# 伝承と創造の弁証法
## ――田辺元から見た西田哲学――

廖　欽彬

### 序

「人間はいかなる存在なのか、いかに生くべきか」という問題は、現に生きている我々にとって根本的な問いである。哲学者・西田幾多郎と田辺元は東洋文化の精神をもって西洋哲学と対決するとき、各自の独特な立場に立ってこうした問題に真摯に取り組んだという意味で近代日本思想の中で重要な位置を占めている。

田辺は西田を哲学の導師として仰ぎ、その哲学を伝承して発展させ、漸次に西田哲学との矛盾対立に逢着した。田辺は「西田先生の教を仰ぐ」（一九三〇年）を公開することによって、真理を追求する道においてその師と決裂し、自らの哲学思想体系・「種の論理」を構築した。しかし、それは時代趨勢にしたがってついに理性の支離滅裂に直面し、その極限に他力信仰によって「懺悔道哲学」を根底に置いた宗教哲学の立場に転ぜられた。田辺哲学は、敗戦の直前まで西田哲学とは連続的な関係を持っているにもかかわらず、それ自身が持つ二律背反に逢着して西田哲学とは非連続の関係を持つに至る[1]。田辺にとって、かかる西田哲学と自己の旧き哲学との断絶は他力信仰による自己否定に思い至った結果である。そして、この自己否定の断絶は断絶に止まらず、絶対他力による自己肯定に転換せられ、非連続から連続に、つまり新たな境地へと展開してゆく。ここにおいて、両哲学の相違性は、師弟間における「伝承と創造」という人間行為の形態として、浮き彫りにされる。

本論の目的は、両者の思索と交渉を踏まえつつ、その相違性を探求することによって、人間行為における「伝承と創造」の成立根拠とその意義を探ることにある。以下では、存在と当為とが両哲学においていかに展開されたのかを追いながら、田辺の敗戦後における西田哲学批判を究明することを通じて、両者の間において形成された「伝承と創造」の弁証法を見出そうとする。

### 一、存在と当為―西田哲学をめぐって

西田は最終論文「場所的論理と宗教的世界観」[2]（一九四五年

四月、完了。一九四六年、単行本において公表）において、自らの宗教哲学を展開しつつ、田辺の懺悔や親鸞解釈にも言及した（N10・510を参照）。ここでは西田の当時における田辺哲学批判を手がかりに存在と当為をめぐる彼の最晩年の思想について考えてみたい。それを検討するに先立って、まず西田が務臺理作に送った書簡にある田辺の「ザンゲ」に対する批判を見てみよう。

> 田辺は仏を唯遠い天上に見てこれに何処までも近づく様にのぼって行こうというのだ。あの人のザンゲというのはザンゲではなくして後悔なのだ。唯自力で進んで行こうとするのだ。単に道徳だ。ザンゲということは自己の生命の根源に反省して生れ更ることでなければならない。（『西田幾多郎全集』第十九巻、旧版第三版、二六八頁）[3]

西田は田辺の懺悔という概念[4]を自力や理性による自己否定の概念と見なし、それを懺悔というも単なる道徳からの要請でしかないため、未だ信仰によって救われることができないと批判する。注意すべきは、西田の懺悔とは自己という生の直接態よりではなく、あくまで自己の生命の根源に反省して生れ変るということである。自己の生命の根源とは何か。これに関して、西田は論文「生命」（一九四四～四五年）に、「我々の生命は、主体が環境を、環境が主体を、主体と環境との相互限定にあるのである」（N10・250）といい、「生命は絶対現在の自己限定の世界から発生するのである」（N10・253）という。我々の生命は我と現実世界との相互否定かつ相互媒介の関係にある。しかも、それは絶対が現在において、すなわち自らの絶対性を否定し、現在に現成して表す現実世界から発生するのである。西田はかかる我々の生命の根源を絶対現在として規定する。西田の懺悔は我々の生命の根源である絶対現在に反省して発せられる宗教的行為である。

懺悔について、西田は「場所的論理と宗教的世界観」において「宗教的懺悔即ち真の懺悔に於ては、それは自己の根源に対してでなければならない、父なる神、母なる仏に対してでなければならない」（N10・323）と述べる。上述した田辺のような道徳的立場から我という生の直接態によって、社会に自己の悪を及ぼすことに対する懺悔や後悔を行うという道徳的懺悔とは対照的に、西田は宗教的懺悔を主張するのである。西田において真の懺悔とは、我々の自己（生命）の根源に、換言すれば神や仏の自己限定（絶対現在）に対して自己という生の直接態を否定することである。こうした宗教的懺悔は我々の宗教心から発起せられるものに他ならないと、西田はいう。

では、宗教心とは何か。西田が「我々の宗教心と云うのは、我々の自己から起るのではなくして、神又は仏の呼声である。神又は仏の働きである、自己成立の根源からである」（N10・325）というように、それは神や仏の自己限定の働きからである。我々の宗教心は我々自己からではなく、我々自己をして自己たらしめる所以のもの、すなわち神の愛や仏の慈悲に応じて現れるも

のである。西田の懺悔は宗教的であるといえるのは、ただ絶対者と相対者との相互否定かつ相互媒介の関係においてのみである。宗教的懺悔は人や社会に対してではなく、絶対者の応現（自己の根源）に対して自己を投げ捨て、自己の存在を恥じることであると同時に、また自己の根源を照らすこと、つまり自己の内にある絶対者を観ることでもある（N10・323を参照）。かくして、我々の存在は必然に絶対者の働きによって自己の存在を否定しつつも、自己の根源をあらわにするという矛盾に直面せられるようになる。つまり、それは自己を否定するにもかかわらず、なお自己の中に自己の根源を見るという二律背反である。「絶対的自己矛盾そのことが、自己の存在理由なるが故である」（N10・324）というように、我々の存在はただ絶対者と相対者との相互否定かつ相互媒介の関係において自己の根源を見ることによってのみ成立しうるのである。

西田において、懺悔は宗教心による行為である以上、絶対者からの所与であるため、絶対者が我に応現するのは当然のことである。この絶対者が自己を限定して我に応現する時点において、我は自己否定を行ぜしめられることとなる。これは逆に絶対者の自己限定が我によるものであるともいえる。かかる絶対者と相対者との互いを限定し、結合する関係、換言すれば絶対者と相対者との逆限定、逆対応の関係において自己の中の根源、つまり自己の内にある絶対者を認識することを通じてのみ、我々の存在根拠が可能となるのである。人間はいかなる存在なのか。西田に従えば、人間は上述した絶対的自己矛盾を抱えつつも、自己の存在を自覚し獲得するほかないのである。このように、人間は宗教的立場において絶対矛盾的自己同一的存在であると言わざるを得ない。

さて、宗教的立場において絶対矛盾的自己同一的存在でありつつ、現実社会にいる我々は他者との関係においていかに生くべきかという問題に関しては、西田はどのように対応するのか。西田は宗教問題と道徳問題との区別を示して次のようにいう。

> 云うまでもなく、道徳は人間の最高の価値である。併し宗教は必ずしも道徳を媒介とし、道徳を通路とすると云うのではない。我々の自己が、我々の自己の生命の根源たる絶対者に対する宗教的関係に於ては、智者も愚者も、善人も悪人も同様である。（N10・325）

右の示すとおり、西田は我々の存在についてあくまで宗教的立場から論述する。我々は自己の中の根源、自己の内にある絶対者を発現するとき、「宗教は絶対の価値顛倒である」（N10・325）以上、生来の差別を問わず、みな平等である。かかる生来の性質が異なるにもかかわらず、みな平等であるという宗教的世界では、もはや道徳を通路とする必要もなく、相対界の価値や秩序、乃至道徳・倫理も無意味となるのである。

では、このような宗教的立場における絶対矛盾的自己同一的人間存在が、他者と共にいかに現実社会に生くべきかという当為の言説は、西田によっていかに提起されるのか。まず、それ

との連関から西田の行為的直観に注目されたい。西田は「私の行為的直観と云うのは、何処までも意識的自己を越えた自己の立場から物を見ることである。我々の自己の根底には、何処までも意識的自己を越えたものがあるのである」(N10・331)という。「意識的自己を越えた自己」とは、宗教を根底にもつ絶対矛盾的自己同一的我々の存在に他ならない。なぜなら、我々の自己の根底にどこまでも「意識的自己を越えたもの」、すなわち絶対者があるからである。したがって、我々はかかる絶対矛盾的自己同一的自己の立場から物を見、現実世界を映し、それと交渉するのである。西田においては、我々が宗教的自己の立場から物を見るということは、単に相対界の物を客観的に観照すること(知的直観)を意味するのでもなければ、自己を対象化して見ること(芸術的直観)を意味するのでもなく、そこに我という主観存在と物という客観存在との相互を限定する媒介関係があるという事態を示しているのである。これは西田のいわゆる行為的直観である。

しかし、行為的直観はかかる我と物との関係に限らず、また我と他者との関係をも示す。西田は一方、「我々の自己は働くものである」(N10・297)とし、「働くものは、何れも自己自身が一つの世界として、他の一つの世界に対するのである。私がいつも個が個に対すると云うのは、之に他ならない」(N10・299)といい、我と他者との相働く世界を主張する。他方、「我々の自己が意識的に働くと云うのは、我々の自己が世界の一表現点として、世界を自己に表現することによって世界を形成することである」(N10・299)と述べ、我が働くとは、世界を自己において形成することであるとし、人間の行為や活動を制作、創造として明示する。西田はさらに、我々の自己は「世界を自己に映すと共に、絶対の他に於て自己を有つのである」(N10・301)と述べる。このように見てくると、行為的直観は我と物との相互限定の関係だけでなく、また我と他者との相互限定の関係をも表すことでなければならない。もしここで上述した言説に従って、行為的直観を単なる芸術的制作としてではなく、人間同士の社会的活動として捉えるならば、そこに我と他者との関係性における道徳的秩序の問題が潜んでいることは否めない。道徳の問題ついては、西田が「宗教的意識と云うのは、我々の生命の根本的事実として、学問、道徳の基でもなければならない」(N10・331)というように、当為は宗教的意識を前提とせずには到底成立しえないものである。人間のいかなる道徳的行為も、その根底において宗教的でなければならない。このことは次の言説からも明白に示される。

> 我々の自己が絶対愛に包まれると云うことから、真に我々の自己の心の底から当為と云うものが出て来るのである。人は愛と云うことについて、真に理解していない。愛と云うのは、本能的と云うことではない。本能的なるものは、愛ではない、私欲である。真の愛と云うのは、人格と人格との、我と汝との矛盾的自己同一的関係でなければならない。絶対的当為の裏面には、絶対の愛がなければならない。

然らざれば当為は法律的たるに過ぎない。（N10・346）

西田において、真の当為は絶対の愛に包まれる我々の絶対矛盾的自己同一的存在から出て来るものでなければならない。したがって、「人間はいかに生くべきか」という問いに直面するとき、西田の場合、現実世界の当為は、宗教的愛に包まれる我々の自己に内包される当為に他ならないのである。ここでは当為が宗教を通路とする必然性が説かれる。

## 二、自己批判―種個類をめぐって

上述した西田哲学における存在と当為について、田辺はいかなる対応をしたのか。ここでは、特に『種の論理の弁証法』（一九四七年）おける田辺の種個類に関する新たな思索と彼の西田哲学批判との連関を議論の範囲とする。田辺は『種の論理の弁証法』の序に、それを執筆した動機は『懺悔道としての哲学』（一九四六年）を根底に、敗戦前に自らが国家を絶対化した「種の論理」の行き過ぎ[15]を修正してそれを発展させると共に、日本最高の主流哲学・西田哲学との対決を一層推進することを目的とすることにあると告白する。

周知のように、田辺は昭和十九年十月に、「懺悔道」を公の場で講演することによって、自己批判や国家の不正不義、或は時代への批判[16]を行った。この時点では、田辺はすでに親鸞の他力念仏門に導かれ、従来の理性的なる哲学、すなわち行き過ぎた「種の論理」への批判に至らしめられた。かかる自力哲学がそれ自身が持つ二律背反に逢着し、その果てに他力の不可思議に催起されて他力哲学に転ぜられるという他力行信による転換は、田辺をして過去の哲学や所行に対する総決算をせしめた。田辺はこれを絶対他力による懺悔という。懺悔は単に絶対他力に促されて自己否定を行ぜしめられ、却って絶対転換において自己肯定を行ぜしめられる往相行に止まらず、同時にその救済された証として絶対の慈悲や恩寵の他者救済に協力せしめられる還相行でもある。田辺はこの自他救済、往還二相廻向を包含する懺悔の論理構造を時間の概念に関連付けて歴史哲学と緊密な関係をもつ宗教哲学を構築している[17]。それは次のように要約できる。過去における自己の哲学や所行に対して懺悔を行うというも、それはあくまで絶対の慈悲や恩寵、換言すれば現在の信心によって起こされる行為である。過去に対する懺悔の苦痛が苦痛に終らずに、現在の信心によって必然に未来への欲生や寄与の歓喜に転ぜられる。それと同時に、絶対への感謝としてその他者救済の事業に参与せられ、他者救済による自己救済の証明を得せしめられるに至る。かくて、過去に対する懺悔が現在の信心によって消極的な自己否定の行為に止まらず、却って積極的な自他肯定の行為、つまり未来的欲生への寄与に躍進する。では、田辺は『種の論理の弁証法』において、いかなる論理の展開によって過去の哲学や所行に対する清算を行ったのか。それを明らかにするにあたって、まず田辺が国家を絶対化した理由を見てみよう。

個人と対立して之を権力を以て拘束し強制する国家社会は、その特殊なる慣習法制に於て、個人の良心に訴え人類的普遍の理性に照らして承認すること能わざる如き特殊性を内容とし、特に単なる民族の種的相対的全体を以て人類の絶対的全体に擬し、後者を否定して前者に後者の絶対性を僭せしめる傾向を有する。(T7・259)

元来、個人は国家社会に直接存在性（生命）を享け、それに拘束されつつも、そこから脱出しようとする自由の意志（根原悪）を持つ。しかるに、国家社会は人類の絶対的全体の媒介とせずに、それの絶対性、普遍性を奪取することになったならば、必然にその中に生きる個人の自由を奪うことになる。このように、田辺は個を育んでは脅かす種に類的普遍性をもたらさざるを得なかった理由を、戦争中の滅私奉公の風潮に帰結した。なぜなら、個がその対立存在である種を完全に否定したならば、自らの生命の根源が断絶したことを意味するため、却って種のために個を犠牲にするのは当然のことだからであった。田辺は上述した「種の論理」を修正して種の有即無性を次のように述べる。

種は私の存在を超越する実在であるに止まらず、私が私自身を否定して自ら絶対無の媒介に転ぜられると共に、種もそれと相関的に絶対現実即理想に従い変革せられ、絶対無の否定的媒介として理体（イデヤ）化せられるのである。(T7・260)

田辺はここで種が持つ現実と理想という二重性を指摘し、その弁証法的存在の性格を示している。種は個を抑圧する実際存在であるに止まらず、個の絶対無による自己否定と共に、絶対無の否定媒介として自らを否定せられる。種より生命を享け、それに否定されるべき個は、絶対の慈悲や恩寵によって、つまり「絶対転換の真理に拠って、無を原理とする存在、無即有の復活的存在となる」(T7・261)。これに対し、個に制限を与え、それに肯定されるべき種は、絶対無の否定媒介として自らの実在を否定せられ、却ってあるべき理想の形態に転ぜられ、有即無の方便的存在となる。かかる個と種について、田辺は進んで「個はこの種の有性を自らの無即有たる否定的媒介性に依って無に媒介し、有即無たらしめる。斯くて種は絶対無の媒介として方便的存在性を獲得するのである」(T7・261) という。

個は個であるために、換言すれば無即有の復活的存在性を得るために、絶対無の媒介によって自己を否定し、種を無に帰せしめる。種は個による否定を通じて自己を否定し、有即無の方便的存在性を得るのである。個の無即有とは、絶対無による自己否定を行うと同時に、種の拘束を突破してそれを類的普遍に帰せしめる個人が、種と種との対立を超えたため、他の種に属する個人と共に類的普遍性を獲得して新たな理想的境地に達するということである。これに対し、種の有即無とは、種が個人

によって肯定されるが、その絶対否定行によって自ら（種）の閉ざされた性格を棄却し、類の開かれた性格をもつに至るということである（T7・348を参照）。田辺においては、個と類との相即関係に種の媒介が必要不可欠であり、種と類との相即関係に個の媒介がなくてはならないのである。

田辺はさらに「個の主体が主体として成立し、無の媒介としての有として立せらるることは、反面に於てそれの種的基体への転落の傾向を含意するから、此根原悪に対する不断の懺悔が、行信の基礎として要求せられるのである。種の基体の転換性は、個の主体の懺悔性と相即する所以である」（T7・359）と論じ、種と個との相即関係に両者の全体的普遍（類）に上昇するための不断なる懺悔がなければならないとしている。換言すれば、種即個、個即種という相即関係には、絶対無による懺悔の否定媒介が欠かせないのである。田辺はかかる種個類の論理関係を他力念仏門の往還二相廻向に関連付けてこう語る。

有即無という弁証法の往相的真実は、斯かる種の基体に依って体現せられ、無即有の還相的真実が之を媒介として個の無性に主体化せられる。此意味に於て種と個とは飽くまで否定的に対立し、ただその交互転換に於て絶対無を現成せしめる。（T7・261）

ここで田辺は種において体現せられる有の無化、つまり往相的真実と、個において主体化せられる無の有化、すなわち還相的真実との相即不離の関係に、絶対無が潜んでいることを主張する。国家社会は有の無化として、一旦人類の絶対的全体に上昇、往相するというにしても、それは個人が無の有化として、絶対の他者救済の事業に参与する還相行がなければ成立し得ない。なぜなら、還相は往相の成立する証だからである。もし種の自己否定（懺悔）を通じなければ、個の種的制限からの解放も、他者に対する還相行の実現、換言すれば相対者間の「愛すべし」という愛の当為も成立し得ない。元来、浄土仏教の他者救済は、キリスト教の「汝、愛すべし」という、種性と結びつく誡命のような当為を持たないはずである（T10・35を参照）。にもかかわらず、田辺は次のようにいう。

而して宗教に於ける還相は、直接神と個人との救済関係としての往相の後に結果として起るとは限らず、寧ろ却て神が或個人にはたらきかけるのは、その個人に対し同一社会の先進者たる他の既に救済せられた個人を媒介するのであって、直接に神が一個人にはたらくのではないから、還相は往相の条件であるといわれる。これは畢竟救済が個人の集団として既存する国家社会を媒介とすることに外ならぬ。（T7・269）

田辺は他者救済を、種と個とを有の固定化と種からの拘束とから解放するための条件とする。それが条件である以上、必須の意味をもつ故、このことは責務である。ここで田辺が他者救

済の還相行を愛の当為と見なすのは、このためである。しかし、愛の当為は我々の自力行為だけでは成り立たない。それはただ自力で責務を尽くしても、なお果たしきれない支離滅裂のとき、絶対他力に起された懺悔行を通じてはじめて実現されうるのである。人間はいかに生くべきか。田辺の場合、現実世界の当為は、ただ往還二相の回転呼応による自他救済のうちに現れるのみである。

田辺はかくして「種の論理」を修正するために、自他救済、往還二相廻向を包含する懺悔という否定の論理（絶対弁証法の論理）を唱えた。絶対弁証法の性格を有する「種の論理」において、存在は否定媒介として意味を持っている。故に、その論理は当然存在の論理でなければならない。このように見てくると、人間とはいかなる存在なのかという問題を田辺哲学の立場から考察すれば、人間存在とは、他力哲学を基底にもつ種個類の三一的統一態に他ならないという結論が得られる。かかる存在はただ種と個との懺悔行、つまり個々人の自己犠牲の還相行（愛の当為）によってのみ成立するのである。故に、田辺において両者の関係は、存在即当為、当為即存在でなければならない。

西田哲学は往々にして、絶対者と相対者との相即関係を表す論理に傾斜しがちであり、相対者間、或は相対者と現実世界（国家社会）との関係に関する具体的言説を軽視する傾向がある。（小坂国継『西田幾多郎』ミネルヴァ書房、一九九五年、三一〇～三一一頁を参照）。この傾向に対し、田辺は西田哲学の抽象性を批判したのである。なぜなら、「宗教に対する政治の媒介は不可欠であって、神の国とか仏国とかいう宗教の観念が、国家の政治的構造を比論的に保存することを明瞭に示す。個人と個人とが教化救済を取交すいわゆる還相の宗教社会的関係は、本来人間の集団生活に成立する国家社会の政治的組織を媒介とすることなしには不可能たるのである」（TT·268～269）というように、絶対による救済であっても、個人の生命より先に存在する国家社会という現実存在を否定媒介としない限り、相対者間の愛の当為は到底成立し得ないためである。

## 三、時代批判―西田哲学批判

それでは、もし田辺の「種の論理」に対する修正が西田哲学における種の欠如に対する批判に繋がるならば、いったい敗戦後における田辺の西田哲学批判がいかなる意味を持つのか。既述のように、田辺の自己批判は時代批判、つまり現在の信心によって未来的欲生への寄与をもたらす過去に対する批判である。それは敗戦前後の日本において、主流をなしていた哲学であった西田哲学に対する批判でもあった。というのは、敗戦後、日本を廃墟から復興させ、人心の安定を図るのに相応しい社会的実践の論理を西田哲学に求めるのが困難だからである。したがって、田辺の西田哲学批判は、現在の信心による古きものの新しきものへの転換、換言すれば過去における古き日本哲学の否定による未来へと寄進する新しき日本哲学の誕生を意味する

のである。

さて、田辺はこの時期において新しい「種の論理」を踏まえながら、西田哲学のいかなる概念を具体的に批判しているのか。これに関しては、『種の論理の弁証法』から見られるように、田辺の西田哲学批判は、専ら行為的直観に集約される。田辺は西田の行為的直観を批判するにあたって、その行為を次のように理解する。

> その行為的という規定は、論理的に対象界と主体との関係を媒介する為に、対象界からの限定を否定的媒介とすることにより、主体の環境を形成同化する行為が、いわゆる作られたものから作るものへの転換に於て成立することを意味するのである。それは世界から限定せられながら世界を限定する弁証法の論理の主体性を表したものと解せられる。(T7・316～317)

かくして、主体（我）と対象界（物事）との相互限定かつ相互媒介の関係を表す弁証法の論理は、主体の行為から見出される。しかし、田辺は引き続き、こうした主体の行為は「哲学体系の要求する全体を観る」(T7・317) ことができないと言明する。なぜなら、田辺によれば、西田の「行為的弁証法は縦被限定即能限定の転換を成立せしめる媒介として絶対無を思念するも、それが無にして能く有を限定するのには、その主体性を具体化する為に、環境世界を形成する媒介として、世界を個性的に観る直観がなければならぬ」(T7・317) からである。したがって、西田にとって直観は行為を限定するのであり、「直観は行為の為にある」(T7・317) と、田辺は考えるのである。かかる西田の行為的直観の説は、プロティノスの直観主義に近いものの、それとは反対の構造を有すると田辺は指摘する。すなわち、プロティノスの直観主義において、「行為は直観の為に存する」(T7・317) のである。田辺は、観照は物を作る行為のためにあるという西田の行為的直観の立場と、物を作る行為は観照のためにあるというプロティノスの直観主義の立場とを取り上げ、東洋と西洋とにおける芸術主義の相違の一形態を浮き彫りにする。

田辺はさらに、西田の世界形成の行為は、「技術の習得的習慣性」(T7・319) を媒介とする点において、プロティノスの制作行為とは異なると主張する。田辺は一方、こうした西田の行為的直観を評価し、他方、制作の知識（技術）は単なる知識のみならず、同時に習慣的徳性をも含むと考え、西田における制作行為と、知識を失う習慣との弁証法的関係に疑問を抱く。なぜなら、田辺において行為と直観とは相互に対立しつつも、一方が他方を包摂しない統一態でなければならないからである。つまり、田辺は、両者が不一不二の弁証法的関係にあるものであると考え、知識を失う習慣を、直観という知的活動と同一視していないのである (T7・320 を参照)。田辺によれば、もし直観から知識を引き離したならば、直観は単なる職人の習得、習慣にすぎない。だとすれば、行為の主体は、もはや知識を媒介

とする必要もなくなり、直ちに絶対と合一することによって物を作り、世界を形成することに至るのである。ここから、相対と絶対との直接無媒介なる結合の直観は、主体の制作行為を主導する立場に立つということが看取できる。かかる西田の行為的直観は、明らかに神の世界創造に擬する芸術的制作である。

以上に基づけば、西田の行為的直観は一見プロティノスの行よりも観という立場を超え、観よりも行という立場に転ずるに見える。しかし、この立場は依然として行為の主体が自力で自己の知識を放棄するという理性主義の立場に属しているため、未だ他力信仰の立場には達していない。そのため、それが却ってプロティノスの直観主義の立場に転落する。このことは、田辺が西田の直観とプロティノスの観とを比較する文脈から見出すことができる。

田辺は、西田の直観をプロティノスの観から峻別し、プロティノスの観とは、観られる一者と観る我との二者対立より、むしろ「全く我を脱して一者に帰入する、或は寧ろ一者に包み込まれる」(T7・308) ことを指すものであるのに対し、西田の直観とは、我が絶対に包まれるのではなく、あくまで対立する我と絶対との無媒介なる合一を指すものであると考える。田辺はさらに、こうした西田の直観は世界形成をなす主体の行為を含意しても、それは単に神の世界創造に擬するのみで、未だ他力信仰による自己犠牲の還相行に至っていないと指摘する。というのは、自己救済の往相行にあたる西田の直観は、他力信心によって自己犠牲の還相行を媒介としない限り、絶対の普遍性や無性を裏付けることができないからである。したがって、田辺にとって、西田における絶対は無というも、その無性を裏付ける還相行が欠落し、有に下降する動性を失うため、却って有に止まるものとなる。かかる絶対を有とした西田の行為的直観は、プロティノスの一者[8]の発出論に他ならない。田辺において、西田の行為的直観の説は、無の直観ではなく、あくまで有としての直観によって指導せられた我という主体の行為による世界形成の論理である。それは、たとえ自力で行為の源泉である直観から知識を取り除いて絶対との合一を目指しても、所詮自力行為による結果であり、完全なる他力信仰による自己犠牲の還相行ではない。これに関して、田辺はこう語る。

> それに反し行為的直観の説は一方に於て人間の相対的立場を脱しようとする宗教的要求を強くもちつづけながら、他方その自力に対する執着の故に、自己を直ちに神と同一化して、神の世界創造に擬する世界形成の芸術制作的行為を、人間の最高目的としたものと解せられる。(T7・322)

行為の主体と絶対との無媒介なる結合による世界形成は、明らかに行為の主体の延長拡大であり、絶対への冒涜である。田辺はかかる人間の傲慢を批判し、「たとい行為というも芸術的制作と同一視せられ、社会的実践に於ける友愛の還相行とならない」(T9・353) と述べ、西田の行為的直観はあくまで国家社会という種の否定媒介を無視し、他者救済の還相行を欠く個人の

往相行であるとし、我と絶対者との合一を目指す芸術的表現形成の自力行為にすぎないと考える。これとは反対に、「一方的に行為の為に直観するのではなく、同時に直観が否定的に行の媒介となり、知と行とが相交錯し有と無とが相媒介するのである以上は、ただ行の自覚があるばかりで自己同一なる直観はあり得ないといわねばならぬ」（T9・54）というように、田辺にとって行為と直観とは、あくまで相即不離の弁証法的関係にあるものである。

田辺は「直観の特色は、対象と主体との対立的自己同一ということにある」（T7・321）と考え、それを「生の直観、自己形成の直観」（T9・54）という。行為は、単なる作為や形成でもなければ、自力の立場に属する目的論的自己放棄でもない。それは作為形成の支離滅裂に立ち現れる絶対他力による自己否定即肯定の死復活でなければならない。かくして、死を行ずる自覚（行）と生を表す直観（知）とは、相互に否定媒介する行即知、知即行の弁証法的関係を持つに至る。これに従えば、有としての直観による世界創造という西田の行為的直観の説は、発出論であり、絶対矛盾の自己同一の論理と言わざるを得ない。田辺が「行為的直観の主体に死復活があるか。死復活を経由せずして宗教的無の立場に立つことが出来るか。そこでは我の否定、絶対への奉仕ということは不可能でなければならぬ」（T7・325）と指摘するように、行為を形成と解する西田の行為的直観には、絶対の慈愛によって国家社会を否定媒介とする個人の自己否定即肯定、つまり絶対への奉仕と他者救済もなければ、個人と個人との教化救済や還相の宗教社会的関係もない。

以上に基づけば、田辺が修正した「種の論理」に、確かに西田が主張する絶対と相対との、我と他者との関係における相互限定かつ相互媒介の論理を見出すことができるかもしれない。しかし、西田の論理には、国家社会という種の否定媒介による個人と個人との間の往還二相の回転呼応、すなわち人間同士の間における教化救済や宗教社会的関係は包含されていない。そこに他者愛の還相行が欠如するのである。それは、西田は絶対現在を生命の根源とし、田辺は国家社会を生命の根源と規定することに原因があるからである。西田は類と個との、個と物との、個と個との関係を重視する結果、種を軽視してしまうのに対し、田辺はそれらの関係に種の否定媒介を堅持し、それによる宗教社会における愛の当為を強調するのである。

だからこそ、倫理は宗教を通路とするが、宗教は必ずしも倫理を通路としないという西田の主張に対し、田辺はあくまで倫理は宗教を通路とし、宗教は倫理を通路とするという宗教即倫理、倫理即宗教の立場を取っているのである。なぜなら、「倫理が宗教に向上せしめられて向上する往相面は、宗教が倫理に媒介せられてそれに降下する還相面と、表裏相即して分離せられることがない」（T9・338）というように、倫理を否定媒介としない宗教は、現実世界に生きる衆生への愛を具体的に表すことができないからである。それと同時に、むろん相対の還相行の実現も不可能となる。これは田辺の西田哲学における当為としての還相行の欠如を厳しく批判した理由である。

## 結論

以上のように、存在と当為とは、西田哲学において、あくまで宗教的立場から、絶対矛盾的自己同一的人間存在のうちに、当為が包摂されるという関係によって論述される。これに対し、田辺哲学において、存在と当為とは、どこまでも同時相即の弁証法的関係によって展開される。こうした両哲学のもっとも顕著な相違は、いうまでもなく「種の論理」の有無によるものである。田辺は、西田哲学批判を行うとき、専らそれにおける種の否定媒介の欠如による神秘主義的傾向を指摘するのである。西田哲学は、国家社会という種の否定媒介を棄却して、ただ単に絶対者と相対者との、或は相対者間の相互否定かつ相互媒介の関係を説くにしても、国家社会の現実に合わせる改革に言及しないならば、畢竟敗戦後の日本の情況に通用するような哲学ではあり得ない。そこには、社会改革による真の自他救済が欠落しているのである。

田辺哲学は敗戦後、現在の信心によって徹底的に過去を批判すると同時に未来的欲生への寄与を含意する他力哲学を『懺悔道としての哲学』をはじめとする著書で披瀝した。かかる転換は、同時にその思想史的発展をも示す。田辺は西田から伝承してきた哲学を過去のものとして絶対他力によって否定せられ、却って過去の哲学に終わらせずに未来へと発展させ、創造するのである。田辺の西田哲学批判は、単に西田哲学を批判の対象とするのではなく、それを継承し、自力で発展させてきた自らの哲学が理性の二律背反に行き着くとき、絶対他力によって否定せられることを意味する。他力信仰による自己否定が、却って自己肯定に転ぜられるという意味で、田辺は西田哲学を批判的に継承したのである。田辺の西田哲学批判は、過去に対する時代批判であるが、より正確にいえば現在の他力信仰による自己の哲学への批判である。それは決して単に西田哲学、或は過去の哲学への自己同一的復興ではない。これについて、田辺が『実存と愛と実践』(一九四七年)において、プラトンの弁証法思想を中期と後期とに分けるのがソクラテスの哲学に対する批判というより、むしろ自己批判による結果であると論ずるところからも裏付けることができる。田辺はプラトン哲学を叙述しながら、それに自らの心情を重ねて次のようにいう。

……むしろ中期対話篇の思想も、ソクラテスの感化の下に、プラトン自身の採った所であり、しかのみならず、師の説いた所を更に自ら発展せしめたもの、従ってどこまでがソクラテスに属し、どこからが彼に固有なるものであったのか、今日区別分界することが困難なるものと解すべきではないか。斯かる思想の連続的発展が、漸次その内含する所の矛盾によって推進せしめられた極限に於て、遂に非連続的にそれを否定する立場へ翻転飛躍したものが、後期弁証法に外ならない。(T9・414～415)

右によれば、田辺哲学の西田哲学からの連続的発展は、理性の支離滅裂に直面した果てに、ついに他力信心に起された自己否定によって、非連続的に他力哲学の局面に飛躍したということがわかる。田辺哲学はここにおいて西田哲学との連続から非連続に入る。しかし、それは現在の信心によって行ぜしめられる以上、必然に未来的欲生への寄与に転ぜられるため、却って非連続から連続に至らしめられる。田辺は弁証法の発展がプラトンからキリストの福音信仰に下り、さらに東洋に至るのを語り、そしてそれへの主体的参与をもって、「これは畢竟世界歴史の思想史的発展の自覚的追究に外ならない」(T9・419)と告白する。かかる「非連続の連続」という世界歴史的思想発展は、田辺一人の力によって成し遂げることが不可能である。それは師弟間における自己同一の論理による連続なる「伝承＝創造」の関係ではなく、ただ絶対弁証法の論理による非連続の連続なる「伝承と創造」の関係によってのみ可能となるのである。なぜなら、思想の発展運動が成立するために、自己同一的持続がすなわち自己否定的たるのでなければならないからである。

田辺哲学は現に生きている我々によっていかに伝承され、そして創造されていくのか。この大きな課題に直面しつつ、今日の我々はいかなる行動を取るにしても、先に自己や自己の属する社会を考えるのみで、未だ絶対の愛や慈悲による社会改革と自己犠牲とを通過して自他救済の理想的境地に至っていないのが現状である。それ故、我々は常に自らの行動を省みる必要がある。たとえば、我々は芸術創作に取り掛かっても、他者愛を無視して絶対との合一のみをめざすという芸術主義的、文化主義的傾向にあるのではないか。いかなる行動を取るにしても、自己の欲望を満たし、自己にのみ利益をもたらすという自己中心主義的、功利主義的傾向にあるのではないか。或は、何をしても効率を求め、ある目的に邁進するという実用的、目的論的傾向にあるのではないか。これらの傾向はいずれも自己救済のみで、他者救済、つまり隣人愛という愛の当為まで含んでいないため、上述した「伝承と創造」という人間行為の形態によって容赦なく批判されるのは、当然のことであると思われる。

※『田辺元全集』(筑摩書房、第二版)と『西田幾多郎全集』(岩波書店、新版)からの引用に際し、それぞれ(T巻号・頁数)、(N巻号・頁数)と略記し、旧漢字と旧仮名遣いは新字に改めた。

## 注

(1) 田辺哲学は確かに「種の論理」の形成につれて西田哲学から離れていった。しかし、それは一旦国家を絶対化した故、論理の破綻を迎えた。それは「種の論理」は未だ他力信仰による自己否定(懺悔)に至っていないためである。したがって、田辺哲学と西田哲学との完全なる断絶は「懺悔道哲学」の形成を待たざるを得ない。

(2) 田辺元文庫の『哲学論文集第七』(岩波書店、一九四六年)に傍線や批評がある。これによって本論は田辺が西田の最

あって、而も一切はそれを求めそれへ還らんとする。万物の一者を観るといわれる所以である。一者からの溢出降下が即、一者への還帰向上である」（17・308）と説明する。

（りょう・きんひん　筑波大学大学院人文社会科学研究科）

(3) 終論文を踏まえ、敗戦後の著作群で顕著な西田哲学批判を行ったとする立場を取る。本論の議論は主に両哲学における最後の応酬を中心とする。

(4) 新版『西田幾多郎全集』の書簡に関する部分は未刊であるため、書簡の引用は旧版を使うことにする。

(5) 懺悔という言葉は「永遠・歴史・行為」（一九四〇年）に見られる。それはすでに「往相即還相」の転換を含意し、「自力即他力」の関係を暗示している。その概念規定や変遷は拙論「『懺悔道としての哲学』—敗戦前後の懺悔と三願転入をめぐって—」『哲学・思想論叢』第二十四号（筑波大学哲学・思想学会、二〇〇六年）にて詳述した。

(6) 田辺は論文「国家的存在の論理」（一九三九年）において、国家を絶対無の応現的存在と見なすことによって、国家の応現存在の類的普遍性を主張し、国家を絶対化した。

(7) 田辺はこの時点では、すでに絶対他力によって自己批判、換言すれば過去における自己の哲学と所行に対する批判を行ぜしめられている。これはおのずと彼が生きた時代への批判にも繋がる。したがって、田辺の自己批判はまた時代批判であるともいえる。

(8) これについて、拙論「田辺元における浄土真宗の歴史哲学—『懺悔道としての哲学』における三願転入と三心釈を中心に—」『倫理学』第二十二号（筑波大学倫理学研究会、二〇〇六年）を参照されたい。

田辺はプロティノスの一者について、「一者は一切の根源で