

『懺悔道としての哲学』

——敗戦前後の懺悔と三願転入をめぐる——

廖 欽 彬

一、序

田辺元（一八八五—一九六二）は戦時下における峻厳な言論統制によって「昭和十六年の秋以来筆を絶って一文を公にせず、十九年秋まで沈黙を守った」（『全集』第七卷、二五四頁）。この三年間の空白に、昭和十七年の「哲学について」と「斎藤さんの境地を想望して」、昭和十八年の「死生」と「征く学生における嘘の言葉」、昭和十九年の「文化の限界」のほかに大学での講義や講演会の原稿等を除いて田辺の『懺悔道としての哲学』（一九四六）の思索過程を跡づける手がかりはほとんど皆無とわかっていい。本稿は、田辺が昭和十九年十月から十二月までの最終講義に懺悔道哲学の骨格を説いた内容を『懺悔道としての哲学』の内容に照らし合わせ、彼の敗戦前後における思想的推移及びその発展を探究しようとするものである。以下の比較において依拠する資料は、必要

な範囲に上述のものも含め、特に田辺が十月に京都哲学会公開講演会で演説した「懺悔道」と、十二月に田辺が最終講義に親鸞の「教行信証」について話した内容を活字化された『私観教行信証の哲学』（以下『私観』と略記）とを中心とした¹⁾。

懺悔道哲学の思想的推移や発展を論述する前に、こうした考察を行わなければならない理由を少し説明したい。この時期における田辺哲学の発展について武内義範は解説において、「大島康正・上田泰治氏や私などはその当時、先生の下にあって依然として指導を受けることが出来た幸運な弟子の一人で、従って先生の当時の思想の発展をかなり詳しくわきまえているつもりであるが、この点についてのより詳細な記述は他の機会にゆずりたいと思う」（『全集』第九卷、四九四頁）と語っている。しかし、以降武内にはこれについて僅かな言及があるだけである。高坂正顕は「西田哲学と田辺哲学」

〔高坂正顕著作集〕第八卷、理想社、一九六五年）において若干田辺の当時の思索の展開に論及しているが、必ずしも本格的な論証をなしているとはいえない。ただし、高坂は「種の論理」が完成されたのち、「種の論理」を頓挫の途に追い込んだ「国家的存在の論理」（一九三九）が発表されたのと同じ年に『正法眼蔵の哲学私観』が現れたことに注目し、その時期における田辺の宗教哲学への萌芽を示唆している。さらに「曾て教室で私と共にヘーゲルを読み、彼に依つて養われた思索力をもつて立派な『教行信証の哲学』（昭和十六年出版―筆者注）を著した武内義範君の如き人があつて、私は此書から教えられる所も少なくなかつた」（『全集』第九卷、六頁）という田辺の告白からすれば、この時期の田辺哲学における宗教的側面を詮索することは田辺の宗教哲学の全貌を解明することにも繋がる。したがつて、本稿は試みにその詮索の作業の一環として懺悔道哲学に関する論究の範囲を敗戦前後にし、田辺の思索の推移を明らかにしようとするのである。

なお、ここにおいて田辺哲学（「種の論理」）の形成に關して一言を付け加えておこう。田辺は自らの哲学を構築するにあたつて一連の「種の論理」に関する論文、その発端とされる「社会存在の論理」（一九三四―三五）から、「種の論理と世界図式」（一九三五）、「存在論の第三段階」（一九三五）、

「論理の社会存在論的構造」（一九三六）、「種の論理に対する批評に答ふ」（一九三七）、「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「絶対弁証法」を完成している。にもかかわらず、「国家的存在の論理」において元来完全態であつたはずの「絶対弁証法」はヘーゲルの「思弁的弁証法」に墮落し、国家を絶対的存在とし、その無限に發展するはずの循環態に停滞をもたらしたのである。これについて田辺は「種の論理の弁証法」（一九四七）に次のように述べている。

しかし当時私の思想に於ては、右の絶対媒介の原理たる無が、なお真に否定的に徹底せられず、矛盾の底に超越せしめらるるに至らずして、理性の同一性を脱却しなかつた為めに、私の始終批判しつゝあつたヘーゲルの合理主義に自ら顛落し、彼の如く国家を絶対化して個人の自由をそれに同化する傾向を免れ得なかつたのである。

〔全集〕第七卷、二五三頁

これに従えば、「種の論理」が挫折に至つた経緯がヘーゲルの国家を絶対化した「思弁的弁証法」の過程と重なっていることはいうまでもない。田辺が個人に根原悪が纏綿するのと同様に国家にも根原悪が伏在するのを忘却し、ついに国家

を絶対化し、類的普遍の地位に止めたのは、「類」としての国家が「懺悔の基盤たるその無的人格」に徹底していなかったためである。かくして田辺は従来、循環態をなす「種の論理」に体系性を持ち込むこと、つまり「種」へと顛落せしめられるはずの類的国家の絶対性を固持してしまうことによつて自らが構築してきた「種の論理」に破綻を将来したのである。そして、それは敗戦と共に「懺悔」へと向かう大きな契機となる。

二、懺悔

田辺が最初に懺悔という言葉を哲学概念として規定したのは、「懺悔道」の講演内容においてであった。ここではさしあたって敗戦後の懺悔の意味を解明し、その次にそれを敗戦前の懺悔と比較してみようと思う。田辺は『懺悔道としての哲学』において懺悔という概念を次のように述べている。

懺悔とは、私の為せる所の過てるを悔い、その悪の償い難き罪を身に負つて悩み、自らの無力不能を慚じ、絶望的に自らを抛ち棄てることを意味する。それは私を否定する行であるから、私の行にして同時に私の行ではない。私ならぬ他者が之を催起するのである。併しその他者が

却て私を転換的に向け変え、従来と異なる新しき道に再出発せしめるのである。従つて懺悔は他力の行に外ならぬ。私を促して私に哲学への再出発をなさしめる他力は、私の懺悔に於てはたらく。私は他力の催起に身を任せて懺悔を行じ、他力に信頼して自らの転換復活を証せしめられる。斯くて此懺悔の行信証が、すなわち復活せしめられた私の哲学となる。これは懺悔道 *Metanoetik* といふべきものであつて、正に他力哲学である。

『全集』第九卷、四―五頁

懺悔とは、自己を超えた絶対（私ならぬ他者^①）の催起によつて自己を否定せしめられる行であるが、行は否定を行う主体側にあるため、自己否定を行う自己の行でもある。したがつて懺悔行、すなわち自己否定・自己放棄の行は「自己の行ではなくして自己の行であり、自己の行にして自己の行でない」（『全集』第九卷、一六三―一六四頁）という二重構造を持つに至るのである。この二重構造は自力行と他力行との相即不離の關係を表示している。自己の爲した所行に対していかなる悔い改めや後悔も及ばない根原悪、あるいは存在論的悪のために、もはや反省し、慚愧する能力がなくなり、自力ではどうしようもない、完全なる無力な状態に陥っている。そのとき、自己のうちに働く懺悔の他力は自己に懺悔を

行ぜしめ、自己の存在権利を放棄せしめる。かくして自力の極限に立ち現れるのは他力の働きであり、この他力の働きによつて私は自己否定を行ぜしめられて行ずる。そしてこの懺悔の他力に随順して信頼し、自らの回復・復活を証せしめられるというのである。それ故、「私を斯かる自己放棄へと促す力は、同時に私を回復し、一度否定せられた私の存在性を再び肯定に返す力なのである（中略）私の存在は斯かる絶対転換に転ぜられて、否定せられつつ肯定せられる。懺悔を行じた私の存在は絶対転換によつて回復せられ、救済によつて復活せしめられた存在となる」（『全集』第九卷、二十一―二十一頁）といつてゐるように、懺悔は不断の回心・転換の意味をも包含し、自己否定即自己肯定（死復活）の構造を持つてゐる。田辺が懺悔道を西欧語で表す *Metanoetik*（メタノエティク）という造語は、「理性的直観」を超越することを含意する。それはすなわち「超観道」であり、「非哲学の哲学」（哲学ならぬ哲学）である。

以上の考察に基づき「懺悔道」と「懺悔道としての哲学」とにおいて、いったい田辺は敗戦前後にいかなる現実の状況に置かれて懺悔について語らしめられているのかを検討してみよう。昭和十九年の十月、大東亜戦争が敗戦の一途を辿るなか、田辺は講演会で「時局の進行に伴つて私自身懺悔に立たざるを得ない立場に動かされて行きました」（『懺悔道』）

といい、「私人として国内の不合理な事に関して憤を感じるの私はも皆様も同様であろうが、戦争中敵前に於て自国の不合理な面を公の機関を通じて述べ立てる事は敵国に歡を通ずるに等しく、明に利敵行為に外ならない」（同上）と述べ、国内の不合理に對して実践的にも認識的にも無力を痛感していた。さらに国内の不合理な事を指摘しない、もしくは指摘できないのは国民の連帯責任なのであると主張した。しかし、これに先立つて昭和十八年五月に田辺が京都帝大で講演した「死生」には次のような一節がある。

国民をして国から離れしめ隙間を造るような、国に於ける不真実、不誠実、虚偽を打破することが要求されるのである。これも実力的に戦争に参加するのと同じく、真に身を捨てなくては行われ得ない。決死の義務である。便乗して国と人との間に間隙を造らんとする者を敵として争うことは、身を捨てなくては行われぬ。

（『全集』第八卷、二二二頁）

ここには明らかに戦争に協力的な田辺の言説が見られる。だが、これによつて田辺を積極的な戦争協力者とすべきではない。国策への同調と国内の不合理への糾弾という前後の齟齬はともあれ、同じ戦時下の言論であるという立場から考え

れば、田辺の国内の不正を指摘する行為に命の危険を冒す勇氣がどれだけ必要であるかは想像するに難くない。周知のように、田辺はあくまで自らの置かれてある状況に合わせて自らの哲学思索を構築するのに忠実な思想家であつた。したがって、日本が総力戦に追い込まれた緊迫した状況を考慮し、ことさらに絶対的國家主義を高調するのもやむを得ない中での苦渋の選択として、田辺は「死生」という当局的な死へと向かうのである。しかし、こうした現況に最大の努力を尽くしたにもかかわらず、田辺は無惨にも敗戦の予告という現実^①に裏切られた。

さて、すでに敗戦が決まっているのを予測し、未だ正式に敗戦を迎えていない時点において田辺はこうした現実に対していかなる無力感を覚え、そこから懺悔の他力という不思議によつて自己放棄をせしめられたのか。彼はいう。

現実^②に於ける行詰まり、勝つべき戦争に勝てぬと言う無力感は一時的に抑えて置いたり、其の儘放置して置く事は許されぬ。私は斯かる状態に立つて、自己の無力を厭々乍ら正直に認める外はなかつた。併し全く自己には何も出来ぬと言つて頭を下げた時私には不思議な事が起つた。全く無力だと言う所に立つ事に依つて、今まで焦り続けて居た不安・焦慮から救い出されて、非常に開

かれた所に出た。有害無用の私と自覚し、何事かを遂行し得るものとしての存在の資格を放棄した時、「お前にも此れだけの事は出来るだろう、此れをやつて見よ」と言つて何かが常に私の前に提供されて来るのを感じた（中略）何事かを為し得る存在としての自己を全く放棄した所に、却て何でもやるうとする、亦何でもやらされる、其処に今までは全く異つた所に転換的に引き出された。此れが懺悔なのである。懺悔が私の存在を転換したのである。私が懺悔をしたと言へば、懺悔は私の行為に外ならないが、懺悔を行はずの事は私が他の所行を為すのと同じの意味で私の所行であると言う事は出来ない。私は全くの無力だと言う事を認め、何かを為し得る人間としての自己の存在を放棄した、否、寧ろ放棄せしめられたのであり、其処に私の所行であり乍ら私の所行ならぬものがある。私を超えたもの、私の他者が私の中で斯かる働きを行じて居る事を感じざるを得ない。（「懺悔道」）

「現実における行詰まり」とは、理性主義を背景に持つ日本^③の対外戦争が理性の二律背反によつて自らに破綻をもたらすし、ただ敗戦の運命を待つしかないということの意味する。田辺はこうした「勝つべき戦争に勝てぬ」という理性の挫折に対する無力感に直面せざるを得なかつた。かかる窮境

に立たされたとき、田辺には不可思議が立ち現れ、彼に現実状況に対する一切の努力を放棄せしめたのである。この不可思議は「行詰ったと言う事を行詰りに終らせぬ」(「懺悔道」)力を持ち、一旦否定せしめられた存在を復活せしめる転換の性質を帯びているため、否定即肯定(無即有)という事態を引き起こしている。

上述した内容から講演にいう懺悔が敗戦後の「懺悔道としての哲学」に至ってその基本的な姿勢を崩していないことは明白である。にもかかわらず、田辺は敗戦後の現実状況に合わせて口調を変え、国内の不正に沈黙するのが不忠実であるという念慮と戦時において敵前に国内思想の分裂を暴露すべきではないという自制との板挟みの境地や、さらにこうした程度の難問も解決できない自分はや人を導く教師として失格であるという疑いに悩まされてついに絶望に陥ったところに、自己のうちに他力の不可思議が立ち現れたと告白している。そして田辺は自らの懺悔が他者の「連帯懺悔」を促すことによって国家社会を廃墟から再建することを希求するに至っている。ここから確かに敗戦前に講演した「懺悔道」の内容を抜きにしたならば、田辺が一見敗戦後の平和主義に急転向した日和見主義者のように見えるかもしれない。もっとも、注目すべきは敗戦前に懺悔の自覚、つまり自己放棄を行せしめられた田辺にはすでに不可思議によって自己復活がも

たらされていたという転換である。「懺悔の核心は転換にある」というスタンスは敗戦前後においてなんら変わっていない。とはいっても、敗戦前にいう懺悔は過去の所行に対する悔い改めや自力哲学の挫折に力点を置いていたのに対し、敗戦後の懺悔はよりいっそう救済の積極的な面に重点を置いていた。こうした敗戦前後におけるニュアンスの異なった無力感から、消極的な懺悔によってもたらされる積極的な「連帯懺悔」を通して国家社会の建設を希求する田辺の宗教哲学的な思索を看取することができる。

三、懺悔と救済と罪惡

田辺は懺悔という宗教的体験を浄土真宗の教義を援用して説明している。その文脈からすれば、懺悔は自己存在の罪惡深重なることを絶対なる如来の本願によって自覚せしめられ、そこで自己放棄を行せしめられて行じ、かえってその救済に摂取せられる(往相)と同時に如来(絶対)の他の衆生(相對)を救済する事業に参加せしめられる(還相)という事態である。これに関して田辺はこう述べている。

親鸞は其書き遣した教行信証に於て還相し、如来大悲の作用に協力して、私の懺悔道を促進し、私に教化指導を

与えて、愈々如来大悲の無限の深さと無辺の宏さとを感得せしめ、懺悔行信の自覚に懺悔道としての哲学を推進せしめて、之を更に他に廻向し、還相的に私の信証を他に伝達せしめる。〔全集〕第九卷、一三三頁

田辺はかくして親鸞の、絶対の救済に参加すること（還相）によつて自らの往相を遂げると同時に親鸞と共に絶対の他の衆生を救済する事業に協力すること（還相）によつて他者の往相を喚起する。ここでは「往相即還相」、「還相即往相」すなわち「自利即利他」、「利他即自利」という大乘仏教の菩薩思想が見られる。この如来の自己内転換である「還相即往相」が衆生における「往相即還相」を喚起するという事態はまさに「菩薩思想を対自的に展開するものとして、浄土教の具体性を表わすものである」（『全集』第九卷、一九七頁）。しかし、注意すべきは絶対は相対を媒介するとしても、絶対と相対とは決して直接無媒介に結合することができないということである。絶対は直接無媒介に相対に救済をはたらきかけるのでもなければ、相対は媒介なしに絶対の救済に与るのでもない。なぜなら、菩薩は自己の度らざる先に他人を度すという事の示しているように、如来の自己否定（自己限定）と如来の救済による衆生の自己否定（懺悔の自覚）とが対自的に起り得ない限り、絶対が絶対たり得ないのみならず、相対

も相対であることができないからである。「絶対は相対と共にあり、後者に相対して現成する」（『全集』第九卷、九十八頁）といっているように、仏は法蔵菩薩に下降（自己限定）して衆生を救済するから絶対たり得るのであり、衆生は救済に摂取せしめられるために仏の不思議な力による懺悔の行（自己否定）を通してはじめて相対としての存在性が保証されうるのである。もし相対の懺悔が絶対の救済を欠くならば、たとえ自己否定による自己復活を狙つたとしても所詮自己同一の自力救済に止まり、田辺のいう不断の懺悔による死復活の循環態から遠ざからざるを得ない。

では、自力の懺悔による救済はなぜ不可能なのか。それはわれわれには人間存在である限り避けて通れない根原悪が纏綿しているからに他ならない。これについて田辺は「懺悔道」で絶対による懺悔への自覚を告白している時点においては、すでに自らの存在に根原悪が伏在していることを承認している。彼はさらにそれをそのまま滅却せず生かす絶対の不可思議をこう語っている。

無力にして一人前の働きの出来ぬ吾々を恰も有力なもの、一人前のものの如くに働かしめる、其処に不思議な事が起る。悪を行う事を許すと言う不可思議がある（中略）絶対は相対たる人間に対し其の絶対性を棄て、人間

を生かし、人間を働かしめる故に、人間は失敗をなし悪を行うのである。此処に根本悪がある。相対が存在しめられたと言う事に既に悪が付き纏うのであるが、其れを絶対が承知の上で働かしめる故に、悪が起つても既に悪は許され、救い取られて居る。斯かる絶対の働きとは何であろうか。無力のものを有力なもの如くに働かしめる原理は最早理性的なものではない、其れは佛であり、愛或は慈悲であり、絶対の大悲と言われるものである。

〔懺悔道〕

ここに悪を行うことを許すというのはいわゆる本願ばかりのように見えるかもしれない。ところが、相対たる人間には絶対の救済が保証されているとはいえ、相対は決して直接無媒介に救済されることもなければ、絶対は直接に相対にはたらかけることもない。というのは、相対は自己の自立性（根本悪）を保持したまま絶対の催起による懺悔を行ずることを媒介としてのみ、絶対の救済に入らしめられるのである。絶対は自らの絶対性を放棄して相対に下りてこそ相対に救済をはたらきかけることができるからである。絶対の大悲が人間を生かすとは、すなわち人間存在の本質である根本悪を許容し、それをそのまま救済に摂取する不可思議に他ならない。かかる相対の懺悔と絶対の救済との関係は敗戦後にお

いて維持されているのみならず、さらに敷衍されている。では、『懺悔道としての哲学』において懺悔と救済との関係はさらにいかなる論理の展開を示しているのかを少し検討してみよう。田辺は『懺悔道としての哲学』において自らにおける本願ばかりへの傾向を認め、その傾向を脱却することができないことを告白し、自己の存在に伏在している罪悪は相対の懺悔と絶対の救済とによつても依然として消えることなく存続することを以下のように説いている。

罪悪深重の凡夫、極重悪人たる私に於ては、その本願ばかりへの傾向さえ啻に存在するばかりではなく、それは懺悔と救済とによつてもなお消滅せしめられることなく存続するのである。私は救済の不可思議に対する戦慄と感謝との裏に、本願ばかりへの傾向をも脱却する能わざる程に罪悪深重なることを、慚ずかしくも懺悔しなければならぬ。ただ大非即大悲の不可思議救済力は、此深重なる罪悪への傾向を消滅せしむることなくそのまま、煩惱を断ぜずして之を向け変え転換するによつて、救済に入らしめる。〔全集〕第九卷、二七七一―二七八頁

絶対の大悲は懺悔を行ずる相対たる人間の根本悪をそのまま断ぜずして生かし、その懺悔を行う主体を転換することに

よつて救済に撰取する。ここに至つて懺悔と救済との關係は基本的に「懺悔道」の論旨を逸してはいない。田辺はさらに懺悔と救済と罪惡との交互關係を、懺悔における戰慄と感謝と誹謗との相入循環態とみなし、その循環によつて三者の媒介關係を次のように述べている。

救済は本願ほこりの誹謗罪惡に連なりながら、懺悔を媒介として後者をそれに転ぜしめ、懺悔は罪惡への傾向を消滅せしむることなくしてその方向を転換せしめ、之を救済へと媒介する。本願ほこりの誹謗罪惡さえも懺悔を媒介として救済に転ぜられるが故に、懺悔の無限構造は戰慄を含みながら救済への信頼を保持せしめるのである。

〔全集〕第九卷、二一八頁

救済は、それへの不信を抱えるが故の罪惡を保持しつつ懺悔を媒介として罪惡を救済に転換せしめる。懺悔は、懺悔を行う主体が必要である以上自己の自立性を滅却せず罪惡への傾斜を認めながらその方向を転換せしめ、それを媒介して救済に転ぜられる。罪惡は絶対の催起による懺悔を媒介として救済に転ぜられる。このように、相對の懺悔と絶対の救済とはそれぞれの対立契機である罪惡を包含しているのみならず、「どこまでも一ならぬものとして否定的に對立しながら、

而もまた飽くまで相離ることなく二ならざるものとして相即交流するのである」〔全集〕第九卷、二一八頁。両者は「懺悔即救済」、「救済即懺悔」換言すれば「自己否定即自己肯定」、「自己肯定即自己否定」という相即不離の關係にある。以上のような考察から救済と懺悔との不二不二、不同不異なる弁証法的關係が敗戦後田辺の思索においてますます深化していったこと、そして人間存在の本質、つまり根本惡が消滅されずにその弁証法的關係の基底を貫いていることを看取できる。

四、三願転入

これまで考察してきたとおり、救済と懺悔とが相即不離の關係にあるというのはそれぞれのうちに包含している否定媒介の契機である罪惡のまま認め、これを救済へと媒介することにおいてこそ成り立つことである。かかる弁証法的關係は田辺の文脈においていかに『教行信証』における三願転入の転換の論理に関わっているのか。この検討に入るにあつて、まず田辺におけるカントの批判哲学からヘーゲルの「思弁的弁証法」に至るまでの論述を若干検証する必要がある。これについて田辺は『懺悔道としての哲学』において次のように論じている。

科学と倫理とに於ける理性の批判は、その徹底の帰結として懺悔道に至る。カントの理性批判がヘーゲルの精神現象学に発展し、前者の弁証論が後者の弁証法に転換せられたのも実は此途に外ならぬ。ただヘーゲルは理性の七花八裂が、依然として理性に統一せられ従つて理性として復興せられ、理性はその無限の思惟に於て自らの死復活を概念に包んで自覚することが出来ると考えた。すなわち死して蘇るのは最早もとの生ではなく、生でもない死でもない絶対の転換すなわち無の行であり、その自覚は主体的中心に於ける行信証に止まることを忘れて、絶対矛盾の自己同一が行信証を超えて概念的に思惟せられ、無限の円環に統一せられると考えたのである。

〔全集〕第九卷、九頁

ここにいう理性批判の徹底というのは懺悔道の論理としてもつとも重要な根幹であり、田辺はこれを絶対批判と称している。絶対批判とは、簡潔に言えば批判する理性に対してさらに徹底的に批判を加えるという絶対的自己分裂・自己否定の自覚である。この絶対批判の論理構造は上述した懺悔の論理構造とは異なるものではない。理性は自力ではもはや自己批判を行う能力を持たないという極限に置かれたとき、絶対

の催起によつて自らを否定せしめられ、絶対の力に随順してかえつて自らを超理性的に復活せしめられるのである。これはいわゆる「超理性的理性」の立場である。田辺はカントの批判哲学の不徹底さを補うヘーゲルの精神現象学から絶対批判に類似した論理（田辺のいわゆる思弁的弁証法）を見出したが、それはやがてカントと同じく理性の支離滅裂を回復するのはやはり理性自身によらなければならぬという立場に墮落してしまつたため、あくまで自力哲学に属し、他力哲学である懺悔道とは一線を画していると指摘している。ここにおいてヘーゲルの「思弁的弁証法」が同円反復の循環態をなすという言い方が成立するならば、田辺の懺悔の構造はまさに無限に発展する螺旋型の循環態であると言わなければならない。

以上から田辺の、カントからヘーゲルに至るまでのドイツ觀念論に対する批判が彼自身の宗教的体験から来ていることは察知できる。実際田辺は懺悔という宗教的体験に基づいて早くからカントの批判哲学の不徹底さに対する論述を「懺悔道」と「私観」における三願転入の解釈に関連づけている。ここでは紙幅の関係で、「私観」と「懺悔道としての哲学」における三願の説明に関する部分のみを取り上げ、順次に第十九、二十、十八願を掲載しその前後の相違や発展を論述する。

第十九願、理性的活動の立場、道徳の教え、良い事をして往生に振り向けんとする。之は正に科学、道徳の立場で理性的活動に外ならぬ。
〔私観〕

第十九願は至心発願之願とか修諸功德之願とか呼ばれて、衆生菩提心を発し諸の功德を修して仏国に生れんと欲せば、寿終らん時に臨み仏必ず大衆と共に其人の前に現せんと誓う願である。これは正に衆生が自力を以て倫理に励み諸功德を積んで絶対善の清浄に達しようとする自力努力の立場である。
〔全集〕第九卷、一九一頁

第二十願、理性は何時でも自分を根底付けんとするに理性自らの自律を以てする。カントは一切の善は善意志が無ければならぬとした。此の諸善の根元に在るものを救わんとする理性の自律性を信じて努力する理性者に対する如来の救いの誓いが二十願である。
〔私観〕

賢者に於ては最早単に個々の善業功德がそのまま浄土往生の因たるのでなく、諸善の根柢諸徳の本源としての絶対に対する自覚が必要である。これが第二十願の、十方の衆生仏の名号を聞いて念を仏国に係け、諸の徳本を植えて心を至し廻向して仏国土に生れんと欲わば、誓って

之を果遂せしめんという願である。

〔全集〕第九卷、一九一頁

第十八願、第二十願より第十八願への転入に於て絶対批判が実現されて他力の立場になる。理性の絶対批判を通して第十八願の他力が出て来る。
〔私観〕

斯かる濁世の群萌を救わんとして阿弥陀仏の大悲が、称名念仏の他力行へ衆生を転向せしめるのが、第十八願の誓に外ならない。
〔全集〕第九卷、一九一頁

右に従えば、『私観』において第十九願はまさにカント以前のヨーロッパにおける一般的な科学的認識、理性信頼の立場である。これに対して『懺悔道としての哲学』では第十九願は自力修善による往生の立場とされ、カントのいわゆる完成善の二律背反を免れないと主張されている。次の第二十願はカントは一切の善がその拠って立つ根源としての絶対的善意志（神）を要請せねばならないと主張したものの、なお理性に属する信仰という領域から出られないという自力の立場である。これに対して『懺悔道としての哲学』では第二十願は衆生が単なる自力修善では往生できないのを自覚し、自力で念仏して救済に摂取されるのを願うという自力念仏の立場

である。第十八願に至れば、『私観』ではカントの批判哲学の不徹底さに対する批判として絶対批判が取り上げられ、懺悔の他力が主張されているのに対して、『懺悔道としての哲学』では衆生が救済に導かれるためにはただ念仏往生の他力行に身を委ねるのみであるとされている。第十八願はいわゆる他力念仏の立場である。前後の解釈を比べれば、敗戦前の三願解釈は理性の挫折、自力ないし自力救済の不可能という懺悔の側面を強調する傾向があるのに対し、敗戦後の三願解釈はより積極的に絶対の救済、他力救済という懺悔の側面に重点を置いているということが窺い知れる。

上述した第十九から二十、そして十八へと順次に転入する三願の論理構造はまさに理性がその二律背反に逢着して自らの力ではその矛盾を克服することが出来ないのを自覚し、進んで自力で絶対の救済を求めようとし、その結果自力ではどうしようもない極限に立たされたとき、絶対の力によって懺悔行をせしめられ、救済に摂取されるに至るといふ論理構造である。

以上見てきたとおり、敗戦前の三願の解釈はあくまでカントの批判哲学との連関で行われている。それは『懺悔道としての哲学』の三願に至ってなおその形跡が見られる。では、『懺悔道としての哲学』において三願転入の論理構造のさらなる展開はどこに見出すことができるのか。その展開は次の

ような内容から看取できよう。

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。斯かる上下昇降的循環運動に於て、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静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するのである。

〔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、換言すれば転換復活せられるとしても、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つていふ事態に直面している。田辺はかかる第二十願の性格を次のように説明している。

その半面は思想の観念的転換（というよりも実は連続）

に安住する誘惑が裏付け、従つて我々は断えず安易の摂理方便思想に墮する危険に曝されるのである。具体的なる他力念仏の裏面は自力念仏の抽象で張り亘される。ただ不断の懺悔に依つて後者が前者に転ぜらるる限り往生の果遂が保証せられる。(『全集』第九卷、一九三頁)

したがつて、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顛落するのである。第十九願は再びその顛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(懺悔)を行ぜしめられ、救済に撰取される(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「上下昇降的循環運動」の構図となる。第十九願から第二十願へ、そして第十八願に上昇することはすでに第十八願から第二十願を経て第十九願に顛落することを準備し、「上昇即下降」、「下降即上昇」という終息なき循環態をなしているのである。かかる事態から、第二十願の中間

性を既述した懺悔と救済との弁証法的關係に照らし合わせてみれば、それが懺悔によつては第十八願に上昇したり懺悔なしには第十九願に下降したりするという自己矛盾的内容を持ち、弁証法的性格を表していることは明白である。田辺は敗戦後、懺悔道哲学を土台に三願転入に「絶対弁証法」の論理を提供したのである。

以上の考究から、田辺は西洋哲学を根底に戦争に協力的な「種の論理」を構築し、理性主義を徹底した結果、論理の矛盾を来たして自力ではどうしようもない極限に陥つたとき、絶対の力によつて自己否定を行ぜしめられ、救済に撰取せられて哲学を懺悔道的に歩ましめられる体験をもつたということができよう。そして田辺における三願転入の終焉なき循環態からカントの批判哲学のみならず、ヘーゲルの「思弁的弁証法」に至る彼の論述の意図をも理解できるはずである。

「我々はカントの理性批判の徹底としての絶対批判の途をヘーゲルと共に進みながら、後者の如く理性に執着して不徹底に終わることなく、七花八裂の底に死してただ死人として行ずることに於て生かされるのが、絶対批判の肯定相である」(『全集』第九卷、五十九頁)といっているように、真に第二十願から第十八願への転入はただ懺悔の他力によつてのみ可能である。第二十願の自力念仏の抽象にあたるヘーゲルの「思弁的弁証法」はまさに「カントの理性への復帰」(『全

集』第九卷、五十九頁）であり、田辺のいわゆる懺悔なしの第十九願への顛落にほかならない。これは明らかに自らがヘーゲルの合理主義に顛落し国家を絶対化して「類」としての国家を保持した結果、「種の論理」に破綻を来したと告白した田辺の自力哲学の挫折を物語っているものである。

五、結語

敗戦後、田辺は本格的に懺悔という宗教的体験をもって自らの自力哲学を他力哲学に転換させ、「自力即他力」、「他力即自力」の哲学を構築するに至った。そして彼は敗戦前の懺悔を敷衍して全面的に救済と罪惡との交互媒介関係を説くことによつて懺悔に「絶対弁証法」の行的構造を打ち立てたのである。田辺における三願転入の論理はまさにこうした懺悔の構造に通ずるものである。第二十願は懺悔行の有無によつて第十八願に上昇したり第十九願に下降したりする中間性を持つてこそ三願の「上昇即下降」、「下降即上昇」という無限に發展する循環態を形成することができる。その循環態を具体的に表すのは「懺悔は如何なる煩惱罪障をも断ぜずして救済に転換する」（『全集』第九卷、二十八頁）という内容である。根原惡を根絶せずに救済に与るとは、人間が罪惡のまま不斷の懺悔行を通してのみその瞬間ごとにおいて救われるこ

とを意味している。その救われた瞬間においてすでに罪惡にとらわれ、それに戻る傾向性を伴う。それは人間が生きている限り一度救済されたとしても、救われたままに滞らずに必ず自己存在に執着してそれへと回帰するからである。

田辺が「國家的存在の論理」を発表して以来、自らの「種の論理」を窮地に追い込んだのは他力哲学への転換過程において必然的に要求される論理の帰結に起因している。しかも、こうした自力哲学から他力哲学への転向はあくまで田辺自身が置かれた状況に応じて産出された宗教哲学の論理である。しかし、昭和十五年から十九年の十月までの間に田辺は所々懺悔という言葉を口ずさんだりしていた。これはおそらく自力哲学が理性の窮地から他力哲学へと変貌せしめられて自己否定による救済に導かれる以外に理性の復活があり得ないと考えている田辺自身の現実状況、絶対化された国家への抵抗であろう。田辺が論理上の進行において自らの哲学に停滞をもたらした原因は、彼自身の哲学があまりにも現実状況に忠実であったこと、換言すれば彼が日本の対外戦争がもたらした絶対的國家主義の風潮に一致した「種の論理」を構築したことにある。田辺が沈黙を守つた三年間の空白は國家主義の行き過ぎに對する黙認というより、むしろ理性主義の徹底した極限において自己に破綻を来す自力救済であると言つたほうが適切である。右の考察が大過なしとすれば、この時

期における田辺哲学は一方、国家を絶対的存在としつつ他方、国家の暴行に懺悔を要望するという矛盾を抱えているといえよう。三願転入における第二十願の弁証法的性格はまさにこれを代弁するものである。理性主義を背景に持つ絶対的国家主義は理性の七花八裂、つまり徹底した自力救済に依らない限り、完全なる他力救済による自己放棄を行うことが不可能となる。したがって、自力の立場に墮落した「種の論理」が懺悔の弁証法的構造を媒介として「種の論理の弁証法」に展開していくのも「絶対弁証法」の論理としての然るべき成り行きであると思われる。

注

※「田辺元全集」(筑摩書房、第二版)、「懺悔道」及び「私観教行信証の哲学」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) 両資料は群馬大学付属図書館に収蔵されている田辺元文庫にあるものである。
- (2) 武内の「親鸞聖人の晩年の思想」(『武内義範著作集』第二巻、法藏館、一九九九年)を参照されたい。
- (3) ほとんどの先行研究は田辺の「種の論理」の発展に論考を集中させているため、この時期における田辺哲学の宗教的側面を見逃す傾向がある。その大多数は「懺悔道としての哲学」を皮切りに田辺の宗教哲学の展開を見ている。
- (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、は、伊藤益「田辺哲学―その実践論的性格―」(『哲学・思想論集』

第二十八号、二〇〇三年)を参照。
 (5) 田辺は「懺悔道」において、「私ならぬ他者」を「私を超えたもの」、「私の他者」と表現している。この不可思議なる他者は「基督教的には愛、仏教的には大悲とか絶対の慈悲というもの」である。

(6) 敗戦意識について、大橋良介「京都学派と日本海軍」(P H P 新書、二〇〇一年)を参照。

(7) 罪悪と根原悪について田辺は「罪悪は人間に於て一時の偶発事ではなく、単なる我々の行為の罪過に尽きるものではない。それはいわゆる根原悪として存在の根元に伏在する、存在そのものの否定的規定、なのである」(『全集』第九巻、十九頁二十頁)と述べ、両者を同一視している。ここにおいて罪悪は道德的・倫理的罪悪と見なすべきではなく、あらゆる行為を含め、存在自体が罪悪であるというふうに理解すべきである。

(8) これについて田辺は「絶対を冒瀆する罪悪」、「大法を誹謗する反逆」、「神仏への背反なる罪」(『全集』第九巻、二十七頁)などをもって表現している。

(9) 田辺は自らのいわゆる循環を次のように述べている。「循環とはいうも、全く同一の軌道を反復する正確なる循環ではなく、比論的に相通じ比較揃一せしめられるけれども、同一なる軌道を繰返すのでなく、各次の行輪動圏が互に自由に自由に脱逸し、如何なる二つも完全に重なり合うものなき独自の動態なのである」(『全集』第九巻、一二九頁)。

(10) 実際、「懺悔道としての哲学」の三願転入の解釈におけるカント像は敗戦前のそれとは異なっている。なお、これに関連づけて「私観」と「懺悔道としての哲学」において論述されている教行信証、三心釈なども含め、より詳細な論証は後日を期したい。

(りょう・きんひん 筑波大学大学院博士課程
 人文社会科学部 研究科 哲学・思想専攻)