

現代日本哲学における他者の相対性

ジョン・C・マラルド

(北フロリダ大学)

吉田真弓 訳

序

1960年代以降の日本哲学の流れと重要人物について簡単な概要を述べる様にとの依頼を受けた。しかし、今回依頼のあったテーマではなく、別の話をする事をまずお断りしたいと思う。一言で言えば、枚数に限りのある論文でその様な概要を述べれば、一見統一のとれた内容に見えながら、実際は表面的で深みのないものとなり、視点の定まらないものとなろう。それに、現代日本の哲学者の手になる概説や過去の文献一覧表も有り、ピオヴェサナ著の1962年までの詳細な概説もある。というわけで、私はとても総合的で内容の均衡もとれた概説を書く様な立場にはない。私は1984年から85年にかけてと、1987年から88年にかけてを京都で過ごしたが、当時の私の研究課題は日本への西洋哲学の輸入状況と、西田哲学と京都学派に焦点を置いたもので、現代哲学の一般分野には全く手を触れなかった。米国に戻った今、その大部分が入手不可能な文献に関する概説を書くのは、もはや不可能なことだろう。

しかし日本での研究を進めるうちに、今日ここでとりあげるテーマに行き着いたのも事実である。明治時代、純粹に西洋的な学問として、「テツガク」と言う新名称を持って日本に西洋哲学が紹介され、それが一方では日本と西洋を、また西洋哲学と日本古来の思想を厳密に区別する結果となった⁽¹⁾。明治のインテリ達が哲学を学び始めると、自然な成り行きとして彼らの行動が日本の国際化と近代化の基礎となり、時には前近代的な土着の思想を「哲学」のカテゴリーに包括する事で日本思想を国際化したり、或は逆に「哲学」と対比させる事で、土着の日本思想を歴史化する結果にもなった。

どちらの場合にも、非常に興味深い両極端な姿勢が観察される。まず、日

本にとっての相対的存在かつ完璧な模倣の対象として、西洋が理想であった中国にとって代わり（T. ナジタ、H. ハルトニアン：711）、自己と他者（自己の環境としての）を相対化する三つの基本的方法が確立された。日本の近代化につれ、近代以前の日本、西洋哲学が紹介される前の日本の姿は、新しく生れた日本の姿とは別の存在として位置づけられた。少なくとも中江兆民ら批判家の思想においてはそうだった。近代化とは自己の伝統を放棄する事に他ならなかった。一方、井上哲次郎らの哲学者は、近代ヨーロッパ哲学の模倣ばかりでなく、儒教や仏教哲学についても書いた。彼らにとっての近代化とは、過去のアジア思想を哲学として普遍化しつつ、より真実に近い、より近代的な伝統、つまり西洋を模倣する事だった。その一方で、古い日本と新しい日本の分裂に耐えきれない者もいた。彼らにとって哲学はあくまでも外国の思想で、「日本の心」を定義する為の相対的役割しか持たなかった⁽²⁾。

日本固有の精神文化をとらえ、保持する日本人論は、日本人ばかりでなく西洋人の手によっても執筆された。彼らにとって、固有の東洋文化を持つと思われる国「日本」は、合理的、技術主義的、自己疎外的な西洋文化に対する理想化された他者だった。むしろ日本の近代化とは、日本をその真実の姿から疎外する事であった。そうした歴史的かつ地理的な観点の移動において明確なのは、他者にははっきりとした位置づけがない事である。過去の日本、現代の西洋、そして哲学、或は近代化のプロセスの全貌等がそれぞれに他者の位置を占めたのである。

次に、我々が日本哲学と呼ぶ思想について考えてみたいと思う。それにより、米国と日本の哲学界のギャップを埋める必要性の感じられる今、アメリカ学術界での哲学における比較対象として、或は新しい選択として、日本哲学を意義のある他己として確立できればと願っている。しかし、他国の哲学者と対等になる事を望む日本の哲学者達は、私のこの願いに何かしっくり行かないものを感じるかも知れない。

日本の多くの学者達は、わざわざ英語や他のヨーロッパ言語で研究をし、学会や交流活動を通じてヨーロッパやアメリカの学者仲間とコミュニケーション

ンしている。翻訳の予定もなく従って外国の学者の目にふれる事を期待しない論文を書く時でも、日本人の学者達は、自分が国際的な学術貢献をしていると考える。単に彼らの事を「日本」の哲学者、或は「日本的」な事象を表現する画一的グループと呼ぶ事は、彼らの真の姿を表現する事にはならない。北米で「日本哲学」を確立する一助となればとの将来的展望を持ってこの学会に出席はしたが、少なくとも、今日のトピックに関して私が選択した哲学者達の著述に共通する特徴を捜す事は避けたいと思う。

今日の私の発表は、現代日本哲学における他者の問題の相対的位置づけである。先にも述べた様に、この発表だけでは、問題を特定の一点に位置づける事はできない。この発表では、対立する存在、或は他者が、明確な形で現れるか否かは別として、何らかの変化をもたらした分野を四つあげる。即ち「西洋哲学」、日本の「前近代的伝統」、「身体」、そして「心」の解釈に対する反応である。これらはどれも不安定なカテゴリーであり、往々にして重複する要素を含む一方で、同一テーマの中の対立する他者が別の形で現れる場合もある。従ってここで確定的な図式や簡略図を提示する事はできない。また私の分析が選択的なものである限り、哲学者と哲学者の論文や著書だけを選んで当面する問題を定義する事もできない。事実、選択と言う問題自体が観点を変える事の必要性を語っている。他者と真剣に向き合うなら、哲学者は一点にじっととどまっている事はできない。他者になり、他者と同調し、他者を尊敬したり拒絶したりしなければならないからである。

他者としての西洋哲学の分析

現代日本の哲学における他者の問題という私の表現の前提として、まず日本をアングロアメリカと大陸の伝統、及び内在する多様性ゆえに分離を余儀なくされる統一体である自己と区別する必要がある。現在の「日本」思想の豊富な多様性は、ここに述べる非常に選択的な分析においても明らかである。西洋哲学と対面して喚起される自己と他者の相互作用とやがて起る分裂は、

必ずしも明確な形では現れない。自己と他者の対立は、西洋やアジアの他国家さえも絶対的に日本に対する他者として確立する特有の「日本的」思想を定義しようと言う試みの内に最も明確に現れて来る。逆にそうした独特の日本思想は、西洋人を魅了する。この章では、日本思想の固有性を確立しようとした二人の思想家の試みの変化を示す著述を紹介し、分析したいと思う。

最近歴史政治学者の神島二郎は、独特の日本精神を構築しようとする「日本人論」の伝統をまとめて発表した。上島は、日本人論の批判的分析は1980年頃になって初めて盛んになったと言っている。彼は過去の文献を見直し、既存の学説に代わる新たな見解として、今の日本は、画一的、均一的な社会ではないが、かと言って均一的要素が分裂し、それぞれにグループを形成している様な複合社会でもないと定義した。彼に拠れば、日本社会とは、均一的要素が何の統一性もなく入り込み、散らばり、収束し、同時存在している雑種社会なのである。しかし、ふたつの理由で、彼の理論は既存の「日本人論」から脱していない様に思える。まず、仮説そのもの、日本の変化を根拠づけるデータ、つまり現在は多様化しているが元来は均一的な日本という仮説はもとのままである事。次に彼はこの日本を雑種社会のユニークな象徴か、でなければ原型と考えている事である。彼は、独特な日本の思想を再構成する試みとして、既存の理論に代わる見解を立てた経過については何も述べていないが、彼の観察姿勢はその理論に矛盾する。彼は、「外部の観察者」の資料を多用しているが、そうした観察者の多くは日本語で論文を書いており、彼らの意見が不断の「自己分析」の一部としてのこの雑種文化に反映しているからだ。日本的思想は、西洋思想を取り込みそれを自己のものに転換してしまう。神島の主張する収束理論は、複数の存在がひとつになるのではなく、他者が自己に取り込まれる事を示唆する。

哲学者の坂部恵は、「やまとことば」の分析で、さらに微妙な理論を提示した。ある評論家に拠れば、坂部の著書『日本語の鏡』は、「今まで日本文化について述べられてきたいくつもの特徴を収束するもの」である（池上：7）。坂部は吸収と一体化、流動性とプロセスは、主観と客観の別、固定性、目標

の設定等よりはるかに日本的な特徴であると言う理論を支持している、と池上は考える。しかし、池上の解釈はあまりにも日本人的だと私は思う。坂部は西洋的思考と対比して観念の可逆性の例をいくつかあげている。そのひとつが「自分から他人への一瞥」と「他人から自分への一瞥」のどちらにもとれる「おもごし」と言う語である。西洋思想が語に個別的な意味をもたせがちなのに対して、日本人は「うつる」と言う動詞で表現される様に、語が相互投影され、復元され、その意味を改変される関係に重点を置く。しかし、坂部は単に西洋（他者）と日本（自己）を対比している訳ではない。その様な対比は「西洋」の対立的思考の実践となってしまう。坂部のアプローチは、ここでも彼の理論を反映しており、しかも坂部は意識的にそうしている。坂部は「日本語で考えるとはどういう事か」を見極めたいのであり、その為には日本語を母語とする身内としての見方ではなく、外部者の目で、つまり日本的な観念化を「異なる文化伝統の鏡に移されている」様に見なければならぬと考えるのである（池上：17）。坂部の見解は、母語に対し内的投影をしている日本人のものでなく、外国人の立場に立って母語を見ようとしている者のそれとも違う。この著書における彼のアプローチは「うつる」と言う語の概念を具象化している様に思える。彼の見解は、自己＝日本と他者＝西洋の間を行き来しつつその両者を取り入れているからだ。坂部はいくつもの言語の互いの関係にも光をあてており、その分析を見れば、著者が何ヶ国語にも通じているのは明らかである。この方法はまた日本思想における人と心に関する坂部の卓越した分析の特徴でもある。「心のおかれる場」という論文で、坂部はストローソンが分離可能な心と体の観念に代わるものとして分析した「人」の観念に触れ、自己と他者の明確な対立を排斥する為に、和辻哲郎の人間の観念について詳しく述べている。和辻は、「人」は一般的な人間と言う意味と、他人と言う意味のふたつの観念を含むとしている。これについて坂部は、人間としての「私」は自己と他者の「分裂した統合」であり、自身の内で自己を疎外したり他人として扱う可能性を含んでいると言う。同様に「おもて」と言う言葉は、個人の顔と彼がかぶる仮面の両方に使われ、人の両面

構造を表現していると彼は考える。この理論に従えば、自己と他者や現実とみせかけの明確な対立は崩れてしまう。つまり、仮面をかぶったり、別人になりすましている時でも、私は私なのである。私とは他人が見る私である。

坂部は、西洋の観念化にありがちな対立を排斥する概念、つまり英語では“mind”と訳される「こころ」の概念も分析した。日本古代の思想では、「心」は「体」或は「身」、そして「心の比喩的変換」としての「言葉」と一体のものであった。従って「こころ」は、我々西洋人がそれぞれ別個のものと考えて心と言葉、心と体の「分裂した統合」なのである。「こころ」は、他人としての身体と内的思考の外的表現としての言語を崩す概念である。坂部が西洋と日本の観念化をはっきり区別し、また西洋と日本のアプローチとテーマを統合したのはこの分析に限らない。西洋と日本は、常に相互関係を持ちながらも、あくまで他人同士なのである。

他者としての日本の伝統の分析

下村寅太郎は、戦後日本哲学の概観で、現代日本における哲学者の役割をこう定義している。

（哲学者の役割とは）単に西洋と異なる東洋の独特な特徴を追い求める事ではなく、東洋的経験と知恵を普遍化（世界に仲介）し、真に主観的で主体的な哲学を高く評価する事であると。また、日本の哲学は、「伝統を重んじ、それを越える事」で真の意味での「世界哲学」になるべきであり、明治、大正時代の先人、特に西田幾多郎の功績を継ぐべきである、とも言っている。この理論は、確かに西田の政治哲学とは一致するが、西田以前或は西田以降の日本の哲学者達の意見とは一致しない。別の論文で下村は、明治時代の西田の先人達を単なる模倣家であり、独創的でないと批判した⁽³⁾。どちらにしても、そうした先人達の多くがとった思想的姿勢は、今日でも継承されている。彼らは、前近代、西洋化以前の日本の伝統を他者と考え、日本の古典は哲学ではないと考えた。彼らの見解に拠れば、哲学とはギリシア人が始めたもの

で、明治になって知識階級に紹介されるまで、日本には無かったのである。現代日本の哲学者の多くは、儒教、仏教、或は土着の思想には目を向けず、日本人の考え方や言語的特徴に関しても、一般的な翻訳上の問題以外には注意を払う事はない。この点に関して、私は前回のシンポジウムで私なりのひとつの見解を提示し、過去の日本の知的伝統に新しい見方をする学者もあり、彼らは哲学以前の著作を哲学的とみなす点で、伝統に疑問をなげかけていると述べた。

この章では、他者としての日本の伝統に対するふたつの選択について述べたいと思う。

ひとつは下村が提唱した普遍的哲学のプロジェクトである。古田光は、その補足的考察で、このプロジェクトを進める上で最も支持を受けた戦後のモットーを引用している：

積極的自主的な建設

伝統を通して伝統を越えて、真に世界的な哲学の創出

東洋の体験を世界性に媒介すること

近代を通して近代を越えること（古田：62）

実は、このプロジェクトは太平洋戦争中、特に京都学派によって始められたのだが、その伝統は今日まで継承されており、今では京都学派だけに限定されない。戦時中、高坂正堯や西谷啓治、高山岩男、鈴木重高らの京都学派の哲学者は、いとも簡単に超国家主義支持に限定利用される様な論文を書いていた。彼らは、日本を世界的指導者とまでは行かないまでも、アジアの文化と倫理の指導者として持ち上げた⁽⁴⁾。同時に彼らの師である西田に続き、西洋哲学の文献を研究し流用した。彼らは日本の思想を西洋の知識に比肩するか、或はさらに優秀なものとして世界的に知らしめる事を目標としていた。しかしそれは、西洋哲学と言う世界言語を通じて世界的関心事に意見をする事で、日本思想がその土着の伝統を越えた時に初めて可能なのであった。

現在、このプロジェクトは阿部正雄や上田閑照らの京都学派の学者に継承されている。彼らは禅の伝統を重んじ、それを西洋の哲学者に広めている。

上田哲学における他者の位置の変化については、自己としての他者の章で述べる事とし、ここでは、京都学派は二重の歪曲に陥りがちだと言う事を述べたいと思う。批評家達は、京都学派を排他的だとしてその評価を低くし、どの伝統にも誠実でないと言う。しかし、京都学派に好意的な人達は、唯一の日本固有の日本哲学の学派だと賞賛し、思想と言うものは哲学的であるには西洋より輸入されねばならないが、独創的であるには日本固有のものでなければならぬと考えている。私は京都学派を現代日本哲学のひとつの方法としてとらえたいと思う。批評家は、絶対的な無に焦点をあてている事が京都学派の特徴だと言うが、すべての他者の包括による自己の普遍化も京都学派の哲学の一面である事は、容易に看取できる。

京都学派の分派の哲学者達も、人間に焦点をあてて普遍的哲学プロジェクトを推し進めた。外国人が野蛮人と見なされた時代からほんの半世紀後には、三木清らの哲学者がヒューマンイズムと哲学的人間学を推し進めた⁶⁾。日本人以外の人種が敵視される中で、和辻哲郎は人間性の普遍性を提唱し、「人間の学としての倫理学」(1934)を展開し、人間を間柄の関係と見る事で普遍的観念を非常に日本的に解釈した。和辻の哲学は、西洋を他者、日本を自己と見るのではなく、普遍的観念に日本固有の解釈を与えたのものである。そうして問題の焦点を文化的には異質でも人間的には平等な個人の間の関係に移す事で、和辻は自己と他者を包括的に考える普遍的思想を見直した。この変化を政治的に解釈すれば、国家を個人に置き換え、別の国家の伝統と関係を結べば、個人の「普遍的」観念が変わりうるという事になる。

人間学は戦後を経て60年代へと継承された。西田の弟子であり独自の哲学を展開した務台理作は、「全体的人間」に焦点をあてた新しい「第三のヒューマンイズム」、そして「人間ヒューマンイズム」の論文を執筆した。三宅剛一は、1966年に『人間存在論』を発表した。彼らは京都学派とちがって、日本の伝統を取り入れる事も放棄する事もせず、西洋的観念に独自の解釈を施す事で、日本人も世界的思想が可能である事を示した。

日本の伝統を他者とする見解のもうひとつのアプローチは、私がインター

ナショナリストと呼ぶ立場である。中村雄二郎や浅田彰と言った学者達は、ヨーロッパ、特にフランスの思想を広めて、日本の国際化に貢献した。彼らの目的は日本の全体像を世界的にと言うより、むしろ日本社会に情報を与え、変化させる事にあったのだが、その功績はポスト構造主義者を自称するフランスやアメリカの学者の興味をそそるものとなった。皮肉な事に、我々は彼等を日本の知的潮流の代表者と見、彼らをジャパニズムの西洋的構造化に貢献させている。彼らは過去の日本を放棄や達観、あるいは近代化の対象とは見なさず、対面すべき他者と考えた。特に中村の著作は、日本哲学存続の為には、日本の哲学的伝統は、たとえ近代だけに限るとしても、再解釈し、再摂取される必要があると述べている。彼が好んで引用するのは「西田哲学と基本的に向かい合わない限り、将来日本に新しい哲学は起らない」と言う、1945年に三木清が最後の手紙に発表した意見である（中村『西田幾多郎』及び『西田哲学の脱構築』）。

中村は、現在の京都学派と、創始者西田に対する彼らの流の解釈から自分を切離している。上田閑照の「内在的」批評とちがいで、「西田の問題との対面について」（『西田哲学の脱構築』）で彼は「外側」から西田にアプローチする。そこでは、現在の京都学派の哲学者と西田の著作が中村の対話の相手となる。どちらも日本の哲学的自己を保持する為に他者として現れるが、中村は「反哲学」の名の下に対話を進める。ポストモダン思想家とポスト構造主義者が西洋の哲学伝統に投げかける厳しい自己批判と並行して、中村の批判は日本の過去の偉大な哲学者達の統一的解釈だけでなく、日本の自己と伝統の全体にも向けられる。

「反哲学」は、ポストモダン思想のひとつの特徴で、他のふたつの特徴とともに西田と日本の新しい解釈の一助となる。ポストモダン思想家達は、「子供」「精神異常者」「野蛮人」、或は「女性的」等、その生が無意識的で肉体中心的と思われる者達の中に「身的人間」を見いだし、これに意識的な理性中心の哲学的伝統に対する解毒剤としての役割を与えた。中村はこうした他者の形態に西田哲学を応用し、表面的な意味に深みを与え、東洋の理性や東洋

的理論の名の下に行われた合理化に反論したのである。彼はまた、非組織的で、脱中心的な知識を肯定的なものと受け止めるポストモダンな評価は、西田哲学や前近代の日本の著書の脱構築的性質に同感する一助となると考えている。しかし、もし中村が最後に新しい西田テキストを出せば、日本の伝統の応用はかえって不明確なものになってしまう。中村は、デカルト、ドゥルーズ、デリダらが明らかにした、西洋の哲学的伝統におけるプラトン形而上学の無意識的な優位を高く評価している。それは虚実や変化より同一性と不変の真実に優越性を与えるものである。しかし、果たして同様の序列のプロセスを中村が日本的伝統の中に見出したか否か私には定かではない。もしかしたら、日本や諸外国の学者達は、「伝統」そのものに優位を与えているのかも知れないからだ。

他者對自己の分析

上田閑照の著作は、現在、京都学派で実践されている「西田哲学」の内在的批評と見解問題の解釈の両方を代表している。西田哲学の上田流解釈は、前回のシンポジウムでの彼の発表を見ればわかるので、この章では上田の姿勢を述べるに留めたい。上田は西田哲学の核心は禅経験だと考える。そうになると、経験と思想、禅と哲学の関係の持続的追及が問題となる。上田はこの関係を西田よりも明確にし、そこにより禅的な立場から説明を加えた。上田は自身を禅や日本文化とはっきりと一体視し、それを積極的に国際的な観衆に伝えようとしたのである。それでは上田の姿勢は自己を日本的経験の核心である禅と一体視し、他者を分別の思想の典型である西洋思想と一体視しているだろうか。鈴木大拙はそうした姿勢をとっていたが、上田はどうだろうか。

京都学派の哲学者の中で、自己の問題を上田ほど伝統的禅と西洋思想の観点から取り扱った者はいない。上田は、悟りに到る自己の変遷を表わすと言われて来た『十牛図』に関する論文を発表し、著作まで出した。普通、八番

めの図(人牛俱忘)は、求める者と求められる物が消滅し完全な一体化となった虚無の円を現すとされている。最後の図(入廨垂手)は少年と男が道で出会う場面で、「祝福を与える手とともに市に入る」(市場、即ち俗世間)という但し書きがついている。

上田は、悟りを開いた自己が俗世間に再融合すると言う伝統的な考えではなく、二人の人間の出会いに焦点をあてている。以前、私は上田理論の概略を次の様にまとめた⁽⁶⁾：自己も他者も自己を失う経験、無我の実践から生れる。「絶対的無によって引き裂かれる事で、自己が開き、無我として展開し、他者が他者ゆえに自己の無我に属する境界へと広がっていく」(上田、1983：34)。これはどういう意味なのか。上田の言わんとする事は、他人を完璧に他人たらしめるには、自分が無我にならねばならないと言う事である。他人は自己の無我なのである。上田が絵に想像する対話の様に、自己と他者は無我と他者の還元的関係の中に現れる(上田はこれをドイツ語で *Selbstlosigkeit* と *Selbstondigkeit* と記している)。自己を他との関係の中に見る点で、上田の見解は現代フェミニストのそれと共鳴する。しかし、人は「自己の中の他者を他人との出会いによって、非自己的に認識する」(上田、1982：2)と言っている点で、彼の見解は現代フェミニスト達より、さらに非実際的と言えるかもしれない。

私の概略は、上田の解釈の意図したところに一致すると思う。しかし、上田の相対的位置付けの意図した所を探るには、もっと深い読み取りが必要である。表面的解釈をするならば、上田の自己の観念は、典型的な自己と他者の分裂意識のどちらか一方に偏るものではない。むしろ自己になる事を否定する事で他者になる様である。自己が出会った他人になるのではなく、他者との出会いの中で無我になる過程を経て、常に自分とはちがう者になる事で他者になる。この力学関係のすべてが真実の自己の完成なのである。しかし、他者はすべて究極的に真実の自己になる存在である為、真実の自己の認識の為に他者もまた無我とならねばならない。この過程を経ない他者に、どうやったらめぐり会えるのか？

この問題は、自己と他者の対話を京都学派とそれ以外の学派の哲学者の対話にすりかえると政治的な意味合いを帯びてくる。

悟りを開いた自己が俗世に戻る伝統的な禅の場面から、上田が視点を転向した背景には、西洋の哲学者との対話が影響していたと私は考える。上田は M. ブーバーの（そしておそらくフューバックも）「我—汝」関係において、他人との出会いにおいてのみ認識可能な自己の観念を認めており、自分の哲学は、ハイデガー（そして後にはブーバー）の「間」（das Zwischen）の観念に負うところが大きいと言っている（上田、1989：passim）。これらの思想家達と上田の「対話」は、単に彼らの観点を吸収するばかりでなく、彼らの見方を取り入れ、そのちがいを融和させながら進展して行く。彼らは西洋の合理主義者として、上田の日本的自己と対立するのではなく、さらに大きな自己の一側面となっている。しかし、この自己は一方通行的なものに過ぎない。対話の相手は故人であり、意見を聞いたり質問をするのは上田ばかりである。上田が十番目の牛の図に想像する、挨拶をかわす場面の様に、（そんな場面を描いた絵はないし、話の中にもそれは出て来ない）、これらの思想家達との出会いは彼の頭の中でのでき事である。この点において、上田の対話は真の意味で「彼自身のもの」であり、自身の内なる対話（モノグローク）である。

禅の名において哲学を語る上田と他の京都学派の哲学者達は、日本固有の伝統の理解に西洋哲学的観点を持ち込んだと言う意味で国際的である。また、禅を日本思想理解の中心として、故に固有の特性を保ちながら、普遍的に西洋の思想家の経験の内にも見出せるものとして紹介した功績は世界的である。彼らの哲学はグノーシス的な無限の次元から、中心点は到る所にあると言う概念を取り入れ、禅が発見できる場所のすべてに中心点を設定している。彼らの想像の中では、自己と他者は別々の存在でもなければ一体でもない。

他者としての身体的分析

現代哲学において、身体と言うテーマは、理性と自己に対する他者として

起ってきたもので、人間の経験の中でも無視された来た部分である。自己をその心と一体視し、「我々の理性に反すると思われる事柄は、すべて身体のゆえである」(『情念論』)と主張したデカルトは、この伝統の首唱者とされている。西洋の哲学者は、ともすればこの伝統は西洋独自のものであると考え、無視された来た部分を補足できる他者として、アジアの伝統に目を向ける。皮肉な事に、身体を取り上げる現代哲学の文献は、他のどの言語よりも日本語で多く出版されている。彼らは、もし自分の推測が正しく、「日本的」経験が身体を自己から隔絶していなければ、それは文化と文学に融合してしまっており、最も一般的な哲学のテーマとしては現れないだろうと思ってしまうのだ。最近の文献を見ると、身体、もっと適切な表現をすれば「身体一心」は、伝統的な日常生活や思想の一部になってしまっており、身体を離れた心が議論的になる事はない様に思われる。「身」や「心」について議論する仏教や儒教の論文も、西洋的な「心-身体」を独立した問題としては扱わない。最近の日本人の著作は、西洋と伝統的日本の両方の文献を使ったものが多い。これ程多くの著作がある事自体、現代の「日本の自己」は、個人の身体と伝統のそれから隔絶されている証拠である。

プラトンからデカルトに到るまでの「心-身体」の問題を列挙した文献は多い。そこでは、「心-身体」の問題が普遍的な、少なくともどの近代社会にも存在する問題であるかの様に扱われている。高坂小平監修の“The Enigma that is the Body” (1986) は、身体の「再発見」即ち「言葉と身体」と「文化としての身体」の間の対立について述べている。大森荘蔵、山本信、井上忠、黒田亘、廣松渉らの論文がのった『心身問題』の様なスタンダードな著作は、アングロアメリカ的な心、言語、そして行動の哲学にすばらしい貢献を果たした。心と身体の問題を克服し、「身体論」を展開するには、ベルグソン、サルトル、メルロ・ポンティその他のヨーロッパの哲学者の見解を取り入れた著書が最も一般的であろう。湯浅慎一の“Phenomenology of the Body” (1986) と三輪まさしの“Philosophy of the Body : Meaning, Language, and Value” (1977) もいい本である。この線に沿いながら現代日本の思想家

の意見もとり入れた著作もある。1977年に市川浩がまとめた“The Phenomenology of the Body”と言うシンポジウムは、西洋の哲学者と西田幾多郎、田元、そして三木清をとりあげているが、あたかも全員が同じ哲学的伝統に属しているかの様な扱い方になってしまっている。この他にも文学評論家の亀井秀雄のThe Body and Expression (1982) は、三浦つとむ、吉本隆明ら現代日本の社会評論家やメルロ・ポンティの観点をも説明している。The Literature of that Magical Thing, the Body で亀井は、変装、幻覚、のろいの身体表現を分析したが、特に西洋と日本を区別してはいない。また、菅隆行の“Theory of the Body : Internationalizing Relationship” (1983) 栗原明監修の“The Political Technique of the Body” (1986) は、哲学的議論は哲学の専門家だけに限られるものではない事を示した。これらの著作では、哲学的な議論と非哲学的な議論が区別されているが、前近代の日本思想は隠れたアウトサイダーとして残されたままである。

ここで市川浩と湯浅泰雄の論文の問題点についてふれたい。私は彼らの主要な著作に目を通したが、伝統的日本思想の線に沿っている部分もあればそれと対立する部分もあるので、それについて詳しい話ができると思う。市川の『精神としての身体』(1984) は、哲学において西洋と西洋化された日本が一体化された最も独創的な本であろう。長友は、第一部「現象としての身体」、第二部「構造としての身体」、第三部「行動の構造」の明晰な概要を出版した。

題名を見れば、長友は明らかにメルロ・ポンティの影響を強く受けているのだが、彼の秀逸な現象学的分析は、彼が参考にした西洋の学者のものよりずっと詳細で広範囲にわたっている。例えば、市川は人間の気分、感情、知覚の意図性についてメルロ・ポンティより微妙な解説をし、さらに意図性を可能にする状況についても説明を加えている。気分は客観的世界において他の意識より、曖昧で流動的な事柄に対して向けられる為、その意図性や、気分を設定する自己と設定される対象の区別が、他の現象の場合より弱い。自己と対象を区別する無意識的判断が意図的行動を起こさせるのである。しかしメルロ・ポンティと違い、市川はこの無意識的判断を身体と一体視はせず、

逆にこの判断がいかにして肉体とそれが存在する様々な空間を通して得られるものであるかを説明している。市川説では、身体はメルロ・ポンティ説より精神的なのである。

湯浅の『身体論』(The Body : Toward an Eastern mind-Body Theory) は、長友と T. P. Kasulis による優れた邦訳が出ているので、私がここで説明を加えるまでもないと思う。哲学の範疇に暗黙の了解として日本古来の思想を包括した数少ない著作の中では、この本が最も内容詳細である。湯浅は西田や和辻、ベルグソン、メルロ・ポンティだけでなく、中世の仏僧、空海と道元についても詳しく解説している。彼が、その身体に関する論点を他の哲学者と比較している一連の著作を(私がひとまとまりにして選択した)ながめて見よう。

西洋における身体のパノラマに拠れば

1. 身体は不確かな現象である；それは主観と客観として説明される。
2. しかし一般に哲学は、この不確かさを見失っている。
 - a. 哲学も科学も共に身体を客観として扱って来た。
 - b. 哲学も科学も共に、「心」と「意識」の問題を客観、つまり知識の客体である世界の一部として扱って来た。
3. 人間の経験と世界の科学的説明を正当化するには、主観として身体も考慮にいれなければならない。

しかし、「東洋」の見解は心と体の非客観化を越えるものである。

1. 「心と身体の問題」は、人間経験の両面を包括する必要のゆえに存在する。
2. 「身体」と「心」は経験的観念であり、物質的存在ではない。
 - a. 「身体」と「心」は「心は云々」「身体は云々」と言う明確な描写を持たない。
 - b. 身体と心の問題、あるいは対立は両者の性質を調べても解決できるものではない。
3. 身体と心の対立は、思想、経験と言う様に、二つの話の意味的考察によって解決できるものではない。

4. 身体・心を記述的経験に到達した時間的区分（限定という意味での）と
 考えよ（例えばバラを見れば、これを見ているのは目か脳か、肉体か心
 かという質問が生れる）。こう考えれば、身体・心の一体化は与えられた
 事実ではなく、自己を完全な認識に到らしめる事で得られる成果であり、
 それも一過性のものではなく持続的な行為である。

この最後の言葉（理論ではなく一種の論法）が、湯浅の重点を要約している：
 身体と心の一体化は客観的な世界で与えられるものではなく、覚醒的、身体
 的経験の中で認識されるものである。そして哲学者は物事を「身心一如」の
 観点から見る鍛練を積みねばならない。つまり身と心の一体化である。

市川も湯浅も身体を他者として相対化して位置付ける事を拒否するが、か
 と言って単に身体を自己と見る訳ではない。それは、彼らがそれぞれに定義
 する「精神としての身体」「成果としての身体と心」から明らかである。しか
 しどちらの概念にも、私が物質性と呼ぶ身体のもうひとつの基本的次元は明
 確にされていない。この次元については、彼らの他者の相対的位置を見れば
 はっきりして来る。

市川は身体を「他者の身体」と「自己の他者」として論議する（市川、1975）。
 しかし、身体の意識（精神としての身体）は、常に個人化される。それは”
 私自身”のものである（長友、388）。他人はもう一人の「私」である。市川
 は「私」と言う無意識的判断の統合は、決して完全に意識される事はないと
 して、この肉体的自己の不確かさとあいまいさを認識している。にもかかわ
 らず、彼の「精神としての身体」は、「私」の「私自身」に対する抵抗と言う
 側面を無視している様である。例えば市川は、私が私自身に触れる時、私は
 触れている者とふれられる者の統合体であると言う。しかし、身体は手を制
 する事もできる。そして人は、哲学的に自分の経験を考える時、自分の神経
 系統の機能と言ったギャップ、あいまいさ、ブラックホールに突きあたる。
 それらは経験の中には入り込まず、反省に抵抗する。対象の区別は意識的に
 作事ができるが身体はそうはできない。従って身体と対象の区別は明確で
 ある。これこそ私が身体の「物質性」と呼びたいもので、それは身体の肉体

的構造ではなく触れたり、見たり、考えたりする事への抵抗である。それは私の中の他人であり、自己になれる他者であり、潜在意識ではなく（潜在意識は肉体から分離できるので）身体と名付けられるべきものである（市川の最近の著作、『身体の構造』（1984）では、“錯綜体としての身体”及び“乖離”と“疎外”としての身体を取り上げるが、身体の乖離性には触れていない）。

湯浅は身体より行動を通じて、ひとつの成果として説明できる自己を提示した。身体・心の一体化は自己の成果であり、主観的な属性も客観的な属性もそこに示唆される。身体的行為を完全な意識に持って来るプロセスを通して得られるのが、自己なのである。一方、長友は、市川の無意識的判断の統合は、瞑想と言う“非日常的”経験の中に看破できると考え、市川を批判する（長友390）。（私の言葉で）言い換えれば、すべての抵抗、身体の物質性を無くす事である。自己の完全なる意識化は、自分の中の他者を克服する。明快な意識化への解消と言う仮面をかぶせられる他者の喪失は、湯浅の挙げる別の相対的位置付けを曖昧にしてしまう。湯浅哲学は、日本でも西洋でも支持されているが、その哲学では西洋はあくまでも他者である。日本人を含む“東洋の思想家”達の言葉には、西洋人が耳を傾けるべき価値あるものがあると言う湯浅の意見に私は同感である。

最後に：女性の観点の欠如

身体の物質性の忘却、意識に対するあいまいさは、重複するふたつの場に現れる。身体の適性において創造され維持される、身体の性的性質と社会的な性別の違いである。メルロ・ポンティを引用する哲学者らは彼が性と身体をどう扱ったか知ってはいるが、その扱い方がいかに非専門的であったかには気付いていない。生理学的、社会的に定義される性の区別は問題にならない様である。湯浅は空海について述べた箇所、身体の性について取り上げている。そこでは、肉体的性的に昇華され、vidya-raja（明王）に象徴化された肉体的欲望を越える「明王」が、男と女の絶対的統合の形状化である女

の prajñ 菩提に囲まれて、肉体的に昇華され、vidya-raja の姿に象徴されている。この相対的位置づけに関してここで意見をするのは避けるが、湯浅の見解は、性差別を絶対的に対立視し、一般的な意味での人間の性を不調和なものとする現代の視点とはかなり違う。多くのフェミニスト達、(その多くが女性であるが)の目には、この違いのあいまいさは、後天的に押し付けられた男女間の不平等と等しく危険なものに映るであろう。しかし、現代の女性批評家や哲学者の著作を(例えば社会学者の上野千鶴子ら。)引用しなかった私には、あまり強い事も言えない。他者としての女性の相対的位置付けをしないまま、発表を終えるのは残念である。

註

1. 1987年10月に開催された当シンポジウムの第一回の発表で、この問題多き歴史について述べた。
2. 国家主義者であり土着思想の欠点の批評家もあった三宅雪嶺。
3. 西田が日本で初めての「哲学者」であったと言う下村の意見の分析については、拙著 "Nishida Kitaro and the Translation of Philosophy" 参照。
4. 中央公論シンポジウム、「世界史的立場の日本」(1941-2) 参照。
5. 三木清は1926年に「パスカルにおける人間の研究」を、1927年には「人間学のマルクスの形体」を出版した。
6. Ten Directions, X, 2 (fall / winter. 1989) 掲載の拙著, "Zen, Language, and the Other: the Philosophy of Ueda Shizuteru" 参照。
7. この種の議論の例に関しては、Dogen Studies (William La Fleur 監修、ホノルル: ハワイ大学出版、1985年) 掲載の拙著 "The Practice of Body - Mind: Dogen's Shinjingakudo and Comparative Philosophy" 参照(同書、112-130)。
8. もっと詳しい概要については、長友の論文を参考にされたい。ただし、長友は西洋の哲学者との同意点や違いについては言及していない。

参考文献

- 古田 光「日本哲学2-明治以後B」「哲学研究体系4: 哲学史編」(東京、河出書房、1977) pp. 59-99
- 市川浩編『身体現象学』(東京、1977)

- 市川浩『身の構図：身体論を越えて』（東京、1984）
- 市川浩『精神としての身体』（東京、1975）
- 池上嘉彦 "Review of Sakabe megumi,
『鏡の中の日本語—その思考の種々相』（東京：東京大学出版会、1989）、The Japan
Foundation Newletter XVII, 2 (October 1989) :16 - 17
- 亀井秀雄「身体—この不思議なる物の文学」（東京、レング書房新社、1984）
- 亀井秀雄「身体—表現の始まり」（東京、レング書房新社、1982）
- 神島二郎, "Soceity of Convergence:An Alternative for the Homogeneity
Theory", The Japan Foundation Newletter XVII, 3(January, 1990) 1 : 6
- 小坂昌平編『身体と言う名』（東京、1986）
- 三輪まさし『身体の哲学：意味、言葉、価値』（京都、1977）
- Najita, Thetsuo and H. D. Harootunian, " Japanese revolt against the
West:political and cultural criticism in the twentieth century" in Peter
Duus., ed., *The Cambridge Histort of Japan*, volume 6 (Cambrige: Cambridge
University Press, 1988. pp. 711-774) .
- 中村雄二郎『西田幾多郎』（東京：岩波書店、1983）
- 中村雄二郎『西田哲学の脱構築』（東京：岩波書店、1987）
- 大森荘蔵、山本信、井上忠、黒田亘、廣松渉、『心—身の問題』（東京、産業図書、
1980）
- 坂部恵「心の在り方」『身体、感覚、精神』（東京、岩波書店、1986）、p. 345—375 .
- 坂部恵『仮面の解釈学』（東京、東京大学出版会、1976）
- 長友重憲 "Ichikawa 's view of body", in *Philosophy East and West*, 36, no.
4 (Oct, 1986) , p. 375 - 391.
- 下村寅太郎 "日本哲学 2—明治以後 A"、『哲学研究体系 4：哲学史編』（東京、河
出書房、1997）、pp 33—35.
- 上田閑照, "Emptiness and Fullness:Shuyato in Mahayana Buddhism, tr. by
James W Heisig and Frederick Greiner. The Eastern Buddhist XV, 1
(Spring 1982) :10 - 22
- 上田閑照, "The Zen Buddhist Experience of the Truly Beautiful," tr. by John
C. Maraldo. The Eastern Buddhist XXII, 1 (Spring 1989) :
- 魚住洋一、平石タカトシ監修, "哲学の現在1868—1984：欧米の哲学と日本の哲学"、
『理想』620 (1985) :16—48
- 湯浅慎一、『身体の現象学』、東京、1986
- 湯浅泰雄、「身体—東洋的心身論の試み」、東京、1977
- 湯浅泰雄, "Body:Toward an Eastern Mind - Body Theory", tr. by Nagatomo
Shigenori and T. P. Kasulis. Albany:SUNY Press, 1987.

引用

Without an Other there is no Self

no choosing one thing rather than another (「荘子：内編」)、A. C. Graham
訳、London:Unwin Paperbacks, 198. p. 51

That which is absolutely other must transcend the polarity of self and other,
without negating my deliberatoin and discriminations. Gadjin Nagao on
madhyamika philosophy. Gadjin nagao, T he F oundational S tandpoint
of Madyamika Philosophy. tr. by John P. Keenan, (Albany, NY:State
University of New Yor Press, 1989) . pp. 7 - 8.