

西田哲学批判としての「種の論理」の意義

守 津 隆

一 はじめに

西田幾多郎と田辺元の間で、激しい論争がなされたことは広く知られている。本論文では、この論争の中で田辺元が提唱した「種の論理」が、西田哲学批判としてどのような意味を持つのかを明らかにしていきたい。田辺元は、論文「西田先生の教を仰ぐ」（一九三〇年）においてはじめて西田哲学を批判した後、一時的に西田哲学への歩み寄りを示しつつも、「社会存在の論理」（一九三四—三五年）を発表するや、西田哲学への批判を激しく再開した。一方、この時期、後に『哲学論文集第二』（一九三七年）に収められる諸論文を執筆していた西田幾多郎も、「論理と生命」（一九三六年）を雑誌『思想』に発表した際、田辺の名を挙げて批判を行った。以降、批判の応酬がなされ、両者の間で和解が成立することはなかった。しかしこのような両者の対立にもかかわらず、西田哲学と田辺哲学は多くの点で相通ずるものを持っているという指摘がなされてきている。

例えば西谷啓治は、田辺の西田批判には西田への誤解と思われるものが多いとして、「それらの批判で問題になっている事柄について西田哲学が語っているところを探ってゆけば、多くの場合、田辺哲学が説かれているところと案外接

近してくるのではないか」⁽²⁾と述べている。そして、田辺に関しては『懺悔道としての哲学』（一九四六年）以降を、西田に関しては後期の「絶対矛盾的自己同一」の哲学をそれぞれ分析し、「これら二つの立場は、絶対無を軸にした「自己ならぬ自己」の立場であるといふことにおいて根本的には殆どおなじである」⁽³⁾と結論している。その上で西谷は、両者の相違点を、「自己ならぬ自己」へと至るアプローチの違いの中に見出している。それは、西田の言う自覚と田辺の言う懺悔との違いに見られるような、哲学する立場の違いである。「物となって考へ、物となつて行ふ」⁽⁴⁾ことをモットーとする西田哲学が、哲学することになりきる立場に立つのに対して、田辺哲学はこのような立場を「賢者智者の立場」⁽⁵⁾として否定するだけでなく、そのような立場の限界を、凡愚の立場において自覚することを要求する、というのである。このように西谷は、絶対無を軸とする点で、両哲学の思想的な近さを見出すとともに、そこへ至る立場の違いを主張するのである。

こうした西谷の見解は、多くの支持を受けているように見える⁽⁶⁾。確かに西谷の言うように、西田も田辺も晩年には絶対無を軸として自らの思想を語っており、その点で両者は結果的には多くの共通点を持つに至ったと言える。とはいへ、両者の論争の意義を考察する場合には、そうした結果からのみ評価を下すのは適当ではない。というのもそうした場合、批判を開始した側である田辺の西田哲学批判の意味が見落とされる恐れがあるからである。こうした事情から、西谷の見解に基本的に同意しつつも、西田哲学と田辺哲学の相違に改めて光をあてることは、意義あることと思われる。それを通して、それぞれの哲学の独自の意義をより一層明瞭にすることができると思われるからである。その場合特に、論争の中でとりわけ激しい対立点となった「種」をめぐる論争の意味を探ることが必要となるであろう。⁽⁷⁾そのために本論文では、特に批判を始めた側である田辺が、どのような問題意識にもとづいて「種の論理」を提唱したのか、西田哲学批判としてそれがどのような特徴を持つのかについて明らかにするために、「種の論理」がはじめて論

じられた「社会存在の論理」を中心に、「種の論理」形成期の田辺の思想を検討したい。

田辺の種の論理は一挙に現れたのではなく、「社会存在の論理」から「種の論理の意味を明にす」（一九三七年）に至るまで、様々な修正を経て形成された。最も総括的にその内容を表していると思われる後者の論文において、田辺は種の論理を提唱するに至った動機を、実践的動機と論理的動機とに分けて述べている。実践的動機とは、「個人に対する国家社会の統制の根拠理由を求め、之に処する我々の態度を理性的に確立せんとする実践的要求」（田辺六・四六六）^⑧にもとづくものであると説明されている。個人に対する国家的統制が強まっていた当時の状況の中で、田辺は、自由たべき個人がどのように社会へ関わりうるかを追求する必要性を意識していたと考えられる。こうした動機にもとづいた探求の中で、単なる実践的意味を超えた哲学の方法に関わる「純粹に論理的なる思索動機」（同所）が形成されていった。そこから生み出されていったのが、いわゆる絶対媒介の論理であると言えよう。

このように、田辺の説明によるならば、種の論理は二つの動機にもとづいている。そのため、種の論理は、社会理論において人類的国家と個人とを媒介する社会に関する論理という側面と、論理学の推論形式における普遍・特殊・個別の独特な媒介の論理という側面とを同時に持っていると考えられる。もちろんこの両側面は、切り放しがたく密接に重なり合っているのであるが、本論文ではさしあたり、種の論理をその実践的側面と、その論理的側面とに分けて検討し、種の論理が何であるかを明確化したい。そして次に、種の論理が西田哲学批判としての意味を持っていることを明らかにするために、西田哲学の論理構造を概観し、その上で種の論理の西田哲学批判としての特色を検討したい。

二 自然法にもとづいた社会理論への批判

「社会存在の論理」において田辺は次のように述べている。「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らう」（田辺六・五三）。ここに端的に、種の論理を提唱する田辺の問題意識を見ることが出来る。個人に強制力をもつて対する国家と、自由たるべき個人との関係をどのように考えるかという実践的課題に応えるにあたって、田辺が考えたのが、社会存在の論理なのである。人間を単なる個人として扱うのではなく、種的社会においてあるものとして扱うとするこの論理の探求こそが、「現代哲学の中心課題をなす」（同所）という位置づけを田辺は行っている。

田辺はこの種の論理の実践的側面に関して、実際には、国家と個人との矛盾の問題に直接答えるというよりは、主に従来の社会理論を批判するという形で論じている。社会契約説などの従来の社会理論によつては、国家と個人との矛盾に関する現代的課題を解決することはできないと考えられたからである。自然法理論にもとづく国家論や社会契約説などにおいては、個体は特殊の特殊化の極限であり、普遍は特殊の普遍化の極限としての人類全体と考えられている。しかしこれでは全体と個体との対立は、普遍と特殊との関係に帰せられてしまう。その結果、「全体に対しても個体に對しても、真に具体的なる媒介の役目を果すものとしての「特殊」の、固有なる機能は見失はれざるを得ない」（田辺六・五四）。それはつまり、自由で独立した個人が、単なる人類全体の特殊な一部分としてのみ考えられ、また人類全体がそのような部分の集まりとしてのみ考えられているということである。田辺によれば、そのような思惟に止まる限り、「実は個人も人類も単に観念的構成の産物たるに過ぎない。それは實在性を有する存在として思惟せられることは出来

ぬ」(田辺六・五六)のである。

田辺によれば、自然法理論にもとづく社会契約説は、「原理的には人類の全体に及ぶ全と、その特殊なる成員としての個との、平等一様化の上に立つ個人主義の理論」(田辺六・六〇)にほかならず、「理性人間」の形成する人類社会の範型を示す」(同所)にすぎない。「理性人間」とは、個体存在を「単に普遍的なるものの特殊化の極限として、常に普遍的なるものに從属し、その秩序に從つて相協和するもの」(田辺六・五八)とみなす時に考えられるにすぎない。平等に一様化され自ら契約して国家社会を形成するような理性的個人は、もはや契約を必要としないし、また反対に、契約を必要とするような非合理的個人によつては自由契約は成立しない。ここに社会契約説は根本的な矛盾を有するのである。

平等一様化された理性的個人は、単に観念的に考えられたものにすぎず、そこから現実的な社会を導き出すことはできない。普通の単なる特殊化の極限としての個は、現実的な個人を否定するものであり、そのような考えにもとづいた類的な全体もまた抽象物にすぎず、個も全も本当の意味では成立しないのである。

このような観念的、抽象的な個人主義をのりこえるために、個人を私と汝の相関という観点から捉え、個人の實在性を回復すると共に、その相関から社会関係を論じようとする試みも存在する⁽⁹⁾。個物を平等に一様化し、孤立化したものとして捉える個人主義と比較すれば、それは確かに、より具体的な理論であると言えよう。しかしながら、田辺はこうした試みをも、「他に於いて自己を見出すといふ交互性だけでは、自と他とをその限定として含む全体は単に自他の相関に予想せられるだけであつて、ただその根底に即自的に含蓄せられるに止まり、全体としての存在を対自的に顕はすことが無い」(田辺六・六三)と批判している。つまり、私と汝との相関関係は確かに社会性の最も抽象的な形態ではあるが、それは直ちに社会の具体的構造を示すものではなく、社会そのものはそれによつて明らかにはならないので

ある(10)。

さて、社会契約説や私と汝の相関説が、種の社会の意義を論ずることができず、抽象的な理論にとどまっているのは、田辺によればアリストテレス以来の論理が有する限界にその根拠を持っている。すなわち、アリストテレスの論理においても確かに普遍・特殊・個別の關係が論じられるが、しかしその特殊は、普遍よりは特殊であり個別よりは普遍的な中間者たるに止まり、特殊なものものの論理的意義が実際には没却されている。そのために、類と個に対して両者を媒介するべき特殊なものとしての種は、その固有な原理を失っている。こうした欠点をのりこえるものとして提起されるのが、絶対媒介の論理に外ならない。

三 絶対媒介の論理的構造

田辺は、論理の本質を推論に見出し、それを成立させている「媒介」こそ論理の枢軸であることを主張する。さらに「一を立するに他を媒介とせざるることなき」(田辺六・五九)こと、つまり「絶対媒介」こそが論理の本質であることを主張する。田辺の理解では、相対的な關係を超えた絶対的なもののさえ、媒介なしにはありえないのである。

この絶対媒介の論理にのっとって田辺は、類・種・個の關係を次のように考える。まず、種的な共同体の典型を田辺はいわゆる原始的トーテム社会の中に見出す。トーテム社会においては、各成員はトーテムを通じて氏族と自己とを同一視する。このように氏族と成員とを同一化する構造を、田辺はレヴィ・ブルジュールにならって、「分有法則」という言葉で言い表している。そこでは部分が全体を分有すると考えられるからである。田辺が主張する「種の論理」は、相互に区別される特殊なものが普遍と対立しながら、同時に普遍の同一を分有する論理として、「分有の論理」(田辺

六・一〇二として特色づけられる。

これに対して個の特色は、「種の分有的限定を逆に翻して、その受ける限定を、自己の随意に選ぶ所の自発性の媒介に転ずる所にある」(田辺六・一一一)。先に見たように田辺によれば、普遍の特殊化の極限として考えられる個は、觀念的抽象的なものにすぎない。個体は全体ないし種的社会に単に従属するのでなく、それに反抗する自発性を持つていなければならぬ。それを田辺は「分立の論理」と名付けている。この個の「分立の論理」は、種の「分有的論理」によつてすでに予想されている。というのも、分有は、分有される全体の一と分有する個体の多との対立を前提としてはじめて成り立つからである。種の「分有的論理」と個の「分立の論理」とは、表面的には相反するが、じつさいは互いに前提し合うのである。

このように個が分立する根拠を田辺は「権力意志」に求めている。もちろんニーチェから想を得たものであるが、ニーチェの権力意志が単に他を自己に服従せしめる意志とされるのに対し、田辺は「権力意志」を、種全体を自己に独占することによつて、他を自己の手段とするものと捉えている。種をめぐる権力意志的対立によつて私は汝に対立し、個となるのである。

さて、共に有限であり相対的である種と個とを総合統一する絶対的全体が類である。類は通常、比較的普遍的な特殊を指すものとされるが、そのような類は真に種や個に対する類であることはできない。まず種が個によつて否定されなければならぬ。つまり種的共同体の即自的な統一が、これに対する個的主体の分立による否定によつて対自的とならねばならない。この否定をも即且対自的に統一するのが類なのである。その故に類は、個による否定をも超えた絶対否定態であると言われる。

絶対否定態について、田辺は次のように言い表している。「絶対否定態は、いふまでもなく、靜的に存在する直接の

統一でなくして、此直接の統一を破る否定の運動を更に否定して、動即静の統一、有を否定する無の否定としての絶対無即ち空の統一に外ならない」（田辺六・一三二）。つまり、直接的な有として存在する種的な共同体の統一を個体が反抗して破る時、その否定を更に否定する絶対否定としての絶対無が類なのである。「空の統一」という表現は、最初の無の否定作用を否定し、否定された有を空として生かす否定即肯定的な統一という意味で使われていると考えられる。このような類の具体化を田辺は国家、より詳しく言えば、人類的国家のうちに見ている。この人類的国家としての類は、現にある特殊的国家のように実体的なものとしてではなく、絶対無であり空の統一として捉えられている。

以上のように類・種・個が相互に媒介関係にあり、いずれも無媒介な直接態とされない所に絶対媒介と言われる所以がある。現にある種的共同体の統一は個体の反抗によつて否定されねばならないし、また個体の私と汝の対立は種的共同体を媒介として類の全体へ止揚されなければならない。そして絶対無としての類も存在としては種の統一を媒介とし、種の統一の個体による否定を媒介しなければならないのである。類と個を種が媒介し、個と種を類が媒介し、種と類を個が媒介する、という推論的媒介関係の徹底化が絶対媒介の論理の構造をなすと言えるであろう。

ところで、こうした田辺の種の論理の提唱は、同時に西田哲学に対するアンチテーゼを提起するという問題意識にもとづいていると考えられる。というのも、絶対媒介を理論的特色とする種の論理の内容は、そのまま西田哲学批判として妥当すると考えられるからである。そこで次に、田辺が種の論理を提唱する際に批判の対象としたと思われる『哲学の根本問題』（一九三三年）および『哲学の根本問題統編』（一九三四年）以降の西田哲学の論理構造を概観し、その上で種の論理がそれに対してどのような批判を展開したのかを見ることにしたい。

四 西田哲学の弁証法的―一般者の構造

西田の『哲学の根本問題』の時期における最もまとまった論文は「弁証法的―一般者としての世界」（一九三四年）である。その冒頭で西田は、「我々に現実の世界と考へられるものは、個物の世界でなければならぬ」（西田七・三〇五）と述べ、まずさしあたり、現実の世界を個物の世界として考察を始めている。その場合、西田も田辺と同様に、自発性を持つて行爲する個ということ強調する。すなわち、個物は普通、一般者に種差を加えていった極限点と考えられているが、しかし一般者に限定されるという側からのみ考えられた個物というものは、単なる一般者の部分という意義しか持たず、真の個物すなわち行爲する人格的自己であるとは言えない、と言うのである。「絶対に他から限定せられない而も他を限定するものが、真の個物と考へられるのである」（西田七・三〇七）というように、西田にとって行爲する真の個物とは、絶対に他から限定されず、自己自身を自ら限定するものでなければならぬ。しかも、唯一つの個物なるものはありえない。個物は個物に対して個物たりうるからである。現実の世界は個物と個物の相互限定の世界でなければならぬ。しかし、絶対に独立な個物と個物とが相互に限定し合うためには、そこに並列的空間的關係が、言い換えれば媒介者が存在しなければならぬ。この媒介者として考えられるものが、「弁証法的―一般者」である。その特徴を西田は次のように言い表している。「私の弁証法的―一般者といふのは、一般者と云つても、個物的限定に反し、個物を否定するものを意味するのではない、個物と個物との相互限定の媒介者といふ意味を有つて居るのである」（西田七・三一五）。またこの個物の限定について、次のように述べている。「個物が自己自身を限定するといふことは、個物が一般として自己自身を限定することではなければならない。故に具体的論理に於ては、個物が一般である、主語が述語

であると考へられる」(西田七・三二二)。ここで個物間の相互限定、すなわち個物の自己限定ということとは、個物が自己を一般として限定していくことであるとされている。それは同時に、一般の側からすれば、一般が個物として自己を限定することでもある。この個物的限定即一般的限定、一般的限定即個物的限定という事態を可能にする媒介者が弁証法的一般者に他ならない。個物と一般という矛盾対立するものが媒介者Mとしての弁証法的一般者に於いて同一であるということが、「個物が一般である、主語が述語である」という判断の内で言い表されていると考えられる。この判断において弁証法的一般者は、個物Eが一般Aであるという判断を成り立たせている繫辞の意義を持っている。弁証法的一般者は、それに於いて個物的多と一般的一とが相即する「場所」であり、また絶対に独立な個物と個物、個物と一般とを結合するものとして「非連続の連続」とも呼ばれている。個物と一般、多と一、非連続と連続といった矛盾対立するものを統一するものとして、真に自己同一なものと言われている。

また「現実の世界」との関わりにおいて次の点が指摘されている。「現実の世界といふのは、個物と個物との相互限定の世界と考へられるものでなければならない、媒介者Mの自己限定の世界と考へられるものでなければならない、弁証法的一般者の自己限定の世界と考へられるものでなければならない。之に於てあるものは、何処までも個物的に自己自身を限定すると共に、何処までも一般的に限定せられると考へられる」(西田七・三二七)。真に自己同一的なものとしての弁証法的一般者の自己限定として、「現実の世界」が考えられていることが、ここから明瞭に読み取ることができらるであらう。

さらに弁証法的一般者が「無」としての性格を持つことが言われている。「真に自己同一なるものは単なる一般者Aとして考へることもできない、単なる個物eとして考へることもできない」、「それは絶対に無と考へられるものでなければならぬ」(西田七・三二三)。弁証法的一般者は、個物Eと一般Aとを媒介するものとして、単なる一般や個物で

はなく、むしろそれらを可能にする「絶対無の場所」として考えられている。

五 種による媒介の必要性の指摘

さて、田辺の種の論理は、以上で見た西田の理解に対してどのような批判を展開しようとしたのであろうか。以下二点にわたって検討してみたい。

先に見たように種の論理は、類や個に解消されずしてこの両者を媒介する種独自の理論的意義を明確にすることによって、既存の社会理論を批判し、現実の社会存在に肉薄しようとするものであった。この種独自の意義を明確にするということが、種の論理が西田哲学批判として持つ第一の特質であると言うことができる。もちろん西田は田辺と同様に、個物が自発性を持つことを強調し、ただ一般から限定されるだけの個物は真の個物ではないと述べている。また『哲学の根本問題』以降は、「現実の世界」、「歴史の世界」が主題とされていることも疑いがない。しかしながら、弁証法的一般者としての世界の構造は、先に見たように個物的限定即一般的限定と言い表されている。個物や一般に対する特殊なものには、まだ十分に目が向けられていない。種という特殊なものがある独自の意義についての考察がそこではまだなされていない。

田辺は直接には次のように西田を批判している。「無の場所はいふまでもなく個体共存の場面である。そこでは如何なる種も其限定を失ふ」(田辺六・二〇二)。「無の場所は個体と個体と相對して互に媒介し合ふ媒介無き媒介であると思惟するものなること疑はれない。それが種を無視する個の立場なることは明白である」(田辺六・二〇二)。このように田辺は、西田の無の場所の論理を、個体の存在を基礎付けることを意図した論理であって、どこまでも個の立場に立つ

ものだと批判するのである。特に、歴史を論ずるにあたって種が没却されている点を田辺は指摘している。「歴史の主体として個人に対立するものは正に種としての民族である。種こそ歴史の基体であるといつてよい。単なる個人は歴史の主体として基体の媒介を欠く」(同所)。つまり、個人はそのままでは歴史に参与することはできず、常に種的共同体を媒介することによってのみ歴史的な主体となりうるのである。田辺の理解では、個体間の相互関係は、歴史の基体としての種を媒介としてはじめて成立するのであり、そのような立場から、無媒介な他者との同一を考える立場を批判したのである。

このような観点から、西田が言う「非連続の連続」に対しても批判が加えられている。田辺の理解では、歴史の基体(Substrat)である種は、連続する直接的な有と考えられるが、この直接態としての連続的基体が主体(Subjekt)である個によって否定されることによって、そこにはじめて非連続が成立する。そして個によって種が否定されるだけでなく、「種としての連続なくして非連続的な個体を考へることは出来ぬ」(田辺六・一九三)というように、個が主体たるためには連続的な有としての種が不可欠であることも言われている。それに対して西田の場合には、弁証法的一般者としての世界が自己を限定するありようとして非連続の連続が考えられている。そこでは種が媒介として認められていないため、媒介と無関係に私と汝の対立が与えられ、媒介はただ対立を包むものに止まっている。真の意味で非連続が考えられていないことを田辺は批判するのである。

六 無の場所に対する批判

さらに田辺が問題にするのは、西田の「無の場所」についての理解である。その点に関して田辺は次のように述べて

いる。「述語の論理は一般者の包摂を論理の本質とする。其故一般者は常に無媒介に残る。之を無の場所まで拡大し一般化するも、猶一般者たることを失はない。之を無の媒介といふも、それ自身は無媒介である。其故無の場所もその論理的性格に於ては述語的一般者としての類に外ならない。然るに斯かる類はその存在性に於て実は比較的一般的な種に過ぎない」(田辺六・二〇八)。要するに田辺は、西田の論理が根本において包摂の論理に基づいていること、「無の場所」が述語的一般者を極限にまで拡大したものに過ぎないことを批判するのである。

もちろん西田の思索の中でも「特殊」に対して一定の意味が与えられている。しかしその「特殊」に対して、田辺は次のような批判を加える。「単に無記無差別の特殊が一般の限定として挿入せらるるに止まり、着眼は専ら個の自己否定を無の媒介に由つて定立するに存する」(田辺六・二〇三)。つまり、有としての種それ自身の論理的意義が明確にされていなかったために、特殊が無媒介に、しかも無規定なものとして挿入されているに過ぎないことを批判するのである。個もまたそこでは、直接に置かれたものとして「我性」を持たない。そのような個はただ種的に区別されるに止まり、種の縮小の極限たるに過ぎない。他方で場所たる一般者も、比較的に一般的な種を対立なき極限にまで拡大したものに止まり、真に絶対否定の意味を持たず、述語的一般者を無の場所にまで拡大したものに過ぎない。弁証法的一般者と呼ばれてはいるが、田辺の理解では、その根底にあるのは、非弁証法的な同一性の論理にすぎない。

このように田辺は、種の媒介を欠いた西田の無の場所が、判断における述語の包摂論理に基づいていること、そのために無の場所は比較的一般的な特殊の極限に過ぎないことを指摘する。しかしながら、西田は弁証法的一般者としての世界をE・A・M、つまり個と一般者、そして媒介者からなる構造によつて説明し、個物が一般であるという判断の繁辞として無の場所を考えていた。媒介者は単に述語的一般者の極限と考えられていたわけではない。それでは田辺の批判は単なる誤解ないし曲解にすぎないのであろうか。確かに、西田哲学を単なる述語論理と断じている点では田辺は西

田哲学を誤解していると言えるであろう。しかし西田の無の論理の根底にあるのは、一即多、多即一という絶対矛盾的自己同一の構造である。絶対矛盾的自己同一の論理においては、特殊の論理的意義が希薄であるため、個物とそれが於いてある場所からのみ世界が理解されることになる。そこではすべてが包摂関係として理解される可能性が生まれる。田辺の批判はそのような可能性を指摘したものと言うことができるであろう。

以上、種の論理が西田哲学批判としてどのような意味を持つかを検討してきたが、それは結局、種の独自の論理的意義を指摘するもの、言い換えれば、種的基本体による個と類の媒介の必要性を指摘するものであったと言うことができるであろう。

こうした田辺の批判に対して、西田も積極的に応じている。何よりも、西田自身が種概念を導入して歴史的世界の論理的構造を論じようと試みている。「行為的直観の立場」(一九三五年)では、西田は初めて種概念を導入して次のように述べている。「ゲマインシャフトといふのは、歴史的的生命によつて構成せられた歴史的世界の種といふべきものである(テンニースのゲマインシャフト即ち社会的有機体)。生物が種に於いてあり、類に於いてあると考へられる如く、我々はゲマインシャフトに於いてあり、更に世代に於いてあるとも考へられるのである」(西田八・一八一)。ここでは、行為する人格は、生物が種に於いてあるのと同様に、種としての共同体に於いてもあることが指摘されている。もちろん、種概念の導入は、田辺の批判を全面的に受け入れたことを意味しない。それ以後に、具体的には「論理と生命」(一九三六年)が執筆された時期に、むしろ両者の論争は本格化し、激化していったのである。西田が種概念を導入して以降、両者の論争が激化したということは、西田の言う種が田辺の言う種と内容の上で異なつたものであつたことを示唆している。それを見るためには、西田の側の田辺批判を含めた詳細な検討が必要であり、別稿に譲らざるを得ない。

注

- (1) 『ヘーゲル哲学と弁証法』(一九三二年)序文で田辺は次のように述べている。「私自身は西田先生の深き思想を十分に理解する能はずして、其ために懐いた疑問を自己の前に展開し見ることに由つて、却つて自己の不徹底なる点に気付くことが出来、先生の思想に一步を近づける結果を得たのである」(田辺三・八〇)。
- (2) 『西谷啓治著作集第九巻』一九八七年 創文社 二二五頁。
- (3) 西谷前掲書 一三八頁。
- (4) 西谷前掲書 二四三頁。
- (5) 同所。
- (6) 例えば、上田閑照「田辺哲学と西田哲学」、『田辺元思想と回想』一九九一年 筑摩書房)や、川村永子「西田哲学と田辺哲学——“表現”と“絶対無”をめぐる——」(『没後五〇周年記念論文集西田哲学』一九九四年 創文社)など。
- (7) 種概念をめぐる西田と田辺との論争については、杉本耕一氏が既に論じている(杉本耕一「田辺元の『種の論理』と西田哲学」『日本の哲学』第三号二〇〇二年 昭和堂)。

- (8) 西田幾多郎の著作からの引用は『西田幾多郎全集』(一九七八—一九八〇年 岩波書店)から、田辺元の著作からの引用は『田辺元全集』(一九六三—一九六四年 筑摩書房)から行い、本文中に巻数と頁数とを記した。
- (9) 田辺は、そのような傾向として Theodor Litt の *Individuum und Gemeinschaft*, B.G. Teubner, 1926 を挙げている。また田辺は触れていないが、同様の試みとして M. Buber を挙げられよう。そしてまた、田辺は西田をもそうした傾向の中に数え入れているのであると考えられる。
- (10) 更に私と汝の關係に「彼」の概念を持ち込む「我」の見解に対して、田辺は次のように述べている。「彼」に由つて我と汝とを互に他なるものとして隔てたならば、如何にして我と汝との相互依存は保障せられるであらうか。全く他として無差別化せられたならば、我と汝とは水平化せられて単なる個となり、他を認める事によつて自が自となるといふ意味を失ふ」(田辺六・六七)のであり、無差別化・水平化された個の關係は全てが彼の集合となつて、自他の相互關係は見失われるのである。これもまた、同時期に「彼」概念を使用していた西田を意識した主張であると考えることができよう。