

田辺元のヘーゲル哲学批判と「種の論理」における階級の問題

内藤 希

Hajime Tanabe's Critique of Hegelian Philosophy and the Problem of Class Division in *Logic of Species*

NAITO Nozomu

Abstract

The aim of this paper is to scrutinize Hajime Tanabe's (1885-1963) critique of Hegelian philosophy and to deal with the problem of class division in Hajime Tanabe's *Logic of Species* through the scope of the concept of "matter." Although *Logic of Species* has been criticized for philosophically grounding nationalism, there are so many remarks contradictory to this in Tanabe's essays. In fact, Tanabe objected to interpret the concept of "specific substratum" as ethnic or national culture, and he himself regarded it rather as "matter" embracing political dynamics within society and, in consequence, political revolution. Furthermore, he distinctly attributed the discovery of "specific substratum" to Marxian critique of political economy. Therefore, if we are to excavate the politico-theoretical possibility of *Logic of Species*, we must explore Tanabe's concern with class division and the formation of "matter." First, I scrutinize Tanabe's criticism of Hegel and point out that Tanabe introduces corporeality as the material principle of the individual which intersects with a myriad of social differences such as class. Next, I examine Paul Tillich's political philosophy on Kairos and fate so that I clarify the resonance of *Logic of Species* with Left wing political and social theory of the Left in Weimar Republic. Finally, I scrutinize Tanabe's *Logic of Social Being*, which was the first essay of a series of *Logic of Species*, and Tanabe's argument on "matter" as the principle of both class division and, nevertheless, intersectional solidarity based upon each individual circumstance.



はじめに

本稿の目的は、田辺元のヘーゲル哲学批判を検討することによって、1930年代に田辺が展開した「種の論理」における階級の問題を考察することである。しかしながら、このような試みには、少なからぬ疑念が惹起されるだろう。実際、田辺哲学に対する賛否を問わず、こと「種の論理」については、国民主義的統合を基礎付ける哲学的営為であると理解される点では共通しており、したがって「種」概念も、国民国家の文化的アイデンティティと等置されてきたからである。例えば、1980年代までの田辺哲学研究の集大成と位置づけられる氷見潔の著作においても、「種の論理」については、「近代日本の支配的イデオロギーの呪縛から解き放たれることなく、『単一民族国家』のアプリオリに則ったままで、国家というものにかげがえのない意味を与えようとした」と断罪されている²。

ところが、実際に田辺のテキストを繙いてみると、こうした通説を覆すような記述にいくつも遭遇することになる。例えば、「種の論理」期に先だつ1930年1月の『改造』誌に掲載された「所謂『科学の階級性』」では、次のように社会科学における階級性の存在を承認している。

学としては社会科学も一般的に社会全体を対象とするのである。ただその所謂社会全体というのが、或特殊の階級を支配的位置に置き、他の階級をこれに従属せしめて、それに由り秩序付けられたる社会の全体を意味するが故に、実はそれを対象とする理論が斯かる社会の認識であり、現状維持の立場に立つ限り、必然に支配階級の利益と安全とを内面的目的とする政策の原理となるのである。[……]社会科学は此の如き本質を有するが故に、必然に歴史的社会的制約を脱せず、それは現在の社会組織に於ける不公平から自己を解放せんと欲する階級の科学として発生し、其階級の解放が成就せられて更に自ら支配階級となる時、其学の理論は成熟の域に達するものとなるのである

う。これが所謂科学の階級性である。(XIV・210; 212-3、傍点は引用者による)³

また、「種の論理」期に発表された『存在論の第三段階』では、マルクスの社会哲学に対する功績を次のように評価している。

マルクスがヘーゲルの観念論を攻撃して唯物論をこれに対立せしめたのは、存在論上基体の恢復をヘーゲルに代って完成するものとして重要な意味を有する。ヘーゲルの基礎を置いた社会存在の存在論はスタインを経てマルクスに至り、比類無き発展を遂げたことは否定し難い。社会存在論としての弁証法的唯物論は、率直に承認せられなければならぬ真理を含むのである。ここに至って、基体は完全に恢復せられ、自然は十分に其意義を發揮するといわれる。(VI・297)

注目すべきは、田辺自身が、先行研究において民族国家ないし国民文化と同一視されている「基体」概念を発見した功績をマルクスに帰している点である。また、「基体」概念の再興をヘーゲル、ローレンツ・フォン・シュタイン、マルクスに辿ることは、1930年代における唯物論者たちのイデオロギー論と軌を一にするものである⁴。この点で、田辺哲学における「基体」ないし「種的基体」概念を直ちに民族国家ないし国民文化と同一視することをエポケーし、むしろこれを階級の問題として再検討することが必要であると思われる。

以下では、まずヘーゲルの反省理論を確認しながら田辺のヘーゲル哲学解釈の内容を把握したのちに、田辺のヘーゲル哲学批判を「運命」としての身体の物質性という観点から検討していきたい(1)(2)。次に、パウル・ティリッヒのカイロス論と宗教社会主義論を参照しながら、1930年代において「根源 Ursprung」概念の中に教条的なマルクス主義のものとは異なった階級概念の構想が含まれていたことを提起する(3)。最後に、「種の論理」の端緒となる『社会存在の論理』

を俎上に載せ、様々な階級に分裂する社会において内在的な政治的実践の契機としての個体の問題を検討する(4)。

1. 反省に包摂される仮象、反省を超越する 実存—田辺元のヘーゲル哲学解釈

『ヘーゲルの絶対観念論』(初出は一九三二年、のちに『ヘーゲル哲学と弁証法』所収)は、ヘーゲル『精神現象学』に関する哲学史研究という体裁を取りながら、『大論理学』をも踏まえながら、ヘーゲル哲学に対する包括的な批判を意図したものであった⁵。また、田辺の一連のヘーゲル哲学研究は、中埜肇が指摘しているように、ヘーゲル弁証法を咀嚼することによって、一切の現実を精神の発出的な自己産出として捉えようとするヘーゲル弁証法の弱点を克服し、のちに「種の論理」の方法論となった「絶対弁証法」ないし「絶対媒介の論理」を構築する過程であった⁶。それゆえ、「種の論理」における「質料」概念の着想も、実は「種の論理」が展開される以前から準備されていたのではなかったか。このような問題意識を念頭に置いたうえで、以下田辺のヘーゲル哲学研究を検討していきたい。

『ヘーゲルの絶対観念論』において田辺は、ヘーゲルの「絶対観念論」が、フィヒテの「主観的観念論」およびシェリングの「客観的観念論」双方の弱点を克服するものであると論じる。それが認識主観に対する「物自体」ないし「非我」の超越的存在を自我における反省作用の所産にまで内在化し尽くしてしまう「主観的観念論」と異なるのは、「絶対観念論」が自我の反省作用に対する「非我」としての存在の独立性を全面的に承認するからである。それゆえ、「絶対観念論」は、「非我」としての独立的存在を反省作用が内在化すべき対象として措定するばかりではなく、同時にその超越性そのものを、自我における反省作用が成立するための根底であると見なすのである(III・87-8)。ところが他方で、「絶対観念論」は、芸術的天才の知的直観を根本原理とした「客観的観念論」とも異なり、有限で特殊なものの分裂的対立の運動の中に絶対者が

実現される合理的過程として予見可能でなければならない。そのためには、自我による客観的对象の措定(「構成原理」と自我の存在根拠の発見(「存在原理」とが離れ離れのものではなく、むしろ究極的に相合一する位相として「体験」の独立性が担保されなければならない(III・94)。この体験として想定されているのは、自我の意識領域における超越的他者との直接的合一としての「宗教的信」ないし「啓示」であり、田辺が神秘主義的信仰の意義を論じるのも、このような体験の飛躍性および断絶性を強調するからであり、また同時に、歴史的運動を体系的に把握するための個人の世界観の基底となる宗教的信仰の価値合理性を論じようとしているからであると考えられる。

こうした「絶対観念論」における反省的運動について、田辺はディルタイの解釈学を参照しながら、「表現」概念として定式化する。「表現」とは、「飽くまで主観と独立なる客観であると同時に、主観に依存し、主観がそれを包み、主観がそれに於て自己を見出し、主観がそれを媒介として自己の同一を自覚する客観」であり、その具体化が「歴史的分化の世界」である(III・97)。このことは一見すると、ヘーゲルの観念論的体系が実は言語的活動の所与性に依存していることを指摘する解釈学的循環の議論を展開しているように思われるかもしれない。しかしながら、田辺が「表現」概念を導入する狙いは、反省的運動における言語の存在拘束性を強調することではなく、むしろ言語の意味理解を超脱する「反対を統一する『類』の媒介を絶する運動」(III・106)の実在的な分裂性を浮き彫りにすることである。田辺によれば、表現は、それ自身の統一を否定する独立存在の分裂を内包しており、その絶対的な普遍性を発揮するためには、「其統一は常に自己を否定し、破壊すると共に自己を回復する否定的運動の統一」でなければならない(III・99-100)。この中で、表現における分裂を統一にもたらし「道徳的行為」の意義が提起されるのだが、注意しなければならないのは、その前提として「宗教的信」および「啓示」の飛躍性ないし断絶性、および「個体の実存」が取り上げられていることである(III・101; 109)。ここには、

表現の統一を破る「自己疎外」ないし「自己外化」の運動とそれに統一をもたらす「道徳的行為」とを、表現における文化的な間主観性にとって理解不能な超越的他者として捉えようとする田辺の意図がうかがえる。田辺が「絶対無」という概念を導入するのも、表現における間主観性から全く脱落してしまうような個体の超越性を弁証法的運動の中心に据えようとするからである(III・105-6)。その意味で、田辺が表現を論じる狙いは、デイルタイや哲学的解釈学の立場とは反対に、解釈学の内在性を克服するために自己疎外の弁証法的運動を徹底するためであると考えられる⁹。

とはいえ、「絶対観念論」が個体の自己疎外的運動を媒介とした高次の反省作用であるだけならば、そこにおいても実存としての個体は将来的に反省のうちに取り込まれるべき消極的な契機となってしまう、結局客観的存在の独立性を主観のもとに従属させる「主観的観念論」と大差ないだろう。ヘーゲルの「絶対観念論」が「主観的観念論」から質的に区別されるとすれば、それはひとえに「客観の主観に対する独立性」すなわち体験の位相の超越性の如何にかかっているだろう。そこで以下では、『大論理学』第二巻「本質論」におけるヘーゲルの反省理論を参照しながら、ヘーゲルが客観的存在の否定性をどのように把握していたのか確認したい¹⁰。

ヘーゲル論理学における「反省 Reflexion」とは、「本質」という存在の純粋な自己内関係性が、本質の外部にある未規定の存在を自己の中に取り込もうとする「直接的なものからの超越が、そのもとへの到達」であるような「還帰 Rückkehr」の運動である¹¹。反省にとっては、それに対立する存在の否定性は、本質の特性を不十分に反映したに過ぎない「非本質的なもの das Unwesentliche」ないし「非存在 Nichtsein の直接性」として立ち現れるに過ぎない¹²。この点で、本質の自己内関係性に対立する存在の質的運動は、「存在の領域から未だ残存したままであるところの残余全体」すなわち「仮象 Schein」として現れるに過ぎない¹³。とはいえ、反省的活動本質への還帰は、本質が自己の契機である仮象(すなわち存在)によって否定的に媒介さ

れた結果と見なされるべきであり、実はその背後に仮象の否定性を前提しているのである。

そして、反省的運動に対する仮象の否定性は、「対立 Gegensatz」から「矛盾 Widerspruch」を経て「根拠 Grund」に至ることで、その本来の実在性を発揮するようになる。「対立」において、一つの全体における同等性の契機(積極者 das Positive)と不等性の契機(消極者 das Passive)とは、それら両契機を即自かつ対自的に統一しているはずの全体性に対して無関心であるがために、その両契機の各々がそれ自体で一つの全体を形成してしまう¹⁴。さらに、積極者および消極者それぞれの内部には、さらに同等性(積極者)と不等性(消極者)という二つの対立する契機が形成されてしまう¹⁵。ここでは、仮象は、本質の不十分な反映としての「非本質的なもの」ではなくなり、一定の自己内関係性を有したものと転化してしまう。これが「矛盾」になると、これら積極者と消極者の双方が、互いを含み合いながら自己との同等性に固執することで自己のうちの非存在を排斥するような関係に至ってしまう¹⁶。ここにおいて積極者(反省の自己運動)は、自己の他者たる消極者(存在の質的運動)を排斥することで自己同一性を保とうとするが、それによって却って自己保身の実在性を担保する媒介性を喪失してしまう¹⁷。それとは反対に、消極者(存在の質的運動)は、「積極者への関係なしで、何らかの固有の存立 ein eigenes Bestehen を有する」に至り、その結果、反省の自己内運動に対する実在的な否定性を獲得する¹⁸。このことをヘーゲルは、「没落する zugrunde gehen」という言葉の中にある „grunde“ に着目しながら、積極者の自己内反省の没落が、逆説的に消極者の受動的だが無限の否定性を開示してしまい、「その根拠へ帰ること in ihren (seinen) Grund zurückgehen」にまで転化してしまうのだと論じている¹⁹。こうして「完成された自立性」としての「根拠 Grund」が立ち現れる²⁰。

根拠は、「実在的な媒介」として「自己の非存在を通して自己へと還帰し、自己を措定するところの本質」である²¹。根拠の規定性のうち、さしあたり一方の能動性は、「反省の完成した全体」としての「形相

Form」である。他方で、無関心な受動性の方は、「根拠づけられるもの das Begründete」、すなわち「根底 Grundlge」ないし「基体 Substrat」としての「質料 Materie」である。ただし、根拠において反省と存在とは相互に不可分の契機として前提されるから、質料が形相によって根拠づけられると同時に、形相もまた自己の根拠づけの基底たる質料を見出すことになる²²。ところが、このような形相と質料との相互媒介性は「根拠づけられたものの自己との同一性が根拠の中に存在するところのもの」として根拠に対する「制約 Bedingung」を前提していることになる²³。こうした制約の極点において無制約的なものとして、「事態そのもの die Sache an sich selbst」ないし「真に無制約的なもの das wahrhaft Unbedingte」が析出される²⁴。しかも、ヘーゲルによれば、「事態そのもの」におけるあらゆる制約が「反省を形成する」ものであるから、それは一つの定有としての「実存 Existenz」となるのである²⁵。

以上のようなヘーゲルの反省理論が、単純に存在を反省の自己言及性のもとに従属させるような「主観的観念論」と異なることは明らかだろう。むしろヘーゲルの反省理論の核心は、反省が存在の直接性を自己のもとへと媒介するにつれて、本質という基底を反省にとって直接的な他者（「事態そのもの」ないし「実存」）の側へと引き渡してしまうという事態であったと思われる。したがって、反省の自己内還帰の運動が展開されるにつれて、反省にとってどうすることもできない絶対的な制約条件が浮かび上がるのであり、そのような制約条件に絡めとられた自己の有限な在り方を自覚した主体こそが、「実存」なのである。そして、このような「実存」をめぐるヘーゲルの議論を念頭においたうえで、田辺は、ヘーゲル哲学を単なる汎論理主義的な観念論と見なす学説を斥け、むしろ「実は根底に於て此の如く非合理的意志的実践的であった」と評価するのである（III・109）

2. 田辺元のヘーゲル哲学の発出論批判と理念の物質的根拠としての身体

それでは、ヘーゲル哲学における実存の超越性を評価するにもかかわらず、なぜ田辺はヘーゲル哲学を最終的に「発出論」として批判するのだろうか。前述のように、「絶対観念論」が成立するためには、反省作用の主観にとって無媒介で直接的な客観たる他者が不可欠であり、ヘーゲルの反省理論において個体の実存がその役を果たしていた。ところが、田辺は、ヘーゲルが個体の実存が客観精神としての表現から分裂するあり方を、あたかも「潜勢態から現勢態への発展」であるかのように見なしてしまったと批判する（III・111）。この田辺の批判のポイントは、実存の個別具体的存在が、表現自身の時間的実現においてどのように反映されるのかという点にある。そもそも、実存としての個体の道徳的行為は、「各現在の瞬間に起る分裂的統一」であるから（III・125）、一方では表現の連続的展開に対して断絶ないし分裂として現れるはずである。とはいえ、他方では、表現が客観精神として社会的・制度的・文化的な持続性を有している以上、それは断絶的であるばかりではなく、過去からの連続的な発展としても捉えられるはずである。そこで問題となるのは、歴史的世界としての表現（この中には政治的・経済的制度が含まれる）が生き生きとした現実の具体性を反映できなくなってしまった場合に、それでもなお表現の連続的発展に固執するとどのような事態が生じるのかという点である。その場合には、表現の連続的発展を破壊する存在そのものの否定性から目を背け、むしろ「行為に由って改め除かるべき不正の悪制度が運命として承認せられる」ことに帰結してしまう（III・123）。前述のヘーゲル論理学の枠組みを用いれば、本来であれば表現を新たに作りかえる契機となるはずの個体の「実存」が、表現の連続的発展においては「仮象」ないし「非本質的なもの」として、表現の「本質」を未だ十全に実現し得ていない欠如態としてしか見えなくなってしまうのである。その結果、ヘーゲルの歴史観は、「合理主義に終始して、現実の不正を実践に

由り革正するよりも、現実の裡に潜む理性を見出して現実と和解する楽天的観想に近づく」ような発出論的様相を呈してしまうのである (III・131-2)。

田辺によれば、ヘーゲルが論じる「精神の自己疎外」とは、『精神現象学』「精神」章の「自己疎外的精神」において論じられているように、本来、「精神の発展に於て精神の表現として作為せられたものが、其行為的生産の現在から隔離せられて過去の遺物に化し、運動の被媒介態から直接態に固定せられ、生命を失って却て生命の進展に障害となることに外ならない」(III・113)。それゆえ、「ヘーゲル自身の思想に従って個体分立の媒介となる悪心 *das Böse* の原理」とは、実は「安逸を求むる利己心の満足に根拠となる悪制 *das Schlechte* をその媒介とする」のであり、その「悪制」も実は「自己の身体的因習を含み、ヘーゲルの意味に於てよりも寧ろディルタイの意味に於て、広く表現一般を意味する客観精神」なのである (III・114)。その意味で、精神の自己疎外は、その構造は、『精神現象学』の「宗教」章および「絶対知」章だけではなく、むしろそれ以上に「精神」章の「自己疎外的精神」に求められねばならない。

ここで田辺が想定しているのは、『精神現象学』「宗教」章の「啓示宗教」における「悪 *das Böse*」と、「精神」章の「自己疎外的精神」における「劣悪 *das Schlechte*」とをヘーゲルが注意深く使い分けている事実である。前者の「啓示宗教」において「悪 *das Böse*」は、「精神の自然的定在が自己に向かうこと」である²⁶。それは、「善 *das Gute*」が「現実には歩み寄り、一つの定在的自己意識として現れる」のに対して、現実の矛盾から目を背けた精神のあり方である²⁷。それゆえ、悪との和解の根拠は、「悪が即自的に善であるものと同一であること、あるいはまた、神的本質が、自然がその全範囲においてあるところのものと同じであること」に気づき、現実の矛盾をそのまま受け入れることにある²⁸。これに対して、後者の「自己疎外的精神」において「劣悪 *das Schlechte*」は、「受動的な精神の本質」として富 (*Reichtum*) に執着する「下劣な意識 *das niederträchtige Bewußtsein*」である²⁹。これは、

初めは国権 (*Staatsmacht*) に対して自己犠牲的に献身する「高貴な意識 *das edelmütige Bewußtsein*」に対立するものであったが、次第に高貴な意識が自己を喪失することなく一定の特殊な意志として国権の中に持続し名誉や富を得るや否や、「高貴な意識」は、国権に対する偽りの自己犠牲的献身によって「自分自身の臆見 *die eigene Meinung*」や「国家権力 *Staatsgewalt* に対する特殊な意志」を実現する³⁰。つまり、「高貴な意識」の「善 *das Gute*」は、国権を媒介とした富の分配によって、実はかえって国権の自己同等性を分裂させる「下劣な意識」の「劣悪 *das Schlechte*」にまで転落してしまうのである。

こうした「悪 *das Böse*」と「劣悪 *das Schlechte*」とのヘーゲルの使い分けを念頭に置きながら、田辺は、「悪制 (劣悪) *das Schlechte*」にまで転落した客観精神こそが、絶対精神に反逆する個体の否定性の客観的な根拠であると主張する。すなわち、悪の主体としての「個体精神」は、「客観精神の表現が生命を失って因習的悪制度となったものを根拠として利己心の満足を求め、特殊の自己に執着して全体的普遍の本質を裏切らんとする」ものとして初めて、その客観的実在を獲得するのである (III・118)。こうした客観精神の分裂性を個体の実存において媒介するものが、「身体」である。身体とは、「実践的立場の自覚に於て、〔中略〕主観に対する超越的対立性、主観に対する根源的否定性を現わす」ところの「客観性のノエシスの根源」として、「自己自身の表現であるという一面と共に、自己の作為に属せざる個別的限定の根源性という他面を含む」(III・117-8)。このうち、前者の「自己自身の表現であるという一面」は、悪因習にまで転落した客観精神の契機としての「悪制」ないし「劣悪」に相当するから、次に検討しなければならないのは、後者の「自己の作為に属せざる個別的限定の根源性」の方である。

田辺によれば、表現すなわち客観精神における「主観客観の合一」は、「精神の自己に化する能わざる客観性原理」としての「運命」ないし「第一次の自然」という身体の物質性を媒介とする (III・119)。田辺は

ヘーゲル哲学における「運命」概念を「特定の個別性をして本来内的根源的な限定性たらしむる所のものの発現」とであると要約したうえで、身体の超越性が成立するためには、「自他の個別性、諸共同体の特性の根源」としての「運命」を媒介として始めて成立するのだと論じている（III・119;124）。したがって、一方で「運命」としての身体が超越的であるのは、「悪制」としての表現の自己言及的な了解から全く逸脱するからであり、他方でそれが内在的であるのは、表現から逸脱する個体にとってはおのれの個別具体性を表出する根源的物質性だからである。

興味深いのは、田辺が「運命」ないし「第一次の自然」としての身体の内在的物質性を直ちに排斥しているわけではなく、むしろそれを実践の媒介契機として自己の体系の中に積極的に位置づけようとしている点である。まず、田辺が身体の物質性としての「運命」と和解する仕方を二通りに区別しているということを確認したい。第一の和解においては、ヘーゲルが陥ってしまったように、「行為に由って改め除かるべき不正の悪制度が運命として承認せられる」という帰結を招いてしまう（III・123）。この場合には、「運命」としての身体は、単に特定の共同体ないし文化から連続的に規定されるどころの、いわば「種的個」となってしまう。そして、このような個体はその共同性に執着することが、田辺の論じる「根本悪」の内容であると考えられる。

それに対して、第二の「真の和解」は、「実践的な行為に於けるその超克、即ちそれを否定的媒介とする絶対普遍の実現としての個別的行でなければならぬ」（III・124）。ここにおいて「現実の特殊なる歴史的伝統」は、「動的に普遍の目的論的統一の方向に進行せしめられれば善の内容」となり、「暗黒なるものが其儘光明を放ち、悪が直ちに善に転ずる」のである（同頁）。この「暗黒なるもの」は、様々な社会的属性が複合的に交差した個体の個別具体的な歴史性を意味していると考えられる。それが「悪」であるのは、あくまでも「悪制」としての客観精神の側から見られたかぎりに過ぎない。それゆえ、後者の意味での

「運命」との和解によって、道徳的行為の主体は、「其行為に由って歴史的現実をより多く理性的ならしめイデーを実現する」という確信を保持するのであり、そこにおいては、「行為の媒介地盤としての歴史が行為に由って一層具体的なる段階に高められ、観られずして信ぜらるる絶対無の普遍を根底として過去が未来の行為との関連に於て必然化せられ、現在の瞬間に於ける永遠の実現に対する媒介たる意味を有する」のである（III・132-3）³¹。ここには、個別具体的な社会性を背負った個々人の根源的物質性を普遍性の積極的契機として見出そうとする田辺の哲学的意図が看取されるだろう。

3. 理念の物質的内在性としての運命—田辺のヘーゲル哲学批判の思想的位相

上記のような田辺のヘーゲル哲学批判において身体の物質性が絶対普遍の実現の根底となることが論じられる際に、後期シェリング哲学が高く評価されていることは注目すべき事実だろう³²。実際、菅原潤が指摘しているように、個性の問題をめぐる後期シェリングの「神の内なる自然」を弁証法の中に取り入れようとする田辺の議論は、三木清や梯明秀らいわゆる「京都学派左派」を媒介として、保田与重郎ら日本浪漫派における「イロニー」概念および大衆論と結びついており、その点で、「種の論理」の構想とも密接に結びついている³³。ただし、本稿で注目したいのは、田辺のシェリング受容そのものではない。むしろ、ナチズムに傾斜していく右派を批判するとともに、教条主義的なマルクス・レーニン主義者とも一線を画していた左派のドイツ知識人の多くがシェリングの哲学に接近していった事実である³⁴。そして、この点に着目することによって、田辺のヘーゲル哲学批判および「種の論理」を、京都学派や日本浪漫派との関係だけではなく、さらにマルクス主義の批判的受容という視角からも読み直すことができると思われる³⁵。

その中でも本稿では、パウル・ティリッヒの『カイロスとロゴス』（1926年）および『社会主義的決断』

(1933年)を取り上げたい。ティリッヒを取り上げるのは、第一に、ティリッヒの時間論および宗教社会主義論は、戦時期において既に田辺ないしは京都学派の関心を集めていたからである。田辺は、自身の所蔵するティリッヒの『宗教的実現 *Religiöse Verwirklichung*』(1929年)に詳細な書き込みをしており³⁶、「懺悔道の哲学」の時期に発表された『実存と愛と実践』(1947年)においては、宗教の霊的救済とマルクスの経済学批判との統一性を論じる際に、『宗教的実現』を参照し「ティリッヒの思想は、私の考に甚だ近い」と高く評価している (IX・396)。また、「永遠の今の自己限定」を論じる西田幾多郎もティリッヒの『カイロスとロゴス』を参照しており³⁷、ティリッヒのカイロス論は、田辺個人の関心を越えて、いわゆる「京都学派」全体で注目を集めていたと考えるべきだろう。第二に、ティリッヒの『カイロスとロゴス』および『社会主義的決断』は、重厚なシェリング研究を背景としつつ、政治的ロマン主義の「根源 *Ursprung*」概念を換骨奪胎しながら、その動態的なエネルギーを階級社会の克服という政治的運動に結びつけようとしており、その点では階級概念をめぐる「種の論理」と少なからず問題意識を共有しているからである³⁸。無論、『社会主義的決断』は公刊直後にナチス政権によって発禁処分となっているから、田辺が『社会主義的決断』の内容を知る機会はなかったが、それにもかかわらず、ティリッヒの『社会主義的決断』を参照することによって、教条主義的なマルクス主義から距離を置いた左派の知識人がファシズムの台頭に対してどのような思想的対決を図ったのかという観点から、1930年代における「種の論理」の精神的位相を浮き彫りにすることができるはずである。

『カイロスとロゴス』においてティリッヒはまず、ヨーロッパの哲学・思想において、世界を無時間的なロゴスにおいて合理的に把握しようとする認識論的反省の運動とは異なった潮流が存在することを指摘する。それは、新プラトン主義や中世末期の神秘主義に端を発し、ヤコブ・ベーメやシェリング、ニーチェらを主たる担い手としながら、世界を分裂のただ中であ

るものとして、すなわちデモニッシュな諸力の創造、矛盾抗争、運命として捉えようとし、そこにおいて時間は「カイロス」として、「一回的にして演繹不可能な出来事」として把握される。このようなカイロスとしての時間が顕在化するのには、諸原理が分裂するデモニッシュな世界の極点たる「無制約者の深み」において、個体が無制約者に向けて「具体的な原決断 *die konkrete Urentscheidung*」を下す瞬間である³⁹。そして、この決断の認識対象でありかつその存在論的根拠となるのが「現実 *Wirklichkeit*」である。すなわち、無制約者に向けて決断する主体においては、自己の個性性の物質的・客観的根底としての〈ここ〉という個別具体的な空間性が肯定されるのであり、それと同時に、そのもとで個体は、その個性性の根底を否定する有限な理念の軛から解放されて、「自由が同時に運命でもあるような自由」を獲得するのである⁴⁰。ここにおいて、個体は、「実存 *Existenz*」として、いかなる本質も理念をも超越しながら同時に「理念の内的無限性」を現実化するものであり、ここに「理念は歴史的運命をもち、本質と現象との対立は止揚されるのである」⁴¹。ヘーゲルの限界は、理念が歴史的運命において実存として具体化・個体化されることは把握しながら、その実存の個体化が理念相互の分離や対立抗争に媒介されていることを看過したことであり、その結果「過去の全ての過程が新しいカイロスの中で新しく措定されるという可能性」が喪失してしまったのである⁴²。

こうした実存の契機は、『社会主義的決断』において、「社会の否定的方面に立ち」、「おのれ固有の現存在を通じて社会秩序の不正を直接経験し」、「その欲動の自然的反応そのものによって正義へと急き立てられる」ところのプロレタリアートの社会主義への決断にはっきりと求められている⁴³。ただし、ティリッヒの議論において特徴的なのは、プロレタリアートが一枚岩の集団とは考えられておらず、それどころかプロレタリアート内部の階級的・民族的・性的分化による「社会主義的運動およびそれによる無階級社会の根本諸力」の顕在化によってこそ「無階級社会の構造が準備される」と論じられていることである⁴⁴。そもそもティリッ

ヒによれば、「社会的意識から独立した社会存在」は意味をなさない。むしろ、経済とは、精神から独立した事象などではなく、むしろ「複合的で無限に多様な現実の一つ」だと考えるべきである⁴⁵。それゆえ、プロレタリアートの政治運動もまた、経済的動機に還元されるべきではなく、たとえ明示的に社会主義と結びついていなかったとしても、「生産・生活協同組合」、「両性 *Geschlechter* および諸世代の関係の形成」などもまた、プロレタリアートの政治運動の一部であり、資本主義の原理に対する砦となるのである⁴⁶。

このように個々のプロレタリアートが人類史的存在として呼応する根拠こそが「根源 *Ursprung*」であり、それゆえ社会主義の実現に向けたプロレタリアートの待望 (*Erwartung*) と「根源の絆 *Ursprungsbindung*」とは矛盾しない⁴⁷。ただし、保守的ロマン主義および革命的ロマン主義⁴⁸における根源とプロレタリアートのそれとは、次の点から明確に区別されている。すなわち、前者においては、階級分裂による「根源神話 *Ursprungsmythos*」の崩壊に直面しても、無制約的要請に従って階級分裂という現実のもとへと自己を賭けようとはせず、むしろ既に喪失し現代から断絶した根源神話へと回帰することによって、プロレタリアートの実存の正当な根源を抑圧しようとする⁴⁹。それに対して後者の根源は、共同体的な結びつきは極限まで解体され、自由な労働力商品の売り手として資本主義社会に放り出され、「意味を喪失してしまった根源の絆からの単独者の解放が徹底的に要求される」という資本主義社会の現実に内在する⁵⁰。その結果、プロレタリアートの社会存在すなわち根源との一致においては、平等の原理を掲げて自己の根源を脅かす根源神話に抗議するという仕方によって、「存在の普遍的で適切な充足化という理想と、存在の空無化 *höchste Seinsminderung* という極限状態とは、排除しあうのではなく、包摂しあう」ものとなる⁵¹。このようなプロレタリアートの待望にあっては、「到来しつつあるもの *das Kommende* が世界の破局 *Weltkatastrophe* を通じて現在から切り離されるという点で、彼岸的である」一方で、「到来しつつあるものがそのもとで描き出さ

れる図像の数々 *Bilder* が経験という素材から取り出されてきたという点では、その彼岸的なものは実際には此岸的」である⁵²。この意味で、プロレタリアートの待望はカイロスとして、個別具体的な根源に依存しながら、しかもそれゆえに根源神話を超越するのである⁵³。

このようにプロレタリアート内部の個別的差異を政治的連帯へともたらす物質的契機として根源概念を再構成しようとするティリッヒの議論を補助線にすると、運命としての身体の物質性によってヘーゲル哲学を批判する田辺の狙いが、実はマルクス・レーニン主義によって硬直化した階級概念を解きほぐすことにあったのではないかと推察できるだろう⁵⁴。実際、『弁証法の意味』(1932年前後)において田辺は、ファシズムのように神話的信仰に身をゆだねることを批判しながらも、マルクス主義者とは異なり、階級分裂に伴い没落するルンペン・プロレタリアートの社会存在論的意義を強調しており (XV・220-1、230-2)、ティリッヒの議論と親和的であることは明らかであろう⁵⁵。以下残された紙幅で「種の論理」における階級の問題について検討していきたい。

4. 階級国家としての種社会と個体の二重性

1934年11月から翌年1月に、田辺は一連の「種の論理」論文集の嚆矢となる「社会存在の論理」を発表した。「社会存在の論理」の冒頭部分において田辺は、19世紀の「社会の発見」によって、今日の哲学には、「社会の原理探求」としての「社会存在の哲学」ないしは「哲学的社会学」が要求されていると宣言する (VI・53)。ただし、「社会の発見」として田辺が想定しているのは、「人類の全体よりも部分的特殊社会をその対象とし、[中略] 少くとも反抗と敵対とに同程度の関心を持ち、同時に他方階級社会の理論が闘争の理論として発達した」という仕方で、社会が様々な階級によって分裂している状態である (VI・58)⁵⁶。それゆえ、「社会存在の哲学」ないし「哲学的社会学」は、「国と国とに分れ、民族と民族と相対立し、階級と階級と相

闘争する如き、有限特殊の社会」を対象としたうえで、「人類の類的社会」と「特殊の特殊の種社会」とを明確に区別できるような哲学的方法を必要とするのであり、その哲学的方法が「有限相対的な特殊社会の対立性を具体的に組織する論理」としての「種の論理」に他ならない (VI・68-70)。「種の論理」がどのように特殊で有限な種社会の対立性を組織するのかという点については後で改めて検討するとして、ひとまずここで確認しておきたいのは、田辺が提起する「種の論理」が、何よりもまず社会抗争を前提とした社会哲学だということであり、それゆえ「種社会」と田辺が呼ぶ民族国家は、無数の社会的矛盾によってバラバラに引き裂かれた階級国家以外には現象しえないということである⁵⁷。また、田辺が客観精神としての「種社会」の範型を国民文化よりもむしろ法や政治、経済の領域に見出しているのも、「種」がなによりもまず階級的対立を包含しているからだと考えられる。

このような階級国家としての「種社会」の構造が論じられるのが第五節と第六節である。まず第五節においては、アリストテレスにおける「真の存在たる第一実体」の問題を取り上げながら、「個」が現実に存在するための「種」の二重のはたらきが論じられる。すなわち、「個」は、一方では既存のあらゆる形相的規定から脱落した「非存在」であると同時に、他方では「種」の全体性を篡奪してその他の成員を自己の実現の手段として用いるような「権力意志」の主体でもある。「個」に関するこれら互いに矛盾するかに見える規定は、「種社会」が階級社会であるという点から理解できると思われる。

まず前者の「非存在」としての「個」のあり方から検討していきたい。田辺によれば、「真の存在たる第一実体」として諸経験の实在性を担保するはずの個体の存在は、それが矛盾律に則って論理的に認識される場合には、どこまでもその普遍の本質から逸脱する偶然的存在としてしか捉えられないという難問を抱えている。無論、個体もまた「種」な形相が特殊化した、いわば「種個」として捉えることもできるだろうが、これでは個体は一つの「種」になってしまい、

「種」な形相の实在性を担保する「第一実体」ではなくなってしまう。個体が「種」から区別されるためには、むしろ「実存 Existentia としての個」として「自己の根底たる種に対立し、自己の形相的原因たる普遍的本質に背くものたることを必要とする」のであり、それは言い換えれば、「過程に対し高次なる、過程そのものの始原」ないし「無から有へ、有から無への運動」としての「質料」の参加を必要とする (VI・106-7)。『社会存在の論理』第五節はヘーゲル論理学における「本質論」に相当する箇所であるから、ここでの「質料」は、「本質」に対する「仮象」としての存在の「成 Werden」の運動を意味するものであると考えられる。したがって、「質料」の「非有」をも自己の根底に有している「個の本質」は、「あらゆるを得るものが自己の意志を以てある、という〔……〕非存在の可能性を超えて存在する自由の存在」によって成立するものだと考えなければならない (VI・108)。このような田辺の「質料」概念は、本稿第2節で検討したような絶対的理念が実現するための物質的根源を指していることは明らかであろう。

ところが、田辺は、「個の本質」が「類」として高次の統一をもたらすよりも、もうひとつ手前の地点の「個」のあり方を検討しようとする。それは、「質料」を抱えた「実存としての個体」のあり方を、「種」を変革するためのより高次の「非存在」と見なすのではなく、むしろ「本質」の欠如態として貶めようとする「個」の「権力意志」の働きである。田辺によれば、「個」の「個」たる所以は、「自己の随意を以て逆に種の限定を翻転し、之を自己に奪って、其媒介に由り自己の創造をなす」ことにある (VI・116)。それゆえ、「個の自由意志」とは、「種を奪取して、種の限定を逆転し、之を自己の統括に帰して、自己実現の媒介とする所に成立する」のであり、その意味で「選択意志」は、他者を自己の欲望の実現のための手段として用いる「権力意志 Wille zur Macht」⁵⁸と呼ぶにふさわしい (VI・117-8)。ここに、「個たる我」は、「他の個たる汝の代表する全体の方向に反対し、これから分立独立するのみならず、更に此全体を自己に奪って自己の用に供

し、汝を排して私の独占的支配の下に統制せんと欲するもの」となり、ここに「我と汝の対立」が現れることになる（VI・119）。

とはいえ、「個」の「権力意志」が、直ちに「種」から離れようとする個人のエゴイズムを意味しているのではないことに注意したい。「個」が「種」から逸脱するというだけならば、先の偶然性の原理としての「質料」だけで十分であり、そこからさらに「権力意志」を導入する意味はない⁵⁹。むしろ、『社会存在の論理』第七節で「個」と「種」との対立が、土地と生産手段を独占した資本家階級と労働力のみを有する無産階級との対立⁶⁰として描き出されていることを鑑みれば（VI・160）、「個」の「権力意志」は、「種社会」に埋没する側の意識構造であると見なすのが適切だろう。このような「権力意志」をめぐる田辺の議論は、先述の「劣悪 *das Schlechte*」にまで転落した客観精神のあり方を問題としていることは明らかだろう。その意味で、「権力意志」概念を導入する田辺の狙いは、ティリッヒが政治的ロマン主義の根源神話を批判したのと同様に、資本主義社会の階級性を補完するものとしての「閉じた社会」の強制力を批判するためであったと考えられる。また、「種社会」に埋没する「権力意志」の主体にとっては、「質料」を内包した「個」のあり方は、「種社会」から逸脱した「非本質的なもの」ないし欠如態と認知されるだろう。その意味で、「権力意志」という概念には認知的な権力構造が含意されていると考えられる。田辺がニーチェの『力への意志』に言及し、道徳的善人における「権力意志」の強さを論難するのも、このような「権力意志」の認知的な権力構造を示唆するためであるといえるだろう。

そのうえで田辺は、階級国家としての「閉じた社会」から「開いた社会」への転換の媒介として、種社会の階級分裂によって発生した「非存在」としての個体に再び着目する。そのことが象徴的に示されているのは、次の箇所である。

凡ての直接的統一は一度個の反省分立に由って

否定せられ、解体せられる。而も斯く解体してただ解体する自己のみを維持し、他を排して全体を自己に篡奪せんとする我が、却てその対立者に依存するという自己の有限性に徹し、汝の否定と共に私の消滅する不安に目醒めて、真の我は一度汝に於て死し、同時に汝もその対立する私の死滅と共に消滅して、両者を超越する絶対統一に再び共に生まれるに至り、始めて此展開を通じて絶対否定の統一が実現せられる。これが類の開いた社会である。（VI・131）

この箇所は、田辺哲学研究者の間でも評判が悪いので⁶¹、順を追って検討していきたい。まず田辺が「直接的統一の解体」としているのは、資本主義的生産様式の浸透に伴って既存の社会的紐帯を解体する社会全体のプロレタリアート化のことであると考えられる。そのうち、「汝」は労働力商品を「我」に提供する労働者階級、それに対して「我」は土地と生産手段を占有している資本家階級を含意している。次に、「私の消滅する不安」とは、資本主義の成熟に伴って「非本質的なもの」と貶めていた労働者階級にみずから転落しつつある中間層ないし既に転落したルンペン・プロレタリアートのことを意味していると考えられる⁶²。とはいえ、『社会存在の論理』第七節では、種社会における階級分裂は、「自然的物質の媒介により生命が多く種の分化し、異種の血が相異なる土地に生命を特殊化せしめる」原理であると論じられているから（VI・159）、質料の否定的運動は、一方では社会的分化を意味していると同時に、他方では、質料を自己の契機とする個体もまた、そのような社会的分化によって様々な個別具体的かつ複合的な差異を抱え込んだ個人（「最後の種 *infima species*」）の成立をも含意している。このように各々無限の差異を抱えた諸個人を無限に包摂する「類」が、「多と悪を超越する絶対の一」、「非存在と媒介せられた絶対存在」としての「善のアイデア」であり、ここに「類の開いた社会」が成立することになる。すなわち「類にまで止揚せられた種は、絶対否定態に於て、相異なると共に同一なるものとして合一

し、以て同一なる類の普遍を成すこと、宛も無限なる半径の円が、夫々相異なる中心を有することにより相違しながら同一の円に重なり合う如きものである」(VI・133-4)⁶³。

ここに至って、「『種の論理』が有限な特殊社会を人類社会へと組織化する論理である」という意味が判然とするだろう。「種の論理」においては、社会的実践の目標たる人類社会は、現存する有限な社会の彼岸に求められていない。むしろ、有限な社会から人類社会へと転換するための無数の契機は、一方では<いま・ここ>の足元にある様々な社会抗争および社会的排除、他方ではその当事者の個別具体的な体験の中に存在する「高次の非存在」である。逆に、それらを「非本質的なもの」として見えなくさせてしまう知性のはたらきこそが、権力意志の認知的な階級性である。そこにおいては、社会内部に存在する様々な社会抗争や社会的排除は、ある特定の階級によって占有された<社会全体>の中の「仮象」として、それ固有の社会的価値がはく奪されてしまう。それに対して、特定の階級性を帯びた権力意志の自己内反省を<没落=根拠への前進>の方へと導く存在論的原理が、階級分裂の原理としての「個の論理」なのであり、それゆえに、実存としての個体の個別具体的で不安定な社会性こそが、取りも直さず、現存の社会秩序に対するラディカルな問い直しを迫るのである⁶⁴。

おわりに

こうした「種の論理」の構想は、数々の問題をはらみつつも、現代の社会哲学の課題に対して、少なからぬ示唆を与えてくれるだろう。例えば、近年ジュディス・バトラーは、ジェンダー、セクシュアリティ、人

種を超えた政治的連帯の根拠となるものを、新自由主義による経済的・社会的諸関係の不安定性(プレカリティ)、およびそれによる可傷性に見出したうえで、「誰もが不安定〔プレカリアス〕であるという広範な実存的主張」は、それが社会的・政治的諸制度に依存している以上、「実存的主張がその特殊性において分節化されるやいなや、それは実存的ではなくなる」のであり、その意味で、「不安定性〔プレカリティ〕は、身体的必要=欲求の組織化と保護に取り組む政治の次元から切り離すことはでき」ず、「不安定性〔プレカリティ〕は、私たちの社会性を、私たちの相互依存性という脆弱で不可能な次元を露わにする」と論じている⁶⁵。「種の論理」もまた、身体の個別具体的な社会性を政治的実践の存在論的契機として取り上げようとする点で、バトラーの議論と少なからぬ接点を有していると思われる。また、黒人のシングル・マザーに対する差別のようにジェンダー、セクシュアリティ、人種が幾重にも複合した差別の構造を捉えようとするために、近年「文化交差性 intersectionality」という視点が注目されているが、政治学者のアンジェ=マリー・ハンコックは、「文化交差性」が論文の引用数稼ぎのための単なるバズワードではなく、差別構造を真に変革するための理論的ツールとして機能するためには、個々の差別体験の状況的偶発性という存在論的現実と、それを不可視化する認識論的な知識構造の両面にわたって再検討しなければならないことを指摘している⁶⁶。「種の論理」における質料および権力意志は、このような「インターセクショナルリティ」をめぐる存在論的・認識論的課題に対しても少なからぬ理論的貢献をなしうと思われる。このような「種の論理」の現代的意義については、稿を改めて考察していきたい。

注

- 1 「種の論理」は、『社会存在の論理』が発表された1934年11月から、田辺が断筆した1941年12月までの計七年間展開された一連の社会哲学的議論を指す（中埜中埜肇「解説」『近代日本思想体系 田辺元集』筑摩書房、1975年、440頁。氷見、前掲書、141-8頁）。1934年以前は、「思弁期」（中埜）ないし「弁証法受容期」（氷見）と呼ばれ、田辺がヘーゲル弁証法と取り組み、独自の哲学体系である「絶対弁証法」を完成させた時期にあたる。1941年以降は、「懺悔道としての哲学」に代表される宗教哲学を展開した時期であり、これ以降が一般に田辺哲学の後期と見なされる。
また、「種の論理」は、(1) 1934年11月から1935年12月、(2) 1936年10月から1937年12月、(3) 1939年10月から1941年12月、の計三つの時期に区分される（藤田、前掲「解説」）。このうち本稿が考察の対象とするのは、(1) の時期にあたり、主要な著作は、『社会存在の論理』、『種の論理と世界図式』、『存在論の第三段階』である。
- 2 氷見、前掲書、126頁。
- 3 『田辺元全集』（全15巻、筑摩書房、1963-4年）からの引用は、巻数をローマ数字で、頁数を算用数字で示し、引用の際には旧字体・旧仮名遣いを改めた。また、引用文中の書誌情報については割愛した。
- 4 例えば、戸坂潤は、ヘーゲルが階級的対立を包含する社会を国家に隷属させてしまったのに対して、ローレンツ・フォン・シュタインとマルクスが国家の問題を階級社会の問題にまで具体化させたことを高く評価している（『イデオロギー概論』『戸坂潤全集 第二巻』勁草書房、1966年、156-7頁）。また、新明正道は、ヘーゲルの客観精神を社会における複数の階級間のイデオロギー的対立にまで具体化した功績を、ローレンツ・フォン・シュタインとマルクスに帰している（『社会意識の問題』『岩波講座哲学 第8巻 体系的の研究II 意識の問題』岩波書店、1931-1933年）。
- 5 なお、田辺のヘーゲル哲学解釈についての主要な先行研究は、以下のとおりである。氷見、前掲書；竹花洋佑「個性と媒介—ヘーゲル概念論と“コブラの論理”としての西田・田辺哲学」立命館大学哲学会編『立命館哲学』、19号、39-57頁、細谷昌志『認識と生—田辺哲学と京都学派』、昭和堂、2008年、88-94頁。
- 6 中埜、前掲「解説」、444-5頁。
- 7 ただし、『精神現象学』序論に依拠してドイツ観念論の頂点にヘーゲル哲学を位置づけるような理解は、ディーター・ヘンリッヒの哲学史研究以来、大幅に相対化されている。また、田辺のヘーゲル哲学解釈も、実はドイツ観念論の通俗的理解を相対化することを意図していると思われる。ドイツ観念論ないしドイツ古典哲学に関する近年の概説としては、次を参照。Henrich, Dieter. *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. Cambridge: Harvard University Press, 2003; 久保陽一『ドイツ観念論とは何か』、ちくま学芸文庫、2012年。
- 8 例えば、ハンス＝ゲオルク・ガダマー「ヘーゲル論理学の理念」『ヘーゲルの弁証法』山口誠一・高山守訳、未来社、1990年、174-89頁を参照。
- 9 実際、『哲学通論』（1933年）において田辺は、表現の了解を媒介とした個別的体験の客観化を構想するディルタイの解釈学を評価しつつも、「体験—表現—了解が真に生の深化拡大の過程であるとするならば、〔中略〕主観の体験に内在化する能わざる超越的客観的なる契機が主観と対立しながら、生の統一を形成するのでなければならぬ」と批判している（III・470）。
- 10 ヘーゲルの反省理論については、次を参照。Henrich, Dieter, *Hegels Logik der Reflexion*, in: ders., *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 3. Auflage, 2015, S. 95-157; Houlgate, Stephen. “Language, Reflection, and the Beginning of the Logic,” *The Opening of Hegel’s Logic*. Indiana: Purdue University Press, 2006, pp. 72-102; 山口裕弘『ドイツ観念論における反省理論』、勁草書房、1991年。海老名善一『ヘーゲル論理学研究序説』梓出版社、2002年。以下の解釈では、特に海老名の研究を参考にした。
- 11 Hegel, *Wissenschaft der Logik II, G.W.F. Hegel Werke 6*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, S. 26ff. (『ヘーゲル全集』武市健人訳、第七巻、岩波書店、1960年、20頁、22頁)
- 12 Ebenda., S. 21. (同、15頁)
- 13 Ebenda., S. 19. (同、12頁)
- 14 Ebenda., S. 55. (同、55頁)
- 15 Ebenda., S. 56. (同、56頁)
- 16 Ebenda., S. 65. (同、66頁)

- 17 Ebenda., S. 65f. (同、67 頁)
- 18 Ebenda., S. 66; 71. (同、68 頁、73 頁)
- 19 Ebenda., S. 79. (同、83 頁)。さらに、その注釈において上述のような消極者の絶対否定性の事例としてヘーゲルが「悪 *das Böse*」を挙げていることも興味深い。Ebenda., S. 72. (同、75 頁)
- 20 Ebenda., S. 69. (同、71 頁)
- 21 Ebenda., S. 82. (同、86 頁)
- 22 Ebenda., S. 90. (同、96 頁)。
- 23 Ebenda., S. 102f; 113f. (同、110-1 頁、122 頁)
- 24 Ebenda., S. 118. (同、129 頁)
- 25 Ebenda., S. 122f. (同、134-5 頁)。海老名善一は、ヘーゲル論理学の根拠論について、反省の運動がその他者である質料を形相化すればするほど、かえって形相に対する質料の制約性を増大させ、「新たな質料すなわち受け身性の極端に増大した質料」が呼び起こされてしまうことを指摘している。その意味で、「形相が質料を支配し尽くすことはむしろ新たな質料を生み出すこと」にほかならず、その結果、「根拠論は、最後に、形相の規定化の働きの極限で『絶対的に無規定なもの』、根拠を必要としない実存を出現させるに至る」と論じている(海老名前掲『ヘーゲル論理学研究序説』、275 頁)。この点に関連して興味深いのは、海老名が、ヘーゲルの根拠論において、形相が必ず質料を伴うから「純粹形相」は拒否されている一方で、「絶対的に無規定なもの」としての「純粹質料」の存在は認められていると論じていることである(同、270-6 頁)。
- 26 Hegel, *Phänomenologie des Geistes, G.W.F. Hegel Werke 3*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, S. 564. (『精神現象学 下』、檜山欽四郎訳、平凡社ライブラリー、367 頁)
- 27 Ebenda., S. 564. (同、368 頁)
- 28 Ebenda., S. 567. (同、370 頁)
- 29 Ebenda., S. 367. (同、80-1 頁)
- 30 Ebenda., S. 375. (同、100 頁)
- 31 田辺哲学における身体の問題については、既に、竹花洋佑「超越と身体—田辺元の『人間学的哲学』の構想」『哲学論集』57号、大谷大学哲学学会、2010年、20-3、および、藤田正勝「『種の論理』はどのようにして成立したのか—田辺哲学の成立への道」『思想』1093号、岩波書店、2015年、において詳細に論じられているが、両者ともに、理念の物質的媒介として作用する身体の働きについては十分に論じられていない。
- 32 田辺哲学におけるシェリング哲学の意義については、既に多くの研究が蓄積されているので、代表的なものを挙げておく。菅原潤「シェリングと弁証法—日本哲学史の観点から」『理想』674号、理想社、2005年、99-109頁；細谷、前掲書、61-3頁、99-103頁を参照。ただし、いずれの議論もその中心は、カントの人格主義的立場を徹底する契機であるか、あるいはドイツ観念論ないし解釈学的現象学における自己反省的な生の運動であり、いずれにせよマルクス主義との関係については言及されていないか、否定的に言及されるにとどまる。
- 33 菅原潤『弁証法とイロニー』講談社選書メチエ、2013年、173-4頁。
- 34 例えば、エルンスト・ブロッホは、戦時中に書き溜められたヘーゲル哲学に関する研究ノートにおいて、フォイエルバッハやキルケゴールらのヘーゲル批判の先駆者として後期シェリングの哲学を評価している(Bloch, Ernst, *Subjekt-Objekt Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, S. 395ff.)。ブロッホのシェリング受容については、ハーバーマス、ユルゲン「マルクス主義的シェリング」『理論と実践』、細谷貞雄訳、未来社、1975年、509-533頁、を参照。
- 35 なお、身体の物質性をめぐる田辺の議論には、明らかに同時代のマルクス主義における弁証法理解が意識されているが、本稿では紙幅の都合上、この点についての検討は割愛する。京都学派と同時代のマルクス主義者との関係については、例えば、服部健二『西田哲学と左派の人たち』こぶし書房、2000年、を参照。
- 36 前掲『田邊文庫目録 洋書篇』、143頁。
- 37 「場所的論理と宗教的世界観」『西田幾多郎哲学論集 Ⅲ』上田閑照編、岩波文庫、1989年、393-6頁。ティリッヒのカイロス論と西田哲学との関係については、小林敏明『西田哲学を開く』、岩波現代文庫、2013年、第6章を参照。

- 38 ティリッヒのシェリング解釈については、近藤剛『哲学と神学の境界』ナカニシヤ出版、2011年、第1章を参照。ティリッヒと政治的ロマン主義ないし保守革命派との関係については、藤山宏『ワイマール文化とファシズム』、みすず書房、1986年、184-202頁、293-331頁を参照。ティリッヒの宗教社会主義の概要については、芦名定道「ティリッヒと宗教社会主義」『ティリッヒ研究』第十一号、現代キリスト教思想研究会、2007年、1-19頁、を参照。
- 39 ティリッヒ、パウロ「カイロスとロゴス」大木英夫・清水正訳『ティリッヒ著作集 第三巻』新装版、白水社、1999年、56頁、66頁。
- 40 同、84頁。
- 41 同、92-3頁。
- 42 同、94-6頁。
- 43 Tillich, Paul, *Die Sozialistische Entscheidung*, Stuttgart, Medusa Verlag, 1980, S. 102. (『社会主義的決断』栗林輝夫・古屋安雄訳『ティリッヒ著作集 第一巻』新装版、白水社、1999年、3-8頁)
- 44 Ebenda., S. 107. (同、327頁)
- 45 Ebenda., S. 96f. (同、309-10頁)
- 46 Ebenda., S. 84f. (同、292頁)
- 47 Ebenda., S. 85; 83. (同、292頁、290頁)
- 48 ただし、ティリッヒの議論では、革命的ロマン主義ないしファシズムの担い手そのものは、プロレタリア化の恐怖に苛まれた中産階級ないし小ブルジョワジーである。プロレタリアートにおける根源をめぐるティリッヒの議論も、革命的ロマン主義と社会主義との政治的連帯という際どい政治構想の一部であることを付言しておきたい。
- 49 Ebenda., S. 34ff. (同、215-236頁)
- 50 Ebenda., S. 77. (同、280-1頁)
- 51 Ebenda., S. 89. (同、298-9頁)
- 52 Ebenda., S. 93f. (同、304-5頁)
- 53 Ebenda., S. 108. (同、328頁)
- 54 田辺のシェリング哲学受容については、既に菅原潤が日本浪漫派との緊密な結びつきを指摘しているが(菅原『昭和思想史とシェリング』、萌書房、2008年、同『弁証法とイロニー』講談社選書メチエ、2013年)、上述のティリッヒの議論を補助線とすることによって、およそロマン主義一般に対する田辺の両義的な立場をより立体的に描き出せるのではないだろうか。
- 55 なお、マルクス主義に対抗して浮動的な中間層の社会存在論的意義を強調するのは、田辺やティリッヒに限らず、1930年代の同時代的な理論的営為と見なさなければならないだろう。本稿では紙幅の都合からこれ以上扱わないが、この点については、例えば、山之内靖「一九三〇年代と社会哲学の危機」『総力戦体制』ちくま学芸文庫、2015年、296-331頁を参照。
- 56 なお、大正期のいわゆる「社会の発見」においては、国家から独立した「社会」という自生的な領域が「発見」されるとともに(石田雄『増補新装版 日本の社会科学』東京大学出版会、2013年、45-63頁)、行政官僚たちにとっては、イデオロギーの注入や組織化の対象となる「大衆」が「発見」されたのであった(有馬学『「国際化」の中の帝国日本』中公文庫、2013年、288-339頁)。
- 57 この点で、「種」における社会抗争は内包的な対立であり、田辺が「種社会」として想定する民族国家は、原理的に多民族国家以外にはありえないという酒井直樹の指摘は正鵠を得ている(酒井直樹「日本人であること」『思想』882号、岩波書店、1997年、25頁)。
- 58 ただし、『社会存在論の論理』における「権力意志」は、種社会を支配する意志であると同時に、種社会における階級支配から離脱するような意志も含意しており、田辺自身が混乱している印象を受ける。『論理の社会存在論的構造』(1936年)以降には、「権力意志」は概ね前者の意味に限定されているように思われるので、本稿では、前者のみを「権力意志」と呼ぶことにしたい。
- 59 『社会存在論の論理』第五節における「権力意志」を単なる個人のエゴイズムと見なす場合に生じる解釈上の問題については、嶺秀樹が次のように的確に指摘している。「個の選択意志においては、善の原理と悪の原理は可能性としてはもともと両者等しく、個の論理とともに内在的に含まれていたはずである。しかし、田辺の議論では、いつの間にか悪の原理は善の原理の裏返しとなり、秩序の逆転と見なされている。

これと言えらるためには、もとの種の論理がすでに善の原理であるか、あるいは個の主我性を否定する新たな原理があらかじめ善の原理として組み込まれ前提されているか、どちらかでなければならない。(……)しかし、絶対無の絶対否定の働きを思索しようとするなら、こうした善悪の彼岸に思いを致し、善をも悪をも否定する無の深淵を思索のバネとすべきではなかったろうか。」(嶺秀樹『ハイデッガーと日本の哲学』ミネルヴァ書房、2002年、240頁)

- 60 なお、田辺は<労働者階級/資本家階級>という対を用いず、多くの場合、<被支配階級/支配階級>という対を用いている。
- 61 例えば、竹花洋佑は、この箇所を取り上げながら、「宗教的な次元とも重ね合わせながら語られる田辺の類は、あまりにも理想主義的で非現実的なものと映るかもしれない」と記している(『種の論理』の生成と構造』『思想』1053号、岩波書店、2012年、276-7頁)。
- 62 実際、『弁証法の意味』において「知識階級」の社会的意義を論じる際にも、田辺はこうした中間層のルンペン・プロレタリアート化を議論の前提としている(XV・229-31)
- 63 なお、「種の論理」における「類的個」が種的社会的再生産をどこまでも超越する単独者であるという点については、丹野さくら「われ、ヒトにあらず—田辺元における個と人類」『思想』1053号、岩波書店、2012年、281-302頁を参照。
- 64 なお、「個の論理」がジェンダーや人種、セクシュアリティなど多様な社会的差異を包含するにもかかわらず、それでもなお「階級」として論じなければならないのは、田辺のテキストの表記の問題だけではなく、次の理由にもよる。すなわち、「階級」として田辺が論じようとしているものが、既に社会的に承認された集団的属性を指すのではなく、むしろそのような社会的カテゴリーが包摂し得ない個別具体的な差異を、むしろ既存の社会的カテゴリーからの欠如の相で捉えようとする認知的不正義であるからである。ただし、この点についてのおお詳細な検討が必要であり、それについては今後の課題としたい。
- 65 バトラー、ジュディス『アセンブリー—行為遂行性・複数性・政治』佐藤嘉幸・清水知子訳、青土社、2018年、156頁。[]内は、引用文中のルビ。
- 66 Hancock, Ange-Marie. *Intersectionality: An Intellectual History*. Oxford: Oxford University Press. 2016, 105-123.