

## 「思想間の対話」とは何か、それはなぜ必要か

藤田正勝

まず最初に、なぜ「思想間の対話」とは何か、それはなぜ必要か」というテーマでお話ししようと思っただか、その背景についてお話ししたい。

わたしたちは、いま、たいへん生きにくい時代に遭遇している。解決がたいへん難しい多くの課題に直面している。グローバル化によってわたしたちは多くのものを手にしたが、しかし、他方でそれが引きおこした問題もまた多い。まず、人々の関心がただ経済的な利益を追求することにのみ向けられるようになったことが、いちばん大きな問題であると言えるであろう。そのような利益追求によって、さまざまな場所で格差が生まれ、対立や軋轢が生まれている。民族や宗教、肌の色や性の違い、政治的な見解など、さまざまな観点から異質なものを発見し、その「他者」を誹り、排斥することで、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風潮が生まれてい

る。自分だけの生活や利益を守ろうという動きが前面に出てきている。そのために政治がポピュリズムへと走り、それがさらにそのような風潮をいっそう強く、そして対立をいっそう深刻なものにしている。

そのような状況のなかで、文化と文化、民族と民族、宗教と宗教のあいだの溝がいつそう深くなる方向へと動きはじめていく。長い時間をかけて作りあげられてきた人間の営みに亀裂が入ろうとしている。ここで踏みとどまらなければならぬという思いが強くなる。

そうした状況にすぐに有効性を発揮する対処法があるわけではない。それぞれがそれぞれの歴史や文化を担っていることを認め、尊重しあうことから出発する以外に道はない。そういう姿勢をもちながら、互いに「対話」することが、いま改めて求められているのではないかと考える。人類はこれまでもそのよ

うにして自らの文化を豊かなものにしてきた。異質なものに触れ、そこから刺激を受けることによって、わたしたちの文化は発展してきた。異なった文化や考え方は、お互いがお互いを豊かにしうる源泉なのである。その原点にいま立ち戻る必要を強く感じている。——これが発表の背景にある私の思いである。

### 一 なぜ思想間の対話が必要か

まず、「なぜ思想間の対話が必要か」という問いから始めたいと思う。

そのことを考えるために、カール・ポパー (Karl Popper, 1902-1994) の「フレイムワークの神話」(The Myth of the Framework, 1976) という論文を手がかりにしたい。ポパーは一九〇二年にウィーンで生まれ、ウィーン大学で数学や物理学を学んだ人であるが、のちにイギリスに渡り、ロンドン・スクール・オブ・エコノミックスの「論理学・科学方法論」講座の教授を務めた人である。代表的な著作には科学哲学上の大きな業績である『探求の論理』(Logik der Forschung, 1934, 邦訳は英訳 (The logic of scientific discovery, 1959) に基づいて『科学的発見の論理』という題になつてゐる) や政治哲学に関する『開かれた社会とその敵』(The Open Society and its Enemies, 1945) などがある。科学哲学だけでなく、社会哲学の領域でも多くの業績を残した。

ポパーの思想について語る上で重要な意味をもつものの一つ

に、トマス・クーン (Thomas Kuhn, 1922-1996) とのあいだで行われた、いわゆる「パラダイム論争」がある。よく知られているように、クーンは一九六二年に『科学革命の構造』(The structure of scientific revolutions) という著作を発表して、いわゆる「パラダイム」論を展開した。同じ概念や方法、言い換えれば同じ「フレイムワーク (準拠枠)」のもとで研究を進める場合には、有意義な対話や相互批判を行うことができるが、しかし、異なったパラダイムを有する者のあいだでは——たとえば新しいパラダイムのもとで考えはじめた人と、古いパラダイムに固執して考える人のあいだでは——有意義な対話や相互批判を行うことができないということをクーンはそこで主張した。

それに対してポパーは「フレイムワークの神話」を発表し、クーンの主張を、科学の合理性と客観性を否定するものとして厳しく批判したのである。この両者の応酬をきっかけに生まれたのが「パラダイム論争」であった。ポパーはクーンの相対主義、つまり「フレイムワーク」がもつ意味を強調する立場を批判して、「どこまでも合理性を追求しよう」と言うことができる。

要するに、ポパーは、パラダイムを共有しない者のあいだでは有意義な議論を期待することはできないという、クーンの「通約 (共約) 不可能性」(Incommensurability) のテーゼは一つの神話にすぎないと批判したのであるが、その基本的な考え

方は次の文章のなかによく見てとれるであろう。「多くの見解を共有している人々（つまり、パラダイムを共有する人々）」のあいだでなされる議論は、たとえ楽しいものではありえても、実り多いものにはなりえないであろう。他方、非常に異なったフレームワーク間の議論は、たとえ多くの場合きわめて困難であり、おそらくそれほど楽しいものではないにしても、きわめて実り多いものになりうるという……テーゼを私は擁護した<sup>①</sup>」。つまり、パラダイムを異にするということは、対話の不可能性を意味するのではなく、むしろ概念や方法を異にするが故に、対話はたしかに容易ではないが、しかし、そこでこそ創造的な対話ができるということこそポパーはここで主張しているのである。

ここではフレームワークという言葉は、直接には、科学者が共有する理論的な枠組みという意味で使われているが、それにとどまらず、広くわれわれのものを見る見方一般についても当てはまる言葉として理解することができるであろう。ポパー自身も、おそらくはそのような広がりを見定めて、次のように述べている。フレームワークを異にした見解を前にしたときに、言い換えれば、より困難な問いを問いかけられたときに、われわれの見解は、「より強く揺さぶられ、……それ以前とはよほど異なった仕方でものごとを見ることができるようになる。つまり、知的地平がより広く拡張される」というように述べている。もちろん、それは決して容易ではない。しかし、異なった

見解、異なったものの見方に触れることによって、われわれは、少なくともわれわれの視点が一つの視点——一つのフレームワーク——であることを自覚し、その妥当性を検討することが可能になるのではないかと考えられる。

最初に「なぜ思想間の対話が必要か」という問いを掲げたが、それに対しても、ここから答えることができるのではないかと考えている。つまり、他者との対話を通して、自らの思想を相対化し、その思考の枠組みを流動化すること、そして他者の思想との違いのなから思想の新たな発展の可能性を探っていくこと、そうしたことが可能になると考えている。

## 二 思想間の対話は容易ではない

いまま、思想間の対話が重要な意味をもつとしても、それは決して容易なことではないと述べたが、具体的な事例を通した方が分かりやすいと思うので、九鬼周造とハイデガーとのあいだでなされた「対話」——パラドクシカルであるが、「対話」が困難をはらむということを問題にした「対話」——を例にお話ししたい。

九鬼周造は東京大学を卒業したあと、一九二二（大正一〇）年から一九二九（昭和四）年まで、当時としては例外的に長期にわたってドイツおよびフランスに留学した人である。最初、新カント学派の泰斗リッケルトのもとで学んだが、ベルクソンを慕って一九二四年から一九二七年までパリに滞在した。その

後ドイツに戻り、まずフライブルクでフッサール、オスカー・ベッカーから現象学を学んだ。またその年の冬学期にはマールブルク大学に移り、ハイデガーの講義を聞く機会をもった。

ハイデガーのもとで学んだことは九鬼の思想形成に大きな意味を持ったが、他方、ハイデガーにとっても九鬼との対話は興味をそそられるものであったようである。そのことを示すのがハイデガーの『言葉への途上』(Untwegs zur Sprache, 1959)に収められた「言葉についての対話から——一人の日本人と問う者とのあいだでの」(Aus einem Gespräch von der Sprache, Zwischen einem Japaner und einem Fragenden, 1953/54)と題された文章である。これは一九五四年にドイツ文学者の手塚富雄がハイデガーを訪れた際になされた議論をもとに執筆されたものであるが、そのなかでハイデガーはかつて九鬼と「いき」についてしばしば話し合ったこと、そしてその対話のなかで、「われわれの対話のもつ危険性」がはっきりと表面化してきたということ述べている。

具体的に言うと、九鬼は、「いき」という日本の芸術の根底にあるものについてハイデガーに語った際に、それをフッサールやハイデガーの概念を使って説明した。それに対して、ハイデガーは、そのようにヨーロッパの美学あるいは哲学の概念を用いて、ヨーロッパ的なものとはまったく異質なものを把握することができると、「東アジアの人々にとつて、ヨーロッパの概念体系を追い求めることは、必要かつ正当なものかどうか

か」、このような疑問を抱いたのである。そのようなことをすれば、むしろ「東アジアの芸術の本質は蔽われてしまい、その本質にふさわしくない領域に押し込められてしまうのではないか」、これが九鬼の試みを前にしてハイデガーが感じとった危険性であった。

### 三 思想間の対話とはどのような営みか

たしかにハイデガーが言うように、「思想間の対話」にはつねに「危険性」がつきまとう。しかし、その危険と背中合わせでこれまでも多くの対話がなされ、多くの成果が挙げられてきたとも言えるのではないか。あるいはその「危険性」を生みだしている思想間のへだたりが、逆に「対話」をより大きな意義をもったものにしていくということも指摘できるのではないか、そうしたことを意識しながら、最後に「思想間の対話とはどのような営みか」という点について考えてみたい。

まず指摘したいのは、これまでの話からでもご理解いただけるかと思うが、われわれのものの方には、たいてい先入見というものがまわりついているという点である。当然のこととして見過ごされている前提、隠された前提があると言つてもよい。そのことを西田幾多郎の『善の研究』を手がかりにして考えてみたい。

『善の研究』における西田の思索の歩みはデカルトとともに始められている。第二編「実在」の第一章「考究の出立点」の

なかで西田は、「今若し真の实在を理解し、天地人生の真面目を知らうと思ふたならば、疑ひうるだけ疑つて、凡ての人工的假定を去り、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」(一・四〇)<sup>3</sup>と記している。この「疑ひうるだけ疑つて」という徹底的な懐疑が西田の思索の出発点であったと言つてよい。

そのように西田が語るとき、デカルトのいわゆる方法的懐疑が意識されていたことは言うまでもない。このように西田の思索の歩みはデカルトとともに始められたと言ふことができる。しかしその懐疑の結果、西田が見いだしたものは、必ずしもデカルトと同じものではなかつた。デカルトがその懐疑から導きだした結論は、周知のように、「私がいっさいのものを虚偽であると考へようとしているときにも、そのように考へている私は必然的に何ものかでないならぬ」(632)<sup>5</sup> というものであった。いわゆる「我思う、故に我あり」(Cogito, ergo sum) ということをデカルトは結論として導きだしたのである。『哲学原理』ではデカルトはそのことを「疑っているあいだ私たちが存在していなければ、私たちは疑ふことができなない。そしてそれは、秩序正しく哲学する場合に、私たちが認識する最初の事柄である」(89) とこのように言い表している。

それに対して西田は『善の研究』の第二編第二章「意識現象が唯一の实在である」で、「意識は必ず誰かの意識でなければ

ならぬといふのは、単に意識には必ず統一がなければならぬといふの意にすぎない。若しこれ以上に所有者がなければならぬとの考ならば、それは明に独断である」(一・四六)と述べている。意識に先立つて意識の所有者の存在を前提することを、西田は「独断」として退けたのである。

両者の違いをより明瞭にするために、デカルトの『省察』(一六四一年)を、具体的にはそこに記されているデカルトとトマス・ホッブズとのあいだの議論を取りあげることにした。デカルトのこの著作は、デカルト自身の六つの省察だけでなく、言わばその付録として、デカルトの主張に対する他の哲学者の批判と、さらにそれに対するデカルトの答弁とを収めるという構成をとっているが、トマス・ホッブズの批判とそれに対するデカルトの返答とは「第三の論駁と答弁」として『省察』のなかに収められた。

デカルトは第二省察「人間精神の本性について」のなかで改めて“cogito, ergo sum”の問題について論じたが、それについてホッブズは、「私は存在する」という命題の知が、「私は考へる」という命題に依存していることを認めた上で、この「私は考へる」という命題に関する知をわれわれはいついたどこから得るのかという問いを立てて、次のように述べている。「われわれは何であれ働きというものを、その主体(基体)なしに思ひ浮かべることはできない。たとえば踊ることを踊るものなしに、知ることを知るものなしに、考へることを考へるものなし

に思い浮かべることができないように」(7/173)。

デカルトはその答弁のなかで、ホッブズがこの命題から、「考えるものは、何かある物体的なものである」という帰結を導きだしたことに對し、そのような推論にはいかなる根拠もないというように反論しているが、しかし、「われわれはいかなる働きもその主体(基体)なしに思い浮かべることができない」という主張については、その正当性を無条件に承認している。あらゆる働きが「主体(基体)」に帰属するという主張をデカルトはホッブズと問題なく共有することができたのである。しかし西田はまさにその点でホッブズに、そしてデカルトに同意できなかつたと言つてよいであろう。デカルトとともに思索の歩みを始めた西田であつたが、その点では逆の結論を導きだしたのである。

その違いには、それぞれの言語、ないし言語の構造が、関わっているのではないかと思う。フランス文学者の中川久定が『思想』に発表した論文「デカルトと西田——二つの哲学の言語的前提」<sup>6)</sup>のなかでそのことを問題にしているのが、中川のこの論文に少し触れたい。

中川は、そこで、先に見たデカルトやホッブズの「われわれはいかなる働きもその主体(ないし基体)なしには考えることはできない」という主張は、ラテン語特有の——そこにもちろんフランス語や英語といった他のヨーロッパの諸言語も入ってくる——言語構造を根拠としてはじめて言えるのではないか、

ということを主張している。

それらの言語では、動詞が担うあらゆる行為が、主体(主語)の存在を前提にしているからである。いま問題にしたデカルトの“*cogito, ergo sum*”という命題に即して言えば、*cogito*という動詞についても、*sum*という動詞についても、主語は形の上では言い表されていないが、しかし、*cogito*なり *sum*という一人称単数形の語尾変化のなかに実質的にはその主語、つまり *ego* が現前していると言つてよいであろう。したがつて、動詞が屈折する言語によつて思索する人にとっては、主体(主語)が行為に先立つて存在するということは、当然のことであり、「いかなる働きもその主体(基体)なしには考えられない」というのは、フランス語を話す人であれ、英語を話す人であれ、すぐに一致することのできる命題であつたと考えられる。

しかしそれとはまったく違つた構造をもつ言語を話す人にとっては、それは決して絶対的な前提とは言えない。中川が先の論文で主張しようとしたのも、ヨーロッパの諸言語を話す人に特有の「言語的前提」があるということ、その前提の上に立つて、「いかなる働きもその主体(基体)なしには考えられない」ということが主張されているということ、そしてデカルトにせよ、ホッブズにせよ、そのような「言語的前提」に無自覚であつたということである——他方、西田の方もまた、自らの「言語的前提」に自覚的であつたわけではない——。デカルトは『省察』において、先に見た第二省察に対するホッブズの批判

に対する答のなかで、「フランス人とドイツ人は、まったく異なった言葉を思い浮かべているにも拘わらず、同じものについて、同じことを推理しようということを、いったい誰が疑うだろうか」(7178-179) という言葉を記しているが、フランス人とドイツ人のあいだではそうでありえても、まったく異なった構造をもった言語を話す人とのあいだでは、必ずしもそのように主張することはできないと考えられる。

そのことを屈折語でない日本語を取り上げて考えてみたい。日本語では、「暑い」とか、「痛い」、あるいは「できた」、「やった」等々、人称変化しない述語で、しかもそれだけで文章が成立する。この日本語の構造からは、先に見たデカルトとホッブズの共通の理解、つまり「われわれはいかなる働きもその主体(基体)なしに思い浮かべることはできない」という主張は必然的には生まれてこない。

この日本語における表現の構造は、偶然に生じたものではないと考えられる。相応の根拠があつてそのような表現形式が採られたと考えられる。「暑い」という場合で言えば、「暑い」という経験が、主体(基体)を前提にした形ではなされないために、そのような表現形式が採られたのではないかと考えられる。言語の構造の違いは、おそらく「経験」のあり方の違いと無縁ではない。むしろ両者は密接に結びついており、言語から切り離して経験だけを、経験から切り離して言語の構造だけを考えることはおそらくできないと思われる。

いま、経験が主体(基体)を前提にした形ではなされていないと言つたが、そのことを具体的に考えてみたい。たとえばわれわれは、「鐘の音がする」、あるいは「鐘の音が聞こえる」といった表現をすることがある。ここでは主体が背景に退いた形で経験がなされていると言えるであろう。そこで経験されているのは、あくまで「鐘の音が聞こえる」ということであつて、「私が……聞く」という事態ではない。それに対して、たとえばドイツ語であれば、同じ事柄が、「Ich höre die Glocken läuten.」という形で、英語であれば、「I hear a bell ringing.」という形で言い表されることになる。そこにははっきりと「私」が居合わせている。「主体」が優越性を保持した形で経験がなされている。

日本語の場合には、表現の構造のなかにそのような主体||言語の優越性は見いだされない。言わば非人称的なものが、つまり誰のものでもありうる「鐘の音がする」という事態が、それだけ単独で表現される。そのような表現がなされるのは、しばしば主張されるように、主語が省略されたからではなく、当の経験が非人称的な仕方であり、あるいは前人称的な仕方ではなされているからだと考えられる。「鐘の音がする」というのが第一的な経験のありようであり、「私」という主体||主語は、主体を特定する必要が生じたときに、第二的な経験について反省が加えられ、そこではじめて明示的に言い表されるにすぎない。

もし先に見たデカルトや西田の主張が、いま見たような経験、あるいは言語構造の違いを前提にしているとすれば、それが前提にするものは、いつそう自明なものとして受けとられ、その隠された前提に気づくことはきわめて困難になると考えられる。それだからこそ、——この発表の主旨に関わるわけであるが——異なった思想を対置し、比較すること、つまり「対話」が必要だと、申しあげたいのである。

つまり異なった思想を対置することによって、それらをお互に鏡として相互に映しあうことができると考えられるし、そのことによって、それぞれが「前提」として光をあてることができる。そして、それぞれの思想が先入見の上に成り立っていないかどうかを検討することができる。もしそこに先入見があれば、それを取り除き、そこから改めて問題を問いただすことができる。私が「思想間の対話」という言葉で具体的に考えているのは以上のような事態である。

私が「対話」の意味を強調するのは、こういう「対話」こそが、哲学に、事柄をその根源にまで問い進めていく力を与えているのではないかと、考えるからである。

- (1) Karl R. Popper: *The Myth of the Framework*. Edited by M. A. Notturno. London and New York, 1994, p.35.
- (2) *ibid.*, pp.35-36.
- (3) 『ハイデッガー全集』第二二巻『言葉への途上』一一七頁。

(4) 西田の著作からの引用は、新版の『西田幾多郎全集』(竹田篤司ほか編、岩波書店、二〇〇二—二〇〇九年)に拠る。引用のあとの数字は巻数と頁数とを表す。

(5) デカルトの著作からの引用は、以下の全集に拠る。引用のあとの数字は巻数と頁数とを表す。(*Oeuvres de Descartes. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris 1996.*)

(6) 中川久定は「デカルトと西田——二つの哲学の言語的前提」(思想)第九〇二号、一九九九年)のなかで、デカルトと西田の思索の「言語的前提」について論じるとともに、両者がそれぞれの前提に無自覚であったこと、それが両者の思索の制限になっていることを論じている。

\* 本稿は、日本学術会議哲学委員会主催の公開シンポジウム「知の受容と創造——思想間の葛藤と対話をめぐって」(二〇一六年一月一日開催)での発表の要旨である。

(ふじた・まさかつ、哲学・日本哲学史、京都大学名誉教授)