

科学論から一九三〇年代を見る——下村寅太郎の思想を中心に——

中岡 成文

1 〈無根拠〉への挑戦——観念論再び？

「近代の超克」座談会における下村の近代論は、日本主義に抗して西洋近代を擁護した京都学派の諸論客の中でも、かなり特異な性格をもっていた。「精神は機械が嫌いだ」と言い捨てる小林秀雄らの向こうを張って、機械の形而上学を唱え、機械という新しい人間の「器官」（オルガン）を称揚してみせたのである。このモダニズムは戦後も変わらない。「我々は古風な植物的精神に対する感傷的低徊を一擲し、近代の心を身につけるべきである」（下村1178）。「機械」を恐れるのはこっけいだと下村は考える。なぜな

ら、機械化された社会は主体化（つまり人間化）された自然だから、所詮人間を脅かすものではないかというのである（下村1207）。「近代の心」とも呼ばれるこの思想傾向を下村自身は「新しき観念論」と規定している。

観念論という主題は、下村においてきわめて特徴的に現代科学・数学基礎論と結びつく。下村によれば、純粹数学もしくは公理主義は「数学上のIdealismus」である（下村1110）。しかし、それは「悪しき意味におけるIdealismus」。「実在性を有しない形式的記号遊戯」とも解釈されうる。また、下村によれば、近代の数学の形式主義は「意味」をもたない（下村1236b）。ここに、いかにして無根拠、無意味の問題系がニヒリズムやシニズムの隘路を免れうるの

か、すなわち根拠や意味を求める伝統的な思考を撥無しつつ、あらたな思考と行為の基準を創出しうるのかという課題が素描されている。

近代の観念論は認識ないし行為主体の優位を前提しているが、まさにその秩序創出性の意味で、先在する根拠（いわゆる客観的実在や伝統的權威など）による下支えを拒絶する（無根拠性）の冒険を行うものであるとみなすことができず。この点をめぐって、西洋の「有の論理」を超越する「無の論理」を西田幾多郎以来唱えた京都学派の内部には、その共通性のかたわらいくつかの興味深い相違が現れており、しかもそれらの相違を内包した無や主体のイデオロムは一定の政治的表象や主張と（多くの場合無媒介に）結びつくことがある。たとえば下村は、科学論・科学政策に関しては科学の外來性（西洋由來）を承認せよと迫って、日本主義やそれと結びつく政治勢力に強い「否」をつきつける反面、ヨーロッパの科学的土壌を相対化し、科学を主体化することによって、まさにその「主体性」によって日本人も文化輸入国の限界を乗り越えられると強弁しつつ、国家総動員のための社会組織を招来しようとしている面がある（下村1:307D）。科学の主体化とは何か、また物理学における主体化された自然とは何かをここで検討することによって、京都学派のひとつの秘密に迫れるのではないかと考える。

翻ってドイツ観念論の時代に、ドイツの哲学者やコピーは鋭い嗅覚で近代の観念論的傾向が「ニヒリズム」に導くことを察知し、糾弾した。絶対観念論の体系を打ち立てたヘーゲルが、彼なりに「無」や「否定」の問題系との格闘を経てそこに至ったことは偶然ではない。そこに、京都学派に代表される日本の一九三〇年代の思想との類似性を見て取れるだろう。すなわち、精神ないし主体（主観ではない）の能動性・創造性が「無」の論理をばねに迸り出るのである。

2 観測・操作と主体——下村寅太郎の科学論

では、新しいタイプの科学や数学と観念論とはどのような結びついているのか。下村によれば、幾何学が自然科学からは独立した数学としての数学、いいかえるとメタ幾何学になるためには、「直観」からの独立・超越が必要であり、それはカントの先験的観念論が徹底して、ドイツ観念論が完成する時代になってはじめて可能となった（下村1:295）。たんに空間の中に含まれ、世界と対立しこれを表象する主観ではなく、新しいタイプの主体が「主観と客観との対立において自己を表現する如き Geist」（下村1:266）として登場することで、公理論的・形式主義的数学と観念論的哲学

の双方が可能になるのである。

現代人はもはや直観や自然にそのまま依拠することはできないうし、許されない。他方では、状況から乖離した主観の自由も存在しない。およそ実験とは、言葉を離れ、「人間の具象性を捨て」て、「形式的な記号」によって記述すること（下村¹⁹⁶³）、しかも「操作における不変的な連関」を記述することなのである（下村¹⁹⁶⁹）。そのことは、量子論において浮上した観測・測定の問題の重要性において典型的に明らかになる。観測し、測定するとは、何かをたんに受容的に知覚するのでも、また意識において構成するのでもなくて、「操作」することであるが、それは一般に行うことがそうであるところのもの、つまり「客観的変化が主観の媒介において行われること」（下村¹⁹⁶⁰）にほかならない。ハイゼンベルクの量子論が提唱した「不確定性」とは、弁証法の言葉で表現すれば、観測対象は観測する主観に「媒介」されてのみ客観としてあるということの意味する（下村¹⁹⁶⁶）。したがって、量子論的な観測対象は従来考えられていたような意味で直接的には記述できず、客観に対する「操作」を前提した「統計的法則性」を通してのみ記述できる。すなわち、「単に主観的な希望でもなく、単に客観的な観察でもない。主観的即客観的な予期」を通してのみ記述できるのである（下村¹⁹⁶⁶）。

下村はアインシュタイン「理論的物理学の方法について」などを引き合いに出して、数学的・物理学的理論の無根拠性を明らかにしている。アインシュタインによれば、数学的構成とは主観の自由な思维に基づく公理的演繹的組織である。数学的構成と経験的事実との間には明確な「対立性」と「対応性」があるといわれる。すなわち、一方で公理はどこかで経験と「対応」はしているものの、これらの根本概念や法則は「単に人間精神の自由な発明」（アインシュタイン）に属するのであって、ア priori に基礎づけられるものではない。なぜなら、同一の経験的事態を別の公理的体系によって構成することもできるのだから。したがってそれらの概念や公理は経験とは「対立」し、「純粹に仮構的（フィクティシアス）性格をもつ」（アインシュタイン）といわれる。

数学的・科学的営為が、経験に対応しつつもそれに「対立」しもする「自由な発明」だという発想は、技術文明論にも適用しうる。下村の見解では（以下、下村¹⁹⁶⁶参照）、近代では運命的自然ではなく、人間が「実践的に操縦し、支配し得る自然」が問題となる。だから、近代の機械は自然の模倣ではなく、「第二の自然の形成」である。たとえば、飛行機が空中を飛行するのは、鳥を模倣してのことではない。このような観点を推し進め、下村は、かつてのプラト

ンのように、「現代の哲学もまた改めて科学論と、その支配による世界の設計を企図することを自己の最も重大なる任務とすべきではないであろうか」(下村¹²⁵)、強調は引用者と大胆な提言をする。現代版の哲人政治、しかも科学論を武器とするそれ——人為的な社会「設計」を恐れず、近代的科学技術を信頼するその大胆さにおいて、下村は西田幾多郎、田辺元という二人の師を凌いでいたといっている。

3 創出へ赴く「無」——京都学派周辺の他の科学論

下村のテクストには西田の語彙はときおり見られるものの、上述の科学論に関して、とりわけ直観への依拠を拒んだ点では、西田の基本的志向とかなりの好対照を示しているといつてよい。というのも、西田は数理的体系における形式主義に心を許しておらず、やはりまだ直観の裏づけにこだわっているからである。形式主義では体系が無矛盾であればよいとされるが、「無矛盾」と云っても、模型として結局、自然数の直観の如きものが「あるはずだ」というのが、西田の信念であった(西田¹²⁶)。

では田辺元はどうであったか。彼は西田の無の論理を確かに受容したが、ただし無の論理の基本性格を西田のよう

な「直観」から「行為」へと根本的に向け返るといふ理論的転換とともにであった。戦後も田辺は科学論への関心を持続し、一九四八年には「力学哲学試論」を上梓しているが、この書の冒頭に西田批判を置いている。それによれば、「行為的直観」の立場は「客観主義の表現的立場」にすぎず、一般的、個を設定せんとするものである。それに対して、アインシュタインの相対性理論とも通底する田辺自身の「行為的自覚」は、俯瞰的ではなく、「局所性」を備えたものであり、「無を行ずる自覚の個別性」のうちで現在が転換していくことを特徴とするのだという(田辺¹²⁶)、強調は引用者。

以上の西田批判に続いて、田辺における科学論と基礎哲学との収斂モデルが「比論」として提示される。つまり、アインシュタインやハイゼンベルクらの新物理学は「自然認識の最高の段階」を意味し、かくして「存在の最も具体的な自覚」である「弁証法的形而上学」の「比論」となるのである(田辺¹²⁷)。ハイゼンベルクの新量子論の特徴は、「実に無の自覚を物理学理論の内容としたこと」(田辺¹²⁸)だと田辺は言い放つ。新物理学にとって不可欠な統計的方法の基礎をなすのは確率の概念だが、ある事象が起る(存在)か起らない(非存在)かの比率は、「無限の反復に於て一定の極限值に収斂する」ということは、そ

こに存在(有)に対する非存在(無)が高次の媒介された存在として認められているはずである。だから、「無という契機」が介在しなければ、新物理学は成り立たないのである(田辺1937)。

以上のように「無」を媒介として「比論」の関係にあり、田辺のいわゆる「自覚」を共通の根底とする、片や新物理学や公理論的数学、片や弁証法的形而上学をともに貫く実践的特徴を顧みてみると、京都学派の科学論の政治的含意を考える第一歩を踏み出すことともなる。その特徴とは、一口で言うと、既存性破壊・未来解放的性格であり、田辺の「自覚」の一側面をなすものに他ならない。田辺は端的にこう述べている。無の自覚とは、今までの有の代わりに無が登場することを意味するのではなく、「あらゆる有をその固定せられた存在から解放せらるべきもの」であることに向って無限に新しく解放更新せらるべきもの」であることを明らかにするのだと(田辺1938)。田辺は、「因果律の基礎である力の概念そのものの中に、ある「発動的契機」を潜めた弁証法的構造があることを指摘する(田辺1939)。そのような認識に疎い、たとえば唯物論的なアプローチでは、主体と客体との関係をただ因果律や模写説で説明しようとするが、それでは「行為」や「技術」発生のダイナミズムを説明できないのである(田辺1935)。

この関連で、田辺の弟子(下村の弟弟子)であり、自らは唯物論的實在論の立場をとっていた数学史家・科学哲学者の近藤洋逸にしばし眼を転じてみよう。近藤は唯物論者らしく観念論やアプリオリズムの前提を拒否しながら、しかし数学や科学における「創出的要素」を強調しようとしていた。彼の『幾何学思想史』は初版が敗戦直後の一九四六年、新版が一九六六年に出しており、今では両者を比較対照した「著作集」が出版されている。初版における近藤は、ドイツ観念論哲学者(カントを含む)と数学者ガウスをいわば時代の共同事業者たらしめようとした兄弟子下村寅太郎に逆らうように、ガウスは手紙の中でヘーゲルやシェリングを「手ひどく扱っている」ので、ガウスの認識論的態度が「ドイツ観念論の流行に追尾しているものでないこと」は明らかだと述べている(近藤1966)。カントも精神の能动性を強調してはいたものの、空間表象を必然的なアプリオリとみなすために、空間が「一方的に規定力をもつ専制君主に成りあがっている」(近藤1966)。そのアプリオリ主義が「瓦解」して、ガウスの新幾何学における仮説演繹的体系に席を譲ったことを近藤は喜んでいる。

大きく見れば、ヘーゲルの弁証法がヨーロッパ近代の危機への思想的対処であったように、京都学派の無の論理は、西洋文明の流入、そしてそれを受容・同化したからこそ

〈近代の危機〉を分有せざるをえなかつたことから来る〈近代の超克〉への思想的対処であった。その中で、無の論理の各ヴァージョンの形で、〈無根拠〉に着眼したいいくつかのモデルが京都学派内部で提出された。西田の行為的「直観」論を批判して出てきた田辺の「自覚」論——もつとも「自覚」とは西田生涯のキーワードでもあったのだが——もその一つであったが、前述のような尽きせぬ「発動創造」を謳う一方で、その「超越的根底」を絶対無に仮託する側面を残していた(田辺²⁸)。こと、これでは西田における絶対無の「有」化を批判できないことは指摘しておくなければならない。しかし翻つて考えれば、もともと絶対無のコンセプト自身の中に、このような有化反転の契機があつたと言わねばならぬであろう。そもそも「絶対」を言い募り、存在や行為の諸相を「有」の名の下に総括して、それを「無」の名の下に俯瞰し、超克しようとする理論態度の問題性である。

4 非合理的なものの取り込み

事の本質は、結局、基本的に理性的・同化的であらざるをえない哲学や科学が、理性的同化を逃れようとするものに対してどのような態度を取るかというところにある。こ

こでは、政治的含意の解明への手がかりにはなりにくいものの、西田や田辺が頻繁に利用する「即」の論法がどのように「非合理性」隠蔽の機能を果たしているかを瞥見しておきたい。田辺がヤスパースの「愛の闘争」を批判したケースを、一つの実例として取り上げる。田辺は次のようにいう。「愛の闘争」とヤスパースはいうがそれは不十分であつて、キリスト教の神が怒りと愛の両面を備えるように、つまり「怒の神としては、あらゆる相対存在を有即無の否定に曝しながら、しかも同時に愛の神としては、無即有の絶対否定的転換に、一たび死なしめた存在を復活せしめるのが、具体的なる神の二重性であつて、まさにそれが絶対無の「弁証法的統一」(田辺²⁹)、強調は引用者)であると怒りの神は「有即無」の否定にかかわり、愛の神は逆に「無即有」の「転換」にかかわる。こう説明されると、「即」の意味合いや、現実の(非合理的な)諸事象を解析するのに「即」の論理を使わざるをえない事情が比較的頭に入りやすくなる反面、ではこれが絶対無なのかとや拍子抜けする向きがありはしまいか。超越者が自らの被造物に對するときの態度の「二重性」を、一面で「有即無」、他面では「無即有」と表現するのは、言葉の遊びと呼ばないまでも、「弁証法的統一」と名づけるに値するかどうかの懐疑を招くであろう。それとも弁証法とは所詮そんなもの

にとどまるのであろうか。

上述では、下村の直観・自然への決別の側面に注意を向けたが、彼にもある種の本質主義が残ったことは否めない。純粹数学がまた「実在的意味」をも有することへの執着（下村216）。集合論に対して、「主観的要請の充足性如何」を自ら問うているところ（下村230）。公理主義の数学が「記号遊戯に墮することへの警戒感（下村215）。そして、端的に、直観の再獲得が目指され、「具体的原始的直観」が要請されている（下村215）。生成は「存在」を予定しているという一種のプラトニズムも（下村213その他）、下村のモダニズムとどう合致しているのか。動的で未完結の「主観的無限」と下村が呼ぶもの——それはいわばフアウスト的な無限の意欲であり、とりもなおさず「構成主義」なのだが——がどのようにして静的で完結し、超越的な無限（存在）と結びついているのか、後者によって前者の冒險的突破力が弱まることはないのか、こういった点について、少なくとも「無限論の形成と構造」（一九四四年）が書かれた時点では明確な説明は施されていない（下村247）。

下村が主体的な構成主義に徹しきれず、かといってG・バシユラールのように〈客観〉との具体的なぶつかり合いを楽しんだとも思えないことは、一方では精神による記号の構成・産出をいい（下村230）、他方では精神の自己否

定（「超越者の表示」として）をいうところにも窺われる（下村230）。精神が超越者を志向すること、しかし他方で超越者が精神を支えること、その両方が不可欠の契機とされている（同）。垂直軸を前提した自己否定のこういった称揚は、絶対無の思想は哲学者の思弁ではなく、「我々東方人の日常経験を反省的に概念化したものだ（下村230）」という、一見より平凡なタイプの言説（文化論的決めつけ）と同じく、下村や京都学派の思想・知的態度に疑念を抱かせるものといわざるを得ない。

〔補論——西田・田辺哲学と〈植民地〉の哲学教育に関して

『台北帝国大学文政学部 哲学科研究年報』第四輯（二九三七）には、柳田謙十郎「弁証法的世界の倫理」が収録されている。この論文はタイトルからもわかるとおり、明らかに西田に影響を受けている。これに対して、同じ紀要のやや後の号、第七輯（二九四〇）には、京都学派への攻撃と見られる論文が収録されている。それは伊藤猷典「教授作用と弁証法」である。伊藤は田辺元をたびたび引用しつつ（ということは、「弁証法」でもって田辺を指し示しつつ）次のように弁証法（＝田辺）を攻撃する。弁証法の否定は「相関的対立性」を意味し、「欲する」の反定立は「云々でな

いことを欲する」という意味であるから、「弁証法的立場から見れば現実のわが国体に対して積極的の否定的態度を取ることが是認されねばならないのである」。教育勅語の内容は「弁証法の特徴たる否定作用とは如何なる關係に立つと見るべきか（中略）臣下のなすべき道は遵奉以外にはないのでないか」（二六―二七頁）。重役「など指導的立場に立つ人」は弁証法的であつていいかもしれないが、「平社員も重役と同様に弁証法的でありうるであらうか。寧ろ彼等は重役の機械たるべきでなからうか」（二八頁）。日本人の特性たる「没我性」は「弁証法の特質たる対立性、否定性と相容れぬものである。（中略）弁証法の持つ無限の否定性なるものは、（中略）わが民族性と相容れぬ点あるのみならず、わが国体に取りては許すべからざる邪説と云はなければならぬ」（三〇頁、強調は引用者）。

以上でわかるように、伊藤論文は「日本精神」の単純主義の立場に立って、弁証法（田辺）を陥れようとするものである。もつとも、弁証法的否定性が既成秩序を掘り崩す力を持つことは、ある意味で正しく感じ取られているのかもしれない。そして、伊藤は上掲論文と同じタイトルの講演会を一九四〇年四月二〇日の「春季哲学会講演会」（文政学部第五番教室）で行っている（上掲『年報』第七輯三二〇頁「彙報」による）。「彙報」におけるその記事にすぐ引き続

いて、「西田哲学連続講演会」が文政学部学友会芸芸部主催で、柳田助教教授を講師とし、四〇年二月三日から計四回、毎週土曜日に文政学部第五番教室で開かれたむね記載されている！ こうして、柳田ら京都学派系と伊藤（ら）のような反・京都学派系の教員が台北帝国大学内で対立していた様子が窺われる。

『台北帝国大学文政学部 哲学科研究年報』第八輯（一九四二年に出ている）には、淡野安太郎が「社会哲学試論」を書いている。淡野は「口に日本精神を説く人」（二一六頁）を牽制しつつ、ものを作ることに於ける「イデア的限定」（二三四頁）など、西田哲学的用語で論じている。また、「類―種―個」を論ずるところ（二三七頁以降）はまったく田辺的である。

さかのぼって『台北帝国大学文政学部 哲学科研究年報』第六輯（一九三九）には、世良壽男「実存的道德の諸問題」が収録されている。この論文も用語的にはどちらかといえば京都学派に傾いている。たとえば、「種の普遍としての特殊態たる民族国家は、一方に於て個的主体の自己性をばその直面せる無の深淵から救ひ出して世界への超越をば可能になすとともに他方に於て世界をばその暗号性から解放して個的主体に於けるその実現をば可能にするところの基体である」（三〇二頁）とあるが、ここは田辺的口吻

に終始している。しかし、その後で世良は、他の民族や民族国家とは違い、「ただわが日本帝国に於てのみこの神話と歴史、世界主体と国家主体とは 天皇の個的主体に於て深き内面的なる歴史的、社会的連関を有つ、即ちわが国に於てのみ、個的主体におはします 天皇は直ちに歴史的、社会的現実としての国家主体におはしますとともに、しかもこの国家主体としての 天皇はまた直ちに現人神として(後略)」（三〇八頁）という具合に、ずるずるした天皇主義的言辞を弄している。西田・田辺的用語を政治的に利用していることが明らかである。

注記

『田辺元全集』（筑摩書房）、『下村寅太郎著作集』（みすず書房）、『近藤洋逸数学著作集』（佐々木力編集、日本評論社）からの引用は、それぞれ著者名の後に巻数およびページ数を記す。たとえば、（田辺[2301]）のように。

なお、シンポジウムでの報告においてはG・バシユラールの科学論をも論じ、下村らの所説と比較したが、紙数の制約上その箇所は割愛した。

（大阪大学教授）