

種の論理とグローバル・ヴィレッジの批判

ジェームズ・W・ハイジック

田辺元の哲学は日本語圏以外にはまだ十分に知られていませんが、時間の経過につれてますます注目を浴びるようになると思います。田辺を単に日本の一思想家にすぎないとみなすのは重大な不正です。西田哲学、西谷哲学とともに田辺の哲学もまた世界レベルの哲学であるからです。表面ではこの主張は特に気に障らない容易に受け入れられそうな主張ですが、裏面では呑み込みがたい判断です。しかしまさにこの判断の裏表のゆえにこそ、私は十年余り前から田辺の思想に関心をもち続けてきたのです。

第一の、いわば浅い意味では、京都学派の哲学者を「世界的」と呼ぶということは、彼らが現代世界に対して日本の精神史の最適の代表者であることを認めるというのであります。他の思想形態の中で思想的に育まれてきた人々が日本の哲学による貢献を知りたいと思うならば、まさにそこです。この京都学派の思想家が注目されるべきです。彼らは、二十世紀に生きた者として、諸国の精神史において最も尊重されている代表者、つまりラッセル、ヤスパース、ハイデッガー、ヴィトゲンシュタイン、メルロ・ポンティ、オルテガ・イ・ガセット、ジェームズ、ホワイトヘッド、クローチェ、オリビンドなどと同列に扱われなければなりません。この判断は田辺の忠実な弟子の偏見にすぎないと思つてはなりません。また、異国風の思想に魅せられたような、あるいはきわめて難しい著作を読み通すため

に費やした長年の努力を自国の学者仲間にも弁明するような西洋人のあどけない世辞でもありません。むしろこの判断は歴史的事実に基づく判断であり、しかも日本国内でも海外でも時間と批判の試験に合格してきたものであります。とはいふものの、これはまだまだ浅い意味での世界性でしかありません。

もう一つの、深い意味においてこの哲学が「世界レベル」であるというのは、それがその生まれ育った文化と言語から解放されることによって初めてその本領を十分に發揮することができるということです。ここでこの哲学に取り組む相手は思想的世界的な広場に各々集ってくる人々すべてです。この哲学は思想体系としては、京都学派の哲学者と同じ日本の特殊性のうちで育まれた人々によってのみ、あるいは主としてこういった人々によって、理解されたり、批判されたり、適用されたりするといったものではありません。深い意味でこの思想が世界レベルに属しているという事は、それが文化の相違を理由にして異文化による批判から免れるという権利をこの哲学に一切放棄させる一方、京都学派の歴史的作用を強化することでもありません。もちろん、日本人が従来の哲学の伝統をどのように塗り変えたのかということを理解しようとする西洋の読者に不利な条件があるということも認めざるをえませんし、この条件のゆえに、日本の特殊性に触れる批判は慎重な態度で控えめに行なわれる必要があるということもまたここには含意されています。したがって世界の精神史に対して日本思想を代表するという浅い意味での京都哲学の世界性もまた、この深い意味での世界性の背景から取り除いてはならないのです。

本日の話では、二十世紀の終わりに向かって日本の哲学が世界の広場の中へと歩を進めることから生じる国内および海外における諸問題を、田辺の種の論理の立場でもって考察したいと思えます。たとえ哲学大辞典の改訂版などにおいて従来の態度が変化し、東洋の思想家が一層重要視されることになったとしても、私がさきほど述べた深い意味での取り組みが開始されたわけではまだありません。種の論理を手掛かりにしてその理由を検討できると思いません。

ただしここでつけ加えたいことが一つあります。すなわち、私が知っている限りでは、種の論理を日本哲学そのものに適用するということは田辺自身考えつきませんでした。彼は自分の論理と日本思想の「種性」との関係を明白にできなかったどころか、日本の種的存在をアジア諸国の類的母体とみなす考え方に協力するという誤りに陥りました。田辺が戦争中自分の哲学の根本的衝動を十分に念頭に置いていなかったという確固とした事実は、戦後の悔い改めによってある程度は和らげられるでしょう。田辺の「懺悔道」の具体的内容には立ち入りませんが、私はここでこの「懺悔道」の精神に基づいて、種の論理の独自性とその適用について、「グローバル・ウィレッジ」という現代の電子時代が新しく作り出した普遍概念を背景として、自分なりの解釈を試みたいと思います。

一 田辺の論理における「種の起源」

田辺を新しい論理へと衝き動かしたものとして、あらゆる純粹に哲学的な影響以外に、もう一つ無視してはならない要素があります。つまり、その歴史的制限や異文化に対する相対性が倫理の領域において有する意義に対して従来強硬に抵抗してきた日本文化の埒塙の中で、この種の論理が鍛えられたものであるということです。西洋哲学が前世紀の第四半期に渡来した際、それは日本なりのある一種の *philosophia perennis* の本流や超文化・超時代的真理の一般の意識に自然に流れ込むことはできませんでした。哲学のより深い流れに対する用意のできていない地面に、浅く広く流れ出して、時折り清沢満之や井上円了のような思想家によって受け止められて仏教の主流に合流しはしたが、大体においては好奇心の対象にすぎませんでした。西田の天才は西洋の哲学の伝統を近代日本のこころの格好にあわせるような新しい水路を掘り出したところにあると思います。純粹経験から行為的直観、絶対無の自覚を経て場所の論理に至るまでの西田の発展には、人類の最も優れた思想を批判的に受容し、現代世界における日本の位置を確定するような知恵をそこから生み出すという営みが一貫しています。

田辺は西田のこの関心をそのまま継承しましたが、種の論理によってその関心を初めて自分独自の貢献として表現しました。西田が一九二六年に場所の論理を発表した際、彼の弟子の中で田辺だけがそれに追隨しようとはしませんでした。かえって田辺はヘーゲル研究から作り出した「絶対媒介」という自分自身の思想に全力を尽くすことにしました。一九三一年、田辺はその恩師を公に批判する論文の中で自分自身の考えを、西田の考えに取って替わる思想として、つまりよりふさわしい仕方である西洋的無を哲学に織り込む思想として提出しました。田辺は政治の問題を除き引つ張り出してきて、それに思弁的哲学の洞察の光を当てる必要があるという以前からの確信を基盤とし、自分自身の西田批判からもさらなる刺激を受けて、一九三四年に「種の論理」を発表したのです。

場所の論理と種の論理をめぐる西田と田辺の対立は、それぞれの弟子の間で議論の的になってきましたが、私見では、西田哲学が田辺の独自の視野をすでもっていったと、西田自身とその支持者たちが言ったとすれば、それは言い過ぎだったのでないかと思われます。この点に関しては、必要とされる文献上の根拠を示さずに単なる私見として、無防備なまま皆さまの前にお示しすることしかできません。いづれにせよ、二人が哲学によって日本思想史の中から世界的意識を呼び起こそうという共通の目的を持っており、そしてそれに基づくある種の共感をもっていたからこそ、この論争が巻き起こったのだという点において、両者の葛藤にもかかわらず一致点を見出せるのではないかと思われます。

さてここで、田辺が打ち出した新たな論理の特徴をなるべく簡単にまとめてみたいと思ひます。しかしながら、それは三十年にもわたる彼の著作を要約することになりますので、田辺の思想的発想について一言付け加えてもよいかもしれません。

田辺が自分の以前の立場を後の立場から書き直してまとめるといふ傾向を持っていたことがしばしば批判されています。ここでは田辺の論理における「種の起源」にはあまり深入りせず、その批判の諸条件を少し明らかにしてみ

たいと思います。

まず田辺自身が種の論理を主張するに至った二つの動機を指摘しようと思います。第一に、彼はそこに「個人に對する国家社会の統制の根拠理由」を求めます。そして第二に、彼は一般的な意味での論理そのものを變革する「純粹に論理的なる思索動機」を挙げています。第二の動機に関しては、田辺が何度も「種」という概念の全貌を究明し、發展の跡を顧みながら、批判者の意見と取り組んで初期の見解を修正したり撤回しようとしたのは周知の事実のよう(3)です。しかしながら、種の論理が形成された時期、田辺には第一の動機に関しては批判の余地を認めないという態度もありました。この態度には二つの面がうかがえます。一方で、田辺は自分の思想を定期的に修正することによって、以前から積み重ねられた矛盾を読者の目から隠すような「ダーウィンの」な立論があります。彼の考えは前向きに進んで、もっとも適したものが生き残り、その他のものは絶滅するかのような自然の選択にしたがって發展します。つまり、田辺は、同じ考えに戻るとき、生き残った理解によってのみその進化をまとめる傾向をもっているのです。彼はもっとも新しい段階に注意を集中します。先に進んでいるうちは、自分の思想の發生過程に思いを留める余地はありません。他方で、種の論理は、それが社会構造に對する批判的考察となつている場合には、日本軍の海外での冒險的な行動や、日本国内で盛んになつていた全体主義によつて大幅に變容してきた政治状況の反響を無視することはできません。このような雲雨気の中で、京都学派の哲学者のもっとも難解な術語すらもその抽象的な性格を失ひ、多くの場合著者の意図から遠く離れた意味が知らず識らずのうちに纏わりついてきたといふことは事実です。そのような状況で国家論をめぐる倫理、実践、宗教を中心とする種の論理が特に注目されたことは驚くべきことではありませんが、しかしながら、哲学者としての田辺の第二の動機がある程度一敗戦に当たつて田辺自身がそのために懺悔せざるをえなかつたほどの程度ですが一自らのもっとも根本的な確信からは逸脱していたといふことも同じく事実なのです。この点で私には大胆さを欠いた主張しかできませんが、論理としての種の論理の永続的な価値は自己統一された体系、

要するに第二の動機に対応する結果にあるのではなく、むしろその思考態度にあり、しかも種の論理に対応する田辺の国家論とは本質的に無関係の思考態度にあると思います。

二 種の論理の観点

田辺の新しい観点の広がりなるべく明瞭に測るために、私は種の論理の四つの特徴を互いに連関する一連の命題の形で表現してみたいと思います。

(一) 種の論理は、形式化された推論における種の機能から絶対媒介における種の記述的存在論への移行を表す。

種概念を考え直す第一歩は、単なる分類の範疇に留まるといふ古典論理における制約から種を解放することであると田辺は考えました。要するに普遍的な「一」と個々の「多」と対して、種はそれはしたためという限られた役割のみを担っていました。それは一方では多を類的一より小さい群れに分類し、他方では類的一を最小の個よりも大きな分類で見分けることの役に立ちました。それで田辺はまず、類や個とは異なり存在論において無視されてきた種の直接的現実を論じたのです。

田辺の成熟した思想におけるヘーゲルの影響は周知のとおりです。

田辺は、種の論理を提出する前の時期にはヘーゲルの弁証法の研究に集中していましたが、そこから刺激を受けて、新たな立場を開拓することになりました。ここでは田辺の特殊なヘーゲル解釈は取り上げませんが、彼がヘーゲルから学んだことの中で恐らく最も重要なのは、論理は現実をあたかも鏡に映すかのように対象化するのではなくて、現実という発展しつつある過程に参加するといふところにあります。その結果は二点にまとめられます。第一は、歴史の次元が付加されると、肯定か否定かに限られた二元的論理の文法的推理形式が崩れて、それに代わって弁証法が取

り上げられるようになります。そのためそれは否定と肯定の協働によって、世界、そしてそれに伴ってわれわれの世界理解が刻一刻作り直される現実であるとみなします。従って彼は矛盾律の原理を片付けて、絶対媒介の原理を提出したのです。種の論理は弁証法の論理として、

論理であって同時に論理の否定でなければならぬ。何となれば存在の自己矛盾性、肯定即否定の転換性は、自同律矛盾律を原理とする同一性の論理の同一性に表現し得る所でなく、いわんや模写し得る所でない、存在と同一性論理とは同一性論理に対応するものでなく、二律背反的に相矛盾し交互否定するものだからである。……存在は此「同一性」論理的関係を破って其外に超出し、同一性でなく自己矛盾をその構造とするのでなければならぬ。⁽⁴⁾「論理の否定」という表現は、種の論理がどこまでも発展しつつある現実に対する論理であり、実際に見ることによって初めて成立するという意味内容を含んでいます。

もう一点は、絶対媒介が矛盾律の原理よりもいっそう根源的な原理として認められることによって、現実が自己矛盾の形で発展するため、人間の反省もまた絶えず現実とのやりとりだけで行われるべきもの以上のものであって、発展の非連続性に連続性を確保する媒介そのものもまた現実であると主張します。ちょうどこの点で田辺は類と個をつなぐ種の推論的役割（つまり、類的な命題「人間は皆死ぬ」から個的な結論「ソクラテスは死ぬだろう」を導くことを可能にする「ソクラテスは人間である」という命題の役割）をさらに広げて、媒介の直接的な働きそのものとみなして、多が一に参加するという存在論的な現実を記述する概念として提出したのです。

媒介の絶対性を現実とみなすという田辺の確信は西田の場所の論理とは異なり、同じくヘーゲルの『論理学』とも異なった方向に進みました。西田の「絶対矛盾的自己同一」が静的で、弁証法を超えた観の内容に留まるプロティノスのような「超越的絶対一」であったという田辺の批判は今日、西田の思想に対する正当な判断というよりも、媒介の現実性を強調する田辺自身の工夫を示すものであると解釈されなければならないと思われまます。西田との対決に比

べれば、田辺のヘーゲル批判はもっと客観的でしたが、しかし、田辺の示唆しているところからだけでは、彼のヘーゲル批判が歴史的にどのような発展していったかは非常にわかりにくいように思われます。

ヘーゲルにとって、論理の媒介は現実自体のほんやりした反映であり、現実の本質的基体を求める観念の自己疎外、つまり現象的有からの一時的な遠回りとしての観念の自己疎外ですが、結局のところ、精神の自己意識に還帰するのです。それゆえ、論理が、普遍や種の抽象概念から、つまり、具体的な個の共通の属性の命名という役割から解放されることによって、観念が具体的な普遍や具体的な特殊性として歴史的現実の中で働いていることが示されるようになるという発想をヘーゲルはもっていました。

一九四六年の論文によれば、種の論理は「ヘーゲルの客観的精神の概念から示唆をえた⁽⁵⁾」のですが、その前の論文で多少言及された以外は、私個人の印象としては、ヘーゲルから学んだ⁽⁶⁾発想というよりも、ヘーゲルの絶対精神の荘厳な影から彼を解放する発想だったように思われます⁽⁶⁾。この関連で次の命題が提出されます。

(二) 種性は歴史的民族の社会・文化的基体として定義されている。

たとえ歴史上の具体的な現象がなくとも、媒介は実際に相互に作用している現実のもの⁽⁷⁾と等しく現実的であるという主張は、雄弁な美辞麗句にはかなりません。矛盾律に忠実な論理と異なって、弁証法的論理が、現象界に対する偏見に捕らわれないような性質をもつことは望めません。ヘーゲルの『精神現象学』や『法哲学綱要』を読んだ者は誰しも、それらが体験や歴史に富んでいることに慣れ親しみ、それに対して『論理学』の無味乾燥さに批判を感じると思われますが、田辺もまた同じように感じたにちがいません⁽⁷⁾。その結果、絶対媒介の原理を論理すなわち、現実を考える視点として提出するためには、それを時間・歴史的過程に根拠付ける必要があるということを田辺は理解しました。これは種という概念に最初に与えられた役割でした。

種の論理をはじめて打ち出す一九三四年の論文の背後には、当時の知識層の中で騒ぎのもととなった具体的な社会実践への要求がはつきりとこだましています。この点に関しては田辺自身非常に現代的な哲学のテーマであることを知っていて、ヘーゲルとてその時代の子であったので、「我々の考える如き種の社会の論理と現象学とに対する通路を供しなかった」という理由で一概にヘーゲルの欠陥を攻撃するわけにはいかないとしています⁽⁸⁾。しかしながら、田辺が社会的実践に傾注する最大の理由は、社会学が哲学に重要な役割を果たしうるという目覚めであり、そのもっとも直接的な契機となったものはベルグソンの『道徳と宗教の二源泉』にちがいません。このようにして、田辺のかつての著作にもみうけられるものですが、「哲学の生的直接態の面に相当する道徳」に対する関心がさらに強化されました⁽⁹⁾。思想的影響は別にして、田辺の種の論理の奥底には具体的な社会実践があったのです。具体的な実践は個人と人類を結びつけ、宗教の否定的役割と個人の自由意志を関連させる媒介力なのです。とにかく種の存在は社会的存在なので、人間の社会自体の中に位置を占めるのです。ただし、いっさいどこに位置付けるべきでしょうか。

社会的存在の具体性を代表するために、種の種性は共時的かつ通時的でなければなりません。要するに、この種性は、特定の時代を指示すると同時に、諸時代に共通する特徴も持つこと、換言すれば、人類の普遍的歴史と人々の個人的歴史との間に立脚する概念であることを要求されています。しかもより広い自然界にまで開かれた仏教の比喻をしばしば引用する西田の場所の論理とは異なって、田辺の種の論理は、キリスト教の哲学者ヘーゲルの場合と同じように、歴史の第一義は人間歴史であるとしたように思われます⁽¹⁰⁾。この点で西田哲学が個人の自覚へと傾き、田辺哲学が倫理の実践へと傾いたということは偶然とは思われません。ともかくそれぞれの前提に基づいて田辺は種を具体的に直接的な現実である民族的な「閉じた社会」としたのです。むしろ、閉じた社会というのはベルグソンの発想でした。文法的にみて、日本語が単数と複数を明示しないという問題と、田辺自身が具体例を挙げていないということが合わさって、ある曖昧さが文章に残されていますが、特定の例として田辺が日本社会を念頭に置いていたことは疑い

ありませんが、閉鎖的統一性の意味での「閉じた」社会に対する批判に依って、「開いた社会」への転換をも種性の定義に課題として含めました。田辺が社会的存在の理性的基盤を探求する動機は、最終的にはこの点に収斂するよう
に思われます。田辺は種の論理が形成された一九三四年から一九四一年の間、社会存在の最も身近な理念、すなわち
近代的「国家」に焦点を絞ってこの課題に取り組みました。

いわゆる原始集団やトーテム集団は排他的な統一をもっていて、そこには自らの維持・増進を中心とする「生命意志」が現われています。それとは異なり、近代の西欧国家は、個人を社会の政治的原子（個体）とみなす思想を一七
世紀から相続し、個人の「理性・道徳的意志」を強調する一方で、「権力意志」が原子としての個々人すべてをある
意味で分子的に統一しますが、そのことの中に国家の本質が見えると田辺は考えています。田辺は「個人の最高な
る義務は国家の成員たることである」という「ヘーゲルの合理主義を修正して」、種的存在としての国家の義務は単
なる民族精神が閉じた種性を開き、個を類化することにあるとしました。田辺は「開いた社会」の理念を国家の道徳
的使命であると考えましたが、ベルグソンにしたがって、人類全体が個人をその種的に閉じた社会から引き上げるた
めの類的な普遍性の原理であるとみなしました。ところが同時に、田辺はベルグソンから一歩退いて、「人類的国家」
や「世界共同体」などの発想に対して種的な民族性である基体のような直接態を設定することを、少なくとも種の論
理の最初の段階では否定しました。そのことによって、人類の普遍性があくまで種の普遍性を否定するような原理で
あることを明らかにし、特定の国家が人類全体の名において自国の種文化を特定の他国に押し付けないようにする
ことができる、田辺は考えました。

要するに、直接的な現実としての民族の種性は人間の社会的存在の仮の姿にすぎないとしても、特定の国家の具体
的構造というこの仮の姿がなければ、社会的な変革や革命も不可能であると田辺は考えていました。そのため、ある
特定の政治形態や社会構造を勧めるといっわけではありませんが、田辺は、政治一般への参加は当然であるとして、

結局、日本の軍事政府への参加についても言及せざるをえなくなりました。田辺は戦後に當時を振り返ってみて、このような具体的な政治協力はまさしく種の論理の正反対であったと主張しました。彼が言ったことを真に受けるとすれば、戦時中に書かれた著作の一部は本気で書かれたものではないと仮定しなければなりません。後期の著作に目を通すならば、確かにその仮定には根拠があるように思われます。

(三) 社会・文化的種性は社会存在を合理化しようとするあらゆる統制の基盤に於いてある非合理性である。

国家とは民族的な種性に普遍性を導入する社会的存在であるという定義を初めて耳にすると、何となくの外れな印象を受けます。一方では日本は自らの種性によって閉じた社会であるという批判のメロディーが表面に浮かんでいて、他方ではそのカウンター・メロディーとして直接民主制を勧める微妙な響きが流れ、この二つが対位法によって結び付けられているはずなのですが、実は両者は不協和音を奏でています。田辺は、大日本帝国の名のもとに送別の言葉を述べて若き出征学徒を励ましたのではなかったのでしょうか。しかし同時に、田辺は戦後に種の論理を振り返って、国家と民族的種性との区別によって文化主義者や人種主義者に対して応酬するつもりだったと書いたのではなかったのでしょうか。田辺自身の言葉によれば、「その動機は、当時台頭しつつあった民族主義を哲学の問題として取上げ、従来私共の支配され来た自由主義思想を批判すると同時に、単なる民族主義に立脚するいはゆる全体主義を否定」するところ(12)にありました。田辺のこの言葉を否定するような論述はどこにも見つかりませんが、田辺がなぜこのような動機を最初から明確にしておかなかったのか疑問に思われます。いずれにせよ、種の論理が拠って立つ基盤が田辺の国家概念にしかないとするれば、この論理は転倒せざるをえないでしょう。そしてまさにその通りでした。実際戦後ほぼ五年間にわたる沈黙の間、田辺は種の論理を転倒したままの状態に放置し、忘却したままにしました。それを再び立て直すためには、社会的実践の思想を国家の増強というかつての概念から切り離す必要がありました。田辺は後

期思想においてそのことを試みたのだと私は考えています。田辺の論理が個人の社会的統制の理性的根拠を志していた限り、社会・文化的種性が社会契約説、民主主義の理念、ブルジョアジーの社会観などの思想形態によって定義されることは不可避でした。ただし同時に、「国家といひ民族といひ階級といひ、何れも人類の全と個人の個とに對し、種の位置に立つもの」⁽¹³⁾であると田辺は主張します。国家を余りにも中心に据えていた間はこの点が曖昧になっていたかもしれませんが、理論的には閉じた民族社会と同様に国家も種の不可逆の非合理性を共有します。この次元を浮かび上がらせることによってはじめ、種の論理と晩年の田辺思想とのつながり、そしてそこから現代の世界までの関係を明らかにすることができま⁽¹⁴⁾す。

『懺悔道としての哲学』の後で田辺が初めて種の論理に立ち戻った論文は一九四六年の「弁証法としての種の論理」でしたが、その中で彼は種の積極的な面と消極的な面とを明らかにしています⁽¹⁵⁾。それによれば、社会・文化的基体としての種は個人を制限し、種的社会以外の理念による道德的活動への意志を弱める意味を依然として持っています。その全体性は反省のない直接的な真実であるからこそ、非合理性に固執して、理性を媒介として社会的存在に反対しようとするすべての努力に反対するのです。しかし今度は社会の成員の相互教化による文化の基盤としてのもっと積極的な意味がこれに追加されます。このように種的社会の反省のない直接性は個人間の意識のある相互的媒介へと変容されます。かつての単なる種族的同一と對照された国家的同一にかわって、国家以外のものではないがとにかく国家以上の道德的文化がそこに登場してきます。

種の論理の初期の段階にもうかがえるように、田辺は絶対媒介を抜きにしては現実を記述することができないという立場をとっていましたので、「理性的なものは現実的であり、現実的なものは理性的である」というヘーゲルの出発点には満足できませんでした。普遍としての人類と特殊としての個人との関係を媒介する社会的文化的な種性に理性があるとすれば、それは民族集団が存在するということだけでは説明できません。政府を樹立し、道德や宗教の理

念に基づいて政治を執り行なおうとする営みは、最終的には人間の理性が押し付ける手段にすぎず、決して不可避的な自然法ではないと田辺はあくまでも考えていました。個人と社会の間の関係はあまりにも多様で生々しいので、完全に合理化することはできません。逆に、民族を特殊な社会的文化的なものに統制する種の基体は民の生ける魂であって、理不尽であるとか反省が不十分であるとかのためだけでなく、理性そのものを限界づけるという意味でも非合理的です。種性が単に分類上の「範疇」、あるいは個人が自由に受け入れたり拒絶したりすることのできる道徳上の選択肢ではなく、社会存在としての人間の不可欠の要素であるとする、ヘーゲルの社会哲学は転倒し、非合理性が現実の源泉であるとともに理性の源泉でもあるということになってしまっています。

種の積極的面を肯定する田辺は、畜群の倫理や集合的迷信やだらしのない考え方へ向かう種の傾向に対して継続して反対していることは言うまでもありません。言語や社会的慣習の構造から無自覚に受け継いだ思想形態に対して盲従することに田辺はあくまで反対しました。同時に彼は常識や単純な生活の知恵をあまり高く評価することができず、理性の欠如や歪曲の原因はまず集団意識にあると考え、それらの傾向に抗する働きや責任が個人の理性の作用のうちにあると考えます。これは、種の論理を最初に説いた論文における種性の意味でしたし、『懺悔道としての哲学』においてもこの意味はさらに強化されます。そこで、田辺は種性の非合理性のことを自ら弁護して、「私が自ら苦しんだ結果到達した思想であるので、斯かる苦を経験しない人々の理解を受け得なかったのは当然である」と述べています⁽¹⁵⁾。自分の哲学によって集団的な思想形態に反対することができなかったということはむしろ、戦争の敗者のみならず勝者によっても同じように自覚されなければなりません。同時に種の非合理性の再考察の結果、田辺は、われわれの理性への探求と、その探求に実践的な、また客観的な存在理由《レゾン・デートル》を与える土着の知恵や常識における契機に目覚めたようです。しかもこのような契機には私的な反省だけでなくは到達することができないのです。彼自身の老化や自らの死の接近の意識の影響も否定することができないかもしれませんが、後期の田辺の著作に私個

人が感じる馴染みのない敬虔さ—私の判断が不適当でなければそのようなものが現われているように思われるのです。が—の元はむしろこの契機のためであると思います。

(四) 種性の最終的基礎は有の歴史的相対性でなく、絶対無にある。

人間社会の奥底には根本的な非合理性があつて、自由で意識的な個人としてそれを克服すると同時に、それをまた尊重すべきだとすれば、つまり社会的存在の種性が無明からの解放への本来の要求を刺激すると同時にあくまでも無明の生存を指示するのであれば、この矛盾は最終的で不可逆の避けられない事実になるように思われます。この点で、田辺が実存主義（とりわけハイデッガーとヤスパース）に共感を示したのは、彼の救済への探求の理解に基づいています。⁽¹⁷⁾しかし田辺は、西田や西谷と同じく、考える社会的存在としての人間の最終的基礎は有ではなく絶対無である⁽¹⁸⁾としました。この無は存在のあらゆる矛盾や虚無を包括し貫通します。絶対無という概念が田辺哲学においてどのような役割を果たしたかという問いは、直ちに答えることのできるようなものでないことは言うまでもありません。ある程度自信を持って話ができるようになるためには、田辺の著作集を幾度も読み返す必要があるということを私は十分承知しています。とは言え、絶対無は種の論理に関わる非常に重要な概念ですので、私は何か申し上げなければならぬと思います。田辺の場合には、無こそが有の絶対媒介の「主体」として、個人の転換および個人の存在の直接性を規定する種の転換のはたらしきの背後にある原理なのです。田辺はこう言います。

無は無である限り自ら直接にはたらくものであることは出来ぬ。何となれば、自ら直接にはたらくものは有であつて、無ではないからである。……個はこの種の有性を自らの無即有たる否定的媒介性に依つて無に媒介し、有即無たらしめる。⁽¹⁹⁾

種の論理において絶対無は主に社会的存在の宗教的側面として現われます。田辺は、宗教が必然的に神秘的でなけ

ればならないというベルグソンの考え方は単なる「偏見」であると判断しました。⁽²⁰⁾むしろ、個人の自覚が社会的実践にまで高められない限り宗教は本格的とは言えないと田辺は考えました。神秘主義でさえも具体的な協力の形態をとる必要があるとしたのです。国家の宗教的次元に関しても同様でした。しかも、少なくとも種の論理を提出してから、田辺は宗教の機能を絶対否定とみなすようになりました。実践的な意味で、宗教は救済への道であって、「不捨撰取」あるいは「絶対撰取」です。存在論的な意味で、国家を含むすべての社会・文化的種性を否定し、しかも個人の自由や人類の実際上の普遍性をも否定します。個・種・類を具体的な媒介とし、社会的存在の中で働く倫理、理性、権力などの主張を一切否定するかぎり、宗教は絶対否定でなければなりません。つまり宗教は、否定に関して言えば、絶対媒介という事実を否定するというよりも、社会を統制する媒介が結局は社会の成員である個々の人間の働きであるということ否定するのです。絶対的であるかぎり、宗教的否定は救済の具体的な形態がある特殊な組織と同一化すること、つまり神権政治のように種性を絶対化するような組織の設立による同一化を否定するのです。⁽²¹⁾

田辺の晩年の著作では、媒介の国家的解釈がますます弱まるにつれて、その宗教性がさらに明確になり強化されます。ある種の社会が自らを他の種的社会から閉じれば閉じるほど、絶対無の類的統一はますます自己疎外されていきます。宗教的に言えば、種性は相対的「還相」であり、世間において行なわれるべき救済の場とみなされ、絶対無は社会の個々の成員の相互的愛や慈悲を媒介として初めて実現されることとなります。「特殊としての種は、斯かる無の全体の有的媒介として、個がそれに於て自らを無化し、以つて互に教化救済する方便となるものである」。⁽²²⁾

この絶対否定としての宗教の積極的役割は、類的意識を勧めて種的社会の個々人を統制した上で、それらを自分の種的統制以外の広い世界に開くことです。田辺は個々人の相互関係の理念をキリスト教の「聖徒の交わり」(communio sanctorum)という比喻を用いて表現しますが、「普遍なる教会」という概念で人類全体を考えるならば、それと関連する国家の宗教的次元は「地域的教会」と言えるでしょう。⁽²³⁾それはともかく、後期の田辺の著作においては、国

家がかつての単なる「直接性」という特徴を失い、個々の人間に種的限界を乗り越える救いへの道を歩ませるための「方便」と呼ばれるようになりました。⁽²⁴⁾種の論理の新たな方向付けや文化主義は「文化頽廢の産物」⁽²⁵⁾にほかならないという批判があつたにもかかわらず、田辺が戦後当分の間、天皇は「絶対無の象徴」であるとするかつての見解から一歩も退かなかつたことは驚くべきことです。⁽²⁶⁾絶対無とは、互いに媒介される社会の個々の存在の中で働く絶対媒介の力ですが、日本が軍事国家となつていた最中、田辺は、天皇をその絶対無の象徴に祭り上げることができるといふ考えを持ちました。田辺は一九四七年まで同じことを繰り返し述べていますが、その動機を理解することはなかなか困難に思われるでしょう。可能なかぎり寛大に見るならば、種の論理の宗教性が次第に浮かび上がり、近代国家の概念から離れて行くにしたがつて、田辺は、たとえ天皇の戦争責任を認めたとしても論理の中では天皇に名譽ある位置を確保しようという理不尽な執着を弱めていったように思われます。もしその結果空白が生じたとしても、眞の宗教的「国際人」としてそれぞれの時代・文化的種性を超越した親鸞とイエスとが、それを補って余りあるほどの存在になつていたのです。

数年前にこちらの京都で、「現代における宗教と倫理」をテーマとする国際禅シンポジウムが開かれましたが、その時上田閑照先生がまよめの講演の終わりにおいて、倫理に対する宗教の立場に触れられました。先生は、それは実際の社会に立脚した立場ではなく、また社会から遠ざかり超然とした立場でもなくて、むしろ「地上一寸」の立場でなければならぬとおっしゃいました。⁽²⁷⁾この言葉は十二世紀の聖であつた西行のあり方を表現したものだそうですが、田辺自身の種性に関する最終的な立場にも適用できるでしょう。要するにそれは、心が世俗に埋没しきらず、また同時に世俗に常に心配りのできる立場であつたと思います。

三 ヴァーチャル・リアリティとしてのグローバル・ヴィレッジ

冒頭に申しましたように、田辺の種の論理は本来推理の形式とか所有を分類する形式であるよりは、むしろわれわれを取り巻く世界、特に人間世界に対して疑問を打ち出す批判的観点でした。したがってそれは論理としてまず哲学の伝統との接触によって発展するのではなく、疑問の対象であった発展しつつある生ける種性との接触によって形成されました。それゆえ種の論理はあくまでも論理自体の自己批判だけを問題にしましたが、しかし論理自体の種性をも再検討しなければならないのではないのでしょうか。種の論理が生まれた特殊な環境が否定すべきものであるからという理由だけで種の論理自体をも否定するという態度こそが、種の論理による批判の対象とならなければなりません。その意味で、種性の原理の本来の意味が一度理解されたならば、その理解は―たとえそれが田辺の理解でなかったとしても、またたとえそれが常識に思われたり当然に思われたりしても―もはや決して無視できない洞察になるであらうと思います。

「流行」対「時代遅れ」、「物の贅沢」対「足ることを知ること」、「先端技術」対「適正技術」といった尺度でわれわれが価値のあるものとなないものとを判別するようになってきていることは、技術的なレベルでの適者生存という二十世紀の終わりに見られる文明の通念において周知の事実になっています。その結果、気が抜け、人の気に留まらなくなったりして時代から見捨てられた宗教や哲学の概念が葬られている墓場が、今までの文明史にはみられなかったほど広大なものになってしまいました。われわれは、田辺の種の論理もまたそこに葬られるべきかどうかを問う前に、その論理の視点に立って、現代のような文明の変容が生じてきた時代の信仰をもう一度見直すことが肝要であると思われまます。残りの時間で私は「グローバル・ヴィレッジ」という概念に焦点を当てて、田辺の種の論理―少なくともここで述べた理解での種の論理―がどのように、われわれが心の中でずっと前から抱いていた疑問をもっとはつきり

意識化することができるかを考えてみたいと思います。つまり、このヴィレッジはグローバルなものではなく、徹底的に特殊なものではないかということ。

いくら魅力的であっても、グローバル・ヴィレッジというのは、現代の特殊な発展理念に基づいてわれわれを導くところのフィクションにすぎません。それは地球上の大多数にとっては考えられない現実であるし、しかもグローバル・ヴィレッジの市民と自称する人々の間においてもまた、「ヴァーチャル・リアリティ」（仮に想定された現実）にほかなりません。日本では、グローバル・ヴィレッジの市民になるということは、「国際化」とか「異文化との交流」とほぼ同じ意味ですが、GlobalとVillageという本来両立しない単語の組み合わせも、英語の場合ほどには意表をつく魅力的な表現ではありませんし、その起源はほとんど知られていないと思います。

実際、この表現は約三十年前にカナダの希有な天才であったマーシャル・マクルーハンという英文学者のおかげで生じたものです。その当時彼はこう書きました。

われわれの世界は真新しい、直ちに同時的になる世界である。「時間」は絶え、「空間」は消えてしまった。われわれは今グローバル・ヴィレッジに、同時的になりつつある出来事のうちに住んでいる。われわれは聴覚的空間《オーディオ・スペース》に戻ってきた。われわれは数世紀にわたって文字を使う状態にあったために離れてきた原始的な感覚、部族的感情をもう一度組織し始めた。⁽²⁸⁾

視覚的文化は分類、ラベリング、カテゴリー化によって生きる。人々が各自を互いに電氣的に関連させるために、われわれは聴覚的關係および部族的責任という意味での東洋的な状態に戻りつつあるようだ。⁽²⁹⁾

一世代前にはこのような表現はきつと神秘的に聞こえたに違いありませんが、今日ではこの考えは常識になって、「インターネットのユーザー共同体」とっては体験からすぐ理解できる言葉なのです。田辺にとっては社会を閉じる部族の種性そのものが、あたかも目下社会を開いているかのように見えます。すでに一九六四年にマクルーハンは、こ

く最近生まれた「ワールド・ワイド・ウェブ」(＝全世界をつなぐ網状電子組織)が実現した集合的でしかも逆説的に「開いた」部族的な構えを予想していたのです。

人間は突然、知識採集の遊牧民となったのです。人間はまだまだかつてなかったほど遊牧的になり、豊かなインフォメーションを得て、断片的専門文化主義から開放され、しかも、かつてなかったほど全体的な社会の動きに関与するようになっています。それというのも、電気の登場によって、われわれは中枢神経組織を全地球的規模(worldwide scale)に拡張し、あらゆる人間経験を瞬時に相互関連させることができるようになっていっているのです⁽³⁰⁾。

ただし、電子メディアが可能にする新しいグローバルな関連性を一方で大いに歓迎しながらも、他方でマクルーハンは、その結果われわれはどうなっているかという意識がついてゆかず遙かに遅れているということをも繰り返し注意します。新しい電子技術をただ従来 of 技術の改善として考える傾向について彼は、「新しい技術が社会を襲来するとき、直前の時代から馴染みのある、安心をもたらずイメージを手に入れようとするのはもっとも自然な反応である⁽³¹⁾」と言います。すなわち、われわれの意識がどれほど新技術を次から次へと形成しているかということについて関心が高まってゆくのに対して、反対に新技術がどれほどわれわれの意識を再形成しているかということについては十分に自覚されていないということに注意を与えているのです。この点で心理学者のユングが奴隷の心理に関して書いたことをマクルーハンは高く評価できたと思われれます。

すべてのローマ人は奴隷に囲繞せられて生活していました。そしてその結果、奴隷とその心理とが古代イタリアの全土に氾濫し、ローマ人たちは一人の例外もなく、無意識のうちに、精神的には奴隷にひとしい者になりさがるてしまいました。つまり、奴隷の雰囲気のみならず、生活していた彼等は、無意識裏の影響を受けて、奴隷の心理に感染してしまつたのです。このような影響に対して身を防ぐすべはありませ⁽³²⁾ん。

実際マクルーハンは、電子メディアの大衆化に伴って個人の見ると聞く自由が次第に奪われていくという危険

にいち早く気がついた一人でした。たとえば、一九五一年の皮肉たつぷりの文章には次のように書かれています。

市場商人の側にしてみれば、『赤ずきん』の狼にならって、お婆さんに変装したいという衝動を押さえきれないのも無理はないかもしれないが、実は正体が暴露されるという心配は無用である。というのも、コマージュ・ソングで育ってきた近頃の赤ずきんちゃんは、狼に喰われることなどでんでんに気にかけていないからである。新聞・ラジオを通しての有効な意志表示が限られた少数の手に握られている今の世の中では、「聞く自由」といつても所詮「金が出せねば口は出さない」でいる自由の外ならない。⁽³³⁾

マクルーハンの矛盾した表現であるグローバル・ヴィレッジは、新語として現代の技術の要求と産業革命から継統してきた社会構造との間にある断絶を強調しているのです。それは直前の過去への愛着を否定し、意識の自由への希望を肯定する理念でした。しかし実際には結局ヴァーチャル・リアリティに抵抗する意識は依然として弱く、部族的社会のグローバル化はまさにその主要な実例なのです。

ここで田辺の種の論理を引き合いに出すためには単に二次的な調整しかありません。先に申しましたように、哲学における社会的実践の必要性を論じるのに、日常生活からの事例を引用する傾向が田辺にはありませんでした。この意味で彼はマクルーハンと正反対でした。しかし両者には共通点もあります。すなわち、道徳的判断の基礎となりうる普遍的な「内なる道徳律」をもたず、社会的存在の具体的基礎を自覚するように絶えず強調したのです。⁽³⁴⁾ マクルーハンにとってはメディアを心身の時間的、空間的「拡張」として理解することがグローバル・ヴィレッジにおける道徳の土台でした。田辺にとっては、社会のあらゆる改革は、人々すべてを一つの共同体とする絶対連続性の土台である絶対無を自覚することに依存します。それぞれの表現がいくら違っていても、類似する所が多いのは明らかだと思います。田辺の批判に向かう前に、マクルーハンの著作をめぐってもう一つの考察を行なうことをお許しください。技術的な進歩だけでなく技術的な災厄もまた、グローバル・ヴィレッジにおける相互連関性の自覚を

支えることになるということを、次のような例を使って明らかにしたいと思います。

研究上の実験の際の事故によって楡の立ち枯れ病が発生した。それを治療することは可能だが、一本の木を治すのに二五〇〇ドルのコストがかかるだけではなく、すべての木を治療しなければならぬ。一本の木は他の木から切り離されたのでは救われない。このことは人間の状態一般にも当てはまるのではなからうか。われわれが「新技術」と呼ぶ、自ら生み出した奇形は、膨大な新たな環境を作り出しているが、それに対して個々の有機体はまったく無力である。⁽³⁵⁾

四 グローバル・ヴィレッジの種性

マクルーハンが提示している思想に、真剣に顧慮すべきものが多く含まれていることは疑いありません。⁽³⁶⁾ 田辺の視点からすれば、四つの質問が示唆されますが、なるべく簡潔な形でそれらを提出してみたいと思います。ここからはグローバル・ヴィレッジという概念をマクルーハンの思想から切り離して、生まれつつある電子的文化を示す一般的表現として取り扱います。

まず第一に普遍的理念としてのグローバル・ヴィレッジは、社会の個々の構成員にとって、知識の自由や言論の自由の限界を規定し直すと同時に、ヴァナキュラーな、地元の文化の価値を吸収し、少なくともそれらを軽視する傾向に向かいます。⁽³⁷⁾ グローバル・ヴィレッジは地元の価値の種性を、それらが「接続していない」「情報が無い」という理由で、「非合理」であると非難します。結局それは田辺が主張した種性の存在を否定し、それを類ないし個の属性を示す単なる形容詞に帰すのです。現代の国家主義や人種主義の復興は、国際化の理念がもつとも進んでいる国のみで行われているという事実は偶然ではないと思います。むしろこの二つが容易に共存できるからこそそうなのであり、このことがまさに晩年の田辺の関心を問題にする必要があることを証明しています。要するに、近代国

家の出現以来、集合的意識を中毒にさせてきた国家主義を解毒するため、社会・文化的種性の積極的な面を再評価しなくてはならないことです。

第二には、ヴァナキュラーな領域を軽蔑することによって、ある種の関係が特定の文化環境から切り離されているがゆえにより大切で、より普遍的であるという考えがグローバルな理念の前提として成立します。しかし地域的な村が地域的であるのと同様の意味で、グローバル・ヴィレッジの本性が「グローバル」だという単純な結論を導くことは間違っています。実際、部族の村と異なって、この地球的な村は人類全員を包括するものではありません。逆に、超地域的な理念として、通文化的な貴族を生じます。世界が電子メディアの村になったという信仰は、実際に接続している人々にはある村の単に種的な通念をグローバルな事実として信じさせることができたという事実を表現するものに他なりません。歴史上初めての普遍的言語の基本文法は現にごく少数の人にしか通じませんが、その存在のおかげでコンピュータ通信が一般に可能になるのでその言葉の普遍性が確定されるように思われます。ところが、世界的な通信が「世界的」に働くためには、使用される言語が限定されなければなりません。それゆえ通信の共通語を柱とする「グローバル・カルチャー」は、コンピュータがヴァーチャルな抽象化されたところであるのと同じ程度において、ヴァーチャルな抽象化されたリアリティなのです。

田辺の視点は、電子技術の宣伝された「真の普遍性」を問題にして、種性の消極的な面、つまり新しい技術が創造する、全世界を囲む新しい共同体の基体にある種的文化・社会的通念に疑問をもたせるものです。個人は、この通念に、つまり情報や意見の即時交換を支配することの人間関係に適應できればできるほど、この部族の成員になるわけですが、それだけでまた同時に貴族の権威を支持することにもなります。ところが、部族の人口がいくら増えても、地元の文化をいくつ合併しても、いくら非文字社会の知恵や感受性を取り戻しても、田辺にとっては部族性そのものが社会の閉鎖性を示しています。実際の非文字社会には文法的な誤りを犯した者がいなかったのと同様に、文字社会の

彼岸にある高度情報化した電子社会においても、言語の法則は一般市民に特別教育を義務づけるほど増大して、しかもそれを警備するエリートの知識層も必要になっていきます。種の論理の視点から見ると、グローバル・ヴィレッジを種的に閉ざすことはやむをえません、それを実現するためには種性が普遍的であるという神話が要求されると言えるでしょう。

地元の社会・文化的種性の軽視と普遍化された新しい種性の導入に伴って、田辺の論理は第三の疑問を起こします。新しい村人の関係組織《ネットワーク》がグローバルであるということが簡単に信じられる主な理由は、恐らくそれが普遍的に手に入る糸で、唯一の機を使って同じボタンで織りあげられた裾のない編み物であるからです。言い換えれば、それが絶対媒介の原理として働くからです。編み物自体が絶対の神とか絶対の無のかたちを帯びて初めてあらゆる文化の個人に新しい部族の意識を学ばせることができます。すなわちすべての村人の「不捨撰取」を確実にするため、このグローバルな組織は全知、遍在、すべてを維持する揺るぎのない信頼をもたなければなりません。無論、正気である限りだれも電子情報の組織を文字どおりに絶対化ないし神化したりはしません。しかしその組織がこのような撰理を目的として、希求しているのだという確信がなければ、その指導に身をゆだね、自分をグローバル・ヴィレッジの市民と考えることはまず不可能ではないでしょうか。

同時にグローバルな編み物に心を接続する個人は、情報の管理や交換が科学的で客観的で価値判断をもたない、倫理上中立的なものであるということを前提としています。全部族に影響を与える倫理問題に対するネットワークの役割は「データ」を手に入れるということだけにあります。それは情報組織として倫理を体现する主体ではないので、何も判断できないと思われれます。その結果、データ過剰が個人の社会倫理の意識を麻痺させ、それに引き続き情報を仕分けして目下の社会問題に関連があるかどうかを見定める専門家の聖職者団体を必要とします。エリートや特に創造的な個人を除いて、こういった巨大な、境のない、伝統のない部族における一般大衆の人々の道徳的実践は、再び

親戚や知人に対する直接的な責任に限られてきます。社会的存在の宗教的次元は田辺が考えた無我の愛と協力を強要するどころか、グローバル・ヴィレッジの登場以前の社会においてよりも遙かに狭くなつてしまっています。社会的存在の自由、自足、自力の絶対否定としての宗教的自覚のはたきほは必要がありません。なぜなら主体各自が自分を実際に存在している全世界的な村の市民であると想像して、その共同体の他力に頼るからです。ヴァーチャル・リアリティの絶対媒介は社会意識に対しては麻薬の効き目をもちます。つまり、それがなければ判断できませんが、あればあるほど判断の範囲が狭くなるのです。グローバル・ヴィレッジにおいては、マスメディアという大衆媒体が宗教の阿片になるのです。

田辺の種の論理の視点だけでは、いま述べたような神託っぽいレトリック以上のより具体的なコメントは可能にならないかもしれませんが、ここまでできたということは無意味ではないと思います。現代日本では、技術の発展や国際化による福音の普及に対して現代の宗教哲学が、紛れもなく沈黙を守っているのではないのでしょうか。とにかく世界精神史の広場への門はこういった疑問を重要視しなければ開かれなれないと思います。

五 世界哲学としての日本哲学

日本の観点から見て、その地元の思想が世界哲学の広場へ入場する際の第一の希望は、世界中の誰もに古今の日本の知恵の広大な倉を自分自身のために残された遺産として認めてもらいたいということです。西洋の観点から言えば、日本哲学の世界の広場への登場から希望される第一のことは、それとは異なります。すなわち、日本の独自さの追求にとりつかれていたかつての思想が、その古今の知恵の母体であった部族的ドグマに対して異文化の世界哲学に由来する批判を向けてくれるということです。これら両方の希望は相殺されるどころか、互いを要求し合っていますが、それぞれの伝統の内で育まれてきた専門家の話し合いだけで実現できるものではありません。まさに西谷が言ったよ

りに、東西哲学の出会いには理性を土台にした対話⁽³⁹⁾で始まるのです。私ならばふさわしくないような大胆なことばで西谷はこう書いています。

問答の基礎になっているのは理性であって、それ以外に決まった枠は一つもないということです。……議論抜きで信仰の対象となるもの、所謂ドグマを中心にするのではなく、「我」を中心にするのもなく、我を捨てて道理に服し、私の立場から理性に上ることだと言えます。……問答がどこまでも探求的であるということです。ものを探る精神がある。……東洋の問答には探求という意味は先ず無いと言っています⁽³⁹⁾。

西谷自身は、この探求的対話の欠如は理性、論理、方法を中心にする「学」の伝統の欠如をその原因としていると言います。これに賛成したり反対したりする資格は私にはありませんし、これは仮説にすぎないのですが、日本の哲学がなぜ今まで世界精神史の広場に参加することができなかったかという問題について、私は次のように理解しております。要するに、日本は西洋のような啓蒙主義を体験せずに哲学を直接十九世紀から受け取ったのがその原因ではないでしょうか。言うまでもなく、一般的に言って二十世紀の日本の哲学者は同時代の欧米の思想家と同じ程度に、理性や体系的思考を高く評価してきました。また全体としての日本の精神史が西欧のそれと比較してよりドグマ的であるとも思われません。差異があるとすれば、日本の宗教史には、啓蒙主義の *philosophes* がキリスト教の神学者をまさ⁽⁴⁰⁾にそのゆえに繰り返し批判したような、他のすべての観点を火あぶりにする排他主義的傾向が意外に欠けているという事です。

ただし、西洋思想にとつてはすでに常識になってきたかもしれないが、それ抜きには啓蒙主義も精神史の共通の広場も考えられないような重要な要素が批判的精神以外にもう一つ存在します。つまり、十八世紀の *philosophes* が、教養の一般の雰囲気および個人的な確信の上でも有していたような、全世界に属する *cosmopolitan* としての自己理解がそれです。これによって彼らは古代ストア学派のごとく人類の関心を国や種族の関心の上を高め評価しました。デイド

ロがヒュームに宛てた手紙において次のような言葉を書くことを可能にしたような経験は日本にはありませんでした。デヴィッド、君は総ての国に属しているよ。不幸な人と会うとき、君はその人の戸籍を決して問わない。僕も、君と同じく自分のことを世界という大都会の市民だとあえて思い込んで⁽⁴⁰⁾いる。

仮にこういった関心が日本の精神史に織り込まれているとすれば、それは明治維新によって始まり戦後の再建時代に最高潮に達した外国からのきわめて強い影響によるものと思われまます。

田辺の種の論理が世界レベルの哲学だという私の主張の主な理由は、それが啓蒙主義のこの要素を哲学に組み入れようとした論理であるからです。田辺の思想が形成されつつあった時期には彼の種性に対する批判が完全に cosmopolitan な実を結ぶ環境が欠けていました。「大正デモクラシー」の自由主義の雰囲気の中ですらも国家主義的な面を十分に抑制することはできませんでした。国家という概念への愛着が薄れた後期の著作において初めて、種性に対する田辺の批判は本来的な「世界という大都会の市民」の視点になったのだと思います。

右足を西欧に左足を日本に置き、東西を跨いでいる私の立場から、京都学派の弟子であると自任している者に対して、種の論理の視点から見た三つの課題を示唆して本日の話しを締めくくりたいと思います。ここで私が述べようとしていることは、あたかも海外と見合いをして、ほんの少しの持参金しか持たずに嫁ぎ、いったん嫁ぎ先から歓迎されると、予想だになかったことに、突然横柄な態度をとってしまう鬼のような嫁の要求に聞こえたとしても致し方ありません。しかしながら、私が実意図しているのは一時時間が短いため、不躰に聞こえるかもしれませんが単に終わりに際してみなさまに送るきわめてつましい期待のことばにすぎません。

それで、まず第一は、西欧の哲学と東洋の哲学が力を合わせてグローバル・ヴィレッジという思想形態を非神秘化して、その潜在的植民主義の正体をあばくという課題です。この課題は雲にそびえた抽象的な博愛の立場からでなく、地元のヴァナキュラーな文化・社会の種性から「地上一寸」の立場から課されるべきでしょう。その「生的直接態」

を倫理的実践に求めるといふことは、学問の専攻分野や価値中立を支えている諸神話によって哲学が窒息する事を許してはならないということに他ならないと田辺は考えました。

第二の課題は、若い世代の西欧人がより多く日本哲学を日本で日本人の傍らで勉強できるような措置を取ることです。言葉や文化の厚い壁に小さな穴を掘りあけて、あまり無理な努力を要求しないでそこからこっそり西欧の若者を入り込ませるといふことで満足してはいけません。チャンスを与えよ―たとえそれを受ける人が少なくても、二十一世紀に向かって京都学派の弟子たちが海外の青年たちの抱く哲学的な希求を日本で歓迎し、それを育むための用意をするということが、今や積極的に考えられるべき時だと思えます。前世紀の終わりに日本の青年がヨーロッパから与えられたチャンスを生かしたように、西欧の青年たちにもチャンスを与えるべきなのです。

そして第三に、日本の哲学界においても西欧の哲学界においても、哲学文献の翻訳の水準を向上させるという課題が残っています。翻訳者が文章の表面にあることばに対して忠実であるとする態度を突破し、原文の行間にある意味にまで潜り込んで、一般の読者にも理解できる言葉で哲学思想を世に出す必要があります。目立つようになりませんでした。ところが、世界哲学の広場に対する関心がこのようにいよいよ高まっているにもかかわらず、最近大いに進歩した語学力がこの分野には十分に生かされていないという事は疑いありません。一つの種性が他の種性と衝突する際に生じる洞察の刺激を無視してしまふことなく、また特定の術語に対して忠実でなければならぬとする見当違いの義務感のために哲学思想の社会的役割が衰退してしまふという危険を乗り越えるためには、創意に富む勇気が要求されますが、そのためには哲学者の共同体の支持が必要であると私は信じています。

田辺が亡くなってから二十年後の一九七二年に滝沢克己は、「種の論理」や「絶対媒介の弁証法」という用語ばかりか、「田辺哲学」そのものが完全に忘れ去られて、京都でもほとんどだれ一人として口にしないようになったと書

きました。そして滝沢自身がそれに次のように付け加えています。

しかし、少し忍耐して難渋な博士の文章を読み進むものは、この哲学の動機、この哲学者の心情が、意外に深く、現代という時代の、最も根本的な問題に触れているのを見て取るであらう。⁽⁴⁾

この言葉が活字になってから十年あまり後に、本日私が皆様方の前に立ち田辺の哲学について京都でお話できるということは、滝沢の意見が正しかったことの証明になるのではないでしょうか。時間がさらに経過して、この見解の正しさがもっと明瞭になることを、私自身としては希望している次第でございます。

註

- (1) この点の詳細については、拙論“Tanabe's Logic of the Specific and the Spirit of Nationalism”を参照。J. Heisig, J. Maraldo 編 *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1995), 255-88.
- (2) 「種の論理の意味を明にする」『全集』6:466.
- (3) 註2に挙げた論文の他、「種の論理に対する批評に答へ」『全集』6:399-445 をも参照。
- (4) 「弁証法としての種の論理」『全集』7:261-2.
- (5) これは種の論理を打ち出した十二年後の「弁証法としての種の論理」の冒頭に現れる言葉です。『全集』7:257-8. 武内義範“Recollections of Professor Tanabe,” J. Heisig, T. Uno 編 *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1990), 7-10 参照。
- (6) 私見では、純粋な論理構造に限定したのではこの主張が理解しがたいということとは認めざるをえません。田辺は、初めて種の論理を提出した論文の冒頭において、ヘーゲルの『論理学』は具体性を欠いていると批判しています。『法哲学綱要』からの影響は明白ですが、ヘーゲルが類・種・個の協力的関係を訴えている『論理学』の第三部に目を通しても、田辺の種の論理を示唆するような文章は見当たらないように思われます。田辺自身によれば、『論理学』の三部は種・個・類のそれぞれに

対応しますが、これはきわめて独自のヘーゲル解釈でありますし、最も重要な点つまり第一部に取り上げられる述語一般の論理が「直接に種の普遍（即ち古典哲学に於ける形相）を意味するなら、其論理は種の論理に相当することは疑を容れない。」
—は、種の論理に関するその後の著作には二度と出てきません。（『社会存在の論理』『全集』6:114参照。）

(7) 一九三二年の論文の冒頭でなされた言及（註4を参照）の他に、たとえば一九三八年の「カントからヘーゲルへの論理」においても、田辺は、ヘーゲルによるカント批判は、逆にヘーゲルの「プロティノス」的な抽象性に対するカントの「プラトンの」的な実践哲学の視点からの批判によって補完される必要があるということを指摘しています（『全集』5:100参照）。田辺はそこで一九三一年の論文で初めて示唆した考えを展開しています（『全集』3:134）。しかも、ヘーゲル哲学をめぐって書かれた当時の論文の中では、ヘーゲルの思想における道徳的側面や歴史的側面を、われわれはヘーゲル自身よりもいっそう真剣に考えるべきであると、田辺はよく主張しています。

(8) 「社会存在の論理」『全集』6:74.

(9) 「社会存在の論理」『全集』6:166.

(10) 田辺は、絶対媒介の適当な位置は自然にあるという高橋里美の批判を指摘しているものの、この批判に対する答えにおいてはこの論点を直接取り上げてはいません。その理由もまた同じ前提に帰すると思われれます。「種の論理に対する批評に答う」『全集』6:406-7.

(11) 「社会存在の論理」『全集』6:155-7.

(12) 「弁証法としての種の論理」『全集』7:253.

(13) 「社会存在の論理」『全集』6:60.

(14) この点について、私は氷見潔の種の論理に関する研究の結論には同意できません。氷見によれば、『懺悔道としての哲学』以降の田辺は種の論理をほとんど放棄してしまい、かつてのような熱意をもってこれに取り組むことはもはやできなかったのです。『田辺哲学研究—宗教哲学の観点から—』（東京、北樹出版、一九九〇）参照。

(15) 「弁証法としての種の論理」『全集』7:257-8.

- (16) 『懺悔道としての哲学』『全集』9:256-7.
- (17) 『実存哲学の限界』『全集』7:3-24.
- (18) 絶対無と相対無(虚無)との区別は西谷の傑作『宗教とは何か』の中心的思想であるが、田辺にも同じ言葉遣いが出てきます。「実存と愛と実践」『全集』9:283-4 参照。
- (19) 「弁証法としての種の論理」『全集』7:261.
- (20) 「社会存在の論理」『全集』6:147.
- (21) 「社会存在の論理」『全集』6:149-53.
- (22) 「弁証法としての種の論理」『全集』7:258.
- (23) 氷見『田辺哲学研究』168.
- (24) 高橋里美の刺激を受けて、田辺は国家や社会の種性一般が絶対媒介の普遍性から除外されるように思われるという点に気がつきました。しかし「直接性」という言葉は「無媒介」という意味を表面上は持たないので、種の論理の中で国家がその中心的な位置から外れるようになって初めて、高橋の批判は真剣に取り上げられ、答えられるようになりました。
- (25) 『懺悔道としての哲学』13. その後も「文化主義」の誤解は、地元の文化が絶対無を媒介するのではなく、むしろ絶対無によって媒介されるのだと主張します。「弁証法としての種の論理」『全集』7:267.
- (26) 田辺は一九四七年にも天皇を絶対無の象徴として弁護しています。「政治哲学の急務」『全集』8:365-76.
- (27) “The Existence of Man: One Inch off the Ground, *Zen Buddhism Today* (Kyoto: Kyoto Seminar for Religious Philosophy, 1990), 170-1.
- (28) Marshall McLuhan and Quentin Fiore, *The Medium is the Message: An Inventory of Effects* (New York: Bantam, 1967), 63.
- (29) 一九六七年六月二十日付の筆者あての手紙から。
- (30) マーシャル・マクルーハン『人間拡張の原理—メディアの理解—』(東京、竹内書店、一九六七) 461.

(15) Marshall McLuhan and Quentin Fiore, *War and Peace in the Global Village* (New York: Bantam, 1968), 126.
ここで私は個人的なコメントを付け加えたいと思います。従来タイプライターの文化を持たなかった日本においては、アメリカのように若い世代に最初にコンピューターを教えた先生たちがその技術をただ単により優れたタイプライターにすぎないと思わず誤りには陥りませんでした。しかしそのかわりに、産業革命の技術の要求に答えられるような社会構造に対するほぼ無意識的な愛着に基づいて、試験制度に支配される義務教育の一部に新しい技術が組み入れられてしまっているという点で、日本の誤りはいっそう根深いと、残念ながら言わざるをえません。

(32) C・G・ユング『ヨーロッパの女性』『人間心理と宗教』(東京、日本教文社、一九七三) 274。

(33) マーシャル・マクルーハン『機械の花嫁―産業社会のフォークロー』(東京、三水舎、一九九一) 54。

(34) 拙論“The Self That is Not a Self,” *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime*, 278-9.

(35) *War and Peace in the Global Village*, 136.

(36) 私の知る限りマクルーハンの思想に対する一番徹底的な批評は、S. D. Neil, *Clarifying McLuhan: An Assessment of Process and Product* (London: Greenwood Press, 1993) ですが、「グローバル・ヴィレッジ」という概念は取り上げられていません。

(37) 「ヴァナキュラーな価値」という表現はイヴァン・イリイチによって導入されました。特にグローバル・ヴィレッジが要求する普通の言語を問題にする場合、vernacular の両義性―つまり、「家庭・地方的」と「方言的」―はきわめて便利です。

『シャドウ・ワーク』(東京、岩波書店、一九八二) 73-4 参照。

(38) マーシャル・マクルーハン『グーテンベルクの銀河系―活字人間の形成』(東京、みすず書房、一九八六) 362。

(39) 西谷啓治「西田幾多郎―その人と思想―」『西谷啓治著作集』(東京、創文社、一九八七) 9:56。

(40) 一七六八年二月二日付の手紙から。Denis Diderot, *Correspondance*, ed. Georges Roth (1955-), 8:16.

(41) 『瀧澤克己著作集』(京都、法蔵館、一九七二) 1:460。

(筆者 南山宗教文化研究所長・南山大学教授)

It means that Ramsey's effect was rather indirect and negative.

It is the basic assumption of present article that this theoretical change on Keynes's side can be made sense only when it is put in the broader context of Keynes's life-long concern about the epistemological foundation of human rationality. On this assumption, the article traces his philosophical development from his undergraduate days in Cambridge to those of *General Theory* and "My Early Beliefs". The analysis focuses on the contrast between his early epistemological standpoints expressed in his unpublished manuscripts and his mature theory of "convention and personal decision" in *General Theory*.

The overall picture of Keynes's philosophical development which emerges from this survey is that Keynes started as a "Neo-Platonistic" (Keynes's own word) intuitionist and ended as a certain kind of communitarian pragmatist. *A Treatise on Probability* contains both of these elements. Therefore it should be read as a middle point of this philosophical journey.

Tanabe's Logic of the Specific and the Critique of the Global Village

by James W. HEISIG
Director of Nanzan Institute
for Religion and Culture

The philosophy of Tanabe Hajime is a world-class philosophy—both in the sense that it presents Japanese intellectual tradition at its best, and in the sense that it needs to be liberated from the confines of the culture and language that gave it birth in order to execute its full potential. In this essay I take up Tanabe's logic of the specific as a standpoint from which to consider the consequences of twentieth-century Japanese thought stepping out onto the world forum. Tanabe himself did not make the

connection between his logic and Japanese thought explicit; on the contrary, he even speculated that Japan's specificity could provide a universal matrix for the other cultures of Asia—an error of judgment in part softened by his later reassessment of the role of philosophy. It is in the spirit of that later “metanoetics” that I offer my own reading of the originality and applicability of Tanabe's logic of the specific.

The first half of the essay sets out four interlinking propositions that describe the logic of the specific as a critical perspective from which to frame questions about the world: (1) The logic of the specific marks a shift from the formal, syllogistic function of species to an ontological description of absolute mediation; (2) specificity is defined primarily as the socio-cultural substratum of historical peoples; (3) socio-cultural specificity is defined as a nonrationality that lies at the base of every human attempt to ground social existence rationally; and (4) specificity's ultimate foundation is not the being of historical relativity, but absolute nothingness.

The second half of the essay takes up the idea of the “global village” and suggests that Tanabe's logic of the specific reinforces the suspicion that the village is not global at all but hopelessly parochial. The originator of the idea, Marshall McLuhan, though exuberant at the possibility of an electronically connected human community, was wary of the danger of falling half-consciously into a virtual reality. Like McLuhan, Tanabe had a distrust of any universal, categorical “moral law within” as a foundation for ethical decisions. Instead he placed an unrelenting stress on the need for selfawareness of the concrete foundations of the social world. From this standpoint, we can see that as a universal ideal, the global village redefines the parameters of freedom of knowledge and expression for individual members of a society, but at the same time tends to expropriate or at least greatly devalue the local, vernacular culture in whose specificity these freedoms find themselves incorporated. In depreciating locality, the ideal of globality implies that certain relationships are more important and more universal, because less bound to specific cultural

conditions, than others. The result is the creation of a cross-local, because translocal, aristocracy. Tanabe's perspective questions electronic technology's claim to true universality by alerting us to the negative aspect of the specific, the underlying substrate of specific cultural and social biases that the new technologies are said to be forming into a worldwide community.

Furthermore, this new universality functions like a principle of absolute mediation, taking over the role of God or Absolute Nothingness. For the individual participating in the global village, the glut of apparently neutral, value-free data works to anaesthetize social conscience, which in turn creates the need for a priesthood of specialists to sort out the information and determine what is relevant to the problems of the day. This is contrasted with Tanabe's ideal of the role of religion in society.

The essay closes with a few brief remarks about the consequences of Japan's accepting its place in the world philosophical forum.

Henry of Ghent on *esse*

by Masato KATO

Associate Professor of Philosophy

Faculty of Informatics

Kansai University

Our purpose here is to analyse Henry's ontology, theory of being and essence and to interpret its position in the Western history of philosophy, especially with reference to Aquinas' ontology. The analysis proceeds as follows:

1) The ambiguities of some terms which mean being: the ambiguity of "être" which means "to be" and "l'être" which means "a being", that of "être" and "exister", and that of "être" and "essence".

2) Why do we choose the ontology of Henry of Ghent?: the ontology of Thomas Aquinas, his *esse* and Aristotle's *on*, his *esse* and *existere*, and