

田辺哲学に於ける「メタモルフォーゼ」

Die "Metamorphose" in der Philosophie Tanabes

圓 増 治 之
Haruyuki Enzô

(1)

筑摩書店版『田辺元全集』第十四巻の巻頭には、
田辺元が良寛の「生涯懶立身 騰々任天真 囊中
三升米 爐邊一束薪 誰問迷悟跡 何知名利塵
夜雨草庵裡 雙脚等閒伸」という詩を書写した手
稿の写真が掲げられている。この手稿について唐
木順三はその著書『良寛』で、次のような消息を
我々に伝えている。

「この詩について私に忘れたい思ひ出がある。
田辺元先生が群馬の大学病院で亡くなられたが(昭
和三十七年四月二十九日)、北軽井沢で葬式をす
ました後、私たち数人が残って先生の遺品を整理
してゐた。その中に、二百字詰の原稿用紙七枚に
わたって、この詩を三十回も書き写された手稿が
出て来た。ペン書きで、一字一画をゆるがせにし
ない楷書であった⁽²⁾、と。

田辺元は、その論文が「一字一句を忽がせにし
ない周到綿密」であつたばかりではなく、その人
柄の点でも謹厳そのものであつたと聞いている。
まさしく、この字体の如くであつたのだらう。こ
れに対して、良寛の草書の筆の運びには、文字通
り「雙脚を等閒に伸す」というが如き趣きがある。
それに、実におおらかとでもいうべきか、良寛の
書にはしばしば脱字がみられるし、逆にまた贅字
がみられることもある。こうしたことは自作の歌
あるいは詩を書いたものにもみられるのである。
現に、「生涯懶立身……」の詩を書いたもの
にも「身」の字が脱漏したのも伝わっている⁽⁴⁾。こ
の点でも几帳面な田辺元とは鮮やかなコントラスト
をなしている。したがって、唐木順三は、良寛の
詩を丹念に書写した田辺元の手稿を前にして、「先

生はどういう気持で丹念にこれを写したのであろ
うか」と訝しげに問っているが、それももつとも
なことである。この問いに続けて唐木順三はさら
に次のように述べている。

「良寛と先生とは非常に違ふ。草書体と楷書体
のやふに違ふ。先生は『懶』からも『騰々』から
も遠かつた。米にも薪にも不自由は無かつた。然
しこの詩の下四句、殊に下二句は、どこか一脈で
はあるが通じてゐる。先生は昭和二十六年に夫人
に先立たれて以来、その逝去までの十餘年、北軽
井沢のあまり広くない山荘で独り起居されてゐた。
手伝ひの者はあつたが、語り合ふ人は無かつた。
夜雨草庵の裡に、雙脚、等閒に伸ばすの等閒を所
在なくとれば、等閒に伸ばされたこともあつた
らう。然し、さういふことだけではなく、私は先
生がこれを、昔の人の写経のやうな気持で写され
たのではないかと思つた。先生には生涯、草体の
やうにくずれたところ、流れたところ、騰々然た
るところは無かつたが、晩年にはその外貌は鉄齋
や安田靱彦が遺した良寛像にやや似て来てゐた。
私には、あの四角四面であつた田辺元博士が、最
晩年にあの良寛を思慕したことが面白かつた」。

と、このように唐木順三は語っているが、田
辺元がこの良寛の詩の心地と通じているのは、果し
ていわれているように、その下四句もしくは下二
句に限つてのことであらうか。あるいはまた、単
に田辺元は良寛と外貌に於いて似ているにすぎな
かつたのだろうか。このような問いを胸に抱きな
がら以下に於いて我々は、その全生活を賭しての
思索であつた田辺元の哲学の『種の論理』以降の
変貌をみていきたい。

(Ⅱ)

田辺元が昭和九年から昭和十五年にかけて展開した「種の論理」の哲学は、そこに於いては「凡てが媒介されて居なければならない、其処では如何なるものも直接態のまま留まることが許されない、仮令所謂絶対的なものといへども、単に無媒介に止まることが出来ぬ⁽⁵⁾」というように徹底した「論理の立場」に於いて、「絶対媒介」の活動として、展開された。この「絶対媒介」とは、田辺元によると、「媒介そのものもそれに於いて媒介せられて、何ものも単に直接に与へられ前提せられることなきこと⁽⁶⁾」を、意味する。従ってそれは、「人間は氷上に佇立する能はず、一処に停止せんと欲する時は直ちに転倒する、ただ不断の滑動のみ能く氷上に、身体の正位を維持せしめる」が如くに、「危きに遊んで安き⁽⁷⁾」、というよりもむしろ「危きに遊んで安うことなき」とでもいうべき「不断の活動」であるといえるであろう。田辺元の哲学、あるいは哲学的思索は、かかる「絶対媒介」として、いかなる非合理的な直接態のまま留まることが許さず、その媒介運動のうちへ巻き込み、それを媒介の契機に転化せんとするのである。それ故に、かかる哲学的思索は、その本性上必然的に「絶えざる思索」となって、「哲学を離れて私の生活は無いのであり、又私の生活の外に私の哲学はあるのではない⁽⁸⁾」と言われたように哲学にその全体を賭した田辺元の実生活に於いて、絶えずその安眠を脅かしたであろうことは想像に難くない。それ故にであろうか、事実、田辺元は晩年の芥川龍之介以上に不眠症であったと御自身で語ったとも聞いている⁽⁹⁾。

「種の論理」の諸論文が発表された1930年代後半は、満州事変以来すでに軍国主義化・ファシズム化の道を歩み出していた我が国が、さらに加速度を増して盲目的に突き進んでいった時期である。すなわち、1936年二・二六事件、1937年日中戦争開戦、1938年国家総動員法制定、1940年日独伊三国同盟調印、そしてついには1941年太平洋戦争へ突入していった、そういう時期である。このような当時の社会・政治の歴史的動向を自分自身省みさせる暇もなく駆り立てたのが、民族主義や全体主義の暗い盲目的意志（「権力意志」）であった。

それは、主体としての「個人」の自由を蹂躪し、日本という「国家」を非合理主義へとその破局にいたるまで駆り立てていったのであった。田辺元の哲学は、かかる歴史の奔流の外に傍観者的に立つのではなく、むしろ積極的にその流れの内に入り、その流れを内から転換させようと悪戦苦闘して思惟したのであった。このような志向について田辺元自身、戦後の昭和21年に発表された『種の論理の弁証法』の序の中で次のように述懐している。すなわち、

「私は昭和九年から同十五年に至る間、自ら種の論理と呼んだ弁証法の論理の研究に従ひ、之をもつて国家社会の具体的構造を論理的に究明しようと志した。その動機は、当時抬頭しつつあった民族主義を哲学の問題として取上げ、従来私共の支配され来た自由主義思想を批判すると同時に、単なる民族主義に立脚するいはゆる全体主義を否定して、前者の主体たる個人と、後者の基体とするところの民族主義とを、交互否定的に媒介し、以て基体即主体、主体即基体なる絶対媒介の立場に、現実と理想との実践的統一としての国家の、理性的根拠を発見しようと考へたことにある。飽くまで国家を道義に立脚せしめることにより、一方に於てその理性的根拠を確保すると同時に、他方に於て当時の我国に顕著であった現実主義の非合理的政策を、できるなら少しでも規正したいと念願したわけである⁽¹⁰⁾、と。

「しかし」、と田辺元はそれに続いて自らいわば「メタノエティッシュ」に述べているように、その当時の田辺元の立場は、「私（すなわち、田辺元）の始終批判しつつあったヘーゲルの合理主義に自ら顛落し、彼の如く国家を絶対化して個人の自由をそれに同化する傾向を免れ得なかったのである」。「種の論理」の初期の論文『社会存在の論理』（昭和9年～10年）では、田辺元はヘーゲルの合理主義を次のように批判している。すなわち、

「ヘーゲルは国家を直接的なる共同社会としての民族精神と同一視する傾向を完全には脱却して居らぬ。これは彼が絶対媒介の論理に徹せず、媒介せられざる直接的なるものを其儘合理的とする合理主義を脱しない結果であつて、其為めに、現実的なるものが理性的であるといふ彼の有名な標語

の一枝が、直ちに自然的直接的なるものを理性的となす保守主義乃至寂静主義なるかの如き誤解をも招くのである」、と。

しかし、田辺元は、たとえ非合理的な「自然的直接的なるもの」を「直ちに」直接「理性的」とみなすのではないとしても、「自然的直接的なるもの」を「理性的なるもの」の「契機」として間接的には理性的とみなしており、その限りやはり一種の合理主義であることにはちがいないのである。同じ『社会存在の論理』のなかの別の箇所では、「哲学の立場に立つ限り、非合理性も絶対合理性の契機として観られるのでなければならない¹²⁾」とも、言われている。田辺元の哲学は、そういう見地に立って、現実の非合理的なるものをすべて理性的なるものの実現の契機として理性のうちに摂り容れんとする理性の不断の媒介活動であった。そして、「絶対媒介の論理」に於いては、この理性の不断の媒介活動を支えるのは、他の何ものでもない、その活動それ自身であるとされたのである。一般的に言っても、何か或る活動を支えるのがその活動それ自身であったとしたら、その活動は不断の活動たらざるをえない、といえるであろう。まさしく、「ただ不断の滑動のみ能く氷上に、身体の正位を維持せしめる」、と言われるが如くにてある。

以上の如き理性の不断の活動たる媒介活動の中で、すなわち弁証法の内ですれを貫いているのは、理性の自分自身に対するいわば一種の自力信仰であった。すなわち、「自己に対する他者を信ずるのではなく、自己の無限なる奥底たる絶対否定の肯定性に対する信頼¹³⁾」である。この「信」はまた、「如何に限り無き蹉躓を重ね、如何に大過を繰返し、悪の繫縛に対する自己の無力を嘆ずるも、なほ絶対は此我を媒介とし、此我の主体的行為を通じて自己を実現する、斯かる如何なる悪の重積も絶対に於ては皆善の媒介に化せられる、と信ずる」という「絶対善の信仰¹⁴⁾」、とも言い表わされている。「種の論理」の「旧き立場」は、「如何に限り無き蹉躓を重ねようともその此我の主体的行為を通じて絶対が自己を実現するというオブティミスティックな理性信仰に裏打ちされて、理性主義的に、限りなく媒介に媒介を重ねていくのである。かくして、「絶対合理主義」の哲学は、「絶

対善の信仰」と表裏相即して成り立っているのがあった。

かかる立場に於いては、「絶対善の信仰」の裏打ちによって、「悪の繫縛に対する自己の無力を嘆ずる」悲嘆も、なお真に否定的に徹底されずに底の浅いものになってしまっていることは否めないであろう。それは未だ、後の「懺悔道としての哲学」に於いて見られるような、「自己の無力不自由を徹底的に見極めて、理性の自己放棄を行ぜしめる¹⁵⁾」という徹底的な懺悔に至っていないのであった。後年「自是慢心」と田辺元自らメタノエティッシュに告白懺悔することになる「理性主義的倫理主義」に、「種の論理」の「旧き立場」は固執していたが故に、そこでの理性の無力を嘆ずる悲嘆も、絶望的自己放棄たる懺悔にいたるまで宗教的あるいはニヒリスティッシュに深刻化されることなかったのである。実際そのことについては、「種の論理」の「旧き立場」当時の田辺元自身もすでに認めているところであり、昭和10年の『種の論理と世界図式』のなかで次のように語っている。すなわち、

「斯かる絶対善の信仰なるものが安易なる最良観楽天主教と批評されるであらうことはもとより私の予め覚悟する所である。宗教に縁薄き私にとっては、深刻なる罪悪の悲痛感、懺悔、祈禱、といふ如き所謂宗教的体験の真意が、十分に了解せられないのは如何ともし難い¹⁶⁾」、と。

以上のようなオブティミスティックな「絶対善の信仰」は、田辺元がそれへと「生来傾いた」と自ら述べているところの「自力主義¹⁸⁾」を裏から支え、一層強固なものにしている。かかる理性的、というよりも理性主義的「自力の立場」に於いて、「種の論理」を提案する動機となるところの実践的要求が、生じたのであった。「種の論理の意味を明にす」（昭和12年）ではこの実践的要求は次のように言い表わされている。すなわち、

「現実の合理性を信ぜざるを得ない私にとっては、国家社会の強制も、理性に由って自律に転ぜられるのでなければならぬ。それは単なる強力に盡きざる、理性的根拠を有しなくてはならない。但し私の考へる理性は、現実の個人がその存在を規定する総ての制約から脱して、単に自己の内部から普遍的法則を、意志の格律に対する規準とし

て自己に課する、といふ如き、形式的法則性の能力に盡きるのではない。理性の無制約的普遍性は単に抽象的な普遍性ではなくして、具体的な全体性でなければならぬ。それは客観的存在としての自己の窮極的な規定が矛盾を含み二律背反に陥る結果、自己が無に帰することに由って、却て主体的に現実そのものが全体として自己を充たし、自己即現実として無制約的普遍性が成立すること⁽¹⁹⁾でなければならぬ」、と。

しかしこのような要求は、どこまでも「なければならぬ」ままやはり当為にとどまり、現実には「国家社会の強制」は「単なる強制」に尽きてしまい、いかなる「理性的根拠」も発見できないまま終戦とともに終わってしまったのである。田辺元が、その堅忍不拔の思索でもってして、「自己の能力の許す限り、論理と相即する現実の歴史哲学的研究を今後二期⁽²⁰⁾したにもかかわらずに、である。すなわち、「理性の自律が理性批判として自らを根拠付けようとする自力」が「敗亡」したのであった。そしてこのことが、自力の哲学的無力に対しての、生身を引き裂くような絶望の告白懺悔をせざるを得ざらしめるのであった。

(Ⅲ)

自らの無力不能についての絶望的に徹底せる「懺悔」は、もはや「理性批判」のように、自力に対する批判を自力がなすといった批判ではない。それは、「他力の行に他ならない」。昭和21年の『懺悔道としての哲学』に於いて、田辺元は「懺悔」について次のように懺悔的に語っている。すなわち、

「私の自力は此懺悔をも能くすることが出来ない程に無力であり、私の愚癡顛倒はそれ程にも根深く執拗である。たと私の内にはたらく懺悔の他力は、それにも拘らず自らを貫徹して私に懺悔を行ぜしめる。私はただその催起に随順して懺悔を行ずるばかりである」⁽²¹⁾、と。

かって「種の論理」の「旧き立場」で「絶対他力」について語られた時、それは「自力」と相即的として語られるも、そこで積極的に主題となったのは「自力」の働きの方であった。これに対し、「他力」の方は「自力」の働きに即して、いわば

消極的に話題にのぼっているにすぎなかった。たとえば、『社会存在の論理』では次の如く述べられている。すなわち、

「信心は『如来よりたまはりたる信心』であるけど、之を受ける心は自力に媒介せられるのでなければならぬ。絶対他力もなお自力と相即する。却て絶対他力の攝取不捨の願が自力を否定契機としてそれに媒介せられるのである」⁽²²⁾、と。

ところが、「懺悔道としての哲学」の立場では、「哲学する」という行は、その力点が「自力」から「他力」へと置き換えられて、語られ行ぜられることになる。「懺悔」は、自力の無力不自由を徹底的に自覚し、自らを絶望的に抛ち棄てる行であるが故に、もはや自力を以て為すところの行ではない。「私ならぬ他者が之を催起するのである。私を促して私に哲学へ再出発をなさしめる他力は、私の懺悔に於いてはたらく」⁽²³⁾のである。

かつての「種の論理」の「旧き立場」に於いては、不断の思惟たる「弁証法的思惟」を内面的に裏付ける信は、先にみたように、「絶対善の信」であるが、これについては、「弁証法の外に無媒介の直接態として之を包む他力の信仰とは本質を異にする」⁽²⁴⁾と、いわれる。これに対して、「懺悔道（超理観学）」として方向付けられた「種の論理」の「新しき立場」に於いては次のように言われる。すなわち、「相對者の行為実践が自己矛盾に陥り、自己放棄の懺悔行に転換せられることに於て、絶対の大方は他力行として行ぜられる。その行を内面的に裏付ける信は、いはゆる、『如来より賜はりたる信』として、先進者の教に媒介せられるのである」⁽²⁵⁾、と。つまり、懺悔は、「如来より賜はりたる信」によって内面的に裏付けられ、他力的に行ぜられるとされたのである。

まさに、「懺悔の核心は転換にある」⁽²⁶⁾。理性の不断の自力的思索の非合理的現実との悪戦苦闘の極に於いて、自力の絶望的自己放棄たる懺悔に媒介されて、「哲学は聖道門の自力の理性的立場から浄土門の他力の行信的立場へ転換せられる」。そして、「懺悔」に於ける転換はそれだけではない。懺悔は、「西洋語に於いて paenitentia が本来苦痛を意味する」ように、必然的に悲痛・苦悩・慚愧を伴うが、しかし同時にそれらも転換する。すなわち、「苦痛が歓喜に転じ、慚愧が感謝に換

る」²⁸のである。

この転換は、「理観超越」の「懺悔道」の途上に於ける転換であるが故に、超理性的に生起するのであるのかもしれない。それ故にであろう、この転換は田辺元によってなによりもまず「不可思議」という驚きをもって体験されたのである。

この「不可思議」の体験はすでに終戦前年の昭和19年の講演「文化の限界」で表白されている。国家存亡の切迫した時局のなか行なわれたこの講演の終りに近い²⁹処で、「この国の中に於けるいろいろの不都合、無いことの願はしいやうなことに就いて、自分が責任がある、自分が微力であるからであり、日夜悩むところの私の体験を申しあげる」と「懺悔」が語られた後、段落がつけられ(といっても、聴講者の速記ノートにもとづいて整理された原稿の段落なのだが、文意の展開から言ってそれは非常に適切な段落づけであるといえよう)、「しかし不思議なことに、云々……」と、「転換」する。そして、以下のように続く。「私はさういふ現実の問題に於いて自分が悩んで、いかにもどうも自分が濟まない、自分が連帯責任といふものに於て、実に無良心な、足らないものであるといふことを、或はそれがまだどこかに不徹底なものが残ってゐるでもありませうけれども、とにかくもはやこれが自分の腹の底であると思ふところから、どうも何とも申しわけないことであるといつて、頭が下がる気持になった時に、私は非常に何か軽い気持、明るい気持になる」、と。

我々は、同様の「転換」の表現を、翌昭和20年擱筆の論文「懺悔道としての哲学」でも見出すことができる。

この論文の『第一章 懺悔道の哲学的意義』に於いて田辺元は、「懺悔」ということについて、「いはゆる絶望の反抗心を動かして捨鉢となり消極的な我性を主張し増長するのではなく、自己の当にあるべき存在に対する願望をば持ち続けながら、それに背反する現実の自己に絶望し、文字通り自己の存在資格に対する積極的希望を絶ち、斯かる随順的絶望に於て自己を放棄するのが、私の謂ふ懺悔である³⁰」、と説明した後、行を改め、転換して曰く、「併し何という不可思議であろう」、と。そしてさらに続けて言う、「私を斯かる自己放棄へと促す力は、同時に私を回復し、一度否定

せられた私の存在性を再び肯定に返す力なのである。只管に首を垂れて自己の無価値空無性、否、反価値反抗性を素直に肯う時、却て不思議にも、一度否定せられた存在が肯定に転ぜられるのである」、と。そこでは、懺悔に於ける絶望的自己放棄の死が再び新しい生へ復活せしめられる歓喜の不可思議の体験が告白されているのである。

以上のように「死復活」の転換をその核心に於いて孕んでいる「懺悔」、すなわち田辺元の「メタノエティック」の「懺悔」は、「単にいはゆるメタノイア即ち後思後悔として過去の罪悪を想起しそれに苦しみ悩みて、それがあらざりしことを後から希願しその起れるを悔やむに止まるものではない」のである。田辺元によれば、すでにエックハルトもまた「もはや斯く懺悔した者は、いつまでも古き罪にこだはり之を悔ゆることを要せず、ただ現在に於て日常の汚れから足を洗ひ浄めるばかりで足りる³¹」、と述べたという。懺悔は、「人間的現世的なる後悔」とは異なり、いつまでも過去に、自己にこだわり、これに執われて終るのではなく、むしろかえって「自己の突破」(Durchbruch)に転じるのでなければならない。

なるほどたしかに、「懺悔」は「自己を突破し、自己を放棄する行」であるが故に、単なる自力を以てこれを行うことが出来ず、「必ず他力の催起を俟つ」のであるが、とはいえ、もし自己が突破されてしまったとしたら、もはやそこでは自力と他力という相対的区別もなくなってしまうはずである。したがって、自己を突破した処で生きるとしたら、それこそすなわち、「清浄無心なる善悪の彼岸において³²」、「自他を超ゆる自然法爾」に任せて生きることになるのではないか。そこそまさに、あの「死復活存在の火中蓮的清浄」が現前し、現在している処ではないだろうか。そして、それがまた良寛の「騰々任天真」の境涯と相通じていたのではないだろうか。

いわれたようになるほど、「絶対合理主義の立場」に於ける田辺元には、その「一処に停止せんと欲する時直ちに転倒する」が如き「絶えざる思索」故に、「騰々然」としたところがないようにみえるかもしれない。しかし、田辺元がその最晩年に於いてしばしば言及している「善悪の彼岸」なる「清浄無心」の境涯こそ、良寛の「騰々任天真」

のそれと相通じているように思える。そしてそのような境涯こそ、田辺元の祈念する境涯であったにちがいない。それ故にこそ、あの「生涯懶立身」の良寛の五言詩をあたかも写経の時のような心持ちでもって書き写したのかもしれないと考えられよう。

「種の論理」の「旧き立場」で田辺元は、理性の自力を以てすべての非合理的現実を理性的なるものの実現の媒介に転化せんとの大なる志をもって、現実と苦闘したのとちょうど同じ様に、かって若き良寛も天を衝く志気を胸に抱いて托鉢行脚の日々を送ったととわれる。後年行脚修業の時代を回顧した良寛の詩に次のような詩がある。「家は荒村に在って四壁空し／展転傭賃 且く時を過す／憶ひ得たり疇昔行脚の日／衝天の志気敢えて自ら持せしを」。まさにこの詩は、「衝天の志気」に満ちて肩に力を入れ歩き回っている若き良寛の後姿を、我々に彷彿させる。しかし、「騰々任天真」と詩を詠む良寛の肩からは力がふうと脱げ落ちているように、私には思える。そこには雙脚を等間にのびのび伸ばしている良寛の姿がある。その良寛に、懺悔に於いて「何か軽い気持、明るい気持」になった田辺元の何か感応するところがあったのかもしれない。それ故にまた、良寛は格別の関心を抱いて、道元の『⁶³正法眼蔵』の中の『愛語』を書写したときくが、同様の心胸を抱いて田辺元は良寛の「生涯懶立身」の詩を書写したにちがいないのである。

(Ⅳ)

ところで前述の如く、懺悔は、「後悔」とは異なり、単に過去を悔いるにとどまらず、自己を突破し自己を放棄する行である。かかる懺悔の道に於いて、田辺元によると、「私は死復活の生を生きることが出来るというべきである⁶⁴」という。してみれば、懺悔は、後を、過去を向くとともに同時にヤヌス的に、前を、未来を向いている。メタノエティックはいふなればエピメテウス（後思）的にして同時にプロメテウス（先思）的である。この「懺悔道としての哲学」を、田辺元は、『懺悔道としての哲学』の序によれば、⁶⁵「やむにやまれざる所」によりて、「私一人の哲学とするのみな

らず、諸君（引用者註：読者諸君のこと）の哲学としてそれを提供する」のであるという。のみならず、さらに「懺悔道はひとり我国民の哲学たるのみならず、人類の哲学でもあるのでなければならぬ」とまで言われている。さすれば、「闇を闇のままに光耀かす所の絶対光源」といわれる「懺悔」は、プロメテウスが人類に与えた火の如く、あるいは人類の運命の未来に新たな光を投げかけるやもしれない。

しかるに、「死復活の生」はただに「懺悔道」のみを通して生きることができるようになるだけではない。それどころか、「それに於いて私は死復活の生を生きることが出来るというべきである」といわれるように、「私の懺悔を行ふ」ところの「私の懺悔道」に於いて生きられる「死復活の生」は、「私の死復活の生」であるに限られるにすぎない。『懺悔道としての哲学』では、「死復活」の「絶対転換」はなお、田辺元個人の体験にとどまっており、それを「国民諸君に、その自由なる取捨に向って提供する」にすぎない。後に田辺元の最晩年の論文『生の存在学か死の弁証法か』（昭和37年）に於いて、「自己の解脱を犠牲にし、自の作仏を他の作仏まで猶予し差し控へて、その結果、直接には自己作仏の障礙と思はるる如き倫理的悪行為をも、清浄無心なる善悪の彼岸に於て、衆生に伍する方便のために敢てする⁶⁶」といわれるような、「菩薩道」に於いてみられる実践的積極性が未だ「懺悔道」に於いてはみられないのである。

そもそも「懺悔道」に於ける自己放棄は、なんといってもやはり、自分の存在の丸ぐるみ全体を賭すところの、すなわち「自己の生命を賭す」ところの決死の行ではない。田辺元の「懺悔」は、『懺悔道としての哲学』⁶⁷によれば、「此程度の困難を迷ふ所なく処理することが出来ないやうでは、私は哲学に従事する資格は無い、況や哲学教師として人を導くことなど思も寄らない、当に私は哲学を廃し哲学教師を辞任すべきではないか、といふ疑」（傍点引用者）から起発している。そして、「最早哲学する能力も資格もない私であるから、それが哲学であるかどうかは問題ではない、ただ当面為すべく私に課せられた思想的仕事である以

上は、私の力の許す限りそれをしようといふ決心が、却てそこに哲学ならぬ哲学を懺悔の自覚として私に課するに至ったのである」（傍点引用者）、という。されば、「懺悔道としての哲学」は「哲学ならぬ哲学」として道なき道を踏み分け歩むとはいへども、それは自己の存在全体を賭しての行ではない。懺悔道に於ける自己否定は、「自らの無力不能を慚ち」、「自己の存在資格を自ら放棄する」（傍点引用者）にすぎず、なお観念論的な自己否定にとどまる。つまり、「私」の存在は実在的には死に曝されることなしにとどまっているのである。

「懺悔道」が「自己の価値性（あるいは反価値性）」の見地でなされる行である限り、それは、自己否定行であるとはいへ、善悪の彼岸に立って自己存在の全体を賭けて出るような、実践的積極性に欠けるとやはり言わざるをえないであろう。後に『生の存在学か死の弁証法か』に於いて、「単にみずから死を決断する能力を自覚し、更に他に向って同じ能力の自覚を宣べ伝えてそれを促すだけに止まるか、或はまた愛を人間の道として教説勸諭するに過ぎないならば、なほ未だ自己の活ける信仰を他に頒ち伝えることはできぬ⁶⁸」と述べた言は或る意味で、かって読者に「その自由なる取捨に向って提供」したにすぎない「懺悔道としての哲学」にも妥当するところがあったのではないだろうか。

みてきたように、「懺悔」、すなわち「悔改め」は自己否定的媒介の行であるにはちがいないが、その否定媒介の構造は、その思想的側面を表わしているといえる。このように「懺悔」に於いてはなお観念論的であるにとどまっていた「死復活」を、決断的な実存的「死復活」へと転じる働きの一つとして、最晩年の田辺元に於いて、仏教という「忍」が考えられたのではないだろうか。

田辺元は、『生の存在学か死の弁証法か』、および、『死の哲学』に関する五つの『補遺』のなかで、幾度か仏教的な「忍」について言及している。そのなかの或る箇所では、「忍は決して単に非合理をそのまま諦める消極主義ではない」、「忍」の字形には「自己の心の上に刃を加えて自己否定を行ずる実践的積極性が現われて居る」、⁶⁹といっている。「忍」に於いては、「死」を運命として

諦め甘受するにとどまらない。「死」を自ら背い敢えて自由に自己を放棄する行為に出るのである。その自己否定・自己犠牲は正に死である、しかし単なる死ではない。禅者のいうところの「大死」といわれるものである。生は、現実の二律背反的矛盾を徹底して「忍」ぶことに於いて、「大死一番」、死復活的にこの二律背反的矛盾を突破し、復活的生を生きるのである。してみれば、「忍」すなわち勇猛心を奮って自己の心の上に自己否定の刃を加える心は、自らのその行によって、死復活的に転換・変容する、といえる。

しかし、残念なことに、かかる「忍」にもとづく心胸の現実の変容は、田辺元の場合その現実の「死」によって、我々はもはやみることができないのである。

(V)

前述の如き「忍」に於けると同じ様に徹底した自己否定を、我々はニーチェの「良心の生体解剖」(die Gewissens - Vivisektion)にみることができる。これについてニーチェは遺稿集『力への意志』に収録された或るアフォリズムで次のように述べている。すなわち、

「我々は、二千年の良心の生体解剖と自己磔刑(Selbstkreuzigung)の相続者である。このことの中に我々の最も長い習練が、恐らくは我々の熟達が、いずれにせよ我々の洗練が存する。我々は自然な性向を悪しき良心(das böse Gewissen)に結びつけてきた。／ (しかし)逆の試みも可能であろう。不自然な性向を、つまり、私のいう彼岸的なものへの、感性に反するもの、思考に反するもの、自然に反するものへの傾斜を、要するに、すべてがこの世界を誹謗する理想であったところの理想を、疚しき良心(das schlechte Gewissen)に結びつける試みも可能であろう⁷⁰」、と。

キリスト教の禁欲主義的理想のもと自分の生の内に属する自然な欲求を悪として峻厳に断罪してきたキリスト教的良心が、その二千年にわたって磨きあげた鋭さを以って、ついには、その良心をはぐくみ育てあげたキリスト教的・道徳的な遠近法自身の虚偽を暴くにいたった。すなわち、「自然を神の善意と守護の証明であるかのように見な

すこと、神の理性に敬意を表して歴史を倫理的な世界秩序や倫理的な最終目的の不変の証言として解釈すること、敬虔な人間が相当長い間解釈してきたように自分自身の体験をすべて摂理、合図、魂の救いのために考案され贈られてきたかのように解釈すること、このような解釈は今や過去のものとなってしまう。このような解釈は自分に背く良心の呵責となる。それはより繊細なすべての良心にとっていかがわしく、不誠実として、嘘つきで女々しく、弱々しく、怯懦であるとみなされる⁽⁴¹⁾、と斯く相成るにいたったのである。

しかるに、斯くの如く解釈された世界は、人間がそこに於いて生きる意味を見い出すことができた世界であった。今その世界が虚偽であると見破られる一方で、科学的良心にかけて嘘いつわりのない世界として明らかになった世界は、そこで我々が生きることにはいかなる意味も見い出すことのできないような世界であった。この結果我々は、我々が認識するところのものは尊重しないし、他方我々が自分自身を偽って信じさせたく思っているものを尊重することは許されない、という二律背反に、生きながら引き裂かれることになる。

ニーチェの良心は「善悪の彼岸」(jenseits von Gut und Böse)に立って情容赦なしにそのメスを揮う。それによって、生の彼岸にあって彼岸から生を支えてきた「神」、「真なる生」、「涅槃」、「救済」、「浄福」等の虚偽性を暴き、それらを信じることを、“das böse Gewissen”ならぬ“das schlechte Gewissen”に結びつけて、摘出したのである。「そうすることが」、ニーチェの言によれば、「我々の仕事であり、我々の仕方での人間愛である」、という。そして、「それによって我々は哲学者である、我々極北の者は！」⁽⁴²⁾といわれるのであった。

このような仮借なき良心の呵責に耐え「忍」ぶニーチェの「心胸」こそ、あの積極的意味を有する「忍」と等しい積極性をもつ。「二千年の良心の生体解剖と自己磔刑」の後、この生体解剖を自分自身の生のうちで大胆に仮借なく徹底したニーチェの良心に於いて、生き活きと生は復活する。まさに磔刑後イエスが復活したように。ニーチェにあっては、死復活的生は人間という形態をいわば「メタモルフォーロギッシュ」⁽⁴³⁾に超えて、新た

なる生の形態をめざして生まれ変わっていくのである。このようなニーチェという一個の実存の良心に於ける二千年来の良心の生体解剖的自己否定、即自己肯定の死復活的転換構造は、次のニーチェの遺稿アフォリズムにもよく言われている。すなわち、

「……………我々ヨーロッパ人は自分の信仰のために死んだ者たちの血を我々のうちにもっている。我々は道徳を恐れ、真剣にうけとり、何らかの仕方ですの犠牲にしなかったものは何もない。他方、我々の精神的繊細さは本質的に良心の生体解剖によって達せられたのである。我々は斯くの如く我々の古い地盤から離脱してしまっただけでもなお、我々が駆り立てられるのは『何処へか』については知らない。しかしこの地盤自身が、我々を今や遠くへ、冒険へと駆り立てる力を、それによって我々を果しなきものへ、吟味されていないものへ、未発見のものへと推し出す力を、我々に育てたのである。我々には選択の余地がない。我々にとって故郷たる土地を、我々が『保持する』ことを望む土地を我々がもはやもたなくなってしまうからには、我々は侵略者であらざるをえない。我々のいかなる否よりも強い隠れたる然りが我々をそれへと駆り立てるのである。……………」⁽⁴⁴⁾、と。

二千年来自分自身を生体解剖しつつ生きてきた良心の血脈が、その相続者たる「良きヨーロッパ人」⁽⁴⁵⁾ニーチェの生のうちに脈搏ち流れ、幾世代にもわたる自分磔刑の果てに、その生を駆り立て変容せしめる。かかる自己否定の力によって駆り立てられ自己を賭して広く開かれたホリツォントの上に漕ぎ出でた生は、さらにそのホリツォントの上を自己を賭して変容しつつ漕ぎ渡っていくのである。その変容は、それ故まさにニーチェという一個の実存の良心の変容であると同時に、二千年にわたって自己の心臓の上にそのメスを生体解剖的に揮いつづけてきたヨーロッパの良心の変容でもあるといえる。

(Ⅶ)

以上でみられたように、ニーチェの「良心」を媒介として「死復活」した生は、新たなる地平へと超えて、そこに於いてメタモルフォーロギッ

に「新たなる形態」をとって現象する。かって「種の論理」の「旧き立場」の時期の田辺元は、『国家的存在の論理』のなかで、「今日我国の歴史哲学的思想になほ、歴史を生命形態乃至文化表現のメタモルフォーゼと解する如き非実践的観想の流行するのを見るのは、真に意外といはなければならぬ。……………(中略)……………歴史を単に傍観者として観想するのではなく、実践的にそれを生きるものにとって、メタモルフォーゼとふ如き生態学的概念の如何に不満なるかは改めて言うを須ぬであらう⁴⁶⁾」、と述べた。田辺元が「メタモルフォーゼ」という概念を批判したのは、この概念を直接的生の範疇とみなしたからであった。しかるに、我々の「メタモルフォーロギー」という概念は、直接的生ではなく、敢えていうなれば死復活の生の概念である。最晩年の田辺元は、「自己の死に於て抛ち棄てるに及び、生の立場で無路不通の難関に行詰まった生きる主体は、死と共に消散して空に解放せられ、却って生死を超える脱洒自在の立場に復活せしめられる⁴⁷⁾」、といているが、このように生が一たび無に帰してそこから復活する時、それは「変貌浄化せられて⁴⁸⁾」復活するのである。このような「変貌浄化」、すなわち、「清浄無心なる善悪の彼岸に於いて」生きる生への変貌は、もはや「単なる生命の表現形態の交代変転」ではない。それは一種の我々の言う「メタモルフォーロギッシュ」な変貌といえるであろう。

このような変容を遂げた生の容貌を、我々はあの「天真に任せて騰々と」生きる良寛の不羈なる生にみてとることができないだろうか。あるいはひょっとすると、晩年の田辺元もそのような生へ自ら変容することを求めたのかもしれない。そこに良寛の心胸と田辺元のそれとの間に「一脈」以上に脈搏ち通じる道交がみとめられるのではないだろうか。

註

- (1) 以下すべて敬称を略した。
- (2) 『良寛』(筑摩書房版『唐木順三全集』第十三巻)、214頁。
- (3) 『田辺元全集』(筑摩書房版)第七巻の巻末「解説」(大島康正執筆)、376頁。

- (4) 新潟県三島郡和島村島崎の木村家(良寛維宝館)所蔵の良寛の書。
- (5) 『種の論理と世界図式』(『田辺元全集』第六巻)、172頁。
- (6) 『種の論理の意味を明にす』(『田辺元全集』第六巻)、473頁。
- (7) 『社会存在の論理』(『田辺元全集』第六巻)、146頁。
- (8) 『懺悔道としての哲学』(『田辺元全集』第九巻)、40頁。
- (9) 相原信作『思い出の一端』(『田辺元全集』昭和三十九年三月刊第十二巻付録の『月報』)。
- (10) 『田辺元全集』第七巻 253頁。
- (11) 『田辺元全集』第六巻 155頁。
- (12) 上掲書、65頁。
- (13) 上掲書、223頁。
- (14) 上掲書、223頁以下。
- (15) 『田辺元全集』第九巻、4頁および32頁。
- (16) 『種の論理の弁証法』(昭和21年8月)、『田辺元全集』第七巻、367頁。
- (17) 『田辺元全集』第六巻、223頁。
- (18) 『懺悔道としての哲学』(『田辺元全集』第九巻)、6頁。
- (19) 『田辺元全集』第六巻、450頁以下。
- (20) 上掲書、519頁。
- (21) 『懺悔道としての哲学』(『田辺元全集』第九巻)、38頁。
- (22) 上掲書、19頁。
- (23) 『田辺元全集』第六巻、165頁以下。
- (24) 『懺悔道としての哲学』、4頁。
- (25) 『種の論理と世界図式』、222頁。
- (26) 『種の論理の弁証法』、369頁。
- (27) 『懺悔道としての哲学』、12頁。
- (28) 上掲同所。
- (29) 『田辺元全集』第八巻、302頁。
- (30) 『懺悔道としての哲学』、20頁以下。
- (31) 『哲学と詩と宗教』(『田辺元全集』第十三巻)、419頁以下。
- (32) 『懺悔道としての哲学』、40頁。
- (33) 前記の木村家の良寛維宝館に伝わる。
- (34) 『懺悔道としての哲学』、40頁。
- (35) 上掲書、12頁以下。
- (36) 『田辺元全集』第十三巻、544頁。

- (37) 『懺悔道としての哲学』、3頁以下。
- (38) 『田辺元全集』第十三巻、546頁。
- (39) 上掲書、545頁および611頁。
- (40) Fr. Nietzsche, "Der Wille zur Macht", Nr. 357.
- (41) Fr. Nietzsche, "Die fröhliche Wissenschaft", Nr. 357.
- (42) Fr. Nietzsche, "Der Antichrist", Nr. 7.
- (43) 「メタモルフォロジー」というコンセプト・オプションについては、『ニーチェ・コントゥラ・バスカル(その5)』(長野大学紀要第7巻第3・4号合併号)を参照してほしい。
- (44) Fr. Nietzsche, "Der Wille zur Macht", Nr. 405.
- (45) ニーチェは『悦ばしき知識』のアフォーリズム番号377番の文章に於いて次のように言っている。「我々は、一言で言えば、良きヨーロッパ人である、すなわちヨーロッパの相続者、数千年来のヨーロッパ的精神の豊かにして蓄積のある、しかしまた手に余

るほどの義務も課せられた相続人である。かかる者として我々はキリスト教から手におえないほど成長しキリスト教を嫌悪している。そしてそれはまさしく、我々がキリスト教から成長してきたが故にであり、我々の祖先がキリスト教の仮借のない誠実さを身につけたキリスト教徒であり、自分の信仰のために進んで財産も血も、地位も祖国も犠牲としてきたが故になのである。我々も — 同じことをする。しかし何のために？ 我々の無信仰のためにか？ あらゆる種類の無信仰のためにか？ いや、我が友よ、諸君はもっとよく承知している！ 諸君のうちに隠された『然り』は、諸君が諸君の時代と共にそれに病むところのすべての『否』と『恐らく』以上に強いのである」と。

- (46) 『田辺元全集』第七巻、29頁以下。
- (47) 『「死の哲学」試考』(『田辺元全集』第十三巻)、583頁。
- (48) 『生の存在学か死の弁証法か』(『田辺元全集』第十三巻)、559頁。