

## 〈あいだ〉を開く思考——近代日本哲学への視座——

木岡伸夫

はじめに

明治以降の近代日本哲学を総括するという観点から、課題に答えたい。無謀の誇りを受けることは重々承知ながら、一世に半に及ぶ「哲学」<sup>①</sup>の営為をトータルに評価することは、それが主体である日本人にとってもつ意義と、世界に対する日本哲学の寄与を明らかにするために不可欠である。本稿は、そのための簡略な見取図を叩き台として提供する。議論の筋は、西田幾多郎以後の「哲学」発展の頂点を、弟子山内得立の「アナログアの論理」に見定め、それに先行して、あるいは同時的に着想された類似の思想として、和辻風土学におけるアナロジー、「種の論理」(田辺元)、「形の論理」(西田・三木清)を順に瞥見する。その上で、山内の到達点を〈無のアナログア〉として要約し、それに対する理論的補強の狙いに立って、その改訂版であ

る〈緑の論理〉を提示する。

### 一 和辻風土学におけるアナロジー

明治以降、西洋に学んだ多くの日本人の中でも、和辻哲郎は西洋文明に対する自己の立ち位置を見きわめるきつかけとして「風土」を発見し、そこから独自の風土学をうちたてた存在として際立つ。その独自性は、〈自己認識〉と〈他者認識〉を同時に成立させるアナロジー(類比)の方法にある。それは、異質な風土の比較をつうじて、自他を区別し関連づける手続きである。これにより、没主体的な欧化主義、自文化に固執する国粹主義、のいずれをも〈脱中心化〉する道が開かれた。

和辻はヨーロッパ留学(一九二七年)の途次、四〇日に及ぶ航海中に見聞した「さまざまの風土」の印象を、留学先のベルリンで刊行直後のハイデガー『存在と時間』を知ったことから

着想した「人間存在の空間性」をめぐる反省と突き合わせることによって、独自の風土学の構想に到達した。「人間存在の風土性」への着眼は、やがて「人間存在の歴史性」というもう一つの観点と統合され、和辻倫理学の基盤をなす人間存在論の両輪を形づくることになる。和辻以前にも以後にも考えられたことのない風土学の独自性は、自他を徹底的に相対化するアナロジイの方法にある。日本近代「哲学」の世界への寄与は、何よりこの論理にある。『風土』（一九三五年）に見られるアナロジイは、次の二段階の構造を有する。

1 アナロジイ——「モンズーン」的東アジアの特殊形態として、〈南洋・インド—南シナ（中国—日本）を区別しつつ、同一基調（気候としての「湿潤」、人間性としての「受容性・忍従性」）の下に関連づける。これにより、同一的風土を形づくる異質性（差異）が、驚きとともに発見される。

「モンズーンのところにインド洋を渡った旅行者は何人も経験するところであるが、風の吹きつける側の船室は、いかに暑くとも窓を開くことができない。恐ろしい湿気を含んだ風を自由に受け容れることは、すなわちその室を住み難きものとするにほかならぬ。「暑さ」よりは「湿気」の方が堪え難いのである……」（『風土』第二章 三つの類型）

「一 モンズーン」岩波文庫、一九七九年、二九—三〇頁）

暑熱・湿潤は、日本に生まれ育った自身になじみ深い気候ながら、南洋地域のそれが度外れたものであることを、和辻は航

海中に身をもって知る。同一の「モンズーン」域に、特色を異にする三つの特殊な風土の存在することが発見される<sup>③</sup>。このアナロジイは、最小値である「日本」から最大値としての東アジア全域にまでわたる〈自己領域〉を画定する。

2 アナロジイ2——〈モンズーン—沙漠—牧場〉という周知の三類型をうちたてる。その眼目は、自他を対比させる直観にある。「第二章 三つの類型」に置かれた次の一節は、インド洋から紅海に入り、アラビア半島南端のアデンに上陸したときの印象である。

「人間は必ずしも自己を自己において最もよく理解し得るものではない。人間の自覚は通例他を通ることによって実現される。しからば沙漠の人間の自己理解は霖雨の中に身を置くことによつて最も鋭くされるであろう。このことは沙漠のならざる人間が旅行者として具体的沙漠に接近し得ることを立証するものである。彼は沙漠において己が歴史的・社会的現実のいかに沙漠のならざるかを自覚するであろう。が、この自覚は沙漠の理解によつて可能となるのである。」（同書五四—五五頁）

「沙漠的人間」と「沙漠のならざる人間」（モンズーン的人間）が対比されることにより、自他の理解が一对のものとして同時に成立することがわかる。「モンズーン的人間」と「沙漠的人間」は、それぞれ自己にとつて異質な風土に身を置くことから、〈自己認識〉と〈他者認識〉をうちたてる。そこには、類

似性と異他性をもって自他を関連づけるアナロジの働きがある。〈モンズーン—沙漠—牧場〉という三つの類型は、氣候と人間性の組み合わせにおいて区別され、かつ関係づけられる。それを定式化すると、次のようなアナロゴン（類比関係）が成立する（「Ⅲ」の意味は後述する）。

〔氣候〕 〔人間性〕

湿潤：受容的・忍従的

〔風土類型〕

モンズーン

Ⅲ 乾燥：敵闘的・服従的

沙漠

Ⅳ 湿潤+乾燥：規則的・合理的

牧場

3 アナロジー1・2の関係——時間順において先行する1の意味を、後続する2が具体化する。それゆえ2がなければ、1もない。しかも1の浮上によって、2の分節化が促進される。ということは、これらはいずれも単独では機能せず、他による支持・強化を待って、一体的に働くということである。第一段階のアナロジーは、〈われわれ〉としての〈自己領域〉内部を分節化し、その外延に相当する「東アジア」を画定する。第二段階のアナロジーは、〈自己領域〉に対する外部の非自己Ⅱ〈他者領域〉を区別する。後者は、「東アジア」に対する「西アジア」〔ヨーロッパ〕として具体化される。

二段階のアナロジーが連動することによって、〈自己—他者〉の区別が相関的に成立する。この区別は厳格ではなく、恣意的

な線引きを許す。日本のみを〈自己〉とすることも、隣国の朝鮮・中国や、場合によってはインドまで含めた「一つのアジア」<sup>(5)</sup>へと〈自己〉を拡張することも可能である<sup>(6)</sup>。ただし、〈自己〉が〈他者〉と相対的であり、〈内〉なる自己と〈外〉なる他者の区別が必要となる以上、〈自己〉を全世界（人類）のスケールにまで拡張することはできない。

アナロジーは自他の認識をセットで成立させる思考であり、比例式（Ⅲ）によってその意味を次のように言い表すことができる——例…「モンズーンの湿潤における人間が受容的・忍従的であるように、沙漠的乾燥における人間は敵闘的・服従的である」。つまり、「自然と人間のあり方が、風土Aにおいてしかじかであるように、風土Bにおいてもしかじかである」。これは、自己の存在様式を他のそれと比較し関連づけることによって、自他をもとに相対化し、脱中心化する思考にほかならない。アナロジーは自他の弁別にもとづき、たがいの接近を図る手続きとして、関係設定の論理である。それが複数項の関係構築にプラスに機能した場合、自他の相互理解や融和の可能性が開かれるということが出来る。しかしそのことは、反面で次のような陥穽にもつながることを承知しなければならない。

すなわち、「一視同仁」による全体主義の危険である（「大東亜戦争」の教訓を想起せよ）。このことを念頭に置いて、和辻の遺産をどう生かすべきかが考えられなければならない。和辻のアナロジカルな方法は、いまだ萌芽的段階にとどまる<sup>(7)</sup>。それ

をライフワークとしての「アナログアの論理」に仕上げたのが、西田幾多郎門下の山内得立である。そこに行く前に、西田、田辺、三木の動向を見ておきたい。

## 二 形の論理——西田幾多郎・三木清とその周辺<sup>⑧</sup>

昭和初頭にマルクス主義が日本に入ってきて、思想的流行の観を呈した。その影響を哲学理論の面に限定するならば、ヘーゲル・マルクスの具体化した弁証法の論理が、ある仕方では受容されたという点が挙げられる。それは、マルクス主義に忠実な左翼思想家を輩出するとともに、西田幾多郎や田辺元のように左翼とは無縁の「保守的」思想家にとっても、弁証法の論理が自己表現の手段になったという事実に顕れている。彼らの下では、「無の思想」という古い酒が、「弁証法」という新しい革袋に盛られた。

まず田辺が、西田の「絶対無」を無の実体化であるとして攻撃し、絶対無は絶対否定でなければならないという立場をとって、「絶対媒介の弁証法」（絶対弁証法）を提起した。次いで、この批判に応じた西田は、自身の「場所の論理」における「一般者（無）の自己限定」を歴史的世界の現実に移すことによつて、「個物と個物の相互限定」という新たな論点をうちだす。ここにおいて、「絶対無」は個物と個物を媒介する「弁証法的一般者」と規定し直され、西田哲学後期の「弁証法的論理」の立場が姿を現す。

この経緯をどう見るべきか。弁証法の本家であるヘーゲル、マルクスにおいて、西洋形而上学にもとづく彼らの歴史観があり、歴史を動かす主体を「精神」もしくは「物質」に見立てることについての確信があった。しかし、それに類した歴史的経緯は、西田にも田辺にもない。彼らが「主体」に代えて主題化したのは、日本人にとっておなじみの「無」である。その「無」の論理的表現とともに「弁証法」に求めたわけだが、いわば借り物に過ぎない思想的衣裳の着こなしが、どちらの方がよりしっくりしているか、といった類の主導権争いが演じられた。

それが当時最先端の思想的モードであったという以外に、彼らが「弁証法」に訴えなければならぬ理由は何だったのか。田辺の場合、「弁証法」は西田批判の武器となった以外に、「種の論理」（社会存在の論理<sup>⑨</sup>）を具体化する役割を担った。民族・国家に代表される共同体は、「種的基本体」と称され、弁証法の「即自」に相当する「二次元の統一」を意味する。これに対して、共同体に反抗する個人は、その反定立として「二次元の統一」を形づくる。つづいて、「種」（定立）と「個」（反定立）の矛盾は、人類的普遍性を志向する「類」によつて止揚され、かくして「三次元の統一」（総合）が成立する。このように田辺の「種の論理」は、〈種—個—類〉という三つの水準を否定的媒介によつて関連づける「弁証法」の姿をとる。

フランス社会学から想を得た「社会存在の論理」が、時代の趨勢に乗じて、たまたま「弁証法」という衣裳をまとうことに

なった。注目したいのは、その内実が本家西洋の弁証法論理の型に沿うかどうか、といった些末な問題ではなく、国家・個人・人類にまたがる社会的存在のあり方や倫理が、明治以降の日本において、初めて正面から問題にされたという事実である。(同時代の和辻の「間柄」の倫理学には、種と個の葛藤を意味する「個と全体の弁証法」はあっても、「類」の理論的地平はまだ開かれていない。)

他方、西田は弟子である三木清の提唱する「形の論理」に示唆を受け、自身の後期哲学のテーマとして導入した。それは、三木だけではなく、田辺の「種の論理」からも、種と個の「弁証法」を借りてつくられた折衷的産物<sup>10</sup>である。

三木における「形の論理」とは何か。戸坂潤とともに昭和初頭のマルクス主義にいち早く反応した三木にとって、弁証法は、形而上学への囚われから自由になった主体が、歴史を切り拓き、つくりかえてゆく実践の論理という意義をもった。しかし、変革の論理たる弁証法の根底にも、形而上学(歴史哲学)の縛りが潜んでいる。歴史の目的論を断ち切る上で有効なツールは、歴史の底に有的な実体を想定しない師西田の「無の論理」である。かくして三木は、独自の人間学のテーマとして、「無の論理」と弁証法の統一を企てる。それが「形の論理」の基本性格である。

『構想力の論理』は、特にカントの目的論的構想力に焦点を合わせて「形の論理」の具体化を模索したが、完成に至らな

った。理由はいろいろ考えられるが、可視的な「形」を不可視の「型」(「形なき形」)との関係で把える東洋的伝統が、視野に入らなかつた点を挙げたい。師西田の「無の論理」には、禅仏教の経験についての反省が含まれているが、そちらの方から「形」の問題に接近すればどうだったか。その三木が、カント解釈の注目点として「類比」(Analogie)に言及している箇所<sup>11</sup>で、山内得立(一八九〇—一九八二年)の「アナロギア思想の位置」(『體系と展相』一九三七年)を参照している。山内は、西洋古代・中世哲学の研究をつうじて「アナロギア」に注目し、そこから東西の哲学的論理の統合を自己の課題として引き受けた。その戦後の歩みに、「哲学」の一つの到達点が認められる。

### 三 アナロギアの論理

一九三〇年代に和辻風土学が具体化したアナロジイ、同時期に西田や三木が「形の論理」として追究したものは、異質な存在を区別すると同時に関係づける思考であった。それは、形式論理や弁証法を典型とする二元論の支配する西洋哲学には見られない(「あいだを開く思考」)の型であり、それを日本「哲学」独自の思惟内容と見ることがふさわしい。西田の直弟子であった山内得立は、京大で古代中世哲学を教える中から、プラトン以来の二元論の伝統と向かい合い、「アナロギアの論理」によってその難点を克服しようと企てた<sup>12</sup>。その本領は、インドの大乗仏教に発するレンマ的な「即の論理」を、西洋形而上学の「存

在の「アナロギア」(analogia entis)と統合したことにある。彼以前の日本哲学が求めてなしえなかった東洋と西洋の「論理的綜合」に、山内は他の誰よりも接近した。「アナロギアの論理」の最終的な定式は、「存在のアナロギア」を「即の論理」と噛み合わせることによって具体化された「即非の論理」である。その前段階として、山内八四歳の著書『ロゴスとレンマ』(一九七四年)における「即の論理」を見ておこう。

### 即の論理

大乘仏教の祖師龍樹(ナーガールジュナ)が、『中論』で提示したテトラレンマ(四つのレンマ)を、山内は次のとおり定式化する。

I A (肯定)

II 非A (否定)

III Aでもなく非Aでもない(両非)

IV Aでもあり非Aでもある(両是)

I・IIのレンマは、たがいに矛盾の関係(ディレンマ)を構成する。しかし、IIIの二重否定は、それ自体、矛盾律に背馳する。さらに、否定されたばかりの両項が、一転、同時に肯定されるIVのレンマも、矛盾律を侵犯する。そのうえ、この両レンマは、たがいに絶対矛盾的な事態が両立する「即」<sup>(13)</sup>の関係に立つ。「即の論理」が意図するのは、形式論理の排中律(Aか非Aか)では閉ざされる二者の「中間」(あいだ)の境域を開くことである。この意味において、「即の論理」は「中の論理」<sup>(14)</sup>

である。

### 即非の論理

二値論理を旨とする西洋の「ロゴスの論理」は、二元対立に置かれた存在(人と自然、人と人)の〈あいだ〉を閉ざす。これに対して、東洋の「レンマ的論理」(即の論理)は、「中」の境域を確立することによって〈あいだ〉を開く。人と自然、さらに人と人の〈あいだ〉が閉ざされてきたことが、近代以後の環境破壊の根本原因ではないだろうか。とりわけ、人と人の〈あいだ〉を開くという視点は、大乘仏教の縁起観と深くかわり、最後に取り上げる〈縁の論理〉につながる。

しかし山内は、遺著『随眠の哲学』(一九九三年)に至って、この理路を辿り切ることなく、西洋形而上学の存在論的伝統に復帰する。ここでは、「存在」と「存在の根拠」が峻別される。一方、存在の根拠は神ではなく「無」とされる。山内は、存在者から存在の根拠を窺う「存在のアナロギア」の形式を借りつつ、存在の根拠を神から「無」に置き換えた。存在の根拠は、そこから存在と非存在の区別が生まれるものの、それ自体は存在でもなく非存在でもない「非」の地平を表す。かくして、「即の論理」におけるレンマ的論理に西洋形而上学の論理がかみ合わされた結果として、「即非の論理」が成立した。

### 四 〈無のアナロギア〉あるいは〈縁の論理〉

西洋形而上学における「存在の根拠」を、山内は神から「絶

対無」に置き換える。とすると、それはもはや「存在のアナロギア」ではなく、「無のアナロギア」と呼ぶべきである。筆者は、そこに山内による総合の努力を認めるにやぶさかではないが、①神の位置を「無」とすることは、西洋的論理にとつては受け容れがたい、②存在論の優先により、東洋的な論理の真骨頂が見失われる、という二点を考慮して、これを自己の結論として受け容れることを保留する。筆者としては、ここから①の議論に立ち入ることは控え、②に関する論点補強という形で、「無のアナロギア」に若干の修正を施したい。

西洋形而上学は、超越的絶対者（「存在」としての神）とそれを信じる人々との関係性を、垂直的な（あいだ）として開く。あらゆる共同社会は、固有の神とそれを信仰する人々との垂直的な（あいだ）を有する。超越的次元とのかかわりは、いずれの社会にも存在するが、それによる内的結合力の強さは、同様の内的結合力を有する他の社会との緊張・対立を生じずにはすまない。

当該社会に固有の絶対者を信じる共同体Aと共同体Bが、争うことなく共存できるための条件は、（1）特定の神が、それを信仰する共同体を超えて他の共同体に君臨するという仕方、で、「普遍性」を主張することがない、（2）それぞれの民族・国家の神が、その地位を失うことのない仕方であり立つことができるように、垂直の（あいだ）を開く、ということである。それが可能になる唯一の道は、いかなる神も絶対ではない、と

してすべての神がいったん否定されながら（レンマIII）、一転、その否定によっていかなる神も肯定される（レンマIV）、というレンマ的な論理の地平に立つことである。「即非の論理」は、このような方向性を窺わせるものの、いまだ十分ではない。なぜならそれは、「神一人」の垂直的な（あいだ）にのみ注目して、「人一人」の水平的な（あいだ）に言及していないからだ。

「即非の論理」よりも前に「即の論理」を触発したのは、大乘仏教の縁起説である。そこには、自他がそれ自体では何ものでもなく（無自性空）、自己の存在が他者に依存して成立するという「相依相待」の思想が含まれている。「即非の論理」（無のアナロギア）に欠如する点があるとすれば、それは同じ水準で並び立つ自己と他者、共同体の内と外を結ぶ水平的な（縁）の思想である。この思想を取り込む形で「縁の論理」を仕上げることによって、垂直と水平、二種の（あいだ）が統一される。それによって人々は、それぞれ特定の神への信仰を維持しつつ、他の神を信じる人々と相互排除の関係に立つことなく、たがいの（あいだ）を開くことができる。

## 結論

日本近代「哲学」は、戦前の一九三〇年代、自己の思想的伝統とは異質な西洋形而上学との交渉をつうじて、自他を相対化しつつ関係づけるアナロジーの思考を展開した。アナロジーとは、多様な存在の異なりを認めつつ、たがいに関係づける思考、

〈あいだを開く思考〉である。和辻風土学、「種の論理」(田辺元)、「形の論理」(三木清・西田幾多郎)は、いずれもこの方向に大きく踏み出した力業であるが、最終地点にまでは至っていない。戦後の山内得立によって、「アナログアの論理」が現実化した。その〈無のアナログア〉は、西洋形而上学がもつ存在論の型を踏襲しながら、究極の存在 $\parallel$ 神を無化する「即非の論理」に落着いた。筆者は、そこに含まれる垂直的な〈あいだ〉に、水平的な〈あいだ〉を噛み合わせることによって、〈縁の論理〉が新たに具体化されると考える。

西洋における「存在のアナログア」、東洋における「即非の論理」のいずれにも、絶対者との垂直的な〈あいだ〉の思想が認められる。ただし、これらのいずれにおいても、人々を結ぶ水平的な〈あいだ〉には、垂直的なそれに比べて、第二義的な位置づけしか与えられていない。〈縁の論理〉は、二つの〈あいだ〉に対等の重さを与えようとする。そのことによって、異なる社会に生きる人々において、それぞれの信じる絶対者(神)は異なっている、各々の共同性が内へと閉じられることなど、対等同格の出会いが実現する可能性を示しうると考える。このような意味での〈縁の論理〉を世界に発信する $\parallel$ と $\parallel$ を、日本「哲学」の責務であると筆者は考える。

(1) 西洋起源の philosophy を輸入し翻訳することから始まった近代日本の哲学を、前者から区別するために、後者については特にカギ

ッコを付す。

(2) 十八世紀ドイツの牧師ヘルダーは、神の創造にかかる人類の多様な様が風土の異なりによることを見出し、Klimatologie を創唱した。ヘルダーから「人間存在の風土性」を示唆された和辻は、Klimatologie を「風土学」と訳して日本に導入した。しかし、和辻の風土学とキリスト教文明に規定された Klimatologie の学問的性格は、原理的に区別されなければならない。

(3) 航海中の最初の海外寄港地は、上海であった。「風土」第二章で省略された「シナ」および日本の風土性は、「第三章 モンスーン的風土の特殊形態」でくわしく論じられている。

(4) 帰国後の和辻は、風土論の内容はそのままに、題目のみ「国民性の考察」と変えて、京大で講義する。残された「ノート」(和辻哲郎全集 別巻二)岩波書店、一九九二年)によれば、モンスーン・沙漠・牧場の区別は、東亜細亜・西亜細亜・欧羅巴という「国土」の区別に置き換えられている。

(5) 「アジアは一つである」(岡倉天心『東洋の理想』講談社学術文庫、一九八六年、一七頁)。

(6) 逆に、〈自己〉領域が「日本」全土まで縮減された場合には、それまで〈自己〉の一部を構成していた周辺東アジア地域は、〈他者〉領域へと転じる。

(7) 和辻におけるアナロジーの帰趨については、本学会につづく国際学会で、「和辻風土学における「アナログアの論理」」(Logic of analogy in Watsuji's *Fudogaku* (Mesology))と題して発表を行った。 Cf. "Views of Watsuji Teisuro from around the World", International Conference, 25-26 June 2016, Nanzan Institute for Religion and Culture, Nagoya.

(8) シンポジウムの配布資料に盛り込んだものの、口頭発表のさいには時間的制約のため割愛した本節の内容を、以下に再現する。

(9) 「種」(一次元)、「個」(二次元)、「類」(三次元)から成る「社会存在の論理」は、一般には——田辺自身も含めて——「種」が全体を

代表する形で「種の論理」と称される。本稿もその通例に従うが、その本質がどこまでも三項関係であることを、このさい強調してきた。

(10) 一九三〇年代の日本哲学が、西洋哲学の規矩からある程度自由になって、自前の哲学的論理を志向したことの証が「形の論理」である。たとえば、「種」(Species)それ自体が「形」を意味するように、田辺の「種の論理」も、内実は「形の論理」にほかならない。また三木の提唱した「形の論理」を西田がそのまま借用した事実が物語るように、たがいに概念や方法の共有を許す雰囲気、西田及びその周辺(京都学派)にあったという事実も、「折衷」を促す土壌であったと考えられる。

(11) 『構想力の論理』(三木清全集第八巻)岩波書店、一九六七年、四五八頁。

(12) プラトンの形而上学は、イデアと現実を根本的に分かつデアレクティック(弁証法)であるが、本質的に分断された二つの次元を結びつける方法は考えられず、以後の哲学の歴史においても問題は未解決にとどまっている。山内が引き受けた問題とそれをめぐる反省は、戦前の「體系と展相」(一九三七年、弘文堂書房)に展開されている。特に、同書中の「超弁証法」「混合の論理」を参照。

(13) 「即とは分かれたものが同時にあり、分かれたれであるまに一人であることである」(山内得立『ロゴスとレンマ』岩波書店、一九七四年、三〇九頁)。

(14) テトラレンマにおいて、Aと非Aとは二重否定(Ⅲ)かつ二重肯定(Ⅳ)の関係に立つ。このことが、Aと非Aの中間を開くこととされる。「中とはただ二つのもの間にあることをではなく、それがふたつのものの孰れでもなく、そしてそれ故にそれらの孰れでもあり得ることを意味する」(山内得立『新しい道徳の問題点』理想社、一九五八年、七三頁)。

(15) 龍樹の大乗仏教に心を寄せた『ロゴスとレンマ』には、「第五 縁起の構造」の一章が含まれていた。しかし遺著『随眠の哲学』(一九

九三年)では、龍樹に対する批判と歩を揃える形で、縁(起)への言及も影を潜めた。

(きおか・のぶお、哲学・倫理学、関西大学教授)