

「愛」の哲学

—田辺元『キリスト教の辯證』試論—

伊藤 益

—

一九四八年一月に脱稿され、同年六月に刊行された田辺元『キリスト教の辯證』は、序、序論、本論、および附録の四部分から構成されている。同書は、序から附録へと順次に書き継がれたものではない。序と序論および本論の執筆順は定かでないけれども、附録が前三部分に先立つことは、序以下がしばしば附録に言及すること、あるいは、附録が一九四七年四月八日という脱稿の日付をもつことなどによって知られる。附録の表題は、「キリスト教とマルクシズムと日本仏教」。序以下は、これを前提として書き綴られたと考えなければならぬ。本稿の目的は、「愛」の社会的実践の可能性を探る書として『キリスト教の辯證』を意義づけることにある。この目的を果たすためには、まず、序から本論末尾に至るまでの論考を成り立たせる起発点ともいべき附録「キリスト教とマルクシズムと日本仏教」において何が論ぜられているのかをあきらかにしておく必要がある。

「キリスト教とマルクシズムと日本仏教」という表題は、ごく常識的な視点から見れば、本来結びつきようもない二つの宗教と一つの政治・経済理論とを無脈絡に並立させたもので、それ自体がすでに内容的な破綻を明示しているように見える。しかし、著者田辺元は、「社会存在の論理」（一九三四年）以下の一連の「種の論理論文」を公表して以来、一貫して、体系的な完結性を峻拒する「絶対弁証法」の立

場に立ち続けた哲学者であり、実践の問題を視野におさめた論理主義に徹する彼の哲学は、けっして、論理の面で破綻をきたすような脆弱なものではなかった。また、田辺の説く「絶対弁証法」は、どこまでも背反する事物を「絶対無」を媒介として総合にもたらしことに主眼を置くものであった。この点に着目するならば、「キリスト教とマルクシズムと日本仏教」は、キリスト教とマルクシズムと日本仏教という、互いに相容れない要素を孕んだ三つの思想体系を相互否定的に対立させながら、一つの融合状態に導こうとする論文であるかと推察される。この推察は、的を逸していない。同論文における田辺の結論は、仏教に媒介されたキリスト教が、さらにマルクシズムにも媒介されて、三一的綜合が完成されることが、「第二次宗教改革」の根幹をなす、と主張するものだからである。

「キリスト教とマルクシズムと日本仏教」において、田辺は、まず、弁証法神学者カール・バルトが、一九三四年に行つた講演「証人としてのキリスト者」に語られた一つの挿話を取り上げる。その講演において、バルトは、神の啓示を証しするキリスト者は、神命にのみ服すべく、一切の人間のなから逃走しなければならない、と主張する。その際、バルトは、当時渡欧中の一日本人教授が、内的人間のためにはカール・バルトを、外的人間のためにはカール・マルクスを敬愛しなければならないと語っているという噂話に触れた。バルトはいふ。この日本人は、人間的知恵から逃走するかわりに、逆に人間的知恵に逃避している。彼がまず第一になすべきことは、バルトとマルクスの二人のカールから逃走することである、と。田辺によれば、この日本人教授の態度は、嘲笑の対象となつてもやむをえないものである。自己の実存の根底を揺るがすような峻酷な思索によつて打ち建てられた思想を、思索の過程への迫思を怠つたまま表層的に抱懐しようするのは、思惟することの根源から遠く隔たつた浅薄な企てといわざるをえないからである。しかし、それにもかかわらず、田辺は、この日本人教授の態度が、嘲笑の対象にのみとどまるとは考えない。それは、思想の迫思という面において嚴肅を欠くその態度が、別の面においては、思想の真実を汲み取るものともなりうると判断したからであつた。実は、ほかならぬ田辺自身が、一九四七年の『実存と愛と実践』において、キルケゴールとマルクスとの綜合を企てている。キルケゴールは、バルトが自己の弁証法的神学を打ち建てるにあつて模範とした思想家であり、「キルケゴールとマルクス」という主題は、「バルトとマルクス」という主題に等置されうる。そのかぎりにおいて、田辺は、日本人教授の態度が、期せずして事の本心に迫るものであることを認めなければならなかつた。キルケゴールとマルクスとの綜合は、一九四六年の『懺悔道としての哲学』をとおして田辺が確立した、「還相廻向としての悲愛」という思想を、実存的な「覚」によつて裏づ

けながら、社会的に実践してゆくための道筋を確定する営みだったからである。

キルケゴールの実存思想が、イエスの福音と密接に結びついていることは、事改めて論ずるまでもない。神国の到来を告げ、人々の悔い改めを促すイエスの福音を、自己存在への覚に基づいて「個」の実存と化した自己がいかに受けとめるべきかという問題が、キルケゴールの実存思想の核をなす主題であることは論をまたない。したがって、「キルケゴールとマルクス」というテーマは、「キリスト教とマルクシズム」というテーマに置き換えることができる。事実、田辺は、そうした置き換えを遂行しながら、キリスト教とマルクシズムとの総合を企及してゆく。ここで問題なのは、啓示宗教として神命への服従を絶対視するキリスト教と、政治・経済の動向を神意とは無縁の科学的必然性としてとらえるマルクシズムとを、相互媒介的に総合しなければならぬ必要性が生じるのはなぜか、という点である。キリスト教は、宗教であるかぎり、霊的な諸問題にその関心を集注させるであろう。他方、唯一の眞実なる社会科学を標榜するマルクシズムは、宗教的・科学的非科学性を「阿片」として斥けるはずである。ならば、両者は、それぞれ霊と肉、精神と物体という各々の領域に相交わることなく別個に自立するのではないか。接点をもたない二つの背反し合う事物の総合をあえて企及しなければならない必然性は、どこにあるのだろうか。

この問題は、田辺哲学を論理主義的に解釈する方向からは、けつして解くことのできない難問である。しかし、それは、田辺哲学が、本来実践を希求するものであること、そして、その実践性の中核に「愛」の問題が存することに留意するならば、一気に解決することが可能な問題へと変貌する。すなわち、「懺悔道としての哲学」において、哲学の親鸞教（念仏の教え）に基づく建直しを図った田辺、そのかぎりにおいて親鸞教に身を委ねていたはずの彼が、その後数年を経ずしてキリスト教を宗教の根本ととらえこれを指向する態度をとったのは、親鸞における還相廻向としての悲愛が、「類」（弥陀の浄土）と「個」（悲愛の対象）の関係をとらえるものでこそあれ、そこに「種」の媒介を予想するものではないという判断に基づく。悲愛を「種」的次元で、いいかえれば民族の救済という位相においてとらえる宗教の典型は、田辺の見るところによればキリスト教にほかならなかった。キリスト教のアガペーにおいてこそ、「種」を媒介とする「類」「個」の相即が実現され、「種の論理」と「愛」の哲学とが総合される、と田辺は見た。ところが、イエスを淵源としつつも、パウロによって確立されたキリスト教は、パウロの政治的保守主義を反映して、社会全体の構造的改革に関しては消極的であった。それゆえ、キリスト教のアガペーは、「個」的精神の「種」的次元での救済を志向するものでこそあれ、宗教改革がそのまま社会的解放であるような位相を切り拓くも

のではありえなかつた。田辺は、そこに現行のキリスト教の限界を認める。彼は、キリスト教に強度の親近感を懐く立場から、その限界をマルクシズムの媒介によつて乗り越えようとする。被搾取階級の社会的解放を理念として措定するマルクシズムが、キリスト教のアガペーの精神と結合するとき、靈的解放がそのまま社会的解放でもありうるような事態、すなわち、宗教と社会思想との緊密にして不可分な結びつきが生まれるというのが、田辺の見通しであつた。この見通しこそ、田辺に、キリスト教とマルクシズムという一見融和不能な二つの思想体系の弁証法的綜合を希求させた決定的な動因であつた。

だが、科学として自己を規定するマルクシズムは、神話ないしはロゴスのミュトス化とは相容れない。キリスト教は、イエスのキリストとしての復活や、救主の再臨による最後の審判と神の国の到来という教義を抱えており、これらを脱神話化しないかぎり、科学としてのマルクシズムとの綜合は望むべくもない。脱神話化は、教義をロゴスの次元に引き寄せて、一切のミュトスを排斥することによつて、たとえば、神国を靈的な意味での実存協同と解することによつて可能になるように見える。しかし、キリスト教の神が「在りて在るもの」として一個の絶対有ととらえられるかぎり、脱神話化は最終的には挫折を余儀なくされてしまう。有はたとえそこに絶対という形容語が冠せられる場合にも、つねに他の有との比較対照のなかで相対化される危険性に曝されており、その危険性は、とりもなおさず、相対有相互の絡み合いによつて現実に対して非対応的な物語が生み出される可能性と背中合わせになっているからである。田辺によれば、脱神話化は、神を絶対媒介としての絶対無と見定める思想、すなわち無の思想の導入によつてこそ果たされる。無の思想は、相対有相互の連絡を不可能とし、その連絡によつて非現実な物語が語られることを徹底的に拒むからである。無の思想は、仏教、なかならず大乘仏教の禪において深刻に思念される。したがつて、キリスト教の脱神話化を図るとき、田辺は、まず、キリスト教の禪による媒介を企及しなければならなかつた。無を世界の根本原理とする禪においては、有としての超越者と「個」の冥合を説く神秘主義が排され、自己存在の無化による法の顕現が重視される。そこにおいては、相対有の相互連絡によつて現実への対応可能性を欠落させた空想上の物語が紡がれるという事態は起りうべくもない。禪に倣つて、キリスト教の神を無ないしは絶対無ととらえることによつて、おそらくキリスト教は一切の神話性から脱却することができよう。田辺は、およそそのように考えている。

しかし、宗教を「自力解脱の往相的立場」と「他力救済の還相的立場」とに二分してとらえるとすれば、自己の見性悟道に眼目を置く禪

は、前者の側に属する。禅においては、公案を解くことや打坐に集中することをおして自己が悟りの境位に達することが第一義的に重視され、他者の悲しみに我が思いを添わせる行為としての還相廻向への志向性は稀薄であるといわざるをえない。鈴木大拙の言によれば、禅には「悲」の要素が薄弱である（『日本の靈性』）。仏教宗派のなかで「悲」の要素を色濃く宿すものは、念仏、すなわち浄土教である。浄土教においては、弥陀の導きによって浄土へと往生を遂げた者が、弥陀の慈悲の心を全身に帯びながら現生へと立ち戻って、いまだ救済に浴していない人々を弥陀への「信」にむけていざなう、とされる。浄土への往生を遂げた者、すなわち往相廻向した者の現生への還帰を、浄土教では還相廻向と呼ぶ。田辺の認識では、その還相廻向によって、超越者による靈的な救済は社会的救済へとつながってゆく。したがって、田辺によれば、無の思想に貫かれた禅は、浄土教と結合して「念仏禅」となることによって、他者救済の方途を確示する、よりすぐれた宗教となることができる。そして、この「念仏禅」とキリスト教とが媒介綜合され、さらにその綜合体がマルクシズムと結びつけられるとき、靈的な意味での人間の解放がそのまま社会的次元での解放でもありうるような理想的事態が現出する、と田辺はいう。

「キリスト教とマルクシズムと日本仏教」の以上のような論旨に關してもっとも注意を要するのは、田辺が宗教的実践と社会的実践とを同時に生起すべき事態として結び合わせてとらえていること、およびその結び目が、悲愛を還相廻向として具体化する思想にはかならない点である。浄土教の還相廻向は、浄土の主宰者たる阿弥陀仏を有として指定する点において、神話性を完全に払拭しきれない憾みを残す。そこでは、個々の人間がその有性を保持したまま、他者救済に踏み出すと考えられている。だが、有が相対性から脱却できないかぎり、その思考は、それ自体が相対的なものにとどまってしまう恐れがある。それゆえ、田辺は、還相廻向の主体が絶対無のうちに消尽し、己れ自身空無と化した後に限定されえない（相対的でない）何者かとして復活して、縦横に悲愛を實踐することを求める。いわば、完全なる自己犠牲を媒介とする悲愛の實踐こそ、「キリスト教とマルクシズムと日本仏教」において、田辺がめざすところであったといえよう。田辺のこの企ては、「キリスト教とマルクシズムと日本仏教」のみならず、それを起発点として展開される『キリスト教の辯證』全体の主題ともなっている。もし、田辺の読者がこの点を見落とすとすれば、『キリスト教の辯證』は、首尾の統一性を欠いた書、論理的な一貫性をもたない書と解さざるをえなくなってしまう。

二

【キリスト教の辯證】（以下『辯證』と略記）の主題は、その序に明記されるように、ヴレーアの著書『パウロ』（Paulus, 1905）が提示したキリスト教に対する根源的な問いを、田辺独自の方途によって何らかの解答へと導くことにある。その根源的な問いとは、「イエスカパウロか」という問いである。パウロの思考を教会の淵源とし、常時そこへ回帰することによって教義の純正性が保たれるとする現行の教会教義学は、おそらく、この問いそのものを無意味とするであろう。キリスト教は、十字架上に死したイエスのキリストとしての復活と、その再臨を端緒とする神の国の成立とを信じることを根幹とする宗教であり、救主復活の信仰と神国信仰とを二つながらに保持するパウロの教えこそ、この宗教の核心をなすというのが、教会教義学が有する信念だからである。この点は、田辺も認めるところである。彼はいう。「なるほどキリスト教の歴史は、キリストが（主格として）説いた福音から、キリストを（対格として）信ずるパウロの神学へ一貫して発展したのであつて、キリスト教会はこの伝統の上に成立するのである」（全集第十卷一二頁）と。イエスは、「時は満てり、神の国は近づけり、汝ら悔改めて福音を信ぜよ」（マルコ一・一五）と説いた。イエスの教説は、この言辭に集約されるといつてもよい。彼は、近い将来における神国の到来を信じ、その到来に備えてユダヤの民が自身に纏綿するすべての罪を懺悔することを求めたのだつた。周知のように、イエスは、過越しの祭りに際して弟子たちとともにエルサレムに乗りこみ、時の宗教的權威と決定的に対立し、宗教的權威と結びついた政治権力によって十字架上に刑死せしめられる。共観福音書によれば、イエスは自身の十字架での死を予見していたという。それを予見しながらも、イエスがあえて運命のままに行つたのは、おそらく、自己犠牲によって神の国の到来を早めるためであつたらう。イエスの信仰の核をなすものが、神を信じそこに全霊を賭する人々の神国における救済であつたことは疑えない。自身の救主としての復活、あるいは、復活した自己自身を崇拜することを求める考えは、本来、イエスの有するところではなかつたと考えられる。それは、パウロを中心とする後の教会によって確立された教義であり、しかも、ローマ世界に浸透し世界宗教化した後のキリスト教はその教義を自己の核心とした。この点に着目するならば、キリスト教は、田辺のいうように、イエスがみずから主格として説いた福音の教えから、キリストとなつたイエスを対格として信仰する教えへと変貌する形で發展していったものと解せられる。

イエスからパウロへの発展は、いわば自然の流れに属する事柄であり、その流れを率直に認めるかぎり、「イエスカパウロか」という問いは意味をなさない。しかし、イエスが説いた神国思想とパウロの復活信仰とのあいだには、被搾取的にしか在りえない数多の無告の民の救済をめざすという意味での等質性は認められるものの、どのような場面での救済に重きを置くかという点で大きな差異が見いだされる。すなわち、イエスは、あくまでも神国の到来を説き、そこでの信徒たちの解放を強調した。一方、パウロは、イエスのキリストとしての復活を救済の徴として重視した。イエスの歩んだ道を重ねて踏破するか、それともパウロの信仰をわが思いとするかによって、キリスト者の生きざまに決定的ともいふべき差異が生ずることは否めない。イエスの道のみずからもまた歩み抜くことは、イエスの十字架上の自己犠牲に倣って、他者のために自己を空無化しつつそのさなかに他者を霊的に救うことを意味している。しかし、パウロの道を歩むことは、自己の空無化にはつながらない。それは、キリストの復活を信じて自己が救われることを受動的に待ち受けることを意味している。もとより、パウロの信仰が徹頭徹尾受動性を帯びたものであったと主張するのは、誤った歴史認識の提示以外の何ものでもないであろう。元来パリサイ派の教師としてキリスト教徒に苛烈な弾圧を加えていたパウロ（サウロ）は、ゲマスカス郊外で唐突に復活したキリストに出会い、以後、キリストの教えに全身・全霊を賭する生涯を送る。その生涯の終焉が、異教徒による迫害の末の受難死であったとおぼしい点を顧慮するならば、パウロの信仰生活は、受動的であるどころかむしろ徹底して能動的なものであったとさえいえよう。迫害による受難は、迫害される信仰を積極的に貫徹した者のみはその対象となるものだからである。しかし、その能動性・積極性は、信仰を守ることに差し向けられたものではあつても、みずから進んで他者救済のために自己を空無化するものではなかった。信仰の護持のための死と、苦難の底に沈む他者に救いをもたらすための死とは、その内質を異にする。イエスの死とパウロの死とは、その意味において等質ではありえないというべきであろう。

積極的な自己の空無化と受動的な信仰の護持。この点に関して、イエスの信仰とパウロのそれとは、明確に区別されなければならない。ヴレーデの問いは、信仰の能動性と受動性とを峻別する視点から提起されたものではないけれども、イエスの道かパウロの道かという問いは、今日なおキリスト者としての在り方を決定する看過できない問いであるといわなければならない。田辺の『辯證』は、終始この問いをめぐって展開される。彼は、同書の序において、たとえばつぎのように述べている。

イエスからパウロへの統一的發展は、その半面にイエスカパウロかの対立分裂を、可能として含まなければならぬ。ところで歴史主義の立場からこの対立を二者択一の間として掲げ、パウロのイエスに対する反対の傾向を剔出して、キリスト教はパウロに於て新しきものに転化したのであると唱へたのが「パウルス」の著者ヴレーデであることはいふまでもあるまい。私はここに年来私を牽引すると共に反撥したキリスト教の、二元的対立契機を見ないわけにはゆかなかつたのである。かくてキリスト教自身が構造上弁証法的なることを示した。私はこのやうに内外の要求に迫られて、キリスト教の辯證を遂行することに決心したのである。(全集第十卷、一一二頁)

「イエスカパウロか」という、根源的な問いに対して、田辺は、イエスの福音こそキリスト教の根幹であり、パウロの神学はイエスの教えを直截に継承するものではない、という解答を、すでに「辯證」の序において与えている。「キリスト教とマルクシズムと日本仏教」において説かれているように、田辺は、イエスの教えのなかに、権力によって搾取され自由を抑圧される民衆の靈的な次元での解放が、そのままに社会的解放でもありうるという事態を見取っていた。彼は、このような事態を、「宗教的解放即社会的解放主義」と呼び、それは、イエスの福音が与えた教化であり、パウロの保守主義の関与するところではなかつた、と主張する(全集第十卷、一六頁)。田辺によれば、宗教的解放は、民族の罪過を自己の罪過として荷いそれを全面的に悔い改めようとする行為、すなわち「連帯懺悔」とおして、はじめて可能になるという。自己をも含めた民族全体を懺悔の否定性を介して、いったんは無に帰せしめ、さらに超越者の導きのもとで民族全体を靈的に復活させることが宗教的解放にほかならない、と主張するのである。このような観点から見た場合、田辺にとつてパウロの思索は民族的罪過に対する連帯懺悔の痕跡さえもたないものだった。それゆえ、田辺は、ヴレーデの問いがどこまでも有意味性を保持しようと主張し、それに対する解答を、「イエスに還れ」という形で提示する。「辯證」序の末尾に近い部分で田辺はこう語っている。

彼(パウロ)に発する教会本位の宗教は、ただ人間一般の罪を、自己の内的反省に於て自覚するに止まる。すなはち、そこに種の媒介は全く欠けるのである。たとひそれが教会内部に於て、いかに改革を断行するものであつたとしても、既に教会信徒の予選の特権意識が、社会的解放を完全に媒介することを拒む限り、福音からの疎隔たることを免れなかつた。その意味に於て、イエスカパウロか、の

二者択一の間は、依然として深き意味を有するのであり、しかし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救主信仰から區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。このやうな純粹に福音的なる信仰を守つて、キリスト教をパウロ以前の原始信仰に還すいはば第二次宗教改革といふべきものが、革新即遡源として現在要求せられて居るのではないか。これこそプロテスタントの福音主義に対し、当然新福音主義といはるべきものであらう。(全集第十卷、一六一―七頁 (一) 内は本稿による補入)

田辺にとつて、イエスに還ることは、イエスが信じた神国信仰を、パウロの信じた復活のキリストへの信仰から洗い清め、キリスト教の革新性を遡源的に回復することを意味していた。それは、プロテスタントによつて行じられたいわゆる宗教改革に対して、いわば「第二次宗教改革」と呼ぶべきものであつた。こうした論調は、『辯證』の序に先立つ「キリスト教とマルクシズムと日本仏教」のそれを直線的に踏襲するものであつて、同論文の読了後に『辯證』の序に接した読者は、格別な違和感をもつことなしにそれに接することができるであらう。そして、読者は、「イエスカパウロか」という根源的な問いをめぐる田辺の錯綜する言説が、最終的には「イエスに還れ」という解答を再確認することを以て締め括られるものと予測するに違ひない。事実、序論から本論へと至る田辺の筆致は、随所にイエスの自己犠牲的な宗教行為とその社会改革を志向する革新性とを評価しつつ、それとの対比のもとにパウロの保守主義を厳しく批判する傾向を示している。たとえば、本論第六章「パウロに於ける愛と律法、宗教と倫理の関係」において、田辺は、つぎのように述べている。

しかしながらパウロの場合には、実践の革新性は、イエスに於ける如く、直接に社会解放的であつたとはいはれぬ。イエスに於ては、宗教的解放即社会的解放といふべき愛の実践が、端的にその活動の内容を形造つたこと、前に述べた如くである。それは彼の社会的出身の上からも、理由附けられたものと考へられる。然るにパウロは、イエスの勤勞階級から出たのと異なり、むしろ特權階級の出身であり、教法師として知識階級に属したわけである。彼が社会的上下の秩序を重んじ、すべての権力帰する所は神の權威に依る、それに

反抗するは神の定めに悖るのである（ロマ書二三・一一二）といつて、それへの服従を教へ、更に教役者への誠に於ては、「さればわれ第一に勧む、すべての人のため、王たち及びすべて権を有つもののために、願、祈、執成、感謝をなせ」（ティモテ前書二・一）といふのを見るならば、彼の保守主義は見まがふべくもない。彼は之をもつて、「これわれら敬虔と謹厳とを尽して安かに静に一生を過さんためなり。斯くするは美事にして、我等の救主なる神の御意に適ふことなり」（二・二―三）としたのである。それがキリストの革新主義的態度と著しい対照をなすことは否定できまい。（全集第十卷、二二四頁）

現行の権力への無批判な服従によつて平安な生を求めようとするパウロの姿勢は、搾取者としての権力に敢然と立ち向かい、被搾取者の救済を祈願して十字架に刑死したイエスの革新主義とは、いかなる点においても通じ合うものがない。さしあたって、田辺はそのように論じている。『辯證』の時点において、田辺が、その寂靜主義的諦觀のゆえに社会性へと開かれたキリスト教よりも劣位にあるものとしてとらえた仏教のなかにすら、このような保守主義は見あたらない。右引用文で田辺が引くいくつかのパウロの言説に着目するならば、パウロの神学は、一切の批判的限差しを欠いたまま現実の安定を希求する、他に類例を見ない諦觀主義だつたといつても過言ではないであろう。すくなくとも、右引用文を見るかぎり、田辺は、パウロのそうした因循を厳しく批判しつつ、イエスによつて切り拓かれた「宗教的解放即社会的解放」の途を歩み抜こうと見えている。ところが、田辺は、右引用文のごとくに語つた直後に、一転してパウロの革新性に言及し、その保守主義を批判する論調に行き過ぎを見いだすかのような姿勢を示す。田辺はこう述べている。

しかしそれでは、パウロはいかなる意味に於ても保守主義者として、平和を希ひ各自の安住を求めることに執心したのであらうか。否、さうではない。彼は政治的には保守主義者であつたこと右の通りであるとしても、宗教家としては真に典型的な革新者であつたことが、彼のいはゆる異邦人使徒となつたことに於て、明白に実証されて居るのである。彼は性格に於ても教育に於ても保守主義者であつたけれども、それにも拘らず、キリストの靈にはたらかれ、キリストと共に死して復活する実践に於ては、まさにキリストの社会的解放即宗教的解放的革新者であつたと同じ意味に於て、革新者たり得たのである。そもそもキリスト教がユデア教から出て民族宗教の制限を

打破し、もつて世界宗教となり、世界歴史の原動力となつたのは、彼が原始教会のユダヤ人伝道の框を破つて、異邦人伝道に進出したことに依ることは、今更縷説する必要がないほどに周知の事実であらう。(全集第十卷、一二四―一二五頁)

パウロは、ペテロ以下の原始教会の指導者たちが、その伝道の範囲をユダヤ人の内部に限局したのに対して、ローマ人をはじめとする異邦人への伝道を試み、多数の信徒を得た。その異邦人伝道は、田辺によれば、「キリストの靈にはたられ、キリストと共に死して復活する実践」を具現するもので、それを実際に踏み行う道は、イエスが歩んだ道と質を等しくするものであつた。田辺はいう。この点に着目するならば、パウロの保守主義は、外面的な政治の枠内に認められるにすぎない、それは、宗教性の面では強固な革新性の陰に押し遣られるものであつた、と。パウロの異邦人伝道が、キリスト教という元来ユダヤ民族の内部に限局される「種」的な宗教に「類」的な普遍性をもたらしたことは、おそらく、何びとも否定することはできないだろう。その意味において、パウロの宗教的革新性は否定しがたい。しかし、田辺がもし、一人格の内部に部分的に偏位するその革新性を強調しすぎるとすれば、彼が『辯證』を書こうとした際に示した最初の意図が無意味化することにもなりかねない。すなわち、「イエスカパウロか」という根源的な問いが解答の可能性を欠いたままに放置され、「イエスもパウロも」という教会教義学に特有な言説が、教会教義学に対して批判的な姿勢を貫く『辯證』という書の最終的な結論として提示されるという、奇怪な事態が出来してしまう。これは、「キリスト教とマルクスズムと日本仏教」および『辯證』の序と本論との食違ひということに帰着するように見える。

三

『辯證』の序論第三章「預言者とイエス、神の国の終末性」は、イエスの先駆者としていくたりかの預言者の名を挙げる。イザヤ、エレミヤ、第二イザヤなどである。田辺によれば、これらの預言者たちは、ユダヤ民族の「種」的次元での罪惡を「個」的に荷いながら、自己否定をとおして、民族全体の罪過を摘発する批判者として登場する。イエスをこうした預言者たちの系列に連なる宗教者と見なす田辺の認識は、イエスの実存の特徴を、連帶懺悔のさなかに民族と自己との生きる道を掻き探ろうとする在り方のうちに求めるものにはかならない。

田辺によれば、イエスは、預言者的実存をみずからの身に全的に引き受けつつ、民族社会の罪惡を自己批判し、それについての連帶懺悔を遂行する宗教者であった。ところが、こうした田辺特有のイエス論は、『辯證』の本論においていちじるしくその影を薄めてしまう。それは、つとに氷見潔『田辺哲学研究―宗教哲学の観点から』（北樹出版、一九九〇年）が指摘するように、田辺が「原罪―贖罪」という教会教義学の観点に対して、何らかの譲歩を行った結果としか考えられない。教会教義学によれば、イエスが人類の原罪を一身に荷って十字架に死したことによって、人類の贖罪が果たされたという。この本来パウロに帰せられるべき観点を、田辺は、教会教義学の影響下にイエスにまで遡及させた。そのため、ユダヤ民族の罪過を一身に荷い連帶懺悔の証として自己否定を遂行するイエス像が背景に退き、パウロ的思考が前面に押し出されることになる。「原罪―贖罪」という教義学的観点が田辺の思考に持ちこまれたことによって、彼は、イエスとパウロの相違よりも、むしろ両者の近しさを強調せざるをえなくなってしまう。

氷見潔前掲書は、律法批判に関するイエスとパウロの基本的観点の相違に着目して、つぎのように指摘している。

すなわち、福音書の記述によって指し示されているとおり、イエスは、律法の字義に拘泥する思想傾向が社会体制護持の機能を果し、差別と抑圧とを助長しているという事実には、正面からぶつかった。だから、彼にとつて、このような思想傾向に戦いを挑むことは、民族社会の罪惡に対する告発の行動にはかならなかつた。同時にまた、それは、体制内に規定されて在る自己自身に対する徹底的な批判でもあつたのである。彼に於ては、超越的愛の轉換力の感得は、この徹底した民族批判即自己批判の社会的活動と相即してのみ起こり得たのであつた。これに反し、どこまでも学者的な心情の持ち主であるパウロにとつては、律法遵守にこだわる生活態度が社会に及ぼすところのイデオロギー的作用というものは、決して考慮の内へ入つてこなかつた。彼は、律法の内容そのものをあくまでも神聖なものとして尊びつつ、その遵守を、専ら個人の内面に於ける道德的資質に係わる問題として捉えていた。だから、回心後の彼が律法のもとに在る人間の有り様を厳しく批判したとはいつても、その批判の観点は、必然的に、イエスの律法遵守精神批判のそれとは根本に於て異なつていたと、考えられねばならないのである。（二六五―二六六頁）

キリスト教に先行する民族宗教としてのユダヤ教の根幹をなすものは、人間生活の隅々を煩瑣なまでに綿密に規定する律法を遵守するところであった。ところが、イエスは、「誰も新しき布の裂を旧き衣に縫ひつくることは為じ。もし然せば、その補ひたる新しきものは、旧き物をやぶり、破綻さらに甚だしからん。誰も新しき葡萄酒を、ふるき革袋に入れることは為じ。もし然せば、葡萄酒は袋をはりさきて、葡萄酒も袋も靡らん。新しき葡萄酒は、新しき革袋に入るるなり」(マルコ二・二一―二二)「安息日は人のために設けられて、人は安息日のために設けられず。然れば人の子は安息日の主たるなり」(同上二七―二八)と述べて律法の外的規範性を否認する。その否認は、頑なな律法遵守が現実社会の差別と抑圧を助長するという認定のもとになされており、律法が人間性を規制すべきではなく、むしろ人間性の自由な開展のもとに律法の革新が求められるべきだという発想に根ざしている。これに対して、パウロは、律法の無批判的遵守によって人間性のすべてが義認されるという旧来の思想を鋭く批判しつつも、律法それ自体の聖性を全面的に認めてゆこうとする。彼は、たとえばつぎのように述べている。「それ律法は聖なり、誠命もまた聖にして正しく、かつ善なり」(ロマ書七・一二)と。律法によって雁字搦めに縛られた社会を革新し、被抑圧階級の救済を希求しようとする態度に関して、イエスはきわめて尖鋭的であり、他方パウロは同じ態度に関して、穏便ないしは保守的であると断言しても誤りではないであろう。イエスとパウロの、このような思想上の差異に着目するならば、「イエスカパウロか」という根源的な問いは、「イエスもパウロも」という平板な解答によって解きほぐされるものではなく、両者のうちのいずれに付き従うべきかという二者択一的で峻烈な選びを要求するものと考えざるをえない。『辯證』の田辺が、その根源的な問いを序において立てながら、本論のなかで最終的に「イエスもパウロも」という答えを導いたとすれば、それは、教会教義学への妥協か、あるいは、自己の当初の問題意識の放擲を意味するといわなければならない。

氷見潔前掲書は、『辯證』序と同本論との食違いを厳しく指摘しながら、田辺の思想的後退をあらわにする。同書によれば、パウロの教会は、イエスの活動のもっていた預言者的社会革新性からの脱落によって、保守的・抽象的な社会集団として形成されたものであって、そこには宗教的改革がそのままだちに社会改革でもありうるような事態が成立すべくもない。同書はいう。田辺は、本来ならばこの事実を強調すべきであり、また彼が立てる論の流れから見ても、それを強調することは十分に可能であったはずである。ところが、田辺は、実際には逆に、パウロの教会活動を肯定し、ひいてはそれを礼賛する方向へと歩んでいった。このことは、既成宗教としてのキリスト教に対す

る田辺哲学の妥協的・自己卑下的な姿勢につながっている、と(二七〇頁)。

『懺悔道としての哲学』が親鸞教(念仏の教え)に立脚しつつ絶対批判(絶対的自己否定)としての懺悔道の確立をめざす書であったのに対して、『辯證』は、キリスト教の思想的発展系列のなかに田辺の思弁を投入し、そこにおける田辺の実存の態様をほかならぬ田辺自身の問題として論ずることを主眼とする書であった。田辺の思索に規範性をもたらす宗教は、両書において完全に異なってしまう。ただその点だけに着目するならば、『懺悔道としての哲学』を念仏門的段階にある書ととらえ、他方『辯證』をキリスト教的段階の書と見ることも十分に可能であろう。しかし、このことは、『懺悔道としての哲学』と『辯證』とのあいだに相互に何の連絡もないことを意味しているわけではない。実は、田辺の懺悔道は、念仏門的段階のみならず、キリスト教的段階にも継承され、ひいては、最晩年の菩薩道的段階をも貫き流れている。田辺自身の発言を敷衍していえば、懺悔道には、自己の罪過を否定しつつ自己解体を遂行する内包的見地と、懺悔をとおして空無化された自己が復活を遂げながら社会的次元で悲愛を実践する(還相廻向する)外延的見地とが、二つながらに含みこまれてゐる。主に内包的見地に傾いた『懺悔道としての哲学』について、その対社会性の不足を痛感したことが、田辺を『辯證』へと向かわせた動機であったことは疑えない。田辺は、懺悔道の外延的見地を拡張し、対社会的な実践性を強固に持する新たな宗教を「絶対信仰」として確立しようというもくろみのもとに、『辯證』を書いたのだった。もしその『辯證』が、靈的解放即社会的解放という視点を欠落させた教会教義学との妥協に終わっているとすれば、田辺の壮大な試みは、決定的に挫折していることになる。田辺は、このような挫折について無自覚だったのだろうか。それとも、挫折は、『辯證』の読者が田辺の真意を読み誤るところに生じた、事実誤認にすぎないのだろうか。

繰り返し強調するならば、『辯證』は、その序が語るようにヴレーテによって提起された「イエスカパウロか」という根源的な問いに対する田辺独自の解答を模索する書にほかならない。しかし、こうした『辯證』の主題に関して問題なのは、何を基準にして田辺が「イエスカパウロか」という問いを立てるのかという点、いいかえれば、彼が、イエスカパウロの思想上の本質的な差異をどこに求めるのかという問題である。懺悔道の外延的見地の拡張がさしあたったの課題となっている点に留意するならば、『辯證』は、社会改革への視点の軽重をもつてパウロとイエスをと区別しようと企図する書ということになる。しかし、そのことにも増して、より深い地点から慎重に問われるべき問題がある。『辯證』の動機となった懺悔道の外延的見地は、人間精神のどのような位相において自己自身をきわだたせるのかという問

題が、それである。

四

武藤一雄が田辺元全集第十卷の解説で説くように、『辯證』においてもっとも重要な課題の一つは、キリスト教を科学と媒介される宗教へと変質させることであり、そのためのキリスト教の非神話化である。そして、その非神話化の核をなすのは、イエスの福音に説かれる神国を俗流時間意識による把握から離脱させることであつた。念仏門における浄土が、一般に、臨終後に展開される彼岸の世界ととらえられるのと同様に、イエスの福音における神国も、俗流時間の無限進行の彼方に超然と現出する無時間の世界と目されている。時空の経験的な把握に基づいて、その時空のなかで進行する物理的事態の法則性を客観的にとらえてゆくことに主眼を置く科学が、こうした時空超越の理念と相容れないものであることは、ことさらに論ずるまでもない。もし、田辺が求めるように、宗教が科学と媒介されるべきであるならば、宗教はそうした理念を時空内終息的な思弁によつて説明づけるべき責務を負うことになる。宗教現象の客観的「辨證」ではなく、宗教的生の実存的「辯證」を企及する田辺は、ほかならぬ自己自身を宗教のただなかに定位させて、宗教的に生きて在る一実存者の立場から、そうした理念を現生のうちに出来しうる出来事として位置づけようとする。たとえば、『辯證』本論第二章「神国の展開と愛敵の誠命」において、彼は、つぎのように述べている。

懺悔に於ける神への愛は、自他交互の人間相愛、その極致としての愛敵に於て、還相的に自らを証し、もつて神の愛に協力報恩する。これが愛の三一性なる靈的社會關係に外ならない。いはゆる神の国もこの外にはない。それは、地上の人間世界の終末論的否定であるけれども、却てそれが真の人間協同であり具體的な社會たるのである。直接なる種的社會は、その種性の本質上對立的分裂的であつて、その結果相率ゐて破滅に向ふことを免れない。ただその矛盾闘争の避けがたき悲劇的運命を自覺し、悲劇を底の底まで嘗め尽して自己をこれに委ね、絶望の極自己放棄を行はずるとき、自己の悲哀の窮まるるところおのづから他人を憐む心に転ぜられ、自己犠牲的の人間相愛同胞悲憐の類的協同が成立する。自己放棄は自己犠牲に至つて對自化せられ、積極化される。これが靈的社會の成立であつて、す

なほち神の國の成就に外ならぬ。(全集第十卷、一四一頁)

これによれば、田辺のいう神國とは、世俗的時間の終末点に無時間的に聳立する超越世界ではなく、つねに田辺自身をそこに含む現実のただなかに厳然と定位される社会であることになる。すなわち、神國は、「愛の三一性なる靈的社会關係」にほかならない。それは、種々の社会の矛盾闘争を不可避の悲劇的運命と見定めながら、その運命を根底から嘗め尽くした人間が、絶望的に自己放棄を行じることによって感得する「人間相愛同胞悲憫」の類のかつ靈的な協同性を指している。懺悔道の外延の見地は、ここでも明確に、靈的協同即社会的協同の確立をめざす視点として前面に打ち出されている。ただし、ここで留意すべきは、その外延の見地が、人間相愛あるいは悲憫という「愛」の本質的態様を根底としながら成立するととらえられている点である。これによれば、外延の見地は、政治的・経済的なイデオロギーの実践によってのみ得られるものではなく、そこに「愛」による協同性が介在してこそはじめて樹立可能となるものだ(すなわち、外延の見地は「愛」という位相において自己自身をきわだたせる)といえよう。端的にいえば、田辺の解する神國とは「愛の協同体」であり、それは懺悔道的な自己否定による自己の空無化とそれをとおしての実存協同の確立、つまりは実存者の「死復活」によって確立される現実的社会關係にほかならない。田辺は、『懺悔道としての哲学』(一九四七年四月)の八ヵ月後に上梓された『実存と愛と実践』以来、「愛の三一性」という思想をしばしば提示する。それは『辯證』をも貫く後期田辺哲学の根本思想の一つであるといつても過言ではない。「愛の三一性」とは、神の愛によって救済へと導かれた人間が、神への愛を掻き抱き、それを隣人愛という形で実践することをいう。『懺悔道としての哲学』の文脈に即していえば、それは、往相廻向と還相廻向との相即的実践に相当する。田辺は、『懺悔道としての哲学』において、すでに「往相即還相、還相即往相」という認識を示していた。「愛の三一性」とは、神の愛と神への愛、そして隣人愛の、先後關係を超えた一体的境位を指示するもので、懺悔道的にこれを表現するならば、まさに「往相即還相、還相即往相」という事態をあらわすものにはかならない。したがって、田辺は、「往相即還相、還相即往相」という標語で名指される悲愛(悲憫)の実践の境位に立つて、神國の現実世界における成立を模索していると考えられる。

「愛の三一性」あるいは「往相即還相、還相即往相」という思想は、田辺の「辯證」全体に、いわば基調低音として静かに流れ続ける。

「イエスカパウロか」という根源的な問いも、実は、こうした基調低音のもとで、終始暗示的に解答を付与され続けている。この点を看過するとき、論者は往々にして田辺の真意を見失ってしまう。「愛の三二性」がいかにも現実化されているかという判断基準が保持されるならば、右の根源的な問いは、実践的な視点から、不断に答えを与えられ続けることになるのである。むしろ田辺は、このことを自覚していたのだが、田辺が、「イエスカパウロか」を問いながら、「イエスもパウロも」という解答へと次第に近づいてゆくように見えるとすれば、それは『辯證』の表層的理解がもたらす事実誤認にほかならないというべきであろう。田辺は、問いに対して答え続けている。キリスト教の核はイエスにこそ存する。イエスへの還帰によつてはじめて、この宗教の本質は開示されうるのだ、と。「愛の三二性」は、「愛」に覚醒した実存者相互の靈的協同（＝神国）を成り立たせる。田辺は、そうした靈的協同を成立させる原拠をイエスがみずから積極的に選択した自己犠牲的受難死のうちに求め、つぎのように述べている。「神の国の成就是愛の靈的協同でなければならぬ。キリストの十字架はその象徴に外ならない。彼はその受難死によつて、神の国の成就を証し示したのである」（全集第十卷、一四二頁）と。

『辯證』執筆の動機は、上述のごとく、懺悔道の内包的見地を提示することだけに自己充足性を見いだしえなかつた田辺の精神が、その外延的見地の拡張と明確化とを求めた点に存する。しかも、外延的見地の拡張と明確化とは、「愛」の哲学に裏打ちされることによつて可能になった。とすれば、『辯證』は、田辺独自の「愛」の哲学を語り続ける書ということになる。ただし、田辺の「愛」の哲学における「愛」とは、自己を擲つという意味での自己否定性を媒介とした実践的犠牲愛であり、静謐のうちに客観化される対象を内的意志に基づいて愛玩するような寂靜的情緒ではない。田辺は、この点について、つぎのように述べている。

若し愛が自らを固定し固執して自己同一を主張し、保守寂靜に安住せんと欲するならば、ただそれが時の生滅性に反するのみならず、それはもはや自己否定性を失ふにより愛ではなくなる。無媒介なる直觀的自己同一は、愛の自己否定性とは相容れない。愛はどこまでも革新的実践的でなければならぬのである。すなはち愛は、まさに歴史的社会的実践を契機として含む。（全集第十卷、一二三頁）

田辺によれば、愛は現実の対象をめぐって終始作動し続ける精神の動態である。室内の壁に固定された絵画をソファに座して眺めるよう

な寂靜的な態度は、固定され固執されたいわば偽の愛のあらわれでしかない。愛のうちに田辺が求めるものは、対象をめぐってどこまでも動き続け、その動態性が自己と対象とを含めた社会全体を根底から革新してゆく姿である。このような愛の哲学に照合するとき、ユダヤ民族の罪過を自己の罪過として荷いつつ、民族精神の刷新を願って十字架上に刑死したイエスは、まさに愛の具現者にほかならない。イエスの神国思想からパウロの救主信仰への流れを歴史的必然と見る視点からパウロ批判の矛先を鈍らせつつも、なお、田辺が、イエスへの還帰を主張することを以て『辯證』の結論としなければならなかったのは、この点を認識するがゆえである。

「イエスカパウロか」という問いは、史的文脈のなかに自己が生きる「いま」をいかに位置づけるべきかという課題を担った、イエスやパウロに時間的に後位する宗教的実存にとって根源性を帯びている。しかし、それは、パウロの存在を知らないイエスにとつてはもとより、イエスの死後のキリスト教に帰依したパウロにとつても、根源性はおろか有意味性すらもたない問いである。というのも、パウロには、自己の教説がイエスの教えから逸脱するという認識は存在しなかったし、それどころか、彼は、終始「キリストと共に死して甦る」という観点（コリント後書四・一〇―一二）に立ち続けたからである。パウロは、イエスの教説に全的に信を置き、そこに全霊を賭して帰入する、いわばイエスへの絶対的帰依者としての自己像を思い描いていた。ところが、この自己像は、一つの行き過ぎを犯している。キリストと共に十字架上に死し、民衆の救済を企及して蘇生・復活することを願うキリスト者の姿は、宗教的実存性の端的な発露として何びとにとつても容易に承認しうるところであろう。だが、パウロの「キリストと共に」という視点は、つねに「キリストにおいて」という観点（ロマ書一二・五）と表裏一体をなしている。「共に」が、異別性を前提としたうえでの随順を示す語であるのに対して、「おいて」は一切の異別性を除去したうえでの合一化を指示する語にほかならない。田辺は、こうした表裏一体性のうちにパウロの神秘主義を認め、それを「行き過ぎ」として厳しく論難する。

田辺がキリストと自己との合一を希求する神秘主義を批判するのは、合一の希求が、イエスの悲愛に基づく自己犠牲を既成の客観的事態ととらえて、自己実存についての「覚」を欠いたまま安易にそこに身を委ねようとする態度のあらわれにほかならないからである。田辺は、キリスト教の核心を還相的かつ自己犠牲的な愛と見定めるがゆえに、キリスト者に対して、実存的覚を固持したうえでの積極的な自己否定を要請する。徹底した自己否定をおしての自己の空無化と自己の復活。それが多数の信徒によって「キリストと共に」実践されるとき、

靈的な実存協同が成立し、そこに神の国が非神話的世界として現出する。田辺は、そう考えている。キリストとの合一をめざす神秘主義が達成されたと信ぜられるとき、合一の希求者はもはや行(実践)への意欲を不要とする。神との合一は、その合一のさなかに働く者を、ただ神とのみ見ることへと直結しているからである。神と合一した人間には、己れを否定する行をとおして愛を實踐する機会はない。実践者は、ひとり神のみということになろう。とすれば、合一をとおして、人間が他の人間に悲愛を差し向けるという営みは一挙に無意味化してしまう。その意味において、神秘主義は、靈的實踐が社会的實踐でもあることをめざす「愛」の哲学と相容れない。田辺は、この点を鋭く認識していた。それゆえ、「キリストにおいて」と語るパウロの神秘主義を、彼は、愛を無化する「行き過ぎ」の思弁として拒絶したのである。

イエスからパウロへの展開は、繰り返して述べてきたように、一面において歴史的必然性をもつ。イエスの死後に展開された教会信仰は、イエスの信じた神国の到来だけではなく、イエス自身の「代苦」の死が人々に与えた衝撃をも信仰の始まる起点として確定しなければならなかったからである。それは、イエスの追隨者たちがイエスの死に求めた意味を受け容れることなしには、キリストの教会が成立しえなかつたことを意味している。田辺によれば、パウロは、その受容を弁証法的に完成した思想家だった。すなわち、イエスの神国思想とイエスの死後に生じた復活信仰とは、相互に矛盾する要素を抱えこんでいる。というのも、もし神国の間近な到来を信じるとすれば、ことさらにイエスの復活を求める必要はないし、また、イエスがキリストとしてすでに復活し救済が果たされているならば、神国の到来を至近の出来事として待ち望むべき必要性はなくなるからである。田辺はいう。パウロはこの矛盾を弁証法的に解決し、復活信仰と神国信仰とを両立させることに成功したのだ、と。ここに、田辺が主張する、イエスからパウロへの弁証法的発展が認められる。

それにもかかわらず田辺がパウロを批判するのは、パウロの神秘主義的寂靜主義が、靈的實踐即社会的実践としての愛を空洞化してしまふ危険性を看取したからであった。田辺によれば、パウロの政治的保守主義は、その異邦人伝道を通じての透徹した革新性に補われて余りあるものであり、本質的な論難の対象とはなりえない。しかし、彼の神秘主義は、実践論としての愛の哲学に抵触するがゆえに、どこまでも批判の対象とせざるをえない。田辺は、『辯證』本論をおよそそのように結論づけている。いいかえれば、パウロに神秘主義を見いだし、一方で愛の哲学を説くとき、田辺は、イエスからパウロへの必然的な道筋を認めながらも、「イエスカパウロか」という問いを立て続けざるをえなかつた。田辺はいう。「パウロが」キリストの復活に証された救済に身を委ねて、キリストの存在と合一する神秘主義に至るなら

ば、却てキリストに対立する立場に顛落して、イエスカパウロかの二者択一の間を依然成立せしめることは否定できない」（全集第十卷、二二九頁（一）内は本稿による補入）と。

五

『懺悔道としての哲学』以来、田辺は、「往相即還相、還相即往相」という考えを強調し続けた。超越者の悲愛に包まれて超越世界に向けて進みゆくこと自体が、すでにいまだ救済の対象となっていない他者を慈しむことに直結しているとするこの考え方は、自己に先駆けて他者を度することを是とする認識を如実に反映する。そして、その認識は、他者救済をめがけての現に在る自己の空無化という思考に裏づけられている。自己の空無化とは、現に在る自己を死なしめながら他者へと愛を捧げることが意味している。こうした愛としての空無への志向は、『辯證』に先立つ『実存と愛と実践』において、すでに顕在化している。たとえば、同書第三「プラトニズムの自己超越と福音信仰」のソクラテスの悲劇的死に論及する部分において、田辺はつぎのように述べている。

ところで斯かる死への愛といふものは、それが単に観念的でなく実在的であるためには、ただ抽象せられた自己の死を愛するといふことではなく、他人に対する自己犠牲に於て自己の死を選ぶといふことでなければならぬ。単なる自己否定を意志することは我々には不可能である。それは必ず何らかそれに対抗し優越する積極的意志を媒介として、それにより自己を否定せしめられるのである。すなわち、死に対する愛は、他人に対する愛に媒介せられるのでなければならぬ。他人への愛の自己犠牲に於てのみ、死への愛は具体的に可能となる。他のために自己を犠牲にする愛に於て自己否定を愛することこそ、死への愛であり、愛に於て自己否定を悦び行ふことこそ、死の行であるといふべきであらう。（全集第九卷、四一七―四一八）

自己否定によって自己を死に至らしめること、すなわち自己の空無化は、田辺によれば、自己否定そのものを意図することによっては達成されえない。それは、自己の死がそのままただちに他者を活かす愛の道であるという「覚」を伴ってこそ可能になる。いいかえれば、自

自己否定は、他者への愛をめぐけての自己の空無化として、いわば「死即愛」という次元においてこそ意味をもつ。田辺にとつて、愛とは死（自己の空無化）と重なりあつた実存的な行であり、しかもそれは他者の魂の平安をめぐけての徹底した自己犠牲の行であつたといえよう。

田辺は、このような「死即愛」という次元で具体化される悲愛の典型として、イエスの愛をとらえた。懺悔道期の田辺が思想構築（哲学の再興）の原拠とした親鸞に、その種の悲愛が欠けていたからではない。親鸞もまた、自己存在の根源的悪性に苦悩する他者に対して、連帯懺悔の観点から悲憐を差し向けようとした宗教者だつた。しかし、親鸞は、連帯懺悔を徹底した自己犠牲（死）によつて集約するような衝迫力をもたなかつた。もとよりそれをもたないことは、親鸞の思想的かつ宗教的な欠陥を示すわけではない。親鸞の生涯は、弥陀の願力に信を寄せるすべての人々を浄土に向けて救済することに費やされたのであつて、その生が犠牲死に直結しなかつたことは偏に「情況」がそれを必要としなかつたからである。もし、門徒のために死を強要されたならば、親鸞はそれを甘受したに違いない。だが、自己否定に根ざした自己の空無化を、積極的に他者救済の契機となそうという発想は、イエスに固有なもので、親鸞の与り知らぬところであつたことだけはたしかである。田辺は、自己の空無化による他者救済への志向性が、「代苦」の觀念によつて遂行されたところにイエスの透徹した悲愛を見た。彼は、その犠牲的悲愛をイエスの特徴ととらえて、それを他のいかなる人物も有しえなかつた宗教的卓越性を示すものとして高く評価した。

「イエスカパウロか」という根源的な問いを問うとき、田辺の念頭にはこうした評価があつた。パウロもまた、キリストへの信仰を守つて殉教したことは、先に述べたとおりである。パウロが、自己の空無化を悲愛の実践に結びつける姿勢と無縁であつたとはいえないであらう。しかし、被抑圧階級の苦しみを全身に荷い、神国の到来による彼らの解放をめがけて、みずから死を行じようという意志は、イエスに特有のものであつて、パウロの有するところではなかつた。パウロは、イエスを対格とする信仰に殉じた。自身の殉教が彼に続く人々の意志をより強固なものとなしうることを、彼は知っていただろう。しかし、それは、イエスが主格として信じた神国の到来を早め、苦悩に沈む民衆を一挙に救済することをめざしての自己犠牲ではなかつた。

田辺は、他者のために自己を放擲する究極の愛がイエスにおいて、否イエスにおいてのみ実践されえたという認識に立つた。そのかぎりにおいて、彼は、イエスを範として、その「死即愛」の境地を自己の哲学が到達すべき究極の目標としなければならなかつた。もとより、

「死即愛」の実践は、宗教的天才によって遂行されるものであって、論理の道筋を克明に辿ることに主眼を置く「愛」の哲学によって実現されるものではない。田辺は、このことを熟知していた。それゆえ、彼は、哲学の役割は、宗教的天才の出現をまつてそのために清掃作業を行うことにとまるとすら述べる。だが、別稿「田辺哲学―その実践論的性格―」（『哲学・思想論集』第二八号、二〇〇三年）においても指摘したように、「種の論理」以降の田辺哲学は、現実の動性を的確にとらえながらその辿りゆく先（在るべき姿）を見極めてゆくこととする実践の哲学であった。田辺哲学は、思弁が実践となつて具体化されることを希求し続ける哲学だといつても過言ではない。『辯證』に開示される「愛」の哲学も、おそらく例外ではないであろう。それは、宗教的天才を待ち受けての、在來の思想の解体清掃の作業にとどまるものではなく、自己犠牲の極致ともいふべきイエスの悲愛が、再び現生に現成する契機を積極的に生み出そうとする哲学だったといふべきであろう。

なお、上にも述べたように、田辺のいう愛とは、何らかの事物を寂靜的な態度で愛玩することではない。それは、パウロ的な神秘主義に代表される「寂靜主義の抽象」を打破しつつ、現実を闘争によって根底から革新してゆくことをめざすものであった。そのような観点から凝視されるイエスは、弱き者・無力なる者の代表ではあつても、現実改革への意欲を欠いた寂靜主義者ではありえない。田辺にとってイエスは、「革新的闘争即愛の立場」に立ち、愛を闘争として実践してゆく積極的で能動的な宗教者であつた。それゆえ、田辺は、『辯證』本論をイエスのうちにキリスト教の根本を見いだす言説を以て締め括る。同書本論の掉尾で彼は、およそ以下のように述べている。キリスト教の救済を客觀的事実と信ずるパウロの信仰とその神学は、キリスト教の核心をなすものではない。キリスト教を具体的に信仰する途を歩むためには、さらに遡つてイエスの「革新的闘争即愛の立場」に立ち戻らなければならない。そして、その還帰は、「第二次宗教改革」として現実化されなければならない、と（二六八―二六九頁）。こうした言説は、田辺の「愛」の哲学が、微笑とともに他者を思い遣るだけの、いわば靜謐なる愛の想念ではなかつたことを示している。それは、つねに靈的な革新を社会的革新の次元において希求する、闘争による愛の哲学であつたといえよう。

A Philosophy on Love
—An Essay on Hajime TANABE's *The Dialectic of Christianity*—

Susumu ITOH

哲学・思想論集第二十九号

In *The Dialectic of Christianity*, Hajime Tanabe raises a question “Jesus or Paul?” and comes to the conclusion that we must return to Jesus. Tanabe admits continuity between Jesus and Paul. But he denied the Paul's political conservatism. According to Tanabe's dialectic Jesus sacrificed himself for salvation of the Judean race. Tanabe says that Jesus's self-sacrifice is a expression of love, which is called “agape” in Greek. He concludes that we must copy after Jesus's agape.

But we ought to regard that agape which Tanabe found in Jesus is not static love. For him Jesus's agape is social and radical. Because Jesus endeavored to emancipate poor people from the harsh Establishment. According to Tanabe's dialectic Jesus was a reformer of the ancient system and his social reformation was the most drastic expression of agape.

For Tanabe Paul was a conservative who bent the knees to the conventional authority. Therefore for him Paul did not have true love for poor people. Tanabe insists that true love is the Trinity which is realised as the blend among love of God, love for God and charity. Moreover he insists that the true love is self-sacrifice and self-sacrifice is putting self in Nothing (無). Therefore Tanabe arrives at the thought that asserts “Love is Nothing, Nothing is Love”.