

## グローバリゼーションと田辺元の「種の論理」 —複雑系を見定める視座—

福井 一光（鎌倉女子大学教授）

### I グローバリゼーションという複雑系

今回のシンポジウムは、『現代日本の「世－界」理解の問題—日本思想（京都学派）の可能性』という大きなテーマですが、私は、私なりの視界から、「現代日本の世界理解—<sup>はざま</sup>様化と多様化の間で」というタイトルで、これに関わる問題についてしばらくお話しさせて頂こうと思います。

1980年代以降、「情報革命」の時代が到来したといわれるようになってから随分久しいものがあります。殊に90年代に入ってから、情報検索のツールも飛躍的に進歩しました。95年にはYahooが、続いて98年にはGoogleがアメリカのスタンフォード大学の学生たちによって立ち上げられ、瞬く間に世界的なインターネットの情報検索サイトとして成長を遂げていったことは、その象徴とっていいでしょう。今日、何らかの事業を展開する機関は、それが政府であれ、大学であれ、はたまたホテルであれ、レストランであれ、ホームページを整備するのもまた当然のこととなり、誰でもが、何処からでも、関心のある情報に瞬時にアクセス出来るようになりました。今日、私たちは、昔であれば、海外渡航しなければ、手に入れることが出来なかった資料を自宅の仕事部屋からいとも簡単に取り出し、プリントアウトすることさえ出来るようになりました。戦場の出来事でさえ同時中継的にお茶の間に届けられ、戦争とメディアの関係を劇的に変えたのも、91年の湾岸戦争以後の出来事です。今日、情報は、こちらから望まぬとも、向こうからも洪水のように押し寄せてくるわけで、こうした現象は、いわば不特定多数の人々を一つの情報に結集させるということでもあり、トーマス・フリードマン風にいえば、丸い地球が裏側を失って、世界が同じ情報の下に「フラット化」したということでもあります<sup>1</sup>。それ故、それを政治的に利用しようとするれば、アラブ諸国で伝播したジャスミン革命ともなるわけだし、異なる民族の集合体である中国大陆を政治的に支配する政権がこれに神経をとがらせる理由もまたここにあります。

このような情報検索のツールの発展を促したものは、ヒト・モノ・カネ・ジョウホウの流通がこれまでもまして相互依存的乃至相互補足的に貫入し合う世界規模の経済システムが成立したことによるものであって、この経済的要求がこれまでもまして情報検索のツールを必要とするようになっていったということなのです。翻ってまた逆に、情報検索のツールの発展がヒト・モノ・カネ・ジョウホウの流通システムの国際間の相即相入を一層加速させていったということなのでもあります。こうして、現代技術と現代経済は、互いに互いを押し上げたのであって、情報革命と流通革命は、互いに呼応しながら世界を正にグローバル化したとっていいでしょう。かくして、今日そのことは、誰の目にも明らかになったことなのだろうと思います。

このような事の次第であるところから、グローバル化というと、しばしば私たち日本人

は、即座にこれをもって、全ての思想や判断、価値や規範、場合によると制度が普遍的な統一的基準の下に収斂されていくと考え、従って勢い、これらが統合化された基準の下に一律に判定されなければならないという思想、つまりはグローバリズムという思想に往々絡め取られていくものですが、しかしグローバル化とは、そう単純な一元的な現象ではなく、相当複雑多様なコンプレックスな現象と心得ておかなければならないように思います。

中村元と共に、前世紀後半の日本を代表する、国際的に尊敬された数少ない思想家であった井筒俊彦は、このグローバル化という現象について幾つかの極めて重要なモメントを指摘しているので、グローバル化を考える上のメルクマールとして、まずそれを整理しながら紹介しておきたいと思います。

井筒によれば、まず第1に、グローバル化の過程は、「一様化」と「多様化」という、それぞれ外見上互いに全く相反する方向に向かう事実を生み出すということ、第2に、この一様化は、世界中のあらゆる人間の生き方、考え方、価値観など、一切の存在様式に普遍的な均一化をもたらし、その現象は、技術の分野などにおいて歴然と現れるわけですが、これに止まらず、経済の分野であれ、政治の分野であれ、一定の事物、事態、観念、価値などにおいて統合された「共通の型」とでもいうべき、その構造を根本的に統一する「文化的普遍者」(cultural universals)を生み出すことになるということ、第3に、しかしこの一様化によって、人間文化の様々な伝統的形態は、結局その存在理由を喪失することになり、諸文化をそれぞれに個性化している歴史的、地理的、風土的特性は、完全に抹消されることはないにしても、平均化した均一状態まで地ならしされていってしまい、人間たちもまた、このように母なる大地との内密な本来の一体性を失って、自然から疎外され、個人間の相違がみな一定の平均価値の水準まで押し下げられてしまうということ、従って第4に、この均一化の味気なさは、人間生活の外面に止まらず、いつのまにか心の内面に忍び込み、思考ばかりでなく情緒や感情までも画一化し、このような環境では、人間は知らず知らずのうちに自分の真の実存的中心である「自己」(self)から切り離されてしまい、必然的に「自我中心主義的」(egocentric)に生きるようになってしまう傾向をもつということ、第5に、一様化と多様化の二つのうちのどちらの方向に向かっても、グローバル化は、必然的に一連の問題を惹き起こし、問題はさまざまあるとしても、いずれも私たちの日常生活のレベルに直接関わりをもつものであって、その一つ一つが、それぞれ違った形で私たちを深刻な危機的状況に陥れ得るような性格のものばかりであること、かくして第6に、一様化は、一様化とはまったく逆の方向、すなわち不調和、不一致、闘争、激突の方向にまっしぐらに進んでいく傾向ももつと同時に、ハンチントンの「文明の衝突」ではありませんが、種々雑多な文化形態が隣り合わせになることによって、それら相互の間に鋭い矛盾、むき出しの闘争が生まれていってしまうということ、つまり多様化のカオスが生まれて来る可能性があるという指摘であります<sup>2</sup>。井筒の分析をやや粗っぽく一言で言い切れば、世界は、こうして今日、グローバリゼーションに向かうベクトルとローカリゼーションに向かうベクトルとがせめぎ合う状況を生み出してきているといってもいいかも知れません。

私は、この井筒の分析の中に、今日私たちが考えてみるべき重大な問題が相当網羅的に含まれていて、その一つ一つは、それ自体じっくり考えてみるべき容易ならざる事柄ばかりのように感じられるわけですが、今回のこの一つの講演において全てにわたって論じら

れるはずもないわけですので、問題を一、二に限定して、議論を展開していつてみたいと思います。

例えば、この一様化という現象だけを抜き取ってみるだけでも、この現象でさえ、決して単純な、正に一様化ではなく、その内実を注意してみると、かなり複雑に矛盾した現象であることに思い当たります。

確かに、一様化は、フリードマンがいうように、人々を地球規模で同じ情報の下に結集させ、その意味で一定の事物や事態や観念や価値などをフラット化させ、異なる地域に住む人々に共通理解の手掛かり、相互理解の媒介項を与えてくれる効用というものをもっていているといっているでしょう。例えば、情報の共有化、ネットワーク化は、異なる人々、異なる地域を結びつけ、疑心暗鬼を解消し、昔ならば戦争を惹き起こすような事態を調停へともたらし、あるいは少なくとも抑止し、平和の実現に大変な寄与をしていることは紛れもない事実です。ベルリンの壁が崩れたのも、ソ連邦が崩壊したのも、東欧がいっせいに雪どけしたのも、レーガンの「戦略防衛構想」(SDI)、所謂「スターウォーズ計画」という政治的・軍事的決断もあった、またブレジンスキーがその著『大いなる失敗』の中で鮮やかに分析してみせたように、共産主義が初めから原理上抱えていた構造的矛盾が最早止揚不可能にまで肥大化してしまっていたということもあった<sup>3</sup>、しかしその大きな理由の一つは、明らかに国境をいとも簡単に飛び越えてしまう情報の浸透によるものであったといっている。あれほど堅固な鎖国政策をとっていたアルバニアの開国などは、その典型といえましょう。フリードマンが象徴的にいうように、ベルリンの壁は、崩れる以前から、とうに穴があいていたのです。殊に経済システムの一様化は、異なる人々、異なる地域の相互依存関係、相互補足関係を促進させ、相手をたたけば、自分が困るといった、好きでも嫌いでも、経済的互惠関係を尊重せざるを得ない「経済的普遍者」(economical universals) ともいうべき普遍的媒介項を見出したともいえるわけです。

しかしながら、この文化システムの一様化、文化的普遍者の形成は、私たちによきことばかりをもたらすのかといえ、必ずしもそうとばかりともいい切れない、却ってその中に同時に脆弱性・脆弱性を抱え込むことになるともいえるのです。どういうことかといえ、異なる人々、異なる地域が一様化した文化システムで動き始め、更に文化的普遍者という構造が緊密に出来上がっていくということは、一つの文化システム及び文化的普遍者の破綻は、これに包摂される全ての人々、全ての地域の破綻に及ぶことになるということであり、この点はそう軽く見ることは出来ない、システムそのもの及び普遍者そのものを危機的状況に陥れる可能性をもつということなのです。その事例は、いくらでも指摘することが出来ますが、例えば EU の通貨統合は、一面において関税障壁や為替リスクを解消し、国境を越えた資金調達を容易にしました。国を異にした各企業は、ユーロ圏全体を舞台としたトランスボーダーエコノミーを展開出来るようになりました。しかし、他面ユーロ圏に属する、例えばギリシアのような巨額の財政赤字に伴うデフォルト（債務不履行）の危機に陥る国が出て来ると、連動してヨーロッパ中央銀行を初めとする各国の財政状況を危機的状況に陥れることになるわけです。欧州連合条約（マーストリヒト条約）によって加盟国が独自に財政出動も金融緩和も出来ない制約下にある EU 諸国と、同様に巨額の財政赤字を抱えるとはいうものの、このような経済的普遍者に包摂されない我が国の構造的違いはここにあります。スイスがヨーロッパ中央部に位置するものの EU に加盟しない

最大の理由は、国際金融と国際政治で成り立っている国柄だからで、特に世界で最も安定した通貨といわれるスイス・フランを手放してまで、ユーロに統合するメリットをスイス国民の半数以上の人々が終始よしとしないからです。しかし、自らの富を伸張させ、共通の課題を解決するためには、協調行動を取り得る普遍的な金融及び政治システムに参加しておいた方をよしと見る半数近くのスイス国民がいるという無視することの出来ない事実もまたあるにはあるわけです。

また、こういう問題もあります。即ち、経済システムであれ、政治システムであれ、このような一様化によって形成される普遍的基準とされるものが、その実気をつけて見ると、その時々の世界の支配勢力のイデオロギーによって収奪されてしまっていることも無視し難い問題として残ります。古くは、ヘーゲルの世界史論で語られた「世界精神」(Weltgeist)の内実が実は「民族精神」(Volksgeist)であるはずのヨーロッパ精神にすり替えられていたり、新カント学派が理想とした理性的文化論の内実が実はギリシア文化のイデアリティープスにすり替えられていたり、近年のグローバル・スタンダードの内実が実はアメリカン・スタンダードに過ぎないものであったりと、知らず知らずのうちに、意識無意識を問わず、「自民族中心主義的」(ethnocentric)なイデオロギーが忍びこんでしまうという事実がこれであります。「グローバリズムは、世界に格差をバラ撒いた」と、グローバル化という名のゲームが先進工業国に有利に設定されたルールに則って運んでいるというジョセフ・スティグリッツの指摘を俟つまでもなく<sup>4</sup>、もうはるか前から南側開発途上国の資源を占有するのが北側先進工業国であるということは明らかであり、グローバリズムは、余程反省的にこれを対象化しておかない限りは、むしろ自民族中心主義を加速する格好のイデオロジカル・セオリーにもなり得るからです。従って、普遍的に均一化された人間の生き方にしろ、考え方にしろ、価値観にしろ、一切の存在様式が必ずしも真実の普遍的形式とはとても言い切れないものをあまりにも多く含んでいることを見逃すわけにはいきません。つまり、文化的普遍者として措定された普遍者が真実の普遍であるのかどうか、それは、ヘーゲルの使った言葉をもって表現すれば、普遍といっても、せいぜい「抽象的普遍」(die abstrakte Allgemeinheit)の域を出ない、いや、場合によると、抽象的普遍のレベルにさえ達しておらず、普遍を装いながら、この普遍者といわれるものの内実は、その時々の世界の支配勢力によって加工されたイデオロギー、またそこまでいわずとも、国際関係のパワーバランスの結果辛うじて生まれた、異なる人々、異なる地域の関係を繋ぎ止める表層的紐帯とも十分にいい得るからです。勿論、その紐帯は、それが如何に表層的なものであっても、無いよりははるかによいのであって、「一定の」という括弧つきではありますが、歴史的経験から生まれて、地域、更には世界の安定に寄与する極めて重要な役割を果たしている点を決して軽く見ることは出来ないでしょう。

このように、一様化という現象だけを抜き取って考えてみるだけでも、決して一筋縄にはいかないわけで、まして先ほど井筒俊彦が提起した入り組んだ問題性は、相当注意深く整理しながら考えてみなければならない事柄のように思われるのです。いや、ジョセフ・ナイやジョン・ドナヒューを代表とするハーバード・ケネディー・スクールの面々の実証研究及び問題提起に耳を傾けながら振り返ってみれば、そもそも井筒のいうグローバル化による伝統的形態の喪失、歴史的、地理的、風土的特性の抹消、真の実存的中心であるセルフと単なる表層的主体であるエゴとの分裂への危惧などという文化的アイデンティティ



論や個人的アイデンティティー論自体、文化や個人の在り様を実体論的に捉え過ぎているという言い方も出来るかもしれません<sup>5</sup>。その意味では、無論井筒の議論それ自体、批判と反省の埒外ではありません。もっとも、井筒も、そのことは自覚していて、そうであればこそ、彼は、一方において「澆刺たる創造的エネルギーをもって互いにぶつかり合う異文化のダイナミックな統合による新しい全体の実現」、即ち「地平融合」(Horizontverschmelzung)によってもたらされる文化や自己の新しい在り様にこだわり続けたわけです。ただ、同時に他方において井筒は、こう懐疑的に付け加えることを忘れてませんでした。しかし、それは、「本当に実現可能なのでしょうか。それは今のところ誰にもわかりません」<sup>6</sup>と。私が先ほど指摘したように、グローバル化とは、どこを切り取ってみても、こうしてコンプレックスな現象といわざるを得ないのです。

それでは、私たちは、こうした複雑系をどのように受け止めていったらよいのでしょうか。それは、私たちが生きる最も直接的且つ具体的現実に見入り、その現実をリアルに引き受けるところから始まるもののように思われるわけですが、しかしそうはいても、この現実の様相は、あまりにも多岐にわたり、それをめぐる議論も、様々な現象に翻弄されて、TPPなどを思い浮かべてみても、私たちがそこへとアイデンティファイするものは、単なる一部の勢力の特殊的利益なのか、それとも新しい普遍的枠組みであるのか、疑似普遍的枠組みであるのか、俄かに判断し切れないものが残るわけです。それ故、私たちは、こうした複雑系を受け止める少なくとも見取り図をもっておく必要があるように思えるわけで、この複雑系を理解するために、この現象的認識を論理的に整理しておくことは、私は存外重要なことだと思っているのです。つまり、日本及び日本人が、自らの判断と行動の方向を見定め、誤りなきよう努める上で、冷静な論理学的視点をもつことは、一見論理学とは無縁のように思えるドラスティックな現代の世界理解を考える上でも極めて重要なことだと思うのです。その仕事を引き受けるのは、やはり哲学において他にありはしないでしょう。そこで、私は、そのための一定の、しかし重要な手掛かりを与えてくれそうに思えるものとして、日本の近代哲学史上最大の論理家であった田辺元の「種の論理」をここで取り上げてみたいと思うのです。

## II 田辺元の「種の論理」

この田辺元の「種の論理」は、勿論今日の国際関係を論じたものではなく、特に西田幾多郎の「場所的論理」との批判的対決から生まれた、殊に西田と関わる部分は、宗教的議論を基調とした、あくまでも論理学的哲学議論です。また、そこで使われる術語も、「場所」とか、「一般者」とか、「自己同一」とか、「逆対応」とか、「絶対無」とか、「純粹経験」とか、「行為的直観」とか、さまざまな抽象的概念がさかんに飛び出してくるわけですが、読者諸氏には田辺がいわんとする論理構造のみに注目しながら、この先の議論にお付き合い頂きたいと思います。従って、私の差し当たっての関心も、その論理構造の解析にあるわけですが、しかし田辺もまたこの「種の論理」を背景におきながら、田辺が生きた20世紀前半の極めて厳しい日本の置かれていた現実を整理し、解き明かそうとしたということも、紛れもない事実であったのではあります。

さて、この田辺の「種の論理」が抱く西田哲学に対する根本的批判は、おおむね三つの

側面から展開されているということが出来ましょう。1つは、「絶対無」と西田が称する「普遍」(die Allgemeinheit)を基礎として、「個別」(die Einzelheit)がその中に包摂される形をとる場所的論理への懐疑です。もう1つは、西田哲学において、有限な自己としての個別と絶対他者としての普遍が「逆対応的に合一」するとはされながら、この合一を個別と普遍の「自己同一性」として、終始普遍の側から相即させる思弁的处理の仕方を取ることへの懐疑です。そして、1つは、その論理と思弁を支える現実的根拠をなすものも、西田が「行為的直観」と称する、田辺から見ると、普遍的な神の創造の業を分有するかのように見える、有限な個別の実存の自力的活動に期待されていることへの懐疑です。勿論、この田辺の批判が西田哲学の当体に本当に適っているものなのかどうかは、議論があるでしょうが、少なくとも田辺にはそう映るわけです。

それは兎も角、本稿の話題は、直接的に西田哲学並びに田辺哲学を語ることが主題ではありませんので、目下の関心事に限定して申せば、それは、一口に言えば、西田の思索の運び方が論理と思弁の「要請」(Postulat)の上から初めて口に出来るはずの絶対的な普遍の立場から、さまざまな相対的な現象を派生的に解釈するような説明の形式を辿る点なのです。この点は、田辺の『西田先生の教えを仰ぐ』等に典型的に表われているのであって、そこにおいて田辺は、こうっています。西田の論理は、「超歴史的絶対的なものを体系の principium として、その限定に由って歴史的相対的なものを秩序付け組織することに帰着する。私が西田先生の哲学に対して懐く根本の疑惑は此点に関するのである」<sup>7</sup>と。つまり、田辺にいわせれば、西田は、どこからそのプリンキピウムを導き出したのであろう、それは天降りの論理的に措定されたものではないのか、有限な人間は、いつから絶対無などという普遍の場所に立ったのであろう、それは思弁の世界においてのみ言説可能なことではないのか、こういった疑惑なのであります。

では、何故西田哲学がこのような論理の道筋を辿るのか、西田の弁護のためにも、その経緯を少しく補足的に説明しておきたいと思います。私から見ると、その根本的な理由は、西田の個人的な問題意識に最終的には起因するところが相当多いといっていいいでしょう。つまり、西田の場合、田辺とは違って、禅的な見性の体験とか三昧観といった、彼の思索を支える宗教的体験の比重が遥かに重いわけで、「人生悲哀」と見る彼には、元々有限な自己を絶対無という普遍の場所に帰入させようという宗教的希求が強いのです。無常なる自己の悲哀を救済してくれるものとしての、相対性を超えた絶対無への没入、宗教的関心の強い人の議論は、どうしてもそのような傾向を辿るし、その要求の前ではどうしても歴史的文脈は、論理の本質上複次的なものに止まることになる<sup>8</sup>。それ故、個別と普遍を繋ぐものとして、これらの宗教的体験を哲学化したのでしょう、初期「純粹経験」を強調したり、初期のこうした心理的乃至観照的な傾向の強かった世界理解を脱して、「ポイエシスの世界こそ真に純粹経験の世界である」<sup>9</sup>として、後の「行為的直観」を媒介して個別と普遍を繋ごうとする制作的乃至弁証法的な傾向の強い世界理解を強調するようになるわけですが、何れにせよそれは、中村雄二郎がいうように、「多感な明治の青年の多くに共通する、挫折感、悲哀感を帯びた悩める自己」<sup>10</sup>を救わんとする宗教哲学的関心から哲学に入った西田の資質乃至動機に基づくものであって、怜悯な数理哲学的関心から哲学に入った田辺は、このような西田の宗教的体験への同情は比較的希薄であったといわなければなりません。

確かに、西田のこの宗教的体験性に対しては、論理的思索そのものが求道的とも見える田辺のことですから、一定の配慮を見せてはいて、彼は、こうっています。「勿論先生は宗教的体験そのものの立場と哲学的反省の立場とを厳に区別し、最後の絶対無の自覚を、前者に属するものであって後者に属するものではないとせられ、絶対無の自覚のノエシ的限定たる内的生命の体験を以て哲学に属する最後のものとせられる。併しながらこの体験は先生に於て飽くまで絶対無の自覚に裏付けられたものであり、之を映すものである。従ってそれは絶対無の場所が場所自身を直接に限定したものと考へられるのである。其限り先生の自覚的体系に於ては、最後の一般者が単に求められたものとしてでなく与へられたものとして存するのである。私は此点に於て根本の疑問を懐かざるを得ない」<sup>11</sup>と。また、田辺は、こうもっています。「絶対無の転換に於いては、それによって復活帰還せしめられる個体が、自同的連続性を直接に享有するといふことはない。斯かる絶対統一を観ずることは、ただ絶対者にとってのみ可能なものであって、有限相対者に対してはそれは不可能でなければならぬ。果して然らば、更に弁証法的媒介に於ては、その綜合の段階に相当する統一が、決して自己同一と観ぜられ、自同的概念に於て思惟せられるものでないことも、明瞭でなければならぬ」<sup>12</sup>。大変難しい表現ですが、つまり田辺に言わせれば、西田哲学は、普遍の場所を思弁的に要請する形で説かれている、言わば形而上学的思弁から逆立ちした形で、普遍の場所から現実の個別的行為を演繹的に説く哲学ではないか、少なくとも論理構造上は、そうなっているではないか、つまり田辺がいたがっていることは、自分のいう種、即ち「特殊」(die Besonderheit)こそ人間にとって触れることが出来る最も直接的な基体的存在であり、人間は、直接的には自然の中に、風土の中に、歴史の中に、伝統や文化の中に、国家の中に産み落とされ、当面私たちが把握しているものは、普遍的世界ではなく、むしろ特殊状況の限定性の中に生まれ、欲し、感じ、思い、死する存在である私とその世界の在り様なのではないかということなのです。それは、西田哲学のいうように、確かに大枠では種を超える普遍的な世界の中で起こる出来事であるのかも知れません。しかしながら、そのようなことは、観照的な解釈としていい得ることであり、その解釈でさえ、歴史性を帯び、実際のところは限定された種的世界の中で起こる歴史的思惟の出来事ではないか、田辺は、そういたいわけです。むしろ、一方の普遍的な場の位相の自覚などというものも、また他方の己一身という個別的な自己の自覚などというものも、生まれ落ちて直ちに自覚出来る体のもものではいささかもないのであって、この種的世界の矛盾・葛藤の経験を通じて初めて帰納的に招来せられてくるものではないかという点なのです。

西田、田辺に継いで京都帝国大学の「哲学哲学史第一講座」を担い、両者の哲学をまじかに見詰め、しかしこの両泰斗の思想と対決しつつ自らの境地を切り開こうとした高山岩男は、こうっています。「西田哲学に於いては種の入るべき所がない。場所に於いてあるものは個である。一中略—西田哲学はその結果後に種を説くようになったが、その論理的原理に於いてやはり種を容れるべき所はないと言えよう。これは西田哲学の場所的論理と種の論理とが出発点を異にすることに由来しており、たとえ種を場所に包んでも、論理の構成は根本から違うのである」<sup>13</sup>。私も、この高山の整理の仕方を支持するものであって、私たちの足下の具体的現実である種をどのように掴まえるかという点に、真の普遍を発見する上でも、真の個別を発見する上でも極めて重大な問題が隠されているということ

なのです。恐らく、それは、西田のように足下の現実を論理的且つ観照的に飛び越えて、直截に普遍の立場から演繹的に現実を説く視点ではないということになりましょう。この田辺の視点は、極めて重要な問題に狙いを定めた議論とっていいように思います。

ただ、そうはいっても、田辺の種の論理にも問題がないわけではないのであって、田辺の場合、ある意味ではこの最も豊饒な、またそうであればこそある意味では極めて多様な緊張を孕み、矛盾・葛藤に満ちた種的情況が、ヘーゲルが『論理学』の第3巻で使用した類・種・個、即ち普遍・特殊・個別という伝統的な論理形式から採用された種という抽象概念で一括しておさえられてしまっているのです<sup>14</sup>。確かに、田辺は、『種の論理と世界図式』や『論理の社会存在論的構造』等において、テニエスの社会類型論や、トーテム共同体や血縁的氏族社会、マルクスやエンゲルスの歴史観等を利用しながら具体的な歴史的・社会的現実を議論の対象にするわけですが、田辺の主眼は、これらの具体的社会形態は「種」を論じる素材というところにあるのであって、それ自体を分析対象としようとするものではないのです。逆にいえば、高山がいうように、種の論理が「内容的に特定のものに限られない」<sup>15</sup> が故にこそ、田辺をして、この種の概念を、言わば「汎論理主義」(Panlogismus) 的に自在に使いこなすことを可能にし、その結果、この種の概念は、場合によれば「家族」でも、場合によれば「国家」でも、また反転すれば「階級」にも瞬時になり得てしまうことになるのです。そこに、田辺の汎論理主義の危うさがある。こうして、田辺の種の論理には、種そのもののの中に如何なる否定対立、矛盾葛藤が起こってくるかという具体的考察が欠落しているといわなければならないのです。この点は、田辺の種の論理の重大な欠陥でありました。ヘーゲルがいうように、論理学は、それ自体としては「影の王国」(das Reich der Schatten) に過ぎず、現象学が解き明かすリアリティーを余程強く引き受けられない限り、その議論は汎論理主義に流れ、やがては論理の内実を失うことになってしまうわけです<sup>16</sup>。

では、その欠陥は、どのようにして補充されるのでしょうか。そのヒントが、私は、高山岩男の次のような言葉に含まれているのではないかと考えます。高山は、こういっています。「真の普遍と個別は特殊の多元的対立性の本質より当然自覚せられて来る。特殊の多元的対立性は普遍を特殊より峻別せしめ、特殊を普遍に高めることも、従って普遍を特殊に墮することも峻拒せしめる。と同時に、個別は特殊に融摂せられずして特殊を脱し、而も特殊を介在せずして考えられた普遍との直接的同一は最早得られず、普遍と個別とは無限の距離を隔てて対立する。ここに於て普遍は真の普遍となり、個別は真の個別となる」<sup>17</sup>。あるいは、こうもいっています。「種は基体的存在であり、その性格に於て直接的の有である。類はかかる種を否定的に超越したものであり、種が有するという意味で存在しない。個も同様に初めから完成的に与えられて有るもの、既存の存在ではなく、種との否定的対立に於て類を実現する行為の中に個となるものである」<sup>18</sup>。つまり、種の中に働く多元的対立性を余程具体的に捉えない限り、一方において種が類に普遍化されていってしまうという、また他方において種から否定的に独立してくる個が希薄となり、種の中に個が埋没してしまうという二重の誤謬を犯すことになるということなのです。翻っていえば、種の多元的対立性を具体的に掴まえるところに、真実の普遍を、また真実の個別を発見することが出来るということなのです。普遍や個別の自覚は、あらかじめ初めから与えられているものではないささかもなく、リアルな経験を通じてこそ初めて見出されるものなので



す。この高山の鋭利な論理的分析は見事という他なく、この論理的分析を抱え込むことによって初めて、田辺元の種の論理も、本来説明すべき基本構造を見出し得ることになるのです。一様化と多様化の方向を辿るグローバリゼーションという複雑系のただ中であって、私たちは、グローバル化する世界の状況を受け止める論理的視点をここに定めなければならないと思います。

この論稿で後半指摘したことは、かなり抽象的な論理学的問題ですが、私は、この普遍・特殊・個別に対する田辺の整理のつけ方は、何事につけ文化的普遍者といわれるものに淡い幻想を抱きがちな私たち日本人の世界理解にとって、存外大事な思想判定のメルクマールを提供してくれることになるのではないかと考えています。「国連中心主義」という言葉遣いに象徴されるように、日本人からはしばしば、これこそ文化的普遍者そのものであるかのように見做される「国際連合」が、その根っこに致命的な不明瞭さ乃至二律背反を抱えもっていることを指摘し、非常に奇怪な欺瞞を成立させるにもかかわらず、それらの欺瞞に対立するような何ものかをそれでも国連自身は果たしている、今日他の如何なる制度によっても代理されることの出来ない曖昧な形成物と見たのは、カール・ヤスパースでありました<sup>19</sup>。私たちが期待をかけなくてはいけない国連でさえ、諸手を挙げてそれを文化的普遍者と安易に見做すわけにはいかないのです。こうして、田辺元の「種の論理」から見えてくることは、グローバリズムの中に安易に「普遍」を見出し、「特殊」を普遍化することによって足をすくわれ、結局私たち「個別」、つまりは日本の立つべき所を失うのでもなく、そうかといって「特殊」の中に働く多元的対立性を引き受けず、日本がローカリズムの中に引き籠もり、その中に埋没して「普遍」と「個別」、言い換えれば世界と日本を見失ってしまうのでもなく、私たちの生きる多元的対立性を孕む足下の特殊的現実を目を注ぎながら、私たちの行動を判断するリアルな視点をもたなくてはならないということなのです。長年にわたり四島島国の中で、単一性の傾向の強い歴史経験を重ねてきた私たち日本人は、そうした二重の過誤を犯す可能性を少なからずもつからです。従って、必要なことは、多元的対立性によって惹起される緊張を引き受ける強靱な政治的判断力ということなのでしょう。

それでは、私たちが判断する最終的基準とは、一体どこに求めたらよいのでしょうか。その基準は、これまで田辺の種の論理をもちいて整理したように、単純にグローバリズムの中というわけにはいきません。グローバリゼーションは、抗し難い歴史の事実ですが、グローバリズムとは、複雑な現実を覆い包む一つの標語に過ぎないからです。かつて、ヘーゲルは、世界史こそ、真実の「具体的普遍」(*die konkrete Allgemeinheit*)と見て、「世界史」(*Weltgeschichte*)は、あらゆる民族の行動が判定される「*Weltgerichte*」(世界法廷)であるといいましたが、その基準があるとしたら、それは、確かに彼がいうように、今もって世界史しかないのでしょうか<sup>20</sup>。つまり、世界史において、真実の具体的普遍はないでしょう。しかし、時代に制約される有限な私たちは、世界史的普遍に無媒介直接には立てないわけですから、もし私たちに取り得る賢明な態度があるとしたら、日本という限定された特殊的現実の中に身を置きながら、世界史がどのような方向を辿ることになるのか、常に「世界史の潮流」に照らしながら、私たちの行動を、殊に日本の重要政策について、その都度「反省的に判断する」ということなのだろうと思うのです。ただ、誤解のないように申し添えますが、世界史の潮流といった場合、それは、その時々 of 軍事的ヘゲモニーを握

る覇権国家に同調して歩みを進めるといった意味ではありません。平和と安定を維持するという上で軍事的安全保障は、無論無視出来ない最重要な要素ではあるわけですが、それに止まらず、政治の形態、経済の形態、生活の形態、そして道義の形態全般にわたり、人類がどのような文化的生存の仕方を求めて歩みを進めていくかという普遍史という意味での世界史です。

哲学史的関心から語れば、こうして田辺元の「種の論理」もまた、世界史の問題を媒介して、ここに西田幾多郎の「場所的論理」と結びつき、翻って西田の「場所的論理」は、田辺の「種の論理」を内に媒介することによって、現実の世界問題に真に寄与する論理として一層のリアリティーをもってくるといえるのですが、それは兎も角、グローバル化は、そのような趨勢を辿るのがますますもって世界史の動向である以上、私たちは、その現象を覆い包む標語に捕らまえられるのではなく、これをどう事実的に認識し、どう論理的に整理し、實際上どう政治的に管理し、望むらくは新しい地平融合をどう歴史的に切り開くことが出来るのかどうかということなのであらうと思うのです。

※本稿は、2013年3月29日（金）、京都産業大学世界問題研究所主催のシンポジウム「現代日本の『世界』理解の問題—日本思想（京都学派）の可能性」での講演「現代日本の世界理解—一様化と多様化の間で」を論文として整えたものです。

## 参照

- 1 参照 フリードマン著『フラット化する世界—経済の大転換と人間の未来』（上・下）伏見威蕃訳 日本経済新聞社。
- 2 参照 井筒俊彦著『東洋哲学』（著作集第9巻）中央公論社 14-29頁。／ハンチントン著『文明の衝突』鈴木主税訳 集英社。
- 3 参照 ブレジンスキー著『大いなる失敗—20世紀における共産主義の誕生と終焉』伊藤憲一訳 飛鳥新社。
- 4 参照 「グローバル化という名のゲームのルールが不公平であり、先進工業国が有利になるよう設定されている点。—中略—途上国に押しつけられた経済システムが、国情を無視したものであり、多くの場合、大きな損害をもたらしている点」。スティグリッツ著『世界に格差をバラ撒いたグローバリズムを正す』楡井浩一訳 徳間書店 40-44頁。
- 5 参照 「グローバル化を恐れる理由としてしばしばあげられるものに、国や民族に特有の文化が破壊されるかもしれない、というのがある。英語と北大西洋の価値観や生活様式が広まって、数多くの地元の言語、価値観、慣習が損なわれ、多様な国家、民族、宗教との結びつきがなくなり、アメリカ訛りの『文化エスペラント』一色になる、という主張である」。「『個人的アイデンティティ』は文化の影響を受けると危うくなる、よく言われるが、アイデンティティが失われた、傷ついた、打ち砕かれたという主張は、たいていが誇張である」。アプルバウム著「文化、アイデンティティ、正当性」。／「ピータシェは『文化の同時化』（均質化という考え方の別の表現）という考え方は適切だとしながらも、『これは本来、不完全なものだ』と結論づける。—中略—ピータシェの答えは、『文化はこれまで単に画一化や標準化という方向に進んできたのではないし、現

在もそうになってはない』というものだ。アルジュン・アプラダは、『グローバル化は文化を均質化することではない』と言い切っている」。ローゼンドルフ著「社会と文化のグローバル化—概念、歴史、米国の役割」。以上、共にナイ／ドナヒュー編『グローバル化で世界はどう変わるか—ガバナンスへの挑戦と展望』 嶋本恵美訳 英治出版 所収 361-367頁／143頁。

- 6 参照 井筒俊彦著『東洋哲学』（著作集第9巻）中央公論社 27-28頁。
- 7 田辺元著『西田先生の教えを仰ぐ』（全集第4巻）筑摩書房 311頁。
- 8 宗教性の強い思惟様式の典型として、参考のためにインド人の思惟様式を紹介しておきたいと思う。インド人が宗教性を強く帯びた民族であることは、何人も認めざるを得ないところであると思うが、中村元は、こう指摘している。「インド人は普遍を志向する思惟傾向がある結果として、その極限において無規定者を志向することとなる」。従って、逆に「空亦復空」に代表されるような、否定的表現が愛好されることになる。しかし、それは、「普遍に随順しようとする態度の結果として、一中略—かれらは絶対的普遍者と個人との間の中間的・媒介的存在を無視しようとする」方向をたどる。結果として、有限なる人倫的組織を超越し、歴史意識の欠如をもたらす傾きをもつ。参照 中村元著『東洋人の思惟方法1』（選集第1巻）春秋社38-178頁。ただ、無論私は、西田とインド人の思惟様式が同一であるなどといったわけでも、西田哲学に歴史性や社会性が欠落しているなどといったわけでもない。西田を哲学の道へと差し向けた彼の根本経験が宗教性に深く起因していることを指摘しているに過ぎない。
- 9 西田幾多郎著『善の研究』（全集第1巻）岩波書店 7頁。
- 10 中村雄二郎著『西田幾多郎』岩波書店 42-43頁。
- 11 田辺元著『西田先生の教えを仰ぐ』（全集第4巻）筑摩書房 307-308頁。
- 12 田辺元著『種の論理の弁証法』（全集第7巻）筑摩書房 270頁。
- 13 高山岩男著『田辺哲学の史的意義と特色』（著作集第1巻）玉川大学出版部 573頁。
- 14 参照 ヘーゲル著『大論理学』（全集第8巻）武市健人訳 岩波書店 37-70頁。
- 15 高山岩男著『田辺哲学の史的意義と特色』（著作集第1巻）玉川大学出版部 572頁。
- 16 参照 ヘーゲル著『大論理学』（全集第6巻）武市健人訳 岩波書店 45-46頁。
- 17 高山岩男著『理性・精神・実存—理想主義・汎神論・実存主義の内面的聯関』（著作集第5巻）玉川大学出版部 149-150頁。
- 18 高山岩男著『田辺哲学の史的意義と特色』（著作集第1巻）玉川大学出版部 571頁。
- 19 参照：ヤスパース著『現代の政治意識—原爆と人間の将来』（選集第15巻）飯島宗享訳 理想社 379-419頁。
- 20 参照：『世界法廷』（Weltgerichte）としての『世界史』（Weltgeschichte）においてもろもろの民族精神に対して行使するのがこの『世界精神』（Weltgeist）なのである。—中略—世界史の一つの法廷である」。ヘーゲル著『法の哲学』（第9巻b）上妻精他訳 岩波書店 551頁。