

田中希生

Kio Tanaka (Nara Women's University)

## 世界史的同時性についての一考察 ——アインシュタインと大東亜共栄圏——

### はじめに

同時性の問題は、歴史家にとって、きわめて重大なものである。なぜなら、出来事にかかわるからであり、それどころか出来事そのものだからである。

異なる地点で生じた二つの出来事の同時性を探ることは、明確な基準をもち、正確にあわせられた二つの時計があれば、そしてその指示する時刻を読む観測者がいれば、いくつかの技術的な工夫がいるとしても、わけなくできるはずだろう。しかし、それは、その異なる両地点がひとつの座標系に属している場合にかぎられる。この場合は、いくつ観測地点を増やしても、けっきょくのところ観測者はひとりであり、基準となる親時計以外の時計はすべて、その奴隷にすぎない。

それとは異なり、物体あるいは物体の属する時空（座標系）が、観測者あるいは観測者のいる系とは別の運動を繰り広げている場合、観測者が観測しているはずの単一の同時性は解体される。それらは系あるいは物体がもつそれぞれの時間のなかで、その時間にふさわしい、いくつかの別の運動を展開している。したがって、詩的にいえば、そこに存在しているのは、同時性ではなく、すれちがいである。

01

02

03

04

05

06

アインシュタインの特殊相対性理論は、そのことの物理学的な表現である。この理論は、時空の絶対性をもとに、時空内の現象の同時性を厳密に測定しているはずだったニュートン力学の前提を、次のように転換した。光速度だけが、光源の運動状態にかかわらず不変であって、時空のほうではない。特権的な唯一の絶対時空は除去され、運動する物体や運動する系の速度は、光速度との関係によって相対的に決まる。光速度を  $c$  とし、運動する物体もしくは系の速度を  $v$  とすれば、静止している観測者に対して物体もしくは系は、運動する方向に  $1:\sqrt{1-(v/c)^2}$  の割合で縮み、時間は1秒ごとに、 $1-\sqrt{1-(v/c)^2}$  だけ遅れる。すなわち、単一かつ絶対的な時空ではなく、固有の時空にもとづく物体や系が無数に生まれる。

おのれに厳密を課す科学者にとって、同時であるはずの出来事に生じた差異は重大だが、歴史家もまた、別の形で、同時であるはずの出来事のあいだに生じた差異を重視している。というのは、歴史家は、この差異を含めて、つまりなんらかの変換公式——たとえばローレンツの  $\sqrt{1-(v/c)^2}$ ——なしには乗り越え不可能な距離も含めて、《出会い》と呼ぶからである。多数の系をつくる、物理学者にとってのすれちがいは、歴史家にとっては逆に、ひとつの、しかし多様な出会いなのである。

ある朝、別々の理由で家を出た見ず知らずの男女が、それに先立つ事実的かつ意識的な脈絡なしに、雑踏のなかで予期せず出会い、そして思いがけず恋に落ちるとき、われわれはそれを言葉の真の意味で出会いと呼び、あるいはそれを《出来事》と呼ぶ。恋とは、すれちがいの一特殊事例であり、いわば乗り越えがたい二人の距離の変換公式のようなものなのかもしれない。ともあれ、大王アレクサンドロスと犬のディオゲネスの出会い、秀吉と利休の出会い、ナポレオンとゲーテの出会い、これらはみな、ある面では出会いであるとともに、別の面ではすれちがいである。すなわち、けっして同質ではない者たちの作りだした《出来事》である。

歴史家は、彼らの経歴を調べあげ、あるいは所属する街や国家の歴史を紐解き、二人のあいだの不思議な共通項を事後的に探ることができる。そこに歴史家が必然性を見つければ見つけるほどに、同時性は同質性を増して、共同体的／協働的なもの *Gemeinschaft* となる（ここでは自由は極小である）。そこには意識的であるにせよ、無意識的であるにせよ、アプリアリな共通点があったということである。逆に、偶

然—すれちがいの度合いが高ければ高いほど、出会いは貴重なものとなり、出来事はますます高まっていく（ついで自由は極大になっている）。それは、ゲマインシャフトはおろか、ゲゼルシャフト（利益社会）やゲノッセンシャフト（ギールケの概念で兄弟的な協同組合を意味する）とも関係しない。

わたしが気になっているのは、偶発的な後者である。前者は歴史的（もっと厳密に言えば、社会学的）であり、後者は世界史的である。つまり後者は、世界の多様さの謂いである。それは、外国史の網羅的集積ではもちろんない。ランケのいうような、さまざまな個性と発展段階をもつ諸民族の歴史の集積がつくる一定の流れ——それは最終的に立憲政治に帰着しよう——でもない。貨幣の媒介により世界大かつ自発的に展開される近代資本主義に依存した、ウォーラーステインのいう「世界システム」でもない。これらは、全体や中心—周縁図式にもとづく共同体的／協働的なものである。しかし、わたしのいう世界史は、これらの図式とも、「構造」[★1]とも関係しない。交換不可能なものの同時性にもとづき、全体化もされず特定を中心ももたない、出会いである。だから、共同体的／協働的なものと、出会いとは、明確に区別される。

たとえば、特殊相対性理論が、ドイツの学術誌 *Annalen der Physik* に発表された1905年、極東では別の出来事が起こっていた。日露戦争における、日本の勝利である。広大なユーラシア大陸の東端と西端で生じた、つまり空間的にも内容的にもならぬ脈絡のない、したがってどこにも協働的なものを見出すことのできない二つの事件は、にもかかわらず、同時に生じた。われわれ歴史家は、社会学的な範疇を超えて、そのことの世界史的な意味を考えることができる。

一方は、ニュートン力学の絶対時空の破れであり、もう一方は、ヨーロッパ中心主義的な文明史観の破れである。つまり、奇妙なことに、ここにはなにか「共通の根」のようなものがある。というか、「共通」という言葉が白々しくなるような、われわれの知らない、おたがいに無関心な、世界史的同時性がある。古典力学が参照するニュートンの唯一の絶対時空、あるいはヨーロッパを唯一の参照項とする文明史観。これらの前提のうえで展開されてきた、その意味で協働的な19世紀的同時性は解体され、別の形で再構築がはじまるのが、1905年という年なのだろうか。

## 第1章 同時性について

### 第1節 世界同時革命と1905年

1848年、マルクスとエンゲルスが二月革命を機縁に著した『共産党宣言』が「万国の労働者の団結」を焦点化して以来、トロツキーや柄谷行人をはじめ、世界同時革命を論じた知識人は数多い〔★2〕。もともと資本主義経済が世界性をもっていたことがその背景にあるが、その典型例として、ヨーロッパ全域で生じた二月革命が、そして日本においてもその動きがみられた1968年の五月革命があげられる。

しかし、そのいずれもが失敗に終わった。歴史的な発展度合いにかかわらず、世界規模で革命が同時に発生することを想像するのはむずかしいが、その一方で、資本主義の世界性に対抗するに、その形の革命以外に有効な戦略がありえそうもないことも、たしかである。これらの革命がなにゆえ同時性を持ちえたかを考えるに、新聞やテレビなど、ジャーナリズムの無視できない影響を想定することは、正当なことだろう。それら意識的な団結の呼びかけがつくる同時性は、あくまで共同体的／協働的 *gemeinschaftlich* なものである。それは、単一の共同体、あるいは単一の連合を目して形成されるものであり、したがって、かえってわたしのいう世界史とは矛盾してしまう。

小路田泰直は、日露戦争と相対性理論のみならず、同じ年に、マックス・ヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』が上梓されていたことも加えて、1905年の特異性を示唆していた〔★3〕。わたしが思うに重要なことは、1905年の同時性は、1848年や1968年の同時性とは、意味が異なることである。表立って出現した同時性ではなく、この年を境に歴史が一変するのでも、それらが合わせてひとつの事件と呼ばれるのでもない。後述するが、対象より認識の優位を語るこの時期のカント主義の流行と、観察者（慣性系という）ごとに異なる時空を構想する特殊相対性理論は、ある点では親和的であり、その延長上に、歴史的因果律の客観性を

なかば抛棄したヴェーバーの社会学を配置することは、自然なことだろう。また、日露戦争後、大正デモクラシーを経て、日本が名実ともに国民国家として自立することにも、上記カント的な傾向と思想的な類縁性がある【★4】。つまりゆるやかではあるが、論理的必然性が存在する。

だが、それらの表立って類似した相互的潮流は、やはり共同体的／協働的なものにすぎない。アインシュタインの相対性理論が解体したのは、こうした同時性、いいかえればゲマインシャフトである。そのことをふまえていえば、アインシュタイン以後にも成立しているこの型の同時性は、彼なら取り上げる必要も覚えなかつたろうような、非科学的なもの（すくなくとも非自然科学的なもの）、曖昧なものにすぎない。だからおそらく、相対論とヴェーバー社会学の同時性と、相対論と日露戦争の同時性は、質的に異なるものである。というのは、相対論と日露戦争とが結びつく、明確な必然性があるからではない。その反対に、こちらには、表立った相互的な関係性はいっさいないからである。

1905年、奈良県吉野村で確認された死骸を最後に、ニホンオオカミは人間の前から姿を消している【★5】。狭い日本の国土とはいえ、食物連鎖の頂点の一群を形成していたこの種族の絶滅もまた、1905年だった。誤解を恐れずにいえば、わたしのいう同時性は、ニホンオオカミの絶滅と日露戦争における日本の勝利が同じ1905年だったというのと、本質的にはなにも変わらない。つまり偶然ということだが、この偶然を特別視するならば、オオカミにかわって、国民が、この国の頂点に君臨する時代が訪れる、という粗放な比喩も成り立つ。

01

02

## 第2節 1905年をめぐる三つの同時性

03

おそらく、われわれは、1905年をめぐる、三つの同時性を考えることができるように思われる。

04

05

ひとつは、遠く離れた場所にある、よく調律された三つの時計の短針が、同じ時刻を指している、というタイプの、文字通り合理的な同時性である。すなわち、イエス誕生を原点（ただし0ではなく1）とする時間軸上に等間隔に刻まれた1904番

06

目のと1905番目の目盛りのあいだで、三つの出来事が起こった。相対性理論、ヴェーバー社会学、日露戦争における日本の勝利、である。これら見かけの同時性の、見かけの社会的因果関係はばらばらだが、見かけという意味ではいずれも物理現象であり、自然科学的なものに属する。なお、この型の同時性は、事例の目の粗さを無視すれば、アインシュタインが批判的に相対化したものである。

もうひとつは、これらの現象の思想史的な因果関係を探る場合にあらわれる同時性である。19世紀の（ニュートン力学的な単一の絶対時空および因果律にもとづく）科学的合理主義の世界大の席卷と、英仏を中心とする帝国主義の世界大の展開は、軌を一にしている。それらはたとえば文明史観に、あるいは社会進化論に、あるいは社会有機体説となってあらわれていた。これらを批判する思想が、植民地分割競争や工業化において遅れを取っていたドイツから生じたのは偶然ではない。19世紀後半から20世紀初頭にかけて流行した新カント主義思想は、物的な対象に対して、認識の優位を説く。この思想は、人類的観点からみられた文明史でも、唯一の勝者を想定する弱肉強食の世界観を肯定する社会進化論でもなく、民族・国民的観点からみられた国史を、さらには歴史的因果律から解き放たれたヴェーバー社会学をも可能にする。国際社会におけるひとつの外的な事実よりも、それにまつわる共同体内部のさまざまな価値付けのほうが、重要だからである。こうした流れのなかに、日露戦争後に国民国家として自立する日本の歩みを重ねることは当然可能であろう。そこに加えて、ニュートン力学の世界観に疑義を表明しつつ、新カント主義哲学に共感していたエルンスト・マッハの認識論が、アインシュタインの相対性理論におよぼした影響を考慮すれば、これら三つの現象の厳密に測定可能な同時性は措くとしても、新カント主義思想を同根とする、*gemeinschaftlich*な緩い同時性群をつくっていると考えることは可能だろう。こうした型の同時性は、けっして自然科学的なものとはいえないが（そのためアインシュタインの批判的相対化は免れている）、社会科学的には十分な必然的連関をもって形成されているといえる。

さいごのひとつは、もっと人文的なものである。ベルグソンの表現を借りよう。「われわれが川岸に坐っているとき、水の流れ、小舟の動きか鳥の飛翔、われわれの深い生のたえまないささやきは、われわれの意志によって、三つの異なったものか

あるいは一つのものである。……」[★6]。この一文の要所に1905年の事例を代入すればこうだ。ある歴史研究者が机に肘をつき、1905年をめぐって空想している。特殊相対性理論、日露戦争かニホンオオカミの絶滅、わたしの深みでたえまなく重ねられる沈思は、わたしの意志によって、三つの異なったものかあるいは一つのものである……。こうした複数の流れの同時性は、時間の多数性というよりは、ひとつのものの多様性を示しており、つまり世界史的な出会いを意味している。したがって、これら三つの要素を結びつけるひとつの出来事を論理的必然性の相のもとで探しても無駄であり、どこにも共同体的／協働的なところはない。にもかかわらず生じている1905年という同時性は、偶然ゆえに、唯一、絶対的である。これらの現象の同時性を感じている歴史研究者の意識は、誰からも妨げられるものでは、けっしてないからである。

### 第3節 特殊相対性理論

思うに、特殊相対性理論は、上記三つの同時性（時計により精密に測定された同時性、社会的な共同性にもとづく同時性、そして主観的同時性）を部分的に含みながら、その本領にしたがって、科学的客観性・合理性のなかに回帰している。

時間の探求は、アインシュタインのいうとおり、科学的には「いくつかの出来事が同時刻に起きたか否か」という判断に帰着する[★7]。つまり、出来事の発生した時刻を計測する、時計の短針の位置に帰着する。だが、「いま何時？」という問いさえ、真に生きられた時空においては、文字盤上を回転する時計の針と観測者の出会い—すれちがいであり、「いま」は、数値化される瞬間というより、計測不能の連続的な持続である。その意味で、主観をもった観測者が逃げ込むことを許していた絶対時空の否定は、出来事の対岸で安定していた観測行為を出来事の内部に組み込んで、《出会い》にかえてしまう。客観的観測者の不在をもたらす相対論は、ベルクソンが気付いていたように、かえって三つ目の、人文学的な絶対的同時性に道をひらいている。

しかし、けっきょくは出来事の起きた時刻が計測されることによって、上記の可能性は非連続的な瞬間に閉ざされることになる。出会いは瞬間と瞬間のすれちがいで

01

02

03

04

05

06

24

へと分解される。別のいいかたをすれば、出来事は消え、記録が残る。同時性はせいぜい *Gemeinschaft* を意味する程度のあいまいなものに墮落し、多数の不連続な系への道をひらく。すなわち、ヴェーバー的な意味で、相対性（あるいは類型的）といってもかまわないような、多数性である。

ただし、相対論の挑戦はここで終わるわけではない。ローレンツ変換にもとづく系同士の共変可能性は、先験的な絶対時空を必要としない、より高次の、よく吟味された客観性を実現できることを意味する。異なった系から得られた計測値の相互比較により、ひとつの系のみならず、すべての系に妥当する関係や特殊な量を、真に厳密な客観性とみなす。つまり、素朴な同時性は解体されているとしても、時刻の差異、その多数性を、一義的に理解することは可能である。こうした徹底があっではじめて、アインシュタインは、ニュートン力学を塗り替えると同時に、ひとつ目の同時性に似た合理性の世界に回帰し、科学の世界に君臨しているわけである。

ニュートン力学登場以前と以後とで、世界は確実に変わった。19世紀以後の世界をそれ以前と比較すれば、誰もがそれを実感できるはずだろう。世界を合理主義が席卷したのである。それと同じほどの世界観の変更が、ニュートン力学を決定的に批判した相対論以後の世界にも起こったと考えていいはずである。しかし、相対論のもたらした同時性が、上の三つの同時性概念にまたがっているため、それ以後に変化する世界観にも同じ解釈の幅があると考えていい。われわれ歴史家がみなければならぬのは、科学的にどの解釈が正しいのか、というよりは、この幅である。相対論以後、いったい、世界はどう変わったのか。

## 第2章 時空と新カント主義

### 第1節 絶対時空

「いかなる外的事物とも関係なく、つねに同じ形状を保ち、不動不変のまま……」。



これがニュートンの時空である。この時空は「真に数学的」で、全面的に均質なユークリッド幾何学を前提している。物体はこの空虚を満たし、この空虚で運動する。

物体と延長とを同一視したデカルトは、物体と空虚との対立を統一しようとした。「我アリ」は「我思ウ」ゆえに可能になる。「我」の外部にあって「我」を可能にする先験的な空虚は除去されねばならない。だから離れたもののあいだに働く力よりも、力の媒質となる、真空を満たすエーテルを想定した。

だが、ニュートンはこの試みを早々に放棄している。離れた二つの物体のあいだで働く力は、両者のあいだの空間（距離）にのみ依存する。すなわち、万有引力。一方には空間が普遍的な容器としてある。もう一方には、その内部で力学法則にもとづいて相互の位置を決定する物体、つまり慣性質量にして重力質量がある。約めていえば、時空があり、そして物体がある。このシンプルなアトム主義（原子論）を手放さないニュートン力学において、時空は原子の存在とともに、「絶対的 absolutum」である。

この「絶対」は、次のような意味である。「絶対的 absolutum」という言葉は「物理学的に実在する」ということを意味するだけでなく、“その物理的性質において独立しており、物理的な効果はもちうるが、それ自身は物理的諸条件によって影響されない”ことを意味している[★8]。こうした肯んじえない前提のもとで成立していたのが、19世紀の力学である。その展開について、ノーバート・ウィーナーはこういう。「一九〇〇年から一九〇五年にわたる決定的転換期までは、数理物理学の諸概念の主なものはニュートンの業績によって完成されたと一般に信じられており、時間と空間、質量と運動量、力とエネルギーなどの概念は永久に不動のものと思われ、物理学の将来の任務はこれらの概念でまだ説明されていない現象に対してこれらの概念によるモデルをつくることにあると信ぜられていた」[★9]。物質界のいっさいの独自の自な変化は、絶対空間の中心からの距離によって導かれる力のなかに記述され、解消される。時間は、目盛りのついた時間軸  $t$  によって表現されて、空間と同質化される。ある時間微分上の世界は、その前の時間微分上の状態の直接の結果であり、次の時間微分上の世界の直接の原因となる。偶然にせよ必然にせよ、すべての出来事は、こうした力学的世界観のなかに還元される。ヘルムホルツはいう。

01

02

03

04

05

06

26

結局物理的物質科学の問題は、自然現象を、強さが全く距離のみに関係するような不変な引力と斥力とに帰着させてしまうことにあるのがわかります。この問題を解決することが、すなわち自然を完全に理解するための条件です。

……そして自然現象を簡単な力に帰することが完成せられ、かつこれが種々の現象を現わす唯一のものであるという証明が与えられさえすれば、その使命は終わるのであります。[★10]

こうした単調な物理学的世界観は、自然史（自然科学）と歴史（社会科学）のごた混ぜの世界のなかで、人間社会にも及んでいた。オーギュスト・コントやランケの実証主義、ジョン・ステュアート・ミルの帰納主義等々、西欧主要諸国の知識人は、この世界観のなかで、おのれの学問を磨いていた。彼らの努力の誠実さと果敢さにひきかえ、これが時代に敷衍するときには、例に漏れず非常に拙い形で瀾漫する。ニュートンの絶対時空のアレゴリーとしての「西欧」は、単調さにふさわしい強度で、唯一の参照軸として、世界大に拡大した。未開から（西欧）文明へ至る文明史観、猿から人間（西欧人）に至る進化論、単純な社会（東洋君主制）から複雑な社会（西欧民主制）に至る社会進化論、等々。これらは政治にも及び、弱肉強食の帝国主義的植民地分割になんら抵触せぬどころか促進にさえつながっていた。

しかし、西欧の植民地分割が中国に達し、その蒸気船が日本という末端に到達して、西欧による世界の博搜が終わり、地上の網羅が完成した頃、新たな難問が生まれていた。ジョサイア・ロイスはいう。

イングランドの地表の一部が完全に平らに均され、そこに地図制作者がイングランドの地図を書いたとしよう。仕事は完璧になされ、イングランドの地表の細部はどれほど微細なものでも、地図に再現 represent されていないものはない。そこにはすべての点で照応が見られる。こうした場合、この地図には地図の地図が含まれていなければならず、この地図の地図には地図の地図の地図が含まれていなければならない。こうしてこの堂々巡りは無限に続く。[★11]

すべての現象は、中心からの距離にのみ依存する不変の力によって記述される。この地図のうえでは、すべての質点において、中心との対応関係がみられる。西欧を唯一の中心とする、たった一匹の子羊さえ書き込まれた、すべてを網羅する世界地図が完成したと思われたとき、次の問いが最後に残された。ところで、この地図自体はここに網羅されているのか？あるいは地図作製者であるこのわたしは、地図に網羅されているのか……？地図の地図……を際限なく書き込み続けなければならない以上、ついに完成は訪れない。際限なく分裂する不毛な経験を統括する主体が、絶対空間とはちがう場所に見出されねばならない。たとえば、カントの超越論的統覚……。

## 第2節 新カント主義と国民国家

アインシュタインはニュートンの絶対空間について、次のように批判していた。

事物と無関係に客観的に存在するなにものかとしての空間という概念は、科学以前の思考に属する……ニュートンは体系の加速度や回転を少なくとも形式的に実在と見なすために、観測しうる物体とともになお一つの知覚しえない物——絶対空間——を実在物と見なした。ニュートンは空間を客観化 objectivieren した。

[★12]

絶対空間の概念は「科学以前」である。物理学者としては致命的な批判だが、この同じ言葉は、科学の世界がすべてではない人文学者にとっては、別の意味を持ちうる。純粋な科学の理論として、相対性理論は、客観的事実を決定する特権的な系、すなわち絶対時空を、現象の世界から締め出すことができた。だが、人文学的には、それによって、この系は別の場所に——たとえば共通感官に、あるいは外的な直観の先験的な形式として——保存される、ということの意味できる。

ニュートンによれば、慣性や遠心力は、絶対空間によって証明される。ところで絶対空間の実在は、慣性や遠心力によって証明される。この言い方は、神の絶対性を証明しようとする者がしばしば陥る循環論法である。実際、ニュートンは時空を神の創

01

02

03

04

05

06

28

造物とみなしていた。彼にとって、神と客観的実在の世界に区別はない。

ところでカントは、「空間は外的な感覚に現れるすべての現象にそなわる形式にすぎない。空間は、人間の感性の主観的な条件であり、わたしたちはこの条件のもとでのみ、外的なものを直観できるのである」といていた【★13】。つまりニュートンと異なり、純粋な空間の経験的実在を否定していた（「空間は人間の外的な経験から引きだされる経験的な概念ではない……」【★14】）。だが、神を直観の外的な対象ではなく、人間理性の被造物とみなしたカントは、神を空間ごと外界から後退させるという条件のもとで、ニュートンの絶対空間と完全に折り合いをつけることができた。なぜなら「科学以前の」空間の絶対性は、主観の先験性を意味できるからである。

空間はきわめて人間的なものだった。そして同時に、絶対空間の先験性・主観性の主張によって、その客観的実在を否定したエルンスト・マッハやアインシュタイン以後の世界においても、カントは変わらず生き延びることができた。ただし、ニュートン力学の時代にあつては自然科学的認識の客観的正当性を保証する先験的哲学であつたものが、人間社会を構成する認識の不可避的な恣意性を指摘するものになった点を除いて。科学の覇権的拡大の時代を準備した同じ哲学が、後進国家の抛り所となる人文科学の領域を再確保した、というのである。それは奇妙なことではないだろうか？

——もちろん、カントが発見したのは自然科学と人文科学とを裁断し分配する悟性のはたらきであり、同じ能力が反対の結果をもたらしても、別段おかしいことはない、ということとはできる。だが、自然科学から人文科学へその足場を移すにいたつたカント哲学の百年の歳月を無視してよいわけではない。この復権により、自然科学と人文科学とは、厳格に分裂した知的営為として、しかもいずれも科学として——たとえば人文科学であつたり、社会科学であつたりする——再定義されたからである。

アインシュタイン登場前の19世紀後半、新カント主義マルブルク学派の創設者ヘルマン・コーエンは、こういつていた。

近代哲学発展の劇的な傾向は、ニュートンの科学的原理 wissenschaftlichen Prinzipien の基盤——とはいえそれはカントによって完成された——との調和によつてもたらされた。だからわれわれは、近代哲学の結論をニュートンという

よりはカントに見出す。[★15]

コーエンにとって、カント思想とは、ニュートン物理学の哲学的体系化だった。また、日本のカント主義者である岩崎武雄も、カントが基礎づけたのはあくまで自然科学であり、人文科学の基礎づけは新カント派（とくに西南ドイツ学派）の仕事であることを強調していた[★16]。よく知られた見解だが、19世紀末にカントを支持した多くの知識人にとって、その思考はニュートンと別物ではなかった。カントは理性に限界を付与し、現象の世界から撤退させることで、ニュートンの科学にその世界をまるごと譲り渡した。とはいえただで、というわけではない。ふたつ条件をつけた。ひとつは、時空間それ自体を観察対象ではなく人間の側に取り返すことである。もうひとつは、合理性や因果性それ自体は観察される対象にはなく、観察する側の先験的な認識に由来するのを認めさせることである。

このことは、物理学の領域では、ニュートンの絶対時空に疑問を感じ、アトミスティック原子論の立場を批判して、エネルギー論の立場をとったマッハにより再評価された（アトミスティックとは、直接知覚にかからない原子およびエーテルの存在を想定し、世界もふくめた全自然現象をニュートン力学によって説明しようとする立場。エネルギーティックとは、エネルギー保存則にもとづいて、すべての現象をエネルギーの変形もしくは交渉とみる立場である。前者において時空とともに一次的である物体（質量）は、後者において二次的なものにすぎず、観測行為もまた、感官をつうじたエネルギーの交渉であり、知覚にかからない微小な原子は、その意義を認められない）。

一方、人文学の領域では、ニュートン物理学の現象界における妥当性を認めたいうえで、現象界の反対側にある、自立した観念的な世界の再発見をもたらしていた。つまり、カントのニュートン理解をめぐる解釈において、奇妙な振れが生じていたのである。

そこに登場したのが、非ユークリッド幾何学にもとづくリーマン多様体を一般相対性理論の証明に用いたアインシュタインである（多様体とは局所的にユークリッド空間とみなせるような空間である）。彼は、絶対時空を批判する相対論とともに、アトミスティックとエネルギーティックの対立を統一してみせた（この議論についてはあとでもう一度ふれる）。思えばレーニンがボグダーノフとの論争のなかで、カント主義

をこきおろして、絶対空間の客観的実在性を強く主張していたこと、マッハ主義を観念論者の「たわごと」とっていたことはよく知られている[★17]。だが、アインシュタインが客観的実在性の意味を変えてしまったことが、事態を複雑化した。絶対時空を参照せずとも、各系の相互比較、変換規則によって、客観性は確保される。系ごとに生じるタイミングのずれは、言葉の厳密な意味での同時性を解体するが、かわりに計測値の一義的な理解可能性を実現するからである。

当然、ニュートン物理学を前提し、それと齟齬しないと考えられてきたカント哲学の再解釈を迫った。たとえばバートランド・ラッセルは、1917年にこういつていた。

幾何学を含むすべての純粋数学が形式論理学以外の何物でもないということの証明は、カント哲学にとっては致命的な打撃である。カントは、ユークリッドの諸命題が図形の助けなしにはユークリッドの諸公理から演繹されえないということ<sup>1</sup>を正しく認知しつつ、この事実を説明しうる認識論を<sup>2</sup>発明した。その説明は非常によく成功している<sup>3</sup>ので、その事実がたんにユークリッドの欠陥にすぎず、幾何学的推論の本性的結果ではないことが示された場合には、カントの理論もまた排撃されねばならない。[★18]

もうカントはニュートンとともに通用しない。そういう観点は根強い。だが実際に影響力があったのは、むしろ反対の潮流であるように思われる。1920年、新カント主義者のカッシーラーはこういつていた。

アインシュタインが相対性理論の基本的特徴として、それが空間と時間から「〈物理学的客観性〉の最後の残滓」を剥奪したということ<sup>1</sup>を挙げるとき、この理論が経験科学そのものの中に（カントの）批判主義的観念論の立場を最も断乎として適用し貫徹させたということ<sup>2</sup>がわかる。[★19]

つまり、この新しい物理学において、同時性は、慣性系に依存しているという意味で相対的だが、カントの観念論にしたがっても、絶対時空が主観的な観念であるとい

う意味で相対的である点では、同じである。もちろん、両者がほんとうに同じ相対性を意味しているかはこれだけでは不明だが、すくなくとも、相対的という同じ語で表現しうる。カッシーラーはつづける。

ほかならないこの〔アインシュタインの〕一歩の前進において、われわれのすべての時間的・空間的規定についての標準を形づくるものこそ、ほかならない「悟性の規則」であるという〔カントの〕思想があらためて立証されたのである。

[★20]

カッシーラーのこの観点は、認識論的な観点から科学を体系化しようとしていた戸坂潤によって、支持されている。

相対性理論は理論物理学の内に於ても一つの特異問題に過ぎない。併しそれは物理学の、又一般に自然科学の根柢に係わる問題であり、空間乃至時間・物質等の問題の形態をとって、最も普遍的な意味を自然科学に対して有つ。従つてその限り之は吾々の——科学方法論の——問題となることが出来、またならねばならない。この問題の哲学的解釈を吾々は数限りなく有つのであるが、その内最も吾々にとって意味あるものは、カッシーラーのそれであると思われる（Cassirer, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*）。何となれば、この論文は彼の方法論の順当な延長に外ならないからである。[★21]

また戦後には廣松渉が同じカント主義的認識論を刷新しようとする立場から、『世界の共同主観的存在構造』のなかで、やはり同じようなことをいっている。

〔相対性理論は〕“古典”物理学の発想法と道具立ての変容を強制したのと同様、“古典”認識論の変容を促した。しかし、それが“近代科学”の発想法の内部での変化という埒内に押込まれた限りで、認識論もまた“近代的”認識論、“近代的”世界観の埒内でそれを処理することができた。マッハ主義やカッシーラーの企

01

02

03

04

05

06

32

図などを引合いに出すまでもなく、認識論はそれなりの仕方で一応、あくまで一応であるが、それに対処しえたのであった。[★22]

カッシーラーと同様、廣松は、相対性理論をカントの認識論的な構えを堅持するものとして理解している。この理解は、「主観-客観図式」から出発しつつ、カッシーラーの延長上で、現象一般がすべて「として」の構造でしか現れないこと、つまり現象をおしなべてなにかの記号（象徴）として考える、いわば完全な相対的認識主義である。とはいつても、彼のいう「認識論的主観」は、その主張によれば、けっしてカント主義者のいう論理的な範囲にとどまっていない。それどころか彼の主観は現象界を *aneignen*（同質化）する力をもつ。つまり「歴史的・社会的・共同主観的に」同型化されたものだが、そこで意識されているのはあきらかに世界同時革命である。「共同主観的存在構造」を語る彼にとって、同時性とはきわめて *gemeinschaftlich* なるものである。こうした共同性がいかに世界に達しうるか？ われわれには、それはきわめて困難なものに見えるが、ともあれ、相対性理論もまさにその線で処理されえている。

しかし、歴史的かつ社会的に形成されてきた共同主観を世界規模で思考することの困難さは、逆に、相対性理論のカント主義的理解をもたらす当該社会の限界規定を、たやすく想像させる。限界規定——それは文字通りの国境であり、要するに国民国家である。現象界の出来事を一定の範囲で通用する記号的なものとして認識させる「悟性の規則」は、民族的な思考範型（共同主観）として、国民国家ごとに用意された標準時空をもたらす。世界は帝国主義を批判する道具立てを得て、国民国家による再分割の段階に到達したのである。

こうした観点は、のちにベネディクト・アンダーソンによって説かれた「想像の共同体」論と齟齬しないし、アンダーソンの議論を日本で展開した柄谷行人にも、この観点は維持されている [★23]。彼のいうとおり、ニュートン＝ユークリッド空間のほうが、非ユークリッド空間よりも直観的に（ベルクソンのいう「直観」を念頭に置くなら、あくまでカントの用語として区別すべきだが）理解しやすい点は、カントに有利にはたらいっているように見える。つまり緻密な科学的正確さとは別に、見かけ上、絶対時空は認識論的なアプリアリティを構成しうる……。



いづれにしても、20世紀前半の国民国家主義と、それと同時に成立した、多分にカントの永遠平和論に依拠した国連主義とは、アインシュタインのカント的読解のひとつの形でもあるだろう。結果的に、直観に反してまで地動説を信じるコペルニクスの転回と呼ぶほどの転回は、アインシュタインによってはもたらされなかった。現象の世界と観念の世界とを分割するカント哲学の本性にしたいがい、影響はあくまで間接的なものとどまる。むしろ、アインシュタインの論理は、ユークリッド＝ニュートン＝カント的な直観にもとづく、「悟性の規則」の織りなすわれらがコペルニクスの世界の彼方でのみ通用する論理として、折り目正しく棲み分けることになった。

だが、もうひとつの観点がありうる。アインシュタイン以後、カントはニュートンとともにお払い箱なのか、それともアインシュタインのもたらす世界をあらかじめ準備していたのか、という観点とは別のものである。アインシュタインが（とりわけのちの一般相対性理論で）証明したのは、じつは、時空の客観的実在である。ただ唯一参照される絶対時空として扱われないだけで、かえって別種の客観的実在性をもつ。アインシュタインの説明はこうだ。

一般相対論によれば、空間はその空間を“充たしているもの”すなわち座標によって決まるものに対して別個の存在ではない。……すなわち、空虚な空間、つまり場のない空間は存在しない。空間・時間はそれ自身だけで存在を主張できないものであって、それは場の構造上の諸性質としてのみ存在を主張しうるものである。[★24]

すなわち、時空は場として、その場を占めるものとの相互作用の関係にある。座標軸の原点から均質にひろがる時空を前提するのではなく、時空そのものが、観測対象とともに相互作用的にあわられる（人文的にいえばこうだ——私は観測のための透明な原点ではなく、場である）。そしてこの作用を科学的に観測できる以上——場ごとに異なるあり方をしているとしても——、ともかく時空は実在する。つまり、時空は絶対性を失うと同時に、真の意味で物理学的対象となったのである。

その点は、時空を直観を可能にする先験的形式とみなしたカントとは、おおいに異

01

02

03

04

05

06

34

なっている。それをふまえるなら、アインシュタインの意義をより正確に理解していた“人文系の”知識人は、むしろ純文学者の小林秀雄であるように、わたしには思われる。小林はカントとの差異を次のように指摘している。

アインシュタインは認識論など、少くとも仕事の動機のうちには少しも必要としなかったが、認識論的には、彼の独創性は、カントとは全く逆の方向に向っていた。カントによって、物自体には無関係という理由で、物自体から取上げられ、人間の側に委託された時間と空間とは、アインシュタインによって、言わば客観的实在のうちに奪回されたのである。この奪回の努力によって、時空は、全く非カント的な姿を現すに至った。相対性理論では、時空の測定に関係する総てのものに、あらゆる座標系に在る観測者が、一度に承認し得る形が与えられている。そのように理論は整備されている。このような首尾一貫した理論構造は、観測者の自身の立場を念頭に入れて成立つものではない。どの観測者も、自己を離れて事件自体のうちに言わば埋没している事が許されぬ限り成立するものではない。……はっきりと独立して構成され、絶対的な实在の客観性に、在来のどの理論より正確に適合するように構成されている点で、絶対性理論と呼んでも差支えないのである。[★25]

小林は、相対論はカント派の認識論と関係しないと読んでいた。この観点は、たとえば主客の認識論的構えから出発した廣松渉の図式からは、なかなか出てこないものだ。廣松は相対論に「弁証法」をみたが[★26]、小林はそうみない。すべての観察者は、「アインシュタインの分身」である[★27]。人間社会を構成する認識の恣意性をわれわれは相対的に形容し、それをアインシュタインの相対性と同一視しがちであった。だが、それはちがう。認識の深層をつくりだす心理学は必要ない。むしろ文字通り無意識であることを求める。観測者ごとの認識の異同等無関係に、すべての観測行為が、主客を離れた事件それ自体であることを求める峻厳な論理である、と。厳密さを求める点において、相対論は19世紀以上に19世紀的なのであり、ニュートン以上の実証的峻烈さがかえってこれを生み出した、というべきだろうか。そもそも認識論

は、観察者と観察対象の区別と、その同時性とを前提している。相対論が批判したのは、こうした認識論的な構えそれ自体なのである。同時性など、徹頭徹尾、主観的なものであって、それは共同主観といっても社会といっても同じである。諸事件を貫通する精密な同時性など、この理論のどこを探しても出てこない。共同的なものであろうとなかろうと、主観的な同時性はありうる、などと、認識論に依存したあいまいないいかたをしたければするがいいが、物理学の世界ではなんの意味ももたない。

コペルニクスやニュートンの革新とは異なり、アインシュタインの革新は、依然として物理学の世界にとどまっている【★28】。その理由の一端は、おそらく、この理論に対する人文学者の応答の乏しさにある。だがもうひとつ別の理由をいえば、ただちにカントの亡霊によって穏便な形に均され、物理学の世界に封じられたからだ。この理論は光速度が問題になる宇宙の彼方の論理であって、眼前の社会とは関係しない……。もちろん、先に述べたように、相対論自体が、焦点を合理的な客観的實在性（計量されたもの）に定め、やや性急に観測行為（計量）を目的にすることにより、一度は飛び出しかけた認識論（合理性）の世界に回帰しているのであり、その理由は理論そのもの、もっといえば科学自身にもある。もっとも、物理学者としてはそれで充分だし、ふさわしい名声も得ているだろう。

だが、そのことの意味を、われわれ歴史家は、もっと深く探究することができるはずである。ここまで示したアインシュタイン読解のいくつかの選択肢、それもカントを介して正反対の読解は、構成員の認識に応じて個々にばらばらの国民国家と、それらすべての国家の集合である国際連盟（国際連合）、といった単調な世界史理解とは異なる可能性を考慮する必要性を、われわれに迫っているように思われる。

### 第3章 大東亜共栄圏から世界史の哲学へ

アインシュタインはいう。

01

02

03

04

05

06

36

相対性原理——くわしくいえば——相対性原理と光速度不変の原理とを併せたものは“完全な体系 abgeschlossenes System”ではない。それは一つの体系と見るべきではなく、単にそれだけを見るならば、剛体や時計や光の信号に関することを述べているだけの原理でしかない。相対性理論がそれ以上の結果を生むのは、それがなければ互いに無関係に unabhängig 見える法則の間に関係があることを示すからである。……すなわち、一つの“体系”があってその中に各法則が含まれていて、そして単に演繹によってこれを見出すのではなく、一つの法則を他のものに帰着せしめるような（たとえば熱力学の第二法則のような）一つの原理なのである。[★29]

「互いに無関係に見える法則に関係があることを示す」。そこには厳密な科学的同時性も、gemeinschaftlich な同時性もありえない。そのかわりに、無関係なものに関係を見いだす不思議な一義性がある。それは、西欧を中心とする唯一の時空における唯一の勝者を定める、帝国主義的世界認識には似ていないし、認識のアプリオリな共通性——すなわち国家の歴史のことだ——にもとづく国民国家とその有限集合である国際連盟にも似ていない。アインシュタインの理論が示唆しているのは、各々の歴史にしたがうかぎり同時性もちえないさまざまな系と系をつなぐ、《圏の思考》である。

第二次世界大戦後、自由主義圏（特殊に言えば日米安保体制）、共産主義圏、EU圏、イスラム圏、あるいはカール・シュミットが1939年に展開したグロースraum Großraum（『域外列強の干渉禁止を伴う国際法的広域秩序』[★30]）といった、広域化されたさまざまな圏の思考が世界を覆い、実質的に——というよりは潜勢的に——世界史を動かしてきたことを、われわれは知っている。これらは、実態的には、世界恐慌を契機とするブロック経済圏とともに始まったものだが、経済的な利害関係だけで形成されたものではけっしてない（それでは、19世紀の帝国主義的展開を拡大したというにすぎなくなる）。国家の内部にいかぎり、反照的におしなべて“外国”と認識されてしまう周辺諸国と、それらの単純な有限集合である国際連合を構想する素朴な想像力がもたらす“現実”とは、まったく別種の歴史を形づくっている。

こうした圏の思考の先陣を切ったのが、かの大東亜共栄圏である。それは、昭和研

究会が提唱した東亜協同体論、とくに近衛文麿によって1938年に提示された「東亜新秩序」にもとづく。民族主義的な膨張政策であるドイツの生存圏 Lebensraum、あるいは日本の満州侵攻を根拠づけた「生命線」の思考とは厳然と区別される。それはむしろ、「死線を越えて」ゆくことである。大戦のさなかに忽然とあらわれて消えた満州国は、東亜新秩序にとっては五族協和の迷夢がもたらした《場》であって、国民国家の根拠として歴史的に——アプリアリに——形成された時空では、けっしてなかった。たがいに無関係な歴史をもつ者たちの関係をアジアといい、大東亜共栄圏という。この思考は、「世界史の哲学」に結晶する。

「世界史の哲学」は、京都学派の俊英、高坂正顕、西谷啓治、高山岩男、鈴木成高により、1941年11月26日（つまり日米開戦直前）に開催された座談会「世界史的立場と日本」（『中央公論』）を皮切りに表明された哲学の総称である。大東亜共栄圏の理想は世界史の哲学によって、驚くべき概念的昇華を遂げる。

話の文脈からいえば、やや唐突に、世界史のなかの「エネルギー」について、彼らは語りはじめる。

**高山** フランスの敗戦の根本原因となつたものは何か、ランケの言葉でいへばつまりモラリッシュ・エネルギー、道義的生命力の欠乏にあつたと思ふ。……

**高坂** もつとズブエクティブな、主体的なもの、具体的には民族の生命力のやうなものだ。むろん文化的なものを内容とするのだがね、それが世界歴史に対して決定的となるやうな場合には、どうしても民族の生命力、更にはモラリッシュ・エネルギーが有力になつて来ると思ふ。……

**高山** ドイツが勝つたといふことは、僕はドイツ民族のもつ道義的エネルギーが勝つたことだと思ふ——よく世界史は世界審判だ、といはれるが、それは何も世界史の外で神様が見てゐてそれを審判する、といふやうなことではない。国民自体が自己自身を批判する、自己自身を審判するといふことだと思ふ。国が亡びるといふことは外からの侵略とか何とか外的原因に基くのではない。……国が亡びるのは実は国民の道義的エネルギーが枯渇したといふことに基くんだ。[★31]

01

02

03

04

05

06

高山は、19世紀の実証史家ランケから「エネルギー」の語を借用している。だがもちろん、近代において世界史なる言葉を最初に口にしたランケへの最大限の敬意であり、あるいは気の利いた皮肉であろう。実際にはランケのそれと全然ちがうことは、誰にでもわかる。彼らのいう「世界史」は、実証的かつ客観的決定を帰納的に積み重ねていくことで得られる19世紀の世界史ではない。あくまで自己による自己にもとづく自己批判（自己限定）である。それがなぜ世界史になるかといえば、観測者としての自己を無に転ずることにより、めぐりめぐって世界への没入を意味できるからである。またそのことをもって——“主観的”と区別して——、「主体的」という。すなわち、観照的に（つまり外側から、主観に対峙する客観として）理解された歴史に現在を収容してしまう歴史主義とは、一線を画す。

彼らが批判している、神を連想させる外在的で超越的な審判とは、ある面では、世界の唯一の中心たる中国からみた冊封体制による審判であり、ある面では絶対時空＝西欧を規範的に参照することでえられる「客観的」体制による審判である（前者にあつては、どのような歴史的判断も中国の古典に従属もしくは寄生した形であらわれ、後者にあつては、どのような多様性も単線的で進化主義的な発展段階説に回収される）。しかし、彼らの「世界史」は、いずれとも異なる。そうした外在的（超越的）決定にもとづかない、諸民族の内在的自己決定であり（「歴史の中から歴史を考へるといふこと」[★32]）、すなわち、ひとは世界史の内側にいるということの自覚、それ自体である。日本が中華思想とも西欧中心主義とも異なる立場として、その「指導」性を得るのは、世界史に対する超越性ではなく、内在性においてである。

この座談会で中心的なモチーフをなす「エネルギー」の概念が、ニュートン以来のアトミスティックに対する潜在的批判になっていることは、このあと、西欧のアトムの個人主義、アトムの民族国家が対置されていることからあきらかである。

**鈴木** 民族圏としての大東亜圏、さういふことを非常に考へなければならぬと思ふ。……あのヴェルサイユ条約の精神になつてゐる民族自決といふ、アトムの民族国家の理念に対して、広域圏といふものの意味がある。……

**高山** ……鈴木君がアトミスティック（原子論）と云つたやうな思想が支配してゐる。各民族・各国家はおのおの一票の投票権をもつ。大国も小国も、強国も弱国も、皆権利上は平等であるといふやうな倫理があつた。これは勿論近代社会の原子論的な思想の延長なんで、個人主義の思想の国際関係へのそのまゝの延長なわけだ。……今度のもつと原則の違つた新しい倫理が、本当に現実を正しく指導する力をもつやうな倫理が考へられなければならぬ。モラリッシュ・エネルギーのエネルギーがないやうな所謂人格主義でなく、本当にモラリッシュ・エネルギーを基礎とするやうな倫理が是非指導的なものとなる必要がある。万人や万邦が所を得るといふのは、さういふ意味の新しい倫理の原則となるものだと思ふ。[★33]

必然的に、民族の考えも変化する。民族とは、アトム的実在 Realität というよりは、現実性 Wirklichkeit をもったエネルギーである。だからこそ、諸民族は融合して共栄圏をなすうる。

**西谷** ……民族といふものはいはば浮動した周辺をもつたもので、歴史過程のうちで融合したり同化したり出来るものだ。……

**高坂** ……さう思ふね。今までの民族の考へ方はどうも少し狭過ぎると思ふ。民族といふものは歴史的に生きて動くものであるに拘らず、何か動きのとれない非歴史的な民族を考へてゐる。それでは自然民族に過ぎない。民族自決主義なぞといふ時の民族は皆それだ。しかしいま、大東亜の共栄圏が実際に要求されて来てゐるといふことは、従来の民族の考へ方では実はとてもやつてゆけなくなつてしまつて、それで狭い民族の考へ方を超えた新しい形の民族理論が要求されてきた、といふことを示してゐると思ふ。……

**西谷** 高坂君は民族が国家形成的だといつてゐたね。僕も自分の本のなかで同じ考をちよつと書いたことがあるが、現在では民族は国家形成的と同時に共栄圏形成的だ。

**高坂** 国家といふものはヨーロッパ流の孤立した国家でなく、どこまでも根

源的に媒介され合つてゐる国家でなくてはならない。それが共栄圏形成的と言へるのではないか。…… [★34]

民族を単位とする国民国家など、非歴史的な虚構にすぎない。そんなことは、1980年代以降の歴史学者の誰よりも先に、彼らがいっている。実際の歴史において、民族は流動している。といつても、だから国民国家は存在しない、などという単純な議論をしているわけでもない。むしろ国家は、実在ではないとしても、民族と共栄圏という異なる階層をつなぐ媒介として、事実上、新たな装いを得る、ということだ。個人-国民国家-国際連盟という単純なアトミズムとその集合ではないが、厳密に言えば、マッハらのエネルギー（エネルギー一元論）のように、すべてをエネルギーに解消してしまおうというのでもない。彼らは、民族-（国家）-共栄圏という質的に異なる階層の連関、あるいは階層構造を問題にしている。国家はここでは、民族の海のなか、とびとびに観測されるある種の定数のようなものである。混沌の海とともにある群島・列島の秩序<sup>コスモス</sup>、その全体が世界史なのである。

問題は、超越を許さない、内在的な共栄圏のなかで、なぜ日本が「指導者」の立場に立つのか、ということである。19世紀の帝国主義的な覇者の論理とはなにかがらうのか。その反対に、ゲマインシャフト、さらにはゲノッセンシャフトを示唆する平面的な共存共栄というなら、なぜ「指導」が問題になるのか。座談会の焦点はそこに移っていく。

彼らははっきりと、カント主義的な認識論とは手を切り、文化類型学を否定している。

**高山**（日本が指導性をもつことの根拠は）類型的多元性からは出てこない。僕はさういふ意味で多元性を唱へてゐるのではない。……僕のはこんな普通の多元論ではない。……少し前は世界史とも何ともいはぬ連中で、十二月八日以後急に世界史を云つて、何でも彼でも日本を中心とした一元的な世界史論でない、日本の主体性が出ないといふやうに考へる人があるらしい。[★35]

高山のいうのは、類型的多元性ではなく、局所的には任意の場所に座標系（たとえ



ば民族……)を貼り付けることのできる、多様体の論理だということである。それは、アインシュタインがリーマンから受け継いだ論理(リーマン多様体)でもある。たとえばヴェーバーの提起した類型化された社会とはなんら関係しない、こうした多様体こそ、平面的共存共栄とは異なる八紘一宇なのだが、まだ、「指導」の問題は漠然としている。彼らはなにをいおうとしているのだろうか。

ところで、「宇」は屋根を意味し、さらには家を意味するが、それについて高坂は次のように説明している。

**高坂** ……八紘を一つの宇と為すといふことは、それを抽象的に考へるとすれば、そこに親と子といふ関係が成り立たない。親と子が考へられるときにはそこに歴史的な一つの順序のやうなものがあつて初めて親と子といふことがいへるのだ。親と子では、同じ時間に在りながら、しかも歴史的現実における位置が違ふ。そこに導くものと導かれるものの区別がある。東亜共栄圏を考へる場合でも世界史的な時間における位置づけといふやうなものが違ひ、そこから導くものと導かれるものとの区別が起つて来るのではないか。つまり八紘一宇といふことは、おのおのをして所を得しめるといふことなのだが、その「所」といふのには、歴史的な位置づけの意味がある。無論、「所」といふのは一応空間的に解釈していい訳だが、それとともに、世界史的な意味での「所」なので、世界史に於いて所を得しめるといふやうな意味がよほどある。そこからいふとかういふやうな関係でずうっと押して行けるものが東亜共栄圏の中にも見られるのではないか。[★36]

01

02

日本の「家」は、もちろん空間の一種だが、西洋のような夫婦中心の空間的なつながりにもとづく水平の形態ではない。親子中心の時間的な鉛直の形態をもつ。また、八紘一宇を説明する際に用いられる「万人や万邦が所を得る」というときの「所」は、たんなる空間ではない。いわば、内容物と空間とが繰り広げる相互作用的な《場》として、時間を組み込む形で存在している。

03

04

05

06

高坂が指摘しているのは、アジアに歴史的同時性は存在せず、また旧秩序を守ろう

42

とする側と新秩序を打ち立てようとする側のあいだにも、歴史的なズレがある、ということである。「八紘」が「宇」とともに含意しているのは、茫洋とした空間的広がりというだけでなく、時間的な先後関係のもたらす秩序がある、ということだ。

ひとはいつも、待ち合わせ場所に時間どおりにはやって来ない。早すぎたり、遅すぎたりしている。この差異こそが、「指導」の可能性を意味しているのであり、「導びくもの」と「導かれるもの」との関係は、超越なき先後関係以上のものではない。親と子とに解体された同時性は、むしろ異なる系同士の時間的差異として、それ自体が秩序をなす。それどころか、この指導概念＝時間的差異の極限は、戦争をさえ意味できる（「戦争といふものの深い本質は「指導」にある……」[★37]）。なぜなら、この戦争は、「世界観の転換」を相手に理解させることを目して戦われているからである。

この思考は、あきらかに、同一性にもとづく共同体的な絆の論理ではない。その反対に、差異にもとづく。差異が——とりわけ時空の差異が——、ひとつひとつとを結ぶのだ。世界史とは、すなわち、同時性の連鎖的解体を意味する。

**西谷** デモクラシー国家の立場といふものは、結局個人に立脚してゐる。ヘーゲル流にいへば、主観的精神といふものが基礎になつてゐる。それに対して全体主義国家の立場は、客観的精神だといへる。客観的精神を具現した国家だ。コミュニズムでも、階級といふのが一つの利益社会的な<sup>グゼルシヤフト</sup>ものだから、広い意味での客観的精神の立場に属する。それに対して日本の場合では、国家といふものは単に客観的精神といふだけでなく、絶対的精神の表現としての客観的精神だといへると思ふ。絶対的精神の立場が初めから含まれてゐるといへる。そしてさういふ絶対的精神の立場が所謂世界新秩序といふ要請の根本に含まれてをり、現在世界史の底から聞える呼び声なんだ。さつき日本の立場が世界の他の諸国家の上に突き抜けてゐるといつたのはその意味だ。現在、世界史が日本を呼んでゐる、呼び出してゐる。僕は「八紘一宇」をさういふ風に解釈する。

[★38]

民主主義国家でもなければ全体主義国家でもなく、ましてやコミュニズムでもない。

潜在的な主語である世界史の呼びかけに対する、主観なき絶対的=内在的応答、いいかえれば世界史への主体的没入、これが、京都学派の生み出した圏の思考、多様体の論理である。

彼らは、大東亜共栄圏の思考が、歴史の先端にあることを理解していた。

**高坂** ……一方的に日本がただ拡がって行くといふやうなものでもないし、さうかといつて逆にすべてがただ平面的に並んであるといふやうな意味での一つの宇といふやうなものでもない。そこに或る秩序なり組織なりをもつたものが、東亜の全体として可能になつて来る。さういつたやうな新しい理念の下に、非常に多くの民族を一つに統合した共栄圏といふやうな形のもは、過去の世界の歴史の中で恐らく考へられたこともないだらう。……

**高山** ……共栄圏の新秩序の原理は従来考へられたことがない、その原理が世界史的要求から来る全く新しいものでなければならぬといふことには、全然同感で異論がない。[★39]

主権国家は後景に退き、世界史の主役から媒介へと地位を下げている。固有の領土、という観点は喪失して、かわりに浮動する民族の分布によってそのつど規定される圏の概念が織りなす、《場》が問題となる。これは、ずっと前にサンディカリストがいつていた「国家の死 L'État est mort」だろうか？ たしかに、その系譜にはあるかもしれない。しかし国家は依然、重要な役割を担う。異なる階層をつなぐ媒介として——たとえば物理の世界と人間の歴史とをつなぐ媒介として。

こうした思考は、あきらかに、アインシュタイン以前には考えられもしなかったものだ。しかも、戦後の世界史を彩る圏の思考の先陣を切ったばかりでなく、もっともラディカルな形だったことも、またたしかであるように思われる。

彼らはそれを、「世界新秩序」とさえいつていた。アインシュタイン、あるいは京都学派の傍流にいたといつてもいい湯川秀樹が、戦後、夢見た世界連邦の創設は、おそらく国連主義よりも、圏の思考の延長上にある。核兵器の恐怖が世界規模での連帯を可能にする、というよりは（それもまちがいはいえないが）、世界は刷新される、

という彼らの学問的確信があったればこそ、世界連邦だと、わたしは思う。湯川は、「運命の連帯」についてこう語る。

人類全体があたかも一つの有機体のごとく健康を保ち続けるようになるまでには、まだまだ長い年月が必要であるように思われる。しかし人類が進歩して行くテンポは一定ではない。ギリシャ時代の数百年間は、それ以前の数千年にも匹敵する。近代以後の三四百年間は、それ以前の人類の全歴史時代にもくらべられる。さらに前世紀末から現在に到る五〇年の間に、一七世紀以後の二百数十年に劣らぬ文明の進歩が認められるのである。人間が原子力を自由にすることに成功し得てからの数年ないし数十年は、私どもの祖先が火を使うことを知って以後の数千年、数万年にも匹敵し得るかも知れないのである。[★40]

戦後もベシミズムとはいっさい無縁だった湯川はともかく、日本における《圏の思考》の結末は、京都学派のひとびとの思うようには訪れなかった[★41]。完膚なきまでの日本の敗北は、この思考の誤謬を意味しているように思われた。それとも、もっと新しい別の意味があるのだろうか。

## おわりに

相対性理論についての解釈の揺れは、そのまま1905年以降の世界史のあり方に結びついているように思われる。それが認識論的相対性を意味していると考えられるかぎり、たしかに、自国の文化とともに他者の諸文化が横並びになった多文化相対主義と、それにもとづくすべての国民国家の連合、すなわち国際連合が、それなりの存在理由とともに考えられる余地はある。すくなくとも国際法や立憲政治が理念として機能しているとみなしている戦後知識人のあいだでは、かなり根強い支持を受けているといえる。

しかし、こうした思考とは別に、潜勢的にありえたのは、国家を超える圏の思考である。こちらはどちらかといえば、きわめて政治的な内容をもつ。固定した民族の概念の非実在性ととも、同じ概念の絶対的な遊動性という事実にもとづくなら、アブリオリに世界を仕切る国民国家を想定することは、制度的現実性はあるかもしれないが、非歴史的である。

あらかじめ諸国家の連合 United states という形で誕生していたアメリカの優位にあきらかなように、形式はともかく、実質的に世界を覆ったのは圏の思考である（民族自決を世界に提唱したのも、周知のとおりアメリカのウッドロウ・ウィルソンなのだが、これも周知のとおり、その同じ国で第二次大戦後も民族差別がつづき、公民権運動がさかんに行なわれることになる）。そして、国民国家という非歴史の矛盾が集中したのが、もっとも古い出自をもち、それゆえに脆弱なイスラム圏に突如としてあらわれたイスラエルであることは、誰もが承知していよう。

相対性理論がわれわれに示唆しているのは、歴史と非歴史とが重層する、こうした多様な現代の世界を考える必要である。すくなくとも本稿は、主権国家とそれらの集合としての国際関係に至る道とはまったく異なる、もうひとつの思想的足取りを、1905年以後の歴史に示しえたと考えている。

それにしても、大東亜共栄圏の試みは、飛び立つとともに華々しく崩壊した。そのことは、なにを意味しているだろうか。ベルクソンの語り口をふたたび借りよう。

ある歴史研究者が机に肘をつき、1905年をめぐって空想している。特殊相対性理論、日露戦争かニホンオオカミの絶滅、わたしの深みでたえまなく重ねられる沈思は、わたしの意志によって、三つの異なったものかあるいは一つのものである……。

滅びゆく狼は、相対性理論の出現を知らない。アインシュタインも、日露戦争で死んだ兵士も、おそらく狼の絶滅を知らなかったろう。この流れの同時性を知っているのは、歴史研究者だけである。わたしがいくらその同時性を指摘しても、狼も、兵士も、アインシュタインも、そんなことは知らないというか、偶々だというだろう。い

01

02

03

04

05

06

いかえれば、この論考の冒頭で述べたように、われわれは会うとともにすれちがっているものであり、しかもそのことによって、協働的認識に依存しないこの出来事は真に出来事的であり、すなわち世界史的である。

京都学派のひとつとは、このすれちがいを、「指導」といった。わたしならこの言葉を使わなかったかもしれないが、ともあれ、すれちがいを超越的な「指導」で埋めて、自分と同じものを、すくなくともよく似たものを作ろう、というのではない。「指導」とは、たんに、この時間的すれちがいのことだ、といったのである。というのは、ひとつの「宇」にあつて、無関係なその占有者たちは、ついに時間的多彩さを失わないからである。

ひとが教育から逃れることはなかなかできないが、指導する者の言葉を、指導される者は簡単には理解しないものだ。逆もまたそうだろう。やがて時満ちて後者が前者へと成長したら、また同じ新しい、埋めがたい差異をもつ関係が生まれるのだ。

だから、「指導」は、ときには戦争——彼らの概念にしたがえば、徹頭徹尾、内戦である——をさえ意味することができた。「指導」という概念の困難についてあれほど語った彼らは、それゆえ、自分たちの試みがほとんど理解されないこと、ほとんど失敗することを半ば知っていただろうが、ときには「指導」という言葉の通俗的な意味（内在性ではなく超越性）に引きずられて、差異を失念したこともあつたかもしれない。多様さ——多数ではなく——ゆえ大東亜共栄圏は共栄圏たりえ、そしてその多様さゆえ、共栄圏の夢は——おそらくは、つねに—すでに——潰<sup>つ</sup>えていたのである。

しかし、ほんとうに潰えたといえるだろうか。それが構成員の差異にもとづく奇妙な論理であるかぎり、かえって依然として機能しているともいえないだろうか。ただ、かつてのような「自覚」を失い、ますます潜勢化したただけであつて、その多様さへの意志が価値を失うことはない。そして、その試みについて、いくら観念的だと外野が指摘したところで、固定した民族を想定することも別の意味で十分に観念的であろうし、主権国家を超える圏の思考が潜勢的な形で世界史を覆ったことは、彼らの思考のたしかさを示しているといつてよい。

だがなによりも、その迷夢のために失われた膨大な数のひとの命が、世界史に刻まれているのを否定することはできない。太平洋を舞台に繰り広げられたこの悲劇的な

すれちがいは、しかし、そのことによって、かえってきわめて希少な、真正の出会いだったように、わたしには思われる。

世界史的同時性——それは、*gemeinschaftlich* な同一性の論理から生まれるのか、それとも差異の論理から生まれるのか。単一さより多様さをその条件とする《世界》という概念に忠実であるなら、おそらくわれわれは彼らとともに後者に賭けねばならないのだろう。

——絶対的な差異こそが、同時性に至る道だと？ この概念が難解であることは承知している。「時よ止まれ！ お前はいかにも美しい。（„Verweile doch! Du bist so schön.“）」こういつて絶命したゲーテのファウストの言葉が、世界史の思考を理解するのをすこしは助けてくれるだろう。——われわれは、彼らの試みから何十年も遅れてやってきた。いくら彼らの「指導」を受けたところで、すれちがいは宿命である。過去と現在、この異質な者たちのすれちがいが、歴史を可能にしているのだが、もしこのすれちがいがこそ出会いであり、真の意味で出来事であると信じられるなら、歴史はおそらく、このうえなく美しいのである。

■註

★1——柄谷行人『世界史の構造』岩波現代文庫、2014年。

★2——同前、序文ほか。

★3——小路田泰直との直接の対話による。

★4——拙著『精神の歴史』（有志舎、2009年）を参照のこと。

★5——シンポジウム「1905～アインシュタイン・ヴェーバー・日露戦争～」(史創研究会、2015年3月22日、於奈良女子大学)における、福西広和の直接の教示による。

★6——アンリ・ベルクソン（鈴木力衛、仲沢紀雄、花田圭介、加藤精司訳）「持続と同時性」『ベルクソン全集』第3巻、白水社、2001年。引用箇所はジル・ドゥルーズ（宇波彰訳）『ベルクソンの哲学』（法政大学出版局、1974年、87頁）を参照した。なお、アインシュタインとベルクソンの関係性については、『現代思想』1993年3月号（青土社）収録の論考、清水誠「アインシュタインとベル

01

02

03

04

05

06

- クソン」(『武蔵大学人文学会雑誌』第41巻第2号、2010年)などが参考になる。
- ★7——アルバート・アインシュタイン(内山龍雄訳)『相対性理論』岩波文庫、1988年、16頁。アインシュタインと日本の関係については、金子務『アインシュタイン・ショック』(1、2巻、岩波現代文庫、2005年)が参考になる。
- ★8——Albert Einstein, *The Meaning of Relativity*, Princeton University Press, 1923, p. 59.
- ★9——ノーバート・ウィーナー(鎮目恭夫訳)『科学と神』みすず書房、1965年、94頁。
- ★10——ヘルマン・フォン・ヘルムホルツ(高林武彦訳)「力の保存についての物理学的論述」『世界の名著65 現代の科学(1)』中央公論新社、1973年。
- ★11——Josiah Royce, *World and the Individual: Nature, Man, and the Moral Order*, Vol. I., London, The Macmillan Co., 1899, p. 505.
- ★12——アインシュタイン(内山龍雄訳)「エーテルと相対性理論」『選集』第2巻、共立出版、1970年。
- ★13——イマヌエル・カント(中山元訳)『純粋理性批判』第1巻、2010年、87頁。
- ★14——同前、79頁。
- ★15——Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, F. Dümmler, Berlin, 1885, S.24-25.
- ★16——岩崎武雄『カント「純粋理性批判」の研究 新装版』勁草書房、2010年。
- ★17——レーニン(マルクス=レーニン主義研究所訳)「唯物論と経験批判論」『レーニン全集』第14巻、大月書店、1956年(原著1909年)。「エンゲルスは時間と空間の客観的實在性の否定が、理論的には哲学的混乱であり、実践的には信仰主義にたいする降服または無力であることをデューリングにしめた。今度はこの同じ対象についての「最新の実証主義」の「学説」を見たまえ。マッハを読むとつぎのとおりである。「空間と時間は、感覚の系列のよく整頓された」(あるいは調和させられた wohlgeordnete)「体系である」(『力学』、ドイツ語第三版、四九ページ)。これは、物体とは感覚の複合である、という学説から不可避的に出てくる、あきらかに観念論的なたわごとである」(209-210頁)。
- ★18——Bertrand Russell, *Mysticism and Logic and Other Essays*, George Allen & Unwin LTD., London, 1917, p. 96.
- ★19——エルンスト・カッシーラー(山本義隆訳)『アインシュタインの相対性理論』河出書房新社、1996年(原著1920年)、111頁。なお、訳者による浩瀚な解説も随時参照した。
- ★20——同前、116頁。
- ★21——戸坂潤『科学方法論』岩波書店、1928年。



- ★22—廣松渉『世界の共同主観的存在構造』勁草書房、1972年。
- ★23—柄谷『トランスクリティーク——カントとマルクス——』（『定本柄谷行人著作集3』）岩波書店、2004年、第1部第2章。
- ★24—アインシュタイン（中村誠太郎、井上健訳）「相対性と空間の問題」『選集』第3巻、共立出版、1972年。
- ★25—小林秀雄「感想」『小林秀雄全作品』別巻2、新潮社、2005年（原著1958年）、154-155頁。
- ★26—廣松、勝守真『相対性理論の哲学』勁草書房、1986年。なお、田辺元も『相対性理論の弁証法』（筑摩書房、1955年）において、同様の弁証法を読み取っている。
- ★27—小林前掲書、155頁。
- ★28—この点にかんして、渡辺慧（『時』、河出書房新社、221-223頁）、清水（前掲、29-30頁）も同様の問題点を指摘している。ただし、この「無理解」の原因は、かならずしも知識人の怠慢に専らするとはばかりはいえない。計量不可能な絶対的なものの計量を実現すべく整えられた、アインシュタインの矛盾する議論そのものにも、原因はある。つまり、計量＝時計の針とそれをみている観測者の同時性（そのことをもって、われわれは“合理的”と呼ぶ）、なのだから、絶対時空の喪失とともに解体されたはずの同時性＝合理性が、ふたたび別の形で回帰しているわけである（ところで、この回帰の瞬間の二人目以降の観測者は、光速度不変の原理とともに、一人目の観測者との差異を正確に意識しつづけていなければならない、きわめて厳しく自己を追い込んでいることになる）。そしてわたしとしては、コペルニクスやニュートンのような目に見える形の社会的影響力よりも、そうした影響力をもたなかったアインシュタインの孤独な飛躍を高く評価したいと考えている。この「すれちがい」こそ、アインシュタインの思想のもつ意味だからである。
- ★29—A. Einstein, „Bemerkungen zu der Notiz von Hrn. Paul Ehrenfest: „Die Translation deformierbarer Elektronen und der Flächensatz““, *Annalen der Physik*, AdP 22, 1907, S. 206-207. 訳文は前掲カッシーラー（山本義隆訳）『アインシュタインの相対性理論』258-259頁を参照した。
- ★30—グロースラウムについては、シャンタル・ムフ『カール・シュミットの挑戦』（古賀敬太、佐野誠訳、風行社、2006年）、古賀敬太「カール・シュミットの国家概念再考——主権国家からグロース・ラウムへ——」（『政治思想研究』第3号、政治思想学会、2003年5月）などが参考になる。
- ★31—高坂正顕、西谷啓治、高山岩男、鈴木成高「座談会 世界史的立場と日本」（1941年11月26日）『中央公論』1942年1月号、183頁。なお、高山岩男『世

界史の哲学』岩波書店、1942年も参考のこと。同書から、本稿にかかわる注目すべき点を付記すれば、「ヨーロッパ唯一主義」に歯止めをかけた「日露戦役は……従つて極めて重要な世界史的意義を有する事件であるといはなければならぬ。……日本がアジアに対してもつ指導的地位は、この戦役によつて定まつたといふことができるであらう」とある。

★32——同「座談会 東亜共栄圏の倫理性と歴史性」（1942年3月4日）『中央公論』1942年4月号、122頁。

★33——同前、143-145頁。

★34——同「座談会 総力戦の哲学」（1942年11月24日）『中央公論』1943年1月号、78-79頁。

★35——同前、92-93頁。

★36——前掲「東亜共栄圏の倫理性と歴史性」『中央公論』1942年4月号、151頁。

★37——前掲「総力戦の哲学」『中央公論』1943年1月号、65頁。

★38——同前、97頁。

★39——前掲「東亜共栄圏の倫理性と歴史性」『中央公論』1942年4月号、152-153頁。

★40——湯川秀樹「運命の連帯」『湯川秀樹著作集』第4巻、岩波書店、1989年（原著1948年）。

★41——廣松渉は『〈近代の超克〉論』（講談社学術文庫、1989年）において、次のようにいっている。「高山岩男氏の『世界史の哲学』なるものがいかなる論脈において『大東亜戦争』ひいては第二次世界大戦における『枢軸国』側の戦争目的とその政策をイデオロギッシュに追認し且つ合理化するものであるか、敢て引用文を連ねて摘録した以上の行文からもはや明らかであろうと思う。……大戦の合理化としては高山歴史哲学にとどめをさすというべきであろう」（78-79頁）。しかし、本稿は、ご覧の通り、この視座に反対するものである。むしろ、彼らの議論は、奇妙なほど、連合国側の勝利によって跡づけられた戦後社会を先取りしているからである。ほとんどの知識人がそうだったように、廣松もまた、戦後社会による戦前戦中期の思想の断罪、という視座からしか歴史をみていない。ただし、よほどの配慮がないかぎり、歴史はそもそも、現在による、上告の権利なき過去の審判である。廣松だけが非難されねばならないわけではない。