

田辺元における浄土真宗の歴史哲学

——『懺悔道としての哲学』における三願転入と三心釈を中心に——

廖 欽 彬

一、序

小論は主として田辺元（一八八五—一九六二）の『懺悔道としての哲学』（一九四〇）における親鸞理解を通してその浄土真宗の歴史哲学を考察しようとするものである。以下において、まず懺悔道と三願転入との連関を考察する。その次に田辺が懺悔道哲学の歴史的構造を基底に展開した三願転入と三心釈とにおける時間論と両者の相即関係を明らかにしたい。

懺悔道と三願転入との関係を探るにあたって次の一節から懺悔道の検討に入る。

若し懺悔道に於ける大悲の他力を信じ、それに身を委せて絶対¹⁾に現実の限定を肯いそれに随順する行信証を、構造上の比論から先進先達の道に従って念仏と呼ぶならば、懺悔を公案とする懺悔道は正に念仏禪と称せらるべき理由をもつであろう（中略）私は懺悔としての他力念仏が、その構

造上公案の性格をもって修禪の比論を形造る所から、当然に本質上念仏禪と称せらるべき所以があるものと信ずるのである。
〔全集〕第九巻、二二五頁

これに従えば、懺悔道が行信証という三一的構造をもつ念仏と公案禪との統一態であるということは明白である。つまり、懺悔道は、絶対なる如来の慈悲によって懺悔（自己否定）を行ぜしめられて行じ、それに随順して信賴し、その他者救済に参与することによって自他救済（自己肯定）を証せしめられるという行信証の三一的構造²⁾を有すると同時に禪の公案における二律背反の性格³⁾をも帯びている。したがって、懺悔道は本質上念仏禪と称されるべきものというのである。

しかし、こうした行信証の三一的構造を社会実践の形式的内容とする懺悔道は、公案における逆説二律背反の性質を有しても、絶対（如来）と相対（衆生）との媒介関係を抜きにしては直ちに救済の真実とはいえない。なぜなら、懺悔道は如来からすればあくまで衆生を真実世界、すなわち「真仏土の真実淨

上、「絶対の清淨浄土」に導くための善巧方便にすぎないからである。煩惱を具足するわれわれは懺悔道を歩むとき、必然に我性の根原悪の発現とともに現実社会において随時随処に公案の二律背反に直面し、その極絶対他力によって自己放棄の懺悔に到らしめられ、かえって涅槃の分を得せしめられる。田辺が「今や私自身が哲學するのではない、懺悔が哲學するのである」(『全集』第九卷、四頁)と告白しているように、絶対他力によって懺悔道ならぬ懺悔道を歩ましめられて歩むというのは彼の心情であろう。

このように考えてくると、懺悔道がそれを実践に付する相対なる人間存在と絶対他力を媒介としない限り、到底対自的に現成しえないものであることがわかる。方便としての懺悔道だからこそ、眞実世界の否定媒介として救済の眞実でありうるのである。したがって、現にわれわれが現実世界に置かれ、生の身に繫縛されつつ、絶対他力に催促されて懺悔道ならぬ懺悔道を歩ましめられて歩むことによってはじめて理想世界に至るといふ「現実即理想」はまた「方便即眞実」と言わなければならぬ。かかる「方便即眞実」に関しては田辺が示している以下のような親鸞理解から垣間見ることができよう。

彼(親鸞―筆者注)自身の長い苦闘を経て達せしめられた他力信心の立場から、翻つてその経過した自力思想の抽象段階を反省し解剖しそれを位置付けるのは、同時に彼の周囲に行われる自力執心の思想に対する批判である。教行信

証の末尾なる方便化身土巻は正に此の如き内容を有する。その支柱となるのが三願転入の教説である。それは時代批判であると同時に自督懺悔である。正に懺悔道の懲扱とすべきものでなければならぬ。

(『全集』第九卷、一八九―一九〇頁)

親鸞が自らの現実世界から眞実世界に、換言すれば自力思想の抽象性から他力信心の具体性に至るまでの宗教的体験を衆生に示すとともに自力聖道の法門を批判するには、まず救済の方便宜として『教行信証』の末巻である「方便化身土巻」をもってした。これは親鸞が如来の衆生救済に協力することによって自らの救済を証せしめられることであり、還相的であると言わざるを得ない。親鸞が自らの還相として説いた方便は、すなわち自らの如来の慈悲によって救済された眞実の証でもあるため、「還相即往相」といふ、「方便即眞実」というのである。そして、化身土巻の支柱となるのは三願転入の教説であるといふことから考慮すれば、三願転入における親鸞の宗教的体験の変遷に注目すべきである。それは親鸞の自己の周囲に対する時代批判であると同時に自己の救済過程の反省自覚であるといふように、仏教の歴史哲学に依拠する正像末法史観は三願転入における親鸞の宗教的体験に大きな影響を与えているといえよう。こうした歴史と宗教的体験との関わりに基づいてなされた三願転入の解釈が時間の構造につながっているのは、田辺の懺悔道哲学を裏付ける過去の懺悔(行)と現在の信心(信)と未来

的養生（証）の三一的統一がその基底に伏在しているからである。実際、田辺は行信証に過去現在未来を、三願に未来過去現在を、さらに三心に過去現在未来を配列して三者を時間論において論述しているのである。

改めていうならば、小論は以上のような考察に基づき、まず歴史を基盤とする行信証の三一的構造をもちつつ、公案の二律背反の性質を帯びる懺悔道を解明し、次にそれをもつて田辺における三願転入と三心釈との関係を探究することによって田辺の浄土真宗における歴史哲学の展開を明らかにしようとするものである。

二、行信証と公案禪

序で述べたとおり、懺悔道は如来が衆生をして理想世界、あるいは真実浄土に至らしめるための方便である。方便というのも、それは救済の真実の否定媒介でなければ、ただ「安易の摂理方便思想」に止まり、自己同一の思想体系に墮するのみである。しかし、懺悔道は禪の無性をもつ以上、不断に転換する無の象徴を表わすものでなければならぬ。したがって、元来自己同一の有を固持するのを本質とする思想が直接態に執着せず、に絶対無によって対自的に自己否定を行せしめられると同時に、かえって思想ならぬ思想として現れるのである。これは方便としての懺悔道の本質である。自力念仏における二律背反の果てに絶対他力が現れ、それに催促されて念仏行（懺悔行）をせし

められてする親鸞もおそらくこうした懺悔道の具体的現成を体現していたのであろう。

かくして親鸞は他力の不可思議によって自己否定の苦痛が自己肯定の歓喜に転換せしめられ、それへの感謝報恩としてその他者救済の事業に協力することを通じて自他救済を証せしめられることになる。しかも、その救済の証は一回に止まるものではない。かかる親鸞における自他救済の「往相即還相」、「還相即往相」という循環運動が終息するはずがない。田辺は時代の風潮によって自力救済の果てに追い込まれ、親鸞の還相廻向に導かれて往相をせしめられると同時に現実衆生世界に還相して「懺悔道」（一九四四年、十月）を演説し、「懺悔道としての哲学」を著したのである。換言すれば、親鸞が如来とともに衆生救済に還相し、それに応じて田辺は感化されて往相せしめられると同時に後進の教化に協力せしめられるに至ったのである。

さて、田辺は「懺悔道としての哲学」においていかにして行信、証という親鸞己証の法門を解釈して時代批判と自督懺悔とを行ったのか¹³。これについて田辺は、哲学的思想で宗教教義の解釈を行う自力聖道門の態度を排斥し、自らの他力念仏門の立場を示して次のように述べている。

私は過去の哲学生活の結果として自力の哲学的無力を悟らしめられ、今や全く自己の拠るべき哲学を喪つたものである。苛烈なる現実に処して迷う所なく、その指導に従つて歴史を超貫する力を、不断にそれから汲み取ることが可能

なる如き理性的哲学は、私から消去した。特に現実の不合理中、わけても国内の不正不義乃至偏見妄断に対してどこまでも連帯責任を感じ、他の悪と誤とは同時に皆自己の責任でもあることを感ぜずには居られない私にとっては、私の哲学の実際的無力は、私の哲学に対する無力の絶望を告白懺悔せざるを得ざらしめるのである。而して此告白懺悔は嘗て私一人の告白懺悔たるに止まらず、愚者凡夫たる私の哲学に於ては、それが一般的に私と同様の愚者たり凡夫たる何人にも当嵌まるものと思惟せられる。

〔全集〕第九卷、三二六―三二七頁)

過去の哲学とは、田辺が一連の「種の論理」論文を発表し、「種の論理の意味を明にす」(一九三七)までにおいて一応終息なき螺旋型の循環態をなす絶対媒介の弁証法を完成しているが、国家全体主義の風潮に煽られて「国家的存在の論理」(一九三九)を公表し、元来「種」へと顛落せしめられるはずの類的国家をそのまま維持してしまうことよって自らの「種の論理」に破綻をもたらしめたことを指している。田辺が「懺悔道」を講演するまで公の場で国家の不正不義に立ち向かえなかったのは、未だ他力信仰の領域に至らしめられなかったためである。それは依然として理性の領域に止まっており、完全なる自己放棄ではなかった。かかる理性的哲学の無力にさらされ、いかにしても自力哲学の二律背反から脱出できない極限に他力の不可思議が現れて田辺をして過去の哲学を放棄せしめた。かく

て田辺は絶対他力によって過去の出来事に対して懺悔を行せしめられると同時に、周囲の人々にも自らと同じように懺悔するよう催促せしめられたのである。なぜなら、このように他力の不可思議によって一度否定せられた自己がかえって肯定せられ、未来的欲生を完遂せられることとなるからである。これは田辺の絶対他力の他者救済に参与して自らの宗教的体験を教化の形で表した還相廻向にほかならない。

以上において述べた田辺の時代批判と自督懺悔とから、懺悔の論理構造が自己の懺悔のみならず、他者の懺悔をも含んでいることが看取できる。では、こうした自他救済を同時に包含する懺悔の論理構造はいかにして行、信、証という他力念仏の法門に結び付けられているのか。これに関して田辺は次のように論じている。

懺悔そのものの起発が私の自力に由来するのでなく、却て救済の大悲たる他力に由来し、自己はこれに随順して、否定の苦痛と共に肯定の歡喜を享受する。而してその歡喜は他力に拠るものとして必然に感謝に連なり、更に之を他に頒ち振り向けんとする、他力への協力、としての報恩に進展する。これが懺悔の証しである。絶対他力はそれ自身もまた他力的でなければならぬから、却て相對自立存在を自らの媒介とし、相對の交互關係に現成するのである。ここに懺悔の証が還相として成り立つ。即ち懺悔は行信証の三一的統一である。懺悔と信心と歡喜(乃至感謝報恩)と

は一体を成す。

〔全集〕第九卷、二二二頁)

過去における自己の所行に対して懺悔を行うというのも、それは自らより発した行為ではなく、あくまで如来の慈悲によって催起された行為である。現に大悲の他力に随順して信頼し、自己否定の苦しみ(過去の懺悔)がかえって自己肯定の喜び(未来的欲生)に転換せしめられ、その結果必然に他力による救済への感謝報恩を行わしめられるに至る。その感謝報恩は具体的には、絶対他力への恩返しとしてその他者救済の事業に協力し、他の人々にも自らの復活の喜びを分かち合い、自他ともに救済に摂取されるのを内容としているのである。これこそ、絶対他力によって過去の懺悔が未来的欲生に転換せられる証である。過去の懺悔と未来的欲生との関係において現に生きていくわれわれの他力信心が作用しているのでなければ、過去の懺悔の証が還相として成立する基盤もない。自他救済を包含する懺悔の論理構造はかくして過去の懺悔(行)と現在の信心(信)と未来的欲生(証)という歴史を基盤とする行信証の三一的統一態となるのである。

以上見てきたとおり、懺悔道は念仏における行信証の三一的構造を実践の形式的内容とする一方で、それがわれわれによって実践において随時随所に行われる限り、必然に禪公案における二律背反という側面も合せ持つ。しかし、懺悔道は念仏や禪に通ずる所があっても両者とは異なる高次の立場にある。これを敷衍して田辺は懺悔道と禪と念仏三者の関係を「それ(懺悔

道―筆者注は正に禪と念仏との、即自態と对他性との間に立つて、その何れでもなくして而も何れにも通ずる対自的自覚の立場たることを特色とすると考えられるであろう)〔全集〕第九卷、一六五頁)と論じている。懺悔道は禪でもなく念仏でもない念仏禪、すなわち即自かつ対自の立場であり、禪公案における二律背反によって表わされる無の象徴的内容⁵⁾と、念仏の行信証という三一的構造における自他救済の社会性、歴史性に通ずるものである。しかし、そもそもかかる歴史性を背景にもつ無の社会性を特色とする懺悔道を念仏禪と称する田辺の意図はどこに見出すことができるのか。それは次の文によって示唆されていると考えられる。

禪に於ては現実には日常的立場からその空有としての無性を主として發揮せしめられ、方便存在として有すべき歴史的客户観界の倫理的厳肅性を欠く。此傾向は本来仏教一般の弱点であるが、特に禪に於て其弊は著しい。これに反し懺悔道は倫理を現成公案とするものであるから、その否定的転換に依つて還帰せしめらるる肯定の立場は、還相報恩の存在としての倫理的世界であり、その建設は歴史の内容を形造る。懺悔道こそ歴史の根底を自覚する哲学である。本来懺悔道の地盤が歴史であったのであるから、それは当然の事であるともいわれるであろう。(〔全集〕第九卷、一二八頁)

これによれば、懺悔道が禪の無性と念仏の社会性によって現実の倫理的世界を建設することは同時に過去現在未来といった歴史の内容を構築することもである。禪の無性が歴史を基盤とする念仏の社会性を欠き、「無分別への往相的一面に偏して、分別の還相面を稀薄ならしめることも避け難い」(『全集』第九卷、一六四頁)と語っているのは、明らかに田辺の禪における歴史と倫理の欠如に対する批判である。禪のこうした欠陥を補うには、田辺は歴史的時間性を基盤とし、自他救済の社会性を含む行信証の三一的構造をもつたのである。田辺が懺悔道を念仏禪と称するのはそれに禪の不断転換(絶対転換)の無性と念仏の社会性、歴史性の概念を導入するためである。念仏の社会性における時間論は、むしろ「往相即還相」、「還相即往相」という自他救済の循環における過去現在未来といった時間の循環構造をなさなければならぬのである。懺悔道は絶対媒介の弁証法を構造にもつ宗教哲学のみならず、また歴史哲学であるともいえる^④。田辺が三願転入と三心釈との関係を時間の概念で説明し、両者に懺悔道哲学の歴史的構造を持ち込んだ意図は明らかに浄土真宗において自らの歴史哲学を構築しようとするところにある。そして、その歴史哲学の展開は次の二節における三願転入と三心釈とに関する解釈がいかに時間の概念との関わりにおいて行われていたのかを検証することによって鮮明になるのであろう。

三、三願転入

既述したように、三願転入の教説は親鸞の時代批判と自督懺悔である。それは同時に田辺の時代批判と自督懺悔ともある。田辺は末法思想を踏まえて像末法滅の時代において自力聖道門よりも他力念仏門のほうが相応しいと主張することによって自らの三願転入における宗教的精神の形態に時間の概念を導入した。つまり、それは田辺の、第十九願の自力修善で未来の往生を願うのが不可能であることを自覚し、進んで第二十願の自力念仏で過去の懺悔を行うのが不徹底であることに気づき、さらに第十八願の他力念仏で現在の信心が成就され、救済に摂取されるに至るといった時間性を包含する絶対他力の宗教的体験である。

さて、かかる時間の概念を含む三願転入の論理を検証する前に、若し三願転入と『教行信証』の構造との関係を見てみよう。

親鸞は観無量寿経を第十九願に、阿弥陀経を第二十願に配当し、而して大無量寿経を第十八願に配した。此経が浄土真宗の所依たる所以である。教行信証前五巻はすなわち此第十八願の成立する要素を展開して、教は大無量寿経、行は念仏、信は至心信樂、証は往相還相の廻向成就、にあるを示し、以て無量光明無量寿命の真仏土を開顕したものである。それに対し第十九第二十願の内容と、それ等が第十八願へ順次に転入すべき媒介契機たることを明にしたの

が、化身土巻に外ならない。

〔全集〕第九巻、一九二頁)

田辺は『教行信証』の前五巻(教、行、信、証、真仏土巻)

に第十八願を当て、その末巻(化身土巻)に第十九願と第二十願とを配当することによつて、第十九願の自力修善から第二十願の自力念仏へ、そして第十八願の他力念仏に至る親鸞の三願転入における宗教的体験を示している。実際、『教行信証』の前五巻と末巻とは、『顕彰隱密の義』^四に基づけば、末巻の第十九、二十願は彰義(裏面)においては前五巻の第十八願と一に帰するが、顕義(表面)においてはそれと異なる。前五巻の第十八願は彰義においては末巻の第十九、二十願と一に帰するが、顕義においてはそれと異なる。したがつて、前五巻に第十八願が説かれても第十九、二十願が潜んでいるのに対して、末巻に第十九、二十願が説かれても第十八願が潜んでいる。本論の序でいう末巻の支柱をなす三願転入の教説は後者のこと、「方便真実の教」を指している。それに対応して前五巻は「真実方便の願」を表している。ここで『教行信証』に末巻の方便世界から真実世界への往相廻向と、前五巻の真実世界から方便世界への還相廻向とが相即している関係が看取できる。つまり、『教行信証』は、第十九願から第二十願へ、そして第十八願への上昇運動と、第十八願から第二十願へ、そして第十九願への下降運動という三願の「上下昇降的循環運動」の構図をもつものである。三経(『観無量寿経』、『阿弥陀経』、『大無量寿経』、以下

はそれぞれ『観経』、『小経』、『大経』と略称)はこれによつて『教行信証』においてその三一的統一の弁証法関係を表わしているのである。

こうした三願転入における親鸞自らの宗教的体験を記している『教行信証』は親鸞が如来の衆生救済に協力した結果でもあり、如来の慈悲によつて救済された証でもある。如来からすればこれは親鸞をして田辺に還相させ、彼をして田辺を救済の真実へと手引きせしめた方便にすぎない。それゆえ、『教行信証』という教えは田辺にとつて救済の真実への案内であり、親鸞の田辺に対する還相であると同時に親鸞自らの往相の証である。

もし、以上の論証が成り立つとすれば、絶対他力に促されて過去の懺悔を行せしめられて行じ、その不可思議に随順して信賴し、かえつて未來的欲生に転ぜられるという田辺の行信証の前に親鸞の衆生への教化(還相)、すなわち親鸞の如来による救済(往相)の証が現れなければならない。換言すれば、もし田辺の行信証が先達である親鸞の教化によつてせしめられた体験であるとするならば、田辺の行信証はまず証(教)行信という順序から始まらなければならない。つまり、証行信こそ田辺の絶対他力による救済過程であり、親鸞の還相に應じて自らの往相を遂げる順序である。そして、田辺はさらに往相の証として現実世界に還相し、衆生教化として方便、すなわち「懺悔道としての哲学」を著し、この時点において証行信という往相(自利)の段階を通過して行信証という還相(利他)の段階に至るのである。もし、行信証(還相)が逆に証行信(往相)を

裏付ける立場であるとすれば、証行信と行信証とは同時相即の事態でなければならない。

このように親鸞の未来的欲生の成就（証 \parallel 教）に応じて田辺は、第十九願の自力修善による未来の往生の不可能を自覚せられ、進んで第二十願の自力念仏による過去の懺悔の不徹底を思い知らされ、さらに第十八願の他力念仏による現在の信心において徹底した懺悔行をせしめられ、未来の往生を完遂せられる証として他の衆生救済の教化に還相せしめられるに至ったのである。田辺の証行信の証において親鸞の他力還相の行と田辺の自力往相の行とが相互に否定媒介しているのは明白である。それに対して田辺の行信証はまさにその二重構造をもつ証の挫折によって行ぜしめられた三一的統一の還相廻向である。しかも、こうした個人における行信証の三一的統一は一回転に止まるものではなく、不断の懺悔を媒介とすることによって無限に続く回転をなしているのである。それと同時に一人の終息なき行信証の回転はまた多くの後進のそれと交互に共鳴呼応を喚起しているはずである⁽⁴⁾。

以上のように見てくると、親鸞の（証 \parallel 釈尊の教え）行信証に应ずる田辺の（証 \parallel 親鸞の教え）行信証は、一回転に止まることなく（証 \parallel 教）行信証行信証……という行信証の三一的構造の永遠に発展していく構図を形成しているに違いない。田辺が希求する「現実即理想」、「理想即現実」の世界は、親鸞の如来の慈悲による無限に発展する行信証（絶対還相）が、多くの後進（田辺も含まれる）のそれと相互間に共鳴呼応を起こして

構築した、いわゆる「人間協力宥和の兄弟世界」、あるいは「実存協同」、「聖徒の交わり」であった。

上述した、第十九願における未来への往生（証）を願う自力の挫折を経過し、第二十願における過去の懺悔（行）の不徹底を自覚し、第十八願における絶対他力による現在の信心（信）の成就に至らしめられるという三願転入の構造は、田辺における以下のような三願転入の解釈から見出せる。その内容は次の通りである。

第十九願はその内容上、諸善功德業を廻向して浄土往生を發願する衆生に係わるが故に、次章に説く三心中の廻向発願心に相当し、未来に関するものと解せられるが、その誓願成就の条件たる諸善功德業の無力の自覚としての懺悔が、単に善本徳本としての念仏の思想的定立という消極的観念性に止まる限り、第二十願の植諸徳本之願、果遂之願以上に出で得ない。それが更に積極的に自力念仏の矛盾概念たることの懺悔に転じ、過去の妄念として至心に転換せらるる限り、第十八願の信心に転入して三願転入を成就するのである。

〔全集〕第九卷、一九二頁

第十九願の自力修善による未来の往生（証）は第十八願の他力念仏による救済の眞実（信）に至るまで、必然に第二十願の自力念仏による不徹底なる過去の懺悔（行）、つまり念仏の思想的定立を経由する。自力修善の無力を自覚して自力念仏に到

達したが、自力念仏である以上、なお思想の観念的転換から脱出できないため、未だ救済に撰取されたとはいえない。それは絶対他力によって完全なる自己放棄、すなわち他力念仏行に至らしめられてはじめて救済の真実に撰取されることが可能となる。かくて第十九願(証)が第二十願(行)に転入し、さらに第十八願(信)に転入するのは、三願転入であり、田辺の往相廻向である。田辺はさらにこうした三願転入の解釈に歴史性時間性を組み込みようとして三心の時相に関連付けて次のように述べている。

その時相に配当せられる夫々の三契機の順序が、次章に述べる三心釈と三願転入とで相違し逆転するのも、往相は過去既成を主要点とするに對し、還相は未来發展を主とするに由るのである。三心釈の三心が過現未の順序に排列せられるのに對して、三願転入が未過現として未来に中心を置く所以である。〔全集〕第九卷、二〇三頁

三願転入における未来過去現在(証行信)の順序を逆転させ、三心に過去現在未来(行信証)を配置するのは、三願転入において過去既成を基点として未来發展を志向する往相を主張するのに對し、三心において未来發展を基点として過去既成を志向する還相を主張するによる。三願の時相について次の三願転入の永遠に發展する循環態を表わす一文から検証すれば、さらにその主旨が明確となる。

懺悔は第二十願が第十八願へ具体化せられる媒介たるに止まらず、却て第二十願が第十九願まで落ちて第十八願へ帰る循環の媒介ともなる。斯かる上下昇降の循環運動に於て、第二十願の中間性は現実に成立する。その弁証法的性格は之を単に靜的同一性的に解釈することを許さない、飽くまで自己否定的、否定即肯定的二重性を保ち、動的循環性を見失うことを禁ずるのである。

〔全集〕第九卷、一九五頁

第二十願から第十八願に転入するためにその媒介契機として懺悔が必要であるというのは、第二十願が第十九願から第十八願に至る中間に立ち、第十九願の自力修善による往生の矛盾を超えつつも第十八願の念仏往生の他力行的媒介に達していないからである。第二十願は懺悔によって一度第十八願に転入せしめられるとしても、自らのうちに含む対立契機である根原悪が消滅されずに常に付きまとい、う事態に直面している。したがって、たとえ第二十願は懺悔の行的転換によつて第十八願に転入できても、その時点においてすでに根原悪によつて思想の観念的転換に陥り、第二十願經由で第十九願へまで陥落するのである。第十九願は再びその願落から自力修善による往生の矛盾に直面して第二十願の自力念仏による往生を願うに至つたが、結局叶えられずに自力の七花八裂の極限に立たされたときに絶対の催起によつて他力念仏を行せしめられ、救済に

摂取され、第十八願に上昇するのである。かくして三願転入は不断の懺悔によつて「第十九願↓第二十願↓第十八願↓第十九願↓第二十願↓第十八願……」という無限に發展する「上下昇降の循環運動」の構図となり、時相の循環態にしては「未過現未過現……」という構造となる。

以上の考察から、田辺は時間を背景に三願転入と三心釈との關係を次のように説明することができよう。田辺は絶対他力によつて三願転入における自らの救済過程、つまり往相に至るまでの宗教的体験（証行信）に未來過去現在という時相を配列する。さらにこうした自らの往相（過去既成）の成就の裏付けとして還相（未來發展）を唱え、三心に過去現在未來という時相を配置することによつて「三願転入即三心釈」、「往相即還相」、「証行信即行信証」、「過去既成即未來發展」といったような相即不離、不一不二者なる弁証法的關係を構築している。このように、往相における無限の循環態をなす三願転入と他者の往相を促す無限の還相運動を行う三心釈との間に不断の懺悔（自己否定の行）が媒介してはたらいっているのである。なぜなら、三願転入の往相（過去既成）が成就されるのは、三心釈の還相（未來發展）、換言すれば絶対他力の他者救済への参与（絶対他力とともに現実世界への下降）が裏付けているからである。

四、三心釈

前節を受け継ぎ、ここでは田辺が時間を根底に三心釈の還相

を、いかなる三心釈と懺悔とに關する解釈を示してから三願転入の往相との連関で展開し、さらにそれによつて淨土真宗の歴史哲學を構築したのかという問題に論点を集中させたい。そもそも田辺の三心釈を理解するために、善導の『觀經』における三心釈を『大經』の三心釈に転ずる親鸞の三心釈から考察しなければならぬ。それを考察する前にまず田辺は時相に關連付けて善導の三心釈をいかに理解しているのかを見てみよう。

斯くて至誠心は過去の行為に対する能修の心に、深心は現在の如來に対する能歸の心に、發願心は未來の往生に対する能求の心に、相當するものとなる。

【全集】第九卷、一二三頁

以上は、田辺が至誠心、深心、廻向發願心にそれぞれ過去現在未來を配して説明した三心の時間的構造である。これに続き、田辺はかかる時相をもつ三心の間とそれぞれの一心の内部とに矛盾が伏在していると指摘している。しかも、田辺はこれを親鸞が三心釈を転釈した理由であるとし、次のように述べている。

善導に於て既に懺悔の精神は強く内に動くこと紛れもないが、なお表面は單に嚴肅なる良心の自己反省に止まり當為的要求を脱しなかつた。それが更にその要求に堪える能力無き自己存在の矛盾すなわち罪惡の中核にまで追窮せられ、その核心の破れて自己存在そのものの破壊放棄せらる

る自己否定を、自ら進んで肯い行するのが親鸞の懺悔道である。
〔全集〕第九卷、二二四―二二五頁

右によれば、善導の三心釈にすでに自己否定の要素が入っていることは自明のとおりである。しかし、それはなお自力の當為が支配しているため、絶対他力による徹底した自己否定に至るはずがない。そこで親鸞は善導の三心釈を弁証法的に徹底し、不断の懺悔によって行信的に打開したのである。これによって親鸞の三心釈は善導の三心釈よりもいっそう深い弁証法的事態を現しており、善導の三心釈が対自的であるのに対して即自かつ対自的であるとされる。田辺はおそらく、親鸞が善導の三心釈が即自かつ対自の立場に至る前段階のものであり、その統一される前段階において矛盾を抱えるのが当然のことであると考へ、それを次の段階なる『大經』の三心に転ずるには、絶対他力の媒介、いわば懺悔の絶対媒介が必須であると自覚していると考えているのであろう。かくして田辺は絶対媒介の弁証法をもつて親鸞の三心釈を懺悔道的に解釈したのである。

さて、懺悔の精神が現れているにもかかわらず、なお完全に自力の當為から抜け出ていない善導の三心においていかなる矛盾が伏在しているのか。これに対して田辺はまず三心の間における矛盾について、過去の至誠心と現在の機の深心との間における矛盾と、未来の廻向発願心と現在の法の深心との間における矛盾と、過去の至誠心と未来の廻向発願心との間にある矛盾を取り上げている。次に一心の内部における矛盾について、三

心の統一的中心である深心が二種深信の対立矛盾を含んでいるを指摘している¹⁰⁾。

それらはいかにしてそれぞれ消滅せずに対立しつつも相即している統一態を形成することが可能なのか。田辺は「廻向発願心も斯くて至誠心と同じく懺悔に媒介せられて始めて可能となる。懺悔に依つて開かれる深信が至誠心をも廻向発願心をも可能ならしめるのである」〔全集〕第九卷、二二二頁)といひ、未来の廻向発願心は、過去の至誠心が如来の本願力に催起された懺悔によつてはじめて現在の機の深心との相即不離の關係が形成されるのと同様に、懺悔に媒介せられてはじめて現在の法の深心との不二の統一態が形成できると論じている。過去の至誠心も前兩者と同じく懺悔に媒介せられて未来の廻向発願心と撞着しながらも両立している。その相互間における否定媒介の關係は次のように述べられている。

それが両立するのは、現在に於て兩者が轉換的に媒介せられ、過去は持続しながら自性を固執するのではなく、却て未来に向かつて発動する現在の媒介として不断にその意味を新にする為に懺悔に於て自己を轉換せしめ、それに対し未来は無媒介に新しき内容を創造するのでなく、常に過去の限定をその否定的媒介となし、これに随順することにより、却て過去をより深き根柢から新にする絶対無の轉換に於て創造を成すによつて、過去でも未来でもなくして而も否定的に兩者を生かし、相互轉換的に之を統一する現在の

絶対転換性としての超越的統一により、両者が媒介結合せられるからである。〔全集〕第九卷、一二二頁

かくて、過去の至誠心と未来の廻向発願心とは対立しつつも現在の深心を媒介とし、夫々それにおいて否定転換せられることにより、統一せられるのである。田辺はさらに「過去の否定転換たる懺悔は同時に未来の往生決定たる救済の媒介たるのである」〔全集〕第九卷、一二二頁)といひ、過去の懺悔(能修の心)と未来の救済(能求の心)とは現在の深心(能帰の心)によって相即不離の否定媒介関係にあると強調している。したがって、「過去と未来との転換相入に依る媒介統一としての現在の永遠現成は、懺悔の行に成立すると言わなければならぬ」

〔全集〕第九卷、一二二頁)といっているように、三心(過去現在未来)は絶対他力に促された懺悔行によって三一的統一をなすのでなければならぬ。田辺は以上のように時相をもつ三心の三一的統一(三心即一心)が懺悔行を媒介としてのみ永遠の現在において現成できるということを主張しているのである。そして一心の内部における二種深信の矛盾は懺悔の転換を媒介として相即しているのを次のように示している。

実は罪悪深重にして出離之縁無きを自覚する機の深信が、大悲本願の法の深信に促されてそれに支えられるのであると同時に、法の深信は機の深信と相即するものでなければ深信とはならぬ、其間は懺悔の転換が媒介するのであって、

深信の二種が動的弁証法的統一を形造るのは、正に懺悔の裏付けに依るのである。〔全集〕第九卷、一二二頁

もし、以上が善導の三心釈から生じた、三心の間における矛盾と、一心の内部における矛盾とに対し、親鸞が懺悔の絶対媒介により、それぞれの撞着矛盾を弁証法的に止揚する論理を展開したものであるとするならば、ここでは田辺が懺悔と「大経」における三心(至心信樂欲生)の核心である信樂との関係を次のように説明している意図も容易に理解できよう。

懺悔に依って二種深信は統一せられて始めて真に弁証法的なるものとなる。その原動力であり根原因由である本願の信樂は、正に懺悔を通じて現成する。同時に懺悔は本願の信樂に超越的に媒介せらるるに依って可能となるものと信ぜられる。〔全集〕第九卷、一二二頁)

つまり、善導の三心釈を『大経』の三心釈に転釈した親鸞を支えているのは「痛切真実なる懺悔」であり、それは本願の信樂、すなわち絶対他力によつて超越的に裏付けられてはじめて懺悔たりうるのである。その本願の信樂と相即する懺悔こそ三心を貫通している基底である。三心はむろん本願の信樂に催起された懺悔によらなければ、それぞれにおける矛盾を統一するの不可能であり、その過去現在未来という時相も当然三一的統一をなす基盤がないのである。田辺はこうした三心の三一的

構造が行信証の三一的構造に対応連関していることを次のように述べている。

浄土真宗の全体を成立せしめる行信証の三契機がまた三心に対応連関するのであって、その根本的統一を成立せしめるものは懺悔に外ならないといわれる。何となれば、行は至心の成立すべき過去懺悔の行を意味し、信は現在に於ける信心の信に外ならず、而して証は未来の欲生心に相当するものだからである。〔全集〕第九卷、一二二五頁

三心と行信証とが三一的統一をなすというのも、懺悔の否定媒介を通じてでなければ到底不可能である。田辺が両者を絶対他力（本願の信樂）の立場から対応連関させ、過去に対する懺悔のみならず、現在の信心において未来への寄与を取り込むことによって両者の「未来的欲生即過去の懺悔」という還相の側面に力点を置いているのは明らかである。それに対して「過去の懺悔即未来的欲生」という往相の側面に重点が置かれている。三願転入はいかに行信証と三心とに関連付けられているのか。田辺はいう。

行信証は我々に対する自証の秩序に於て、懺悔の行と報謝的無作の作に於ける復活転換の証との相入媒介統一として、本願に対する信を総合的に成立せしめるのである。化身土巻に於ける三願転入が方便化身の自立性に於て、衆生

心の三契機の発展的転入を展開する場合には、未来過去現在の順序をとり、三心釈の真実報身に於ける過現未の順序を逆にした所があるのは、其為と解せられる。

〔全集〕第九卷、一二一九頁

三願転入の仮に説かれる方便性はその相対的立場によって最終的には徹底した自己矛盾に陥り、その絶体絶命のとき、絶対他力による自己否定を行せしめられると同時に自己肯定に転せられる。三願転入の「方便化身の自立性」とは、田辺の懺悔なしでの未来的欲生（証）の挫折から、不徹底の過去の懺悔（行）を経てついに現在の信心（信）に至るという往相廻向、すなわちその救済過程における即自態の側面を指す。時間の順序は未来過去現在である。それに対してただ本願の信樂のみという三心の立場、すなわち絶対他力の立場に至ってわれわれは徹底した懺悔を行せしめられて行じ、如来の力に随順して信賴し、同時にそれに対する感謝報恩を行わしめられることとなる。そこで如来の衆生救済に協力し、自他の未来的欲生（証）をともに完遂せられるに至る。三心釈の「真実報身」とは、田辺の「往相即還相」として自らの救済された身をもって如来とともに衆生に下降する還相廻向、すなわちその救済過程における対自態の側面を指す。時間の順序は過去現在未来である。

以上に基づき、三心釈と行信証と三願転入三者の関係を、前節で言及した「三願転入即三心釈」、「証行信即行信証」、「往相即還相」という相即不離、不二二なる弁証法的關係に関連付

五、結論

けて考えてみよう。もし三願転入が不断の懺悔によらなければ、それは一回転に止まり、往相だけあって他者の往相を促す還相を欠いてしまう。その上昇の順序と時相も未来的欲生(証)から過去の懺悔(行)へ、最後に現在の信心(信)に止まり、他者救済に協力することによって自他の絶対他力による救済の成就を証せられる過程が欠落している。そこにおいて還相を伴わない往相は真の往相とはいえない。証行信の無限に発展する循環態をもつ三願転入の往相(未過現)が成り立つのは、不断の行信証を内容とする三心釈の還相(過現未)がそれと相互に否定しながらも相即しているからである。両者の対立・矛盾をそのまま消滅せずに統一するのは絶対他力(本願の信樂)による懺悔の行にほかならない。したがって、三願転入の時相・未過現が無限に反復するのに対し、三心釈の時相・過現未もまた無限に反復しなければならない。両者による「往相即還相」の運動はかくて時間の無限に反復することによって成立するのである。このように見えてくると、田辺が三願転入と三心釈との連関を「往相即還相」における社会性と「未過現即過現未」における時間性をもって説明しているのはもはや贅言を要しない。むしろ、その根底には行信証の社会性、歴史性と禪の無性をとを基盤とする懺悔道哲学が媒介としてはたらかなければならぬ。田辺は以上のように懺悔道哲学を基底として親鸞の核心思想ともいえる三願転入と三心釈を解釈して独自の浄土真宗の歴史哲学を構築したにほかならない。

ここにおいて改めて懺悔道と三願転入と三心釈とを絶対媒介の弁証法の展開に基づいて整理してみよう。絶対還相という懺悔道の核心思想においては、行信証(過現未)の還相が無限に発展するには、それに対応する不断の証行信(未過現)の往相が必要不可欠である。これは念仏の社会性、歴史性である。その無限に発展する基底に絶対否定、絶対媒介の無性が伏在している。これは禪の無性をいうのである。こうした念仏禪の統一態は方便としての懺悔道の本質である。田辺はこれをもって三願転入の往相に証行信(未過現)を、そしてそれに呼応する三心釈の還相に行信証(過現未)を配置し、時間論において三願転入の時相・未過現が無限に反復するのに対して三心釈の時相・過現未の循環態が終息することなく永遠に発展していくのを唱える。その根底に絶対媒介の無性が横たわっているのはいうまでもない。かくして田辺は「懺悔道としての哲学」において自らの浄土真宗の歴史哲学を構築したのである。

では、田辺はなぜ教化の方便としての懺悔道哲学を形成してのち、それをもって三願転入と三心釈とを時間論において論述することによって独自の浄土真宗の歴史哲学を構築する必要があるのか。この問題を解く手がかりはおよそ次の一節から察知できよう。

以上私は懺悔道の論理なる絶対批判が、時間性歴史性の理

解に対する必然の途なることを明にしたが、次には逆に絶対批判乃至懺悔道が必然に歴史性を含意し、歴史哲学へ導くことを示さなければならぬ。それは懺悔道とヘーゲルの精神現象学との対決という意味をもつ。何となれば、曩に注意した如く、ヘーゲルの精神現象学はカントの理性批判の徹底として絶対批判の道を開いたものであると同時に、カントの場合に欠如する歴史性がヘーゲルに於てすばらしい展開を示したのであるが、懺悔道から見ればそれにも拘らず、なお不徹底というべき所があり、それはヘーゲルの絶対主義に導く結果、却て弁証法の否定を将来して其為に弁証法に否定せられるという皮肉な運命に陥ったのだからである。

〔全集〕第九卷、九十五〜九十六頁

ヘーゲルはカントの批判哲学（弁証論）の不徹底とそれにおける歴史性の欠如とを補うために歴史性をもつ『精神現象学』を著し、絶対批判の道を切り開いた。しかし、田辺は「精神現象学」においてはヘーゲルがなお理性の立場に止まって未だ弁証法を徹底的に展開していないのと同様にその歴史性もまた不徹底というべき所があると批判している。懺悔道から見れば、その歴史性の不徹底とは、過去現在未来といった時間の循環が理性の自己同一によって一回転⁽¹⁾に止まっているために、無限に発展していく構図を形成するはずがないことを意味している。したがって、田辺はそれぞれ禪と念仏に絶対媒介の無性と歴史を基盤とする社会性を求め、それらを自らの懺悔道哲学

の基盤とし、さらにそれを根底に浄土真宗の三願転入と三心釈とに時間の概念を導入することによってヘーゲルの歴史哲学との対決に挑んだのである。

ここに至って田辺が「実存と愛と実践」において行信証の三一的統一を取り上げ、キリスト教の愛の三一性との比較を行い、その次に『キリスト教の辯證』（一九四八）において愛の三一性を全面的に展開している理由も明らかになる。それはすなわち田辺の、末法思想という歴史観を基盤とする浄土真宗の行信証の三一的統一に相應して終末論という歴史観を根底とするキリスト教の愛の三一性を引合いに出し、東洋と西洋とにおける代表的な宗教哲学を絶対否定、絶対媒介の無性を通して徹底的に媒介していく「絶対弁証法」の展開上における必然の帰結である。

注

※「田辺元全集」（筑摩書房、第二版）からの引用の旧漢字はすべて新字体に、なお仮名は現代仮名遣いに改めた。

(1) ここにいう行信証の内容に関しては、『全集』第九卷四一五、二二二頁を参照。

(2) 田辺は禪公案の性格について、「論理的に言えば公案は一般に二律背反を其内容とするものであろう。無論多くの公案中には、二律背反よりも寧ろそれによって打開せられた無の象徴的内容を表わすものがある」（『全集』第九卷、一二

三頁)と論じている。禪の無性に関しては、田辺は無難禪師の歌「生きながら死人となりてなりはてて思いのままにするわざよき」(『全集』第九卷、五十七頁)を取り上げ、「生即死」、「死即生」という「自己同一的直観を超える不断転換の無」をもって説明している。

(3) 田辺の時代批判に関する言及は西洋哲学の一部と彼自身の「種の論理」の挫折に視点を置くに止まっている。田辺の西田哲学に対する時代批判は別の論述機会に譲りたい。

(4) 「種の論理」の形成からその挫折に至るまでの経緯と論証に関しては、伊藤益「愛と死の哲学」(北樹出版、二〇〇五年)第一章を参照。

(5) 田辺が「公案は所詮逆説二律背反を以て、日常的知性を脱し難き行詰まりに追込み、それをして大死一番嶮涯に手を徹して絶後に再び蘇らしむる機関である」(『全集』第九卷、一二三―一二四頁)といているように、禪の無性はまさに懺悔における不断の死復活(否定即肯定の転換)である。田辺において、歴史哲学と宗教哲学とが一方を切り離しては語られない関係にある。それは田辺が「アウグスティヌス以降歴史哲学が宗教哲学と離れ得ない」(『全集』第九卷、九十四頁)といい、ハイデッガーが歴史哲学と宗教哲学とを裁断したことを批判している文脈や、「懺悔道は宗教哲学的歴史哲学への唯一の通路なのである」(『全集』第九卷、九十五頁)といていることなどから見られる。田辺の西洋における歴史哲学に関する批判は、本論の論点から離れ

ているため、ここでは割愛せざるを得ない。

(7) この「顕彰隱密の義」に関する言説は『全集』第九卷一六、二一―一八頁を参照。

(8) ここにいう一人における無限に発展する行信証の回転が多くの他者におけるそれと共鳴呼応する言説に関しては、『全集』第九卷所収「実存と愛と実践」三三八頁を参照。

(9) 善導の三心の間とそれぞれの一心の内部とにおける矛盾に関する論証は紙幅の関係で省略させていただく。詳しくは『全集』第九卷二一八―二二三頁を参照されたい。

(10) 一回転とは、「同一の軌道を反復する正確なる循環」(『全集』第九卷、一二九頁)もしくは「自己同一なる中心の周囲に成立つ円の反復」(同上)を指している。

(りょう・きんひん 筑波大学大学院人文社会科学研究所)