

田辺元における弁証法の展開 (Ⅱ)

—— 大正から昭和への思想史 ——

渡 辺 和 靖

(哲 学 教 室)

目 次

は じ め に

I 体験と思惟の亀裂

II 現象学 —— 「生」への帰還

III 袋小路

IV 解体から流動へ

V 現実への下降

(以上前号)

VI 西田哲学批判

VII 「世界」の再構築

VIII 人格共同体としての世界

IX 弁証法への探究 (一)

X 弁証法への探究 (二)

お わ り に

VI. 西田哲学批判

田辺の痛烈な西田批判、「西田先生の教を仰ぐ」が、『哲学研究』に掲載されたのは、昭和5年5月のことであった。西田、田辺の両方から直接教えを受けた高坂正顕は、この論文の出現を、「青天の霹靂の感があつた」(『西田哲学と田辺哲学』73頁、昭和24年、黎明書房)と表現している。

これよりさき、昭和3年8月に京都帝国大学を停年退職した西田幾多郎は、冬夏を鎌倉で過ごしながらい、相変らず京都にあって学究生活を続けていた。昭和5年1月に刊行された『一般者の自覚的体系』は、西田の思索が、衰えるどころか、いよいよその創造性を深めつつあることを証明した。

田辺も、また、西田なきあとの京大哲学科の主宰者として、精力的に教育研究にとりくんだ。昭和4年入学の石田仁が、当時の田辺の生き生きとした姿を伝えている。

一年が終り、私たちの専攻がきまると間もなく先生から「クラス会」をやりたいからといひ出され、先生のお宅へ集まるように求められた。そしてこのクラス会は、休暇をのぞいて、たしかふた月に一度くらいの割合で私たちの卒業するまで続けられた。

いつも先生のお宅が会場であり、たいてい夕方近くから集まって、奥様の手づくりの料理をご馳走になった。きまってお酒がでて、先生自身も私たちと一しょに最初の一二杯は口にされ、あとは愛用の葡萄酒にかえられたように思う。(中略)ともすれば学問中心になりがちな話題を先生はつとめて日常の事柄にもどされた。内外の哲学者の風格についての先生の感想などは、私には最も興味深いものであった。(『哲学研究』489号, 145～6頁)

以上のような事情を背景として考えると、「西田先生の教を仰ぐ」は、まさしく、西田に対する田辺の独立宣言であったということがわかる。しかし、ここに到るまでの両者の思想的な軌跡をトレースする時、そこには、さらに深い内在的な心然性が横たわっていることに気づくであろう。

田辺の哲学的出発は、既に論じたように、それによって西田が現実の奥底へと果てしない下降を開始した「純粹経験」を手掛りとして、「措定判断」という概念を手に入れ、それを土台として、現実という非合理的な暗闇を背後に切り棄て、西田とは逆に、澄明な論理の世界へと上昇することであった。⁽¹⁾

その時点でいえば、西田と田辺は、まったく相異なる領域の探究に従事していたのであり、互いに相補うことはあっても、対立し合うことはなかった。西田が田辺のうちに自らの後継者を見、田辺が西田のうちに最良の師を見たのも、決して偶然のことではない。

しかし、田辺が、これまで述べたような経過をたどって、論理の世界の仮構性に気づき、出発点にたち帰り、そこから、こんどは、西田と同じように、現実の奥底へと手さぐりで降りていった時、西田と田辺は、現実という暗闇の中で遭遇し、互いに切り結ぶことを運命づけられていたということができよう。

「西田先生の教を仰ぐ」において、田辺は、西田の『一般者の自覚的体系』における根本概念である「絶対無」について、次のように批判を展開する。

宗教的自覚においては、「絶対無」が躍動して一切を「我」に化すというような体験がありうる。しかし、そうした意味において、部分が全体を指示するということは、「象徴」として表現されるだけであって、哲学の要求である、「最後の一般者として場所的に自覚せられるもの」であると考えすることはできない。それは、単に「反省を超えた大用の現前」にすぎず、哲学的に反省され定立された「最後のもの」ではない。(『田辺元全集』——以下『全集』と略す ——第4巻, 308～9頁, 筑摩書房)

哲学においては、「絶対無の自覚の場所」と、その自己限定としての「諸段階の一般者」と、「それに於ける存在」との「必然的な内面的秩序」が示されなければならない。しかし、西田哲学をそのようなものとして考えることができるならば、ここに重大な疑念が生ずる。「最後の不可得なる一般者を立て、その自己自身に由る限定として現実的存在を解釈する」というその方法自体が、哲学そのものの「廃棄」を導いてしまうということである。というのも、その場合「現実」は、「最後の一般者」の「単なる影の存在」と化してしまうことになる。これは、「一切に対する諦観」であり、「哲学の宗教化」に他ならないであろう。(同, 309～10頁)

「絶対無の自覚」といったものは、「宗教的体験」としてのみ認められるもので、「哲学体系の原理」ではありえない。(同, 312頁)自己を無にして見ることによって、一切が自己になるという「絶対無の自覚」においては、すべてのものは「合理的なるものの仮現」

と解釈され、否定すべき非合理というものは消え去り、「行為」の意義も見失われてしまう。（同、315頁）

「絶対無の自覚」あるいは「自己限定」という原理によっては、歴史の非合理性は説明することができない。歴史の内容は、イデア的に限定し尽せないものである。そこには、自覚という「光の原理」に背反する「闇の原理」、即ち自己を否定する力が働いている。それは「見らるゝことなきはたらきの根源」であり、「絶対無の自覚」といっても汲みつくすことのできないものである。「絶対無の自覚」は、無限に自己を否定することのできる絶対自由の意志を、いかにして自己の内部に包むことができるのであろうか。（同、316～9頁）

さらに、西田先生は、現象学は「意識する意識」を捉えていないと批判する。しかし、それは宗教的自覚の立場においてのみ可能なものであり、フッサールは、あくまで哲学の立場にとどまったというにすぎない。また、ハイデガーの解釈学は、「内的生命の直接的な限定としての表現」の解釈を通して、より具体的な立場に接近したものと見える。そこでは、一切が自覚的限定のうちに含まれるのではなく、自己の外に包み切れぬものを残し、「負課性」を完全に内在化することは一つのイデアにとどまる。西田哲学よりも、むしろ現象学の方が「哲学の一般制限」を守っているのである。（同、321～3頁）

「歴史の非合理性は、絶対無の自覚を最後の一般者として一切がこれに含まれるといふことに対抗する否定原理に由来する。」カントのこのような「意識一般」が成立するのは、この否定原理が「絶対無の自覚」に含まれる限り、即ち合理化される限りにおいてであり、従って、全く「歴史的制約」の下においてである。いわば、「意識一般」と最終的な原理とは、「無限の溝渠」によって隔てられているのであり、両者の一致は、無限に発展する学的努力の「極限」としてのみ考えられる。しかるに、西田先生の体系においては、「絶対無の自覚が全体を包む最後の一般者なるために」、 「意識一般」が直ちにイデアを見るものとして絶対的に考えられ、その歴史的被制約性が全く認められていない。(2)（同、326～8頁）

この論争は一方的なものに終わった。田辺の批判に対して西田が沈黙をまもったからである。しかし、いずれにしても、田辺の西田批判は、批判というより、それを通して、破綻したおのれの思想を再建する契機をつかもうとする必死の模索であったという感が深い。のちに、「千九百三十一年十一月」（昭和6年）という日付のある『ヘーゲル哲学と弁証法』の「序」において、田辺は、次のように回顧している。

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、其為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。（中略）私にとつて殆二十年來学恩比ぶべきものあらざる先生の思想が、私に最も深き影響を及ぼしたのは、却て先生に対し不遜を敢てした此一兩年であつたといふことは、一見不可思議なる如くにして其实却て当然の事実なのである。（『全集』第3巻、80頁）

田辺の西田批判は、とりわけ田辺自身が後に誤解にもとづくものであったと自己批判しているという事情もあって、それほど深い根拠はなかったものとして受けとられることが多い。しかし、この時点で、既に、西田と田辺の間には、架橋しがたい断絶があった。それは、いったい、何か？

西田の哲学を「私哲学」であるとする評価がある。確かに、西田の哲学には、自己の内

面についてのモノローグといった趣きがないではない。

しかし、この場合、西田の内面が、単なる私的体験を越えて、世界に通じていることを看過するなら、西田の哲学の最も本質的な部分を見逃してしまうことになるであろう。いわば、西田にあっては、人間と世界とが深く結合しており、自己の内面について語ることは、とりもなおさず、世界の構造について語ることであった。「絶対無」といった概念も、そうした西田の確信によって支えられていたといえよう。

これに対して、田辺の場合、人間は絶望的に世界の中で孤立している。論理と体験の照応を前提とする初期の立場が崩壊し、人間の絶望的な孤立があからさまに露呈した時、田辺にとって、世界とは、現実の否定的な諸力に抗して構築されるべき課題となった。彼の眼に、西田の立場が、安易で諦念にみちたものと映じたのは当然であった。

こうした両者の対立の根底にあるのは、儒教を中核とする近世的伝統の問題である。人間と世界の連続性という西田の基本的枠組は、少年時代に培われた近世的伝統に由来している。西田の哲学は、そうした伝統に表現を与えようとするものであったということさえできる。（『働くものから見るものへ』「序」参照）これに対して、田辺が、西田の思想の根底に、「無にして見るといふ東洋流の宗教的自覚」が存することを指摘し、「自ら到り難き高き境地として渴仰の念を懐く」としながらも、それは「哲学体系の原理」たりえないと明解に断じ去った時、彼は近世的伝統とは別のところから出発していることが明らかになる。⁽³⁾（『全集』第4巻、312頁）

Ⅶ. 「世界」の再構築

昭和6年4月、『朝永博士記念論文集』に収められた「総合と超越」において、田辺は、ハイデガーのカント解釈について論じながら、現実との新しい関わりを求めて模索している。

カントは、「認識に於ける観念の必然的結合の根拠を、超越的存在に求めることの代りに先験的意識に求め」た。「超越的存在の代りに先験的主観が置換へられたのである。」これが「批判主義の特色」である。しかし、同時に、それは、直観と範疇の結合、即ち「現実の直観意識が、如何にして先験的統覚の規範性に参与することが出来るか」という、新しい困難を生みだしたのである。

この問題について、ハイデガーは、次のような新しい解釈を提示した。ハイデガーによれば、超越とは、自己の内に形成する「地平圏」の問題であり、時間の形成において意識が自己を脱出して先置的に自己に対立するものとして形成する「地平圏」が超越である。しかし、これは、「超越の意識」ではあっても、「実在的超越」ではありえない。「斯くて超越の問題はハイデッガーに於て提起せらるゝと同時に初めから其力を去勢せられて、観念論の室中に拘禁せられて仕舞つて居る。」（『全集』第4巻、337～9頁）

超越とは「自我の意識活動の可能範囲としての地平圏ではなくしてこの地平圏を自我に対して負課する所の存在にして始めて超越的対象といはれるのである。」ハイデガーは、「地平圏」を未来の方から規定し、その対立の反面である「過去存在の負課性」を除外している。これは、そうした「負課性」が、「未来の先置性」のように、自我の自由活動の範囲に属さず、自我に強制負課する超越的存在に由来するからである。しかし、ハイデガーのような立場からは、「認識の客観性」を根拠づけることはできない。（同、340～1頁）

時間は、もちろん、ハイデガーのいうように、形式的には、未来から形成される。しかし、実質的には、「過去から発展する」。その両者を媒介するのが「身体」に他ならない。身体は、自我に属すると同時に、自我の外にあって自我と対立する。身体は「超越的存在の自己顕現の尖端」である。超越的存在は、身体において、自我を外から強制し、身体において、外界を支配することができる。過去の負課の内容を支える身体を媒介としてのみ、未来の自由計画も発展することができるのである。(同,344~5頁)

自我は身体に限定されることによって「個人的」となる。これによって、時間は「実在の意味」を獲得することができる。時間は、単に個人的なものではなく、身体を通して、他の多くの自我と結合し、それらを統一する「客観的時間」を生みだす。そして、それは「空間の形成」において実現される。(同,346~7頁)

空間もまた生成されるものであり、時間を離れたものではなく、「時間の生成の共同的なる結合統一」即ち「世界」の生成の契機として共存統一を意味する。いわば、時間と空間は、「世界」の「抽象的契機」に他ならない。「世界」は、時間的契機において「無限の生成」であり、空間的契機において「既成完了の統一」である。この時間空間の結合としての「世界」こそが、「具体的地平圏」をなすのである。(同,348~9頁)

超越的存在は「世界」において自己を現象する。超越的存在は、もちろん、現実の否定を媒介として把握されるものであり、何等かの「発出論的構成」をゆるすものではない。それは、現実意識の随時随処における「世界」形成が、常にその成立の根底として予想するものであり、「認識の対象でなくして信仰の現象なのである。」(同,352頁)

ハイデガーの解釈学の批判的検討を通じて、田辺は、個人意識と超越的存在を媒介するものとしての「世界」という概念を手に入れることに成功した。彼は、時間における自我の自由活动のみを契機とするハイデガーの「地平圏」の立場を形式的であると批判し、空間をもう一つの契機として導入することによって、過去の負課性を担う身体をもつ人間を射程に入れた、「世界」という立場を提起した。ここにおいて、彼が乗りあげていた先験的演繹論のアポリアは、完全に克服されたということができる。

体験と論理の照応を前提とすれば、個人の直観体験はストレートに普遍へと参与することができる。そこでは、個人は、先験的主観として、あらかじめ普遍性を賦与された存在である。主観の側に備わった時間と空間という範疇が、世界の客観性と共同性を保障していた。しかし、その照応が失われた時、現実論の及ばない不可解な存在として自律し、それまで先験的に保障されていた世界は、必然的に解体せざるをえないだろう。

あらゆる論理という武器を奪われて、田辺は、裸のまま現実の前に立っている。彼は、現実という暗闇と混沌を凝視し、そこへ深く下降していくことを自らの再出発として選択した。その彼が、長い模索を通して、ようやく手に入れたのが、「世界」という概念であった。それは、彼自身いうように、「一見徒爾なる循環」であったかもしれない。しかし、そのような苦闘を通して、田辺の思想は新しい飛躍をとげたのである。高坂正顕は、この論文について、次のように述べている。

われわれはここに提出されてゐるカント解釈が六年前の「直観知と物自体」とは著しく異なること、むしろ正当な意味でのカント解釈と云はるべきものではなく、カントに見出される問題を手がかりとしながら、先生自身の独自の形而上学的思想を展開しようと試みられつつあることが気づかれるであらう。(『全集』第4巻「解説」,430~1頁)

まさしく「総合と超越」という論文は、初期思想が破産して後の長い模索の時期を経て、やがて提起されることになる独自の哲学体系への方向性を見出した最初の論文であった。これ以後、田辺の思索は、この方向に向かって推し進められていくことになる。

Ⅷ. 人格共同体としての「世界」

昭和6年10月、『理想』に掲載された「人間学の立場」は、さきの「総合と超越」の方向にそって、さらにその立場を深化させようとしたものであった。高坂正顕が、「この論文は、先生の思想的発展の上で、一つの時期を画するものと云ってよいであらう」（同、434頁）と述べているように、さきの論文をふまえつつ、飛躍的な展開を示している。

田辺は、ここで、ハイデガーの「自覚存在的存在論」の立場においては、その世界内存在として解消し尽すことができない超越的存在者として、自我に対立する「個体的人格たる汝」と自我との両者を相互に媒介する「人格の共同体」という概念を提示する。「物の世界は凡て自我に属するものとして解釈せられ得る。併し人の世界は飽くまで自我に所属するものとして解釈することを許さざる存在者でなければならぬ。」（『全集』第4巻、363頁）

これは、さきの「総合と超越」において提起した「世界」の概念を、「我」に対する「汝」という契機を付加することによって具体化し、「人格の共同体」として捉えかえたのである。この「全体我」は、いかにしても人間の自覚のうちに内在化することのできないものであり、自我の存在は、そうした「超越的存在」との「弁証法的関係」としてのみ成立することができる。（同、364頁）

ハイデガーにおいて、共同の世界は、周囲の世界との交渉としてのみ考えられており、全く個人的である。そこでは、「個人的ならざる人の世界」は、非本来的な「墮落態」として考えられ、自主的な人間存在は、現実社会から遊離した「抽象的孤立存在」とならざるをえない。従って、ハイデガーの思想には、普遍的共同存在において内容となる具体的な実践が欠落し、形式的となってしまう。我の存在の自覚は、我に対する汝との共同存在を成すという自覚において成立するのであり、人間の在り方は、単なる「自覚存在」ではなく、「歴史的社會共同体」における存在としての自覚を必然の契機としている。（同、365～7頁）

既に田辺は、具体的存在としての人間を論ずるに当って、「身体性」について深く注目するところがあったが、ここでも彼は、さらに議論を深めている。身体は、「我を我として存在せしめる限定の根拠」であると同時に、「我が其限定を超えて無限の絶対的全体に帰入する媒介」である。こうした「身体の弁証法的性格」によって、はじめて人間存在は具体的な解釈を見出す。生の哲学やハイデガーの哲学が観念的なのは、身体性を無視するからである。（同、370～2頁）

フォイエルバッハの人間学は、共同存在における人間、さらには人間の身体性を考慮する点で、画期的であった。彼は、人間を「感性的個体」として捉え、身体性をその中心においた。彼を唯物論者とするのは誤りである。彼が説いたのは、「精神と物資、思惟と存在との弁証法的統一」であった。彼の意図は、「哲学の真理それ自体の抽象から、血肉となれる人間の真理に具体化せんとするにあつた。」（同、372～3頁）

フォイエルバッハの人間学の欠陥は次の二点である。一、共同性の根底となるべき「全体」を認めないために、それが歴史性を失った抽象的なものとなり、二、そうした抽象的

な立場から人間の普遍性を立てるために「類としての人間」という抽象概念を必要とした。こうした欠陥は、単にマルクスのいうように、「歴史的必然の法則に自覚的に従ふ」というのみではなく、身体における「超越的全体」と「個体我」との弁証法を自覚し、道徳的実践を通して歴史的に全体を実現していくことによって克服される。「人間の存在は、具体的なる身体性の媒介に由り歴史的社会的存在を含み、而も各現在の道徳的行為に於て弁証法的に永遠の超越的全体を実現する個体の存在として、了解せられるのでなければならぬ。」（同、374～5頁）

そもそも、身体を物質であると見るのは、既に本末転倒である。物質は、逆に身体の一部を抽象したものである。身体は、単なる物質のように「認識の対象」ではない。それは、常に「我の存在の基底」であり、「我が共同体を通じて超越的全体に復帰する媒介」である。超越的全体は、身体によって限定されると同時に、身体を通して自らを実現する。それが「歴史的実践」である。つまり、超越的全体は、「現実の歴史的共同体に行はるゝ規範」を媒介として直観されるのであり、それ自体が概念化されることはない。（同、378～9頁）

ヘーゲルの観念弁証法が、ただ体系の内部においてのみ弁証法的であり、意識そのものの弁証法的性格を自覚していないのに対し、身体性への注目、意識の根拠としての限定性否定性の原理を認めさせた。それは、観念弁証法、唯物弁証法に対して、「即物弁証法」、あるいは、自己自身の弁証法的性格を自覚する「絶対弁証法」と呼ぶことができよう。

（同、381頁）

本論において提起された立場は、『カントの目的論』以来田辺が追求してきた様々なモチーフを、一点に集約させるものとして、極めて重要な意義を担っている。

『カントの目的論』の根本的なモチーフは、有機体の基礎づけにあったが、この問題は究極的には、「他者」即ち自己以外の人格的な存在の問題として問われなければならなかった。そのような問題が前面にせりだしてきたのは、体験と論理の照応という初期の立場が破れ、現実が現実として自律した時、人間もまた、先験的普遍的な主観であることをやめ、具体的な存在として不可解な相貌を帯びはじめたのである。その際、認識の普遍性を確保し、唯我論への転落を回避しようとするならば、何らかの形で、人間と人間を結ぶ絆を構築することが必要であった。

その課題に対して、田辺は、はじめ、直観と範疇、存在と意識の結合という、先験的演繹論の解決という形で取り組んだ。やがていきづまった彼は、方向を転じて、現実そのもののうちに下降していき、時間と空間の生成を契機とする「世界」という概念に到達する。そして、ここで、「世界」は、我と汝の人格共同体としてさらに具体化されることによって、他者の問題及び先験的演繹論の問題は、歴史的に全体を実現する人格共同体としての「世界」の問題という一つの主題のうちに合流することになった。(4)

新カント派的に、現実を論理の側から構成する立場を否定し、現実のまがまがしい力を解き放った時、田辺は、一時、その非合理で力動的な混沌のうちにまき込まれて、自らの方法を見失ってしまったかに思われた。しかし、今や、彼は、そうした混迷と懐疑とを越えて、新しい一筋の光明を見出したかに見える。このようにして、田辺の新しい季節が開かれた。

IX. 弁証法への探究 (一)

ところで、以上みたような思索の過程をたどりつつ田辺が新しい立場へとたどりつくには、既に触れたように、それと平行して書き進められた『ヘーゲル哲学と弁証法』に収録された諸論稿に示された、ヘーゲル弁証法に対する正面きった取り組みが、大きな役割をはたしていた。

昭和7年1月刊『ヘーゲル哲学と弁証法』は、収録論文が執筆時期と逆に配列されるという、特殊な体裁をとっている。即ち、最もおそく執筆された「ヘーゲルの絶対観念論」が巻頭に置かれ、最初に発表された「弁証法の論理」が巻尾に収められている。これは、自らの思索の軌跡を回顧的に展開していくという意図のあらわれであり、新カント派的な先験論理主義の立場から、ヘーゲル的な弁証法の立場へと転換することが、田辺にとって、彼自身「生来悟性的思考に傾」くと述べているように、いかに困難な道行きであったか、そのことへの思いが、この配列のうちに込められているといえよう。

本書に収められた七つの論文は、ほぼ五年にわたって書きつがれており、弁証法に対する理解の深化に即して、それらを二つに分けることが可能である。さきに、田辺の新しい方法を開いたものとして位置づけた「人間学の立場」成立以前に書かれた五編と、それ以後の二編である。

第七論文「弁証法の論理」は、最も早く、昭和2年3月から4年9月まで、2年半にわたって『哲学研究』に連載された。この長大な論稿において、田辺は、様々な角度から弁証法にアプローチし、何とかそれを理解しようと努力しているが、彼自身の立場は、あくまでも新カント派の枠内にある。つまり、初期の立場から弁証法をすかし見ているのである。最終的には、彼は弁証法を拒否する。⁽⁵⁾

この論稿に流れる基調は、「論理は本来悲劇である」（『全集』第3巻、266頁）という田辺自身の言葉によって端的に表現することができる。この頃彼は、論理の作用ということに、ほとんど絶望していたように見える。

田辺は、論理と現実との照応を単純に前提する純粹論理主義に対して決定的な不信を表明し、論理が現実の表現であること、あるいは逆に、論理の結節点として現実が構成されることを、もはや信じない。

この論理の純粹なる立場は実は生の自己解釈といふ認識の具体的な立場を犠牲にして、極端にその意味を稀薄にし、たゞ最後の一点に於て現実在に対する関係を維持するに止まり、殆ど全く現実構成の意味を論理の空間に消散せしめたものに外ならないのである。従つて現実在の具体的な領域としての精神は勿論生命さへも全くその外に見失はれてしまふのは当然のことである。(同、313頁)

体験の本質としての具体的な内容と論理とは二者択一であり、精神の世界をその本質において捉えようとするなら、論理性を断念しなければならない。現実には、むしろ、例えば「型」といったものによってリアルに捉えられる。(同、313～4頁)

ここにあるのは、いわば、断念の響きである。論理は、結局のところ、最も本質的なものを捉えることはできない。それでは、はたして、ヘーゲルの弁証法は、そうした論理に固有な制限を越えることができたであろうか。

田辺の、これに対する答えは否定的である。ヘーゲルは対象化すべからざるものを対象

化していると彼は批判する。

ヘーゲルのいう「概念」は、すべてのものを包含してそれを超え、個々の存在の目的になるものである。しかし、カントがいうように、合目的性とは、特定の範疇概念によって対象化されない普遍を、理性の理念の方向において発見することである。従って、ヘーゲルは、対象化されない無限の過程を不当にも対象化していることになる。ここに、それが発出論であると批難される根拠がある。⁶⁾（同、329～31頁）

田辺は、新カント派的な先験論理主義への不満から、ヘーゲル弁証法への関心を深めていったが、弁証法が「現実が自己を展開し形成する一様式」ではあっても、それが実そのものの論理であることを肯定することができなかった。（同、333頁）いわば、ヘーゲル弁証法は、彼の内面において大きく口を開く、体験と論理との亀裂をうずめうるものとは思われなかったのである。先験論理主義からも弁証法からも見離された田辺の混迷は深い。結局この論文は、完成されないまま放棄されてしまう。

『全集』第三巻の「解説」で、高山岩男氏は、「明晰判明の権化のやうな先生の講義」が「いわゆる「種の論理」の始まる頃」からしだいに「晦渋」になっていったと述べている。（同、535～6頁）さらに同氏は、別のところで、その時期を、はっきりと、「弁証法の論理」が書かれた頃としている。

この論文は何回かに亘って連載されたものであるが、執筆途中で最初の頃とは考が変り、遂に未完に終わった論文である。私達から見るとこの論文は先生が悪戦苦闘を重ねられたもので、先生の独自の哲学が始まる第一歩だったと思う。病後の関係もあってか、もう先生は講演でも和服姿にだけなられたが、この頃から特殊講義は非常に晦渋なものになって、私などが始めに聴いた頃の明快な調子はなくなった。陣痛の苦と云うべきものだと思う。（「田辺先生の思い出」『哲学研究』489号、157～8頁）

先験論理によって構成される澄明な世界を棄てて、現実という非合理の闇に深く下降しつつ、手さぐりでそれを見きわめようと模索する田辺の姿が、そこにはある。

第六論文「行為と歴史、及び弁証法のこれに対する関係」は、昭和4年11月、『理想』に発表された。既に田辺は、さきの「弁証法の論理」の末尾近くで、「歴史的認識の方法」としての弁証法の可能性を見出している。そこでは、弁証法の与える「総合」はあくまでも「相対的暫定的」であるとして、ヘーゲルのいう「総合の絶対性」を否定し「論理の実在性」を拒否しつつも、歴史の論理としての独自の意義を指摘している。（同、353頁）この論文は、それをうけて、歴史の論理としての弁証法の意味を、さらに明らかにしようとしたものである。

ここで田辺は、道德の主体としての「意志」に論及し、それがカントのような「法則的普遍」の立場からは十分解明しえないことを指摘し、内面的に発展する全体によって特殊を必然化する「目的論的必然化」の立場を提示する。全体が自らをあらゆる場面、それが歴史である。道德は歴史において実現される。（同、214～26頁）

我々は歴史を深く理解すればする程、之を通してそれだけ密接に絶対的全体に触れ、従つて自己の個性を明に自覚して道德の内容を意識する。我の心に現れる所謂天地の心は歴史を通してより外に知られる途は無い。（同、227頁）

ヘーゲルの弁証法に対して、田辺は、ここでも、それが、歴史認識の論理として不朽の意義をもつことを認めながら、本来「無限の過程」である歴史を「完結」させ、「歴史を

作為変革する行為の自由創造」を奪ったと批判する。(同,230頁)

この論文と次の第五論文との中間に、反逆の書「西田先生の教を仰ぐ」が位置している。田辺の、西田哲学に対する批判は、ほぼ、田辺のヘーゲルに対する、発出論、静寂主義という批判に対応するように思われる。

田辺にとって、西田とヘーゲルは、弁証法をわがものとする試行における標的として、同一の思想モデルとして意識されていたように思われる。いわば、田辺は、西田のうちにヘーゲルを見、ヘーゲルのうちに西田を見するという往復運動を通して、弁証法というなじみにくい思考のダイナミズムを、かろうじて自らのうちに主体化していったのではあるまいか。

第五論文「道徳の主体と弁証法的自由」は、昭和5年9月、『思想』に掲載された。田辺は、前の論文をひきついで、次のように論じる。

道徳の主体である「個体」にとって、自由とは、単に「必然に対する認識」ではなく、「否定の可能」即ち悪を行う自由をも含む「弁証法的自由」である。このように、「悪の自由」を含む個体にとって、普遍とは、「特殊の体系の上に基底付けられて成立する外延的普遍と異り、特殊に於てはたらき、特殊に於て自己を実現し、其意味で特殊に先だちて之を生かす所の普遍として内包的普遍と称すべきものであらう。」(同,198~202)

ヘーゲルの弁証法は、全体性からの要求としての行為と、その否定可能性との矛盾の統一として成立する。「弁証法は存在が自己を普遍的形相のはたらきの統一として組織する原理であるといへよう。」しかし、ヘーゲルは、「矛盾の統一といふ行為的主体の立体性の立場」に立ちながら、「形相に盛り切れざる質料の存在」を否定し、「無限なる矛盾の重畳」を平面的に「抽象截断」してしまう。(同,204~7頁)

個体の本質は、超時間的に直観されるものではなく、ただ歴史的にのみ反省される他はない。個体が歴史的であるということは、それが「歴史の主体としての社会」において成立するということであり、かくて、歴史の法則は、個体の自由を越える。(同,208~9頁)

第四論文「ヘーゲルに於ける理性的と現実的との一致」は、昭和6年5月、ヘーゲル百年忌記念論文集『ヘーゲルとヘーゲル主義』に発表された。以後、『ヘーゲル哲学と弁証法』に収録された論文は、すべてこの年のうちに執筆発表されている。この年がヘーゲル没後百年に当り、ヘーゲル哲学への関心が高揚したことにもよるが、既に見たように、この昭和6年は、田辺にとって、長い模索の期間を経て、ようやく未来へとつながる一筋の光明を見出した年であり、それが彼の多産性と深く関わっていたのである。

田辺は、ヘーゲルの哲学が「発出論」「観想」的という批難をうけるのは、彼において「自然はイデーの弁証法的発展に由る必然の物」として精神のうちに内在化され、自然の否定性、偶然性という側面が見落されているからであると指摘して次のように論ずる。ヘーゲルのいう自然は、「精神の光明に止揚せられ」「精神の反映、精神の抽象的形骸」となった「第二次の自然」というべきものであり、その根源に「第一次の自然として無底の暗黒」がある。「自然は精神の自覚の各段階に開く無底の孔隙である。」(同,184~5頁)

思惟を否定する力は思惟自身に属することは出来ぬ。思惟の外からはたらくものでなければならぬ。(中略)否定は肯定より高次のものである。否定が肯定の母胎となるのである。即ち否定の原理として前節に考へた所謂第一次の自然が論理に於ては無に表現せられるのである。(同,190頁)

田辺元における弁証法の展開（Ⅱ）

「思惟の最初の範疇たる有」は、「存在の抽象切断」であり、それに対立する「無」は「思惟を超ゆる存在の根源」の「反映」である。この両者が「具体化の方向」へと円環的に展開していく、その過程が弁証法に他ならない。こうした理解を、田辺は、ヘーゲルの精神を徹底させたものとして、「即物弁証法」と名づける。（同、192～3頁）

このような弁証法理解の根底にあるのが、論理は現実のうちに働く統一作用の顕在化であるとする、初期思想以来の枠組であることは、容易に見てとることができる。もちろん田辺は、もはや論理が現実のすべてを覆い尽くすことができるとは信じていない。しかし、一方に現実という暗闇があり、思惟がそれを具体化していくという構図は、即ち放棄してしまったはずの初期思想が、執拗に田辺の内部に食い込んでいることを示している。⁽⁷⁾しかして、こうした立場は、次の論文において、徹底的に否定されることになる。

第三論文「ヘーゲル哲学と絶対弁証法」は、昭和6年10月、即ち、田辺の思想に一転期を画した「人間学の立場」と同時期に、『思想』に発表された。ここで、田辺は、さきの第四論文の立場を自己批判して、そこで「第一の自然」と名づけたものは、従来久しく自分の思想を支配した「自然の存在を独立固定せしめんとする傾向」ととらわれたものであり、シェリングの「神に於ける自然」と同様なものに帰着し、その結果、「ヘーゲルの意味に於ける絶対知を否定することになりはしないか」と論じ、そうした「原自然」を認めつつ「絶対知」を可能にする「第三の立場」を模索しようとした。（同、155～6頁）

かくして、田辺は、絶対精神（イデー）は、「実践の行的瞬間」を離れて自存するものではなく、また、「自然」も、「存在の基底」といったものではなく、「行的瞬間」において必然承認すべき「否定契機」であり、実践を離れてそれ自体の「存在」や「本質」を問われるようなものではない、という立場に到達する。（同、167～8頁）

イデーの自己内運動としての「観念弁証法」でもなく、基底的存在の反映としての「唯物弁証法」でもない、イデーと自然の相互媒介としての「即物弁証法」こそ真の弁証法である。それは、「発生地盤たる現実の歴史的制約」を媒介としつつ、「個体的人格の行的瞬間に現前する超越的全体」への「飛躍的信頼」を通して、特殊と普遍とを「非連続的無媒介的」に統一するものである。（同、168～9頁）

田辺は、さきに実体化した「原自然」という立場を、行為における「否定契機」と捉えなおし、さらにそれを「現実の歴史的制約」として具体化する。いわば田辺は、弁証法の研究を通して、現実という混沌とした暗闇へと下降していき、ついに、その否定的な力を、人間の行為における歴史的社会的制約として規定することに成功した。

そうした立場は、田辺が「人間学の立場」において到達した、超越的対象としての人格共同体という立場と、裏表の関係で符節を合わせている。彼の思索の展開において、ヘーゲル弁証法との取り組みが、極めて重要な位置を占めていることがわかる。

X. 弁証法への探究（二）

『ヘーゲル哲学と弁証法』所収の第二論文「ヘーゲル判断論の理解」は、昭和6年12月、『哲学雑誌』に発表された。ここで田辺は、ヘーゲルの「個体は普遍者である」という命題をめぐって、次のように論じている。

真に具体的な存在は、「個体」のみである。

個体は、自己の本質である「普遍的全体」に対する否定として分立する。しかし、個体

と全体の直接的な関係、「絶対価値の直接なる自覚」は、まだ認識ではない。それは宗教の立場である。「哲学の立場」は、「普遍と個別との直接的なる同一態を、媒介せられたる間接態に化するのだからならぬ。」その契機となるのが、「特殊者」としての「社会の歴史的文化」である。(同,141～4頁)

「特殊」、即ち「類」「個」に対する「種」は、単なる個体と普遍の「中間物」ではなく、普遍の表現として個体を限定するとともに、個体の作為として個体によって限定される。(同,145～6頁)

表現は個体の存在を超えて之を限定する基体たる歴史の内容として、個体を外延的に含み之を規定すると共に、個体に於て其尖端を実存に移す普遍的全体の特殊表現であるから、却て個体の活動を通じて不断に変化せられ、歴史は人格の作るものであるといふ意味に於て人格の個体に属し、人格はそれに於て自己を見出し、自己のそれに於ける同一を自覚するといふ、弁証法的性格を示す。(同,146頁)

田辺のいう「絶対弁証法」の基本原理は、この引用に尽きている。初期の立場が崩壊して以来、田辺を呑み込むように浸入してきた現実という暗闇が、ここで、明確に「種」あるいは「基体」として、彼の論理の枠組の中に位置づけられている。いわば、田辺は、現実を、自らの論理のうちに組み込むことに成功したのである。

直観体験と思惟論理との幸福な結合が破れて後、田辺にとって、現実とは、論理の及ばない余剰であったり、論理を拒絶する暗黒であったり、論理を超えた根源であったりした。そうした様々の立場に共通していたのは、現実を対象的に捉えようとする、初期思想以来の新カント派的枠組みであった。

しかし、今や、田辺は、弁証法を完全にわがものとする。それは、単に、存在に対する自覚の拡大といったものではない。まさしく、現実そのものが弁証法的なものであり、主観と客観は、一方が他方を捉えるといった固定的な関係にあるのではなく、現実の運動において動的に展開していくのである。かくて、田辺は、新カント派的思考の枠組から完全に脱却したのである。

第一論文「ヘーゲルの絶対観念論」は、第二論文と同じ昭和6和12月、『哲学研究』に発表された。この論文は、量的にいても「弁証法の論理」につぐ長編であり、冒頭に収められているように、『ヘーゲル哲学と弁証法』の最終的な立場、即ち田辺の弁証法研究の最終的な到達点を示している。

ここで、田辺は、「弁証法は単に客観の論理でも主観の内面関係でもなくして、客観と主観との絶対主観に於ける対立的統一、内と外との矛盾的統一の原理なのである」と宣言する。(同,95頁)「絶対主観に於ける」という条件つきではあるが、田辺は、弁証法が内と外とのダイナミズムであることを承認する。

絶対弁証法の領域は「歴史的精神の世界としての表現世界」である。⁽⁸⁾「表現世界」とは、あくまでも主観と独立な客観であると同時に、主観がそれを包み自己の同一を自覚する客観である。具体的に、それは、「歴史的文化の世界」である。自然といえども、表現の性格をもって、歴史の内容として理解することができる。(同,97～8頁)

現実中存在するのは、「普遍」の相対的実現としての「表現世界」と、「普遍」を道徳原理とする、表現世界の動的尖端としての「行為的個人」である。普遍そのものは、存在の根底として、対象的に存在の世界に見出されることはない。(同,103頁)

普遍は、一度自己を「外化」し、行為において再び統一を「回復」する。外化と回復の動的な統一において、普遍が自覚される。「特殊」としての「人倫共同体」は、そのような意味において、「個人の道徳的行為の地盤であり本質である。」それは、「精神」の表現である限り「主観」であるが、ひとたび「対象として実体化」されると、自己に対立する「客観」となる。かくて、「具体的生命の尖端としての行為的個体の現実内容が、普遍の特殊化としての歴史的表現たる人倫世界を媒介として、普遍に於ける否定的同一性を自覚する」。(同,104～7頁)

普遍の特殊化によって個体が成立するといった「発出論」、普遍の潜在的本質の現実化が個体を生産するといった「自同律」、これらは決して弁証法ではない。(同,111～2頁)

このように論じた後、田辺は、自らの弁証法を次のように展開する。「表現」が生成運動の過程にある場合、個体は「全体の動的尖端」として全体そのものを負っている。表現がその生命を失い、「過去の遺物」となる時、それに固執する個体は全体の普遍的生命と対立し「個別的な主観」となる。普遍からの個体分立は、表現という客観的契機、具体的に言えば、表現の単位としての「身体」を基盤とする「歴史社会」において行われる。(同,113～4頁)

ヘーゲルの観念性は、「自己疎外」の根本的契機である表現としての「身体」を十分認めることなく、「観想の流れ」に身を任せてしまったところにある。身体は、自己の表現であると同時に、「自己の作為に属せざる個別的限定の根源性」という側面をもっている。これが「運命」である。身体の客観性は、これに由来する。表現の根底には、こうした「否定の原理」が伏在する。ヘーゲルは、身体を運動を通して行為が現実を変化させることを重視することなく、「単に精神の自己自身に於ける限定が直ちに精神の具体化を成すかの如くに考ふる傾向を免れなかつた。」(同,118～21頁)

「観想の立場」即ち「行為的に現実を変化しこれに働きかけることなき主観」においては、行為によって改められるべき「不正の悪制度」が、「運命」として承認されることになり、「過去の伝統を固守する安逸怠慢の寂靜主義」が招来される。これに反して、行為の立場を徹底するならば、「自己の立つ現在の歴史的方向に於て普遍的全体の統一を現実の合目的性的変化としての行為に由り実現するのである」。(同,123頁)

イデーは時間を離れて存在するものではなく、「歴史（特殊）と行為（個別）との絶対（普遍）に媒介せられたる動的統一」である。過去を未来の行為によって合理化する「合目的性」は、「観想的認識の原理」としては主観的にすぎないが、「行為の原理」としては客観的となる。「行為とは我ならぬ客観的存在の発展の方向に我が変化を起して、我が主観が客観を自己の作為せるものに化し、物を我が内容に變ずる動性である」。(同,132～3頁)

最後に、田辺は、「ヘーゲルを正しく理解するのはカントの「実践理性優先」の立場を復活徹底するにある」と述べている。(同,134頁)田辺が、ヘーゲル弁証法との対決を通して学んだものは、歴史の動力としての行為の意味であったといえようが、それは、彼が『カントの目的論』において、真の合目的性は、自然を人格の従属下に服せしめ文化へと転ずる「自覚的合目的性」以外にないと論じたことの延長上にある。

とはいえ、『カントの目的論』から「絶対弁証法」に至るサイクルは、田辺の、現実という暗闇との格闘を通して、その内実を豊かにしてきている。即ち、前者にあっては、自

然を文化へと変ずるといふ、いささか抽象的な内容しか含蓄していなかったのに対し、後者においては、現実の社会の変革という、具体的な行動が設定されている。ここには、現実の構造に対する、田辺自身の認識の深まりが示されているとともに、大正という「文化の季節」から、昭和という「政治の季節」への転回が影を投じていたといえよう。

お わ り に

初期思想を支えていた直観・体験と論理・概念の照応という基本的な枠組みが崩壊して以来、現実に対してほとんど方向を失い、手きぐりで彷徨を続けていた田辺は、昭和6年末、「人間学の立場」「ヘーゲルの絶対観念論」等において、一つの安定した立場に到達した。そのことは、田辺が、昭和7年7月、岩波講座『哲学』に「哲学通論」と題する哲学概説を執筆し、さらに翌年12月、それをさらに敷衍して、単行本『哲学通論』を刊行していることにも示されている。それらの試みは、自らが到達した新しい立場から、哲学の全体を通覧しようとするものであった。ここに至って、彼には、それだけの余裕と自信が生まれたというわけである。

さて、ここまでに至る田辺の思想の軌跡は、確固として世界を構成する主体としての人間が、現実という暗い力の前にしだいに自らを見失い、やがて、現実そのもののうちに自らの根拠を発見する過程であった。それは、また、認識主観という抽象的な人間が、現実との対決を通して、歴史的な存在へと自らを具体化していく経緯であった。

田辺の哲学的出発は、現実の混沌から身を引いて、澄明な合理の世界へと飛翔することであった。これを、さきに「大正の出発」と名づけたが、昭和期における、田辺の、現実への深い沈潜は、それにならって、「昭和的回帰」とでも称することができよう。⁽⁹⁾

大正期における、人格主義、文化主義、教養主義等が、世界を対象化することを学んだ日本人の生み出したものであったとすれば、それは、認識主観が具体的な現実の力の前に無力であったように、現実の歴史の流れに対して無力であったことは必然の帰結であった。⁽¹⁰⁾ 田辺の、大正から昭和への歩みは、真摯なる知性が、早晩ぶち当らなければならなかった課題を、いわば卒先して身に引きうけたものであり、最も純度の高い位相において取り組んだものであったといえることができる。

いずれにしても、田辺にとって、世界は、西田におけるように、帰るべき根源ではなかった。西田が、宗教家を思わせる静寂のうちに、現実のうちに深く深く思索を展開していったのに対し、田辺は、真正面から現実と激突し、その白熱せる対決の極から、課題として世界を構築せんとした。田辺の模索は、一応の安定をえたが、まだ終ってはいない。彼の思想の振幅は、わずかにひと山を越したにすぎない。さらに大きな峻峯が、ゆく手に彼を待ちうけている。

(昭和54年8月27日受理)

註

- (1) 拙稿「初期田辺哲学の形成」『愛知教育大学研究報告』27輯（人文・社会科学）、昭和53年参照
- (2) 西谷哲治氏は、田辺のこの論文について次のように論じている。「冗談にいへば、絶対無の自覚が一を包まうとするのに対してあくまで対抗し、これを拒む、といはれる否定原理には、西田先生に包まれることをあくまで拒まうとされる田辺先生その人の姿さへ髣髴される。」（『西田哲学と田辺哲学』170頁、『田辺哲学』所収、昭和26年、弘文堂）また、三本清の『哲学入門』（昭和15年）は、西田哲学の解釈書といわれているが、その立場から、「絶対無の自覚」を「主体的超越」「主体的真理」と

田辺元における弁証法の展開（Ⅱ）

いうように解釈するならば、それは、田辺が『ヘーゲル哲学と弁証法』において到達する立場とそれほど異なっているとは思わない。もちろん、その場合、三木の哲学のうちに、田辺の影響があることを考慮する必要があるだろう。

- (3) 拙著『明治思想史』（昭和53年、ベリかん社）21頁参照。
- (4) この論文には、「家族、部族、民族より人類に至るまで、人間の属する全体的共同社会が凡て共通なる身体的基底」を有するならば、共同社会の媒介と考えられる地域血縁等の哲学的意味も了解される（374～5頁）というような、後の「種の論理」を予想させるような発言も見られる。
- (5) この論文は、『ヘーゲル哲学と弁証法』の「序」で田辺自身述べているように、はじめは「当時急速に大学の学生間に勢力を有し来つた唯物弁証法が、一部無批判なる人々には宛も魔術の棒の如く万能の論理と信ぜられ」ていたことを批判するために執筆されたものであったけれど、やがて「弁証法の論理性を徹底的に究明」するものとなった。（『全集』第3巻、77頁）これ以後も田辺の関心はあくまでもヘーゲル弁証法にあつたのであり、マルクスの「唯物弁証法」は、ヘーゲルの「観念弁証法」との対比において自らの「絶対弁証法」を提示する際に、比較として持ちだされるにすぎない。竹内良知氏のように、マルクスの唯物弁証法を理解する前提としてヘーゲルに取りくんだとするのは無理であろう。（『田辺元の哲学について（一）』『東洋学術研究』15—5.8～9頁、昭和51年）
- (6) 中壘肇氏は、「田辺自身は後に絶対弁証法の立場から回顧して、この論文に低い評価しか与えていない」が、「弁証法に対していわば外側から分析を行ったものであるだけに、かえって醒めた弁証法論として傾聴すべきものを含んでいる。」と述べている。（『近代日本思想大系』第23巻「解説」443頁、昭和50年、筑摩書房）また、竹内良知氏によれば、「田辺のこの弁証法論はいわば外からの批判的考察ではあるが、それは、弁証法 — とくにヘーゲル弁証法 — の分析としては、きわめて注目すべきものであって、今日もなお顧みられるべき高い水準のものであると言えよう。」（前掲論文、10～1頁）
- (7) 田辺は、大正7年の「独逸唯心論に於ける哲学的認識の問題」という論文において、ヘーゲルの弁証法は、思惟の規定をうけざるが故に「非有」であり、いまだ実現されざる「意味」としての「直観」を予想しつつ、意識の発展過程をその流れにそって概念まで定着する方法であると論じている。前掲拙稿「初期田辺哲学の形成」142頁参照。
- (8) 竹内良知氏によれば、「表現の概念は、ヘーゲルにあっては、生物としての人間の形態にかんする限られた意味をもっているにすぎないのである。精神の具体的な姿としての人倫世界、絶対弁証法の領域としての歴史的精神の世界を「表現世界」としてとらえるのは田辺の独自のヘーゲル解釈にほかならない。そして、それはきわめてすぐれた解釈である。」（『田辺元の哲学について（二）』『東洋学術研究』15—6.昭和51年）「表現」という概念は、竹内氏が指摘するように、そして田辺自身述べているように、「解釈学的哲学」からとられたものであるが、それ以上に、西田哲学との関係をも考える必要があるように思われる。
- (9) 拙稿「初期田辺哲学の形成」146頁参照。もちろん、この「回帰」は、論理によって扱うことのできる抽象的世界から、歴史的に形成された具体的な世界への回帰を指しているが、同時に、昭和10年代に顕著になる「日本の回帰」をも射程に入れたタームである。
- (10) 世界を対象化する認識主観にとって、自己は世界のうちにはない。対象化された世界は、常に見られたものとして固定化される。そこには、具体的な「いま」「ここ」に生きる人間はない。大正の思想を特徴づける「人格」「教養」「文化」等々は、いわば、すべて主観の側の問題であって、客観から主観への関係が欠如している。もちろん、そこには、自然的な諸力に従属するのみであった封建的な時代に対して、産業を通して自然を支配することを学んだ人間の — ブルジョアジーの — 自信が反映していたといえよう。大正期は、明治維新以後、政府の強力な指導を通して確実に成長してきた日本の資本主義が、まがりなりにも一つの成熟に達した時代であり、大正デモクラシーも、そのような勢力によって支えられていた。原敬は、まさしく、そのような資本主義のエネルギーによって、伝統的な関係を体現する藩閥政治を分断しようとしたのであった。（テツオナジタ『原敬』参照 佐藤誠三郎訳、昭和49年、読売新聞社）しかし、第一次大戦後の恐慌は、そうしたブルジョアジーの自信を徹底的に打ち破り、日本の資本主義を根本的に壊滅させた。理性に支えられた認識主観が世界のうちに実現されるという楽天的な信仰は否定され、現実という暗い不合理な力が人々をおびやかしかしめる。そうした傾向は、象徴的には、既に、関東大震災（大正12年）において感得されていたのである。また、マックス・ウェーバーのいうように、資本の蓄積そのものを目的とすることが「資本主義の精神」であるなら

ば、日本のブルジョアジーが「成金」という形で資本の浪費に狂奔したことは、自らの寿命を縮めることを助長したといえよう。(梅津和郎『成金時代』参照、昭和53年、教育社) 人格価値の普遍性を説いて、大正期の人格主義のチャンピオンであった阿部次郎は、大正11年、若い竹内仁によって、完膚なきまでに批判された。ここには、道德価値の普遍妥当性よりも、現実の変革を、無産階級の歴史的使命を高唱する精神があらわに示されている。「目的は手段を神聖にする」(平野謙「竹内仁」参照、『文学』昭和40年、『平野謙全集』第6巻、昭和49年、新潮社) 人格の普遍妥当性は、階級の前には無力であることが暴露される。空疎な観念ではなく、生きた現実こそが当面の課題である。田辺が、初期思想の破産後、「総合の普遍」とは、主観における形式的普遍のことではなく、それが客観のうちに実現されることであると論じて新カント派を批判したのも、同じ傾向を示したものといえる。もはや、問題は、主観における普遍妥当性や首尾一貫性にはない。カント学徒として出発した若き三木清にとっても、状況はそのようなものとして現われていた。卒業論文として起草され、大正9年9月に『哲学研究』に発表された「批判哲学と歴史哲学」の末尾近くで、三木は「永遠なる理念は如何にして現実の中に墮して来るか、普遍妥当的な価値は如何にして個性のうちに実現されるか、これが我々の根本問題である。」と論じている。(『三木清全集』第2巻、61頁、昭和41年、岩波書店)

付記 引用文中、新字体のある漢字はそれに改めた。