

後期田辺哲学における偶然性の問題

——『懺悔道としての哲学』を中心に——

廖 欽 彬

一、はじめに

後期田辺哲学は通常、宗教哲学がその基本的な性格をなしているといわれている。ここで後期田辺哲学と称するものは、その哲学の内的転換と発展に基づく思想である。というのは、田辺元（一八八五—一九六二）は敗戦の直前、京都哲学会における「懺悔道—Metanoetik」¹という題目の講演で、自らの哲学の転向を説き、他力信仰に導かれて従来の理性的な性格をもつ「種の論理」を、理性と信仰が対立しつつも媒介しあう懺悔道哲学に変貌させたからである。戦後出版された『懺悔道としての哲学』（一九四六）は、そのさらなる展開である。後期田辺哲学は「懺悔」という田辺自身の宗教的体験によって、絶対媒介の論理を標榜する「種の論理」の弁証法的展開を徹底的に推進してその論理の自己同一性を突破し、ついに論理の絶対矛盾をきたしたのち、その矛盾を

本質とするに至っている。後期田辺哲学の言葉を借りて言えば、自同性の残滓が残る「種の論理」が自力哲学に属するのに対して、懺悔道哲学はまさに絶対他力による他力哲学に属する。

田辺によれば、そうした自力哲学と他力哲学の区分は、哲学を行ずる主体自身に、絶対者の一切を生かす自己否定的な慈悲行ないし救済行が纏綿しているかどうかによって決定されるという。このように、絶対者のはたらきを受動的に受け入れて哲学を行ぜしめられて行ずることは、田辺の他力哲学の基本的な姿勢である。

上述した後期田辺哲学の宗教哲学的な性格には、他力という不可思議なはたらきと論理の「自己同一絶対矛盾」という徹底した循環態との不可分の関係が含まれている。しかしながら、そこにはなお従来の神秘主義的な他力信仰の不透明さがほのめかされていると言わざるを得ない。これもまた田

辺が積極的に他力信仰の脱神話化、換言すれば宗教の哲学化や合理化を遂行しようとした理由である。たとえば、田辺は『神を開く』の頌（一九五八）において、曾我量深（一八七五—一九七二）の『神を開く』（一九五八）が法然の「称名往生」説と比較した場合の親鸞の信心に基づく「現生正定」説について論じていることを、「宗教の非神話化」として理解している。田辺はさらに、曾我の南無阿弥陀仏論が一般の「仏に南無せよ（帰命せよ）」という一方的命法ではなく、「仏、法蔵菩薩、衆生」三者の往還循環の交互態を表しているものである（T14・442を参照）と指摘し、その宗教哲学における貢献を説明している。このことは、浄土真宗の脱神話化の重要性を示すと同時に、田辺が『懺悔道としての哲学』で構築した法蔵菩薩論と無関係ではないことをわれわれに示唆しているのである。

そもそも、『懺悔道としての哲学』において主張される法蔵菩薩論は、仏の召喚に対する衆生の往生ないし救済成就という直接的で平面的な媒介なき交渉関係を、「仏⇄法蔵菩薩⇄衆生」三者の立体的な往還循環関係に転換させる役割をもっている。ここには、絶対者が相対者としての衆生を生かし、救うために、相対者と相対者との対立しつつ媒介しあう関係を通さなければならぬという田辺の絶対媒介の論理が潜んでいることは、いうまでもない。なぜなら、田辺にお

いて、他力というわれわれ人間がいかにしても触れることのできない絶対者の力は、直接的にはなく法蔵菩薩の因位修業を媒介として、衆生の救済をはたすものだからである（T9・196-201を参照）。かくして、われわれは法蔵菩薩の修行にその二重性を見出すことができる。つまり、衆生の往還二相の循環運動と如来の自己内循環運動という二重性である。ここでは、田辺が絶対媒介の論理で法蔵菩薩を再解釈することによって、その絶対媒介性を強調するに至っている形跡が見られる。そうした絶対媒介性を基底とする「仏⇄法蔵菩薩⇄衆生」、つまり三者の立体的な往還循環の交互態こそ、田辺の目指す宗教的実存の交わりである。われわれはここから、宗教の哲学化あるいは合理化（宗教の非神話化あるいは現実化）を希求した田辺の歴史主義的、現世主義的な立場を容易に看取することができる。

本論が「後期田辺哲学における偶然性の問題」をテーマとし、偶然性の問題を究明する理由は、後期田辺哲学の宗教哲学的な性格が歴史哲学に深くかかわっていることにある。偶然性は後期田辺哲学において、もはや知性や形而上学の問題ではなく、「懺悔」を通じて時間や歴史の問題にかかわるようになっていく。いったい、後期田辺哲学において、偶然性はいかなる内容をもったものであるのか。偶然性はいかなる意味で歴史にかかわっているのか。偶然性と田辺のいう

「懺悔」とはいかなる関係にあるのか。西洋の偶然論は日本ではいかなる展開を見せるに至ったのか。本論は以上の問題意識を踏まえて、後期田辺哲学における偶然性の問題を解明してみたい。

二、宗教と歴史

上に述べたように、「仏ニ法蔵菩薩ニ衆生」と示される三者の往還循環の交互態は、浄土真宗をして有神論から脱却させた絶対媒介の論理である(19・197-201を参照)。これに関して、田辺はキリスト教を想定し、絶対者としての神と相對者としての人間とは完全なる存在と不完全なる存在だと規定する。そして、前者が後者を包摂する関係にあるのに対して、両者は、仏と衆生との相依相對のような関係にあるという。そうした絶対と相對との関係は、以下の内容によっても明らかである。

本来相對絶対の関係を、二元論にも相對論にも陥らしめず、又二元と一元とを神秘主義に依って統一しようともせずして、どこまでも具体的媒介の關係に於て捉へようと欲するならば、どうしても否定的媒介の徹底という絶対弁証法に依る外ないのである。而してここに立脚すれ

ば、絶対は絶対媒介として飽くまで自らの媒介たる相對の自立性對自性を認め、相對をしてその相對性すなわち相對と相對との對自的關係に於て、媒介としての自立性を發揮せしめることを通じてのみ、自らのはたらきなる転換の大非大悲を行することが出来るものでなければならぬ。(19・199-200)

このように、絶対の自己顯示や現成実現(つまり慈悲の発露)は相對と相對との相互媒介運動を通じてなければならぬ。それと同時に、相對の自己保持や救済成就もまた絶対の自らによる否定的媒介運動によらなければならぬ。このような相依相對の論理は、まさに「仏ニ法蔵菩薩ニ衆生」三者の往還循環の交互態を表しているものである。田辺はそうした往還循環の交互態を「歴史の構造」(19・199)と称し、それによって浄土真宗の脱神話化、あるいは還相思想の歴史哲学化を図っている。かくして、宗教と歴史の相即不離の關係が後期田辺哲学の核心になっていることは明白である。

このような宗教と歴史との關係を探求するにあたって、田辺はアウグスティヌス(Aurelius Augustinus, 354-430)の時間論における神の永遠と人間世界の時ないし人間の歴史を取り上げている。周知のように、アウグスティヌスは『告白』(Confessiones)の第十一卷において、独自の時間論を展開し

ている。異教徒の「神は天地を創造する前に、いったい何をしていたのか」という問いに端を発した彼の時間論は、自らは時間を論ずることができないと神に告白し、そのうえで時間の問題を探究し、アリストテレスによる運動の数値的時間でもなければ、ニュートン以後の自然科学に基づく客観的な存在としての時間でもない、精神活動あるいは意識活動による時間を主張したものである。

アウグスティヌスは時間を過去、現在、未来に区分しており、過去とは現在の意識の記憶であり、現在とは現在の意識の直視であり、未来とは現在の意識の期待であるとし、三者を現在の意識によつて把握している（『告白』第十一卷第二十節を参照）。そして、このように三つの時を捉えられるのは、神のはたらき（愛）によらなければならないとされる。神の永遠と人間の時（宗教と歴史）の関係はいかにして理解されるのか。アウグスティヌスの場合、それは神と人との交渉関係（合一関係）によつてのみ究明されるのである（『告白』第十一卷第二十九節を参照）。田辺はそうしたアウグスティヌスの時間論がもたらした神の永遠と人間の時間（歴史）との問題を次のように分析している。

アウグスティヌスの永遠は無でなく有であるから、時を包む包越者となり、其内に包まれる時は最早突破を容さ

れず従つて否定を容れない静に帰し、時が時でなくなり空間化せられる危険を免れることが出来ない……我々は時を包越する永遠を有として思惟することは許されない。有限なる我々に斯かる永遠は自覚されることは出来ぬのである。永遠の今の内在を要求するのは自己を神と合一せしめんとする僭取越権に外ならない。（T9・80）

アウグスティヌスにおいて、神は絶対有であるため、相対有としての人間の時間はあくまで絶対有によつて包まれていて。これに対して、田辺は絶対としての神は決して人間によつて認識されることができないとし、時が永遠に包まれるのは人間の神との抱合による結果であると指摘している。これが、アウグスティヌスが神秘主義者と称された所以である。いわゆる「神秘主義とは超越的存在が何等かの仕方では我々有限者に内在的となる体験を肯定し、我々の自己は自己を脱して此超越的存在に合一する直観を有し得るとする主張に外ならない。それは絶対者の超越隔絶と、相対者のそれにも拘らざる前者への直接合一という正反対なる矛盾した要求を満足する為に、尋常の認識能力を超える脱自冥合の直観を肯定するものである」（T9・8081）。田辺にとつて、アウグスティヌスによる神との合一はまさに神秘的な直観能力によるのでなければならない。人間の時と神の永遠について、ア

ウグステイヌスの立場では、「時を包越する永遠を以て基体とする観にとつては、所詮時は影としてその自立性が奪われざるを得ない」(T9・81)とされる。したがって、「時があるによって永遠もある」(T9・81)というような媒介思想は、アウグステイヌスにとつてあり得ないものである。

田辺は上述したアウグステイヌスの時間論がもたらした宗教と歴史との関係性を重んじつつも、彼の神秘的な傾向を警戒し、絶対者としての神と時間を切り離して、存在と時間を探究するハイデッガー (Martin Heidegger, 1889-1976) の自覚存在学に着目している。なぜなら、ここでは不可思議に埋没しない宗教的実存の自由なる行為と現実の歴史が説かれているからである。

三、偶然性と歴史

田辺がハイデッガーの自覚存在学に着目したのは、そこに、一切が神から作り出され、また神に回帰するという中世のキリスト教的世界観から離脱しようとする近代精神、つまり個体の自由精神が潜んでいるからである。つまり、彼が重視したのは、アウグステイヌスの神秘的傾向によって軽視された歴史世界における人間の自立性や自由意志である。田辺において、宗教と歴史との関係性を主張しながらも、両

者が対立しつつ媒介しあう緊張関係を維持するためには、畢竟絶対者と相對者と(神と人と、あるいは仏と衆生と)の否定的媒介関係によらなければならぬ。アウグステイヌスの場合、神人合一という状況において永遠と時が説かれている以上、もはや神と人、永遠と時、宗教と歴史との絶対媒介関係を求めることはできない。ハイデッガーがニーチェ (Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900) の無神論と実存の立場を継承し、神を時間(歴史)から切り離して、人間と時間(歴史)との関係を模索するという点は、まさに田辺の関心をひきつけるところである。なぜなら、田辺にとつて、宗教と歴史との関係性を語るにあたって、人間と時間ないし歴史との関係を追究するのも、また必要不可欠な作業だからである。この作業の中で、田辺は特に歴史に含まれる偶然性の問題に着目している。

歴史に関しては、田辺は十九世紀の西洋の歴史学派が自然法則に基づく歴史観を拒絶することに同意し、歴史は決して普遍法則から演繹した産物ではないと主張している。それは、「一般に歴史的事実の個別的存立というものは、普通の原理法則からは完全に理由付けることが出来ないことをその根本性格とする」(B・8)からである。しかも「歴史的事実は唯斯くあるが故に斯くあるものとして承認せられなければならぬ絶対の偶然性をもつ。普通の法則によつて理由付

け必然化することの出来ぬ演繹不可能性が歴史を特色付けるのである。此原始的偶然、すなわち、あらゆることを得るものがある、という偶然性は、正に歴史を自然から区別する特徴となる」(19・69)。

田辺にしたがえば、歴史の歴史である所以は、それが普遍法則や自然法則で捉えられない突発性や不可測性、つまり偶然性をもっていることにある。歴史は過去に起きた既定の事実ではあるのだが、それ自身には「存在しないことも可能なのに拘らず存在する」(19・70)という偶然性が含まれないければならない。というのは、もし過去が完全に自然法則によつて支配されれば、かえつて過ぎ去つたものではなく、「一切が繰り返し返されて現在にあり(というよりも一切が同時である)、常に理性的に理由付けられたものとなる」(19・70)からである。田辺から見れば、偶然性と歴史は常に一方でも欠いてはならない相即関係にあるのでなければならぬ。

それでは、われわれ人間は、偶然性をもつ歴史といかなる関係にあるのか。これに関して、田辺はハイデッガーの自覚存在学を援用し論を進めている。田辺はハイデッガーが現存在の過去のあり方を被投性と解釈するのになつて、人間が偶然性のためにこの世界に投げ出されて存在するという自己認識を認めながら(19・70を参照)、「現実の歴史には過去の偶然性と共に、却て之を媒介として我々の自由なる自己

存在が作為する所の側面、がなければならぬ。今日の実存哲学が投企と呼ぶ未来の側面すなわちこれである」(19・71)と論じている。この世界に投げ出されて存在するわれわれが過去の偶然性を背負つて受動的に生きていくことから脱出して、自由に未来に向かつて世界を企画して能動的に生きていくことを自覚するというのが、ハイデッガーの自覚存在の構造である。いわゆる現実の歴史には、上述した人間の「被投的投企」という転換が含まれるのである。ここでいう現実の歴史とは、われわれ人間の現在における自己自覚によつて構築されたものにほかならない。

田辺は以上のように、ハイデッガーにおける人間と時間ないし歴史との関係を論究して、彼が現実の歴史に過去の偶然性と未来への自由なる行為を見出したことを賞賛している。しかし、一方では、田辺はハイデッガーが現存在における「被投と投企」、「偶然的過去性と自由の未来性」という矛盾的な対立を統一しようとするために主張した「脱自」の同一性的性格を批判している。「脱自とは一度限定せられた自己を超脱することを謂う」(19・80)のであるが、それはあくまでハイデッガーが行為の自覚を言語表現の解釈に投射した解釈学の産物であるとされる(19・83を参照)。脱自という行為の自覚は説かれたとしても、それは単なる言語解釈による意識活動の露呈にすぎず、現実において遂行されるわけ

はない。そこには、前節で述べたような絶対者と相対者との「自己否定即肯定」という否定的媒介関係が見られないのである。このようなハイデッガーの自覚行為は絶対者のはたき（たとえば神の愛や仏の慈悲）とは関係なしに、あくまで彼自身の内的倫理的要請に由来している。そのため、彼の時間論も個別的なものになりかねない。ハイデッガーの自覚存在学は、「いわゆる脱自による超越も、自己に対する絶対者への超越の可能に止まり、絶対者の媒介として相対者の自立が同時に確保せられるということがなく」（T9・84）とまで指摘されているのである。

田辺はハイデッガーから、宗教の神秘性や独断的な性格と一線を画している人間と時間、ないし歴史との関係性を扱う自覚存在学を学びつつも、ついにその論理の自己同一性を批判して、アウグスティヌスの道でも、ハイデッガーの道でもない第三の道へと突き進んだのである。それは宗教の絶対性、歴史の相対性、人間の自立性を同時に保持する「懺悔」の道にほかならない。

四、「懺悔」と偶然性

田辺は、ハイデッガーの自覚存在学における人間と時間（歴史）との関係を論ずるにあたって、過去の偶然性を、未

来への自由なる行為に関連付けて論述し、両者の対立的統一を図ろうとしていた。それを可能にするために、田辺はハイデッガーの「脱自」という自己超越、自己突破の代わりに、絶対者と相対者との交互否定媒介の関係をなす「懺悔」を主張したのである。

「懺悔」とは、絶対他力にはたらかせられ、自らの理性を支離滅裂の状態から救い出すと同時に、絶対媒介の論理を標榜する自らの哲学を自己同一性の論理から遠ざけるという「自己否定即肯定」、あるいは「死復活」（T9・59を参照）の転換行為のことである。「懺悔」によって取り戻された理性や哲学はもはや、もとの自己同一的な状態に止まることができない。それらは必ず絶対他力と相対者との相互に否定しながら媒介しあう関係（往還循環運動）を通じて、信仰や宗教とともに否定的媒介の関係を保つことになる。かくして、理性や哲学は「理性ならぬ理性」、「哲学ならぬ哲学」という絶対矛盾の状態に陥らざるを得ない。これこそ、理性や哲学が自らを保持する道であるとされる。そこに、相対者が絶対者とともに一切（理性や哲学も含む）を生かす「自己否定即肯定」の慈悲行を見出すことができる。先述した「仏法蔵菩薩衆生」三者の往還循環運動はまさにそのような構造に基づいて説かれたものである。ここに「懺悔」がもつ歴史主義的側面を認めることができる。

既述のように、アウグスティヌスの時間論とハイデッガーの自覚存在学は、それぞれ人間の自立性と宗教の不可思議性を軽んじたために、時間の空間化と時間の個別化をもたらした。それに対して、田辺の懺悔道哲学は「仏↓法蔵菩薩⇕衆生」三者の往還循環運動によって、どこまでも宗教、哲学、

歴史三者の関係を堅持して、絶対者の永遠と相対者の時とを否定的媒介の關係として示している。ここから、絶対媒介の論理が徹底的に絶対者と相対者、宗教と哲学、宗教と歴史との關係において展開されていることが理解できるのである。

後期田辺哲学はその宗教哲学的な性格のゆえに、キリスト教や浄土真宗のいずれにせよ、そのような宗教の神秘的な側面を取り除くことを免れない。したがって、宗教と歴史との相即不離の關係は、絶対媒介の論理としての懺悔道哲学の論理的な帰結なのである。このことは、以下の一節から窺われる。

斯くて宗教の立場に至つて精神はその相対性を失つて絶対を獲得すること、恰も時の転換が永遠を自覚することによつて、その転換の統一を確保する如きものがある。

宗教の絶対媒介から翻つて、その媒介としての相対の各段階が絶対の現成する意味を有し、絶対に参することゝが理解せられる。すなわち宗教が歴史の相対を絶対化する

るのである。而して宗教もまたその示す、絶対の媒介となるところの相対存在の、歴史性に従つてそれ自ら歴史的となり、歴史的宗教として自らを具体化する。

(T9・100-101)

注目すべきは、宗教の絶対性は歴史の相対性によってのみ保証され得るのに対して、歴史の相対性もまた宗教の絶対性によつてしか成立できない、ということである。このような「宗教があつての歴史」と「歴史があつての宗教」という、いずれか一方をも欠いてはならない媒介関係を有しているのが上述した「懺悔」にほかならない。宗教と歴史との、対立しつつ媒介しあう關係は、上掲の引用文によつても明らかであるが、絶対者と相対者との間の宗教的実践を内実とする「懺悔」は、実際どのように歴史的過去の偶然性に關連付けられているのか。田辺は両者について、次のように論じている。

時の過去というものは単に偶然として我々に負わされた限定に尽きるのではない。その限定そのものが、之を如何なる限定として如何なる存在として自ら肯うかに相關的なのである。斯くて過去が或意味で未来を含み未来に媒介せられるといわれる。實際我々の経験は之を主体が

如何に肯うかに相即してその存在性が定まる。その意味で未來的に如何に之を媒介し意味付けるかが過去を限定するのであって、懺悔が行為の根本形式を代表する典型であるといつてよい理由が存する。懺悔に於ては過去が過ぎ去つて我々の支配することが出来ない被投態でなくして、不斷に意味を新にする現在となり、それを媒介する未來に相即して無限に循環するのである。その意味に於て被投的投企は逆に投企的被投性にまで転ぜられる。自覚は斯かる循環的發展即還帰に成立する。(T9・79)

われわれがわれわれを支配し、規定する過去の偶然性をいかに受け止めるのかは、われわれの現在における行動、あるいは未來へ向かうためにいかにすべきかによつて決まる⁽³⁾。ハイデッガーが「脱自」によつて過去の被投性を未來の投企に転ずるのに対して、田辺は「懺悔」によつて過去の偶然性と未來の自由なる行為とを否定的媒介の關係に統一しようとする。偶然性はここにおいて、もはや「斯くあるが故に斯くあるもの」として承認される概念に止まることができない。偶然性は、普遍法則や自然法則で捉えられない不確定性、突発性として定義されるのではなく、われわれが実際に「懺悔」を通じて未來に向かつて自由に行動することと相關關係にあると見なされなければならない。要するに、田辺において、

「過去があつての未來」と「未來があつての過去」とは同時相即の關係にあるのでなければならないのである。

以上の説明にしたがえば、過去の偶然性が現在の「懺悔」を通じてのみ、未來の自由なる行動に繋がるといふ田辺の主張には、偶然性の未來的志向性を見出すことができよう。偶然性がこのように、後期田辺哲学において問題とされたのは、むしろアウグスティヌスの時間論やハイデッガーの自覚存在学と無關係ではない。ただ、田辺は歴史を記述史としてではなく、一種の「救拯史」(T11・259)と見なす以上、そこにはどうしても歴史的過去の偶然性に未來の自由なる行動を加える必要性があるのである。両者を結びつけるのは田辺自身の宗教的実存的実践、つまり「懺悔」であることは、いふまでもない。

さて、田辺の絶対媒介の論理を通じて、過去、現在、未來という三つの時間の形態を担うようになった偶然性はいったいいかなる意味をもっているのか。この問題に対して、われわれは次のように答えることができよう。田辺にとって、偶然性は過去に起きた既定事実の叙述に役立つものに止まらず、それはまた未來における人間の救済を保障するものでもある。そうした意味で、田辺のいう偶然性は人間救済への積極性をもつものである。

五、おわりに

これまで見てきたように、偶然性がハイデッガーの自覚存在在学によって従来の知性や形而上学の問題から、実存と時間（歴史）の問題へと移り、また田辺の懺悔道哲学を通じてさらに宗教的実存的な実践と時間（歴史）の問題にまで至ったことは明白である。偶然性は、西洋哲学において知的対象として扱われていないため、無視されたり、甚だしきは無に近い存在と見なされている。にもかかわらず、偶然性は西洋近代の歴史学派において、歴史的事実に必要不可欠な要素として重視されており、歴史と自然との区別において重要な役割を担っている。そこでの偶然性には、人間の過去の志向性が含まれている。田辺はそうした過去の志向性をもつ歴史学の偶然概念に、人間の必然的な行動自覚が潜んでいると見て、そこには未来に向って自由に生きようとする人間の自由意志が欠落していると考えた。しかし、偶然性が実存と時間（歴史）の問題にかかわっているとはいえず、既述のように、そこでの絶対他力（あるいは絶対者の慈愛）による自己否定即肯定、または死復活の転換運動が現実世界において遂行されているとはいいたい。

それでは、偶然性は後期田辺哲学に至って、いかなる意味において構築されたのか。ここで改めて確認しておこう。後期田辺哲学が宗教哲学的な性格を本質としているために、哲学の宗教化と宗教の哲学化を要求するのは、当然のことである。田辺は宗教の脱神話化あるいは歴史化を図ることで、宗教とわれわれの生きる歴史的世界とのかかわりを模索することになる。絶対者と相対者との往還循環運動を基軸として再構築された絶対媒介の論理はかくして、宗教と歴史との交渉関係にはたらくことによって、宗教即歴史、歴史即宗教の交互循環態を形成することになる。田辺はそうした宗教と歴史との交渉関係に基づいて、西洋近代の歴史学派が主張した過去の志向性をもつ偶然性を問題視したのである。

そもそも田辺にとつて、歴史は単に過去の出来事をそのまま叙述するものではない。それは一種の「救拯史」として認識され、過去に対する懺悔や現在の信心のみならず、未来において救済される人々の証も必要なため、必然的に未来的志向性を帯びざるを得ない。そこで、歴史は、過去、現在、未来という三つの時間の形態を同時にもつてなければならぬ。このように考えると、偶然性は田辺のいう宗教的实践によつて、単に過去の志向性のみならず、現在の志向性と未来的志向性をも自らの本質とすに至っていることがわかる。

以上のように、田辺は偶然性の問題を自らの懺悔道哲学の

展開に持ち込んで、その単なる過去の志向性や非論理性、不可測性、非日常性などといった従来のイメージを変えようとした。後期田辺哲学における偶然性の問題はもちろん宗教、哲学、歴史との関係に終わっているのではない。田辺は晩年『ヴァレリイの芸術哲学』（一九五二）と『マラルメの覚書―イジチュール』『双賽一擲』をめぐって（二九六）を著して、さらに偶然性の問題を、人間の運命という自覚存在や芸術的制作ないし芸術活動に関連付けて論究し、独特な芸術哲学や時間的弁証法を構築したのである。本論は、後期田辺哲学における偶然性の問題の解明を『懺悔道としての哲学』に留めた。偶然性と宗教的実存の実践と芸術制作の活動三者の関係を究明することについては、今後の課題とした。

※『田辺元全集』（筑摩書房、第二版）からの引用に際して、（T巻号・頁数）と記し、旧漢字と旧仮名遣いは新字に改めた。

註

- (1) 『懺悔道―Metanoetik―』は上田泰治の速記によるものである。この原稿は『求真』第十五号（二〇〇八年十二月）に収録され、藤田正勝編『懺悔道としての哲学』（岩波書店、二〇一〇年）に再録されている。
- (2) 田辺の浄土真宗に対する非神話化的解釈とその法蔵菩薩に関する

- 論述については、水見潔『田辺哲学研究―宗教哲学の観点から―』（北樹出版、一九九〇年）の一五三―一五六頁を参照されたい。
- (3) 過去の歴史をいかに見るべきかという問題について、田辺はすでに『歴史的现实』（一九四〇）において論じている（28・28を参照）。歴史は、人間がいかにして未来に向っていくかによって決まるといふのは、田辺の戦前戦後の一貫した主張である。
- (4) 西洋の偶然論は日本に至っていかなる変貌を遂げているのかという問題に関しては、もとより九鬼周造（一八八八―一九四一）の『偶然性の問題』をも扱わなければならないが、紙幅の関係で後期田辺哲学に留めることにしたい。九鬼の偶然論が田辺のそれとは異なっていることは、すでに宮野真生子「個性性と邂逅の倫理―田辺元・九鬼周造往復書簡から見えるもの―」（倫理学年報）第五十五集、二〇〇六年）において論じられている。
- (5) これに関しては、野内良三「偶然を生きたる思想―日本の情」と『西洋の理―』（日本放送出版協会、二〇〇八年）の「第四章 偶然の哲学史」から示唆を受けている。

※本論は、台湾行政院国家科学委员会の專題計畫研究費（後期田邊哲學的「偶然」問題 99-2410-H110-001）によるものである。

（りよう・きんひん） 台湾国立中山大学
哲学研究所助理教授