

# 田辺哲学における「キリスト教」と「宗教哲学」

花岡 永子

はじめに

田辺元博士の哲学は、田辺博士が西田幾多郎博士（以下、敬称略。「氏」に統一）の絶対無の「場所の論理」の哲学には「種の論理」が欠けていると批判したことで世に知られている。あるいは、西田哲学が自己と世界の自覚の哲学であるのに対して、田辺哲学は「行為と実践」の哲学であると共に、どこまでも絶対媒介の論理的哲学であるとの相違によって、「両者の哲学の相違が世に広く知られている。しかし、発表者の私にとっ

ては、第二次世界大戦後の田辺哲学は、常に歴史的現実が否定的媒介となった絶対媒介の絶対無の哲学であり、西田哲学は、歴史的現実が媒介とはならない、「絶対現在」ないし「永遠の今」としての「絶対無」自ら

が「直接媒介」即ち「無媒介の媒介」の哲学であることが、学生時代からの大きな関心事であった。

田辺元氏の論文「社会存在の論理」（一九三四年）では未だ個の主体性に対立する基体と見なされていた「種」は、論文「種の論理の意味を明らかにす」（一九三七年）では「絶対媒介の否定契機」（第六卷、四七八頁）としての「自己疎外の原理」と補正された。しかしながら、この補正後も、田辺哲学における「種」は、現実の歴史的な出来事として絶対媒介の中心となり、従って国家や民族や各種のグループ等の、つまり類や個の疎外態としての、「種」のレベルでの問題追究から、それらの絶対否定を経て、類・種・個の「一」に成り立つ開けが開かれた「宗教哲学」への道が歩まれている。これに対して、西田哲学においては、人間で言えば、

人類の立場としての「類」と個人としての真の「自己」が「一」に成り立つ絶対無の場所がそこから開ける「純粹経験」が出発点となる。そして、西田氏が哲学者のヘーゲル (Gorg Wilhelm Friedrich Hegel, 一七七〇年～一八三一年) から借りてきた用語に従えば、「自発自転的」に「純粹経験」から、フィヒテ (Johann Gottlieb Fichte, 一七六二年～一八一四年) の事行 (Tathandlung) からヒントが得られた「絶対意志」へ、次いで古代のギリシア哲学 (プラトンの *chora*) にヒントを得て「場所」の考えに至り、これが具体化されて「弁証法的一般者」と表現され、さらにこれが、「行為的直観」として直接化され、最終的には「純粹経験」の世界は「歴史的事実の世界」や「ポイエーシス」(poiesis, 創造的) のものを作ることに至っている。田辺哲学は、懺悔道としての哲学から死復活の哲学へと転換して行くが、常に死復活をキエルケゴールのな「受け取り直し」の意味での「反復」を繰り返して行く「途上存在的な哲学」である。後者の西田哲学は、根源的な宗教経験であり、「絶対無」とも表現されるようになった「場所」の開けの

「自発自展的な展開」から離れることなくその過程のうちで「非連続の連続」という歩みが続けられる哲学である。前者はいわば倫理の次元での、田辺氏の所謂「絶対媒介」としての歴史的現実の媒介され続け、死復活をキエルケゴールのな意味で受け取り直して行く哲学であり、後者は宗教の説明、反省が自己と世界との自覚において続けられて行く根源的な「哲学」である。

悟性を要としたキエルケゴール以前の、西欧の主流の実体的な形而上学としての哲学は、情意によりは知性に優位が置かれていたので、哲学の思惟の道は、どこまでも歩み続けるうちに究極的には、例えばキエルケゴールが語るように、力つきて倒れてしまう。そこで、宗教へと開かれた道へと、挫折した哲学は方向を転換する。丁度、利己的な自己愛に生き抜こうとしたエロースの道が挫折の後、最終的には利他愛へと転換すると、キエルケゴールが語るように。しかしながら、西欧のカント以後の哲学とも対決して、東西の哲学を包摂し得る新たな「絶対無の場所」の哲学を樹立しようとした西田哲学には、自発自展的に展開して行く、

例えば、華嚴宗の四（種）法界の「理事無礙<sup>①</sup>」の境涯の深まり行く向上の哲学の道はあつても、歴史的現実やそのニヒリズム化の渦中で、向上即向下<sup>②</sup>や往還一如の思索は積極的には示されていない。田辺哲学は、臨済の用語を借りれば、常に歴史的現実を否定契機としての媒介とするという意味で「途中に」在り、仮に「懺悔道としての哲学」が家舎と理解され得るならば、「家舎を離れず」と理解され得る。しかし「ここでの家舎は、金剛經に於ける如き「応無処住而生其心」（「將に住む処なくして、その心を生ず」）ではない。他方の西田哲学では、再び華嚴宗の用語を借りれば、「理事無礙<sup>③</sup>」の世界で、宗教の説明、反省という「哲学の道」が歩まれている。しかしながら、両哲学者の上記の二つの異なった哲学は、金剛經の語る「応無処住而生其心<sup>④</sup>」の境涯によって初めて共に、その真の姿が発揮されると考えられるのである。

田辺哲学における如く、認識論（自然<sup>⑤</sup>）、形而上学（存在学）、倫理学（実践）、政治哲学、歴史哲学、美学（芸術学）そして神学（宗教哲学）へと、一歩一歩とす

べての学問分野を探求し、究めて行き、最後に哲学の死復活である「懺悔道としての哲学」である「宗教哲学」へと進んで行く道は、余程の才能や環境に恵まれていないと不可能と思える程に険しい。しかもこの道は、歴史的現実を「否定原理」として歩む宗教哲学の道である。今仮に、現実の世界が「下」のレベルと理解され得、絶対無の開けた世界が「上」のレベルと理解され得るならば、田辺哲学は下からの哲学の道であり、西田哲学は、真の自己や世界の自覚に自覚めた上からの哲学である。田辺哲学においては、「宗教哲学」は、「宗教の哲学的自覚<sup>⑥</sup>」と理解されている。

しかし、他方の西田哲学における「絶対無の場所の論理」に貫かれた「自覚の哲学」について唯ひたすら「自己と世界の自覚」の道を歩み、「自己と世界」、「一と多」、「物質と精神」、等々の一切の二元性の根源における絶対矛盾的自己同一がなり立つ「開け」からの哲学の道も、田辺哲学の道に劣らず険しい。しかも西田哲学では、哲学は、心靈上の事実としての宗教の説明、反省と理解されており、宗教哲学は、「自覚の哲学」の

出発点に「純粹經驗」が位置づけられることによって示されている。従って、西田哲学全体からは、西田における宗教哲学は、歴史的現実を否定契機として媒介する過程はないものの、宗教を根幹とした、哲学の「非思量の思量」による宗教の説明、反省への途上にあると理解され得るのである。というのも、「理」（本体の世界）と「事」（現象の世界）との区別が、いわば「家舍」として未だ存するからである。

学の道に励もうとする人は誰でも、先ず田辺哲学におけるように、カント的な悟性的な知性に優位を置く諸学問に携わる。しかし、悟性のみを基礎とした学問の道の歩みは、その歩みによって「真の自己」（＝万物に通底する、久松真一氏の用語に従えば「無相の自己」）に目覚めようとする限り、早晚行き詰まる。というのも、「真の自己」は、人間の知情意の未分離のレベルで開ける「絶対無の場所」においてしか露わとなり得ないからである。周知のように、西田哲学では、経験から個が形成されてくる。従って、真の自己や世界の自覚の道で歩み始めようとするならば、情意に対する悟

性的な知性に優位が置かれる諸学問は究極的には挫折に陥らざるを得ない。そこで、諸々の経験から形成されてくる個は、この現実の世界での様々な、自らの「自覚」への歩みを続けるに際して「否定原理」としてのみ働くと考えられている出来事に遭遇しながら、諸学問を更に続けるか、それともすべてを投げ捨てて、只管（ひたすら）「己事究明」の道へと方向転換するかの岐路に立たされる。西田哲学は後者の道であるのに対して、田辺哲学は前者、つまり諸学問の道を歩み続けて、最後に哲学の死復活である「懺悔道としての哲学」へと、即ち「宗教哲学」へと開けて行く。本来的には、「己事究明」から「世界の自覚」が開けてくる西田哲学の道と、諸学問の探求の後に哲学の死復活としての「死の哲学」としての「宗教哲学」の道とが同時的であることが望まれる。しかし、現代における現実の世界では、田辺哲学の道が一般的に歩まれているようである。しかし、M・ハイデガー（Martin Heidegger 一八八九年～一九七六年）が指摘するような、現代世界の合理性や利害損得に基づく技術の世界が心身一如、更には身心一如の世界へ

と変革されて行く為には、西田哲学における如き「自覚の哲学」が体得、体認され、その自覚からの現実の世界の変革が望まれる。しかし、その場合、否定原理としての歴史的現実が世界の絶対媒介となつて宗教哲学へと開けて行こうとする田辺哲学の現代における意義が、明確となるように、本稿での考察が進められて行くべきと考えられる。

日本の敗戦後の田辺哲学においては、宗教哲学は、既述のように「宗教の哲学的自覚」と理解されている。その場合に、個性的で、個人的な宗教と普遍的な「哲学的自覚」との結びつきは、歴史的現実が絶対否定としての媒介であることによつて、哲学そのものが死して新たに蘇る「懺悔道としての哲学」へと、反復を繰り返しつゝ、転換して行くことによつて実現されようとしている。しかし、この場合の転換の中心は、歴史的現実の世界である倫理の次元に存している。このような立場に対して、臨濟（臨濟義玄、?年〜八六七年<sup>96</sup>）の「家舍を離れて、途中に在らず」や、金剛經の「心無処住而生其心」の境涯が、換言すれば、宗教的な「根

源的いのち」、「永遠のいのち」が、「懺悔道としての哲学」の根源に働いていることが宗教哲学においては同時に、いわば「非思量の思量」によつて思量されていなければならないと考えられる。そうでなければ、「懺悔道としての哲学」と、「懺悔道」や「死の哲学」からの、単なる生まれながらの理性の哲学への「絶対批判」との両立は、不可能と考えられるからである。

京大時代の発表者の学生時代の指導教授であり、またその後も長らくご指導頂いた西谷啓治氏が晩年屢々、「田辺先生の問題、課題は未解決のまま。今後、探求されなければならない」と語っておられたことを胸深く思い起こしながら、「種の論理」の「絶対媒介の哲学」と「絶対無の場所の論理」の「自覚の哲学」との関係が本稿により多少なりとも明らかになるようになることが望まれる。

#### 田辺哲学における「キリスト教」

『懺悔道としての哲学』（一九四六年出版）以後は、田辺氏は、宗教としては仏教よりはキリスト教に親近性

を覚えるようになったと、述べている。<sup>8)</sup> その理由は、「社会核心の根柢たりうる宗教は、宗教的解放即社会的解放たる意味を持つところの宗教が、キリスト教を措いての他に現存しないことが争いがたき歴史的事実であるから」とする。この深い、本質的な根柢は、勿論、田辺哲学においてはキリスト教が考察される場合にも基礎となつている絶対媒介の論理としての「種の論理」に基づいたキリスト教への親近感である。後述のように、『懺悔道としての哲学』（執筆は出版の約一年半前）で語られているように、親鸞の解釈からヒントが得られた「懺悔道としての哲学」が、歴史的社会的な実践の場へと開けて行き、遂にユダヤ教からキリスト教へと歴史的な発展を遂げた宗教としてのキリスト教に至っている。その結果、『田辺元全集』第十巻の『キリスト教の辯証』の付録「キリスト教とマルクシズムと日本仏教」に示されているように、念仏のE（「個」の立場）と禅のA（「普遍」の立場）に対して、キリスト教がその歴史性の故にB（特殊性の「種」の立場）と理解されているからである。どこまでも歴史的現実性が

哲学の要となつている田辺哲学においては、イエスの死復活を要としたキリスト教の歴史性こそがA即Eにして同時にE即Aが可能となる特殊性Bと理解されているからである。田辺宗教哲学では、念仏（E）と禅（A）とキリスト教（B）の交互媒介からは、旧来ではなく、新しい可能性としての真実なる「念仏禅」が生れ出てくるとが主張されている。しかし、本稿では、念仏禅についてはこれ以上触れることができない。また、『懺悔道としての哲学』においては、イエスの「神の国」への信仰がパウロによる「救主のイエスへの信仰」から区別されて、前者への「革新即遡源」の必要性が主張されている。<sup>9)</sup>

さて、田辺氏が最終的にはキリスト教に親近感を覚え、「なりつつあるキリスト者」（ein werdender Christ）と自らを特徴づけるのは、先にも述べたように、田辺氏の「種の論理」が、非合理的な歴史的現実が絶対の否定原理としての媒介となる論理である「社会存在の論理」であり、最終的には「世界存在の存在論」<sup>10)</sup>である故である。そしてこの「世界存在の存在論」におい

ては、「世界を存在の媒介とし、その空間的契機を時間的主体の媒介としての媒体となす」ことにより、歴史と社会と個人とをこの世界状態において構築する主体としての個は、歴史的基体を変化させる実践において存在すると考えられている。が、この存在論に根拠づけを与えるものとして、キリスト教が最適と理解されている。

さて、日本の敗戦後に出版された田辺元著のキリスト教に関する主要な著書としては、以下の四書が挙げられよう。即ち、『懺悔道としての哲学』（一九四六年）、『実存と愛と実践』（「キリスト教の辯証」（一九四八年））そして『生の存在学か死の辯証法』（一九六二年）が。

### 『懺悔道としての哲学』において

本書においては、悟性的な知性の、いわば純粹哲学が七花八裂の極みにおいて、哲学が死復活の後に蘇る「懺悔道としての哲学」が提唱される。このような、所謂純粹哲学の死復活は、既にS・キェルケゴール（Søren Kierkegaard, 一八一三年～一八五五年）において語られてい

る。彼においては、アリストテレス以来の悟性を基礎におく知の哲学は、第一哲学と名づけられ、この第一哲学は信仰と愛の探求においては必然的に挫折し、キェルケゴールの所謂第二哲学へと転換して行かざるを得ない。彼の第二哲学は、罪の現実的可能性を要している。

田辺氏の論文「種の論理と世界図式」（一九三五年）では、「無の場所は……： 個体共存の場面である。そこではいかなる種もその限定を失う」と考えられており、「種こそ歴史の基体」であり、種の論理こそ基体の論理として「歴史の論理」に耐えると考察されていた。しかし、「懺悔道の哲学」においては「懺悔道を行証し懺悔の自覚に深め」、社会存在論としての「種の論理」に「懺悔道としての哲学」が新たにその根拠として与えられた。しかし、親鸞の『教行信証』（一二三四年）の懺悔道の解釈として生まれきた「懺悔道としての哲学」は、人類の哲学にまで反省し抜かれ、自由平等の精神を要とした懺悔道は民衆の哲学と見なされている。そして、本書では、「大非即大悲」の行信証が宗教的意識

の本質と見なされている。この意味は、現世の歴史的現実の絶対否定という媒介によって却って歴史的現実が新たな次元で実現されるという宗教的意識が成就され、大悲も愛も成就されることである。

つまり、宗教的救済は懺悔が媒介となつて成就される。宗教的救済は大非という否定転換において初めて現成するからである。真の「絶対他力」は所謂「自力」を媒介とし、自己の行を媒介として信証されると考えられている。本書における「絶対媒介」は懺悔であり、「懺悔の論理」は必然的に「絶対批判」に到らねばならないとされる。<sup>17)</sup> この点において、哲学自らの死復活が、哲学を親鸞的に考え直して、哲学そのものを、懺悔の行を通じて他力信仰的に建て直し、新たな「宗教哲学」が提唱されようとする。つまり、哲学は哲学自らの立場の懺悔によって初めてその最後の帰結としての宗教哲学に達すると考察されている。

### 『実存と愛と実践』において

本書においては、キリスト教における「社会性」や

「社会的実践」が契機となつて、キリスト教の辯証が、主としてキエルケゴールを中心として考察されている。ここでは更に、親鸞的な懺悔から、主として実存の「単独者性」と「無」のキリスト教の実存に関する論究が進められている。具体的には、信行証の三一的統一に反応する、「神即愛」<sup>18)</sup>の愛と「神に対する愛」と「隣人愛」(Mt. 22, 36-40)との三一性からなる「絶対無即愛」における「宗教の原理」が基礎となっている。キリスト教におけるこの愛の三一性は、浄土真宗の「本願の慈悲」と「往相廻向」と「還相廻向」との三一的統一性に対応させられている。<sup>19)</sup> 本書では、愛の三一的構造は、愛の行信証の三者の交互媒介と同様に、往相が既に行の契機を含み、また逆に還相が往相転入してその媒介となつているという、往還二相の交互循環的關係が示されている。<sup>20)</sup> しかし、実存主義には「悲」の面が乏しいと指摘される。しかし、本書でもなお、パウロの信仰は、イエス・キリストという同一性的、永遠的存在の理念と理解されているので、イエスの辯証法的なキリスト

としての自覚へと戻るべきであると語られる。<sup>21)</sup>

### 『キリスト教の辯証』において

本書では、禪と浄土真宗の相互媒介から生まれ出る念仏禪の可能性が論じられる。次のような興味深い箇所が本文中にある。即ち、

「西欧のキリスト教と科学とに媒介されて発達し来たった哲学の論理が、禪をも念仏をも共に解体して、その交互否定の底から新たに両者の媒介統一を復興せしめ、復活即創造の意味に於いて、念仏禪の原理的統合を計ることができるとするならば：

∴ A即E、E即Aの轉換的統一が可能となることは期待し得ないではなからう。Aの無即愛の信が、往相即還相としてEの還相行と媒介せられ、具体的に無即愛の実存協同に実現されるならば、道元と親鸞とを思想上発展的に総合すること必ずしも空想とは言われまい<sup>22)</sup>と。

上記の書から五年後の『哲学入門―補説第三 宗教哲学 倫理学』は、既述のように、「宗教哲学は宗教の

哲学的自覚<sup>23)</sup>であると規定している点で、大いに興味深い。宗教は個性的、個人的な面であり、哲学的自覚は普遍的な面であるが、両者が結びつくと、新たな宗教としての原理的統合の可能性が生じてくると考えられているからである。つまり、哲学の論理Aによって、宗教のEである実存に対し、可能な道が開かれるということが、換言すれば、生まれながらの理性の立場での哲学が死復活することによって、「懺悔道としての哲学」である宗教哲学のレベルでの新しい宗教の可能性が開き示されるということが。

さて、ここで、本書での、キリスト教の「非神話化」について言及しておかれねばならない。この問題は、既にイエスの「神の国の信仰」か、それともパウロの自我の死復活という絶対媒介を通してのパウロのイエス・キリストに対する信仰という「救済信仰」か、という考察において、次いで、浄土真宗の「本願の慈悲」と「往相の廻向」と「還相の廻向」との三一性と、キリスト教における愛の三一性との対応の問題が、一神教としての有神論を超越して、他宗教との対応やその

応用<sup>23</sup>の問題として、『正法眼蔵の哲学私観』（一九三九年）以来、明確になってきていた問題である。田辺氏は、禅においても「科学と倫理とを公案として歴史的現実の宗教的行道を媒介<sup>24</sup>」<sup>25</sup>とすると考え、「禅の行道が本来死即生の転換を要求すると見なして、禅の助けにも言及している。

そこで、本書において「終末論の非神話化」がどのようになされているかが、ここで明らかにされるべきであろう。田辺氏の宗教哲学では、既述のように、歴史的現実が否定原理としての「絶対媒介」（この用語の初出は一九三六年の「論理の社会存在論的構造」として働いている。従って、田辺氏は、敗戦の約一年前に次のように語っている。即ち、

「国連の緊迫と思想者の任務との間に板挟みとなつて、私は自己の哲学思想に行詰まりを感じ、絶望の極、懺悔の自己放棄に出づることにより、新しく『懺悔道としての哲学』に再出発せしめられと同時に、今まで見ることが得なかつたキリスト福音の真理に、始めて眼を開かれるような感を懐いた<sup>26</sup>」と。

哲学の自力から他力への転換において親鸞に導かれはしたものの、むしろキリスト教の悔悛の教えに影響され、キリストの福音に対する親近感に至り、キリスト教との対決に達したとされている。

社会革新の根柢であり得る宗教として、宗教的解放即社会的解放の意味を持つ宗教は、田辺氏によれば、キリスト教以外には現存しない歴史的事実と見なされている。そして、大乘の空や無の立場は、歴史的種々の社会の倫理と政治とを媒介としない結果、「政治革新社会解放を即宗教的解放に転ずる論理が欠ける<sup>27</sup>」と見なす。しかも、キリスト教が当時の歴史的使命を果し得るためには、科学理論と徹底的に両立し得なければならず、科学と相容れない神話的要素が完全に払い棄てられねばならないとされる。その結果、「神を人格的意志と信ずるユダヤ教的有神論から、絶対媒介的自己否定としての無即愛を信ずる辯証法的行信へ転ずることを第一の要件<sup>28</sup>」と見なし、その限りで「キリスト教の仏教化が必要」と考えられている。そして、キリスト教は、仏教化によつてのみ、社会科学の理性と超理

性的即理性的に統一され得ると考えられている。そのような統一は、類の立場での連帯責任の自覚と、種の立場での闘争の不可避性に対する連帯懺悔とによって、愛の自己否定即肯定の協同統一に復活することによって可能とされている。このような類、種、個の媒介は、愛と闘争と自由との三一的交互媒介によって具体化されるのである。

このような相互媒介によって田辺氏の弁証法的実践哲学が成り立っている。そこで、本稿では、科学と相容れない神話的要素が完全に払い棄てられた、主としてR・プルトマン (Rudolf Karl Bulmann, 一八八四年～一九七六年) によって誘発され田辺氏の終末論の「非神話化」が、ここで簡単に明らかにされねばならない。

周知のように、『キリスト教の辯証』では、辨証と辯証とが峻別されている。辨証は、単に対象的存在の対立契機を分別してその関係を客観的に実証する思惟操作である。これに対して、辯証は、自立主体の自由で自発的な連帯協力によって、社会の超越的靈的社會建設が行われるべき実践的自覚である。無論、田辺氏で

は後者の辯証が妥当する。そして、即自態としての「神に対する愛」と対自態としての「隣人愛」とが、絶対否定としての絶対媒介である自我の死の後、全く新たに即自且対自態としての「真の自己」に復活するためには、田辺氏に従えば、聖書の非神話化が必要なのである。この辯証（以下、弁証と略記）は、弁証法的に遂行される無即愛、愛即無の「実践的統一の自覚」と表現される。キリスト教の弁証は、この「実践的統一の自覚」のうちで、絶対無が時間的生死転換の自己犠牲的苦悩を嘗めながら、「苦悩即歓喜」という愛の統一を、永遠の動的反復即創造、空化即充実<sup>③</sup>という歴史的、具體的な永遠の動性の中で、実現されて行くと考えられている。ここに、キリスト教的救済は、悔い改めの即自態と、死復活の対自態との、罪の自覚という媒介によって統一され、即自且対自態として成り立つ。そこには、キリスト教にのみ可能な「社会的連帯の自覚」、「自己犠牲的愛の統一」という媒介によるキリスト教の弁証が成り立っていると主張される。田辺氏によれば、古代ギリシア哲学の理性的で直接的な同一性は、へブ

ライ的な原罪的根元的悪によって否定され、両者の弁証の総合的段階としてのキリスト教の愛の自己否定的（空化的）統一へと歴史的に転ぜられた。しかし、ここで、東洋の禪における「無の即自的行証」が、つまり自らの的に自己の無において絶対無が具体化され、媒介され、対自的に無が自覚実証されることが、即ち、絶対無の行的転換での有即無、無即有、かつ他即自、自即他の自覚が、キリスト教が仏教化する必要の一側面として挙げられている<sup>53</sup>。しかし、他方では、禪が無の原理を徹底的に実現して行く方向を、歴史的必然を媒介としない抽象的な「無歴史的日常性の無差別平等化」として、批判する。禪が歴史的に倫理化され、修道が具体的に実践化し、同時にキリスト教の原理によって禪自らが具体化することが、キリスト教の弁証と理解されている。そして、無の普遍と愛の個別とを媒介する、特殊としての歴史性に相応する宗教形態が必要とされている。

さて、特殊としての歴史性に相応する宗教形態としては、「イエスカパウロか」の問題では、パウロにおけ

る復活したキリストへの信仰から、イエスの神の国の福音へと遡及し、ユダヤ・キリスト教的有神論（ないし有の人格神）に対しては、「愛の三二性」や「絶対無即愛」が、既に、非神話化の問題の連関のうちで論究されたが、本書における「終末論的非神話化」は、「特殊としての歴史性」と係わる問題である。つまり、単なる理性の限界内での、歴史を地盤とする、倫理と宗教との転換媒介が問題となっている。ここでは、神の国の終末性は、その待望から現世が否定されて却って「神の国への救済」への転換が可能となる。旧約聖書の正義の神が新約聖書の福音へと置き換えられる。イエスの終末論的意識が、十字架上の死をもって、永遠の生である天国への救済に対する媒介となる信仰を確立したという理解である。ここに、倫理的宗教から、新たに宗教的倫理への転換が生じ、また、悔い改めは同一性の立場での倫理的後悔（*regret, Reue*）から、宗教的懺悔（*repentance, Buße*）に転化されると考えられている。（第十卷、一一八頁）つまり、人間世界の愛による霊的協同への転換の為の努力とその失敗を媒介とし

てのみ、神の国の終末性は可能となるのであり、この逆説が、「弁証法的」と考えられている。従って、キリスト教の「弁証」は、「絶対の自己否定的媒介即根源自覚」と表現され、かつ終末論そのものと理解されている。しかも、キリスト教の弁証の方法の自覚は、弁証の歴史的媒介性と理解されている。パウロについての理解も、本書では、キリストの復活が媒介となつて、終末論は、キリストの素朴実在論的意味からパウロの自覚存在論の意味に転ぜられたと理解される。そしてここに、俗流的時間が否定されて、絶対無の否定的転換が行ぜられる創造的切断としての、真に弁証法的な「中間時」(第十卷、一一三頁)の自覚が到達されたと理解される。これは種から類への転換であり、これがパウロによるキリスト教が世界宗教となる働きであったとされる。また、信仰の内容や信仰そのものの形式的構造も、弁証法的、否定媒介的であり、信仰の成立も生成即行為の実在的弁証法であり、完成は即未完、未完即既成であり続け、不断の創造的反复という行的動態のうちに成り立つと、非神話化論的に考えられる。こ

の意味において、プロテスタンティズムは、弁証なくしては実現され得ず、従って、懺悔道としての哲学の媒介が必要とされるので、宗教と哲学とは必然的に交互的分極浸透の弁証法的関係のうちで理解されている。また、生まれながらの単なる理性に基づく倫理も、キエルケゴールの意味での信仰の創造的な「反复」という行的動態のうちで、神の国の終末性が可能となるとされ、神の国が最期の審判の日に到来するという「神話」が非神話化されている。その場合、愛の自己犠牲的な行為によって自己否定や自己放棄が弁証法的に対自的となり、絶対無即愛の神の国が実現され、神の国の成就是愛の靈的協同によって可能となる。更に、この世における過去が、イエスの復活によって救済されることも、過去が無の深淵によって断絶され、永遠によって切断されることによって創造的に回復されるといふ非神話化が行われている。イエスの受難後の復活も、現在の死と未来の永遠とが復活によって分かれたれながら繋がり、永遠が時間に入り込む転換的切点として、非神話化されている。

本書においては、「愛が類、当為が種、自由が個の論理的形式的契機に相当する実存的契機として、三者交互に相媒介し、以て絶対媒介」が成り立っている。そして、種の立場の闘争と個の立場の自由と類の立場の愛とが相互に媒介されて、類種個の三一的統一が成り立つ。因に、キリスト教神学は、個の媒介により種の同一性が絶対否定され、類の絶対無性に高められる「信條の辯証」と理解されている<sup>38</sup>。また、本書書の最終部分では、イエスの即自的な福音がパウロの対自的な神学に発展し、パウロのキリスト信仰によって、却ってイエスの福音が世界宗教へと弁証法的に転換することも確認されている。因に、論理的関係においては、宗教は個の立場、宗教哲学は普遍の立場、そして神学は特殊の立場となっている<sup>39</sup>。

### 『生の存在学か死の辯証法か』において

本書においては、「生の存在学」の終末としての死によって復活する「死の辯証法」が、自己否定的無の、キエルケゴールが永遠と理解した意味での「反復」に

よって成り立つと考えられている。つまり、永遠の自己否定的無が時の成立根源と考えられ、この無が自覚的現成として「無の象徴」となり、この必然性が自己においてそのまま自由の決断として行ぜられる。その場合、キエルケゴールにける「反復」が永遠に対する「宗教的範疇<sup>40</sup>」と見なされ、「反復」において死の哲学の自由が生まれてくる。更に、キエルケゴールにおける「反復」は死復活の「実践的自覚」の弁証法的概念と見なされている。

しかし、M・ハイデガールの「思索と存在」との同一命題に対する理解は、この命題を単に無媒介に跳躍的に提出された観念としてしまっていると、田辺氏は批判している。田辺氏は、パルメニデスの同一命題は「突如」<sup>41</sup>として観念即実在的に突破されなければならないが、ハイデガールの理解には思索と存在の間に、観念それ自身が実在を媒介契機に含んだ交互挿入転換がないと批判する。つまり、ハイデガールのパルメニデス解釈には、無の象徴性が不明確であるという批判である。しかしながら、ハイデガールの論文「同一性原理」(一九五七

年)や他の諸論文から判断すると、ハイデガーの思想が弁証法的に進展していることは、田辺氏によって認められてはいる。けれども、田辺氏は、歴史理解に關してはブルトマンの弁証法的終末論の方が、ハイデガーの性起 (Ereignis) の説よりは適切と考えている。

ところで、仏教の菩薩道は、自己の悟道よりも先に他者の悟道を意図する「忍」によって「絶対否定即肯定」に人間存在を転じ、苦悩の底に「自他協同解脱の歓喜を自証せしめ」、死復活の実存協同への希望を与えると考えられている。近世の「生」本位、科学技術万能時代は、既に田辺氏の時代に終末に臨んでいると理解されている。そのような時代に、「禪」は、二律背反的矛盾を「忍」において越え、死復活的にそれを突破するのであると、科学を回避するのではなく、二律背反の限界を押し進めて徹底突破すると、菩薩道の死復活的弁証法が主張されている。弁証法は死復活の自覚であり、絶対無即愛の絶対媒介によって成り立つ故に、ブルトマンにおける解釈の底流であるグノーシスの意味での死やハイデガーの転回 (Kehre) も、究極的には有

の存在論を解釈学的に貫徹しようとしているので、無による自己否定の媒介を経ていないと理解されている。グノーシスのな直接の神人冥合ではなく、無の象徴である、十字架上のイエスの死復活によって自覚される絶対無即愛が田辺氏の弁証論の要となっている。従って、ハイデガーのパルメニデスの命題解釈においても、無を根柢とする自己否定的転換媒介が認められないとされるのである。

#### 田辺哲学における「宗教哲学」

田辺哲学においては、哲学は、宗教と同様に、絶対と相対との関係の自覚が中心となっている。しかし、哲学と宗教との相違は、哲学では歴史的現実が絶対媒介の否定契機としての「自己疎外の原理」となっており、「絶対弁証法」が成り立っている事である。既述のように、宗教哲学は、宗教の哲学的自覚と理解されている。また、宗教は、最終的には、西欧思想の有の立場、「生の存在学」から菩薩道によって日々形成される「死復活の交わり」の世界と理解されている。そして二十世

紀の原子力の「死の時代」が突破される為に、復活還相して、諸宗教が更に思想化することが望まれている。

さて、『哲学入門・補説三宗教哲学倫理学』において明らかであるように、仏教とキリスト教が世界の二大宗教とされ、仏教は生死からの離脱で成り立つ宗教であり、キリスト教は罪と罰からの救済から成り立つ福音（神の国信仰）の宗教と見なされている。しかし、キリスト教は、神の国の到来という、ヘーゲルの精神史観やマルクスの唯物史観と同様に、終末観という理想主義的な世界観を基礎とした有の立場と見なされている。しかし、無難禪師（一六〇三年～一六七六年）の「生きながら死人（しびと）となりてなりはてて おもひのままにするわざよき③」に見られる境涯が、パウロの「我々は日々（日）に死す」〔Cor. 15:31、新共同訳…わたしは日々死んでいます。〕と語られている境涯にも認められている。また、キリストの復活は、キリスト自身の信仰行為が実在化したものであり、更に、キリスト教における種々の矛盾や困難が弁証法的に解決されて行く場合には、神は有の神から無の神へと転じて行かざるを得ないと理解され

ている。宗教は個別の、神学は特殊の、宗教哲学は普遍的の、それぞれ立場で、イエスの「神の国信仰」という福音が、パウロの、キリストによる救済信仰の特殊性に媒介されて、さらに、ヨハネの神学によってヘレニズム化されて究極的には、「懺悔道としての哲学」に蘇った普遍的立場としての宗教哲学は、光、生命、愛の神学へと普遍化されて行った④という。しかし、他方の仏教は、歴史的現実との媒介関係に乏しいことが指摘されている。田辺氏は、その当時の宗教哲学の課題を、宗教と倫理と科学との歴史的实践的媒介に係わることによって、科学から解放された『死の哲学』がどこまでも、受け取り直すという意味での反復において考察することであると考えている。

### 田辺哲学における「宗教哲学」の特徴

#### ——西田哲学との比較において

田辺哲学におけるキリスト教の見方と、哲学が生まれながらの理性の「七花八裂」(第七卷、二三五頁)、つまり死復活を遂げた「懺悔道の哲学」と「死の弁証法」

によって成り立つ「宗教哲学」を、1と2においてごく簡単に理解してきた。そこで、次に、その特徴が明確になるように、西田哲学との比較において重要と思われる、以下の主な諸点のみについて考察が進められねばならない。

### 媒介と無媒介の媒介

田辺哲学での「論理」は、特殊を普遍（絶対無）によって限定することによって成立する（第七巻、「種の論理」論文集Ⅱ「種の論理の辯証法」、一九四七年、52頁）と考えられている。また、「種の論理」は、種が類と個との自己疎外態であると見なされると同時に、類と個の分離対立が媒介される論理である（第七巻、三四九頁）と理解されている。その際に、「種」のレベルの歴史的現実が絶対媒介となり、絶対媒介の否定契機としての「自己疎外の原理」が、哲学の核心に置かれている。田辺哲学における絶対媒介の弁証法は、我執に死に切って他者のために自らを捧げる愛の実践という宗教的行、つまり社会的実践により復活し、個と種と類の

相互媒介的「一」において成り立つと理解されている。従って、種の論理においては「繫辞の論理」（第七巻、三五七頁）も、西田哲学におけるような繫辞（*copula*）によって結ばれた主語と述語との可逆的関係ではなく、主語と述語以外の第三の要素である「種」の自己媒介が中心となる。つまり、「種」が、死復活による「生命の有即無、無即有」の転換帰還する否定的循環という自己媒介となっている。「種」は、類と個の自己疎外の否定原理として中心的な意味を持っているので、田辺哲学の判断論理においては、主語存在としての個と、述語概念としての類とを、否定的に媒介統一する繫辞は、「種」と理解されている。具体的な例としてキリスト教を挙げれば、イエスという個と、神の国という類概念とは、ユダヤ民族のパウロによる、キリスト教徒を迫害することから、キリスト教を異教徒へと宣教するという否定的媒介を経て、個と種と類という三者の「一」的発展が遂げられるわけである。

しかし、西田哲学の「絶対無の場所の論理」においては、類と個との絶対矛盾的自己同一がいわば「無媒

介の媒介」によって成り立っており、「種」のレベルの問題は、純粹経験という「大死一番乾坤新たなり」の宗教経験が経られた個の「目的的形成作用」と類のレベルである歴史的事在の世界の「表現的形成的作用」との交錯するところで各個において形成されて行く歴史的事在の世界の「表現」の問題としての、各国や各民族の文化や伝統や言語の問題として、類と個とのレベルの問題と同時に論究されている。

哲学の動機としての、個における人生の深い悲哀の問題（西田幾多郎全集、第六卷、一一六ページ）、種のレベルでの表現の問題そして類の問題としての各個における哲学としての「世界の自覚」に基づく歴史的事在の問題は、知情意の未分離で、かつ類・種・個の未分離である根源的な開けでの根源的いのちの働きの「一」に成り立つ「純粹経験」から、種々の過程を経て自発自転的に展開されて行く。西田哲学での、このような絶対無の場所の「無媒介の媒介」によって形成されて行く歴史的事在の世界は、静的な（static）な自己同一的世界ではなく、「事事無礙」の世界の経験が「理事無礙」

のいわば哲学の世界に受け取り直されてはいるものの、「理事無礙」の世界における創造的な働きの世界であると理解され得る。

田辺哲学に見られる如き絶対媒介の哲学と、西田哲学に見られる如き根源的な宗教経験からの自発自転的に展開されて行く、究極的には作られたものから作るものへとポイエーシスの世界に生き抜こうとする「自己と世界」の「自覚の哲学」とは、後者が基礎となつて初めて前者の絶対媒介による、「懺悔道の哲学」から「死の哲学」に至る哲学が揺るぎないものとなる。というのも、もしそうでなければ、一方では、懺悔と、「懺悔道の哲学」から「死の哲学」に至って生まれてくる、生まれながらの理性による「生の哲学」への批判としての「絶対批判」との両者の根柢が明確となり難いからである。他方では、たとえ空であれ、絶対無であれ、それが執着されて、固定化、実体化される場合には、そこには真の自覚が成り立ち得ないからである。

哲学の根幹である「歴史的現実態」と

「絶対無」との働き

田辺哲学の根幹は、宗教ではなく、論理を否定する、個と普遍との媒介となる現実の歴史的、倫理的な非合理的直接態であると考えられている。「種」の絶対媒介による宗教哲学で成り立つのは、懺悔よる死復活の転換で成り立つ「死の哲学」における「実存協同」である。

西欧の伝統的形而上学を「有（存在）・神・論的」(onto-theo-logisch)であるとして批判したM・ハイデガーの哲学をも、やがては行き詰まる「生の存在学」として斥けた「死の哲学」における「自覚」においては、「絶対無」<sup>④</sup>は、「絶対無即愛」の他力として限りなく、道徳的に死復活の実践を続けて行く。類における将来の平和やカトリックの「聖徒の交わり」にも準えられている。「実存協同」の世界のためにも、また原子力の危機的な利用につけても、「種」のレベルの歴史的事実が核心的な媒介となる必要性が、田辺氏によって説かれて

いる。ましてや、二〇世紀後半以降現在に至る原発事故（一九七九年のスリー・マイル島、一九八六年のチェルノブイル、二〇一一年の福島第一原発）や原水爆実験による放射性汚染物の地球環境汚染や人間を含めた諸生物の遺伝子への悪影響が田辺氏の時代よりも遙かに増大し、更に今後のエネルギー問題に起因する各国の領土や食料を廻る闘争がこれまでに以上に拡大されて行くことが予想される現代においては、歴史的現実が絶対媒介となる弁証法は、西田哲学における「絶対無の媒介」と同様に重要であると考えられる。無論、根柢に「絶対無」の「無媒介の媒介」の働きあつての「死復活の絶対弁証法」ではある。しかし、原発事故以後の哲学は、絶対無の「無媒介の媒介」によってのみならず、常に同時に、キェルケゴールや田辺氏の語る、道徳的な実践の挫折、生まれながらの理性の挫折による死復活の絶対弁証法による懺悔を通しての「死の哲学」が是非とも重視されねばならない。例えば、西谷啓治氏の、西田哲学には哲学とは何かの問いがないという西田哲学批判のように<sup>⑤</sup>、哲学は、歴史的現実の諸問題の解決

に対する無力さを懺悔して、絶対無の「無媒介の媒介」の働きかけによって開かれてくるアガペーとしての愛や慈悲の働きにより、死して蘇って行くのだけではない。しかしそのためには、絶対無の「無媒介の媒介」の働きから湧出してくるアガペーや慈悲の働きと、「種」のレベルでの歴史的現実が否定契機となつての「疎外の原理」による「絶対媒介の弁証法」とのいわば、ハイデガーにおける如き「協働」(Spiegel-Spiel)によつて「死の哲学」も初めて揺るぎなきものとなると考えられるのである。

### 「聖」と「無聖」(ないし「涅槃」と「生死」)

キリスト教が行き詰まり、その限界において「死の哲学」に転じた個と普遍の「一」の世界は、聖なる実存協同をなし、キリスト教の所謂「聖徒の交わり」(四八頁)と考えられている<sup>48</sup>。世俗の道德的な世界での交わりに比して、そのような実存協同は「聖」と特徴づけられることは理解可能ではある。しかし、絶対無の自覚が、自我(ego)の死が遂げられた絶対無の境涯か

ら理解されるならば、俗も聖も、聖俗を超えた絶対無の開けによつて包摂されているのであるから、そのような区別は消失する。そのような生死が超えられた世界は、禅では「無聖」<sup>49</sup>の世界と呼ばれる。そこは、生死の世界がそのまま涅槃(生死即涅槃)として成り立っている開けとしての世界でもある。万人が救済される世界とは、聖俗の二元性のみならず、精神的な一切の二元性が超えられたレベルで初めて可能と考えられる。しかし、そのような世界へは、カントにおける人格の尊厳性が認められる「目的の王国」への到達ですらもがそうであるように、漸近線的にしか近づき得ない。しかし、絶対の無限の開けとしての「絶対無」の働きは、瞬間的には、そのような世界は、「根源的ないのち」に触れ得る経験として「自己」(Ich)には経験される。そしてそのような「永遠の今」における「無聖」の経験があつて初めて、否定契機としての「俗」と「聖」が、世俗の世界での「俗」と「聖」ではないところの「無聖」として経験され得る。

類・種・個の愛のレベルの交互媒介の「聖霊」と  
類・種・個のレベルを包摂する「根源的いのち」  
としての「靈性」

田辺の宗教哲学では、聖霊は、「種の論理」に従って  
類と種と個の相互の愛の交互性と理解されている。<sup>50</sup> 個  
のレベルの、道徳的に生まれながらの理性に生きる各  
個の自由が、種のレベルの歴史的現実としての否定原  
理によって死して復活できることにより、類の立場で  
ある宗教における万物に通底する真の「自己」に生き  
うる時には、類・種・個の各レベルでの、働きとして  
の絶対無の神からの愛と、その「神の愛」への各自の  
愛と、各自己の相互の愛との交互の愛が、田辺哲学で  
は「聖霊」と理解されている。

これに対して、西田哲学では、経験によって形成さ  
れてくる各人間の個と自然と絶対無とは、それぞれ別々  
に分離してではなく、これら三者が常に「一」に成り  
立っている。従って、愚見によれば、一般的に語られ  
る霊やキリスト教の聖霊は、人間と自然と超越の次元  
(本稿では「絶対無」とが、相互に如何なる関係の齟

齟もない「一」なる関係から湧出してくると考えられる。  
無論、西田哲学においても、人間と自然と絶対無のレ  
ベルは「一」に成り立っている。従って、たとえ西田  
哲学において霊や靈性やキリスト教の聖霊についての  
明確な叙述がないとしても、絶対無の働きは、絶対無  
の神の働きであると同時に、その働きに常に伴って湧  
出してきている霊の働きでもあるとも理解され得るの  
である。「死の哲学」においては、愛の三一性における  
愛の相互媒介が霊の交わりと理解されているが、西田  
哲学では、三位一体論は中心の問題とはなっていない。  
しかし、エックハルト (Meister Eckhart, 一二六〇年〜  
一三二八年) における「神性の無」におけるように、西  
田哲学における「絶対無」の開けが開けてくるのは、各々  
の自己が無念、無想、無心になって無性の自己へと大  
死が遂げられている瞬間であるので、三位一体論は西  
田哲学では中心的な問題とはなり得ないと考えられる。

## 「死の哲学」における「絶対批判」と「非思量の思量」

田辺氏の宗教哲学においては、往相即還相、還相即往相として、倫理と宗教とが互いに交流循環して、倫理と宗教とが弁証法的発展の契機として交互転換的に媒介統一されて行くことが主張されている。<sup>5)</sup> 歴史的な現実の世界ではそのような往還一如の歩みが試みられ、実行されようとしている。しかしその往還一如の根源に開けている開けとしての絶対無においては、働きの愛や、かの愛の交互媒介としての三一性から湧き出す聖霊の働きのみならず、働きの「非思量の思量」が常に働いている。知情意が未分離で、類と種と個が未分離の絶対無の開けからの知は、生まれながらの理性知である思惟に対しては「非思量の思量」と表現され得る。時間と空間とが「一」に成り立っている「永遠の今」とも表現されている絶対無の開けには、「死の哲学」の「絶対批判」の立場がそこから成り立つ、「廓然無聖」の「非思量の思量」が、超理性的にと同時

に、自然法爾的に働いてくるのでなければ、「絶対批判」は、揺れ動く人為的なものとなる恐れを免れ得ないと考えられる。

「死の哲学」に「非思量の思量」が働くためには、哲学の根幹が、歴史的現実である倫理的なものではなく、実践的な修行とか根源的な真の自覚への執着心が離脱され、修行や自覚の区別も超えられた、つまり修行にも自覚にも留まらない「無心」で生きられねばならない。

西田哲学においては、根源的宗教経験である「純粹経験」が出发点となっているが、既述のように、「事事無礙」の境涯がもう一度「理事無礙」の境涯へと哲学的に受け取り直されているので、理事無礙の自覚の哲学とは理解され得ても、「非思量の思量」による哲学とは言い難い。従って、「応無所住而生其心」や「事事無礙法界」における如き「非思量の思量」の哲学は、ハイデガーにおける如き *ein anderes Denken* としての「詩歌」ではなく、「物語」や「禪語録」の如きものとなるであろう。というのも、詩歌の世界は、絶対無の

直接的な「無媒介の媒介」の働きではなく、表現の世界であるからである。これは、今後の課題として残る問題であろう。

最後に付言したいことがある。発表者にとって、学生時代からキリスト教の最も大きな魅力は、新約聖書の「山上の垂訓」(Mt. 57)であったが、ドイツの神学者H・ケルステン(Holger Kersten, 一九五一年<sup>5)</sup>)によれば、キリスト教の真髄である「山上の垂訓」(の内容)は、イエス以前の古代インドの宗教の世界に既に存在していたという。もしこれが事実ならば、キリスト教の真髄のアガペー(神的愛)と仏教の根柢である慈悲とは通底していることになる。従って、古代のインドの宗教の核心としての慈悲とキリスト教の真髄としての愛(アガペー)との通底性によって、絶対無の愛の働きに向かう「種の論理」と絶対無の働きそのものの働きである「無媒介の媒介」の「場所の論理」との、アガペーや慈悲における通底性のみならず、仏教とキリスト教の通底性が、宗教的な倫理を核心としているという点で、示され得ることは、今後の宗教や宗教哲学の研究

究に大きな示唆を与えてくれるであろうということである。

#### 註

本文中のカッコ内の巻数とページ数は、『田辺元全集』(筑摩書房、一九六五年)と『西田幾多郎全集』(岩波書店、一九六五年)の数。尚、引用中の旧仮名遣は新仮名遣いに修正。

① 「理事無礙」の世界は、華嚴宗における四(種)法界(≡ 事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界)の三番目の法界に位置し、現象界と本体界は一体不二であることの意味する。

② 『コンサイス 佛教辞典』、宇井白寿監修、大東出版者、一九九八年、二九八頁参照。「向上」は絶対平等の境界であり、「向下」は相対区別の境界である。向上即向下」は、両者が両立している境界。

③ 華嚴宗の四(種)法界の三番目の理事無礙については、『新・佛教辞典』、誠信書房、一九七八年、四七八～四七九頁参照。

④ 「応無所住而生其心」については、中川孝『六祖壇経』(禅の語録4)、筑摩書房、一九七六年、四〇～四一頁参照。

- ⑤ 田辺元『哲学入門・補説第三・宗教哲学倫理学』、筑波書房、一九五三年、九頁参照。
- ⑥ 同上掲書、一七頁参照。
- ⑦ 「非思量の思量」については、以下の書を参照：『正法眼蔵 正法眼蔵随聞記』（日本古典文学体系8）、岩波書店、西尾実・鏡島元隆・酒井得元・水野弥穂子校註、一九六五年、六三頁（坐禅箴の巻）。
- ⑧ 田辺元全集』第十卷（『キリスト教の辯証』）、筑摩書房、一九六三年十一頁。
- ⑨ 同上掲書、十頁。
- ⑩ 同上掲書、十七頁。
- ⑪ 『田辺元』（現代日本思想体系）所収の「種の論理と世界図式」（一九三五年）、筑摩書房、一九七五年、二三三頁（下段）。
- ⑫ 同上掲書、二三三頁（上段）。
- ⑬ 同上掲書、一九一頁（上段）。
- ⑭ 同上掲書、一九三頁（下段）。
- ⑮ 『田辺元』（現代日本思想体系 二三）所収の『懺悔道としての哲学』、二五九頁（上段）。
- ⑯ 同上掲書二七〇頁（下段）
- ⑰ 同上掲書二七九頁（上段）。
- ⑱ 田辺氏の「無即愛」や「神即愛」は、神は「絶対無の神」の力動的な(Dynamic)な働きと理解されるべきであり、静的(Static)に固定された概念とは考えられない。
- ⑲ 田辺元『実存と愛と実践』、筑摩書房、一九四七年、三三四頁参照。
- ⑳ 同上掲書、一三七頁参照。
- ㉑ 同上掲書、三三八頁参照。
- ㉒ 『田辺元全集』第十卷（『キリスト教の辯証』）、三〇三～三〇四頁。
- ㉓ 田辺元『哲学入門・補説第三』、筑摩書房、一九五三年一七頁。
- ㉔ 同上掲書、四三頁。
- ㉕ 『田辺元全集』第五卷所収の「正法眼蔵哲学私観」（一九三九年）、筑摩書房、四九四頁参照。
- ㉖ 同上掲書、四九四頁。
- ㉗ 『田辺元全集』第十卷、八頁。
- ㉘ 同上掲書、十一～十二頁。
- ㉙ 同上掲書、十一頁。
- ㉚ 同上掲書、二三頁。
- ㉛ 同上掲書、二七頁。
- ㉜ 同上掲書、二七頁。
- ㉝ 同上掲書、三一頁。
- ㉞ 同上掲書、六九頁。

- 35 同上掲書、八七頁。
- 36 同上掲書、九四頁。
- 37 同上掲書、二二二頁。
- 38 同上掲書、二五三頁。
- 39 田辺元『哲学入門・補説三』、一五二頁。
- 40 田辺元（現代日本思想体系 一三三）所収（「生の存在学か死の弁証法か」）、三七二頁。
- 41 田辺元『死の哲学』（田辺元哲学選書Ⅳ）、藤田正勝編、岩波文庫、三七二頁参照。
- 42 『田辺元』（現代日本思想体系二三三）所収（「生の存在学か死の弁証法か」）、三八二頁。
- 43 田辺元『哲学入門・補説三』、九〇―九二頁。
- 44 同上掲書、一六六頁。
- 45 田辺哲学における媒介は、「論理を否定する非合理的直接態を媒介することによって初めて絶対媒介」であり得る。（田辺元）（現代日本思想体系二三三）所収（「種の論理と世界図式」）一六七頁。
- 46 田辺元『死の哲学』、岩波文庫、三八三頁。
- 47 『西谷啓治著作集』第九卷所収の論文「西田哲学と田邊哲学」（一九五一年）、創文社、一九八七年、二四七―二四九頁参照。
- 48 『田辺元』（現代日本思想体系二三三）所収「メモントモリ」（一九五八年）三三七―三三八頁参照。
- 49 平田高士『碧巖集』（仏教講座二九）、大蔵出版、一九八二年、第一則「達磨廓然無聖」四五一―五〇頁参照。
- 50 『田辺全集』第十卷、三二二頁参照。
- 51 Holger Kersten, *Jesus lived in India* (Zürich: The Radio-religio Foundation, 1981), 邦訳『イエス復活と東方への旅』、佐藤充良、たま出版、二〇二二年。
- 52 田辺元『哲学入門・補説三』、一四二頁参照。

# レスポンス

長谷正當

本発表では、田辺の「宗教哲学」が「キリスト教」との関わりを主に考察されています。そうすることで、田辺の宗教哲学の根本の性格がより明らかになると、発表者は考えられたからと思われれます。花岡先生は、「宗教的解放即社会的解放たる意味をもつところの宗教が、キリスト教をおいての他に現存しないことは争いがたき歴史的事実である」という田辺の言葉をとりあげ、「田辺の種の論理は非合理的な歴史的現実が絶対否定原理としての媒介の論理となる社会存在の論理」であると捉え、そこから一貫して、田辺の宗教哲学の性格を掘り起こされているのは、至極尤もと思われれます。

田辺哲学は「種の論理」といわれますが、それは一応、二つの時機、「種の論理」が形成されるに至るまでと、『懺悔道としての哲学』を境に、それが挫折した後とに分けられます。「種の論理」といわれる田辺哲学は、種の

論理が形成されるに至るまでの田辺の哲学を指すのであって、それが第二次大戦の末に挫折して七花八裂となったことを田辺は『懺悔道としての哲学』において告白し、以後、田辺は北軽井沢の山荘に蟄居して宗教哲学的思索の世界に沈潜し、そこで「種の論理」は消滅したと見なされてきました。しかし、それは外観であって、「種の論理」は消滅したのではなかった。種の論理は新しい根拠から捉え直され、『懺悔道としての哲学』以後の宗教哲学の諸著作は、その新しく蘇った「種の論理」を展開したものであった。とりわけ、キリスト教をめぐる田辺の諸著作がそれであった。そういうことから、花岡先生は、田辺の種の哲学を「歴史的現実を否定媒介」とした哲学と規定し、田辺の宗教哲学をキリスト教を中心に追究されたわけでありませう。

本発表で花岡先生は、このような田辺の宗教哲学の性格を西田哲学と対比する形で示されています。田辺は西田哲学を批判することをバネにして自らの哲学を形成したのですから、両哲学を対比的に捉えるのは当然のことですが、両哲学の根本的違いがどこにあるかを見極めることは、今なお課題であると思われませう。

発表者は両哲学の対比点を五つ挙げて考察されています。この対比点は発表者が構想されたもので、興味深く思われますが、それが両哲学の中核を射当てているかを注意深く追究すると、異論も生じてくるように思われ、ここで挙げられている対比点の中にはなお吟味を要するものもあると思われれます。

しかし「はじめに」において示されている対比点は、両哲学の根本に触れるものとして従来から指摘されてきているところで、異論の余地はないと思われれます。それで、その対比から生じてくる問題をめぐって質問をさせていただきたいと思えます。

花岡先生は、西田哲学は「自覚の哲学」であるのに対して、田辺哲学は「歴史的現実を否定原理として歩む宗教哲学の道である」とし、自覚において開かれる「絶対無の開け」を「上のレヴェル」、「現実の世界」を「下のレヴェル」とするなら、西田哲学は「上から」の哲学であるのに対して田辺哲学は「下から」の哲学であるとされます。そして、田辺哲学が、否定原理としてはたらく歴史的現実遭遇しながら諸学問の道を歩み続けて、「最後に哲学の死復活である「懺悔道として

の哲学」、すなわち「宗教哲学」へと開けてゆく」のに対して、西田哲学は、「すべてをなげ捨てて、ひたすら「己事究明」に邁進し、そこから開かれてくる自覚の世界を説明し、反省する哲学」であると規定されています。この規定は一般に認められているものですが、その対比から出てくるのは「哲学とは何か」という問いです。

花岡先生は、繰り返すことになりましたが、西田哲学は己事究明に邁進する上からの哲学であって、そこでは、哲学は己事究明において開かれてくる絶対無の世界を説明、反省するものとされます。西田の言葉でいえば、「純粹経験から全てを説明してみたい」ということが哲学であるということになるかと思えます。しかし、そこで出てくる問いは、哲学とはただそれだけのものかという疑問です。つまり、哲学にはさらに別の哲学固有の課題があるのではないかということ、この問いを出したのは田辺ですが、田辺はこの問いを、西田哲学は結局のところプロチノスの発出論になるという批判の形で示しました。しかし、田辺がそこで提示したかったのは、「哲学とは何か」という問いであつたわけで、田辺はその問いを、西田には「種」の問題

が欠けているという形で表明しました。

田辺によれば、哲学とは、解決のついた問題を説明し、反省することではない。解決のつかない問題を解決のつかないままに捉えて、それを解決がつかずまで忍耐よく追究してゆくことである。具体的にいえば、われわれの悩みや苦しみや喜びがそこから出てくる現実の状況の中にあつて、その構造をわれわれの生きざまとの関係で追究し解決してゆくことである。そこにおいて生じてくるのは「種の問題」である。このような田辺の問題意識は、哲学とは「純粹経験からすべてを説明すること」であるとされるなら、哲学に場所をもたないことになる。田辺が哲学の問題として「種の問題」にこだわった理由がそこにあると思います。

そのことで思い起こされるのは、西谷先生が生涯にわたって取り組まれたのはニヒリズムの問題であつたのですが、先生はニヒリズムの問題は宗教の問題ではなく、哲学の問題であると考えられていることです。そのことと併せて思い起こされるのは、先生は「西田哲学のアキレスの踵ともいふべき点がまさしく田辺哲学の立脚点をなしている」と言われていることです。

これは多分に謎めいた言葉ですが、ここに、「哲学とは何か」という問いの鍵がひそんでいるように思います。そのことに関して、西谷先生は多分に、田辺と共通する問題意識をもつておられるように思われます。

花岡先生は本発表で、「西谷先生が晩年縷々「田辺先生の問題、課題は未解決のままだ。今後探求されねばならない」と語っておられたことを胸深く思い起こす」と述べられております。いったい、「田辺先生の問題、課題は未解決だ」ということで西谷先生はどのようなことを考えておられたのか。そのことについて花岡先生のお考えをお尋ねしたいと思います。

もう一つの質問は、田辺の宗教哲学の性格をめぐるものです。本発表で花岡先生は、田辺の「念仏禅」という考えについて触れられています。念仏禅という田辺の考えは奇怪なものであり、田辺は宗教を捏造するかと考えているかのごとくに思われます。それはともかく、田辺は仏教やキリスト教、浄土仏教や禅仏教のいずれにも帰属しないで、それらの間を揺れ動くという仕方でも思索をめぐらしています。道元から親鸞へ、親鸞からイエスへ、さうしてまた禅の立場へというさ

すらい常なき様子です。「念仏禪」という考えも、田辺のそのような、特定の宗教に立たないということと結びついて生きてきているように思われます。そういう田辺の立場を西谷先生は、「仏教とかキリスト教とか真宗とか禅とかのそのいずれでもありうる、またいずれでもない、哲学・宗教哲学の立場」であるといわれております。そのような特定の宗教的伝統に根差すことのない田辺の宗教哲学はいかなる意味をもつか。花岡先生は、私の誤解でなければ、田辺のそのような宗教哲学の立場に対して否定的であるように見受けられます。そして、田辺のそのような立場を「途上存在的な哲学」と捉え、臨済の「途中にあつて家舎を離れず」ではなく、「途中にあつて、家舎はなし」という立場であつて、「絶対無」という「超越的次元」に立つのでなければ、懺悔道という「絶対批判」も「揺れ動く人為的なものになる恐れを免れえない」として、「絶対無の開け」に立つのでなければならぬとされています。もっとも、花岡先生は、「絶対無という超越的次元」に立つということは禪ばかりではなく、キリスト教においても可能と考えられていると思いますので、「家舎を

離れず」ということは、特定の宗教的伝統に立つということと同じと考えられているわけではないと思いますが……。

一方、武内義範先生はそのような田辺の立場を必ずしも否定的に捉えられていないように思われます。先生は、田辺の「宗教的巡礼には一本の強靱な筋が通っていて、哲学がその実存的要求を徹底することによって殆ど宗教の立場に翻り、宗教をいははその内面から裁く絶対批判の立場に立つ」として、「そこで哲学の批判が同時に宗教そのものへの帰依告白であるかのごとき、つきつめた遭遇と対決として展開されたのである」と述べられています。特定の宗教や神学の立場からすれば、田辺の立場は、宗教の外にたつて、これを品定めしているものごとくで、腰の定まらないもののように見えるけれども、そこには「哲学ならぬ哲学の立場からする哲学的信仰」というものがあつて、それが田辺の宗教哲学の特色とされています。つまり、田辺の宗教哲学の立場がそれ自身、ひとつの宗教という性格をもっているということでしょうか。そのような「哲学的信仰」ともいふべき田辺の立場はそれでもやはり

「家言なき」ふらついた立場か。そのことにについて改めて花岡先生のお考えをおうかがいしたいと思います。

最後に、これは質問ではなくコメントですが、中期から最晩年の「死の哲学」に至るまでの田辺哲学の全体を貫いているものが「種の論理」であるなら、田辺においてその種の論理を動かしている「根本の動機」は何かということです。「種」の概念の内実は一様ではなく、「社会共同体」、「国家」、「実存協同」、「生者と死者との交わり」など、時期や状況によって変化していますが、そのような多様な形をとって現れるものとなる、「種の論理」をうみだす、いわば万能細胞のようなはたらきをしているものは、田辺にあつては何か。田辺哲学の根源に立ち帰ってそれを見極めることが、田辺哲学と西田哲学との決定的な違いを見定める鍵となると思われまふ。花岡先生がそれを「転換の中心となる倫理の次元」という言葉で捉えられているのは、その通りだと思います。しかし、その倫理の次元のさらに奥ではたらいっているものは何かを考えてみますと、田辺の退官間際の「懺悔道」という講演のなかで語っている言葉がヒントになるように思われます。田辺はそこで

アリストテレスの友愛の章の「いかなる人も自己一人で生きることを好まず人と人と睦み合うことの要求をすてない」という言葉をひいて、「人と人との睦み合う喜び」には「文化の建設」では尽きぬものがあると述べています。これが最晩年の死の哲学に至るまで田辺を貫いている根本直観であるように思います。田辺の中心のテーマは孤独な芸術の営みではなく、人と人との交わりにあつたといえます。より一般化して言うなら、田辺の中心のテーマは「宗教と自然」ではなく、「宗教と社会」であつたということです。田辺哲学を他の哲学との連関において捉えようとすると、田辺哲学のこの核ともいふべき直観を外れたところで論ぜられなくてはならないと思います。

## 討議Ⅲ

司会 長谷正當

花岡

西谷先生は解答をおっしゃらないで、必ず生徒に考えさせますので、これはわたくしの考えです。ある本で読んだのは、「西田先生は『物となつて考え、物となつて見る』と仰っているけれど、人間は誰でも物となつて考えないんですよ」というところがございました。ということは、やはり突然無媒介なところに入るといふのは、なかなか困難なことでございました。西谷先生ですら、あれだけシェリングとかカントとかヘーゲルを勉強されている方ですのに。美味しそうなご馳走があつてポーンと飛んでいったら、ちょうど蠅がガラスのあるのに気がつかなくて、ガラスにぶつかつて落ちるように、自分もいつも脳震盪を起こしてそこに落ちてい

たと、西谷先生は仰つてました。ということとは、ニヒリズムの問題を否定媒介として、ニヒリストたちがこれでもつてニヒリズムを克服できるといふ立場すらも超えた、ニヒリズム克服の道が禅の道であるということ、西谷先生ははっきりと『ニヒリズム』（弘文堂、一九六一年、二三七頁）で書いておられます。やはりそこで、西谷先生は媒介を経られて、本当に哲学されるようになられたのではないかと思ひます。ですから、将来残されているまだ解決されていない問題は、媒介と無媒介の関係とか、種の論理と絶対無の場所の論理ではないかと思ひます。田辺先生は絶対無というところから哲学はされていても、中心はいつも倫理のところにおありでいらして、つまり歴史的現実性が立場の根本にございました。これは、今の二十世紀にはどうしても必要な問題だと、わたくしは考えております。昨日小野寺先生から「根無し草」という言葉が出されましたが、西谷先生は

それでも一瞬でも応無処住而生其心ということに触れ、そこから歴史的現実をいつも見られたいかというのを皆分かってないのではないかと仰っていたのではないかと、私は理解しております。というのは、わたし自身もキリスト教に入っただけでも救われなくて、相国寺に行っただけでも救われなくて、初めて本当の自己に戻れると同時に、生きる力も湧いてきました。やはりその時点時点で、夫が病気になるとか死ぬとか、子どもが病気になるって死ぬとか、そういうものでゆらゆらしない、永遠のいのちに触れる、そういう瞬間というのが人間に一瞬でもあれば救われるのではないのでしょうか。西谷先生はどんなご質問をしても、それは難しい問題だから自分で考えなければなりませんといつも仰って、必ず答えは出されません。けれども、先生のご一生を考えますと、ニヒリズムが媒介になっていたと思うのです。そういう意味では、わたくしはやはり田辺理解が

できていなかったと思います。ですから、この機会を与えられて大変ありがたく思っております。人間の個はエゴから出発して、それから実存に、脱自存在に行っただけから生の立場に行っただけで、虚無を通り抜けて、そして最終的には真のセルフに戻って生まれ変わってゆくのですね。それは西谷先生も、ティリツヒもそう考えております。東大はマッカーサーから戦犯者を四、五人出すように言われたら、全員が罪を持っているか、全員が無罪かのどちらかしかないからと言って、スクラムを組んで誰も出さなかつたのですね。ところが、京大の方はまずお若い三人の先生を出されて、また後から二人を出されてですね。そのように教授会でその幹部の先生方のお名前も聞いております。森田雄三郎先生がそれを調べに名古屋まで行かれて全部お聞きしたそうですけれども。そのお話を聞かれて、西谷先生に批判的だった人がいつも味方をしてくださるようになった、とのことですよ。

放令を受けて、皆さんは鬼のような顔で受け取られたのに、西谷先生だけはニコニコ笑って受け取られたと。やがて戻っては来られますけれど、五、六年職がなくて、いつも百万遍あたりで皆様にお会いになり、ずっと「何か職はないですかね」と頼んでらっしゃったと、色々なもので読みました。それほど苦労なさって、ご家族も大変で、五人のお子さま方も病気で、先生も三畳か四畳のお部屋がご書斎であったと、追悼の時に伺いました。先生も大変な自己否定的な媒介を経て、あれだけのニヒリズムの克服としての新しい道を開かれたのではないでしょう。けれども、それは決してご自分ではおっしゃりませんでした。それは何が課題かは分からないような、私への問題でもありません。

次に、長谷先生の二つのご質問とコメントに簡単に応答いたします。第一の「田辺先生の問題は未解決」という西谷先生のお考えへの私の理解は、「もつと種の論理が真剣に考えられる

べき」を意味されていたと考えました。第二のご質問への応答は、「途上存在的」な宗教哲学が私の求める「宗教哲学」としての「哲学」です。コメントへの応答は、「自我↓実存↓生（虚無）↓自己」への反復の「己事究明」の道を途上の生きる中で、初めて「交わり」が可能と考えます。

#### 長谷

どうもありがとうございました。今お答えいただいたのですが、花岡先生はご自分の独自の解釈も交えて、西田と田辺の解釈をしてくださいました。色々な問題があると思いますので、どなたでもご自由にご質問いただければと思います。

#### 小野寺

二つほど質問させていただきます。先生は、前半キリスト教に打ち込まれたという誠実な体験の後で、ご主人が亡くなられたことを契機にしてキリスト教では救われなかったとおっしゃって、禅というものに徹底することによって「い

のち」というものをいただいた、永遠のいのちに触れるというか、生きがいというものを持つようになったというお話があって、非常に深い体験です。それは先生だけではなくわたしの周辺にもそういう人間がおりましたので、非常に大きな問題提起だと思って聞いておりました。そして、非神話化という問題ですけれども、田辺のものを読んでいまして、「キリストの復活は神話である」という文章が出てきて、キリストの復活という事実はキリスト教徒にとって重要な概念ですね、それを神話であると言うのですね。そして「神話ではなくて、象徴として解釈すべきだ」ということが何度も出てきます。「象徴として解釈すべきだ」ということの意味が禪の立場からはもっと深く解釈できるのかもしれないのですが、わたくしにはちょっと分からなかったのですね。どうして象徴ということが非神話化の解決なのかということが分からなかったので、先生のご意見を伺いたいとい

うことが一つですね。あまり重ねてはいけません、先生の原稿の一七頁の上の方ですけれども、「西田哲学において霊や靈性や聖霊についての明確な叙述がないとしても、絶対無の働きは、絶対無の神の働きであると同時に、その働きに常に伴って湧出してきている霊の働きであるとも理解され得る」。その通りだと思います。ただ、「西田哲学では三位一体論は中心の問題とはなっていない」とありますけれども、「場所的論理と宗教的世界観」では三位一体論がかなり中心テーマになっておりますよね。これは逢坂元吉郎という牧師との交流で、逢坂元吉郎はニューマンの影響がありますし、三位一体論が中心の牧師ですので、逢坂との交流というのを通して、西田が三位一体論に非常に深い関心をもったのではないかと、ぼくは思っています。先生のご指摘は非常に重要なのですけれども、「西田哲学では、三位一体論は中心の問題とはなっていない。しかし、エックハルト

における『神性の無』におけるように、西田哲学における『絶対無』の開けが開けてくるのは、各々の自己が無念、無想、無心になって無性の自己へと大死が遂げられている瞬間であるので、三位一体論は問題とはなり得ないと考えられる」とありますね。確かにその通りだと思います。けれども、三位一体論は問題とはなりえないとなると、キリスト教の立場から見るとやはり問題だと思えます。先生から言わせれば、キリスト教では救われなかったという事実があるわけです。そして禅の体験に触れて救いの体験を得たということは、私にも分かります。それはそうなのですけれども、だからといって三位一体の叙述を否定できない要素がわたくしにはあるのですね。田辺先生も西谷先生も人格神というのを否定して、絶対無の神というものを前提にして考えておられます。それはほくも正しいと思うのです。それは認めます。けれども、西谷先生の『宗教とは何か』を読むと、人

格的即非人格的、非人格的即人格的というふう  
に、究極的実在の二面性を即で捉えて、両極を  
認めておられるわけですよ。わたしはこれに共  
鳴しているのです。西谷先生の弟子である先生  
が、絶対無の神の実在性を根底に置かれるのは  
正しい。ですけれども、三位一体論、つまり絶  
対無が絶対有に転換するという、このような相  
即的な捉え方をなさる必要があるのではないか  
と、わたくしは思っているのです。先生とわたし  
の考えは九割がた共通なのです。ですけれど  
も、そこが違う。

#### 花岡

気がついておりました。

#### 小野寺

そういうこともちょうど良い機会ですので、  
いつか質問したいと思っておりましたので、そ  
の二点ですね。象徴的ということ、エックハル  
トの両極はやはり大事なのではないかというこ  
と。そうでなければ、キリスト教脱出論になっ  
てしまう。人格性を認めないと人権論などの近

## 花岡

代の根本的発想が生きて来ないのではないかという面がありまして、お答えいただければと思います。

ご質問ありがとうございます。大変難しい問題ですけれども、わたくしにとっては三位一体論というのは絶対無の場所から *geschehen* してくる、出来事として形成されてくるということでございます。たとえばエックハルトでも、神から神性の無に深く、深く自覚的に入って行きますと、そこでは三位一体が消えて行きます。父・子・聖霊という区別がなくなっていますが、わたくしはそのところを抑えないとどうしてもやってゆけないのです。そこを「象徴」と言っちゃるのは田辺先生のお言葉で、ティリッヒも「アビス」(*abyss* 深淵)とか、シェリングも「無底の底」とか、そのような言葉で本当の最内奥のところを言っています。そこは表現のしようもない「神性の無」とか「砂

漠の無」など色々な表現がされていますが、ここではすべての立場が否定されて、それがまた否定されて働きに戻ってくる二重の否定性のところですよ。わたくしの *Zen and Christianity* を書評してくださいましたヴァルデンフェルス先生が最近『絶対無』という本を出されて、小野寺先生がおっしゃったように、わたくしに対して「イエスという言葉が一度も出てこない、大変不思議です」と、書評ではなくて本として書いていらして、わたくしは自分の思いを全部書いてお送りしました、そのお返事は来てないのですが、お分かりになってらっしゃると思いますけれども。「象徴」とおっしゃったのは田辺先生でして、ティリッヒも象徴という言葉の時々、サインに対してシムボルという言葉が使われています。わたしは象徴とは言いませんけれども、絶対無から *geschehen* してくる、*Ereignis* というハイデガー的な性起とは考えませんが、やはり出来事としてそこから形成されてくる、個が

あつて純粹經驗をするのではなくて純粹經驗から色々な經驗を経て個が形成されてくるというのと同じ意味合いで、父・子・聖靈が出てくる。つまり、そこからどんな考え方も出てくるのです。絶対無からキリスト教やイスラム教、神道もそこから *geschehen* してくる事実でございませう。ただし、父・子・聖靈という三位一体論は、わたしは取らないわけなんです。ここが小野寺先生とは違うと思います。このテーマをいただいた時に拝見しまして、そこが違ふと思ひました。でも、カトリックはカトリックでそれで構わないのではないのでしょうか。ただわたしはその根本のところはどうしても問題でございまして、そこからキリスト教の三位一体論や色々な宗教が出てくる、その絶対無からあらゆるものが出てくると思ひます。それをキリスト教だけの三位一体論にするということとは、仏教の方にもイスラム教の方にも失礼になると言ひますか、ユダヤ教やイスラム教はイエスが

キリストであるということをお認めてないですか……

小野寺

あの、わたくしが言ひたかつたのは、絶対無という概念は自覚的な概念ですよ。自覚を徹底していつた時に絶対無が出てくると。

花岡

生きて初めて分かるという。

小野寺

そうそう、その通り。だから本当に分かるということとは、自覚を通してでしか分からない。ですから、絶対無の中に絶対的な眞実があるというは、わたしも分かります。しかし、キリスト教は信仰という面があるわけですよ。信と覚という問題は八木誠一先生もいつも問題にされるわけですけども。わたしは信という認識があると思ひますよ。キリスト教は信仰の宗教でもありますよね。たとえば、赤ちゃんの目を見てみると、それは自覚の目ではなくて、母親を信頼する信仰の目ですよ。ぼくは小学校の生徒を六年間教育しましたけれどもね、やは

り子どもたちの目を見ていると、自覚まで行かない信仰で動いているわけですよ。教師に対する信頼とかね。だから、覚の前提に信があるというのが、わたしの考えですね。浄土教もやはり覚の根底に信を見て、そこに浄土教の信仰も生まれてくるので、キリスト教と共通の面がある。信と覚という両面を捉えるのが宗教性であって、先生の覚への自覚というのは本来にわたくしもその通りだと思って共感しますけれども、そうかといって信という面を排除してはいけないのではないかと。そして本多正昭さんはよくと兄弟みたいに親しいのだけれど、彼は三位一体を認めないのですよ。あれは政治的謀略だと、あなたのようにには捉えられないと言って、いつも反対しておられた。ですけど、わたしはアウグスティヌスを研究してきて、やはりアウグスティヌスには信と覚という両面があるので、わたくしの体系がそこにあるので、花岡先生にはひどく共感するけれどもそこだけが違う

## 田中

ので、一度お聞きしたかったということですね。ありがとうございます。

今のお話は非常に根本的な問題です。小野寺先生が取り上げた花岡先生の文章で、「西田哲学における『絶対無』の開けが開けてくるのは、各々の自己が無念、無想、無心になって無性の自己へと大死が遂げられている瞬間であるので、三位一体論は問題とはなり得ないと考えられる」とありますが、わたくしはこの「三位一体論は問題とはなり得ないと考えられる」が非常に問題のある文章だと受け止めました。花岡先生ご自身の宗教経験ということは置いておきます。というのは、西田においてアウグスティヌスの『三位一体論』は非常に重要な著作だと言うことです。『無の自覚的限定』を書いている時に、彼は深くこれに打たれて、つまりアウグスティヌスの『三位一体論』を読んだ日本の哲学者というのはそんなに多くはないのです。

けれども、アウグステイヌスの特に人間論ですね、三位一体の写しとしての人間、記憶論であるとか時間論ですね、これは非常に深い分析であり、人間の自覚の構造をこれ以上よく表現した西欧の思想家はいないとまで、西田は表現しています。そして、やはりアウグステイヌスの『告白』だけではなく『三位一体論』を読んでおり、それは『無の自覚的限定』の中心的な問題だと、これは西田解釈の問題ですね。もう一つは三位一体論と言う場合に、たとえば父と子と聖霊という言葉を使うということにこだわれば、これはキリスト教に特殊な表現です。たとえばイスラム教は「父なる神」とは絶対に言わない。父という人間的な類比を絶対者に当てはめるということには反対しているはずですね。しかし、ここで問題になるのは、 $\wedge$ 三つのものを一つとして見る $\vee$ というそういうロジックだと思ふのですね。西田は三位一体的なものではないと言ったのは、むしろ田辺なのです。つ

まり、田辺の西田批判と何か花岡先生の先ほどの文章は非常によく似ておりましてね、すなわち *Allgemeine* と、これは神、あるいは対象化しない神というふうに田辺は言います。そして *Einzelne* というのは $\wedge$ この私 $\vee$ ですね。禅の人は、たとえば秋月龍珉先生は「超個の個」とおっしゃいます。個と絶対者ですね。これの不可分、不可同、あるいは場合によっては不可逆ということの問題にしたけれども、*Besondere* を問題にしない。だから、禅のように、浄土真宗は今置いておきますけれども、絶対者と個ということの二極に限定する考え方では、*Besondere* がない。それが田辺の最初の禅の捉え方だと思います。しかしそれに対してキリスト教は、二つのものが不二であるというだけではなくて三つのものを考えて、そして特に *Besondere* というものを中心に考えている。わたしが田辺の西田理解は誤解だと言うのは、西田の中にすでに三一論的なものが潜んでいるからです。それ

をむしろ、田辺は自分の考え方の中で展開していったと。だから、まず西田解釈として三位一体論が問題となりえないということには、西田解釈としてはわたしは反対です。「なりえない」という言い方はできないのです。ただ、その部分を展開したのはむしろ田辺であり、臨濟禪でとくに強調された「見性」に対して、田辺はそれだけではまずいのだ、ということをやったのだと思います。それからもう一つは、Besondere というのは歴史性が問題になる。歴史的現実というものを問題にしている時には、やはりキリスト教の方が実践に対する力を持っている。これは花岡先生が取り上げられた環境問題にせよ、現在様々な宗教で問題になっているようなことが、仏教には深い思想があるけれども、実践的な力が欠けている。現に、環境問題に対して提言をするというのは、やはりキリスト教文化の中から出ているとわたしは思います。日本では、生きとし生けるものすべてに仏性があり、

## 花岡

そして人間中心主義ではないという素晴らしい理論はあっても、それを具体的な環境運動として実践することについては、やはり力が欠けていると思います。田辺が言っていることはそういうことで、その意味で単なる二つのもの不可分、不可同、不可逆ということだけではなくて、もう一つの要素ですね。三一的な思惟というものを強調したのはやはり田辺の発見だと、わたしは思います。しかし、わたしの理解ではそれは西田の中にすでにあつた。西田では三位一体論は、父と子と聖霊という特殊キリスト教的な表現はしていなくても、それはやはり中心的な問題であつたとわたくしは思います。いかがでしょうか。

ありがとうございます。小野寺先生からも二つの問いとして、今挙げてくださったところのご質問がありまして、小野寺先生のご質問の一つは一つのことなのだと思います。半々ぐらい

にはお答えしたつもりでございました。三位一体論というのは聖書の中にそういう用語があるわけではございませんで、月日が何百年と経つてから、三位一体論という教理学上の用語でできたものです。もちろん事柄自体は聖書の中に入っておりますが。ただし。わたくしは生まれ育った家庭環境において多くの宗教に触れていました。わたくしは、表面上は臨濟禪となつておりますが、曹洞禪の人やカトリックやプロテスタントの人、儒教の大好きな曾祖父がおりましたので、すべての宗教の根本を見極めたいという問題意識がありました。アウグスティヌスは大好きでした。『三位一体論』や『告白』だとか、あらゆる書物を読みました。すべてが素晴らしい書物でしたが、私の問題はそこにあるのではなくて、すべての宗教が本当に一体となつて生きていけるのには、どういう方向があるかということが問題でした。小さい時から家族全員の宗教が違うという中で生きておりますと、やは

りキリスト教だけが、あるいは三位一体論だけが問題ではなくて、すべての宗教の人に納得のゆく、そういう宗教の理解はないものかと考えておりました。あるいは、京大でも先生方は皆違う宗教でした。武藤先生はキリスト教、長尾先生は仏教でしたし、島先生はカトリックで、武内先生は浄土真宗で、西谷先生は臨濟禪でした、辻村先生も田辺先生も全部違う宗教、思想をお持ちになつていて、だからこそ素晴らしい大学だと思ひました。その中で、どうしてわたくしは自分の道を見出してゆくかというのは、大変なことではございました。それこそ七十五年かかったという感じでございます。その中でキリスト教の三位一体論は、仏教にも三身論がございますが、それぞれの宗教にそれぞれの教えがございますが、その根底のところをまずわたくしは理解できればと思つて居るのです。それでもって何を言つて居るのかですね。たとえば、父が記憶で、イエスが意志で、聖霊が愛なんて

いう、それぞれに働きをくつつけて本質は一つで働きは三つであるという考え方ですね。でも、それが奥の奥に行くくと全部一つになる。その一つになるところが、わたしにはどうしても問題でありまして、そこに生きる、あるいは色々な宗教においてどう生きてゆくか、どうしたら自己が求めているものを求めて行けるかというところが問題でした。田中先生もおっしゃってくださったように、アウグスティヌスでは時は過去の現在、現在の現在、未来の現在しかないという、時が現在から始まるという考えで、それは瞬間ですね、キルケゴール的なアトム的なものまでそこから出てくるような、素晴らしい思想家であると思います。けれども、やはりキリスト教だけではなく、仏教やイスラム教や神道など色々な宗教がある中で、どのように考えていたら良いのかということが、わたくしの問題です。そして、絶対無からどのように三位一体論が出てきたり、三身論が出てきたり、浄土真

宗の様々な考え方が出てきたりするのかわかことですね。つまり、自分の領域を守るといふのではなくて、何か通底するものがあるのではないかということが、わたしの問題意識になっております。カトリックだけでもプロテスタントだけでも禅宗だけでも、わたしには無理です、すべての宗教の根底に通底する意味での「禪」というものがどうしても問題でした。先に、エックハルトの「神性の無」では三位一体論が消失すると述べましたのも、西田の「絶対無」とエックハルトの「神性の無」の通底性が示される為でした。そこはなかなか掴めないところですね。今回の発表で田辺先生の考え方も分かりまして、今まで全部別々に考えてきたことをこの辺でまとめないと、明日あたり死ぬかもしれないので、私なりに一応のまとめをしておかないといけないという思いで発表させていただいたということでございます。

田中先生のコメントに質問させていただきたいと思っておりますが、確かに西田の中に三位一体的なものを捉えるということは可能だと思っておりますけれども、実際に西田が後期の思索の中で「種」ということを大きなテーマとして取り上げるようになってきていることも、それを示していると思うのですがね。それ自体やはり田辺元の種の論理というものがきっかけになって、そこから示唆を得て、その問題を自分自身の問題として考えてゆく、そういうことをしていると思うんです。そこに田辺との対話ということを持ってこない、西田における三位一体の話も言えないのではないかと、わたし自身は考えているのですが、その点はいかがですか。

田辺と西田の関係というのはそれ自体大きなテーマですし、むしろそれを考えることで宗教哲学に限らず日本の哲学の展開を跡づけることができる、わたくしは思っております。田辺

の西田批判のなかには、西田哲学の性格をより明らかにしてくれている部分がある。それは非常に一面的であるという批判は当然あると思いますが、しかし、たとえば、アリストテレスがプラトンを批判した、それは極めて一面的な批判ではあるけれども、哲学史の見方としてアリストテレスがプラトンのやはり後継者であり、批判的な継承者として見る事ができます。それと同じように田辺の問題はすべて西田の中に潜在的にあったもの、それを独自の仕方を受け継いだということだろうと思います。それからもう一つ、哲学的には田辺が西田の影響を一番受けたのは「絶対無」ということです。田辺はもともとカント哲学、批判哲学の立場ですね。しかし、西田はカントの批判哲学は批判哲学が成り立つ所以のことを説明していない、批判哲学の立場そのものを批判することを要求します。理性に対する信頼というのがカント哲学の根底にあるわけですが、その立場

からは宗教的経験の事実が語れない。ですから、カントの批判哲学を更に批判してゆくような立場、絶対批判の立場を出したのは、西田が田辺より先です。田辺はカントの第三批判を解釈した後でヘーゲルの辯證法の研究をするわけですが、西田の言う「決してノエマ化されないノエシス的な普遍」としてヘーゲル論理学の普遍 *Allgemeine* を読みかえたということですね。そして、それによってヘーゲルを、絶対無の辯證法によって超えてゆく手がかりを得た。そこは田辺が一番西田から影響を受けた部分です。しかし、『善の研究』以来、西田においては直接性が非常に強調される、これは参禅修行という西田自身の宗教経験に由来するものです。しかしヘーゲルは、直接性は哲学の原理として認めないわけです。この世の一切のものは媒介されていて、その媒介の構造を明らかにすることが哲学で、直接知というのは単なる神秘主義であり、それは哲学ではないという。で

すから、今度は田辺が西田哲学を批判するときには、直接性というものをあたかも所与のごとく考えてはならないという意味で、ヘーゲル的な媒介の知の論理でもって西田を批判するわけです。それが田辺哲学の成立です。田辺独自の哲学が出てくるのが、媒介構造の探求としての「種の論理」ではないかと思えます。そういう田辺の批判を受けて、今度は西田自身が、自分の立場から、ヘーゲルの「過程の辯證法」を問題にするようになる。西田は「（絶対無の）場所的辯證法」こそがヘーゲルのいう「過程の弁証法」を基礎づけるのであって、彼の哲学はヘーゲル以後のキルケゴールの実存の辯證法やマルクス主義の辯證法的唯物論をも問題にしています。田辺が取り上げている「種の論理」は、西田の言葉で言えば、「場所的辯證法」のなかで位置づけられるべきものです。すると田辺と西田の論争は、今度はこういうふうに深化する。「場所的弁証法」という言葉は田辺は絶対

に使わなかったんですね。それにかわるものとして、田辺は「絶対弁証法」という言葉を使った。これは「絶対批判」とおなじく、哲学から形而上学の残滓を排除して批判を徹底させる田辺の考え方から来ていたと思います。このようにして、「絶対無」の捉え方には違いはあるけれども、相互に影響しながら自己の哲学を、わたしは展開していたと理解しています。

三位一体論に戻ると、西田は「父と子と聖霊」という言い方はしていませんけれども、イスラム教であれ、日本の伝統宗教であれ、やはり三つのものが一つであるというロジックは必ず出てきます。単に二つのものの「不二不二」というだけではなくて、媒介を含んだ「三位一体」という論理が出てくるのは、わたしは仏教にももちろんあると思います。今日はこうしたことはテーマではありませんが、たとえば天台宗で言う「三諦説」は、ナーガルジュナのサンクリット語のテキスト解釈としては成り立た

ないかもしれないけれども、やはりそのようなものが出てくる内的な必然性があったと思います。また唯識で言う分別知と無分別知の関係を論ずる場合でも、この二つの知を二元的に分けてしまうのは、それ自身分別知です。したがって、両者の関係を語る論理は、分別知から出るはずがない。したがって、「無分別の分別」という言い方が出てきますね。この「の」は由来を表す「の」ですが、それが可能となる根拠は顕かではない。ヘーゲルがシェリングの「無差別の同一性」を批判した理由がそこにあります。

わたしは直接性と無媒介性を分けて考えています。^何か存在するものが二つの存在するものを媒介するVというような仕方では、絶対無は媒介しないということですが。これは西田的な言い方で、たとえば無作用的作用というのが『無の自覚的限定』の中に出てきますが、それは絶対無の作用というものを、因果律を適用して、たとえばこれは作用因の系列に於ける第一原因

であるとか、目的因の系列に於ける第一原因であると考えるヨーロッパの形而上学の伝統がありますが、これは「存在の論理学」なのであって、そういう意味では「絶対無の作用」（ノエシスの限定）は考えられないのだということですから。これを西田は「無作用的作用」と言うわけです。「無媒介の媒介」というのは田辺の言い方ですが、そういうときの「無媒介」というのは、たんなる直接性とは違うのですね。

森 花岡先生ね、「無媒介の媒介」っていうこれは、先生の言葉ですか。

花岡 いえ、違いますね。これは武藤先生の論文に…。

森 いやいや、簡単でいいですよ。つまり、西田に出てくるのですか。

花岡 出てくると思いますね。

森 いや、思います、ではなくて…。

花岡 意識はしていないですが、出てくると。

森

いや、括弧にくくっている以上、つまり媒介と「無媒介の媒介」という言い方をされるのであれば、「無媒介の媒介」というタームがどのテキストのどこに出てくるのかを明示しなければいけないと思うのですよ。そうでないと無媒介と今問題になっていた直接性ね、たとえば先生のとやられたキルケゴールにとっては、直接性というのはある意味で一番最初に乗り越えるものですよね、反省の段階ですから。しかし今度、純粹経験や、あるいは大拙のような無分別というものになると靈性というか、キルケゴールと言うと第二のあるいは高次の直接性という点が出ますよね。そうすると「無媒介」という言いは言わなくてもいいのではないかと、つまり無意味なことを言っているようにしか聞こえないのですけれども。（一同 笑）つまり、タームがどこにあるか言わないと、西田と田辺との比較は成立しないと思うのですよ。

花岡 どこか探さなければいけないと思います。

花岡 ちょっとそれは探しますね、時間がかかるかもしれないですけども。

長谷 この言葉は確かに謎めいた言葉だと思いますね。

長谷 残念ですけども時間が超過してしまいました。これで終わりにさせていただけざるをえません。

森 そうそう。もし無媒介という言い方をドイツ語で言うなら、Unmittelbarkeitになりますよ。

長谷 そうすると、無媒介の媒介ということはどういうことか。

森 そうそう、だからそういうタームがもの凄く決定的なタームとして、西田にあるのかどうか、ぼくはあまりすぐに思いつかないからね。

花岡 どこかにありますから。

森 無作用の作用は、キルケゴールでも凄い重要な用語で、神との関係は無作用的な作用ですごく重要なんですよ。だけどそれは、ある意味で高次の直接性ですよ、もし言い換えれば。靈性と言っても良い。ですから無媒介ではないのですよね。だからちよつとそこが分かりにくいというかね。