

〈もの〉について——日本語で考える

森 一郎

日本語で存在論する

戦後の或る時期——一九七〇年代から八〇年代にかけて——一世を風靡した、廣松渉（一九三三—一九九五年）という哲学者がいた。私が大学に入った一九八二年、東大駒場の（一般教養担当から転じて）科学史科学哲学の教員となり、『存在と意味』という体系的著作を公刊して話題となった。私もご多分に漏れず読破を試みたが、いかめしい文体に閉口し、挫折した覚えがある。廣松フアンの同級生もいて、本郷に進学後しばらくして大学院の授業を冷やかしかし半分で覗いたりもしたが、不真面目な学生だった私は、あまり習ったという覚えはない。それでも、「物的世界像から事的世界観へ」というキャッチフレーズは強烈だったし、「実体の第一次性から関係の第一次性へ」の定位は説得的に思えた。

今から考えると、マルクス伝来の「物象化的錯視」批判の立場から、「もの」ではなく「こと」を認識論、存在論、行為論の基軸に据える廣松の発想は、ハイデガーが『存在と時間』で立てた「事物的存在性・物有（Vorhandenheit）」と「道具的存在性・用有（Zuhandenheit）」および「存在するもの・存在者（Seiendes）」と「存在する」と・存在（Sein）」という二通りの区別に、むしろピッタリではないが、重なり合うものがある。さらに言えば、「世界の共同主観的存在構造」や「歴史的世界の協働的存在立構造」は、ハイデガーの共同存在論を批判的に受容した

レーヴィットや和辻哲郎の所説を引き継ぐものである。「現象的世界の四肢的構造聯関」——Gegebenes als etwas Mehr gilt einem als jemandem.——は、『存在と時間』第三二節の「として構造」の適用だし、マルクス主義の地平を「歴史内存在」として捉え返す視角が、「世界内存在」の根本発想の転用であること、言うまでもない。そう考えると、獨創性を誇るかに見えた「廣松哲学」とは——当時囁かれていた「新々カント派」であつた以上に——、マルクーゼ、三木清以来の「ハイデガー左派」に棹差していた、と総括できるほどである。

没後二十年近く経つてこんな乱暴な総括をされたら、廣松自身はさぞ憤慨することだろうと、往年のファンなら嘆くかもしれない。だが本当にそうだろうか。亜流の私が思うに、廣松が浮かばれないのは、むしろ彼が今日ろくろく批判もされないからである。それに比べたら、二十世紀の存在論ムーヴメントの一翼を担つた哲学者の所説を今日の視点から批判的に捉え返すことのほうが、よほど敬意を払うことになるだろう。

廣松涉と言へば、筋金入りのマルクス主義者であるうえ、難しい漢字を乱発し、ついでにドイツ語も多用して読者を煙に巻く「硬派」のイメージが強い。とはいへ、著作家廣松の特長は、カタカナ語の術学趣味にあるのも擬古的漢文体にあるのでもなく、むしろ、難解な哲学用語と軽妙な講談調——ときには漫談ふうの——を硬軟織り交ぜた饒舌体を磨き上げたところにある。漢字をやたらと用いたのも、日本語に具わる造語能力を活用したと考えれば、それだけ母語を大事にした証しだと言える。漢字もれつきとした日本語構成要素であり、やまと言葉にあらざれば国語にあらざ、などは日本語使用者は口が裂けても言えない。そういう意味では、廣松の仕事とは、同窓であつた坂部恵（一九三六—二〇〇九年）の作品とともに、「日本語で哲学する」試みであつた。

廣松哲学とともに名高い対立図式である「モノとコト」にしても、日本語のニュアンスを踏まえている。大野晋ら⁽¹⁾の見解を踏まえ古来の日本語における「物と事との存在的区別」を扱つた論文もあるほどである。廣松の着目した

「もの／こと」の概念対が重要なのは、それがいわば「存在論的区別」だからである。⁽²⁾つまり、「日本語で存在論する」チャンスがここにひらけてくるのである。もつとも、「存在論する」という日本語はないが。

以下では、このまたとないチャンスを、廣松に阿^{おもね}つてではなく、ハイデガーの「物」論を横目でにらみつつ、アーレントの「仕事／活動」の区別へ目を転ずることによって、掴んでみたいと思う。ピユアな「やまとテツガク」が意味をなさないのは、それこそ聖徳太子から西田幾多郎まで変わりが無い。外来思想の洗礼を受けつつ、それを今ここの思考の現場へいかに翻してゆくかが、つねに問われているのである。

物象化批判再考

手始めに、「もの」と「こと」によせてと題された、出隆^{いで}（一八九二—一九八〇年）の論文を瞥見しておこう。一九三九（昭和一四）年に『思想』に発表されたこの論文については、廣松も「物と事との存在区別」の「補註」で挙げ、その先駆性を評価している。⁽³⁾

出は、「もの」と「こと」の辞書的説明を一通り挙げ、その場当たりの羅列性に不満を漏らしたのち、自前の再検討を行なう。それによれば、「こと」が命題的・判断的なのに対して、「もの」は「…」⁽⁴⁾単語的・名辞的である⁽⁵⁾。「それを言う人のその場その時での感じなり考えなりがそこで何らか一つにまとまっているところのその点が「もの」である」⁽⁵⁾のに比べて、「こと」は、「何らか主語と述語との或いは主体と客体との或いは問いと答えとの二つに割れているといったような性格をもつ」⁽⁶⁾。要するに、「もの」は一つにまとまっており「こと」は二つに割れている⁽⁷⁾。

「もの」は一つにまとまった結合体の謂いであり、「こと」は二つに分割された分離態の謂いである。何らかのまとまったものが、判断されるといふこと。出のこの「もの／こと」論は、アリストテレス命題論における基体⁽⁸⁾・述定、ひ

いては伝統的存在論における実体―属性、の図式を思い起こさせる。論文中にアリストテレスの名は一度も出てこないが、古代ギリシア哲学研究者の「日本語で範疇論する」試みだということは明らかである。

日本語で考える試みは、当人の思考のルーツがどこにあるかを、期せずして暴露する。出において、「もの」と「こと」の区別が暗黙裡にアリストテレス哲学の概念図式から了解されたように、廣松における「物」と「事」の区別立ても、何らかの出自を有しているに違いない。

私の見るどころ、廣松の物象化批判の由来は、近代唯物論にある。

稀代のマルクス研究者であった廣松の思想的ルーツは、当然、マルクスではないのか。——そういふかしがる向きもある。もちろん、マルクスもその中に含まれるが、そればかりではない。マルクスがそれに棹差している近代的思考が、全体として唯物論的傾向を色濃く帯びており、それをいわば総括するかのよう、廣松は「物的世界像から事的世界観へ」と定式化したのである。

暴論に近いこの見立てに対しては、多くの異論が差し挟まれるであろう。

1. 廣松は、「近代の物心二元論的実体主義」を克服すべく「關係主義的存在観」を提唱し、併せて「主観―客観」図式を乗り越えようとした。だとすれば、近代的思考の総括として廣松哲学を捉えるのは初歩的な誤りではないか。——だが、廣松自身、「実体主義から關係主義への推転」は「時潮の波濤」⁽⁸⁾ だとしており、要は時代の趨勢に乗じたものである。「主観―客観」という図式にしても、近代の途上で——せいぜいカント以降——成立したものでしかない。ポストモダンがモダンのきわみであったように、廣松哲学も現代思想の典型であった。「現相的所与」と「意味的所識」、「能知的誰者」と「能識的或者」からなる「四肢の構造」という廣松ワールドにしても、新カント派の「妥当」理論の精緻化であり、つまりは、主観―客観の認識論的問題設定の再構築と**言うべきである**。⁽⁹⁾

2. 唯物論とは、その名の示す通り、「物」にしか実在性を認めない立場であろう。まさにそのような立場を「物象化」と呼んで徹底的に破壊しようとした廣松哲学を、「唯物論」として性格づけるのは的外れではないか。——だが、「唯物論」とは、目に見え手で触れる「物」を素朴に実定的に立てる立場とはかぎらない。たとえば、古代における唯物論者の代表たるデモクリトスは、水や空気や火やそれらを合わせた「四大」を世界構成元素とする古代自然哲学の唯物論的傾向を徹底させ、ついには、「物」とは到底言えない「原子」と「空虚」を存在論の原理に据えるに至った⁽¹⁰⁾。古代原子論は、掴みどころのある感覚的事物を、極微の諸元素の渦動へと完膚なきまでに還元し、生身の人間にとつての物体性を世界から消去したのである。それと同じことが、近代唯物論についても言える。近代自然科学の成立には、古代原子論の復活が与つたが、近代原子論の先駆けとなつたボイルの「粒子哲学」を背景として、ロックは、伝統哲学に代わる新哲学を構想したデカルトになお残存していた「実体」概念——*res cogitans*と*res extensa*という二種の「物」を立てる二元論——を払拭しようとした。デカルトの同時代人ホッブズが伝統的実体概念をあっさり破壊した、その十七世紀以来の唯物論路線が、「主観」概念というあだ花を經由して、近代的思考の主潮流を形づくってきたのであつてみれば、「物象化的錯視」批判は、この路線を超えるものであつたらうか、まさしくその完成形態なのである。

3. なるほど、廣松はマルクス主義者として「唯物史観」を宣揚した。だが、それをもって「近代唯物論」呼ばわりするのは粗雑すぎるのではないか。——マルクスが標榜した史的唯物論は、ヘーゲル流の歴史哲学を観念論と見なし、その克服をめざすものであつた。つまり、この「観念論vs唯物論」という図式自体、ヘーゲル以降案出されたものにすぎず、古代以来の存在概念の歴史をカヴァーしうる射程をもたない。真に決定的だったのは、近代科学革命において伝統的存在論に風穴が開けられたことであり、属性が「第二性質」へ格下げされたのみならず、実体の概念そ

のものが動搖をきたした。「実体性から関係性への変換」とは、最近始まったことではなく、近代的思想がえんえんと追求し続けてきたことなのである。マルクスに「物象化批判」論があるとするれば、それはこの流れに棹差すものであり、したがってマルクスの思考の近代性の証しにほかならない。廣松はそういうマルクスにあくまで忠実だったのであり、だからこそ凡百の半可通より偉大だったのである。

4. 廣松は、近代に確立した古典物理学が二十世紀前半、相対性理論と量子力学の登場によって乗り越えられて以降の現代物理学の状況を踏まえた議論をしている。それは、近代唯物論とは真逆ではないか。——二十世紀に多発した「科学諸革命」が、主観-客観図式を古臭いものにしたことは確かだが、だからといって、十七世紀科学革命に優る転換点をなすものだったかは、いまだ不明である。たとえば、古今の原子論の不変の前提であった「不可分の最小単位」が、ヨリ極微の単位からなることがあばき出され、それどころか、原子核が実際に分裂させられ、質量とエネルギーの等価性が実証させられたことは、物理学史上真に革命的な出来事であったに違いない。しかしだからといって、原子論的アプローチが否定されたわけではなく、素粒子レベルでの徹底化が進んだというにすぎない。原子論に本来ひそんでいた実体消去傾向が、前面に躍り出てきただけの話である。この抹殺——「虚無化 (Vernichtung)」——傾向は、一九四五年の原子爆弾の投下によって急転直下、政治問題化していくが、この「原子力時代」のテーマにしても、近代唯物論の帰結と捉えてはじめて、その歴史の意味を十全に理解することができる。⁽¹⁾

5. 廣松の物象化批判は、ハイデガーの「事物存在性中心の存在論」批判と一脈通ずるところがある。だとすれば、ハイデガーも、廣松と同じく近代唯物論の徒だということになるのか。——「実体の第一次性から関係の第一次性へ」のシフトを高らかに宣言した廣松に比べれば、ハイデガーのほうが慎重であったとは言える。道具的存在者の指示全体性や世界の有意義性連関を強調するあまり、存在者を一緒に「函数概念」的な「関係システム」へと還

元してしまふことに、ハイデガーは異を唱えたからである。⁽¹²⁾とはいえ、アリストテレス以来の実体本位の存在概念に、事物的存在性への偏りを認め、その「事物化 (Verdinglichung)」⁽¹³⁾の弊を指摘するとき、ハイデガーが「近代派」に与^{くみ}していることは、間違いない。ハイデガーの「破壊 (Destruction)」を「解釈学的」と形容したくなるのは、それが一筋縄で行かない屈折度をおびているからである。このことは実体概念の「破壊」にも当てはまる。現存在の本来性に「自己の不断の自立性 (Selbst-ständigkeit)」を見出し、⁽¹⁴⁾近代的主体概念を実存論的に再興しようとしたのは、新手法のデカルト主義とも言えるだろう。それに、ハイデガーは、生粋の近代人であるには、古代以来の哲学の伝統をあまりに背負いすぎていた。ここに火を付けられるに至ったのが、「物への問い」であった。

廣松のオリジナルな思考は修学時代以来のものであり、そこに「転回」の余地はなさそうである。その類まれな首尾一貫性は、筋金入りのマルクス主義者としての自負でもあったことだろう。それに比べれば、ハイデガーの思索のほう、よほどフラフラ道に迷っているといった風情である。しかしどちらが「硬派」かは、そう簡単には決められない。

物象化批判の批判者たち

ハイデガーの「物」論に目を向ける前に、廣松の仲間たちに一瞥を与えておこう。

『存在と意味』の第一巻が『廣松涉著作集』第十五巻に収められたとき、解説を書いたのは、坂部恵（一九三六—二〇〇九年）である。廣松と坂部は、一九五七年に東大本郷の哲学科に進学した同期生であった。坂部は、旧友への温かいオマージュとなっている解説では抑えられているものの、⁽¹⁵⁾廣松の物象化論には違和感を少なからず抱いていたと見られる。それがはっきり現われている論文がある。「ことば・もの・こころ」（一九八九年）である。

坂部は、「もの」と言うと、「有用物」「財物」「物質」といった観念が思い浮かべられがちなのは、「十九世紀以降の効率本位、科学万能主義の風潮のもたらした、比較的あたらしい傾向」にすぎぬとし、⁽¹⁶⁾「日本語における〈もの〉の語の用法の検討」を、「〈こと〉の語との対比において」⁽¹⁷⁾行なっている。出論文と同じく、まず辞書の説明が粗上に載せられ、その「近代主義的な先人見の数々」⁽¹⁸⁾が抉り出されたのち、「〈もの〉の本源的意味契機」が、次の三つにまとめられている。「(1)普遍性・包括性・一般性」、「(2)具体的な生動性」、「(3)非日常的な〈おどろおどろしく〉、〈ゆゆしく〉、〈聖なる〉ものにまで及ぶ他者性」⁽¹⁹⁾。

坂部は、出と似て、「事」に「異」⁽²⁰⁾との照応を認めるが、それは出と違って、「現今一部で流行の〈差異の哲学〉」⁽²⁰⁾との符合に着目してのことらしい。だがその点は措こう。「もの」の(1)(2)(3)の意味契機がそこから取り出される「こと」がら」を、坂部は次のように説明している。「〈おどろおどろしく〉、〈ゆゆしい〉ものは、「…」ひとが、時として、生活のなかで、(生動するエネルギーに満ちた具体的なものとして、あるいは、具体的ではあるが何か漠然とした気配として等々)、出会う一個の他者である。しかし、それは、わたしにとつてまるきり外的な他者にとどまるわけではない。「…」その〈おどろおどろしく〉、〈ゆゆしい〉他者は、ひょっとして、わたし自身の内にもありうるかもしれないもの、否、さらにいえば、わたし自身がそれそのものでありうるかもしれないものである」⁽²¹⁾。

ランボーやフロイトを引き合いに出しつつ大胆に敷衍される、こうした「もの」の先行了解は、坂部自身も言及している折口信夫の所説などにそくして、さらに立ち入って究明されなければならなかったはずである。だが、坂部はそれに立ち入ることはなかったし、折口研究もついにまとめられずに終わった。少なくともわれわれに分かることは、「デカルト主義的な物心二元論は、元来、日本語の「もの」の語とは無縁である」⁽²³⁾と結論づけた坂部は、物象化批判とは異なる視点をもっていた、ということである。「〈こと〉が、端的に〈ことば〉に通うことによつて、原則的

にことばで言い表わすことができる〔…〕のにたいして、〈もの〉のほうは、むしろ、その具体的な生動性とは裏腹に、かえってことばに汲み尽くしえないことをその本源的特性としてもつとかがえられる⁽²⁴⁾。廣松に抗して、「こと」よりも「もの」のほうが「本源的」だと言いたいのである。

かつて、坂部はある席で、「もの」を消去したがる廣松渉を、「たおやめぶり」と評したことがある。いささか猥談じみた皮肉な調子だったが、「硬派の廣松」という印象に一石を投ずる発言ではあった。とはいえ、坂部が「ますらおぶり」を張ったというわけでもなさそうである。思うに、「ますらおぶり」を——断固たる調子ではなく、独特の皮肉を湛えて——示したのは、両者の共通の師、山本信（一九二四—二〇〇五年）であった。

山本は、学徒出陣で海軍に入隊し終戦により復学した戦中世代である。平易な日本語で哲学の根本問題を論じた点では、同じ海軍上がりで終生の対話相手となった大森莊蔵（一九二—一九七年）に似ている。廣松や坂部が各々の流儀で「日本語で哲学する」試みに乗り出したとき、彼らを暗黙裡に導いていたのは、指導教官だった山本のスタイルであった。山本の初期論文の一つ「無」の概念についての人間学的考察⁽²⁵⁾（一九五七年成立）では、シェーラー、ハイデガー、サルトルに負けじと、「愛」や「誕生」といった主題をめぐって、人間的自由の存在論がみずみずしく展開されており、再読するたびに発見がある。

その山本は、大森や廣松が、実体という伝統的存在概念に対して執拗に攻撃を仕掛ける現場に居合わせつつも、自身は、実体概念に積極的意義を見出そうとした。おそらく山本は、無類の勉強家だった廣松を愛したがゆえに、愛弟子の物象化批判に正面から応答することをみずからに課したのである。加えて、山本が主たる研究対象としたデカルト、ライプニッツ、カント、ヘーゲルら、「主体性の形而上学」を形づくる近代哲学史は、「主体」へと定着してゆく実体概念を核心とするものだった。もう一つには——むしろこれが第一の理由だったろうが——、「実体とは何か」

という問いは、古代ギリシア以来、「第一哲学」の根本の問いであり続けてきた。この問いを引き受けないかぎり、「形而上学の可能性」を語る資格はない。「哲学にとって問題なのは、われわれが何を存在者とするか、である。存在者がいかにあるか、ではなく、存在とは何であるか、が、つねに、哲学の第一の問題であった」⁽²⁶⁾。アリストテレス・ハイデガーばりに存在を問うた昭和の本格派哲学者は、「実体とは何か」という問いに果敢に挑んだのである。

山本の実体論の帰趨を明らかにした論文がある。昭和の黄昏期に出た新「岩波講座 哲学」の第四巻の最後に、廣松の論文に続く形で収められた「実在と価値」⁽²⁷⁾である。

「価値と実在」の前半部「実体概念の復権」は、近代哲学史において実体概念が忌避されてきたことによって「失われているものがあるかもしれない」⁽²⁸⁾との見立てから出発し、「歴史上もつとも鮮やかに実体概念を批判したロックが、決して事物の実体性を否定したわけではなく、むしろ彼の知識論全体がなりたつ必要条件として「われわれの外」なる実体の存在を考えていたこと」⁽²⁹⁾を、まずもって指摘する。また、カントが「観念論論駁」で、意識の内部から出発しつつ、われわれの外なる「持続的なもの」に逢着したさいにも、「実体概念は健在」であった、とする⁽³⁰⁾。「われわれが感覚をつうじて物を知覚するということは、何か特定の意識状態を自分の内に感じていることではなくて、われわれの外にある物と出逢っていることなのである」⁽³¹⁾。ロックにおいてもカントにおいても、「存在原理としての実体概念」が、「葬り去られるべきものであるどころか、むしろ積極的な役割を演ずるべきものとして再登場していた」⁽³²⁾というのが、山本の見立てなのである。

「物が時間の経過とともに変化していっても、その物の自己同一性が保たれること、われわれが知覚していなくても物はそれ自体で存続していること、以前に見たものと今見ているものが同一の物であること、複数の人によって違ったふうに経験されている物が、それ自身では一にして同じものであること」⁽³³⁾。——実体という概念に内蔵された

自己同一的存続性という本義が、近代の認識論的考察によって総攻撃を受けてきたことを知り尽くしながら、山本は、古来のこの思索の事柄に、愚直なまでにこだわった。そうした反問が、当時としては、時代遅れの抵抗勢力のあがきに映じたのも無理からぬことだった。

注目すべきことに、山本は、この実体復権論から、さらに大胆な一步を踏み出す。「実体としての物に対応するのは、実体としての私の身体ではないか」。つまり、「身体としての自分の実体的存在こそ、物の存在の経験に先立って、その条件となつていると言いたい⁽³⁴⁾」。というのも、「ただそう見えているだけの場合と、その物が実際にそれ自体として、すなわち「実体」として存在している場合の違い「…」は、後者の場合われわれの身体が、当の物と同じ存在次元でその物に立ち合っているということにある⁽³⁵⁾」からである。「およそ物がそれ自体の同一性を保って存在していると言いうるための条件は、自分の身体が自己同一的に存続すること、すなわち、この身体として生きている自分の実体性にある⁽³⁶⁾」。「あらゆる物質的変化をつうじて同一の身体として自分が生きているという事実、これがまさしくすぐれて「実体」としてのあり方にほかならない⁽³⁷⁾」。勝義の「もの」として身体——これが、山本の実体論の暫定的結論であった。

山本は、物象化批判への反批判として伝統的実体概念を復活させようとしただけではなかった。それだけなら反動呼ばわりされても仕方なかったかもしれないが、山本は、実体的なものを、身体という、不滅の靈魂と異なり可滅的で儂いとされ存在論的に格下扱いされてきた「体」に、あえて見出したのである。神でも靈魂でも精神でもなく、生身の「からだ」をいわば第一実体に据えるのは、伝統からの大胆な逸脱以外の何物でもない。「もの」の最たるもの、実在していると言うに最もふさわしいもの、それは、私の身体にほかならない。——そう断言してはばからなかった哲学者が、山本信であった⁽³⁸⁾。

身体を際立つた実体として再発見したこと、これは山本のあっぱれな功績であった。だが他方で、「実体としての身体」論に、われわれが違和感をおぼえるのも確かである。可滅的なものの極致とされてきた身体を、わざわざ「実体」と呼ぶことには、灯台下暗しの皮肉の妙味は感じるものの、やはり躊躇せざるをえない。身体という存在者について語る資格をいかに確保すべきか、気になってしまふ。何より、死すべき者たちの「身」の儚さを、どう遇すればよいか、思い惑わずにはいられないのである。

癌に冒されボロボロになった身体に鞭打って『存在と意味』第二巻を出してから一年有半、廣松渉は世を去った。葬儀委員長として愛弟子を見送った山本信も、その十年後には没した。巨木も倒れるのである。だが、山本亡きあと、『ライブニッツ哲学研究』を始めとする山本の作品は、しぶとく残っている。位牌や墓石に霊が宿るかはともかく、遺物としての書物には、原著者の精神が^{ガイスト}ありありと現前している。こういう発想そのものが、廣松式には「物神崇拜」ということになるのかもしれないが、その廣松哲学自体、今となっては、彼の手で書かれ遺された作品によって現前するほかない。物象化論にしても、廣松の著作が「物」として現存しているからこそ、将来の世代に伝えられることがありうるのである。実際、廣松の無宗教式の葬儀には、物故した著者の膨大な作品群が並べられて、偉容を誇った。坂部恵の場合でも、散骨された亡骸のほうは無に帰したが、生前みずから編んだ『坂部恵集』は、これからもずっと読み継がれていくことだろう。

われわれはここからようやく、「物への問い」に向かう段となった。

ハイデガーと「物への問い」

まず、和辻哲郎（一八八九—一九六〇年）の「こと」論から始めよう。そこには、「日本語で存在論する」試みが、ハイデガーの存在論をきっかけとして開始されたことが、紛れもなく見てとれるからである。

「日本語をもって思索する哲学者よ、生まれいでよ。」——和辻は、「日本語と哲学の問題」を、この有名な一句で結んでいる。⁽³⁹⁾ この論文はもともと、「昭和三（一九二八）秋の京都哲学会講演の原稿に手を入れて中途まで『哲学研究』に掲載されたもの」⁽⁴⁰⁾であり、一九三五（昭和一〇）年刊の『統日本精神史研究』の最後に収められた。和辻がこの論文で試みたのは、「あるということはどういうことであるか」という、「きわめて平易な、日常的な日本語の問い」を、(1)「こと」、(2)「いうこと」、(3)「いう」のは誰か、(4)「ある」、の四つの観点から、日本語で考え抜くことであった。⁽⁴¹⁾ この(1)の観点の吟味のさい、「こと」と「もの」とはいかなる差別を持つか⁽⁴²⁾という問いが展開される。

和辻によれば、「こと」の語義には大体三つの方面がある⁽⁴³⁾。一、動詞と結合して動作を表わし（たとえば「動くこと」「見ること」）、また、形容詞と結合して状態を表わす（「静かなること」「美しきこと」）。二、出来事や歴史的事件を表わす。三、言われたり考えられたりする内容を表わす（「むずかしいことを言う」）。一の意味を考察していくと、「こと」と「もの」との区別が明らかとなる。「あるもの」においては「ものがある」のであり、ものがあるためには「あること」がすでに予想されなくてはならぬ。「あること」は「あるもの」の「あること」であることもに、またある「もの」を「ある」ものたらしめる「こと」である。かくて一般に「こと」は「もの」に属するとも「もの」を「もの」たらしめる基礎である⁽⁴⁴⁾。この「日本語で存在論する」試みを、ハイデガーの用語で言い換えれば、「存在とは、存在者の存在であり、存在者の意味と根拠をなす」となる。存在者と存在との存在論的差異を、日本語の「もの」と「こと」の区別は暗示していることになる。

二の「出来事」、三の「言」⁽⁴⁵⁾に関する考察も興味深いが、詳しくは立ち入らない。重要なのは、「事」や「言」の成立に与る「者」⁽⁴⁶⁾たるわれわれ自身が、一個の際立った「もの」として浮上してくる点である。「こと」は、あらゆる「こと」の地盤としての「もの」(者)の自己⁽⁴⁷⁾了解性にもとづく⁽⁴⁸⁾。これまたハイデガー的に言えば、「現存在の存在

(者)的優位」が、「事」と「言」の解釈学によって、あらためて確証されるのである。

「こと」は我々のふるまいであり態度である⁽⁴⁶⁾。こう結論づける和辻の議論に、「本有化の出来事 (Ereignis)」や「言⁽⁴⁷⁾づて (Sage)」といったドイツ語で考えようとした後期ハイデガーの存在の思索と、同じ事柄を見出すことはできない。むしろ和辻は、『存在と時間』期のハイデガーに忠実であったというべきである。一つには、「もの」を問うことに先立つ「こと」を問う⁽⁴⁸⁾。この優位を打ち出し、「哲学はまず第一に「こと」の学である⁽⁴⁸⁾」と宣言している点において。そしてもう一つ、「ことの了解」はそれ自身「人というもの」の有り方において現われる⁽⁴⁹⁾という意味では、「こと」が一層基礎的な層において「もの」に基づく⁽⁵⁰⁾としている点において。

和辻は、①「もの」に対する「こと」の優位をさしあたり強調する。この点では廣松と通じ合うものがあるが、それと同時に、②「こと」の基礎には一定の「もの」が見出されると説くことも忘れない。この相補性をハイデガーの用語で言い換えれば、①われわれがそのつどそれである「現存在」という存在者をその存在へめがけて問い、存在そのものの意味を明らかにしようとする「基礎的存在論」と、これに続いて、②存在への問いが反転させられ、問いの前提となる存在者に向き直る「形而上学的存在者論 (metaphysische Ontik)」つまり「メタ存在論 (Metontologie)」ということになる。

今日ではよく知られていることだが、「メタ存在論」は、一九二八年マールブルク夏学期講義『論理学の形而上学的原初根拠』において、「基礎的存在論」とともに形而上学の「二重性」を形づくるとされたものである⁽⁵¹⁾。それを和辻が知っているはずはない。だが、『存在と時間』の熱心な読者であった和辻には、存在を問うにはまずもって存在者に問いかねなければならないということは、よく分かっていた。「あるということはどういうことであるか」と日本語で考える試みは、そういう「こと」へと問いかね、かつ問いかねられる「もの」あってこそ成り立つ。しかも、

この「もの」をことさらに問うことは、存在者についての実証諸科学と同じものではありえない。ハイデガーが「形而上学的存在者論」とあえて命名したゆえんである。「メタ存在論する」とは、存在論に輪をかけてメタ次元へと超出することでは全然ない。そうではなく、存在論的探究をくぐり抜けたそのままなざしでもって、新たな光のもと、その陰影と縁どりにおいて、存在者を再発見することである。

そう考えてみれば、山本信が「身体」を実体として再発見したことも、理解できるように思われる。実体を消去し物という物を抹殺しかねない唯物論——ホップズを嚆矢とするその原理派が標榜するのが「自然主義」である——の吹き荒れる時代に、「われわれの外」なる「具体的」で「持続的」なものにわれわれが現に出逢っていること、の否定しがたさを見つめ、そのような実在経験の相関者として、かつこの出来事の関与者として、血肉をそなえ感覚をたずさえたわれわれ自身が、紛れもなく一個のものである、と再発見すること。これは、素朴な常識への逆戻りでは決していない。むしろ、「日本語で（メタ）存在論する」一つの修煉でありうる。山本の身体論とは、そのような哲学的反省の試みであった。

ハイデガーの場合はどうであったか。『存在と時間』のプログラムには、存在への問いが存在者のほうへと「打ち返される」、という反転はすでに内蔵されていた。⁽³²⁾「メタ存在論」構想はその展開であったが、その後も「物への問い」は重要な局面で——一方では芸術作品論として、他方ではカント『純粹理性批判』の「原則論」解釈において——発動されている。だが、物への問いが真に火を付けられたのは、現代技術の本質が、つまり「物が守りを失って荒廃する」という出来事がおのずと本有化される「総かり立て体制 (Ge-Stell)」が、これ見よがしにあらわとなった第二次世界大戦をくぐり抜けてのちであった。

一九四九年の『ブレーメン連続講演』は、第一講演「物」で幕を開ける。⁽³³⁾そこで全面的に繰り広げられる「物への

問い」は、物とのふれあいの牧歌的描写であるかに見えて、断じてそうではない。ヒトとモノを普遍的かつ無差別的に徴用してやまない「総かり立て体制」という、いわば存在論的出来事が地球規模で勃発している荒涼たる時代だからこそ、「物」の——「物象化」ならぬ——「物化 (Dingen)」のはたらきへのまなざしが目覚めるのである。しかもそれは、「総かり立て体制」の現実から目を背けることではない。どんな時代であれ、いかなる「虚無化」のもとでも、物との関わりをわれわれが完全に手放すことがないかぎり、そこに「物への問い」は目覚めうるのであり、それが「あらたな始まり」となりうるのである。

ハイデガーは『ブレーメン講演』で、「瓶」^{かめ}という、ドイツの日常生活にごくありふれた物を引き合いに出しているが、これはあくまで一例であろう。物との出会いには、さまざまな仕方がありうる。たとえば、先人の書き残した一冊の書物を手にとり、頁を繰るといふ経験。あるいは、風雪に耐えてじつと立ち続けている建物のたたずまいに立ち会い、それを見守るといふ経験。その一つ一つが、物の物たるゆえんを物語ってくれる。

ハイデガーは「物」論で、西洋語の「もの (res, thing, chose, Ding)」に語源的解釈を施しつつ、「もの」に固有なはたらきである「物化 (Dingen)」について語っている⁽⁴⁷⁾。要するに、それは「取り集めること (Versammlung)」を謂う。その場合、物は何を取り集めるのかと言えば、「天空」と「大地」、「神的な者たち」と「死すべき者たち」⁽⁴⁸⁾からなる「四者」を、である。個々の物たちに、世界の広がり⁽⁴⁹⁾と興行きをなす全体がその関係性ともども、「やどり」、「こもる」のだ、という。ではこれをかりに、書物という物に当てはめて考えてみると、どうなるだろうか。一つ具例を挙げよう。

献本礼状を書こうと『西洋哲学史IV』のページをめくっていたら、小田部胤久の論文「ライプニッツからバウムガルテンへ」末尾の「参考文献」の項に、次の説明があるのが目にとまった。

「山本信『ライプニッツ哲学研究』（東京大学出版会、一九五三年）

戦後日本のライプニッツ研究の基礎をなしたもので、驚くべきことに著者二〇歳代の著作である。ちなみに、東京大学総合図書館には故廣松渉所蔵の本書が収められているが、そこにはおびただしい書き込みがある。おそらくは廣松が最も愛読した和書の一つ⁵⁵」

やや異例の文献案内である。ふつうわれわれは、紹介されている参考文献の内容に関心を惹かれると、近くの図書館の蔵書を検索し、あればそれを借りて読む。それが、通例の本との出会いというものである。しかし、ここでは、特定の図書館の書庫奥深くに今日収まっている、世界に一冊しかない、往年の個人蔵書が指示されている。しかもその書物は、原著者とは別の、とつくの昔に死んだ一読者が、かつて繰り返し読み、あちこち盛んに書き込みを残した、六十年前のうす汚い本なのである。或る時期までは、所有者の書齋の本棚に大事に保管されていたであろう、その「物」は、他の蔵書ともども、所有者の没後、処分される憂き目を運よく免れ、所有者が長年務めた大学図書館に寄贈された。著名人の書き込み所蔵本だが、幸い閲覧禁止にはならず書架から取り出して繙くことができるし、一定の手続きを踏めば借り出すこともできる。

その本に、今日の、また将来の読者は、何を見出すであろうか。

古書特有の埃臭い匂いや古紙のザラザラする手触りから立ち昇ってくるのは、まずもって、戦後日本の哲学界に現われた新星による体系的ライプニッツ研究の水準の高さだろう。だが、そればかりではない。その書を買って求め、むさぼるように読み耽った著者の愛弟子の若き日のひそやかな知的格闘。師弟間の交わりの情愛深さと、哲学的雌雄対決の苛烈さ。そこに切り拓かれた戦後日本哲学史の地平。それらの片鱗の一つ一つが、一冊の古本に、やどり、こも

り、みなぎっているのである。さして重くはないその物は、現存するかぎり、それら出来事の一切をどっしりと「やぶら」せ続けている (vervelen)⁽⁵⁶⁾。

その書物を後続の世代の人が手にとり、頁を開くことは、既在の原著者や愛蔵者と、未来の読者がめぐり合い、語り合うことでもある。そしてそれは、何らかの始まりとなるかもしれない。物を介して、人びとが出会い、出来事が生じ、物語が生まれる。個々の物は、過去、現在、そして将来にこの世に起こる関係性の端々を、まさしく「取り集める」。

これは、知的世界だけで起こる話ではない。何であれ、人と人との間に出来事が生じ、歴史となるとき、それをやぶらせる「物」のはたらきがある。そのように関係性の結節点として、物が「物を言う」。それを「物化」と言うのであれば、まさにそのような「取り集める」はたらきあってこそ、人間世界は成り立つ。そしてそれは、「物象化的錯視」などではなく、この世のこの世たるゆえん、世界の「リアリティー」なのである。

後期ハイデガーの「物への問い」は、『存在と時間』における道具全体性の指示連関分析の行き着いた先であった。「物化」のはたらきは、物と世界、つまり実体性と関係性とが相即し、呼応することを物語る。かくして物は「復権」させられたのである。とすれば、未完に終わった廣松哲学も、そのような物への「転回」を秘めていたとは言えないだろうか。

アーレントにおける「物」と「事」

「日本語で考える」ことは、やまと言葉で考えることと同義ではないが、他方で、これまで見てきたように、考えている人自身が負っている思想的源泉を、問わず語りすることではある。⁽⁵⁷⁾だから、西洋哲学になじんできた者であれ

ば、その知的伝統への依存のほどをかえって白日の下に晒すことにもなる。しかもその依存は、避けるべきものでも、国粹化のために根絶すべきものでもない。むしろ本人が自覚的に引き受け、深化させるべきものである。またそうであつてこそ、思考はローカルでありつつユニヴァーサルであることができる。普遍性を排斥する国粹思想は非哲学以外の何物でもない。

それゆえ、「もの」や「こと」について日本の哲学者たちが口々に語っているその背後で西洋存在論の歴史的動向が支配をふるっているとしても、それは、脱出すべき隷属状態ではなく、それに乘じてまさに「日本語で存在論する」可能性が指し示される積極的な何かなのである。日本語特有の語彙や言葉遣いのうちに普遍的な哲学的問題を解きほぐす絶好のヒントが眠っていることに思い至るのは、喜ばしい発見であろう。

そのような発見に類するものとして、顧みるに値する事例がある。アーレントの存在論的区別立てを再考するうえで、日本語の言い回しを援用することが好適なのである。

アーレントは「活動的生 (vita activa)」を、「労働・労苦 (Labor, Arbeit)」、「仕事 (work) ・制作 (Herstellen)」、「活動 (action) ・行為 (Handeln)」の三つに区分し、人間の「活動的あり方 (activities, Tätigkeiten)」の根本分節とする。『人間の条件』——ドイツ語版では『活動的生』——の主要部をなす三章は、この三種のあり方に応じて並置させられる。ところが、この区別はあちこちで不評を買っている。曰く、「現代では、労働と仕事は区別できない」。曰く、「労働を仕事や活動から切り離すこと自体、許しがたい」。曰く、「労働でも仕事でもない活動とは何なのか、イメージできない」。アーレントによれば、この根本分節を曖昧にし、あわよくば廃棄することを組織的にやってきた時代こそ近代だということになる以上、その「時潮」に逆らつて三区分別を明確化する試みが、反発を買うことは目に見えている。アーレントを読もうとする者は心得なければならぬが、この区別立ては恐ろしく「反時代的」なので

ある。ちょうど、山本の実体論がそうであったように。

根っからの天の邪鬼アーレントは、しかしそんな劣勢を気に留めることなく、自説には歴然とした「証拠」がある、と豪語する。なるほど「仕事」^{ポイエシス}と「活動」^{プラクシス}の区別の場合、アリストテレスという権威がある（これを引き合いに出すこと自体、反発を買いやすいのだが）。これに対し、「労働」と「仕事」という独自の区分のほうは、理論的には依拠できる先例が見当たらない。だが、こちらにも証人がいる、とアーレントは言う。それは、日常の言葉遣いである。「労働」と「仕事」に相当する言葉は、「古今のどのヨーロッパ語」にも併存しており、語彙からしてこの区別は正当化される、というのである。⁽⁵⁸⁾なるほど、laborには、「労苦」「苦役」という意味がついて回り、workという語は、制作する営みというより、制作されて出来た産物を表わすことが多い。これらの「事実」は、アーレントの主張にとって有利であるように見える。では、日本語ではどうだろうか。

「労働」「労苦」も、「仕事」「制作」も、「活動」「行為」も、立派な日本語であり、そのニュアンスを活かして哲学することはできそうである（とりわけ「仕事」は熟考に値する⁽⁵⁹⁾）。しかし今は、あえて「やまと言葉」で考えてみよう。三者はさしあたり、「はたらく」、「つくる」、「なす」と和訳することができる。だが、日本語の言葉遣いを勘案すると、さらに踏み込んで、こう訳すことができる——「懸命に働く」、「物を作る」、「事を為す」。

「はたらく」は、「自動詞」であって（和語にそういう言い方を当てはめてよいとして）、目的語を取らない⁽⁶⁰⁾。そこで、アーレントがlaborに込めようとした「いのちをつなぐ必死さ」のニュアンスをあえて付加しようとするれば、「懸命に働く」となる。労働においては産物よりも営為そのものに重きが置かれることが、これによって表現できる。

「つくる」は、「作る」のほか、「造る」「創る」とも表記できるが、一番ふつうの表現を採用し、かつ「物」という目的語を添えよう。ここでの「物」は、最広義の存在者一般というより、作られた物、作品、つまり「ものづくり」

の産物、のことである。

「なす」は、「する」や「おこなう」でもいいかもしれないが、「事を為す」が一番びつたりくる。何をしてもおこなってもよいというのではなく——それだったら「はたらく」でも「つくる」でも同じであろう——、「何事か」と言えるような「大事」を、行為者たちが協働して公然と為し遂げること、そしてその結果として、人びとがしでかし、そこに起こった事柄が、一個の「出来事」となること、それが問題なのである。

「懸命に働く」という言い方から、労働においては産物よりも生命維持活動のほうが大事だということが暗示される。日本語翻案上のこの利点にも増して重要なのは、「物を作る」と「事を為す」の対照である。このコントラストによって、workとactionの区分が、それぞれの基本特性とともに明示されるだけでなく、「もの」と「こと」という日本語の区別が、新しい相貌の下に立ち現われてくる。以下、テーゼふうに記載しておく。

1. アーレントの「労働／仕事／活動」の区別は、存在論的射程をもつ。それらは、人間の活動的あり方の分節であるうえに、おのおのの相関者の領域区分をも含意するからである。「作る」ことには「物」つまり人工物が、「為す」ことには「事」つまり人間事象が、それぞれ相関的である。この両領域から成り立つのが、「世界」である。この、世は物と事から成り立つ。つまり、物的世界と事的^{こと}世界がともにリアリティーをなす。これに対し、「懸命に働く」ことには「相関者」が欠けているように見えるが、じつはそうではない。労働が相手どっているのは、まさに「自然」という存在領域なのである。しかも、生命を気遣って労働するかぎりでの人間自身が、当の自然の一部をなす。汗水垂らして必死に働くとき、われわれは自然的存在者として自然に包摂されている。アーレントが好んで使うマルクスの用語では、自然との「新陳代謝 (metabolism) ・物質交替 (Stoffwechsel)」がこれに当たる。

2. アーレントの制作論とは、「ものづくり」の哲学である。そこでは、「物化 (reification, Verdinglichung)」が、

存在論のテーマとして正面から語られる。大自然と比べれば作られた物など取るに足らない、とする考え方もあるかもしれないが、あえて人工物に焦点を当てて一種の領域的存在論を企てることは、やはり重要であろう。人為の所産について考えるなど瑣末だ——芸術作品論は別格としても——と見なすのは、古来の職工蔑視にお囚われたレッテル貼りではなからうか。『存在と時間』でのハイデガーの道具分析は、まさにそういう卑近な日常性にこだわって哲学することの可能性を示した点で画期的だった。同じことは後期の「物」論にも言える。のみならず、ハイデガーの存在論の出発点は、もとはと言えば、古代ギリシア以来の存在概念が、「作られた物」という意味地平から出発していた、とする着想にあった。「技術への問い」もそこに由来することを忘れてはならない。『人間の条件』の work 論は、ハイデガーのこの「制作されたもの」としての存在論を引き継ぐという存在論的底意をもつ。

3. 活動によって生起するのが、「出来・事」である。日本語の「もの」の奥義に深入りすることなく「ものづくりの哲学」を展開できるのと同様、「事を為す」という限定に導かれてはじめて、日本語の「こと」の広大すぎる裾野に拘泥することなく「出来事についての思索」を企てることができる。Ereignis というドイツ語へのハイデガーの執着に本邦の学者が付き合ってきたエネルギーのごくわずかでも「出来事」に傾けるなら、日本語による「哲学への寄与」が成し遂げられるであろう。その場合の「事」とは、廣松の言う意味での「関係の第一次性」がまさに当てはまる、非物象的な「事象・関心事 (affaires, Angelegenheiten)」である。とはいえ、「事」の存在論的位格を大袈裟に事挙げする必要はない。アーレントの「人間関係の網の目 (web)」つまり俗世のしがらみが、この場合の「思索の事柄」だからである。世の中には人がいっぱいいて、押し合いへし合いし、そこにさまざまな関係が結ばれ、のっぴきならぬ間柄が出来しては、物語が紡がれ、歴史が捻ってゆく。世界内存在、歴史内存在としてのわれわれの丸ごとの世俗的生が、「事」の内実をなすのである。

思えば、廣松が『存在と意味』第二巻以降で主題化せんとし惜しくも半ばに終わった「間主体的な実践的連関態」⁽⁶¹⁾とは、アーレントが「人間関係の網の目」という言葉で言い表わそうとした、この世の「リアリティー」のことはなかつたであろうか。和辻が「実践的行為的連関」と名付けたのも、これと別物ではなかつた。⁽⁶²⁾ だとすれば、「事を為す」の哲学は、「日本語で存在論する」「可能性を———それどころか「日本語で革命論する」「可能性を———を、指し示していると言つてよいだろう。

だがそのさい、肝に銘じておきたい一事がある。「もの」と「こと」の存在論的区分は、どちらも等しく、根源的であつて、等根源的な諸原理のどちらか一方を「第一次的」とすべきいわれはないということ、これである。

付記——本稿は、「土井道子記念京都哲学基金主催平成二四年度シンポジウム 日本語で考える——言葉と日本思想——」（於京都 ガーデンパレス）にて二〇二二年九月二日に行なつた講演〈もの〉について」の原稿に、加筆したものである。お招きくださった氣多雅子氏、藤田正勝氏、司会を担当された加國尚志氏、ご意見を賜つた上田閑照、長谷正當の両先生に、この場を借りて御礼申し上げたい。

注

- (1) 「物と事との存在的区别——語法を手掛りにしての予備作業」（一九七五年）、廣松涉『もの・こと・ことば』勁草書房、一九七九年（廣松涉著作集第一巻に収録のほか、ちくま学芸文庫でも再刊）所収。
- (2) 「もの」と「こと」の差異を——ハイデガーの思索を踏まえて——精神病理に適用した、廣松と同時代の研究として、木村敏の仕事を忘れてはならないが、ここでは立ち入らない。
- (3) 「物と事との存在的区别」四二頁。廣松は、和辻の「先行研究」には言及していない。

- (4) 「もの」と「こと」によせて、『出隆著作集 第4巻 パンセ』勁草書房、一九六三年、所収、五九頁。
- (5) 「もの」と「こと」によせて、六〇頁。
- (6) 「もの」と「こと」によせて、六二頁以下。
- (7) 「もの」と「こと」によせて、六五頁。
- (8) 廣松渉『存在と意味』一九八二年、岩波書店、Ⅷ頁。檜垣立哉も、廣松は「案外時代の申し子であった」し、「現代思想」のコーラージュのような議論を展開した」としている（『日本哲学史のなかの廣松渉』、『思想』第一〇六四号、岩波書店、二〇一二年二月、所収、七六頁、九〇頁）。
- (9) 池上鎌三（一九〇〇—一九五六年）は、主著『知識哲学原理』（岩波書店、一九四六年）において、知識を「三肢的構造」——「或るものが或るものを或るものとして知る」（二四五頁）——において捉え、さらにこれら「意識聯關」「宇宙聯關」「意味」の契機に加えて「根源的有意義性」を伴った「四肢的構造」においてこそ、真に具体的な知識を捉えることができると主張した（一八六頁以下）。廣松は、池上の急進により師弟關係を結ばなかったが、修学時代に池上の著作を愛読したという。加藤尚武「日本思想と歴史の未来像」、加藤尚武編『他者を負わされた自我知——近代日本における倫理意識の軌跡』晃洋書房、二〇〇三年、所収、二二七頁以下を参照（熊野純彦『戦後思想の一断面——哲学者廣松渉の軌跡』ナカニシヤ出版、二〇〇四年、五八頁以下の指摘による）。
- (10) 「純粹の唯物論者と言われるデモクリトスが、まったく「物」のないもの、すなわち「空虚」というものの存在を認め、こうした唯物論的発想に抵抗したアリストテレスが、空虚を、「ものが存在しない」という理由で否定した」のは、「確かにちよつと奇妙なことである」（村上陽一郎『西欧近代科学 その自然觀の歴史と構造』新曜社、一九七一年、二二九頁以下、強調は原文）。
- (11) 古今の原子論とその射程に関しては、拙著『死を超えるもの 3・11以後の哲学の可能性』（東京大学出版会、二〇一三年）第二部を参照。
- (12) Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), 15. Aufl., Niemeyer, 1979, S.88.
- (13) Vgl. *Sein und Zeit*, S.437.
- (14) Vgl. *Sein und Zeit*, S.322.
- (15) 坂部恵「解説」、『廣松渉著作集 第十五巻』岩波書店、一九九七年、所収。廣松の「心くばりも含羞も、ときに鎧をおもわせる文体も皆」、個人に画一性を押しつけてくる社会を「居心地悪く感ずることをいわば原動力として生き、思索していた」からこそであった、とされているのは（五七八頁）、興味深い。
- (16) 「ことば・もの・ことば」、『坂部恵集3 共存・あわいのポエジー』岩波書店、二〇〇七年、所収、三四五頁。
- (17) 「ことば・もの・ことば」三四六頁。

(18)

「ことば・もの・ことば」三四七頁。

(19)

「ことば・もの・ことば」三四九頁以下。

(20)

「ことば・もの・ことば」三五三頁以下。

(21)

「ことば・もの・ことば」三五三頁以下。後出注37参照。

(22)

今所謂たましいはもと靈魂の作用である。たまは靈体であつて、多くの場合露出せず、ものに内在している。そう言う時、靈をつつんでいるものをもたまと言ふ。〔…〕之がつつまれたものから出る時は、多少とも靈魂としての機能を発しようとして

(23)

に人身に入り易い性質を持つていた。ものけと言へば怨靈の意義に用いているが、怨靈によつて起る病氣の原因をなすその靈魂の義に用いている。かかる場合には、特殊なものの外、幸福の予期せられるものである。〔靈魂〕、『折口信夫全集

(24)

第二十卷 神道宗教篇』中央公論社、一九六七年、所収、二二二頁、強調は原文、仮名・漢字表記は改めた。「たま」を宿

(25)

しているのが「もの」である。「もの」論は、「物神崇拜」への接近を避けることができない。

(26)

「ことば・もの・ことば」三六二頁。

(27)

「ことば・もの・ことば」三五五頁。

(28)

山本信 『形而上学の可能性』東京大学出版会、一九七七年、所収。拙稿「性愛の形而上学の可能性」(佐藤徹郎・雨宮民雄・

(29)

佐々木能章・黒崎政男・森一郎編『形而上学の可能性を求めて——山本信の哲学』工作舎、二〇一二年、所収)参照。

(30)

これは、「無」の概念についての人間学的考察」の締め括りの言葉である(一四二頁)。山本が、アリストテレス研究者であつた対話相手の一人、井上忠(一九二六年)に優るとも劣らず、「ウーシアへの問い」にハイデガーばりにこだわつたことを銘記しておきたい。

(31)

山本信 『実在と価値』、『新・岩波講座 哲学4 世界と意味』岩波書店、一九八五年、所収。同書所収の論文「関係の成立」で廣松『性質』に関してのみならず、『実体』に関して、それをしかるべくして生ずる物象化的錯認の一種と見做し、

(32)

『実体』とは関係規定の「結節」とも謂われるべきものと主張する(三三二頁)とし、「物」に先立つ「事の根源性」を立言することから始めている(三一九頁)。実体概念の批判を当然視するこの廣松論文の直後に、「実体概念の復権」を宣言する

(33)

山本論文が載っていることに留意しよう。「実在と価値」の最後で山本は、「ウーシア、すなわち真に実在するといふに値するものは何か、と問いなおすこと」こそ、アリストテレス以来、「哲学そのものなのである」と締めくくつてゐる(三七六

(34)

頁)。山本哲学の「ますらおぶり」はここに健在であつた。

(35)

『実在と価値』三五四頁。山本による「実体概念の復権」は、『哲学の基礎』(初版一九八三年)にも、はっきり見出される。前掲拙論「性愛の形而上学の可能性」の「二 実体、主体、身体」(『形而上学の可能性を求めて』三三二頁以下)参照。

(36)

(37)

(38)

(39)

(40)

(41)

(42)

(43)

(44)

(45)

(46)

(47)

(48)

- (29) 「実在と価値」三五八頁。
 (30) 「実在と価値」三五九頁以下。
 (31) 「実在と価値」三六一頁。
 (32) 「実在と価値」三五六頁以下。
 (33) 「実在と価値」三六二頁。ここで最後に挙げられた、複数の視点から同一のものが見られるという論点について、別の試論ではこう述べられている。「例えばこの花が、私と他人との間で同定されるということは、このものは私だけが知覚しうるものではなくて、私にも他人にも共通に知覚され指示されるものということだということです。したがってまた——そしてこの一歩が大事なのですが——そのものは、それを知覚し指示する私とも他人とも別の何ものかでなければなりません。私にはこのことが「実体」という言葉のいちばん原初的な意味だと思われるのです」(山本信「物」と「私」——相補的三元論について——)、『前掲』形而上学の可能性を求めて』所収、四七頁以下。強調は原文。この論文は、大森や廣松らとの共著『心・身』の問題』(山本信、大森荘蔵、井上忠、黒田亘、廣松渉著、産業図書、一九八〇年)の巻頭を飾った。相異なる人びとにとつて共同なもの、まさにその共同性ゆえにこそ、「共同主観」とは独立に存在するのでなければならぬ。
- (34) 「実在と価値」三六二頁。
 (35) 「実在と価値」三六三頁。物と身体との出会いのこの相関性をフッサール現象学の用語を借用して表現すれば、「生身のありありとしたさま・有体性(Liebhafigkeit)」となる。
 (36) 「実在と価値」三六三頁。
 (37) 「実在と価値」三六七頁。山本のこの「もの」としての身体論が、前出注21の箇所で引用した坂部の「もの」規定に呼応していることは、特記されてよい。
 (38) 「身体論」は現代哲学のお気に入りのテーマだが、それを「実体論」として打ち出すには、相当の覚悟がある。あくまで憶測だが、山本は、自分の師であった池上謙三の「根源的有意義性」の哲学を——廣松のように「問主観性」においてではなく、実体としての身体「相補的三元性」から復興しようとしたのではないか。もう一つ、山本のキリスト教信仰も背景として考えられる。山本は、受肉の実存哲学者ガブリエル・マルセルの名著『存在と所有』の訳者でもあった。
- (39) 「日本語と哲学の問題」、『和辻哲郎全集 第四卷』二七六頁。論文末尾には、「昭和四(一九二九)年稿、十年加筆」とある(『日本語と哲学の序言』、『和辻哲郎全集 第四卷』二七六頁。論文末尾には、「昭和四(一九二九)年稿、十年加筆」とある(『日本語と哲学の問題』五五一頁)。
 (40) 「日本語と哲学の問題」五二三頁以下。
 (41) 「日本語と哲学の問題」五二四頁。
 (42) 「日本語と哲学の問題」五二五頁。
 (43) 「日本語と哲学の問題」五二五頁。

- (44) 「日本語と哲学の問題」五二六頁。強調は原文。
- (45) 「日本語と哲学の問題」五二六頁。
- (46) 「日本語と哲学の問題」五二六頁。
- (47) 民族の精神の現われとして言語を捉えたフンボルトと異なり、「ハイデッガーがその驚くべき綿密な *Dasein* の存在論的分析にもとづいて言語の構造的・存在論的存在論的全体を明らかにしたときには、言語の民族的な相違のことは全然問題とされなかった」（「日本語と哲学の問題」五〇七頁）。一九二八年の段階では、そう断定して差し支えなかったかもしれないが、一九三〇年代半ばになると、ハイデッガーも「言語の民族的な相違」を問題にするようになる。
- (48) 「日本語と哲学の問題」五二七頁。
- (49) 「日本語と哲学の問題」五二七頁。
- (50) 「日本語と哲学の問題」五二六頁。
- (51) M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe Bd.26, Klostermann, Frankfurt a.M. 1978, S.196ff. 『存在と時間』直後のハイデッガーの模索の痕を示すこの重要講義を「マールブルク滞在中の九鬼周造が聴講した」ことについては、拙著『死と誕生 ハイデッガー・九鬼周造・アーレント』（東京大学出版会、二〇〇八年）を参照。Vgl. *Sein und Zeit*, S.38 u. 436.
- (52) 『ブレーメン講演』の「物」論の境涯については、前掲拙著『死を超えるもの』参照。
- (53) M. Heidegger, „Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949“, in: *Bremer und Freiburger Vorträge*, Gesamtausgabe Bd.79, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994, S.13ff.
- (55) 神崎繁・熊野純彦・鈴木泉編『西洋哲学史IV』講談社、二〇一二年、一六三頁。ただし、東京大学総合図書館所蔵の実物には、異なる字体の鉛筆書き込み（黒のほか、赤と青の色鉛筆も多い、ときには万年筆も）が見られ、すべて廣松自身のものであるかは同定できない。ライベニッツの実体概念を山本が論じた箇所に、廣松が並々ならぬ関心を寄せている様子なのは、師弟対決が実体概念を主軸としていたことを窺わせる。
- (56) Bremer Vorträge, S.12. 物が世界を参照させることを、ハイデッガーはこう表現している。
- (57) 長谷川三千子『日本語の哲学へ』（ちくま新書、二〇一〇年）は、和辻の「もの・こと」論が、「日本語自身」に即したくない論であるのに、「結論の部分に至ると、にわかにならぬ、単なるハイデッガー哲学の翻案」になっている、と指摘する（同書一三八頁）。
- (58) H. Arendt, *The Human Condition* (1958), The University of Chicago Press, Chicago & London, 1989, p. 80.
- (59) 「仕事」を、「為された事」と厳格に解すれば、「事を為す」ことの産物になってしまふから、アーレントの区別の私の日本語翻案とは矛盾をきたすことになるが、そこを割り切って「仕事」を work の訳語に使うとすれば、かなりの程度当てはま

(60)

る。西洋語の work, oeuvre, Werk と同じく、日本語の「仕事」も、制作する営為のみならず、制作されて出来た産物を表わすことが多いからである。これに対して、ドイツ語の Arbeit には、「労作」という意味があり、labor と違って、産物を意味する場合がある。また、ドイツ語の Herstellen だと、営為を意味しても産物は意味しない（日本語の「制作」と同じ）。「盗み（狼藉、悪事）をはたらく」という言い方はある。反社会的な「はたらき」の場合にかぎって他動詞的用法があるのは面白い。「人が動く」から来る「働く」ことが、アーレントの言う「労働」よりもはるかに広義であることは、言うまでもない。それゆえ、「懸命に働く」というフレーズのほうが、意味を明確化することができるのである。

(62) (61)

廣松渉『存在と意味 第二巻』岩波書店、一九九三年、一八八頁。

アーレント『人間の条件』における「人間関係の網の目」と、和辻『倫理学』における「実践的行為的連関」の対比に関しては、以下で論じた。森一郎「人間関係の網の目は、為すすべないものなのか——日常と偶然」（日本倫理学会編『第六〇回大会報告集』二〇〇九年、五九―六一頁）。「日常と偶然——和辻 vs 九鬼」（竹内整一、田中久文、宮野真生子、片山洋之介との分担執筆、日本倫理学会第六〇回大会主題別討議報告、日本倫理学会編『倫理学年報』第五九集、二〇一〇年、七二―八一頁）。

キーワード

もの、こと、廣松渉、山本信、ハイデガー、アーレント