

田辺哲学について

西 谷 啓 治

田辺哲学についてということですが、短い時間でですので、大へん話しがしにくく、多分雑な話になるかと思えます。田辺先生の哲学は矢張り、哲学の歴史のなかで、確定した位置を占める思想体系だと思えますが、それはつまり、これまで哲学の歴史に現われなかったような一つのオリジナルな立場というものが、非常にはつきりと体系的に打ち出されていることだと思っております。そこで、そのオリジナルな点、いろいろな他の思想体系とは違った点というのが、どういう処にあるのかということの問題にしてみたいと思うのですが、多分既に皆様は御存知の事柄だけで、目新しいこと、耳新しいことは別に何も言えないと思えます。ただ、今日追悼会を行いましたので、いわば皆様は既に知っておられることを思い出して頂ければ、追悼のよすがにもなるという、そういう手掛りとしてお話しするだけであります。

そこで、田辺哲学のオリジナルな点は、どういう処にあるのか。私は、自分の考えとしては、多分多くの方々のお考えでもあると思いますが、先ず広い意味での「at」というもの、行為とか行とかいうもので代表させたらどうかと思うのであります。御存知のようにゲーテは、始めに「at」があったと言ったのであります。田辺哲学の場合、

「 Γ 」は始めてであると同時に終り、アルファであると同時にオメガであったということがあります。行為、あるいは実践、あるいは、後になって宗教的な性格を帯びてきた場合には、行ぎやうというような意味を含んでいたのでありますが、一貫して「 Γ 」という言葉で代表させられると思います。田辺哲学は、「 Γ 」というものが、一方ではどこまでも「 Γ 」という立場を離れずに、然も他方ではどこまでも広く、包括的に、あらゆるものをそこから統一しつつ、「 Γ 」としての窮極的な所まで、徹底的につきつめられた立場だと言えるのではないか。御存知のように、田辺哲学の論理は弁証法であったわけですが、しかしそれは、弁証法というものをどこまでも弁証法的に徹底して行く立場であったので、そういう弁証法論理の徹底、つまり弁証法の弁証法的な徹底ということの動力となったのが、「 Γ 」というものであったのではないか。逆にいうと、弁証法の論理が弁証法的に徹底されてゆくという過程を通して、つまり、そういう仕方での思惟の徹底を通して、「 Γ 」というものが自身の立場を窮極的につきつめて行く。大体そういうことだったと思うのであります。そういう結果として、田辺先生では、最後に、死の哲学、或は死の弁証法、ハイデッガーに捧げられた記念論文の表題にもなっている「Todesdialektik」というようなところに到っておるわけであります。そういう点について、つまり「 Γ 」という立場の徹底、行為とか実践とか行ぎやうとかといわれた立場の徹底が、死の哲学というところまで行って、そこで先生が亡くなられているという、そういうことについて、大雑把にお話して見たいと思うのであります。そういう思想の根本的な骨髄は、先生のうちにずっと早くから出ているのですが、ここでは時間の關係上、「田辺哲学」といわれるものが確立されたと考えられる『懺悔道としての哲学』あたりから取り上げて見ようかと思えます。

『懺悔道としての哲学』の第二章に、「懺悔道の論理としての絶対批判」という章がありますが、その初めに、「懺悔道は私の主観的感情の所産ではない。それは理性批判としての哲学の不可避的な運命が導いた必然の帰結なのであ

る。私はその帰結を絶対批判と名づける」と言われていて、絶対批判という、田辺先生の思想を表示する言葉の一つが出てきております。この絶対批判ということは、先生の懺悔道としての哲学の理論的側面を形成するものであって、それを懺悔道の論理とも言われているわけであります。そこで、懺悔道としての哲学という立場が提出されるに当って「理性批判としての哲学の運命が不可避的に導いた云々」と語られた場合、理性批判ということからカントとの関係がすぐに考えられることは言うまでもありません。カントにおいては、理論的認識の領域に於いて、合理主義的な形而上学の独断論と経験主義的な懷疑論との間に問題が危機的な形をとって現われ、そこから理性批判の立場というものも提起されて来たわけであります。先生には『数理の歴史主義展開』という昭和二十九年に出版された著作がありまして、これは先生の著作のうちでは、比較的読まれることの少ない本でないかと思えますが、しかし私の感じでは、先生の思想を、一番よくと言ってよいかどうかはわかりませんが、少くとも論理の側面では非常にはっきり打ち出しているものではないかと思えます。そのなかで、先生は、この書を一つの覚書と呼んで、「この覚書は私の哲学思想の総決算的告白に外ならないつもりである」と言われていて、事実またそういう感じのするものであります。もちろん主題は数理ということではありますが、それを矢張り論理の問題として考究されています。数学の問題を哲学の問題としながら、哲学の論理という立場から数理上の問題に解決の方向を提示されているわけであります。数学プロパーの立場から見て数学者がどう言われるかわかりませんが、田辺先生の哲学の理解のためには、良い本でないかと感ずる次第であります。この本に展開されている思想を詳しく問題に出来ればよいのであります。それは今の場合困難でありますので、まだ読んでいない方は読まれたらよいかと思えます。その本の中でも、先生は、カントのことに触れておられます。カントの批判主義が現われたのは、唯理主義的な独断論と経験主義的な懷疑論との間に危機的な問題が生じた状況のもとに於いてであり、その状況は、西欧の十八世紀の末にフランス革命に現われたような時代の危機を反映している、というようなことが言われています。その危機は、伝統というものの独断的な、つま

り無批判的な固執の態度と、革新の立場で新しい現実はどう適応しうるかを求める態度と、その二つの態度の対立から来ている。そして過去からの伝統に固執する立場は、伝統のうちに汎く支配していた理法とその普遍性にどこまでも立脚しようとする立場であり、革新の立場は、経験に与えられる事実とその個別性にどこまでも立脚して行こうとする立場であり、そういう二つの立場の確執が学問の領域に反映されて独断論と懷疑論という形で現われたのだ、というように大体考えられているらしい。その辺のところ、歴史における過去と未来という問題と、形而上学的な理法とその普遍性及び経験的事実とその個別性、そういう普遍と個別という問題が、一つに結びつけられて出ています。そこで、そういう背景から、カントの批判主義というものが理性批判の立場として出て来た。先生の叙述に従いますと、そこでは、理性による総合の機能が、単なる認識形式としての限りに於いて、その先驗性を承認される。そのことにより、一方では、独断論的な形而上学の越権が抑えられる。その先驗的形式の妥当を、経験において質料的なものが与えられる範囲に限るということによって、経験の権能が認められる。然も他方では、その範囲における先驗的形式の妥当性によって、認識の可能が基礎づけられ、経験主義の陥る懷疑論が回避されることになる。

ところでカントの先驗主義の立場は大体以上のように言えるとして、そのカントの批判主義の立場に含まれる根本的な問題点はどこにあるのか。それに関しては、従来でもよく言われて来たことでありますが、要するに、カントの理性批判というものの自身の立脚地が、どこまでもやはり理性であり、その理性批判はつまり理性による理性の自己省察という立場であって、理性を批判するその理性の立場自身をも更に批判的に省察するというようなことは、現われていなかった。理性批判そのものの可能性という点に関しては批判されなかった。その可能性を吟味する立場というものは、カントの立場では哲学的には開かれていない。そこに、その理性批判の不徹底がある。このことはよく問題にされることでありますが、田辺先生も似たことを言っておられます。その不徹底は、二つの面に現われている。一つはアンチノミーに、他は田辺先生では循環論といわれていたと思います。アンチノミーというのは、言うまでも

なく、先驗的弁証論における二律背反の問題と云うことです。アンチノミーではテーゼとアンティテーゼ、例えば世界に初めがあるという立言とないという反立言、世界に自由があるという立言と自由がないという反立言など、そういうようなテーゼとアンティテーゼにおいて、互いに矛盾した帰結が同様な必然性をもって導き出されるということであり得ます。カントはこのような二律背反から理性を救うために、理性の認識に限界を設定したわけですから、その場合、批判する理性は、批判の主——これは田辺先生の言葉です——として、自らは批判の対象とならずに、批判の外に立っていた。そこで、もしそういうことならば、理性批判というものは理性全体に対する徹底的な批判とは云えない。ということとは、つまり、理性全体の批判は理性の内在的批判に止まることは出来ないということであり得ます。それでは、そういう徹底的な理性批判というのはどういうものであるか。田辺先生は理と事という言葉をよく使っておられました、曖昧なような言葉ですが、簡単にするのに便利ですからそれを藉りると、徹底的な理性批判は、理の枠を突破して事の立場に出ると云うことを要求する。理性そのものの全体に向けられた理性批判は、理の枠外へ突破し出した所において、事の立場に立つことを要求する。大体そういうことだと思ふのです。問題は、理性全体としての理の立場と事の立場の関係と云うてよいわけであり得ます。ところで、理と事の関係ということになり得ますと、それはカントでは、先驗的演繹論の問題として現われている。そこでは、批判ということとは、事実を承認しつつその権利根拠を問うという形で現われているわけです。先驗的原理は経験事実を根拠づけるものであると同時に、その原理の妥当性は却つて経験事実によって保証され確認されるという形になっている。そこには理と事との間に循環関係というものが成立している。そこでつまり、さきに言った第二の問題として、循環論といわれたことが問題となつてくるわけであり得ます。カントは自分の先驗的方法を、自然科学における実験的方法になぞらえたわけですが、それにも勿論それなりの理由があつたのであります。自然科学の実験的方法は、ヒポテーゼとしての理論の設定とその事実的な検証との間の循環形態を含んでいる。その方法にカントは模範を見出したわけであり得ます。ところで、自然科学

の場合には、それはそれでよいでありましょうが、しかし認識の原理というようなことを問題とする哲学の場合だと、そういう循環形態という形のままに止まってよいかどうか。そこが問題になるわけであります。そのことが、カントの理性批判がまだ不徹底で問題を残しているといった場合の、第二の点であったのであります。と申しますのは、さきに言った先験的演繹論における循環形態というのは、カントが先験的統覚といったものに支えられているわけでありますが、しかもその先験的統覚という立場だけでは、循環関係そのものの根柢——今の場合はその権利根柢——は問われてもいないし、またそもそも問われることは出来ないということになっているのであります。カントの立場の根本に含まれているそういう限界は、彼の思想体系に物自体というものが立てられて来たという事情の背後にも潜んでいる。その限界は物自体という厄介な問題が残るといふ形で現われている、といつてもよいのでないかと思うのです。実は、物自体という問題を持ち出すと、田辺先生が説かれている仕方と違ってくるのですが、話を簡単にするために申し上げたのであります。要するにここにも、カントの理性批判の立場を突破して、もう一つ奥から問いが出されねばならないという要求が現われている。結局簡単に申しますと、理の立場と事の立場というものが本当に噛み合っていないということが、どこまでも残っているということであります。それと同じような形の問題は実践理性の次元でも残されています。それは道徳的な当為と現実との間の、或は道徳性と幸福との間の問題、そして一層根本的には、根源悪の問題というようにところに現われているわけであります。いずれも理と事との間の乖離と申しますか、理と事との二つの立場が十分に噛み合っていないということの問題だといえます。就中根源悪の問題は、理性そのものに纏わった、いわゆる叡知的な次元での悪という形で現われていて、理性の含む自己矛盾を最も端的に表示しているものと言ってよいところがあるわけであります。田辺先生も早くからこの根源悪の問題を、最も重要な問題の一つとして取り上げられ、そして最後まで問題にしておられたのであります。

今まで簡単に申しましたようなことから、カントの理性批判の立場は、当然その後の独逸観念論の哲学の展開を呼

び起して、遂にはヘーゲルの弁証法論理と絶対的理性というような立場にまで至ったことは、申し上げるまでもありません。ヘーゲルの哲学については、『ヘーゲル哲学と弁証法』という先生の主著の一つもございませぬし、その後もいろいろな角度から絶えず問題にされていたわけでありませぬが、それについては、ここで詳しく立入る必要もないし暇もありません。要するに、ヘーゲルにおいては、カントで残されていた、理と事との噛み合わない処が、理の立場から徹底的にうずめられようと努力されたという形になっているわけでありませぬ。その際重要なことの一つは、事の領域に歴史というものが入って来たということで、カント的な理性の立場では学の対象になり得なかつた歴史が、ヘーゲル的な理性の立場では理性の対象になって来た。理性は、歴史の中に実現されたものを、歴史の内面から、理性自身の内容として自覚的にした。歴史のうちに、理性の現実化として支配する理法が認識され、そこにいわば歴史の、或る意味での合理化がなされ、理性体系のうちに歴史的な内容というものが含まれて来た。そういうことに、田辺先生も重要な意味を認められたのであります。同時にその反面、そういうことを可能にするような理性の立場というのは、例えばシェリングに於ける絶対的同一というような立場に止まるものでなくて、理性それ自身のうちに、自らどこまでも矛盾を展開し且つその矛盾を徹底する力、また同時にその矛盾を克服して行く力というものを持つような、そういう理性、いわゆる弁証法的理性という立場になったということ、そのこともまた非常に重要な点であつて、そこには、カントに於けるよりも一層高い次元で理性の自己批判というものが現われた、と言ってもよいところがあるわけでありませぬ。だから、その立場には、どこまでも事が理を破り、理を矛盾に陥し入れるという縦糸の筋、しかしまた理は事というものを貫いて、どこまでも矛盾を克服して行くという横糸の筋、それが織り合わされている。そして事と理との間のそういう交互媒介は、次第に高い次元へ移りゆく展開をなして、最後には絶対精神というような立場まで行き着いたわけでありませぬ。

ところで、田辺先生の考えでは、ヘーゲルに於いて理性がそういう弁証法的な理性というものになりながら、然も

彼の立場では、結局、弁証法論理そのものが真に弁証法的に徹底されるということがなかった。このことは、つまり、ヘーゲルに於いて理性の窮極の立場が *Spekulation* (思弁或は理観) の立場ということになっていて、現われているわけで、その点は事実よく問題になった事柄であります。その *Spekulation* の立場では、事がその底を尽して理観に化せられるといいますが、とにかくそこに一種の永遠な完結態というような性格が現われていて、ここでは絶対的な理性の立場というものも、*Dialektik* の道を去って再び同一性の論理に還っているというところがあるわけであり、これは、ヘーゲル哲学のなかに含まれている *Mystik* の傾向といわれるところでもありません。つまり、神の精神と人間の精神との合一という神秘主義的な立場が背後に伏在している、と批評される場所があります。ヘーゲルのいわゆる、現実的なものは理性的、理性的なものは現実的というような、事と理とが交互に透徹し合った立場も、結局、現実的なものの非合理性、乃至は超合理性をすっかり理性化した、いわゆる絶対的観念論の立場になっている。 *Spekulation* の立場はそういうことを示しているわけであり、そのために、例えばケルケゴールのように、どこまでも現実的なものの現実性、従ってその非合理性乃至は超合理性に立脚しながら、逆説弁証法というような立場にまで徹底し、そのようにしてヘーゲルを徹底的に批判したということも出て来たわけであり、田辺先生も、御存知のように、ケルケゴールに対しては非常に深い関心を到る所で示しておられます。田辺先生の場合にも、理性が理性自身を絶対性にまで突き詰めたようなヘーゲル的な立場をもう一度突破した処で、全体としての理性そのものを批判しようとするような立場を開いてこられたところがあるわけであり、これは勿論、理性の徹底ということを通して、すなわち理性がどこまでもその立場を徹底するという過程を通して、理性そのものが突破されるということではなければならなかったもので、それが、言ふまでもなく、理性の七花八裂と先生のいわれたことに外なりません。理性の突破は、理性の立場が七花八裂に陥るといって現われるということであり、そういう意味での理性批判が、理性の絶対批判であったわけであり、

そういふような、理性の立場を徹底的に突き詰めたところに現われて来る理性批判、それは理性の立場というものが根底のところ破綻に陥るといふ事態を通して行われているわけであり、しかしそれが出されて来たのは、田辺先生の場合では、キェルケゴールの場合と違って、初めから信仰といふような問題を踏まえてはなかつたのであります。むしろそれは、ヘーゲルの体系でいえば客観的精神といわれるような領域から、田辺哲学の体系でいえば、その重要な契機になっている「種の論理」といふ領域からであつたわけであり、つまり、人間の存在にとって種的な基体と呼ばれ得るようなもの、具体的にいえば民族とか国家とかいふような問題であります。種の論理といふものも、先生に於いて重要な思想をなすものであります。その側面は時間の關係上すつかり触れないでおくことにします。それで、理性の七花八裂といふようなこと、つまり理性の立場の絶対分裂は、人間が自己自身として徹底的な窮地に陥つたといふことであります。その場合、残された唯一の道は、その七花八裂——つまり理性の立場が、理性の立場として徹底された処で破れ去つたといふその状況——のうちへ自分を投げ込むといふこと以外にはない。それだけしか残された道はない。自分が自分の立場として取り上げ得る一切のもの、とりわけ、理性にまで高められた立場から理法的に把え得る一切のもの、つまり『懺悔道としての哲学』で自力といわれているような立場といふことになり、すが、それが根底から崩れ去る時には、その崩壊を自分に進んで受け取る、或はその崩壊のうち身を投ずるといふこと、それが唯一つ残された最後の道であります。そしてそれが先生では「*Ja*」として考えられているわけであり、つまり徹底的な自力・自行の放棄の「*Ja*」、自力的・自行的な自己を放棄する「*Ja*」といふことで、それが懺悔といふことである。理性の立場を徹底してゆく極むなりに理性の立場が破綻する時、その底から現われて来るもの、それがやはり一つの「*Ja*」として考えられている。自分といふものをすつかり放棄する「*Ja*」として考えられているわけです。これは田辺哲学のなかでは、もっと論理的な、弁証法的な言葉でいろいろ語られているわけであり、そしてそのように自分が自分を投げ入れるその破綻の処、先生が無底の底といわれている処に於いて、自分が初めて転

換され、恢復せしめられる。自分がもう一遍浮び上がらされる。これは、なぜそうなるかはいえない。自らを棄てることに於いて浮び上がるという事態に、どうしてという理由づけは不可能である。そこはただ、その Tat に於いてはそうだと外はない、ということだと思ふのであります。先生はそこに決死とか決断とかと言われていますが、そういうように決断して身を投ずるといふそのことに於いてそうなるのだ、という以上には言えない。『懺悔道としての哲学』を読みますと、不思議にもとか不可思議にもとかいうことが繰返し言われていますが、つまり、理性の立場から何故という理由を問ひ得るようなことではない、という意味だと思ひます。そこで、そういう領域、それがそうだからそうだとしか云えないような処で、弁証法的な轉換が純粹に Tat の上に生起する。それが、懺悔道としての哲学で絶対他力としての絶対無の働きといわれていることだと思ふのであります。その場合、絶対無の働きというのは、自己がその絶対無へ、無底の底へ、自らを投げ入れることに於いて、そこから却って自らを恢復されるという形でのみ信証される。田辺先生の言葉では死復活ということになるわけですが、そういう死復活を通して初めて信証される。その意味で、理性の立場の破れた後の Tat の立場というのは、理性的な意味での把握、知的な把握というものを越えた信証の立場なので、実際にやってみて初めて信証せられ得る、つまり自己の否定的轉換の原理として信証せられる。絶対無の働きといわれるのは、そういうことだろうと思ひます。その場合、それは、自力への絶対否定でありながら、同時に自力の恢復である。ただし死復活の以前の自力ではなくて、田辺先生のいわゆる無化された自力としての恢復ということになる。絶対無の働きはそういう形で信証されるわけであります。だから、その意味では他力は、その他力にとって他者であるような我々の自力を媒介とする、というようにも言われております。絶対無の働きといわれるのは、そういうようなものであります。懺悔ということも、絶対他力の働きによるものであるが、しかしその他力の働きは同時に無化された自力の行にも化する。そういう意味で「自即他、他即自の絶対轉換が自己において信証されるからこそ、絶対轉換が絶対無となる」というような言葉も言われています。また絶対無とい

つても、自即他、他即自という立場で現われて来るような、言い換えると自己の死復活ということに現われて来るような、そういう絶対転換ということを外にしては絶対無はない、ということも繰返し語られているわけであります。そういう点に、J₂の立場という性格が非常にはっきりと強く出ているのでないかと思ひます。他力の働きでありながら、同時にそれが、自即他ということによって、自力の行という性格を持ち、その場合の自力は、他即自に於ける自力ですから、無化された自力ということになる。その他即自、自即他というところが Tat という性格であり、懺悔という行がそういうことで考えられていると思ひます。そういうような所、死復活という所に、自己が本当に立つという自立性、また真の自覚というものも成り立つという考えだと思ひます。真の自覚というのは、絶対無即慈悲とも語られているのでありますが、慈悲というのは、自分が復活せしめられることで、絶対無というものに死して生きる、つまり絶対無の働きによって復活せしめられることである。後には場合によって絶対無即愛というようにも云われていますが、そういう絶対無即慈悲というものの信証が真の自覚ということに他ならない。それはどこまでも、今いったような他即自、自即他という絶対転換に成立する行ということです。死復活における、絶対無の働きに催された行が、自覚の性格を含むわけでありますが、要するに、弁証法とそれに於ける転換がどこまでも徹底されて行くという過程を貫くいわば活機として、Tat というものが出ていゝるのではないか思ひます。その窮極のところ、転換が絶対転換といわれるものになったということは、ヘーゲルに於いてもなされなかつたような弁証法の徹底、然もこれをどこまでも弁証法自身の立場で弁証法的に遂行するという、そういうことの帰結だったので、それがつまり行の立場を貫くということで成立している、と言えるのでないか。その行は、いわば弁証法の弁証法という形で弁証法を徹底するということで、ヘーゲルのように弁証法を途中で同一性の立場へ据えてしまわない。そしてそういう徹底によって、今いったような他力即自力という立場も出てくる。つまり他即自、自即他というような絶対転換と、そこにおける自力・他力の間の交互媒介という立場も出てくる。交互媒介と申しますのは、言うまでもなく、自

力が本当に自力として成立し得るには、ひとたび絶対他力によって否定されながら復活されるのでなければならぬし、他方、絶対他力ということも、自力というものに即し、自力を貫いて、それを否定すると同時に生かすという形でしか、つまり慈悲とか愛とかという形でしか、真に絶対的な他力として現成しない、ということです。絶対無ということが本当に絶対無として現成して来るのも、そういうようなことである。そのことが交互媒介といわれているわけでありませう。そういう自力・他力の交互媒介、或は絶対転換、とにかくそういう構造を包んだものとして、そういう突き詰められた形に於いて、行ということが成立している。

弁証法が、弁証法的に突き詰められた形になってくるということは、絶対無と有限存在としての自己との間の否定転換、つまり否定即肯定、否定を通しての肯定ということで、弁証法というものが、同一性という地盤を残さないと、そこが絶対無ということでしょう。その絶対無がしかも、自力と互に媒介される。自力の自己の復活という形で絶対無が現成して来る。弁証法がどこまでも弁証法的に徹底されたということが、そういうところに出ている。ここでは、行の立場というものが、さっき申しましたような、理由を問うとか挙げるとかいうような次元を突き抜けた所、理性の立場というものを突破した所で、単にただ然りというだけのものとして出ている。ただ信証されるべきものとして出ている。死復活というのは、ただ然りというだけしかあり得ないことである。そして死復活という絶対転換に於けるその信証に、真の自己の自覚があり、また真の自覚的な自己存在、真の実存がある。自己は、自己自身が転ぜられて転ずる転換の軸をなす行として復活的に自立せしめられる。その実存は自覚と別ではない。その行はつねに行信証である。行というものがそういう形で成立するということのなかに、弁証法が弁証法的に徹底されたという立場があるわけでありませう。先生の場合には、時には自分の存在、自分の有が絶対無に否定的に媒介されて「空有」として恢復されてくるとも言われ、その空有は絶対無の象徴であるというようなことも始終言われて、「象徴」という概念が出てまいります。その概念は、例えばさっき申しました『数理の歴史主義展開』という、数学基礎論を問題

としたような本のなかにも、ヴァレリーやマラルメのような芸術家を取り扱ったものの中にも始終出てまいります。数学に關しても詩に關しても、等しく象徴ということが問題にされてくるその源は、今いったような処にあるわけがあります。つまり弁証法が弁証法的に徹底されるとか、行という立場を突きつめるとか、端的な「事」そのものというようなところまで行ったとか、そういうことにあると思うのであります。

今、「事」そのものと申しましたけれども、実は田辺先生はそこに哲学の立場というものを認められているわけがあります。従ってその場合、哲学といっても、先生も言われていますように、懺悔について語るような懺悔の哲学ではなくて、哲学そのものの懺悔、理性の立場でずつとやって来た哲学そのものの懺悔ともいふべき、懺悔道としての哲学であります。懺悔道としての哲学というのは、懺悔ということがどこまでも行「act」として遂行されるべき道だということです。懺悔道という意味は、さっき言いましたように、理性の絶対批判というを通して理性の立場を突破し、その突破したところから死復活という形で成立して来るような、そういう哲学の立場、従来の意味での哲学ということからいえば哲学ならぬ哲学の立場、それを懺悔道といわれるのですが、そういうことを本当に遂行する行の立場であります。

それで、懺悔道としての哲学は、理性の絶対批判としてのメタノエティックであると言われます。メタノエティックというのは、理性の立場を超過したノエティック、理性の立場を通してそれを超え出た超理性の立場というわけですが、その意味では超理性的理性の立場とも言えます。超理性的理性というのは妙な言葉のようではありますが、つまり、ヘーゲルが理性という立場で求めたような「絶対知」というものが、その真の意味では、真の絶対知としては、却って理性の絶対批判を通して理性の立場を突破したような立場に於いて本当に成立する、ということだと思っております。そこで、その知という性格が問題だと思いますが、さきには、絶対無の働きとして、死復活という形で成立してくるもの、それが真の自覚だと申しました。先生はその場合に実存という言葉を使っておられるので、実存的

な自覚、死復活的に成立してくる実存自覚とも言えます。それは行 *Handlung* のなかでの自覚、行と一つに働きつつ *Tat* として成立しているような自覚で、それはいわば自己なき自己の自覚であります。自己というものが絶対無から否定され無化された上で復活してくる、そういう自己の実存の立場、つまり絶対無に裏づけられた自覚の立場というようなものであります。そういう実存的な自覚の立場が同時に真の絶対知の立場である。そこには、さつきも申しましたが、あらゆるものを包括しうるような、そこからあらゆるものを統一しうるような、そういう地盤が開かれている。死復活に於いて成立する実存が絶対無に裏づけられているところに——裏づけられたとしても、そのところはむしろ絶対転換ということで、行として考えられているわけでありますから、裏づけられたという言葉は必ずしも適切ではないかも知れません。田辺先生も表裏という言葉をよく使っておられまして、その言葉に問題があるかとも思いますが、しかしとにかく、絶対無に裏づけられたと言われるところに——あらゆるものを統一する地盤が開かれている。しかもその地盤が自己の行に於いて、無化された自己の自覚の立場としてということであります。無化されたということから云えばその自己は、自らの有限性の底を突いた自己であります。自らの有限的な存在をその有限性の根底から明らめられた自己、つまり徹底的に有限であるそのままの自己ということでもあります。その意味では、理性という立場をも出てしまっているわけですから、それはキェルケゴールが問題にしたような、現にあるままの本当の (*wirklich* な) 自己、真の現実在としての自己であります。懺悔ということのうちには、自己が無化されることにおいてそういう有限性の徹底というあり方に入るといふ一面もあるわけであります。そこから、その有限性の徹底というあり方が、同時に絶対無の象徴といわれたような性格をもつてくることも出て来るわけでありますが、要するにそのところに、真の絶対知という立場も開かれると考えられているのでないかと思うのであります。また、そういう立場が開かれることにおいて、哲学に新しい立脚地が与えられるということだと思っております。従来のいわゆる「哲学」という立場が破れた、哲学ならぬ哲学の立場でありながら、そこに初めて、もはや破

れない基礎、本当の基礎をもった哲学の立場が可能になる。理性の立場では、たとえ絶対性に高められた理性の立場であっても、破れるところがある。どうしても破れない立場、外からどうもできない、これはこれだという外ない立場、それはあらゆる理性の立場の枠をも破ったところに出てくるので、そういう意味では真接に信証する以外にないという立場である。しかし同時にそれは、あらゆるものを包括し統一する立場である。さっき申しましたように、絶対無の働きによって無化された死復活ということで、自己の有限性に徹底した実存的な自覚の成り立つ場でありながら、そこに、絶対無に働かれての死復活というその行において、真の絶対知の立場が開かれる。つまり懺悔道という形で、哲学、いわゆる哲学ではないような哲学の新しい立脚地が開かれる。それは、どうしても動かすことのできない立場である。従ってただ死復活において信証する以外には自覚され得ないようなものであるが、それが同時に哲学の立場である。哲学する理性というものの絶対批判を透過した、新しい哲学の立場である。あらゆる理を越えて「事」に徹底したような立場に還るといふ仕方、あらゆる「理」を超越的に包括し統一するような哲学の立場が、絶対無の働きから開かれてくるというようにも言えます。メタノエティークということが言われた理由があるかと思うのであります。

ところで、そういう立場が開かれてくるまでの経緯を突破的に一貫する行「*Ta*」、それは懺悔道 *Metanoetik* においては不断に反復されるものであります。そのことも先生の強調点の一つであります。反復という概念は、いうまでもなくケルケゴールが瞬間という問題と関連させて提出したものであります。彼は、決定的な意義をもった本場の瞬間とは時のうちに現われた永遠性の原子であると言ひ、そういう瞬間において、時が永遠へ、また永遠が時へ媒介される場が開けると考えたわけであります。簡単に譬えていえば、一步一步前進しながら然も同時に同じ所に足踏みしているというようなことでしょう。例えば地球の上を廻っていくら歩いても、何時も同じ地球の中心を踏んでいる。或は地球の中心でいけなければ、中心を天上に置いて半径を無限大と考えたらいいかも知れません。尤もそれだと、

歩いている人間は逆立ちして歩いている恰好になります。……、とにかく、永遠が時のうちに啓示され、時と永遠とが媒介されるといふところが真の瞬間といふことで、そういう媒介関係の軸の上に成立する人間存在、或はそういう実存が、真に自らを反復する可能性を与えられる。つまり、時のうちに転化しながら然も永遠に移り変らぬ地盤を踏みしめて歩いて行くことが出来る。大体そういう意味かと思えます。時から永遠へ、永遠から時へという媒介の関係、それは実是否定を通しての媒介といふことで弁証法的な関係であります。田辺先生はそれを仏教用語である還相と往相という言葉を使つても考へて居られます。キェルケゴールも或る所では、有限から無限へ、更に無限から有限へといふ二重の運動だとも言つて居るので、少くとも形は似て居るところがあります。そこで、還相といふのは、簡単にいふと自己が絶対の他力から、つまり、今の場合は絶対無の働きから、生かされて生きるという方面であります。さつきは空有、絶対無の象徴としての空有といひましたが、そういう面のことであります。絶対無の働きから生かされたといふ死復活において、此処にこうしてあるといふ、それが還相としての姿であります。往相といふのは、このようにして現実であり、有限な自己として生きて居るといふそのことが、同じ死復活ということにおいて、そのまま直ちに絶対他力への帰入である。他力へ帰ることである。他力の働きに生かされ、絶対性の象徴となつて他力から現前し現在しているといふそのことが、同時に裏からいふと、そのまま直ちに他力へ帰入するといふことである。そこに一種の力動的な円環が見られるわけであり。円環の形は自力と他力、有と無との間の力動的な関連であります。そこで、有は空有として、絶対無の働きからその象徴に化されて有として成立している。生き且つ存在している。しかしそれが生き且つ存在する發展そのままが、実は絶対無へ帰るといふことと一つのことだといふ意味だと思ひます。その両方向が一つのことだといふところが、行「at」といふことで、つまりその円環が行であり、死復活であります。そこには絶えず往還といふ形で転換が考えられて居るわけですから、その行は不斷の自転のうちに成り立つとも言えるのであります。そこで、往相即還相、還相即往相といふようなそういう円環が、重層的に積み重なつて

行く運動が成り立つので、それが反復というものの姿とされているのであります。その重層的な往還二重の運動は一つの渦動であって、その渦巻の中心であるところ、渦巻の一番深い底になっているところは、いわば底のない底であります。その無底の底が絶対無であり、渦巻はその中心である無底の底へ帰入して行く運動である。ずっと同じ運動は同時に、その中心から次第に大きく新しい円環運動が展開してくるような、そういう運動でもある。ずっと渦巻の下の方へ、中心へ入って行く運動と、中心から絶えず新しい円環が展開して来る運動とは、同一の運動である。行「*Tat*」ということは、そういう渦動の形をとった円環運動を貫く軸のようなものと考えられるかと思ひます。往相即還相、還相即往相というような、相逆の二方向を持つその運動をずっと一貫する純粹活動であります。純動という言葉も使われていたと思ひますが、そういう純動というのが「*Tat*」の性格を持っているということでもあります。こでの渦動というものは、前に言ったように、弁証法が弁証法的に徹底されるという意味をもった運動ということでもあります。その渦動の全体を貫く純動、それは本来には「*Tat*」として成立するという考えかと思ひます。「*Tat*」というものと弁証法というものとの關係は、大体において今まで言つて来たような形で考えられていると思ひます。

こういう考え方は、少くとも考え方の一般的な形としては、田辺先生では実は非常に早くから出ているのでないかとも思われます。例えば『カントの目的論』、これは御存知のように、先生自身の独自の思想的な形をなして出て来た一番初めの著作であります。そこでは、カントにおける三つの合目的性、つまり自然の形式的合目的性、それから実質的合目的性といわれるところの、有機体における合目的性、更には文化とか歴史とかというようなものにおける合目的性、これは田辺先生では自覚的合目的性といわれていますが、それらが取り扱われています。しかし、そこでの根本の立場ということから云うと、やはりカントの三批判の全体を問題にしておられたわけありますから、そこで先験的自由と実践的自由というものが大きな問題になる。道徳法が我々にとつて當為となると言ひうるためには、先験的自由が何らかの程度に於いて現実的になつて、実践的自由と一致するところが必要ならぬと

して居られます。乃至は、当為というものは極微の現実或は微分的 (infinitesimal) な現実というものを含まなければ成立しないということも言っておられます。要するにこれには先にいった理と事という問題があるかも知れませんが、カントは第一批判では認識の対象界として成立して来る現象の世界における、つまり我々が生きている自然界における、対象認識の先驗的可能ということを問題にしたわけでありますが、その基礎の上に、第三批判における目的論の立場というものが考えられ、更にその上に第二批判で取扱われた道德の世界が考えられたと云っていいと思います。その場合に、カントは先驗的自由というものについて、第一批判のうちで、現象界を超越した世界に属するものである自由の存在は、我々人間の理論理性によっては確認され得ないが、しかしまた、それが存在しないという証明も出来ないもので、少くとも自由というものの可能性は否定出来ないと考えています。自由の領域が現象界を超えて、その世界のいわばもう一つ裏に成り立っているという可能性は認められる。感性的世界全体を包む、といつては語弊があるかも知れませんが、その世界のもう一つ奥に開けているような超感性的な次元において、自由というものが成り立ち得るといふことは言える。しかし、自由は、たとえそういう先驗的自由という形で理論的認識の対象にはなり得ないとしても、実践的自由という形では現実となり、また実践的認識のうちに確認されてくる。実践的自由というのは、我々の道德的行為というものを通して実際に実現されるような、そういう形での自由ということです。ところで、先生のお考えでは、その実践的自由というのにもなお、実践的に自由であるべきだという当為に止まって、現実の事実ではない。その当為が実現されるものには、それを実現し得るような力をもった自由が、我々に事実上なければならぬということとは、先驗的自由というものが、実践的自由の実現において微分的に現実的になっていることである。行為における自由の現実のうちに、先驗的自由が実践的自由と一致するような形で現実化されているということである。当為とか道德法則とかいうことが成り立ち得るためには、そう考えることが必要であるということのようです。カントではその先驗的自由というのは、いま言いましたように、世界全体を包んでもう一つ奥に開かれている、超感性的

な次元に属するものとして、理論理性の立場を押し進めた方向で想定されているものである。実践的自由というのは、感性的世界の存在者である我々の行為のうちに、そういう超感性的な次元に属するような、カントのいわゆるヌウムノンの世界の事柄であるような自由が、經驗的な次元へ実現してくることである。その意味で、それら二つの自由は、一般的に理の立場と事の立場として区別され得ると思います。そして先生は、カントにおいて道徳的行為という事の立場が、その背後に、隠れた超越的な理の立場を踏まえてのみ成立すると考えられていたのを一步押し進め、それを更に繰えして、そういうことが成り立ち得るのには、超越的な自由という理の立場そのものが「事」として、當為という事の立場の「理」のうちに、極徹的に現実化されねばならぬと考えられたわけです。現実の行為においてその両方が一致して一つの現実となるところがなければならぬというので、その立場を自覚的合目的性といわれ、文化・歴史・宗教・道徳を貫く原理とされたわけであります。それで、簡単な言い方のようにありますが、思想構成の形から申しますと、さっき言ったような、絶対無に裏付けられた「*rei*」の立場、自分の働きの事実が絶対無の象徴であるという立場、そしてそれが重層的な円環をなして反復されて行くような立場と、構造がどこか似ているところが見られます。そのような構造のなかに、いろいろな哲学の問題が結びついているわけで、そこに、先生の哲学的見方の根本を初めから支配していた性格が窺えると思うのであります。

例えば田辺先生はハイデッガーの哲学を絶えず問題にして、その思想と対決することを最後まで続けておられたわけですが、ハイデッガーの『有と時』における *Sein zum Tode* ということを問題にされて、それはまだ本当に弁証法の徹底という立場に至っていないという形で批判されています。田辺先生からすると、*Sein zum Tode* というのは有自身がどこまでも死に徹底し有としての自らが破れ、そして自らが滅びるようなところから死復活されてくるというような、そういう立場にはなっていない。一言でいうと、弁証法的ではなくて解釈学的な立場であるという批判だと思えます。また、死への有ということと結びついて、ハイデッガーでは無 *Nichts* とか空無性 *Nichtigkeit* とか

ということが語られています。後期のハイデッガーでは、*Sein* の新しい意味づけが現われると共に、*Nichts* というものも新しい角度から視られているようですが、とにかく無というものが絶えず問題になっているわけです。その様な問題や、ハイデッガーのいわゆる *Das Sein*、つまり人間存在の問題についても、先生の立場は非常に違っていて、そこからハイデッガー批判というものが出てくるわけであります。そういうことも、絶対無に裏付けられた *Tat* という先生の立場と問題が結びついているのであります。もちろんハイデッガーばかりではなしに、例えばニイチェとかキエルケゴールなどでも、或はマルクスでも、皆それぞれ問題が結びついているので、カントやヘーゲルについてはさつき言った通りであります。それから、さつき先生における死の弁証法のことを言う時に話す機会がなかったのですが、そこでは田辺先生は、プラトンのディアレクティク、特に後期プラトンのディアレクティクを重要視され、それをアリストテレスの分析論理の立場と対比せしめながら、プラトンの立場を高く評価されています。更にまた、アウグスティヌスの時間論に論及して、その批判を行なってもおられます。その他さまざまな哲学者のうちに現われたいろいろな問題、いろいろな思想が、先生の思索と結びついているわけで、その間から非常に独創的な立場に到達されたということだと思っております。しかもそれらの問題は哲学者ばかりが考えていることではなくて、宗教家や芸術家も考えていることであります。それで先生は、例えば宗教の場合でしたら、キリスト教の信仰の立場や仏教における真宗の信心の立場、また禪の立場というものにも、深い関心を示されていたわけで、それは御存知の通りであります。とにかく、そういういろいろな立場との連関をもちながら、それらに対する批判のうちから一つのオリジナルな立場を出しておられるので、その立場を此処ではかりに、*Tat* の立場をどこまでも徹底してゆくということと、論理という面からいって弁証法をどこまでも弁証法的に徹底するということと、その両面が一つに結びついている立場として規定してみたのであります。

行ということについては、このくらいにしておいて、そういう立場が死復活という形で考えられていたわけで、それは最後までそうでありませんが、ただ最後の段階になって、「死の哲学」ということを言い出されております。もちろん基礎的な立場は変ってはいないのですが、しかしそこに何か一つの新しい展開というものが現われているのではないか。行という立場が更に一步具体化されて出ているところが見られないかということです。

死の哲学というのは、先生晩年の小さい論文、『メモント・モリ』というのがありまして、これは筑摩書房の『現代倫理講座』の第八巻に載ったものであります。また、その後、ハイデッガーの七十歳記念論文集に“Todesialektik”という論文を寄せられています。「その原文は『哲学研究第四八三号』に掲載」。そういうようなものうちに死の哲学という言葉が出てまいります。死の哲学といわれたのも、基礎的には以前と同じだと思えます。しかしここでは実存協同ということが強調されていますが、その考えのうちには、先生が死の哲学という新しい言葉を使われたその新しい展開が何か現われているように思います。例えば『メモント・モリ』の初めの所には、これまでの西洋の哲学は、ギリシア哲学からのその歴史的な由来、その発展経過というものから見て、根本的には生の哲学と考えられる、と書かれています。特にルネッサンス以来、「生の解放」ということが言われて、芸術や、文学など、文化というものが花を咲かせたが、しかし同時に、科学技術というものが、生の自由なる享樂と伸張のために発展させられ、そういうルネッサンス以来の方向が、今日に至っていわゆる原子力時代の深い危機を現出せしめている。「生」がその根本からニヒリズムと不安に襲われている。現代は、その不安が人類的な「死」の脅威という形で現われて来ている「死の時代」である。その反面、死を忘れよとばかりに、人々はいろいろな享樂的というか、娯樂的というのか、そういう生活に沈湎している。死の脅威が迫って来る反面に、死を忘れるという傾向も非常に深まっている。そのことは、現代に於いて「生」の哲学が破綻に直面したということ、それが現代の本当の姿だともいわれています。そしてそれに對して「死の時代」には「死の哲学」が要求される、「死の哲学」というものが、現在から将来にかけての課題となら

なければならぬ、ということが提言されているのであります。

その場合、ここで先ず問題となるのは、死の哲学というものの最も有力な手引として、禪の悟道というものが出されていることでもあります。そこに、例えば『懺悔道としての哲学』などで絶対他力というようなことが語られたのと違った意想が出ています。先生の引用しておられる禪宗の話をしないと分らないことになるので、ちょっと申してみますと、『碧巖集』という有名な禪書のなかに、禪宗の公案として取扱われている話があります。道吾とその弟子の漸源という二人が、死者の出た家の弔いに行き、そこで漸源が死んだ人の棺を敲いて、「これ生か死か」と問うと、道吾が「生とも道はじ、死とも道はじ」と言った。その帰り途に漸源がもう一度質ねて、もし答えてくれなければ撲りますと言ったところ、道吾は撲りたければいくらでも勝手に撲れ、やっぱり「不道不道」だと答えた。それで到頭なぐってしまった。そのうちに道吾が死んで、その漸源という弟子が石霜という兄弟子の所へ行つて、同じ質問をする。すると石霜も「不道不道」と同じように答えた。そこで漸源が悟りを開いた。そういう話であります。田辺先生の解釈では、漸源の「生か死か」という問いの意味は、もし棺の中が生だとすれば弔慰の必要はない。生きているなら永遠の生だから、弔いに行く必要はない。もしまた死であるならば、いくら弔いしても通じない。一体どうなんだということ、**「生か死か」と聞いた。それは要するに「生と死」というものの二律背反に悩まされたのだ、という解釈であります。**そこで、弟子がその師から「不道不道」といわれ、その後で兄弟子の所でも同様に言われて悟ったということは、何を意味するか。それは、田辺先生の言葉に従いますと、生と死が互いに両立しないものとして區別されるに拘らず、実は生か死かというように矛盾律に従って判定することは出来ないものだと**いうこと、むしろ生と死との不可分離な連関を自覚した者に対してのみ、問いとそれへの答えが意味を有するものとなる**ということ、そういうことを悟ったのだ、と言われています。そして師の道吾が答えなかったのは、弟子をしてそのことを自分で悟らせるための慈悲であったと、言われています。そういうことは確かにあるので、ここで言うような、何かを

悟るということは、さきに自覚と言われたように、なんらかの意味での行、ただ自分自身のひとりの行を通して開かれるもので、純行ということであります。他人の説明でどうなるということではなく、自分が自分でそこに至らないと信証できないということです。従ってそこでは、いくら求められても説明してやらないというのが本當の慈悲だということにもなりません。そこで、そういう師の慈悲が今現に、悟った弟子のうちで彼の悟りとして働いている以上師はその死にも拘らず、彼に対して復活して、彼の内に生きるものである。つまり弟子の自覚はそういうことを自覚したのである。漸源が悟ったということは、どういうことかというところ、師の慈悲が自分の悟りのうちに働いているということも悟ったということです。人から教えられたことでなく、自分自身「Iat」として自分で悟ったのであるが、その悟ったといううちに、師の慈悲が働いている。今現にそれが働く以上は、道吾は死んだけれども、自分に對して復活して、自分の内に生きています。そう自覚したところから、懺悔と感謝の業というものが出て来たのである。

こういう考えは、丁度、さきに絶対無と行という連関のところ、他の人間（今の話では道吾）が入って来たような立場であります。自分が自分自身から悟ったのではあるが、その自分の内に、同じ悟りの立場から慈悲をもって悟らしめんとした他者が、復活して働いている。自覚はそういう形で自覚されたのである。悟ったという自覚の内容には、自分が悟ったということと同時に、自分に悟らしめた人間の働き、つまり慈悲の働きが働いているということも含まれている。絶対無と行という連関のうちに、他者である人間が、絶対無の身代りとして、参加している。むしろ単なる身代りでなく、道吾自身が絶対無のうちに入っているのですから、絶対無の働きという意味をもって、漸源のうちに復活しつつ生きて働いているという解釈であります。田辺先生は生と死との「表裏相即」とも言って居られますが、生と死が不可分離的であるというその連関は、あくまで自分で自覚しなければなりません。自己の「実存」とならねばならない。生と死とは「あれか—これか」(Entweder-Oder)ということではない。つまり、観想的に、客觀的事実であるかのようにして、捉えられるものではない。しかも生死の不可分な連関というものが自分で自分のうちに自覚

されねばならないという、そのことのなかに、自分の死復活のうちに、他の人の慈悲——その慈悲とは、その人自身の死復活におけるその人自身或はそういう彼の「実存」そのものということでありましょう——が働いている。つまり、他者が、他者の実存そのものが、自己の死復活の実存そのものうちに復活している。自分が働いていることは同時にその人の復活ということであり、またその慈悲の働きが働いているということでもあります。そういう自覚の内容を悟らせるために「不道不道」といった師、その死んだ師が自分のうちに生きているということが自覚されれば、そこで初めて、生と死というものが切り離されないとということ、生が死であり死が生であるということ、つまり「生死交徹」といわれ、相互転換、相即相入といわれる連関が実証される。死して生きるという死復活の真実が実証される、という考えであります。その実証という点が強調されていることは、注意していいと思います。つまり、実存協同といわれるものは、そういう意味での実証という立場を基礎としているわけです。そのほかいろいろのことがそのことに関連して語られています。例えば「生死を超える絶対者とは、二律背反を転換的に統一して、死に於ける生を信証せしめ、死復活こそが死に脅かされることなき真実の生に外ならぬことを悟らせる慈悲である」という言葉もあります。生死を超える絶対者とは慈悲であり、その慈悲とは、死復活としての生が本当の生だということを自覚させるような慈悲だという。これは、言うまでもなく、前にいった絶対無即慈悲、絶対無即愛ということが「死の哲学」で展開された形であります。

『メント・モリ』の論文では、以上のようなところからもう一つ設問を出して、もしたただ以上のことだけであつたら、「各現在において永遠の今としての瞬間の信証が成立するのみで、その復活的生の内容が持続するものとして具体的に充実されることはないだろう」という疑問を出しておられます。つまり、もし今いったようなことだけだったら、ただ自分が各現在において死復活としての生を生きているという、いわばその生の形式面がはいえるだけで、そこからどの現在も永遠の今だという信証が成立するとしても、もう一つ進んで積極的に、そういう生の内容がずっと自分の

うちで持続し発展し、具体的な内容として充実されていくという立場は出て来ない。そういう消極的な立場だけでは、積極的に生の本質を恢復することは出来ない。生きる喜びというものの根柢、「死につつ生きる」といわれることの理由がはっきりしない。先生は、昔の無難禪師の有名な歌に、死に果てて「思いのままにするわざよき」とあるような立場を念頭にもっていられたわけでしょう。余談ですが、先生は早くから無難禪師が好きで、その仮名法語のいろいろな版を集められ、一時は御自分でテキスト・クリティクをして刊行しようと思われたこともありました。ところで、今いった難点はどうか考えたらよいか。こういう問題は、さっきいきましたハイデッガーへの記念論文のうちでも取扱われていますが、要するに、その時その時の現在において行として成立するというだけの微分的な立場から、もう一つ進んだ立場へ、微分的な死復活ということから積分的な死復活の立場へ、という問題といってもよいかと思えます。『懺悔道としての哲学』のうちにも、論理としては、『カントの目的論』で先験的自由の極微的な現実といわれた以来の微分的な立場が残っているところがあって、積分的ということはむしろ同一性論理の立場だとして斥けられている場合も多かったようです。むしろいつでも、数学でいえば連続における切断というような立場を進んで採られ、厚さのないナイフでもって切ったような、そういうところで行というものを考えるということだったと思うのです。そこはもちろん最後の時期でも変わっていないのですが、その上に積分的ということを求められて来たのかと思えます。或は連続ということの問題といってもよいかも知れません。そこで、自分の達した自覚が、さっき言ったように、自己と他者との実存協同の自覚である。つまり、自分の自覚のうちに他者の慈悲が働いているということ、他者が自己のうちに復活するという形で生きて働いているということである。ところで、そのような自覚に達した者は、「その悟り得た真実を報謝し、更に新しく他者へ回施し、彼をして彼自身の真実を自悟せしめるための媒介とならねばならぬ」と言われています。例えばAがBに復活し、BがまたCに復活すると、AがCに復活している。そういう連関のうちでは、個々のもののうちに全体、乃至は普遍が含まれている。そこに、「モナドロジー的な実存協同」

というようなものが形成されてくることになる。モナドロジイ的というのは、それぞれ自己に固有な真実を自覚する主体、即ち実存が、個別的にしてしかも普遍的な真実に対応するからである、というようなことも語られています。そういう立場が実存協同ということで考えられているわけでありませう。例えばカトリックで使われます「聖徒の交わり」(communio sanctorum)という言葉も使われています。しかし一般の理解とは異った理解であるようです。その交わりは、生きている人間が自力の功を積んで、浄化によって聖徒となり、同じく聖化された死者との交わりに入るということを意味するのではない。つまり、時を越えた永遠の次元に成り立っているような聖徒の交わりに入ることとをいうのでなく、生者と死者の交互愛を通じて、「生者が死者の清浄に感応し、媒介的に浄化されて、生死を越える聖なる道交において、実存協同をという意味であろう」と言われています。つまり、聖徒の交わりといわれるものは、生者と死者との間の感応道交という形のものでなければならぬということです。

これは私の臆測にすぎませんが、先生のこういう立場が成立したことの背後には、先生の御夫人が亡くなられて以来の先生の心境というものが深く関係しているのではないかという気がするのであります。御夫人は、御存知かと思いますが、多年にわたって献身的に先生に尽されて、北軽井沢の山の中で病気になる、長い間臥たきりでおられて亡くなったわけですが、その御夫人が亡くなった後で、先生がひとり遺骨と共に暮らしていられた間に、その追憶のなかから、次第に強い実在感をもって、亡くなった方がありありと浮び出てきたということがあるのではないか。「幽明界を異にす」という世間の言葉がありますが、幽界と明界の境がだんだん無くなって、死んだ者の世界と生きている者の世界との間を距てている暗い壁が、次第に透明になる。死んだ人が何か非常な現実性を持って生者の心に現前して来る。同時に、生きている者の現存在がその死者の現存している次元にまで延び入ってゆくといえますか、その次元に参加してゆくといえますか、要するに死んでいる者と生きている者の境、幽明の境というものが、だんだん薄らいで来て、死者の世界が生者の世界と入り混って来る。何かそういうことが想像されるのであります。先生が「生

の世界と死の世界とが交徹した境地」といわれているようなことであります。これは先生の最晩年のことですから、そういう境地のところまで来ていたのではないか。実存協同というものが「聖徒の交わり」という概念と結びつけられ、そこでの感応道交といわれるところには、昔の聖徳太子も引かれた、世間虚仮、唯仏是真、仏と仏との世界というものだけが本当にリアルな真実だというような感じが、どことなく漂っている感じすら致します。それはともかくとして、生の世界と死の世界の交徹ということとは、死の哲学といわれる時の、先生の気持の上の地盤となったものだと思います。死を問題にするのでしたら、当然そこまで行かなければならないでしょうし、生と死との間に「あれか―これか」の距離があるのだったら、生ということも死ということも本当には考えられない。道吾・漸源の話に対する先生の解釈は、禪そのものの立場からいえば、なおいろいろ問題があるかも知れませんが、しかし先生の解釈も、何か今いったような処に立って出されていると思います。実存協同といわれる場合もそうであります。

ところで、そういう死の哲学の立場における実存協同ということは、菩薩道といわれるものの中に見られるというのが先生の考えであります。死復活ということにおける実存の協同という思想は、既に『キリスト教の弁証』のうちに萌しているようですが、『メント・モリ』でも、キリスト教では死復活の立場を、キリストを愛の媒介とした神と人間との関係ということで考えていると言われています。しかしその内容はまだ生の充実、有の完遂というところに目標をおいたもので、死の次元が深く徹底されていない、とも言われています。先生はその徹底を禪の立場を手引として試みられたのであります。先生によると、菩薩は向上して仏になる資格を具えながら、然もそれをそのまま直接に、実現することを差し控え、そういう自己を否定して、他の衆生を先ずさきに作仏せしめようとする。そのために、一見自己の作仏の障礙となるような、悪といわれる行為をも方便として敢えて行う。死復活の絶対無即愛を、あくまで自己否定、自己制限の条件のもとでのみ、媒介的に行う。それが菩薩の立場である、と言われています。同様なことは、『死の弁証法』のなかでも語られています。ここに、自己否定のもとでのみと言われるのは、さっき申

しましたような絶対無即愛という立場の見方に関係しているわけであります。絶対無を先生は絶対者とも呼ばれたわけですから、そこに神という言葉置いて考えると、絶対無即愛という立場は、神と自分だけの間の関係ではない。自分が自分のみの聖化の道を進むという立場ではない。たとえそういう道が神から自分に与えられたとしても、その道を行くことを自ら差し控える。自分の聖化の（仏教的に言えば作仏の）障害になるようなことをも、方便として敢えて行う。それは、他が自分よりさきに先ず道に入るためである。そういう立場ですから、これは自己自身の宗教的な生の完成をも、つまり自分が永遠の生に入ることをも、自ら否定することで、自己否定の一番徹底した立場といえます。そういう菩薩道のような立場が、「死の哲学」の基礎に置かれたわけであります。先生は、キリスト教における「神的」な立場として、直線的・向上的な理想主義の極限としての *actus purus* というような立場が考えられるが、これはまだ「生の哲学」的である、とも語られています。また、「神を愛する」というも、有限なる人間の愛が直接に神の本質に加うべき何もをも有する筈はない。ただ隣人愛を通して、間接的に神の愛に参加協力する事のみが、人間の神に対する愛の内容たり得る。神への愛は隣人愛を媒介とする事により、始めて象徴的に実現され得る」とも言われて居られます。つまり、神への愛といっても、それは直接的な形では成り立ち得ないので、むしろ神の愛（神から人間への愛）に参加し協力すること、すなわち隣人愛を行なうことを介して、間接的な形で、象徴的に、実現される。神への愛は、そういうことで始めて、本当に神への愛となり得る。具体的な内容をもち、持続し発展し充実し得るような生となり得る、ということでありましょう。隣人愛を行なう生は、死復活を行ずることと別ではないわけですから、その復活も「間接的」な復活であります。つまり、さきの道吾・漸源の話にあったような、実存協同のなかでの復活であるわけです。もちろん、隣人愛はキリスト教的な生活のうちでは、始めから本質的契機となって来たものであります。しかし隣人愛が「神への愛」そのものである、具体的な内容を有ち発展充実され得る「神への愛」そのものであるということは、キリスト教では従来あまり言われなかったのではないかと思えます。先生の場合には、隣人愛

と神への愛とが、内容をもった死復活的な生というもののうちに一つに結びつけられるということによって、その考えに到られたわけだと思えます。従来のキリスト教のうちでは、神への愛といえは、直線的・向上的な、つまり「直接的」な、いわゆる Eros の形で考えられ、死復活ということも、キリストの死と復活について一般に考えられているような見方がされて来たようです。しかし先生はそれに対して、「死復活は死者その人に直接に起る客観的事件ではない」とも言って居られます。つまり、実存協同のうちで起る間接的な、しかし積分的に具体的な、死復活だということでしょう。とにかく、従来のキリスト教では、以上のような事情によって、いわゆる Agape という性格をもつ隣人愛が、神への愛そのものの具体化であるとか、その象徴的実現であるとかということまで徹底されなかったということとです。それで、キリスト教的な生活に具体的な内容を与えている隣人愛の立場にその徹底を与えようとされ、菩薩道の立場がそこに提挙されて来たわけです。前にも申しましたように、先生のそういう考え方は以前から先生にあったものですが、それが最晩年に一段と深められて現われていると思えます。

ところで、その菩薩道という立場は、徹底された自己否定、自己制限のもとでのみ、絶対無即愛を媒介的に行うものと言われました。つまりその立場は、間接的・媒介的な形で愛の Love であるわけです。それが真に絶対無の象徴になることだともいわれました。その行はあくまで個としての自己自身の行ですが、然も同時にモノドロジ的な実存協同の立場でありました。モノドには窓がないといわれるように、あくまで自己の行であり、実存の立場を離れません。しかしそれが徹底的な自己否定を通して、死復活の生として成り立ち、しかもその復活の生が間接的・媒介的な絶対無即愛ということなのです。そこに協同性が行というものに入ってくるのであります。その協同性とは、度々言いましたように、復活の生が積分的に具体的な生内容をもったものになるということです。そして行はそういう実存協同を貫く行ということとです。道吾・漸源の話にありましたように、個々の者は、自分は死んでも、他者への愛の働きによって、自分の生死を超えた実存協同に復活し、永遠性に参入する。そのことは、彼から愛の回施を

受けた他の実存によって自覚的に信証される。他の実存は同じ様に次の他者へ愛の回施を行う。それで、「実存協同に於いて、個々の実存は死にながら復活し、永遠の絶対無即愛へ摂取され、同時に、その媒介となつて、自らそれに参加協同する。死復活は愛の鏡に映されて自覚され、間接に永遠に参じ、不死を成就する」というようにも語られています。つまり、絶対無即愛を媒介的に行うといわれたのは、自己が絶対無即愛の媒介となることであり、そのことは他者への愛の回施を行い、他者の自覚の媒介となることであります。つまり、絶対無即愛と他者との双方の中間に立つて媒介的に行うということで、そういう徹底的な媒介性は、「自己」を全く殺した徹底的な自己否定の立場、菩薩の立場であります。絶対無即愛の象徴となつた立場であります。そしてその愛の行は、AからBへ、BからCへと、どこまでも持続し発展する。Bに対するAの行は、Bのうちで、Aを通しての絶対無即愛の働きとして信証され、Cに対するBの愛の行のうちに協同的に働く。またDに対するCの愛行のうちにも働く。Aの行は、かくして成立する実存協同を貫いて、Aが肉体的に死んでも、他者のうちに復活し、実存協同を通して、自分が生きるといふことがどこまでも伝わって行く。さっき言いました、反復が積み重なってゆくということが、ここにも出ているわけであります。その場合、この反復は、やはり円環が渦動的に積み重なってゆくような形で考えられています。実存協同における愛の行は、いわば他者を迂回して、実存協同を成立せしめるという間接的な形において、つまり積分的な生内容を含みながら、永遠の絶対無即愛に摂取されること、「永遠に参じ、不死を成就する」ことであります。Aの行がBへ、Bを通してCへ生きてゆくのは渦動的な反復であります。菩薩道が「向上即降下、往相即還相として円環を描き、渦動を重ねる」立場だと言われていますが、そのことは具体的には今言ったようなことを意味するかと思ひます。その円環とは、個々の者がその愛行によって、実存協同において他者のうちへ死復活してゆくという「間接的」な死復活の形態でありますから、先生が「生死交徹」といわれる場で成り立つものであります。それは生者の世界と死者の世界との境を通り抜けるようになった「時」と申しますか、永遠と時とが交通し合うような世界での「時」と申しま

すか、とにかくそういうような場で考えられていると言えるかと思えます。先生の晩年には、生きていられた日々がそういうような「時」の日々ではなかったものであろうか。また、その日々に、誰よりも特に亡くなった夫人との実存協同の自覚のうちで共に永遠に参じ、不死を成就する思いをもたれていたのではなからうか。私はそういう感慨を禁じ得ないのであります。

(了)

後記 以上は昭和三十七年十一月二日、京都大学文学部哲学科主催の下に、田辺先生追悼の式が行なわれ、引続いて京都哲学会の公開講演会が催された際の講演である。その際録音と筆写の労をとられた京大助手の常俊宗三郎君に、ここで感謝の意を表す。

(筆者 大谷大学教授)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article.

Zur Philosophie H. Tanabes

von Keiji Nishitani

Dieser Vortrag versucht den Kernpunkt der Philosophie Tanabes in dem Zusammenhang zweier Begriffe, "Tat" und "absolute Kritik der Vernunft," herauszustellen.

Der Grundzug dieser Philosophie besteht darin, dass sie den Standpunkt der "Tat" radikal durchsetzen will. Der Sinn und die Methodik dieser Durchsetzung zeigt sich ganz knapp in dem Titel des im Jahre 1946 herausgegebenen Werkes: "Die Philosophie als Metanoetik." Damit wird angezeigt, dass die hier vertretene Philosophie keine Art Philosophie der *metanoia*, die etwa über dieses "seelische" Phänomen eine philosophische Betrachtung anzustellen vorgebe, sondern vielmehr eine Metanoia der Philosophie selbst sei—welche zwar von dem philosophischen Denken, also rein philosophisch, durchgeführt werden soll. Die Philosophie *als* Metanoetik bekennt sich daher zu einem grundsätzlich neuen Weg des Philosophierens, worauf es sich herausstellen muss, dass die Philosophie nicht mehr in der Vernunft den Grund ihrer eigenen Möglichkeit erkennen und deshalb nicht mehr in dem Bereich der "Noetik" selbstgenügsam stehen bleiben kann. (Dabei ist unter anderem das Problem des "Radikal-Bösen" ein Leitmotiv in dieser Philosophie der Metanoetik.) Sie tritt darum als eine radikale Kritik der Vernunft auf; sie kritisiert den kantischen Kritizismus und auch den hegelschen Idealismus der absoluten Vernunft, der selber aus der Kritik gegen den kantischen Kritizis-

mus entstanden war. Tanabe will das Verfahren der philosophischen Kritik über Kant und Hegel hindurch radikal hinausführen.

Er hebt eine solche Ausführung als eine unumgängliche Tat jedes dialektischen Denkers hervor, die Dialektik bis zu ihrer Konsequenz hinzuführen, oder, mit anderen Worten, die Dialektik selbst *dialektisch* bis zum Ende durchzusetzen. Er nennt diese Tat eine "absolute Kritik der Vernunft," die er sogar bei Hegel ungetan finden will. In der absoluten Kritik aber ist der Denker zu einer Grenzsituation gebracht, wo er sich auf nichts gestellt findet und wo ihm nichts übrig bleibt als in den klaffenden Abgrund des Nichts entschlossen hineinzuspringen. Dieser Sprung bedeutet das Aufgeben der Vernunft, ein Durchbruch des Bereiches der Noetik und ein in sich Zusammenfallen der "Philosophie" im bisherigen Sinn.

Gerade damit geschieht aber eine Wende vom Abgrund her, denn in dem Sprung selbst kommt das Nichts nun mit einer sozusagen Sein-spendenden "Tätigkeit" entgegen. Das Nichts gewährt demjenigen, der sich ihm aufgibt, eine neue Existenz: es lässt ihn wieder auferstehen. Das Nichts stellt sich nunmehr als eigentlich jenseits der Relativität von Sein und Nichts Stehendes, als das *absolute* Nichts, heraus. Mit der solcherweise gegebenen neuen Existenz, die von Tanabe als "Tod qua Auferstehung" bestimmt wird, wird zugleich dem philosophischen Denken ein neues Niveau der Möglichkeit erteilt, und zwar wird es von der Seite des absoluten Nichts geöffnet. Das "Sein" kommt auf diesem Niveau überall als das "Sein qua Nichts", d. h. im Charakter eines *Symbols*, vor.

Auf solcher Grundlage entwickelte Tanabe sein Denken zu einem grandiosen System, das in seinem Umfang mit dem Hegelschen System wetteifert und ausserdem in der eindringlichen Beschäftigung mit den Grundfragen der heutigen Mathematik jenes hinter sich lässt.

In seinen letzten Jahren gab er seinem System den Namen "Philosophie des Todes." Er setzte sich darin am meisten mit dem philosophischen Gedanken auseinander, den die Dichtungen des sogenannten französischen Symbolismus, wie diejenigen von Mallarmé und Valéry, in sich enthalten. Dabei wurde eine neue Idee der "Existenz-Gemeinschaft" herausgearbeitet, deren Verwirk-

lichung er in dem buddhistischen "Weg Bodhisattvas" zu erkennen glaubte. Eine kurze Erläuterung dieser Idee ist auch in diesem Vortrag gegeben.

**The Place of the Philosophy of Mathematics
in Dr. Tanabe's System**

by Torataro Shimomura

Dr. Tanabe's philosophical thinking started from science, especially mathematics and returned again to it in later years, finishing a circuit. His philosophy of mathematics, however, did not remain merely in philosophy *about* mathematics but developed even to Philosophy=Mathematics. His later work "Development of Historism in Mathematics" suggests such an intention. We are reminded of Plato's lecture "On the Good" in his later years, in which he concerned solely with a theory of numbers; and lately A. N. Whitehead's last essay on "Mathematics and the Good".

My essay tries to appreciate some merits of this great work, considering its limit at the same time.

Dialectics and Praxis

by Matao Noda

When towards 1930 Professor Tanabe gave up his former Kantian epistemology and adopted a dialectical way of thinking as the proper logic of philosophy, he had imposed a very strict condition upon it. The condition was that the dialectical thinking is admissible only to those who would take their moral situation quite seriously. Dialectical contradictories and their synthesis are revealed only to a thinking which is wholly committed to the actual situation and is one with the subject's action in it. The solution of the conflict is always to be mediated by the selfless deed of the person involved. Dialectical view of things was with Professor Tanabe exclusive of a contemplative attitude toward the world.