

## 二つの行為の哲学

——西田・田辺論争をめぐる——

太田 裕信

### 序

西田幾多郎と田辺元が激しい論争を行ったことは広く知られている。論争の核心は、西田の「場所的論理」と田辺の「種の論理」がともに根本概念として用いる「絶対無」、およびそれに基づいて語られる「行為」と「論理」の内実である。本稿の目的は、西田の死（一九四五）に至るまでの二人の論争の経緯（戦後の田辺哲学は考察外とする）を、「行為」という概念に焦点をあてて跡づけることである。「論理」の問題は紙幅の都合上、中心的な主題とはしない。「論理」の問題も重要であるが、この問題もまた「行為」に基づいて探究されるべきである。本稿の意図を明確にするため、あらかじめ論争の経緯と従来の研究を概観しておく。

論争は、田辺の論文「西田先生の教を仰ぐ」（一九三〇）での西田批判からはじまる第一期と、一九三四年頃から形成されはじめた田辺の「種の論理」と後期西田の間でなされた第二期の二つの時期に大きく分けられる。初期の頃の二人の関係は極めて親密なものであったが、論争の苛烈さは思想的対立にとどまらず生活上の親交にも亀裂を入れることとなった。両者の思想は互いを欠いてはありえず、両者のあいだには互いの思想の生産的な影響関係とす

れ違いという二つの方向がいつも同時に見られる。第一期では前者がより目につく。田辺は論文「西田先生の教を仰ぐ」で、当時形成されつつあった西田の「場所的論理」に対して、その哲学と宗教の関係、および現実を前にした倫理実践の軽視を批判し、西田はそれに応答しつつ『無の自覚的限定』（一九三二）を書く。そして今度は、田辺が、ここで描かれた西田の「永遠の今」の思想を西田とは別様に解釈し、『ヘーゲル哲学と弁証法』（一九三二）や『哲学通論』（一九三三）で自らの思想を彫琢していく。第二期では、反対に後者のすれ違いの側面がより目立つ。田辺は、西田哲学が「種」とよばれる共同体を「媒介」しない「直接・無媒介（unmittelbar）」的な「直観」、「宗教的体験」を重んじた哲学であることを批判し、「種」に働きかける「倫理実践」を重んじた哲学、「種の論理」を形成した。この田辺の批判を意識しつつ、後期西田もまた「行為」をめぐる思考を展開していく。

従来の研究では<sup>(2)</sup>、両者の「行為」の差異は、西田のそれが「宗教」的かつ「ポイエシス（個と環境との相互形成を意味する）」的であるに對して、田辺のそれが国家の機能を重んじた「倫理実践（プラクシス）」的である、とおおむね整理されてきた。また特に論文「論理と生命」（一九三七）における田辺への西田の応答が注目され、「論理」に重心がおかれて論じられて来た<sup>(3)</sup>。本稿が、これらの先行研究といくらか異なり、この論争の理解に寄与する独自の点は次の二つにある。第一に田辺の「西田先生の教を仰ぐ」に對する『無の自覚的限定』における西田の応答をやや詳細に描くこと、第二に、第二期において、西田が倫理実践をめぐる田辺からの批判にどのように応答したのかを跡づけることである。その際「論理と生命」での西田の応答は「論理」の問題に重点がおかれ「倫理実践」に對する批判に正面から応答するものでないことから、実践哲学を主題にした『哲学論文集第四』（一九四一）などの著作を田辺哲学批判の応答という観点から読むこととなる。

## 一 第一期

一・一 田辺「西田先生の教を仰ぐ」

「西田先生の教を仰ぐ」における田辺の批判は『「一般者の自覚的体系」(一九三〇)で形成された「絶対無」を根本とした哲学体系に対するものであり、この批判の骨格は大体において第二期以降も継続されていく。西田は「自己が自己において自己を見る」という「自覚」の原理に基づき、意識の構造を四つの層に区別する。第一に「判断的一般者」、第二に「自覚的一般者」、第三に「叡智的一般者(あるいは知的直観の一般者、行為的・表現的一般者)」、第四に「絶対無の場所」である。「判断的一般者」では外的事象が、「自覚的一般者」では内的心理的事象が、時間空間とカテゴリーにおいて概念的に限定され語られる(カントのいう現象界が限定される)に対して、「叡智的一般者」では、真・善・美の価値をめぐる意識が限定される。

そして、この叡智的一般者を超えた最も根源的な意識の層が「絶対無の場所」と呼ばれる。それは他者や他の外的対象と区別された意識ではなく、そうした対立を超えて、その対立を成立させている意識であるという。現実の個々の意識現象は、これらの「一般者」の重なり合いから成立し、低次の一般者は高次の一般者を根底とする。このように意識の構造を語った西田は、この究極的な「絶対無の場所」を「見る」経験(絶対無を見るとは、絶対無を対象的に見ることでなく、より低次の一般者の制約を超えて、新たに実存の根底からそれらを限定することであり、「見るものなくして見る」と表現される)を「宗教的体験」として語っている。その経験は、道德的自己が「イデアに向か

う自己」と「反価値の方向を含み」、「イデアを否定し、無に向かうの意志」(五・一七四)との間の「自己自身の矛盾」(五・一七五)に悩み、その果てに開かれる。そして「哲学」は、こうした経験において自覚される「絶対無の場所」を根底にして、さまざまな学問から芸術や道徳までの活動など「種々なる知識の立場および構造を明らかにする」(五・一八三)こととされる。

田辺はこの哲学体系に対して、根本的疑問と、それに発する具体的内容に関する批判を開陳する。根本的な疑問は哲学のあり方ないし方法に関わるものである。西田哲学は宗教的体験において直観される「絶対無」を無条件な絶対的なものとして前提し、そこから全ての事象領域を体系づける立場である。田辺はそれを新プラトン主義のプロティノスの「発出論」と軌を一にしたものと捉える。プロティノスは「一者」という万物と自己の根源を措定し、それに基づき知性、魂、質料という順に各階層が泉から水が湧き出すように発出するという教えを説いた。つまり「発出論」とは、一なる普遍的原理を根底におき、その他の全てをそれに潜在する多様な内容として理解する思想を指す。

この批判において、プロティノスと同時に念頭におかれているのはヘーゲルである。「西田先生の教を仰ぐ」を書いた同時期に、田辺は『ヘーゲル哲学と弁証法』の諸論文を書いているが、その第七論文「弁証法の論理」(一九二七・一九二九)では、ラスクの『フイヒテの観念論と歴史』(一九〇二)から示唆を得て、ヘーゲルの「発出論的論理性」(T三・三三九)を批判している。ヘーゲルをたんに発出論として理解することには異論があるうが、歴史を理性の自己展開として語る以下の『歴史哲学』の考えはそうした傾向を如実に反映している。「精神は自由であるという」この抽象的定義によって、歴史は精神がそれ自体何であるかを知っていく過程の叙述であると言うことができる。それは、萌芽のうちに樹木の全体の本性、果実の味や形が含まれるように、精神の最初の一步一步にもまた潜在的に歴史全体が含まれて居る(4)」。このような考えでは、現実の様々な個々の事象は一つの全体的普遍的「精神」から理解さ

れ、哲学は現実を傍観する「寂靜主義」となる。

田辺はこの批判を西田にも適応し、西田哲学にあつては、現実はその都度事象に即して分析されることなく、あらかじめ前提された絶対無とその自覚である宗教的自覚に基づいて説明されることになるのではないかと批判する。「ただ私の疑う所は、哲学が宗教哲学（プロティノスの哲学を宗教哲学という意味において）」として、最後の不可得なる一般者「絶対無の場所」を立て、その自己自身による限定として現実的存在を解釈することは、哲学それ自身の廃棄に導きはしないかということである。かかる立場は、あくまで現実に立脚してその生ける地盤を保持し、その地盤に即した……自覚を求めることの代りに、既成的に自覚せられたる諸段階の一般者の累層構成をもつて哲学となすことになりはしないかというのが私の疑いである」（T四・三〇九）。この西田の考えに対して、田辺はあらゆる知や実践を基底づける絶対的なるものは、宗教的体験であれ何であれ、事実において「与えられたもの」ではなく、どこまでも「求められたもの」として要請される理念として考えることにとどまらなければならないと言ふ。

西田の「絶対無」は、なるほどたんに求められた理念ではなく、経験の根底として直観されるものであるという点では「与えられたもの」である。しかしそうとはいつても、表象化された存在者(有)という仕方でのそれではない。「絶対無」は「自己が自己において自己を見る」という自覚の「自己において」という意識の場所であり、実際の経験においては絶対無のみが独立して知られることはなく、常に「おいてあるもの」と一体となつて知られる。そのため「一般者の自覚的体系」の宗教体験の描写も、ここでは「山はこれ山、水はこれ水、有るものは有るがままに有るのである」（五・一八二）という仕方ですべて的相対者としての関わりで語られている。とはいえ、それでも田辺からすれば、絶対無に基づいた「体系」は、もはや個々の「現実に立脚してその行ける地盤を保持」することはできないため批判されるべきである。問題は哲学のあり方、および方法であり、西田の宗教的体験と哲学との関わりにある。

ここから、「歴史の非合理性」とそれへの「倫理実践」という具体的内容に関しても批判が向けられる。西田は道徳的自己の自己矛盾の自覚を介した究極的な自覚として宗教を考えたが、そうなる宗教的観想の序列が実践よりも高くなり、この哲学は倫理や政治に対しては無関心という許しがたいものとなるのではないか。田辺にはこう思われた。プロテインスは、人間は「観照」「観想」する力が弱い時には、〈観照やロゴスの影〉としての実践をおこなうのである。……われわれは、いたるところで、製作や実践が観照の弱さによるものか、あるいは観照の結果であるのを見出すことができるだろう、「何らかの行為をしている者たちにとっても、観照がその行為の目的であって、それは、たとえば、まっすぐに進んでは手に入れることのできないものを、まわり道をして手にいれようとするのに似ていると考えてよい」と述べている。そして西田もこの箇所を「自己が真に自己自身を失って自己の無を見るという立場においては、いかなる意味においても行為的立場をも越えた立場がなければならぬ、たんに見るという立場がなければならぬ。プロチノスのごとく働くことは見るための回り道とすることができる。私の一般者の自己限定というのはかかる立場に基づいたものである」(五・四〇三)と好意的に触れている。

田辺の理解では西田の宗教的自覚は我性の執着を脱し静かに自己も万物も観想することだが、そうした境地を哲学の原理とすれば、「非合理的現実もたんなる影の存在」(T四・三一〇)となる、すなわちさまざまな現実がその固有の意味を失う。とりわけ現実の歴史や社会には、戦争や貧困、日常生活の欺瞞や闘争などの「歴史の非合理性」が溢れるが、西田哲学ではそうした「現実の非合理性ないし反価値性はすべて自覚の抽象性、すなわち見る自己が未だ絶対の無に至らざること、に起因する」(T四・三二五)こと、すなわち現実の事象は宗教的自覚に至らない不徹底で中途半端なものとなってしまう。これに対して田辺は宗教的な見ることに対する「否定原理」(T四・三一八)、(シェリングの『自由論』の言葉である)「闇の原理」(T四・三一六)に目を向けるべきだという。この「直観」に対する「否

定原理」が第二ラウンドでは「種」と呼ばれるべきものとなるであろう。総じて田辺の批判は、たんに哲学と宗教は別だという啓蒙主義的な批判にとどまるものではなく、「働くこと」を「見ること」に還元し、個々の事象の偶然性、個別性、非合理性とそれを介した倫理的実践の軽視に対する批判であったと言える。

こうした批判は、『カントの目的論』(一九二四)を経てヘーゲル研究に向かっていた当時の田辺の「内在三元論」(T三・七十九)に基づく。ここでは与えられた事実と求められる当為はカントのように明確に区別される。ただし田辺は、カントの定言命令の形式性を克服するために、目的論的に歴史の理性的進歩を理念として求め、その「知に投射されたる信」(T三・二十)の対象である「目的論の根底をなす全体的普遍」(T三・七十九)との関わりから倫理の問題を探究するのである。

## 一・二 西田『無の自覚的限定』

『無の自覚的限定』で西田は基本的に自らの立場を維持し田辺の批判に応答し、それを介して自らの思考を微妙に変化させていく。特にその第二論文「場所的限定としての意識作用」と第三論文「私の絶対無の自覚的限定というもの」は、「田辺君の批評を考慮して、私の場所とか無の限定とかいうものが知識構成にいかなる役目を演ずるか」(六・六)について書かれたものである。前著『一般者の自覚的体系』では、外的事象の判断から絶対無の自覚への経験的「深まりにそつて、「判断的」一般者」から「絶対無の場所」へと、「表」「表層」からその裏「深層」を見ていった」(六・四)の対して、この書では最初から「絶対無の自覚」が語られ、しかもそれは宗教的自覚に限られず全ての意識現象の構造を示す概念となっており、言わば「裏から表を見ようと努め」(同上)られている。しかし、この著作自体

きわめて難解であり、しかもその応答は批判の論点に一つずつ答えるものでなく、どのような仕方でも応答になつてい  
るのかも判別し難い。

まず西田の「哲学と宗教」の関係に関する応答を見ておく。「宗教」に関して言えば、それは酩酊・幻覚の状態な  
どと通じる、知が消滅した忘我経験のような「宗教的エクスタシス」ではなく、「大乘仏教」的なものであり、「事実」  
に触れることだと西田は言う(六・一五五)。「事実」という語はこの論考でテクニカルタームとなつており、それは「こ  
の鳥」が飛ぶではなく「主客未分で判断以前の」「この鳥が飛ぶ」という事実があるということである(六・一六八)  
と明らかに「純粹経験」を想起させる形で表現されている。ただし「宗教」は、前著のような「行為を超えた直観」  
でなく、以下で説明する「行為」の次元に内在化されている。その点には明らかに立場の変化がある。また「哲学」  
に関して言えば、「哲学と宗教的体験」の微妙で密接な関わりを否定したわけではなく、「知」の根本と「宗教」は同じ  
合うのだと自らの立場を維持している。西田によれば「絶対無」はさまざまな知識・経験の根本であり、そこに深く  
関わるのが「宗教」であり、哲学と宗教はふつうに考えられるような知と信、合理と非合理という図式から考えられ  
てはならない。「私の絶対無の自覚というのは……深い宗教的事実なるとともに、われわれの客観的知識と考えるも  
のの根底もここにありと考へざるを得ない」(六・一五五)。ただし、「行為」の意義の強調にもなつて「哲学の立場  
はもつとも深い意味において行為的自己自身の自省の立場」(六・一七七)と言うように、哲学を「宗教的自己が自己  
自身の内への反省の立場」(五・一八三)とする前著の考えからの若干のシフトがある。

次に「歴史の非合理性」の問題に関しては、この書の序の冒頭で「実在と考へられるものは、その根底にどこまで  
も非合理的と考へられるものがなければならぬ」(六・三)と言うように、田辺の批判に呼応して、自覚における「非  
合理性」「否定性」を強調し、自らの哲学を「行為的自己」の立場として語り始める。それでは「行為」とは一体何か。



まず「行為」と対立するたんなる「見る」とは、事柄を分析的に外から抽象する立場であり、事柄を内側から見る「直観」と対立するものである。その意味では「行為」はこれまでの西田の根本的概念であった「純粹経験」「自覚」「直観」と異なるものではない。実際に初期の西田も、行為を自らの立場を明確に表す概念としては採用していないが、しばしばこの直接経験を行為という語で言い換えて使っている。これに対して、この時期から使われる「行為」の本質は、「直観」が直接知としてそのノエシスとノエマの密接さを本質とする経験とすれば、他性・偶然性・非合理性をもった個々の事象に媒介されながら、不断に自らを更新し生成していく経験であるところにあるだろう。

発出論の批判に対しても、この「非合理性」の問題が効いてくる。発出論では、すべての経験は個別性や偶然性を捨象され、絶対無という大きな普遍の変様として捉えられてしまう。田辺批判の応答として重要な意味を担うのが、「絶対無の自覚」を時間から捉え直した「永遠の今の自己限定」という思想である。その思想によって、何らかの普遍的原理の発出論によって偶然や個別性を解消するのではなく、今・この一回性が強調される。「絶対無」はこの著作で「永遠の今」と言い換えられ、それは個別性を蔑するものでなく、それを成立させる「無」の普遍であるとされる。「永遠の今の自己限定」は、「その各の点において無限の過去無限の未来を消すことのでき、それにおいてどこでもいつでも時が始まる」(六・一八八)ものである。ここで語られているのは、過去の記憶の蓄積、それに基づいた未来の予期から解放たれて、純粹無垢に現在から未来がはじまる経験である。それは、キルケゴールの「瞬間」という概念で語られている。

この思想が本格に描かれた論文「永遠の今の自己限定」から、西田の議論はさらにやや異様な展開を見せる。一瞬一瞬の現在が、ある普遍的原理(有の一般者)に対して独立した偶然性ないし未知性、個別性をもつならば、この瞬間の唯一性に対して「他者」は、おのれ自身も含め際限なく広がるだろう。過去や未来の自己も他者も自然もその出

会われ方次第で「汝」となりうる。その「非連続」の瞬間が他なる汝の瞬間と否定を介しつつも結び付けられ内化されるとき、「自己」は「非連続の連続」としてある。つまり重要なのは、この「瞬間」という「私」と「汝」の「非連続の連続」という異様な思想は、その都度の瞬間が「無の場所」において他者を媒介して新たな瞬間に生成していく構造を示すものであり、ある普遍的な一般者の「発出」の連続との対比で語られるものなのだとということである。

こうした非合理的な他性の強調から、西田は、自らの哲学は「発出論」ではなく「弁証法」だと語りはじめる。しかしその弁証法は「思惟の弁証法でなくして行為の弁証法でなければならぬ」（六・一五五）。この「行為の弁証法」という表現で論敵とされているのは「思惟の弁証法」と言われるヘーゲルの弁証法であるが、それはさまざまなる事象の背後に「精神」という「対象的連続」を想定しているものであり、「一つの目的発展に過ぎない」（六・一五六）。つまり、ヘーゲルの弁証法は、「行為」の立場からではなく、哲学者が現実の歴史の外に立つて、それを「目的的發展」として眺める「観想」の立場にほかならない。西田の「弁証法」は社会的行為をモチーフとする点ではヘーゲル的だが、同時期の論文「私の立場から見たヘーゲル弁証法」（一九三一）において、ヘーゲルは「事実の底に理性を置いた」点において批判され「私はヘーゲルの論理の底にケルケゴールの背理の統一というごときものを置いて理解すべきであると思うものである」（十二・八十一・八十二）と言うように、理性的一般化を拒む「瞬間」に注目する点ではケルケゴール的である。とはいえ純粹経験的な事実に基づき、ケルケゴールとの差異も大きいように思われる。ヘーゲルの弁証法が思惟の内発的な「展開」という側面が強いのに対して、西田の弁証法はそうした内発的な「展開（連続）」とその「外部（非連続）」との「対話」の側面が強いと言える。以上のように、『無の自覚的限定』の「非連続の連続」「行為の弁証法」といった思想は、田辺の批判を介して、それに応えるかたちで形成されたと言える。

一・三 田辺『ヘーゲル哲学と弁証法』、『哲学通論』

田辺は『ヘーゲル哲学と弁証法』の「序」で、上の『無の自覚的限定』の応答を読んで、「西田先生の教を仰ぐ」の批判が「西田先生の深き思想を十分に理解する能わず」、さらに「永遠の今における絶対無の弁証法という先生の思想は、私をしてヘーゲルの絶対知を新しき立場において理解する道を開かした」(T三・八十一)と述べている。けれども、この自身の批判の不十分性の告白は本意として受け取ることは出来ず、「永遠の今」の思想も西田とは同じでない。

この時期、田辺はヘーゲル研究を本格的にはじめた。しかしそれはカント的立場からの完全な脱却を意味せず、「カントの精神を、純粹に徹底してそれによりヘーゲルそのものを具体的にする」という「ヘーゲルよりカントへ」(T三・一三四)という志向をもっていた<sup>(6)</sup>。どういうことだろうか。田辺によれば、ヘーゲルは「実はその根底においてかくのごとく非合理的意志的実践的」(T三・一〇九)であったが、それと同時に、現実の歴史を自由の絶対的理念の顕現として見る「観想」的「発出論」の立場になお立つという両義性をもっている。しかし田辺は「行為を度外視した観想の立場」(T三・一三二)に飽き足らない。そこで田辺は、現実の相対者を媒介として顕現する「絶対の普遍」を、ヘーゲルのように「与えられたもの」でなく、行為によって「観られずして信ぜらるる絶対無の普遍」(T三・一三二・一三三)として捉える。つまり、それはヘーゲルのように「観想の対象としての歴史の原理でなくして」、カントのように「行為実践の要請である」(T三・一三三)。そして田辺は、常に「悪」を行う傾向性をもつ人間が、歴史が理性的に進展するという「普遍の絶対原理の実現に対する宗教的信」(T三・一一八)、「絶対善に対する信頼」(T三・一二六)に支えられてなす実践行為を、西田の概念を借りて「瞬間」とよぶ。それは「永遠の今」という「絶対無の

普遍」と今・ここの相対が接触する「行為的瞬間の実践的自覚」(T三・三三五)である。明らかに西田の「絶対無・永遠の今」や「瞬間」とは異なつたことが考えられている。

その後、田辺は『哲学通論』で「絶対弁証法」を哲学の究極的立場とし、西田哲学は「かかる意味における弁証法を哲学の方法として確立し、その意義を明らかにせられた典型的の体系と言つてよい」(T三・五一二)と述べ、西田も『哲学の根本問題』(一九三三)の「総説」で「われわれは真の弁証法的論理というものがいかなるものなるかを深く究明して見なければならぬ(田辺「哲学通論」参照)」(七・二七九)と、論争はひとまず終結したかに見える。しかし、第二期の議論を知るわれわれには、二人の言葉は本意ではないように思える。

## 二 第二期

### 二・一 田辺元の「種の論理」

第二ラウンドは、「社会存在の論理」(一九三四・一九三五)によつて形成されはじめた「種の論理」という独自の社会哲学に基づいた西田批判からはじまる。以下、その形成と展開は割愛して「種の論理の意味を明らかにす」(一九三七)を主な範としてその骨格だけ押さえる。「種の論理」は、言論統制が苛烈になる当時の時局において「国家と個人」のあり方を哲学的に考え、「理性的国家建設の政治的实践」(I・三六〇、T六・四六三)の指針を模索することを実践的動機とした。

田辺の「種」とは、論理的には人類的普遍と個人の間、実質的には特定の民族、共同体、現実の国家などに形態

化され、個々人が担う集団的な生の契機を指す。個は種を母胎として生まれ、その慣習や法によって強制されるとともに、それを場として同じ共同体の成員と一体感を感じる。民族の精神的紐帯的生としての種を個は「分有する」。共同体とその成員の関係のこのあり方を、田辺は人類学者レヴィ・ブルジュルの「分有の法則 (loi de participation)」という言葉を用いて語る。「個」はこの種の力を自らに篡奪して生きようとする「権力意志」である。種の個への「分有の法則」に対して、個は種からの「分立の法則」をもつ。さらに種が特定の共同性に「閉じた社会」であるに対して、個の道徳的行為によつて開かれる人類愛的な結びつきをなすベルクソンの言う「開いた社会」が「類」である。田辺にとつて「行為」とは、閉じた社会を開いた社会にする個の道徳的行為、すなわち「種の類化」(I・三八九、T六・四八三)である。そこに「人類的国家」が成立するが、それは、国家が消滅することなく、ある国家が、「民族の階級分裂が止揚せられて、個人がそれにおいて自由に協力する国家の全体が、同時に国際協調において成立せしめるところの人類世界」(I・三八七、T六・四八一)の一つの役割を担うことだと言う。この種・個・類は程度の差異ではなく、質的に断絶したものであり、そこから種に目を向けない、さまざまな哲学が批判される。

この考えを基にして、「絶対無」が西田とは異なつた意味をもつ田辺哲学の根本概念としてはつきりと語られることとなる。「絶対無とはそれゆえ自己を絶対的に媒介するものを意味する。絶対無とは自己を絶対的に否定的媒介するはたらきをいう。これ絶対無の真意が絶対否定にあると言つた理由である」(I・三七四、T六・四七三)。「絶対無」とは類・種・個がどれ一つ独立して存在するのではなく、媒介的關係にあることの全体性を示す。しかし、それはたんなる論理的依存關係を示すものではない。「絶対否定のはたらき」を起動させるのはあくまで「行為」なのであり、種(自己否定態)を類化(否定)する「行為」によつて実現される「絶対否定のはたらき」、すなわちさまざま種が個の倫理行為によつて人類の普遍性を獲得するとき自覚される生命的是たらきが、「絶対無」である(7)。「絶対否定は自己

疎外としての自己否定「種のこと」を媒介として、自己復帰をなす。いわゆる自家止住 *Besicheln* に外ならない。……行為において絶対否定の統一が実現を求めるとゆえんを悟り、自己「個の権力意志」の否定が絶対への還帰に外ならざることを自覚するのが、いわゆる見性である。それは直観でなくして信仰に基づく。行為と信仰とは互いに相依り相支えて、絶対媒介の弁証法を自証せしめる。否定は直観せられるものでない。ただ信と行とのみこれを証しする」(I・三七六、T六・四七四・四七五)。ここで田辺は西田やプロティノス、ヘーゲルを批判してきた語である「見る(観想・直観)」に当たる禅の「見性」という言葉で「絶対否定のはたらき」を語っているが、それは「直観」ではなく「信仰」であると言う。「絶対無の普遍」は主客を超え歴史的相対者を媒介として実現するヘーゲル的な絶対者であったが、それは西田やプロティノスのように直接無媒介に直観されるものではない。そうではなく、それに相対者が触れることが出来るのはあくまで「信仰」なのである。どういうことだろうか。

田辺は「種の論理と世界図式」(一九三五)において、この「絶対否定の信仰」を宗教と倫理の関係という文脈で次のように語っている。「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いるという信が、絶対否定の信仰の内容をなす。……宗教に縁薄き私にとっては、深刻なる罪悪の悲痛感、懺悔、祈祷、というごときいわゆる宗教的体験の真意が、十分に了解せられないことはいかんともし難い。……これが絶対合理主義と相即する絶対善の信仰である。私にとつてはこれより以外の信仰内容は歴史的宗教に属するものであつて、哲学のかかわり得ざる所と思われる」(I・二六九・二七二、T六・二三三・二三四)。田辺にとつて「宗教」とは、種の類化を行う個の道德的行為が、どれほど現実が非合理的な悪に纏綿されているといえども、究極的には人類普遍的な善の世界を成就するだろうとする「絶対善の信」であり、これ以外の信仰は哲学とは関係ない。一種の理性信仰であると言つてよいだろう。この時期の思想は『カントの目的論』を超えていると言われることがあ

るが、そうではなく、カントの目的論的普遍をなお受け継いでいるのだと言える。田辺の「行為の弁証法」もまた西田と同じく、ヘーゲルのような矛盾を介した理性の内発的發展ではない。しかし西田のそれと異なるのは、その弁証法があくまで倫理的行為によつて種・類の間に起動されるものとして考えられているところにある。

## 二・二 「種の論理」からの西田批判

田辺は「無の場所の論理が……種を無視する個の立場なることは明白である」(I・二二六・七、T六・二〇二)と言うように、西田哲学は「種」という共同体の問題を明確に考えていないと批判する。西田の「私と汝」の思想に対しても、「我と汝」の標語を掲げるだけで社会と人倫の事直ちに理解せられるごとき態度を示すのは、その安易むしろ驚くべきものがある」(I・二十七、T六・六三・六四)と手厳しい。

この「種」の不在という論点から、西田の「絶対無」とそれに基づく「行為」に対しても批判がなされる。第一の批判は「絶対無が直接に体系の根底として、いわゆる無の場所として、定立せられる限り、もはやそれは有であつて無ではないのではないか、という疑問に外ならない。……無の場所それ自身は、かえつて非弁証法的に直接に肯定せられ、絶対無は有にして無たる意味を失つて直接の有となることを免れない」(I・三六六・三六七、T六・四六七・四六八)と言われる。「西田先生の教を仰ぐ」以来の論点である。「絶対無」を、深刻な自省を介した経験の事実の根底に直観される生命とするか、理念的に求められる類を旨指した行為によつて自覚される生命とするか、両者の溝はさしあたり深い。

『哲学の根本問題統編』(一九三四)以降、西田は「行為的直観」という根本概念をつくる。それは「われわれは行

為によつて物を見、物が我を限定するとともに我が物を限定する。それが行為的直観である」(八・一三二)と定義される。この単純な描写の意味は、人間というものが個人的にも社会的にも、自らの目的意識や精神状態を「道具」「芸術的作品」や「商品」(七・三五九)、さらには「社会的制度」(七・三六〇)に至るまで様々な「物」という客観態(表現)に対象・物象化し、それを条件として生きる、ということである。ここからも理解されるように、西田の「行為(的直観)」概念は田辺のように「実践行為」に限定されたものでなく、汎用性の高い経験概念であると言える。田辺はこの概念に対して「行為は直観の否定せられる所に始めて起ころのである。直観が続く限りは行為の入る余地はない。行為的直観という概念は、その意味で私には矛盾概念と思われる。……行為的という形容詞は正当にはただ、直観のたんに受動的でなく能動的ないし創造的なることを示すに過ぎない」(I・三七〇、T六・四七〇)と批判している。しかし「行為的直観」は、現実の行為がその内に「直観」という直接知を含んでいることを示し、絵を描く行為などの身体的知を主な範例として考えられている。そもそも「直観(直接知)」のない「行為」など、たんなる出来事や事件に過ぎない。そのため「直観」をカント的に「受動」、「行為」を「能動」とする図式からの田辺の批判は、この点からすればはつきりと誤解であると言わねばならない。

しかし田辺の批判の「核心」はそこにはないように思える。それは西田の「行為」概念があくまで芸術的な経験や宗教的な経験を基にしており、「種の類化」というような倫理的行為をベースとするものではないということに向けられている。「行為的直観」というもの、そのいわゆる行為的とはたんに芸術的直接的なる文化創造を意味するにとどまり、その基底たる国家更新の政治的实践に触れるものではない。それはひつきょう非実践的なる現状諦念以外の何ものでもない。……この哲学は……現実的实践的生活に対し、直接に実践を無用化する傾向を有することいつそう大なるごとくに思われる」(I・三七二、T六・四七二)。



## 二・三 「行為」をめぐる田辺の批判に対する西田の考え

田辺からすれば、西田哲学は倫理実践の哲学原理を語ることに無力である。この批判に西田はどのように応答したのだろうか。はつきりと応答の形をとっている論考はない。しかし一九四〇年八月二十六日の柳田謙十郎あての書簡「田辺君は一途に私の哲学からゾルレン [Sollen 当為] が出ないと言われるが私には然考えられない」(一九・一二六) などから知られるように、その批判は強く意識されていたと言える。

後期西田の根本思想は「世界の自己限定」である。その哲学によれば、さまざまな現象の総括としての全体的「世界」は、さまざまな一般者(文化的慣習、政治的制度)の重なり合いからなるが、一般者という実体があつて「発出論」的に個が見られるということではなく、一般者の限定は「非連続」の個物の相互限定から成立する。これは「西田先生の教を仰ぐ」の批判を反省して得た思想であつた。そうした「世界」は、個的事象を根本とした個物の多元論でなく、特定の社会的環境に普遍的な精神といった普通の「発出論」的一元論でもなく、個物的限定と一般的限定が相互に依存し合う仕方と考えられる。たとえば、ある特定の個はその社会や風土(環境、一般者)を表現し、社会や風土は、制度や慣習として形態化されながら、そこに存在する個々人の相互的な行為によつて表現される。全体的な世界を個物は映し、世界は個物を映すという「表現」的関係にある。その意味で、世界の根底の実体は、普遍的精神でも個的モナドでもない「無」である。西田哲学に特徴的なのは、この世界の根底の「無」がたんに論理的な無基底性を示すだけでなく、われわれ個々人が生きている根底の質と統一されていることである。そうした世界と実存の統一の根底が「絶対無」であり、後期では「弁証法的な一般者」「絶対矛盾的自己同一」とよばれる。

このような論理に基づいて、西田は『哲学論文集第二』(一九三七)で「種」の概念を自らの哲学に取り込む。し

かしそれは、田辺のように隔絶した否定性をもつ種・類・個の三項を最初に定立するのではない。場所的論理において「種」は「固定せるものではなく、歴史的世界において生成し発展し行くもの」(八・五〇〇)と言うように、あくまで弁証法的世界の「自己自身を形成する形」(九・一五七)として存在論的には二次的な派生態としてしか考えられていない。そのため西田も個々人が特定の国家の慣習、法体系などの「種」を範例として行為することを認めるが、「歴史的世界において、行為の足場として、行為の基底というものを考えるならば、歴史的身体的な種というものではなくむしろ主体的に形成された環境というものではなかるうか」(十・七十四)と言うように、あくまで種が個にとつて現象する「環境」との関わりを軸に実践行為を考えている。西田からすれば、種・類・個の三項図式から考える田辺哲学は具体的現実から出発しない「判断的論理の立場」(八・三八四)であるが、逆に田辺からすれば、「種」は「環境」に比して個に対して強制力をもつものとして区別されねばならず、この差異を無視する西田の思考は没実践的な観念論であることにならう。

西田から倫理はどのように考えられるか。西田は論文「絶対矛盾的自己同一」で言う。「宗教は道德の立場を無視するものではない。かえつて真の道德の立場は宗教によつて基礎づけられるのである。……また今日往々宗教の目的を個人的救済にあるかに考え、国家道德と相容れないかのごとく思うのも、宗教の本質を知らないからである。……倫理の実体としての国家と宗教は矛盾するものではない」(九・二一七)。

では「宗教」とは何か。そしてその「倫理」との関係はどのようなものか。「実践哲学」を詳述した『哲学論文集第四』の論文「ポイエシスとプラクシス」から引いておく。「歴史的・社会的実践の方向と、われわれの自己が自己存在の根底において絶対者に対する関係は同一ではない。後者は何をいかになすべきかの問題ではない、自己の存在そのものの問題、生命の問題である。自己と絶対者との対決の問題である。……道德的实践はわれわれの自己の絶対者への

絶対的關係から成立する。否、学問も芸術もここから成立するのである。……道徳的実践の世界を離れて永遠の生命があるのではない。ただそこ「絶対者との關係」には「たんなる道徳的実践に對して」立場の転換があるのである」（十・一七三・一七四）。「宗教」とは「自己の存在そのもの」を問題とすることであり、「絶対者（絶対無）」において自己を問うことである。つまり無常といった有限性や罪業の自覚など実存的凝視の是非が宗教的意識とたんなる道徳的意識を分かつ。この「自己の存在そのもの」としての「絶対者（絶対無）」は、上述のように、個人の生命と自然・社会の根底の生命の統一としての「場所」的な「生命」、「すべて内在的なるものはこれによつて成立するのであり、われわれが日々これと交わるもの」（十・一九四）である。

そうした「絶対者との対決」とは、なるほど他者との通約的「一般性を絶した「個」の孤独な状態においてなされるが、たんに孤独な自己とふつうの意味で実体化された神との信仰体験を意味するわけではない。西田は「歴史的現実において永遠の今に触れる」（八・三七七）といった表現を多用するが、それは絶対者との対決が、同時にある個の「瞬間」において歴史的現実における「汝」と對することと重ねあわされていることを意味する。つまり「超越的一者に對することによつて自己が自己である」ということは、同時に私がアガペ的に隣人に對することである。他を人格と見ることによつて自己が人格となるという道徳的原理は、これに基づくものでなければならぬ」（九・二二六）。西田からすれば、たんなる倫理は、それが家族、市民社会、国家のものであれ、何らかの「一般性」を基にする。こうした一般者の一般性に従うことが倫理である。しかし、たんにそれへの適法性のみを求めれば、倫理的行為はマニュアル化された機械的応答となり「われわれの行為は一例化されるの外ない」（十・六十三）。これに對して、そうした倫理の一般性に抗い、この個人が「与えられた唯一局面において」、「それぞれの責任」に応答することは、「われわれの永遠の生命の根源に對する」（十・六十四）ことである。これを西田は「瞬間」とよんでいる。つまり、他者を倫理の一

般性に還元せず、実存的凝視を介し、今・この「瞬間」において応答する倫理は、西田からすればすでに「宗教」と言えるのかもしれない。それは、对象的自愛をもった「自力」を超えた「他力」から成立しているものであり、そこに儒教の「至誠」という無心の働きがあると西田は言う（十・一七六）。これが先の引用の「立場の転換」が意味するところであるように思われる。

西田の「絶対無の場所」からすれば、田辺の「絶対否定のはたらき」という「絶対無」は、「絶対善の信」を通じて実現される限り、「絶対媒介といつても、絶対は永遠の彼岸」（八・三九三）に過ぎない。田辺の絶対媒介の弁証法はヘーゲルを経由した後も、類の実現は「信」として仰ぎ見られるという点でカント的なものであった。そうした事情から、西田は田辺哲学をカントに近い哲学として見ている。たとえば「論理の生命」の末尾の田辺批判の応答の箇所、「真の弁証法に到るには、ヘーゲルの弁証法をカントの立場に引き戻すのではなくして、むしろヘーゲルの立場を徹底すべきでないかと思う」（八・三九三・三九四）と述べ、務台理作あての書簡（一九三七年十一月）では「田辺君の議論は精密だが抽象的にて何だかいつまでもカント認識論の立場をはなれないで歴史的世界というものに入ることはできまいと思います」（二八・六二九）と不満をこぼしている。

では、西田の宗教倫理的行為と国家はどのような関わりをもつのか。西田は論文「国家理由の問題」で当時の時局を背景にして、国家の正しいあり方、およびその根拠という形而上学の問題を扱い、その根拠を「新たな理性の立場」（十・二九一）に求めた。西田において、「理性」はたんに推論能力、定言命令への尊敬の念という意志規定根拠ではなく、「歴史的現実の内に働く理性」（十・二七一）として、この世界に精神的かつ身体的に存在しているという個の存在論的枠組みから考察される。つまり「理性」ということは、個物がどこまでも世界を表現すると共に、逆に自己が世界の自己表現となることである」（十・二八五）。これは、人類と多の国家、一つの国家と個々人が、調和的な表現関係を

形成することを示していると考えられる。しかし現実の個人・個々の民族はそうした表現関係から疎外され「自己自身から法を作る、自己自身が神となる」(十・二八八)。これに対して、その不調和な表現関係が克服されるとき、「縦の階級闘争というものが解消せられると共に、横の民族闘争というものも解消」(十二・三九九)される。社会がこうした世界と個の調和的表現的關係にあることが「社会の理性化」(十三・三〇三)であり、そこに「真の国家」が成立する。それは田辺の言葉で言えば「類」であると言つてよいだろう。マルクスは国家を「幻想の共同体」として捉え国家の廃絶を理念としたが、西田と田辺は、欲望の体系としての経済的な市民社会や現実の国家を超えた役割を「真の国家」に託すのである。

## 結

西谷啓治が論文「西田哲学と田辺哲学」において、両者は多くの差異にもかかわらず、「絶対無」という「われわれが生きているということの真実を求めてゆくところに自覚されるものであり、実存の根底に逢着されるもの」を根本にしており、「結局は同じ見解に帰趨するのではないかとさえ感ずることも少なくない(8)」と述べていることは、至当であろう。しかし「絶対無」の自覚のされ方は異なっている。西田の「行為」は世界と実存の根底としての「絶対無の場所」に根拠をおき、理性や理念もまたその深みから自覚される。これに対して、田辺の「行為」は、種における個が自らの我性を否定して、人類的普遍を「信の対象」としてとらえ、その理念をもとに種に働きかけるという倫理実践的な行為であり、そこに自覚される働きが「絶対無」ということになろう。西田からすれば、倫理的行為によつて自覚されるものとしての「絶対無(絶対否定のはたらき)」は、たとえ田辺が否定しようとも、それが「自覚」さ

れる限り、西田の言うように事実の根底にある「絶対無の場所」と言わなければならないようにも思える。ここで、その「ある」は、表象化される存在者としての「有」でなく、それ自体は表象でき「無い」、生成変化する世界と実存の根底としての生命の相として「有」る。けれども、田辺からすれば、たとえ存在者ではなくとも、実存の深みにおいて「直観」される原理として立てられ、種と類に向かう行為の力学的対抗関係を通じて自覚されないのならば、「絶対無の場所」はなお「有」にとどまるのである。

## 凡例

すべての引用の旧仮名遣い、旧漢字は現在慣用のものに改めた。また引用中の「」内の補足は、すべて筆者によるものである。西田幾多郎の引用は、旧版『西田幾多郎全集』（岩波書店、一九六五・一九六六年、第二刷、全十九巻）より行う。田辺元の引用は、藤田正勝編『田辺元哲学選Ⅰ 種の論理』（岩波書店『岩波文庫』、二〇一〇年）と『田辺元全集』（筑摩書房、一九六三年）より行う。括弧内に文庫にはⅠを、全集にはⅡを添えて表記する。

## 注

- (1) 初期の両者の交流については、藤田正勝「田辺元の生涯と思想——田辺元先生没後五十年を記念して」（求真会編『求真第十九号』二〇一二年）を参照されたい。
- (2) 主なものとして、以下の文献が挙げられる。嶺秀樹『西田哲学と田辺哲学の対決』（ミネルヴァ書房、二〇一二年）
- (3) 竹花洋佑「生と論理——西田の田辺批判と「種の論理」の意味」（日本哲学史フォーラム編『日本の哲学』第十四号）
- 昭和堂、二〇一三年。細谷昌志「直観と論理——西田・田辺論争が問うもの」（日本哲学史フォーラム編『日本の哲学』第十号）昭和堂、二〇〇九年。

- (4) Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1837), in: *Werke in Zwanzig Bänden* Bd. 12, Suhrkamp, 1986, S.31. ヴーゲル著・長谷川宏訳『歴史哲学講義(上)』(岩波書店「岩波文庫」、一九九四年)、三十九頁。
- (5) プロテイノス著・田之頭安彦訳『エネアデス』Ⅲ・八「自然、観照、一者について」(『プロテイノス エネアデス(抄)Ⅱ』中央公論新社「中公クラシックス」、二〇〇七年)、一〇二頁、一〇七頁。
- (6) この時期の田辺とカントとの関係については、福谷茂「田辺元とカント——絶対弁証法から「種の論理」への論理」(求真会編『求真十八号』、二〇一一年)、福谷茂「田辺元における大正と昭和——『カントの目的論』から『哲学通論』へ」(日本哲学史フォーラム編『日本の哲学 十号』、二〇〇九年)が参考になる。
- (7) 田辺の「絶対無」概念の形成については、藤田正勝「田辺元の思索——「絶対無」の概念を中心に」(『思想 第一〇五三号』岩波書店、二〇一二年)が詳しい。
- (8) 西谷啓治「西田哲学と田辺哲学」(一九五一)、『西谷啓治著作集 第九巻』創文社、一九八七年、二二二頁。