

現象学から「社会存在」へ — 1934 年の田辺とレヴィナス¹

杉村靖彦

De la phénoménologie à « l'être-social ». Tanabe et Lévinas en 1934

Yasuhiko SUGIMURA

Dans la liste d'innombrables philosophes auxquels Hajime Tanabe se réfère dans son itinéraire à la fois extrêmement cohérent et complexe, le nom d'Emmanuel Lévinas n'apparaît jamais. Cependant, comme quelques études le suggèrent déjà, la pensée de Tanabe suite à son tournant « métanoétique » montre bien des affinités marquantes avec celle de Lévinas, laquelle culmine dans son chef-oeuvre *Totalité et Infini* : le sens d'une rupture historique par la seconde guerre mondiale, l'autocritique absolue de la philosophie, et la transformation profonde de la philosophie elle-même (« la philosophie qui n'est pas la philosophie » (Tanabe) et « autrement qu'être » (Lévinas)) à partir du rapport fondamentalement éthique du soi à l'autre (« la communauté d'existences » (Tanabe) et « la responsabilité infinie » (Lévinas)).

Il faut pourtant remarquer que leurs cheminements montrent un parallélisme impressionnant dès les années 1920 où tous les deux allèrent étudier en Allemagne et « découvrirent » Heidegger. Après avoir reçu une influence définitive, ils s'engagent, dès le début des années 1930, dans leur critique frontale de l'auteur de *Sein und Zeit*. Ce qui est particulièrement intéressant, c'est le fait que les attaques qu'ils adressent respectivement à sa *Fundamentalontologie* convergent vers les mêmes points essentiels : le poids de l'être « inassumable » de notre existence « corporelle » et l'extension presque destinale de celle-ci jusqu'à la dimension « sociale » et « historique ». Le début de cette convergence est historiquement daté. C'est en 1934 que Tanabe publie *La logique de l'être-social* pour comprendre la « force contraignante de l'état racial », alors que Lévinas publie *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* pour réagir à la prise de pouvoir par Hitler en Allemagne. Tenter une lecture parallèle des chemins qu'ils suivent dès lors en vue d'éclaircir ce qui est en jeu dans la « logique de l'espèce » de Tanabe, c'est là l'objectif de cet article.

1. 田辺、レヴィナス、現象学

田辺は生涯にわたって同時代の西洋哲学と対論を続け、数多くの哲学者たちを参照しつつ自らの思索を作り上げていった。彼らの思索を学び、批判し、圧縮し、変形して取り込むという作業を抜きにして、異様な錯綜と類稀な強度を帯びた田辺の思索空間は成り立ちえなかった。田辺が名を挙げた 20 世紀の哲学者や著作を網羅的に数え上げれば、圧巻の一覧表ができあがるだろう。

だが、本稿で田辺と「対論」させようとするのは、この一覧表には姿を見せない同時代の哲学者である。すなわち、エマニュエル・レヴィナス(1906 - 1995)の若き日の思索とのある種の並行関係の中で、田辺が 1934 年以来標榜しはじめる「種の論理」への歩みとその後の展開を辿り直してみようというのが、本稿の目論見とするところである。

おそらく田辺自身は、レヴィナスの名さえも知らなかったであろう。『マラルメ覚書』(1961)の執筆のための参考文献として、当時出版されたばかりのブランショの『文学空間』(1955)を田辺が犀利に読み解いたことはよく知られている²。ブランショとレヴィナスは大学以来の旧友であり、深い影響を与えてきた間柄であって、『文学空間』の重要な註でもレヴィナスの名が登場するから³、この書を精読している時に、田辺がその名に目を留めたということはもしかしたらありうるかもしれない。だがその場合でも、当時ほぼ無名であったこの人物が何者であるか、田辺には知る由もなかったはずである。

だが、田辺研究の文脈では、とくに『懺悔道としての哲学』(1946)以降の後期の田辺の思索と、レヴィナスが主著『全体性と無限』(1961)で結実させた哲学との間に深く通底しあう面を見てとろうとする試みが、少数ではあるが存在している⁴。実際、この二つの思索を生み出した歴史的背景を少し俯瞰的に見てみれば、両者がそれぞれ、第二次世界大戦によって刻みつけられた断絶を鋭く受けとめ、そこから独自の仕方哲学を再出発させようとしていることが見てとれるだろう。この断絶は、実存的、歴史的な次元に突き刺さるだけでなく、哲学それ自体のステイタスに関わるものである。田辺は自らの哲学の「懺悔道＝メタノエティク」的転回を宣言し、レヴィナスは西洋哲学の本性を「全体性の哲学」とみなして問いただすという仕方、それぞれの哲学に哲学自体の正当性への「絶対批判」を組みこみつつ思索を展開していく。その営みを導いていたのは、哲学のロゴスの「無力不能」性（田辺）(THZ9,4)、ないしは根源的「暴力」性（レヴィナス）への鋭利な感覚であった。こうした極限的な立ち位置から、両者はそれぞれ異様な相貌をもつ独自の哲学的思索を作り上げていくのであるが（「哲学ならぬ哲学」（田辺）(THZ9,4)、「存在するのとは他の仕方」（レヴィナス））、彼らのそうした歩みは、自らの連なる精神的伝統から汲み上げてきた宗教的リソースによって養われていた。こうして更新された二人の哲学

は共に、自己の他者に対する非対称的な関係を強調し、最終的にはそれを死者に対する生者の関係にまで及ぼせることになるのである。

しかし、田辺とレヴィナスの間の並行関係は、はるか以前の時期にまで遡らせることができる。その際に注意を向けねばならないのは、二人の思索形成期における現象学への関係、とくにハイデガーへの本質的かつ批判的な関係である。

西田幾多郎に始まる京都学派の哲学は、その出発点から、誕生まもない現象学と深い親縁性と同時代性をもっていた。最初の著作である『善の研究』(1911)が示しているように、西田は絶対無の哲学者となる前に、「純粹経験」の哲学者として登場したのであった。この書の第一編第一章は、次のような一節から始まっている。「経験するというのは事実其儘に知るの意である。全く自己の細工を棄てて、事実に従うて知るのである」⁵。この一節は、その方向性においては、フッサール現象学の有名な格率である「事象そのものへ！(Zu den Sachen selbst !)」と深く一致しているといえよう。

事実、西田はフッサールの仕事の意義を認め、それを日本に紹介した最初の一人であった。西田の多大な影響の下で哲学研究を始めた田辺は、1910年代に『論理学研究』と『イデーニ Ⅰ』を始めとするフッサールの著作を読み進めていくが、その取り組み方は、師の西田よりもはるかに熱心で厳密なものであった⁶。若き田辺は、当時のドイツの主要な哲学潮流であった新カント派と現象学を導きとして、自らの哲学的方法論を鍛え上げていったのである。だが、西田の懇意で1919年に京大助教授に就任した後、田辺は1922年から24年まで文部省在外研究員としてドイツに留学するが、その際に田辺を引きつけたのはもはやフッサールではなかった。フッサールの下で学ぶために赴いたフライブルクで田辺が出会ったのは、彼よりも4歳年下で、まだ私講師でしかなかったハイデガーであった。1923年、田辺はハイデガーの講義『存在論（事実性の解釈学）』を熱心に聴講し、強い感銘を受けた。この講義には、1927年に刊行される『存在と時間』へと連なる重要な洞察がいたるところに散りばめられている。帰国後田辺は、この現象学の最新動向を紹介すべく、「現象学における新しき転向——ハイデッガーの生の現象学」(1924)を刊行した(THZ4,17-34)。この論文は、日本で最初の本格的なハイデガー紹介として知られているが、ハイデガーの死後に全集第63巻として刊行された講義草稿と比較しても、田辺の理解の正確さには驚嘆すべきものがある⁷。

レヴィナスもまた、1920年代にフッサールの下で研究するためにドイツに赴き、ハイデガーを発見した面々の一人であった。そもそもフッサール現象学のフランスへの全般的な紹介自体において、レヴィナスがパイオニアの一人として多大な貢献を果たしたことはよく知られている。課程博士論文の『フッサール現象学における直観の理論』(1930)は、サルトルを始めとするフランスの哲学者たちにとって、現象学への最初の道案内となった。だが、1928年から29年のフライブルク留学を経て、レヴィナスの現象学理解は、すでにハイデガーからの影響を受けはじめていた⁸。1932年のレヴィナスの論文「マルティン・

ハイデガーと現象学」は、『存在と時間』の哲学的なインパクトを正確にとらえた、当時のフランスでは例外的な水準のハイデガー論である。そこで強調されているのは、人間を「現存在(Dasein)」という術語で位置づけ直すハイデガーの現存在分析論が、いかなる意味でも哲学的人間学と同一視してはならないものだということである。すなわち、「私の〈現(Da)〉がまさしく存在開示の出来事である」からこそ、存在一般へとアクセスできるのであり、「人間の本質は〔…〕存在が『自らを開示すること』の内にある」。レヴィナスによれば、ハイデガーが人間を Daseiendes〔現存在者＝現に存在するもの〕ではなく Dasein〔現存在＝現に存在すること〕と表現したのはそのためである⁹。ハイデガーと共に、この存在論的「出来事」が、現象学が照準を定めるべき唯一の「事象そのもの」となったのである。

この点は、田辺も 1923 年夏学期のハイデガーの講義を通して見てとっていたことであった。1924 年の田辺の論文では、ハイデガーのいう現存在〔当時の田辺は「現実存在」と訳している〕とは「生ける具体的なる意識」のことであり、その「自覚」は単なる個人存在の自己理解ではなく、「歴史の内に生成発展する」ものとしての「現実そのものの把握」でなければならないことが強調されている(THZ4,29)。ここに田辺は、「現象学本来の精神である直接具体的なるものを重んじ、之を理論的要求によって害うまいとする Sachlichkeit の要求」(THZ4,29)を読みとり、現象学の「新しき転向」の胎動を見たのであった。これが『存在と時間』における「存在論」としての現象学へと直接つながっていくことはいうまでもあるまい。

いずれにせよ、田辺も明記している通り、ハイデガーによるこの現象学の「方法論的革命」が、当時の歴史的状況を濃厚に反映したものであったことは明らかである。それは、田辺の言い方を借りれば、第一次大戦後の「危機」の時代の「現実」に直に触れ、「痛ましき現実に面して悩み苦しむ当代の人間」(THZ :IV,19)の歴史的境位のただ中から、「生」を恢復する「学」のあり方を志向するものであった。そこに田辺は「現代哲学の已み難き要求」(THZ4,19)を見てとり、以後、自らの哲学の重心をこの意味での「Sachlichkeit の要求」へと徐々に移していくことになる。「無冠の帝王」と言われた 1920 年代のハイデガーが、レヴィナスら若き現象学者たちを強く引きつけたのも、こうした「已み難き要求」を体現するその衝迫力によるところが大きいといえよう。

しかし、田辺の場合もレヴィナスの場合も、ハイデガーに対する当初の高い評価と傾倒は、それ自体が撤回されることはなくとも、程なくして、その根底的な立場に対する鋭い批判を含んだものへと転じていく。そしてその中で、両者のハイデガー批判は、そのスタイルと狙いは異なるものの、一つの本質的な洞察を共有しているように思われる。それは、一言でいえば、「存在することの引き受け不可能な重荷」とでも定式化できるような洞察である。

現存在はおのれの「現」へと根柢なく投げ入れられており、そのこと自体の「重荷」を背負わされているということ。現存在のこうした「重荷性格(Lastcharakter)」は、ハイデガ

一自身が、『存在と時間』の 29 節で、現存在の「被投性(Geworfenheit)」との関連で論及する事柄である。周知のように、そのことを当の現存在に対して露わにするのが、「不安」という根本気分であった。不安において、現存在はおのれの「世界内存在」の無根拠性へと剥き出しの姿で直面させられる。そしてそれは、この世界内存在の根本体制が「死への存在」であることを告げている。だが、現存在の「重荷性格」がもっとも抜き差しならないものとなるこの局面において、ハイデガーは自己の死の「引き受け(Übernahme)」ということ語る。現存在の全ての存在可能性を潰えさせるこの「不可能性の可能性」としての自己の死こそが、現存在自身にとって、取り換えのきかないもっとも固有の存在可能性であり、この可能性へと先駆的に「覚悟」し、それを自らのものとして「証し」することによってのみ、現存在はその存在理解において「自己自身」となることができるというのである。現象学的に規定し直された「存在の問い」の練りあげにおいて、現存在が存在の問いへの具体的な通路として特権的な地位を占めるのは、このような洞察があつてのことだといえよう。

しかしながら、現存在の「存在の重荷」自体が、実は当の現存在自身によっては背負いきれないほど重いものであったとしたら、一体どうなるだろうか。その場合、ハイデガーの存在論的現象学は、そのもっとも肝心な局面において通路を失い、行き止まり——語の本来の意味でのアポリア——に突き当たらざるをえないだろう。1920 年代にハイデガーから深い影響を受けた後に、田辺とレヴィナスがそれぞれの考察において逢着したのは、まさしくハイデガーの道をアポリアたらしめるような事象であった。彼らはいかにしてそのような地点に導かれ、そこからどのような思索を試みていくのだろうか。そのような問いを導きとしつつ、以下、現象学とハイデガーの深部での批判的受容を旋回点にして形成されていく二人の歩みの並行性に注意を向けていきたい。

さて、その際に考察の道標として持ち出したいのが、1934 年という年号である。これは、レヴィナスがハイデガーに決定的に背を向け、その独自の歩みの端緒となる論考を世に問うた年であった。この小さな、しかし記念碑的な意義をもつ論考は、「ヒトラー主義の哲学に関する若干の考察」と題されている。そこでは、翌年の「逃走について」と共に、第二次大戦後のレヴィナスの起点となる「〈ある(il y a)〉という裸の事実」という存在像の原型となる洞察が、初めて姿を現しているのである。そしてまた、田辺が「社会存在の論理」という長大な論文を発表したのも、同じ 1934 年(厳密には 1934 年から 35 年にかけて)のことである。この論文は、田辺独自の哲学プログラムとして知られる「種の論理」の開始を告げるものであった。

「ヒトラー主義」、「社会存在」、そして「種」といった用語は、これらの論考がいかなる歴史的状況に位置づけられるものかを示している。1933 年 1 月、ドイツでナチスが権力を奪取し、その中で 4 月にフライブルク大学総長に選出されたハイデガーは、5 月に総長就任演説「ドイツ大学の自己主張」を行った。1934 年の田辺とレヴィナスが、明に暗に

ハイデガーを踏まえつつ存在の重荷とその Sachlichkeit へと独自の仕方では迫ろうとする時、現実の歴史と哲学の思索において生じつつあった事柄への鋭い意識が彼らを動かしていたことは間違いないだろう。実際、二人の思索が際立たせる「存在の重荷」のあり方は、次の三つの局面において大きく重なりあうものとなる。すなわち、すなわち、身体性、歴史性、社会性の三つである。このことを念頭に置いた上で、まずはレヴィナスの「ヒトラー主義」論文から検討を始めることにしたい。

2. レヴィナス「ヒトラー主義の哲学に関する若干の考察」

「ヒトラーの哲学は稚拙である。だが、そこで燃え上がる原始的な潜勢力は、始元からの圧迫によって、つまらない美辞麗句など吹き飛ばしてしまう」¹⁰。レヴィナスの「ヒトラー主義」論文の冒頭の一節である。1934 年の 11 月に『エスプリ』誌上に発表されたこの論考は、ナチスの権力掌握という出来事への即座の反応といってよく、書き出しの一節も緊迫した調子を帯びている。とはいえ、これは単なる時局的な論文なのではない。レヴィナスは続いて次のように述べる。「だがそれゆえに、ヒトラー主義はきわめて危険だが、哲学的には興味を引くものとなる。なぜなら、始元的な感情には一つの哲学が隠されているからである」¹¹。ヒトラーとヒトラー主義者たちの「稚拙な」哲学の背後で作動する「ヒトラー主義の哲学」は、その挑戦を真摯に受けとめるべきものである。なぜなら、それは西洋文明の「原理」自体を問いに付し、そこに忍びこむ空虚な抽象性を嗅ぎとるものだからである。

レヴィナスによれば、そのユダヤ・キリスト教的、あるいはギリシャ的な根源から、自由主義や合理主義といった近代の諸形態にいたるまで、つねに西洋文明の「源泉、直観、根源的決定」¹² となってきた原理がある。それは、一言でいえば、過去の拘束から「自らを解き(se libérer)」、たえず自らを「新たにする能力(pouvoir du renouvellement)」としての自由である。ユダヤ教における悔い改めと赦し、キリスト教における罪からの救い、近代の自由主義における非合理性からの解放としての理性の光と、時代状況とコンテクストにおいて現れ方は異なるが、それらは全て、「新たにする能力」としての精神の自由を前提しているというのである。

重要なのは、レヴィナスがこれを「歴史を持たない自由」と見ていることである。「自らを新たにする」というのはまさしく時間的なプロセスであり、歴史を舞台とする営みではないか、というかもしれない。だが、歴史を歴史たらしめるのは、「既成事実(fait accompli)」の抹消不可能性、過ぎ去った時間の「撤回不可能性(inamovibilité)」であり、そ

うした条件に服する人間の「根本的制限性(limitation fondamentale)」だとすれば、人間が「自らを新たにできる」存在だという信念は、歴史的現実の核心部を捨象することと引き換えにのみ成り立つものだともいえる。

人間の自己理解のこうした抽象性は、どこかで当の歴史的条件によって反駁されざるをえない。レヴィナスによれば、西洋の歴史においてこの点を最初に自覚化し、「歴史を持たない自由」に対して異議を申し立てたのが、マルクスの史的唯物論であった。もはや人間は自由な主体ではない。「存在が意識を規定する」というマルクスの定式が告げているのは、生身の人間は「物質と社会に繋がれ」ており、「人間の具体的で隷属した実存の方が無力な理性よりも重い」ということである¹³。だが、この意味での歴史性への「繫縛(enchaînement)」という見方をマルクシズムは徹底しなかった。史的唯物論は「革命」を帰結するものであり、人間はその決定論的な経路を「意識化」できる。その限りにおいて、マルクシズムは依然として「自らを新たにできる自由」の伝統に連なっているのである。

これに対して、レヴィナスは、「自由」の手前で作動する人間存在の質料的条件への「繫縛」をあくまで見据えていこうとする。それによって、歴史的に条件づけられた人間の「根本的制限性」に忠実であろうとするのである。これは単に、歴史的・社会的な決定論に身を委ねるということではない。レヴィナスにとって、これは、現象学の「事象そのものへ！」という格率にどこまでも従い、ハイデガーならば Dasein というような、私たちが「現に在ること」の存在体制に忠実であることによって課せられてくる要求にほかならない。

このような現象学の徹底化の道筋において、レヴィナスがとくに重要な意味を見てとるのが、私たちが「身体をもつ(avoir un corps)」という事態である。私たちは自らの身体へと不可分離的に繋がれている。これ自体はありきたりの言明であり、伝統的にさまざまな仕方では表現されてきた事柄である。とはいえ、西洋文明は「新たにできる能力」としての自由を原理としてきたというレヴィナスの見立てが正しいならば、この自由によって、人間は何らかの形で自分を自分の身体から区別できることが前提されてきたはずである。その限りにおいて、精神が合一する身体は、どこまでも「乗り越えるべき障碍」（その乗り越え方はさまざまでありうるが）として、精神にとって「永遠に異質なもの(l'éternelle étrangeté)」でありつづけられるのである¹⁴。

だが、自らの身体からの不可分離性という事象は、もっと真剣に受けとめられねばならない。「自分の身体をもっている」という経験が突きつけてくるのは、レヴィナスによれば、撤回も更新もできず、「決定的なもの(le définitif)」として、私たちの存在の実質と根底を形づくる「同一性の感情(sentiment d'identité)」にほかならない。これは、自由な私の支えとなるような同一性（アイデンティティ）ではなく、「私自身へと繫縛されていること(être enchaîné à soi-même)」としての同一性である。この極限的な身体性は、たとえば「肉体的苦痛の袋小路」¹⁵において剥き出しになる。苦痛を感じる身体は、いかなる距離化も

許されない形でそのようなあり方へと「釘づけ(rivé)」られている。こうして浮き彫りにされる身体性は、身体を世界への開けの媒体（「世界への投錨」）として位置づけるメルロ＝ポンティ流の「身体現象学」による描像とは、ほぼ正反対の方向性をもつ。それは、現象として見届けられたり、自らの存在をなすものとして理解されたりする次元の「手前」に位置して、どこまでも「決定的」で「撤回不可能」な事象でありつづける。身体であるとは、この意味での「同一性」の極致であるがゆえに、けっして自らの存在可能性として自己化することのできない「存在の重荷」そのものなのである。

さて、この身体的存在の「決定的」性格を徹底して問題にする時、西洋文明がそれを回避することでその「原理」を成り立たせてきた「歴史的現実性」への直面を余儀なくされることになる。先に述べたように、「すでにそうあってしまっ」ており、かつ「取り返しがつかない」ということが、歴史性の核となる決定性のあり方だからである。レヴィナスによれば、人間存在のもっとも根底的な条件であるこのような事態をもはや誤魔化しのきかない形で現代の人間に突きつけてくるということが、「ヒトラー主義」の台頭という出来事の意味にほかならない。だからこそ、ヒトラーやヒトラー主義者たちが表明する思想や言説がどれほど稚拙であろうとも、「ヒトラー主義の哲学」の意味は、きわめて重いものとして見積もらなければならないのである。

ナチズムの本質は、この身体的 - 歴史的な「繫縛」を精神の自由によって乗り越えようとする従来の全ての立場を「嘘偽り(mensonge)」とみなし、「この繫縛を引き受ける(accepter)」¹⁶ことが、私たちの自己への「真摯さと本来性の約束(promesse de sincérité et d'authenticité)」¹⁷となることを喧伝する所にある。ここでナチズムが提示する「引き受け」の形は、「生物学的なものを精神的生の中核にする」こと、すなわち「身体が不可思議な仕方で担い手となる血の謎めいた声、遺伝と過去からの呼びかけ」へと全面的に身を委ねることである¹⁸。この「精神の具体化」を可能ならしめるリアルな媒体となるのが、「血を同じくすることを土台とする社会」¹⁹として準生物学的に表象された「民族」にほかならない。ここにおいて、私たちを自身の存在へと釘づける身体性は、ある種の魔術的な転換によって、真摯に生きられた栄光ある存在の証しと化す。身体という名の繫縛を引き受けることで「真に自己自身であること」²⁰を目指すこの営みは、存在論と民族主義を直結させる。すなわち、「存在の問い」の具体性は民族への運命的な参与と一体化され、その普遍性は、戦争を究極形とする「力の拡張」²¹と同一視されるのである。

したがって、ナチズムを単に非合理的な民族主義とだけみなしているかぎりには、「ヒトラー主義の哲学」の姿をとらえることはできない。この「哲学」の喚起力と脅威は、自己の身体性への繫縛により自己自身から逃れられないという人間の条件へとリアルに訴える点にあるからである。西洋文明の屋台骨となる「自由」がこの逃れえなさを否認することによって成り立っている以上、自由を旗印にしてこの脅威に対抗することはもはやできない。ヒトラー主義の「哲学」は、西洋文明の原理自体を掘り崩さずにはいない剥き出しの

リアリティへと私たちを曝し出すのであり、そこではまさに「人間の人間性そのもの」が問いに付されるのだということ。1934 年のレヴィナスの論考は、この沈痛な認識を結語としている。しかし、なすすべのないこの状況を見届けた後、レヴィナスはどこへ向かおうとするのだろうか。

この点について、翌年の重要論考「逃走について」では、もう一步踏み込んだことが言われている。この論文の最終段落では、「私たちに開かれているただ一つの道は〔…〕、存在の全重量(tout le poids de l'être)とその普遍性を恐れずに測ることである」²²と宣言される。この言明は、もはや伝統的な自由へと後戻りできないことを受けとめ、身体的 - 歴史的な繫縛として迫る「存在の重荷」へとどこまでも向き合っていく決意を表している。だがそれは、この「重荷」にリアルに触れているかに見えるヒトラー主義と歩みを共にすることを意味するのではない。存在の重荷を民族の名の下に「真摯に引き受ける」ことによって、自己の身体へと釘づけられているという窮境を無際限の「力の拡張」へと転換するヒトラー主義の内に、レヴィナスは「自由」の抽象性とは別の形の詐術を見てとろうとしている。

「逃走について」において、そのことを如実に示しているのが、存在することの「不快(malaise)」や「吐き気(nausée)」をめぐるほとんど生理感覚的な描写である。ここではその異様な叙述の内容に立ち入ることはできない。だが、その要諦となる洞察は明確である。それは、「身体をもつこと」を通してのしかかる「存在の重量」とは、その繫縛の徹底性のゆえに、それを引き受ける自己そのものを成立させず、その意味で徹頭徹尾「不可能」の相の下で現れるものだということである。それを「真摯に引き受けうる」ものとみなしそうふるまうこと自体が、存在の重量を誤魔化し、その盲目的な「力の拡張」へと陶醉するという新たな形の虚妄とならざるをえない。これをレヴィナスは「野蠻(le barbare)」と呼ぶ。「存在を引き受け、存在が含む悲劇的な絶望と存在が正当化する数々の罪を引き受けるような文明は全て、野蠻と呼ばれるに値する」²³。そうレヴィナスは断じるのである。「存在の全重量を恐れずに測る」というのは、存在の重荷を存在に陶醉することで引き受けたつもりになるのではなく、自己を繫縛するその重量の下でつねに目覚めていることを意味するのである。

1934 年と 35 年のこの二編の論文では、レヴィナスがハイデガーを名指しして論及することは一度もない。だが、ここまで見てきたことからすれば、「ヒトラー主義の哲学」とその「野蠻」をめぐるレヴィナスの描像に、ハイデガーのフライブルク大学総長就任講演「ドイツ的大学の自己主張」を重ねることは十分可能であろう。レヴィナスがこの講演の内容を知らなかったとは考えられない。そこでハイデガーは、『存在と時間』の現存在分析論の鍵語であり、現存在に「死への存在」としての自己自身を引き受けさせる「覚悟性」を、「民族」のそれへと地滑り的にシフトさせ、「歴史的(geschichtlich)」で「精神的(geistig)」な「民族(Volk)」たるわれわれの現存在を主語として語る。存在の「始源(Anfang)」は、レ

ヴィナスが西洋文明の原理とみなした自由な精神のさらに手前にあり、真に民族的（ドイツ的）な「精神」のみがこの始源からの指令を「引き受ける」ことができる、というわけである²⁴。

ただし、この二編の論文のうちにレヴィナスのハイデガー批判を透かし見るとすれば、その批判が、単にハイデガー哲学のナチズムへの逸脱を撃つものではなく、ハイデガー哲学そのものを射程に収めた批判であることを強調しなければなるまい。その鍵となるのが身体性の問題である。後年のレヴィナスは、フランスの他の幾人かの現象学者たちと同様に、『存在と時間』の現存在分析論における身体性の欠如をより明示的に批判するようになる。ハイデガー的現存在は身体をもたず、それゆえ飢えに苦しむこともない、というわけである。だが、上の二論文でレヴィナスが身体性に認める決定的な重みを勘案すれば、そこで暗示されるハイデガー批判がハイデガー的現存在の非身体性と無関係だとは考えられまい。レヴィナスから見れば、ハイデガーの語る現存在の「重荷性格」は、自らが死への存在であることへの「覚悟性」によって「真摯かつ本来的」な仕方では引き受けうるものとみなされている限りにおいてなお不徹底であり、この不徹底性は、現存在をそれ自身へと繫縛する身体性の引き受け「不可能」な重量を等閑視していることによる、という話になるはずである。

それゆえ、ハイデガー的現存在の「本来的」自己性は、「存在の全重量を恐れずに測る」というレヴィナス的課題に応えることができない。「存在の重荷」を際立たせながらもその「引き受け不可能性」を最後のところで回避するがゆえに、現存在の「本来性」は、民族の本来性へと吸収され、野蛮な陶醉に飲みこまれる危険を免れることができないのである。そのような認識の下で、この時期のレヴィナスは、自ら自身の切り開くべき思考のあり方を模索し始めているように思われる。差し当たりそれは、「逃走について」の末尾の突きつめた表現に収斂するだろう。すなわち、「存在からの脱出(sortie de l'être)」という表現である。いうまでもなく、私たちの身体性を存在への決定的な繫縛として際立たせたレヴィナスにおいて、この「脱出」は、自己の実存可能性としてはどこまでも「不可能」であるが、それだけに、この繫縛へと一切の虚飾を剥いで直面させられた者には、抑えがたく掻き立てられる「欲望」である。この不可能な欲望が、以後のレヴィナスを導く根本動機となるだろう。そしてその長い道程は、未聞の思想を次々と生み出しながら、最終的には「存在するのとは異なる仕方で(*autrement qu'être*)」という 1970 年代の定式へと至ることになるだろう。

3. 田辺の「種の論理」への道程と身体性の問題

前節ではレヴィナスの「ヒトラー主義」論文を扱い、この時期のレヴィナスが、当時の歴史的状況を見据えながら、ハイデガー的な「存在の問い」がアポリアに突き当たる地点に身を置きつつ、「存在からの脱出」というモチーフへと踏み出していくさまを跡づけた。しかし、表面的に見るかぎりでは、「存在からの脱出」という方向性には、「絶対無」を中心概念とする京都学派の哲学の方がよりよく適合するようにも思える。西洋哲学の中核的な原理とみなされてきた「存在それ自体」の地位に「絶対無」の概念を据えたことが、京都学派の哲学の目立った特徴の一つであるのは周知のことである。

とはいえ、存在それ自体に絶対無の原理を対置しただけでこの哲学潮流について何ごとかを述べた気になるというのは、いささか安易に過ぎるだろう。肝心なのは、絶対無という概念がいかなる意味と必然性の下でもち出されてくるのかを明確にすることである。そこで、西田と田辺が相次いでこの概念を軸に自らの哲学を定位するに至った経緯を簡単にたどることから始めてみよう。田辺は西田の絶対無概念に触発され、それに正面から批判を突きつけたことを契機として、自ら自身も西田とは別の仕方では絶対無の概念を彫琢していく。注目したいのは、田辺において、このプロセスが『存在と時間』期のハイデガーとの批判的対決と同時進行し、そこから前節で見たレヴィナスの思索と並行するような歩みが生まれてくることである。

先に述べたように、西田の哲学的思索をその出発点から導いていたのは、「事実其儘に知る」という境位に立ち、そこから全てを説明しようという、現象学ときわめて似通った探究姿勢であった。だが、西田にとって、この課題を真に果たするためには、現象学の立場もまた、最終的には突破されねばならないものであった。すなわち、真の意味で「事実其儘に知る」ためには、現象学的に還元された意識も含めて、知る主体はおのれを無化し、あたかも自らが姿を消すことで全てのものをそのままに映す透明な鏡のように、「真の無の場所」と化さねばならない。ここで絶対無といわれるのは、「無となって見る」ことでおのれの存在に対して全く透明となった「自覚」的主体の現成と、そこに「其儘」に映される事物の如実なる現出とが全く一体であるような境位にほかならないのである²⁵。

この西田の立場に対して、田辺は1930年の「西田先生の教を仰ぐ」(THZ4,303-328)を皮切りに、徹底した批判へと入っていく。田辺の批判は、当初は絶対無の概念を哲学に持ちこむことへと向けられていた。だが、この批判的考察を触媒として、程なくして田辺自身が自前の絶対無概念の形成へと向かうことになる。ここでとくに強調したいのは、田辺をこのような西田批判へと向かわせた源泉の一つが、田辺がドイツでのハイデガーとの出会いから学んだ *Sachlichkeit* の探究であったことである。

すでに述べたように、田辺は1923年夏学期のハイデガーの講義に出席し、そこに「現象学本来の精神」に忠実な「*Sachlichkeit* の要求」に貫かれた現象学の「新しき転向」を見た。そこで田辺が学んだのは、現象学の「事象そのもの」とは、もはや単に直接的な「所与性 (*Gegebenheit*)」としての「事実其儘」ではなく、歴史的に「生成発展する現実」を形成す

る「存在の動性(Bewegtheit)」(THZ4,31)でなければならないということであった。事象はけっして直接所与としては現れず、「存在そのものが現に自己を顕現する動性」(THZ4,31)として歴史的に生起する。この洞察が田辺の西田批判の背後にある。田辺から見れば、西田のいう絶対無の場所は、「無となって見る」自覚において全てのものを「其儘」に映すというそのあり方のゆえに、事象の歴史性にとって本質的な「無窮の動性」を映すことができない。全てを「包む」そのあり方によって、西田の絶対無の場所は観想的で「超歴史的」なものとならざるをえず、そこでは「凡ては影の存在に变じ、ただ静視諦観の光に包まれて、生のままなる現実とか行為とかいうものが、全く其本来の意味を失う」(THZ4,311)ことになってしまう。田辺はそう断じるのである。

このかなり強引な西田批判の妥当性については詳細な吟味が必要なところであるが、今はその点に立ち入ることはできない。むしろ確認しておかねばならないのは、1930年の時点の田辺は、単にハイデガーの側に立って西田を攻撃しているわけではないことである。

『存在と時間』や『カントと形而上学の問題』(1929)を詳細に読みこんだ結果、田辺はハイデガーの立場もまた一面的と見なし、ハイデガーに対しても根底的な批判を向けるようになっていく。そもそも、現存在の根源的な有限性に定位するハイデガーに対して、田辺は、西田的な絶対無とは相容れないとしても、哲学の根幹に「絶対」の探究を据えようとしており、ハイデガーから学んだ *Sachlichkeit* の「動性」もまた、そのような「絶対」の探究と結びつけて追究しようとしていたのである。

この文脈において見逃せないのは、田辺が1920年代の半ばから、当時社会運動としても新思潮としても急速に影響力を強めてきたマルクス主義からの刺激を受けて、ヘーゲルやマルクスの弁証法との格闘を始めていたことである。当初は弁証法論理への批判的対決を目論んだ田辺であったが、その中でかえって自らの思考法の抽象性を思い知らされ、一気に弁証法へとめり込んでいく。そして最終的には、ヘーゲルの「観念弁証法」もマルクスの「唯物弁証法」も、それぞれ観念と物質を非弁証法的な仕方で前提しているがゆえに十分でないと考え、両者を弁証法的に止揚する「絶対弁証法」として、自らの立場を「即物弁証法」(THZ3,155)の名の下でうち出していったのである。なお、1927年から1931年にかけての田辺の弁証法をめぐる紆余曲折を示す諸論考は、1932年の『ヘーゲル哲学と弁証法』に収録されている。

さて、即物弁証法というこの耳慣れない術語に、田辺は「*Sachlichkeitsdialektik*」というドイツ語を対応させている(THZ3,155)。このことが示しているのは、まさしく「現実そのものが弁証法的構造を有」するのであって(THZ3,182)、若きハイデガーが切り開こうとした *Sachlichkeit* の「動性」へと迫る道は、真の意味での弁証法以外にありえないという洞察である。即物弁証法が成り立つ時に初めて、事象そのもののけっして「所与」とはならない「動性」自体を「絶対」と化すような哲学的思索が可能になる。そのような地点から、田辺は1930年の西田批判から一年も経たないうちに、自ら自身の絶対無概念を彫琢し始

めるのである。西田の絶対無の場所を観想的で超歴史的として批判した田辺にとって、それはどこまでも「実践的自覚」に相即し、現実の「歴史性」に密着したものでなければならない。

まさにこの局面で、絶対弁証法の「即物」性を確保するために、田辺が目立たぬ仕方、しかし決然として導入してくる事象がある。それは、田辺が「身体性のフェノメン」(THZ3,81)と呼ぶものである。「身体性こそ弁証法の最も直接なる発現である」(THZ3,172)と田辺はいう。この「直接性」が意味するのは、身体が唯物弁証法的な意味での「物質(自然)」の一部だということでもなければ、観念弁証法的な意味での「精神の表現(外化)」だということでもない。事物が与えられる際の感性的触発の底にも、精神が自らを具体化しようとする表現の底にも、つねにすでに身体が作動している。しかもそれは、主客合一、内外無差別の統一ではなく、外を内へ、内を外へとたえず反転させるような「弁証法的統一」である。この意味で、「現実の弁証法的構造」の、そのたえざる「否定的転換」の切っ先となるのが、私たちの身体性だといわねばならない。田辺自身の凝縮した言い方によれば、「如何にするも単に内在化することを許さざる超越と内在、外と内の統一であり同時に分岐点」(THZ3,172)ということになるだろう。こうして田辺は、現象学、弁証法、絶対無の哲学の三者を、「身体性のフェノメン」を結び目として一体化するという着想へとたどり着いたのである。

以上のことを確認した後で、『存在と時間』期のハイデガーに対する田辺の批判的対決に目を向けることができる。1931年に発表した「総合と超越」と「人間学の立場」という二論文で、田辺はまさしくこのような立場から、ハイデガーの考察における身体性の不在を厳しく指弾するのである。身体性の問題からのハイデガー批判は、その後のハイデガー解釈の歴史においてさまざまな形で変奏されることになるが、田辺のこの指摘が世界的に見てももっとも早いものの一つであるのは間違いあるまい。

ただし、田辺の批判は、単にハイデガーにおける身体性の問題の欠落を指摘するだけのものではない。かつて『存在と時間』への助走期のハイデガーから「Sachlichkeitの要求」を教えられた田辺は、この要求に導かれて形成してきた自らの思索に照らして『存在と時間』等のテクストを読みこみ、ハイデガーの考察に自らのいう「身体性のフェノメン」を組み入れることで、それを根底から書きかえようとするのである²⁶。本節では、この作業を田辺自身の1934年、すなわち「種の論理」の開始に向けて決定的な意味をもつものとして位置づけてみたい。それによって、前節でたどった若きレヴィナスの歩みとの並行性が際立ってくるだろう。

1923年の講義の場合と同様、田辺のハイデガー理解は精密であり、当時としてはかなり正確である。1931年の二論文に共通するのは、ハイデガーの基礎存在論の究極の地平となる事象を「sich zeitigen〔時熟〕する時間」(THZ4,344)に見てとることである。ハイデガーの存在論を伝統的な存在論から区別するために、田辺はしばしば「自覚存在論」とい

う呼び方を用いる。「人間の存在論は存在の自覚たることを第一の要件とする」(THZ4,362)のであり、存在の問いは「ontisch〔存在者的〕な見地」から「ontologisch〔存在論的〕な見地」への還元を通して立て直されねばならない。この「存在の自覚」が立ち上がる現場として特権的な地位を付されるのが、「自らの存在においてこの存在自身が問題になる」²⁷ 存在者としての「現存在」なのである。

だが、この存在論的自覚（ハイデガー自身の術語では「自己理解」）が全うされるためには、その「全体存在(Ganzsein)」がそれ自身に対して丸ごと露わになるところまで行かねばならない。このことが主題化されるのは、現存在の存在体制が「死への存在」であることを顕在化させる『存在と時間』の後半部である。そこでは、本稿第一節でも触れた現存在の「重荷性格」について、つねに現存在に切迫する死との関連で「無性の（無的）根拠であること(das (nichtige) Grundsein einer Nichtigkeit)」²⁸が際立たされることにより、その「強制負課」〔Schuld に対する田辺の訳語〕性がいっそう強調されることになる。しかし、第一節でも見たように、ハイデガーにとっては、そこで現存在「全体」が問われる死への存在の「強制負課」性は、「死の覚悟」(THZ4,366)を通して現存在自身に引き受けられることで、現存在の「本来的存在」(THZ4,366) を自覚させる契機となるべきものであった。ここに至って、つねに「将来(Zu-kunft)」するものたる死への先駆において生起する現存在の「存在自覚」は、sich zeitigen、すなわち「根源的時間性」という形をとって現れる。時間は存在の「地平」であり「図式」である。『カントと形而上学の問題』のカント解釈も含めて、ハイデガーの「自覚存在論」は、田辺自身の表現によれば、「時間図式論」をその究極底としているのである。

だが、ここから田辺の批判が始まる。ハイデガーが遂行する「ontologisch な見地」への還元とそれが行きつく「時間図式論」には、なぜ現存在の身体性が構成要件として含まれないのか。「道具(Zeug)」〔田辺は「器具」と訳す〕を実存論的概念として用いながら、ハイデガーは、道具存在によって延長される身体存在、ましてや「飲食の身体的活動に物質として現る存在」(THZ4,372) としての身体性には、ほとんど注意を向けることがない。ここに田辺は「ハイデガーの自覚存在論の抽象性」(THZ4,371) を認める。これだけでもすでに、こうした見地からの後のハイデガー批判の論点を先取するものとして評価することができよう。

しかし、田辺の批判はさらなる射程をもっている。「時間を存在者として取扱うことの代わりに、生成 sich zeitigen する時間として解釈するのが先験哲学の立場であるとするならば、今や身体も亦生成する身体として考察せられるのが、先験主義的な存在論の立場でなければならぬ」(THZ4,344)。そもそもハイデガーの現存在分析論は網羅的であることを要件としておらず、身体性が扱われていないというだけでは非難の理由にはならない。だが、田辺がいたいのは、ハイデガーの「先験〔超越論〕主義的な存在論の立場」を真に徹底するならば、「生成 sich zeitigen する時間」のさらに根底において、「先験的形

而上学的身体性」(THZ4,342)あるいは「対象化し得ざるノエシスの身体」(THZ4,370)としての「生成する身体」に突き当たるはずだ、ということである。

この「生成する身体」をめぐる、田辺は、「ハイデッガーが何故に此様な問題を展開しなかったのかは一見甚だ解し難き所である」(THZ4,344)と訝る一方で、「ハイデッガーが〔…〕自己の方法を以てしてはこれに手を着けることが出来なかったのも、甚だ自然であると認めなければならない」(THZ4,344)という。なぜだろうか。田辺自身の説明によれば、「身体の生成は単なる解釈学的存在論の立場のみでは解き尽すことの出来ない存在者の問題を含み、ontologisch なる見地は再び自己を超えて自己を包む ontisch なる見地を要求する」(THZ4,344) からだ、ということになる。この難解な物言いは何を意味しているのだろうか。

鍵は現存在の「重荷性格」、および「死への存在」に即してそれをとらえ直した「負課性」にある。ハイデッガーによる「ontisch な見地」から「ontologisch な見地」への還元は、この負課性に剥き出しの姿で直面させられつつもなお「死の覚悟」においてそれを「引き受け」うることにより全うされ、存在論的自覚は「時間形成の地平圏」(THZ4,341)を開きつつ展開していくのであった。だが、田辺によれば、現存在の Sachlichkeit へのこの息詰まるような肉迫において、最初から飛び越されている事象がある。それは「此地平圏を実質的に自我に対して強制負課する所の存在」(THZ4,339)、および「実質的に強制負課せられたる自我の在り方」(THZ4,341)である。「先験的形而上学的身体性」が位置づけられるのは、まさにこのような次元にほかならない。

現存在が「生成する時間(sich zeitigen)」として理解される限りは、現存在は自らの「存在の重荷」を引き受ける「存在の自覚」をもつことができ、「ontologisch な見地」を拠点とすることができるように見える。だが、現存在の存在をこのような時間の地平圏の形成へと究極させる見方は、田辺に言わせればなお「形式的」であり、そのさらに手前で、この地平圏を現存在自身へと「実質的に強制負課」する事象が作動していなければならない。この意味での生成する時間の「実質」となるべきものを、田辺は「生成する身体」としてとらえようとするのである²⁹。

このように位置づけられた現存在の身体性は、ハイデッガーの自覚存在論の超越論性よりもなお「超越論的〔先験的〕」でありながら、現存在の存在論的自覚よりも先に作動している「強制負課」を根本とするがゆえに、自覚存在論の ontologisch な見地をその極点において挫折させる。そして、この挫折を転回軸として、この見地を「超越」する（その意味では「形而上学的」な）ontisch な見地へと現存在を弁証法的に反転させる。田辺が問題にする身体性が「先験的形而上学的」と形容され、「ontologisch なる見地は再び自己を超えて自己を包む ontisch なる見地を要求する」といわれるのはそのような意味である。この立場を田辺は「ontisch-ontologisch なる見地」(THZ4,344)と呼ぶ。「人間の存在は身体の弁証法的性格に於て始めて具体的な解釈を見出す」(THZ4,372)。真の現象学における

「Sachlichkeit の要求」と、即物弁証法の Sachlichkeit たるたえざる転換としての動性は、このようにして一つに結びつくのである。

ここまで来れば、田辺と若きレヴィナスの並行性は明らかであろう。身体性をめぐって、田辺のいう存在することへの「実質的な強制負課」は、レヴィナスのいう存在することへの「繫縛」と大きく重なりあう。さらに田辺は、ハイデガーの自覚存在論が現存在のこの「実質」に触れえない体制をとる点に、『存在と時間』の後半部で「根源的時間性」から「歴史性」の導出が試みられているにもかかわらず、ハイデガーが「時間性から歴史性へ進む途を欠き」(THZ4,366)、「歴史的時間の確立は不可能に終って居る」(THZ4,366) 理由を見る。ハイデガーの本来の現存在は、そのままでは「現実の社会的営為から全く遊離せられた抽象的孤立存在」(THZ4,366)にとどまらざるをえず、その本来的在り方を構成する「生成する時間」が「生成する身体」によって ontisch-ontologisch に媒介反転される時に初めて、「具体的なる歴史的社会的現実」(THZ4,349)へと出るのである。身体性と歴史性のこうした強固な一体性もまた、田辺とレヴィナスの思索が共振しあう所であろう。

しかし、まさに二人の立場が深く触れ合うこの地点において、田辺はレヴィナスとは異なる方向へと歩みだす。レヴィナスが存在の重量からの不可能な「逃走」を主題化し始め、いわば世界からの「撤退」へと向かうのに対して、田辺は存在へと「強制負課」する身体性を旋回軸として、一種の「反転」によって歴史的世界へと進み出る方向を探る。すなわち、田辺にあっては、存在論的に引き受け可能な被投性のいかなる「重荷」よりもなお重い「身体の重量」は、現存在の最内奥で、現存在を「強制」して行為的に外部世界へと曝し出させるものとして位置づけられるのである。

この「世界」とは、ハイデガー的な世界内存在とその存在理解を超越し、その根底に「ただ「あり」といい得るのみなる絶対に偶然的非合理的なるもの」(THZ6,23-24)をもつことによって「無窮の動性」の座となるような世界である。ここに田辺は、存在の Sachlichkeit の本質的に「歴史的」な性格を見てとる。西田の絶対無の自覚であれ、ハイデガーの本来的存在理解であれ、ヘーゲルの絶対知であれ、この意味での「存在の歴史性」(THZ6,23)を視界に収めるような「見ること」はありえない。存在の Sachlichkeit の「動性」とは、単に絶え間なく変化しつづけているというだけの話ではなく、その裏側にけっして直接照らされることのない暗い根底を張りつかせ、それによってたえず反転されうることを根本様態としているということである（「明暗双々底」³⁰）。田辺のいう「先験的形而上学的身体性」は、この意味での存在の暗い根底、すなわち、無になって全てを映す絶対無の場所に映らないもの、現存在の構成要件でありながらその存在理解に入っていないもの、弁証法的止揚の裏面で止揚されざるものへと触れるのであり、それによって、そこから生起する媒介反転の動態と同期する。この出来事は「見ること」によって把握することはできず、「ただ自ら行為する者のみ之を自証し得る」(THZ3,133)のでなければならない。歴史的世

界はそのような行為の一つ一つを通して生起する。こうして、田辺の即物弁証法の構想は、「行為の絶対弁証法」へと収斂するのである。

田辺にとって、この行為の絶対弁証法は、同時に「絶対無の行為弁証法」でもある。というのも、田辺の思索が上のようにして触れる存在の動性の核心を成す事態は、全てが絶対的に媒介されており、有を直ちに無に、無を直ちに有に止むことなく反転させる「絶対否定態」だからである。この意味での「絶対媒介」ないしは「絶対転換」のみが、通常の意味での有無の対立よりもなお根底的な否定運動として、「絶対無」と呼ぶに値するものだとして田辺は考えた。西田のいう絶対無の場所が自らを透明化して全てを有りのままに映す「無の鏡」になぞらえられたのに対して、田辺は自らの考える絶対無を「渦」としてイメージすることを好む。有を無へと、無を有へとたえず瞬時に転じるこの「絶対否定的転換」、「自己の根柢をも更にその裏面から突破する否定的活動の其根柢における対抗的緊張」(THZ3,148-149)は、いかなる形象化にも抵抗する事態であるが、その消息をかりうじて伝える形象を探るならば、相反する方向の「対抗的緊張」におけるたえざる相互反転を核とする「渦」がふさわしいだろう³¹。この渦へと身を投じ、この渦に転ぜられて、「絶対無の行証」となるような行為のみが、「具体的なる歴史的社会的現実」の形成にあずかることができる。田辺の「絶対無の行為弁証法」は、そのような方向へと歩を進めていくのである。

ここにおいて、田辺とレヴィナスの道が、単に異なるというだけでなく、対照的な姿を描くことが明確になる。レヴィナスの考察と深く通じあうかに見えた田辺の身体性概念は、以上のような行程を経て、絶対無の行証となるような真の「行為」へと結びつけられるのであるが、このような形の「行為弁証法」というのは、レヴィナスではけっして考えられないことである。レヴィナスにとって、身体的に「繫縛」された私たちの実存は、引き受け不可能な存在の重量に対してどこまでも「受動的」な関係にある。「絶対的受動性」は、それが倫理的な意味を帯びるに至る後の時期も含めて、レヴィナスの自己の根本性格でありつづけるだろう。けっして能動性〔行為性〕へと転じることのないこの受動性こそが、「存在とは他なる仕方」への不可能な欲望が立ち上がる場となるのである。

さて、こうして両者の対照性が浮き彫りになった所ではじめて、ようやく田辺の 1934 年が視野に入ってくることになる。レヴィナスが「ヒトラー主義の哲学」へと踏みこんでいったその年に、田辺は「社会存在の論理」を語り始め、「種の論理」を自らの哲学の旗印としていくのである。ここまでたどってきた田辺の歩みは、ハイデガーとの出会いから 10 年にわたる、種の論理への長い助走期間というべきものであった。

前節で見たように、「ヒトラー主義」論文でのレヴィナスは、まさにナチズムという歴史的現実へのいまだ形の定まらぬ慄きから出発し、その慄きの在処を手探りで掘り進めた結果、理解も引き受けもできない剥き出しの存在の重量としての身体性の次元に突き当たったのであった。そしてその際、個の「自由」を無効化するこの身体性の次元が、「社会

存在」といえるような共同体的生の次元へと連動せざるをえないことを、レヴィナスはしっかりと見てとっていた。ナチズムの詐術とは、その引き受け不能性においてもっとリアルな身体の重量をいわば共同体的身体性において「真摯に引き受け」られるものへと変換し、それによって、「社会存在」を作り出す存在の無際限な拡張力へと奉仕させる「野蠻」に存していたのである。レヴィナスはこの魔術的変換から「逃走」することを欲する。力の無際限な拡張の場となる歴史的世界からの「撤退」が、以後のレヴィナスの思索の主調音となり、存在論的理解の「手前」で生起する事象を注視し続ける別種の現象学、本質的に非志向的な現象学の領野を切り開いていくのである。

それに対して、田辺の思索は、「先験的形而上学的身体性」を共同体的身体性へと転じさせる動態の力線に沿うようにして、歴史的世界のただ中へといわば「貫入」していこうとする。そのために、1934年の田辺は、「社会存在」を主題として前面に出してくる。そして、この存在様態を「種」として術語化し、自らの絶対無の行為弁証法を「種の論理」として具体化していくという計画に着手するのである。この時田辺が、レヴィナスが対峙していたのと同種の歴史的現実面に面しつつ、そこへと入り込んでいけるような思索を形づくろうとしていたことは明らかである。1937年の論文「種の論理の意味を明にす」の冒頭で、田辺は1934年から「種の論理」に取り組み始めた理由を振り返っているが、そこでは第一の理由として、「近時各国に於て頓に勃興し来った民族の統一性、国家の統制力が、単に個人の交互関係として社会を考えようとする立場からは到底理解し得ないものを有する」(THZ4,449)と考えたことが挙げられている。要するに、「強制負課」する身体性に触れつつ自らの思索を形づくってきた田辺は、「民族国家の強制力」(THZ6,449)を理解し位置づけることのできる立場を探索し始めたのである。

だとすれば、1934年のレヴィナスと田辺を突きあわせてみた場合、田辺に対して次のような重大な問いを投げかけないわけにはいかないだろう。すなわち、田辺の社会存在論ははたしてレヴィナスのいう「ヒトラー主義の哲学」から区別できるものなのか、という問いである。レヴィナスはヒトラー主義の哲学を「真摯さと本来性の約束」として特徴づけていた。それは、身体的に感受される存在のリアルな重量を、「血を同じくすることを土台とする社会」のそれとして引き受けることによって果たされる約束であった。田辺の「種の論理」が提示する約束は、はたしてそれと別のものでありうるだろうか。この問いを念頭に置きながら、1934年からの田辺の「社会存在の論理」への展開に考察を進めていくことにしたい。

4. 「世界図式論」としての種の論理

(1) 種の論理の始動と世界図式論の役割

論文「社会存在の論理」の冒頭部で、田辺は次のように宣言している。「社会の原理探求は現代哲学の中心課題をなす。単なる人間存在の存在論と人間学とは、此の見地からすれば既に過去に属する。人間は社会に於て、人間存在は社会存在に於て、始めて具体的たり得る。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ろう」(THZ6,53)。

この文章から直ちに読みとれるのは、「社会存在」という主題が、1934年の時点の「今日の要求」を受けとめる形で着手されようとしていることである。前節で見た通り、種の論理へと行きつく田辺の10年間の助走の起点となったのは、フライブルクでハイデガーから伝授された「現象学に於ける新しき転向」であり、それを突き動かす「Sachlichkeitの要求」であった。現象学から社会存在論へのこの10年は、「Sachlichkeit」の要求が突き詰められていった末に、「今日」の一点へと収斂していく過程であったと見ることもできるかもしれない。

とはいえ、レヴィナスの「ヒトラー主義」論文が「ヒトラー主義の哲学」を相手取ったものであったのと同様に、田辺の社会存在論もまた、「今日」の課題に応答することのみを主眼とした企てではなかった。前節で田辺の「絶対無」概念について簡単に触れたが、田辺は終生「絶対」を語ろうと努め、そのための「論理」を構築することに執心した哲学者であった。社会存在という主題を前景化するにあたって、田辺が最初から「種の論理」という枠組みをもち出してきたのは、そのことの表れだといってよい。

「種」というのは、アリストテレス以来の論理学において、類と個の中間に置かれてきた概念である。田辺によれば、これまでの哲学は、類 - 種 - 個を単なる外延の大小の区別とみなす「分析論理」の立場にとどまっていた。そこでは、種は「単に類より特殊的にして個よりは普遍的なる中間者たるに止まる」(THZ6,54)ものとみなされ、それに固有の原理を認めるということではなかった。だが、田辺が行き着いた「絶対弁証法」は、「絶対媒介」ないしは「絶対転換」の動性を事象の中心に見てとるものである。このことは、「如何なる肯定も否定を媒介とすることなくして行われざるを意味」(THZ6,59)し、ゆえに「凡ての直接態を排する」(THZ6,59)のでなければならない。全てを媒介化するこの体制の下では、単なる中間項でしかなかった「種」が、そのそもそもの媒介性ゆえに、還元不可能な特殊性を帯びて浮上してくる。もはや個物と普遍という両極だけで事柄を説明することはできない。個物も普遍もけっしてそのまま与えられず、「媒介態」が「直接態」に先行する以上、個物と普遍へと包摂するという分析論理の基本的関係性自体が、両者の「間」に配置される種の否定的転換作用によって成り立つことになるはずだからである。こうして類 -

種 - 個の三つ組は、事象それ自体の絶対転換的動性に即する形で、「種」を旋回軸として再編成される。これが種の論理の「論理」としての基本的構えである。

従来の論理概念の根底的な組みかえを図るこうした概念操作は、それだけを取れば高度に抽象的である。種の論理を探究する田辺の一連の論考は、こうした抽象度の高い考察を畳み込むようにして展開していくことが多く、あまりに凝縮されていて論旨を正確に再現することさえ難しいこともある。しかし他方で、そうした考察を通して田辺が触れようとした Sachlichkeit が、「真に具體的な社会存在」(THZ6,58)であったことを忘れてはならない。種とは論理学の用語であると同時に、社会学的、さらには準 - 生物学的含意を帯びた術語でもある。田辺が種の論理という言い方を選んだのは、このことを十分に意識した上でのことであった。

たとえば、田辺が「哲学的社会学が今日の要求であろう」という時に第一に念頭に置いているのは、デュルケムを祖とするフランス社会学派である。デュルケムの「社会的種 (espèce sociale)」という概念を、田辺は自らの「種」概念と深く呼応しあうものとしてとくに高く評価している (THZ6,54)。個々の特殊社会を、単に原子的な個人の集合体として考えるのでもなければ、普遍的な「人類社会」の限定態とみなすのでもなく、独自の凝集力と基体性をもつものとして、一個の「もの(chose)」のように扱うこと。田辺の関心とフランス社会学派の方法論とが触れ合う点はそこにあった。種概念が類にも個にも還元できない固有性をもつというのは、具体的には、「社会存在」というあり方が、人類全体にも個々の人間にも還元できない固有性をもつということである。「社会の基体は、個人が其内から生れ、其中に包容せられるところの、種族的なるものである」(THZ6,449)と田辺は述べている³²。この意味での「種的基体」性を正面から受けとめることが、田辺の種の論理が踏まえるべき最初の要件であったといえよう。個人を生み、その中に包容するものとしての社会存在のこの「種族的」性格をさらに追究していけば、種概念は、社会学を超えて、生物学的な含意をも帯びてくるかもしれない。田辺自身、個人的な会話の中ではあるが、弟子の高山岩男に種の論理のアイディアを初めて語った際、「種」という概念がダーウィンの『種の起源(The Origin of Species)』から着想されたものであることを告げているのである³³。

このように見る時、種という概念が、田辺が種の論理までの道程でも繰り返し強調していた現実の「暗き根柢」、けっして存在論的自覚の光を届かせることのできない「絶対に偶然的非合理的なるもの」に根をもっていることは明らかである。「種的基体」としての種の描像は、あたかもベルクソンが『道德と宗教の二源泉』(1932)で語る「閉じた社会」のように、社会を形づくる準 - 生物学的な「強制力」が全ての成員を動かしているかのような様相を呈するのである³⁴。

このように働く「力」は、それだけをとれば、この力によって動かされる成員たちが自覚せずとも有無を言わず働く「直接的」なものであるように見えるだろう。それに対し

て、田辺の絶対弁証法から要求される「論理」としての種の論理は、「種」を「凡ての直接態を排する」絶対媒介の弁証法の枢軸に据えようとしている。だが、「種」のもっとも論理的で思弁的な面ともっとも不透明で具体的な面とが重ね合わされ、不可分な一体性をなしうるものが、田辺の種の論理の生命線となるのは間違いない。一体いかにして、このような重ね合わせが可能になるというのか。「相反物の一致」こそが弁証法の要諦だ、などと言うだけは、言葉の上での解答にしかなるまい。この点をさらに問うていかねばならない。

ここで導きとしたいのが、本節の題名に掲げた「世界図式論」という田辺の概念である。この概念は、前節で見た田辺の到達点と種の論理との両方にまたがって形づくられ、両者を貫く田辺の思索の連続性を如実に表しているように思われる。とりわけ興味深いのは、そもそもこの概念の出所となるのが、1931年の田辺のハイデガー批判だということである。この術語が初めて登場する、論文「綜合と超越」の一節を引用しておこう。「ハイデッガーがカントの思想の中心を成すものとして理性批判の枢軸と考えた時間図式論は、世界図式論にまで拡張せられなければならぬ。〔…〕尚進んでカントの認識論の自然認識に局限せられる制限を脱して、具体的な歴史的社会的現実の認識にまで拡張せられる途を開くのも、世界図式論ではないかと思う」(THZ4,349)。この着想を本格的に展開したのが、1932年の「図式「時間」から図式「世界」へ」である。この論文は、内容的に種の論理へと直接接続するものとなるのである³⁵。

田辺がハイデガーの根底に「時間図式論」を見ていることは、前節で詳しく見た通りである。現存在の根底に見てとられる「生成 sich zeitigen する時間」の図式形成作用が、田辺によれば、ハイデガーの「ontologisch な見地」を成り立たせている当のものである。「図式(Schematismus)」とはカントに由来する術語であるが、周知の通り、ハイデガーの『カントと形而上学の問題』は、この意味での時間図式論を根底に据えて、『純粹理性批判』の新たな読み直しを試みたものであった。このハイデガーの立場に対して、「身体性のフェノメン」に定位する田辺は、この「図式「時間」」の手前で作動する「生成する身体」に突き当たることによって、ハイデガーの「自覚存在論」が挫折を余儀なくされ、「ontisch-ontologisch な見地」へと反転する場面に身を置いた。そこに田辺は、行為的絶対転換としての絶対無を位置づけたのであった。

だが、「図式「時間」」の手前に立たされるというのは、この図式形成を「地平圏」とする現存在の存在理解が成り立たなくなることであり、現存在自身の「自己」理解が成り立たなくなることである。だとすれば、この反転の場面を形成する身体、そしてそこから立ち起こる動性を体現する行為とは、もはや単に個的存在に限局された「誰か」の身体、「誰か」の行為というだけでは済まないものとなるだろう。身体とは「超越的全体の自己顕現の尖端に外ならぬ」(THZ4,345)と田辺はいう。真に自らの身体性に徹する者は、外から内、内から外と反転してやまぬ絶対転換の無窮の動性の座と化すことで、自らの行為と

ともに「超越的存在」としての「世界」を顕現させる。田辺が世界というのは、ハイデガーの「世界内存在」を換骨奪胎しそれを超越する、このような動態のことにほかならない。

「超越的全体」といっても、単にハイデガーが彫琢した世界内存在という発想を斥け、内容空疎な普遍者としての世界概念によって置き換えようというのではない。田辺はハイデガーの図式概念を独自の仕方で行きついでいく。ハイデガーはカントの図式概念を自らの存在論を介して根本的に受け取り直し、現存在の存在論的自覚を介して生起する存在の自己形象化として「図式「時間」」を語った。それに対して、田辺は「図式「世界」」を語る。「世界」とは、つまるところ、「超越的全体の自己顕現の尖端」たる身体的存在性とそれに相即する絶対的行為転換が描く、「渦」状の図式そのもののことである。

「身体性」という条件に即して、この渦状図の内実を思い描いてみよう。現存在自身の「自己」理解が成り立たなくなる地点に立たせるその「身体性」は、もはや個的存在に局限されないものとなると述べた。実際、身体的に「強制負課」された個々の現存在は、自らに先立つ者たちの生殖活動を通して、他者の身体から「産まれた」ものである。また、この身体を養うためには食べる必要があり、食べる糧を得るためには、どこかの土地に住まい、他の者たちとともに働かなければならない。このように見るとき、「反転」の軸たる身体とは共同的次元の広がりをもつ事象であり、そこから行為的に生起する「渦」は、種の論理でいう「社会存在」の動的図式となるはずのものであることが推測できる。渦の「動元」は「否定破壊を通して現実を変改するという意味に於ける実践」(THZ6,16)であり、共同存在の強制負課性を媒体として惹起される「常に自己否定的発展をなす運動そのもの」(THZ6,21)である。この運動は、「内」なる時間を「外」なる空間とたえず相互に反転させ、諸々の身体的・時間的現存在の空間的並存とそれらの歴史的由来とを交差させてやまない動的な時空複合体として、「自己否定的分裂還帰的發展」(THZ6,21)の壮大な渦を描く。この動的図式こそが、田辺の社会存在論において、ハイデガーの基礎存在論にとっての「図式「時間」」の地位を占めるといってよいだろう。図式「世界」は「此意味に於て所謂歴史的社会的現実の純粹形成を意味する」(THZ6,48)のである。

(2) 血縁共同と地縁共同：種の論理の世界図式論的読解

以上、種の論理を始動する田辺の思索において「世界図式論」がもつべき重要性を浮かび上がらせてみた。事実、「社会存在の論理」に続いて書かれた1935年の論文は、「種の論理と世界図式」と題されている。カントは『純粋理性批判』で図式論を「魂の深みに隠された術」(B181)として位置づけているが、田辺の世界図式論は、種の論理の表看板では

ないとしても、その奥深くにひそかに組みこまれて働いている。この側面に注目しつつ種の論理を読み直すならば、しばしば過剰な論理主義に走る田辺の行論が覆い隠してしまいかねない「Sachlichkeit の要求」の一貫性が見えてくるはずである。紙幅の関係上、本稿では種の論理の全展開を扱うことはできない。1936 年位までの種の論理の初動期に範囲を限定し、身体論とその展開としての世界図式論の側からその内実へと迫りたい。

さて、このアプローチによってとくにその重要性を際立たせたいのが、「血縁共同」と「地縁共同」という組概念である。かならずしも種の論理の主要概念とは言えない両概念へと光を当てるのは、両者が「種」を形づくる渦状「世界図式」のいわば縦糸と緯糸をなすと考えるからであるが、それと同時に、本稿が注視する「1934 年」という象徴的な年号との問題連関もあつてのことである。種の論理の動機となつたのが、従来の哲学や人間諸科学の前提に縛られていては理解できない「民族国家の強制力」を十分に理解したいという要求であつたことは、すでに述べた通りである。ナチズムを始めとする当時のファシズムの潮流において、しばしば合言葉のようになっていたのが「血と土 (Blut und Boden)」であつた。田辺が血縁共同と地縁共同という表現をもち出した時、この「血と土」を意識していなかったとは考えられまい。だとすれば、前節の最後にレヴィナスの歩みとの突き合わせの中で提起した問いが、ここでいっそう真剣味を増してくるはずである。はたして田辺の種の論理は、いかにしてレヴィナスのいう「ヒトラー主義の哲学」から区別されるのだろうか。むしろ、それを哲学的に洗練した形で正当化するものにしかないのではないか。そうした種類の問いである³⁶。

まずは「血縁共同」の側から見ていこう。田辺が社会存在の「絶対に偶然的非合理的」な基盤を「種的基体」と名づけ、「個人の生滅交代に拘らざる」種族性をその「強制力」の根と見なしていることは、すでに述べた通りである。こうした基体的な拘束力が「最も強力に比較的純粋に現われた社会の型」(THZ6,449)として、田辺はトーテミズムに強い関心を向ける。20 世紀前半の形成途上の社会学や人類学において、いわゆる「原始社会」の研究は、内容的にも方法論的にも特別な重要性をもつものであつたが、中でもトーテミズムは、盛んに論じられたホットな主題の一つであつた。当初は特定の原始社会の奇妙な信仰として好奇の目で見られていたトーテミズムであつたが、とくにデュルケムらフランス社会学派は、そこに「社会的種」を形づくる力のもっとも直接的な現われを見てとろうとした。田辺もまた、「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」(THZ6,89)と宣言する。そして、もちまへの徹底性でもって主要な論者の解釈を渉猟し、その中で自らの見解を固めていく。「血縁共同」というのは、この行程を通して結晶化した概念である。

トーテミズムをめぐる諸事実を網羅的に扱つたのは、デュルケムの晩年の著作『宗教生活の基本形態』であつたが、そこでのデュルケムの立場は、社会を凝集させる「無名で非人稱的な力」³⁷の「標章(emblème)」としてトーテムを定義するというものであつた。デュ

ルケムと近い所にいたレヴィ＝ブリュルは、「融即律(*loi de participation*)」〔田辺は「分有法則」と訳す〕を基本とする「原始心性」を体現するものとしてトーテミズムを位置づけた。すなわち、そこで働いているのは、同一律も矛盾律も顧みない固有の論理であり、氏族へのその成員たちの「先論理的」同一化の現われがトーテミズムだといっているのである。たとえば、金剛インコをトーテムとするブラジルのボロロ族は、自らについて「ボロロ族は金剛インコである」という。この「である」は、比喩でもなければ論理的錯誤でもなく、全氏族へと成員たちを一体化させる「本質的同一性」を表現しているのである³⁸。

これに対して、ベルクソンは原始心性と文明化した心性を二分するかのようなレヴィ＝ブリュルの論法を問題視し、『二源泉』で自らトーテミズムを論ずる際にこれを正面から批判した。すなわち、原始人が「われわれはカンガルーである」などといっている、西洋語の「ある(*être*)」がさまざまな意味を持ち、「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」³⁹であるのと同じように、原始人のいう「ある」を直ちに矛盾律を知らぬ神秘的同一化の表現として解しうるかどうかは定かでない、といっているのである。そしてベルクソンは、皮肉を込めた問いを投げかける。フランスの偉大なモラリスト〔パスカル〕は「人間は考える葦である」といっているが、それを原始人たちが知ったら、彼らはわれわれについてどのような判断を下すだろうか、と。

ここで田辺は議論に介入する。すなわち、「「ある」の複雑多義性」(THZ6,100)というベルクソンの主張を論拠として、むしろレヴィ＝ブリュルの洞察の肝心な部分を救おうとするのである。田辺は次のように問いかける。「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〔…〕、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」(THZ6,99-100)。

この問いかけにおいて、田辺はベルクソンの論から引き出してきた「ある」を、あえて西洋哲学の根本語としての「ある〔存在〕」の問題として受けとめた上で、「「ある」の複雑多義性」を問題にしようとしている。ここで、アリストテレスのいう存在の多様な意味が、ハイデガーを「存在の意味の問い」へと向かわせた初動契機であったことを想起しておいてもよいだろう。いずれにせよ、このように受けとめるならば、原始的な社会存在を構成する固有の「(先)論理」として「トテミズム的分有関係」を位置づけることは、「「ある」の複雑多義性」に背反することにはならない。むしろそれは、この分有関係を「我々の「ある」の内に」見させ、この「ある」自体の複雑多義性へと立ち返らせるのであり、そうして「矛盾律の要求する自同態の抽象的なことを気附かしめ、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」(THZ6,100)のである。

要するに、「我々の「ある」」の社会存在性を真剣に受けとめるやいなや、同一律と矛盾律だけでは立ち向かえないような「一と多」の関係の問いに突き当たらざるをえない、

ということである。それは、多なる成員を一なる共同存在へと凝集する強制力をめぐる問いである。この強制力は、私たちの存在の根底に働く原始以来の力であり、トーテミズムとはこれを表現する「生命そのものの論理」(THZ6,101) にほかならない。田辺がトーテミズムを種の論理の即自態とみなす理由はここにある。真に Sachlichkeit 自体に迫る論理は、トーテミズムを直接的表現とする種の即自態の対自化でなければならない。レヴィ＝ブリュールが原始心性に固有の神秘的同一化を表す術語として用いた participation を、田辺が通例通り「融即」とせず、「分有」と訳しているのもそのためである。participation とは、プラトンのいう感性的諸事物（多）によるアイデア（一）の分有(methexis)の仏訳語である⁴⁰。田辺にとって、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關係に相当すべきものなのである。

だが、単に多なる成員に一なる共同存在を分有させる「本質的同一性」というだけならば、トーテミズム以外にも色々な形態がありそうなものである。田辺はトーテミズムを「種の論理を即自的に原理とする典型的意識」とみなしていた。なぜことさらトーテミズムが「典型」となるのだろうか。ここで田辺が明示化してくるのが、「血縁共同」の原型となる発想である。トーテミズムが人々の関心を引いたのは、氏族のトーテムをその成員たちが「自己の先祖とし保護者として崇敬し、これを食することを禁ずる」(THZ6,97)という奇妙な慣習のゆえであった。デュルケムのようにトーテムを社会の凝集力の単なる「標章」とみなすだけでは、トーテミズム固有のこうした特徴は素通りされてしまう。「トーテムのもつ権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、トー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」(THZ6,97)。田辺はそのように結論するのである。

このようなトーテミズム解釈自体の是非については今は問わない。問題は、田辺が種的基体の「偶然的非合理的」な強制力のもっとも即自的な様態を、他ならぬ「血族共同体の根源性」に見てとっていることである。これはけっして一時的な思いつきではない。この発想を血縁共同として術語化する 1936 年の論文「論理の社会存在論的構造」を参照すれば、それが田辺を種の論理へと導いた身体論・世界図式論の直接の延長線上にあることが分かる。たとえば次の一節を読んでみよう。

「種は個を殺すと共に個を生む。その連続は血の連続の如く一方に於て推移的混合的であると共に他方に於て不断である。種は我々の身体が個人の分界であるのに対し、其半面に此分界を否定して個を貫き、種的生命として之を包容し、その根源的媒介となる。それは個的分立の背後に基体的媒介として否定せられながら保存せられるのである。身体は先ず斯かる基体の連続を含むものとして種的に理解せられなければならぬ。然らざれば種というも抽象的にして、具体的なる生命の基体たる意味を有することは出来ない」(THZ6,306)。

ここでは明確に「種的身體」が語られている。それは不断の「血の連続」を基体とし、「個を殺すと共に個を生」みつつ、「個人の分界」としての一人一人の身体を貫いて保存されるものである。田辺がトーテミズムにその「典型」を見た種の即自態としての「分有」とは、この意味での種的身體、およびそれを媒体とする種的生命の分有のことであったといつてよい。これは、種の論理の内実を世界図式論の側からたどっていく場合にも、第一の条件とすべきことである。血縁的連続性に基づいて分有される種的身體は、「歴史的社会的現実の純粹形成」として規定された図式「世界」自体の源泉となるべき「基体」にほかならないのである。

もちろん、現実の共同社会が「複雑なる構造を有する高次の社会」(THZ6,230)であり、純一な血縁的連続性というのが極限的な設定であることは田辺も承知している。だが、個々の人間存在の身体性を掘り下げ、それを軸として開かれる「世界」のあり方を問題にしようとする時、その身体自体が特殊的な「社会的種」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除外するわけにはいかない。図式には時間に関わる面と空間に関わる面の両面があるとすれば、とりわけ歴史的社会的現実の時間性の図式は、種的身體の連続性を抜きにしてはその実質性を失ってしまうのである。

以上、トーテミズム論から血縁共同に至る田辺の考察について、その意味と狙いを可能なかぎり明確化してみた。だが、このように説明を重ねれば重ねるほど、田辺の考察は、レヴィナスが描いた「ヒトラー主義の哲学」と重なって見えてこないだろうか。1934年のレヴィナスの論文は、個人の「精神の自由」を押しつぶす身体という名の繫縛を「引き受け」うるものとするための媒体として「血を同じくすることを土台とする社会」を呼び出すという点に、この「哲学」の核心を見ていた。種的身體とそれを保持させる血縁的連続性を歴史的社会的現実の根本制約として位置づける田辺の立場は、そうした種類の哲学の正当化へと帰着しないだろうか。

しかし、「トーテミズム的分有関係」が、田辺にとってあくまで種の「即自態」であることを忘れてはならない。いうまでもなく、即自態とは弁証法に由来する術語であり、さらなる弁証法的展開を予想するものである。そして、田辺の考える真の弁証法とは、「絶対転換」の動性を Sachlichkeit の中心に見てとることによって、「即物弁証法」が直ちに「絶対弁証法」となるような性質のものであった。血縁共同を通して浮き彫りにされる種の基体性において、絶対転換という弁証法的必然性に呼応するような実質的要件を見出すことはできるだろうか。実をいえば、この問題への意識的な取り組みが見てとられるのが1936年の論文であり、その鍵となるのが、そこで血縁共同と組にして提示される「地縁共同」という概念にほかならない。

血縁共同と地縁共同という言い方だけを見れば、いよいよ「血と地」イデオロギーのあからさまな哲学化に手を着けるのか、という疑念が生まれても不思議ではあるまい。だが、田辺の行論はもっと複雑である。種は「単に血縁共同社会に止まらず土地の永続的占有を

伴う」(THZ6,366)と田辺はいう。種的生命と種的身體を性格づける「分有」とは、単にその種の成員たちが生まれ、生殖し、死んでいくという連続的な流れのみを指すのではない。そこには必ず、広い意味での「住むこと」、すなわち、一定の土地を占有し、糧を確保し物を生産しつつ、そこで共に生きていくという営みが含まれている。地上に住むというこの必然性のゆえに、生の再生産＝生殖(reproduction)を通して連続する血縁共同の質料的時間性は、いわば自らを凝固させて、土地占有に基づく質料的空間性へと転ずることでのみ現実化される。血縁共同と地縁共同の組み合わせは、田辺のいう「トテミズム的分有関係」が、その種的基本体性においてすでにこのような時空複合体へと展開するはずのものであることを教えてくれるのである。

だが、地縁共同という契機を導入することによって見えてくる事態として、さらに重要なことがある。それは、「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」(THZ6,365)という点である。「個が個を産む生殖作用」(THZ6,372)による種の連続性が現実化するためには、「土地の永続的占有」という形での「時間の空間化」(THZ6,372)が不可欠であることを確認した。しかし、土地は「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できない不可能性」(THZ6,366)を帯びるがゆえに、本質的に「有限」と田辺はいう。生殖が人間の数を増加させる趨勢にあるのに対し、土地が本質的に有限であるとすれば、種はその基本性の次元から「自己分裂的否定」を余儀なくされているといわざるをえない。種は田辺的存在論のもっとも基底的な存在体である以上、それを外から否定するものは存在しえない。しかし、まさしく種それ自身の底に、「全く種に固有なる種の自己否定」(THZ6,313)が内包されているのである。そこからあらゆる種類の対立、不平等、争闘の可能性が視野に入ってくる。田辺に言わせれば、「我々は種の自己否定に由る此様な分裂を原始的な弁証法として承認する外無い」(THZ6,315)のである。

こうして種的基本体は、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」としての具体的弁証法的な「相関的統一」という様相を呈する(THZ6,365)。生殖による人間の増加と土地の有限性との関係をめぐる田辺の疑似人口学的な論述は大づかみで粗雑なものであり、社会科学的な考察を自らの思索に取り込む時の田辺の牽強付会振りには警戒が必要なことはたしかである。だが、目下の文脈では、この問題は差し当たり脇に置いてよい。理解しなければならないのは、「血と地」をめぐる田辺の以上のような思索が、「身体性のフェノメン」に定位して「存在の重量」とその暗き根底を徹底的に追究してきたそれまでの歩みの帰趨として、存在することの根源的質料性に関わる洞察だということである。「土地の有限性」というのは、この意味での根源的質料性自体の有限性の指標にほかならない。田辺は「私の種と呼ぶものはプラトンの質料」(THZ6,344)であり、「質料の種性は具体的存在の社会性の根柢」(THZ6,353)であるという。また、その有様を形象化するものとして、シェリングの『人間的自由の本質』から「プラトンのティマイオス篇の質料を狂瀾怒濤の大海に比した其比喩」(THZ6,321)を引き合いに出す。「狂瀾怒濤

の大海」とは、田辺的絶対無が「渦」によって形象化されたのと同趣旨の表現である。田辺のいうプラトンの質料とは、哲学史的に言えば、アリストテレスとプロティノスを経て第一質料として定式化されていくものに当たる。種的基本体を根源態としてとらえ直された第一質料は、ただ形相を受けとるだけの素材ではなく、初めから自ら渦巻こうとして待ち構えているのである。

このように見るならば、「血と地」の種的質料性を追究してやまない田辺の種の論理が、「血と地」を直接的に称揚し、その暗い力に自らを委ねることを推奨するものでないことは明らかであろう。むしろそれは、「種の激動的自己否定態」(THZ6,321)が、渦のごとく生起する存在の歴史的動態の「第一質料」であることを告げている。そこには必ず「自己否定的転換」へのポテンシャルが含まれているのであり、種的共同性の「分有」はその即自態における「神秘的同一化」にとどまることはできない。「血縁共同」でありかつ「地縁共同」であるものとして、種共同体は、前者の「直接統一的側面」と後者の「自己否定的分裂的側面」の矛盾的相関の下で解釈されねばならないのである。このような種の自己矛盾的体制のゆえに、私たちはあらゆる種類の矛盾葛藤にさらされざるをえないが、私たちの「社会存在」性が私たちを身体的に「強制負課」する質料的条件に根差している以上、種から身を引き離すことは許されない。こうして種的基本体を貫く「強制力」は、単なる直接的な自己拡張ではありえず、もっぱらその成員たちを解消しえない自己否定的分裂へと巻き込むものとなるのである。

(3) 「種が新たにせられる実践」：行為的絶対転換の宗教的語彙による描出

田辺の提示する血縁共同と地縁共同という組概念が、「血と地」という当時のファシズムイデオロギーの衝迫力を真正面から受けとめながらも、けっしてそれを直接的に称揚するものになっていないことは、以上の考察から示すことができたと思う⁴¹。「血と地」という種の質料的条件を考え抜くことによって、田辺は種の「強制力」の強制性を一切緩めることなく、そこに内属する原初的な自己否定性を浮かび上がらせようとした。それによって、種化を運命づけられた私たちの存在をその「第一質料」的次元から渦動化させ、種の論理以前から練りあげてきた自らの絶対弁証法と世界図式論へと通路づけようするのである。本稿の田辺解釈が軸としてきたのは、存在の「無窮の動性」に肉迫しようとする田辺の企ての一貫性であり、その中核をなす転換反転の座としての身体性の位置づけであった。以上の考察は、田辺の思索のこの「質料的」ともいうべき側面が、種の論理において

どのように発展し、そこにどのように組みこまれているのかを照らし出しているのである。

しかし、種の論理への助走期以来、田辺において、身体性が存在の動性の転換反転に触れさせる旋回軸として位置づけられてきたとしても、田辺の最終的な立場は、あくまで絶対無の行為弁証法であり、絶対転換の行為的自証（行証）である。種的身體とそれが根ざす原初的質料性の自己否定性から、一体いかにしてそのような次元の「行為」に至ることができるのか。田辺の絶対弁証法の成否はそこに掛かっているはずであり、それを示さない限りは、今試みている種の論理の世界図式論からの理解も全うされないはずである。最後にこの点について考察したい。

種はその原初的質料性から自己否定性を内包しており、そこからあらゆる矛盾対立が生まれてくると述べた。普通ならば、これは全てを行き詰まりに追い込む局面とみなされて不思議はないし、田辺においても、これが私たちの歴史的社会的現実から取り除きえない根源的な否定性を表していることに変わりはない。しかし、同時に強調すべきなのは、田辺の絶対弁証法においては、自己否定的分裂へと強制されるというこの抜き差しならぬ状況こそが、「即自態」としての種が対自化される端緒となるのだということである。種の質料性に刻まれた「対抗的緊張」のゆえに、種の成員は、種に全面的に埋没したままでいることができず、「個」に目覚めることを余儀なくされる。「種を否定するものは個でなく種自身であり、種の此様な自己否定が却て個を媒介する」(THZ6,314) という田辺の難解な言い回しは、このような意味で解されるべきであろう。

田辺の「種」の論理において、この「個」の契機がもつ重要性はいくら強調してもしすぎることはない。ここにこそ、ハイデガーの「自覚存在論」における存在理解や西田哲学における絶対無の場所的自覚に対応する、田辺的自覚（自証）の出立点を認めるべきである。存在の *Sachlichkeit* のもっとも基底的な形態が「種」であるということ自体、それを自覚する「個」の契機が出てこなければ、種の「論理」として把握されることはあるまい。田辺がハイデガーの「時間図式」に対抗して「世界図式」を語ることも、この契機があってこそその話である。そもそも図式が「魂の深みに隠された術」だとすれば、その「深み」が魂の直接把握できない「暗き根底」に根ざしていようと、それがこの「魂」を介して展開されるのでない限り、図式と呼ぶことすらできないはずだからである。

とはいえ、当然ながら、これは自己定立的で自律的な主体性を認めるという話ではない。レヴィナスが「ヒトラー主義」論文で西洋文明の礎となってきた精神の自由の抽象性を指弾したように、こうした主体観は人間存在にかかる「存在の重量」を無視した形式的で観念的な規定でしかないというのが、「社会存在の哲学こそ今日の哲学でなければならぬ」と宣言する田辺の基本認識であった。種の自己否定的分裂から生じるさまざまな葛藤対立は、それが種の質料性自体に内包される自己否定性に淵源するものである以上、それを自覚させられる「個」によって明確に認識され、解消されうるようなものではない。それど

ころか、これらの葛藤対立は、種において「分立」する無数の個にさまざまな反応を引き起こし、それを介してますます複雑化し重層化していくのである。

ここでの田辺の思考法は、当人が標榜する通り、徹頭徹尾「媒介」的である。種は個によって、個は種によって媒介されている。とくに注目しておきたいのは、個は種の「直接的なる強制力を自己の媒介と化す」(THZ6,195)ことによって個となる以上、種の強制力を「篡奪」せんとする欲望に動かされずにはいない、という視点である。個を動かす意志のこうした構造を、田辺はおそらくカントの『人間学』における「支配欲(権力欲)」をニーチェの術語へと自由に読みこんで、「権力意志」と呼んでいる。この構図の下では、葛藤対立は、単に種の圧力に対する個の反抗や、種の内での個と個の反目といった分かりやすい形には収まらない。種の「篡奪」への欲望に動かされた個の「分立」は、それぞれ種の圧力を背後に背負った個どうしの対立となり、この対立はさらに種(ないしはその分裂した下位集団)どうしの対立へと跳ね返らざるをえないだろう。こうして種々の対立が無際限に増幅することになる。だとすれば、種の成員が「個」へと目覚めることに何の意味があるというのか。田辺の種の論理が切り込んでいく「世界」が、結局は種的生命の「生命意志」の「権力意志」による延長でしかないとしたら、やはりそれは、レヴィナスが「ヒトラー主義の哲学」に見た、「力の拡張」を唯一の規則とする世界と同じものになりはしないだろうか。

しかしながら、全てを媒介の相の下で見る田辺の絶対弁証法にしたがえば、全ての否定性はそれ自体否定され、転換媒介されねばならないはずである。周知のように、『精神現象学』の「序論」の中で、すでにヘーゲルは「否定的なものの恐るべき威力(Macht)」について語っていた。弁証法の秘密は「否定的なものを見据えてそこに留まること(Verweilen)」にあるのであり、そこにこそ「否定的なものを存在へと転ずる魔力(Zauberkraft)」がある、というのである⁴²。「種の自己否定的分裂」の下では、私たちはまさしく「否定的なものに留まること」を強いられている。極度に錯綜した矛盾対立の内へと投げ入れられた私たちには、「否定的なもの」にただ身を委ね、それをそのまま肯定できるかのようにふるまうことも、そこから逃れて超越的理念へと赴き、理想国の住人であるかのようにふるまうこともできない。ヘーゲルであれば、否定の否定は絶対精神の自己展開の一環として位置づけられ、最終的には全てを止揚し総覧する絶対知の自己肯定へと至るだろう。だが、田辺は絶対弁証法のあるべき姿を定めて以来、そのような思弁的体系を弁証法を裏切る発出論として斥けていた。田辺にとって、私たちがそこに「留まること」を運命づけられている否定性は、理論(観想)的にはどこまでもアポリアであり続ける。弁証法の「威力」や「魔力」がなお働きうるとすれば、それは実践的な仕方によってでしかありえないのである。だが、それはいかなる形の「実践」なのだろうか。

田辺自身の表現をもち出せば、ひとまずは「種が新にせられる実践」(THZ,199)が答えとなるだろう。種に内属する自己否定性が、種の成員を個へと目覚めさせつつも種の強制力

を脱することを許さず、むしろ個の契機を介することで種の自己否定的分裂が激化徹底される場合、この否定性の極致を媒介反転させる行為があるとしたら、個が自己否定態の極において「新にせられる」ことがただちに種が「新たにせられる」ことであるような行為となるはずだからである。ここで田辺が「実践（プラクシス）」という語を前面に出すのは偶然ではない。アリストテレス以来、この語は共同社会を自覚的に形成していく政治的な行為を意味するからである。「種が新にせられる実践」とは、私たちの存在の質料的原型である種の局所性をけっして離れず、この局所において絶対転換の共同性を現成するような実践なのである。

ここに至って初めて、田辺の「種」の論理は「類」を語ることを自らに許す。類とは「種を基体として、却て之を個の反省に由り否定し解体し、而してそれと同時に個も亦否定せられて其内に我を失う空の統一」(THZ6,131-132)であり、どこまでも「種に実現せられた類、或は類化せられた種」(THZ6,133)としてしか触れられないものである。そこでは類種個のいずれもが自己否定的転換に貫通されて空化し、局所に根ざした種を旋回軸として「世界図式」の渦動を完遂させる。「絶対無の行為弁証法」を「具体的なる歴史的社会的現実」の方へと推し進めてきた田辺の思索は、種の論理においてこのような地点にまでたどり着いたのである。

以上のように整理すれば、絶対弁証法という着想を得てから種の論理の形成に至るまでの田辺の歩みが、外見上の目まぐるしい変遷にもかかわらず、驚くほど一貫したモチーフによって動かされていることが分かるだろう。当初から「ただ自ら行為する者のみ之を自証し得る」(THZ3,133)といわれていた絶対転換としての絶対無の「行証」は、上のような意味での「実践」へと託されるのである。だが、このように描かれる実践は、一体いかなる意味で「現実」なのだろうか。少なくとも、現実のあれこれの実践と直ちに同一視することは難しいように思われる。そもそも、自己否定態の極における絶対的な媒介転換を体现するものである以上、いかなる例外的な個人も、特別な種的共同体も、この実践をなす「主体」として名乗り出ることはできないはずである。「種が新たにせられる実践」、「類化せられた種」という受身形の言い回しは、このことを表現しているのかもしれない。能動の極と受動の極を重ねもつかのようなこの「実践」を、どのように「現実」へと結びつけばよいのか。

ここで注目したいのは、田辺がこの意味での「行」を「信」と表裏一体のものとして語っていることである。「種の論理と世界図式」に次のような一節がある。「如何なる否定的媒介としての歴史的環境といえども、基体即主体の実践的な否定的媒介に於て、自己の死即生なる転回の媒介に化せられ、その統一に於て全体が実現せられるという信、は弁証法の内にそれを貫く信に外ならない」(THZ6,223)。なぜ「行」だけでなく「信」を語らねばならないのか。それは、絶対転換を行証する「実践」が、転換の媒介となる否定性に由来する「根元悪」の自覚からけっして切り離せないものだからである。

このようにいえば、田辺が根元悪を強調し始めるのは『懺悔道としての哲学』からではないのか、と反問されるかもしれない。だが、悪の問題は、すでに「西田先生の教を仰ぐ」や『ヘーゲル哲学と弁証法』でも要所で登場しており、「種の論理」の諸論文でも無視できない重要性をもっている。そこではカントの根元悪論が時折参照され、「分裂としての悪の現実」と「絶対否定の信仰」を関係づける田辺の言説は、基本的にはカントの『宗教論』の構図を下敷きにしているかのように見える⁴³。

しかし、種の論理に即して自覚されるべき根元悪がカントの枠組みを大きく逸脱するものであることを、田辺ははっきりと意識していた。カントが自愛を道徳法則に優先させる自由な個人の「心情の倒錯」に根元悪を見るのに対して、種の論理では、根元悪は「社会存在」の次元へと増幅されざるをえない。自愛は最初から「権力意志」に媒介されており、自愛が体现する「倒錯」は、自らの出所たる種の強制力の「篡奪」という姿をとるからである。要するに、根元悪とは、種に根ざした自己否定的分裂の根絶不能性にほかならないのである。だとすれば、道徳法則の意識の無傷性に基づいて根元悪の克服可能性を語るカント的な理性信仰では、田辺的な根元悪に応えることができない。このような根元悪の自覚と「絶対否定の信仰」との関係は、カントが設定したような「単なる理性の限界内」にはとどまりえないのである。

この局面において、田辺はこの「限界」を越境することを強られるかのように、次々と「宗教的」な語彙を繰り出してくる。根元悪の自覚には、「一切衆生皆罪人」(THZ6,132)、「極悪の罪業」(THZ6,163)、「罪悪深重の悲痛感」(THZ6,165)といった仏教（親鸞）の語彙があてられる。それに呼応して、これを否定的媒介として生起すべき絶対転換の「実践」は、単なる理性信仰をはみ出す「宗教的」信仰の言葉でも語られる。すなわち、この実践を通して「類化せられたる種」は「菩薩国」(THZ6,167)と呼ばれ、「類は種と個の救済者である」(THZ6,141)などといわれている。「弁証法を貫く信」は、この救済力への帰依として、「悪人成仏の絶対他力的信仰」(THZ6,141)とさえ呼ばれるのである。

一般には、田辺は『懺悔道としての哲学』で初めて、自らの哲学的思索を宗教の語彙で語り直す試みに着手したと考えられている。だが、実際には、種の論理の始動期においてすでに、「宗教に縁薄き私」(THZ6,223)などといいながら、以上のような語彙を自らの哲学的思索の臨界点において持ちこんでいたのである。田辺が西田を「哲学の宗教化」として批判したことはよく知られているが、気づかぬうちに「哲学の宗教化」に陥っていたのは当の田辺自身だったということなのだろうか。

しかし、田辺はけっして哲学的探究を何らかの宗教的立場に従属させるのではない。こうした一見異様な語り方は、むしろ、田辺が自らの思索を突き動かしてきた「Sachlichkeitの要求」にどこまでも忠実であらうとしたことから生じてきたものと解するべきだろう。この「要求」は、私たちのいかなる存在理解にも取り込めないままに身体的に強制されてくる「存在の重荷」に徹底的に向き合わせ、そのこと自体を自覚にもたらそうとする私た

ちの努力をそのつど否定分裂に追いこむものとなる。田辺の思索は、このように哲学自体を問いただしてやまない「存在の動性」に自らをさらしつつ展開してきた。「根元悪」の自覚は、この否定的自覚の極点に位置するがゆえに、それを表現するために哲学をはみ出る語彙を必要としたのだといえよう。

このような仕方では「Sachlichkeit の要求」に関わる田辺の哲学は、存在の重荷を媒介反転させる「行為」へと自らの関心を絞りこんでいった。存在の重荷とその種的性格を結びつけた田辺は、そのような行為の本性を「種が新たにせられる実践」に見てとるに至ったのである。だが、この「実践」が存在の重荷に直接的な解決を与え、「根元悪」の自覚を不要にするとしたら、それは田辺の思索を動かす「要求」への裏切りとなるだろう。それは、どこまでも根元悪の自覚がもたらす無力性の感覚との一体性の中で生起する行為である。この無力なる力（田辺の言い方では「自力即他力」(THZ6,223)）による行為は、「救済」するものへの信を裏面に置き、行と信との相互運動の中で遂行されねばならないのである。

要するに、田辺哲学の思考空間は、存在の重量の徹底的自覚とそれに呼応する救済論的方向性の二極の間に張り渡されたものであり、救われるべきものと救うものをそのはみ出し部分としてもつのである。絶対転換を行証し、種を類化する実践といえども、この二極性と二重性を免れることはない。いつ何時負の方向に転倒されるかもしれないことを知るがゆえに、つねに転換へと開かれている行為。普通の意味では、これは暫定的で未完成な行為でしかないだろう。だが、田辺に即せば、それこそが存在の真相たる「無窮の動性」を体現し、真に現実的な「世界」を開き出す行為である。考えてみれば、渦とは無窮の動性が完成態であるような図式である。このような行為によってのみ、私たちは「図式「世界」」の渦動の中心に身を置くことができるのである。

結びに代えて

最後にもう一度、レヴィナスとの並行関係という主題に立ち戻ろう。1934年に「種の論理」という名称を得ることになった田辺の哲学的探究について、そこに持ちこまれる「宗教的」語彙を手がかりに、根元悪の自覚と救済論的志向という哲学自体を突き破る二極の間に張り渡されたものとして描いてみた。「逃走について」以後のレヴィナスの第二次大戦中の思索展開を伝える『実存から実存者へ』(1947)⁴⁴にも、ある意味でこれと類比的な構造を見てとることは可能である。

本稿で詳論した身体性の繫縛と存在の重量というモチーフは、そこでは、「ある (il y a) という裸の事実」へと集約される。現存在自身も含めて全ての存在者が無に帰するという極限的な局面で、存在すること自体の重量を剥き出しにするかのように、「ある」は無名の暗い騒めきとして回帰してくる。この「存在者なき存在」とは、一切の存在理解にも自己化にも先立つ原質料のごとき事態であり、それゆえ徹頭徹尾「無意味」であるが、レヴィナスはそれを「存在するという悪(le mal d'être)」とも言い表す。いかなる「存在の問い」をも潰えさせただけのしかかる「悪」としての存在。このような境位がレヴィナス哲学にとって哲学以前の出发点となるがゆえに、この哲学は、1930年代に「存在からの脱出」として示唆されたモチーフの延長上で、存在の問いを基礎とする哲学自体からの「外-越(ex-cendence)」へと方向づけられることになる。そこにユダヤ的メシアニズムに養われた救済論的意義が重ねられていることは、すでにこの書からも読み取れるが、それ以降のレヴィナスの歩みにおいてさらに明確になっていくだろう。本稿の冒頭で、後期の田辺哲学と『全体性と無限』以後のレヴィナスの間に通底しあうものを読みとる可能性に触れたが、それ以前のレヴィナスの思索と田辺の種の論理との間にも、突き合わせを試みるべき論点は多々見出されるのである。

もちろん、以上の考察で田辺の種の論理を論じ尽くせたわけではない。本稿で扱ったのは 1936 年までの田辺であったが、その後の種の論理の重心移動とそこに含まれる問題点を隠そうというつもりはない。それは、単純化していえば、「社会存在論」から「国家存在論」への重心移動である。田辺は最初から、彼のいう「種に実現せられた類、或は類化せられた種」(THZ6,133)のあり方を「国家」と呼んでいたが、この名の下でいかなる政治体制が問われ、いかなる制度が構想されるべきなのかという点については、時折暗示的な言明がなされる以外は、ほとんど具体的な説明をなしていなかった。いわゆる 15 年戦争が泥沼化し、時局が危急を告げる中で、田辺の国家存在論は切迫した調子を帯びてゆく。そして、自らの絶対媒介の論理を裏切り、現実の国家に纏綿する「根元悪」を見据えず現実の国家そのものを正当化する方向へと傾いていく。そのことの問題性に気づき、懊悩する中で、戦争末期から田辺の思索は懺悔道と呼ばれる根本転回へと入っていったのである。

種の論理のこの国家論的展開をどのように評価すべきかということは、本稿のような立場から田辺の種の論理とレヴィナスの思索を突き合わせて考えていこうとする場合、避けて通れない問題となるだろう。周知のように、『全体性と無限』のレヴィナスにおいて、存在論としての哲学が必然的に作り出す全体性の暴力は、政治的には「国家」を範型にして語られている。レヴィナス哲学にとって、国家に救済論的価値を付すというのは不道德極まりないことであり、国家を始めとする全ての社会存在とそれらが形成する歴史は、「存在の帝国主義」を形成するものでしかない。そうした中で、他者との「対面」におい

て自己が無限責任の主体となるという倫理的関係のみが、それを超える「存在の彼方」を私たちに指し示すのである。

とはいえ、存在論的暴力からの撤退を図ることは、その撤退の向かう先がいかなる現実性も具体性も持たない空想世界でないかぎり、田辺が理解したような意味での世界図式と縁を切ることを意味しないはずである。田辺の世界図式論とは、歴史的社会的世界を前提した上でそれを構成する存在者たちを形象化するようなものではなく、むしろこうして開かれた世界を巻き戻すようにしてその「暗き根底」へと引き戻し、世界が開かれる以前に身体が触れている原質料性の動態から世界を描き直そうとするものであった。レヴィナスもまたこうした探究を必要としていることは、『全体性と無限』が他者の顔とそれに対する無限責任をめぐる倫理的言説だけで成り立っているのではなく、糧の享受や住むこと、働くこと、子を産むことといった独特の諸概念を不可欠のものとしていることから明らかである。これらの概念から透けて見える「血と地」の姿を延長していく時、レヴィナス哲学が一貫して否定的に扱ってきた「国家」の概念すら、最初から考察の対象外にしておくことはできなくなるだろう。そのことは、「カエサルとダビデの国」(1971)⁴⁵に表れているような、イスラエル国家をめぐるレヴィナスの両義的で錯綜した考察とも関わってくる話である。

私たちの存在の身体的・質料的な重さとそこから発する共同存在の拘束力を徹底的に追究し、その引き受け不可能な運命性を見据えつつも、その現場に生起しうる転換と救済の道筋を思索可能にすること。田辺とレヴィナスを相互参照的に読み解くことによって、そのような課題に取り組むための手立てを得ることができるはずである。それはまた、グローバル化の加速の中で特殊的局所的な「社会存在」の還元不能性がますます際立ち、そのことが新たな葛藤対立を生み出しているように見える今日の「世界」にとっても、意味のある作業となるにちがいない。

注

¹ 本稿は、2017年8月29日に京都大学で行われた第5回田辺哲学シンポジウムにおいて、ワークショップ用の原稿として提供したものである。またこれは、*Japanese Philosophy and Phenomenology*, Shigeru Taguchi and Andrea Altobrando(ed.), Springer (近刊予定)に筆者が寄稿した英語論文「Phenomenology Reaching Its Limits: Tanabe and Lévinas in 1934」を原型とし、それを大幅に加筆修正したものである。

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』全十五巻（筑摩書房、一九六三 - 六四年）による。引用箇所は、(THZ6,311) のように、全集略号 (THZ) + 巻数 + 頁数という体裁で、そのつど本文中に記すという形をとった。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。

² この点については、次の拙論を参照されたい。杉村靖彦「ブランショを読んだ田辺」（『創文』527号、創文社、29-32頁、2010年）、「死者と象徴——晩年の田辺哲学から」（『思想』1053号（特集：田辺元の思想—没後50年を超えて）、岩波書店、2012年、36-56頁）。

³ Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, coll.Folio, p.322, p.360. [モーリス・ブランショ『文学空間』、現代思潮社]

⁴ 港道隆「自己犠牲と思弁 種の論理の行方2」、『現代思想』1993年2月号、274 - 302頁。Brian Schroeder, « Other-power and Absolute Passivity in Tanabe and Levinas », *Japanese and Continental Philosophy. Conversation with the Kyoto School*, edited by Bret W.Davis, Brian Schroeder, and Jason M. Wirth, Indiana University Press, 2011, p.193-211.

⁵ 西田幾多郎『善の研究』、西田幾多郎全集第一巻、岩波書店、2003年、9頁。

⁶ 西田と田辺が同時並行的にフッサールを読んでいた様子と、その読解の仕方の微妙な違いについては、2015年8月の第三回田辺哲学シンポジウムの際の発表で少し論じたことがある。（杉村靖彦「「西田哲学を論理的に精密にすることが自分の分である」？—初期田辺の思索をめぐって—」（未公開））

⁷ Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe, Bd.63, Frankfurt, V.Klostermann, 1988.（篠憲二他訳『オントロギー（事実性の解釈学）』、創文社）。なお、篠氏の「訳者後記」にあるように、田辺の論文では、ハイデガーの草稿の最後の部分が欠如しているために全集版のこのテキストには含まれていない講義内容が再現されていると推測され、その意味でも貴重である。

⁸ CF. Emmanuel Lévinas, 'Fribourg, Husserl et la phénoménologie' (1931), in *Les imprévus de l'histoire*, Montpellier, Fata Morgana, 1994, pp. 94-106. [エマニュエル・レヴィナス「フライブルク、フッサール、現象学」、『レヴィナス・コレクション』（ちくま学芸文庫）所収]

⁹ Emmanuel Lévinas, 'Martin Heidegger et l'ontologie', in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, J. Vrin, nouvelle édition augmentée, 1967, pp. 58-59. [エマニュエル・レヴィナス『実存の発見 フッサールとハイデッガーと共に』、法政大学出版局]。その後もレヴィナスは、Seinの「動詞」としての響きを最大限に際立たせたことがハイデガーの主たる功績であったと繰り返し強調している。

¹⁰ Emmanuel Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Rivage Poche, 1997, p.7. [エマニュエル・レヴィナス「ヒトラー主義の哲学に関する若干の考察」、『レヴィナス・コレクション』（ちくま学芸文庫）所収]

¹¹ Ibid.,p.7-8.

¹² Ibid.,p.8.

¹³ Ibid.,p.13.

¹⁴ Ibid.,p.16.

¹⁵ Ibid.,p.17.

¹⁶ Ibid.,p.19.

¹⁷ Ibid.,p.21.

¹⁸ Ibid.,p.18-19.

¹⁹ Ibid.,p.19.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.,p.22.

²² Emmanuel Lévinas, *De l'évasion*, Montpellier, Fata Morgana, 1982, p.99. 〔エマニュエル・レヴィナス「逃走論」、『レヴィナス・コレクション』（ちくま学芸文庫）所収〕

²³ Ibid.,p.98.

²⁴ Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der Deutschen Universität*, W.G.Korn Verlag, Breslau, 1933. (マルティン・ハイデッガー「ドイツ的大学の自己主張」、清水多吉他編『30年代の危機と哲学』（平凡社ライブラリー）所収)

²⁵ 西田の絶対無の場所について、西田の思考の筋道に沿ってより詳しく考察したものとして、以下の拙論を参照されたい。Yasuhiko Sugimura, «Le lieu de vérités superposées ? Le lieu du néant absolu selon Nishida Kitarô, entre le philosophique et le religieux », *Cités*, n.62, Paris, PUF, 2015, p.89-99.

²⁶ このような田辺の構えは、『ヘーゲル哲学と弁証法』（1932）の「序」における次の文章に明言されている。「私にとって身体性のフェノメンが弁証法の基本的所在であり、これに於て始めて観念と物質との各を超え、而も両者の対立的統一を自覚する真に具体的なる絶対否定態が現れるのである。私は斯かる立場からハイデッガーの存在論を批評し、これに対して新たに弁証法的人間学なるものを提唱した」(THZ3,81)。1931年11月に書かれたこの序文には、田辺がヘーゲル弁証法に取り組み始めてから、「思想的行詰まりと暗中模索の時期」(THZ3,79)をくぐり抜け、西田との対決やハイデッガーの批判的解釈をも経て、ひとまず「絶対無の行為弁証法」を立脚点として定めるまでの経緯が畳み込まれており、田辺理解にとって貴重な資料である。

²⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 15.Aufl., 1927/1984, p. 12.

²⁸ Ibid., §58, p.285.

²⁹ ここで興味深いのは、「生成する時間」の手前に「生成する身体」を掘り出していく田辺のハイデッガー批判が、Schuld という『存在と時間』の術語を「強制負課」と訳すという、過剰解釈を含んだ「翻訳」を梃子にして進められていることである。この種の過剰性を含んだ概念翻訳がもつ解釈学的意義は、京都学派の哲学を最初の典型例とするような「日本哲学」を評価する上で、重要な論点になると思われる。この点について、翻訳一般の問題との連関で俯瞰的に論じたものとして、次の拙論を参照されたい。Yasuhiko Sugimura, « Traduire l'Europe. L'enjeu herméneutique de la "philosophie japonaise" », Stefano Bancalari, Jérôme de Gramont, et Jean Leclercq (dir.), *Jean Greisch, les trois âges de la raison*, Paris, Hermann, 2016, p.203-217.

³⁰ 『ヘーゲル哲学と弁証法』において、田辺は「現実を必然化する根柢としての全体が、常に同時に自己の裏面に自己を否定する原理を伴うに由って、始めて偶然が存し得る」

(THZ3,182)と述べ、この「現実そのものの弁証法的構造」を「明暗双々底」(THZ3,185)と呼んでいる。『碧巖録』第五六則に由来するこの語は、最晩年の『マラルメ覚書』(1961)にもほとんど同じ趣旨で用いられており(「弁証法の死につつ生きるという明暗双々底」(THZ13,283)、田辺の「現実」のとらえ方を表す根本語とみなすことができる。

³¹ 鏡と渦というイメージの対比を含めた西田と田辺の絶対無概念の対比については、『思想』の田辺元没後50年の記念号で合田正人氏と行った対談を参照されたい。合田正人・杉村靖彦「田辺元の世界」、『思想』1053号(特集：田辺元の世界—没後50年を超えて)、岩波書店、2012年、7-35頁。

³² 種の論理とフランス社会学派との関係の詳細については、次の拙論を参照されたい。杉村靖彦「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、『日本哲学史研究』第11号、京都大学文学研究科日本哲学史研究室、2014年、38-64頁。

³³ 高山岩男「田辺先生の思い出」、『哲学研究』第489号、京都哲学会、1964年、680頁。

³⁴ 「社会存在の論理」の第3章で、田辺は2年前に刊行されたばかりのベルクソンのこの著作を詳細に検討し、その「閉じた社会」論を高く評価しつつも、生の統一力の直観を最終的な拠り所にするベルクソンの立場を厳しく批判している。この点については、次の拙論を参照されたい。Yasuhiko Sugimura, « Hajime Tanabe, lecteur des *Deux Sources* – un cas de réception du bergsonisme dans “l’Ecole 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. なお、「社会存在の論理」の第3章全体について、筆者が解説文を付けて仏訳したものが、フランスのベルクソン研究誌に掲載されている。Hajime Tanabe, *La logique de l'être-social*, chap.3, présenté et traduit par Yasuhiko Sugimura, *Annales bergsoniennes VI : Bergson, le Japon, la catastrophe*, PUF, 2013, p.63-89.

³⁵ この点を踏まえて、筑摩書房の『田辺元全集』の編者である大島康正は、「種の論理」論文集I」と銘打たれた第6巻の巻頭に、「図式「時間」から図式「世界」へ」を配している。種の論理という語を初めて登場させる「社会存在の論理」は、この巻の第二番目に置かれている。

³⁶ 血縁共同と地縁共同をめぐる以下の論述には、拙論「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(前出)と一部重なるところがある。

³⁷ Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, F.Alcan, p.262. (エミール・デュルケーム『宗教生活の基本形態 オーストラリアにおけるトーテム体系』、ちくま学芸文庫)

³⁸ Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, PUF, 1910, p.55.
[レヴィ＝ブリュル『未開社会の思惟』(上)(下)、岩波文庫]

³⁹ Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1932, p.192-193. [アンリ・ベルクソン『道德と宗教の二源泉』(1)(2)、中公クラシックス]

⁴⁰ もともと哲学研究者であったレヴィ＝ブリュルもこのことをよく承知していた。レヴィ＝ブリュルにおける初期の哲学研究と後の原始心性論との関係については、フレデリック・ケックの浩瀚なモノグラフィが大変有益である。Frédéric Keck, *Lévy Bruhl. Entre philosophie et anthropologie*, Paris, Edition CNRS, 2008.

⁴¹ 「無媒介なる民族主義」の抽象性について、「種の論理と世界図式」では次のように言われている。「斯かる立場といえども、一方に於て民族的英雄を神化してその独裁に指導を委ねるに至って、却て個人の種に対する主体性を認める傾向を発現し、他方に於て他の種を否定し異民族を併呑せんとする場合に、その世界帝国主義は却て種の止揚を含む矛盾に陥る。これは単なる種の直接的立場が存在論として最も抽象的なことを示す所以であって、それが却てその無視し乃至は否定する個と類の対立態に移行することを暴露するものに外ならない」(THZ6,200)。なお、田辺は1933年にハイデガーの「ドイツ大学の自己主張」の抜粋が掲載されたドイツの新聞を入手し、その内容に基づいて批判文を書いているが(「危機の哲学か哲学の危機か」(THZ8,3-9)(1933年9月5日に脱稿したがどこにも発表されなかった)、この文章にも同趣旨の論点が見られる。

⁴² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Gesammelte Werke, bd. 9, Hamburg, F. Meiner, 1980, p. 27. (ヘーゲル『精神現象学(上)』、平凡社ライブラリー)

⁴³ 「分裂としての悪の現実に対しても、その悪を媒介とする善の無限なる超克が、私の行為を媒介として成就すべく約束せられて居るという信が、絶対否定の信仰の内容を成す」(THZ6,223)。

⁴⁴ Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, J.Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, 1947/1990. (エマニュエル・レヴィナス『実存から実存者へ』、ちくま学芸文庫)

⁴⁵ Emmanuel Lévinas, 'L'Etat de César et l'Etat de David' (1971), in *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Ed. Minuit, 1982. [エマニュエル・レヴィナス「カエサルとダビデの国」、『聖句の彼方—タルムード—読解と講演』(法政大学出版局)所収]