

懺悔道としての哲学

戦後の田辺哲学の展開

藤田正勝

田辺元の「懺悔」と「懺悔道」

田辺元は、一九四五年三月に京都大学を定年で退職し、群馬県長野原町北軽井沢の山荘に移り住み、それ以後、一九六二年に死去するまで、そこでもっぱら研究と執筆に携わった。田辺が戦後最初に発表した著作は『懺悔道としての哲学』（一九四六年）と題されたものであった。このタイトルに使われている「懺悔道」という表現がすでに戦後の田辺の思想的な立場を象徴的に示しているが、その立場がどういうものであったのかを、本稿ではこの「懺悔道」、あるいは「懺悔道としての哲学」という言葉を手がかりにして、明らかにしてみたい。

戦争中の沈黙

田辺が「懺悔道」ないし「懺悔道としての哲学」について語るとき、当然のことながら、「懺悔」が前提になっている。彼は何を「懺悔」したのか、まずその点から考えてみたい。

よく知られているように、第二次世界大戦における敗北を機に、多くの人々が「懺悔」という言葉を口にした。田辺の「懺悔道」もその流れに属するものと言われることがあるが、しかし、田辺は「懺悔道」ということを戦後になつてはじめて言い出したのではない。戦争中の講演や講義のなかで、すでに「懺悔」という言葉を口にしている。それは戦争と深く関わったもの

であった。

田辺は戦前も戦後も数多くの論文や著作を発表したが、戦争中はまったく論文を発表しなかった。彼の「懺悔」は、このこととも関わっている。

田辺は一九三四年から「種の論理」に関する諸論文を発表し始めるが、一九三九年に「国家的存在の論理」を公にする。そのあと、一九四一年にはなお「国家的道義性」、「思想報国の道」、「実存概念の発展」などの論文を発表しているが、太平洋戦争開戦のちは敗戦まで、何回かの講演を除いていっさい論文を発表せず、沈黙を貫いた。当時田辺が置かれていた状況をわれわれは、戦後一九四六年に刊行された『懺悔道としての哲学』の「序」から知ることができる。そこで田辺は、一方で「国家の思想学問に関する政策に対しては直言以て政府を反省せしむべきではないか」という思いをもちつつ、他方、「戦時敵前に国内思想の分裂を暴露する恐ある以上は、許さるべきでないという自制」とのあいだで、「何れにも決することが出来ない苦しみ」(九・11、11:35-36) (一)を味わったことを述べている。この

ジレンマが沈黙を強いたと言っただけであらう。それは時代を強く意識しての沈黙であった。

懺悔

その間の田辺の思想を知る手がかりとして残されているのは、いくつかの講演の記録である。たとえば一九四三年五月に京都大学の学生課が主催した公開講座(月曜講義)でなされた講演「死生」では、田辺は次のように語っている。「我々は国と隔りをおくことは許されない。直ちに国に身を捧げるのである」(八・二六〇)。学生を前に田辺は、このように国家への献身がその義務であることを語っている。また一九四三年一〇月には『京都帝国大学新聞』に「征く学生における嘘の言葉」と題した文章を発表し、「諸君は……死するも生くるも唯大君の御為といふ皇軍の精神を實踐しなければならぬ」(一四・四一六)と記している。この文章は、おそらくは同年一〇月に文科系の学生に対する徴兵延期が撤廃され、一二月から入隊することが決まった学生たちの壮行会で話をするつもりのものであ

ったと考えられる。学生たちを鼓舞するような言葉がそこに語られている。

それに対して一九四四年二月に第一高等学校第二回文化祭で「文化の限界」という題で講演した折には、田辺は「懺悔」という言葉を口にしてゐる。「私の懺悔……この国の中に於けるいろいろの不都合、無いことの願はしいやうなことに就いて、自分に責任がある、自分が微力であるからであり、自分が怠慢で為すべきことを為さないからである」と述べ、「懺悔といふことが思想でなく、文化でなく、教へでなく、私の生活の全内容なのである」(八・三〇二〜三〇三)と語っている。おそらく一九四三年一月から始まった学徒出陣が田辺の考えを大きく変えたと考えられる。戦後になってからのことであるが、一九五六年に執筆された「京大の憶出」と題したエッセーのなかで、田辺はその点に触れて、次のように述べている。「第二次大戦の緊迫愈々激しきに伴ひ思想統制益々厳しく、それに対し心弱き私がなら積極的に抵抗すること能はず、多かれ少かれ時勢の風潮に支配せられざるを得なかつたのは、

いかに深く自ら慚づるもなほ足らざる所である。遂に盲目なる軍国主義が幾多の卒業生在学生諸君を戦場に駆り立て、その中犠牲となつて仆れた人が哲学(専修)だけでも十数名に上るのは、私にとつて自責痛恨の極みである。私は頭を垂れてひたすら自己の罪を悔ゆる外ない」(二四・四三九)。戦後一年経ってから書かれた文章であるが、学生を死に追いやつたことが、いかに大きな重荷として田辺にのしかかつていたかが、この言葉から見てとれる。

いま見た一九四三年から四四年にかけての田辺の変化は、心境の変化、あるいは内的な体験というものとどまらず、田辺の哲学に対する考え方そのものを大きく変えるものであつた。そこから「懺悔道」ということが言われるようになったのである。一九四四年の一〇月から開始された田辺の京都大学での最後の特殊講義は、文字通り「懺悔道」という題目の講義であつた。また同年一〇月二一日に行われた京都哲学会の公開講演も「懺悔道—Metanoetik—」という演題のもとで行われた。このような戦時中になされた「懺悔道」をめ

ぐる思索をもとに、『懺悔道としての哲学』は執筆されたのである。

無力の自覚

「懺悔道」、ないし「懺悔道としての哲学」に触れる前に、田辺が何を「懺悔」したのかという点についてさらに見ておきたい。「懺悔道—Metanoetik—」と題された京都哲学会の講演においても田辺は、一方で「私人として国内の不合理な事に関して憤を感じる」と語りつつ、他方、戦争のただ中であって具体的に対処する方策を見いださえず、「実践的に無力であると言ふのみならず、知識に於ても深く無力を感じる」(II:6)状態にあったことを述べている。学問や言論の自由が制限されていくことに積極的に抵抗することができず、結局は時代の流れに流されるままになったこと、自らの哲学がそれに抵抗する支えにならなかったことがその根底にある。その無力さに対する慚愧の念、加えて自らも学生を戦場に駆り立てる役割を果たさざるをえなかったことに対する罪責感が、田辺に「懺悔」を

強いたと考えられる。

その懺悔は、田辺にとって、ただ自らの過誤を悔い、自らの無力を恥じるにとどまらず、「絶望的に自らを抛ち棄てる」(九・四、II:37)ことを意味した。この自己の抛棄が田辺の懺悔の重要な要素をなしている。

転換の経験

それと同時に田辺はそこである転換を経験した。その転換を次のように表現している。「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。全く無力だと言ふ所に立つ事に依つて、今まで焦り続けて居た不安・焦慮から救ひ出されて、非常に開かれた所に出た」(「懺悔道—Metanoetik—」、II:18-19)。

普通には、「懺悔」と言えば、—田辺自身がそのように表現しているのであるが—「過去の所行に対する後悔とそれに伴う無力感、つまり無力の意識から来る感情の消極的な萎縮・沈滞を意味する」(II:11)。実際、「懺悔」は、意識や感情の「萎縮・沈滞」につながっていくことが多い。しかし、田辺の場合には、いま見たよ

うな「転換」が起こったのである。そのことを田辺は、「懺悔と云う行に依り新しく生れ変」った (II:12) というようにも言い表している。

それでは、何が田辺を「新しく生れ変」わらせたのか、その点について田辺は、「それ〔懺悔〕は……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」(九・四、II:37) というように述べている。「私ならぬ他者」が、私をして懺悔へと促したことで、懺悔させただけでなく私を「転換的に向け変え」たことが言われている。そういう意味で、懺悔とは「他力の行」であるとさえ言われている。したがって田辺の「懺悔」は、無力の極限において、自己の生や行為を可能にしている、自己を超えた他者の力に出会うという経験であったと言える。その力は、キリスト教的に言えば「愛」であり、仏教的に言えば「慈悲」ないし「大悲」であると田辺は述べている (III:20)。

しかし田辺はそこに、実際に、キリスト教の神や、仏を考えていたわけではない。むしろそれを「絶対無」と表現している。具体的には、「絶対は斯様に相対の否定であり転換であるから絶対無と規定せられる。その無が私を復活せしめるにより、私には無即愛として体験せられるのである。或は絶対否定の大非即大悲として証せられるといつてもよい」(九・五、II:38)。

田辺は「種の論理」の時期においてもすでに「絶対無」について語っているが、田辺がこの「絶対無」を、その思想展開のそれぞれの段階でどのように理解していたかは、それ自体としても、また田辺がきびしく批判した西田哲学との関わりにおいても、たいへん興味深い問題であるが、本稿ではその点について詳しく論じることはできない²⁾。

以上述べたように、田辺の言う「懺悔」は、この自己の抛棄、自己を超えた他者の力との出会い、そして再生を含むものであった。この転換全体を田辺は「死復活」とも、「死につゝ生き、生かされつゝ、生きる転換」(九・四〇、II:91)とも言う表している。

このような経験を通して生まれてきた一つの決意について田辺は次のように語っている。「私は先づ飽くまで懺悔して素直に私自身を直視し、外一切に向ふ眼を内に転じて、自己の無力不自由を徹底的に見極めよう、これこそ今までの哲学に代る私の仕事ではないか、といふ新しき決意に達せしめたのである」(九・四、6-7)。「懺悔の自覚という営みが、田辺にとっての「懺悔道」であったと言える。

「懺悔道としての哲学」とは何か

哲学(理性)の無力

いま見たように田辺の懺悔の中心にあったのは、自己の無力の自覚であったが、田辺はそれを同時に哲学ないし理性の無力としても理解した。「苛烈なる現実に処して迷ふ所なく、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」(九・三六、11-85)がすべてその根底から崩れ去った、というように田辺は述べている。しかし田

辺は、無力の自覚の極限において絶対的な他者の力に出会い、ふたたび生かされたように、理性に支えられた哲学―「自力の哲学」とも言われている―が掃蕩されたその廢墟に(九・八、11-43)、ふたたび哲学が「復興」されるのを経験したのである。もちろんそれは「自らを抛ち棄てた私の、自力を以てする哲学」ではない。むしろ「他力が、私をして……行ぜしめる」哲学であることを田辺は語っている(九・四、11-37)。それが「懺悔道」であり、「懺悔道としての哲学」である。

それはもはや通常の意味の哲学ではない。そのことを言い表すために田辺は「哲学ならぬ哲学」という表現を用いている。「哲学ならぬ」と言われるのは、哲学がひとたび抛棄されたあとに現れるものであるからである。しかしそれが「哲学ならぬ哲学」と言われるのは、それが哲学の否定を経たものであれ、やはり「哲学の目的とした窮極の思索、徹底的自覚といふ要求を満たさんとするもの」(九・四、11-37)であるからである。

この「哲学ならぬ哲学」としての「懺悔道」を田辺は Metanoetik という言葉でも言い表している。マタイ福音書に見えるバプテスマのヨハネの「悔い改め」(μετάνοια) という言葉を手がかりに造られた言葉である。μετάνοια という言葉は、μετα (後から) と νοεῖν (見る、思う、考える) とから造られた言葉であり、自らの行為を後から振り返って思うこと、したがってまた、後悔することを意味する。田辺は自らの懺悔をこの言葉に重ねたのである。それと同時に、Metanoetik には Noetik を超えるものという意味を込めることができる。ことも、田辺がこの言葉を用いた理由の一つである。

Noetik というドイツ語は現在でもまれに使われることがあるが、νοεῖν に由来する言葉であり、認識ないし思维に関する学を意味する。そのなかに田辺は νόσος (知(理)) の νοεῖν する働き、言いかえれば、西洋の哲学全体を特徴づける「理性の哲学」(田辺の表現に従えば「理観」)を見ていた。Metanoetik はそれを超えるもの、

「Meta-noetik」つまり「超理観」ないし「超理性学」を意味した。つまり田辺はこの Metanoetik という言葉で後悔、ないし懺悔という意味とともに、理性の哲学を超えるものという意味をも言い表そうとしたのである。「懺悔道」という言葉では十分に言い表しえないものを補うために、この Metanoetik という言葉を併用したと言つてよいであろう。

理性(哲学)に対する批判

さて、その「懺悔道」としての哲学の主要な部分をなすのは、いま引用した「超理観」ないし「超理性学」という言葉が示すように、理性ないし理性的哲学に対する批判であった。もちろん、哲学はもともと理性に対する批判を含むものであると言ふこともできる。その典型がカントの理性批判である。田辺もまたそのことを認める。しかし彼によればカントはその批判する理性そのものを批判の対象とすることはなかった。その意味でカントの批判哲学は理性全体を批判するものではなかった。そのように批判の主体である理性を批

判の外に置くのではなく、それをも批判の対象とする徹底的な理性批判を田辺は要求したのである。つまり、「自力的なる理性の哲学が、現実との対決に於て避け難き二律背反に陥り、カントの理性批判が示した、知識を制限して信仰の立場に立つ、といふ如き自力の処理を容さないやうな絶体絶命の窮地に於て、支離滅裂、七花八裂の絶対の分裂に、進んで身を任す」(九・八一―九・三二四)ことを要求したのである。このような理性の徹底した批判を田辺は「絶対批判」という言葉で呼んでいる。田辺の理解では、理性批判はこのような絶対批判にまで徹底されてはじめて理性批判でありうる。このような意味での「絶対批判」が懺悔道の中心的な課題をなすと言ってよいであろう。

実際、田辺はそのような理解に基づいて、この書においてカント、ヘーゲル、シェリング、ニーチェ、ハイデッガー、エックハルトなどの思想に対する批判を行い、その「解体」を試みている。しかしそれはただそれらを「七花八裂」の分裂へと導こうとしたものではない。むしろそれらを「懺悔道的に再興発展せしめ」

(九・二〇、三三)ることがその意図であったと言える。その「批判解体」を通して——言わば、それを裏返しにすることによって、あるいはそれを反転させることによって——懺悔道に具体的な内容を付与することを田辺は意図したと言ってもよいであろう。そのために、田辺は「懺悔道としての哲学」を展開するにあたって、「理性批判」あるいは「絶対批判」ということを強調したのである。

ここで田辺は、自らの「懺悔道としての哲学」に対しておそらく向けられるであろう批判を意識していた。「懺悔」は、結局のところ、体験の領域に属するものであり、それに立脚した「懺悔道」なり、「懺悔道としての哲学」は、確実な基礎の上に構築される哲学ではない、つまり単なる主観的なものにすぎないという批判である。そういう批判に予め答えるために田辺は「絶対批判」を問題にしたと言いうことができる。

『懺悔道としての哲学』の第二章で田辺は、「絶対批判は懺悔道の理論的側面を形造るのであつて、之を懺悔道の論理といつてよい」(九・四六、一七九)と述べて

いるが、「懺悔道としての哲学」は、この「絶対批判」という「理論的側面」ないし「論理」的側面に支えられて、はじめて「哲学」——厳密に言えば「哲学ならぬ哲学」——としての意味をもちうると田辺は考えていた。

田辺元と親鸞

懺悔の道を歩いた先達として親鸞

さて、「懺悔道としての哲学」のもう一つの主要な部分をなすのは、親鸞の思想の解釈である。上に見たような意味での「懺悔」をその思想の中核に据えた田辺が親鸞の思想に強い共感を抱いたのは当然であったと言うことができる。

親鸞がしばしば用いる表現に「煩惱具足の凡夫」というものがある。人間はかぎりない煩惱を身に具えた愚かな存在であるという透徹した眼が親鸞にはあった。愚かな存在であるのは、親鸞も変わりがない。『教行信証』の「信巻」に「悲しきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して」という親鸞自身の心

情を吐露した文章がある。自分こそむさぼりの心や愛憎に突き動かされ、名誉や利に惑わされているという深い自覚がそこに見てとれる。この徹底した悪の自覚は、親鸞において絶望につながっている。『歎異抄』第三では「煩惱具足のわれらは、いづれの行にても生死をはなるることあるべからざる」というように言われている。親鸞はこの徹底した悪と絶望をもつとも深く自覚した人であったと言うことができる。

田辺は『懺悔道としての哲学』においてはじめて親鸞の思想に触れたのではない。「種の論理」の時期にもすでに大乘仏教の思想、とりわけ親鸞の思想に関心を示している。そこで田辺は、他力の信仰により個の我性を否定することによって普遍的な類の立場が開かれることを語っている。しかしそこでは彼の他力信仰についての理解はなお一般的なものとどまっていた。それに対して、懺悔道の時期には、徹底して悪を自覚し、自己を抛棄するという懺悔の道を歩いた先達として親鸞が意識されている。そして親鸞が歩んだのと同じ道を、いま自らが歩もうとしていることを田辺は次のよ

うに言い表している。「懺悔は親鸞更に法然・善導の踏んだ道であり、真宗は懺悔の上に成り立ったものである。私は親鸞が真宗の道の上に仏教の苦闘者として歩んだ道を哲学の道に於て踏む事を課せられた」(II:21)。

哲学を懺悔道として踏み直す

このような関心から田辺は親鸞の『教行信証』に目を向けた。『懺悔道としての哲学』の「序」で田辺は、この書において『教行信証』を「懺悔道として読解することに力を注いだ」(九・五、II:39)と記している。しかし、『教行信証』を「懺悔道として読解する」というのは、それを哲学の立場から解釈することではない。親鸞の他力の信仰を哲学的に解釈して「浄土真宗の哲学」を説くことが田辺の意図であったのではない。自らが目ざしたものを田辺は次のように言い表している。「私は今親鸞の展開した他力念仏の教理を哲学的に解釈して浄土真宗の哲学を説くつもりではない。然らずしてその代に、哲学そのものを、懺悔の行を通じて他力信仰的に立直さうと欲するのである。すなわち親鸞

教を哲学的に解釈するのではなく、哲学を懺悔道として親鸞的に考へ直し、彼の宗教に於て歩んだ途に従って哲学を踏み直さうと欲するのが、現在の私の念願である。これこそ真に親鸞に学ぶ所以であつて、彼を師とするというべきものであらう」(九・三二、II:78)。

ここから読みとれるように、田辺は浄土真宗の教理を哲学的に解釈することを目ざしたのではなく、親鸞が「宗教に於て歩んだ途」を一つのモデルとして、あるいは拠りどころとして、自らは、哲学の領域において懺悔の道を歩むこと、言いかえれば、哲学それ自体を懺悔道として立て直すことを目ざしていたと言えることができる。

そのためにまず親鸞の信仰がどのようなものであったのかを田辺は『教行信証』から読み取ろうとしていた。たとえば次のように言われている。「此書『教行信証』の全体が懺悔に裏付けられ懺悔に支持推進せられるものなることは此の疑を容れない。教行信証の領解の鍵は一に懺悔にある。自ら懺悔して悲歎述懐を親鸞と共にするものでなければ、此書を味読することは

出来ない筈である」(九三三、ii:80)。親鸞の信仰の根底にあるのは懺悔であり、その猛火によって『教行信証』が「支持推進」されているのを田辺は見たのである。

このように懺悔の道を歩いた親鸞から田辺は「指導教化」を受けようとした。つまり、親鸞の教えは、「哲学そのものの他力的転換を推進し、その行くべき方向を自らの業によつて指導する」ものとして受け取られたのである。そのような意味で、「親鸞は私の哲学に於て学ぶべき師であり指導者である」(九・二二六―二二七、ii:389)とも言われている。このような観点から『教行信証』は読まれた。「哲学を懺悔道として……踏み直す」というのは、このように懺悔の道を歩んだ親鸞の信仰から「誘発的指導」を受けながら、一方では理性的哲学を「批判解体」し、そこに哲学を懺悔道として新たに打ち立てることを意味したと言つてよいであろう。

懺悔道と「行」

もう一点、この『懺悔道としての哲学』において注目したいのは、「行」ということが強調されている点である。

先に、田辺が、「哲学ならぬ哲学」としての「懺悔道としての哲学」は、「他力が、私をして……行せしめる」哲学であると述べているのを見た。また先ほどの引用でも、「哲学そのものを、懺悔の行を通じて他力信仰的に立直さうと欲する」ということが言われていた。そのように言われるのは、懺悔道、つまり *Metanoetik* が、*Noetik* を超えたもの、理観を超えたものとして考えられていたということと関わっている。

『懺悔道としての哲学』の第一章で、「それ〔哲学ならぬ哲学〕としての「懺悔道としての哲学」は懺悔に就いて語る「懺悔の哲学」ではなくして、懺悔を行ずる他力哲学の謂である」(九三三、ii:80)と言われている。懺悔道は、「懺悔」を一つの分析の対象として捉え、それについて語る哲学ではなく、懺悔を自ら「行ずる」

ことの上に成り立った哲学なのである。

そういうところから、京都哲学会で行った講演「懺悔道—Metanoetik—」では、懺悔道は「行道」である、ということが言われている。「この超理観の学を行道と申したい。……懺悔道が Metanoetik として表されるとき、それが行道、すなわち懺悔を行ずる行道と言う真の意味を示すのである。私は理観に対する行道が哲学の道であり、それは懺悔の働きであると申したい」(11: 14)。

このように理観を超えたものとして、懺悔道は「行道」と呼ばれたわけであるが、それとともに、『懺悔道としての哲学』において「行」ということが強調された背景には、やはり「他力」の問題があった。

『懺悔道としての哲学』の第四章で次のように言われている。「懺悔の行は自己に属しながら、却て自己の存在資格無きことを承認せしめられる行為である。それは自己に出づるとはいへ他力に促されてこれに随順する行為である。其故行為を自力に属するものとし、行を他力に由来するものとして区別すれば、懺悔は行

為といふよりも行といふべきものに外ならない」(九・一三六、11: 236)。

懺悔は、他力に促されて、それにしたがっていく行為であり、したがって、他力に由来するものとして「行為」というよりもむしろ「行」と呼ばれなければならない、ということがここで言われている。このような「行」を通して、哲学を建て直す、再建するということを田辺は、この『懺悔道としての哲学』において目ざしたのである。

三願転入

さて田辺が『教行信証』の読解においてとくに問題にしたのは、いわゆる「三願転入」と「三心釈」の問題であった。その際、道しるべになったのは、田辺が『懺悔道としての哲学』の「序」のなかで触れている武内義範の『教行信証の哲学』(一九四一年)である。そこで武内は、「三願転入」の問題を軸に『教行信証』全体を貫く論理の解明を試みるとともに、それとの連関で「三心釈」の問題にも論及している。

「三願転入」は、『無量寿経』で説かれている法蔵菩薩の衆生救済のための願、つまり四十八の誓願のうち第十九願、第二十願、第十八願で語られる宗教的な境地を、自力に執着した抽象的な段階から本来の他力的な宗教的意識への発展のプロセスとして捉える立場から、この信仰の深まりを言い表した概念である。

この「三願転入」を田辺は、まさに懺悔の道として、つまり、「自力修行の衆生自らに於ける、極重悪人なりとの懺悔、従つて自力の無力に対する随順的絶望」（一九三、II: 323）、そしてそこにおいて生じる根本的な転換の歩みとして解釈している。田辺の「三願転入」の解釈の特徴は、このようにそれを懺悔の道として解釈した点にあるが、それとともに、この歩みを固定したプロセスとしてではなく、交互媒介的に捉えた点にもその特徴が見いだされる。具体的に言えば、第二十願から第十八願への転入が、一方向的な転換ではなく、そこにつねに懺悔の悲痛を回避し、自力的な念仏に安住しようとする転落の可能性が存在すること、したがって第二十願には第十八願へのステップという意味だ

けでなく、同時にその「疎外態」という意味があることを田辺は述べている。そこからまた、懺悔が決して一回的なものでなく、不断に繰り返される必要があることが言われている。そこにも田辺の「三願転入」の解釈の特徴を見てとることができる。

三心釈

「三心釈」とは、『観無量寿経』の「もし衆生ありて、かの国に生ぜん願ずるもの、三種の心をおこしてすなはち往生す。なんらかを三とする。一には至誠心、二には深心、三には廻向発願心なり。三心を具するもの必ずかの国に生ず」という文について善導（六一三～六八一年）が『観無量寿仏経疏』において示した解釈を指す。善導ではその三つが一体のものとして捉えられるが、田辺は三心のあいだに、またそれぞれの内部に矛盾が存在することを指摘する。この矛盾は、清浄の信をもちえない自己の罪悪を見つめ、自己の存在を破壊放棄するところまで追いつめていく懺悔によつてのみ打開されうるとというのが田辺の考えであった。

田辺にとって親鸞とはまさにこの懺悔の道を歩いた人であったと言える。

懺悔道の社会性、あるいは懺悔道とキリスト教 社会に開かれた懺悔道

田辺は『懺悔道としての哲学』において親鸞の思想を取りあげたあと、最後の章で「懺悔道の展望としての宗教的社会観」について論じている。この章の題自体が、懺悔道の一つの特徴をよく表している。つまり、懺悔道は決して個の自覚として、自己のうちに閉じたものではない。むしろ他者に、あるいは社会に開かれている。それは——田辺の表現で言えば——「社会的共同の立場」（九・一〇、II: 46）において真に具体的なものとなるのである。

先に述べたように、田辺は、懺悔の極限において転換を可能にする他者の力を「愛」とも、また「大悲」とも表現しているが、その働きは自己の「死復活」で完結するのではなく、むしろ、再生を果したものに、いまだそれを経験しないものへと働きかけ、絶対の救

済の働きを媒介することを求める。そのことを田辺は次のように言い表している。「自己のすくひは他人のすくひに転ぜられることにおいて、はじめて証しせられる。このやうに絶対無即愛の媒介となり、みづから愛の教化を實踐するのが哲学である。悟道即伝道といはれるわけである」（『懺悔道としての哲学』梗概、一四・四二三、II: 42）。田辺は懺悔道の立場を説明するために、しばしば浄土教で言われる往相と還相という概念を用いているが、自らの再生が往相とすれば、この「愛の教化」は還相ということになる。

懺悔道とキリスト教

そしてこの「愛の教化」を基礎とした社会の実現という課題にまで田辺の目は向けられている。「相共存協力して相互教化的に秩序的平等の社会」（九・二六五、II: 33）を建設することが、「歴史の要求」であることが言われている。一九四七年に刊行された『実存と愛と実践』の「序」から、まさにこのような観点から田辺がキリスト教に大きな関心を寄せていったことが見

てとれる。それは、キリスト教がこのような社会の実現に向けた指針を仏教よりもいっそう明確に、また具体的に示していると考えられたからである。『実存と愛と実践』に引き続き、その翌年に著された『キリスト教の弁証』からもそのことが読み取れる。

しかしそれは田辺の目が宗教にのみ向けられていたことを意味しない。『実存と愛と実践』のなかで田辺はキェルケゴールの思想について詳しく論じているが、その実存主義の思想を高く評価するとともに、他方、「社会解放の実践」への意識が希薄であり、その点でキェルケゴールの思想が覆いがたい欠陥を有することを指摘している。社会解放のためには、マルクス主義の科学的社会理論もまた必要であるというのが田辺の考えであった。『実存と愛と実践』に収録された論文に引き続いて、雑誌『展望』に発表された論考「キリスト教とマルクシズムと日本仏教」（一九四七年九月）が執筆されたのも、そのような関心に基づいてのことであったと言える。

注

① 田辺の著作については、『田邊元全集』（筑摩書房、一九六三～一九六四年）から引用し、引用文のあとに巻数と頁数とを記した。『田辺元哲学選』（岩波書店、二〇一〇年）に収録されている著作については、全集版の巻数・頁数のあとに、この『田辺元哲学選』の巻数・頁数をローマ数字・アラビア数字で記した。

② この点については、以下の拙稿を参照されたい。「田辺元の思索―「絶対無」の概念を中心に」『思想』一〇五三号（二〇一二年）。

レスポンス

氣多雅子

藤田先生のご発表は会場ですべて初めて聞かせていただいたため、その場でのコメントとなります。事前に準備するという形のレスポンスではないことをご了解ください。

藤田先生のご発表で、田邊元の『懺悔道としての哲学』についての基本的な事柄が非常にはっきりと示されたように思います。つまり、「懺悔道としての哲学」がどのような思想的状況及びどのような時代背景において成立したか、「懺悔道としての哲学」とはどのような哲学であるか、「懺悔道としての哲学」は何をめざして提唱されるのか、これらのことが明らかに提示されました。それによって、「懺悔道としての哲学」が、宗教と哲学の間の微妙な位置に立つ哲学であることが浮き彫りになったように思います。その浮き彫りになったあ

り方について、私なりに考えたことを述べたいと思います。

まず宗教の立場から見ると、「懺悔道としての哲学」の宗教ならざる性格を指摘することができると言えます。田邊の「懺悔道」の核となるのは、言うまでもなく「懺悔」であり、この懺悔という概念を彼は親鸞の『教行信証』の読解を通して獲得していったわけです。その読解は、親鸞の『教行信証』を忠実に読み解くのではなく、田邊のやり方で読み替えるということによってなされました。それは次の一節に明白に表れているように思われます。

「……浄土教にとつて懺悔が念仏と外延を等しくする普遍の概念であり、内包上それが念仏と消極的積極的の方向の相違はありながら本質上必然に連関し終に帰一するものなること……。懺悔は念仏の発端であり通路であるといつても、決して過言ではあるまい」（全集第九卷三三三頁）。

即ち、田邊は、親鸞の浄土仏教における「念仏」が「懺悔」と本質的に同じ事柄を指し、最終的に一つにな

るものであると理解し、それに基づいて、「念仏（の信）」を「懺悔」と置き換えてよいと考えます。

同時に、「ここで田邊はもともと「懺悔」も「念仏」も「普遍の概念」であると捉えています。その普遍性を

「而してこの告白懺悔は啻に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あてはまるものと思惟せられる」（同書三七頁）

という仕方、類、種、個という枠の中で捉え直してゆきます。こうして、「懺悔」を「理性の懺悔」として仕上げてゆくことによって、「懺悔道としての哲学」が作られてゆくと云ってよいでしょう。

この考え方に対して、浄土仏教の立場から、田邊には「機の深信」はあっても「法の深信」はないという批判がでてくるのは当然です。『教行信証』に即して言えば、念仏を決して懺悔に置き換えることができないことは明らかです。懺悔は念仏の信の一面を掬い取っているだけだからです。もし念仏を懺悔に置き換えるならば、念仏のもう一つの面、つまり阿弥陀仏の本願

への信は欠落したままになります。浄土仏教の立場からこれが受け入れ難いのは明らかですが、このことは浄土仏教に限らず、宗教的な事象としての懺悔一般に共通して言えることでありましょう。宗教哲学的な言い方をすると、懺悔は、無限に面しての有限性の自覚であると言えます。田邊の懺悔は、有限性の自覚ではありませんが、無限に面して、という部分は欠落しています。有限性は無限性との関係のなかで成立する概念ですから、田邊は概念としては無限を視界に入れていないわけではありません。しかし、単なる概念としての無限は、懺悔における、無限に面して、ということとを現成させることはできません。そして、無限に面する、ということのリアルな生起こそ、懺悔を宗教的なものにするはずです。

しかし、以上のことは『教行信証』の読解としては確かに問題がありますが、逆に言うと、懺悔が宗教的なものではないことによって懺悔道という哲学が成立し得ると考えることができるかもしれません。宗教的な意味での懺悔からは、懺悔道という哲学は生じない

からです。田邊はどこまでも哲学の地平において『教
行信証』から受け取れる限りのものを受け取ったと言
うべきかもしれません。それでは、そのようにして成
立する「懺悔道としての哲学」とはどういう哲学なの
でしょうか。懺悔道でない哲学と懺悔道としての哲学
とは、哲学としてどのように違うのでしょうか。この
ことは、藤田先生のご発表をうかがっても、もう一つ
はつきりしないように思われます。

それは一見、懺悔道の哲学の意義という仕方では明ら
かにされているように見えます。その意義とは、藤田
先生も指摘されましたように、社会性の展開であると
して語られています。しかしそれは、哲学のあり方の
変容ではないように思います。別に、懺悔道などとい
うことを持ち出さなくとも、社会性ということは哲学
の主題として多くの哲学者によってさまざまに論じら
れてきました。社会性の問題を扱うのに懺悔が必要で
あるとは思われません。そこで思い当たるのが、藤田
先生が的確に指摘されたように、田邊が繰り返し力説
する、哲学（理性）の無力ということです。「哲学の無

力」という自覚が、懺悔道の哲学を要求すると考えら
れます。しかし、田邊の言う「哲学の無力」とはどう
いうことを指すのでしょうか。

歴史的現実には直面して、カントを典型とするような
理性的哲学、また田邊自身の「種の論理」の哲学が、
無力であることに絶望したということは、現代の我々
にも十分に理解できます。しかし理性的哲学を絶対批
判する懺悔道を掲げる『懺悔道としての哲学』という
著作が、なぜこれほど観念的な言葉に満ちているので
しょうか。このような観念性こそ哲学の無力を示すも
のであって、絶対批判によって七花八裂すべきもので
はないのでしょうか。田邊は、懺悔道の哲学が「絶対
媒介」として、歴史的現実には媒介され続けることを述
べています。しかし、田邊の思索は歴史的現実には根を
下ろすのではなく、歴史的現実の上方を浮遊している
ように私には思われます。田邊の言う哲学の無力とい
うことを、私たちはどう考えたいのでしょうか。
この点について、藤田先生のお考えをお聞かせいただ
ければありがたいと思います。

それと連関してもう一つ、社会性の展開ということについて質問があります。社会性をどこに見出すかということをめぐる、田邊の立場は変化していきます。『懺悔道としての哲学』では、

「懺悔道は親鸞の全面的懺悔の立場を指導とし先達とすることによって、西洋哲学の指導のみからは得ることの出来ぬ社会性を展開することが可能なる」(同書二四六頁)

と語って、浄土仏教の中に社会性の展開を期待しています。それがやがて、仏教よりキリスト教の方が社会性に富んでいると田邊は考えるようになってゆきます。この移行は、田邊の関心が「兄弟性の社会建設に進むこと」に据えられており、宗教への関心はそれによって動く二次的なものであることを示していると言えましょう。しかし、「兄弟性の社会建設に進む」ための「指導」がなぜ宗教に求められるのでしょうか。社会性と宗教性との関係の曖昧さが、懺悔道という概念の曖昧さと繋がっているように思われます。この点について、藤田先生はどのようにお考えでしょうか。

討議 I

司会 氣多雅子

森

お二人の質疑の中でも非常に根本的な問いがあったと思いますが、わたしはまず本当に Informationfrage なのですから、田辺さんの言葉遣いというのは独特だと思うのですね。たとえば、藤田先生が編まれた『懺悔道としての哲学』の文庫本では、冒頭の一行目に「私の講演の題は『懺悔道』と申します」とあって、懺悔道というのにルビを振って「さんげどう」としておられますね。まずこれは藤田さんが打たれたのか、もともとであるのかを、お聞きしたいのですけれども。

藤田

それは私です。

森

そうですか。そうしますとね、この言葉は仏教

では「さんげ」ではなくて「さんげ」だと思っ
てますよ。ちよつと気になったのは、田辺さ
んは「しゅぎょう」の「ぎょう」を「行く」と
いう字ではなくて、必ず「業」を使うんです。
ですから、「三願転入」の藤田さんの（レジュ
メの）引用はちよつと違うと思うんですね。「自
力修行」の「行く」ではなくて「自力修業」で
す。必ず卒業の「業」を使っておられます。し
かし、その後で、「救い」は平仮名「すくい」
を使われますよ。こういうところが独特で、
特に修業の「業」になぜこだわるのかとい
うと、たとえば「懺悔道と『行』」のところの引
用で、田辺さんは「行道」という言葉も使われ
ますよね。だけど「行道」というのは、たとえ
ば禅門の伝統では、臘八が終わるとお経を本堂
で読み上げながら回る、あれを「行道」とい
うのですよ。ということは、仏教伝統で決めた言
葉遣いを、田辺さんは自分の哲学の言葉に直し
て、どんどん変えてるわけです。そして、「愛

即無」でもいいし、「懺悔道」でもいいですが、「懺悔」というのは読み癖からすれば、「さんげ」と言ったらこれはキリスト教ですよ、「さんげ」と言うとはやはり仏教ですよ。それを「さんげ」と言うのだから、基督道みたいなものですよ。田辺さんは西田さんと比較すれば専門研究をうんと踏まえた方でありながら、言葉遣いとすれば二つを自由に使うというかね。だけれど、それは下手するとシンクレティスムスとか、もの凄く混乱の中に落とされるような感じがちよつとするんですよ。そうすると、せっかく凄い問いかけをしながら、何かそぐわない感じがするんですよ。さっきの根本の問いでもね、「さんげ」にしろ「さんげ」にしろ、何か自分を越えたものに直面して自分の有限性に気づくという自覚の構造があるとして、その無限に面してというのが単なる概念ではなくて、経験になっているかどうかが決め手だと思うのですよ。そこらへんはどうでしょうか。まず言葉

藤田

遣いと、それから概念ではなくて田辺さんご自身の経験ですよ。道徳や哲学ではなくて、あらゆる種のもつと端的な宗教性としての経験みたいなもの、そこをどうしても聞きたくなるのですね。

今の「さんげ」「さんげ」のことで言えば、やはり最初に申しましたように、田辺さんが懺悔ということを言うようになったきっかけというのは、やはり戦争の問題、学徒出陣の問題ですね。自分自身が幾多の有能な人材を死に追いやったということに対する罪責感が非常に強くあって、そういうところから懺悔を考えたわけです。ですから、最初から親鸞の言う、あるいは仏教で一般に言われる「さんげ」から出発して考えていったわけではないということですね。そういう意味で、より広い観点で懺悔の問題を考えているわけです。そして、そういうことを踏まえた形での新たな哲学の再構築とい

うことで、懺悔道を考えているのです。田辺さんが見ている領域というのは、必ずしも親鸞の信仰なり、あるいは浄土真宗の信仰に限られていない、そのために田辺さんは伝統仏教の中で使われてきた言い方なり表現を必ずしも忠実に取っていないのです。それは全然否定されるべきことではないと、わたしは考えております。

森

経験の方はどうですか。

藤田

田辺の懺悔が具体的な経験としてどのようなものであったのかは、文章の形で語られているわけではありませんので、明確に語ることはできません。けれども、まず最初に、今申し上げた学生を死に追いやったということが一番の根底にあつて、自分自身の哲学がそれに関して全く無力であつたという後悔の念があつたと思うのですね。そういう経験を踏まえて「懺悔道としての哲学」を作り上げてゆく時に、親鸞の歩んだ道というものが一つの手がかりと云います

長町

か、拠り所となつたと思います。つまりそこで親鸞や仏教の中で「さんげ」ということがどのように考えられているのかという問題が、田辺の中に浮かび上がって来て、親鸞の言う「悲嘆述懐」という事柄に大きな共感を覚えたということがあつたと思います。つまり親鸞の信仰の道に自分自身の懺悔の気持ちを重ね合わせていって、そこに大きな共感を覚えるという、そういう仕方での体験だつたと思っております。

藤田先生、本当にありがとうございます。今問題になつていたところの前の「Metanoetik」とそれに関連する「絶対批判」のところなのですが、そこで大きく捉えての理性批判がヨーロッパの哲学で解体的批判というものから現代の用語で言うなら超克的否定性と言いますか、否定性が解体的というだけではなくて、マリオンなんかが言うような慈愛的なものに突き抜けるという意味での超克的、彫塑的と言いますか、

こういう問題を含んで「絶対的」と言われているような感じがするのです。田辺は *Metanoetik* とそれが絶対批判に通じるというところの絶対性の理解については、どのようなことを述べているのが気になります。絶対無というところでの絶対ということについても、もう少し分かってほしいと思うのでございます。もう一点は、最後の方のキリスト教との関わりなのですが、藤田先生が書いてくださったものでは絶対媒介としてのそれが歴史的現実に関に媒介されてゆくというのは、ぼくはやはりヘーゲルの背景があるかなと。キリスト教と言いつても、すでに後期のヘーゲルだけではなくてベルン時代やフランクフルト時代のヘーゲルが考えていたようなフランス革命後の秩序的平等社会というような響きがするのですけれども、その点について先生からもお教え願いたいと思えました。

藤田

ありがとうございます。まず「絶対批判」ということを田辺が言うときに、特に考えていたのはカントの理性批判の不十分性ということだと思えます。カントの理性批判が理性を批判する理性を批判の外に置いているというところに限界を見て、一切のものを批判の対象の外に置かないような立場に立つて批判を考えてゆく必要があると。そういうところから「絶対批判」ということが言われていると思います。ですから、それ自体を懺悔と結びつけて解釈しなくても良いのではないかと思っております。ただ、今も指摘がありましたように、「絶対無」ということが一つのキーワードとして取り上げられているわけです。先ほど少し触れながらそのことについては論じませんでしたけれども、「種の論理」の時期にすでに絶対無について田辺が論じているわけですが、そこではやはり「絶対無」をどこまでも働きとして捉えようとする観点が非常に強くあったと思います。そこにはヘーゲ

ルの弁証法の影響が非常に強く表れています。実体的なものとして絶対無は決して捉えられないものであって、否定の働きとして絶対無を理解しようという観点が、非常に強くあつたと思います。同じような仕方では、絶対無を『懺悔道』としての哲学』の中でも考えていると言えます。

ただ、『懺悔道』としての哲学』の中では、単に否定の働きということではなくて、むしろ愛の働きと言いますか、慈悲の働きというそのような意味合いを「絶対無」の中に込めて考えています。そこに田辺の絶対無理解の発展というものが見てとれるのではないかと思います。ある意味で、最初の「種の論理」の時期の絶対無の理解の方には、ヘーゲルで言えば後期の、つまり彼自身の哲学体系を構築した段階での否定性の理解とか、媒介の理解とかそういうものに近いところがあると思います。愛の働きというような、あるいは和解ということを初期のヘーゲルは強く言うわけで、そのことを今、最後に

花岡

言われたのだと思います。むしろ『懺悔道』としての哲学』の中で理解されている絶対無、あるいはその働きというのは、初期のヘーゲルの方に近いところがあるように思います。

大変すばらしい『懺悔道』としての哲学』のご発表、ありがとうございます。一点、わたしは確認してくるのを忘れたのですが、『教行信証』でも色々な本で親鸞さんは罪という言葉を使っているのでしょうか。たとえばキルケゴールも理性哲学、つまり悟性の哲学を第一哲学として、そして田辺先生がおっしゃるような「懺悔道の哲学」は、すでに同じことを第二哲学として探求されています。その中心は罪の問題ですね、つまり無限者に対するの関係という中で罪が現実的にどのようなこと、ということを生をかけてやっているわけですが。田辺先生の中心の問題は、さっきお答えになっていたように、社会性とか聖徒の交わりとか、あるいは

は実存共同とか、そちらにあることは確かでございます。けれども、ここでも「極重悪人」とか「罪悪甚重」と田辺は言っております。「善悪」と言うのと非常に歴史的現実のレベルが強くて、「罪」というと絶対的なものへの関係ということになるのですが、その辺の探求は田辺先生ではどうなっているのでしょうか。ちょっとお教えいただければと思います。

藤田 罪ということは、親鸞自身の中で大きな問題として意識されていたと、わたくしは考えておりますけれども、長谷先生それでいいですか。

長谷 ええ、わたしもそう思います。「罪悪甚重」、罪悪と言っております。

花岡 「悪」と言って「罪」と言っている。罪ということも絶対者の関係として入っているのでしょうか。

長谷 わたしはそうだろうと思いますけれども。
花岡 ここに「極重悪人」と出てきますが…

長谷 「極重悪人」だけでも、「罪悪甚重」と罪悪とありますから、罪の自覚がないとは言えないと思いますけれど。

花岡 と思いますが…。やはり田辺先生は歴史的現実ともの凄いい対決をなさいますから、わたくしはその故に、歴史的現実ということはどうしてもこれから必要だと思っております、たとえば放射性物質との対決とか、核実験との対決とかですね。社会的現実を媒介するということは必要だと思っておりますが、根底に絶対者とか仏とか神とか、そういうものがそこにながちりと支えられているところにあるのでしょうか。

長谷 誰にですか。

花岡 田辺先生にです。

長谷 田辺先生に罪の自覚があるかということですか、親鸞ではなしに。

花岡 根本に動かないものが田辺先生にはあるのだろうか、と思うのです。何か向こうに、狙って

るといいですか、そのような目標があるように見えてしまうのですが。根本に動かないものがおありだったのでしょうか、そこが知りたいところです。

花岡

容については言えると思うのですけれども。

長谷

まず親鸞の方で言えば、有名な言葉がありますよね。「悲しきかな、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して」と。文字通り、罪ということを意識していたのではないかと思えます。親鸞の罪と絶望というものに、ご自身の罪と絶望というものを、田辺先生は重ねて理解されていたと思います。

花岡

それは死ぬまででありましたよね。

ただ、それはここで言う「愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して」というような意味合いの罪と絶望というよりも、田辺先生の場合は、

戦争の問題と深く関わって罪と絶望の問題が意

識されていたということでは言えるのではないか

と思います。そういう意味で、罪の具体的な内

「懺悔」のところの三番目、「実践的に無力」「知識に於ても深く無力」とありますが、これは懺悔の中の根本として挙がっています。実践とい

うのは称名や座禅ということではなくて生活そのものが実践だとわたくしは思いますし、知識というものも懺悔の後ですから、ここでは悟性的な知ではなくて知情意が一つであるような心身一如の知というふうに理解しますので、これも大きかったのではないかと思います。やはり生活の仕方というのは、わたくしどもは完全なんてことはありえないので。「完成は未完で、未完は完成」という言葉もありますので、そういうものも入っていたのではないかと思えます。どうもありがとうございました。

長谷

知識ということでは、やはり自分自身の哲学ということを考えていたと思います。時局の中

中で発言すべきであったことを、常に迷いなが

ら、何も発言できなかったということに対して、

自分自身の哲学が一つの方向も示すことができなかったということに対する深い反省が、そこに表現されているのではないかと思うのですけれどもね。

氣多

あの、すみません。親鸞の場合は、罪というのは罪業の問題で、キリスト教で罪と悪とを区別する考え方とは違うと思います。罪ということとは業の問題になるのだと思います。それから今の連関なのですが、『懺悔道としての哲学』の中に、「神秘主義が往相的観想である」のに対して、「懺悔道は還相的行道である」と言われていて、懺悔道が還相であるということが繰り返し言われ、それは行道である。この還相的行道というのが、おそらく浄土仏教の立場からすると還相の菩薩、つまり還相というのは浄土に行って還って来るといふそういうことですから、自分のやることを還相的行道と言うことは

おそらく言えないと思うのですがね。こういう

ところが田辺の立場なのだと思うのですけれども、そういうふうに懺悔道を位置づけるというのは、親鸞の立場、あるいはその立場で考えようとすると人とはかなり異質のものがあるように感じました。

藤田

ただわたし自身の理解では、「還相」ということを田辺先生が言われる時、親鸞と同様、他者への働きかけ、つまり自己の救いを他者の救いに転じるということが考えられていると思います。そのことを田辺先生は「悟道即伝道」という言葉でも表現しています。だからこそ社会性の問題も出てくるのだと思います。この「悟道即伝道」という言葉が、田辺先生の還相理解をよく示していると考えております。

青木

一つお伺いしたいのですけれど、絶対無というのが否定の働きであり愛の働き、大悲の働きであるとおっしゃったと思うのですけれども、働

きというのは自覚によって働くようになるのか、それとも元々あるものを自覚によって築くのか、そのどちらなのかということをお伺いたいのですけれども。

藤田

たとえば、この『懺悔道として哲学』の中で「絶対無の働き」をどういう風に理解しておられたのかということと言うと、最初の方で申し上げたことと関わってきますけれども、自分自身が徹底した懺悔を行うということをした時に、予期していなかった仕方で、開かれた場所へと導き入れられたという経験をしたということですね。そしてそのことによって、自分のやってきた哲学を全く否定してしまうのではなくて、もう一度新たな形で作り上げてゆくという決意を持たせられたと言いますか。大悲によってそういう方に促されたという経験をしたということが一番の基礎にあります。そして、そのような促しをしたものが「絶対無」とか、あるいは「愛

青木

の働き」とか言われているのです。したがって、そういうものが予めあって、そういうふうに促されたのだというふうには田辺先生は考えていなかったと思います。自分自身の経験を自覚し、それを言葉で語るときに、「絶対無の働き」ということが言われたと、そういうふうにわたしは解釈しております。

それでは、もともとの世界構造の中に組み込まれていたという、そういうことではないということですね。

藤田

たとえば阿弥陀仏というものが予め存在していて、その本願の働きでそういうことを促されたという考えではなかったと思います。、田辺先生が「絶対無」ということを持ち出すときにはそういう考え方とは違った仕方で理解していたと思います。

氣多

まだご質問などありますけれども、時間も超過してまいりました。これで終わりにさせ

ていただきたいと思います。