

「種の論理」論争をめぐつて

——高橋里美、務台理作再考——

合 田 正 人

一・経緯

田辺元のいわゆる「種の論理」について考え始めてからすでに二十余年の歳月が流れた。百数十枚の田辺元論を書き上げ、発表の機会と媒体を空しく探す数年が続いた後、『現代思想』二〇〇〇年七月号に初めて「種の論理」をめぐるこの考察の一部を発表することができた。「近迫と渦流」という題で、その全体を『思想』誌に寄せたのは、田辺没後五十年にあたる二〇一二年、田辺元哲学選全四巻が二〇一〇年に岩波文庫に収められたことで、田辺をめぐる状況は大きく変化していた。翌一十年には『田辺元とハイデガー——封印された哲学』（PHP出版）を出版、その後も、田辺元とその「種の論理」はあたかも影のように発表者の仕事に取り憑いている。

例えば、今発表者は「模倣」ないし「ミメーシス」という主題で仕事をしていて、ガブリエル・タルドのものを集中的に読んだのだが、「社会的事象」とは何かをめぐるタルドとエミール・デュルケムとの論争も「種の論理」と決して無縁ではないということに気づいた。デュルケムは『自殺論』の序文で「諸個人だけでは社会は存在しない」と書いている。『宗教生活の基本形態』ではデュルケム自身「社会は諸個人の意識においてのみ、また、それらによつ

て存在する」と微妙に立場を変えることになるのだが、前者の言葉を、タルドは「諸個人がなくても社会は存在する」と読み替え、中世的「實在論」の悪しき復活をそこに見ると共に、「民族精神」「国民性」などの名をまとう「集团的表象」、すなわち諸個人にとって外的で強制的な「モノ」(close)それ自体の存在に疑義を唱えている。

田辺元が「社会存在の論理」を発表したのは一九三四年、同論を繙くなら、田辺にとっていかにデュルケムが重要であつたかはすぐ分かるだろう。タルドへの言及はない。もちろん、言及していないことをどう解釈するかは容易ではないけれども、田辺の教え子にして彼が最も恐れた批判者でもあつた戸坂潤が一九三〇年に発表した「イデオロギーの論理学」で、「近代に於ける最も意味ある、そして最も独創的な社会学者G.Tarde」とタルドを称え、そののみならず、タルド社会学の問題点を的確に抉り出していたこと、また、道元によつて田辺と結ばれた和辻哲郎がその『倫理学』第一章「人間存在の根本構造」第四節「人間存在の否定的構造」で、まさにタルドとデュルケム双方を批判的に解釈していることを想うとき、田辺におけるタルドの不在は単なる偶然ではなかつたのではないかとの推測を禁じえない。

タルドの議論は「すべての事象は社会的である」という言葉からも分かるように、実は「個人」ないし「個体」の觀念そのものを改鑄するものであつたのだが、和辻の言うように、タルドにとって「社会は、個人意識と独立な実体ではなくして、個人の意識と意識との間の心理学的関係、すなわち模倣だということになる」(*Œuvres de Gabriel Tarde, volume I, Les Empêcheurs de penser en rond, 1999, p.157*)のだとすれば、しかも、「かかる対象的な関係をタルドはただ二人の個人の関係、特に大人と小人との関係にまで導き返している」(id.)のだすれば、個人と個人とのこのような関係——「我と汝」の関係——から社会を導出しようとするそもそも無理のある論理を斥けることこそ、「種の論理」構築の動機そのものであつたからだ。

それにしても、こう書き進めていると、「種の論理」の構築が、ジュールジュ・バタイユ、ミシェル・レイリス、ロジェ・カイヨワによる「聖社会学」の展開や、フランクフルト社会学研究所の動きとまさに同時併行的なものであったということに、遅まきながら新鮮な感慨を抱かざるをえない。

「種の論理」について考えるとき、発表者がいつも思い浮かべている二つの言葉がある。ひとつはスピノザの『神学政治論』に記された言葉で、「自然は民族を創らず、ただ個々の人間を創るのみで、個々の人間は言語、法律ならびに風習の相違によつて初めて民族に区別される」とある。いまひとつはシモーヌ・ヴェイユが遺した言葉で、それによると、「私であつてはならないが、それ以上にわれわれであつてはならない」(Il ne faut pas être moi, mais il faut encore moins être nous) というのだ。ただし、これらの言葉は答えではなく、それ自体が困難な理論化の努力を要請しているのだが、「種の論理」を根底から覆すためには、まさにこの努力が不可欠であると発表者には思えるのだ。

「人間」という類への所属を証明されざる漠たる前提としながら、一方では自分をひとつの個体とみなし、それを「私」と名づけることができ、他方ではこの個体≡私の「アイデンティティ」(帰属、同一性)を「われわれ」という集団に求め、この集団に民族、国民、人種など様々な呼称を与えうるという「思い込み」、フーコーであれば、そこに「全体化する権力」と「個体化する権力」との共犯性を見て取るだろうが、このような「思い込み」がいかにして形成されるのかを説明すると共に、そこには吸収されざる個体化の過程が不断に働き続けていることを明らかにしない限り、「種の論理」はそれを生み出し、かつ封印した状況と共に回帰し続ける。現に今も回帰している、それも、「種の論理」のような緊急事態の国家論理とは無縁と思ひ込んでいる者たちのうちに、彼らのうちにこそ回帰しているのではないだろうか。

この構えに変わりはないのだが、これまで幾度か「種の論理」を取り上げながら、執筆者は愚かにも、「種の論理」

の公表直後に繰り広げられた論争が非常に高度なもので、今提起したような問題にすでに踏み込んでいたということに気づくことがなかった。「種の論理の意味を明かす」という田辺自身による長大な再反論を読んでいたにもかかわらず、それに気づかなかつたのだ。長き隠蔽、隠蔽とも思われない隠蔽の後に「種の論理」を（再）発見したという思い上がりだが、「種の論理」の展開過程である意味では当然のことながら生じた当時の論争の意義を過小評価させる結果となつたのだろうか。田辺が前掲論文で主に取り上げているのは、高橋里美と務台理作による反論である。今回はほとんど触れることができないけれども、南原繁の『国家と宗教』（一九四二年）第四章「ナチス世界観と宗教」をこれに加えることができる。

高橋里美というと「包弁証法」「全体の立場」、務台理作というと「場所の論理」「第三ヒューマニズム」が連想されるかもしれないが、高橋は一八八六年に生まれ一九六四年に没し、務台は一八九〇年に生まれ一九七〇年に没しているから、二人はほぼ同時代を生きたことになる。共に西田と田辺の教えを受け、これまたほぼ同時期にドイツに留学してフツサールの聲咳に接している。

高橋は「種の論理について」という論文を『思想』の一九三六年十二月号、一九三七年二月号、三月号に三度にわたって連載している。後にこれらの論考は『歴史と現実』（一九三九年）に収められる。高橋は岩波講座『倫理学』（一九四一年）に寄せた「歴史的現実性」でも「種の論理」を取り上げている。こちらは『包弁証法』（一九四二年）に収められることになる。これ以外にも、高橋は筑摩書房からの『田辺元全集』の刊行に際しては「世界思想史の縮図——「田辺元全集」刊行によせて——」（一九六三年）を、田辺元の死に際しては追悼文「田辺君を偲んで」を書いてゐる。一方の務台は一九三七年に「社会存在論に於ける世界構造の問題」を東京文理科大学哲学会編『哲学論叢』に発表、二年後には単行本『社会存在論』を弘文堂書房から出版している。他にも、同じく弘文堂刊の『田辺哲学』に「実存と

社会的実践」を寄せ、また『田辺元全集』の月報七のために「京大来任当初の田辺先生」を書いている。務台の『社会存在論』については、若き丸山真男がその書評を一九三九年に『国家学会雑誌』に発表している。因みに、南原繁は丸山の師にほかならず、丸山の処女論考ともいえるべき「政治学に於ける国家の概念」（一九三六年）は、田辺の「種の論理」を強く意識して書かれたものであった。

「社会存在論に於ける世界構造の問題」の末尾で務台が断っているように、務台は高橋の「種の論理について」を踏まえており、また、西田幾多郎そのひとが務台の田辺解釈に賛同の意を表明している。高橋においても、「種の論理について」は「西田哲学について」（『思想』一九三六年一月号）と対をなす論考であったと言つてよい。

二．問題の所在

高橋と務台は「種の論理」のどの点に疑問を感じたのだろうか。まず高橋であるが、こう言っている。

この絶対媒介の哲学は媒介の概念を基礎とするものであることはいうまでもない。しかるに種の論理は種を直接態として立てるものである。従つて媒介性と直接性との関係が当然そこで問題とならねばならぬ（四・二三）。

後述するように、「直接的なもの」「無媒介的なもの」を容認しないはずの「絶対媒介の哲学」のなかで田辺が「種」を「直接態」として立てたことに高橋は疑義を呈し、「この媒介された直接性ということはいかに考えられるべきであらうか」という視点から幾つかの可能性を探った後で、「ここに我々は一つの根本的なアポリアに直面するのである」

(四・二二四)と結論づけ、このアポリアを解決する一つの道として「媒介性を無にすること、無なる媒介乃至無媒介の媒介なる概念を導入すること」を挙げている。この解決策については後述するとして、務台の「社会存在論に於ける世界構造の問題」の次の引用文は、務台もまた高橋と同様の疑問を抱いていたことを示している。

博士の社会存在の構造契機及び相互の関係について、ここに敢て御教示を乞いたいと思うのは次の二点である。第一には博士のとられる論理主義的立場に於て、その論理的なものが果たして社会存在の中核に迄到り得るか否かという点、それに関連して種の直接態が元来に於て如何なる性格を持つものであるかという点について。第二には、種は必然的に否定契機となるべきであり、しかもこれを他に依るのでなく種自身の自己否定に由るものとされる博士の立場に於て、絶対否定と種の自己否定とを峻別されるのに対し、私はどこ迄も自己否定即絶対否定の見地をとりたいと思うものである(四・二四四)。

務台にあつては、「種の直接態」と田辺の「論理主義的立場」と呼ばれるものが連動されている。この点は後で取り上げるとして、「種の自己否定」について若干説明しておく、これは「論理の社会存在論的構造」で田辺が打ち出した考えで、務台のみならず高橋もまたこの「訂正」を大いに問題視していた。

氏が最近の論文『論理の社会存在論的構造』において、尊敬すべき学者的誠実さを率直さをもつて、『種の論理』に自ら加えられた訂正は、階級の問題についての考察を機縁とするものであるとのことであるが、それが絶対媒介の論理の要求に一致する点において特に我々にとって興味深いものがある。すなわち、氏の『種の論理』にお

いては種が個を媒介する方面が専ら強調せられていたが、この後の論文においては、一方個が直接に種に対立してそれを否定するのではなく、種の自己否定によって媒介せられねばならぬことが主張せられるとともに、他方もまたそれに相応する力的契機を種のうつに有することによって種を媒介することが説かれている。果たしてしからば我々は種をもつて完全に直接的なものとは考ええざることになるであろう（四・二一八）。

「種の直接態」「論理主義的立場」「種の自己否定」「階級の問題」といった問題群がこうして出揃ったことになるが、田辺自身のなかでそれらはどのように配置されていたのだろうか。

三、展開と訂正

まず、「絶対媒介の哲学」とはいかなるものだろうか。「種の論理」は高度に折衷主義的な仕方で成立したが、「弁証法、それも就中ヘーゲルの「弁証法」との対決はその最も重要な契機ないし織糸のひとつであった。『ヘーゲル哲学と弁証法』（一九三二年）に、この格闘の跡を見ることができのだが、田辺は従来の弁証法について「総合性」「否定性」「実在性」「発出性」の四つの特徴を挙げ、第四の「発出性」に他のすべてが懸かっていたとしている。「発出性」は、すべてを自己から演繹的に導き出すという弁証法の性質を指し用語で、すべてがそこから発出するところの何かそれ自体は弁証法的な媒介過程に巻き込まれざる非弁証法的な弁証法の起源であることになる。始まりについてのみならず、終わりについても、「絶対知も発展の中にあると共に之を超えて之を内に含む」とあるように、それは非弁証法的な終点であつてはならない。この点を見誤ったという点では、ヘーゲルの弁証法も「唯物弁証法」なるものも同断

である。それらは正反対のものであるかに見えていずれも「汎論理主義」に陥っているのだ。のみならず、「発出性」という呼称は、このような弁証法批判が、「西田先生の教えを仰ぐ」（一九三〇年）での西田批判とも連動していたことを告げている。ここには二つの要請がある。ひとつは弁証法が「汎論理主義」に陥らないためには、弁証法に、少なくともその「発出性」に抗う一種の「外部」がなければならぬ。田辺はそれを「直接態の有する非合理性」（197）（岩波文庫版）と呼ぶ。しかしその一方で、この非弁証法的なものも弁証法的に媒介されていなければならない。「直接態の有する非合理性は棄却されるどころではなく、かえって論理の媒介として維持せられるのでなければならない」（197）。かくして「弁証法的なるものと弁証法を超えるものとの弁証法的統一たる絶対弁証法」が不可欠であることになる。

今、非合理的「外部」と呼んだもの、それは田辺にとつて何であつたのか。ひとことで言うと、それは「身体」「身体性」であつた。この「身体」が「種」と化するのだが、その際、田辺は一方で、ハイデガー『存在と時間』における「身体」の不在を指摘し、他方で、フォイエルバッハのような哲学者から「飲食」を初めとする身体の諸相を学んだ。「人間の立場」（一九三二年）を読むと、フォイエルバッハ『将来哲学の根本問題』の画期的意義を認めたくえで、田辺が、「我と汝」によつて社会存在（共同性）を基礎づけんとするフォイエルバッハの立場に不可能の烙印を押していることが分かる。

「個」あるいは「類」を直接的なものとみなしてそれを出発点とする論理を斥けること、それが「種の論理」の根本的な狙いであつた。「個」も「類」も媒介されたものとしてしかありえず、両者を共に媒介するのが「種」という第三項なのである。「種」について、「社会存在の論理」の田辺は、「国家といひ民族といひ階級といひ、いずれも人種の全と個人の個とに対し、種の位置に立つもの」（122）であると記しているが、「種の生命」「血縁氏族としての種」

(U38)、「国家に固有なる種の直接的統一、民族の統制」(U171)、「種たる民族共同体」(U165)とあるように、すでに「種」と「民族」との連関が強調されている。

媒介という点から見て、では「種」それ自体はどうなのかというと、「個」と「類」を媒介することで、「種」も両者によつてそれぞれ媒介される。もつと正確に言うなら、「個は種を予想し、種の生命をその根源」(U38)とする。「個」は「種の直接なる限定を母胎とする」(同右、下線引用者)とも言われているが、「個」の誕生はまた、「種」からの「分有」(メテクシス)としても説明されている。しかるに、「個」はみずからの根源たる「種」を否定して自存しようとする。これが「分有」(種の論理)に対する「分立」(個の論理)である。しかるに、この「分立」は利己主義的個人を成立させる一方で、「種」を「類」へと媒介的に高める契機ともなりうる。翻つて言うなら、「類」は「個」によつて否定的に媒介される。「種」によつて媒介されてのみ成立するのであつて、「現象形態より言えば」、「種」と異なるものではなく、「種」の普遍的側面を言い表したものののだ。

「個」によつて否定的に媒介されるとはいへ、しかし、「種」が先在することには変わりはない。「個」、「類」と「種」とのあいだの媒介するもの——媒介されるものの相互連関は非対称的で、「種」はあくまで「媒介するもの」なのだ。しかも、先に述べたように、それは一種の非弁証法的、非合理的「外部」でなければならぬ。そのつどすでに実在するものとして弁証法の論理に抵抗するものでなければならぬ。そのような「外部」をも捲き込むのが「絶対弁証法」だからだ。だからこそ、田辺は「種」を「直接態」と呼んだのだが、非対称的であるとはいへ、媒介の相互性は権利上担保されているから、すべては媒介されているという「絶対媒介の哲学」の根幹は揺らぐことがない。

「直接態」は「即自」とも時に言い換えられ、「種の即自的統一」(U38)、「種の相対的直接的統一」(U156)とあるように、「統一」という語をしばしば伴っている(「相対的」という表現については後述)。しかし、なぜ「統一」と

言えるのだろうか。この点が、高橋の指摘するような「種の論理」の「訂正」を促すことになるだが、このとき田辺を悩ませていたのは「階級」であり「階級分裂」であつた。田辺にとつて、「種」は「階級」ではないとはいへ、「種の論理」は階級の発生をも説明できるのでなければならない。しかし、「分立」した「個」がその利害などで一致して「階級」を形成するとなると、これは個による社会契約という考えをそもそも斥ける「種の論理」の根幹に背くことになる。社会の「階級分裂」の源泉はあくまで「種」そのものに求められねばならないのであつて、そこで提唱されたのが「種の自己否定」という考えなのである。

「論理の社会存在論的構造」で田辺は、「とにかく私にとつて、個体の原理を明にするには今迄考へて居た如く直接に種を否定するものというだけでは不十分たることを、此種統一的分裂対立の問題を通して気附かしめられるに至つたことが、此小論を草する最も主要なる動機なのである」（六・三〇九）と打ち明けている。「種の自己否定」なるものが「個体の原理」とも係つていたということだが、これはどういうことだろうか。先に述べたように、個の分立による種と個との否定的対立がかえつて「類的個人」の例に示されるように種から類への道を開くのだとすれば、少なくともこの過程では「種」はいわば受け身の位置にあつて主導権は「個」にあることになる。そこで田辺は、「種の否定が「種」それ自体に内蔵されていると考えたのである。

これで、先に挙げた四つの論点を簡略ながら説明されたことになる。では、高橋と務台はそれらの点に関していかなる批判を提起したのだろうか。

四．批判——高橋里美の場合

まず「種の直接態」から始める。高橋はこの点に「根本的なアポリア」を見ていた。「完全なる三極的絶対媒介の論理においては、直接態なるものはどこにも存せず、全、種、個の三者の各々が媒介せられていなければならぬ」（四・二二七）というのが高橋の構えである。だから、「種は個によつて媒介せられるとともに全（普遍）によつて媒介せられねばならない」。逆に「種の自己否定」も「同時に双方的に同時に個であり、かつ全であるべきである」（四・二二九—二三〇）。にもかかわらず、あくまで「直接態」というものがあると主張するならば、「それは無なる媒介乃至は無媒介の媒介」であり「無を通しての媒介」を措いて他にありえない。そして、「これを極点にまで押しつめれば西田博士の立場に到達せずには止まぬであろう」（四・二二五）。高橋はここで、西田を揶揄した田辺「種の論理と世界図式」の一節を逆手に取つて田辺を揶揄している。

無の場所の論理は論理にして論理ではない。それは絶対媒介の哲学でなくして、場所の直接態に立つからである。歴史は媒介である限り、論理無くして成立することはできぬ。単なる無一般と個とだけでは媒介者が無い。だから媒介というも無の媒介を措いて他に無いのである（Ⅱ28）。

それだけではない。高橋は、「包越的絶対的無」の観念による「全体主義」というみずからの立場に対する田辺の批判に一矢を報いることを意図していた。西田の名も高橋の名も登場しないとはいえ、上記論考での田辺にとつて、

「無の場所の論理」と「全体主義の論理」は一見すると相反するもののごとく見えるが実は表裏相通じるもので、いずれも、種による媒介を無視して却って種に捕らわれ、「無宇宙論」(アコスミスムス)に陥り、非弁証法的な同一律の論理に休らう神秘主義なのだが、こう断じる田辺自身「種の直接態」を云々することで避け難く敵陣に捕らわれざるをえない、というのである。

田辺の高橋批判はもうひとつ重要な争点を示していた。分立する「個」が「非連続」であるのに対して「種」は「連続」とみなすことができるが、「連続」「非連続」をどう考えるかというのがそれで、これは先の「直接態」に係ると同時に、高橋自身言っているように「種的基本体から個的主体の発現するに至る過程」(四・二四七)に係る問題でもある。田辺はヘルマン・コーヘンの「微分」(Differential)からリヒャルト・デデキント的「切断」(Schnitt)へと移行し、「幅のない無のナイフ」によるがごとき「切断」によって逆に「連続」が得られると考えた。高橋が「縁量」(fringe)の重なりとによって非連続の連続を説明しようとしたのとは逆の発想で、事実、田辺は「種の論理と世界図式」でこの説を古典集合論における要素主義を脱せざるものとして厳しく斥けている。

これに対して、高橋は、「私が氏〔田辺〕においてなおコーヘンのなものが見られるように思うのは、氏のいわゆる種が個の根源と考えられ、しかもそれが非有として規定されている点、またこの非有なる根元が連続的基本体であって個を微分的に含むと解せられている点による」(四・二四四)と応酬する。高橋にとつて、このことは同時に先の「直接性」の問題に新たな解決をもたらすものでもあった。なぜかという、それは直接性と媒介性を否定的対立としてではなく、「程度的に見直すこと、換言すれば直接性のうちに微分的なる媒介性が付属すると考える」(四・二二六)ことを可能にするからだ。「微分的なる媒介性」とは何だろうか。

「微分」が表すのは、未だ存在せざるものが未だ存在せざる状態から存在し始めるまでの「無限小」の差異であり、

この差異はそれ自体としては存在せず「比」としてしか示す瀬ことができない。これをコーヘンは「根源無」と呼んだ。「彼〔コーヘン〕の主張する如く、或るものが根源無から生成せられる過程は連続的であり、根源無は存在としての或るものに対して微分的である」(四・二四三)と考えねばならない。その意味では、新しい解決と称されているとはいえ、この解決も「無による媒介」を主張しているのだ。

ここで、「程度的」という語が使われていることに留意してもらいたい。「程度的」とはいえ、無から有への生成変化を含意しているのだから、単に同質なものの量的差異を示すものでないのは明らかだが、「根本的な『程度的性』(Gradualismus)」(三・八十九)および「程度的差異性」(四・二五七)こそ、高橋にとっては、弁証法的絶対媒介の哲学では把持できない「連続的生成」の論理を可能ならしめるものだったのだ。

あるいは唐突の感を抱かれるかもしれないが、高橋が提起している問題はジル・ドゥルーズが「反・言」(contradiction)ならざる「併・言」(vice-diction)の観念によって、「分立」(différenciation)と「微分」(différentiation)との比によつて語ろうとしたものにほかならない。

高橋もまた、弁証法によつては捉えられない「生成変化」「ニュアンス」、そして「多数性・多元性」を主張しようとしたのだ。曰く、「弁証法の考える程度は程度という一つの概念にすぎず、その把握する特殊も特殊という一つの概念にすぎない。しかるに我々の求める程度は多数の程度的程度であり、また多数の特殊の特殊である」(四・二五九)(強調原文)。

興味深いことに、「連続的生成」を明るみに出そうとした高橋は「私に従えば連続的生成も一つの根源的分散性[*Zerstreung*]である」(三・八十八)と語った人物でもあつて、「種の論理について」でもこの観点から批判がなされている。

種・個・類の相互関係は必ずしもその都度綺麗に纏まった円環運動を描くものではなく、多くは私のいわゆる分散的なものである。またその都度その都度の関係も絶対的相互否定の弁証法的関係ではない。個は決して完全に種を否定しえないように類もまた完全に個を止揚しえない。それらの間の否定とか止揚とかいう関係そのものが相対的・程度的であるにすぎないからである（四・二六四）。

一方で類と種は現象形態としては同一であるとしつつ、他方でひとつの種的基体に立脚するひとつの国家を「類としての国家」「具体的類としての絶対類」とみなす田辺に対して、たとえ田辺にとって「人類」なるものが「単に抽象的な種的類」にすぎないとしても、「人類的全と国家的全はいかに関係し、国家と国家との国際的關係はいかに考えるべきか」と、高橋が問うことができたのも（もちろん田辺も「社会的正義の国際的拡充」「六・三七五」を語ってはいる）、また、歴史的社会的存在の論理においては「生物界、自然界という如きものを顧慮せねばならぬ」（四・二六五）と言いつたのもそのためだろう。もちろん、時空的な「分散性」「断片性」を強調する高橋は、それを相殺するような「包越的絶対無」の観念をも提出した哲学者であった。けれども、「包越的絶対無」なる神秘的観念もまた、ドウルーズとガタリにおける「器官なき身体」のごとき役割を果たしているとは考えられないだろうか。少なくとも、思想史の暗部に愚弄されているかもしれないという危険だけは銘記するべきであろう。

「論理の社会存在論的構造」の冒頭で、田辺は、「私の意味する所の種は（…）否定的対立の關係でなくして相違の關係を以て他の種に対するものである」（六・三〇八）が、「社会存在の論理」では、「此點の考が十分精密でなく、種と種の対立を説いた」（六・三〇八）と反省の弁を記しているが、あたかも高橋の批判を予期したかのような言葉である。

いや、「種の構造を直接に連続の部分が相違の關係に於て存するもの」(六・三七五)とするといった箇所が高橋はコーエン的「微分」の田辺における殘滓を認めたのかもしれない。しかし、田辺は果たして「相違」の論理を築きえたのだろうか。

五. 批判——務台理作の場合

先に引用したように、「私はどこ迄も自己否定即絶対否定の見地をとりたいと思うものである」と「社会存在論に於ける世界構造の問題」で述べたとき、務台も、高橋と同様、「種の自己否定」が「絶対無」に裏付けられたものであることを言わんとしていた。では、務台はどのようにこの「裏付け」を考えたのだろうか。務台は、一本の直線 $\times$ とそれと同じ点 P で接する大小二つの円 A 、 B から成る図を提示している。 $\times$ は「絶対無」で「一切を包みつつそれを裏付ける無限大の円周」(四・一二二)を表している。こうして包まれる「一切」が「世界」で、それを表すのがより大きな円 Δ である。ただし、 $\times$ と Δ は「無限」と「無際限」のように根底的に異質で、単に全体と部分の關係を成すのではない。「世界」は接点——務台は「切点」と書く—— P で「絶対無」と「相切する」が、あたかも境界線が二つの縁を持つように、「絶対無」と「相切する」面では、「世界は基底のない深淵を持つと考えられるが、しかし他面に歴史的・社会的存在性格を持つと考えるとき、この無底を充実する質料的規定をその契機の一とせねばならない」(四・一二〇)。この後者の側面が「種的基本体」であり、「世界内存在としての種的基本体」と言われるように、「世界」の内包されたより小さな円 B がそれを表している。そして、これら三つ、すなわち $\times AB$ が接する点 P が「主体的個体」とみなされるのである。

このような「個体点」が無数にあるのだが、「タンジェンス」という発想を採る点では「微分」的であるとはいえ、務台の議論は弁証法的媒介とも連続的生成とも異なるまさに構造論的なもので、後述するように、「表出」（映像、写像）と「形態化」がこの構造を動態化していると言つてよい。

「人は世界に向かう限り世界の深淵を見るが、成員として自己を社会の中に見る限り、その方向に運命的な連帯を見るであろう」（四・一二二）とあるように、「主体的個体」は二つの方位を有しており、務台は「身体性」の観点から、前者の方位を「要素的身体性」、後者を「成員的身体性」と名づけている。もちろん二つの「身体」があるのではなく、個体の「身体」はつねに世界と基体という二つの方位の結合点なのだ。「要素的」という表現は「ストイキエア」「エレメントウム」を踏まえたもので、水や大気や火や土のように定形を持たない。「世界」が務台にあつて「流動」とみなされ、一方、「種的基体」が「一定の形態の定住に由つてその流動が区切られること」としての「形態化」とされるのもそのためであろう。「世界」内には様々な形態があるが、世界自体は形態をもたない。ここでも注意しなければならないのは、務台が「形態化」と言っていることである。Gestaltではなく *Gestaltung* である。あくまで、「途上」というか、「形成作用」ないしその「方位」が重視されているのであつて、それは「ゆがみ」とも「力率」とも呼ばれている。

では、「世界」と「種的基体」、「無底」と「基底」、「流動」と「形態化」という二分法で、務台言うところの「場所の論理」は要約されうるのだろうか。必ずしもそうではない。務台の描く図においては、「種的基体」を表す円のなかに更にC、Dという二つの黒点が打たれている。Cは、個体における種的基体のなかに種的基体の構造契機として映写したものであり、Dは、個体における種的基体へ向かう方向を当の種的基体のなかにその構造的契機として映写したものと、説明されている。前者は「種的基体」という部分へと世界という全体が映写さ

れることであり、後者はこの部分が自己を自己の部分として自己にうちに映写することであつて、かかる二重の映写（「つつみ・つまれる」関係とも呼ばれる）によつて、「種的基本体」という「世界（限定）」の「質料的契機」とその「重畳性」が形成される。ここに「重畳性」というのは、○と□のあいだの「対立的相即関係」「相互限定」「相互浸透」の謂であつて、二つの方向の「動揺状態」が、先述したような「種的基本体」即ち「個」の「成員的身体性」による形成作用、「生産力」（つまれたもののひるがえり）の特殊な「方向」「ゆがみ」を表す。このような過程の総体、それが務台における「世界の表現的性格」なのである。因みに、「動揺」ないし「動揺状態」という觀念の源泉として、務台は、レヴィナスの師でもあつたシャルル・ブロンデルの『病める意識』（Charles Blondel, *La conscience morbide*, 1928）の『cénesthésie（セネステジー）を挙げている。

務台は田辺の哲学についてその「論理主義」を難じていた。しかし、先に見たように、田辺は「直接態の有する非合理性」を語つて「汎論理主義」を脱却しようとしたのではなかつたか。たしかにそうではあるが、務台の目にはそれはこう映つた。

博士（田辺）の挙げられる直接性とは結局論理的に否定契機として要請される限りの直接性であつて、その意味ではむしろ論理的直接性とも呼ぶべきものである。それは被媒介的直接性即ち現実性を持つべきであるにも拘らず、実際に於てはその著しい論理的契機性のために現実的性格は後退して単に論理的性格だけが残されたのではないか（四・二六二）。

田辺的「ロゴス」の優位に抗して、「種的基本体」の「現実的性格」を強調するために、務台は「地靈的パトス」「地

靈的・デモニーニッシュ」といった表現を用いた。「世界の根本的現象として、世界の中には地靈的・デモニーニッシュな生産力が蔵されており、かかる生産力によつて生じるいわば力の空間のゆがみとして、このような種性を知る」(四・五十一)(強調原文)のである。世界が種的基体かの二者択一がここにありえないのは言うまでもない。無底にして基底、基底にして無底、無形にして有形、有形にして無形、流動化にして形態化、形態化にして流動化という相互限定点にどの「種的基体」も、それゆえどの「個体」も置かれているのである。

「デモニーニッシュ」という形容辞はゲーテから借用されたものであるが、そこに、「ディオニッソスのもの」と「アポロンのもの」との不可能な婚姻、というニーチェの構想の務台に及ぼした作用を見ることができないわけではない。

種的「基体」は文化形成の「主体」である。「基体の主体化」と務台は言っているが、基体Ⅱ主体というある意味では不可分な同一者の基体的層から見たとき文化は「基層文化」としての相貌を示し、主体的層から見たときそれは「上層文化」としての相貌を示す。両者の統一が「国民文化」である。このような観点から、そしてとりわけ「基層文化」という視座から、「伝承文化」「郷土文化」を探索することが務台の、というよりもむしろ哲学の課題となるのだが、少なくとも務台にとつて、それは「決して民族の封鎖的セネステジーに立て籠もること」(三・一二一)ではなかった。「個体」に「文化創造のためのデモニーニッシュな情熱」を付与するのは「民族としての全体的存在」だが、「民族」はあくまで「世界文化を創造するデモニーニッシュな力の源泉」(三・八十三)でなければならないからだ。

田辺はというと、歴史的世界における力動的展開を「国家」に委ねる一方で、そのような「国家」の基体としての「種的基体」を「静的統一」として特徴づけた。これに対して、務台における「種的基体は、世界性の深淵を包み込み、世界性の深淵に包み込まれるがゆえに、田辺の言うような「静的統一」とは正反対の力動性を備えていた。しかし、

と同時に、務台は誠実にも、田辺のいう「静的統一」が「テンソル場」におけるがごとく相反する力の拮抗にほかならないことを見落とさず、その点を評価してもいた。「静的統一」と見えるものはその実「動的緊張」(四・一六四)だったのだ。とはいえ、これは務台が田辺を肯定したということを意味しない。なぜなら、なぜ、どこからこの「静的統一」即「動的緊張」が生じたのかを田辺は説明できていないからだ。「種の自己否定」、と田辺は言うだろう。だが、務台にとつては、「種の自己否定」は「世界」によつて、ひいては「絶対無」によつて惹起されるほかないのである。

この点に関して、務台は「種の中に反映している世界性が種の中に於て覚醒するために種の自己分裂が生じると考えてよいだろう」(四・一七一)と言っている。この「自己分裂」は務台にあつては、田辺におけるがごとくひとつの「種」のなかで生じるのではない。それは複数の「種」の分裂と合成を引き起こすのである。

この場合の○と□なる構造契機は、単なる一つの種的社会の中にあるとしても、また二つ以上の相違する種的社会の相互関係の中にあるとしてもよい。(…)それぞれの種的社会は一方では自ら分裂し、一方では他と合成する。しかし、これは決して一つの種的社会が単独になし得るのではなく、すべてその誘因を他の種的社会との関係に持つのである」(四・一三四)。

残念ながら、以上に見てきたような高橋と務台の批判に対して田辺がどのように応対したのか、それを論じることの後日の課題とさせていただく。発表者は、とりわけ田辺と高橋に対して戸坂潤が『日本イデオロギー論』で加えた鋭利な批判を知らないわけでは決していない。また、務台の「場所の論理」を単に肯定しているのでももちろんない。

ただ、発表者自身当初は予想していなかったことだが、高橋の批判のなかには、特にドゥルーズやデリダを通じて私たちが学んだと考えている差異と散種の哲学への道が確実に刻まれているし、務台の批判を、例えば「複数の根を持つこと」というシモーヌ・ヴェイユの観念と結びつけ、更にそこに、吉本隆明と柄谷行人との抗争を乗り越える方途を読み取ることも不可能ではない。おそらく学ぶべき点はもつと存在するだろう。長年にわたる「種の論理」の封印はかくも私たちを盲目たらしめたのだ。とはいえ、これは単に「かつてすでにそこにもあった」式の発見ではない。またそうであってはならない。「種の論理」とそれをめぐる論争（ポレミック）が、ガブリエル・タルドをめぐる論争と同様、それを主題化するか否かにかかわらず、いまだ果たされざる思考の課題として、「思考されるべき思考されざるもの」としてそこにあること、この点だけは少なくとも間違いないであろう。

*本文中、高橋里美からの引用については『高橋里美全集』（福村書店）、務台理作については『務台理作著作集』（こぶし書房）の巻数と頁数を添記した。