

田辺哲学と「キリスト教の辯證」

小野寺功

序 現代とキリスト教―聖霊神学の視点から

本年度の「西田哲学会」において、上智大学の門脇佳吉神父は、講演者として「西田の場所はキリスト教哲学・神学を革新する」という演題で、きわめて興味ある核心的問題を提起された。そしてその趣旨を次のように述べておられる。「キリスト教の二千年の歴史において、聖霊の活きを解明できる哲学がなかった。ところが、上田閑照氏の西田研究によって、私は西田の場所が聖霊の活きを解明しうる唯一の哲学であることに開眼した。この開眼はキリスト教にただ思想的変革をもたらすだけでなく、衰退しつつある西洋キリスト教を活性化する原動力になるように思う。」

私はこの言葉にふれて、正直言つて強い衝撃と感銘

を受けた。それは私が一九七四年に「場所的論理とキリスト教的世界観―トポロギー神学への一試論」(「カトリック研究」第二五号)という処女論文を書いて以来、紆余曲折の末「三位一体の場の神学」と「聖霊神学」の可能性を追求し、「西田哲学から聖霊神学へ」と歩みを進めてきた。その方向性とピタリと一致していたからである。そして私はここで初めて、これまでの孤立無援の歩みから脱却できたような気がしたのである。

門脇神父には「道の形而上学―芭蕉・道元・イエス」という著書があるが、これに一文を寄せた遠藤周作は、本心を吐露して、つぎのように述べている。「私の知るかぎり、日本人がキリスト教を信じうる可能性に、これほど全身で体当たりし、全力をつくした求道の本は

他にない。本書のもつ深さと迫力には感銘を憶えずにはいられない。」以上のことは、西田に限らず、京都学派の宗教学がどれほど大きな影響力をキリスト教に及ぼしているかの一例に過ぎない。しかしこの事実が、世界精神的にどのような意義をもつかは、E.E.C.の生みの親といわれるクーデンホーフ・カレルギーの先駆的洞察から、その一端を窺い知ることができる。彼は「文明・西と東」における池田大作との対談のなかで、「ヨーロッパ人のモラルの基礎となり、その文明の母となってきたのは、キリスト教です。そのキリスト教が今日では衰退してきており、これが近代ヨーロッパ文明を行き詰まりにしている最大の原因です。」と言うことを認めながら、なお次のように述べている。

私は、キリスト教がまったく没落するとは思いません。多分、改革されるのではないでしょう。その新しいキリスト教は、聖霊（ホーリー・スピリット）の概念によって、啓示を受けたものであると考えます。それは、万物の生滅興亡の原動力は「聖なる息吹き」であるとするもので、もし、この考

えが将来、キリスト教に影響を与えるならば、近代科学との和解が成立し、再び隆盛を迎えることになるかもしれません。（「文明・西と東」四一頁）

これは学術的見解とはいえないが、私が目指してきた方向性と一致しており、その解決の鍵は、西田・田辺哲学など、日本的霊性の哲学とキリスト教の出会いと対決の中から見出されてくるものと思う。

私はこれまで田辺哲学について本格的に論及したことはなかったが、最近「京都学派の歴史哲学」を研究テーマとするようになって、田辺哲学が極めて聖霊論的であることに気づかされた。私にとって田辺哲学理解の最大のアポリアは、種の論理の根底にある「絶対媒介の論理」が具体的に何を意味するのか見当がつかないことであった。それが「キリスト教の辯證」の中で「聖霊の実在力」という言葉と出会って、一挙にその疑念が晴れたのである。

この点は、田辺哲学に最も深い理解をもつ武藤一雄も、田辺先生のキリスト教理解がきわめて聖霊論的であることを指摘しており、そうした観点から改めて私

なりに「キリスト教の辯證」の意義を考察してみたい。

田辺哲学との出会い

私が最初田辺哲学と出会ったのは、まだ若手に在任の頃で、地方とはいえ戦後間もない混乱期であった。その時期に、北軽井沢に居を移した田辺は、当時の有力誌「展望」に「政治哲学の急務」や「キリスト教とマルクシズムと日本仏教」「キリスト教の辯證序論」などを、矢継ぎ早に発表しておられた。若年の私には到底その論理や、深い内容は理解できなかったが、強く心の支柱を求め、魂の糧に飢えていた私にとっては、実に大きな魅力であった。そしてこれが素朴ながら現在の哲学や、キリスト教への開眼につながったのかもしれないと思っている。

その後上京して、いまだ戦後の混乱と動揺が鎮まらない時代に大学に入った私は、一方ではカトリシズムの中に信仰の座標軸をもとめつつ、他方精神的には知的修羅と化し、生きる確実な根拠を哲学に期待して彷徨ったが、結局私の体質にあう思想の大地は、日本的

靈性の哲学以外に見出すことはできなかった。こうして私の思索は、従来の哲学とはまったく無縁なところで苦渋をかさねることになった。そして次に私と田辺哲学との第二の本格的出会いは、西田・田辺らの日本近代の哲学を、日本的靈性の自覚の論理ととらえつつ、カトリック神学の日本的展開をめざすようになってからのことである。

いまここで、田辺元が日本近代の哲学史において果たした重要な役割を考えてみると、誰よりも早く西田哲学のもつ重要な意義に着目し、その圧倒的な深い影響の下に思索を開始し、その後徹底的な内在的批判を通して、田辺哲学とよばれる独自の地位を築いたことにある。私は以上の経過から、下村寅太郎のつぎの見解に深く賛同したいと思う。

日本の哲学の形成は、明治以来西洋哲学の理解と方法の準備過程の後に、大拙による禅の心理学と西田・田辺による禅の論理学によって始めて緒についた。（「鈴木大拙の人と学問」春秋社二三頁）

したがって現在座標軸を失って低迷を続ける日本哲

学の課題は、西田から田辺へと展開されてきた哲学をどのように継承展開させるにかかっているといつてよいであろう。しかしこれまでのところ、西田哲学の研究に比較して、田辺哲学、特に後期の宗教哲学の研究は、その幾変遷のゆえか、極めて不十分といえる。

これまでのところ私の関心は、主に「西田哲学とキリスト教」の問題が中心になっており、その接点を最終的に「三位一体のおいてある場所」と把握することになった。私の著作はすべてこの事実の論証のために書かれており、これこそ日本の神学の哲学的基礎であるという想いは、深まるばかりである。

こうした観点から改めて西田・田辺哲学とキリスト教の関係を考察するとき、将来のキリスト教の、特に東洋の大地に根を張り、花開く清新なイメージが浮かび上がってくる。これは至難な道ではあるが、ここでは日本の哲学者として初めてこの主題を正面から取り扱った田辺元の「キリスト教の辯證」を取りあげ、その意図するところを探りたいと思う。そして出来得ればそれを批判的に評価するとともに、私の築いた「三

位一体のおいてある場所」という哲学的神学の体系的基礎が、いかに田辺哲学のアポリアの批判・克服をもたらすものであるかを検証してみたい。

田辺哲学の最高峰―「キリスト教の辯證」の意味するもの

ところで、これまで田辺哲学の生成過程を最も精密に跡付けた家永三郎は、この書を通観して次のような感想をのべている。（「田辺元の思想史的研究」法政大学出版局三三二頁）

東西人類史数千年を通じ不断に追求されてきた絶対対相の Paradokks という根本問題を、社会的実践を媒介として考えて行こうとする「キリスト教の辯證」（付録の「キリスト教とマルクシズムと日本仏教」を含めて）こそ、思想としての田辺哲学の最高峰を示すもの、と私は考えたい。

そしてそれ以前の田辺哲学はそこに至るまでの登り坂であり、それ以後の田辺哲学は、微視的に論理の深化が見られるにしても、巨視的には、下り坂とまでい

うのは言い過ぎかも知れないが、少なくとも前進と見ることにはできないという。この見解には異論もあるが、一番力感のこもった問題作であることは確かである。そしてもしも西田哲学の最高峰を示す作品が「場所的論理と宗教的世界観」であるなら、それに対応する業績は、間違いなく「懺悔道としての哲学」と「キリスト教の辯證」であるということができよう。そしてこの両者は通底しているのである。

これまで私が繰り返し読み続けてきた西田の「場所的論理と宗教的世界観」の最終章には、場所的論理からするキリスト教の位置づけがあり「将来の宗教としては、超越的内在より内在的超越のキリストによって開かれるかもしれない」（全集第十一巻三二六頁）という極めて重要な指摘がある。しかしこれは根本的に、あくまでも大乘仏教の世界観に定位して述べられたものである。これに対し田辺は、敗戦前後の七花八裂と譬えられた深刻な思想的な行き詰まりと苦悩を通して、哲学ならぬ哲学としての「懺悔道としての哲学」から、さらに「キリスト教の辯證」へと次第に深化、徹底さ

せている。ここには西田哲学の根底をも、自らの絶対媒介の弁証法の立場から批判しつつ、さらにキリスト教をも辯證しようとする幾多の貴重な宗教哲学的提言がみられる。そしてこれは日本の思想に関心のあるものにとつて無視できないものがあると思う。

以上「キリスト教の辯證」を田辺哲学の頂点とみたうえで、改めて西田・田辺が共に「絶対無」を基盤としながら、その根本的相違が一体どこから生まれてくるのか、またどうして田辺哲学の展開が「キリスト教の辯證」に至らなければならなかったのか、その経緯について手短かに述べておきたい。

偉大な思想家は、常に処女作の中にその後の全展開を予測させる萌芽を含むといわれるが、田辺もその例外ではなかった。田辺が最初いかに西田哲学への共感から出発しているかは、彼の処女論文「措定判断に就いて」（「哲学雑誌」一九一〇）を見れば明らかである。田辺はこの中で、西田の「純粹経験」を「措定判断」という形で受けとめ、認識の根底に「主客未分の統一状態」を認めている。そしてこの純粹経験が分裂して主・

客の対立を生み、そこから客観的対象として措定されることを、ルールに従って「措定判断」と名付けている。

（「全集」第一卷、四頁）

この論文は八頁ほどの短文であるが、その後の思想展開を萌芽的な形で含んでおり、体系の基礎に純粹経験と判断論とのつながりがあることに注目しておきたい。しかしこの頃の田辺は、問題を認識の世界に限定して考えており、西田がそこに担わせた直接経験の形而上の意味を問わなかったことは、後に「懺悔道としての哲学」を生み出す根本原因になったのだと思う。その後、初めて西田の注目をひき、自分の後継者におさわしい顕著な思想展開を読みとったとされる「認識論に於ける論理主義の限界」においても「直接経験」を根拠にして、コーヘンの「根源」、およびリッケルトの「所与」といった新カント派の立場を超越しようとする試みがみられるが、その場合でも田辺の関心はもっぱら科学的認識の問題にあり、「直接経験」そのものの内実の探求には向かっていない。

このように前期田辺哲学は、西田の「善の研究」に

おける「實在」や、「自覚における直観と反省」に見られる「絶対自由の意志」の思想に依拠しており、極めてカント的であったといえる。やがて田辺は西田の招きに応じて京都大学に移り、カントの「判断力批判」の目的論的立場から、次第にヘーゲル辯證法に接近し深くかかわるようになる。ここで田辺は、改めて彼の出発点であった「措定判断」に批判を加え、それが次第に「辯證法的円環道程」の中に総合されていく発想へと動的に転換していくのである。したがって田辺哲学の第二期は、科学哲学から視野を広げ、人間・社会・歴史に関する弁証法に移行する時期である。

この頃の代表作には、「カントの目的論」「ヘーゲル哲学と弁証法」「哲学通論」などがある。またもう一つ田辺を本格的なヘーゲル研究に向かわせた動機は、当時隆盛だったマルクス主義との対決であり、彼自身も「私をしていやおうなく辯證法の研究にむかわざるを得ざらしめた。」（「全集」第三卷九頁）と告白している。

一方西田はその頃「一般者の自覚的体系」を出版しており、この中ですでに「働くものから見るものへ」

で展開された「場所」の思想を一挙に体系化している。これは「善の研究」における純粹経験や、「自覚における直観と反省」の根底をなす「絶対自由意志」をも包摂する、究極的な「無の場所」に立つ画期的思想であり、その論理化、体系化に成功したといえる。しかしこうした西田の主意主義から直観主義への飛躍的展開は、これまで西田の影響下にあつて主意主義の立場から科学を基礎づけ、カントの目的論を解釈し、ヘーゲルの弁証法を受容してきた田辺にとって、全く新しい分岐点に立つ出来事であつた。田辺は「西田先生の教えを仰ぐ」の中で、「それは哲学の廃棄ではないか」として、丁重な中にも、痛烈な批判が加えられ、結果として「独立宣言」になつたのもやむを得ないことであつた。

田辺はこの中で、西田の絶対無の自己限定の立場が、究極においてプロテイノスの発出論に通じ、神秘主義、芸術主義、もしくは独自の観念体系として、歴史の非合理性や、悪の問題を根拠づけることはできないとしている。

しかし田辺によればこうした西田哲学に対する率直

な疑問と痛烈な批判が、かえつて西田哲学への眞の理解を深める結果となり、やがて西田の「絶対無」の思想が、ヘーゲルの観念論を乗り越える決定的原理であることを誰よりも深く洞察し、これを導入するきっかけになつたことは、何よりも大きな成果であつた。このことは「先生の思想が、私に最も深き影響を及ぼしたのは、却つて先生に対し不遜を敢えてしたこの一兩年であつた」（「ヘーゲル哲学と弁証法」と述べていることから明らかである。

その後も西田に対する田辺の批判点は変わることがなかつたが、一方「絶対無」の導入によつて、初めてヘーゲルを超え、マルクスを止揚する「絶対弁証法」の基礎づけに成功したといえる。「ヘーゲル判断論の理解」（「ヘーゲル哲学と弁証法」所収）は、田辺哲学にとつて画期的意義を持ち、ここでは明確に繫辞的判断論の立場に立つことが主張されている。

アリストテレスの主語的判断論が抽象的であるならば、ヘーゲルの述語的判断論も亦抽象的でないばならぬ。絶対辯証法的なる繫辞的判断論のみ真

に具体的たりうる。わたしはヘーゲルの判断論を理解せんとすることに因り、おのずからそれを超える繫辭の判断論に到達した。しかも此のヘーゲル哲学の超出こそ却って真のヘーゲル理解に外ならざること、私は彼自身の哲学史の理念に従って信じたいと思うのである。」(「全集」第三卷一五—頁)

そしてこの「繫辭の判断論」こそ、初期の「措定判断」に関する処女論文の深化・徹底であり、やがて田辺哲学と称される独自の「種の論理」を生み出すのである。要するにあらゆる哲学の基礎となる判断は、主語の立場からでも、述語の立場からでもなくて、主語と述語の絶対弁証法的統一の立場から理解されるのである。これは西田の「一般者の自覚的体系」における「述語的論理主義」に対する田辺哲学の、独自性であり、「キリスト教の辯證」における聖靈論的思考(自覚)の論理につながる要素である。そしてここに西田哲学との共通点と差異点がある。

以上私は、必要以上に田辺哲学の成立史に関わって

きたのかもしれない。しかしこの脈動点を抑えないと、「キリスト教の辯證」は、理解不能になるといえるのが私の実感である。

またもう一つの面として田辺理解にとつて重要なのは、生涯にわたつてどの場合にも、かつてカントの批判主義を基盤とし、その形而上的探求をめざす体質は一貫していることである。そして彼は常に「カントの弁証論における自己矛盾性が弁証法の枢軸である」と言う立場を堅持しており、すべてはその延長線上に考えられている。それ故田辺の「懺悔道としての哲学」で主張される「絶対批判」の思想も、宗教を實踐理性の要請として考察するカントの批判主義の延長・徹底と考えられる。この場合は理論理性のみならず實踐理性をも含めて、否理性そのものが自己矛盾的な絶対否定に直面することになり、そこに田辺が深刻に体験したような実存転換と、メタノエイクの行信の哲学となる必然性がある。この意味で田辺の宗教哲学は、「下から上へ」の方向をたどり、究極の宗教的眞実は、あくまで要請として、かつて「あるべかりしカント」を

追求したように、「あるべかりし絶対宗教」を求めて、無限深化の絶対否定媒介を行することになるのである。

これに対し、西田の宗教理解は極めて的確である。宗教は彼の哲学のアルファであるとともにオメガでもあり、自己と世界の成立根拠であった。これに比べて田辺の場合は、絶対無の宗教基底が具体的に何を意味するのか把握しにくい。しかし西田哲学の影響下で哲学を始めた田辺が、禅の立場に無縁だったはずはなく、全集の各所に見られる禅の語録に対する深い学殖や、「正法眼蔵の哲学私観」などによって、当時としては、禅の哲学が最も身近なものであったことが知られる。

しかしこの立場も、第二次大戦末期における哲学者としての行き詰まりと、戦局に対する無力や絶望の体験を通して、自力に窮したあげく、親鸞を媒介にして、教行信證の導きによって絶対他力的救済への弁証法的転換を遂行するに至った。その肺腑をつく起死回生の証言が「懺悔道としての哲学」である。しかしこの中には「懺悔道は必ずしも浄土仏教の固有なる形式や伝

統に従うものではない。それは懺悔の固有地盤として倫理を要求する点に於いて理性的であり、むしろ基督教の信仰思想に通ずる。」という言葉があり、やがて宗教的救済と社会的実践の統一をめくって急速に福音信仰に接近することになる。そして昭和二三年には大著「キリスト教の辯證」が出版され、広くキリスト教に関心のある人々に捧げられた。

私がこの「キリスト教の辯證」のなかで最も深く共感し愛読したのは、本論の「福音信仰と救い主信仰」よりは、序論と付録の「キリスト教とマルクシズムと日本仏教」である。そこで田辺は、絶対批判を内に含む自らの「絶対媒介の哲学」の要求にしたがい、自己の靈性的要求を満たす、あるべき「絶対宗教」とその実践形態を求めて禅、浄土真宗、キリスト教、マルクシズムの相互媒介を図っている。そしてこれを執筆するにあたっては、「現実に於ける実存を媒介する絶対性を具備するところの絶対宗教は、まさにヘーゲルが主張する通りキリスト教の外にはないといわなければならない」(「全集」第一〇巻三二〇頁)という確信をもって、

第二次宗教改革を目指す大胆な提言を取上げてしている。田辺哲学は私にとつてあまりに難解であるが、汲み取るべきものは実に多い。

無の弁証法とキリスト教

以上「キリスト教の辯證」を考察する前提として、最初に田辺哲学の發展の位相を概観してきたが、その著しい特色は、一貫してすべての根底に絶対媒介の弁証法が働いており、それが主導的であることであつた。私は最初この絶対媒介の意味するものがわからず、苦しんだが、「キリスト教の辯證」の後半に、それが「実在的媒介としての靈性」、より厳密には「聖靈のはたらき」と明言されており、一挙に理解が可能になつてきた。これを前提にそれでは次に、この「無の弁証法」がキリスト教の論理的理解にどのような光を投げるのか。また彼の絶対無の思想が、キリスト教に何を寄与しうるのかを、田辺の言葉を通して解明してみたいと思う。もとより田辺は、普通の意味での仏教徒でも、キリスト教徒でもない、どこまでも哲学の徒として福音の

即自態を信ずるものであるが、福音の対自態を信じないものであり、この意味で「不斷になりつつあるキリスト者」としての見解ではあるが、各所で既成のキリストには見られない大胆な提言がなされており、私の「三位一体の場の神学」と「聖霊神学」に資する点が多い。例えば田辺がこの書で強調していることは、「靈的実存」「靈性の論理」「愛の三一性と交互媒介」の強調など、私の到達点と近いものがある。さらにその前提になる絶対者観は、西田と同じく「絶対無の神」であり、これを説明して次のように述べている。

そもそも弁証法の根底は絶対無である。無は直接にははたらくことはできぬ。必ず有を否定的媒介としてはたらく。神を絶対として、その絶対性の成立するゆえんを絶対無と規定すれば、神の神たる本質は絶対無に存し、それ以上或いはそれ以上の規定は、絶対無の象徴或いは媒介と解するより外ない。（「全集」第一〇卷七七頁）

この神に関する「絶対無」と「絶対有」についての関係解明は、日本のキリスト教界ではほとんどなされ

ておらず、田辺哲学の成果は現在も疎外されたままである。

また田辺によれば、この絶対無なる神が、「無即愛」として愛にまで具体化されるとき初めて論理学ないしは存在学としての哲学が、宗教に媒介されることになるとして、盛んにこれを多用しているが、この「無即愛」は実に含蓄が深い。さらに愛の三一性とは、「神の愛と、神への愛並びに隣人愛とを交互的媒介に於いて自覚する」ことを意味し、これを基礎として「一即多、多即一たることを自覚し、また自覚せしめるのが、神国の成立であり、それは復活存在状態に於ける霊的実存の、協同伝達に外ならぬ」（「同」二六六頁）といわれる。これはキリスト教教義学ではなく、絶対媒介の弁証法による解釈であるとはいえ、私の三位一体の実存弁証法の立場からは、深いエコーを汲み取ることが出来る。

では次に、私がこれまで関心を持ち、主題としてきた田辺哲学と「聖霊の宗教」とのかかわりはどうであろうか。田辺の場合、聖霊についてのまとまった論述はないが、種の論理を基礎づける「絶対媒介の論理」

がそれにあたると、私は考えている。そしてこのことは、つぎの文章の中に「実存的媒介たる靈性、すなわちいわゆる聖霊のはたらき」という言葉があり、ある程度それをうかがうことが出来る。

基体即主体なる有の無化、社会的種の隣人愛に於ける人類化、約言すれば肉の靈化、外的人間の内化という転換の、実在的媒介たる靈性、すなわちいわゆる聖霊のはたらきであろう。これが死を復活に転じ実存を可能ならしめる実在力である。愛の恩恵に現れて我々を感謝に転ずる神的原理である。之を懺悔・感謝・報恩の行に於いて信証することが宗教の実現に外ならない。その威力は無の絶対否定力であって、しかも無即愛であり、愛即無である。神の愛が神の怒りに裏づけられたものとして、感謝と共に畏怖されるのも、またこの否定即肯定の絶対矛盾的原理の威力に依る。この聖霊の実在性がキリスト教を歴史の原動力にまで具体化したものと思ふ。（「全集」第一〇巻、三二二頁）

この文章の内容は「キリスト教の辯證」の究極のエ

ツセンスと違ってよく、田辺哲学の「種の論理」の根底にある絶対媒介の論理が、実在的媒介としての霊性、より厳密にいえば「聖霊のはたらき」にあることを、はっきりと表明している。ただ霊性と聖霊の関係が不明瞭で、混同の趣きはあるが、見事な洞察といえる。

そしてこのことは同時に、田辺がなぜ「働くものからみるものへ」に転換した西田の「一般者の自覚的体系」に執拗に反対したのか、その理由も明らかになる。確かに田辺は西田哲学の真意を誤解し、絶対と相對の同一性的合一を主張する神秘主義と批判したのは誤りである。しかし霊性の論理の根底に、聖霊の働きのあり、この「聖霊の実在力」が、死復活を可能にし、キリスト教を歴史の原動力としたとする解釈は、田辺哲学の獨創性を示す卓見であると思う。

「キリスト教の辯證」はある意味で、無の宗教性のキリスト教的展開ともみられるが、そこで絶対媒介の論理と媒介者なる神としての聖霊の働きのつながりがつけられたことは、わたしにとって、大きな発見であった。これを要するに、田辺哲学の立場は、聖霊の働

きの場としての霊性の論理的立場であり、それ故に絶対批判内に包んだ絶対媒介の立場と言えるのだと思う。そして田辺自身つぎのように述べている。

弁証法は無の論理であるが、無即愛である以上、必然に愛の論理でなければならぬと共に、愛はその自己犠牲的空化・無化の構造上ただ実存弁証法のみ行証自覚せられるのである。或いはこれを靈性の論理といつてもよい。」（「全集」第一〇卷一六七頁）

ここで田辺は、改めて自己の哲学を「靈性の論理」と規定しているが、これはきわめて重要な意味を持っていると思う。それというのも田辺の絶対媒介の思想も、西田の絶対矛盾的自己同一も、鈴木大拙の般若即非の論理も、実はみな日本的靈性の論理の確立を志向しており、キリスト教的靈性をも深く包括することを目指しているからである。田辺がロマ書の「すべて神の御霊に導かるる者は、これ神の子なり」を引用し、聖霊の実在性がキリスト教を歴史の原動力にまで具体化したことを論じているのは、すぐれた靈性的洞察と

いえる。

さらに田辺によれば、霊とは愛の拡充動性をいい、愛の霊性においてのみ人間は、キリストの媒介により、神の霊性に参与し、神の子にまで上げられる。ここから田辺の宗教哲学の中心となる「神即愛」(父)・「神への愛」(子)・「隣人愛」(聖霊)の三一論的・弁証法的統一が構想されてくる。これは完全な聖霊論的アプローチであり、私の「三位一体の場」の神学に近い。しかし田辺の場合、こうした優れた成果を生み出しながら、西田の「場所」を否定して、「絶対媒介」の思想に徹するあまり、自らの足場である「大地性」を失って、立場上の遍歴を繰り返し、ある種の絶対批判主義に終始するところがある。それは主に「社会存在の論理」以降のことで、体系的な完結性を拒否、絶対辯證法の立場に立ち続けた哲学者である。田辺の絶対弁證法はどこまでも相反する事柄を、「絶対無」を媒介にして総合にもたらしことを目指すものである。西田はこうした田辺の「大地性」を求めての相対主義的傾向を、晩年の宗教論の中で「宗教は心霊上の事実であって、

哲学者が自己の体系の上から宗教を捏造すべきではない」(「全集」第十一卷、三七二頁)と厳しく批判している。しかし逆に田辺哲学には、西田哲学の禪的世界観では律しきれない福音的キリスト教への正当な志向があり、その重要性まで無視することはできないであろう。

カトリシズムとの関連——ラビンスの譬え

このように田辺哲学は、「懺悔道としての哲学」以来西田哲学と同様、根本的には日本の霊性の創造的展開と自覚化が目指されており、これがキリスト教やマルクス主義と出会ったときに、相互に何かもたらされるかを模索しているのである。そのことは例えば「東洋的無が西洋的有の立場に匹儔を求むること困難なる深き思想に属し……この東洋的無を現に思想として活かすことのできるもの、日本人を描いてほかにない」(「全集」第十卷三〇四―五頁)と言う言葉はそれをよく示している。

その意味で「キリスト教の辯證」は、東洋的無に基づく「絶対媒介の論理」をもって、キリスト教的世界

観を再解釈・あるいは再表現して、福音の一番の根源的真理を取りだそうとする実存論的、宗教哲学的試みといえる。この著書の主題は、この序に明記されているように、ヴレーデの著書「パウロ」(Paulus, 一九〇五)が提示したキリスト教に対する根源的問いを、田辺自身の解釈によって新しい回答に導くことにある。その根源的問いとは「イエスカパウロか」という問いである。田辺はイエスが説いた神国思想と、イエスを対格とする救主復活の信仰との間に二元的対立契機を見て、そこからキリスト教の真の原点を見出そうとしている。

その場合、そもそも田辺がキリスト教に惹きつけられた要因は、根本的には福音の神の国の教えに含まれている、種的社會に対する否定・転換の革新性であった。それ故、イエスカパウロかという問いに対して、田辺は、イエスの福音こそキリスト教の根幹であり、パウロの神学は民衆の靈的次元での解放が、そのまま直ちに社會的開放でもあるという革新的なイエスの教えを、直裁に継承するものでないとみた。したがってこのようなイエスの純粹に福音的な信仰を守って、キリスト教

をパウロ以前の福音に回帰させる、いわば第二次宗教改革が現在要求されているのではないか。そしてこれこそプロテスタントの福音主義に対し、新福音主義といわねべきものであるというのが、「キリスト教の辯證」を貫く主な趣旨である。ただ後半になるにしたがつて、世界宣教に向けてのパウロの革新性が高く評価されているのが印象的である。ただこの「イエスカパウロか」という微妙な根本問題については、ぜひ聖書の専門家の意見を徴したい。

またもう一つこの書を読んで注目しておきたい点は、哲学の根本問題である「存在の比論」と「無の比論」を比較考察している部分である。これはキリスト教哲学と田辺哲学が出会うとき、当然生じてくる根本問題であって、これがどのように統合されていくかは、日本の思想家に課せられた根本問題である。この点について田辺は次のように主張している。

愛が三一的交互性の段階に達するならば、人間の愛も神の愛と類比的になるといつてよい。私は前にいわゆる「存在の比論」(アナロギヤ・エンティ

ス)の概念を斥け、神と人との間に存在構造上の比論を設定することは、両者の超越的絶対性を内在的相対性との他者的対立性の故をもって弁証法の許さざる所であり、之を敢えてするのは弁証法の同一性の論理化に外ならざることをのべた。異教的汎神論的神秘主義はその帰結として避け得ないところでなければならぬ。之を端的に言えば神の無と人間の有との間には存在の比論は成立しないというわけである。むしろ両者の否定的対立と絶対無的統一とは弁証法的媒介をなすのであるから、

それはまさに人間の自己犠牲的相互愛に於いて自らを映発実証する所の神の愛の実現でなければならぬ。この時人間も亦その直接存在としての有性を脱して無性に転ぜられ、神の無即愛と比論をなすと言われる。即ち「存在の比論」は斥けられなければならないが、反対に無の比論は認められるのである。それが愛の比論というべきものに外ならない。(「全集」第十卷一六五頁)

こゝでは明らかにカトリック的な「存在の類比」や

バルト的な「信仰の類比」との対決をめざした第三の「無の比論」が提起されている。「無の比論」とは具体的には「愛の比論」であって、それは何よりも理性や観念を超えた靈性、即ち愛の自覚に根拠をおくものである。そしてこれは、あくまでも観念的なものでなくて行爲的な実践主体として実存的なものであることが強調されている。人間はこうした愛の靈性に於いてのみ、初めて神に比せられるのである。

田辺はこの立場から、かつてのカトリック教会の如く、神と人との間に存在構造上の比論を設定することを、両者の超越的絶対性と内在的相対性との他者的対立性のゆえに、弁証法の許さない所となし、所謂「存在の比論」を斥けられた。

このような田辺の「絶対無即絶対愛」の弁証法をとりあげ、最初に問題にされたのは上智大学のヨハネス・ジームス神父であった。師は田辺の所説を一元論的汎神論であるとし、聖トマスに代表されるカトリックの伝統的・哲学的有神論をまったく理解していないと、手きびしく批判している。また師によれば、神と被造

物との間における類比とは「両者に根本的な相違があると同時に、親近性がある」ことを意味しており、創造と被造との実存的絶対区別における内的生命連関の神秘の論理であり、何よりも超越と内在との生ける体験の論理であるという。」（「世紀」誌、第一巻代号所収、ジームス「田辺哲学批判」参照）

私の見るところ、田辺の引用する文献は、ほぼキルケゴールやバルトなどプロテスタント系のものに偏重しており、その意味ではこの批判に同感である。しかし逆にジームス師が立脚するカトリック的な「存在の類比」の思想から、田辺の「絶対無」がどのように位置づけられるかには言及されていない。この問題点に早くから着目し、スコラ哲学の立場から最深の根本的解決を目指したのは、慶応大学の松本正夫である。「存在の論理学」はその代表的名著であるが、特に「存在論の諸問題」に収録されている「存在の類比の形而上学的意義」や「無からの創造論考」は、その最もすぐれた記念碑的業績である。その中で松本は、大乘的無の思想こそ、超越的絶対者としての神と、相対的内在

者としての世界との真の關係把握を試みるアナログア・エンチスの思想に深く寄与するものがあることを指摘しておられる。そしてこの「無の場所」の媒介によってのみ相対者は絶対者と並存し、初めて絶対者を「汝」として対象化できるといっているのである。そしてこれを「本質としての存在の類比」と「実存としての存在の類比」との關係をつき詰めることによつて、実に明快に説明している。（「存在論の諸問題」岩波書店、一一六一―一二二頁）

松本は定年後、私どもの大学の副学長になられたが、ある時、田辺元について興味深い事実を語られたことがある。

それはある学会の帰り道、田辺は松本に次のように語りかけたという。

君と僕とは要するに立場が違って見えるが、それは全くラビンス（迷宮）の反対の側の入り口からはいるようなものだ。その時、片方の壁に手を付けて、どこまでも行けば必ず出られるものなんだ。従つて君と僕とは、違った入り口から入ったけれ

ど、主観主義でも客観主義でも必ず出会えるんだ。

私はこの松本正夫の「存在の類比の形而上的意義」に深く共感するものがあり、それまでの思索と多年の想いを一気にまとめた。これが私の処女論文「場所的論理とキリスト教的世界観——トポロギー神学への一試論」（「カトリック研究第」二五号、一九七四年）である。そして私の思想の体系的基礎である「三位一体のおいてある場所」の発想は、ここから生まれてきたものである。

このほか、私の知る限り、本多正昭によって試みられた「存在の類比と矛盾相即」（「カトリック研究」第三〇号）や「アナロギア・エンチスとアナロギア・イマギニス」（「神戸海星女子学院大学研究紀要」第一五号）などは、この問題に先駆的、意欲的に取り組んだ貴重な試みと言える。

結語 「絶対無と神」——三位一体の実存弁証法

以上述べてきたことは、田辺宗教哲学の精髓ともいえる「キリスト教の辯證」の豊饒多彩な論述の、ごく

一部にしかすぎず、その多くを割愛せざるをえなかった。しかし問題の根本は、それ以前の「実存と愛と実践」に収められている「プラトニズムの自己超越と福音信仰」にみられるように、「イデアリズム・絶対無・神」が中心テーマになっている。またそれに加えて実践的な社会問題とのつながりでは、「福音における霊的革新と社会開放」として、キリスト教とマルクス主義との結合が企図されている。しかしいずれの場合も田辺哲学の中心にあるのは「絶対無」の概念であり、この絶対無とキリスト教的神をどのように理解し、その接点を見出すかは、日本の宗教哲学の先端的課題である。

前にも述べたように、田辺は自分は哲学の徒として福音の即自態を信ずるものではあるが、福音の対自態を信じず、この意味で成りつつあるキリスト者(Verwender Christ)ではあるが、伝統的な既成のキリスト者であることはできないと語っている。しかしこれは絶対無の自覚に足場を置かぎり、当然のことである。従って田辺は何よりも万物の根底である神は、絶対無でなければならぬと考える。ところがキリスト

教の神は「在りて在るもの」として、すべての存在の根源としての存在そのもの（有）であるが、絶対無ではなかったということが彼の前提にある。そしてそこに田辺はキリスト教の限界を見る。たとえキリスト教が愛の宗教であるにしても、それが絶対無でないとするれば、自己のすべてを放棄し、無化して他者のために全霊をささげるといふ真の愛（絶対無即愛）の実現は不可能だからである。特にパウロ以降次第にギリシャ哲学をとりいれつつその教義体系を形成していったキリスト教（キリストを対格とする信仰）は、神・人性として人間性豊かなキリストを、「在りて在るもの」としての神に限りなく接近させることによって、神学化し、体制化されてしまった。そこに田辺は現行のキリスト教の限界を見ている。そしてそこから田辺は、晩年に生死をめぐる思索・すなわち「死の哲学」を、大乘仏教の菩薩道の在りかたを援用することによって確立しているようにする。その理由は「メントモリ」によると、「それ（キリスト教）に比すると菩薩道が、絶対無即愛を徹底的に実現する立場であり、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であることは明白である。」（全集一三巻、一七三頁）

しかしこれは果たしてキリスト教から仏教への再度の転進であろうか。事實は必ずしもそうではなく「人間の無即愛が行為、実践せられるのがキリスト教の愛であり、一層具体的には大乘仏教の菩薩道である。」（「全集」第一三巻、五四四頁）というように、共通するものとして捉えられている。したがってこれは、求道者の立場からみた自覚的・聖霊論的な「当体」への肉薄なのである。彼自身その立場を明らかにしている。

これはもはやキリスト教にしてキリスト教でない。さりとてもちろん仏教でもないものとして、絶対宗教絶対信仰とでも呼ぶ外なきものであるであろう。（「全集」第十巻、五〇一頁）

以上のことから結論として言えることは、田辺の宗教哲学とは、霊的な絶対統一をめざす絶対宗教を求めての果てしない宗教遍歴であった。しかし「キリスト教の辯證」を見る限り、田辺のキリスト教理解は近

代プロテスタンティズムに限定されており、本来彼にちかいはずのP・ティリッヒや、カトリシズム、ギリシヤ正教の流れがほとんど顧慮されていない。この点第二バチカン公会議以後のカトリシズムの革新性は、基本的伝統を保持しつつも、田辺の提言を上回る程の前進を示している。その革新の原動力となったものこそ、田辺と同じく、「聖霊の実在力」への着眼であったといえる。しかしその現代カトリシズムにおいても、聖霊神学の確立には至らず、最初の門脇神父の提言にあるように、京都学派の絶対無の哲学の導入は不可欠であると思われる。その場合、私がこれまで考え続けてきた「三位一体の場の論理」が「絶対無と神」を決定的に結びつける論拠となると思うので、結論的に述べておきたい。

すでに「序」において述べたように、戦後「精神の大地震」を経験し、自分の内的要求に従って、日本の霊性の自覚の論理としての西田哲学を媒介にした日本の哲学的神学を模索してきた。これは極めて困難な、行方もわからぬ孤独な歩みであったと言える。しかし

最近になって橋本裕明著「東洋的キリスト教の可能性」(行路者)が出版され、そのなかで「即の神学」を説く本多正昭やT・ハンド神父とともに、私の「三位一体的聖霊論」が取り上げられ、論評されたことは、時の兆とも考えられた。また「場所」誌、第十号においても、栗田英昭の「西田哲学の継承とキリスト教的展開」として私の「三位一体のおいてある場所」を、厳密に考察され評価されたことは、かつてないできごとであった。そのように日本において、三位一体論が実存的課題としてまともに取り扱われることは稀である。

しかしキリスト教において、最も重要な根幹をなす信条は、父と子と聖霊は一つであるという三位一体の教理と、イエス・キリストの神人性への信仰の二点にある。そしてこの「三位一体論」の大成者は、アウグスティヌスであるが、彼はこれを「一つの实体、三つの位格」(*una substantia tres personae*)と解釈し、これを定式化した。そのことよって、父と子と聖霊が唯一の神であるという根拠が、一応安定したといえる。ただここにはギリシヤ哲学の实体概念がはいつており、

ヨーロッパではまことに適切な表現であるといえるが、東洋的にはさらに深められて解釈する余地があるのではないかと考える。

この点私は西田哲学や田辺哲学の影響もあって、父と子と聖霊なる神（人格的な啓示の神）は、絶対有という把握は全く適切といえる。しかし三にして一なる根拠は、有ではなくして「絶対無」として理解されるべきであると考ええる。こうして初めて「三位一体の場」の中に、絶対無即絶対有という神の全一性が確保されることになり、キリスト教神学は東洋的靈性を加味して一段と深まりをみせ、東西の出会いに決定的に貢献することになるに違いない。

これまで西田哲学と田辺哲学は、とかく対立的にのみ捉えられてきた。しかし私の「三位一体の場の論理」から見ると、その両契機が共に生かされてくるように思うのである。なぜなら西田哲学は「論理の立場」であり、「真の論理」とは、絶対者の自己表現の形式である（「西田全集」第十一卷、四〇五頁）と言われているからである。西田はこれをアリストテレスによる伝統的主語

の論理に対し、「一般者の自覚的体系」において、述語的論理主義を主張し、絶対無の場所的論理を開拓した。そして西田はこれによって近代合理主義や、東洋的神秘主義をも同時に包摂できる独自の体系を構成し得たといえる。

これに対し田辺元は、主語と述語の弁証法的統一の立場から、さらに繫辭の判断論に到達した。そしてこの繫辭の媒介構造の展開が、やがて西田哲学の弱点となっていた「種の論理」を生み出すのである。田辺はこれによって「歴史的現実」を自己の課題として取り上げ、西田以上に深く、国家や社会の疎外現象に関わるようになったといえる。しかしこの場合最も重要なことは、「私はAである」と言う単純な判断の中にも、主語、述語、繫辭という三項からなるひとつの論理的三位一体が内在していて、場所論的に統一されていることである。このことは西田もよく承知していて、「哲学概論」付録第四「實在」の中で、実体を論理的に捉える仕方に三つの型があることを認めている。しかしそれを三位一体の場所的論理構造として、全一的に発

展させることはついになかったといえる。

この意味で真の實在(実体)は、単に主語として「即自的」であるのみでなく、述語として「対自的」に、さらに繫辞として「即自即対自的」に自覚的存在として実存し、そのプロセスは弁証法である。その意味でヘーゲルの哲学は、田辺も指摘するように、キリスト教の三位一体論の哲学的転化であるといつてよい。

しかし一方この三つの契機は、相互に止揚しあう弁証法的契機であるのみでなく、「三位一体の場所」にあるものとして、同時的かつ同権的基礎をもつものである。そして西田の絶対弁証法は、この「三位一体の場所」に深く関わっているとみてよいであろう。このように考えてみると、どちらかといえば宗教体験から哲学的自覚への自覚過程をとった西田哲学と、西洋の自然科学や哲学理論から宗教的世界へと上昇の方向をとった田辺の絶対弁証法は、私の三位一体の実存弁証法の両契機としても考えることが出来る。

私の思索は、およそこのような経過をたどって、N・ベルジャエフに近い「三位一体の実存辯証法」の立場

に到達した。これによって、初めて私の「哲学的神学」が基礎づけられ、年来の宿願であった歴史哲学の可能性が開けてきたように思われるのである。それというのも田辺元が「聖霊の實在性がキリスト教を歴史の原動力まで具体化した」と「キリスト教の辯證」の中で述べられていたことが一つのヒントであり、ぜひその立場から私なりの歴史哲学を構築し、戦後の混乱した精神的歩みを整理してみたいと思う。こうした思想を發展させる上で大変参考になったのは、特に鈴木亨の「響存的世界」(「著作集」第四卷)と関根正雄の「聖書学と神学をめぐって」(「著作集」第一八卷)であった。ここにはそれぞれの立場からの展開ながら、ほぼ共通の三位一体論的な場の論理が踏まえられていることを付け加えておきたい。

レスポンス

田中裕

最初に、小野寺先生は本年度の「西田哲学会」における門脇佳吉神父の講演を引用しています。それは、「西田の場所はキリスト教哲学・神学を改革する」というタイトルでしたが、それは門脇神父よりもずっと早い時期から小野寺先生のこれまでのご研究のなかで夙に強調されていたことのように思いました。小野寺先生は、すでに一九七四年に「場所的論理トキリスト教的世界観―トポロギー神学への一試論」を書かれ、爾来四〇年近くの間「三位一体の場の神学」と「聖霊神学」の可能性を追求し、「西田哲学から聖霊神学へ」と歩みを進めて来られたからです。そのご研究の成果は、二〇〇二年五月に春風社より刊行された御著書『絶対無と神―京都学派の哲学』および、二〇〇三年七月におなじく春風社より刊行された『聖霊の神学』に纏め

られています。本日の御発表をよりよく理解するためには、この二冊の御著作を手引きとしながら、私のコメントを申し上げたいと思います。

小野寺先生の御著書『絶対無と神』は三部構成になっていますが、それはラテン語で第一部が *philosophia spiritualis* 第二部が *topos trinitatis* 第三部が *theologia spiritualis* となっています。

絶対無の神は三部形式ですが、この三つのラテン語で表現された事柄の相互関係を説明して下さい。

第一部のタイトルを日本語で「靈性の哲学」と訳してみました。ここでいう *spiritus* はキリスト教的な意味での「聖霊」よりも広い意味で使われており、鈴木大拙が言う日本の靈性、ないし大地的な靈性や、宗教を心霊上の事実としてとらえた西田哲学を含み意味で使われていると理解しますが、それで良いでしょうか。その場合、「靈性」と「聖霊」の違いをどのように捉えればよろしいでしょうか。また、*spiritus* はヘーゲルの哲学では、ガイストに該当し、単なる理性の立場を越える精神の意となりますが、小野寺先生の云う

philosophia spiritualis は、ヘーゲルのガイストの哲学やガイストの現象学を含むと考えてよろしいでしょうか。その場合、日本の霊性というのは、ヘーゲルで言えば客観的精神と位置づけて良いのか。西田にしても田辺にしても、場所的弁証法や絶対弁証法、絶対媒介の論理と云うときには、ヘーゲルを強く意識していたと思いますが、小野寺先生の云う 霊性の哲学の射程は何処まで及ぶのでしょうか。

第二部の「三位一体の場所」において田辺哲学、とくに「キリスト教の辯證が」が論じられています。その内容は本日のご講演と密接の連関していますが、なぜ田辺の「哲学」が、「三位一体の場所」を主題とする論考群に分類されているのでしょうか？

周知の如く、田辺の絶対弁証法は、西田と同じく絶対無を根源語とするものでありながら、田辺は、「絶対無の場所」における「自」同一に「差異性」、「他者性」を解消させる考え方に一貫して反対していました。したがって、田辺はむしろ「三位一体の場所」という考え方には反対するのではないかと思います。この点、

小野寺先生はどのようにお考えでしょうか。

次の質問は、小野寺先生が「田辺哲学のアポリア」について述べられた箇所です。小野寺先生は次のように云われます。

最近京都学派の「歴史哲学」を研究テーマとするようになって、田辺哲学が極めて聖霊論的であることに気づかされた。私にとつて田辺哲学理解の最大のアポリアは、種の論理の根底にある「絶対媒介の論理」が具体的に何を意味するのか見当がつかないことであつた。それが「キリスト教の辯證」の中で「聖霊の実在力」という言葉と出会つて、一挙にその疑念が晴れたのである。

「田辺哲学のアポリア」という場合、具体的にどのようなものをお考えしているのでしょうか。単に田辺哲学が理解するに困難であると云うだけではなく、田辺哲学に内在するアポリアととるならば、それはどのようなものであるとお考えでしょうか。小野寺先生は、田辺の「キリスト教の辯證」を批判的に検討することを通じて、小野寺先生ご自身の「三位一体においてある場所」

という哲学的神学が、「田辺哲学のアポリアの批判・克服をもたらずものであるかを検証する」ことを今日の御発表のテーマとされています。その意味で、田辺哲学のアポリアとは端的に何であるのか、お考えをお聞かせ下さい。

最後に、田辺の云う「絶対媒介の論理」が「聖霊の實在力」というキリスト教的な宗教的経験とどのようにして結びつくのか、聖霊論を絶対媒介の論理によって語るとは如何なることであるのか、をお聞きしたいと思います。まず「聖霊の實在力」という言葉が、絶対媒介の論理との関連で登場する田辺自身の文章、これは小野寺先生ご自身が高く評価されている箇所ですが、それを引用してみましよう。

基体即主体なる有の無化、社会的種の隣人愛に於ける人類化、約言すれば肉の靈化、外的人間の内化という轉換の、實在的媒介たる靈性、すなわちいはゆる聖霊のはたらきであろう。これが死を復活に転じ実存を可能ならしめる實在力である。愛の恩恵に現れて我々を感謝に転ずる神的原理である。之を懺悔・感謝・報

恩の行に於いて信証することが宗教の実現に外ならない。その威力は無の絶対否定力であつて、しかも無即愛であり、愛即無である。神の愛が神の怒りに裏つけられたものとして、感謝と共に畏怖されるのも、またこの否定即肯定の絶対矛盾の原理の威力に依る。この聖霊の實在性がキリスト教を歴史の原動力にまで具体化したものと思ふ。（「全集」第十卷三二二頁）

ここでは、ヘーゲルの辯證法のかつ思弁的な論理学に於ける具体的普遍のもつ論理構造すなわちA（普遍）B（特殊）E（個別）の三者の三位一体的論理を田辺はふまえて、それを「絶対無」の立場から論じています。

すなわち、三位のどれか一つを、他を抜きにして直接に論ずることはできないという意味ですべては一体であるが、どの二つも残りの一つによって否定的に媒介されており、特殊の媒介抜きで普遍と個が、個の媒介ぬきで特殊と普遍が、普遍の媒介抜きに個と特殊が結びつくことはない、という論理です。そしてこの媒介が、絶対媒介であるというのは、それが絶対否定による媒介であること、すなわち悟性的な分析論理で云

う肯定的な媒介（定言三段論法の肯定的定式にみられるような媒介）ではなく、辯證法的な絶対否定の媒介であることがその特色です。つまり判断論に於けるA、B、Eの相関を考える際に、それを絶対否定の無の弁証法と捉えるところに田辺のヘーゲル論理学の批判的継承の特質があります。

それでは、その絶対弁証法はキリスト教や仏教に於ける普遍、特殊、個の関係にどのように適用されているのでしょうか。田辺は次のようにそれを図式化しています。

キリスト教の特色はどこにあるか。思うにそれは歴史性ということに存するのである。論理的に規定すれば、すなわちAの普遍とEの個別とに対する特殊Bたる性格にあるといはれる。もちろん宗教の具体的存在性を形造るものとして、BもAの無的普遍に媒介せられて人類的信仰の真実に高められ、また同時にEの個体的人格の実存に行證せられるのでなければならぬことは、いふまでもない。しかし、これを仏教のA即E、E即Aたる立場に比較するならば、キリスト教があく

までも特殊の民族宗教たるユダヤ教の地盤に発生しこれに媒介せられたものとして、種的特殊性Bをその本来的性格とし、しかしてかかる特殊民族の具体的なる歴史の経過において、特定の時期に特定の地方に発現したイエスの特定なる人格に、絶対なる神の自己啓示が行われたものと信じ、この信仰の唯一なる特殊性にその固有のあり方を主張するものなることは、疑う餘地のないところであるといはなければならぬ。啓示の歴史性といふキリスト教の特色は、まさにこれを論理上Bとして規定せしめる。禪のA、念仏のE、に対して救主、キリストの種性、特殊性Bは、まぎれもなくその性格であるといふべきだろう。（「全集」第十卷三〇八頁）

この最後の文は、何を意味するのでしょうか。普遍と特殊と個との関わりは、キリスト教に於いても仏教に於いても重要なものであり、その議論には傾聴すべきものがあるでしょう。田辺の宗教哲学の論理は、種を強調している「種の論理」ではなく、絶対媒介の論理であると私は考えていますが、この点について小野

寺先生のお考えをお聞かせ下さい。

民族、国家、階級、教会などの様々な種的存在も又、個によつて否定的に媒介されて、はじめて普遍へと結合されるといふという考え方は、戦後の田辺の宗教哲学の特徴と想われますが、もしこのような論理を徹底すれば、国家や民族や教会という種的存在を絶対化せず、個を媒介として、種的存在を越える普遍へと開く重要な論点を内包していると云うべきだと思いますが、この点、小野寺先生は如何お考えでしょうか。

討議Ⅱ

司会 田中裕

小野寺

どうもありがとうございました。最初の問題ですね、田辺のキリスト教弁証法というものを三位一体の場所に収めた理由は何かということですが、わたくしはやはり、田辺という人には大地性がないと思うのですよ。ないと言います。田辺は非常に誠実な思想家だと思いますが、わたしは大地性を追求する人間です。直感的にそれを感じるわけですね。田辺という人は、たとえば畑に撒く肥料の匂いが非常に嫌いだったみたいですね。潔癖性だと思います。畑から匂ってくる汚物の匂いが嫌いだったようです。大地性というのはいや美しなものも醜いものも含めて、その中から何かを生み出してゆくような創造の根源だと思います。

田辺にないというのではなくて、必死になってそれを追求してらんじゃないかという気がします。田辺の絶対媒介の哲学というのは、霊性の哲学というところで、カントの『純粹理性批判』、『実践理性批判』、『判断力批判』、そして批判する理性の批判という形で「絶対批判」に行きましたね。これは、ぼくは素晴らし一つに貢献だと思っのですよ。哲学に準じながら哲学を確実に超えてゆくというか、究極のところは理性から霊性の転換と言いますか、それを遂行した思想家と言いますかね。西田はそれを最初から持っていて徹底してゆくわけですけれども、田辺さんの場合にはそれを内在的超越的に探求している感じがいたします。だから、田辺さんは留まるところを知らない。だから田辺の良い点は、絶対者の問題だろうがマルキシズムの問題だろうが、なんでも取り組むというか、それで傷つくわけです。そういう意味で、ぼくは非常に田辺に共感するものがあるのですけれども、や

やはり西田の方は根があるので的確ですね。田辺の考えと西田の考えは統合されるべきだという考えを、わたしは持っています。どういう風に統合されるべきかと言うと、やはり三位一体の実存弁証的な発想で統合されなければならぬと、わたくしは常々思っております。これはベルジャーエフの言葉なのですけれども、ベルジャーフについて田辺は一頁も論じていないのでけれども。西洋と東洋の接点はロシアにあると思つて、ロシア哲学を若い時からずっと研究してきました。ソロビヨフ、ドストエフスキー、ベルジャーエフ、ブルガーコフまで、ロシア哲学の中に東洋と西洋の接点があると思つてずっと探していたわけですよ。その結果ソロビヨフの哲学の中に発見したのは、「三位一体のソフィア論」です。ソロビヨフというのは凄く魅力的な人で、西田と同じように、彼は最初のロシア哲学の創始者ですね。全一学的な哲学を展開したのがソロビヨフなんです。その意味で、西

田とそっくりなんですよ。彼は三位一体のソフィア論を展開しました。ソフィアというのは西田で言えば叡智的一般者にあたるものです。ただ、絶対無という思想がないのです。だから、ソロビヨフの哲学に絶対無を代入したら解けない問題が解けるのですね。そこからぼくは、「三位一体の於いてある場所」という発想を持つようになつたわけです。やはり田辺さんと西田の哲学というのは、三位一体の実存弁証法の中に統合されるべきだと思つのです。なぜかと言うと、田辺さんは繫辭の論理から種の論理を展開したのですけれども、前提を置かないというか、直接経験というものを田辺さんは認めないわけですよ。だから絶えず絶対否定を通して新しく転換して死復活の論理になってゆくわけですが、やはり大地性がないと、西田の場所論がないと、実存に安定がない気がするわけですね。だから田辺の西田哲学に対する批評は、その点において間違つていると思つのです。だけ

ど当たっている部分もあると言いますか、西田は三位一体まで突き詰めなかった、主語と述語と繫辞の統合の論理を確立しないまま西田さんは亡くなったと、わたしは思うわけです。だから、さつき松本正夫先生の話をしましたが、松本正夫は慶應大学の哲学の教授で素晴らしい方でしたが、彼は主語の論理、スコラ哲学から弁証法論理を生み出そうとして、晩年、悪戦苦闘しておられます。そして『存在の論理学』という大きな本を書いております。ただ、カトリックでは一人もこの本を正当に評価しておりませんね。しかし、田辺さんと松本先生は意気投合しているところがありました。それは先ほどラビリンズの比喻というところを飛ばしてしまつたのですが、田辺さんが学会から帰るときに松本先生にこういう話をしたのです。ラビリンズというのは、ギリシャ神話の迷宮ですね、誰かを閉じ込めるためにギリシヤの王様が作った真つ直ぐな迷宮です。「君と僕とは立場が違

つて見えるが、それは全くラビリンズ（迷宮）の反対の側の入口から入るようなものだ。その暗い迷宮の中をわたしはこっち側から、あなたは向こう側から、手をずっと手繰って行けば必ず出会えるのだ。主観主義と客観主義は必ず出会える」と、そういう話をされたと言うんです。わたしは三回くらい松本先生からその話を伺いました。だから、西田と田辺の激しい対立というのは、色々話題になりますが、やはり田辺さんの根っこにはそういう発想があつたのではないかとわたしは思っています。私の考えは、松本先生はスコラの立場から西田・田辺の絶対無の思想を肯定しておられるということです。わたしは松本先生の家へ正月に遊びに行つて、その話を伺つて勇気をもらつて、最初の論文を書いたのです。今でもその思い出は忘れられません。その頃カトリックの古い世界で松本先生はスコラの世界から革新的な歴史を基礎づける弁証法を導き出そうと苦心しておられました。実

体変化と言いますか。松本先生は主語の論理、西田先生は述語の論理、述語を無とする思想ですからヘーゲルとは違いますよね、そして田辺さんは繫辞の論理。この主語と述語と繫辞が実は三一論的な構造を持っているということに注目したのはヘーゲルだと思うのです。ここを抑えなければならぬ。そしてわたくしは、三位一体の実存弁証法的な発想を持てば、歴史哲学の核ができる。動かない基礎がなければ、歴史哲学は構築できません。中国と日本と韓国の歴史認識観はまるきりおかしくなってしまつて、どこからも光が射してこないわけですね。アウグスティヌスの『神の国』を、ぼくは大学の時にデュモリン神父について三年間勉強しまして、あれはアウグスティヌスが二十何年もかかつて書いた本です。その歴史を見る見方というのは素晴らしいものがあります。だから、その影響もあつて、わたしは京都学派の歴史哲学とこのを土台として、カトリックの歴史認識を

確立したいと思つております。要するに答えは、田辺は参考になりますけれども、それだけでは不十分で、やはり西田と田辺は統合されなければならぬ。それでわたしは三位一体の場所の中に田辺の論文を入れているわけです。しかもなお日本の靈性の自覚の論理としての西田・田辺哲学と捉えるわけですけどもね。賛成する人はいないかもしれませんが、広い意味ではそうではないかという気がしています。日本哲学の展開というのは、西田、田辺まで来て止まっているわけですよ。わたくしは最近、西谷さんからの影響もあるのですが、論理から言えば、西田、田辺、鈴木亨です。鈴木亨は実にすぐれた哲学者で、西田、田辺の論理を真に発展させたのは鈴木亨だと思つております。だから、京都学派の遺産というのは、非常に豊かなものがあると、わたしは思っているわけですね。ですから今後、若い方にそういう仕事をしていただければ有難いと思つております。

田中

ありがとうございます。今、カトリックの話が出ましたが、たとえばトマス研究者の山田先生は京都学派に対しては極めて批判的でした。トマスのエッセですね、エンスではなくてエッセという動詞的な存在の立場が基本である、というわけですね。そうだとすれば、なぜエッセではなくて無でなければならぬのか、というそういう考え方ですね。しかしキリスト教が無と出会うのは、やはりわたしは「無からの創造」だと思います。実は前回の西田哲学会で、門脇先生はあまり「無からの創造」ということについて肯定的ではなくて、むしろ『ティマイオス』のような混沌からの質料形成のような形でお話になったけれども、わたしはそれには違和感を持ちました。今お話になった松本正夫先生は、京都学派に対しては山田先生とはちよつと違う受け止め方です、同じカトリックの日本の神学者ですが、やはり「無からの創造」というところで京都学派を論じている。西谷啓治先生も

「無からの創造」は非常に根本的な存在理解だと言っているし、西田も「無からの創造」は最も深いキリスト教的世界の観だとしています。また、原罪と並んでその二つを取り上げているわけで、わたしはやはりそれに共感するのですね。小野寺先生の場合に、「絶対無」という言葉はキリスト教神学では使わなかったけれども、しかし「無からの創造」ということを言った時には、まずユダヤ教徒の亡国の経験ということが当然あるわけです。ですから、そういうような民族そのものが、国が滅んで、民族的なものは個人のアイデンティティが全て失われた時に、「無からの創造」という考え方が当然出てくるはずだろうと、わたたくしは思うのですね。それはやはりコスモスとか秩序とか、そういったギリシヤ的な考え方では理解のできないものだろうと思いますし、無から何も生まれえないというのがアリストテレス的な存在論、つまり存在論の前提というのはその意味で実体概念、同

一性の概念、「無からの創造」の否定ということに成り立つわけで、本当の意味で絶対無ということを言うなら、当然「無からの創造」をわたくしは言うべきだし、カトリシズムがもし西田哲学、あるいは京都学派と接点をもつならば、それ以外にはありえないとわたし自身は思っています。その点については小野寺先生いかがでしょうか。

小野寺 全く賛成ですね。

田中 それでは、理事会の関係で短い時間ではあります。十八時まで皆さんから自由に質問を受けたいと思います。

鶴岡

西田、田辺に関してはほとんど知らなくて、私なりにポイントを教えていただいたと思っております。ただ、あまりにポイントが多すぎてどこに絞ったら良いのかわからないのですが、むしろ先ほどの藤田先生のご発表にも直結するかもしれないのですけれども、今回の小野寺先生

のご発表は、田辺の懺悔道というところにポイントをおかれました。そこに一貫してあるのは、彼が大正期に生まれて、日本の敗戦を経験してその後書き継いだという、所謂「歴史の事実」を生き延びた人だということをどのくらい重く受けとめるべきか、あるいは、そのことを踏まえて、どういう風に田辺哲学自体を理解するかということだと思えます。この点に関していろいろな考え方が出たように感じております。わたし自身もよく分からなくて、とくに田辺が懺悔と言っておりますが何を懺悔したのかよく分からないのです。哲学は無力だ、あるいは実践的に無力だというのであれば分かるのですが、それはだいたいいつもそうですから。ただ、哲学が有力だということもよく分かりません。彼は何がダメだと思ったのかですね。その解釈も色々ありうるように思います。そこで小野寺先生のお話だと、つまり「種の論理」ができて「絶対媒介」とか言い出した頃から、つ

まり「弁証法」と言ってから一貫して変わってない面もあるかと思えます。ディアレクティクとメタノエティクがどう違うかということも、わたしにはまだピンと来ていないところがあります。藤田先生から非常に豊かな示唆を与えていただいたのですが、さらに小野寺先生に、あるいはどなたでも構わないのですが、田辺にとって敗戦の経験が何だったのか、これをどういう風に位置づけるのが良いのかということとを、印象でもいいですし、大きな視点でのお考えをお聞かせいただければと思います。

小野寺

わたくしは研究してみてもよく分からなかったのですね、そこが。今日のご発表に出たようなことは色々な方が書かれていて、その通りだと思います。ただ今ご質問があったように、ジレンマについては書いてあるのですが、その根っこにあるものが、わたしにはよく分からなかったのですね。ただふっと思ったのは、田辺は敗

戦というものを事前に予感して苦しんだのではないかという気がするのです。鈴木大拙や西田幾多郎は前から今度の戦争は負けるとハッキリ断言してますよね。ただ、田辺さんのそういうことに関する発言というのはどこにも書いていないのですけれども、やはりそういうことは分かっていたはずです、あれだけ生真面目な人ですから。敗戦の予感をして非常に苦しんだというのも一つかなと思いつながら色々と考えていました。それ以上はまだ資料的に分からないのですね。そこがまだXという感じなのです。京都の関係の方が色々な情報があるのではないでしょうか。わたしは一人でやっておりますので、よく分からなかったですね。どなたかいかがでしょうか。

長谷

先ほど罪悪という問題で、田辺にとつては死という問題が罪悪という問題と結びついているというの、確かにその通りだと思っています。

やはり死とエゴイズムというもの、これを田辺は非常に自覚していたと。そして戦争に加担していたと、そういうことから田辺にとって国家というものをどう考えるということは、戦後もずっと続いていたと思うのですね。それで田辺にとって「種の論理」は挫折したのですけれども、その後から国家をどう考えるかということで、国家というものがやはり一つ罪悪を持っている。だけでも、その存在理由をどういう風に考えるかということで、いよいよおかしな考えですけれども、国家は化身だと、そういう捉え方をしていきますね。つまり、浄土ではない、化身だというのはある種の方便で、浄土に至る媒介と言いますか、浄土に至る方便だと考えていて、やはり種の問題というのは、田辺は一貫して持っていて、そこに罪悪という問題も含んで考えてゆけばよいのではないかと、そのようにわたしは思うのですが。わたしの見方に過ぎませんですけれども。

田中

今の問題に関連して、何かフロアの方からご意見ありますでしょうか。

ラウル

敗戦と懺悔との関係ですね。ドイツでは敗戦と現代についての討論が色々ありますけれども、よく言われるのはドイツの敗戦問題、東と西のドイツの分断の問題とか、これは現代の問題とは関係がないという考え方がよく出てきます。それから田辺さんの『懺悔道としての哲学』の問題について考えさせられると、これも一九四五年くらいの問題で現代哲学と、現代の日本の状態とはあまり関係がないのではないかと。つまり過去の問題、歴史の問題ですけれども、現代の哲学の問題として考えられないという結論も考えられますか。

小野寺

わたくしは戦中の体験を引きずっています。ただ、実際にそういう考え方もあるかと思えます。わたしは旧制中学三年のときに学徒動員で川崎に来ていて、すさまじい爆撃を経験しまし

た。その爆撃で、わたしたちは山の防空壕に入りまして、夜二時まで燃える川崎を見ていました。アメリカの爆撃というのは凄いものですね。最初に焼夷弾を落としますね。それからその曳光弾の光に向けて、もの凄い勢いで集中的に爆弾が落ちてくる。中学生の時は敏感ですから、あの時ばかりは始めて歴史の問題について考えましたね。なぜこういう戦争が起きるのかってね。今、歴史哲学の論文を書いているのは、中学三年のときの防空壕でのわたしの実感が根柢にあると思います。それから、わたしは岩手県の田舎の出身ですけれども、チャンバラで遊んだ当時の青年たちがほとんどすべて、昭和十六年、十七年に出征して戦死しましたね。農民戦没者と言いますか。その後、奥さん方がどういう辛い運命を辿ったかということを経験してきましたので、わたし自身は田辺と同じように、その時代に体験したもので哲学を築く他はない。日本人の哲学というのはそういうものではないか

花岡

という気がしますね。だから、西田、田辺が体験した、それを思想化したものを、継承し展開するということ、歴史の連続性と言いますが、そういうことに対する思いが強いです。ただ田辺先生がどうかは分からないですけれども、世代がだいぶ違いますものね。

わたくしも空襲警報が鳴ると同時にいつも防空壕に逃げ込んでいた一人でありますので、あるいは今もあちこちで戦争が起こりそうな予兆が感じられます。しかし、やはり戦争というのはなくなることはないと思います。日本は六十八年なかったわけですけれども、やはり世界中で、どこで勃発してもおかしくないくらいですから、今、ここでの、常時の問題だと思えます。そして先ほど長谷先生のおっしゃった、あるいは鶴岡先生のおっしゃった質問に対するわたしからの補足ですが、戦争の頃に三宅剛一先生という方がいらっしゃいましたが、そのご子息が

大変な歴史家で世界史の研究をしてらっしゃいますが、田辺先生が北軽井沢で何十年と脳溢血が起ころうと何が起ころうと病院にさえ行くことができないようなそのような状況の中で、あれだけの懺悔道を行道としてなさっていたということを、何度もおっしゃっていました。田辺先生の場合は戦争中から懺悔ということをやさっていらして、その道は戦後もずっと続いていったのではないかと、いつもご子息からお伺いしております。ですから、行としても大変な懺悔をしてらしたのではないかと思えます。田辺シンポジウムで北軽井沢に行ったことがありますがけれども、大変な山の中で、行くのも大変で、あんなところにずっといらしたのは人間業ではない、本物でないとできない苦行難行でなかったかと思えます。単なる補足ですが、また戦争もいつ起こるか分からないと、わたしも小野寺先生と一緒に考えてございます。

田中

もうしばらくお時間があります。どなたかご質問ありますでしょうか。

今滝

これは明日の花岡先生の問題と関わってくるかもしれません、先ほどご質問にあった現代の問題とどう関わってくるのかということも重ねて、まさに三・一一後の新しい時代の哲学的基礎づけという意味でも、田辺哲学の意義ということと重ねて考えられるのではないかと思いつながら聴いていたのですけれども。ただ『懺悔道としての哲学』は果たして種の論理以降の新たな哲学の基礎づけに本当に貢献しているのかどうか、ほくはまだ分かっておりません。先ほどの三・一一後の問題と重ねて言えば、新たな再興の哲学というよりも正常化の中で従来のものへの復旧の哲学になってしまっているのかという危惧を感じています。それはこの場での質問にあったように、懺悔道後の哲学に関しておそらく象徴天皇性の基礎づけを、有の無

的媒介としての方便として、あるいは方便というよりも絶対媒介の具現化の対象として象徴天皇を基礎づけたということがあったのではないかと、ということ色々なところから、マルクス主義からの批判からも学んだりしております。つまり、田辺が戦後に打ち立てた哲学が理性を放棄するものではなくて、従来の自我肯定に陥るそういう危険性があるのではないかと感じております。新たな哲学が本当に田辺哲学において立てられるのかどうか分からないので、そういう意味でも田辺哲学の最終的立場がどこにあったのかについて大変関心があります。

田中

どうもありがとうございます。残念ながら十八時になりましたので、これで第一セッションは閉会にしたいと思います。