

## 「種の論理」と「社会的なもの」の問い

——田辺、ベルクソン、フランス社会学派——

杉村 靖彦

藤田正勝先生からは、先生のヘーゲルの演習に出ていた学生時代から、京大文学研究科の同僚としてご一緒する幸運に恵まれた期間まで、長きにわたって本当に多くのことを教えていただいた。今回ご退職記念号に寄稿するようにとお誘いをいただいて、あれこれのことを思い起こしては感慨を新たにしつつ、この文を記している。ドイツ帰りの先生による、一字一句もゆるがせにせぬあの伝説的な『精神現象学』の演習、その後宗教学専修の助教授に着任された先生から博士課程学生として受けたご指導、そして一九九五年に新設の日本哲学史専修の初代教授になられてからの、「日本哲学史」という学問分野の土台作りを意識されたお仕事の数々。その全ての時期を通して、私にとっての藤田先生のイメージは驚くほど一貫している。それは、厳密に読み、徹底的に調べ、全てを明晰に表現できる準備ができるまでは決して不用意なことはいわない、きわめて誠実な本格派の学者としてのお姿である。

哲学においてすらテクストの「独創的」な読みの華やかさが競われるような風潮の中では、先生のご研究は一見地味な印象を与えるかもしれない。しかし、そこに投入された莫大な労力と、それに裏打ちされたある種の凄味は、本当に意味のある研究とはどのようなものかを示している。今から振り返ってみれば、先生が日本哲学史専修に着任さ

れた頃というのは、「日本哲学」なるもの、とくに京都学派の哲学について、歴史的に適切な距離をもって批判的かつ建設的に問い直すことがようやく可能になり、またそのことが哲学的に大きな意義をもつ課題として浮かび上がってきた時期であつたと思う。先生はこうした課題を明確化するだけでなく、皆がそれに共同で取り組めるようにするための地ならしの作業にも心血を注がれた。その成果として、現在私たちは、新版の『西田幾多郎全集』、岩波文庫版の『善の研究』、同じく岩波文庫の『田辺元哲学選』全四巻、講談社学術文庫版の九鬼周蔵『いきの構造』等々、先生が編集・注解された基本テキストを利用することができる。

先生の用意周到で不偏不党な注釈は、その精密さによつて圧倒的な印象を与えるが、少なくとも私には、このような精度の注釈を重ねていくという所作自体が、単なる文献学的な正確さの問題を超えて、先生の日本哲学研究の態度表明という意味をもっているように思われる。「日本」哲学を語るとき、評価するにせよ批判するにせよ、それを本質化し、特殊で例外的な事象として扱いたいという誘惑が私たちを待ち構えている。先生が紡いでいかれる注釈の網目は、そうした誘惑からするりと身をかわして、西田や田辺らのテキストが、「外部」（「日本」の外部としての西洋哲学のみならず、「哲学」の外部としての諸科学や文学・芸術等）からどれほど多くのものを吸収し、その独自の吸収の仕方によつて自らの内部に外部への無数の通路を潜ませているかを教えてくれる。この無数の通路をたどり直しながら彼らのテキストを再読することこそが、日本哲学の「開かれた」固有性を探索し開拓していくために踏むべきステップであるということ、これが藤田先生のお仕事から私が個人的に受け取ってきた教えである。

この教えを実践するような形で、ここ十年近くにわたつて、私は自らの現代仏独哲学の研究の中に西田や田辺についての研究を意図的に組み込んで、彼らのテキストに潜む現代仏独哲学への通路を掘り出してその哲学的意義を問う作業をフランス語で発信してきた。以下に記す論考は、そうした仕事の内の最近のものを日本語で書き直したもので

ある(1)。藤田先生から(勝手に)頂いた宿題に対する中間報告のつもりで、ここに掲載させていただきたい。

## 一 問題の所在

「種の論理」は、その惜しむべき未完成にもかかわらず、田辺元という哲学者の際立った独自性を証示する哲学プロジェクトである。彼の哲学を構成する全ての要素がそうであるように、「種」という名称によって「社会存在」の本質的役割を強調するこの論理には、当時を代表する数々の哲学思潮との対論—実際の対論であれヴァーチャルな対論であれ—によって織りなされた複雑なプロセスが畳み込まれている。

日本のコンテクストでは、種の論理は、師西田が作り上げた「絶対無の場所」の哲学への批判を起点として、田辺が彼自身の絶対無の哲学をうちだしていくプロセスに属している。西田のいう「絶対無の場所」とは、われわれの自己が自らを完全に無にし、いわば「無の鏡」と化すことによつて、全てのものが「事実其儘に」映される超越論的な場と化したものである。田辺はこの西田の行き方を、ある種の神秘的な観想を第一哲学の次元にもちこみ、*philosophia*としての哲学本来の動性をふさぐものだとして批判した(西田先生の教を仰ぐ)(一九三〇)。そしてそれを契機として、一九三〇年代の初めから、自ら自身より「弁証法的」な仕方であらゆる概念を構築し始めたのである。田辺はそれを、鏡よりもむしろ「渦」のイメージで語ることを好んだ。彼にとつて、「真の实在」は、本質的に非合理性や偶然性に刺し抜かれたものであるがゆえに、「事実其儘」に与えられることは決してなく、「無窮の動性」へと運命づけられている。観想ではなく真の「行為」のみが、有を無へ、無を有へとたえず転換させる渦のごとき絶対的な動性に参入し、それによつてこの世界に全く新たなものを到来させることができるのである(2)。

とはいえ、西田と田辺という京都学派の哲学の二人の「創始者」の間のこうした対立は、何やら謎めいた「無の哲学」の枠内でしか意味をもたないローカルな出来事にすぎないのではない。西田が「絶対無の場所」の哲学へと導かれたのは、同時代の代表的な西洋哲学者たちとの熱心な「対話」——もちろん一方向的なものであったが——を通してのことであった。西田はジェイムズやベルクソン、フッサールといった哲学者たちと、「直接に与えられた事象それ自体への還帰」という志——これはゴ・ヴォルムスのいう「一九〇〇年というモーメント (moment 1900)」の重要な構成要素である<sup>(3)</sup>——を共有していた。田辺は同時代の世界——この場合は「西洋」世界ということだが——の哲学において起こっていることに対して、西田よりもさらに鋭敏に反応し、そこから受けた刺激を全て自らの思索に組みこんでいった。ただし、田辺が参照軸とした同時代の知的状況は、もはや西田のそれと同じではなかった。第一次大戦がもたらした破局的な状況<sup>(4)</sup>の下で、ヨーロッパの哲学(たとえば現象学は、一九二〇年代を通して、(直接)所与性(Gegenheit)から動揺性(Bewegtheit)へと重心を移動させていった。たとえばそれは、一九一八年から『存在と時間』刊行(一九二七年)にかけての若きハイデガーの一連の講義が示している通りであるが、田辺は一九二二年から一九二四年にかけてのドイツ留学においてハイデガーと決定的な出会いをはたしている。ここで問題になる動揺性とは、ハイデガー自身の言い方を用いれば、まさに「歴史性(Geschichtlichkeit)」の「不—穩(Un-ruhe)」にかかわるようなものであるが、同じ事柄は、当時ハイデガーとは別の経路からもさまざまな仕方で問われていた。とくに注目しなければならぬのは、マルクス主義の勃興に刺激されたヘーゲル弁証法の復興であろう。まさにこうした同時代の動きに入りこんでいく中で、田辺は絶対無を歴史的世界の動性としてどこまでも動態的にとらえるという発想に辿りついたのである。そこでは、「事象そのもの」(Zu den Sachen selbst)という現象学の格率は、「Sachlichkeitsdialektik(田辺が「即物弁証法」という自らの術語にあてたドイツ語「Sachdialektikともごう」)<sup>(5)</sup>なる立場へと引きつがれることになる。田辺にとつて、

事象そのものは決して直接に「与えられる」ものではなく、絶対否定的かつ絶対革新的な真の行為を媒介にして「出来る」ものでしかないからである。

「種」という概念が田辺哲学の前面に出てくるのは、まさしくこうしたコンテクストにおいてのことである。種の論理において哲学的に賭けられているものは、もちろんまずもって「論理」である。すなわちそれは、類にも個にも決して解消できない中間項の絶対還元不可能な性格を際立たせようとする論理である。しかし、それが単なる形式論理ではなく弁証法論理である以上は、事象そのものの事象性 (Sachlichkeit) をなす「渦」へとわれわれを導き入れるはずであり、中間項の還元不可能性は「現実」において対応物をもたねばならない。つまり、弁証法的な媒介者として、われわれの世界を無窮の動性と化す本質的な不透明性に呼応するものでなければならぬ。それゆえ、田辺のいう「種」とは、単なる論理的中間項ではなく、現実世界において絶対に不可欠な媒介者を意味することになる。そのような媒介者は、まさに「社会存在」の内に見てとられる。社会存在という問題系は、田辺が強く結びついていたヘーゲル系統の思想では「人倫 (Sittlichkeit)」の名の下で追究されており、この人倫の極点に位置するのが国家であった。しかし、種の論理の開始を告げる論文「社会存在の論理」(一九三四)の冒頭で、田辺は次のように述べている。「社会存在の哲学こそ今日の哲学でなければならぬ。哲学的人間学でなくして、哲学的社会学が今日の要求であらう」(6)。

「哲学的社会学」というこの呼称は注目に値する。田辺は「社会存在」の根底に、あらゆる論理をはみ出す本質的に非合理的な衝迫を見ようとした。彼の見方では、ヘーゲル流の弁証法もまた、絶対精神のある種の目的論をなお潜ませているがゆえに、この衝迫を論理化することはできない。哲学はこの衝迫へと立ち返り、そこから再出発することによって自身のあり方を根底から更新しなければならぬということ。「哲学的社会学」という名称にはその

ような意味が込められているのである。この観点から見れば、田辺がフランス社会学派に特別な関心を寄せていたという事実がきわめて大きな意味をもってくる。この学派の創始者たるデュルケムの「社会的種 (espèce sociale)」という概念を、田辺は「具体的な」種の論理の萌芽として高く評価していた。この概念は、人類一般に吸収されることを拒む特殊社会のあり方を表現していたからである。

ところで、当時田辺がベルクソンの『道徳と宗教の二源泉』(一九三二)を精読したのも、まさにこうした文脈においてのことであった。論文「社会存在の論理」の第三章全体を、彼はわずか二年前に出たばかりのこの著作の読解にあてていた。ベルクソン哲学の終極に位置するこの独特の社会学は、閉じた社会と開いた社会という有名な区別を根本としている。ベルクソンは前者が後者にどこまでも還元されえない実質をもつことを、他ならぬフランス社会学派の成果を活用しながら示したのであるが、この点を田辺は熱烈に称賛している。その一方で、肝心の開いた社会という概念については、生の統一力の直接的な直観を最終的な拠り所とし、しかも神秘家のような特権的な個人をその証人と呼び出す点をよしとせず、真つ向から批判するのである。

田辺のそうした『二源泉』読解については、筆者はすでに別の機会に論じたことがある(7)。また、この読解が提示された「社会存在の論理」の第三章については、解説文をつけて仏訳し、『ベルクソン年報 (Annales Bergsonniennes)』第六号に掲載していただいた(8)。それゆえ本稿では、田辺がフランス社会学派の影響下で考察を深めた諸テーマをいかにして自らの種の論理にとりこんでいったかを示すことに専念したい。その中で、『二源泉』に対する田辺の批判的な言及についても時折触れることになるだろう。いずれにせよ、フランス社会学派と晩年のベルクソンがとりくんだ「社会的なもの (le social)」の問いとの関係から田辺の種の論理の初発段階を辿り直すことによつて、この哲学的企ての未展開にとどまった潜勢力にいくらかでも光を投げようというのが本稿の狙いである。

## 二 われわれの内なる原始性としての「社会的なもの」.. 田辺のトーテミズム解釈

「トテミズムは種の論理を即自的に原理とする典型的意識である」<sup>(9)</sup>と田辺はいう。当時の社会学者・民族学者が提示した数々の「社会的事実」<sup>(10)</sup>の中でも、トーテミズムは田辺の関心を最も強く引いたものの一つであった。田辺はもちまえの徹底性でもって、関連する主要文献の全てに目を通し、またこの問題をめぐる論争をサーヴェイしたファン・ヘネップ〔田辺はファン・ゲンネップと記している〕の優れた著作<sup>(11)</sup>を道案内にして、トーテミズムについての自らの理解を固めていった。彼はトーテミズムを例外的でエキゾチックな現象とみなすのではなく、そこに自らの種の論理の「即自的表現」を見てとる。そこで踏まえられているのは、トーテムなるものを社会を凝集させる「無名で非人称的な力」<sup>(12)</sup>の標章として位置づけるデュルケムの定義である。この力は、たえず更新されるがいつも同一であつて、集団を成立させる凝集力の源となる。田辺がトーテミズムを種の論理の「即自態」とみなすのは、そこに原始社会のみならず、あらゆる種類の集合的生の根本条件となる力を見てとるからである。

だが、このようなトーテミズムのとらえ方はなお形式的である。いかなる意味で、トーテムが社会的種の連続性を保持させるこの無名の力を「表現」しているといえるのか。それを種の論理の即自態と呼べるとすれば、そこで問題になるのは一体いかなる「論理」であるのか。この二点をさらに明確にすることが必要である。

二番目の問いから始めることにしよう。「トーテミズムの論理」、すなわちある氏族とその構成員たちを当の氏族のトーテムを通して同一化する「共生(symbiose)」の内に働く論理を探求して、田辺はレヴィ・ブルジュルの「分有法則(融即律)」を引き合いにだす。トーテミズム研究を起点として、レヴィ・ブルジュルはこの法則に辿りつき、それを「原始心性(mentale primitive)」に固有の論理とみなした。それは同一律も矛盾律も顧みない論理であり、その点でむ

しろ「先論理的 (prélogique)」と形容すべきものであつた<sup>(13)</sup>。

田辺がこの文脈でレヴィ・ブルジュルの研究に特に注意を向けているというのは、大いに注目すべき事実である。というのも、ベルクソンは『二源泉』の第二章でトーテミズムの問題を扱う際に、分有法則(融即律)によつてトーテミズムを説明するレヴィ・ブルジュルのやり方を正面から批判しているからである。ベルクソンはこう述べている。

「トーテミズムの」もつともよくある例をとりあげてみよう。すなわち、ネズミやカンガルーといった動物が、ある氏族全体の「トーテム」、すなわち守護者であるような場合である。もつとも衝撃的なのは、氏族の成員たちが自分たちはトーテムと一体だと宣言していることである。彼らはネズミであり、カンガルーである、というわけである。だが、彼らがどのような意味でそういつているのかをさらに知るべきである。矛盾律に縛られない「原始人」特有の論理があるのだと直ちに結論するならば、少々事を早く片付けすぎだということになる。われわれが用いる〈ある〉という動詞にはさまざまな意味があり、全くの文明人であるわれわれでさえ定義するのに苦労するほどである。たとえ原始人がわれわれに説明を与えてくれるとしても、それと同様の語に原始人が事例に応じて与える意味をどうやつて再構成できるのだろうか。(…)われわれのもつとも偉大なモラリストが「人間は考える葦である」と述べたことを原始人が知つたならば、彼の方でわれわれの観察能力や推論能力、およびわれわれの良識についてどんな判断を下すことになるか想像してみるがよい。彼は自分のトーテムと会話しているのか、それとも葦を人間として扱っているのか、と。<sup>(14)</sup>

ここでベルクソンは、トーテミズムの「論理」が存在するという考え自体にはつきりと反対している。ベルクソンは、



レヴィイブルユルの分有法則の標章ともいふべき表現「ポロロ族は金剛インコである」を標的として、そこに「原始人特有の論理」をみるレヴィイブルユルに反対して、「ある（存在）」という動詞の多義性に注意を促す。原始人が自分はその部族のトーテム（である）と語っているとしても、そもそも「ある」という動詞はわれわれ「文明人」ですら統御できない多義性を宿しているのだから、彼らの用法を論理以前の「分有（融即）」に還元してしまえるとは限らないのではないか、というわけである。この批判の奥にあるのは、原始心性と文明人の心性とを二分法でとらえる考え方に対する留保である。ベルクソンには、レヴィイブルユルの原始心性論はそのような二分法を自明の前提としているように見えたのである。

田辺はベルクソンのこの批判に反論を試みる。そこで注目すべきであるのは、彼がベルクソンとは逆に、まさに「ある（存在）」の複雑多義性」という同じ論拠に基づいて、むしろレヴィイブルユルのアプローチを救うことができるかと考えていることである。田辺はベルクソンに対して次のように反問している。

ベルクソンはパスカルの「人間は考える葦である」という命題を例に引いて、一般に「ある」の語の内容の複雑多義にして単純に同一を意味するものでないことを注意し、トテミズムに固有な論理を語ることの危険を警戒しているが（*Les deux sources*, p.194—195〔田辺の用いていたAlean社版による頁数〕）、しかしむしろトテミズム的分有関係を我々の「ある」の内に見るとしたら如何であろうか。「ある」の複雑多義性は、かえって矛盾律の要求する自同態の抽象的なることを気附かしめ、矛盾律自同律だけでは思考が成立するものでないことを知らしめる、とも考え得るであろう。（15）

原始心性と文明人の心性を対立させ、疑わしい進化思想によつて両者を序列化するのではなく、トーテミズムにおける分有をまさに「我々の〈ある〉の内に」見出すということ。そのことによつて、矛盾律と自同律だけに局限された「われわれ文明人」の思考の抽象性に気づかせること。田辺によれば、それこそがレヴィ・ブルジュルのいう「先論理」の真の意味である<sup>16</sup>。トーテミズム的な分有は、われわれ自身の根底に働く「原始」以来の具体的な論理を発見させる。われわれの〈ある（存在）〉の社会的次元を真剣に受けとめるやいなや、このわれわれの内なる「原始的なもの」へと立ち戻らざるをえない。この「生命そのものの論理」<sup>17</sup>は、同一律と矛盾律を無視するという点で非論理的に見えるかもしれないが、同一律と矛盾律だけでは単なる抽象論理にしかならず、社会存在としてのわれわれのあり方が投げかける問い、すなわち〈一〉と〈多〉の関係の問いを前にした時には無力である。この見地からすれば、トーテミズムはこの恐るべき問いに立ち向かう最初の努力の表れであるといわねばならない。哲学のロゴスはこの努力をより洗練された形で引きつぐのであり、田辺によれば、その代表例となるのがプラトンの分有（感性的事物によるアイデアの分有（methexis））にほかならない。要するに、原始心性におけるトーテムの分有とプラトンのアイデアの分有は、種の論理の即自態と対自態の関係に相当するのである。

しかし、ある社会的種を凝集させ連続させる「無名の力」は、いかなる必然性によつてトーテミズムをその「典型」な表現とするのであろうか。なおその点を明確化しなければならない。ベルクソンは、トーテミズムの「論理」を認めることを拒みつつも、トーテミズムの背後に「生物学的必然性」<sup>18</sup>から発する「生命の要求」<sup>19</sup>をみてとり、それを閉じた社会一般の根底に働く「圧力」と同一視する。そこに田辺はトーテミズムの「心理的一般化」を見、それと対比して自らの考察を「論理的一般化」として位置づけている<sup>20</sup>。だが、田辺はベルクソンによる「生物学的」説明には満足しない。なぜなら、この説明は田辺がトーテミズムの本質とみなす事象には届かないからである。それ

は、トーテムが氏族の成員たちによつて彼らの先祖かつ保護者として崇敬され、トーテムを食することが禁じられるという事実である(21)。この点を説明するために田辺が訴えるのが、「血縁共同」という考えである。すなわち、トーテムズムというのは、ある社会的種の実質にとつて「血の連続性」がもつ根源的な力の表現にほかならない、というのである。

このように「血」に重きを置くことは、トーテムズムの解釈としても、社会的なものをめぐる哲学的考察としても、極端な非合理主義という印象を与え、多くの反論を引き起こすように思われよう。だが、種の論理の見地からすれば、血縁共同という観念は、田辺のいう「世界図式」の一角をなすものでなければならぬ。「社会存在」がわれわれの「世界内存在」の還元不可能な要素であり、社会的種が生殖なしには存続しえないものであるとすれば、血縁的連続性は、われわれを世界へと開く図式の内につねに組みこまれていくはずである。一九三〇年代の初め以来、田辺はハイデガーとの「対論 (Auseinandersetzung)」を決して止めることがなかつたが、彼がハイデガーに突きつけた批判の中でもっとも目立つものの一つは、ハイデガーの現存在分析論における身体性の問題の不在であつた(22)。われわれは「身体的に」世界へと開かれるのだとすれば——実際、田辺はわれわれの身体を「原始的弁証法」の座とみなしていた(23)——、その身体自体が種の連続を支える生殖のプロセスから出てきたものであることを無視するわけにはいくまい。ハイデガーが根本的に有限なものであるわれわれの現存在から引き出してくる「根源的時間性」についても、この見地から規定し直す必要がある。『存在と時間』の巻頭言でいわれているように、時間が「存在理解一般を可能にしている地平」(24)だとすれば、社会存在という実質から考察し直された「存在理解の地平」をなす時間性は、血縁的連続性に根ざしたものでしかありえないからである(25)。

### 三 種の具体的自己否定…「地縁共同」と種の論理の第二段階

以上、田辺のトータリズム解釈が、われわれの社会存在を形成する図式にまで高められた「血縁共同」の観念に行きつくさまをみてきた。一見異様なこの観念は、種の本質的に暗い側面をよく表している。というのも、種の論理の第一段階では、種は「個体を吞尽くし個体の個性を否定せんとする如き連続的全体であり、個体が其中から生まれ出る根源」<sup>(26)</sup>として性格づけられているからである。だが、田辺自身もいうように、これは種の論理の「即自態」ではない。さらに、社会存在という根源的な土壌を決して離れることなく、「即自」から「対自」へといかにして移行できるのかを示さねばならない。さて、この「対自」への止揚(Aufhebung)においては、ヘーゲル以来、弁証法は否定的媒介という契機を必要としている。絶対無の観念によって自らの弁証法を絶対化する田辺は、この契機を極限まで先鋭化し、絶対転換という姿をとらせることによって、實在の歴史形成的動性へと貫入しようとするのであった。だとすれば、今や田辺のいう種それ自体の内に、この自己否定的で媒介的な契機の萌芽となるものを探るべきであらう。

まさにこの段階において、田辺は血縁的連続性と同様にわれわれの共同的生をその原初から構成しているもう一つの要素を呼び出してくる。それは、田辺が「地縁共同」と呼ぶ要素である<sup>(27)</sup>。種的生を性格づける「分有(融即)」とは、単にその種の成員たちがそこで生まれ、生殖し、死んでいく過程のみを表すのではない。そこには、広い意味での「住むこと」、すなわち土地を占有し、糧を確保し物を生産しつつそこで共に生きていく営みが必要含まれている。地上に住むというこの必然性によって、生の再生産(production)が織りなす時間の絶え間ない流れは自らを否定し、いわば自らを凝固させて、土地の占有を土台にして質料的空間性を帯びるようになる。こうして生起する時空

複合体こそが、田辺のいう種の根本図式となるのである。

さて、この独特なる「時間の空間化」は、いかにして種的社会の内に「自己分裂」的契機が刻み込まれるのかを示している。田辺はまさに、「土地占有は種的社会の実現であると同時に其自己分裂の契機となる」<sup>(28)</sup>と述べている。なるほど、「個が個を産む生殖作用」<sup>(29)</sup>に由来する「種の連続のもつ動的創造性」<sup>(30)</sup>は、「土地の永続的占有」としての空間化によって初めて現実化する。しかし、「土地の有限性」、すなわち「他の生産手段と異り人為的に之を自由に増加することの出来ない不可能性」<sup>(31)</sup>を強調しなければならぬ。われわれがそこに住まい働く大地は、人間に対して根本的に課せられた質料的有限性を体现しているのであり、そこから生じるあらゆる種類の対立、不平等、争いによって、種はその内部からの自己分裂を余儀なくされるのである。

こうして、種はその「直接統一的側面」としての血縁共同と、「自己否定的分裂的側面」としての地縁共同との具体的弁証法的な「相関的統一」<sup>(32)</sup>という様相を呈する。ここにおいて、「社会存在」に定位して「血と地」の根源的質料性にどこまでも密着した思索を開拓しようとする田辺の種の論理が、少なくともその元来の志向においては「血と地」を直接的に称揚しようとするものではけつしてなく、むしろこの「質料の種性」<sup>(33)</sup>から出来る絶えざる否定的転換が歴史的世界の生起の根本図式たることを示そうとしたものであることが見てとれるであろう。血縁的連続性の時間の直接性が土地占有の空間的否定媒介性との交互媒介を余儀なくされることによつて、「社会存在」は決定的に弁証法化され、渦のごとき歴史の動態へと引き込まれる。その様態の一端は、田辺の次のような叙述からも伺えるであろう。

とにかく種が単に血縁共同社会たるに止まらず土地の永続的占有を伴うことに由り、それが自己否定的分裂の

契機を含むことは否定せられないと思う。蓋し人間の生殖は人間の数を常に同数に保つべきものでなくして何等かの増加を意味するものであるから、必ず新しき世代の或者は土地の占有に与ること能わずしてただ勤勞を供することによつて生活する外無き位置に置かれる。加之仮に親と同数の子が産まれるとしても、親が子の成熟と同時に老死するのでない以上は、世代の新旧が重なり合うこと必然であるから、土地占有は独り過去のなる旧世代にのみ属し新世代がそれに与ることの出来ない期間が常にあるのであつて、社会としては常に分裂の契機を含むといわねばならぬ。階級対立の由来は社会其ものの構造に存するといわれる所以である。「∴」若し種を質料といひ或は物質と称するならば、所謂物質は人間社会の質料となることにより独特なる空間的異質性を生じ、時間の永き期間に互りてそれが他と区画せられ隔離せられるという不平等性を有するのである。物質は其自身では靜的に異質的不均等であつても動的には均等化せられ平等化同質化せられる可能性を有するものと考えられるのであるが、人間社会の發生と共に時間的に不均等が永續せしめられ異質性が固執せられることになるといわれるであらう。単に空間的に並存するものとしては種は互に相違の關係を有するに止まるのに、それが實際には対立の關係を示すのは、却てそれに自己否定的に潜在せしめられる時間性が空間占有の永續に由り否定せられ、後起民族の歴史的發展が先進民族の土地占有に由つて妨礙せられることに原因するのは、其為めであると解せられる。(34)

さて、種の自己否定的分裂に由来する歴史の動態をこのようにある種發生論的に説明する田辺の行き方は、原始共產制から出發して階級分裂の由来と展開を辿り直そうとするマルクス主義の企てを思い起こさせるだろう。實際、種の論理の「即自態」の段階からすでに、田辺はトーテミズムの「論理」を探る自らのアプローチを正当化するために、

エンゲルスがモーガンの人類学研究を援用して原始社会に与える説明を引き合いに出している<sup>(35)</sup>。そして、種の自己分裂の契機については、マルクス主義からの影響をより明示的に認めている。実際、田辺において種の自己分裂をもたらす土地占有はつねに「社会的生産活動」と切り離せないものとみなされているが<sup>(36)</sup>、社会的生産活動というのは、まさにマルクス主義の中心問題なのである。

しかしながら、田辺の種の論理は、マルクス主義的な弁証法的唯物論から周到に自らを区別している。田辺の眼には、マルクス主義の発展段階説は、土地の有限性と結びついた根本的な質料的有限性を無視するものとして映る。それらの発展段階の踏破を規定する歴史的決定論は、「生産力」の無制限な増大可能性を前提しているように思われるからである。しかし、まさにこの可能性を反駁するのが、社会存在に内属する質料的有限性である。同じ時期に、シモーヌ・ヴェイユはマルクス主義を批判的に検討し、そこでひそかに作動する素朴な「生産力宗教」を暴露したが<sup>(37)</sup>、田辺の考察からもこれと同種の批判を引き出せるかもしれない。

いずれにせよ、田辺がいたいのは、種の自己分裂とそこから帰結する諸対立は、マルクス主義の「抽象的なるインターナショナルイズム」<sup>(38)</sup>によっては乗り越えられないものだということである。種の自己矛盾的構造の乗り越えは、この種とそれが占有する土地を決して離れることなく、まさに種それ自体の「絶対転換」を通して追求されねばならないということ、それが田辺の弁証法が要求することである。この絶対転換こそが、種の成員たちに対して「種を新たにする実践」の可能性を開く。そうした実践は、歴史を形成する渦動へと身を投げ出す者によってのみ現実化されるのであるが、この渦動においては、種の内にも全く埋没したままでもできなければ、端的に種から離れることも許されないのである。こうした実践が生起する時、その生起の場となる種の方もまた、同様に絶対的な自己否定を実現し、たえず自らを更新しうる存在体へと変容しなければならぬ。だが、そうして変容した種は一体いかなる

形をとるのか。田辺の答えは明確である。すなわち、このように変貌し、彼のいう絶対無の特権的媒介と化した種が見出されるのは、「国家」の理念において以外にはない、というのである。

#### 四 終わりに…「国家存在論」の手前で

こうしてついに種の論理の最後の段階に辿りついた。だが、本稿では、あえてその入口の前まで来たところでもどめておくことにしたい。この最後の段階を田辺は「国家存在論」と名づけ、ハイデガーの基礎存在論にとつて代わるべきものとみなしている。そして、本稿で紹介した論考以後の田辺は、種の論理のこの側面をますます前面に出していくようになるのである。しかし、ここまで辿ってきたその先行過程と切り離されるならば、この国家存在論はさまざまな点で当惑を引き起こさざるをえないように思われる。その出発点には、「種が新たにせられる実践」<sup>39</sup>がなければならぬはずである。だが、そのように呼ばれる実践は、とりわけ政治的な文脈でいかなる行為を意味することになるのか。田辺はそれについてほとんど何も明確にできていないように思われる。ただひたすら、「絶対媒介の自覚」、「自己否定的全体の表現」、「自己犠牲即自己実現」といった高度に抽象的な物言いがくり返されるのみである。また、この実践によって新たにされる種の方についても、全ては同じく不明確なままである。「国家」という名の下で、一体いかなる政治体制が、いかなる制度が問題になっているのか。時折暗示的な言明がなされる以外は、この点について具体的な説明はほとんどなされていないのである。

このような欠陥からしてすでに、「国家存在論」へと性急に方向づけられた種の論理が挫折せざるをえないことは容易に予想できるであろう。日本が太平洋戦争へと突入し、抜き差しならぬ状況になっていく中で、田辺自身そのこ



とに徐々に気づいていく。そして、絶望の極みの中で、彼の哲学は *Metanoetik* (懺悔道) 的な転回を遂げることになるのである<sup>40</sup>。とはいえ、筆者の見るところでは、全うされなかったこの企てには意想外な哲学的潜勢力が潜んでおり、それを再活性化しようとするのは十分に意味のあることだと思われる。だがそのためには、この企てを社会存在の身体的かつ質料的な図式へと今一度引き戻し、根底から捉え直すことが不可欠だと思われる。もう少し詳しくいえば、田辺のいう「実践」を空虚な言辞にとどめず、その未開拓なる潜勢力を引き出そうとするならば、あえて種の論理の国家存在論的展開を扱う前に、それがこの特異なる図式と不可分な「社会的生産活動」へと下ろす暗い根の部分に光を当てねばならない。この点に関わる叙述は、まとまっていはいないが田辺のテキストのあちこちにみられる。それらを組織的に吟味し直すという作業はこれまでほとんどなされてこなかったが、田辺の「実践」概念を鑄直していくに当って大きな意味をもつであろう。本稿の考察は、そうした作業の準備的な一歩という性質をもつものであった。

このようなアプローチが何をもたらすか、現段階ではその全貌について十分明確に語ることはできない。だが、そうした経路を通ることによって、単に田辺の種の論理を新たに読み直すというだけでなく、田辺自身が扱うに至らなかった諸々の問いへと「種の論理」を拡張していくことさえ可能になるのではないか。筆者はそのような見通しをもっている。たとえば、田辺は「社会的生産活動」には時として言及するが、「生産物」が彼の種の論理の前面に出てくることは全くない。しかし、「生産物」は「生産活動」から切り離せないはずである。仮に生産物という問題系が十分に考慮されていたならば、種の論理はどのようなパースペクティブを獲得していたであろうか。少なくとも、マルクス主義との関係はもつと実りあるものでありえただろう。というのも、「商品」と化した生産物のあり方の分析こそが、唯物論的な歴史決定論に還元して済ませられないマルクス主義の「経済学批判」の導きの糸だったはずだから

である(41)。

またその場合、フランス社会学派に対してもまた、別様の関わり方を思い描くことができかもしれない。周知のように、マルセル・モースは、叔父デュルケムの成果を継承しつつも、ある種の原始社会における「贈与交換」の研究を通して、フランス社会学派に新たな一步を刻みつけた<sup>42</sup>。田辺はモースの名前ぐらゐは知っていたはずだが、モースの『贈与論』(一九二五)<sup>43</sup>を読んでいたとは思えない。しかし、複数の種的社会を結びつける「全体的社会事実(Le fait social total)」として贈物の循環を位置づけるという発想を、仮に田辺が種の論理へと組み込んでいたとしたら、おそらく血縁共同と地縁共同の弁証法は異なる姿をとっていたことであろう。こうした類の逸せられた出会いを想像してみることは、種の論理を別の仕方で読み直し、そこから思いがけない哲学的可能性を掘り起こしていこうとする企てにとつて、きわめて意義深い刺激となるにちがいない。

最後にもう一度『二源泉』に立ち戻つておこう。田辺とは反対に、ベルクソンは、われわれの社会的なあり方を「開く」行為の本性についても、またそうした行為の反響を伝えていける政治体制についても、明確なことを述べている(第四章)。すなわち、前者は愛の躍動から発し、ある種の神秘家たちを証人とするような行為であり、後者は「ほとんど福音的」<sup>44</sup>な本質をもつ民主主義だというわけである。とはいへ、明確な主張だからといっていかなる批判をも免れているというわけではない。田辺の「国家存在論」を社会存在の論理へと下ろされた根から読み直そうという本稿の企ては、ベルクソンと田辺をそれぞれの社会哲学・歴史哲学の根本概念の次元で相互に参照、批判しあえるような出会いへと導くかもしれない。以上、さまざまな展望を書きとめつつ、ひとまず本稿を終えることにしたい。

\*本稿における田辺元の著作からの引用は、全て『田辺元全集』全十五卷（筑摩書房、一九六三―六四年）による。なお、引用文については、旧字体は新字体に、旧仮名遣いは現代仮名遣いに適宜改めてある。

## 注

(1) この論考の元になったのは、二〇一三年一月五日から八日にパリ国際大学都市の日本館で行われた国際シンポジウム「Renarques Finales: Autour des Deux sources de la morale et de la religion de Bergson」の際に筆者が行った発表である。今回のシンポジウムは、二〇〇七年から日本とフランス等海外のベルクソン研究者たちが毎年共同で催してきた国際シンポジウムの締めくりに当たり、最終日は「ベルクソンと日本哲学」を共通テーマとした。

(2) 西田と田辺の二つの「絶対無の哲学」がなすこうしたコントラストに関する筆者の見解の概要を述べたものとしては、二〇一二年に出た『思想』の田辺元没後五〇年特集号で合田正人氏と行った対談を参照されたい（対談「田辺元の思想」、『思想』第一〇五三号（特集・田辺元の思想―没後五〇年を超えて）、岩波書店、二〇一二年、七―三五頁）。また、

この問題に関する周到で説得力にあふれた考察として、嶺秀樹の次の著作が大変参考になる。嶺秀樹『西田哲学と田辺哲学の対決場所の論理と弁証法』、ミネルヴァ書房、二〇一二年。

(3) Frédéric Worms, *La philosophie en France au XXème siècle. Moments*, Paris, Gallimard, coll. Folio-essais, 2009.

(4) 田辺は『カントの目的論』（一九二四）の「再刊序文」（一九四八）において、ドイツ留学からの帰国後すぐに刊行したこの著作を、自らの思索が「認識的方法論のいわゆる科学批判の仕事から、思弁の方向に転じて世界観の追究に向かうようになった転機」（『田辺元全集第三卷』、筑摩書房、一九六三年、八頁）と位置づけた上で、その「主たる動機」の一つとして、「当時第一次世界大戦後の独逸哲学界に漲って居た世界的哲学の要求に、自ら共鳴したこと」を挙げている。この意味で、西田哲学批判を嚆矢として一九三〇年代に形成されていく「田辺哲学」は、同時代的に見れば「第一次大戦後」という思想的転換を背景にしているということもできよう。

(5) 田辺元『ヘーゲル哲学と弁証法』（一九三二）、『田辺元全集第三卷』、筑摩書房、一九六三年、一五五頁。

(6) 田辺元「社会存在の論理」(一九三四)、『田辺元全集集第六卷』、筑摩書房、一九六三年、五十三頁。

(7) Yasuhiko Sugimura, « Hajime Tanabe, lecteur des Deux Sources – un cas de réception du bergsonisme dans « l'École de Kyôto » », Bulletin of Death and Life Studies Vol.4, Global COE Program DALS, Graduate School of Humanities and Sociology, The University of Tokyo, 2008, p.9—19. これは二〇〇七年に日仏英のヘルクソン研究者たちを集めて日本で開催した一連のシンポジウムのうち、東京大学で催した『二源泉』のワークショップ報告集である。日本語版も同時に刊行されている(杉村靖彦「田辺元の『二源泉』読解—京都学派の哲学におけるヘルクソニスム「受容」の一例として—、シンポジウム報告論集『生の哲学の彼方 ヘルクソン』道徳と宗教の二源泉』再読」、東京大学大学院人文社会系研究科、グローバルCOEプログラム「死生学の展開と組織化」、二〇〇八年、一一—一三頁)。

(8) « La logique de l'être-social, chap.3 », traduit en français et présenté par Yasuhiko Sugimura, in *Annales bergsoniennes*, VI, Paris, PUF, 2013, p.63—89.

(9) 田辺元「社会存在の論理」、『田辺元全集集第六卷』、

八十九頁。

(10) 「社会的事実 (le fait social)」とは、「デュルケムの術語であり、社会をひとつの「もの (chose)」とみなし、自立し不可分のまとまりをもつ事象として把握しようとする社会的アプローチに相関して現れる事実性をいう。

(11) Van Gemep, *L'état actuel du problème totémique*, Paris, Ernest Leroux, 1920.

(12) 「トーテムニスムとは、あれこれの動物、人間、像を崇める宗教ではなく、一種の無名で非人格的な力を崇める宗教である。この力はそれらの存在者のそれの内に見出されるが、そのいずれとも一致することはない。この力を丸ごと所有しているものは何もなく、全てがこの力に参与している。この力はそれが受肉する諸々の個別主体から全く独立しているので、それらの主体に先行し、またそれらの後に生き残る。個人は死に、世代は過ぎ去り他の世代に取って代わられる。だが、この力はいつも現に生き生きと働き、変わらぬ姿でいる。[...] 神という語を非常に広い意味でとるならば、この力は個々のトーテム礼拝によって崇められる神であるとも言えよう。ただし、これは名もなく歴史もない神であり、世界に内在し、無数の事物の内に流れこむ神である。」(Emile

Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, F. Alcan, 1912, p.269.)

(2) Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1910. (山田吉彦訳『未開社会の思维』、岩波文庫)

(4) Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1932, p.192-193. (強調はベルクソン自身による。)

(5) 田辺元「社会存在の論理」、『田辺元全集第六巻』、九十九—一〇〇頁。(強調は筆者による)

(16) 実際、後年のレヴィ・ブルリュルは、『未開社会の思维』での考察がおお原始的な心性と文明化した心性の二分法にとられ、両者を一種の社会進化論的図式の下で関係づけている面があることに気づいていき、厳しい自己批判を重ねていく。実際、晩年のメモを集めて死後出版された『手帖』(Lucien Lévy-Bruhl, *Cahiers*, PUF, 1949, repris dans la coll. Quadrige en 1998) では、誤解を避けるために「先論理」という術語を放棄することが宣言され (coll. Quadrige, p.62-63) また「融即律〔分有法則〕」についても「法則」という規定を取り下げるに至る (p.77)。ただし、こうした自己修

正は、『未開社会の思维』で描出した事柄自体の否定ではなく、むしろ「先論理」や「融即」という術語でとらえようとした事柄をより適切に浮かび上がらせるための方法論に関わるものである。こうした点をもふまえてレヴィ・ブルリュルの立場を包括的に解釈したものととして、フレデリック・ケックの周到な研究が大変参考になる (Lévy-Bruhl, *Entre philosophie et anthropologie*, Paris, Edition ENRS, 2008)。この著でケックは次のように述べている。「原始心性」と「文明的心性」の相違は、進化的な歴史哲学がそうするように、地理的・歴史的に隔たった二つの思考様式を区別するものではない。レヴィ・ブルリュルはそのような歴史哲学の諸前提をつねに批判してきた。そうではなく、この相違は、いかなる社会、いかなる個人においても人間の思考を導いている二つの論理的原理を区別するものである。ゆえに、いわゆる原始的な諸社会とは、もう一つの論理的原理によつて覆われている普遍的な思考形式を照らし出すための迂路ではない。レヴィ・ブルリュルはそのことを強く主張している。「原始心性」というのは、別の心性からそれぞれに固有な二つの特徴によつて区別されるようなものとして存在するわけではない。神秘的な心性は、われわれの社会よりも「原始人たち」においてよりはっ

きりと現れ、容易に観察できるが、とはいえないかなる人間精神の内にも現存するものである」(『手帖』)。レヴィイブルユルの仕事を示すのは、ある種の精神たちは特定の仕方では思考するが、別の精神たちは根本的に別の仕方では思考する、ということではなく、全ての人間精神が異なる二つの原理に従って思考するのだということ、あるいはむしろ、同時に二つの平面上で作業するのだということである」(p.8-9)。

同様の文脈でとくに注目すべき事実は、レヴィイナスが『実存から実存者へ』(一九四七)以来、レヴィイブルユルの「分有(融即)」という觀念にくり返し言及していることである。たとえば、「レヴィイブルユルと現代の哲学」と題された一九五七年の論文は、次のように締めくくられている。「個人の社会体への分有(融即)は直接的な所与であり、個人が自ら自身の実存についてもつ感情の内に含まれている」(『手帖』)。そして、このような分有(融即)理論は、現代の実存感情を説明する上で、またそれを部分的に正当化する上でも重要性をもたないわけではない。おそらくわれわれは、存在をメカニズムの物質と同一視する見方、次いで生物をモデルに存在を考える見方に代わって、存在の第一の直観として社会的経験がもち出される哲学的時代に属

しているのであらう」(Emmanuel Lévinas, « Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine », in *Entre nous. Essais sur le penser-d'autre*, Paris, Grasset, 1991, p.67<sup>1</sup> 強調は筆者による)。レヴィイナスのこの一節は、田辺の種の論理を導く哲学的直観と一致しているように思われる。『実存から実存者へ』以来、レヴィイナスは存在者なき存在としての「ある(∃ya)」という自らの異様な概念を、しばしばレヴィイブルユルの分有(融即)を引き合いに出して説明しているが、田辺の種の論理との問題意識の共有という観点からこの点を吟味し直せば興味深いであろう。

(17) 田辺元「社会存在の論理」、『田辺元全集第六巻』、一〇一頁。

(18) Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1932, p.191.

(19) *Ibid.*, p.195.

(20) 田辺元「社会存在の論理」、『田辺元全集第六巻』、九十六頁。

(21) 「ベルクソンはかかる(レヴィイブルユルの)先論理的論理が原始意識を支配するとなす見解に反対し、トテムと人間との同一化がトテムズムの中心をなすのでなく、かえって

同一種族内の異部族を区別するために、類たる動物の中で区別せられる異種を以て異部族に配当することが、その本質を成すとし、これを以て、血族結婚を避けて異族結婚を強制し、以て閉じたる社会としての種族の壊敗を防止せんとする生命の要求に帰した (Les deux sources, p.194—197)。しかしこのように類中に種を分つ論理的分類を原始意識に属せしむることは、まず疑問を惹起せざるを得ない。〔…〕異族結婚強制のためにトテミズムが発生したことを説明するものとしては、ベルクソンの仮説は巧妙なることを失わないが、しかしその論理的区別を中心とする見地は未だ十分ではないと思う。何となれば、これに由つて、トテムを自己の先祖として保護者として崇敬し、これを食することを禁ずる如き慣習を説明することができないからである。〔…〕トテムのもつ權威は実は血族共同体としての氏族のもつ根源性に由来し、トテムと人間の同一化は根源的氏族と成員たる人間との同一化の表現に外ならない」(田辺元「社会存在の論理」、『田辺元全集第六巻』、九十六—九十七頁)。

ただし、トテミズムと特殊社会の統合力との連関にもつぱら注意を向けるデュルクケムらと違つて、トテミズムが自らの氏族と別の部族との区別を両者のトテテムの差異に基づ

いて行なわせるものであることを強調するベルクソンのこの解釈は、後にレヴィ・ストロースによつて構造主義の見地から高く評価されることになる (Claude Lévi-Strauss, *Le totalisme aujour d'hui*, Paris, PUF, 1962. (仲澤紀雄訳『今日トテミズム』、みすずライブラリー))。

(22) こうした論点は、とくに一九三一年に発表された「綜合と超越」や「人間学の立場」といった論考においてとくに前面にうちだされている。『存在と時間』(一九二七)と『カントと形而上学の問題』(一九二九)を熟読した上で執拗に展開されるそこのハイデガー批判は、その後田辺が終生続けていくハイデガーとの正面対決の始まりであつたといえる。ここでは、身体性の問題の不在という論点について、代表的な一節を引いておこう。

「過去の存在の負課性は単に時間形成の地平圏のみを以てしては理解し難き問題を含む。勿論過去の再生も現在に於て時間の契機となるには、却て未来から形成せられることを必要とするのであつて、其限り未来に時間の本源を認めるハイデッガーの見解は正当であるといわなければならぬ。併し形式的には此の如く未来から形成せられる時間も、実質的には却て過去から発展するのである。Enwurt'の自由計

画は *Geworfenheit* の負課的内容を地盤にして始めて発生する。〔…〕その限定の媒介点が身体なのである。身体は一方に於て自我に属すると同時に、他方に於て自我の外にありて自我に対立するものである。即ち超越的存在の自己顕現の尖端に外ならぬ。超越的存在は身体に於て自我に対する対立性を現し、之を外から強制すると共に、自我は身体を通じて自由行為をなし、自己の外なる所謂外界を支配することができ。所謂自由計画とは此自由行為の知的投射に外ならない。〔田辺元「人間学の立場」(一九三二)、『田辺元全集第四卷』、三四四—三四五頁)。

(23) 田辺元「人間学の立場」(一九三二)、『田辺元全集第四卷』、三二〇頁。

(24) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 17. Auf. 1927-1993, S.1.

(25) この発想は、編者の大島康正によつて『種の論理』論文集I』と銘打たれた全集第六巻の巻頭に置かれ、種の論理の直接的な先駆形態といえる論考「図式「時間」から図式「世界」へ」で明確にうち出されている。ここでは、血縁的連続性とその座としての生殖的身体が、ハイデガー的な「図式「時間」を田辺的な「図式「世界」」へと転換拡張するための軸

となつている。その点を端的に示す一節を引用しておこう。

「表現の底に自然があり、自然の尖端が身体であつて、其処に我と非我との対立的統一の転換媒介が存在するといわれるのも、単に固定的に空間的に理解せられるべきものでなく、同時に時間の統一に於て我の綜合が之を成すという意味に於てでなければならぬ。併し他方その綜合の契機としては非我の限定に由る空間的外在性もまた無ければならぬのであつて、我は身体に於て、肉に附ける古き我を他我として自己に止揚し、自己の媒介とするのである。斯かる所謂肉に附ける我が我の内に於ける契機としての他我からの了解の交互性に由り独立存在としての他我に外化定立せられ、先ず血に由つて繋がる家族から次第に身体的自然の關係の稀薄なる民族等を経て終に人類にまで拡大せられる。全自然は表現として人類の身体ともいべき意味を有し、而してそれが我が我の過去を表現するものとして古き我を限定するのである。我を拘束する自然の尖端が身体に存する如く、我を限定する過去の我は背後に全人類の歴史を担う。過去はその我に対する否定性の故に我に対立する空間的存在に表現せられるのでなければならぬ。〔…〕斯くして空間時間の統一としての図式「世界」は正に表現の性格を有することが認められる。「世界」



- としての図式は表現の原理であり、先験論的表現というべきものである。ハイデッガーの解した純粹形象形成は此純粹表現にまで具体化せられなければ、図式の真意義を發揮することが出来るのではない。」(田辺元「図式」「時間」から図式「世界」へ)(一九三三)、『田辺元全集第六卷』、三十一頁
- (26) 田辺元「論理の社会存在論的構造」(一九三六)、『田辺元全集第六卷』、三〇三頁。
- (27) 実をいえば、一九三四年の「社会存在の論理」では、種概念はトーマティズムによって表現されるような血縁的連続性によって性格づけられ、その矛盾を内包するあり方が十分際立たせられていなかった。田辺はこの欠点に気づき、一九三六年の「論理の社会存在論的構造」で種の論理の自己修正を図る。その際に、種の「直接統一的側面」としての「血縁共同」に対して、その「自己否定的分裂的側面」を体现する契機として持ち出されたのが、「土地占有」に基づく「地縁共同」というモチーフにほかならない(田辺元「論理の社会存在論的構造」、『田辺元全集第六卷』、三六五頁)。
- (28) 田辺元「論理の社会存在論的構造」、『田辺元全集第六卷』、三六五頁。
- (29) 同上、三七二頁。
- (30) 同上。
- (31) 同上、三六六頁。
- (32) 同上、三六五頁。
- (33) 「質料の種性は具体的存在の社会性の根柢である」(同上、三五三頁)。ちなみに、この田辺の洞察をギリシャ哲学由来の質料概念の系譜において位置づけるならば、とくに西田哲学との対比において興味深い論点が見えてくるように思われる。種が体现する絶対弁証法的動性(「統一そのものをも対立の契機とする絶対の分裂対立」)を、田辺はしばしばシェリングが『人間の自由の本質』において「狂瀾怒濤の大海」に比したティマイオス篇の質料になぞらえる(同上、三二一頁)。プラトンの『ティマイオス』篇の質料とは、イデアが刻まれる母胎としての「場所(コーラ)」とほぼ重なり合う事柄だといえるが、この「コーラ」は周知のように西田の「絶対無の場所」という発想の機縁となったものである。こうして見れば、西田と田辺の絶対無の哲学は、哲学にとつての「絶対」を西洋哲学の伝統とは反対に「第一質料」の側に見てとろうとした点において共通しているといえる。ただし、西田がそこに全てを包み映す「場所」を見ようとしたのに対して、田辺は逆巻く波のごとき「渦動」を見ようとしたのである。

(34) 同上、三六六—三六七頁。

(35) 田辺元「社会存在の論理」、『田辺元全集第六巻』、九十三頁。

(36) 「空間はハイデッガーの考える如き道具的存在の身近な間遠さ〔…〕を具体的に意味するのではない。此様な見解は個人主義的人間存在論に属する。したがって人間の間として社会を考えることもなお個人の交互関係として社会を考えようとする抽象に外ならざること初に注意した如くである。共同社会の空間性は個人相互の間ではない。更に斯かる間を支える基体的統一として時間性を自己否定せしめて之を内に潜在せしむる空間がなければならぬ。それを実現するものは人間存在に対し道具よりも一層根本的なる意味を有する土地の占有である外無い。種は血と地との相関的統一である。其媒介をなすものはいふまでもなく社会的生産活動である。人間の存在が社会的であるからという理由で、社会存在論を人間存在論の外に認めまいとする立場の抽象性は、斯かる点からも明らかに認められねばならぬと思う」(田辺元「論理の社会存在論的構造」、『田辺元全集第六巻』、三六八頁(強調は筆者による))。

(37) Simone Weil, *Les causes de la liberté et de l'oppression*

「種の論理」と「社会的なもの」の間(「杉村」)

*sociale, in Oeuvres complètes II : Ecrits historiques et politiques, tome 2, p.36.* (富原真弓訳「自由と社会的抑圧」、岩波文庫)。ヴェイユ自ら「大仕事 (grand-oeuvre)」と呼ぶ

このテキストは、田辺の「社会存在の論理」と同じ一九三四年に書かれたものである。マルクス主義の素朴さをこうした角度から批判するという試みは、当時はほとんど類例のないものであった。同じテキストの中で彼女は次のように述べている。「人間の集団は、自然の並外れた力がか弱い人類にかける重みからかなりの程度まで解放されると、今度は自らが自然の跡を継ぐようにして、同様の仕方でも個々の人間を押しつぶすところまで行くように見える」(p.67)。進歩が人間を自然の重荷から解放するのに合わせて、この重荷が社会に固有の抑圧として回帰してくるといふヴェイユの考えは、種社会に内属する暗い否定性を強調する田辺の見解とかなりの程度重なり合うように思われる。だが、そこから二人の哲学者が引き出す帰結は、必ずしも同じではない。

(38) 田辺元「種の論理と世界図式」(一九三五)、『田辺元全集第六巻』、二二七頁。

(39) 同上、一九九頁。

(40) この「転回」については以下の拙論を参照されたい。

Yasuhiko Sugimura, « Témoin agissant du néant absolu. La signification de Tanabe dans le contexte de la philosophie du témoignage », Jacynthe Tremblay (éd.), *Philosophes japonais contemporains*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2010, p.47-66 ; « Tanabe Hajime : Introduction », in Michel Dalissier, Shin Nagai, Yasuhiko Sugimura (éd.), *Philosophie japonaise. Le néant, le monde et le corps*, Paris, Vrin, 2013, p.283-291.

(41) この点については、田辺の批判をも契機として自らの場所的論理の行為的・歴史的性格を強調していった同時期の西田の方が、マルクス主義における「生産活動」ないしは「生産物」、さらには「商品」のもつ重要性に鋭く注意を向けている。これは、社会的共同行為としての「プラクシス」を行為概念の基礎に据える田辺とは対照的に、西田が「自らの外に物を作る」という「ポイエシス」から行為を考えていることによる。外に物を作ることによってその物から照らされ、そうして歴史的世界のたえず自己形成の焦点となる」と、それが後期西田のいう「行為的直観」の要諦であった。一九三〇年代の西田は、このような場所的弁証法の立場からしばしばマルクスの思想に親近感を示し、マルクスの生産物

や商品に関する考察をも自らの「物」概念へと取り込もうとしたのである。例として一つだけ引用しておこう。「真に生きた実在はそれ自身に於て矛盾するものでなければならぬ。それは行動によって捉えられるものでなければならぬ。動くものというのも唯対象的に考えられるのではなく、思维の矛盾によって捉えられるのである。マルクスが「資本論」に於て論じた如き商品の見方も、唯私の所謂行動の世界に於ての事物として、爾見られるのである。弁証法的一般者の限定として弁証法的に動く商品という如きものが考えられるのである(西田幾多郎『哲学の根本問題 続編(弁証法的世界)』、『西田幾多郎全集第七巻』、岩波書店、二〇〇〇年、一八五頁)。

(42) デュルケムの「社会的事実」からモースの「全体的社会事実」へのこうした移行については、カルサントイの次の著作が啓発的である。Bruno Karsenti, *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, PUF, 1997.

(43) Marcel Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, PUF, 1925.

(44) Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1932, p.301.