

## 哲学の普遍性<sup>1</sup>

納富 信留

### 1. 世界哲学への視座

#### （1）世界哲学の可能性

哲学 philosophy は、真理を目指す人間の知的営為であり、普遍性 universality に関わる。しかし、実際には「哲学」と呼ばれる営みは、人類の歴史の様々な時代に、世界の様々な場所で、異なった仕方で展開されてきた。では、それらの相違や個別性を超えた「世界哲学 World Philosophy」は可能であろうか。この問題を、「哲学の普遍性とは何か」という形で、問うてみたい<sup>2</sup>。

哲学の営みについては、「西洋哲学」と「東洋哲学」という大枠での対比があり、両グループの間には共通性よりも相違が多いと考えられている。私たちにも馴染み深いこの大枠から、まず反省しよう。

西洋哲学には時代によって、古代哲学、中世哲学、近代哲学、現代哲学といった区別があり、さらに近代以降では、ドイツ哲学、フランス哲学、英米哲学などの地域・言語上の区分が、哲学のあり方の違いを示すものとされている。東洋哲学の側は、中国哲学、インド哲学、韓国哲学、日本哲学といった区分が地域によってなされ、他方で、儒教哲学、仏教哲学、イスラーム哲学、ヒンドゥー哲学、ユダヤ哲学といった宗教・文化ごとの哲学も立てられている。それらの中では、さらに細分化がなされる。

西洋哲学については、曲がりなりにも古代ギリシア以来の歴史、正確に言えば、古典古代 Classical Antiquity をつねに参照しつつ、キリスト教の基盤の上にアイデンティティを確保する「ヨーロッパ」という伝統があり、今日までの「西洋」の枠組みを形作ってきた。他方で、日本や韓国の哲学もそこに含まれる「東洋 Orient」が、果たして一つのまとまりで括られるのか、エドワード・サイードのオリエンタリズム批判（1978年）以来、より明瞭に問題化されている。また、19世紀以降本格的に「西洋哲学」を取り入れて、そのスタイルでも思索と研究を展開してきた現代の東アジアにおける哲学——例えば、日本におけるギリシア哲学研究——を「東洋哲学」と称することには無理があるかもしれない。

「西洋哲学／東洋哲学」という二分法は、それ以外の地域をどう扱うかという

問題についても、困難を抱える。正教会の影響下で展開されたロシア哲学は、いわゆる西洋哲学からは異質な東洋的な神秘主義と見なされてきた。また、近年注目が集まるアフリカ哲学や、ネイティブ・アメリカ哲学、西洋哲学が移植された中南米哲学をどう位置付けるのかも問題となる。これらすべてが「哲学」の名で呼ばれるとすると、その実質は何か、改めて問われるべきである。

「哲学」と呼ばれる営みは、現在、大学などの高等教育・研究機関、学会や学術雑誌といったアカデミズムの世界で行われており、その一部は国や文化を越えた形でも展開されている。各国ごとに哲学の教育・研究が行われつつ、研究者の一部は英語など公用語を使って国際的なネットワークで、世界共通の土俵で研究活動をしている。この状況を、西洋哲学がグローバルに普及し文化的寡占をなしていると考えるか、あるいは、新しい「世界哲学」が生み出されつつあると考えるのか。それは、哲学の普遍性をどう考えるかに拠る。

「普遍主義 universalism」という語は、「普遍」を重視する哲学の立場という元来の意味から、政治や文化の近代化的統一、宗教における脱特殊性など、多様な領域で用いられている<sup>3</sup>。ここで論じる哲学の普遍主義は、それらを包摂し、相対主義や個別主義に対抗するものである。

## （2）井筒の「東洋」理念

「東洋哲学」という理念について、井筒俊彦（1914-93年）は、「精神的東洋を索めて」という副題を付した晩年の主著『意識と本質』（単行本、1983年）で、サイドとは異なる視野から思索を展開した<sup>4</sup>。カナダ・マギル大学やイラン・王立哲学研究所といった海外機関で研究を重ね、エラノス会議に出席して多くの刺激を受けた井筒は、とりわけイランからの帰国後に「精神的な東洋」という理念を前面に打ち出す。エラノス会議（1967-82年参加）では、ミルチャ・エリアーデやアンリ・コルバンら参加者たちと、「東／西」の乗り越え、「哲学」の融和統合といった問題を議論しながら、西洋的パラダイムの破綻から生じた「世界文化の危機」を前に東洋哲学の伝統が担う「未来的文化パラダイムの探求」という役割を、自覚的に引き受けていく。

井筒が打ち出した「東洋」は、単に地理的な区分ではなく、12世紀のペルシア神秘哲学者スフラワルディーが言う「東洋」（Mashriq）、つまり「黎明の光」がさしそめる場所であり、哲学（Ishtishrāq）とは精神の「東洋」を探求することであった<sup>5</sup>。若き日に自身と家庭の「東洋」的雰囲気自覚的に向き合うなかで「西洋」と出会った井筒は<sup>6</sup>、次第に「東洋」という枠組みを解体し、それを新たな理念に

展開し深化していったのである。自身が専門としたイスラーム、とりわけスーフィズムの哲学を介して、インド哲学や中国哲学から日本文化に至る道を見据えつつ、共時的な東洋哲学を打ち立てる構想が進められた。それゆえ、彼の「東洋哲学」は古代ギリシア哲学を含むことになる。

これは言うまでもなく、通常の「東洋」ではない。むしろ「東洋」と呼ばれるものの中の多様で異質な思想潮流、その弁証法から「東洋哲学」が発生したと、井筒は考えていた<sup>7</sup>。興味深いのは、こういった「西洋／東洋」のざらしは、西洋の学者にとっては容易には認めがたい、アイデンティティに触れる問題性を孕んでおり、親しく教えを受けたコルバンですらこの点を気にして、「西洋・東洋」とは地理的区別ではなく、精神的な問題だと強調していたと言う<sup>8</sup>。だが、「東洋」を見据える井筒にとって、最初期の『神秘哲学』以来、ギリシアは原点でありつづけた。ギリシア神秘哲学をつうじた「西欧哲学の脱構築」こそ、「東洋」を新たに論じる基盤であり、その戦略基地となったのである。

オリエンタリズム批判や脱構築といった形で、西洋文明や西洋哲学への異議申し立てがなされた 20 世紀後半の後で、私たちが「東洋」そして「西洋」を語る可能性と意義が問い直される。井筒の「東洋」哲学は、そういった現代に対する挑戦であり、一つの大胆な提案でありつづける。

井筒は晩年、生き生きしたギリシア哲学の流れに、「東洋的」と言える特徴、すなわち「情意（パトス）的・「心（プシュケー）」的、な主体性の哲学の典型的な顕現」を見ていた<sup>9</sup>。井筒は、「言語アプリオリ」という形相（イデア）的存在地平が「ギリシヤを含む東洋哲学の諸構造に通底するメタ的構造」であると考え、古代ギリシア哲学を「東洋古典」に含める計画を進めていた<sup>10</sup>。

### （3）哲学のパースペクティヴ

井筒が構想した新たな「東洋哲学」は、けっして従来のように「西洋」との対抗を繰り返すものではなく、むしろ西洋哲学の下で失われた、あるいは見えなくなっている哲学性を、「東洋」の名の下で取り出そうという試みであったろう。だが、その有効性には、なお疑問が向けられる。私たちは「東洋」の理念を復活させることで、真の哲学を手に入れることができるのか。たとえそれがスフラワルディーの言う「黎明の光」といった意味であっても、「東洋」の名を担う限り、それは地理的・歴史的な枠組みから抜けられないのではないか。もしかしたら、私たちはどこまでも自分自身のパースペクティヴから自由になれない存在であり、井筒が「東洋」を打ち出したのも、彼自身の精神性の基底から「哲学」をそう見

るしかなかったからではないか。このような疑問は、容易に払拭することはできない。哲学をする私たち一人ひとりも歴史的存在であり、文化や言語や伝統を背負って思索する者だからである。

この疑問を突き進めると、従来の「西洋／東洋」という枠組みから出発し、その解体や脱構築によって得られる視座が、果たして今日の「世界哲学」を構築できるのかという疑念に至る。この枠組みに囚われていることが、すでに私たちの思考の限界を定めており、真にそれを超える「世界」に至ることはできないのではないか、という危惧である。もしこの危惧が正しいとすると、私たちは「西洋／東洋」をはじめとする既成の枠組みをすべて取り除いたところで、「世界哲学」や哲学の「普遍性」を考えなければならないことになる。だが、それは可能であろうか。

私たちが自身のパースペクティブに基づかざるを得ない限り、「どこから語るのか」と同時に、「どう語るのか」が重要となる。『意識と本質』で「精神的東洋」を日本語で日本人に向けて訴えた井筒は、同時に、英語で「東洋哲学」をヨーロッパやアメリカの哲学者たちに語っていた<sup>11</sup>。私たちが英語で西洋の哲学概念を用いてこの問題を論じる時、元のパースペクティブとは異なる語りになるかどうかは、単に発表媒体やスタイルの問題ではなく、すぐれて哲学的な問題であろう。

人類が展開してきた哲学伝統の多様性は、地域、時代、言語、宗教、文化による違いとして認識されている。他方で、哲学が哲学であるためには、なんらか人間に共通する営みであること、真理の探求であることが必須ではないかとも考えられている。哲学にとって「普遍的」である可能性は、それ自体哲学的な問題として残されている。

これからの世界において、私たちが語るべきは「西洋哲学」でも「東洋哲学」でもなく、「世界哲学」ではないか。地球が科学技術や経済や情報によって、環境・社会・政治において一つにつながっている現代、それを全体として見渡す人類の「哲学」が求められる。だが、それがどのような哲学かは、これから考察すべき課題である。

## 2. 哲学のディレンマ

### （1）哲学の普遍性という問題

哲学は誰のものか。特定の人種や民族や文化だけが哲学を行い、他の人々が哲学に与らない、ということは考えられない。哲学は、私たちが生き、考えるあり

方であり、「人間であること」の本質に関わる以上、真理と知恵を愛し求めるといふ「哲学」の基本理念は「人間」の定義になる。つまり、人間とは須らく哲学者であるべきだ、私はそう考えている。真理を目指し知ろうと求めながら、より善く生きること、それが哲学であるとすると、そこにはかならず「普遍性」が見て取られるはずであろう。

「哲学の普遍性」には二つの意味が区別される。第一に、「哲学」が時代や文化や言語を問わず、人間が思考し生きる限るかぎり普遍的に営まれるという意味と、第二に、哲学が「普遍性」を対象や目標として持つという意味である。第一義では、「哲学」を持たない時代や文化は存在しないという含意があり、第二義では、「普遍性」をテーマにしない哲学は存在しない、あるいは、それは哲学ではないということになる。

だが、これらのどちらかが欠けた場合、理論的困難が生じる。第一義に関して、もし哲学に与らない時代や文化や民族があったとしたら、あるいは、与る程度に多少があるとしたら、哲学は人類に普遍的ではないことになる。また、第二義に関して、歴史上で展開されてきた哲学的営為の多様性を考えると、それらが同じ普遍性を目標に据えてきたことに疑問が向けられる。実際、絶対的な真理があることや、普遍性を求めることに対する疑義や批判は、現代では広く表明されている。だが、普遍性を意識しない思考法があるとすると、それは「哲学」と呼ばれることはなく、哲学が人類に普遍的な営みであることが崩れる。二義が重なって「哲学の普遍性」が成立するか、あるいは、二義のどちらも満たされずに不成立になるか、理論的にはそのどちらかである。

ポストモダンを特徴とする現代は、真理や絶対性や普遍性に批判的な目を向けがちであり、それらを肯定する態度は、共通性の名のもとに個別性を排除したり、消去したりするのではないかと、問題視される。そこでは、あらためて「哲学」の意味と存立が問われることになる。

他方で、「グローバル化」と呼ばれる傾向は、実際には経済力・政治力・技術力・情報力を背景にした、特定の文化による世界支配かもしれない。そうであるとすると、哲学についても、元来は多元的に展開されていた異文化の諸哲学が、今日では英語による分析哲学が主流となって、それに合わせる形での一元化、共通化が進んでいるようにも見える。「哲学の普遍性」が二義とも成立しているかのように見える現在の状況は、かえって悪しき共通化への圧力や回収ではないか。この点も、慎重に考える必要がある。

## （2）「哲学」のディレンマ

哲学という営みには、さらに、その歴史性に関わるディレンマがある。「哲学 tetsugaku」とは「フィロソフィア φιλοσοφία＝知を愛し求める」を意味する古代ギリシア起源の理念であり、西洋独自の知的営為である。この歴史的な特殊性を、哲学の普遍性とどう両立させるかという問いが、ディレンマを生む。

「哲学」という和製漢語は 19 世紀半ばに西周が「フィロソフィア」の訳語として提案した新語であり、元来は「哲＝知恵を希う」という字義で「希哲学」とした語を、後に簡略化してできた。その後この翻訳語は、東アジア漢字文化圏でも通用してきた。西が「フィロソフィア」のギリシア語原義を生かそうとした理由は、彼がこの語が東洋のどの既成学問や宗教にも対応しないと認識し、とりわけ儒学と区別することを目指したからである。この時代に提案された他の翻訳語、たとえば「理学」も同様の意識を反映している。「哲学」という訳語の歴史的背景は、東アジアで西洋哲学が導入された際に、それが特別に西洋的な営みであると見なされたことを明瞭に示す。西洋文明を異なるモデルとして取り入れて近代化しようとする意図が、「哲学」という言葉に込められてる。「哲学」はこの意味で、特殊に歴史的・地理的・文化的な概念である。

日本ではとりわけ、「哲学＝フィロソフィア」の語源的意味に基づいて、ギリシア以来の西洋哲学を意味するものと理解されており、東洋の哲学については、「思想」という別の語を割り当てる傾向が強い。それゆえ、ごく最近まで「日本哲学」という呼称へ抵抗も大きく、この言葉が適用できるのは、西洋哲学を十分に咀嚼した 20 世紀、具体的には西田幾多郎らのみであるように扱われてきた。この点、「中国哲学」や「韓国哲学」という表現を積極的に用いる中国や韓国とは、受け取り方がやや異なるようである。

だが、日本における「哲学＝西洋哲学」へのこだわりは、根拠のないものではない。「哲学」の名のもとに遂行される知的営みが、古代ギリシア以来の思考法と、そこから歴史的に培われた枠組みとに強力的に制約されていることは確かであり、現在でも欧米にはそのような見方が強固に残っているからである。そのため、非西洋的な考え方に「非論理的、非哲学的」という評価が下されたり、逆に過剰な期待が寄せられたりする。それゆえ、日本思想の多くは「哲学」ではなく「宗教」とも言われる。西洋の「哲学＝フィロソフィア」が基準となり、それに外れる思考を排除する傾向は、日本の「哲学」において今も根強く残っている。

「哲学のディレンマ」とでも呼ぶべき問題が、ここに生じる。それは、「普遍性」という哲学の定義的内容と、西洋起源という歴史性との間の矛盾である。ディレ

ンマはこう構成される。

まず、ギリシア哲学が確立した理念において、哲学の本質は「普遍性」にある。普遍であるとは、場所や時代や状況にかかわらず、一定のあり方が当てはまる、つまり、いつでもどこでも成り立つことである。ところが、近代以前の日本がそう扱われるように、非西洋的、非ギリシア的な思考が「哲学」の領域から排除されるとしたら、哲学そのものが普遍的に成立していないことになる。つまり、結局ギリシアの伝統とその後継者であるヨーロッパ、西洋哲学のみが「哲学」と見なされ、普遍性は哲学の特徴ではなくなる。これがディレンマの一つの角である。

ディレンマのもう一つの角は、「普遍性」を哲学の本質と見なす点こそ、きわめて西洋的、つまりギリシア的な見方だとするものである。他の文化や時代の思考がギリシア的な「普遍性」を共有しないとしたら、それが無いという理由で非西洋的思考を排除するのは、西洋起源の哲学としては当然の成り行きである。だが、そのような特殊性こそ、まさにその「普遍性」を欠いた思考だという結論になる。

いずれにしても、「普遍性」を掲げるギリシア以来の西洋哲学は、それ以外の思考法を「哲学」として受け入れる理由を持ち得ないことになる。哲学の普遍性に基づく「世界哲学」を目指すために、私たちはこのディレンマから抜け出さなければならぬ。

### 3. 普遍性とは何か

#### (1) 「普遍」の語義

ここで、鍵となる「普遍 universal」を改めて考える必要がある。まず「普遍」という漢語について、見てみよう<sup>12</sup>。この語は「ひろく行き渡っている」という意味で、中国や日本でも早い時期から使われていた。だが、この語を、哲学において「普遍」という概念に用い始めたのは、明治以降のことである。1881年に編纂された『哲学字彙』では、Universal に「一統、普遍、全稱（論）」、Universals に「通有性（論）」という訳語が付されている<sup>13</sup>。以後、哲学では「普遍」という訳語が、論理学においては「全稱」という訳語が定着した。

英語の形容詞 universal は、ラテン語の形容詞 universalis に由来し、「他の多くのものに対する一 unum versus alia」という表現から作られたとも言われる。ギリシア語では「多の上に立つ一 êν ἐπὶ πολλῶν」にあたるが、これはプラトンがイデアの性格づけに用いた問題含みの表現である。イデア論を退けるアリストテレスも、「多くの事柄について一つの事柄を語る」ことが成立しなければ論証知が成立し

ないことを強調し<sup>14</sup>、この表現そのものは積極的に用いている。universalis の元となった universus は、「宇宙」とも訳され、「一つ unus に向かう versus」からなる<sup>15</sup>。

西洋哲学史では「普遍論争 Problem of universals」と呼ばれる、「普遍者」の存在論的身分についての論争があり、今日でも分析形而上学で論じられている<sup>16</sup>。だが、この論争において、普遍者が実在するかは問われても、「普遍」とは何かは、必ずしもきちんと検討されていない。ここでは、ギリシア語の καθόλου に遡って、その意味を押さえておきたい。

## （2）アリストテレスの「普遍」定義

「普遍 καθόλου」という語を最初に用いたのはアリストテレスであり、彼の造語であった。κατὰ ὅλου（全体に即して）という副詞句から作られた合成語であり、同様の副詞句はプラトンも用いていた<sup>17</sup>。この語は複数の領域でやや異なった意味で用いられているが、それらの関係は明瞭に整理されていない<sup>18</sup>。私は、まず論理学、存在論、知識論の領域にわたって3つの基本的な用法があり、その上で、哲学について語られる第四の用法があると考えている。

- ① 論理学：日本語で「全称」と訳される、「すべての」にあたる命題・判断
- ② 論理学～存在論：個別の事物ではなく、複数のものに共通する述語・存在者
- ③ 論理学～知識論：学問的知識の基礎として、すべてのものに自体的に成り立つ必然性
- ④ 存在論～知識論：人間の営みとしての哲学のあり方

まず、第一の意味から見よう。明治以来の日本語で「全称命題」と訳される universal proposition は、「すべての X は Y である／でない」の形式をとる命題である。それは「ある X は Y である／でない」にあたる「特称命題 particular proposition」と対である。「特称」はギリシア語では「部分的な ἐν μέρει」と表現された。このそれぞれに肯定と否定が対応することで、全称肯定 (A)・全称否定 (E)・特称肯定 (I)・特称否定 (O) の4種の命題が成立し、それらの間に矛盾・反対・大小などの論理関係が成り立つ。これらがアリストテレスの形式論理学で推論の基本となる。

「全称＝普遍」とは、Xにあたる事物（主語＝基体）について Y という述語が、すべてにわたって当てはまる、という量化である。「全称／特称」は、量化がな



れていない不定称命題 *indefinite proposition*、個物についての単称命題 *singular proposition* をのぞく、あらゆる命題に当てはまる形式であり、内容や真偽や必然性には関わりない。

さらに、この全称命題を成立させる「普遍」を得る手続きが、「帰納」である。

帰納は、個別のものが明らかであることによって、普遍を証示する。(『分析論後書』第1巻第1章 71a8-9)

第二の意味は、論理学において規定されるが、後に「普遍問題」を惹起することになる、存在者の性格づけとしての「普遍(者) *universal*」である。

事物には普遍的なものと個別的なものがある。私が普遍的 *καθόλου* と呼ぶのは、複数のものに述定される *κατηγορεῖσθαι* という本性のものであり、個別的 *καθ' ἕκαστον* とはそうでないものである。たとえば、人間は普遍に属し、カリアスは個別に属する。(『命題論』第7章 17a39-b1)

ここで「普遍」は、複数のものに述語づけられる、という論理学上の概念である。その対義語は「個別 *particular*」であり、一般的に用いられる語句(一般名詞、形容詞、副詞)はすべて普遍的になる。個別者は、固有名詞、あるいは指示詞で示されるものと考えてよい。

これと似た概念対として「一般 *general* / 特殊 *specific, special*」があり、「複数のものに述定される」という規定は「一般者」にも当てはまる。Aさん、Bさん、Cさんという個人を見て「人間である」という場合、あるいは、カラスや鳩や鶴を見て「鳥である」という場合である。後者の場合は「カラス」なども一般者である。だが、「一般」という訳語を当てられる *general* は、元来は類 *genus* の派生語で、その対義語である *specific, special* は種 *species* から作られた。つまり、両者は類種関係にあたり、類は諸々の種の上に立つ包括概念であることから、個別の種にのみ当てはまる「種的=特殊」を超えた、「類的」な妥当性を持つ。したがって、「一般的」とはレベルをあげ、類にわたって範囲を広げた、概括的な判断を意味する。それは「普遍」のように、個別者の「すべて」に適用されるという論理的含意を有しないが、しばしばほぼ同義で用いられている。

元来、論理学で規定された「普遍」であるが、哲学史において、その存在論的身分が問題とされてきた。ポルフェリオス『イサゴゲー』に由来するとされる

中世の普遍論争は、プラトン「イデア」という形での離在する普遍者の実在性と、それをめぐる論争を起源とする。アリストテレスはイデア論を徹底して批判し、『形而上学』Z巻第13章で実体 οὐσία の候補から退けている<sup>19</sup>。ただし、「形相」という内在する普遍者を実在と見なしており、その点ではプラトンと揆を一にする。

「普遍」の第三の意味は、第一の真なる諸命題から推論される学問的論証 ἀπόδειξις について語られる普遍性であり、それが学問的知識 ἐπιστήμη の要とされる。

アリストテレスは『分析論後書』で καθόλου を定義して、「すべてについて＝全体として」と「自体的に」を併せ持つ概念とする。

ここで私が「普遍的」というのは、すべてについて κατὰ παντός、それ自体として καθ' αὐτό、そのものであるかぎりにおいて ἢ αὐτό ある事柄のことである。だから、普遍的な事柄が当のものごとに必然的にある ἐξ ἀνάγκης ことは明らかである。（『分析論後書』第1巻第4章 73b26-28）

「すべてについて」とは「或るものについてはあるが、別のものについてはない、ということがなく、或る時にはあるが、或る時にはない、ということのない」という意味で、論理の「全称性」にあたる広義の「普遍」である。それに対して、ここで定義される狭義の「普遍」は、全称であることに加えて「自体的」な関係にあることが求められる。この章では「自体性」に4つの意味が区別されるが、それらの否定は「付帯性」である。したがって、狭義の「普遍」は、「個別性」と「付帯性」の否定として成立する。

狭義の「普遍」は、従って、単に全称的に当てはまるだけでなく、本性的で必然的な関係にあることである。アリストテレスはさらに、「第一に普遍的」という事柄を、主語と述語が交換可能である場合として説明し、次の例を挙げる。二直角の内角を持つことは三角形であり、両者は第一の普遍的な関係にある。というのは、二直角の内角を持つことは、二等辺三角形や正三角形にも当てはまるが、自体的にはないからである。このような意味での「普遍」が、厳密で必然的な論証的知識の基礎に置かれる。

同巻第11章では、論証知が成立するためには、多くの事柄について一つを述語づけることが真でなければならず、そうでなければ「普遍的な事柄はなくなるから」と語られている（77a5-9）。狭義の「普遍」は、学問的論証をつうじて知識が

目指す目標にあたる。

アリストテレスが幾何学の例を用いたことにも見られるように、ギリシア人にとって知識の典型は、自然科学、とりわけ数学であった。それは、時空や条件を超えてあらゆるものに自体的に妥当する必然性を持つからである。アリストテレスは「個別者＝個物」には定義を認めず、個物については学問的知識が成り立たないと考えたが、人間が本当の意味で探求して知ることができるのは「普遍」のみであった。「普遍」は、知識を成立させる基礎であり、かつ、その知識が明らかにする世界のあり方である<sup>20</sup>。

### (3) 第一哲学の普遍性

アリストテレスが論理学で規定した「普遍」との関係で、哲学の普遍性が明らかになる。アリストテレスが哲学（第一哲学）について「普遍」という特徴づけをした箇所は、学問論を扱う『形而上学』E巻の一節に限られる。そこではまず、理論的な学問 *θεωρητικά* が実践的 *πρακτικά*・制作的 *ποιητικά* な学問から区別され、理論学がさらに自然学、数学、神学 *θεολογική* の3つに分けられる。そして、第一の不動の实在を扱う神学＝第一哲学が「普遍的な学か」が問われる。それは特定の類を扱うのではなく、自然による存在者（運動変化を行うもの）以外に、それを動かす不動の実体が存在し、それを扱う学がもっとも先行することが論じられる。

だが、もしなんらかの不動な実体が存在するのであれば、これ [不動な実体を対象とする理論学] がより先なるものであり第一の哲学であり、第一であるという理由でこの学は普遍的であろう *καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη*。そして、あるものとしてのあるものについて考察すること *περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν θεωρῆσαι*、またそれにあるものとして属するものどもが何であるかを考察することは、この学に属する。（『形而上学』E巻第1章 1026a29-32）

「ある」はあらゆるカテゴリーにつうじて万物にわたることから、全称という「普遍」の第1の意味が当てはまる。それを「あるものとしてのあるもの」を扱うという自体性が、第3の狭義の「普遍」に対応する。究極の实在である神を対象とし、その限りで「ある」そのものを扱うがゆえに、その学問には「普遍」の資格が与えられる。つまり、万物の原理・原因とそれがあらしめる全存在者をそれ自体として考察する観想の営みこそが、哲学なのである。ここで「普遍性」は哲学

の定義に含まれることになる。

アリストテレスの定義には、哲学が普遍性を対象とし、哲学自体が普遍的であるという、「普遍」の第4の意味が読み取れる。だが、ここで「普遍的」とされる第一哲学＝形而上学は「理論学」の一つであり、政治学・倫理学からなる「実践学」とは区別されている。その意味で、私たちはこのアリストテレスの哲学枠組みをそのまま用いることはできない。理論学と実践学の関係も、普遍性をめぐる論点の一つとなる。

#### 4. 普遍的な哲学へ

##### （1）自然科学との対比

普遍性とは、あらゆる時と場所をつうじて妥当し、適用可能な命題や判断のあり方であり、学問的知識の条件である。これは通常は、自然科学の本質であると考えられている。それゆえ、自然科学が探求し論じる対象が普遍的 universal に、つまり宇宙 universe にわたって、いやすべてのものにわたって成立する真理であることは、ほぼ自明視されている。「ほぼ」と言ったのは、科学哲学や科学史においては、それぞれの科学がパラダイムなど独立で相対的な知識枠組みをなし、唯一絶対的なものとは考えない立場がある。しかし、実際の自然科学では、特定の理論が絶対的であるとか、唯一であると考えられていなくても、その理論が対象とする事柄、たとえば自然法則や原理が普遍的で絶対であることは、基本的に前提されている。それゆえ、自然科学の分野では言語や文化による相違は意識されず、共通の基盤の上で研究が進められているのである。普遍的であるはずの科学にとって、歴史性や特殊性は手段の上での制約にすぎない。

西洋文明における「科学 science, ἐπιστήμη」の成立起源にまで遡って、現在自明視されている考え方を反省してみよう<sup>21</sup>。近現代の自然科学に礎を築いた古代ギリシアの自然哲学は、いくつかの基本的方針を打ち立てた。その一つが、単純な原理によって複雑な現象を説明するという原則である。できるだけ少ない数の原理（できれば一つであることが望ましい）による、斉一的で整合的な説明を求める姿勢は「科学的」思考には自明と思われるかもしれない。しかし、場所や時間ごとに異なる現象が起り、それらに共通する一般法則などは存在せず、統一的な説明は不可能だという考え方も、十分に想定可能である。神話的世界では、どこそこの場所でしか起こらない現象や、特定の人や超人間的存在（神や魔物）が引き起こす特異な現象があったり、私たちが住む世界とは異なる世界では事物が

まったく異なる性質を持ち、異質な振る舞いをしたりする。だが、論争が交わされ「科学とは何か」が焦点になる中で、そういった思考法は「非科学＝魔術 magic」として排除されてきた。科学的思考の発展において「合理性」や、神による摂理や、自然の斉一性といった、それ自体は論証できない基本が、前提されるようになったのである。とりわけ、ピュタゴラス派の影響を受けたプラトン主義の伝統では、数が宇宙の秩序と存在の原理であり、数学的に説明される世界こそ美しいと見なされてきた。

基本原理に基づく斉一的な世界観は、かならずしも西洋に限った考え方ではなく、たとえば、朱子学は「理・気」の二元論で世界の変化を合理的に説明してきた。だが、西洋科学のような自然の数学化が行われなかった点は重要である。アリストテレスが『分析論後書』の学問論でしばしば幾何学をモデルにしたのも、少し後にユークリッドが体系化する幾何学を予期した、数学的真理への信頼、そして学問的知識への確信があったからである。近代ではガリレオやケプラーやデカルトがプラトン主義的な数学化で物理学を確立し、カントが数学をアприオリな総合判断とみなすことで、認識に基盤を据えることになる。

やはり近代科学の礎となった原子論も、「あるはある、ないはない」を原理としたパルメニデスの影響下で成立した「不可分の単一体＝アトム」という発想に基づく。しかし、アトムの形状や大きさが無限であるとした初期の原子論は、自然の説明として不合理とされ、近代に至って少数の「元素」からなる物質論へと整備されることになる。これら典型的な例からも、西洋の自然科学がギリシア哲学に由来する探求プログラムを色濃く反映して発展してきたことが分かる。

説明できないもの、合理的に理解できないものを「非科学的」として排除する傾向は、科学的思考の基盤をなす。そこでは「言葉・理性 logos」が、いつでもどこでも成り立ち、理性的な存在には誰にでも理解可能な「普遍性」として措定されている。このロゴスこそ、ギリシア哲学の根幹であった。現代では、ロゴス中心主義として批判を受けるこの特徴であるが、それに対する批判もロゴスをつうじてなされる限りで、ポストモダンですら、ある意味ではギリシア以来のロゴスの中を動いている。ロゴスへの信用なしに哲学が可能か、さらに自然科学や技術が可能かと問われると、おそらく否定的に答えざるを得ないであろう。非西洋的な思考・論理は、これまで模索されなにか提案されてきたが、それが普遍性をもって通用したことはなかったからである。

私自身は、ギリシア哲学が求めた普遍性とは、「あらゆる時空や状況をつうじて同一である」という画一性ではなく、むしろ、「個別特定の状況において普遍的に

説明される universalizable」という可能性ではなかったか、と考えている。つまり、多様で多元的な視点と、それを超える思考が可能になる基盤こそが普遍性ではないか。唯一の説明方式を絶対的に用いるのではなく、議論や翻訳をつうじて、多様なものの中の動的な移行から、なにか同一のものを明らかにする思考の営みにおいて、「普遍性」が目指されるという考えである。

## （2）ギリシア哲学との対決

最後に、再度、西洋哲学の原点である古代ギリシアに戻って、そこからどのように「哲学の普遍性」を再興し、「世界哲学」を開くかを考えたい。

これまで考察してきた「普遍性」が、すでにきわめてギリシア哲学的な理念であり、古代ギリシアの哲学者たちが議論を共有し展開していた問題背景なしには、単純に理解できないことが分かった。アリストテレスが与えた「普遍」の規定は「一」と「多」の対比からなるが、万物のあり方をめぐる「一／多」の対比と関係こそ、ギリシア哲学をつうじた最大の問題であった。多様で変化するこの世界の原理は、一つか、無限か、あるいは有限数か。なぜ多くのものを貫いて、同じ一つのものが存在するのか。それは多数者とは離れて別にあるのか、それとも一がそのまま多になるのか。こういった問題をめぐって、初期の自然学者たちからプラトン、アリストテレス、さらにヘレニズムから新プラトン主義まで、哲学者たちはそれぞれの理論を彫琢しつつ論争を続けていた。「普遍」という理念は、そういった議論をつうじて浮かび上がった、ギリシア哲学の焦点であった。この点を改めて反省することなく、「普遍性」という理念を自明のように用いることには、大きな問題が残る。

この理念は、中世の神学をつうじて用いられ、近代哲学において「普遍妥当性 Allgemeingültigkeit」を目指すカント哲学に至る。「普遍」は西洋哲学を貫く、一種のオブセッションであった。

こういったギリシア哲学の背景に対して、私たちが採りうる戦略はいくつかある。ここでは、3つのパターンから考えたい。

### ① 西洋哲学の特殊性の指摘

ギリシア哲学に遡ってその思考の特殊性を指摘し、それに基づいて発展した西洋哲学・科学全体の思考の制約を指摘する。現代が直面する種々の問題の原因を、ギリシア以来の哲学・科学の特殊性に求めることで、それから解放されることを目指す。

## ② 西洋哲学の多様性への着目

起源とされるギリシア哲学それ自体の多様性、豊かさを掘り起こす。とりわけ、後世に受け継がれなかった諸可能性を取り戻すことで、西洋哲学の中であり得た別の可能性を示す。「哲学」という営為が古代ギリシアで成立した事情は複雑であり、必ずしも単一的で絶対的なものではなかったことは、哲学史を繙けば明らかである。

## ③ 他の哲学との共通性の追求

ギリシア哲学から展開した西洋哲学を見据えながら、中国やインドなどの他の哲学から共通する部分を抜き出して、そこから西洋を超える総合的な哲学の構築を模索する<sup>22</sup>。

これらの戦略は、これまでもある程度は試みられてきたが、単独に追求すると、かえって問題を引き起こすことが分かっている。

①については、西洋批判の帰結として、「反西洋」や自然回帰に至ったり、「東洋哲学」への過度の崇拜を生んだりする。また、絶対的思考を否定することで、悪しき相対主義に陥る危険もある。

②については、主流に対抗する思想を掘り起こしても、それらも含めて、結局は西洋哲学の枠内に留まってしまう陥穽が予想される。

③についても、比較思想がもつ方法論的な問題があり、安易な比較や折衷や包摂はかえってまともな哲学的考察を阻害する恐れがある。

私自身は、3つの戦略のそれぞれが不十分さを持つことを意識しつつ、各アプローチを適切に組み合わせることで、「哲学の普遍性」を改めて構築することが可能であり、望ましいのではないかと考えている。

❶ 具体的には、まず「普遍性」という理念を含むギリシア哲学の基盤を、その成立状況の特殊性や、考え方の偏向も含めて検討することで、その限界を明らかにする。具体的には、イオニア自然哲学からアリストテレス哲学への発展が問われる。この反省作業が、問題の射程を見極める出発点となるはずである。

❷ その上で、「普遍性」をめぐる思考された、他の可能性を探る。まずは、ギリシア哲学自身に内在することで、そこに含まれていた多様で豊かな可能性を改めて提示する。例えば、ソフィストやレトリックの伝統がその候補となる。さらに、その流れからその後の西洋哲学に潜在してきた諸々の可能性を再検討する。

③ さらに、それらを他の哲学伝統とすり合わせることで、ギリシア哲学や西洋の限定を超える視野を開き、「普遍性」を探る。私たちにとって、日本、韓国、中国、インド、イスラームなど、東洋の哲学が射程となる。この第3段階が「世界哲学」の試みとなるはずである。

ここで重要となるのは、自然科学の場合とは違って、多様性と他者性を尊重し、その間に対話を進める「普遍性」への態度であろう。多様な視点をとり、別のパースペクティブから考える思考、それへの忍耐と勇気、そして想像力と共感力が必要となる。その末に、哲学の普遍性が、私たちの思索と対話の基盤として浮かび上がってくることが期待される。

#### 【附記】

全南大学シンポジウムでの発表後に、インド哲学仏教学研究室の高橋晃一先生から、インドのヴァイシュエシカ学派で展開されていた普遍論争についてお聞きした。ギリシア以来の西洋哲学で問題になった「普遍sāmānya」が、インド哲学で別の形で議論されていたことに、今後注意を払いたい。さしあたり目にした関連研究は、以下の2点である。

竹中智泰「Nyāya-Vaiśeṣika 学派の普遍の定義について」、『印度学仏教学研究』31(1)、1983年、521-516頁

平野克典「ニヤーヤ・ヴァイシュエシカ学派の「普遍の定義」の再検討」、『印度学仏教学研究』65(2)、2017年、786-772頁

<sup>1</sup> 本稿は、2019年2月22日に韓国・光州の全南大学で開催された、第5回東京大学・全南大学哲学科学術交流シンポジウムでの講演原稿に、若干の手直しを加えたものである（第3節（3）追加など）。全南大学哲学科の先生方からは、生きる現場で考える重要性や東洋哲学の可能性について、有意義なコメントをいただいた。感謝申し上げます。講演という性格上、リサーチプログラムの提示を中心としており、個々の論点についての詳細な議論や検証は別の機会に委ねたい。

<sup>2</sup> この主題については、フランスの中国研究者ジュリアンによる文化対話の論考がある。François Jullien, *On the Universal: the uniform, the common and dialogue between cultures*, trans. Michael Richardson and Krzysztof Fijalkowski, Polity, 2014.

<sup>3</sup> アラン・バディウ『聖パウロ 普遍主義の基礎』、長原豊、松本潤一郎訳、河出書房新社、2004年（原著、1997年）は、パウロを「普遍性についての反哲学的な理論家」とし、「天才的な反哲学者パウロは、普遍的なことの条件は、起源においても、到達点においても、概念的ではありえない、と哲学者に警告する」と論じる（193-4頁）。

<sup>4</sup> 『意識と本質 精神的東洋を求めて』、岩波書店、1983年、岩波文庫、1991年〔全集第6巻所収〕。井筒によるサイドへの言及はないが、井筒文庫にEdward W. Said, *Orientalism* (1979)が



含まれている。井筒とギリシア哲学の関係については、納富信留「ギリシア神秘哲学の可能性 — 井筒俊彦『神秘哲学』のプラトン像—」、『慶應義塾大学言語文化研究所紀要』46、2015年、7-29頁参照。

<sup>5</sup> 1978年の今道友信との対談「東西の哲学」、『叡知の台座 井筒俊彦対談集』、岩波書店、1986年、76-77頁〔全集第5巻、15-17頁〕参照。

<sup>6</sup> 『神秘哲学 ギリシアの部』、岩波文庫、2019年、解説参照。

<sup>7</sup> 遠藤周作との対談「文学と思想の深層」、『叡知の台座 井筒俊彦対談集』、岩波書店、1986年、23-24頁参照。

<sup>8</sup> 『イスラーム哲学の原像』、59-60頁〔全集第5巻449-450頁〕参照。

<sup>9</sup> 「『著作集』刊行にあたって」、『井筒俊彦著作集1』、中央公論社、472頁（1991年）。

<sup>10</sup> 最後の著書『意識の形而上学 — 『大乘起信論』の哲学—』を「その一」とする「東洋哲学覚書」では、「プラトニズム」も計画に含まれていた。

<sup>11</sup> とりわけ、エラノス会議で1967-82年に行った12回の講演は、『意識と本質』につながる「東洋哲学」の深化を示すという：*The Structure of Oriental Philosophy: Collected Papers of the Eranos Conference*（慶應義塾大学出版会から翻訳出版予定）。

<sup>12</sup> 『哲学・思想翻訳語典（増補版）』、石塚正英、柴田隆行監修、論創社、2013年、243頁（高山裕執筆）など参照。

<sup>13</sup> 東京大学三学部『哲学字彙』、1881年、96頁。なお、1884年の増補版、井上哲次郎、有賀長雄編、東洋館、131頁では、「一統、普通、全稱（論）」という訳語が当てられており、奇妙なことに「普遍」が外されている（誤植かもしれない）。

<sup>14</sup> 『分析論後書』第1巻第11章77a5-9参照。この表現は『命題論』第11章20b12にもある。

<sup>15</sup> この語は「すべてにわたる」という意味でキケロも用いている。

<sup>16</sup> 山内志朗『普遍論争』、平凡社、2008年、79-82頁は、中世哲学における「普遍」の4つの意味を区別している。①原因作用における普遍（universale in causando）、②事物の前の普遍（universale ante rem）、③述定における普遍（universale in praedicando）、④存在における普遍（universale in essendo）。普遍論争で問題になるのは④である。

<sup>17</sup> 『メノン』77a（κατὰ ὅλον）、『ポリテイア』III.392e（κατὰ ὅλον）、『パルメニデス』138e、149d（κατὰ ὅλον）、144e（κατὰ τὸ ὅλον）。

<sup>18</sup> この概念を主題的に扱った最初期の論文として、田邊元「普遍に就いて」、『田邊元全集 第1巻』、筑摩書房、1964年（初出、『哲学研究』1916年）がある。

<sup>19</sup> Z巻では「実体」としてまず、本質、普遍、類、基体の4つの候補が挙げられ、一つずつ吟味され退けられていく。

<sup>20</sup> 加藤信朗『分析論後書』における「普遍（καθόλου）」の把握について、『哲学の道』、知泉書館、1997年（論文初出、1978年）参照。

<sup>21</sup> ギリシアにおける科学成立をめぐるG. E. R. ロイドによるの一連の研究、特に、*The Revolutions of Wisdom: Studies in the claims and practice of ancient Greek science*, University of California Press, 1989が参照される。中国との比較研究の成果としては、『古代の世界 現代の省察：ギリシアおよび中国の科学・文化への哲学的視座』、川田殖他訳、岩波書店、2009年を参照。

<sup>22</sup> 井筒が『意識と本質』で試みた「東洋哲学の共時的構造化」が、一つの見本となる。