

日本の近代哲学における仏教形而上学の受容とその展開

——「無」の哲学史——

田 中 久 文

序

近代において日本の仏教思想は、さまざまな視点から多くの研究がなされてきたが、単なる宗義学的研究や歴史学的研究を超えて、自らの哲学的思索の核において仏教を捉え、それを自らの哲学体系の中に生かそうとした哲学者たちが登場するのは、昭和に入ってからである。その際彼らが最も注目したのは、仏教の「無」の思想であった。

その先鞭をつけたのは、いうまでもなく西田幾多郎である。西田が「無」としての「場所」の論理を初めて切

り開いた論文「場所」を書いたのが、ちょうど昭和元年であった。それを受けて当時の代表的哲学者である、田辺元・和辻哲郎・九鬼周造・三木清らはいずれも自らの哲学の根本に「無」の概念をすえて、それぞれ独自の哲学を構築していった。そして彼らの「無」の概念には、いずれも仏教が陰に陽に多大な影響を与えている。

こうした哲学の一連の動向は、終戦前後まで続くのであるが、そもそも昭和初期において「無」の哲学が中心を占めた理由としては二点ほど考えられる。第一の理由は、日本の哲学界の成熟である。昭和に入って、他の学問領域と同様日本の哲学界も西洋哲学の翻訳・紹介の域

る。

こうして昭和初期の日本の哲学者たちは、仏教的「無」と「虚無」との微妙な接点の上でそれぞれ独自の「無」の哲学を打ち立てていったのであるが、本稿では西田の「絶対無」の思想を基軸に、それが他の哲学者たちによつてどのように批判され克服されていったのか、そしてまたその際それぞれの哲学者において仏教思想がどのようにに摂取されていったのかを、田辺・和辻・九鬼・三木の順に追ってゆきたい。

一、西田幾多郎

西田は真に具体的・現実的な「個物」（実際には人間の主体を意味している）を、その固有性と独立性とをそこなうことなしに基礎付けうる、何らかの「普遍」的存在を求めようとした。

その際西洋の論理学で一般に考えられているように、「普遍」を限定し「特殊」化することによって、真の「個物」は成立しないと西田は考える。何故ならば「普遍」はいかに限定していても、どこまでも「普遍」の

をようやく脱して、日本独自の哲学体系を樹立しうる時期を迎えた。その時に拠り所となったものが伝統的な仏教であったのである。西田は「形相を有となし形成を善となす泰西文化の絢爛たる発展」を評価しつつも、「形なきものの形を見、声なきものの声を聞く」という、「幾千年来我等の祖先を孕み来った東洋文化」（働くものから見るものへ「序文」）の根底にある「無」の思想に哲学的根拠を与えることが自らの哲学の課題であると述べている。

しかし「無」の哲学の流行には、もう一つ重要な動機がある。それは昭和初期、特に一九三〇年代という時代が世界的にみて、近代精神への危機の自覚と、その克服への模索の時代であったということである。この時代には西洋においても、既成価値の崩壊に伴ってハイデッガーなどに代表されるように、「無」というものが哲学の重要課題として浮かび上ってきたのである。当時の日本の哲学者たちが仏教の「無」に注目したのも、そうしたニヒリズムとしての「虚無」を、仏教的な「無」の思想によって超克したいという思いが一方にあったからであ

要素が残り、絶対に個別的な「個物」というものには至りえないからである。例えばヘーゲルの「観念弁証法」では、「個物」というものが「普遍」的存在（絶対精神）の分化発展したものであるとしてみ考えられているため、結局は「個物」の固有性と独立性が基礎付かず、「個物」は「普遍」の内に埋没してしまっていると西田はいう。それ故に、「個物」の固有性と独立性を基礎付けるためには、どうしても「個物」は「普遍」を超えたものでなければならぬ。

しかし単に「個物」を「普遍」から切り離しただけでは、今度は両者の関係がつかなくなってしまう、「個物」を「普遍」によって基礎付けることはできなくなってしまう。例えばキルケゴールの「実存弁証法」では、「普遍」的存在（神）と「個物」との断絶が強調され、「個物」の固有性と独立性とが説かれてはいるが、そのために「普遍」と「個物」との関係は外在的なものとなってしまう、「個物」をその根底から支えるという「普遍」の働きは見失われてしまっていると西田はいう。

以上のように考えてくると、真の「個物」を基礎付け

うる「普遍」とは、まず第一に、「個物」とは切り離されたもの、即ち「個物」に対して徹底的に「超越」したものでなければならぬと同時に、第二に「個物」の中に「内在」し、「個物」を根底から支えるものでなければならぬことになる。しかし、このように「個物」に対する「超越」と「内在」という全く相反する働きを兼ね備えた「普遍」というものは、「普遍」というものをどこまでも「有」なるものとしてしか捉えない西洋哲学の立場からは考えることができないと西田はいう。そこで西田は真の「個物」を基礎付けうる唯一の「普遍」として、「絶対無」という概念を持ち出すのである。「絶対無」とは、まず第一にいかなる「有」としての「普遍」をも超えた、絶対的な「普遍」であり、それはいかなる存在をも「超越」している。しかし第二に「絶対無」とは、いかなる「有」としての存在とも相対立することなく、文字通り自己を絶対の無にして、自己否定的に全ての存在に「内在」し、全ての存在を包んでいる。西田によれば、真に具体的・現実的な「個物」を基礎付ける「普遍」とは、こうした「超越」即「内在」として

の「絶対無」以外にはないのである。西田はこの「絶対無」を、「個物」がそこに於いてある「場所」とよび、「個物」は「絶対無」としての「場所」の自己限定によって成立するとした。

このようにして基礎付けられた「個物」と「絶対無」との関係、西田は「絶対矛盾的自己同一」と定義している。「絶対無」は「個物」を徹底的に「超越」し、「個物」と「絶対無」とは絶対に矛盾対立するものとして「絶対矛盾」の関係においてあると同時に、「絶対無」は「個物」の中に「内在」し、「個物」は「絶対無」の自己限定によって成立するものとして、両者は「自己同一」の内にあるのである。そしてこうした「絶対矛盾的自己同一」に基づく論理を西田は「絶対弁証法」とよんでいる。

こうした「絶対弁証法」の論理は、西田自身が述べているように、仏教の影響によるものである。天台では「空」（「絶対無」）と「仮」（「個物」）との弁証法的統一としての「中」を、華嚴では「理法界」（「絶対無」）と「事法界」（「個物」）との弁証法的統一としての「理事

無礙法界」を説き、それぞれ「絶対弁証法」と似た考え方をしている。また西田に直接の影響を与えたものとして、鈴木大拙が禅の論理として説いた「即非の論理」（Aは即ちAなり）という立場と「Aは即ちAに非ず」という立場とを弁証法的に統一した論理」がある。ただしこれらの仏教論理は弁証法的とはいっても、統一の側面が過度に重視され、矛盾対立の側面が軽視される傾向にある。それ故に、そうした仏教論理の影響下に成立した西田の「絶対弁証法」も、「絶対矛盾的自己同一」とはいいつつも、あくまで「自己同一」の側面が強いという批判が多くなされるようになるのである。特に西田の場合、「絶対無」というものが「直観」によって無媒介に全体として一挙に与えられるかの印象があり、それが後に田辺元などから厳しく批判されるのである。

二、田辺元

田辺は西田から「絶対無」の思想を受けつぎながらも、次の二つの立場から西田哲学と対決した。⁽¹⁾第一は「絶対無」と「個物」との矛盾対立の契機の強調であり、第二

はそれに伴う「個物」の「行為」的性格の強調である。西田は「絶対無」の自己限定によって「個物」が成立するとしたが、そこには未だ発出論的な傾向がみられ、「絶対無」と「個物」との「絶対矛盾」の契機が十分に位置付いておらず、従って「個物」のおりなす矛盾対立に満ちた歴史的相対的な現実世界に十分な眼が向けられていないと田辺はいう。そうした点から田辺は、西田の「絶対弁証法」というものを、そうした現実世界をふまえた論理に作りかえようとした。

田辺の「絶対弁証法」とは、一切の存在を相対的な矛盾対立の相の下にみようとする論理である。対立を統一するものが弁証法ではあるが、しかしその統一者には必ずまた何らかの対立者が現われるはずだと田辺は考える。従って真に現実をくみとろうとする弁証法は、媒介を絶した無媒介の究極的な統一者を想定することなく、どこまでいっても対立と統一を無限に発展させ、媒介に媒介を重ねてゆくものでなければならない。その意味で、田辺の「絶対弁証法」とは、「絶対媒介」即ち「徹底的媒介」の論理なのである。それ故に、田辺における「絶対

無」とは、媒介の果てに出現する究極的な統一者といったものではなく、むしろ刻々の媒介の根底にあって働くもののなのである。

こうした「絶対弁証法」の考え方に基づいて、田辺は「個物」の「行為」的性格を強調した。西田においては、「絶対無」というものは「場所」として「直観」されるものと考えられており、そこでは観想的性格が強かったが、それに対して田辺においては「絶対無」というものは、どこまでも矛盾対立する歴史的相対的な現実即ち人間の「行為」を通して一步一步いわば「微分的」にのみ自覚されるものであると考えられている。田辺にとって「絶対無」とは、西田のように「観ぜられるもの」ではなく、「行ぜられるもの」なのである。

こうした「絶対弁証法」に基づく「行為」の強調という考え方を、仏教解釈に適用させたのが『正法眼蔵の哲学私観』（昭14）である。田辺によれば、道元のいう「修証一如」とは、刻々の「修（修行）」をにおいて外に「絶対無」の「証（悟り）」というものはありえないという思想であり、これは自らの「絶対弁証法」と同じ考え方であ

るという。

以上のように「徹底的媒介」を説き、「行為」を強調した田辺は、やがて政治的・社会的現実をも自己の哲学の内に取り入れようとして、昭和九年頃から「種の論理」というものを説くようになる。それは「個（人格主体）」と「種（民族）」と「類（人類）」の三者が「種」を中心にして相互に弁証法的に否定し合い肯定し合う世界を解明しようとする論理である。そしてそこで田辺は、「個」の自由に媒介されることによって、「国家」が「種」を超えて「類」化されるべきであることを説き、そうした見地から、普遍的仏法と国家と個人的信仰の三者の関係を考究した日蓮の思想にも関心を抱くようになる。

そして最後に田辺は、終戦前後を境に「懺悔道」の哲学というものを説くようになる。それはそれまで強調してきた「行為」というものが、理性による自力的行為であり、それが戦争という現実の前で全く無力なものであったという反省に基づくものであった。『懺悔道としての哲学』（昭21）の中で田辺は、親鸞の思想を拠り所としながら、理性の立場を根本的に批判する「懺悔」を通し

て、自力的「行為」ではなく「死復活（自力に死し、他力に蘇えること）」した者の他力による「行」の立場を説いている。こうした「他力哲学」としての「懺悔道」は、田辺自身によれば自らの「絶対媒介」の哲学を理性にまで及ぼして徹底させたものであるという。

三、和辻哲郎

先に述べたように、田辺はさまざまな点で西田の思想を批判したが、しかし両者とも論理的要請から、あらかじめ形而上学的な「絶対無」というものを想定してしまう点においては共通しており、そこに独断的立場がみられるのである。それに対して和辻は日常生活の事実を分析する中で、そこにみられる人間存在の「否定」性・「無我」性を解明し、そこから「無」というものを問題にしてゆこうとした（ただし和辻は「空」という言葉を用いる）。そこで和辻は、一切の独断を排して具体的な生活体験そのものの分析から出発しようとする「現象学」や「解釈学」を自らの方法論として採用する。

まず和辻は『原始仏教の実践哲学』（昭2）において、

仏陀の思想をフッサールの「現象学」に近いものとして捉えようとした。⁽³⁾ その際和辻は仏陀の思想を同時代の正統バラモン教の梵我説と、反バラモン教の自由思想家たちの唯物論との対比の中で考える。梵我説は主観的な「我」のみを、唯物論は客観的な物質のみを唯一の存在と考える立場をとり、その意味で両者は全く相反する思想ではあるが、しかし和辻によれば両者はともに日常生活の経験から遊離して主観や客観というものを抽出し、それを理念として実体化しているという点において共通しているという。これらの考え方に對して、仏陀は真に存在するものは素朴なる現実の世界のみであるとし、その中での人間の日常生活の経験を可能にする範疇、即ち素朴なる現実存在の「法（ダルマ）」を求めたのだとする。和辻はこうした仏陀の立場を、フッサールの用語を使って「本質直観の立場」とよんでいる。この「法」の主なものとしては「五蘊」と「十二因縁」とがあるが、前者は「法」というものが主観・客観の対立を捨て去った「無我」の立場に立つものであることを明かし、後者は「法」が相互に依存関係にあり、その条件関係をたどっ

て「法」を成立せしめる究極の条件を求めてゆく時、最後に到達するのは「究極の根拠が無い」ということ、つまり究極の根拠は「絶対空」であるということを示している。和辻は解釈する。

このように和辻は原始仏教から、日常生活の経験への回帰と、その根底に「空」をみるという考え方を学んだが、やがてそれを現実の具体的な人倫世界全体に応用し、「倫理学」(昭12、24)において独自の倫理学の体系を樹立することになる。⁽⁴⁾ ただしそこで用いられた方法論は、フッサールの「現象学」ではなく、デイルタイの「解釈学」やハイデッガーの「解釈学的現象学」であった。「倫理学」の段階に至ると、純粹意識の本質を直観において把握しようとするフッサールの「現象学」は、「意識」の立場に止まって全人的な「生」や「実存」が問題にされていない点、「本質」をめざすことによって具体的現実が最終的には捨象されてしまう点などが批判されてくるのである。それにかわって採用されたデイルタイの「解釈学」は、他者の全人的「生」をその「表現」を追体験することによって「了解」しようとするものであり、具体的な日常

生活を分析するには最適の方法論であった。ただデイルタイの場合には「生」というものが個人的また観想的なレベルにおいてしか考えられていないという欠点があり、そこで世界に対して開かれた実践的な「実存」の解釈学としてのハイデッガーの「解釈学的現象学」をも和辻は摂取したのである(後に述べる九鬼や三木も、ほぼ同様の理由でデイルタイやハイデッガーの方法論を取り入れている)。

「倫理学」において和辻は、日常生活の事実全てを人間存在の「表現」とみなし、それを「了解」することによって、直接に学的対象とすることのできない人間存在のあり方を理解しようとする。そしてそうした方法によって明らかにした、最も常識的な日常生活における人間存在のあり方とは、和辻によれば「間柄的存在」ということであった(この点においてハイデッガーの立場も、未だ個人性を脱していないと和辻はいう)。この「間柄的存在」には二つの契機がある。例えば今、日常生活の事実の一つとして「学校」というものを考えてみた場合、個々の人間が集まって、学生と教師という「間柄」を形成しなければ学校というものは成立しない。しかしまた同時に、

学生と教師という学校における「間柄」というものが、あらかじめ設定されていなければ個々の人間は学生や教師という資格を得ることはできない。このように我々は日常生活において「間柄」を形成していると同時に、「間柄」によって限定されている。それはいいかえれば、人間存在というものが「個人」と「全体性」という二つの契機によって成り立っていることを意味している。和辻はこれを「人間存在の二重構造」とよぶ。

和辻はこの「個人」と「全体性」との関係の根本にあるものを「否定」性として捉える。つまり「個人」というものは「全体性」の「否定」によって成り立ち、「全体性」というものは「個人」の「否定」によって成り立っていると考えるのである。しかも和辻は、この「二つの否定」は「一つの運動」を形成しているとする。即ち「全体性」の「否定」によって「個人」というものが成立するが、その「個人」もさらに「否定」されて(つまり「否定の否定」によって)より高次の「全体性」が実現するというように、「二つの否定」は「一つの運動」として発展し、「二人共同体」から「国家」に至るさまざ

まなレベルの人倫を形成してゆくのである。そしてこのことは、人間存在の根本が「否定」そのものであること、即ち「絶対否定性」であることを意味している。和辻はこの「絶対否定性」を「空」とよぶ。和辻によれば「個人」と「全体性」とのおりなす「否定の運動」とは、結局この「空」が自己の根源へと還帰してゆく運動なのである。

こうして和辻は「空」という仏教の原理を、具体的な共同体の原理として再生させることによって、西田や田辺においては十分に位置付けられなかった、さまざまなレベルの具体的な人倫の基礎付けに成功した。しかし和辻においては、「個人」と「全体性」とが人間存在を構成する不可欠の契機とされながらも、「個人」というものが常により高次の「全体性」へと組み込まれてゆくという、「全体性」偏重の傾向にあり、「個物」の固有性と独立性の基礎付けという点では、西田や田辺よりも後退してしまっただけといえるのである。

四、九鬼周造

人ではなく日本人として生まれたというのは「定言的偶然」である。

しかしこの「偶然」は因果関係からみた場合には「必然」とみられることもできる。例えば自分が日本人として生まれたのは両親とも日本人であったからだと考えた場合である。従って「定言的偶然」よりもさらに高次の「偶然」とは因果関係における「偶然」である。九鬼はそれを「仮説的偶然」とよぶ。彼はこの「偶然」は二つの別個の因果系列の「遭遇」・「邂逅」によって成立すると考えた。例えば自分が日本人として生まれたのは、それぞれ別の因果系列の中を生きてきた二人の日本人が、あるとき「偶然」に「遭遇」・「邂逅」し、結婚したからである。九鬼はこの「仮説的偶然」によって、「実存」というものが単なる個的な存在であるばかりでなく、常に他者との「偶然」の「遭遇」・「邂逅」にさらされた共同存在であり、そうした事態を正面から引き受けなければならぬ存在であるということに語ろうとしているのである。彼は「孤在する一者」はかしくここに計らずも他者と邂逅する刹那、外なる汝を我の深みに内面化すること

和辻は「絶対無」というものを、あらかじめ想定することなく、日常生活的经验を解釈学的に解明する中で「空」というものを問題にしようとしたが、「実存」という言葉を始めて日本で定着させた哲学者である九鬼周造もまた、具体的な「実存」のあり方を分析する中で「無」を問題にしようとした。ただし九鬼が問題にした「無」とは、存在の根拠としての「絶対無」や「空」といったものである前に、まず「実存」に常につきまとう「虚無」というものであった。九鬼はそれを、「必然的根拠の無さ」としての「偶然」性⁽⁵⁾の問題として追求した。

哲学とは「実存の地平に開示される現実の事態に直面し現実の事態以外の何物にも權威を認めぬものでなければならぬ」とする九鬼は、そうした「実存」の根本に「偶然」性をみ、偶然性の問題⁽⁶⁾（昭10）の中で、それを「定言的偶然」・「仮説的偶然」・「離接的偶然」の三つに分けて解明している。

「定言的偶然」とは、一般概念や一般法則に対して「個物」としての「実存」が有する「偶然」である。例えば人間という一般概念に対して、自分はアメリカ人や中国

に全実存の悩みと喜びとを繋ぐものでなければならぬ」と述べている。九鬼はハイデッガーの「解釈学的現象学」から大きな影響を受けているが、しかしハイデッガーの「現存在」分析は「時間性」のみにかたよっており、他者との出会いを可能にする「空間性」の側面が弱いと批判している。

しかし、こうした「仮説的偶然」も、「邂逅」した二つの因果系列をさかのぼっていった時、そこに共通の原因が考えられるとしたら「偶然」とはいえなくなる。例えば両親が「偶然」に「邂逅」したといっても、二人がもともと同じ会社勤務していたのだとすれば、その「邂逅」は完全な「偶然」とはいえなくなる。このように「仮説的偶然」はより高次の「必然」的因果関係の中に解消されてしまう場合がある。しかしこのように「仮説的偶然」をいかに「必然」化していても「必然」化しきれない最後の「偶然」がある。それは「必然」としての因果系列を無限にさかのぼっていった時に想定される究極の原因というものである。究極の原因はもはや因果関係によっては説明できない「原始偶然」である。それ

を九鬼は「離接的偶然」とよぶ。「離接的偶然」とは、BでもCでもあり得たのにAという事態が起こったという「偶然」であり、それはそうあることの「必然的根拠の無さ」としての「無」を開示するのである。

要するに九鬼にとって「実存」の本質が「偶然」性であるということは、「実存」というものが何らの必然的根拠もなく他と異なる「個物」としての性格を負わされし（「仮説的偶然」）、何らの必然的根拠もなく他者と「邂逅」（「定言的偶然」）、そして「無」へと消えてゆく存在（「離接的偶然」）であるということの意味しているのである。

ただし九鬼は、「偶然」性が開示する「無」を単なる「虚無」とのみは考えずに、その「無」の根源に形而上学的な絶対者としての「絶対無」（九鬼の場合、それは同時に「絶対有」でもあるのだが）を想定する。この点は実存的地平に徹するとした彼の哲学上の方法論を明らかに逸脱するものであるが、しかし九鬼の「絶対無」とはあくまで「偶然」性の根源をなすものであって、「実存」としては「偶然」性を抜きにして「絶対無」を直接に把

握することなどできないのだとする立場は最後まで貫かれていた。

九鬼にはまとまった仏教研究といったものはないが、以上述べたような九鬼の「偶然」性の哲学の根本には、明らかに仏教からの大きな影響がみられる。例えば「実存」の本質が「無」を基盤にした「偶然」性にあるということとは、九鬼自身がしばしば仏典を引用して説明しているように、仏教の「無常」・「無我」・「縁起」等の考え方を受けたものである。またそうした「無」の中に生きながらも、「仮説的偶然」の所で述べたように、他者との「偶然」的な「邂逅」を大切にするという考え方は、日本人の仏教観の特色の一つである、他者との出会いという意味での「縁」の重視（袖すり合うも他生の縁）につながるものである。また「偶然」性を介してしか絶対者に接し得ないという考え方は、九鬼がしばしば親鸞の『教行信証』に登場する「遇ひがたくしていま遇ふことを得たり」・「たまたま行信を獲て遠く宿縁をよるこべ」といった言葉を引用してそれを説明しているように、仏教独自の摂理観・運命観と共通したものであろう。

以上のように九鬼は、最後には「絶対無」というものを持ち出してはくるものの、能うかぎり「実存」につきまとう「虚無」性というものを自らの哲学の中に位置付けようとしたのであり、それは西田・田辺・和辻にはない画期的な試みであったといえる。⁽⁶⁾

五、三木 清

九鬼同様、三木にとってもまた「無」とは何よりもまず「虚無」を意味していた。彼は現代社会と現代人の「無限定」・「無名」・「無定形」・「無性格」なあり方を指摘し、「自己は虚無の中の一つの点である」と述べている。

三木はこうした「虚無」を、人間の「実存」に即して「不安」や「闇」の問題として追求している。例えば『パスカルにおける人間の研究』（大15）では中間者としての人間の本質をなす「不安」が、また『人間学のマルクスの形態』（昭2）では「既存のロゴスをもって救済され、正揚され得ぬ」、「その存在において不安」であるような「ひとつの闇」としての人間の「基礎経験」が、それ

ぞれ問題にされた。

こうした「不安」・「闇」としての「虚無」をいかに克服してゆくかが、三木にとっての哲学の課題であった。

まず彼は『歴史哲学』（昭7）の段階においては、西田の「絶対無」の思想を主体性の場において独自の形で摂取しようとする。『歴史哲学』で三木は、事実そのものから哲学を出発せようとするが、彼によれば真の「事実（Facte）」とは、人間の主体性そのものであるとされる。三木はそうした主体性の分析において、ハイデッガーの「解釈学的現象学」から大きな影響を受けつつも、自身のいう主体性とは、ハイデッガーの「現存在」をもさらに超越したものだとする。つまり三木のいう「事実」としての主体性とは、客体に対立する意味でのそれではなく、文字通り主観的な「行為（Jenseits）」と客観的な「物（Sache）」、つまり通常の意味での主体と客体との双方のさらに根底にあるものであって、それは一切の「存在」を超越した「存在の根拠」であるという。そして三木は、一切の「存在」が「有」であるのに対して、この「存在の根拠」としての主体性は「無」であるとする。

ここには自己の根底にある「不安」や「闇」としての「虚無」を、西田的な形而上学的「無」に読みかえようとする三木の意図がみてとれる。この時期に三木は、「無」とは否定としての「死」であると同時に、自由や可能性の源泉としての「生」そのものであるという、「無」の「弁証法的性質」を説き、「無からの創造」・「虚無からの形成」を主張しているが、それは「虚無」としての「無」と、西田的な「無」との統合への模索を意味しているのである。

しかし晩年の三木は、西田的な「無」の思想と決別し、もう一度自己の根底にある「虚無」を直視し、その克服を求めた。その際彼がとった道は二つあった。一つは「構想力の論理」(昭12「未完」)であり、一つは「親鸞」(遺稿)である。

『構想力の論理』においては、「虚無」としての「不安」や「闇」といった主体の「パトスのなもの」に普遍的な「形」を付与することによって、それを「ロゴスのなもの」へと昇華させるものとして、人間の自己超越的能力としての「構想力」というものが注目される。こうした

「構想力」が創造する「形」として、具体的には特に「技術」が考えられている所からも明らかのように、三木は現代を支配するテクノクラシーに新しい生命を与えることによって、現代の「虚無」を克服しようとしたのである。

しかし一方で三木は、親鸞の思想の中に「虚無」の超克を求めてもいた。そこでは「虚無」としての「不安」や「闇」は、「罪悪」の問題として受け取られ、それを救済するものとして、「真に超越的なもの」としての弥陀の「名号」が求められている。ただし三木はそうした「名号」への単なる観想的な帰依を説いたのではない。『親鸞』の基調をなすものは、歴史の主體的な把握としての「末法史観」と、その自覚を根底においた人間の連帯としての「同朋同行主義」の強調である。恐らく三木は親鸞の思想を人間の歴史的社会的存在論として捉えようとしたのだと思われ、またそう考えた時にはじめて『構想力の論理』との関係も明らかになるに違いない。いずれにしろ、三木が最後に行きついた「構想力の論理」と「親鸞」とをいかに統合させるかという問題は、

テクノクラシーの中にある現代社会において、仏教というものがいかなる形において意味を持ちうるのかという問題につながっている。その意味で三木は、西田・田辺・和辻・丸鬼らの誰もが問題にしなかった、仏教研究の新しい地平を問いの形のままで残したのだといえよう。

結

以上述べたような「無」の哲学は、終戦を境に哲学界の主流においては終焉を迎える。その理由としては、「無」の哲学が戦争中に国家主義のイデオロギーとして利用された点が批判されたことや、また戦後における学問の細分化によって、東西の思想をふまえた哲学体系を樹立することが不可能に近くなったことなどが考えられる。

しかし、仏教というものを既成の宗教思想として研究するのではなく、我々がそこにおいて生きている具体的現実を説明する中で、その根底に仏教が説く「無」や「空」と同様の構造があることを発見し、そこから親鸞・道元・日蓮といった日本の仏教思想を根本的に解釈し直

しながら、仏教を現代の現実社会を説明する哲学として蘇生させようとした、昭和初期の哲学者たちの試みは今なお色あせることのない大きな価値を有している。

戦後の歴史学を中心とした仏教研究はさまざまな業績をあげたが、しかし仏教思想を内在的に読み解き、それを現代を生きる哲学として再生させようとする試みはほとんど行なわれていないといってもよい。その意味で、昭和初期の哲学者たちの仏教研究を批判的に継承してゆくことは、我々に残された大きな課題であろう。

註

(1) 田辺による西田批判の詳細は、西谷啓治「西田哲学をめぐる論点―山内・高橋・田辺諸博士による批判の考察」(『思想』昭11・1)。同「西田哲学と田辺哲学」(『田辺哲学』弘文堂、昭26所収)を参照。

(2) 辻村公一「田辺哲学について」(『現代日本思想体系』23、筑摩書房、昭40所収)には田辺哲学の「懺悔道」に至る過程が詳細に論じられている。

(3) 和辻のこの論文は仏教学者木村泰賢との論争をひき起こした。この論争に関係のある文献としては次のようなものがある。赤沼智善「十二因縁の伝統的解釈について」(『宗教研究』新二巻一、大14)。宇井伯寿「印度哲学研

究」第三巻、序文、大15。同、第四巻、昭2、岩波書店。木村泰賢「原始仏教に於ける縁起観の開展」(『宗教研究』新四巻一―三、昭2)。和辻哲郎「木村泰賢氏の批評に答ふ」(『思想』昭2・4、全集第五巻所収)。なおこの論争の意義に関しては、中村元「和辻哲郎博士の原始仏教についての評価と反響」(『全集』初版、第五巻付録)。同「和辻先生の仏教研究」(『理想』昭3・6)を参照。

(4) 『原始仏教の実践哲学』と『倫理学』との関係に関しては、伊東洋一「和辻倫理学の仏教哲学的理解のための試論―無我思想を中心として」(『倫理学年報』第7集、昭33)。湯浅泰雄「和辻哲郎」ミネルヴァ書房、昭56を参照。

(5) 「無」と「偶然」性の問題に関しては、既に田辺元も注目していたが、九鬼と並んで特にこの問題を哲学的に追求したのは高橋里美である。高橋はまず「無」というものを「根源無」・「体系無」・「絶対無」の三つに分ける。高橋によれば全ての存在・「有」は生成・発展においてあると考えられるが、いま一方への発展というものを考えた場合、その発展を始発から終極まで不断に進展させてゆく働きの根底にある「無」が「根源無」である。しかし「有」の発展は一方に限ったものではなく、無限の方向への可能性を持っているはずである。そうした「有」の無限の方向への発展の可能性を全て包み込んだ全体性

を高橋は「体系」とよび、「体系」の根底にあって「体系」を支える「無」を「体系無」とよぶ。しかしこれら「根源無」や「体系無」は生成・発展する「有」との相関の中で問題にされている点において未だ真の「無」とはいえない。真の「無」は一切の「有」との関係絶した「絶対無」であり、それは「根源無」や「体系無」を包みつつも、それを超えた「無」である。人間の有限性を強調する高橋は、我々が日常その中で生きている「無」は最初の「根源無」にすぎないとする。「根源無」は、全ての方向への発展の可能性をふくんだ「体系無」から「偶然」によって一方が決定された所に成立する。従って高橋によれば、人間の行為や歴史には本質的に「偶然」性がつきまといっているという。詳細は高橋里美『体験と存在』岩波書店、昭11を参照。

(6) 九鬼哲学の全体に関しては、磯谷孝「九鬼周造における知性の祝祭―実存と詩学―」(『思想』昭53・11)。同「言語としての九鬼周造(上)―ヨーロッパ言語思想の受容と超克―」(『思想』昭55・2)。同「言語としての九鬼周造(下)―存在論から記号論への架橋―」(『思想』昭55・3)。藤中正義「九鬼哲学における形而上学的実存の問題」(『思想』昭55・2)。大野桂一郎「九鬼周造における詩と哲学―思想の形成をめぐって―」(『思想』昭55・2)。下店栄一「九鬼哲学と偶然性の問題」(『思想』昭55・3)。坂部恵「流れと出会いの建築師―九鬼

周造の世界―」(『社会史研究』第4号、日本エディター・スクール出版部、昭59)を参照。

(7) 『構想力の論理』と『親鸞』との関係に関して、唐木順三(『三木清』筑摩書房、昭22)は、前者を「星の思索」とし、後者を「夜の瞑想」として、「宗教的人間と技術的人間」の統一は、三木の中で遂に達成できなかったとする。それに対して荒川幾男(『三木清』紀伊国屋新書、昭43)は、『親鸞』で三木が描こうとしたのは、唐木のような「超越者への全く帰依者としての親鸞」などではなく、「真の歴史主体を形づくりうる「人間の歴史的社会的存在論」の試みであつた」とし、『構想力の論理』との深い関係を指摘している。こうした点をふまえて住谷一彦(『三木清』解説、近代日本思想体系27、筑摩書房、昭50)は、『構想力の論理』のめざした人間像が、真の「技術」を使いこなさうする「全人的テクノクラート」であるとすれば、そうしたテクノクラートが官僚制的装置の中に隷属することを防止するため「この隷従の外枠を突破ないし脱出できるためには生き生きとした直截の宗教的心情の存在が前提とならねばなら」ず、三木はそれを親鸞に求めたのだとして、両者の相補的な関係を説いている。

(たなか きゅうぶん・宇都宮大学講師)