

田辺元の宗教哲学と禪の近代化

——西田と大拙の華嚴哲学との比較を兼ねて——

廖 欽 彬

一、はじめに

本論は、「田辺元の宗教哲学と禪の近代化」という大きなテーマを掲げているが、具体的には、田辺が晩年書いた『懺悔道としての哲学』（一九四六）と『禪源私解』（一九六〇）における華嚴思想と禪の本質に対する解釈と、鈴木大拙の『華嚴の研究』（一九三四年英語版、一九五五年日本語版）と『禪思想史研究 第一―達摩から慧能に至る』（一九四三〜一九四四）における華嚴思想と禪の本質に対する解釈の一端を検証しながら、後期田辺哲学と近代の禪思想との連関を明らかにしようとする試みる^①。

なぜ、華嚴思想と禪は関係しているのか。また、田辺哲学と前二者とはいかなる関係にあるのか。それぞれの関係を説明する意味は、解明者の意図と立場によって変わったりはする。本論の目的は、あ

くまで後期田辺哲学における宗教と哲学の弁証法的関係に基づいて、上述した関係を考察しながら宗教哲学としての田辺哲学の構造を究明することにある。

以下の内容を展開するにあたって、まず禪と華嚴思想とはどういう連関なのか、田辺哲学とその二者とはいかなる関係にあるのかを概括してみた。禪と華嚴思想との連関は、大拙の『華嚴の研究』によると、このようになる。禪は華嚴思想、『華嚴経』と関係する以前に、すでに『楞伽経』と『金剛経』との歴史的関係を持っていた。華嚴宗の第四祖である澄観が、慧能の弟子（神会）の弟子である無名に禪を学び、それを自己の華嚴教学に取り入れたのは、禪と華嚴思想との連関の発端である。以後、『華嚴経』の学者と禅匠は、それぞれ禪の直観と『華嚴経』の相即相入の哲学に心をひかれ、自己の説法に取り入れようとした^②。

ここで着目すべきは、禅の直観と相即相入の哲学という言い方である。後期田辺哲学の文脈からいえば、宗教と哲学との関係にあたる。ロゴスで表現できない直観や宗教体験と、ロゴスで表現する哲学や哲学体系は、それぞれに当てはまることができる。禅と華厳思想もそのように見ることができ、両者は宗教的体験と哲学的体系との相即相入の関係、田辺哲学の文脈に置き換えると、弁証法的関係になければならない。大拙の禅理解と田辺の宗教哲学理解は一見同じような図式に属するに見えるが、実際、彼の法蔵批判や胡適批判と後期田辺哲学の展開を比較すればわかるように、大拙のほうは田辺ほど、宗教体験と哲学体系の弁証法的関係を明確することがないのである^③。

さて、田辺哲学と華厳思想と連関はいかなるものなのかについてだが、京都学派の哲学と華厳思想との研究コンテキストから見れば、まず田辺哲学に先立つ西田哲学における華厳思想の位置づけと意味を明らかにして、「西田哲学と華厳思想」と「田辺哲学と華厳思想」との比較を通して、はじめて田辺哲学における華厳思想の位置づけと田辺のいう絶対還相の意味を理解することができると思う。簡潔に言えば、理事無礙と事々無礙に対する田辺の理解はちょうど田辺のいう「仏―法蔵菩薩―衆生」の往還二相の運動（縦）と衆生間の往還二相の運動（横）との相即状態に当てはまることことができる。

これによって、田辺が大拙の禅思想を通じて究明した禅の本質を表す「禅源私解」の真意と宗教哲学としての田辺哲学との関係を理解することができるのである。

以下では、まず、大拙の禅思想史理解と華厳思想理解を論ずることによって、鈴木禅の本質を明らかにし、次に西田哲学と華厳思想と、田辺哲学と華厳思想との連関を究明することによって、禅の近代化の過程を田辺哲学の構造から見出し、さらに、田辺哲学とモナドロジーとを比較することによって、西洋哲学と東洋哲学を融合した田辺の宗教哲学の構造の一端とその意義を論じてみたい。

二、鈴木禅の特質——胡適との連関

大拙の禅思想に関しては、今日に至るまで、さまざまな研究がなされており、ここではその研究史に立ち入らずに、『華厳の研究』と『禅思想史研究 第一―達摩から慧能に至る』における大拙の禅理解と、大拙の胡適批判を踏まえて、鈴木禅の本質を明らかにしたい。

大拙と胡適の論争について、伊吹敦の「胡適の禅研究の史的意義とその限界」^④によれば、主に宗教的体験（悟り）を重んずるか、歴史的研究（実験主義）を重んずるかかの論争に集中する。伊吹の考

察によれば、デューイからプラグマティズムを学んだ胡適が敦煌写本をいかして中国の禅思想史を描こうする姿に、「歴史的方法」と「実験的方法」の二つから成るデューイの「実験主義」が潜んでいるという。胡適がいわゆる宗教の神話的要素や非合理性を徹底的に排除しようとした背景には、中国の五四運動の精神があり、すべての学問には科学精神が必要であるという姿勢にとつては、理性や科学精神で表現できない宗教的体験(悟り)や神話的なものが不要なものになる。

大拙が彼の禅研究を批判したポイントはまさにここにある。つまり、時空(相対的価値)を超越する永遠なるもの、普遍的なものを無視した胡適の「禅学の発展史」の研究は、禅そのものを無視するものにすぎないのである。

たとえば、胡適は「中国禅学の発展」(一九三三)『胡適学術文集—中国仏学史』北京：中華書局、一九九七年、六一〜六二頁)の序において、当時の中国仏教研究に対して、信仰の上での研究や歴史的な観点の欠如、文献の問題を取り上げている。ようするに、すべては客観的、科学的精神の欠如による研究が多いというのである。大拙の胡適批判は、「禅—胡適博士に答う」(一九五三)において展開されている⁶⁾。一言でいうと、その批判は、胡適が禅を研究する方法や姿勢には宗教的体験の内面性あるいは「般若直観」がな

いことに対する批判であり、決して歴史的な態度が要らないという批判ではない。つまり、禅の研究には個々人の生がかかわってほしいというのは、大拙の立場である。

胡適の禅研究を批判する大拙の姿勢は、彼自身の華嚴思想理解ないし禅思想史研究にも反映されている。田辺の大拙論に基づいていうと、大拙の禅思想史解釈に歴史の要素が入っており、その限りにおいて学的な性格あるいはロゴス的な要素はどうしても排除できないものである⁶⁾。ここで露呈されてくるのは、鈴木禅には、宗教的体験(悟り)のみならず、また歴史的研究(学的な構築)も必要不可欠という事態である。このように見えてくると、胡適の部分真理は、完全に無視できるものでもない。大拙の禅思想史を構築する方法にも、客観的な精神や科学的な精神が必要である。実際、敦煌文献研究などの仕事はそれを物語っている。このような田辺の大拙論には、田辺自身の宗教哲学の立場が介入しているのもまた事実である。

以下では、大拙の『華嚴の研究』と『禅思想史研究 第二』における関連箇所を追いつながら、鈴木禅の本質を垣間見てみたい。

上述のように、大拙は『華嚴の研究』の「第一篇 禅から華嚴経へ」において、禅と『華嚴経』の哲学との歴史的關係を整理するにあたって、特に両者の混同を警戒し、このように述べている。

禪には禪自体の領域があるのであって、禪が最もよくその妙用をあらわすのは、この領域に於てである。この領域から外に出ると、禪はその本来の特色を失脚し、従つてまた禪そのものでなくなるものだ。禪をある一つの哲学体系によつて説明しようとするれば、もはやそこには純粹な禪はなくなる、厳密には禪でないものが加わつて来るのである。(S5・145)

「ここである禪自体(そのもの)とは何かについては、言説によるものではないことは明らかであり、いかなる学的な営みによつても説明できるものではない。ここに浮上してくるのは、既述した宗教的体験と哲学的体系とのアポリアである。この両者の緊張関係と断絶関係を軸にして、『華嚴経』を紐解いていくと、大拙の宗教に對する態度が前者を重んずることがわかる。このような例は至る所にあり、紙幅で二つの例を取り上げることにする。それぞれは『華嚴経』の本質を表す「相即相入」という概念の説明と、法蔵の華嚴法界の図式に對する批判である。「相即相入」に關しては、大拙は次のように説明している。

『華嚴経』の根本的直覚は相即相入ということだとせられてい

る。哲学的にいうと、それはヘーゲルの具体的普遍の概念に若干似通う思想である。一一の個体的實在は、それ自体でありながら、その中に普遍者を反映しており、それと同時にまたそれは他の個体の故にそれ自体なのである。完全な関係の体系が、個体的諸存在の中に、また個体と普遍者との間に、個物と一般概念との間に存している。相互関連のこの完全な目細工が大乗經哲學者の手許で「相即相入」という熟語的名称をうけたのである。(S5・213)

「相即相入」という哲学概念はいうまでもなく、大拙が便宜的に『華嚴経』の世界観(個体と個体、個体と普遍者が織り成す世界)を説明するときに借りてきた概念であり、決して彼自身の宗教的な立場ではない。『華嚴経』が説く一切の菩薩と衆生が十方世界から来たり、仏陀の周圍に座を占める不可思議な光景の記述について、大拙が指摘するように、学的な見地からすると、あまりにも形容的で空想的で、「所謂の合理的な考えの所有者からすれば、真面目には到底考えられぬものであるかもしれない。客觀的妥当性と感覺度とを真理の唯一の標準だとする實際的な合理的な見地からすれば、『華嚴経』の立つ立場は寧ろすゝまるまじいものだ」(S5・215)。このような不可思議な光景の記述を理解するには、ただ「靈性的事

実』(95・216)に基つただけである。大拙は『華嚴經』を一つの哲学的体系とみなしておらず、その本質を禪に結び付けて、こう記している。

靈性の進展をあの様に妨げがちである文字を斥けることによつて、禪はその中心思想を汚されずに保つて来た、即ち、實在の理解に於て經驗と直觀とがもつところの価値を確實に挙揚することに成功して来た。禪と『華嚴經』とは、その方法に於ては異なるが、その精神に於ては一致している。極東に於て發展した仏教を総括的に研究しようとすれば、この両者は相互に補足し合うものとなる。經典と禪とは対立するものでもなければまた矛盾するものでもない。(95・216)

大拙はここでも靈性という一貫した態度で、『華嚴經』(經典)と禪との一致性を主張している。このように見てくると、田辺の大拙論は、大拙自身の立場とだいぶ違っているようである。なぜ、このような事態が起きるのだろうか。それは、田辺と大拙の立場の違いとしかいいようがないのである。つまり宗教的體驗と哲学的体系との弁証法的言説と、靈性的事実(一種の直觀的な事実)による仏教經典の言説との違いである。

もし田辺が「禪源私解」で評価した大拙の華嚴法界の図式を想起すればわかるように、大拙の図式は決して田辺自身が考案したライプニッツ思想の第三段階に属した「矛盾逆説」、「弁証法的思考」(T13・193)ではない。この辺の消息は、大拙の法藏批判によつても明らかである。大拙は法藏における『華嚴經』の世界觀、つまり四法界(事法界、理法界、理事無礙法界、事々無礙法界)を哲学化、体系化した態度を次のように批判している。

若き求道の仏教徒善財の靈の目に展示せられた大毘盧舍那樓閣の有様に対して、シナの最も優れた哲學的の心性の一人である法藏がどの様な知的分析を与えたとしても、事実そのものはこの分析に何の關係もないのである。分析は知性を満足せしめるかもしれない、併し知性がわれわれの存在の全部ではない。われわれは法藏や善財と共にどうしても一度は樓閣そのものの中に入つて、自らに輝き出で、また、相互に映發して無礙自在である一切の諸莊嚴事を目的しなくてはならぬ。およそ宗教の世界では、生活と經驗が分析より遙かに重要なものである。従つて、すべての莊嚴(存在の多)に飾られたあの樓閣は、どうしても各々の生活そのものの中からにしみ出たものでなくてはならぬ。(95・285)

大拙はここでも一貫した宗教的世界の態度で哲学者としての法蔵を批判し、四法界（大毘盧舍那樓閣の有様）の解釈には、自己に無関係な客観的な分析ではなく、自らの生を賭けた靈性的な表現が滲むのでなければならぬと主張しているのである。もちろん、こうした大拙の解釈を理解するには、彼と同じ土台に立つてはじめて可能となる。田辺のような大拙論には、のちに検証するように、田辺哲学の面影が潜んでいることをまず、われわれは把握する必要がある。

以上は大拙の禅と華嚴思想との関係に対する理解であるが、その背後には、彼の禅思想史に対する理解に共通するものがあると思われる。以下では、特に『禅思想史研究 第二』における『六祖壇経』（以下は『壇経』と略す）の形成と、南宗（慧能）と北宗（神秀）に対する大拙の理解を中心に論述を進める。それに触れる前に、飯島孝良が『鈴木大拙の禅思想史観を再考する視座——一九三〇年代から四〇年代の記述を中心に考える』⁶⁾において述べた鈴木禅の要点を述べる。

飯島によれば、鈴木禅の特質は、理と体験との間を、さらに臨済と曹洞、真宗と禅、日本文化と禅、西欧と東洋、神秀と慧能、漸悟と頓悟、静態禅と動態禅、黙照禅と看話禅などといった二項の間を

動くこと（中道）にあり、さまざまな二項を「あれかこれか」ではなく、「あれもこれも」としてとらえることにあり、「分別の無分別、無分別の分別」を表すものであるという。その禅思想史も上述した大拙独自の禅体験と禅理解による結晶にほかならない。

大拙の『壇経』研究を読んでいくと、胡適が下した「神会こそ南宗の開祖である」という早急な論断への批判と、敦煌文献による慧能像の推敲と描写、神秀派と慧能派との対立、さらに慧能と神秀との間には、化他に対する態度の違いがあるとはいえず、禅の体得がさほど変わっておらず、両者の区別（南北の分別）が無用であるという記述（cf. S2・319）に目を止めることができる。慧能と神秀の化他説法の立場について、大拙はこのように指摘している。

神秀は慧能に対して、どれ程の学者であつたかわかぬが、敦煌出土の『北宗五方便』なるものを見ると、慧能よりは教学の知識があつたかに見える。学者らしい煩瑣な言い方をやる。慧能の説法は自己の体験より割り出して經典を自家の藁籠裡に収めんとして居る。両者の説法利他の方面における差違はこれである。個人としての見解の深淺は必ずしも問はずとしても、化他の上はその方法を異にしたことは分明で、此に南北二宗の分岐がある。（S2・328）

この論述では、南北の分別は慧能と神秀の利他説法による可能性が高いが、決して慧能と神秀との禅体得が異なっているとはいえない。このような区別（南北）をしなくてもいいものの、区別（南北）も時空によって生じてくるという言い方は矛盾のように見える。しかし、もし時空を超えた普遍的なもの、超越的なものと、歴史的なもの、ロゴス的なものとの相即関係を考慮するならば、大拙の言説も矛盾ではなくなると思う。禅思想史を語る以上、歴史の出来事を完全に無視して、専ら普遍的な立場から解釈するのは暴挙であり、逆に専ら歴史の出来事を重んじて、普遍的なもの、永遠なる真理を棄却するのはあまりにも一方的である。

確かに経典と禅と（字と悟りと）あるいは歴史的なものと永遠なるものが矛盾しないのは、大拙の一貫した立場である。その敦煌文献による『壇経』の考察はいうまでもなく胡適の禅研究による運動であり、実際、そのような客観的な文献研究や歴史主義の精神によって、従来の神秀と慧能、漸悟と頓悟、北宗と南宗との対立図式を対立するものとみなしていないに至っている。

注意すべきは、大拙の宗教的体験や般若直観による経典解釈の立場からいえば、別に客観的な文献研究や歴史主義の精神がなくても、そのようにすべてを見る（ことができる）ということである。しかし、

大拙があえていわゆる客観的な方法で禅研究に臨んだのである。ここに、われわれが田辺と大拙との違いを見出すことができる。田辺哲学に基づけば、大拙のような経典と禅（字と悟り）の両面性あるいは対立面はちやうど、矛盾逆説や弁証法的観点に通ずるところがあるように見受けられる。しかし、これは明らかに田辺がさらに一段と高いところから、鈴木禅を論理化、哲学化した結果であり、大拙自身が自覚をもってそのように自己の仏教哲学を主張したわけではないことは念頭に置いていただきたい。

三、西田哲学と華嚴思想

鈴木禅の特質は上で見たとおりである。大拙は日本語訳の『華嚴の研究』に「序文」（一九五五）を書いたときに、「シナの学者は、自分の国で出来上った仏教思想の世界的意義を知らずにいる。ある意味では、地方的な物の見方に偏している。それは、自分の国の古い文化を誇るという郷土的・一方的なもので、今日すべてのものを世界的に見なければならぬという考え方と、相応せぬ。シナの学者はもつと眼界を広くしなくてはならぬ」（95・137）と述べる。同時に、日本の学者にも同じような期待を寄せている。中国の学者には、むしろ胡適も入っていると考えていい。つまり、プラグマティズム

の方法によって、世界的意義を持つはずの仏教思想を一国内の政治運動に閉じ込め、中国の近代化の一環としたのは、あまりにも閉鎖的で、普遍的な意味が持てないというのである。

そうした中国学者の一国内での仏教研究とは対照的に、大拙と西田の二人三脚の働きで、西洋論理に対抗するために、仏教を論理化し、それを一つの哲学体系としつつも、なお普遍的な価値を模索しようとしたことは、われわれはまた見逃すわけにはいかない。ここでは、日本対欧米という、より大きな枠組みの対抗意識があり、やはり日本というイデオロギーが入っているといわざるを得ない。このニュアンスはひろく胡適のそれとはさほど変わらない。ただ、大拙と西田との共通認識はそれに止まっておらず、仏教は哲学でありつつも仏教そのものの普遍的な価値を持っていると考えている。それはいうまでもなく、絶対無あるいは空である⁹⁾。

西田は『日本文化の問題』(一九四〇)¹⁰⁾において、自らの哲学体系と華厳思想を結び付けている。そもそも日本文化の問題によって促された西田哲学と華厳思想との接点はどこにあるのか。それは上述したように、日本対欧米という対抗意識があり、日本文化の中にも、日本と世界(特殊と普遍)を担う文化の要素が含まれているという意図から発せられたに相違ない。日本文化は伝統の仏教思想の論理化によってはじめて普遍的価値を持つようになる。これこそ、

西田の『日本文化の問題』において、事々無礙の世界観を自己の「矛盾的自己同一的な場所の論理」、「多即一」即多の矛盾的自己同一の論理(26・27)に結び付けた理由である。

矛盾的自己同一の論理と華厳の事々無礙との考察について、西平直の「西田哲学と『事々無礙』——井筒俊彦の華厳哲学理解を介して」よりさらに詳しく展開したのは、板橋勇仁の「基底／根拠無き自己」の主体性——西田哲学と華厳仏教の思想」¹¹⁾である。板橋はここでは、西田哲学と華厳思想との最初の接点から考察し、全体的には、やはり『日本文化の問題』における「絶対矛盾的自己同一」の論理と事々無礙との連関を分析している。彼の指摘によれば、西田がわれわれの「一即多、多即一」の現実世界という一を理とし、多を事とするのは、凝然の『華嚴法界義鏡』に依拠したからであり、華厳という理と事との概念は西田的に展開されることによって、新たな歴史世界の創造論に展開したという。筆者の考えでは、このような華厳思想の西田的な展開は、西田自身が「絶対矛盾的自己同一」の論理に存在の論理と実践(特に制作や創造)の論理の意味合いを込めたことに由来している。

西田が『日本文化の問題』において、日本文化は世界文化としての動的な文化でなければならないとし、「絶対矛盾的自己同一」の論理に基づかなければならないとした。西田は同書の第二章の冒頭

において、存在論理としての「絶対矛盾的自己同一の論理」をこう述べている。

我々が此処に生まれ、此処に働き、此処に死に行く、この歴史的現実の世界は、論理的には多と一との矛盾的自己同一と云うべきものでなければならぬ。私は多年の思索の結果、斯く考へるに至つたのである。『哲学論文集第三』絶対矛盾的自己同一(一)。世界とは無数なる物の集合と考へられる、無数なる物の合成として決定せられた一つの形と考へられる。併し現実の世界と云うのは、何処までも物と物とが相働く世界でなければならぬ。唯一的に決定せられた此現実の世界の形と云うのは、無数なる物と物との過去無限からの相互限定によつて、即ち相働くことによつて決定せられたものでなければならぬ。(N9・14)

西田によれば、世界はその構成物によつて成り立つが、その構成物はまた互いに対立し、相互の否定と活動によつて成り立つ。一つの世界が形成するには、無数の物が互いに限定したり交渉したりする關係に基づかなければならない。これについて、西田はまた「一は何処までも多の一であり、多は何処までも一のもでなければなら

ない。多と一との矛盾的自己同一として現実の世界が考へられると云う所以である」(N9・15)と主張する。これは「一即多、多即一」の存在論理である。「絶対矛盾的自己同一」はいうまでもなく、世界と万物が絶えずに「生成關係」を形成する原理である。この原理は、またポイエシス(ものを作る)につながり、一種の創造、制作に関連するのである。これについて、以下の引用から明白に看取できる。

歴史的に形成せられるものは、全体的一と個物的多との矛盾的自己同一に形成せられるのであり、前者は全体的一の方に(主体的方向に)、後者は個物的多の方に(環境的方向に)、考へることができる。苟も歴史的な世界に出るものは、かかる相反する両方向の矛盾的自己同一に由らなければならぬ。種々なるポイエシスは此立場からでなければならぬ。(N9・249)

つまり、人間の住む世界は単なる抽象的な論理(機械的因果論合目的論)によつて構築される世界ではなく、そこには人間同士の相働く活動と、人間とその環境との相互作用(つまり、作られて作る活動と作られて作られる活動)がなければならぬのである。この「多即一」即多の矛盾的自己同一の論理(前出)と事々無礙の世

界観について、西田はこのように語っている。

我国文化は主体即世界的な東洋文化でありながら、嚮に理から事へと云つた如く、物に至るといふ方向にあるのではないかと思ふ。作られたものから作るものへと云うことは、歴史的世界の自己限定として事から事へと云うことである、事事無礙と云うことである(事實は事実自身を限定すると云うことである)。絶対矛盾的自己同一的世界の自己限定として、具体的論理的に事が理であり理が事であるのである。(N9・73)

存在論理と創造論理の意味合いを付与された「絶対矛盾的自己同一」の論理は、こうして華嚴の理事無礙(世界と個物の円融)と事々無礙(個物と個物の円融)の世界観に結び付けられつつも、従来の華嚴の世界観に新たな論理、つまり創造論理を提供した。むろん、これは西田が「多は何処までも一の多として無でなければならぬ、一は何処までも多の一として無でなければならぬ。故に限定するものなき限定、絶対無の自己限定と云う、有即無無即有である」(N9・17)というように、絶対無の自己限定にすぎず、常に動的にみなされなければならないのである。

改めて最初の問題意識を取り上げよう。なぜ、西田哲学と華嚴思

想なのか。ここでは、大拙が禅と華嚴思想の関係、つまり宗教と哲学の関係を区別しながらも、両者は矛盾しないと主張したことを想起していただきたい。ロゴスで表現できない悟りの体験をロゴスのにまた分析的に論理化すること自体の意味は、おそらく内的な宗教体験を分別の形で表し、脱神秘化にもつながると思う。これに関しては、大拙の論述がやや慎重的であるのに対して、西田の「仏教を論理化する」立場はより鮮明的である。西田はいう。

仏教哲学にはスコラ的な煩瑣を思わせるものがあるが、右の如くそれを心の論理と考えることによって、それに生命を与えることができると思う。我国に於ての道元禪師の哲学の如きも、斯く仏教哲学的に考えることによって、彼の身心脱落脱落身心の宗教的体験と内面的に結合するのではないかと思う。(中略)西洋論理の立場からは、仏教論理の立場の如きものは無造作に神秘的と考えられるかも知れない。併し我々の現実の世界には、我々の自己と云うものが入って居らなければならない。多即一即多の矛盾的自己同一の論理は現実の世界の論理である。私は仏教論理が西洋論理より完全だとは云わない。併し西洋論理の形式に入らないからと云つて、直に神秘的とは云われない。私は禅と云うものを、一も二もなく神秘的と考える人に対して

も、斯く云わざるを得ない。(N9・71-72)

ここでいう仏教論理や哲学は決して西洋の論理や哲学を指しているわけではなく、一種の東洋的(西田的)な思考様式に由来している。西田のいう「多即一、一即多の矛盾的自己同一の論理」は、「華嚴の事事無礙の世界観」(N9・71)にほかならない。道元の仏教哲学は直ちに心の論理、内面的な宗教体験にあたるという言い方はされているが、これはまさに宗教と哲学とを融合した形である。このような西田の立場を後期田辺の宗教哲学の立場に照らし合わせると、いかなる宗教と哲学との融合関係なのかという問に直面せざるを得ないのである。というのは、宗教的体験と哲学的体系はいかなる形で関係しているのかという問題へのレスポンスは、後期田辺哲学の最も核心的な部分だからである¹⁰⁾。

四、田辺哲学と華嚴思想

田辺哲学と華嚴思想との関係が鮮明な形で示されているのは、『懺悔道としての哲学』の第二章「懺悔道の論理」としての絶対批判¹¹⁾においてである。田辺は大拙と西田の華嚴哲学を意識しながら、それらとは異なる形で展開した。華嚴思想を論理化しようとした西

田の「絶対矛盾的自己同一」の論理との大きな違いは、やはり共同体を語るか否かの問題にかかわっている。これに関しては、以下の華嚴思想の田辺哲学における展開を究明することによって検討してみたい。

田辺が懺悔道の論理として掲げたのは、絶対批判である。「絶対批判」というのは批判哲学の大死一番に相当する¹²⁾(T9・47)というように、カントが『純粹理性批判』で主張した理性批判そのものへの批判が重要なポイントになってくる。つまり、田辺は、批判の可能性と批判の能力を認めてはじめて哲学は成り立つというカントの立場を問題視し、理性批判への批判を要求するのである。

「理性の自己批判も自己自身を一と多、全と個、無限と有限、被限定と自発性、必然と自由等の二律背反の障壁に打衝けて碎破し、理性は自己自身を分裂突破するのだからならば、批判 *Kritik* は自己分裂の危機 *Krisis* に身を投じて自己を突破粉碎することによって却てその危機を突破する外ない」(T9・48)というように、理性を救うには、二律背反に直面する危機からそれらではなく、理性そのものを危機に直面させ、破滅させることによって却て理性を救うことができるというのは、田辺の主張なのである。それを可能にするのは、「絶対の大非即大悲」(T9・52)にほかならない。

この理性の自己否定即肯定の転換において、田辺が理性を理に

置き換え、転換され肯定に至らされる状態を事に置き換えた箇所を見てみよう。

理性の自律徹底は自己突破に窮極し、理は理の分裂破砕に終るといのが理性の運命であり理の真相である。併しそれでは自己を無に覆没せしめ自己を突破する理性がその自己突破によって同時に危機を突破せしめられ、無から再び有へ転換復活せしめられる所は何処であろうか。それは無の転換のみ絶対たり得る現実の構造上、同じく理性の自己批判より外にはない筈である。すでに自己突破により、危機発生以前の立場であった理が粉碎せられる以上は、後に残るのは、唯その自己突破の無から復活せしめられた超理性的理性の行的事ばかりである。それは行の超理性を性格とし、理性の立場からは合理化する能わざるものとして懺悔せられながら、最早自己の行為に属するのではなく、自律の批判により根拠付けられるのではなくして、ただ無の転換に随順する無作の作たる行に転ぜられ、絶対他力の立場で方便的に有らしめられる存在としての事の立場より外にない。理無くして而も理をその上に成立せしめる事の無即有、或は空有、の存在が、理性の自己突破の復活に転ぜられる所である。(T9・48-49)

われわれは以上の理性の死復活の論述に、田辺が理事無礙の思想を容させた形跡を見出すことができる。華嚴思想では、実態がなく空であるという理の意味は、人間の理性に置き換えられた。その理性は絶えず自己否定即肯定の転換(無の転換)を通じてかろうじて理性の瞬間的な存立(事)を保つことができる。このような事態(事)が理にあたるというのは、田辺の考えであろう。かくして、理性の自己否定即肯定の転換行自体はいわゆる華嚴思想でいう事、つまり具体的な物事や出来事である。逆にいえば、具体的な物事や出来事(空有であり瞬間的ではあるが)が成立するには、空(絶対無)という理の自己運動が必要不可欠である。このように考えると、理は事であり、事は理である。そのような理事無礙の事態が懺悔道としての哲学の論理(絶対批判)にかかわっているのはいうまでもない¹³⁾。

以上によって、われわれは華嚴思想の西田哲学と田辺哲学における展開がかなり性質を異にしていることに気付くのであろう。後述するように、田辺の絶対批判の論理には、「仏—法蔵菩薩—衆生の往還二相の運動(縦)と衆生間の往還二相の運動(横)との相即状態、華嚴思想の文脈でいうと、理事無礙と事々無礙が入っている」のでなければならない。ここに田辺の戦後の「種の論理」の動きだ

けではなく、また個体間の具体的な交渉（事々無礙）もはつきりと看取できるのである。西田哲学と田辺哲学における華嚴思想の異なる展開はこれによって明らかになる。西田のいう「一即多多即一の絶対矛盾的自己同一」の論理には、歴史的世界を形成する存在論と創造論の意味合いが入っているが、共同体の議論があまりにも少なすぎる。むしろ、民族を語る以上全くないとはいえない（cf. N9・81）。その華嚴哲学は存在と創造（ポイエシス）を語るが、救済の意味を持たない¹⁰⁴。ただし、留意すべきは、西田は文化論を扱うの

に対して、田辺は救済論を扱うことである。両者が華嚴思想を扱う土台は同じではないため、このような比較は意味をなさないかもしれない。しかし、われわれが認めなければならないのは、華嚴思想の西田哲学と田辺哲学における展開の事実である。したがって、このような比較はある意味では意味のあることだと思ふ。

さて、上述した田辺哲学における華嚴思想の展開だけでは、まだ明白に絶対批判という論理的宗教的側面が見えない。これについて、さらに理事無礙と事々無礙の田辺哲学における宗教的側面（救済の側面）を追跡する必要がある。「理性は死復活の能力として自力即他力に属し、絶対他力に随順して絶対無の現成たる転換媒介に成立するのである。理の矛盾に身を投じ、分裂の危機に自己を投げ棄てて、絶対無に転ぜられ、理の肯定と否定から延いて理の普

遍と事の個別との間に潜む不可避の二律背反に自己を砕破せしめ、その自己の骸を焼いた灰の中から復活せしめられるものが理性なのである。斯くて理性は超理性に転ぜられる媒介性に於てのみ存する。知が行信の証となる所以である」（T9・107-108）。

この論述の仕方はまだカント批判の文脈から離れていないにもかかわらず、かなり後期田辺哲学の救済論に接近している。なぜなら、理性のある人間は誰も他力による信行がないと、必ず理性の二律背反に陥り、八方塞がりの窮地にたどり着くことになる。そのような窮地に立ち竦む人間には、他力による救済の証を体験しようがないはずである。理性哲学は他力宗教によってはじめて成り立つのと同じように、空という理は、他力を媒介にしてはじめて現実の世界に成り立つ。

理事無礙の関係は後期田辺哲学において新たな展開を見せていることはいうまでもない。田辺が華嚴思想を他力宗教に結びつけて、「禪（自力）と華嚴思想」という枠組みを「浄土（他力）と華嚴思想」という枠組みに切り替えたことは、われわれの注意すべきところである。これはやがて「禪源私解」で鈴木木禅に触れながら、それを自らの禪解釈にシフトする営みに繋がるのである。田辺は、自力よりも他力を、禅よりも浄土を、賢者智者よりも凡夫愚者を重んじ、徹底的に他力の世界に依拠した。理事無礙と他力との関係について、

僅かながらも、以下の引用から看取できる。

賢者智者に於ては他力の慈悲を必要とすることなく、自力を以て自由に自己本来の面目を徹見し、自己本来の有方としての自在に安住することが出来る。いわゆる帰家穩坐して、飢ゆれば食し困すれば眠るのが第一義の在方であるとせられる。これは賢者智者の特有に属するのであって、凡愚私の如きものから否定することを得ざる、ただ仰いで之を憧憬する外無き所でなければならぬ。併し私自身に於ては為備信不及と喝破せられても、此信不及を如何ともすることが出来ぬのである。それが凡夫たるものの特性だからである。理の上では衆生本来の面目が仏であることを知るといへども、これを事實上に証することは出来ぬ。自己の痴愚に泣き無力に慚愧するといへども、なお此自己本来の面目を徹見する能力がない。ただ此現実を肯つて自己の無力を恥じながらそれに随順するとき、不思議にも私の無力のまま宥され、痴愚が痴愚のままに容されることを信証する。これが懺悔に外ならない。

(T9・163。下線は筆者による)

自力を誇る賢者智者は大体禪者(あるいは西洋の理性哲学者)と

してみなされ、自己の理性や知性によって人生や学問の真理にたどり着くことができるのに対して、自力を尽くした上で最終的には他力に働きかけられる凡夫愚者は自己の理性や知性には限界があるのを知られ、他力の慈愛によって自己否定から肯定に転ぜられ、人生や学問の真理を体得せられるに至る。ここでは、理即事、事即理の華嚴真理は僅かではあるが、田辺自身の切実な告白によって披露されている。

五、絶対還相、事々無礙、モナドロジ

ここでは、田辺の「禪源私解」を通じて、本文の序文で触れた華嚴思想と禪との関係、また、田辺哲学と前二者との関係、さらにライブニッツのモナドロジと田辺哲学との関係を考察していきたい。「禪源私解」は大拙満九十歳を祝賀する訟寿記念論文集『仏教と文化』に寄稿された文章である。田辺はここで、大拙の『華嚴の研究』における「個物存在相即の場としての法界に於ける事々無礙の姿と、それを可能にする個物相互の相入作用の無尽」(T13・180)を中心に展開し、そこに現れる大拙の菩薩心と禪理解を究明した。

田辺は冒頭で「禪が大乗菩薩慈悲の道として、自己の解脱より

も先に他人の解脱の為に尽すことを本領とするものである」(T13・180)とて、禪の本質は小乗のような自利、自己解脱を図ることにあるのではなく、利他あるいは他者救済にあるという理解を示している。われわれがさまざまな禪の語録に出ている師弟の会話などを通じて、師匠が弟子の悟りのために理不尽な話や論理で理解不可能な話、あるいは破天荒な行動をしたりする記述を読めばわかるように、師匠の自己否定による行動はすべて弟子たちの解脱を助けるためである⁵⁹⁾。これは世のための説法であり、まさに田辺が指摘した大拙の經典解釈あるいは禅思想史解釈に滲み出る菩薩行である。

このような禅理解を出発点として、田辺は大拙の事々無礙の解釈に着目し、そこに個体間の重々無尽の関係を重んじている。これは、後期田辺哲学の文脈に換えると、絶対還相の思想に相当する事態にほかならない。この絶対還相の論述は特に『懺悔道としての哲学』の「第八章 懺悔道の展望としての宗教的社会観」に集中し、「仏―法蔵菩薩―衆生」の往還二相の運動(縦)と衆生間の往還二相の運動(横)との相即状態を展開している⁶⁰⁾。華嚴という理事無礙と事々無礙、ないし個体間の重々無尽の関係はまさにそこに対応している。

田辺の理事無礙、事々無礙、重々無尽に対する解釈を検討する

前に、まず絶対還相と相對還相をめぐる「仏―法蔵菩薩―衆生」の往還二相の運動(縦)と衆生間の往還二相の運動(横)との相即状態を見てみよう。

絶対者たる如来は、その絶対的完成完全の頂点に安住するものでなく、常に下方相對に向つて進出降下するものである。如来は如来の家の奥座敷に安坐するのでなくして、常に次の間まで歩を運んで相對者救済の為に直ちに外出する用意を整えて居るものである、ともいうことが出来る。相對者たる衆生の救済に降下することなくして、如来はその絶対性を發揮することは出来ぬ。これ絶対還相が如来の本質であるとせられる所以である。ところで、絶対媒介の主体としての如来は、相對の自立性を容し、却て自己否定的に自らの作用を制限し、相對者たる衆生の自発性を媒介としてはたらくのであるから、自ら衆生と同種の行を行じて衆生を指導し、衆生をして自らに学ばしめ做わしめることによつて之を教化することが、衆生を引上げて仏の境涯に入らしめんとする救済作用であるといわなければならぬ(中略)法蔵菩薩の絶対還相はさらに往相的に救済せられた先達たる相對者の相對還相に媒介せられ代表せられるのであつて、衆生は先進後進共

に共通の種的社會に屬する。此相對と相對との上にその媒介として絶對たる如來のはたつきは成立する。(T9・249)

以上の引用に基づけばわかるように、「仏—法藏菩薩—衆生」の往還二相の運動(縦)と衆生間の往還二相の運動(横)との相即状態は、華嚴思想でいう理と事(仏と法藏、衆生)の相即、事と事(先進と後進、個々の衆生)の相即、さらに理事無礙と事々無礙の相即を含んでおり、西田が言及しなかつた種的共同体の要素をも強調しているのである。また、前進と後進という前後の秩序を述べつつも、なお個々の仏に対する關係で平等性(cf. T9・259-260)を重んずるのは、理事無礙と事々無礙の消息だけではなく、時空の特殊性と普遍性をも示しているのである。

理事無礙、事々無礙、重々無尽を掲げる華嚴思想と、「仏—法藏菩薩—衆生」の往還二相の運動(縦)と衆生間の往還二相の運動(横)との相即状態を内容とする懺悔道哲学との連関は以下の引用から明白に看取できる。

衆生は無なる絶對轉換の軸として他の衆生に對し相對的自立性を認められ、其意味に於て他の衆生の救済の方便とせられ還相せしめられるのは、却てそれが全く相對的であつて、

自己の選ばれたる優越性を要求し自立性を絶對的に固執する如きことなく、他の如何なる機とも相對平等にして、それにより置換せられ却て他によつて轉換せらるる完全なる交互性に止まることを自覺するに依る。これは無の軸が同時に自ら無となる唯一の途である。すなわち自立即依他に外ならない。斯くて還相は往相を条件とする。往相は理事無礙に當り、還相は事々無礙に相當するということも出来るであろう。併し絶對媒介は後者の重々無尽に於て始めて完い。事の交互媒介の平等以外に別に理は無いのである。(T9・204)

仏なる理は、衆生なる事の交互媒介、重々無尽によつてはじめて成り立つ。これは、絶對者と相對者との交互媒介が相對者の交互媒介を必要とすることを意味する。理と事、事と事との重々無尽は、まさに「仏—法藏菩薩—衆生」の往還二相の運動(縦)と衆生間の往還二相の運動(横)との相即状態に相當するのである。田辺は「禪源私解」でこれを「華嚴法界の愛の協同態」(T13・190)とし、さらにそれを、禪を借りて解釈した「無を現成する無我の愛なる自覺協同態」(T13・196)に結び付けた。

さて、田辺は大拙が『華嚴の研究』の「第二篇 菩薩の住処」で批判した法藏の四法界についてどのように受け止め、どのような

に批判したのか。田辺は大拙の法蔵批判を受け継ぎ、法蔵の重々無限の世界観が神話から発した「十数神聖観」(T13・183)による有限態に過ぎず、自然数の無限系列による無限態ではあり得ないため、そのいわゆる重々無限も「反復重積」(T13・184)ではなくなると指摘している。法蔵が有限数十で示した完結円満の全体(つまり華嚴の世界観)は結局のところ、主観が外から見る全体に過ぎないのである。田辺はさらにこの傍観者のような法蔵像の描写について、次のように述べている。

無限の全体である以上は主観も当然その中に含まれ、全体の内において自己を見、自覚するのでなければならぬ。すなわちそれは菩提心を発して作仏を願ひ、しかもその願において自己を否定し、全体に自己を献ぐるに依り、無において自己の我性を超脱し清浄となり、これを廻施して他の総てを一々配分的に高め聖化するものとなるわけである。これが無限系列において個々の数の、順次に他の総てを清浄化する行為主体としての菩薩の行に外ならない。かくて縦にも横にも重々無限に仏子の自覚浄化が織り成され、対目的に相即相入して無礙に法界の円融を現成する。従つてこの無限図式においては数は飽くまで配分的に理解せられ、苟も直接に集团的全体

を表わすことはできない筈である(T13・184)⁵

上述した相即相入にして無礙の世界には、一人一人の宗教的実存が参与する必要がある。その重々無限の世界は、ただ具体的な一人一人の菩薩行によつてのみ成立するのである。田辺はさらにそうした無限の全体と有限の自己との関係をこのように規定する。「そこ〔全体〕には統一の主体が一个个別的単一者として互に相異なりながら、しかも同時に自己の特殊性を極端化し排他孤立する結果、却て一々が無内容となり、かくして自己の空無が自覚せらるるに及び、あらゆる他の個別者と無において平等となり、互に同一なる普遍の限定として対目的に交互自覚せられるのである。配分的に自他平等なる対目的協同態が現成するゆえんである。」(T13・185)もしわれわれが上述した懺悔道哲学という絶対者と相対者の往還二相運動を想起すれば、誰もがその一致性に肯くのである。田辺にいわせれば、「事々無礙の相入相即そのものが、絶対無の原理として完全に交互融通的なる愛の協同を実現するのである」(T13・185)。

田辺哲学における華嚴世界の展開には、さまざまな哲学的な意味合い(時空と超越、絶対と相対、実存、実践など)が鏤められている。このような世界観に対して、田辺がライブニッツのモナ

ドロジエを取り上げたのは決して独創的な言論ではない¹⁸⁾。われわれは田辺のライプニッツ論に、本文の序文で言及した宗教体験と哲学体系の弁証法的関係を見出すことができる。

田辺に従えば、ライプニッツの哲学、思想の発展は、三つの段階に区別できる。第一段階は有限観に基づく分析論の立場であり、第二段階は目的論的無限全体主義の立場であり、第三段階はモンドロジエの立場である。それぞれは知性の分析論、神意の目的論、神の自己否定的愛を原理とする弁証法である^(cf. T9・187-188)。モンドロジエはいわゆるモノアド(単純実体)と神による形而上学的な空間論(トポロジエ)であり、華嚴法界の事々無礙なる協同態に類比できるものである^(cf. T9・188)。

ライプニッツの『モノアドロジエ』によれば、モノアドは単純実体であり、部分がないため、広がりも形もなく、分割の可能性や分解の恐れもない。モノアドには交通する窓がないだけではなく、どのモノアドも他のすべてのモノアドとも異なっている。創造されたモノアドには変化が絶えず行われ、その変化する性質はモノアド自体に關係がある。一つのモノアド(単純実体)は多(変化する表象)を含み、かつ多くの表象を表現している。したがって、モノアドにエンテレケイアという名前を与えることができる。

以上のようにモノアドを規定した後、ライプニッツは無数のモノ

アドを調和させる神をこのように述べている。神は最高の実体であり、唯一の、普遍的必然的実体であり、絶対に完全である。神だけが原初的な一、つまり本源的な単純実体である。創造されたモノアド、すなわち派生的なモノアドは、すべてその生産物なのである。すべてのモノアドは神の模倣にすぎない。あるモノアドは他のモノアドに観念的な影響をおよぼすだけであり、これも神の仲介によらなくては効果をもつことができない。一方が他方と依存関係をもつためには、この方法によるしかないからである。すべての被造物がそれぞれの被造物と、またそれぞれが他の被造物と結び合い適応し合っているため、どの単純実体も他のすべての実体を表出するさまざまな關係をもち、したがって宇宙を映す永遠の生きた鏡であり、どのモノアドもそれぞれ自分流に宇宙を映す鏡なのである。モノアドは無数であるため、無数の異なった宇宙が存在するように思われるのだが、それもそれぞれのモノアドの異なった観点から見た唯一の宇宙のさまざまな眺望でしかない。交通する窓のないモノアド同士はかくして、神による普遍的調和によつてはじめて交渉することができる¹⁹⁾。

田辺は以上のようなライプニッツのモノアドロジエを次のように理解し、華嚴思想の世界観に結び付けている。

ライブニッツ形而上学の第三段階たるモノドロジーは、もはや第二段階の予定調和的目的論を、同じ立場において直接に延長したものであり得ない。目的論は全体主義であるから、要素的個体は全体に統合せられて各自の自立自由を失い、従

つて個体相互の対立も全体の調和的統一を破る限り消滅しなければならぬのに対し、モノドロジーにおいてはかかる統合規制はなく、個体は飽くまで各自の個性を保ちつつ全体に対し自己否定的に自らを献げ、しかもそれ自身もまた、自己否定的愛を原理とする全体の、進んで自らを犠牲にして個体を活かす所の愛のはたらきに、自由に参加協働して他個を自ら活かすのである。これ明白に全体主義と区別せられる所に協同主義でなければならぬ。前述の華嚴法界の愛の協同態に比せらるべきもの、西洋哲学においてはライブニッツのモノドロジーに如くものがないであろうという私の立言、必ずしも独断ではないことが認められたかと思つ。(TI3・190)

第三段階のモノドロジーが第二段階の全体主義より個体を重んじているところは明らかに田辺が意図する一人一人の実存状態(事々無礙)に符合する。また全体と個体との関係について、ライブニッツは神とモノダとの関係を論じているのに対して、田

辺は理事無礙と事々無礙との関係、「仏—法蔵菩薩—衆生」の往還二相の関係を念頭に置きつつ論じている。唯一違つところは、ライブニッツの神は実体であり、絶対有であるのに対して、田辺のいう理や仏は実体を持つておらず、絶対無である。

ライブニッツ思想の三段階が表す真理はそれぞれ、永久真理、事実真理、逆説真理(弁証法真理)であるとされる。田辺は、このような思想の発展はライブニッツ一個人の思想だけではなく、西洋思想全体の発展の仕方であると断言し、かなり飛躍的に西洋思想の発展を東洋思想の後に接いだのである。この東洋思想のモデルは、禅源発展の順序に求められ、北宗の神秀が第一段階の分析論にあてられ、慧能の弟子である神会の直観的全体主義が第二段階の無限全体主義にあてられ、慧能の「自己否定的愛」による個別実存協同主義が第三段階のモノドロジーにあてられた(田辺 TI3・194-195)。田辺がこのように慧能禅を重んずるのは、大拙の慧能禅に対する理解に大いに関係があり、これについては、後日の考察に譲りたい。

われわれは最後に、大拙が『禅思想史研究 第二』で考察した慧能禅を振り返りながら、鈴木禅と後期田辺哲学との違いを考えてみたい。大拙の慧能禅の評価は次の通りである。「慧能で始めて禅が成立したと云う意味は実には彼によりて定と慧とが一つに

せられ、体と用、抽象と具現、一般と特殊、全と個、心と物、空間と時間など云うものが、渾然として絶対への姿を取り戻したと云うことになるのである」(S2・356)。ここには、理事無礙と事々無礙の意味がむろん入っているが、「即非の論理」(S2・356)があるのを忘れてはならない。つまり、西田の影響を受けて仏教思想を論理化しようとした大拙の慧能禅の解釈に哲学的な営みがあるのは、われわれの留意すべきところである。しかし、だからといって、後期田辺哲学の展開しているように、宗教に哲学の論理を入れたり、哲学に宗教的实践を入れたりすることによって、絶対無を背景に宗教と哲学の徹底した弁証法的関係を追求する姿は、大拙にはないのみならず、西田にもあるはずがないのである。

六、結びにかえて

以上の考察によって、われわれは、大拙、西田、田辺三者の宗教に対する理解と哲学の論理に対する態度がかなり異なっていることに気付くのであろう。大拙と西田は同じく宗教的体験(直観や悟り)によって哲学を扱う傾向が強い。しかし、両者の間には決して溝がないわけではない。大拙は西田の影響を受けて仏教思想を論理化しようとも考えたが、決して西田のように、大々的

に仏教哲学を掲げて西洋哲学と太刀打ちすることはない。それに対して、田辺は終始、宗教と哲学のいずれにも寄らず、両者を区別しながら融合させる弁証法的な立場を取っている。大拙と田辺は禅と浄土、禅と華嚴の関係を相即相入、無礙の関係として見ているが、前者は決して後者のように、宗教的体験と哲学的体系との弁証法的関係を強調しているわけではない。西田と田辺の場合、両者は同じく宗教を哲学化する意図を持つているにもかかわらず、前者は後者ほど哲学と宗教との徹底した弁証法的関係を追求することはない。宗教哲学としての後期田辺哲学を考察するにあたって、われわれがまず注意を払わなければならないのは、田辺自身の宗教的体験だけではなく、それと彼が展開した哲学(弁証法)の論理も同時に考察する必要があるということである。このような考察の態度こそ、われわれに宗教哲学という分野を研究する指針を与えてくれると思ふ。

註

(りよう きんひん 中山大学哲学系准教授)

(1) 田辺の著作と大拙の著作はそれぞれ、『田辺元全集』(筑摩書房、一九六

三年、第一刷)と『鈴木大拙全集』(岩波書店、一九八二年、第二刷)に依拠し、引用するさい、それぞれ「巻数・頁数」と「巻数・頁数」で示し、漢字は現代の当用漢字にした。

(2) p.55・143-144.

(3) これに関して、田辺の『禪源私解』の第一段落と第二段落から読み取れる(p.113・179-182)。

(4) 『駒澤大學佛教教學部論集』、第四九号、二〇一九年、一〇一七頁。

(5) p.512・158-202.

(6) p.113・179-182.

(7) 留意すべきは、「相即相入」という概念は、田辺が『禪源私解』で事々無礙の法界觀を説明するのに使うことと、宗教的体験と哲学的体系との弁証法的關係に持ち込むことである。これに関しては、第五節において展開する。

(8) 『東京大学宗教学年報』、第三号、二〇一四年、一一七〜一二五頁。

(9) 西平直「西田哲学と『事事無礙』—井筒俊彦の華嚴哲学理解を介して」の序『思想』、第一〇九九号、二〇一五年、二七〜五一頁を参照したが、筆者自身の考えも入っている。西平が末木剛博の『西田幾多郎—その哲学体系』の該当箇所を引用した論述は興味深いが、ここではその紹介を省略する。

(10) 『西田幾多郎全集』(岩波書店、新版)の引用は、以下において、Z巻

数・頁数で示し、漢字は現代の当用漢字にした。

(11) 『立正大学人文科学研究年報』、第五三号、二〇一五年、一〇一七頁。

(12) 拙著『宗教哲学の救済論—後期田辺哲学の研究』(台湾大学出版中心、二〇一八年)を参照された。

(13) これに関しては、田辺はまたこういう。「カントの理性批判が到達したような、二律背反の前に立ち竦んで、之を避ける為に形而上学の認識を断念し、理性の要求する絶対者無制約者の理念を単に実践の指標たらしむるに止まろうとした消極的断念ではなく、二律背反の危機に敢然として身を投じ、自己を絶対無の転換に任せて絶対随順の立場に復活せしめられ、理無き理としての事の現成に行信証せしめられる死復活の立場に立つのが、理性の運命たる絶対批判である。それに於ては理論と実践とが自己突破の無に媒介せられて行信的に相通せられ、宗教の立場から証として知へ還相せしめられるのである」(p.9・30-31)。

(14) これに関しては、田辺が西田の絶対矛盾的自己同一を「禪の行的信仰とは異なる芸術的制作の直観」と批評した箇所(p.9・62)を参照されたい。

(15) これに関する田辺の論述は、「生の存在学か死の弁証法か」(p.13・237-276)を参照されたい。

(16) 田辺はここで、仏教の社会性をこのように説明している。「其初生死解脱の個人的解脱を目的とする理知的人間存在学に過ぎなかつた仏教は、原始仏教の独覺的立場から師法相承の教团的立場に進み、教義的にも大

乗仏教の菩薩思想が発達して自利即利他の即自的社会性を教義中に含有するに至り、遂に其極淨土眞宗に至つて对自的に還相の社会性を發揮することになった」(19・245-246)。

ツツ著作集 後期哲学』(第九卷、新茶室、一九八九年、二〇五～二四四頁)を参照されたい。

(17) このような言い方は、おそらく大拙の次の発言に触発されたのだろう。

「相人も無礙も画一ではなく、或はまた無差別的存在状態ではないからして、菩提心の発起が一人一人の衆生に於て可能とせられるのであり、この発起はまた一切諸仏の国土(Ksetra)に於て反応を惹き起すのである。眞宗教徒はこのことを次の様にいいあらわす、即ち、淨土教への新たな信者があらわれると、その度毎に弥陀の淨土の蓮池に新しい蓮華が咲く」(15・284)。

(18) ライブニッツと華嚴思想の最初の研究について、酒井潔の『華嚴経』と『モナドロジ』―村上俊江におけるライブニッツ受容―(『東洋文化研究』第二六号、二〇一四年、一五九～一八九頁)を、西田哲学とモナドロジの研究論文について、板橋勇仁の「日本の哲学から見たライブニッツ―後期西田哲学の中での転回に即して―」(『酒井潔編』ライブニッツ読本』法政大学出版局、二〇二二年)、片山洋之介の「モナドロジと西田哲学―と多の矛盾の同一について―」(藤田正勝編『思想間の対話 東アジアにおける哲学の受容と展開』法政大学出版局、二〇一五年)を参照されたい。

(19) 『モナドロジ』の引用は下村寅太郎等監修・西谷裕作等訳『ライブニ