

論文（査読付き）

分有と分立に基づく歴史動学理論の一試案

—田辺元と三木清の歴史理論の改変と統合を通じて—

淵元 哲
(千葉商科大学 総合政策学部)

—要旨—

本稿の目的は、田辺元と三木清という戦前の京都学派を代表する哲学者の歴史理論を比較検討したうえで、彼らの理論を改変しつつ統合することで、より説明力の高い歴史理論の構築をすることである。筆者の考えでは、彼らは方法論的個人主義の立場をとらず、むしろ全体と個の相互関係に注目して歴史理論を作り上げた人たちであった。そこで本稿の内容は、第一に両者の理論の異同をレビューしたうえで接合可能性を検討すること、第二にそれらを元に独自の歴史理論の試案の提示をする、ということになる。

〔キーワード〕 分有、分立、ロゴス、パトス、構想力、歴史理論

1. 序論：本稿の研究目的

本稿の目的は、日本を代表する哲学者であった田辺元と三木清がそれぞれに提示した歴史理論を改変しつつ統合し、「情緒的共同性に基づく社会現象（たとえばナショナリズム）と、情緒的共同性を拒絶する社会形態（たとえば近代市場社会）といった、いわば相反するようなことが、なぜ人間社会において成立しえるのか」¹を説明できる歴史理論の試案を提示することである。

非常に概略的に述べることを許してもらえれば、哲学の世界では、古代から今日まで個体や自我がいかに成立したか、については、いまだ重大な問題として扱われている²。一方で（例外はあるものの）社会科学の多くが依拠する方法論的立場は、「方法論的個人主義」である。これはデカルト主義的な個体の存在を所与とした立場とでもいうべきものであり、主流派経済学をはじめ、多くの社会科学はその点についてあまり検討することはないし、社会科学の方法論などと大仰なことを言わずとも、そもそも現代人の多くは自我の存在を疑ってはいないの

である。

しかしながら、情緒的な共同性に基づくような社会現象はしばしば見られる。たとえば、環境世界と情緒的一体化をしたような現象は未開社会に多く見られる。これ

を太古の時代の精神的に未成熟な人々による現象として一刀両断するのはあまりに不適切である。なぜなら自我の外側にある存在に共感してしまうという点では、近代的な現象とされるナショナリズムも同じだからである。ナショナリズムは、20世紀の全体主義体制の基盤となったのはいうまでもなく、今日の国際的スポーツ大会での社会的な熱狂も、ナショナリズム的な現象の発露であるのは、誰もが認めるものであろう。またこれらの出来事が、自我が確立した個体同士が合意のうえに生成させた現象である、とは誰もいわないであろう。一体、なぜこのような出来事が発生するのか、それについて我々はどうのように考えればよいのか。

そこで本稿では、これらの課題に取り組むべく、田辺元と三木清それぞれの歴史理論を改変し、かつ統合することを目的とする。なぜこの二人の歴史理論を取り上げるのかについてであるが、それは、両者とも全体と個の相互関係を重視した歴史理論、より具体的にいえば、自我の存在を前提とせず、人間が情緒的な外部世界と共感してしまうということを始原としながら、そこから人間が個として自立していく歴史理論を提示してみせたからである³。今日から見れば、彼らの理論には長所もあるが問題点もある。しかし筆者の考えでは、その問題点は、（一見対立的に見える）二人の理論を改変しつつ統合す

れば大きく解消できるように思われるのである。そこで以上のような課題と課題解決のために、本稿は以下のような順で論を展開していく。第2章では田辺と三木の歴史理論をレビューする。第3章では第2章の検討を踏まえて、本稿オリジナルの歴史理論の試案を提示する。そして最後に、第4章では本稿全体の結論を述べることにしたい。

2. 先行研究のレビュー：田辺元と三木清の歴史理論

本章では、第1章で述べたように、田辺元と三木清の二人の哲学者それぞれが構築した歴史理論についてレビューする。周知のように、両者とも京都学派の最重要の哲学者にして、日本を代表する思想家でもある。また彼らはどちらも、学派創始者の西田幾多郎の影響圏にありつつも、いかに独立した哲学をつくるかについて、努力した人々でもある。

本稿が彼らの学説を取り上げるのは、第1章で述べたように、現在の社会科学の主流である方法論的個人主義とは異なり、全体と個の相互関係を重視した歴史理論を構築したからである。ただし私見では、両者のアプローチには違いもあり、欠点もある。そこで第3章では、彼らの理論を改変して統合することで、より説明力のある理論を構築することを目指す。本章では、その準備作業として彼らの理論をレビューすることとしたい（管見では、両者の理論を統合しようという先行研究は見当たらなかったこともあり、本稿では、専ら両者それぞれの歴史理論をレビューする）。

ただし、哲学を専門としない筆者の能力上の制約と紙幅の都合もあって、彼らが著した豊かな思想の全体像をレビューするのは不可能である。またそれは社会科学に資する歴史理論の試案を作るという本稿の目的に適うものでもない。そこで本章では、本稿の問題設定に従い、彼らの歴史理論について図式的にレビューすることに限定するので、その点につき了解されたい。

2.1 分有と分立：田辺哲学を参照して

そこで本節では、まず西田幾多郎の講座後継者にして、後には論争相手になった、田辺元の「種の論理」の関連論文⁴における社会存在論をレビューすることとしたい。筆者が田辺の社会存在論（もしくは哲学的社会学）に注目する理由は、個人と（個人の基盤ともなる）社会との間で交わされる相互否定的な力と、それとは逆に一体化に向かおうとする力、という両方が存在することを認め、かつそれを社会存在論の根幹に明確に据えたからである。

では改めて、田辺の社会存在論を本稿の目的に適う箇所に絞ったうえで要約していこう。まず田辺は「種の論理」の構築に際して、文化人類学者レヴィ＝ブリュー

ル⁵（Lucien Lévy-Bruhl）が導出した「分有法則」（loi de participation）を参照する⁶。レヴィ＝ブリューは、氏族の成員自身がトーテムと同一であると認識する現象を紹介した⁷。トーテムズムの世界ではこのような「分有」思考が当たり前のように見られ、矛盾律はとくに意識されていない⁸。田辺は、このトーテム社会の分有状態をいわば人間社会の始原として注目したのであった。

それに対して、文明化された社会では個（個人）が自立しているように見え、そのような分有状態は社会から消え去ったようにも思える。しかし（後述する）田辺の「絶対媒介」の考えを敷衍するならば、個が自立したことで分有が完全に消滅したのではなく、社会基盤には引き続き残されることになる。一方で、人間は分有された状態に留まる存在ではなく、そこから「分立」（個が全体に抗って自立していく状態）しようとする存在でもある⁹。田辺は、その「分有」と「分立」の二つの矛盾する力が人間に存在することを認め、さらにそこから、この二つの力がどのように社会を変質させていくのかという動学的な説明を試みようとしたのであった。

そこでその目的のために、田辺はまず、「絶対媒介」という概念を導入する。「媒介」は、元来ヘーゲル哲学の用語であるが、田辺のいう「絶対媒介」とは、いかなるものであろうか。田辺は以下のように説明する¹⁰。

絶対媒介とは、一を立するに他を媒介とせざることをなきをいう。しかるに一と他とは互に否定し合うものであるから、絶対媒介は、如何なる肯定も否定を媒介とすることなくして行われざるを意味する。いわゆる否定即肯定として、肯定は必ず否定を媒介とする肯定なることが絶対媒介の要求である。従ってそれはすべての直接態を排する。いわゆる絶対といえども、これを否定する相対を媒介とすることなくして直接に立せられることは許されない

つまり絶対媒介とは、すべてものは自立することなく、他の存在に依存することでその存在が成り立つ、という事態を指す概念である。田辺がこの「絶対媒介」という立場を自身の社会存在論の基礎に据えた一番の理由は、多くの哲学研究者が指摘するように、先達たる西田幾多郎の哲学の特徴の一つともされる「発出論」（流出説）を避けるためであったとされる。

発出論とは、全ての出来事を生み出す一者（西田であれば「絶対無」）から、様々なものが内在的な力により、多種多様で個別的な存在が発生（西田であれば「自己限定」）していくという考えのことであり、古代ギリシャの哲学者、プロティノスの思想がその元祖であるとされる。田辺が西田を批判したのは、自己限定によって様々な存在が発生するという西田の筋立てでは、哲学ではなくて自存した一者を信じる宗教になってしまう、と考えたからだといわれる¹¹。一方、田辺の絶対媒介の考えで

は、全ての存在は、他の存在に条件づけられること（いわば他者による限定）でしか存在できないのであるから、一者の存在から派生するという西田の筋立てとは異なることになる。そこで以下では、この「絶対媒介」と分有、分立との関係性についてさらに説明していくことにしたい。

まず「分立」についてであるが、既述のとおり、田辺は「絶対媒介」の考えから「個」が当初から自立的であることを認めない。田辺にとっては、「個」（個人）は最初から自立（分立）しているのではなく、（潜在的な）「個」を融解（分有）している全体が存在し、そこから自立しようとしているからこそ、「個」として成り立つのである。そもそも分有の状態を出発点としている以上、（潜在的な）「個」はそこから自立するという動き（個体化）をしない限り、顕在化した「個」にはなり得ない。さらに田辺の考えでは、「個」が「個」であるためには、社会という「個」を包む全体に依存せざるを得ず、そこから完全に自立することはできない、とされる。そのことを田辺は「絶対媒介」という概念レベルから主張したのであるが、現実問題としても、社会（後述するように、田辺においては「種」に限定されるが）から離れて「個」が存在することは、ほぼ不可能である。極めて当然のことであるが、誕生した「個」は、生活習慣や言語など社会的な通念を学ぶことでようやく生存できる状態になるのであり、人間個体が社会的な生物である以上、社会から完全に自立して自足することは非常に困難なのは自明である。

一方、全体の方はどうであろうか。田辺の「絶対媒介」の考えでは、自立しようとする「個」無くしては、全体は存在し得ないことになるはずである。田辺にとっての全体は、さしあたり「種」ということになるのだが、田辺哲学における「種」は、田辺の「絶対媒介」の考えを裏切り、「個」を発出させる基盤になっている。田辺自

身も絶対媒介によって成り立つ原理が、「種」については徹底できなかったとしている。その点については後述することにしたい。

さて田辺は、以上のように「分立」と「分有」の相互否定を社会存在論の基盤に据えたわけだが、さらに田辺は、その社会存在論を具体化するにあたって、全体と個という二分法ではなく、あえて「類」、「種」、「個」の三分法を採用した（その理由は後述する）。田辺は、この三項がいかにして存在し得るのかについて、「絶対媒介」を基礎にした「絶対弁証法」と呼ばれる歴史動学理論を導入することで説明を試みる。歴史動学理論における弁証法といえば、ヘーゲルの観念弁証法とマルキシズムの唯物弁証法の二つが著名であるが、田辺は、自身の絶対弁証法はどちらとも異なると主張する。田辺によれば、ヘーゲルの観念弁証法は、概念から概念へというような展開をする、いわば発出論的な性質を持ち¹²、かつ観想的に過ぎて実践的ではないとされた¹³。

またマルキシズムの唯物弁証法についても、観念弁証法が抽象に陥ったのと同じで物質論に傾斜した抽象に陥っており¹⁴、止揚における媒介（止揚される項が保存されること）を軽視しているとして批判する¹⁵。たとえば、マルキシズムの唯物弁証法は、資本主義社会の成立をもって封建社会が消滅したとするが、田辺によれば、実際には止揚される項（この例では封建社会）は、資本主義社会の中に取り入れられる形で残存しているのであって、このようなマルキシズムの唯物弁証法の過度に単純化した見方を田辺は批判するのであった。つまり、田辺は自身の絶対弁証法は、絶対媒介を前提とするゆえに、発出論的にもならず、止揚の段階においても媒介が保たれるとするものである。

では、改めて田辺の絶対弁証法について要約してみたい（なお、以下の説明文中にある丸番号は、図1内に付した丸番号と対応）¹⁶。具体的には、①分立した力が働

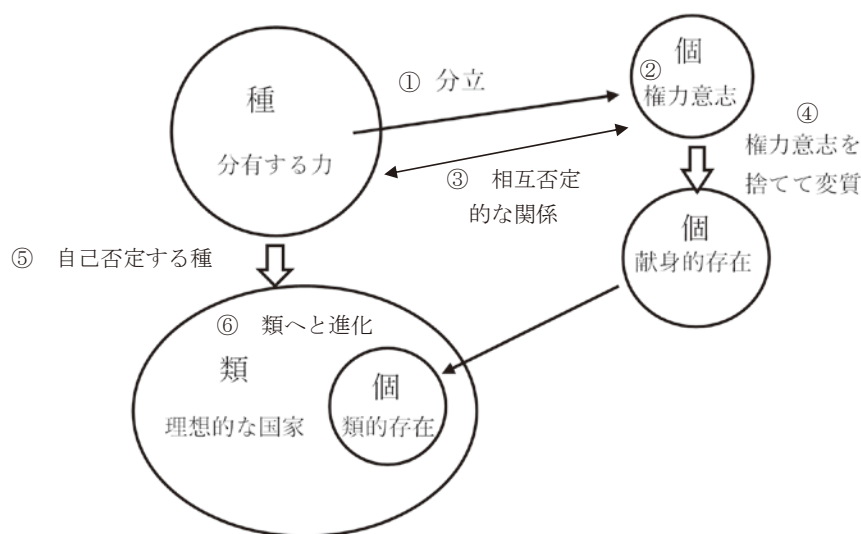


図1 田辺の「種の論理」

き始め、「種」（民族共同体的社会）¹⁷から分立した「個」が存在し始める、②「個」は「種」の統合力を奪い取り、さらに「種」全体を独占し支配しようとする意志（権力意志）を持つようになる、③このような権力意志を持つ「個」に対抗して「分有」を働かせようとする「種」と、「種」からの「分立」を志向する「個」は相互否定的な関係をとる、④しかし、「個」は「種」を基盤として成立しているため、「種」の完全否定はできず、やがて「個」は自らの自由意志で、権力意志を捨てるようになり（「個」の自己否定による変質）、⑤それを受けて「種」も自己否定するようになり（「種」の変質）、⑥その結果、「個」は権力意志を捨てた真の人類となり、その集合体である「種」も閉鎖的な共同体ではない、理想的な人類的国家たる「類」に変質する、というものである。

この「類」に至るシナリオをどう評価すべきかについては後述するとして、田辺が二分法ではなくあえて三分法を採用した、その理由について先に述べておきたい。一言でいえば、田辺は、人間社会が開放的で理想的な人類的国家とでもいうべき「類」に必然的に生まれ変わることを主張したく、そのためには、共同体的で閉鎖的な「種」という否定すべき存在が必要だったから、ということだと思われる。さらに大別的に述べれば、①田辺が持つ目的論的な理論上の都合、②当時の田辺を取り巻く情勢、という二つの大きな理由が存在している。

そこでまず①について述べたい¹⁸。田辺の述べる三項のうち、現実的に存在しているものとして認められるのは「個」と「種」しかない。一方、「類」はあくまで（田辺的には）当初は理念的な目標にすぎない。しかし「類」が理念としてでも存在するのであれば、それを現実化、顕在化させることができるとみなし（ヘーゲルやマルクス他、多くの弁証法家がそうしているように）、その現実化の道筋を考えてみたいと、やはり弁証法家である田辺が思ったとしても特段おかしいことではない。そこで「種」のような媒介項をあえてなくし、理念的な「類」と現実が存在している（権力意志を持つ）「個」の二項だけで「類」の現実化の道筋を説明するという歴史哲学を仮に構築しようとするれば、どうだろうか。個は（生活実感を伴うような）現実的な土台を持たないことになり、相互否定の契機も自己否定の契機も持ち得ないというアポリアに陥ってしまう。とすれば「個」は理想的な人類となって、社会も「類」になることができるという田辺が希求する道筋を理論的に提示できなくなってしまうのである。

続いて②についても述べたい¹⁹。当時の日本はまだに「国家統制により個の自由が失われつつある」情勢下であり、田辺もそのことに大きな危機意識を持っていた、といわれる。そこで思想家としての田辺は、そこから現実的に抜け出る方法を哲学的に考究すべく、二項ではなくあえて三項からなる構成をとる必要があったのだ、と考

えられる。田辺は、まず当時の日本は民族共同体的な国家であり、それは一種の「種」と見なせると考えた。一方、「種」からの「個」の自立は、田辺の筋立てでは歴史的に必然である。さらに田辺の筋立てに従うのであれば、「個」は自立しても、やはり「種」という基盤を必要とするゆえに、己の権力意志を捨てるように自己を変質させ、その結果、個々の日本国民という「個」は「類的存在」に進化して、「種」である日本という国も変質して「類」になり、最終的には、「個」の自由は守られる、ということになる。以上、日本の「類」化を希求するがゆえに、田辺は自身の哲学に三項構成を取らせたのである。

まとめると目的論的志向をもつ絶対弁証法という歴史理論上の都合と田辺を取り巻く情勢上の都合が、田辺をして三分法を採用させたといえるのである。

さて以上のような要約を踏まえて、筆者の考察と批判も述べておきたい。筆者は、田辺が、人間および人間社会には「分立」と「分有」と呼ばれる志向性が普遍的に存在しており、それを社会存在論の基盤に据えたことについては、大きく評価するものである。

しかしながら、一者からの発出を批判し、それ自体の自足的な存在を認めないはずの田辺が「類」、「種」、「個」という三項のうち、結果的には「種」については、絶対媒介の適用を徹底できず、特別の意義と意味を与えてしまったこと、具体的には自足した項として「種」を位置づけ、さらにそこから「個」が発出していくような筋立てを提示してしまったこと、については理論の一貫性という点では問題があると考ええる。田辺自身も、当初提示した理論において、絶対媒介を徹底できなかったことに気づき、後の論文では、「種」の内部に分裂、対立があるという自己否定性があり、いわば「種」が自分自身で媒介しているかのような修正をはかる²⁰。しかし私見では、それでも「種」が「個」を生み出す基盤となっているということには変わりなく、絶対媒介はやはり徹底できていない。逆に言えば「絶対媒介」の一貫性を保つことは困難であること、そして、そこに拘泥することはかえって理論の説明力を損なうのではないかということ、を感じずにはいられないのである。ゆえに本稿では、この点を考慮したうえで、オリジナルな理論枠組みを構築していきたい。

また田辺は、「種」については民族主義的な共同体として想定している。しかし、それは当時の日本社会には現実感があつたのかもしれないが²¹、民族主義的ではない多民族の共同体社会も現に存在しているのであって²²、ではこのような共同体に田辺の「種」を適用できるかといえば、かなり難しい²³。田辺は西田のような形而上学的な「無の一般者」、「絶対無」といった一者を土台に置くことを禁忌とし、絶対媒介の趣旨に適うように特定の実体であることを避けるように設定してはいるものの、それでも田辺の想定する「種」の範囲は、現実の集団の多様なあり方と比較しても狭かったと言わざるを

得ないのである。

さらにいえば、田辺が「絶対弁証法」という目的志向を持った歴史理論を導入してしまったことも問題である。田辺が「類」、「種」、「個」の三分法を採用し、かつ絶対弁証法を動学理論として採用したのは、既述のように、当時の国家統制の状況を克服し（「個」と「種」の相互否定）、理想的な世界（「類」）の到来を望むという強い個人的動機があったことが大きいと思われる。田辺の想定する「類」は、ルソーの一般意志を体現した人々で構成される社会に非常に近い²⁴。田辺の絶対弁証法では、「個」は権力意志を追求するような消極的自由を放棄し、種の存続を考え、あえて積極的自由を行使する献身的な存在²⁵に変わる。そして、その積極的自由を行使する理想的な「個」の集合体である「種」は、「類」に生まれ変わる、ということになる。要するに、田辺の絶対弁証法は、社会契約を無しにした一般意志的世界の実現の道筋を描いたもの、と言えるのである。

しかし、現実の歴史は田辺が想定したようには進まなかったものであり、それを鑑みても田辺の絶対弁証法は一方的な歴史解釈に留まるものと言わざるを得ないのである。まとめると「種」を特権的に扱ってしまったことにより、「絶対媒介」を徹底できず、また目的志向の絶対弁証法を導入したことで、田辺は「分立」と「分有」という概念装置の画期性を損ない、かつその歴史理論としての説得力を失わせ、また現実の歴史動態の説明をできなくしてしまったのである。

そこで本稿では、オリジナルの理論枠組みを作るに際しては、田辺の三項のうち、「類」、「種」の二項の読み替えることを試み、目的志向をもった弁証法という動学理論についても除外して考えてみたい。また絶対媒介という概念レベルの理屈を現実には当てはめることがいかに困難であるかを田辺自身が示していることもあり、本稿ではそこには拘泥せず、むしろ人間の基盤となる箇所（本稿では種とは考えない）に田辺自身が述べるような全体に対する否定性、つまり分立への志向性と、反対に全体に自己を融解させようとする分有への志向性といった矛盾した二つの欲望が備わっており、そこから人間の行動が発出すると考えてみたいと思う。そこで、以上のような理論の再構築のヒントになりそうなものとして、以下では三木清の『構想力の論理』を取り上げて検討したい。次節では、三木の同著を参照し、本稿の目指す理論枠組みに組み込めるような諸概念について検討したい。

2.2 三木清の『構想力の論理』

三木清は西田幾多郎の直弟子として知られ、その平明な文体とジャーナリスティックな活動も相まって、戦前戦中における哲学者の社会的影響力においては、田辺をも凌ぎ西田に次ぐ存在とまで言われる。実際、田辺と三木の両者は不仲であったと伝えられるが、どちらも京都学派における最重要人物とみなされている。ただ両者と

も西田哲学から独立して、いかにしてオリジナルな哲学を確立するか、ということについて苦心していた点では共通しているといつてよい。

本節では、三木の未完の名著『構想力の論理』をレビューする。本稿がなぜ、三木の『構想力の論理』を取り上げるのかについてであるが、田辺の「種の論理」の問題点を三木の「構想力」で補うこと（逆も同じことであるが）ができると考えるからである。

さて『構想力の論理』は、残念ながら彼の非業の死によって未完で終わっている。そこで本稿では、『構想力の論理第一』（なお『構想力の論理第二』は「経験」の章のみであるが、私見では、三木によるカント解釈が中心で、三木のオリジナルの主張はほとんどないように思われるので、本稿ではレビューをしない）において書かれた、いわば「各論」から理論的に重要であると筆者が判断した箇所を抽出し要約していきたいと思う。

では、三木のいう「構想力」とはどういうものなのだろうか。三木は「構想力」についてはカント（Immanuel Kant）が「構想力に悟性と感性とを結合する機能を認めた」²⁶ことをヒントに、「ロゴス」と「パトス」の統合というアイデアを得たという。三木自身は「すべての行為は広い意味においてもものを作るという、即ち制作の意味を有している。構想力の論理はそのような制作の論理である」²⁷とし、また「歴史的な形は単にロゴス的なものでなく、ロゴス的なものとパトス的なものととの統一である。構想力の論理はかようにしてロゴスとパトスとの統一の上に立っているのである」²⁸と述べている。

まとめるなら、三木の「構想力」とはパトスとロゴスの両者を統一し、形のないところに形を与える、あるいは形のあるところに新しい形を与える力であるといつてよいだろう。また三木よれば、「構想力」が働くのは、やはりカントが述べるように通常は美や芸術の領域とされるが²⁹、三木自身は、人間とはそもそも「構想力」によって形を創造する存在であり、全ての人間に備わるものとしてその能力の保有者を普遍化し³⁰、さらにそれが人間の歴史を動かすとしたのであった。実際、三木は「構想力」を「創造的弁証法」³¹とも呼んでいることから、彼の（未完に終わったが）歴史動学の基本に据えようとしていたのは明白である。以下、構想力がいかにして歴史に変化を与えるのかについての三木の考えを要約していきたい（図2も参照のこと。なお、以下の説明文中有る丸番号と図2内に付した丸番号は対応）。

まず三木は「人間はつねに環境のうちにありながら環境と瞑合的に生きるのではなく環境から超越しており、同時に逆に環境は人間を超越している」³²と述べる。換言すれば①環境と人間は相互に断絶し距離を持つ存在になった（分立した）、ということである。しかし三木は、人間は環境との一体性を失った代わりに環境を客観的な対象として認識できるような「ロゴス」的存在になったとし³³、人間は環境との一体性を失ったために「無限

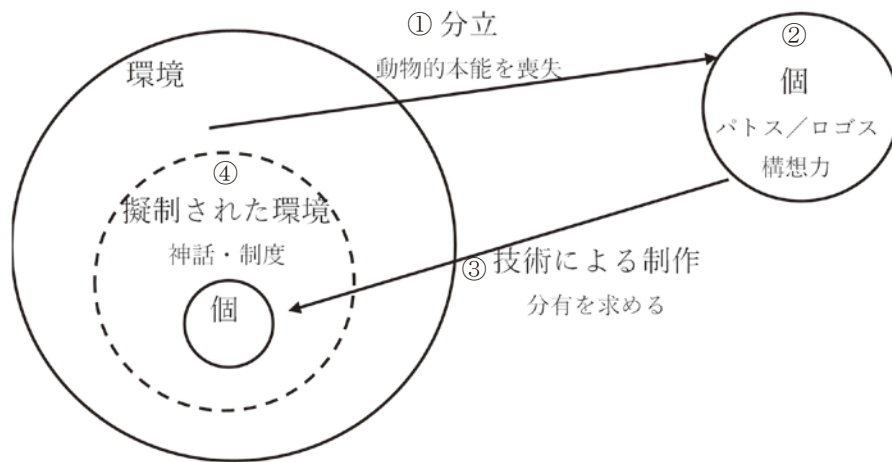


図2 三木の『構想力の論理』

性の、超越性の性格を帯びた感性的なもの」、換言すれば「デモーニッシュ」な「パトス」的存在になったという³⁴。②このように人間は環境から切り離された存在となったことで「ロゴス」的にして「パトス」的な存在となったのだが、一方で人間はそれでも環境という基盤無しでは生きていけないため、環境と人間を再接続する必要があるのだという³⁵。③そのつなぐ営為のことを三木は「技術」と呼ぶが、その技術には、環境と再接続（分有）したいというパトスと環境を客観対象化し、自然法則の認識を可能にするロゴスの両方が結びついていなければ意味をなさないはずである³⁶。その結びつける力が「構想力」なのである。

また三木にとって「技術」は最広義においては、形のないところに形を作り出す営為すべてを指すとして、あらゆる文化のみならず人間の形成そのものが、技術によって作り出されるものとする³⁷。換言すれば、④神話も制度も技術によって作られたものということができよう。実際「神話」の章で、三木は田辺と同様にレヴィ＝ブルリュールの分有法則を取り上げている³⁸。先の三木の言に従えば、分有とは、人間は環境（あるいは人為的な擬制的環境である社会）とのつながりを示すものである。レヴィ＝ブルリュールは、分有が直接的に感じられる場合は、神話は必要ないが、個人の意識が高まるにつれ分有を感じるのが難しくなっていくと、神話という媒介物が必要になり、そのため神話の中身はかえって豊かになっていくと主張する³⁹。三木の考えを敷衍すれば、環境から切り離された人間は、いまいちど環境とつながりたい（分有を欲する）というパトスによって突き動かされることになるが、その際に、パトスとロゴスを結びつける構想力によって（本能を代替する擬制されたものとして）、このような神話がある種の技術によって制作されたということになる。

続いて三木よれば、知性の力がいっそう高まると、人間は分有状態からの離脱をより顕著にしていくが、それでも「第二の自然」、すなわち分有を与えてくれる環境

が必要であるため、その代替物として「制度」をつくるという⁴⁰。この制度が指すものは広く、道徳や習俗、芸術なども含まれており、マルクスの用語でいう「上部構造」に相当するといつてよいであろう。また三木によれば、制度とは慣習と技術の統一である⁴¹。そして慣習をもたらしものは模倣であるとしている⁴²。

この三木の理屈を整理すると、模倣が慣習をもたらし、慣習が技術とともに、環境に替わる擬制として、人間には必要な（分有の一形態である）制度を構築する、ということになる。また三木は、慣習と習慣を区別する⁴³。具体的には、習慣とは、個体が自己自身の行動を模倣することであり、一方で慣習とは、無数の個体が互いに模倣し合うことであるとしている⁴⁴。私見に基づいて言葉を補えば、個体が自己自身の記憶から自己の行為を模倣し続けることで、自己のアイデンティティを（他者と分有させないようにして）保つ一方で、無数の個体が互いに行為を模倣することで慣習ひいては制度ができる、ということだと思われる。

さらに三木は、共感と模倣は同一現象の二つの側面であり、共感を受動的側面を、一方で模倣は能動的側面を指し、また共感は感情的な面を、模倣はその知的な面を現すと述べている⁴⁵。共感分有をもたらし感覚であり、だからこそ模倣という行為をするのである。また三木は、制度は固定的なものではないが、慣習といういわば第二の自然によって作られているため、擬制でありながら、必然的なものとみなされてしまうという⁴⁶。またこのことから、社会は一種の超越的主体のように感じられるため、社会における制度は規範的な性格を帯びてしまうともいう⁴⁷。

一方で、三木は、制度は固定的でなく人間の行動の環境に対する作業的適応⁴⁸であるとしている。であれば、環境次第で制度は替わりうると理解することは許されよう。また三木は狭義における「技術」が作る典型として道具を挙げる。道具そのものや道具でもって何か新

しい形を作り出すことは「発明」であるが、それは「模倣」の反対であるという⁴⁹。発明は技術になるが（繰り返しになるが）、本来、技術とは環境と再接続するためのものである。それゆえに、三木は風土史観、地理的決定論といった環境による一方向的な決定論には同意しない⁵⁰。人間には環境には作られつつも、道具や制度によって環境に適応し改造する、換言すればポイエシス（制作）という能動性があると考えているからである。

さて、三木の『構想力の論理』についての要約は以上となるが、それに対する考察と批判については、田辺の「種の論理」との比較においてしたほうが一層明確になると考えるので、次節において述べることにしたい。

2.3 田辺の対立史観と三木の構想力史観の異同と接続可能性

そこで本節では、2.1および2.2の整理を受ける形で、両者の歴史理論の特徴や異同および接続可能性を確認しつつ、改めて比較しながら考察と批判を述べていきたいと思う。

田辺の「絶対弁証法」は、まずもって「種」と「個」の対立を強調する。そして「絶対弁証法」では、まさに多くの弁証法家の筋立てと同様に、この対立が止揚されて、最終的なゴールとなる。田辺の場合は、それは「類」という一般意志が実現された世界ということになる。しかし既述したことであるが、歴史が必然的に何らかの最終地点に向かうと考えるのは一方的な歴史解釈に過ぎないのであり、それ自体が一つの神話である。ゆえにその目的志向については、（規範理論としてはともかく）歴史理論としては破棄すべきであると考えている。

そこで田辺の歴史哲学における目的志向を外してしまえば、どうだろうか。「絶対弁証法」は「絶対媒介」を前提にしていたため、理屈上、対立項たる「個」は（類的存在に変質しようという）自己否定をせず、かつその存在も完全に融解されないまま、「種」（に相当する国家や社会）に止揚されるという事態も、理論上あり得ることになる。

筆者は絶対媒介の論理を完全に現実社会に適用することには無理があると考えているが、それでも仮に三木が述べるように、個（人間）がロゴス的存在であることを認めるなら、自分自身をも対象化できるはずであり、その場合においては、やはり個が保全され、種的な国家や社会に完全に融解されることはないことになる。であれば、種的な国家や種的な社会の内部には、対立の火種が保存されることになり、なんらかのきっかけで、その対立は再顕在化することも十分にあり得ることになる。実際、安定していたと思われていた国家がなんらかの理由で分断、対立状況に陥ってしまうという歴史上の事例は多数見受けられる。このような事態を説明するには、田辺の対立史観から目的志向を外して改変し、個と全体の間における対立と融和が形を変えながらしばしば往復するものと捉

えることが良いと考える。それにより、平和状況から対立状況へと、急激に事態が変化したような歴史事例の多くを説明できるようになると思われるのである。

一方で、三木の「構想力」はパトスとロゴスを統一し、形のないところに形を作り出す能力であった。パトスは、人間が環境から切り離された（分立した）ことによって生まれた、際限の無いデモニッシュな欲望であった。ゆえに、パトスはまずもって切り離された環境と再接続することを望む。そのため、パトスは構想力によってロゴスと統合され、神話や制度、道具等々をつくるのであった。つまり三木は、環境（ならびに擬制化された環境である社会）とつながろうとする（つまり分有を志向する）ことは、人間の性質上、避けることができないものと考えており、その点では田辺とも共通している。しかしながら、パトスは際限のない欲望であるゆえに、単に環境と結びつこうとするだけでなく、自己に環境を結びつけようとする欲望としても働く可能性がある。三木のパトスは、一面においては環境に対し権力意志的に働くパトスともいえるのである⁵¹。一方で田辺の個も、種から分立し権力意志を持つのであった。類への目的志向を除外すれば、田辺の個は権力意志を捨てないことになるのであるから、その点でも三木と田辺は共通しているのである。

また、三木も「発明」というある種の分立を取り上げている。どんな神話や制度も最初から存在しているのではなく、誰かによる発明品に違いない。それは現状からの分立である。もし発明がされる理由が、三木のいうように環境に対する作業的適応であるとするなら、環境の変化が分立をもたらす契機になるということができるはずである。この点でも、三木の構想力史観と田辺の対立史観との接合は可能である。

もっとも両者には異なる点もある。田辺の場合は個がつながる先は「種」、つまり共同体社会およびそれに近いもの（例：民族国家）である。一方で三木の場合は、田辺よりも広く、社会に限定せず自然まで含まれる。これについては三木の方が、自然環境との関係から人間存在の本質を説明しているがゆえに、適用範囲が大きくなっているということであろう。この違いは興味深い。どちらも社会との関係を含んでいるのであるから、両者を矛盾無く統合することは可能である。これについては3章におけるオリジナルな枠組み提示の際に検討したいと思う。

以上まとめると、田辺は、どちらかといえば全体と個の間の対立を重視している。それに対して、三木は構想力によるパトスとロゴスの統一する能力により、個が全体へと接続しようということから歴史が動くとしている。しかし三木のパトスにも戦闘的な側面があり、一方、田辺の個も全体への接続を望む分有の志向性を持つ。つまりそれぞれの概念の詳細や強調点は異なるものの、筆者の見るところ、両者の概念や筋立てには類似点が多

く、互いを修正することで統合は十分可能である。また筆者は田辺の対立史観と三木の構想力史観は、どちらも部分的には有効であるものの、片方だけでは歴史理論としては不十分であり、ゆえに両者を統合して一層の歴史説明力を高める試みをするには一定の意義があると考えている。そこで第3章では、以上の検討を踏まえて、本稿のオリジナルの枠組みを提示したいと思う。

3. 本稿の歴史動学理論の提示

では、本章では2章での田辺と三木の比較検討を踏まえて、彼らの論や概念を一部読み替えつつ組み合わせるうえで、本稿オリジナルの歴史動学理論の試案を提示したいと思う（図3も参照のこと。なお、以下の説明文中にある丸番号と図3内に付した丸番号は対応）。

そこで、まず田辺における「種」の読み替えをしたい。田辺のように「種」を自然発生的な民族主義国家に限定すると、歴史事例の適用可能性が狭くなる、ということについては、先のレビューで述べた通りである。そこでこの「種」を、様々な形態をとった人間の集団一般であると読み替えれば、分有が強かったような神話重視の時代の共同体から、分立が進んだ今日の近代国家に至るまで適用できるはずである。またそれらの集団内においては、個たる人間は当然相互交流するのであるが、三木の視点を入れれば、それらの行為、交流の多くは多数の個同士による相互模倣を基礎にして営まれるものである。①つまり人間集団は、まずもって各人の相互模倣の空間であるとしてもできよう。

一方で、田辺の理想化された国家である「類」は、三木のいう②「構想力」でつくられた上部構造の一つであるとも考えることもできよう。ゆえに③田辺の類だけでなく、三木が述べるような神話や制度、芸術、技術的なノウハウもこのカテゴリーに入れることも許されよう。また田辺と三木は、未開社会の考察から個と全体がまどろんだ分有状態があることも認めている。三木の考えを適用すれば、④制度などの上部構造は、個の自立が進んでしまったために、古き良きまどろみ、つまり本来の分有が失われ、やむを得ずつくられた擬制的分有であるということになる。そしてこれらは、三木が述べるように慣習より生まれてきたゆえに、規範的な性格を持ち、人間の行為に制約を与えがちになる。

つまり、制度は先の相互模倣の空間に対して、しばしば規範的に介入してくることがあり得るということである。また三木が特段述べていることではないが、制度が明文化されていれば、書き言葉の性格上、慣習のみのときと比較しても永続化しやすくなるはずである。もっとも制度はロゴス的性格が強いために、ロゴス自身の自己展開によって増殖して、さらに上書きされていくこともあり得る。たとえば、生活のマナーから果ては数学、哲学のような論理を重視する学問などは、ロゴスが自己増殖していく典型例であろう。そして、それらの自己増殖は、三木のいう発明によって行われるのであろうが、その発明された制度がやはり相互模倣の空間である人間社会に介入し、その営みを変革しようとすることもあるだろう。また、制度は（自然法則そのものではないゆえに）環境の変化と、その変化に適応するというもののために

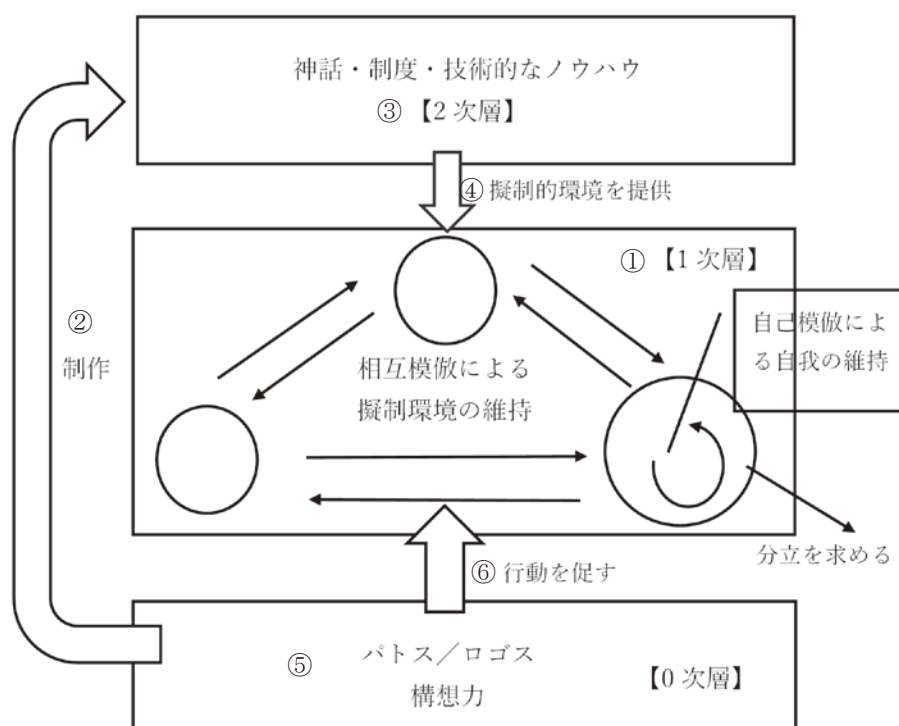


図3 本稿の理論モデルの模式図 (1)

発明によって改造、廃棄され、新しい制度にとって代われることも十分あり得ると思われる。

続いて、人間にはロゴスとパトス、そしてそれらを組み合わせる構想力が備わっているという三木の人間の「内面」に関する主張についても考えてみたい。私見では、田辺の社会存在論（哲学的社会学）における人間の行動を、三木の哲学的人間学によって基礎付けすることについては、（発出論的な考えを忌避しなければ）特段の困難はないと考える。具体的には、田辺のいう分有と分立という二つの矛盾した行動の源泉は、⑤三木のいうパトス、および対象を客観視できるロゴス、そしてそれらを統合する構想力といった人間の行動を突き動かすような力にあり、かつそれらは不可視の内面に備わっている、と考えてもよいと思われるのである。⑥つまり人間の行為は、この不可視の精神層から突き上げられることでなされる、換言すれば、その不可視の精神層を基盤とし、そこから行動が発出されるとみなすのである。

そこで以上のことがらを整理すると、検討した概念系は大きく三つに分けることができる。人間の相互模倣の世界、制度や技術などの上部構造の世界、そして人間の行動を突き動かす不可視の精神の層の三つである。本稿ではこれらの三つの層を図式的に整理するため、人間の不可視の精神層を0次層、人間の相互模倣の社会空間を1次層、制度などの上部構造を2次層と呼びたいと思う。

さて、分有を志向するパトスと分立を志向するパトスは、矛盾したものであるから同時には満たされ難いものである。そこで満たされていない側のパトスを埋めるために、人間は行動を余儀なくされる。たとえば分有が足りなければ、それを満たせるような行動を、逆に分立が足りなければ、それを満たせるような行動をするより他ないのである。しかし分有を満たすためには、自己を環境や社会に融解させることになる。相互模倣は、まさにそのための行動である。ただ融解が進むことは、環境や

社会から分立するための個の精神上的境界を壊すことでもある。構想力は三木によって形のないところに形をもたらし力とされたが、本稿では、その逆に形のあったところを形のないものにする力にもなり得ると考えたい。であれば構想力は、個を融解させる力としても働くはずである。また擬似的な環境としての神話や制度は、構想力によって発明されたものであるとされたが、それは相互模倣を通じて定着し、個の分有への欲望を満たすものとして機能するはずである。

一方、分立する欲望（権力意志）を満たすにおいても構想力が働くことは必要である。既述したように、個が分立するためには、権力意志を望むパトスだけでなく、個自身を対象化できるロゴスが必要であり、構想力がそれを統合することで、（環境にまどろんでもおかしくはないはずの）個が（環境に抗して）分立できるのである。発明も既存の状態からの分立的な行動であるが、現状に満足できないパトスと、そのパトスを現実的な形にすることができると、それらを統合する構想力があることによって生み出されるものと考えべきである。

さて、以上のような基礎的な検討を踏まえて、さらに理論枠組みの肉付けをしていきたい（図4も参照のこと。なお、以下の説明文にある丸番号と図4内に付した丸番号は対応）。

まず本来、人間は分有と分立を同時に満たすことができないものである。しかし、集団を介することで、それを擬似的に満たすことができる。たとえば、①対外的な勢力により侵略を受けた場合、②集団化を促すメルクマール（たとえば血縁でも地縁でも）が構想され（形のないところから形がつくれ）、それを元にした集団に参加することで、③個としては融解してしまう（分有化した個）ことがあり得る。しかしながら、④それにより対外的な勢力からの分立を志向することになるので、分立への欲望も満たせるのである。ナショナリズムなども、要するに環境の変化に適応しつつ、分立と分有の二つの欲

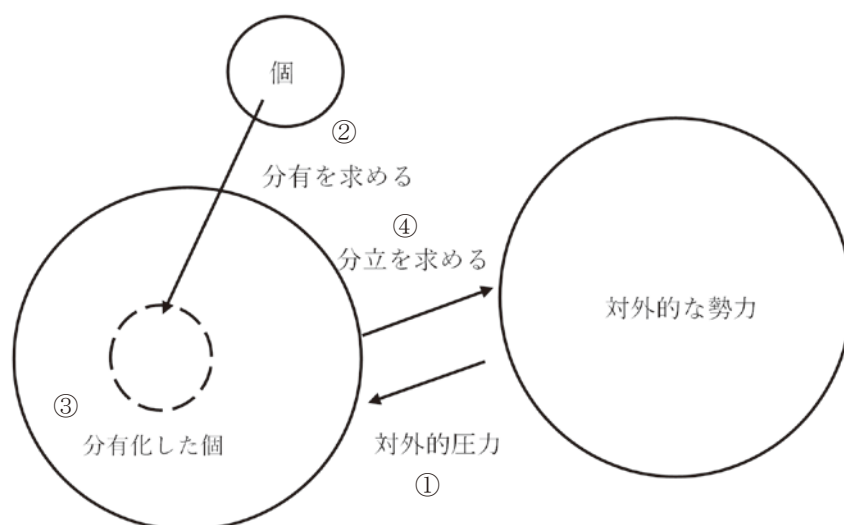


図4 本稿の理論モデルの模式図 (2)

望を満たすことができるように構想された上部構造の一形態、と考えることができる。実際、もともと形としては存在しなかったところから、新しい国家や新しい民族といった理念を形成してしまうということも、歴史上よく見られたことである⁵²。つまりこのような境界の新設定は、たとえば対外勢力による侵略のような、環境の変化に促され、それに適応するために生み出されるものと考えられるのである。

また対外勢力のような環境の変化ではなく、自然環境の変化などでは、対内的な争いが生まれることもあり得る（図5も参照のこと。なお、以下の説明文中にある丸番号と図5内に付した丸番号は対応）。①生命としての存続に関わるような水争い、土地争いはよく知られるが、それはこれを機に分裂したというよりも、②潜在的な分立、分裂が顕在化したものと考えられるべきものと思われる。実際、全く個の分立を許さず、完全な分有状態にあったような人間の集団は存在していない。つまり田辺的な見方を取れば、人間集団には（たとえいったんは止揚されていたとしても）分立は霧消することなく保存されているのである。換言すれば集団は内部に「ひび割れ」、つまり自己否定的な性質を抱えているのであり、環境が変化すれば、その対応のために分裂が顕在化され、ひいては個同士の争いを惹起することもあれば、いくつかのグループに分かれたうえで、争いが発生することもあり得る。つまり、安定した社会においても、潜在的には対立は存在しており、そのうえで③環境の変化がきっかけとなって、それがしばしば顕在化する、というべきであろう。そして、そのような状況下においては、まさに環境への適応のため、新境界が設定されたり、争

いを調停するための制度が構築されたり、が起こる。このようなことは実際、歴史上ではよく見られたものなのである⁵³。

また三木は風土史観、地理決定論を否定してはいるが、それは一方的に環境から規定を受けるのではなく（西田哲学由来のポイエシスの考えを踏まえたうえで）、人間と環境の双方が作り合うことで歴史に変化が起これと考えているからである。事実、人間は道具をつくり、際限のないデモニッシュな欲望に突き動かされ、自然環境を改造してきたのである。またその自然環境の改造が、ときに行き過ぎた環境破壊になり、逆に人間社会に影響を与えたという歴史も枚挙に暇がない。その意味で人間と環境（社会も含む）は「作り作られ」の関係なのであり、またそのことを通じて、人間は歴史をしばしば大きく変動させてきたのである。そして以上のことを踏まえると、一般意志を持つ個への変質に関する田辺の論については、歴史理論としてではなく、規範理論として再検討すべき価値があると思われる。全体主義を基礎づけることにもなりかねない一般意志をどのように捉えるかについては、大変難しい問題であるが、一方で人間が権力意志的でデモニッシュな欲望を際限なく行使することを放置していれば、社会、そして自然環境にも悪影響が出てしまうのは、自明のことであろう。人間がいかにしてその自我を抑制しつつ環境や社会と向き合うのかは、田辺や三木の生きた時代と変わらず、今後も大きな課題であり続けられると思われる。その意味で、田辺の「類」については、歴史理論とは切り離れたうえで、再検討すべきものだと考える。

以上本節では、田辺、三木の歴史理論の改変と統合を

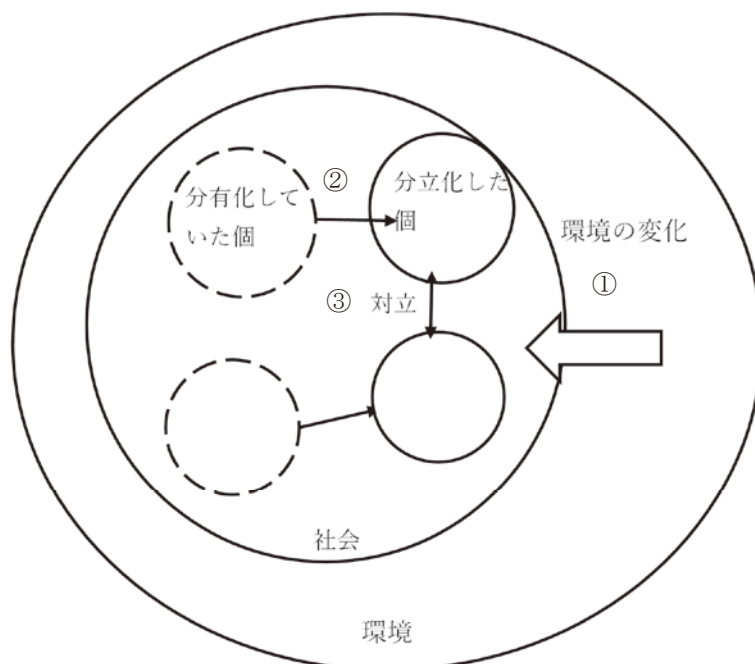


図5 本稿の理論モデルの模式図 (3)

試みた。それにより、人間精神内部のやみがたい、分有と分立をという矛盾した欲望に突き動かされた人間の行動が、構想力を通して、ときに集団を形成し、あるいは狭義の技術や制度などの新発明などを通じて、社会形態を変えながら歴史を変容させる、という歴史理論の試案の提示をすることができた。

4. 結び

本稿の結論を述べると以下ようになる。本稿は、情緒的に外部環境や他者と一体化してしまう社会現象から、個人が自我を成立させたうえで秩序を成立させている状態まで一貫して説明できるような歴史理論の試案を提示することを目指した。そのため本稿は、自我の存在を前提にしない哲学者である田辺元と三木清の歴史理論を取り上げ、両者の問題点を指摘しつつ、その問題点をなくすために両者の理論を修正しつつ統合するというところを行った。

具体的には、田辺理論にある分有と分立の概念を、三木理論にあるパトスとロゴスおよびそれらを統合する構想力に由来するものとして接続し、それらは人間の不可視の精神内部に根源的な欲望として埋め込まれていると設定した。またそのことによって、分有ないしは分立といった人間の矛盾した行動、そして制度などの擬制的な環境が作られる、といったことの理由について理論的に説明することを試みた。

なお筆者は、本稿が提示した「0次層」については、フロイトの「生の欲動／死の欲動」説と親和性があると考えているが、検討には至らなかった。また自然環境と人間との間の相互作用についても多くは検討できなかった。これについては、筆者は和辻哲郎、今西錦司、梅棹忠夫らの学説と関連づける必要があると考えている。以上のことが、今後の本理論の課題となるであろう。

参考文献

(注記) 古典的文献については、参考文献の出版年と初版のそれとが大きく異なることになるため、初版の出版年を〔 〕内に記した。

- 赤松常弘 (1994) 『三木清：哲学的思索の軌跡』ミネルヴァ書房
 内田 弘 (2004) 『三木清：個性者の構想力』御茶の水書房
 カクミンソク (2022) 「田辺元の『種の論理』における帝国日本の民族的自己認識」(『哲学』第73号 日本哲学会 pp.194-209)
 合田正人 (2013) 『田辺元とハイデガー 封印された哲学』PHP 研究所
 下西風澄 (2022) 『生成と消滅の精神史：終わらない心を生きる』文藝春秋
 田口 茂 (2024) 『『媒介』概念の可能性：現代的コンテクストにおける田辺哲学』(日本哲学史研究：京都大学大学院文学研究科 日本哲学史研究室紀要 第20号 pp.90-121) 京都大学大学院文学研究科日本哲学史研究室
 田中久文 (2015) 『日本の哲学を読む「無」の思想の系譜』筑摩書房
 田邊 元 (1963) 『田邊元全集3』筑摩書房

- 田邊 元 (1963) 『田邊元全集4』筑摩書房
 田邊 元 (1963) 『田邊元全集6』筑摩書房
 田邊 元 (1964) 『田邊元全集15』筑摩書房
 田辺 元 (著)、藤田正勝 (編) (2010) 『田辺元哲学選 I 種の論理』岩波書店
 三木 清 (2023[1939]) 『構想力の論理 第一』岩波書店
 村上隆夫 (1988) 『模倣論序説』未来社
 Lévy-Bruhl, Lucien (1910) *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, F. Alcan (レヴィ・ブリュル (山田吉彦 訳) (1953 A) 『未開社会の思惟 (上)』、(1953 B) 『未開社会の思惟 (下)』岩波書店)

脚注

- ¹ 村上 (1998: 262) によれば、「近代社会は、模倣衝動を意識のうで完全に抑圧し制限することにもとづいている」。つまり近代社会 (そしてその中心である市場社会) とは、理念上、(模倣によって発生する) 情緒的共同性を意識的に拒絶することを理想とするもの、と考えるべきである。
- ² たとえば下西 (2022) によれば、古代ギリシャのソクラテス、プラトンによって、哲学的に「心」の存在がいわば「発明」され、さらにデカルトの出現によって「自我」の存在が一旦は確固たるものとなったという。しかしやはり下西 (2022) が述べるように、近代以降、フランシスコ・ヴァレラの「オートポイエシス論」のような「所与としての自我」を疑う言説が生産されてきた、のであって、要約すれば、自我の存在についての哲学上の議論は古代から今日まで続いているといえるのである。また西洋ではないが、まさに本稿の主題である田辺元や三木清といった我が国の京都学派の哲学者たちも「はじめに自我ありき」という立場を採用していない。しかしながら主流派の社会科学では、自我の存在は自明視され、以上のような議論を正面から扱うものは多くはない。
- ³ 田辺と三木については、彼らを専門に扱う学説研究者たちには、従前より「かなり異なるタイプの哲学者である」と指摘されてきた。本文中でも記述したが、どちらかといえば全体と個の対立を重視した田辺と、歴史変動の原因として、個が全体へと接続、融合しようと働きかけることを重視する三木では、やはり大きな差異があるようにみえる。また内田 (2004: 340) は、田辺はカントの構想力を否定する主張をしており、構想力史観を唱える三木とは、この点では相容れいれることはない、とする。実際、三木は「構想力」という不可視の精神層の存在を認めるが、田辺は行動の源泉となるような「一者」的な存在を認めず (それはプロティノス主義=西田哲学批判ということでもある)、徹底した相互否定による関係主義 (絶対媒介) で「存在」を説明しようとするところからも、内田の指摘は全く妥当である。ゆえに (当然であるが) 両者の歴史哲学を何も修正することなく、接続することは不可能である。しかし両者とも京都学派哲学の共通した「枠組み」ともいえる「関係主義」を共有している。実際、田辺の絶対媒介ほど徹底した関係主義ではないが、三木もまた「主体と環境の媒介としての技術」(赤松 [1994]: 219-22) という考えをもち、広義には関係主義の立場をとる。ゆえにそのままでは両者が相容れない点を修正すれば (筆者の場合は、田辺の絶対媒介を棄却し三木の構想力を優先する)、両者の歴史哲学の接合は可能となる。また両者の「個」と「全体」の関係についての強調点が異なるがゆえに、その接合により歴史理論としての説明力は拡大することになる。その点でも、両者の歴史理論の接合のメリットは大きい。
- ⁴ 田辺の「種の論理」に関する論考は、1934年発表の「社会存在の論理」は皮切りに1947年発刊の『種の論理の弁証法』まで多くの論文および一冊の著書において展開された (これらは、『田邊元全集6』および『田邊元全集7』(筑摩書房) に収められている)。なお筆者が参照したのは、このうちとくに重要とされる「社会存在の論理」(1934年)、「種の論理と世界図式」(1935年)、「種の論理の意味を明にす」(1937年) の三論文であり、これらの論文を参照するにあたっては田辺元 (著)、藤田正勝 (編) (2010) 『田辺元哲学選 I 種の論理』(岩波書店) を使用した (以下では「文

庫Ⅰ」と表記する)。また上記三論文は『田邊元全集6』に所収されており、そちらの頁数も付記した。以下、『田邊元全集』の引用表記については「全集」という表記の後ろに巻数番号を付して記載する。

⁵ 本文中の日本語表記はレヴィ＝ブリュールで統一するが、原著者の日本語訳著はレヴィ・ブリュールと表記されている（参考文献ではそちらに従う）。

⁶ 田辺（文庫Ⅰ：70＝全集6：91）なお、田辺が引用したレヴィ＝ブリュールの著作については、Lévy-Bruhl (1910:68-110、訳1953A: 85-129)。

⁷ 田辺（文庫Ⅰ：77＝全集6：96）、なお、田辺が引用したレヴィ＝ブリュールの著作については、Lévy-Bruhl (1910:77、訳1953A: 95)。分有（もしくは融即、分与とも）の一例として、トーテム社会に生きるボロロ族の人々が、自身を金剛インコであると認知しているという事例が挙げられている。

⁸ 田辺（文庫Ⅰ：82-87＝全集6：99-103）

⁹ 田辺（文庫Ⅰ：97-100＝全集6：109-111）。なお「種の論理」における「分立」と「分有」の意味と意義については、藤田正勝編『田辺元哲学選Ⅰ 種の論理』における解説（文庫Ⅰ：504）も参照。

¹⁰ 田辺（文庫Ⅰ：21＝全集6 [1934]：59）。また田辺（文庫Ⅰ：190-196＝全集6：172-176）においても、自身が依拠する絶対媒介についての説明をし、哲学における論理は絶対媒介でなければならないとしている。なお絶対媒介の理解のために、筆者がとくに参照したものとしては、田口（2024：90-121）。

¹¹ 西田の「発出論」について田辺が最初に批判したものとして、田辺（全集4：305-328）。

¹² 田辺（全集3：489）と田辺（文庫Ⅰ：353＝全集6：459）

¹³ 田辺（全集3：492）

¹⁴ 田辺（全集3：496-497）。この抽象に陥ったというのは、物理学の量子論との比較で語られている。おそらく量子論（量子力学）の観察者効果（観察という行為が電子の位置に影響を与えてしまうこと）などの精神と物質の相互作用に関する認識と比べると、マルキシズムの唯物弁証法は物質の運動に傾斜し過ぎていると、田辺は批判したかったのだと思われる。

¹⁵ 田辺（全集15：214）。ただし、田辺はマルクスやエンゲルスは、「反」が「正」になっても「きはめて希薄な形でその中に保存される」と述べており、マルクスやエンゲルスが述べるものとマルクス主義者が述べるものとを分けて考えている。この点については、合田（2013：131-132）を参照。

¹⁶ 種の論理の説明については「社会存在の論理」の全般にまたがるが、とくに田辺（文庫Ⅰ：[89-125]＝全集6：104-127）が直接的な説明になっている。

¹⁷ この点については、とくに田辺（文庫Ⅰ：237＝全集6：202）や田辺（文庫Ⅰ：338＝全集6：449）で明記されている。田辺はレヴィ＝ブリュールのトーテムズムを参照していることからわかるように、種の基体として民族共同体を想定している。

¹⁸ この点については、田中（2015：95-96）を参照。

¹⁹ この点については、藤田（2010：530）を参照。

²⁰ 田辺（文庫Ⅰ：385-392＝全集6：480-485）。この点については合田（2013：147-148）、カク（2022）を参照。カク（2022）は「種」を一個の民族を指すものと解釈する従前の田辺研究の理解を批判し、「自己疎外態」、「自己否定の運動」としての「種」の側面こそが、田辺の思想的核心理念であるとした。さらにカク（2022：207）は「田辺は民族を実在的に捉えることに一貫して反対した」とも述べている。このカクの考えを筆者なりに敷衍すれば、「個」もカク（2022：196）のいう「根源的な複数性」の一形態として見なせることになる。筆者も「個」の存在を所与とする近代主義的な読み方は、田辺の思想的核心理念から遠いというカク（2022：204）の指摘は全く妥当であると考えている。しかしその解釈をさらに徹底させるのであれば、「個」も「種」の自己否定の一形態であると捉えることができるはずである（実際、田辺は「種の論理」の初期論考から、一貫して「個」を所与のものとして見なしていない）。そしてその場合、やはり「個」は「種」から生み出される（あるいは「個」は「種」の一形態である）ということにならざるを得ない。田辺の「絶対媒介」とは、「存在」

を実体視せず、徹底して関係主義的に理解しようするための概念装置である。しかし（田辺に限らないが）徹底した関係主義の問題点は、「では、その関係はどこから発生したのか」について解答を与えることが困難なところにある。私見では、田辺もその点については明確な解答を提示することができず、「絶対媒介」を貫徹できなかった。

²¹ 第二次世界大戦前、戦中の日本では「単一民族論」ではなく、先に「民族」とされた集団をさらにひとまわり大きな集団（帝国）でまとめようとする新たな民族主義的スローガン（「五族協和」）が創出され、かつそれがプロパガンダ的に展開されていた。このスローガンを信じた人々には、新たな民族主義的な共同体が創出されつつあると実感されたかもしれない。ただしこのスローガンに対する人々の受け止め方は当然様々であり、このスローガンが展開される以前から「民族」的と認められていた集団同士の間では、このスローガンの展開の後も、しばしば対立が顕在化した。

²² たとえば、いくつかの言語共同体から構成される現在のスイスのような欧州の多言語国家の場合、それら国内の言語共同体が田辺のいう「種」に相当すると考えるのが妥当である。またそれらの諸国は、一国レベルでは内部の対立を緩和する制度的装置があることでまとまりを保っているのであって（多極共存型デモクラシー）、そこに戦前戦中の日本の「五族協和」のような新たな民族意識を創出しようという強力なプロパガンダは展開されておらず、一国を強固にまとめようとはしていない。さらにEUはその多極共存型デモクラシーを広域にしたものともいえるものであるが、やはりEU全体を包括するような民族主義的な理念は希薄であり、国家間の対立を制度的な調整によって緩和し、それによって一つのまとまりを保っている共同体であるといえるだろう。さらにEUについては、その現状を鑑みるならば、田辺のいう「類」に相当するような理想的な共同体であるとはいえない。

²³ 合田（2013：150-151）を参照。

²⁴ 合田（2013：192）を参照。

²⁵ 田辺（文庫Ⅰ：125＝127）。田辺はそのような個人を「菩薩」に例え、類を菩薩国に他ならないものとしている。なお、この点については合田（2013：145,198）を参照。

²⁶ 三木（2023[1939]：11）

²⁷ 三木（2023[1939]：13）

²⁸ 三木（2023[1939]：29）

²⁹ 三木（2023[1939]：26）。この点については、田中（2015：272-275）も参照。

³⁰ 三木（2023[1939]：26-27）。この点については、田中（2015：275）も参照。

³¹ 三木（2023[1939]：241）

³² 三木（2023[1939]：282）

³³ 三木（2023[1939]：284）

³⁴ 三木（2023[1939]：284-285）

³⁵ 三木（2023[1939]：283, 288-289）。この点については、田中（2015：276-278）も参照。

³⁶ 三木（2023[1939]：277）この点については、田中（2015：277）も参照。

³⁷ 三木（2023[1939]：293）

³⁸ 三木（2023[1939]：32-34）。なお三木が引用したと思われるレヴィ＝ブリュールの書籍の該当箇所は、Lévy-Bruhl (1910:77、訳1953A：95)

³⁹ 三木（2023[1939]：35）。なお三木が引用したと思われるレヴィ＝ブリュールの書籍の該当箇所は、Lévy-Bruhl (1910:434-440、訳1953B：176-183)

⁴⁰ 三木（2023[1939]：133-134）

⁴¹ 三木（2023[1939]：202）

⁴² 三木（2023[1939]：142）

⁴³ 三木（2023[1939]：139-140）

⁴⁴ 三木（2023[1939]：142）

⁴⁵ 三木（2023[1939]：148）

⁴⁶ 三木（2023[1939]：185）

⁴⁷ 三木（2023[1939]：210-211）この点については、田中（2015：280）を参照。

⁴⁸ 三木（2023[1939]：185）

⁴⁹ 三木（2023[1939]：144）

⁵⁰ 三木（2023[1939]：203）

⁵¹ 三木（2023[1939]：289）

⁵² アメリカ合衆国という国家、アメリカ人という理念は、その典型例であろう。また第一次大戦後に形成されたユーゴスラビアも同様の例である。

⁵³ ユーゴスラビアは、セルビア人、クロアチア人、スロベニア人など、言語や宗教などが異なる諸「民族」をまとめた国家として誕生した。しかし多民族をまとめていたチトーが1980年に死去し、さらに冷戦体制が1989年に崩壊したことを受けて、社会主義国であるユーゴスラビアをまとめていた力が減退、過去から継承され内部で潜在的に保存されていたアイデンティティの違いが、これらの出来事により前景化した。それにより、ユーゴスラビア内戦が発生し（1991年）、国家は分裂状態に陥った。その一連の対立を終わらせるために、ユーゴスラビアは解体され（2003年）、新たな国境が引かれることとなった。