

哲学研究

第六百七号

国家・時間・歴史主義

——前期の田辺哲学の最終局面——

竹花 洋佑

はじめに

「種の論理」という仕方時代に対峙しようとした田辺は、時局がまさに苛烈さを極めようとしていた一九四二年から一九四四年の秋までのほぼ三年の間、数回の講演を除いて自説を積極的に世に問うことをしなかった。この沈黙の理由を後に田辺は、「国家と自己との矛盾から、延いて自己自身の分裂絶望に悩まされ」（七・二五四）¹）とにであったと振り返っている。『懺悔道としての哲学』の「序」（一九四五年十月）において、このことは、「国政の釐革に関して苟も言うべきものがあるならば、ただ沈黙するのは国家に対する不忠実ではないか、という念慮」（九・三）と、「平時ならば当然なる斯かる行動も、戦時敵前に国内思想の分裂を暴露する恐ある以上は、許さるべきではないという自制」（同）とのジレンマとして語られている。この時期田辺はかつてのように哲学を武器として現実に批判的に対峙することができなくなっていたのである。

国家の理性的根拠を発見するという「種の論理」の実践的動機は、国家の理念的像を携えることによつて自ずか

ら現実の国家に対する批判という機能を果たす。ところが、「非常時」という現実が田辺からこの姿勢を奪う。この方向の延長線上には現実の国家のあり方をそのままのかたちで是認せざるをえない態度が控えている。日本の敗色が濃厚となっていた一九四三年五月に行われた講演「死生」における田辺の発言がまさにそのようなものであった。「もはや平常時の如く我々は国と自己」とに隔りをおくことは許されない」（八・二六〇）とした上で、田辺は国家と個人との一体性の意義を神の絶対性を実現するものとみなし、そこに「自己が生き死ぬるのでなく、神、絶対によって死なしめられ且つ生かしめられる」（同）境位が成立することを説いたのである。

田辺の思想を扱う上で避けて通れない問題は、このような主張が時局をふまえた単なる一過的な発言として片付けることができないということである。なるほど、個人と国家との合一を強調するこの主張は、あくまでも「国家の危急」（同）という例外的事態において妥当すべきものであるとされてはいる。しかし、田辺にとつて個人の真の人格と自由とは本質的に国家を必要条件として達成されるものであった。例えば、太平洋戦争開戦直前に発表された小論「国家の道義性」（一九四一年一〇月）の中で田辺は、「個人に於ては自己を超える国家への献身という否定なくして絶対への参与はない」（八・二〇七）と言う。国家の存在とその行動の正当化の根拠、つまりその「道義性」を闡明にしようとする意図において、「死生」よりも田辺の批判精神は発揮されていると言えるものの、「個人は国家の内に死することに於て生き、国家は個人を生かすことに於て自ら生きる」（八・二〇八）と説く田辺の立場は右の「死生」のそれと原理的に地続きのものであろう。

そもそも「種の論理」の提唱当初から国家には個人が真実の個人になるための場という地位が与えられていた。その限りではこうした国家主義的言説の芽は初めから田辺の思想の中に存在していたと言えよう。しかし、決して見逃されてはならないのは、田辺の初期の国家論が理念性と現実性との二重性を内包していたという事実である。⁽²⁾別言すれば、国家の特権性が述べられるにしても、その場合には常にあるべき国家と現にある国家との区別が念頭

に置かれていた。ところがある時期を境にして、この微妙な均衡が崩れ、国家の類的な理念性そのものよりも類的なもの現実化としての国家という観点が前面に押し出されるようになる。その境と見なされるのが、一九三九年に発表された「国家的存在の論理」である。田辺は戦後自らの国家理解の誤りが、「理性の同一性を脱却しなかつた為に、私の始終批判しつづつあつたヘーゲルの合理主義に自ら顛落し、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えなかつた」(七・二五三)点にあつたことを告白しているが、ここでは国家の絶対化という傾向が最も顕著なかたちで現われている。この論文が「田辺哲学最大の問題作」と言われる所以であろう。⁽³⁾

それでは、このような「種の論理」の国家主義的な変質は何によつてもたらされたのであろうか。40年代前半の田辺の思想的沈黙あるいは「挫折」、そしてその向こう側に開かれることになる「懺悔道」という思索の新生という田辺哲学の流れを見据えたときに、まず念頭に浮かぶのはこのような問いであろう。⁽⁵⁾しかしながら、本稿の目的はこの問いに答えるところには置かれていない。田辺の国家主義の発露と見なされる「国家的存在の論理」以降の思想についての基本的構図とそれに伴う問題を十分にふまえた上で、ここでは戦前の田辺哲学の最終局面を別の視点から、ある固有の価値をもつたものとして明らかにすることを試みる。そのことによつて、この時期の田辺の思索が国家主義一色に染まるものではないこと、そしてその中に後期思想の胎動ともいえるものが見て取れるということを示明かにしていきたいと考えている。

ではその「別の視点」とは何か。このことを明らかにする前に確認しておかなければならない重要な事実がある。それは「国家的存在の論理」が戦前の田辺哲学の最後の重要な論文ではない、ということである。これまで田辺解釈は、この論文を前期の田辺の到達点と見なし、その国家論の「破綻」を「懺悔道」の立場に直結させる傾向にあつた。しかし、田辺は沈黙に入る以前になお重要な論稿を残している。それが「永遠・歴史・行為」(一九四〇年一〇―十二月)である。「種の論理」の諸論稿はその年の秋から冬、場合によつては翌年にかけて『哲

『學研究』に發表されるのが常であつたが、こうした仕方では發表された最後の完成論文がこの「永遠・歴史・行為」である。⁽⁶⁾したがつて、戦前の田辺の思想展開を跡づけようとするならば、この論稿の考察を欠くことはできないはずである。

もつとも、この論文がこれまでほとんど注目されなかつたのには十分な理由がある。ここには「種の論理」はるか、前年にあれほど盛んに論じられていた国家の問題ですらほとんど登場しないからである。この「永遠・歴史・行為」の主題は時間である。田辺哲学全体を見渡しても、これほど時間についてまとまつた叙述が展開される論文はない。そうであるがゆえに、前期の田辺哲学を国家主義に収斂するというストーリーにおいて描こうとする場合には、この論文の主題は例外的な問題として視野の外に置かれざるをえないだろう。

しかしながら、時間という問題への関心は田辺の国家論と緊密に結合している。両者をつなぐものを歴史主義に見るとというのが本稿の視点であるが、そのことを理解するためにはこの時期に田辺に生じた緩やかな思索の変容、すなわち「絶対無」の「還相」面の注目について簡単に触れておく必要があるだろう。言うまでもなく、これは往相回向・還相回向として語られる真宗の根本概念であるが、田辺はこれを相対と絶対との間の方向性を指示するものとして用いる。すなわち、相対から絶対へという方向が「往相」であり、絶対から相対へという方向が「還相」である。田辺において絶対とは「絶対無」のことであり、それは媒介性を本質とするものであるが、「絶対無」が媒介性を自らの本質に組み入れる仕方にも「往相」面と「還相」面があると田辺は考える。すなわち、有限的存在を出発点として立て、その行為的転換（行為による自覚の変容）に「絶対無」を発現させる媒介性を見ようというのが「往相」的な「絶対無」の見方である。『ヘーゲル哲学と弁証法』（一九三二年）から「社会存在の論理」（一九三四―三五年）や「種の論理と世界図式」（一九三五年）に代表される初期の「種の論理」の立場はこのようなものであつた。ところが、田辺は「絶対無」それ自身が媒介性の構造を内蔵しているがゆえに、必然的にそれが同時

に有限相対に通路を開くものであるという点も強調するようになる。それが「絶対無」の「還相」面である。

こうした側面への注目は、一九三七年に発表された「種の論理の意味を明にす」の後半部において顕著となり、⁽⁷⁾その後この傾向は加速していく。媒介性の思想を徹底するならば、「絶対無」は「往相」的にも「還相」的にも捉えられなければならないという原理的な問題意識に支えられていることである。田辺が歴史主義として名付けることになる思想は、このような「還相」の論理の、しかも以下において論じるように、その歴史哲学的な展開として理解されるべきものである。そして、そのような展開は田辺においてはまずは国家についての思索として具体化される。それが「国家的存在の論理」に他ならない。田辺の国家主義を象徴するものとしてすこぶる評判の悪い、「絶対無」の「応現存在」としての国家という発想は、田辺からすれば「絶対無」の「還相」という思想の具体的展開を意味するのである。そして、続く「永遠・歴史・行為」は国家論として具体化された「還相」の哲学の、時間論という次元における原理的な探究という意味と位置をもつものに他ならない。田辺によれば、時間の「統一の根柢たる永遠の、時に還相する連続性が、軽視せられ」(七・一一三)たようなかつての「偏頗を矯正し、時間論と歴史観との、永遠に対する往相の一面性を修正しようとする要求」(同)がこの論文執筆の動機なのである。ここにおいて主張される「歴史主義的時間存在論」(七・一二二)は、田辺の歴史主義的哲学の宣言に他ならない。ここで明確に提唱される歴史主義という立場は、その後の田辺哲学を貫く立脚地となっていく。⁽⁸⁾

このように捉えるならば、全く脈絡のないもののように見えた国家論と時間論とは、いわば田辺の歴史主義の具体論と原理論として統一的に理解されなければならないことになる。この両者の連関を見据えつつ、田辺の歴史主義に明らかにしていくことが本稿の課題である。まずは、田辺の国家論を「歴史主義的」国家論として解釈した上で、田辺の歴史主義の原理論すなわち歴史主義的時間論の意味に迫っていくことにしよう。

一 無の「応現」としての国家

「国家的存在の論理」における田辺の国家論において最も我々の注意を引くのが、先にも触れたように、国家を「絶対無」の「応現的存在」として捉える主張である。「応現」とは『金光明経』に由来する仏教の言葉であり、「機に応じて身を現する」（七・六〇）ということの意味すると言われる。つまり、それ自体としては非形象的な無が形を持つものとして現実に現われたものが国家と見なされる。田辺の言葉を用いれば、「無の絶対性の要求に応ずる媒介として、それ自身絶対性を擬せられ、絶対無に準ずる絶対有として恒存する」（七・六六）ような存在が国家なのである。なるほど、国家は決して絶対そのものではなく、あくまでも「擬制的絶対 *quasiabsolutum*」ともいうべきものに止まる」（七・六一）と言われている。しかし、この主張においては国家に地上における絶対者としての優越性が与えられていることは明らかだろう。ではなぜ、田辺はここで新たに「応現」という考えを用いて国家のあり方を説明したのであろうか。その理由としては次の二点が考えられる。

一つ目の理由として、国家論に向けてられた批判に応答するために「応現」という発想が提起されているということが挙げられる。田辺はこの論文で、事実性と規範性を分離する態度を批判し、存在は同時に当為としても考えられるべきことを繰り返し述べているが、そうした主張は自身の国家論に向けてられた批判を意識して言われたものである。田辺は次のように述べている。

：斯かる「社会存在の論理で説いた種と個との相互媒介としての」国家は現実の存在でなく単なる当為理念に止まるといふ批評を受けた。私は斯かる批評が正に、現実の有する存在当為相即の実践的意味を無視する抽象の結果なることを、主張せざるを得ないのである（七・三〇）。

田辺が念頭においているこの「批評」が実際に誰によるものかは確定することはできないが、おそらくは戸坂潤の次のような発言を意識していたと推察される。

…大事な点は、博士がここで推奨して已まぬ国家なるものが、理念国家であり、或いは之をヘーゲルの発出論から救うために云うなら、云わば無的国家なのであって、決して現実の日本や支那・満州やイタリヤやエチオピアのことではないという点だ。道徳的実践の理想としての国家はかかる意味を有つべきものであって、夫が現実の国家とどういう具体的な実・際・関・係にあるかは、問題ではない（民族に就いてもこの点変りはないのである）。

戸坂のこの批判の要点は、田辺の主張には国家の現実的・具体的分析が欠けているというものであるが、もしこの批判を田辺が意識していたとすれば、本質的には田辺は戸坂の批判には応えていないと言わざるをえない。田辺が対置するのは、依然として理念と現実の關係性をめぐる理論上の問題にとどまるからである。そうであるとしても、理念的なものを現実に取り寄せる必然性が「応現」という仕方では具体化されたことは確かであろう。すなわち、当為が即事実として考えられるのは、超越的な規範を絶えず現実化する実践の立場によって可能となるが、それが単なる形式論以上のものたり得ている所以は、実践の舞台が建設されることを求められるものでありつつ、すでに絶対的なものとして現前している国家と見なされるからである。この後者の側面を強調した概念が「応現」に他ならない。⁽¹⁰⁾

二つの目の理由は、田辺の哲学的立場そのものに関わる。すでに確認したように、「種の論理の意味を明にす」の時期から浮かび上がってきた「絶対無」の「還相」という発想はそこではひとまずは象徴として具体化されるこ

とになる。⁽¹⁾ただ、「絶対無」の現象面を表すためにここで田辺が選んだ概念は象徴ではなく「応現」であった。⁽²⁾すなわち、「無の応現」こそが「絶対無の還相に当る」(七・六一)ものなのである。その上で田辺は、無の場所的理解を批判することに急なるあまり、無の可能性を行為においてのみ捉えようとしたかつての立場が「今から考えれば矢張反対の抽象」(同)に陥っていたことを認める。すなわち、「無の場所的直接態が却て絶対を無から有に転化せしめる抽象であつたとするならば、単に絶対否定の行為的立場に立つのは、反対に無を無として無媒介ならしめる反対の方向に於ける抽象であるといわざるを得ない」(同)。「絶対媒介の論理」を貫徹しようとするならば、無を有とは隔絶された孤立的存在としてしまうことは許されず、有との媒介関係を持つものとして理解される必要がある。ゆえに、次のように言われる。

今や有と無との綜合が絶対無そのものに於てまで対自化せられ、それに依つて媒介が徹底せられる。これが絶対無の応現としての媒介的存在の現成である。私は之を以て始めて能く弁証法を完成し得るものと考えざるを得ない(七・六一)。

しかし、「応現」としての国家という発想はそれまでの田辺の思想の延長線上に位置付くものであるだけではない。それは一面においては、「種の論理」の構想そのものからの逸脱という意味を持つている。もちろん、国家が田辺の思索の中心を占めるに至ったことが逸脱であるわけではない。「社会的なもの」の由来を発見することを介して国家の理性的根拠を探ることを実践的動機とする「種の論理」は当初から国家の問題を中心の課題としていた。したがって、「種の論理」という観点からすれば、この論文において国家の使命を声高に叫ぶ田辺の姿勢がことさらに批判されるべき点ではない。問題はより原理的なレベルに潜んでいる。「種の論理の意味を明にす」にお

いて田辺が強調していたように、「絶対媒介の論理」が「種の論理」たる理由は、種が否定的媒介性であるところに存している。¹³ところが、田辺はこの論文において、それとして明言することなく、否定的媒介性という役割を種から国家へとずらしている。「無の応現は無の否定たる有にして而も無の現成たる存在である。それこそ具体的に、無いことに於て有る、という否定的媒介の存在といわれる」（七・六一）とされているように、否定的媒介性という田辺の論理の根幹を支えるものはや種ではなく国家の方である。このような主張が従来の「種の論理」の枠組みを踏み越えたものであることは明らかであろう。しかも、この踏み越えは田辺において自覚的になされている。「国家的存在の論理」という言い方には、おそらく「絶対媒介の論理」をそれまでの「社会存在の論理」とは別の仕方で開催しようとする意図が込められている。しかし、ここでの構想の改変は否定的媒介性の所在を種から類へ移行させる以上の意味を持っている。なぜなら、国家が無の絶対性を体現する「応現的存在」と見なされている以上、かつて種の自己疎外性に見られていた絶対性に対する否定的な他者性は、ここにおいては希薄化せざるをえないからである。国家が無の否定的媒介存在と主張されたところで、その否定性は無ではない、有という形式的な意味以上のものではない。

種という概念が消えてしまっているわけではない。田辺は国家が主体と基体つまり個と種の総合として考えられるということを繰り返し主張している。しかし、ここで種に与えられている意味合いはそれ以上のもではない。説かれているのは、個も種もそれだけでは自立的に存在し得ず、その交互媒介態としての国家こそが最も具体的に自立的な存在であるという点だけである（七・六九―七〇）。このような個と種に対する国家の優位性という立場においては、種は類的なものの単なる構成要素の一つにすぎず、かつてのように類の根拠という意義をもつものではない。なるほど、類の根拠は「類化された種」に相当する国家にあるという基本的枠組みは踏襲されている。しかし、個体が類的な存在へと変容する際に潜り抜けなければならない「有限性の自覚」を可能とする種的なもの

媒介性への顧慮はここでは皆無であると言つてよいだろう。「個の論理」が機能不全に陥つて、「種の論理」の挫折の原因であることがしばしば指摘されるが、ここでは「個の論理」が機能しなくなっているどころか、「国家的存在の論理」はそもそも「種の論理」とは見なし難いものとなつていのである。これが「国家的存在の論理」の最大の問題点であろう。

二 「存在の原型」としての国家と歴史主義

以上の点をふまえるならば、「国家的存在の論理」とそれまでの「種の論理」との間には大きな溝があると言わなければならない。この「国家的存在の論理」は、明らかに「種の論理」そのものとして、*後退*している。あるいはその自己解体といつても決して言い過ぎではない。それと引き換えに田辺が手に入れたものは、自らの思想の歴史哲学的展開であつた。「種の論理の意味を明にす」の後半部において「未だ一度も歴史哲学を標榜しなかつた」(六・五一七)と述べていた田辺が、ここにおいては自説の歴史哲学的意義について積極的に語り始める。実際、「国家的存在の論理」は以下のような一文をもつて始まる。

社会存在の構造を、種的基本体と個的主体との対立契機の類に於ける実践的なる基体即主体の否定的統一として、之を国家の原型の下に論理的に思考しようとする私にとっては、社会存在の論理は必然に歴史の論理を含意し、おのずからそれにまで発展させられることを要求する(七・二七)。

「私の関心はもとより初めから歴史哲学の問題にあつた」(同)と述べる田辺がその当初からの目論みを実現したのは、「歴史は必ずその主体たる国家から理解されなければならない」(同)というテーゼによつてであつた。すなわ

ち、ここでの田辺の「国家的存在の論理」は同時に「国家的歴史哲学」（七・三五）に他ならない。「種の論理」という観点からは明らかな逸脱であった「国家的存在の論理」は、同時に田辺にとつて自らの歴史哲学の構想の完成の場であったのである。

その際に重要な意味をもっているのが、国家は「存在の原型」であるという田辺の主張である。「応現」という概念の影に隠れてこれまでほとんど注目されて来なかつたと言えるが、「応現」という概念以上に田辺がここで繰り返し強調するのがこの規定である。しかし、理念性や規範性とも不可分な極めて特殊な存在形態であるはずの国家を「存在の原型」を見なす田辺の「基礎的存在論」はそもそもどのような意味で可能となるのだろうか。

この問いを考えるに際して最も重要なのは、国家が実践的・動的組織性として理解されている点である。このことは、「国家を存在の原型と考える場合に最も顕著なる点は、それが基体と主体との否定的媒介として対立契機の統一なる二重性を有し、それ自身の内部に実践的媒介性を有する動的組織なることである」（七・四五）と述べられていることから裏付けられよう。田辺によれば、種と個は共にあくまでも存在するものの構成要素であり、それぞれ独立に一方とは無関係なたちで存在することはありえない。存在するものの具体相は、両者の契機が相互に浸透し合った媒介態である。田辺が組織性という概念で表現しようとするはこのことである。すなわち、国家とは、「種個の交互的媒介の対自態」（七・七〇）としての「組織的実践的媒介存在」（七・七四）に他ならない。こうした国家の本質規定によって、国家を「存在の原型」と理解する自らの主張が正当化されると田辺は考える。すなわち、社会は程度の差はあれ何らかの仕方では組織化されたものとして存在する、あるいは組織性という形態において自らを現わした存在が国家に他ならない。これが、「存在の原型」としての国家という田辺の主張の意味である。田辺の言葉を用いれば、「社会が社会であることが出来るのは、それが国家的媒介組織を何等かの形態に於て含むから」（同）であり、その意味で「国家的組織性なくして、単なる歴史的社会的社会があるのではない」（七・七六）

と考えられなければならないのである。

実を言えば、この組織性としての国家という発想は田辺独自のものではない。この考えは、おそらくは田辺が高く評価するイエリネクの主張を念頭に置いたものと考えられる。例えば、イエリネクは『一般国家学』の中で、法が国家以前に存在するかという問いに否と答える文脈で次のように述べている。

…まったく組織されない社会なるものは歴史上存在したことがない以上、法は、たとえそれがきわめてゆるやかなものであれ、組織された社会集団を前提とする。それ自体の上にはいかなる団体をも有しない、組織化されたあらゆる世俗的な社会 (eine jede organisierte weltliche Gemeinschaft) が、国家である。⁽¹⁵⁾

このように見るならば、田辺の主張は伝統的な国家学の中に正統な位置を占めるものとして理解することもできない。ただそうはいつても、この田辺の考えにおいては国家の概念の外延があまりにも広く設定されてしまっているように思われる。

田辺もこのような危惧に配慮している。すなわち、国家が「歴史的行為の成果であると共にその課題」であるという点を考慮するならば、それが「存在即当為」という二重性を持つという点において他の社会形態とは区別される特殊性を維持しようと田辺は主張する(七・八三)。⁽¹⁶⁾ しかしながら、それはあくまでも「当為」と不離の關係に立つという意味での特殊性であつて、存在形態そのものの特殊性ではない。しかも、その特殊性は国家を「存在の原型」と見なす田辺の主張とは容易に調和され難いように思われる。

組織性という概念は、国家という存在(それが田辺の言うように規範性と分かち難いものであつたとしても)を理解するに際してはあまりにも一般的である。しかし、ここで重要なのはむしろその「一般性」である。「国家的

組織性なくして、単なる歴史的社會があるのではない（七・八四）と主張すること、つまり社會の國家性を主張することは、同時に「國家的組織性」の諸々の社會における多様性すなわち國家の歴史性を含意している。すなわち、國家は實現されるべき単一の理念としてただ歴史を超越しているものではなく、種々の社會における組織性として多様な仕方で歴史的にすでに實現されているということになる。それゆえに、「社會存在の論理の歴史論理的條件を確立する」というこの論文の歴史哲學的課題の所在が、「社會存在の歴史化せられるのは國家に於てであつて、社會と歴史との結合は必然に國家であり、國家と共に歴史は始まると思惟するが故に、國家の歴史的存在性[・]・[・]明にすること」にあると言われるのである（七・二八）。

ここで重要なことは、この國家の歴史性という主張が田辺においてまず最初に歴史主義という概念で理解されているものであるということである。この論文で唯一登場する歴史主義という言葉はこのような意味合いにおいて用いられるものである。具体的には、ケルゼンの立場の抽象性そしてヘーゲルの國家論の不十分性を批判する文脈において歴史主義という言葉は登場する。

：國家は決して單なる文化形象に止まるものではない。種的基体の文化的主体化に依る個人の組織なのであつて、存在と規範とが具体的に媒介し合う主体的実践的存在なのである。反対にケルゼンの如き純粹法學者が、國家の社會學的側面と法律學的側面とを峻別して、國家學を前者から分離し、主として後の側面から當為規範の體系として純粹に之を建設しようとするのは、同じくその立場の抽象性から考へて當然の理由を有するであろう。

私はヘーゲルさえもが、國家を主として法哲學の立場のみから考へて、その民族的基體的契機[・]の歴史的思考を國家哲學の展開に十分媒介しなかつたことを慚らなく思う。もとより彼の法哲學は歴史主義を含蓄するもので

あり、而して彼の歴史哲学は多分に国家の本質に関する深き洞察を与えるものではあるけれども、彼の青年時代の独逸国家の憲法制定に対する強き実践的關心が、一層具體的なる民族的歴史的なる国家哲学に結実しなかつたことを遺憾とせざるを得ない（七・三九一四〇）。

しかしながら、田辺の国家論が歴史主義という意味を有しているということは、このように国家の本質が時代的・地域的な被制約性と分かち難く結びついているという点にとどまるものではない。田辺が語る国家の構造そのものが歴史主義的な意義を担っているのである。なぜなら、田辺において、国家とはそれ自身が個体的なものを体现する一個の全体性と思なされるからである。このような個性性と全体性との結合こそまさに歴史主義の一般的特徴に他ならない。田辺によれば、「国家は芸術品や宗教的象徴と異なり、それ自ら生きた個体として、其内に無限の個体を可能的に包容し組織する主体的全体でなければならぬ」（七・三六）ものであり、それは「全体即個体、個体即全体たる類的個体」（七・七〇）と思なされるべきものとされる。また、国家は、「個人の個体に対する全体であると同時に、それ自ら他の国家に対しては個体であり、それを即自的に主体化せしめる媒介契機としての個人と相即して、全体即個体となり、基体即主体として存在するのである」（七・四〇―四一）とも言われる。「個体的全体性」を歴史主義の根本カテゴリーに据えたのはトレルチであったが、ここにおいて、田辺はトレルチの歴史主義との思想的な連関をはつきりと意識している。すなわち、田辺が繰り返し強調してきた行為の意味は、ここにおいては『歴史主義とその諸問題』において説かれる「現在の文化総合」(die gegenwärtige Kultursynthese) と重ね合わされる（七・二九三〇）。

しかし、国家をそれ自身個体的で主体的な全体性と思なす考えは、マイネッケの『近代史における国家理性の理念』(Die Idee des Staatsrason in der neueren Geschichte, 一九二四)における主張と近いとも言えよう。現実が各々固

有の法則によつて動く個体的なものに満たされているという感覚ないし世界観こそ、西洋が体験した「思考の最大の革命」⁽¹⁷⁾とマイネッケが称賛して止まない歴史主義という思想であるが、一八世紀にドイツにおいて成立しつつあつたこの思考法の革命を人間の内面性や文学・芸術にとどめず国家の領域にまで押し広げたのが他ならぬヘーゲルと見なされる。その意味でヘーゲルは「ドイツ歴史主義の最も影響力をもつた開拓者の一人」と言われる。⁽¹⁸⁾ヘーゲルにおいて国家とは、「全く具体的に自らの特殊で独自の生存法則 (Lebensgesetz) に従つて展開され、そして展開のあらゆる障害としたがつてまた一般的な道德律とを顧慮することなく無視することが許されておりまたそうしなければならぬところの『個体的全体性』 (individuelle Totalität)」と理解される。⁽¹⁹⁾そしてこのような「大いなる個性としての国家」⁽²⁰⁾の個性を形成する当のものがこそ、マイネッケによつて「国家の行動の格率、国家の運動法則」⁽²¹⁾と定義される「国家理性」 (Staatsräson) に他ならない。マイネッケは次のように言う。

国家理性が国家そのものに個体的な刻印を与える。一定の内的な生存法則が外界の諸部分を引き寄せたり引き離したりすることによつて、そして外界から引き寄せた諸部分を一個の特異な統一に結びつけることによつて、個性が形成される。国家理性の中心の根から個体的な諸国家が形成されるのである。⁽²²⁾

この論文において田辺とマイネッケとの間の直接的な思想的つながりをうかがい知ることができる箇所は存在しない。しかし、トレルチの歴史主義の問題をふまえている田辺がマイネッケの歴史主義と彼の国家論を視野に収めていることは十分に考えられることであり、トレルチ、マイネッケの「個体的全体性」の思想に連なるものとして、田辺の「全体即個体」「主体的個体」としての国家という思想を位置付けることは可能であらう。

この個性性は田辺において主体性とも言い換えられている。従来の「種の論理」の枠組みにおいてはもつぱら行

為的な個人を指すものとしてのみ用いられていたこの主体という概念は、ここにおいては国家のあり方を指すものとなっている。マイネッケの「国家理性」と同様にこの主体という言葉は国家の振る舞い方の自律性を意味しているが、同時にあるいはそれ以上にこの概念は歴史的存在を自然的存在から区別するメルクマールとしても機能している。つまり、主体という言い方において国家的存在は、自然的存在ではないものとしていわば歴史主義的に導き出されているのである。国家の時代的・地域的な被制約性とその「個体的全体性」に続く第三の特質としてこの点を田辺の歴史主義的国家論に加えることができるだろう。

「歴史とは単に存在の生成変化を意味するものではない」と述べ、田辺は歴史の「自然主義的見解」を退ける(七・二八)。ここで言われる「自然主義」とは、マイネッケが歴史主義に對置した自然法的発想のことではなく、歴史の生命論的理解のことである。すなわち、「歴史は単なる生命の表現形態の交代変転としてのいわゆるメタモルフオーゼであることは出来ない」(七・三六)と主張することによって、田辺は歴史固有の存在性格を把握しようとする。田辺がここで西田の歴史理解を念頭に行っていることは明らかであろう。田辺がとりわけ問題視するのは、歴史が「作られたものから作るものへ」という仕方でも語られる場合の、その理解の前提となっている主体と環境という生命論的アナロジーである。

社会は決して環境とは同一視されるべきものではない。なぜかといえば、「環境はそれ自身主体たるものではない」(七・四〇)からである。環境はあくまでも主体の対概念であって、両者の統一ということが強調されたとしても、「猶それは依然として主体に対する外として対立し、少なくともこれと分極することは否定せられない」(同)ものである。ところが、社会は単なる個人の外界にとどまらず一つの主体的なものとして考えることができる。諸個人にとって一義的に環境と言われるべきものは自然的環境ではなく、社会的環境である。したがって、「個人の自然的環境というものも、実は社会を通して社会的環境の媒質を通過した自然的環境」(七・三七)という意

味を持つ。社会が個人に対して社会的環境を形成し、自然的環境はこの形成のあり方に媒介される仕方では個人に現われるのである。ゆえに次のように言われうると田辺は考える。

果たして然らば自然的環境をもつのは、個人よりも先に社会であるというべきではないか。社会は個人に対して社会的環境を形造るけれども、それ自身が個人に媒介された主体として個人と同様に環境をもつのである（七・三七―三八）。

歴史的世界は単なるUmweltでもなければ、諸個人の交渉関係の顕現としてのMitweltでもない。そうではなくて、「世界は基体的UmweltのMitwelt的主体化に於て始めて具体的に成立する」（七・三八―三九）と田辺は言うのである。

田辺の考えるように主体という概念を社会に適應できるかについては議論の余地があろう。しかし、生成変化する世界の中に「基体的主体」たる社会という自立的中心を認めなければ、国家の本質を自然環境や「間柄」の延長線上に位置付ける誤りに陥ることを田辺は危惧している。国家はあくまでも「基体的主体」の現実態として考えられるべきものである。²³⁾すなわち、「国家は社会的基体的契機に於て、個人の生滅に拘らざる存立を有するばかりではない、却て個人がそれから産出せられる生命の種の根源として、それ自身即目的には主体的なるものの対自化として、みずから主体たるのである」（七・四〇）。田辺が国家の本質と見なす組織性の核には、こうした基体的主体化という凝集作用が存している。歴史を自然から区別する主体という術語はこのようにして、国家なくして歴史はないという田辺のテーゼを支えるものとなるのである。

凡そ歴史的社会として存在するということが、…何等かの形態に於ける種的基体の個的主体化を含むのであるから、従つて斯かる媒介性を意味する限り国家の性格を有するのである。国家的組織性なくして、単なる歴史的社会があるのではない（七・七六）。

三 ランケと「京都学派」

以上検討してきた「国家的存在の論理」においては、いまだ示唆的なものにとどまっていた歴史主義の立場は、続く「永遠・歴史・行為」においては田辺の哲学的立脚点を示すものとして明確に提示されることになる。ここで語りだされる田辺の歴史主義の特徴は、それが歴史主義の代表的な思想家であるはずのランケの批判を介して示されている点にある。田辺がどのようにランケの思想を批判したのかを確認する前に、田辺の議論をランケに関する当時の「京都学派」の議論の中に位置付けてみることにする。そのようにすることによって、田辺とランケとの関わりの特徴がより一層明瞭に了解されよう。

当時田辺の周辺ではランケはある種の流行となっていた。例えば、ランケが『列強論』(Die Großen Mächte)の中で語った「道德的エネルギー」(moralische Energie)という言葉は、「近代の超克」ないしは「世界史の哲学」を標榜した「京都学派」の歴史哲学を連想させるものとして一般に広く知られている。「京都学派」の第二世代が、この概念に日本が有するべき世界史的立場の抛り所を見出そうとしたことは、日米開戦直前に行なわれた座談会「世界史的立場と日本」(一九四一年一月二六日、参加者：高坂正顕、西谷啓治、高山岩男、鈴木成高)における発言からはつきりと知ることができる。例えば、高山は次のように語る。「何も今日に限らず、いつでも世界史を動かしてゆくものは道義的な生命力だ。こういう力が転換期の政治的原理になりはしないかと思う。モラリッ

シエ・エネルギー、健康な道義感、新鮮な生命力といったものを、もつともつと日本の青年達はもつて欲しいように思う⁽²⁴⁾。日本が世界史において主体的な役割を果たし、また現今の国家の危機を脱するためには、個人でも血の純潔によるのではない「文化的で政治的な、『国民』」が「モラリツシエ・エネルギーの中心⁽²⁶⁾」となる必要性を高山は強調する。ここで議論を主導しているのは高山であり、この概念に対する意味づけやトーンはそれぞれの参加者で微妙に異なるけれども、高坂も西谷もこの高山の見解に賛同している。『中央公論』⁽²⁷⁾（一九四二年一月）に掲載された直後に人々の関心を引いたのは、まさにこの「モラリツシエ・エネルギー」という概念であった⁽²⁸⁾。

議論の共通項になつていたのはこの「道徳的エネルギー」という概念だけではない。ランケの学説そのものをふまえることは、当時政治哲学あるいは歴史哲学を展開しようとするものにとつていわば暗黙の前提となつていた。歴史家鈴木成高の『ランケと世界史学』（一九三九年）・『世界史的国家の理念』（一九四一年）は言うに及ばず、高坂正顕の『歴史的世界』（一九三七年）・『歴史哲学序説』（一九四三年）、西谷啓治の『世界観と国家観』（一九四一年）・『世界史の哲学』（一九四四年）、そして高山岩男の『世界史の哲学』（一九四三年）、これらのいずれの著作においてもランケの学説は大きな意味を持つている。ここでのキーワードが世界ないし世界史であることは一目瞭然であろう。彼らによつて評価されたランケは、厳密な資料批判に基づいた実証的歴史学の祖としてのランケではなく、世界史の開拓者、世界史家としてのランケであった。ランケ史学の真骨頂は個別的なものの学たるにあるのではない。そう断つた上で次のように鈴木成高は言う。「ランケにとつては歴史は常に『普遍的歴史』すなわち世界史であつた。その数多き作品の悉くが全て世界史でないものがない、いかなる場合においてもランケは常に世界史家であつた。その点にこそランケ史学が永遠にその価値を止めるべき理由が存するのである」⁽²⁹⁾。

それにしてもなぜ「世界史」を語ることが、彼らの歴史哲学を語る際の共通了解となつていたのであろうか。ここにはまず、第一次世界大戦を境にしたヨーロッパの没落とアメリカを以てして日本の台頭が、非ヨーロッパを含んだ、

その意味において真の世界を語ることが可能にしたという時代認識がある。例えば、鈴木は『ランケと世界史学』において次のように述べる。「過去においてヨーロッパは世界であった、自己完結性をもった孤立体系であった。然し現在においてはヨーロッパは最早ヨーロッパだけでは存立し得ない。：現在においてヨーロッパは最早世界ではない。吾々はいま新しい世界像を有たねばならない」⁽³⁰⁾。この「新しい世界像」を構築するに際して日本が中心的作用を果たすべきだという考え、すなわち「世界史的日本の立場」「日本の世界史に於ける主体性」⁽³²⁾という思想を共通了解として行われたのが、先にも触れた座談会「世界史的立場と日本」であった。

彼らが「世界」の意義を語る場合には、このような実践的な時代意識と同時に、世界という後期西田哲学の最重要概念がその理論的バックボーンとなっている⁽³³⁾。もちろんこのことは、決して西田とその弟子達の世界理解が同一ものであるということの意味するわけではない。よく引かれる「世界がレアルになった」⁽³⁴⁾という西田の言葉（講演「日本文化の問題」(一九三七年)）は鈴木や西田の弟子達の言葉と響き合うものをもっているけれども、世界史の意義を語る弟子達と西田との間には、世界における日本の主体的使命について踏み込んだ政治的発言をしたのか否か以上の溝がある⁽³⁵⁾。西田と弟子達との差異さらに弟子達の中での差異は、理論的に正確に測定されるべき問題である。しかし、この点については精密な検討に委ねられなければならないとしても、西田の哲学が第二世代の世界史の立場に影響を与えているという事実は揺るがないだろう。

西田において「世界の自己限定」という発想が個人から世界を見る立場を超えるものとして明確化されるのは『哲学の根本問題 続編』(一九三四年)以降のことであり、西田のテクストにおいてランケについての言及が増え始める時期と対応している。その意味で当時の「京都学派」の言説空間の中心にランケが位置付く大きな機縁を作ったのはやはり西田であったと言えるだろう。

西田が標語のように何度も何度も好んで引用するのが、各時代が神に直接しているというランケの言葉である。

『近世史の諸時代について』(Über den Epochen der neueren Geschichte, 一八五四)に登場するこの有名な言葉は、具體的には次のように言われている。

各時代は神に直接する (jede Epoche ist unmittelbar zu Gott) ものであり、それぞれの時代の価値はそこから生じるものにあるのでは全くなく、その存在そのものに、すなわちその固有の自体存在に存するのである。当のそのもの自体のなかに存するものである。そのことよって、歴史の考察、それも歴史における個体的生命 (das individuelle Leben) の考察が、全く独自の魅力をもつことになるのである。⁽³⁶⁾

この言葉に代表されるランケの思想は、西田においては、現在が現在自身を限定するという西田の時間論の基本テーゼに基づいて、一つの現在と見なされた時代の個性と創造性とを表現するものと見なされる。西田とランケとの関わりをここで詳細に論ずることはできないが、西田がランケの立場との親近性を見出す大きなきっかけとなったのは、現在自身の自己限定という考えが「個物的限定」の定式にとどまらず、世界そのものの自己限定の定式と見なされたことによる。⁽³⁷⁾ というのも、そのことよってその都度の現在の非連続的個性が時代そのものの個体的性格として客観化されることになるからである。「弁証法的一般者としての世界」(一九三四年)においてはまさにこのような文脈でランケについて言及されるのである。西田は単なる直線的連続という発想ではそれ自身の統一を有する世界の自己限定は考えられないとした上で次のように述べる。

単に直線的連続と考えられるものは、主観的世界の連続たるに過ぎない。それは単に一つの個物が個物自身を限定するという個物的限定の意味しか有つことはできない。歴史は主観的に構成せられたものではない。主観

的に構成せられたものは歴史ではない。ランケが歴史の各の時代は神に直接して居り、各の時代はその存在に於いてそれ自身の価値を有つ、歴史家は事物を見なければならぬという所以である。³⁸⁾

西田のランケ評価は、このような歴史的現在の、時代としての客観性とその個性という思想を基調としているが、それはもう一つ別の側面を持つている。すなわち、国家論という脈絡におけるランケ評価である。西田において国家の問題が関心の中心に登ってくるにつれて、ランケの国家観は西田にとって範とすべき理念の意義を獲得することになる。国家の本質を体制や制度に求めようとする形式的・抽象的理解に対して、それが「生ける生命であり個物」³⁹⁾であることを強調するランケの『政治問答』(Politisches Gespräch)の立場に賛意を示しつつ、西田は「国家理由の問題」(一九四一年)において、それを「絶対矛盾的自己同一としての歴史的世界の個性的自己形成」⁴⁰⁾を意味するものと理解する。

四 田辺のランケ批判

このような当時の「京都学派」のランケ理解の中に田辺の議論を置くならば、その特異性がはつきりする。すなわち、田辺は周辺で盛んに語られていた世界あるいは世界史という問題に全く目を向けていない。⁴¹⁾世界という概念を抛り所にして日本が本質的に持つべき普遍的性格も、あるいは世界の中で日本が果たしうる固有の歴史的使命も田辺の語るところではない。もちろん、このことは田辺の主張が、西田とその弟子たちの政治・歴史哲学的言説とは全く異質なものであるということではない。国家の本質を生ける個性性に求めるランケ—西田の立場と、「国家的存在の論理」における全体的・類的個体としての国家という把握は極めて近いものであるし、そもそも「京都学派」第二世代とそして西田に民族や国家の問題への関心を呼び起こす決定的な機縁の一つとなつたものは田辺の

思想であつた。諸個人と世界全体の「間」、すなわち種的なもの・特殊なものに政治哲学や歴史哲学の本来の領域があることを鮮明に打ち出したものこそ「種の論理」に他ならないからである。その限りにおいては、田辺の「種の論理」も世界史の哲学者達の有力な思想的源泉なのである。西田と並んで田辺の主張が政治や歴史をめぐる言説空間のもう一つを中心であつたことは否定できない。⁽⁴²⁾

しかしながら、ランケという視角から当時の議論を捉え返すならば、田辺のスタンスが独特なものであつたこともまた否定できない。田辺は西田のようにランケの主張を肯定的に引き合いに出すことを決して行わない。行われているのはむしろ、ランケの歴史観の批判的超越である。その試みが展開された「永遠・行為・歴史」の意図は、直接的には「往相」に偏した自らの思想の自己清算することにあつたが、それが同時にランケとの近さを表明する西田に対する批判を含蓄していたことは十分に考えられる。⁽⁴³⁾ そもそも、ランケ批判が時間論として問題にされるということそのものが、田辺が西田を意識していた何よりの証左であろう。ただ、田辺だけがランケ批判を展開していたわけではない。世界史の哲学を標榜した弟子たちも、ランケを重視しつつも、その一面性を批判する（この両義性が西田との相違であろう）。しかし、例えば、「彼（ランケ）の『世界』はなお欧羅巴から見られた世界、欧羅巴的世界に止まり、真に世界的となつた世界でなかつた」という西谷の批判に代表されるように、世界史の哲学者達の批判がランケの考えた世界のリアリティーを問題としたものであつたのに対し、田辺の批判は世界という問題に全く触れることなく、彼の歴史観の根底に潜む時間論を批判することのみに向けられている。ランケのヨーロッパ中心主義を批判する弟子たちのトーンが、日本の歴史的使命を叫ぶという実践的姿勢と裏腹なものであつたのに対して、田辺のランケ批判は、より原理的で、その限りでアクチュアリティーに欠けていたものだったと言える。ここに田辺と弟子たちとの温度差が示されていると言えるかもしれない。

周知のように、西田が好んで引用するランケの有名な「各時代が神に直接する」という言葉は、ヘーゲルの歴史

哲学に対して向けられたものである。それぞれの時代を歴史の究極目的実現の階梯として位置付ける姿勢をランケは断固として拒絶する。彼によれば、「進歩」(Fortschritt)という觀念に導かれて描き出されるような「媒介された時代」(mediatisierte Generation)⁴⁵⁾では眞の歴史の姿は決して浮かび上がることはない。しかし田辺は、このようなランケの立場をヘーゲルの歴史觀の裏返しと見なす。すなわち、後者が「歴史過程の進歩の思想に於て、…絶對主義の立場から歴史の相對主義を主張したものである」とすれば、「ランケの史觀は相對主義の立場から絶對主義を主張するもの」なのである(七・一〇六)。その上で、田辺は次のように述べる。

實際夫々の時代が何れも永遠の現成として絶對なるものであるとするならば、それは同時に並列して其間に先後の秩序を附けることがそれだけでは出来ない筈である。約言すればランケの各時代絶對の説は、歴史の時間性を破壊して、單なる型の並存という非歴史性を將來する怖があるものといわねばならぬ(同)。

神と直接する時代という捉え方では、理性的・目的論的歴史觀から各時代の固有の価値を救い出すというランケの意図にもかかわらず、結果として孤立化させられた諸時代が並列してしまうことにより歴史を消し去ってしまうことになる。一般に歴史主義の思想的源泉の一つと見なされるランケの説が非歴史的地位を招来するものと批判されるのである。

もちろん、ランケの主張が、ヘーゲル流の歴史の「進歩」という発想に対して言われたものであつて、それがランケの説くところの全てであるわけではない。歴史を思弁的に構成する態度を拒否するとはいへ、ランケは歴史には個々の事象の間に内的つながり存在することを認めている。「我々が目の前にしているのは、相次いで起こり、互いに制約し合う一連の出来事である」とランケは言う⁴⁶⁾。その際ランケは、事象の内的連関が、すでに成立し

て取り消すことの出来ないものと、新しきものとの重なり合いであることを主張する。歴史には常に人間の自由が「根源的な力」(ursprüngliche Kraft)⁽⁴⁷⁾として働いている。しかし、新たなものをもたらす自由がその力を發揮するのは、引き継がれた消し去ることの出来ないものの中なのである。すなわち、「生成したものの (das Gewordene) が生成しつつあるもの (das Werden)」との連関を構成するのである⁽⁴⁸⁾。しかし田辺は、こうしたランケの態度が、神に直接する諸時代という思想と十分に折り合いがつかないと見る。

一方に於て各時代を神に直接するものとして絶対化する非連続的絶対史観と、他方に於て舊く既に成れるものと新しくなりつつあるものとの同時存在としての、時代のもつ連続性を重んずる發展史観とは、彼に於て十分具体的に媒介せられる原理を有したであろうか(七・一〇四)。

田辺が強調しようとするほどの齟齬が実際にランケの諸説の中に見いだせるかどうかは疑問である。ランケにおいては、田辺の言う「非連続的絶対史観」と「發展史観」とは、個別的な出来事の価値を尊重しつつ、そこに全体的なものへの通路を見出そうとする歴史家の態度において結びついていると言える。そのような歴史家の眼を通して語り出されるものこそ、ランケが世界史あるいは「普遍史」と呼んだものに他ならない。もつとも、何が「世界的」出来事かを決定することは、何らかの先入観抜きには不可能であろうし、また普遍的歴史を語ろうとする姿勢それ自体が歴史性を刻印された事態である、と言うこともできるだろう。しかし、田辺の批判の真意はこれとは別のところにある。

田辺の批判の特徴は、神に直接する諸時代というランケの思想を、個別的なものとの尊重という認識論的態度からではなく、最大限に存在論的なものとして受け取っているというところにある。すなわち、ランケにおいて諸時代

は「彼の主張する所に従い夫々絶対性をもつのであるから、必然に自主独立なる個性的主体間の関係に立つ」（七・一〇八）ことになる、と田辺は言う。各々が神に連なる時代には価値の優劣はあり得ないはずであるから、そこには「傾斜」（七・一二〇）という動性は存在しない。しかしながら、ランケは歴史の内的なつながりを同時に強調する。田辺によれば、時代の発展的連関は、「自然的因果性でもなく進歩向上の有目的性でもなくして」（七・一〇七）、自主的・主体的な国家間の関係のアナロジーとして考えられた「力学的交互作用の関係」（七・一〇八）を内実とする。ところが、これは時代間の関わりを理解するにはふさわしくない。なぜなら、「各時代が絶対的なるものとして神に直接するのであるから、決して単に相互が對抗して強者が弱者を屈服せしめるに終わることとは出来ない」（七・一〇九）からである。つまり、諸時代間の関係に力の優劣を持ち込むならば、時代の個性的絶対性という思想を破壊してしまうことになるのである。田辺がランケの立場の矛盾を捉えようとするのはまさにここなのである。したがって、時代の個性と時代間の推移を両立させるためには、「単に権力の力学的関係によるのではなく、その関係を超えて、常に新しき時代は舊き時代に対する秩序上の優越を有するとしなければならぬ」（同）ことになる。この「秩序上の優越」とは過去と現在とが本質上もつ関係性に他ならない。すなわち、時代が個性的でありながら、「傾斜」することで進展していく構造は時間の構造から理解されるべきものとなる。

夫々神に直接して絶対性を有する各時代は、完全に自主的であつて他の時代の為に存するという手段的意味を有しないけれども、併し、歴史の成立、時の本質的構造の上から見て、一の時代は前の時代を否定しながら肯定するという媒介関係をもつのでなければならぬ。然らざれば歴史に於ける時代というものは成立し得ないのである（七・一一〇）。

五 「歴史主義的時間存在論」の基本的発想

ランケにおける各時代の絶対性と発展の立場との不調和は根本的には永遠と時の関係性についての一面的な見方に由来していると田辺は考える。より正確に言うならば、ランケの歴史観に内包されているこの矛盾に直面することで、田辺はそれまでの両者の関わりについての自身の理解が不完全なものであったことに気づかされたのである(七・一一三)。その理解とは、「いわゆる永遠の今の瞬間に、時の超越的統一を見ようとする傾向」(同)を指す。田辺は次のように言う。

此様に時の根柢を現在の永遠に置く考方は、動もすれば現在を孤立化し非連続化する方に傾き、却て現在に於ける時の現成としての連続が如何にして成立するかを閑却する怖がある。それは約言すれば、時が永遠に撰取せられる永遠への往相を主とし、逆に永遠が時に還相する方向を閑却するということに外ならない(同)。

このことから、永遠が時間へ「還相」する構造を詳細に明らかにするのがこの「永遠・歴史・行為」の課題となる。そもそも、田辺の積極的なヘーゲル受容の決定的なきっかけをなし、弁証法の成立根拠を「行為的瞬間の現在」に求めようとする発想の核にあったのが西田のこの「永遠の今の自己限定」という思想であった。もちろん、「主体の論理」としての「種の論理」は「永遠の今」に対する批判という意味を担っている。ただ、そこでなされていたのは、西田の時間そのものの批判というよりもむしろ、西田の時間中心の存在論の一面性を指摘し、それを空間と媒介された「世界」へと開くというものであった。⁽⁴⁹⁾しかし、ここでは「永遠の今」という「往相」的な時間理解それ自体を「還相」的に転倒させることが試みられている。「還相」の思想が時間論を焦点とするという特質はそ

の後変わることはない。この論稿が田辺の時間論の転換点と見なせるのはそのためである。

我々にとって何よりも重要なのは、そうした「還相」的時間論が、歴史主義的な時間論として理解されているということである。あるいは、「還相」という仕方での永遠・超越の現象をその積極的な意味とするとともに田辺の歴史主義理解の特質があるということでもある。「人間とその文化や諸価値に関するあらゆるわれわれの思考の根本的歴史化」というトレルチの規定にも見られるような、認識論的な意味合いを多分に有する歴史主義はここにおいては存在論的な意味合いにおいて受け取り直されている。すなわち、永遠なるものの歴史性という主張は、永遠の内実が時代や場所の制約を背負ったものだという認識論的な相対主義の意味においてはではなくて、永遠はその超越性を否定して自ら現象することを本質とするという存在論的な意味で理解されているのである。以下は、田辺が自らの哲学的立場を歴史主義という名称を用いてはじめて積極的に打ち出した文章である。

永遠超越は同時に歴史に還相してこれに媒介せられ、飽くまで歴史の内に於てその超越を現証しなければならぬ。斯様に永遠超越なるあらゆる原型（それには歴史の原型をも当然含めて）を歴史化するのが、歴史主義の要求である。：歴史主義時間存在論は、永遠の原型をも歴史化し時間化しなければならぬ。それは勿論永遠超越を否定することを意味しない。却て之を歴史と時間との媒介に於て思惟することを要求するのである。これこそ却て具体的な歴史主義的時間論の成立に外ならないからである（七・一二一）。

田辺はなぜここで歴史主義という概念を用い始めるようになったのであろうか。その理由には、田辺周囲の議論の影響があると考えられる。特に大きな影響を与えたと思われるのが、田辺もその名前を挙げている鈴木成高の『ランケと世界史学』（一九三九年）であろう。この書はまずランケの思想を歴史主義として理解するところから説

き起こされており、歴史主義のもたらした危機を乗り越える道として世界史の立場の意義が主張されている。⁽⁵⁰⁾しかし、田辺がもつとも意識していたのは、やはりトレルチの思想であろう。このことは、この論文の最後の箇所や同じ年に発表された「倫理と論理」(一九四〇年一月)において、田辺が自らの歴史主義の立場の積極的な意味を、トレルチを引き合いに出しながら説いていることからうかがい知ることができる。

広く知られているように、トレルチの思想的課題は歴史主義の超克にあった。すなわち、破局的な時代において、新たな「文化統一」(Kultureinheit)のための基準や理念を、過去の遺産をふまえてつその都度の現在において創造していく「現在の文化総合」こそ、「歴史主義の唯一可能な哲学的克服」⁽⁵¹⁾であると彼は考えた。田辺も、そして鈴木も高山も歴史主義の超克について語る。ただ田辺は、それがどこまでも歴史主義を通しての超克であるということを強調する。トレルチが超克しようとしたのは「相対主義の意味に於ける歴史主義」(七・一六九)であり、「其故歴史主義に於て歴史主義を超えるのが、彼の問題であったというべきであろう」(七・一七〇―一七一)。このように田辺は述べている。次のトレルチの『歴史主義とその諸問題』の最後の言葉にも示されているように、こうした田辺の理解は十分裏付け可能であろう。「建設の理念が意味するのは、歴史によつて歴史を克服すること」(Geschichte durch Geschichte überwinden)であり、新たな創造の舞台(Plattform)をならすことである。この上に、歴史哲学の目標である現在の文化総合が基づかなければならない。⁽⁵²⁾

ただ、「歴史によつて」の意味内容が両者では大きく異なる。トレルチの場合、その意味するところは「文化総合」がそれをなす当人が置かれた個々の文化圏の中でのみ行われるということの意味する。これに対して田辺の場合においては、この「歴史によつて」は「還相」の立場を指す。すなわち、「歴史主義はそれ〔歴史の外から歴史を超える立場〕を抑える代りに之を徹底して、それ自身をして自己を超えしめ、却てその往相としての超越をして、還相に於て歴史を反復的に回復し復活せしめることに於てのみ、超克せられるのである」(七・二〇一)。そし

て、永遠さえも歴史化されるべきという徹底的な歴史主義の立場が、単なる歴史主義（田辺はこれを「歴史主義」と表記する）を超えると考えられるのは、時代の個人的価値を尊重しつつも、結果的に歴史の動性を喪失させてしまうランケ流の歴史観を批判的に乗り越えるものが自らの徹底的な歴史主義の立場であると見なされるためである。すなわち、田辺が目指しているのは「歴史主義の徹底による歴史の回復」（同）なのである。

しかしながら、そもそも「永遠が時に還相する」というのは一体いかなる事態を意味しているのであろうか。あるいは、こうした「還相」の立場は、「永遠の今」という思想にその典型が見られるとされる「往相」的時間理解とどのような対照関係をなすと言うのだろうか。というのも、西田の「永遠の今」は常に「永遠の今」の自己限定として理解されているからである。これこそまさに永遠が時へ帰還することを意味しないのか。田辺の答えは、否である。田辺の考える「還相」というのは、〈流れゆく事実的時間からその可能性としての流れない瞬間的現在へ〉という方向性を単に裏側から見たものではない。先の引用にも示されているように、そうした永遠的な現在性が時の根拠となるという発想においては、「現在に於ける時の現成としての連続が如何にして成立するかを閑却する怖がある」（七・一一三）ことを田辺は強調する。永遠が時の根源であるというのなら、それは時が現に流れ行くという構造そのものを開示するという意味をも含んでなければならない。別の言い方をすれば、時の根源と見なされた永遠は、同時に時が流れ去る所以であるところのもの、すなわち時の不可逆性そのものを説明するものでもなければならぬ。西田に代表されるような、現在の超越性に時間の根を捉えようとする立場が、流れる時間という日常的な時間理解の自明性を疑問視するものならば、田辺の立場は時の根としての永遠という思想の真理性を認めただ上で、それが再び時間を流れさせるあり様を説明しようとしたものだと言える。それが、永遠が時に帰ってくるという意味なのである。西田と同様に田辺の考えも現在中心主義的な時間理解であり、その現在に永遠は最終的には「絶対無」として術語化される。しかしながら、それは時の連続性を回復させるもの、つまり時が「傾斜」し不

可逆的であることの根拠でもあって、その限りに於いて田辺の時間論は西田のそれとは区別されることになる。自らの内に「時間の転化運動を包む静的場所」という「時間に対する永遠の無差別性」という規定は、甚だ危険なる帰結を齎す」とした上で（七・一一八）、田辺は次のように述べている。

何となればそれは、永遠が時間の過去から未来に向う一方向性、所謂時間の非可逆性なるものを否定して、反対に未来から過去への方向をそれと全く同等に可能なるものたらしめるからである。これは明白なる時間性の否定、更に積極的にいえば時間の空間化に外ならない（同）。

六 未来の高次性と懺悔という現象

私たちは空間を移動するように時間を往来することはできない。一般的に言えば、空間は並存的であるのに対し、時間は継起的であり、私たちに開かれた時間の方向性は過去から未来へとという向きだけである。西田的に言えば、我々は一瞬の過去にも帰ることはできないのである。ただ、田辺にとってこうした不可逆性という問題は時間を語る際の揺るがし難い前提ではなく、むしろ歴史主義的に時間を理解することの必然的な帰結なのである。では、何が時間にそのような特質を刻印することになるのか。田辺の考えによれば、それは直接的には過去と未来とがそれぞれ有する媒介的性質の非対称性、すなわち過去に比して未来がより本質的に内包する媒介性に基づく。端的に言えば、媒介という視点から見た「未来の高次性」が時間の不可逆性をもたらすのである。

では、「未来の高次性」とはいかなるものであるのか。まずは田辺の主張に沿ってその内容を確認しておくことにしよう。田辺によれば、時間論の「標準的思想」（七・一一五）はアウグスティヌスの時間論である。そして、

その特徴は「時の現象学的考察という態度」(七・一一四)に存している。『告白』第一巻での彼の有名な時間論をここで詳論する必要はないだろう。現象学的時間論の先駆として、時間の三様態のうち現在を中心に据え、絶えざる非存在化にさらされる過去・現在・未来がそれらを包含する高次の現在においてそれぞれの存在性を回復されるという点を確認しておくことで十分であろう。田辺によれば、そうした現在、すなわち「現在の直観は過去未来に對する現在を成立せしめると同時に、此等三様態を包括する媒介意識でもなければならぬ」(七・一一五)であり、こうした思想は、後の時代の「時間論の礎石」(同)という意義をもつのである。

存在するのはその都度の現在の意識だけであつて、過去も未来もそれ自体としては決して実在しない。これが時間の現象学的理解の出発点である。しかし、過去がすでに無いということと未来が未だ無いということはそもそも同列に扱うことのできる事態であるのか。さらに、このように両者の非存在性が等価でありえないとすれば、それぞれの实在性が現在という時間の中心的意識において取り戻される仕方にも構造的な差異があるのではないか。田辺がアウグスティヌスの絶対的功績を認めつつも、彼の説く現在の立場は「無方向的・一般として過去と未来とを並列的に無差別化する空間性」(七・一二三)にすぎないと批判する背後には、このような問題意識が働いている。すなわち、過去の現在における記憶として存在し、未来は現在における予期として存在するといったところで、両者は「全く同格的に並列せられるだけで、特に過去をして過去たらしめ未来をして未来たらしめる相対的内面的關係が問題にせられない」(七・二二〇)のである。これでは、「両者の相互關係によつて方向付けられ一方に傾斜せしめられる、という如き動性を示さない」(同)。これが、アウグスティヌスに對する、そしてその背後に透かし見られている西田に對する田辺の見立てである。

田辺によれば、過去の無とは記憶における潜在性として理解されるべきもので、無といつても直接存在という性格を免れるものではないとされる。すなわち、「過去は既にあつたもので現在あるのではないけれども、而も記憶

に於て持続し現在を制約する勢力として有るのであつて、未来が未だあらざるものとして無いのとは異なる」(七・一三六)のである。ただ、過去それ自身も未来に媒介され、その限りにおいてはその直接性を否定されるものであると田辺は述べる。しかし、強調されるのは、過去の潜在的な直接性である。過去は未来に否定との関係で存在しつつも、「過去の持続は此否定を含蓄暗示するに止まり、之を顕現するものではない」(七・一二七)のである。その意味で過去とは「潜勢的媒介」(七・一三八)であると言われる。したがつて、過去の無がその存在性格を取り戻すのは、記憶の潜在性がそれとして暴露されるという仕方で見えられていると見なすことができる。例えば、田辺はハイデガーの被投性に触れつつ次のように言う。「その投げられてあるとか、既存の内容を負わされて居ると言うことさえ、未来に対する自由投企を媒介にして始めて反省せられるのであるから、それ自身では斯かる反省媒介を未だ無い所の直接態に於てであるのである」(七・一二七)。

これに対し、未来は徹頭徹尾、無という本質を保持するものと考えられている。すなわち、未来は単に「未だあらざるもの」として無であるだけではない。未来の実在性が現在において取り戻される場合においても未来はそうした性質を刻印され続けられると田辺は考える。なぜなら、未来は過去のなものの否定という媒介的な動態においてしかその存在性を主張し得ないものだからである。「飽くまで無媒介的直接なる過去とは異なり未来はその本性上媒介的である。それはその内に否定すべき過去を契機として含み、これとの対抗關係に於て否定としての自己を意識するのである。それが有つて無いともいわれる所以である。未来に於ては無が顕わになつて居る」(七・一三七)。田辺によれば、未来的無は、過去の潜在的無とも、そして垂直的現在の方向に存する絶対無とも異なつたものとして位置づけられている。もちろん、田辺の考える絶対無は否定的媒介性を本質とするものであり、その限りでは未来的無と共通の本質をもつ。「現在がその絶対無性に於て意識せられようとすれば、却て未来の構造に於てしななければならぬ」(七・一四〇)とされるように、むしろ未来の否定性は現在の絶対無への通路という意義を

持つものである。しかしそうであるにしても、やはり両者が区別されるのは、永遠としての後者が体現するある種の肯定性を前者は発揮することがないからである。すなわち、過去の否定としての未来は決して安定性に達することなく絶えざる不安定性に晒されている。未来は、「我々が過去の有の立場から決して完全には予定し尽くすことの出来ぬ不可測なるものであり、我々に対して未知なるものとして不安を惹起する」（七・一二八）のである。その意味で、「不安と希望との交錯する実践的予料に未来は成立する」（七・一二五）と田辺は述べる。

以上見てきたような、過去と未来の非存在性が現在においてその実在性を回復される仕方の違いが、媒介性という観点から言えば、過去に対する未来の高次性が、過去と未来との構造的な非対称性を結果し、時間の一方方向性・不可逆性という性格をもたらすことになるのである。田辺は「未来の過去に対する高次性」を説明した上で次のように述べる。

過去から未来へは流れるけれども、逆に未来から過去へ流れることはない、という時の非可逆性一方方向性、の由つて来る所はここ（「未来の過去に対する高次性」）にある。何となれば未来の高次性は媒介を意味するから、低次なる過去を自己の媒介とはするけれども、低次なる過去は高次なる未来を自己の媒介とすることは直接には出来ぬからである（七・一二七―一二八）。

このような未来の高次性という発想、およびそれを根拠とした時間の不可逆性という議論は、私たちが常識的に抱く時間表象に接近するようには思われるかもしれない。すなわち、過去は揺るがしがたい堅牢な確定性をもって現に存在し、それに対し未来は不確定的な無として無数の可能性に開かれている。この両者の落差が時間の一方方向性の原因である。我々は通常このように考える。しかしながら、田辺の主張はこうした立場と混同されてはならない。

なぜなら、田辺の考える過去と未来との非対称性は、時の超越者たる永遠的現在を時間成立の根幹に据える思想と一体のものだからである。未来優位という思想だけではなお曖昧であったハイデガーとの差異はこの点を考慮に入れることによつて、決定的に際立つものとなる。

それでは現在の立場から時間を理解することがどのようにして過去と未来との非対称性をもたらすことになるのか、そしてそれがなぜ永遠という次元とリンクし、その現象として捉えられることになるのか、このことを明らかにしておくにしよう。

過去と未来との構造的なズレと永遠性とを繋いでいるもの、それは行為の立場である。田辺によれば、「時の成立の中心は現在の行為的転換媒介にある」（七・一二六）であり、その意味で「永遠の絶対無」が現在に於て行為に現成する」（七・一三五）のである。行為において「永遠の絶対無」が現われるという考えはさておき、現在を行為的現在と考えることで過去も未来も成立するという主張は難なく理解することができるだろう。なぜなら、現在の行為がなければ記憶も予期もありえないからである。

ベルクソンの哲学を念頭に置きながら、「過去はそれ自らを保存するという純粹記憶の持続性は、時の成立にとつて必要なる契機である」（七・一二四）ということをも田辺はまず認める。しかし、と田辺は言う。「斯かる持続のみしかないならば、それは却て記憶として意識せられ持続として直観せられることも不可能ではないか」（同）。したがつて、過去が過去として成立するためには、過去の中にあつてそれとは区別される何ものかがなければならぬことになる。田辺によれば、それは「現在の自覚」であり、その内実は「行為の可能」である（同）。我々が行為するところが現在であり、我々が行為するがゆえに、それまで意識に上つてくることはなかつた持続が記憶として意識される。それが過去に他ならない。

しかしながら同時に、行為は現になされているものでありながら、現に存在しないものを存在させようという志

向を常に内包している。常に無いものを視野に収め、そうした志向に浸透されて現にある行為がなされていく。そこに浮かび上がってくるものが未来に他ならない。田辺の説明に依拠すれば、「元來現在に於ける行為というものは、現在に持続する過去に伴って、之を否定する未来の方向が其平面にはたつき、而もそれは現在の行為を通じてそれが実現せられることを求める対立争闘が現在の底にあることによつて、促されるのである」(七・一二五)。「不安と希望の交錯する実践的予料に未来は成立する」(同)と言われるが、「予料」つまり予想とか先取りといったものは、常に現になされている行為と地続きである。なぜなら、そもそも「予期とは行為的なる心構を謂う」(同)からである。したがつて、未来というのは単なる期待ではなく、本質的に「現在に於ける行為的予測予料に属するのである」(同)と見なされることになる。

このように、過去が成立するためには、行為的な現在が必要であり、かつまたその行為が常に未来性を内包しているならば、未来こそが過去を過去として浮かび上がらせる当のものということになる。「過去は持続として記憶により意識せられる限り、既にそれを否定する未来の契機を伴う」のであつて、「未来の契機を含まずしては過去として成立つことが出来ない」のである(七・一三六)。無いものを有るものとして引き寄せようとする行為が、現にあるものをあつたものとして後ろへと送り出すのである。行為は前もつて送られてきたものを前提とすることなくしてなされることはないが、そうしたものが行為の媒介となる際には、常に行為による変容を被るのである。有り体に言えば、記憶はその都度の行為によつて、程度の大小はあれ常に更新され作り替えられていくという事態を指していると言えよう。

ここで重要なのは、こうした未来から過去へという時の背後への送り出し、田辺の言葉を用いれば、「時の逆流」という事態を田辺は永遠の時へ「還相」として理解しているということである。そのように考えられる理由を、田辺は懺悔という現象を例に挙げながら次のように説明している。

懺悔は永遠の信仰による時の絶対否定に相当するものであるが、それは過去を却て未来の行為により転換する限り、過去を未来から規定する時の逆流を意味し、従つて其限りに於ては永遠からの時の可逆化空間化を意味するといわれる。併しそれは決して単に時を否定し、過去と未来とを無差別化するものではない。却て懺悔は未来に於ける行為によつて証せられるべき、現在の信仰による転換に外ならないから、それは直接過去に還るという時の否定を意味するものでなく、過去への還帰を通つて未来の高次性を立する媒介的時間性以外の何もでもない（七・一一九）。

何といつても目を引くのは、田辺が一九四〇年の段階ですでに懺悔という現象に注目しているということである。この論文に現れている宗教哲学的言説を『懺悔道としての哲学』との連続性で捉えることは十分可能であろうが、そのことはここでの問題ではない。論ずべきは、懺悔という問題が田辺の時間論の枠組みの中でどのように機能しているのかということである。

田辺において「未来に於ける行為によつて証せられるべき、現在の信仰による転換」とされる懺悔においては時間の二つの方向性が交差している。まず、いまだなされざる未来の行いによつて過去の所業の意味合いを転換するものとして、懺悔においては未来から過去へという方向の「時の逆流」が出現する。しかし、そうした「逆流」を現在において受け止めるのも懺悔である。すなわち、そこにおいては「過去への還帰を通つて未来の高次性」が同時に成立するのである。上の引用の直後の言葉を用いるならば、「時の逆流」は時間の一方向性を否定するように見えつつも、「却て依然として時の過去から未来に向う方向性を維持しながら、ただその媒介としてその否定、その空間化を契機に含み、以て循環的に時の具体的媒介性高次性を達成するのである」（七・一一九）。懺悔を、取り戻すことが不可能な現実に対する現在の意識のあり方と理解するならば、未来の行為における過去の意味変更

が同時に過去の取り戻し難さを現在の意識に突きつけるのである。もちろん、このことは逆の立場からもうことが出来る。つまり、何らかの行いが「そうしなければよかつたのに」と悔やまれることがそもそも可能であるのは、別様の可能性の現実化が何らかの仕方でも未来において望まれているからである。そのようなことが意識されていない行為はそもそも懺悔の対象となることはないとも言える。その意味では、新たな自己を掴み取るうとする志向があつてはじめてそのようになし得なかつた自己が懺悔の対象となるのである。

以上のように理解するならば、懺悔に見られる現在意識の行為的転換において、未来から過去へ「時の逆流」は同時に過去から未来へという方向性と激突するものとして渦流を形成する様が浮かび上がることになるだろう。ここにおいて現在は、未来から過去へという向きと過去から未来へという向きとが、互いに先後の順序なく同時に交わり合ういわば特異点となり、それを中心として周りに渦が出現するのである。時間を旋回する渦としてイメージする田辺独特の発想はこのようにして登場することになる。「永遠・歴史・行為」の前年に行われた講演「歴史の現実」（一九三九年）では平易な言葉で次のように語られている。

過去の必然性と未来の可能性の結びつのが永遠の現在である。歴史は直線的に滝が落ち水が流れているようなものと考える事は出来ない。歴史は過去から押す力と未来から決定する力との、相反する二つの力が結び合い、交互相媒介する円環に成立する（八・一二五）。

過去からの流れと未来からの流れとが渦巻くところ、そこが行為的な現在であり、〈現在の現在〉として永遠∥絶対無が還相する地点である。すなわち、「転換的なる絶対無の交互に否定的なる契機として統一せられる循環的動的円環が、生即滅、滅即生の渦動に於て成立する」（七・一三六）のである。田辺の意図を汲んでなお比喩的に語

ることが許されるならば、現在とは、未来からの働きに基づき自らが絶えず過去として堆積することを動因として前進しつつも、その方向性は常に予見不可能な不確定性であるような渦の中心と言い表すことができるだろう。

このような対抗する力が結び合う地点がなぜ永遠としての現在として考えられるかと言えば、そこにおいては過去が未来に関係しつつ、未来が過去に関係するという時間様態間の同時性ないしは空間性が成立するからである。すなわち、ここにおいて時間の流れを断ち切りそれを否定するもの、すなわち、その限りに、時を超えたものが出現しているのである。その意味で、現在は「永遠に於ける過去と未来との交互転換」(七・一三一)の場面である。このような永遠性が同時に時の不可逆性の根源として絶えず時に「還相」するあり様は、これまで述べてきたことから明らかであろう。すなわち、過去を取り戻せない現実として意識しているところ、まさにそこそが現在なのである。田辺の言葉を用いれば、「空間の否定契機を媒介として永遠に往相することにより、同時に永遠の現成として時に還相する行為的転換」に「現在の現在としての成立」があるのである(七・一三九)。

以上、田辺の主張する「歴史主義的時間存在論」の発想の意味とその骨格とを、基本的に田辺の主張に寄り添いながら論じてきた。ここで明らかにされた時間の歴史主義的理解、すなわち絶対無 \parallel 永遠の行為的現在への「還相」という思想と、それが結果する過去と未来との構造的な不均衡性という発想は、その後の田辺の時間論の基本的モチーフとなっている。⁵⁵もちろん、このことはここでの立場が田辺の時間理解の完成形であるということを意味するわけではない。「永遠・歴史・行為」は田辺の時間論の最も充実した論稿であるが、ここにはまた「死復活」や切断の概念も登場していないし、後に語られる「実存協同」との結びつきも存在しない。⁵⁶田辺の時間の哲学がその後どのように展開・豊富化していくかは別途検討されなければならない課題であろう。

ただ、この論文が抱えていると考えられる内在的な限界について最後に付言しておく必要があるだろう。それは一言で言えば、時間の非対称性およびそれに基づく時間の不可逆性の構造的次元と現象的次元の区別が曖昧であるとい

う問題、あるいは前者が後者に横滑りしているという問題である。すでに見たように、過去と未来との非対称性は両者の無の意味の違いであつた。すなわち、過去の無が記憶の潜在性を意味する限り、直接存在の性格を脱しえないのに対して、未来の無は不確定なものとして媒介性という性質を体现するといふのが田辺の発想であつた。問題は、この過去と未来との構造的な差異が、行為的自己の現在の意識においてどのように現われるのかということであろう。ただ、田辺においてはこの構造的な差異が直ちに時間の不可逆性の根拠であるかのような議論になつてしまつてゐる。具体的に言えば、行為の制約を受けない記憶の潜在的な直接性そのものが時間の一方向性の理由であるかのように受け取られてしまう主張になつてゐるのである。アウグスティヌスの「現象学的時間論」を時間論の「礎石」とし、行為の立場を根幹とする以上、こうした構造面がどのようにして現象面にもたらされるかについての議論がなお必要であつたように思われる。

ただ、田辺が懺悔という現象に注目したのは、この問題に対する彼の自覚を物語るものであると言えなくもない。すでに見たように、未来から過去の意味を變容する懺悔が時間の一方向性を否定するものではなく、「過去への還帰を通つて未来の高次性を立する媒介的時間性」(七・一一九)を意味すると述べられている。なぜ、懺悔においては過去から未来へという方向性が維持されるのかについては田辺は具体的に語つていないが、その意味をごく自然に受け取るならば、右で見たように、その方向性は過去の取り戻し難さという時間意識を具体的な現象面としてもつと解釈することは十分可能であろう。その限りにおいて、懺悔が時間の非対称性の構造性と現象性とをたなくものなつてゐるということができらう。つまり、過去の直接性と未来の媒介性という時間の非対称性は、行為する自己においては過去の取り戻し難さという時間の不可逆性として現象するのである。

そのような理解が妥当であるにしても、なお問題が残る。それはなぜ懺悔が歴史主義的な時間論の特権的な例として選ばれるのかということである。田辺自身はこの概念を救済や希望、さらにはキルケゴールの反復との連関で

論しており、信仰意識の時間構造を明らかにしようとしているが、それは時間構造そのものの解明とは等置されるべきものではないだろう。行為をその成果との関係ではなく、むしろなしえなかつたものとの関係で考えることで、あらゆる行為は懺悔を含む、懺悔という言葉が強すぎるならば、後悔を含むという主張の正当性が十二分に提示されるならば、この問題は解決するだろう。ただし、この論文に限ったことではないが、田辺の事例分析の貧弱さのため、そうした方向性は当該の論文の解釈という本稿の課題をはみ出すものとなる。この問題が『懺悔道としての哲学』においてどのように持ち越されているかは次に検討すべき点となるが、それは別稿に委ねることにしたい。

注

- (1) 田辺元の著作からの引用は、『田邊元全集』（筑摩書房、一九六三・六四年）を用い、引用箇所を（巻・頁）と表記して示す。なお、引用箇所の旧仮名遣いおよび旧漢字は現行表記に改めた。また、引用文中の傍点及び亀甲括弧による補足は、全て引用者によるものである。
- (2) 田辺の表現を用いれば、国家とは「特殊即普遍なる類化せられた種」（六・一四九）であるが、現に存在する国家がそのまま類の実現形態と見なされるわけではない。類的な種としての国家は「民族国家」とは区別された「人類的国家」であって、それは国家の理念を構成すべきものとされる。その意味で、「∴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、現実の国家が凡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」と言われる（六・一五二）。要するに、田辺にとつて国家とは、類から見ればその現実態であり、現存の国家からみればその理念となるべきものである。こうした国家の中間的性格は、「正に類の現実態として国家の理念に相応する」（六・一四六）ものが「人類的国家」であるとされているところにも端的に示されている。

(3) ただし、この発言は直接に「国家的存在の論理」を指して言われたものではなく、戦前の「種の論理」の思想傾向全般をふまえて述べられたものである。したがって、国家の絶対化は「種の論理」第一論文の「社会存在の論理」から存していた傾向として反省

されていると見ることも不可能ではない。

- (4) 氷見潔『田辺哲学研究』、北樹出版、一九九〇年、一〇六頁。
- (5) 「種の論理」の挫折という問題を考察の対象とした近年の論稿としては、長谷正當「田辺哲学と親鸞の思想―『種の論理』の挫折とそれの新しい立場からの展開」(『日本の哲学』第二二号、昭和堂、二〇一一年)、田口茂「田辺元―媒介の哲学第二章 国家論の射程と『種の論理』の展開―」(『思想』第一〇八九号、岩波書店、二〇一五年)、同「田辺元―媒介の哲学第三章 国家論の挫折と理性の運命―」(『思想』第一一〇二号、岩波書店、二〇一六年)がある。
- (6) 翌年の同じ時期に「実存概念の発展」(一九四一年一〇月、一二月)が発表されているが、これは未完に終わっている。
- (7) 例えば田辺は、個を「往相と還相との交叉点(六・四九一)」とした上で、「還相」面の意義を次のように強調している。「個は、：類の絶対否定的統一の成立する転換点であったが、今や同時に類の統一がその否定的媒介たる種の対立性に自己を媒介し、これと接触する点でもあると考えられなければならない」(同)。
- (8) 西洋における歴史主義の伝統と田辺の歴史主義との関係、および田辺哲学を歴史主義として捉えることの妥当性・意義については、竹花洋佑「歴史主義としての田辺哲学」(廖欽彬・伊東貴之・河合一樹編『東アジアにおける哲学の生成と発展―間文化の視点から』(一)、法政大学出版局、二〇二二年「予定」参照)。
- (9) 戸坂潤『種の論理』―田辺元博士の所説に就いて』(『唯物論研究』、一九三六年七月)、『戸坂潤全集第三卷』(勁草書房、一九六六年、三〇〇頁)。
- (10) ただし、「人類的国家」(国家の理念性)と「民族国家」(現実的国家)との区別そのものが廃棄されてしまっているわけではない(この点については、藤田正勝「田辺元の思索―『絶対無』の概念を中心に―」、『思想』一〇五三号、岩波書店、二〇一二年、一七七頁、参照)。「国家の道義性」においても、類的なものが国家の絶対性を裏打ちする理念であることが次のように主張されている。「人類世界が若し現実的に完結的に存在するならば、国家の絶対性は否定せられ、即ち国家は国家として消滅する。反対に人類世界の理念が原理として、その絶対普遍性により諸国家共存の秩序に於て国家を具体的に国家たらしめるのである。此普遍の秩序が既述の如く国家の道義に外ならない」(八・二二二)。国家の理念性・規範性とその現実性・事実性とが「相即」しながら同時に区別されるという立場が矛盾とは見なされないので、田辺が両者の重なり合う場面を実践において、そして後に論じるように、さらにそれ

を永遠と時という時間論の枠組みで考えているためである。

(11) この点についてはすでに田口茂によつて綿密な分析がなされている(田口、前掲論文、二〇一六年)。しかも、田口は、「応現」という発想が「還相」概念の単なる延長線上に位置するものではなく、それからの「変質」と捉えている。すなわち、「ここでは、『還相』が一種の媒介運動としてのみではなく、一つの『有』ないし『存在』としての性格を色濃くもつようになってきている」(同、九四頁)。田口によれば、「応現」という新たな概念が必要とされた背景には、修正後の「種の論理」の「ある種の存在論的志向」(同)があると考えられる。これに対比させて述べるならば、次章で明らかにするように「応現」概念導入の背景には「種の論理」の歴史哲学化があると考えるのが本稿の立場である。

(12) 「種の論理の意味を明にす」では表現に対して象徴の意味を強調していたが、以下の引用に見られるように、ここで田辺ははっきりと象徴よりも「応現」をより高次の概念として扱っている。「表現が内外統一、客観即主観、の直接的即自態として交互性の上に成立する連続的動態なるに對し、象徴は却て両契機を分離する否定態として客観をそれ自身に於て交互にいわゆる喚起evocation暗示suggestion的に呼応共感せしめ (Baudelaireの“Correspondances”やRimbaudの“Les Voyelles”を想え)、主観を客観から解放することに依つてそれを自由にはたらかせ、表現に於て物の内化に没して単に即自的連続的に拡大するに止まる所の自己を、自覚存在として対自化する。応現は斯く対自化せられた人格的自己を以て、表現に於ける物と人との直接的統一を人と人との組織に還相せしめる。これが表現の即自態と象徴の対自態とを総合して、即自且対自なる実践的媒介存在たる所以である」(七・六〇)。

(13) 例えば「種の論理の意味を明にす」においては、種の役割については次のように強調されている。「種は常に社会存在の論理の基体として実践的要求を満たすに止まらず、弁証法の徹底としての絶対媒介の論理に於ける、自己疎外の否定原理として中心的意味を有するものとなる。絶対弁証法は種の論理に外ならない」(六・四七七)。種という自己疎外的な否定原理こそ、この論文で「絶対無は却て有を自己の媒介とするもの」(六・四七三)と言われる場合の有に相当するものである。

(14) この点を指摘したものとしては、細谷昌志『田辺哲学と京都学派』(昭和堂、二〇〇八年)、長谷前掲論文、田口前掲論文(二〇一六年)が挙げられる。しかし、三者の観点は同一のものではなく、それぞれが傾聴すべき指摘を行っている。田辺哲学は本来「種の論理」と「個の論理」という二つの中心をもつものと捉えた上で、「国家的存在の論理」には後者の成立する余地がなくなつてしまつていると見るのが細谷の立場である(細谷、前掲書、一〇〇―一〇三頁)。初期の「社会存在の論理」においては「個の論理」が

機能していることを示唆する細谷に対して、長谷はそもそも「種の論理」の当初の構想が個の働きを見誤っていたことをベルクソンの『二源泉』との関係で論じている（長谷、前掲論文、八一―八二頁）。これに対して「社会存在の論理」における「個の論理」の意義を重視し、悪の観点を希薄化させた「種の論理」の修正後の立場に問題性を見るのが田口である（田口、前掲論文、八五―九一頁）。この点に関して、本稿の立場は田口の見方に最も近い。

(15) イエリネク『一般国家学』、芦部信喜他訳、学陽書房、一九七四年、二九五頁（Georg Jellinek, *Allgemeine Staatslehre* [1900], Dritte Auflage, Verlag von O. Häring Berlin, 1914, S.365）。

(16) 田辺が組織性という概念においてイエリネクを念頭においていることは、こうした「当為即存在」という国家の二重性が、彼のいわゆる「国家二側面説」に託して語られていることから裏付けられよう。「この後の立場は主として法的主体として国家を観るのであるから、国家の社会学的考察と法学的考察とが歴史哲学的に交互媒介せられて、始めて国家の全面的理解が与えられ得る所以も、容易に観取せられるであろう」（七・八四）。ここで言われる「国家の社会学的考察」が国家の存在性すなわち組織性に該当する。

(17) Friedrich Meinecke, *Die Idee des Staates in der neueren Geschichte*, Friedrich Meinecke Werke hrsg. von Walther Hofer, Bd.1, 4. Aufl., R. Oldenbourg Verlag GmbH, München 1976, S. 425（マイネッケ『近代史における国家理性の理念』菊盛英夫・生松敬三訳、みすず書房、一九六〇年、四九二頁）。

(18) *Ibid.*, S. 427（同書、四九三頁）。

(19) *Ibid.*, S. 423（同書、四八九頁）。

(20) *Ibid.*, S. 461（同書、五三四頁）。

(21) *Ibid.*, S. 1（同書、一頁）。

(22) *Ibid.*, S. 22（同書、一四四頁）。

(23) 元来田辺の思想において主体という概念は個体を指すものであったが、ここでは国家の本質を示すものとして用いられている。これは国家の個体的生命としてのあり方を主張したランケ―マイネッケの影響によるものと考えられるが、同時に当時の田辺周辺の論調との関わりも見逃せない。例えば、高坂正顕は「歴史的主体」という概念をもって国家を捉えようとしている（高坂正顕『歴史的

『世界』、一九三七年)。しかし、その高坂にしても国家を徹頭徹尾倫理的な主体と考えていたわけではない。高坂においては、「国家にも倫理的なる性格が認められる限り、国家の底にも闇の原理を認め得べきである」(高坂正顕『歴史的世界』、燈影舎、二〇〇二年、二一八頁)と言われる。ちなみに、長谷正當はここにロゴスとパトスの統一という三木清の『歴史哲学』(一九三二年)のモチーフとの連続性を見ている(長谷正當『解説』、同書、三一五頁)。

(24) 高坂正顕・西谷啓治・高山岩男・鈴木成高『世界史的立場と日本』、中央公論社、一九四三年、一〇一頁。

(25) 同書、一〇七頁。

(26) 同。

(27) 例えば、西谷は次ように発言している。「どうもモラリッシュェと言うとエネルギーの面が消えるし、エネルギーと言うとモラリッシュェの面が消える。モラリッシュェ・エネルギーというのは非常にいい言葉だ」(同書、一〇五頁)。

(28) 「この座談会の記事は意外にも世上多少の注意を惹き、賛否両様の批評を恵まれた。特に道義的生命力と、その大東亜共栄圏に於ける実現の方策について質疑を与えらえる機会が多かった」(『世界史的立場と日本』「序」、二頁)。

(29) 鈴木成高『ランケと世界史学』、弘文堂書房、一九三九年、二七―二八頁。

(30) 同書、一三五頁。

(31) 高坂正顕・西谷啓治・高山岩男・鈴木成高『世界史的立場と日本』、五頁。

(32) 同書、六頁。

(33) この点については、「京都哲学撰書」(燈影舎)の第一一卷として出版された『世界史の理論』(一九四四年に刊行された「世界史講座」第一巻『世界史の理論』の前半部を中心として再編集されたもの)の「解説」において森哲郎が指摘している(西田幾多郎・西谷啓治他『世界史の理論』、燈影舎、二〇〇〇年、三九九―四〇六頁)。

(34) 『西田幾多郎全集』第十三巻、岩波書店、二〇〇五年、十二頁(旧版『全集』第十四巻、三九六頁)。

(35) この問題については、森哲郎の次のような指摘がある。「この頃の西田は自分の立場を『歴史的人間の客観主義』とか『客観的人間主義』(九・六四)と呼び、歴史の《主体化⇨基体化》に対して深い危惧を抱いている。ところが、以下に見るように、西田門下は『主体性』重視の新たな試みに踏み込んでゆく。この差異は大きく深い問題となろう」(同書、四〇六頁)。

- (36) Leopold von Ranke, *Über die Epochen der neueren Geschichte*, Verlag von Duncker & Humblot Leipzig, 1906, S.17. (ランケ『世界史概観—近世史の諸時代—』鈴木成高・相原信作訳、岩波文庫、一九四二年、三七頁)。
- (37) この点に関して、「弁証法的 一般者としての世界」(一九三四年)においては、次のように言われている。「各人が各人の時を有つと考えられる我々の個人的自己というものも、弁証法的に自己自身を限定する世界の自己拡散の方向に考えられるものでなければならぬ。故に我々の行為は歴史の中から生れ、歴史の中に失せ行くと考えられるのである」(『西田幾多郎全集』第六卷、岩波書店、二〇〇三年、二五〇頁/旧版『全集』第七卷、三一九—三二〇頁)。
- (38) 『西田幾多郎全集』第六卷、岩波書店、二〇〇三年、二五四頁(旧版『全集』第七卷、三二五頁)。
- (39) ランケ『政治問答』相原信作訳、岩波文庫、一九四一年、二五頁。
- (40) 『西田幾多郎全集』第九卷、岩波書店、二〇〇四年、三三六頁(旧版『全集』第一〇卷、三二〇頁)。
- (41) 田辺がかつて盛んに語っていた「世界」という概念は、時間と空間の統一体という物理学の発想に由来するものであって、歴史哲学ないしは政治哲学の文脈では積極的に用いられることはまずない。
- (42) 前章で取り上げた西田や務台の他にも、田辺を意識した議論は三木清や高坂正顕にも見出される。三木の『哲学的人間学』(一九三三—一九三六頃、未完)の第五章「人間存在の社会性」や、高坂の『歴史的世界』(一九三七年)の第三章「歴史的基体」には「種の論理」から影響がはっきりと認められる。
- (43) 次のように、時間の「往相」的な理解が批判される場合に田辺は西田を意識していたと言える。「原歴史のメタモルフォーゼとして歴史を解しようとする立場が、此様な無媒介的直観主義の為に歴史の歴史性を希薄ならしめ、歴史を文化類型学に近づかせることは敵うことが出来ないと思う。その永遠の今の自己限定がアウグスティヌスの現在の如く、諸時代を無差別的に並列せしめ、歴史の循環的遡源的発展の媒介的時間流動を場所化空間化する傾向を有することは否定し得ない」(七・二二—二二二)。
- (44) 西谷啓治「世界史の哲学」(一九四四年)、西田幾多郎・西谷啓治他『世界史の理論』、燈影舎、二〇〇〇年、四七頁。
- (45) Ranke, *Über die Epochen der neueren Geschichte*, S.17. (ランケ『世界史概観』鈴木・相原訳、三七頁)。
- (46) *Ibid.*, S.6. (同書、一六頁)。
- (47) *Ibid.* (同)。

- (48) *Ibid.* (同書 一七頁)。
- (49) 「永遠・行為・歴史」以前の田辺の時間論については、竹花洋佑「時間と無―前期田辺哲学の『絶対無』理解の変遷と西田の『永遠の今』―」(『西田哲学会年報』第十七号、二〇二〇年)参照。
- (50) 鈴木成高『ランケと世界史学』、三一頁。また、高山岩男も「歴史主義の問題と世界史」(一九四二年二、三月、後に『世界史の哲学』(一九四二年七月)に収録)において、次のように述べている。「今日の歴史主義の問題とその解決は、今日の世界史の事態を離れてはない。単に時間の次元に於ける歴史主義ではなく、世界の次元に於ける歴史主義が、今日の哲学的問題を新たに考察の対象となし、またそれに新たな解決の立場を開く唯一の哲学的立場である」(高山岩男『世界史の哲学』、こぶし書房、二〇〇一年、四一〇―四二一頁)。
- (51) Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme Erstes (Einziges) Buch: Das Logische Problem der Geschichtsphilosophie, Gesammelte Schriften Bd.3*, Scientia Verlag Aalen, Tübingen, 1977, S. 113. (エルンスト・トレルチ『歴史主義とその諸問題(上)』近藤勝彦訳、『トレルチ著作集』第四卷、ヨルダン社、一九八〇年、一七四頁)。
- (52) *Ibid.*, S. 772 (トレルチ『歴史主義とその諸問題(下)』近藤勝彦訳、『トレルチ著作集』第六卷、ヨルダン社、一九八八年、四四五頁)。
- (53) この「時の逆流」という発想に注目して田辺の時間論を論じたものとして、田口茂「時の逆流について―田辺哲学における時間の媒介構造―」(『日本の哲学』第一六号、昭和堂、二〇一五年)がある。従来全く議論の対象にされてこなかったこの「永遠・歴史・行為」の時間論に光を当てたのがこの論文である。また田口は田辺の難解な時間論を平易な仕方でも論じている(田口茂「〈交差〉としての時間―異質なものたちの出会い―田山忠行編著『時を編む人間―人文科学の時間論』、北海道大学出版会、二〇一五年)。
- (54) 渦というのは田辺の時間論を、さらには田辺哲学そのものを最も適切にイメージ化してくれるものであろう。この点指摘したものとしては、合田正人・杉村靖彦「対談 田辺元の思想」(『思想』一〇五三号、岩波書店、二〇一二年)や合田正人「近迫と渦流―田辺元・ハイデッガー対決が今私たちに突きつけているもの―」(同)などが挙げられる。
- (55) 例えば、『懺悔道としての哲学』においては、「時は飽くまで水平ではなく傾斜をもつ」ものとして、「過去に向かって限定せられ

て未来に向って限定を突破する」(九・七四―七五)と語られ、最晩年の「生の存在学か死の弁証法か」では、「時間は、過去の方向に於て永遠の無始不生を分有しながら、未来に向っては無終不滅ということなく、終末の可能とその到来の不確定性を保持するのである」(一三・五三四―五三五)と述べられている。

- (56) 『懺悔道としての哲学』以降の時間論については、TAKEHANA Yosuke, “The Irreversibility of Time and the Momentary Present as a “Cut”—Tanabe Hajime’s philosophy of time—”, *Tsuzugaku vol.3*, International Journal of the Philosophical Association of Japan, 2019. 参照。

(筆者) たけはな・ようすけ 福岡大学人文学部准教授／日本哲学史

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

Nation, Time and Historicism The Final Phase of the Early Tanabe's Philosophy

by

Yosuke TAKEHANA

Associate professor of Fukuoka University

In this paper, I would like to examine how historicism is found in Tanabe Hajime's discourse of nation-state (国家), with a focus on the two very important writings in his early philosophy, namely, "The Logic of National Existence" (「国家的存在の論理」, published in 1939) and "Eternal, History and Action" (「永遠・歴史・行為」, published in 1940). While "the logic of species" is considered as a nationalistic turn of Tanabe's philosophy, which induces the concept of "repentance" (懺悔) in his later stage of philosophy, the relationships between "nation-state" and "historicism" should be traced back to the abovementioned articles. Although the concept of "nation-state" was widely discussed in "The Logic of National Existence", the concern of "Eternal, History and Action" is neither social existence (社会存在) nor national existence (国家存在), but the question of time. Hence, the article, "Eternal, History and Action", cannot be regarded as an extension of "the logic of species". However, after the publication of *Philosophy as Metanoetics* (『懺悔道としての哲学』) in 1946, *gensō* (還相) has become the most important concept of Tanabe's philosophy, which is related to the discussion of time and historicism. In addition, in the book, *The Historicistic Development of Mathematics and Physics* (『数理の歴史主義展開』) published in 1954, the standpoint of "historicist ontology of time" (歴史主義的時間存在論) was thoroughly examined, which in fact was firstly addressed in the article, "Eternal, History and Action". In other words, instead of overemphasizing the importance of "logic of species" for the nationalistic turn of Tanabe's philosophy, we should not overlook the very last phase of his early philosophy, especially the essay, "The Logic of National Existence" and the piece of work, "Eternal, History and Action" that published a year after.