

田邊元における「非対象的思惟」としての「種の論理」*

Logic of species as nonobjective thinking in Tanabe Hajime

布施 圭 司**

Keiji FUSE

概 要

田邊元は、歴史的に形成される具体的な人間の社会を「種」と規定し、絶対者と自己存在の関係についての探究の軸にすえた。種は絶対者としての全体である「類」とそれぞれの自己存在である「個」を媒介するもので、その媒介のあり方が「種の論理」である。種の論理は対立を通じた運動である弁証法を徹底させた「絶対弁証法」と規定され、後に「懺悔道」の立場に発展した。宗教哲学や宗教学において、絶対者と自己存在の関係はしばしば問題となるが、社会という観点に焦点があたることは少ない。この点、田邊における種は、絶対者と自己存在を結ぶ重要な位置を与えられている。種の論理は、理性により遂行されるが、対象的な「同一性的論理」ではない。それは、ヤスパースの言う「非対象的思惟」(ungegenständliches Denken, nonobjective thinking) または「理性的非論理」(vernünftige Alogik, intellectual illogic) に相当すると言える。小論ではそのような非対象的思惟としての種の論理の特徴を考察する。

1 はじめに

田邊元は、歴史的に形成される具体的な人間の社会を「種」として捉え、絶対者と自己存在の関係において大きな役割を果たすものと考えた。種は、様々な差異を包含する絶対である「類」とそれぞれの自己存在である「個」を媒介するもので、その媒介のあり方が「種の論理」である。絶対者と自己存在の関係はしばしば宗教哲学や宗教学において問題となるが、社会という観点に焦点があたることは少ない。絶対(普遍、類)と自己存在(個別、個)の間に、相対(特殊、種)を想定し、絶対者と自己存在を結ぶ重要な位置を与えている点が、宗教の問題に関する種の論理の特徴と言える。

種は、それぞれの歴史的背景と特殊な事情を有する、現実の具体的な社会や共同体であり、個人は種において生を送っている。そのような特殊性を越えた人類全体が類である。個人の理想として、特殊な共同体ではなく、

人類全体に参加することが考えられるが、田邊の考えでは、種に媒介されない人類への参加は抽象的で非現実的である。個人は直接人類に繋がるのではなく、種という相対者との対立を介して、人類に参加する。種の論理は対立を通じた運動である弁証法を徹底させた「絶対弁証法」と規定されている。

種の論理は、「論理」とされるが、事物を対象化して捉える同一性的論理ではない。この意味で、ヤスパースの言うところの「非対象的思惟」(ungegenständliches Denken, nonobjective thinking)、または「理性的非論理」(vernünftige Alogik, intellectual illogic) に相当すると言えるだろう。非対象的思惟は、同一性的論理を超えたものに「理性」が到達しようとする際に必然的に生ずるといふ。理性は様々な存在を全体として統一し、秩序化する働きである。これに対して同一性的論理は、「悟性」が事物を対象的に明確化する働きである。同一性的論理がないがしろにして、「超越」を主張することは独断となる。しかし悟性は現象の対象化可能な側面のみを捉え、理性の全体的統一作用においては悟性的に見れば非論理的な形式が生ずる。理性の非対象的思惟は、悟性の対象的認識を前提としつつ、それを乗り越えて行くことで遂行さ

* 原稿受理 平成19年10月1日

** 一般科目

れる。非対象的思惟は、対象的認識を用いつつ、それを打ち消す働きを伴い、その打ち消しが、形式的には逆説、矛盾、背理となる。「我々はあらゆる非論理的なものを超越する働きにおいてのみ捉える。我々は、単に世界における事物ばかりでなく、自己自身を、全体者を、問う存在者である。従って我々は、現存在として、意識一般として、精神としてのみ、現実的ではあるが、しかしそれと共に、我々は自分を越えて出ているのである。すなわち我々の現存在のあらゆる規定的な様式とあらゆる規定的な思想内容を越え出ているのである。そしてこの越え出ることにおいて、はじめ我々は、我々自身と超越者の許にある」(Jaspers1935:87)。ヤスパースにおける超越者は、主観と客観の対立を超越した、それ自身は経験の対象とならない絶対者である。対象的に思惟可能なものは、経験の対象のみであり、超越者そのものは直接思惟することはできない。対象的な思惟を乗り越えていく中で、超越者は間接的に感得されるのである。^{*1}

小論では、ヤスパースにおける非対象的思惟を瞥見した上で、非対象的思惟としての種の論理の特徴を考察し、両者を比較したい。

2 ヤスパースにおける非対象的思惟としての暗号解読

この節ではヤスパースにおける非対象的思惟を瞥見しよう。ヤスパースは、「超越者」(Transzendenz)の我々に対する現象を「暗号」(Chiffre)と規定する。超越者は、対象存在の中で、それ自身は対象存在ではないことを示しつつ、実存にとって顕現する。暗号は、対象的な存在のなかに実存が読みとる、それ自身は対象とならない超越者の言語である。暗号は、内在的でありつつ、超越性を持った現象である。「存在論は、本来的存在を存在に関する知識へと固定化する道であり、これに反して暗号文字の解読は、浮動における存在の経験である」

(Jaspers1932Ⅲ:161)。悟性はそのつどの見方に基づいて、現象を固定的に捉える。しかし固定化はあくまでも暫定的なものであり、存在それ自体のあり様ではない。固定化されない存在そのものである超越者の経験の表現が暗号である。超越者は我々に対する対象的存在ではなく、我々と対象を越え包むものであり、「包越者」(das Umgreifende)である。

対象的認識と暗号解読の関係については、次のように述べられている。「存在は、認識可能な実在的なものの背後に潜んでいるような第二の実在性ではない。実在性そのもののうちで象徴は語るのである。すなわち、実在的なものの明白さのうちで、われわれは象徴の現実性を経

験する。そこでは日常的な実在的思惟から本来的な現実的意識への転回が遂行される」(Jaspers 1947:1032)。暗号は対象的存在とは別の存在なのではなく、暗号は対象的存在のなかで現象する。対象的存在が、超越者に開かれた意味を持つとき、暗号となる。暗号解読は通常の実現の中に現実の根底を見るのであり、現実を越えたものを見るが故に、「想像」(Phantasie)という性格を持つ。「想像を通じて私は、存在をば、一切の対象的なものの暗号において、直接に現在するとはいえ、対象化されえない在るものとして、捉える」(Jaspers1932Ⅱ:282)。

今述べた「超越者に開かれる」ということについてさらに考えてみよう。「われわれはあらゆる暗号に対して諸々の解釈を試みる。このような開明によってわれわれは同時に、暗号を深めることを知る。しかしながら、いかなる陳述しうる解釈も十分ではないということは明らかである。暗号は無限の意味であってその意味に対しては、いかなる限定された解釈も適当ではないし、その限定された解釈はむしろ解釈そのもののうちで無限の運動を要求するのである」(Jaspers1947:1033)。現象の意味は無限であるという本来の現実を覚知するとき、対象的存在はその無限の意味の根源である超越者を表す象徴、すなわち暗号となる。暗号解読は汲み尽くせない存在の意味を問い続けることを意味する。現象の多様な意味を分散させず、それらの根源である超越者を念頭に置きつつ、理性によって現象を統一的に把握しようと努めることが暗号解読に他ならない。

そして暗号解読は実存同士の「交わり」(Kommunikation)において為される。実存が本来的に自己自身であり自由であるのは、実存的交わりにおいてである。超越者は実存的交わりを行う際に、それが可能になる根拠として、感得される。^{*2}「このような[包括的な全体の平安という]庇護をもたない場合、はじめて私は、交わりに対する本来の衝動を経験する。かくしていまや、相互に根拠づけ、支えあう実存することにおいて開頭されること(Offenbarwerden)だけが、私にとっての現実として、のこされる。そしてこのような現実においてのみあの全体の調和も存在の暗号として明らかになりうるであろう。もし私が、終局においてはすべてはよいのだ、ということの前以て知っているならば、私は自分とは無関係に、ただこのことを確認しさえすればよいのだ。実体が、知るはたらきにとっては、到達できないものであり、疑わしいものであるときのみ、私は、交わりを通じて自己となることにおいて、その実体が私にとって、現象的に実現されるために、闘う」(Jaspers 1932Ⅱ:106)。超越者そのものと実存が交わることはなく、超越者がどこま

でも多義的であり、確固とした知識では捉えられないことが、かえって交わりを促す。全体的平安が得られるということは、交わりと自由が止揚され、超越者そのものが確固とした形で顕現するということであろう。そのような全体的平安は実存にとって不可能であり、実存にとって主客を越えた超越者の探究は、ただ交わりの中にある。超越者は実存の探求・交わりを可能にする根拠であり、実存の探求・交わりが目ざす無限の彼方にある目標でもある。

短くまとめれば、ヤスパースにおける非対象的思惟としての暗号解読は、交わりにおける統一の探求と言えるだろう。

3 『社会存在の論理』における種の論理

田邊の種の論理は1934年の『社会存在の論理』で始めて主張される。この書では、種の論理はいまだ完成されていないが、種の論理が構想されるようになった所以が示されている。

人類と個人の関係は、形式的には普遍と個別、全体と部分の関係と規定される。しかし生きて行為する個人は、単に既にある規範や法則に従うだけでなく、自発的に行為し自ら法則を設定する。従って、個人は既にある全体に抗い、越えていくという性格をもつ。また人類も、自発的ではない個人の集合であるならば、動きのない死せる全体である。「全は個を統制しつゝこれを生かし、個は全に対立する自発性独立性を有しながら全を成立せしめる要素たるのでなければならない。単に普遍として全を制限限定したものに止まるならば、個は全に対立する自発性を有せず、独立の存在たる意味を失う。同時に個が単なる特殊に止まるならば、その制限を除いた全は抽象的普遍に止まり、自立的なる存在たることが出来ない。全と個とは互いに相否定する対立性を有しながら、却て相俟って具体的なる統一を形造るものでなければならぬ」(田辺1934:57)。単に静的に対象を捉える悟性の同一性論理は、全体と個人の関係を全体と部分の関係と同一視し、部分としての個人が全体に構成要素として含まれると考える。このような考えでは、否定や対立を介して運動する現実が看過される。

個人が自発性を維持し、全体と対立しつつ一致するという独特な関係を可能にするのが、種の論理である。「同様に、無限全体的なる人類社会の絶対的開放性は、先づ有限相対的なる特殊社会の相互的並に対個人的対立性の自覚を媒介とし、その絶対否定的転換に於て始めて被媒介的に成立するものでなければならない。此有限相対的

なる特殊社会の対立性を具体的に組織する論理にして始めて全体社会を媒介態に於て捉えることが出来る。これは個と全とを具体的に媒介する種の論理に外ならない」

(田辺1934:69f)。特殊社会相互の、また社会の個人との対立を包含する全体が、絶対としての全体である。直接的には個は類と対立しているが、種という特殊に媒介されて統一にもたらされることができる。

種は、さしあたり閉鎖的な共同体であり、そのうちのみ生命は存続するのであり、個の生存の基盤である。しかし、種は個にとってその個別性を否定するものであり、個は種に逆らって自己を主張する。その自己主張が、類の開かれた全体へと一致することで成就されるなら、類は個を救済するという意味をもつ。同時に種もその統一性の局所性が明確化され、類の開放性の中で位置づけられる。また、類も種と個という制限されたあり方から解き放たれ、本来の開かれた全体性を回復する。「種の生命意志に対し、個が権力意志の発現でなければならぬことを曩に強調した私は、類が救済意志の実現なることを今主張しなければならぬ。類自身からいえば自己の種と個とによる制約から解脱する意志として解脱意志といってもよいのであるが、今迄私の考の基調をなした、媒介を重んじ、抽象的なる契機の媒介を通してのみ具体的なるものを思惟しようと努める見地からすれば、対他的なる救済意志の一層適切なるに及ばないと思う。類は種と個との救済者である。これに廻向せられて種は種として、個は個として、類のもつ、統一的方向と分立的方向との両契機を代表するものとなる」(田辺1934:141)。類という全体者から見た場合、種は類の統一の表れとして、個は分立の表れとして把握される。

このように、『社会存在の論理』では、社会的存在という視点が導入され、種という概念が提唱された。主体的に行為する自己存在が、動的な全体としての絶対に関わるためには、種という媒介が必要と考えられたのである。種の論理はその後発展させられ、『種の論理の意味を明にす』(1937)において精密に論じられることになる。この発展に関して、『種の論理の意味を明にす』における田邊自身の言葉を見てみよう。「当時私は、人間の我執の浅ましき、特に無我の貴さを知り且説く我々知識人の、その懐く思想と正反対なる我執の強さ、即ち名誉心権勢欲の熾烈さ、というものに悲観し、而もその悲観の根底は一に全く私自身の我執の抜き難きに存することを悩みつゝ、個の我性を説き、その社会的基体に対する否定的対立性を論じたのである。従って当時の私の個に対する考は、真の自己は自己を失うことに由り回復せられたものでなければならぬ、即ち絶対否定的にのみ真の自己

が実存に達する、という如き弁証法を未だ展開せざる、却て弁証法的に否定せらるべき直接の個人的自己の我性に限局せられた」(田邊 1937:451)。『社会存在の論理』では個の我性が強調され、その克服としての自己否定が主題であったと言えよう。その際、単純な自己否定による静的な全体への一致ではなく、種の媒介による対立を介しての統一が構想された。しかし、個の自己否定の側面が強調され、それが同時に自己肯定である点が十分には明らかにされなかった。否定の面のみが前面に出て、否定即肯定という弁証法、すなわち絶対弁証法が十分に展開されなかったと言えよう。

4 絶対弁証法としての種の論理

『種の論理の意味を明にす』においては種の論理がはっきりと弁証法の徹底、すなわち「絶対弁証法」として提示される。また種の論理は、「繫辭の論理」としてや、個の「自由」の論理としても規定される。これらの点を見てゆこう。

まず、絶対弁証法は絶対否定を通して現成する全体的運動と考えられる。絶対否定について次のように述べられている。「然るに自己が自己を媒介する為には媒介せられざる自己というものがなければならぬことは明である。所謂直接の有というものはこれである。併しそれは依然として自己であり、而して自己とは自己を媒介するものであるから、媒介せられざる自己とは、自己にして自己ならざるものの謂でなければならぬ。自己にして自己ならざるものとは、自己から背き自己から離れたものである。自己を見失い、自己から疎外されたものである。所謂自己疎外せるものが、自己にして自己ならざるものである。これが絶対否定の否定契機として、却て直接の有といわゆるものに外ならない」(田邊 1937:473f)。対立が自己ならざるものとの対立であれば、その統一は自己と他者以外の第三者に依存する。しかし、絶対者は全てを包含するものであるから、自己以外の他者と対立することはないし、自己の統一のために別のものに依存するという事もない。絶対者においては、否定ということも自己否定でなければならぬ。そこで、自己にして自己に対立する自己ならざるものが必要である。そのようなものは、自己であるが自己のあり方から外れたもの、自己疎外したもののしかあり得ない。その自己疎外したものが種である。

自己にして自己ならざるもの、自己疎外されたものは直接の有であり、未だ媒介されておらず、真のあり方をしておらず現実的でない。そこで自己疎外を否定するこ

とは、真のあり方の回復という意味を持つ。「それ〔直接の有、すなわち種〕は絶対否定に媒介せられたものでありながら、その媒介を忘却遺棄せるものであるから、絶対否定の否定であることが出来るのである。其故自己疎外は即自的なる自己否定に外ならぬ。自己否定を同時に対自的に自覚すれば、それは最早自己否定ではない、自己矛盾ではない。却て自己への復帰である。ところで自己復帰は自己疎外の否定であるから、絶対否定そのものでなければならぬ。絶対否定は自己疎外としての自己否定を媒介として、自己復帰をなす」(田邊 1937:474)。種の即自性(すなわち単純な自己否定)を否定し、対自化(すなわち自覚的に否定)することで、自己に復帰する運動が絶対否定である。自らの自己疎外性の自覚は、単なる自己否定でもなく、単なる自己肯定でもなく、両者の同時成立である。絶対否定では、自らを否定するということと、自らを肯定するということが、同時的に起る。

発出論においては絶対者が自己を限定して個を生じる。そこで個が自己否定し自らの制限を打ち消すことにより、個は絶対へと包含される。その場合、個の自己否定は自己の個別のあり方を否定し、全体へと一致することである。その全体は弁証的運動を欠く静的な存在であり、個も単に自己否定するものであり、自己否定がそのまま自己肯定であることにはならない。

これに対して、種の論理では生きて運動する全体が絶対者であり、個も全体の弁証法において捉えられる。「それだから個の主体的行為というのは、実は種の自己否定の、絶対否定たる類への転換であって、個は単に種と対立するのではなく、却て種の自己否定に媒介せられた類への転換に成立するものである。斯くて種と個とは直接に対立するのではなく、個は種の自己否定に媒介せられた絶対否定に於て成立する。種の絶対分裂対立が即自的に予想する統一が類として実現せられる対自的転換の媒介が、個に外ならない。是れ個が主体として行為するものと考えられる所以である。それは却て自己否定即絶対否定の即自且対自なる全体的統一に於て成立する」(田邊 1937:484)。真の個は、種の自己否定(類からの自己疎外)の自覚において成立する。絶対弁証法の全体から見れば、種は類の即自的統一であり、それを対自的に遂行するのが個の行為である。個は、自覚的に種の自己否定を遂行するという形で種と一致することで、種を類に統一せしめ、類に参加する。この疎外と還帰の全体を考えたとき、個と種は即自的に対立するとも、対自的に合一するとも言え、対立しつつ一致するということが可能になる。この際、種は即自的には否定されるが、同時に対自的には肯定される。また、個も即自的には対立する種に一致す

るために自己否定すると言えるが、対自的には類の中で自己肯定する。これが否定即肯定ということの意味であろう。

5 繫辞の論理としての種の論理

田邊は論理を推論として捉える。我々の思考のあり方が、反省され抽出されたものが論理である。通常我々が論理として想定する同一性論理は、限られた、局所的な論理であり、現実そのものを捉えていない。「有の媒語を欠く比論は、実は無の媒語を有する媒介の論理なのである。同一性的演繹の有の推論は、比論の無の推論の否定態と解せられる。勿論その所謂否定の意味は飽くまで弁証法的否定でなければならぬから、比論に直接限定を加え、之を否定制限すれば演繹が導出せられるという意味ではない。却て演繹は客観の論理として固有の立場を有すること、理性の否定契機としての悟性が自己固有の原理を有するが如くでなければならぬけれども、同時に理性が悟性に対し主体的無の統一として、後者の客観的有の統一を其否定態とするといわれる意味に於て、比論は共通類に依る演繹を否定態とする具体的推論ということが出来る筈である」(田邊 1937:479)。

「AはBである」という判断において、主語Aは主体を表わし、述語Bは実体を表わす。この二つを結び付けるのが「である」という繫辞である。「ソクラテスは人である」という際に、ソクラテスも人に普遍化し、人もソクラテスに具体化する。それを可能にするのが「である」という繫辞である。

同一性論理では、例えば「ソクラテスは死ぬ」という判断においては、ソクラテスは人であり、人は死ぬものであり、故にソクラテスは死ぬ、という推論が働いている。この推論において、ソクラテスと可死的という両極を媒介する媒語である「人」は一般者である種を意味する。この判断は、同一性論理において妥当な判断であるが、実は「人」という媒語の概念的分析にのみ基づいており、現実の事物についての判断ではない。

ところが現実のソクラテスに面しての「ソクラテスは人である」という判断においては、そのような媒語がない。媒語を欠く判断においては、主体としてのソクラテスを限定し、実体としての人を限定する否定的な働きが、その判断を成立させている。この判断はソクラテスと人を比論(類比)によって結び付けている。主体の類推の働きは、同一性論理から見れば不確実で論理の名に値しないが、かえって単なる概念の分析ではない具体的な判断である。もちろん同一性論理は客観的論理として正当

であり、類推は自らの否定である同一性論理を契機として含みつつ、それを超えた統一を表わしている。

判断においては繫辞により主語と述語が結び付けられているが、判断だけに注目すれば、その繫辞の統一は形式的であり、それだけでは無内容である。判断が現実に対応するかは別の要素が必要である。それが主体的な決断、主体の意志決定であり、単なる分析ではなく主体の類推として現れる。「之に対し現実即自己なる転換の自由が成立する如くに、述語の媒介を自覚するのが推論性に外ならない。述語の普遍に対し、その否定的媒介たるべき種的基体を自覚し、之を主語の表わす個の主体に於ける統一の回復に媒介するのが推論性である。斯くして無内容なる判断の繫辞が、否定的統一の単なる直接態に於ては統一が却て対立の契機に墮するに対応して、常に直接判断は必然に虚偽に陥る、という事態を免れ、其根拠を自覚せる真実態に転ずることが出来る。これが推論性に外ならない。種的基体は、繫辞の直接統一を絶対否定の統一にまで具体化する為の媒介として役立つ。此自己否定の媒介を自覚するのが弁証法の推論性である。此媒介の二重対立的構造が判断の否定的成立を理解せしめ、その自覚は必然に繫辞を媒語の内容にまで具体化する。媒語の真実なる内容は種的基体に外ならない。之を明にする種の論理は、正に推論性を実現するものといわれるであろう」(田邊 1937:488)。ここで言われる推論性とは主体の類推性のことと言えよう。類推を欠く単なる分析的判断は、物事の対立する相を捉え、物事を明確化する機能を持つが、物事の派生した姿を捉えるのみである。物事の真の姿、すなわち対立の根拠に立ち返った相を捉えるためには、普遍の具体化としての種を自覚することが必要である。言い換えれば、普遍と個別の両者を否定的に統一する種が、主体の類推を成立させ、そのとき判断は具体的なものとなる。具体的な判断における繫辞「である」は、絶対否定である種を内容とする。

6 自由の論理としての種の論理

既に『社会存在の論理』においても、個の自由な行為を欠けば、有機的全体は成立しないことが指摘されていた。『種の論理の意味を明にす』では、さらに個の自由の絶対否定性や弁証法的性格が詳細に論じられる。

「個体は全体に対立する対立性に於て種性を継承し、而も之を全体の内止揚する絶対否定性に於て、却て全体の発動点であり転換点たるのである」(田邊 1937:490)。自発的・創造的に行為するだけでは恣意となるが、個の自由は全体へ参与する働きでもある。特殊としての種の

一部として全体に対立するという側面を持ちつつ、その全体に対する対立性を止揚し、全体を実現するという、否定・対立を介しての統一の回復という意味を個の自由は持っている。「その〔種の〕否定対立性が交互に否定し合って、其否定の極まる所、基体の内容が無に帰すると同時に、之に束縛せられた否定作用そのものが、完全に解放せられた自由行為として、基体的内容を却て自己の主体的内容に転じてはたらき出す。これが個的主体に外ならない」（田邊 1937:490）。全体には種々の視点が含まれ、それらは相互に対立する。その対立が極まり、主体としてそれを統一することを志すとき、主体の行為が生ずる。その統一は、対立するもの同士の共通点による統合ではなく、種が本来もっている否定性の遂行である。種という個々の統一を基盤としつつ、個々の統一性の全体に対する否定性を明確化し成就することで、種を全体への統一の否定契機として止揚するという意味を個の行為は持つ。

このような統一の回復において、個は自主性を保ちながら自己否定しつつ自己肯定する。「全体の内において同時に自主性を保ち、而も自己を否定することに依って全体を成立せしめる矛盾的存在が個体に外ならぬ。無いことに於て有るもの、自己を失うことに於て自己を見出すもの、即ち自己犠牲即自己実現たるその性格は斯くして成立するのである」（田邊 1937:490）。種の局所的統一に単純に一致する自己否定であれば個の自主性は失われる。全体の発動としての自己否定という意味を持って始めて、個の自主性は維持される。このような自主性を維持した自己否定即自己肯定は、「即自的＝無自覚的」「対自的＝自覚的」という観点を導入することで、より判明となる。「類は種に予想せられ即自的に種の契機として含まれる統一の回復自覚であるに対し、個は却て類の統一に於ける種の対立性の保存肯定ということが出来る」（田邊 1937:490）。類の自己否定が種の即自的統一と言え、ある種が他の種とまた個と対立している相は即自的な相である。種の統一が局所的統一であることが自覚される場合、局所性を越えた全体的統一の予想が背景にある。その予想に基き、対自的に種を限界付けることは、種の本来性の回復であり、類の実現といえる。この場合、個の自己否定による種への一致は、自主性の滅却ではなく、全体への参与という自らの自由の本来的発現という意味を持つ。またこのとき種は局所的であるという点で否定されるが、しかし類の実現化であり具体的統一として肯定されることにもなる。絶対弁証法の全体から見れば、即自的な種の統一が類の一つの具体的現れとなることは、統一の高次の回復であるが、その際種の局所的統一は解

消されてしまう訳ではなく、種の対立は保存されることになる。個にとって類への参与は、このような矛盾的な仕方では為される。

個は自己否定しつつ自己肯定する矛盾的存在であるが、個から見れば全体もまた矛盾的な仕方では現象する。この点は、往相と還相の交差として叙述されていると考えられる。「然るに真の統一は飽くまで対立を媒介とする。従って普遍は特殊の対立に自己を媒介せしめ、全体は個体に下り来って之を生かし、独立なる成員として之を自己に対立せしめながら自己に摂取する、のでなければならぬ。この還相面を欠けば、普遍全体の絶対的統一は却て即自態に墮し、それ自身が種の対立に顛落することを免れない。種が類に高めらるゝ向上往相は、同時に類が個に降る向下還相と相即することを必要とする。此相即を実現するのが行為である。行為は個の行為にして却て全の自己実現であり、個は自己を失うことに依って却て自己を全に見出すのであるが、それと同時に、全は個を媒介として、個の自発自由を通してのみ、主体たることを得るのである」（田邊 1937:491f）。個が対立を止揚しようとする側面が往相であり、全が種として現実化する側面が還相であろう。先に見たように個が単に自己否定して全体に一致するなら、その全体は抽象的普遍である。個が全体の自己否定態である種に、自己否定して参与するとき、対立を保存しつつ全体に参与することになる。全体は、種々の対立を止揚して帰一することを要するとともに、統一のために種々の対立へと分裂することを要すると言えよう。真の全体は個にとって、統一しつつ分裂する矛盾的存在である。というよりも、対立を包含する真の全体は、対立を保存しつつ統一する個の矛盾的行为を必要とする。換言すれば、個の矛盾的存在あり方こそ、真の全体の現象であると言えよう。

7 非対象的思惟としての種の論理の特徴

以上見たように、種の論理は否定・対立を介して運動・変化する現実を捉える絶対弁証法であり、主語と述語を無で媒介する繫辞の論理であり、自己存在の自由な行為の論理であった。このような種の論理とヤスパースの暗号解読を比較しよう。

両者共に対象的思惟を超えた弁証法的性格を有している。それぞれ様々な対立・矛盾の総合が意図されている。例えば、暗号解読では、対象的存在と超越者との、また実存と実存との対立・矛盾などが見られ、種の論理では、個と種との、また種と種との対立・矛盾などが見られる。また、暗号解読は「想像」の働きであり、種の

論理は「比論」の働きであり、両者とも現実の深層を開示する思惟である点も共通している。さらに、両者とも絶対者に向う自由の論理である点も共通している。往相と還相という考え方は、暗号解読には明確ではないが、暗号解読における交わりの契機が種の論理の往相にあたり、実存に対する暗号の現象が還相にあたると考えてよいであろう。暗号解読も種の論理も、同一性論理を媒介としつつも、現実の根底にある絶対者に弁証法的に一致しようとする思惟であると言えよう。

他方、相違する点は、自己存在と超越者あるいは類との関わりは、暗号解読では交わりにおける統一の追求であるのに対し、種の論理では種を介した自己否定即自己肯定としての類への一致である点である。暗号解読においては実存同士の関わりに焦点が当てられ、種の論理では個人と社会の関わりに焦点が当てられている。

非対象的思惟としての暗号解読と種の論理をさらに検討し、統一的な理解をはかるためには、次のような検討が必要であろう。暗号解読に関しては、想像により現実の事物が暗号となるのであり、現実の社会も暗号として解釈されることになる。しかし、実存的交わりと暗号としての現実の社会との関係は、明らかではない。そこで、暗号としての現実の社会の意味を明らかにする必要があり、さらに暗号を受け取る想像の機能と交わりの関係についても、より詳しく検討する必要がある。種の論理に関しては、個は種を即自的には否定しつつ対自的に類との関係においては肯定する。しかし、種は現実の社会であり、具体的な個人の共同体として個人同士の関係から成立している。種の論理において個人同士の関係はいかなるものか明らかでないので、それについて明らかにする必要があるだろう。

8 おわりに

種の論理は『種の論理の意味を明にす』(1937)で完成したといわれる。その後、田邊は種の論理の立場から実存哲学など他の立場を批判していったが、種の論理の不十分さを感じずようになり、1947年の『種の論理の弁証法』(1946年の雑誌論文『種の論理の実践的構造』に加筆され発刊されたもの)で「懺悔道」Metanoetikの立場に至った。懺悔道は種の論理が浄土教の他力思想と融合したものと言える。懺悔道は田邊の造語であるが、その語の通り、理性的立場noetikを超えた立場であり、より信仰あるいは宗教の立場に近づいたものと考えられる。懺悔道の立場から見ると、種の論理は理性の自力的要素が残っており、哲学的思索を行う理性自身への反省が完

全には遂行されていないと言えるだろう。先に見たように、種の論理における個の行為は、種の自己否定の推進という意味があった。その場合、個の行為が全体を回復するという自力的側面に焦点が当たっていることは確かであろう。この点についての考察は今後の課題としたい。

文献

(田邊の著作からの引用は筑摩書房刊全集による。旧字体は新字体に改めた。)

田邊 1934: 田邊元『社会存在の論理』(全集第六卷)

田邊 1935: 田邊元『種の論理と世界図式』(全集第六卷)

田邊 1936: 田邊元『論理の社会存在論的構造』(全集第六卷)

田邊 1937: 田邊元『種の論理の意味を明にす』(全集第六卷)

田邊 1938: 田邊元『実存哲学の限界』(全集第七卷)

田邊 1939: 田邊元『国家存在の論理』(全集第七卷)

田邊 1946: 田邊元『懺悔道としての哲学』(全集第九卷)

田邊 1947: 田邊元『種の論理の弁証法』(全集第七卷)

Jaspers1932II: Jaspers, K., Philosophie bd. II: Existenz-erhellung, Springer, Berlin-Heidelberg-New York, 1973. (草薙正夫・信太正三訳、『哲学』第二卷『実存開明』、創文社、1964年)

Jaspers1932III: Jaspers, K., Philosophie bd. III: Metaphisik, Springer, Berlin-Heidelberg-New York, 1973. (鈴木三郎訳、『哲学』第三卷『形而上学』、創文社、1969年)

Jaspers1935: Jaspers, K., Vernunft und Existenz, Neuausgabe, Piper, München, 1973. (草薙正夫訳、『理性と実存』、理想社、1972年)

Jaspers1947: Jaspers, K., Von der Wahrheit, Neuausgabe, Piper, München, 1991. (林田新二他訳、『真理について』、理想社、1976-97年)

註

*1 ヤスパーズにおける非対象的思惟については、拙論「ヤスパーズにおける非対象的思惟」(『米子工業高等専門学校研究報告』第39号、2003年)参照。

*2 交わりと超越者については、拙論「カントにおける共通感覚とヤスパーズにおける実存的交わり」(日本ヤスパーズ協会編『コムニカチオン』第13号、2004年、3-13頁)参照。

付記 本論文は平成19年度科学研究費補助金・基盤研究(C)による研究成果の一部である。