

哲学と仏教形而上学

— 田辺元と道元 —

一 はじめに

明治以降の近・現代日本哲学のなかで、哲学の側から
の仏教研究がどのようになされたかを考える時、特徴あ
る二つの事柄を指摘することができる。いうまでもなく
近代日本哲学は、西欧先進諸国の哲学思想の受容をもつ
て始まるといえるが、その受容の精神的・知的背景は儒
教的教養であり仏教的世界観ではなかった。しかし、五
三八年に初めて仏教が紹介されて以来、日本文化に及ぼ
した仏教の影響は圧倒的であり、「仏教の心」は「日本
の心」と対立・調和を繰り返しながら交流し発展してき

た。⁽¹⁾従って、日本文化の底流には仏教的なものが常に一
貫してあるのであり、哲学の領域から仏教を問うことは、
それ自身、日本人による「日本的なるもの」への再認
識・再評価の意味をもっている。

このような哲学からの仏教研究は、第一に、仏教思想
を哲学の根底に位置づけようとする仏教の形而上学的研
究と、第二に、西洋哲学と仏教とを比較研究する比較思
想的研究という、二つの側面をもって展開されてきた。
しかし、この二つの仏教研究は、時期を同じくして始ま
ったものではない。

我国の代表的でしかも最初の獨創的哲学といわれる西

浮 田 雄 一

田哲学は、禪の形而上学的体験を根底として、西洋の「有
の論理」に東洋の「無の論理」を対置し、自らを「絶対
矛盾的自己同一」の論理として形成・展開した。「わが
国の形而上学の出発点は、ほかならぬ宗教であった」⁽²⁾と
いわれるように、西田は、「仏道をならうことは自己を
ならうなり。自己をならうというは、自己をわするるな
り。自己をわするるといふは万法に証せらるるなり。万
法に証せらるるといふは、自己の身心、および自己の身
心をして脱落せしむるなりと云う(道元)。それは限定す
るものなき限定、絶対無の自己限定ということであら
ばならない。万法をすすみて自己を修証すると云う。我
々の真の自覚は此からである。」⁽³⁾と述べる。西田にとつ
て、「宗教の本質は絶対現在の自己限定としての我々の
自己の真源に徴するにある。」⁽⁴⁾また、西田にとつて哲学は、
「知る」ということを「一般者の自己限定と考へ、この考
えを「絶対無の一般者」にまで広げた時、どのような意
味でも限定を超越し絶対無の場所として表われる意味が
そこに残される。これが知識の根本的立場として我々の
ものとなる。」⁽⁵⁾此の如きすべての知識を超越した知識の

立場から、種々なる知識の立場及びその構造を明らかに
するのが純なる哲学である。即ち絶対無の一般者の立場
から之に含まれたる種々なる一般者の限定其物を明にす
る」⁽⁵⁾ことである。このように仏教を形而上学として研究
する立場は、西田の他に門下の田辺元、さらに和辻哲郎
等を始めとして、戦後においても仏教研究の主流を占め
ているといえる。

しかし、仏教思想を空や無だけから理解しようとする
立場を否定して「心・生命・地獄」の思想としてとらえ
る梅原猛、及び戦後特に積極的に進められてきた比較思
想的研究は、哲学からの仏教研究に新しい領域を開くも
のである。西洋思想をもって哲学的思索の出発とした日
本哲学にとつて、東洋思想との統合による新しい現代に
応え得る哲学の形成・展開は、むしろ責務である。それ
は、空や無として特徴づけるこれまでの仏教形而上学の
研究を越えて、同時に比較という観点を積極的にとり入
れた東西思想の研究の必要でもある。現代は、仏教の形
而上学的研究と比較思想的研究が同時に進められている
といえるが、比較思想的研究により多く期待が寄せられ

ている。広く東西思想を修めた視野が要求されている現代の哲学状況の、端的なあらわれと考えられる。この方向は、現在、仏教からの西洋哲学の研究としても見直されておられ、また、諸外国、特にアメリカを中心に東西思想の比較研究として積極的に進められている。

ここでは、「哲学からの仏教研究」の最初のアプローチとして、西田哲学の絶対無の思想的影響を強く受け、しかもそれを批判的に継承した「田辺元と道元」の問題をとりあげたい。田辺は、現代の西洋哲学的思索の究極の方向をすでに暗示したものととして、道元の正法眼蔵をとらえている。道元の中には、現代哲学に課せられた問題を解決する方向が、すでに示されていると指摘する。

二 哲学の課題と仏教

昭和一四年（一九三九）に出版された『正法眼蔵の哲学私観』⁽⁶⁾は、田辺元（明一八—昭三七、一八八五—一九六二）の思想展開の中期である、いわゆる「種の論理」の時期にあたる。⁽⁷⁾この書は田辺自身が言うように、和辻哲郎の「沙門道元」により啓発喚起せられ、⁽⁸⁾道元の名著『正法

眼蔵』に哲学的真理を見出すことにより、道元という宗教家を伝統宗教の枠を越えた日本哲学の先蹤であり強靱な形而上学的思索者として理解することにより成ったものである。

田辺は、道元を論じる現代的意義について次のように指摘する。第一に、我々の祖先に道元のあることを知ることにより「日本人の思索能力に対する一般の自信」⁽⁹⁾を強くもたせることであり、第二に、哲学の現代的課題を解くのに道元の思想が唯一有効なものである。第一の道元の思索力に対する評価は、明治啓蒙期以降の先進思想の積極的移入と受容において、仏教の果す役割がほとんどなかったという事実があると考えられる。この時期、西欧思想の受容は、日本の精神風土の根底にあり文化に深く浸透しているところの仏教とは思想的に何ら関連することなく、歴史的・社会的必然によって押し進められてきた。しかし、田辺は日本精神の根底に「個人の創造力」を見出し、この創造力が外来文化を同化し「無限に発展する主体」として日本文化を形成・展開させる力であると理解する。「日本精神」というのは、日本人の個

別的創造を離れて固定させられた客体的存在ではない。個人の創造を通じて無限に発展する主体なのである。⁽¹⁰⁾日本哲学は、西洋思想と東洋思想とを統合する役割を担っているのであるが、このような日本哲学の思想的基盤となるものが、儒教のもつ悟性的合理性と仏教のもつ思弁的統一主義によって養われることにより日本精神の中心となった「個人の創造力」である。田辺にとって、道元はこのような創造力をもって実践した「一個の偉大な形而上学的思索者」であり、「日本哲学の先蹤」である。

第二の、道元の思想は哲学の現代的課題に答えるものとする理解であるが、田辺は哲学の現代的課題について次のように述べる。カント及びフィヒティによって展開される自然存在論的形而上学は「自主自発の自由人格」を根拠として要請する古い近代の形而上学である。西洋哲学が今日要請する形而上学は、「無の絶対と相関的な決断の主体」⁽¹¹⁾を意味するところの、実存の自由意志に基づく自覚存在論として、現代、実存哲学の名で広く展開されている。つまり、実存哲学は、身体を持ち死を悩む

具体的個人を実存的自己として把握し、その実存的自己を「自己の否定的根拠としての絶対と常に対決する決断の主体」⁽¹²⁾と理解する。従って、実存的自己は、普遍的自我を究極のものとしてとらえ、この究極のものに直接すると考える人格的自我とは本質的に異質のものであり、それは究極の根拠を喪失したまま決断する主体として、常に絶対に直面しさらけ出されている。しかし田辺は、ヨーロッパに興った実存哲学をそのまま肯定するのではない。主体の決断契機として「無の媒介」を説く。カントの人格主義が絶対を相対の本質と思惟したのに対し、田辺は、絶対と相対とを対立させ、その対立矛盾を「弁証法的無」を媒介することによって自己限定即非限定、非限定即自己限定の相関のうちにおこうとする。

実存哲学の形而上学的要請がキリスト教において統合・調和し得ないのは、田辺によるなら、啓示宗教としてのキリスト教は神を飽くまで創造者、すなわち絶対者として立てるのであり、さらにキリスト教はその終末論的思想により現実を裁断し萎縮させてしまうからである。「所詮神は超越的存在に在り、弁証法的に即内在とし

て主観の更生転換と相関的に信証せられることはない。⁽¹³⁾従って、キリスト者の信仰は弁証法的に信証されることなく、逆に真摯な信仰者は神との対決に直面し、その結果、罪悪観にさいなまれ十字架を背負うこととなる。

西洋哲学が歴史の転換点である現在要求する哲学は、すでに西洋哲学に内在する有の思想を越えた、哲学と宗教との否定的媒介、すなわち、対立的統一において求められる哲学でなければならぬ、とするのが田辺の主張である。求められる哲学は、転換期の不安動揺を避けることなく自ら現実に徹し身を没することにより、その自己否定が極限において生を得る被限定即自己限定として無を現成するところの、復活的行為的自己の絶対的自覚としての哲学である。このような哲学は、単に人間存在の実存的自覚を説く実存哲学とは異なり、「歴史的社会的存在の絶対的現実的自覚⁽¹⁴⁾」としての哲学である。田辺はこれを実存哲学に代わる「現実哲学」と名づける。田辺は道元の思想のなかに、哲学と宗教との対立的統一を媒介する弁証法の論理を見出し、西洋哲学の論理を内包し、しかも西洋哲学を越えて無の立場より弁証法を

を産出する要素があると指摘する。後でも取り上げることとなるが、ここに哲学と宗教との相関及び差異の問題が出てくる。

「徹底的反省の学、絶対自覚の学⁽¹⁸⁾」である哲学は、絶対知であることを要求することにより究極的に絶対と相対との関係を問題とせざるを得ない。しかしこの絶対と相対との関係は、本来宗教の内容を為すものである。哲学は、相対から出発し相対の根底にある絶対へと遡及することにより、相対と絶対との関係を問題とする。宗教は、最初から直接、絶対から相対へのはたらきを前提とし、絶対自身が相対に自己をあらわすという形で問題となる。田辺によるなら、哲学の中心問題である「絶対と相対の関係」は、相対的な歴史的現実内に在する絶対的意味を解明しようとするものであり、宗教の絶対性は、善悪の相対的価値を絶対転換せしめることにより全てを絶対善に摂するものである。いずれも相対と絶対の関係を中心課題として相対の根拠を絶対⁽¹⁹⁾に求め、しかも「絶対と相対との関係を信得せしめるもの⁽¹⁹⁾」として共通である。

また宗教的には、相対は絶対に対し罪を犯す存在であ

展開する道元の哲学が、求める形而上学的要求に答え得る唯一のものであると断定する。「プロティノス以来の西洋思想に於ては、仏教に於ける如く絶対無的性格が十分にはつきり展開されたとはいえない点があること、やむを得ません。これはもともとギリシャの有的存在論に源を發したものですから当然だといえましょう。反対にそこは、禪の方が一層透徹なわけです。」⁽¹⁵⁾田辺は、正法眼蔵に示された絶対無の弁証法的立場のみが、現実の歴史的展開に方向を示すものであると考える。

田辺は、正法眼蔵のこのような哲学的解釈は、特殊、宗門に閉塞されていた禪を広く一般に解放することであり、それは仏教が現実に生きる力を回復し生命を新にする唯一の方法であると指摘する。この立場は、「現時の禪宗の門に入ることが必ずしも道元の真理を得る唯一の道ではない⁽¹⁶⁾」といい、「宗派内においてこれまで道元は殺されていた⁽¹⁷⁾」と言い切り、宗門の腐敗低迷を指摘する和辻と同じ宗門批判の認識に立つものである。

田辺は、大乘仏教には他の宗教にない新しい人類思想を。従って、相対を撰取するだけの絶対は、完成した善とは言えない。絶対は、相対自身による自己矛盾の自覚とこの深刻な自己矛盾の自覚による自己否定において現成するのであり、それ以外のあり方で有として存在するのではない。宗教は、相対の否定的媒介によって根源である絶対を転換現成せしめる行を、絶対善として自証せしめるものである。従って、宗教は本質的に絶対否定的である。田辺は、宗教のこの絶対否定性は、哲学の絶対否定的転換媒介の道と同様の思想構造をもつものとして、正法眼蔵を分析・実証していく。

哲学と宗教との相異は、宗教が「人間的相対の立場を脱して絶対を信ずる立場に転ぜらるる個人の行道⁽²⁰⁾」を主とするのに対して、哲学はあくまで歴史的現実を理性的に自覚し、相対と絶対との転換を学問の道を通じて、「歴史的発展即溯源還帰的」に認識する点にあり、その差異は明瞭である。

次に、田辺は自己の哲学を「絶対弁証法」であると規定するが、その絶対媒介の論理について考えたい。田辺

の西田哲学批判の根本は、西田哲学においては、絶対無の場所的自覚を究極のものとして、そこから自己自身による限定をもって一般者を体系化しようとするが、それは哲学を宗教化するものである、とする点にある。田辺は「宗教的体験は超歴史のなものであり、哲学的反省は歴史の相対的である」として、西田と同じ無の原理に立ちつつ、さらにその無の原理の中に実践を基礎づけようとする。それによって西田哲学に欠けていた社会性・歴史性を補おうとする。「弁証法とは真実なるものとしての全体が相対の対立を媒介として否定の否定に於て自己の統一を絶対的に自覚する思惟の原理である。」⁽²²⁾ 否定的に媒介される相対の対立が真の対立の統一として実在的・論理的であるためには、対立するA・Bが決して妥協することなく徹底的に否定し合うことにより、結果として、A・B共に他に於て滅し、極限において止揚されるものでなければならぬ。田辺は、絶対否定的に止揚された全体を「絶対無」という。これはまた、根底に在って有を絶対的に転換する媒介でもある。有から絶対無へ(往相)、さらに絶対無から有へ(還相)の統合の絶対的自

覚が弁証法である。

絶対は無の相対の絶対否定に媒介され、相対は自己の否定即肯定により絶対の現成をなす。ここに絶対の絶対性が始めて実現され、弁証法の絶対媒介が成立する。絶対媒介の弁証法は、非論理的契機(論理に対する論理の否定)を承認し、しかもこの契機を直観として論理の上におくのではなく、「飽くまでそれを論理と相關的に、論理の発展と共に自己に遡り深まり行く根源として、論理の媒介契機たらしめる。」⁽²³⁾ 媒介が主体化する絶対媒介となるのは、この絶対統一が同時に信即証の内在即超越である根源的統一として、媒介の否定即肯定であることによる。媒介の否定が、媒介の根源へ遡及するものとして即肯定である。決して媒介の他に別に無媒介の直観があるのではない。それ故、そのような媒介は媒介即無媒介、無媒介即媒介であり、これが弁証法の絶対媒介といわれるものである。さらに田辺は、弁証法を単なる思惟の論理とするのではなく、人間の自覚に基づいた主体的行為において始めて真に成立するものとして「行為的弁証法」を説く。田辺は、道元の正法眼蔵、特にその中の

「道得」の思想は、正にこのようなものであると理解する。すなわち田辺は、第一に道得の思想を絶対的媒介性として理解し、第二に道得の絶対媒介性は絶対の歴史性を示すものであり、それが「有時」によって論証されるとする。さらにそこから、道元の立場に国家現実に相即する面を見ようとするのである。

三 「道得」の絶対媒介性

大乘仏教は、菩薩の自利得道は衆生済度の利他行を行ずるものであると説くが、しかし解脱を説く思想として、根本的に相対を否定揆無する傾向がある。道元は、この点をとらえ返している。

絶対は無の相対に對立するものとして、単に相対の否定転換によって現成するものであるなら、そのような絶対は對立する相対を否定内包することにより自ら相対に墮するものであり、絶対の絶対すなわち真の絶対ではあり得ない。田辺によるなら、真の絶対は否定の否定すなわち絶対否定即肯定として現成する絶対であり、遡源即還帰の絶対否定即肯定である。これまでの仏教は、絶対性に

依拠し往相に重点をおき相対の否定面を強調するものであったが、道元は相対の還相面に重点をおき相対を媒介してのみ絶対否定即肯定の絶対性に到達し得ることを説いた。さきにもあげた「仏道をならうというは自己をならうなり、自己をならうというは、自己をわするるなり、自己をわするるといふは方法に証せらるるなり」(現成公案)という言葉は、相対の絶対否定即肯定に遡源還帰する以外に絶対の存在しないことを示したものであり、田辺はこの点に哲学と合一するものを見い出す。

さらに田辺は、「世務は仏法を障ゆと思えるものは、ただ世中に仏法なしとのみしりて、仏中に世法なきことをいまだしらざるなり」(弁証話)とは、世法の絶対否定即肯定が仏法にほかならず、それ以外に独立した仏法が存在するのではないことを示しているものであり、世法を否定契機として行ずる自己の媒介転換に仏道があることを説いたものと理解する。世法の絶対否定即肯定としての仏法とは世法がそのまま肯定されることを意味するのではなく、あくまで世法は否定されるが、しかし仏法の否定契機として肯定されるという対立的統一の意味で

ある。ここに道元の宗教が哲学に通ずる道がある。「道元の正法眼蔵が宗教に属するとしても、それが其絶対媒介的思想傾向に依って哲学に路を通ずる」⁽²⁴⁾のである。禪は空の思想を根底に、仏即無の真理を絶対否定行により実現することを説く。しかし道元は、この空の行的実践を「道得の論理的媒介即無媒介なる功夫弁道」として確立する。さきにも述べたように、田辺の道元理解の特徴の一つはここにある。すなわち田辺は、道元の思想の中心を「道得」にあると理解し、この道得の思想を独自の絶対媒介の弁証法によって理解していく。

道元は「道」という語を独自の意味で用いており、それが動詞として用いられる時は「いう」の意味であり、名詞として用いられる時は大体「ことば」の意味と思われ⁽²⁵⁾るが、田辺によると道元の「道得」は「ことば」の対話的媒介を意味する。「道元に於て、道は道(言)ふの作用に主体化せられ、道を得る得道はいわゆる道得と通ずる。すなわち道(みち)の存在が道(言)ふの弁道説話に翻さるるにより、道は完全に行為的主体化せられる」⁽²⁶⁾。ここに臨済系とは異なる道元独自の仏法がある。道元の

得の他に道得なし⁽²⁷⁾という相互の内的弁証法的関係において究極の明証を得るといえる。田辺は、これは「道得の交互媒介的發展即還帰が、すなわち道不得の絶対統一の遡源的發展現成なること」⁽²⁸⁾を示したものと理解する。さらに「道不得として十年五載功夫修業する己に道得なし」(「道得」と道元がいうのは、「不可得不可通の絶対轉換的無の力にはたらかれて功夫弁道すれば、それは既に道得の現成に外ならない」⁽²⁹⁾ことを示したものであり、ここに田辺は道元の絶対道得が絶対媒介である根拠を見出す。

田辺は道元のこの道得の思想の中に、今日の哲学的思惟のもつ論理的媒介の方法が哲学的課題に十分応え得るものであるか否かについて、有力な示唆を与えるものがあると考えられる。つまり道得の思想は、「論理の上に論理を超えて之を包む直観」⁽³⁰⁾の必要性の是非について透徹な知見を与えるのである。

直観は論理の媒介を超越して論理そのものを包含するものではなく、「直観といえども哲学の方法としては論

仏法は、不立文字、直指人心見性成仏の頓悟直覚に留まるものではなく、どこまでも相対者相互の対立の間で展開される問取答取の対話的弁証法を徹底するものであり、この対話の徹底において、田辺は哲学の道に通ずると理解する。

正法眼蔵第三三の「道得」は、「諸仏諸祖は道得なり」といい、仏道の究極の真が道得にあることを説いている。この道得は「他人にしたがいてうるにあらず、わがちからの能にあらず、ただまさに仏祖の究弁あれば、仏祖の道得あるなり」(「道得」と示される。しかも「この道得を道得するとき、不道得を不道するなり。道得に道得せると認得せるも、いまだ不道得底を不道得底と証究せざるは、なお仏祖の面目にあらず、仏祖の骨髓にあらず」(「道得」といわれ、真の道得は「この道得を道得するとき不道得を不道する」(「道得」)のである。これは道元が不道得底を認めつつしかも「不道をいとうことなかれ不道は道得の頭正尾正なり」(「道得」)として、不道即道得であることを説いたものである。道得は不道得に対立するものでなく、あくまで「道得の他に不道得なく、不道

理と媒介せられねばならぬ」⁽³¹⁾。直観は包越という面から見れば無媒介であるが、しかし行為は直観に包摂されるだけでなく、同時に直観を破り否定することにより論理を媒介する。行為が直観そのものの否定契機としての絶対媒介でもある。田辺は「絶対は絶対としては常に道不得なる超越者である。而も超越でありながら、無限に行為的自覚に現成し内在化せられて相対に媒介せられるから絶対たるのである。此媒介の外に直観せられるべき絶対はない」⁽³²⁾として、現成公案の「水をきはめ空をきはめてのち水空をゆかんと擬する鳥魚あらば、水にも空にもみちを得べからず、ところを得べからず、このところを得ればこの行李したがいて現成公案す。このみちをうればこの行李したがひて現成公案なり」を、次のように解する。「正に超越の全体としての絶対を相対者が直観しこれに帰入するという如きことの不可説を説いて、ただ自己を否定し行為的にそれに身をまかせて絶対⁽³³⁾に現成せられつつ自ら現成する能動即受動、絶対への信頼がすなはち相対絶対の媒介の内在的自証であるという超越即内在の立場を挙揚するのである」。「生死」に見られる

「ただわが身をものはなちわすれて、仏のいへになげいれて、仏のかたよりおこなわれて、これにしたがいてゆくとき、ちからをもいれず、こころをもういやさずして、生死をはなれて仏となる、たれの人かこころにとどこおるべき。」(1)にあらわれた超越的信即内在的証の統一が、絶対否定の妙境である。さきに述べた道元の道得における不道得の轉換媒介も、この即の関係をあらわすものに他ならない。

さらに道得の思想は、これまでの禅のように理知をしりぞけて悟道を行ずるものではなく「能く理知を殺すが故に能く之を活かす絶対理知⁽³⁴⁾」であることを示している。「あはれむべし、かれら念慮の語句なることを知らず、語句の念慮を透脱することをしらす」(「山水経」)とは、「念慮理會の絶対否定即肯定として、念慮を通じて念慮を透脱する絶対理會の語句道得あること」⁽³⁵⁾をいうものである。

このような田辺の理解する道元の独自性は、「道得の哲学的立場と不道得の宗教的立場との相即を認め⁽³⁶⁾」非合理なものを承認し、しかも知識と行為との相互弁証法的結合を絶対媒介性として解釈したものであるといえる。

四 「道得」の絶対歴史性

絶対である仏は相対には全く不可知不可得なものであるが、しかし仏が相対に自己を現成することにより、仏は仏祖から仏祖へと嫡々相伝する展開において自己の根源へと遡源的に深化し自己をつくす。道元は「唯仏与仏」の中で「仏法は人のしるべきにあらず、このゆえにむかしより凡夫として仏法をさとるなし、二乗として仏法をきはむるなし、ひとり仏にさとらるるゆえに唯仏与仏、乃能究尽」という。すなわち「成仏は仏の否定的媒介の自覚であり、絶対相対の弁証法的媒介すなわち仏の内容を成す⁽³⁷⁾」のである。従って、仏は衆生の可能性として存在するものではなく、絶対媒介の行為的自覚としてのみ存する。しかし、仏は相対の自覚的反省的行為的發展がそこへ還帰する静的根底ではなく、相対の自覚的發展が絶対と相互否定的媒介契機として無限に深化徹底し、その結果遡源的に自己を現成する動的根源である。田辺はこの動的遡源としての仏の行信証は、道元の仏向上の思想においてさらに深められていると指摘する。

「いはゆる仏向上事というは仏にいたりてすすみてさらに仏をみるなり」(「仏向上事」)「釈迦仏は迦葉仏に嗣法すると學し、迦葉仏は釈迦仏に嗣法せりと學す。」(「嗣書」)田辺にとり仏向上事とは、単に仏法の頂点に向かい進み究めることではなく、仏祖の教えに導かれながら発展即遡源の轉換によって作仏する仏が自己の根源に還帰し、さらに深き無底の深淵を遡り、それが相対の撰取度生の為より遠くへ流出することである。ここに展開される遡源即發展は向下即向上・向上即向下となる円環であり、それはまさに絶対の統一を求める仏向上事である。しかもこの向下即向上・向上即向下の円環は必ず歴史性を示すものとして、田辺は特に注目している。

向下即向上の円環が歴史性を示すとは、絶対媒介のこの円環が単に同一根源への還帰ではなく、その還帰がさらに根源を深化發展せしめる遡源即發展であることを意味する。田辺はこれを「無限の動的渦旋」といい、ここに歴史の具体的形象を見る。さらに田辺は、歴史の中に宗教の無媒介的統一と哲学の絶対媒介との相即をみとめ

る。この円環が螺旋でなく渦旋であるのは、円環のそれぞれの完結が原点への還帰であると同時に、それは發展ししかも新しい円環へと進出するからである。進出即還帰、還帰即進出である。田辺はこれを完結即不完結の弁証法的發展という。かくて田辺においては「往相の完成は還相の出発と同時にあり、向上即向下、向下即向上のもの發展即無限遡源を形造るところの動的統一⁽³⁸⁾」を成す無限と考えられる。

宗教の立場は歴史的文化及び文化主体としての人間の徹底的否定のうえに成立するものであるが、宗教が単に教団内の個人的関心に墮することなく歴史的现实との実践面を維持するためには、往相面だけでなく遡源即發展としての還相面を捨象してはならない。ここに、宗教と倫理の必然的關係がある。田辺によるとこの両者は相互に自立したものとし、互いに他なるものとして否定対立するが、同時に相互に媒介し合うものでもある。この媒介性において、有の宗教との間では不可能であった宗教と倫理との真の統合が、それぞれの独自性の維持と共に相互の否定媒介性を確保することにより可能となるので

あり、田辺はそれを「歴史的弁証法」として説く。仏は絶対性としては相対にとり不可測の静一であるが、同時に媒介性においては無限に発展即還帰する向上即向下の過程である。田辺はこの仏の絶対性と媒介性において、道元自身は宗教の立場から問題とすることはなかったが、「歴史的現実の無限なる行為的展開を、宗教の統一還帰と相即せしめる途を開く」と説く。田辺の歴史的弁証法である。「倫理はその無制約的肯定が却って必然に二律背反に陥り自己否定に導くことを通して、その死に依り新に生に還帰する無限の死即生として、否定即肯定的に、宗教との媒介に於いてのみ成立する」しかし宗教が問題とするのは絶対の現成であって、現成の手続きではない。だが田辺は、宗教の否定は絶対否定であることに、それは必然的に肯定還相の側面をもつのであり、歴史と倫理の現実の媒介的位置を占めると考える。さらに倫理が宗教に対してもつ媒介性は、絶対が相対の否定即肯定として現成する発展即遡源の単なる静一に留まるものではなく、相対の発展に即して深化する無限の遡源的動的統一であることにより、それは相対の歴史的行為

的發展の媒介であることは明らかである。

求める真の永遠は、時と離れてまた時を包む静止のうちにあるのではない。むしろ時の経過に即して現成するものであり歴史的行為のうち成立する。田辺は、「絶対はそれ自ら歴史的なのである」という。絶対は歴史を包むだけでなく自己を自己に包むのであり、歴史とはこの包まれる側面である。しかし、歴史は超歴史なものによって形成されるのではなく、あくまでも歴史は人間的・歴史的なものによって作られる。それ故、歴史とは歴史と共に自らを發展する自己遡源的統一の動静一如であるとともに、反面常に永遠・絶対と相即しているのである。

道元は、本来「ある時」「有る時」という意味の「有時」を「いはゆる有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり」「有時」と解することにより、存在即時間のハイデガー的時間的存在論を展開している。この存在即時間は「疑着せざれども之をしれるにあらず、……疑着しばらく時なるのみなり」「有時」と述べることに、そこに日常的現存在と自覚存在との相関を見出し、

「われを排斥しおきて尽界とせり、この尽界頭頭物物を時時なりと觀見すべし」「有時」により同時発心、同心発時と説く。これは、道元が時の成立を「心上の媒介」にあると理解することによる。ここに、時間的存在即自覚的存在とする道元の立場がある。田辺は「正当態度時のみなるがゆえに有時みな尽時なり、有草有家ともに時なり、時時の時に尽有尽界あるなり」「有時」という言葉を「時における相対と絶対との媒介相即を明示」したものと理解する。「歴史は生成即行為を本質とする」ととらえる田辺は、時の非連続的様態としての有時は、その絶対否定的肯定によりそのまま永遠に通ずるのであり、絶対の現成である歴史的行為において絶対は自己を具体的に現成すると理解する。

さらに道元の時間論には時の非連続的様態と同時に、「三頭八臂もすなわちわが有時にて一經す、彼方にあるにいたれども而今なり」「有時」、あるいは「有時に経歴の功德あり」「有時」といわれるように、時の連続性という他の一面が含まれている。田辺はこの点をとらえて、道元の「有時」の思想の中には、非連続的時間性と連続

的時間性の原理の主體的同一があると説く。すなわち、道元の「存在即時間」の時間論は、時の非連続性と連続性が「世界即自己」という行為的自覚と相即することにより相互に媒介せられ、相対の發展即究尽すなわち永遠への遡源・還帰となることを示したものである。

このように、道元の行を歴史的实践と解釈する田辺は、さらに道元の立場を「絶対現実の立場」として国家現実位置づけようとする。「道元の絶対媒介の思想は、実大乘仏教の具体的思想を殆どその極点にまで徹底したものといっても過言ではない。若し更に此時空世界の相対性を国家現実の歴史にまで具体化し、衆生即自己の全体即個体なる統一に対し、種的媒介の社会的基体を学的に開明するならば、この絶対媒介の宗教思想は、正にその含蓄する哲学性を發揮して、雷に伝統に止まるのでなく、現代の哲学にまで媒介せられる。この媒介を遂行することはまさに我々の任務でなければならぬ。」ここに、田辺の道元解釈が、「種の論理」以来の国家の哲学的基礎づけにあることは明瞭である。これは、個と全

体との動的弁証法的統一として説かれる。

相対的特殊としての個は単なる特殊ではなく、特殊が普遍を代表し全体を表象することによって個である。個は全体を離れては存在しえず、常に全体と相即して有る。しかも、個を内包する全体は静的統一として完成的に存続するものではない。本来矛盾する個と全体との統一は、個は全体において始めて自立性を維持し、しかもその自立自由の行為により否定的に自己を媒介し自発的に全体の組織を実現するところの動的弁証法的統一である。

個と全体との否定的媒介は、全体が個を組織統一する類の側面と、個と全体が矛盾対立する種の側面とを同時にもっている。田辺はここで個人と国家及び人類とを考えている。その相関は「国家は正義の実現たる法をその原理とする限り、必然に自己を人類の立場に高め、文化を実現する」⁽⁴⁵⁾ものである。個人は国家の成員であり人類の立場にあり、同時に文化の主体である。田辺によるなら、歴史は個の行為との否定的媒介において現成する全体の組織形成である。すなわち、国家は個の自立的否定によって類へと展開する「開かれた全体」の側面と、個

を否定する権力的主体としての「閉じられた全体」との矛盾する両面をもっているものであり、国家の動的転換生滅はこの矛盾対立の統一運動として歴史を形成するのである。

田辺は次のように理解する。宗教の絶対否定は、実際にはこの歴史的社会的現実の行為的現成に対する絶対否定の原理である。そして、この絶対否定は「現実の歴史的生成即行為に現成する超越即内在の動静一如を離れて」⁽⁴⁶⁾は存在しない。

このように道元の仏法は、時間の動と永遠の静との否定的媒介における作仏であり、それが同時に身心脱落として現成することを説くものである。田辺はここに、仏の絶対性と媒介性に包摂された主体の徹底的否定媒介の行為の宗教的統一をみる。個の絶対否定が種を類へと媒介すると解する田辺においては、個が国家に内属するのはむしろ必然であるといえる。

五 おわりに

最後に、二つのことに簡単に触れておきたい。まず田

辺の道元解釈に対する評価の問題である。多くの田辺研究が、この問題に対し留保ないし批判的である。高山氏は、秋山範二の『道元研究』、和辻哲郎の『沙門道元』とならんで田辺の『正法眼蔵の哲学私観』は、宗門以外の人が哲学的立場から取り扱っためぼしいものとしながらも、田辺が正法眼蔵の絶対現実の立場を「種の論理」へ曳き寄せるのは無理があると批判する⁽⁴⁷⁾。また杉尾玄有氏は、発展即遡源の動的絶対媒介に、田辺は道元禪の真髓を見出し出しているつもりのものであるが、果して道元自身認めるであろうかと厳しく批判する⁽⁴⁸⁾。田辺の道元解釈の中で、道元を偉大な形而上学的思索者として発掘・提示した点は十分評価されねばならないが、やはりその国家論には問題があるといえる。

次に、田辺にとって宗教の問題が二転三転している点である。田辺は、ここで扱った道元の自力聖道門から次に展開する親鸞の他方易行道(昭和二〇年『懺悔道としての哲学』)へ、そしてキリスト教(昭和三年『キリスト教の弁証』)へと行きつく。しかしこの変遷は宗教に対する田辺哲学の本質的変更とはいえない。むしろ思想家としての

誠実と考えられる。そこに一貫して「絶対媒介の論理」が貫かれている。しかし宗教として自力と他力は根本的相異であり、無と有は本質的差異である。この点において田辺の宗教に対する変遷・転換は、批判・検討されねばならない。

註

- (1) 田村圓澄・田村芳朗編『日本仏教のこころ』有斐閣選書 はしがき
- (2) 橋本峰雄「形而上学を支える原理」岩波講座哲学一八、八六頁
- (3) 西田幾多郎「哲学論文集六」西田幾多郎全集十一、岩波書店 一四一頁
- (4) 同 一四二頁
- (5) 西田幾多郎「一般者の自覚的体系」全集五、一八三頁
- (6) この書は昭和十三年一〇月の講演「日本哲学の先蹤」を『哲学研究』二七一号に論文として発表したものをもとにしてている。
- (7) 田辺の思想展開については五期に分ける堀内操氏、七期に分ける中基肇氏等があるが、ここでは批判期・種の論理期・宗教的実存の時期と分けた。
- (8) 田辺元「正法眼蔵の哲学私観」田辺元全集五、筑摩書房、四四六頁

- (9) 同 四四五頁
- (10) 同 四五〇―四五二頁
- (11) 同 四八六頁
- (12) 同 四八六頁
- (13) 同 四八七頁
- (14) 同 四八八頁
- (15) 田辺元『哲学入門』筑摩書房 四四九頁
- (16) 和辻哲郎『日本精神史研究』和辻哲郎全集四、岩波書店 一五八頁
- (17) 同 一六〇頁
- (18) 田辺元『哲学通論』全集三、三七七頁
- (19) 田辺元『正法眼蔵の哲学私観』四五二頁
- (20) 同 四五三頁
- (21) 田辺元『西田先生の教えを仰ぐ』全集四、三一頁
- (22) 田辺元『哲学通論』全集三 四八三頁
- (23) 田辺元『正法眼蔵の哲学私観』四六〇頁
- (24) 同 四五五頁
- (25) 増谷文雄『正法眼蔵』四、角川書店 一七六一―一七七頁
- (26) 田辺元『正法眼蔵の哲学私観』四五六頁
- (27) 同 四五八頁
- (28) 同 四六二頁
- (29) 同 四六二頁
- (30) 同 四五八頁
- (31) 同 四五八頁
- (32) 同 四六三頁
- (33) 同 四六三―四六四頁
- (34) 同 四六五頁
- (35) 同 四六五頁
- (36) 高山岩男『正法眼蔵の哲学私観』を讀みて」『思想』昭和一四年七月岩波書店 八〇頁
- (37) 田辺元『正法眼蔵の哲学私観』四六八頁
- (38) 同 四七一頁
- (39) 同 四七二頁
- (40) 同 四七三頁
- (41) 同 四七八頁
- (42) 同 四七六頁
- (43) 同 四七八頁
- (44) 同 四八三頁
- (45) 同 四八五頁
- (46) 同 四八六頁
- (47) 高山岩男 前掲書 七七頁・八六頁
(うきた ゆういち・戸板女子短期大学非常勤講師)