

實存哲學、ニーチエの哲學、西田哲學 (完)

——歴史的唯物論の意味の探究のために——

武 市 健 人

4 西田 哲學

(A) 西田哲學の原理——以上の實存哲學との關係から西田哲學の根本を規定することができる。もつとも、ここで西田哲學というのは、嚴密には西田幾多郎博士自身の哲學のことである。

西田哲學の根本性格は、あらかじめ端的にいえば、絶対否定觀である。上に述べたように、實存哲學、したがつてまたクリスト教は否定觀に立ち、否定そのものに即くが、その否定觀は根本に自己の肯定觀を前提するものである。クリスト教において神が立たざるをえないのも、根本に自己が前提され、原罪が見られているためである。すなわち自己が根本にあり、その原罪が前提されるために、かえつて自己は否定されなければならず、神が立たざるをえない。神は人間の自己主張の他面であり、他の表現である。これを歴史的にいえば、近代または現代の歴史的状況、すなわちその機械文明の必然の壓力の下に、自由の主體、人間の自己は物化され、否定されているから、そこに何らかの形でこれから超出しようとするあがきがあるのであつて、これに對する抵抗が現代のニヒリズムである。そしてこれは實存哲學によつて最もよく代表されている。このことは、實存哲學が自己を何よりも根本に立てていることであつて、自己を無(絶無)の形で最大限に主張していることを意味する。この點から見ると、ニーチエは單なる肯定觀ではない。ニーチエの肯定觀はこのクリスト教的、實存哲學的否定觀の上に立つて、それをさらに否定したところに見られるまつ

多くの肯定観である。その點で、それは生の積極的肯定としての生の哲學である。ただ上に述べたように、この多くの肯定観がニーチエの哲學において哲學として成就されたかどうかは問題であつた。そしてその肯定がなお否定の中を抜けきつておらないとすれば、それはなお實存哲學と一つだといわなければならぬ。

これに對して西田哲學においては、この自己も否定される。というよりも、自己こそ何よりも否定されなければならない。だから、そこには神もありえない。むしろ神こそ眞先に否定されなければならない。その意味でそれは徹底的な否定観である。「場所」が無であり、空であり、すべてが絶対無においてあるものであるかぎり、まつたくのニヒリズムである。しかもここでは更にこのニヒリズムそのものが否定されている。なぜなら、ニヒリズムこそ、それ自身かえつて最大の自己主張だからである。ここにはニヒリズムの形における自己主張もないのである。それはいわばニヒリズムのニヒリズムであつて、そのかぎりもはやニヒリズムでもない。つまりここでは歴史的世界はもちろん、超歴史的世界もともに否定される。その點で、これはいわば全くの死の哲學である。西田哲學は一面には西洋哲學からの影響もあり、その術語が用いられているが、しかしその根本性格、根本規定においてはまつたく佛教の空の原理に立つている。もちろん、佛教にあつても、その出發點になつてゐるものは、生存そのものであり、生存を如何に生かすかということであつたのは當然であつた。しかし、その歸結においては、それが空を原理とし、縁起観に立つものであるかぎり、生存はまつたく否定されざるをえない。ただ、このまつたくの死の相においてあることが生の實相であり、そのまま生だという意味で、生存を問題にした出發點は回答を得ているのである。

(註) 佛教では單に一方的な厭世遁世はまだ小乘的で、不十分だといわれる。遁世はなお現實との對立であり、そのかぎりまだそれ自身がニヒリズムだからである。しかし、その根本が何よりもこのニヒリズムをも否定したニヒリズムとして、この死にあることは見のがされてはならないと思う。生といつても死の相においてある生であり、還相といつても、往相そのものの外にあるのではない。この意味で、私は佛教の原理に立つかぎり、世俗的な言葉でいえば、まづ現世を捨て、現世にまつたく死ん

だ生活をする、すなわち僧院行きが第一要諦だと思ふ。したがつて、また現世の中の生活、社會的生活、世俗的な営みも、ただこの死んだ形でのみあり、死んだ形の中で生の営みをなすにすぎないと見るべきである。

ただこのとき、西田哲學や殊に佛敎においては、この否定觀が特定の歴史的狀況に定位し、そこから得られたものでなく、——またかりにそうであつたとしても——それは結局、歴史的世界一般、すなわち現世そのもの、生存一般の本質としてとられている。——これは或る意味では哲學一般の特性でもある。^(註)——もつとも、西田哲學はこの場合でも現代の哲學として、おのずから近代、現代の歴史的狀況を含んでゐる。それは現代の歴史的狀況の下に、その反映として生れたものであることは否定できない。ここに西田哲學のリアルな點があるのであつて、その點でおのずから歴史性をもつてゐるが、しかしその面は結局は一般化され、存在論的原理とせられてゐる。そこにこの哲學の否定觀がおもふ不十分であり、不徹底であり、具體的でなく、觀念性にとどまる所以がある。なるほど、その否定は絶對否定であるから、これ以上の否定はないはずである。しかし、その否定の徹底は結局は觀念上の徹底であつて、現實的にはそこまではゆげない。すなわち、そこには歴史意識はなくなつてゐるのである。といふことは、この絶對否定が歴史的な絶對否定となるとき、はじめに現實的な絶對否定となりうるという意味である。しかも、その歴史的な絶對否定となるということは、われわれが勝手に、觀念上そうなりうるものではない。だが、その問題はしばらくおき、觀念の面においてであれ、この哲學が絶對否定觀に立つてゐる點は一應の徹底である。ところが、それが絶對の否定觀に立つといふことは、縁起觀に立つことであり、現實はまつたく諸相縁起の中にあるといふことである。——そしてこの點では、この絶對否定はかえつて歴史的なそれよりも深く、その根底にあるものだともいわれるであらう。

——そこで縁起の中にあるといふことは、現實はまつたく必然の中にあることであり、自由の主體はその中に没入し、まつたくなくなつてゐることである。そこにはただ必然しかなく、必然という形でしか自由がなく、自由がまつたくないという形でしか自由がないといふことである。或いは、否定という意味でしか肯定がないことである。それはいわば

ニイチエの永劫回歸と同じで、現實はこのまつたくの鐵の鎖の中につながれていて、決してそれからがれえないということにほかならない。ニイチエの永劫回歸はまだ半面に超人をもち、超人が超人だけであることはないが、緣起論は超人をもたないまつたくの永劫回歸そのものの立場である。だから、一方に超人がない以上、ここには永劫回歸というものもない。これはまた逆にいうこともできる。ニイチエでは永劫回歸が現實的には嚴然としてあるものであるかぎり、超人は理想にすぎないが、ここではあるものは永劫回歸のみとなるから、その超人が現實の中の超人となる。したがつて、眞にあるものは超人のみとなり、永劫回歸は超人の中に没入するといつてもよい。つまり、永劫回歸がそれ自身としてはありながら、それがもはや永劫回歸でないものが、この緣起論の立場である。(註2)

(註1) 「文化の悲劇」——レヴィットはジンメルが「文化の悲劇」をいうとき、近代における目的と手段との「歴史的錯倒を絶対的哲學的な原理にまで擴大し、現代文化の悲劇の中からのがれて、生そのものの理念への方向轉換、生の内在的超越のみを運んだ」ことを、ルカッチとともに非難しているが、しかし、これは實存哲學でも同じではないか。(レヴィット、ウエーバとマルクス、一三六頁、註39)

(註2) 「實存哲學と佛教との相違」——この點から見ると、佛教の緣起論の立場は實存の立場を超えたものである。この頃よく、佛教を實存哲學の立場から見ると、それは佛教の立場への過程を説明するには役立つかもしれないが、それ自身は不徹底なものである。佛教は實存哲學をさらに否定したところ、實存のニヒリズムのなくなるところにはじめてありうるものなのである。それはニヒリズムをさらに越えたニヒリズムであり、ニヒリズムでもないという意味におけるまつたくのニヒリズムにほかならない。

しかし、西田哲學はただこのような意味でのみ否定即肯定であり、必然即自由の立場である。(しかし、本來的にはその逆ではない。)これを別のいい方をすると、次のようにいつてよいであらう。緣起觀に立ち、その必然觀に立つて、すべてのものが相關關係としてのみあり、すべて必然の相においてのみあると見ることは、實はもはや緣起の中

「佛敎の實踐論と信仰論——無神論における信仰の意味」——佛敎において實踐が非常に重んぜられることはいうまでもないが、その實踐とはまず第一には、このような緣起の理法をただ理論として把握するにとどまらず、これを全身でつかみ、全身にたたきこむことである。それは全身でもつて死の修業をすることだといつてもよい。單に緣起の體系、空の原理を理解することはまだその前段階であり、一面にすぎない。

ところで、この實踐面で佛敎の信仰論が出て來るのではないかと、私は解している。というのは、佛敎は元來無神論であつて、信仰はそのかぎりではない。しかし、この緣起の原理を實踐的につかもうとするとき、現身のわれわれ人間としては、それは絶對的な意味ではできるものではない。そこで、理想としてすでにそれを完成したと見られる佛陀があるから、ただこの先例を信じ、またわれわれで不可能なことが可能とせられるということ、われわれ自身自力では不可能ではあつても、おのずからそれが可能であるということ、或いはむしろ逆にただこれを信ずることによつて現實の實踐がありうるという意味で、信仰が必須のものとなるのではないかと私は理解している。——さらにこれを徹底的に言えば、ここに佛陀といつたのは理論そのもの、という言葉におきかえて解してもよい。理論そのものとして、それが緣起の理法をつかみうるというのであれば、それを信じて修業しうるのであり、またそれが可能だという理論への信仰があるのである。これは後に述べるように、唯物論が一種の信仰だといわれ、そこで實踐の優位がいわれるとき、同じ論理があると私は考えている。後に唯物論における實踐の優位を問題にする含みとして、いま特に佛敎の實踐の意味にふれておく。

「佛敎の實踐の資格」——次に、この實踐はまた單に自分だけで終らず、いわゆる衆生の救済に至るべきことが強調される。けれども、このいわゆる社會的實踐と見えるものも、社會の各人にそれぞれ社會、現世に死ぬること、各人が本來死んでいるものであること（すなわち現實のまつたぐの必然、——そこには自由がまつたぐなく、ただ必然のみがあること）を教えることである。ただ、この意味の社會的實踐は、社會の各個人が自己に死ぬることが社會全體としてその淨化であり、救済であるという意味におけるそれであつて、それは社會そのものを積極的に解決する實踐ではありえない。——というよりも、たとえ觀念の面においてであれ、それが、現實に成就することができればそれで十分だともいえるが、それは現實的には不可能だか

らだといつた方がよいかもしれない。そのことは、結局は前に述べたように、絶對否定が歴史的なものでないかぎり、現實的な絶對否定でありえないことに歸する。——だから、それは要するに社會を觀念の面から解決しようとするものである。つて、その眞に現實的な解決ではない。その觀念の面の矛盾の生ずる根底について徹底的に解決する實踐ではないのである。つまりそれは、この佛教的實踐の原理になつてゐる縁起の理論そのものが、なほ形而上學的、存在論的なものにすぎず、眞に歴史的な現實的、具體的な縁起論ではないからである。この意味で、佛教の實踐は元來、個人的、觀念的實踐であり、個人的性格のものであるといふべきだと私は考へてゐる。

なおここにいま一つの問題がある。それは、マルキシズムの實踐について論ずるとき同じ問題が出来るので、ここに一言しておきたい。佛教ではこの空の理論、すなわち縁起論を理論的に理解するとき、まだそこでは眞理の半面がつかまへたにすぎない。そこにはさらに實踐が必要であつて、この理論そのものがさらに全身で體得されねばならない。この點から、むしろこの過程を逆にゆき、例えば禪宗などのように、實踐から理論を把握する道が主張される。けれども佛教においては、理論で分つたことが何故に實踐に移されなければならないかという根據がすでに佛教の理論の中に含まれてゐる。といふことは、これを求める基礎體験そのものに人生に對する否定觀——厭離觀——があるといふことで、もしそれがなくかぎり、理論は理論にとどまつて差しつかえない。それが實踐にまでなるためには、基礎體験そのものがそこに行くまで待つほかはない。だから、その基礎體験のない人にその理論を強ゆることはできない。そしてその基礎體験が具體的には歴史的狀況から來るものであるかぎりでは、歴史的狀況がそこまで進み、基礎體験が否應なしに、それを追まられることになる必要があると思ふ。

(B) 西田哲學と田邊哲學——次に以上の關連から、西田幾多郎博士自身の哲學と田邊元博士の哲學の根本的な相違について述べておきたい。

いまいうように、西田哲學はまつたくの否定觀であり、まつたくの死の哲學である。そこではまつたく死が原理であり、ただ死としてのみ生があるにすぎない。生のまつたく無いことがわずかに生であるのみである。だから、そこ

で否定即肯定がいわれるとしても、そこに原理的にあるものはただ否定の一本道である。この點ではそれは徹底している。——ただくり返して述べたように、ここで問題は、その否定が歴史的状况、特に近代のそれにもとずく歴史的、社會的な否定としての否定でなく、單に形而上學的な否定であり、觀念上の否定であることである。したがつて、それは必然即自由といつても、その必然は歴史の必然でなく、觀念上の必然にすぎない。それはまた社會的必然ではなくて、個人的必然にすぎないといえる。これに對してマルキシズム唯物論の否定觀、必然觀は歴史の必然觀である。それは、近代の歴史の世界が自由を絶滅し、まつたく必然のものとなつていふところから見られた必然である。したがつて、それが唯物論であるといふことは、この自由が必然の中に死ぬるといふことの具體的表現である。なぜなら、唯物論とは、——すべてのものが物質であるといふことは、——まさに人間の死であり、自由の必然の中への解消を意味するものだからである。——この點の議論はしばらくおいて、以上の意味で、西田哲學でいわれる個人即社會はまた、ただ個人の方向に徹しきることである。そしてそのことが消極的な形で社會もあらしめるということであつて、そこには積極的ないわゆる社會はあるのではない。この點は見誤まらなくてはならない。したがつてこの關連からいへば、このころ云われている社會的實存も本來は社會的なものではない。それが、眞に歴史的なものではないかぎり、また社會というものも積極的に捉えてはいないのである。それはやはり個人的實存にすぎない。個人惡と異なる社會惡があるかぎり社會的實存がいえさうであるが、さうではない。そこで社會惡といわれているものはやはり個人惡の變様にすぎない。その社會惡も、それが歴史的なものでない以上やはり觀念的なものを出でない。社會的實存は本來的な社會惡を神祕化し、形而上學化しているのみである。すなわち、實存の惡でないものを實存の惡としてゐるにすぎない。のみならずその點で、それがかえつて實存の惡をも眞に認めることができず、實存としても徹底しないことが問題である。要するに、この社會的實存がまつたく歴史的狀況の契機を抜きにした、まつたくの抽象的なものにすぎないこと、また眞に實存哲學でもありえないことが問題である。そのかぎり、それは單なる構想にす

きないのである。^(註)

(註) 「社會的實存は個人的實存」——ハイデッガーの實存でも、實存であるかぎり社會的實存である。その實存は上にいつたように、濃厚に歴史的なものであつて、元來、歴史的實存であり、また社會的實存である。ハイデッガー等の實存はこのいわゆる社會的實存よりもはるかに社會的實存なのである。——もつとも、ハイデッガーにおいても、それが存在論となるときこの歴史意識が捨象されることについては、くり返して述べた。

次に西田哲學では、このように絶對否定觀に立つ故に一切の價値は否定されるから、そこには現實に對する積極的な基準はない。そこではすべてが否定され、すべての價値が否定されるから、逆にそこではすべてが眞實であり、すべてそれぞれ價値をもつ。だから、ここでは現實的にはどのような行き方も許される。例えば左右いずれの思想をとることも可能である。前に實存哲學を否定した者が、狀況に應じて實存哲學をとり、これを大いに主張することも何らさしつかえはない。また西田哲學の原理に立つてマルキシズムを主張するのもよい。しかし、そこにはそれに對する必然性はないのである。だから、その原理に立つて何をやるのもよいが、反對にもしそれでなければならぬといふことを主張するとすれば、それは誤りである。そのことの必然的根據はそこにはまつたくないからである。

田邊博士が以前から西田哲學の原理に對して行爲、實踐の原理がないという疑問をもつていたことは知られている通りであるが、以上の敘述からも明らかなように、それはそのかぎり正しかつたといわなければならぬ。社會、世界がまつたく否定され、同時にまた主體が否定されるかぎり、すべてが必然であつて、自由がそれ自身としてないのだから、そこに行爲の原理はありようはないからである。しかしその場合、田邊博士は必ずしもそこに明確な意識なしに、ただ自身の倫理的性格からそれを主張したのではなかつただろうか。というのは、もしその明確な意識があり、西田哲學の空の原理が元來、行爲、實踐の原理をもちえないものであることが見抜かれていたとすれば、田邊博士自身としては、ただ西田哲學の立場、無の原理に立つてそれを云うのでなく、もつと別の立場が考えられたはずだから

である。もちろん、そこに元々宗教的性格の西田博士と、元々倫理的な田邊博士との性格の相違もあるだらう。その上に、田邊博士としては、佛教が原理的に實踐的であるとせられているところから、無の原理の中に實踐が基礎づけられているはずだと考えられたことが、その誤解を生んだことも云いうることであらう。しかし、上にも述べたように、佛教の原理はすべての現實を、また價值基準を否定したものであり、まつたくの必然の立場である。のみならず、その必然がなほ歴史的必然でなく、そのかぎり觀念的必然であるかぎり、そこに實踐があるとしても、それは個人的性格のものである。だから、田邊博士が求められるような意味の實踐は、原理的にはそこにはないものなのである。したがつてまた、もしこれを個人的實踐の意味にとり、緣起の理法、空の原理の體得という意味の實踐であるなら、西田哲學にも同様にそれはあるものである。

この意味で、田邊博士が西田哲學の無の原理、すくなくも佛教の空の原理、すなわち博士のいわゆる「絶対否定」をすてるならともかく、空の立場に立ちながらそこに行爲の原理を要求するのは、元々無理である。それは、元々ないもの、ありえないはずのものを求めるといふ不合理を犯しているからである。だから、田邊博士が悪戰苦闘された努力には敬意を表すとしても、それは結局容れられえない注文であつた。殊に、終戦後この博士の要求はいつそう激しくなり、「懺悔道の哲學」以來、「政治哲學の急務」などとなつて現われているが、それは本來不可能なことであつた。政治哲學の急務は無の立場をはなれ、別の現實的立場から云われるべきものであつた。それは本質的に歴史意識を含み、歴史的狀況を含む原理的立場からなさるべきだったのである。ヴァレリーの藝術哲學について論じて、それが究極的には宗教的なものに行きつくことを云い、絶対否定即肯定のシマで押し通すことはどうかと思われるが、藝術の場合は社會の場合とちがつて、それも必ずしも不可能ではないともいえる。藝術はその點では宗教や哲學と通ずる個別主觀の上に立つものだからである。上にも述べたように、藝術の場合には、絶対否定觀によつて、肯定の途では得られないようなもの、すなわち如何に技巧の微をつくすとしても達せられないような、例えば東洋的無の藝術

において示されているような、まづたく積極的なもの、いわば極めて闊太いものでもいつたものが得られることも云いうるものだからである。

(註) もつとも、藝術が今日特に主張されるように、歴史的社會的な問題を含むべきであり、美そのものがそこに認められるとすれば、藝術の場合でも問題はあつた。

そこで、この西田哲學と田邊哲學との相違は結局のところ、二つの哲學が共に立つている根本的な原理の相違に歸着するといつてよい。これを田邊博士の好んで述べる往相即還相の解釋によつて示すと、次のようにいふことができる。私は考へる。西田哲學では往相即還相はただ往相一本である。それはただまづたく現實に死ぬることであり、まづたく必然に即くことであり、自己の絶對否定觀である。その意味で、往相がそのまま還相であつて、往相のほかに別に還相があるのではない。死ぬることだけが生きることである。必然だけが自由であつて、必然のほかに自由があるのではない。十字架がそのまま復活であらう。これに對して田邊哲學においては、このような往相がそのまま還相であるという意味の往相即還相の上に、もう一つ還相が求められているといつてよい。必然のほかに、さらに積極的に自由が求められているのである。その點でそれはむしろ西洋的主體性の立場に一致する。しかもこのことはひるがえつて考へれば、往相そのものがなお不徹底なことに由る。否定が不十分なこと、必然に眞に即ききつておらないことに基くであらう。その點でそれは實存哲學のニヒリズムの立場に一致するのである。實存のニヒリズムは自己、すなわち自由の主體の零を意味するが、その零こそ實は壓縮された無限大であつて、そこには實存の無限の自己主張が含まれている。この點では田邊哲學も同様であつて、自我は無の中で否定されているようであつて、實は死にきつていないのである。そこに西洋的主體性の立場を愛好し、ヒューマニティーの立場をとるものにとつて同感を呼ぶものがあるが、それは絶對否定といひながら、實はまだ絶對無に立つておらないことを示している。田邊博士が以前には佛教の立場一本を主張せられていたように見えたのが、後にはその外にさらにクリスト教の原理をも要求され、

それに同情をもつようになつたように思われるのは、これを證明しているのではあるまいか。しかしこの點では、私は西田哲學が歴史意識をもたず、したがつてまた社會性をもたないとしても、それはそれとして徹底してゐると思ふ。それは、そのかぎりでは、まつたくの否定觀に徹してゐるのであつて、その點は田邊哲學に對しても、實存哲學に對しても、一般にキリスト教的有神論の立場に對して徹底してゐるのである。

それで、この西田哲學と田邊哲學の相違はこれを佛敎の中でいへば、實相論系と唯識系の相違であるといえるようにも思われるが、しかし二つが共に佛敎の中のものであるかぎり、西田哲學と田邊哲學との間のような對立はここにはないであらう。ともに空の原理に立つものであつて、ただこれを理論體系の面を主として見るか、その理論の體得の方法としての實踐面を中心にして見るかの相違にすぎないからである。また、西田哲學と田邊哲學の相違は、これをキリスト敎の中でいへば、例えばルターの信仰一本の行き方とカルヴィンの行爲主義(Werkeheiligkeit)との對立とも見られなくはない。カルヴィンにあつては、いうまでもなく神が人間とあまりに離れるために、恩寵、救いの保證が現世の營爲の中で分らないところから人間はますます行爲的になつて行くほかなかつた。そこにマックス・ウェーバーのいうように、資本主義精神の源があることもいわれる。しかしルター主義からいへば、救いの證に疑念が起るのは信仰が足りないためである。ということは、そこに否定觀が足りないことであり、なお自由の主體が生まれる形で残つてゐるということである。ルター主義にとつてはただ信仰一本でなければならぬ。もつとも、カルヴィン的な立場では社會的な面が積極的に出るが、これに對してこの信仰一本の道では社會性はまつたくなくなるかのようにも思われる。けれども、カルヴィン主義における社會性も、單にヒューマニズムにおけるような直接的な社會性ではないであらう。一方に神の絶對的な超越性が前提されるかぎり、人間主體はまつたく否定されてゐる。しかし、この神によつてまつたく否定されて零となつたように見える人間主體も、實は零ではない。この零は零の中に顯著な自己主張を含んでゐる。したがつて、この皆無の形の中にある主體を現實的に展開するとき見られるものが、この社會性

である以上、この社會性はそれ自身神の否定性を含んでいるのである。その意味で、この社會性、または人間自我の側面も單に直接的な社會性ではないのである。そしてその點ではまた、ルター的な信仰一本の立場にも同様の意味の社會性はなくはない。ただルターの立場では、この人間主體の面、社會性はカルヴィンの立場に比べると、いつそう消極的な形でしか出ないというのみである。ルターの立場では、まったく人間主體がなく、社會性がないことが、人間性の立場であり、社會性にすぎない。否定された人間の社會性がそこにあるのである。だから、これを歴史の經過した後から見れば、そこにおのずから社會が形成され、歴史が形成されているのである。すなわち、そこには人間性否定の死の文化がそれ自身一種の文化であるという意味における文化社會があるのである。

いまこの點に立ち入ることはできないが、しかしこの神と人間主體との關係の仕方の相違から来る二つの性格の相違は、西田哲學と田邊哲學との性格の相違を示唆しているとも見られなくはない。といつても、それはただ比較であつて、嚴密にはそれもいえない。ルターとカルヴィンは同じクリスト教の原理、殊にプロテスタント神學の中の様相のちがいにすぎないが、西田哲學と田邊哲學との相違は、ともに佛教の原理の中の相違ではないからである。西田哲學が空の原理一本に立つのに對して、田邊哲學は空の原理の外に、さらにクリスト教の原理をも求めるものであり、二本の立場に立つものだからである。ともかく、ここでわれわれの問題は、田邊博士が無の原理の中に實踐の原理を求め、それを基礎づけようとする意圖そのものに、否定觀に對する無理解があり、したがつて博士自身の意圖は認められるとしても、そこに無理があり、結局それは不可能なものであることを見おきたかつたのである。その惡戰苦悶の勞は認められるとしても、それは元來無駄な努力ではないか。したがつて、眞にその要求を充たそうとすれば、むしろ西田哲學の立場をさらに徹底し、それによつてまったく別の立場に立つほかなかつたのではないか。ところで、この點では西田哲學はそれはそれとしてかえつて徹底している。しかし、またこの絶對否定觀もそれがなお否定觀一般であり、まったく形而上學的、存在論的原理にすぎないかぎりでは、結局は觀念性を出でない。それ故に、その否

定觀が眞に現實的なものとなるためには、それが歴史的世界の中のものとなり、眞に歴史的狀況に即き、歴史意識を含むものとならなければならぬ。ところで、この否定性の具體的な形態こそ、否定が物質となることであり、否定の原理が唯物論となることである。しかも、その否定がどこまでも歴史的狀況を含む歴史の否定であるという意味で、それは歴史の唯物論である。この意味で、この唯物論はまさに絶対否定としての「死」の具體的形態であり、最も怖るべき原理なのである。けれども、この「死」の現實的原理である唯物論、すなわち歴史唯物論についての究明は、別の機會にゆずる。

(完)

〔追補〕「田邊哲學について」——いま本文では、田邊哲學についてただ一般的に述べ、その哲學の根本性格についてのみ述べた。

だから、西田哲學が絶対否定に徹しているのに對して、田邊哲學はかえつて自由の主體を残すものであり、その點でかえつてクリスト教に通ずるものがあるように見た。しかし、こう見ることは、田邊哲學が西田哲學において残された問題に對してなされた努力、そこに西田哲學を一步進めたと思はれる努力に對して、したがつて田邊哲學の哲學としての意義に對して、あまりに無理解であるかのように思われるので、なお一言しておく。

なるほど、西田哲學が鐵的に絶対無の立場に立つものであり、そのかぎりいわゆる「賢者智者の立場」に立つものであつて、その絶対無の立場が原理的なものだとしても、それにさえも現實的には立ちえない凡夫の立場、有限な人間の凡愚の立場がそこに考量されておかないということは一應いえないように思われる。云いかえると、西田哲學はまったくただ宗教の立場に立つものであつて、たとえ哲學が宗教の中に包容されるものであつても、それを導き出すものであり、それに至る道程としての哲學の立場、哲學する理性の立場が考慮には入っていないことはいえなくてはならない。つまり、宗教と哲學との關係の問題が西田哲學ではなお十分に解明されていないことは認められてよい。すなわち、この點こそ田邊哲學の中心問題であるといつてよいようである。その意味で、田邊哲學では絶対的に有限、無明の凡夫の立場が強調され、したがつて絶対他力が強調されることになり、眞宗の立場が原型としてとられることになるように見える。この點では、西田哲學の性格はどちらかといえれば、やはり禪的なものを原型としているといつてよからう。またこの意味で、田邊哲學の性格はあくまでも實踐的であること

がいえると思う。初期の單なる倫理的實踐の強調が、後期にはいつそう高度の形で、宗教の中の實踐的意味と性格として洗練されて行つたことは認められてよいように思われる。

そしてこの有限的自己に對する深刻な反省から來る絶対他力の考え——絶対無において自己が絶対に否定されて、自己にまつたく死ぬるといつても、有限の自己、凡愚にとつてはそのことさえも現實的には不可能であると見られるところから、ただ絶対他方に立つほかないと見られるいわゆる懺悔道思想は、一方では田邊哲學においてクリスト教の絶対超越神思想との接近を感じる事になつたのではあるまいか。

だが、こうなると田邊哲學が西田哲學の殘された問題に對して果そうとした折角の問題も、その意味を消すことにはならぬいだらうか。というのは、罪性の深い業を基とする眞宗的絶対他力の根本と、有限性に基くクリスト教的有神論の根本とは、外見の類似にもかかわらず、根本的にはまつたくちがうものがあるはずだからである。一方は根強い業の主體そのものが空の中にあるものとしてまつたく無であり、死であるのに對して、有神論の上に立つ有限の自己は死ではない。その死は實は零の形における無限大の有であることは本文でも述べた。有神論においては二者擇一のようであつてもそうではなく、自己が零の形で存在するから、絶対の神があるのである。いいかえると、自己がなく、主體がなければ神もないのである。しかし、眞宗は、それも佛教一般の一つとして、緣起論に立ち、空の思想に立つ點では變らないはずである。

だから、この點から見ると、田邊哲學ではその人間的主體、凡愚の自己が反省されたようであつて、實はかえつてそれが積極的に主張されているのであり、それが一種の生まの形で主張されている結果になる。しかも、この點は、いわば田邊哲學の生來の性格ではないか。それは後期の洗練され、強力な思索によつて組織された思想においても、依然として保持されているのであつて、初期の比較的生まな形の中に見られた、實踐の端的な強調以來、通じて變らない性格ではないかと私は思う。しかしそうなると、田邊哲學においてその自己、主體が死に切つておらないといつた私の本文における主張が證明されないだらうか。田邊哲學では、往相即還相の外にさらに還相が求められるのであり、そこにクリスト教との結びつきが生ずると、ただ一般的に述べた私の主張は、その精緻な後期の思想の中にも、やはり認められるといつてよいように思われる。というのは、

實在哲學、ニーチェの哲學、西田哲學(完)

これこそ田邊哲學の根本性格だからである。「クリスト教と佛教とマルキシズムの三一的媒介」などという後期の表現を見れば、ますます私の主張が確證されるように思われてならない。しかしこの點では、西田哲學にもアイマイな表現があるとしても、その根本性格としてはちがうように、私には思われる。

要するに、本文での私の批評は、最後期の田邊哲學の原典によらない一般的批評ではあつたが、私としては初期と中期のものについては相當理解しているつもりであり、それを通してつかまれた田邊哲學の根本性格の批評としては、以上のことがやはり云いうるものと信じている。本文であまりに一般的な批評をしたので、後期のその努力をも認めたと上で、ここにこの批評をつけ加えておく。

なお、最後に一言述べておかねばならぬ大事な點がある。それは、田邊哲學が西田哲學に對して加えざるをえないところの批評點、すなわち、西田哲學がただ「賢者智者の立場」に立つのに對して、田邊哲學が有限の人間にさげがたい虚妄の立場、凡愚の立場を突きつめなければならぬということ、本文でも述べたように、佛教的西田哲學の否定がやはり觀念上の否定であつて、現實的な、歴史的否定でないことによるのではないかということである。もちろん、田邊哲學はこの點を意識してそれをのり越えようとしているものではない。田邊哲學の問題はどこまでも存在論的な問題であり、その論理的徹底の問題にすぎない。しかし、このような田邊哲學の批判が起る根據、その批判の遂行のスキが生ずるのは、西田哲學が現實的、歴史的根據においてそのようなスキをもつからではないか。けれども、その否定が歴史的否定でなく、現實的なスキをもつ點は田邊哲學でも同じである。というよりも、田邊哲學ではいつその缺點が大きいのではないか。西田哲學は無意識にはかえつてその點をもち、そのかぎり否定の深さをもつともいえるが、田邊哲學が結局生きた主體の面を残す點で歴史的な面の稀薄なことは、かえつて西田哲學よりも以上だといつてよいように思われる。

○ この論文の續稿については、「必然と自由―歴史的唯物論の意味」(神戸大學文學會機關誌「研究」創刊號「昭和二十六年十二月發行」所載)を見られたい。

(筆者 文學博士・神戸大學文學部「哲學」教授)

kalpita and pariniṣpanna are, it is observed, merely the paryāyas (or the three convertibles) revolving from the one world of paratantra-svabhāva. The term paryāya thus means 'being synonymous', 'interchangeable'; hence the oneness of pluralities and vice versa.

(3) Parāvṛtti (or, to be more exact, āśrayasya parāvṛttil) means 'turning' our world from its natural basis of impurities into purity, thus to obtain the ultimate emancipation, which is the final aim of Buddhism. Now, this parāvṛtti will only be possible on the structural basis of convertibility, which consists in the paryāya where paratantra turns into pariniṣpanna (2), and which lies also in the pariṇāma where the whole world is evolved through ideation (1).

The paper ends with the remark that the term pariṇāma should also be considered in reference to the practice of Bodhisattvas, i.e. 'merit-transference (回向)', 'turning one's own merits towards the highest Bodhi, culminating in others' welfare', an idea widely discussed in the later developments of Buddhism. How is it possible to turn the merits of one's own towards others where there is to be found no reason for that? Only the logic of convertibility seems to afford the task of explaining this transference, since in accordance with this logic the enlightenment of oneself is in the same instant turned into the salvation of others.

The Philosophy of Existence, Nietzsche and Nishida.

Reflections on the Meaning of Historical Materialism*

By Tatchito Taketi

In order to obtain a better understanding of the meaning of historical materialism, the writer starts with the re-examination of the philosophy of existence, which, like historical materialism, is a product of our modern world, and is, accordingly, subject to a similar historical consciousness. The philosophy of existence is here understood in a broader sense, covering, besides Kierkegaard and Heidegger, not only Nietzsche's

philosophy of life but also Nishida's philosophy, which is ultimately based on the buddhistic principle of 'absolute nothingness' (Nirvāna).

The philosophy of existence thus understood is observed to comprise in itself two phases: the historical and the super-historical. In its historical phase every philosophy of existence manifests its situational orientation in our modern world, mechanical and materialistic, and in this regard it is a 'modern' philosophy, as Marxism is another, while in its super-historical phase the philosophy of existence, with all its orientation in the modern situation, transcends its historical settings and is more deeply rooted in the realm of: the original sin, the radical evil, freedom, contingency. And it may be added that it is in the latter of these two phases that the substance of the philosophy of existence is to be more manifestly perceived.

But despite the nihilism of existence in despair with the world, which was necessitated by the above orientation in regard to both of the two phases, the main task of Nietzsche's philosophy was rather to overcome such a nihilism. Thus the significance of his "Superman". But in so far as the Superman was entwined all through with the Eternal Recurrence, the overcoming was in Nietzsche neither real nor complete. The complete overcoming, according to the writer of the paper, is fundamentally realized in Nishida's philosophy which stands on the buddhistic theory of causality ("Engi" or *pratītya-samutpāda*). For the nihilism of the philosophy of existence presupposes the subject of freedom. Since, however, freedom cannot be secured in our modern world as it should be desirable, this comes to culminate in nihilism. Now in the philosophy of Nishida the subject of freedom is dead, and the nihilism there is itself negated; what remains dominant is a realm of sheer necessity. Such seems to be the basic outlook of Nishida's philosophy, remarkably buddhistic in its character. But if, on the contrary, the death of the subject of freedom assumes a positive shape within the modern historical consciousness, and is materialized in "matter", then it is, concludes the writer, that we come upon the Marxist historical materialism.

* For the Japanese original of the article, see, Vol. XXXV, No. 6 & 7.