

田辺元の芸術論

序

美は何であるのか。美は我々の鑑賞対象として我々の外に存在するものであるのか。田辺元（一八八五―一九六二）はこのような美に関する存在論的な問題に直面するとき、自らの「懺悔道哲学」という宗教哲学の立場で独自の美に関する哲学ないし芸術哲学を展開する。田辺は敗戦前後、従来の主知主義的な「種の論理」を修正するために、絶対他力を根底に置いた「懺悔道哲学」を唱えることによって、自らの自力哲学を他力哲学へと転換させた。これ以降、彼はいかなる分野の哲学に言及しても、他力哲学の立場を取っており、むしろ芸術哲学を論ずるときも、その宗教哲学的な姿勢を変えていない。本論の目的は、田辺がポール・ヴァレリー（一八七二―一九四五）の芸術哲学を批判対象とし、詩即

廖 欽 彬

作詩、制作即救済（芸術即宗教）という弁証法的内容を包摂する芸術哲学を構築した哲学的な意義を考察することにある。約言すれば、本論は田辺が展開した芸術哲学の存在論的な意義とその示唆する限界を明らかにするものである。

「象徴詩は宗教的懺悔道に根底附けられて、始めて具体的に成立するものといわなければならない」（T13:103）という田辺の発言は端的に芸術と宗教との関係を示す。田辺において、詩人の詩を作るという行為的自覚に、絶対の力によって自己否定を行ずるという宗教的自覚が伏在している。すなわち、作品と制作行為に、必然的に宗教的絶対による「有の無化、無の有化」という死復活の自己犠牲的行が纏綿するのである。このような田辺哲学の内的推移、つまり宗教哲学を基底とした芸術哲学への関心は、そもそも戦前日本の文化享楽主義を象徴する西田哲学への批判をその皮

切りとするものである。⁽¹⁾したがって、田辺のヴァレリー批判を考察し彼の芸術論を明らかにするにあたって、まず西田哲学における芸術や文化主義的な傾向性を浮き彫りにする必要がある。すなわち、西洋芸術の代表とされるヴァレリーの詩学でさえも、絶対他力に喚起される他者への自己犠牲的愛を欠いていることを論述する前段階の作業として、西田の「哲学を行ずる」という芸術的製作の行為を、「哲学を観る」という芸術の観想として批判する田辺の宗教哲学的な実践を究明すべきである。

一 西田哲学における芸術的製作

西田は『芸術と道徳』（一九三三）において、芸術的製作は生命の表出運動であるとし、芸術家は人間の生を媒介とすればこそ真の芸術作品を作ることができる⁽²⁾と述べている（NS:38-39）を参照）。そして、この生の具体的な表出の手段として人間の身体が取り上げられる。つまり、芸術作品は我々の身体によって形成されるものであるというのである。しかし、西田が「彫刻や画は、手を含める眼によって見られた実在である。彫刻家が刻みつつある時、画家が描きつつある時、彼等は唯見つつあるのである」（NS:39）というように、同じ身体としての手は芸術的製作においてあくまで眼の一部分にすぎない。しかも、ここでは手の働きより眼の働きの方が優位の立場に置かれているのである。

しかし、はたして芸術的製作において、作るという働きは西田

によって棄却されたのか。「芸術の内容は直観的であるというが、芸術的直観は単なる直観ではない、表出運動を通じて見たる直観的内容である。芸術的創作は亦単なる創作ではない、見ることが即ち作ることである、内容それ自身の発展である」（NS:39）というように、作るという働きは見るという働きと共に作品の形成には必要不可欠な作用である。西田はかかる直観（見ること）即創造（作ること）という芸術的立場を、「物心未分以前の事実」（NS:39）と見なす。この「物心未分」、あるいは「主客未分」以前の、換言すれば芸術家と作品とが一体であるという状態においてこそ、作品は実在としてあるのである。このときの西田にとって、真の芸術はただ物と我とが一であるという統一態においてのみ成立するものである。

もしここで西田が自らの生を通して独自の哲学体系を構築することを、芸術家が生の表現運動によって作品を作ることになぞらえることが許されるならば、西田哲学の形成はただ西田と自己の哲学との合一態においてのみ可能となるのである。かかる西田によって作られた西田哲学は社会的実践において、いかにして種的共同体、あるいは歴史的社会に関わるのか。この問題は、三十年代以降、田辺や戸坂潤などによって突きつけられることとなる。それ以降、西田は彼らからの批判を意識しているかのように、「歴史的な身体」を通じて社会的実践を重んずる「行為的直観」の説を主張し続けた。⁽²⁾にもかかわらず、こうした西田哲学の展開は

戦後になって、依然として田辺からの批判を浴びせられていた。

田辺は戦後になって「懺悔道哲学」を唱えることで自らの哲学を否定しつつ、旧日本哲学の代表である西田哲学、特にその「行為的直観」に対して厳しい批判を行っていた。それは田辺がいうには、西田にとって「直観は行為の為にある」(T7:37)からである。つまり、西田が「行」を強調するあまり、かえって「観」という認識の問題を等閑視したことが批判的となったのである。その理由は、「行為的直観」を行う主体には、自力で「観る」という主知的な立場を棄却することができないことにある。したがって、このような西田の「行為的直観」は未だ理性主義の立場から脱却していないと言わざるを得ない。田辺にとって、直観と行為とは不二の弁証法的関係にあるものである(T9:54を参照)。両者は芸術的制作において、相互否定かつ相互媒介の関係にあるものであり、同時に存立するものである。こうした直観と行為とに対する理解をもって、田辺は西田の「行為的直観」をこう批判する。「行為的直観の説は一方に於て人間の相対的立場を脱しようとする宗教的要求を強くもちつづけながら、他方その自力に対する執着の故に、自己を直ちに神と同一化して、神の世界創造に擬する世界形成の芸術制作的行為を、人間の最高目的としたものと解せられる」(T7:322)。と。田辺は、ものを観、ものを作る主体の相対的立場を脱却するために、自力の立場によって宗教的絶対を要請する西田の「行為的直観」を批判して、西田の

「哲学を行ずる」ことは、所詮神の世界創造の役割を篡奪する芸術制作的行為であるとした。この行為は西田が自力で「哲学を観る」ことに他ならない。なぜなら、ここにはすでに絶対他力によって救われた自己が往相面(宗教的彼岸)にとどまらず、絶対の衆生救済の還相行と共に相対界(歴史的此岸)に向かうという自己犠牲的愛の実践が見られないからである。

田辺にとって、絶対の不可思議とすでに救われた先進たちと共に現世に生きる人々を苦難から救うために、往還二相の救済運動を行ずること以外に、「哲学を行ずる」行為は存在しない。したがって、田辺から見れば、自己の生(身体)で世界を形成する哲学を構築することによってそれを観想し、さらにそれを観ることによって作るという西田の「行為的直観」が他者救済の自己犠牲的行を含んでいないのは、当然のことである。これが、絶対他力に働きかけられて種的共同体のもとで行われる他者救済の慈悲行が欠落している西田哲学の非実践性である。田辺にとって、こうした絶対の力に擬して世界を形成する哲学を構築する西田哲学は、あくまで社会救済の実践性を欠く観想の哲学である。それはまさに世界を観照することで形成された哲学である。かくして、「作りつつ観、観つつ作る」という芸術的制作の行為を内包する西田哲学は、我々の鑑賞するにふさわしい芸術論とならざるを得ない。西田と田辺は同じく行為を論じても、前者ではそれがもの(哲学)を作りつつ観、観つつ作るという作品を制作する行為である

のに対して、後者ではそれが絶対他力による他者救済の自己犠牲的行である。ここからは、両者の行為に関する解釈の相違を容易に看取することができる。さて、田辺は西田の芸術的製作の行為を批判した上で、いかにしてヴァレリーの詩学を批判しつつ芸術即宗教の説を展開したのか。それに関する考察は次の二節に譲りたい。

二 ヴァレリー詩学の意義とその限界

そもそも、なぜ田辺はフランスの芸術界で著名なヴァレリーの詩学を取り上げて自らの芸術哲学の否定媒介とする必要があったのか。もしここで戦前における東洋（日本）芸術の代表を西田哲学とみなすならば、田辺にとってヴァレリーの美学はまさに西洋芸術を代表するものであることに容易に気づかされる。『ヴァレリーの芸術哲学』の完成は田辺が敗戦後、『懺悔道哲学』をもって東洋芸術としての西田哲学のみならず、さらに西洋芸術を代表するヴァレリーの詩学をも否定媒介とした結果である。田辺はその序において、ヴァレリーの『詩学序説』（一九三七）に説かれる芸術的製作を根底に置く社会論、あるいは芸術と経済との相関関係を結ぶ社会論が、自らの「種の論理」の立場に一致するとし、ヴァレリーの芸術論的社会構造論の画期的な創見を賛美する。以下では、そうした田辺のヴァレリーの詩学を賞賛するところを検証しつつ田辺によって指摘されたその詩学の限界を考察する。

ヴァレリーはコレージュ・ド・フランスの公開講座で行った『詩学序説』の講義で、歴史的社會と制作的個人との対立矛盾に論及し、詩学と制作行為についてこう語る。

しかし、人がそれを歎こうと喜ぼうと、芸術における權威の時代は、すでにかなり以前に終りを告げています。『詩学』という用語は、もはや、厄介な古臭い処方箋という以上の觀念をよび起しはしないのです。こうしたわけで、私はこの用語を、今やもう一度語原的な意味において復活させることができようと思ったのでした……要するに、私が言い表したかったのは、つくるといふごく単純な概念なのでした。私がこれから考えてみたいと思うこの、つくるといふこと、すなわち、ポイエイン (poëin) ということは、究極には何らかの作品となって完了するような行為であります。私は後ほど、これを、人が一般に精神の作品と呼んでいる種類の作品に限定するつもりであります。(Vg-156, *Variété*, p.300)

ヴァレリーにおいて、詩学はもはや旧価値や權威を支持する保守社會の産物ではない。それは現在において作品（詩）を作るといふ個人の自由なる制作行為によって形成される精神的なものでなければならぬ。田辺はヴァレリーのこうした歴史的社會的制約から来る種的共同體の運命と、それを否定媒介として自らの創造的行為の内容に転ずる個人の自由との統一を明らかにし、作品価値や作品生産における伝統と創造との交互關係を展開した社會

構造論を、自らの「種の論理」に類似したものであるとした。⁽³⁾し

かし、田辺はヴァレリーの社会構造論は畢竟社会と歴史との関係を社会の客観的存在という見地から分析するにとどまっているものであるとし、それをこう批判する。「ヴァレリーの関心が主として歴史にあるにも拘らず、その観察の態度、分析の方法が、かえって反歴史の自然的であったという一種の内的矛盾は、彼の芸術哲学を社会的見地にまで推進めずには置かなかったと同時に、またそれを飽くまで単なる社会的見地に引留め、本来の意味の歴史的立場にまで徹底することを不可能ならしめたのである」(T13・115～116)と。ヴァレリーの反歴史の自然的な立場は、

田辺によれば詩人の作詩における言語の固定作用による抽象束縛から離られないことや、ヴァレリー自身の精密科学の理性的秩序への随順や、作品を作る主体の歴史的行為(T13・115を参照)の欠如などによるとされる。換言すれば、それは田辺が「ヴァレリーの宗教性欠如という抽象性は、この『詩学序説』の最後段階に於ても依然残留して、遂に克服せらるることがなかった」(T13・117)というように、ヴァレリーが芸術家と社会との関係をただ科学的な見地から考察するのみで、両者の相否定しつつ、相引き合う不二の弁証法的関係を宗教的な立場から論じていなかったことに関係する。その結果、芸術家の制作行為は宗教的救済によって社会の構造に变革を加えることなしに、あくまで科学的思考で社会の形態を観照するにとどまっているだけである。

このような制作行為によって形成された作品は所詮理性主義の産物にすぎず、未だ宗教的救済の一時的な方便手段には至っていないのである。

ヴァレリーは田辺の分析したように、科学的理性主義の立場に立って芸術家と社会との関係を論述し、さらに両者を経済用語に関連付けて分析し、芸術的製作における個人としての作品生産者と大衆としての価値生産者についてこういう。

しかし、著者やその時代についての知識、相ついで生じる文学的諸現象についての研究が深まれば深まるほど、我々は、文芸史の年代記にその名をとどめるに足る仕事を成し上げた人々の、心の内部で生じたであろうところのものを、何とかして推測しようという願いを、ますます強く抱くようになるものです。彼らがこうした位置を占め得たとすれば、それは相互に独立したものとつねに考えることのできる二つの条件が、彼らの場合互いに協調し合っているからであります。すなわちひとつは、言うまでもなく、作品の生産そのものであり、他のひとつは、こうして生産された作品を知り、味わい、それに名声を与え、その伝達と保存と未来の生命とを保証した人々による、その作品のある種の価値の生産であります。(V6-152, *Variété*, p.301)

田辺はここから単に芸術家(個)、作品(もの)、享受者(種)の三一的構造だけでなく、芸術家(個)、享受者(種)、批評家

（類）の三一的構造をも見いだし、「かくて生産、享受、批評は、互に相浸透し合う程度にまで、交互媒介するのである。この芸術制作に於ける三契機の社会的存在性は、まさに個・種・類の三範疇に相当し、而してその歴史的時間性は未来、過去、現在に配当せられるであろう……それがただに芸術に限るものでなく、文化一般に通ずる歴史的社会的構造論として、私の従来公にし来った見解に論理上一致すべきゆえんは、私の悦とせざるを得ない所である」（T13-122）と論ずる。しかし、田辺は上述のようにヴァレリーの芸術論的社会構造論を高く評価しつつもこう批評する。

「ヴァレリーに於ては、すでに私の指摘した如く、弁証法的総合の普遍的根底としての絶対無の超越的契機が希薄であつて、有的分析的限定がこれを抑えそれにとって代る傾向が強い。その結果、有限相対なる有効性の比較的優劣が、価値の絶対性に置き換えられることになる……私のいわゆる類・個・種の三一的構造が、彼に於て鮮明に發揮せられないのは、その結果に外ならぬ」（T13-123）、と。つまり、ヴァレリーのいわゆる作品には、彼自身の厳密な分析論理の有的立場の故に、享受者による明白な定義や限定が与えられるのみで、絶対他力の働きによるその限定に対する不確定性、「自己否定的無性」（T13-126）の纏綿が見られない。かくして、芸術家の制作行為は単に享受者からの限定や評価によって自力で作品を修正することにとどまり、未だ種からの限定を他力宗教の慈愛によって突破し、かえって他の個人的精神を喚起す

るために、批評家兼芸術家として自由に作品を改作するに至っていない。ヴァレリーの芸術論には宗教的絶対を起こされる主体的行為の絶対否定作用を欠いていることが明白である。これがヴァレリーの芸術論に芸術家（個）、享受者（種）、批評家（類）の三一的構造が鮮明に發揮せられないといわれる所以である。ヴァレリーの芸術論は、彼の科学的理性主義の立場が宗教的絶対に取り替わり、歴史的社會と制作的個人との媒介項となるために促した結果である。

三 作品、制作、救済

ここまで見てきたように、芸術に関する哲学的思索について、西田はそれを宗教的世界（無分別の世界）に持ち込んで語るのに對して、ヴァレリーはそれを科学的知性（分別の世界）から論ずる。西田は作品と制作を論ずるとき、必然的に芸術家（個）と絶対者（類）との逆対応の關係（絶対者と相對者との互いを限定しつつ結合する關係 N10-295-307 を参照）に言及するのに對して、ヴァレリーは作品と制作を語るとき、芸術家（個）と享受者（種）との媒介となる科学的実証主義ないし理性主義における知性に依拠する（T13-160-162 を参照）。もし両者からそれぞれ芸術即宗教と芸術即科学という弁証法的關係の構造を見いだすことが許されるならば、西田哲学に種の社會の否定媒介が欠落していることと、ヴァレリーの芸術哲学に類的精神の絶対媒介が完全

に作用していないことが見いだせるはずである。ここに田辺が西田哲学の社会的見地の欠如を鮮明に浮き彫りにし、さらに西田哲学より社会的実践を重視するヴァレリーの芸術哲学に着目した経緯が見られる。ヴァレリーの功績は田辺がいうように、まさにヨーロッパ的知性をもって作品と制作を社会に結び付けてその芸術論的社會構造論を披瀝することにある。そうしたヴァレリーの芸術哲学は西田哲学より一層田辺哲学（種の論理）に近い理由はどこにあるのか。以下はこれを解明することで田辺哲学における作品、制作、救済の問題を探究する。

ヴァレリーは作品と制作について、「精神の作品は、行為においてしか存在しない。この行為を離れば、後に残るものは、精神とのあいだに何の特殊な関係を持つとうとしない一個の対象にすぎません」（V6-160, *Variété*, p.309）といい、「詩作品とは詩作品の制作行為にはかなりません。これを離れては、あれら奇妙なやり方で寄せ集められた一連の言葉は、説明不可能なこしらえものにすぎないのです」（V6-161, *Variété*, p.310）という。ヴァレリーにとって、作品の作品たりうるのはそれを作る芸術家の行為と、それを享受する大衆の鑑賞ないし批評による。作品は種を否定媒介とする制作者の主体的行為を抜きにしては、単なる我々の鑑賞対象として外に存在するものとなる。だとすれば、作品はただ制作者の精神による制作行為に何の関係もない死物にすぎない。ヴァレリーのいう精神の詩は、決して固定した言語によって表

現される一連の記号ではない。なぜなら、ヴァレリーがいうように、「精神は、各瞬間ごとにぶつからねばならないあらゆる方向、あらゆる種類の干渉に、さかraいつつ行動する」（V6-163, *Variété*, p.312）からである。したがって、主体の精神が絶えず大衆からの批評を受けて反抗し活動する動的状態を示すのは詩であるともいえる。このような詩の形成は詩人と大衆との対立を通過するが故に、必然的に一種の不確定性を帯びる。この不確定性を突破し、さらに他の個人的精神を喚起する自由なる創作は、かくして主体精神の不断なる抗争を通じて限りなく現れるのである。ヴァレリーの詩はまさに詩人、詩、大衆三者の相互限定による精神の象徴である。詩作品はその三者の交互否定、交互媒介の關係なしに、所詮意味の機能を持たない記号である。

田辺は上述したヴァレリーの行為主義を賞賛し、「ヴァレリーの芸術哲学は、まぎれもなく最も明白に、このような絶対無の行為的自覚を展開したものであると解せられる」（T13-146）と述べる。しかし、田辺はこのヴァレリーにおける絶対無の行為的自覚はあくまで即自的な段階にとどまっていると指摘し、その理由をこういう。

普通に合理主義者と解せられるヴァレリーも、実はその不確定的媒介の思想をもって、自ら合理主義を否定するのであって、その帰結たる虚無主義は、神秘主義思想に通ずるものがある。しかしながら、絶対無の行為的自覚は、実は無媒介な

結 論

る有的融合を特色とする体験的神秘主義と、本質的に区別せられるべきものであって、ヴァレリーに神秘主義への傾向があるとするれば、それだけなお絶対無の行為主義すなわち象徴主義への不徹底が、残存する証拠であるといわなければならぬ。(T13:150~151)

田辺はこうに、ヴァレリーが不断なる作品形成を伴う不確定性、虚無性のために、自己の理性を極めに極めた結果、かえって自己の依拠する理性を自力で棄却するに至っていることを、彼

自身の神秘主義的傾向に帰結する。換言すれば、ヴァレリーの芸術論は、その内容に宗教的絶対を否定媒介とする制作者の他者救済をめざす自己否定的行の自覚が見られないという意味で、田辺によって神秘主義的傾向性をもつものとされるのである。ヴァレリーは即自的な絶対無の行為的自覚を対自的な段階に推進するために、宗教的体験における死復活という絶対転換の自覚に達すべきとされる。田辺はかくして、ヴァレリーの作品即制作という説を、絶対無の絶対転換作用による死復活の宗教的体験をもって批判的に発展している。田辺の芸術論に作品即制作のみならず、さらに制作即救済という弁証法的構造をも見いだすことができる。

田辺の芸術哲学はかくして宗教哲学と相対立しつつ結合する関係にあるのである。

以上に基つけば、田辺の芸術論は自らの他力哲学の立場で西田哲学における芸術即宗教の種の社会的媒介なき結合を指摘し、さらにヴァレリーの芸術哲学における芸術即科学の宗教的救済の媒介なき統一を批判することで芸術、哲学、宗教の三一的統一の弁証法関係を包摂するに至ることがわかる。

田辺は戦後、自己の宗教的体験ないし彼が体験した精神の遍歴を背景に『懺悔道としての哲学』を世に公開した。この著作は我々をして自己存在と存在に伴う行為との根源的悪を自覚させることによって、絶対の不可思議とすでに救われた先進たちと共に他者を生かすために自己を犠牲にする還相行を実践すべく呼びかけていた。この田辺の利他精神あるいは菩薩行は、彼がなくなるまでその著作群の根幹をなしている。だとすれば、田辺の著作は決して単に彼自身の制作行為によって作られたものではない。それらは必然的に田辺自身における菩薩精神の実現である還相行と、後進である我々の自己犠牲的行とを伴うものに相違ない。なぜなら、それは彼の著作が絶対者と相対者との間における不断なる往還二相の循環運動に随って形成される象徴的一時的なものでしかないことを意味するからである。田辺において、絶対者と相対者における交互否定、交互媒介の関係を喚起される類種個の還相行なしに、作品(美)という存在があり得ないのである。我々は

ここで、田辺が宗教哲学的な見地からヴァレリーの象徴詩の意義を批判的に継承し、作品即制作、制作即救済という弁証法的内容を包摂する芸術哲学を構築した哲学的な意義を認めざるを得ない。

しかし、田辺が西田哲学、さらにヴァレリーの芸術哲学を批判するとき、彼自身は「作品即制作」と「制作即救済」という社会的実践を強調するあまり、後進たちを菩薩道に導く手段としての著作の難解さと晦渋さに気づいているのだろうか。田辺が西田哲学における種々の社会を否定媒介とする社会的実践の欠如を指摘し、西田哲学を「哲学を観る」という行為によって形成された観想の芸術論と彷彿させるのは、すでに論述した通りである。こうした田辺の行論に、確かに彼のいう実存協同態における救済行が見られる。だが、はたして先進である彼の「制作即救済」と共に他者を苦難から救い出すことは、我々現代人にはできるのだろうか。

我々は田辺の「還相行即著作」に直面するとき、その内容の緻密さとその構造の美しさに圧倒されるばかりである。それらの著作には、現代の知識人をして田辺の還相行に引率されるのを躊躇せしめるものがあるのではないか。まして知識人以外の階層にいる人々をや。もし種族の違いを考慮し、それらの種族に化して彼らを救うという菩薩行が田辺哲学の本質だとすれば、我々は知識人以外の人々の田辺哲学に対して示す理解不可能の声を聞いていか

に接すべきだろうか。それはおそらく、絶対と田辺を含めた無数の先進と共に彼らの立場に立つて彼らに理解できるような言葉と

※『田辺元全集』（筑摩書房、第二版）と『西田幾多郎全集』（岩波書店、新版）と『ヴァレリー全集』（筑摩書房）からの引用に際し、それぞれ「Ⅰ巻号・頁数」、「Ⅱ巻号・頁数」、「Ⅲ巻号・頁数」と記し、旧漢字と旧仮名遣いは新字に改めた。

Paul Valéry, *Varités*, (Paris: Gallimard Press, 1945)

(1) これについて、田辺の戦後著作群に直接的間接的に散見することができる。

(2) 藤田正勝『西田幾多郎——生きることと哲学』（岩波新書、二〇〇七年）、第五章と第六章を参照。

(3) ヴァレリーが芸術論を通して達した社会的見地に対して、田辺は「私にとって一段と力強い感を与えるのは、その説く社会と個人との対立的統一、その各々の否定転換の媒介関係が、従来私自身、社会の歴史的行為的自覚を意図して考えた種々の媒介の弁証法、私のいわゆる「種の論理」に、全く符合することである」（T13-117）という。

(LIAO, Chin-Ping (りょう・ちんぴん),

日本近代哲学、筑波大学大学院)