HOKUGA 北海学園学術情報リポジトリ
学校法人北海学園
北海学園大学
北海商科大学

タイトル	世俗の京都学派? : 大橋良介編『京都学派の思想-種々の像と思想のポテンシャル-』(人文書院2004年)
著者	犬飼, 裕一
引用	北海学園大学学園論集, 126: A1-A20
発行日	2005-12-25

Hokkai-Gakuen Organization of Knowledge Ubiquitous through Gaining Archives.

世俗の京都学派？

――大橋良介編『京都学派の思想――種々の像と思想のポテンシャル――』（人文書院２００４年）――

犬飼裕一

或る事物の真理が知られない場合、共通の誤謬があるのはよいことだ（パスカル『パンセ』、松浪信三郎訳）

近来一部の者によって知性に対する排撃が執拗に繰り返されている。知性とは西洋的なものであると云々。日本人には、東洋人には、知性がないと云うのか。（三木清「知性人」）

近代ヨーロッパに起源を発する「思想」と呼ばれる知的事業は、二つの基準を中心に発達した巨大な自己産出複合体を構成している。二つの基準の一つ目は、普遍性の基準であり、もう一つは過去に「思想」という名前で続けられてきた前例を深く知ることという基準である。人々は一方では自分の仕事が普遍性をもつのか否かを考えながら、同時に過去の知名人の言説に対する造詣の深さを競う。新たな「思想」を生み出すための必須条件は、先行者の探求への知識でなければならない。「新らしさ」や「独創性」は、あくまでも過去によって保証されるというのが、今日の「思想」の絶対条件なのである。「新しさ」は過去によって規定されている。最も新しくて、独創的であるということは、同時に、古くて、伝統的で、言い古されていることについて最もよく知っていることを必要としているのである。両者は、それぞれに望ましいことでありながら、しばしば矛盾しあうことが多い。

それどころか、矛盾を回避できる機会の方が少ないのである。その機会とはヨーロッパの知的伝統の中に生まれ、しかもその中で、

1 「宗教」というニッチ

こうした西田の立場は、容易に気づかれるように、深く仏教的・東アジア的世界観に根ざしている。しかしそのこと以上に重要なのは、西欧近代の圧倒的威力に直面したひとりの日本人が、その威力を成立させている基盤にまでラディカルに迫り、そこから新たに自分の伝統を蘇生させようと企てている点であろう。わたしたちは、西田によって執拗に連ねられた奇怪な言語の累積のうちに、そのような苦闘の痕跡を見きわめねばならない。（小林信之「美学思想――影像のポイエーシス――西田幾多郎の思索から」、一七九頁）

「思想」分野において人並みはずれた能力を発揮することである（この意味では、「アメリカ人」もまた不利益をこうむることを忘れてはならない）。この条件が満たされない場合は、多くの場合、まず語学の壁が立ちはだかり、その上に漠然とした意味で「文化」と呼ばれている諸々の差異が立ちはだかることになる。過去の「思想」の深い理解のためには、それらの原典（テキスト）が書かれた諸言語を母国語並みに知り尽くしていることが求められるからである。ところが、言語や文化的な相違や多様性というのは、元来「普遍性」と呼ばれるものとは対立しあう関係にある。言語や文化の種類が多いことは、しばしば地球上の人類の多様性や個別性を証明するものであると考えられてきた。現に、これらを追い求めれば求めるほど、「普遍性」からは遠ざかってしまう。ヨーロッパの知的伝統が掲げる「普遍性」というのは、それ自体として元来、矛盾を含んでいるのである。そもそも、外国語に翻訳不可能で異文化に属する人間には理解できず、さらに展開していくことも不可能な「普遍性」とは、いったいなにものなのだろうか？

ここに、「思想」をめぐる暗黙の禁止が入り込んでいる。禁止は差異を基盤とした差別にもつながっている。ただし、禁止にせよ、差異にせよ、差別にせよ、あるいは、タブーにせよ、特定の意欲する主体がそれを仕組んでいるわけではない。むしろ、「思想」は上記の二つの基準が相互に連動しながら自己再生産していくのである。個々人には、ほとんど何の責任も存在しないのである。思想それ自体の普遍性の前提条件が過去の「思想」に対する知識であり、過去の思想に対する知識の前提条件もまた思想の普遍性なのである。鶏と卵、どちらともつかない因果関係が互いに支えあいながら、長年にわたって「思想」を形成してきた。この結果、非ヨーロッパ世界においても、ヨーロッパ人の人名をたくさん並べて「知識」を誇示することが、普遍的な思考を行なっていることの事実上の前提条件となっている。他方で、そのような形で作られた「思想」に普遍性があるかどうかを検証する手立ても、やはりヨーロッパやアメリカを中心とする「世界」に依存している。そして、ヨーロッパやアメリカの事例によって検証された普遍性をめぐる「思想」がさらに蓄積していくのである。

ただし、問題はヨーロッパによる「思想」の支配という現状に反発し、何もかもをひっくり返してしまえば済むというものではない。あるいは、「普遍性」に反発して、いわゆる「日本人論」の人々がやったように、独自性や「らしさ」の世界に閉じこもることでもない。また、ヨーロッパ人が理想の人格として誇示してきた人間像のネガを作って（もらって）、それを必死に自画像であると自他に言い聞かせることでもない。むしろ必要なことは、上記の自己産出構造を冷静に認識することであり、構造を捉えた上で、「思想」の建設に取り組むことである。もちろん、〝言うは易し〟とはこのことである。ヨーロッパ思想の膨大な蓄積をしながら、同時に普遍性を確保する、などということが非ヨーロッパ人にどうやってできるのか？　可能であるとするならば、いったいどうすればよいのか？

この意味で、日本にかつて存在した「京都学派」には、再生・復権する義務がある。ただし、再生や復権といった言い方は、一旦弱体化した存在を前提にしてはじめて成り立つ。しかも、再生や復権

といった表現を使う人々は、多くの場合、それが本来あるべき力や評価を受けていないという判断を行っている。「京都学派」も、しばしばこれらの用語を用いて語られてきた。ただし、弱体化や低い評価は、弱体化していることを望み、低く評価することを当然であると考える人々が存在することも意味する。持って回った回りくどい表現をやめて単刀直入にいうならば、京都学派にとって「戦後」は過酷な時代であった。ただし、過酷な時代はそれ以前から続いていたのである。

大橋良介編『京都学派の思想――種々の像と思想のポテンシャル――』（人文書院二〇〇四年）は、数十年にわたる過酷な時を経て、京都学派の「思想」を再確認しようとする。本書は編者を含めた十二人の著者たちによる序章と二部十二章からなっており、末尾に「総合年表」と「学系図」が付されている。

目次

序　なぜ、いま「京都学派の思想」なのか　大橋良介
I　種々の「京都学派」像
第一章　「京都学派・左派」像　服部健二
第二章　戦中の軍部政権から見られた「京都学派」像　花澤秀文
第三章　戦後の「京都学派」像――あるいは戦後における「哲学」の不在　轟孝夫
第四章　欧米の「京都学派」像――哲学、太平洋戦争、「ポストホワイト」世界の形成についての考察　D・ウィリアムズ
第五章　東アジアの「京都学派」像　林永強
II　思想のポテンシャル
第一章　科学思想――田辺元の科学哲学　田中裕
第二章　技術思想――西田幾多郎と三木清　秋富克哉
第三章　美学思想――影像のポイエーシス――西田幾多郎の思索から　小林信之
第四章　教育思想――「ミメーシス」と「うつし」――人間形成論の試み　小林恭
第五章　言語思想――「場所としての言葉」　大橋良介
第六章　歴史思想――「世界＝歴史」の思索共同と諸差異　森哲郎
第七章　宗教思想――現代思想の歴史的境位との関連で　松丸壽雄
「総合年表」と「学系図」　米田俊秀
あとがき　編者

編者（と各執筆者たち）の意図は目次からもすでにかなり伝わってくる。目次の前半を一瞥してわかるように、京都学派には「左派」（と右派）があるとのことであり、「戦中」と「戦後」において評価に変化があり、さらに「欧米」や「東アジア」（と日本国内）の評価にも差異が生じている。イデオロギーと時間と空間による評価の違いは、さしずめ京都学派に対する理解を三つの次元に展開しているかのようである。時間と空間による平面的な広がりは、二十世紀を特徴付ける左右イデオロギーを軸にして、立体的な展開を可能にするように見える。このことは、例えば「冷戦」――ソビエト連邦とアメリカ合衆国、あるいはマルクス主義と自由主義の対立――を中心にして考える思考にとっては、「冷戦」をめぐる時間と空間と見なすこともできるだろう。

時間と空間の平面を中心に据えるにせよ、東西冷戦という対立軸を中心に据えるにせよ、これら三つの次元が高度（強度）に二十世紀的であることは誰にも否定できないであろう。二十世紀が終り、種々の全体主義が通り過ぎ、プロパガンダの残骸が醜態をさらす中

で、東西・左右の対立も次第に色あせてきた。世紀が変わって、人々が「現実」や「歴史」と呼んでいたものも変わった。誰の目にも確かな実在であるように思われたものが、じつは仮象であり影像であった、という経験がこの数十年繰り返されている。

今日あらためて見直してみるに、はるかに重要なのは地球上の各地に存在する種々のナショナリズム（国民主義、民族主義、地域主義）と普遍主義（グローバリズム、コスモポリタニズム）の対立であるという認識が広がりつつある。東西・左右の対立に彩られた二十世紀は、次第に過去になりつつある。背景には、特殊二十世紀的な事情による種々の二重基準（ダブルスタンダード）に多くの人々が気づいたことがある。「少数民族」のナショナリズムを代弁する人々が、〝多数民族〟のナショナリズムを非難し、「世界平和」や「非暴力」を叫ぶ人々が、「マイノリティ」や「弱者」によるテロリズムに同情を表明する。これらの問題に秩序を与えているのは、あくまでも政治の論理である。それぞれの主張には、それぞれに道理がふくまれており、説得力をもっていながら、実際には矛盾しているのである。そして、矛盾に対して既存の勢力の間に妥協点を探すのが政治の課題なのである。しかも、一見強固であるように思われる政治や権力関係の問題は、時間の経過に対しては、しばしば驚くほどの脆弱さを見せる。それぞれの時点において成立していた妥協は、各勢力の力関係の変化によって、いくらでも変っていくからである。

京都学派をとりまく過酷さの原因は、太平洋戦争にあった。ただし、時間の経過は、多くの人々が「当時の事情」という名で呼ぶ政治情勢の推移で動いている。現に、多様な人々が六十年ほどの間に、いろいろなことを述べてきた。悪意にせよ、嫉妬心の裏返しとしての敵意にせよ、傷心の師を慕う忠誠心にせよ、種々の立場から、いろいろなことが言われてきた。森哲郎の言葉を借りるならば、「「京都学派」理解は、その後の紆余曲折を経たものであり、その全体像に関する研究も目下新たに始まりつつあると思われる」（森哲郎「歴史思想――「世界＝歴史」の思索共同と諸差異」、二二六頁）のである。

ただし、一つだけ確かにいえることは、西田幾多郎や「京都学派」の人々が考えたことと、今日の読者による理解の間には、時間の経過とともに大量の言説がはさまっているということである。言い換えれば、西田幾多郎に代表される人々が主張した内容と、括弧入りの「京都学派」について種々の立場から語られてきたこととの間に、差異が生じてきているのである。そして、大橋良介らが意図するのは、前者の真実の姿を再生し、後者に対して修正を要求することである。

「再生」の事業の前に立ちはだかっているものは、時の流れであり、また京都学派に属すると自覚する人々自身の行動でもある。ここに興味深い現象を観察することができる。一九四五年に没した西田幾多郎や三木清は除いて、「戦後」を生きた京都学派の人々は、時代の趨勢に「京都学派」を合致させようとした。そして合致させようとする努力が重なれば重なるほど、それ以前の立場から離れていくことになる。別の言い方をすれば、一九四五年の段階で鬼籍に入ってしまった人々には、「努力」に参加する機会が与えられなかったわけである。

「努力」のなかでとりわけ目を引くのは、京都学派全体の宗教思想

化、とりわけ〝仏教化〟という動きである。同学派の始祖西田幾多郎が、若い頃から参禅に打ち込む人物であり、著述の中でも仏教的な用語を多用することはよく知られている。そこから英語圏への禅思想の普及に大きな貢献を果たした鈴木大拙との交友関係などが想い起こされ、「西田哲学」とは、〝禅思想をドイツ哲学の言葉で言い表す〟事業であるという理解も普及していく。西田幾多郎の最初の著作で、また最も有名な『善の研究』は、実は「禅の研究」を意図した著作である、といった説明が、その筋の業界の俗説として語り継がれてきたのも事実である。また、西田の金看板である「絶対矛盾の自己同一」や「絶対無」といった用語は、漢語の語感からして、禅語を思わせるものである。この種の理解がいつしか固定観念となってしまうと、西田幾多郎が書いた文章の中に禅や仏教とはおおよそ関係のなさそうな問題が登場する場合に、多くの人々は戸惑ってしまう。戸惑いを表明する人々はむしろ少数で、大半の人々は無視してしまう。とりわけ現代史や国際政治の問題は、「西田哲学」にはおおよそ似つかわしくないと考えられてきた。

宗教社会学には「世俗化」という概念がある。現実世界の日常から宗教が追い出され、宗教と無関係な領域が社会生活の「主流」として拡大していく過程を把握する概念である。伝統的な社会にしばしばみられるような政教一致の体制が崩壊し、政教分離が常識として定着する一方で、医療や通常の学術研究、教育の場からも宗教が排除される。他方「宗教」の側も、「世俗」から距離を置き、一般の人々が理解できない言葉で深遠な議論を展開することが自分たちの役割であると考えるようになる。宗教はしばしば個人的（プライベート）な問題であるとされ、しかも通常の論理や合理性が通用しない神秘性や非合理性や感情の領域をもっぱら担当すると考えられる。今日の社会では、「宗教」とともに「宗教家」も特殊な役割（機能）を割り振られており、教育者や政治家や経営者には許されない種類の発言も、宗教や宗教家にあってはなにやら特別な意味を付与されて解釈されることがある。例えば、一連の「オウム真理教」事件に際して、教祖や幹部信者の繰り出す奇矯な言説に対して一部の言論人が示した態度がその好例である。背広の経営者や政治家の発言としては「妄想」であると考えられる内容が、異形の集団の教理にあっては「神秘」や「深遠な哲理」と解され、時には、少数者や弱者の異議申し立てであると弁明されることもある。営利企業や教育現場にあっては「暴力」とみなされる行動が、一部の宗教集団にあっては「修行」や「鍛錬」、あるいは「苦行」と考えられることもある。また、他方で「身体」に対する社会学や社会思想領域からの関心が高まるにつれ、異形の集団が行う集団行動が新しい思想や価値を生み出す可能性を秘めているのだといった説明も広く行われていた。

「宗教」という概念をめぐるこの種の特殊化や距離化は、知的世界において一種のニッチ――普遍性から切り離された／離脱した特殊領域――を生み出してきた。同じことは「芸術」（あるいは「美学」）についてもいえることなのだが、「宗教」にしか達成できない特別な領域が人間の精神世界に存在することは多くの人々が認めていながらも、すべての人々が「宗教」にかかわる必要はないとも認められている。それどころか、大半の人々はその生涯において、「宗教」と特別な関係を持つ必要がないと信じられている。言い換えれば、「宗教」とい

うのは、貴重で有意義であることは間違いないのだが、実生活にあっては、なくても一向にかまわないというわけである。このことは、「科学」や「経済」や「政治」といった概念と比較すれば、その性質がより一層明らかになる。「科学」に興味がない人や、「経済」や「政治」の問題に縁遠い生活をしていると思われる人々でも、これらに無関係に生きることはできないからである。一般人の知識や理解を超えた「専門家」の優位がしばしば各方面で強調されるのもこのためである。他方で、主にイスラム世界を中心とした「原理主義」運動（反世俗化・反西洋近代化運動）に直面すると、世俗化した社会に生活する多くの人々は、驚きや戸惑いを感じることになる。この種の運動は、「科学」や「経済」や「政治」の諸問題を、「宗教」という概念で一括りにしてきた論理で再統合しようという主張を掲げるからである。世俗化を直線的な目的論と考える人々は、しばしばそれを「逆行」と呼ぶことになる。

これに対して、世俗化を常識として受けいれている社会では、さらに別の問題が生じている。特殊化や距離化によって生じたニッチに、次第に押し込まれてしまった「宗教」は、一方ではニッチの内部での純粋化の方向に向かい、他方では他の領域との関係を希薄化させていく。この結果、「宗教」は特定の種類の教理を長年にわたって熱心に勉強し、特定の方法による身体鍛錬――修行――を行った人間にしか近づくことができないものになっていく。そして、この種の学習や鍛錬は、他の領域への無関心を暗示する。別の言い方をするならば、「深遠な宗教哲学」という評価は、政治や経済、社会生活全般、とりわけ現代史の諸問題とは無関係であるというのと、果てしなく同義になる。「世俗」との関係を断つことは、世俗の側の論理や価値基準で評価されることを拒否することであるのと同時に、世俗の側から無視されることをも意味する。もちろん双方はコインの裏表の関係にある。

「西田哲学」の問題に戻るならば、「深遠な宗教哲学」として評価すればするほど、宗教以外の領域との関係が切断されていくという副作用が伴ってくる。現にこの種の西田哲学理解は広く普及しているといえる。例えば、「西田哲学」とは座禅の身体性――「行為的自己」（中村雄二郎『西田幾多郎』、岩波書店一九八三年）――を言語化した哲学であるといった説明も行われてきた。この種の説明は、一見「深い哲学」としての特性を顕彰しているようでありながら、実際には、西田幾多郎の思考を「宗教」に固定し、同時に世俗世界から排除する作用も果たしているのではないだろうか。さらにいえば、西田哲学は〝普通の〟哲学にとっては無意味ではないとしても、ごく特殊な探求であるということになってしまうのではなかろうか。つまり、包括的な志向をもった哲学が他の諸問題と同列に「宗教」を論じるというのではなくて、特殊な宗教哲学が、「宗教」や「信仰」という観点から他の領域の問題を論じているといった理解である。多くの人々は、西田の哲学を宗教に属する思想であると解し、西田の発言を宗教家の発言として受取るわけである。

この種の解釈が広がっていく理由は、先に論じたように、西田幾多郎の継承者を自称する人々にもあった。彼らは師の宗教的な生活態度を実見していただけに、なおさらその枠組みだけから「西田哲学」を理解しようとしてきたのではないだろうか。しかも、その上

に「戦後」という時代に独自な「当時の事情」が重なっていく。それは、西田幾多郎と「京都学派」の人々が少し前に行ってきた〝世俗〟活動を何とか切り離し、世俗の領域で吹き荒れる激しい逆風から師匠と自分たち自身を防御するという意図も含まれていた。言い換えれば、西田幾多郎と「京都学派」を、「宗教」や「宗教哲学」という名前のニッチ――「蛸壺（タコツボ）」――に退避させ、世俗の風当たりを避けるという戦略であった。ただし、この種の戦略が功罪相半ばするものであったことはいうまでもない。

日本にかつて存在した形で「京都学派」が再生・復権するとするならば、それは括弧に入った「宗教」――他の領域（世俗）と関係を断った営為――から解放し、もっと広い領域との関連を考え直してみることこそが前提条件となる。それには、西田幾多郎と「京都学派」の人々が行ってきた〝世俗〟活動とその後の世評を洗い直していくことから仕事を始めなければならない。

このような解釈は、この本の編者・執筆者にとっても、あながち「読み込み」のしすぎ、誤解ではないのではなかろうか。

2　種々の「京都学派」像

もっともここで初めには左翼から、後には右翼から弾圧を受けたという表現はむしろ逆で、かつては右翼から、戦後には左翼からと改めた方が正しいと思うし、類似した体験を持つわれわれにはその方がぴったりするが、それには触れない。（高坂正顕『西田幾多郎と和辻哲郎』、新潮社一九六四年、一九二頁）

西田幾多郎と「京都学派」の人々の知的活動が、単に「宗教」だけに限定されないことは、いまさら強調するまでもない。例えば、歴史観や歴史論をめぐる西田の議論は、同時代ドイツの新カント学派や歴史学派諸派（国民経済学・歴史法学）との直接の呼応関係が容易に確認される。さらに、新カント派から分岐する形で登場した解釈学や現象学の流れに属する歴史論との関係も、まだまだ今後の検討を待っているとしかいえない。さらに科学思想や経済思想との関連についても、まだまだ多くが語られるべきである。

ただし、京都学派の〝世俗〟活動の頂点は、この本の編者大橋良介にとっても「戦争協力」であるように見える。この点は、多くの批判者と共通していることが興味をそそるといえよう。大橋が本書の姉妹編と呼ぶ著書の中でも次のように書いている。

戦争協力という問題をめぐっては、戦後から今にいたるまでさまざまな批判がなされてきた。日本ばかりでなく、米国を中心として外国でも盛んに批判的論議がなされてきた。本書ではそれらを網羅的に吟味することはしないが、ただ、これらの議論がどこまで上記の「戦争協力」の実態を押さえたものであったかについては、疑問符をつけざるを得ない。

例えば本書第一部でも後述するが、西田幾多郎の「世界新秩序の原理」をめぐっての、大宅壮一から家永三郎にいたるまでの議論は、西田幾多郎の原稿に別人が手を入れたものを、西田自身の文章と信じて批判したという滑稽さを伴っていた。……（大橋良介『京都学派と日本海軍』、PHP新書二〇〇一年、二一頁）

すでにこの短い一文だけからも「戦後」と「京都学派」をめぐる目の回るような複雑な相互関係が顔を出している。まず西田幾多郎と悪名高い「世界新秩序の原理」が登場し、原稿段階での加筆があり、

それを「戦後」の日米知識人がそれぞれの視角から批判する。批判者各々の意図も様々で、太平洋戦争をめぐる思惑も太平洋の両岸では異なっている。アメリカの「日本研究」を翻訳紹介する際に毎度問題になるように、アメリカの研究者は同国の同業者や読者を意図しているのであって、日本国内の力関係やイデオロギー上の系譜を意識しているわけではない。長年対立してきたイデオロギーの信奉者同士が、太平洋をはさんで同じようなことを主張するなどということもよくみられる。その逆もよくある。しばしば訳者が「解説」で弁解に窮してしまうわけである。知的に誠実な人々ならば、自分たちの年来の説明が二重基準（ダブルスタンダード）を含んでいることに思い至ってしまうからである。

さらに、このあたりの事情を記す大橋は苛立っている。「戦後」と「京都学派」を取り巻く圧迫感（ストレス）は、本稿の筆者の世代からみると、かなり異様なものである。この異様さは、かなり新鮮でもある。ただし、異様さだけに目を奪われていたのでは、肝心の問題を見落としてしまうことになる。肝心の問題とは、人々の与える評価がどうしてこれほどまでに異様な外観を呈するようになったのかということである。問いに答えること自体は、それほど難しいことではない。大橋は本書で次のように書いている。

> 戦後の京都学派像は、大きくはふたつの方向に分けられるであろう。ひとつは、戦前のいわゆる「戦争協力」の糾弾を原モチーフとする、いわゆる左翼進歩人の側が形成した像である。戦後五十年間の論壇は、この方向の知識人が優勢を占めたから、かれらが形成する京都学派像もまた、大手を振って歩いた観がある。しかし歳月の経過は、これらの糾弾者の側にも実は種々の錯誤や矛盾があったことを露呈せしめた。第一部の轟孝夫の論考「戦後の〈京都学派〉像」は、このあたりの状況の本質を鋭くえぐり出している。
>
> もうひとつの方向の京都学派像は、戦後を生きて自らの思索を展開しつづけた京都学派の学者たち自身の像であり、且つその思索を継承する者たちによる像である。その場合、著しく「宗教哲学」の色彩が濃くなり、戦前のような「歴史哲学」あるいは時局への発言は、後退していった。まずは田辺元の「懺悔道の哲学」、久松真一の「覚の哲学」、西谷啓治の「空の思想」がそれである。明らかに思想史の局面は変ったのだ。それに呼応して「京都学派像」も、仏教思想の人脈と重ね合わされるようになった。かつて拙編著『京都学派の哲学』をドイツで出版した折りに序説で記したことだが、それまで欧米で著わされた「京都学派」文献には、特にこのイメージが濃く映り、時には学派の範囲と顔ぶれは恣意的ないし無基準的とさえ言わねばならないほどだった。（大橋良介「序　なぜ、いま「京都学派」なのか」、七―八頁）

要するに京都学派の「戦争協力」を糾弾する外部勢力が力を持っており、他方で守勢に立たされた京都学派の側にも立場の変更がみられたというわけである。少なくとも当事者の視点に立つ限り、彼らの状況は厳しいものであったといえるだろう。ただし、本稿に筆者にとって何よりも興味を引くのは、攻撃者（糾弾者）と防衛者（京都学派）の間に、「戦後」をめぐる相互関係が生じていた状況である。とりわけ「戦後」の状況下、京都学派が立場変更し、次第に宗教化（仏教化）していく様子は、本稿で先に論じてきた「世俗化」と「宗教」をめぐる相互関係の見事な社会学的実例を提供してくれるからである。

世俗の風当たりを避けることは、風通しが悪くなることでもある。特定のニッチに特化することは当面の戦術として有効であるが、長

期戦略としても有効であるかどうかは別問題である。「歴史」の風当たりを回避することは、「歴史」について語る権利を放棄することでもある。しかも、長期戦略としての〝ニッチ〟は人間関係にも、また外国の研究者の理解にも、大きな影響を及ぼす。

本稿の筆者の私見をここで記しておくならば、「京都学派」の再評価、あるいは再生・復権のためには、上記の相互作用と相互作用に基づく彼ら自身の長期戦略を問い直すところから始めなければならない。ただし、このことは決して容易ではない。西田幾多郎や三木清のように、死亡によって「戦後」の状況と無関係な人物については比較的容易であっても、「戦後」の状況下で、〝ニッチ〟戦略を推進した人々については難しい。世俗の問題万般を問題にする哲学から、「宗教哲学」への〝転向〟が問題になるからである。戦略変更、あるいは〝転向〟がからんでくると、大勢の人々による自己認識（アイデンティティ）の変更が関係し、しかも、そのことについて当人たち同士の間の説明付けや正当化が積み重なってくる。さらに時間が経過していくと、〝転向〟をめぐる細かな事情を知る人々が減っていく。生き残った少数の人々は、しばしば生存者の特権を用いて、過去を作り変えていこうとする。これらすべての結果として、複雑で重層的な「京都学派」像が生じてくることになるからである。

「種々の「京都学派」像」と題されたこの本の第一部は、戦前の京都学派内部にあったイデオロギー対立から（服部健二「「京都学派・左派」像」）、戦時中の「軍部政権」との関係（花澤秀文「戦中の軍部政権から見られた「京都学派」像」）、そして「戦後」に京都学派が置かれていた状況（轟孝夫「戦後の「京都学派」像――あるいは戦後における「哲学」の不在」）へと向かい、さらに東アジア世界とアメリカの研究状況が報告される（D・ウィリアムズ「欧米の「京都学派」像――哲学、太平洋戦争、「ポストホワイト」世界の形成についての考察」、林永強「東アジアの「京都学派」像」）。

これらの論文を読んでいくと一つの「像」が見えてくる。最盛期の京都学派と、本書が刊行される今日の「京都学派」像の間に横たわっているのは、イデオロギーの対立というよりも、むしろ人間関係や政治的状況の動きなのだという理解である。元来知識人はイデオロギーを取扱うのが得意な人々である。「京都学派」は何よりも知識人の集団であり、また知識人が考えた思想群の総称なので、イデオロギーによる説明が容易であるように見える。しかし、実際には、イデオロギーによる明確な対立軸は見えない。むしろ、特定の時代状況に応じた人的資源の集中や離散、移動が、「思想」にも大きな影響を与えているのである。

人間関係と一口に言っても、それ自体が複雑な関係性の合力を成している。まず、西田幾多郎や田辺元を中核とする師弟関係があり、弟子同士の間の関係があり、彼らの「戦後」における身の振り方があり、それぞれが「外部」としての批判者や賛同者と相互関係にある。こういったどちらかというと（比喩的な意味での）〝空間〟に着目した人間関係の他に、〝時間〟に着目するならば、西田幾多郎や「京都学派」と戦後知識人――「左翼進歩人」（大橋）――の間には世代の違いがある。大橋が名をあげている西田幾多郎の批判者である大宅壮一（一九〇〇―一九七〇）や家永三郎（一九一三―二〇〇二）は、一八七〇年生まれの西田幾多郎はいうまでもなく、田辺元（一八八五―一九六二）や和辻哲郎（一八八九―一九六〇）といった人々よりもかなり後の世代に属

しており、京都学派の中でも三木清（一八九七―一九四五）や西谷啓治（一九〇〇―一九九〇）、高山岩男（一九〇五―一九九三）といった人々の世代に属する。言い方を変えれば、「批判者」、「糾弾者」としての大宅壮一や家永三郎と、これに同世代で対応する「京都学派」は、西谷啓治や高山岩男といった人々なのである。とりわけ一九六〇年代初頭に和辻哲郎と田辺元が世を去ってからは、京都学派の主力をなすのは彼らの世代であった。ここに、西田から和辻の世代に至るいわゆる「オールドリベラリスト」世代に対する「戦後」世代の対抗意識を読み取ることはあながち的外れではないだろう。しかも、時代背景としては、京都学派の若い世代よりも「左翼進歩人」の人々にはるかに有利な情勢が続いていた。

本書の執筆者の中で最も若い世代に属する轟孝夫によると、「戦後の「京都学派」像は、早い話が「戦争責任」、「戦争協力」というイメージと不可分」であった。戦後の文脈で毎度強調されるのは、京都学派による「悪名高い」二つの座談会への関与である。一つ目は京都学派の高坂正顕、西谷啓治、高山岩男、鈴木成高による『中央公論』誌上に掲載された座談会であり、これは昭和十八年（一九四三年）に『世界史的立場と日本』と題する書物として刊行された。そしてもう一つが、京都学派からは西谷や鈴木に加えて下村寅太郎が参加した「近代の超克」座談会であった（『文学界』に掲載、一九四二年）。戦時動員下において好評を博した「座談会」は、それが「大東亜戦争」の戦争目的の理論化として好評であったがゆえに戦後において悪名高くなる。おかげでこれら二つの座談会は、後々まで京都学派の「戦争協力」や「戦争責任」を非難する文脈で毎回「証拠」として提示されつづける。ここに名前が挙がっている人々の「戦後」がいかなるものであったのかは想像に難くない（轟孝夫、六三―六四頁）。

一九六〇年に和辻哲郎が、一九六二年に田辺元が没した同時代、この時期の日本の思想を象徴する本が刊行される。丸山真男の『日本の思想』（岩波新書一九六一年）である。「タコツボ型」という造語を一気に普及させた名著は、同時に「戦後」の知的自画像そのものであるともいえるのかもしれない。丸山は「まえがき」で次のように書いていた。

…かつて日本にもディルタイなどの影響下に「精神史」的研究が流行した時代があるが、これも日本を対象とした包括的な試みとしては定着しなかった。和辻哲郎の『日本精神史研究』（正・続、一九二六・三五年）もそれ自体としては貴重な業績であるが、やはり個別研究であり、通史として結実したときには倫理思想史という貌をとっている。日本精神史という範疇は、やがて日本〈精神史〉から〈日本精神〉史へと変貌し、おそろしく独断的で狂信的な方向を辿ったことは周知のとおりである。私達の多くがたとえばフリードリヒ・ヘールの『ヨーロッパ精神史』とかチャールス・ビアードの『アメリカ精神の歴史』という表題に、ごく普通な学問的関心で接しうるのに対し、「日本精神の研究」という表題には何かおさまりが悪いというか、尋常でないものを感ずるのは彼我何という大きなちがいであろう。こういう感じをたんに戦時の風潮への反動とみて、「あつものに懲りてなますを吹く」私達の過敏症のせいにするのは、いまだ問題の核心に触れたものではない。日本思想論や日本精神論が江戸時代の国学から今日まであらゆるヴァリエーションで現われたにもかかわらず、日本思想史の包括的な研究が日本史いな日本文化史の研究にくらべてさえ、いちじるしく貧弱であるという、まさにそのことに日本の「思想」が歴史的に占めて来た地位とあり方が象徴されているように思われる。（三頁）

これまでにいったいどれだけ多くの読者が、〝欧米の首尾一貫した思想の豊かな伝統に比して日本では貧弱な…〟といった毎度の議論の途上でこの一節に同意を表明してきたのかは、一考の価値がある。ただし、前年に没した和辻哲郎に対する一種の追悼文として読むならば、これは随分と皮肉な物言いであるといえるだろう。一九一四年に生まれた丸山の脳裏に、京都学派の十数年前の「活躍」が意識されていないなどということはありえない。とりわけ「日本精神」などという言葉には、ほとんど条件反射のように「過敏症」が発症したのであろう。そして、丸山の帰納法論理は、先行者のぶざまな醜態に冷ややかな視線を送りながら、すぐに「日本」をめぐる法則定立的命題に直行する。この種の新カント派的用語法は、丸山自身にもなじみのないものではないだろう。「日本には思想はない」、「日本人に哲学は無理だ」といった命題を掲げる戦後型の「日本人論」と丸山の議論の間には確かに通じあうものがある。

戦後日本を代表する知性として、丸山真男自身は京都学派の面々と同じくヨーロッパ思想についての蘊蓄には事欠かない。ただし、京都学派との違いが一点だけある。それは京都学派がヨーロッパ思想の知識を武器として「ヨーロッパ」と対決しようとしたのに対し、丸山はヨーロッパ思想の知識に従って自国の先行者たち――京都学派――の「不遜さ」や「思い上がり」に皮肉な態度をとるという点である。丸山の言葉を借りれば、「独断的で狂信的な方向」ということになるはずである。本稿の冒頭の議論に戻ると、「思想」をめぐる暗黙の禁止―掟（おきて）をあえて破ろうとしたのが京都学派であるならば、禁止―掟を再確認するのが丸山真男の仕事であるといえないだろうか。ヨーロッパの知的エリート層と、それに連なる人々を排他的に特権的な正統相続者とする「思想」の伝統が、それ自体で自己産出構造を含んでいることはすでに本稿で論じてきた。ただし、地球規模で勢力をふるう掟――自己産出構造――に沿って主張する丸山の議論に論理的な破綻がなく、それに敢えて逆らおうとした京都学派の議論に破綻や過誤や無理が生じていたのは、むしろ不可避で、無理からぬことではなかったのだろうか？　思想史や哲学史の正統性だけを競うならば、新たな取り組みに挑戦するというのは、はじめから回避すべき不必要なリスクでしかない。問題は、新たな取り組みのためにリスクをとるか否かという点にある。ここまで論じた上で、再度、轟の議論に接近していうならば、両者の間には「時代精神」あるいは「解釈学的状況」の相違が横たわっている。

しかし京都学派に対するイデオロギー批判一辺倒の扱いも、それはそれで戦後知識人の「近代の超克」という主題に対する態度を反映するものであって、そうした「京都学派」像もその像を抱く人々の「近代」に対する考え方と無縁ではありえない。より一般的には戦後の「京都学派」像には、戦後の「時代精神」そのものが示されているともいえるであろう。すなわちこの時代精神が今日に到るまでの京都学派解釈の「解釈学的状況」を形作っている。

一般にいかなる解釈の営みも解釈学的状況に依存するという「解釈学的循環」の規則に従えば、「京都学派の思想」の真正な解釈のためには、まずはそれにふさわしい解釈学的状況の形成――ここにはそうした解釈を阻む既成の解釈学的状況の「破壊（Destruktion）」も含まれる――が前提となる。本稿における「京都学派」像の検討は、まさにこの解釈学的状況の組み換えを図ることによって、今後の実りある京都学派研究の一助たらんとするものである。（轟孝夫、六四頁）

西田幾多郎や和辻哲郎や田辺元に代表される京都学派の全盛期が去り、その最初の読者も去っていった。同じく丸山真男も世を去り、本稿の筆者も含め、丸山の全盛期を知らない世代からみると、上記のすべては鬼籍に入って対等の地平に立っている。ただし問題は西田や丸山といった個々人だけに関係しているだけではない。轟の論文の副題になっている「戦後における「哲学」の不在」というのは、今後も不可避の問題として「日本人」の前途に立ちはだかっているのである。轟が暗に示唆するような「破壊」がどのようなものであるにせよ、京都学派の存在は解釈の課題として存在する。しかも、京都学派が正面から果敢に取り組んで失敗・敗退し、丸山に代表される「戦後」が放置した難問がまだそのまま存在しているのである。本稿の冒頭で引用した小林信之の言葉にあったように、例えば、西田幾多郎にあっては、確かに「西欧近代の圧倒的威力に直面したひとりの日本人が、その威力を成立させている基盤にまでラディカルに迫り、そこから新たに自分の伝統を蘇生させようと企てて」いる不器用そうな姿がありありと見える。この種の試みを、丸山真男風の冴えた知性ならば、ドンキホーテの狂態と呼ぶこともできるだろう。しかし、「戦後」において、西田のようなドンキホーテがいただろうか。少なくとも狭義の「哲学者」の中にいただろうか。私見では不在の「哲学」の代わりに「戦後」を満たしていたのは、煎じ詰めて言えば、自虐的な「日本人論」の再生産だけだったように思われてならないのである。

ただし、「不在」を言い立てる行為は慎重を要する。「日本には哲学は不在である」という形の命題を六十年にわたって言い聞かされてきた「戦後」は、すでに自虐型「日本人論」の罠にはまっている。いうならば「自己達成予言」(R・マートン)の落とし穴が大きな口をあけて待ち構えている。「クレタ人は嘘つきだ!」と叫ぶクレタ人よろしく、「日本人に哲学は無理だ」と請合う日本人の哲学者が猛烈な勢いで増えたのもこの時代であった。このためここでは「不在」はあくまでも括弧に入れておかなければならない。なぜならば、日本には現に西田幾多郎がいたからである。和辻哲郎や田辺元もいたからである。蛇足として意地の悪い推測を加えるならば、西田幾多郎が独創的であったのは、この哲学者の若い頃には、「嘘つきのクレタ人」が、日本にはまだそれほど大勢いなかったからではないだろうか?あるいは、彼らの言説が自分自身の思考力や創意を根底から掘り崩す以前だったからではなかろうか?

3　思想のポテンシャル

> 京都学派の思想の大きな特色の一つは、種々の問題をどこまでも歴史的現実の中でその現実とともに問うことにある、と言うことができる。
> (秋富克哉「技術思想――西田幾多郎と三木清」、一五八頁)

「思想のポテンシャル」と題された本書の第二部は、科学思想(田中裕「科学思想―田辺元の科学哲学」)、技術思想(秋富克哉「技術思想―西田幾多郎と三木清」)、美学思想(小林信之「美学思想―影像のポイエーシス――西田幾多郎の思索から」)、教育思想(小林恭「教育思想―「ミメーシス」と「うつし」―人間形成論の試み」)、言語思想(大橋良介「言語思想―「場所としての言葉」」)、歴史思想(森哲郎「歴史思想―「世界＝歴史」の思索共同と諸差異」)、宗教思想(松丸壽雄

「宗教思想―現代思想の歴史的境位との関連で」の順で論じられている。第一部が、いうならば「歴史的背景」、あるいは「思想史的背景」を論じていたのに対し、第二部は思想そのものの可能性を探求していくことに主眼を置いている。

この種の観点の変更をおこなう場合には、いくつかの注意事項を確認しておかなければならない。まず、ここで論じられる「思想」や「宗教」などの諸概念と、第一部で論じられてきた「思想」や「宗教」などの間には重要な差異が横たわっていることである。例えば、本稿で立ち入って論じてきた「宗教」という概念を考える場合には、大きな違いがあり、それによる誤解の危険が潜んでいる。

本稿では「宗教」というニッチに没入した京都学派について論じてきた。ただし、ここで論じてきた括弧入りの「宗教」と、宗教的な思想を基盤にして展開する哲学を区別しなければならない。前者は歴史学の概念、あるいは知識社会学（宗教社会学）的な概念であり、後者は思想や哲学それ自体である。前者は歴史的、あるいは社会的な関係を把握する概念であり、過去から現在にいたるまでの社会集団としての「宗教」や、同じく職業としての「宗教家」に比較的閉鎖的に結びついている。これに対して後者は、思想や哲学と呼ばれる人間の営みの基盤にある宗教を指している。例えば、しばしば目にする「ヨーロッパのあらゆる科学や哲学の基盤にはキリスト教がある」といった命題は、何も特定の「宗教」としてのキリスト教や、キリスト教会の信徒や聖職者だけを問題にしているわけではない。比喩でいえば、「デカルト思想」にキリスト教の影響を読み取ることは容易だが、そのこととデカルト自身がカトリックの修道士になったり、プロテスタントの護教論を書いたりするのとは違うはずである（パスカルの例はこの比喩には使えないことを言い添えておく）。もちろん同じことは日本社会における仏教についてもいえるだろう。

逆にいえば、西田幾多郎に代表される最盛期の京都学派には、後者の意味での宗教や宗教思想が強い影響を及ぼしていたのに対し、「戦後」の京都学派は社会学的な概念としての「宗教」に閉じこもってしまったと言い直すこともできる。

ここまで確認したうえで議論を先に続けると、西田幾多郎に代表される「戦前」の京都学派の豊かさには眼を見張るものがある。政治上の立場やイデオロギー上の争点は別として、狭義の宗教思想から、自然科学や科学技術一般、さらには美学、教育、言語、そして歴史思想・歴史哲学にいたるまでの諸問題を、同一の人物、あるいは人間関係を共有する少数の人々によって議論することができたのである。この本の編集意図がここにあると断定したとしても、当人たちに否定されることはないにちがいない。さらにいうならば、この時期の京都学派の基盤に広義の「宗教思想」があったとしても、彼らは決して〝ニッチ〟に入り込んではいないのである。

ただし、多様な分野について「京都学派」を論じようとすればするほど、西田幾多郎の存在の大きさに行き着いてしまうのも事実である。現に本書でも、「科学思想」を論じた田中裕が田辺元を主に扱い、「教育思想」を論じた小林恭が西谷啓治を中心に議論を進めているのをのぞけば、残りの四論文は西田の思想の探求や西田と弟子たちの相互関係を主題にして論じている。また和辻哲郎についての言及がこの人物の知名度や重要度に比して少ないことも否定できな

い。以上のことは西田の存在感を印象付けると同時に、西田以外の京都学派をめぐる議論の寂しさをも暗示する。皮肉な言い方になってしまうが、学祖である西田幾多郎は、同時に「京都学派」が忘却の彼方に消え去ってしまうのを救う恩人でもある。少なくとも、後の世代は西田（や和辻）の業績によって京都学派を知り、国外の評価もまた西田を軸にして展開している。ただし、本書の編集意図は西田だけにとどまらない「京都学派」の「像」と「思想のポテンシャル」を明らかにすることにあったはずである。本書の表題が『京都学派の思想』であって、「西田幾多郎の思想」ではないのはそのためであろう。この点で本書は、編集者や著者たちの意図とは別に、〝残された課題〟を強く意識させられる内容であるといえよう。様々な領域にとって未発掘の鉱脈がまだまだ多く眠っているわけである。

たしかに歴史的現実への具体性を欠いた分析や政治的ナイーヴさをはじめ、西田哲学のうちに、ロマン主義的傾向がもたらしたネガティブな帰結を見いだすことは容易である。しかしながら本稿でわたしはむしろ、美学的だとされる評価にあえてとどまって、その点に西田哲学のひとつの核を認めると同時に、現代世界の問題へと開かれた可能性をもそこに見きわめたいと意図している。西田の言説は仏教ないし東洋思想との連関において一種の宗教的テキストとして語られることが多いが、わたしはここであえて現代的視点から、仮象と実在、ポイエーシスと現実といった文脈のなかで考えてみたいと思っている。（小林信之、一七八頁）

本稿の冒頭で引用した小林信之の論文は、「美学」を支点に、西田幾多郎を主人公としてヨーロッパと日本の対決を論じていく。中村雄二郎の『現代情念論』を引きながら小林は、「美学は可能であっても哲学は可能なのかという疑問」がつきまとう「日本の文化的土壌」から議論を始める。逆にいえば、「日本の文化的土壌」では、知的・論理的な側面よりも、感性的・直感的な側面が優位であるという判断がここにある。そして、西田幾多郎の知的営為「西田哲学」は、結局のところ「広い意味での美学あるいは感性論」と呼ぶべきであり、この点を突いた批判がすでに戦前の段階で行われていたことを指摘する。それらの批判の要点は、理解困難ではない。西田哲学は、極度に形而上学的で、しかも宗教的、美学的であるがゆえに、それらの代償として歴史的現実や政治の問題に直面する場合の素朴（ナイーヴ）さという側面がつきまとっているのだ、というわけである。

この点をいち早く批判したのは、西田幾多郎の教え子の一人であった戸坂潤であった。また、「西田哲学の脱構築」を掲げる中村雄二郎も、西田に欠落していた「制度論的視点」を導入することで、西田哲学の「弱点」を補おうとするのだという（小林信之、一七七頁）。雲をつかむような形而上学的抽象論を形而下（世俗）に引きおろす決め手は、「制度」だというわけである。この種の批判は、決して理解できない種類のものではない。高度に形而上学的な思想が、形而下の日常から遊離していくといった話は、洋の東西を問わず毎度強調される論点だからである。

この問題は、本稿で先に論じてきた「宗教」というニッチにも関連している。「世俗」から離脱した「深遠な宗教哲学」という評判は、実は「世間知らず」という世評と表裏一体でありうる。またこの種の評判が西田哲学について確立し、晩年の西田幾多郎自身や周辺の人々もそう考えて行動するようになると、それ以外の選択肢がますます狭まっていく。そして、「あの頃」には、世間知らず（ナイーヴ）な宗教家や

芸術家や学者が「軍部」のお膳立てについ乗せられて戦争協力をしてしまったのだ、というわけである。この種の理解が、糾弾者の側にも弁護者の側にもなかったとはいえないのではなかろうか。しかも、残念ならが、その頃すでに西田に反論の機会はなかったのである。

ただし、「世間知らず」による免罪化は、私見では真摯な思索者にとって、正面切っての非難よりもはるかに手酷い侮辱であるように思われる。このことは、一度立ち止まって再考するに値する問題を含んでいる。そもそも西田幾多郎は思想家であり、哲学者だったはずである。そして、多くの人々が「世間」や「現実」と呼んでいるものを、根底まで遡って問いなおすことが哲学者としての西田幾多郎の課題だったのではなかろうか。

ここで一つだけ問い直しておきたい問題がある。それは、「世間知らず」式の批判や弁明・免罪化をする人々が信じている「歴史的現実への具体性」や「政治」の問題が、なぜ哲学者西田幾多郎の思索の評価全般を左右するほどまでに重要なのか？　という問いである。なぜ、すべての「哲学者」が、例えば毎朝の新聞紙面をにぎわせているようなテーマに及第点の発言を行なっていなければならないのか。この種の通念自体を、一度問い直してみることの方が、むしろ「哲学」にとって実り多いのではなかろうか。別の言い方をするならば、「歴史的現実」は本当に現実で、「具体性」は本当に具体的なのだろうか。「政治的ナイーヴさ」を指摘する人々が考える政治的な成熟や洞察というのは、いったい何なのだろうか。あるいは、「歴史的現実」や「具体性」という言葉や、「政治的ナイーヴさ」という批評によって、一種の思考停止が起こっているのではないのだろうか。一度突き放して、冷静に考えてみる必要がないだろうか。

私見を追加させていただくと、「戦後」の日本の「思想」は、その場の流行でしかない「現実」や当面の「政治」が次から次へと「現実感」や「政治性」を掲げて登場しては泡（バブル）のように消えていく「言説」の繰り返しだったのではないだろうか。それらには、もちろん戦時中に「軍部」が、そして占領下では「進駐軍」が作った現実感も含まれる。〝二十世紀〟は、イデオロギーとプロパガンダの世紀だった。猫の目のようにくるくる変化する言説は、すぐに賞味期限切れになり消えていった。毎度すぐに古くなってしまう「きれい事」や「正義」の古さは、そもそも一九一一年に刊行された『善の研究』よりもはるかに古びて見えるのではなかろうか。

この点で「宗教」を意図的に外し、さらに「歴史的現実」、「具体性」や「政治」を、一旦棚上げにしてから思考を再開するという小林信之の戦略は、安手の「現実化」や「政治化」とは一線を画した「復権」への一つの道筋を示すものであるといえよう。

その際に中心となるのは、世に知られた西田幾多郎の「無」の概念である。ヨーロッパの存在論・実在論理に対抗して「東洋」の知として西田が提示するのが「無」――無の思想、無の論理――であるといった説明が、多くの概説書に出ているのは、周知の通りである。例えば、西田哲学について語られるときに毎度登場する「絶対無」という術語などは、ヘーゲル哲学――ある意味では「ヨーロッパ」の象徴――の「絶対精神」を思わせる。ヘーゲルが「絶対精神」に向かう弁証法を建設したならば、西田は「絶対無」の弁証法、「絶対矛盾の

自己同一」だ！　というわけである。西田の思想は、読み方によっては確かに「東洋」や「日本」のナショナリズムが哲学に結晶した姿であると理解することも不可能ではない。ナショナリズムの守護神としての西田哲学という理解である。

ただし、東洋対西洋、ヨーロッパ対日本といった対抗図式で説明されることが多い「無」の概念には、別の読み方も可能なのではないだろうか。あるいは、もっといえば「無」の概念や「絶対矛盾の自己同一」といった思想が、なぜ「東洋」や「日本」に限定されなければならないのかという至極当たりまえの問いが、いままで放置されてきたのではないだろうか。例えば、西田幾多郎の『善の研究』を素朴な眼で読んでいっても、「東洋」や「日本」に対する特別な限定は特別目をひくものではないのである。むしろ、ヴントやリッカート、ベルクソンといったヨーロッパ人の人名との直接対決の連続であり、西田自身がヨーロッパに発する「哲学」、あるいは世界哲学の一員として思索しているように、本稿の筆者には思われて仕方がないのである。そうでなくては、同時代のヨーロッパ人やアメリカ人の哲学者の考えを、西田があれほどまでに入念に読み込み、批判的に検証した理由が説明できないからである。主要な関心は、むしろ旧来の伝統や因習に囚われているヨーロッパの同学者に、新しい着想のきっかけを提供しようと努力しているように読めるのである。多少の勇み足を覚悟で言うならば、多くの解釈者――その中にはある時期の西田自身も含む――は、例えば、後年の時事的小文や連続講義「日本文化の問題」（一九三八年）の主題を、『善の研究』をはじめとした主著群に過大に投入して「西田幾多郎」や「西田哲学」について論じているのではないだろうか。そして、ナショナリストとしての西田幾多郎を、当人の主要な労作とは無関係に作り出し、学界・読書界に定着させてしまったのではないだろうか。別の観点からいうならば、自国の思想家の書いた文章に、ただひたすらナショナリズムの発想しか読み取ることができないという思考の貧困がこれまで支配してきたのではないのだろうか。

このように考えていくと、大橋良介が「言語思想――「場所としての言葉」」の冒頭に引用している西田幾多郎の最晩年に書かれた一文がずいぶんと意味深く感じられるようになる。

> 私は是に於て新なる認識論を企図せざるを得ない。私の立場はカントの認識論の立場の対蹠である、その裏返しである、コペルニクス的転回の転回である。理から事へでなくして、事から理へである。普通には事実は非体系的と考えられる、非合理的と考えられる。カント学派では与えられた雑多とも云う。併し私はそう云うものは事実と考えない。そう云うものとの結合によって、知識が客観性を得る筈はない。私は事実は非体系的とか非合理的とかと考えるのではない。逆に自己自身を限定する事実が合理的と考えるのである。事実をして事実たらしめる所の認識形式と云うのは、多と一との矛盾的自己同一に世界が世界自身を映すという所にあるのである。（大橋、二〇八頁、ただし大橋の引用は太字部分のみ：西田幾多郎「論理と数理」、『西田幾多郎全集』、第一一巻、六九頁）

最晩年の『哲学論文集』第六と第七のうち、宗教の問題を主に扱ったとされる「場所的論理と宗教的世界観」（第七）が特に有名でよく引用されるけれども、第七に収録された論文は、実は、物理や数学の問題にあてられているのである。ここで非常に素朴な印象を述べさせていただくと、晩年にいたってデカルトを論じ、引用にあるよ

うに、カントの「コペルニクス的転回」に真っ向から対決する哲学者の孤独な姿は感動的である。西田の眼はもっと広い世界を見ているのではなかろうか。ここに「東洋」や「日本」の優位や伝統の独自性といった主張だけを読み取ることは、不可能ではないのかもしれない。しかし、この人物に、ひどく失礼なことなのではないだろうか。

別の視点から考えると、例によって「矛盾的自己同一」という鍵概念が不明瞭であり、結局、何でもありの呪文、マジックワードなのではないか？といった周知の形の批判は、この一文についても、やはり可能だろう。しかし、そのような解釈が可能である反面、別の観点からの解釈も可能なのである。例えば、主体と客体が相互に参照し合い、自己言及が無限に連鎖していく様式の「認識論」がここで新たに着想されていると考えることもできる。主だったものが客になり、客が主になり、相互に作用し、合わせ鏡のように無限に反射し合って連なっていく。そして、合わせ鏡の無限反照性を指して、西田幾多郎は主客の対立を超えた「矛盾的自己同一」と呼んだのではなかったのだろうか。他方で、デカルトやカントが考えたような孤独で特権的な認識主体は、無限に連鎖する「無の場所」に沈んでいくのである。この場合重要なのは、実在の確実性よりも、認識の世界に浮かぶ仮象や影像の連なりなのである。この問題は小林信之も論じている。

> いっさいを無の場所に映しだされた影像のたわむれと見なすこと、そして影としての影、仮象としての仮象を、その固有性において承認すること、まさにこのことこそ西田の思想において求められつづけた事柄ではなかったかと思われる。（小林信之、一八四頁）

少し観点を変えると、本稿で先に論じてきた問題にも接合することができる。イデオロギーとプロパガンダの時代に、商業宣伝の膨大化や仮想現実の拡大が重なった今日にあっては、私見では、「歴史的現実の具体性」を叫ぶ人々の方が、西田よりも「政治的ナイーヴ」なのではないかとさえ思われてくるのである。むしろ、西田はイデオロギーとプロパガンダの二十世紀の前半にあって、その最も厚顔無恥な実践に日々接していたのではないのか。そして、イデオローグやプロパガンディストたちが、自分だけは絶対確実と請合う「主体」や「認識」を根底から問い直していたのではないのか。

このように考えていくと、西田哲学を「東洋」や「日本」のナショナリズムから切り離して、世界哲学への貢献として読み直すことができるのではないだろうか。西田幾多郎の思想は、それを「日本」や括弧入りの「宗教」だけに限定するには惜しい豊かさを含んでいるからである。それでは、西田の意図は、後続者たちにどのような形で伝達され、いかに展開されたのだろうか。

4　歴史への復帰

西田幾多郎の思想に触発された後続者たちの思考については、森哲郎の「歴史思想」論文で探求されている論点が興味を引く。ただし、歴史思想を論じる場合には、やはり先の「戦争協力」の問題を避けて通ることができないのである。「世界史」の問題が占める重要性は、西田と京都学派が大きな影響を受けてきたドイツの新カント派とその関係者たちの立場を知る者にとっては、別段不思議でも何

でもない。とりわけヴィンデルバントとリッカートに代表される西南ドイツ学派（ハイデルベルク大学を中心とした学派）の立場は、当時流行の「歴史主義」運動に理論的な基礎づけを与える哲学とみなされていた。

鈴木［成高］の『世界史の理論』の論考では「歴史学における近代の超克」への一歩が探求される。近代歴史学の伝統では、歴史の外を排し「歴史の中から」歴史において歴史を見るという客観的実証主義、広義の歴史主義が正統であり、「本来如何にあったか」という事実の再現が「歴史学の最高の課題」であった。「歴史家は自己を殺すことによって歴史を生かす」、これが「近代歴史学の禁欲主義」であり、「過去を生かすために現在を殺さなければならない」、これが「歴史主義の精神」である。この鉄壁に対して、鈴木は、歴史家にして歴史人として、人間の歴史的存在を掘り下げて吟味するために、西田の「個物は個物に対することによって個物である」を転語したような命題、即ち「歴史は歴史に対することによって歴史である」と言う。歴史の理解は、同じ者同志の平面的理解ではなく、異なった時代が異なった時代を理解する所に、独特の「深さ」の次元を含むのであり、単なる過去の「再現」以上のものである。近代の歴史理論が「理解」の可能根拠とする「人間のヒューマニズム的同一性」では、〈歴史的汝〉の質的相違性には届かないのではないか。鈴木は、「歴史的自己に徹することによって我々は自己的な自己を克服する」として、従来の歴史学の「消極的な客観性」を越えて、主観に徹しそれを通貫し超出すること」によって、「主観を抜けた主観、主観的客観性が存在する。それはすあんわち自己と現代と歴史を一つに統一する精神にほかならない」と言う。ここに歴史主義の克服としての「歴史学における近代の超克」の兆しを看取できるであろう。（森哲郎、二三七―二三八頁）

鈴木成高や高坂正顕、そして西谷啓治に代表される京都学派の歴史家・歴史思想家が掲げた主張の根幹は、西洋中心主義の世界史観に対する異議申し立てであった。当時の歴史学の常識にあっては、客観的で実証的であるということは、そのまま西洋中心主義的であることの同義であった。これが、「西洋」や「白人」の世界支配への反抗（D・ウィリアムズ「欧米の「京都学派」像」参照）を掲げた「大東亜戦争」指導者による戦争目的（プログラム）と共鳴したことは否定できない。そして、悪名高い「世界史的立場と日本」座談会の議論へとつながっていくわけである。確かにその通りである。京都学派の面々も時流に乗って、口々に怪気炎をあげていたことは否定できないのだろう。総力戦には冷静な知性をも熱狂させる魔力が含まれている。各界の有力者が声をそろえて唱和するプロパガンダに、一人抗することは、美的ではあっても、容易なことではない。大学教員や研究者、「哲学者」も社会的相互作用の中で毎日を送っている存在だからである。

この場合注意しておかなければならないことは、個々の思想家の意識と彼らが考えだした思想を一旦切り離して考えることである。彼らは日常の相互作用の中で「時局」や「時流」に乗った発言をすることがある。ナショナリズムや愛国主義が盛り上がっている時には、当人も本気でその種の「本音」を抱いていることがありうる。そして、自分がそれまで探求してきた思想と合致しない主張に情熱を燃やすこともありうるわけである。

そして、ここに一つの分かれ道があることをここで強調しておきたい。一方は「東洋」や「日本」の独自性や、ヨーロッパやアメリカの影響力に抗する伝統を再興しようとするナショナリズムの道である。そして、もう一つは、西田幾多郎が哲学者として永年主要著作群で探求してきた道である。それはヨーロッパ人が陥った袋小路

から脱出して、世界哲学を再生させようとする「世界史的立場」であったはずである。言い換えれば、事実上ヨーロッパ哲学の同義として扱われてきた「哲学」を、もっと多元的な基盤に基づく「世界哲学」に昇華させる事業である。本書では轟が決定的な論点を指摘している。

> かつて日本でこの西洋形而上学の解体――これは原理上、形而上学とは別の思惟の構想を含む――を実践していたのが、まさに京都学派であった。彼らの「世界史の哲学」はヨーロッパ中心主義に他ならぬ進歩史観との対決において、そうした歴史観によって取り逃がされる他者、民族の固有性とでもいうものを捉えようとしていたのである。ただ京都学派が、それをある局面で近代的ナショナリズムの自己主張と混同してしまったことは事実である。しかしこの混同を理由に彼らの仕事全般を否定し、そもそも民族の固有性を問題にすること自体を禁じてしまうとき、西洋形而上学の克服の可能性をも放棄してしまうことになる。（轟、七八頁）

轟によると、西洋中心主義や西洋形而上学の問い直し、脱構築を掲げる日本のポストモダン論者でさえ、京都学派の主張を完全に無視している。それだけではなくて、京都学派がすでに取り組んでいた重要な論点を完全に見落とした結果、「彼らの「脱構築」もまったく名ばかりのもの」（七八頁）となってしまっているのだという。重要な論点とは、西洋近代思想を支えてきた「主体」と「他者」の関係を、従来のように特権的な「主体」の側からではなくて、従来は一方的に認識対象とされた「他者」の側から問い直すことである。さらには両者の間の相互関係性や反照性について探求していくべきである。そして、そこから真の意味で「日本発」の〝ポストモダニズム〟が半世紀以上も早く出現していたという史実をうけいれ、さらに思索を先に進めていくことができたはずなのである。本稿では京都学派を論じる人々のナショナリズムについても指摘してきた。同じ〝ナショナリズム〟を発揮するのならば、「特殊性」や「らしさ」の世界に閉じこもるのではなくて、この種の普遍性を前面に掲げるべきであろう。

今日突き放した視点から考え直すと、「戦後」の言論界は、両者を同一視し、〝産湯といっしょに赤子も流してしまった〟のではないだろうか。大切に育てれば元気に育ったはずの子供が、熱狂するナショナリズムの暴走と、暴力とプロパガンダの応酬の中で成長を止められてしまったのではないだろうか。不幸なことに一時期の西田幾多郎や後続者たち自身もそれに手を貸してしまったのではないのか。そして、今後求められるのは、再評価を通じて、「京都学派の思想」そのものにとっては本来主要な関心ではなかった要因によって無理やり停止された事業を再開することなのではないだろうか。このように考えていくと三木清が戦時下に書いた一文の意味深さに心打たれるのは本稿の筆者だけではないだろう。

> 如何なる過程をとって現われるにしても、真に廿世紀的の名に値する思想は世界史的な理念をもって現われなければならない。そしてこの問題はヨーロッパの歴史を世界史そのものと見るヨーロッパ主義の没落によって規定されている。しかし、それは、或る人々の単純に考えるように、ヨーロッパ主義に代って機械的に、自動的に東洋主義が位置を占めるというが如きではない。何等か東洋思想といわれるものが廿世紀の思想となり得るとすれば、それはヨーロッパ主義の没落と同時に失われようとした世界史――ヨーロッパをも含めて世界の歴史――の統一的な理念をみずから提げて現われるのでなければならぬ。風土、民族性等の相違に従って世界の各地帯にはそれ

ぞれ独自な文化が存在すると見る世界大戦後のヨーロッパにおいて流行となった文化形態学的思想は、我々東洋人にとっては自己の文化の特殊性を主張する根拠に利用してヨーロッパ主義の対抗するに役立ち得るとしても――今日、アカデミックな日本主義者たちによって如何に屢屢それがかような目的に利用されているかを見よ――、それ自身としては本質的に一個の相対主義に過ぎない。なぜなら風土や民族性の相違に基づく特殊性や独自性はいずれの国の文化にも認められ得るのであって、そのうち特に一国の文化が絶対的価値を有するということは風土や民族性を基礎としては考え得るものではないからである。問題は却って世界史の統一的な理念の獲得にある。（三木清「二十世紀の思想」、『三木清全集』、第十四巻、一五五―一五六頁）

三木清の「戦後」の獄死を権力の横暴として糾弾する言説は多いが、三木と一種に獄死させられた思想については、それほど多く語られてこなかったのではなかろうか。

（二〇〇五年十月十四日脱稿）