第 20 回講義　6 月 30 日（木）

前々回と前回、三木について言及した。三木は、学生時代から「仏教的汎神論」と「国体思想」に対して批判的な意識をもっていたが、そこには波多野精一の影響があった。

その波多野→三木関係から、三木の議論が、波多野の宗教上の師である植村正久が、教育勅語不敬の廉で批判にさらされていた内村鑑三を支援しながら、国体論にコミットする仏教陣営に宗教的・思想的な批判を加え続けたという歴史に繋がっていることが明らかとなった。そのことを踏まえた上で、波多野の宗教哲学の一つのポイントとなる人格神論からの汎神論に対する批判的議論を簡単に見た。「個性を重んじ、自由を尊び、価値の実現に赴く人格の努力を尊重する」理想主義＝人格神論の立場からの、宗教的「自然主義」とでも言うべき「汎神論」に対する批判である。

念のために、前回の講義ノートの最後の引用文の後半を再引用しておく。

> 「自然主義の特徴は価値よりも存在を重んじ、個性よりも普遍者を尊ぶにある。平等一如なる実在の中に万象を没入せしめ、永久不変なる法則以外に個性の特有の権利を承認しないのが自然主義の根本思想である。しかして汎神論とは正に斯の如きものではないか。即ち汎神論の説く絶対的実在、所謂一にして一切なる実在は、存在と云ふ万有に共通なる性質以外には、何等本質的な内容をもたないのである。永遠に自己同一を保ち、常住に自己の中に停りて、あらゆる自由なる創造を斥けるものが汎神論の云ふ実在である。それ故に、縦差別と多様とを認めたにしても、ぞれら凡ての具体的内容は悉く一様なる必然性に支配され、同一なる法則の事例たる以上の意味をもち得ない……。さて斯の如く一切が一であり、また等しく必然であるならば、真偽、善悪等の価値の差別はあり得ず、価値の実現に向ふ人格の自律的な努力、自由なる活動も無意義に終らねばならないのは明らかである。併るに私達の立つ立場は、個性を重んじ、自由を尊び、価値の実現に赴く人格の努力を尊重する。自然主義に反対し理想主義を主張するものとして、批判的宗教哲学は汎神論を排斥せねばならぬのである」（波多野③ 230 頁）＊。
>
> ＊因みに、丸山は、「徂徠によって道の一切の価値性がそれを作為した人格（聖人）に帰属せしめられ、しかもその人格が天と連続して彼岸性を帯びるに至って、人格的な天による非人格的な理の駆逐が完成された。ここに徂徠学と宣長学との思惟方法における深き契合が存在する。徂徠学は単に神道否定を通じて外から宣長学と接続するのみならず、近世神道が依拠した儒教思想の汎神論的構成を破壊することによって宣長学による旧神道の革新を内面的に援助したのである」（丸山① 278 頁）と言っている。この言葉から明らかなように、丸山は、朱子学 vs 徂徠学を「汎神論」的な「「非人格的理」の思想 vs「人格思想」の対立として理解していた。

今日のテーマは、この問題と Hannah　Arendt の政治哲学との接点を確認しておくこと、そのことによって、田辺・三木と丸山の関係を考えることの現代的意味を考える手掛かりをえておくことである。そのテーマを、まずは波多野の、「歴史の意義」に関してのギリシア思想とヘブライ思想の比較論を通して道筋をつけていくことにしたい。

波多野によれば、ギリシャ人は「転変波乱に富んだ歴史」を有し、「豊富なる充實したる優秀なる文化」を産んだ。だが、彼等は、「歴史の意義を承認するに至らず、むしろ其の世界観は歴史的生活の特色と価値とを打消す如きものであつた」（波多野⑤ 359 頁）。

「ギリシァ人の精神的指導者、彼等を教へ戒め思想上彼等を代表した」のは、まず最初は「詩人」であり、「哲學者」がそれに続いた。「詩人」から「哲学者」への「精神的指揮権」の「移転」は、「紀元前五世紀と四世紀」に、「ソクラテスとプラトン」の登場によって生じた（波多野⑤ 359 頁）。

ギリシアの國民は「極めて卓越したる精神的素質」をもっていた。だが、その「宗教」は「伝承的習俗國家的儀礼」を越えなかった（因みに、戦前東北大学で教えていたユダヤ人哲学者カール・レーヴィットは、日本の風習を見ると古代ギリシャ人のそれを想像することが出来るようになるという意味のことを言っているー今井）。そこでは、「詩人」が、「他の諸國民に於ては通常宗教家の占めた、國民的教導者の位置」に登った。

> 「殊にペルシァ戦争時代及び其に次ぐアテナイ隆盛時代に殆んど踵を接して現はれた三大劇詩人アイスキュロス、ソフォクレス、エウリピデスに於ては、この位置の自信と其に伴ふ責任の自覚とは頗る鮮明又強烈であつた。劇はギリシァに於ては宗教的儀禮の重要なる一要素であつたことを思へば、彼等殊に芸術としての劇の創始者ともいふべき稀有の天才アイスキユロスに於て、宗教的感激が著しく作品を色取つたを見るは偶然でない」（波多野⑤ 359-360 頁）。
>
> 「かくの如き人格が祖國の光榮を極めたる歴史的時期に出會ひ、其の偉業と隆盛とを目のあたり体験し」、「正しき神といふ信仰に生き」、「歴史の意義の確信に到達した」。そして、マラトンとサラミスの戦いに参加した彼は、「ペルサィ」（「ペルシァ人」）に於てヘラス（ギリシャの古名ー今井）の勝利を善の勝利として歌つた。「オレスティァ」では、「自由なる人民の自治にもとづく自由なる國家の建設に向ふ文化的発展ーー彼の祖國の誇であり生命であつたこの歴史的発展ーーに於て正しき神の啓示を見、宗教的信念の立場よりして歴史的生活の意義の解釈を試みた」（波多野⑤ 361 頁）。
>
> こうしてアイスキュロスは、「近世の理想主義的歴史哲學の根本思想」をある程度まで捉え得たが、それが歴史認識にまで高められることはなかった。彼は「其の本質に於て芸術家であり、詩人であり、特にまた劇詩人であつた。思想の宣伝は彼の主なる目的ではあり得」なかった。また、「彼の思想」と「材料」は、「民族や祖國の眼界を超越し得たものではなかつた」。「ペル

シァ戦争の如き世界史的大事件を題材とした場合でさへ……彼の歌つたのは……祖國の勝利であつた。世界的普遍的傾向は十分に伸び得る遑なく、従つて歴史を包括的なる見地より考察するといふ態度は現はれずに了つた」（波多野⑤ 361 頁）。

ここで、波多野は、キリスト教と近代歴史哲学の観点からアイスキュロスを評価し、その結果それに対する評価は極めて否定的なものとなっている。

「ギリシァ文芸の精華ともいふべき劇詩も盛かり短く、ソフォクレスとエウリピデスとが殆ど時を同うして世を去つたと共に、いたましき凋落の運命を見た。同時にギリシァ文化の魂たる権威と能力、こは詩を去つて哲学に移つた。ソクラテスと彼の偉大なる弟子プラトンとに由つて、ギリシアの哲學は人生の意義及び目的を明かにし理想を建設するを最も重要なる任務として自覚するに至り、後のヨーロッパの文化に其の特質及び精神を深く力強く刻み附けた」（波多野⑤ 361-362 頁）。

だが、この哲学も、「深き鋭き論究を遂げるに至つた」が、悲劇と同様に「歴史の意義に関しては全く盲目であつた」。なぜか（波多野⑤ 362 頁）。汎神論的な自然哲学の影響。

「ソクラテス以前のギリシア哲學」は本質的に「物的世界の學的研究」、即ち自然哲学であった。「哲學者達は彼等にとつて唯一の世界であつた物界の根柢に於てあらゆる生滅変化運動を通じて永遠に同一なる本質を求めた。彼等は之を phusis（Physis 自然）と呼んだ」（波多野⑤ 362 頁）。

「すべて特殊的個体的なるものは時に於て絶えず変化或は生滅する。ただ普遍的なるもののみ変化若くは生滅を免れることが出來る。かかる普遍的なるものこそ「自然」phusis である」。「初期の思想家達」は、この「phusis」を「永遠に亡びぬ常住的（362）原的なる物的實体」に求めた。「彼等は phusis に於て更に同時に法則を見た」。例えばヘラクレイトスはこの点を強調して、「一切は流るる水の如く絶えず去つて一として静止するものがない」、「かくの如きこそ世界の眞相」である、と主張した。しかしこの「流動」は「不変不動なる永遠の規律秩序」を宿している。そのような「法則」ーー宇宙を貫いている「理法」ーーこそ理性にもとづく「言論」・「ロゴス」（logos）の対象であり、學を好む者眞理を愛するものの努力の唯一の標的だと考えた（「ロゴス（論理）」は、以後「法則」＝「理法」のあり方であると共に「法則」＝「理法」を捉える能力として理解されることになったー今井）。「個体の運動及び変化が力強く肯定された場合にも、個体其もの乃至は其の具体的変化其ものが興味を惹くのではなく、変化一般並に其の普遍的なる法則即ち具体的個体的内容の超越乃至否定を意味する何ものかが識者の唯一の関心事となる」、「個体と変化との世界は永遠の秩序を表現又は映写して居る限りに於てのみ顧みられ論ぜられる価値があるに過ぎない。世界はそれが秩序である限りに於てのみ眞に存在する」。こう考えて、ギリシァ人は「秩序を意味する語「コスモス」Kosmos を以て……世界を呼んだ」（波多野⑤ 362-363 頁）。

波多野は、このようなロゴスの思想はヘラクレイトスに明瞭に現れているが、そこには「汎神論の特色」が、「一者即一切者の思想」が顕著だ（「西洋宗教思想史」、波多野③ 99 頁）、と言う。いずれにせよギリシャの自然哲学の世界は人格神という観念とは無縁のものであった。そして悲劇作者たちもソクラテス以降の哲学も、つまるところこの汎神論的な思考枠組を越えることはできなかった、「ギリシア初期の哲學思想」はーー「近世自然科學の思想」にかなりの接近を示しているもののーー、「歴史的生活の意義」に関しては、「其は全き否定を意味した」、というのである。

ソクラテス以前の哲学においては、「普遍的なるもの常住的なるもの法則的なるもの」＝「phusis（自然）」のみが論ずべき唯一の対象であると考えられて、「歴史」の意識は成立しなかった。「個人にせよ集團にせよ具体的なる個性を具へたものが時間に於て一定特殊の変化……個体的なる変化を遂げること」＝「歴史」は、「不可能か無意義か」だと考えられた。「あらゆる個体又あらゆる時間的変化は普遍的なるもの永遠なものの繰返へしーー其自体に於ては特殊の存在理由なき単なる繰返しーーに過ぎぬもの」とされた。こうして、「ギリシア初期の自然哲学の著しき特徴」は、「個性及び時間的変化の輕視」にあった。この傾向はソクラテス以後の「哲學諸体系」をも依然として支配した」（波多野⑤ 364-365 頁）、というわけである。

「プラトンの哲學的確信の中心をなしたものはイデアの説である。彼は、ソクラテスが終生の目的とした道徳的意識の向上及び完成は眞の認識に由て成就せられるを信じ、而してかかる眞知を概念的認識に於て見出した。概念の内容乃至対象をなすものが即ちイデアである。経験の内容が特殊的であり、又関係如何により殊に時と共に、動き変ずるのとは全く異つて、イデアは普遍的常住的である。眞の認識の対象としてそれはまた眞の實在でなければならぬ。論理学的に見るも形而上學的に見るもイデアは初期の思想家達が phusis「自然」と呼んだものに相當する」（波多野⑤ 365 頁）。

「尤も吾々はイデア説のこの方面を、多くの解釈者のなした如く、あまりに重く見過ぎてはなら（365）ぬ。この論の眞の偉大又其の眞の深みをなすものはむしろ他の方面に存する。ソクラテスの弟子として道徳的生活の考察より出発し後数学に親んだプラトンは、概念の内容が経験に於ては決して完全に實現されて居ないこと、例へば完全なる純粋なる正義又完全なる数學的関係は経験の対象として決して存在しないこと、しかも其にも拘らず、経験の内容を判断し

批判し評価することは概念に由て行はれること、従つて概念の内容即ちイデアは経験に於て事實として與へられないにも拘らず、しかあるべきもの當爲として経験内容を支配することこれ等のことを彼は概念の特質として学んだ。すなはちイデアは経験的現實界に対しては規範又は価値を意味したのである。同時に其は現實的世界の内容が相対的であり又絶えす変化すると異つて絶対的であり永遠的である。かくの如き自体に於て妥當する永遠なる価値の世界理想の世界を現實的なる存在の世界の上に其を支配すべきものとして主張したことがプラトンのイデア説の心髄である。彼がイデアの最高なるものとして善のイデアを説いたこと、イデアの本質を特に力をこめて主張し又は説明した諸処に於ては善、美、正等の価値概念が最も重要な位置を占めたこと、彼の終生の最大努力が國家の理想を明かにするに向けられたことなどを合せ考へたならば、イデアを価値と解するの至當であるは明かであらう。かくの如きイデアを世界観の中心に置いたことに由つてプラトンは実にイデアリスム(理想主義)の祖となつた」(波多野⑤ 366 頁)。

だが、このようなイデア＝「永遠的価値の思想」は、「経験的世界」と関連づけられず、「イデアと経験的世界との関係」は「絶えず普遍と特殊、常住と変化とのそれ」として取扱はれた。「世界の出來事あらゆる個体の時間的変化は永遠なるもの普遍的なるものの無際限なる無意義なる繰返へしに過ぎぬもの」とする自然哲学の限界を、この哲学は超ええたわけではなかった」。「プラトン以後の思想家たちについてはもはや多く語るを要しない」。「かくの如くにしてギリシァ思想は終始歴史の意義の否認を以て貫いた」(波多野⑤ 368-369 頁)。

こうして、波多野によれば、「ギリシァ思想に欠けた所のもの、歴史の意義の肯定、有意義なる歴史の発見は、實にヘブライ思想の功績である」(波多野⑤ 369-370 頁)。

「イスラエル民族の文化の心髄は宗教に存した。從つてヘブライ思想に就て語らむとする者は、主として彼等の代表的宗教家達、彼等の宗教に特色と生命と偉大とを與へた所謂預言者達に就いて學ばねばならぬ。これ等の人々は同時に詩人であり、而して彼等の説いた所書き記した所は、恍惚たるエクスタシスの状態に於て直接に神より授かつた啓示、又はかかる啓示に基いた体験信仰希望等の表現である故、ギリシア思想家たちに於けるが如く概念的に仕上げられたる思想に出会ふことは望まれない。吾々は彼等の非概念的なる言表はしの奥にひそむ態度及び傾向の思想上の意義を捉へるを力めねばならぬ」(波多野⑤ 370 頁)。

だが、この議論はひとまず後回しにしておく。重要なことは、ここに、「……すること」ではなく「……であること」の論理、「つくる」ではなく「なる」の論理を体現したギリシャ的な自然哲学的世界が明確な形で示されていることである。

ところで、20 世紀最大の哲学者と言っていいハイデッガーは、それ自体のうちに生成の原理を有している「自然」という存在観を、現代において決定的な重要性をもつものとして呈示した人としても知られている。その「自然」観は、ニーチェのそれとの連続関係にある。その「自然」への後期ハイデッガーの傾倒は、「作為」－－ action や work －－に対する哲学的敵意を象徴するものでもあった、ということができる。

ハイデッガーによれば、プラトン以来の形而上学は、「自然」の外に超自然的な原理を設定し、自然をこの原理によって形成される物質＝素材であって制作によって形相を賦与されるべきものと見る思考様式を基礎においている－－この点は、波多野の理解とは違う。波多野は、イデアを自然哲学における自然に該当するといっていた－－。自然を単に物質＝素材－－それ自体では無構造な物質－－と見て軽視するこのようなプラトンの自然観は、それ以後近代に至るまでの形而上学と表裏一体の関係にあり、これが西洋哲学の核心をなす、と言うのである。

後期のハイデッガーがこの形而上学の総体と対決し、「自然」それ自体を生きたもの・豊かさをもったものと見る自然観の復権を企てた。このようなハイデッガーの哲学的モティーフを「原型的自然の回復」のモティーフと呼んでおこう。

この「原型的自然の回復」のモティーフの祖型は、ヘーゲル以後に成立を見た。この点についての説明は省略する。ここではただ、ヘーゲルとヘーゲルを批判的に継承したマルクスによって、「原型的自然」はいわば人間の理性と労働（work）によって克服され、世界は、少なくとも原理上は完全に人間化された、というような了解が成立した。この了解は、近代社会の全面的な展開と対応しあっている。

その展開が、人間と自然とに対してある種の敵対的な相貌をもつものであり、まさにその事実こそが近代が隘路に行き当たる最大の原因であったことについては、あらためて言うまでもない。「原型的自然の回復」というモティーフが成立したのは、このような「近代」に対する批判としてであった－－〈近代の超克〉の原点となる発想－－。

ところで、ハイデッガーは、ある意味ではアリストテレス研究者であるという面をもっており、アリストテレスをはじめとするギリシャ哲学に深い造詣をもった哲学者であった。そのハイデッガーは、この「回復」されるべき「原型的自然」のモデルをギリシャの自然哲学に依拠して主張した。ところで、この「原型的自然の回復」というモティーフの確立に大きな役割を果たしたニーチェについて、木田元と生松敬三は、二人の対談本において、極めて興味深い議論をしている。

「**木田**　古典文献学者としてのニーチェがやったのは、ギリシア悲劇の成立史とソクラテス

以前の哲学者たちについての研究なんです。そうした研究のなかから、プラトン以前のギリシアーーニーチェのいわゆる「悲劇時代のギリシア」ーーの自然観、自然を生きたものとして見る自然観を学びとってくる。それを拠点にして、それ以後の西洋文化形成の全体を徹底的に批判しようとするわけです。

生松　なるほど。たしかにギリシアの古典時代からこっち、ヨーロッパ近代までも全部ひっくるめて根本から否定しようとしていますね。プラトン以来の形而上学と、キリスト教と、ストア主義的道徳によって規定されてきた西洋文化の形成をすべて「プラトン主義」だときめつけて。しかし、その自然観と時代批判との関係は。

木田　……こんなことじゃないでしょうか。前にも話に出た十九世紀後半の文化的状況ね、つまり、文化の創造力がまったく枯渇してしまったかに見えた虚無主義（ニヒリズム）的な雰囲気……これを乗り越えるためにはどうすればよいか。それには、いったいどうしてこんな状態に陥ってしまったのか、その病因を確かめる必要があるわけです。

ニーチェには、これが近代ヨーロッパ文化形成の必然的な帰結としか思われなかった。彼の言い方に従えば、これまでヨーロッパ文化形成を導いてきた最高の諸価値・つまり形而上学的諸価値がその効力を失ったためだというんです。

生松　「神は死んだ」という宣言ね。

木田　そう、あの神というのは、むろんさしあたってはキリスト教の神なんですが、彼にとってキリスト教の神というのは、形而上学的な諸価値のシンボルなんです。つまりこれまでは、いっさいの存在者の上にそういった形而上学的な最高価値が厳然と支配していて、それらの存在者にそれなりの価値を与えてきた。しかるに、それら最高価値が効力を失ったために、それに」よって価値や意味を与えられてきたこの世界が無価値に思え、無意味に思えるようになった、というわけです。

ニーチェが形而上学的諸価値ということで考えているのは、たとえばプラトンのイデア界とかキリスト教的人格神とか、近代の哲学者が説く理性といったものですね」（(『現代哲学の岐路ーー理性の運命』(講談社学術文庫 1996)、116-117 頁))。

その上で、このふたりは、ニーチェのこのような発想を継承発展させたのがハイデッガーであることを確認しながら、それを更に丸山真男と関係づけている。それは、われわれにとっては、まことに注目すべき議論となっている。

生松　しかし、ニーチェが掘り起こしてくるそうした古代ギリシアの自然観というのは、さっきから話をきいていると、日本人の自然観と似てるような気がします。たとえば、丸山真男さんが「歴史意識の「古層」」という論文で、『古事記』の冒頭の天地創生神話を手がかりに掘り起こしているような、ああいう古代日本人の自然観に。

木田　僕もそう思うんですよ。むろんニーチェを手引きにしてのことですが、ハイデガーはアナクシマンドロス……やヘラクレイトス……の断片から、ギリシアの古い自然観をいっそうはっきり浮かび上らせようとしています。それと、丸山さんが「歴史意識の「古層」」のなかで取り出してみせてくれる日本人の自然観が、じつにピッタリ符合する感じがしますね。(同、131 頁)。

この対話は、木田が更に phusis は「なる」とか「生える」という意味のプュエスタイに発すること、これに対してラテン語の「natura」は「生まれたもの」という意味から来ていると言ったことに、生松がこう反応して、更に展開されていく。

生松　これは丸山さんが「歴史意識の「古層」」で書いておられるんですが、諸民族の創生神話を整理してその理想型をつくってみると、「なる」と「うむ」と「つくる」という三つの原理によって整理される。……「つくる」論理を典型的に示しているのは、ユダヤ・キリスト教系統の世界創造神話だし、「うむ」論理は、ローマや中国の創生神話に見られる。この論理でゆくと、日本やギリシアの創生神話は「なる」論理によって規定されているということになりますね。……

木田　そう「葦牙（あしかび）」の「萌え騰（あが）る」が「なる」ということの原イメージになっているということでしたよね。あの「萌え騰る」とか、もう一つ「産霊（むすび）」というときの「むす」、「苔むす」なんていうときの「むす」というのは、まさしくギリシア語の「プュエスタイ」にあたるような気がする。「むすひ」の「ひ」は霊力を言うんだそうですが、「プュシス」をまさしく「生きた自然」のその生成の原理と解すると、これはまさしく「むすひ」ですね。(同、133-134 頁)

確認するまでもないであろうが、「歴史意識の「古層」」における丸山の視座は、「つくる」論理の側に、つまり木田や生松が現代的意味を確認しあっている「プュシス」を批判する側に、あった。だから、木田や生松がこのように丸山を持ち上げていることを知ったなら複雑な感慨を抱いたであろうが、ともあれこのような事態は二つのことを語り出している。

①若き丸山真男が徂徠学研究／古層論文において呈示した「自然＝なる Werden」と「作為＝つくる Machen」という二元図式が、ハイデッガーの議論と通底するものであること。

②この丸山の二元図式が田辺や三木の反ハイデッガー的な観点の延長上にあること。田辺・三木・丸山の思想はこのような地平から理解することが出来ること。