〈二〉と〈三〉のあいだ——対話の条件

木岡伸夫

序言

本稿の主題は「対話」である、と言えば、すぐさま対話の意義や手順といったトピックが、予想されることだろう。むろん、そうした事柄を取り扱う「対話の哲学」が流布していることは、周知の事実である。[1] また哲学と対話の関係を論じるさいには、ほとんど常に、対話を哲学の方法としたプラトンに言及が為される。だが、小論の目的は、こうした過去のひそみに倣うことではない。これらの先行事例は、対話というものが哲学に与えられた権利である、という前提から出発する。これに対して、筆者はそうした前提そのものを疑うことから出発する。すなわち、対話が成立するという事実を、いったん棚上げする。それは何のためか。そもそも対話とは何か、という問題を最初に立て、それが成立したと言える要件を検討するためである。副題に掲げた「対話の条件」は、そのことを意味している。

こうした問題設定は、おそらく異様に響くであろう。「対話」を支配するものは、言葉の用い方、「論理」である。論理を使用するさいに、独白的な「論文」の形式をとるか、対話体の形式をとるかは、表現の形式・スタイルの問題であって、哲学自体の根幹にかかわる問題とは考えにくい。しかし、いま仮に、哲学における論理が一つの世界に相対的であるという見方をとったとすれば、その世界に通用する論理が、他の世界にもはたして妥当するかどうか、を

吟味する必要が生じてくる。とはいえ、このような問いかけは、「対話の条件」を云々すること以上に、異常ないし荒唐無稽な想定と受けとめられるのではないか、と筆者は忖度する。なぜなら、通常信じられている以外の論理が存在しうるか、という問いかけが、これまで為された形跡がほとんどなく、[2] 唯一の普遍的な論理以外に論理は存在しないとする大前提が、哲学の「公理」として通用しているからである。

前段に挙げた問題を、筆者はこれまで自著の主題としてきた。[3] ここで、それを蒸し返す意図はない。筆者の手がける風土学の最終課題を、上の文脈に沿って言い改めるなら、異なる世界同士の「邂逅」（出会い）という問題であった。そこで立てられた問いは、「邂逅とは何か」「邂逅はいかにして成立するのか」の二つである。[4] 本稿は、それらを「対話とは何か」「対話はいかにして成立するのか」に置き換える。その理由は、「邂逅」と「対話」に内的本質的な関係があるということである。そもそも「邂逅」とは何か。「偶然性とは、独立なる二元の邂逅である」[5] という九鬼周造の規定は、独立した個と個の邂逅が、偶然であるという認識を表す。ところで、相異なる二者が遭遇して、言葉（ロゴス）を交わすという事態が、「対話」（ギリシア語源は dialogos「二つのロゴス」）という語に想定されている。その意味において、対話は邂逅を前提し、邂逅は続く対話を予想する。しかし、そういう見方に水を注すかのように、邂逅から対話への移行が生じない事例が、現実世界において稀ではない。[6]

それは、どうしてだろうか。この問題を追究するに際して、相関的な二項のうち、「邂逅」に焦点を合わせて考察した拙著が、『邂逅の論理』（二〇一七年）であり、そこから視点を「対話」に転じての試論が、本稿である。論理を異にする世界と世界に〈邂逅〉は生じるか、[7] が旧著の主題であったとすれば、異なる世界同士に「対話」が成立するかどうか、というのが今回の主題である。「邂逅」の成否如何、という旧著の問いは、そのままこのたびの「対話」をめぐる反省へと引き継がれる。

とはいうものの、「邂逅」はただちに「対話」を意味しない。この点を、対話の状況から考えてみよう。「対話」つまり「ディアロゴス」は、「二つのロゴス」であるから、二者が存在して、たがいに言葉をやりとりする。それが、対話の基本であると考えられる。しかし、そういう常識だけでは不十分と見られる事態が、いろいろ考えられる。たとえば、「二人」を超える複数の人間が、言葉を交わすような事態について、そこに「対話」の語を用いることが、適切なのかどうか。「独立なる二元の邂逅」から「二者による対話」（以下、「二人対話」と称す）へ、という展開が、オーソドックスなケースとして考えられるとしても、そのヴァリエーションとして、二者を超える多数の主体が参与する言葉のやりとりを、「対話」と呼ぶことが適切であるのかどうか。これは、対話の本質にかかわる重要な問題である。

一つの手がかりとして、三者によって行われる対話を想定する。〈二〉が、対峙する当事者のあいだで閉じられる関係を表すのに対して、〈三〉は、そこから外へと広がる関係を予想する。[8] どれほど多数からなる関係も、〈三〉に還元されると見ることができる。それゆえ、多数による対話を三者関係によって代表させることに、別段不都合はないと考えられる。仮に、それを「三人対話」[9]と呼ぶことにするなら、「二人対話」と「三人対話」には、いかなる共通点、また相違点が存在するのか。こうした問いは、かつて立てられたためしがなく、「対話とは何か」という問題に、一条の光を投じることが期待される。

以後の本論は、三つの論点を取り扱う。まず、「二人対話」と見えるものの実態は、おおむね「三人対話」である、という主張を展開する。世に行われる対談・対話の類は、表向き二者の関係であるように見えるものの、実は「第三者」の介在によって成り立つ、ということを強調したい。これが、小論の第一のテーマである。

つづいて、第二点。ここで「第三者」と呼ぶのは、対話の当事者〈私〉〈汝〉に対して、〈彼〉と呼ぶべき他者を意

味する。〈彼〉は、第三人称の人格を表すが、それを人称的存在とする以外に、当事者同士（私ー汝）の言語行為を可能にする社会「環境」、と把えることも可能である。筆者にそのことを思いつかせたのは、西田幾多郎が一九三〇年代にうちだした、「弁証法的一般者」[10]という概念である。くわしくは後論に譲るが、後期西田哲学の知見をもとに、「三人対話」の哲学的含意を開展することが、小論の第二のテーマである。

最後に、第三点。以上の議論は、最終的な次の問いに向き合うための準備に過ぎない。それは、「二人対話」の内実が「三人対話」である、ということの確認を経たうえで、異なる世界間の「二人対話」がいかにして成立するか、という風土学の最終課題に向き合うことである。繰り返すが、この課題は筆者にとって、「邂逅はいかにして成立するか」という問いの再提示である。とはいえ、手ごわい敵を攻めるための新たな理論装備が、いま筆者の手許に用意されているわけではない。できることは、『風土の論理』（二〇一一年）で提示した空間の三種の〈型〉を手がかりに、対話のありようを整理すること、具体的には「二人対話」と「三人対話」との関係を明らかにすること、これのみである。かくして本稿は、異なる風土がたがいに並び立つ「普遍空間」（間風土的世界）と対話の関係、へと主題を絞り込む手続きをもって結ばれる。

一　対話の現実

「三人対話」の実際

世に行われる「対話」（dialogue）が、「二つのロゴス」の原意に反して、実際は「三人対話」である、という前段の主張が、奇異に響くことは間違いないだろう。だが、なぜそのように考えられるのか。参考までに、筆者の公刊し

た対話形式のテクストから、三名の人物による言葉のやりとりを引いて、「三人対話」の意味を考えることにしたい。要点は、対話の参加者が三人いるということではなく、二者の会話に必ず別の誰か、つまり「第三者」が介在する、という事実を示すことにある（文中、発言者を表す「直」は、「直言先生」、「猛」は「猛志君」、「中」は「中道さん」の略）。

直：二〇一一年の東日本大震災のとき、東北地方に親戚がいるわけでもないのに、救援のボランティアとして駆けつけた人たちが大勢いる。そのうちの一人「田中さん」が、それまで一度も会ったことのない「鈴木さん」の家を修繕するお手伝いをしたとする。「田中さん」と「鈴木さん」は他人同士だから、たがいの心の中はわからない、と言って済ませるのが、哲学で言うところの「他者問題」です。そんなバカな話はない。もともと苦しんでいる他人と一体にならずにいられないのが、人間です。しかし、だからといって、二人が一心同体であるということもない。「一体でもなく別々でもない」関係、引っくり返して言うなら、「同一でもあり別々でもある」関係。こういう関係性が、〈人と人のあいだ〉です。

猛：アダム・スミスの『道徳感情論』には、他人の喜怒哀楽に対する「共感」の理論があるということを、倫理学の授業で聞きました。たがいに独立した個人同士が「共感する」という言い方では、何か不都合なことがありますか。

直：スミスは、本来利己的な経済活動に、「利他」の意味をもたせようと工夫して、「共感」もしくは「同感」の理論を考え出しました。自分が得をするだけではなく、他人も利益のおすそ分けにあずかれるように配慮できるのが、「ホモ・エコノミクス」（経済人）だと主張しているのです。

中：資本主義の元締めみたいに言われるスミスに、「倫理学」があるなんて、初めて聞きました。猛志君は、よくご存じですね。私の勤めた会社も、「社是」に「共存共栄」を謳った額を掲げています。ただし、それはタテマエに過ぎなくて、ホンネは利己主義そのものだ、ということを、社長以下全員が信じていたと思います。

直：アトム化（孤立化）した個人は、自己の利益のみを考えるものだという「人間観」が、世の中に浸透している。そこから、タテマエとホンネの分裂が生じてきます。そういう人間観自体が、自他の区別だけを強調する二元論に根ざしたもの。自他が、本来一でも二でもないという、「不一不二」の事実を忘れているからこそ、「共感」や「共存共栄」を、わざわざ強調しなければならなくなるのです。[11]

右の対話の直前、「直」は、龍樹『中論』の冒頭に示される「不一不異」の思想を引き、それこそが現実の人間関係である、と発言している。それに対して「中」は、「よくわかりません。どういうことですか」という質問を発する。引用部分は、その質問に対する「直」の返答。その時点で、「直」と「中」の二人による対話が成立している。ところが、そのやりとりを聞いた「猛」が、「中」に代わって、新たな質問を「直」にぶつける。それによって、前の問答とは異なる方向に対話が展開する。そうして、「猛」に対する「直」の返答を受け、それに触発された「中」が、今度は自身の経験を引きながら、〈直－猛〉のやりとりに割って入るという仕方で、発言主体が入れ替わりながら、三人による対話が続けられる。

これを参考事例とすることで、すぐに浮かび上がってくるのは、「三人対話」において、「二人対話」のように対話の当事者が固定されることはなく、当事者がたえず入れ替わりながら、対話が進展するという事実である。〈直－中－猛〉の三者による対話は、〈直－中〉〈中－猛〉〈猛－直〉の三つの二者関係を内包する。この「三人対話」において、

三とおりの関係が、たがいに媒介し合いながら、次々に浮上してくる。これら三者の関係を、〈私ー汝ー彼〉の人称的関係に見立てることにする。事の次第を一般化して説明するなら、〈私〉と〈汝〉のやりとりに、〈彼〉が割って入るという仕方で、対話の当事者がたえず入れ替わってゆく。たとえば、最初の「中」に対する「直」の応答を聞く「猛」は、その時点では、〈彼〉の位置にある。しかし、「直」の発言に触発されて質問を発するとき、「猛」はもはや〈彼〉ではなく、〈私〉となり、〈中ー直〉に代わって〈猛ー直〉が、新たに〈私ー汝〉として、対話の中心に浮上してくる。このような人称的地位の交代が生じる理由は、「三人対話」の参加者個々が、他の二者の発言をよく聞き、それに対していつでも主体的に応じようとする体勢にある、ということである。

以上のような「三人対話」が、社会における常態である、とまで言うことはできないだろう。現実の対話は、二人だけで行われるのが通例であるし、四人以上の不特定多数が参加することも珍しくないからである。にもかかわらず、「三人対話」が対話の基本であるとする小論の主張は、それがおよそ「対話」と呼ばれる言語行為の原型である、とする信念によっている。

「対話」の意味

改めて問う、「対話」とは何か。それが「対話」と称され、類義語である「会話」「対談」等から有意味的に区別される指標が、もしあるとすれば、それは何か。前述のとおり、ギリシア語源 dialogos の意味は、「二つのロゴス」。logos の動詞形 legein は、「語る」「話す」のほか「分ける」「数える」等の意味をもつから、ロゴスは単に一つの言葉であるというだけではなく、それ自体として、他の言葉から自己を区別する性格を具えていなければならない。それゆえディアロゴスは、単に二つの言葉があるという事実ではなく、たがいに他から際立つ言葉と言葉とが、〈対立〉

もしくは〈対決〉する関係を意味する[12]、と考えられる。

ここから、「対話」との区別が問題となる類義語との、若干の比較を試みよう。二者による言語行為として、「対談」の語がよく用いられるものの、この語に〈対立〉〈対決〉の気配があまり感じられないのは、「談」の表す物語的ニュアンスのせいではないかと考えられる。「鼎談」となると、「三人で交わされる物語」という性格が、さらに濃厚になる。それは、本稿の掲げる「三人対話」とは異質である、ということをここで確認しておく。

「会話」（conversation）の場合、「対談」「鼎談」とは違って、参加者の人数を成立の要件とはしない。それは、参加者の数にかかわらず、その場で交わされる言葉が、一つ一つロゴスとして際立つことがないまま、全体として親和的な言葉のやりとりが進行する事態を意味する。言葉の使用を前提する「会話」に対して、意思疎通の行為全般を表す「コミュニケーション」（communication）についても、同様に考えることができる。コミュニケーションは、「コミュニティ」（community）と同じく、common（共通の）を意味の中核とし、共通言語の使用が前提される社会的行為である。それと「対話」を同一の事柄に見立てることはできない。むろん、だからといって、「会話」や「コミュニケーション」が、「対話」から截然切り離されるというわけでもない。さしあたり、「二つのロゴス」という原意に沿って、言葉のやりとりに〈対立〉〈対決〉の要素が含まれる、という点を強調することによって、「対談」「会話」「コミュニケーション」から、「対話」が有意味的に区別される理由を明らかにしたにすぎない。

二　西田哲学の視座

環境的限定

いま述べたとおり、「三人対話」は、三人で行われる談話（鼎談）を意味しない。原理的に三者関係でなければありえない言語行為が、小論の取り扱う「三人対話」である。それは、例示したように、二者による言葉のやりとりに第三者が介入することによって、当事者がたえず入れ替わるという、対話ならではの動的展開を意味する。三人対話を構成する三者は、前述の如く、〈私〉〈汝〉〈彼〉として人称的に分節される。「序言」で述べたとおり、筆者はこのような三者関係について、後期西田哲学――一九三〇年代の「弁証法的論理」の時代――から、貴重な示唆を受けた。それがどういう考えなのかを、以下、テクストに沿って簡単に紹介する。

中期の「場所」の時代から、「弁証法的論理」の時代への移行をしるしづける論文「私と汝」（一九三二年）。なぜ、このような表題が選ばれたのか、理由は定かではないものの、[13]〈私〉と〈汝〉の関係を「弁証法的限定」と把える視点は、それ以後の論考に持ち越され、まもなく「弁証法的一般者としての世界」（一九三四年）に実を結ぶことになる。くわしい経緯は省略して、この展開の大局的意義のみを要約するなら、当初〈私―汝〉の二者関係にとどまっていた「弁証法」が、〈私―汝―彼〉の三者関係に変換されたということである。だが、論理構造の変更の裏には、重大な立場の転換が潜んでいる。このことを、テクストから裏づけてみよう。まず指摘されるのは、西田の掲げる「弁証法」は、「私と汝」において、すでに三極的構造への移行を予想させるものであった、という点である。

「西田哲学」の真面目を顕わした「場所」（一九二六年）以降、一九二〇年代後半から日本の哲学界に「環境」概念が浸透したことによって、西田の関心に一つの転機が生じる。ものが「於いてある場所」は、そこにおいて個物と個

物とが相互限定する「環境」として把え直される。それまで、「一般者の自己限定」もしくは「一般者と個物の相互限定」と言い表されていた一般者と個物の関係が、無数の個物を含む「環境」を立てることによって、改訂を余儀なくされる。「無の一般者」に対する個物は多数、よって双方の関係は、〈一対一〉ではもはやなく、〈一対多〉とならねばならない。のみならず、環境においてたがいに異なる「多」の内実は、「個物と個物との相互限定」と考えられる。このことをいかに説明するか、が西田の引き受けるべき課題となる。その要請は、昭和初頭におけるマルクス弁証法の日本流入が、大きな弾みとなってもたらされたということは、事新たに言うまでもあるまい。[14]

ここで問題となるのは、〈一般者対個物〉という従来からの二項関係に、〈個物対個物〉という別の関係をかみ合わせる手続きである。西田は、それを「環境的限定」であるとして、次のように要約する。

> 我々の於いてある世界というものは環境的限定としては物質の世界、生物の世界というべく、個物的限定の立場においては歴史的世界と考えることができるであろう。単なる環境的限定の立場からどこまでも環境を越え行く個物を限定しようとするとき、環境的限定は物質的、生物的として宇宙的生命の意味を持たなければならぬが、自己自身を限定することによって環境を限定する意味を有する動く個物を限定する環境的限定と考えられるものは、歴史的といわねばならぬ。[15]

言いたいことが言い切れておらず、もどかしい印象を与える一節であるが、解決への出口を求めて彷徨する当時の西田の状況が見てとれると考え、ここに引用した。「環境的限定」は、「宇宙的生命の意味を持たなければならぬ」と述べた後、「自己自身を限定することによって環境を限定する意味を有する動く個物を限定する」とあるのは、いった

い何を言おうとしているのだろうか。ここには、二つの異なる限定が含まれている。一つは、個物が「自己自身を限定することによって環境を限定する」というように、個物による環境の限定。もう一つは、「動く個物を限定する環境的限定」が表す、環境による個物の限定。しかし、そうだとすれば、「環境」と「個物」とが、主客の地位を入れ替えることで成り立つ二種の限定は、矛盾撞着するのではないだろうか。まさに、しかり。引用文の直後に出てくる、「環境が我々を限定するとともに、我々が環境を限定する」[16]という記述は、その矛盾を要約する言い回しである。理解のカギは、引用文最後の「歴史的」が物語るように、環境が「生物の世界」であると同時に、「歴史的世界」であるという点にある。

〈私ー汝〉から〈私ー汝ー彼〉へ

「環境的限定」である「個物的限定」は、当初、論文の表題が表すとおり、〈私ー汝〉の二者関係として考えられた。しかしそのことは、単純に〈私〉と〈汝〉の二者が相対するというだけではなく、上述のごとく、そこに「一般者の自己限定」という、もう一つの意味が重なるのでなければならない。そのあり方は、どのように説明されるのか。まず、〈私〉と〈汝〉の関係を見よう。

私と汝とは各自の底に絶対の他を認め、互に絶対の他に移り行くが故に、私と汝とは絶対の他なるとともに内的に相移り行くということができる。私と汝とは互に弁証法的関係に立つのである。[17]

ここには、「非連続の連続」や「矛盾的自己同一」として言い換えられる「弁証法的関係」が提示されている。その

ような二者関係は、〈私ー汝〉として閉じられ、二者以外の他者が関与する余地はない。しかし、環境が「歴史的世界」であるなら、それが二者関係のみで完結するという事態は考えられない。ブーバーの説く〈私ー汝〉関係が、二者で完結するのは、それが人と人との交渉する地上の世界ではなく、〈神ー人〉の呼応する天上的世界を範型にとるためである。

西田が「弁証法的関係」を強調するのは、それとは対照的に、無数の個物が関係し合う歴史的世界を説明せんがためである。そこに、〈私ー汝〉以外の第三者〈彼〉が、導入されるべき必然性がある。「私と汝」のテクストには、まだ「彼」の語は登場しない。とはいえ、「一即多の弁証法的直観」を説く箇所に、その導入を予期させる記述があることは看過しえない。それは、「彼」という人称ではなく、「絶対の他」として表現される。

> 自己の底に絶対の他を認めることによって内から無媒介的に他に移り行くということは、単に無差別的に自他合一するという意味ではない。かえって絶対の他を媒介として汝と私とが結合するということでなければならない。自己が自己自身の根柢として絶対の他を見るということによって自己が他の内に没し去る、即ち私が他において私自身を失う、これとともに汝もまたこの他において汝自身を失わなければならない、私はこの他において汝の呼声を、汝はこの他において私の呼声を聞くということができる。[18]

ここには、「対話」についての深い真実が盛られている。ただし、その含蓄をめぐる考察は後回しにすることとして、当面問題とすべきは、私と汝を媒介する「絶対の他」に言及が為されている、という一点。「絶対の他」は、「私と汝」に続く著作の中で、「彼」と呼び改められる。と同時に、「環境」が「彼の世界」として規定し直される。そして、〈私

ー汝〉を媒介する「弁証法的一般者」の概念とともに、後期西田の新境地が全面的に開かれる。

「弁証法的一般者としての世界」（一九三四年）は、「私と汝」において〈私ー汝〉の二項関係にとどまっていた「環境的限定」を、〈私ー汝ー彼〉の三項関係による「弁証法的限定」へと転換した、記念すべき著作である。その冒頭において、二つの論点が明確にうちだされる。その第一は、個物が自己自身を限定する、という主張である。そのことは、「個物が自己自身を限定するということは、逆に個物が一般者を限定するということを意味する」[19]とあるように、個物が一般者を限定するということである。これは、それまでの「一般者の自己限定即個物の自己限定」といった両義的な言い回しとは異なり、明らかに個物中心と言える新境地に踏み込んだ事実を物語る。つづいて第二は、「個物は唯個物に対することによって個物と考えられるのである」[20]とあるように、個物と個物とが限定し合う関係、「個物と個物との相互限定」という新しい主張である。西田は、これら二点を提示するや、ただちに個物と個物とを媒介する「媒介者M」へと議論を進めてゆく。

ここで「弁証法的限定」として具体化されたのは、①個物による一般者の限定、②個物と個物との相互限定、この二つの限定が一つであるようなあり方である。この新機軸をうちだす上で不可欠と考えられたのが、「媒介者M」および「弁証法的一般者」の概念である。これら二種の限定は、どのように説明されるか。

真の弁証法的限定というべきものは、少くも三つのものの相互限定から考えられねばならない。甲が乙に対すると同じく丙にも対する。乙が甲丙に対し、丙が甲乙に対するも同様である。私が汝に対するごとく彼に対する。汝が私に対し、彼が私や汝に対するも同様である。斯く三つのものの相互関係を斯く考えるということは、無数の個物を考えるということにほかならない。斯くして始めて真に相独立するものの相互限定、個物と個物との相互限定と

いうことが考えられるのである。[21]

前掲②「個物と個物との相互限定」について、西田は「三つのものの相互限定」が弁証法的限定である、と説いている。その意味は、甲乙という二者を、丙という第三者が媒介する、ということである。いずれも独立する三者のうち、二者に対して残る一者が「媒介者M」となるという仕方で、三者の相互関係が成立する。人称的世界の事柄として見れば、〈私〉と〈汝〉とを〈彼〉が媒介する相関構造となる。そのような「弁証法的世界」において、あらゆる個物が他の個物同士を結びつける媒介者となる。問題は、そうした意味の「媒介者M」が、一般者をいかに限定するか、である。これについて、テクストには「無の一般者と考えられるものは、私のいわゆる弁証法的一般者として、個物と個物との媒介者Mの意味を有ったものでなければならない」[22]とある。当事者（甲乙）に対する第三者（丙）の位置に立つ媒介者は、そのまま「弁証法的一般者」である。すなわち、すべての個物が、個物である一方、一般者でもある。それゆえ現実の世界は、あらゆる個物が一般者を表現する「弁証法的一般者としての世界」[23]である。

「媒介者M」は、人称的な〈彼〉として、個物でありながら、同時に一般者でもあるという。このような両義性をいかに解釈すべきだろうか。後期西田哲学の生命線とも言うべきこの問題に、本稿は深く立ち入ることができない。ただ、いささか弁解めくが、こうした両義性が、「対話」に関係する空間の解明に活かされる次第を、次節で明らかにしたい。

三　空間と対話

三種の空間

「三人対話」という着想を筆者にもたらしたのは、前節で述べたとおり、後期西田哲学の「弁証法」である。〈私―汝〉の対話を成り立たせる媒介者が、〈彼〉であるといった着想は、すでに言及したブーバー[24]にはなく、遠く遡って哲学的対話篇の元祖であるプラトンにも見られない。それはなぜか。西洋世界で問題とされる「対話」、ディアロゴスが、〈神―人〉のごとく、本質的に異なる二者のロゴスを指すとすれば、それ以外の第三者があいだに入ることを認める「三人対話」を、肯定的に受けとめることはありえない、といった推断が可能である。しかし、その種の詮索に立ち入ることは、いささか小論の手に余る。本節では、筆者の風土学における「空間」に焦点を合わせ、風土と対話とがいかに関係するか、というテーマを検討することにしたい。

『風土の論理――地理哲学への道』（二〇一一年）の中で、筆者は三種の空間――物語空間・社会空間・普遍空間――を区別した。同書の巻末に置いた「風土学の基本用語」では、次のような説明を与えている[25]。

空間　主体の行為的実践によって生み出される関係性の一方（他方は時間）。「主体的空間」として、次の三つの段階（形相）を表す。

物語――　主体間の語り合いによって形成される〈場所のネットワーク〉。〈場〉の別名。

社会――　物語空間を統括する権力によって成立する〈場〉の複合体。複数の〈場〉および〈場〉の背後に広がる空虚の全体。

普遍――　社会空間が、たがいに差異として並び立つ「差異の空間」。「間風土的世界」の別名。

「風土がいかにして成立するか」を主題とする同書において、「主体の行為的実践」から生まれる空間を、三つの型に分類する一種の思考実験を行った。これら三種の空間は、成立・発展過程の三段階として、理念的に区別されるものの、現実に存在する空間をこれに該当させる意図は、そこにはない――かりに意図したところで、歴史的な検証を試みることは、それに必要な作業量からして、ほとんど不可能であっただろう。ただ、便宜上の概念整理にすぎない、と断った上でなら、物語空間は前近代、社会空間は近代、普遍空間は近代以後、といった時代的対応が考えられなくはない。むろん、近代社会に前近代的要素が混在するように、これらの空間は共時的に存立する、ということも付言しておこう。

物語空間と対話

三種の空間は、「対話」という観点から見たとき、いかなる性格をもつと考えられるか。旧著では取扱うことのなかったこの問題を、以下で論じる。まず明らかなことは、三つの空間のうち「物語空間」は、「主体間の語り合いによって形成される」という規定から明らかなように、対話の空間そのものだということである。「かたらい」「語り合い」が意味するとおり、「物語空間」は、複数の主体が交わす物語行為を徴表とする関係性によって、他の空間から区別される。多数の語る主体が参加する〈場〉に展開するのは、先の西田の引用文に引きつけて言うなら、多数の個物によって成立する「個物と個物との相互限定」である。〈私―汝―彼〉という三者連関の「弁証法」が、そうした〈場〉を支配することは、言うまでもあるまい。それゆえ、西田の言う「弁証法的限定」は、「物語空間」に妥当する。

そう言ったとたんに、前言を修正することになって恐縮だが、「物語」と「対話」とはイコールではない。甲の語りが、それを受けた乙の語りを生み、さらにそれを聴く丙の語りを触発する、といった仕方で、一つの語りが別の語りを生むようにして、物語が次々に広がっていくというのが、物語空間のありようである。そこに展開する共同の物語において、一つのロゴスが他のロゴスと対立する「ディアロゴス」（対話）の契機は、もちろんあるにしても、際立つことが少ない、と言わなければならないだろう。三人もしくは三人を超える参加者が、〈私―汝―彼〉の三者連関の下に役割を交替するあり方が、物語空間の常態である。そのような見方から、物語空間において「三人対話」の範型を認めることができる。しかし、そこに働く「媒介者M」は、第三人称の〈彼〉であると同時に、一般者でなければならない。その一般者としての性格が際立つ場面は、物語空間よりも、ロゴスの〈対立〉が浮上する「社会空間」である。それゆえ「弁証法的一般者」は、物語空間ではなく社会空間に適合する概念だと言わなければならない。

社会空間と対話

「二つのロゴス」という本来の意味における「対話」が問題になるのは、「社会空間」である。前近代の共同態に対応する物語空間とは違い、一種の擬制として近代に成立する共同社会が、「社会空間」である。それは、「物語空間を統括する権力によって成立する〈場〉の複合体」という前出の定義が示すとおり、自然的な共同性に代わる統合原理によって成立する空間である。その典型である国民国家が、多種多様な民族の複合体として成立し、維持されてきた歴史過程を顧みるなら、さまざまな制度的仕掛け――拙著の表現では、あえて「権力」として一括した――が介在することによって、社会空間が成立する。その社会空間における意思疎通の手段が、「対話」であると考えるなら、その内実は物語空間とは相当に異なるものになると予想される。物語空間AとBとにそれぞれ属する主体aとbと

が、たがいに向かい合って言葉を交わす「二人対話」の場面を想定する。両者の属する空間AとBとは、それぞれに固有のコミュニケーション手段、つまり言語を所有する。aとbとは、ふだんはそれぞれ異なる言語を用いて生活している。しかし、両者の〈出会い〉において、一方の言語を他方に強いることはできない。となれば、そこで用いられるのは、双方に通用する「共通言語」でなければならない、ということは当然の理である。[26] 社会空間は、そのような「共通言語」を制度としてもつ社会、共通言語のように対話の媒介者となる文化的装置が用意されることで、統合されている社会である。国家の場合、共同性を担保するための権力装置は、言語を筆頭に無数に存在する――拙著の中では、〈記憶の共同化〉を核とする「思考空間」を、社会空間のメルクマールとする解釈を提示した。[27]

対話に関して、社会空間の物語空間との異なりは、どのように考えられるか。物語空間において、〈私―汝―彼〉の三者連関は、〈彼〉が際立つことなく、いわば自己媒介的に進展する物語の様相を呈する。文字どおり、「三人対話」の世界がそこに出現する。しかし、物語空間の集合態である社会空間において、そうした自然発生的な対話の流れが生じることは難しい。というのも、そこでは部分的な物語空間A、Bのあいだに、一定の距離、つよく言えば〈対立〉が見られる、というのがふつうの状況だからである。Aに属する主体甲と、Bに属する主体乙とが、言葉を交わす場面において、「二つのロゴス」がぶつかり合い、まさしく「対話」（ディアロゴス）と呼ぶべき状況を現出する。ここにおいて、「媒介者M」が浮上してくる。それを、人称的存在〈彼〉に見立てるなら、〈彼〉は、甲乙のいずれからも距離を置く中間者丙であることがふさわしい。そうであるためには、丙は、AないしBの成員でありながら、「中立」であることを表明することができるか、もしくはABのいずれでもないCの成員であるか、そのいずれかでなければならない。対立する二者の対話を成立させるためには、中立的な第三者が〈あいだ〉に立つことが、必要不可欠だからである。

しかし、「媒介者M」は、かならずしも人称的存在にはかぎられない。前節で示したとおり、西田幾多郎は、個物でありながら一般者でもあるような「弁証法的一般者」によって、「媒介者M」が「彼の世界」、すなわち「環境」であることを明らかにした。この考えを適用するなら、〈私〉と〈汝〉の対話を媒介する〈彼〉は、何よりも対話を取り巻く環境でなければならない。そういう環境を代表する人称的存在〈彼〉が、かりに介入しなくても、〈私〉と〈汝〉とは、共属する環境によって対話の条件が保障されている。その条件を簡単に要約するなら、それは「共通言語」の存在である。この点に関して、旧著の記述を修正しなければならないことを、ここでお断りする。社会空間は、「複数の〈場〉および〈場〉の背後に拡がる空虚の全体」である、という定義を前に引いた。それは、部分社会としての〈場〉と〈場〉とが、たがいに結びつくことを可能にするのは、それらの背後に拡がる「空虚」でなければならない、とする考えである。しかし、社会空間存立のカギとなるのは、空虚そのものというより、エーテルのように空虚を充たす共通言語である、と言う方が適切である。『風土の論理』執筆中には、筆者はこのことに思い及ばなかった。

以上のことから、社会空間と対話の関係を、次のように要約することができる。すなわち、社会空間を代表する対話は、物語空間とは違って、もはや「三人対話」ではない。社会空間に特徴的であるのは、その中の部分空間（物語空間）を代表する主体同士による「二人対話」である。とはいうものの、それが「二人対話」として成立するためには、そのための「環境」が前提となる。〈私〉と〈汝〉、主体同士を包む環境は、対話の媒介者として、他の主体〈彼〉を含むとともに、対話のための共通言語を備えている。後者は、人称的存在というよりも、対話を媒介する「隠れた第三者」であるということが適当である。それは、両義性を帯びた「媒介者M」の一般者的側面に該当すると考えられる。

以上、「物語空間」「社会空間」それぞれにおける対話のあり方を明らかにした。これに対して、第三の「普遍空間」

と対話の関係は、どのように考えられるだろうか。

普遍空間と対話

「普遍空間」の理念は、対話の問題と密接に関係する。とはいうものの、その関係は単純ではなく、相当に複雑である。「普遍空間」とは、異なる複数の社会空間が共存する「差異の空間」であり、現実の空間ではなく、理念的に考えられる空間である、という定義を先に引いた。さまざまな「社会空間」の並立は、国家内部の事実として、ふつうに見られる現象である。多民族から構成される複合国家は、通常「共和国」と呼ばれるように、別に珍しいものではない。周知のとおり、「アメリカ合衆国」「中華人民共和国」のように、単一民族国家ではない大国の存在が、その事実を物語っている。しかし、ここでいう「普遍空間」は、社会空間の集合態である国民国家の群が、それらを統合する上位組織をもつことなく、それぞれの異なりを維持したままで、共存し並立する、という状況を意味する。一国内で生じる部分と部分との対立や紛争については、それらを統括する権力装置が機能する。しかし、グローバルな視点の下に、国家対国家の対立を調停する上位機関は存在しない、というのが筆者の見解である。むろん、これに対して、国連やそれに属する国際機関を例に挙げて、筆者に反論する向きがあるだろうことは、重々承知の上である。それに答えるなら、超大国の主導する安全保障理事会が、その典型であるように、国際紛争を調停するという本来の役割が、大国の思惑に左右されて十分に機能しない現状が、「普遍空間」をもっぱら理念の水準に位置づけるしかない、とする筆者の判断を支持している。そのことを、対話の成立条件という角度から考え直してみようとするのが、本稿執筆の動機である。このことを、改めてお断りしたい。

「差異の空間」である普遍空間の成立が、困難あるいは不可能である、という筆者の思いなしは、対立する当事者

間の対話が成立しないのではないか、という悲観的な見通しと一体である。しかし、そうした考えを根拠づけるためには、何をもって対話が成立したと考えるかを、明らかにする必要がある。そのことは、対話の理念そのものを一から洗い直す手続きを要求する。これまで、「物語空間」「社会空間」における対話について、「二人対話」「三人対話」という呼び分けを駆使しながら、解明を試みてきた。だが、そもそも「対話とは何か」という、根本の問いに向き合うことはなかった。というのも、風土を代表するこれらの空間では、対話の成立が最初から自明視されており、対話の成立可能性という問題に直面する必要が、ほとんどなかったからである。これに対して、普遍空間を考えるとき、そこに対話がはたして成立するのかどうか、をまずもって問題にしなければならない。それは、筆者の見解では、対話の限界状況に立ち会うということにほかならない。

旧著の中で明言を避けたのは、次の一点。それは、いま述べたように、現下の国際社会に見てとれるような、対話の不在ないし不毛が、普遍空間を理念上のものとした理由だということである。本稿執筆時にも、その見解が変わったわけではない。とはいえ、なぜそのような悲観的な見方をとるのか、現状を変えるために何が必要なのか、を説明する責務が、いま筆者に課せられていると感じないではいられない。最終節では、いま考えられる「対話の条件」を、可能なかぎり明確化することに努めたい。

四　対話への道——結論に代えて

〈二〉と〈三〉のあいだ

小論が「二人対話」と「三人対話」の区別を立てたことには、以下の理由がある。第一に、二者で行われるものと

されている対話が、「第三者」の介在を必須条件とすること。そのことを論証するうえで、「二人対話」と「三人対話」とを理念的に区別し、前者を後者に還元する必要があった。この手続きを、〈二〉から〈三〉への移行、と呼ぶことにしよう。第二は、その逆、「三人対話」から「二人対話」へ、つまり〈三〉から〈二〉への移行をあとづける、という手続きである。一つの語りが次の語りへ、さらに別の語りへ、と接続される「物語空間」において、「二つのロゴス」が屹立し対立する局面は、例外的であると言える。すでに見たとおり、一つのロゴスは、他のロゴスから自身を切り離すことによって、はじめて自己の存在を確立することができる。たとえば、甲の発言と乙の発言とが、いずれも相手とは異なる自己の「論理」を主張し合う、といった様相の下に並び立つとき、そこに本来的な意味での「対話」――二つのロゴス――が成立している、そう見ることがふさわしい。そういう意味での対話が、部分社会を代表する主体同士が相対する、「社会空間」に固有の言語行為であることを、先ほど見とどけた。三つの空間のうち、「社会空間」に特徴的な対話が「二人対話」であることも、すでに確認された。こちらは、〈三〉から〈二〉への移行を要請する。

さて、〈二〉から〈三〉へ、かつまた〈三〉から〈二〉へ、この双方向が、言って見れば、「対話」に固有のダイナミズムである。その意味において、対話とは「〈二〉と〈三〉のあいだ」である、そう言っても間違いではないだろう。しかし、風土をしるしづける三種の空間のうち、「物語空間」「社会空間」に関しては、「〈二〉と〈三〉のあいだ」が妥当するとしても、残る「普遍空間」について、同様の表現が当てはまるだろうか。この点については、つい先ほど懐疑的な見方を呈したばかりである。とはいえ、その地点から歩を進めるためには、対話の成立にとって何が必要条件であるかを、徹底追及しておくことが必要不可欠である。この最後の課題に挑むことにする。

隠れた第三者

西田の「弁証法的一般者」に、ここで再登場を求めたい。と、こう言えば、異とされる向きがあっても不思議ではない。というのも、「弁証法的一般者」を表現する「媒介者M」は、「彼の世界」「環境」における個物を意味することによって、「社会空間」に優勢的に妥当する概念であることを、先ほど指摘したばかりだからである。ところが、いま問題にしているのは、「社会空間」ではなく「普遍空間」、さまざまな社会空間が並び立つ「差異の空間」である。そこには、社会空間をしるしづけるような「彼の世界」（環境）――約言するなら、「共通言語」の支配領域――は成立していない。そうした普遍空間に「二人対話」が生まれるためには、「隠れた第三者」の媒介が不可欠ではないか、というのが筆者の見解である。「弁証法的一般者」ないし「媒介者M」は、普遍空間における対話を根拠づけることができるのだろうか。

この問いには、「しかり」とも「否」とも、早急に答えることはできない。西田本人は、「絶対無」である究極の一般者について、それが「普遍空間」に妥当する理念であるという趣旨の論証を行わなかった。論証を「行わなかった」というより、「できなかった」という方が、事の真実に近い。というのも、哲学の道にとって必須の入門儀礼を、明治以後の日本で最も独創的な哲学者西田も、通過せずには済まなかったからである。もっと具体的に言うなら、西洋起源の philosophy を受容するさい、絶対者を頂点（ないし根柢）に据える体の形而上学を、「公理系」として受け容れるところから、哲学を始める以外に道がなかった、ということである。それは、「ロゴス的論理」[28]の枠組に、自身の体験や思索の内容をはめ込む手続きを意味する。

ところが、「無の論理」の体験的出自は、東洋ないし日本という「社会空間」である。それは、形而上学を生み出した西洋の「社会空間」ではない。「弁証法的論理」とは、ありていに言えば、西洋形而上学の皮袋に自身の常用す

る禅的無という酒を盛り込んだ、一種のハイブリッドである。筆者は後人の一人として、無人の境を開拓した先駆者の功業を、そこに認めるにやぶさかではないが、西田哲学の論理的形式と内容とに齟齬が生じることは、避けられない成り行きであった。当然のことながら、「弁証法的一般者」である「絶対無」が、西と東、それぞれタイプの異なる社会空間に対して、汎通的に妥当する観念であるかどうかの検証を、西田自身が遂行するすべはなかった。

もし西田の遺業を継ごうとするなら、思想的混血児とも言うべき「弁証法的一般者」が、両親である西洋哲学と東洋思想のそれぞれから、正当な認知を受けることができるかどうかを、双方に向って問い詰めるのでなければならない。そのような途を潔しとしない向きが、もしあるとすれば、自身が西田に代わる新たな親となって、別種の児を産み育てるだけの覚悟をもたなければならない、と筆者は考える。現在の時点で、いま挙げた二つの選択肢のいずれについても、これといった取り組みが行われているようには見うけられない。はたして「普遍空間」に対話は成立するのか。この問いは、はたして「普遍空間」が存立しうるのか、と同じ意味をもつ問いである。これをいましばし、オープン・クウェスチョンにとどめおくことにしよう。

（哲学倫理学専修　名誉教授）

註

（1）現代の著名な論者としては、ネオ・プラグマティズムに立つR・ローティ、『コミュニケーション的行為の理論』を公刊したJ・ハーバーマス、などがすぐ挙げられる。彼らの論考は、西洋近代社会の帰趨を自身の課題として引き受け、それぞれ異なる方向をめざしながらも、対話的理性に望みを託した事実を物語る。だが、本稿が問題とするのは、一定の「世界」内部の対話ではなく、異なる世界と世界の〈あいだ〉を視野に入れた対話の成立条件である。こうした視点に立つテクストは、見かけられない。

（2）筆者の知る唯一の例外は、西洋の「ロゴス的論理」――哲学の世界で、唯一の論理と見られてきたもの――に、東洋の「レンマ

的論理」を対置した山内得立である。後註（28）を参照。

（3）それを一書の体裁の下に追究した拙著として、『邂逅の論理――〈縁〉の結ぶ世界へ』（春秋社、二〇一七年）を挙げるにとどめる。

（4）同書「序」。

（5）九鬼周造『偶然性の問題』岩波文庫、二〇一二年、一三三頁。

（6）二〇二二年二月下旬に始まったロシアのウクライナ侵攻のごとき問答無用の武力衝突を、「対話なき邂逅」の事例とすることには、あるいは異が唱えられるかもしれない。それほど極端ではないにしても、国際交渉の舞台に立つ権力者同士の対座から、「対話」と呼べるような成果が生まれてこない事例には、二一世紀の今日でも事欠くことはない。

（7）『邂逅の論理』（註（3））「第三章　「論理」への問い」では、異なる世界間の邂逅をオープン・クウェスチョンとする地点にとどまった。本稿は、当時の自身が出した結論に飽き足らぬ筆者の再挑戦を意味する。

（8）三角形ＡＢＣの各辺ＡＢ、ＢＣ、ＣＡそれぞれの外に、点Ｄ、Ｅ、Ｆを結ぶ三角形ＡＢＤ、ＢＣＥ、ＣＡＦが作図されるという一例からも、三者関係はそこから外へと無限に関係が拡大していく可能性を含意するから、社会関係の拡がりを表現するうえで、適切なモデルと考えられる。

（9）三人で行われる対談については、ふつう「鼎談」の語が用いられる。しかし、問題になるのは、「三人」という具体的人数ではなく、〈三〉が象徴する関係性であるという理由から、本稿はあえて「三人対話」という耳慣れない表現を用いる、ということをお断りする。

（10）「弁証法的一般者としての世界」、上田閑照編『論理と生命他四篇　西田幾多郎哲学論集Ⅱ』岩波文庫、一九八八年。本論文（一九三四年）とそれに続く「論理と生命」（一九三六年）に、西田のユニークな「環境」概念が見てとれる。

（11）木岡伸夫『〈出会い〉の風土学　対話へのいざない』幻冬舎、二〇一八年、五〇―五一頁。

（12）ディアロゴスからディアレクティケー（問答法、弁証法）が生まれる事情を、このことから理解することができる。「弁証法」において、二つのロゴスが「定立」「反定立」として、対立し矛盾する事態が想定されている。

（13）当論文に先んじて、マルティン・ブーバー『我と汝』（Martin Buber, *Ich und Du*, 1923）が発表されている。西田がそこから影響を受けたかどうか、「私と汝」のテクスト中にそれを物語る明らかな証拠は見当たらないものの、まったく同一の表題をもつ同書の存在について、西田が知らなかったとか、意識しなかったということは、考えにくい。じっさい双方のテクストに共通する主題

として、〈神―人〉関係が挙げられる。とはいえ、西田による以後の「弁証法」は、〈私―汝〉の二者関係で閉じられるブーバーの著書には見られない、彼独自の展開を生み出す。このことを、以下の本論で示したい。

(14)「夜ふけまで又マルクスを論じたりマルクスゆゑにいねがてにする」と短歌に詠まれたような、当時の西田の関心、また弁証法を旗幟に掲げて西田批判に乗り出した同僚田辺元の存在など、周知の諸事情については、言及を省くことを許されたい。

(15)「私と汝」、上田閑照編『私と汝 他六篇　西田幾多郎哲学論集Ⅰ』岩波文庫、一九八七年、二七九頁。

(16) 同頁。

(17) 同書三一八頁。

(18) 同書三二五頁。

(19)「弁証法的一般者としての世界」（前註（10））四六頁。

(20) 同書四七頁。

(21) 同書五五頁。

(22) 同書六〇頁。

(23) 文脈に応じて、「表現的世界」「彼の世界」「環境」といった、さまざまな呼称がとられる。その「環境」概念が、未曽有の斬新さを表す点については、次の旧著で明らかにした。『〈あいだ〉を開く――レンマの地平』「第5章　生きたものの論理――西田幾多郎の〈生の論理学〉」、世界思想社、二〇一四年。

(24) Martin Buber, *Ich und du*, Leipzig, Insel, 1923.（マルティン・ブーバー『我と汝・対話』植田重雄訳、岩波書店、一九七九年）。

(25) 木岡伸夫『風土の論理――地理哲学への道』ミネルヴァ書房、二〇一一年、三五一頁。

(26) 具体的な一例を挙げる。沖縄地方では、多数の島ごとに、あるいは本島など同じ島内でも、地域によって異なる地方語（方言）が語られている。各島の住民が、自分の島を出て、他島の住民と話す場合や、内地の人間（ヤマトンチュー）と交流する場合、双方につうじるような共通語（に近い方言）が使用される。沖縄語である「ウチナーグチ」に、標準語とされる日本語（ヤマトゥグチ）が合わさった「ウチナーヤマトゥグチ」は、その種の共通言語の例である。

(27)『風土の論理』（前註（25））「第十一章　空間――風土の構造（三）」「三　社会空間の成立――場所との対立」（二九八―三〇六頁）を参照されたい。

（28）山内得立『ロゴスとレンマ』（岩波書店、一九七四年）において、西洋哲学の特徴が「ロゴス的論理」と言い表され、東洋的な「レンマ的論理」に対置された。筆者の風土学は、この区別を認容しつつ、いかにしてロゴスとレンマの〈あいだ〉を開くか、を中心課題としてきた。