

廢墟に浄土を再建する——田辺元の懺悔道哲学——

林 鎮 國（廖 欽彬訳）

一、序

一九二七年、田辺元（一八八五～一九六二）は西田幾多郎（一八七〇～一九四五）の後を継ぎ、京都帝国大学の哲学の教授となり、一九三〇年、「西田先生の教を仰ぐ」という一文を發表して西田哲学批判を開始し、独自にみずからの哲学体系を發展させた。これによつて京都学派の内部においていわゆる「西田哲学」と「田辺哲学」との分岐が表面化したのである。それ以前には、田辺の関心は主として科学哲学と教理哲学とにあった。高坂正顕と武内義範の区分によれば、田辺哲学は初期における科学哲学と教理哲学の研究の後、全集第三巻に所収の『カントの目的論』（一九二四）と『ヘーゲル哲学と弁証法』（一九三二）とをもつてその第二期をなす。一般にもつとも田辺哲学の特色を持つとされる「種の論理」は第三期（一九三二～一九四一）に現れ、『懺悔道としての哲学』（一九四六）は第四期に属しており、これらも田辺哲学を大成した代表作といえる。本論はこの『懺悔道としての哲学』をもつて議論の

対象とし、田辺元が日本敗戦直前という絶望的な時局においていかにして観想的・思弁的な哲学伝統と袂を分かち、観鷲（一七三～一二六二）の浄土信仰の啓発による救済への道を拓こうとしたのかを探求しようとするものである。

私の関心を京都学派の哲学に惹き付けたものは、主としてつとに東アジアの仏教が近代性に遭遇したとき、いかに哲学の議論の上でこれに対峙したのかという問題であった。京都学派は西田幾多郎、田辺元、西谷啓治、久松真一以降、武内義範、阿部正雄等に及んでいずれも東アジアの大乗仏教の伝統的な立場に立ち、西洋の宗教（キリスト教を主とする）や哲学との対話を展開してきた。彼らの多くは禪宗と浄土宗とに習熟していたのみならず、さらに実際の修行体験をもっており、それらは単に今日のアカデミズムが理解しているようなものではない。西洋哲学についていえば、彼らは特にドイツ哲学に親近感をもっていた。田辺元を例にとれば、彼は一九二二年から二四年まで文部省奨学金でドイツに赴き、フライブルク大学でフッサールのもとで研究を行い、ハイデッガーの^①と知り合った。京都学

派の人々の著作において、我々は常に彼らが同時代のドイツ哲学の発展を熟知していることに驚きを隠せない。田辺が、後にそれまで信奉していた新カント学派を放棄し、同時に現象学とハイデッガーの解釈学をも批判し、最後にヘーゲル、フイヒテ、シェリングの観念論に帰した（ヘーゲルの『エンチクロペディ』を二年、『精神現象学』を十二年講義した）ことは、まさに近代ヨーロッパ哲学に精通していたといふべきである。ここで注意すべきは、彼らの論述の仕方が先人の著述に依拠して語る（照著講）のではなく、著述を継いで語る（接著講）のであり、仏教伝統と西田哲学の脈絡においても継いで語つたのである⁹⁾。かくてそのことはきわめて特殊な言説世界を形成した。仏教の教義が西洋哲学・宗教の議論の脈絡において講じられたことで、新たなテーマと意義がそこから出現したのである。これらの一部は玄学をもって般若学の意義を外側から解釈したことにも似ているが、その言説世界のずれは一層複雑であり、政治的実践の相克に及んでは簡素化がいつそう困難になった。東アジアの仏教は、哲学と意識形態において京都学派を通じて初めて近代性の問題に直面したともいえる。これがこのテーマについて執筆した動機である。より厳密に言えば、京都学派の哲学研究は当の専門家に委ねるべきであり、さしあたって私がここで言及できるのはわずかに仏教哲学の延長線にある領域にすぎない。

私が本論を著したもう一つの理由は、現代の中国哲学者が仏教を取り扱うとき、浄土宗のあるべき思想的位地を全く直視し

ようとせず、浄土信仰は易行道であつて、一般の凡夫大衆が浄土往生を求めて、念仏に専念することで哲学的深みに欠けるとみなしているように痛感されたためである。例を挙げれば、牟宗三（一九〇九―一九九五）の『佛性與般若』二冊は中国仏教を論述した一家言であり、明解洞察が散見される。その述べる所は専ら天台を尊び、華嚴と禪にも及んでいるが、浄土に関するは言及がない。これはわざと遺漏したわけではない。国内のアカデミズム（内学院）に言及して、牟氏はかつて「歐陽竟無氏が藏密、禪、浄土、天台、華嚴について全く語らなかつた。彼はまた、台宗・賢宗が興つてより、仏法の光が益々暗んだといつた。藏密と浄土は話さなくてもいいが、天台、華嚴、禪はどうして話さなくてよいのか」¹⁰⁾と語つた。問題は、天台と華嚴はもとより話すべきであるが、なぜ藏密と浄土だけは落としてよいのかということである。これはおそらく「宗派の崇り」（牟氏の語）によるものではなく、当時の中国哲学界の一般的な考え方を反映していたものであろう¹¹⁾。この、浄土信仰を避けて語らない態度は、民国以来の学界が宗教を忌諱して語らない風潮とも関係がある。これに比べれば、京都学派が宗教問題を直視し、田辺元がとりわけ親鸞の『教行信証』に基づき、他に見えない独特な懺悔道哲学を発展させたことはきわめて特色のあるものといわざるをえない。

浄土宗理解やその修行は宗教信仰であり、また信仰と理性との関係は元來哲学の主要な課題である。これに即して言えば、浄土宗理解やその修行が哲学の考察する対象となるのは、当然

のことである。さらに、浄土の思想や実践は極めて豊かな政治的社会的意義を含み、往々にして社会改革運動にも転化しうる。ユートピアの場合と同様に、「浄土」という社会的想像を通して改革の行動は容易にして誘発される⁹⁾。近年来、印順の「人間浄土」の思想が台湾の社会改革の重要な役割の一つを果たしているのはごく身近な例である。実践と行動を重視する田辺元が日本敗戦の際に浄土の還相思想を選び、それを活路としたのもこうした原因によるのである。田辺元は浄土の立場から行動性を有する政治社会哲学を構築し、自由主義と社会主義以外に他の活路を模索しようとした。その成否はとりあえず論じないとしてもそれらはすべて我々の注目に値するものである。

田辺元の研究に関しては、日本には家永三郎、辻村公一、氷見潔のモノグラフがあり、さらに、武内義範、武藤一雄、辻村公一らが編集した『田辺元―思想と回想』がある。欧米においては、八十年代以来次第に田辺元の著作の英訳、論集とモノグラフが現れ、これによって彼は他の京都学派の哲学者（西田幾多郎、西谷啓治、阿部正雄）らと同程度に重視されるようになった¹⁰⁾。注意すべき潮流は九十年代以降、「ハイデッガー問題」が再び取り上げられた影響を受け、京都学派の戦時中における軍国主義との関係が検討の焦点となり、とりわけ田辺元の「種の論理」が国家主義と民族主義を唱導したものと考えられ、集中的に批判を受けたことである。京都学派の哲学をどのよう

に評価するかということに関しては、多様な議論が現れた。これによって、田辺哲学を解明する心況が同情する立場や批判する立場を選択する場合より一層複雑さを増すのは明らかである。しかるに、本論の目的は主として田辺元の論点を整理することであり、評論は二の次である。

二、戦争、懺悔及び哲学の転向

一九四六年四月に岩波書店によって出版された『懺悔道としての哲学』は、田辺元が同書を執筆した理由が敗戦以後の懺悔を単に反映したものに過ぎないという誤解を多くの人に与えた。田辺元が懺悔道を提出したのは確かに戦争と密接な関係がある。しかし、もしこれを単に敗戦に対する懺悔とみなすならば、その原意への理解を限定してしまうであろう。『懺悔道としての哲学』はもともと一九四四年十月から十二月までの間に形成され、京都大学文学部の最終講義や、また同年の京都哲学会の公開講演会でも発表された¹¹⁾。当時、日本の敗戦の運命はすでに決まっていたが、軍部の隠蔽により、一般民衆は知らなかった。まさにこのとき、田辺は講演の初めに、日本は今まさに「奈落に沈もう」としている運命であると指摘した。当時、命の危険を冒す知識人しかこうした内容を口外しないため（民心、士気を損なう罪を問われるため）、武内義範の指摘した通り、その懺悔道は戦後のいわゆる「一億総懺悔」といったような浅はかな言説とは一線を画している¹²⁾。

一九四五年十月に記した序文の中で、田辺元は自らが時局に直面していかに深く哲学の無力さを痛感したかを述べている。

こうしたなんらの出口もない苦境において、完全なる放棄は意外にも田辺元をして懺悔を体験せしめ、田辺元は徹底的に自己の無力さと不自由さを見つめた後、復活の希望を見出したのである。彼は自らこうした経験を「不可思議」と述べているが、それというのも「今や私自身が哲学するのではない、懺悔が哲学する」⁽⁴⁰⁾からである。懺悔は行動の主体となるのであって、個人が主体となるのではない。このときの体験は田辺元の哲学を徹底的に転向させた。また次のようにも言いうる。彼の哲学の転向（philosophical turn）は宗教的な転換（religious conversion）に由来する。これは田辺元が「自力道の哲学」から「他力道の哲学」へと転換するキーポイントである。

もしこうした経験から出発しないならば、「絶対他力」がいかにして思想と行動の主体となりうるか、われわれは理解し難い。かくて田辺元はこうした立場から理性を主体とする「自力道の哲学」を批判したのである。この宗教的な転換を経験したからこそ、田辺元はこのように自らの新しい立場に対する揺るぎない自信を持つのに至ったのである。彼に言わせれば、それは一連の「行、信、証」の懺悔による結果である。これに反して、もし自我を堅持し（特に哲学の自我）、自己否定が行われないならば、無論いかにしても「他力」を主体として開かれた新たな存在という領域を理解することは不可能である。

田辺元はこの際、親鸞が浄土真宗を創設する中で経験した懺悔における転換と復活の過程を裏証した。これによって彼は親鸞の『教行信証』に新たな立脚点を見出し、それが懺悔を基調

とすることを確定した。それ以前には、彼は禅宗の自力道に傾いていたことを認めていた。浄土宗については、彼はわずかに親鸞の『歎異抄』と『正像末和讃』に接触し、曾我量深（一八七五―一九七二）と武内義範の関連する著作を読んだ程度である。しかるに、その精神上における根本的な転換を体験したからこそ、彼は初めて親鸞の『教行信証』に対する自分の独特な解釈を展開することができたのである。

田辺元は転換後、初めて自らの熟した思想を確立したともいえる。これは彼が「種の論理」に修正を加えることで（すなわち初期の民族主義と国家主義の分岐に対する修正）西田哲学との分裂を確定したことから窺える。

三、聖道自力門と浄土他力門

田辺元の思想を理解する重要な視点は、聖道自力門と浄土他力門との対立にある。最近、梅谷憲昭は法然（一一三三―一二一一）と明恵（一一七三―一二三三）をその代表とし、他力主義と自力主義の対峙と盛衰は日本仏教史の主軸をなしていると説明している。この二門の分立は先に、北魏曇鸞（四六七―五四二）の『浄土論註』が龍樹の『十住毘婆沙論』を引用して難行道と易行道、自力と他力の区別を説いているのが見られる。

法然は『選択本願念仏集』において更に一步進んでそれに依拠し、一切の仏法が聖道門と浄土門であると精査し、判別して前者を捨てて後者に帰した⁽⁴¹⁾。これは浄土真宗の教相判釈でもあ

り、田辺元はそれを継承したのである。

田辺元がしばしば自ら浄土法門に帰したのは、それが多くの民衆が危難に出逢い、その苦痛をいずこにも告げられないときに唯一頼られる方法だからである。彼は親鸞の時代、天台宗と当時の南都叡山仏教がもつばら宮廷や貴族のために祈願をする宗教である一方、禪宗は武士階級に依存し、無告の庶民のために心を安んずる道を提供できるのはただ他力念仏門だけであつたと指摘している。引き続き、彼はドイツ観念論がヘーゲル以後、アカデミズムの象牙塔の哲学に陥り、科学と社会的実践に批判や指導を提供できないため、浅はかな実証主義や自然主義が氾濫流行し、だからこそニーチェが現れて「価値の顛倒を行つた」と述べている。これと同じ状況はハイデッガーが新カント学派と現象学派の平板な理想主義に反対したことからも見出せる。しかし、田辺はニーチェやハイデッガーが禪宗の自力道に通じ、精神的貴族主義に属しており、到底一般民衆の及ぶところではないと考えていた。このため、彼は最後にキルケゴールとバルトの危機神学から他力浄土門に共鳴するものを見いだしたのである¹¹⁾。

田辺元は聖道自力門と浄土他力門との二分法をもつて論述の基本的枠組みとし、自力道の哲学との弁証を通じて自らの立場を示した。それ故、田辺の論点を説明するために彼の他の哲学に対する批判と切り離すことが困難である。こうした「否定の弁証」の論述を簡単に分解して論ずることができないのは、かりにそうするならば弁証性がなくなるためである。

四、懺悔の大義

田辺元の懺悔道哲学の核心概念は無論「懺悔」にほかならない。この核心概念に関して、武内義範はかつて六義に非常に適切に整理している¹²⁾。

(1) 田辺元が使っている「懺悔」という概念は元来ギリシャ語 *hēnōia* (メタノイア) から由来し、反省、後悔の意味を持つが、田辺元の意味とは異なる。なぜなら、懺悔は自己否定の行であり、自己を立てておいて懺悔を行することはできないからである。懺悔の第一義は自己突破であつて我々の存在根源である根本悪(根本悪はすなわち我執)に撞着して否定し、そこから完全に自己を放棄することである。つまり、苦悩するうちに自己の罪惡を認識して、存在する権利を放棄するのである。

(2) 懺悔の第二義は回心 (*conversion*)、あるいは転換 (*transformation*) である。自己が自己を否定するとき、この否定には二重性がある。一つは否定される自己を指しており、もう一つは否定を引き起こす自己を超越している絶対無を指している。(キリスト教においては、自己否定を引き起こす源はすなわち神である。) 自己が否定されるとき、絶対無の自己における作用によつて否定から肯定へと転じ、死から新生へと転ずるのである。ここから我々は田辺元が絶対無の超越性と他力性を肯定したことが看取できる。転換の動力は究極的にいえば、超越的絶対無(他力)から生じなければならない。この点において西田とは異なる。西田の絶対無は主客の対偶性が解消され

た後自覚するところの超越的存在であり、行の中で直観できる対象である。これに対して、田辺の絶対無は絶対的媒介（無Ⅱ絶対Ⅱ媒介）であり、それがそれ自体の媒介性によって個体に作用するのである。個体に相対して、この絶対無は絶対他力である。

(3) 懺悔は観想の立場（哲学の立場）を超越し、宗教的、実存的、行的立場に立つて事理無礙、理事相即の境地を展開する。浄土真宗の言葉でいえば、それは「法爾自然」の境地である。ここから我々は田辺元、及び他の京都学派の哲学者が深く華嚴宗の弁証法と法界觀の影響を受けたことがわかる。

(4) 観想的、思弁的哲学の立場を超越するために、懺悔は理性への絶対批判を行わなければならない。ここにおいて、カントの理性批判の立場は適切な出発点となる。しかし、カントの理性批判は科学知識と道徳の基礎を説明するためのものであり、その目的は理性をもって理性自身を批判することではない。したがって、田辺元はこうしたカントの理性批判の不徹底さを指摘したのである。ただカントの理性批判から絶対批判へと推進し、理性の本質である二律背反の性格を暴露して初めて、内部から徹底的に理性を壊滅することができる。これはヘーゲルの弁証法に依拠して行った絶対批判である。

(5) しかし、田辺元はヘーゲルの弁証法が依然として理性の自己同一的立場を脱せず⁽⁴⁾、キルケゴールの逆説弁証法に至って初めて実践的弁証法の本義に符合し、これこそ懺悔道の行信の眞の立場であると考えた⁽⁵⁾。

(6) 最後に、懺悔が「還相」の実践にあり、自己と他者は共感往来し、恒久に反復する。懺悔道は最終的には宗教的愛（神の愛、神への愛、隣人愛）を基礎とした社会的実践に帰結する。

以上の懺悔の六義の略述から、前三者が懺悔道の主要な思想であり、その核心が絶対無であり、すなわち絶対媒介の弁証法であり、第四と第五義が西洋の宗教と哲学の脈絡にしたがって行われた弁証であることがわかる。田辺元は西洋の宗教（キリスト教神学、とりわけバルトの危機神学）、哲学（フロイトノス、アウグスティヌス、パスカル、カント、シェリング、ヘーゲル、ニーチェ、キルケゴール、ハイデッガー）、西田哲学（彼自身は決して言明していない）の多元的な言説世界の中で、不断の弁証に基づいて自らの観点を明らかにした。このような数多くの思想家との弁証的対話の論述は、常に円環反復し、『懺悔道としての哲学』の特色を形成した。一読すると、それは論断が多く、論証が少ないように感じられ、脈絡が複雑なように見えるが、少し整理してみると明白な論理のあることがわかる。最後の第六義は田辺元の宗教社会観であり、彼の「種の論理」と密接な関係がある。

五、絶対媒介の弁証法

いわゆる「他力」とは、主観性と客観性を超越する「絶対」であり、田辺元にとってこの「絶対」は「無」であって「有」ではなく、もしそれが「有」であれば、必ず「相対」に陥る。

しかるに、相對の「有」の外にいわゆる「絶対」というものがあるのではない。もしそうであれば、その「絶対」が「相對」と相對する「相對」となるからである。この「絶対」は「無」でなければならず、これを「絶対無」といい、「絶対無」とはすなわち自覚を通ずることによって表現された弁証の動的原理あるいは動力である。田辺元は弁証の角度からこの「絶対」あるいは「絶対無」を論述し、そして「絶対」あるいは「絶対無」をもって「絶対媒介」と理解したのである。

無としての絶対はすなはち絶対媒介であるから、常に有と相即し、不斷の媒介に於て循環をなすことは、既に我々の見た所である。絶対は相對を止揚して最後に達せられる理念や目標ではない。不斷に我々の立つ脚下を支へて我々の行を可能ならしむる原理である。⁽¹⁶⁾

絶対他力とは論理的にいへば絶対媒介の謂であり、一切が不一不二、不異不同の媒介關係に於て對立轉換の動的統一を成す絶対交互態に外ならない。之を自己の中心に於て自覚するのは、此絶対轉換にはたらかれて絶対媒介に身を投ずる行信に依る。懺悔すなはちこれである。此行なくして我々は無に撰せられ絶対の轉換媒介に參することは出来ぬ。

⁽¹⁷⁾ 田辺元がここで述べる「媒介」の概念は、傳統的にいう東ア

ジアの仏教哲学の伝統における「即」あるいは「相即」の意味にほかならない。この「即」あるいは「媒介」は一方で、たとえ部分と全体の相即という事物の動態の關係性を説明し、他方、たとえば理と事の相即であるといった理想と現実、論理と実践の相即を説明する。こうした思想は華嚴の法界觀（事法界理法界、理事無礙、事事無礙）をもって代表することができ、田辺元は明らかに深くその影響を受けている。

これについていえば、秋沢修二が早くも一九四二年に、田辺哲学が一種の「全体主義」であると指摘したのは的確な批判である⁽¹⁸⁾。田辺元にとつて、一切の事物はすべて媒介關係に存し、その中で弁証の統一を形成する。しかし、我々が注意すべきは、田辺元が絶対媒介の弁証法を論述する際には、主に行動に主眼を置き、すべての存在の媒介性（關係性）において初めて轉換が可能となると説明していることである。もし、存在の本質が自己同一性であるならば、いかなる存在の轉換も不可能となる。大乘仏教、とりわけ龍樹の空義はこの点についての論述である。龍樹による「自性」の批判という概念は、田辺元の弁証法的哲学の言葉でいうならば、「自己同一性」の批判という概念である。「自己同一性」の批判と実践の關係、特に倫理学との關係について表面上容易に見出せないが、これこそ大乘仏教とヘーゲルの弁証法の要旨である。彼らにとつて、凡そ「單なる同一性に還元せられるものは哲学の問題とはならぬ」⁽¹⁹⁾。なぜなら、事物の本質を自己同一性に化するときには、差異と矛盾が消え、あらゆる現実世界との連関もまたすべて隠れて見えなくなるか

らである。これに引き換え、哲学のはたらかきはただ超越と内在、絶対と相対といった矛盾の張力の中のみ現れることができる。田辺元はここにおいてヘーゲルの弁証法と大乘の縁起性空の思想とを結びつけたのは見事である。

弁証の角度から「絶対無」、「絶対媒介」を論じる田辺元の試みに関して、武内義範がかつて「種」の概念が民族、階級、国家などの問題に及ぶときいかなる変化があるのかと問ったとき、それに対して田辺元は「弁証法的に思考するものは常に現実に即して哲学しなければならぬ旨」を語った²⁰。これは田辺哲学の強烈な実践志向の精神をもっとも代表する言葉である。大乘仏教がしばしば説くところの「生死即涅槃」、「煩惱即菩提」は、ただ生死と煩惱の現実世界に直面することによってのみ、涅槃と菩提が初めてその意義を持つことを強調している。涅槃と菩提の実現は生死と煩惱という現実世界を必ず媒介とするのみならず、涅槃と菩提自身もまた媒介性において体现されなければならない。

弁証法は形式論理とは異なり、前者は差異性の原理に基づいており、後者は同一性の原理に基礎付けられている。形式論理についていえば、同一律、矛盾律、排中律はすべて自己同一性の原理の表出であり、そしてこの同一性原理を表出させるのはまさに理性である。これに対して、弁証法は自己同一性を否定するだけでなく、積極的に矛盾と差異に直面することをその要務とする。弁証法の立場を取る田辺元はおのずと同一性の原理を基礎とする理性を批判するようになり、「知性としての理性

の同一性の立場は弁証法の脱落を意味する」²¹と述べる。理性が同一性の原理であるならば、単に形式世界に立ち向い、形式知識を成就することしかできない。理性は矛盾に充ちた政治、社会、宗教、歴史に直面したとき、無力となる²²。

田辺元は、同一性原理の理性を批判するときには、まず批判の矛先をカントの批判哲学に向けた。彼はカントの理性批判が不徹底であると考えた。カントの批判哲学は主として理性の限度を明らかにし、人類の知識（科学知識）がこの限度を超えないようにすることに よって、信仰の余地を残した。信仰と知識は各々独立した領域を持つている。一つは現象界であり、もう一つは本体界である。ヘーゲルの反省に沿って、田辺元はカントのこの二重存在論の区分を批判し、この二重存在論においては本体と現象、超越と内在、絶対と相対が互いに隔絶して交互媒介がないため、「内面的転換運動」が発生し得ないと考えた。仏教の言葉を用いるならば、カントの二重存在論は必ず生死と涅槃の隔絶をもたらし、したがって生死から涅槃へ、涅槃から生死への往相運動と還相運動を不可能にする。

田辺元は超越の理念が一方的に現実を規定するだけではなく、同時にまた現実によって媒介されなければならないと考えている。両者の間はあたかも仮説と実験との関係のようであり、弁証の媒介関係である。この弁証の媒介関係は、カントには完全に欠けていた。田辺元は本体と現象、超越と内在、絶対と相対客観と主観の間における交互媒介の弁証法的関係を非常に重視し、これこそ現実の構造、歴史の構造であると考えた。カント

の批判哲学はこの弁証法の構造を適切に説明することができなかった。換言すれば、カントの批判哲学は一と多、全体と個体、無限と有限、非限定性と自発性、必然と自由の二律背反を解決することができないのである。解決の道は理性性に対して絶対批判を行い、科学から宗教への、知識から信仰への懺悔道を切り開くことにある⁽⁹⁾。

田辺元はまたカントが全く主体（認識主体にせよ、道徳主体にせよ）の歴史性を無視したことを批判した。超越的な推論のみによって主体の構造のすべてを示すことはできない。なぜなら、それはしかるべき歴史環境に存在しているからである。存在論的にいえば、その歴史性は人の存在に内在しているのである。カントの「人間」の概念はもとより自然法則と道徳法則との張力において形成され、それは決定されるものでありながら、自由でもあるとされている。しかし、人間がより根本的には歴史的存在であるということがしるにされた。人間が歴史的な存在であるというこの歴史意識は十九世紀に興り、ヘーゲルから、デイルタイ、ハイデッガーにいたるまで、その軌跡は明確に跡づけることが可能である。京都学派は、なかならず田辺元と西谷啓治、歴史性と時間性とを主要な哲学の課題とせぬものはない。

田辺元がカントの主体概念を歴史性を欠くものであると批判したということは、すなわちかれが歴史主義的立場に立つことを意味しない。両者の違いの核心は「絶対」なる段階を有するかどうかにある。アウグスティヌス以来歴史哲学が宗教哲学か

ら離れ得ないのは、時間という概念が永遠の概念から切り離すことができないためであると田辺は指摘する。永遠なる絶対は歴史世界になくってはならない要素である⁽¹⁰⁾。田辺元にとって歴史の世界は、「絶対」と「相対」との間に於ける往相と還相という二つの方向の交互的循環から成り立っている。「相対」から「絶対」への往相運動と、「絶対」から「相対」への還相運動とが交互に循環し、交互に媒介するということが歴史の主な構造である⁽¹¹⁾。究極的にいえば、歴史は「絶対媒介」なのであり、「絶対無」の体現なのである。この言葉は一見ヘーゲルのいわゆる「歴史が絶対的精神の体現である」の反復に聞こえるかもしれないが、実のところ、田辺元という「絶対無」は「絶対的精神」とは異なっているのである。なぜなら、「絶対無」は「絶対媒介」であり、自己同一性を持たないからである。田辺元は、ヘーゲルが終始理性の同一性を放棄せず、あくまで自力道にほかならないことを多くのところで批判した⁽¹²⁾。田辺によるヘーゲルへの批判が適切であるかどうかはまた別問題である。

カントに対する批判から我々は啓蒙運動における近代性への田辺元の批判をはつきりと見出すことができる。換言すれば、彼は「近代的な理念」に対して否定的な立場を採っているのであり、このことはまた彼の社会観における自由主義と社会主義とに対する批判において見出すことができるのである。

六、浄土の宗教社会観

田辺元の激しい反啓蒙、反近代性の態度は、「種の論理」を基礎とするその宗教社会観に具体的に表出されている。「種」(species)の概念はもともと「類」(genus)と「個」(individual)との間にある論理範疇であるが、田辺元はそれを弁証法的概念とし、それをを用いて自らの政治社会理論を構築したのである。田辺の用法においては、「種」はもはや形式的概念ではなく、民族、国家、社会を指し示すことのできる具体的概念である。「種」は「個」と「類」との仲介項目とされているのである。

田辺元のこのような用法は、明らかにヘーゲルの「主観的精神」、「客観的精神」、「絶対的精神」なる区分の影響を受けている。ヘーゲルの「客観的精神」は、国家社会の慣習、伝統、法制などを指し、同時にまた文化的、政治的内容をもそなえていゝ。それは特殊化された絶対的精神の普遍であるというだけでなく、個人の主観的精神を規制する力をも有し、個人を規制し得て、個人が客観的精神に対して反抗できないようにしているのである。個人が絶対的精神の媒介によつて客観的精神を承認、発展せしめるときにこの客観的精神は個人を服従させる権威を具備するようになる。これゆゑに客観的精神は主観的精神に対立しつつもそれを超越するのである。二者間の対立は個人と国家との間の対抗と背反とに見出すことができ、そして二者間の統一は絶対的精神(神的精神)の媒介を通じてなされな

ればならない。田辺元はこの絶対的精神を絶対無、神の愛、神の宥赦であると解釈している⁹⁷。

田辺元の「種」の論理は早くも一九三四年には提出されており、一九三七年に日本神国の地位を発表している。当時、田辺元は国家を「絶対が現れる所の存在」とみなすことで、国家のために神聖性の根拠を提供した。そして日本は世界を救済する役割を付与された。したがつて、南原繁はそれをナチスの民族主義であると批判した⁹⁸。一九四七年、田辺元は『種の論理の弁証法』を発表して以前のファシズムの傾向を有する考え方を修正し、国家民族を絶対無の媒介、救済の方便とみなしている。国家民族は最終的にはまた否定されなければならないとされた。「種は個の否定せらるべき直接的生の根源にして、飽くまで否定せらるべきもの、ただ絶対無の現成に対する否定的媒介として存在する方便的有たるに過ぎない」⁹⁹。修正の前後を比較すれば、確かに観点が変わった所がある。しかし、個人にせよ、国家民族にせよ、いずれも絶対無の媒介と方便である。これが西洋の啓蒙の伝統が強調する所の個性性と人権とに完全に背離していることは明らかである。田辺元の反近代性という立場は明らかである。

『種の論理の弁証法』の序文において、田辺元は自らが提出した「種」の論理が自由主義ならびに民族主義に立脚する全体主義とを同時に批判するものであると述べている。自由主義は個人を主体とし、全体主義は民族を主体とするが、田辺元は「絶対媒介」の概念を通じて「基体即主体、主体即基体」の弁

証法的観点を提出し、国家に理論的根拠を提供しようと試みたのである⁹⁰⁾。しかるに問題なのは、彼のいわゆる「基体即主体、主体即基体」あるいは「個体即全体、全体即個体」が一種の全体主義でないとするれば、果たしてそれは何であるかということである。田辺元は最後には更なる高次の段階（否定の弁証を経たのち）において、個体と全体の境界を消し去り、個体の全体に対抗する立脚点を失わしめ、あとはただ空虚なる調和を残しただけであった。

田辺元が仏教の「無我」の立場に立っており、個性性を強調する自由主義の伝統に批判的であるのは理解するに難くない。「縁起性空」の角度からこれを見れば、一切の存在はすべて互いに相依し、ただ関係性だけがあつて実体性はない。田辺元の弁証法的言葉というならば、一切の存在はみな相互に媒介し、この媒介としての存在はすなわち自己否定（我空）の存在である。田辺元はすなわち「空有」（我執を空する存在）という言葉をもつてこれを表現する。懺悔道は衆生を悟らせ、我執の存在から無我的存在に転じさせようとするものである。我執は根本悪であり、それに対して無我は愛の原理である。田辺元は懺悔道の核心が「大非即大悲」、「無即愛」にあることを再三強調した。絶対無は絶対の愛ということであり、つまりは絶対他力ということである。根本悪はただ愛によってしか克服し得ず、理性によって乗り越えることはできないのである⁹¹⁾。言い換えると、田辺元によれば、末法の時代にあつて哲学、理性の力ではなく、ただ宗教の力のみによつて活路を見出しうるの

である。

田辺元が最後に帰するところとして描くのは「還相」の原則によつて建立された理想世界である。そこでは人々は平等であるが、先進、後進の序列的な差異がある。先進の後進に対する指導教化は兄弟間の関係のようであり、田辺元はこれを「兄弟道」あるいは「兄弟法門」という⁹²⁾。「往相」と「還相」という浄土門の核心的原理について、田辺元は常に「往相即還相」、「還相即往相」であること、両者が弁証法的に相即していることを強調する。しかし、実践からいふならば彼はやはり還相の精神を相対的に重視している。曇鸞によれば、往相廻向とは、自らの功德をもつて一切の衆生に回向し、ともにかの仏国に生ずると願を立てることである。還相廻向とは、かの仏土に生じてのち、奢摩他、毘婆舍那を得て方便力が成就すれば娑婆世界に戻り、一切の衆生を教化し、ともに仏道を成すということである⁹³⁾。往相は往生浄土を重んじ、還相は相互の教化を重んずる。還相の精神を重んずるのは、つまり世間法を捨てない菩薩道であり、これも田辺元が特に法蔵菩薩因位修業が絶対還相の象徴であると強調した所以である。

田辺元は更に進んで社会と個人が互いに相即して一体となるべきことを強調している。社会のあらゆる罪惡に対して、すべての人がが連帯責任を負わなければならない。このような社会連帯責任の観点も田辺元の宗教社会観の特色である。それ故、懺悔もまた個人の懺悔に止まらず、社会全体の懺悔でなければならない⁹⁴⁾。仏教の「共業」の觀念に元来これと同じような考

え方があり、田辺元によつて發展せられた集團責任の倫理的な概念は、基本的には仏教の立場に一致している。彼の着眼点はいかに社会改革の意識を觸発するかにあるとはいへ、集團意識を強調する考えがあることは否定できない。我々はここにおいて仏教（特に東アジアの大乗仏教）がその社会実践の意識を有することを見出すことができ、一般に思われているような単なる出世宗教ではないのである。

大乗仏教は無我を強調するため、当然のことながら個性性は対治の対象とされて、融和、協調の社会性が強調される。田辺元はもとより社会性を強調しているが（故に社会連帯責任の觀念がある）、彼が最後に強調する真の理想は、すなわち個人と国家社会（種々基体々生命共同体）が絶対無の「否定的媒介」において元来の矛盾（国家社会の個人への主宰、個人の国家社会への反抗）を解消し、救済論の方便へと転換せしめることにあり、「無即愛」の原則において「地上の神国」にならしめることである。これこそ田辺元が浄土宗の思想とキリスト教のそれとを結びつけることによつて完成させた宗教的ユートピアなのである。⁹²⁾

田辺元の政治社会の論理は基本的に、絶対的精神が客観的精神と主観的精神との矛盾対立を統一するというヘーゲルの枠組みを必ずしも離れるものではない。異なるのは田辺元が徹底的に自己同一性を止揚し、「絶対無」Ⅱ「絶対媒介」Ⅱ「絶対否定」をもつてヘーゲルの絶対的精神に代え、個人と国家社会を無化し、両者とともに救済事業の媒介と方便に転換させたとい

う点である。その懺悔道においては個人の懺悔だけでなく、社会の懺悔、国家民族の懺悔が必要とされる。田辺元の『懺悔道としての哲学』は一九四五年の七月から十月にかけて成立し、その間に八月十五日の無条件投降を経ている。彼は最後に「今日我國民は他動的に従来の国家主義に対する懺悔を課せられて居る。これは勿論自発的に我々が自らに課すべき所であつたので、今日時既に遅く敗戦国として之を他から強制せられる如き、慚愧痛恨の至である。今や遅くとも、せめては自ら進んで此懺悔を行じ以て自由を確保すべきである」⁹³⁾と述べる。当時の状況では、田辺元の微弱な呼びかけは、戦後の自由主義と社会主義の新たな風潮によつてかき消され、ただ「非哲学」的懺悔道哲学を残しただけであつた。

七、結語

田辺元の哲学は戦後顧られることが少なく、時宜にそぐわない感を入々に与えた。西田幾多郎、西谷啓治の影響に比べれば、田辺哲学に共鳴する者は武内義範のような少数の門弟を除いては稀である。その原因は頗る複雑である。田辺元の政治における保守的な姿勢、民族主義や国家主義という嫌疑、これらすべてが彼をして戦後主流となつた自由主義時代においては忘れられた人とさせたのである。しかるに時流にそぐわない人というのは往々にして独特な視角をもっているものなのである。今日、田辺元が四十年代に書いた『懺悔道としての哲学』を読み、彼

のヘーゲル、シェリング、ニーチエ、ハイデッガー！理解と批評を見るときわめて時空倒錯の感を覚える。今これを読むと、京都学派が戦前から戦後にかけて、仏教の立場から近代性の問題に対して深く哲学的省察を展開し、八十年代に行われたモダン・ポストモダンの論争に三、四十年ほど先んじており、かつよりいつそうの深沈で憂鬱な現実感をそなえている、ということがわかる。

田辺哲学を結局は蹉跌を来たしたのだとみなすのならば、その蹉跌には相応の原因があるべきであろう。田辺哲学の特色は「自己同一性」に対する批判であり、これは大乘仏教（特に龍樹）の「自性」への批判と一致している。しかし、田辺元の意図は、大乘の「無自性空」の意味を解明することではなく、ヘーゲル弁証法の「媒介」概念をもって「自己同一性」に代えることにある。もし事物に本質があるとすれば、それは媒介性にほかならない。換言すれば、無媒介で、自己同一的な事物は存在しない。媒介性とはすなわち空性である。田辺元が「絶対無」を「絶対媒介」と解釈し、西田が「絶対無」を「絶対矛盾の自己同一」と解釈したことを批判した理由はここにある。

田辺元のいわゆる「絶対媒介」は、「絶対他力」が行動を転換させる主体となることを指しており、その転換は相対の自己を通じて行われる。相対の自己が「絶対他力」の媒介となることを、田辺元は「転換の軸」といい、そこにおいてのみ宗教的転換（大死大生、死復活）が初めて可能となるのである⁹⁰。絶対と相対との間の媒介関係を想定してのみ、初めて懺悔の真の

主体が「絶対」あるいは「絶対無」であることを説明できる。この「絶対」あるいは「絶対無」は直観の対象ではなく、能動的、超越的主体性である。田辺元がしばしば「絶対無」の行動意志を論じていることがその証左である⁹¹。他力道と自力道はここにおいて異なるのである。

徹底的な他力道はまさに自力道の否定であり、つまり主体主義の否定である。田辺元は自力が他力の必要媒介であることを繰り返して強調しているが、自力の媒介のはたらかはあくまで自己の否定であり、絶対無を機能させることである。たとえ田辺元が彼の絶対媒介の論理に自力あるいは理性の地位を保留しているとしても、それは消極的なものといわざるをえない。問題はもし理性という主体が否定された場合、道徳的行為はいかにして可能となるかということである。田辺元は「愛」によって「理性」に代え、それを倫理学の最高原則とした。田辺元にとって、理性がもはや信頼しえないのは、純粹理性にせよ、実践理性にせよ、いずれも二律背反を免れることができないからである。矛盾対立が解決できるのはただ「無即愛」のみである。ただ自己否定（無懺悔）を通じてのみ、初めて真の愛が可能となる。

田辺元が自力道を批判したのは、明らかに個人が道徳責任を担いうる主体ではありえないと考えていることに由来する。こうした考えの理由は、自己同一性を保った「個人」が存在しないことである。個人を自己同一性を保った個体とみなすのは、近代の市民社会（特にブルジョアジー）の勃興以降の産物であ

り、それはすなわち自由主義の意識形態である。個人は権利と義務を担う主体であり、同時にこれによって所有権の概念が現れた。仏教の観点からすれば、個人（我）と所有権（我所）はすべて縁生法であり、すなわち空である。もし両者を実体として理解すれば、虚妄分別となり、真実が見えなくなる。田辺元が仏教の立場に基づき、近代の自由主義と資本主義社会に対して批判を加えたということは、それなりの見識がある。

田辺元の批判は愛によって理性に代えるという以外に、常に社会的連帯責任をもって個人の責任に代えることが強調される。これが彼の基本的立場であり、基本的に仏教の立場にも符合している。もともと、問題は理性という主体が否定された場合、道徳的判断と道徳的行動はいかにして可能となるかということである。田辺元はこの問題に答えられない。これは、軍国主義が横行した際に、彼が戦争の拡張に対して批判を加えられず、甚だしきに至っては共謀者となった原因であり、田辺哲学が挫折した原因でもある。

彼の「種」の論理において、個人と全体（国家民族）との矛盾は、媒介相即の形によって弁証法的に宗教の段階にまで高められ、解消された。国家と個人はいずれも絶対無の媒介ではあるが、国家はこれによってかえって神聖性を持ち、「地上の神国」となった。そして、そこでは自由、平等、兄弟愛が実現されるのである⁹⁹。理想の國家においては、主体即基体、基体即主体である。問題は國家の暴力に直面したとき、個人の抵抗はどの位置にあるかということである。田辺元はこの問題を意

識していないし、この問題にも答えられない。なぜなら、個人はすでに「方便」として解消されているからである。

注

- (1) Takeuchi Yoshinori, "Translator's Introduction", in Tanabe Hajime, *Philosophy as Metanoetics*, trans. by Takeuchi Yoshinori (Berkeley: University of California Press, 1986), xi. 武内義範のこの訳者の前言は、『田辺元全集』（筑摩書房、一九六三年）第九卷の解説から訳したものである。
- (2) James W. Heisig, "Foreword" to Tanabe Hajime, *Philosophy as Metanoetics*, trans. by Takeuchi Yoshinori (Berkeley: University of California Press, 1986), xi.
- (3) 「接着講」と「照着講」の区分は馮友蘭の言い方である。牟宗三『佛性與般若』上冊（台湾学生書局、一九七七年）六〇七頁。私は別所においても言及した。拙著『空性と現代性』（台湾立緒文化公司、一九九九年）八七〇八八頁。
- (5) こうした情況はむしろ牟氏に限るのみならず、馮友蘭、熊十力、方東美、唐君毅、勞思光などの中国哲学の研究にも見られる。
- (6) 拙稿 Chen-kuo Lin, "Building a Pure Land on Earth: Master Yin-shun and Buddhism in Taiwan", presented at the Annual Meeting of the American Academy of Religion, Boston.

- November 20-23, 1999°
- (7) これに関する研究は Johannes Laube, *Dialektik der absoluten Vernunft* (Freiburg: Herder, 1984) や Tateiso Uno and James W. Heisig, eds., *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime* (Berkeley, CA: Asian Humanities Press, 1990) や Makoto Ozaki, *Introduction to the Philosophy of Tanabe: According to the English Translation of the Seventh Chapter of the Demonstratio of Christianity* (Amsterdam: Editions Bodopi B.V., 1990) がみえる。
- (8) 『田辺元全集』第九巻 四九三頁。武内義範の解説にみえる。
- (9) 前掲書、四九四～四九五頁。
- (10) 前掲書、「機梅道としての哲学」、四頁、二〇七頁。「Preface」, *Metanoetics*, p. 224°
- (11) 袴谷憲昭『法然と明恵—日本仏教思想史序説』(大蔵出版、一九九八年)八五～九二頁。
- (12) 「機梅道としての哲学」、二〇八～二二六頁。 *Metanoetics*, pp. 224-225, p. 259°。ホルトのいわゆる「知る義に帰するに止まらず、知を容れざる背理の故に信する」は、田辺元に大いに啓発を与えた。
- (13) 「機梅道としての哲学」、五〇五～五〇七頁、武内義範の解説にみえる。Tateuchi Yoshinori, "Translator's Introduction", *xiii-xiv*°
- (14) 「機梅道としての哲学」、五三頁。 *Metanoetics*, p. 45°
- (15) 「機梅道としての哲学」、五九頁。 *Metanoetics*, p. 52°
- (16) 「機梅道としての哲学」、九七頁。 *Metanoetics*, p. 95°
- (17) 「機梅道としての哲学」、一三三頁。 *Metanoetics*, p. 257°
- (18) James W. Heisig, "Tanabe's Logic of the Specific and Nationalism", in James W. Heisig and John C. Maraldo, eds., *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994), p. 259
- (19) 「機梅道としての哲学」、二二六頁。 *Metanoetics*, p. 13°
- (20) 前掲書、五〇四頁。Tateuchi Yoshinori, "Translator's Introduction", *xiii*°
- (21) 「機梅道としての哲学」、五九頁。 *Metanoetics*, p. 52°
- (22) 『田辺元全集』第七巻、「種の論理の弁証法」、二二六頁。
- (23) Tanabe Hajime, "The Logic of the Species as Dialectics", translated by David Dilworth with Taira Sato, *Monumenta Nipponica*, XXIV, 3(1969), pp. 279-280°
- (24) 「機梅道としての哲学」、四二～四三頁。 *Metanoetics*, pp. 32-35, pp. 38-39°
- (25) 「機梅道としての哲学」、九四頁。 *Metanoetics*, p. 92°
- (26) 「機梅道としての哲学」、九五頁。 *Metanoetics*, p. 93°
- (27) 「機梅道としての哲学」、六一～一三四頁。 *Metanoetics*, p. 55, p. 138°
- 「種の論理の弁証法」、二五七～二五八頁。Tanabe Hajime, "The Logic of the Species as Dialectics", *Monumenta*

Nipponica, XXIV, 3(1969), p. 274.

- (28) 戸坂潤は早くも一九三四年に田辺元はナチストであると指摘した。田辺元と国家主義との関係について、James W. Heising, "Tanabe's Logic of the Specific and Nationalism" に見られる。

- (29) 「種の論理の弁証法」二六七頁。"Logic of the Specific and Dialectics" p. 283°

- (30) 「種の論理の弁証法」二五三頁。"Logic of the Specific and Dialectics" p. 273, note2.

- (31) 「懺悔道としての哲学」一三四頁。Metanoetics, p. 257°
田辺元はまた、根本悪としての我性は取り消すことができず、なぜなら、もし根本悪が取り消されたら、善も不可能となると述べている。これは「煩惱を断せずして菩提を証する」の意味である。

- (32) 「懺悔道としての哲学」一五一〜二五四頁。Metanoetics, pp. 280-281°

- (33) 望月信亨著・釈印海訳『中国浄土教理史』（正聞出版社、一九九一年）、五九頁。

- (34) 「懺悔道としての哲学」一五五頁。Metanoetics, pp. 280-281°

- (35) 「懺悔道としての哲学」二四二、二五八〜二六一頁。Metanoetics, pp. 266, pp. 284-288°

- (36) 「懺悔道としての哲学」一六八頁。Metanoetics, p. 296°
(37) 「懺悔道としての哲学」一三三〜一三五頁。Metanoetics, pp.

8-11°

- (38) 「懺悔道としての哲学」一一八頁。Metanoetics, p. 119°
(39) 「懺悔道としての哲学」二五八頁。Metanoetics, p. 284°

(りん・ちんこく 台湾政治大学哲学系教授

原著論文は「在廢墟中重建浄土：田邊元的懺悔道哲學」『中國思潮與外來文化』二〇〇二)

(りょう・きんひん 筑波大学人文社会科学部研究科)