無常と絶対無

―― 田辺元の哲学 ――

篠原資明

はじめに

美と政治をつなぐX（エックス）の探求、それこそがプラトン以来、西洋哲学を深いところで衝き動かしてきたものだとすれば、日本の場合、風雅と政治をつなぐXの探求、それこそが日本思想を深いところで衝き動かしてきたものである。それぞれを図式化すれば、西洋哲学の基本系は、美－X－政治であらわされ、日本思想の基本系は、風雅－X－政治であらわされよう。そのような見方を、拙著『空海と日本思想』（岩波新書、2012年）で示しておいた。ちなみに、プラトンの場合、Xはイデアとなり、空海の場合、Xは成仏となる。それぞれの以後の歴史、すなわち基本系の変奏の歴史を見ると、西洋の近代哲学であれば、たとえばXに人間精神を代入したクローチェが模範的な解答となるだろうが、日本の哲学であれば、どうだろうか。

そのような問題意識のもと、ここでは田辺元（1885年～1962年）の哲学を検討したいと思う。それにしても、なぜ田辺元なのか。明治以降の日本の哲学で、唯一といってよいほどの存在感を示すのは京都学派であるが、その一人だからというだけではない。加えて、戦後も旺盛な執筆活動を続け、注目すべき進展を見せたからである。

しかし、田辺元は、その名声に比して、かならずしも読まれているとはいえまいし、理解されているようにも思われない。その理由として、文章自体がきわめて読みづらい上に、その哲学が、対決すべき相手を徹底的に読みこんだうえでなされるものだったことも、挙げられよう。このように、いわば仮想敵との対峙によって進められる哲学は、どうしてもハードルが高くなる。なぜか。それは、読者自身もまた、田辺哲学だけでなく、仮想敵の哲学ともつきあうことを余儀なくされるからだ。それもあってか、田辺を語ろうとすれば、西田幾多郎に触れざるをえず、場合によっては、ハイデッガーにも、とった具合に続く。まっ正直な読者なら、では西田幾多郎を読んでから、ハイデッガーも読んでから、と思っても不思議ではない。いったい、いつになったら田辺元にたどりつけるのか。田辺元に触れたいと思った読者も、いつしか息切れがしてしまうだろう。

1　田辺哲学の基本特徴

もちろん、勝手な想像といえばそれまでだが、田辺哲学の読者といえる人が多くないのは、そのような事情もあずかっているのではないだろうか。ただ、私見では、田辺元の哲学は、つぎのような二つの基本特徴によって、理解されるように思われる。一つは、行信証、いま一つは、スプリング･ボードとしての絶対無、という基本特徴だ。

行信証というのは、自分なりにパラフレーズすれば、行為にもとづく信念なり信仰なりがあって、それによって証示されるということだ。といっても、何のことかと思われようが、肝腎なのは、たとえば科学であれば科学者の、またたとえば芸術家であれば芸術家の、さらにたとえば宗教家であれば宗教家の、それぞれの行為的実践があったうえでの信念なり信仰なりが出発点となるということだ。田辺元は、初期の仕事に、ポアンカレの『科学の価値』の邦訳（1916 年）や、博士論文による『数理哲学研究』の刊行（1925 年）があるのを見てもわかるとおり、当初の専門は科学哲学だった。また、戦後の注目すべき著作『ヴァレリイの芸術哲学』（1951 年）では、ヴァレリーの詩人としての実践と省察を丹念に追いつつ、自らの芸術哲学に仕立て上げている。科学者であれば、その実践にもとづく信念なり思想があるだろうし、詩人であれば、やはりその実践にもとづく信念なり思想があるだろう。田辺元の哲学は、そういった活動あればこその信念と思想を、まずは尊重することから始められるのだ。

第二のスプリング･ボードとしての絶対無もまた、そのこととかかわってくる。というのも、科学者であれ、詩人であれ、宗教家であれ、その活動は、なにがしかの閉じた社会に属しつつ、なされるということだ。ところが卓越した存在であればあるほど、そういった自らの所属する閉じた社会を打ちやぶり、広やかで普遍的な地平へ抜けでようとするだろう。ベルクソンの用語を転用するなら、閉じた社会から開いた社会へというこの飛躍をなしとげるのは、いずれにせよ個人である。個人が閉じた社会から抜けでて開いた社会へと飛躍するに当たり、ベルクソンなら、生命進化を凝縮したかのようなエラン・ダムールの力を強調するだろうが、田辺元なら絶対無をもってするだろう。すなわち、個人がまず自己を無にすることの重要性を強調するものと思われる。

いま少々微妙な言い方をした。というのも、田辺元は、ベルクソンの閉じた社会を種的社会、同じく開いた社会を類的社会と呼び、種・個・類の三つの契機からなる種の論理をもって、自らの哲学の屋台骨とするのだが、「社会存在の論理」（1934 ～ 35 年）において種の論理を発表した当初は、絶対無という用語自体は避けていたように思われるからだ。種の論理は、確かに田辺元の独創である。し

かし、そうであるだけに余計に、西田哲学の用語である絶対無を用いたくなかったのかもしれない。しかし、そのような事情は、さておくとして、のちに田辺元も絶対無という用語を用いる以上、個人が種的社会から類的社会へと飛躍するに際して、絶対無がスプリング・ボードとしての役割を果たすと理解しても問題ないように思われる。

ちなみに、ベルクソンなら国家もまた閉じた社会の側に置かれるが、田辺元は、国家を類的社会の側に近づけようとする。この違いは大きいが、田辺の場合も、戦前と戦後とで微妙に変化を見せるため、この問題については、さしあたり措くとしよう。

2　芸術哲学

田辺は、社会存在論を現代哲学の最重要課題と見なしていた。種の論理とは、ほかでもないこの課題への田辺なりの応答だったのである。おそらくは、そうであればこそ、国家論や宗教論は、すでに戦前から戦中にかけて取りくまれもした。しかし、美学ないしは芸術哲学については、戦後数年を待たねばならなかったのである。

それにしてもなぜヴァレリーだったのか。それはヴァレリーが詩人の中でもずばぬけて知性的で、みずからの創作に自覚的であるうえに、芸術のみならず哲学、政治、文明などについて数多くの鋭い考察を残していたからにほかなるまい。

田辺は、ヴァレリーの芸術哲学の展開を、つぎのとおり五期に分割する。なお、田辺による表記は、ヴァレリイという表記も含め、現行の表記とずれる部分もあるが、できるだけ田辺による表記を尊重しつつも、基本は現行表記に従うものとする。

前期
1　『ユウパリノスすなわち建築家』（1921 年）
2　『レオナルド・ダ・ヴィンチの方法序説』1895 年）
3　『テスト氏との一夜』（1896 年）

後期
4　『若きパルク』（1917 年）
5　『詩学序説』（1937 年）

前期の第１期については、怪訝に思われるかもしれない。というのも、年代的

には後期に属すはずの著作が、最初に置かれているからだ。しかし、このような時期的な前後関係を無視してまでも、このように設定したのには、二つの理由が考えられよう。

まず、エウパリノスという建築家の思想を冥界のソクラテスにぶつけるというところからもうかがえるとおり、制作の行為的自覚を徹底させるというヴァレリーの立場が明確に打ちだされているからである。従来の美学が芸術観照の反省的立場に終始しがちなのに対して、芸術制作の生産行為の自覚を優先させようとするヴァレリーの立場に、田辺はわが意を得て、制作構成の行為自覚としての芸術学、ないしはその徹底としての芸術哲学を透視しようとするわけだ。

第二の理由として、『ユウパリノスすなわち建築家』の立場は、あえて古典的調和の段階にとどまっているように見えるからである。というのも、そこでの詩の考え方にしても、あくまで、詩と思想、音調と意味、形式と実質が、それぞれ調和した関係にあるものと見なされ、基本的に即自的静学的にとどまっていると考えられるからだ。

第１期が即自的静学的だとすれば、第２期は対自的動学的だとされる。それはレオナルドをモデルとしていることからの帰結でもあろう。ヴァレリー描くところのレオナルドは、感性と知性、藝術と科学など、狭い範囲にとどまらず全的満足を求めつづける人、飽くなき厳密の人だった。その結果、一つ一つの作品の完成よりは、純粋の練習 pur exercice による遊戯三昧をよしとするにいたる。

第２期の対自的動学的なありようの果てに待ち受けるのは、第３期の懐疑主義虚無思想の段階だった。飽くなき厳密による探究をこととすれば、純粋の練習による遊戯三昧から、結局のところ、他者を顧みない知性の体操にいたるほかない。歴史上の著名人は、しょせん他者向けに知性を犠牲にする代価として名声を手に入れたにすぎず、そのような犠牲をいさぎよしとせず、知性の体操にいそしむなら、まさにテスト氏のように市井に埋没する無名人であるほかないのではないか。この時期の考えを要約すれば、そうなるだろう。

第３期の懐疑主義虚無思想とともに、ヴァレリーは 20 年近くの長きにわたる沈黙期に入る。後期を画すのは、再開された詩作によってだった。田辺は、とりわけ長大な詩篇『若きパルク　*La Jeune Parque*』こそ、第４期をしるす金字塔と見る。

パルクとは運命の娘をさす。しかし、運命の娘は、ラケシス、クロートー、アトロポスと、三人いるはずなのに、詩篇のタイトルを見ると単数形になっている。とすると、この単数形で示されるパルクとは、ラケシス、クロートー、アトロポスのいずれかでなくてはならない。ラケシスは過去、クロートーは現在、アトロポスは未来をあらわすとすれば、ヴァレリーの詩篇で詠われるパルクは、過去をあらわすラケシスに違いないと、田辺は推論する。そうであればこそ、運命に絶

望し、海に身を投げ、復活するという、死－復活を象徴しえているというのだ。この場合、パルクが身を投ずる海は、死即生という、絶対矛盾の絶対転換が行われる絶対無の象徴ともなる。

田辺によれば、この死即生こそ、ヴァレリーの後期を特質づけるものだった。第５期は、死即生が社会存在論に即しつつ、語られることになる。それはどういうことだろうか。

ヴァレリーは、晩年、コレージュ・ド・フランスで詩学講義を担当した。そこでの最初の講義録が『詩学序説』にほかならない。そこでの基本的な考えは、作り手と受け手との断絶を強調するものだった。すなわち、作り手にとって作品は到達点であるのに対して、受け手にとって作品は出発点である。この基本的事実のうちに、ヴァレリーは、作り手の作業と、受け手の作業との極端な断絶を見たのである。

しかし、その一方でヴァレリーは、受け手が行う生産作業に注目することも忘れない。すなわち、受け手は受け手で、価値を生産するというのだ。経済学でいう生産と消費になぞらえつつ行われる、このような考察に対して、田辺は称讃を惜しまない。それは、ほかでもない、種の論理のみごとな適用を読みとったからである。

作り手としての芸術家の社会も、受け手の社会も、それぞれが種的社会を形づくってはいよう。それらは基本的に矛盾した関係にあるといってよい。しかし、絶対的に矛盾したところでこそ、絶対転換はなしとげられる。個人は、絶対無に身を投じてこそ、そのような絶対矛盾の絶対転換を行じることができるだろう。そのような役目を果たすのに、作り手でありながらも批評家である人こそ、うってつけといえる。作り手の中でも、言葉を使いこなせる詩人こそ、ふさわしかろう。なかでもヴァレリーは、事実、その種の批評活動によっても卓越した存在だったのではないか。いずれにせよ、批評活動によってこそ、作り手と受け手、それぞれの作りなす種的社会は、相互の矛盾した関係を、より高次の類的社会へと転換していくことができるだろう。まさに絶対無においてこそ、そのような転換は行われる。この絶対無は、死即生が生起する契機だ。すなわち、そこでは、作り手としては死に、受け手としてよみがえるほかない。芸術の世界は、このように絶対無の媒介により成りたつ世界なのだ。

簡単ながら、これまで見てきたところからもうかがえるとおり、田辺は、ヴァレリーの芸術哲学のうちに、絶対無の行為的自覚の展開を見てとる。そしてついには、絶対無即愛という懺悔道的転換さえ見てとるだろう。死即生といい、絶対矛盾の絶対転換といい、絶対無の行為的自覚といい、さらには、絶対無即愛にせよ、懺悔道的転換にせよ、鍵となる語は、すべて田辺哲学に特徴的な用語ばかりだ。

ヴァレリーに密着しつつも、田辺元の哲学にしてしまう。いずれにせよ、こうして芸術は、絶対無の象徴、しかし部分的象徴と見なされるのだ。ちなみに、絶対無の全体的象徴とされるのは宗教なのだが、その点は、さしあたり措くとしよう。

3　政治哲学

田辺元の政治哲学については、どうだろうか。戦後間もなく書かれた『政治哲学の急務』（1946 年、改訂版 1947 年）を見ることにしよう。この書は、戦後の切迫した状況の中で書かれただけに、田辺にしては明快で、具体的提言にもあふれている。

まず、目につくのは、自由と平等との矛盾を徹底させようとする姿勢だ。自由を推し進めようとすれば、民主主義から自由民主主義へと展開するなかで、平等は破綻へと追いこまれる。その一方で、平等を推し進めようとすれば、社会主義から共産主義へと展開し、統制は独裁へと変じ、自由は消失するほかない。

このように、自由と平等は、絶対矛盾へと突きつめられるが、その矛盾を転換して目ざされるべきものとして、田辺が構想するのは、社会民主主義である。ただし、イギリス的なそれではないと、田辺は釘をさす。というのも、イギリス的な社会民主主義は、功利主義相対主義にすぎないのだと。

田辺は、自らの主張の雛型に当たるものを、プラトンの『法律』に見てとっている。同じプラトンでも、中期を代表する著作『国家』の立場は、理想主義的であり、アテナイの民主主義をスパルタの貴族主義で統制しようとするものだった。そのかぎりで、統制主義の側に立つものといってよい。これに対して、後期プラトンの著作『法律』の立場は、あくまで具体的である。ただし、折衷的というのではなく、絶対現実即理想の立場だというのだ。すなわち、アテナイ民主主義とスパルタ貴族主義のどちらかを一方的に推し進めようとするのではない。

このようにプラトンにさかのぼりつつも、田辺は自らの提案する社会民主主義を、独自の用語で説明しようとする。すなわち、彼のいう社会民主主義とは、絶対無による友愛連帯にもとづくものなのだと。

親鸞の往相･還相の思想は、種の論理を発表した当初から取りこまれていたが、『政治哲学の急務』でも、社会民主主義をささえる友愛連帯のありようを、つぎのように往相・還相によって関係づけている。すなわち、神の国・仏国土・浄土が往相だとすれば、個人は絶対還相、国家は相対還相の組織であって方便として存在するのだと。いずれにせよ、この往還の絶対転換がなされるのは、絶対無によるのは、いうまでもない。

具体的な提案を見ていこう。共産主義が、資本主義的商品生産の行われるなか

で、工場労働者（無産大衆）の解放を目ざすのに対して、田辺のいう社会民主主義は、共産主義と違って、資本主義以前の封建的経済のうちにある農業に目を向け、ごく一部の人たちによる土地私有を国家的に制限し、土地を農民に不断に再配分していこうというのである。

ともあれ、農業生産にせよ、商品生産にせよ、科学の協力が不可欠だろう。その一方で、宗教的な往相・還相なくしては、社会民主主義をささえる友愛連帯もなりたつまい。だからこそ、政治哲学は、科学と宗教を媒介するものとも目されるのである。

さらに注目されるのは、天皇の扱いだろう。田辺は、民主主義的な君主国として、イギリスを 引きあいに出し、それと対比しつつ、論を進める。

イギリスでは、議会における国王は、あくまで擬制として存在し、議会における形式的批准機関にすぎない。このことは、矛盾しあうはずの君主主権と人民主権とを、歴史的に妥協させてきた産物であり、結果的に、国王は、その超越性を喪失し、人民に内在するものとなってしまうのだ。

戦前に唱えられ一悶着を生じさせたことで知られる天皇機関説もまた、基本的に同様の考えに立脚するものであったが、日本の天皇は、イギリスの国王と違うと力説する。というのも、天皇は、国家統一の理念を体現するのであって、保守と革新との対立に代表される党派的対立を超越する存在であるからだ。人民に内在しつつ、超越する。そのような矛盾したありようが可能なのは、天皇が絶対無の象徴として、無を行的に媒介するものであればこそだろう。しかし、天皇親政が許されない終戦直後の状況下で、どのようにして、田辺が考えるような内在即超越が実現できるというのだろうか。

田辺の提案は、こうである。たとえば最高諮詢機関のような国家機関を設け、人民と天皇を媒介させればよいというのだ。そして、この最高諮詢機関は、対立する政党の首領や思想言論の代表者などで構成され、任期制をとるものとする。モデルとして、プラトンの『法律』にある夜間会議という長老会議を、そこではいまだ民主主義は希薄だと断りつつも、田辺は例に引く。

天皇が絶対無を媒介するという具体的事例として、田辺は、後醍醐天皇が、大徳寺の開山として知られる臨済僧、大燈国師と対面したときの様子に言いおよぶ。そのおり、後醍醐天皇は、仏法不思議王法と対座す、といい、大燈国師は、王法不思議仏法と対座す、といったと伝わる。人民の自由が、仏法の絶対還相として成立する、そのような媒介者の役割を、田辺は天皇に期待したのだろう。

4　風雅と無常

田辺元の哲学は、これまでしるしてきたところからも、おおよそ了解されるとおり、プラトン以来の西洋哲学の基本系、美－Ｘ－政治について、Ｘ＝絶対無という創造的変奏を提案するものだった。もちろん、この変奏は、まずもって西田幾多郎の功績として認められねばなるまいが、本論の当初から断っているとおり、戦後を知らずに逝った西田は措くとして、戦後を生きぬいた田辺の哲学的営為に、ここでは着目したいのだ。

では、この哲学的営為が、風雅－Ｘ－政治という日本思想の基本系について寄与するところはないのだろうか。すでに天皇の扱いをめぐって、日本の政治的現実に対しても、一家言あったことは、ついさきほど見たとおりだ。問題は、風雅の扱いにかかわろう。田辺は、風雅を論じることはなかったが、一人の弟子との関係をめぐって、間接的ながら、田辺哲学が、風雅について、ひいては、日本思想の基本系について、重要な寄与をなしうるものと思う。その弟子とは、唐木順三（1904 ～ 80）である。

唐木は、日本の風雅の歴史を、無常の歴史的展開として理解した。そして、そのつどの風雅の理念のようなものを、卓抜な言語感覚で析出してみせたのである。その次第を、唐木の代表作といえる『無常』（1964 年）に即しつつ、見ることにしよう。

平安期以降の展開について、唐木が描きだす概略を、時代順にたどれば、つぎのとおりだ。

はかなし → すき → すさび → さび

はかなし、は平安の王朝公家社会の中で、女流作家たちによって育まれた理念である。そのような理念も、ごく狭い閉じた社会の内部でこそ意味をもちえたが、武士が力をもつようになり、平安期を支えてきた力関係が崩壊するや、かつての文化の担い手たちも、いわばあからさまな無常の暴風にさらされることになった。唐木の主な関心は、それ以降の展開にあるだろう。

すき → すさび → さび、という展開について、唐木はすでに『中世の文学』（1954 年）で提示していたが、10 年後の『無常』においては、はかなし、をおさえたうえで、以後の展開をとらえ直し、深めようとしたのである。叙述を簡略にするために、それぞれの代表者と見なされる人物を、つぎのとおり挙げておこう。

すき … 鴨長明
すさび … 吉田兼好
さび … 世阿弥、芭蕉

それぞれについては、唐木自身に語ってもらうにしくまい。そこで、つぎに、すき、すさび、さび、の順に、唐木がそれぞれについてしるした特徴的なくだりを、引くことにしよう。まず、すき、について。

> 世俗の秩序から逸脱したところで、風雲に身を任せてゐる。風の如く去来し、行く雲の如く自由で、流れる水の如く淀みを嫌ふわけである。固着停滞を嫌ひ、閒居で、貧楽と静寂を友としてゐる。私はさういふ生き方、暮し方を「数奇（すき）」の生活として規定した（『中世の文学』参照）。『方丈記』の如きはそれを代表的に示してゐるといつてよい。長明は無常から数寄者（すきもの）の生活へ入り、そこで閒居のたのしみ、養性を述べてゐる。外形は極度にまで縮小した草庵の中で、琴、琵琶を弾じ、松籟を聞き、雪月花をめでる、いはゆる「方丈の栄華」を味はつてゐる。（『無常』）

つぎに、すさび、については、つぎの三箇所を引く。

> 荒びからの逃亡の無益、慰めごとの結局は無益を感じ取つて、むしろすさびに住し、荒びを主とした。それが彼〔兼好〕の「つれづれ」の出所であつた。
>
> （『中世の文学』）

> 兼好はあくまで「すさび」にとどまり、そのすさびから、歴史と人生を批評した。いはば虚無からの虚無的な批評である。いま虚無といふ言葉を唐突に使つたが、無意味な時間の永遠の反復、無価値な生起と消滅をおいて虚無はない。荒涼索漠、何の装飾も色彩もない「すさび」が虚無なのである。
>
> （『無常』）

> 兼好は時間の無常性を真に見た人といつてよい。原因結果という因果にもよらず、目的へ向つての連続的進行にもとらはれず、瞬間を忘却するための酔やフィクションや、すさびごと、すきごとにも逃げず、時間を時間の裸形において、瞬間を瞬間として、見、体験した。（同書）

最後に、さび、については、つぎの二箇所にあるとおりだ。

> 虚無への徹底、無の無化において、すさびはすさびたりえずに、さびに転

ずる。兼好においては、批評意識が旺んである。虚無からの批評といつても、批評主体は残つてゐる。自己を批評する場合にも、批評する主体は永遠に残るといふことが、批評といふもののいはば宿命であり、限界である。芭蕉が「わびつくしたるわびごと」といつたことの類推、わびをもわびたことからいへば、すさびつくしたるすさび、すさびをもさらにすさむこと、虚無をも虚無化すること、無の無化、そこには批評はすでになく、ただ無限の無化の行為だけがある。無化をも更に無化するといふ行為の無限連続がある。芭蕉が「旅人」にならざるをえなかつた理由もそこにあらう。

（『無常』）

すさびごとのないすさびをもさらにすさむところにおいて、芭蕉は意外に広い世界へ出た。私はその世界をさびさびとした「さび」の世界といつてゐるのである。…（中略）…　芭蕉は造化の中にゐる。飛花落葉の中にゐる。旅人芭蕉の歩調とともに、自然も歩調を合せて歩んでゐる。時が荘厳されるのはこの世界である。ここには裸形の時間といふ抽象はない。山の時間、石の時間、そして人おのおのの時間がある。このさまざまな時間の共同体へ出ることが、広い世界へ出るといふことの本質的な意味である。時ではない「有時」といふのはかういふ時間をいふのであらう。無常が無常のままに荘厳されて、そのままに表現世界となるといふ趣である。（同書）

唐木にとって肝要なのは、すき、すさび、さび、という展開だけではない。そういった展開の根底に、道元の無常の形而上学が看取されることだ。無常の形而上学、とは、唐木自身の言葉である。無常を、それ以上掘りさげることのできない究極のものと見なす立場のことだ。長明より45年のちの世代に属する道元は、長明と同様に、旧勢力の血脈を引く存在だったが、それだけにやはり長明同様に、無常の暴風を真正面から受けざるをえなかった。その道元の思想には、兼好のすさびについても、世阿弥や芭蕉のさびについても、あらかじめ深くから支えるかのようなくだりが見いだされる。唐木は、そこに着目するのだ。

たとえば、生滅無常、刹那消滅、刹那生起、といった道元の言葉には、時間の裸形を正面から見据えようとする厳しい姿勢が、うかがえるという。人は往々にして、仰々しく起源を設けたり、終結ないしは目的をあてがったり、あるいは文化的に潤色したりすることで、時間を有意味化し、時間の裸形から目をそらそうとしがちだが、道元には、そのような有意味化自体を否定する強さが見られるというのだ。そこに、兼好のすさびを理論的に深くから支えるものを見るというゆえんである。道元の「前刹那　後刹那　裁断」という言葉について、唐木は、つ

ぎのようにいう。

> あたかも海の前波後波が、何のわだかまりもなく、自由にたゆたつてゐるが如きものである。(『無常』)

因果必然という意味づけさえ、拒まれているのだと。

さびについては、たとえば、つぎに引く『正法眼蔵』のくだりについて、奥深いコメントをしるしている。つづけて引くことにしよう。

> 正修行のとき、渓声渓色、山色山声、ともに八万四千偈ををしまざるなり。自己もし名利身心を不惜すれば、渓山また恁麼の不惜あり。(『正法眼蔵』)

> ここにいたつて、無色無味の時間が荘厳せられる。無意味なことの無限の反復であつた虚無の時間が荘厳光明の時間になる。太古より同じひびきをもつて流れ来り流れ去つてゐた谷間の水が、八万四千の詩句を現成する。ニヒルがリアリティとなるわけである。無量劫よりこのかた、法性三昧のうちに、時間は去来してゐる。一切衆生、森羅万象、法性の働きでないものはない。無常な時間、転変の歴史が、そのままに法性の働きである。生死の無常、世間の無常、これもまた法性のうちといふことにならう。(『無常』)

芭蕉のさびについて、さきほど引いた箇所と、深いところから響きあうこと、了解されるはずだ。

5　無常と絶対無

ここで興味深いのは、田辺元と唐木順三の書簡でのやりとりである。まずは、長い引用になるが、田辺による唐木宛書簡（1955 年 11 月 15 日）から引こう。

> 世阿弥の、色即是空から空即是色へ還相する転換の、芸術家としてどこまでも即自実践に即せるを、対自的自覚に齎す信証としての道元禅をば、中世芸術の根柢に御認めになりましたことは、今まで道元の芸術無用論のみを注意し、また彼の詩歌のあまり面白くないことを見て居りました小生の、驚嘆致す御着眼と申す外ありませぬ。世阿弥が正法眼蔵随聞記から影響せられましたことなど全く知らぬ無知の致す所、御慚づかしいしだいです。道元禅の御叙述全く間然する所なく拝せられ、あの難解な眼蔵をかくまで

透徹に理解解説せられました御力量の程、唯景仰感嘆致す外ありませぬ。論理の一方に偏して、道元の人とその信仰とを見失つた小生自身の旧著の、抽象を想起し、ただ恥入るばかりです。

ただしこの重要の一点に於て、今日の小生は、大兄の御解釈よりも更に一段と具体的ではないかとひそかに信ずる解釈を提起して、大兄の御批判を乞ひたいと思ふ心を懐かざるを得ませぬ。それは大兄が師弟面授、嫡々相承を以てライプニッツのモナドロジーに比し、今日のハイデッガーの「開存」と相通ずるものと御考えになることに対する疑問です。小生は面授を縦に、時間的過去（師）と未来（弟）との対決葛藤と解し、両者の商量の行はるる現在は、啻に前者が後者を媒介するのみならず、逆に後者が却て前者を媒介する交互態として、その限り現在の局所的即非局所的なる渦旋が、師弟の同時性を成立せしめるものと思惟します。すなはち空間性時間性を媒介として成立つとは考へますけれども、しかしこの媒介なしに直接横（よこさま）に、空間的開放態が成立するとは考へられないのです。これはモナドロジーや「開存」の平等普遍とは全く構造を異にし、いはゆる種Ｂの対立葛藤（±B）の交互否定従つて没落を媒介としなければならぬと思惟するわけです。師弟間の授受には、この白刃交叉の命懸けなる、やりとりがなくてはなりますまい。しからざれば、学（まな）びは真似（まね）るに堕して、個性的創造の本来性発揮はできぬと思はれます。…（中略）…　とにかく弁証法的分裂対立の契機が師弟授受の統一に対する媒介となることは、必要と愚考致します。御教を希ふゆゑんです。

日付からもわかるとおり、唐木の『中世の文学』への感想がしるされている。読みとりにくい部分もあるにはあるが、何よりも注目されるのは、唐木による道元の読みについて、自らの弁証法による道元解釈を対置しているところだろう。すでに、田辺は『正法眼蔵の哲学私観』（1939 年）を刊行していた。書簡で対置している道元解釈は、その著作にあるのと基本的に同じものだ。

もちろん、唐木の『無常』は、田辺の没後に刊行されたものだから、そこに盛られた「無常の形而上学」について、田辺は知るよしもない。しかし前掲書簡から推察されるのは、無常の形而上学という考えに対して、田辺は反対したということだ。すなわち、無常とは、それ以上掘りさげることのできない究極などではなく、その根底に絶対無を想定しなければならないというのである。

正法眼蔵の哲学について、すでに田辺は、つぎのようにしるしていた。

西洋哲学の有神論的傾向を超脱して、絶対無の立場から、現実を回避する

所なく科学的に処理せんとする要求を容れ、之を否定的に肯定する歴史的実践へ途を開く可能性をもつ。（『正法眼蔵の哲学私観』）

このような道元解釈を示されても、唐木は、自らの道元観を変えようとはしなかった。この点の食い違いについては、ここでは触れるまい。大切なのは、唐木の風雅論について、田辺は否定していないことだろう。すなわち、日本思想の基本系、風雅－Ｘ－政治について、このＸに、田辺哲学は、やはり絶対無を代入するに違いないのだ。

参考文献

田邊元全集（全 15 巻）、筑摩書房、1963 ～ 64 年
唐木順三『中世の文学』筑摩書房、1954 年
唐木順三『無常』筑摩書房、1964 年
『田辺元・唐木順三往復書簡』筑摩書房、2004 年