

## 田辺元の宗教哲学における無即有・有即無の諸相

浦井聡

The varieties of nothingness-*qua*-being and being-*qua*-nothingness in Hajime Tanabe's philosophy of religion.

Satoshi URAI

This paper describes a study that investigates the varieties and evolution of nothingness-*qua*-being 無即有 and being-*qua*-nothingness 有即無 in Hajime Tanabe's philosophy of religion (from *Philosophy as Metanoetics* to *Philosophy of Death*). Nothingness-*qua*-being means that absolute nothingness saves beings by mediating them. Being-*qua*-nothingness means that beings become intermediaries of absolute nothingness and cooperate with it to save other beings. Nothingness-*qua*-being and being-*qua*-nothingness constitute the pivot point of the relation between religion and ethics, which is Tanabe's lifework.

Nothingness-*qua*-being, from *Philosophy as Metanoetics* to *Demonstratio of Christianity*, means that absolute nothingness works by mediating beings who are already saved by absolute nothingness. However, in *Philosophy of Death*, the dead are also regarded as intermediaries of absolute nothingness. The dead who were bound to us by ties of love teach and guide us after their deaths.

Being-*qua*-nothingness is thought of as *gensō ekō* 還相回向 in *Philosophy as Metanoetics*. *Gensō ekō* is a concept of Shinran's and refers to the guidance that beings who have already been saved give other beings to save them. In Tanabe's philosophy, *gensō ekō* means that beings who have already undergone resurrection 死復活, have become intermediaries of absolute nothingness, and save other beings. In *Existenz, Love, and Praxis*, being-*qua*-nothingness is thought of as charity, a concept which is strongly attached to God's love and love of God. In *Demonstratio of Christianity*, being-*qua*-nothingness is thought of as loving one's enemies 愛敵, which means that we sacrifice ourselves as we battle against enemies because we love them, realizing cooperation through love 愛の協同. In *Philosophy of Death*, being-*qua*-nothingness is thought of as bodhisattva-way 菩薩道, which means that we put our own salvation on the bottom of our list and prioritize saving others.

Thus, all of the varieties of being-*qua*-nothingness are concrete praxis and characterize Tanabe's philosophy of religion.

## はじめに

田辺元（1885-1962）の哲学は行為の哲学、実践（praxis）の哲学と呼ばれる。その理由は人間の行為実践のみが現に存在するあらゆる矛盾を止揚し、歴史を生成し得ると考えられているからであり、この行為が人間の自由と重ねて考えられてきたからである。いわゆる「種の論理」では田辺が「社会存在論」と呼ぶ人間の存在境位をめぐる議論へ移行することになるが、そこでも種ばかりがクローズアップされるのではなく、変わらず個の実践は重要な位置を与えられた。そしてもちろん、本稿が取り上げるように、『懺悔道としての哲学（以下、懺悔道）』（1945脱稿）以降の思索においても田辺の思索の中心には必ず個の行為があった。田辺哲学は一貫して人間の行為・実践の哲学なのである。

本稿は、種の論理の「挫折」から田辺が再度筆を執った『懺悔道』以降に展開される田辺の宗教哲学における個の行為、その展開に焦点を当てるものである。その目的は以下の二点である。まずは田辺哲学の中心命題とも言える個の行為について、その宗教哲学的思索における位置づけと変遷を明らかにすることである。『懺悔道』以降の田辺においては死復活や愛の三一性などの田辺哲学の術語、あるいは還相回向や隣人愛などの諸宗教の術語の使用から示されるように、明らかに宗教的地平から個の行為を語っている。もちろん、これは田辺の思索が浄土教やキリスト教、禅の内側からの語りになったということではなく、これらを媒介とすることによって種の論理の「挫折」を乗り越え、あらゆるものの叙述を試みた「田辺哲学」の一連の営為である。したがって、本稿は田辺の一連の宗教哲学的思索を扱うが、これらの宗教諸宗派の側から田辺の諸宗教理解を明らかにするものではない。

もうひとつの目的は、田辺が宗教と倫理との相関を、行為を媒介にして論じた試みを検討することであり、これが本稿の主題となる。田辺が『キリスト教の弁証（以下、弁証）』（1948）において、パウロが「生死を賭した問題（⑩203）」である愛（宗教）と律法（倫理）との関係は「私にとっても、また一生の問題であることを告白せざるを得ない（同上）」と述べているように、宗教と倫理との関係は田辺の生涯の課題のひとつであった。そして、この宗教と倫理との相関における田辺の立場は、「宗教の還相<sup>1</sup>面としての倫理（⑨328）」という言葉に集約し得るであろう。田辺によれば、理性的倫理は理性の二律背反の故に限界があるが、この限界を宗教の往相において突破することで、倫理はいわば死復活を遂げた倫理、「還相的に顛倒せられた倫理（Ⅲ82）」として再びわれわれの前に立ち現れることになる。この宗教の還相面としての倫理は『懺悔道』においては還相回向として、『実存と愛と実践』（1947）においては交互的な隣人愛によって成立する実存協同として、『弁証』においては愛敵として、最晩年の「死の哲学」論文群においては菩薩道として展開されることになる。すなわち、各著作における宗教の還相面としての倫理は、個の行為の形

式によって論じられるのである。したがって、田辺は宗教と倫理との相関を、両者を媒介とする行為の実践によって論じたと言ってもよいだろう。田辺の宗教哲学的著作における思索の進展に沈潜することによって、われわれは田辺における行為を媒介とする宗教と倫理との関係が大きく深く広がって行く様を見て取ることが出来るだろう。

さて、このように宗教と倫理との媒介となる一連の行為を俯瞰する立場に立つ本論考では、これらの総称として『哲学入門』の第一、「哲学の根本問題」（1949）における<無即有・有即無>という中立的な言葉を採用することにしたい。本稿はまず、「哲学の根本問題」における無即有・有即無の定式とその意味するところを明らかにした上で、その具体的展開を各著作において見ていく形を取るようになる。

## 一 無即有・有即無

はじめに、田辺の宗教哲学における無即有・有即無の定式とその意味するところを明らかにしたい。それに当たってまず無即有・有即無と言われる時の有と無が何であるかを明らかにせねばならないだろう。ここで言われる有とはわれわれ自身を含めた現に存在するものであり、無とは田辺哲学の鍵概念である絶対無である。絶対無は「絶対の転換（Ⅲ62）」や「転換そのものの原理（Ⅲ205）」あるいは「相対の否定であり転換である（Ⅱ38）」と説明されるような、弁証法的展開の根柢にある否定転換の原理である。これは後期田辺においては絶対者のはたらき（阿弥陀仏の大悲・神の愛など）や宗教における究極概念（空など<sup>2)</sup>）のはたらきと重ねて語られるようになる。大非即大悲と言われる時の大非や、無即愛と言われる時の無が絶対否定即絶対肯定の絶対転換を原理とする絶対無のことを指しているのである。

では、無即有・有即無の定式が指し示すところは何であるか。有と無の定義から、まず無即有・有即無は絶対と相対との関係を表していると推察される。そしてこれは田辺における宗教の要であると考えられる。田辺における宗教の定義は、「宗教は絶対と相対との絶対他者的対立が、却て不可分離の媒介に於て統一せられ、その統一が絶対の相対に於ける啓示として相対により自覚せられる、関係に成立する（⑩235）」というものである。すなわち、田辺において宗教とは相対によって自覚される絶対との関係の上に成立するが、ここにおいて絶対は啓示のような仕方で相対にはたらきかけ、「絶対自身が相対に自らをあらわにする（⑪430）」のである。したがって無即有・有即無とは、宗教において絶対が相対に自らをあらわにするその関係の仕方についての、無（絶対）の側・有（相対）の側における描写と考えられる。

それでは無即有・有即無はどのような関係の仕方だろうか。絶対無は、先に見たように、その定義上何かしらの存在するものではなく、転換の原理であった。無即有とは、この転換の原理が有に対してはたらきかける仕方のことを指している。この無即有というはたらきかけ方を田辺は「絶対の無はかえって単に無であるよりも反対に、どこまでも有を活かし、有を媒介にして自分を働かせる（Ⅲ80）」「絶対無たる絶対は、相対としての有を媒介にして無即有という形で還相的に働きだす（Ⅲ205）」と表現する。すなわち、絶対無は絶対の転換であるが故に、無である「みずからをも転換（同上）」し、「有として現れる（同上）」のであり、その際、絶対無が現れる仕方が有を無の媒介とする無即有という定式なのである。そしてこの無即有は、絶対無の媒介である有の側からすれば有即無と定式化される。その意味はわれわれが絶対無の媒介となって「私をも含んだところのあらゆる相対を愛において活かしてゆこうとするところの絶対無に、協力する（Ⅲ206-7）」ことであるとされる。これは相対が無においてあることだから、有即無は「自己のあるということは、本当は無いことにおいてある（Ⅲ80）」とも説明され、田辺が好んで用いる無難禪師の歌<sup>3</sup>を踏まえて「死人となりて生きる（同上）」こととして表現される。以上から明らかかなように、無即有とは絶対無が「われわれを活かし、われわれを働かせる（Ⅲ212）」仕方であり、有即無とはわれわれが無における有、すなわち絶対無の媒介となって絶対無が相対を救うこと・活かすことに協力することである。

ここで注意しておきたいのは、田辺がこの有即無という存在様態をわれわれの「真の生き方（Ⅲ80）」や「本来的なあり方（Ⅲ206）」、「本質的生（Ⅳ20）」としていることである。理性的倫理における理性の二律背反をそのままにして生きることや、絶対無の媒介となってそのはたらきに協力しないことはわれわれにとって真の生ではないと田辺は考えているのである。

それでは、いかにしてわれわれは宗教の還相面としての倫理に転入することができるのだろうか。この転入に、われわれは懺悔や悔改と呼ばれる契機を必要とするとされるのであるが、田辺はこの契機を特定の宗教の言葉を用いずに次のように説明している。田辺における宗教と倫理との関係も分かる箇所であるので詳しく見ておきたい。

倫理の同一性的理性の立場を、その避くべからざる二律背反の故に、外からでなくそれ自身の内より絶対否定することは、同一性論理に対する弁証法の必然に属する。それによって倫理を超える善悪の彼岸に、宗教の絶対無の立場が確立せられるのである。しかも却て、理性的倫理はこの絶対無の根柢によって、その否定的媒介契機として存在を認められ、二律背反の為に崩壊せんとする危機を突破超脱せしめられる。かかる意味に於て宗教は、倫理の絶対否定的根柢である。それは決して……中略……倫理の往相的極限に止まるものでなくして、同時に還相的に倫理と交互媒介の関係に立つものなのである。（⑩115-6）

理性的倫理は、同一性的理性の立場に立っていることの必然として必ず二律背反に陥る。ここで言われる二律背反とは相反するふたつの倫理的命題が同時に課された場合を想定すれば容易に解することが出来ると思われる。たとえば殺人の罪を犯した友人を匿うか／警察へ突き出すかなどである。また、二律背反の例として田辺は、パウロが回心前に陥ったであろう律法間の相互の矛盾などを挙げている。この当為間の二律背反は、同一性論理において思考するのであれば絶対に脱することができないため、理性的倫理・同一性論理とは別の仕方での二律背反を脱せねばならない。この二律背反は理性が「自己矛盾に撞着（⑩139）」することであるが、これを「絶望の自己放棄を通じて（同上）」愛や大悲である絶対無に転じられて超克することで、その先に宗教の立場が開かれることになる。ここにおいて宗教は倫理の往相的極限、つまり理性的倫理の二律背反の往相的突破、その極限であるだけでなく、逆に宗教が自らを媒介として、もともと否定的媒介の契機であったはずの倫理へと還相することになる。すなわち、倫理を媒介とした宗教の往相があると共に、宗教を媒介にした倫理の還相があり、このことが田辺の言う宗教と倫理の交互媒介なのである。そして宗教と倫理は交互媒介の故に「宗教的信仰と倫理的理性とは……中略……往相即還相、還相即往相という交互的媒介の關係に統一せられ、循環的に動的緊張の統一を保つ（⑨338）」とされ、循環的な動的緊張の中、相互に高め合い続けることになる。このように、理性的倫理における二律背反を宗教によって突破した先に、宗教の還相面としての倫理、顛倒した倫理が現れることになり、これは不斷に更新され、高められていくのである。そして、この顛倒した倫理は、本節で明らかにしてきた無即有・有即無の問題として語られることになる。田辺は往相的側面に偏重した宗教を観想的・寂靜主義だと揶揄して不満足とし、宗教の還相的側面を行為・実践によって積極的に語ろうとするが、この無即有・有即無こそ田辺の宗教哲学の特徴を形成していると言えるだろう。

もう一步踏み込んで考えるならば、田辺は「即」とは「否定的媒介帰一の謂（I 376）」であり、「ただ行為的にのみ実現せられるもの（同上）」をいうとするので、無即有・有即無とは無と有との行為的連関であり、有の行為の上で無と有とが交互媒介される事態と言ってもよいであろう。後に見る愛の三一性においては如実に示されるが、田辺にとって絶対への信はすべて行為へと還元されなければならないものである。したがって、帰結としての行為に変化を来さないような信は、田辺が執拗に批判する観想的・神秘主義的宗教に属するものであろうし、そのような実践へと帰結しない信は行為・実践の立場に立つ田辺にとっては無価値なものに違いない。逆に言えば、このような有の行為へと収束・還元する宗教理解は「浄土真宗の信徒でないと同様に、キリスト教信者でもない、依然たる哲学の徒（⑨275）」かつ「未来的信仰者（⑩94）」であることを自称し、また宗教を常に倫理との関係から検討し、そして当時のさまざまな時代の要請に応じる宗教を構想しようとする田辺の立場ならではと言えよう。もちろん本稿は、田辺が批判するところの「観想的」「神秘主義的」な宗教——そもそも田辺の批判内容に完全に合致する宗教が現実に存在す

るかは疑わしいのだが——における信仰が無価値であると主張したいのではない。このような実践や他者、倫理を視野に入れた宗教理解からのみ見える宗教の射程があり、これを検討したいのである。この意味において、田辺が提示する無即有・有即無は宗教における実践や他者の位置づけ、そして宗教と倫理との関係を考える上で十分に示唆的であるし、その要となる概念であると思われる。

さて、無即有・有即無について明らかになったところで、続いてわれわれは田辺における無即有・有即無の広がりや深まりを『懺悔道』、『実存と愛と実践』、『弁証』、「死の哲学」のそれぞれの段階において見ていくことにしよう。

## 二 『懺悔道としての哲学』——懺悔と還相回向

『懺悔道』では、無即有・有即無は懺悔と還相回向において語られる。先に理性の二律背反とその宗教による突破、そして宗教の還相面としての倫理を確認したが、ここでは宗教による二律背反の突破が懺悔を通じた死復活として、また宗教の還相面としての倫理が死復活を遂げたものによる還相回向として展開されることになる。これらは後に見るように、「「種の論理」に拠る社会存在論に呼応して、これに宗教的根拠を与え（Ⅱ418）」る思想として、また自由と平等とを媒介する友愛、すなわち先後の秩序を有する兄弟性を可能にする社会思想として、田辺の関心事となる。

まず、懺悔とは何かを確認することから始めよう。懺悔は「私の為せる所の過てるを悔い、その悪の償い難き罪を身に負いて悩み、自らの無力不能を慚じ、絶望的に自らを抛ち棄てること（Ⅱ37）」とされる。すなわち、懺悔とは過去に自分が為した罪を悔い、慚愧し、その絶望の底において自己を放棄することである。これは田辺が随所で自身の懺悔を生々しく語るように、田辺自身が経験した「今次戦争<sup>4</sup>末期に於ける思想者としての私の行詰まりの苦悩と無力の絶望（⑨273）」の極みにおいての自己放棄がその根柢にある<sup>5</sup>。

そして、懺悔はただ自己放棄であるだけでなく、その絶望の底において絶対無の否定転換による復活、いわゆる死復活を可能とする。これが「懺悔の核心は転換にある（Ⅱ49）」と言われる所以である。もちろん、この転換復活は自分自身で起こせるものではなく、理性の二律背反の極致、「理性の七花八裂（Ⅱ44）」が起こる窮地に至った時に、そこではじめて開かれる新しい生であるため、「必ず他力の催起を俟（Ⅱ64）」たねばならないとされる。したがって「懺悔は他力の行に他ならぬ（Ⅱ37）」と言われる。すなわち、懺悔は有における懺悔およびそこから死復活という、無の催促に起因する有の行為の上に成就する。もちろん、懺悔が他力の催起であり他力の行であるといっても、田辺が「自力を

尽すことなくして自力の無能を説き、他力の全能を謳歌する徒に、他力大悲の摂取はそのままでははたらかない（Ⅱ256）」と言うように、理性的倫理の限界まで自分の足で進んで二律背反に逢着する以前には懺悔は生じない。言わば、理性が自己の無力さの前で膝を突いてはじめて起こるのが懺悔を通じた死復活なのである。

この転換復活を遂げたものは「無における有（Ⅱ75）」、すなわち絶対無の媒介となる有であり、これは『懺悔道』においては空有と呼ばれる。そして、この空有が有即無として還相的に自然法爾・無作の作という仕方で行証する立場、すなわち絶対の催起による懺悔・死復活を還相回向として証する立場が懺悔道であると言える。したがって懺悔道は「往相的観想（Ⅱ57）」ではなく「還相的行道なることを特色とする（同上）」とされる。

さて、ここで問題になるのが還相回向である。田辺は親鸞の「還相回向なる深き思想に導かれて、特異の宗教的社会思想を示唆せられる（Ⅱ42）」とし、これが「従来私の唱え来った「種の論理」に基く社会存在論に新しき根拠を与える（Ⅱ46）」としている。したがって、還相回向が可能とする宗教的社会思想こそ田辺の懺悔道哲学の中心であることが伺われる。

還相回向は浄土教の概念であり、これは一度浄土へ往生したものが娑婆世界へと還って衆生を教化することを言う<sup>6</sup>が、田辺においては懺悔との関わりにおいて、次のように語られる。

懺悔そのものの起発が私の自力に由来するのではなく、かえって救済の大悲たる他力に由来し、自己はこれに随順して、否定の苦痛と共に肯定の歓喜を享受する。しかしてその歓喜は他力に依るものとして必然に感謝に連なり、更にこれを他に頒ち振り向けんとする、他力への協力、としての報恩に発展する。これが懺悔の証しである。絶対他力はそれ自身もまた他力的でなければならないから、かえって相対自立存在を自らの媒介とし、相対の交互関係に現成するのである。ここに懺悔の証が還相として成り立つ。（Ⅱ62-3）

先に懺悔が他力の催起による他力の行であり、これが絶対無による救済の契機であることを見たが、まさにこの故に死復活を遂げて空有となったものはその復活を可能としたもの（ここでは他力と言われている）に感謝せずにはいられない。懺悔は「苦痛が歓喜に転じ、慚愧が感謝に換る（Ⅱ49）」転換がその本質と言われるが、懺悔を通じた死復活によって生じる歓喜・感謝から、空有もまたこの他力による救済事業へ参与することになる。そして、このように救済事業へと参加することが懺悔していることの証とされる。ただ懺悔して死復活するだけならば、それは田辺に言わせれば往相的観想に過ぎないであろう。還相的行道である田辺の立場においては、自己が絶対無の媒介となって還相的にはたらし出すこと、すなわち有即無においてはじめて懺悔が証されるのである。



ここにおいても宗教と倫理との関係に対する田辺の基本姿勢が現れている。すなわち、自己の救済は必ず他者への行為・実践において証され、この行為・実践の上に有と無との関係が結ばれるという立場である。後に見る諸著作においてもそうであるが、自己の救済がただそれだけに留まることを許さず、必ず他者との行為関係へと連結するところに宗教を見ることが、宗教と倫理とを切り結ぶことを可能にする。

では、この還相的にはたらき出すとはどのようなことか。先にそのはたらき方を、田辺が好んで使う言葉を用いて自然法爾・無作の作と説明したが、これらについて確認しよう。自然法爾とは親鸞によれば、「自」は自ずから然らしむる、「然」と「法爾」は絶対者のはたらきがわれわれを「然らしむる」ことを意味するので、自然法爾とは行為者の作意がないことだとされる<sup>7</sup>。また無作の作も、作の字義から自然法爾と同義と理解してよいだろう。田辺においては、この行為者の作意がない行為は既に自己に属しない行為であるため、行為ではなく行と呼ばれる。

もちろんこれはかなり抽象的な言い方である。自然法爾や無作の作は宗教上の究極の事柄であるためそれぞれに膨大な研究成果があるが、本稿の性質上、ここでそれらに立ち入ることはしない。ただ田辺はこれらの表現をいたく気に入っていたようで、最晩年に至るまで有即無はこの性質を帯びて提示されることになる。しかし、田辺の文脈においては、自然法爾や無作の作が究極の一点を指し示すのではなく、あくまで行為の必要条件であると考えべきであろう。すなわち、いかに自然法爾や無作の作に比されるような無作為の行為であろうとも、それが自害害他の行為であれば田辺にとって承服し兼ねるものとなるだろうからである。有即無は必ずその上に絶対の慈悲ないしは愛が顕現するものであり、そのゆえに、あるいはそのためには自利利他であることが十分条件であるに違いない。

ところで、田辺は上の引用で相対の交互関係に言及している。これは相対の相対に対する行が成就するところの関係である。既に見たように、田辺における絶対ないし絶対者は絶対無であるため、その性質上何らかの有としては存在できない。したがって、絶対無は空有を媒介とすることで有の救済、死復活を成就させる。これは先に無即有として確認した事態である。有の側から言えば、空有となった相対による行（還相回向）によって、他の相対の救済が成就するのである。田辺の言葉を見ておこう。

自らが単に絶対の媒介として絶対に奉仕する媒介存在としての自然法爾の行が、絶対の唯一のはたらきなる救済の絶対転換に媒介となり方便となって、無作の作として絶対に奉仕し、以て他の相対に対する絶対の救済作用に自ら媒介となるのである。しかもこの相対の協力参加なくしては絶対の相対に対する救済は不可能である。(II 334)

空有が有即無として懺悔の証である行を為すところに、他の相対の救済が成就していく。そのはたらき方は自然法爾・無作の作であるが、まさにそこに空有が絶対の媒介となり、絶対による相対救済のはたらきが現成する。しかも、それ以外の仕方での相対の救済は不可能だと田辺は言う。この空有の行である還相回向によって救済は成就する。そして、これは空有から空有が生まれ、さらにその先に空有が生まれ……と次々に伝播していく。これが先後の秩序を持った相対の交互関係であり、この故に、還相回向は社会思想へと展開し得るのである。これを田辺は「衆生の往生成仏はただ如来の転換に媒介せられたる諸仏衆生の協同態においてのみ可能なのである（Ⅱ337）」として説明する。ここに絶対無の否定転換を媒介とした空有の協同態が成立する。したがって、空有の協同態は還相回向という先後の秩序を持つ一方向的な利他行為が形成する有と有との共存様態と言ってもよいだろう。ただ、次節以降で扱う実存協同は交互的な利他行為が形成するものと考えられ、田辺は還相回向が一方向的というところに浄土教による社会思想の限界を見出すことになる。

さて、田辺はこの空有の協同態を可能とする根源的事態を法蔵菩薩の説話に見る。この説話が示す事態は絶対還相と呼ばれ、先の空有から他の有へという還相回向（相対還相）と区別される。絶対還相とは本来絶対無である如来が、法蔵菩薩となり、永劫の修行を経て阿弥陀仏へと還帰することだとされる。この法蔵菩薩の説話が釈尊をはじめとする空有によって奉持され、伝播することで有の往相を媒介し、可能とする。この如来の絶対還相が「諸仏の交互咨嗟讚嘆なる協同態（Ⅱ341）」、すなわち空有の協同態を形成し、有の往相を可能にすることを田辺は還相即往相と呼ぶ。そして、この空有の協同態を形成する道程として、往相を経て空有となったものが如来の媒介となって「衆生済度の教化の交互性（同上）」による相対還相が可能となることを、田辺は往相即還相と呼ぶ。ここに、還相即往相・往相即還相として、往相と還相が交互媒介することになる。即とは行為的にのみ実現することを指し示すから、往相と還相との交互媒介とは、如来の絶対還相が衆生の往相によって証され、衆生の往相が還相回向という行為およびその結果としての他の衆生の往相によってはじめて証されることを意味する。要約すれば、特定の有たりえない絶対無は、無即有として自己を法蔵菩薩として対自化し（絶対還相）、有の往相を可能にして有即無である空有を生みだし（還相即往相）、その空有の行（相対還相）が他の有の往相を可能にしていく（往相即還相）。そして、この交互媒介事態において、空有の協同態が形成される。また、懺悔の場合と同様に、「還相回向において、自己の救済が完全に証せられる（Ⅱ374）」のである。

還相回向を行ずる空有は「無の大悲に協力する菩薩存在（Ⅱ242）」とされる。田辺は親鸞の還相回向の思想を「大乘仏教の菩薩道を他力信仰の上から対自化した（Ⅱ43）」ものと捉える。この菩薩および菩薩道は、死の哲学まで一貫して田辺の理想とされるものであり、死の哲学ではこれが主軸として語られるようになる。詳しくは五節で見ることにしたい。

本節の最後に、兄弟性について触れておこう。兄弟性が可能とする社会思想が、田辺が還相回向に着目した理由のひとつである。兄弟性は資本主義の特徴である自由と、社会主義の特徴である平等とを媒介するものとして注目されることになる。

真に兄弟性という意味に重きを置けば、先後の秩序が平等と共に重要な契機をなすのであって、むしろこの側面をこそ特に主要なるものとすべきであると思う。兄弟においては長なるものが幼なるものに対する指導は全人格的であって文字通り学びであり模倣的である。(Ⅱ415)

兄弟性は……中略……全人格的信順模倣と、しかもそれに対立する平等とを具体的に総合して、いやしくも長短相異なる所ある社会の全成員間に拡張することのできる関係を意味すると、解釈することができるであろう。……中略……私は還相の概念を以てこの兄弟的教化の原理とすることにより、新しき社会理想を意味せしめることができはしないかと思う。(Ⅱ416)

社会制度の改革と共に、新しき兄弟的關係の発展回復せられることが必要である。私はその原理として還相の意味が特に重要なものであることを強調したいのである。(Ⅱ417)

田辺の著述の中では、資本主義と社会主義とをいかに媒介するかという議論が度々登場するが、この時期の田辺にとってそれは先後の秩序を有する兄弟性であり、これは還相回向が可能とする全人格的信順模倣とされる。そして、兄弟性を媒介とすることによって田辺は新しい社会理想を構想しようとしていた。しかし、この兄弟性は『実存と愛と実践』では同様に重視されるが、これは愛の実践による実存協同を可能とするものではないとして『弁証』において棄却されることになる。この棄却の経緯は『弁証』を見る際に詳しく見ることにしよう。

『懺悔道』で提出された概念は、続く著作でそれぞれ次のような深まりを見せることになる。すなわち、懺悔は『弁証』において自己の罪業に対する即自的懺悔から、他者の罪をも懺悔する対自的な連帯懺悔へと深められる。また、『実存と愛と実践』以降、還相回向による教化は闘争の中で成立する実存協同、愛の協同へと深められることになる。続いて『実存と愛と実践』について見ていこう。

### 三 『実存と愛と実践』——愛の三一性と実存協同

『実存と愛と実践』において田辺はキェルケゴール、ヤスパース、ハイデガー<sup>8</sup>らの実存哲学、シュライアマハーやバルト、ティリッヒなど当時影響力のあったキリスト教神学者との対決の中で田辺自身の立場を明らかにしていく。この著作の序で明らかにされるように、本著では「愛の三一性に基く福音信仰とその行証（⑨275）」が展開されるのだが、その目的は「キェルケゴールとマルクスとの結合という一見甚だ突飛なる提言（⑨276）」であった。先に兄弟性による資本主義と社会主義との媒介を見たが、ここでは宗教（キェルケゴール）と科学（マルクス）とを哲学によって媒介することが目指された。この媒介の根拠が愛の福音であると田辺は言う。そして、その結果として提出されるのは、実存哲学由来の実存および実存協同という概念である。田辺は既に『懺悔道』において「実存の協同（Ⅱ278）」に言及しているが、これを中心とすることで有の協同態へと議論をシフトしたと考えてよいだろう。

ではまず実存の概念から見ていこう。実存は「往相に於て死し還相に於て生きる死復活者でなければならぬ（⑨341）」とされるため、田辺における実存とは既に死復活を遂げたものである。また、『歎異抄』の有名な「親鸞一人がため<sup>9</sup>」を取り上げて、親鸞を「実存の核心を道破したもの（⑨289）」としている。したがって田辺は、前節で確認した空有において明らかにされた事柄を実存の上に重ねて考えていると見てもよいだろう。また、「我々の実存は還相教化の伝承的師弟関係に於てのみ、具体的に成立する（⑨318）」と考えられており、『実存と愛と実践』の時点では先後の秩序も『懺悔道』と同様にしてまだ重視されていることがわかる。そしてこの実存が、後に見る愛の三一性において、「愛を実現するもの（⑨341）」だとされる。

さて、田辺はキェルケゴールが言う単独者を「実存の欠くこと能わざる規定（⑨287）」とした上で、社会存在論の立場からキェルケゴールの立場を次のように訂正している。

実存の単独性を無の社会性にまで具体化し拡充することが、始めて宗教的実存を倫理的ならしめるものなることを認め、倫理的実存から宗教的実存へ向上し向上せしめられる往相が、即宗教的実存の倫理的実存へ降下し降下せしめらるる還相と、交互的に表裏相媒介するによって、ここに始めて実存が具体的に成立するのであると思惟しなければならぬ。（⑨327）

田辺のキェルケゴール的単独者に対する批判は「即自的な往相の立場に止まり、未だ対自的還相にまで達するものでない（⑨330）」こと、すなわち還相的側面を欠くというものであり、これを実存哲学の限界だと指摘している。したがって田辺における実存は必然

にこの実存哲学の限界を越え出るものでなければならない。これを越え出るのが無の社会性であり、これは宗教の還相面としての倫理が可能にするものである。この無の社会性とは「無の絶対媒介性による対自的交互性(⑨367)」、すなわち絶対無の媒介性によって有と有とが媒介されることで形成される社会性のことである。そしてこれは『実存と愛と実践』では愛の三一性が形成するものとして展開される。

愛の三一性とは、すぐさま予期される三位一体とは関わりのない言葉であり、神の愛、神への愛、そして隣人愛の三つの愛が相即するという意味である。田辺の説明を見てみよう。

本来無力なる我々には、神を愛することも隣人を愛することも、神の愛にはたたられるのでない限り、到底これを為すことはできない。……中略……しかし同時に、愛なる神は、どこまでも自らを無にし自らを他に与え尽すものであって、その意味に於て無を原理とするものであるから、直接に自らの意志をもってはたらし出すものではない。飽くまで救済せられる人間の自発的行為を媒介とし、その実存性を通じて之を救済するのである。……中略……神の人間を救済するはたらしきそのものも、神自ら直接に之を行わず、どこまでも他の既に救済に入れる実存者の還相行為を媒介として行う、というのが絶対無の愛に外ならない。これが救済せられたる者の、還相に於ける証として、隣人愛の倫理を形造る。(⑨329)

われわれ自身はその無力さゆえ、自分自身の力で救われることも、神への愛を持つこともできないと田辺は考える。さらに、田辺における神は有ではなく絶対無であるため、意志を持つものではなく、それ自体が人間を救済するわけではない。したがって、先に見た還相回向と同様にして、神は既に救済を得た実存を媒介として他の相対の救済を行う。田辺は「神と人との対面応答は、人間同士の交渉に還相しなければならぬ(⑨338)」と言うが、神の愛は実存を媒介として交通する人間同士の交渉なのである。そして、実存が媒介となって人間同士が交渉、つまり隣人愛を行わずところに神の愛が現成するとされる。すなわち、神の愛は実存に達したものが隣人愛を行わずところに顕現するのである。また、この隣人愛は「神に対する愛が即隣人への愛として当為の誠命たるのでなければならぬ(⑨361)」として、実存となったものが神を愛することが隣人愛と相即し、隣人愛に自己を尽くしていくことが神の誠命だとされる。そして、隣人愛は直接態の当為ではなく、宗教の還相面としての倫理における当為であり、「当為ならぬ当為(⑨341)」として実存に課せられることになる。この隣人愛は懺悔の場合と同様にして、隣人愛を為す身になることが「往相の証(⑨375)」であると考えられる。以上のようにして、神の愛、神への愛、隣人愛は三者相即することになる。この愛の三一性は『実存と愛と実践』における無即有・有即無の展開と言えるだろう。

ここでも『懺悔道』と同様にして隣人愛という利他行為において神への愛が証されることになる。田辺が「行信証の三者の交互媒介が、愛の三一的構造に相当する(⑨363)」と言う通り、『懺悔道』の行信証と『実存と愛と実践』の愛の三一性は対応関係にあり、絶対の催起による懺悔と神への愛による回心、絶対への信と神への愛、還相回向と隣人愛がそれぞれ行・信・証として対応している。では還相回向と隣人愛とが完全な対応関係にあり、『懺悔道』と『実存と愛と実践』の間で有即無の内容の違いがないかと言えば、そうではない。『実存と愛と実践』で提出される実存協同は還相回向よりも具体的な実践として語られる。

実存協同とは、これまでに見てきた実存の概念と愛の三一性が形成するものである。これは単独者である実存の協同態と見てよいだろう。実存協同はもともとヤスパースが提出した概念であり、田辺はヤスパースの実存協同概念と対決しながら、あるべき実存協同を模索する。田辺のヤスパースに対する批判は社会的実践に至らない「静慮的観想的(⑨394)」であることであり、田辺が捉えるヤスパースの実存協同もこのような性格を持ったものとされ、田辺はそれを批判する。すなわち、田辺によればヤスパースの実存協同は「還相愛の社会性に基き革新の実践に進出する如きものでな(⑨395)」く、「現実の解釈に止まり、現実の変革に至るものでない(同上)」のである。そしてこのようなヤスパースの思想を「深き思索に基く結果(⑨393)」と高く評価しながらも、同時に「実存哲学の限界(⑨395)」と厳しく批判する。

では、田辺の考える実存協同とはどのようなものだろうか。田辺は、ヤスパースが自と他とを無媒介に結合しようとしたから「自と他との協同実存が、全く理解を絶するもの(⑨460)」と考えるのだと言う。これを踏まえて田辺は、種的共同社会の分裂対立(階級闘争)が、個の実存間の対立的相関の否定媒介となることによって実存協同が成立すると考える。この否定媒介となる種的社会の分裂対立が実存協同を成立させる過程が愛の闘争(愛しながらの闘争)であり、ここにおいては権力強制を避けることは出来ない和田辺は考える。しかし、この強制というのも「反対者を打倒するためではなく、それを懲治して正義に従わしめ、却て自由に自己の本来存在を自覚せしめるための愛の媒介(⑨462)」であり、「自己もこの愛に於てのみ、自己を開顕発見して実存に達する(同上)」のである。すなわち、愛の闘争の中で、反対者だけでなく自己もまた実存に到達すると考えられた。そして、この愛の闘争によって成立する「自他の外部統一(⑨463)」こそ、実存協同である。

そして、この愛の闘争は力の闘争の中でのみ成就すると田辺は考える。すなわち、「実存のための愛の闘争と、階級闘争の生存のための、力に依る闘争とは、互に相交錯し、前者は後者を媒介することなくしては遂行せられない(⑨480)」と田辺は述べる。このような立場を取る田辺にとってはヤスパースの実存協同は「ただ友人としての同伴者があるのみ(⑨464)」であり、この同伴者との間で愛の闘争があったとしても意見の相違を埋めるようなものであって「決して実存の存在的対立と協同との緊張を成立せしめるものではあ

り得まい（同上）」と批判する。このように力の闘争を媒介として愛の闘争を行わずに隣人愛であり、この隣人愛は愛の三一性において神への愛へと重なることになる。

さて、『実存と愛と実践』で提出された行為・実践は隣人愛による実存協同、すなわち「力の闘争を媒介とする愛の闘争」という穏やかではない概念である。しかもそれはヤスパースの実存協同を意見の相違を埋めるだけであり対立と協同とが緊張関係にあるものではないと批判するものであり、かつ時代の要請から、現代からすれば時代錯誤とも考えられる階級闘争という暴力と結びつけられているのであるから、暗喩でなしに穏やかでない概念である。しかし、これは田辺の哲学に対する姿勢——すなわちそれ自体が弁証法的な——を視野に入れれば理解が可能となると思われる。田辺が西田の没後しばらくは苛烈な西田批判を繰り返したのはよく知られているし、他の哲学者・思想家に対する批判にも厳しいものがある。加えて、大島康正が言う<sup>10</sup>ように、蓑田胸喜が当時の哲学者・思想家を攻撃し、田辺もまたその種の論理が批判を受けたとき、大半の人間が蓑田の批判を相手にしなかったにもかかわらず、田辺はその批判に真っ向から答えた。このような、どのような立場の人間に対しても、自分の立場から納得できなかつたら批判し、あるいは批判に回答するその田辺の姿勢の中に自己の本来を自覚させるための「力の闘争を媒介とする愛の闘争」の原型を見出すことができるのではないだろうか。そして、田辺はただ敵対的に批判するだけでなく、それが十分に認められるものであればその概念を換骨奪胎して自己の体系に組み込んでいく。この批判と換骨奪胎は弁証法的な対立契機の止揚と内的保存に当たると考えられるが、ここにも「力の闘争を媒介とする愛の闘争」を見出すことが出来るだろうし、この弁証法的な田辺の思索こそ、単に同一性へと還元させない愛の闘争のひとつの具体例であったと言えるのではないだろうか。それはただ単に敵を敵のままにして闘い続けるのでもなく、また味方を味方として愛し続けるのでもなく、敵味方にかかわらず愛しながら闘うことであつたように思われる。前節で見た還相回向ではこのような具体的な内容は語られず、自然法爾・無作の作による後進への慈悲行であつた。しかし、それは一歩間違えればただひたすら愛し続けることで、田辺の批判するヤスパースの実存協同のような様相を呈することも十分にありえる。これは田辺にとってまさに批判すべき事態である。そして、この実践の具体性という面から、続く『弁証』では浄土教的立場および還相回向が可能とする兄弟性は棄却されることになる。

以上、本節で明らかにしてきた愛の三一性が可能とする無の社会性における実存協同、すなわち愛の闘争こそ、田辺が「突飛なる提言」とした哲学を媒介とするマルクスとケルケゴールとの結合なのである。このように社会的実践と結び付く宗教こそが田辺における宗教、田辺が好んで使う言い方を用いれば具体的な宗教である。

さて、『実存と愛と実践』においては、愛の三一性、とりわけ隣人愛が形成する実存協同において還相回向による教化という規定に幅のある概念から、愛の闘争へと具体化された。そして、議論の中心は死復活から還相回向へのはたらき出しから、そのはたらき出し

が生み出す結果、すなわち実存協同へと移行したと考えられる。そして、続く『弁証』においては、懺悔が連帯懺悔として、そして愛の闘争は愛敵へと深められ、さらに具体的な方向へと思索は深まることになる。

#### 四 『キリスト教の弁証』——連帯懺悔と愛敵

田辺は『弁証』において当時神学界限で議論されていたイエスカパウロかという問題に一石を投ずると共に、「歴史的社会的なる愛の実践の具体性(⑩224)」を有するキリスト教を媒介として、宗教の還相面としての倫理の問題を深めていく。ここで明らかになるのは連帯懺悔と、懺悔を徹底した結果の愛敵である。『実存と愛と実践』での愛の闘争はさらに深められ、敵を愛することがその証だと考えられるようになる。また、『実存と愛と実践』までは重視されていた先後の秩序を持つ友愛としての兄弟性は、愛の闘争による秩序に訂正されることになる。

まずは田辺によるキリスト教的立場の選択について見ておこう。田辺は『弁証』から三年後の『哲学入門』「補説第三 宗教哲学・倫理学」(1951)にて「私にはキリスト教が仏教よりも一段具体的なところがあり、久しき彷徨の末、私が前者により多く接近しつつあるのが現状(⑬449)」と述べているが、田辺が言うキリスト教の具体性は『弁証』で述べられる以下の箇所に示されていると思われる。

浄土仏教に於ける念仏の如き行は、ただ自己一身の安心を求める自己中心の行である限り、未だ真に対自的なる自己否定の業ではない。それだから往相を還相に先だたせるのである。かくてそのためいわゆる大悲の愛も対自化せられることはできなくなる。真の行はかかる念仏の如きものでなく、愛の実践としての自己犠牲的革新行為でなければならぬ。もちろんそれは……中略……決してかの無媒介なる階級闘争の社会的実践と同じものではない。いわゆる愛の闘争に於ける革新行為でなければならぬのである。この外に、信と証とを媒介する愛の行はあり得ぬ。信の過去既存性と証の未来性とは転換的に媒介せられるのは、ただ現在の実践に於て、愛の交互性が、自己実存即実存協同的に自らを展開し、反復即創造なる具体的永遠性を自覚することによる外ない。キリスト教の浄土仏教に対してもつ優越性は、この歴史的社会的なる愛の実践の具体性に存すること、今や疑を容れないと思う。(⑩223-4)



田辺は『実存と愛と実践』においては「往相と還相とは、交互的媒介の関係にあるので、単に一方的先後に之を排列することはできぬ(⑨363)」と述べているが、基本的な浄土教理解ではやはり往相は還相に先んずるものである。そして自己の救済を求める念仏を行とする浄土教には自己犠牲的革新行為は存在しないと田辺は批判する。もちろん前二節で見たように、田辺が『懺悔道』で展開した還相回向理解を展開していけば必ず自己犠牲を伴う愛の実践に相当するものは見出されるのであるが、ここでの田辺は当時のオーソドックスな浄土教を批判しているように思われる。また、マルキシズム的な力の闘争は批判しつつ、愛の交互性を実現する愛の闘争のみが愛の三一性を成就させるとする。還相回向においては先後の秩序がある兄弟性であったため、交互性は実現しない。この交互的な愛の実践が可能とする実存協同こそ、田辺が浄土教的立場でなくキリスト教的立場を取った理由である。

次に、愛の闘争の深まりと兄弟性の棄却について見ていこう。田辺は次のように述べて、兄弟性に由来する友愛を媒介とすることでは資本主義と社会主義との総合である社会民主主義の実現は不可能であったと思いついたことを告白する。

従来私は自由と平等との統一とを、社会民主主義の弁証法的課題として、その解決を友愛の統一に求め、之をもって個と種との媒介を無即愛の類に実現し得るものと考えたのであるが、この形式的立場では、未だ具体的な現実の社会革新と宗教的行信との統一を媒介することはできない。何となれば、社会的革新に於ける種的革新は階級であって、種と種との対立はすなわち階級闘争であり、之を個の自由と媒介するに友愛の統一を以てするということも、それが闘争の廃止、すなわちいわゆる労資協調の無媒介的統一に帰するならば、科学的社会主義以前の人道主義的空想的社会主義に逆転する反動主義に外ならないからである。(⑩13)

友愛を媒介として資本主義と社会主義とを総合して社会民主主義を実現する立場は、階級闘争の廃止による労働者と資本家との無媒介の統一が成立するのみであり、このような事態はいわゆる空想的社会主義への逆戻りだと田辺は言う。先に種的社会的分裂対立(階級闘争)を媒介とする実存協同の成立を見たが、『弁証』の田辺においては、友愛による統一ではなく、愛の闘争による統一でなければならなくなった。しかし、愛の闘争というものも「階級闘争の種的立場に終始して力の優勝のみを求め、そのために独裁主義に服するに至るならば、個の自由は類の愛と共に消滅して、その結果仮に階級なき社会が実現せられるとするも、自己否定が即自己肯定なる愛に於ける自由は存在せず、ただ直接なる自己肯定的生の拡充としての動物的生命の満足が、あるのみとなる(⑩14)」とされる。すなわち、実存協同を成立させる媒介となる種的共同社会同士の闘争が、単に力の優劣のみで決着する力の闘争に墮してしまつては、類の実現も個の自由の実現もありえず、その上で

階級なき社会が実現されたとしてもそれは動物的生命の満足でしかない。このような直接的な動物的生命の満足においては、先に見た絶対無の媒介による無の社会性は成立せず、したがってそのような決着では愛の連帯である実存協同は実現されないと考えられる。

それでは改めて、どのようにして実存協同を成就させればよいのか。それは先に見た通り、力の闘争を媒介とする愛の闘争を通じてに他ならないのだが、この<愛>と<闘争>という相反するふたつの概念を結合するため、田辺は「どこに、愛と闘争との結合に対する統一の媒介が見出されるか。私はそれを福音に於て、連帯懺悔の自覚に見出し得ると思う(⑩15)」と述べ、連帯懺悔という概念を新たに提出する。連帯懺悔はユダヤ教由来の民族的契機をその根柢に持つものであるが、紙幅の都合上、詳しくは触れない。この連帯懺悔に田辺が込めた意図は懺悔の対自化である。つまり、『懺悔道』における懺悔は即自的懺悔でしかなかったため、これを対自的懺悔にまで敷衍しなければならないというものである。田辺の言葉を見ておこう。

ただ罪責が自己に反省せられ、連帯に於て自己がみずから罪責を負い、他に罪を帰する自己から進んでその罪を自ら負うところの自己にまで、否定転換せられる限りに於てのみ、赦罪宥和は成就するのである。そこに於ては自己はもはや、相対的な有として他に対立し他の罪を或は咎め或は忘れる如き存在ではなくして、他の罪をも自己の連帯責任に於て自覚し、それを懺悔することによって、却て自己否定の媒介にそれを転化する無の媒介たる自己でなければならぬ。(⑩105)

『懺悔道』における即自的懺悔は先に見たように「私の為せる所の過てるを悔い(Ⅱ37)」ることであったが、『弁証』の対自的懺悔では自己は連帯責任において他者の罪までを進んで負うことになる。『弁証』においては、ここまで到達してはじめて自己が無の媒介たりえると考えられている。そしてこのことの証は次のように述べられる。

この証はまさに、自己の連帯責任の自覚を通じて絶望的に、懺悔に自己を放棄し放棄せしめられて、他の罪責を赦すと共に自己も赦罪せられ、連帯懺悔を通じ愛の協同に於て交互的に空化即充実として復活せしめられることを意味する。……中略……その意味に於て、復活者は必然に愛の協同を形造る。……中略……実存は必ず実存協同であって、単独ではあり得ない。(⑩106)

『懺悔道』においては還相回向が、『実存と愛と実践』では隣人愛が有即無の証であったが、『弁証』においては連帯懺悔による愛の協同の形成が有即無の証となる。この故に、死復活を遂げた実存は単独者ではなく必ず愛の協同である実存協同を形成するとされる。

そして、この愛の協同はさらに具体的に愛敵、すなわち敵の罪を背負い敵を愛して為す行為として表現される。連帯懺悔の証は愛敵であり、これは「自ら進んで自己を犠牲に供し、以て敵を生かしその欲求を叶える覚悟をもって、その行動を自由に解放することを意味しなければならぬ(⑩128)」とされる。すなわち、自己を犠牲にして敵の欲求を叶えてその自由を成就させることが愛敵なのである。この敵をも愛する有即無の愛が、「敵をも覚醒して、交互的に愛敵を交換し、以て愛の協同に実存協同を自覚せしめるにより、実存は必然に協同的となり、その自他交互の愛は同一なる愛の分極転換として、自己拡充的に無を内実化する。ここに至って始めて、実践行為の抽象性が、実的に打克たれる(⑩130)」のである。つまり、自己犠牲的な愛敵においては、その愛の自己犠牲性の故に敵をも覚醒させて、互いに自分の敵を愛する愛の協同を自覚させることになる。田辺は考える。田辺によればこの愛敵にまで至ってようやく具体的な実践となる。そして、愛敵は次の事態を可能にする。

敵を敵として仆しながら連带的に自らの罪を懺悔し、愛に於て自らを犠牲にして、不義の戦闘なき世界への革新のために身を献げることにより、始めて戦は超えられる。そこでは我も敵も戦なき世界の将来のために戦い、神の愛の実現のために戦う。敵のみを戦の犠牲にして自らは勝利者として生き残らんがために戦うのではない。自己をも同時に神の愛の媒介としてその犠牲に献げるから、敵を仆しながら之を愛し、絶対無に於てこれと和解するのである。(⑩133)

愛敵が可能とする愛の授受においては、単に種と種との直接的な闘争があるのではなく、闘争のすべての参加者が戦なき世界のために自己を犠牲にして神の愛の実現のために戦うのである。この絶対無を媒介とした愛の連帯である実存協同における愛の授受の中で、はじめて「自己犠牲的人間相愛同胞悲憫の類的協同(⑩141)」が成就するのである。したがって、事ここに至って、田辺の無即有・有即無が種の論理を補完したと言っても過言ではないだろう。実存協同における神の愛の実現のための愛の闘争において、類的協同が実現されるのである。

実存協同の際にも見たが、この愛敵による類的協同の実現もやはり田辺の哲学的姿勢と切り離して論じられるとは思えない。先に挙げた批判の応酬による思索の進展ももちろんこれと関係するのだが、田辺は弁証法的な発展・調和だけでなくカントの根源悪やシェリングの悪への自由を度々取り上げて人間の負の側面にも十分に目配せしていた。これらの負の側面が内在する人間であっても、他者の可能的悪および既に為した悪をも呑み込み、利他行為を実践し続けることを通じて実現可能な社会理想を模索したのが田辺の思索だったと見ることが出来るだろう。これは目には目を歯には歯をという地平の理性的倫理や直接態の当為では開かれない境位の倫理であり、これが成立するためには宗教の立場に立ち

他者の悪を赦し続ける者が存在しなければならない。悪を伏在させる人間が互いに赦し合うことなく、先に見たような理性的倫理に則って互に裁き合う関係の中にあるままでは衝突を繰り返すだけであり、止揚による類的協同の実現は不可能である。したがって、他者の悪を赦し、他者の悪をも呑み込んで自己犠牲が切り拓く宗教的地平において前節で見た当為ならぬ当為を實踐し続けることによって可能となるものである。あるいは、田辺自身が当為ならぬ当為を實踐し続けることで「敵をも覚醒」させ、望む社会を実現することの希望が含まれていたのかもしれない。いずれにせよ、田辺の宗教と倫理とを媒介する行為、具体的には連帯懺悔を通じての愛敵による類的協同の実現の可能性という点において、社会存在論としての問題は一応の解決を見たように思われる。

さて、われわれがここまで確認してきたように『懺悔道』から『弁証』まで、無即有・有即無は、懺悔による還相回向、愛の三一性による実存協同、愛敵による愛の協同と、社会存在論的に大きく広がりを見せてきた。その社会存在論的広がりには愛の闘争における類的協同の実現可能性というところで一旦の収束を見せることになる。続く「死の哲学」では、無即有は絶対無の媒介に死者を含めることになり、また有即無の理想像として菩薩が掲げられ、更なる広がりや深まりを経ることになる。

## 五 「死の哲学」——死者との実存協同と菩薩道

無即有は死の哲学においてその射程を広げることになる。すなわち、本稿三節と四節で明らかにしてきた実存協同が、ただ生者との協同であるだけでなく、その協同の中に既に死した者までを含むことになるのである。このことは絶対無がはたらく領域の広がりであるため、無即有の射程の広がりや表現してよいだろう。また、有即無は愛敵から一歩進められ、自己の悪業となるようなことも厭わず為して他者を救う菩薩がその理想像とされる。この菩薩を理想とすることにより、田辺は本稿三節・四節で見てきたキリスト教的立場ではなく、禅の菩薩道の立場に立つことになる。

まず、死の哲学の立場から見て行こう。死の哲学は死の時代である原子力時代の哲学であるとされるが、これはハイデガーの立場を生存在学として批判する立場でもある<sup>11</sup>。死の哲学以前の田辺の立場も、死復活や大死一番、無難禅師の「死人となりて」などが中心に据えられた死の立場であった。そして、この田辺の立場と時代の要請とが交差したところに生まれたのが死の哲学である。

そして、田辺は死の哲学の立場から、西洋思想を生存在学として批判することになる。田辺は西洋哲学を、科学技術の上に成立しているから生の哲学であるとする。また、キリ

スト教も、「本質上死復活の立場に立ち（IV25）」死の哲学に近い立場であると譲歩しつつ、生の哲学の傾向を本来的に有しているとする。そしてさらに、死の哲学は無の立場であるが、キリスト教は「有の立場たる生の完満に終始することは疑を容れぬ（同上）」とし、批判することになる。

この死の哲学の固有の立場として田辺が打ち出すのが、禪由来の菩薩道である。

「死の哲学」に内実を供するものとしての禪の真実というのは……中略……真実の獲得についてさえ自己の満足を抑え達成を控えて、いやしくも死の戒告に背き死の裏附けのない直接的生の満足に連なるものは、これを断念しようとするものである。大乘仏教中心観念たる菩薩道というのはこれに外ならない。（IV24）

菩薩道とは、観音菩薩などのように既に自分は仏になれるにもかかわらず、自身は成仏せずに衆生の済度を為し続ける立場である。そして今まで見てきた有即無の諸相と同様に、ただ直接的生の満足を望むのではなく、他を度することを眼目とする。これが田辺が提示する菩薩道である。この立場は田辺自身によって「絶対無の徹底（IV25）」と言われ、「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（IV26）」だとされる。そして、この点において菩薩道は、キリスト教の「自己の信仰と対他宣教とを同時に並行せしむる（IV247）」立場よりも、徹底して絶対無即愛を実現する立場だとされる。

この立場の選択も、浄土教的立場からキリスト教的立場への移行と同様に田辺が『実存と愛と実践』や『弁証』で構築したキリスト教理解ではなく、一般的なキリスト教を批判しつつなされている。したがって、ハイデガーを批判するための立場を構築するための恣意的な立場選択とも理解することが出来るだろう。この立場そのものの是非についてはここでは触れないことにして、宗教と倫理とを媒介する行為を主眼として田辺の思索を読み解く本稿としては、有即無がどのように変遷したかを追いかけることにしたい。

では、「死の哲学」における有即無、すなわち衆生済度はどのようなものだろうか。これは先に見た隣人愛や愛敵を内に保存しつつ、さらに深まりを見せることになる。菩薩は意の如く衆生を救済するが、この教化のための方便として、敢えて悪業を行なうことも厭わない。したがって衆生済度のために菩薩は「自己の解脱を犠牲にし、自の作仏を他の作仏まで猶予し差控えて、その結果、直接には自己作仏の障礙と思わるる如き倫理的悪行為をも、清浄無心なる善悪の彼岸において、衆生に伍する方便のために敢てする（IV247）」と田辺は言う。もちろん、決して積極的に倫理的悪行為を為すわけではないが、「やむを得ざる限り敢て回避しない（IV248）」という態度でもって悪業に臨むのである。われわれが今までに見てきた還相回向、隣人愛、愛敵といった契機を持つだけでなく、さらに自己

の救済を後回しにしてでも他者の救済を求める菩薩を、田辺は人間の達し得る至高存在とする。

もちろん、菩薩の利他行はただ衆生済度のためだけなのではない。『十地経』などにも描かれる通り、大乘仏教では菩薩が一定の境地に至ると利他行が修行の内容となり、自利行は利他行と重なることになる。したがって、田辺も菩薩行を次のように理解している。

その苦[自己の作仏の障礙となる悪業を為すことの苦]に甘んじ他の作仏のために  
自の作仏を差控える自己犠牲が、かえって無の実践的修練としていよいよ自己の  
本質たる仏性の実現を推進するに由り、苦が喜に裏付けられることになる。(IV  
248)

悪業まで含めた利他行が仏性を実現するため、自己犠牲の苦と作仏の喜とが「同一であって同一でない関係に相即相入する (IV248)」ことになる。このような苦と喜とが相即する自覚内容を田辺は忍と呼ぶ。すなわち、「進んで自己を犠牲として苦を忍 (同上)」ぶことと「仏性実現の約束を信じ歓喜に感謝する (IV249)」こととの相即が忍である。この忍によって、自己の度らぬ先に他者を度し「苦悩の底に自他協同解脱の歓喜を自証せしむることこそ、死復活の実存協同に対する希望を支える (同上)」のである。したがって、忍による死復活の実存協同の実現こそ、田辺の考える菩薩道である。

田辺の宗教哲学における有即無は、この菩薩道において究極すると考えられる。これはもちろん田辺の没年とも大きく関わるのであるが、還相回向、実存協同、愛敵と具体的な方向へとその歩みを深めてきた有即無は『弁証』において主張されていた自己犠牲、そして連帯懺悔という点において菩薩道に極まると言える。何故なら、他者を導くこと (還相回向)、他者と愛の闘争をしながら共に生きる事 (実存協同)、あらゆる他者のすべての罪を呑み込み当為ならぬ当為を為し続けること (愛敵) において表面的に語られなかったのが悪を為すことだからである。一般に還相回向、実存協同、愛敵において語られる自己犠牲の行為は善行であり美德とされるような行為である。しかし実際には当為ならぬ当為を為し続け、他者を覚醒させようとするような行為の中には、他者の敵となって闘った結果他者の覚醒があるというような美德となるものだけではなく、対象となる他者の機根に応じては悪行をも為さねばならなくなる場合もあるだろう。もちろんそれは他者が覚醒した時点においては善行となり美德となるものであるが、その手前においては悪行であり苦しかない。しかし、迷いの中にある他者の悪と苦悩を引き受け、その他者を救うことを願う時、自己犠牲においてあえて悪を為さざるをえなくなるのは想像に難くない。そしてこの悪をも厭わず、自己の救いを後にして他者を救い続けるところに「自他協同解脱の歓喜を自証」し、先に見た類的協同を実現する可能性を見出せるのである。この意味において、類的協同実現のためにあらゆる行為に耐え忍ぶのが「死の哲学」における菩薩であろう。

さて、実存協同は今まで見てきた範囲においては基本的に生者間のものであったし、無の媒介となる有も生者であった。だが、「死の哲学」においては死者との協同にまで敷衍される。もちろん、それまでも田辺は親鸞が自分の「懺悔道哲学の師（Ⅱ90）」であると述べているが、その時点では田辺には死者との実存協同は念頭になかったと思われる。この死者との実存協同は、以下の田辺の言葉に端的に表現されている。

自己は死んでも、互に愛によって結ばれた実存は、他において回施のためにはたらくそのはたらきにより、自己の生死を超ゆる実存協同において復活し、永遠に参ずることが、外ならぬその回施を受けた実存によって信証せられるのである。死復活というのは死者その人に直接起る客観的事件ではなく、愛に依って結ばれその死者によってはたかれることを、自己において信証するところの生者に対して、間接的に自覚せられる交互媒介事態たるのである。しかもその媒介を通じて先人の遺した真実を学び、それに感謝してその真実を普遍即個別なるものとして後進に回施するのが、すなわち実存協同に外ならない。この協同において個々の実存は死にながら復活して、永遠の絶対無即愛に摂取せられると同時に、その媒介となって自らそれに参加協同する。（Ⅳ22）

田辺の考える死者との実存協同とは、既に死せる者が客観的にはたらきかけるというのではなく、生者が愛によって結ばれていた死者との間に起こる死者との交互媒介事態である。したがって、この死者との行為的連関は既に見た生者との実存協同のような具体的な相互的行為関係ではない。既に死した者が無即有として生者の行為の上に現れるのであり、その故に田辺は死者によってはたかれることを信証すると言う。ここでの「信証する」とはすなわち、死者の愛を受け入れ、行為として証することと考えてもよいだろう。死者からの一方向的なはたらきかけ、あるいは生者の一方的な受け取りのどちらとも表現できるこの死者との実存協同は、生者の行為の上に証される。そしてこの生者の行為を通じて、死者との実存協同が生者間の実存協同の中へと還元されると考えられる。すなわち、死者との実存協同によって導かれた生者が、自己の行為の上に現れる死した先人から回施された普遍即個別の真理を自分もまた後進へと伝えていくのである。これが田辺の構想した死者と生者との実存協同である。死者を含めることによって類的協同以上の協同を構想したと見ることも出来るだろう。以上のように、「死の哲学」において死者を実存協同に加えることによって、田辺の実存協同は、絶対無の媒介を通じて愛によって結ばれた自己・他者・死者の三者の交互媒介事態となったのである。

**おわりに**

以上、田辺の宗教哲学における無即有・有即無の進展を見てきた。その広がりや深まりをここでもう一度振り返っておこう。

無即有とは絶対無がわれわれ有を救うために有を媒介としてはたらくその仕方であった。この媒介となる有は空有・実存といった既に救済を得たものであったが、「死の哲学」に至ってはわれわれと愛によって結ばれている死者も無の媒介として有にはたらきかけることになった。

有即無とは有が無の媒介となって絶対無の救済事業に協力することであり、これは田辺が言う宗教の還相面としての倫理の主内容と言ってよいだろう。この有即無は『懺悔道』においては還相回向として、『実存と愛と実践』においては神の愛・神への愛と相即する隣人愛として、『弁証』においては自己を犠牲にして敵を愛し愛の協同・類的協同を現成させる愛敵として、「死の哲学」においては自己の救済を後回しにして先に他者を救う菩薩道として深まりを見せた。

もちろん、われわれが田辺の思索を追跡してきた中で、田辺がいとも簡単に飛び越してしまった多くの問題が伏在している。本稿で見た箇所であれば、一貫して用いられる有即無のはたらき方である自然法爾や無作の作がそう簡単にわれわれの上に成就するのか、「反対者を打倒するためではなく、それを懲治して正義に従わしめ（⑨462）」と言った時の「正義」をわれわれが如何に知りえるのか、われわれは対自的懺悔や菩薩行といった通常人間には苦でしかないものを行じ続けられる身であるのか等々の点において、人間の弱さや有限性を田辺は一切問題にしていないうらいがある。「道徳的ゾルレンのかたい鎧」に身を包みでもしない限り不可能なのではないかという反論もありえるだろう。本稿が明らかにした田辺の思索の手前のここにおいてわれわれが立ち止まって考えなければならない事柄は数多くある。また、本稿は無即有・有即無の観点から田辺の宗教哲学的思索の進展を俯瞰するものであったため、種の論理との関係は詳しく見る事が出来なかった。田辺が『懺悔道』での立場を踏まえて種の論理を再構築した『種の論理の弁証法』（1946）で「種の論理の新しき立場に於ける方向付けは、種の論理の廃棄を意味せず、却てその発展を意味することは、私をして、愈々此論理の根本構造に対する確信を強めしむるに十分であった（⑦255）」と述べる通り、田辺にとって種の論理は戦中の「挫折」で終わったのではなく、それ以降も続いていた問題なのである。したがって、種の論理の深まりという観点から後期田辺の思索の進展を眺めやることも可能であろうし、何より必要であろう。他にも、紙幅の都合上、田辺が長きに渡って問題にする自由についてもほとんど触れることが出来なかった。これらの課題は稿を改めることにし、本稿はここで筆を擱きたい。

---

## 凡例



- 
- ・『田辺元全集』（筑摩書房）からの引用は巻数を○内の数字で表わし、その後に頁数を表記した。（たとえば第十卷二〇三頁からの引用は⑩203）
  - ・『田辺元哲学選』（岩波文庫）からの引用は巻数をローマ数字で表わし、その後に頁数を表記した。（たとえばⅢ巻一〇五頁からの引用はⅢ105）
  - ・引用に際し、旧漢字は常用漢字に、旧仮名遣いは現代仮名遣いに改めた。

## 注

- <sup>1</sup> 往相還相とは田辺が種の論理期から好んで用いる概念であり、これは田辺が親鸞から借り受けた図式である。親鸞において往相還相は浄土へ行く／浄土から還り来るというふたつの方向性を表わす概念であるが、特に『懺悔道』以降の田辺は死復活における死へ向かう方向を往相、死から復活してくる方向を還相と表現していると考えられる。
- <sup>2</sup> 本稿では空としての絶対無については触れないが、『哲学入門』「補説第三 宗教哲学・倫理学」においては「空は絶対無である（⑩466）」と定式化されている。
- <sup>3</sup> 「生きながら死人となりてなりはてて思ひのままにするわざよき（Ⅱ115）」
- <sup>4</sup> ここで言われる田辺の苦悩・絶望は1934年に当時の時代情勢を鑑みて種の論理を提唱し1941年秋に筆を絶つことを抜きにしては考えられないので、ここでの今次戦争とは日中戦争や太平洋戦争だけではなく、満州事変に始まる一連の戦争を指すと考えられる。
- <sup>5</sup> この田辺の苦悩とは、田辺自身が哲学者として「直言以て政府を反省せしむべきではないか（Ⅱ35-6）」という念慮と「戦時敵前に国内思想の分裂を暴露する恐ある以上は、許さるべきでないという自制（Ⅱ36）」との、まさに理性の二律背反と言えるようなものであった。
- <sup>6</sup> 「還相」とは、かの土に生じ已りて、奢摩他・毘婆舍那・方便力成就することを得て、生死の稠林に回入して、一切衆生を教化して、共に仏道に向かえしむるなり。（『真宗聖典』東本願寺出版部1978、p.285）
- <sup>7</sup> 自然というは、自はおのずからという。行者のはからいにあらず、しからしむることばなり。然というはしからしむることば、行者のはからいにあらず、如来のちかいにてあるがゆえに。法爾というは、この如来のおんちかいなるがゆえに、しからしむるを法爾という。法爾はこのおんちかいなりけるゆえに、すべて行者のはからいのなきをもって、この法のとくのゆえにしからしむというなり。すべて、人のはじめてはからわざるなり。（前掲書、p.602）
- <sup>8</sup> 田辺は終生ハイデガーを実存哲学者として分類している。
- <sup>9</sup> 弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり。されば、そくばくの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ（前掲書、p.640）
- <sup>10</sup> ⑧463-6.
- <sup>11</sup> 「死の哲学」の主論文とも言える「生の存在学か死の弁証法か」はハイデガーの古希記念論文集のために書かれており、これはハイデガーとの対決を意図する論文であった。