

哲学と仏教形而上学

—田辺元と道元—

浮田 雄一

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・知的背景は宗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貫してるのであり、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「日本的なもの」への再認識・再評価の意味をもつていて。

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、二つの侧面をもつて展開してきた。しかし、この二つの仏教研究は、時期を同じくして始めたものではない。

我国の代表的でしかも最初の独創的哲学といわれる西

田哲学は、禅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。「わが國の形而上学の出発点は、ほかならぬ宗教であった」といわれるよう、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、自己をわざするなり。自己をわざ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、および他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ふことでなければならない。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」と述べる。西田にとって、「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微するにある」(2)。また、西田にとって哲学は、「知る」ということを一般者の自己限定と考え、この考え方を「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。「此の如きすべての知識を超えた知識の

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られる梅原猛、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。西洋思想をもつて哲学的思索の出発とした日本哲学にとって、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、同時に比較という觀点を積極的にとり入れた東西思想の研究の必要である。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、佛教からの西洋哲学の研究としても見直されており、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、「哲学からの佛教研究」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 哲学の課題と佛教

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（明一八一昭三七、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、道元の主著『正法眼蔵』⁽⁸⁾により啓發喚起せられ、道元の主著『正法

別の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佛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核となつた「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つて実践した「一個の偉大な形而上学的思索者」であり、「日本哲学の先駆」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つて展開される自然存在論的形而上学は「自主自發の自由人格」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」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

眼蔵』に哲学的真理を見い出すことにより、道元といふ宗教家を伝統宗教の枠を越えた日本哲学の先駆であり強靭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的自信」を強くもたらすことであり、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つ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」を見い出し、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

具体的な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對決する決断の主体」⁽¹²⁾と理解する。従つて、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、ヨーロッパに興つた実存哲学をそのまま肯定するのではなく。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對し、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住まり、弁証法的に即内在とし

て主觀の更生転換と相關的に信証せられることはない。従つて、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、罪惡觀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ない、とするのが田辺の主張である。求められる哲学は、転換期の不安動搖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、單に人間存在の実存的自覺を説く実存哲学とは異なり、「歴史的社會的存在的絶対的現実的行的自覺」⁽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い出し、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、絶対自覺の学」⁽¹⁵⁾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に内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、善惡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攝するものである。いざれも相対と絶対の関係を中心課題として相対の根柢を絶対に求め、しかも「絶対と相対との関係を信得せしめるもの」⁽¹⁶⁾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る

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、佛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発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」⁽¹⁷⁾ 田辺は、正法眼藏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、正法眼藏のこのよろうな哲学的解釈は、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」とい、「宗派内においてこれまで道元は殺されていた」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、大乗佛教には他の宗教にない新しい人類思想

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、絶対自覺の学」⁽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に内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、善惡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攝するものである。いざれも相対と絶対の関係を中心課題として相対の根柢を絶対に求め、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。

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つ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的なものであり、哲学的反省は歴史的相対的である」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覺する思惟である。」否定的に媒介される相対の対立が眞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ない。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、根底に在つ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。

「道徳」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、第一に道徳の思想を絶対的媒介性として理解し、第二に道徳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、道元の立場に國家現実に相即する面を見ようとするのである。

三 「道徳」の絶対媒介性

大乗仏教は、菩薩の自利得道は衆生済度の利他行を行う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撲滅する傾向がある。道元は、この点をとらえ返している。

絶対は相対に対立するものとして、単に相対の否定転換によって現成するものであるなら、そのような絶対は対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、絶対の絶対すなむち眞の絶対ではあり得ない。田辺によるなら、眞の絶対は否定の否定すなむ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

絶対は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まて実現され、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觀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関的に、論理の発展と共に自己に遡り深まり行く根源として、論理の媒介契機をならしめる。」媒介が基体を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、媒介的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觀があるのではない。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、弁証法を單なる思惟の論理とするのではなく、人間の自覺に基づいた主体的行為において始めて眞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

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つたが、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うは万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」（「弁道話」）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つて哲学に路を通す」⁽²⁴⁾のである。禅は空の思想を根底に、仏即無の真理を絶対否定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、道元の思想の中核を「道得」にすると理解し、この道得の思想を独自の絶対媒介の弁証法によつて理解していく。

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、道を得る得道はいいう道得と通ずる。すなわち道（みち）の存在が道（言）ふの弁道説話に翻されるにより、道は完全に行行為的主体化せられる。⁽²⁵⁾ここに臨済系とは異なる道元独自の仏法がある。道元の

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、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「他人にしたがひてうるにあらず、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、眞の道得は「この道得を道得するとき不道得を不道する」（「道得」）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。道得は不道得に對立するものでなく、あくまで「道得の他に不道得なく、不道

得の他に道得なし」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」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り」（「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」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い出す。

田辺は道元のこの道得の思想の中に、今日の哲学的惟のもの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」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

理と媒介せられねばならぬ」⁽²⁶⁾。直観は包越といふ面から見れば無媒介であるが、しかし行為は直観に包摃されるだけでなく、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」⁽²⁷⁾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、水にも空にのみちを得べからず、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ひて現成公案す。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。「正に超越的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説であるという超越即内在の立場を擧揚するのである」。「生死」に見られる

「ただわが身をもはなぢわすれて、仏のいへになげいれとき、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。」ここ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転換媒介も、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、これまでの禪のように理知をしりぞけて悟道を行ざるものではなく「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」とを知らず、語句の念慮を透脱することをしらず」(「山水詠」)とは、「念慮会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会の語句道得ある」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、「道得の哲學的立場と不道得の宗教的立場との相即を認め」非合理などを承認し、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」のである。従つて、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、仏は相対の自覺的反省的行的発展がそこへ還帰する静的根底ではなく、相対の自覺的発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、道元の仏向上的思想においてさらに深められていると指摘する。

「いはゆる仏向上事どいは仏にいたりすすみてさらばに仏を見るなり」(「仏向上事」)「釈迦仏は迦葉仏に嗣法すると学し、迦葉仏は釈迦仏に嗣法せりと学す。」(「嗣法書」)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てながら発展即遡源の転換によつて作仏する仏が自己的の根源に還帰し、さらに深き無底の深淵を遡り、それが相対の摄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発展は向下即向上・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單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発展せしめる遡源即発展であることを意味する。田辺はこれを「無限の動的渦旋」といへ、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、円環のそれの完結が原点への還帰であると同時に、それは発展しあ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発展という。かくて田辺においては「往相の完成は還相の出発と同時であり、向上即向下、向下即向上のもの発展即無限遡源を形造るところの動的統一」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、宗教が單に教団内の個人的關心に墮することなく歴史的現実との実踐面を維持するためには、往相面だけでなく遡源即発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関係がある。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眞の統合が、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つたが、「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。「倫理はそれの無制約的肯定が却つて必然に二律背反に陥り自己否定⁽³⁹⁾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つて、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より、それは必然的に肯定還相の側面をもつのであり、歴史と倫理の現実に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單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

の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つたが、「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。「倫理はそれの無制約的肯定が却つて必然に二律背反に陥り自己否定⁽³⁹⁾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つて、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より、それは必然的に肯定還相の側面をもつのであり、歴史と倫理の現実に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單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

の媒介性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に成立する。田辺は、「絶対はそれ自ら歴史的なものである」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、歴史は超歴史的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の歴史と共に自らを發展する自己遡源的統一の動靜一如であるとともに、反面常に永遠・絶対に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〕〕と述べることにより、そこに日常的現存在と自覺存在との相関を見い出し、

「われを排列しおきて尽界とせり、この尽界頭頭物物を時時なりと覗見すべし」〔〔有時〕〕により同時發心、同心發時と説く。これは、道元が時の成立を「心上の媒介」にみると理解することによる。ここに、時間的 existence 即自覺的 existence とする道元の立場がある。田辺は「正当怎麼時のみなるがゆえに有時みな尽時なり、有草有象ともに時なり、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⁽⁴⁰⁾」したもとのと理解する。「歴史は生成即行為を本質とする」⁽⁴¹⁾ととらえる田辺は、時の非連續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續的様態と同時に、「三頭八臂もすなわちわが有時にて一絆す、彼方にあるにたれども而今なり」〔〔有時〕〕、あるいは「有時に経験の功德あり」〔〔有時〕〕といわれるよう、時の連續性といふ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、非連續的時間性と連續

的時間性の原理の主体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、時の非連續性と連續性が「世界即自己」という行為的自覺と相即することにより相互に媒介せられ、相対の発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。

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的側面と、個と全体が矛盾対立する種的側面とを同時にもつてゐる。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「國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」ものである。個人は國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、個人

を否定する権力的主的全体としての「閉じられた全体」との矛盾する両面をもつてゐるのであり、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會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靜一如を離れて」は存在しない。

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會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靜一如を離れて」は存在しない。

最後に、二つのことに簡単に触れておきたい。まず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會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靜一如を離れて」は存在しない。

五 おわりに

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行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。

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行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。

註

(1) 田村圓澄・田村芳朗編『日本佛教のこころ』有斐閣選書はしがき

(2) 橋本峰雄「形而上學を支える原理」岩波講座哲学一八、八六頁

(3) 西田幾多郎「哲學論文集六」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「一般者の自覺的体系」全集五、一八三頁

(6) この書は昭和一三年一〇月の講演「日本哲学の先駆」を『哲學研究』二七一号に論文として発表したものもとにしている。

(7) 田辺の思想展開については五期に分ける堀内操氏、七期に分ける中埜肇氏等があるが、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「正法眼藏の哲學私觀」田辺元全集五、筑摩書房、四五六頁

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『正法眼藏の哲學私觀』は、宗門以外の人人が哲學的立場から取り扱つためぼしいものとしながらも、田辺が正法眼藏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⁾。また杉尾玄宥氏は、發展即起源の動的絶対媒介に、田辺は道元禪の眞髓を見い出しているつもりのようであるが、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學的思考者として発掘・提示した点は十分評価されねばならないが、やはりその國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、ここで扱つた道元の自力聖道門から次に展開する親鸞の他力易行道(昭和二〇年「體悔道としての哲学」)へ、そしてキリスト教(昭和二三年『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

- (9) 同 四四五頁
 (10) 同 四五〇—四五一页
 (11) 同 四五六頁
 (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「正法眼藏の哲学私観」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「正法眼藏の哲学私観」四六〇頁
 (24) 同 四五五頁
 (25) 増谷文雄『正法眼藏』四、角川書店 一七六—一七七頁
 (26) 田辺元「正法眼藏の哲学私観」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) 高山岩男「正法眼藏の哲学私観」を読みて「思想」昭和一四年七月岩波書店 八〇頁
 (32) 田辺元「正法眼藏の哲学私観」四六八頁
 (33) 同 四七一頁
 (34) 同 四七二頁
 (35) 同 四七三頁
 (36) 高山岩男「正法眼藏の哲学私観」を読みて「思想」昭和一四年七月岩波書店 八〇頁
 (37) 田辺元「正法眼藏の哲学私観」四六八頁
 (38) 同 四七一頁
 (39) 同 四七二頁
 (40) 同 四七八頁
 (41) 同 四七八頁
 (42) 同 四七八頁
 (43) 同 四七八頁
 (44) 同 四七八頁
 (45) 同 四七八頁
 (46) 同 四七八頁
 (47) 高山岩男 前掲書 七七頁・八六頁
 (つづいて ゆういち・戸板女子短期大学非常勤講師)