

『マラルメ覚書』と「死の哲学」

——田辺哲学の帰趨——

細谷 昌志

はじめに

田辺元は死の前年の昭和三十六年に絶筆『マラルメ覚書』を公刊したが、それが著作として「死の哲学」の思想をまとめた形で伝える唯一のものとなった〔1〕。それは芸術論の形をとっているが、けっして田辺の余技でも田辺哲学の付録でもなく、むしろ田辺哲学の最後の立場を証しするものとして一つの到達点をしめしている。このことを鑑みれば、『マラルメ覚書』理解を欠落させたまま「死の哲学」を論じてきた従来の田辺哲学論というものは一面的であるばかりでなく奇異でもある。そもそも「死の哲学」がその姿をあらわすのは「死を忘れるな」を意味する小論文「メモント・モリ」（昭和三三年）であるが、それによれば、「今や〈生の時代〉の破綻に直面した現代の人間は、改めて〈死の哲学〉を問題としなければならぬ運命に際会して居るといつてよい。〈死の時代〉は当然に、〈死の哲学〉を要求するわけである」（二三・一六七）と表明されている。そして「ただ〈生の哲学〉の行詰まりに徹しその限界を悟って〈死の哲学〉に転ぜられたものが、さきの実存協同と名づけた復活者の交はり（クリスト教にいはゆる〈聖徒の交はり〉）に於て、互に自己の真実を学び悟ると共に、他の衆生に回施し夫々にその真実を学び悟らせるとき、新しき〈死の哲学〉が菩薩道を現代的に復興創造するわ

けである」(一三・一七五)と「メメント・モリ」は締めくくられている。

ここで重要なことは、「死の哲学」は「生の哲学」の行詰まりにそれより遅れて現れる」(一三・一七五)という田辺の認識である。「いつも歴史的な立場といふものを通路にして」(一一・四三二)思惟した田辺において「死の哲学」は、現代における「歴史的な出来事」としてのニヒリズムや「死の時代」の認識をふまえて論じられている「歴史概念」であって、たとえばストアの賢人のような個人の心境のレベルのものではないし、いわゆる「死の覚悟」といった類のものでもない。ここでいわれる「生の哲学」とは「ルネッサンス以来二十世紀前半」までの西欧哲学全般の動向をさしており、「生」という表現には、「死の哲学」との対比でそれを必然的な否定契機とみる田辺のつよい自己主張がこめられている。「メメント・モリ」の三年後に書かれた『マラルメ覚書』で田辺は、マラルメの散文『イジチュール』に「生の哲学の行詰まり」を、象徴詩『双賽一擲』に「死の哲学」をそれぞれ代理・象徴させ、後者は前者の超克によって成立するとみなした。田辺が『双賽一擲』よりもむしろ『イジチュール』の分析に『マラルメ覚書』の大半をついやしたのは、「死の哲学」の理解には「生の哲学の行詰まり」の自覚が不可欠であると考えたからにほかならない(2%)。

「死の哲学」は「死復活の実存協同的自覚」(一三・五七七)といわれる。「実存協同的」とは「モナドロジ的に形造られた実存協同」を意味するが、その根底には「大乘仏教の中心觀念たる菩薩道」(一三・一七二)が考えられている。田辺は菩薩道を「飽くまで自己否定を媒介とし自制謙抑を通してのみ、衆生済度の愛に生きんとするもの」として、「絶対無即愛を徹底的に実現する立場」(一三・一七三)ととらえている。田辺によれば、菩薩道は「向上即降下、往相即還相として円環を描き渦動を重ねる」(一三・一七四)が、その場合「生の徹底が死に転じ、死の敢為が復活の生へ突破せしめられるにより渦動的となり、しかも不斷に生死相即転換するに依つて、渦動はどこまでも重積せられる」(一三・一七四、五)とされ、田辺はそこにマラルメ畢生の象徴詩『双賽一擲』を重ねあわせた。『双賽一擲』は田辺のいう「死につゝ生

き、生かされつゝ生きる転換」(九・四〇)のイメージ化といつてもよい。晩年田辺の好んだ「生きながら死人となりてなりはてて、思ひのままにするわざよき」(無難禪師)の言葉がそれを端的にしめしている⁽³⁾。そこで『マラルメ覚書』の解釈にはいるまえに、田辺哲学の全体像をニヒリズムとの関係をとおして概観しておきたい。

一 田辺哲学とニヒリズム

周知のように、数理哲学から出発し、カントやヘーゲルの批判的研究に挺身した田辺は、運命的な西田哲学との出会いによって「絶対無の哲学」の立場に転じつゝ、しかし西田哲学批判を發条に一連の「種の論理」の論考によって田辺哲学と冠される独自の世界を切りひらいたが、『懺悔道としての哲学』を機に宗教哲学的色彩をつよめ、晩年「死の哲学」にいたった。すなわち、田辺哲学は社会存在論(種の論理)から、絶対批判としてのメタノエティク(懺悔道)をへて、「死復活」(死の哲学)にいたる宗教哲学へ、という径路をたどった。それは文字通り「知性との格闘」をひきうけた壮絶な哲学的営みであつたとみなされよう。田辺が「捨身の哲人」といわれるゆえんである。本論の「田辺哲学とニヒリズム」という問題設定もこのことに関わつてゐる。田辺にはニヒリズムを主題化した論文は皆無に近いし、西谷啓治ほど自覚的にとりあげられてゐるわけではないが、田辺哲学の理解には不可欠な視点と思われる。実際、田辺の哲学的営為にはあちこちに思想的断層がはしり切斷的位相が散見される。だが、にもかかわらず田辺が終始「絶対無の哲学」を標榜し定位しつづけたのは、「無に係わる学」と哲学を定義したからである。「蓋し一切の科学は何等かの存在を対象とするものである。その係はる所は常に無でなく有である。無に係はる学は哲学の外にはない。宗教は信仰に於て、芸術は感情に於て、無を実感し超克するものであるが、認識に於て学問の立場から無に係はるのは哲学のみである」(九・二八〇)。

ここで田辺が「無」というときその意味するものは、①無制約的絶対性、②無即有の媒介性・転換性、③実践性・実存性、④無底性、⑤虚無性、の五つの契機にパラフレーズすることができる。順次敷衍すれば、①第一に「無」は、一般に相対性をまぬがれない「有」との対比から、絶対性とか無限性あるいは永遠性の意味でつかわれている。それゆえ「無に係わる学」としての哲学には、「無制約的な絶対の認識」（九・三九九）の学、ある種の「絶対知の学」たることが要求されている。その意味では哲学はつねに形而上学たらしざるをえない。ただしカント的にいえば、「素質としての形而上学」であって、一方において田辺は科学を媒介するところに哲学固有の本質をみていた。「哲学はどこまでも否定的媒介の学であり、科学を離れて直接認識の学たることはできない。存在する対象に関係する側面に於ては、哲学は必然に科学を媒介とする」（一三・二一八）のである。

②このことは本質的には媒介性という第二の契機にかかわっている。すなわち、有は無に媒介されなければならず、逆に、無は有を媒介としなければならぬ、ことができる。無はそれ自体としては空虚な観念であつて、プロティヌスの一人のように直接はたらしでる実体であつてはならない。「無は直接無媒介には到底思念し難きものである。直接無媒介に思念せられるものは所詮無ではないからである。無は必ず有の媒介を必要とする」（九・一三九）のである。一般に「無即有」といわれる場合の「即」はこの媒介性を表わしているが、無と有との絶対矛盾的同一の静的状態をしめす「即」ではなく、無と有の間を交互に転換するはたらきの動性を意味すると解されなければならない。絶対無は田辺の場合、無と有を相互に否定転換せしめる絶対媒介のはたらきのことである。「絶対無とは自己を絶対的に否定的媒介するはたらきを謂ふ」（六・四七三）。この言表に、西田哲学に対抗する田辺の自己主張が凝縮されている。「絶対の相対に対する作用は、相対の相対に対する作用の外にはあり得ない。絶対無の場所といつても、さういふものが直接にあるのではない。たゞ相対と相対とが相関係する種的有の場所が、平等なる交互性に依つて類化せられ、絶対媒介として絶対転換たる無に化せら

れることを謂ふに過ぎない。無は有に媒介せられ、絶対は相対に媒介せられるからこそ、絶対であり無であることを得る」(九・三二)といわれる。ここには弁証法的思惟の一つの典型をみることができ、田辺のいう「絶対媒介の論理」の要諦がしめされている。けれどこの「絶対媒介の論理」の論理性を論駁することは至難であつて、むしろ問題は論理の論理性が必然的に要求してくる体系性というものと考えるべきであらう。それは体系の始源の問題と体系の自己完結的な閉塞性の二点であり、田辺の批判はこの点に集中される。

「無は必ず有の媒介を必要とする」と前述したが、ここで注意すべきことは、有も無によつて媒介されるのであつて、有を直接的現前とみなし、たんなる直接的な所与として前提してはならないということである。現象学的に言えば、意識のノエマ面である「事象そのもの」は現象学的エポケーを経ているかぎり物自体ではないし、けつして現象即實在とはならない。別言すれば、われわれの感性的直観に映つたものは「個別内容に於ける全体の現前」(九・四二六)であるにしても、いわゆる「現前の形而上学」に対するデリダの批判が示唆しているように、原理的にそれは無垢な直接性ではありえない。そもそも「生成の不可思議」は、可能潜勢の現勢化というアリストテレスの思想をもつてもなお解きえない「つまずきの石」であつたが、「二度と同じ川に足を踏み入れることはできない」とヘラクレイトスがいうように、われわれの感性的直観は一度として創造の原初に立ち会ふことなく、いわゆる一瞬「遅れて見る」のであり、したがつて現前の有はあとに残された一つの痕跡にすぎないであらう。そのかぎり「無」は永遠に不在でありつづける。

ところで不在といへば、ヘーゲルが『精神現象学』の「不幸なる意識」でみごとに分析したように、聖地奪還をはした十字軍の兵士が見たものは「空っぽな墓」であつた。ヨハネ福音書が伝える「ラザロの死と復活」も同様のつまずきを教示している。もとより「ただ絶対無の根源からの生成としてのみ、理解せられ得べき主体的生成」(九・二九二)に、問題の核心が存するのはいうまでもないが、同時に、痕跡と不在という存在論的な構造を踏まえて不在と反復の問題を示唆

しており、マラルメの象徴詩が暗示しているように、死復活を主題とする「死の哲学」の解釈に一つの視点を提供すると思われる。「悔改めは主として思考的側面を、死復活は存在的側面を表はす」(一三・五六五)ものであるが、このことを田辺は形而上学に傾くことを避けるために、アウグスティヌスをてがかりにして時間論的に分析している。田辺によれば、時間意識の根源である「現在」を真に「あり」として定立しうるものは「永遠の今」の直観ではなく、無を原理とする行為でなければならない。「もはや無い」と「まだ無い」の二つの虚無に侵食されている「現在」には、有として直接に肯定されるものも、無として否定されなければならないものもないものであつて、ただ、有は無であり、無は有であるという転換が現存するのみだからである。「絶対無の現成」といわれる事態である。それは田辺にとつてすぐれて実存の問題であつた。

③田辺が「無に行くには有を通らなければならない」と強調してやまないのは、無は形而上学や現象学的解釈に回収される問題ではなく、そこでは実存の実践的自覚が各自に問われているとみるからである。すなわち、「ただ有の絶対否定に於てのみ、無が行的に実践せられ実現せられる」(九・四〇六)のであるから、無の自覚が可能となるのは各自がひたすら「実存の行的自覚として無の立場」(九・三九二)にたつ以外にない、と田辺は考えるからにほかならない。哲学は「無の観想」や「生の解釈学」ではなく、あくまで「無の実践的自覚」(九・四〇六)でなければならないと田辺はいふ。プラトンに則つて「死の行」ともいわれる。敷衍すれば、「有」は無媒介な直接態でも単なる現象でもなく、「無の媒介として無を原理とし、これに催起されて行ぜしめられ行ずる」(九・二八四)ものにほかならず、したがつて「無に媒介せられた有」とは端的に実存のことである。それゆえ、無は「実存の根源であると同時に、実存は無の動的尖端」(九・二八四)であり、実存とは「無の徹底としての絶対無の、自己転換の回転軸であり動的中心」(九・二八四)にほかならない、と田辺はいふ。

④無底性について。実存の本質は自由にあるが、自由の基盤は無である。田辺はシェリングの『人間的自由の本質』に

おける「無底(Ungrund)」の概念から「無差別性」よりも「深淵性」を読みとって、人間の無底的自由を考えた。それは、無を根底とし、無根拠を根拠とする自由のことであり、究極的には絶対無の事柄にほかならないが、また、後述する偶然の問題を伏在せしめている。

⑤最後に無の虚無性について言及する。田辺にあつては、まず、原始仏教の無常観と人間の罪業観の両面からとらえられた虚無観が基本にある。たとえば「我々の罪業こそ、虚無主義の根本原因であるといはねばならぬ。この意味の虚無主義に直面し、人間存在の苦悩悲痛をつぶさに経験することは、正に宗教心発動の動機であり、その機縁に外ならない」(九・三六四)といわれている。つぎに当然ながら、「自己を支える存在の喪失とあらゆる価値の崩壊」というニーチェがえぐりだしたニヒリズムの側面である。田辺はニーチェを念頭において、みずからの立場を「徹底せる虚無主義」あるいは「絶対虚無主義」(九・二八五)とも呼んでいる。第三に、前述した『メモント・モリ』でいわれる「死の時代」の認識に由来する虚無観である。以上、上記のこれらを田辺は「無の思考」と位置づけ、つぎのよういう、「無の思考といふものは、先づ実際に自らの立つ所が空無化し、自らの目標とし規準とする対象が虚無に化することを体験しながら、しかもこれに脅威されてこれを回避しようとするのでなく、遂に自己をこの無に放棄する決意をもつて、どこまでも無に徹底する極限に於て、無即愛の恩寵により死から復活に転ぜられる絶対無の転換を経験し、その転換を進んで自ら肯ひ之を實踐するのでなければ、決して現実となるものではないのである」(九・三八七)と。ここには、「死復活」の転換つまり「無即愛」の恩寵は、虚無を自覚し引き受けまさに虚無をくぐりぬける行為の直下にのみひらかれる、と説く田辺の思考がよくあらわれている。虚無を通過することが「現実」への唯一の通路となる、といつてもよい。

だが、田辺哲学のニヒリズムというとき、上記のような、いわば世界観にかかわるニヒリズムとはまったく異なった性質のものを看取することができる。それは田辺哲学そのものに起因するニヒリズム、つまり田辺の哲学的営為そのものに

ひそむニヒリズムである。知性との格闘によつて生ずるニヒリズムといつてもよい。この種のニヒリズムの典型はソフォクレスのオイディプス王であらう。それは無条件に「知」を求め、それがために自らそれと知つて没落する、という知の解体にともなうニヒリズムをしめしている。すなわち、オイディプスは、スフィンクスの謎を解いた知者であり、理性にもとづく己の知を頼りにしてテーベの国を統治してきたが、かれの自負する知が知を貫徹して知りえたことは、自負を打ち砕き、自分自身を根本的に否定せざるをえない「現実」であつた。かれは自らの肉眼にむかつて「いまよりのち、お前たちは暗やみの中にあれ、目にしてはならぬ人を見、知りたいたねがついていた人を見わけることのできなかつたお前たちは、もう誰の姿も見てはならぬ」といつて、両眼を突きさした。しかしかれは肉眼をうしなうことによつて、肉眼では見えなかつた存在の深みにたつした。そういう存在の深みの次元に、あれほどの苦悩をとおしてオイディプスは降りていったのである。ヤスパースは、理知のこの挫折のうちに人間の偉大さを見てとる。知にとつて本質的に重要なことは、人間はなにごに苦悩し挫折するか、なにを運命として引き受けるか、どのような現実^{ニヒリズム}に直面しどのように超越するかということである、といっている。「主を畏れることは知恵の初め」(箴言一・七)である、と旧約も教えている。田辺の壮絶な知性との格闘は、知の解体とある種の運命愛の問題をふくんでいる。一般に田辺哲学の自力性が指摘されるが、田辺の場合、自力はなによりも知にかかわつた事柄である。「自力の徹底が他力への転換であり、他力がその否定的媒介として自力の徹底即挫折を必要とする」(一・三・四九九)といわれる場合、「自力の徹底」とは「知の貫徹」のことであり、「自力の徹底即挫折」は知の貫徹ゆえの挫折にほかならない。

さて「田辺哲学のニヒリズム」ということを考察する場合、やはり「種の論理」の構造をおさえておかなければならない。「種の論理」とは論理学的にいえば、「種」を媒介項として「類」と「個」を論理的に関係づける推論の一形態であるが、具体的には「種」を基体にした「絶対媒介の論理」の自己運動として、「歴史的現実」を弁証法的にとらえる社会存在論

の論理となつてゐる。その際、「種の論理」に構造的に存する「絶対媒介と種の直接性とのアポリヤ」（六・四〇七）というものにニヒリズムは淵源している。敷衍すれば、種的基本体は、田辺にとつて理性には還元されえない「種」の論理の根源性と具体性をささえる不可欠な契機をなしているが、一方、「絶対媒介の論理」は原始仏教の縁起説と同様に、相依相対の關係からとらえる關係の論理であり、媒介作用によつてあらゆる直接性と実体を否定する論理である。種的基本体という根源的な直接性に直面して、「絶対媒介」という關係の論理をかざしてなおも論理を貫徹しようとするとき、そこに必然的に生じてくるアポリヤ、すなわち論理と現実の乖離にさらされるが、かかる乖離にひそむニヒリズムこそ田辺哲学が引き受けなければならなかつた当のものである。「元來哲學的思考の生命は、一方に於てその首尾一貫の論理的貫徹性と、他方に於てその現實的存在との対決に依る存在媒介性にある」（一三・五六九）と田辺はいつてゐる。田辺が觀念實在論を標榜するゆえんであるが、以下、テキスト（著作）にそつてもうすこし敷衍する。

もともと種は生物学上の範疇であつて、個の生成・生滅をこえてそれ自体生きつづける種族的なものを意味する。「種」が社会存在論の概念としてつかわれたのは第二論文「社会存在の論理」からであるが、第三論文「種の論理と世界図式」において、その副題がしめすように「絶対媒介の論理」が主題化され、「種の論理」は論理としては絶対媒介の論理にほかならないことが明示された。それによつて「種なるもの」の論理化の道筋がしめされたが、同時に前述した媒介性と直接性のアポリヤに直面することになった。「種の論理」の一つの完成と一般にいわれる第七論文「種の論理の意味を明にす」において、田辺は種の自己媒介という契機を導入することによつてこのアポリヤを解消し、「非合理的なるものの論理たること」（六・一七八）を説いて、いわゆる「絶対合理主義」の立場にたつた。だがここに落とし穴があつた。その延長上に「国家的存在の論理」が成立したからである。当論文は一連の種の論理の論考のなかで、もつとも国家主義的な国家論にかたむいたものであり、のちに『種の論理の弁証法』で自己批判されることとなる。ヘーゲルのように「論理的発出論」

ともいわれる、推論における弁証論的な性格を前面にだせば、絶対媒介の論理は絶対合理主義の陥穽にはまることを田辺みづからが証明したことになる。

しかし絶対媒介とは「媒介そのものもそれに於ては媒介せられて、何ものも単に直接的に与へられ前提せられることなきこと」(六・四七三)の謂いであるから、前述したように「絶対媒介の論理」は実体の論理とは正反対の関係の論理である。関係の論理においては、類・種・個は相互に媒介せしめられ、いずれも論理的に止揚されるべき契機以上のものでなく、媒介関係だけが存在すると考えられる。したがって絶対媒介の論理は純粹にそれを徹底していけば、実体的な国家主義的立場とは対極をなす、一種のニヒリズムに接近するはずである。よく知られているように、高橋里美は「種の論理は一転して類の論理となり、再転して個の論理となるかのである」と評して、絶対媒介の論理にひそむニヒリズムをたどって、「いわば三つの椅子だけあつてそれに坐る人がなく、坐ろうとする人があつても三つの椅子の間に転落するほかないであろう」(3)と皮肉った。高橋の指摘するように、たしかに田辺哲学にはニヒリズムと背中合わせのギリギリのところで思惟されるところがあり、それは晩年の「死の哲学」において主題化されてくる。「知るべからざるが故に知から信に転ぜられ、更に信じつつなほ不信の自覚を通じて信に深められることにより知に還るといふのが、絶対に反対なるものとして相対立しながら、しかも互に相呼応して逆対応的に媒介せられる絶対相対の関係である」(一・三・三二一)。これが「死の哲学」の実相である。

二 マラルメ象徴詩と絶対偶然

前述したように、「否定的媒介の学」という哲学の立場は、田辺によって「絶対媒介の論理」へと具体化・徹底化されたが、

それはあらゆる直接性を否定することによつて媒介するという弁証法的はたらきとして思惟されたものである。この視点は、ヘーゲル論理学が「有」という直接態を体系の始源としたことによつて、アリストテレス的な同一性原理に依拠せざるをえず、結局、弁証法的思惟の放棄につながつたという田辺の認識からきている。直接性否定の立場は、ハイデッガーやヘルダーリンの「地と血」にたいする田辺の批判となつてあらわれてもいる⁽⁵⁾。そしてこのことは、逆に、マラルメの象徴詩へのかれの傾倒としてあらわれてくる。芸術には冷やかな態度をとりつづけた田辺が、はやくから象徴詩だけは特別な関心をしめしていたが、そこに田辺哲学の本質がはからずも露呈している。かれにとつて象徴詩はいっさいの直接性を断ち切つた「無に於ける有」であつた。田辺哲学とは何であつたかを考えるとき、象徴詩の問題をぬきに論ずることはできない。

象徴とは「無の実存的行的有化」(九・三五五)とか、「無の媒介として、死復活の転換がそれに於て行ぜられる内容」(一三・六)と定義され、「マラルメの象徴は飽くまで、存在或は有に成立するものでなく、(無)に根拠附けられるもの」(一三・二二六)として、「生命の直接外化」にすぎない表現と明確に区別される。『生の存在論か死の弁証法か』では「表現の主体は直接なる生であるに對し、象徴は死に於て無に帰する主体に對してのみ成立する」(一三・五四〇)といわれる。一般に「直観せられるものは無でなくして有であり、転換でなくして静止であり、行為でなくして観想であり、死でなくして生であり、象徴でなくして表現」(九・一三〇)である、という対比が想定されている。田辺にあつては、象徴／表現はそのまま、死／生、無／有、行為／観想という対比の構造をなしている。

西谷啓治に「生花について」という短いエッセーがある。西谷によれば、地に根を張つて生きている自然的あり方はいわば「時のうちで時を撥ねのけようとするあり方」であるのに對して、生花は自然の「生」が断ち切られた、いわば「死」のうゑに立たされた数日のはかない存在である。生花は「時を撥ねのけようとする(生)としてのあり方から切り離されて、

本質的に時とその儚なさのうちへ移されてゐる。本質的にと言つたのは、自然の生が、時間性を本質としながら、その自らの本質にそむき、その本質を蔽ひ隠し、あたかも時を抜け出ようとするかのやうにして現存してゐるのに対して、根を切られた花は、一挙にしてその本質たる「時」の運命のうちへ還されるからである。花は根を切られることによつて「生」から「死」の世界へ移されるが、しかし生きながら切られた花の死は、自然の生をこえ、時間そのものをこえて、あたかも「時なき現在に立つ」かのようであり、「時のうちに浮び出た（永遠）の仮現」であるという⁽⁶⁾。そこには、いつさの直接性を断ち切つた「無に於ける有」という田辺の見解、さらにいえば「死の哲学」と通底するものがある。「無に於て転換せられ方便的空有として還相せられることを示す」（九・五一）のが象徴の役割であるから、根を切つて挿すという生花の本質にも通じ、したがつて上記の西谷の分析はそのまま象徴詩にもあてはまるであらう。

さて、ミメシス（事物を真似て描写すること）によつて成り立つような詩人や画家の仕事は真実在であるアイデアから「遠ざかること第三番目の作品を産み出す」にすぎない、というプラトンのいわゆる詩人追放説はよく知られているが、詩の絶対の探求者だつたマラルメは、それに反証を示すかのように、言葉が言葉以外のものによつて支えられるような従属的なあり方を拒否し、言葉は言葉のみをさしめすという自立した純粹言語空間（「書物」）の創設をめざした。象徴詩は一般に「言葉の錬金術」といわれるが、かれの詩業は日常言語をまったく離脱した、これまで存在したことのない純粹言語の、身をけずるような創造のいとなみであつたといつてよい。それは神の創造にも比すべきほどと絶望的なところみであつたが、同時に、人間が存在すべきところは言語を、おいてほかにない、というマラルメの確信に根ざすものでもあつた。象徴主義は、文学史的にいえば、十九世紀末のフランスで起こつた「近代詩の変革運動」として、ボードレール、ヴェルレーヌ、ランボーをへてマラルメの「純粹詩」において一つの完成をみた文学運動である。ヴァレリーも指摘するように、それは即物的な写実主義を否定して、言葉の暗示力と音楽性の重視によつて「詩」の現代性の確立をこころざした前衛的・

実験のころみであつた。

マラルメの象徴詩は田辺によつて、詩と思想との「転入相即の模範的实例」(一三・二〇五)として「哲学詩」、「思想詩」あるいは「形而上学詩」ととらえられた。思想とはこの場合、「絶対無の逆説背理を動力とする矛盾の動的行為自覚」(一三・二〇四)を説く「プラトンの弁証法」のそれをさしている。だがさらに、「私は『双賽一擲』の詩をも、単に形而上学詩といふ見地に止めず宗教的実存自覚の見地から解釈するのが、その真実を全幅的に生かすゆゑんではないかと思ふものである」(一三・二九〇)と田辺はいふ。詩と哲学との相入相即は、田辺にあつては詩の鑑賞や解釈のレベルをこえて実存の事柄と化している。実存の事柄とは、「二律背反の没落と否定転換との、〈無〉による徹底即突破の自覚」(一三・二九二)のことである。「宗教的実存の自覚」は一種の回心(conversion)の過程をとまなうので、マラルメの詩は人間の魂の深層に起る回心の出来事を象徴的に表現したものと解することもできる。いずれにせよ田辺はマラルメの『双賽一擲』の詩のうち、弁証法と同じ構造を見てとつた。詩においては象徴的であり、哲学においては弁証法的でなければならぬ、これが田辺の主張である。

ここで田辺の『マラルメ覚書』理解のために、『双賽一擲』の詩の構成を概略しておく。この詩は活字の大きさが五通りに使いわけられており、さらにロマン体の字体のなかに一部イタリック体が混入されている。また句読点のたぐいはいっさい無い。象徴詩は詩の意味を犠牲にしても音調音律の語感を重んじたため一般に晦渋で知られているように、詩の意味を読みとることは困難であるが、マラルメはいくつかの工夫をした。活字の大きさはその一つである。つまり各頁に分散している活字の大きさにしたがって拾つてゆくと、詩全体の意味構成が透かし彫りのように見えてくる仕組みになっている。当然ながら活字の大きさは意味の重要度に比例する。一番大きな文字群は「双賽一擲 決して 廃棄することがない 偶然を」となり、これが詩の主題をなす。二番目群は「それが 数なら それは 星座」となつて副主題を形成し、

三番目に大きな活字を拾ってゆくと「たとえ船長が 難破した水底から永遠の状況へと投げ放たれたにしても それが存在するとしても それが始まり終わるとしても 数えられるとしても 耀くとしても 場所以外何も起らなかったであろう おそらく一つを除いては」となり通奏低音をなしている。

象徴詩として『双賽一擲』は「死復活の転換がそれに於て行ぜられる内容」(一三・六)をまさに象徴するものにほかならないというのが田辺の解釈であるので、煩をいとわず詩に記された内容を概略する。この詩は全体が十一頁からなる小品であるが、解釈の便宜上、一頁から五頁を第一群、六頁から八頁を第二群、終わりまでを第三群とする。第一群は難破船の船長が無駄と知りながら嵐にむかって骰子をはなつ状況につづいて、荒れ狂う海の光景と船の沈没する様子がえがかれ、骰子の一振りによつて「他ではありえない唯一の数」が生ずるという船長の推測とためらい、そして船長と海(人間と偶然)の格闘から生れる「子の面影」とそれにとまなう婚約が暗示されている。第二群は一転してイタリック体でつづられて、羽根と羽根飾りが登場する。前者は船の白い帆(あるいは白ひげの船長)が落下する比喩であり、後者は「イジチュール」の分身として「暗礁にのりあげた苦しい王子ハムレット」を暗示している。それは「人間の内なる夢が、不運によつてかれの人生にわりあてられた宿命と拮抗する姿」といわれる。第三群は投げ放たれた骰子の目が星となつて夜空にきらめくとともに、ふたたび落ちてゆく偶然の場を通つて一つの星座の誕生がつけられ、最後に「あらゆる思考は発出する 骰子の一投を」の語でこの詩は終わる。田辺訳では「これ、いかなる思想といへども、現実界へ双賽一擲の行為を発出せしめるゆゑである」となる。前述したように、それを人間の魂の深層におこる回心の出来事の象徴と解するならば、アウグスティヌスやルソーの『告白』に代表されるように、みずからの回心の体験を凝視した一人称的記述は世に数のおく見いだすことができるであろうが、死復活にともなう回心の内的過程がマラルメによつて宇宙的な広がりと深さをもつて言語化され、古典的な「典型」にまで象徴化されている点において注目される。

さて、詩の通奏低音がしめすように、難破した船長が逆巻く荒海にむかつて乾坤一擲、骰子を投げたとしても世界はなにかわらないという意味では、マラルメの深いニヒリズムが看取されるが、同時に、「一瞬の関係性の網の目」として星座（宇宙）の誕生がつけられており、マラルメ詩学のプラトニックなコスモロジーが感得される。前述の「時のうちに浮び出た〈永遠〉の仮現」といつてもよい。だがその場合マラルメにとって重要なことは、詩の朗読会用に考案された詩篇の「折り畳み構造」といわれる独特の運動性である。それは書物の外的形式にかかわったことであるが、この詩の本質をしめしている。すなわち、星座はしよせん骰子の目という偶然によって夜空に散らばった星々の単なる結合にすぎず、つぎなる双賽一擲による一つの新たな星座の誕生にとってかわるといった、「繰り返し」と「反復」を可能にする可動性と未完結性の契機がちりばめられている。田辺によれば、「本来永遠は飽くまで時の根源として時の動性を保ち、未来の不確定的解放性に於てそれを実現するものでなければならぬ」（一三・五四七）のである。ティボーテは『マラルメ論』で、「星の個別的な位置を含む全体的な配置の理由（理性）はわれわれには捉えられない。われわれは星座を想定し、それに名前を与えて、数の中のいくばくかの幾何学を導入し、この偶然の中にいくばくかの必然を混ぜるが、この想像のヴェールの背後からすべては再び数および偶然として現れる」と注記している。「マラルメの問題が（偶然）の存在論的意義に関するものであった」（一三・二二六）とことわっているように、田辺が関心をもったのもマラルメにおける偶然の問題であった。

では「双賽一擲」決して偶然を廃棄することがない」という詩の主題はどのように解されるであろうか。周知のように、ツアラトウストラは「日の出前」の清澄な空をあおいで、「わたしにとって清らかさとは、そこになんらの永遠的な理性蜘蛛とその蜘蛛の巣がないということなのだ。——またおまえがわたしにとって神的な偶然が踊る踊り場である」といふと、神的な骰子と神的な骰子遊びをする者にとつての神的な卓であるということなのだ」（『第三部』、手塚訳）と語った。

世界は神々の骰子遊びのテーブルとして、偶然と必然の戯れにすぎず、ふりだされるときは偶然であるが、落ちてでた目は必然である。骰子の目はふりだされることによって決まるのであり、必然は偶然によってあらわれる。それを絶対肯定するのが運命愛である、というのがニーチェ『ツァラトゥストラのメッセージ』である。「遊び」という概念を強調することによって、ポスト・モダンの先駆けをそこに読みとることもできるが、ニーチェの場合、骰子は一度だけ、しかもすでに過去においてふられてしまつたのであり、何べんも骰子をふることは禁止されている。そこには、究極的に偶然を撥無しようとする伝統的な形而上学的思考の残滓が読みとれる。

そもそも、われわれが偶然を撥無しようとするのはなぜであろうか。偶然は非存在であり神の遍在に反するからである。たとえばデカルトをみればよい。かれによれば、観念が明晰判明でないにもかかわらず判断をくだすなら、たとえ真理になつた判断をくだしたとしても、「偶然に真理に出会つた」(第四省察)にすぎず依然誤つていたのであり、自由意志を不当に使用しているのである。デカルトが無制約的確実性をもとめて方法的懷疑を駆使して排除したのは、誤謬というよりは偶然性であつた。かれが「欺く悪しき霊」まで想定して、いつさいを懷疑の俎上にのせたが、必然性そのものを懷疑することはなかつた。偶然性を思惟の圈内に許容することはデカルトの思惟にとつて自己矛盾にほかならなかつたからである。スピノザ哲学はそれを徹底させたものであり、ニーチェも例外ではない。科学的思考はもとより、ひろくヒュームの心理的分析にも、呪術理論にみられるフレーザーの人類学的考察にも指摘することができ、**「原因のない出来事があつてたまるか。偶然などということとはけつして許さない」と**いつた、生における**一種の身構え**のようなものが**メタ知性**のレベルで知性を支配しているといえる。このようにわれわれを身構えさせるものは、かつて中世のひとびとが真空にたいして抱いた恐怖と通底している。

だが、一般に考えられるように必然性のたんなる欠如のみが偶然ではなく、その裏面に起発する偶然という側面も

ある。「運命の表面は縁起の必然であり、その裏面は性起の偶然である」(一三・二一八)と大乘仏教は教えているが、「運命の裏面に翻されて、偶然の自覚が自由を実現する」(一三・二一九)と田辺はいう。「運命の必然が、却て偶然に裏附けられ自由を容れる」(一三・二一八)という、自由をめぐるの、必然と偶然の弁証法的関係を理解することが『双賽一擲』解釈の要諦である、ということになる。

『双賽一擲』解釈の前提となるのはこの詩の前身である『イジチュール』の主人公の死であるが、田辺によれば、「イジチュールの自殺と『双賽一擲』に於ける老船長の決死行為との、本質的相違を明らかにすること」が「マラルメの苦心を理解する焦点」(一三・二二〇)となる。『イジチュール』はマラルメが精神の危機に向きあうことによって危機を乗り越えようとした若い頃の野心作であるが、その主題は「死をいかに言語化するか」であった。死は偶然を消去しうる絶対的行爲であると考えたイジチュールは運命に反抗して、「絶対として投げ出された『我』として自殺する。自殺は罪であり神への反抗であるといった通念に煩わされることはなかったが、しかし「死の決断覚悟も死の起こる偶然を奪取して死を必然化するものではない」(一三・五四七)ことは認めざるをえなかった。自己が有として直接に自己を否定することはできない。自殺においては「否定する自己が有として残り依然否定せられ」(一三・四三六)ず、したがって偶然を撥無できないからである。田辺は『イジチュール』の編者ボニオの見解を、「偶然が関与する行為に於ては、肯定的にも否定的にもその固有なる理念を達成するものは常に偶然なのである。偶然の存在に直面して否定も肯定も挫折した。偶然は背理を含む」(一三・二五〇)と要約している。「マラルメの苦心」というのは、『イジチュール』の絶望的な「死」を超えるには「『双賽一擲』決して偶然を廃棄することがない」という『双賽一擲』の結論にいたるまで三十年近く待たなければならなかった、という事態をさしている。すなわち、自殺が真の自己否定ではなく、「自己否定は、自己が絶対無の還相媒介となり、有にして無であることによって始めて可能となる」(一三・四三六)、とマラルメが自覚するまで三十年かかっ

たということである。

『双賽一擲』の老船長も、イジチュールと同様、ハムレット的に「生か死か」に迷い苦悩し「没落破滅の虚無」を通らなければならなかったが、田辺によれば、「彼「船長」にとつては、死こそが生の動力であり、無こそ有の源泉であつたのである。解釈の立場では單なる極限的觀念に止まるところの、〈死〉が、運命と闘ふ行為自覺の立場に於ては、偶然を含む実在となる。それは覺悟自覺が、生の復活へと突破超脱せしめ」（一三・二〇四）たという。一体、イジチュールから老船長を分けしめたものは何であつたか。行為という面いえば「無を原理とした否か」にあるが、それはいわゆる「無心になる」といった類のことではない。イジチュールに欠けていたのは、「自分を否定する自分の外がかへつて自分の内に転ぜられる、すなはち外を通らなければ自分の内が発揮できないといふ弁証法」（一一・二四五）である。田辺は現代の「新力学」になぞらえて、「無の立場に立つといふのは、有の徹視的な立場の自己矛盾性、そこでのわれわれの実験的行為の自己否定性といふものの自覺において間接的媒介的に初めてそれが実現されることを意味する」（一一・四二一）といっているが、「田辺哲学の弁証法は現代の新量子論の方法論の哲学的な反省である。あたかもカントの認識論が当時のニュートン力学に対応することく、田辺哲学の宗教的弁証法はまた現代物理学に対応する新しい形の認識論である」（⁸）とすれば、老船長の行為にはかかる「実験的行為の自己否定性」が存したといえよう。田辺は親鸞を論じたところで、「力学的相対存在」とか「自らの自由可動性に相当する不確定帯を自己の縁暈にもつ複合体（論理的にいはいゆる種）」（一一・五〇四）ともいっているで、牽強付会ともいえない。

ともかく老船長においては「いはゆる虚無に吞まれて、死滅の淵に投ぜられた内容が、無の絶対転換性によつて復活に転ぜられ」（一三・六）たのである。そのようなことがどうして可能となつたか。すなわち、「まさに過去と未來の双賽を同時に現在に投擲」する行為が「死の無底の底に没すること」により、今こゝで「絶対無の動的〈永遠〉へと復活還相せ

しめられる」(一三・二二七)というとき転換がなにゆえに老船長に起ったか。それは宗教哲学的にいえば、絶対無即愛のはたらしきによるのである。「絶対的なものに向ふから触れられるところ」(一一・四三一)がなければ、宗教哲学は成立しない。「死の哲学」が宗教哲学的であるゆえである。ただし田辺の場合、「こちらから絶対に触れるといふことはできない」(一一・四三二)という質的断絶の面にアクセントがある。田辺がいわんとすることは、原理的にはすべて絶対無という「無の絶対転換性」に依っているが、それが現実にはたらくにはわれわれの行為の媒介を必要とする、しかも、偶然を無化せんとする乾坤一擲の企てにほかならないこの行為自体がまさに「偶然」において生起するという逆説的な事態だということである。無を原理とする行為とは、無心な行為などという心境的な事柄ではなく、「運命の必然が、却て偶然に裏附けられ自由を容れる」という逆説を行ずる行為のことである。「双賽一擲」決して偶然を廃棄することがない」のはそのためである。「運命の裏面に翻されて、偶然の自覚が自由を実現する」(一三・二一九)という絶対無の場は、行為の直下にひらかれるのでなければならぬ、というのが田辺の主張である。

西谷啓治は『宗教とは何か』のあるところでつぎのようにいう、「大なる死から大なる生への転回が起る。我々はそれについて何故と問ふ事は出来ない。それには考へ得らるべき理由はあり得ず、またあり得べき根拠は考へられない。といふのは、その転換は、総じて理由といふものが考へられ得るやうな、或は根拠といふものがあり得るやうな、さういふ種類の事柄の成り立つ次元よりも一層根源的なところの出来事だからである。もしそこに理由を求めるならば、古来の宗教のやうに神とか佛とかの側にしかそれを求めることは出来ない。例へば摂理とか愛とか本願とかとしてである。併しその神或は佛の側での理由は、人間が何故にと問ひ求めるやうな意味での理由ではない。……畢竟、たださうだといふ以外にはない。『Vita』の入り得ぬところはただ、『Das』のみである。或は、実存とはさういふものといふ以外にはない」『著作集』第十卷、二五四頁)と。死復活の転換は、人間理性があたえるいかなる根拠づけも無効となす超越的出来事として絶対偶

然事であるとすれば、無の転換性は偶然の無底性に生起する、といわなければならない。

田辺は「逃れる途の無い偶然」を「絶対偶然」(一三・二五一)と呼び、「死は絶対偶然といふものの支配を遂に脱せぬのである。死が復活と相即するのものがためであらう。生死はどこまでも弁証法的事態たるのである。マラルメは三十年の苦心を経て、この絶対偶然を詩に象徴したわけである」(一三・六一三)といっているが、さらに進めて、「ただ絶望の極、その偶然性を愛の恩寵にまかせて飽くまで偶然に従ひ忍受するのが、絶対偶然(の積極面)といはれるべきものである」(一三・二七二)と結論した。「絶対偶然の愛」とも言い換えられている。すなわち、「存在の根底が絶対無であるといふ自覚こそ、まさに絶対偶然の愛(私のいはゆる無即愛)による転換であつて、その原理的方法が弁証法なのである」(一三・二七二・三)。ここに田辺哲学の一つの到達点が見られる。「偶然の絶対性を忍受すること」はいわゆる宿命論や運命論といった観念的なことを意味しない、あくまで「偶然なる現実存在に、自己を献げる自己犠牲自己否定」(一三・二七二、傍点は筆者)が強調されており、田辺が観念実在論の立場を唱えるゆえんである。偶然とはかれにとって観念実在論の問題であつた。

サルトルは『マラルメ論』で、「(偶然)は(存在)のなかなどにありはしない。それは(人間)と共に、突如出現する」(9)とし、偶然を出現させるのは人間であるといっているが、偶然に関する事柄は知性に先立つて、まず行為にかかわっているという意味では的を射ている。田辺は『双賽一擲』の訳に際して「訳者補注」として、「(偶然)は、却つて(現実)の動力」(一三・三〇三)であると記しているが、それはどのような意味であらうか。イジチュールは偶然を観念の力で支配し無化しようと企てたが、老船長は行為をとおして「原偶然」というべきものに会つたのである。田辺はそれを「歴史の偶然性」ともいつている。「歴史的事実は唯斯くあるが故に斯くあるものとして承認せられなければならない絶対の偶然性をもつ」(九・六九)。田辺は「われわれの力で左右することのできない、われわれがいやおうなくそれに会ふところの原偶然と

いふごとき側面がなければ、歴史といふものは成立しない」（一一・四三四）といい、「偶然こそ、自然必然を自由行為に媒介する歴史の契機に外ならない。『イジチュール』が『双賽一擲』にまで発展する過程は、すなはちこの契機の自覚であった」（一三・二六五）という。『イジチュール』が「ヘーゲルの絶対観念論に近いもの」（一三・二三五）であったのに対して、『双賽一擲』は「ヘーゲルに反対したシェリングの観念実在論と軌を一にし、宇宙の理念的発出論を斥けて、飽くまで具体的に実在的質料の媒介を認め、象徴主義を徹底せんとするもの」（一三・二一六）といっている。筆者は別のところで「種の論理」は「積極哲学の非神話化」であると論じたが⁽¹⁰⁾、『マラルメ覚書』で展開された「死の哲学」はいわば「メタノエティク」の実存化といえる。

かつて良寛は「災難に会う時節には災難に会うが宜しく候。病苦に会う時節には病苦に会うのが宜しく候。死ぬ時節には死ぬのが宜しく候。是が是、災難を免れる妙法にて候」といった。そこには、たんに「偶然の絶対性を忍受すること」が看取されるが、田辺がマラルメのうちに見てとっていたものは、「運命的ともいうべき西洋知性主義の行詰まり」とその突破の思想である。「思索の行詰まりに於て頓悟に転ずるものといはれるであらう。……マラルメの偶然は禪の公案と解しても不当ではあるまい」（一三・二七四）ともいわれる。田辺は「二律背反の没落と否定転換との、〈無〉による徹底即突破の自覚」というみずからの思想をマラルメの詩に重なりあわせたのである。

（田辺元の引用は『田辺元全集』筑摩書房、一九七二年による巻数と頁数を表す。）

註

(一) 西谷啓治の校訂によれば、「死の哲学」に関する五つの「補遺」が書かれたのは、「昭和三十二年から三十三年にわたつてと推測される」が、いずれも「ハイデッガー記念論文集が作成される過程に生じた残稿ともいふべきもの」(一三・六四三)にすぎない。ハイデッガー古希記念論文集への寄稿論文である「生の存在論か死の弁証法か」は「一九五八年(昭和三十三年)九月」に完成され、死後(昭和三十七年)、雑誌『哲学研究』に掲載された。それ以後、雑誌掲載論文(「メモント・モリ」と「禪源私解」)をのぞけば、絶筆『マラルメ覚書』がこの時期の唯一の著書である。

(二) 執筆当時病床にあつた田辺から「あとがき」に附加するよう指示があり、唐木順三が口述筆記したものととして、「哲学の立場からマラルメを解釈してみたいといふ年来の望みの実行にかかった。『双癡一擲』、またそれに先立つ『イジチュール』の主題が、プラトン以来の運命と自由との交渉の問題に關はつてゐるばかりでなく、『イジチュール』は現在の社会変革時代に共通する問題を扱つてゐるので、勢ひ自分のそれらの問題に対する考へを、マラルメを通して書き述べるといふ形になった」(一三・三〇四)

とある。

(三) 昭和二八年に書きはじめられたと推定される、田辺がハイデッガー批判に傾注した未完の論文「哲学と詩と宗教」によれば、「ハイデッガーが人間現存在の存在性を〈死への存在〉*Sein im Tode*と解釈したのに対し、人間の象徴的存在性はまさに、〈死に於ける存在〉*Sein im Tode*といふべきものである。宗教に於て、生きながら死人になりて、死につつ生きる、といはれる存在に外ならない」(一三・四三五)といっている。

(四) 『高橋里美全集』福村出版、一九七三年、第三卷、一二三頁。

(五) フライブルク大学総長就任のハイデッガーを厳しく批判した、昭和八年脱稿の未発表論文「危機の哲学か哲学の危機か」(八・四) 参照。

(六) 『西谷啓治著作集』創文社、一九八六年、第二十卷、二一四頁。

(七) A. テイボーテ『マラルメ論』田中等訳、沖積舎、一九九一年、三一〇頁。

(八) 『武内義範著作集』法蔵館、一九九九年、第五卷、六四頁。

(九) サルトル『マラルメ論』渡部守章、平井啓之訳、ちくま学芸文庫、一九九九年、一九九頁。

(一〇) 細谷昌志『田辺哲学と京都学派』昭和堂、二〇〇八年、第三章参照。