

「死の哲学」と「不可能なもの」

——田辺元からJ・カプートへ——

田島 樹里奈

はじめに

田辺がこの世を去ってから、ちょうど五〇年が過ぎた。本稿では、田辺の晩年の思想、「死の哲学」について考察し、それを継承することの現代的意義について検討する。その際、J・デリダから強い影響を受けたアメリカの哲学者J・カプートの「不可能なもの」という概念を用いて、「死の哲学」の再解釈を試みる。

一九五〇年代の田辺は、科学技術が発達した当時の「原子力時代」を「死の時代」と呼んでいた。西洋による生の解放以降、科学技術の進歩・発展によってむかえた科学時代は、恐るべき死の世界を齎した。田辺は、このような状況を鑑みて、「死の時代」を打開するためには「死の哲学」が将来の課題であると主張し、一つの哲学体系として構築しようと努めていた。しか

しながら、田辺はその試みを貫徹することなく、一九六二年にこの世を去ってしまう。

それ以後、私たちは何を反省し改善することができたか。二一世紀を迎え、急速な進歩発展を遂げた現代社会を振り返って見たとき、田辺が懸命に発した警告は、実際に活かされてきたとは到底言い難い。現状を見る限り、田辺が書き残した「死の哲学」は、奇異な思想として置き去りにされてしまったかのようである。これまで彼の警告をもっと真摯に受け止めてこなかったことは、大きな損失と言えるだろう。

そこで以下では、次の論点に従って本稿を進める。第一に、本稿で主題的に扱う田辺の小論文「メモント モリ」に至るまでの、田辺の思想的背景と宗教を中心とした彼の問題意識の変化を概観する。第二に、「メモント モリ」を中心としながら、田辺がどのように死者と生者を関係づけ、「死の哲学」を構築

しようとしたのかを明らかにする。第三に、「死の哲学」を継承するに当たり、現在も活躍するカプートの思想に関連づけながら「死の哲学」の再解釈を試みることで、その現代的意義を明らかにする。なお、カプートにはデリダの思想が大きく影響しているため、デリダにも言及することにした。

一 「死の哲学」再考

「死の哲学」の構想が田辺の中に生まれてきたのは、一般的に、また個人史的に見て、妻ちよの死が大きき原因であると解釈されてきた。しかし、田辺の哲学的な発展史から見た場合、主に「懺悔道としての哲学」（一九四六）や「キリスト教の弁証」（一九四八）などの宗教哲学的な問題を含む執筆経験が背景にあったことを無視してはならない。それらの経験を経てこそ、田辺は独自の思想としての「死の哲学」を構築するに至った。

戦中の田辺哲学が「種の論理」として特徴づけられるのに対して、戦争末期から戦後の田辺哲学は「懺悔道の哲学」として特徴づけられる。田辺は、一九四四年にすでに「懺悔道——Metanoetic」を発表し、そこでスピノザともキリスト教的なものとも差別化した独自の「懺悔道」を考えていた。終戦直後の「懺悔道としての哲学」では、「懺悔」を哲学にとって重要な「実践」、あるいは仏教的な意味合いを含んだ「行」として位置づけ、哲学とは「懺悔道」であり、「懺悔道としての哲学」こそ自らの立場であると表明した。³⁾ところが、その後「死の哲学」を構

築する過程に入ると、田辺は「死の哲学」がまさに哲学の核をなすと考え直し、自らの立場を大きく変えたのである。

田辺は時代や社会情勢に応じ、その都度自らの立場を切り替えてきた。宗教思想的な面だけで見ても、その変遷は一目瞭然である。浄土真宗における親鸞の思想の影響から、愛の三一性を強調するキリスト教への移り変わり、そして最終的には、自力救済を主眼とする禪の立場へと移行する。ただし、ここで田辺が論じる禅仏教は、いわゆる一般的な禅の思想と異なる点には注意が必要だ。田辺の場合、往相・還相という浄土真宗、特に親鸞が唱えた概念を用いており、他者救済を強調する「菩薩道」と禅思想とを合体させている。こうした大幅な思想変化に對しては、哲学的に曖昧であるといった複数の批判が出るのも無理はない。

とはいえ、これらの問題は、田辺にとって同一水準で語られるべき問題、すなわち他者救済という問題を抱えていることに一因があると筆者は考える。水見によれば、田辺は「理性的主体としての人間が自力の努力を極限にまで推し進めること」が、他力救済にとっての不可欠の前提であると考えていた。それゆえ親鸞思想を理解する際も、田辺は「念仏の他力救済の境地を裏づける自力徹底の努力およびその帰結たる絶望・悲歎という側面」³⁾を強調していた。

また、「キリスト教の弁証」後半では、田辺のキリスト教思想の理解に変化が訪れる。そこでは「愛の三一性」（神への愛、

神の愛、隣人愛) 概念を中心として、キリスト教理解が展開されている。田辺によれば、「愛の協同」すなわち「キリストとの実存協同」がパウロの本当の立場である。同書以後、田辺は「神の国」を愛の協同体と考えることで、「実存協同」などの概念を重視するようになる。それは田辺が、頻繁に「絶対無即愛」などの概念を用いて協同体の説明を行ったり、「愛」の概念を強調したりするようになることからも明らかだ。つまり「愛」を媒介として他者を救済する問題を中心に考えている。一九四〇年代末には、自己の救済としての「懺悔道」を含みながらも、他者救済の基本概念である「愛」と、新しく「死」の問題に取り組んでいる。ここに、「死の哲学」への準備が始まっていたと考えられる。

さらに妻ちよを亡くした一九五〇年代初頭になると、田辺の哲学的な問題意識は「愛と死の哲学」(伊藤益)へと変化し、「死復活」による「実存協同」の実現が彼の思想の中心となる。当時から取り組み始めた「死の哲学」の考察、特にその円熟期の論文「メモント モリ」(一九五八)では、生者と死者が唯一出会うことを、田辺は「モナドロジイの実存協同」という概念によって捉えようとする。田辺にとって「死復活」とは、「私」に関係の深い死者が「私」において復活することであり、その死者が「私」の中で「実存協同」することが何よりも重要視されている。

「死復活」概念は、キリスト教から着想された概念であるこ

とは想像に難くない。最愛の妻に先立たれた田辺が、彼女との再会方法を模索し、あたかも亡き妻を「死復活」させようと、彼女の哲学的方法で応えようとした結果である。彼の言葉でいえば、「死復活というのは死者その人に直接起こ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らかれることを、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」。

こうしてキリスト教思想の理解は、「死復活」を強調することで、死者と生者との「実存協同」の思想へと変化し、さらには、死者を哲学的に思考する「死の哲学」へと推移していく。

二 「死の哲学」の意味

——「メモント モリ」における死者の問題

田辺が生涯を通じて実践の哲学を貫き通したことは周知の通りであるが、「死の哲学」においても同様である。哲学を「自覚の学」あるいは「活きた信念」として捉えていた田辺は、生を自覚することこそが哲学の独特な課題であるとし、その生を裏付けているのが死であるという。その田辺の晩年の思想「死の哲学」の論文の一つが、「メモント モリ」である。これは田辺が、ハイデガー古稀記念論文集へ寄稿した「生の生存学か死の弁証法か」(一九五八)とほぼ同時に書かれたもので、そのエッセンスを絞った論文である。田辺は「メモント モリ」の冒頭で、次のように述べている。

西洋には古くからメメント モリ Memento mori (死を忘れるな) というラテン語の句がある。ふつうには、例えば饜餚 (されこうべ) の如き、人に死を憶起させるものを指してかく呼ぶのであるが、しかしその深き意味は、旧約聖書詩篇第九〇第一二節に、「われらにおのが日をかぞえることを教えて、智慧の心を得させたまえ」とあるのに由来するものと思われる。(中略) その要旨がメメント モリという短い死の戒告に結晶せられたのであろう。

田辺は、「メメント モリ」という死の戒告を詩篇第九〇第一二節の要旨として位置づけながら、現代ではこの戒告が詩篇の内容よりも一層深い新たな意味をもつと述べ、「死の哲学」が将来の課題であると捉えている。田辺によれば、「明日一日の生存さえも期したい」ほどの「死の時代」において、人間は「メメント モリ」(死を忘れるな) という死の戒告を受け入れるどころか、逆に、どうにかしてこの戒告を忘れ、死の脅威から逃避しようとするに走っている。それゆえ、(当時の) 現代人にとって、「メメント モリ」の戒告は、全く反対の「死を忘れよ」というモットーになってしまった。田辺は「死の時代」の最大誘因を科学技術の奨励発達に見ていた。言い換えれば、「生の哲学」は自己矛盾の窮地に陥り、「死の時代」が到来した結果、ニヒリズムが蔓延し、生を逃避するための自殺の流行が引き起こされている。これは、先の戒告に反した結果であり、今こそ改めてこの戒告に従い、実行する必要があると田辺

は主張する。

そこで田辺が有力な手引きとして推奨するのが、禅の公案『碧巖録』第五五則として伝えられている、道吾一家弔慰⁽⁷⁾という則である。田辺はこの公案を用いることによって、生と死は相互に関連するものとして人間の自覚のうちに属することで、生と死の真義を捉えることができることを強調する。そしてその理を悟らしめた先師の慈悲に感謝し、「その死に拘らず今もなお生きて自己の内にはたらくことを自覚すれば、死にして生という死復活の真実が実証せられる」と田辺は論ずる。これこそ田辺独特の思想、「死復活」であり、死して生きる「実存協同」という思想である。

田辺にとって『碧眼録』第五五則が重要なのは、「死復活」がまさに師の死という現実の中から、師の教えを弟子が体得する様が語られているからだ。つまり、実際に弟子が師の死に直面するという実践の契機が含まれている。田辺は、科学のような一般的理論とは異なり、「実践」としての「死の哲学」を考えていた。それは禅の公案のように、師が「絶対に具体的個別的なる自覚の真実」を弟子に伝えるという実践を含んでいる。「生ける個人的人格の交通なくして、絶対的真実は学ぶことも悟ることもできない」と表現するように、「死の哲学」そのものは、実践的な行としての師から弟子が学び、その行の中で弟子が自ら悟ることによってのみ伝授されるのである。その意味で、人間関係が希薄化する現代において、田辺の提言はま

さに、切実なものとして受け止められるべきものといえるだろう。

以上のことから強調しておくべきことは、田辺はたんに禅の世界だけでは西田幾多郎と同じ帰結にしか至らないことを予期していたのではないかということである。田辺は、西田によって代表される禅の思想が下手をすれば、自己救済にしか至らないことを理解していた。だからこそ、禅の思想に「菩薩道」を導入し、それによって菩薩（師）を媒介作用として活用する道を開いたのではないか。つまり、私たちは死を確かに体験することはできないが、死者が媒介となつて、〈私〉のうちに復活することによって、死者と生者が出会ふ場が開かれることになる。死そのものを思考したり体験したりするのではなく、死者を体験することこそが、田辺の「死の哲学」の意味であつたといえるだろう。

三 「死の哲学」における「不可能なもの」

以上見てきたように、生者と死者との「実存協同」や、死者が生者のうちに「死復活」を遂げるという田辺の独特な思考、つまり「死の哲学」はかなり特異な思想といえる。しかし、長谷も言及するように、田辺の「死の哲学」の背後には人間の心情に深く根を下ろした思想があり、「死の思想」には深い叡智が秘められている。この「生者と生者の交わりのなかに死者を入れ、生者と死者の交わりを更に死者の方向に無限に拡大・深

化してゆくことによつて開かれる生死交徹底する「実存協同」の世界」が、まさに田辺の晩年の「死の哲学」の中心の主題となつていたのである。¹⁰⁾

もちろん、田辺の「死の哲学」を現代という時代の中で再生させ、「死復活」させることも重要だ。しかしより重要なのは、田辺の「死の哲学」をそのままの姿で再生させることではなく、今を生きる私たちの時代に即応したかたちで、彼の「死の思想」を引き継ぐことである。先に見たように、現代ほど「死」の問題があらゆる意味で議論されている時代もないだろう。死を考へること（死を忘れないこと）は、逆にいえば、常に生を意識することであり、どのように私たちが生きていくかを考えていくことに繋がる。田辺がそうであつたように、誰もが否応なく直面する、愛する人の死、そして自己の死。「死」とは経験不可能であると同時に、事実として受け入れ難い——飲み込むことのできない——ものといふことができる。つまり、田辺が「死の哲学」といいながらも「死者の哲学」を論じていたのは、妻の「死」に直面した彼自身の処理不可能な意識現象を哲学的に描こうとした一つの試みとも言える。それはたんなる記憶とも異なる、生者の中に生きる死者といえる。

デリダは、死すべきものすなわち生者のみが死者を葬ることができるのであり、死者を葬ることは喪の作業であることを強調する。デリダにとつて喪の作業とは、死者を完全に内面化できず、私のうちに体内化（incorporation）することのできない

まま回帰する死者（亡霊）との終わりのない対話である。それを引き起こす経験不可能なものとしての「死」は、「可能性の可能性の唯一の生起」⁽¹²⁾であるとデリダはいう。すなわち、死者としての他者との関係は、すでに生きた他者との関係から始まっているとさえいえる。こうした独特の思想を展開してきたデリダから大きな思想的影響を受け、現代を「ポスト世俗的」(post-secular)な時代と捉えながら新しい宗教思想の展開を試みているのがカブートである。カブートはデリダから引き継いだ「不可能なもの」という概念を手掛かりに、「宗教」に関して独自の思想を展開している。彼は、近代によって脱構築され、外部化された宗教を、「宗教なき宗教」と呼び、新たな宗教思想を生み出そうとしている。

カブートは、デリダと同様に、経験の不可能性を不可能性の経験といい、「不可能なものを経験」が、脱構築の狙っていることであると考える。そして脱構築は「不可能なもの」(the impossible)の絶え間なき追究⁽¹³⁾であり、脱構築は「その可能性がその不可能性によって支えられている事物の追究であり、その不可能性によって消滅させられてしまうのではなく、そうした不可能性によって実際に育まれ養われている事物の追究」であるとの見解を示す。それゆえカブートは、脱構築など行き当たりばったりの知的暴力の一種であり、既存のものに対するたんなる破壊的攻撃にすぎない、というお粗末な理解が生じるのは、「脱構築が肯定しているものを見落としているから」で

あり、「なにか肯定的な意味で脱構築不可可能な (undeconstructible) ものの名において企てられているということに気づかないから」だと主張する。

この意味で、デリダがある種の実践をもつてやり続けてきたことは、まさに deconstruction という語の中に construction を含むということからも明らかのように、批判的考察を通じて否定と肯定の運動といえる。デリダも田辺も、一見すると全く異なる思想をもつように思われるが、常に社会に対して関心を向け、様々な角度から独自の思想を展開した点では共通するものがあり、社会に対する影響は少なくない。こうしたデリダの思想を評価し、とりわけ「不可能なもの」という概念に着目したカブートには、今は亡きデリダあるいは田辺にも通ずる、新たな可能性を見ることができるといえる。

カブートは、脱構築が「信仰に依拠している」ことを主張しながらも、その信仰とは、「宗教なき」信仰であり、諸々の宗教的メシアニズムという意味の宗教からは区別された信仰、非一知としての信仰であるという。カブートは、「ポスト世俗的」とか「宗教なき宗教」という名で、宗教的と世俗的との間にある通常の区別を要撃しようとしているのではない。むしろ、「理性と呼ばれているものの脱構築的、ポスト批判（哲学的）的、ポスト世俗化的分析の要点全体、すなわち新しい啓蒙主義の要点は、理性がどれほどまでに、ほかならぬ信仰という織物によっておられているかを示すこと」⁽¹⁴⁾であると主張する。

ここで重要なのは、カプートの宗教を中心とした思想が、デリダとは別の意味でかなり特異であるということだ。それは、カプートが一方で、宗教の定義を「神の愛」とし、「実際に「神」(という言葉)によって意味するものは、愛なのである」⁽¹⁶⁾ということで、宗教をより一層宗教化しようとするのに対し、他方で、「宗教は、宗教とともにあるいはそれなしでみいだされる」⁽¹⁷⁾ことを彼自身のテーゼとしていることからわかる。さらにカプートは、信心深い人の反対者つまり、神を愛さない人に対してかなり侮蔑のない方をしているもの、彼自身の「神の愛」について語る際には、「私が神を愛するとき私は何を愛するのか」というアウグスティヌスの「告白」の言葉に自問自答を繰り返している点も特徴的である⁽¹⁸⁾。

ここで多少唐突ではあるが、話を田辺に戻してみれば、田辺が亡き妻を想い、実存協同を果たそうとしたのは、田辺が思いもよらぬ「他者の到来」に遭遇したからではないだろうか。つまり、最愛の妻を亡くし、これまで我が道を貫いてきた田辺が、妻の存在の大きさをまさに自覚した瞬間だったのではないだろうか。長い間、社会に「実践」と「倫理」の問題を投げかけ、生涯をかけて思想活動を積み重ねてこられたのも、妻ちよの支えなしにはあり得なかつたかもしれない。

田辺の死者とは、予測不可能な到来者、すなわち、脱構築における「他者の到来」としての「メシア的なもの」と言い換えることができるだろう。飲み込むことのできない死者としての

妻ちよは、田辺自身が死という境界を跨ぐまで、実存協同していたのかもしれない。

おわりに

最後に、田辺が宗教思想を自らの哲学に応用する姿勢に対して向けられ得る批判について再度付言しておきたい。田辺は、彼自身が考える意味での「実践」と「倫理」を基盤とし、独自の思想あるいは、場合によっては彼自身の信念を軸に、何か特定の既存の宗教に賛同・固執することなく思索し応用している。また東洋思想の立場から西洋哲学を批判するに際して、ある種の誤解をしている可能性もぬぐいきれない。しかしながら、たんなる西洋思想の輸入にのみ偏らず、常に社会情勢を見極めながら自ら「実践・遂行」し、自らの立場を反省的に社会へ提唱していく田辺の姿勢はある種の強みでもある。それゆえ、西田のように自己の内面のうちに深化していくことに集中することで、行為や実践、倫理の契機を弱めてしまうことが避けられてもいる。

カプートは、「脱構築は、自分自身をすべての支配的な偶像から自由に保つことによって、不可能なものに対して、まったく他者 (tout autre) の到来に対して、それらを歓迎しながら、自分自身をオープンに保つ民主主義を夢見ている」と語っているが、生者と生者の間のみならず、生者と死者との間に関係をもたせることこそ、「死の哲学」であり、「来たるべき民主主義」

といえるのではないだろうか。

人間の命は、唯一のかけがえのないものであり、だからこそ「個」としての代理不可能性、傷つきやすさが重要視されなくてはならない。それにもかかわらず、日々様々な要因が暴力を発動し、多くの死者を生み続けている。その一方、今日では最先端の科学技術を駆使して延命治療や救命処置がとられるなど、人間の命をできる限り長く保たせるための努力が懸命に行われている。しかしながら、皮肉にも、介護問題はもとより、高齢者の自殺、孤独死問題など長く生きるることによって抱える老後の問題なども切実な事実として露呈している。言い換えれば、これまで人間の〈死〉は恐怖として捉えられていたが、今や、生の在り方の変化により、〈死〉と共に〈生〉までもが恐怖や不安の対象となりつつあるとすらいえる。人間の命が有限である限り、私たちは常に暴力や生死の問題に晒されているのである。

新しい世代を築きあげる私たちは、田辺の「死の哲学」を継承することはもとより、「今」という有限性の中で何ができるのか、何が必要なのかということを探索することにより、田辺が最後まで追求し続けた「実践」と「倫理」の問題、とりわけ「死の哲学」を引き継いでいかなければならないのではないか。田辺の思想をそのまま受け入れるのではなく、二一世紀を生きる私たちにとって、彼が残した哲学的な営みにはどのような重要性があり、具体的には何が応用可能なかを検討し自覚する

ことが重要であると考える。

- (1) 戦後すぐに「二億総懺悔」という言葉が流行り、それとの関係で田辺の「懺悔道」が誤解されたが、少なくとも田辺は日本が敗戦する前からすでに「懺悔」という言葉を用いていた。戦後すぐに刊行された「懺悔道としての哲学」でも、Meaneueit という語の田辺の解釈は、戦前期と一貫していると見てよいだろう。
- (2) 藤田正勝編「田辺元選Ⅱ 懺悔道としての哲学」岩波文庫、二〇一〇年、一一―一三頁。
- (3) 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、一四六頁。
- (4) 「メモントモリ」『田邊元全集一三』筑摩書房、一九六四年、一七一頁。
- (5) 同書、一六五頁。
- (6) 同書、一六五頁。
- (7) 唐代に起こったとされるこの話を要約すると以下のようになる。まず、道吾という禪僧が弟子の漸源を連れて喪家を弔問する。その際、漸源は棺を叩き、師に「生か死か」と問う。しかし道吾は「生ともいわず死ともいわず」の一点張りで、漸源が打ちのめすと詰め寄ることも、それ以上答えようとしなかった。漸源は二律背反に悩まされることとなり、道吾を打つ。その後、道吾は他界し、漸源は石棺という相尚に同じように問う。しかし石棺もまた、同様の答えしか返さなかった。そこで漸源はようやく、「生死一如」であり、それを分かつことなどできないということを悟る。こうして漸源は、先師道吾が答えを知らせなかったのは、自ら生と死の不可分離を自覚させるための慈悲であったことを知り、亡き師の教えに感謝する(「メモントモリ」および、末木文美士編「第五五則 道吾の弔問」『碧巖録』研究会「現代語訳 碧巖録 中」岩波書店、二〇〇二年、二八五―二九九頁参照)。
- (8) 「メモントモリ」一六九頁。

- (9) 同書、一七〇頁。
- (10) 長谷正當「死者の哲学と実存協同の思想」田辺元「懺悔道としての哲学・死の哲学」所収、燈影舎、二〇〇〇年、参照。
- (11) デリダ、増田一夫訳「マルクスの亡霊たち」藤原書店、二〇〇七年、参照。
- (12) デリダ、港道隆訳「アポリマ」人文書院、二〇〇〇年、一四二頁。
- (13) John Caputo, ed., *Deconstruction in a nutshell: A conversation with Jacques Derrida*, Fordham University Press, 1997, p.127. (デリダ／カプート編、高橋透他訳「デリダとの対話」法政大学出版局、二〇〇四年、四七頁。)
- (14) *Ibid.*, p.128. (デリダ／カプート編、同書、一九四頁。)
- (15) *Ibid.*, p.164. (デリダ／カプート編、同書、二五三頁。)
- (16) John Caputo, *On Religion*, Routledge, 2001, p.125. [強調・カプート]
- (17) *Ibid.*, p.3.
- (18) これはデリダが生涯問い続けた問題であり、カプートはそれを引き継いだといえる。
- (19) Caputo, Derrida, *op.cit.*, p.174. (デリダ／カプート編、前掲書、二六八頁。)
- (たじま・じゅりな、国際文化学、法政大学大学院)