

田辺元の宗教哲学における実存協同をめぐって ——「種の論理」から「愛の論理」へ

浦井 聡

The Existential Communion in Tanabe Hajime's Philosophy of Religion:
From Logic of Species to Logic of Love

Satoshi URAI

In December of 1941, Tanabe Hajime (1885-1962) stopped publishing papers on social ontology which he has dubbed 'logic of species'. This marks the so-called collapse of the 'logic of species'. However, after finishing his "Philosophy as Metanoetics" (1946) which is centered on the problem of individual salvation, he tried to redevelop social ontology by mediating between the contents of his latest work and his prior work on the 'logic of species'. As a result, in "Demonstration of Christianity" (1948), he reached the 'logic of love' which is synthesis of social ontology and individual soteriology.

This paper aims to clarify the connection between the 'logic of species' and the 'logic of love' by analyzing the relation between the notions 'species' (*i.e.* the substratum of nations and societies) and 'existential communion' (the core concept of Tanabe's 'logic of love', referring to the communion of people who have been saved). In contrast to the 'logic of species,' where the term 'species' signifies the substratum of nations and societies, in the 'logic of love' it came to stand for the substratum of an existential communion. Thus, according to Tanabe, the existential communion comes into being when its species is absolutely converted by the Absolute. Moreover, this paper points to the difference between 'species' in 'logic of species' and that in 'logic of love' by showing how the 'species' is divided. In 'logic of species,' the 'species' is divided through the occupation of land. In 'logic of love,' however, it is divided by the different forms of 'species,' *e.g.* laws and customs.

問題の所在

田辺元(1885-1962)の思索を語る上で、田辺哲学の名を冠する契機となった「種の論理」を外すことは出来ない。この立場における諸論考は 1934 年から発表され、1941 年に「実存概念の発展」の中断をもって終了する。いわゆる「種の論理」の挫折である。一般に、田辺哲学はこの挫折を契機として、1944 年秋以降の「懺悔道」の立場へと至ったとされる。「懺悔道」以降の田辺哲学は、「死復活¹」や「無即愛²」といった宗教的語彙で知られるが、この立場への移行の契機として「挫折」が強調される時、戦時中の「種の論理」が行き詰まりによって、新たに別の哲学へと至ったという安易な理解がなされる向きが強い。

しかし、田辺は戦後『種の論理の弁証法』(1947)において、「種の論理の新しき立場〔懺悔道〕における方向付けは、種の論理の廃棄を意味せず、かえってその発展を意味することは、私をして、いよいよ論理の根本構造に対する確信を強めしむるに十分であった」(7.255)と述べている。すなわち、戦時中の「種の論理」は解体されたのではなく、「懺悔道」によって新しく方向づけられただけであり、その根本構造に変化はない³と田辺は言うのである。そして、このように新しく方向づけられた「種の論理」は、『実存と愛と実践』(1947)および『キリスト教の弁証』(1948)におけるキリスト教との媒介を経て、「愛の論理⁴」(10.221)と呼ばれるに至る。「愛の論理」は、「懺悔道」の内包的自覚と「種の論理」の外延的見地との媒介を目指した田辺が辿り着いた、ひとつの到達点である。田辺自身、『キリスト教の弁証』によって「これ〔『懺悔道としての哲学』(1946)の所論〕と種の論理との媒介は、今度はじめて達せられた気がします⁵」と言うように、『懺悔道としての哲学』から鍛え上げられてきた宗教哲学的社会存在論は、「愛の論理」としてひとまずの完成を見ることになる。

さて、「愛の論理」は最晩年に至るまで実存協同——無即愛のはたらきによって形成される人々の協同——を中心として展開される。したがって、「種の論理」が議論の中心としていた国家・社会の構造は、「愛の論理」では徐々に後景に退くことになる。そのため、現在までの実存協同に関する研究では、実存協同と国家・社会との関係は主題的に取り上げられず⁶、最晩年の「死の哲学」における「死者との実存協同」が中心的に取り上げられてきた。確かに、『実存と愛と実践』以降、国家・社会という語は減少の一途を辿る。しかし、田辺が『種の論理の弁証法』で、「政治的実践の国家的基底たる種の媒介を無視することは許されないのであって、もしこれを抽象すれば、実は個人の宗教的救済も成立しない」(7.268)と述べ、一連の宗教哲学的著作を上梓する傍らで次々に政治哲学的著作を世に問うた⁷ことを考えるならば、現実の国

家・社会ということが——田辺の政治的発想の突飛さは措くとして——田辺にとって問題にならなかったわけではない。

本稿の目的は、以上の観点に立って、「種の論理」から「愛の論理」への展開の枢要となる「種」をめぐる変化を明らかにすることである。これは、戦後新たに提出された「実存協同」を、「種の論理」期の種と接続することによって果たされと考えられる。この目的を達成するために、本稿はまず一節で田辺が社会存在論を考えた問題設定の枠組みに触れ、二節で種の構造を類との関係を中心に明らかにし、三節で「種の論理」と「懺悔道」とにおける種の差異を確かめ、四節で種と実存協同がどのような関係にあるかを考察することにしたい。

一 社会存在論の問題設定の推移

田辺哲学は常に歴史的現実根差してこれと対決し続けたために、議論が展開されたそれぞれの時代状況によって用いられる概念の奥行きが次々と変化していく。そのため、種の変化を正確に捉えるために、時系列に沿って問題設定の推移を見ておくことが必要となるだろう。

「種の論理」は「社会存在の論理」(1934-5)をもって紡がれはじめる。田辺が「種の論理」を構築した理由は、自然法に基づく従来の社会観では具体的な仕方で社会を捉えることが出来ないということであった。これらは「『理性人間』の人間学」(6.58)であり、「個体存在の底にある非合理的衝動的なるもの」(同上)を認めないため、具体的な社会存在論を展開出来ないと田辺は批判する。そして田辺は、当時の社会状況における国家社会と個人の関係を具体的に把握するために、従来の社会学が則っていたアリストテレス的な類-種-個の分類を捉え直すことを試みる。この分類において種は、ただ全体(類)と個体(個)の中間であり、全体の部分が種、種の最小構成要素が個体とされていた。そのため、この分類は量的差異を表現する範疇であったと言える。田辺は、量的範疇であった類-種-個を、質的差異を表現する範疇として改鑄することによって、独自の社会存在論を展開していった。

このような問題設定から出発した「種の論理」は、多方面で議論的になり、各方面からの批判に応答すること⁸を通して練り上げられていく。一連の応酬を経て、類-種-個の構造のひとまずの完成がなされるのは「種の論理の意味を明にす」(1937、以下「明にす」と略記する)においてである⁹。それ以降、1941年冬に筆を絶つまでの

諸論考では、「明にす」の立場からの他の立場との対決や、新たな課題の追求が行われるが、類-種-個の根本構造に改訂が加えられることはない。

戦後、沈黙を破って世に問われた『懺悔道としての哲学』とそれに続く『種の論理の弁証法』において、田辺が確信を強めたと言う「種の論理」の根本構造が断片的に語られる。両著作で現れた「種の論理」との差異として、以下の二点を挙げる事が出来る。ひとつは、絶対無が歴史的現実を形成する無機質な弁証法の原理から、歴史的世界の転変において個人を救済に導く愛のはたらき（無即愛）へと変化することである。もうひとつは、田辺が理性の無力を身をもって体験し、これを契機として現実が理性的であるという信念を放棄したこと¹⁰である。この二つの契機は別々のものでなく、絡み合って「愛の論理」に向かう推進力となる。すなわち、種——「個を否定埋没せんとする根源の原理」(6.308)——を類化するためには、人間を理性化する¹¹だけでは不十分であり、理性¹²の権能を超える無即愛という高次の原理¹³が必要となったのである。

そして、このふたつの変化は、「種の論理」における国家社会の位置づけに変化をもたらす。時局が押し迫った時期に書かれた「国家的存在の論理」(1939)においては、国家が絶対(者)の応現¹⁴、つまり地上における絶対(者)の顕現とされ、これに対する信¹⁵すら提示されていた。しかし、戦後『種の論理の弁証法』においては、国家もまた個人と同じくその根底に根原悪を含む可謬的存在として捉えられることになる¹⁶。

さらに、戦後すぐの混迷を哲学者が導かねばならないという使命感を持っていた¹⁷田辺は、上記二著作と同時期の政治哲学諸論考¹⁸において、戦後日本再興の理念を提示していく。そのため、戦後の社会存在論は国家社会と個人との関係の把握ではなく、社会新生の原理¹⁹構築に主眼を置くと言えるだろう。実際、当時の社会状況を反映して、『実存と愛と実践』以降、種はマルクス主義的な階級闘争の問題と結びつけて考えられる。例えば、資本主義と社会主義のような一般に相反するとされる立場を、ただ闘争によってどちらかの立場が潰えるまで争うのではなく、また平面的に直接結合してしまうような折衷主義でもなく、それらを無即愛の立場において媒介・止揚することではじめて社会の指導理念たり得ると田辺は考えたのである。

そして田辺は、このような理念を可能とするものとして、無即愛によって救済された個人が、別の誰かへと愛によってはたらきかけ、無即愛を伝播させることによって成立する無即愛の連帯、「実存協同」を提出する。そのため、田辺は『実存と愛と実践』以降、ヤスパースの実存協同や愛の闘争を換骨奪胎して、独自の愛の闘争と、これによる実存協同を提示する。この時、種は「実存協同の基体」(10.247)と言われるように、「種の論理」におけるような国家の基体ではなく、実存協同の基体として位置づけられるようになる。

さて、しばしば指摘される²⁰ように、1951年に田辺の妻が亡くなったことが田辺の心境を根本的に変化させたと考えられる。これ以降の田辺の思索では、原子力の脅威など世界規模の問題や、「清浄無我なる自他交互愛の実存協同を人類的普遍の立場において実現する」(13.279)ことが変わらず問題にされる一方で、隣人愛によって実存協同を形成する他者は、〈同一社会を形成する誰か〉というよりも、現前の他者や親しい者の向きが強くなる²¹。言うなれば、「死の哲学」の時期において、隣人愛が意味する「隣人」が、ようやく本当の意味で隣人になったと言えるだろう。

また、以上の実践的課題とは別の一面として、弁証法の徹底という論理的課題²²が挙げられる。田辺は「種の論理」期から「種の論理は弁証法の徹底」(6.513)と述べており、プラトン後期弁証法²³の徹底が「種の論理」とされていた。そして、『種の論理の弁証法』では、「プラトンの弁証法はキリスト教の絶対転換²⁴の教と結付くことによって、始めてその意味を完うすることができた」(7.255)とされる。したがって、プラトン弁証法の徹底である「種の論理」が、キリスト教の福音に媒介されるところに成立する新たな弁証法が「愛の論理」だと言えるだろう。そのため、『種の論理の弁証法』、『実存と愛と実践』、『キリスト教の弁証』と立て続けに発表される著作は、「種の論理」が「愛の論理」へと止揚されていく消息を知らせているのである。

以上見てきたように、種をめぐる田辺の問題関心は、弁証法の徹底という論理的課題を常に傍らに置きながら、実践的課題は、現実の社会構造の具体的把握から始まり、戦後に社会再建の理想と原理の提示へと移り、最晩年にはこれに愛する他者・死者との協同が加わると言うことが出来るだろう。この推移を念頭に置きつつ、続いて種の構造を見ていくことにしたい。

二 種の構造

種の構造を見ていく上で、まず種とは何かが明らかにされねばならない。種は「個の根源」(6.324)と言われる。個の根源と言っても物質的に存在するものではなく、種は「種的共同社会²⁵[氏族や民族]において個を否定埋没せんとする根源の原理」(6.308)とされる。この原理によって生じる力が、「社会の個人に対する強制力」(6.450)である。したがって、種は個人をその内に埋没せんとする社会の強制力を生じさせる原理と言えるだろう。これは「個人の生滅交代にかかわらざる基体」(6.449)として国家社会の根柢にあるものとされ、その故に「種的基体」(同上)とも表現される。なお、これが種と呼ばれる時、田辺は種に「種族的なるもの」(同上)という意味を込めて

いる。このように、根柢に種族的な基体を持つ社会のことを、田辺は「種的社会」と呼ぶ。

さて、種的社会は、血縁共同体・地縁共同体のことを指す²⁶が、血縁は「種の直接統一的方面」(6.365)を示し、地縁の特に土地占有の問題が「種の自己否定的分裂的方面」(同上)を示すとされる。したがって、種は血縁共同体と地縁共同体の基体であり、さらに言えば血縁・地縁がそれぞれ持つ、統一する力と分裂する力との緊張関係である。そのため、種は「統一そのものが同時に対立に外ならざる如きもの」(6.483)であり、さらに「統一と対立との対立」(6.499)と言われる。このふたつの言葉が意味するところを明らかにしていきたい。

はじめに、地縁に由来する種の自己否定的分裂について見ていきたい。「種の無限可分性」(6.315)という言葉が示すように、種的社会は土地占有によって無限に分裂すると考えられている。しかし、土地占有は分裂の契機であると同時に種的社会が実現する契機とも言われ(6.365)、土地への定着によって種的社会が成立するとされる。具体的な例を挙げれば、ある土地に定着した民族に属する一家が、種的社会内部に土地を所有することなどがそうであろう。すなわち、民族という種的社会の中に、一家という血縁・地縁による種的社会が成立するのである。

ただし、実際に一家の中で土地の所有権を持つのは親の世代であり、子の世代は自身の土地を所有していない。そのため、田辺は「新しき世代のある者は土地の占有に与ること能わずしてただ勤労を供することに由って生活する外無き位置に置かれ」(6.366)、これにより「社会としては常に分裂の契機を含む」(同上)ことになるという。したがって、「種の論理」の時点で田辺が考えた「種の無限可分性」は、所有による土地の区画²⁷と同義であり、種内に土地を持たない者がいることが分裂の可能性と考えられていると言えるだろう。

さて、上の分裂の例において、〈母体である民族〉と〈分裂した契機である家族〉は、規模が異なるだけで共に種的社会であるが、一家は民族から独立したのではなく、依然として民族の構成要素として民族の内に含まれる。すなわち、土地占有によって成立したあらゆる家族は、それ自体がひとつの統一として種でありつつも、それよりも大きな規模の種である民族の統一の中に含まれるのである。そのため、「種と種と共にさらに大なる種」(6.305)に含まれると言われる。このようにして内に種を含む大なる種は、量的範疇における類として表現されて「類的種²⁸」(同上)と呼ばれる。したがって種は、類的種による即自的統一の下にありつつ下位の種へと分裂していくという、統一と分裂とのふたつの力の緊張関係である。このような分裂の構造を示すのが、田辺の以下の言葉である。

種の統一は種の自己否定に由り自己の内部に無限の層をなして自己とその否

定者との交互的緊張を張渡し、横に自己とその否定との対立する均衡を、縦に自己自身の内部に無限の層を成して重ね合わせる如き構造をもつと云ってよい。(6.320-1)

種は縦・横に分裂すると言われる。ここで縦と言われているのは、先に見た類的種が下位の種へと無限に分裂することと考えてよいだろう。そして、横の対立と言われるのは、同位の種（上の比喻で言えば一家）の間の対立関係のことであると考えられる。したがって、統一の方向性と分裂の方向性の間の対立と、横並びの契機間の並列的対立との「二重の対立」（6.480）が種の根本構造なのである。

さらに、横並びの契機間の対立には、全体と部分の対立が相伴うとされる(6.481)。したがって、種内の対立には①種の統一と分裂との間の対立②分裂した契機間の並列的対立③並列的対立に伴う全体と部分との対立の三種類があることになる。しかし、この種内部の三種類の対立だけでは、種の外部との関係を問題に出来ない。

種外のことについて田辺は、全体と部分の間の対内的対立に伴う対外的対立によって説明を試みる(6.481)。田辺はこれについて詳説していないが、「対内的対外的二重の統一」（同上）という言葉があるように、相伴う対内的対立と対外的対立とが共通の契機によって統一されると考えている²⁹。

以上見てきたような三重の対立³⁰の統一において、種の類への転換が生じるとされる。そして、このように成立した類は、「内に向っては全体として個人を包み、外に向ってはそれ自ら個体として」（6.507-8）、すなわちひとつの「統一的個体」（6.481）である「人類的国家」（6.507）として、絶対的全体である「人類世界」（6.481）における個となると言われる。これが類の統一の実現である。そのため、「種の論理」は人類世界全体の統一ではなく、その統一を為しうる一個の人類的国家の成立という地点までを明らかにしたものであると言えるだろう。

そして、種の三重の対立を統一して種を類化するのが、絶対無に媒介されることで成立する個（個人）の行為である。すなわち、所与の個人は個ではなく、種から類への転換点において個となるのである。田辺が「種の自己否定に媒介せられた類への転換に成立する」（6.484）と言うのはそのためである。所与の個人は、「直接的にはかえって種として種の自己否定態に含まれる」（同上）と言われ、「〔種と〕直接に相互対立し合うものならば、それ自身種に属し、種の絶対対立を成立させる相対的対立ともいべきものに外ならぬ」（6.483）とされる。すなわち、種内における対立契機である以上、個人は種の統一契機である個でなく、種である。言いかえれば、種の三重の対立を行為によって統一し得て、はじめて個と呼ばれるのである³¹。成立の瞬間について言えば、類と個が種から成立するのは同時である。

以上見てきた類-種-個の関係を要約すれば、種の三重の対立を媒介として種内で成立した個の実践を通して、種の強制力が類の統一へ、種的社会が国家へと止揚されるのが種の類化であると言えるだろう。そのため、類の統一が種の強制力へと堕した時や、個が実践による類化を止めた時、類と個は共に種化するのである。したがって、類と個は一度成立したらそれで完成なのではなく、常に種への顛落に晒されている。これが、類-種-個が量的範疇でなく質的範疇である所以である。

さて、以上見てきたような種の根本構造は「懺悔道」以降も変わらないが、「種の論理」の挫折を契機に、内を満たす意味が変化する。それはどのような経緯で起こるのだろうか。「種の論理」における類・種・個のそれぞれが意味する内容を検討することによって、明らかにしていきたい。

ここまで見てきたように、種の根本構造である二重の自己否定に、個を通して絶対無の絶対否定がはたらくところに、種から個と類が生じるのであった。そうであれば、個と類は絶対無のはたらきが浸透した種と表現することが出来るだろう。この転換の主体である絶対無は、プロティノスの一者に相当する善とされ、絶対善³²とも呼ばれる。そして、これによって可能となる類の統一は「理性の形相」(6.328)と呼ばれる。このように、絶対善によって理性化された種の強制力が、類の統一だと言うことが出来るだろう。

また、個の転換は、種である個人が普遍である絶対無に媒介されることである(6.452)が、詳しくは以下のように言われる。

現象的自己の理論理性的客観的規定が二律背反の矛盾に由って無に帰するその究極の自己否定が、同時に実践理性の主体的自己肯定としての絶対否定に外ならないというのが、純粹理性の理論的に死して実践的に生きる絶対否定的転換に外ならない。(6.451)

すなわち、個人が理論理性の二律背反に陥った時、絶対無の絶対否定によって転換されることで、個人は死即生の転換を遂げて個となる³³。そのため、個が種を類化させる「実践理性の合理化作用」(6.454)は、個人の理論理性が二律背反における絶対否定的転換を経ることによって獲得するものと言えよう。このような個は「理性的個人」(6.453)とも表現され、類の「理性の形相」と対になるものであることが分かる。

以上のように、種から理性的な個と類の統一が生じることで、主体と基体が共に理性的となった「理性的現実」(6.507)としての人類的国家が成立すると田辺は考える。そして、人類的国家としての類には「社会的正義」(6.369)が実現すると田辺は言う。しかし一方で、田辺が次のように述べていることは注意されねばならない。

かえって現実の国家が、この国家存在の形相に合致せず、歴史の非合理性に纏綿せられるからこそ、実践理性の合理化作用が、この形相の実現を目指さなければならないともいわれる。(6.454)

すなわち、現実の国家はまだ「種の論理」が示す通りに類化が済んでいない劣った現実なのであり、国家に理性の形相を実現するために、個の実践理性による合理化が必要とされるのである。そうであれば、「種の論理」は、戦後田辺自身が「国家の理念についての規定であって、現実の国家に関する論議ではなく、いわんやある特殊国家の原理附けに係わる如きものではなかった」(7.367)と総括するように、あくまで国家の理念的当為を指し示す枠組みであった、と言えるだろう³⁴。

また、先にも少し触れたように、田辺の類は人類的規模の統一が問題に出来ない³⁵。なぜならば、人類世界に向かって開かれた国家の成立が種の類化なのであるから、ひとつの国家が類になったところで人類的規模の統一の形成は問題に出来ない³⁶からである。言いかえれば、「種の論理」の枠内では、すべての国家が類化した後に訪れる人類的統一の可能性は理念として語り得るが、いかに種の三重の対立の統一を説こうとも、現実的な人類的統一を問題にし得ない³⁷のである。田辺が、人類的国家は「国民の理性的個性性を媒介として〔……〕人類的普遍性を有し得る」(6.452-3)とした時の人類的普遍性が、「国家が間接に人類性を獲得することを意味した」(6.453)のであれば、それは当然の帰結と言える。

加えて、絶対無に媒介された個が種を類化するという事態は、局所的にのみ果たし得る事態とは言えないだろうか³⁸。すなわち、個は類を「主体的に成立せしめる発動点」(6.507)と言われるが、個人でない個³⁹が政治的中枢にいない場合、その国家の政治は社会的正義を実現していると言えるだろうか。もし実現されていると田辺が考えるならば、そのような国家の理念が現実の国家とどのような関係にあるかが不明である。そのために、1937年に登場する「自己犠牲即自己実現」という見解も、「種の論理」の枠内では⁴⁰、現実の国家に対する各人の当為として語り得るだけである。特に「国家的存在の論理」以降は、時局の進行と田辺の人となり相俟って⁴¹、結果として悪しき意味での滅私奉公を倫理と論理の名の下に宣説する⁴²ことに繋がった。したがって、結果だけを見るならば、戦時中の田辺の「種の論理」は、「絶対合理主義と相即する絶対善の信仰」(6.224)や「絶対善の信仰、その現成としての国家の応現存在性に対する信念」(7.98)という言葉に現れているように、田辺の理性に対する信頼と、理性の形相による社会統一への憧憬を語ったに過ぎないのではないか。

さて、戦後、田辺は「種の論理」期の自身の思索においては、「絶対媒介の原理たる無が、なお真に否定的に徹底せられず、矛盾の底に超越せしめらるるに至らずして、理性の同一性を脱却しなかったために、私の始終批判しつつあっ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させる傾向を免れ得なかった」(7.253)と述懐している。すなわち、絶対無が個人を絶対転換することは、「種の論理」においては、理論理性から実践理性へという理性の同一性が保たれる次元での転換であった。そのために田辺が当初目論んだ「国家の、理性的根拠の発見」(同上)は、理性の名の下に、絶対善の応現である国家が個人の自由を横領することとして帰結したのである。

そして、「種の論理」の行論と時局の進行の中で田辺が理性の無力に直面する⁴³時、田辺は、絶対転換は理性的なものによる理性の内での転換では不十分だという立場に至る。「懺悔道」で登場する〈超理性〉という語がそれを物語っている。そのため、「懺悔道」では理論理性だけでなく実践理性までもが二律背反に陥る⁴⁴に至って、個は理性全体の限界とその無力を知るという事態が語られるようになる。これが「懺悔」と呼ばれる契機である。これは理性すべての権能を批判する「絶対批判」として、「懺悔道」の論理となる。

この局面において、個人にも種にも、理性よりも高次の原理が必要となる。それはもはや、個人や国家社会を理性化するものでは十分ではなく、善など為し得ない矛盾に満ちた個人や国家社会を矛盾のままで赦すような原理⁴⁵でなければならない。これが、絶対無が「理性を超えた愛」(z.28)である無即愛へと変容する理路である。

理性を超えた無即愛のはたらきは、『懺悔道としての哲学』で「不可思議の絶対転換力」(9.227)や「不可思議力」(9.21)とも表現される。すなわち、無即愛は理性を超えたところにあるため、理性によっては思議出来ない力だということである。先に見たように、「種の論理」では絶対無による絶対転換は理性の同一性が保たれる次元での転換であったが、この転換は、理性の思議可能範囲内での転換と表現することが出来るだろう。そのため、いかに絶対転換を掲げようとも、その内容は理性を超えるものにはなりえない。そうであれば、そのような転換を可能にする絶対(者)もまた、理性的存在か、理性の要請にしかなりえない。しかし、理性の二律背反における七花八裂という「理性の免れ難き運命」(9.52)の突破を可能にする絶対無(無即愛)は、理性の同一性が保たれる外側からはたらきかけるものでなければならない。そのために、無即愛は理性の思議が及ばない超理性の不可思議でなければならないのである。これが、理性の高次の原理である無即愛の具体的な位置である。そしてこのような無即愛は、以下のふたつのことを可能にする。

ひとつには、超理性の不可思議を、理性の思議に媒介することである⁴⁶。無即愛は理性の思議の外側にある高次の原理であったが、個が理性の二律背反に逢着する時、無即愛は個に懺悔を生じさせる。そのため、懺悔は「私の所行でありながら私の所行ならぬものがある。私を超えたもの、私の他者が私の中でかかる働きを行じて居る事を感じざるを得ない」(z.19)と言われる性質の行為である。すなわち、懺悔において絶

対(者)が超理性の次元から理性の次元に降りてくることで、相対者の理性が超理性の次元へと足をかけることを可能にする。言いかえれば、懺悔において絶対と相対が媒介されるのである。そしてさらに、「私の内にはたらく懺悔の他力は〔……〕自らを貫徹して私に懺悔を行ぜしめる。私はただその催起に随順して懺悔を行ずるばかりである」(9.19)と言われるように、懺悔は相対に内在して相対即絶対として行われる行為を催起する原動力となる。したがって、無即愛は相対者の内に現れて懺悔を催起し、相対者はその催起のままに懺悔し続ける限りにおいて、絶対(者)との媒介関係の中にあり続けると言えるだろう。このような媒介関係において、無即愛が自己の内ではたらくことこそ、田辺がその思索の初期以来提示してきた、相対における絶対の内在化の十分な形態と言えよう。つまり、相対即絶対という事態は、理性が自己の思議が及ぶ範囲内で遂げる自己変容ではなく、愛の側からののはたらきかけによって理性の限界を突破せしめられるところに実現する。このような催起のゆえに、田辺は「北軽井沢特別講義」(1953)において、愛をライブニッツの傾動原因 *inclining reason* に比する(15.305)。そうであれば、無即愛とは、個の自由を損なうことなく、影から導くような仕方で救済を得させる絶対(者)のはたらきを意味すると言うことが出来るだろう。

可能になるもうひとつのことは、『キリスト教の弁証』で「愛の連帯」(10.238)と表現されるような、無即愛によって形成される人々の協同、すなわち実存協同である。無即愛によって絶対転換されて死復活者となった個は、「無を原理とする存在」(7.261)や「愛を実現するもの」(9.341)と呼ばれるように、その行為が相対即絶対として無即愛と媒介された性質を帯びる。このように無即愛と媒介された個の行為を起点として、人から人へと愛のはたらきが伝播することで歴史的世界に形成されていくのが、実存協同である⁴⁷。そのため、実存協同は愛を原理として成立する人々の協同、すなわち、愛の連帯となる。この時、田辺の社会存在論は、無即愛が個人を理性化とは異なる仕方で死復活に導き、このようにして成立した個を通して種が類化されなければならないという立場へと変化する。ここに、「種の論理」が「愛の論理」にならないなければならない必然性が生じる。

この点から言えば、「愛の論理」は「種の論理」の限界の先でその欠陥を補填するものとして、また「種の論理」の道具立てを活かす枠組みとして現れると言える。この一面だけを見るならば、すでに指摘されている通り、「種の論理」は「田辺の思想発展における「媒介」としてしか存在しなかった⁴⁸」のである。

三 種の拡張——国家の基体から実存協同の基体へ——

前節では、1936 年と 1937 年の田辺の著作を中心にして種の構造を見た上で、「種の論理」が「懺悔道」へと至る必然性を見た。後者には、応現から方便へという国家の位置づけの変化が伴うが、これは「種の論理」において国家の基体であった種が「実存協同の基体」(10.247)へと変化する契機となり、「愛の論理」の中心概念である実存協同が提出される要因となると考えられる。本節では、実存協同へと至る田辺の思索の道筋を辿っていきたい。

まず、種の論理の挫折による国家の位置の変化を見ていくことにしたい。前節で見たように、田辺は「種の論理」で国家を理念として語りつつ、国家を社会的正義が実現した理性的現実として位置づけていた。そのため、すでに 1936 年の時点において「国家の権力は人倫的なものの実力的強制でなければならぬ」(6.374)とされていた。言うまでもなく、ここでの国家は種の理性化によって成立する人類的国家のことである。

このような国家の捉え方は、1939 年の「国家的存在の論理」における国家の絶対化に繋がる。すなわち、「私の国家哲学はあたかもキリストの位置に国家を置きて、絶対無の基体的現成たる応現的存在たらしめる」(7.42)と言われるように、絶対無と国家の関係が、神と神の子の関係のように捉えられたのである。そのため、田辺は次のように述べる。

絶対無の信仰に立つ場合には、絶対の応現であり啓示であるものは、個人の全個相即的対立的統一の普遍者たる国家より外に考えることは出来ない。

(7.66)

田辺は最晩年に至るまで「有」を対象とする信仰を拒み続け、絶対無や無即愛への信を語るが、「国家的存在の論理」では「信仰」の媒介として絶対無の応現としての国家が位置づけられる。これは、前節で見たように、国家が社会的正義を実現する理性的現実だからである。そのために、理性的現実としての国家を実現するための個の自己犠牲が、個の自由の実現である⁴⁹と言われたのである。したがって、先に触れたように「国家を絶対化して個人の自由をそれに同化させる傾向を免れ得なかった」(7.253)のである。

国家の統一を理性の形相とし、絶対無の応現とする立場においては、国家は善である絶対(者)の歴史的世界への現れなのであるから、絶対善の信仰を持っていた⁵⁰田辺においてその罪性が言及されることはなかった。しかし、理性の無力を体験した田辺にとって、もはや国家は理性の名の下に応現存在であることは出来ない。

したがって、「懺悔道」以降、国家もその根底に根原悪を含む可謬的存在として位置づけられる。そのため、田辺は国家・社会をまとめて種に割り当て、国家・社会は「方便存在」(7.261)とされる。方便とは、仏教において「真実へと導く手段」を意味する言葉である。そのために、種は「教化救済の方便」(同上)であり、「絶対無の媒介として方便的存在性を獲得する」(同上)とされるのである。すなわち、無即愛による救済は、種を媒介として個人にはたらきかける⁵¹。そのために、種は「懺悔の基盤」(7.254)とされ、個人は「種の矛盾頹落の分裂性」(7.288)——前節で見た種の自己否定による分裂——の中で、無即愛のはたらきに媒介されることによって個⁵²へと絶対転換されると考えられることになる。

この方便という国家の位置づけは、田辺が「種の論理」を構想していた時期の社会の位置づけへの回帰とも言える。「社会存在の論理」の執筆の三年前、「人間学の立場」(1931)の中では、以下のように言われていた。

人間の在り方は〔……〕絶対的存在者に対する相対的存在者としての自己の弁証法的位置、他の相対的存在者との共同存在、の自覚の相互媒介を通じてでなければ自覚せられない。人間の在り方は自覚存在たることを特色とするが、それは同時に永遠の絶対者における存在、歴史的社会的共同体における存在、であることの自覚を必然の契機とする。我の存在の自覚は、絶対者においてこれを媒介とする汝との共同存在を成すという自覚においてはじめて成立するのである。(4.366-7)

すなわち、人間は「自己とは何であるか」を対自的に知る(自覚する)ことを在り方の特色とするが、これは単に絶対者と自己の関係だけではなく、絶対者を媒介とする他者との社会関係においてはじめて成立すると田辺は言う。ここに、「社会存在の論理」で説かれる「絶対の救済意志」(6.145)や戦後の無即愛、および類化された種(国家／実存協同)や、所与の個人と区別される個の発想の萌芽を見るのは決して困難ではない。「種の論理」における種は、このような背景を持ち、絶対(者)と個を交通可能にするものとして構想されたのである。したがって、種は本来、個が絶対(者)にアクセスするための手段(方便)であったと言うことが出来るだろう。そのため、『種の論理の弁証法』では、種は無と媒介されることで「方便的存在性を獲得する」(7.261)ことによって、その成員に無即愛のはたらきを浸透させることが可能となると言われるが、これこそ、絶対(者)と個との媒介者としての種の本来の役割なのである。

その一方で、田辺は「社会存在の論理」ですでに、「国家は地上における唯一の絶対的なものとなる」(6.145)と言い、またヘーゲルに賛同しつつ「国家が地上における神意の実現」(6.142)と述べていた。これは「国家的存在の論理」において応現存在

と同義で用いられる「地上における神的理念の実現」(7.35)という言葉と重なる。そのため、田辺の国家観は、「国家的存在の論理」で急旋回して国家絶対化の思想になったということも出来ない。田辺の思想の枠組みは最初から、方便と応現の両契機を生み出す可能性を孕んでいたと言うべきであろう。

ただし、「国家的存在の論理」では、理念であったはずの人類的国家（類）を、存在即当為・当為即存在という存在と当為の交互媒介関係において、現実の国家と混同するような表現をしている(7.30,70)ところに、田辺の行き過ぎがある。もちろん、『カントの目的論』(1924)で語られた「当為というものはかならず極微 *infinitesimal* の現実を含まずしては成立しない」(3.57)という田辺の考えからすれば、存在と当為の媒介関係は頷ける。しかし、「国家的存在の論理」における田辺は、国家を三位一体における神の子の位置に置き、現実の国家的存在と国家の理念的当為がすでに一致しているように語っているところに、当初の構想からの大きな逸脱がある。このような国家理解の下で、前節で見た類と個が同時に成立するという見解に立って「国家に対する奉仕」(7.41)を説くならば、個は国家に隷属する以外の道がなくなる。これが、応現の概念の抱える困難である。

さて、方便という国家社会の位置づけは、類の位置づけの変化を促すと考えられるが、それはどのようにしてだろうか。続いて、種の位置づけの変化による類の位置づけの変化を見ていきたい。

『懺悔道としての哲学』では「地上における神の国の建設」(9.235)が種の類化による目標として掲げられ、『種の論理の弁証法』では懺悔によって「宗教的救済」(7.364)を経た国家が「神国浄土的なる開かれた社会」(7.361)であるとされ、「個人に対する神的救済の愛の方便としての国家建設」(7.258)が目指されていた。すなわち、「懺悔道」初期においては、種から類への転換はまだ国家社会の質的变化を意味していたのである。そして、このような国家による「宗教的無の現成たる国家的連合の世界的統一」(7.362)および、これによる「人類救済」（同上）が目指されていた。

しかし、先に見たように、戦後の田辺において国家はすでに可謬的存在であり、その根底に根原悪を抱えていた。そうであれば、人類的国家は類の統一としては用を成さないと言えるだろう。なぜならば、根原悪の故に、国家においても、個の行為について言われるのと同じく、「意識的行為にはそれに入り来らざる隠された契機が必ず逸せられ忘れられるために、いかなる行為も罪であることを免れない」(9.34)のである。すなわち、国家は統治において、どこかで何かを犠牲にせざるを得ないのである。そのような国家は、類的統一として体系的法の統一の下にあり、犠牲を出し、過ちを犯しつつ歴史的に展開していくような現実的な国家——すなわち「種の論理」で田辺が理性的根拠を与えたかった国家——でしかないと考えられる。すなわち、国家の法の強制力が暴力としてはたらき、必ず成員の一部を犠牲にすることになる。したがって、

国家という実定的範囲を持ち、体系的法によって統治される国家は、いかに絶対無の媒介によってその性質が変化したとしても、類の統一としては不十分である。

そのため、類は可謬的共同体とは別の次元において語られ直さなければならない。これが『実存と愛と実践』以降、「霊的協同」(9.273)ないし「霊的社会」(10.141)としての「類的協同」(同上)とされる「実存⁵³協同」が登場する背景であると考えられる。これらは、先に少し触れたように、死復活を遂げて成立する「個⁵⁴」が、種において還相回向や隣人愛などの利他行を実践し続けることによって成立するものである。そのため、類である実存協同は、地縁・血縁共同体ないし国家社会である種に、無即愛が浸透することによって成立するものである。

また、「種の論理」において類・種の関係であった国家・社会を共に種に配当し、類を霊的協同とすることは、類の範囲の拡大をも促す。無即愛が浸透した種が、類としての実存協同なのであれば、類は単に国家の実定的範囲に留まらず、国家以上の規模の統一を語り得る。すなわち、ここにおいて、「愛の論理」は「種の論理」では語り得なかった人類的規模の統一を語り得るのである。その意図の現われかは定かではないが、『キリスト教の弁証』においては、種的社会は霊的協同となることで「人類の協同」(10.141)に転換されると言われるようになる。

そして、ここにおいては、前節で見た「種の無限可分性」(6.315)は「種の論理」の時と異なる意味を持ち得ると考えられる。前節で見たように、「種の論理」において種の分裂は土地占有によって語られた。しかし、見える教会が種であり、見えざる教会が類とされる(10.250)ことの背景として——もちろん教会も物質的には土地占有によって成立するものであるが——、地縁・血縁としての種概念が拡張されなければならないのではないだろうか。すなわち、血縁共同体・地縁共同体の土地占有による種の可分性だけでなく、より広い意味での場所、つまり人と人とが会う共同体すべてが種と呼ばれなければならないと考えられる。具体的に言えば、「種の論理」における土地占有による種の分裂では、日本／京都府／京都市／左京区／吉田本町／M丁目／N番地、というような土地の区画が種の可分性を意味すると考えられる。しかし、見える教会が種であると言う時、その教会に属する信徒は土地の区画のみによってそこに属しているわけではない。宗教による分類があり、宗派による分類があり、その上で地理的制限があって当該教会の信徒であるはずである。加えて、最晩年の「死の哲学」で、生前に愛の関係にあった死者との実存協同と言われる時、種的社会は地縁・血縁共同体に限定することが出来ないと言えるだろう。なぜならば、「愛する他者」は血縁共同体である家族・親族だけでなく、個人が出会うさまざまな共同体の他者がそれになり得るからである。例えば最晩年の「メメント・モリ」(1958)などと言われる、師弟関係によってモナドロジ的に形づくるとされる実存協同(13.170)は、血縁も地縁も重ならない二者がその関係に入り得ると言えるだろう。さらに、死者との実存

協同が可能とされるならば、種はただ現在における社会の領域への分裂だけでなく、此岸と彼岸のように存在する世界を軸としても分裂するようになるということが出来るだろう。そのため、実存協同へと転換される種的社会は、一定の人が集まる「共同体」と表現されるよりも、その集団に名前もつけられないような人と人との交流する場として「協同態⁵⁵⁾」と呼ばれる方が一層適切である。以下、このような種的社会を「種的協同態」と表現することにしたい⁵⁶⁾。

この時、実存協同の基体としての種は、地理的かつ平面的に分裂するものではなく、さまざまな要因によって立体的に分裂して個人が多元的に属することが出来るものへと拡張されなければならない。そしてこの時、類は国家の枠組みを超えて、無即愛がはたらき得る全領域へと拡張することが出来る。いまや、種と類との間に横たわる質的相違は、その共同体が理性的か非理性的かではなく、その協同態に無即愛が浸透しているか否かの差異になる。『キリスト教の弁証』で田辺が強調する、地上に実現しつつある「聖徒の交わり」ないし神の国としての実存協同は、このような基体を持たなければならない。そして、このように類・種・個それぞれに割り当てる内容を捉え直すとき、「種の論理」では構築されていなかった部分の枠組みが補完され、「愛の論理」においては、可能的な人類的統一という理念は決して語り得ないものではなくなるのである。

四 種と実存協同の関係

ここまで見てきたように、『実存と愛と実践』で田辺が自己の体系へ実存協同を導入して以降、種は実存協同の基体として位置づけられた。これが国家の基体から実存協同の基体へ、という種の変化であった。本節では、「種相」という言葉に着目することによって、種が持つ性質と実存協同とを結びつけ、実存協同の性質をもう一段明確にしたい。その目的は、種が持つ暴力性——「これ〔国家社会〕に反対し反抗する個人は、種々の迫害を受け、あるいはその極生命をも奪われなければならぬ」(7.259)——と実存協同とを関連づけることにある。

さて、「種相」という言葉は、すでに「社会存在の論理」で登場している(6.102)が、これは単にプラトンのアイデアの訳語とされていただけであった。これが田辺の概念になるのは、『種の論理の弁証法』においてである。本著で田辺は、「種の論理」において非有的質料とされていた種を、「心と物との中間的存在」(7.352)とし、質料と形相との動的媒介態として位置づける⁵⁷⁾(7.354)。このことによって種は、質料と形相の

ふたつの側面から語られるようになる。ここで登場する「種の形相」(7.345)が、種相である。

この種相は、具体的には「種的社会の伝統慣習」(7.345)とされる。これは、「種の論理」において種が個人をその内に埋没させんとする強制力の具体相である「過去の社会的因習」(6.310-1)と重なる。そうであれば、種相はすでに「種の論理」に潜在していた契機だと言えよう。また、遺稿『哲学と詩と宗教』(1953-4 頃)において、種は「その[共同体的環境の]伝統の過去保存と未来革新との力的対抗をその内容」(13.370)とし、「種相としての明確なる統一を指すのでなく、その統一の自己疎外的分裂、自己内対立即対外的対抗」(同上)とされる。そのため、ここでの種も二節で提示した「種の論理」における種と同様の構造を持ち⁵⁸、さらに過去・未来という規定が加えられることで、種は過去的方向性・未来的方向性を持つ複数の強制力による力の均衡を意味するようになると言える。この時、種相はこのような両方向の強制力の由来である伝統・慣習であると表現出来るだろう。

では、種相はどのような構造を持つだろうか。『実存と愛と実践』では、形相そのものについて「無限に多くの類種の階層でなければならない」(9.437)と言われ、種相には最高種と最低種の間に無限の類種の階層があるとされる(9.438)。そして、これが可能になるのは、種相が非有的質料⁵⁹の自己否定性を含むからであるとされる(9.437-8)。以上の見解を、二節で見た〈無限に自己分裂する種〉という見解と照応させるならば、種相は、全体以下無限に分裂した種のそれぞれに具わる形相と考えてよいだろう。そうであれば、種は種相ごとに無限に分裂していくと言うことが出来る。また、二節で見たように、種はただ分裂してだけでなく、所与の統一である即自的統一と分裂の方向性との間の対立でもあった。そして、それぞれの種は自身より大なる種の統一に含まれていた。そうであれば、分裂した種相は、自身よりも大なる種の種相の下にあるという構造を持つ。以上から、種相の構造を以下のように表現することが出来るだろう。すなわち、種相は伝統慣習ごとに下位の種相に分裂しつつも、下位の種相は上位の種相の統一の下にあるようなものである。

また、前節で明らかにしたように、種的協同態は立体的に分裂して個人が多能的に属することが可能なものであった。種的協同態がそれぞれ固有の種相ごとに無限に分裂するという時、個人は上位下位を問わず自己が属する種的協同態のすべての種相による強制力の下にあると言えるだろう。それでは、このような種相の強制力と種内の個人とは、具体的にどのような関係にあるだろうか。

ここまで見てきたように、種は「社会の個人に対する強制力」(6.450)の由来であり、個人をその強制力の中に呑み込もうとするものであった。具体的には、種は「特殊なる慣習法制」(7.259)である種相を持つ故に「これ[国家社会]に反対し反抗する個人は、種々の迫害を受け、あるいはその極生命をも奪われ」(同上)るようなものである。

った。これが本節冒頭で触れた種が持つ暴力性であった。種の強制力によって個人が他殺自殺を問わず死に追いやられる事態は、田辺が「種の論理」を構想した時代も現代も変わらず存在する。それは種の形相に従わない個人を、種の保存のために駆逐するという、種の存続のための種による行為である。

さて、種的協同態は個人を内に抱えることによって存続しているが、自身の未来での存続を求めるために、自身に属さない者を内に呑み込もうとすると考えられる。なぜならば、現在属している個人の死滅の後に種的協同態の保存を求めるならば、現存する種的協同態の成員以外を新しく属させ続けることが必要だからである。そのためには、外からであれ、内における生殖によってであれ、新たに個人を迎えることが不可欠となる。

当然、種の形相に賛同する者であれば簡単に種的協同態に組み込むことが可能である。しかし、種の形相に反対する者に対しては、懐柔や迫害など何らかの仕方の交渉によって、種的協同態の一員になることを迫ることになる。もちろん、協同態内部で反対する者がひとりであれば、ただ異分子として迫害を受け、田辺が言うように「その極生命をも奪われ」(7.259)るのであるが、反対する者が複数であった場合、さらに言えば拮抗するような勢力であった場合には、力的対抗である種は、その支配的種相を転換する可能性がある。それは種相の保守勢力と種相の革新勢力との争い⁶⁰を意味するため、このような種相間の争いが、先に触れた、種が「伝統の過去保存と未来革新との力的対抗」(13.370)であることの意味だと考えられる。

しかし、このように保守的（過去の）種相と革新的（未来的）種相がただ変化していだけならば、それは革新的種相が未来的種相を、より強い強制力によって討伐しただけであり、そこに生じているのは「力に依る闘争」(9.480)である。このようにどちらの力が優勢かを競うような闘争は「ただ直接なる自己肯定的生の拡充としての動物的生命の満足が、あるのみ」(10.14)として田辺は批判する。すなわち、種相と種相の間の闘争は、種的協同態の中で優勢な種相が保存されていくための、言わば生存競争であって、そのために動物的生命の満足があるだけだとされるのである。言い換えれば、古い種から新しい種へと交代しただけであって、種から類への変化ではない。ここに、二節で見たように、種を類化する個が成立しなければならない必然性が生じる。そのため、次のように言われる。

方便的存在としての種は、どこまでも否定的に媒介されたものとして、プラトンのイデヤの如く永遠不変に自存する種相ではあり得ない、かえって不斷に革新せられる限り類化せられ、復活存在様態において実存に与るところの無的有でなければならぬ。(10.247-8)

種相は、プラトンのアイデアのように現象界と別の次元に存在するものではなく、歴史的世界で蠢くものである。見てきたように、そのような種相は、個の不断の革新的行為によってのみ類化される。言いかえれば、方便的存在としての種が個を成立させる中で、自身もまた種相の固定化に固執するのではなく、個の実践によってその種相を変化させていかなければならない。そのことによってのみ、種もまた不断の類化を通して類として存在し続けることが出来るのである。

このような場面で、前節で見たように、種は「懺悔の基盤」(7.254)として、すなわち個がその内で死復活することが出来る基盤としてはたらく必要性が出てくる。その意味は、前節で見た、立体的に分裂する種という本稿の見解に即して表現すれば、以下のような事態になるだろう。すなわち、種的協同態が立体的に分裂していく中で、個人は複数の種相の下で生きることになる。複数の種相はさまざまな当為を個人に課す。このような当為がすべて同時に成立するようなものであればよいが、可能的には複数の当為は同時に成立せず、矛盾するようなものでもあり得る。もし個人が、矛盾する当為のすべてを遵守しなければならないのであれば、そこに実践理性の二律背反が生じる。それによって——戦時下の田辺がそうであったように——個人はどちらとも決することの出来ない苦悩の中に追いやられる。この個人の苦悩の底で、無即愛のはたらきによって個が成立し、この個を起点にして種的協同態は類の協同である実存協同へと類化されるのである。

最後に、無即愛と種相の変化との関係について見ておきたい。国家に対する「歴史の審判」(6.146)は「種の論理」の初期から提出され、「国家的存在の論理」では「理性的ならざるものは現実的なことを許さざる歴史の審判」(7.92)が説かれ、理性化されていない国家は戦争に勝利しても自壊するとされていた。もちろん「種の論理」では、理性的なものによる審判だが、「懺悔道」では無即愛による審判と考えられるようになる。したがって、種相の変化とは無即愛による審判によって起こるものである。その意味は以下である。

神の審判は、もちろん絶対無として神の審判である以上、当然有を媒介とするのであって、旧き種的存在の同一性が、その抽象性の故に新しき種によって実力的に否定せられ、没落することを意味する。決して直接に神が力をもって種的存在を壊滅せしめるのではない。(10.139)

田辺における絶対(者)は絶対無であり、歴史的世界には存在しない。しかし、そのように存在しない無は、「種の論理」期から、種の自己否定を媒介として歴史的世界にはたらきかけるのであった。具体的には、すぐ上で見たように、種相ごとの種の分裂の只中で個人の実践理性の二律背反が生じる時、無即愛がその個人を復活させ、こ

の個を媒介としてそのはたらきを歴史的世界に浸透させる。無即愛が「新しき有の媒介を見出し、それを通じて自ら現成する」(7.345)というのは、このような事態であると言えるだろう。したがって、無即愛による審判である種相の変化とは、旧い種相から新たな種相への転換であるが、これは種と種との力の闘争の結果であってはならず、個を通じて種相に無即愛が浸透すること、すなわち種の類化、種的協同態の実存協同化でなければならない。したがって、無即愛の審判は、歴史的世界に直接働きかけるのではなく、種の分裂の中で個を成立させることで機能するのである。そして、このように成立した個の利他行為によって、個を中心とした実存協同が形成されていくのである。

結びにかえて

本稿は、田辺の社会存在論の行論を確認しつつ、「種の論理」と「懺悔道」のそれぞれにおける種と実存協同の三者の関係を軸として、「種の論理」と「愛の論理」の関係を明らかにしてきた。

種は実存協同の概念が登場して以降、国家の基体ではなく実存協同の基体として捉え直された。このことが意味することを、本稿では、田辺哲学から国家・社会の契機が消滅したのではなく、種の性質が変化したという意味で理解した。そして、後者が意味するのは、類が実存協同として、すなわち国家のような実定的範囲を持つものとは異なる〈人々の集まり〉として成立する時、その基体となる種的社会も〈人々の集まり〉へと変化することだと本稿は提示した。このような〈人々の集まり〉を、本稿では「協同態」と表現し、実存協同は種的協同態が類化された協同態であると考えた。そして、この事態が可能になる根拠として、種の形相（種の伝統・慣習）を意味する「種相」という語に着目した。種相は、『実存と愛と実践』で、最高種から最低種に至るまで無限に分裂するとされる。この見解を「種の論理」期から語られる「種の無限可分性」という構造と併せて考えることによって、実存協同に転換される種的協同態は、その種相ごとに無限に分裂すると考えた。さらに、個人は、種相ごとに分裂していく複数の種的協同態に多元的に属すると考えた。そして、個人が複数の種相の下で、実践理性の二律背反に陥る時、無即愛に絶対転換されて死復活を遂げ、その後に自身が属する種的協同態において利他行（相対還相・隣人愛）を為す時、その個を中心とした実存協同が成立していくことを明らかにした。

国家・社会の側面から本稿の結論を言いかえるならば、以下のようなになるだろう。すなわち、実存協同は、歴史的世界における国家・社会の内部に存在する大小さまざまな種的協同態に、個を媒介として無即愛のはたらきが浸透することによって成立する。したがって、実存協同は国家・社会と無関係なのでなく、宗教共同体までを含めたすべての歴史的世界における種的協同態から成立するのである。

さて、本稿は、個が複数の種相の強制力に晒されることで死復活を経て実存協同の形成へと向かう地点まで辿り着いた。『キリスト教の弁証』においては、個は自己の内包的無限の罪を懺悔する即自的懺悔だけでなく、自己が属する種が生じさせる外延的無限の罪をも背負う連帯懺悔が必要であるとされる(10.16)。個が自己の罪を懺悔して無即愛によって転換されただけでは、単に自己のみに絶対(者)の愛が浸透しただけだからである。そのため、田辺は『キリスト教の弁証』以降、自己が属する種の罪を背負い、他者の罪をも贖うような「愛の自己犠牲的行為」(10.130)において、はじめて死復活が成立し得ると提示する。この愛の自己犠牲的行為は、具体的には力の闘争ではない愛の闘争、とりわけ愛敵として、自己が属する種相に対立するような種相を持つ者の罪をも背負い、他者との愛の連帯に入ることである。このような自己犠牲的行為によって、歴史的世界に浸透した絶対(者)の愛が拡大し、実存協同が広がっていくのである。したがって、さらなる実存協同の解明には、この連帯懺悔と愛の闘争に言及することが必要であるが、本稿はその手前で筆を擱くことにしたい。

凡例

- 一、『田辺元全集』(筑摩書房、1963-64)から引用する際には、(10.37)のようにして、前の数字で巻数を、後の数字で頁数を示した。
- 一、『懺悔道としての哲学：田辺元哲学選Ⅱ』(岩波書店、2010)から引用する際には、(z.頁数)と示した。
- 一、引用に際し、旧漢字は常用漢字に、旧仮名遣いは現代仮名遣いに改めた。また、可読性を高めるため、必要に応じて漢字を仮名に直した。
- 一、引用中の〔 〕は筆者による補足であり、傍点はすべて筆者による強調である。

注

¹ 死復活とは、個人の理性が自己の権能の限界において挫折した時、絶対無／絶対者がその挫折から復活させることである。この復活の故に、弁証法における絶対否定の原理である絶対無が愛(無即愛)として自覚される。そのため、田辺の宗教哲学に

においては絶対無による絶対否定的転換と宗教の絶対者による救済が重ねて考えられることになる。なお、田辺における絶対者は人格的对象ではないが、田辺自身が絶対者という語も使用するため、以下、絶対(者)と表記する。

² 無が愛として感じられること。詳しくは注 1 参照。

³ ここで言われている根本構造とは、二節以降見ていくように、類-種-個三項の関係と考えるべきであろう。

⁴ 『キリスト教の弁証』において「今や私のいわゆる種の論理は、愛の論理ないし自由の論理にまで具体化せられ内実化せられる」(10.221)と言われる中で、本稿が特に「愛の論理」の語を採用した理由は、「種の論理」においても個の自由は討究されているため、両者を差異化するためには「愛の論理」の語が相応しいと考えたからである。

⁵ 『田辺元・唐木順三往復書簡』、筑摩書房、2004 年、85 頁。

⁶ 氷見潔氏は『田辺哲学研究：宗教哲学の立場から』（北樹出版、1990）で、「懺悔道」と「種の論理」との関係について、「種の論理は、結局、懺悔道的に再編成されて明確な形をとり完成されるということがなかった。それは、以後の田辺の哲学思想の中で、発展的解消を遂げたものと看做されてよいのであろう」(162 頁)という見解を提示している。その理由として、「田辺が論じているものは一体国家社会なのかそれとも宗教共同体なのかという、疑問が起こってくるのは避けがたい」(168 頁)ことや「「実存協同」を唱える際にも、宗教共同体と国家は漠然と同一視されたままであるといつてよいほど、両者の区別は曖昧であり、両者の関係が主題化されて十分に展開されるということは起こっていない」(169 頁)ことなどが挙げられている。本稿は、「愛の論理」を「種の論理」の懺悔道的再編成と見た上で、両者の基体の関係を、実存協同との関連から明らかにするものである。

⁷ 『政治哲学の急務』(1946)、「社会党と共産党の間」(1946)、「知識階級の現在の任務」(1947)、「階級戦の理論的突破」(1948)と、宗教哲学的著作に劣らない数を発表している。

⁸ 「種の論理」への批判や対決を行った者は数多く、枚挙に暇がないが、その中で田辺の立論に特に貢献したものは高橋里美と務台理作であると言われている(6.403-4)。

⁹ 「論理の社会存在論的構造」(1936)までで提示された類-種-個の構造を踏まえて「明にす」で新たに加えられる、種が「統一そのものが同時に対立であるような自己否定態」(6.402)という規定が「種の論理を始めて最後の段階に達せしめる」(同上)とされる。

なお、「明にす」では、「種の論理」考案の理由として、論理的理由と実践的理由が提示されている。前者は弁証法の徹底が必ず「種の論理」へ至るためにこれを考案したこと、後者は社会の個人に対する強制力の由来を明らかにし、これに理性的根拠を与えることとされている。

¹⁰ 「種の論理」でたびたび言及されるヘーゲルの「理性的なるものは現実的であり、現実的なるものは理性的である」(6.177)という言葉は、『種の論理の弁証法』において「制限を必要とする」(7.260)とされるようになる。

¹¹ 詳しくは次節で見ることにしたい。

¹² 理性とは、『懺悔道としての哲学』で「知性としての理性の同一性的立場は弁証法の脱落を意味する」(9.59)と言われ、懺悔道の弁証法的立場と対比されているため、形式論理的な思惟の権能と理解してもよいだろう。そして、「懺悔道」以降、弁証法は超理性即理性の立場で展開され、この立場が絶対媒介の弁証法を可能にするような「理性の本来の面目」(9.58)と言われる。このことについては、田辺における理性と超理性の関係を扱う別稿の課題としたい。

¹³ 田辺は 1944 年 11 月の京都哲学会での講演「懺悔道—Metanoetik—」で、人間を救済する宗教的絶対について、「無力のものを有力なものの如くに働かしめる原理はもはや理性的なものではない、それは仏であり、愛あるいは慈悲であり、絶対の大悲と言われるもの」(z.26)としているが、これが『懺悔道としての哲学』において絶対無と重ねられることによって、大非即大悲や無即愛が語られることになる。

¹⁴ 応現とは元来、仏・菩薩が衆生の機根に応じて現れることを意味する。そのため、三節で見るように、「国家的存在の論理」において絶対無と応現的存在としての国家の関係は、神とキリストの関係に比された。

¹⁵ 後に触れるように、「国家的存在の論理」では「絶対善の信仰、その現成としての国家の応現存在性に対する信念、はこれを論証することの出来ない信行証の統一に属するものであるから、これを信じない人を説服する途はない。ただ私としてはこの信行証が如何にかすかなりとはいえ自己の内奥に存することを、如何にしても否定することが出来ないのである」(7.98)とされている。

¹⁶ このことは「種の論理」の敷衍を可能にすると考えられるが、詳しくは三節で取り上げることにしたい。

¹⁷ 「知的階級の現在の任務」、特に 8.425-9 参照。また、『種の論理の弁証法』でも哲学者は「現実国家社会の改革者であり、批判者」(7.371)と言われている。

¹⁸ 注 7 で挙げた諸論考である。

¹⁹ 本稿では触れないが、『懺悔道としての哲学』においては、宗教の師弟関係になぞらえた個人の間の「兄弟性」が社会建設の理想と考えられた。この兄弟性は、『キリスト教の弁証』で相互性をもつ隣人愛において語られることになり、これが実存協同の一契機となる。また、『実存と愛と実践』では「政治の宗教化が今日の回避し難き課題」(9.299)と言われており、無即愛による社会の建設を田辺が課題としていたことが分かる。

²⁰ 一例として以下を参照。『下村寅太郎著作集』12、みすず書房、1990 年、437 頁。

²¹ これに伴い、種の奥行きが変わってくると考えられるが、これについては三節で考察することにしたい。

²² 注 9 でも触れたように、「種の論理」には弁証法の徹底という側面があった。その意味で、「種の論理」考案の二つの理由、論理的理由と実践的理由とは戦後の田辺哲学においても継続していたと言うことが出来る。

²³ 田辺によれば、プラトン後期弁証法は『ピレボス』と『法律』にあらわれている。

²⁴ 絶対転換とは田辺の宗教哲学においては死復活と同義である。死復活については注1参照。

²⁵ 共同社会とは、田辺がゲマインシャフトにあてた訳語である。なお、「社会存在の論理」や「種の論理と世界図式」(1935)においては、「即自的な共同社会が種的基本体としての民族に相当する」(6.230)と言われ、種がゲマインシャフトと見なされたが、

（ママ）
「論理の社会存在論的構造」において「いわゆる ; 協同社会も直接的基体としての種を意味するのではなく、類を未だ絶対否定的対自態にまで展開しない種の直接態において捉えたものというべきであろう。それが絶対否定的に自化せられれば絶対類となる」(6.328)と言われるように、種的基本体と類化前の社会とは分けて考えられるようになる。

なお、「国家的存在の論理」において「国家を全く媒介とせざる民族なるものはない」(7.82)のために、民族は「直ちに種的社会と考へべきものでな」(同上)いとされ、少なからず国家的組織を含む民族社会が種的社会だとされる。さらに戦後の『種の論理の弁証法』において「国家社会」(7.258)が種とされることになる。本節ではさしあたり種を民族として見ておき、国家社会としての種は次節で扱うことにしたい。

²⁶ 種的社会ははじめ血縁共同体を意味していたが、「論理の社会存在論的構造」において「原始社会の血に縁る氏族共同体は同時に地に縁る地縁的共同体でなければならぬ」(6.365)とされ、地縁共同体をも意味するようになる。

²⁷ 本文中では「論理の社会存在論的構造」で提示される家族の新旧世代の例に則って説明したが、翌年の「明にす」や「種の論理に対する批評に答う」では、社会的生産に不可欠な土地の所有による種の分裂であることが示唆され(6.401, 6.477)、階級分裂という言葉が使われている。そうであれば、民族内のヒエラルキーだけでなく、資本主義社会における労資関係もまた種の分裂であると言えるだろう。

なお、一節で少し触れたように、戦後、「種と種との対立はすなわち階級闘争」(10.13)と言われ、「種としての階級」(同上)の「闘争的対立、分裂的發展」(同上)が言及されるように、種の対立の問題は階級闘争の問題とされ、種の分裂は階級分裂として扱われている。

²⁸ 田辺は「類的種」の同義語として「相対類」(6.305)や「種的類」(6.327)という言葉を用いるが、本稿はこれがあくまで種であることを強調した方がよいと考え、「類的種」の語を採用した。

²⁹ 一例として、国家Aにおける国家中枢の方策と一部の氏族の方針とが対内的に対立し、後者に与するような外部の国家Bが相伴って国家Aと対立する時に、このふたつの対立が同じ契機によって同時に統一されることなどが可能性として考えられるが、本稿の主要部分とはならないので、これ以上深く立ち入らない。

³⁰ 類は「二重の、あるいは三重とさえ考えられる対立を、否定的に統一したものでなければならぬ」(6.481)と言われる。すなわち、〈相伴う〉ということを強調するならば、①種の統一と分裂間の対立②分裂した契機間の対立という二重の対立に、③全体

と部分の対立および対内的・対外的の対立が相伴っているという構図に収斂すると考えられるが、本稿では三重の対立として理解した。

³¹ 以下、本稿では種に属する直接態の個を個人、種の対立の統一の転換点に成立した個を個と表記する。なお、個については種と個との関係を扱う別稿にて考察することにし、本稿ではこれ以上深く立ち入らない。

³² 田辺は「論理の社会存在論的構造」において、プラトン『ピレボス』における善を存在の第五類として理解し、「善の絶対否定的原理に由って、始めて不可分の個が極限として行為的に発生する」(6.341)としている。すなわち、この善とは、個人から個を成立させる絶対無のことであり、これが同時に「[プロティノスの]絶対的一者としての善に相当」(6.328)すると言われる。この解釈は Léon Robin(1866-1947)のプラトン理解をさらに換骨奪胎したものであるが、田辺自身「プラトンの本文そのものから、かかるもの〔第五類〕を明瞭に読み取ることは必ずしも容易ではあるまい」(6.342)と言うように、『ピレボス』には存在の第五類は登場していない。

なお、『実存と愛と実践』においても存在の第五類は「絶対善」(9.444)として絶対無と重ねて語られている。そして、「懺悔道」以降も絶対善という言葉は登場するため、〈善から愛へ〉というような表面上の変化が起こったわけではなかったことは、注意されねばならない。

³³ これは後年の死復活を彷彿とさせる事態であるが、死復活は実践理性の二律背反によって、理性が超理性と媒介されることを意味し、「種の論理」の時よりもひとつ高次の転換を示している。

³⁴ なお、田辺は「明にす」では、自身の国家についての議論が「現実を無視した当為を説くに止まるという批評を受けることは、私の承服する能わざる所である」(6.454)と真反対のことを述べているため、このふたつの言葉もどこまで字面通り受け取ってよいか簡単に判断出来るものではない。

³⁵ 高橋里美も同様の批判をしている(『高橋里美全集』第四巻、福村出版、1973年、234頁)。

³⁶ 時局が押し迫った時期には田辺も戦争のことについて論じている(7.89-93)が、種類個の構造のように論理化された状態では語られてはいない。

³⁷ もちろん田辺は、開いた社会としての国家の連合としての人類的統一は構想しており、種を含まない直接的な人類的規模の統一は抽象的に過ぎないとする(6.132-3)が、すぐ後や四節で問題にするように、類としてひとつの個となった国家が他の国家にはたらきかける仕方や両者の関係を具体的に規定しなければ、人類的規模の統一の形成について語ることは出来ない。その点で、「種の論理」の類(国家)はもうひとつ上の範疇を持たなければならなかったはずである。本稿は、次節で見るように、このひとつ上の範疇こそが実存協同であるとして理解した。

³⁸ この点は、国家形成だけでなく、実存協同による「人類の協同」(10.141)の形成の場面でも問題になりえる。しかし、この問題は田辺の宗教哲学が、『懺悔道としての哲学』において相対還相の概念を獲得することによって克服されたと考えられる。田辺は『懺悔道としての哲学』で、自身の国家存在の論理に「[親鸞の]還相の思想は宗教の立場から保証を与える所がある」(9.256)とし、絶対と個だけでなく個と個を兄弟

性によって媒介する還相回向を高く評価しているが、後者の契機は「種の論理」の時は具体的に語られていない。そのため、〈種を類化する個の行為〉が、個から個へと無即愛のはたらき伝播する行為である相対還相へと具体化されるところに、上記の問題が解決されていると言えよう。相対還相は、それ以後も隣人愛や愛敵、菩薩行など言葉を変えて語られている。

³⁹ 注 31 参照。

⁴⁰ この概念は『キリスト教の弁証』にも「愛の自己犠牲即自己獲得」(10.22)として類似の概念が登場するため、単に国家の絶対化を支えるだけではない射程を持つと考えられるが、これについては連帯懺悔を媒介とする個の絶対転換を扱う別稿の課題としたい。

⁴¹ 田辺は「懺悔道—Metanoetik—」で「時局の進行に伴って私自身懺悔に立たざるを得ない立場に動かされて行きました」(z.15)と述べている。

⁴² 「倫理の自律自由は、国家に対する奉仕、国家の命令への服従、において、消滅するどころではなく、かえって可能にせられるのである。」(7.41)

⁴³ 田辺は「懺悔道—Metanoetik—」で以下のように理性の無力の実感を語っている。なお、この実感が田辺自身の「死復活」につながったと田辺は述懐している(z.18-9)。

〔自国の不合理な面を公の機関を通じて述べ立てる〕勇気が無いとは言え、唯単に勇気が無いと言うならば、如何にして不合理を改めるべきかについての正しい知識、あるいは真理の認識を持って居ることを前提して居るのであるが、しかし如何にすれば良いのか、真に正しい方策は何かと言うことが判らないのであり、従って単に実践的に無力であると言うのみならず、知識においても深く無力を感じるのである。(z.16)

⁴⁴ 見てきたように、「種の論理」においては理論理性の二律背反によって実践理性へと絶対転換されるという事態が描かれたが、「懺悔道」においては「科学と倫理とにおける理性の批判は、その徹底としての帰結として懺悔道に至る」(9.9)と言われる。すなわち、理論理性・実践理性の批判の帰結が絶対批判としての「懺悔道」である。

⁴⁵ 「懺悔道—Metanoetik—」ではじめて理性を超える愛が登場するが、その原理は以下のように説明される。ここに、理性的であることに対する田辺の挫折がよく表れている。

理性的に働く資格がある故に存在せしめられ、行を課せられるのではなく、常に道に違ふ全く無力の私をあたかも道を歩む者にして有力なる者の如くに取扱い、一人前ならぬ私をあたかも一人前の如くに働かしめるものが現実の根底にある存在の原理である。それはもはや理性ではなく、理に依りかくあるべきものと言う Noetik〔理観〕の立場では捉える事のできぬものが存在を支えて居る現実の深底にある原理である。(z.19-20)

⁴⁶ このことは田辺の宗教と哲学の関係および宗教哲学の性質に大きく関わってくるが、本稿では鍵となる以下の引用を示すだけに留め、田辺における信と知を主題とする別稿で考究することにしたい。

哲学が懺悔を転換媒介として救済の成立を自覚する課題を自らに課するのは、懺悔と救済との一方のみ優先的に自立し他がそれから派生せられるという意味においてするのではなく、あくまで懺悔が救済の媒介であり、前者の相対的自力が後者の絶対的他力の媒介となり、それに依って前者が後者に転換せられて不可思議なる超越的回復を体験せしめられるが故に、哲学が媒介の論理を以てこの不可思議なる転換に理性の自覚を介入せしめ、直接の体験を概念の否定的媒介により了得しようとする課題を見出すのである。(9.26)

⁴⁷ このような無即愛による個の救済から類の形成に向かう一連の展開を、田辺は「行信証の三一的統一」や「愛の三一性」と呼ぶ。すなわち、無即愛が懺悔において個を転換し（行／神の愛）、個の側は転換された無即愛のはたらきを実感しこれを信じ（信／神への愛）、無即愛に対する感謝報恩のために歴史的世界ではたらき類を形成する（証／隣人愛）のだが、この三者が相即するというのが「行信証の三一的統一」や「愛の三一性」と呼ばれるものである。なお、「行信証の三一的統一」ないし「愛の三一性」およびこれが可能にする救済の絶対媒介性については、『宗教研究』92巻第1輯(2018)所収の拙稿「無宗教者の「救済」?：田辺元の宗教哲学における救済の絶対媒介の構造をめぐって」において考察した。ここでは、死復活の契機となる種における当為の二律背反と、証／隣人愛がどのような関係にあるかを考察した。

⁴⁸ 田口茂「田辺元：媒介の哲学：第一章「種の論理」の形成と「悪」の媒介性」(『思想』1067号、2013年)、9頁。

⁴⁹ 注42参照。

⁵⁰ 注15参照。

⁵¹ このことが指し示す事態の射程は、前出の拙稿において考察し、種を媒介せねばならないのは、種が当為を課すことによって二律背反に導く必要があるからという見解を提示した。

⁵² 注31参照。

⁵³ 次節においても見るが、ここで「実存」と呼ばれるものは、本段落中の言葉で言えば「個」である。田辺は死復活を遂げた個人を、「死復活者」「空有」「個」「真の個」「実存」などさまざまな呼称で表現している。

⁵⁴ 「復活的生を生きる個」(7.267)という言葉があるように、絶対無の媒介ないし絶対否定的転換によって、種から個が生成する(注31および当該段落を参照)という図式は、「種の論理」と「懺悔道」以降において共通すると言えるだろう。

⁵⁵ 協同態は田辺も用いる言葉である。言葉としてはすでに『懺悔道としての哲学』で登場し(9.201)、『キリスト教の弁証』でも用いられる(10.109)が、多用されるようになるのは「死の哲学」諸論考においてである。田辺において協同態の語は主に実存協同として類を意味するが、本稿では類の基体としての種も協同態として理解した。

⁵⁶ 注27でも触れたように、戦後種の分裂は階級分裂の問題として理解される。そうであれば、階級もまたひとつの種的協同態であると言えるだろう。

⁵⁷ なお、「種の論理」では、質料と形相の媒介態は類であるとされていた(6.481)。したがって、質料と形相の媒介態が類から種に変更されたのである。

⁵⁸ 「自己内対立即対外的対抗」とは二節で見た対内的対立に伴う対外的対立のことと考えてよいだろう。そのため、種の二重の自己否定（統一の分裂・対内的対立）と全体と部分との対内的対立に伴う対外的対立という三重の対立という「明にす」の見解は晩年になっても有効だと言うことが出来るだろう。

⁵⁹ 先にも少し触れたように、非有的質料とは、田辺が「種の論理」で種に与えた規定の中心的なもののひとつであった。

⁶⁰ 二節で見たように、種はその構造に分裂した契機間の並列的対立を含んでいたが、この保守的種相と革新的種相間の対立も、種内の契機間の並列的対立と言うことが出来るだろう。