

## 田辺元の歴史哲学 ——大森荘蔵の時間論との比較——<sup>1)</sup>

Historical Philosophy of Tanabe Hajime:  
Comparison of the Time Theory of Omori Shozo

廖 欽彬\*

### 1、はじめに

「いったい時間とは何なのか。誰も私に尋ねなければ、私は知っている。尋ねる者に対して説明しようとする、私には分からない」<sup>2)</sup>。アウグスティヌス (Aurelius Augustinus, 354-430) の、時間についてどう解釈すればよいのかという困惑した発言は、現代人のわれわれが時間の問題を探究するときには欠かせない名言である。このような発言は、異教徒の「神は天地を作る以前に、いったい何をしていたのか」という質問に起因している。この質問を真に受けたアウグスティヌスは、呆然として、何をどうすればよいのかと困惑しつつ、神に懺悔して、自分には時間を論ずることができないと告白したと同時に、時間をめぐるさまざまな問題を探究した。彼が主張したのは、アリストテレスのいう運動や変化を測量する時間でもなければ、ニュートン以後の自然科学が主張する客観的な存在としての時間でもなく、精神活動あるいは意識活動における時間であった。

衆知のように、アウグスティヌスは、時間を過去、現在、未来に分けている。過去とは、現在の意識の記憶であり、現在は現在の意識の直視であり、未来は現在の意識の期待である。彼は現在の意識によって、この三つの時間

\* 中山大学哲学系准教授

形態を把握し<sup>3)</sup>、これらの時間形態をとらえるためには、神のはたらき(愛)によらなければならないとした。神の永遠と人間の時間との関係はいったい、いかに理解されるべきなのか。アウグスティヌスはこうした問題を、ただ神と人間との合一関係においてのみ、解明することができる<sup>4)</sup>。

アウグスティヌスのこうした宗教的神秘主義における時間論は、今日において、もはや残響のようにも聞こえる。だが、このような内部意識、あるいは内部経験による時間論は、近・現代においても、なお論じられている。たとえば、ヨーロッパでは、現象学の開祖・フッサール(Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859-1938)のいう意識活動による時間論(『内的時間意識の現象学』)、日本では、京都学派の哲学者・田辺元(1885-1962)のいう救済の時間論(救済史観)、分析哲学者・大森荘蔵(1921-1997)の経験と言語による時間論を取り上げることができる。もちろん、これらの哲学者が主張しようとした内的時間は、彼ら自身の哲学的な立場や観点に由来している。否認してはならないのは、彼らがそれぞれ時間を論ずることによって、自らの哲学的な理念や理想を披露しようとしていたに違いないということである。そして本論が比較しようとする対象である田辺元と大森荘蔵の哲学の立場は、かなり異質的なものと言えよう。

田辺は大乗仏教の空や無を根柢に置いて、ヘーゲルの弁証法を批判していく過程において、自らの絶対媒介の弁証法を唱え出した。この絶対媒介の弁証法においては、あらゆる存在、行動、理念あるいは価値観は、単独で存在することができない。それらはただ相互媒介の働きによってのみ、成立することができるのである。もちろん、田辺の時間論や歴史観もまた、そうした哲学の立場からの産物に他ならない。大森の場合、彼は英米の分析哲学から出発し、日常生活の経験から人間の言葉の表現や命題(経験論による命題)を探究する姿勢を最後まで保っていた。大森は経験主義と独我論(solipsism)の立場によって、言語の作用と限界を定義していた。大森は、そうした経験主義と独我論の要素を含んだ分析哲学の立場において、自らの独特な時間論

と他我論を展開していた。

田辺のいわゆる「個人、国家社会（共同体）、世界」による絶対媒介の史観に対して、大森の史観は経験論的、独我論的な個人史観を表している。前者は「絶対無、共同体、個人」三者が相互媒介し合う宗教的実存的史観を扱っているのに対して、後者は時間の命題について、その妥当的な解釈と論証を行っている。両者の史観は基本的には、交差することが不可能な史観である。なぜなら、前者は直接に世界と人間の問題に直面して、その解決に取り掛かるのに対して、後者が取り組む問題は、これらの命題の意味だからである。

本論は、まず大森の時間論と他我論を論究する。大森の経験主義的、独我論的な言語論と時間論を分析してから、彼の他我論を検討し、これによってその公共的、社会的時間論の可能性を考えてみたい。続いて、田辺哲学の時間論や歴史観を簡潔に考察してから、大森の時間論を通じて、田辺がいかにして宗教信仰による内的時間論を、共同体的な性格を持つ歴史観、ないし普遍性を持つ救済史観（世界史観）に結び付けたのかを検討してゆきたい。最後に、大森と田辺の時間、あるいは歴史哲学がもたらす現代的意義を考えてみたい。

## 2、大森荘蔵の言語論と時間論

『大森荘蔵著作集』第三巻の解説者である丹治春信によれば、大森の初期哲学の成果は、『言語、知覚、世界』（1971）<sup>5)</sup> に集約されている。この時期の大森の主な仕事は、知覚像語と物言語との関係を扱うことにあった。大森はこの時期において、両者が別々に独立した存在ではなく、どこまでも不即不離なる一如の関係にあるとしたという（O3・326-332を参照）。

そうした知覚像語と物言語に関する認識のもとで、大森は、他者の意識状態や心理状態が第一人称である「私」にとって、到底理解できない状態であ

ると主張した。たとえば、大森は「夕焼け雲が赤い」を取り上げ、「私」が知覚した「赤い」と他の人が知覚した「赤い」とは、決して同一のものではないことを説明した。つまり、各人が知覚した「赤い」は、各人にとっての「赤い」でしかないというのである。彼らの間では、共通性や公共性があるわけではない。また、大森がよく例に取り上げたのは、「腹痛」(感覚)<sup>6)</sup>である。ある人が「お腹が痛い」と言うとき、上述の例と同じように、それはただその人の「腹痛」でしかなく、決して「私」の「腹痛」ではあり得ない。したがって、人間の「腹痛」には、共通性や公共性があり得ないのである。こうした知覚、あるいは知覚を表現する言葉は、当の本人にしか適用できない。つまり、各人の知覚や知覚を表現する言葉は、相通ずることがあり得ないのである。しかし、ここで確定できるのは、各人の言う「腹痛」という言語表現と「腹痛」という感覚とが一致している、ということである(O3・21-24を参照)。

丹治春信の指摘によれば、大森のいわゆる言語は、基本的には、私的言語にすぎない。それとは対照的に、ウィトゲンシュタイン(Ludwig Josef Johann Wittgenstein, 1889-1951)は『哲学探究』において、私的言語が成立できないことを指摘した(O3・336を参照)。鬼界彰夫の『ウィトゲンシュタインはこう考えた—哲学的思考の全軌跡 1912-1951—』(東京:講談社、2003年)の「第四部『哲学探究』の思想 1929-1946」の考察によってわかるように、ウィトゲンシュタインは『哲学探究』の第三部(§§243-315)において、独我論、秘密性、私的言語、私的体験などに対して、厳しい批判を展開した。鬼界は、ウィトゲンシュタインの二つの批判の立場を明確に示した。一つは、私的言語には客観性がないことへの批判であり、もう一つは私的命名への批判である<sup>7)</sup>。以上に基けば、大森は後期ウィトゲンシュタインの言語論に否定的な態度を採っていたことがわかる。実際、大森の私的体験や独我論による言語論は、終始大きな変化がなかったという<sup>8)</sup>。

上述した言語論は、大森が自らの後期の思想を表す時間論において、大き

な役割を果たしている。大森の論文「過去の制作」(1985)<sup>9)</sup>は、経験、言語、時間をめぐる論文であり、これを契機に、彼は晩年、自らの言語論を踏まえた上で、独自の時間論を構築しようとした。物理学者が点線主義の立場によって線型時間、つまり線に点をつけたことによって過去、現在、未来という三つの時間形態<sup>10)</sup>を取り上げたのに対して、大森は個人の直接的な体験や経験による原生時間を主張した。大森は「時間の変造」(1988)において、ベルクソン(Henri-Louis Bergson, 1859-1941)の純粹持続の時間を意識しながら、物理学や自然科学の線型時間に対して、その前にすでにあって、ただ世間の人々によって見過ごされた原始時間(つまり原生時間)を主張した。これによって、大森はわれわれに原生時間が線型時間に変わったプロセスに注意するよう呼びかけたのである。もちろん、大森が言おうとしたのは、われわれが現在使っている線型時間を放棄すべきだということではなかった。もしわれわれがこれを契機に、時間を探究し直すことができれば、われわれは、時間とわれわれの日常生活や体験、経験、あるいは日常生活の言語との密接不可分な関係に気づくはずである。

大森にとって、現在われわれが使っている「今」は、原生時間では、線上の、何の幅もなければ、分割することもできない点ではない。線型時間の過去は、その点の前にあり、未来はその点の後にあるとされている。しかし原生時間の「今」は、われわれが日常生活において、何かをしたりする状態なのである。つまり、それは日常生活、日常経験の概念であり、物理学の概念ではないのである(08・19を参照)。いわゆる今現在とは、点時刻の名称ではなく、「ただ今…をしている」、「ただ今…中」、「今…をしているところ」を意味している。これはわれわれ人間の活動、あるいは行動であり、知覚体験でもある。したがって、大森は、線型時間で言う今は、もともと「何時何分何秒に…をしている」、「ある時間点に…をしている」を指しているのではなく、原生時間で言う「ただ今…をしている」、「ただ今…中」、「今…をしているところ」などといった状態を指しているはずであると主張しているのではあ

る(08・21-22を参照)。しかし、現代人はすでに線型時間の生活パターンに慣れすぎているため、あたかも人間(その日常生活における一切の活動や知覚体験などを含む)の外に、客観的存在としての時間があるかのように考えているのである。

過去という時間形態について、大森は、それは想起の体験や経験であるとされた。換言すれば、人によって想起された経験は、過去の経験である。過去を思い出すことは、決して過去をもう一度体験することではない。たとえば、「昨日の料理は美味しかった」とは、現在の想起が、再び昨日の料理を味わうことができることを言っているのではない。想起されるのは、もちろん過去の経験であるが、それはあくまで現在の体験や経験に過ぎない。したがって、いわゆる過去とは、現在想起された「かつて起きた、あるいは行った体験や経験」に他ならない(08・26-28を参照)。想起された過去に真偽の問題があるのかということについて、大森は、「想起無謬論」を主張した。なぜなら、それは自らの経験である限り、たとえ現在であろうと、過去であろうと、経験そのものに違いないため、いわゆる誤謬というものがあるはずはないのである(08・33-34, 81-82を参照)<sup>11)</sup>。

矛盾的なことに、大森のいう過去は、過去の経験であるが、間違いなく現在の経験でもある。大森に言わせれば、過去がなぜ原生時間の「ただ今…をしている」、「ただ今…中」、「今…をしているところ」のいう今現在ではないのかと言えば、それは想起者が想起したときに使う「言語の時制が過去形に変化するからである。」大森に従えば、「見たことがある」と言ったのは、「見た」経験を想起したからである。では、原生時間では、過去と今現在との違いは、どこにあるのか。つまり、過去経験に属する想起と現在経験に属する知覚や感覚との違いは、どこにあるのか。それは、前者では過去経験を再生、再現することができないのに対して、後者がまさにその経験を知覚しているところであることにある。両者の違いは、これだけに止まっていない。大森は、また想起という体験や経験が言語的、文章的、物語的、制作的であると

強調したのである（08・36-37を参照）。

未来という時間態について、大森はあまり論究していなかった。彼は、『時間と自我』の「言語的制作としての過去と夢」において、未来は過去と同じ、一種の言語的制作であるとし（08・85-89を参照）、またその最晩年の著作『時は流れず』（東京：青土社、1996年。『大森荘蔵著作集』第九巻に収録された）の第四章において、過去という想起の経験に対して、未来は予期、予想、意図の経験であるとし、過去と未来はいずれも言語の命題であると言っている（09・55-56を参照）。

以上によれば、われわれは次のように推測することができる。未来は大森のいう原生時間では、人間が現在において、何かをしようと予期したり、何か起きると予測したりする状態に他ならない。ここでの予期の経験は、また過去と同じように、単に現在の体験や経験に過ぎないのであり、その意味においては、未来もまた現在であると言える。予期の経験の真偽問題についても、過去と同じであろう。それは「予期無謬論」に他ならない。なぜなら、それはわれわれ人間が自ら経験したものだからである。

### 3、自我と他我の共同時間の可能性について

大森の時間論に従えば、確かに彼が主張したように、時間はもはや流れることができなくなる。正確に言うならば、時間はもはや物理学の時間のように流れることはない。別言すれば、未来が、現在に流れて来て、さらに過去に流れていくことはあり得ないのである。したがって、未来⇒現在⇒過去（あるいは過去⇒現在⇒未来）といったような線型時間の流れは、大森の原生時間においては、かくして「想起（過去）・知覚、感覚（現在）・予期（未来）」といったような、「ただ今…をしている」という状態になる。野矢茂樹によれば、過去、現在、未来のいずれの時間形態にせよ、大森の文脈では、すべて「今立ち現れる」という意味であり、つまり、「経験の今」という意

味である<sup>12)</sup>。

以上の内容に基けばわかるように、大森の時間論は経験主義的、独我論的な言語哲学によるものである。こうした現在の経験に基いた時間論は、あくまで個人の時間や歴史に過ぎないのである。換言すれば、それは大森哲学においては、正確で誤りのない個人史かもしれないが、それは決して共同体、国家社会の時間や歴史、あるいは人類全体の時間や歴史ではあり得ない。もちろん、これは、大森にはいわゆる一般の常識がない、ということの意味しない<sup>13)</sup>。ただ、共同体、国家社会の時間や歴史及び人類全体の時間や歴史は、いったい大森自身の言語哲学の世界では、いかなる形で現れるのか。この問題は、おそらく大森自身が直面して取り組むべき問題であろう。以下では、大森哲学の文脈で、そのような論述の可能性を模索するために、彼の「他我(other mind) 論」に着目して論述を進めてゆきたい。

実際、大森の他我論と時間論は、ほぼ同じ時期に展開されていた。この二つの主題は、後期大森哲学がもっとも力を入れているものでもある。『時間と自我』は「自我」を使っているが、その関心点は、むしろ他我の問題にあると思われる。大森は同書の「ホーリズムと他我問題」において、他我と言語との関係を論究し始めた。彼が他我問題に関心を持ち始めたのは、当時の英米分析哲学が公認した難題「他我問題」を解決しようとするだけでなく、クワイン(Willard Van Orman Quine, 1908-2000)のホーリズム(holism)から、大きな影響を受けていたためでもあった。大森は一方では、クワインのホーリズムでいう言語の全体性や一体性を援用し、他方では全盲の達ちゃんとの健全な子供たちとの間で起きた完全なコミュニケーションを記録する報告書を参照して、他我と言語との関係を模索しようとした(08・6, 116-117を参照)。

大森にとって、他我が問題となったのは、たとえば、他我が「私は…を見た」、「私は苦しかった」、「私は…した」と言ったとしても、自我(私)にとって到底、理解できないものだからである。たとえ「私」以外の誰か(つ



まり他我)が「自分は…した」と言っても、あるいは「私」以外の誰かが「あの人は…した」と言っても、実際、これらの内容は、いずれの自我(私)にとっても、何の意味もないのである。なぜなら、これら自我以外の他我がしたことや感じたこと、あるいは表したことなどは、いずれも自我(私)と隔絶したものであり、他我は決して、「私」ではないからである。それでは、日常生活の世界では、なぜ自我は他我のこれらの言葉や話した内容を理解できたのか。大森は、その理由を以下の二つの状況に帰した。一つは、**類比**(Analogy)というマジックがもたらした共感や共鳴であり、もう一つは、**行動主義**(Behaviorismus)から生じて来た行動や素振り、振る舞い、表情などといった公共の符号(呪い)である<sup>14)</sup>。これらいわゆる社会性、公共性、共通性を持った相互理解やコミュニケーションの手段は、大森にとって、ほとんど信じ難い、無稽な話であり、完全に意味を持たないものである。大森によれば、これらはいずれも非現実的である(08・117-119, 150-152を参照)。

では、上述した類比や行動主義における相互理解やコミュニケーションの困難に対して、大森はいかなる主張を通じて、自我と他我が完全に言語のコミュニケーションにおいて相通ずることができることを証明したのか。答えは、**文脈的な了解**(08・121を参照)である。彼は、全盲の子供達ちゃんと他の健全な子供たちとの間でのコミュニケーションを記録する報告書を論証の基礎として、以下のように文脈的な了解の意味を説明した。その報告書によれば、達ちゃんは、もともと全盲の幼稚園に入学すべきだったが、常態に反して普通の幼稚園に入学した。その学習の過程では、達ちゃんはいつも鈴を持った先生によって引率されていた。もちろん、達ちゃんは他の子供たちとも一緒に遊んだり、サッカーをしたりしていた。そこで、大森が目したのは、全盲の達ちゃんは他の健全な子供たちとの間に、完璧な言語によるコミュニケーションができたことである。達ちゃんには、「友達には見える。自分には見えない」ことをよく理解できた。逆の場合もまた同じである。その友達にも、「達ちゃんには見えない。自分には見える」ことを完全に理解

することができた。大森は、自我と他我とのコミュニケーションの難問がこうした状況では、いかにも簡単に突破されたことを不思議に思っていたようである（08・120を参照）。

大森によれば、「そうした他我問題を解決する際には、クワインのホーリズムが、かなり有効的な方向へと導いてくれたようである。」「見える」、「見えない」という二つの命題は、達ちゃんとその友達にとって、決して直接的な体験や推測によって、理解することができるものではない。ここでまず知っておかなければならないのは、「見える」、あるいは「見えない」という命題自体は、単独の命題ではなく、他の無数の命題とのかかわりを持っている命題だということである。大森にとって、「おそらく達ちゃんは体験的に了解可能な諸命題をベースにし、それらと当の命題（見える）との意味連関を了解することから、やがて「目が見える」という命題の意味を文脈的に了解するに至る」（08・121。括弧は筆者注）。もちろん、そうした文脈的な了解とは、直接的な体験での了解ではなく、他の無数の命題との関係によって形成されたネットワークでの文脈的な了解に他ならない。大森は、このような例は、一般の他我の命題に対する理解にも持ち込むことができるとした。大森によれば、そのためには、ある前提が必要となってくる。それは、自我と他我との間に使用される言語が同じ母語でなければならない、という前提である（08・162-163を参照）。

かくして、われわれが大森の他我論から明白に看取できたのは、たとえ自我の直接的な体験や経験、知覚、感覚などの命題ではなくても、他の無数の直接的な接触（体験）の命題群からも、文脈的な了解を得ることができるということである。他我、あるいは自我以外の人の言葉は、自我にとって、もはや完全に断絶したものではない。もし大森のいうように命題のネットワークを通して、他我の言葉の命題の意味を理解することが成り立つのであれば、われわれはここから、時間の問題を理解し直すことが必要であろう。換言すれば、上述した大森の時間に対する定義は、おのずと他我の言葉の命題

を理解することから再出発しなければならないのであろう。なぜなら、個人の時間（あるいは歴史）から自他の時間（あるいは歴史）への転換は、次に来る問題だからである。筆者はこのような時間を、自他の共同時間として理解したい。しかし、ここで強調しなければならないのは、大森自身はそうした自他の共同時間について、全く言及していなかったということである。

上述のように、大森が主張した原生時間は、経験論と独我論に基いた個人の時間を根柢にしたものである。原生時間に過去あるいは未来があるのは、完全に個人に内在する意識や経験（過去は想起経験であり、未来は予期経験である）によって喚起されたからである。大森はまた、この両者をそれぞれ言語制作としての過去と未来と称した。そうした個人時間が自他の時間になるためには、上述した条件以外に、また共同言語（母語）と共同経験（自他者がともに…をする経験）によらなければならないのである。このような時間は、また共振の時間と称することができる。もし大森の他我論の文脈に沿って見るならば、それは自他の共同認識、感覚、理解による共同の時間に他ならない。以下では、筆者は上述した大森の時間論と他我論を通じて、京都学派の哲学者田辺元の戦前戦後に構築した「種の論理」と時間や歴史との関係を考察してみたい。そこには、やはり個人と共同体の時間の問題があるからである。

#### 4、「種の論理」と時間（歴史）

田辺元の比較的にとまどった時間論、あるいは歴史観は、早くから彼の1939年の京都帝国大学日本文化講義での歴史に関する講義の内容に見出すことができる。その講義の成果は、『歴史的現実』（1940）<sup>15)</sup>である。田辺は、人間の歴史は、過去のような全然動かさせない事実には止まっているものではないとし、歴史もまた時間の現在と未来を含んでいるものであると主張し

た。このような歴史観によれば、歴史は「過去→現在→未来」といったような直線的な発展ではない。それは、人間が現在においていかに行動するか、あるいは未来のいかなる目標に向っていくかによって、過去が変えられるという意味を持っている史観である。したがって、田辺にとって、歴史というものは、二重性を持つ「歴史的現実」であり、単なる「歴史的事実」ではないのである（T8・138を参照）。

田辺はさらに、歴史が含んでいる過去を人間が属する種族や伝統と見なし、現在を種族でも個人でもない「人類」（田辺はこれを Idea、あるいは理念と見なす）とし、未来を種族や伝統から逃れようとする個人のこととしている。ただし、田辺の言う種族、個人、「人類」は、「個人が集まって家となり、家が集まれば種族となり、種族が集まれば人類となる」といったような一方的で、自己同一的な存在ではなく、三者がそれぞれお互いを媒介とする三一的存在なのである。もし時間の形態で示すならば、現在は過去と未来を繋ぎ、未来は過去と現在を結びつけ、過去は現在と未来を接続することになる。過去、現在、未来は三一的に相互対立しつつ統合し、一種の交互媒介の形を表している（T8・141を参照）。

田辺によれば、もし人間が過去（種族や伝統）を捨てたら、それは間違いなく非歴史的な立場に立つことになる。しかし、人間は自らが依拠する相対的な歴史的世界を離脱して歴史を語るができない。なぜなら、過去（種族や伝統）を捨て去って、それを論ずることを断念し、しかも直接に現在や未来を語るのは、無稽な話でしかないからである。ここでは、過去、つまり現実における国家社会、種族、伝統の媒介作用の重要性が強調されている。

上述のように、これは過去が現在と未来を包摂し、それらを制御することを意味しない。過去を語ることは、現在と未来との相互対立しつつ統合する媒介関係を強調するためである。過去、現在、未来三者は、こうして動的な媒介存在となり、一を欠いてはならない存在となったのである。しかし、このような過去、現在、未来三者の相互媒介し合う関係を表す史観は、田辺の

「種の論理」の論理的な破綻によって挫折してしまったのである。なぜなら、そうした「歴史的現実」を支えているのは、その史観の論理的な枠組み、つまり「種の論理」だからである。

「種の論理」（形成、確立期 1934-1937）は、田辺が当時帝国主義、国家主義、自由主義あるいは個人主義などといった風潮のもとで、生物の分類「類、種、個」を借用して構築した、一種の社会哲学の論理である。その体系が探究しようとするのは、種（現実の共同体や国家社会）と個（個人）との間における存在と実践の形態である。田辺によれば、種と個はただ類（人類、人類国家、菩薩国）を媒介としてのみ、自らの存在と行為を存続させることができる。類と個、あるいは類と種も同じように、それぞれ種と個を媒介としてはじめて、自らの存在と行為を保つことができるのである（「社会存在の論理」の全文を参照。T7・53-167）。類、種、個三者が相互対立しつつ統合する媒介関係は、まさに上述した「歴史的現実」の史観の基礎付けなのである。

しかし、田辺は論文「国家的存在の論理」（1939）において、国家哲学を構築するとき、種としての国家存在を類、種、個三者の媒介関係から引き離していないにもかかわらず、国家をイエス・キリストの位に配置することによって、国家をしてイエス・キリストの啓示的存在に取って代わらせたのである。つまり、「神、イエス・キリスト、民衆」という三一的構造は、田辺によって、「絶対者、国家、個人」という三一的構造に変わったのである。田辺がここで言う国家を絶対無の「基体的顕現」、あるいは「応現的存在」としたのは、キリスト教の思想を神話と有神論から解放しようとするためであったが（T7・42-3を参照）、否認し難いのは、これはまさしく国家がイエス・キリストに取って代わり、「国家即絶対」へと向う道だ、ということである。絶対者と民衆の仲介者（イエス・キリスト）は、明らかに国家に取って代わられたのである。

「種の論理」は、純哲学（純論理）としては、別になんらの論理的矛盾が

あるわけでもないかもしれない。しかし、それは現実の存在と実践の論理に対応できると標榜した以上、その現実における実現の可能性を考慮せざるを得ないだろう。「国家即絶対」と主張し、一国民として現実にある国家社会の暴行に無力な田辺の姿を見れば、彼が自らの哲学体系を論理的矛盾に持ち込んだ無念さを認めざるを得ない。なぜなら、「種の論理」は純哲学の論理であり得たかも知れないが、現実に対応できる論理ではあり得なかったからである。別の角度から見れば、田辺が人間という相対者の立場から、絶対者(類)と相対者(種、個)との関係を探究する哲学の態度は、かえって国家(種)を絶対化して、「国家即絶対」(種類一如)の思わぬ結果をもたらした。これによって、「種と個」の相互媒介の関係が崩壊してしまい、「種の論理」自体も論理的矛盾を来たしてしまったのである。もちろん、「種の論理」に基いた時間論、あるいは歴史観も、また「種の論理」の破綻によって、崩壊の危機に直面せざるを得なかったのである。

## 5、戦後の歴史哲学の再構築

田辺は敗戦の前に、絶対他力に働きかけられ、絶対他力(類)や親鸞(1173-1263)、道元(1200-1253)などといった無数の先進(種)とともに、人間と自他の哲学を救済する宗教哲学の体系を構築した。これはいわゆる「懺悔道の哲学」である。「懺悔道の哲学」とは、絶対者と無数の先進たちと一緒に田辺に還相して、彼をして懺悔という苦行において思索させ、作らせた他力哲学のことである。換言すれば、「懺悔道の哲学」は、類としての絶対他力が種としての無数の先進たちをして個としての田辺に還相させ、彼をして懺悔に転向させ、作らせた哲学である。戦前でいう類、種、個三者の絶対媒介関係は、そうした絶対者と相対者との絶え間ない、相互対立しつつ統一する弁証法的関係に変貌していった。したがって、戦後の田辺哲学は、もはや戦前田辺自身が相対者の立場に立って構築した自力哲学としての「種の論理」

ではないのである。「懺悔道の哲学」は、「他者を救うために絶えずに自己を犠牲にする」という他者本位の哲学である。田辺はこうした懺悔、悔い改め（自我否定）の慈悲行によって、他者とともに絶対他力と無数の先進たちの救済の真実（自我肯定）を証明した。もちろん、田辺自身だけではなく、彼の哲学もまた同じような形で（つまり共に死ぬ懺悔行によって）、他者の哲学とともに共存の境地に至ったのである。彼は晩年、ハイデッガー哲学を批判するとき、終始同じ立場を取っていた。

では、田辺の戦前の時間論、あるいは歴史観は、その哲学の転向を経て、いかなる変貌を遂げたのか。田辺は懺悔道の哲学を構築するにあたって、ハイデッガー（Martin Heidegger, 1889-1976）が歴史哲学と宗教哲学の関係を裁断したことを取り上げ、ハイデッガーの時間存在論がただ現象の解釈に止まっているだけであり、自己と宗教的实践の関係について全く言及していなかったことを指摘した。田辺によれば、ハイデッガーの哲学は未だ観念論の主観主義から離脱していないため、なお自力哲学の範疇に属している。田辺はアウグスティヌスの歴史と宗教の不可分な関係に対する理解を継承し、自らの懺悔という宗教的体験に基いて、日本の伝統思想、つまり浄土真宗の「三願転入」と「三心釈」概念を再解釈すると同時に、時間論をその中に導入した<sup>16)</sup>。

周知のように、田辺は自らの他力による救済過程を、「第十九願→第二十願→第十八願」という図式で表した。それはまた、彼自身の「自力修善→自力念仏→他力念仏」の過程でもある。この図式に当てはまる時間の形態は、それぞれ「未来→過去→現在」である。これは田辺自身の往相の過程であり、時間の順序である。しかし、田辺は絶対他力に働きかけられ、懺悔によって自己否定から自己肯定に転じたとはいえ、かえって絶対他力と無数の先進たちと一緒に未だ救われていない衆生を救済しなければ、自らの他力による救済の真実を証明することができない。つまり、このときの自己肯定の往相行は、自我否定の還相行がなければ、成立することができないというのである。

自分の過去の懺悔を中心とした往相に対して、田辺はさらに一步を進めて、未来の救済を中心とした還相を強調した。換言すれば、「未来→過去→現在」という時間態を持つ「三願転入」に対して、田辺はさらに「過去→現在→未来」という時間態を持つ「三心釈」を主張するに至った。田辺は親鸞の「三心釈」を継承して、三心（つまり至心、信樂、欲生。時間態は過去、現在、未来）は、ただ絶対他力に催起された懺悔行を通してはじめて成立することができる」と述べた。これは、田辺自身の還相の証である。懺悔道の哲学は、まさに上述した田辺自身の「往相行即還相行」の媒介関係を、つまり過去の傾向を持つ「三願転入」と未來的傾向を持つ「三心釈」の相即不離の関係を現している他力哲学に他ならない。

このように考えてくると、浄土真宗の思想は、田辺の現代的な解釈によって、現実に対応できるような宗教哲学と歴史哲学の体系に変貌したことがわかる。田辺はこのように、日本の宗教の伝統を継承しながら新たに創造することによって、自らの宗教哲学と歴史哲学を構築するに至ったのである。田辺は『哲学入門―補説第一 歴史哲学・政治哲学』（1949、『田辺元全集』第11巻に収録された）において、自らの史観を、一種の「救済史」観（T11・259）と見なした。

田辺は、戦後、その愛弟子である大島康正（1917-89）の著作『時代区分の成立根拠』（1949）に刺激を受け、時代区分の問題と「近代の超克」を考えるようになった。彼は、「近代」の概念はヨーロッパのルネッサンス時期以来の時代三分法に由来していると述べた。当時のヨーロッパ人は、時間の様態「過去」を、現在とは違う「中世」のことと見なし、「現在」を「近代」にして、中世以前、つまり「古代」を「未来」とした。彼らが「古代」を「未来」としたのは、彼らの生きている「現在」が「過去」（中世の伝統）と対抗しているからである。このような、「過去」と対抗する「未来」の志向を取るのには、いわゆる古典に対する復興である。したがって、当時のヨーロッパ人にとって、「古代」はまた「未来」でもあった。そうした「古代→



中世→近代」の時代区分に、当然のことであるが、「未来→過去→現在」という時間の様態が当てはめられた（T11・275を参照）。そうした行動の基礎は、いうまでもなく、「不可能を可能にする」個人主義の精神に他ならない。

田辺は戦後に至って、人類の危機をもたらした「近代」に対して、いかなる超克の方法、つまりいかなる時代区分法を唱え出したのか。人間は、今日において、いかにして現在と過去を区分するのか。これは、人間が未来の目標に向かって邁進することで、過去を変革することにかかわってくる問題でもあるように思われる。したがって、いかに近代を超克し、時代を区分するのかということが、再び田辺の歴史哲学の関心点となった。このような問題に対して、田辺は「愛の絶対統一における友愛の自由なる協同」（T11・281）と唱えることによって応答し、さらにその友愛を、人間の歴史の未来的原理であるととした。

いかに近代を超克するのか、あるいはいかに時代を区分するのか。それはただ人間自身の実存を、「他者を救済するために自己を犠牲にする」という還相行（慈悲行）の媒介とし、つまり「自我犠牲即愛」の精神を、未だ救われていない衆生に発揮してはじめて可能となるのである。その超克や区分の根拠は、絶対者（類）と無数の先進たち（種）の絶え間ない「犠牲自我的愛」に他ならない。上述した田辺の主張に従って時代を区分するならば、それは必然的にルネッサンス時期以来の「古代→中世→近代」から「近古→現代→将来（黎明）」へと発展していくはずである。そして、時間の様態もまた「未来→過去→現在」から「過去→現在→未来」へと変わるはずである（T11・281を参照）。

過去、現在、未来という三つの時間の様態は、こうして田辺の宗教哲学の発展に従って、独特な形で展開している。注意すべきは、そのような宗教的実存の時間論や歴史観は、明らかに田辺個人の宗教体験、つまりその内部の懺悔体験から産出されたものだということである。こうした内部経験から生じて来た時間の様態は、懺悔道の哲学で強調された還相概念（還相行）を通

じて、絶対者が媒介として介入する自他の時間の様態、あるいは歴史形態となったのである。もちろん、こうした時間論や歴史観は、大森の分析哲学的な時間論とはかなり違った形で現れている。

## 6、分析哲学と宗教哲学の史観

大森の分析哲学的な観点における時間論によって、田辺哲学の時間論や史観を検証すればわかるように、田辺の歴史哲学に含まれている形而上学、宗教、実存、媒介、弁証法、類比、推論などといった要素は、いずれも大森哲学が排斥しようとする対象であった。そして以上のような大森と田辺哲学の時間論に対する検討から、両者はともに、時間を、現在われわれが当たり前だと思っている物理学や自然科学の時間と見なしていないことに気づくはずである。両者が主張している時間は、明らかに人間の外に存在する客観的な時間ではないのである。

大森にとって、本当の時間は、現実の日常生活の経験と一致している時間でなければならない。それは、人間が「ただ今…をしている」、「ただ今…中」という状態と切り離すことができない時間である。たとえ原生時間のいかなる時間の様態であっても、いずれも「ただ今…をしている」、「ただ今…中」という状態（たとえば想起、直観、予期など）から離れられないのである。こうした直接に人間の日常生活の経験と密接な関係を持つ時間は、個人の時間や歴史に止まっていない。それは、大森の他我論を通じて、さらに複数の自我（大衆、公共）の時間や歴史に変貌していったのである。しかし、このような大衆の時間や歴史は、あくまで共通の認識や感覚、ないし相互理解を持っている人たちによって根拠付けられなければならない。ここでは、大衆、公共の時間や歴史と言っても、まだ一国の時間や歴史にはなっていない。一つの地域や人類の世界の時間や歴史は、なおさらだと言わなければならない。なぜなら、時間の把捉は、大森が主張しているような無数の命題の文脈

的な了解に到達しなければ、まずあり得ないからである。

それに対して、田辺の時間論や史観は、最初、現実の国家社会（種）、個人（個）、人類・人類国家（類）という三つの概念の媒介関係において形成された。しかし、それはやがて田辺哲学（「種の論理」）の挫折に従って崩壊し、さらに田辺の宗教信仰によって、宗教的共同体、個人、絶対者という三つの概念の媒介関係において新たな姿を現した。こうした変化が、田辺自身の内部の宗教体験によるものであることは、いうまでもない。このように見ると、過去、現在、未来という三つの時間の様態は、ただ田辺自身が経験した行信証の救済体験に止まっていない。それはまた、他者救済を行う宗教的实践によって表されている。

田辺のような個人の体験による時間論や史観は、アウグスティヌスのそれ（神人合一、往相の時間論）と似ているようであるが、還相の働きによって、アウグスティヌスの時間論と袂を分かつこととなった。換言すれば、アウグスティヌスの時間は明らかに、他者との共振、あるいは他者とともに救済事業を推進するような共同の時間ではないのである。これもまた、田辺がアウグスティヌスの時間論が神秘主義的な色彩を帯びていると批判した理由でもあった（T9・80を参照<sup>17)</sup>。もし大森の時間論に、他我論を入れなければ、おそらくアウグスティヌスと同じように、私的性質から離脱することができなかつたのであろう。つまり、それはあくまで個人の主観に充ちた個人史にすぎなかつただろう。

筆者はずっと前から田辺の時間論や史観を考えてきた。筆者にずっと理解できなかつたのは、田辺の時間論や史観がいかにして個人から共同体へ、さらに世界へと展開していったのか、という問題であった。元来、個人史と共同体の歴史、あるいは共同体の歴史と世界史との間に隔絶があつたにもかかわらず、田辺の還相思想（あるいは還相行）は、その隔絶を取り除き、三者の連関を可能にした。大森の時間論を考察することによって、その疑問が払拭された。大森の時間論によれば、個人史から共同体の歴史へ、そして世界

史へ展開することができるのであれば、それは人と人との触れ合い（大森自身の言葉によれば、「無数の命題」）、つまり共振のネットワークによって形成されなければならない。田辺の時間論と大森のそれとの違いは、超越の力（超越的他者、他力）が入っているか否かというところである。これは明らかに田辺の宗教哲学（理性と信仰の徹底した媒介の立場）と大森の分析哲学（徹底した理性主義の立場）と違いである。両者の時間論が、最初から異なった道を歩んでいたことは明白であろう。

田辺は絶対媒介の弁証法、形而上学、宗教的実存などといった哲学の立場によって、われわれの日常生活の経験の範囲を越え、われわれを想像上の理想世界に導いてくれた。大森は、経験主義、独我論から出発し、一歩ずつ確実にわれわれの日常生活の経験が及ぶ範囲を確認し、その上で他者の命題の問題を解決しようとすることによって、われわれを経験が及ぶ現実世界に導いてくれた。むろん、田辺と大森の哲学研究の歴史的背景はかなり異なっている。両者の成長背景や学歴、経歴、哲学研究の方向や関心点などについては、ここで詳しく論ずるつもりはない。以下では、両者の時間論や史観の現代的意義を考えてみたい。

## 7、結論

現にわれわれの生きている世界は、すでにインターネットが発展し、国際間の交流や往来が頻繁に行われている世界である。そのため、われわれの外に客観的な時間が存在しなければ、これらの交流や往来がうまくいくはずはない。「時は金なり」と言われるように、時間は現に資本主義の最大の仲間にもなっている。これらの現実的な状況を見れば、以上のような田辺と大森の時間論や歴史観に関する探究は、無味乾燥で時代遅れのような感じを与えるかもしれない。これと同時に、われわれが今住んでいる東アジアという地域は、時間や歴史が生活の道具として、単に点線や数量、あるいは何の主観

的な価値や意味もないものに過ぎないにもかかわらず、いざというときに、また時間や歴史に対して喧しくなり、さらにこれらを紛争のネタにして激しい対立を作ってしまうのである。この側面から考えると、田辺と大森の時間論や歴史観は依然としてわれわれが今日の情勢を思索することに役立つのではなからうか。

大森の時間論から見れば、「経験は真実なり」という考え方が本当に個人史、共同体の歴史、地域史、さらに世界史に用いられることがあったら、必然的に「これらの時間や歴史観ははたして真実に合っているのか。これらははたして正しくて誤りがないのか」などといった疑問が出てくるのだろう。しかし、残念なことに、「経験は真実なり」は一見正しいように見えるが、かえってその主観的な性格（一緒に経験することができない他者から見れば）で、共同的な体験を持たない人たちを遠ざけ、この人たちに共同の時間や史観を持たせることができなくなるのである。

同じような状況は、田辺の時間論や史観にも見出すことができる。なぜなら、すべての人は、彼の主張のように、絶えずに「往相⇔還相」の救済事業を推進することができないからである（哲学を含むあらゆる学問もまた彼が構想したとおりに発展していくわけにはいかない）。ただ田辺が構築してきた救済の時間や歴史は、かえってわれわれに反省の作用を促している。つまり、人間存在自体は根源悪であるということ、絶対者と他者とともに救済事業を推進するということの重要さに気づく、という反省の作用である。

もし大森の時間論に彼の他我論を入れて考慮するならば、それは確かに社会性や公共性の側面を含むようになる。しかし、このような時間論はやはり、経験を重んずる主観的な性格から離れられないため、その限界を露呈している。田辺の時間論は、その内部の宗教的体験から出発し、自らの宗教哲学の理念によって、次第に外部に広がっていく。しかし、このような時間論や史観と完全に隔離されている史観、つまり同じ宗教的体験を持たない人たちの史観、あるいはそれとは別に存在している国家史観ないし世界史観は、明ら

かに彼の時間論や歴史哲学に見出せないのである。なぜなら、田辺の関心は、ある具体的な共同体の史観とそれ以外の客観的史観（たとえば一国史観、地域の史観ないし世界史観）との媒介関係を考察することにあるのではなく、自らの歴史哲学を構築する方法にあるからである。これは、現在のわれわれにとって、時間や歴史哲学についての、注意すべき問題である。むろん、言語の問題もまたそうした時間や歴史の叙述の問題と密接不可分な関係にあると思われる。言語は経験的な性格を持っているのみならず、また未経験の性格、あるいは理念や想像の性格を持たなければならない。もしこのように考えることができたなら、田辺と大森の哲学を批判的に考察すること自体は、われわれの言語と時間や歴史との関係に対する定義の仕事に、何らかの役割を果たしてくれるだろう。

## 注

- 1) 本論は、(広州市科技計画專案)「西学東漸与広州 21 世紀海上絲綢之路」の段階的成果であり、中山大学「三大建設」專項の補助金を得た。
- 2) アウグスティヌス著・服部英次郎訳『告白』下、第 11 卷第 14 章（岩波書店、1976 年）を参照。
- 3) 『告白』下、第 11 卷第 20 章を参照。
- 4) 『告白』下、第 11 卷第 29 章を参照。
- 5) 『大森荘蔵著作集』第三卷（東京：岩波書店、1998 年）に収録されている。以下では、この全集を引用するに際して、〇 卷数・頁数で示す。
- 6) ウイトゲンシュタインは『哲学的考察』において、頻繁に「痛い」という感覚を論じている。この時期の大森は、比較的にウイトゲンシュタインの初期の言語論に近い。
- 7) 『ウイトゲンシュタインはこう考えた』、315-327 頁を参照。
- 8) 野矢茂樹『大森荘蔵一哲学の見本一』（東京：講談社、2007 年、232 頁）を参照されたい。
- 9) 『時間と自我』に収録され、のちに『大森荘蔵著作集』第八卷に収録された。
- 10) 大森は「自我と時間の双生」（1990。『大森荘蔵著作集』第八卷に収録された）において、この物理学観点での時間論の脈絡に触れている。彼によれば、この脈絡は、古代ギリシャのアルキメデスから、中世のスコラ派の力学研究者、そして近世のガリレイやニュートンへと脈々と伝わってきたという。
- 11) ここから、大森の時間論は、「個人の経験は真実である」という考え方に基いているこ

とを容易に看取できる。ここは、個人の時間、共同体の時間、世界の時間の代替不可可能性の問題にもかかわっている。これもまた、本論の探究しようとする問題である。つまり、言語は私的言語でしかないのか。それとも言語もまた、公的言語であり得るのか。もちろん、言語と時間（あるいは歴史）との関係やその真偽の議論などは、現在われわれが住んでいる東アジアという地域にとっても、重要な問題でなければならない。

- 12) 『大森荘蔵：哲学の見本』、213-214 頁を参照。野矢によれば、大森の時間論はアウグスティヌスのそれと、あまり変わらないという（『大森荘蔵—哲学の見本—』、212-213 頁を参照）。このような判定は、必ずしも正確とは言えない。なぜなら、野矢は、アウグスティヌスの時間論は神人合一による結果だということに気づいていないからである。時間は、アウグスティヌス本人にとって、信仰心とは無関係ではない。しかし、大森の時間論は完全に宗教信仰とは絶縁である。野矢が大森の時間を「経験の今」と言うのに対して、筆者はアウグスティヌスのそれを、「永遠の今」と言いたい。この点については、以下の論述に譲りたい。
- 13) これは大森哲学が批判しようとしたものである。なぜなら、一般の常識、知識、通識、常識、当たり前の価値観などは、ほとんど分析哲学の検証に耐えることができないからである。たとえば、本論で扱う主題である「時間」も、また同様である。
- 14) 大森が行動主義に批判を加えたのは、彼自身のウィトゲンシュタイン批判と関係があるからである。大森によれば、ウィトゲンシュタインは死ぬまで、ずっと行動主義の周辺を徘徊し、定まった言論を出すことができなかったという。（08・152 を参照）。
- 15) 『田辺元全集』第八巻（東京：筑摩書房、1963 年）に収録されている。以下では、田辺元全集の引用に際して、T 巻数・頁数で示す。
- 16) 田辺の浄土真宗の思想の再解釈や彼自身の歴史哲学の構築について、拙稿「田辺元における浄土真宗の歴史哲学—『懺悔道としての哲学』における三願転入と三心積を中心—」（『倫理学』、第 22 号、2006 年、95-111 頁）を参照されたい。
- 17) 田辺によれば、アウグスティヌスの時間論は「永遠の今」である。つまり、絶対の神が相対の時間を包摂する時間形態のことである。しかし、田辺哲学の観点では、時間もまた「今の永遠」でなければならない。永遠が永遠であるのは、時間を媒介としなければならない。こうすることによってはじめて、神秘的な永遠に現実的な時間や歴史を入れることができる。なぜなら、永遠と今は媒介関係にあるのでなければならないからである。

