

田辺元の自由論—弁証法的自由の展開をめぐって

多田 圭介

はじめに

田辺元は 1930 年の論文『西田先生の教を仰ぐ』においてはじめて公に西田批判を展開した。その批判の要点は「最後の不可得なる一般者を立て、その自己自身による限定として現実存在を解釈することは、哲学それ自身の廃棄に導く」(4,309¹)という点にある。ここで「最後の不可得なる一般者」と表現された「絶対無の場所」は体系の根底として与えられたものであってはならず、道徳的実践において「求められるべき極限点」(4,314)でなければならないというのが田辺の基本的立場である。田辺にとって絶対無とは個と種の相互否定によって種が類化される際に「求められるべき極限点」なのである。田辺の論理は、論理それ自身が否定する直接態に媒介されることによつてのみ論理として働きうるものであり、その直接態が「論理の媒介に於ける契機」(6,293)としての「種」であるゆえに「種の論理」と呼ばれる。

しかし、田辺は西田の場所論の批判において「無の場所的限定といふのみでは、今述べたような自己の本質を否定し、自己の根底を破らんとする個体存在の弁証法的性格は明にせられない」(3,110)と述べている。この「個体存在の弁証法的性格は明らかにせられない」という言葉からは、種の論理が主体的に行為する「個」の個性をそれに相応しい仕方で語るという目的も持っていることが窺える。たしかに「個の対立は種の媒介が無ければ不可能である」(6,126)。しかし「個は、自己否定の否定としての類の統一を即目的に意味する種の契機が、絶対否定の転換に於いて種から類に転ずるその転換点」(6,489)でもある。この「転換点」という性格に着目するなら種の論理は「個の論理」(6,103;126²)という側面も持つと言えるのである。この「個」が「転換点」となる「個体存在の弁証法的性格」について田辺は『西田先生の教を仰ぐ』と前後して執筆

された『ヘーゲル哲学と弁証法』において、以下のように述べている。

「内包的全体の立場から必然とせられる行為と共に、その否定として矛盾的对立に立つ行為の可能が、前者の善行為に対する自由と並行して後者の悪行為に対する自由を根拠づけるのでなければ右に述べた道徳の本質は失われてしまうであろう。私は自由という限り、決して単なる必然乃至必然に対する認識を以てつくすことの出来ぬ事態が必要なのであって、それは積極的な行為に対する否定の可能に依る、積極消極両者間の分極的高次性に於いて成立するものではないかと思う。斯かる自由を、否定の可能に成立するものとして、弁証法的自由と呼ぶことにより特色づける」(3,198)

田辺が述べる「個の弁証法的性格」とは内包的全体を代表する個の道徳的行為が、同時に「これを否定する方向とを含みて、両極の間に旋廻する」(3,199)という仕方で善と悪への自由を持つことを意味する。内包的全体を代表することによる道徳的行為とは、すでに『カントの目的論』(1924)以来、田辺が一貫して保持してきた立場である。しかし『ヘーゲル哲学と弁証法』の時期に入ると田辺は、西田やヘーゲルの論理が一般者の限定によって歴史の非合理性や個の自由を抹消する「発出論」に陥っていると批判するようになる³。田辺は内包的全体を代表する個の行為を必然化するのではなく、それからの離反を意味する「悪」の可能性を個に認めることによって、西田やヘーゲルと自らの立場を差異化しようとするのである。本稿では、類や個に解消されることのない種という特殊の契機に着目した田辺の思想を、個的主体の善と悪への弁証法的自由という側面から考察する。

以下では、『ヘーゲル哲学と弁証法』の時期を前期、「種の論理」の時期を中期、『懺悔道としての哲学』の時期を後期と便宜的に区別し、悪への自由を孕む田辺の自由論の展開を検討しつつ、その哲学的射程に注目したい。善と悪への自由という表現から窺い知ることができるように、個の悪への自由を語るとき田辺の念頭には常にシェリングの『自由論⁴』があった。とはいえ『自由論』の詳細な解釈が遂行されているわけではない。しかし、『自由論』から摂取したアイデアを触媒としつつ田辺の思考は前中期から後期への移行において『自由

論』の核心へと接近しそこから田辺独自の論点を提示していったと考えられる。以下の第1節では、種の論理の形成期にあたる『ヘーゲル哲学と弁証法』の自由論を中心に田辺がシェリングの『自由論』から断片的なアイデアを摂取していることを確認する。第2節では種の論理の完成期から修正期にかけて悪への自由の観点と共にシェリングへの言及が背景へ一旦退く過程を考察する。第3節では『懺悔道の哲学』において前中期における田辺自身の思惟を否定する仕方悪への自由が個の自由の本質契機として再浮上しシェリング『自由論』が前期より深められて呼び戻され、そこから田辺独自の論点が提示される過程を追う。結語では「種の論理」というプロジェクトが未完に終わった事実について、自由論を通すことで視野に入る論点を示すところまで進めたい。

第1節 前期田辺の自由論

—『ヘーゲル哲学と弁証法』における弁証法的自由

先に、内包的全体を代表することによる道徳的行為が『カントの目的論』以来の田辺の一貫した立場だったと述べた。本節では、まずこの内包的全体を代表するということがいかなる事態なのかを検討し、その上で「弁証法的自由」という言葉が使用された『ヘーゲル哲学と弁証法』において善と悪への自由がいかに規定されているかを検討する。

まず、内包的全体というときの「全体」とは何か。これは西田やヘーゲルの批判において見られたような、個物をその自己限定として内に含むような量的全体ではない。田辺は個的主体にその都度出会われる現実において微分が曲線に対し接線の方向を定める如くに、目的論的に企投される内包的な全体性、あるいは、「全存在が此我の現在の一点に集中せる緊張の、動的発展の方向を規定する必然性」(3,197)と考える。ゆえにこの内包的全体を田辺は次のように「反省的普遍」(3,165)とも言い換える。

「反省的普遍に由る目的論的必然の個別的内容を以って道徳的善の内容となすならば、此個別的内容に於いて個体意志と全体意志との合一が成立しなければならぬ。これは個体と全体との合一の体験、即ち特殊として普遍に背

くことを能くする個体の、全体そのものの根底に依る全体への帰一、として正に宗教性と称せられるべきものである。道徳性と宗教性とは実践の分離すべからざる二契機であって互いに貫通し合い互いに媒介しあう。」(3,165)

この反省的普遍を意味する内包的な全体性とは、「既成の特殊の総和として思惟せられず」(3,219)、むしろ「単に理念として求めらるるに止まり概念として把握せられざる場合に於いても、なお特殊が斯かる全体に由って規制せられ、全体のために存すると判断せられる」(3,220)ような全体性である。行為的実践において求められる「内包的全体」が田辺の述べる全体性であるのだから、田辺において絶対無とは直観において与えられる外延的全体ではなく「求められるべき極限点」(4,314)でなければならないのである。氷見が述べるように、田辺は『判断力批判』の目的論の見地を『実践理性批判』に於いて展開されるべき道徳論の不可欠の前提と看做す⁵のである。そして、この意味での普遍に対して個的主体は「特殊として普遍に背くことを能くする」(3,165)。ここに善と悪との自由は開かれると田辺は考える。「道徳的行為が自由行為でなければならぬ以上は、内包的全体に由る規定の方向と之を否定する方向とを含みて両極の間に旋廻する高次の主体が無ければならぬ」(3,199)のである。この「高次の主体」が、田辺が弁証法的自由の主体としての「個」と思惟する主体性である。「普遍に背く」可能性を孕む主体が行使する自由が「否定の可能に成立する[略]弁証法的自由」(3,198)と命名される。

それでは、個的主体が反省的に企投する内包的全体性によって個々の特殊的現実を規定することが道徳的行為であるとしても、その普遍に背くこととしての悪はいかにして生起するのか。これに関して田辺は「シェリングの神の如く自己の実存のために、自己に対抗し或意味に於いては自己の敵ともなる如き所謂「闇の原理」」(3,157)に論及する。シェリングにおいてこの闇の原理は「神の内なる自然」、「神自身の内の神自身であるのではないもの」(Schelling,7,359)としての「神の実存の根底(Grund)」(ebd.)であり、その実存と根底の一性は「一切がそこから生成する」(358)とされるように、存在の原理的な次元を意味している。しかし田辺はこのことを十分承知の上で、自身の「絶対弁証法の立脚地は常に行為的現在の瞬間にある」(3,168)という理由から「道徳的宗教的構造の

契機として必然的に要求せられるシェリングの「神に於ける自然」としての原自然は、全く実践に於けるイデーの否定契機としてのみ(同)それを認める。シェリングにおける神の内なる自然は、行為的实践において求められるイデーを企投する際にそのイデーに対して「否定契機」として機能するかぎりの否定性という側面にのみ着目される。ゆえに田辺によれば原自然が「現在の行為的瞬间を越えて実在するものであるかの如き解釈を完全に離脱しなければ」(同)ならないのである。次に、このイデーの否定契機である限りの悪の根源をなす「闇の原理」を田辺がいかにかに思惟していたかを確認しよう。『ヘーゲル哲学と弁証法』ではすぐ後の種の論理ほど具体化されていないが、田辺はこれを形骸化し我々を抑圧してくるような「因習的制度」であると述べている。すなわち、「客観的精神の表現が生命を失って因習的悪制度となったものを根拠として利己心の満足を求め、特殊の自己に執着して全体的普遍の本質を裏切らんとする個体精神が、此悪への傾向」(3,118)である。かつて瞬間において目的論的に企投された制度であっても、それが因習的に形骸化してしまい、むしろ歴史の発展を抑圧するような悪制度となりうる。「利己心の満足を求め」という動機においてこのような「因習制度」に固執することが「悪」とされる。ここには、個がそこから分立する種や、それへの否定を介して種を類化する種の論理における「種」の否定契機としての直接態という性格の先駆的な形態が準備されている。とはいえ、種の論理の絶対媒介という性格はまだ考慮されておらず、個の自由を人間存在の原理レベルから明らかにするような哲学的洞察はまだ見られない。ここでは田辺が自由ということ、必然性に従う本来性の自由のみならず、それに逆らう悪への自由を含んだ善と悪との自由を思惟していたことを確認する。次に種の論理において体系化とともに犠牲となった側面を考慮しながら個の自由がいかにかに位置づけられるかを検討しよう。

第2節 中期田辺における自由論—種の論理における自由論

2.1 「社会存在の論理」における自由

本節では、種の論理の媒介構造において「個」がいかにかに規定されているかを確認し、個の自由が前期からいかにかに変化してゆくかを検討する。前期では、「因

習的制度」という「個」がそこに埋没することもそれを否定しそこから分立することも可能な基体的性格が注目されていた。これが『社会存在の論理』では社会的存在に具体化される種として規定される。

「絶対否定的に転換媒介される絶対肯定を以って其立場とする哲学にとっては、社会的存在が先ず有限相対の特殊社会として問題となり、その対立否定性に於いてその構造が観られ、斯くて始めて絶対否定的に全体の人類社会へ媒介せられることが必然となる。この媒介こそ種の論理に他ならない。」
(6,70)

そして、個が種をその根源とし、かつそこからの「背反分立の自由」を介して種(特殊社会)を否定し人類社会へ普遍化する媒介構造が次のように示される。

「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体としながら、却て其直接の母体であり発生の根源である種に対立し、後者の限定を奪って自己に独占し、自己の根源たるものを算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よって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って、種を離れた単なる個なるものはない。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って、絶対否定的絶対媒介として実現せられる。」(6,70-71)

ただ、『ヘーゲル哲学と弁証法』の時期と比較し「絶対媒介」という性格が徹底される種の論理においては、この種の「直接態」という性格もそれ自身として前提されるのではなく否定を媒介として肯定される。「絶対媒介は、如何なる肯定も否定を媒介とすることなくして行はれざるを意味する」(6,59)のであるから「凡ての直接態を排する」(同)のである。この直接態の否定媒介について田辺は「個は種に対する分有なくして個として存在することができない」(6,105)が「併し種が個の対立を俟って始めて種たり得る」(同)と説明する。個が種から否定的に対立せずとその直接態に安住しているときは、個は個として意識さ

れない。またそのとき種は個に対してなんら抵抗性を持たないから種も種としては意識されることができないのである。「種に対立することに由って種を種たらしめる」(6,107)というの、個が種から否定的に分立してはじめて、それ以前そこに埋没していたところが種であったという意識が事後的に伴う事態を表している。この否定媒介を介して個が分立し、種もそれとして意識され、その種と個の相互否定において種が類化されるゆえに「絶対媒介とは、一を立するに他を媒介とせざることなきを謂う」(6,59)のである。ここでは論理の否定契機が種であるとはいえ、それを媒介する「個の論理が自覚的でなければならず」(6,116)、この「自覚を欠く自由というものは無い」(同)というように「個」の「自由」がその旋廻点となるのである。

ここで個の自由が問題となるが『社会存在の論理』では『ヘーゲル哲学と弁証法』のように善と悪への自由というシェリング的な表現が表面化してはいない⁶。しかしその構造は「自己決定は必ず二次元的に反対方向を自己の媒介として含む」(6,118)という仕方を受け継がれている。「選択意志がただに自然意志の統制を脱して後者から自由になることを意味するに止まらず、逆に自然意志の限定を自己に奪って自己の支配に帰し、相反する両方向の動的統一を種の限定方向と正反対なる方向に決定することへの自由を意味しなければならぬ」(6,117)とはこの事態を表している。種から分立した選択意志はさしあたり「自覚的にして他を支配し全体を我に独占して我の統括下に置かんとする権力意志でなければならぬ」(6,118)ない。田辺は個の分立に自覚が伴うことを個の要件としていたが、それはたんなる「本能的衝動」や「生命衝動」は「全く直接的にして無反省であるから」、それだけでは「善悪に対し無記」(6,122)でしかないことを洞察しているのである。ゆえに種を種たらしめる個の分立とは<同時に権力意志の主体でもあらざるをえない道徳的主体の成立の条件>を意味しているのである。また、事後的に自覚が伴い見えるようになる事態とは、個はあくまで「種の生命を其根源」(6,70)とし、そこからの分立によって個として成立しているということでもある。よって、それにもかかわらず「個体の意志が種の意志と離れて積極的に何ものかを無から創造すると考え」(6,124)、絶対媒介の構図を棄損する仕方では「権力意志を無媒介的に直接態とする」(同)とき悪は悪として道徳的批判の対象となるのである。

それでは、個が種を普遍的な方向へ類化することはいかにして可能なのか。「個は種との対立的統一に於いて成立するもの、従ってその権力意志はそれに対立する種的生命意志に媒介されたもの、と解することが必要」(同)である。そのためには「有限相対なるものの有限相対であるという自覚」(6,128)が必要であり、そのような自覚を促すものは「自己を限定するものが外にあること」(6,128)と「他の媒介によって自が立つこと」(同)の自覚であるという。そしてその自覚は「汝を我の媒介とする」(6,118)ことによって我を棄てることで成立するという。しかも、その棄てるということも、「単に即自的に我に属する欲望を否定するのが我を棄てることではなくして、対自的に他を排し他に対して私の優越支配を求める我性を否定するのが、真の意味で我を棄てること」(6,130)である。ゆえに「権力意志を考慮する」(6,130)とは、ただ互いの欲求を一定の随意的な約束によって考慮し合うことを推奨するような説ではなく、種の媒介構造から根拠づけられる。それは、「それ[権力意志]の種による被媒介性、その否定を契機とする対立性、を自覚すること」(同)に他ならないのである。これは個が「種の生命を其根源」(6,70)とし、そこからの分立によって個として成立するということの自覚であり、その存在において他に依存している個の有限的な存在性格の自覚を意味する。すなわち、汝の媒介を幾重にも考慮することで現在の一点に於いて現実の方から開かれてくる反省的普遍へと向けて種を普遍化しようと努めることに道德性の本質が存するのである。ゆえに、個の「自己実現」(6,127)、「個を脱して真の個となり、類に入ること」(同)とは、個の「権力意志」を認めつつもその根源の生命による被媒介を自覚し権力意志を種へ普遍的に与え返すことを意味するのである。「個が種の一次元を媒介とする二次元の限定であるとすれば、類は両者を綜合する三次元の統一というべきものであって、それは個の否定を契機とする絶対否定態でなければならぬ」(6,131) (傍点は引用者による強調である)。このようにして類的な「国家は個人の自由をその欠くべからず契機とする」(6,157)のである。しかし、個の「往相」が同時に類の「還相」であるという国家の往現が強調されるようになる「種の論理の意味を明にする」(1937)以降、この善と悪へと相反する自由は次第に善への自由と一元化されてゆく。

2.2 種の論理の「論理的修正」

—「弁証法的自由」から「統制即自由」へ

「社会存在の論理」では権力意志とその否定という様態において弁証法的自由の性格が引き継がれていた。しかし、種の論理に「論理的修正」(6,480)が加えられる「種の論理の意味を明にする」(1937)では、個の弁証法的性格が後退し、自己犠牲即自己実現をその本質とする「統制即自由」(6,452)という表現が目立ってくる。まず、種の論理の「論理的修正」とはいかなる事態なのかを確認し、その変更点と自由論の変化との関連を検討しよう。田辺の種の論理は「社会存在の論理」が出版された直後に高橋里美と務台理作から次のような趣旨の批判を受けた。

「種の論理の第一の難点は、それが絶対媒介の弁証法たることを要求する主張と相容れない、絶対媒介に於いては何ものも媒介されてあるの でなければならないのに、種の論理は、種を媒介の流れに溶解せざる直接態として、之を始元としなければならない、というにある」(6,405)

田辺は種的基本体を、たしかに個による否定媒介を経てはじめてそれとして自覚がともなうような媒介構造として提示してはいた。しかし、その基本体そのものが何らかの仕方で直接に肯定されるのでなければ、事後的に媒介が伴うという事態を主張することもできなくなり、それは「絶対媒介」という立場に抵触するというのがこの批判の骨子である。田辺はこの批判に応え、「種の論理に対する批評に答ふ」(1937)において「教授 [この箇所では務台を指している] の明晰にして周到なる世界契機と種的契機との関係に就いての所論を、私の思想の足らざるを補うものとして尊重する」(6,443)と述べて以下のように新たな論点を提示する。「私が種の直接性を論理の絶対媒介の否定契機として媒介の自己疎外と解し、従ってそれが直接性にして而も論理に媒介されたものと考えたことは、私が最近に至って始めて徹底的に説いた所であって、前論文までには十分透徹ではない」(6,443)、「前論文までは、種の直接性に重を置く余り、それが絶対否定の疎外として却ってそれに媒介せられるものなることを閑却した」(同)。ここで田辺は、種の「直接性」という基体的同一性的性格に修正を加え、

それを、それ自身あるべき「絶対否定」、つまり「類」の「自己疎外」態として否定的に媒介されたものとして規定し直す。ここにおいて、いかなる肯定も否定を介さずには主張し得ない、という当初の絶対否定という理念に抵触しない仕方では種は規定される。これが種の論理の「論理的修正」の概要である。

それでは、ここで個の自由はいかなる変容を受けているか。まず、「社会存在の論理」における個が自己否定的に種を類化する働きが、類の自己疎外態としての種が類へ戻ってゆく方向と相即するという観点が出てくる。これが親鸞の二種廻向の用語に依拠し、個が種を類化する方向の「往相」と種が類へと戻る方向の「還相」の相即として示される。「往相というも、超越的なるものが転換的に内在的なるものに自己を媒介して、後者を自己に引き上げることが同時に後者の前者への向上として往相となるのであるから、それは具体的には前者の後者に対する還相と相即することなくして起こるものではない」(7,148)のである。そして、それ以前の自己の立場が類の還相面を欠いた抽象的なものであったとの自己批判を含め「単に内在から超越へ上る途というものはない」(同)と捉えかえされる。種は、類の自己疎外態という否定面ではあれ、その疎外態という性格において何らかの仕方では類の理念性を含むものと看做されるゆえに絶対無の「応現」(7,61)として規定されるのである。自己疎外的な種が徐々に類化してゆくという論点は、類の理念性がたんに個の行為的实践において合目的に反省される理念にすぎないという性格を越えて、現に進行しつつある歴史において種が類化されてゆく歴史的過程的性格を強くしてゆく。「種の論理は歴史的現実の論理たると共に、倫理の論理たるべきものでなければならぬ」(6,521)という言明はこの事態を表している。個の企投する超越的全体性としての理念がたんなる空虚な理念ではなく、現に生成しつつある歴史を構成するというこの立場から必然的に「存在当為相即」(8,148)という極めてラディカルな主張を帰結せしめる。「これ[類的国家理念]は単なる当為・理想ではない。もし単なる当為であるとすれば、必ずその可能性が実現ならしめるとは考えられない。しかし、これが当為であると共に事実であり、事実であると共に当為であるから歴史が成り立つのである」(同)。ここでは、個の行為的实践が歴史的現実において種が類化されてゆく事実的過程の構成契機として捉えかえされている。このことを違う側面から言えば、歴史はかならず類化されてゆく方向に動いて

いるのであって、それが現実の歴史であるなら、そこでは種を類化する方向に逆らう個の自由は行使されえないし、たとえ行使されたとしてもそれは歴史を動かさないということの意味しよう。それゆえ、個の自由も必然的に次のように捉えられることとなる。

まず、「個の発動なくして類は成立しない」(6,507)という観点を保持しつつも、「倫理の自律的自由は、国家に対する奉仕、国家の命令への服従、において消滅するどころではなく、却って可能にせられる」(7,41)というように個の「自由」がほぼ種の類化の方向に一元化される。類化に逆らう方向の「悪」についての言及はわずかに「自由は必然にその媒介として却って自由の否定を含蓄する。[略] いわゆる悪の可能が自由の対自態なる所以である」(7,65)という言明に残ってはいる。しかし、ここではすでに悪の遂行が明確に「自由の否定」とされ、「悪への自由」という弁証法的自由を特徴づけていた観点は消えている。さらに、その自由を否定する行為も「含蓄する」であるとか「可能」という規定にとどまっており、個が権力意志を遂行し現実に悪をなしそれが現実に歴史を動かすという側面については、まるではじめから克服されることが前提されている心理的な葛藤にすぎないかのような印象を与える。「事実即当為」を肯定したいのであれば、このような解釈は避けられないのであろう。歴史的な民族国家は類の疎外態という点で類の理念性を含むゆえに、個の自己否定を介した国家への奉仕、命令への服従が即自由として捉えられ、「その[国家の]強制は直ちに自由に転じ、個人はそれにおいて否定せられながら却って肯定せられて、[国家は]自己犠牲即自己実現となる組織」(6,452)と規定されそれが「理性的現実の社会存在の具体的構造」(同)と結論される。ここでは、『ヘーゲル哲学と弁証法』で顕著だった自由の弁証法的性格は後退し、個的主体の最も本質的な自由は「各成員の自発的協力に依る全体の主体的実現としての国家建設」(同)を遂行する「統制即自由」(同)と再定義されるに至る。

このような種の論理を歴史化する方向は「社会存在の論理」の翌年の「種の論理と世界図式」(1935)において「現実に達成すべき課題」がたんなる規範的統制力という点のみならず「既に現実に生成しつつある事態」(6,233)と看做されていた時点で、実際にはその萌芽は顕れていた。しかし、前期においてイデーに対する否定原理としての悪の原理とまで特徴づけられていた「闇の原理」

が「社会存在の論理」で「種」へと発展したことを考慮すると、必然即自由の観点が明確化したのは種の論理に「論理的修正」が加えられた後と考えられる。というのも、その分岐点において、イデーに対する否定原理であった当初の「種」が、類(イデー)の自己疎外態としてそれ自身理念性(イデー)を含むものと見做されてゆくこととなったからである。ここからは種の論理の体系的―貫性を保証するものとなった種の論理の「論理的修正」が、その代償として当初持っていた問いの鋭さ、つまり悪の現実への着目を犠牲にすることとなった側面が見て取れる。ここで大きな転換点を経た田辺の自由論は、その後、懺悔道へのさらなる展開において再び「弁証法的自由」という言葉の再使用とともに悪の現実性へと回帰することとなる。その際、注目すべきことに『ヘーゲル哲学と弁証法』とは違った側面からシェリング『自由論』が再び呼び出されるのである。

第3節 後期田辺の自由論

—『懺悔道として哲学』における弁証法的自由

戦中から徐々に姿を現していた戦後の『懺悔道として哲学』の思想において自由は、ふたたび悪を本質契機とする弁証法的な自由という様相を呈すこととなる。しかしここでの「悪」とは、前期のように種を普遍化する善とそれに逆らう悪という二項対立的な悪ではなく、種を普遍化する個の道徳的行為そのものの中に本質的に巢食う根源悪の自覚を媒介とする自由論へと展開する。それゆえその意味での悪は同時に「罪」としても規定されるようになる。まず懺悔道の立場を、即ち前中期の思想のいかなる点に反省が加えられたのかを確認し、後期田辺においてふたたびシェリングが重要視される側面から後期の弁証法的自由論の形態を際立たせよう。田辺は戦後の『種の論理の弁証法』(1947)において「論理的修正」が加えられた自身の「種の論理」について次のような反省の弁を述べている。

「右の〔中期の〕絶対媒介の原理たる無が、なお真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為に、私の終始批判しつつあったヘーゲルの合理主義に自ら転落し、彼

の如く国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ったのである。」(7,253)

第2節で検討したように、種の論理に論理的修正が加えられた後では、種は実質的に類へと同化されていた。類種個の三項による絶対媒介は事柄として類と個の二項対立と区別できなくなっていたのであり、その点では田辺が1930年頃から繰り返しヘーゲルや西田の思想に見出していた発出論に田辺自身が陥っていたのである。個は与えられた全体を切り分けた部分でしかなく、そこでは徐々に進行しつつある歴史へと必然化されることによって、自らの行為の責任を自らで取りうる道徳的主体性は消え去っていたとも解される。そしてそこからの展開が、悪の現実性への再度の着目とともに以下のように宣言される。

「個人の自由を裏付ける根源悪と共に、国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、すなわちカントのいわゆる実践理性の二律背反、に死して蘇らしめらるる悔改に於いて、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従し、懺悔しなければならぬという宗教的立場が、なお欠けていた。」(7,253-254)

ここで個人の自由は根源悪によって裏づけられるとされ、自由がその契機として悪を含むことに再び目が向けられている。そしてその悪は根源悪という表現に変わっており、それは道徳的実践の二律背反における倫理の矛盾によって死んで蘇ることによってそこから離脱することができるような悪であり、その離脱が「信仰」の「宗教的立場」とされている。まず実践の二律背反の矛盾とはいかなる事態かを見よう。ここには前期から一貫して保持されてきた行為の実践についての田辺の立場への根本的な批判が含まれている。

前期から田辺は西田の述べる「無」とは与えられた全体であってはならず、行為の実践において反省的に求められる内包的全体でなければならないという立場を一貫させてきた。田辺は自ら定立した普遍によって自己を否定せしめるという点に道徳的自由の根本を見ていた。しかし、二律背反の矛盾の自覚を通

してまさにこの意味での道徳的行為のうちに根源悪が巢食っていることの洞察へと進むのである。

この二律背反の自覚は、田辺によれば「理性の論理的二律背反、すなわち普遍と個別との間に不可避免的に起こる合一と反発との必然なることに動機づけられて、自己の計較商量を絶する境地で現実の方から定まる」(9,165)。ここで理性的に企投された合目的全体性は「普遍と個別との間に起こる合一と反発」を必然的に引き起こすという。すなわち、個的主体による実践における個別的な行為は、その個的な行為内容を普遍に適合しているものとして主張し、その一貫性を保持しようとする。しかし、個的主体はそもそも複数性を含意している。他の行為主体が同じように道徳的な確信を持ってある内容を実践したならその衝突は避けられない。もとより、個人の内面においてすら、道徳的实践を以ってなした行為の後の現実には照らして、選択の誤りと後悔に苦しめられることは不可避である。理性的な自律を絶えず反復しようとするほどその態度は「同一性的となり観念性に陥って、単に主観性の要請に止まり相対性に住まることがを免れない」(同)のである。この絶えざる自己批判の反復において気づかされる自己の存在の疾しさを田辺は「原罪」(9,20)、「罪悪の根源性」(同)のように罪という言葉で表現するようになる。自己の疾しさの自覚の極点において「自己を放棄し自己に死する実存のみ、真に実存として自由に生きることができる」(同)という。そしてこれが「宗教的立場」へと進まなければならないとされるように、「絶対の否定転換の恩寵によって、始めて真の自由は根拠づけられる」(同)という「死復活」の思想へと展開する。この死復活は理性の絶対否定を介することから Meta-Noetik(理を一超える)Metanoetik(懺悔道)と命名される(9,18)。懺悔道とは自己否定の極みにおいて徹底して理性を超えることで転換的に開かれる恩寵の次元を謂う。「理性批判に於いては批判の主たる理性は終始自らを安全に保ち、批判の能力そのものには批判を加えることなく自己を保全するのであるが、今や理性そのものが自己分裂を免れない」(9,51)。この理性的な自己同一性に見出された悪(罪)を媒介とした理性の絶対否定を田辺は『懺悔道としての哲学』において「自由の弁証法的構造」(9,136)と呼んでいる。ここで田辺の弁証法的自由が眼差しを向ける「悪」は、前期の理性的な善と対立した悪から、理性を超える契機としての悪(罪)へと一段深められている。「種の論理」の時期

を挟んで、田辺の人的自由をめぐる思惟は、根源悪の自覚を介す形で再び悪の現実性を介してのみ語る事ができる事態へと回帰した。

ただ、この観点は実のところ民族国家が類の応現とされた「国家的存在の論理」(1939)の翌年の「倫理と論理」(1940)においてすでに出ている。同論文では自由の本質は「倫理的個人が、その自力的無力、原罪の根本悪繫縛の自覚により、倫理の二律背反に於いて自己否定に陥り、信仰の超越的転換によって類個相即の人的個人に解放され高められる」(7,205)点に認められており、この自由が「弁証法的自由」(7,189)と形容されている。そしてこの弁証法的という形容の意味は、「意志の自己否定としての悪を否定契機としてのみ、道徳的意志が具体的に成立する」(同)こととされ、ここで悪の本質的媒介性に着目されているのである⁷。この点から後期田辺の弁証法的自由の立場は1940年に始まったとも考えられよう。次に、恩寵の転換を介す自由の具体相を掘り下げよう。

この理性の二律背反における有限性の自覚という前述の議論はヘーゲルの良心論に近いが、田辺はここでもなお「Jakob Boehmeの思想に追う」(9,132)シェリングの自由論は「ヘーゲルに比して一頭地を抜く」(同)と述べ種の論理の時期を挟んで再びシェリングに着目することとなる。しかも、神の内なる自然、神の実存の「根底」というイデーの否定原理に着目した前期とは違い、ここでは「無底(Ungrund)」のWeder-nochという絶対否定性に定位する⁸。二律背反による根源悪の自覚を介した自己放棄は「直接肯定的に意識内容の綜合統一を意図することを全て断念」(7,283)することを意味していた。ここでは、肯定的に何れかの行為内容を主張すること、つまり「あれでもありこれでもある」という綜合に於いて充実すべき行為は、[略]それに入り来らざる隠された契機が必ず逸せられ忘れられる為に、いかなる行為も罪であることを免れない」(9,34)のであった。同一性的な肯定はいかなる仕方でも主張を放棄せざるをえないゆえに、「双方が同時に肯定せらるべき Sowohl-als-auch はあり様がない。斯くて残る所は Weder-noch」ばかりである」(9,157)。このように再びシェリング『自由論』に視線が注がれるのである。

シェリングにおいてこの Weder-noch とは、神の実存と根底の区別に先行する「端的に見られた絶対者」(Schelling,7,407)であり、また啓示の最終段階において父なる神が一切を服せしめ「一切中一切」となる「絶対的に見られた神」

(Schelling,7,405),「愛の秘儀」(Schelling,7,408)という「無底」を指示する。「無底が」実存と根底の二つの原理に「己を分かつのは愛によって一つとなるため」(ebd.)である。田辺もこの Weder-noch に言及したその箇所では「自由の根底としては右に述べた[ペーメに由来する無底]無底の愛が必要」(9,141)であるとし、その愛はいかなる意味でも往相面(自力的要素の意味での)を有さない絶対の「他力恩寵に随従する」(9,20)ことであり、「懺悔が救済の条件であること」(9,21),「懺悔そのものが他力に媒介されたものであること」(同)を確認する。田辺は個人と共に民族国家の底にも根源悪を認めていた(7,253)。これはシェリングでは「無底」に接触するためには「この生に先立つ生」(Schelling,7,387),「それ自身時には属さない本性上永遠の行為」(386)を含む仕方での「全ての我性の死」(381)が要件とされることから、次のように解釈される。田辺の議論では「この生に先立つ生」は、個の分立による自覚を介してもその内容理解が常に事象に対して後れをとってしまうような種の直接的基体性格を指示するだろう。種的基体が含む根源悪(自己の同一性を貫徹しようとする我性)を何らかの仕方では救済するところまで徹底されねば神の愛はその本質を全うしない。それゆえ、「愛は根拠[シェリングの Grund の田辺による訳語]の意志に対抗し之を否定することなくして、自らを否定することにより、之を通じてこれに媒介せられて、間接に根拠の意志の対立性を無に帰す。それは根拠を超える無根拠、無底 Ungrund に他ならない」(9,132)。ここで「間接に」という表現が根拠の対立性を無に帰すとされている。それは、「之[神の実存の根拠]を否定することは自らの啓示に於ける実存を否定することに」(同)になってしまうゆえに、愛の還相は、個の「この生に先立つ生」にまで及ぶような我性の絶対否定を介して「間接に根拠の意志の対立性を無に帰す」ということを意味するのである。それは、還相の働く場が無底の愛が証される個の隣人愛となるということの意味する。

「神に対してなしうところは、神の働きである相対者に対する救いに、私自ら参加して、私みずからその器としてみずからをそれに献げること以外に方法はない。すなわち私以外の隣人に対する神の救済に私自身を役立たせる、それに私を捧げる、その意味では隣人愛を行うということ以外に、神を愛する途はない」(11,126)。

よきサマリア人の比喻⁹では、傷ついたユダヤ人を憐み私が介抱したとすれば、それが神の憐みの働きかけに私が自由に従ったことになる。引用箇所での、絶対無の愛が還相し私が「器として」働くとは、そのような場面が想定されている。絶対無は無であるから、我々相対者は絶対に直接関係することはできない(11,125)。ゆえに神の働きとしての愛の器となることは「絶対無の働きであるところの無即愛に、すなわち、私をも含んだところのあらゆる相対者を愛において活かしてゆこうとする」(同)ことである。言い換えれば、神の意志の働きかけは、それを自覚する自由な主体による、自己と同じく神の働きの結果である隣人への愛を媒介としてだけ歴史の中に登場することができるのである。シェリングにおいても実存と根底の対立が調和に至るのは人間を媒介としてである。「人間において我性と我意という闇の原理が、完全に光に貫かれ光と一つであるときは神が永遠の愛として、現実に存在するものとして人間において諸力の紐帯となる」(Schelling,7,389)。田辺はシェリングによる神秘主義的直観の議論をさらにその還相面における「行為のいかに」へまで展開したのである¹⁰。もし傷ついたユダヤ人を素通りしたなら、そこでは我性が死滅するほどの転換は起きていないということになるのだろう。二律背反の矛盾と恩寵への展開は概ねこのように考えられている。

しかし、この罪の意味での悪を媒介とした後期の弁証法的自由論の特質として強調しなければいけないことは、この絶対否定による死復活は倫理的な行為の実践を自己矛盾の極点における自己否定が極まるその瞬間まで矛盾に耐え、道徳的行為を遂行し続けなければ生起しないとされている点である。それは親鸞の三願転入説の解釈に明確化されている。第十八願の絶対他力は「第二十願の思想的媒介の自己矛盾的観念に内在する否定的弁証法に由って内から起発する」(9,195)であり、「第二十願は正に自己矛盾の内容を有し、特に否定的弁証法的たるのである。その弁証法運動は第十八願の具体性にまで達しない限り止むことはない」(9,154)とはこういった事態を表している。第十八願が有する絶対他力の思想に共感しつつも、田辺は〈何をやってもどうせ救われるんだ〉という居直りに陥ることを警戒しているのである。後期田辺の弁証法的自由は、たんなる傾向や可能性ではなく現実の悪の自覚を媒介とする。それは道徳的実

践の徹底遂行を要件として自覚される根源悪を否定媒介とする。その限り、前期から様々に転換したかに見える田辺の自由論は懺悔道へと至る一続きの道をなしているとも言えるだろう¹¹。

おわりに

悪を媒介とする個の自由という観点において種の論理の形成から懺悔道への展開を概観してきた。そこからは、田辺哲学研究において常々指摘されている「国家的存在の論理」(1939)の時期の「統制即自由」という思想のある種エピソード的な性格がたしかに際立ってくる。本稿の最後に、「統制即自由」が、悪への自由という本稿の観点を通すと「弁証法的自由」からの必然的展開として思惟可能であることを指摘し、以って「種の論理」の未完の理由の意味についても一定の評価をしうる論点が伏在することを述べたい。

「国家的存在の論理」及び「種の論理の意味を明にす」においては、たしかに理想的性格を担保すべき「類」、すなわち「応現」としての「国家」が、事実に成立しているときの「政府」と区別できないように叙述されている面があった。本稿でもその側面に依拠し一般的な田辺解釈と歩調を合わせつつ、かつ懺悔道への展開の哲学的意味をあえて保留して進めた。しかし、また、「応現」の「還相」と、個と種との相互否定の「往相」の相即というこの時期の思想の核心に注目すると「弁証法的自由」からの本質的展開という側面を窺い知ることも可能と思われる。田辺は「国家的存在の論理」の中で「社会存在の論理」の時期の行為的媒介への固執が「反対の抽象」(7,61)に陥っていたと注意深く反省しつつも、普遍的有についても「飽くまで弁証法的世界の有」(同)であり「単に直接的なる有として絶対性を要求するのではない」(同)ことに幾度も注意を促している。個と種の相互否定媒介のみによって「類」を語ることが抽象であったとするなら、国家の応現を原理化することもやはり抽象となるはずである。ここからは、個と種との相互否定媒介によって種が刷新され続けるという不断の運動そのものこそが「類」であるという理解と、その己を刷新しつつ示す類と、個と種の相互媒介の対応を強調することで、類的国家に内容が決定した固定的な理念性を肯定することから身を退けようとする態度をなおも見て取るこ

とができる。西田的に言うならば、不断に刷新される「形」が己を示す働きと、個と環境との相互媒介との相即とえば近いであろう。「存在当為相即」、「事実即当為」という言葉が個を歴史的過程へと必然化するという解釈を招くという代償を払いつつ、田辺はここでの「存在」を自身の初期からの関心であった道徳的主体としての「人格的存在¹²⁾」とやや性急ではあるがすでに等値していたと考えられるのである。こう見るなら、「統制即自由」とは、前中期の「弁証法的自由」の論点を保持しつつ、そこで確保された道徳的主体を、さらに己を示す運動としての類による個の同一性の否定を介した「真の個」(6,127)へと議論を集中させたと言えるのではないか。すなわち、「統制即自由」とは、事実的な国家(=政府)への「統制」即自由ではなく、反対に国家主義的な国家観を牽制しつつ、還相と往相が相即する相互否定媒介へ徹底された人格的存在が真の個でありそれは「自由」だというほどの言明なのである。かつ、それがやはり性急であったゆえに、却って田辺をして人間存在の脆弱さ、つまり根源悪の自覚を深めさせたと評価できるだろう。懺悔道への展開は、国家の絶対化への反省というよりも、自力の不可能性、根源悪の自覚を本質とするのではないか。

この点に注目すると「種の論理」が未完に終わった事実についても違う見方が可能になるように思われる。というのは、種の論理の形成期、修正期、懺悔道の三つの時期が、懺悔道において主張された「三願転入論」の三期と一致してくるのである。種の論理の形成期の思想の「自力」、修正期の「自力と他力の相即」、そして根源悪の自覚を介す懺悔道の「絶対他力」との対応である。「種の論理」の未完とは、田辺自身の殊勝な反省の弁こそ考慮すべきとはいえ、三願転入論に顕れている人間存在の必然的な道徳・宗教性が田辺という人間の行を通して歴史的現実立ち現れた過程だったとも言えないだろうか。

もちろん、我執性の死を介した利他行という思想は、〈我こそは我執を滅したり〉という自己理解で最悪のエゴイズムを発揮することを防ぎえないという危険性を持っている。田辺自身「哲学の無力」(9,8)を語る時、懺悔道の思想が普遍的な次元で学として倫理を肯定するのではなく、個人的な直観的な経験を優先することになり、そのことが前述の思想を誘発しかねないことは十分に理解していたと考えられる。理性的な媒介の思想を貫徹した後に田辺が行きついた地点と、例えば、あくまで理性に基づく倫理のみが主張し得る理神論的立

場、あるいは絶対の無力を介した「利他行」ではなく絶対の無力による自己放棄(Selbstaufgegebenheit)、これらが相互にいかなる地位を主張し得るかについての議論は、京都学派研究が正面から取り扱わなければならない課題の一つであるように思われる。

註

1. 田辺元の著作からの引用は『田邊元全集』(筑摩書房, 1963-64年)により巻数と頁数を(巻, 頁)と表記する。なお、田辺と西田の著作からの引用中の旧字体は引用者の判断で現代の字体に置き換えた。
2. 「個の論理は分立対立の論理である」(6,103), 「種の論理を具体的に理解するには個の論理を媒介としなければならぬ」(6,103)。
3. 「一切特殊の現実を論理の普遍から発出せしむる発出論理を前提する」(3,338f)。この点に関しては、場所の自己限定によって個物を説明する西田の場所の論理に対する批判とほぼ論点が一致している。
4. 本稿では『人間の自由の本質とこれに関連する諸対象とに関する哲学的探究』を『自由論』と略記する。シェリングの著作からの引用は、以下から巻数に続けて頁数を記す。なお、『自由論』からの引用が連続する場合は、二つ目以降は頁数のみを記す。*Sämtliche Werke*, hrsg. v. K.F.A. Schelling, I. Abteilung, Bd. 1-10, Stuttgart 1854-1861.
5. 氷見潔『田辺哲学研究—宗教哲学の観点から』, 北樹出版, 1990年, 80頁。
6. 「社会存在の論理」の第5節122頁にシェリング『自由論』への言及があるが、この箇所はシェリングがカントと同様に社会性を媒介としなかったことに対する批判的な言及に止まっている。
7. この「統制即自由」から「弁証法的自由」への回帰という観点から見ると、田辺の思惟の懺悔道への移行は1940年にすでにはじまっていたと考えられる。
8. 興味深いことに、『懺悔道としての哲学』は1947年の作品であるが、このWeder-nochの転換を田辺は1920年代に依拠していた「微分」によって説明している。「両者〔生と死〕の転換を媒介する所は両者を Sowohl-als-auch として包む普遍の場所ではない。両者の何れでもない Weder-noch の動性そのもの、転換そのもの、なのである。後者は前者の積分的全体なるに対して、微分的たるのである」(9,158)。
9. 『ルカ福音書』, 10,30-37。
10. 田辺は最終的にはシェリングの自由論が「即自的無媒介の自己肯定を残す」(9,137)という理由で「シェリングの自由論に多大の親近性を有するに拘わらず、之を以て懺悔道に換えることはできぬ」(同)と述べている。しかしその論拠は不明確である。
11. 本稿の第1節で引用したように田辺は前期においてすでに「道徳性と宗教性とは実践の分離すべからざる二契機」(3,165)と述べていた。ここから看取できるように、田辺は当初から本質的に宗教と非分離であるような道徳を形成しよう模索していたのである。
12. 「しかし私にとっては今もその当時も実践という概念は道徳を除いて解し得られざるものであり、存在は人格的存在を抽象して考えられぬものであった。」(3,78)