

木村素衛の文化論によせて

小田部 胤久

木村素衛（一八九五—一九四六年）は二〇世紀前半を代表する日本の哲学者の一人である。京都大学において西田幾多郎（一八七〇—一九四五年）に師事し哲学を学び、後に京都大学教育学教授法の教授を務めた。フイヒテを中心とするドイツ観念論の哲学研究から出発しつつ、「身体」や「表現」の問題の考察を通して独自の「表現愛」の理論を提起し、哲学・美学の領域において新たな境地を開き、また、後に教育学へと研究の重点を移してからは、後期フイヒテを媒介としつつ「国民文化」と「人類文化」の関係をめぐって独自の考察を行った。一九四六年に五〇歳で急逝したため、木村の理論は、教育学を除いては、十分な評価を受けることなく今日にいたっているが、彼の理論的活躍は同期の高坂正顕（一九〇〇—一九六九年）、一年下の戸坂潤（一九〇〇—四五年）、西谷啓治（一九〇〇—九〇年）らに勝るとも劣らない⁽¹⁾。

学窓を巣立った一九二三年から急逝する一九四六年までの約二三年間の木村の活動は、大きく三つの時期に分けることができる。

第一期は一九二三年から一九三三年ごろまで。これはカント、フイヒテ、ヘーゲルの理論に学びつつ、独自の理論を模索する時期である。第一期の最後に書かれた「意志と行為」（一九三二年）⁽²⁾は第二期の理論をほぼ予告している。

第二期は一九三三年から一九三八年ごろまで。第二期の成果はとりわけ一九三八年の論文「表現愛」（第一部「身体と精神」、第二部「表現愛の構造」）に見られる。「身体」「表現」をめぐる思考がこの時期の中心をなす。

第三期は一九三九年ごろから歿する一九四六年までで、著書『国民と教養』（一九三九年）から遺著『国家に於ける文化と教育』にいたるまでの「国民文化」論がその中心的主題をなす。

以下本稿では、木村の「表現愛」の概念に焦点を当てつつ、彼の「身体」論、「表現」論、「文化」論、「国民文化」論を説明することにした。

一 修業時代から遍歴時代へ

意志から愛へ

いかなる哲学者の思考にも、思考の原点ともいべき体験があるように思われる。木村が哲学の研究を志し西田幾多郎宅を初めて訪問した一九一九年から大学を卒業する一九二三年までの修業時代の日記の一部が『魂の静かなる時に』と題されて公刊されており、ここから彼の原点となる体験を窺い知ることができる。

一九一九年一〇月一八日の日記には、前日の一七日に木村は偶然「鶏屋」の前を通りかかり、「鶏が雑作もなく捕えられ、そして力なく殺されていくのを見」たことが記されている（一四頁）。「吾等は生きたいのだ。そして彼等も同様に生きたいのだ。どちらが地上に生きる権利を余計に持っているのでもない。皆同じ『生命』という要求のために『生命』ということを守って楽しんでいこうとする。そしてかくするためには、他を殺さなくては不可能なのである。殺さなくては生きられない！……何とした矛盾であろう」（一五頁）。このように記した木村は、翌一八日に友人の墓参に出かけるが、そのときふと「十一歳で亡くなった少女の墓」と「十二歳で亡くなった少女の墓」を目にする。『生きる』というこの事実のそのままの姿に於いて生きる事の真を見よ！そこに、ただそこに見よ！生きるそこに生きる事の真を見よ！どうしてそれが永久でなくてよいのか？ あらゆる刹那は悉く永久を要求している。あらゆる瞬間は悉く永劫を求めている。生のあらゆるもの

は皆久遠の歌を歌っている。生きるとはそれが久遠の声だ。……死んだ人を思う時それが生の終わりであるとはどうしても承知出来ない。死んだ人々に対して、どうしてもそう思えない。愛！ただ愛の力がそう思うことを厳乎として断然と拒絶する！（一七―一八頁）。木村は、生が死と常に結びついていることを知りつつも、「生きる」ことはそれ自体「永久」であり、「あらゆる瞬間」は「永劫を求めている」と述べる。だが、より厳密に言うならば、「永劫を求めている」のは個々の「瞬間」ではなく、木村自身であろう。木村は生を受けた個々の存在に対する自らの「愛」のゆえに、個々の「瞬間」は「永劫」でなければならない、と要請している。

一九二〇年一月二日の日記には、イブセンの『ブランド』（通常は『ブラン』と表記されるが、ここでは木村の表記に従う）の読後感が記されている。ブランドは理想主義的な「意志の道」を信じそれに「執着」するあまり、「戦から離れられず、かえって破滅にいたった牧師である。だが、最後に「意志から愛へ行く神秘な刹那」がくる。「お前（ブランド）」は罰せられるべき者なるが故に、愛の神はお前を救うのだ」（二七―三〇頁）。西田幾多郎の著作に親しんでいた木村であるから、「意志」の立場として初期フィヒテの理想主義を念頭に置いていることはまず間違いない。そして、「意志から愛へ」という移行を重視する点においてこの日の日記は、当時の木村はまだ与り知らなかったであろうが、初期フィヒテから後期フィヒテへの移行ともかかわる。また、ここにいう「愛」とは、もはや木村の愛ではなく、神の愛である点にも注意する必要がある。この日の日記はある意味でその後の木村の歩みを象徴している。

同年二月八日の日記において、木村は前年一〇月一八日の日記に記した「逝きし若き少女」に触れつつ、次のように続ける。「あらゆる生命が経てきた『生きること』の、そのままの現実な姿で——一人の刹那刹那がそのままその時の現実の姿で、永劫の国に在らねばならない。かかる一つの dimension がないだろうか？ 私はそれを要求する。かかる一の次元の世界はどうしてもなくてはならないように思う。私の一生はそれを求めての旅途であるかも知れない」（四六―四七頁）。事実、木村の一生は一つ一つの「刹那」が同時に「永劫の国」にあることはいかにして可能なか、を求める「旅途」であった。

一九二〇年二月の木村は、このことをただ「要求」しているのみである。この「要求」（カント的な要請）を理論化するところが彼の一生の課題であった。そして、この課題に答えるために彼が一八年後に提起したのが、「表現愛」という概念である。

遍歴時代

木村自身は卒業論文の「最後の頁を書いた」一九二三年一月二九日の日記において、次のように記している。「私は今学園を去ろうとしている。……私は一秒と雖も生命の成長を止めはしない。未来にあらゆる希望を駆ける。暫し休息の後私は新しく学園を出た旅人として勇ましく発足しよう。これから Wanderjahre である」（一一五—一一六頁）。

一九二三年に大学を卒業してから一九三三年に京都大学に赴任するまでの約一〇年間で、木村の思想的遍歴時代である（先に木村の第一期と呼んだものに相当する）。以下では、この時期に彼が執筆した三つの論文を手懸かりに、彼の思考の変遷を辿ることにしよう。

観ることから作ることへ

まず論文「観ることと作ること——カント美学に関する一考察——」（一九二八年一月脱稿）の考察からはじめよう。

この論文はカント『判断力批判』第一部における「趣味」と「天才」の関係を主題とする。木村は「趣味」と「天才」の特質をそれぞれ「観ること」と「作ること」と捉えることによって、より一般的な立場からカントの美学理論を再構成する。カントは『判断力批判』第四八節および第五〇節において、「この観ることの能力に対して作ることの能力即ち芸術的制作の能力をば、……全然区別し」て、「観ることと作ることに関して……二元論的対立の思想」を提起したにもかかわらず（二五三頁）、同時に第四九節において「趣味」も「天才」も同じく「構想力と悟性」という二つの能力を必要とすると述べ

ている。その限りにおいて「趣味」と「天才」（あるいは「観ること」と「作ること」）を区別することはできない。この矛盾はいかにして解消しうるのであろうか。木村によれば、カントのように「観ること」と「作ること」の「原理的同一」と「区別」とをともに承認するためには、「観ること」がその「発展」を通して「作ること」にいたる、と考えなくてはならない。「作ること」は観ることの自律の徹底である（一七四頁）。もちろん、この立場はもはやカントのそれと同じではない。この解釈は、木村が西田から受け継いだフィードラーの考えをカントに適用するところに可能となったものである。

木村は、「作ると云うことはモティーフがどこ迄も自ら発展することではなければならぬ」（一七八頁）、と述べ、制作活動を導くところの「動いて息まない具象的な表象」としての「モティーフ」に注目する。「モティーフ」とは、後の言葉を用いれば「エロスの」なものである。そして、「芸術的意志」（二七九頁）を重視する木村の立場は、基本的に主意主義的である。

発出論の批判

次に「ヘーゲルに於ける芸術美のイデー」（一九三二年）の検討に移ろう。

この論文の特徴は、次の三つの点において注目に値する。

第一は、「発出」との対比において「表現」を規定する点である⁽³⁾。「発出論」とは新プラトン主義に由来するものであって、内なるものが外なるものを、精神的なものが実在的なものを、あるいは自己が他者を生み出す、とする理論である。だが、木村は他者を自己のうちから発出する絶対者の立場に立つのではなく、他者のうちに自己を刻印する「意志的表現者」の立場に立つ。ここで鍵となるのは「表現」という概念である。「内なるもの、合理的なるものは、かくして外なる非合理的なるものを求め、このものに於て自己を客観化すること、それが即ち表現である。表現にはそれ故内から外への飛躍がある、矛盾を一挙にして乗り超える云わば一つの神秘がある。表現とは無底の谿谷の上に舞う跳躍である。無限の闇が合理化

を圍繞している。イデアールならぬものへと自己を脱出し乍ら尚イデアールを保持するとは、その闇に即して光を照らすことではなければならない。跳躍に依て物質の対岸に自己の足跡を刻印することではなければならない。発出と表現とはそれ故に却て対蹠的な概念である」(二〇三—二〇四頁)。「表現」とは、精神的なものが自己を取り囲む非合理的な他者を合理化しようとする意志の努力のうちになりたつ。そして、他者が最終的に自己のうちに吸収されることがありえない以上、この表現の過程に終わりはありえない。ここに認められる「意志」の立場は、先の論文「観ることと作ること」の立場に対応する⁽⁴⁾。

第二に注目すべきは、木村が同時にこの「意志」の立場の先を求めていることである。たとえば、画家が線を引き直し、「描かれたる一つの形が訂正を受ける」場合について考えてみよう⁽⁵⁾。「一面この二つの画の間には美的表現に於ける従って芸術的価値に於ける発展があると共に、他面一々の画はそれ自身に於いてそのままに於て独特の唯一の不可交換的な個性的な価値を担っている」(二〇六頁)。芸術の表現においては、個々の過程がある目標を目指す一つの手段として相対的な価値を持つとともに、単なる相対的な価値に還元されることのないかけがえのない意義をも持つ。こうした二重性が芸術を特徴づける。木村は次のように述べる。「内と外との十全なる一致が美のイデアールであるとヘーゲルが云つても、実はかかるイデアールは我々の芸術活動を導く無限に遠き光であるに過ぎない。……この意味に於て一切の作品は不完全である。と同時に一切の作品は独特にして唯一の美的価値を有する一つの完成態である」(二〇六頁)。「意志」の立場から見れば「不完全」であるものも、別の視点から見れば同時に「完成態」である。すなわちそれは、「各刹那が常に完成した永遠の現在である」(二〇六—二〇七頁)、という視点にはかならない。この二つの視点は、後に「エロス」と「アガペ」として術語化されるものであり、木村の表現理論の中核をなすことになる。

さらに、この論文において第三に注目すべきは、芸術創作における身体的要素への着目である。木村は次のように述べる。「かくの如き制作能力に於て働く想像力は——彼(ヘーゲル)は云う——『云わば指へ』と動いて行く。我々が前に外を内にすると言つた「表現の」働きは恰もここに働くと云えよう。實際刻む者に取つては鑿の先に、描くものに取つては筆の先

に目があるのである。造る人に在っては手に於て目があるのである。鑿を打ち込むと云うことは美の光を包む闇をひと打ち開闢することである。……内と外とが相結ぶ鑿の先端に表現の神秘が動くのである」（二〇九頁）。木村は、「想像力」が「いわば指へ」と働く、というヘーゲルの言葉遣いに着目する。ここで論文「観ることと作ること」の議論を想起するならば、「いわば指へ」と働く「想像力」は「観ること」と「作ること」を、すなわち純粋な視覚と身体を媒介し、「観ること」から「作ること」への展開を可能にするものである。一見すると単なるメタファーにすぎないように見えるこのヘーゲルの言葉遣いに木村が着目するのは、当時の木村が「身体」に関心を寄せていたからである。こうした関心をよく示しているのが、翌一九三二年の論文「意志と行為」である。

身体への着目

論文「意志と行為」は、木村がカント、フイヒテ、ヘーゲルの議論を咀嚼しつつ自らの議論を展開したものであり、彼の遍歴時代の最後を飾るにふさわしい論文である。

ここでは、この論文の主題ともかかわるが、「意志」から「行為」を区別するところの「身体」を木村が議論の対象としていることに注意しよう⁽⁶⁾。「意志」はたしかに「観念的に無限なる可能性」を持つが（二七六頁）、私はこれらの可能性の中から一つを選択して行為する。「無限なる可能性」が一つの現実へと縮減されざるをえないのは、私の行為が身体的に制約されているからである。しかし、他方ではこうした制約のゆえに、意志は「物的客観界に於て自己を実現する」ことができる。すなわち、身体を通してなされる私の行為は「意志の表現」となる。木村は次のように述べる。「意志をして現実に実践的たらしめるものは実に我々の身体の他にない。単に一個の自然物として観られた身体は身体ではなく、その抽象的一面に他ならない。身体は自然界そのものへ喰い込んでいる意志である。意志の観念的に無限なる可能性は身体に於て不可避の拘束に出逢うと共に、この犠牲の下に意志は客観的次元への高躍を獲得するのである」（二七六頁）。この考えは、す

でに論文「ヘーゲルに於ける芸術美のイデー」において展開した「表現」の理論を、意志と行為との連関においてより一般的に規定し直すことによって成立したものである。

この論文を脱稿した翌一九三三年、木村は西田の薦めにより京都大学に招聘される。彼の遍歴時代もこうして終わりを告げる。

二 身体——内と外とを媒介するものとしての

以下では論文「表現愛」第一部「身体と精神」（一九三八年一月脱稿）を中心に、木村の身体論の骨格を明らかにすることしよう（本節における引用は、特に断らない限り論文「表現愛」からのものである）。

「身体を、人間はその地球上に於ける存在の最初から、使用していたに違いない。併し、——不思議に聞こえるかも知れないが、——人間の思想が身体を真実に身体として発見し、身体をその真相に於て理解し始めたのは、決して古いことではなく、寧ろ最近のことであると云ってよい」（一三三頁）。われわれが身体の意義を理解してこなかったのは、それが「目の前に在るもの」としてあまりに自明視されていたからである。いや、それどころか、身体の意義は「イデア」を「曇ら」ずものとして、あるいは「悪」の原理として、否定的にしか理解されてこなかった、ともいえる。だが、同時に、「人間に取ってその存在の願わしきもの、それを現実にならしめるに値するもの一切は、唯身体を通してのみ成就せられ得る」（一四頁）。重要なことは、「身体」の問題を「表現の原理」に即して論じることである。

それでは、「表現」とは何か。「表現とは……内を外に現わすこと、……精神を自然に於て実現することである。このことは併し外に於て内を在らしめることに他ならない。表現の世界に於ては外が即ち内なのである」（二五頁）。「内」と「外」を「分断」して二元的に捉える立場に立つ限り、「表現」の特質を捉えることはできない。「内」と「外」を新たに規定する

必要がある。

表現にとつての「外」

木村はまず、「外」とは何か、と問う。「外」というと、人はまず「所謂自然物の世界、理論的認識の対象界」を思い浮かべるであろうが、これは「表現」にとつての「外」ではない。「表現」にとつて「外」とは、「内と結びつきつつ内に依つて形を与えられていくところのもの」としての「素材」である（一九頁）。「素材」とは「表現」にとつて二義的である。まず第一に、「素材」は、なおありうべき「形相」を備えていない、という意味において、「形成に対する障碍（う）として消極的意味に於て形相に対する」。たとえば、彫刻家にとつての石材とは、なお彫刻家の目指す「形相」を欠いているものとして、まずこのような「障碍」として現れる。だが、この「形相」が「素材」のうち実現されることによって、「素材」は第二に「形相の實在的支持者としてその積極的意味を現わして来る」。完成した作品において、石材とは彫刻家の形相の担い手となる。「素材はかくの如くにして形相に対して否定者であると同時に肯定者である」（二〇頁）。とするならば、「表現」とは「素材に於けるその一つの契機である障碍性を克服することに依つて成立する」ということができる。このような「表現」観、すなわち「内なる形相を、表現的主体に於て見られているアイデアを、外を克服することに依つて実現することが形成的表現」であると考えるのは、「イデアリスムスの立場」にほかならない。木村によれば、これはとりわけ「カントやフィヒテ」の立場であり、「フィヒテは殊にかかる視点から世界観を体系的に建設した典型的な思索者であった」（二二頁）。

だが、「外」とはその第二の意味における単なる「素材」にとどまるものではない。ここで再び彫刻家の例に戻らば、「ミケルアンジェロに取つては一片の石も単なる素材ではなかった。彼の芸術的意志に深く呼びかけるものであった」（二三四頁）。すなわち、芸術家の創造は素材からの呼びかけへの応答として生じる。このことを一般化するならば、「外」とは、第三に、「単に主体からの形成的加工を待つに止まるものではなく、却て常に主体に語りかけるところのもの」としての

「表現的環境」(二二頁)、ないし「汝的存在」(五二頁)である。なぜ「外」は「主体に語りかける」ことができるのであるか。それは、「外」とは単なる「自然物」でもなければ単なる「素材」でもなく、「歴史的に生み出されたもの、表現的に作られたもの」だからである。すなわち、「外」は「オブジェクトとなった精神」として「語りかけて来る」(二二頁)。だが、「土」は「外であって而も作られたものではない」、という反論が予想されよう。この反論に対して、木村は次のように応答する。「我々に土地が素材であるよりも前に〔土地は〕先ず以て人間の意志を、その企図性を、そそのかすものであることを想わなければならない。単なる土地と云うものは何処にも存在しない。それは常に特定の傾向であり、或は平面であり、或は人の行程を遮断する山稜であり、海に或は続く面である。地はそれぞれの相を有っている」。ギブソン(一九〇四―七九年)のいうアフオードダンスを思わせる議論であるが、一般的に述べるならば、素材とはそれ自体として存在するのではなく、「人」との「表現的交渉に於て在る」ということである。すなわち、「表現」という観点から見ると、人と素材は「相互に表現的に限定し合う関係、互いに作り作られる関係に在る」。この意味において、「表現的環境」は「作られたものの性格」を担う(二二頁)。「イデアリスムスの立場」の限界は、こうした「表現的環境」を認めることができず、それを単なる「素材」として扱わざるをえない点にある。

「作られたもの」としての「外」は、「主体に与えられて在る」ところのものであり、その意味において「その本質に於て言葉通りに伝統的(traditionell)なもの」すなわち「過去のなもの」である。「表現」の構造に即する限り、「外」は「過去のなもの」として主体に立ち現れる(二四頁)。

表現における「内」

それでは、「呼びかける外」に「応答する内」ととは何か。

「内」とは、第一に、「呼びかけ」を「聴く」主体である。だが、それは単に「受動的」であるのではなく、第二に、「外

を限定し返す」主体でなくてはならない。すなわち、「主体の自発性」が「内」を特徴づける（二二五頁）。そして、この「内」なる主体の生み出すものが「表現のアイデア」である（二二六頁）。「外から呼びかけられた主体がそれに応じてみずからを現わすべく自己を自律的に限定したもの、それが即ちアイデアである」（文化の本質と教育の本質）二二九頁）。木村がここで「アイデア」の存在を強調するのは、「唯物論」的立場の一面性を示すためである。

しかし、アイデアを単に観念的なものと捉えることも同じく一面的な立場にはかならない。というのも、ここにいう「アイデア」は「内に見られた姿」にすぎないからである。「アイデアは内から外へ表現的に形成し出だされることに於て初めて真実に見られるのである。表現的生命に取っては見るとはその本質に於て作ることであり、その他に見ると云うことは成立し得ない」（二二六頁）。かつて木村が論文「観ることと作ること」において提起したテーゼが、ここにおいて「表現」論のうちに組み込まれている。木村はさらに次のように述べる。「アイデアを真実に見ると云うことは単に精神的に見ることではなく、却て身体的に見ることではなければならない」（二二六頁）。すなわち、アイデアとは内的に直観されるべきものではなく、むしろ身体による形成を通して外的に直観されるべきものである。このように外的に直観されることによって、アイデアは真のアイデアとなる。この意味において、「内」は第三に、アイデアを外において形成するための身体的要素を必然的に伴わなくてはならない。

さて、先に「表現的環境」としての「外」が「過去の」なものであることが示されたが、「内」はこれに対していかなる時間的特質を持つであろうか。「アイデアはその本質に於て、現実迄迄来るべくして而も未だ来ていないもの姿であるに他ならない。……時間性を欠いてはアイデアはその本質的意味を喪失しなければならないのである」（二二七頁）。プラトンのアイデアとは無時間的なもの・超時間的なものであるが、「表現」に即するならば、アイデアとは未来的な契機をなす。木村は、「表現的意志の時間を離れてはアイデアは却て単なる空想的観念に墮する他ない」と述べて、プラトンのアイデア論を否定する。

このように考えるならば、「表現」とは「アイデア」の「未来性」が「表現的環境」としての「過去性」と交叉するところ

になりたつ、ということが出来る。そして、このように「過去と未来とがそこに於て出会」うところ、すなわち「伝統と創造」が「否定的に媒介される」ところ、それが「歴史的時間の現在」である（二八頁）。こうした視点から木村は「身体」の考察に移る。

表現する身体

人間とは「外に於て却て内を有つ存在、精神即物質的な存在」であり、「身体」とはこうした「弁証法的存在の形成的実現を具体的に可能ならしめる」ところのものである。すなわち、「表現」は「身体」を本質的な契機としてなりたつ。

「表現」とは、木村によれば、「内としての表現的主体」が「外を媒介として」「外において作る」ことによって「初めて自己を知る」、という「自覚的」な過程である（『文化の本質と教育の本質』二三〇頁）。そして、この「媒介」を可能にするものこそ、「身体」にほかならない。木村は、後に市川浩（一九三二—二〇〇二年）が『〈身〉の構造』（一九八四年）において行ったように、日本語の「み」という語の多義性に着目しつつ、「自然的な存在」に還元されることのない身体の独自性に着目する。「みは自然物としてのからだを意味すると共に、身を思うという如く自己を意味し、また身を尽くすという如く心を意味する。人間の身体はこのように主体即客体として、本来弁証法的な存在であり、主体が自然へ喰い込んだ表現的意志の具体的尖端であると共に、逆にまた自然が主体に喰い込んだものとして自然は身体を通して主体を限定して来るのである」（『国家に於ける文化と教育』一四八頁）。「人間の身体」の独自性は、内と外とを媒介する点にある。このことは、「手心」という日本語の示すとおりである。「手心」とは「手に於て在り、手として働く心」を意味する（三四頁）。

重要な点は、木村がこのような身体に即した心の働きを「技術」として捉えていることである（『文化の本質と教育の本質』二三〇頁）。「身体の技術性」とは何を意味するのであるか。「技術」は「一つの知性」であるが、しかしこの「知性」は「手そのものに宿っている身体的知」であり、かつ「物に接し物に即して物そのもののうちに浸透しつつ、敏感に物その

ものの理法に従って微妙にはたらく一つの直覚知」である。内と外との相互交渉に即して身体のうちには働く知が「技術」である。木村は「技術の形態」に関して「身体的ないい表わし方」が、とりわけ「手に聯関するいい表わし方」が多いことに注意を向ける。たとえば、技術の「働き方」に関しては「手練、手管、手際、手さばき」など、「素材的対象の技術的性質」については「手頃、手ごわい」など、また、「働と素材の総合としての作品」に関しては「手のこんだ」「手軽な」「手を抜いた」などの表現がある。これらはすべて、人間が単に「内的存在」であるのではなく、「同時に身体的存在」であることを如実に示している（『国家に於ける文化と教育』一四九—一五〇頁）。身体に宿る知性、身体を通して制作する意志、これこそが具体的な主体、すなわち「表現的主体」をなす。さらに木村はラヴェッソン（一八一三—一九〇〇年）の『習慣論』をも踏まえつつ、「技術」の成立を次のように説明する。「意志が最初は手を動かす。反覆が重ねられる。遂に手が合目的に習慣づけられる。そこに手に宿る心が獲得される」（四一—四二頁）。「技術」とは「身体に宿る自然化された意志」（四二頁）であるが、こうした事態は「習慣」を通して可能となる。

「自己をもてあます」存在としての人間

続いて木村は、人間をその他の生物から区別するゆえんを次の点に求める。すなわち、人間以外の生物は生まれるとすぐに「完全に独立して自己の力で自己のいのちを生きて行くことができる」が、「凡そ一切の生類のうちで自己一つを一生を通じて完全にもてあますところのもの、それは恐らく実にひとり人間のみである」。このように木村は「自己をもてあますところの存在」として人間を規定する（『哲学すること』一七頁）。

「自己をもてあます」とはいかなる事態か。それが意味するのは、「人間は本来手の足りない存在である」ということである。人間以外の生物は「手の足りる」存在である、すなわち、その手——正確には、人間において「手」がその語の正確な意味において確立する、というべきであろうが——の働きは本能に見合うものであり、本能が十分に機能する。ところが、

人間は本質的に「手不足」によって特徴づけられる。すなわち、自らのしたいことが自分の身体だけではできないという事態、能力と身体との間の不均衡が人間の特質をなす。このために、「人間は一方必然的に手の延長として道具を要求すると同時に、他方手分けを行って協力することを必然的に要求する」(同上二七―一八頁)。

「道具」については後に立ち返ることとし、ここでは「手分け」の意味に触れておこう。「手分け」とは「分業」すなわち「職分の組織的統一」にほかならない。「手不足」の人間はいわば他人の「手」を借りることによって、「組織」を形成する。社会とはこの意味において巨大な身体である、ということもできよう。木村は「分業」に関連して次のように述べる。「人間は本来個人的な存在であるのではなく、根源的にかかる意味における社会的存在であるといわなければならないであろう」(同上二八頁)。

人間を「自己をもてあます」存在として規定する木村の試みは、一九三〇年代から四〇年代にかけての哲学的人間学の流れに即して理解することができるものである。とりわけ、人間を「欠陥動物(Mängelwesen)」として捉えるアルノルト・ゲーレン(一九〇四―七六年)の理論との親近性は明らかであろう。ゲーレンに倣って語るならば、「手不足」という人間の欠陥(すなわち、能力と身体との間の不均衡)が、人間に「道具」や「制度」を可能ならしめたのである。

身体の変貌

木村は人間の「手不足」が「道具」の成立を促した、と考える。「道具は本来手先であり、身体の技術性は手の延長としての道具に於てみずからを發揮する」(三五頁)。道具の特徴とは何か。「身体を我々は手離すことはできない」のに対し、道具とは「手に執って扱うことができると同時に用が済めば手離すことのできる存在」であること、それが道具を特徴づける。これを木村は道具の「離身性」と呼ぶ。

道具の「離身性」からは、道具の「代用可能性」と「公共性」が帰結する。すなわち、人はある道具の代わりに別の道具

を用いることもできる、またある道具は特定の人に占有されることなく別の人の利用できるものでもある。こうした特質は私の身体には認められない。道具の意義は、「技術的身体が素材に形成的加工を及ぼす際の媒介者」となること、すなわち技術的身体と素材との「仲立ち」となる点にある（三六頁）。こうして道具は技術的身体にとって〈外〉なる環境に属するゆえに、それは単に人間によって手段として受動的に使われるのみならず、それを使う人間に「呼びかけ、自己を主張し、主体を限定する」ことになる。道具はそれをを用いるように人間をそそのかす（三九頁）。

このように道具は主体に呼びかける「離身性」をその特徴とするが、この「離身性」が「単に空間的」な離身性から「質的な離身性」へと変化するとき、そこに「道具から機械への発展」が生じる（三八頁）。「道具」はあくまでも手で扱いうるものとして「人間の自然的身体の制限を免れることはできない」が、「機械」とは道具の技術性が「人間の身体的制限の超越の方向」において自立するところになりたつ（四二―四三頁）。換言するならば、「道具」の場合にはその「機能」は「人間が統一する」ものであるが、「この主体的統一力が道具そのものの間へ客観的に移」るときに、近代的な機械が成立する（「哲学すること」一九頁）。それゆえに、木村は機械を「離身性」によってではなく「超身性」によって特徴づける（三八頁）。

ここに現代特有の問題がある、と木村は指摘する。「主体に対する機械の征服力」があまりに大きいために、機械は「今やみずから生産目的の主体として僭主の位置に立ち、……その巨大なる超人的身体性によって矮小なる主体的身体を否定する」にいたっている（「哲学すること」二〇頁）。「手不足」をその特質とする人間はその欠陥を補うために「道具」を、さらには「機械」を発明したが、その結果、自らの手を、あるいは身体をはるかに超える巨大な身体としての機械によって、かえって支配されるにいたる。木村が機械の成立による「主体篡奪」（同上二〇頁）と呼ぶ事態は、いわゆる人間疎外の問題にほかならない。この「現代の危機」（四六頁）に対していかに対応すべきか。

木村はここで、機械の成立が、目的と手段の関連に対して、新たな事態を生じさせる点に着目する。通常人間は、目的を

あらかじめ考えて、それにふさわしい手段を案配するかのようと思われる。しかし、近代ではとりわけ、個々の「部分的手段の発明」が先行し、そこから後に「それが何の役に立つか」が見つかる場合がある。木村は、フリードリヒ・テッサウアー（一八八一—一九六三年）の『「手段が支配される」とき目的を見つけ出す』要求が人間に起こる」という指摘を援用する（四四頁）。すでにさまざまな道具や機械が相互に連絡なく数多く発明されており、その「征服力」はあまりに強いために、一見すると「主體的身体」は全く否定されているかに見える。だが、「機械」が可能にしているのはあくまでも手段であり、それをいかなる目的のために用いるかを決めることは人間に委ねられている。つまり、現在必要とされているのは、これらのもろもろの「手段」を一つにまとめつつそこからありうべき「目的」を見出すことである。「客観化された部分的意志」（「個々の機械的発見」）は、その有つ計画連関（道具連関）の可能的圏内に於て諸方へ触手を伸ばしつつ、統一された計画の大建築家としての天才の出現を待っているのである」（四五頁）。「超身性」によって特徴づけられる近代の機械技術は、今までになかった仕方で人間に「呼びかけて」いる。この「呼びかけ」に応じつつ、「機械の支配力を超えてこれを再び道具にすること、かくすることによって人間がどこ迄も身体的技術的なるもの主体性を維持し発展すること」（「哲字すること」二二頁）、すなわち機械のもたらしたさまざまな手段のうちに新たな目的を見出すことによって、機械を新たな身体として取り返すこと、これを木村は現代の喫緊の課題とみなす。

木村の身体論は、身体を生物学的身体に限定することなく、「道具、機械、組織、制度などを媒介として技術的に働く身体」として、すなわち木村の術語を用いるならば「技術的身体」として捉えるところに、その特徴があるといえよう（「文化の本質と教育の本質」二三〇頁）。

三 文化——エロスとアガペ

次に論文「表現愛」第二部「表現愛の構造」(一九三八年一二月脱稿)を中心に、木村が独自の概念「表現愛」を用いて論じている事柄の検討に移ろう(本節における引用は、特に断らない限り論文「表現愛」からのものである)。この論文の第一部と第二部の関係について、木村自身は明示的に論じていないが、第二部の主題とする「表現愛」は第一部で明らかにされた「表現」の構造を「文化」論として捉え返すところになりたつといつてよい(8)。そこで、まず木村の「文化」観を概観しておこう。

「成る」と「成す」

先に明らかにしたように、「表現」とは、「表現的主体」がその「内」なる原理に即して自立的に行うものではなく、「表現的主体」としての「外」としての「表現的環境」からの「呼びかけ」に応じて行うもの、すなわち、「表現的外と内との弁証法的交渉においてのみ成立する」ものである(「文化の本質と教育の本質」二三七頁)。とするならば、「表現」とは「単なる主体の立場」を超えたもの、すなわち、木村の言葉を用いるならば、「主客の弁証法的自同性に於て成立するところのもの」に即して捉えられなくてはならない(五七頁)。木村はこの個々の表現行為をいわば包み込む「主客の弁証法的自同性に於て成立するところのもの」を「表現的実在」ないし「表現的世界」と呼びつつ、ここから個々の表現行為を次のように捉え返す。「主体の自覚とは……表現的世界を形造る契機としての主体の自覚にほかならず、このことは、明白であるように、表現的世界そのものがうちに自覚面を有すると云うことにほかならないのでなければならぬ」(「文化の本質と教育の本質」二三七頁)。すなわち、内と外(主体と客体)の根底に両者を包み込む、ないし媒介する「表現的世界」を想定しつつ、この「表現的世界」が自覚するところにいわゆる個々の主体の自覚がなりたつ、と木村は考える。

こうした木村の議論を単なる思弁として斥けることはできないであろう。というのも、私の表現が「表現的環境」を前提とするというとき、この「表現的環境」は歴史的にすでに作られたものであり、私の表現はこうした歴史的伝統を前提として、それに支えられることによって初めてなりたつからである。「表現的世界」とは個々人を超えてなりたつ歴史的世界にほかならない。それゆえ、木村は「表現的世界」を「歴史的事在」(五七頁)「歴史的表现的事在」(文化の本質と教育の本質「二三七頁」)とも呼び換えている。

この「歴史的事在」は独自の仕方で存在する。たしかにそれは個々人を超えているとはいえず、個々人を離れてそれ自体において存在するのではない、むしろ個々人の表現行為を通して展開するものである。この意味において、「歴史的事在」は個々の主体に超越しつつ内在している、ということができよう。すなわち、「歴史的事在」は、一方で、「単なる個人の力」によって「全体的に左右することのできない存在」であり、その意味において「個人の自覚を超えた成生として、成って行く」ものである。「成る」ということが「自然の性格」であるとするならば、「歴史的事在」は「歴史的自然」と呼び換えてもよい。しかし他方で、「歴史的事在」は単なる「盲目的なる機制的自然」なのではない。それは、「みずからの内部に却って自由の自覚的形成的個体を包んでいる自然」である。このように考えるならば、個体の自覚とは、それを包む「歴史的事在」が自覚することにおいてなりたつ。「自覚的形成的個体」の特徴は「成す」ことにあるゆえに、「歴史的事在」とは一言で言うならば、「成すことを含みつつ成って行く自然」であるといえよう(同上二三九頁)。

以上の考察をもとに、木村は「文化」を次のように定義する。「文化の本質は、内と外とを相互に表現的な契機として自らを自己形成的に動かしていく歴史的自然の内在に在ってその営みを人間的主体が自覚的に育て成して行くことに在るのでなければならぬ」(五八頁)。あるいは、次のようにも語られる。「文化とは……表現的存在そのものの自己形成であり、各人はかかる世界内部に於ける自覚的形成点として、成ることの無窮なる世界に包まれつつ自覚的にみずからそれを成すところに、その本質的使命を有すると云うことができるであろう」(「形式と理想」一二七—一二八頁)。「成る」とことと「成す」

こと——すなわち、無意識と自己意識、あるいは自然性と人為性——をとともに含むものとして「文化」はなりたつ(9)。

文化のエロスの立場

木村の「文化」観に従えば、個々の人間は「歴史的實在の自覚的形成者」であるが、そのことが可能なのは、個々の人間が「イデアを形成的に見る存在、それ(イデア)を行為的に直観する存在」であるからにはほかならない。このことが意味するのは、「人間的主体の今とイデアとの間、現在と未来との間、現実と理想との間に、距離のあること」である(五八頁)。この「距離」のゆえに、「人間的主体」は「自覚的」に「成す」ところの存在たりうる。

人間的主体にとっては、「イデアへの行程を完うすることに依ってかの距離を克服すること」がその「課題」として与えられる。だが、この「課題」はけっして完全に果たされることがありえない。というのも、「個々の歴史的目的にそれぞれイデア的意義を与えている窮極のイデアそのものは如何にしても現実的に到達し得ざる久遠の目標」にほかならないからである。人間は、それが目指す「イデア」の「完全性(Vollkommenheit)の理念」との対比において、必然的に「有限性」「不完全性(Unvollkommenheit)」によって特徴づけられる(五九頁)。これはカント的な意味における〈当為〉の構造に等しい。

こうした人間のあり方を木村は、プラトンの『饗宴』を踏まえつつ、「エロスの立場」(六〇頁)と特徴づける。『饗宴』によれば、「エロス」は、常に「貧困」のうちにとどまりつつ、「善と美とのイデアに対する鎮めがたき思慕に於てある」からである(『国家に於ける文化と教育』一七〇頁)。

このプラトンによるエロスの規定を踏まえつつ、木村は次のように語る。「一切の有限なるものは、その限り究極的な無限のイデアの実現への不到達性のために、常に不完全でなければならぬのである」(六〇頁)。ここには一つの「ディレンマ」がある。すなわち、この「エロスの立場」は、「窮極的イデアとの一致を要求して息まない」が、しかしけっして「イ

デアの実現」にいたりえず、「それ自身に於て本質的に危機的な立場」である(六一頁)。だが、このように「エロスの立場」が「自己の危機性に目醒める」ということは、「みずからそこへ向かって解決を求めて行くべき何ものかの前に立ち、その扉を敲いていると云うこと」を意味するであろう(六一―六二頁)。この「エロスの立場」を超えるものとは何か。

文化のアガベ的立場

ここで木村は、「エロスの立場」を支える「理念」とは何か、と再度問う。それは、すでに明らかにされたように、「外から呼びかけられた主体がそれに応じてみずから現わすべく自己を自律的に限定したもの」(文化の本質と教育の本質「二二九頁」)であった。この意味において、表現活動において主体が「自己の達すべき目標」として見ているものは「自己の姿」、すなわち「見られたるもの即ち noema」としての「自己」にほかならない(「一打の鑿」一四七頁)。換言するならば、「理念」とは、ありうべき自己の姿が未来へと投影され、このようにして一つの対象として――ただし現在においては実在していない、すなわち不在の対象として――見られるところのものである。とするならば、表現主体は「自己」を見ているのであるが、この自己を一つの対象として未来に投影するところに、「エロスの立場」のディレンマがなりたつ、といえよう。

このディレンマを解決するために、木村は「我が我を知る」という事態に反省を加える(10)。「我が我を知る」ということが真の「自覚」となるためには、「我が我に於て我を知る」のでなくてはならない。「我に於て」という契機を欠く限り、「我」は「他(外)」のうちに「自己を……喪失」してしまうからである。かつ、ここで重要なことは、この「我に於て」という契機は、「我が我を知る」ということが「本来的に可能ならしめられる云わば場所」にほかならない、ということである。つまり、「我が我を知る」という「連関」は「我に於て」という「契機」に「包まれること」によって初めて成立する。「後の「我に於て」という」契機は前の「我が我を知る」という「連関を包越するものでなければならぬ」(六四―六五頁)。それでは、一体「我が我を知る」という「連関」を「包む」ところのものとは何か、それはそれによって包まれるも

のといかに関係するのか。「対象化できない自己が最深の根柢となって自己を自己に対して自己の内に射影し、ここに対象としての自己を有つのである。それは絶対的に見るものであって見られるものでない自己が、自己を見るために自己の内に自己の影を映している姿に他ならない」(七九頁)⁽¹¹⁾。ここで木村は、「対象化できない自己」としての〈包むもの〉の視点に立って、この〈包むもの〉が「自己を自己に対して自己のうちに射影」するところに〈包まれるもの〉としての「対象としての自己」が成立する、と論じる。そして、〈包まれるもの〉としての「対象としての自己」とは、「エロスの立場」に立って「理念」を求め自己である。この「エロス」との対比において、木村は〈包むもの〉を「アガペ」と呼ぶ。「エロス」が久遠の目標を目指す「向上的な愛」であるとするならば、「アガペ」は逆に「向下的」な愛である(七一頁)。アガペとしての「対象化できない自己」が自己を対象化するところに「個的なもの」は成立するのであるから、このアガペによって「個的なもの」は「そのあるがままに於て承認され肯定される」(六六頁)⁽¹²⁾。

この〈包むもの〉はけっして対象化されることがないという意味において「無」である。ただし、それは先の「アイデア」が現実においては不在であるという意味において「無」であるのとは別の意味においてである。後者の「無」は、個々の表現主体によって対象的に眺められている限りにおいて、真の意味において「無」であるとはいえない。むしろ、それは「相対無」と呼ばれるにふさわしいであろう。そして、この「相対無」との対比において、けっして対象化されることのない〈包むもの〉は「絶対無」と呼ばれるべきであろう。木村は次のように述べる。「絶対無は、それ自身としては絶対的に対象化され得ない自己を、「表現」主体の契機を通してエロスの対象として対自的に見ているのである……。絶対無は……自己の内に自己自身をいわばノエマ的に投射しているのである。エロスの対象としてのアイデアは、絶対無の映された影にほかならないのである」(『国家に於ける文化と教育』一七四頁)⁽¹³⁾。木村が「表現愛」という自らの術語によって語り出すのは、「絶対に対象化されることのできないアガペが、かくの如くエロスの構造に於て自己を対自的に見つつ、却てこれを媒介として自己の非対象性を維持するこの動的聯関」(八七頁)にほかならない。すなわち、エロスと対立するアガペではなく、

エロスを自己の一契機として成立するアガペが、すなわち、エロスを包越しつつエロスのうちに自己を投射するアガペが、木村のいう「表現愛」である。

この「表現愛」の立場に立つとき、「文化」の意味も新たに捉え返されなくてはならない。先に見たように、木村は「成る」と「成す」ことの交叉として「文化」を捉えていたが、こうした文化の規定はなお移ろいつつある「歴史的自然」に即したものであって、「エロスの立場」を超えてはいない。これに対して、「表現愛」の立場に立つとき、次のように語られることになる。「歴史的自然は今や自己を包む超越的世界の内に自己を発見する。時の限りなき流れが永遠の現在に包まれ、意志の限りなき悩みが絶対の愛に抱かれる。文化の意味は一層深められ、歴史はここでは移ろいつつ永遠に移ろわない」(八四頁)。

この「包越」と「射影」(「投射」という二つの契機からなる「表現愛」の理論こそ、修業時代の木村が探し求めていたものであり、第二期の木村の思索の頂点をなす⁽¹⁴⁾。だが、ここで一つの疑問が生じる。それは、はたして木村の「表現愛」の理論が自らの批判する「発出論」の構図を逃れているか、という疑問である。〈包むもの〉(としての絶対無)が「自己を自己に対して自己のうちに射影」するところに〈包まれるもの〉としての「対象としての自己」が成立するのであって、〈包むもの〉にとっってはいかなる外部も存在しない。換言するならば、〈包むもの〉と〈包まれるもの〉はけっして「外と内との弁証法的交渉」(「文化の本質と教育の本質」二三七頁)の関係にあるのではない。この点において、木村の議論は彼自身が批判する発出論的傾向をけっして免れてはいない、というべきであろう。

木村のいう「表現愛」とは、個々の有限なものを端的にそれ自体として肯定する立場である。「愛の時間に於ては一人の瞬間がそれ自身に於て完結的な価値を有するのである。……それは永劫の現在に於ける歴史である。そこでは事件は事件に、人は人に、時代は時代に距てなく互いに語りかけるであろう」(「意志と行為」一九九頁)⁽¹⁵⁾。木村は、「一々の瞬間がそれ自身に於て完結的な価値を有する」ことを示すために、「表現的存在」ないし「絶対無」に自らを置き入れ、そこから翻っ

て、「表現的存在」ないし「絶対無」による自己投射として個々の有限なものを肯定したが、このような理論構成は発出論の傾向を必然的に帯びざるをえない。しかし、別の仕方でも事態を捉えることも可能であったのではないか。木村が「永劫の現在に於ける歴史」と呼ぶものは、「事件は事件に、人は人に、時代は時代に距てなく互いに語りかける」ような歴史である。すなわち、有限なものが「それ自身に於て完結的な価値を有する」というよりは、むしろ、その置かれている文脈を超えて相互に関連し合い、そのことを通してそれぞれの限定性を脱し、新たな総合へといたること、これこそ木村の求めていたものではなからうか。もしもこのように考えることが許されるならば、木村のいう「場所」とは、有限なものを包むものではなく、むしろ、有限なものが相互に交流するところにその都度形成されるものとみなすことができるであろう。

四 国家——個人と人類を媒介するものとしての

第三期の特色は、「国家」ないし「国民文化」の問題に積極的に取り組むところにある。第二期から第三期への移行は、「抽象的立場」から「具体的立場」への進展として木村によって構想されている。そこで、以下ではまず、第一期の木村の社会論に遡り、その上で第三期の「国民文化」論の意義を明らかにすることにした。

社会的存在としての人間

第一期の末尾を飾る論文「意志と行為」（一九三二年三月）は、第二期の木村の社会論の骨格を示すものである。

木村は、「社会的全体」とそれを構成する「個人」との関係について問う（「意志と行為」一五五頁）。「個体として存在する」ということは、個体が全体のうちに埋没することなく、「全体から独立である」ことを意味する。すなわち、「全体からの分離即ち悪への意志に依って人格の個性は初めて實際的に現われる」。だが、「人格」は同時にまた「関わり合いに於る

項」「全体としての関わり合いを成立せしめる部分」であって、その限りにおいて、「個人格は全体から離れて在ることは出来ない」（同上二五九頁）。とするならば、個体は「個性の現実的契機である悪への意志即ち全体を否定する意志をさらに否定して全体内へ還没することに依って、即ちそれ故に個性性を否定することに依って、初めて真に自己の存在性を全うする」ことができるであろう（同上二六五頁）。個体を個体たらしめるのは、全体からの独立性を保ちつつ、同時に全体へと回帰する、という二重の否定の運動にほかならない。

だがここで、一体ここにいる社会とはいかなる社会であり、どの程度の拡がりを持つものなのか、それははたして真に「普遍」と呼ばれるに値するものなのか、という問いが生じるであろう。木村は、「倫理学」が「一つの学としてどこ迄も事柄の普遍的原理を求める」ならば、「漸次歴史的社会的具体性から離れて、抽象的な併し一層普遍的な規範へ進むこと」になる、と指摘しているが（同上二五七頁）、具体的な社会性と普遍的全体との関係について十分な考察を行ってはいない。このことは、第一期の木村にとって、社会の規定がなお抽象的であることを意味するであろう。

人類文化と国民文化

この問いに答えることが第三期の木村の課題をなす。後期フィヒテの「国民文化」論に着目しつつ、第二期の議論の抽象性を国民文化論として具体化しようとする。このように、前期フィヒテから後期フィヒテへの移行は第二期の木村から第三期の木村への移行と重なる側面を持っている。木村はこのことを自覚しつつ、積極的に後期フィヒテの「国民文化」論を自らの議論に組み込んでいく。第三期の冒頭に位置する『国民と教養』（一九三九年七月）を中心に、彼の基本的な見解を確認しておこう（以下、特別に断らない限り、『国民と教養』からの引用）。

木村によれば、カントに代表される文化観は「人類文化の立場」と呼ぶことのできるものである（九頁）。すなわち、それは「個人を何等の媒介なく直ちに人類的普遍に関係せしめ、個性の完成、個性的生命の徹底的表現が、直ちに人類的普遍

の具体的実現と相即すると云う立場に立つ」(七頁)。すなわち、個別と普遍、個人と人類とを無媒介的に関係づけるところに、この立場の特徴がある。この立場に対して、木村は次のように反論する。「人間はしかし直接には決して人類の一員として生まれはしない。彼は家族の一員であり、また特定の郷土、特定の社会、特定の時代に属する。これらはすべて個人を超え個人をそこへ属せしめるそれぞれの普遍である。しかもこれらは人類としての普遍に対しては一層限定された普遍として相対的普遍であり、かかるものとしてこれらは個と類との中間に位して種としての特殊を形成する」(「国民教育の根本問題」六六頁)。一見して明らかかとおり、木村は田辺元という「種の論理」を踏まえつつ、個と類の間において両者を媒介する特殊としての種に着目する。ここにいう「種」は、個に近い種(たとえば家族)からより普遍的な種(たとえば社会や時代)にいたるさまざまのものがある。だが、木村によれば、「このような特殊のうち人間生活にとって現実に最も重要な意味をもつものは国民である。個人は国民の一人としてそこに属する。そしてこのような国民的主体の表現的自覚として国民文化が成立し、国民精神はここにみずからの実現を獲得する」(同上六六頁)。こうして木村は「人類文化」と「国民文化」という対概念を導出する。

「人類文化」が「普遍化」を求めるのに対し、「国民文化」は「个性的統一」を求めるものであって、この点において両者は「互いに否定し合う聯関」をなす(一一頁)。だが、「国民文化」を捨象する「人類文化」が「抽象」にすぎないのと同様に、「人類文化」を否定する「国民文化」もまた「抽象」にすぎない。すなわち両者はけっして「entweder-oder」の関係に立つものではない(一一―一二頁)。それでは、「人類文化」と「国民文化」はいかに関係するのであろうか。

ここで木村は、「国民文化」とはいかにして「一つの个性的な文化」でありうるのか、と問う。「个性的なる存在」は「他の个性的存在を媒介とする」ことよってのみ「自己の个性的意義を獲得」する。そして、この「媒介」を可能ならしめる「地盤」は、個々の个性的な存在に対して「普遍的な意味を有するものでなければならぬ」(同上二八八―二八九頁)。個々の国民文化は他の国民文化との媒介において一つの个性的な文化として存立しうるのであるから、「一切の国民文化はその

真相に於ては間国民的（国際的）である」といえよう（一九四頁）。そして、個々の国民文化を媒介するこの「間国民的（国際的）」地盤こそ「人類文化」である。ただし、注意すべきは、ここにいる「人類文化」が「国民文化」に対立する普遍的な一つの超国民的文化として別個に成立することは「不可能」である、という点である（同上一九四頁）。「人類文化」とは、個々の国民文化が相互に交渉する過程それ自体のうちになりたつのであって、その外部に一個の文化として存立するのではない。「人類文化」という表現は、それがあたかも個々の「国民文化」と対立する一つの文化であるかのような印象を与える点において、この媒介の地盤を指し示すには不適切である。この媒介の地盤は、個々の「国民文化」と並ぶ「有」ではない、あえて名づけるならば、「無的媒介者」である（一九七頁）。そして、この個々の国民文化の「間国民的（国際的）」な「互いの交渉」のうちに成立するのは、「人類文化」ではなく、むしろ「世界史」ないし「世界文化」であろう（一九六頁）。こうして木村は次のように述べる。「世界文化の構造に於ては、国民文化が単独的有としてではなく間国民的有として媒介契機を形造り、これに対して媒体なき媒体としての無的媒介者が世界文化的普遍としてこれを否定的に媒介するのである。……一つの国民文化が在ると云うことは、直ちにそれが世界文化の場に於てのみ在り、世界史的存在として他の国民文化と互いに媒介し交渉するものとして在ることに他ならないのである。かくの如き間国民文化的な動的聯関を除いて別に世界文化がいずこにも成立するのではない」（一九七頁）。このように木村は、「世界文化」の実体化を諫め、むしろ個々の「国民文化」が相互に交渉する「間国民文化的」過程それ自体のうちに世界文化の発現を認める。論文「表現愛」において「歴史的自然」と呼ばれたものは、『国民と教養』において「世界史的普遍」（一九六頁）として捉え返される。

こうして木村は、「国民文化」が「世界史的普遍」を実現するための条件として、次の二点を挙げる。第一は、個々の国民文化がその「世界史的媒介性」を高めることである。すなわち、個々の文化はそれ自体において閉ざされてはならず、むしろ逆に「異国文化との相互の生き生きとした交渉」へと開かれていなくてはならない。この事態を木村は「教養の世界史的拡大」と呼ぶ。しかし、第二に、異国文化との交渉が可能となるためにも、そもそも個々の国民文化がその「個性的価

値」を持っていなくてはならない。さもなければ、こうした交渉から生じるのは単なる融合ないし一様性にすぎないであろう。「国民的個性的価値の世界史的深さ」があつてこそ、「間国家的交渉の活発なる生動性」が可能となる。無論、この二つの条件は、木村自身述べるように、「別々のものではなく、相互に媒介し合うものでなければならぬ」。すなわち、個々の文化の拡大はその深さを、逆に個々の文化の深さはその拡大を要求する（二〇〇頁）。

それでは、第二期から第三期への変化は木村の「表現」概念に変更をもたらしたであろうか。「表現」概念の基本構造は第二期、第三期を通して変化していないが、第二期の木村が「表現的環境」（「表現愛」二二頁）と呼んだものは、第三期において「世界文化」の立場から新たに規定されることになる。第二期の木村は、個々の表現主体に即して表現の内と外の関係を問い、表現にとって「外」とは「単に主体からの形成的加工を待つに止まるものではなく、却て常に主体に語りかけるところのもの」としての「表現的環境」であり（同上二二頁）、その意味において「汝的存在」である、と規定していた（五二頁）。ただし、この「外」とはあくまでも「作られたもの」すなわち「客観的精神」（すなわち、それ自体は表現的内となることのないもの）であつて、「主体として作る者」ではない（一七、二二—二二頁）。それでは、第三期の木村が主題とする個々の「国民文化」ないし「国民的主体」にとつての「表現的外」とは何か（『国家に於ける教育と文化』二四二頁）。第三期の木村は、「一つの国民は他の国民文化に於て、単なる客観精神としての汝的存在に面接してゐるのではなく、却つて具体的に眞の汝そのものに表現的に面接してゐる」（二四四頁）、と主張する。すなわち、「国民文化」の次元に即するならば、「表現的主体」は「単なる客観的精神としての文化的所産に対するのではなく、相互媒介的に文化的創造を営みつつ具体的に交渉して来る汝としての主体に直面し、且つこれと常に動的に取り組んでゐる」（同上二四五頁）。すなわち、間国民文化的過程において本質的な位置を占めるのは、相互主体的な関係である。これを木村は、先の「表現的環境」と區別して、「世界史的環境」と呼ぶ（同上二四四頁）。

敗戦後の日本文化論

第三期の木村の理論は、当時の京都学派のいわゆる「世界史の哲学」の構想とも対応する側面を持つ。とりわけ論文「教師と教養の問題」（一九四〇年六月）に見られる木村の次の発言、すなわち「東亜は新しき秩序の建設のために動乱し、日本は異常に重大にして困難な使命を国家的に担っている。……日本は全く世界史的課題を担って起き上っているといわなければならぬ」という言葉は、彼のこの時期の思想が「世界史の哲学」の発想と無縁ではなかったことを示している（「教師と教養の問題」一三七―一三八頁）。

「世界史の哲学」は第二次世界大戦における日本の敗戦とともにその使命を終えた。「太平洋戦争の敗北によって近代日本の担っていた世界史的地位は壊滅した」という和辻哲郎の一九四六年三月の有名な言葉は、この点をよく示している¹⁶⁾。はたして、「日本は全く世界史的課題を担って起き上っている」（「教師と教養の問題」一三七頁）と一九四〇年に述べた木村にとって、戦争の敗北とは何を意味したのであるうか。

この点を解き明かす鍵となるのは、木村が戦後初めて公刊した書物『日本文化発展のかたちについて』（一九四五年一月）である。この書物の目的は、「外観的大綱的に日本の生命の発展の仕方の本質的なかたちを明らかにしようとする事」であるが、こうした歴史的回顧は「再建日本の時局に対して無意味ではないだろう」と木村は述べる（三三頁）。木村がこの書物において求めるのは、日本のこれまでの「文化発展のかたち」を明らかにすることによって、これからのありうべき日本文化の発展を唱道することにある。

ここでは細かな論点には立ち入らず、木村の歴史把握の根幹にのみ触れることにしよう。木村は、「媒介的創造」こそが「日本精神の特有な発展の仕方」である（三〇頁）、という立場から次のように結論づける。「日本文化の発展は一切が日本民族の内面性のみから発出したものではないのである。却って日本の生命は異文化と接触してこれを媒介契機とすることに依って固有独特な新しい文化形態を生み出して行っているのである」（二九頁）。重要な点は木村が日本文化の発展を「世界

史的存在としての日本の生命の深さへの徹底であると同時に広さへの拡大」として捉えていることである（二九頁）。この考えは、改めて指摘するまでもなく、一九四〇年に書かれた『国民と教養』に見られる考え、すなわち、「国民文化」が「世界史的普遍」を実現するためには「教養の世界史的拡大」と「国民的個性的価値の世界史的深さ」が必要である、という考えと正確に対応する（『国民と教養』二〇〇頁）。「媒介的創造」を重視する木村は、『日本文化発展のかたち』においても、「積極的な方向をただに純粹な古典日本への還帰と恢復とに於てのみ認めようと欲した態度」を「ゆゆしき偏見と独断」と断罪し、「近年軍人や国粹主義者達は多くこのような偏見と独断との傾向を著しく示してきた。……戦争敗因の重大な原因の一つがこのような国粹的或は軍国主義的傾向に於て指摘されなければならない……」と戦争の敗因を総括している（『日本文化発展のかたちについて』三一頁）。このように考えるならば、彼の国民文化論は、けっして戦争遂行のイデオロギーであったのではなく、むしろ本来的には戦後において真の意味において発展する可能性を持つものであった、といえよう。

さらに注目すべきは、右に引用した文章からも明らかのように、彼が明確に発出論的発想を批判している点である。木村は武士道に関して、次のように述べている。「それ（武士道）はどこ迄も純粹日本の中の核を維持している。而も単にそこからの発出論的展開として武士道が誕生したのではなかったのである。純粹に日本的な精神が異国の精神文化との接触と交流とにはいり、これを媒介的に潜って一つの総合的統一にまで発展したとき、そこに一つの高次の創造的統一として武士道が成立したのである」（『日本文化発展のかたちについて』二〇—二二頁）。すなわち、〈純粹に日本的なもの〉は〈国内的なもの〉（としての儒教道徳）および〈インド的なもの〉（としての仏教）との出会いを通して初めて「自覚」に達するのであって、こうした〈他者〉の媒介を経ずして、すなわち〈自己において〉「自覚」に達するのではない、というのが木村の主張である。ここでの発出論批判が有効であるのは、木村が有限なもの立場にとどまり、個々の有限なもの相互の媒介に即して文化の発展を論じているからである。この点に着目するとき、発出論的傾向を免れることのための方途はすでに明

示されているといえよう。他面、木村が「歴史的表現的實在」（「文化の本質と教育の本質」二三七頁）ないし「世界的生命」（『国家に於ける文化と教育』二五五頁）といったあらゆるものを〈含むもの〉へと自らの視点を移して、すべてをその自己投影として捉え返すとき、議論は発出論的傾向を帯び、個々の主体は「歴史的表現的實在」が「自己自身のうちにみずからを映す自覚的自己限定」とみなされ（「文化の本質と教育の本質」二二七頁）、あるいは個々の「国民」ないし「国民文化」は「媒介的普遍（すなわち世界的普遍）」の自己限定」とみなされることになる（『国民と教養』一九二頁）。ここにはもはや〈他者〉の介在する余地は存在しない。

第三期の理論は彼の突然の死によって中断したが、木村の議論は次のような可能性を開いている。第三期の木村が導入する「種」とは、「人間は……家族の一員であり、また特定の郷土、特定の社会、特定の時代に属する。これらはすべて個と類との中間に位して種としての特種を形成する」（『国民教育の根本問題』六六頁、『国家に於ける文化と教育』二〇八頁参照）、という言葉から明らかなように、個人と類との中間に位置する組織のないし制度的なものである。より一般的にいうならば、「種」とは個々人に還元されることのない人と人との交渉ないし媒介の〈型〉にほかならない。こうした制度的なものを視野に収める点において、第三期の木村の議論はたしかに具体性を獲得している。すでに二において触れたように、木村は身体を生物学的身体に限定することなく、「道具、機械、組織、制度などを媒介として技術的に働く身体」として、すなわち「技術的身体」として捉えていた（「文化の本質と教育の本質」一三〇頁、『国家に於ける文化と教育』一四七―一四八頁）。木村自身は、「技術的身体」の理論と「種」の理論とを明示的に関係づけるにいたらなかったが、「技術的身体」の一つの延長として「種」の問題を捉えるとき、「種」を「国家」に短絡的に結びつけることなく、むしろ〈生きられた制度〉の理論化の試みとして木村の理論を読み解くことができるであろう。

引用文献

木村素衛の文献は以下より引用し、頁数を併記する。なお、原文の旧漢字・旧仮名は新漢字・新仮名に改めた。

『国民と教養』（弘文堂、一九三九年）

『形成的自覚』（弘文堂、一九四一年）

「国民教育の根本問題」（一九四〇年）

『日本文化発展のかたちについて』（生活社、一九四五年）

『国家に於ける文化と教育』（岩波書店、一九四六年）

『表現愛』（こぶし文庫、一九九七年）

「意志と行為」（一九三三年）・「一打の鑿」（一九三三年）・「表現愛」（一九三八年）

『魂の静かなる時に』（燈影舎、一九八九年）

『美の形成』（こぶし文庫、二〇〇〇年）

「観ることと作ること——カント美学に関する一考察——」（一九二八年）・「ヘーゲルに於ける芸術美のイデー」（一九三二年）・「文化の本質と教育の本質」（一九三九年）・「形式と理想」（一九四〇年）・「哲学すること」（一九四一年）

註

(1) 本稿は現在準備中の木村素衛論のためのラフ・スケッチである。木村の哲学を概観したものに、村瀬裕也『木村素衛の哲学——美と教養への啓示』（こぶし書房、二〇〇一年）がある。また、そのほかに、木村の美学関連の論文を集めた書物『美のプラクシス』（燈影舎、二〇〇〇年）に収められている岩城見一の「解説」が木村の理論を概観している。

(2) 木村は多くの場合論文の末尾に完成日を付しているため、以下では原則として論文の公表年ではなく完成年を記すことにする。

(3) ちなみに、田辺元は一九三〇年の論文「西田先生の教を仰ぐ」において、西田哲学をプロティノス流の「発出論」に基づく「哲学の宗教化」である、と批判しており、『田辺元全集』第四巻、一九六三年、筑摩書房、三〇九—三一〇頁、木村の「発出」論批判はこの田辺の議論を踏まえていると思われる。

- (4) ただし、木村自身の理論が「発出」論的傾向を免れていたかどうかは、また別問題である。この点については後に立ち返ること
にしたい。
- (5) ちなみに、この例は、この後、「一打の鑿」「表現愛の構造」においても用いられる。
- (6) すでに西田は「表現作用」(一九二四年)および「表現的自己の自己限定」(一九三〇年)などにおいて「表現」を「身体」との
かわりに即して論じているが、一九三一年に田辺元が発表した論文「綜合と超越」および「人間学の立場」が一つの機縁となっ
て、京都学派において身体への関心が広まった。木村のこの論文も、この田辺の影響下に書かれたものと予想される。田辺は
「人間学の立場」において、「ノエマ的なる身体」(すなわち対象として捉えられる物体)から区別される「ノエシス的の身体」を
区別するとともに、「関心的交渉の対象としての物件」のみならず「家族、部族、民族より人類に至るまで、人間の属する全体的
共同社会」が「凡て共通なる身体的規定を有する」と主張し、身体概念の拡張を図る(『田辺元全集』第四卷、三七〇頁、三七五
頁)。
- (7) ちなみに、木村はこの「障碍」という語をフィヒテの *Ausgang* から得ている。この点については『国家に於ける文化と教育』一三
四頁参照。
- (8) 木村によれば、「文化」の問題は「国民文化」として初めて具体性を持つものであるが、「国民」をめぐる木村の理論については
四で扱う。
- (9) こうした文化論は、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルとの対決を前提としているが、この点については立ち入らない。
- (10) 木村は二つの仕方での課題に答えている。第一の応答は論文「意志と行為」(一九三二年)および論文「一打の鑿」(一九三三
年)に認められるものであり、第二の応答は一九三八年の「表現愛」以後展開される。ここでは議論を多少簡略化するため、第
二の応答に即して検討する。
- (11) こぶし文庫版には誤植があるので、初版に戻って訂正した。
- (12) ちなみに、ここに見られる木村の考えは、『働くものから見るものへ』(一九二七年)——特に「内部知覚について」(一九二四年)
——に見られる西田の考えを踏まえている。
- (13) 「相對無」と「絶対無」はまた「ノエマ的無」と「ノエシス的無」とも換言される。「包越とは……主観のエロスの在り方を、
それ故またノエマ的無を、単にノエシス的無が包むというだけではなく、一層緊密な連関において、後者が前者を自己の投影と
して包んでいるのでなければならない」(『国家に於ける文化と教育』一七四頁)。

- (14) 第三期の木村はこれを「自己内投射の包越性」と術語化している（『国家に於ける文化と教育』二一六頁）。
- (15) この言葉は、「各々の時代は神に直接する (Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott)」というランケ（一七九五—一八八六年）の有名な言葉——それは当時の日本においても人口に膾炙しており、木村もランケに肯定的に言及することがある（たとえば『国民と教養』一九八—一九九頁）——を想起させる。
- (16) 湯浅泰雄『和辻哲郎——近代日本哲学の運命』ちくま学芸文庫、一九九五年（一九八一年）、二九四頁。