

哲学研究

第六百二号

京都学派の哲学の展開

藤田正勝

はじめに

「京都学派」という表現が最初に用いられたのは、戸坂潤が一九三二年に『経済往来』に発表した論文「京都学派の哲学」においてであつたと考えられる。⁽¹⁾ それ以後、西田幾多郎や田辺元ら、京都大学哲学科で教鞭を執つた者や、そこで学んだ者たちが、しばしばその名前で呼ばれるようになった。しかしそれは、戸坂潤の場合もそうであつたが、たいていの場合、批判的な文脈のなかでのことであつた。戦後は、戦争責任の問題とからめて、とくに強い批判を込めてこの表現が用いられた。それに対して近年は、むしろ、京都学派の哲学がそれ自体としてもつ意義、それが現代の思想状況のなかで果たしうる役割を明らかにするという観点から、その哲学が問題にされるようになってきている。

しかし「京都学派」が何かということは必ずしも明確ではない。その点について以前に論じたことがあるが、⁽²⁾ その主要な理由は、「京都学派」が、通常の哲学の学派と異なり、先行する学派を批判して成立した集団、言いかえ

れば、ある特定のテーゼを立てることから出発した集団ではなかったという点にある。むしろそれは、明治以降、西洋の哲学の受容から出発した日本の哲学が自立した歩みを開始した時期に——この自立した歩みの始まりを象徴するのが西田幾多郎の『善の研究』である——、自然発生的に成立した集団であり、その主張や範囲は明確な輪郭をもたなかった。

その点で確かにあいまいさが残るが、しかし当然のことながら、明確に論じられる部分もあるし、またそれについて論じる意義は大きいと考えて、これまでもそれをめぐってさまざまな機会に論じてきた。議論を開始するためには、もちろん、明確にその輪郭を描けないとしても、大まかな定義をしておく必要がある。そういう点で格好の手がかりとなると思われるのは、竹田篤司が論文「下村寅太郎——「精神史」への軌跡」のなかで行った定義である。そこで竹田は、「京都学派」とは「西田・田辺の両者を中心に、その学問的・人格的影響を直接的に受けとめた者たちが、……相互に密接に形成し合った知的ネットワークの総体」であるという定義を提案している。⁽³⁾ もちろん、思想の内容に踏み込んだ定義ではないという点で問題を残すが、京都学派に属した人々の多様な立場からの、また多様な分野での活動を考えれば、さしあたっての定義として十分な意味をもつ。また、西田や田辺と弟子たちとのあいだに非常に「密接」なつながりがあり、共通の問題をめぐって議論がなされたこと、また、相互の批判を通じて大きな影響を与えあったことを考えれば、彼らを一つの「知的ネットワーク」として捉えることは、きわめて適切であると考えられる。

そのような考えから出発して筆者もこれまで西田幾多郎や田辺元の哲学の本質を明らかにするという作業を行ってきた。⁽⁴⁾ それを踏まえて、その次の課題として、彼らの弟子たちが何を問題にしたのか、そこにどういう独自の思想の展開があったのか、それが「京都学派」の形成にどのように寄与したのか、といった問題を考えたい。ここでは具体的には久松真一や西谷啓治、山内得立、三木清、戸坂潤らの思想を取りあげたいと考えている。言うまでも

なく、これらの思想家の営為は多岐にわたるものであり、それぞれが、その思想全体におよぶ徹底した考察を要求している。しかし紙数の関係もあり、本稿ではそのための最初のステップとして、彼らの行った仕事の見取り図を描くことを課題にしたい。もちろん、その全体を見わたすことができず、考察の対象を限定せざるをえなかった。ここで果たせなかった課題については別の機会を期したい。

一 禅の伝統——久松真一・西谷啓治

西田幾多郎の思索の根底には、しばしば指摘されるように、長い禅の修行があった。西田は禅それ自体を思索の対象にすることはなかったが、そこから大きな影響を受けていたことは、西田の著作のそこかしこに現れている。西田のそのような側面を受けついで、禅の世界に深く入り込んで思索した人に、久松真一（1889-1980）や西谷啓治（1900-1990）がいる。

久松はその根本において禅者であったと言えるであろうが、同時に仏教学者でもあり、宗教哲学者でもあった。しかし宗教哲学者であるときも、その思索の根底にはつねに禅の体験があった。そのことを京都大学でその聲咳に触れた武内義範は、「久松宗教哲学は、その初めから終わりまで、ゆるぎのない臨濟禅の体験に基づいてなされている」と記している。その禅の体験を背景にした久松の思想を彼の最初の著作である『東洋的無』（一九三九年）、とくにその最初に置かれた論文「東洋的に形而上的なるもの」を中心に見てみたい。

久松によれば、現実において具体的に有るものは、もちろん「有」という性格をもつが、しかし、同時に「無」に臨むものであり、「有」であると同時に「無」でもある。「有」と「無」とは、現実に有るものの肯定面と否定面を構成している。この現実に有るものの根拠として、あるいは原因として、理念として、古来、人々はこの現実に有るものを超えたもの、「形而上的なもの」を考えてきた。それは洋の東西を問わない。しかしそれは、どこまで

もわれわれに対するもの、つまり「客体的なるもの」である。西洋の形而上学はこの「客体的なるもの」をめぐつてさまざまに思索をめぐらしてきた。ここでは、思索するものもまた、現実に有るものとして「有」の立場に立っている。「西洋では、吾々が現実に有るものの立場を脱して有るものでなくなるといふことがあることが知られていない」（久松一・二〇）⁶と久松は言う。それに対して久松は、現実の有るものの立場を超える立場がありうることを主張する。有るものとしての自己が解体し、いつさいの限定や矛盾がなくなり、「無」になるといふことがあるというのである。しかしそれはもちろん、何もない状態を意味するのではない。「一切の限定と矛盾とを脱した自由体」（久松一・二七）がそこに現前すると久松は言う。武内が久松の宗教哲学の根底には「禪の体験」があるというのは、こうした理解を指してのことであると考えられる。久松はそれを「無滞無礙の大用だいうの現前」とも言い表している。大いなる働きの何ものにもさまたげられることなく働いているといふのである。ここでは「無」が「主体的であり現存的なものである」ことを久松は強調している。

これが彼の言う「東洋的に形而上的なるもの」である。「東洋的」といふ言葉が冠せられているが、それは東洋に限定されたものではないと久松は言う。たまたま東洋において見いだされたためにそのように形容されるが、本来は普遍的な性格をもつ。「西洋においても真に形而上的なるものとして承認を要求する権利を持ったものである」（久松一・一五）と主張している。

以上で見たように、久松は「無」である自己が「主体的であり現存的なものである」ことを強調するのであるが、この久松の「主体」への着目は、西谷啓治にも共通する。戦前の西谷の主要な著作としてまず『根源的主体性の哲学』（一九四〇年）を挙げることができるが、その表題が示すように、西谷はその思想の核にあるものを「根源的主体性」といふ言葉で表現している。

その「緒言」において西谷はこの書の基調と申すべきものを次のように言い表している。「われ在り」といふこ

との窮極の根柢は底なきものである、吾々の生の根源には脚を著けるべき何もの無いといふ所がある、寧ろ立脚すべき何ものも無い所に立脚する故に生も生なのである、そしてさういふ脱底の自覚から新しい主体性が宗教的知性と理性と自然的生とを一貫するものとして現れて来る」(西谷一・三三)¹⁾この、自己の存在には立脚すべき何ものもないということを見すえた自己のあり方、その自覚から現れてくる新しい主体性が「根源的主体性」である。

西谷はこの「根源的主体性」に二つの形があると考ええる。一つは中世の神秘主義である。そこでは「神による我意(旧き自己の本質)の絶対的否定」を通して、「自己の根源的主体性が神の主体性と一つに現れ得る」(西谷一・六五)。そこで新しい意志が生まれ、新しい自己が「脱体」してくる。そこに「根源的主体性」の一つの形を見てとることができる。もう一つの形は近代の人間のなかに見られる。典型的には無神論論争において「実体」としての神の概念を退け、それを道徳的な「世界秩序」であるとしたフイヒテのなかに見いだされる「人間の自主性」としての「根源的主体性」である。それを西谷は「自我に現れた根源的主体性」とも言い表している。そこでは普遍性の立場に立つことによつて我意が否定されている。その点でこの自然的理性の立場には、中世の神秘主義を超えるものがあると西谷は考える。しかしここでは、人はあくまで自我の内部にとどまり、自己自身を真に否定しえていない。「脚を著けるべき何もの無い」という「脱底の自覚」へと至りえていない。

この自我の限界を超え、そこに新しい主体性が現れるためには、一つの「絶対的転換」がなければならぬと西谷は言う。自我が絶対的に否定されることによつて、そこではじめて「根源的主体性が無我の主体性として現れ得る」(西谷一・七七)のである。それは西谷によれば、「絶対無の立場」(同)に立つことにほかならない。「絶対無」と言われるとき、もちろん西田幾多郎の影響があつたと考えられるが、それだけではない。神秘主義の立場がそこに強い影響を与えている。「脱底的主体性」へ至るためには、「自我の主体性がそれへの絶対否定である絶対他者の主体性と全く主体的に合せねばならぬ」(西谷一・七八)と言われている。「絶対無の立場」は神秘主義を「先

行者としてもつ」とも言われている。そこに西田にはない、西谷の思索の特徴がよく現れている。

しかし他方でもちろん、この「絶対無の立場」は中世の神秘主義の立場にとどまるものではない。それは、西谷が、「絶対無の立場」は理性の立場を否定したのではないとしている点に見いだされる。それはむしろ理性の立場への再度の翻転をそれ自身のなかに含んでいる。理性を自己のなかに取り込み、それと一体になって働く。そのことによって理性の「向上性・前進性」が再び生かされると西谷は言う。それだけでなく、この無我の根源的主体性は、「理性の先に横たはる自然性」のうちにも現前する（西谷一・八五）。自我によって繋がれ、欲動の原因となっていた自然的生命が解放され、無記の自然性として無我の主体性のなかに攝取される。「緒言」のなかで、根源的主体性が「宗教的知性と理性と自然的生とを一貫するもの」とされていたのは、このことを指す。

二 現象学・歴史哲学・社会存在論——山内得立・高坂正顕・務台理作

久松真一は西田の初期の弟子の一人であるが、山内得立（1890-1982）も同じ年に京都大学に入学し、西田のもとで学んだ。一九二〇年から二三年にかけてヨーロッパに留学し、主にフライブルク大学のフツサルのもとで学んだ。山内と慶應義塾予科教授であった伊藤吉之助（1885-1961）とが、おそらくフツサルのもとで学んだ最初の日本人であったと考えられる。その後、田辺元や高橋里美（1886-1964）、務台理作（1890-1974）、九鬼周造（1888-1941）らがフライブルクを訪れた。一九二九年には山内の『現象学叙説』が、一九三一年には高橋の『フツセルの現象学』が出版されたが、これらによってわが国の現象学研究の礎が置かれたと言ってもよいであろう。

山内が現象学から研究をスタートしたことは、彼の哲学理解に大きな意味を持った。西田も田辺も弁証法をその思索の基礎に置いたが、山内はそのような師の立場に対してつねに懐疑的であり、批判的であった。『体系と展相』（一九三七年）に収められた論文「弁証法と現象学」などに明瞭に見てとれるように、山内は存在するものが有す

る差異に注目する現象学に強い共感を寄せている。古典的な論理学では排中律に基づいて、Aと非Aの間はありえないとされる。弁証法もAと非Aの対立を矛盾という相互排除的な関係として捉え、その立場を問題にする。しかし具体的な現実においては、さまざまな差異をもつものが相互に排除しあうのではなく、共存している。実際、対立する二つの極のあいだには無限の中間項が考えられる。その差異を差異として捉えるのが現象学だという理解が山内にはあった。また同じく『体系と展相』に収められている論文「哲学の出発」においては、われわれにその姿を現すそのときどきの象面の記述に終始する現象学はつねに部分の立場に止まり、全体を把握することはできないし、体系的であることはできないという批判を取りあげている。このような弁証法の立場からしばしば提示される批判に対して山内は、現象学は決して部分に執着する立場ではなく、それを通して全体を窺おうとする立場であることを主張している。逆に、全体をつねに全面的な立場から取り扱おうとする立場の方がむしろ具体性を欠き、抽象の立場に陥っているという批判を行っている。

このような理解とも関わるが、山内は『体系と展相』において「混合の論理」ないし「アナロギアの思想」について語っている。一般には混合は、論理の未熟を示す非学問的なものとして退けられるが、混合のなかにも、ある種の秩序と関係とがあることを山内は主張する。混合に対置される総合においては、要素が融合して一になるのに対し、混合においては、その要素が互いに結びつけられながら、独立性を保ち、そこに関係を形成する。その関係様式を山内は「混合の論理」と呼ぶのであるが、それを可能にするものを「アナロギアの思想」のなかに見ている。山内によれば、総合をめざす論理的なロゴスのみが事物の唯一の結合様式ではなく、要素を混合の状態で結びつけるロゴス（アナロギア）もまた考えられる。つまり、多なるものの外に、それと対立するものとして一なるものを求めるのではなく、多そのもののなかにそれを求める「アナロギアの論理」が考えられる。そのような事物の結合を考えるのが「アナロギアの思想」である。この「アナロギアの思想」は、山内が晩年に考えた「レンマ

の論理」につながつていく。

高坂正顕(1900-1969)は西田や田辺の歴史についての理解をもっともよく受けつぎ、発展させた弟子であった。一九三七年にその最初の著作である『歴史的世界——現象学的試論』を発表し、その後、『歴史哲学と政治哲学』(一九三九年)、『歴史哲学序説』(一九四三年)を相次いで発表した。のちに西田幾多郎は、弟子の務台理作に宛てて、「歴史哲学の方は人あり。場所的論理の方は一に君の努力を頼む」(西田二三・八)⁽⁸⁾と書き送っているが、「歴史哲学の方は人あり」というのは、まちがいなく高坂を指す。

もちろんそれに先立つて西田自身が『一般者の自覚的体系』(一九三〇年)において、「歴史的世界」について、またその根底にある「非合理性」について論じている。さらに『無の自覚的限定』(一九三二年)では、「歴史的世界」とは「行為的自己として我々の於てある世界」であり、そこそが具体的な実在界である(西田五・二七七)ことが言われている。また三木清が一九三二年に『歴史哲学』を発表している。そこで三木は「社会的身体」や「歴史的人間学」など興味深い概念を導入して歴史の問題について論じている。

高坂の『歴史的世界』はこのような西田や三木の「歴史」の理解を踏まえたものであった。「歴史的世界」という概念自身、西田から受け継いだものであった。しかし、もちろんそこで高坂は独自の思索を展開している。高坂は歴史を支えその基盤となっているものを「歴史的基体」と呼ぶ。それはまず歴史が生じる母胎としての自然を指すが、しかし自然は歴史の基体であるだけでなく、同時に歴史が働きかける対象でもある。その対象としての自然を高坂は「環境的自然」と「歴史的自然」とに分けて説明している。

「歴史的基体」からいかにして「歴史的世界」が生まれてくるかがここで一つの大きな問題として浮かびあがってくるが、高坂はまず「歴史的世界」の中心になるものとして「国家」に注目する。しかし「国家」は自然にもっとも近接する歴史の基礎的部分であり、そのなかに非合理的なものを内包している。そこから「歴史的世界」が形

成されるためには、もう一つの中心が必要とされる。それを高坂は「文化」であるとす。文化は土と血、言い換えれば特定の土地や民族に縛られることなく、普遍性を国家に付与しようとする。国家の「暗き自然」(シェリングの「神の内なる自然」が踏まえられている)が、文化が有する「自由」によって貫かれることによって始めて「歴史的世界」が成立するのである。このように高坂は、国家と文化という二つの「歴史的中心」が主体の実践によつて媒介される場所として「歴史的世界」を理解した。

この高坂の歴史哲学は逆に西田幾多郎の歴史理解に影響を与えている。たとえば『歴史的世界』の第二章「歴史的认识」において、「歴史的世界に於ては、歴史を作る人間自身が歴史的に造り出されるのである。しかも、彼が造り出すその歴史的世界に於て、彼自身がそれぞれの独自性に於いて造り出されるのである。従つて歴史的世界を造り出すものは人間でありながら、その人間が再び歴史的世界によつて造られると云ふ循環が成立する」と言われているが、この高坂の理解から大きな影響を受けたことを西田はその書簡のなかで述べている。『哲学論文集第二』(一九三七年)以後、西田は「作られたものから作るものへ」という表現を多用するようになるが、それはこの高坂の理解を踏まえてのことであつた。先にも述べたように、きわめて密接な関係のなかでそれぞれの思想が形成されていったところに京都学派の哲学の大きな特徴があるが、この「歴史」をめぐる西田と高坂の理解も、そのことを示す一つの典型的な例である。

務台の研究としてまず注目されるのは『社会存在論』(一九三九年)である。その第四節が「種的社会」と、第五節が「種的社会の構造」と題されていることから分かるように、田辺元の「種の論理」を強く意識した著作である。この書が出版された年に丸山真男がその書評を『国家学会雑誌』に発表している。そこで丸山は、「田辺博士の社会存在論がいまだ一卷に纏められない今日、本書はいはゆる「種の論理」の最初の完結せる叙述として、すこぶる重要な意義をもつ」として⁽¹⁰⁾している。

しかし他方、務台は西田の「行為的直観」の概念を踏まえて、その論述を「行為的主体」という点から始めている。『社会存在論』は田辺だけでなく西田からも大きな影響を受けた書物であった。この行為は「現実的世界」においてはじめて可能になるが、個体と世界との相互限定を可能にする「基体」として務台は「種的基体」を考へる。

この三者、つまり個体と種的社會と世界との關係を務台は第五節で問題にしようと試みているが、田辺と違い、國家の問題に入り込むことを回避したために、その説明がきわめて思弁的なものに終わっている。その点を丸山は先の書評のなかで突き、「哲学的思惟が社会科学の立場より得られた成果を飛び越して、社会科学の對象、そのものに直接結び付くとき、そこに悪しき意味に於ける哲学の現実化、政治化の危険が胚胎する⁽¹¹⁾」という批評を加えている。

この書に続いて務台は一九四〇年に『表現と論理』を出版し、一九四四年には『場所の論理学』を出版している。先に触れたように、西田は一九四二年に「歴史哲学の方は人あり。場所的論理の方は一に君の努力を頼む」という手紙を務台に書き送っている。西田が自らの「場所的論理」の継承ないし發展を務台に期待したことがここから知られる。『場所の論理学』は、この期待に応えようとするものであったと言つことができる。

西田は一九四〇年に出版した『日本文化の問題』のなかで、仏教のなかには「心の論理」とも呼ぶべきものが萌芽としてあつたが、それが体験以上に論理として發展させられることはなかつたと記している。務台も『場所の論理学』において、同様の趣旨のことを述べ、この萌芽を「学としての論理学」にまで發展させていくことが現在の課題であると主張している。

そのために務台は西田の「場所」論を手がかりにするのであるが、西田が「場所」と「場所に於てあるもの」という言葉で言い表した全体と個物との關係を、務台はこの書では、「つつむもの」と「つつまれるもの」の關係として捉えている。そしてこの關係を、「つつむものがつつまれるものを自らの中に映し、また反対に、包まれるものの中につつむものが映されるといふ關係」として、あるいは「相互にその内へ浸透し、かくしてその映す關係が

相互にひるがえる「関係として説明している。この書を受け取った西田は、すぐに返事を出し、「場所の論理学」によつて君のものと云ふものができた様におもひます」と高く評価している。

以上の二著は務台が東京文理科大学時代に出版したものであるが、それ以前、務台は台北帝国大学で教鞭を執っていた。その時期に務台が主として取り組んだのは、ヘーゲル哲学に関する研究であった。それは帰国後すぐに『ヘーゲル研究』としてまとめられ、出版された。当時、一方でフッサールやハイデガーの新しい哲学に注目が集まっていたが、他方、ヘーゲル研究も高揚期を迎えていた。ヘーゲルの没後一〇〇年を数える一九三一年をはさむ数年のあいだに、いわゆるヘーゲル復興の運動がドイツに起こり、その波がヨーロッパ全体へと、そして日本にも及んだ。それに貢献したのが、田辺元の『ヘーゲル哲学と弁証法』（一九三二年）と務台理作の『ヘーゲル研究』であった。これらの研究によつて日本のヘーゲル研究の質は飛躍的に高まった。

この台湾時代の務台のもつて、日本哲学に関する研究が根づいていったことも特筆に値するであろう。洪耀勳⁽¹²⁾（1902-1986）は東京大学で哲学を学んだのち、一九二八年に台北帝国大学が設立されると、すぐに帰台し、文政学部哲学科の副手（のちに助手）を務めた。

その最初の論文「今日に於ける哲学の問題」（一九三四年）において、洪耀勳は九鬼周造のハイデガー哲学の紹介などを踏まえながら、ハイデガーの「実存」の理解について考察を加えている。ここではハイデガーの基礎存在論の構想に賛意が示されているが、しかし、「今日に於ける哲学の問題（承前）」（一九三四年）において洪耀勳は、ハイデガーにおいては「弁証法の欠くことの出来ない条件たる矛盾即ち否定性が明かに現はれてゐないと思ふ⁽¹³⁾」と、ヘーゲルの立場からハイデガーに対する批判を行っている。おそらく務台理作の研究から示唆を受けたのではないかと考えられる。しかし同時に注目されるのは、洪耀勳が、このようにヘーゲルの哲学に共感を示しつつ、同時にそれに対する批判も述べている点である。「今日に於ける哲学の問題（承前）」において洪は、ヘーゲルにおい

ては「生命の現実的地盤の上に脈搏つ人間」が問題にされておらず、そのためになお真の意味で「矛盾」が把握されていなくても指摘している。ここでも務台理作の示唆があったことが考えられる。務台も『ヘーゲル研究』のなかで、ヘーゲル哲学への深い共感を示しつつ、しかし「私自身は決してヘーゲルの精神の概念にとどまり得るものではない」とも付け加えている。ヘーゲルではどこまでも世界精神の把握に主眼が置かれ、そのなかに入り込み、それを成り立たしめている「自我意識」、そしてそれがもつ「主体的個体としてのリアリティー」が十分に把握されていないという批判が、洪耀勳の「実存」理解にも影響を与えたのではないかと考えられる。

そのほか洪耀勳は「今日に於ける哲学の問題（承前）」（一九三四年）においては西田幾多郎の「私と汝」の問題について、「芸術と哲学（特にその歴史的社会との関係）」（一九三六年）においては田辺元の言う「種的基体」について、「風土文化観——台湾風土との連関に於て」（一九三六年）においては和辻哲郎の「風土」の問題や務台の「表現的世界」の問題について論じている。

三 構想力の論理——三木清

三木清（1897-1945）は一九二二年から二五年にかけてヨーロッパに留学し、主にリッケルトおよびハイデガーのもとで学んだ。京都大学に職を得ることを希望していたが、それはさまざまな事情で実現せず、一九二七年に政法大学教授として東京に居を移した。その後から三木はマルクス主義に強い関心を寄せ、やがて論壇でオピニオン・リーダーとして活躍した。しかし、一九三〇年に当時非合法状態に置かれていた日本共産党への資金援助容疑で検挙され、政法大学教授の職を辞さざるをえない状況に置かれた。それ以後は歴史哲学の問題に関心を移していった（一九三二年に『歴史哲学』を刊行）。一九三七年からは、のちに『構想力の論理 第一』（一九三九年）、『構想力の論理 第二』（一九四六年、没後に刊行）としてまとめられることになる論考を断続的に発表していっ

た。この『構想力の論理』が彼のライフ・ワークとなった。一九四五年に治安維持法違反の容疑者をかくまい、逃亡させたという嫌疑でふたたび検挙され、終戦後の九月に豊多摩刑務所で獄死した。

『構想力の論理』は長く書き継がれたものであり、まとまった形で出版されたものではないし、最後の第四章「経験」の末尾には、次に「言語」の問題が取り扱われるというように予告がなされている。文字どおり、未完の書物である。しかし、それが三木の思索の歴史のなかで重要な意味をもっていることには変わりない。まず第一に、それまでの仕事のなかで十分に解決されなかつた問題に解決を与えようという意図がこの『構想力の論理』には込められている。その問題というのは、一言で言い表せば「ロゴスとパトスの統一」の問題ということになる。『構想力の論理 第一』に付された「序」のなかで三木は次のように記している。『歴史哲学』の発表の後、絶えず私の脳裡を往來したのは、客観的なものと主観的なもの、合理的なものとは非合理的なもの、知的なものとは感情的なものを如何にして結合し得るかといふ問題であつた。当時私はこの問題をロゴスとパトスとの統一の問題として定式化し、すべての歴史的なものにおいてロゴスの要素とパトスの要素とを分析し、その弁証法的統一を論ずるということが私の主たる仕事であつた（三木八・四）⁽¹⁵⁾。しかしその考察が「余りに形式的」であつた点について、つまり、ロゴス的なものとパトス的なものの統一が具体的に「何処に見出される」のかということを明らかにすることができなかつた点について反省を加えている。そして次のように付け加えている。「この問題を追求して、私はカントが構想力に悟性と感性とを結合する機能を認めたことを想起しながら、構想力の論理に思ひ至つたのである」（三木八・五）。

続いて指摘したいのは、三木の構想力論のなかに、彼のそれまでのさまざまな考察が流れ込んでいくという点である。具体的に言うと、彼の人間論、ロゴス／パトス論、技術論、ポイエシス（制作）論、身体論、歴史論、文芸論などが『構想力の論理』の執筆に当たって踏まえられている。あるいはそれらを引き継ぐ仕方での執筆がなさ

れている。『構想力の論理』はそれらを総合するような意味をもっていた。さらにもう一点指摘したいのは、この『構想力の論理』のなかに盛られたさまざまな着想が多くの可能性をはらんでいるという点である。たとえば人間を単なる知性的存在としてではなく、身体的存在として捉えるという姿勢が、この『構想力の論理』には一貫している。つまり、身体的、あるいはバトスの存在としての人間という観点から、行為や制作（ポイエシス）、技術等の問題が論じられている。そしてこの行為や制作、ポイエシスにおいて、像ないしイメージの形成ということが重要な意味をもっていることに三木が注目していることも興味深い。さらに、この像やイメージ——それらを三木は「形」という言葉でも呼ぶ——は生の事実ではなく、むしろ作り出されたもの、擬制（フィクション）である。しかしこの擬制のなかにこそリアリティがあるということを、三木は『構想力の論理』のなかで何より強調している。ここにも三木の、現代から見てもきわめて新鮮な思索の躍動を見ることが出来る。

三木はなぜこの「構想力の論理」という問題に取り組もうとしたのか、その意図をわれわれはこの書の第一章「神話」冒頭の叙述から知ることができる。そこで三木は、バウムガルテン (Alexander G. Baumgarten, 1714-1762) の「構想力の論理」(Logik der Einbildungskraft) なじし「ファンタジーの論理」(Logik der Phantasie) あるいはバスカルの「心情(心)の論理」(logique du cœur) やフランスの心理学者リボー (Theodule Ribot, 1839-1916) の「感情の論理」(logique des sentiments) といった言葉を挙げながら、「抽象的思惟の論理とは区別された論理」、「理性的論理と異なる論理」は存在するかという問いを立てて、この問いこそがここで問われるものであるというように語っている。つまり、「構想力の論理」というのは、まずさしあたって、ここで言われている「抽象的思惟の論理」とは区別された論理」であるということが言える。

なぜ抽象的思惟の論理、あるいは形式論理とは異なった論理が問題にされなければならないのか、その問いに關わって三木は次のように記している。「我々が物そのものに、その物質性における物に突き当たるのは身体によつ

てである。我々は物として物に突き当たる。いまその主体性における身体をパトスと名付けるならば、物の論理は単純にロゴス的な論理でなくて同時にパトス的なものに関はらねばならぬであらう」（三木八・一五）。ここからわかれれば、三木が求めていたものが、単なる思惟の規則としての論理ではなく、身体を有し、身体を媒介として行為する存在としての人間と、行為という場において出会われる現実とをその対象とし、その本質を明らかにしようとする論理ないし哲学であったと言うことができる。その意味で「構想力の論理」は単なる「知識の論理」ではなく、「行為の論理」であった。

三木は、「構想力の論理」に関する論文を発表し始める前、一九三三年から一九三七年にかけて『哲学的人間学』という書物の出版を計画していた（何度となく書き直され、校正刷りまで出ながら、実際には出版に至らなかった）。そのなかですでに、いま述べた問題に取り組んでいた。その第一章「人間学の概念」で三木は、人間学は他の諸科学と異なり、人間の働きの一領野を取りあげそれを通して人間を把握しようとするのではなく、人間をその全体において取り扱う点にその特徴をもつと述べ、それは、何より「人間を身体から抽象しない」ということを意味すると記している。「人間を身体から抽象しない」ということは、つまり、人間を単なる意識に、あるいは精神に還元しないということである。人間を身体的な存在として捉えるということである。しかし、そのとき身体は、もちろん逆に、人間から抽象された身体、単なる客観的分析の対象としての身体ではない。三木は人間と不可分である身体を「心に活かされた」Descartes身体」（三木一八・一四九）という言葉で言い表している。人間が心のなかに抱くさまざまなパトスに動かされ、それを外に表現しようとする身体である。つまり「主体的」な身体である。この主体的な身体の働きがさまざまな意識の働きの基盤なのであり、それを排除して、あるいは「抽象」して、人間の精神的な営みを単なる知性の働きに還元することはできないということを、三木は『哲学的人間学』において強調している。

それと同時に、三木はそこで、人間はパトスだけではその内的世界から抜けだし、「行為の主体」となることはできない、つまりそれ自身を「表現」することができないとも述べている。ゲオルク・ジンメル (Georg Simmel, 1858-1919) の「イデーへの転向」Wendung zur Idee という言葉を引用しながら、パトス的なものは、「イデーを見る」ことによつて、つまりロゴスと結びつくことによつてはじめて自己を外に「表現」することができると主張している。しかしこの「イデーへの転向」、言いかえればパトスとロゴスとの結合は、「哲学的人間学」の枠組みのなかでは十分に考えることができないと三木は考えるようになったのではないかと推測される。そのためには「構想力」(Einbildungskraft) を問題にする必要があると三木は考えはじめたように思われる。

なぜそこで「構想力」を問題にする必要があるのか、その問いに対する答えを三木は『構想力の論理』の第一章「神話」において、フランスの社会思想家ジョルジュ・ソレル (Georges Sorel, 1847-1922) に対する批判という形で語っている。三木はソレルの『暴力論』の「行動を創造するのは構想力(想像)ではない。それは希望もしくは恐怖、愛もしくは憎悪、欲望、激情、エゴイズムの、自我の衝動である」という言葉を引用している。そしてこのソレルの主張に対して、次のように述べている。「身体性から抽象して構想力を考へることはできない。構想力はまさに希望もしくは恐怖、愛もしくは憎悪、欲望、激情、衝動等と結び付いたものであり、それ故にデカルトやパスカルは構想力を誤謬の根源とも見做したのである。構想力は感情と結び付き、その中から像を作り出す。構想力によつて感情は対象的なものに転化され、そのものとしても強化され、永続化されることが出来る」(三木八・四九)。

ここから明瞭に読みとれるように、三木は人間の行為を、感情や情念、衝動の単なる表出としてではなく、そこから像を作り出す営みとして、言いかえれば形なきものに形を与える営みとして理解している。そのように言われるとき、もちろん、Einbildungskraft という言葉の「像を作り出す力」というもともとの意味が踏まえられている。パトスをロゴス的なものと結合することによつて、形あるものに「転化」する力こそ構想力にほかならない。

人間の行為がまさに人間の行為であるのは、それがパトスをただ単に表出するのではなく、構想力を通してそこに別の秩序を与えるからであるというのが三木の考えであった。そのことによって、パトスは外に表現されるだけでなく、また「強化され、永続化され」もするのである。そして像の形成の具体的な例として三木が考えていたのが、『構想力の論理』の第一章で論じられている「神話」であり、第二章で取りあげられている「制度」であった。

「構想力の論理」は、パトスを像に、あるいは形あるものに転化するという人間の営みに迫ろうとするものとして、「形像の論理」とも呼ばれている。あるいは、第一章「神話」を執筆していた段階ではなお「非合理主義乃至主観主義」に転落する可能性があったが、しかし「制度」について考察を始めた頃から、私の考へる構想力の論理が実は「形の論理」であるといふことが漸次明かになつてきた（三木八・六）とも言われている。主観的な観点から言えば、自らの立場は「構想力の論理」と表現されるが、しかしそれを客観的な方向から見れば「形の論理」であると気づいたというのである。そしてそのような理解へと至つた背景に西田哲学があつたとも記している。

このように三木は、「構想力の論理」をめぐる考察を通して西田哲学に接近したことを認めるのであるが、しかしそれは、決して西田哲学と一つになつたという意味ではない。三木の「構想力の論理」は、むしろ、ロゴスに重点を置き、パトス的なものを十分に考慮せず、行為の意味を十分に理解することができなかつた西田の哲学を乗り越えようとする試みであつたと言ふことができる。そのことを三木は次のように言い表している。「構想力といへば、従来殆どつねにただ芸術的活動のことがのみが考へられた。また形といつても、従来殆ど全く観想の立場において考へられた。今私はその制限から解放して構想力を行為一般に関係付ける。その場合大切なことは、行為を従来の主観主義的観念論における如く抽象的に意志のこととしてでなく、ものを作ることとして理解するといふことである。すべての行為は広い意味においてものを作るといふ、即ち制作の意味を有してゐる。構想力の論理はそのやうな制作の論理である」（三木八・六一七）。

しかし他方三木が、一九四五年、檢挙される少し前に友人の坂田徳男(1898-1984)に宛てて次のように書き送っていることに注目したい。「まづ西田哲学を根本的に理解し直し、これを超えてゆく基礎を作らねばならぬと考へ、取掛つてをります。西田哲学は東洋的現実主義の完成ともいふべきものでせうが、この東洋的現実主義には大きな長所と共に何か重大な欠点があるのではないでせうか。……ともかく西田哲学と根本的に対質するのなければ将来の日本の新しい哲学は生まれてくることできないやうに思はれます。これは困難な課題であるだけ重要な課題です」(三木一九・四五三)。

一方で三木は西田の哲学が、現実に物に働きかけることなく、観想に終わりやすい傾向を有することを厳しく批判していたが、しかし他方で、西田哲学と根本的に対決する必要性を強く感じていた。そしてそこからはじめて「将来の日本の新しい哲学」が生まれてくるとも考えていた。その課題は、三木にとってだけでなく、現在においても「重要な課題」でありつづけていると言ふことができるであらう。

四 マルクス主義への接近——戸坂潤・梶明秀

戸坂潤(1900-1945)は西谷啓治と同じく一九二一年に京都大学に入学し、西田のもとで学んだ。当時は日本においても新カント学派の哲学が大きな力をもっていたが、戸坂もその影響圏で思索を開始した。彼が選んだ最初の研究テーマは「空間」論であった。その後、一九二〇年代末頃から三木清などの影響を受けてマルクス主義に接近し、自らも本格的な唯物論研究を開始した。一九三一年には、辞職した三木清の後を埋める形で法政大学の講師となり、翌年には岡邦雄や三枝博音らとともに唯物論研究会を組織して機関誌『唯物論研究』を刊行した(一九三八年まで)。一九三五年に思想不穩を理由に法政大学を免職になり、以後、唯物論研究会の活動や『唯物論全書』(三笠書房)の刊行に尽力した。一九三七年に執筆禁書処分を受け、翌年檢挙された。一旦保釈となつたが、一九四四

年に下獄、翌年八月に長野刑務所で獄死した。

戸坂の思索の根底には、カントおよび新カント学派から受け継いだ確固とした「批判」の精神が流れている。彼の最初の著作である『科学方法論』（一九二九年）においても、まず学問を学問として成り立たしめているものは学問性であるということが言われている。そしてそれが何かは、それが何のために求められるかという観点から答えられるが、その目的として「真理性の獲得」ということを挙げることができるとし、それについて、「真理性の獲得はただ批判的であることよつてのみ可能である」（戸坂一・三六）と述べている。このように戸坂は学問の学問性を「根柢的批判性」に求めるのであるが、この批判性は学問の外にも拡張され、「生活の方法」とならなければならないとされる。「学問それ自身が生活に対して、社会・実践的世界に対して、その方法とならなければならない」（戸坂一・三九）と言われている。この批判主義、あるいはラディカル・クリティシズムは、哲学に、あるいは学問に限定されず、その基盤である社会にも、そして時流を支えるさまざまなイデオロギーにも向けられたのである。

そうした批判が具体化されたのが、一九三五年に刊行された『日本イデオロギー論——現代日本に於ける日本主義・ファシズム・自由主義・思想の批判』であった。鹿子木貞信や紀平正美らの日本主義者たちやファシズムの思想に対してだけでなく、その批判の矛先は西田幾多郎や田辺元など、自由主義の立場に立つ思想家にも向けられた。

その第二編「自由主義の批判とその原則」の最初に置かれた論考は、「偽装した近代的観念論——「解釈の哲学」を批判するための原理に就いて」と題されているが、戸坂は西田の哲学を「解釈の哲学」という装いをもつに至つた観念論として捉える。解釈は本来、事実在即し、事実を变革することを目的にするが、「解釈の哲学」はその目的を見失っている。事実の意味を問題にするが、それを事実から分離し、「意味自身の相互の連絡だけに手頼つて、

意味の世界を築き上げる」(戸坂二・三三三)。それは、現実を「意味の世界」で代用させ、すべての現実の問題を回避する。戸坂はそのような「偽装」を問題にしたのである。自らがそのもとで学んだ田辺元についても戸坂は『現代哲学講話』(一九三四年)のなかに収めた「田辺哲学の成立」のなかで同じ観点から批判している。戸坂は田辺が生と論理という本来結びつきがたいものを「道徳的实践」によって結びつけ、媒介しようとしている点を評価する。しかし田辺の理解する「実践」は、実践という「概念」であるにとどまり、決して実践の概念になりえていない。田辺の哲学は「解釈上の実践」のみを問題にしえた「解釈の哲学」であり、その意味で観念論者にとどまっていることを戸坂はここで批判している。

戸坂が『技術の哲学』(一九三三年)や『科学論』(一九三五年)を著し、「科学的精神とは何か」や「技術的精神とは何か」(ともに一九三七年)といった論文を発表したのも、右に述べたクリティシズムに基づくものであるとすることが出来る。『技術の哲学』のなかで戸坂は、一九二九年の世界大恐慌以来、資本主義諸国が深刻な経済的・政治的、また文化的な危機に直面するに至り(そして日本は、一九三一年の満州事変以来、戦争への道を歩み始めていた)、そのようななかで物質文明の限界ということが語られ、それに精神文明、あるいは「東洋風の形而上学」が対置されるという状況が生まれてつつあることを指摘している。そういう精神主義による物質文明の限界の乗り越えが語られている状況のなかで、あらためて技術が社会建設において果たすべき役割を問いたいという意図が戸坂のなかにはあった。

それより少しあとになるが、三木清も技術の問題に強い関心を寄せている。一九四〇年に出版された『哲学入門』でその問題に触れたあと、一九四二年には『技術哲学』と題された書物を出版している。三木の技術論の特徴としては、まず彼が「技術」を非常に広い視野のなかで問題にしようとしている点を挙げることが出来る。その点で戸坂潤の技術論とは対蹠的である。戸坂は技術をどこまでも「生産技術」として理解し、それをむやみに拡大解

積すれば、「始末におえない混乱」が生じるとして、「技術」の拡大解釈に極力反対している（技術的精神とは何か）。それに対して三木は、物質的生産の技術のみが「技術」ではなく、自然もまた技術的であるというように考える。それは、自然もまた「形成的」、つまり、「形」あるものを生みだすものであるからである。たとえば「生物の形」といったものも、自然が生みだしたものと考えることができる。このことは裏返せば、三木が、形あるものを生みだすことを、「技術」として捉えていたことを意味している。西田幾多郎が「論理と生命」（一九三六年）のなかで「自然は巧妙な技術家である」と述べていたことが踏まえられていたかもしれない。

梯明秀（1902-1996）は京都大学で社会学を学んだ人であり、西田の直接の弟子ではなかったが、戸坂らとともに、たびたび西田を訪れ、議論を交わしていた。梯もまた三木から、さらには戸坂から影響を受け、マルクス主義の研究へと進んでいった。戦後に梯が著した「牢獄と軍隊」というエッセーによれば、一九二〇年代の末頃、マルクス主義は日本において純粹な社会科学として、あるいは経済学として受けとめられており、マルクス主義の立場からは哲学は単なる観念論として考慮の対象とされていなかった。そういうなかでマルクス主義をまったく新しい観点から捉える道を示したのが三木清であった。多くの学生がそれに惹きつけられたのである。その事情を梯はこのエッセーのなかで次のように記している。「三木氏がその豊かな哲学的教養をもってこのアカデミックな貝殻を内部から破ろうと動き出したとき、すなわち、マルクス主義たるために哲学を棄てて経済学に移るといふことなく、却って生きた哲学者であることによってマルクス主義者であることのできる途を開拓しつつあったとき、わたしが三木氏のこの途に従って行ったのも無理はなかった」¹⁸⁾。

梯はそのマルクス主義研究の成果として一九三四年に『物質の哲学的概念』を発表している。そこで梯は「全自然的過程」という概念をもちだす。「全自然的過程」とは、「物質の段階的な形態転換の過程」であり、「自然の弁証法的な発展過程」、具体的には、物体、生物、社会という三つの歴史的発展段階を含むプロセスである。

ここでは社会とは「物質の特殊なる一つの形態」(梯一・一〇七)¹⁹⁾であるとされる。梯はこの自然の発展過程を「自己運動」として捉える。つまり、物質を単なる客観的实在としてではなく、主体性をもち、生命や意識を生みだしていくものとして捉える。物質とは「主体的な歴史である」(梯一・三二九)と言われている。興味深い視点から自然ないし物質を捉えようとする試みがなされているが、しかし、その「主体性」の意味が必ずしも明確に論じられていない点に問題が残る。

いまま述べたように、梯はその思想形成において三木清から大きな影響を受けたが、しかし興味深いことに、やがて三木の哲学に対する根本的な批判を語るようになった。『物質の哲学的概念』の「序文」でも梯は、この理論的労作の出発点が三木哲学に対する批判であったことを述べている。また「三木哲学のファッショ的形態」と題した論考では、三木の『歴史哲学』を念頭に置いて、三木はヘーゲルなどの観念論的な史観と唯物論的な史観に共通の歴史的意識一般の理論を打ち立てようとしているが、そのような試みは形式論理的思惟の産物にほかならず、「現実の實在的な矛盾」から目をそらし、それを隠蔽するものである(梯二・二四八)という批判を行っている。先に、京都学派のなかには批判を含む相互の密接な関係があったことを述べたが、この三木と梯の関わりもその一つの例になるであろう。

以上で取りあげたほかにも、「京都学派」に属する主要な思想家として木村素衛や高山岩男、下村寅太郎など、多くの名前を挙げなければならない。さらに、本稿では考察の対象を昭和の前期に絞ったが、戦後、田辺元をはじめ京都学派に属する哲学者たちが、敗戦を踏まえて、どのような思想を紡ぎだしていったのか、その跡を追う必要があることは言うまでもない。それを踏まえてはじめて「京都学派とは何か」という問いに答えようと考えているが、その課題を果たすことは小論の枠を超えている。稿を改めて論じることにはしたい。

注

- (1) 『戸坂潤全集』第三卷（勁草書房、一九六六年）一七五頁。それに先立って、土田杏村が一九二六年に発表した『日本支那現代思想研究』（一九二七年にWilliams and Norgate社の『現代思想叢書』の一冊として刊行されたContemporary thought of Japan and Chinaの日本語版である）のなかに、「京都学派」という表現ではないが、「西田を祖とする所謂京都派の少壮哲学者の……」という記述がある（同書一七頁）。
- (2) 拙稿「京都学派」とは何か——近年の研究に触れながら、『日本思想史学』第四一号（二〇〇九年）などを参照。
- (3) 竹田篤司「下村寅太郎——「精神史」への軌跡」、藤田正勝編『京都学派の哲学』（昭和堂、二〇〇一年）二三四—三五頁。
- (4) 『西田幾多郎の思索世界——純粹経験から世界認識へ』（岩波書店、二〇一一年）や「田辺元の思索——「絶対無」の概念を中心に」（『思想』第一〇五三号、二〇一二年）、「種の論理」はどのようにして成立したのか——田辺哲学の成立への道」（『思想』第一〇九三号、二〇一五年）、「西田哲学と田辺哲学——創造的対話の一つの形」（『思想』第一〇九九号、二〇一五年）などを参照された。
- (5) 武内義範「聖を超えるもの」、『武内義範著作集』全五卷（法藏館、一九九九年）第五卷、一六三頁。
- (6) 久松の著作に関しては、『増補久松真一著作集』全九卷・別巻（法藏館、一九九四—一九九六年）から引用した。引用文のあとに「久松」と記し、巻数と頁数とを記した。
- (7) 西谷の著作に関しては、『西谷啓治著作集』全二六卷（創文社、一九八六—一九九五年）から引用した。引用文のあとに「西谷」と記し、巻数と頁数とを記した。
- (8) 西田の著作に関しては、『西田幾多郎全集』全二四卷（岩波書店、二〇〇二—二〇〇九年）から引用した。引用文のあとに「西田」と記し、巻数と頁数とを記した。
- (9) 高坂正顕『歴史的世界』（岩波書店、一九三七年）一四二—一四三頁。
- (10) 『丸山真男集』（全一六卷・別巻、岩波書店、一九九五—一九九七年）第一卷、一一三頁。
- (11) 『丸山真男集』第一卷、一一四頁。
- (12) 台北帝国大学は第七番目に設立された帝国大学であったが、それに先だつて一九二四年に京城帝国大学が作られている。そこに

は「哲学・哲学史」の担当者として阿倍能成(1883-1966)と宮本和吉(1883-1972)が赴任した。彼らのもとで朴鍾鴻（フチヨウホン）(1903-1976)ら、多くの学生が育っていった。詳しくは高坂史朗『東アジアの思想対話』(ベリカン社、二〇一四年)一九一頁以下を参照。

(13) 洪耀勳「今日に於ける哲学の問題(承前)」、『台湾教育』一九三四年三月号、二二頁。

(14) 『務台理作著作集』(全九巻、こぶし書房、二〇〇〇—二〇〇二年)第二巻、九頁。

(15) 三木清の著作に関しては、『三木清全集』全二〇巻(岩波書店、一九六六—一九八六年)から引用した。引用文のあとに「三木」と記し、巻数と頁数とを記した。

(16) Georges Sorel, *Relexions sur la violence*, 6. ed., Paris, 1925, p. 45. ただしこの言葉は、三木も記しているように、ニューマン(John Henry Newman)の『同意の文法』(An essay in aid of a grammar of assent)から採られたものである。

(17) 戸坂の著作に関しては、『戸坂潤全集』全五巻・別巻(勁草書房、一九六六—一九六七年)から引用した。引用文のあとに「戸坂」と記し、巻数と頁数とを記した。

(18) 梯明秀「牢獄と軍隊——戦後論壇における二つの空席に回想する一精神的栄養失調患者のメモランダムとして」、田辺元ほか『回想の戸坂潤』(三一書房、一九四八年)六二頁。

(19) 梯の著作に関しては、『梯明秀経済哲学著作集』全五巻(未来社、一九八二—一九八七年)から引用した。引用文のあとに「梯」と記し、巻数と頁数とを記した。

(筆者 ふじた・まさかつ 京都大学総合生存館教授/日本哲学史)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

Development of the Philosophy of the Kyoto School

by

Masakatsu FUJITA

Professor of Japanese Philosophy

Graduate School of Advanced Integrated Studies in Human Survivability
Kyoto University

It is not easy to define the Kyoto School, because it is not a group that has come into existence by criticizing a preceding school, in other words, has started out from particular ideas and principles. Rather, it was formed in a manner spontaneously around its founding father Kitarō Nishida. We can define it for the meantime as an intellectual network that was centered on Nishida and his successor Hajime Tanabe, and mutually formed by those who were directly influenced in both a personal and scholarly manner by them. There is certainly a difficulty with this definition, because it doesn't go into intellectual originality of the school. But it can be a meaningful definition, when we call into account that the philosophers of this school were active in various and multiple fields. Starting from this definition I have undertaken investigations of this school, especially into the philosophy of Nishida and Tanabe. I try to clarify in the next stage, what the disciples of Nishida and Tanabe were concerned with, what original thoughts they have developed, how these thoughts have contributed to the Kyoto School philosophy. I deal in this essay in particular with the thoughts of Shinichi Hisamatsu, Keiji Nishitani, Tokuryū Yamauchi, Kiyoshi Miki and Jyun Tosaka. They philosophized over various subjects and issues, so it is natural to give thorough thought to each philosophy, but I try in this paper as a first step to take an overall view of their philosophies.