

## 珊瑚虫の教え 群島と「奇怪なシステム」

合田正人

メルヴィルは、彼を引き継ぐことになるプラグマティズムの諸特徴をすでに下書きしている。それはまずもって、過程 (*processus*) としての、群島 (*archipel*) としての世界の肯定である。それはピースをつなげるとひとつの全体が再び構成されるようなパズルでさえなく、セメントで固められざる自由な石から成る壁であって、そこでは各々の要素がそれ自体として、しかし他の諸要素との関係で価値を持つ。隔離されたものにして漂う諸関係であり、島々にして島々の間であり、動く諸点にして曲がりくねった数々の線なのだ。なぜなら、真理は「引き裂かれた縁」をつねに有しているからである。(Gilles Deleuze: *Critique et clinique*, Minuit, 1983, p. 110)

本論の成立の経緯についてまず記しておかねばならない。今から半年ほど前であったか、琉球大学国際沖繩研究所より、沖繩学の祖・伊波普猷について書いて欲しいとの依頼を受けたとき、筆者は、第二回アジア・ドゥルーズ学会で『多島海システム』論入門」と題した連続講義を行う一方で、かつて小林秀雄が「哲学」と題されたエッセーで最大級の賛辞を送った西周(1829-1897)の活動と思想を起点として、日本における「哲学」の誕生を書き直そうとしていた。「哲学」という術語こそ

西に由来するとはいえ、よく知られているように、中江兆民は『一年有余』(一九〇一年)でこう慨嘆している。

「わが日本古より今に至るまで哲学なし。本居篤胤の徒は古陵を探り、古辞を修むる一種の考古家に過ぎず、天地性命の理に至ては普焉たり。仁斎徂徠の徒、経説につき新意を出せしことあるも、要、經学者たるのみ。ただ仏教僧中創意を発して、開山作仏の功を遂げたるものなきにあらざるも、これ終に宗教家範圍の事にて、純然たる哲学にあらず。近日は加藤某、井上某、

自ら標榜して哲学科と為し、世人もまたあるいはこれを許すといへども、その実は己れが学習せし所の泰西某々の論説をそのままに輸入し、いはゆる崑崙に箇の棗を呑めるもの、哲学者と称するに足らず。

西周についてはその名前すら挙げられていない。「井上某」とあるのは、西田の東京帝国大学時代の恩師で西とも親交が深かった井上哲次郎(1856-1944)のことだが、今でも大勢は、日本初の哲学者を西田幾多郎、日本語で書かれた初の本格的哲学書を『善の研究』(一九一一年)とみなして疑うところがなく、そのため、西や井上と西田とのあいだに口を開けた断絶はまったく塞がっていないように思われる。若き西田への儒教や道教からの影響についてと同様、井上の西田への影響を過小評価する傾向が根強く存続していることも、このことと無関係ではあるまい。

予科生として疎外感に苛まれていた西田にとって、井上は予科生を差別することのない唯一の教師であり、その井上のインド哲学講義を西田は熱心に聴講したのみならず、東京を去ってからも交流を続けた、ということはずでに分かっている。が、哲学的連関ということになると、二人のあいだにどのような疎通があったのだろうか。そのような思いで、遅ればせながら『井上哲次郎集』(クレス出版)を繙いた著者は、七年にわたる

ドイツ留学中に井上がライプツィヒの東洋語学校で日本語を教授し、独仏のアジア学者たちと交わっていたこと、そしてまた、「国民道徳」の代表的イデオログたる井上が「日本民族」の起源をめぐる当時の論争のなかで、人類学者・鳥居龍蔵らの仕事を援用して「日本民族」の「雑種性」を説き、「太陽神話」の承譜を辿りながら南洋諸島からの北進というルートを仮定していたことを初めて知った。

伊波普猷が鳥居龍蔵を沖縄の实地調査に誘ったことはご存知のとおりだが、ここにおいて思いがけなく伊波と井上が筆者のなかで連合されたのである。とはいっても、「中学の思い出」という小文のなかで、伊波自身、井上の『教育と宗教の衝突』ならびにそれが惹起した論争に言及していたのだが。「日本民族」の「雑種性」を語りながら沖縄にはほとんど言及することのなかった哲学者と『古琉球』の著者とのあいだに、どのような架空の対話・議論がありえたのか、それを探ろうとしたのが前作である。思えば、伊波の『古琉球』が出版された翌年に井上の『国民道徳論概論』は出版されている。いや、すでに前作で記したように、この年は西田の『善の研究』が出版された年でもあった。従来の日本思想史の試みのなかで、こうした同時性が問題になったことはあるのだろうか。前作では、一見すると「日本」への「同化」を推奨するかに見える伊波の姿勢に孕

まれたラディカリズムの一端を明らかにするべく努めたが、井上と西田との思想的連関をめぐる考察を起点として、伊波普猷と西田幾多郎という問いを提起することにした。

一

井上哲次郎の哲学は「現象即實在論」と名づけられている。

「円融實在論」(Einheitlicher Realismus)とも言い換えられているが、それはいかなるものだろうか。われわれが諸感によって経験するもの、それは「現象」であり、主観的世界も客観的世界も「現象」から成っている。諸「現象」から成る世界は、例えば個物と個物の「差違」の世界であり、常住不変でないという意味でも、それは「変化」という「差違」の世界である。

しかし、われわれはこうした特殊な「現象」の他に「無限の通性」(Unendliche Allgemeinheit)たる實在」の観念を多少なりとも有している。「現象」が「差違」「差別」であるとすると、「実体」は「無差別」「平等」である。「實在」ないし「物自体」「本体」を不可知とする立場も、「現象」の一元論を標榜する立場も含めて、哲学、宗教、科学はそれぞれの仕方での「實在」を、通常の「現象」とは異なるこの何かを探求してきた。

しかし、「世界解釈」(Welterklärung)という点からすると、

「現象」と「實在」とのこのような二元論は中途半端なものではなく、「更に一步を進めて之れを考えれば、實在と現象は畢竟同一の世界なり、現象が實在によりて生ぜられたりと云うよりも現象其物が即ち實在なり、實在と現象とは吾人抽象して之れを区別すれども、是れ本と一身両様同体不離にして根柢より異なるものにあらず、現象を離れて實在なく、實在を離れて現象なく、両者は合一して世界を成せり、世界は吾人に両様に表象せらる、吾人は客観的に経験して之れを現象として表象し、又主観的に想考して之れを實在として表象す、世界は此の如く両面を有せり」(IX/347-348)。

「現象」と「實在」は、同一の事象を「差別」の方面から考察するか「無差別」の方面から考察するかに応じた二つのアスペクトにすぎないという井上の発想は、心身「平行論」とも呼ばれるスピノザの発想に近いが、井上自身は、『一』にさえ先立つ未分化な「道」から「陰」と「陽」のような差別が生じるとする老莊思想に着想を得ていたと考えられる。そもそも井上は、「東亞に於ける指導原理としての道」を強力に打ち出して、満州事変以降の大日本帝国の侵攻を思想的に正当化した哲学者であった。日本は「道の国」であり、この「神ながらの道」が普遍にして無形にして「オムニプレセント」(遍在)であることが、満州および新支那の合流のみならず、「将来世界各国に健

実なる影響を及ぼすような新なる文化の隆盛を促す」(VII/174)と、いうのである。

「現象」即「實在」は単なる同一性ではない。両者は「差別」と「無差別」としてあくまで相対立している。たしかに、「一身両様同体不離」という井上の表現には、相矛盾したものが同一的であるという緊張を感じられないかもしれないが、後に西田が「絶対的矛盾的自己同一」と名づけるものの先蹤をそこに見ることはできないだろうか。

これまた西田とのつながりが垣間見られる箇所だが、井上は「現象」と「實在」との連関を『哲学と宗教』(大正五年、一九一五年)でいま一度取り上げて、今度はそれを「意識界」と「混沌界」(不可知界)との連関とみなし、「暈彩」(Hue)という語で、「意識界」を處と困む「混沌界」を説明している。この「暈彩」という語がウィリアム・ジェームズから取られたものであるの言うまでもないだろうが、「混沌界」についても、老荘思想との係りを銘記しなければならない。実際、「混沌界」を説明するに際して、井上は莊子の『應帝王』篇を引用している。「混沌」は中央の帝で、「混沌」に厚遇された南洋の帝と北洋の帝はその御礼に、「何だか訳の分からぬ形」をしていた「混沌」に、人間と同じように七つの穴を開けてやる。すると、「混沌」は死んでしまったというのである。

この寓言を踏まえて、井上は「混沌でなくなつて初めて人間が出来て居る」(VII/136)と言う。同様に、「意識界は混沌界から切開いた」もののだが、ただこの場合は、「意識界」が成立しても「混沌界」は消滅するわけではなく、例えば田の周囲のギザギザ、すなわち「暈彩」として「混沌界」は残存するので。「意識界の周辺には何処かに限界がある。限界が少しポンヤリして居る。即ちフリンジである、暈彩である。そうして意識界は即ち吾々の知識経験の存する所である。一切の知識経験は意識界に限られて居る。意識界は即ち可知界である。(……)それで意識界は即ち可知界だが此の暈彩以外に広大無辺の不可知界がある。」(VII/37、強調は原文)

「混沌界」と「意識界」を井上は「無際限な砂漠」と「オアシス」に譬えているが、ここで重要と思われるのは、「意識界」の「暈彩」として「現象」するとはいへ、「意識界」のほうが、砂漠に出来た裂け目に水が溜まるようにして「切開」されたということであつて、「意識界」が「何か非常に大きなものに接している」というよりもむしろ、「何か非常に大きなもの」のなかに「意識界」が小さな裂け目のように存在しているのである。井上の比喩を逆転して、大洋のなかの島のごときものとして「意識界」を捉えることもできるかもしれない。なぜそう言うかという点、多方向から多様な民族の到来という先史的過去

ならびにそして多様な民族との出会いの現在のなかで「国体」「国民」の統一性を弁証しようとした井上の姿をここで思い起こさないわけにはいかないからだ。

たしかに、井上が人間の生命の本義として強調したのは、「混沌」を切開して秩序を創り出す意志作用とその目的論的統一作用であり、生理的でもあれば心理的でもあるような「欲動」(Trieb)の「同化作用」(Assimilation)であった。ここにも、多様な民族の「天孫民族」による「同化」という発想との平行性が認められるが、しかし、こうした能動的活動によって作ることはできない「生命の土台」となるのが「混沌界」なのである。「混沌界」は結局は「宇宙全体」であり、アートルマンとブラフマンの梵我一如を踏まえているのだらう、「宇宙全体」は「絶対我」(大我)とも呼ばれ、無限と一体たる「絶対我」からの「個体我」の個体化が語られている。ところが、例えば死によって「個体我」は再び「混沌界」に帰してしまう。「無限から出て来て無限に行く」(V/166)のである。

「混沌」は「秩序」の対義語である。が、「一つの大なる宇宙の秩序」「宇宙全体の法則」とも井上は言っている。人間には不可知であるとしても、「混沌」はそれなりの「秩序」と「法則」を有しているのだ。「複雑の中の秩序」と井上は言っている。

「宇宙の天体は秩序的に活動して居る。複雑の中に秩序がある。其処に生命と見るべきものがある。けれどもそれは変だ、それを生命というのはおかしいじゃないかと言う人があるかも知れぬ。吾々は斯うして口や手足を持って居るから生命というけれども、宇宙には何処に口があるか、何処に手があるか、何処に足があるか。宇宙の生命なんと云うことは荒唐無稽ではないか、と言われるかも知れぬが、そうではない。それは間違いである。生命あるものは皆口があるとは限らぬ。」(V/198-199)

アントナン・アルトーが唱え、ジャック・デリダやジル・ドゥルーズといったフランスの哲学者たちによって援用されてきわめて重要な哲学的概念と化した「器官なき身体」(corps sans organes)のことを思い起こさずにはおれない。実際、ドゥルーズにあっては、「器官なき身体」は「道」の観念と無縁ではなかったから、この想起もあながち無根拠なものではないかもしれない。

## 二

西田は「縁暈」と訳しているけれども、ジェームズのいう「フリンジ」は井上と西田が分かち持つ観念であった。『善の研究』においてすでに西田はそれを援用していた。「抽象的概念

といっても決して超経験的の者ではなく、やはり一種の現在意識である。幾何学者が一個の三角を想像しながら、これを以て凡ての三角の代表となすように、概念の代表的要素なる者も現前においては一種の感情にすぎないのである (James, The Principles of Psychology, vol. I, Chap. VII)。その外にわゆる意義の縁暈 fringe なるものを直接経験の事実の中に入れてみると、経験的事実間における種々の関係の意識すらも、感覚、知覚と同じく皆の中に入ってくるのである (James, A World of Pure Experience)。」

この一節には後で立ち戻るが、「縁暈」は西田における「体系」や「場所」の觀念の展開と密接に結びついていたと思われる。『善の研究』には、「意識(の)体系」「意識の体系的発見」「思惟の体系」「表象の体系」「運動表象の体系」「自己の体系」「の体系を成せる有機体」「實在体系」などの表現が鏤められていて、筆者がざっと数えただけでも五〇箇所近くで「体系」という語彙が使用されている。『善の研究』に続く「悪戦苦闘のドキュメント」とも言うべき『自覚に於ける直観と反省』(一九一七年)では、その序の冒頭からすでに、「余が此論文の稿を起した目的は余の所謂自覚的体系の形式に依ってすべての實在を考え」(25)と記されているし、同じ序の次の一節など、この論文集がまさに「諸体系論」の試みにほかならなかったこ

とを証示していると言っても決して言い過ぎではないだろう。曰く、「真の経験の体系は(一)無内容と見るべき思惟対象の体系、即ち数の体系及び之に基く空間時間の体系の如きものより、漸次内容の豊富なるに従ひ、直に内容其者によって考へられた純な内面的統一の経験に至るまで、同一形式の体系の程度的差異と考へることはできないであらうか」(26)。因みに同書では、「(具体的経験の)創造的体系」「自発自展的経験の体系」といった表現が新たに採用されている。

ところが、『芸術と道徳』(一九二三年)になると、「体系」という語の使用頻度は極端に減少する。ただ一度、「社会的意識に於いても各個人的意識は無体系的に結合しては居ない」(3137)という言葉が記されているだけなのだ。この事態は『働くものから見るものへ』(一九二七年)でも同様に確認されるもので、「価値の体系」(3305)、「色の体系」(3395)というむしろテクニカルタームならざる使用を別にする、わずかに二箇所で「体系」という語彙が用いられているにすぎない。ただし、この二箇所での使用は決定的な意味をもつものだったと思われる。まず、西田は体系を「閉じた体系」と「開かれた体系」とに二分化している。「閉ぢられた体系の中には、時はない、開かれた体系の中に於てのみ、時を見ることができる。時

合と見ることができらう。」(3287) そして第二の箇所では、「体系」概念のこのような二肢化が「体系」と「場所」への二肢化に変貌しているのだ。

「(……) 対象と対象とが互に相関係し、一体系を成して、自己自身を維持すると云ふには、かかる体系自身を維持するものが考えられねばならぬと共に、かかる体系をその中に成立せしめ、かかる体系がそれに於てであると云ふべきものが考へられねばならぬ。有るものは何かに於いてあらねばならぬ。(……) 我と非我との対立を内に包み、所謂意識現象を内に成立せしめるものがなければならぬ。此の如きイデヤを受取るものとも云ふべきものを、プラトンのティマイオスの語に倣うて場所と名づけ置く。」(3415)

「体系」は「場所」において成立する。ここにいる「場所」が先の「開かれた体系」に相当するものであることは容易に見て取れるが、こうして「場所」という言葉が確立されて以降は、「体系」という語は、本質的なプロブレマチックを成すものとして、ほとんど使用されなくなる。例えば『一般者の自覚的体系』(一九三〇年)では、その題名にもかかわらず、「体系」のことはまったく話題になっていない。では、「体系」から「場所」へというこの変容をなぜ西田は取行したのだろうか。その身振りにはいかなる意味が込められていたのだろうか、ま

た、その身振りはどのような効果を及ぼしたのだろうか。いや、何よりもまず、このような事態が生じうるためには、そもそも「体系」がどのようなものとして規定されていなければならなかったのか。そして実際、どのようなものとして規定されていたのか。

一方では、アドルノのいう「直接性の呪縛」を強く印象づける語彙で綴られた「直接経験」を、『善』での西田が何ら困難を感じる風もなく、「体系」という語彙と観念で捉え直すことができたその原因のひとつとしては、やはりウィリアムズ・ジェームズの存在を挙げなければならないだろう。先述したように、西田の「体系」論にとって決定的な意味をもつと思われる「縁暈 fringe」の観念が、『善』の冒頭ですでにジェームズの『心理学原理』から引用されているのに加えて、西田はジェームズの一九〇四年の論考「純粋経験の世界」を参考文献として引いているのだが、この論考を読んでもみると、ジャン・ヴァールの博士論文『英米の多元主義哲学』(一九二〇年)から、バートランド・ラッセルらのいう「関係の外在性」なる考えを学んだジル・ドゥルーズを彷彿させる調子で、ジェームズが「ラディカルな経験論」を規定していたこと、それが分かる。「経験どうしを結びつける関係はそれ自体が経験される関係であり、経験されるいかなる種類の関係も、(……) その体系に

において「実在的なもの」として数えられねばならない。」(『純粹経験の哲学』岩波文庫、四九頁。強調は原文)

「直接に与えられるとおりの経験の体系全体は、それ自体としては半カオス的なものとして現れており、その内で、最初の項から多数の方向に経路が引かれ、次から次へと非常に多くの可能な経路が生じながら、同じ終着点に辿り着くというのである。」(同上六九頁)

『善の研究』での西田の「体系」論は、彼自身「有機物」「種子」「細胞」などの語彙を用いているように、有機体における細胞分裂をひとつのモデルとして展開されていると言って大過ない。ジェームズによって「半カオスの」と形容された状態はここでは、「初生児の意識の(……)混沌たる統一」(111)に対応しており、この段階での「意識」の「全体」は「含蓄的(indicative)」「潜在的」であり、逆説的ながら「無意識的」である。ただ、「半カオス」はあくまで「半カオス」であって、それゆえ「純粹経験の体系」は「混沌無差別」ではなく「差別相を具えた者」(113)でなければならぬ。言い換えるなら、スピノザの実体にも比すべきひとつの「実在体系」は複数の「下位体系」「部分体系」へと分化発展し、その結果、「種々なる体系の矛盾衝突」(121)が生じることになる。もっとも、西田自身念頭に置いていたヘラクレイトスの「ポレモス」「争い」

がそうであるように、この衝突は一方では「一層大なる体系発展の端緒」、他方では自己反射・自己射影による「判断」および「意味」の発生でもある。

『善』では、こうして分化した複数の「体系」間の衝突は、あくまで「自ら己を発展」(121)させることであると同時に、「他との関係に入る」(114)という言い回しでも表現されているのだが、ここで二つのことを注意しておく、ひとつは、この複雑な過程が「個体」「個体化」を前提としてはいないという点。「経験は時間、空間、個人を知るが故に時間、空間、個人以上である。個人あって経験あるのではなく、経験あって個人あるのである。」(124)

第二に、「他との関係に入る」という事態については、微妙な相違を感じさせるいくつかの言い方がなされているということ。まずは、「我々の意識現象には一つも孤独なる者がない、必ず他との関係の上に於て成立するのである」(118)とあるように、他との関係の先行性が示唆されている箇所。次に、「凡て意識は体系的であって、表象も決して孤独では起らない、必ず何かの体系に属して居る」(120)と、先の引用文と同様「孤独」という語を用いた後で、「之まで非自己であった者も自己の体系の中に入ってくるやうになる」(127-28)という言葉からも窺えるように、他へのいわば曝露ではなく、E・メイエ



ルソンのとも井上哲次郎的とも言える他の「同化・吸収」の過程だけが強調されている箇所。「他人といふものの抵抗を全く感じ得ない西田氏の孤独」という小林秀雄の『学者と官僚』での指摘は、あるいはこのような箇所を暗に踏まえたものかもしれない。しかし、それだけではない。例えば次の一節は、西田が「同化・吸収」に対する他性の抵抗を感じていたことを示唆しているように思えるのだ。「何ごととせよ我々に直接の事実であるものは説明できぬ、理性であっても其根本である直覚的原理は説明できぬ。説明とは一つの体系の中に他を包容し得るの謂である。」(133)

こうした曖昧さは、自他の間に「はつきりとした分界線」(133)を引くことができないための帰結であって、『善の研究』ではまだ明確に語られていないとはいえ、西田はこのニュートラルな体系境界——無限(umendlich)な限界(Ende)——ゲームズ的「縁暈」として捉えようとしていたと推察される。最後にこの展開を一瞥するに先立って、『善の研究』での「体系」論の大きな特徴と見えるものを挙げておこう。「実在は自分にて一の体系をなした者である。我々をして確実なる実在を信ぜしむる者は此性質に由るのである。之に反し体系を成さぬ事例は夢の如く之を實在とは信ぜぬのである。」(157)別の箇所でも「虚幻無の如く、支離滅裂なるもの」(159)と

記されているが、フロイトのエディプス複合にも早くから関心を向けていた西田のこうした物言いは、この時期の西田が、一方では諸体系間の衝突と争いを強調しつつも、「統一」「関係」について調和志向的な考え方をしていたことを示しているように見える。

私と汝、内在と超越、主体と客体、一と多など様々な項のあいだに西田が設けた「矛盾的自己同一」はすべて「体系の縁暈」「交叉面」で生じる「出来事」として捉え直されねばならない。この「縁暈」ゆえに、後年「体系」は「場所」においてあるものと化したのだし、逆に言うと、「一般者」などの「自己限定」(116)も可能になるのだ。おもしろいことに、「体系」という語彙をほとんど放棄した西田は他方で、「現実の世界は実に無限の縁暈を有のである」「世界は無限の周辺を有つ」(84/93)とこの「縁暈」の重要性を強調し始める。そして、かつて「虚幻夢」を斥けたのとは逆に、現実が「ディテラムボス」的なものであることを繰り返し語ることになる。ただ、「現実の世界はいつも危機の上に立つ、危機の上に立つかぎり現実の世界であるのである。」「弁証法的「一般者としての世界」(一九三四年)ここで、「図式的説明」(一九三五年)の次の一節をお読みいただきたい(Mは破線の円でそのなかに実線でM<sub>x</sub>が描かれている)。

「絶対矛盾的自己統一の世界が自己自身を限定する。MがMxとして自己自身を限定することに外ならない。作られたものから作るものへと、世界が矛盾的自己同一的に、ポイエシス的に動き行く立場である。(……)そこに絶対矛盾的自己同一的世界が自己自身を顕現すると云うことができる。現象即実在と云うことができる。」(8/500)

西田は意図的に「現象即実在」という井上哲次郎の表現を用いたのだろうか。もとよりそれは分らないけれども、「暈彩」「縁暈」の観念が二人の哲学者を結びつけていたのみならず、他ならぬ「縁暈」の観念を焦点化することで、師の「現象即実在論」継承し完成するという意図を西田がどこかで抱いていたという仮定も無下に斥けられないのではないだろうか。

「暈彩」「縁暈」をめぐる井上と西田の叙述を読み比べていて想起されるのは、作家エルンスト・ユンガールの選暦を記念した論文集にハイデガーが寄せた論考「線について」である。そこでハイデガーは、ユンガーは「線」を踏み越えるべきものとみなしているとしつつ、自分はむしろ「線」そのもの、「線上にあること」をトポロジカルに思考したいのだと言っている。同様に西田も、「項」(ターム)を想定したその「あいだ」としてではなく、むしろ「項」それ自体がそこで形成されるような「ポイエシス」の力動的な場として捉えていた。それは決し

て単純な一方向の過程ではない。「全体的から個別的多へ、個別的多から全体的一へ」(8/501)とあるように、世界の自己限定は「逆限定」とでも言える動きを伴っており、興味深いことに、西田は「収縮」(Systole)と「膨張」(Diastole)という語(この語は後出のマルティネが用いる語でもある)の双方向性を形容している。しかもこの動きは「無限過程」とみなされている。「自己」というのは自己自身の限定面に於て無限に自己自身を限定していく」(V/293)のであって、「自己」(Self)は決して達成されることがない。その意味で「自己」は「他者」(Other)である。

このような運動を描くにあたって、西田が、ジョサイア・ロイスの一九九九年のギフォード講義の記録『世界と個人』に補遺として収められた「一、多、無限」(The One, the Many and the Infinite)を参照していたことは、西田自身様々な箇所で見られているところである。例えば、ロイスが「自己代表的体系」[自己表象的体系] (self-representative system) なるものを説明するために用いた地図作成の比喻。英国の完璧な地図を、描かれるべき表面の一部に描くとすれば、地図にはこの地図それ自体が描かれていなければならない、地図のなかの地図にもこの地図が描かれていなければならない。完璧な地図はいつまで経っても得られない。ロイスそのひとはこの不可能性を肯定的

に捉え直すために、これまた西田が準拠しているように、「集合Sは、もし真部分集合と相似であるなら、〈無限〉である」というデデキントの定義に移行している。ただ、西田はこの定義を「或体系が自分の中に自分を写しうる時に無限である」と言い換えている。ロイスを踏まえたこのような展開が西田哲学にとっていかに重要なものであったかは、西田を論じる多くの論者たちがすでに指摘したとおりである。

### 三

どのような経緯で伊波普猷がロイスの『世界と個人』を手にしたのかは分からないけれども、伊波は遅くとも一九〇八年には同書を手入しており、同年の講演「郷土史に就いての卑見」で、『世界と個人』を引用してこう述べている。

「各人がもっている所の個性は無双絶倫であります。即ち各人は神意を確実に且つ無双絶倫なる状に発現せる者であります。換言すれば各個人はこの宇宙にあって他人の到底占め得べからざる位置を有し、又他人によって重複し得らるべからざる状に神意を発現するものであります。(ロイス氏『世界と個人』参照。)此に由って、之を観れば、天は沖繩人ならざる他の人によって決して自己を発現せざる所を沖繩人によって発現する

のであります。」(七/一〇)

別稿(同化のラディカリズム)で指摘したように、「日琉同祖論」にもとづいて「日本人化」を説くかに見える言説のなかでの「特異性」のこの肯定は、当然のことのように思えるかもしれないが、伊波の営為を考えるうえで最重要な举措のひとつであって、そうだとすれば、各々の思索の根幹に係る地点で西田と伊波は共にロイスの『世界と個人』に依拠していたことになる。完璧な自己写像が写像の無限連鎖(Kette)としてしかありえないという事態はいかにして、唯一無二の特異性——ロイスの用語では「個性」(Individuality)——の肯定たりうるのか。この問いのなかで西田と伊波は出会っていたのだ。

目的論的な意志の超越的志向を導入することで、ロイス自身は、限界の不在を否定的にはなく、現勢的(アクチュエル)な経験を越えて果てなく広がる可能的経験の無限の全体を「個性」の汲み尽くしえない豊穡さとして捉えうると考えていた。西田や伊波と同じく、ロイスに多大な関心を寄せていたフランスの哲学者ガブリエル・マルセルは、この点について、「私の現在の・現勢的経験の狭い、困いの周囲に可能的経験の無際限な余白(marge)が拡がっている」(Gabriel Marcel: *La métaphysique de Royce*, L'Harmattan, 1945, p.35)と述べている。ロイスもまた「余白」の、「縁暈」の哲学者だったのだ。

無限なる「縁暈」の觀念が、「海をながめるのも無限に深い意味のあるものである。余は唯無限に遠い海のうちねりを眺めるだけにて飽くことを知らない」といった西田の感慨と響き合うものであること、これには異論の余地がないだろうが、伊波にとってはどうだったのだろうか。また、「縁暈」という無限過程は、「群島性」と筆者が呼ぶものとどのように係わりうるのだろうか。

伊波がどのように、また、どの程度まで『世界と個人』を読み込んだのかは分からないし、そもそも西田の解釈と比較できるような論議を伊波が展開しているわけではないが、筆者は「生長する石」という試論に注目してみたい。石に関する方言がまず列挙されているが、「ヒシ」（干瀬）と「ワカウル」（若石）という語についてはこう説明されている。

「南の島々が出現してから今日に至る迄、目に見えぬ珊瑚虫は、絶えず造化の国土拡張の事業に参加しているが、彼等が創造したヒシは至る所の渚や沖にあって、その風光に一入の美観を添えている。ヒシもだんだん隆起して、海水に浸らないようになると、陸地の一部に繰込まれたり、小島になったりして、もうヒシとはいわれなくなるが、沖ツ小島には海水には少しも浸らないのに、何々ヒシという固有名詞になって、昔の名残を留めているのがある。ヒシの表面は遠くから眺めると、滑らかなよ

うでも、近づいて見ると、多くは菊石（あばた）のような格好をしていて、その凸凹（でこぼこ）のところには、細螺（したみ）などが無数にたかっている。那覇市の波の上神社のヒシは、筍が叢生したような奇抜な形になっているので、清朝の詩人は之に筍崖の名を与えた。」（五／一四二—一四三）

「ワカウル（若石）、ヒシの出来たてで、珊瑚虫の新しいアルバイト。幹あり枝あり、宛然密林の観がある。大抵、ウリツンの頃には繁茂するが、能く怒濤の為に荒らされる。其時樹枝の折れるのをワカウルノ落テユンという。私などは子供の時分、若石（ワカウル）の落ちる頃には、能く之を取りに出かけたものだ。そのかけらが渚などに落ちて生命を失い、日光などにあって、固く白くなったものをウル（石）といっている。」（五／一四三）

「ヒシ」や「ワカウル」は、珊瑚虫たちの途方もない生存過程のほんの一端があちこちに現出したもので、その破片たる「石」は、沖縄の民間伝承では、生命、魂の出入りするものとみなされ、魂と落として心が虚ろになった者の治療にも力を発揮した。伊波は「石のもつ大生命の片割れである」という哲学的な考え方が、オモロ人にあっただかどうかは知らないが、石に出入りするものがあるという考えは古くからあったに違いない」と言っている。のみならず、石は神々とも連動していた。それ

は例えば火の神の「ヨリマシ」〔神霊が取り憑く対象物〕であり、火の神以外にも海辺の石に座す神々があり、海から上がった石を神体として拝所や、霊石の置かれた御獄もある。荒神〔新神〕を取り上げた箇所では、伊波はこの神を「一旦澳（おあ）を足溜りとして、本土に上陸する神」（五／三二六）とあり、「澳」が「ヒシ」と同様、「おとおし」—— パサーージュ——の特異な中間地帯であることが分かる。伊波が紹介している今婦仁の方言で言うと、「イノー」（干瀬の内側の遠浅）と「バー」（端即ち海辺の義）の中間である。

「でこぼこ」「密林」「奇怪な形」「表面の凹凸」といった表現が用いられているが、このように複雑怪奇でありながら、珊瑚はフラクタル自己相似的な秩序と構造を有していて、個体と群体との区別も曖昧なまさに大小の「半カオス」の散在。時にそれは海上に浮上し、時にそれは海中に潜る。というよりもむしろ、「干瀬」は「深さ」と「表面」の区別を揺るがすものなのだ。「生長する石」は「根石」とも云われる。門外漢ゆえに的外れな発言になるかもしれないが、「ニライ・カナイ」の語源を探りながら、伊波が、地下の鼠たち、「根国」「国の根」など「底」の意をそこに読み取っていることが思い起こされる。「ヒシ」はたしかに興味深い事象だが、伊波にその哲学があるわけではない、と言われそうだが、だからこそ、それはわれわ

れの課題なのだ、と答えればよいだろう。もうひとつ是非とも付け加えておきたいのは、『おもしろそうし』などの困難きわまりない解釈について伊波みずから語っている文章を読んでいると、たとえ伊波自身が「干瀬」に思いを馳せているのではないとしても、「干瀬」のような場所を、建築であるのか反建築であるのか分からないような地帯を探索する伊波の姿が彷彿と浮かんでくるのである。二つの箇所を引用しておこう。

「兎に角、私の研究も、どうやら目鼻がついたような気がしません。東恩納君の言葉を拝借して言うと、私の三十年の努力は、「漸く泥と破片とを選び分け、目にも止まらぬような破片をつなぎ合わせて、漸く全形の予想がついたと云う所まで進んで来た」ようです。」（五／二四七）

「テキストクリティックが一通りすんだ。私はいつもこうして砂原から真珠をあさって歩くような気長い仕事をしている。論理の飛躍の出来る人達の目から見たら、なまぬるいに違いないが、事実そうだから仕方がない。時としては、こんな苦心して築き上げたものが、都合の悪いたった一つの例外の為に、根底からぐらつき出すこともあるが、其の都度私は「やはらいぢ」を出して、それをぶちこわしている。」（六／三六六）

泥のなかの「破片」。「かけら」「断片」という語も使われている。実を言うと、ロイスの『世界と個人』には「断片」(frag-

ment)、「断片的 (fragmentary)」といった語が鏝められていて、無限論の様々なパラドクスを意識しながらも、「自己表象の体系」が「断片」の寄せ集めとなるのを阻止しようとするロイスの強い意志をそこに感じないわけにはいかない。ロイスの言う「個体」「個性」は「断片」ではないのだ。しかし、たとえそうだとしても、泥のなかから「断片」を拾い上げて、模索と試行錯誤とやり直しを繰り返しつつそれらを繋ぎ合わせようとするのでしか、「個性」を示すことはできない。「今や吾々は歴史におしつぶされている」というレミ・ド・グールモンの言葉を伊波は好んで著書の題辞に選んでいるけれども、「歴史」の圧力のなかで、「無双絶倫」の「個性」はここまで「断片化」されてしまったのだ。そう伊波は呟いているように見える。井上哲次郎がこのような「断片化」(ディアスポラ化)を恐れていたことについては別稿で語ったが、西田のいう「絶対矛盾自己同一」もかかる「断片化」を阻止する論理であろう。

伊波はロイスを理解しなかった。けれども、この無理解によって彼は、本論の題辞として掲げたジル・ドゥルーズの、「群鳥性」をめぐる言葉に接近した。のみならず、彼はこの無理解によって何か大きなものを得たのではないだろうか。伊波自身はそれに気づくことがなかったかもしれない。いや、そうではない、時代的制約も仮想あって大した知識はなかったとしても、

どこか深く共感するところがなければ、伊波が「汝の立つ処を深く掘れ、其処には泉がある」という文献学者ニーチェの言葉を最も好きな言葉として挙げることはなかっただろう。事実、『悲劇の誕生』の次のような言葉を伊波が知っていたとすれば、自分自身の解釈的営為との相似を直覚したであろうことは想像に難くない。

「そのため(ディオニュソスの本質を洞察するため)には、いわば一石一石を取り壊し、かくして建物があるの上に築かれている基礎を見なければならぬ。」(『悲劇の誕生』ちくま学芸文庫、四三頁)

「ギリシア悲劇の根源はそれを迷路と呼ぶざるをえない。(……) 古代の伝承たるぼろ布がすでに幾度か様々な組み合わせで縫い合わされ、縫い合わされたかと思えばまた引き裂かれる。」(同上六頁)

先に、西田が「ディオニュソス祭的」という表現を用いているのを見た。けれども、ニーチェは、「干瀬の解釈学」こそがディオニュソス的であると言っているように思えるが、どうだろうか。その意味では、伊波の解釈学が音素、音韻、リズム(律動)、所作を重視するものであったのは、単に民俗学的な理由から説明されるべき現象ではあるまい。生物学で言う「リズム振動」はたしかに「成形」(Gestaltung)を可能にする。け

れども、ジル・ドゥルーズらに多大な影響を与えたフランスの哲学者アンリ・マルティネ (Henri Maldiney, 1912-2013) は、言語学者バンヴェニストの指摘を承けて、「律動」(リズム)を「動くもの、動体、流動的なものによって引き受けられた瞬間における形式」と定義し、更にそれを「水の渦・動揺」に比しつゝ (cf. Henri Maldiney: *Regard Parole Espace, L'Age d'homme*, 1973, pp.157-158)。例えば「皇室」などの原理によって「国体」が成形されようとするときも、そのリズムを擾乱する複数のリズムが「干瀬」で刻まれている。そしてそれは「国体」には統合されない「断片」群の動的散在を告げているのだ。『悲劇の誕生』が『音楽の精神からの悲劇の誕生』であったことを改めて思い起こさねばならない。

ニーチェだけではない。ニーチェと同様、エマソンの読者でもあったチャールズ・S・パース。この不遇の哲学者への学恩をロイスは『世界と個人』でも隠すことなく誠実に表明しているけれども、パースが語る「解釈項」(interpretant)の果てなき連鎖は、自己写像の無限連鎖に類似しているかに見えるけれども、フランスにあって逸早くパースに着目したデリダが「超越論的シニフィエ」批判に際して述べたように、ロイス言うところの「絶対者」にも、西田の言う「一般者」や「絶対無」には収斂することのない、あるいは、そのような観念によっては

処理できない発散と分岐(差異化)の動きを告げていたのではないだろうか(この点については、伊藤邦武『ジェイムズの多元的宇宙論』岩波書店、をも参照)。鶴見俊輔と米盛裕二がパースの紹介者であったことは偶然ではない。というよりも、この並存に意義が認められるような「日本」思想史が、伊波普猷の再解釈と共に書かれてもよいと思うのである。そのようなことは、伊波の真の業績の細部も、伊波をめぐる膨大な解釈も知らない門外漢が、海外の思想家を恣意的に持ち出して語りうることでしかないと揶揄する者かもしれないとすれば、この小論の目的はさしあたり達成されたことになる。

\*本論で使用した『井上哲次郎全集』についてはローマ数字、『西田幾多郎全集』(新版)についてはアラビア数字、『伊波普猷全集』については漢字で巻数と頁数を示した。