存在と死の哲学

――田辺哲学をめぐって――

廖　欽彬

序

本論は主として田辺の「死の哲学」をめぐって、存在とは何かを探究するものである。「死の哲学」とは、田辺がハイデッガーの七十歳記念論文集に寄稿するために執筆した「生の存在学か死の弁証法か」（一九五七～八）が示しているように、田辺哲学の真髄「死の弁証法」をさす。田辺はこの論文において、自らの絶対媒介の弁証法を「死の弁証法」、或は「死の哲学」と称するのに対し、ハイデッガーの存在学を「生の存在学」、或は「生の哲学」と定義し、ハイデッガー哲学（西欧的思考）の行き詰まりと限界を克服しようとしている。そして、絶対媒介の弁証法の基底をなすのが「禅の東亜的思想」（T13・529）であり、「東亜思想の無の立場」（T13・576）であると田辺は言明する。かかる田辺の東亜（日本）における大乗仏教の無の思想を哲学するという宗教的実存的実践が「死の哲学」に他ならない。

「死の哲学」は、田辺が晩年『ヴァレリイの芸術哲学』（一九五一）を著してから、「哲学と詩と宗教―ハイデッガー・リルケ・ヘルダーリン―」（一九五三春）、「北軽井沢特別講義」（同年夏）、「続北軽井沢特別講義」（同年秋）に続いて「生の存在学か死の弁証法か」を構想するために書いた一連の補遺を経て、最終的に「生の存在学か死の弁証法か」の完成にたどり着いた宗教哲学的な思索の集大成ともいえる。注意すべきは、「死の哲学」が示す死の内実はイエス・キリストの十字架における死復活から示唆を受けたものとはいえ、氷見潔氏の分析したような「キリスト教的段階」を通過したより深い次元の弁証法的段階、すなわち「菩薩道的段階」にある「純粋利他行」の思想に止まっているものではないということである（氷見潔『田辺哲学研究―宗教哲学の観点から』北樹出版、一九九〇年、二三九頁を参照）。伊藤益氏は田辺

哲学が「往相即還相、還相即往相」という動的構造を持っているにもかかわらず、純粋利他行に論述の焦点を置く永見氏の見解が往還二相の同時性を閑却する恐れがあるのを危惧し、こう述べている。

ただし、田辺が、往相還相二種廻向の相即的一体性という観点、すなわち、「往相即還相、還相即往相」という考えかたを捨てたと見ることはできない。なぜなら、往相廻向の過程がそのままただちに還相廻向の実践を意味するという田辺の廻向観の基礎構造は、還相が往相に先立つとされる場合にも、なお不変だからである。菩薩道において、先進・先達は、往相廻向を十全に果たしえない状況のまま還相廻向を行ずる。しかし、それは、往相廻向がどこまでも完遂されえないことを意味しているわけではない。それは還相廻向が行ぜられるさなかに往相廻向が完満してゆくことを意味している。(『愛と死の哲学—田辺元』北樹出版、二〇〇五年、二〇三～四頁)

この見解を披瀝する前に、同氏は「死の哲学」に現れる菩薩道精神を現す無の思想がすでに『懺悔道としての哲学』(一九四六)において展開される絶対媒介の弁証法の根底をなしていることを指摘し、田辺の絶対無の立場は終生変わっていないと見ている(前掲書、一九八頁を参照)。換言すれば、田辺のいう不断なる往還二相の循環運動を推進させる絶対無の思想は、田辺の最晩年に至っても終始一貫しているというのである。このように見てくると、田辺をして西洋哲学の有の立場を代表するハイデッガー哲学と対決せしめたのは、田辺哲学の根幹を形成する絶対無の働きであるともいえる。そして、その成果が「死の哲学」の具現である。

以上に基づけば、「死の哲学」は単に懺悔道哲学(「懺悔の哲学」)の二番煎じではないことがわかる。「懺悔の哲学」は、田辺をして彼自身の哲学ないし哲学的思索や自己という存在に対して懺悔(自己否定)せしめつつ、かえってそれらを生かせしめる絶対無の慈愛によってもたらされる宗教哲学的な実践である。だとすれば、「死の哲学」は、絶対無の慈愛に働きかけられて西洋の有の立場を代弁するハイデッガーの分析論的思考を批判的に継承した田辺の宗教的実存的実践の表出に他ならない。両者はいずれも、絶対無を象徴する一時的な哲学的言説であり、当下の方便行にすぎないのである。

そうした田辺哲学の性格に従えば、自他救済(相対有の存立)を成就するためには、そのいずれにも属さず、ただ絶対無の慈愛とともに限りなく往還二相の救済運動、つまり他者を生かすに自己を死なせしめる自己犠牲的愛を限りなく行ずるのみである。しかも、そのような自利利他行は兄弟門(聖

徒の交わりや実存協同）のもとで行われない限り、到底成立するものではないのである。したがって、本論は田辺が示唆する「生の哲学」か「死の哲学」かという二者択一の実存的決断を迫られるとき、あえて先進である田辺の「死の哲学」を行ずるとともに、存在とは何かを論じてみたい。

一、生か死か

田辺は「死の哲学」を行ずるという宗教的実存的実践を通じて後進の我々に向かって、いったい何を呼びかけているのか。それは、生死の纏綿、ないし有無の交錯を抜けられない人間存在をして一旦、それの存在性・存立性を死なせしめ、それを滅尽せずに復活させる絶対無の絶対転換に他ならない。彼は決して絶対無の働きのみを賛美しているわけではない。むしろ、絶対無を現成すると同時に相対有（存在）を生かすための自己犠牲的行に自らの宗教哲学の力点を置いている。そして、田辺はこの絶対無と相対有との間に行われる自己犠牲的行を、無なる仏と有なる衆生における往還二相の循環運動とみなしているのである。

田辺において、存在の生から死へ、死から生への転換は、単に存在自身の能力（存在性）で成し遂げることができない。その転換に必然的に絶対無が存在を生かす慈愛の力が働くのである。ここに、絶対無と相対有との相対立し、相引き合う弁証法的関係が見られる。両者の対立とは、有無という相対を絶する絶対無と、有無（生死）の対立を包括する相対有との矛盾対立をさす。両者の相媒介する関係とは、両者が本質的に対立しつつも、相手を現成し生かすためにそれぞれの固執する立場、つまり絶対性と存在性を自己否定するという自己犠牲的行をいう。絶対無と相対有との不一不二の動的運動、或は弁証法的救済運動こそ、田辺が希求する存在を存在たらしめる真実である。

このような存在の真実に基づき、田辺はいかなる宗教哲学的な言説を用いて存在における生死を表明しているのだろうか。彼は『碧巌録』の第五十五則「道吾漸源弔孝」を取り上げ、そこでいう生か死かという二者択一の問いに突きつけられて自らの実存的な立場をこう釈明する。

> そもそも死人の果して死せるか、それともなお生きるかという問は、問者の如何を離れて抽象的に答え得るものではないのであって、ただ問者の実存性に相関的にのみ定まるのである。その故にこそ、僧道吾も弟子漸源を伴い一檀家を弔問せる際、漸源の棺を拍って、「これ生か死か」と答えるに対して、「生とも道わじ、死とも道わじ」といって答を拒んだわけである。帰途漸源たまりか

ねて、師を打つと伝えられる。しかるに道吾逝き、漸源同じ問を兄弟子たる石霜に発して同じ拒否的返答を聴くに及び、漸源始めて省あり、先師の不道不道が弟子の自覚悟得を促す慈悲に外ならざりしことを悟り、彼自身に於て信証し、師に対する謝罪と感恩とを行動に表現しようとしたのである。公案はそれを我々に、漸源にとっての真実として可能的歴史的普遍の立場から一般的に記述し解釈するのみでなく、現在の我々の主体的現実的真実として自ら実践的に行証せしめるのである。それこそ、まさに歴史的実存的といわれるべきものである。(T13・573)

田辺はここにおいて、この公案における生死の問題の分析や解釈を企図しているのではない。むしろ、こうした公案が表現している道吾、石霜、漸源の師弟間における宗教的実存的実践に直面するとき、自らがいかに処すべきかということを、後進の我々に説明しているのである。このような田辺の「死の哲学」を行ずることは、あくまで絶対無の慈愛に随伴して後進をして自らの存在性を棄却せしめ、却って自らを生かせしめる菩薩の慈悲行である。換言すれば、その行為は田辺が生か死かという問題を解決する一時的な方便手段として絶対媒介の弁証法を後進に提示するという論理的な誤謬を敢えて犯す忍びの精神の発揚であり、大乗仏教の菩薩精神の発揮である。これこそ、この時点における田辺の歴史的使命であり、実存的実践である。

ところで、「死の哲学」を我々に提示することは、なぜ論理的な誤謬なのか。その理由はそうした弁証法の自立性にある。一つの論理があるというのは、それ自体の存在性を示していることである。「死の哲学」は田辺によって我々に伝授される以上、それ自体はある（有）と言わざるを得ない。もし有であれば、それはまた自己の無化に転換しなければ、自らを維持することができない。つまり、有は有として存在するために、自らの有性に止まることができないのである。ゆえに、「死の哲学」を我々に提示することは、我々に何も提示していないこととなる。これに気づいた田辺は敢えて我々に、自己犠牲的行によってもたらされる存在の真実を教えてくれたのである。

「死の哲学」は存在を開示する学でもなければ、真理を顕示する学でもない。それはまさに、そのように田辺をして自己犠牲せしめることによって後進の我々に存在の真実を知らせる絶対無の象徴に他ならない。したがって、田辺のいう「死の哲学」（否定の論理）は「哲学の死」（論理の否定）から転換せられたものに相違ない。むろん、これは田辺自身の宗教的体験による自己の死から転換される自己の復活（生）

に至る過程に無関係ではない。つまり、田辺の行為的死から生へと転換することは、絶対無の媒介を通じて間接的に田辺哲学の実践的死から生へと転換する過程に繋がっているのである。

もし「哲学の死」と「死の哲学」とは絶対無の絶対転換における両側面、いわば哲学の死とその復活の状態をさすならば、「死の哲学」における死は二重性を持たざるを得なくなる。その二重性とは、ハイデッガーの「生の存在学」の死と、田辺の「死の弁証法」の生とをいう。「死の哲学」はいうまでもなく、西欧的思考を代表するハイデッガー哲学の行き尽くした所に、換言すれば西欧的自力哲学の果てに、絶対無の慈愛によって喚起された東洋的他力哲学の復活状態でなければならない。つまり、「死の哲学」は西欧の近代哲学の死復活に他ならないのである。かくして、我々は「死の哲学」を、絶対無の働きによってハイデッガーの存在学を批判的に継承した田辺の宗教的実存的実践の具現と見なすことができる。田辺が「死の哲学」に関する補遺五において次のように考えるのはその裏づけである。

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、しかも不断に生死相即、転換相入するによって、渦動はどこまでも重積せられるのである。生と死との転換媒介が成立するためには、先ず生の徹底果遂が必要である。「死の哲学」は「生の哲学」の行詰まりにそれに遅れて発生する。ルネッサンス以来二十世紀前半にかけての「生の哲学」が、現今の「死の時代」に於て行詰まったところに、始めて「死の哲学」の現れるべき歴史的因縁が存するのである。それが弁証法の否定媒介的立場の要求に外ならない。菩薩も作仏行を通らずして無為に衆生済度からその行を始めることはできない。自利即利他たるのだからである（T13・640）。

右に従えば、「生の存在学」（ハイデッガー哲学）か「死の弁証法」（田辺哲学）か、或は生か死かという二者択一の難問に直面せられ、そのいずれかを決断するのは、もはや何の意味もなさないようにみえる。というのは、田辺によれば、存在の真実は常にそのいずれでもない絶対無の絶対転換、すなわち不断なる死復活の動態に現ずるのでなければならないからである。しかし、田辺は百も承知の上でなお後者を選び取り、自らの行為的死と自己の哲学の実践的死とを通過し、それ（往相行）に止まらず、絶対無の慈愛とともに後進の我々を救済に導き、我々に存在の真実を知らせるために、敢えて無となった自己を有（相対界）に転化させるに至っている。こうした絶対無と相対有が交じり合う慈悲行、還相行におい

てこそ、田辺と彼の哲学との復活が証明されるのである。

二、死への存在

ここまで論じてきたように、「死の哲学」はまさに「生の哲学」を継いで発生するものである。この「生の哲学」の死から「死の哲学」の生へと転換する過程は、田辺が「哲学と詩と宗教」を執筆して以降、本格的にハイデッガー哲学（西欧的思考）と対決する総決算である。このことは、ハイデッガー哲学の過失や論理的矛盾を顕にすることによってこれを廃絶しようとする学術の暴挙を意味しない。というのは「生の哲学」を滅却して「死の哲学」を無比の学問として世において発揚しようとすることは田辺の菩薩行に背くからである。田辺が希求するのは、すべての有を有たらしめることであり、存在の真実である。しかるに、これを成就するために、単に有の有性、つまりあるようにあるという志向性によってではなく、あくまで絶対無の不可思議に促される有性への懺悔、或は悔い改めによらなければならない。ここで注意すべきは、こうした有から無へ、無から有へ（生から死へ、死から生へ）の転換は決して自らの存在性によって成立するものではないということである。しかし、ハイデッガーの人間存在としての現存在（Dasein）と死との関係は、まさにそうした現存在の存在性によって成り立っているものである。それは明らかに田辺のいわゆる生から死へ、死から生へと転換する存在、つまり他者を生かすために自己犠牲を行ずる存在ではないのである。田辺はハイデッガーの現存在と死について次のように述べている。

> 死の現象はいかなる意味に於て、現存在の勝義の可能性であり限界況位であるかというに、それは死が前走的に前以て、現存在の可能性の「終り」を表わし、従って現存在の全体性を「全体可能」として表わすことに由る。死は正に現存在の可能性の極限を、全体可能として予表する。それが現存在の限界況位たるゆえんである……現存在の可能性というも、それは完成なき可能性に終始するのであるから、「終り」といい全体というも、それ自身可能に止まらなければならぬ。すなわち全体も全体可能に外ならないゆえんである。従って現存在はまた「終りへの存在」として「死への存在」であり、死に差懸けられた存在である。（T13・428～429）

右の示すとおり、ハイデッガーの死はただ現存在の可能態にすぎない。そこでの人間存在は、死へと向かうことも可能な存在である。「死への存在」としての自覚は、まさしく現

存在の自己に対して持つ有限性の自覚に止まり、死に至ることがないと田辺は指摘する（T13・429を参照）。田辺はこのように、ハイデッガーの現存在と死を理解し、彼の緻密な分析論的存在学を評価しつつも、自らのいわゆる人間存在とは絶対無の象徴であり、「死に於ける存在」であると主張し、存在と死をめぐってハイデッガーの「生の存在学」と自らの「死の弁証法」とを対照的にこういう。

ハイデッガーが人間現存在の存在性を「死への存在」Sein zum 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 というべきものである。宗教に於て、生きながら死人となりて、死につつ生きる、といわれる存在に外ならない。かくの如き存在にして始めて、直接に有性を保つ過去的ないし未来的契機に対し、それらを超越する脱自性 Ekstasis をもつものといわれる。けだし脱自すなわち自己脱出とか自己超越とかいわれる在り方は、直接存在者の有し得る所ではない。直接存在者の在り方は、どこまでも自己に帰属し自己に内在するが故に、自己脱出とか自己超越とかいわれる理由がないからである。それは決して脱自性をもつことはできぬ。この事が可能となるのは、絶対無の契機として自ら絶対無の性格を承け、象徴的存在として自己否定的たることに依る外ない……脱自、自己超越は、直接に自己の能く為す所ではない。ただ絶対無に媒介せられつつ自ら絶対無の媒介となり、その絶対無性を承受しそれに参与することによりそれを為すのみである。（T13・435～436）

ここからは、両者の違いを際立てたせる脱自（自己脱出、自己超越）における二様の解釈が見られる。一つは死が脱自を図る直接存在者、つまり死する自己を生かすハイデッガーの生である。もう一つは絶対無とともに他者を生かすために、生きつつ死に、死につつ生きる田辺の死復活である。既述のように、ハイデッガーの死は現存在の可能態である以上、どこまでも現存在から抜け出ていない。ゆえに、現存在は脱自性を死する能力として発揮しようとするも、所詮自力でそれを完遂することが不可能である。これは個人の生を最大限に拡大した行為にすぎない。それに対し、田辺の死は絶対無の働きによって、死する自己を死なせしめられ、却って絶対無の救済事業に参与して未だ救われていない他者を救う自己犠牲的行である。田辺において、我々人間存在はただこうした絶対無と相対者が参入する慈悲行によってのみ保証される。両者の解釈の相違はまさに「死の能力」と「死の実践」にあるのである。田辺にとって、死は単に主体の自覚や思考

に止まらず、絶対無とともに他者を生かすために実行に赴かなければならない。

もとより、ハイデッガーにおいて、現存在は何のために脱自するのかといえば、それは我々人間が「存在忘却」の只中にいるからこそ、現存在の本来態である「世界内存在」を確認し取り戻さなければならないことによる。その再確認の過程について田辺はこう考える。つまり、我々がこの世に投げられて生きるという必然なる存在（被投的存在）は、本来の自己に覚醒する自覚を当為として脱自、すなわち自己の可能的な死を遂行する。これによって、自己を制約し支配する世界から自己を解放し、自由に自力で世界を企画しそれを自らに引き寄せるとき、はじめて本来性を取り戻す自由なる存在（企投的存在）となる、と。そして、この転換を「世界に対する人間存在の被限定即能限定の転換的交渉」（T13・432）という。しかし、こうした転換には、田辺が指摘するように宗教的絶対の力が必要不可欠である。換言すれば、被限定から能限定に転ずる自己否定の力は単なる現存在の力ではないのである。

このように見てくると、ハイデッガーの「死への存在」はただ絶対無の媒介なき直接存在に止まっているだけである。田辺は明らかにかかる生の直接態を峻拒している。そもそも、両者のいう存在の真実は、一方は存在を分析論的に解釈する立場に立ち、他方は存在を弁証法的に死復活させようとする立場に立つことによって明らかにされている。それゆえ、「死への存在」を解析することによって人間現存在の本来性を限りなく追究するハイデッガーの「生の存在学」と、元来絶対無と相対者との不断なる自己否定的行による存在の真実を希求する田辺の「死の弁証法」とは、あくまで平行線上にある哲学的体系である。にもかかわらず、田辺はハイデッガーの存在学の真意を曲解し強引に解釈してまで、自らの弁証法的救済運動に組み入れていた（嶺秀樹『ハイデッガーと日本の哲学』ミネルヴァ書房、二〇〇二年、第六～八章を参照）。

上述した田辺のハイデッガー哲学理解は「生の存在学か死の弁証法か」、「メメントモリ」（一九五八）に至っても一貫しているのみならず、さらにそれに対する弁証法的理解を深めている。これに関する検討は次節に譲りたい。

三、死につつ生きる存在

田辺は一九五三年以降においても、ハイデッガーの現存在と死を追跡していた。田辺は「生の存在学か死の弁証法か」において、ハイデッガーの現存在に対する思索の転回（Kehre）以後の死について次のように述べている。

そもそも死を存在の全体可能と思惟するのが観念論であることはいうまでもない。そこでは死は全く生に内在する観念であって、実的に死ぬことはないのである。それを被投的投企と解するも、死復活の実存自覚などあるわけはない。それでは転向以後教授は死をいかに解せられたであろうか。"Vorträge und Aufsätze," 1954 に収められた講演 "Das Ding," 1951 に於てハイデッガー教授は、人間を可死的なるものと規定し、その意は人間が死を死として死することができる唯一の種であると解して、死こそ無の聖匣であるとせられる。人間は決して単なる存在者に止まるものでなく、存在そのものの秘密として現存するのである。その意味に於て死は存在の本質を宿し、無の宝匣として却って存在の秘庫たるのである。人間は決して単に現世の生が終熄するから可死的たるのでなく、自ら死を死ぬ能力があるからこそ可死的なのであると規定せられたわけである（S.177）。（T13・592～593）

ハイデッガーの死は決して生の断絶を意味しない。その死の役割は現存在の本来態、或は存在の本質を追究することにある。つまり、死は存在の真実を開示する鍵である。しかも、それはどこまでも一個人の実存に限定される死の自覚であり、生の可能的極限である。約言すれば、ハイデッガーの死は単に一個人の生の極限態にすぎないのである。田辺はかかるハイデッガーの「死への存在」を一層死に向け、それを死んでも死に切れない極限にまで推進した結果、絶対無の働きに促される往相の死に達する。もし、田辺がこの往相の死に止まるならば、それはなんらハイデッガーの死とは違わない。換言すれば、田辺は単に自己の存在を想起し確認することとなるのみである。しかし、田辺はそれに固執せず、一歩進んで絶対無の絶対還相とともに往相の死から還相の復活へと転じ、他者をその存在の自覚に導くことによって、自他者の存在を確証するに至る。田辺の死はハイデッガーの生を極めた果てに絶対無の慈愛に喚起される死復活の動的運動に他ならない。この死復活の運動は単に一個人だけでなく、無数の先進と後進との存在の真実を示す転換でもある。ここにハイデッガーの実存的な死の自覚と田辺の「死復活の実存自覚」との相違が見られる。

以上に基づけば、田辺のハイデッガー哲学理解は終始一貫しているのみならず、それに対する弁証法的理解を一層深めていることがわかる。田辺の哲学的動機はまさに個の論理と種の論理との違いにある。つまり、田辺にとって、個は単に個の本質によって自己の存在を保つのではなく、あくまで不断なる死復活の転換にある種的共同体の媒介によってでなければならない。したがって、ハイデッガーの存在論、すなわ

ち個の論理の破綻を救うべく、田辺はその分析論的立場を弁証法的立場に転換させたのである。むろん、田辺はハイデッガーの「生の存在学」を無理に「死の弁証法」に接木するとはいえ、それは全く理由なしとしない。その兆候はすでに「哲学と詩と宗教」に見られる。[1] そして、田辺のハイデッガー哲学に対する教相判釈はさらに進んでいる。

> 教授の思想は西欧的思考の特色である科学的思考の立場から出発しながら、その対象たる存在者の客観的思惟が陰に前提し予想するところの根拠としての、「存在」の主体的思考に遡源し、その自覚せられた統一的意味連関を、再び客観的思惟の分析論的構造に表現せられた言葉の解釈に於て、再構成的に展開せられんとするものと解せられる。もし伝統的語用に従い、その客観的思惟の同一律矛盾律に支配せられる論理を分析論というに対し、その根源となる「存在」の、無を媒介とする超越的根拠の自覚としての、主体的思考法を、弁証法と呼ぶならば、教授の思想は分析論から出発して弁証法的根拠に遡源しながら、それを行為的に徹底することなく再び降って、再建的にその根源を分析論に展開せられんとするものであるといわれよう。(T13・538～539)

ハイデッガーの分析論的存在論は「死への存在」[2]まで言及しているものの、その死が現存在の可能態である限り、あくまで生に属するものであるため、田辺のいう「死における存在」、つまり死につつ生きる存在を意識するはずがないのである。したがって、それは絶対媒介の弁証法が指し示す絶対無に接近しつつも、それとは隔絶したものである。ハイデッガー哲学に潜む弁証法的思考への近縁性を表す田辺のハイデッガー哲学理解はいうまでもなく、それを自らの「死の哲学」に繋げて死復活させる菩薩行である。これが、田辺の「死の哲学」がハイデッガーの「生の哲学」を批判的に継承したゆえんである。そもそも、「死の哲学」が主張する死につつ生きる存在はいかなる内実を持っているのか。これについて田辺は端的にこういう。

> 無の「一点ならぬ一点」に於て、絶対無即愛の絶対性（仏性）に与らしめられる永遠即刹那の主体は、必然、自己の有限性を不断に自覚し懺悔して、永遠の仏性を自己一人に僭取することなく、飽くまでそれを他の衆生に回施するため、自己犠牲的に現実の歴史に還相するものでなければならぬ。大乗仏教にいわゆる菩薩これである。その実践的得力が忍である。菩薩の実存協同に於ては、その生は死を媒介にして営まれ、無難禅師のいわゆ

る死人となりて生き、使徒パウロの意味に於て、あたかも生きざる如く（すなわち死せる如く）に生きるのであるから、その限り絶対に清浄、何事を為すも全く善悪の彼岸に立つわけである。従ってその境涯に於ては、すべてが寛容赦宥せられる。正に絶対無が「無の無」として、すべての現実を本質的に愛し肯定するといわれるわけである。（T13・562）

我々は単に自己の現にある存在性（有限性）に依拠して自立することができない。ただ絶対無の慈愛に摂取せられてその永遠なる仏性（絶対性）と相即してはじめて存立することができるのである。これはいわば自依即依他である。しかるに、この自依即依他の存在は決して個人と絶対無との無媒介による結合ではない。そこには、必ず絶対無の慈愛とともに我々に向かっている先進の菩薩がいるのである。これが田辺のいう種的共同体の媒介である。だが、存在の存立する条件はそれのみではない。絶対無と相対有（無数の菩薩）とが参入する還相行に呼応して往相を遂行する我々は必ず、絶対無の絶対性を自己に取り入れず、それとともに未だ救われていない後進に還相するのである。このような永遠に仏性を私物にすることのない自己犠牲的行はまさに現に生きている我々の歴史的使命である。我々はどこまでもこうした無数の菩薩が交じり合う関係性の網において「往相即還相、還相即往相」の不断なる救済運動を行ずるなかに相互の存在を体現しなければならないのである。

田辺は懺悔道哲学を公表してから、多くの著作において無難禅師の歌「生きながら死人となりてなりはてて思いのままにするわざぞよき」を繰り返して主張していた。彼は無難禅師が教示してくれた人間存在を、「生きながら死人となりてなり果てた復活者こそ、菩薩として超人といわれるべきもの」（T13・608）として理解している。それは『碧巌録』の第五十五則「道吾漸源弔孝」に対して行う教相判釈の立場と同じように、無難禅師の境涯を死につつ生きる菩薩とみなしているからである。「道吾漸源弔孝」は幾分か往相（悟り）の機微を思わせる公案である。にもかかわらず、田辺にとってそれは自らが絶対無と師弟間（菩薩たち）とが交じり合う還相行とともに後進（現実世界）に還相する自己犠牲的行の具現に他ならない。

田辺の「死の哲学」を行ずる宗教的実存的実践は、たとえ公案の真意を読み替えたり、無難禅師の境涯を誤解したり、ハイデッガーの存在学を読み誤ったりする行為であったとしても、全く善悪（相対）の彼岸に立つわけであるため、すべてが絶対無の慈愛によって許されるはずである。そして、生きつつ死に、死につつ生きる菩薩としての田辺とその「死の

哲学」とはかくして後進の我々に「有即無、無即有」という存在の真実を教えてくれる時点においてはじめてその存在が確立されるのである。[3]

結論

田辺が死に至る発作に倒れる前に書いたノートに、「禅ノ信証ハ他力信仰ト別ナラズ。イカニ罪障深ク不完全ナルモ仏性ヲ保ツトイウ信証ハ他力念仏ニ通ズ」（T14・485）という一句がある。その意は、我々人間が生まれつき罪障を背負っているにもかかわらず、他力念仏をすれば、つまり死を行ずるならば、その一瞬ごとに仏性（絶対性）を現し、自己の存在を確証することができるというのであろう。これはまさに田辺が同年（昭和三十五年）に書いた短歌「我死なんと不断に覚悟を重ぬるぞ死につつ生くる不死の道なる」（T14・481）という内容と一致する。我々人間存在はただ不断に絶対無とともに死を行ずることを通じてはじめて確認され保証されるのである。

既述のように、個人と絶対無との結合は無数の先進と後進の往還二相の転換運動が行われればこそのことである。田辺哲学は、田辺の行死とともに絶対無の象徴であっても、それに接する我々に一縷の希望を感じさせることがあれば、不滅のものに相違ない。このような田辺の不死とその哲学の不滅（有の永遠性）は必ず、絶対無と相対有との相対立し相引き合う死復活の転換行を媒介するのである。これこそ田辺の希求する真実である。つまり、永遠の存在という真実である。

むろん、永遠の存在というのは、絶対に変わることがない存在のことではない。なぜなら、永遠と存在とはどこまでも隔絶したものだからである。しかし、永遠の自らを現すために、存在を媒介とすると同様に、存在も自己を生かすために、永遠を媒介としなければならない。永遠が存在であること、或いは存在が永遠であることの真実は、田辺哲学に従えば、ただ絶対無と無数の菩薩とが交じり合う往還二相の救済運動によるのみである。

存在とは何か。この問いはすでに存在というものを想定しているものである。二十一世紀という現在。有無の相対界において大量生産、大量消費が行われなければ人類の生存が脅かされる時代。このもの（有／存在）がありふれる現代において、存在とは何かという問いはもはや時代錯誤の感がないわけでもない。というのは、人類の生存と発展のためなら、何も存在（人間ともの）を問わずにただむやみに自然の資源を利用し環境を破壊することによってものを生産し消費すればよいからである。しかし、もしこの問いは単に人間存在の探究に限定されるだけならば、はたして現に熱烈な哲学的な

議論を呼ぶ人間と自然・環境との問題はいかに生じているのかは甚だ疑問である。というのは、大量生産、大量消費に歯止めをかけることができない現代が直面する自然・環境、ないしものの人類への反発や脅威は常に存在の問題を突きつけているからである。したがって、存在とは何かという問いは相対界における有無のこと、つまり一切の有を議論の対象とする必要がある。人間存在もしかり、社会もしかり、自然・環境や一切のものもそうである。すなわち、その問いは相対有如何を論ずるものでなければならないのである。

田辺哲学が示唆するように、我々が罪障深い存在であるからには、そもそも相対有如何を探究することができようか。否決してできはしない。しかし、もし我々がよりよい何か（たとえば、自然・環境、社会、経済、人類の発展など）を望もうとするならば、却って徹底的に存在とは何かを追究する必要がある。なぜなら、その徹底的にした極限において、我々は自己の存在につきまとう無力さや有限性を絶対無の慈愛によって思い知らされるからである。そうなると、存在とは何かを解く鍵は、おのずと絶対無と我々人間存在（相対有）とが参入する一切を生かす菩薩行に随って現れてくるはずである。この時点においてのみ、存在とは何かという問いに対して、存在が永遠であり、永遠が存在であるという答えが出てくるのではなかろうか。

『田辺元全集』（筑摩書房、第二版）からの引用に際しては、（T巻号・頁数）と略記し、旧漢字と旧仮名遣いは新字に改めた。

注

（1）田辺はこの遺稿において、ハイデッガーの哲学動機を追究する過程でハイデッガー哲学のアウグスティヌス、エックハルト、ドゥンス・スコトゥスの宗教的立場への親近性を指摘する。その目的はハイデッガーの宗教心を表面に浮上させることによって、ハイデッガーの死を神による自己の無化に転じさせようとすることにあると考えられる。しかし、西洋の神は「ありてある」存在である以上、あくまで相対の立場に止まり、田辺のいう絶対無ではない。そのため、ハイデッガーの死はただ絶対無とは隔絶したものでしかないとされる。

（2）田辺はさらにハイデッガーの講演「同一性原理」（Der Satz der Identität, 1957）に着目し、同じ主張をこう繰り返している。「……現在に於ては教授の存在論は殆ど弁証法と内容的に一致するまで、それ自身弁証法的に進展して来られたものといわざるを得ない。しかしそれにも拘らず、教授は今日なお弁証法を承認採用せられず、一たび内容上弁証法と殆ど一致する根源にまで肉薄しながら、なお弁証法的無の根源そのものまで遡及せらるることなく、再び逆に分析論へ立戻って存在論を貫徹しようとせられるのである」（T13・552～553）、と。

（3）田辺の宗教哲学は一般的に絶対無を取り扱う思想と認識されている。このような見方に異議を挟む人はいないであろう。しかし、田辺哲学の性格に従えば、絶対無がその哲学の核心であるのは、それの否定的媒介をなす相対有によらなければならない。しかも、

この絶対無と相対有との関係性には、両者のそれぞれの絶対性と存在性とを保持するための自己否定的行が必要とされる。換言すれば、田辺哲学の核心は行為、存在、絶対無三者の動的関係にあるのである。

このように、「死の哲学」における行為、存在、絶対無三者の弁証法的関係では、存在（相対有）のもつ意味が閑却されてはならない。絶対無の相対有（一切）を生かす自己犠牲的愛をいう時、そこにはすでに我々の従うべき論理とその論理を担う我々の主体的実践（自己否定的行）とが潜んでいる。むろん、自己否定的行というにしても、それを行う主体の存在がなければならない。そういう意味で田辺は、行為と絶対無との関係に論及しようとする場合、どうしても両者の媒介項となる存在（相対有）を議論の核心に取り入れる必要があるのである。

しかも、「死の哲学」の動的関係におけるこの相対有は単に我々人間存在に止まっていない。田辺は、絶対無の愛とともに一切を生かすための実践的論理（先進の教え）もまた必要不可欠と述べている。たとえば、田辺が自ら主張し実践もした自己犠牲的行の実践論理は現に著作として我々に残された有（もの）である。この「もの」としての田辺哲学、或は思索の所産である著作の存在は自己否定的行によって生まれた相対有として我々の主体と実践と絶対無の愛において関わってくるのである。

以上のことから、田辺哲学における相対有の扱いは人間存在の形態（種個類）のみならず、人間存在と相対する一切のもの（人間の活動と相関係する自然・環境を含む）にも妥当することになる。たとえば、『キリスト教の辯証』（一九四八）に、「科学は今まで専ら人間のために自然を利用するという着眼点からのみ研究せられ応用せられたが、最近の原子力の破壊性に於て、その含む自己矛盾の覆いがたい危機を曝露するに至ったのである。この危機を救う途は、科学が自ら懺悔してその限界を謙虚に自覚し、同じく被造物として人間がただ一方的に自己本位の立場を破壊利用することをやめ、自然を同時に神即愛、愛即無の立場から活かすために、人間自ら無即愛の媒介となることでなければならぬ」（TI10・319）とあるところからも明らかである。ここに、田辺の宗教哲学を根底とした科学論の展開が示されている。

人間と自然・環境との問題は田辺哲学の取り扱う範囲ではない。しかし、このように自己否定的行による「もの」への関わりを示唆する点に、「死の哲学」の現代的意義を見出すことができるのではないか。

（りょう・きんひん　筑波大学大学院博士課程
人文社会科学研究科　哲学・思想専攻）