



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	『間柄』の倫理と『種の論理』：『転換の思想』第二章
Author(s)	奥山, 次良
Citation	北海道大学人文科学論集, 8, 47-68
Issue Date	1971-05-11
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/34297
Type	departmental bulletin paper
File Information	8_PR47-68.pdf



『問柄』の倫理と『種の論理』

「転換の思想」第二章

奥 山 次 良

「恵まれた瞬間の一刹那に閃光に照らし出される生の深淵のおぼろげな底の光景は……」、と和辻は書きとめていた。その光景に直面してふとかれの心をよぎる「不安と憂怖」とは、もはやかれの思想のうちに適確な所在をもっていない。いったい、和辻が垣間みる「光景」はどのようなものであっただろうか。かれは、死においてある生の姿をみなかったであろうか。後年、『倫理学』の中で、「和辻は死の現象を介して全体性に迫るということそれ自身が人間存在の空間性を無視してアトム的人間存在にとどまることを示しているのである」、(全集、第十巻、二二六頁)と明記している。けれども、「再興の経験」は、人間的生がそのものとして、全体的に、開かれてくる有様を告げるものであった。すなわち、そこで人間的生の根源的なあり方がまさしく問題になっていたのであるから、「死」がその生開頭の媒介契機とみなされるにしても、そのような死は、決して孤立的個人の死を意味するものではないであろう。しかし、和辻が注目する死は、つねに生における死に限られている。かれにとって、死とは、生きている者の間における、生きている者に対する死に外ならない。それは、臨終、通夜、葬儀、墓地、四十九日、一周忌などにみられる死であった(二三三頁参照)。かれ自身が文化史研究にたずさわる機縁となった「死」にしても、このような意味での死であった。和辻は重ねていう、「人間存在の全体性は単に終末としての死によって接近することはできない。

それは個人存在の全体性を超え、かかる全体性の無限の対立と合一を通じて、初めて見いださるものである。……人間存在の全有可能性は……絶対的全体性への方向として、「自他不二性」において見いだされねばならぬのである」(三六頁)。ここでも和辻の思索は、再興の経験の自己解釈に従って「一己の生ではなくして生そのもの」(普遍的生の側からすめられている。その全体性(人間の全体性)は、「一己の生」が参与する限りでの全体性としては有限であるにしても、この有限性にはつねに人間的生の可能根拠である「生そのもの」(人間の全体性)の無限、絶対性がある)——「対立と合一」との発展過程において——顕現されていなければならないのである。和辻は、そのような顕現を「自他不二性」のうちに、あるいはよく知られたかれの用語によっていうなら、「間柄」のうちにみていた。しかし、間柄とは何か。

I 「間柄」と役割

いくつかの例を使って解説したあとに和辻は、「間柄的存在はすでに常識の立場において二つの視点から把握せられている」という。すなわち、「一は間柄が個々の『間』『仲』において形成せられるということである。……他は間柄を作る個々の成員が間柄自身からその成員として限定せられるということである。……我々はかくのごとき矛盾の統一としての間柄を捕えてそこから出発する」(六一頁)。かれがあげる例の一つを借りると、学生と教師がいなければ学校という一種の団体は成り立たない(成員による関係の構成)が、その学生と教師は学校に入ることによって初めて学生・教師となりうる(関係による成員の限定)。この「構成」と「限定」とは相依関係にあるのであり、それを時間の先後によって理解することはできないといわれる。最初の学生を募集しようとするような学校においても、すでに「観念上において教師と学生とを有するのである」。

しかし、和辻のこの例はあまり明白なものではない。「観念上」の学校における教師と学生とは、学校という組織の中で規定されている「地位」である。これは、明らかに人間関係としての教師・学生に時間的に先立っているであろう。教師が着任し、学生が入学して、教師・学生の人間関係が成立すると、教師は教師らしく、学生は学生らしく振舞う。その場合、教師、あるいは学生といっても、それは地位を取得した成員を指しているのではなく、「役割」機能を意味している。学生が考えられない教師はいないし、教師が考えられない学生もない。教師と学生との人間関係は、この場合、「教師・学生」という一つの役割関係とみなされなければならない。むろん、どのような成員が所定の役割を演じているのか、また、所定の役割関係がどのような性格をもっているのか、これらの事柄は、役割関係の実質を規定するけれども、役割関係そのものまでも規定するのではない。そうしてみると、和辻がしているように、役割関係を、成員による関係の構成と関係による成員の限定とに分解することは抽象にすぎないであろうし、さらに、このように抽象されれば両側面のうち、前者は契約を後者は地位を意味するのであるから、両方が互に矛盾するとみることが仮構であろう——そのように思われる。

しかし、和辻の意図は、このようにたとえば教師と学生という日常的人間関係を社会学的「事実」とみなして取り扱うことにあるのではなかった。「かかることは事実をただ対象的に取り扱う立場の仕事に過ぎない。我々は主体的な人間を捕えるためにこの事実を通路として用いるのである」(四八頁)。かれが注目するのは日常的事実の表現的性格である。表現を通じ、表現から表現されたものに向って、必ずしも意識されてはいない「生の深み」としての人間存在にかはれは遡行していく。そこで、役割関係として機能的に受けとられるような人間関係が、人間の根本的なあり方の表現として改めてとらえ返される。たとえば親と子という役割関係が「愛の結合」とみられ、その結合は、「単に自他が一体となっただけではない。分離せんとする自他を絶えず強制的につなぎ留める力である」(二二頁)、と理解される。そうすると、間柄についてさしあたり解説された「構成」と「限定」という常識の立場からみられた

機能は、和辻の意向に沿っているなら、分離と強制、あるいは背反と服属という間柄における矛盾し合う二つの契機を意味している。

ここでふれておくと、レーヴィット、ピンスヴァンガー、プレスナー、ダーレンドルフたちの所説と関連して、近来、「役割」が思想的にとりあげられている。吟味、検討のあと、一つの結論として、人間の実践的な関係を「役割」概念によってとらえると、演じられる役割の背後に人間の実体的存在を想定することができない、といわれている。すなわち、役者にとっては、かれの「役」と「自分」とは別であろう。かれが常に「役」者であるのではない。しかし、人間は実践的共同世界においてのみ生存しうるものであるから、この世界において演じられる役は、「役」と「自分」との区別を人間にとって不可能にしてしまう。たしかに人間は、あれこれの役を引き受けて演ずるが、演ずる限りにおいて人間の自己が確認されるのであって、役を引き受ける「自分」と、演ずる「自分」とが区別されているのではない。人間の自己とは、「役割・自己」である――。

しかし、このようにみることは、強化されていく役割関係のうちに人間的自己を機能的に解消しようとするような現代社会に対して、ある種の追認を表明することになりはしないであろうか。人間的自己が「役割・自己」としてのみ認知されうる、というのであれば、むしろ、そのような有様で自己を表現しなければならない現代的人間のあり方をこそ問う必要があるであろう。それが問われるとき、人間的自己の所在を機能と実体という概念圏のうちにうかがうことはできなくなるであろう。たとえば、親と子との愛は、役割的に、親を親とし、子を子とするのではなく、汝を汝とし、我と我とするであろう。親は、あるいは子は、誰れでもがその「役」にあるならそうすべきであるように行動するのではなく、「我」あるいは「汝」として以外にはそうすることができないように個体的に行動するのである。そのような行動は、役割演技に特質的な誰れにでも演技が許されているという普遍的公開性を拒否している。こ

の局面での「我」と「汝」の関係は、もはや決して役割関係とみなされるべきではない。もっとも、そのような個体的行動は、人間的自己がさがけがたく「役割・自己」化されてしまうような現代勢力に対抗して、どのように表明されるのであろうか。

和辻は、日常的人間関係のうちに主・体的な人間存在の表現をみようとしている。しかし、かれにおいても我と汝の個性性は見落されてしまう。ある箇所では、「我と汝の結合において、汝は我れの裏切りを責め怒る者として、初めより裏切りを封ずる権威を持つ」ているが、その権威は「実は汝個人ではなくして汝を通じて働く結合自体なのである」(一二二頁)と語っている。が、汝に対する「我れの裏切り」は、我が汝を代用不可能な個体的「汝」とみなさないで、代用可能な普遍的「汝」とみなす場合に成り立つのではないであらうか。初めより裏切りを封ずる権威を汝が持ちうるのは、その汝がまさしく汝として、我が我として、我と汝と個体的な関係においてある限りのことであらう。このような関係は、しかし、和辻がいう背反と服属とを両契機とする「問柄」(結合自体)ではない。普遍への包摂を拒絶すべき個体的関係が、かれにおいては、公共性の欠如態としての私的存在とみなされてしまうからである。そして公共性への参与可能性が欠けるということは、本質的に参与が不可能になるのではなく、参与を望まず、また参与を許さない、ということである、といわれている(三三三頁参照)。この参与の拒絶は相対的である。家族、仲間、村落などの集団は、その成員に対しては公共の場面であるにしても、より大きい公共体に対しては私的存在の性格をもっている。とすると、私的存在はそれ自身共同存在の一樣態であり、それは夫婦にはじまり国家に至る諸形態として秩序づけられうるような諸段階をなしているであらう。問柄は、そのように順次、公共の普遍性をえていく共同存在のあり方に外ならない。

II 絶対的否定性

背反と服属とを両契機とする人間の間柄を、和辻は、人間の根本的な二重構造と呼んでいる。しかもその構造は否定の運動である、といわれている。というのも、「一方において行為する個人の立場は何らかの人間の全体性の否定としてのみ成立する。……しかるに他方においては、人間の全体性はいずれも個別性の否定において成立する。……この二つの否定が人間の二重性を構成する。しかもそれらは一つの運動なのである。個人は全体性の否定であるというまことにその理由によって本質的には全体性にほかならぬ」(二六頁)。この一文では明らかに、個人による全体性の否定(背反)と全体による個人の否定(服属)とが「一つの運動」としてとらえられている。背反があつて服属が、否定の否定としてあるのではない。全体性を否定する個人は、「まさにその理由によって」全体である。個による否定が即、全の現前に転ずるのである。いいかえれば、否定する個人をそのまま全体性が迎え入れる、あるいは包越する(否定の否定)のである。個人は、その背反においてすなわち全体性に服属する。再興の経験はそのような有様を語るものであった。親しみなれた生からふと私が背反することにおいて「大いなる手の働き」に私は服属している。そしてその服属が、とりもなおさず人間的生に宿る「受け取らざるをえない」必然への服属であった。親子、友人などの日常的人間関係が、我が我であり、汝が汝であるような個体的関係に転化するの、このような意味での「背反と服属」の境位においてはではないであらうか。

けれども和辻は、今あげた引用文につづけて「否定は否定の否定に発展する」と釈義している。「それが否定の運動なのである。ところで人間存在が根源的に否定の運動であるということは、人間存在の根源が否定そのもの、すなわち絶対的否定性であることにはかならない。……否定の否定は絶対的全体性の自己還帰的な実現運動であり、そう

してそれがまさに人倫なのである。だから人倫の根本原理は、個人（すなわち全体性の否定）を通じてさらにその全体性が実現せられること（すなわち否定の否定）にはかならない」。ここで和辻が語るのは、絶対的否定性（否定の否定）という人倫の弁証法的動性についてである。全を個が否定しさらにその個を全が否定する、というような筋道に従い、かれの『倫理学』においては二人結合から国民結合に至る共同体の諸形態が「層的に」展開されている。否定の否定としての個人の独立性の止揚は、家族、会社、国家などのある段階における人倫の全体への帰属として果され、個人はそのような人倫の全体の中に「没入する」のである。全体性は、絶対的なものとして、自己否定的に（無限の対立と合一とを通じて）自らの層階的実現（「自他不二性」）を展開する。その場合にみられる必然とは、弁証法的生のすなわち人倫の、展開が内にそなえている必然性である。つまり、それは、人間的生がまさに生であるように媒介する根源としての生の「根」ではなく、すでにこの「根」によって媒介されて成立している人間的生の、その生の動性、すなわち「生」の根に外ならない。この事情から、田辺元は、和辻がいう絶対否定性が真実には絶対肯定性にすぎないではないか、と批判する。

「附記」

はじめにふれた「死」の問題との関連でつくくわえておくと、和辻は、「人間存在の全有可能性は……絶対的全体性への方向として、自他不二性において見いだされねばならぬのである」と書いていたが、この見地からかれの時間概念もとらえられている。すなわち、「自他不二において本来の全体性に来るところの方向が未来であり、その全体性が本来の面目として人間存在の本である点においては過去であり、その本に来る動きが現前の自他对立として現わされる点においては現在である」（一九九頁）。たとえば、私が誰れかを訪ねる。行く先において起るべきこの誰れかとの人間関係が未発であるにもかかわらず、あらかじめこの関係は、可能的な人間関係として私の訪問の歩みを決定している。が、この人間関係がすでに存立しているものでなければ、現在の歩みを規定することはできない。そして誰れかを訪ねて道を歩くとき、この「あらかじめすでに」あるものとしての人間関係が、私に現前している。——和辻が「実践的行為的連関」としてとらえる人間的生の中の諸事象から、同じような例をいくつかり出して重ねることはたやすいことであらう。しかし、かれ自らの再興の経験についてはどう

であろうか。突発的に変貌する生そのものの時間性は、かれの時間論の主題とされることがついになかった。

III 田辺の「和辻批判」

田辺元は昭和九年十一月から『哲学研究』誌上に三号に渡って、論文「社会存在の論理」を連載したが、この論文によって田辺哲学の核心である「種の論理」がはじめて公けに世に問われることになった。この論文の中に次の一文がみられる——「理性人間の論理が個人主義の立場に立つことを非難する立場が、往々にして自他相関の論理を以って集団主義を立し得る如く妄想し、我と汝の標語を掲げるだけで社会と人倫の事直ちに理解せらるる如き態度を示すのは、その安易むしろ驚くべきものがある」(全集、第六巻、六五—六頁、筑摩書房刊)。文脈からみれば、テオドール・リット批判の体裁でこの一文は書かれている。しかし、和辻の間柄論が、すでに昭和六年、岩波講座『哲学』のうちの「倫理学」において提唱され、のちにこれが改作されて、昭和九年三月、『人間の学としての倫理学』という表題で公刊されていたことを思いあわせてみると、田辺の一文を、そうと名指してはいないけれど和辻に対する手きびしい批判として読むことは許されるであろう。この一文の趣旨は、さらに「論理の社会存在論的構造」(昭和十一年)において、三つの論点に分けてのべられている。

- (1) 「間」は、すでに個と個とを項として予想した上でそれを結合する分析的見地を含むものであり、従って項と「間」とは否定的に対立、矛盾するものではない。
- (2) 「間」は、項とともに成立するものであるから、項の発生の根源であることはできない。「間」は創造性をもつものではない。
- (3) 「間」は、個を媒介として構成された無の場所的性格をもっている。

(1)と(2)の論点は(3)の論点を前提にしている。田辺は、和辻のように間柄を、個を否定的に媒介する「全」とはみていない。そのように「全」とみられる間柄は、個と個が結ぶ具体的人間関係（たとえば親と子）が抽象化されて形式的一般的に構成されたものにすぎないのである。そのように内実を捨象された間柄が、改めて「空」とみなされ、人倫の諸形態の根底にある「場所」として端的に前提される。――田辺のこの批判的なみ方は、かれの西田哲学批判に由来している。かれは昭和五年に西田に対する批判文を公開しているが、和辻の『人間の学としての倫理学』はその西田に献げられ、しかも、人・倫・体系の可能根拠（倫理の根本原理）としての絶対的全体性は西田の無の場所に求められる旨、和辻はこの書物の中で明示しているのである。つまり、田辺の「和辻批判」は、かれの西田哲学批判から出てくる当然の帰結である。さて、田辺にしても和辻と同じように、絶対無は絶対否定の作用に外ならない、といっている。けれども和辻の場合にこの作用は、つねに、「絶対的否定が己れを否定して個となりさらに個を否定して全に還る」（全集、第九卷、三五頁）という言い方で語られる。ここでは絶対的否定がはじめに定立されてそこから否定の運動がはじまる。そうするとそのような絶対否定性は、あるいは「絶対無は、自己以外の総ての存在に対して弁証法の支配を根拠づけるものではあっても、自己自身のみは非弁証法的に直接に肯定乃至主張せられるものになる」（四六八頁）ではないか、というのが田辺の論点の眼目であった。「体系が此の如きものを根柢として成立する限り、それはその樹立に必要な統一性をもつことは出来るけれども、同時にそれは自己否定性なき統一としてかえって非弁証法的観念同一性に帰さなければならぬ」。

ここで和辻の「倫理」と田辺の「論理」にふれておきたい。

和辻において、「倫理とは人間を人間たらしめる行為的連関の仕方」（全集、第十卷、二五頁）、つまり実践的行為的連関であった。この連関は、行為することにおいてのみ明らかになるような実践の成果であるにしても、直接理論的に

把握されるようなものではない。そうであるなら、人間の主体的実践活動はどのようにして理論化されるであろうか。和辻によれば実践活動は、連関としてつねにすでにある実践的理解をふくんでいる。たとえば「誰れかを見る」という行為は、見る者の一方的な行為ではなく、見られる誰れかの一定の態度に関する見る者の理解をふくんでいる。「見る」とは、「見つめる」であったり、「見ないふりして見る」であったりする。実践活動にふくまれているこのような理解は、さまざまな形で、とくに言語においては明確に、表現されている。この表現を通じて、「意識せられない生の深みに接する」(四五頁) 解釈学の方法によってはじめて、倫理は、倫理学の対象になることができる。人間の主体的実践的連関は、生の表現である。しかし、この生、あるいは「生の深み」が、絶対的全体性の自己還帰的な実践運動であるから、この運動に与る人間にとって倫理は、表現としてすでに「ある」とともに、表現されるべく「なされるべき」ものである。——おおよそこのような和辻のみ方に対して、人間の実践は、生の表現ではなく生の形成ではないか、と問うことができるであろう。かれがいう生の深み、歴史的現実の「無限に深い非合理的な根」は、もはや生そのものをこえたところにあるのではないであろうか。そしてむしろ、そのような根から生が形成されるのではないであろうか。

田辺は、この根を「絶対否定のはたらき」にみている。かれは、誰れしも行動においては、「現実が主体的に行為と相即し、両者否定的に対立しながら相媒介することを体験する」(全集、第六卷、四三五頁参照)、と強調している。現実とは、実践的な現実形成に外ならず、従ってそれは、この実践から切り離されてその中で実践が成立するような、それ自身においてある世界ではない。もし現実がそのような世界とみなされるなら、行為は、和辻においてそうであるように「有としての生の表現」である。しかしそのように「行為を以って表現に其意味を尽す如く解するのは、生の直接性に支配せられて行為の否定性を無視する結果である」(五〇九頁)。とすると生は非合理ではないというのであろうか。もし非合理であるとすれば、生を「論理的な思惟によって捕え尽そうとするのは思惟の僭越」ではないか

(和辻。全集、第十卷、四五頁)。けれども、田辺にしてみると「論理」は媒介を本質にしている。論理は推論であり、推論は概念による判断の媒介である。論理の立場においてはすべてが媒介されるのであり、どのようなものも直接性のままに留まることは許されない。従って、現実と行為とが否定的に対立しながら相互に媒介するような現実形成とみなされる現実とは、その有様が論理的にのみ明らかにされるのである。ただしそのことは、論理から現実が導き出されることを意味してはいない。「論理は、生の構造を具体的に自覚する哲学の方法であるから生そのものに属すると同時に、生の自覚はかえって生の否定たる論理の媒介によってのみ可能なるが故に、生はその否定的超越たる哲学を論理において完成する外無い」(第六卷、一八〇頁)。つまり田辺の論理は、生をこえるとともに生に属する工合な生の論理である。それは、どのようなものであったのであろうか。

VI 「種の論理」の形成

「種の論理」の形成に力を注ぐに至った動機にふれて、田辺は、「種の論理」というものを考えなければならぬ。私にとって最も重要な理由は、社会が単に個人の交互関係としては理解せられないということであった(三〇一頁)、とのべている。西田、さらに和辻の思想に対する批判が動機であった、とこの言葉からうかがわれる。もっとも田辺は、わが国の哲学研究者の間にまみられるような「論理のもてあそび」を事としているのではない。「種の論理を考へなければならぬ」そのかれの問題意識は、時代の切実な体験から発している。それについて、「国家の個人に対する強制力の由来を尋ね、その強制の合理的根拠を探る」(三九九頁)、といわれている。国家が(君臣、父子などの間柄がではない!)力づくで個人の独立を否定している、という実感は、その時代に生きた者にとっては自明なものであるが、その実感を思索の動機に数え入れるのみならず、国家の強制力の合理的根拠を探ろうとする田辺の志向

のうちに、かれの「国民」としての義務感が表に出てきている。国家の強制力がそのままに放置されてよいのではないが、といって国家そのものを否定するわけではない——そこには媒介がなくてはならない。これには、田辺のもう一つの体験が関連してくる。「当時私は、人間の我執の浅ましき、特に無我の貴さを知り且説く我々知識人の、その懐く思想と正反対なる我執の強き、即ち名譽心權勢欲の熾烈さ、というものに悲觀し、しかもその悲觀の根柢は一に全く私自身の我執の抜き難さに存することを悩みつつ……」（四五二頁）と洩らされている。ここに、田辺のリゴリズムがある。

西田哲学の批判、国家の強制力、個人の我執——これらのものによって理論的また実践的に動機づけられる田辺の思索は、ときに「転處実に幽」といわれる境地を経験する。それは、「肯定否定の作用の対立による対象の交互否定の無化が、かえって対象の無において客体の束縛から作用を解放し、作用をして自由に主体的にはたき出させる転換の機微」に関わっていた（四〇二頁）。かれがいう絶対否定のはたらきとは、このような「作用」を指していたが、幾度かれはこの思索の経験をうまず語っていることであろうか。

田辺によれば、真に具体的な社会は、社会に対抗して独立性を主張する個人を否定するとともに包み生かすものである。しかしもし、個は全による特殊化の極限であり逆に全は個の拡充である、とみなす論理が社会の論理とされるなら、全も個も連続的につながる両極とみなされるのであるから、個人の自由平等と社会の調和融合とが目的となるような社会理論が成立する。これは「*homo sapiens*」の社会理論であり、たとえば社会契約論、コントの社会学がこれに属している。けれどもここには「種」がない。種は、個を生かす類に媒介するものである。「国家といい民族といい階級といい、何れも人類の全と個人の個に対し、種の位置に立つものである」（六〇頁）。田辺の思索の動機からみると、種とは、そのうちすぐれて民族のことである。しかし、種のすなわち民族の論理といっても、それは

民族についての論理を意味するものではない。田辺が種を強調するのは、すでにふれたように、論理の本質が媒介にあるとかがみているからである。類、個いずれも媒介項であるが、論理は、何よりも媒介の中間者である「種」の論理でなければならない。従って、田辺が力説する「種の論理」とは、とくに論理の媒介性を挙示する言葉に外ならないのである。田辺の問題は生現実の論理であつたから、この論理は、具体的にみれば、民族を媒介項とする現実形成の論理である、といえるであらう。ここでの民族は、個人を「吞尽し」その個的性格を否定するけれども、個の側からいうと、その生命を自らの根源としその限定を母胎とするような——個人の「質料的基体」である。

もっとも田辺は、さしあたりテエニエスにならつて、このような「種」の論理を自然意志の論理とみなして、選択意志の論理である個の論理に対立させている。ここで個人の選択とは、一方を取り、他方を棄てるという単なる選択のことではない。選択においては、とさらにベルグソンによりながら田辺はいう、相反する一方と他方の双方を含む全体の統一が動く。このような動的統一の自発的内面的決定が、個人の選択意志である。そうとすれば、個人の自由は、民族の限定から背反し独立するところで発揮されるばかりではなく、民族のこの限定を逆転しその力を個人意志によつて統制し、こうして民族の限定を個人における自己実現の媒介とすることのうちにみられるのである。「自然意志が所謂生命意志として直接的であり、無自覚的であるのに対し、選択意志は自覚的にして他を支配し全体を我に独占して我の統軸の下に置かんとする権力意志でなければならぬ」(二一八頁)。田辺は「我執」を、このような権力意志として改めて理解している。それは、単なる我欲ではなく、民族による個人の否定的な被媒介性、とこの否定を契機とする個人相互の対立性の意識であつた。田辺がここでみている状況は、テエニエスに従つていうと、社会における「共同社会」(種)と「利益社会」(個)との対立であつた(二六三頁参照)。その状況において人間は種としての個人と種ではない個人とに分裂しながら、この種ではない個人の排他的な支配意志(エゴイズム)の正当性が種としての個人の自然意志によつて保障される。いいかえれば、個人は、自らの自然的基体を超越することにより、かえつ

てこの基体の自然意志を自らの権力意志に転ずる。

昭和十年頃、田辺は、このように種（民族性）と個（市民）の対立を考えて、その対立の止揚によって類としての国家が成立するとみていた。すなわち、種と個、「両者の対立の底から両者を否定してしかもそれらを相互媒介において調和的に生かす綜合態が、始めて国家の絶対性を成立せしめる」（一三八頁）。現実の国家がここにいわれる国家なのではない。しかし、自覚的な個人がその権威に服し世論が支えているのは、類的統一を理念としてふくむ限りでの国家である。そのような国家のみが、強制力の「合理的根拠」をもっている。が、この国家の形成はいかにして可能であろうか。田辺は、もっぱらその形成を個人の実践力に訴えている。「すべての直接的統一（種）は一方個の反省分立に由って否定せられ、解体せられる。しかもかく解体してただ解体する自己のみを維持し、他を排して全体を自己にさん奪せんとする我が、かえってその対立者に依存するという自己の有限性の自覚に徹し……両者をこえる絶対的統一に再び共に生れるに至り、始めてこの転回を通じて絶対否定の統一が実現せられる」（二三二頁）。——この一文から、田辺の思索に根本的な二義性がうかがわれる。すなわち一方、かれのリゴリズムがそのまま国民としての義務感（田辺の思索の種・的・性・格）と結びつくことによって、かれの思索は国民的実践の論理に傾斜し、他方、そのリゴリズムが有限性の自覚（田辺の思索の個・的・性・格）において否定され、かれの思索は、「絶対否定の作用」の自由な発揚を映現しようとする。この二義性には十分注目されなければならない——。

さて、このように田辺は、ありうべき国家の合理的強制力の根拠を明らかにしようとしていた。しかし、かれが時代の中で感じとっている国家強制力の「由来」は、果して尋ねられていたであろうか。それを田辺は主題としていない。それは、国家における民族的基体の種の強制力であろうか。けれども田辺は、すでに、この種の限定を「解体する」ような個人の我執を痛感しているのである。そうすると、かれが感じている強制力は、田辺風にいえば、類に止揚されない種化された個の統制力といえるであろう。すなわち、利益社会を特徴づける排他独占のユゴイズムが、民族

国家の自意然志に媒介された国家のエゴイズム（権力意志）として個に向って貫徹するのである。そうすると、利益社会は種としての「共同社会」に対する「個」としてみられるのではなく、「共同社会」を媒介的にふくむものとして、そのものが、まさしく否定的に止揚されるべき「種」とみなされなければならないであろう。さもないと、個人は、田辺がいうように種に対する否定的依存から「自己の有限性の自覚に徹し」て種と個人の相互無化をはかるにしても、そのようなエゴイズムの無化なり個人の自己否定なりは、否定とはいってもかえって本質的には、種化される個人のエゴイズムの発揚に終ってしまふ。いいかえれば、このような「無化」「否定」は、国家のエゴイズムに対する個人の自発的な同調を意味することになる。さらに——もともと田辺にとって現実とは実践的な現実形成であるはずであったが、そうであるとしても、個人の実践に対して、現実が新たに現実でありうることはいかにして可能であるのか、が問われなければならない。個人の実践力に期待して、たとえ「国家を国家たらしめるための努力」に個人の道徳的義務をみるとしても、個人と国家の「両者をそのあるべき本質に適わしめないことが屢々ある」（二六四頁参照）と指摘されるのであれば、その理由は何であろうか。そう語られる文脈においては個人の有限性と国家の種的性格があげられている。しかしむしろ、現実の国家がいかにして「類的」となりうるのかという国家の「類的統一」への現実的関与可能性こそが明らかにされなければならないであろう。田辺は、そう問われるべき場合に、「もっぱら自己の無限なる奥底たる絶対否定の肯定性を信頼」（二三三頁参照）しようとする。けれども、そのような信頼にもとづく行動は単に決断主義的である外はないであろう。かれは、実践の現実的可能性の問題をさしあたり曖昧に残すのである。

V 「種の論理」の展開

昭和十一年、田辺は、『論理の社会存在論的構造』の中で、個を種の直接の否定者とみたそれまでの自説が誤りで

あったことを認めている。「個が種の交互否定を媒介として類の綜合に達するその否定即肯定の活動を以て、絶対否定を実現するものと考えたのは、個の種における自己の否定が自己を否定する直接の活動として却て自己を肯定する結果に陥り、個は自己否定において実は自己肯定をなすという矛盾を犯すことを免れないのを忘れた結果である」

(三三〇—二頁)。このような田辺の考えの変更は、マルクス主義における階級対立の問題が機縁であったという。種、個の相互否定的対立というかれのテーゼは、種概念が再吟味されることによって撤回される。いま種は、共同社会が階級分裂に入りその統一を失うように、個によって否定されるよりも、それ自身によって否定され分裂する社会的現実とみなされることになる。従って、種は、以前のような直接の自然的基体ではない。むしろ、それは、「全く相反対する力の対立抗争によって常に分裂しようとしながらも反対にその分裂に対立して統一を保とうとする力のはたらく、二重の対立性を含む所の不断の運動」(三一五頁)である。種のこのような事態は、その「統一」(類的国家)の側からみると、その「自己疎外」態である。というのも、田辺において国家を国家たらしめるその類的性格が絶対否定のはたらくと理解されているから、その絶対否定性のゆえに、「否定のはたらく」そのものが否定されるのでなければならぬ。絶対否定のはたらくは、いわば固執された「否定のはたらく」としての種を媒介にすることによってはじめて絶対否定のはたらくとして發揮される。つまり絶対否定性は、疎外されて有である種を媒介にする。自己分裂し自己否定的な種すなわち社会的現実、対立抗争する分裂の契機を内包しつつその類的統一(国家)に對立するような、有としての否定のはたらくであるが、このような現実の否定的分裂の底には、すでに、即自的に、分裂を止揚する類的統一が現前している。しかし、種は、「絶対否定に媒介せられたものでありながら、その媒介を忘却遺棄せるものであるから」(種の疎外性)、「絶対否定の否定であることができるのである」(四七四頁参照)。社会的現実、自己分裂にあくまで固執する。そうとすれば、「個は種と直接に對立するのではなく、個は種の自己否定に媒介せられた絶対否定において成立する。種の絶対分裂對立が即自的に予想する統一が類として実現せられる對自的

・転換の媒介が、個に外ならない。」(四八四頁)。けれども、この個人は、種・的・現・実と対立してないのであるから単に個であることはできず、一方では種である個(「種性」)として類(国家)に対立し、他方では、種・的・現・実の自己分裂を類に止揚する媒介者として種ではない。種を超越する。

このようにして類的統一の対自的転換を媒介する者が個人であった。この媒介が人間の実践である。その実践は、歴史の状況に対していわばその外側に身をおいている工合な技術的行為ではない。それは、現実の「矛盾と葛藤とに身を投じ、自らその矛盾葛藤に化する」(五二二頁)ような主体的実践である。いいかえれば、現実の矛盾葛藤が人間の実践を媒介的に誘発し、この実践に対して、現実の可能性を開くのである。そうすると、田辺自らが立ち合っている歴史の状況の矛盾葛藤を、かれはいつたどのようにとらえていたのであろうか。この問いに対してかれから聞かれるのは、奇妙にも、かれが「歴史感」に欠如し「歴史的現実の解釈に粗慢であった」(四三八頁)という釈明である。けれども、種の「論理はその否定契機として生命の了解解釈」を、すなわち現実の对象的認識を「もたなければ空虚に陥る」(三〇四頁)と語っているのも田辺である。いったい、かれの对象的な現実についての「認識論」はどのようなものであったのであろうか。しかしこれについてかれは、何も語ろうとしていない。田辺の「粗慢さ」は、かれがそれと意識しているにしても、かれの論理の空虚さをやがて空虚な論理に変えてしまう。昭和十四年の講演『歴史的現実』の所論はそのことを明らかに示している。例をあげよう。

A 「滅私奉公」

「個人は種族を媒介にしてその中に死ぬ事によって却って生きる。その限り個人がなしうる所は種族のために死ぬ事である。……何も出来ないなら種族の如く動いたらよい。そうすると却って種族は個人を生かさねばならないものであるから、……自己をも向うをも生かす事が出来るのである」(『歴史的現実』岩波書店刊、八一頁)。ここでいわれ

ている種族とは、『Blut und Boden』を「根本的意味」とする生命共同体のことを指している（六一―二頁参照）。

(1) しかし、種は、「その全体のいかなる部分をとってみても必ず肯定的と否定的との力の抗争が含まれ、この抗争に由るその否定的対立への分裂とこれに反対する全体の統一性とが必ず相伴うもの」（全集、第六巻、三一五頁）であるはずであった。

(2) 個人は、そのような「種族の中に死ぬ事によって却って生きる」であろうか。この文に次の一文が対応しているようにみえる――「個人は、却って自己を現実に見失うことに於て真に存在するところの、無における存在たるのである。すなわち自己犠牲即自己実現である」（四〇二頁）。しかし、ここで「個人が自己を現実に見失う」といわれている、その意味は、種族の即自的限定に個人が従うことでは決してない。この現実とは、自己否定的種であり、そして個は、「種の否定的統一として現われる」（三三三頁）のであった。

(3) 『歴史的現実』においても、種族と国家と同一視されてはいないが、この一文では曖昧である。それには理由がある。というのは、田辺は、かれのいう類的国家と現実の日本とを等置しているからである。次の一文を読めば明らかである。

B 「君民一体」

「一君万民、君民一体という言葉が表わしているように、個人は国家の統一の中で自発的な生命を発揮するように不可分的に組織され生かされている、国家の統制と個人の自発性とが直接に結合統一されている、これが我が国家の誇るべき特色であり……」（九二頁）。

(1) 「直接に」！種の論理は媒介の論理ではなかったのだろうか。「否定的媒介こそ、弁証法の論理の核心に存する。これを理解せずして、媒介なく通路なしに直接に和解とか調和とかいう立場に立てる如く妄想するのは、哲学を

頽廃せしめる悪しき神秘主義である」(全集、第六卷、四三四頁)。

(2) 田辺哲学の頽廃は、「類的立場から認められる国家の絶対性は、国家の構造理念に属するものであって、現実の国家がすべてこの理念を十分に実現すると言ひ難きものなることはいうまでもない」(一二二頁)という程度の昭和九年頃の節度さえも、かれから奪つてしまつてゐる。国家の構造理念がまるで現実に存在しているように「妄想する」——「これは単なる当為や理想ではなく、日本の国家が現実・自・分・の・中・に・実・現・し・て・い・る・所・で・あ・る」(『歴史的現実』九二頁)——田辺の悪しき神秘主義に限る視野においては、「個人は国家の統一の中で自発的な生命を発揮するよう……生かされている」、とみえるのであらうか。

田辺が歴史的現実の对象的認識、及びその「認識論」について明らかにしていない、と指摘した。それにしてもこのような認識のいわば「視点」、すなわち何が矛盾であり葛藤であるのかを判断する基準はどのようなものであるのか。その基準は、客観的であらうか、それとも主観的であらうか。もし単に客観的であるとすれば、現実はこの基準によつてその視野がすでに整序されてゐるのであるから、現実実践によつてはじめて相即的に形成されるのではない。といつてももしこの基準が単に主観的であるとすれば、人間の実践は、そのつどの状況における決断にゆだねられ、行動は現実に対して盲目になるであらう。従つてむしろこの基準は、実践する人間の生における根本的なあり方に即応してゐるのでなければならぬ。田辺の種の論理は、「生の論理」としてこの人間の根本的なあり方に関わるべきものではなかつたであらうか。

すでにふれた田辺の思索にうかがわれる二義性についてここで改めてとりあげる必要がある。

一方では種の論理そのものが種の次元におかれてゐる。この次元における田辺の自己理解によれば、種の論理は国

家形成の弁証法に外ならない。この自己理解に妨げられると、人間の生の根本的構造を問う問いが主題にされないし、従ってまたかれの思索が経験する絶対否定のはたらきのあの自由な活躍も、国政に対する国民の自発的な参加活動（自治）として改竄されてしまうことになる。社会の矛盾↓実践の現実の可能性（矛盾止揚の即自性）の成立↓個人の実践（矛盾止揚の対自的転換）↓類的国家の形成、という個人の実践を媒介にする社会的現実の展開をまさしくそのようなものとして見定めている視圈、すなわち開かれた生現実が、田辺の思索の種的性格にわざわいされてそのものとしては問われないのである。しかし、このような現実をまさしく田辺は場所的な有である、とみなして、西田、和辻の思想に対して批判していたのではなかったか。

他方では、開かれた生現実への田辺の固執、あるいはかれのリゴリズムが否定されようとしている。絶対否定のはたらきは、その否定の作用そのものに固執されてはならない。たとえていえば、情慾に克つひとがその克己を誇る「我性」にとらわれてはならないようなものである（全集、第六卷、一二九頁参照）。しかしこの我性は、主観的なものと受けとられてはならない。ある箇所では田辺は、文脈からみれば種（ここでは民族）による個の媒介が問われているにもかかわらず、ふと、「国家の種制限とは別に、個人存在の根柢に潜む所謂根本悪の原理」（二六五頁）と、書いている。明らかにここでは、「根本悪の原理」すなわち我性が国家形成の弁証法とは別の次元からみられている。またそれは、個人の心理にではなく人間の生の根本構造に関係づけられている。ところで、田辺にとって絶対否定性は「無の場所」のような直接性を拒否するはずのものであったから、それ自身が媒介されるものでなければならなかった。つまり、絶対否定性は必ず「有」を媒介にしていた。そのような「有」とは何か。それは、絶対否定のはたらきにおけるその否定のはたらきへの固執を意味していた。従って、絶対否定性が有を媒介にするとは、それが自らの否定のはたらきそのものを否定することによって作用することであった。このような絶対否定性の作用は、田辺の思索においては、「……対象の無において客体の束縛から作用を解放し、作用をして自由に主体的にはたらき出させ

る……」と経験されていた。しかし、この局面でその「作用」とは何であろうか。田辺の種の論理が生の論理であったことを想いださなければならぬ。その論理は、それぞれの仕方においてではあるにして個人がそれを実践的に生きているような一つなる生の根本構造を自覚的に明らかにしようとする抱負をもっていた。ただし「自覚的」に、といっても、あらかじめ存在する普遍的生の——それでは直接的有である——真実に個人が目覚める、というのではない。そうとすれば、「作用」とは「生現実そのもの」の自由にはたらく出る作用、すなわちその開頭を意味しているであろう。そこからまた、絶対否定のはたらくにおける否定のはたらくへのあの固執、媒介契機としての「有」すなわち「種」とは、すでに開頭された生のものであるであろう。それは、必ずしも社会的現実と同じではない。この生は、生そのものの開頭作用の内的契機である。いいかえれば、開頭された生は、生の開頭作用に対して外在し自立し敵対しつつ、しかも生現実そのものの「本質」を構成している。

このようにみると、開頭された生現実（種）の次元に所在をもつ国家形成の弁証法、すなわち田辺の種の論理（「種」についての論理）は、生そのものが開頭する有様を明らかにしようとする生の論理としての種の論理（種を媒介とする論理）のうちに「否定的に媒介され」なければならなかったであろう。田辺の種の論理の二義性は、この「媒介」が意識されていないことに由来している。もしそのように媒介されていたのであれば、すでに開かれている種の生現実の有様を明らかにするために国家形成についての思弁的な弁証法を必要とはしなかったであろう。そして、開かれた生現実をどのように理解するかという問いとの関連で、生現実のある事象を実践的に克服されるべき矛盾、葛藤とみなすその意義と、生現実の对象的認識の意義とが改めて問われたはずである。この点に関する「歴史的現実の解釈の粗慢さ」という田辺の告白は、問題そのものについてのかれの錯誤を明らかに示している。——さて、そのような「媒介」の局面において個についてはどうか。個は、開頭された生現実の中に「遺棄」されながら、この種の生現実には媒介され、自己超越して、生の開頭作用に臨むであろう。田辺の言葉を借りれば、個の在る有

様は、「自家止住」である。それは、「自家の外に出ないことを意味するのではなく、外出と復帰と同時に由つて、自家を出て自家に止まり、自家に住することを意味する」(四七四頁)。このように個人は、外出と復帰との「轉換の機微」において自家に、生現実に住む者である。田辺は、それ自身が媒介されることのない原理にもとづく体系を批判していた。しかし、かれの論理が種々の論理である限り、それは生現実についての体系である。そのような体系を否定的に媒介する者が、自家に止住する個人に外ならない。体系であれば、それに絶対性が与えられ固執されるであらう。しかし、個人の自家止住性(人間的自己)に媒介されて体系は、体系としては否定されとともに、開顯する生現実を映現する論理に変わる。そのように媒介された「体系」は、すでに開顯されている生現実について、それが生現実そのものの否定的な媒介契機としてもつ限りでの意味を明らかにするであらう。田辺は、実践による現実形成を強調していた。しかし、こうして明らかにされるべき生現実においては、いったい実践とはどのような意味をもちうるのであらうか。(未完)