

法政大学学術機関リポジトリ

HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

PDF issue: 2024-12-22

田辺哲学における「社会民主主義」と宗教的 国家のポリティックス

田島, 樹里奈 / TAJIMA, Jurina

(出版者 / Publisher)

法政大学国際文化学部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

Bulletin of the Faculty of Intercultural Communication, Hosei University
Ibunka / 異文化. 論文編

(巻 / Volume)

18

(開始ページ / Start Page)

65

(終了ページ / End Page)

101

(発行年 / Year)

2017-04-01

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00013803>

〔論文〕

田辺哲学における「社会民主主義」と 宗教的國家のポリティックス

国際文化研究科博士後期課程

田島樹里奈

TAJIMA Jurina

はじめに

本稿の目的は、田辺が終戦直後に構想した「社会民主主義」と、それに基づく天皇制を保持する宗教的國家の思想を明らかにすることである。そのために筆者は、田辺の政治哲学的著作や時事論文が、同時期に発表された『懺悔道としての哲学』の思想を背景にしていることを確認する。また彼の唱える「社会民主主義」が、資本主義的自由主義と社会主義の両者の止揚としての〈弁証法〉的な発展形態として考えられていることを検討する。

田辺は、敗戦が濃厚になる1945年3月に京都帝国大学を定年退官し、夏には群馬県北軽井沢に転居してしまう。それまでの数年間、田辺は、哲学に関する論文や著作をまったく発表していなかったが、敗戦を迎えた直後から再び旺盛に原稿を執筆し始める。田辺は戦時中、自らの哲学的実践が戦争を止められなかったことや、弟子や教え子たちを戦争に送り出したことについて、深い反省とともに、宗教的な「懺悔」を自らに課していた。そして1944年に行なった「文化の限界」講義では、自らの心情を吐露するかのように「懺悔」を語り、京都帝国大学の講義でも「懺悔道」と題する講義を行っていた。こうした経緯を経て、敗戦を迎えた田辺は自らの体験を哲学的に考察し直し、「哲学ならぬ哲学」として『懺悔道としての哲学』へと結実させたのである。

しかしその一方で、彼は戦後日本の現実の政治や政治家たちに失望し、また戦勝国アメリカのGHQの占領政策を批判していた。戦後の混乱した現実政治に対して、田辺は自らの〈実践の哲学〉に根ざした「社会民主主義」を「政治哲学の急務」として捉え、積極的に政治的発言を公刊し始める。田辺の政治哲学の目的は、昭和天皇裕仁の戦争責任を追及しながらも（象徴）天皇制を保持しながら、「社会民主主義」の実現を目指すというものであった。

そこで本稿では、第一に、田辺が「デモクラシー（民主主義）」をどのように捉えていたかを、戦時中論文「箕田氏及び松田氏の批判に答ふ」（1937）にまで戻って検討し、戦後の「社会民主主義」論との連続性を確認する。第二に、田辺哲学における「社会民主主義」論の位置づけを、「懺悔道の哲学」との関係で考察する。第三に、こうした「社会民主主義」が、「友愛の原理」に基づく宗教的実存の「協同態」に基づくことを明らかにする。第四に、田辺が昭和天皇裕仁の戦争責任を問う一方で、「絶対無の象徴」としての天皇を制度的に確保するために、天皇制擁護を「社会民主主義」的に構想することを確認する。以上のことから、筆者は、田辺の「友愛社会民主主義」という構想が、「絶対無としての象徴」天皇制による国家論の危うさを指摘することにした。

1. 「デモクラシー」の哲学的基礎づけ

本節でまず注意したいのは、『懺悔道としての哲学』と同時期に、田辺が幾つかの政治哲学・時事論文を執筆していたことである。しかも彼は、敗戦後の日本において、新しい民主主義の確立が焦眉の急の問題であることを痛烈に自覚している¹。『懺悔道としての哲学』とほぼ同時期の1945年11月頃に執筆されたと推定され、1946年1月に発表された「日本民主主義の確立」の冒頭で、田辺は次のようにいっている。

民主主義は政治の一般的不可欠条件である。特に民主主義を標榜すると否とに拘らず、自由の主体として自らの在り方を自ら決断する人間の政治である以上は、それは民主主義の契機を欠くことは出来ない。若し之を欠けば、縦令統治とか支配とかいうことが外形上行われるとしても、それは自由なる人間の行動によって成立したのものとしての政治というものではない。我々は奴隷に政治があるとは考えることが出来ぬ。自由人格の政治活動に於いては、他によって統治せられること自身が、同時に自ら進んで、自他を通ずる全体組織に自己を規制せしめる自己の自発性に由る、という意味に於いて、統治即自治であり、支配即自律であるのでなければならぬ²。

田辺によれば、民主主義は政治の不可欠条件であるから、たとえそれが民主主義を名乗っていないとしても、どのような形式を取ろうとも、自由な主体として自ら決断する人間の政治であれば、民主主義といえる。その意味で、小泉義之がいうように、トマス・ホッブズによる専制君主制における政治ですら、「民主主義」的であるといえるのである。それに対して、奴隷を対象にするような統治や支配は民主主義的ではない。こうした田辺の民主主義理解について、小泉は、「ラディカル・デモクラシー」の先駆を見ている³。

また田辺は、民主主義とは、他者によって統治されることが、自ら進んで自らを規制し統治することを意味し、それゆえ「統治即自治」、または「支配即自律」と定義するのである⁴。このような田辺の民主主義理解は、戦時中からほとんど変化していない。ちなみに田辺は、1937年に「箕田氏及び松田氏の批判に答ふ」と題された論文で、自らの「デモクラシー」の定義を述べていた。本論文は、「原理日本社」が発刊する『原理日本』に掲載された田辺に対する、箕田胸喜と松田福松による攻撃的な論文に対する反論である。そこで田辺は、「西洋の政治思想としてのデモクラシーに対する私の態度」として次のよう

に述べている。

デモクラシーは原始共同社会に於ける全体と成員との直接なる統一が破れ、個人がその生活の必然に従い自己固有の利益を考慮せざるを得ざる如き社会生活の分化対立の発生すると同時に、国家の政治に参与してその意志を政治に反映し、統治せられることに於て自治するというべき組織を要求する結果現われたものであって、理知の解放と共に発生する避け難き自然の現象であった。人間が自己に眼醒め自己の判断に従って事物を批判し、単に自己の外から強制せられる他律的規制に服従することを肯ぜず、自己の理性の自律に従い個人の自発的規律を以て全体の統一を合理化せんとする要求が、おのづから政治上にデモクラシーを発生せしめたのであって、社会生活の進化が個人をして自己の生活の責任者たらしむる限り避くべからざる必然に属する。それは現実の事態として社会進化の自然発生的産物なのである⁵。

続けて田辺は、明治時代の自由民権運動に触れて、それが単なる外来思想ではないと指摘している。田辺によれば、西洋の「デモクラシー」が西洋において自然発生した思想ではあるが、明治時代の自由民権の運動もまた自然発生的に生じたのである。というのもそれは、単に西洋の政治思想の輸入に止まらず、「日本人の一般人間的通有性と日本の社会進化の段階とがこれを必然ならしむる地盤となったから」である。つまり田辺は、日本においても自由民権運動のような自然発生的な「デモクラシー」的運動が「国民的な運動」として成立したという。

しかしその一方で、日本の「国民的な運動」が単に「デモクラシー」と呼ばれず、また西洋諸国の「デモクラシー」と違うのは、天皇が存在し、「国家統治の主体」であるという点にある⁶。その意味で田辺は、「デモクラシー」が「語原的に非日本的なる意味を有する」ことは否定できないという。天皇が国家を統治し、政府を通じて政治を行わせ

るとしても、そこにはデモクラシー的契機が存在することは否定できない。ただ、それは「民主的」ではないがゆえに、田辺は「立民的」という訳語を提案し、日本の天皇制に基づく立憲政治は「立民的」であるという⁷。

しかし田辺の目に映る敗戦直後の日本の政治状況は、彼が理想とする民主主義からほど遠かった。それでは、田辺は具体的にどのようなヴィジョンをもって、現実的な日本の政治に対して理論的な提言をしようと考えたのだろうか。ちなみに家永三郎は、「田辺の現実政治への見解」を要約して、次の三点を指摘している⁸。

第一に、資本主義を温存しようとする保守政党の「自由民主主義」を排斥し、「社会民主主義」を掲げて自己の実践哲学の原理に適合する政治的立場とすること、第二に、天皇制および天皇に対する主張をストレートに表明したこと、第三に、占領下にもかかわらず、連合国・占領軍に対して、迎合することなく、批判をためらわなかったこと⁹、以上の三点である。本稿で重要なのは、もちろん、家永の指摘している三点のうち、第一点と第二点であり、家永も紙幅を費やしてこの二点を論じている。そこでわれわれとしても、田辺の民主主義論は、政治的立場としての「社会民主主義」の哲学的基礎づけに基づいていることに注意しよう。

そもそも敗戦後の日本の政党政治は、日本自由党と日本社会党の二大政党として始まり、両政党ともに民主主義を標榜していた。しかし、田辺には、どちらの政党も現実の日本を支えきれるとは思われなかった。「現実の焼け付くような焦点を回避して周辺の綺麗事に終始していること、軌を一にするといわざるを得ない¹⁰」。田辺にとって、「敗戦国という涙の出る現実の焦点を回避して甘い構想に自らを慰める¹¹」両党の綱領の質の低さは目に余るものがあつた。田辺は、自由党が唱える「自由民主主義」と、社会党が標榜する「社会主義」とを弁証法的に総合し、彼独自の「友愛社会民主主義」を主張するのである。

しかし注意しなければならないのは、田辺のいう「社会民主主義」は、イギリス労働党の理論的指導者であったハロルド・ジョセフ・ラスキ（ラスキ『政治学』Laski, A Grammar of Politics, 4th Ed.1937）の唱える社会民主主義とは異なっていることである。田辺から見たとき、ラスキの社会民主主義は「功利主義的ないし実用主義的傾向」をもち、「哲学の貧困を将来していること争いがたい」。またラスキの特色である多元的国家論も相対主義を免れず、折衷主義を出るものではない。田辺によれば、それは「哲学固有の方法たる弁証法の不徹底」に基づく¹²。

それゆえ田辺の主張する「社会民主主義」は、たんにイギリスのような戦勝国の社会民主主義の立場に留まるわけにはいかない。そこには、敗戦国日本の置かれた状況を変革したいという田辺の強い意志がある。田辺が「社会民主主義」を自らの政治哲学の課題として主張するのも、敗戦国日本の「現在の国際的位置と国内的情勢とに対応する社会民主主義の建設」という目的があるからである。そして田辺の政治哲学は、イギリスの折衷的で功利主義的な社会民主主義を超えて、「弁証法的に社会民主主義の哲学的確立」を目指すのである¹³。

田辺がここまで「社会民主主義」の哲学的確立を目指すのは、この課題を解くことで、たんに「自国再建の原理を確立する」だけでなく、「連合国間の政治的主義の対立が解消せられ、新しき国際連合が真に原理づけられる」からである。田辺は、国際関係の中で「日本を従属的地位に留める」状況に対して、自力で国際的地位を高めるためには、「社会民主主義の原理化なる政治哲学的課題」を解決することをおいて他にないと考えた。そして田辺は、「哲学は政治哲学として国家再建の原理となるべきものである¹⁴」と語るのである。

2. 田辺の「社会民主主義」論

それでは田辺が構想する「社会民主主義」とはいかなる特色を持つ民主主義なのだろうか。彼はまず、民主主義理論が抱える難問として、

自由と平等とが二律背反として相互否定の関係にあることを認識する必要があるという。もちろん自由党が唱える「自由民主主義」による「自由」とは、資本主義に則ることで「一部有産階級の自由に止まり、無産階級を含む社会全体の自由でない¹⁵⁾」ことは明らかである。そして自由民主主義は「完全なる民主主義」であるといえず、民主主義の採択形式である多数決は全体の平等が達成されない限り不公平にならざるを得ない。そこでは「正義に適う自由の決断を保証する¹⁶⁾」ことはできない。カント主義者の田辺にとって、「自由」とは「平等に媒介せられることによってのみ、真に自由になる」のである。そのため、田辺は「自由民主主義」が「社会民主主義」にまで具体化されなければならないと考えるのである¹⁷⁾。

田辺は、さらに政治的な自由を確保することが、資本主義的な経済による不平等と不即不離の関係にあることを指摘する¹⁸⁾。というのも、自由放任の資本主義的自由経済が、政治的な不平等の根源とも考えられるからである。有産階級の自由放任による自由経済は持つ者と持たざる者との間に不平等を生む。その結果、政治の形式的平等が富の経済的不平等のために阻害され、無産者の自由が不自由に転落する危険がある。それゆえ民主主義が凋落し、少数有産者の独裁が可能となり、無産大衆が経済的にも政治的にも搾取の対象となりかねない。経済的な面からいえば、大衆は商品購買者の能力を奪われ、資本主義生産が消費へと繋がることを不可能にし、経済的な行き詰まりが生じかねない。

それに対して社会主義は、自由経済による不平等や政治的な自由の制限を批判して、統制経済を主張する。しかし田辺は、社会主義的な統制経済にも満足しない。田辺によれば、確かに社会主義は、統制経済を導入することによって、自由放任の資本主義自由経済を制限し、社会全体の需要と消費能力に応じて生産を統制し、合理的な計画に基づいて経済の全体を計画的に統制していくことができる。その反面、統制経済においては、個人のレベルでいえば、働かない者は所有が許

されず、自由経済では可能であった私有財産も制限され、生産資本の私有も撤廃されてしまう。しかも「ある種の産業は国家経営に移され民営が制限せられ、しからざるも厳重な国家管理を受ける¹⁹⁾」ことが避けられない。経済的平等を確保するために、国家が経済を管理統制することが、個人の自由を制限し、個人の権利を侵害する可能性も避けられない。この意味で、田辺にとって、社会主義もまた批判の対象となるのである。

さらに田辺は、社会主義をより徹底化した共産主義をも批判する。田辺によれば、共産主義は一切の生産材の私有を禁じて、資本の社会化を遂行し、社会的統制経済を全面的に展開する。しかも議会中心の政治闘争よりも直接行動を必須とすることで、「実力の変革行動」により個人を階級闘争の組織へと編成し、独裁的統制のもとに置く。それによって、田辺は、個人の自由行動を主張する余地がなくなると考えている²⁰⁾。しかし、ここで田辺が想定している共産主義は、家永が指摘するように、「マルクス・レーニン主義革命を完遂した唯一の先進共産主義大国であるソヴィエト連邦の国内国際政策に多大な欠陥が存在した」ことや、「治安維持法時代以来の共産党恐怖感が潜在的に残っていた」背景からか、極端な共産主義像であるといえないこともない。

それでも、先に見たように、田辺は、戦中から戦後にかけて、戸坂潤や梯明秀ら京都学派のマルクス主義者との対話を通じて、また共産党の合法化を契機に、共産主義や共産党にマルクス主義の真理性をある程度承認している²¹⁾。そして、自由放任を許容する自由民主主義も、統制経済による社会主義も、私有財産を全く認めない共産主義も批判し、個人の自由と社会的平等を確保するために、田辺独自の「社会民主主義」を唱えるのである。

ここで注意しなければならないのは、一般的に「社会民主主義」とは「社会主義右派」と考えられていることである。家永によれば、そ

の意味では、田辺の「社会民主主義」は日本共産党に傾斜する「社会主義左派」の思想を内包している²²。そこに田辺のマルクス主義への接近をみることができる。もちろん、田辺の「社会民主主義」は、社会主義の右派にも左派にも属さず、独自の思想内実を持っていることは注意すべきである。というのも、田辺は単純に共産主義を唱えるマルクス主義思想に与するわけではないからである。マルクス主義への最大の疑問は、その革命への志向性にある。田辺は、「現実の歴史社会は（中略）階級闘争の戦場であるばかりではない。たとい階級対立が揚棄せられ、人間の社会的自由が獲得せられて、人間の自然に対する支配が達成せられ、いわゆる必然の国から自由の国への飛躍が成遂げられたとしても、しかも唯物論者の考える如く、それで人間が自分自身の主人となり、完全に自由となるのではない²³」という。

田辺から見れば、社会主義革命が成就し、共産主義革命すら達成されたとしても、「自由」と「平等」を共に社会全体に行き渡らせることは極めて難しい。しかも現実の社会の中で、有産階級と無産階級との階級対立と闘争がある限り、社会において個人の「自由」と「平等」を達成し、田辺独自の「社会民主主義」を実現することは困難であるといわざるをえない。田辺の認識では、共産主義革命を経ても、人間のうちに存する「根元悪〔根源悪〕」を脱することはできないからである。田辺にとって、マルクスの説く「真の自由」とは、「人間が自己から自由になること、自己の現存在から解放せられること²⁴」を意味している。それは、それほど生易しいことではない。田辺は『実存と愛と実践』（1947）の中で次のようにいっている。

人間は縦し階級無き社会に達するも、実存の協同に於て相扶けて実存的自由に入るべき愛の闘争から脱落して、安逸独善の自利的存在に住まらんと欲する根元悪を脱しない。これを超越しなければ真の自由は達せられないのである。（中略）戦は常に内外に互る。現存在はそ

の戦場に外ならぬ²⁵。

ここで注意しなければならないのは、田辺が、ハイデガー哲学の「現存在」や「実存」概念を用いて、マルクス主義の階級闘争の問題を語っていることである。しかも田辺は、「実存の協同」における「相扶けて²⁶」、実存的な自由を獲得する愛の闘争が必要であると説く。マルクスの自由を解釈しながら、田辺は、「社会民主主義」の確立を目指すにあたり、「実存協同」による相互扶助を根拠にするのである。筆者にとって田辺の独自の「社会民主主義」が興味深いのは、マルクス主義の説く階級闘争や革命以後にも、〈倫理 - 政治的問題〉として「根元悪〔根源悪〕」の問題が除去されないと考えていることである。

しかも田辺のいう「実存」とは、いわゆる実存主義における実存とは異なる意味を持たされている。伊藤によれば、「実存」とは「無に媒介せられた自覚存在²⁷」であり、「自己の理性的能力の限界を率直に認めるがゆえに自己を否定しそれを無化する者が、無のはたらきによって再生せられて在る、その態様を意味している²⁸」。そして、伊藤によれば、田辺は、自己否定を通じて自己を無にむかって投出した実存者が、自らを包みこむ無としての愛の力によって、自己否定する他の実存者と協同して存在する「実存協同」を「実存の最終的に到達すべき境位²⁹」と捉えた。

その意味で現実の政治の中で、「実存協同」の相互扶助が達成され、個人の自由と平等の総合が成り立つために、田辺は、「奉仕」という考え方を導入する³⁰。田辺の唱える「奉仕」においては、先進者が先に立つことによって自由を独占し、後進との間に生ずる不平等は許されない。つまり、「奉仕」とは、先進者が自ら率先して後進の立場に身を落とし、協力して後進を引き上げて、先進者と平等にさせることによって成り立つ。こうして田辺は、自由と平等という矛盾対立する概念を「奉仕」概念を導入することで結びつける。つまり、田辺によ

れば、「奉仕」において「不平等即平等」が達成されるのである。こうした「奉仕」の思想は、田辺が解する「菩薩道」と通底する思考でもある。

ただ、ある側面では「不平等即平等」が成立つと同時に、他の側面では、先進者と後進者の関係が転倒されることも起こりうる。そのため、先進者と後進者との間には「交互性」がなければならない。こうした事態を、田辺は、「具体的には全体が連帯責任の関係において交互的に統一せらるるによって、不平等即平等たる事態が完成するのである³¹⁾と説明する。田辺は、先進と後進による交互的な連帯性を「一家の兄弟」に見出し、「不平等即平等の連帯関係において結ばれたる交互奉仕集団³²⁾としての「兄弟」の中に、彼の「社会民主主義」の姿を見るのである。そして田辺は、『政治哲学の急務』（1947）では、当時の彼の哲学的支柱としての『懺悔道としての哲学』を背景にして、「奉仕」から「友愛」へと議論を進めて「友愛連帯民主主義」を積極的に語る。そこでは『懺悔道としての哲学』において展開された「往相還相二種廻向」の思想が全面的に展開されると同時に、自己犠牲による「死復活」を経ることによる他者救済を視野に入れた宗教的な〈政治的実践の哲学〉が語られる。しかし、『懺悔道としての哲学』を視野に入れた「友愛民主主義」の問題、特に天皇制との関係については、第4節で検討するのでここでは触れないことにする。

いずれにせよ田辺は、自由主義も社会主義も共産主義も否定し、それらを総合しつつ、彼独自の「社会民主主義」を確立しようとした。もちろんそれは、哲学者の唱える机上の空論ともいえる側面を多分に孕んでいることは諸家の指摘する所である³³⁾。しかし筆者は、田辺がマルクス主義との理論的な対決を経て、社会民主主義の確立を自ら〈実践の哲学〉に組み込もうとしたことを肯定的に評価したいと考えている。

3. 「友愛民主主義」による宗教的国家論

田辺は、戦中の「文化の限界」講義（1944）の中で「懺悔」概念を自らの思索に取り入れて以後、「種の論理」に濃厚だった国家主義的なイデオロギー色を退行させていく。もちろん講義や講演という機会だからこそもいえるが、個人的な心境の変化を契機に、思想内容も変化したといえるのである³⁴。藤田も指摘しているように、こうした心境の変化に根ざす「懺悔」思想への変化は、「死生」講義の半年後、1943年12月から始まった学徒出陣が大きな契機となっていると考えられる³⁵。そして、われわれは、田辺の「懺悔」が、自らの無力の表明であったことを確認することができる。田辺にとって、自らの哲学的思索は、彼自身の体験や経験にもとづく実践的な要素を多分に含んでおり、単に外国語文献から学んだ知識に依存するものではなかった。

したがって、「死の弁証法」で語られる「菩薩道」による「無即愛」の実践行為もまた、彼自身の体験とも切り離して考えることはできない。そして、戦前の「種の論理」や戦中の「死生」講義の立場から、戦後の『懺悔道としての哲学』における「懺悔」思想への転換は、田辺哲学がより宗教哲学的色彩を濃くしていく過程とも考えられる。

そこで筆者がこの時期の田辺の政治哲学について注目したいのは、田辺独自の「奉仕連帯社会民主主義」の思想を、否定即肯定の「即の論理」あるいは、『懺悔道としての哲学』で議論された「死復活」にもとづいて構築していることである。田辺は、「日本民主主義の確立」と同年6月に出版した『政治哲学の急務』の中で、次のように述べている。

社会民主主義に於ける社会主義と民主主義との統一も、両者の矛盾対立を折中妥協せしめる中間的立場の打算に依るのではなく、かかる計量分別を尽くして遂にその行詰る極限に到り、之をも突破してなおその要求使命を遂行し、斯かる分別的自己を窮尽して、それが其中に

死滅する現実そのものにより、却て転換復活せしめられる無着無執の自由なる統一である³⁶。

田辺によれば、「社会民主主義」が成立するためには、「懺悔道」の立場に基づく自己放棄の思想が根幹にならなければならない。田辺は、自由主義的民主主義が重視する「自由」と、社会主義が強調する「平等」は、「自然に相随伴するものでなく、安易に結合せられるもの」ではないと考える。それゆえ、田辺の「社会民主主義」は、それら「自由」と「平等」を「相対立するものとして絶対否定の行的実践により始めて実現せられる弁証法的統一の課題」を解くことが使命となる。

ここでいう「絶対否定の行的実践」とは、主観が思惟し構想することができる限り、総合を窮め尽くして、結果的に、その行詰りのなかで、「自己を放棄せしめられ死復活の転換を行ずる」ことである。その中で自己は、「自己の残留する限りは消すことのできぬ〔自由と平等の〕二律背反を、自己の脱落、我欲の放下の瞬間に消滅せしめて、絶対現実即自己の統一を行証する³⁷」のである。田辺によれば、これこそがまさに「自由なる自己の自覚」にほかならない³⁸。

田辺にとって「真の自由」とは、「絶対現実の必然に於ける自己の媒介的自覚³⁹」であり、個人主義的な自由主義において「単に自由の主体として個人が平等である」ときの「自由」とは単に形式的で抽象的な自由でしかない⁴⁰。そこで田辺は、フランスの「自由・平等・博愛」の標語が、「自由」と「平等」の総合として、秩序を持った平等な「兄弟性」という意味の「フラテルニテ」を「友愛」という概念に結晶させたものだとして解釈する⁴¹。それゆえ、先に述べたように、田辺の「社会民主主義」とは「奉仕民主主義であり連帯民主主義」であると共に、「兄弟的友愛の民主主義」であり、端的にいえば「友愛民主主義」であることになる。つまり田辺は、民主主義の原理である「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」を構築しようと試みたのである。しかもそれは、〔自由主義的〕民主主義でもなく社会主義でもない、自由を直接的に標榜する「自己肯定的なる、いわゆる民主主義の顛倒であり超越⁴²」を意味する。

自由主義における「自由」が個人の自由を基本にする意味で、個人の自己が前提されていることはいうまでもない。しかし田辺による「自由な自己」とは、自己を放棄し、自己を消滅させることによって解放され、救済されることによって獲得される。つまり、個人の自己は徹底的に否定されており、個人としての自由をになう主体が存在しないともいい得るのである。というのも、田辺は自己の放棄が重要になるのは、まさに他者を救済することに結び付かなければならないからである。それこそが田辺のいう「絶対媒介の弁証法」である。

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ため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。救済は単に自己の脱我に於ける絶対との合一としての観に成立するのではなく、自らを、他一切の魂を救済する絶対者の媒介たらしめる行に成立する所以である⁴³

ここで重要なのは田辺にとって、自己の放棄が他者の救済に関わることである。そして「哲学は自己を棄てて無の媒介となるべき行信の道である⁴⁴」以上、田辺の〈政治哲学〉もまた、宗教的「行」の実践という観点から捉えられねばならない。田辺は、自らの「絶対媒介の弁証法」を用いながら、自己を他人の救済に捧げ、他人を救済する絶対者という無を媒介させて、他人に協力するという実践を理論化するのである。それは『懺悔道としての哲学』で展開された「往相還相二種廻向」の思想を背景にしており、他者を救済する還相することなくして、自己救済という往相は成立しないのである。つまり、田辺によ

れば、他者を救済するために自己を放棄すること、つまり他者のために自らの身を捧げ、その〈犠牲になること〉によって、無としての絶対者という〈媒介 = メディア〉に協力し、最終的には自らも救われる。田辺にとって、それは政治的な民主主義の場合でも同様である。

基督の受肉は此還相行の神に於ける原型として、絶対還相というべきものに相当する。神は最も弱く最も低き罪人悪人の、神に背く魂さえも愛を注ぎて之を救い取るために、神子の受肉によって人間に降下する。弁証法は此降下即向上なる絶対転換絶対媒介の自覚方法に外ならない。親鸞の浄土真宗に於ける往相廻向還相廻向の教は、此絶対媒介の連帯に於ける友愛の關係にまで具体化せられるべきものであった。(中略) 国家の社会民主主義的建設もまたこの友愛を原理とする。哲学思索の道として弁証法と呼ばれるものは、現実の歴史的社會形成の原理として友愛の連帯に外ならない⁴⁵。

上記のように、自らを〈犠牲〉にして他者全てを救済する例として、田辺はキリストの「受肉」や、親鸞の浄土真宗（親鸞経）を挙げている。この意味で、田辺の主張する「国家の社会民主主義的建設」は、「友愛の連帯を原理とする」。こうして田辺の〈実践の哲学〉の方法論としての「絶対媒介の弁証法」は、理論的実践や道徳的な意味での実践的行為だけでなく、政治的・歴史的社會の形成の原理となるのである。

伊藤によれば、田辺の「連帯」とは、人々が自己を無にむけて投げ出す瞬間に絶対者に生かされて、死復活することで還相し、未だ救われていない人々を絶対者の愛のもとへと導くことである⁴⁶。より具体的にいえば、絶対者が愛をもって罪深き人々のもとに降下し、その瞬間、絶対者の愛による救済を受けた者たちは絶対者に向かって向上する。こうして、「絶対転換絶対媒介」による連帯と、相互の友愛に基づく「実存協同」が、絶対者と還相する者たちと救済へと導かれる者

たちとの間に成り立つのである。伊藤は、「田辺の愛（友愛）の哲学」の基本認識を、「実存協同に基づく友愛の関係が実践の場に具現されることによって、宗教的実存としての人間がその本来性を獲得できる⁴⁷⁾」と説明している。

以上のように田辺の「政治哲学」、「民主主義論」は、自己の放棄による他者の救済を目指す「友愛の原理」を基本とする宗教的実存の「実存協同」と、さらには個人の「自由」と「平等」を総合することを課題とする「友愛民主主義」であり「連帯民主主義」であり、独自の形をもった「社会民主主義」である。さらにここで強調しておかなければならないのは、田辺の「社会民主主義」とは、共産主義思想から学んだように、私有財産をすべて放擲した「無一物の宗教的立場に徹する連帯民主主義」であることである。そこには、田辺の「宗教と政治とはかくして相媒介する⁴⁸⁾」という思想が貫かれている。

田辺は、終戦直後の『種の論理の弁証法』の中で、「種の論理」の挫折を「懺悔道の哲学」に依拠しながら再構築しようとした。そのなかで田辺は、自らの抵抗の無力さを自覚し、時局に対して何らの抗力を持ちえなかったことを懺悔しながら、「種の論理」の根本的な欠陥が、国家存在における「根源悪」の存在を見逃してしまったことであるという。国家もまた宗教的立場から懺悔しなければならないのである。そして、田辺は国家の根源悪を払拭するためには、宗教的に救済されなければならないと考えた。

そもそも田辺は終戦後、人間存在と国家存在の根源悪を自覚することから、国家そのものを問いなおしている。田辺によれば、「国家の存在そのものが、宗教的には悪である」のは、「あたかも人間存在が必然に悪であるといわれるのと一般である⁴⁹⁾」。それゆえ、田辺によれば、自らの「種の論理」が挫折したのも、倫理の立場に固執して、カントの「実践理性の二律背反の究極的核心たる根源悪に撞着」し、その立場が崩壊したことによる。それと同時に、「種の論理」で国家

の自己矛盾性を把握し損ねたのも、「法の正義に固執して、法そのものの恒常と変易との矛盾という二律背反が、国家の法的正義を毀つことを顧みなかった⁵⁰⁾」からである。

つまり人間存在の根源悪が、〈倫理 - 政治的なレベル〉では解決できなかったように、国家の根源悪もまた、法的正義の水準では解決できない。それゆえ田辺は、「超道徳的超善悪の宗教的絶対無性と、超法的超国家的なる宗教の大悲愛」がこれらの二律背反や自己矛盾を解消しようと考えた。つまり、田辺は〈倫理 - 政治的な次元〉では人間の根源悪も国家の根源悪も払拭することができないと考えた。しかし、田辺の国家の根源悪を解消するためには、国家の解体を目指す解決はないのだろうか。つまり、筆者の疑問は、国家の限界としての根源悪が除去しえないとしても、そもそも国家そのものが存在しなければ、国家の根源悪という問題も問題にならないのではないかということである。

それでは、なぜ国家の根源悪という限界は、国家の解体を目指すアナキズム（無政府主義）へと田辺を走らせなかったのだろうか。田辺はアナキズム（無政府主義）の説く〈国家は悪である〉という思想の真理性をある程度は認めている。田辺は、「元来国家がその統治に於て人間の自由を制限する限り、それ自身の本質上悪であるという思想は、宗教的人道主義に立つ無政府主義の幾度か提起した所である。それは確に深き真実に触れるものといわなければならぬ⁵¹⁾」といい、アナキズムの政治的妥当性を認めているが、その一方で、田辺は、国家の限界を指摘する無政府主義に根本的に賛同しない。田辺によれば、それは、人間存在が根原的に悪であることを自覚したとしても、自殺を意味しないのと同様である。つまり人間の宗教的信仰とは、懺悔の行が死を復活に転じさせ、絶対の大悲（弥陀の大慈悲心）を証せしめることにあるように、国家の根源悪が「国家破壊の無政府主義革命を結論せしめず」、「根原悪の懺悔に絶対の救済的愛を信証せしめる⁵²⁾」

のである。この意味で、田辺はあくまで国家の存在を前提しており、アナキズムによる「国家破壊」説を否定する。それゆえ、田辺にとって国家の限界を突破し、国家の根源悪を解消するためには、〈倫理-政治的〉な解決はありえない。残された道は、宗教と国家をいかに弁証法的に統一するかという道しかないと言田辺は考えるのである⁵³。

根源悪は、絶対が絶対無として、その媒介に有の存在を容し、これを絶対転換して愛の還相を実現する如く、さらに人間の相対的還相に対する方便としての国家を、その自ら恒久的に有化せんとする根源悪にも拘らず、容認するところの、どこまでも無即愛の絶対媒介たる絶対無の否定性に属するのであって、それは個の懺悔に依る如く、懺悔に依り救済せられる外なきものである⁵⁴。

田辺にとって国家と宗教は、否定的に対立しながらも、相互に媒介される。この弁証法的関係を見無視したとき、自己矛盾や二律背反に陥らざるを得ない。それゆえ、田辺の国家論は、国家と宗教という自己矛盾や二律背反を肯定しつつ、国家自らがその二律背反の中で死ぬことによって、却って復活に転ずることに「懺悔道的逆説的」な道を指し示そうとするのである。この意味で、国家の自己放棄としての懺悔を通じて、国家の死復活が語られる。それは、人間の根源悪を解消するための懺悔と同じメカニズムによると考えられる。

人間の根源悪を解消するには、人間は懺悔を遂行することにより、自己放棄・自己否定を行いつつ、絶対者としての絶対無の絶対否定性が、自己放棄・自己否定された相対的存在者である人間存在を引きうけつつ否定する。そしてこの「絶対無の否定性」のうちに、懺悔された自己は絶対転換されて、愛の還相を実現するのである。田辺がいうのは、単純化していえば、懺悔された自己が絶対無のはたらきの中で絶対転換され、愛のうちで新たな自己になるということである。それ

をいわゆる〈アナロジーの論理〉を用いて、国家とは、永遠に存続し続けるという根源悪にもかかわらず、「無即愛の絶対媒介たる絶対無の否定性」によって懺悔を通じて宗教的なレベルで救済されるのである。

ここでわれわれが注意しなければならないのは、第一に、国家の根源悪を解消し、国家の抱える二律背反や自己矛盾を解消するためには「絶対無」のはたらきが必要であるということ、第二に田辺は、まさに「絶対無」の媒介として「天皇」を呼び出し、「象徴としての天皇」を「媒介」にすることで、国家存在の根源悪を超克できると考えていること。田辺は、『政治哲学の急務』の中で「実に絶対無は象徴としての天皇の存在を媒介とし、而してまた天皇の存在は絶対無を媒介とせられるのである。この媒介こそ天皇の御自覚の原理でなければならぬ⁵⁵⁾」という。つまり田辺によれば、絶対無が絶対無として現実政治の直中ではたらくためには、〈絶対無の有化〉という絶対的な矛盾を超克しなければならない。そこで田辺が着目するのが天皇と天皇制の問題であった。

しかし、田辺がいうように、「絶対無の象徴」としての「天皇」を「友愛社会民主主義」に導入する理論的な余地はあるのだろうか。次に田辺の天皇観について、戦中から戦後にかけてどのような事態になったかを確認することにしよう。

4. 〈絶対無としての象徴天皇〉のポリティックス

もちろん、現在のわれわれの理解からすれば、田辺の宗教的かつ超倫理 - 政治的国家論や「友愛社会民主主義」が、現実政治の場面にそのまま応用されることはありえないだろう。しかし田辺は、自らの「政治哲学」と、さらにそれによる宗教的国家論を、占領下の日本に向けて公刊した。それが本稿で検討した「日本民主主義の確立」や『政治哲学の急務⁵⁶⁾』にほかならない。それらの政治哲学的論文が増刷されたり、改訂版が出版されたりしたことを考えれば、ある一定の影響力

は持ち得たといえるだろう。そのなかで、田辺は「懺悔道の哲学」とさらに『キリスト教の辯證』を理論的根拠にして、敗戦後の日本における「日本民主主義の確立」を説いていた。

田辺は、宗教哲学的な思索の現実的なポリティクスへの応用を考えると同時に、敗戦後の日本がアメリカの占領の中で、日本の独立性が危ぶまれていることを危惧している。国家が共同管理されるようなことになれば、私有財産制の維持存続も意味を失う。それゆえ田辺は、国家を挙げて進んで「無一物の立場」に立つ覚悟から始めることによって初めて、連帯民主主義が実現する可能性があると考えた。しかも田辺は共産主義との差異化の中で、社会民主主義がどこまで私有財産を放棄できるかをも視野に入れ、「連帯民主主義の所有放棄、友愛奉仕の立場」を唱える。

ここで特筆すべきなのは、田辺の「社会民主主義」（「友愛連帯民主主義」）思想が、皇室財産と昭和天皇裕仁の戦争責任問題にまで及んでいることである。田辺の「社会民主主義」の特徴として挙げられるのは、家永が指摘した第二の点としての「天皇制」の問題に、当時の政治思想の中でも極めて大胆な思想が展開されている。田辺の「社会民主主義」論が他の諸理論と比べて特異なのは、天皇裕仁の戦争責任まで視野に入れるほど過激であるという点である。

田辺の「友愛民主主義」にとって、天皇制の問題が焦眉の急の問題として浮上してきたのは、嘉戸一将が端的にまとめているように、「当時の状況を『敗戦降伏の結果全く無一物の状態』にある、『皇室を始め一般民衆に至るまで、自己の所有を主張し得る何ものをも持たない』と認識し、誰もが既得権を根拠に抵抗し得ないその『現実』においてこそ『友愛民主主義』という『理想』が実現されると考えたからだ⁵⁷⁾。つまり嘉戸によれば、田辺の認識した「現実」とは「平準化が敗戦によってようやく実現された⁵⁸⁾」ということであり、田辺にとって皇室から一般大衆に至るまで、所有に関して「平等」が達成された

ことを意味する。

有産階級と無産階級との差異の解消は、革命によって達成されたのではなく、皮肉にも敗戦によって達成された。ところが、田辺から見たとき「友愛民主主義」の現実化 = 実現化にとって残された問題とは、皇室財産の問題と、戦争責任の問題である。田辺は次のようにいっている。

国民が絶望不平から自棄反抗へ転ずる恐は今日既に兆して居る。社会民主主義の必要急務もまたこれに理由を見出すのである。しかし其根柢たる友愛連帯の民主主義は、本来無所有無一物の立場から出発することを要求する。これに対しては皇室が先ず率先して無所有の立場を自ら選ばれ、天皇がその本質たる絶対無の象徴として、進んで国民をその無の媒介にまで指導せられることが願わしかった⁵⁹。

田辺が皇室に向って、具体的には天皇裕仁に向って財産を一切放棄せよと迫っている。田辺の説く「友愛連帯」とは、互いに自由かつ平等な立場で、先後の区別なく、それゆえ交互的で相互的な関係を持つ個人によって成り立つ。それゆえ、敗戦国の国民として、もはや天皇といえども例外ではない。「既に一切が連合国の掌中に握られて、真実には我国に残るもの一物も無い⁶⁰」のだから、どうして皇室だけが財産を私有しているのか。しかも田辺の「友愛民主主義」の立場から、天皇や皇室に対して私有財産の放棄だけを直言するだけでなく、天皇や皇室の戦争責任に対する無責任さを弾劾せずにはいられなかった。

田辺は、『政治哲学の急務』の中で、天皇が国家を代表し、国民を統治・統括する立場にあるならば、外国に対して戦争の責任を負うことは道徳的に見て当然のことであるという。「しかし」と、田辺は述べた後、「私〔田辺〕は此点に関する天皇の御態度を、畏多いけれども遺憾とするものである⁶¹」と心情を吐露する。さらに「進んで憚な

く言うことを許されるならば、ただに外国に対し潔く責任を負わるのみならず、国民に対してもまた、現在より一層切実なる責任感の表現を取てせられることが願わしかったのである⁶²」とまで田辺はいうのである。

もちろん、田辺は天皇制を否定する立場で発言しているのではない。田辺にとって天皇制は哲学的に擁護されるべき制度であり、日本民主主義にとって重要かつ必要な制度である。田辺によれば、いかなる政治制度においても民主主義が存在しうるのであり、イギリスのような立憲君主制もまた民主主義的であるならば、天皇制を抱える日本もまた民主主義的である。その上、田辺によれば、「天皇は国民の全体的統一の理念の体现であり、従って議会の統一である⁶³」以上、天皇制は擁護されなければならない。しかし、伊藤もいうように、田辺は「天皇を国民統合の象徴とする制度（天皇制）と天皇個人とを峻別している。そのうえで、彼〔田辺〕は、制度としての天皇を肯定的にとらえながらも、累々たる屍をよそ目に責任性の軛を脱しようとする現実の（なま身の）天皇〔昭和天皇裕仁〕を、あくまでも峻厳に批判してゆこうとする⁶⁴」のである。ただ筆者にとって疑問なのは、「なま身の天皇」としての昭和天皇を批判しながらも、なぜここまで天皇制を擁護しなければならないのかということである。筆者の考えでは、それは田辺の天皇観に由来する問題があるからである。

われわれが注意しなければならないのは、田辺の天皇観は、戦中から戦後にかけて一貫しているということである。田辺は「文化の限界」（1944）の中で、「神と国と人」が「三一的構造」を持ち、それによる人間の国家に対する自己犠牲的な死を説いていた。そこで「神」といわれていた存在こそ、「天皇」にほかならない。

田辺は、神と国と人による三一的構造と自己犠牲とを重ねて、「国に身を捧げる」〔=自己犠牲〕ということは「国を神の道に適わしめるといふ、そういうことに於て初めて国と自己というものが、二つが

一つであるという関係が付いて来る⁶⁵」ことである。しかも、「二つが一つであるということは同時に、神と自己——神と人というものが一つであるということで、そこに神と国と人という三つが、それぞれ独立でありながら離すことのできない関係に立っている⁶⁶」のである。このとき田辺によれば、「日本の天皇陛下の御身分というものは、その神と国と人という三一的な統一の理想を御体現になっている⁶⁷」。そして、「三位一体」というべきものを具体的に体現し、「現人神として神」であり、「統治格」であり、「国」でもあるのが「天皇」〔裕仁〕なのである⁶⁸。つまり田辺にとって、「自己犠牲」として「身を捧げる」のも、神と国と人との「三位一体」の天皇に「巻き込まれて行くこと」であり、それを通して、「人の本分、国民としての本分」を充分に果し、それと同時に「国を神の道に適わしめる」意味で、「神の媒介」になることである⁶⁹。

田辺においては、こうした天皇観が戦後も貫かれている。田辺の「友愛民主主義」を論じた『政治哲学の急務』でも、天皇とは単なる「人民主権の民主主義国家に於ける機関」に止まらず、「立法を批准し又後者〔議会〕の分裂に対し警告する絶対統一体たらるるのである⁷⁰」と述べられている。しかも、田辺によれば、自らの「文化の限界」で展開したような“神・国・人の三位一体説”の問題は、これら三つの間にある「三一的媒介」が正しく捉えられていなかったからにはかならない。

田辺によれば、アリストテレスが『政治学』で説いたように、国家とは単なる生活のためのものではなく、善き生活のためのものである。そして、「人間の善き生活」とは「人類相愛の協同教化なる絶対平和の神の国を、地上に建設すること」であり、「人の国（国家）は神の国の媒介⁷¹」でなければならない。そして田辺政治哲学の問題は、「神と国と人との三一的媒介関係」を正しく捉えることである。そのさいに、「神と国と人、世界と国家と個人、宗教と政治と道徳、という如

き三一的媒介」では「媒介の二重性」によって、それぞれの間「不即不離、依立即自立の關係⁷²⁾」がある。しかし、戦時中の田辺を始めさまざまな国家論の問題は、この三一的関係の具体性を認めないために、「特選神国、祭政一致、現人神」などの問題が生ずるのである。それだけでなく、「世界人、保安国家など」の「無媒介なる合一と分離」が引き起こされる。

田辺にとって、神と国と人との間にはそれぞれが媒介関係にあって、それらが直接・無媒介的に結びつけられたとき初めて、アリストテレスがいう「善き生活」に基づく「絶対平和の神の国」が「地上に建設」されるのである。それゆえ、田辺が政治哲学の問題とするのは、どのようにして神としての「絶対者」が人民主権としての「人の国」を媒介にして、「神の国」を地上に実現させるかということにある。そこで、田辺は「懺悔道としての哲学」における「往相還相二種廻向説」を導入して、「絶対者の絶対還相」という考えを展開する。「神の国とか仏国とか浄土とかいうのは、この絶対還相の象徴化に外ならない」のである。つまり、「自ら無にして他者的有の相対存在を生かす絶対者の愛⁷³⁾」によって、「神の国」が実現するのである。

そこでわれわれが注意しなければならないのは、田辺が「人民主権」を主張しながら、「絶対無の象徴」としての「天皇」の“君主主権”をも認めようとすることである。しかも田辺は、「政治的なもの」について、友・敵の区別と、両者の対立にあるとするカール・シュミットの「政治的なものの概念」(1927)に言及している。嘉戸もいうように、田辺は「政治的なものの本質を友・敵の区別に求め、社会的な同一性に支えられた民主主義を主張し、それに対して友・敵概念を競争関係に解消してしまう自由主義を経済的・非政治的な理念として批判するシュミットの議論が田辺には魅力的に映じたのであろう⁷⁴⁾。いずれにせよ、田辺にとって「政治の本質は同志味方と反対敵党との対立的集団化であるといわれる如く(シュミット)、党派的分化対立

を不可避とするものである⁷⁵。つまり田辺の理解では、民主主義政治においては、議会における「党派的分化対立」が不可避であり、結果的には、「国内対立国民対立の害⁷⁶」が引き起こされかねない。

田辺は、そうした事態をイギリスにおける「民主主義的立憲君主制」を例に取って、国王の「君主主権」と議会の「国民主権」との両立をめぐって、その矛盾を突いて行く。つまり「議会に於ける国王」と「議会上に立つ国王」の対立・矛盾が民主主義国家においてどのように解決されなければならないかという問題である。イギリスにおいては、政治的に民主主義をとり、「議会に於ける国王」を法的に認める限り、「人民主権に国王主権を吸収する結果、国王は全く人民の中に内在するものとなり」、人民や議会の「分裂対立を超出する統一性を事実上喪失してしまっている⁷⁷。つまりイギリスにおいては、国王による「君主主権」が「人民主権」に吸収され、議会の分化対立は避けられない。それこそが田辺にとっては「法的擬制の限界⁷⁸」であり、国王の統一力は事実上無力であり、もはや国王の役割は「政治的でなくして、単に儀礼的である」にすぎない。

しかし田辺から見たとき、イギリス国王に対して、日本の「天皇」は政治的である。というのも、日本における「天皇」は「国民の大多数がその存続を希望し⁷⁹」、「国民の全体的統一的中心として尊敬せられる⁸⁰」という点で「人民主権」を反映しているといえるからである。そして、結果的には、議会において、党派的分化対立を統べる「議会の統一性」だからである。つまり田辺は、「天皇」を、人民主権に基づく「政党対立の上に超出する国民全体の統一を理念化するものと解することにより」、「天皇」の“政治性”を確保するのである。

しかし君主主権を体現した君主や国王では、いかに狡猾に政治的に解釈しえたとしても、「人民主権を侵害するものであること⁸¹」は避けられない。それゆえ、田辺にとって「天皇」とは、議会に対して「超越にして内在、内在にして超越という無の行的媒介⁸²」でなければな

らない。そこで田辺は、「懺悔道としての哲学」による基礎づけを得て、「天皇」を「絶対無の象徴⁸³」として位置づける。つまり田辺によれば、天皇とは「無の象徴」である「有」と解すべきであって、それは「矛盾的に対立するものを統一することができるのは無であって、単なる有ではあり得ないからである⁸⁴」。そして田辺は、「天皇の絶対不可侵性はこの無の超越性に由来する⁸⁵」とまでいうのである。

田辺がいうように「天皇」とは、単なる文字記号や宗教儀式のさいに用いられる「象徴」ではなく、後期から晩期の田辺哲学にとって重要な「絶対無の象徴」を意味する。しかも「絶対無の象徴」としての天皇は、「無の超越性」によって「絶対不可侵性」をもつ。それはイギリスの立憲君主制を批判的に解釈し直すことで、日本の象徴天皇制を単なる「儀礼的」ではなく、「政治的」に位置づけ直す。しかし「絶対無の象徴」としての「天皇」がたとえ「無」の象徴化としての「有」であるとしても、「天皇」の「有」としての存在があるならば、「天皇」の“君主主権”を認めると同時に、その責任が追求されざるを得ない。嘉戸がいうように、「無を『象徴』するのが天皇であるとするならば、天皇は主権者ではないかという疑念が生じうる⁸⁶」。つまり、嘉戸のいうように、主権者とは誰かという問いを向けられる時、民主主義は主権者を国民ひとりひとりの個に置く限りで民主主義と叫ぶのであって、天皇が主権者であるとするれば、天皇制を抱える日本はもはや民主主義ではないことになる。

しかし田辺は、この点についてほとんど疑問を持っていない。つまり天皇制を維持しつつ、「人民主権」を確保できることこそ、「日本民主主義」のあり方だと信じている。田辺は「日本民主主義の確立」の末尾で次のように述べている。

此際我等自ら進んで一切を棄てる無一物の立場を肯定し、ただ一切を失うことによって一切を得る以外に、救国の途はないのである。若

し此翻身の一途に、皇室が範を示し国民を指導し給うならば、社会民主主義の難関ここに打開せられて、政策遂行の転機が与えられ、その自己突破の途が通ずると共に、我国独自の世界史的課題を解くことにもなる。これこそ皇室と国民との上下一体なる連帯関係の完成であり、いわゆる民主主義を顛倒超越する日本民主主義の実現に外ならない⁸⁷。

田辺は、「無の象徴」としての「天皇」制を維持しながら、また天皇裕仁の戦争責任問題を指摘しながら、なお「人民主権」の「日本民主主義」を確立しようとする。しかし、皮肉にも、日本民主主義は、田辺の言葉にあるように、「皇室と国民との上下一体なる連帯関係の完成」によって、実際には「いわゆる民主主義を顛倒超越する」ことによってしか成立しない。つまり、筆者の理解では、田辺の唱える「友愛民主主義」とは、もはや“民主主義を顛倒超越した民主主義ならぬ民主主義”であるといわなければならない。

もちろん、これまで見て来たように、田辺の政治哲学的ラディカリズムの意味とは、たんなる哲学者の政治的な提言としてではなく、彼の〈宗教的政治哲学〉による「社会民主主義」の哲学的基礎づけを目指していたことある。そしてその基礎づけの徹底性は、皇室財産の放棄と天皇裕仁の戦争責任問題にまで及んでいた。しかし、小泉がいうように、『政治哲学の急務』では、あくまで「政治哲学の急務」を訴えたのであって、国家のあり方や、「社会政策、分配の正義、法の正義などの社会民主主義的な政治」のように「国家の内部において国家によって遂行される⁸⁸」問題を取り上げてもないし、そこに「急務」を感じてない。

それゆえ、田辺は、具体的な政治問題に対して何らかの政策を提言するほど自らの能力が足りていないことを告白する⁸⁹。その一方で、政治哲学の問題を指摘する以上、その問題の解決方向を予想している必要があることに触れている⁹⁰。そこに大きな矛盾が孕まれていたこ

とは指摘されるべきだろう。田辺は、『政治哲学の急務』の末尾で、当時、田辺が「政治哲学」とその社会民主主義の基礎づけが緊急の問題であり、しかも「日本哲学」の課題が天皇制を抱えた“日本政治哲学”にあることを次のように書いている。

絶対と国家と人民、神と国と人の交互媒介が弁証法的論理の普遍特殊個別の三契機の関係に組織せられ、君主と国家と民主とが絶対媒介的に統一せられること、これ立憲君主政治の政治哲学的根拠というべきものである。これを闡明することは政治哲学の急務であり、而も同時にかかる政治哲学が、今日日本哲学の急務とすべき課題である。この意味に於て政治哲学は主格的にも対格的にも二重に急務を負い、従ってそれは交互的循環性に於て発展すべきものであるといわなければならぬ⁹¹。

田辺がこのように「日本哲学」の課題を、「政治哲学」に見ていたことは指摘されてよい。しかも、それが田辺の独自の「絶対媒介の弁証法」にその理論的中心があることも注意すべきである。そして筆者の理解では、「絶対媒介の弁証法」の基礎となる概念が『懺悔道としての哲学』における「自己放棄」と「他力救済」に基づく「懺悔」という実践であることはいうまでもない。

おわりに

以上、田辺の「社会民主主義」に関する思想と、それに基づく天皇制を保持する宗教的国家的思想を明らかにして来た。本稿で検討した田辺の特異な「社会民主主義」とその哲学的基礎づけの特徴とは、次の四点にまとめられる。

第一に、田辺が「社会民主主義」の哲学的基礎づけを目指したのは、敗戦国日本が国際関係における従属的立場にとどまる状況の中で、自

力で国際的地位を高めるために、「社会民主主義の原理化」を政治哲学的に検討する必要があると考えたことにある。第二に、田辺にとって「社会民主主義」とは、『懺悔道としての哲学』における「往相還相二種廻向」の思想を背景にした「友愛社会民主主義」でなければならない。しかも「奉仕」や「友愛」という原理に従って、「菩薩道」に比せられる「自己犠牲」によって社会的平等が成り立つという、宗教的な〈政治的実践の哲学〉が語られている。第三に、「友愛社会民主主義」においては、国家の抱える二律背反や自己矛盾を解消することができないため、対立や矛盾を止揚するためには、統一的な絶対者としての「絶対無」のはたらきが必要であること。そのさいに田辺は、「象徴としての天皇」を「媒介」にすることで、国家存在の根源悪を超越できると考えていた。つまり、天皇が絶対無としてはたらくためには、〈絶対無の有化〉としての具体的な天皇個人の存在が必要であった。

以上のことから、第四に、田辺のいう「友愛社会民主主義」とは、天皇制を維持しつつ「人民主権」を確保するという、民主主義ならぬ民主主義であった。しかも田辺は、君主と国家と民主とが「絶対媒介の弁証法」によって統一されることが政治哲学の急務であると考えており、こうした「政治哲学」を思考することこそが「日本哲学」の課題だと考えていたのである。

しかし、筆者の解釈によれば、田辺の政治思想にはいくつかの問題がある。最も重要な問題は、田辺の政治思想のうちには、倫理的（道義的）な問題と宗教的（信仰的）な問題とが不分明に語られていることである。すなわち田辺は、いわゆる政治、倫理、宗教の三者を明確に区分することなく、ほぼ同じ次元で語っている。田辺の〈実践の哲学〉の特徴として、三者の結合は必然的であるが、逆に言えば、三者を原理的に分離せず、特に倫理的側面と宗教的側面とを合一して思考するところに、田辺の政治思想／政治哲学の危うさがあると言わざるを得ない。

周知の通り、宗教には倫理を超えた非倫理的側面が多分に含まれているからである。21世紀に入って15年以上を経た現在の世界情勢においては、世俗の宗教化・宗教の世俗化が進行し、宗教的正しさが、政治的正義や倫理的善を意味しない事態が勃発している。さらに日本に限定して言えば、政治と宗教との関係は、総理大臣や閣僚たちの靖国神社参拝を巡って、東アジアの近隣諸国からの批判を引き起こしていることから曖昧なままであると言える。結果的に、日本国憲法第20条に根拠を持つ「政教分離」原則もまた、実質的な意味を持ち得ていないとも言えるからである。

そのことは第二に、田辺の天皇個人と天皇制に対する考えに背景がある。田辺は、一方で天皇個人に対する戦争責任を厳しく追及しながら、他方では天皇が無の象徴であるかぎりにおいて愛の具現者となることができ、天皇こそが全体を統一する理念の体現者となることができると考えていた。つまり、天皇個人には倫理的な責任と戦争に対する懺悔を要請しながらも、天皇の政治的なあり方を宗教的に基礎づけることによって、天皇制そのものに対しては、ある種の擁護の姿勢を示している。

それゆえ結果的に、第三に、田辺の民主主義に対する思索を自己矛盾に陥らせてしまう。というのも先述のとおり、田辺は、個人の「自由」と社会の「平等」とを調和させるために「友愛」という概念を採用し、「友愛社会民主主義」の実現を試みた。つまり田辺は、自由と平等という相反する概念を、菩薩としての友愛が止揚することで「友愛社会民主主義」が実現可能だと考えた。そのさい問題となるのは、田辺が、象徴としての絶対無＝天皇によって、国内の矛盾や対立を統一することができると考えていたことである。もしも田辺のいうように天皇が絶対的統一者であるならば、それは天皇が主権者として民主の上に君臨することを意味する。そうであるならば、主権者を国民におくはずの「友愛社会民主主義」は、民主主義たることができない。

しかし反対に、田辺の「友愛社会民主主義」が主権者を国民におくのであれば、天皇制を存続させることは不可能である。

たしかに田辺が天皇に対して、所有財産の放棄と戦争責任を追及するという勇気ある言表を残したことは評価されるべきである。ただその一方で、田辺の政治思想の中に、日本人特有の天皇に対する敬愛や崇敬の念があったと考えられるのも事実である。もちろん肯定的に見るならば、田辺のような思考は、ある意味で日本人らしい思考と言うこともできる。伊藤が言うように、日本人の天皇に対する思いには、「理性ではとらえきれない面が多々含まれている⁹²⁾」からである。しかし、「理性ではとらえきれない面」、こうした如何ともし難い人間の苦悩や混迷とどのように正面から向き合うかが、われわれのような思想や哲学をする者に課されている問題なのではないか。そしてそこにこそ哲学や思想の意義があるのではないだろうか。

〔注〕

- 1 家永は、田辺のアカデミックな哲学の著作と並んで、いわゆる「政治論文」を敗戦直後に多数公表することについて、両者の学問的な区別がつきにくいとして次のように述べている。「アカデミックな哲学の著作も数多く公にされており、決して田辺がにわかに政治評論家に変身したわけではないのはもちろん、アカデミックな哲学著作と呼んだものも政治哲学的原理に帰結していることさきへのべたとおりであるばかりでなく、それらの中にもなまの政治への批判が散見しているし、他方政治問題を主題とした論文と分類したのも、右のアカデミックな哲学著作で示した理論を具体的な政治の現実に応用したものにほかならず、二種の著作グループの間に截然とした区別はつけ難いのである」（家永三郎『田辺元の思想史的研究—戦争と哲学者—』法政大学出版社、1974年、pp.229-230。）
- 2 「日本民主主義の確立」『田邊元全集 8』筑摩書房、1963年、p.309。
- 3 小泉義之「田辺元のコミュニズム」『思想』No.105、岩波書店、2012年1月、p.184。
- 4 ちなみに、『日本民主主義の確立』よりも十年近く前に講演された『辯證法の意味』では、「常に反対の立場とお互いに対立し、自由な言論の討議によって

具体的な生活が決定せられるということが、民主主義の本質であると考えてよろしい。(中略) 民主主義の大事な点は、対立しているもの間の自由討議が政策を決定するという点である。ただ一方の政党が勢力があるからとて、全ての政策を一方的に決定して、他方の政策は否定せられる、かういう形は出ないはずである。われわれの立場は、対立する「正」「反」に対して、「合」の立場を中心にするところに特色がある」と述べていた。この講義は、田辺の講義を速記した熊谷尚志によって提供されたものであり、講演が行われた正確な日付は分かっていない。全集の編者の推測では、昭和7、8年から遅くとも11、12年頃までの間である。『田邊元全集15』筑摩書房、1964年、p.233。

- 5 田辺元「箕田氏及び松田氏の批判に答ふ」『田邊元全集8』筑摩書房、1963年、p.18。ちなみに、全集第8巻の解説の中で、大島康正は、箕田ら「原理日本社」の人たちは、「単に右翼というのも不正確で、要するに固陋頑迷な独善的日本主義者」であるといっている。しかも彼等は、『原理日本』という雑誌を軸にして、田辺だけでなく、戦前の思想家・政治家たちを攻撃していた。戦時下における〈メディアの暴力〉ともいえる、その言論封殺の圧力は多方面にわたり、当時の軍部や政府の要人も関わっていたことから、攻撃された言論人たちは黙して語らずを貫いていた。ただ、大島によれば、田辺は「むきになって言い争われた」のである。(大島康正「解説」『田邊元全集8』筑摩書房、1963年、pp.463-465。)
- 6 田辺の「社会民主主義」と天皇制との関係については、第3章第1節で検討する。
- 7 田辺元「箕田氏及び松田氏の批判に答ふ」『田邊元全集8』筑摩書房、1963年、pp.19-20。
- 8 家永三郎、前掲書、pp.230-249。
- 9 田辺は『懺悔道としての哲学』の中で、「再出発の転機は懺悔にある。之を措いて国家再建の途は無いのである。併し懺悔を必要とするのは我国の国家主義のみではない。自由主義もまた懺悔を必要とすること、その代表国家の内部的矛盾と、同じ連合国側にある他の強国の代表する社会主義に対する矛盾とに、明白に示されている。(中略) 懺悔を必要とするのは啻に我国のみではないこと明白である。此等の国々もまた夫々に自らの矛盾過誤罪惡に対して正直に謙虚に懺悔を行じなければならぬ。懺悔は今日世界歴史の諸国民に課する所である」(田辺元「懺悔道としての哲学」『田邊元全集9』筑摩書房、pp.268-269)。
- 10 田辺元「日本民主主義の確立」、前掲書、p.317。

- 11 田辺元「日本民主主義の確立」、同書、p.317。
- 12 田辺元「政治哲学の急務」『田邊元全集 8』筑摩書房、1963年、pp.336-337 参照。
- 13 田辺元「政治哲学の急務」、同書、p.339 参照。
- 14 田辺元「政治哲学の急務」、同書、p.339。
- 15 田辺元「日本民主主義の確立」、同書、p.313。
- 16 田辺元「日本民主主義の確立」、同書、p.313。
- 17 田辺元「日本民主主義の確立」、同書、p.313。
- 18 田辺元「日本民主主義の確立」、同書、pp.314-315 参照。
- 19 田辺元「日本民主主義の確立」、同書、p.314。
- 20 田辺元「日本民主主義の確立」、同書、p.315 参照。
- 21 家永三郎、前掲書、p.232 参照。
- 22 家永三郎、同書、p.232 参照。
- 23 田辺元「実存と愛と実践」『田邊元全集 9』筑摩書房、1963年、p.320。
- 24 田辺元「実存と愛と実践」、同書、p.321。
- 25 田辺元「実存と愛と実践」、同書、p.321。
- 26 筆者としては、田辺が「相扶けて〔あいたすけて〕」と言葉を用いていることに、「相互扶助」の意味あいを読み取ってみたい。「相互扶助」という言葉は、ピョートル・クロポトキンの著作『相互扶助論』（1902）以来、有名になった言葉である。同書の初訳を田辺と同世代の大杉栄（1885-1923）が翻訳していることは興味深い。もちろん、田辺がその点をどこまで自覚しているかは不明であり、家永がいうように「『国家』を尊重し合法主義を厳守することを信条とする」田辺が、大正期からマルクス主義や共産主義に一定の理解を示したとはいえ、幸徳秋水や大杉栄らの、いわゆる「アナキズム〔無政府主義〕」の思想を理解していたとは考えにくいのも事実である。田辺は1922年「文化の概念」で、当時非国民思想として攻撃されつつあったマルクス主義や社会主義について語りながら、自らも文化主義的な哲学やブルジョアの文化生活に不満を持ち、プロレタリアにとっては哲学も無用の空理であり、彼らの唱える主張にも否定できない真理があることを認めている（「文化の概念」『田邊元全集 1』筑摩書房、1963年参照）。ただ家永は、田辺は基本的にアナキズムに注意を払っていないと指摘している。家永の指摘で見過ごせないのは、「田辺がアナキズムに無関心であったこともまた、民主主義の理解の不足とあわせて、田辺哲学における個の自立性の基礎を弱体化させる条件となったのではなかろうか」と推察していることである。（家永三郎、前掲書、p.388。）

- 27 田辺元「実存と愛と実践」、前掲書、p.283。
- 28 伊藤益、前掲書、p.68。
- 29 伊藤益、同書。
- 30 田辺元「日本民主主義の確立」『田邊元全集 8』筑摩書房、1963年、p.318 参照。
- 31 田辺元「日本民主主義の確立」、同書、p.318。
- 32 田辺元「日本民主主義の確立」、同書、p.318。
- 33 家永は、田辺が古典的民主主義の理念を評価せず、社会主義と異なる民主主義に同情がないという。(家永三郎、前掲書、pp.238-239。)
- 34 家永は、戦争末期の田辺の思想的な転換について、「種の論理」を構築していた時期から、自らの戦争政策を是正しようとする抵抗しながらも、結果的には政局に従ってしまったことを自己批判していたことに触れている。そのさい家永は、田辺において「敗戦に先だって国家絶対主義からの自発的転換が遂行され」、雑誌論文や講義を単行本にすることを慣例としていた田辺にとって異例なこととして「種の論理」すら単行本にまとめなかったと述べている。また家永は、田辺が1942年以降は雑誌論文への投稿をやめ、45年の終戦まで一切の著作の公表を差し控えたに「田辺の精神的苦悩の深さの程が想察せられる」という。(家永三郎、前掲書、p.178。)
- 35 藤田正勝「解説」『懺悔道としての哲学』岩波文庫、2011年、p.502。また、家永も藤田が依拠した辻村公一の体験談にふれ、43年12月の学徒動員が田辺を懺悔道に深入りさせた「一つの推進力」であることを認めている。その一方で家永は、43年10月に為された家永自身のよる田辺との面談の経験から、「田辺が従来の自己の哲学の破綻をさらに早い時期から自覚し始めていたのではなかろうか」と推理している。家永は、田辺との面談で、彼の口から「懺悔」や「懺悔道」という言葉が使われていたわけではないが、親鸞への傾倒が「相当の段階に達していたことは確実である」といっている。(家永三郎、前掲書、p.183。)
- 36 田辺元「政治哲学の急務」『田邊元全集 8』筑摩書房、1964年、p.351。
- 37 田辺元「政治哲学の急務」、同書、p.352。
- 38 田辺元「政治哲学の急務」、同書、p.351 参照。
- 39 田辺元「政治哲学の急務」、同書、p.351。
- 40 田辺元「政治哲学の急務」、同書、p.335。
- 41 田辺元「日本民主主義の確立」、同書、p.318 参照。
- 42 田辺元「日本民主主義の確立」、同書、p.318。
- 43 田辺元「政治哲学の急務」、同書、pp.353-354。

- 44 田辺元「政治哲学の急務」、同書、p.353。
- 45 田辺元「政治哲学の急務」、同書、p.354。
- 46 伊藤益、前掲書、p.75 参照。
- 47 伊藤益、同書。
- 48 田辺元「日本民主主義の確立」、前掲書、p.320。
- 49 田辺元「種の論理の弁証法」『田邊元全集 7』筑摩書房、1963年、p.363。
- 50 田辺元「種の論理の弁証法」、同書、p.364。
- 51 田辺元「種の論理の弁証法」、同書、p.365。
- 52 田辺元「種の論理の弁証法」、同書、p.365。
- 53 小泉は、「田辺による社会民主主義批判は、決して国家批判になることはない。田辺の政治哲学は、個人の魂の救済を追い求める社会民主主義的な運動を国家の内部に納め込んでおきながら、そのことに何ら疑いを向けないものになっている。どうしてだろうか。被占領期における民主と愛国のゆえであったとすることもできるが、共産主義という無を媒介として活用しながらも、国家廃絶という無の媒介を考慮しなかったがためであると強調しておきたい」といっている（小泉義之「田辺元のコミュニズム」『思想』「田辺元の思想——没後50年を迎えて」No.1053、2012年1月号、pp.193-194。
- 54 田辺元「種の論理の弁証法」、前掲書、pp.363-364。
- 55 田辺元「種の論理の弁証法」、前掲書、p.365。
- 56 田辺の『政治哲学の急務』が公刊されて間もなく、マルクス主義者森宏一から「田邊元氏へ——深刻な憂国の至情について」と題された「公開状」が提出された。それは田辺に対する徹底的な批判であり、極めて現実的な立場からの、田辺の「友愛社会民主主義」批判であった。森の批判に対して、田辺は「絶対無の立場と唯物弁証法——森宏一氏に答う」と題する反論で応えている（田辺元「絶対無の立場と唯物弁証法——森宏一氏に答ふ」『田邊元全集 8』筑摩書房、1964年、pp.397-409。）。また森は、田辺からの批判に対する再批判として「唯物弁証法の立場から——重ねて田邊元氏へ」を公刊している（森宏一「田邊元氏へ——深刻な憂国の至情について」『真善美』、1946年5月11日、のちに、森宏一『田辺哲学批判—』夏目書店、1947年に「田邊博士の憂国の至情について——「政治哲学の急務」の批判」と改題されて収録）。また、森の『田辺哲学批判』には、田辺の反論に対する森の再反論「唯物弁証法の立場から——重ねて田邊元氏へ」だけでなく、その他の田辺哲学に対する批判が収録されている。
- 57 嘉戸一将『西田幾多郎と国家への問い』以文社、2007年、p.198。嘉戸は西田

幾多郎や和辻哲郎の国家論と田辺の国家論とを対比的に論じながら、三者に共通の「絶対に準拠する国家論」が「天皇の問題」という「解消しえない難問を抱え込んだ」と論じている。

- 58 嘉戸一将、同書。
- 59 田辺元「政治哲学の急務」、前掲書、pp.371-372。
- 60 田辺元「日本民主主義の確立」、同書、p.321。
- 61 田辺元「政治哲学の急務」、同書、p.371。
- 62 田辺元「政治哲学の急務」、同書、p.371。
- 63 田辺元「政治哲学の急務」、同書、pp.369-370。
- 64 伊藤益、前掲書、p.87。
- 65 田辺元「文化の限界」、前掲書、p.299。
- 66 田辺元「文化の限界」、同書、p.299。
- 67 田辺元「文化の限界」、同書、p.299。
- 68 田辺元「文化の限界」、同書、p.299。
- 69 田辺元「文化の限界」、同書、p.299。
- 70 田辺元「政治哲学の急務」、同書、pp.369-370。
- 71 田辺元「政治哲学の急務」、同書、p.355。
- 72 田辺元「政治哲学の急務」、同書、p.356。
- 73 田辺元「政治哲学の急務」、同書、p.357。
- 74 嘉戸一将、前掲書、p.200。
- 75 田辺元「政治哲学の急務」、前掲書、p.368。
- 76 田辺元「政治哲学の急務」、同書、p.369。
- 77 田辺元「政治哲学の急務」、同書。
- 78 田辺元「政治哲学の急務」、同書。
- 79 田辺元「政治哲学の急務」、同書、p.368。
- 80 田辺元「政治哲学の急務」、同書、p.369。
- 81 田辺元「政治哲学の急務」、同書。
- 82 田辺元「政治哲学の急務」、同書。
- 83 田辺元「絶対無の立場と唯物弁証法」、同書、p.400。
- 84 田辺元「政治哲学の急務」、同書、p.370。
- 85 田辺元「政治哲学の急務」、同書、p.370。
- 86 嘉戸一将、前掲書、p.202。
- 87 田辺元「日本民主主義の確立」、同書、pp.321-322。
- 88 小泉義之、「田辺元のコミュニズム」、前掲書、p.193。

- 89 田辺元「政治哲学の急務」、前掲書、p.326 参照。
- 90 田辺元「絶対無の立場と唯物弁証法」、同書、p.408。
- 91 田辺元「政治哲学の急務」、同書、pp.379-380。
- 92 伊藤益、前掲書、p.88。