



Title	『転換の思想』序説
Author(s)	奥山, 次良
Citation	北海道大学人文科学論集, 6, 26-47
Issue Date	1968-07-05
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/34287
Type	departmental bulletin paper
File Information	6_PR26-47.pdf



『轉換の思想』序説

奥山次良

『轉換の思想』に入る前に、さしあたり、私たちの思想が成熟する「次元」についていくらか示唆しておきたい。今までにもこの「次元」について、「哲学の不毛」、「哲学の復興」などのテーマの下にときに論議されているが、私には納得がゆかない。思想が思想として取りあつかわれていないようにみえる。これらの論議において思想はしばしば副次的な文化形象とみなされたり、単なる文化的諸表現の索引とされたりする。たとえば、比較文化論においてそうである。思想が比較文化論的考察の対象にされることの意義を否定するつもりはないが、このような考察そのものの思想がそこでは決して主題にされることがない。といつても、すぐさま比較文化論の哲学というようなものが必要である、というのではない。むしろ、政治的、社会的、歴史的などの各個別文化領域の諸視点から思想が考察の対象とされる場合に、今までこれらの視点を支える「思想」が問われていなかったのは、すでにそうさせるような自明の前提が私たちのうちにあつたからである。従つて、もしもあらかじめこの前提がそれとして明らかにされないままにあの視点を支える「思想」が問われるとすれば、この問いは、視点に対して無理じいに外側から思想を求めていることになる。そうしてみると、自明の前提となつてゐるものの批判によつてはじめて、私たちの思想が成熟する「次元」に至る道が開かれる、と期待できるであろう。この序説において私は、戦後、昭和二十年代の「平和論」を対象にこの批判を試みたが、それには二つの理由がある。一つは、この平和論が戦後日本の思想ではなく、日本の思想の戦後

形態であるからであり、もう一つは、それが敗戦体験の擬似的な概念の表現に止まっているからである。

このあとの点にふれていうと、戦前派、戦後派のひとたちはむろんのことであるけれども、戦中派のひとたちにしても、あまりにも敗戦体験の「真実」を軽視しすぎている、と私は思う。この真実がいつも戦争体験の側から対抗的にもつばら解釈されていて、そのものとしては取りあげられることがないのである。敗戦体験は事後的な歴史経験であるにちがいないが、しかしその「真実」は思想の出来事である。たとえばあるひとが、とあるとき、作家の境涯をすなわち作品として形象化されるべき内的世界を恵まれるように、それと同じように、私たちはもう敗戦体験の真実にふと知らずめぐりあっている。この真実という私たちの世界の——世界の中の——ではない——、この世界そのものの有様が私たちの思想の実るところである。平和「論」の批判は、このような世界の有様を見晴らすための、さしあたっての準備である。

I 虚脱と断罪

雑誌『世界』発刊の辞の中に次の一節がある。「太平洋戦争は我国有史以来未曾有の屈辱的降服を以って結ばれた。我々の前途には暗澹たる不安と混乱とが横たわり、国民の一人一人が悉く深刻な受難の唯中に在る。併しこの終戦と同時に、戦争中の無理と虚偽と擬勢と不正とは暴露され、我が国民は今こそ現実に立って真理を仰ぎ、新たな発足をせねばならなくなった。……この道は艱嶮の道たると共に栄光の道である。」ここにうかがわれるある緊迫感は、昭和二十年代の論壇をすべて包んでいた。岩波茂雄のいう「今こそ」がそれである。しかし、私は、敗戦体験の真実がこの「今こそ」にこめられているような旧日本に向っての断罪感情にあると思わない。あのとき、私たちは虚脱していた。それまで支えとしていたさまざまな生活規則、信条などが意義を失って崩れ落ち、空白感ばかりが私たちに残されていた。

衝撃の後虚ろなる村にして

蟬啼きていき耳鳴のごとく

船越美津子

もっともこの虚脱・空白感に一定のいわば心理的な符号がつけられてある反省形態に移るまでには、それ程の時間がかからなかったと思う。この虚脱はその時、旧体制からの自由と解釈され、いつしか過去の日本に対する激しい断罪の感情に変わってしまった。「今こそ」というあの決意はこうして生まれる。

むろん虚脱感にしても、旧体制との対抗関係においてみるなら、旧体制「からの自由」という形をとってくるにちがいない。しかし、ここで力点は「自由」の方にあるのであって「から」にあるのではない。Aからの自由とは、その場合、非Aに向って離脱し非Aにあつて無規定なままに放置されていることをいうのであり、従つてAに対抗する何らかの原理に依拠することを全く含んではいない。Aからとは、Aに関わりがないことを表わしているが、Aに対する拒絶を意味するのではない。けれども、断罪の感情の中でA「から」に力点が移ると、この感情は否定の原理を招来し、虚脱という無規定な放置の領域にこの原理が座を占めて普遍絶対の印を帯びることになる。つまり、からの「自由」である虚脱感が「から」の自由としての断罪感に転じ、ついにこの感情が否定・拒絶の普遍原理にまで高められるのである。——このような議論は単に形式的に失するかもしれない。しかし、ここで虚脱といい断罪というのも、ともに歴史に対する新たな参加意識を示唆するものである。たとえば、明治の開国以来現在に至るまでの事実的連関をすこぶる強調するひとにしても、歴史に対する関わり方が戦前と戦後とは違っていることを知っているにちがいない。その知り方の理解に依じて、この違いについての意見はいくつかに分かれるであらうし、その解釈もいくつか可能であらうが、問題は、この違いを知っているというその意識の源泉にある。そしてこの源泉はもう事実的、

經驗的にのべることができない。

II 「平和論」小考

——自己批判を見落させる普遍原理の問題——

平和論は、たしかに戦後の日本にみられる極めて特徴的な思想である。

「一九四五年八月十五日」、「ヒロシマ」、「被爆の体験」などの言葉とともに、「平和」という概念によって、平和論は、敗戦の歴史的経験において日本民族に訪れた価値轉換の消息を語ろうとする。平和か安全かというしばしば挙示された二者択一は、この脈絡からみれば、事実認識に関わる政策論の問題ではなく、この事実認識を意味づける価値論の問題であった。それどころか、平和価値は、敗戦という事実的経験といわば二重映しになった形で、この事実に即応しつつもう私たちに到来しているのであるから、気ままに選択できるようなものではない、今こそ、この平和価値を中心価値とする価値圏のさ中に私たちの本質がめぐまれ、人間的行動の根拠が画示されている、と平和論は主張するようにみえる。その有様は、「安全」という名のベクトルをもった歴史の動向が、敗戦を機会に別次元の「平和」という名のベクトルをもつ歴史運動に転置した、と表象してもよいであろう。

ここでいう平和価値とは、あの断罪感の概念としての否定的な普遍原理を指示するものである。たとえば、次のようにいわれている、「講和について考える場合には、われわれ日本人は自らちかかった平和のちかいを忘れることを許されない。……この偉大なちかいに対しては天下何人といえども非難することはできないはずである。然るに、もしこの人類普遍の原理に立つちかいを日本国民自らが破るようなことがあれば、それこそ信を天下に失うであろう」(末川博「日本国民としての切実な願い」)。

この一文は、平和価値の原理性について明らかにしているのみならず、平和論がもつ特有な現実性についても暗示

している、と思う。というのは、平和価値がこのように人類普遍の原理とみなされるのであれば、その原理性からこの価値は現実を全体として意義づけるはずであり、従つてこの価値の意識的保持によつてはじめて現実そのものに有意味に参加する道が開かれる、と考えられるからである。平和論はこの参加の表明であるから、平和論こそもつともリアルでなければならぬ。たしかに国際政治における日本の行動の主動性はかなり限られているにしても、そうであればかえつて、外的状況から精神の内面に転じ、人類普遍のリアルな価値原理・「平和」を媒介に全体的な現実の意義の取り戻しが目論まれうるのである。

この筋道が平和論においてほとんど常に二元的になっていることが特徴である。

「二元的思考の例A」

「絶対にないという保証のできないのは、ソ連の侵略の危険だけではない。私はいま外出しかけている。……絶対に死なぬと保証のないことは、確実な事実である。これに備えて棺オケのいることも、確実な事実であるし、しかしこの場合の危険の大きさと、それに備える準備の大きさととの間の釣合がとれないから、おかしいのであつて、これを笑う人々の常識は健全である。」このように語られながらすぐさま他面では、「日本が地理的に米ソ勢力の弱点だということは……これを中立地帯としておくことが、米ソ両国にとって利益であるともいえる。今日は、なんとしても日本を手放すまいとしているアメリカ自身が、進んでそれを希望するような情勢も、必ずしも来ないとはかぎらない」（山川均「非武装中立は不可能か」、と常識的に「不健全」なはずの主張がなされている。「ソ連の侵略」と「米軍の撤退」とはいずれもあの時点においては等価な可能性である。それが別々の次元に組み入れられて一方が否定され、他方が肯定されている。ソ連の侵略という想定がおかしいと笑うひとびとは、米軍の撤退という自分たちの希望をも笑わなければならないのに、その「自分」たちは笑われない。ここでは、まるで自分たちは笑われない次元にいるようである。そのような仮象の成立を可能にしているものは、原理による取り戻しというあの確信——「自分たちはリア

ルである」——によって開かれる見晴しである。しかし、この確信が「自分」たち、「私」を脱落させ、自己批判を欠落させてしまう。

「二元的思考の例B」

当時の講和論を定式化すれば、ほぼ次のようになるであろう。

- (a) かりに西側との単独講和を結ぶとせよ。冷戦下の現状において結果は西側陣営への積極的参加であり、対米従属である。そうなればいずれは再軍備↓軍国主義↓戦争への道が開かれるであろう。それゆえに全面講和論でなければならぬ。
- (b) かりに全面講和を結ぶとせよ。冷戦下の現状において実現不可能であるから結果は、無講和である。そうなれば平和憲法は機能を発揮しないままであるし、米軍による占領は継続するであろう。それゆえに単独講和でなければならぬ。

(a)における選択肢は戦争か平和であり、(b)においては独立か占領かである。この(a)の選択肢と(b)の選択肢とは必ずしも対応するものではない。独立の選択と同じく占領の選択も、平和と戦争とのいずれの選択にも向う可能性をもっている。しかし、全面講和論によると、(b)の選択肢は(a)の選択肢と一定の対応関係にある、とみなされていた。つまり、(b)における独立の選択は、(a)における戦争の選択と対応し、(a)における平和と(b)における占領——当分やむをえないものとして——とが対応する。もっとも、単独講和論が意識的にも現実的にも独立のみを選択していたのに対して、全面講和論は、平和の意識的選択については強調していたものの、占領継続という現実の選択についてはほとんどふれることがなかった。全面講和論におけるこの現実上のひそかな選択について、たとえば次のような指摘があった。「私は講和条約の成立に賛成である。……被占領国たると独立国たると、いずれが相対的に有利であるかは明白で、数カ国の反対や未調印を理由にこれに反対する絶対的全面講和論は、私には了解できない。……理想的な条約でないから反対だというのは、不利と苦難の中から新しい民主主義日本を建設すべき吾々自身の責任を忘れた、占領

国依存の丸抱え根性である」(荒畑寒村「忍従でなく闘争」)。

この一文にうかがわれるような独立の選択をステップとする平和の選択の可能性、及び「占領軍丸抱え根性」から生じうる戦争選択の可能性——これらのいずれについても全面講和論は検討していない。ここでも等価な二つの可能性、「独立」→「戦争」、「占領」→「戦争」のうち一方は肯定され、他方が否定されている。このような一面的な評価が、やはりここでも、ときに「常識」の名によって正当化され、ときに普遍的価値原理・平和に訴えてリアルとみなされている。たとえば、次のような敘述がみられる。

「近く調印されようとしている単独講和と、それに蔭のようにつきまといっている日米安全保障協定とが、二大國間の主な懸案事項の調整を一そう困難にするていのものであることは……日本のジャーナリズム以外の舞台では、広く一般の常識になつて、思うように思う」(都留重人「対日講和と世界平和」)。

「もし万一不幸にして外国軍の進駐をみたらばどうするか。その場合には、日本は民族的独立恢復のために更に数年もしくは数十年の苦辛と試練を経るかもしれない。しかしそのため日本民族が民族として滅亡することはあり得ず、かえってそれは一層日本民族の性格の陶冶に資するであろう。民族の独立は貴い。しかし平和国家の理想は更に貴いのである」(矢内原忠雄「民族の価値と平和の価値」)。

「擬似トーマスの公理」

「もしひとがある状況をリアルであるときめれば、その状況は結果においてもリアルである」。この立言をR・K・マートンは、提唱者の名を付して「トーマスの公理」と呼んでいる。全面講和論においても、この公理に準じた立言がみられ、「それが可能であるという信念の下に行動することが現実においてそれを可能にする」、といわれている。ただし、この立言が直接に依拠しているのは、ダレスの上院公聴会での証言——「もしわれわれの対外政策が戦争は不可避であるという仮定の下に運営されるならば、そのような運営の仕方自体が戦争を不可避にするであろう」——

である。

トーマスの公理が成立しうるためには、ある状況の主観的な規定がこの状況の客観的な構成要素に変化し、それによつて状況のその後の進行が現実的に制約されるのでなければならない。しかし、全面講和論において主観的な状況規定（それが可能であるという信念）から客観的な状況構成要素への転化が、「原理による取り戻し」によつて保証される外はなかったし、ここでは自己批判が欠落するのであったから、つまりはその転化は、独断、あるいは思いこみとなつてゐる。そうなるにあの立言は、心理状況についての立言である外はない。すなわち、平和でありたいという感情が原理・平和によつて規定されると心理状況の堅固な構成要素になり、平和への希求が進行して心理的に「現実においても可能になる」。この事情は、たとえていうなら、試験に落ちるかもしれないと不安がる学生が、その強い不安のあまり「実際にも」落ちたと思ひこみ、合格を告げられても容易に信じようとはしない、その有様に似ている。この場合は、試験に合格しようと信念をもち実際に、勉強に励み、信念通りに現実においても合格する場合とは違つてゐるし、同じくダレス証言になつてたとえろと、試験に落ちるかもしれないと不安がる学生が、実際に、勉強に身が入らず結果においても不合格になる、この場合とも違つてゐる。全面講和論にはこの「実際にも」という客観化の契機がないから、本質上その論議はモノローグに終るが、そうとは知られていないから（二元的思考）、かえつて「誰れが考えても常識である筈だ」と強く主張されることになる。——「絶対に全面講和でなくてはならないし、如何なる外国も軍事基地を日本に持つてはしくない。再軍備にも勿論反対。日本人なら誰が考えてもこれは常識である筈だ。こんな常識すら力を持たない世の中に私は生きていたくない」（吉村公三郎）。

III 「私」哲学の批判

——自己なき「私」の問題——

テーゼ(一) 敗戦体験の真実は、断罪感から高められて人類普遍の価値原理・平和に抽象化される。

テーゼ(二) この原理によって、現実の意義の全体的な取り戻しと歴史への能動的参加とが確信される。

テーゼ(三) 普遍原理へのこの確信によって、思考はつねに二元化され、「自己」が問われない。

このようなテーゼで表わされる思考形態を私は、かりに「私哲学」と呼ぶことにする。

次のような発言があった。

「……ここで現実には勝てないからと言って自分から言論の自由を抛棄してしまったなら、戦前戦中の知識人の背任を再びくり返すことになる、必死に頑張っているわけです。あなたの目から見ても歯がゆくてたまらないような抽象的な原則論をくり返しているに見えるのも、知識人の任務をはっきりさせておきたいと考えるところから出て来る結果で、任務をぼかしてしまつたところに、第二次大戦における知識人の最大の戦争責任があると考えているものにはそうやすやすと原則論を抛棄できないのであります」(杉捷夫「フロム氏への手紙」)。岩波茂雄のいう「今こそ」意識、あの断罪感に貫かれたこの一文において、いわれるところの「知識人」とは「私」でもあるであろう。しかしそのような場合でさえも、「私」が普遍原理・(平和)を抛棄しないその「私」である限り、この「私」は批判からまぬがれているのであり、批判する私がまた批判される私(自己)でもあるのではない。

もしもこの一文が人生論の視野に移されるとすると、《mutatis mutandis》におそらく次のような趣きの文にかわると思われる。「私も苦しい道を歩きたいと思った。世間に対して戦ふと共に自己に対しても勇敢に戦はうと思っ

た。……それを打ち明けては自己の精神も破壊されるかと思はれるやうなもの、さういふものをも開いて出して見ようと思った」(田山花袋『東京の三十年』)。ところでこの花袋にはじまる私小説では、第一に、作者はその作品の主人公をかれを超えた立場から批判する自由を奪われ、たえず主人公内部に縛られていなければならないし、第二に、このような構成の当然の結果として、主人公は作品と同じ幅に拡がってしまい、しかも作者と主人公はたえず同一視されるため、作品全体が結局作者の主観的感慨の吐露に終ってしまつて、その基調は、本質的に他人の登場を許さない作者(または主人公)のモノローグである——とつとに指摘されている(中村光夫『風俗小説論』)。作者≡主人公であるといつても、「自己に対する戦い」が作者の自己に対する戦いなのではない。もともと作者にはそのような限定がない。むしろ作者≡主人公とは、作者が「主人公内部に縛られて」(原則に拘束されて)、作者の自己が全く失われているために、戦かわれるべき自己がないことである。主観的感慨の吐露をまさしく主観的なものとして見通す(原則を抛棄しようとする私の意志をそれと知る)作者の自由な活動圏、つまり作品がそれを形象化すべき当の世界がここには欠けている。私小説の「私」が自己のことではなく、自己なき私という擬似主体であるように、類比的に私哲学というとき、この「私」も自己の虚像である。

たとえばあの頃、戦争を産む権力政治の根源は近代ニヒリズムにあるのであるから、このニヒリズムの克服にこそ戦争廃絶の動因があるという主張があつた(務台理作「現代ニヒリズムと権力政治」)。その論旨は、ひと頃の「近代の克服」論の戦後における明白な残響であつたが、議論の筋道は次のようにすすめられている。

- (1) 民族の自主性が確立されるためには、それを支える基本的道徳が養われなければならない。
- (2) 今日の道徳の低下とか頹廢とかよばれる現象の病根は、日本人の倫理的・世界観上のニヒリズムに基いている。
- (3) 十九世紀の西洋思想の中には根深いニヒリズムがひそんでいた。そのニヒリズムを日本人は知らずしてそのまま受入れた。これは二重のニヒリズムである。明治時代にはじまったこの二重のニヒリズムが、戦後の今日において道徳の低下・頹廢というような形を

とって現われた。

(4) ヨーロッパ近代は人間的主体の力を絶対化した、このような力の形而上学においては人間固有の実存はかくされる。これがヨーロッパのニヒリズムである。

(5) このニヒリズムが権力政治と結合するときに、最も過激な形となって戦争をひき起す。

(6) 従って、ニヒリズムを克服する路は、人の心に深く戦争批判・戦争憎悪を植えつけ、平和の中にあることが人生至上の幸福であると理解させることにある。

(7) この平和は、諸徳とならぶ徳目の一つではなく、諸徳の母体となり根源となるものである。

このような筋道を辿るうちに「私」は、(3)から(4)に移るとき、ヨーロッパのニヒリズムを「知らずしてそのまま受け入れ」てしまっている。ヨーロッパのニヒリズムがそのまま「私」のニヒリズムである。「ヨーロッパの」という限定がふと消えている。(3)によるとしかし、そのまま「私」のニヒリズムになるというこの事態こそがニヒリズムであった。そうすると、ニヒリズムをヨーロッパのという限定なしに一般的に問う「私」は、自らがすでにニヒルになつていたのであるから問われている私、「自己」であるはずである。それにもかかわらずニヒリズムを批判的に問う私が、まさしくすでに問われている当のニヒリズムを先取つてその中にいわばすべりこみ、もう問われることがない。そのとき、問う私が単に問うのは擬態であり、真実にはこの私が問われる自己である。問う私は問われる私でなければならぬ。しかし、この問われるべき「自己」を問ひ残して、問われることもない「私」がただ問うのであるなら、その克服が目指されているニヒリズムがそのものとしてはこの問いの視野に入つてくることはない。そうすると、この問題圏に現われてくるものは、もっぱら限定を失つて普遍とみなされるニヒリズムである外はない。ニヒリズム一般に虚像化した問題圏内部に「私」が縛られている。そのような擬似問題の解決策として根源価値・平和が提案されるとすると、この根源性は「自己」にまで及ぶものではない、あるいは、根源性というたてまえのかげにかえって自己喪失がおこっている。

IV 典型と禁欲

(1) 序

中村氏の私小説批判『風俗小説論』は、昭和三十一年にはじまる『昭和史』論争における亀井勝一郎氏の論点をすでに先取しているが、この書物が公刊された昭和二十五年の頃には、もうきざしていた平和論議の文脈において読まれることも語られることもなかった。まだ戦後であった。そして、その戦後において、平和論がただ一つの日本の思想であつたことにまちがいはない。昭和三十年代になると、冷戦のいわゆる雪解けにつれて、この戦後日本の思想もそれまでほどに強固な思考枠ではなくなってくる。この枠によっていたひとびとは、それぞれに内面の去就を迫られていたが、安保闘争はこれに決着をつける衝撃的な事件であつた。

丸山真男氏の論文「日本の思想」は、このような昭和三十代のはじめ、昭和三十二年に発表されているが、それは、すぐれて、「平和論」に対する反省意識を表明するものとして受けとられなければならない。「平和論」が主観的には現実に対する抵抗の姿勢を保ちながら、いつも現実を先をこされて客観的には現実への屈伏を強いられたことから、「平和論」はこの心情と現実との裂け目をたえまない現状変革の意識で継ぎ合わさなければならなかった。「議論している間にも事態は先に進んでいる、しかし」、というのが発想の定型になっている。これに対して丸山氏はいう、「理論の物神化だけが進行すると、社会科学や歴史学の中で革命が自慰を行なうという一種の革命アカデミズムの傾向になるか、それとも經典の訓話注釈学としてあらわれるか、どちらかに転化することがほとんど避けられなくなる」。

一文が含むところは「平和論」の枠内に必ずしも止まっていないが、それというのも「平和論」が日本の思想の戦後形態だからである。「平和論」についての反省は、このような形態を産み出してくる日本的心性そのものにまで遡

つて果されなければならない。同じ試みは、敗戦の年を原点にすると逆方向にほぼ同じだけ戻る時点にもたまたま見出される。和辻哲郎は、昭和九年に「日本精神」論を書いていた。左翼、右翼の違いはあるけれども極度に硬化している思考形態を、その源泉の次元において批判し、新たな問題圏を切り開こうとするそのねらいからみれば、この二つの論文は軌を一にしていると思う。

(2) 典 型

和辻によると、明治以降、日本的心性の自己批判は伝統からの脱却を目指し、それは常に欧化主義となって現われ、しかも「欧化することが、普遍的人間化することでもあるように感ぜられた」という。このように欧化に向わせるものは、優れた文化を外より受ける際の外国崇拜の心情である。そしてこれは、極めて鋭敏な感性と自分を空しくして学びとる謙虚さからなっている。しかし、「己れを空しゅうして他国文化を受容する」ということは実際英独仏伊等のどの国民にも見られないのであるが、これらの国民の自己主張をそのまま受け容れつつ、しかもかかる自己主張を学びとらずしていつまでも己れを空しゅうしているというごとき特殊な態度は、實際世界に比類のないものである。この一文の前半部は、「己れを空しゅうして他国文化を受容する」という日本の心性に顕在的な自己放棄を語り、後半部は、「いかに己れを空しゅうしても、その空しゅうすることにおいて民族的特殊性を脱することができない」日本の心性の潜在的な自己主張を語っている。空しくする心そのものは空しくはないという表側の自己放棄と裏側の自己主張とが、日本の心性に特徴的な二重構造を形成しているのである。

そうすると、欧化がとりもなおさず普遍的人間化であるとみるこの表側の意識においては、外来思想は常に規範的、普遍的な、和辻がいう「啓蒙主義」となって現われてこななければならない。しかしこの「外来思想」||「啓蒙主義」という等式が、「そうであるように感ぜられた」と和辻の眼に仮象として映ってくる理由は、かれが、「日本的

伝統を脱却しようとする運動そのものがきわめて、日本的な仕方で行なわれる」という裏側の意識の自己主張を見抜いているからである。日本の心性を包む欧化主義が、真実には、あらかじめ既に逆に超越されていて、一層奥のところ
で日本的心性に還歸しその中に埋没している。自己放棄して普遍的人間化する擬似主体（主人公＝作者）の底で、
日本的心性そのものは無限定なままにこの仮象圏を全体として支配している（モノローグ）のである。

和辻は、このような私哲学の「自覚」を要請している。「この自覚によって恐らく己れの負えるものの豊富な認識
が始まるであろう」という。この自覚とは何であろうか。それは、空しくする心そのものの空しさを知ることである。
「空しかれ」という要求が徹底化されるならこの要求そのものも空無化する。空の空無化、あるいは否定の否定であ
る。この徹底したこだわりのなさ（和辻の用語でいえば「絶対空」）はそのゆえに、単に個別相対にとらわれるのではな
いが、といってそれらの外で単に普遍絶対であるわけでもない。ここで個別相対と普遍絶対とが転入し合っている。
「真の絶対者はあらゆる特殊相対をも己れとするものでなくてはならない。しかしまさにそのゆえに、すなわち特殊
相対であるがゆえに、絶対者はどこにも無いとも言える。絶対者は絶対空なのである」。たとえば、大家の筆になる
一個の梨の画を想像してみよう。ここに描かれているものは、広告などにみられるあの梨の形ではない。この形は、
ただ一般的にそれが梨であることを指示するばかりの類型にすぎない。けれどもいま描かれている梨は単なる梨で
は「ない」。それ以上にものであり自然であり、あるいは大地であるかもしれない。そうはいってもしかし梨以外の
何ものかであるのでは「ない」。こうしてこの梨は、個別と普遍とが相互否定的に転じ合って成立する典型である。
絶対空とは、この典型が占める動的空間の、この描かれた梨を包む緊迫した作品世界の呼称に外ならない。
従って和辻は、日本の心性の二重構造をその表側の自己放棄の意識に沿って徹底化し突破しようと試みている。こ
の試みにつれて開かれる場面において、ものもひとそれぞれにリアルに在るのかもしれないが、その場面はまだ指
呼されるに止まっている。それにもかかわらず、和辻はこの呼称にすぎないはずの絶対空を敘述のための図式として

使い、事態分析の筋道をあらかじめ、こちらの側から構成してしまふ。そこでは典型にみられる否定の相即が、「……と一応否定せられ、否定せられることによって」という二重の否定に転質し、その上で「超克せられたものを超克せられたものとして生かして行くのが日本文化の一つの顕著な特性である」と、日本文化の自己肯定的な「重層性」が主張される。そうなればあとはただこの文化特性に適用するようにいかに巧みに事実をつなぎ合わせるかという職人仕事しか残されていない。しかし絶対空（典型の世界）は、周到な客体分析（自己放棄||空）を経たのちに、おのずから、つまり放棄する自己を否定して（自己放棄||空の空無化）到来する有様に注目することによつてはじめて実質的に思想となりうるのではなかったか。「日本精神」論に先立つ十数年前、既に和辻は、かれが自己放棄の徹底化とみている道元の自力証入についてこう書いていた、「我々は、自己を空しゅうして仏祖に乗り移られることを欲する。乗り移られたときに燦然として輝き出すものが本来自己の内にあった永遠の生であるとしても、とにかく我々は自力をもつてそこに達するのではない。我々がなし得、またなさざるべからざることは、ただ自己を空しゅうして真理を要求することに過ぎない」（沙門道元）。

(3) 禁 欲

和辻によつて日本文化の重層性と特徴づけられるその同じ事態が、丸山氏においては、「過去は自覚的に対象化されて現在のなかに止揚されないからこそ、それはいわば背後から現在のなかにすべりこむ」と語られている。たとえば、和辻にしてみれば、「日本人は古い信仰を単に廃棄するのではなくして、それを新しい信仰の立場で生かせようとした。神仏習合の努力がそれを示している」のであったが、丸山氏によると、「神道はいわば縦にのっぺらぼうにのびた布筒のように、その時代時代に有力な宗教と習合してその教義内容を埋めて来た」のである。「絶対者がなく独自の仕方では世界を論理的規範的に整序する道が形成されなかった（無限抱擁性）からこそ、それは外来イデオロ

ギーの感染にたいして無装備（思想的雑居性）であった」（括弧内は筆者）。ここに読まれるような両者の間の際立ってみえる相違の原因は、一つには、絶対空の概念の転換によって和辻において日本文化が重層的秩序をなすものとしてそのまま肯定されてしまうという点にあるが、より根本的にみれば、丸山氏の場合に伝統的な日本の心性を克服する方向が和辻とは違つてその裏側にある自己主張の意識に沿つて行なわれているという点にある。いいかえれば、絶対空をめぐる別々の思索動機が和辻において混合するために問われるべきでありながら問われなかった事柄が、丸山氏にあつては明確に問いの対象となつて、それが表側の「己れを空しゅうする」意識、丸山氏のいう「無限抱擁性」としてさしあたり問いはじめられるのである。そこでは無限抱擁性と思想的雑居性という日本的心性に特徴的な二契機が、引用文にみられるように、「……だからこそ、それは」と根拠と帰結の関係で結びつけられ、批判されるべき根拠としての無限抱擁性に思想的雑居性が、重ねつけられている。

和辻においては単に外側から歴史の諸事例によつて指摘されているにすぎないような「己れを空しゅうする心」の現象する有様が、丸山氏によると新たなもののすばやい勝利及びそれにちやうど重なり合う過去のズルズルな進入となる。日本の心性にあつてはどのような思想にしても無限に抱擁され「埋積」してしまうが、それらが一樣に顕示されているのではなく、そのつどの状況に応じてときに「忘却」され、ときに「思い出」され、また思想はこの抱擁の規格にみ合うべき「部品」と化して本来の「機能を変え」、あるいは変えうるような次元に「引き戻され」ている。無限抱擁といつても、異質なものをそのまま抱擁するのではない。異質なものをそのものとするという資格づけの規程がここには欠けている。従つて埋積する諸思想がいつもけじめなく雑居してしまう。

ここに丸山氏がみている特徴的な日本の心性の形態は、諸価値の相対的調和である。けれどもそれは、日本的心性の表側の抱擁意識（自己放棄）の側からみられる限りでの形態である。あるいは、無限抱擁の働きの中の、雑居に外ならない。しかし、この価値雑居の状態は、この雑居を可能にする雑居化の働きに支えられていなければならない。と

いうのも、思想、価値が背後からすべりこみはじめをみせないのは、日本の心性にこのすべりこみに対する抵抗がないから（無限抱擁性）であるばかりではなく、そのような無抵抗さ（思想の無構造性）がそれなりに固持されているからである。この潜在的な固持の意識が日本の心性の自己主張であり、その側からみれば、思想的雑居性はもう単に調和的であるのではなく対立的である。あるいは雑居化の働きの中での無限抱擁が生じてくる。そうすると、ここから和辻と丸山氏の論議がパラレルになってくる。

迂路を辿らず図式化というと、和辻の論議は、外来思想↓媒介・（己れを空しゅうする心⇕日本の心性⇕それ自らを空しゅうしない心）↓普遍的、規範的な啓蒙主義、と進められているが、丸山氏においてもマルクス主義↓媒介・（無限抱擁性⇕日本の心性⇕雑居化としての物神崇拜）↓理論信仰、と運ばれている。ただしここでマルクス主義とは、歴史上のマルクス主義学説一般のことではなく、ヨーロッパ近代の精神を総称するものである。

この精神は、抱擁され、「理論ないし思想の物神崇拜の傾向」に媒介されると、土着的現実からの抽象というそれが本来もっていたはずの意味を失い、かえって「一種の現実に転化してしまう。」こうして現われる思想⇕現実という等式が理論信仰である。この丸山氏というマルクス主義の「自家中毒」は、和辻の場合にすでにみられたあの日本の心性の逆超越と同一の事態を指している。信仰であるからとらわれて、この等式は全現実⇕総体的思想とみられ、そこから責任の限定がなくなり、「無限の現実に対する無限の責任の建て前は、実際には逆に自己の学説に対する理論的無責任となつてあらわれる。」いわれるところの無責任さとは、思想による自己制御（自己放棄的受容）からこの制御の裏側に潜在する日本の心性の自己主張への転位、あるいはこの主張の噴出する、「思ひ出」に外ならない。

このようにヨーロッパ近代の精神が理論信仰に変質して（和辻のいう普遍的人間化）すべりこみそして固持されて、日本の心性に定着すると、この心性の表側の意識に映る価値相対的な調和、つまり雑居性は、その調和を破つて対立し抗争し合う価値相対主義（「他人の登場を許さないモノローグ」として露出してくる。講演「思想のあり方について」

における丸山氏のたとえによれば、これが「タコツボ」化であった。和辻が、欧化主義は真実には日本の心性への復帰——日本主義であるといっているのとすると、丸山氏は、日本の心性における総体的思想は真実には相対主義であるといっている。そうしてみると、丸山氏は、和辻のいう日本主義がその本質においては相対主義であるといっている。

丸山氏の批判は、この相対主義（社会的形態としてはセクションナリズム）の批判である。それは、日本の心性の雑居性↓媒介・（マルクス主義）↓日本の心性の「雑種化」、という筋道を見晴しながら果されている。むしろここで媒介項は、理論信仰化されたマルクス主義ではない。それは、「認識としても実践としても強靱な自己制御力を具した主体」を産み出す限りでの近代精神である。この精神を契機にして、日本の心性が諸価値間の自覚的な交流、価値雑種化の形に転ずることが期待されている。

和辻の批判意識を「典型」の問題圏と呼ぶとすれば、丸山氏のそれは「禁欲」の問題圏といえるであろう。ここでいう禁欲とは、価値多元性の自覚のことである。この自覚は、異質の価値をそれとして理解するとともに、自己の価値意識をも批判的に意識化してそれにとらわれず、そうすることによって相対的な—相対主義的な、ではない—諸価値の間に緊迫した競合関係を産むのである。ここでモノローグがダイアローグに転化する。禁欲の問題圏には、おそらく次のような命法が貫いているのであろう、——自分の価値の正しさが相対的であることを自覚しながら、しかもひるむことなく自分の価値に基づく確信を主張せよ。

V 「有効性」の視界

哲学者も科学を学ばねばならぬといういわば『Engelsism』の見解とよく似た筋道で、丸山氏は、「哲学、というものは本来諸科学を関連づけ基礎づけることを任務とするものです」（『思想のあり方について』）と断言される。そうで

あれば哲学はこの仕事をどのような視界で行なうのか、というところ、たとえばヘーゲルの哲学は……社会科学のグルントになった。これに対し、日本でいちばん独創的な哲学といわれる西田哲学が社会科学の各分野を基礎づける原理として、どれほど有効性をもったであろうか」といわれて、哲学の任務が有効性の視界の中でみられている。すなわち、人間も事物もすべてがこの視界の中で関わり合い、それぞれがそこに根拠をもつ、とされるのである。そして哲学の任務は、もつぱらこの視界内部のそのような有様を表現することにある、とみられている。——ところでなぜ哲学がこのような理解され、このように問われなければならないのであろうか。それは自明なことであらうか。

価値多元性の自覚にとって、普遍的、客観的に意義づけられた目的などが存在しないのは当然である。目的は、それを建てる者が抱く価値に従ってそれぞれに意義づけられている。それで力点は、ややもすると建てた目的をどのように達成するかという手段の考慮の方にずらされてしまう。この自覚から生まれる行動規則は、常に、「もしも……なら、……せよ」という定式をとっているが、この前段の条件の部分は、多元的な価値に基づくそれなりの目的の選択をあらわし、後段の結論の部分が、選択されたこの目的にもつとも適合する「合理的」手段の選択をあらわしている。そしていま、「……せよ」の方に関心が集中するのである。このような行動規則には二つの段階があると思う。

第一の段階は、「もしも」と建てられたある目的にもつとも適合する手段が発見される場合で、これには、(1)ただ一つの手段のみが目的に適合するときと、(2)いくつかの手段がひとしく適合するときとがある。いずれの場合でも手段の発見には経験諸科学の助力が必要であるけれども、(2)の場合、ひとしく適合するいくつかの手段から一つを選択するために、単に目的に対する手段を発見する場合とは別の考慮が払われなければならない。かりにAの目的を実現しようと思えば、B、C、Dのいずれの手段もひとしく経験科学にてらして適合的であるとすると、その中でとくにたとえばBと決める理由は、C、Dに較べてBが有効だからである。ここでは、どのように決めるかという決定の「形式」が重要である。ある目的に適合するある手段の確定は、目的と手段との事実的連関の問題であるにしても、

ひとしく適合する諸手段の選択は、この事実連関をはなれた決定の仕方、つまり形式の問題に帰する。しかもそのとき、「もしも……なら」と建てられる目的を意義づけている価値はいわば括弧の中に入れられ、「……せよ」の選択にあたってもっぱら有効性の方に注目されるのである。擬似価値としての有効性に、本来の価値がいわば吸収されてしまう。このように有効性の視界は手段選択の場合に開かれ、その中に引きこまれる哲学は、基礎論という名前で神学ならぬ社会科学の婢女とみなされる。しかし、もともと有効性の視界は価値の「外側」にあるのであるから、この視界の中で根拠を与える哲学はこの本来の価値の側から「根拠」を与えられているはずである。こうして社会科学に「グルント」が必要であるという価値的な主張を、「根拠」にして、「もしも」そうであれば、そのグルントを哲学に求めよと要求される。しかしそれには、この手段（基礎論）としての哲学の有効性が吟味されなければならない。しかも「どれほど有効性を持ったでしょうか」と疑問符がつけられると、哲学はグルントを与えるものからついにはグルントを与えられるものに移り、科学の基礎論・哲学が姿を消して基礎論・哲学の科学（「思想の科学」）が現われてくる。その場合この「科学」は、もともとの価値（哲学の「根拠」を吸収する有効性という擬似価値の、従つてまた哲学の擬似根拠（「グルント」）の圈内で働いているから、「科学」を荷うこの擬似価値圏は、そのものとしては全く主題にされることがなく、かくれた威力を奮うのである。

本来の価値が擬似価値にかくされてしまつていながらこの覆いがそのものとして表立つことが決していない場合が、第一の段階であるが、第二の段階では、みかけの上ではこれと反対に価値が建て前としていわば浮き上り、擬似価値はその蔭に沈むのである。それは、もしAならB、もしCならD、と相手の手のうちを読みながら目的と手段との事実連関を確定しようと試みる競争の場合である。競争の場合には互いに読みあうから反応が一義的ではないが、それでもなお一義化しようと努める理由は、つまりは負けたくないからである。競争者が抱くそれぞれの価値は、そのとき「負けたくない」という意志——生き残ろうとする生存意志に集中し、価値はその建て前になつてこの意志をかく

している。そうであるからこそかえって、たとえば西側の「自由」、東側の「解放」という価値はいずれも建て前にすぎず、真実は自己の権力を貫こうとする体制エゴイズムである、といったイデオロギー暴露が可能になるのである。その際、多元にみえる価値が文化の明るみに転質する前の生存（命あつてのものだねー）という擬似的な生物学的価値に還元されている。そうしてみると、たとえばゲームの理論に関心をよせている日本のある政治研究者が現代は宗教戦争の時代であると多元的価値の対立を容認しながら、正義より「平和」（生存）をと高唱しているのもいわれのないことではない。

ここから次に、どうすれば生き残ることができるかという「適応」の問題が、しばしば有効性の名の下に、何にもまして関心を集めるのも当然のことである。丸山氏は、J・N・シュクラールとともに、「人間が自分自身をも、また自分の社会をも、希望のままに処理する力があるという観念」にラジカリズムの本質があるとみているが（近代日本の思想と文学）、このような経験的人間による自律的支配は、その支配圏を開く思想の場への、そしてこの場への通路こそ私哲学批判の意識であるが、この場への省察が怠られるとその根を失い、——むろんこれは自己制御力があるかないかといった気質の問題ではない——いわれもない支配意志、支配のための支配——暗い生存意志のラジカリズムに崩れ落ちるにちがいない。

テーゼ四 虚脱感が示唆する敗戦体験の真実は、「典型」と「禁欲」とを契機にする問題圏のうちに求められなければならない。

この問題圏から日本の心性の創造的展開が期待される。この点からみると、しばしば問われる「外来思想の土着化」

という問題はみかけの上での問題であると思う。たとえばこのようにいわれることがある、「真に思想の名に価する思想は、この国では必ずと言っていいほど外からの輸入を俟たねばならなかった。……思想の名に価する思想をこの国で樹立しようと思う者は、外から与えられた思想をまずもって己れの内部で血肉化し、その自立した思想をもって日本の土着を激しく叩かねばなら」ない（竹内芳郎『イデオロギーの復興』）。ここにかがわれるように、外来思想の土着化のねらいが、この思想を基軸にする日本の心性の形態化を標的にする限り、まさにこれは「私」哲学の基本テーゼそのものである。というのは、このような形態化の要求が他でもない日本の心性の動態であるし、従ってこの動態そのものは問われることがないからである。そうなることとは基軸とされる弁証法なりニヒリズムなりの思考枠が、この形態化にどれほど適合しているか、あるいはどうすれば適合しうるか、という日本の心性形態化の方法（「血肉化」）に論議が傾注されることになる。つまりは基軸の解釈がここでは第一義の「まずもって」の問題である。しかし、この解釈がどのようなものであれ、そもそもなぜこの基軸を選んで他の基軸を選ばないのであろうか。この思想に対する内的決断の次元が、あの私哲学批判の意識圏である。いいかえれば、ある思考枠を選んでよいかどうか、それどころか一般に、既製の思考枠を選んでよいかどうか、この可否を決定し、ある思想を「己れの血肉化する」その内的必然性とは何であるのかをあらためて問う——その次元があの問題圏である。私はこれを『転換の思想』と名づけよう。それがさらに立入ってどのような思想であるのかを、私はさしあたり、次に、和辻哲郎における思索の経験に即して明らかにしたい。

（未完）