

日本を代表する哲学者の一人である田辺元(1885-1962)は、1930年代に「種の論理」という独自の思想的立場を確立した。これに際して重要な参照項の一つとなったのが、ベルクソンやレヴィ＝ブリュールを初めとするフランス社会思想である。「種の論理」の本格的な誕生を告げる論文「社会存在の論理」(1934-35)について、後の田辺が述懐しているところによると、その根本の考えは「ヘーゲル法哲学に負ふものである」が、同時に「ベルクソン、レヴィ・ブリュールなどの説に依る所が多い」(6, 399)。田辺は何よりもフランス思想の宗教論に着目することで、種概念の具体化を成し遂げようとする。本発表の目的は、従来あまり論じられてこなかったこの連関を解きほぐしつつ、「種の論理」に新たな解明の光を当てることにある<sup>1</sup>。

(一)

最初に指摘すべきは、田辺によるベルクソン読解の特異性であろう。彼が参照するベルクソン晩年の宗教論は、道徳的責務や集団的凝集を特徴とする「閉じた社会」から、それとは異質な「開いた社会」を区別した<sup>2</sup>。前者が通常の家族・部族・国家等を表すのに対して、後者は全人類を包含する。この区別は質的な差異であるため、前者をいくら拡大しても後者には至らない。開いた社会を生み出すのは、種的な拡張ではなく、選り抜きの魂による個的な躍動(élan)である。自然本能を越え出た《生の躍動》は、動的な歓喜を伴う「開いた道徳」、およびキリスト教神秘主義において極まるとされる「動的宗教」を特徴づけるが、共同体内の統制を主目的とした「閉じた道徳」と「静的宗教」には欠けたものである。前者の系列を相対的に評価する読解とは逆に、田辺は「閉じた社会」の原理に深く根ざしながら、ほとんど和解不可能にも見えるこれら二つの対立原理を連結させようとする<sup>3</sup>。そして、それを可能にするのが「悪と罪との自覚」(6, 80)であると言う。なぜそうなるのか。

道徳的・宗教的な罪悪は本来「閉じた社会」に属する。仮構作用に基づく責務や圧力があってこそ、それに対する違反としての罪ないし悪が成り立つのである。純粹に開いた社会の愛は、歓喜を生むことがあっても、罪悪を引き起こすわけではない。ところが、この「閉じた社会」に起因する罪悪が赦され救われる回心の場合は「開いた社会」以外にありえないだろう。開いた社会における愛のみが、閉じた社会における罪悪を罪悪のままに赦すことができる。第四期の田辺哲学にも通じるこの媒介 転換的な論理(cf. 9, 129)から必然的に生じてくるのは、ベルクソン宗教哲学に対する辛口の批評である<sup>4</sup>。「罪悪の悲痛なる体験」を媒介としない神秘主義的な愛は、ともすると「美的直接態」・「美なるも脆き感傷」・「具体性なき美的趣味」(6, 81)に陥ってしまう。この立場からは、社会に対する個の媒介的位置を原理づけることはできない。したがって、ベルクソンの不徹底は罪悪の問題を十分掘り下げていない点にある。「罪悪の問題を説かず(氏の説く Le problème du Mal. Les deux Sources, p. 276-282. は害悪不幸の問題であって罪悪の問題ではない)恐らく説くこと能はざるであらう所の、ベルクソンの道徳宗教論は、氏の哲学の根本概念たる生命や自由の如きものが抽象性を免れざることを、事実上示すといふべきではないであらうか」(6, 81-82)。

ただし、『二源泉』の冒頭部分を思い起こすならば、この指摘には多少の誇張が含まれているようにも思われる。そこでのベルクソンは、大罪人が抱く「悔恨の感情 (sentiment du remords)」を疎外論的な見地から分析していた<sup>5</sup>。「犯罪 (crime)」の痕跡を消し去ろうとする犯人は、あくまでその犯罪を認識している《自分自身》と、社会的には常人として認知されている《かつての自分》との間で分裂してしまう。その場合に「社会」が声をかけるのは、前者に対してではなく、後者に対してなのである。こうして犯人は、内面において社会から切断され、無人島のロビンソンクルーソーよりも孤独な存在と化す。犯人が社会と再び結びつくのは、その罪を他人に告白し、真実の姿を現し、一定の罰を受けることによってである。読者はここに罪悪の問題へのベルクソンのアプローチを垣間見ることができるのではないか。とはいえ、以上の記述も、『二源泉』の中ではただ個人と社会との密着性を明瞭に際立たせるための一挿話にすぎない。愛による罪人の赦しに開 閉二社会の相互媒介を見いだそうとする田辺には、その点でやはり不満が残るのである。

## (二)

それでもベルクソンは重要な模範でありつづけるだろう。よく知られるように、ベルクソンの思考は同時代の実証的知見を貪欲に摂取することで成立している。例えば、「閉じた社会」論は当時の社会学・人類学におけるトーテミズム研究を主要な材料とするものであった。田辺もこれにならってトーテミズムの論理を「種の論理の典型」(6, 89)とし、同時代の「原始宗教」研究から哲学上の帰結を引き出そうとする。そして、彼はトーテム社会の内に「種的社会<sup>6</sup>」の基本型を看取する。ここで決定的な役割を果たしたのが、レヴィ＝ブリュールの「分有 (participation)」論である。人類学の文脈における participation は「融即」と訳されるが、本稿では、そのプラトンの分有 (méthexis) との繋がりを尊重する田辺の意図に従って「分有」と訳しておく。もともと哲学者として自己形成を遂げたレヴィ＝ブリュールがこの用語の哲学的文脈を念頭に置いていたことは明らかである。

デュルケームの言う「集団トーテム」に例を絞るならば、この場合の分有とは、一氏族集団が崇拝するトーテムに対して各成員が内密に同一化している状況を示す。原始部族における各人は、自らのトーテムにただ所属しているのではなく、まさしく「自らのトーテムである、すなわち、各人はその名をもつ動物種ないし植物種の本質を神秘的に分有している<sup>7</sup>」。そこでは「あらゆる二元性が消失し」、「主体が主体自身でもあれば、主体の分有する存在〔トーテム、つまり氏族全体〕でもある<sup>8</sup>」。このように矛盾律を介さない「前論理的」心性に特有の法則をレヴィ＝ブリュールは「分有法則」と名づけた<sup>9</sup>。これを批判するベルクソンは、「人間は考える葦である」という言葉を引き合いに出して、繫辞「〔で〕ある (être)」の多義性を喚起している<sup>10</sup>。件のパスカルの言葉は必ずしも人間と葦との神秘的融合を意味するわけではない。同様に、「私たちは云々のトーテム『である』」というポロ口族やトルマイ族の発言は、「分有」を意味するどころか、むしろただ族外婚の達成（とそれを保証する氏族間の二元的差異化）ゆえに要請された表現ではないのか<sup>11</sup>。

そうしたベルクソンの議論に対し、田辺は反批判を試みる。ベルクソンの仮説は「巧妙」だが「未だ十分ではない」。『何となれば、これに由つて、トテムを自己の先祖とし保護者として崇敬し、之を食することを禁ずる如き慣習を説明することが出来ないからである』(6, 97) とすると、トーテム集団を取り巻く構造的合理性より、集団内における情動的紐帯の方を重んじる必要があるだろう<sup>12</sup>。要するに、「氏族と個人との同一化の内密秘奥なる紐帯」(6, 97) を承認すべきであろう。また、ベルクソンは「ある」の多義性を主張し、「トテミズムに固有な論理を語ることの危険を警戒して居るが (.....) 併し寧ろトテミズム

的分有関係を我々の『ある』の内に見るとしたら如何であらうか」(6, 100) ここで田辺の人類学受容は、「未開に対する文明の優位を正当化しようとする旧タイプの知識人たちの言説<sup>13</sup>」とは一線を画したものと現われてくる。なるほど、レヴィ＝ブリュールの議論は、合理的な近代社会に生きる《文明人》と、いまだ矛盾さえ理解できない神話的世界の《未開人》という自民族中心主義の二分法に彩られており、その解釈の恣意性に対してはすでに少なからぬ批判が噴出して<sup>14</sup>。だが、田辺が彼の「分有」という発想を重視したのは、何も西欧文明や合理主義の優位を主張せんとする哲学者の特権意識によるものではない。そこにはまったく逆の問題意識がある。しばしば《未開人》とは別だと思っている「我々」もまた、実は神秘的な分有を働かせているのではないか。その意味で分有同一化は普遍的に感得されうる非合理性ではないのか。田辺にとって、分有法則は「生命そのものの論理」として自覚されるものであり、そこにはプラトンのイデア分有の難問を解決するヒントが存している。かくして、彼はトーテミズムが「今日の〔いわば「文明化された」〕社会にもなほ残存する」(6, 450) ことを承認するに至ったのである<sup>15</sup>。

### (三)

レヴィ＝ブリュールの分有論は、その見かけに反し、個の消去を意図したものではない。むしろ問題とされたのは個体(individu)の出現可能性であり、それゆえ分有とは「その只中で個体化が働く、個体以前の場合(un milieu préindividuel)<sup>16</sup>」であったとも言える。この理論に精通していたレヴィナスのような哲学者は、融即の「〔で〕ある」を「実存者なき実存」としての「ある(il y a)」に重ねた上で、そこからの個体発生を実詞化(hypostase)と呼び、これに詳細な分析を加えている<sup>17</sup>。同じく田辺も、プラトンのイデア分有論からアリストテレスの個物実体論へと移行しつつ、さらには後者をも突き抜けることで個的存在の分立を提示する。田辺にとって「個」とは、「種の限定を媒介としながら之を否定して逆の方向に転ずる、方向の転換、反対の統一なる多次元的存在」(6, 111)である。高坂正顕による極めて精度の高い田辺論から語を借用するならば、種限定に対する「逆限定<sup>18</sup>」をなしうる自由な存在である。田辺はこのように個の独自の地位を認めながら、それが種の直接的統一を破る点に一定の評価を与えていた。個の独自性は、種の無自覚的な「生命意志」に対立しつつ、その力を独占的に篡奪せんとする「権力意志(Wille zur Macht)」として把捉される。生命意志〔種の意志〕はその直接性・無自覚性ゆえに「善悪に対し無記である」(6, 122)が、権力意志〔個の意志〕は主我性・排他性として「悪の原理を含むものである」(6, 140) ；ただし、悪は種への対抗からじかに生じるのではなく、「類に於ける否定に反抗して我性に固執せんとするから悪なのである」(6, 140) ；類によってこそ個が種と共に空ぜられつつ真の個になるのだとすれば、類は個自身(の否定的普遍)の本質でもあり、これに個が反することは論理的矛盾である。けれども、類はこうした個の我性すなわち「悪」をも慈悲において包み、「摂取」という。この意味で類は「救済意志」の実現とされる。注意すべきは、個と種とを否定媒介的に統一する「救済者」としての類の現実態が国家の構造型理念として想定されている点である。これが田辺の言う「人類的国家」ないし「菩薩国」(6, 162-163)のプランである。それは、「人類の成員となれる個人の形成する国家」、「類的個としての真の個人が形成する国家」を意味する<sup>19</sup>。実のところ、国家への問いは初めから種の論理の根幹を成している。田辺が種の論理を構想したそもそもの動機自体、「国家の個人に対する強制力の由来を尋ね、その強制の合理的根拠を探る」(6, 399) という点にあった。最後に、この問題に触れておこう。

### (四)

田辺国家論の特性に関しては高山岩男が正確な見取りを与えている。実に明快な規定なので以下に引用しておきたい。この国家存在論は「自然法学乃至契約説とも異なり、また種族や民族を高調するナチズム的国家論とも異なり、全く別個の哲学的立場を開くものである。種の論理は種の基体を論理的には重視するが、実践的倫理的には類の立場、人類社会を尊重し、ただこれを端的に存在し得ないとするその論理から種の類化に最高の意義を認めるのである。この立場は種を欠く世界公民的なカント主義とも異なり、種を無自覚のまま類視した国家至上的なヘーゲル主義とも異なるものである<sup>20</sup>」。ここで高山は、田辺が「種の類化」を目指しつつも、「種を無自覚なまま類視」する立場には陥っていないことを指摘した。では、そのような区別を可能にする指標は何だったのだろうか。それはおそらく「個」による主体的媒介の問題であろう。自らの見解を「一見極端なる国家主義に外ならざる」(6, 452)と認めつつも、「単に直接的なる国民主義の非合理的全体主義」(6, 452)を拒否した田辺が、当初から政治を「本質上必ず個を認める関係」(6, 150)と規定していたことは注目に値する。「存在論の第三段階」〔1935〕でも次のように書かれている。「個人は国家に於てのみ実存すると同時に、国家は個人の自主自由を媒介としてのみ国家となる。此媒介を失へば単なる民族の共同体に過ぎない」(6, 294)。あるいは、田辺哲学が最も硬直化する時期に行われた「歴史的現実」〔1940〕のような講義でさえ、「個人の自由な行為」(8, 143)が依然として重視されている。にもかかわらず、その国家論は、「国家絶対主義への傾向」(7, 366)を含んでおり、遂には破綻を余儀なくされた<sup>21</sup>。

フランス社会思想との比較を考慮する場合、ここで参照すべきはジャン＝ジャック・ルソーの『社会契約論 (Du contrat social)』である。こうした参照は田辺哲学の読者にとっては意外なことに思われるかもしれない。というのも、種の論理は一貫して、契約説のごとき原子論的前提に依拠する国家論を却下していたからである。しかし、「社会存在の論理」と「国家的存在の論理」にはそれぞれ一箇所ずつルソーの援用があり(6, 150; 7, 77)。そのいずれにおいても田辺はルソーの一概念に対してむしろ好意的とも言える評価を下している。この概念こそ、単なる特殊意志の総和にすぎない「全体意志 (volonté de tous)」から区別された「一般意志 (volonté générale)」〔= 類的種〕の概念である。田辺は前者を「総意」、後者を「類意」(6, 150)あるいは「種(類)的意志」(7, 77)などと訳し、後者の方に国家主権の所在を認める。「ルソーの類意は単に比喩ではなくして、我々が先に解した如き絶対否定的類の意志として、絶対的な主権の主体となると解せられる。その絶対性は宗教に通じ、所謂神聖の性格を共有するのである」(6, 151)。ルソーは『社会契約論』の最後で、社会性の意識に基づいた共同体信仰を「市民宗教 (religion civile)」と名づけ、これを称賛していた<sup>22</sup>。その着想は、田辺の論文「国家的存在の論理」における「応現存在」としての国家、もしくは「基督」と類比的な国家という理念にほぼ対応するものである。また、ルソーの論理にあって、一般意志への服従はそのまま自分自身への服従 すなわち「自由」でもある。なぜなら類意は、全員の利益を統一する「共同利益<sup>23</sup>」に基づいている以上、その構成者である各「個」の意志とも本来は合致するはずだからである。ここにルソー的なデモクラシーの本質がある。一般意志とは、いわば種の統制と個的自由とが絶対否定的に媒介統一された理想状態なのである。かような理念的政治体においては、田辺の言う「統制即自由」「自己犠牲即自己実現」がほとんど何の問題もなく成立している。

とはいえ、シュミットやタルモンの読解が指摘するまでもなく、一般意志に基づく共同体の理念には絶えず全体主義的な傾向が認められる<sup>24</sup>。民主主義を通じて万人の平等を具体化せんとしたヒューマニストのルソーは、共同体への自発的服従と犠牲死を是とする熱烈なパトリオットでもあった<sup>25</sup>。田辺が個のモメントを重視したにもかかわらず、国家奉仕の問題を否定しきれなかった背景には、時局の緊迫化という外的状況ばかりでなく、一般意志論に由来する思想的理由もあったのだろう。このような国家論は単に無媒介な「民族主義」でも「種的社会の絶対視」でもない。そこではあくまで個の自発性が重視されるから

である。しかしながら、もしも大勢の個人が自由かつ自発的に共同体へと身を捧げることがあったとして、この事態を生き生きとした個性の発露であるとするならば、そこにはやはり論理上の錯誤が含まれていることになる。

## (五)

第四期田辺哲学における「Metanoetik」への転回は、それまでの彼の国家観にも大きな変革をもたらした。そして、この懺悔道的な立場から描き出される最初の政治理念が、終戦直後の時事論考『政治哲学の急務』における「社会民主主義」ないし「友愛民主主義」であったと言える。ところが、「被治即自治」を掲げるこの理念も、形式的に見れば、まさしくあのルソー主義の反復以外の何ものでもない（cf. 8, 334-335）。この点で田辺の「論理」は戦前から驚くほど一貫しているわけである。しかも、国家と宗教の相互媒介という問題的なテーゼは相変わらず維持されている<sup>26</sup>。ただ、それ以上に驚かされるのは、こうした「種の論理」の首尾一貫性にもかかわらず、彼が同じ論理をあらためて現実批判の思想的立脚点へと転用していることである（cf. 7, 368-371）。その点にも田辺哲学の「ポテンシャル<sup>27</sup>」を確認できるかもしれない。ここで初めて「国家存在の根原悪」が指摘される。かつての社会存在論において、悪は個の主我性という権力意志にしか割り当てられていなかった。実際には個ばかりでなく国家も悪を抱えている。「恰も個の主体が（……）直接存在として種的特殊性に執着する我性の繫縛に由り、根原悪を脱すること不可能なる如く、国家もその直接存在の法的恒久化を求めようとする傾向を脱する能はず、従って国家の否定存在が種的基体の直接存在に転落する可能性を必然に免れ得ないのである」（7, 363）。そこから両者共に「懺悔しなければならぬ」という発想が生まれてくる<sup>28</sup>。だが、それは、総動員体制の安易な反転である「一億総懺悔」に同意するものではなかった（cf. 9, 12）。こうした地点に準拠しつつ、今度は「種の論理」全体をまるで逆の視角から問い直すこともできようが、その作業についてはまた他日に委ねることとしたい。

## 凡例

- ・『田辺元全集』（筑摩書房、1963年）からの引用は括弧内に（巻号、頁数）を記した。
- ・引用に際しては正漢字を新字に改めた。
- ・原文イタリック体の箇所にはアンダーラインを用いた。
- ・引用文中の亀甲括弧は筆者による補足である。

<sup>1</sup> 例外的な試みとして、中沢新一氏による大胆かつ斬新な読解がある（『フィロソフィア・ヤポニカ』、集英社、2001年）。しかし、種概念を「ハイブリッドな」多様体として捉え、構造主義以降のフランス現代思想に引き付けてゆく読解には必ずしも賛同できない。また、田辺哲学を「モダンという制度の外」（同書、371頁）に位置づける中沢氏の考えに反して、田辺が時局に応じて執筆した論考は常にモダンという枠内を動いていたように思われる。

<sup>2</sup> Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Félix Alcan, 1932. [『道徳と宗教の二つの源泉』、以下『二源泉』と略称。田辺に合わせて、頁付けにはフェリックス・アルカン版を使用。]

<sup>3</sup> こうした読解はベルクソン時間論に対する解釈とまったく軌を一にしている。例えば、一切の空間性を排除した時間意識における「純粹持続」という考えに対しては、時空の対立的統一としての「世界」が対置される（6, 19）。田辺は「閉じた社会」の媒介性を「空間」のそれとパラレルな形で再評価していたと言えよう。

<sup>4</sup> 戦後における田辺のベルクソン評価はここまで峻厳なものではないが、弁証法的否定媒介の欠如という批判点に関し

ては最後まで維持されている(9, 244; 11, 516-520)。

<sup>5</sup> Bergson, *op. cit.*, p. 10-13.

<sup>6</sup> 「種社会」とは、血縁社会のように、種が個や類よりも優位に現われている共同社会という意味であり、この基体的側面が「種の基体」と呼ばれる。Cf. 6, 305; 450; 482.

<sup>7</sup> Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Félix Alcan, 1910, p. 94. (山田良彦訳『未開社会の思惟(上)』、岩波書店、1953年、113頁。)

<sup>8</sup> *Ibid.*, p.452. (邦訳『未開社会の思惟(下)』、195頁。)

<sup>9</sup> ただし、彼は「法則 (loi)」や「前論理 (prélogique)」といったなおも知性主義的・合理主義的な形容を最終的に放棄し、「分有」そのものを情動的な事実性として捉えるようになる (Lévy-Bruhl, *Carnets*, PUF, 1998, p. 77 ff., 129 ff.)。レヴィ=ブリュールの思考全体を現代哲学のコンテクスト内に置き入れた哲学者の論考として、レヴィナスのものを挙げておきたい。Cf. Emmanuel Levinas, « Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine » in *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, 1991, p. 53-67.

<sup>10</sup> Cf. Bergson, *op. cit.*, p. 194-195.

<sup>11</sup> ベルクソンの哲学的解釈は、レヴィ=ストロースも指摘しているように、ラドクリフ=ブラウンの構造機能論的な分析を先取りしている。レヴィ=ストロース『今日のトーテミズム』(仲澤紀雄訳、みすず書房、2000年、155頁)およびこの主題に関する最近の論考として岩田文昭「ベルクソンにおける人間と宗教」『ベルクソン読本』(法政大学出版局、2006年、75頁以下)を参照。

<sup>12</sup> ここで導入している「情動的紐帯」の語については、ボルク=ヤコブセンの同名の著作を参照されたい。とりわけ、レヴィ=ストロースらの構造主義的人類学において「憑依」や「トランス」の根源的役割が軽視されている点を問題視した下記論文は、ここでの議論を補強するものである。Mikkel Borch-Jacobsen, « L'efficacité mimétique » in *Le lien affectif*, Aubier, 1991, p. 147-178.

<sup>13</sup> 松村一男「神話的思考」『岩波講座宗教4 根源へ 思索の冒険』、岩波書店、2004年、129頁。この言葉は、レヴィ=ブリュールの「未開の思惟」やカッシーラーの「神話的思考」のようにフィールドワークを欠如した哲学的人類学に対する批判的文脈の中で用いられている。

<sup>14</sup> レヴィ=ブリュールの学説の意義と限界については、関一敏「レヴィ=ブリュール未開と文明」『文化人類学群像1』(綾部恒雄編) アカデミア出版会、1985年、61-79頁に詳しい。レヴィ=ブリュールの西洋中心主義を厳しく断罪したものとしては前掲松村論文が徹底している。

<sup>15</sup> ただ残念なことに、国家を一切存在の原型とする「国家的存在の論理」[1939]に至って、種社会は「それ自身で歴史的なる社会たることが出来ぬ」(7, 79)という「先史的段階」に追放されてしまう。

<sup>16</sup> « Présentation » de Bruno Karsenti in Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p. XXXI. Cf. *ibid.*, p. 23.

<sup>17</sup> Cf. Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, 1990, p. 98 ff., p. 115 ff.

<sup>18</sup> 「西田哲学と田辺哲学」『高坂正顕著作集』第八巻、理想社、1965年、319-320頁。

<sup>19</sup> 高坂前掲書、331頁以下を参照。ただし、類的な国家は、種の排他的限定を保持した「現実国家」(6, 373)から区別されている(6, 152; 454の説明も参照のこと)。

<sup>20</sup> 高山岩男「田辺哲学の史的意義と特色」『田辺哲学とは』、燈影舎、1991年、85頁。

<sup>21</sup> 戦前の田辺国家論に対する批判を、田辺哲学に内在的な立場から行っている研究として、氷見潔『田辺哲学研究 宗教哲学の観点から』、北樹出版、1990年、94頁以下、ならびに中岡成文「種の論理 田辺元」、常俊宗三郎編『日本の哲学を学ぶ人のために』、世界思想社、1998年、58-88頁が参考になる。

<sup>22</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes III*, Gallimard, 1964, p.460ff.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p.374.

<sup>24</sup> Carl Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Duncker und Humblot, 1978, S. 97-129 (田中浩・原田武雄訳『独裁』、第三章「十八世紀国家論における主権独裁への移行」); J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Penguin Books, 1952, pp. 38-49 (市川泰治郎訳『フランス革命と左翼全体主義の源流』、第一部第三章「全体主義的民主主義(ルソー)」)。

<sup>25</sup> とくに『社会契約論』の第二編第五章 (Rousseau, *op. cit.*, p. 376-377) 第四編第八章 (p. 460-469)。

<sup>26</sup> 内村鑑三門下の政治学者である南原繁が『国家と宗教』[1942]の中でその危険性を鋭く指摘していた(『南原繁著作集』第一巻、岩波書店、1972年、265頁以下)。田辺はこれに対して「感謝の意」(7, 367)を表明している。

<sup>27</sup> 大橋良介編『京都学派の思想 種々の像と思想のポテンシャル』(人文書院、2004年)のキーワードである。この論集は近年公刊された類書の中でもとりわけ重要な位置を占めている。

<sup>28</sup> 田辺の言う連帯懺悔の思想を抽象的な内面心理の枠組みに止めておくことはできないだろう。その著述は具体的な戦争責任の問題にまで波及している (cf. 8, 326-327; 370-373)。戦後責任全般をめぐっては、橋川文三の論考が今もなお新鮮である。ヤスパース罪責論への応答を含んだ「国家と人間の品位について」(『橋川文三著作集4』、筑摩書房、2001年、202-226頁)をとりわけ尊重しておきたい。政治固有の歴史的責任はいかなる心理学主義によっても中和されるべきではない。「無限責任」のような言葉も、それがただ無限のまま観念的に放置され、単なる内面の問題として一人歩きしてしまうのであれば、歴史の次元における壊滅的な無責任を惹起してしまう。