

## 行 と 行 為

——江渡狄嶺とフィヒテ——

木 村 博

### はじめに

近代日本思想史上ほとんど顧みられることのなかった江渡狄嶺の思想をその生成の原点にたちかえって捉え返そうとするとき、おのずと浮上してくる論理的焦点として〈行の思想〉を指摘することができるように思われる。農の哲人として独自の境地を切り拓いた狄嶺が、その全生涯を通して学として確立せんとしたものこそ〈家稷農乗学〉に他ならない。学の体系としては未完に終わった狄嶺の家稷農乗学構想の原点をなし、かつそのオルガノンともいうべき行を約言するならば、それは、一切の思量分別的な断常二見の囚われから脱落せる位相、換言すれば、己の「天地禪堂」たる百姓生活そのものへの沈潜を通して地涌する根源的働きに他ならない、といううである。

本稿は、こうした狄嶺の行とその本質において連なる接点を呈示しているフィヒテの「行為」(Handlung)の思想を吟味することを通して、両思想が互いに触れ合い響き合う、そうした共鳴点を解きほぐすことを課題とするものである。

### 第一節 地涌としての行

狄嶺の行の思想の形成過程をふりかえってみるならば、そこに不可避的に随伴している実践的結節点として、狄嶺自身の〈生活上の転換〉の問題が内在していることに気づくはずである。なるほど、狄嶺における生活上の転換とは、直接的にいえば、従前のエリートコースを捨て己の生活を逆転させて百姓生活に入ったことをさす。が、より根本的な意味を担っているのは、その後の百姓生活そのものにおける〈へつまずき〉を通して開眼せられた行の

思想への転換に他ならないのである。そこで、まずこの点について言及してみたい。

狄嶺は、〈額に汗して汝のパンを得よ〉という箴言を軸に愛と労働の崇高性を説くトルストイの理想、さらにはこれに「社会的・経済的理由」(『選集』上七四頁)を与えたとされるクロポトキンの思想等を吸収することを通して、「百姓・愛道場」と自ら名づけた百姓生活に入ったわけだが、皮肉なことに、己の理想に燃えて慣れない百姓生活は無我夢中ですごすなかで小作人としての最底の生活のメドがたつた頃、今度はポツカリと心のうちに隙間をもつてしまっている自分に遭遇することとなる。生活の落ち着きがかえって〈内なる精神〉の崩壊を暴露した、というわけである。現世の名利榮達の一切を捨てさり、己の全実存をかけたはずの理想の生活がその根底より崩れさつたとき、狄嶺が直面したのはもがけばもがくほど逆にその深みにはまってしまうどろ沼という虚無の極相に他ならなかったのである。

だが、このようなどんづまりそのものが実にそもそものへつまずきの石が那邊にあったかを知らしめてくれるのもあった。それは、結局、現実の百姓生活そのものを生きていたというよりはむしろそれを根拠づけ価値づけてくれる理念の世界に生きていたこと、そのかぎり理念と生活という分別のうえに立っていたがゆえのつまずきであった。この点に気づいたのは、狄嶺その人らしく畑の中であつた。『道元禪師のものを読み始めてから十年余

り、百姓を始めてから十年近くの或る日のこと、フト、『ア、祇管打坐といふのは俺が十年近くも、別に名利を求めるでもなく、只だ黙々として、この武蔵野の畑で働き来つたその姿そのものがそれなのではないか、その外に自分としての祇管打坐が何処にある。これだ、これが道元禪師としてはその所謂祇管打坐なのである』……私は道元流の僧堂での祇管打坐はしなかつたが、私は私の百姓流の畑での——私はそれを天地禪堂といつて居る——祇管作務はやつてきた。私は寧ろこれを今でも難有いことと思ふて居る。おかげで道元禪師であろうが、誰であろうが、借りものをしてないわかり方をわからされたのだ(同前二四一頁)。——かくしてこれまでの「借り物の既製服のような一切の思想や觀念が脱落して、百姓生活そのものから眞の思想が地涌するに至ることになる」(斎藤論文二六一頁)。換言すれば、作為され構成されたイデオの世界としての「天啓」から、自然の生活の洗礼をうけることを通して大地から涌き出るものへと歸來したのである。これが狄嶺の地涌としての行に他ならない。

それゆえ、狄嶺にとって行とは目的実現のための単なる手段なものではなく、むしろそうした分別そのものの染汚を脱した不二の位相、換言すれば分別をつぎぬける根源的働きに他ならない。この点で狄嶺は行を為から区別する。なぜなら、行が一切の対立を超えた無対の位相をいうのに対し、為はものにとらわれた二元性の位相にあるからである。けれども、ここで留意してよいのは、

行は為と区別されるとしても、為と別のところに浮遊しているわけではない、ということである。為は行をはなれてはありえず、行も為をはなれてはありえない。狄嶺によれば、行はこの世に生きている生身の体をもった有限な個人によってしか遂行されえないのである。ところが、有限な個人の現実的行動は為に他ならない。それゆえ、肝要なのは為を行とすること、つまり為そのものをつらぬく行なのであって、為をはなれた行という抽象なものではない。これを狄嶺は「只管百姓」たる農行を通して、「為行同参」を解きほぐすわけである。

## 第二節 フィヒテの行為論と相互承認

さて、前節で確認されたことは、狄嶺にとって、無対としての行は相対としての為を通してしか体現されえず、無対と相対の接点を只としての行ととらえた、ということであった。実にフィヒテの行為の思想もこの点において本質的な連関をもっているように思われる。

周知のように、フィヒテの行為の思想の最も純粋な表現は、『全知識学の基礎』の中で示された、絶対的自我の端的な無制約性としての「事行 *Tathandlung*」(GWL, 16) ないし「純粋活動 *reine Tätigkeit*」(ebd.) である。そして、この絶対的自我の本来的位相は実践的自我において表出されている、といういる。つまり、「一切が自我と一致すべきであり、一切の实在性が自我によ

って定立されるべきである」(GWL, 181) とする実践的自我の要求は、非我による制限をたえず乗り越えんとする「無限な努力」(GWL, 178) を通して果たされるのであり、まさにこの点において、有限な実践的自我の被制約性と絶対的自我の端的に絶対的な無制約性とは架橋されえない深淵によって断ち切られているのではなく、人間理性の有限な「対象的活動」(GWL, 174) そのものにおいて無限なる「純粋活動」と連接しているのである。

我々の問題関心からみて興味深いのは、特に、こうした絶対的自我的無限性へと連接する有限な理性的存在者としての人間的自我の行為である。これをフィヒテは『自然法の基礎』において「他我の演繹」とこれにもとづく「相互承認」の問題との連関で論じている。そこでまずこうした点を吟味することとしたい。

『自然法の基礎』において目指されているのは、言うまでもなく、有限な理性的存在者相互の自由な共同関係の概念としての法概念の基礎づけである。この法関係の演繹は、理性的存在者自身の可能性の条件をさぐることを通して遂行される。したがって、理性的存在の内的本性を解きほぐすことが重要なポイントとなっている、といういる。フィヒテはこの理性的存在者の根本的特徴を「自己のうちへ還帰する活動一般」(GNR, 17) のうちにみる。この活動的作用とは「自己自身を定立する働き」(ebd.) に他ならず、自己定立とは「自己自身についての反省」(ebd.) ないしは「自己自身を自らに意識すること」(GNR, 20) である。この点で、「自

己を存在するとして定立するかぎりにおいてのみ……存在する」(eod.) そうした理性的存在者の内的構成へ向けられた問いは自己意識の可能性への問いと同根なのである。

さて、自己意識の可能性を問うことは、自身に内在する矛盾の構造を注視すること、でもある。有限な理性的存在者としての人間の自我は、本来的には、自己内還帰的活動の根拠を自己自身に持つべきだとしても、その現実性からいえば、端的に無制約的な「純粹活動」としての絶対的自我とは異なり、己の外に對置せるものとしての客体による限定をうけざるをえない。すなわち①「理性的存在者が客体を定立しうるためには、同時に、同一の不可分の総合において、自らに実働性 (Wirksamkeit) を帰さなくてはならない」が、しかし、②「理性的存在者は、実働性を自らに帰することができるとためには、この実働性が向かうべき」[したがって理性的存在者の自由な活動を妨げるものとしての]「客体を定立してしまっていないなくてはならない」のである (vgl. GNR. 30)。こうした矛盾が解決され、自己意識が可能となるための条件は、主体の活動が同時に客体そのものであるような「総合」が果たされること、つまり「主体の実働性がそれ自身知覚され把握された客体であり、その客体が主体のこうした実働性に他ならず、したがって両者が同一である」(GNR. 30)。そうした合一一点が想定されること、である。フィヒテによれば、主体が自己を客体として見いだすのは、「その主体が……自己活動へと自己を規定するとし

て自らを見いだすのではなく……ある外的なつきあげ (Anstoß) によって自己活動へと規定されたとして自らを見いだす」(GNR. 30) とき、である。だが、このように主体が自己規定するように規定されていること、つまり「実働への自己決断を主体に課している要請 (Anforderung)」(eod.) は、主体が一方的にあれこれの特定の仕方で行為するよう強制されていることを意味しているのではなく——そうであれば主体は自由でなくなってしまうであろう——これを拒否することもできるのであって、この点で主体は自由たることを保持しているのである (vgl. GNR. 30)。このように、主体の自由な自己活動をひきだす原因は、それゆえ、主体と同様な「理性と自由の概念」(GNR. 30) をもつ理性的存在者でなくてはならない、というわけである。

以上のようにして示された「他者の演繹」にしたがえば、主体の外にある他の理性的存在者は自身の行為によって当の主体に自由な行為を要請したのであるから、他者は自分の自由をこの主体の自由の概念によって制限しているわけである。この点で、主体が他者を理性的で自由な存在者として認識することは、他者の自己制限によって制約されているのである。逆に、他者がこの主体を理性的で自由な存在者として認識することは、当の主体の認識によって、かつその認識にふさわしいしかたで主体が行為することによって制約されている (vgl. GNR. 43)。それゆえ、「自由な存在者相互の関係は、知性と自由による相互作用 (Wechselwirkung)

の關係なのである」(GNR. 44)。したがって、フィヒテにとって個性性の概念とは決して孤立した個人なのではなく、あくまでも行為を通して実現される「相互概念 Wechselbegriff」(GNR. 47)に他ならない。主体と他者とが相互に承認しあうことなくしては、両者のいずれも相手を承認することができない、そうした相互關係をフィヒテは「相互承認 wechselseitige Anerkennung」として捉えるのである。

さて、以上から確認されうるように、フィヒテは「他者の演繹」にもとづく相互承認の基礎に有限な人間理性の行為をおく。もとより自我があつてこれに付随して行為があるというのではない。むしろ、自我が自我たりうるのは一貫して行為を通してのみなのであり、しかもそれは自我の自己矛盾を解く鍵としての要請の理性的原因たる他者との共同という開かれた次元へと解き放たれることを通してなのである。かくしてはじめて、自己のうちへ還歸する、そうした「循環」が完成されうるのである。フィヒテが他者との自由な共同關係を相互承認として捉えるとき、その根底において貫く行為とは、もはや単なる目的に対する手段にとどまるのではなく、現実の人間理性の有限な行為そのものうちで體現されている絶対的自我の端的な無限性を示している、と思われる。

### 第三節 回互個と家穰

狄嶺の行は、つまるところ、〈只〉の体認である、というふう

が、しかしそれは〈只〉でおわることを意味しているのではなく、まさにそこからはじまるのである。狄嶺はまぎれもなく百姓であつた。その限りで、狄嶺の行とは、そうした自分の「百姓としての眼」、「百姓読み」、「百姓行」を離れてはありえず、したがって百姓としての自分なくしてはありえない。そこに狄嶺の「一法究尽」がある。自分の行を行することにおいて、つまり現に生きている自分の生活を行ずることを通してこそ「個我特殊の殻に閉ざされた自分ではなく、世界の全体に自らを開き、万象の中にあり、万象との交わりに立ち出でた自分」たりうる道が拓けるのである。ここに、多様な世界のうちに「各自個の道を発見」(『選集』上八頁)し、独立個人の共同としての「家穰農乗学」が構想される所以がある。

もとより、狄嶺にとって哲学とは「現に自分が生活していることを考えること」(『研究』二九六頁)において他にはありえない。百姓にとつて現実の生活とは家穰に他ならない。この家穰という概念は、〈社穰〉をもとにした狄嶺による造語であつて、つまるところ百姓の生産協同体にして基本的な生活空間を意味しているだが、百姓が自身の現実から出発しようとするれば、おのずから各々の生産拠点たる家穰という「立場」に立たざるをえないであらう。この〈立場〉とは、先に触れた〈為〉に相当する位相にあり、くぎられたものに固執する構えに他ならない。それでは、このように各々が各々の現実たる家穰を不可避の出発点として受けいれ

るならば、そこからいかにして各自己の殻をつき破りうる地平が拓かれるであらうか。

そこで、この点を解明するためにさしあたつてまず「農乗」について確認しておきたいと思う。この農乗の乗は「乗物」を意味しており、迷いの岸から悟りの岸へ乗せていく乗り物だというわけである。これも仏乗に対する百姓の道としてつくられた狄嶺による造語ではあるが、しかし狄嶺においては、悟りという彼岸への乗り物としてではなく、此岸つまりこの世の今、ここにおける実現を意味する働きとして把握されている。この点で、百姓にとって肝要となるのはこの働きを通して己の業（なりわい）を行とすること、つまり農行の体現なのである。この農行の担い手は、言うまでもなく、常にすでに生身の体をもった「ことぬし」としての個なのである。それゆえ、不可避的に個の具体的ありようが問題の中心にならざるをえず、狄嶺もこれへの究明へと向かうこととなる。

さて、この個とは決して孤立した「単個」（『研究』一四三頁）ではありえない。狄嶺は、個を「分個」と「別個」とに区別し、その違いを強調する。なるほど、どちらも「わかれ」ではあるが、前者つまり分個が「再び帰ってくる」わかれであるのに対し、後者の別個は「全然関係なくなる」わかれでしかない。それゆえ、別個の集合は単なる「オール」を意味しているのみで、その内実は「不触個」同士の分散的有様とならざるをえないのである。こ

れに対し、分個とは、狄嶺によれば、へ各々が生きる場において返照された個なのであって、その特質は「対個」たる点にある。この対個というときの「対」は、単に一方的な関係ではなく、「相互の関係」、つまりお互いに関係しあう、そうした相互関係に他ならない。それゆえ、分個ないし対個とは、本質的には相互関係を体現している「回互個」なのである（参照『研究』一四三、一四六頁）。回互個は、「相対を含み、同時に絶対を含み、それをたち超えた個」（同右一四四頁）としての「祇対個」（つまり祇は只ということ、ありのままのすがたの個）とも表現されるが、こうした祇対個ないし回互個の回互性としての共同関係こそ「ホール」つまり全に他ならず、百姓の生産協同体たる家稷の真の「連帯」を保障する紐帯なのである。それゆえ、個が個たりうるのは共同関係に体達せる回互個としてのみであり、かつこの共同関係は回互性に返照された個つまり分個を欠いてはありえない。もはや明らかなように、狄嶺にとっても、回互個と家稷をその根底において関係づけうるのは行に他ならなかったのである。

#### おわりに

さて最後にまとめてみたいと思う。

フィヒテにとって絶対的自我とは純粹活動そのものであり、端的に自由である。しかし、現実的なものの場面との連関を欠くとすれば、それは空しい抽象でしかないであらう。有限で実践的な

理性的存在者としての〈個人〉に至ってはじめてその十全な意味が実現されうる。しかしこの個人が〈人格〉としてありうるとすれば、それは他の理性的存在者との相関においてより他にはありえず、こうした、相互に妥当する承認関係を保障しているのは有限な理性的存在者の行為なのである。そこにフィヒテは現実的な理性的存在者の自己意識の可能性が絶対的自我の根源性に連接し、かつこれに支えられていることをみてとるわけである。

狄嶺においても同様に、一切の思量分別の囚われから脱落せる行を天上にまつりあげておくことなく、相対のうちに埋没せる為を徹することを通して、そこに行為の無対へと連続していく、そうした連関をテコとして個が位置づけられているのである。そして、個が個たりうる現実的条件が行ないし行為に他ならず、そしてそれが他個ないし他我との回互性ないし相互性において実現することとはすでにみた通りである。

なるほど、狄嶺においては、フィヒテのような〈他我による要請〉という表現はない。けれども、語ろうとしている事態はかわらないのである。これを狄嶺は次のような歌に表出している、と思われる。

「生かされて 働いて生き 生かしつつ

我ら世にある まことなりけり」

#### 引用略号

『選集』＝『江渡狄嶺選集』上巻（家の光協会、一九七九年）

『研究』＝江渡狄嶺『場の研究』（山川時郎編、平凡社、一九五八年）

斎藤論文＝斎藤知正『江渡狄嶺の人と思想——百姓と仏法——』（『道元

禅と現代』所収、斎藤知正先生退官記念著作刊行会、一九八三年）

GWL＝J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, Felix Meiner Verlag, 1979.

（参考、木村素衛訳『全知識学の基礎』岩波文庫、一九八五年）

GNR＝*Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Felix Meiner Verlag, 1979.（参考、藤澤賢一郎訳

『知識学の原理にもとづく自然法の基礎』、『東京経済大学会誌』第一六三号以下所収、一九八九年一月以降）

（きむら・ひろし、哲学、法政大学非常勤講師）