

# 田辺哲学——その実践論的性格——

伊 藤 益

## 一

私たちは、二十一世紀の日本という一つの「情況」のなかに投げ出されている。この「情況」をいかにとらえ、そこにおいて私たちが自己の生をどう構築してゆくべきかという問題が、哲学が解き明かさなければならぬ喫緊の課題であることは論をまたない。知を愛する学、すなわち、生の在るべき姿をめぐって考えることそのものを希求する学としての哲学は、生が現実に着着する「行」の集積であるかぎり、それ自体「行」的ないし実践的なものでなければならないのだから。

ところが、わたしたちがそこへと投げ出されて在る現実の「情況」のなかには、ほかならぬその「情況」の意味を正面から問おうとする哲学が欠落している。文献学的実証主義に根ざした哲学的諸文献の解釈や、過去の哲学的思考への忠実な追思は、拡散的に分立する多数の雑誌や書籍のなかで多面的に展開されている。この事実に着目するならば、今日、哲学は隆盛を極めているかのように見える。だが、哲学的文献の解釈が、解釈者が拠って立つ地平との関わりのなかで、主体的かつ実存的に遂行されるのではなく、客観の定立への妄信に基づいて、万人に承引されうる空虚な通有性を志向するものであるとすれば、あるいは、過去の哲学的思考への追思が、過去を過去そのままに再現するという論理的に不可能な営みを企及し、その意味で砂上に樓閣を打ち建てようとするものにすぎないとすれば、哲学の隆盛はあく

までも表層的なものにとどまり、その内実は、「情況」に対する無批判で無自覚な姿勢に貫かれているといわざるをえない。

昨今、日々深刻の度を増す環境問題や生命倫理などの諸問題をめぐって、哲学の立場から種々の発言がなされている。この現状は、今日の日本の哲学が「情況」に対してけつして無関心ではないことを示している。しかし、そうした「現実問題」をめぐる思索は、ほぼ例外なしに、大多数の人々にとって何が得かという功利主義的な視点からなされている。実際上の利害を計量し、可能なかぎり「利」を追求しようとする功利主義は、利害がそこから発生する現実的基体を、現に在るがままに在ってよいものとして無批判に容認する。哲学的文献学や諸文献への哲学的追思が、すでに過ぎ去ってしまった実体なき時間へと主体を押し込めるという意味で、未来志向性をもたないのと同様に、功利主義的思考は、「情況」の在るべき姿を「到来」の方向に確定しようという、哲学に固有（本来的）な志向性を欠く。

「行」的ないし実践的であることを本性とする哲学は、本質的に自己否定的でなければならぬ。哲学の主体として現に在る自己を、在るべき自己に向けて不断に否定・更新してゆくことが哲学本来の狙いであるはずだから。哲学的に思惟するさなかに遂行される、そうした否定・更新は、それが終始主体的实践を志向するという意味で、あくまでも実践論を構築するものでなければならぬ。そして、その実践論が、在るべき態様への漸次的近接を図る点において現実肯定的な功利主義の枠にとどまるものではないこと、すなわち、時間的「到来」の方向に向かって、理念を企及するものでなければならぬことは、ことさらに強調するまでもない。

実践論を欠いた思弁は、考えるという営みへの愛着を示すという一点に関して、さしあたってそれを「知を愛する学」すなわち「哲学」と名指すことが許されるとしても、そのような「哲学」は、所与の「情況」をいかに生きるべきかという私たちにとっての差し迫った課題とはどこまでも無縁な、単なる観想の体系にすぎない。観想は、自力に根ざした悟りをもたらし、「個」的な生を対他的関係から切り離して独自に意義づけるかもしれない。しかし、そこに顕現する、「個」と「普遍」、相対と絶対とを無媒介に相即させる神秘主義は、「情況」へのいきいきとした思索を根拠から振起させる起動力とは終始無縁でありつづけ、それゆえ、精神の遊戯の域にみずからを局限してしまふ。そこには、対他的関係がそれを基盤として確定される「種」的な共同体への視座が欠落しているからである。田辺元は、このことを鋭く認識していた。層的な多元性を示す意識を、その根拠から統一するものとして「絶対無」を想定し、そこに定立される主客合一の態様（物我相即の境位）をいわば精神の到達点として希求する西田哲学を、神秘主義として批判することをおして、田辺は、それがいかに深遠な

哲理であれ、実践論を欠落させる思惟は、現実への衝迫力をもたない抽象的で観念的な思弁にとどまることをあきらかにする。田辺は、対他の関係性のなかで、ひいては「種」的共同性のただなかで、「個」的生が、その「行」をとおして担いうる意義を闡明することを、自己の哲学の課題として立てる。すなわち、田辺哲学は、たとえその外貌が晦渋な観念論の様相を呈するとしても、本質的には、田辺自身が置かれた「情況」について、その意味を具体的に問いつづける実践論にほかならなかった。小稿では、田辺哲学のこうした性格をきわだたせることによって、一つの哲学が「情況」に関わりつついきいきとした思惟として動きつづける、その、哲学の本来性に関して示唆的な姿をあらわにしてみたい。

田辺哲学は、いわゆる「種の論理」の確立期に、西田哲学とは方向性を異にする独自の哲学として確立される。小稿はまず、「種の論理」が、田辺にとつての「現実」を「行」的にとらえようとする実践の論理であつたことを明確にしようと試みる。この試みは、田辺の思索の、外部へと開かれた相貌を浮き彫りにすることにつながると同時に、その「外部」が一九三〇年代の日本社会に限定されることに伴って、なかば必然的に田辺哲学を蔽うに至る閉塞性を明確にすることにもつながってゆく。第二次大戦後、田辺はそうした閉塞性を打破するために、親鸞思想を媒介とする徹底した理性批判の道へ、すなわち「懺悔道」へと向かう。「懺悔道」は、クリスト教やマルクシズムをめぐる思弁を抱合しながら、「情況」に密着した思索として結実してゆく。小稿は、そうした結実の過程を批判的に検証する論としての性格をも担うものと予想される。

## 二

第二次大戦の敗北を機として、欧米の個人主義から多大な影響を受けた私たち現代の日本人のあいだでは、認識主体としての「個」を実践的な諸関係の中枢に定位させながら主体を圍繞する空間を意味づける思考が、一般的で通有的な世界観となつている。この世界観によれば、世界とその内部に蠢く他者の群れとを差し置いて、まず「我」なる存在者が絶対的なものとして先在し、その「我」が他者とのあいだに主体的かつ自律的に関係性を構築することによって「我」の世界が成り立つと考えられる。自己外部のすべての存在者は、「我」がそれらに関わる場合にこそ意味を担うのであり、「我」と疎遠なままに独在する事物（たとえば地球から数億光年離れた天体の石）はすくなく

とも「我」にとつて有意味でない存在だとする独我論的な視座は、こうした世界観の必然的な帰結であるといえよう。共感を主軸とする對他認識の困難は、この世界観が常識的に見てある程度まで妥当なものであることを示しているように見える。しかし、すべての他者に先立って、ひいては、あらゆる関係に先行して「我」の存在が確定されるという考え方は、「我」がいまここに在るという事実が成り立つ経緯を十全にとらえるものとはいえない。つとにブーバーの『我と汝』(Ich und Du, 1923)が指摘しているように、先在するものはつねに「関係」であり、その「関係」のただなかに位置づけられることによって、「我」はじめて自己を「我」として確定することができる。「我」が「我」であることを知る契機、すなわち、「汝」や「それ」と異なる存在者として「我」を特定する契機は、あらかじめ「関係」が定立されている場合にこそ成り立ちうるからである。そもそも、先在する「関係」が念頭に置かれていないとすれば、「我」を、「汝」や「それ」から区別して、あえて「我」と名指さなければならぬ必然性が消え去る。しかも、「関係」の定立とは、「個」的な事態ではなく、社会的な出来事である。「我」の確定に先立って、すでに網の目のように張りめぐらされて在る人間的な交わりが、「我」の内部(思念の次元)へと滲透し、やがて「我」の全体を蔽い尽くすという出来事が、「関係」の定立にはかならない。このことに留意するならば、主体的な「関係」構築の原点として「我」をとらえる認識は、実践的な意味をもたない空理だといつても過言ではないだろう。「我」は多数の人々が営む共同社会のなかで、既存の関係性に枠づけられることによって、はじめて「我」となりうる。そう考えないかぎり、「我」の定立を現実性を帯びた事態としてとらえることはできない。一九三四年の「社会存在の論理」にその萌芽的な姿を現わし、三年後の「種の論理の意味を明にす」において一応の完成態を示した田辺元の「種の論理」は、一九三〇年代の日本の現実(「情況」)を踏まえながら、「我」の定立の現実性を確保することをめざした理論、すなわち、共同性ないし社会性の「個」性に対する実践上の先在性をきわだたせる理論であつた。

田辺によれば、人間存在を世界内への被投的存在ととらえる実存主義の論理は、「類」的普遍と「個」とを無媒介に直結させる点において、人間的現実への適合性を欠落させている。人間的現実とは、普遍と特殊と個との相互媒介によつて成るといのが田辺の基本認識であり、彼にとつて、こうした媒介性を捨象する論理は、人間存在の現態様についての「行」的で実践的な理解から乖離する空理にすぎない。自身がそのなかへと投げ出されて在る日本の現実を直視する田辺は、そこに「個」の数量的集合にはとどまらない、自律的能動者としての共同社会が厳然と存在する事実を見据えていた。田辺は、実践的基盤を欠いた観念に逃避することを拒みつつ、あくまでもその事実 に即して、人

間の在り方をめぐる自身の思索を構築しようとする。それゆえ、彼は、「個」の自律性がそれを包摂する共同社会の自律性に照射されて他律性へと転化する姿をとらえつつ、しかもその一方で、近代的「個」が共同社会内にけっして抹殺されることなく自存する態様を的確にとらえざる論理を打ち建てなければならなかった。

田辺の論理は、すくなくともその出発点において、現実への適合性を濃厚に有していた。共同性ないし社会性を「個」の起発点とする視座こそが、「個」性に貫かれた「個」の成立を説明づけるからである。こうした視座は、「ひととはひとり生まれてひとり死ぬ」という、わたしたちの通常の思考に浸潤する感性的に了解可能な生死観をその根底から排拒する。すなわち、田辺的な視座に立つて人間の生死をとらえるならば、それは共同社会のなかで生起する共同的・社会的な出来事としか考えられない。いいかえれば、人間は、「人と人との間」に共同的・社会的に誕生し、共同的・社会的に生を過ごした後に、「人と人との間で」で死んでゆく。生死の問題が人間性の根幹に定位されるかぎり、人間性の実相において、共同性・社会性はいつもすでに個性性・個別性に先行するといわなければならない。田辺は、こうした共同性・社会性を「種」という概念によって総括する。「種」は、個性性・個性性としての「個」に対する先在性を根拠に、いわば直接態として指定される(いかなる直接態の指定をも拒絶する田辺にとって、このことは、論理的な矛盾を意味する。しかし、この矛盾を廃棄すれば、もはやいかなる論理も成り立たなくなってしまう)。したがって、田辺は、「種」から「個」へという道筋を想定することになる。この道筋は、「種」「個」各々が、自己内部に独在的に終息するものではなく、相互に媒介し合いながら単なる「種」と単なる「個」とを超えた或る統一性へと包摂されると考えられることによって、弁証法的な構造をとるに至る。ここに、「情況」に即応しつつその内実を洞察する「行的かつ実践的論理としての「種の論理」が成立する。

右にも触れたように、田辺の「種の論理」は、「社会存在の論理」(一九三四年)において萌芽し、「種の論理と世界図式」(一九三五年)「存在論の第三段階」(一九三五年)「論理の社会存在論的構造」(一九三六年)「種の論理に対する批評に答ふ」(一九三七年)等の一連の論文によって漸次深化発展せしめられ、「種の論理の意味を明にす」(一九三七年)に至って一応の完成態を示す。後述のごとく、それは、一九三九年の「国家的存在の論理」によって、同時代の国家主義的要請を汲み取る形で、国家絶対論へと変貌し、さらに、第二次大戦後の一九四六年には、「懺悔道」に基づいて、宗教的領域に向けての「種」「個」の揚棄をめざす一種の宗教論へと変質させられる。十二年に及ぶ

田辺の思索の跡を忠実に追うならば、「種の論理」は固定化を排してどこまでも変転しつづける論理であつて、そこに一定の（固定的な）説明図式を付与することは、田辺の思索のいきいきとした現在性を犠牲にすることなしには不可能であるといわざるをえない。しかし、「種」と「個」とが定立と反定立の關係に入る契機についての思索や、あるいは「種」「個」の対立關係を揚棄するものとしての「類」をいかにとらえるべきかをめぐる思弁が、一連の論文のあいだで大きな偏差を示すことは否定できないけれども、「種」「個」「類」の相互媒介に關する田辺の思索は、最初期の「社会存在の論理」のそれをほぼ不動のものとして残置したまま展開されてゆく。つまり、「種」「個」「類」を弁証法的に把握しようとする田辺の論理は、一連の「種の論理論文」全般を通じて不変と見てよい。したがつて、田辺のその論理を忠実に追うならば、「種の論理」の底流を貫く根本的な思维形式を探り出すことが可能になる。

## 三

民族的特殊社会の共同性・社会性を「種」、個人の個別性を「個」、「種」「個」を弁証法的に統一する普遍的統体を「類」と規定する田辺は、「種」「個」「類」相互の媒介關係をつぎのようにとらえている。

個は種を予想し、種の生命を其根源とし、種の直接なる限定を其母胎としながら、却て其直接の母胎であり發生の根源である種に対立し、後者の限定を奪つて自己に独占し、自己の根源たるものを篡奪して排他的に根源から分立しようとする、この背反分立の自由に所謂個体存在の非合理性が成立するのである。個は必然に種に於ける個であつて、種を離れた単なる個なるものは無い。而して類の絶対統一は、此様な個の自由を否定契機とし、それを媒介にして種の原始的統一を絶対否定態にまで止揚することに由つて、絶対否定的絶対媒介として実現せられたのである。是に由り、類も種の即自的統一に媒介せられそれに即して現れるのであるから、その存在としての現象形態よりいへば種と同一なる如くに見え、種の外に類なく、たゞ種を其普遍的なる側面から見て、その特殊なる側面を特に種と呼ぶに對し、類と称するに止まるかの如くに思はれるのである。類の原語 *Genos* が、「生まれる」の意を有する語から出て、血族を意味し、一般に血縁氏族としての種と同義であるのも、何等怪しむに足らない。併しながら、若しただ此の如きものに止まるなら

ば、類は本質的には何等種と区別せらるべき理由をもたない。斯様な類と種とは全く相対的な相違を有するに止まらなければならぬ。真に本質上類として種と対立せられるものは、斯かるものではなくして、今述べた如き、種の直接的統一を、それと対立し、それから分立する個と媒介する絶対否定的統一でなければならぬ。是に由つて初めて類が種と本質的に区別せられる。その区別の媒介たるは個の分立に外ならない。併し個は却つて種を予想し、これと対立しこれを否定しながら而も之を媒介とするのである。其故類の論理は必然に種の論理と個の論理との綜合となるのであつて、無媒介に類の統一を思惟することは、即ち類の種化に外ならない。それは論理の否定である。（『社会存在の論理』全集第六卷七〇―七一頁）

田辺によれば、「個」は論理上先在する直接態としての「種」を予想し、それを母胎とすることによつて成立する。「個」が端的に「個」として独自に成り立つことはありえないという認識が、ここには提示される。すなわち、「個」はより先なる「種」との不可分な關係のなかで成りかつ在る、というのが「種の論理」を展開する際の、田辺の前提であつた。だが、田辺によれば、「個」は「種」を基盤としてそこに自己を密着させるといふ事態のうちに休らうことができない。「個」は、自己がそこに由来するところの「種」に対立し、自己の根源でもある「種」の母胎性を奪ひ取つてそれを独占し分立しようとする。すなわち、「個」は「種」と対立しつつ、そこから、「種」の干渉を受けない独自の存在性（「種」「個」「類」は相互媒介的關係性の中に定位される存在性であつて、存在者ではない）となつて独立しようとする。田辺は、同一性論理によつては解消されえない、「種」「個」間の決定的な矛盾・対立關係を、矛盾・対立を包摂したままに揚棄する第三の存在性として「類」を指定する。ここで注意を要するのは、田辺のいう「類」が、単に、「種」の普遍的側面をその特殊の側面と區別するための徴表にとどまるものではないこと、すなわち、「種」「個」の矛盾・対立關係を考慮しない無媒介な統一性ではない点である。田辺はいう。「類」の論理とは、あくまでも「種」の論理と「個」の論理との綜合であり、無媒介な統一性を「類」ととらえる論理は、「類」を「種」化するがゆゑに破綻している、と。

ここに展開された「種の論理」は、一見、晦渋な文体によつて綴られた具象性に欠ける抽象論のように見える。しかし、そこに認められる高度な抽象性は、逐一具象的な事態を反映する。このこと、すなわち、抽象的言説と具体的現実との相即性に留意するならば、田辺の論

理が、奇を衒うものでもなければ、現実から遊離するものでもないことが判然としてくる。

田辺のいう「種」「個」の矛盾・対立関係とは、およそ次のような事態を指す。すなわち、個々の人間は、無数の関係性が躍動的に結び合う共同体のなかに、それを母胎として存立する。それゆえ、さしあたって個々の人間は、共同体がその共通性を維持するために自己自身に課する種々の制約に身を委ねなければならない。ところが、個々の人間は、自己の独自性を發揮することを求めて、いいかえれば自由を求めてそうした制約を無化しようとする。そこに個々の人間と共同体とのあいだの矛盾・対立が生ずる。その矛盾・対立は、共同体が本性上共通性を放棄しえず、他方、個人が自由を追い求める姿勢を放擲しえない以上、永遠に終息することがない。しかし、その、どこまでも廃棄されえない矛盾・対立は、矛盾・対立であるがままに、個々の人間や共同体を超える第三の巨大な人類的総合体のなかに包摂され揚棄される。「種の論理」において田辺が論じているのは、実は、社会存在が現実的「情況」のなかで體現するこうした具体的で弁証法的な構造にほかならない。

このように、田辺の「種の論理」は、弁証法的論理によって具体的に現実的「情況」をとらえてゆく。矛盾律に基づく分析的な同一性論理が、かならずしも現実に着するとはいえない純粹な思考の論理であるのに対して、弁証法の論理は、現実をその細部にわたって汲み尽くす具体的な論理でありうる。「種の論理」を構築する際、田辺は、一九三〇年代の日本社会の「情況」（現況）を的確に把握していることと見てよいであろう。明治初期以来の近代化の波のなかで西欧思想を媒介としながら「個」の意識が確立される一方で、農村部を中心にその勢威を保持する血縁的かつ地縁的な共同体が、集合意識を全面に押し出しつつ人々の日常的心性に対して負荷的・統御的でありうる現実を、田辺は生きた。そうした「現実」を踏まえ、それを鋭利にとらえ尽くそうとした田辺にとって、集合意識と「個」の意識との対立・葛藤をいかに解くかという問題は、自己の実存に密着する喫緊の課題であった。田辺は、「種の論理」を展開することをおして、そうした課題に対する主体的な応答を試みたのである。後述のごとく、田辺は、西田哲学を「寂靜主義」あるいは「靜觀」の立場として厳しく批判する。現実との直截の関わりを欠いた（すくなくとも田辺にはそのように見えた）西田哲学と訣別することによって、田辺は、自己の哲学を「行」的な実践論として構築する道を歩み始めたのだった。

弁証法の論理は、具体的現実を汲むとともに、とどまるところのない現実社会の動向をその動態に即応してとらえる点に特徴をもつ。現



実社会が開示する動性は、無始であると同時に無終でもある。したがって、その動性に応ずる論理としての弁証法的論理は、始原と終息点とを備えた完結する体系ではありえない。「種の論理」を提唱しはじめた段階で、田辺はそのことを伶俐に認識していた。田辺は、「種」を無媒介に定立される直接態ととらえざるをえなかった点で、表層的には自己の弁証法的論理に矛盾をきたしつつも、彼が人類的総合体の具体化ととらえる「類」としての国家を、終始種化の危険性を孕んだ存在と解することによって、体系構築の誤謬を極力排除してゆこうとする。すなわち、田辺によれば、「類」としての国家は、相互に矛盾・対立する「種」と「個」とによる媒介から乖離することによって、「個」に対して単に威圧的で拘束的ではありえない閉鎖的な「種」へと転化する存在であった。その転化は、「種」「個」の矛盾・対立関係の揚棄をとおして成立する「類」が、再び直接態としての「種」に舞い戻ることを意味していた。したがって、田辺の「種の論理」を図式的にとらえるならば、「種」↓「個」↓「類」↓「種」↓「個」↓「類」↓「種」……という、循環して終息しない構図が得られることになる。一九三一年の『ヘーゲル哲学と弁証法』以来、田辺は、自己の哲学の根本方法として、定立・反定立・総合を非終息的動性ととらえる「絶対弁証法」を提唱する。それは、弁証法を絶対知の発出論的な自己展開の過程ととらえる静観主義を排し、現実の動性への論理の即応性を固持する方法にはかならなかった。「種の論理」もまた、こうした「絶対弁証法」に支えられつつ、体系性への志向を可能なかぎり排除してゆく論理であった。

ところが、一九三九年の「国家的存在の論理」において、田辺は、「種の論理」に完結的な体系性を与えてしまう。時代の潮流に抗しえないばかりか、むしろその潮流を積極的に受けとめようとしたところに外在的な誘因をもつのであろうその誤謬が、「種の論理」の挫折を冷徹に確示していることは否めない。「社会存在の論理」から「種の論理の意味を明にす」までの一連の「種の論理論文」において田辺が披瀝した哲学は、たとえそれが日本的「情況」の究明に限局されるものであるにしても、ともかくも現実の動性にどこまでも対応しうる哲理であった。田辺は、なぜ、この哲理を自壊させ矛盾のなかに身を曝したのか。自壊を導く内在的誘因は、どのような事態であったのだろうか。

#### 四

田辺の、「体系」に対する拒絶的な姿勢は、ヘーゲル哲学をプロティノスのそれと同種の「一者」からの発出論を披瀝するものとして批

判する『ヘーゲル哲学と弁証法』以来、一連の「種の論理論文」を中心に数多の文脈のなかに顕在化する。たとえば、「種の論理の意味を明にす」のなかで、田辺は次のように述べている。

所謂開いた体系という如きは、文字通りに解する限り、矛盾たることを免れない。或は外に向つて閉鎖しながら内に向つて開放的であるといふも、（私自身斯かる比喩を用ゐたことがあるが、）単に内部に向つて新しき契機を發展するといふ発出論の傾向を脱却しない限り、十分弁証法的であるとはいはれない。弁証法を徹底すれば体系は否定契機となり、その完成と共に否定せられて、新に組織せられなければならないから、開いた体系とか内向的に開放的であるとかいふことは、実は十分意味を成さない。たゞ弁証法的否定に依つて更新せられる体系は、それが否定即肯定なる綜合の面に於て旧き体系を止揚的に保存する所があり、而して弁証法的に体系を成さしめる統一は、絶対否定の轉換媒介に外ならないから、如何なる段階の体系も最後の統一を、存在する内容の如何に拘らざる、絶対否定の統一に見出す限り、不斷に更新せられる体系が同一性を無に於て保つのである。それが体系の外に向つては閉鎖完結したものととして、不動なるかの如き外觀を呈する所以となる。体系は各の現在に新なるものであつて、相互の間は非連続である。（全集第六卷四六

二頁）

田辺は、ただ弁証法的論理のみが現実的「情況」を汲み尽くす論理であり、眞実はそれによつてこそ探究されうるという前提に立っている。田辺にとっては、弁証法的論理以外に十全なる意味をなす哲学的論理はありえない。しかも、田辺によれば、その弁証法の徹底は、体系を否定契機たらしめ、不斷に新たな体系へと更新してゆく。したがつて、弁証法に依拠するかぎり、人は、自己の思念を閉鎖的な完結性のなかに憩わせることができない。かりに閉鎖的に完結する体系が定立されるとすれば、それは、田辺にとっていわば虚偽の体系にほかならなかつた。田辺はいう。「苟も弁証法を標榜しながら体系の完成を意圖することは許されない」（『種の論理の弁証法』全集第七卷二八三頁）と。

田辺にとって、現実的「情況」を汲み尽くす論理たる弁証法的論理は、現実の事物・事態の態様を既在のものとして受容しながら、既在

性を無としての到来の方向へと企投することによって、「情況」の未来的理念性をきわだたせる論理であった。簡潔に言えば、田辺は、弁証法的論理を介して、「存在」として現に在る現実から、「当為」としての在るべき現実を導出しようと企てたのであり、その企ての「行」の性格は、弁証法的論理が徹底した実践論にほかならないことを確示している。弁証法的論理を自己の思索の原拠となすがゆえに体系的な閉鎖性を排除しなければならなかった田辺にとって、体系批判は、当然ながら、実践論を排する観想的思索に対する批判へとつながってゆく。「体系は其中から実践を發出することが出来るものでない。若し仮に実践を体系が包容するならば、実践は最早実践でなくして観想せられたる実践の概念に止まらなければならない」（『種の論理の意味を明にす』全集第六卷四六一頁）という田辺の言説は、体系が観想的思索の産物であるとの見定めのもとに、実践を無みする企てとしての体系への志向を極力排除しようとするものであった。

このように、体系ないしは体系性を排除することによって自己の哲学を実践の論理として構築することに意を用いながらも、田辺は、「種の論理」に閉鎖的な体系性を与えてしまう。それは、田辺の論理的次元での自家撞着であり、「種の論理」の挫折を意味している。このような自己矛盾による挫折へと田辺を導いたものは、さしあたって、時代思潮に引き摺られることによって、いいかえれば、「当為」を「存在」の側に引きつけすぎたことによって生じた、国家の本性についての誤認であったように見える。だが、田辺は、現実の国家の本性を絶対的に善なるものと幻視していたわけではなかった。彼は、現実の国家の根底に悪への志向を看取しながらも、ほかならぬ彼自身が自己の哲学に付与した一つの性格のゆえに、あえてそれを絶対化せざるをえなかった。自家撞着の誘因としての体系性は、そうした絶対化の帰結である。

田辺は、「種」「個」の矛盾・対立を、矛盾・対立を保ったまま揚棄する第三の統一的な存在性として「類」を指定した。一連の「種の論理論文」において、そうした「類」は一貫して国家と同定されつづける。たとえば、「種の論理」の初発である「社会存在の論理」において、田辺はこう述べている。

類は種を基体として、却て之を個の反省に由り否定し解体し、而してそれと同時に個も亦否定せられて其内に我を失ふ空の統一である。斯くて個の分立対立が止揚せられ、有限性の自覚は却て類への止揚を媒介し、一切衆生皆罪人として相哀しみ相憐む慈悲の絶対摂

取に入る。斯かる絶対媒介に於て、死することにより生まれたる個としての菩薩の形造る国が、再び民族の種を否定に於て肯定し、その統制を却て自由の協同に転ずるのが国家の本質的な機能であると考へるならば、国家は正に類の実現であり具体化でなければならぬであらう。(全集第六卷一三二―一三三頁)

これによれば、分立的な在り方を否定された「個」、すなわちいったんは死んだ個人が、空の統一性のもとで再度復活を遂げて、自由の協同性を構築することによって成る菩薩国としての国家が、「類」にはかならない。「種の論理」の初発の段階で、田辺は、「類」としての国家を、罪業の自覚を媒介として死復活を遂げた「個」が、そこにおいて超越的な者のはたらきとしての「慈悲の絶対摂取」によって救済される理想的空間ととらえていた。田辺はさらに、「社会存在の論理」が発表された翌年の「種の論理と世界図式」において、つぎのように述べている。

国家は種的共同社会を媒介としながら、却て之を人類の立場に高めた被媒介的統一である。それに於ては個人が全体に対しても他の個人に対しても否定的に対立することなくして自即他の統一に入り相協和する。斯かる人類の立場に参与することに由つて始めて国家は国家となるのである。その媒介たる種は、他の種と差別せられる特殊性を維持しながら類の統一に入る。国家の全体性は民族主義の考ふる如くに単なる種の直接的統一を意味するのではなく、却て此直接的統一を否定することに於て肯定し、之を人類の立場に止揚して、国際的に承認せられ尊重せられる特殊即普遍の具体的普遍性に達せる類的全体性を意味するのである。夫々の国家が類化せられた種たることに由つて、個人が人類の立場に於て相認め相尊重する如く、国家が国家を認め之を自己と同様に尊重するのである。国家の任務として、国際的に妥当する各国固有の文化の促進達成が必然とせられる所以である。単に民族の種的發展が国家の使命ではない。国家の使命は、外、類の立場に統一せられて諸国相協和し相尊敬し、内、個人をして各々其志を遂げしめ、内外に互りて、個人の協和敬愛を成就せしむる媒介たるにある。(全集第六卷一三二―一三三頁)

ここで、田辺は、菩薩国としての国家が、人類次元でその本性を確示するという認識を披瀝している。この認識によれば、「類」としての国家は、単に一民族の種次元での発展を希求するにとどまってはならず、むしろ、人類の協和という視点から、個人を尊重しつつ各民族（他の国家群）との親密な連帯を図るものでなければならない。田辺は、ここでもまた、「類」としての「国家」を、利害関係とそれに密着する欲望の錯綜体にはかならない現実の国家から峻別し、「個」的次元での実存協同と「種」的位相での宥和とを可能ならしめる普遍的かつ理想的な場としてとらえているといえよう。そのかぎりにおいて、田辺のいう「類」としての国家は、現実肯定的な視座からその存立を希求されるものではなく、むしろ、在るべき国家として措定されている、と考えられる。

ところが、それまでのいずれの「種の論理論文」よりも精細に「類」としての国家の態様を論ずる一九三九年の論文「国家的存在の論理」において、田辺は、現に在る国家を至上の存在形態と見なし、それへの絶対的随順を個人の使命とする見解を提起する。それは、「個」の自覚的消滅と国家の自足的発展のなかでの「個」の再生を説く同時代の右派の論理とのあいだに強度の親近性を有する見解であり、これを提起することによって、田辺は、国家の名のもとに「個」を犠牲にすることを是とする時代の潮流に、みずから身を委ねたといっても過言ではない。この論文において、田辺は、国家を「絶対無の基体的現成たる応現的存在」（全集第七卷四二頁）ととらえる。それは、無始無終の完結しえない運動の論理である絶対弁証法においてすべての媒介行為の根底となる絶対的否定性が、ひとえに国家によって具現されると説くものにはかならない。この言説によつて、田辺の弁証法は、田辺が鋭く批判したヘーゲルのそれが思考の全過程を絶対知に集約することによつて一定枠内に閉塞するのと同様に、「種↓個↓類」というただ一回の運動のなかに完結的に閉鎖される一つの体系と化してしまう。すなわち、田辺は、ただそのみが絶対無という究極の否定性の具体化とされる国家を、もはや「種」化の可能性とは無縁な「存在の最高原型」（同右四三頁）と見なすことによつて、自己の「種の論理」から循環的發展の契機を奪い取ってしまった。ここに至つて、田辺のいう「類」としての国家は、無謬の存在として絶対化される。そして、田辺は、「個人の主体的存在も此全体的主体としての国家に於て、対立と統一との相即たる動的媒介性に於てのみ成立する。個人が国家に対し自己を犠牲にする自己否定に於て、却て肯定せられ存在する所以である」（同右四一頁）と主張し、絶対的なる国家に対する自己滅却を「個」が踏み行ふべき倫理ととらえる認識を前面に打ち出す。田辺は断言する。「倫理の自律自由は、国家に対する奉仕、国家の命令への服従、に於て、消滅するどころではなく、却て可能にせられるの

である」(同右四一頁)と。

罪業の自覚のもとに自己否定的に死復活を遂げた個人が、実存協同によって睦み合う人類的な菩薩の国として国家をとらえる国家観と、個人的な自由を全的に吸収してしまう絶対的存在として国家を規定する国家観とのあいだには、埋めようもないほどに深い溝がある。この溝は、「種の論理」の初発の時点では時代思潮から距離を置いていた田辺が、国際関係の悪化がもたらした危機的な情況のなかで積極的に時流に乗る方向へと自身を翻転させたことによって生じたと考えられる。その翻転の背景には、田辺が思索の対象とした「情況」が一九三〇年代の日本に限局されていたという事情があつたのではないか。氷見潔『田辺哲学研究―宗教哲学の観点から』(北樹出版、一九九〇年)は、こうした事情を的確に見極めながら、次のように指摘している。

しかるに、田辺自身は、種の論理から現に国家絶対化の思想を導き出した。何故そうなってしまったのかといえ、それは恐らく田辺が「種」といい「国家」という概念のもとに――本来それらは当然数多的であるべきなのに――、事実上ただ一個のもののしか念頭に置いていなかったからではないだろうか。つまり、田辺にとって、所詮「種」とは「日本民族」の、「国家」とは「日本国家」の、それぞれ仮名にすぎなかったのである。私たちが、田辺の思考を占拠してしまった日本的な非合理的主観性と言い表わしたところのものは、まさに、この視圈の偏狭さのことにほかならない。田辺は、種概念を設定することによって、確かに近代日本人の民族的自己意識の基底を言い当てたものではあるけれども、それを客観的に相対化して把握するというのができなかった。彼は、種の論理を手がかりとして世界諸民族の多様な国家形成の事実の解明に向う代わりに、専ら「日本民族」という種統一を前提とする一個の国家が如何にして類的普遍性を実現するかがえのない存在たり得るかということの考察にのみ心を注いだのであつた。(一一二頁)

氷見が指摘するように、たしかに、「国家的存在の論理」の時点での田辺の関心は、日本民族という「種」と日本人という「個」の矛盾・対立を総合・揚棄する「類」として現実の日本国家をとらえる点に存していた。そうであるかぎり、「国家的存在の論理」が、国家を絶対無の応現存在として絶対化し、それによって、「種の論理」を、完結する閉鎖的体系のなかに押し込めてしまうという、弁証法主義の自家

撞着を招来したことは、必然の成り行きであつたといつてもよいであらう。右のような田辺の関心は、「種」相互の対立という弁証法的契機を消失させ、「類」を日本国の領域内に閉塞させてしまふからである。だが、「種の論理」の初発の時点での田辺の思索に関する小稿の論究は、田辺が思索の対象とした「情況」が、当初から一九三〇年代の日本に限局されていたことを示してはいない。「社会存在の論理」等において、田辺は、あきらかに、日本人にとどまらない「個」、日本民族以外の「種」、日本国家という枠を超えた人類的国家を念頭に置いていた。その田辺が、「国家的存在の論理」に至つて、ただ、日本人と日本民族と日本国家のみを、「種の論理」を構築する具体的な要素としたのはなぜなのか。氷見の犀利な指摘にもかかわらず、この点はなお解き明かされない疑問として残置されているように思われる。

## 五

一九三〇年五月、田辺は『哲学研究』に「西田先生の教を仰ぐ」という論文を発表した。『一般者の自覚的体系』という西田哲学確立期の重要な著作を対象として（前著『働くものから見るものへ』をも視野におさめながら）西田哲学の根幹を鋭利に批判するこの論文は、西田哲学の後継者としての田辺像を根底から突き崩すものとして、西田と田辺の共通の門弟たちに大きな衝撃を与えた。高坂正顕の指摘するように（全集第四巻解説）、同論文は、大きく三部分に分かれる。第一部は、絶対無の自覚的限定として一般者をとらえる点で、西田哲学は発出論に墮すると説くもの、第二部は、歴史の合理性を強調し、その闇の部分すなわち非合理性を閑却する点に西田哲学の欠陥が存すると指摘するもの、第三部は、西田哲学による現象学批判を再批判しつつ、現象学の哲学的意義を確認するものであつた。西田哲学の論理を内在的に追思しつつそれを批判することに同論文の主旨が存することは、論をまたない。だが、田辺は、ただ、西田哲学の理論上の問題点を剔抉することだけをめざしたのではなかつた。田辺の主たる狙いは、彼が発出論的な体系哲学と見なすところの西田哲学の観想性をきわだたせつつ、それを厳しく批判することにあつた。同論文末尾に見える以下の言説はこの点に関して示唆的である。

イデヤは超歴史的なると共に歴史的でなければならぬ。その含む超歴史性は飽くまで歴史に即した微分的なるものに止まり、一挙有限値を以て全体を被ひ、歴史性を揚棄する如きものではありえないと思ふ。然るに西田先生の自覚体系に於ては、絶対無の自覚が全体を

包む最後の一般者なるために、イデアも之を映すものとして絶対的となり、客観的な真善美の観知的世界を超歴史的に構成するものとなる傾向がある。斯くて初に述べた如く、歴史の非合理性は積極的に根拠付けられることが出来ず、行為が矛盾的性格を有するといふも、それが如何にしてであるかは充分明でないやうに思はれる。其結果、生ける現実の影の存在に化せられ、行為は単に見るための廻り途となり、たゞ自己を無にすることに由つて一切を自己とする立場が最後のものとなる。私といへども斯かる宗教的体験の深さに敬仰の念を懐くものではあるけれども、併し哲学が斯かる立場を極限としてこれに關係を指向するだけでなく、積極的に之を体系の根底とするに及び、現実と隔離した静観諦視を将来する恐があらはれないかを疑わざるをえない。(全集第四卷三二七―三二八頁)

田辺は、我を無にすることによって物我相忘れる(すなわち、一切が自己となる)境地に立とうとする西田哲学が深遠な宗教的体験に根ざすことを認める。しかし、田辺にとつて、そうした宗教性を哲学の根底に置くことは、哲学が「静観諦視」の学に墮することを意味していた。田辺はいう。西田哲学においては、見ることに、観想することが第一義的に重視され、行為することはそのための迂回路でしかない。と。田辺によれば、西田哲学は、生ける現実を影と化するもので、そこには本質的に実践性が欠如している。田辺が西田哲学の最も重大な難点ととらえたものは、そうした欠如態にはかならなかった。田辺は、「種の論理の意味を明にす」においても、つぎのように述べている。すなわち、無の哲学(西田哲学)は「現実の実践生活に対し、直接に実践を無用化する傾向」を有するもので、「観想それ自身が実践なるかの如くに謬想することに由り、直観と解釈とを実践の代理たらしめる」哲学である、と(全集第六卷四七二頁)。

西田哲学に実践性の欠落を見、それを徹底的に批判しようとしたとき、田辺が、現実の「情況」をめぐる思弁を、自己の哲学の根幹に置こうとしていたことは疑う余地がない。田辺哲学は、田辺が西田哲学との直接対決を志した時点で、「情況」を汲み尽くしながらその在るべき態様を「行的」に突き詰めてゆく実践論となるべき定めにあつたといつてよいであろう。田辺は、見ることに、観想することを行為の代理とする西田的な発想を、「寂靜主義」として斥ける。以後、『懺悔道としての哲学』(一九四六年)や『キリスト教の辯證』(一九四八年)などの後期の宗教哲学的な著作はもとより、最晩年の「生の存在学か死の弁証法か」(一九六二年)に至るまで、田辺哲学は、一貫して人間の現実に密着する透徹した思弁の哲学、すなわち実践論としての性格を保持しつづける。



「種の論理」が、体系を否認しつつも、みずから閉塞的な枠組みのなかに逼塞させることによって自家撞着に陥った遠因は、田辺自身のこうした実践志向的な姿勢のうちに存するのではないだろうか。「種の論理」は、現実の人間存在を社会性の次元から具体的に解析することを狙いとするものだった。それは、田辺の実践的関心によって隅々まで貫かれていると見てよいであろう。西田哲学を最高峰として仰ぐ、当時の哲学界は、いちじるしく形而上学的な相貌を示し、ともすれば、哲学の主体がそこへと投げ出された今日の「情況」を閑却するきらいがあった。事実、最高峰たる西田哲学は、それが随想という形で世俗化される場合を除いて、現実の事態や事象に即する思索を展開することは皆無だったといっても過言ではない。現実的「情況」を汲み尽くそうとしない哲学は、本質的に現実と無縁であるがゆえに、けっして現実によって裏切られることはない。戦争協力の問題に関して、西田哲学が、田辺哲学をはじめとする非西田的な実践哲学よりかはるかに安全な位置に立ち、それゆえ、責任性の輓から逃れて、終始多数の哲学志向の読者を獲得しつづけたのも、そこに現実と切り結ぶ視点が欠けていたからであろう。だが、田辺哲学、なかんずく「社会存在の論理」以降のそれは、現実的「情況」に密着する実践論であった。それゆえ、この哲学は、時に現実を引き摺られ、そこに現出する予想不能な実態によって手酷く裏切られた。

「種の論理」の挫折を確示する論文「国家的存在の論理」の時点（一九三九年）で、田辺は、極度に悪化し改善の見透しを欠いた国際関係のなかでより大規模な軍事的衝突を予想せざるをえない民情に直面していた。そうした「情況」のもとで、あえて人類的な菩薩の国としての国家の定立を模索することは、田辺にとって、現実から遊離する空虚な思弁を紡ぐことを意味していたのではなかったか。田辺は、その空虚さを、すなわち、自己の哲学が現実性を欠落させた形而上学に成り果てることを怖れた。たとえ、現実の日本国を絶対化することによってそれまでの自己の論理が破綻をきたすとしても、現実的「情況」を的確にとらえそれを到来の方向に向けて「行」的に意義づけてゆくためには、現に在る国家の意味を再確認する新たな論理を実践的に構築しなければならぬ。おそらく、田辺はそうのように考えたのではなかったか。時流を後追いするならば、そして、勝敗の帰趨によってのみ戦いの意味を判断する立場に立つならば、田辺のそうした思考は、誤謬を示すものでしかないといえよう。しかし、自己の哲学に徹底した実践論の相貌を与えようとするかぎり、田辺は、そのように考えるしかなかった。田辺の「種の論理」の挫折は、実践的志向に貫かれた哲学にとって、不可避的な宿命であったといっても過言ではないと思われる。

中沢新一『フィロソフィア・ヤポニカ』（集英社、二〇〇一年）は、田辺の「種の論理」の本来の狙いを次のようにとらえている。

三〇年代に入ってから田辺元は、おりから台頭してきた「民族主義に立脚するいわゆる全体主義」の運動を、まっこうから受け止めて、みずからの哲学的思考を展開してきたのだ。そのさい、彼は当時の多くの知識人たちのように、近代の申し子である自由主義リベラリズムの立場に立つことによって、これに抵抗したり、逃避したりする道を取らず、またマルクス主義的な国際主義インターナショナリズムによって民族主義を否定する道をも取ることなく、民族主義の生まれ出る大地であるところの「種の基体」というものを、徹底的に弁証法化しつくしてしまうことによって、その民族主義から生い育ってきた全体主義を、内側から解体してしまおうとする、一般には容易に理解されにくい、複雑な思考戦略をもって、困難な事態に立ち向かうとしたのだった。

田辺元は、全体主義が突きつけた自由主義への異議申し立てのはらむ重大な意味を正しく理解して、それにある種の共感をすらしめた。しかし、それと同時に、民族主義が根ざすその全体主義の硬直した理念や、非合理的な思考法に、とりかえしのつかない災禍をもたらしかねない危険を感じとっていた。「種の論理」は、そのような哲学者によって自由主義と全体主義とを、同時に解体していくための方法として考えぬかれたものだった。（三四―三五頁）

中沢によれば、田辺は、台頭しつつあった民族主義に立脚する全体主義を、その自由主義への異議申し立てに共感を寄せつつも、後者ともども解体しようという思考戦略に基づいて、「種の論理」を展開したのだという。たしかに、田辺は、民族主義がそこから生ずる土壤としての「種の基体」を徹底的に弁証法的にとらえることによって、それを人類的な国家としての「類」のなかへ揚棄しようと企てた。この点に着目するならば、田辺には、中沢が強調するような「思考戦略」があったかのように見える。しかし、それならば、なぜ田辺は、「国家的存在の論理」の時点で、民族主義的な国家主義の絶対化に寄与することによって（つまり、全体主義に屈従することによって）その思考戦略を捨てたのだろうか。また、敗戦直後の『懺悔道としての哲学』において、彼が、「種の論理」の挫折を確認しつつ、自己の哲学者としての存在意義をすら否認せざるをえない事態に立ち至ったのはなぜだったのか。「種の論理」が、容易に他者に理解されえないほどに「複

「雑」で高踏的な戦略のもとに構築されていたのならば、田辺には、自己の論理の殻に閉じこめることによって、思想的な一貫性を固持しながら、暗黒の時代を遣り過すことも可能だったはずだ。にもかかわらず、田辺が、「種の論理」を國家の絶対化のうちに閉鎖的に終息する体系として衣替えることをとおして、あえて（意図的に）自家撞着への途を歩んだのはなぜだったのか。中沢の解釈は、この点について、十全な応答をもたらすものではない。おそらく、田辺は、「種の論理」を戦略として立てたのではなかった。彼は、ただ、自己の哲学を透徹した実践論として確立することのみをめざして、現実的「情況」への能うかぎりの接近を企てた。その企ては、「情況」の変転につれて思索が変移する可能性と終始背中合わせだった。「情況」が民族主義に立脚する全体主義を強固なものにすればするほどに、田辺の思索は、反自由主義的な視座をいよいよ鮮明にするように宿命づけられていた、と見るべきではないか。

となれば、田辺哲学は、「情況」の変化に応じて揺れつづける主体性なき哲学であつたかのように見える。たしかに、マルクシズムに対する態度一つを例にとつて見ても、田辺の思索が戦前・戦中と戦後の間で大きな変質を遂げていることはあきらかである。ただその点のみを衝くならば、田辺哲学を、一貫性なき変節の哲学と規定することも誤りではないであろう。たとえば、一九三七年に、マルクシズムについて「彼等の主張する革命理論の如き私の極力排撃する所なることはいふまでもない」（「養田氏及び松田氏の批判に答ふ」全集第八卷二三頁）と語っていた田辺は、一九四八年公刊の『キリスト教の辯證』の附録「キリスト教とマルクシズムと日本仏教」においては、マルクシズムを、日本仏教（禅と念仏との相互媒介によつて構築される念仏禅）とキリスト教とを媒介総合する積極的な契機として、ほぼ全面的に肯定している。田辺哲学を咀嚼しつつその影響下に斬新な歴史哲学を樹立した愛弟子大島康正の『実存倫理の歴史的境位―神人と人神―』（創文社、一九五六年）が、著者自身の今後歩むべき道はマルクシズムの吟味にあると述べている（跋）ことから窺い知られるように、戦後の田辺においてマルクシズムへの親近感はかなり強度なものだったと推測できる（一九五六年十二月十日付の野上弥生子宛書簡の中で、田辺は大島の同著に言及し、「尚此書の末尾に大島君が、すっかり出直してマルクシズムの勉強を始めるつもりだと書いて居りますことは、小生の深く悦ぶ所でございます」と述べている。『田辺元・野上弥生子往復書簡』岩波書店、二〇〇二年、三八一頁）。しかし、マルクシズムに対する田辺の認識のこうした変貌は、戦後一挙に左傾した時代思潮への無反省な迎合を示すものではない。田辺は、戦前・戦中の自己をその哲学とともに全面的に自己否定し、自己を無のうちに放ち捨てた「懺悔」の体験を経て、マルクシズムの肯定へと向かっている。現

実的「情況」に敏感に反応する実践論の哲学者田辺元は、鋭利な現実認識を深遠な思弁をとおして表出する手法を確立した一方で、時として、先行する「情況」への後追いの態度によって、「情況」に振り回され、自己自身を見失う傾向にあった。だが、田辺は、自己の暗部ともいべきこの「負の傾向性」を、自身の思索をとおして鋭く剔抉し、それを漸愧する。すなわち、田辺哲学は、「情況」に即応するがゆえに、つねに「情況」によって裏切られる危険性を孕んだ実践論であり、それは、ほかならぬ田辺自身によって、終始「懺悔」を通じて自己否定されてゆく哲学であつたといえよう。

## 六

これまでの考究をとおして、小稿は、「種の論理」の内実と意味とを闡明することに焦点を定めながら、戦前・戦中の田辺哲学の実践論的性格をきわだたせてきた。その結果、その実践論的性格は、田辺哲学の現実性を確かなものにする点に特徴を示しつつも、反面、田辺哲学を自家撞着に直面させる負の動因でもあつたことがあきらかになった。田辺は、自己の実践論への志向性が、時に論理の展開を阻害しかねないほどに危険なものであることを自覚していた。だが、田辺において、この自覚は、実践の問題を離れた純粋な思弁の世界へと彼をいざなう動因とはならなかつた。戦前・戦中の自己とその哲学とを根底から全面的に自己否定しながらも、なお、戦後、田辺は「哲学ならぬ哲学」の立場に踏みとどまり、そこから新たな「情況」に応じた実践論を展開してゆく。田辺哲学の実践論としての再評価を試みる小稿においては、さらに、戦後の田辺哲学の根底を貫流する実践性を浮き彫りにしなければならない。そのためには、まず、田辺のいう「哲学ならぬ哲学」とはどのような哲学なのか、その概要をあきらかにしておく必要がある。

一九四一年十月、十二月に、『哲学研究』に「実存概念の発展」と題する論文を載せて以来、太平洋戦争中の全期間にわたって、田辺は論文の公表を中断する。この間、いくつかの講演を行い、時局をめぐる自己の思念を語った田辺ではあつたが、もし論文を書きそれを世に問うことが「哲学する」営みの核心だとすれば、彼は四年以上ものあいだ哲学的な意味での沈黙を守つたことになる。一九四五年三月、停年退官により京都帝国大学文学部教授の職を去つた田辺は、同年七月群馬県北軽井沢の山荘に隠棲する。以後一九六一年に脳軟化症に倒れるまで、彼は、この山荘から一步も離れることがなかつた（翌年逝去）。だが、戦後の田辺の著作活動は、戦前にも増して旺盛になる。『実

存と愛と実践』『キリスト教の辯證』『哲学入門』『ヴァレリイの芸術哲学』『理論物理学新方法論提説』『相対性理論の弁証法』『マラルメ覚書』等の、田辺哲学の円熟を示す著作が次々と公刊された。氷見潔『田辺哲学研究—宗教哲学の観点から』（北樹出版、一九九〇年）が規定するように、戦後の田辺哲学、すなわち後期田辺哲学は、本質的に宗教哲学だったといつてよい。その宗教哲学は、親鸞の教えに導かれて、いわば親鸞的に哲学を再構築する書『懺悔道としての哲学』とともに開始される。この書の公刊は、一九四六年四月。ただし、序文の日付が前年の十月となっている点、あるいは、一九四四年十月から十二月までの京都帝国大学での最終の講義題目が「懺悔道」である点などから類推するに、田辺は遅くとも公刊の二年ほど前には、同著の骨子を固めていたものと考えられる。執筆は、一九四五年八月から十月にかけて佳境を迎えたものと推測される。戦時中の重苦しい精神的負荷から、あるいは、官立大学教授という被制約的な職務から解放された田辺が、自由な立場で奔流のように思索を展開しはじめる、その原点に立つのが、『懺悔道としての哲学』であった。

『懺悔道としての哲学』の序文は、四年間に及ぶ哲学的沈黙の期間に、田辺が理性主義的な哲学を放擲せざるをえなくなるに至った事情を切々と語る。田辺哲学を追思しそれに基づいて自己の思索を構築しようとする人々は、それまで実践性に貫かれながらも非宗教的な論理の哲学としての性格を濃厚に有していた田辺哲学が宗教哲学へと転回を遂げたことを告げる。この文章を無視することはできない。とりわけ、その冒頭部分に位置する次の言説は重要である。

而して此板挟みの境地にあつて更に私の強く悩まされたのは、此程度の困難を迷ふ所なく処理することが出来ないやうでは、私は哲学に従事する資格は無い、況や哲学教師として人を導くことなど思いも寄らない、当に私は哲学を廃し哲学教師を辞任すべきではないか、といふ疑であつた。私は此様な幾重にも重なる内外の苦に悩まされて日を過し、其極私は最早氣根が尽き果てる思をなし、哲学の如き高い仕事は、天稟の卑い私のやうな者の為すべき所ではない、といふ絶望に陥らざるを得なかつた。然るに何といふ不可思議であらうか。この絶体絶命の境地に落込んで自らを放棄した私の懺悔は、意外にも私を向け変へ、今や他を導き他を正すなどといふ事は全く私にとつて問題とはならぬ、自己の正しき行為さへも自由に任せぬ私なのであるから、私は先づ飽くまで懺悔して素直に私自身を直視し、外一切に向ふ眼を内に転じて、自己の無力不自由を徹底的に見極めよう、これこそ今までの哲学に代る私の仕事ではないか、と

いふ新しき決意に達せしめられたのである。最早哲学する能力も資格もない私であるから、それが哲学であるかどうかは問題ではない、たゞ当面為すべく私に課せられた思想的仕事である以上は、私の力の許す限りそれをしようといふ決心が、却てそこに哲学ならぬ哲学を懺悔の自覚として私に課するに至つたのである。今や私自身が哲学するのではない、懺悔が哲学するのである。懺悔が私の自覚を懺悔の行そのものに於て課するのである。それが従来の哲学の否定せられた跡に、新しく生れて来た、哲学ならぬ哲学である。哲学ならぬ哲学という訳は、哲学が一たび絶望的に抛棄せられその死滅した跡へ代に現れて、而も哲学の目的とした究極の思索、徹底的自覚といふ要求を満たさんとするものだからである。それは勿論無力一たび自らを抛棄した私の、自力を以て為す所の哲学ではない。私を私の懺悔に於て向け変へ、此無力の自覚に新しく再出発せしめた他力が、私をしてそれを行ぜしめるのである。懺悔とは、私の為せる所の過てるを悔い、その惡の償ひ難き罪を身に負ひて悩み、自らの無力不能を慚ち、絶望的に自らを抛棄することを意味する。それは私を否定する行であるから、私の行にして同時に私の行ではない。私ならぬ他者が之を催起するのである。併しその他者が却て私を轉換的に向け変へ、従来と異なる新しき道に再出発せしめるのである。従つて懺悔は他力の行に外ならぬ。私を促して私に哲学への再出発をなさしめる他力は、私の懺悔に於てはたらく。私は他力の催起に身を任せて懺悔を行じ、他力に信頼して自らの轉換復活を証せしめられる。斯くて此懺悔の行信証が、すなはち復活せしめられた私の哲学となる。これは懺悔道 Metanoetik といふべきものであつて、正に他力哲学である。此様にして一たび哲学に死んだ私は、再び懺悔道に於て復活せしめられた。(全集第九卷二―五頁)

田辺が告白するところによれば、国運いよいよ傾き、国力ますます衰微するなかで、彼は何事もなすことができなかった。時に、戦時日本国家は、思想学問を峻酷に統制し、その自由を圧殺しつつあった。田辺は、直言を以て政府を諫めようとも考えたが、それは国家火急の折に国内思想の分裂を暴露することにつながつてしまうのではないかと、彼は危惧した。田辺は、直言を以て国策を改変させたいという願いと、官職にとどまるかぎりそれではできないという思いとのあいだで板挟みとなつた。そして、この程度の苦悩を直ちに処理することができない自身の哲学者としての限界を思い知らされた。自己の能力が限界づけられているという思い、いいかえれば自己の無力さの自覚は、彼を絶望の淵へと陥れる。ところが、絶望の底に沈んで、わが身の無力を懺悔したとき、田辺は、つと、自己の無能を、ひいては無能ゆえ

の罪過を徹底的に見極めることこそが、哲学において挫折した自己の新たな責務ではないかという思いにとらえられた。そのような責務を果たすことは、哲学的無力を思い知らされて哲学の放擲を余儀なくされた彼にとって、もはや哲学することではなかった。それは、「哲学ならぬ哲学」に身を委ねることを意味していた。田辺にとって「哲学ならぬ哲学」とは、無力なる自己を根底から否定する行であり、自力のはたらきではない。それは、自己を超えた（おそらく絶対的な）何ものかに催起され導かれる他力の行であった。しかも、その他力は、田辺の懺悔においてはたらく。したがって、田辺のいう「哲学ならぬ哲学」とは、一切の理観を超えた次元でなされる *Metanoetik*、すなわち「懺悔道」ということになる。田辺はいう。この懺悔道を「哲学ならぬ哲学」として歩み抜こうと決意せしめられることによって、いったん哲学に死んだはずの自分は生き返ったのだ、と。

田辺の「懺悔道」は、「親鸞教の哲学的解釈ではなく哲学の親鸞的建直しが、私の課せられた哲学への再出発に外ならない」（全集第九巻四一頁）という自覚のもとに、親鸞の思索に即して、哲学を親鸞的に再構築する試みとして行ぜられる。親鸞の教えとは、大無量寿經にいう法藏菩薩（阿弥陀如来）の四十八願のうちの第十八願に基づいて、念仏となえる者の浄土への往生を説くものである。親鸞によれば、自己存在に纏綿する悪ゆえに自己が無力なる凡愚たらざるをえないことを自覚する者が、阿弥陀如来の本願にすべてを委ねて一心に念仏となえるならば、如来はその苦しみの姿を悲憫してその人を極楽浄土に救い取るという（拙著『親鸞—悪の思想』集英社親書、二〇〇一年、参照）。田辺は、親鸞の説く無力なる凡愚の自覚が、自己否定的な懺悔において顕在化する点に、親鸞教の原点があると考えている。田辺自身が指摘するように、親鸞は、主著『教行信証』（顕浄土真実教行証文類）をはじめとする多くの著作のなかで、ほとんど「懺悔」という語を用いない。この点を重視するならば、親鸞教を「懺悔道」的にとらえることが妥当かどうか、疑問とせざるをえない。だが、田辺によれば、『教行信証』『信』巻に見える「誠に知んぬ、悲しきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥づべし傷むべし」という言説や、あるいは、「愚禿悲歎述懐」と題された和讃の「浄土真宗に帰すれども 真実の心はありがたし 虚仮不実のこの身にて 清浄の心もさらになし」という言説は、親鸞の深甚な罪業意識を如実に表わすものであって、それらが懺悔の精神によって貫かれていることは自明だという。たしかに、右の言説は慚愧の念のもとに自己の愚劣を切々と告白するもので、それ自体がすでに懺悔にほかならない。親鸞は、「懺悔」という概念をことさらに強調しようとしな

かつたけれども、弥陀の摂取不捨の願に与るための媒介として懺悔をとらえる認識が彼にあったことは疑えないといえよう。

田辺が、自己の哲学の再建を図る際の拠り所となった親鸞教は、このように、懺悔を媒介とする念仏者の救済に主眼を置く教説と解しうる。すると、それに関して問題になるのは、親鸞の説く救済が「個」的なものとどまるのか否かという点である。親鸞は、自己の無力を噛み締めつつ「南無阿弥陀仏」ととえる者が弥陀の本願に与って往生を遂げることを強調する。こうした考え方は、たしかに、弥陀に縋る者の救済を説くものではあるけれども、そこにもたらされる救済は、あくまでも個人的な次元でのそれにとどまるように見える。もし宗教が、自己とともに多数の他者が救われることを追ひ求める点にその本性を有するとすれば、親鸞教は宗教の名に値するかどうか疑問になる。この問題を解く鍵は、親鸞が曇鸞以来の浄土教の伝統として受容しながら、いずれの先師たちにも増してとくに強調した「往相還相二種廻向」という考え方のうちにある。

## 七

親鸞晩年の思想を忠実に伝える書『歎異抄』第四条によれば、親鸞は唯円（同書の著者）に対して、あるとき次のように説いたという。

「慈悲に、聖道・浄土のかはりめあり。聖道の慈悲といふは、ものを憐れみ、悲しみ、育むなり。しかれども、思ふがごとくたすけ遂ぐるこゝと、きはめてありがたし。浄土の慈悲といふは、念仏して、いそぎ仏になりて、大慈大悲心をもつて、思ふがごとく、衆生を利益するをいふべきなり。今生に、いかに、いとほし、不便と思ふとも、存知のごとくたすけがなければ、この慈悲、始終なし。しかれば、念仏申すのみぞ、末とほりたる大慈悲心にて候ふべき」と云々。

親鸞はいう。慈悲には自力聖道門の慈悲と、他力浄土門の慈悲との別がある。自力聖道門の慈悲は、慈悲を施そうとする主体の限界性のゆえに、透徹したものとなりえない。どこまでも貫き通すことができるのは、ただ、他力浄土門の慈悲だけである。なぜなら、他力浄土門の慈悲は、慈悲を施す主体が、念仏して往生を遂げた後、みずから仏となって、弥陀の大慈悲心を体現しながら、思いのままに衆生を如来



の恩沢に浴せしめることにほかならないからだ、と。

ここには、平易な言説とともに、「往相還相二種廻向」の思想が披瀝されている。親鸞は、他に対して慈悲を施そうとする主体が、まずは念仏して仏にならなければならないと説いている。これは、曇鸞以来の浄土教の伝統のなかで、「往相廻向」と名指された事態にほかならない。人は、まず念仏を介して、如来の摂取不捨の願に与り、浄土へと往生を遂げる（そして仏になる）とされるのである。親鸞は、さらに、念仏して仏となった者が、弥陀の大慈悲心を体現しつつ、現生へと再帰していまだ救われていない衆生を救済すると説く。これは、やはり浄土教の伝統のなかで強調される「還相廻向」という考え方を示している。

このような「往相還相二種廻向」の発想は、親鸞が、念仏者の救済を「個」的次元でとらえていたのではなかったこと、すなわち、彼が、個人の救済は、その個人と関わる多数の人々の救済につながるという認識をもっていたことをあらわにする。親鸞教は、自分一個の救済を求めるにとどまるものではなく、自己と関わるすべての人々の救済を志向する文字通りの「宗教」であった。田辺哲学の用語を借りるならば、親鸞は、「個」の救済を「種」の救済と並行させる考え方をとっていたといってもよいであろう。

『懺悔道としての哲学』において、田辺は、親鸞教のこうした考え方に注目する。田辺は、みずからの「懺悔道」を「個人主義を、社会的協同の立場に具体化する」（全集第九卷一〇頁）ものと規定する。親鸞教の二種廻向の認識は、田辺のこうした規定を宗教的に具体化するものにほかならなかった。田辺によれば、懺悔の自己放棄は、自己の行でありながら、自己の行ではないという意味で、無の行でなければならぬ。すなわち、弥陀の本願の大悲（大慈悲心）は、絶対無のはたらきとしての大悲であり、そこに根ざした絶対的否定性によって、懺悔する自己が絶対転換されると、田辺はいう（全集第九卷二二―二三頁）。大悲が大非であるとともに絶対無のはたらきでもあるとするならば、それは、絶対なるもの以外の何ものでもない。田辺によれば、絶対は相対を媒介として発現するものであり、相対の媒介なしに絶対が現実のうちに立ち現われるとする考え方は、「情況」から遊離した神秘主義にすぎない。田辺は、如来の大悲（大悲）たる絶対は、つねに相対たる人間を媒介として現実世界に現出する、と主張する。この主張は、親鸞の二種廻向の思想によって、具体的に保証される。すなわち、往相を遂げた先進・先達の還相による後進への導きが、絶対の相対を介しての立ち現われとして、田辺によってとらえられる。こうした認識に立って、『懺悔道としての哲学』の田辺は次のように語る。

その相對の一方、救済の対象たるものは、他方救済の協力者たる者に対し、後進として指導教化を受ける限り先進者の還相を媒介とするのであつて、自らは往相的に救はれて後、更に他の後進相對者の指導教化に還相するといはなければならぬ。こゝに先後の秩序は兄弟のそれの如くに維持せられるのである。アリストテレスの友情や基督教の隣人愛などの如くに單なる平等でなく、兄弟先後の秩序が往還二相の間に存するのは甚だ珍とすべき具体的思想といはなければならぬ。併し同時に兄弟は先後の秩序を維持しつゝ、而も同じ親子としての平等を保つのであつて、相對も絶対に対しては一樣平等なのである。過去と未來とが現在に於て相媒介する際には、逆轉の方向が相即して交互態を形造るにより現在の永遠性が發揮せられる如くに、往相と還相とは單に前後の定まつた順序を有するのみならず、逆に還相に於て往相が証せられるといふ交互關係が存し、相對の先後は逆轉せられる循環性をもつ。(全集第九卷二五一―二五二頁)

アリストテレスの友情論やキリスト教の隣人愛の説においては、万人相互の無差別的愛が強調される。こうした無差別的愛に対して、親鸞教の慈悲の精神は、救済關係についての形式上の差別相を認める。すなわち、親鸞教においては、先に往相廻向を遂げた者が、現生へと還相して、いまだ弥陀の救済に浴していない者を導くとされ、ここに、救済における「兄弟先後の秩序」が強調される。しかし、田辺によれば、そうした先後の秩序は、相對相互の關係において認められるにすぎず、すべての相對者の絕對者に対する關係はあくまでも平等であるという。導き、導かれるという先後の秩序が、信仰の現実性を保証するという認識に立ち、そのような現実性を有するがゆえのアリストテレスやキリスト教に対する親鸞教の優位を確認しながらも、田辺は、絕對者(弥陀)の愛(慈悲)における平等という考え方を親鸞教の根幹に認める。田辺によれば、往相も還相ともに弥陀の大慈悲心の具体的發露にはかならない。「南無阿弥陀仏」ととなえることによつて弥陀の本願に与ることも、大慈悲心を體現しつつ現生へと再帰していまだ救われない人々を救うことも、いずれも弥陀が相對者を催起することによつて可能になるのであり、絕對者(弥陀)が時間的先後關係を超出した存在であるとすれば、往相と還相とは先後の秩序を超えて相即するものということになる。この点をふまえつつ、田辺は、往相が還相の前提となると同時に、還相において往相が証せられるとい

う事態もありうる、と主張する。ここに、「往相即還相」「還相即往相」という、田辺独特の認識が成立する。

往相がそのままだちに還相でもあるとすれば、あるいは、逆に還相がすなわち往相でもあるとすれば、人は、自身の救済を希求するさなかに他者の救済を求め、他者を救済へと導くはたらきのさなかに自己の救済を確認することになる。このように考えることは、弥陀の慈悲（絶対者の愛）のもとに人間相互のあいだの協同が成り立つと見ることと同義である。田辺の「懺悔道」の究極の目標は、こうした協同的な態様を実存者相互のあいだに確認することにある。この点に着目し、さらに、実存者相互の協同性を成り立たしめる原拠として田辺が指定するものが絶対者の愛であることを重く見るならば、彼が「懺悔道」を介して再構築を図った哲学、すなわち「哲学ならぬ哲学」とは、愛の哲学にほかならないといっても誤りではないであろう。田辺にとって、「実存」とは、単に自己が在ること（自己存在）についての自覚態の謂にはとどまらない。それは、「無に媒介せられた自覚存在」（『実存と愛と実践』全集第九卷二八三頁）、すなわち、自己の能力的（理性的）限界を噛み縮めるがゆえに自己を否定し自己を無化する者が、無のはたらきによって再生させられて在る、その態様を意味している。田辺は、自己否定のさなかに自己を放擲した者が、みずからを包みこむ愛の力によって、同じように自己否定する他の人々と協同して在る在り方を、実存の最終的に到達すべき境位ととらえたのだった。

田辺が、自己の哲学のなかに、「実存協同」という実践的概念を確立するのは、『懺悔道としての哲学』から二年後に上梓された『キリスト教の辯證』においてである。『懺悔道としての哲学』から『キリスト教の辯證』に至る二年間のあいだに、田辺の宗教的関心は、親鸞教からやや距離を置き、むしろキリスト教に接近する動きを示す。実存協同という概念は、その動きのなかで、神の愛と神への愛および隣人愛を、具相において三様でありながらその実体において一体のものにとらえる「愛の三二性」論（『キリスト教の辯證』全集第十卷五三頁等参照）を媒介として深められてゆく。しかし、愛に基づく人間相互の連帯・協同を希求する精神は、『懺悔道としての哲学』全体を、いわば通奏低音として貫流している。「実存協同」という概念は、『懺悔道としての哲学』の時点で、すでに田辺哲学の核心をなすものとして構築されつつあったと見てよいであろう。事実、田辺は、愛に根ざした「実存協同」を志向する姿勢に基づいて、『懺悔道としての哲学』とはほぼ同時期の時事論文を書いている。田辺哲学の実践性は、それらの時事論文においてさわやかな姿を見せる。

## 八

一九四六年一月以降、田辺は、「日本民主主義の確立」（一九四六年一月）、「政治哲学の急務」（一九四六年三月、一九四六年六月單行本として公刊、一九四七年一月「社会党と共産党との間」を併せて改訂版として再刊）、「社会党と共産党との間」（一九四六年七月）、「知識階級現在の任務」（一九四七年一月）、「階級戦の理論的突破」（一九四八年三月）などの時事論文を、矢継ぎ早に公表した。これらは、思想統制の軛を脱した一人の哲学者が、民主主義的潮流と自己の思想とを合致させながら、その潮流の行き着く先を積極的に主導しようとする意図したことを如実に示す。絶対無の応現存在として彼自身が絶対化した国家への生命を賭しての随順を説いた戦前・戦中の田辺を知る者の目から見れば、これらの論文は、巧みに時代に順応した哲学者の無反省的な思想的転向をものがたるもののように見えるかもしれない。たしかに、戦前・戦中の田辺哲学は、「種」「個」に対する「類」としての国家の優越を強調する哲学であり、その延長線上に、「個」の政治的自律性を何ものにも増して重視する民主主義的思考が、何の脈絡もなしに接木されうるとは考えにくい。田辺の思想は、敗戦を機として、想像を絶するほどの変貌を遂げたといわざるをえない。だが、その変貌を、わが身を現世的に利するための苦惱なき変節と見なすのは、田辺哲学への基礎的理解を欠くがゆえの謬見である。右に論じ来たつたように、田辺は、「懺悔道」において、戦前・戦中以来の自らの理性主義を放擲し、ひいては理性主義的思考の主体であった自己そのものを無のなかに投げ捨てることによって、「哲学ならぬ哲学」が自己を再生させる経緯を見詰めた。田辺は苦渋に満ちた懺悔をとおして、いったん自己を全的に解体したうえで、哲学者として再出発したのだといえよう。懺悔によって、戦争協力の罪過が消え失せたわけではない。田辺は、『懺悔道としての哲学』以下の戦後の著述群において、いくたびも人間の根原悪の問題に論及し、死復活によってもなおそれが解消されえないという認識を披瀝している。田辺は、戦前・戦中の田辺哲学を信奉したまま山河に屍を曝した数多の若き魂に対する自己の罪過が、懺悔を経てなお無化されえないことを自覚していた。それゆえにこそ、田辺は、徹底した自己解体を果した後に、自己の内部に到来した新たな思念を、鎮魂の意味をもこめて外部に向かって表出しなければならなかった。戦前・戦中の時点では到達しえなかった新たな思索を、実践論として語り出だすことは、田辺にとって、懺悔の一環たる不可欠な「行」だったといえよう。新たな思索の実践面での端的な発露というべき戦後の時事論文を「書かずがな」著述群とする見

解（中塾肇『近代日本思想体系 二三 田辺元集』筑摩書房一九七五年、解説）は、田辺における懺悔の意義を見落とすものと解さざるをえない。

戦後の時事論文のなかで量的に最も大部にわたり、かつ質的にも重要なものは、表題の後に「青年諸君におくる」という一文が付された『政治哲学の急務』である。そこにおいて、田辺は、「懺悔道」期の自己の哲学を政治論に集約させる論説を展開している。それは、日本の政治体制が今後とるべき姿を「社会民主主義」と規定するものだった。注意を要するのは、田辺のいう社会民主主義が、社会主義と民主主義との無媒介な折衷ではない点である。田辺は、同書の第一版の序文において、次のように述べている。

新しき酒は旧き革囊に入れることは出来ぬ。旧き自由主義の哲学は揚棄せられて、新しき社会主義と媒介せられ、社会民主主義の哲学となるのでなければ、民主主義の主要契機たる自由と平等とを綜合し得ない。社会民主主義の哲学に於て始めて、自由主義としての民主主義と、社会主義の徹底としての共產主義とが、共に否定せられて、而も具体的なる綜合的立場に契機として復活せられ、以て新時代の哲学を構成するであらう。（全集第八卷三二五頁）

ここには、『ヘーゲル哲学と弁証法』（一九三二年）以来田辺が一貫して採択しつづけた弁証法的論理が貫かれている。ここにいる社会民主主義とは、『政治哲学の急務』が書かれた当時の日本の社会民主主義者たちが主張していたような、社会主義の長所と民主主義のそれとの功利主義的な混合などではなく、自由主義としての民主主義と社会主義の徹底としての共產主義という相反する二つの政治思想を、ともに否定しながら（否定契機として）その内部へと総合する第三の思想にほかならない。しかも、田辺によれば、この総合体としての第三の思想のもとでは、自由と平等という本来的に相容れない二つの事態が、矛盾・対立を超えて融和するという。

通常、自由と平等とは、民主主義の根幹をなす二つの主要な概念とされる。一般には、民主主義を奉ずる者は、これらを二つながらに存立させるべく努めなければならないと考えられている。今日の通俗的な理解では、これら二者の両立は、民主主義的現実のなかで、いつもすでに果たされているものと目されている。事実、一般に近代民主主義の初発を告げる公的な文書の代表例とされる一七八九年の「フラン

ス人權宣言」(厳密には、「人と市民の人權宣言」*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*)の第一条には、「人は、自由かつ權利において平等なものとして生まれ、かつ生きる」とうたわれており、こうした考え方が民主主義の基盤として確立されている点を重視する場合には、そこ(民主主義)では、自由と平等はつねに相携えて存立しているかのように見える。だが、田辺によれば、自由と平等は、「自然に相伴随するものでなく、安易に結合せられるものではない」(全集第八卷三三五頁)。それらは、「相対立するものとして絶対否定の行的実践により始めて実現せられる弁証法的統一の課題」(同右)にはかならない。

人が自由であるということは、単に自尊的な精神態様の謂にはとどまらない。それは、利潤追求を目標とする経済活動に関して、その人がいかなる制約も受けないことを意味する。経済活動が無制約的に行なわれる場合には、利潤追求の能力において優れた人々が、同じ能力に關して劣位に在る人々よりも、恵まれた地歩を確保する。つまり、自由な経済活動は、おのずからに貧富の差を生み出す。もし、そうした貧富の差が、政治的次元にも反映されるとすれば、各人の意志実現の可能性に当然ながら大小の差別が生じることになる。つまり、経済的な自由は、人間が平等でなければならぬという民主主義の理念に抵触する。田辺はこのことを鋭く見抜いていた。したがって、田辺は、自由と平等の両立という理想が、現行の民主主義のもとですでに実現されているという見方を単純に肯定することができなかった。彼は、自由と平等とは相互に対立するものであり、その対立は、第三の原理を確定し、それによって両者を否定的に媒介することをおしてのみ果たされと考える。自由と平等とをみずからのうちに包容する第三の原理。田辺は、それを「友愛」ととらえる。

『政治哲学の急務』において、田辺は、哲学を、「自己を棄てて無の媒介となるべき行信の道」(全集第八卷三三五頁)、すなわち、他者を救済する絶対者の媒介として絶対者に協力する還相行ととらえたうえで、次のように語る。

基督の受肉は此還相行の神に於ける原型として、絶対還相といふべきものに相当する。神は最も弱く最も低き悪人罪人の、神に背く魂へさへも愛を注ぎて之を救ひ取る為に、神子の受肉によつて人間に降下する。弁証法は此降下即向上なる絶対転換絶対媒介の自覚的方法に外ならない。親鸞の浄土真宗に於ける往相廻向還相廻向の教は、此絶対媒介の連帯に於ける友愛の關係にまで具体化せられるべきものであつた。既にパウロはキリストを神の長子嫡子とし、而して彼を信ずる一般人間を、神の子として基督と共に神の国を継ぐ幼弟

であると解して居る(ロマ書八、一六—一七)。国家の社会民主主義的建設もまたこの友愛の連帯を原理とする。哲学思索の道として弁証法と呼ばれるものは、現実の歴史的社会的形成の原理として友愛の連帯に外ならない。先進指導者が全体の連帯関係に於て後進の教化に還相するといふ兄弟的友愛こそ、自由と平等とを秩序ある平等として統一するものではないか。斯くて自由・平等・友愛といふ標語は、三つの理想を並列するものではなくして、前二者の媒介統一として第三の友愛を立するものと解するとき、それは社会民主主義の弁証法的建設に対する原理を表はすものといふことが出来る。(全集第八卷三五四頁)

絶対者が愛を以て罪過に満ちた人間のもとに降下し、その救済を受けて人間が絶対者に向かって向上するという降下即向上という事態。田辺は、これを「絶対転換絶対媒介」ととらえつつ、その転換・媒介による連帯のなかに友愛の関係が具体化するという。「連帯」とは、人が自己を無に向けて放擲する刹那に絶対者に生かされて還相し、いまだ救われていない人々を絶対者の愛のもとへと救済してゆくという態様、すなわち「実存協同」を指している。「実存協同」に基づく友愛の関係が実践の場に具現されることによって、宗教的実存としての人間がその本来性を確定できるというのが、田辺の「愛の哲学」の根幹をなす基本思想であったといっても誤りではないであろう。田辺は、こうした「愛の哲学」を政治的な次元にも積極的に適用してゆく。彼は、自由と平等とが、相対立しつつも、第三の原理としての友愛のうちに総合され、それによって、理想的な政治体制が確立されると考えている。田辺によれば、自由は民主主義のうちに最も端的に発現する原理であり、平等は社会主義によって実現される原理であった。したがって、自由と平等との友愛による弁証法的統合となえる田辺は、そうした弁証法的論理の必然的帰結として、民主主義と社会主義とを揚棄・総合した社会民主主義を称揚することになる。こうした田辺の思考過程に関してとくに留意すべきは、彼が政治的次元での理想的体制と見なす社会民主主義が、既述のごとく、折衷の産物ではない点である。田辺はいう。「日本の課題は英国の折衷的功利主義を超えて、弁証法的に社会民主主義の哲学的確立を期することにある」(全集第八卷三三九頁)と。田辺は、民主主義の長所と社会主義のそれとを無媒介かつ功利主義的に混合しようとしたのではなかった。彼のめざすところは、自己が「懺悔道」を介して確立した「愛の哲学」によって、両者を弁証法的に揚棄・総合することであった。

## 九

見てきたとおり、田辺哲学は、「愛の哲学」を現実のただなに行ずる実践哲学としての性格を、その中核に据えるものだった。それが「情況」に即応する実践論でありつづけることを志向するかぎり、田辺は、みずからの「愛の哲学」がそのただなで確立された当の現実において最も重要な問題とされるものを閑却することができなかった。「懺悔道」期の「愛の哲学」が確立されるころの田辺を包みこむ「情況」において最も重要な課題。それは、天皇を支配構造の頂点に据える政治的組成としての天皇制をどうとらえるかという問題だった。田辺は、『政治哲学の急務』のなかに「天皇制の問題に対する哲学的示唆」と題する一章を設けて、この問題に論及している。

「社会存在の論理」以降「種の論理の意味を明にす」までの一連の「種の論理論文」において、田辺は、「種」「個」の矛盾・対立を揚棄・総合する「類」を、一貫して国家と同定してきた。しかし、田辺は、国家を無謬の絶対存在として固定したわけではなく、さしあたって、その道義的な流動性が宗教性によって補われるとする考えに立った。すなわち、田辺によれば、「類」としての国家は、単なる権力機構にとどまるものではなく、菩薩たることを希求する人々がその成員であると同時に為政者でもあるような、宗教的存在でなければならなかった。「種の論理」を民族主義的に展開する「国家的存在の論理」においては、国家絶対化への志向性のもとにこうした考え方は片隅に押し遣られる。だが、無残な敗戦の責を自己に帰し、自身に対して厳しい「懺悔」を強いた戦後の田辺は、「類」としての国家を絶対無の応現存在にとらえる体系内閉塞的な認識を放擲して、国家の宗教性を強調する立場を回復する。そうした立場、すなわち、「種の論理」を懺悔道的に建て直すことによって「種の論理」の初発の形態を取り戻そうと企てる姿勢を如実に示す著作が、『種の論理の弁証法』（一九四七年）であった。そのなかで田辺は、個人が自己の有限性を見失って自身の無限性を僭称する根原悪に陥るのと同様に、国家もまたその内部に拭きたい劣性として根原悪を伏在させているという認識を示しながら、そうした根原悪を払拭するには宗教的救済に拠る以外にはないという考えを披瀝する（全集第七卷二五四頁、三六四頁等）。この段階で田辺の念頭にあった宗教的救済とは、「往相即還相、還相即往相」という「信」のもとになされる、親鸞教的意味での凡愚の救済であった。親鸞教的に救済される国家―田辺にとつて、それは、やはり「類」にほかならない―は、日本ないし日本民族という「種」性によって縁取られるような存在ではありえない。それは、人類の全体へと開かれた



より普遍的な存在だった。そうした普遍的な存在としての国家の建設を志向するかぎり、ほかならぬ彼自身が「国民感情上必然自明の公理であるといふに過ぎない」（全集第八卷三六六頁）と断ずる天皇制護持の政治的態度を、田辺は到底受け容れることができなかったはずである。水見潔『田辺哲学研究』（前掲）は、この点を鋭く指摘しつつ、次のように述べている。

田辺は、種の論理によって国家社会の問題に対する合理主義的探究を心がけながら、彼自身に於ける民族的自己意識の偏狭さのゆえに、国家尊崇の思考に陥って行き詰らざるを得なかった。彼の自己意識をそのように制限していたものの根柢に近代天皇制が存していたのはいうまでもない。懺悔の転換は、まさにその偏狭な自己意識に依存する主体性の徹底的否定・克服として起こってきたものである。彼は、それを親鸞の導きによって経験したという。それは親鸞の思想がその本質に於て、偏狭な民族的國家主義的な主体性を打破する類的普遍の性格を有していたからにはかならない。従つて、私たちは、田辺の出会つた親鸞を、浄土真宗の開祖といった通り一遍の肩書きのもとに理解することはできない。むしろ、ごく単純化した表現を用いるならば、田辺は「國際人」親鸞に出会つたのである。この語は、パウロにとつて彼がダマスカス郊外で出会つたイエス・キリストが「國際人」であつたというのと、同様の意味に於て理解されるべきである。ともあれ、そのような経緯であつてみれば、懺悔道哲学にとつて、天皇制は当然清算されるべき対象としてあつた筈なのである。事実、社会民主主義の政治哲学を確立したかに見えた田辺の論理展開は、明らかにこの問題に決着をつけることを志向していた。（二八一頁）

ここで水見が指摘するように、田辺の「種の論理」が破綻し、「懺悔」を介したその再構築が図られなければならなかつた誘因は、田辺自身の「民族的自己意識の偏狭さ」に存している。しかも、そうした偏狭さの根柢には、近代天皇制への親近感がある。「種の論理」を基軸とする戦前・戦中の自己の理性主義的哲学を解体し、「哲学ならぬ哲学」への出直しを図るかぎり、田辺は当然、近代天皇制の清算を企図しなければならなかつた。水見のいうように、戦後の田辺の思想的な歩みは、「種」性を脱却して普遍を志向する「國際人」親鸞の思想を哲学的に踏み直すことによって成り立っている。となれば、単に日本民族という「種」の感情的次元での公理でしかない近代天皇制への

親近感は、戦後の田辺哲学のすべての文脈から完全に払拭されて然るべきだったといえよう。

しかしながら、田辺は、死屍累々たる敗残の山河になお残存する天皇制を哲学的に擁護しようとする。『政治哲学の急務』において、田辺は、こう語っている。

立憲君主政治に於ては、君主は議會の内にあると同時に其外に、其上にあるのである。ここに英國憲法の擬制を超え、國民の全体的統一の中心として尊敬せられる、我國天皇の理念の合理的内容が成立するであらう。天皇は國民の全体的統一の理念の体现であり、従つて議會の統一である。主權は國民にあると同時に、天皇に帰向する。天皇は人民主權の民主主義國家に於ける機関たるに止まらぬ。後者を超えてその立法を批准し又後者の分裂に対し警告する絶対統一主体たるるのである。ただ最近是一部の爲にするものが、此超越の面だけを抽象し強調して、天皇の理念を歪曲した。今やそれは単に内在でも超越でもなくして、而も同時にその何れでもある具體的統一中心たるのでなければならぬのである。斯くて天皇は無の象徴たる有と解し奉るべきであらう。何となれば矛盾的に對立するものを統一することができるのは無であつて、單なる有ではあり得ないからである。天皇の絶対不可侵性はこの無の超越性に由来するものに外ならない。(全集第八卷三六九―三七〇頁)

議會制民主主義が制度化された情況のもとでは、複数の政党が政權の獲得をめぐつて角逐する。各政党は、それぞれ民意を反映しているから、その角逐は、同一民族内部の對立を惹起してしまう。田辺は、こうした政治的對立を絶対的に統一する理念の体现者として天皇をとらえる。田辺によれば、矛盾・對立を揚棄し統一にもたらすはたきをなすものは、有ではありえない。それは、絶対的否定性としての無以外の何ものでもない。したがつて、田辺は、天皇の存在を「無の象徴たる有」ととらえることになる。しかも、田辺は、無の超越性のゆゑに天皇は絶対不可侵であるという。ここに披瀝される田辺の天皇觀は、戦中のそれをほとんどそのまま引き継ぐものである。一九四四年の母校第一高等学校における講演「文化の限界」のなかで、田辺は、天皇について、こう述べている。陛下は、神と人と国との三一的な統一の理想を体现する存在であり、陛下を翼賛し、陛下の体现する統一性のなかに入り込み巻き込まれてゆくことをとおして、われわれは人

の本分、国民としての本分を十全に果たしうるのだ、と（全集第八卷二九九頁）。これを見るかぎり、田辺の天皇観は、戦中と戦後のあいだで、本質的には何の変化も示していないといえよう。「懺悔」を介して「哲学ならぬ哲学」として再生された戦後の田辺哲学は、現実的「情況」に即応する実践論たることを、その本質とする。民族主義的国家主義が猖獗を極めた戦中の「情況」と、外圧によるとはいえともかくも「個」の尊重を優先する民主主義が萌芽しつつあった戦後の「情況」とのあいだには、大きな落差があったはずである。田辺哲学は、みずから実践論たることを標榜しながら、この落差をついに汲み取ることができなかったのだろうか。

森宏一『田辺哲学批判』（夏目書店、一九四七年）は、天皇制に関する田辺の論説を批判して、つぎのように述べている。

天皇制の根拠付けも納得できないものである。民主主義では政党政治の弊として国内分裂し国民対立するから、国家統一の理念として君主が必要だというなら民主主義国はみな君主が必要であろうし、わが国の歴史的伝統からその必要があるのだというなら、わが歴史の明確化がなされていない現在、それは推定にすぎないだろう。さらに現在国民の大多数が天皇制存置に傾いているから、政治的に必要だというなら、それは博士が哲学上では排斥されるいわゆる功利主義、実用主義ではないか。（二九頁）

森は、政党間の対立を揚棄・統一する理念として天皇が必要だとする田辺の論理を敷衍すれば、政党間の対立関係のなかで政治が行なわれるすべての民主国家に君主が必要ということになる、と指摘する。すべての民主国家が君主国家でなければならないという認識が、奇妙な自家撞着を抱えこんでいることは、ことさらに強調するまでもない。森によれば、田辺の天皇観は、こうした自家撞着を犯すものにほかならない。森は、さらに、田辺がもし現在の国民の大多数が天皇制存置を望んでいるから天皇制が政治的に必要だと説いているのなら、それは、田辺が功利主義・実用主義を排斥しながら、自ら功利主義・実用主義の立場に立っていることを意味すると批判する。森のいうように、田辺は、「少くとも今日の国民の大多数が、天皇制存置国体擁護に於て一致する限り、政治的に此方途が選ばれるべきことは否定せられない」（全集第八卷三七〇頁）と述べている。輿論が或る事態を求めるから、現実がその方向に動かなければならないという考え方は、現実的「情況」への盲目的な追従でこそあれ、「情況」を鋭利に掴み取って、それを到来の無の方向に、在るべき姿で生かそうとする「行」

的实践論ではありえない。田辺は、ほとんど無意識のうちに功利主義的かつ実用主義的な視点に立つて、「存在」を無媒介に「当為」ならしめる無反省的な現実肯定論に陥っているといわざるをえない。

繰り返し強調してきたように、田辺哲学は、「社会的実践を根本問題とする」（家永三郎『田辺元の思想史的研究―戦争と哲学者―』法政大学出版局、一九七四年、二四九頁）実践論たることをその本質的な特徴とする。実践論は、現実的「情況」すなわち「存在」を理念によって媒介しつつ「当為」へと手渡すものでなければならない。「懺悔道」によって「種の論理」を建て直すさなかに菩薩の国の現出を希求する田辺は、このことを明確に認識していた。田辺哲学は、「存在」から「当為」を導き出す方法をとるけれども、その方法は、けつして無媒介的なものではなかったはずである。にもかかわらず、事、天皇制の問題に関しては、田辺はこの方法を無媒介的に濫用する。実践論としての田辺哲学は、実は、この点において一つの重大な欠陥を示すものであった。

「国家的存在の論理」を書くことによって起こった「種の論理」の唐突な挫折という事態も、こうした欠陥の顕在化を直接の誘因とする。田辺は、国家主義・民族主義が人々のあいだに浸透するという現実的「情況」を重視し、それに即して自己の思索を組み立てようとしたことによって、国家を無謬なものとして絶対化する論理上の過誤に陥った。それ以前の日本のいかなる哲学にも増して「情況」を重んじ、存在者の現実的態様に肉薄する点に特徴をもつ田辺哲学は、その特徴面に或る種の危うさを孕んだ哲学であった。つまり、現実的「情況」への即応性が、田辺哲学の現実認識の鋭利さを保証しつつも、同時に、この哲学を「情況」のただなかに埋没させてしまう危険性を伴っていたのである。天皇制をめぐる田辺の論説は、こうした危険性の顕在化を示すものといつてよい。

しかしながら、田辺哲学に内含された右のような危険性とその顕在化とは、この哲学が終始現実追隨的な功利・実用の哲学にとどまることを意味しているわけではない。田辺は、多くの場合、事態の現実的態様を批判的に検証しながら、それをいわば「在るべき現実」へと高めようと努める。菩薩国の樹立をめざして建て直された「種の論理」が、そうした努力を具体的に表わすものであることは論をまたない。天皇ないし天皇制をめぐる田辺の論説のなかにも、見てきたような現実肯定的な側面のみならず、現実の批判的超克への志向性が認められる。

田辺は、『政治哲学の急務』において、天皇の不可侵性を強調した直後に、天皇の戦争責任に論及し、次のように述べている。

とにかくも、日本の天皇が戦争に対し当然責任を負はるべきものとする外国人の意見は、我々の如何ともする能はざる所であつて、日本国家が戦争を企図し計画して之を開始したのであると解する以上は、その国家の代表として天皇の責任を問ふことは、彼等から観て当然の事であると考へられる。實際いはゆる戦争犯罪者として告発せられて居る要人のみが、戦争惹起の責任を負ふべきものではない。国民の全体がその程度の軽重に於てこそ大差あれ、一様に連帯責任を負ふべきものであらう。然らば國家を代表し國民を統べらるる天皇が、外国に対し戦争の責任を負はれることは少くとも道徳上当然の事であるといへる。私は此点に關する天皇の御態度を、畏多いけれども遺憾とするものである。側近に人無き御不幸を歎息せざるを得ない。否、進んで憚なく言ふことを許されるならば、舊に外国に対し深く責任を負はるのみならず、國民に対してもまた、現在より一層切実なる責任感の表現を敢てせられることが願はしかつたのである。天皇こそ戦争に対する責任の帰属中心であると外国人の思惟するのは、決して理由無しといふことは出来ない。(全集第八卷三七〇―三七一頁)

戦後まもなくのころ、連合国側には、日本国家が戦争を企図し計画したのだとすれば、日本国の主権者たる天皇に全責任が帰せられるのは当然であるという認識のもとに、天皇の戦争責任を問おうとする動きがあつた。この動きは、天皇の意思とは関わりのない軍部の独走が戦争を招いたとする見解によつて次第に抑止されてゆく方向にあつた。田辺はしかし、連合国側のこの動きに異をとねえることはできないとする。それは、彼が、軽重の差はあれ、すべての國民が戦争に対して連帯責任を負う以上、國家を代表し國民を統括する天皇が責任を免れることなどありうべくもないと考えたからだつた。田辺は、こうした考え方に立つて、責任問題に対する現天皇の態度に遺憾の意をすら表明する。彼は、天皇は諸外国に対してのみならず、國民に対しても現在よりいっそう切実な責任感を表明すべきであると主張しつつ、次

のようにいう。「戦争に対する無責任を内外に対し主張固執せられんとするかに見えるのは、畏多きことながら遺憾といふ外ない」（全集第八卷三七二頁）と。田辺が天皇に求めたものは、率先して懺悔を行うことであつた。『政治哲学の急務』に先立つ時事論文「日本民主主義の確立」によれば、田辺は、天皇の懺悔は皇室財産の放棄（国民への下附）という形で具体化されるべきだと考えている。すなわち、「既に一切が連合国の掌中に握られて、真実には我国に残るもの一物も無い」（全集第八卷三二二頁）今日、皇室は、無一物の立場に立つことを国民に向つて模範として示すべきである、と田辺はいう。田辺は、天皇および皇室に対して、究極の要求を突きつけながら、天皇をめぐる現実を批判的に超克しようとしている。ここには、天皇を絶対不可侵の存在として尊崇しようという意思は微塵も見当らない。これは、田辺の矛盾ではない。田辺は、天皇を国民統合の象徴とする制度と天皇個人とを峻別している。そのうえで、彼は、制度としての天皇を肯定的にとらえながらも、累々たる死屍をよそ目に責任性の軛を脱しようとする現実の（なま身の）天皇をあくまでも峻厳に批判してゆく。

自由主義的な民主主義と、共產主義への一階梯としての社会主義とが対立する「情況」のなかで、両者を弁証法的に揚棄する社会民主主義の樹立を模索する田辺。既述のごとく、彼は、民主主義の原理たる自由と社会主義の原理たる平等とを、第三の原理友愛をもって止揚・統合しようと企てた。一連の時事論文の文脈はそれをはつきりと告げるわけではないけれども、『懺悔道としての哲学』以降一貫して「愛即無、無即愛」を標榜しつつけた田辺は、制度としての天皇を友愛の体现者と見なして、その制度的存在を肯定していたように見うけられる。すなわち、自己を無にすることによってこそ愛は可能になるという認識に立つ田辺は、無の象徴たる天皇は愛の具現者たりうると判断した。天皇がもしその全霊をもって友愛を表わすことができるならば、制度としての天皇制は認められなければならない。だが、皇室に固有な財産を放棄（下附）することによって友愛を具現することができない現天皇は、その存在を盲目的に肯定されるべきではない。田辺は、そう考えたのではなかったか。

日本人の天皇に対する思いには、理性ではとらえきれない面が多い。戦後まもなく装いも新たに登場した諸政党が（共産党を除いて）挙つて国体護持を標榜したことからも窺い知られるように、死屍累々たる惨禍を経てなお、日本人の天皇への尊崇の念は減退していない。天皇の至上性を信奉する熱烈な（非理性的な）天皇主義は、戦後の日本社会のただなかになお命脈を保っていた。酷烈な戦いの後の解放感が圧殺されていた批判を沸騰させる情況のなかで、天皇をあるいは天皇制を批判することは、戦中・戦前に比べればさほど困難なことでは

なかったかもしれない。しかし、それでもなお、現天皇への峻烈な批判を披瀝するのは、勇氣の要る行動だったのではないか。田辺は、そうした勇氣を要する言動を敢えて選んだ。沈黙を守るという形で、結果的に非理性的な国策に協調してしまったかつての自己への忤怩たる思いが、田辺をそうした言動へ奔らせたとも見て誤りではないであろう。己れの過去への慚愧。それは、田辺において実践性を十全に發揮しえなかった自己の哲学への深い反省を伴っていた。戦後の田辺、すなわち、「懺悔」を媒介として「哲学ならぬ哲学」のうちに蘇った彼は、何を措いてもまずは実践にこだわり、「哲学ならぬ哲学」をあくまでも「行」的实践論として構築しつづけようとした。在るべき社会民主主義への憧憬も、現天皇への鋭利な批判も、ともに、そうした実践論の骨格をなすものにはかならなかった。その意味で、社会民主主義の確立を現今の政治的急務として説き、天皇を厳しく批判する時事論文は、戦後の田辺哲学の付属品などではなく、むしろ、その核をなすものであったというべきであろう。

「種の論理」を展開する戦前・戦中期の田辺哲学は、人間の社会存在論的構造を闡明しつつ、その在るべき態様を探る点において、紛れもなく実践論たることを本質とする哲学であった。「種の論理」は、田辺が国家を絶対視したことによって、いったんは破綻する。しかし、それは、戦後、「懺悔道」を媒介として、新たな現実に対応しつつそれに向けて理念を開示する理論、すなわち「存在」を怜悯に見詰めるがら同時に「当為」を掻き探る実践論となって蘇る。田辺において、「当為」の希求は、民主主義的な自由と社会主義的な平等とを弁証法的に総合する社会民主主義の樹立を追求する政治論として具体化される。田辺が社会民主主義を理念として掲げたのは、戦後まもなく顕在化した始めた米ソの冷戦構造を危惧し、その構造のなかで日本はいかにあるべきかを熟慮してのことだったに違いない。ところが、田辺の死からおよそ三〇年の後、ソビエト連邦はあつてなく崩壊した。その後の東欧諸国の民主化、中国の自由主義経済への参入といった事態は、田辺が掲げた理念が、進行する現実には即応しえない机上の空論にすぎなかったことを示しているように見える。共産主義へと徹底される社会主義と自由主義的な民主主義との統合を模索する論理など、私たちがそのなかに生きている現実にとつて、無用の議論でしかないように思われる。だが、そもそも実践論とは、現実がいかに在るかを実証的に跡づけるだけの實用論にとどまるものではない。それは、現実を堅実に洞察しながら、現実の在るべき態様を追い求める理論たることを本質とする。たしかに、田辺哲学は、人々によってすでに踏破され

終った過去の現実を汲み取るものでこそあれ、私たちの現実に対応するものではない。しかし、それにもかかわらず、田辺哲学において開示される政治的「当為」は、私たちの現実においてなお意味を失っていないように思われる。

今日、社会主義経済は資本主義経済の前に敗北を喫し、それに伴って社会主義の政治体制も世界の大部分の地域から姿を消した。だが、かつて社会主義の徹底によって実現される政治体制と考えられていた共産主義において究極の理想とされる、「能力に応じて働き、必要に応じて取る」という考え方が過誤でしかないと言えよう。しかし、実際には技能・体力・学力などに関して歴然たる能力差のある人間が、相互に自由かつ平等でありうることを保証する事態がもしどこかに開かれうるとすれば、それは、「能力に応じて働き、必要に応じて取る」ことが可能になる場面においてではないのか。常識的に考えた場合、労働量の多寡が格差に直結しないとすれば、つまり、より多く働いた者が、より少なくしか働かない者よりも、社会的地位と富において優越するという事態が起こりえないとすれば、人は労働意欲を失ってしまうのが厳然たる現実といえよう。社会主義の挫折と崩壊は、こうした「現実」を冷徹に示しているのかもしれない。しかし、それにもかかわらず、労働上の能力差が格差を生まない社会、すなわち、人々が自己の能力の及ぶ範囲で嬉々として働き、富貴への欲望によってではなく、生活上の必要性に応じて財を得ることが可能な社会は、自由と平等とを求める人間にとって、最も望ましい社会なのではないか。とするならば、田辺がその樹立を喫緊の課題として提唱した社会民主主義は、「能力に応じて働き、必要に応じて取る」ことが可能になる社会を実現するためのはじめの一步として、今日なお「当為」としての有効性を有すると思われる。田辺哲学は、現実を見据えつつ「当為」を押し出す点において、たとえ、現実が田辺の予測したとは異なる形で推移しているとしても、なお実践論としての命脈を失っていないというべきであろう。

田辺が、破綻と挫折の時期を経ながら、一貫して展開しつづけた「種の論理」も、彼の政治哲学と同様に、いまだに実践論としての意義を保っている。それは、私たちが世界をとらえる際の通常の（今日的）思考が、実は偏頗なものでしかないことを闡明し、私たちに対して、そうした思考の根本からの改変を求めつづける論理だからである。私たちは、通常、すべての存在者に先立ってまず「我」が存在し、その「我」が他の「我」たちとの間に関係を結ぶ、そして、その関係の総体が「世界」を構築する、と考えている。「個」を社会存在の基体とし



てとらえる個人主義を認識論上に反映させたこうした考え方は、第二次大戦後に圧倒的な力を担いつつわが国に流入した個人主義が、学校教育をとおして滲透してゆくなかで、動かしえない真理を示すものととらえられてきた。自己なくして他者はなく、自己の存在とその権利とを確保することが、実生活の発端であり基盤なのだという、いわば独我論的認識は、自明の理として今日の日本社会を隅々まで蔽っているように見うけられる。「我」が他の「我」たちとの関係に先立つて存在するという考え方は、たとえ他者との関係がなくても「我」は単独で世界と向きあつて存在しようという認識に直結してゆく。だが、「我」と世界とが無媒介に対面し合うなどという事態は、実際には現実的「情況」のなかのいかなる位相にも生じえない、夢想の域に属する。現代人は、しばしばこの点を閑却して、「我—世界」という形で図式化される認識構造のもとに、自己の実践の在り方を定めてゆこうとする。田辺の「種の論理」は、こうした現代流の「我」と他者と世界とをめぐる認識が、真実から遠ざかるものでしかない点を、鋭く指摘するものとして、現代においてなおその意義を担いつづけている。

そもそも、人間は、たつたひとりで他者とは無関係に世界内に投げ出されて在る孤立した存在者ではない。和辻倫理学が説くように、人間は、文字通り「人と人との間」に在りかつ生きる間柄存在であり、間柄存在たることを放棄する者、あるいはそれを拒む者は、生物学的分類上の「人」ではあつても、社会存在としての「人間」ではありえない。私たち人間は、かならず、他の人間の子・子孫として世界内の関係の網のなかに生まれる。私たちがこの世に生を享けるとき、関係の網の目は、さしあたつて種的共同体を形成している。すなわち、私たちは、皆、種的共同体のただなかに生まれ出る。この点に留意するならば、「個」は、つねに「種」に後位しつつ、「種」に包摂されて在るといわなければならない。このことは、もとより、「種」性が「個」性を呑み込み、「種」の専権のもとで「個」性が圧殺されてもよいということを意味してはいない。「種」は、それが共同体であるかぎり、秩序やその具現としての礼法などの遵守を「個」に要請することによって「個」を規制するであらう。「個」は、自己の独自性を根底から無みしない範囲でその要請を受容しなければならぬ。ところが、「種」の要請が、ともすれば「個」性（独自性）を封殺しがちな傾向を示すとすれば、当然「個」は自己の自由を求めて「種」に抵抗せざるをえなくなる。ここに、融和の困難な「種」「個」の対立関係が生じる。この対立関係を、「種」「個」を相ともに死の淵に沈めながらも、同時に、「種」を「種」として、「個」を「個」としてそれぞれに復活させることによって、弁証法的に揚棄・総合しようとするのが、田辺の「種の論理」である。一方で種的共同体の一員として生き、他方では個人主義の思想のもとに「個」性を重視したいと願う私た

ち現代人にとつて、田辺の「種の論理」は、自己の眼前を塞ぐ困難な現実問題を解決するための重要な手がかりとなりうる論理である。田辺哲学は、今日なお、「情況」への適応性を失わないいきいきとした哲学であるといえよう。

たしかに、田辺の「種の論理」は、一九三〇年代の日本という「情況」を直接の思索の対象として生み出されたもので、これを、二十一世紀の日本という新奇な「情況」にそのまま当てはめてしまふ態度は、時代錯誤との謗りを免れないだろう。一九三〇年代の日本の共同体は、農村部を中心に確たる地歩と絶大な拘束性を保持していた。ところが、二十一世紀の日本では、都市部はもとより農村部においても、共同体は、それに特有の親和性と「個」に対する規制力とを喪失しつつある。否、より厳密に言えば、農村部には擬制的にしろうじてそれが残存するものの、都市部では共同体なるものはやその実体を完全に欠落させているといつても過言ではない。都市の住人たちは、コングリート造りの高層ビルの一室に閉じこもつて、家族以外の人々とほとんど交流しようとはしない。運動会や盆踊り、あるいは、派閥の別を超えた通有的な宗教行事などが都市部の地域社会から姿を消しつつあることは瞭然たる事実である。日々の交流をつうじて、もしくは、諸種の地域行事をとおして、共同体がその共同性を十全に發揮しうるものだとなれば、すでに現代社会の都市部では共同体は完全に崩壊しているといつても過言ではないのかもしれない。とすれば、弁証法的論理に不可欠な直接態（やむをえない前提）として「種」を指定し、そこから社会存在の論理を構築しようという田辺の考え方は、二十一世紀の現実にはそぐわないといわざるをない。二十一世紀の人間たちは、「種」から切り離された「個」として、それぞれ孤立的に世界と向き合っている。そう考えても誤りではないような「情況」が、私たちの眼前に現出しつつある。

しかし、私たちは、実践論たることを本質とする田辺哲学が、現実的「情況」への犀利な洞察に根ざして、さらに、在るべき現実を「當為」として打ち建てる哲学であつたことを忘却すべきではないだろう。「種」の共同体が崩壊しつつある現実には、おそらく肯定されるべきではない。「種」の共同体の内部で、家庭の範囲を超えた社会的な教育が（共同体内の親以外の多くの大人たちによつて）施されることによつて、子どもたちは、はじめて社会のなかの「個」という自覚をもつことができる。他家にこぼれていったサッカーボールを無断で他家に侵入して拾えば、他家の大人に厳しく叱正される。何の必要性もなく自動車を改造して爆音を立てれば、近隣の大人たちによつて、その非社会性を徹底して非難される。あるいは、電車やバスのなかで、携帯電話によつて私秘的な対話を公共にばらまけば、乗り合わせた大人たち

によって厳しく注意される。そのような種的共同体による「個」への、礼節の遵守を旨とする視点からの規制が欠けている状況のなかでは、若年層の道義的頹廢がいちじるしく進行し、社会そのものの倫理性がやがて根底から崩れ去ることになるであろう。このことを重く見るならば、「種」性の再興ないし再認識は、私たちの現実的「情況」に対して、一つの重大な「当為」ですらありうる。一見過去の日本のみを見据えていて、それゆえ二十世紀的現実への適合力を有しえないかのように見える田辺哲学は、それ自体がこうした「当為」でありうることによって、今日なお実践論としての価値を失ってははいない。

田辺元が逝去してから、すでに四〇年の歳月が流れた。逝去の翌年刊行された全集は、第二版を数えたのみで、その後は、復刊の目処が立たない状況にある。個人の認識（自覚）や魂（精神）の問題を解くことのみに関心を集注する哲学者の全集や、戦前・戦中の国家主義的論説を巧みに削ぎ落としつつ時代順応型の文化論を繰り広げる倫理学者の全集などが、いくたびも版を重ねている現状に対比するとき、さらには、そうした哲学者や倫理学者たちに関して、片言隻句を追うような研究が多数の研究者によって盛んに行なわれているのに対して、田辺哲学が、わずか数名の研究者による追思の対象としかなりえていない現状を見詰めるとき、筆者には、哲学研究という学問領域のなかで、何かが狂っているとしか考えられない。いくたびも現状認識に頓き、そのたびに峻酷な懺悔をとおして自己の哲学を再構築してゆく田辺は、徹底して一貫した体系的思想家ではない。その非体系的性、あるいは、つねに体系化を拒否する姿勢に伴う文体の晦渋さが、この学問領域に身を置く人々にとって厚い壁となっているのだろうか。だが、田辺がプロティノス以下の神秘主義者に言及する際に厳しく批判したように、実践から遊離した寂靜主義は、哲学の無意識的自己否定以外の何ものでもない。今日、哲学研究という学問領域に従事する人々は、研究対象が哲学者であるばかりか、ほかならな彼ら自身もまた「哲学者」であるはずである。そうであるはずの彼らが、完結したものを跡づけることの安易さに寄りかかって、体系的に閉塞した過去の哲学の後追いにのみに終始しているとすれば、現況の哲学ないし哲学研究は、実践を離れて觀念の世界に遊ぶ寂靜主義との謗りを免れないのではないか。寂靜のなかの思索の停滞を破って、現実的「情況」を凝視すること。それこそが、現代の哲学に課せられた課題であり、徹頭徹尾実践論であった田辺哲学への追思は、その課題を果たしてゆくための第一歩であると思われる。田辺哲学は、このまま忘却されるべきではない。その真の意義を追尋する試みは、すくなくとも、二十世紀の日本という「情況」に密着する思索を展開しようとする人々にとって、不可避の営みというべきであろう。（二〇〇二年六月一〇日稿）

※小稿における田辺元の著作からの引用は、すべて筑摩書房版「田辺元全集」(第二版)に拠る。引用の際、旧漢字は、その使用が思想解釈上 unavoidable なものを除いて、すべて新字体に改めた。

# The Philosophy of Hajime Tanabe

## — On It's Practical Character —

Susumu ITOH

哲学・思想論集第二十八号

In this paper we aim at examining the essential character of Hajime Tanabe's philosophy and clarifying its significance. At first we search for the theory of species (種の論理) which corresponds to Tanabe's reality. Secondly we consider Tanabe's real intention of the way of repentance (Metanoetik 懺悔道) which criticizes the philosophical logos and arrives at the non-philosophical philosophy (哲学ならぬ哲学). At last we examine the content of Tanabe's treatises on the current affairs.

Our conclusions are as follows. Generally Tanabe's philosophy is regarded as difficult idealism. But the viewpoint which comes from a superficial understanding is not correct. Tanabe's philosophy is concrete theory on the actual facts that Tanabe faces to. For example Tanabe considers the actual meaning of the emperor system. For Tanabe Emperor is a symbol of nothing (無). However he did not deny the opinion that Emperor has a responsibility for the War. Tanabe was essentially realist and his philosophy was a practical philosophy.

Today's Japanese philosophers and moral philosophers forget the practical phase of philosophy. Their main themes are investigating the logical structure of philosophical theories. But we must remember the fact that philosophy is essentially examining and facing up to the meaning of reality. Therefore we need to study Tanabe's philosophy seriously.