

[書評] 「還相」に託された「友愛」と「希望」

田辺元の社会的実践¹

田島樹里奈

はじめに

本稿の目的は、『渦動する象徴——田辺哲学のダイナミズム』に収められた田口茂「希望のアナクロニズム——田辺哲学における『還相』の時間的構造?」を手がかりに、田辺元の「希望」概念を再考し、社会的実践という観点から「希望」概念の意味を明らかにすることにある。とりわけ筆者は、田辺の「希望」概念には「還相」概念が密接に関わっており、1940年代以降の政治哲学的思想圏で語られる「友愛」(fraternité)概念とある種の「兄弟」関係を持っていると考えている。

筆者が考える田辺の「友愛」概念は、自己を放棄した「他者救済」に基づく社会的実践であり、戦後社会の絶望的な状況を変革し、危機的状況を根本的に転換するための鍵概念であった。その概念が、これまであまり論じられることのなかった「希望」概念とどのような関係にあるのか。本稿では、この点に焦点を当てることにしたい³。

そこで本稿では、第一に、田口論文が提唱する「希望のアナクロニズム」の特徴を概観し、田口が捉えた「希望」概念を参照する。第二に、田口論文で検討された「希望」概念よりも以前の論考を参照しながら、「希望」が道徳的实践に関わる概念であることを明らかにする。第三に、時局の変化に伴い田辺の思想が変化し、「希望」概念が社会的実践としての「友愛」概念と近い関係性を持つことを明らかにする。最終的に筆者は、田辺の「希望」概念が、「友愛」概念に類する倫理的

¹ 本稿は2021年12月18日に、東京大学東アジア藝文書院と求真会の共催で行われた書評会『渦動する象徴——田辺哲学のダイナミズム』の発表原稿を大幅に加筆修正したものである。なお本文内でカッコ表記している数字は、『田辺元全集』(筑摩書房)の巻号と頁数である。

² 田口茂『渦動する象徴——田辺哲学のダイナミズム』、晃洋書房、2021年、249～269頁。

³ 本稿では、紙幅の都合上、「希望」と「友愛」概念の現代的意義まで触れることができなかった。この問題については、次稿以降で論じることにしたい。

かつ建設的な意味を持ちうることを、そして戦後社会に根本的な変革をもたらすための実践哲学に寄与していることを明らかにしたい。

1 「希望のアナクロニズム」における「希望」の意味

本節では、田口論文を概観しながら「希望」概念の内容を確認したい。まず田口は、田辺哲学における「希望」概念の意義を明らかにするために、1940年に執筆された「永遠・歴史・行為」そして「倫理と論理」というこれまであまり注目されることのなかった田辺の二つの論文を取り上げる。田口によれば、「希望」概念は「還相」概念と深い関わりを持って展開されているが、上述の二論考は「種の論理」期に用いられていた「還相」理解とはかなり異なり、時間論の詳細な究明を通じて「還相」概念が突き詰められている。また田口は、この論文が書かれた1940年時点で、絶筆期後の後期田辺哲学への転回が「すでに予兆的に始まっている」という重要な指摘をしている⁴。

田口も注目するように、「永遠・歴史・行為」論文の中で田辺が試みているのは、『『現在』を中心に整序された時間を根本的に批判し、『時間』そのものの見方を転換⁵』することであった。田辺は「永遠・歴史・行為」の冒頭で、ランケの歴史観に疑問を呈しながら、時間ないし歴史の永遠に対する関係を究明する為には、さらに立ち入った時間構造の分析が必要だとする。そこで田辺が注目するのが、「永遠」の捉え方である。田辺は、絶対無である永遠が、即自的に存立するのではなく、過去未来の否定的対立を契機とする時を媒介としてのみ現成することができると捉え、「永遠」は、「時がその自己否定的統一として成立する根柢として永遠を必要とし」ているものだと考える(7・116)。そして(永遠は)「時を絶対否定的に自己に摂取すると共に之を肯定回復してそれに還相するもの」でなければならないと主張する。

では、このような時間論において、希望はどのような意味を担っているのか。田

⁴ 田口茂、249頁。

⁵ 田口茂、256頁。

口論文ではまず、〈希望〉という概念そのものを自らの視点で考察しながら、希望が「尺度によって条件づけられないような次元」に根ざしたものであり、『『尺度を超えたもの』に対する或る肯定的な関係が潜んでいる』ものとして特徴づける⁶。そしてそのことを「より現代的なコンテクストの中に置き、その特性を際立たせる」ために、レヴィナスとデリダの「アナクロニズム」と「アナクロニー」の概念を引き合いに出しながら論じていく⁷。紙幅の都合上、詳細は割愛するが、田口は上記の考察から、(1)「希望」が一種の「アナクロニズム」に関わること、(2)アナクロニックな時間においてこそ我々は真に他人に出会えること、(3)そこでは現世的な尺度を超えた「法外な」ものとの関わりが問題であること、(4)法外な「善」と関わり得るためには「悪」に対して身を閉ざすわけにはいかないことの四点を導き出す⁸。

ここで注目すべきなのは、これら四点の問題が全て田辺の後期思想のうちに「希望」と関連する仕方であらわれていると指摘されていることである。もちろん田口が付言するように、「レヴィナスやデリダの思惟に田辺の思惟をそのまま重ね合わせることはできない⁹」。それでも三者の全員が、第二次世界大戦という時代（Time）の悲劇を何らかの仕方であら目にし、その中で「希望」や「未来」についての思索を深めたことを考えれば、上記の指摘は興味深い。

続いて田口は、田辺が時間の捉え方に転換をもたらすさいに、「未来の役割」を強調している点に注意を促す。田口もまとめているように、田辺は「未来」について、(1) 過去を破壊しようとする側面（不安）と、(2) 行為によって過去と媒介し建設的に時を生成してゆく（希望）という二つの側面から成り立つと考えている。つまり田辺は、「未来」が、「不安」（否定）と「希望」（肯定）とが交錯する予料に総合として成立すると考える¹⁰。ここで田口が注目するのは、田辺が未来の否定性を

⁶ 田口茂、251頁。詳細については、原文を参照されたい。

⁷ なお、ここでは議論の焦点を田辺に絞るために、レヴィナスやデリダの解釈には立ち入らないことにする。

⁸ 田口茂、255～256頁。なお田口は、レヴィナスとデリダについて論じていた第四節までは「他者」という言葉を用いていたが、「四つの問題」としてまとめているこの部分では、「他人」という言葉を用いている。

⁹ 田口茂、256頁。

¹⁰ 田辺の時間論、とりわけ「未来」の性質については、もう少し綿密な検討が必要かもしれない。これについては、今後の課題としたい。

語りながら「懺悔¹¹」に触れている点である。田口は、懺悔において人が救済の永遠性に触れるとき、時の逆流を通して逆転的に未来の行為へと還相するという「懺悔の時間性」にアナクロニズムを見出す。しかもその時間構造は、超越的な次元が「信仰における『希望』と『約束』のアナクロニックな媒介という形で時間の中に還相する」¹²。

最終的に田口は、「生滅する今へと永遠が愛として還相するということ」が、この「今」から見ると「希望」なのであり、それが整序された時間に先立ち、それを可能にする「アナクロニズム」の意義だとする¹³。そして「絶対無」に面することこそが『希望』の究極的な姿であり、あらゆる「救済の証へと転化・変容される具体的実践の思想」の根底を支える「時間の核にある」ものであると結論づける¹⁴。

2 「信」としての道徳的実践による「希望」と「信頼」

これまでの議論から理解されるように、田口論文は、田辺の「希望」概念にレヴィナスとデリダの「アナクロニズム」概念を接続させ、比較思想的な観点を加えながら、時間論との関係の中で「希望」概念の意味を明らかにしてきた。田辺の「希望」概念は、これまでほとんど議論の中心に置かれたことがなかったことから、田口論文には一つの大きな意義がある。その一方で、アナクロニズムに焦点が当たりすぎたためか、あるいは田辺自身の論述上の問題もあってか、「希望」概念の具体的な内容がやや見えにくい。そこで本節では、「永遠・歴史・行為」よりも以前に論じられた「希望」概念を参照しながら、田辺の思考を探ってみたい。

その手がかりとなるのが、「ヘーゲルの絶対観念論」(1931年)である。田口論文

¹¹ 田口茂、260頁。なお、田口によれば「永遠・歴史・行為」論文が、「田辺哲学において『懺悔』の語が特別な哲学的・宗教的意義を伴って用いられたほぼ最初の例」だと述べている。ただし後述するように、筆者の考えによれば「ヘーゲルの絶対観念論」における「懺悔」の概念がその萌芽になっているとも考えられる。

¹² 田口茂、262頁。

¹³ 田口茂、265頁。

¹⁴ 田口茂、267頁。

では、「希望」について田辺が踏み込んだ考察を始めたのは「永遠・歴史・行為」からだとして紹介されていたが¹⁵、「踏み込んだ考察」とまでは言えないまでも、田辺は「ヘーゲルの絶対観念論」の中で宗教的「信」に基づく「懺悔」や「信頼」といった概念とともに「希望」について触れている。もちろん、両者には十年もの隔りがあることから、それぞれで用いられる概念が全く一致するとは言い切れないが、先行論文の「希望」概念を理解することで、後行論文で使われる「希望」概念の理解がよりスムーズになるように思われる。また少なくとも、先行論文での議論が、「希望」概念の萌芽であったと考えることは可能である。そこで本節では、この点について考察したい。

周知のとおり、『ヘーゲル哲学と弁証法』に収められた七つの論文は、執筆時期とは逆の順序で所収されている。それゆえ本節で取り上げる「ヘーゲルの絶対観念論」（第一論文）は、この時期の田辺が、絶対弁証法の最終的な立場を表明した最後の論文と言える。その中で田辺は、ヘーゲル哲学の主動機がギリシャ悲劇の運命観とキリスト教の神義観との調和にあり、いわゆる「愛に由る運命との和解」がヘーゲル哲学の「根本基調を形造る」こと、そして行為的実践の立場が徹底されずに観念論に陥ったことに批判を向ける。田辺の考えでは、たしかに「運命との和解を可能にする愛は敵を愛する愛」でなければならないが、「愛に由る運命との和解がそれ自身哲学でない」。田辺は哲学である以上、和解の「概念的な自覚」でなければならないと考え、絶対自覚へ齎し、概念の媒介に転ずるものは、「行為」に外ならないと考えた。

このとき田辺が考える行為とは、現実を動的に変化させる「転換」を意味する。われわれ行為者は、「身体¹⁶」を媒介としながら外的世界を生きているが、その身体の根源には「運命」が潜んでいる。とはいえ、われわれは行為によって自己の利己心から伝統に執着して変化を拒むこともできれば（悪）、進んで動的に普遍の目的

¹⁵ 田口茂、256頁。

¹⁶ 嶺は、『渦動する象徴』所収の「絶対弁証法の成立」の中で、田辺が「身体を『普遍と個別との矛盾の一致を象徴する』ものとし、実践的行為において自覚される身体性に弁証法的分裂と統一の意義を付与しようとした」ことを分かりやすく説明している。また、これに続けて述べられる「生成する身体」としての意義についても参照されたい。(204頁)

論的統一の方向に進んで変化を生じさせることもできる（善）。その意味で行為者は、現在の瞬間において常に決断を迫られている。嶺が端的に述べているように、田辺が考える「行為的実践は一方では歴史的伝統の強制的負荷のもとにあるが、他方では、自由な存在可能性に向けて開かれている。過去から未来に向かって絶えず変化する歴史的伝統において、我々の現在は（……）過去の被限定性と未来の自由性の相互転換の分かれ目¹⁷」と言えるのである。

ちなみに田辺は、この論考においても、過去・現在・未来が「直線的に進行」しているわけではないと繰り返し述べている。時間は、「直線的延長をなすものではなく、永遠の絶対無を媒介とする過去未来の相互転換の現在における動性として」弁証法的統一をなすものであり、それゆえに「時間の成立する現在が同時に永遠の現前する転換点」である（3・127）。では、その中で「希望」はどのような意味を有するのだろうか。

田辺によると、われわれは確かに身体を通して外界からの影響を受け、時に運命の否定性に遭遇する。しかし同時に、合目的的行為によってそれを乗り越えることもできる。田辺はそれを「否定の否定としての絶対否定」であり、超克するという肯定性、即ち「道徳的善」だと言う。先述のとおり、田辺にとって行為とは転換そのものであり、それゆえに悪を善に転ずることが道徳的実践としての行為であった¹⁸。そのことは、為された悪に対する悔恨懺悔の痛烈さ、そして如何なる悪も、新たな善行為によって止揚され、それを媒介とすることによって、かえって合目的性の実現できるという「自己の能力への希望」において、実践的に自証されることになる。田辺は考える（3・126）。差し当たりここでは、「希望」概念が、自己の道徳的行為の能力と結びついていることに注意したい。さらに田辺は、自己の実践能力に対する希望は、「絶対善に対する信頼に外ならない」と述べながら、反対に「自己への希望を失える絶望が絶対に対する不信である」（同）と強調する。

つまりこの論考において「希望」概念は、行為者の道徳的行為の能力と結びつい

¹⁷ 嶺秀樹、『西田哲学と田辺哲学の対決』ミネルヴァ書房、2012年、78頁。

¹⁸ そのことは、自己の「自然の否定性、或いは悪の可能そのものを媒介として善を実現する行為が即ち真の運命との和解をなす」（3・124）という理解へと繋がる。

ており、主として「絶望」の対概念として用いられている。また自己の能力への希望は、絶対善に対する「信頼」と深く結びついている。それゆえ自己への希望を失ってしまう絶望は、絶対に対する不信であり、悪を善に転換することさえもできなくなってしまう。反対に、否定の原理としての運命に対して道徳的行為を徹底することにより、悪を善に転ずることが可能となり、合目的性が実現できるという「自己の能力への希望」が自証されることになる¹⁹。

さらに田辺は、悔恨と懺悔が「新たなる希望と信頼とに転換せられる矛盾の動的発展を蔵する」(同)と述べながら、絶対における悪の赦免・罪の救済が、自己の善行為によって合目的化されるという「信念」において成立することに注意を向ける。

斯くして我の無力の痛感と懺悔との底に生まれる此希望と信頼とが非合理的者の直接合理化をなす。それは唯観想的に絶対の立場から一切が「よし」とせられると思念することではなくして、行為者としての自己への希望信頼を通して絶対の合理性を信ずることである。運命との和解も此自己の實踐に対する希望と信頼とに由って可能にせられ、他人の悪に対する宥和も亦此自己の懺悔と希望とに由って媒介せられる。(3・126・強調筆者)

この言葉からも理解されるように、田辺は1930年初頭の論考において、既に宗教的な枠組みの中で時間論的な観点を織り混ぜながら「希望」概念について語っていた²⁰。もちろん、ここで言われる「懺悔」や「救済」という言葉には、のちの懺悔道で語られるような絶対他力を媒介とする他力行信証的自覚や還相回向の内容は含意されていない。

¹⁹ 嶺は、こうした「実践的行為の現在の現場で、過去と未来の否定的転換の構造を問題にすること」によって、田辺が『必然が自由に転換』される『力の交渉場面』を反省理論的に根拠づけることができないことに目覚めた」と指摘している。(嶺秀樹、「絶対弁証法の成立」202頁)

²⁰ 先の引用のすぐ後でも、田辺は「宥和救済の宗教的信と、善を実現し悪を克服する道徳的努力とは、互いに表裏をなして相伴い強まるのでなければならぬ」(3・127)と宗教的救済について述べている。

むしろここでの「希望」は、運命という否定性を、自己の合目的的行為の実現すなわち「個別的行」によって克服するという、自己の実践能力そのものへと向けられている。自らの利己心から、善にも悪にも自由に進みうる行為者としての自己が、絶対の合理性を信じ、道徳的に行為するとき、「普遍の絶対原理の実現に対する宗教的信に支えられ」、絶対に対する信が自己に対する希望と信頼として現れることになる。この絶対に対する信こそ、「行に於いて現前するもの」であり、「絶対と飛躍的に合一する」宗教の信なのであった（3・101）。

3 社会的実践の哲学から見る「友愛」と「希望」

以上の議論を踏まえて、あらためて「永遠・歴史・行為」および「倫理と論理」で論じられた「希望」概念を再考してみたい。もちろん、それぞれの論文の主題が異なっている点は区別しなければならないが、そこで論じられている内容の性質に共通点を見出すことはできる。

まず前節で見たとおり、「ヘーゲルの絶対観念論」の中で「希望」概念が語られるのは、「運命との和解」に関する悪の問題を、身体性および時間構造の枠組みに触れながら道徳的実践によって徹底しようとする場面であった。それに対し「永遠・歴史・行為」では、時間構造に関する考察を再構築するために、過去と未来との関係、永遠に対する信仰の関係を明らかにし、未来が無の有として否定媒介的であり、永遠の還相を媒介するものであることが論じられる場面であった。また「倫理と論理」では、歴史が行為の媒介によって、過去を否定的に媒介しながら未来の創造を行うことで、新しい時代は高次の豊かな可能性を含むと語られる場面であった。議論を先取りすると、田辺はいずれの論考においても、「希望」概念を論じるさいに、時間構造を語りながら永遠および信仰の問題に触れ、「転換」に関わる動的なもの、さらには救済に関わる絶対への「信」（信仰・信頼）を伴うことに言及している。

そのさい重要なのは、田辺が「時の成立の中心は現在の行為的転換媒介にある」と捉えた上で、「現在の否定的転換の底には、絶対無の超越が根底として」存在しており、それを「永遠」と考えていることである（7・126）。この枠組みは、前節

で論じた内容と相通じるものがある。つまり、行為は現在という瞬間において、現実を動的に転換するものであり、その転換の底には否定性が根源的に潜んでいるという考えである。ただし注意しなければならないのは、「永遠・歴史・行為」になると、田辺は、現在を直観することのできない「否定的媒介態」、「絶対無の現成」と捉え、行為も直観されるものではなく自覚されるものとして考えるようになる。加えて田辺は、前述の引用の少し後で、次のようにも述べている。

もし現在の超越的根底たる絶対無に転ぜられる我々の自己の、超越に対する関係の意識を信仰というならば、未来の否定性が却って肯定性に転ぜられ無が有の媒介であることを、此信仰と交互媒介的に確信する意識の態度は、希望に外ならない。信仰は希望と相即する。(7・129、強調筆者)

この部分では、次のように解釈することが可能ではないだろうか。すなわち、現在の根底に潜む絶対無としての永遠に転じ得るという自己の超越に対する意識を信仰とするならば、未来の否定性を肯定性へと転換することができること、見えないものとしての運命(無)は、物質的な身体(有)の媒介を通じて可能であるということ、信じて確信(信頼)する意識の態度が、希望にほかならない。端的に言えば、自己の超越に対する「信」の意識が信仰であり、意識と身体媒介および否定と肯定の媒介の可能性に「信」を認める態度が希望である。

筆者がこのような解釈が可能と考える理由の一つには、田辺が別の箇所でも、絶望が絶対否定に転じられることにより、救済が成立し、「絶望の絶望として絶対の希望が反復をして発現する。(……) 懺悔は信仰の過去に対する還相なること、未来に対するその還相が希望なると対応する」(7・132)と述べている部分からも、共有項を見出すことができるからである。

また「倫理と論理」の中でも、「永遠の過去の既成の信仰と時間の未来的希望とが相即媒介し合うのが現在である。(……) 信仰はいかなる悪も懺悔によって赦免せられ、一切が善の媒介に転ぜられる転換の約束に支えられて、無限の希望に生き精進することに外ならない」(7・199)と述べている。いずれの論考においても、

現在が過去と未来の転換点として捉えられるとともに、信に基づく懺悔によって悪が善へと転換することが希望と付随しながら語られる。

ただし先述のとおり、「永遠・歴史・行為」では、行為が現成する「現在」そのものを、より詳細に分析し、直観することのできない否定的媒介態であることを強調するようになる。そのため行為は、現在という絶対否定の転換点において、意識と身体の否定媒介が「永遠の絶対無」として現成するものとして捉えられ、時を成立させるものとして考えられている²¹。

ちなみに家永は、1934年半ばまでの弁証法哲学への移行完了に至るこの時期に、これまで「理論理性の面にもっぱら注がれていた田辺の目が、実践行為に注がれるようになり、実践行為の世界である歴史が思索の中に大きな位置を占めるようになってきた²²」ことに注意を喚起している。それは弁証法への移行にもかかわらずカント的二元論の契機が依然として重視され、「二元的対立という矛盾の面に執着しつつその克服を行為実践に求める田辺哲学を一貫する特質が、批判主義科学哲学から弁証法実践哲学に変貌した時点においてすでに明瞭に現れていることを物語るものとして、田辺哲学の本領を明らかにしようとする場合にみのがすことのできない重要な事実である²³」と特筆している。

さて冒頭でも述べたように、筆者は、田辺の「希望」概念には「還相」概念が密接に関わっており、中後期以降に語られる「友愛」の概念へと接近すると考えている。そのさい注目したいのが、懺悔道を通じてはたらく「還相」の思想が田辺独自の社会民主主義にも適用され、「兄弟的友愛の民主主義」として語られるようになることである。

筆者の考えでは、1930年代に重視された行為者の「個的行」としての道徳的実践は、長い年月を経てさまざまな時局に直面する過程、とりわけ戦後の現実政治に失望する中で、政治哲学的な思想へと変化した。田辺の徹底した実践哲学は、敗戦

²¹ 田辺によると、行為は、身体の運動を通じて成されるという意味で物質と関係するが、物質は「意識の否定者にして、行為により意識と媒介せられる絶対無の否定契機に外ならない」。意識はこの絶対無の否定的媒介の自覚であり、その否定的媒介が意識の物質による否定として、絶対無の現成と見られたものが行為である。(7・135)

²² 家永三郎『田辺元の思想史的研究』、1974年、21頁。

²³ 家永三郎、同上。

国日本の状況をなんとかして変革したいという強力な意志へと至り、「連帯民主主義友愛民主主義の絶対媒介的立場」を提唱するに至る。田辺は「政治哲学の急務」の中で、「自己を他人の救済に捧げ、他人を救済する絶対者の媒介としてこれに協力する為に還相することなくして、自己の救われる往相は成立しないというのが、絶対媒介の弁証法である」(8・353)と述べ、真に弁証法の絶対媒介を徹底すれば、「還相即往相、降下即向上なる愛の絶対還相的立場に至る」(8・355)と述べている。この自己の放棄によって他者を救済する民主主義こそ「連帯民主主義」であり、社会的実践としての「兄弟的友愛の民主主義」である。

こうして田辺は、民主主義である「自由」と、社会主義の原理である「平等」とを、「友愛」という概念によって弁証法的に総合することで、「友愛民主主義」の構築を試みた²⁴。そうすることで、国家を「相対的還相の組織」と捉え、救済の媒体としようと試みたのである(8・355)。山内が指摘するように、「友愛」は社会という政治や生活の舞台上で働く「還相回向」であり、救済の働きである²⁵。その意味で、現在を転換する契機となりうる。前節で見たように、田辺にとって行為は、現在という瞬間において現実を動的に転換するものであった。もちろん田辺自身、希望と友愛とを結びつけて論じている訳ではないが、社会的実践の働きとしての友愛を信じること、友愛への信頼と希望こそが、田辺が目指した「友愛民主主義」による社会変革(現在における絶対無の現成とも言えるかもしれない)へと導く重要な要素だったのではないだろうか。

田辺は「政治哲学の急務」の中で、「問題はただ国民が社会民主主義の課題の必然性を了得し、之を実現するために交互に教化還相する友愛連帯の立場に立たんとする熱意の如何に関わる」(7・362)と述べている。田辺にとって重要なのは、本当に根本的な変革を起こすためには、行為者としての国民が、友愛連帯としての社会的実践を確信し、信頼しすることである。

もちろんこうした田辺の実践哲学は、森宏一の批判に代表されるように、実現の

²⁴ 拙論「田辺哲学における『社会民主主義』と宗教的国家的ポリティックス」『異文化』法政大学国際文化学部、2017年、77-78頁。

²⁵ 山内廣隆『田邊元の政治哲学』昭和堂、2021年、145頁。

可能性は疑わしい。それでも田辺が、森に対する応答で「無の友愛民主主義が説得によって成立する可能性がある」と信じていることを述べながら、たとえ理念や理想がそのまま実現されるものではないとしても、現実には「理念に指導せられる実践の所産である」(8・404)と述べているように、理念や理想なくして絶望から抜け出すことはできないし、まして社会を変革することなど難しい。それはおそらく、われわれが生きるこの時代にあっても同じことが言えるだろう。

おわりに

『渦動する象徴』の「はじめに」でも語られているように、田辺の哲学は、まさに「強力な思索」と「扱うものを大きく圧縮・変形して取り込んでいく」力強い実践哲学であった。それゆえ筆者から見た時、田辺の思索は、たしかに渦のように他のものを巻き込み、時に強引さや不可思議な論理を持った哲学ではあるものの、あらかじめ批判を予期し、それをも巻き込むことで更なる精緻化と社会的実践(化)を目指そうとする進行形の哲学であった。田辺の哲学は、変わりゆく時代の中で、恐れることなく実験的とも言える変化を遂げて構築されていく。

それはよくも悪くも時代を映し出し、時代の波に翻弄されるかのように田辺自身の人間性をも映し出しているが、田辺の哲学を実践哲学として取り上げる以上、われわれは単に過去の産物として俯瞰的に〈研究〉するのではなく、われわれ自身がその都度、時局の問題に対峙しながら哲学していく必要がある。それはある意味で田辺が教行信証の解釈について、「言葉の解釈は手引きには成るが、それに留まるなら何にもなりません²⁶」と述べていることに通じている。

もちろん今日の社会状況は、当時田辺が危惧したような危機的会社とは全く異なっている。今日の現代社会は、ある意味で自らの思考をめぐらすことなしに様々な情報が手に入る「便利な」社会である。そのことは、かつてない程に思考の〈渦動〉が必要のない社会とも言えるかもしれない。だが、そこに「希望」は見出せるだろうか。筆者としては、未だ〈希望〉の正体がわからない部分もあるが、もがきなが

²⁶ 前掲書、【資料2】『私観 教行信証の哲学』、323頁。

らも自らの頭で〈哲学〉していくことの意義を信じ、本稿における現代的意義を究明することを今後の課題としたい。

(たじま じゅりな
東京交通短期大学 准教授)