

哲学研究

第五百六十五号

死と実存協同

——田邊の晩年の思想をめぐって——

一 人の死と田邊の晩年の哲学

長谷正當

「実存協同」という言葉はあまり聞き馴れないものかもしれませんが、田邊の晩年の哲学の中心を占めている概念であります。この概念によって示される思想は、田邊の晩年において死との繋がりのもとで掘り下げられることで、独特の拡がりと深みをもつに至っております。そして、西谷啓治先生の言葉によりますと、それは「従来の西洋における哲学史上かつて開かれなかった新局面を開いたものであり、その獨創性は極めて高い意義をもつものである」（田邊元全集 第十三卷、六七七頁）とも言われております。この実存協同の思想が死とどのような結び付きにおいて捉えられているかをめぐって、しばらくお話しをさせていただきますと思います。

「脳死を人の死とする」法案が国会に出されて、「人の死とは何か」が現在問われています。周知のように、この法案は臓器移植に道を開くために提示されたもので、「生きた人」から臓器移植を行うわけにはゆかないので、移植

を行うためには人は死んでいなければならないという理由から、「脳死を人の死とする」と定めたものです。この法案はそのような現実的な必要に基づいて出されたもので、「人の死とは何か」について十分に考えられたかという点と、必ずしもそうではなかった。そこで、この法案がきっかけとなって、「人の死とは何か」が文化的・宗教的見地から改めて問い直されることになったのであります。

田邊の晩年の哲学は、今述べましたように、死の問題をめぐっております。そこで「人の死」はどのように捉えられているかを見たいと思います。人の死を見る角度は様々であり、一様ではありません。田邊の晩年の思索においてもある種のずれ、ないし変容があつて、それまでとは違った死の見方が現れてきています。一言でいうと、死を見る角度は、田邊の晩年の哲学において、「自己の死」あるいは「己の死」から「己に親しき者の死」、「汝の死」へと移っています。一人称の死に代わって二人称の死が、考察の中心となつてきているよう思われます。そして、己の死は汝の死を見る眼差しの中に溶解し、汝の死から己の死が見られています。それと同時に、人と人との交わりの世界、田邊が「実存協同」と名付ける世界が、新しい局面をもつて田邊の思想の中心に登場してきます。死の問題は、我と汝の問題、交わりの問題となつてきております。「人の死とは何か」を問うときに忘れられてはならないのは、そのような人と人との関わりの根幹にある死、汝の死であると思ひます。一人称や三人称の死ではなく二人称の死です。死が文化や宗教の問題であるのは、死が個体の死ではなく、人の死であること、つまり、人と人との関わりの中における出来事であるからであります。

田邊の晩年の思想と言われるのは、時期としては、『懺悔道としての哲学』から『生の存在学か死の弁証法か』に至るまでの思想です。ここでは、「無即愛」、「弁証法」、「死復活」、「実存協同」等、田邊の思想の根本に関わるような幾つかのキー・ワードが現れています。このうち、実存協同という概念は田邊の晩年の思想のなかで最も重要なものとなつております。この概念はすでに「懺悔道」以前にも現れていたのですが、注目すべきことは、この概念が、

田邊の最晩年の哲学においては生者の間だけではなく死者にも拡張され、死者を包み込んだ生死交徹する協同の世界として捉えられているということです。このような生死を超えた実存協同の世界に深く思いを致し、そこから見える事柄を明らかにすることが、田邊の晩年の哲学の主題となっております。

そのような死者を包んだ実存協同の世界を、田邊は試みに空想してみたり、思弁的に仮想してみたのではありません。自己が現にここにあり、そこに生きているリアルで確かな世界として田邊に見えてきた。自分と汝との関わりに深く思いを致していると、自己が生きている世界の底に、どうしてもそうでなければならぬという具合にして、実存協同の世界が開かれているのが見えて来た。そのような、自己に直接的でリアルな世界として捉えられています。

カントは、道徳に規定された自己の意志の先端を見つめていると、その意志に必然的に生じてくる対象界があつて、それが自由や不死や最高善といった形而上学的な世界である、と述べておりますが、実存協同の世界に関しても同じような事情が見られるように思います。死者を包んだ協同の世界はリアルで確かな世界であると言つても、自己の意志や欲望と掛け離れて何処かに客観的に存在するものではない。それは自己の実存的な要求や思いと結び付いて見えてきたものであつて、その意味で「信の世界」であります。したがつて、それはそのような思いとは掛け離れてある「世界」と考えられてはなりません。しかし、実存協同の世界が信の世界であると言つても、それはカントの言うような「要請」として彼方に待ち望まれているわけではありません。自己の存在の根底に、もっと直接的でリアルな世界として捉えられています。

自分が生きている世界が、生者だけではなく死者にも連なり、死者の世界から返照を受けているものとして捉えられてくる。数限りない実存が相互に照らし合い、響き合っている世界として見えてくる。そのような実存協同の世界が、「要請」としてではなく、無即愛の「象徴」として、身近に捉えられております。そしてそこから、「永生」、「魂の不死」、「神の国」、「菩薩道」など、宗教の根本に繋がるような種々の問題に、哲学の側から照明が当てられて捉え

直されてきます。そこに田邊の晩年の思想の独自性があるように思います。

実存協同の思想において、注目すべきことは、田邊が、死において成立するような交わりを捉え、それを交わりの純粹形態として、あらゆる交わりの基礎に置いておられるということであり、人と人との交わりが途絶えるところ、交わりの終点と考えられるような死を通して初めて開かれてくるような交わりに、田邊は思いを致しています。一体、それはどのような交わりでしょうか。

交わりは、一般には、交わりの両項を隔てる距離が取り除かれたところに成立すると考えられます。合一や融合や参与として交わりが考えられています。しかし、それとは逆の方向に成立する交わりがあります。それは分離や切斷、あるいは距離や不在を含み、かえってそれらを基礎として成立しているような交わりです。不在においてこそ真にリアルとなる交わりがあります。田邊が実存協同において捉えているのはそのような交わりです。不在の上に成立する交わりは満たされることはないので悲劇的ですが、しかし、満たされないということによって交わりは悪から純化され透明なものとなります。交わりをそのような不在の方向に突き詰めたところに、宗教的関係の基礎をなすような「信」と言われる有りようがあるように思います。断絶における繋がり、最も突き詰めた形は、例えば、十字架上のイエスの「わたしの神よ、何故私を見捨てられたのですか」という問に現れています。この問において「神」は沈黙し不在ですが、この沈黙を神の声と聞くところにキリスト教における「信」の徹底した有りようが捉えられています。人と人との関係もまたそのようなところで徹底されなければなりません。絶対的な断絶や不在、死を介して成立する交わりが宗教的関係です。そこでは死は交わりの基礎なので、死は注意深く護られ尊重されねばなりません。「脳死を人の死とする」という規定が宗教的見地から見て問題を含んでいるのは、関係の基礎となる死、あるいは、死を思うことでリアルになってくるような関係がそこでは無視され切斷されているからです。そのような交わりに深い思いを致し、死者を包み込んだ協同体を真の宗教的協同体として捉えているところに、晩年の田邊の思想の骨子が

あると思います。

実際のところ、他者は死ぬことによって生者との交わりを断つのではない。死を介して現われてくるもう一つの交わりの形式があります。例えば、小林秀雄はベルクソンについて述べた文章のなかで、死んだ母親を次のように語っています。「仏に上げる蠟燭を切りしたのに気づき、買いいに出掛けた。私の家は扇ヶ谷の奥にあって、家の道に添って小川が流れていた。もう夕暮れであった。門を出ると、行く手に螢が一匹飛んでいるのを見た。この辺りには、毎年螢をよく見かけるのだが、その年は初めて見る螢だった。今までにみたこともない大ぶりのもので、見事に光っていた。おっかさんは、今は螢になっている、と私はふと思った。螢の飛ぶ後を歩きながら、私はもうその考えから逃れることはできなかつた。」（『新潮』五月号、昭和三十三年）と述べています。死んだ母が螢になっているというのは、アニメズムの世界のようなのですがそうではない。生前、自分を支え、護ってくれた母を失った悲しみが、このような形をとって現れた。愛するものにとって死者は、虚無とともに消え去ってしまうのではない、死者は生者に出現します。別の文章で、小林は酔っ払って一升瓶もろともにプラットホームから墜落して九死に一生を得たときの経験を語っており、「一升瓶は、墜落中、握っていて、コンクリートの塊に触れたらしく、微塵になって私はその破片を被っていた。私は黒い石炭殻の上で、外灯で光っているガラスを見て、母親が助けてくれたことがはっきりした。」と述べています。ここでも、「はっきりした」と断言しています。死者が生者に復活することは愛するものにとつて紛れもない事実であることを小林は語っています。それは心霊上の事実とも云うべきものです。それは一体どのような事実か。

他者の不在や断絶を介して開かれてくる他者との交わりは、また西田が「逆対応」と呼んで、人と人、あるいは人と超越者との間の真の関係として捉えたものでもあります。西田は我が子の死に触れて、人は死んだものは如何にしてみても帰らぬから、忘れよ諦めよというが、親にとってはそれが苦痛である。何としても忘れたくない、せめて自

分が生きている間は思い出してやりたいというのが親の誠であって、死んだ子を思うことは苦痛だが、親はこの苦痛を忘れることを欲しないのだ、と述べています。そして、また子を亡くしたという悲哀には慰藉があり、「骨にも徹する痛切なる悲哀は寂しき死をも慰め得て余りあるとも思う」（西田幾多郎全集、第一巻、四二〇頁）、とも述べています。悲哀には不在という仕方でのみ出会われる我が子の現前があり、それゆえに、悲哀が慰藉でもあるのだと思います。悲哀の感情には切断における繋がり、不在における現存といった矛盾した事態が含まれていますが、後に西田はこの事態を「逆対応」という概念において捉え、大燈国師の言葉にあるような「無限に隔たつていても離れていないのだし、常に接していても会っていないのだ」というような関係こそが、人と人との真の関係であると同時に超越者人間との宗教的關係だとしたのであります。

田邊は、このように生者と死者との間の交わりを基礎にして一切の交わりを捉え直しています。そして、そこから「モノドロジイの実存協同」という考えに至り、そのモノドロジイの実存協同の具体的な形態をキリスト教の「聖徒の交わり」(communion of the saints, *communio sanctorum*) や仏教の「菩薩道」に見い出しています。「聖徒の交わり」は、交わりを生者の間だけではなく、生者から死者へと拡大してゆくものです。交わりを死者の方向に深めてゆくと、生者と死者との間に「聖霊」が働き、交わりは「浄化」されて「靈感に充たされたもの」となってくる。このように、生者と死者との交わりに死者を入れ、そして、生者と死者の交わりを更に死者の方向に無限に拡大・深化してゆくことよって開かれてくる生死交徹する「実存協同」の世界が田邊の晩年の「死の哲学」の中心の主題となつていますが、そこで重要なことは、交わりが内に死者を含むことよって、一切の社会協同体は内に含む悪から純化され、特殊なものから真に普遍的なものへと高められるということです。そのような田邊の「死の思想」は決して風変わりなものではない。それは人間の心情に深く根を下ろした思想であつて、深い叡智を秘めているように思えます。それは死を視野にもたないような社会協同体の思想のうちに不可避的に侵入してくるエゴイズムという悪から交

わりを救うことができる唯一の思想と言えるのではないか。宗教史においてそのような死の思想を根幹にもつ協同体は多く見られます。犠牲や贖いの思想はそのような性格をもっています。エレウシスの秘儀やピタゴラス・オルフォイス教などは有名ですが、東アジアでは仏教、とりわけ浄土教における浄土の思想等はそれに近いのではないかと思います。しかし、今はその問題には入らないことに致します。

このような死者と生者との交わりに「インスピレーション」や「浄化」の関係を捉える「死の思想」と逆の傾斜をもったものは、両者の間に「不浄」や「汚れ」の関係を見るものです。それは、関係を浄化するような「聖霊」や「愛」という働きではなく、関係を歪め破壊するような「怨霊」や「呪力」を予想するもので、そこでは死者と生者は相互に交徹するかわりに、両者の間に壁を設けて死者を生者から遮断しなければならなくなる。それは「死の思想」に対比して言えば、「生の思想」です。「よもつひらさか」の途中に石を置いて黄泉の国から死者が生者の世界に入ってこれないようにした、『古事記』の物語はそのような「生の思想」を示しています。日本教はそのような生の思想を根幹に有していますが、それは鎮魂・怨霊の思想に連なっています。

田邊の「実存協同」の思想は、このような「生の思想」とは逆の傾斜をもっています。その思想について後にもう少し詳しく見るつもりですが、その前に田邊哲学の根本性格について、少し触れておきたいと思えます。

二 田邊哲学の根本的性格——弁証法と象徴

1 行為と弁証法

田邊哲学の根本の立場は「行為」であり、その論理は「弁証法」であると言われております。このことは、田邊哲学について書かれた殆どのものなかで述べられていることで、改めて言うまでもないことのように思われます。事実、田邊哲学の何処を切っても、この二つの言葉は出てきます。しかし、この「行為」や「弁証法」という概念によ

って田邊がどのような事を示したのか、ということは直ぐには分からない。それについての理解を授けるようなイメージをもつことは困難のように思われます。むしろ、そのようなイメージに繋がるような直接的なもの、直観的なものを破ってゆくところに行為や弁証法の本質があると言った方がよいかも知れません。実際のところ、直接的なものや既存のものを破ったところに、限定し難きもの、絶対的に新しいもの、絶対無の自覚と言われるものに触れてゆくの行為であり、その行為の運動を自覚せしめる論理が弁証法であります。

ところで、田邊が弁証法と結び付けて捉えている行為はどのような行為かと言うと、それは、ものを制作する行為としてのポイエーシスではなく、社会的・歴史的な場におけるプラクシスとしての行為です。しかし、田邊はポイエーシスとしての行為を全く考えていないかと言うと、そうではなく、晩年のヴァレリーの詩論において、詩を詩作、つまりポイエーシスと言う角度から考察しています。しかし、田邊はそこでヴァレリーの詩作に欠如しているのは、行為の歴史的社会的側面であると批判していることからみても、田邊が重点を置いているのはポイエーシスではなく、歴史的社会的な場におけるプラクシスであることが分かります。ポイエーシスを取り上げる場合でも、田邊はそれをプラクシスという角度から考察しているのであります。

プラクシスとしての行為が意味するのは、現実の状況における主体の意志的行為で、決断や敢行、挫折や失敗や責任を伴った行為です。それは製作におけるような物と人との関わりではなく、人と人との関わり、歴史・社会的な場での行為であり、カントが実践理性と呼んだような、主体の意志規定に関わる行為であります。実際のところ、田邊が行為の立場に立つと言うとき、カントに近いところに田邊は立っているのであって、カントのように、道徳的行為の立場を哲学の通路としてしているのであります。

ところで、田邊がこのような行為の立場に対立させているのは観想の立場です。観想は無媒介的・直接的な仕方です。絶対的なるものに触れようとするのに対して、そのような直接的なものを否定的に乗り超え、否定を媒介して絶対的

なものに触れようとするところに行為の立場があり、そのような否定媒介を含むことが行為の弁証法的性格です。田邊は観想の根本性格を「無媒介的直接性」としますが、それは生の直接性を普遍的なものと同一視して、生の直接性から直ちに宗教的なものへと赴こうとするものであって、田邊はそのような観想の立場を神秘主義、同一性論理、発出論と名付けて退けています。例えば、田邊はシュライエルマッハーの『宗教論』のような立場を、直接的なものと宗教的なものと同視して、弁証法を欠いたものとして、あまり賛成していません。田邊が、直接的なものから無媒介的に普遍的なものへ至ることを神秘主義として退けるのは、直接的なものに含まれている特殊なものが、ここではそのまま容認され、特殊なものが絶対化される危険性を有しているからです。田邊は、そのような理由から、ロマンティズムや美的なものを退けています。それは自らの内に潜めているエゴイズムを批判的に取り出す目をもたない。そこで出会われていると思われる普遍的なものは、無媒介的であるので真に普遍的なものとはなっていない。そのような直接的なものを破り、直接的なものの否定媒介を介して、普遍的なものを開くのが行為の立場とされるのであります。

このような「観想」と「行為」という二つの立場において注目すべき事柄は、普遍的なものないし絶対的なもの（ここでは絶対無ですが）に触れる異なった二つの仕方、超越の異なった二つの形式です。その違いを田邊は、観想においては絶対無は「積分的全体」として眺められるのに対して、行為の立場においてはそれは「微分的部分」として触れられると言います。絶対無に微分的に触れるということは、絶対無が我々の把握を無限に超え出る無限であること、そして我々はそれの全体的把握を拒まれていた有限な存在であることを意味します。そのような自己の有限性ないし限界の自覚は積分的立場では明確ではない。絶対者に触れる仕方としての「微分」、「積分」というメタファーは、田邊が西田の哲学を批判して自らの立場を明確にするために用いたもので、田邊は西田の哲学が「積分的全体」の立場であるのに対して、自らの哲学を「微分的部分」の立場とするのであります。

重要なことは、田邊がこのようにして西田と自らの立場との間に捉えている違いを、単に二人の哲学者の間だけの事柄として狭く限るのではなく、それぞれが超越の二つの異なった形式を表しているものとして、より広い視野に置いて見ることはないかと思ひます。そのことは、田邊の西田批判を、例えば、ハイデッガーに対するレヴィナスの批判と重ね合わせて見るとはつきりしてくるように思ひます。実際のところ、田邊の西田批判とレヴィナスのハイデッガー批判は多くの点で重なり合うところを有しています。それぞれ強引なところと核心を突いているところがありますが、その二つの批判を重ね合わせて共通するところを探って行くと、その核心の部分にある共通の狙いが明らかになってきます。それは行為あるいは道徳に立脚するところに開かれてくる超越の固有の形式を明らかにしようという狙いです。そして、その形式が根を降ろしている哲学の伝統にまで立ち帰ってそれを明らかにすることです。西田・田邊の対立をそのような広い視野から見直すとき、その対立のうちに含まれている深い意味が明瞭になり、二つの哲学の対立はより生産的なものとなってくるのではないかと思ひます。しかし、今はその問題には入らず、田邊に戻って、行為と弁証法との関わりを見たいと思ひます。

先に見たように、田邊において、行為と弁証法とは一つに結び付いて、田邊哲学を支える二つの支柱となつています。いまそれぞれをカントとヘーゲルによつて代置するとき、田邊の思想は要するにカントとヘーゲルとの間を往復するという仕方です。深められ、具体化されていると言ふことができます。田邊は、行為の立場に立つことにおいてカントの実践理性に近いところに立っていますが、弁証法を哲学の論理として採用することにおいて、分析的なカントの立場を出てヘーゲルに近づきます。しかし、田邊は、ヘーゲルに近づきながら、ヘーゲルを去って再びカントに立ち戻っています。それはヘーゲルは弁証法を駆使したが、行為を外から説明することで、行為の立場を離れ、結局のところ観想の立場に立っているからです。ヘーゲルにおいては弁証法は徹底されてはいない。弁証法はあくまで行為に即して行為の内から遂行するのでなければならぬ、弁証法は弁証法的に徹底されるのでなければならぬ、と、田

邊は主張します。こうして田邊はヘーゲルからカントに戻り、カントの実踐の立場を維持すべきと考えています。

その結果、行為は弁証法的に深められることになる。そして弁証法は行為的にラディカライズされる。「弁証法は弁証法的に徹底される」ことになります。他方、カントの第二批判の形式的な道德の立場はそのことで具体化され現実化されて、道德の立場は宗教の次元にまで深められることになります。道德的意志の運動が弁証法的に徹底されることによって、道德的次元に生じた矛盾の解決を巡って、道德の立場は宗教の立場へと転入せしめられることになるのであります。

言い換えますと、カントの道德の立場では、格率の間で矛盾が生じるとその格率は採用することはできない。よく用いられる例では、罪なくして迫害を受けている人を匿うために嘘をつかねばならないというような状況のもとでは、格率の間に矛盾が生じてカントの形式的な道德の立場は破綻することになります。しかし、我々が生きている現実の社会では、格率の間に矛盾が生じてくることは避けられず、ある善の実現のためにはある悪に手を染めねばならない。そこで、道德的意識の疚しさや負い目を免れるために、カントのような定言的命令というような行為の立場を捨てて、ヘーゲルのような傍観者の高みに立って、全体性という視点からその矛盾を調停し統合する方策を理論的に考えるところ方向に脱出口を探ることになる。しかし、それは行為の立場を離れることであって、田邊の採るところではありません。田邊が採る道は、格率が矛盾するような現実の状況のうちにあつて、しかもなおカントのような主体的行為の立場に立つことですが、そこから田邊が導かれるのが道德の破綻を通しての道德の復活、道德ならぬ道德としての宗教の立場です。つまり、現実の矛盾した状況のなかで敢えて採用された道德的格率は、主体の理性に適うものであつても、それは主体を超えた自己ならぬ絶対者から与えられたものという性格をもってきます。自己を超えたところから賦与された理性ならぬ理性という性格のものとなります。そこでの道德的行為は宗教的信に支えられたものとなり、行為的弁証法的に自証された宗教的信となります。カントの形式的な道德の立場は、こうして現実の矛盾対立を

くぐり抜けることによって現実化され、宗教的信の立場へと深められることとなります。道徳的行為の運動をたどる弁証法は、死復活の論理として自覚化され、内面化されることとなります。それまでの自己の挫折崩壊を通して自己ならぬ自己が回復され、自己の死復活が信証されることになる、そのような行為の弁証法の徹底が『懺悔道としての哲学』においてなされ、そこに行為と弁証法を巡って深化されてきた田邊哲学の一応の到達点というものが見られることになるのであります。

2 弁証法と象徴

ところで、このような行為の弁証法的徹底ということで注目したいのは、そこから田邊が「象徴」という新しい概念へと導かれることになったと云うことであります。行為の立場を突き詰めるとか、弁証法を弁証法的に徹底するということは、主体の挫折や崩壊の経験を通して、ある確かなところ、こうでしかありえないと言うような、端的に事そのものと言われるようなところまで行く。そのとき自分の存在とか有は、死復活的存在として、絶対無の働きから生かされたもの、つまり「有としての有」ではなく「空有」という性格をもってくる。そのような復活存在としての「空有」を田邊は「絶対無の象徴」と名付けます。弁証法の弁証法的徹底ということは、このようにして、絶対無における死復活の転換存在としての象徴という概念に行き着きます。『懺悔道としての哲学』において、そのことがはつきりとした形で現れてきます。弁証法をどこまでも弁証法的に徹底してゆくということは、理性の運動が徹底することにおいて理性そのものが崩壊し、理性が七花八裂に陥って、理性を超えた事実、絶対的な新しさとも言うべきものがそこに現れてくることである。理性が七花八裂の徹底的窮地に陥り、敗れ去ったところで、その崩壊を進んで引き受け、その中に身を投ずるところに、自己を超えたところからの働き、いわば他力の働きに出会って自己が支えられ、自己ならぬ自己として新しく復活せしめられる。そのような理性の窮地に一切を投げ捨て、身を投じ、それを引

き受けるのが懺悔ですが、その懺悔において、それまでとは別のある新しさ、ある新しい未来への展望が開かれる。絶対無と言うのはそのような死復活の転換をなり立たしめる働きであり、その絶対無の働きは愛とか慈悲と呼ばれるものでありますが、そのような死復活によって蘇った新しい存在、空有ともいうべき事実が「絶対無の象徴」と言われるのであります。

「懺悔道としての哲学」から「死の哲学」に至る、田邊の晩年の哲学における仕事は、「懺悔道としての哲学」において明確に把握された死復活という宗教的自覚の構造を一層深く掘り下げてゆくと同時に、宗教的自覚に見いだされる弁証法的運動を宗教以外の領域、つまり芸術の領域においても判別し、自覚化してゆくことであります。「懺悔道としての哲学」から「死の哲学」に至る途中において田邊は、ヴァレリーやマラルメの象徴詩の解釈に取り組んでいます。それはそのような弁証法（死復活の弁証法）をうちに内包しているものとしての象徴詩に田邊が出会ったからであります。そこで田邊は、彼らの象徴詩に隠されている弁証法を明るみにもたすことで、彼らが詩人として解決しようとした問題を一層うまく解決しようと考えたからであります。それと同時に、田邊は宗教的自覚の根幹に把握した弁証法が、宗教以外の領域（ここでは象徴詩ですが）にも見いだされることを示すことで、それを確証し実験しようとした、ということもできると思います。

しかし、田邊はそこで、詩と哲学、あるいは象徴と弁証法とにまつわるディレンマに直面しています。それは象徴詩は背後に弁証法を含むのでなければ、象徴詩としてはありえないが、弁証法を弁証法として露骨に抽出すると、象徴詩の詩としての生命は破壊されるというディレンマです。田邊はこのディレンマを強く意識しています。そして、それはただ懺悔道的にしか解決されえないと述べています。そして、田邊においてはそのことは結果的には、詩の生命を犠牲にしても弁証法を取り出すということになっています。詩は宗教に取って代わられることになっています。多分に乱暴で強引な感のあるこのようなディレンマの解決の方向は、田邊の哲学が、美的なもの・直接的なものを否

定してゆく、行為の立場に立っていることからくる必然的な帰結とも言えます。しかし、田邊はその乱暴の結果、かえって直接性というものもつ重要な意義に目覚めて、それに深く思いを致すようになり、象徴というものの意義を行為の立場において改めて捉え直すこととなります。それが後に「モナドロジー的実存協同」という象徴的世界観となつて現れることになった、と言うことができますように思います。弁証法の「絶対的否定媒介」において絶対無へと帰入する方向も、絶対無から逆方向にやってくる「空有」と言われるような高次の直接性に出会い、それによって支えられることがなければ、弁証法は一切を媒介し尽くした果てに絶対無のうちに雲散霧消してしまわねばならぬ。そこに弁証法がそれを超えるものとして高次の直接性としての象徴を再び呼ぶ所以があります。

しかし、田邊は象徴主義の詩人に取り組んでいた段階では、象徴よりも弁証法を優位に置いています。象徴詩の象徴たる所以は、それが弁証法をうちに含み、無の象徴であるからであつて、弁証法の裏付けを欠くとき、無の象徴は有の表象に墮落し、象徴主義はロマンティズムに転落する、と田邊は言います。例えば、地中海人たるヴァレリーが海によって自己を語るときでも、「海辺の墓地」におけるように、海を生る原理とし、海辺の墓地によって死が示されているところでは、印象主義的な表象の戯れがあつても象徴的意義は乏しい。しかし、『若きバルク』におけるように、海が没落の原理であると同時に復活の原理として語られるとき、海は死復活の原理として深い象徴的意義をもつてくる。しかし、そのような弁証法は象徴詩においては背後に秘められているのであつて、象徴詩において優位に置かれているのは、あくまで言葉の響きから生じる色調であり、表象相互の響き合ひである。したがつて、象徴詩が自らのうちに含む弁証法を象徴詩は取り出すことができなない。象徴詩がうちに弁証法を含みながらそれを隠しているところに、象徴詩の詩としての生命があります。しかし、田邊は、同時にそこに象徴詩の限界を捉えます。そこで、田邊が取る方向は、象徴詩の詩としての生命を配慮することよりも、象徴詩の象徴性を成り立たしめているもの、つまりそれが内に含む死復活の弁証法を取り出そうとする方向です。これは、いわば動物の内側に隠された骨格を扶

りだすことによつて動物の生命を犠牲にするというような性格を秘めています。これは田邊の徹底した論理主義のもつ問題点でもあります。

しかし、田邊は行為の次元において「空有」としての象徴の意義を改めて認識するに至っています。そのことは「モナドロジイの実存協同」という概念において現れています。

三 死の哲学と実存協同の世界

田邊の晩年の思想は、田邊の六十歳代の「懺悔道の哲学」と七十歳代の「死の哲学」とに分けられますが、実存協同の思想は既に懺悔道の時代において現れていた。しかし、そこでの協同体は「愛の社会的共同体」として、主として生者を中心に置かれていたと言えます。ところが、「死の哲学」において、その実存協同の思想は生者のみならず死者をも包んだ交わり、「生と死との境界を出入りするような形での協同体」と考えられるに至った。実存協同の世界が死者を含んで「生死交徹する世界」へと深められることにより、それは「無即愛の象徴」として捉えられることになったのであります。

この実存協同の思想は、田邊の思想の発展過程において見た場合、田邊のそれまでの立場の根本的な転換を示しています。このことは田邊の哲学について書かれたものなかでよく語られていて周知のことではありますが、その転換というものは、田邊がそれまでの微分的な立場から積分的な立場へと移ったということであり、つまり、絶対無の自覚が、歴史的な現実が動く一步一步に即して、個の実存が現在の一瞬において捉える死復活の自覚として微分的のみ捉えられていたのに対して、「死復活の自覚」が今や個の実存の事柄から、実存と実存との間で成り立つ事柄、実存相互の感応や道交において成り立つ事柄として捉えられることにより、絶対無の自覚が積分的な拡がりをもってきたということです。そして、そのことと同時に、田邊の思索において象徴という概念が重要な意味をもって現れて

くることとなります。つまり、実存協同は有の表現としての協同体ではなく、無即愛の象徴としての実存協同として捉えられるようになります。こうして、田邊の徹分的思考において積分的な側面が生じてきたということ、その弁証法的思考において象徴という概念が生じてきたということ、この二つの事柄は協同体が生者のみならず死者にも拡大されて、有としての協同体から無としての協同体へと解体・深化されたことと結び付いています。言いかえるならば、田邊の晩年の思想において、「実存協同」と「死」と「象徴」という概念は切り離しがたく結び付き、田邊の晩年の思考空間を形成しているのであります。

田邊が「死の哲学」を語っている「生の存在学か死の弁証法か」に立ち入ってみたいと思います。最初のところで田邊は、現代は「生の哲学」が破綻した結果、「死の哲学」を必要としていると言います。何故、現代において生の哲学が破綻したかと言うと、生の哲学は生を超えたものから生を見る視点をもたなかったからである。「生の哲学」ということで田邊は西欧の近代の哲学を指しているのですが、ルネッサンス以来、西欧の哲学は生の解放と充実を目指して進んで来た、それが、近代の科学技術を媒介として、一層加速度的にその方向を直進した結果、生は疲弊し自らを見失うに至った。生はニヒリズムの不安に浸透されるに至った。そのことの原因は、「生の哲学」が生を生からしか見ず、生を超えたもう一つの次元をもたなかったことにある。生のうちに浸透して来ているもう一つの次元を通してこの生を見る視点を欠いていたということ、生を生からしか見ないことが生そのものを見失うことになった。田邊が「死の哲学」ということで目指しているのは、思考の射程を生を超えて拡張すること、生のうちに入ってきている死から生を見る思考ないし視点を獲得することです。そのことが、田邊が「現代は死の哲学を要求している」と言うことの意味です。

そのような死を射程内に収めた思考の伝統は西欧になかったわけではない。田邊は「生の哲学」と並んで「死の哲学」に連なる思考の伝統を西欧の哲学の源泉に捉えています。ヘラクレイトスやアリストテレスがディオニソスの

「生の哲学」に連なるものとすれば、パルメニデスやプラトンはオルフォイス的な「死の哲学」に連なるものとして、その哲学の核心にあるのは「弁証法」であると、田邊は言います。そして田邊は、ヘラクレイトスやアリストテレスに連なるハイデッガーを捨てて、弁証法的なパルメニデス・プラトンの思考の伝統に連ならうとするわけです。田邊が「死の哲学」を語っている「生の存在学か死の弁証法か」はハイデッガーの古稀記念論文集に寄稿されたもので、田邊はそこでハイデッガーとの対決という形で自らの考えを展開していますが、そこでの田邊の意図はハイデッガーと田邊の立場との対立を、「西欧哲学の源泉における対立にまで遡及」して追求しようとするものであったのであります。

ところで、人間存在を「死への存在」として捉え、「死」への「先駆的決断」を「良心の呼び声」として、「死」をその哲学の根幹においたハイデッガーを、田邊が西欧の「生の哲学」の代表者として批判の槍玉にあげることは意外であり、何かそぐわない感じがいたします。しかし、田邊によれば、ハイデッガーは正しく生の哲学である。なぜなら、ハイデッガーでは死といっても、それは生の外側にとどまる死であって生に媒介されてはいない。死は弁証法的には捉えられていない。死は「能力」や「当為」としてあるだけであって、「敢行」や「実践」とはなっていない。ハイデッガーにおいては「死」は、「生の自覚のための観念的指標」として生の外側にとどまり、死が生に媒介されて生のうちに入ってきていない。したがって、「死復活」という自覚はそこにはない。非弁証法的・無媒介的な「生の哲学」としての「存在論」においては、真に普遍的なもの、類的なものの自覚はない、というのが田邊の考えです。

生が死によって媒介されていないということは、生の直接性と一体をなしている特殊なものが無批判のまま肯定されるといふことです。そのことは、ヘルダーリンに対するハイデッガーの共感のうちに現れていると田邊は言います。田邊はヘルダーリンの「民族的生賛歌」に見られるような、生の直接的表現としての民族主義的な傾向に反対しています。それは「生の表現としての種よりして、個の死を自己否定的媒介となすことなく、直接に類の普遍へと起

動せしめるもの」であるとして批判します。田邊のこのヘルダーリン批判は田邊のハイデッガー批判と重なっているものであって、そのことを西谷先生は次のように述べています。「田邊先生においては……ハイデッガーが重んずる民族的土着性は、……最も批難すべき点であった。その点に、初めから、先生のハイデッガー批判の中心点があったように思われる。一切のものが「媒介されたもの」となることを要求する先生の絶対弁証法からは、……最も直接的なる「生」や「自然」、またそれに根差す「民族」は、立脚地としては許容し難いものであった。」（西谷啓治著作集第九卷、三二二～三二三頁）と云われています。

田邊のハイデッガー批判の核心は、直接的な生や自然、あるいは民族に立脚する立場が「倫理」の欠如と結び付くということにあります。自己理解において「気分」と言われるような直接性への着目はハイデッガーの哲学の魅力でもあるが、その立場は直接性と結び付いている独善性を放任するという点において許し難いと田邊は考えます。例えば、次のように言います。「彼の哲学の有する牽引力も、却って倫理の媒介を要求せずして直接宗教の代わりとなり、更に詩のごとく美的満足を与えるという点にありはしないか。私はそのような傾向が万一ありとするならば、それは哲学の自己本位的非社会性、観念的独善性を導き、宗教的犠牲愛の還相的実現としての倫理的革新実践を回避する美的立場に低迷せんとする我々の傾向に媚びるものとして、危険を感じなければならぬ」（田邊元全集第十三巻、三三八頁）。田邊のこのようなハイデッガー批判は、現在、ヨーロッパにおいて盛んなハイデッガー批判と重なっており、その批判の論点もほぼ同一であるように思われます。そのようなハイデッガー批判において指摘されているような哲学の問題点は、田邊や西谷においては既に早くから洞察され先取されているのであります。

「死の哲学」に戻りたいと思えます。ところで、大ざっぱに「死」と言っても、田邊において「死」の意味は様々ではありません。「死復活」と言われる弁証法の死は人間の「寿命」が尽きたという意味での死でなく、それまでの自己の挫折崩壊による、古き自己の死であります。そのような自己の死は、『懺悔道としての哲学』において「支離

滅裂」とか「理性の七花八裂」と呼ばれたものであり、比喩的な意味での死であったわけです。そのような死は「死の哲学」における死の一つの側面ですが、死はそれだけではありません。「死の哲学」ではこのような比喩的な意味の死とは異なった実際の死が現れてきます。それは「死者」であり、「他者の死」です。この二つの死、「七花八裂」という比喩的な意味での死と実際の他者の死は、両者がともに生のうちに浸透してきた出来事である限りに置いて、我々に経験されるものです。しかし、ハイデッガーの『存在と時間』において捉えられているのは比喩的な意味での死ではなく文字どおりの自己の死です。しかし、それは観念的指標として我々の頭上にのしかかってくるだけで、経験されることはない。その限りに置いてそれは抽象的な観念にすぎない。経験されることのない死は田邊の考察の対象から省かれています。経験のうちに入ってくることのない死は人に訴えるものをもたない。「メモント・モリ」の哲学が白々しく、あまり人を動かさないのは、そこでの死が抽象的観念だからだとリクールは述べています。しかし、親しき者の死は生のため中における出来事であり、抽象的でも観念的でもない。『懺悔道としての哲学』においては「比喩の意味における死」が中心であったのですが、「死の哲学」において中心的な意義をもつものとして登場してくるのはそのような「他者の死」です。他者の死が取り上げられると同時に、実存協同の思想はそれまでとは違った、新しい局面を開いてくることは先に述べたとおりです。実存協同は、生者のコミュニティではなく、生者と死者との交流、田邊の言葉で言えば、「生死交徹的自他相入の交互態」（同、六七七頁）として見られてきます。そのような死において、「他者」の問題が、田邊のうちでリアルになってくるように思われます。

「生死交徹的自他相入の交互態」という言葉は一寸取っ付きにくい感じもいたしますが、田邊は「道吾漸源一家弔慰」という禅の公案を取り上げて、そのことを説明しています。田邊の説明に従ってこの言葉で表されている事態を見たいと思います。この公案についての田邊の理解は独特のもので、これも田邊の思想について書かれた多くのもののなかで取り上げられていて有名なものですが、その要点は次のようなものです。

「生死の問題に熱中する若年の僧漸源が、師僧の道吾にしたがって一檀家の不幸を弔慰したとき、棺を拍って師に〔生か死か〕と問う。しかし、師はただ〔生ともいわず死ともいわず〕というのみであった」。漸源がそのように問うた意味を察するに、若し生ならば弔慰するに及ばないし、若し死ならば、弔慰しても無駄である、という二律背反に悩まされて、彼は一体どちらなのかと問うたわけである。ところが、師僧道吾はこれに対していづれとも答えなかつた。そこで、漸源更に帰院の途中再び道吾に問い、答えなければ打ちますと言った。しかし、道吾は依然答えなかつたので、師を打った。その後、道吾が死んで、漸源は兄弟子の石霜に事の経緯を語ったところ、石霜もいわずいわずじというのみだつた。そこで漸源は初めて生と死が不可分であることを悟った。つまり、両者を不可分なものとして理解している者にのみ、その問いと答えが意味を有するものであることを悟った。そして、師の道吾が答えなかつたのは、弟子にそのことを悟らせるための慈悲であつた。自分で分かなければどうにもならないので、いくら求められても説明してやらない、というのが本當の慈悲だということが分かつた。そして、漸源が今そのことを悟つたということのうちに、師の慈悲が働いているということを見ることが分かつた。そして、漸源が今そのことを見て来た（同、一六八頁参照）。このように田邊は説明しています。ここで田邊は、道吾が「生ともいわず死ともいわず」と言つて生死が「表裏相即不可分離の關係」にあることを自分で自覚しなくてはいけないと示したことに、更に新しい解釈を加えています。つまり、生死が不可分な関連にあることを自分で自覚することのうちに、師という他人の慈悲が働いている。自分の死復活の内に、師という他人の実存が復活して働いている。死者が生者のうちに蘇って生きて働いていることが、生死が不可分であることのうちに含まれているもう一つの意味であるというわけです。死復活ということもそこから新しく捉え直されます。「死復活」は死者に起る出来事ではなく、死者が生者のうちに復活することとされます。死せる道吾がその死にもかかわらず漸源のうちに蘇って彼のうちに生きて働き、彼を支えていることとされるのです。

こうして、「死復活」という出来事は、相対者と絶対者との間に瞬間的・微分的に生じる出来事ではなく、相対者と相対者との関係、つまり実存協同において持続的・積分的に成立する出来事として捉えられることとなります。そのような協同体において水平の方向に展開される死復活の即自態が「伝統」と言われるものです。伝統とは、先人の残した真実を自分が受け取り直し、さらにそれを後進に回し、そのことによって先人が後進のうちに生きるという実存協同にはかならない。そのような、限らない死者を介して、歴史を貫いて働いて行く一つの客観的意志とも言うべき伝統が、愛の統一として内に自覚化されたものが実存協同にはかならない。「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、その媒介となってそれに参加協同する。その死復活は師弟間の愛の鏡に写して自覚され、間接に永遠へと参じ不死を成就するといつてよい。」(同、一七二頁)と田邊は述べています。実存協同がこのように生者の世界を超えて死者にまで連なり、そして限らない死者が生者の世界に出現してきているものとされるとき、生者の世界における実存協同に一種の転調が生じる。そこには、これまでとは違った色調が現れてくる。人と人との関わりの中にこの世を超えた永遠とも言わべき次元が開かれてきます。魂の不死や永世といった事柄が考えられうるような地平がそこに開かれてくる。田邊はそのような世界への展望を、死者と生者との関わりに思いを致すことにおいて開いているのであります。

このような、死者を包み込んだ実存協同の世界の展望が田邊に開かれてきたことの背後には、夫人の死以来の田邊の心境が深く関係していると言われております。このことは生前の田邊に親しかった多くの人々が語っているところですが、例えば、西谷先生は自分の憶測に過ぎないと断って、その辺の事情を次のように語っています。「御夫人は、御存知かと思いますが、多年にわたって献身的に先生に尽くされて、北軽井沢の山の中で病氣になられ、長い間臥たきりで居られて亡くなったわけですが、その御夫人が亡くなった後で、先生がひとり遺骨と共に暮して居られた間に、その追憶のなから、次第に強い実在感をもって、亡くなった方がありありと浮び出てきたということがあるのでは

ないか。「幽明境を異にす」という世間の言葉がありますが、幽界と明界の境がだんだん無くなって、死んだ者の世界と生きている者の世界との間を距てている冥い壁が、次第に透明になる。死んだ人が何か非常な現実性をもって生者の心に現前して来る。同時に、生きている者の現存在がその死者の現存している次元にまで延び入ってゆくといひますか、その次元に参加してゆくといひますか、要するに、死んでいる者と生きている者の境、幽明の境というものが、だんだん薄らいできて、死者の世界が生者の世界と入り混てくる。なにかそういうことが想像されるのであります」（西谷啓治著作集第九卷二八四～二八五頁）。そして、「実存協同」というものが「聖徒の交わり」という概念と結びつけられ、そこでの感応道交といわれるところには、昔の聖徳太子も引かれた「世間虚仮、唯仏是真」、仏と仏との世界というものだけが本当にリアルな真実だというような感じが、どことなく漂っている感じすら致します」（同、二八五頁）と述べられております。

このような「実存協同の世界」に思いを致してゆくとき、そこから幾つかの新局面が開かれてきます。最後に、それについて触れておきたいと思ひます。

1 一つは、「実存協同」という概念の深化とともに、田邊においてキリスト教の「神の国」の概念の理解が一段と深められてきたということがあります。田邊はかつて、『キリスト教の弁証』（これは『懺悔道としての哲学』の後に出したものですが）において、「神の国の到来を説くイエスの立場」と「イエスを救い主キリストとして信じるパウロの立場」とを区別し、パウロの立場は「キリストが信じた宗教」を「キリストを信じる宗教」へと替えたものであるとして批判しました。パウロの立場は、キリストとの合一や一体化を望む神秘主義であつて、「神の国」の到来に向けての社会的実践ではないとして批判し、キリスト教の根幹は救い主キリストへの信仰ではなく、イエスが説いた「福音信仰」にあるとして、パウロからイエスに戻らなければならないと主張しました。そこから第二次宗教改革の必要

ということも言われたのであります。しかし、今やパウロの立場に対する田邊の理解が変わってきました。それは、「救い主キリストを信じる」パウロの立場の真意は、キリストとの神秘主義的な合一や一体化にあるのではなく、キリストと共に生き、キリストと共に死ぬということ、つまり、キリストとの霊の自他相入、愛の協同にあるということ、したがって、パウロにおいて、キリストを信じるという形でキリストとの実存協同があり、そのような形で「神の国」が生きられているのだという理解となってきました。イエスの説いた「神の国」の福音はパウロの神秘主義において棄てられたのではなく、むしろ、自己の実存に内面化され具体化され、自己の足下に生きられているものとして捉え直されることになったのであります。死者も含めた諸々の実存の交互態とも云うべき神の国が、キリストと一つという仕方では生きられているのであることが理解されてくることで、田邊は自分の以前の考えをなお至らないところがあったとして撤回しております。

2 このような愛の協同体としての「神の国」を、田邊は「モノドロジイ的な実存協同」という概念によって捉えています。このモノドロジイ的という言葉によって、田邊は、個と個との協同ないし響き合いが渦流を描きながら重層的に無限の広がりと深さにおいて進展してゆく様を表しています。これは西谷先生の説明を借りることになるのですが、AがBに復活し、BがCに復活すると、AがCに復活している。そして、CがDに復活すると、A、BがDに復活する。そのような仕方では、実存協同は反復的に無限に拡張してゆく。そこに一切が相互に働き合い、響き合う「モノドロジイ的な実存協同」がある。神の国における愛の協同態はそのような形で考えられるのです。

しかし、田邊は他方では、この「モノドロジイ的な実存協同」ということで仏教の「菩薩道」を考えています。「キリスト教の弁証」の時期では、田邊は、出離的な仏教よりも、現実の歴史社会と関わり、関わりの中で働くキリスト教の隣人愛の立場をより高いものとして評価していましたが、「死の哲学」の時期になって、仏教の菩薩道をキ

リスト教の隣人愛よりも高いものとして捉えています。菩薩とは、仏になる資格を備えながら、仏になることを保留して他の衆生を度することを優先する存在者のことでありますが、この菩薩としての在り方がより高いものとして捉えられている理由は、そこにおいて否定や無、つまり死による媒介がより徹底した形で現れているからであります。自らの直接的な救いを断念した存在は、正覚へと向けらるべきエネルギーを他を度することへと向け、かくして、そのエネルギーは実存から実存へと水平の方向に無限に伝播してゆく。菩薩道において、無即愛とも云うべき如来の命が、地下水脈のように、個を媒介として、個から個へと果てしなく伝わってゆく、そのような有り様が「モノドロジックの実存協同」と言われるのであります。ここでは、如来の命、あるいは無即愛は、無始爾来、一切の人間存在を包み込みつつ、一切の人間を貫いて流れている阿頼耶識のごときものとなる。そのような阿頼耶識の流れと一体となり、それを貫いて流れている無即愛が内側から深く自覚されてくると、例えば、浄土教で云われるような、一切の人間存在の根源の働き、これを生かし支えているものとしての「法蔵菩薩の本願」（如来の本願）と言われるものとなってくると言い得るように思えます。田邊は「モノドロジックの実存協同」の世界を「無即愛の象徴」として捉えておりますが、「無即愛の象徴」のうちにそのような阿頼耶識や如来の本願も入れて考えると、無即愛は限りない広さと深さをもったものとして現れてくることとなります。日月星辰や天地山河は空間において、悠久の昔からその雄大な姿を示しておりますが、しかし雄大なのは日月星辰や天地山河だけではない。生物や人間の個々の生命を貫いて、悠久の昔から現在にまで流れ、持続してきている生命もまた天地山河に劣らず雄大なものであります。生死交徹する実存協同の世界の背後には、そのような無数の個から個へという形で展開し伝播されてきた生命の流れがあり、その生命の流れの根幹が内から自覚されたところに無即愛の象徴としての「モノドロジックの実存協同」の世界を見ることができるようになります。

無即愛の象徴としての実存協同の世界はまた、宇宙論的な視野において見ることもできません。それは絶対無とも言

うべき天空において無数の星々が相互に照らし合い、合図し合って一つの配置（星座）を描き出しているような感があります。田邊の晩年の死の哲学は、そのようなオルフォイス的な世界に自己を置いて理解していた感があります。

3 実存協同の思想と結び付いていると思われる第三の問題は、協同を成り立たしめる場所としての記憶の問題であります。さきに触れた阿頼耶識というのは記憶の世界ですが、神の国や浄土と言われるような世界は記憶の世界と不可分です。記憶の世界の固有性は、そこには誌史的時間とは異なった種類の時間があるということです。誌史的時間においては一切が過ぎ去り、人間は一瞬の過去にも帰ることはできないが、人間は記憶において過去に帰ることができる、過去も現在となることができる。歴史においては死者は過ぎ去って帰らず、ただ遺産や記録としてのみとどめられるが、遺産や記録は死者が永久に去って不在であることを示しています。したがって、我々が死者に出会い、死者が生者に復活して両者の間に交流が可能となるためには、誌史的時間とは異なった種類の時間があるのでなければなりません、それが記憶です。諸々の出来事がただ抜け殻としてだけ保存されている記録の世界とは異なって、記憶の世界においては事柄はその現身性において現れます。「モナドロジ的実存協同の世界」はそのような記憶の場所に置かれることによって成り立つように思われます。

我々が記憶において過去に帰ることができるということは、記憶が時間を超過したものであること、人間における「永遠の現れ」であることを意味しています。記憶の世界に深い思いを致したアウグスティヌスが、人間が神に触れることができるところを記憶の世界に捉えていることの理由もそこにあります。永久に忘れ去られるというのが誌史的時間ですが、永遠に忘れ去られることがないというのが記憶の世界です。人間はこの二つの時間の間に生きています。テイリッヒは死に逝く者の最大の不安は、自分が永遠に忘れ去られることだと述べています。そして、永生とは自分が見守られていて永遠に見捨てられていないということの確信だと言います。田邊の「生死交徹する実存協同」

の世界に深く思いを致してゆきますと、それはどこかでそのような確信と深く繋がっている感じが致します。

付記

本稿は、平成九年六月七日、西田・田邊記念講演会においてなされた講演の内容に若干の補正を加えたものである。なお本文中の引用につき、表記を新字、新仮名遣いに改めた。

(筆者 はせ・しょうとう 京都大学大学院文学研究科〔宗教学〕教授)

THE OUTLINES OF THE MAIN
ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article.

Death and Existential Communion—Tanabe's Thought
in the Last Phase of his Life

by Shōtō HASE
Professor of Philosophy
of Religion
Graduate School of Letters
Kyoto University

The term "existential communion" may sound a bit strange, but it is the concept that forms the core of Tanabe's philosophy in his final years. It was a thought that delved into things from the angle of the relationship with death and thereby reached a special breadth and depth. As Nishitani Keiji writes, "It reveals a new aspect of things, an aspect that is not revealed in the history of Western philosophy. In its originality it has a very great significance." (*Tanabe Hajime's Collected Works* (Tokyo: Chikuma shobō, 1968), Vol. 13, p. 677) In this article I try to investigate how this "existential community thought" is connected with death.

Death can be viewed from many angles, but in Tanabe's later thought an unprecedented view of death comes to the fore. The center of the inquiry shifts from "my death" to "your death" or, in the words of V.

Jankélévitch, from "death in the first person" to "death in the second person." My death melts away in the look at your death and is seen in the overlap with your death. At the same time, the world of the "intercourse" of human beings, which Tanabe then calls the world of existential communion, appears in the center of Tanabe's thought with a new aspect. This world, which earlier had been grasped as a communion of living beings, is no longer limited to living beings only but expands to embrace also the dead. It comes now to be conceived as a world of communion that embraces life and death in interpenetration. While death is generally thought of as the loss of communion, Tanabe's thought now penetrates deeply into a communion that opens up with death as its point of origin. The quintessence of the thought of the later Tanabe lies in the fact that he grasps the self in the midst of a community that comprises also the dead.

It can be said that also Nishida Kitarō reflected on a communion that has the separation, absence, and distance implied by death as essential ingredients, and tried to grasp it through the concept of "inverse polarity" (*gyaku taiō*). Tanabe, however, in his pursuit of the proper characteristics of such a communion, discovered its concrete form in the Christian "Communion of Saints" and in the Buddhist "Bodhisattva Path." The special characteristic of a communion that embraces the dead is that it is freed from the closedness and egoism that unavoidably affect a community of the living only, which has no eye for death. The community is thereby elevated from a specific to a universal one. A community that excludes the dead reckons with magical interference by the dead and with evil spirits, and therefore evokes the ideas of vengeful spirits and their pacification. In a community that embraces the dead, on the other hand, the "Holy Spirit" is at work between the living and the dead; the community is thereby purified and becomes an "inspiration-filled reality." In the history of religion one can find many forms of such a community that has the idea of death as its central reality, and it can be said that they contain deep insight and

wisdom about the evils inherent in a community of the living only and about the way to overcome those.

The reason why, in his final years, Tanabe propounded a “philosophy of death” is that at present the philosophy of life is bankrupt. Philosophy of life, by seeing life only from life, by having lost the eye to see the other dimension that pervades life, invites the impoverishment of life and becomes the source of various diseases and alienations that plague present-day society and culture. To expand the scope of our vision and to come to a way of thinking that can see life from the death that is immanent in life, that was the central intent of Tanabe’s final *opus*, “Philosophy of Life or Dialectics of Death?”

Tanabe called the world of existential communion, wherein living and dead go freely in and out and life and death interpenetrate, a “monadological existential communion.” As such, this world has the possibility of throwing new light on the traditional problems that surround the core of religion. In this article, the themes of “Kingdom of God” (of Christianity), “Pure Land,” “Original Vow of the Tathāgata,” “Alaya-vijnāna” (of Buddhism), “anamnesis,” and so on, are pursued in connection with that thought of the later Tanabe.

Sur la subjectivité éthique. Lévinas et Nabert

par Yasuhiko SUGIMURA

Chercheur spécial

à la Société japonaise

pour la promotion des sciences

La présente étude est consacrée à Lévinas et Nabert, deux philosophes français contemporains. Nous nous proposons de rapprocher leur pensée sous l’angle de la “subjectivité éthique.”

Ces deux philosophes, chacun d’une originalité remarquable, s’opposent