

《形の論理》と風土学的構想力

——一九三〇年代日本哲学との対話から——

木 岡 伸 夫

《形の論理》は、一九三〇年代日本哲学の志向性を表すキーワードである。文字どおりそれをテーマに掲げて追求した三木清、その導きとなった西田幾多郎は言うまでもなく、西田に對抗した田辺元の「種の論理」も、《形の論理》そのものである（「種」(Species) 自体が「形」にはかならない）。また和辻哲郎の風土論は、風土を特殊な種的存在とする立場を表明する。したがって、その内実は《形の論理》である。さらに言えば、偶然性を「独立なる二元の邂逅」と規定した九鬼周造には、異なる種の主体の《邂逅の論理》が認められる。以上のように見てくれば、《形の論理》は特定の哲学者に帰属する思想というよりも、同じ課題に当面した当時の人々に共通する関心の所在を物語る理念である、と見ることができよう。その関心とは何だろうか。

「近代の超克」を標榜する「世界史の哲学」は、昭和十年代に展開した。当時、歴史や国家の役割についての根本的な問いが共有されていた。日本および日本人が、いかなる世界史的貢献を為しうるかという反省が、《形の論理》の底流にあることは疑いない。そこに共有されたのは、歴史哲学的な問題意識である。上記の人々は、《形》の問題を自己の理論に取り込むことによって、欧米に追隨してきた日本の近代化を総括する思想的視座を確立しようとした。しかし時代の行く手には、「大東亜戦争」に伴う厳しい歴史的現実が待ち構えていた。われわれは、その深刻な帰結から目を逸らすことはできない。

ここに提起しようとするのは、〈形の論理〉を歴史哲学の方向に収斂させない行き方は考えられないか、という問いである。過去の歴史を動かしてきたのは、〈特殊〉が〈特殊〉を支配する構造であつて、けつして普遍的な理念ではない。〈特殊〉の意志を代表する国家が、〈普遍〉を僭称することによつて世界史の主役を演じてきたのであり、それを正当化してきたのが歴史哲学である。すべての国家・民族が、〈特殊〉の自覚に立つて自他を相対化するという行き方を、歴史哲学が具体化したことはない。日本という〈特殊〉の位置にあつて、西洋一元的發展史觀を克服せんとする動機に導かれた「世界史の哲学」が、批判する相手の轍を踏む結果に陥つたのも、西洋哲学を直輸入した人々が、その根幹に潜む歴史哲学的思考を払拭できなかったゆえである。

そういう歴史中心の思考から、〈形の論理〉を置き放つことはできないだろうか。もしそれが可能であるなら、その方向は「歴史」よりも「地理」をめざさねばならない。地理学は、空間的多様化つまりは多元化を追求する学問であり、目的論的一元化を図る歴史哲学の対極にある。〈形の論理〉を特に風土学的構想力に結びつけようとする理由は、そこにある。というのも、現代世界は、優越者による力の支配を正当化しない真の多元主義、相対主義に立つ〈地理哲学〉としての風土学を必要としていてと考えるからである。そうした風土学につながる可能性を、和辻の『風土』に認めることができる。

以上の見方をふまえ、本論では次の順序で議論を展開したいと考える。

一、筆者の構想する〈形の論理〉を、風景経験に即して提示する。

二、一九三〇年代京都学派のうち、西田幾多郎と三木清における〈形の論理〉を取り上げ、批判的検討を試みる。

三、『風土』における風土学的構想力の性格を明らかにし、それが〈形の論理〉としていかなる意義をもつかを検討する。

一、風景経験の〈構造〉

〈形の論理〉をめぐる

一ベルクソニアンたる私にとって、〈形の論理〉は、かの「純粹持続」を基礎とする社会形成の論理を意味するものであった。「生の哲学」が論理化されたなら、そこに〈形の論理〉が必然的に現れてくる。そのことを拙著では、以下のように記している。

もしも論理が、具体的なものの動きを抽象的枠組に嵌め込む硬直した操作——じつさいベルクソンは、その理由によって〈弁証法〉を排除した——を意味するなら、論理は「生の哲学」にそぐわない。しかし、動くものの動き自体に即して、内側から運動を分節化しつつ、こうして生み出されたものと生み出すものの関係を見とどけるなら、それを論理化することはできないだろうか。このことが、本書のいわばサブテーマともいえる〈形の論理〉の着想につながってゆく。¹⁾

ベルクソニズムを〈形の論理〉によって再構成することを私に思いつかせたのは、一九三〇年代の京都学派である。続く一段落で、そのことを明記している。

〈形の論理〉とは、無定形の生の深みから、いかにして形あるもの、広義の文化が誕生してくるのかを追究する論理である。本書ではそれを、運動自体としての〈形〉とそれを生み、かつ否定する〈型〉との関係、したがっ

て〈構造〉よりも〈弁証法〉に近いものとみなしている。この論理は、むしろベルクソンによるものではなく、カントからヘーゲルにいたる觀念論を消化して独自の論理を構築した西田幾多郎やその影響下にあつた三木清など、日本の哲学者によつて着想され展開されたものである。とりわけ三木の『構想力の論理』は、〈形の論理〉によつて西田の『無の論理』における内在論的傾向を克服しようとする貴重な企てであつたが、著作自体が未完に終わった。

このように西田や三木の業績を紹介した上で、田辺や九鬼、和辻らこの時代の哲学者に共通する傾向にもふれている。にもかかわらず、こうした先行者の〈形の論理〉について直接言及し、批判的検討を加えることをしていない。それはなぜか。過去の研究歴において私自身の発想を導いてきた人々の思想を、その影響力が測りがたいゆえにいったん括弧に入れ、現時点で己れの確信する言葉のみを綴ろうとしたためである。いま実感されるのは、西田や三木と私との近さよりも、一種測りがたい距離である。その距離を明らかにするために、まず拙著の論旨を手短に要約する。

表現における〈型〉と〈形〉

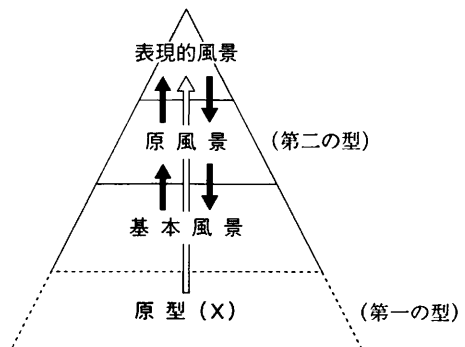
世界認識の内容は、ふつう「知覚」であるとされる。拙著では、それを「風景」と捉える。理由は、哲学が生きられる世界の差異を前提することなく、認識の意味を「知覚」に一元化するのに対し、風土学は風土によつて異なる世界の見方を、「風景」として問題にする立場をとるからである。したがつて、風景が意味するものは世界経験の内実そのものである。そのような意味での風景は、〈見えないもの〉と〈見えるもの〉、不可視の次元と可視的な次元をまたぐものとして考えられる。私はそれを、「基本風景」「原風景」「表現的風景」の三段階に区別し、それらの基層に「原

型」(X)を想定した。こうして見ると、風景経験の三契機は一つの「構造」をなし、それを構造の外にある「原型」が支えるという図式が成立する(下図)。このような風景経験の三契機と「原型」(X)との動的連関が、「風景の論理」であり、同時に「形の論理」である。

それが「形の論理」であるという理由は、経験の進展において、「見えるもの」と「見えないもの」との関係が、「形」と「型」の弁証法として生起することにある。可視的な「形」に対して、それとかわる「見えないもの」の次元に、つねに「型」が存在する。そこには、「型」が「形」を生むとともに、「形」から「型」が生じるという、逆方向の両義的な関係が成立する。この関係が際立つのは、「表現的風景」の水準である。

表現的風景とは、「形」の表現にはかならない。その表現は、歴史的社会的な基盤から生まれる。それは集団的な経験の蓄積であり、社会的には「制度」、個人的には「体験」であると考えられる。この社会的水準に成立するのが、「原風景」である。原風景は個人による表現にとつての母型を意味する。したがって、原風景から表現的風景が生まれるのは、「型」から「形」が生まれる過程であり、そこにあるのは連続性である。

しかし表現には、それと反対の非連続の性格があるということを認めねばならない。母型をなぞること(かたど)から生まれたのでない新しい表現は、むしろ「型」を否定し、それをつくりかえる。創造行為において、模倣さるべき「型」は存在せず、表現による否定を経た後に、「型」が生み出される。それは、まさに「無からの創造」³⁾である。とすると、「原風景」(型)と「表現的風景」(形)のあいだには、連続と非連続のいずれもが成立しうるといふこと



になる。ここに介在するのが、〈形〉と〈型〉の弁証法である。

二種の表現行為を区別したわけだが、それぞれに関与する〈型〉のあり方は異なると考えられる。それを説明するのが、異なる二つの〈型〉である。まず、構造の外部（基底）に位置する原型（X）が、根源的な第一の型である。これは、いかなる意味でも形象化されない〈無〉の性格を帯びる。そして、この原型に根ざしつつ、もろもろの〈形〉を生む母型となるのが、第二の型、原風景である。原風景は〈形〉を生み出すことで、自らも可視性を帯びるが、その本質は不可視的な原型とのつながりにある。¹したがって、〈形〉が関係する〈型〉は、それ自体二重の構造であり、この二重構造的な〈型〉との関係において、表現の二通りの意味が分かれると考えられる。⁵

そこで叙述の順に沿って、風景の三つの段階を見てゆこう。最初の「基本風景」は、〈型〉との関係において無自覚的な実践の段階、いまだ風景をそれとして見ていない段階である。この段階は、生が言語化以前の身体性にとどまっている水準を表している。そこには個別身体の振舞いはあっても、言語的媒介による個の自覚は生じていない。基本風景は、表現以前の段階であり、それゆえ十全な意味での〈形〉を具えていない。⁶

無自覚的な個の水準から上昇して、集団的な言語行為である〈語り〉に移行したとき、原型から派生した第二の型、原風景の水準が現れ出る。〈型〉はここにおいて、〈見えないもの〉から〈見えるもの〉へと移行する。しかし、それが社会的な風景としての具体性をもつためには、人さまざまの〈語り〉では十分でない。集合的な表象が範型性を獲得するためには、当の表象に由来する個別の表象が、それ自体〈形〉として〈型〉を規定するものでなければならぬ。これは、原風景がすでに表現的風景を予想し、表現的風景の成立とともに原風景の〈型〉としての地位が定まるといふことを意味している。前述した〈形〉と〈型〉の両義的關係が、これである。ここに、ある種の循環が避けがたく生じる。すなわち、原風景という〈型〉は、表現的風景を〈形〉として生み出すと同時に、表現的風景によって規定

されることで、はじめて自らの〈型〉としての地位を確定する。こうした循環の關係は、図(四一頁)における〈上昇〉と〈下降〉の矢印によって示される。

〈無からの創造〉と〈無からの構造〉

以上の説明は、〈形〉と〈型〉との構造連関に含まれる両義性を示すものの、〈形の論理〉の弁証法的性格を提示するものではない。なぜなら、〈型〉から〈形〉が生まれるといい、〈形〉が〈型〉を規定するというのは、両契機の連続性の面しかとらえていないからである。弁証法は、単なる連続ではなく非連続の面をも説明するものでなければならぬ。〈形〉と〈型〉は、一方が他方を、他方が一方を規定する相互決定の關係に立つと同時に、〈形〉が〈型〉を否定し、〈型〉が〈形〉を否定するという相互否定、したがって非連続の關係を含まねばならない。このように肯定と否定、連続と非連続の両立を表すがゆえに、〈形の論理〉は単なる構造論ではなく、弁証法であると主張するのである。

では、構造論ならぬ弁証法は、先の図式からいかに説明されるのか。ピラミッドの頂点を、可視的な〈形〉である表現的風景が占め、その下にこれと接続する〈型〉としての原風景が位置する。連続性は、このように構造的に相接する〈形〉と〈型〉の直接的で相互规定的な關係性を意味する。制度化した慣習や文化的伝統が、個人的実践の堅固な基盤として機能する安定期の社会は、こうした關係性を意味する。この場合、〈型〉は「原型」(X)との二重構造においてはたらくよりも、原風景の水準において一重のはたらしをもつにとどまる。〈型どおり〉の反復的定型的な表現行為は、〈型〉の根源的で不可視な水準にまで測鉛を下ろすことはない。

しかるに創造的表現は、〈形〉の母胎である〈原風景〉の水準を跳び越え、「原型」(X)へと直接に呼びかける。

そこに生まれる新たな〈形〉は、集団的社会的な形象との連続ではなく断絶によって生じるから、それを〈無からの創造〉と称する以外にはない。この場合、断絶は二つの非連続の意味を含んでいる。それは第一に、生み出される〈形〉が既存のさまざまな〈形〉に還元されない絶対の新しさをもち、という水平的な次元での非連続である。もう一つは、水平的次元に対して垂直的な次元に起こる非連続であり、〈形〉と相互規定する第二次的な〈型〉（原風景）の水準を突き破り、第一の型（原型）に直接結びつくという意味の非連続である。

〈型どおり〉に対する〈型やぶり〉の意義は、因襲・保守に対する創造・革新のそれである。とはいえ、両契機はたがいに相容れないというわけではない。たとえば、伝統芸能の世界を見ても、〈型どおり〉の実践の中から〈型やぶり〉のきっかけが生じ、逆に〈型やぶり〉の否定的媒介を経たのちに、新たな〈型〉が生み出される、というのが通例である。こうした〈形〉と〈型〉の連続および非連続の関係は、通常の構造論のモデルでは説明しがたいと考えられる。なぜなら、それは構造自体の不変性を明確に否定しながら、構造的秩序への移行を否定しない、という矛盾的な性格をもつからである。拙著では、ギデンズの「構造の二重性」やブルデューの「構造化する構造」という考えにふれつつ、このような構造的な性格を〈無からの構造〉²⁾と言ひ表した。

〈形の論理〉の核心に〈無からの創造〉および〈無からの構造〉という理念を据えたことは、三木や西田からの影響を表している。しかし私は、「無の自覚的限定」（西田）における「無」を、そのまま「無」とするのではなく、「原型」（X）に置き換える。なぜ「無」ではなく、有としての「原型」なのか。風景論を文化の生成論として捉えるなら、文化的な差異を生ぜしめる根源に、ある種の同一性が想定されねばならない。それはあらゆる差異を生ぜしめる究極の同一性である。それについてわれわれが知りうるものは、同一性それ自体ではなく、その〈痕跡〉（かた）でしかない。その意味における〈かた〉は、半ば有にして半ば無であるような両義性を帯びざるをえない。そういう仮説的

な何ものかを、私としては当面「原型」(X)と名づける以外にないと思いつた次第である。⁽¹⁾

これに対して、三木 清が追求する〈形の論理〉は、西田の「無の論理」を歴史的行為の論理へと転換することを意図したものである。西田・三木による〈形の論理〉と私のそれとは、明らかに立場を異にする。では、彼我の相違はどういう点にあるのか。

二、構想力の論理

〈形の論理〉をめぐる時代状況

未完に終わった『構想力の論理』の中で、三木は「ロゴスとパトスの弁証法」その他の印象的な論点を展開するが、テクストと同様、構想力の「論理」そのものが完成に至らなかった。その理由はさておき、三木がめざしたものは「序」に明確に示されている。すなわち、構想力の論理は〈形の論理〉である。しかもそれは、形態学のごとき「解釈の哲学」ではなく「行為の哲学」である、と。いわく――

行為するとはものに働き掛けてものの形を変じ (transform) て新しい形を作ることである。形は作られたものとして歴史的なものであり、歴史的に変じてゆくものである。かような形は単に客観的なものではなく、客観的なものと主観的なものとの統一であり、イデアと実在との、存在と生成との、時間と空間との統一である。構想力の論理は歴史的な形の論理である (七)。⁽²⁾

三木において、構想力の論理は、とりもなおさず〈形の論理〉である。〈形〉は、物にすでに具わっていると同時

につくりかえられる。そのゆえに、客観的かつ主観的、存在的かつ生成的、といった弁証法的性格をもつことになり、「歴史的」であるということになる。本人が述懐するとおり、歴史的世界の弁証法的論理を追求した三〇年代の西田哲学と近い位置にあることが容易に見てとれる。さらに言えば、「歴史的な形の論理」を打ち立てるということは、はじめに述べたように、西田・三木にとどまらず、「世界史の哲学」に従事した京都学派の志向性そのものであった。三木に代表される〈形の論理〉が、歴史的で弁証法的であることを前提とした事情もそこに由来する。

三〇年代の日本哲学は、昭和初期に入ってきたマルクス主義との対決をつうじて、主体的な方向性を模索した。いちはやくその洗礼を受けた戸坂潤や三木はもとより、西田や田辺の世代もまた、弟子たちから間接的影響を受けた事實はよく知られている。このことに関連して、当時有力な論者がひとしく「環境」概念に目を向けた、という事実が注目される。唯物史観は、環境的自然の人間に対する超越性を認め、科学的因果論による世界記述の立場を主張する（戸坂）。一方、マルクス主義の挑戦を受けた旧陣営もまた、人間主体と自然との関係について、一定の総括を迫られる状況にあった。かくして和辻・戸坂・三木などの環境（風土）論が次々に発表され、これに刺激された西田もまた、後期の弁証法的論理への移行と同時に「環境」概念を用い始める。そこから生まれるべくして生まれたのが、〈形の論理〉である。このように形成過程に注目して並べるかぎり、西田と三木による〈形の論理〉は、それぞれ個の産物というよりも、二人が同時に手がけようとした一個の作品であるかのごとき観を呈する。

西田哲学における〈形の論理〉

西田における〈形の論理〉は、いかなる動機によって生まれたのか。西田中期の「場所の論理」は、超越的述語面（場所）の同一性を重視した。その説明において、述語面に主語面（個物）が包まれるという関係を指して、これを「一

一般者の自己限定即個物の自己限定」とする定式化を行った。この定式化では、個物の働きは一般者の超越的作用を裏から見たものに過ぎず、生きて働く個物の主体性の意味が明らかにならない。しかし歴史的世界では、個と個の偶然的関係から必然的な方向性が生まれてくる。こうした歴史的世界の構造を説明しようとする論理が、後期西田哲学の弁証法的論理であったと考えられる。

一般と個物との相互限定として考へられるものは、尚一つといふ如きものに過ぎない。真の自己同一といふものは、個物と個物とを限定するものでなければならない、個物と個物との相互限定を意味するものでなければならない（七・五〇¹³）。

このように「個物と個物との相互限定」が成立するには、一般者と個物との間に「矛盾」が介在しなければならない。「矛盾的自己同一」の言い回しも含め、矛盾による「媒介」は弁証法の論理を要求する。そうして「個物の相互限定」が、同時に「一般者の自己限定」という性格をもつとき、個物を包む一般者が「環境」と考えられる¹⁴。環境の基本的意味は、次の説明によって与えられる。

個物は環境に包まれ何処までも環境から限定せられるという意味を有すると共に環境から限定せられないものであり、却って環境を限定する意味を有ったものでなければならない（六・三四四）。

個物は環境によって限定されるとともに、環境を限定する。この関係を単なる相互作用の意味にとつた場合には、

弁証法は成立しない。この一見單純な相互限定と見える事實には、個物と個物（私と汝）を媒介する「彼の世界」あるいは「表現的世界」とも呼ばれる「弁証法的な一般者」が介在する。弁証法的な一般者の媒介によって行為が成立するとき、「私」と「汝」に対する「彼」の存在を、まさに「環境」と考えることができる。しかしその環境は、ただ単に外から個物に対立するものではなく、個物の行為をつうじて形づくられる世界である。したがってここには、同時的な相互作用ではなく、継時的な媒介発展の過程がある。すなわち環境と主体は、能動から受動へ、受動から能動へ、という相互反転の關係に立つ。西田が「ポイエシス」と呼ぶこの運動の弁証法的性格は、「環境が主体を作り、主体が環境を作る」（八・四七六）というテーゼに最も簡潔に表されている。このように環境とは、「作られたものとして作るものを作る」歴史的世界であると考えられる。

ところで、個によって環境がつくられ、かつ環境が個をつくる、という産出的關係が實現する場合、そうした關係における主体を、西田は「個」ではなく「種」として位置づける。そうして種の存在論的本質は、「形」にあるとする。種と個の關係は、次のとおりである。

種は形をもち自己自身を限定するものとして、個に對し個を限定するものでありながら、個から限定せられ、種を離れて個といふものではなく、個は種から生れ、何處までも種から限定せられるものでありながら、種を限定するのである（八・四五二）

しかし、ここに示された〈形の論理〉は、生物学的概念の拡張的適用である。¹⁵⁾ここでは、種的な形は、西田自身が弁証法の歴史的性格を強調するにもかかわらず、生物学的な範疇にとどまっている。それを、そのまま歴史的世界の

論理に拡張することができるだろうか。内在的な生命的自然とは異なり、歴史は超越の契機を要求する。三木はこの点から、西田哲学の内在論的傾向を克服すべく、超越に立脚する行為の論理を打ち出そうと努める。はたしてその意図は実現されたのか。

表現における構想力と図式

『構想力の論理』は、「神話」「制度」「技術」「経験」の各章から構成される。そうして全体の半分を占める「第四章 経験」は、ほぼカント解釈一辺倒の感がある。それはどういうことだろうか。「神話」から「制度」へ、さらに「技術」へという叙述は、〈形〉の弁証法的発展の過程を表していると考えられる。その上で三木は、徹底した超越論的立場から「経験」を分析することによって、西田が「ポイエシス」あるいは「表現」と呼んだ事実を、「行為」の問題として扱おうとしたということが見てとれる。

さて三木によれば、構想力の論理は「行為の論理」であり、行為は形を有すると言う。その場合の形とは、いったい何か。

行為が形を有するということは、先ず第一に、行為が主体と環境との間における活動であるところに生ずるのである。もし行為が単に主体的なものであるならば、行為の形というものは考えられない。形は主観的と客観的との統一である。しかし第二に、行為が形を有するということは、主体と環境との活動の間における結合が主体の側において、まさに行為そのものにおいて成全するところに生ずるのである（二六八）。

このように三木は、環境と行為を一つの成全作用 (integration) として考える。その機能的全体は、〈形〉として現れてくる。ここには、主体の自由な行為が、主客統一の〈形〉を生むという考えが見られる。そこにはたらくのは、未来を先取する生産的構想力ないし超越論的 (先験的) 構想力である。「先験的構想力は根源的時間である」とするハイデガーのカント解釈を踏襲しながら、三木は、純粹統覚よりも構想力の綜合を根源的な作用として位置づける。では、こうした構想力の立場において、表現はいかなるものと考えられるか。それは、すでにある概念や規則に個別事象を包摂することではありえない。行為における主体の方向に普遍的なものを求めることが表現であり、そこに自ずと〈無〉の性格が現れてくる。

真の表現においては与えられた概念というものは存在せず、概念はむしろ生産的構想力によって図式の如きものとして表現過程の中から生まれてくるのである。生産的構想力は創造的であり、「無からの創造」という意味を有している。かような構想力に対していわゆる反省的判断力は原型的なものに対する模象モゾウ的なものと考えられねばならぬであろう (四〇九)。

たとえば、天才の作品が典型となるような創造的表現においては、「如何なる概念もそれに適合し得ぬ直観」(四二六)つまり美的理念が現れる。「美的理念は芸術における歴史的な形であって、個別的に限定された形として与えられるものである」(四二九)。これは、風景経験に即して言えば、先行する〈型〉を破る新たな〈形〉が、それ自体で規範性をもつ〈型〉になりうるということを意味する。しかし、特殊としての〈形〉が、規則や〈型〉に取って代わることができるのは、何らかの範例的なものがすでに成立していることを物語る。「天才とは技術に規則を与える才

能である」(『判断力批判』第四六節)というように、天才による範例は、特殊がそのまま一般的となる事実を示す。むしろ、その場合の「規則」とは、概念ではなく図式である。生まれ出た〈形〉は、概念ではなく図式を伴うことによって普遍化への道を辿り、その図式のうちに原型の名残を見出す反省的判断力が、新しい表現を社会に受け入れさせ、それを先例とする創造行為を導くのである。

三、類比の論理から風土学へ

類比の論理

「構想力の論理は歴史的な形の論理である」(七)と三木は言う。しかし、『純粹理性批判』の「弁証論」と『判断力批判』についての錯綜を極める解釈的記述の中から、その主張に見合った箇所を抽出することは難しい。反省的判断力は、自然の論理的合目的性の思想に関係する。天才とは、自然の根源にふれることで美的理念を表現する才能である。それは内在的自然への超越ではあっても、歴史的な超越とはみなしがたい。しかし行為は、三木の言うとおり歴史的超越にかかわるとすれば、その契機をどこに見出すことができるのか。一つの手がかりは、「形の類比」という考えにある。

「種とは形である」(八・四五五)と西田が言うように、自然の多様性に関する分類の原理は〈形の論理〉に従う。それは多様なもののうちに類似を認める「類比」(Analogie)の方法である。その特色は、普遍の下に特殊を包摂することではなく、特殊から特殊を推理すること、「多を消し多を離れて一を求めるのではなく、多をそのまま認めながら多の中に一を求める」(四五六)ことにある。すなわち、「悟性の論理による統一が同種のものの統一であるのに対して、類比による統一はむしろ異種のものの統一であり、しかもこの統一においては異なるものの互いに異なるこ

とが抹殺されないでそのまま前面に現れている」(四五七)。

このように三木は、〈形の論理〉の根本に「類比」の問題を見てとり、それが構成的な「法則」の概念ではなく、分類的な「種」の概念に適用されることを指摘する。⁽¹⁷⁾さらに彼は、〈形の論理〉の本来の領域が、自然ではなく歴史であることに注意を促し、「形の類比は自然記述よりもむしろ歴史記述に属している」(四六一)と主張する。しかし残念ながら、未完の本書にその主張を裏づける記述を見出すよしもない。

ところで私がこの論点に注目したのは、西川や三木とは別の文脈において、〈類比の論理〉の事例を認めていたことによる。それは、同時期の和辻哲郎『風土』(一九三五年)に、ある仕方で示されている論理である。ただしそこでは、〈形の論理〉は歴史ではなく地理の領域に適用されている。それは、三木が求めつづけたような歴史哲学とは異質な、〈地理哲学〉としての風土学に帰すべき論理である。本稿が、おそらく奇異とも映るであろう「風土学的構想力」をテーマに掲げたのは、まさにそのことを表している。

アナロジーとメタファ

人間学・解釈学の基礎理論という性格をもつ『風土』第一章に比べ、第二章以下の風土の類型論は、地理学者からは「地理的決定論」の類として片づけられ、哲学者からはほとんど無視されて今日に至っている。⁽¹⁸⁾ここには他の日本の哲学者が、歴史的関心に支配されてきたために気づくことのなかった〈形の論理〉の風土学的展開の方向性が表れている。「イデアを見る人」⁽¹⁹⁾と評された和辻の直観には、もともと敏活なアナロジーが含まれていた——彼自身にどこまで方法的自覚があったかは別にして。このさいそれを、〈類比の論理〉として定式化することができると考える理由は、次の二点である。

第一に、文化史家としての訓練は、和辻に文化の《型》をとらえる眼をもたらしした。それは、一つの文化に含まれる多様な《形》を理念化する構想力である。ここには、《形》の比較をつうじて「多の中に一を求める」反省的判断力が現れてくる。若き日の古美術の探究において、和辻はすでに日本的な自然とそこに生きる人間の心情との一致を看取している。⁽²⁰⁾ここにはたらいっているのは、文化の内側から「形の類比」を捉える構想力であり、一種の解釈の論理である。⁽²¹⁾しかし、風土の自然と文化を結びつけるその論理は、どちらかといえばアナロジーよりもメタファに立脚する。

私がより重視したいのは、内在ではなく超越にかかわる、もう一つの《類比の論理》の契機である。三木は「解釈の哲学」ではなく「行為の哲学」を問題にしたにもかかわらず、それを具体化するには至らなかった。それは、己れの世界を超えて到来する他者、他の世界の意味が、《形の論理》に組み込まれなかったことによる。内在的な自己理解を突破するのは、他者との出会いである。それを主題とするのが《邂逅の論理》だとすれば、それはある種の類比的思考を要求する。《類比の論理》は、当然ながら一つの風土内にとどまることなく、多様な風土の共存を基礎づける論理、《間風土的世界》の論理へと押し上げられるべきものである。

『風土』第二章「三つの類型」は、周知のとおり、モンスーン、沙漠、牧場の三つの風土類型を順に取り上げてゆく。ここに適用されるアナロジーは、単なる自己理解の延長ではない。なぜなら、自己の風土そのものが、他の風土との比較においてはじめてそれとして自覚され、「自己了解の型」を形成するからである。たとえば和辻は、己れが「人間間」ところ青山あり」と詠われる風土に生きることを、まさに青山ならざる異様な風土において見出す。アラビア半島南端の町アデンで見つけた黒い岩山から、彼は明白な他者である「非青山の人間」を発見する。そのような他者の発見は、非青山的なものの対極に立つ青山の人間としての己れ自身の発見でもあった。そうしてモンスーンの人間

の沙漠理解が、沙漠の人間のそれに遜色ないとすれば、同時にその逆もまた真でなければならない。この点について、和辻は次のごとく明瞭に説いている。

人間は必ずしも自己において最もよく理解し得るものではない。人間の自覚は通例他を通ることによって実現される。しからば沙漠の人間の自己理解は霖雨の中に身を置くことによつて最も鋭くされるであらう。このことは沙漠のならざる人間が旅行者として具体的沙漠に接近し得ることを立証するものである。²²

旅行者は生活者ではない。だが、それが「一時的な沙漠生活」であるにもかかわらず、むしろ一時的であるがゆえに、研ぎ澄まされたアナロジーによつて、沙漠の本質的理解に到達しうる。その理解は、自己の風土を含むさまざまな風土の本質理解と並行的に成立する。「多を認めながら、多の中に一を求める」類比的構想力の連鎖的展開の中で、われわれはたがいに類似した風土の型と人間存在の型とを了解するのである。

『風土』の類型論的記述を可能にしたアナロジーとメタファは、次のような基本定式によつて説明される。²³

湿润：受容的・忍従的 ⇔ 乾燥：戰闘的・意志的 ⇔ (乾燥＋湿润)：合理的・規則的……

【モンスーン的人間】

【沙漠的人間】

【牧場的人間】

各風土における氣候学的規定（湿润）と人間的性格（受容的・忍従的）は、たがいにメタファの關係にあり、別のメタファ的結合（乾燥：戰闘的・意志的）とのあいだに類似關係（analogon）を構成する。こうしたアナロジ

一の連鎖と拡張をつうじて、アナログンの数は増大してゆく。アナロジーはその意味において、自己中心的な感情移入ではなく、自他を相対化しつつ関係づける〈特殊化の論理〉となりうる。ただしそれは、類比関係の閉鎖と同時に、自己中心化へと転ずる危険を孕むことに注意を払わねばならない。

したがって間風土的世界を現出するためには、他の風土へと開かれた間風土的主体のはたらかが不可欠である。行為の核心は、他者と正しく〈出会う〉ことにある。正しい出会いとは、邂逅する主体のあいだに〈中心〉と〈周辺〉の固定的関係を築くことのない、対等の出会いである。〈類比の論理〉が本来的に機能するかぎり、いかなる文化も他に対して優越の位置に立つことはできない。ただし和辻自身が、こうしたことを明示的に述べているわけではない。彼の文化ナショナリズムへの傾斜は、風土学的構想力のさらなる展開を阻んでいるように見うけられる。ただ部分的にはあれ、間風土的世界の成立条件を示唆したところに、和辻風土論の最大の寄与がある、ということを確認ねばならない。

課題としての〈形の論理〉

一九三〇年代の日本哲学の立役者の中から、西田・三木・和辻を取り上げ、それぞれの〈形の論理〉を一瞥した。西田における〈形の論理〉は、環境的世界を「弁証法的一般者」としてとらえ、そこに「種」と「個」の相互否定による矛盾の媒介の関係を見るものであった。しかしその生物学的な概念枠組を維持したままで、歴史的世界における行為の意味が解明できるのかという疑問が残された。三木は、カントの超越論的立場を参照することによって、歴史的な行為の論理を確立するという目的を明確に提示した。しかし彼は、〈類比の論理〉に着目しながら、〈形〉の多様性に対して行為がいかに関係するかを究明することなく終わった。これに対して和辻には、類比に立脚する風土学

的構想力の適用例が認められ、そこに種的対立を突破する間風土的世界の構築に向けての手がかりを見出すことができた。

以上のごとき簡略な総括で片づくものでないことは重々承知ながら、当時の京都学派に顕著な歴史哲学への志向性が、〈形の論理〉を多元主義的な〈共生の論理〉の方向に展開することを妨げたのではないか、という嫌疑が拭いた²⁴。

〈風景の論理〉は、これらの先行者に対して何が主張できるのか。また何を今後の課題とするのか。不備な論理構成ながらも、〈形〉と〈型〉を明確に区別し、そのうちの〈型〉を二重構造（「原型」(X)と「原風景」）に見立てたことが、ほかにはない拙論の新しさであると考ええる。このラフ・スケッチをもとに、自然と歴史・社会の弁証法的記述を試みたい。しかし、それには未解決の問題が残されている。それは、一つの風土が他の風土と関係する間風土的世界の構造を、いかに具体化するかという問題である。あらゆる差異を超えた同一性の地平とそこから生じる風土の多様性。それを考えるには、「原型」(X)と「原風景」による〈型〉の二重構造の意味を、さらに掘り下げねばならない。この点を中心とする弁証法ないし構造論の整備が、〈風土の論理〉を構築するには不可欠である。本稿では、その作業の始めとして、この目的のためにどうしても見過ごすことのできない代表的な哲学者の業績を取り上げた次第である。

【付記】

本稿は、第十四回日本哲学史フォーラム（京都大学文学部、二〇〇七年十二月二日）における口頭発表の原稿に、加筆修正を加えたものである。発表の機会を与えられた藤田正勝教授をはじめ、討論に参加された方々から貴重な意見をいただいたことに、改めて

謝意を表したい。

注

- (1) 『風景の論理——沈黙から語りへ』、世界思想社、二〇〇七年、ii頁。
- (2) ただし例外的に、「終章 形の論理——構造と弁証法」で、西田と田辺の「弁証法」を取り上げて論じた。それは、彼らの思考が「形の論理」の有力なモデルであるということを念頭においてのことである。
- (3) 三木清「構想力の論理」に再三登場する言い回しであり、西田哲学の濃厚な影響を物語るが、西田自身がそうであるように、三木もまたこの概念の論理的分析には及んでいない。
- (4) 拙著では、原型との関係に立つ原風景の存在性格を「痕跡」として表した。痕跡とは、文字どおり「かた」であり、現前における不在の表示である。
- (5) 「型」を「形」との関係において二重化する着想は、十数年前の拙論に遡る。その中では、「形」に対する「型」のイデア的先行性、「型」に対する「形」の先行性を交々論じながら、次のように締めくくっている。「型は、始原的なものと差異（かたち）にそれぞれ関係するわけだから、そのあり方も二面性を表さざるをえない。それは、不可視な次元に対しては、どこまでも「見えるもの」である（「原型」「鑄型」といった言葉を見ても、そこには本来捉えられぬものに對する、心ならずもの「型どり」といったニュアンスがある）。ところが、可視的なものとの関係において、型は逆に「見えないもの」を代表する位置に立つ。型のこうした二面性を、差異としての同一性または同一性としての差異と呼ぶことにしたい」（『習慣としての身体』『岩波講座 現代思想12 生命とシステムの思想』、岩波書店、一九九四年、二二二—二四頁）。このたび、「型」の二面性として考えられていたうちの不可視性の次元を「原型」（X）に、「形」にかかわる可視的次元を「原風景」として区別したということが、ご理解いただけよう。
- (6) 拙著では、沈黙の実践といえども、習慣的な行為がそれ自体つねに一定の世界了解を含んでいることを明らかにした。その点を念頭において、次のように記した。「基本風景と原型のあいだには、個人的記憶（無意識）と集合的記憶（無意識）の関係がある。ここには、ある種の「形」と「型」の関係、「形の論理」が認められる」（『風景の論理』、八三頁）。
- (7) 「無から生じる構造とは、表現以前には存在しない秩序、ただ瞬間においてのみ生成する秩序である。それにしても、そういう

瞬間的な秩序を、なお（構造）と呼ぶに足るだけの理由がなければならぬ。かかる逆説性を帯びた何ものかを、なお（構造）とみなす必要があるのはなぜか。それは、そのものが瞬間的に仮構されたものでありながら、意識主体にとつてはあたかも永遠にそこに存在し、自己のふるまいを方向づけ規制するかのような、規範的性格において現れるからである」（同書、一八三頁）。

(8) ベルクは、あらゆる風景の根源に「人類学的共通基盤」が存在するとして、それを「元風景」と呼ぶ（『日本の風景・西欧の景觀——そして造景の時代』、篠田勝英訳、講談社現代新書、一九九〇年）。その考えでは、なぜ風土によるさまざまな見方の相違が生じるのかを説明できない。それは、ゲーテの「形態学」(Morphologie)における「原型」(Typus)が、有的に規定されたために形態変化の原理でありえなくなったことと同じ問題を表している。

(9) 三木清『構想力の論理』（三木清全集第八巻）、岩波書店、一九六七年、七頁。「序」は、前半の「神話」「制度」「技術」の各章を収めた『構想力の論理 第一』（一九三九年七月刊）に付され、後半の「経験」を収めた『構想力の論理 第二』は、著者の獄死後、一九四六年六月に刊行された。以下、本論中での同書からの引用は、カッコ内に頁付けのみを記す（旧字・旧仮名遣いは、適宜現代風に改めた）。

(10) 「制度」についての考察とアリストテレス研究が、構想力の論理を（形の論理）とする見方に導いたことにふれつつ、「かようにして私は私自身のいわば人間的な問題から出発しながら、現在到達した点において西田哲学へ、私の理解する限りにおいては、接近してきたのを見る。私の研究において西田哲学が絶えず無意識的に或いは意識的に私を導いてきたのである」（六頁）と述べている。

(11) 和辻哲郎『風土』（一九二八—一九二九年、単行本は一九三五年）、戸坂潤『科学方法論』（一九二八年）、三木清『歴史哲学』（一九三一年）が発表され、そのなかでも三木のテクストは、その思想自体がもつ西田哲学との内的連関から、最も大きな影響が西田に及んだことが推察される。

(12) 「環境」の概念は、『無の自覚的限定』所収の「私と汝」（一九三二年）にはじめて登場する。この事実が、前註に挙げた諸テクストからの影響を窺わせるに足る。

(13) 以下、『西田幾多郎全集』（第二期）からの引用は、巻号と頁数をこれと同じ要領で示す。

(14) 弁証法的論理の導入によって、非歴史的な「場所」に代って歴史的社会的な「環境」が前面に登場する。本発表では立ち入ることのできない経緯の詳細については、以下の拙稿を参照していただきたい。「場所の論理と風土性」、『哲学』第二三号、関西大学

- 哲学会、二〇〇三年。「風土学としての西田哲学——特殊から普遍への道」、『関西大学 文学論集』第五十四卷第一号、二〇〇四年。
- (15) 生物を例にとるなら、生物の個体は自己の属する種によって行動様式を限定される。種は個を生み出す母体である。しかし、種から生まれた個体は、その振舞いをつうじて、逆に種のあり方を規定する。種と個の間には、「作るもの」と「作られたもの」の関係、しかも相互反転する関係が成立する。西田は、「論理と生命」（一九三六年）の中で、イギリスの生物学者 J・S・ホールデンに言及しながら、生物と環境の関係を論じている。このように生物社会における種の形成原理を、人間社会の歴史的發展の過程にそのまま適用することは不当な拡張であり、カテゴリー・ミステイクであるとの諷りを受けるだろう。西田における「種」概念の比喩的含意とその限界を見極める必要があることを付言しておく。なお註(17)を参照。
- (16) 拙著『風景の論理』との関連で言えば、「神話」が「原型」(X) から「基本風景」に、「制度」が「基本風景」から「原風景」に、そして「技術」は、「原風景」から「表現的風景」に、それぞれ転じる契機を表すと考えることができる。
- (17) 拙著(前註)の終章において、「絶対弁証法」に立つ田辺の「種の論理」を取り上げて批判した。その要点は、類・種・個という生物学的な分類原理が、いかなる権利によつて人間の社会存在に適用されるのかにある。三木がカントを引き合いに出して言うように、種概念は生物学の領域ですら構成的に使用されないとすれば、無数の個からなる人間社会において、民族や国家を自明の「種」として措定することが許されるとする根拠は何なのか。しかしこの問題点は、今回ここに注記するにとどめる。註(15)を参照。
- (18) こうした受容の仕方について、「地理的決定論」再考——『風土』の批判的受容をめぐって、『関西大学 文学論集』第五十七卷第二号、二〇〇七年、で管見を明らかにした。
- (19) 『和辻哲郎全集第八巻』、岩波書店、一九六二年、における谷川徹三の「解説」を参照。
- (20) たとえば、中宮寺観音像に接した和辻は、そこに日本的な「愛らしい、親しみやすい」自然と「しめやかな」心情との一致を見とる。『古寺巡礼』(和辻哲郎全集第二巻)、岩波書店、一九六一年、一九一頁。
- (21) 和辻から風土性の示唆を受けたベルクも、次のように述べている。「和辻について言えば、彼が日本の気候と日本人の気質の間に読み取っている比喩的關係ないし類比による意味の転換は、大胆ではあっても、恣意的なものではまったくない。実際このような關係は、日本の文化が何世紀もかけて気候と気質の二つの領域の間に作り上げてきたさまざまな連関から直接生まれているのである」(オギユスタン・ベルク『風土の日本——自然と文化の通感』、篠田正英訳、ちくま学芸文庫、一九九二年、六三三頁)。

(22) 『風土——人間学的考察』、岩波文庫、一九七九年、五四頁。

(23) この定式とそれに関連する説明は、拙稿「和辻風土論とメゾロジー」、『平成一六・一七年度科学研究費補助金基盤研究(B)』…比較文明史的アプローチにおける技術と自然の変容過程序説 研究成果報告書』(研究代表者 木岡伸夫、二〇〇六年、を参照されたい。

(24) 『風土』(一九三五年)の発展版として『倫理学・下』(第四章 人間存在の歴史的風土的構造)(一九四九年)が書かれたことからも明らかなように、風土論は倫理学的体系に収斂する。その体系の根幹に歴史哲学が置かれ、風土性は歴史性と相即であるという主張がなされている点を見れば、和辻もこうした傾向の例外ではない。