証』は決められた道から離れないと外に向かって発信することはできません。

加来：私は本書を読んで実はこれは藤田先生が親鸞に出会っていく過程を描いた本で、主体的に親鸞に向かい合った京都学派の先人たちを通して親鸞を見ていかれたのだなと思いました。三人の気鋭の研究者の発表については、廖先生と同じく、東とか西とかいった感覚が強いなという印象を受けました。私も大谷派の人間ではありますが、大谷派の人間だから清沢や曾我や安田に出会ったのではなく、自分が持っている問題を解決するための入り口がそこにしかなかったわけです。そのため、大谷派や近代教学の人が言っていることでも納得できないときがあり、教理学にすぎないじゃないかと思ってしまうこともあります。誰かの考えた教理を答えにしてしまっただけで新しい問いが出てこないようなものもあります。それに対

して、藤田先生の著作からは出会ったものを探求していこうというダイナミックな動きを感じました。ただ、親鸞の『教行信証』を読まれたのか、あるいは親鸞に出会った人々のものを読まれたのか、どちらなのかという感想も持ちました。私としても親鸞を哲学的な仕方でも普遍的に位置づけるということに興味を持っておりますので、藤田先生には是非今後も親鸞自身の思想と一緒に考えていっていただきたいと思っております。

全体に対して一つ提起したい問題があります。それは、なぜ私たちが親鸞のものが読めるのかという問題です。なぜ、違う時代、違う社会、違う人生を生きながら親鸞のものが響くのでしょうか。過去・現在・未来と時代を貫いたものがなければ私たちには響かないように思います。私自身の言い方ではそれが「如来」ということです。「真如」というような言葉で表されるような課題は過去・現在・未来を通して変わることがない。そういうものに触れている思想だからこそ、時代を超えて親鸞の思想が響くのではないかと考えています。

織田：私は宗門の外の立場です。中国の仏教学、漢訳の大乗経典をずっと研究してきました。その一方で、親鸞のことも気になって勉強してきました。藤田先生の著作や今日の書評会の内容で、新しく学んだことはあっても私の考えとずれているところはありませんでした。これまでもやもやとしていたところをすっきりとさせていただいたという感じがします。

中国仏教を踏まえて龍樹、世親、曇鸞そして親鸞という仕方で考えると、言葉を共有するのが難しいということを感じます。例えば「往相回向」「還相回向」という言葉は曇鸞が最初に使ったものです。他の人は使っていないので、その由来を考えようとすると「往相」「還相」の言葉を研究してもわかりません。そうした言葉が成り立っている全体の体系を考えて、曇鸞は何を学んで「往相」「還相」ということを言い出したのかと考えていくしかないわけです。言葉というのは動いているものを止めてしまいますから、その止まった中を色々詮索しても何も見えてこないし対話も出来ないと強く感じています。

「往相」「還相」ということであれば、それ自体の意味を直接追求するよりも、

まず曇鸞が何を学んでそんなことを言い出したのかということから考え始めた方がよいと思います。また、親鸞の時代は曇鸞のころとも大きく違っていて、背景となる体系も異なっているので、その変化を踏まえながら親鸞が「往相」「還相」ということで何を言いたかったのかを考えていくしかないと思います。

そのようなことを普段から考えている中で今日の書評会のお話をうかがっておりますと、佐々木先生から經典の中にある現在の我々からは理解しがたい超越的な要素をどのように受け止めるべきかという問題が提起されたのに対して、藤田先生が「宗教的な時間」を日常的に開いたのものであると考えてはどうかと答えられたのが、私にとっても大きなヒントをもらったような気持ちになりました。また、名和先生がおっしゃったガラパゴス化ということも時代の変化を踏まえた上で考えていく必要があると思いました。言葉を前提とせず言葉の背後にある体系の歴史的变化を重視したいと考えました。

藤田先生の本や今日の議論ではあまり出てこなかったかと思いますが、大乘仏教の「空」という発想を発展させていくと「不二」ということが出てきます。「仏」と「衆生」は「二ではない」とか、「浄土」と「穢土」は「二ではない」といった仕方で使われます。この「不二」は中期以降の大乘経の基本的な視点です。名和先生が鈴木大拙のような「仏」と「衆生」が別のものではないという考え方には違和感があるとおっしゃいましたが、「別のものではない」というのは「一つである」ということではなく「二ではない」ということです。ここに微妙な差異があります。親鸞は「絶対不二の教」とか「絶対不二の機」という言い方をして、そこに如来と衆生の出会いがあると見ています。私としてももう少し「不二」ということについて考えてみたいと思いました。

最後に、藤田先生の本では哲学者が親鸞について語っているものへの言及が多いので、思想家親鸞という側面が強いのですが、それだけに留まらない面もあると思います。『教行信証』は確かに思想書ですが、例えば親鸞の生涯全体は聖徳太子と深く関わりがあり、その中で法然との出会いもあります。晩年にも聖徳太子によって「二種回向」へと進んだと述懐しています。先程藤田先生自身も「信仰」ということをおっしゃいましたが、私としてはこのような側面も含めて親鸞の全

体像を考えていきたいと思いました。

岩田：全体の感想として藤田先生の本を巡っての議論に大谷派の方も本願寺派の方も参加されていて、ガラパゴス化から一歩抜け出したという点で大変よいことだと思いました。しかし、加来先生がおっしゃったようにより広く「なぜ親鸞なのか」といったところまで行くことが望まれるようにも思いました。そうすれば、今後直接親鸞に関係のない研究者にも関わっていただけるようになるかと思いません。

藤田先生の本に対して褒めることはいくらでもできますが、あえて批判的なことを言わせていただきます。藤田先生は今日の議論の中で、「非神話化」ということを肯定しない、合理的に言葉を語ればよいというものではないとおっしゃられました。宗教的言語には「真如」そのものを言葉にする段階とそれをさらに日常生活まで落とす段階と二段階があるとされた点はその通りだと思いながら聞いておりました。それを踏まえて申し上げますと、佐々木先生の書評の中に親鸞の思想の具体的な箇所についてこのように解釈すべきではないかというような問題提起がありました。藤田先生はそれに対して一方で認めながらも、例えば「往生」について自分はこういう風に理解しているという形でお答えになりました。宗教的言語に二段階があるということを踏まえてのことであるとすると、このような仕方ですトレートに「往生とはこのようなものだ」という言い方をされると誤解を招くのではないかと思います。私や名和先生は「創造的解釈」という言葉を使っていますが、これは「創造的解釈」としてこのように考えるべきだというような言い方をしていただくと私としてはよく納得できます。

川島：これまでの議論と関係ありませんが、藤田先生の著作のエピローグで海のメタファーがでてくるのですが、公害問題などを経た現在において海を肯定的なメタファーに使うのは難しくなっているのではないかと思います。

また、今日は西田の話にはあまりありませんでしたが、西田のいう「純粹経験」とか「絶対矛盾的自己同一」といったことと「悟り」のようなものがどのような

関係にあるのかということが気になりました。

今日の登壇者の中には研究者であるだけでなく、僧侶としてお寺の仕事もされている方もいらっしゃるようですが、「悟り」というものどどのように向き合っているのかということもお伺いしたいです。

藤田：加来先生から親鸞自身か親鸞に出会った人々の親鸞かという問題ができました。確かに本書では後者の人々を重要な手がかりにしましたので、親鸞自身の『教行信証』を十分に見ることができていないのではないかというのはその通りだと思います。私もこの点を軽視しているわけではありません。しかし、そのような仕事には専門の研究者の方がたくさんいらっしゃいますし、本書では、いま現在に生きる私たちにとって親鸞の信仰がどういう意味をもっているかという観点からそれを見ていきたいと考えた次第です。

織田先生から「不二」の問題を提起していただきました。これは非常に重要な問題で、西田も「仏あって衆生あり、衆生あって仏あり」ということに注目していますし、さらに深く考えていく必要があると感じました。

岩田先生からも少しトータルに考える必要があるのではないかという指摘がありました。私としてもある点だけに固執するつもりはまったくありません。さらに全体的な視点から親鸞の信仰がもつ意味について考えていきたいと思っています。

海のメタファーが今では成り立たないのではないかという川島先生の面白いご指摘もありました。親鸞はこう語った、親鸞の時代のこうであったということをも明らかにすることはもちろん大切な課題ですが、それとともに、現代という時代の中で親鸞の信仰を見ていくことも重要なのではないかとかねがね考えています。

名和：私の発表を受けて、皆様に「島」という言葉を使っていただきました。私は大谷派の教学研究所におりますので、島の真ん中の密林にいるわけですが、そこにいながらも、海や大地を見て生きていきたいと思っています。親鸞の思想というのは、海という世界や大地という地平へもつながっている広い思想であると

考えます。そのため、ご指摘の通り島の中の議論に引きずり込む必要はないですし、もし私の今日の発表がそのように受け取られたのであれば、心外であり、力不足だったと思います。

近代以降、多くの人々が立場や所属、信仰にかかわらず、自らの実存的な問いをもって親鸞に向かい合いました。「なぜ親鸞なのか」という問題は、まさに私の研究の発端でした。私自身、西田や三木の語る親鸞に感銘を受けたことがあり、その理由を考えていくうちに自ずから思想史という方法に行き着きました。西田が晩年まで『教行信証』を読んでいないのに、なぜ急に読みだしたのかということ調べてみると、鈴木大拙との対話を通して山辺・赤沼の『教行信証』を読んでいたたり、曾我量深の思想に惹かれるものがあったりといった事情が、思想史の基本的な流れとしてあることを知りました。そういった流れを丁寧に押さえたうえで、色々な人が言っている親鸞が、『歎異抄』に基づく親鸞なのか、『教行信証』に基づく親鸞なのか、あるいは誰かを介しての親鸞なのかということを考えないと、対話自体が成り立たなくなると感じましたので、基本的な地図を描くことが、現在の私の研究課題となっています。

もう一つ、私の発表のなかで紹介をした杉本先生が以前、清沢満之の「無数の有限、相寄りて始めて無限と同一体たる」(『宗教哲学骸骨』)といういわゆる「二項同体」を高く評価されていました。「矛盾」や「労苦」を重視した杉本先生の立場からすれば、なぜこの「二項同体」を高く評価しているのか長年疑問に思っていました。織田先生が指摘された「不二」という視点から考えると、見方が変わってくるかもしれないと思いました。

佐々木：加来先生からいただいた「なぜ親鸞が響くのか」という問いは宗派を問わず、また哲学の方にも関わる重要な問題だと思いました。藤田先生のこの本も色々な垣根を取り払ってくれるものだと思います。

織田先生の「親鸞は思想家なのか」という問いは、まさに私も思っていたことを上手く言語化して頂きました。

最後に、藤田先生に紹介していただいた曾我量深の「捨て得ざるを捨て得ず」

というのは素晴らしい言葉だと思いました。これから曾我についてももっと考えてみたいと思います。

青柳：織田先生が言及された「不二」の問題は、私が最近研究している近世の教学において大きな問題になっています。「不二」というのは仏の側からのみ言えることであって、凡夫の側にはわかり得ないことではないのか、という話が出てまいります。話をお聞きしていて、親鸞の立場は、凡夫が仏のように「不二」をわかる（さとの）ことは不可能である、というところから始まっているのではないかと思いました。大乘仏教の中で培われてきた教義に対する違和感のようなものから、親鸞の思想が始まっているという面もあるのではないかと思います。

川島先生から「悟り」という話題が出ました。親鸞の思想において「悟り」というものは、人間の個人的な内面の境地のようなものではありません。親鸞は、「一如」や「大涅槃」という言葉を使いますが、これは如来を生み出してくるものです。そのため、親鸞にとって「悟り」とは自分自身に対して働きかけてくるものであり、それが「如来」とか「回向」という言葉で語られています。自分が所有するものではないというのが、親鸞の「悟り」についての考え方ではないでしょうか。

廖：皆さま、ありがとうございました。今日は非常に豊かな議論ができ、多くのことを学ぶことができました。大乘仏教、親鸞の教学と教学史、近代哲学、近代の思想といった様々な立場からさらに考えていく必要があると思いました。

『求真』投稿規定

- 一、論文のテーマは哲学・思想を含め人文学全般に関するものとする。ただし、未発表のものに限る。翻訳論文については、翻訳前の言語で発表されていても構わないが、翻訳後の言語では未発表でなければならない。
- 一、使用言語は日本語・英語・中国語とする。
- 一、論文を投稿する際は次の書式に従うこと。
 - ①論文には「題目・概要（500字程度）・キーワード（5個程度）・本文・注・参考文献（引用したもののみ）」を含むこと。
- 一、提出様式
 - ①論文データの入った Word ファイルを、電子メールに添付し、求真会事務局宛に送ること。その他の方法での提出が必要な場合は、事務局に相談すること。
 - ②論文データ内に、所属・職業等を明記すること。
- 一、応募締切は当年度の 12 月 15 日とする。

編集委員

伊東貴之 王嘉新 太田裕信 小田切建太郎 佐藤麻貴 竹花洋佑 張政遠 森里武 楊小剛 廖欽彬

〒153-8902 日本・東京都目黒区駒場 3-8-1 東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻張政遠研究室内

〒510275 中国・広州市海珠区新港西路 135 号中山大学東南区 269 号錫昌堂（哲学系）廖欽彬研究室内

[メール] kyushinkai001@yahoo.co.jp [HP] <https://kyushinkai.jimdofree.com/>

『求真』第 28 号 2023 年 8 月 31 日発行(Kyushin, No.28, August 31st, 2022)

[編集・発行者] 求真会 © 2023 Kyushinkai

[ISSN(print)] 1883-7123 [ISSN(online)] 2436-5823