

行為と弁証法

野 田 又 夫

一

田辺先生は初め数学的自然学を学問的論理の典型的に実現された場合と見るカント学派の論理の見方に従われたが、中頃弁証法を哲学の論理として採られた。これは決定的な転回であって、或る意味では正反対の立場に移られたことであり、それだけに弁証法をいかに解するかについての反省は深く徹したものであった。弁証法は行為的自覚においてはじめて認めうるものであり、しかもただ行為的自覚においてのみ認めうる、というのが先生の最後まで貫かれた考えである。先生において弁証法的ということと行為的ということは、ほとんど同義語であった。先生にとつて或る哲学が弁証法的でないということはそれが行為の立場に立つておらぬということである。たとえばハイデッガーの哲学に対する先生の批評がそれであって、絶筆となった最後のハイデッガー批判〔生の存在学か死の弁証法か〕哲学研究昭和三十七年）においても、ハイデッガーが弁証法にいたらず分析論理に拠っているということ、かれが行為的自覚に徹底しておらぬということが、同じ事態の両面として示されている。そこで弁証法的即行為的という考えに達せられた時期の先生の考えをここに回顧して、そこに含まれる問題についていくらか私見をもつけ加えて見たいと思う。

出発点は弁証法論理が論理として成立するかどうかという問題であった。そのとき「論理」の基準はコーヘンやカ

ッシラーの考える「方法的論理学」に採られる。(カントの区別にしたがって、論理を「一般論理学」〔形式論理学〕と「先驗論理学」〔論理的存在論〕とに分けるととき、先驗論理学を論理性の基準たりうるものと認めるわけである)。ところで弁証法論理の特色としてとり出されるのは、第一に綜合性、第二に否定性、第三に実在性、第四に発出性である。これらの一つについて、方法的論理学の論理性を尺度として吟味をおこなうことが問題であった。

第一の綜合性というのは、普遍概念が諸々の特殊概念の内包の共通要素を抽象して成立したものである、ということにとどまらず、「普遍」概念は「特殊」を部分としてふくむところの「全体」の概念でもあることをみとめる、ということである。たとえば三角形一般の概念の内包は、鋭角三角形・鈍角三角形・直角三角形の差別をすてて共通のみを抽象して成ったものであるが、それは鋭角三角形でも鈍角三角形でも直角三角形でもない三角形を意味するのではなく(そういう三角形は存在しない)、鋭角三角形でも鈍角三角形でもあり直角三角形でもありうる何ものかを意味する。普遍者は特殊化の可能性をそれ自らにふくみ、全体者の性格をもつ。ヘーゲルはこの点を強調して、普遍者は、抽象的でなくて却って具体的であり、概念の内包の大小は外延の大小に反比例するどころか平行する、と考えた。——さてこの綜合性の主張は、論理そのものの本性によって正しいと認められうるか。田辺先生はそれを肯定される。方法的論理学も綜合性をみとめている。その典型的な例は、数学及び自然学で重要な函数概念である。(V) $f(x)$ (x) y_1, y_2, \dots という個別的値の全体を意味する具体的普遍者であって、しかもその内包すなわち $f(x)$ は、 y_1, y_2, \dots の個別を生み出す「法則」である、というふうに解釈されている)。しかし先生はこのとき函数概念が「概念の極致」を示すと考えられた。これはもちろんヘーゲル自身の考えからは遠いものである。

第二の否定性とは弁証法において或ることの肯定がその否定をよびおこすということである。しかし形式論理はもちろんこのことをみとめない。一つの論理的世界において肯定否定は一度きりにきまるはずであって、肯定が否定に

転ずることはありえない。しかしここで田辺先生の採られている論理学は方法論的論理学であって、形式論理的に言えば少くとも二つの論理的世界にまたがるものである（田辺先生はこのことを、平面的論理でなくて立体的論理である、といいあらわされた）。それはたとえば自然数の世界から有理数の世界への移行・発展そのものも論理的である、とみとめるところの論理である。そこで先生は否定性をも論理そのものの本性にもとづくものとして承認される。

しかしそこには留保がある。論理の本性にもとづく否定性においては、一つの肯定によってよび起されうる否定は、もとの肯定と同じように確定的ではありえない。否定がいつも不定性をもつ。しかるにヘーゲルの弁証法は、否定が、先立つ肯定と同じく内容的に確定的なものである、とみとめる。本来の論理においては否定ははじめの肯定の「矛盾対立」であって不定であるのに対し、弁証法では「反対対立」であって確定的であるとみとめられている。この点は、ヘーゲルの否定性の考えに、論理そのものの本性にはもとづかない条件が加わっていることを示している。——それは弁証法がその事実的妥当の領域を、意志体験（これは「意識」そのものの典型であると考えられる）においてもつことなのである。意志体験そのものの立場で考えると、「或ることを欲しない」ことは、消極的不定的なことではなくて直ちに「その反対のことを欲する」ことである、と考えられる。或る価値の否定は、その価値の単なる非存在の肯定でなく、反価値の肯定である、と考えられる。弁証法はこのような意志体験の領域に固有な事態を前提して成り立った論理であり、従って、普遍的論理学でなく、特殊な領域的論理学なのである。

さて第三に弁証法には「実在性」という性格がある。それは弁証法の論理が知識の方法的形式を示すにはとどまらず、実在そのものの発展形式を示す、という要求であった。このことを改めてとりあげるに際して、田辺先生は論理と実在（経験的事実）との関係について改めて立ち入った考察をおこなわれた。その方向は、簡単にいえば、それまで扱われた新カント派の認識論を超えて、現象学と生哲学とにおける経験の分析を考慮に入れようとせられた、というところである。そしてこのとき論理の基準形式の見方そのものについても微妙な動揺がみとめられる。

問題は論理が存在を限定する可能性をみとめるか否かであつて、これは、弁証法的論理のみならず、カントの先験論理もまた肯定するところである。そこでまず先験論理について改めてその事実的妥当の条件が吟味される。ヒュームは実体性・因果性の範疇形式が経験に対して普遍的に妥当するということを論理的理由によつては認めえなかつたが、それを認めようとしたカントはこのヒュームの懐疑論を果して克服できたのであろうか。もしカントがニュートンの自然学を前提して、その成立条件を求め、その条件の一つとして範疇形式を見出したというだけならば、そういう自然学的経験の可能性そのものを人間的知覚の世界の方から問うているヒュームの議論にはカントは触れていないといふことになり、先験論理はひとつの論理的要請というにすぎず、ヒュームの求めたような、その實在的妥当の事実的保証を、やはりもちえないことになる。そして実際、そういう保証は、ヒュームのように意識の事実を原子論的に考へているかぎり存在しないのである。

しかし現象学や生の哲学は意識の事実において全体性や構造をみとめ、また動機づけの連関をみとめた。これによつてヒュームの見たところとは反対に、われわれの知覚の事実そのものにおいて、実体性や因果性の範疇形式の適用の事実的根柢が与えられることになる。これはカント主義の認識論では十分に認められなかつた点である。人間的経験自身がもつ構造の分析が現象学や生哲学によつておこなわれ、これが範疇形式適用の事実的根柢を示すのである。けれどもこのことによつて逆に、カントが先験的論理学の形式とみとめた実体・因果の範疇自身が擬人的擬我的要素を多分にふくむことをみとめねばならなくなる。そして事実、十九世紀以来の物理学はそういう擬人的要素を形而上学的として斥けてもつばら函数的法則性をもとめ、実体性・因果性をそれに帰着させる方向に進んでいる。新カント学派の論理主義もこの考えを受けいれ、論理性の基準をこの方向においてるのである。そしてこれに対し人間的経験そのものの構造と動機づけの連関は、「論理的」必然性に達しない「性格的」必然性のみもつのであつて、これは論理的形式にでなく言語的文法的形式に表現される。こういう生の性格的必然性の世界とその言語的表現とにか

かわる学問が人文科学であること、それが意味の理解の枠としてもつ概念は「型」の概念であることはいうまでもない。それは純粹な論理的概念に達しないものであるのみならず、経験において論理的概念とはむしろ反対の方向に見出される意味形象なのである。

さてこのような考えをもとにしてヘーゲルの「論理学」を見ると、その最も具体的な第三部の「概念」の論理は、明かに自覚的生の意味連関を表現しており、デイルタイのいう「生の範疇」にかかわるものであることは明瞭である。しかしそれを論理学として体系化しようと考えるヘーゲルは、擬人的擬我的な性格的必然性を、論理的必然性と同一視しているのである。これは不当な要求である。ヘーゲルのいう「概念」は生の意味理解の枠としての「型」の概念として解釈し直されねばならない。弁証法のもつ實在性の要求は、人間の擬我的な経験の場において相対的のみに認容できるといわねばならない。

しかしもちろんヘーゲルの弁証法にはそういう相対性の承認に反撥する絶対性の要求がある。それは實在の絶対的全体を概念的に把握しようと考えるものであり、その絶対的全体（ヘーゲルのいう「理念」）は個別を内にふくむ、と考えられている。こういう考えを、個別的事実が普遍的全体の中にふくまれそこから発出する、という意味で、「発出論的」(emanatistisch)と名付けるならば（これはエミル・ラスクの命名である）、ヘーゲルの弁証法の発出論的性格が、最後に吟味さるべき点となるわけである。——この点についての吟味の結論は、第一に、ヘーゲルが個別的事実を一般的概念から文字通り発出させるなどという不可能なことを企てているのでなく、むしろ与えられた個別者の偶然性をみとめた上でこれを必然化しようとしていることである。しかし第二に、カントにおける「概念」（範疇）と「理念」との区別に相当して、個別者の必然化には概念による論理的必然化（これはいつも一般概念による個別的事実の予測という形をもち、概念は暫定性・相対性を脱しない）と、理念による目的論的必然化（これは個別者を絶対的「全体」の部分として意味づけ価値づけることであり、世界観の確立を目指すものであって、絶対性の要求をもつ）

とがある。この二つの必然化の間の関係は、学問と世界観、また道德と宗教、の関係に相似的である。そしてヘーゲルは目的論的必然化を論理的必然化と同一視し、前者の中に後者をふくめてしまう。道徳的行為を宗教的観想にふくめてしまう。そこでヘーゲルの論理は「発出論的」性格をおびることになるのである。

そこで目的論的必然化と論理的必然化とを別の次元の必然化であるとはっきりとめねばならない。そしてヘーゲルとは反対にマルクスが目的論的必然化を論理的必然化に帰しようとしたことも、やはり誤まりである。いずれの場合にも両者の同一化は、人間の自由な行為の余地を實在の中から消してしまうことになる。(マルクスは、ヘーゲルとは異なり実践を強調したが、弁証法的唯物論は却って実践の意義を消してしまう、と考えられる)。哲学は両者を分ち、その世界観的综合においては、目的論的反省をカントの意味でおこなうのでなければならぬのである。

二

「ヘーゲル哲学と弁証法」の後半に収められた「弁証法の論理」という長篇の趣旨は右のようなものであった。田辺先生はこれについて、弁証法を外からは非するレゾンスマンンであってはつきりした結論に至らずに終った、といわれている。そしてこの論文の後、行為的自覚の立場から弁証法を哲学の論理として採ることに進まれたのである。その動機はまず第一に、先生の自認されるとおり、マルクス主義における歴史的实践の考えに対処するためであり、また第二に、哲学の基礎学として人間論をおこうとする当時のドイツ思想の動きに応ずるところがあったと思われる。しかしそれはもちろん主観的な関心の推移ではなかった。そこには事柄自身についての立ち入った吟味があった。それを省みねばならない。

それは第一に、倫理についての新たな吟味がおこなわれ、上述の目的論的必然化が、実践的状况そのものにおける反省として考え直されることにより、そこに弁証法が見出されたことである。これはまさに弁証法の「否定性」の解

積における「意志体験」の意味を深めて「行為的自覚」にいたることであった。しかしただそれだけならば、弁証法的論理が意志や行為という特殊な事実について見出される領域的論理であるという、すでに下された判定は、依然として妥当するはずであって、弁証法が普遍的論理として認められる理由はまだ与えられておらぬはずである。しかしこのことと結びついて第二に、このとき自然の見方において、まさにカント学派の論理的数学的法則性を重しとする見方とはちがった、力学のかつ有機的な見方への移りゆきがあった。以前に自然に対して採られていた古典物理学の見方が、新物理学の弁証法的解釈によってとって代られる。かくてコーヘンの哲学によって与えられていた論理性の基準が捨てられ、弁証法を、単に倫理的歴史の領域にのみならず、自然についてもみとめることになる。かくて弁証法は哲学の普遍的論理としてみとめられるとにいたるのである。

まず第一の点を見よう。目的論的反省（内容的善への反省）をもってカントの形式主義的道德理論を修正することはすでに前著「カントの目的論」において示された考えであったが、その目的論的反省を倫理的行為に即して考えるということが新たな問題となった。——まずカントの道德法の基本形式「汝の格率が普遍的法則でありうるように行為せよ」において、普遍的法則が内容的には新たなものを加えずただ法則性の形式をのみ格率に与える、と考えられたことは、不十分であって、この場合法則の普遍性は、カントのいう「分析的普遍性」でなく「綜合的普遍性」（全体性）でなくてはならず、格率についてそれが法則でありうるかどうかの反省は、目的論的反省（与えられずして求められるところの理念への反省）と考えるべきである、とする。これは「カントの目的論」ですでにいわれたところであった。しかしいまや行為・格率・法則のつながりは歴史的社会的实践の場で見直されるのである。このとき格率は単に主観的な行為の方針でなく、歴史的な起源をもつ行為規範（自然学における「經驗的法則」に準ずるもの）と解され、従って歴史において過去の伝統を代表するものと見られる。そして行為主体は新たに未来をひらくが、その未来へ向う意志は、伝統的規範を超えて、現在の底に「永遠の全体」を求め、永遠者への信仰においてみずからの行

為を道徳的に善ならしめうる、と考ふる。かくて目的論的反省は、行為の現在における永遠の全体への信仰という形をとり、行為の弁証法にくみこまれるのである。

そして行為ということを用いて以上は、主体の自由もまたみとめられねばならない。「永遠者」「超越的善」に反省する主体は、同時に善とともに悪をも選ぶ自由をもつ。このように悪への自由をもちながらしかも善に従うことにより、行為は道徳的となる、といわれる。かくて格率(すなわち伝統的行為規範)と主体の間に存する否定的関係のみならず、主体と「永遠の全体」との間の否定的関係もまたみとめられ、実践的反省は弁証法的自覚として示される。さてこの主体の自由の考察は、一般に普遍者に対する個別者(個体)のもつ存在論的意味の反省と結んで示された。個体の形相は普遍的全体の特殊化によって与えられるが、最低の種がそのまま個体であるのではなく、そこに質料の原理が加わらねばならない。しかも形相と質料とは相互に対立する原理であって、個体は両者の弁証法的統一として成り立つ。そこで個体はその質料性のゆえに普遍に対する反逆の可能性をもつのであり、それが人間における自由、悪をも選ぶ自由なのである。そしてヤコブ・ペーメヤシェリングの考えたように、神(絶対的全体)そのものにおいて全体に反逆する質料の原理(「神における自然」)があり、人間の自由の存在論的根拠もまたここにあるのである。行為主体のもつ選択の自由は、主体が質料的自然につながっていることを示している。このことをはっきり「神における自然」としてみとめたことが、シェリングの考えの特色であって、これに比してヘーゲルの哲学は自然の精神に対する独立性を十分にみとめえなかった。田辺先生は自由(個性)の根拠としての質料的自然を「第一次の自然」と呼ばれ、かくて、自然哲学の対象として現われる「第二次の自然」の基礎に、精神の原理に対抗する質料的自然の原理をおくことによって、ヘーゲルの一元的発出論的論理をしりぞけ、フォイエルバッハやマルクスの唯物論、一般に実在論、の要求に応えようとせられたのである。

かくて第二に、悪や自由の倫理的問題は、「第一次の自然」としての質料を通じて、対象としての自然の見方を新

たにすること、に導いてゆく。自由な精神の「作用」の底に「質料」を考へることは、認識に關しては、フッサールの考へに見られるような「質料的所与」を問題とすることであるが、これは實在論の言葉でいえば「身体」を自然認識において問題とすることである。田辺先生は心身の問題についても、相互作用論と平行論との弁証法的綜合を考へられ、心身の關係を弁証法的と規定される。そして改めて自然を身体の性格をもつものと考へる方向に進まれることになるのである。

かくて以前にコーヘンの採つたような、自然を数学的な側面から見るといふ考へ方から、自然を力学的生命的に見る方向が採られることになる。そしてそれは物理的認識が弁証法的性格をもつことを明かにする努力となつた。——特殊相対性論が時間と空間との相対性を明かにし、物理的世界の時間的空間的ベルスペクティヴのものにおいて弁証法的性格を見出した。ひとつの「今」が他の「今」と結びつけられるためには、そういう時間的規定の対立者である空間的規定、すなわち「此処」を媒介とすること、つまり「今」と「此処」の弁証法的統一が物理的世界形式そのものであることが示された。ところで相対性論につづく量子論は、そういう世界形式において在る物理的存在そのものが、主観的・客観的の二重性をもつこと、実験的行為が物理的存在そのものの構成分となること、を示すにいたつた。物理的存在の普遍的規定である因果關係が、不定性を示し、その形式はもはや微分法則でなく統計的法則と見られることになつたのは、自然の因果性が、歴史における行為の弁証法を、類比的に示していることなのである。

田辺先生はエンゲルスのような自然に対する古典的實在論を暗に予想した上での自然弁証法をしりぞけられたが、しかし身体的行為的認識のそれ自身弁証法的な性格をみとめた上で、客観的自然そのものも弁証法的であることを認めようとせられた。(ボーアの実証論からディラックの實在論まで丹念に追究せられた)。

このような意味での自然弁証法の承認は、すでにいったように、以前に先生の採られたコーヘンの数学主義からの決定的な分離を示すものである。それは、もっぱら科学理論の事象的經驗的側面を哲學的に反省し(その限り)「現象

学」的である)、しかもそれを、物理学者自身のように数学的に法則化するのではなく弁証法的論理によって構成しようとするのである。もちろん先生は、ヘーゲルのように物理学自身の数学的理論に弁証法的構成をおきかえようとするような意図をあらわに表明されたことはなかったが、物理学の経験の哲学的理解・解釈をやはり弁証法的論理によって体系化しようと努力されたのであった。

さてここには、先生が以前に論理性の基準と考えられた形式的数学的なるものが、物理学的認識の哲学的反省において意義をうすくするという困難がひそんでいる。ヘーゲルやエンゲルスの自然哲学が有した独断的性格が、田辺先生の自然の弁証法的理解においても、弁証法と数学的公理化との間の乖離という形では、やはり残っていると思われる。しかしながら、先生の自然観が弁証法的な形をとった後にも、先生の重なる関心が数学と物理学とにあって、生物学に向わなかったことは、注目に値する。これは個人的興味の問題でない。それはまず、自然の基礎学が物理学にあって、生物学や心理学は自然全体を問題とするに至らないとの判定をふくむが、さらに、新物理学に即して多くあらわれた生物学主義の哲学が、汎神論的な世界観に導かれていることへの反撥でもあった。個々の点同感を示されたに拘わらず、ホルデンやホワイトヘッドの自然哲学は、全体として先生の採られるところとはならなかった。先生の関心は歴史と社会における人間の行為に向っていた。新物理学の実験の理論において、観測装置が客観的・主観的の二重性を示すことの考察に際して、この「二重の中間帯」はボーアのように生物の環境に比するよりも共同社会に比すべきであり、「量子物理学の概念構成は生物学的であるよりも社会学的であることに於いて一層具体的になるのはなかるうか」とのべられている(「哲学と科学との間」一六八頁)。すでにいったように、自然の根源を、行為主体の母胎乃至足場そのもの(「主体」に対する「基体」と後にはいわれた)と考えられた先生は、自然の構成において、行為の場としての歴史的社会的な世界との類比性を見られたのである。

それゆえ、先生において弁証法は歴史的社会的実践の論理としてまず考えられ、それが新たな自然観を導くことに

おいて普遍化されたのである。弁証法論理の軸になっているのはいつも行為的反省であった。そして弁証法を行為的自覚において承認するという考えは、最初ヘーゲルの解釈乃至ヘーゲルとの対決において表明されたが、そのとき形相と質料（自然）の二元性を究極的に統一する絶対的全体は、もはや理論的目的論的反省の向うところの総合的普遍者でなく、むしろ「隠れた神」の性格をもつ超越的全体であることが強調され、この意味において、それはいかなる意味でも有として見られない「絶対無」である、と考えられた。これはいうまでもなく西田先生の考えに従われたのであった。しかし田辺先生の場合、その意味は、単に対象とならない作用的なものであるというのでなく、むしろ主体の作用に対しても超越的な全体、主体の側からいえば「信仰」の向うところを意味する。田辺先生が弁証法の論理を哲学の論理としてうけいられるとき、西田先生の「絶対無」の考えが「冥暗を照らす光明」となったといわれたが、しかし田辺先生にとっては「絶対無」は「神秘的に直観」されるのでなくむしろ「飛躍的に信」ぜられるという点が重要であった。後にまた西田先生の考えに反撥されるにいたる理由もそこにあつたと思われる*。

* 初期の田辺先生は、西田先生の哲学に方法論的論理的な疑問を出された（西田先生の教を仰ぐ）哲学研究昭和五年）。しかし両先生とも弁証法を哲学の論理として採られた後の反撥の面のみをとりあげれば、それは世界観的な対立であつたといえる。漠然としたいい方を敢えてすれば、それは神秘主義者と二元論者との対立であつた。

三

その後の田辺先生思想の進みについてもはや詳しく立ち入ることはできないが、先生は第一に、社会や国家についても行為的弁証法的に考えられ、「種の論理」という形でみずからの論理形式を示された。出発点は、さきにのべた自然の根源としての質料にあり、社会や国家を考へるとき、自覚的個人の関係から出発すべきでなく、原始的な生命の共同の事実から出発すべきであると考えられたのである。そしてここではっきり、ヘーゲルが「論理学」の「概念

「論」で示したような、普遍・特殊・個体の相互媒介ということによって存在論の最も具体的な論理が与えられる、という考えを、うけつがれた。特に力説されたのは「種」（特殊）の範疇であって、これが、さきに行爲主体の母胎でもあり足場であるといわれた「質料」にあたる。

第二に晩年の先生は、行爲における「飛躍的信」とさきにいわれた点を深めてゆかれた。「絶対無」の原理は、人格宗教における神の愛に近づき（「無即愛」といわれた）、それに与かる個人の行爲は「死復活」という形になり、また念仏の行そのものとなる。（はじめの目的論的反省は、道徳的行爲における信となり、さらに仏を念ずる行にまですむ）。しかしそれはどこまでも観想でなく諦観でなく、むしろ改革者の行爲であり信仰であった。そしてこれらの思索において、先生は、普遍・特殊・個体の弁証法的論理形式を最後まで用いつづけられたのであった。先生の弁証法は、終りまで実践的信仰乃至行爲的自覚をよりどころとしており、それが、先生のみずから目指され且つ他にも指し示された、「狭き門」であった。

先生の採られた上のような道に対して私は何をいうべきであろうか。御在世の間無遠慮に教えを仰いだ際の議論をここにくりかえすことは憚られる。それはいつも是正と新たな知見とをもって報いられ、わが不備を思い知る機会であったからである。しかしながら、先生のお考えについての上の叙述が、すでに暗に私見をこめたものになっているであろう。その私見を最後にあらわに加えることはむしろ要求されるであろう。

私は哲学の普遍的論理としてヘーゲルのような弁証法を採ることにはつよい疑いをもっている。この点では田辺先生がはじめに弁証法を批評されたお考えの方に同感する。弁証法が形式的数学的な論理を排除して立つ高次の論理であるともとめることは困難である。たとえば、科学の哲学的解釈はもちろん科学そのものでないから、事実を科学そのもののように数学的理論で説明することではなく、むしろ科学の扱う事実をひろく人間的経験の場で見直すことで

あるが、しかしそのことは、形式的数学的なものを排除することではない。しかるにヘーゲルの採る弁証法は、形式的数学的なものを排して別の論理的構成をおくのである。弁証法を十分な意味での普遍的論理とみとめることはそういう帰結を不可避に思うられる。その意味で、形式論理を普遍的とみとめ弁証法を特殊な条件の下に成り立つ論理とする考えがやはり正しいと思う。

形式論理に従うということは抽象的で窮屈なことではない。形式論理を使うということは、実質的な内容をもつ推理をすることであって、通常は語や文の意味する事実の世界について考えることである。すなわち実質的推理は、すでに形式論理の世界と事実の世界との二つの「論理的世界」に亘っている。のみならず、われわれの経験する事実の世界が唯一の論理的世界に帰するるときめてかかることはできない。むしろ経験の諸次元がそれぞれ一つの論理的世界なのである。経験の分析とは、一々の論理的世界を明瞭にし、かつ諸世界のつながりを明瞭にすることであって、この多くの論理的世界のつながりを、不明瞭な混乱した形から明瞭な一義的な形にもたすための方法的工夫がいわゆる方法的論理であり、カントの先験論理も弁証法論理もその特殊な工夫の形にすぎず、どこでも通用する魔法の杖のようなものではない。

このような見解は形式論理を全く仮言的なものとみとめる立場に立つ。しかるにヘーゲルは形式論理を定言的存在論的のものとし、かつそれをみとめることがわれわれの世界全体をただ一つの論理的世界に入れることであるかのように考えたから、そういう形式論理を否定せねばならぬと信じたのである。そして改めて多くの論理的世界を統制ししかもこれを究極的に一つの全体的世界にまとめる工夫を弁証法という形で示したのである。

弁証法が、形式論理を排する普遍的論理でなく特殊の領域的論理である、ということとは、上のような意味に解しようと思われる。そしてこういう見方をするにより、田辺先生が行為的自覚においてはじめて弁証法があると考えられた点は、少なくとも私にとっては、よりよく理解できるように思われる。先生がはじめに採られた目的論的反省

の立場は、大まかにいえば、事実と理念という二つの論理的世界をもとにして哲学的綜合にいたろうとする考え方であったが、それを歴史的实践の世界で考え直して弁証法に達せられたことは、問題が永遠者・格率・行為の三つの論理的世界（後には類・種・個といわれた）のつながりに関係するにいたったということであり、その限りにおいて新たな事態の論理的闡明であった。新物理学に応じて自然の見方を新たにせられ自然の弁証法を考えられたことについても同様ながいえる。

しかしながら上のような論理の考え方をすることは、また或る意味で論理の意義を制限することであるのはいうまでもない。たとえば或る仮説を構想した上で、その整合性を吟味しその検証をおこなうことは論理的反省であるが、仮説の構想そのものは論理的反省の枠にはまりきらぬ、とみとめることである。こういう構想すなわち或る人々が大まかに「創造的思考」と呼ぶところのものが、田辺先生の初期には「目的論的反省」といわれ後には「行為的自覚」といわれたものをふくむことになるであろう。（もちろんその際弁証法的構成は破壊される）。

そこでこういう態度で田辺先生の目指されたところ教えられたところについて自問自答をして見ると、後塵の中に迷うこと多々ありながら、やはりみずからも或る意味で同じ方向に向って行っているのではないかと私かに考える。それは、先生がむかし、カントからヘーゲルへ進むことは逆にヘーゲルからカントへ戻ることを伴わねばならぬ、といわれた点においてであり、汎神論と人格神論との間に、また客観的価値倫理と人格的法則倫理との間に、そして科学的自然と人間の生との間に、深い二元性をつねに認められ問題とせられた、という点においてである。先生が初期に用いられた言葉でいえば「二元論」においてである。先生の行為的自覚といわれるものはまず何よりも、この二元性を味まされぬ、ということであった、と私には思われる。もちろんこれは管見にみとめられるかぎりでの先生の哲学の姿であって、他にはまた他様に見えていることであらう。

（了）

lichung er in dem buddhistischen "Weg Bodhisattvas" zu erkennen glaubte. Eine kurze Erläuterung dieser Idee ist auch in diesem Vortrag gegeben.

**The Place of the Philosophy of Mathematics
in Dr. Tanabe's System**

by Torataro Shimomura

Dr. Tanabe's philosophical thinking started from science, especially mathematics and returned again to it in later years, finishing a circuit. His philosophy of mathematics, however, did not remain merely in philosophy *about* mathematics but developed even to Philosophy=Mathematics. His later work "Development of Historism in Mathematics" suggests such an intention. We are reminded of Plato's lecture "On the Good" in his later years, in which he concerned solely with a theory of numbers; and lately A. N. Whitehead's last essay on "Mathematics and the Good".

My essay tries to appreciate some merits of this great work, considering its limit at the same time.

Dialectics and Praxis

by Matao Noda

When towards 1930 Professor Tanabe gave up his former Kantian epistemology and adopted a dialectical way of thinking as the proper logic of philosophy, he had imposed a very strict condition upon it. The condition was that the dialectical thinking is admissible only to those who would take their moral situation quite seriously. Dialectical contradictories and their synthesis are revealed only to a thinking which is wholly committed to the actual situation and is one with the subject's action in it. The solution of the conflict is always to be mediated by the selfless deed of the person involved. Dialectical view of things was with Professor Tanabe exclusive of a contemplative attitude toward the world.

Starting from an ethical view of human historical world, he came to regard the physical world itself as essentially of dialectical structure, because the new physics suggested him that it also was based upon, so to say, a behavioral transactions between man and nature. In his subsequent occupation with philosophies of politics and religion, he remained always true to his original aspiration to go to the end of the dialectical, existentially committed way of thinking. His philosophy of religion in particular shows us a remarkable attempt to do justice both to the religious personalism and the pantheistic way while being fully aware of the conflict between the two.

Über die Philosophie des Todes bei Hajime Tanabe

von Kazuo Mutô

Die absolute Dialektik bei Tanabe ist, wie weithin bekannt, weder eine idealistische Dialektik noch eine materialistische, sondern eine idealistisch-realistische Dialektik, welche den Gegensatz zwischen beiden aufhebt. Und der Kern, der die Einheit zwischen diesen beiden vermittelnd verwirklicht, ist die Tat des Individuums. Nach Tanabe ist die Philosophie nichts anderes als das Selbstverständnis dieser Tat. So ist bei ihm der konsequente Logizismus (d. h. die Logik der absoluten Dialektik od. der absoluten Vermittlung), den man manchmal als einen eigentümlichen Charakter seiner Philosophie bezeichnet, begründet auf die existentielle Tat des Individuums. Und diese Tat bekam, besonders nach der „Philosophie als Metanoetik“ (1946), mehr als vorher, eine religiöse Färbung. Und im letzten ist diese Tat die Praxis des Sterbens im eigenen Tode. Deshalb, kann man sagen, die letzte Gestalt der Tanabe'schen Philosophie ist die Todesphilosophie als das Selbstverständnis des eigenen Todes oder genauer als das Selbstverständnis von „Tod-und-Auferstehung“. Ich möchte in diesem Aufsatz deutlich machen, besonders durch Bezugnahme auf sein Buch „Dialektik des Christentums“ (1948), d. h. eine philosophische Apologetik davon, daß es einen bedeutsamen Zusammenhang zwischen dieser Gestaltung seiner Todesphilosophie und seiner Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben und Gedanken gibt. Ich