

田辺先生の死の哲学について

武 藤 一 雄

私が京大で田辺先生の講義を聴くことができたのは、昭和十三年から十七年までであつて、それは、いはゆる「田辺哲学」と呼ばれるにふさはしい絶対辯証法またそれと結びついた「種の論理」がいよいよ具体化し円熟する過程に當つてゐる。先生の絶対辯証法は、いふまでもなく、観念辯証法でも唯物辯証法でもなく、両者の対立を止揚した観念・実在辯証法である。そしてそのやうな両者の媒介統一を実現させる中核となるものは個体の行為にほかならないこと、哲学はそのやうな行為的自覚——この言葉を、先生はしばしば西田哲学の行為的直観との対比において用ひられた——以外のなものでもないことが不断に倦まず説かれた。このやうに、哲学が行為的自覚であるといふ主張において、先生の哲学がしばしば誤解を蒙るやうな冷厳な論理主義に終始するものではなく、真に主体的実存的に生き抜かれたものであることが理解される。実際、先生は哲学をその身上において生きるといふ意味において稀有な哲人的哲学者であつた。先生の果された学問的業績は、その分野において頗る広汎であるが、私共の知る限りの先生は、はじめからその志向において一貫して倫理的・宗教的に実存的であつた。それ故、特に『懺悔道としての哲学』（昭和二年）以後の先生の晩年の思想のなかで、宗教哲学が最も大きな比重を占めてゐることは決して偶然ではない。

行為的自覚といふ場合、その行為は、人間が社会的存在である以上、どこまでも歴史的社会的実践を意味するものでなければならず、その点、『懺悔道としての哲学』、『実存と愛と実践』（昭和二年）、『キリスト教の辯証』（昭和三年）等においても、戦前の「種の論理」に関する諸論文が、それらに対する厳しい自己批判を媒介しながら、発展的により具体化され、極めて積極的な社会革新の実践の必然性が説かれてゐる。しかしそれと同時に、『懺悔道としての哲学』以後においては、行為は、もはや単に社会的倫理的行為にとどまるものではなく、従来の立場にもまさつて、宗教的行道としての性格を著しくしてくる。そしてさういふところに先生の思想的生涯における大きな転機が存すると思はれる。『懺悔道としての哲学』が、その転機を、極めて切実率直に告白してゐられることは改めていふまでもない。同書の序に、「懺悔とは、私の為せる所の過つてを悔い、その惡の償ひ難き罪を身に負ひて悩み、自らの無力不能を慚ち、絶望的に自らを抛ち棄てることを意味する。それは私を否定する行であるから、私の行にして同時に私の行ではない。私ならぬ他者が之を催起するのである。併しその他者が却て私を轉換的に向け変へ、従来と異なる新しき道に再出發せしめるのである。従つて懺悔は他力の行に外ならぬ。私を促して私に哲学への再出發をなさしめる他力は、私の懺悔に於てはたらく。私は他力の催起に身を任せて懺悔を行じ、他力に信頼して自らの轉換復活を証せしめられる。斯くての懺悔の行証が、すなはち復活せしめられた私の哲学となる。これは懺悔道 *Metanoëtik* といふべきものであつて、正に他力哲学である。此様にして一たび哲学に死んだ私は、再び懺悔道に於て哲学に復活せしめられた」と記されてゐる。この書では、行為といふ言葉に代つて行といふ言葉が主として用ひられる。それは、「懺悔の行は自己に属しながら、却て自己の存在資格無きことを承認せしめられる行為である。それは自己に出づるとはいへ他力に促されてこれに随順する行為である。其故行為を自力に属するものとし、行を他力に由来するものとして區別すれば、懺悔は行為といふよりも行といふべきものに外ならない」（同書、一六四頁）とされるからである。

斯くて、爾後、先生の行為の自覚としての哲学は、宗教的行の自覚としての宗教哲学といふ色彩を濃厚にするわけ

である。それではその行とはいかなる意味のものであるかといふと、つきつめていへば、それは自らの死を行ずるといふことであり、またその場合の行の自覚は、「有の直観でなく無の自覚」(同五一頁)であり、「自己が無に帰する自覚」であり、「死の自覚」である(同一九五頁)。しかし、それはまた単に死の自覚にとどまるものではなく、同時に「死復活の自覚」でもある。すなはち、無の自覚は、死復活といふ自己自身に生起する自己転換の行証に外ならないともいはれるのである(同一五七頁参照)。

このやうに、宗教哲学としての田辺哲学は、いはば「死の哲学」「死復活の哲学」といふ相貌を帯び、それは晩年にいたるに従つていよいよ深化徹底されていったといふことができる。先生の遺稿として『哲学研究』第四百八十三号に掲載された『生の存在学か死の辯証法か』といふ論文は、そのやうな先生の死の哲学の真面目を、ハイデッガーの「存在学」との対決において、極めて鮮明に展開されたものである。そこでは、「ハイデッガー教授の哲学は飽くまで存在学であつて、死は、存在として自らを実現する生の、自覚に対する標識に止まるから、現実なる死そのものが哲学の契機として、観念實在論的に自覚せられるといふことはない。単に可能性を表はす極限的観念として要請せられるばかりである。もちろん死そのものが直接現実自覚せられるといふことは不可能でなければならぬ。しかし相互否定的に対立しながら相即する生を媒介として死が間接的に自覚せられ、特に実存者の協同態(カトリックのいはゆる「聖徒の交はり」*communio sanctorum*)に於て、生者を媒介とし死が復活的に自覚せられることは否定できないと思はれる。これは死の決断を生を媒介に於て間接的に、実践として、復活的に自覚する辯証法に属する」といはれる。このやうな先生のハイデッガーに対する見解は、すでに、私共が学生時代に、ハイデッガーのいはゆる *Sein zum Tode* としつゝの自覚存在に対して加へられた批評であつたことを記憶するのであつて、その意味で、先生の死の哲学の萌芽は、由来するところ遠いといはなければならぬと思ふ。『懺悔道としての哲学』においても、「ハイデッガーはなほカントの理性批判を絶対批判にまで徹底せず、批判する自己をも七花八裂に委ねることなく、飽くま

で自覚の主体としての自己を維持し、その存在を解釈するに止まる。徹底的虚無といふも虚無の超越的現成でなく内在的要請に過ぎない。飽くまで倫理に止まり宗教に達しないのである」といはれてゐるが、そのハイデッガーの虚無に対する批評も、前に引用した彼における死が、単に可能性を表はす極限概念として要請されるに過ぎないとする批評と軌を一にするものであると思はれる。先生のこのやうなハイデッガー批評の当否については、或はなほ問題が残されてゐるかも知れない。然しそれはとにかくとして、以上のやうなハイデッガー批評から察知されることは、先生の死の辯証法が、ハイデッガーをはじめ広く西洋の生の存在学と対決せしめられてゐるといふことと共に、さういふ先生の立場が、「死の決断実行が即復活還相に転せられる死復活」の自覚として、極めてリアルな行的自覚に立脚してゐるといふことである。

なほ右に述べられた「聖徒の交はり」といふ晩年の思想も、恐らくは、先生の最も深い個人的な体験を媒介として展開されたものであるが、それは、先生の死の哲学が絶対無即愛といふ愛の行道と結びついて具体化されたものとして、先生の哲学にとつて必然の意味をもつものであることが理解されなければならない。「聖徒の交はり」といふことについて、例えば、次のやうなことがいはれてゐる。「それは生者が自力浄化に依つて聖者となり、聖化せられた死者との交はりに入ることを意味するのでなく、両者の交互愛を通じ、生者が死者の清浄に感応し媒介的に浄化せられて、生死を越ゆる聖なる道交に於ける実存的協同を成すといふ意味であらう」(『生の存在学か死の辯証法か』)。「自己の復活は他人の愛を通じて実現せられる。自己のかくあらんことを生前に希つて居た死者の、生者にとつてその死後にまで不断に新にせられる愛が、死者に対する生者の愛を媒介にして絶えずはたらき、愛の交互的なる実存協同として、死復活を行せしめるのである」(同上)。(このやうな「聖徒の交はり」の思想は、必ずしも伝統的なカトリックの解釈と全く一致するものではないと思はれるが、さういふ点に立入つて論ずる必要はなく、むしろ、そこにあらはれてゐる先生独自の思想が、先生の死の哲学にとつて必然的な意味をもつてゐるといふことを理解することが大切であると

思ふ)。

二

先生の「死の哲学」またそれと結合する「聖徒の交はり」の思想が、先生自身の宗教的体験ないしは実存的自覚にもとづくものであることはいふまでもないが、『懺悔道としての哲学』以後における『実存と愛と実践』、『キリスト教の辯証』等に見られるキリスト教の思想・信仰への親炙、およびそれとの対決が、先生の晩年の思想の中核を形成する上に与つて力があつたことは否定できないので、私は主としてさういつた点について見てゆきたいと思ふ。

『キリスト教の辯証』の序論に述べられてゐるように、この場合の辯証といふことは、「単に我々がキリスト教を對象としてその教理の構造を分析し、それに含まれるところの対立契機を明にして、その媒介総合を通じキリスト教の真理を論辯証明しようといふ意味ではない」。先生は、一面において「キリストが唯一の師主即教主であり、彼に於てのみ神の啓示が成立するといふキリスト論乃至三一的信条は、キリスト教の有神論に必然であると同時に、哲学の辯証の達する能はざる限界であつて、辯証法が絶対無の根柢に立つ限り、仏教の唯仏与仏なる靈的協同を超えることは、哲学には不可能であると思はれる。パウロがキリストを、救済に選びとられる人間の中で神の嫡子として唯一なるものとする意味に於て(ロマ書八・二九)絶対化することも哲学にはできないであらう」として、自らの辯証の哲学的限界を謙虚に認めてゐられる(同、一四六―一七頁)。そして、「私の機根の低劣、罪惡の深重は、なほ私をして、キリストの完全性を量から質に転化し、彼をただに師主たるのみならず教主として唯一の啓示と信ずることを、不可能ならしめる。私の辯証はそこまで達しないのである。かくて私は対自的意味に於てキリスト者であることはできないことを告白しなければならぬ」とさへもいはれるのである(同、一四五頁)。しかし他面においては、そのやうな哲学的辯証の限界といはれたものが、単に消極的な意味をもつにとどまらず、それと同時に、既成のキリスト教に対して、

極めて積極的批判的意義をもつものであるといふ考へが表明されてゐる。即ち、上述のやうな限界を告白されつつ、しかも「それは哲学的辯証の限界であると同時に、キリスト教にとつても否定転換の危機たるのではないか。その信仰が科学の認識と媒介せられるためには、有神論の直接性を伝教的無の立場に転じなければならぬと思ふ。この現在キリスト教に課せられて居る歴史的課題を解くには、どうしても哲学的辯証を無視することは許されない。ここに哲学の消極的任務が積極化せられるゆゑんが存する」(同、一四七頁)とされるのである。以上のやうな点に、先生のキリスト教に対する態度の二重性を明瞭に看取することができるであらう。

哲学的辯証の消極的限界とされるものが、同時に、キリスト教をして、その本来あるべき真姿に自らを否定的に超克せしめる積極的媒介となるといふ思想は、『キリスト教の辯証』を一貫するところのものである。私は、今日のキリスト教(特にプロテスタンティズム)就中日本のキリスト教界が、単に、先生が自ら告白されるその哲学的辯証の消極性のみを自己満足的或いは自己安住的に容認して、キリスト教に対して第二次宗教改革をさへも促さうとされるその積極的批判の契機を真摯に自己の問題として受取ることをせず、それを黙殺するにすぎないならば、それは非常に不幸なことであるといはなければならないと思ふ。『キリスト教の辯証』におけるそのやうな批判的契機は、かなり多岐にわたるものを含んでゐるが、例へば、次のやうな諸文章によつてその概要を窺ふことができる。「キリスト教は固定せられた信仰を排し、その意味に於ていはゆるキリスト教を否定して、不断の革新に自らを委ねることに於て、始めてキリスト教たるのである。プロテスタントの原理的根柢はここに存する。しかも革新即復古として、革新は前より一層根源的なる深き真理を新に生かすものでなければならぬことも明である」(三九頁)。「キリスト教にして今日要求せられる歴史的使命を果すことができるためには、それは現在の社会革新の具体的方針を指示する科学理論と徹底的に両立し得るものとなり、苟も科学と相容れない神話的要素を完全に払ひ棄てるのでなければならぬ。これは、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とするのであつて、その限りでは、キリスト教の仏教化が必要であり、これによつてのみそれは社会科学の理性と超理性的即理性的に統一せられるものと考へられる」(二三頁)。

このやうな先生の考へは、右の文章にも示されるやうに、いはゆるキリスト教の「非神話化論」が中心になつてゐるといふことができる。ところで、「哲学の批判は、宗教を創造し哲学を宗教の代に置くものでないこと勿論であるが、しかし宗教の神話性を洗清めて論理の浄化を求めるとも、宗教が科学と媒介せられる可能性を喪失しないためにはせひ必要であるといはなければならぬ。私は有神論が必ずこの煉獄を経過しなければならぬものと思ふ」(四六四—四五頁)。といはれてゐるやうに、キリスト教の非神話化の対象は、先づ第一に、キリスト教的有神論——すなはち、有なる人格神を直接無媒介なる意志の発動行為者として、従つて「辯証法的媒介以上の或は却てそれ以下の無媒介なる有とする(四九頁)——にかかはつてゐる。そしてこのやうな神話性の完全離脱の典型として、大乘仏教特に禪の伝統の尊ばるべきことがしばしば説かれてゐる。またこのやうな有神論の非神話化と関聯して、「絶対無即愛」とか「愛の三一性」(神の愛と神を愛する愛と隣人愛との三一的相即)の思想が展開されてゐるのである。

次に非神話化の第二の点は、先生がキリスト教の根本的対立契機とされるころのヴレーデによつて提出された「イエスカパウロか」といふ二者択一について、パウロよりもイエスを選ばなければならぬといふ主張にかかはつてゐる。「イエスカパウロか、の二者択一の問題は、依然として深き意味を有するのであり、しかして今日敢て前者を選び、福音を神学の行過ぎから切離し、前者の神国信仰を後者の中心たる教主信仰から区別し恢復することこそ、キリスト教を完全に神話から洗清めて科学と両立するものたらしめ、もつて倫理と宗教とを統一する具体的信仰として、それを歴史的に復活せしめる途であると信ぜられる」といはれ、このやうな途こそ、プロテスタントの福音主義に對し、新福音主義と称さるべきであるとされてゐる(二三頁)。そしてこのやうな途が——その神話性の払拭の故に——何人にも開かれた途であることが強調されてゐる。曰く、「キリストを客体として信ずるのでなく、彼が主体として

懐いた神の信仰を頒たれ持つといふことは、教会に属するいはゆるキリスト教徒でなくともできること、疑ふ余地がないやうに見える。キリストを救主として信ずるのでなく、単にキリストに導かれて、彼の信じた神を彼と共に信ずることは、何人にも開かれた門であるといつてよい。神子救主としてのキリストを信ずる信仰でなくして、教師師主としてのイエスが宣べ伝へた神国の福音を信ずる信仰ならば、何人も機縁に従つて之を可能ならしめられるものであるといはねばなるまい」と。(尤も、『キリスト教の辯証』においても、パウリニズムの持つ意義が、いかなる意味でも否定されてゐるわけでは決してない。しかしとかくこの書がパウリニズムの貶価に傾くところが多かつたのに対し、後に『哲学入門補説第三 宗教哲学・倫理学』(昭和二十七年)においては、パウロの功績について言及し、「キリストの復活を軸として、赦罪の福音を救済の信仰に転じ、キリストの信じた宗教を、キリストを信ずる宗教にまで転換したことは、それこそ愛の交互循環性、霊の自他相入性を徹底したものであつて、これを神秘主義的傾向の故に斥けることは、性急であり行過ぎであると悟りましたので、私はこのことを告白し、以前の考へを訂正したいと思ひます」と記されてゐる(一六五頁)。

ところで、イエスカパウロかといふ二者択一において、パウロではなくしてイエスが選びとられなければならないとされる理由の一は、パウリニズムがキリスト復活に対する信仰を根拠とするのに対して、それが教会の正統的信条のままに受取られるとするならば、神話的と看做されざるを得ないからである。「キリスト復活の信仰は、従来教会の正統的信条に規定せられた如き内容のままでは、科学と歴史とが到底之を承認すること能はざる奇蹟的神話伝説に過ぎないのであつて、之を洗い浄めて、理性の媒介を容れるものたらしめるためにこそ、辯証が必要とせられるわけである」(『キリスト教の辯証』五五頁)。しかしそれにもかかはらず、パウリニズムのもつ意義が全く否定されるのではない。その理由は何処にあるであらうか。それは端的にいって、死復活の思想の具体化にあるといふことができる。すなはち、キリストが説いた神の国の福音が復活のキリストを根拠とする実存の死復活の信仰に転せられるといふイ

エスからパウロの神学への発展には、或る意味で必然的なものが認められなければならないのである。A・シュヴァイツァーの『使徒パウロの神秘主義』によれば、パウロの「キリストにある」といふいはゆるキリスト神秘主義は、より具体的には、「キリストと共に死に且つよみがえる」といふ神秘主義として解さるべきであるといふ。そしてそれは、シュヴァイツァーが、パウロの神秘主義を、不断にキリストと共に死復活を反復実践する実存の主体的辯証法と結合するものであることを示そうとしたものであると解せられる（拙著『神学と宗教哲学との間』第五章参照）。田辺先生のパウリニズムに対する肯定的評価は、このやうな死復活の主体的実践的意義を強調されるところにあり、そしてそれは上述のやうなパウロのシュヴァイツァー的解釈に連なるものであると解することができる。「パウロのいはゆるキリストと共に死に死につつ生きる行信を離れて、ただ觀念論的なるキリスト論の信条神学によつて人間は救はれるのではないのである。約言すれば、パウロに於けるキリスト教の生成転化を自ら自己実存の上に行じ、その自己犠牲的なる愛の連帯を行証する行為に於て、キリスト教の救済は始めて成立するのである。決して単に、既成的なるキリスト論的信条乃至神学によつて、救が成就するのではないのである」（『キリスト教の辯証』一四三頁）。このやうにいられることは、そこにはいはば、キリスト論的復活信仰の非神話化に成立つ死復活の主体的実存的意義が述べられてるといふことができるであらう。

次に、キリスト教の非神話化といふことについての第三の論点は、すなはち、終末論の非神話化といふことにほかならない。「終末論といふものは一般に、非辯証法的同一性的なる俗流的時間觀念に従つて、現世的なる歴史の流れがいつか終末に達するものと思惟し、その終末時に於て或はそれに引続き起るべき事象を構想し、更にそれに伴つて起るべき人間の種族的死滅とその死後の状態とを想像することから引いて、特に個々の人間の死後の存在を、彼等の生存中の所行に照らし合はせ、その善惡に応じ因果応報的に決定して、或は天国浄土極楽に或は地獄に人間が生活する有様を想ひ描くのが常である。その時間觀念は流動持続的であり、その論理はまさに同一性的である。しかしか

るものが科学と相容れない空想の産物として、神話に墮する外ないことは、今更縷説を要しまし。今日我々がそのやうな終末観乃至終末論をとる能はざることは明白である」(同、一八一頁)。しかしそれにもかかはらず、終末論は宗教を倫理から區別し、実存を現存と分つために必要であるといはれる(一八二頁)。すなはち、いはゆる黙示的終末観の神話性が超脱せしめられて、終末論の非神話化が遂行されなければならぬことが到る処に説かれてゐる。いはゆる中間時の思想についても、「中間時とは単に過去と未来との中間を意味するものでなく、かかる同一性的時間、すなはちいはゆる俗流的時間を絶対否定して、之を終末論的無の深淵に投じ、その時間の現在に於ける断絶としての危機の裂目に絶対無の否定的轉換を行ずる創造的切断を意味する。その倫理はすなはち終末論的倫理である」(一七八頁)といはれ、また「終末論の中間時倫理は、現世的倫理が神の国に触れこれに切断せられて、愛の新しき義に創造復興せられる媒介である。それは神の国に対しては、これに媒介せられこれに条件づけられる低き立場であるが、人間社会に対してはこれの否定的に高めらるべき高次の立場である。この低くして高く、否定的にして肯定的なる二重性が、すなはちその終末論的性格を形造るといはねばならぬ」ともいはれてゐる(一八〇—一頁)。

この終末論の非神話化といふ点に関して、先生が、ブルトマンの非神話化論に対して多大の共鳴を感じられたのも当然である。『生の存在学か死の辯証法か』においても、「ブルトマン教授の終末論はただに新約聖書神学の中心となつて居るのみならず、教授の持論に基づき非神話化の立場から辯証法的に実在論化せられて、歴史的時間の構造一般にまで拡充せられ、歴史の成立する現代の各刹那が、必然に過去の終末論的否定と未来の解放変革との辯証法的行爲の統一でなければならぬことを主張したものととして、注目すべき思想であるといはなければならぬ。……ブルトマン教授が『歴史と終末論』に於て、歴史の各現在が終末論的でなければならぬことを示されたのは、深き考へといふべきである。特に此書に展開せられたパウロ、ヨハネの神学解釈に於ける終末論的辯証法は、最も鮮かに教授の立場を示すものであり、これに基づく現代歴史哲学批判と実存主義的歴史哲学の主張とは、甚だ重視せらるべきものと思ふ」

といはれる。それはとにかくとして、先生の立場での終末論の非神話化といふことは、なによりも実存の終末論的な生き方において実践せらるべきものである。そしてこのやうなものとして終末論的存在が語られるのである。すなわち、終末論的存在とは、自己が、自他として相対立する相対的なる自己の我性を放棄して自己に死に切り、絶対無に對する媒介に成りきらなければならないのであつて、それは、もはや自己が生きているのではなく、無即愛が自己に於てはたらくといふことを意味するとされる。そしてこのやうな意味で、「死につつまあるもの、しかも視よ、生ける者」(コリント後書六・九)としての、また死の形相の下 *sub specie mortis* に生ける *dying life* にまで自己を點化凝集するものとしての終末論的存在が語られるのである(『キリスト教の辯証』三九頁参照)。しかも、そのやうな終末論的存在は、同時に死即生なる復活存在にほかならない。といふのは、「真に自己の存在を自己の自由によつて決定し、その意味に於て自立自存する自覚存在としての実存は、一度現世を否定し現世を放棄して、自己を無に委ねたものが、絶対無即愛の恩寵によつて復び生に返され、従つて自ら自己の存在根拠たる無即愛に報恩参加するために自己犠牲の愛に還相する」ものとして「死即生なる復活存在」であるからである(一八三頁)。

以上概観したやうに、先生の『キリスト教の辯証』におけるキリスト教の非神話化の問題は、大体三つの側面、すなはち、キリスト教的有神論(有なる人格神)の非神話化、教会の正統的信條に規定せられるやうなキリストの復活信仰の非神話化、および終末論の非神話化を包含してゐると考へられる。その第一の側面において、「神は意志の有我的主体でなくして愛の無我的主体」である——従つて論理的には有でなく無を原理とする——とされ、そこから既述のやうに、「絶対無即愛」とか「愛の三一性」といふ思想が開示されるのである。またその第二の側面において、「死復活」の思想が具体化され、さらにその第三の側面において、同じく終末論的存在としての「死即生なる復活存在」が説かれることも、すでに見たごとくである。しかもこれら三つの側面は、別箇のものではなく、実は内面的に一つに結合されてゐることが知られるのである。「復活存在様態は、死に於て生き、生きながら死ぬ、無の存在様態

に外ならぬ。すなはちそれは神の無即愛の象徴」(三四四頁)であるといふがごとき言葉は、このことをよく示してゐると思はれる。それ故、キリスト教の非神話化の問題は、究極するところ、先生の「死の哲学」に連なるものであるといはなければならない。それは、先生の死の哲学が、一面において、キリスト教の思想・信仰への親炙およびそれとの対決によつて促進されるころ大であつたことを思はしめると共に、他面、キリスト教の非神話化という形でのその批判即辯証を遂行せしめたものも死の哲学にほかならなかつたといふことを意味してゐると思ふ。

三

すでに述べたやうに、死の哲学ないし死の辯証法は、絶対無即愛の立場における死復活の行的自覚に成立つものであるが、この場合絶対無即愛は、どこまでも絶対媒介的でなければならぬといはれる。有なる人格神を直接無媒介な意志の発動行為者として立てようとするキリスト教的有神論が非神話化されなければならないと考へられるのも、それが、絶対とは絶対媒介にほかならないといふ先生の根本思想に悖るからである。このやうな考へにもとづいて、神即愛と神に対する愛と隣人愛との三一的媒介——それは同時に行信証の三一的媒介を意味する——が展開される。「無は無である限り、有を媒介することなくして直接、有にはたらきかけることはできない。若しそれができるならば、もはやそれは無でなくして有であるといはなければならぬ。何となれば自ら直接的にはたらくものは有であつて、無ではあり得ないからである。無はただ有を媒介とし、その否定転換を通じてのみはたらく」(『実存と愛と実践』六四—五頁)といはれるが、それは、神即愛と隣人愛とが一分の間隙もなく媒介相即的であるといふことでもある。また神即愛を信じ、自己を抛つ絶対否定の縦の往相的転換と隣人愛における絶対媒介の横の還相的行為も、同じく往相即還相、還相即往相として媒介的でなければならぬ。(同八三頁参照)。そしてそのやうな無即愛の辯証法の論理が、実存的には、死の論理ないし習死の論理にほかならぬといはれるのである(同三一七頁)。

このやうな絶対媒介の論理は、いかなる意味においても、辯証法的媒介を絶する無媒介の有を指定することを許さない。先生が、西田哲学の「無の場所」とか、「行為的直観」に対して、反論を加へられるのも、それが絶対媒介の行的辯証法と相容れない無媒介の直接性を残すと考へられるからであらう。

また先生の神秘主義に対して繰返してなされる反対も、この点に關してあると思はれる。例へばすでに述べたやうに、先生は、イエスの神の国の福音に対して、パウロの神学を或る意味では積極的に評価されつつも、その「キリストにある」といふ存在論的立場は、いはゆるキリスト神秘主義の直接態における同一性論理に外ならないとして斥けられるのである（『キリスト教の弁証』三六〇頁）。もとより先生も、例へばシュヴァイツァーのパウロの神秘主義についての解釈をさらに批判することによつて、神秘主義の直接態と倫理の當為法則性との間に存する矛盾を辯証法的に打開されようと苦慮される（同、三〇八頁以下参照）。その結論は、要するに、愛による神秘主義と倫理との媒介ということにはかならない。すなはち、「愛こそ神秘主義の直接態を自己否定の媒介に転じ、同時に倫理の相対的対立性を媒介的統一に化し、もつてそのままでは相容れない神秘主義と倫理とを共に否定契機に転化することによつて両立するものたらしめるのである」といはれる（三一九頁）。しかしこのやうにいはれることは、やはり或る意味では、パウロの神秘主義の非神話化であり、愛の辯証法を超えるパウロのキリスト神秘主義の解体にほかならないとも考へられる。

固より、「パウロの神秘主義」といふこと自体が甚だ問題であつて、曾て拙著において論じたやうに（『神学と宗教哲学との間』第五章）、いはゆる宗教史学派の「宗教主義」（Religionismus）の観点に立つその神秘主義の尊重も、反対にはゆる辯証法神学のその神秘主義否定の傾向も、共にパウロの信仰の真相——すなはち、その信仰神秘主義ないしキリスト神秘主義——を明らかにするものとは考へられないのである。しかし今はそのやうな問題に深く立ち入る余裕もなければまた必要もないと思ふ。当面の問題はむしろ、一般に神秘主義と絶対無の辯証法との關係如何といふことである。先生の『生の存在学か死の辯証法か』においては、絶対無即愛の絶対媒介——それは具体的には死復

活の自覚である——の立場は、存在の神秘主義的発出論でもなければ、思想の理想主義的觀念論でもなくて、死の敢為実践による觀念論と实在論との突破であつて、そののみが、兩者を結合する觀念实在論の立場にほかならないと説かれてゐる。先生の哲学的立場は、究極的にいつて絶対媒介の論理に徹することによつて神秘主義的発出論を止揚し、或はむしろそれを解消するところにあると考へられる。キリスト教に關していへば、このやうな先生の立場が、絶対媒介の辯証法によるキリスト教の非神話化といふことと結びついてゐることは、改めていふまでもない。しかもそれが單なる論理主義を意味するものではなく、実存的な死の実践的自覚と結びついたものであることに我々は深い感銘を受けるのである。しかしこの場合、キリスト教の非神話化といふことが、果して神秘主義の解体止揚を必然とするか否かが問はれなければならないであらう。もし前述のやうに、例へばパウロにおけるキリスト神秘主義ないし信仰神秘主義を正しく把握することが、同時にパウロの信仰の本質を明らかにするやうな意味をもつのみではなく、同時に、それがキリスト教信仰の最も深き意味における徹底であるといふことが明らかにされるとするならば、仮りに今日のキリスト教にとつて非神話化といふことが必然的であり且つどこまでも徹底的に遂行されなければならないものであるとしても、そのことは却つて実はパウロ的信仰神秘主義の顕揚でさへなければならぬであらう。このやうな見地から考へるとき、絶対媒介の論理の貫徹による神秘主義の解消は、キリスト教（福音）の本質を見失ふ危険なしとしないと思はれる。すでに述べたやうに、絶対媒介の論理は、いかなる意味においても辯証法的媒介を絶する無媒介の有を立てることを許さない。そしてそのやうな哲学の立場から、人格的有神論、キリスト論的復活信仰、默示的終末觀等が神話的として斥けられたのである。しかしこのやうな絶対媒介の思想は、凡そあらゆる人間的媒介を絶するものから、それに基づいて、いはゆる絶対媒介といはれるやうな辯証法の立場も出てきたり、可能ならしめられるといふ考へを、いかなる意味でも拒否するものであらうか。もしさうであるならば、他力即自力としてなほ哲学的人間の媒介性の立場を離脱しない絶対媒介の思想は、恩寵至上のキリスト論的即救済論的な絶対他力的キリスト教信仰

とはどうしても撞着するところがあるといはなければならぬ。そしてさういふキリスト教の哲学的辯証は、遂に、キリスト教神学を哲学に解消せしめ、神学の本来の立場と任務とを無視することにならざるを得ないのであるからうか。

パウロの「キリストにある」といふ神秘主義は、単に「キリストにある」といふ存在論的神秘主義——或はいはゆるキリスト形而上学 (Ernst Lohmeyer) ——にとどまるものではなく、不斷にキリストと共に死復活を行ずるといふ死の行道と結合するものであり、その限り先生の死の辯証法は、極めてキリスト教的に実存的であるといはなければならぬ。そしてそのやうな死の行道的辯証法から、今日のキリスト教神学は多く深く学びとるところがなければならぬと信ずる。しかしそのやうな死復活の反復実践は、それにもかかはらず、「キリストのうちに自分を見いだす」こと、すなはち、「キリストとその復活の力とを知り、その苦難にあずかつて、その死のさまとひとしくなり、なんとかして死人のうちからの復活に達したい」(ピリピ三・九—一一)といふ「キリストにある」神秘主義を撥無するものではなく、却つてそれに根拠づけられ、それによつて可能になると考へられる。またパウロは、彼の苦難をイエスと共に死ぬことであると解することによつて、「イエスのいのちが、この身に現れるため」に「いつもイエスの死をこの身に負ふ」といふ(第二コリント四・一〇—一一)。そこにも、イエスの死復活といふあらゆる媒介性を絶する事実にもとづく「キリストにある」神秘主義と死復活の辯証法的行道との結合が示されてゐるといふことができる。いはゆるキリスト教倫理における *Indikativ* と *Imperativ* ——それは例へば「キリストにある」が故に、それにふさはしく歩めといふことである——の相即といふことも、右のやうな点に即してより深く理解されなければならないと思ふ(なほ R. Bultmann, „Der Mensch zwischen den Zeiten nach dem Neuen Testament“ in *Glauben und Verstehen* 3. Bd. 1960)。

いはば「死の神学」といふべきものについて深い示唆を与へるものである。それは、絶対無の転換を自己の上に行証し、自己否定的な愛の媒介作用たることを自覚する「自力即他力、他力即自力」といはれるやうな立場(『キリスト教

の辯証』(五〇頁)を可能ならしめると共に、それを越え出て、キリストにあつてキリストの死にあづかる存在の立場として、それよりも一層高次の他力の立場——「死人を生かし、無から有を呼び出される神を信ずる」(ロマ四・一七)信仰の立場といひ得ないであらうか。同じく信仰と倫理との關係についても、両者の転換媒介(或る意味で宗教と倫理との往還二相の媒介)の根柢に、それを可能ならしめるものとして、信仰から倫理(愛)へ(すなはち、*fides caritate formata* ではなくして、*bonum*でも *fides formans caritatem* でなければならぬ)、ないしは義認から聖化へといふ不可逆的な一方が認められなければならないと考へられる。これらのことは、さらに徹底して考へるならば、いはゆる神秘主義的発出論といふものが、辯証法的媒介によつて必ずしも止揚され撥無されるものではなく、むしろ却つてそれを自らのうちに媒介止揚するものであるといふことを示唆せしめるのである。

死の辯証法が田辺哲学の絶対辯証法の極致にほかならないことは、最初に述べた通りである。私共はその深遠且つ強靱な思索に啓導され鼓舞されること量り知れないものがあることを思ふのである。そして私にとつて本論の最後に述べた若干の疑問や異論は、もとより先生の思想に対する敬意を些かも減ずる理由にはなり得ない。ただ前にも述べたやうに、先生のキリスト教の辯証には、はじめから先生自身が認められてゐるやうに、「哲学的辯証の達す能はざる限界」といはれるやうな消極的契機があつたのである。しかもそれと同時に、「哲学的辯証の達す能はざる本来あるべき真姿に自らを否定的に超克せしめる媒介となるといふ積極的意義をもつことも信ぜられてゐるのである。私は、今日のキリスト教が、先生自ら告白されるその哲学的、弁証的消極的契機のみを自己安住的に容認するにとどまつて、その積極的意義を顧慮し得ないならば、それは非常に不幸な事態であることを述べた。しかも今日のキリスト教は、先生が謙虚に認められるその哲学的辯証の限界とはいかなる意味のものであるかといふことを、その哲学的辯証の積極的意義を充分に真摯に受けとめた上で、やはり改めて自らの問題として深く考へなければならぬと思ふ。そしてそれは、一面においては、哲学的辯証論を超えた神学の立場を明瞭に自覚することではなければならないと同時に

に、他面では、それにもかかはらず、最も具体的なキリスト教学の在りかたは、そのやうな神学的立場と哲学の立場とがいかにかに媒介さるべきかといふ課題を負ふことにならざるを得ないところにあると思ふ。特に今の我々の問題についていへば、「死の哲学」といはば「死の神学」との相違と媒介との問題が、最も切実な問題として取上げられなければならないと思ふ。

(了)

(筆者 京都大学文学部〔基督教学〕教授)

Starting from an ethical view of human historical world, he came to regard the physical world itself as essentially of dialectical structure, because the new physics suggested him that it also was based upon, so to say, a behavioral transactions between man and nature. In his subsequent occupation with philosophies of politics and religion, he remained always true to his original aspiration to go to the end of the dialectical, existentially committed way of thinking. His philosophy of religion in particular shows us a remarkable attempt to do justice both to the religious personalism and the pantheistic way while being fully aware of the conflict between the two.

Über die Philosophie des Todes bei Hajime Tanabe

von Kazuo Mutô

Die absolute Dialektik bei Tanabe ist, wie weithin bekannt, weder eine idealistische Dialektik noch eine materialistische, sondern eine idealistisch-realistische Dialektik, welche den Gegensatz zwischen beiden aufhebt. Und der Kern, der die Einheit zwischen diesen beiden vermittelnd verwirklicht, ist die Tat des Individuums. Nach Tanabe ist die Philosophie nichts anderes als das Selbstverständnis dieser Tat. So ist bei ihm der konsequente Logizismus (d. h. die Logik der absoluten Dialektik od. der absoluten Vermittlung), den man manchmal als einen eigentümlichen Charakter seiner Philosophie bezeichnet, begründet auf die existentielle Tat des Individuums. Und diese Tat bekam, besonders nach der „Philosophie als Metanoetik“ (1946), mehr als vorher, eine religiöse Färbung. Und im letzten ist diese Tat die Praxis des Sterbens im eigenen Tode. Deshalb, kann man sagen, die letzte Gestalt der Tanabe'schen Philosophie ist die Todesphilosophie als das Selbstverständnis des eigenen Todes oder genauer als das Selbstverständnis von „Tod-und-Auferstehung“. Ich möchte in diesem Aufsatz deutlich machen, besonders durch Bezugnahme auf sein Buch „Dialektik des Christentums“ (1948), d. h. eine philosophische Apologetik davon, daß es einen bedeutsamen Zusammenhang zwischen dieser Gestaltung seiner Todesphilosophie und seiner Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben und Gedanken gibt. Ich

glaube, daß wir einerseits die positive Bedeutung, welche seine philosophische Apologetik für das Christentum hat, vollständig erkennen müssen, auch vom theologischen Standpunkt her, aber wir wiederum doch andererseits, vom selben Standpunkt her, klar machen sollen, daß es eine Grenze in seiner philosophischen Apologetik gibt, die er selbst bekennen mußte, und in welchem Sinne diese Grenze besteht. Und solche Erwägung wird uns vielleicht zum Problem führen, wie es mit dem Verhältnis zwischen der Philosophie des Todes und der Theologie des Todes steht.

Dialektik und Zeit

— Eine Anmerkung über die Differenz des Denkens

von Tanabe und Heidegger —

von Kôichi Tsujimura

Es war durch den Aufsatz von Prof. Tanabe über "Neue Wendung in der Phänomenologie—Heideggers Phänomenologie des Lebens—" (veröffentlicht zuerst 1924, jetzt in seinen "Sämtlichen Werken" Bd. IV. S. 17—S. 34, Tokyo, 1963), daß der Name wie auch der Gedanke dieses Denkes zum erstenmal uns in Japan bekannt wurde. Seitdem ist das Denken Heideggers für das Tanabes bis zu seiner letzten Arbeit an der "Philosophie des Todes" (einem noch nicht veröffentlichten Nachlaß) ständig einer derjenigen Gedanken geblieben, die von ihm eine jeweils erneute Aneignung und Auseinandersetzung verlangt haben. Deshalb ist hier zum Andenken an ihn eine kleine Anmerkung unter dem obengenannten Titel gewagt worden.

Der Titel, dessen beide Worte je den Wesensort der genannten Denker nennen, soll einen Teil des Versuches anzeigen, der Differenz ihres Denkens ein wenig nachzugehen. Um sie ans Licht zu bringen, ist zuerst eine Gegenüberstellung der von ihnen beiden jeweils in verschiedener Weise ausgeführten Interpretationen zum Parmenideischen Satz versucht worden, der lautet: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (Fr. 3).