

田辺元の「種の論理」と超越

——「懺悔道」への転換が指し示すもの——

高 橋 浩

はじめに

筆者は本紀要の前号⁽¹⁾において、西田幾多郎（1870—1945）の教育論・国家論における問題点を検討することによって、偏狭な国家主義や民族主義に対する批判的見地をふくむ「世界的世界形成主義」を西田が貫きえなかった根拠を明らかにした。⁽²⁾

今回は、西田の後継者として京都大学の哲学講座を担当した田辺元（1885—1962年）の「種の論理」の内容と、15年戦争の進展過程での彼の戦争への態度との関連について検討していくことにする。

田辺は西田哲学を基盤としつつも西田の思惟圏内から離脱せんとし、昭和9年（1934年）執筆の論文「社会存在の論理」によって彼固有の「種の論理」を提唱するにいたった。これは西田哲学が個物と一般者、個と普遍との相即において成立していたことに対して、田辺はこれを神秘主義としてしりぞけ、個（個人）と普遍（国家）とを媒介する種（民族）の意義を重視する社会存在論を形成していったのである。彼は敗戦直後に執筆した「種の論理の弁証法」の序文において、昭和9年から15年にいたる間に「種の論理」について論究しようと志した動機を回顧して、次のように語っている。

「従来私共の支配され來った自由主義思想を批判すると同時に、單なる民族主義に立脚するいはゆる全體主義を否定して、前者の主體たる個人と、後者の基體とするところの民族とを、交互否定的に媒介し、以て基體即主體、主體即基體なる絶對媒介の立場に、現實と理想との實踐的統一としての國家の、理性的根據を發見しようと考へたことにある。飽くまで國家を道義に立脚せしめることにより、一方に於てその理性的根據を確保すると同時に、他方に於て當時の我國に顯著であつた現實主義の非合理的政策を、できるなら少しでも規正したいと念願したわけである。」⁽³⁾

すなわち一方で田辺は、満州事変発生以後の国内における権力統制の強化という事態に直面して、国家の強制力・権威の合理的根拠を解明するとともに、他方で当時優勢であった民族主義・国家主義の行き過ぎに対して批判・警告を発していく理論的根拠を示そうとしたのである。

しかし後者の田辺の意図にもかかわらず、15年戦争の進展とともに彼の戦争支持の姿勢は明確になっていった。

「個人は種族を媒介にしてその中に死ぬ事によって却て生きる。その限り個人がなし得る所は種族の爲に死ぬことである。(中略) 國家の中に死ぬべく入る時、豈圖らんやこちらの協力が必要とされ、そこに自由の生命が復つてくる。國家即自己といった所以であります。何か個人に對立するものを外において、それに對して我意を通すことは、社會の構造から云って出来ない事である。その意味で歴史に於ける個人は縦ひ名もなき人であるにせよ、種族の中に死ぬ事によつて、それを人類的な意味をもつた國家に高めるといふ働きをなすといふ事が出来る。」⁽⁴⁾

こうして当時の非合理的な国家の歩みが、合理的な思想の論理づけによって支持されたのであった。当時の学生・青年が「これがあれば死ぬ」という思いで出征していったと伝えられている⁽⁵⁾が、ここに田辺の戦争責任を見いだすことができる。

本論における筆者の探求課題は以下の如くである。

まず田辺が個人の自由・自立を前提とし、非合理的な政策を規正しようと意図して「種の論理」を提唱しながらも、戦争政策に対して支持・協力することになってしまった要因を「種の論理」の論理構造の中に見いだしていきたい。その際、自己の戦争責任に対する自己批判から「懺悔道としての哲学」を提唱する上で、親鸞の他力信仰とキリスト教などと結びつきながら宗教的な超越の色彩をより鮮明にしていったことに着目し、昭和9年から15年までの「種の論理」⁽⁶⁾が何故に超越的契機を要請したかということに特に注目しつつ論究を進めていくことにする。

I. 「種の論理」の論理的構造

田辺が明確な論理的構造を整えた形で「種の論理」をはじめて提出した論文は「社会存在の論理」であった。この論文が出版された昭和9年ごろから一連の「種の論理」に関する論文が一応の結末をむかえる昭和15年ごろは、満州事変そして

2・26事件などが勃発し、太平洋戦争へと突入せんとしていた時期であり、次第に民族や国家の非合理性が個人の合理性への要求を圧迫しつつあった。田辺はかかる状況下で、国家の民衆に対するこのような権威は何に由来するのかという問いを発して論究していったのである。

まず田辺は社会契約説を、個人性を普遍的人間性の単なる限定に由来するととらえていると批判した上で、我と汝の学説⁽⁷⁾が、個と個との間に非連続的な対立を認める点で契約説よりもすぐれていることを評価している。しかし彼は、我と汝との自他相関交互性の論理が社会構造の論理として妥当であるとするのは極めて抽象的な見解であり、我と汝との相関性が直ちに社会の具体的構造を形成するとは到底認めることができないことを指摘しているのである。そしてその理由を田辺は次のように述べている。

「何となれば、他に於て自己を見出すといふ交互性だけでは、自と他とをその限定として含む全體は單に自他の相関に豫想せられるだけであって、ただその根底に即自的に含蓄せられるに止まり、全體としての存在を對自的に顯はすことが無いからである。」⁽⁸⁾

そして社会の具体的構造を的確に把握するためには、一方で「罪惡深重の有限性が、道徳的惡の根源たる我性の自覚に於て痛感せられるのでなければならない」⁽⁹⁾のであり、他方で無限全体的なる人類社会の絶対的開放性が「先づ有限相対的な特殊社会の相互的並に対個人的対立性の自覚を媒介とし、その絶対否定的轉換に於て始めて被媒介的に成立せねばならない。」⁽¹⁰⁾また全体と個とを具体的に媒介する「種の論理」が成立して、はじめて全体社会を媒介態に於て捉えることができることを田辺は述べているのである。

それではこのような論理の形成は、いかにして可能なのであろうか。まず田辺は、我々個々の存在を基礎づける生命的基体としての種が、部分が全体を分有するという「分有」の論理が支配し、形式論理の自同律及び矛盾律が未だ認められないいわゆる「前論理」の世界であることを明らかにしている。それに対して真の個は自発性を持ち自由を本質とするがゆえに、共同社会すなわち種の限定に対して逆限定をなすものであり、「分立」の論理が支配することを述べている。

こうして田辺は、非合理的・前論理的で分有の論理の支配する種と、合理的・論理的で分立の論理の支配する個との対立関係を解明していく。種は、我々個人の基体であり地盤であるがゆえに「生命意志」である。また種に限定される個は、

種から自由になるだけでなくして種を代表するすべての汝を克服かつ利用し、種を支配するに到って真に種への自由を得るのであり、「権力意志」として特徴づけられる。このように田辺の社会観・国家観においては、我と汝すなわち個と個との対立と個と種との対立とが、明確に提示されていることを理解することができるのである。

この点について田辺は、次のように述べている。

「私の解する権力意志は個の根源として、種の根源たる生命意志に對立し、而も之を媒介として二次元的に成立するものでなければならぬ。それが種の生命意志を豫想し、その限定を受けながら、反對に之を脱し、これから分立して、逆にその限定を自己に獨占し、他を排して、自ら種の生命を自己一個に篡奪しようとする。その自己の個化の意志に對し本來の種の限定方向を代表する他の我が、汝に外ならない。故に我と汝とは互に排他的に對立する。斯くて種を媒介として、その上に基底附けられたものとして我と汝とが對立する個となるのである。この分立、對立、獨占、篡奪、の意志が権力意志に外ならない。」¹¹⁾

ところで、ここで生命意志として直接態と考えられた種的基体は、その直接態なるがゆえに、外見上絶対的であり無限の生命を有するものに思われ、それ自身無媒介のもの如く考えられるが、この見解は否定されねばならない。すなわち無媒介と考えられるものも、それは思惟の立場からであり、何らかの契機によって論理的に媒介されねばならないからである。昭和12年執筆の「種の論理の意味を明にす」においては、種的基体を自己疎外として捉えつつこの点を論理化している。すなわち全く無媒介と考えられる種を、本来媒介されたものの自己疎外として捉えるのであるが、これによって種に對立するものと考えられた個も具体的・媒介的なものの抽象にすぎず、自らが自己を否定して具体的な媒介に入らなければならないことになる。したがって種が自己疎外を脱するためには、自発的で反省的である個がその轉換の契機として重要な役割を果たすことになるのである。

すでに見たように、分立の論理の支配する個は他なる汝を自己に従属せしめようとするものであるが、自己に対する他が消滅することによって自己も消滅する不安を自覚した時、個は本来の個として生きるために自己を汝において否定し、同時に汝もその對立する我の消滅において對立を脱して統一を回復するに至るのである。この過程を田辺は、「社会存在論」において次のように叙述している。

「凡ての直接的統一は一度個の反省分立に由って否定せられ、解體せらる。而も斯く解體してただ解體する自己のみを維持し、他を排して全體を自己に篡奪せんとする我が、却てその對立者に依存するといふ自己の有限性の自覺に徹し、汝の否定と共に我の消滅する不安に眼醒めて、眞の我は一度び汝に於て死し、同時に汝もその對立する我の死滅と共に消滅して、兩者を超える絶對統一に再び共に生まれるに至り、始めて此轉回を通じて絶對否定の統一が實現せられる。これが類の開いた社會である。」²⁹

こうして種を否定する個がさらに否定されることによって、否定の否定において種も個も再び媒介されて生かされることになる。そして種と個との兩者の対立矛盾を止揚した類の立場が生ずるのである。したがって類としての国家とは種と個の否定的媒介であると言ふことができるであろう。「生命意志」としての種と「権力意志」としての個の対立矛盾を止揚しつつ、改めて兩者を生かすものであるが故に、田辺は国家を「救済意志」と規定するのである。

Ⅱ. 田辺の戦争支持の自己批判と「懺悔道」の提唱

1. 戦争政策への支持協力

ところで冒頭ですで見たとように、田辺は以上のような論理的構造をもつ「種の論理」を構成するに至った理由として、当時の政治状況下で進行する個人に対する国家の強制力の合理的根拠を探ろうとすることをあげていた。

ここでこのような理由をめぐって検討してゆく時、田辺が行った「種の論理」構成の努力は、当時の政府が進めつつあった15年戦争遂行政策に対して、二重の意味をもっていることが明らかになる。すなわち一方では、個の自由、自立を前提とし、個の自由なる実践による否定的媒介を不可欠の契機として成立していた田辺の「種の論理」は、当時の非合理的政策への批判・抵抗の理論的根拠になりえたのであった。

そして他方では、これとは全く反対に田辺の「種の論理」は、日本国家とその戦争遂行政策の正当化の役割を演ずることにもなりえたのである。すなわち、田辺の意図は、国家の権威・強制力の合理的根拠を明確にしようとすることにあったが、それによって個よりも理論的に高次元に位置する類としての国家の絶対性を哲学的に意味づけることにより、当時の政府の政策を結果的に容認する危険性を現実にははらんでいたと言えよう。昭和14年の「国家的存在の論理」における田辺の叙述からもこの点は十分に確認することができるのである。

「私の国家哲学は、恰も基督の位置へ国家を置きて、絶対無の基本即現成たる応現的存在たらしめることにより、基督教の辯證法的真理を徹底して、その神話的制限から之を解放する、といふ如き構造を有すると考へられる。(中略)この比論に依つて、私が国家を存在の最高原型とし、それに於て客観精神と絶対精神との結合して、応現的に絶対の現成をなすことを、主張する意味は、一層よく理解せられるかと思ふ。」¹³

これは、個の自発性、自由、反省等を出発点とするという当初の田辺の意図とは裏腹に、基督教におけるキリストの位置に国家を位置づけることによって、国家の絶対性、超越性を明確に提示したものである。ここに至って個は生命的母胎としての種に媒介されつつ、類としての国家に自己を献げることが要請されることになる。

「種が直接的生活意志たることを認めるならば、種の対立性に伴ひ争闘の避け難きこと、而して此種の基体を契機とする国家は、単に他の国家の種的要求に屈服することは許されないのであって、その存在即価値たる性格上各自国力の維持伸張を義務として負ふものなる以上は、戦争はあらゆる方法を尽して必勝を期さなければならぬものなること、当然である。個人の場合には自己を他人の為に犠牲にし、更に国家に自己を捧げることが、善として賞讃せられるのであつて、自己否定そのものが却て人類に対する貢献たるのである。」¹⁴

こうした認識の下に田辺は、太平洋戦争の拡大の中で戦争支持の立場を鮮明にしてゆき、国の為に死ぬことを哲学的に意義づける諸論文を脱稿し講演を行っていったのであった。このような事実は日本を代表する哲学者、思想家である田辺にとって大きな汚点であるとともに、彼自身にとっても悔恨の情を禁じえない事実として、彼の心を離れることはなかったのであり、その罪の意識から生じた懺悔がそれ以降の彼の思想的営為の出発点となったのである。このような精神的苦悩の末に生起したのが「懺悔道としての哲学」の立場であった。

2. 「懺悔道」の提唱

田辺は戦争の進展の中で、自己の「種の論理」が戦争の遂行を哲学的に正当化している現実とその責任を早くも認識し、まず素直に懺悔して自分自身を直視し、

「自己の無力不自由を徹底的に見極めよう」⁰⁵と決意して、哲学する資格のない自分に「哲学ならぬ哲学」を懺悔の自覚の上になんて遂行していくことを課していったのであった。昭和20年10月の『懺悔道としての哲学』における彼の哲学的立場は、決して「種の論理」を完全に放棄して生まれたものではなく、「種の論理」における欠陥を修正・補正することによって、その論理を徹底したものであった⁰⁶が、ここで「懺悔道としての哲学」における「種の論理」の修正点・補正点の内容について検討していくことにする。

昭和21年の『種の論理の弁証法』の序の部分に、田辺は次のような自己批判的総括を行っている。

「しかし当時私の思想に於ては、右の絶対媒介の原理たる無が、なほ眞に否定的に徹底せられず、矛盾の底に超越せしめらるるに至らずして、理性の同一性を脱却しなかつた爲に、私の終始批判しつつあったヘーゲルの合理主義に自ら顛落し、彼の如く國家を絶対化して個人の自由をそれに同化する傾向を免れ得なかつたのである。個人の自由を裏附ける根原悪と共に、國家にもその存在の底には根源悪が伏在し、それから離脱せしめられるためには、前者が倫理の矛盾、すなはちカントのいはゆる實踐理性の二律背反、に死して蘇らしめらるる悔改に於て、信仰の立場に進まなければならぬ如く、後者もまた、超越的な神の歴史審判に随順し、懺悔しなければならぬといふ宗教的立場がなほ缺けて居た。すなはち種は、未だ懺悔の基盤たるその無的性格に徹しなかつたのである。」⁰⁷

この叙述においては、「種の論理」における類と種とが、「絶対媒介の原理たる無」によって眞に絶対否定されることなく、結果的に類としての國家及び種としての民族が歴史的現実においては絶対化されることになったこと、そしてこれを克服するには、類と種とがともに宗教的な絶対者において超越される必要があったことを田辺は承認しているのである。すでに前節で述べたごとく、田辺はキリスト教のキリストの位置に國家を置き、類としての國家に相對世界内における絶対を見ようとしたが、親鸞の他力信仰さらにはキリスト教の福音信仰における絶対者・超越者を否定契機として指定することによって、類および種の相對性を確証しえたと言えよう。⁰⁸

このような立場の轉換は、戦前の昭和17年（1942年）公刊された内村鑑三門下のキリスト者・南原繁の『國家と宗教』における田辺の「種の論理」に対する批判が、大きな契機となっているものと思われる。田辺は『種の論理の弁証法』の

昭和21年12月付の序文において、次のように自己批判し、さらに南原の批判に対して感謝の意を表している。

まず田辺は、「国家に於てもその存在の根元に潜む根原悪の自覚と、その懺悔とが必要」⁹⁸であることを述べ、この点に関して、それまでの彼の所説は抽象的なことを免れなかったこと、またこれによって国家絶対主義の傾向を誘致したことを自己批判している。そして次のように付け加えている。「此点に関し南原繁氏の著書『国家と宗教』295頁～309頁の批評は、私にとり最も啓発的であった。記して感謝の意を表する。」⁹⁹

次に引用する南原の田辺に対する批判は、田辺の「懺悔道としての哲学」への転換における重要なポイントを明示していると思われる。

「絶対的辨證法に於て【種】と【個】とが各々の自己矛盾を止揚して、否定的に媒介せられながら【類】の具體化として國家に於て止揚・綜合せられるとなすも、本來類・種・個は單に論理的に止揚せらるべき契機以上の存在として、爾かく國家のうちに包攝し得ないものがあるのではないか。人間人格はたとひ國家の絶対的權威を以ても尚侵す能はざる、それ自ら直接に神的理念に連る本源的價値を保有してゐるのではないか。又、國家はそれ自ら【類】の具體的實現たる類的普遍として考へられてあるも、世界に於ける國家相互の關係は寧ろ民族的種の共同體對立の關係に在りと觀るべく、國家を超えて世界それ自らの秩序の原理はいかに考へられるであらうか。(中略)そこには個人の自立的創造性とそれに基づく文化的普遍性を通し、人類的連帶による世界の開放的統一の餘地が残されてあるとはいへ、それを保障するところの政治的秩序の原理は何に求めらるべきか。」¹⁰⁰

「人はかかる東洋的汎神論に於て再びナチスに於てよりも更に一層高揚せられ、深化せられた形に於て【民族】と【國家】の神性が理由づけられるのを見ないであろうか。」¹⁰¹

キリスト者南原にとっては、イエスの宗教は人間をして、神的理念に連る己れの人格における本源的價値を認識せしめるものであった。そしてそれは、道徳的人格價値からの超越であると同時に、現実の政治的社會價値からの超越でもあったのであり、「國家的共同体は、最早それ自身最高の價値を有するものでなく、最高の規範は政治的國家生活を越えて存する」¹⁰²のであった。したがって南原は、キリスト教への信仰が人間を救済して内から自由を回復せしめるのと同じ役割を、國家に期待しようとした田辺に対して批判しているのである。南原は神の超

越性を歴史的現実の国家に対峙することによって、国家の相対性と人間人格の尊厳とを明示してゆき、田辺における国家の絶対化がはらむ危険性について警告しているのである。

Ⅲ. 「懺悔道」への転換が指し示すもの

1. 「絶対善の信仰」と田辺の国家主義

これまでの考察からまず解明すべき課題として明らかになったことは、個の自由・自立を前提とし、国家の非合理的政策を少しでも規正する理論的根拠を明示するはずであった田辺の「種の論理」が、国家の絶対性を強調し結果的に何故個を全体のなかに埋没せしめることになったのかという問題である。

筆者は、「種の論理」における「現実が存在でありながら同時に当為」であり「存在即当為、当為即存在」という関係が我々の現実を成立せしめている」という認識を生起せしめる「絶対善の信仰」という立場が、現実に対する個の真に主体的で批判的な判断を阻害することになったということを描きおきたい。

すでに見たように「種の論理」においては、類としての国家が種的基体と個との対立を、実践的に両者を絶対否定＝否定即肯定の統一へともたらすものとして捉えられていた。そしてこのような統一の実現にとって重要な位置を占め「権力意志」として特徴づけられる個は、国家の成員として「道徳的实践」を要請されることになるのである。

ここで特に注意すべきことは、このような実践を支える確信として田辺が提起しているものが、「いかなる否定的媒介としての歴史的環境といえども、基体即主体の実践的な否定的媒介において、自己の死即生なる転回の媒介に化せられ、その統一において全体が実現せられるという信」⁶⁰あるいは「絶対はこの我を媒介とし、この我の主体的行為を通じて自己を実現する、(中略)いかなる悪の重積も絶対において皆善の媒介に化せられると信」⁶¹ずる「絶対善の信仰」であることである。すなわちこのような「信仰」は、いかに現実が矛盾に満ち非合理であろうと、その現実のなかに理性を見いだすことを個に対して要請するのであり、存在即当為・当為即現実という基本認識に立って国家の強制を甘受することを促すのである。彼は次のように述べている。

「一君萬民・君民一體といふ言葉が表はして居る様に、個人は國家の統一の中で自發的な生命を發揮する様に不可分の組織され生かされて居る、國家の統制と個人の自發性とが直接に結合統一されて居る、之が我が國家の誇るべき特色で

あり、さういふ國家の理念を御體現あらせられるのが天皇であると御解釋申上げてよろしいのではないかと存じます。(中略) これは單なる當爲や理想ではなく、日本の國家が現實自分の中に實現して居る所である。併し統一には常に壊れて行く面がある。そこで常にこの統一が壊れない様に新に之を進めるのが當爲であり、我々の努力せねばならぬ所である。かく當爲と存在、建設と生成發展は結び付いてゐるものでなければならない。」⁶⁹

こうして田辺は国体を賛美し、「国家の中に死ぬべく入る時…そこに自由の生命が復ってくる」という認識の下に、個に対して「自ら進んで自由に死ぬ事によって死を超越する事」を提起しているのである。⁷⁰

この点に関して南原も、田辺の絶対弁証法における「絶対善の信仰」をめぐる問題として次のように指摘している。

「これと關聯して、絶対的辨証法に於ける存在即ち當爲の立場に在つては、上の如き國家は單に理念たるのみでなく、ヘーゲルに於ての如く、理性的且現實的たらざるを得ない。尤も、そこには現實の『非媒介的疎外的側面』が無視せられてはゐず、その意味に於て現實の『分裂的非合理的側面』が認識せられてあるとはいへ、元來かかる非合理的現實をも否定契機に轉化して一に絶対無の現成とする『絶対的合理主義』の立場に立脚する以上、兩者の間には本質的區別は無い譯である。それは要するに『絶対無の現成』としての國家の『應現的存在』に對する信念であつて、その説くが如くんば、論證する能はざる一つの信念——これを信ぜざる者には説服し能はざる『絶対善』の信仰——に他ならぬ。」⁷¹

以上のように田辺の「種の論理」においては、「論證する能はざる一つの信念」としての「絶対善の信仰」が説かれることによって、結果的に國家が理性的かつ現實的たるものとして受けとめられ、個が現實に直面する社会的諸矛盾、とりわけ当時破局へと突き進みつつあった日本の現實を批判的に直視することを妨げることになったのである。

滝沢克巳も『西田哲学の根本問題』の中で、田辺の「絶対善の信仰」について次のように言及している。「絶対媒介の論理、絶対善の信仰は、『朽つることなき神の栄光を易へて朽つべき人に似たる像となせるもの』であると云はねばならぬ(ローマ書1章23)。一度び我々が神の栄光を易へて朽つべき人に似たる像となす時、そこには唯転落の一途あるのみである。」⁷²

2. 「懺悔道」への転換と超越

このように田辺は、相対世界内の歴史的現実としての国家を絶対視し「絶対善の信仰」の対象としたことによって誤謬を犯すことになったが、この問題点を「種の論理」における超越の問題に焦点をあてて検討していくことにする。

「懺悔道としての哲学」の立場は、親鸞の他力信仰およびキリスト教の福音信仰における絶対者を否定契機として、「種の論理」において絶対化されていた国家における相対性を明確にしたことによって田辺が到達したものであった。西田が絶対矛盾的自己同一としての絶対者の自己限定から相対を考えたのに対して、田辺はあくまで個および種といった相対から出発し、相対の自己否定を経て絶対を措定するという姿勢を貫いた。絶対媒介の論理によって構成されている田辺哲学においては、絶対の直接性・即自性からの出発はしりぞけられたのであるが、この点について家永三郎は『田辺元の思想史的研究』において次のように指摘している。

「それほどまでに絶対者の絶対性の定立に反撥することは、同時に絶対との対立の故に相対の相対性をいっそう明らかに自覚せざるをえないパラドックスを中和する危険をもはらんでいなかったと言えるであろうか。」⁶⁹

「種の論理」において相対者としての国家が絶対化されるにいたり、家永の指摘する危険性が現実のものとなったが、『懺悔道としての哲学』以降、田辺は他力信仰および福音信仰に依拠して絶対者を措定することによって超越的契機を獲得し、相対者の相対性を明示しえたのであった。

親鸞の他力信仰やキリスト教は、いずれも絶対と相対の間に横たわる無限の深淵を強く意識し、両者の対立とその統一という弁証法を中核とする信仰であった。「懺悔道」以前の田辺哲学においては、種と個との相対間における対立矛盾の絶対媒介が強調され、超越的絶対者による超越的契機が明確に提示されなかったがために、個的主体が自己超越的に自己の人格的価値を認識し、自立と自由を獲得していくことを困難にしたのである。すなわち、絶対者の絶対性を定立することに否定的だった田辺は、「汝」としての絶対者との「出会い」の中で自己超越を体験することを通して己れの人格的価値を体得することの意義を明示しえなかったと言えよう。

この田辺哲学における限界を、田辺における民主主義の理念の欠如に由来するものとして指摘したのは、家永であった。家永は田辺が「社会主義」を重視した

と同じような比重では「民主主義」「自由主義」を重視しておらず、むしろ否定的評価を与えていたこと、このような基本的態度が戦後の田辺哲学においても依然として精算されていないことを述べている。そしてこのような田辺の評価は「基本的人権の不可侵性の認識の欠如を意味すると同時に、主権在民意識の根底となるべき人民大衆の主体的能力への信頼の欠如をも意味する」⁶¹ことも指摘しているのである。この問題は単に田辺個人に限った問題ではなく、家永も指摘しているように当時のアカデミズムの哲学者達が概して「日本の『国体』、換言すれば明治憲法的天皇制の呪縛から自由でなかった⁶²」ことや、国家主義的傾向にあった当時の「ドイツ『理想主義』哲学を高く評価し、イギリス・アメリカの『功利主義』『実用主義』を軽視する」⁶³傾向にあったことなどによって生じたものであろう。

民主主義の理念の成立史的視点から述べるならば、人間は相対的・内在的世界を超越した絶対者との関わりの中で自己の自由と人格の尊厳の根拠を確認するのであるが、「懺悔道」以前の「種の論理」においては、個・種・類の相対性を提示する超越的契機が欠落していたがために、全体主義・国家主義に陥ったと言えよう。

本稿における論考を通して筆者は、前回の西田哲学における教育論・国家論における問題点と同様に、田辺哲学の「種の論理」における相対的なものの絶対化がはらむ危険性を見いだすことができた。「超越」の契機が脆弱な日本思想史の一面を切開しえた思いである。なお親鸞の他力信仰とキリスト教に対する田辺の具体的な評価内容についての検討や、西田哲学との国家論・社会存在論をめぐる比較検討などについては、今後の課題としたい。

〈註〉

- 1 『鹿児島女子大学研究紀要』、第10巻・第1号（1989年3月）
- 2 「西田幾太郎の教育論・国家論における問題点」（同上書所収、P75～91参照。）
- 3 『田辺元全集』、第7巻、筑摩書房、昭和51年、P 253、なお以下田辺の全集については「全集」と記す。
- 4 全集、第8巻、P 155～156
- 5 北森嘉蔵著、『日本の心とキリスト教』、読売選書、昭和50年、P. 159参照。
- 6 田辺は昭和9年の「社会存在の論理」以降、「種の論理と世界図式」（昭和10年）、「存在論の第三段階」（昭和10年）、「論理の社会存在論的構造」（昭和11年）、「種の論理に対する批評に答ふ」（昭和12年）、「種の論理の意味を明にす」（昭和12年）、「實在哲学の限界」（昭和13年）、「国家的存在の論理」（昭和14年）、「永遠・歴史・行為」（昭和15年）、「倫理と論理」（昭和15年）などにおいて「種の論理」をめぐる論究していった。

- 7 「我と汝の学説」の提唱として名前が挙げられているのは、リット (Litt) のみであった。(全集第 6 巻63頁参照)
- 8 全集, 第 6 巻, P 63
- 9, 10 同上書, P 69
- 11 同上書, P 126
- 12 同上書, P 131
- 13 全集, 第 7 巻, P 42
- 14 同上書, P 90
- 15 全集, 第 9 巻, P 4
- 16 田辺は【種の論理の弁証法】の序文に次のように述べている。「もちろん, 種の論理の新しき立場に於ける方向付けは, 種の論理の廃棄を意味せず, 却てその発展を意味することは, 私をして, 愈々此論理の根本構造に対する確信を強めしむるに十分であった。」(全集, 第 7 巻, P 255)
- 17 全集, 第 7 巻, P 253~254
- 18 【懺悔道としての哲学】においては主に, 親鸞の他力信仰が主に取りあげられているが, 昭和23年執筆の【キリスト教の弁証】において田辺は, キリスト教の正当性を積極的に承認する内容を展開している。
- 19, 20 田辺元著, 【種の論理の弁証法】, 秋田屋, 昭和22年, P 178
- 21 南原繁著, 【国家と宗教】, 岩波書店, 昭和18年, P 299~300。
- 22 同上書, P 301
- 23 同上書, P 82
- 24, 25 全集, 第 8 巻, P 158
- 26 同上書, P 160
- 27 荒川幾男は【昭和思想史】(朝日選書, 1989年)において, 「…【種の論理】の【絶対善の信仰】は, 戦いに赴く多くの青年の【死生観】として護符のごとくその身につけられたのである」(P 189)と述べている。
- 28 南原著, 上掲書, P 300
- 29 滝沢克巳著, 【西田哲学の根本問題】, 清水書房, 昭和21年, P 199
- 30 家永三郎著, 【田辺元の思想史的研究】, 法政大学出版局, 1974年, P 213
- 31 同上書, P 365
- 32, 33 同上書, P 385

[平成元年10月18日 原稿受付]