

田辺元の「懺悔道としての哲学」について ——回心体験と哲学の立場——

保呂篤彦

はじめに

田辺元⁽¹⁾は周知のとおり西田幾多郎とならぶ京都学派の代表的な哲学者である。西田が「場所の論理」を唱えたのに反対して、田辺は「種の論理」を主張し、それによって同じ「絶対無」の哲学に別の局面を切り開いたと考えられている。

ところで、西田哲学の全体が「場所の論理」の一貫した発展深化として理解されるのに対して、田辺哲学の発展には、田辺自身によって明確に自覚されている重大な断絶がある。この断絶は、終戦直前に田辺がもったという、いわゆる「懺悔」という回心体験によっ生じたものであり、この体験に基づいて展開された思索は、まず最初に『懺悔道としての哲学』（1946年4月刊行、本稿では以下『懺悔道』と略記する）として公にされた。この書名に現われているとおり、「懺悔」という体験が彼の哲学に決定的な影響を与えたのであり（9, 17-18）、この書物で田辺が述べているところにしたがえば、この体験の前後で彼の哲学は、いわゆる「自力哲学」から「他力哲学」へと質的にまったく変化したのである。そして、それ以後の彼の哲学がすべて、この「懺悔」という回心体験によって規定されており、「他力哲学」というこの性質を保持している限りにおいて⁽²⁾、『懺悔道』以降の彼の哲学の立場を一括して「懺悔道としての哲学」と特徴づけることができるであろう。本稿では

「懺悔道としての哲学」という言葉を、田辺のそのような哲学の立場を現わすものとして使用する。

それでは「懺悔道としての哲学」、「他力哲学」とはいったいいかなるものなのであろうか。その中心である「懺悔」とは、さしあたりまず自己の罪や自己の無力に対する自覚に他ならない。田辺の場合、戦時中、とりわけ学徒出陣に際して経験した自分自身の哲学の無力の自覚こそが「懺悔」のこの側面であったと考えられる。しかしながら、この無力の自覚が、この無力の結果である具体的な過失や罪悪に対する後悔に留まっている限り、それはまだ「懺悔」と呼ぶに値しない。「懺悔」とは上記のような罪ないし無力の自覚に直面して、そのような自己の否定あるいは放棄を徹底することである。田辺の場合には、自力によって哲学するという立場を絶対的に放棄することがそれである。

このような徹底的な自己否定あるいは自己放棄は、自己を否定する自己、自己を放棄する自己が、自己として残っている限り可能ではない。「自力」による徹底的な自己否定などはありえない。それゆえ、「懺悔」における徹底的な自己否定とは、他力によって自己否定へと導かれるという仕方で生起するのだからなければならない。すなわち、「懺悔」というもの自体がすでに自力によっては可能にならない事柄なのである。「懺悔は他力の行に外ならぬ」（9.4）ゆえんである。

ところが、このようにして他力によって自己否定へと導かれた自己は、この同じ他力によって「転換復活」させられる。これもまた「懺悔」という行に含まれているのである。そして、なにゆえそうなのかということは、もはや説明不可能であるが(9, 23)、田辺自身もまた、他力が「私を転換的に向け変へ、従来と異なる新しき道に再出発せしめる」(9, 4)という体験をしたと言う。この「従来と異なる新しき道」は、田辺の場合再び哲学に他ならない。つまり、田辺の哲学的自己が復活せしめられ、再び哲学を展開するのである。

しかしながら、それはもはや「自力哲学」ではなく「他力哲学」とでも言うべきものでなければならないと言う。田辺によれば、彼には哲学の領域以外に生活はなく、哲学即生活である(9, 40)。したがって、いまや彼の新しい哲学こそが彼の生の「転換復活」そのもの、したがってまた彼の「懺悔」そのものである。ところが、この「懺悔」が「自力」によって遂行されるものではなく、「他力」によって行せしめられるものなのであるから、この新しい哲学は「他力哲学」と言わざるをえないのである。上述のとおり、彼が自己の無力ないし罪に直面したのはまさに彼の哲学においてであったのだから、彼が自己の「転換復活」を体験するのが哲学の領域においてであると考えられるのも当然であろう。彼の哲学こそが彼の「懺悔」である。そして、これこそがまた、彼の哲学が「懺悔」を対象とする「懺悔の哲学」ではなく、まさに「懺悔」として行じられるべき「懺悔道としての哲学」と考えられるゆえんでもある(9, 8)。

ところで、田辺を「転換復活」させたこの

「他力」は、相対的な存在者を絶対否定し、「転換復活」せしめる絶対他力として、「絶対無」でなければならない。しかし、それは「無」である以上、相対的な存在者に直接的に働きかけることはできない。それは他の相対的存在者をとおして作用する(9, 31/41)。田辺を「懺悔」へと導いたのも、直接的には親鸞の浄土教の教えであったと田辺は考えている(9, 7/40)⁽³⁾。「絶対無」はこのように自ら復活を経験した相対的存在者の働きをとおしてのみ作用しうる。また、相対的存在者の方は、このような「絶対無」の働きの媒介となって、他の相対的存在者の「転換復活」という救済を促進することによって、自分自身の「転換復活」という救いを証することができる(9, 233)。田辺は、上述の自己自身の「転換復活」の経験の側面を「懺悔」の「往相」と呼び、これに対して、他の相対的存在者の救済の促進に参与することによる、自己の「転換復活」の証の側面を「懺悔」の「還相」と呼び、「懺悔」がこの「往還」の両面からなっていることを主張している。

そうであれば、田辺のこの新しい哲学は彼の哲学的自己の「転換復活」そのものを表現しているという意味で、彼の「懺悔」の「往相」であると同時に、それが、他の相対的存在者を「懺悔」へと導くために役立つものとして彼の「懺悔」の「還相」の側面でもある(9, 255)。この哲学は、この二つの意味において、「懺悔道としての哲学」であると考えられているのである。

1 理性の死復活——中埜肇の批判

上述のとおり、この「懺悔道としての哲学」

においては哲学の主体の「転換復活」が重要な意味をもっている。ところが、哲学を遂行する人間の能力は「理性」と考えられる。それゆえ、ここでは「理性の死復活」（9, 39/50）という出来事が問題にならざるをえない。田辺自身の述べるところによれば、『懺悔道』以前の彼の哲学、すなわち上記の「自力哲学」が「死復活」をいまだ経験していない「自己同一的理性」によって展開されたものであるのに対して、『懺悔道』以降のそれは、まさに上述の「懺悔」において「転換復活」ないし「死復活」を経験した、したがって、通常の理性とは異なった、「超理性的理性」（9, 48）あるいは「理性ならぬ理性」（7, 284/287）とでも言うべきものによって展開された哲学でなければならない。「他力哲学」という奇妙な表現もまたこのような事態に対応していることは言うまでもない。

しかしながら、通常の理性と異なる「超理性的理性」によって展開される哲学とはいったいいかなる哲学なのであろうか。田辺の理解するところでは当然、それは彼自身の哲学をも含めて、それ以前に展開されたいかなる哲学とも異なるものであり、通常「哲学」と称されているものとは基本的に異なったあり方をしている。この事態を表現するために、彼は自らこの新しい哲学を「哲学ならぬ哲学」（9, 4）とも名づけている。

ここで当然次のような疑問が浮かんでくる。すなわち、もし理性が言葉の真の意味で死ぬのであれば、そして復活するのがわれわれが通常理解している理性以外の何ものかであるとするならば、いかにして哲学が可能であろうか、というのがそれである。学問としての哲学を展開する能力を論証的（diskursiv）理

性に限るならば、この論証的理性の死は哲学の死に他ならないのではなかろうか。理性が復活するといっても、それがもはや論証的能力としての理性ではなく、何か直観的な洞察の能力としてのそれであったとしたならば、そのような理性には学問としての哲学はもはや可能でないと云わざるをえない。そして、少なくとも一見する限り——後に見るとおり、氷見潔はこれに反対するが——田辺哲学において死を経験するのはまさにこのような論証的理性であり、復活する理性は明らかにそれとは異なった能力でなければならないように思われる。それゆえに、中埜肇は、「死復活」した理性に基づく田辺の「哲学ならぬ哲学」は、それが田辺の主張どおりに理解される限り、学問としての性格、すなわち「学問性」をもつことができないと考える。中埜の言葉を用いるならば、「田辺にとって哲学とは考えるものではなくて、何よりも《行ずる》ものであった。しかしこの姿勢は行きつくところ哲学の学問性の否定につながることにならざるを得ない」⁴⁾のである。

ところが、田辺の「懺悔道としての哲学」には、このように断言してしまうことを許さないような別の側面がある。田辺においては、「死復活」を経験した理性が展開する「懺悔道としての哲学」の論理は、「死復活」以前の彼の哲学の論理と同じ、弁証法的「絶対媒介の論理」——そしてそれは田辺によれば「種の論理」でなければならない——に他ならない。しかしながら、論理とは哲学の根幹であり、とりわけ田辺においては哲学そのものとさえ言ってよいものである。それゆえ、同一の論理に基づいている二つの哲学の一方がいわゆる「哲学」であり、他方が「哲学な

らぬ哲学」であるといかにして言いうるのか、このままでは決して明らかではないであろう。弁証法的な「絶対媒介の論理」、「種の論理」が、「死復活」以前のいわゆる「哲学」の論理でもありえたのであれば、それと同じ論理に基づく「懺悔道としての哲学」ないしは「他力哲学」も、結局「哲学ならぬ哲学」などではなく端的に「哲学」と呼ばれるべきものなのではなからうか。

中塾もまた、「田辺にとって哲学そのものに他ならなかった弁証法的媒介の論理は《懺悔道》以後も存続」⁽⁵⁾しているということを目指した上で、「田辺自身はこの時期の自己の哲学〔「懺悔道としての哲学」〕が理性の放棄に成立つ以上、それが思弁と見なされることを強く拒んだはずであるが、私はやはり依然として思弁であると考えて」⁽⁶⁾と述べている。ヘーゲル学者である中塾にとって「思弁」とはまさに学問としての真の「哲学」に他ならないはずであるから、彼もここで、「懺悔道としての哲学」が「哲学ならぬ哲学」ではなく、まさに学問としての「哲学」そのものでなければならないことを主張しているのである。

さて、このように考えてくると、「懺悔道としての哲学」が果たして田辺自身の言うように「他力哲学」ないし「哲学ならぬ哲学」と呼ぶにふさわしいものであるか、あるいは、やはり他ならぬ一つの「哲学」そのものなのではないのか、この点を再び問題にせざるをえないように思われる。あるいは、結局同じことであるが、「懺悔道としての哲学」は、弁証法的な「絶対媒介」の論理の獲得をもってすでに始まっているのか、あるいは本当に彼の主体的な「懺悔」の体験を待って始まる

のか、と問うこともできよう。

このような問いは、おそらく田辺にとっては、彼を理解しない者による問いでしかないであろう。田辺の答えはおそらく次のようなものになるであろう。「絶対媒介」の弁証法的論理はヘーゲルがすでにカント批判の結果到達していたものであり、田辺自身もヘーゲル研究の成果としてはやくから獲得していたものである。しかし、これは哲学においては従来、すなわち、ヘーゲルにおいても、「懺悔」以前の田辺においても、十分徹底されることがなかった。それは、それ以前の理性が相変わらず「同一性論理」の束縛を完全には脱することができなかったからである。そして、それゆえにこそ、これまでに展開された全哲学は「他力哲学」、「哲学ならぬ哲学」、「懺悔道としての哲学」にまでは至らなかった。ところが、「同一性論理」に束縛される理性を死に至らしめ、この弁証法論理の徹底を可能にしたのが、田辺における「懺悔」の体験に他ならないのである。「懺悔」の対象は弁証法的な「種の論理」のまさに「不徹底」(7,371)に他ならないのである。

ところが、この答えは満足のゆくものではないように思われる。なぜなら、ある論理を徹底するということは、どこまでもその論理にしたがって思考する(ないしは哲学する)ということであり、それは、その論理に固有の必然性にしたがって論理的な帰結を導き出すということに他ならないはずであるが、このような論理的操作を徹底して行うために、主体的な何らかの「体験」が必要であるという主張がそのままでは理解不可能であろうからである。もし、どうしてもそのような特別の「体験」が必要であると仮定するならば、

上述の論理が徹底された結果もまた、同じ「体験」をもたない者には理解不可能でなければならぬであろう。なぜなら、論理の徹底による帰結が、ある理性にとって理解可能であるならば、この理性もまた自分自身でその論理を徹底することが可能であると言わざるをえないであろうからである。

しかしながら、たとえ「不徹底」であるにせよ、「媒介の論理」、弁証法論理を一つの論理として認め、その必然性にしがって思考を進めてきた理性が、そのままでは（つまり、特殊な「体験」なしには）その論理にしたがった徹底的思考の帰結を理解できないなどということがありうるであろうか。もし「懺悔道としての哲学」の理解に「懺悔」の体験が必要であるとすれば、それは「懺悔」の体験をもたぬ人々に対する「懺悔」のすすめには決してなりえないであろう。しかし、これは「懺悔道としての哲学」が自分自身の「還相回向」であるという上述の田辺自身の自己理解に抵触せざるをえない。田辺は「懺悔」の体験のない読者にも「懺悔道としての哲学」、すなわち「絶対媒介」の論理に徹底的にしたがった思考成果が理解可能であると考えていたがゆえに、これによって「懺悔」をすすめたのだと言わざるをえない。

しかしながら、もしそうであるならば、いったい「懺悔」の体験は「懺悔道としての哲学」にとっていかなる意味をもつのであろうか。中埜もまた同じ疑問を次のような形で提出している。「田辺弁証法の核心にある《絶対媒介》を徹底する限り、自力から他力への転換はむしろ論理的な必然として理解されるのであって、哲学としては必ずしも懺悔の内体験（〔中略〕）を必要としなかったのでは

ないか、（〔中略〕）とすればその点で懺悔という余りにも主体的な体験の哲学的（学問的）な意味は何だったのであろうかということである」⁽⁷⁾。いずれにしても、田辺においては、哲学の立場と、「懺悔」という主体的な体験の次元との関係がいかなるものであるか、またこのような体験をとおして獲得したものを伝達する方法と哲学との関係がいかなるものであるかが十分に明らかにされているとは言いがたい。それゆえに、哲学的な思索と宗教的な体験や洞察との間に非連続、ギャップがあるという印象をもたざるをえないのである。

II 種の論理との総合——氷見潔の解釈

ところで、上の論述では、「理性の死復活」という表現を、哲学を展開すべき論証的理性そのものの「死復活」として理解し、「哲学ならぬ哲学」もまた文字どおり通常の「哲学」とは区別されたものとして理解すべきだという方針が前提されてきた。ところが、このような基本的方針そのものを疑問視する見解も存在する。

氷見の見解によれば、「懺悔道としての哲学」の「懺悔」や「絶対批判」に際して理性は「語の的確な意味に於て」死ぬわけではない⁽⁸⁾。「懺悔」や「絶対批判」において超越的転換力として出会われる「絶対無」とは、田辺自身が従来合目的の全体や類的普遍といった理念として求め続けてきたものであるから、「懺悔」や「絶対批判」においてはむしろ最勝義において理性的なものが成就していると言わなければならないと氷見は考える⁽⁹⁾。それゆえ、「懺悔」において否定され、「死」

を経験するのは理性的主体そのものであると
言うことはできず、むしろ、「理念的なもの
の実現を意図しながら特殊な内容に墮する
ほかない経験的な主体としての自己」⁽¹⁰⁾、換
言すれば、眞の論証的理性の作用の逆行を妨
げる非理性的制約なのである。したがって、
「田辺の用語法に引きずられて《理性の死》
ということを経験的に語るのは、決して正し
くない態度であると思う。否定し尽くされた
のは、実のところ、制限された主体としての
自己なのであって、大理性乃至神性その
ものは、[中略]却って懺悔の体験に於て超
越的慈愛と一つになった形で現成してくる。
それ故にこそ、田辺は、理性の復活を経験し、
かつ哲学の新しい出発を確信することができ
たのである」⁽¹¹⁾。

氷見は「懺悔」において否定されるものと
して「小さな理性的主体」⁽¹²⁾という言葉も
用いているが、そこで意味されているのは、
やはり、人間主体に付着して本来の理性作用
を妨害している制限に他ならない。それゆえ、
氷見の理解によれば、「懺悔」の体験におい
ては、理性が死ぬのではなく、むしろ特殊人
間的な制約こそが死ぬのであって、理性その
ものはそのような制約から解放されるにすぎ
ないということになる。

このように考えるならば、前節において取
り上げた問題点は解消することになる。すな
わち、論証的理性は死なない。その主観的制
約が死ぬだけである。それゆえ、「懺悔道と
しての哲学」は、田辺自身の言明に反して、
「哲学ならぬ哲学」などでは決してない。そ
れはれっきとした「哲学」に他ならない。氷
見はこのように考え、「懺悔道としての哲学」
の「学問性」を疑問視する中壁に対して明確

に反対するのである。

ところで、氷見の田辺解釈において、十分
注意が必要な点がある。それは、「懺悔」が
そもそも関係していると氷見が理解する理
性の主観的制約なるものが、「根源悪」や
「原罪」とでも言うべき、人間の理性一般
に内在する普遍的な制約ではないという点
である。彼が念頭においている理性に対す
る主観的制約とは日本人的、民族的制約に
他ならないのであって、「原罪」や「根源悪」
といった普遍人間的な制約ではない。「何故
なら、[中略]種の論理を支柱とする従来
の田辺の哲学思想は、彼自身の日本人的に
限局された主観性のゆえに、行き詰まらざる
を得なかったのである。従って、彼が哲学に
於て新たな出発をなし得るためには、まずも
って、この主観的制限が否定し尽くされて超
克されるのでなくてはならなかった筈であ
る。絶対批判・懺悔は、まさしくそういう
必然性に基づいて、民族的に制限された小
さな理性主体の《自力》に対する徹底的否
定の経験として起こってきたものであつた
に違いない」⁽¹³⁾。

「懺悔」の体験以降も「絶対媒介」の弁
証法論理である「種の論理」が相変わらず
有効であり、やはり純粹にこの論理を徹底
したところの「懺悔道としての哲学」によ
ってそれは新しく基礎を与えられ、そこ
でさらに徹底した展開がなされるのだと
いう、田辺自身の自己理解に即して見る
ならば、氷見のこのような解釈には説得力
がある。つまり、「種の論理」を展開した
理性は確かに弁証法的理性であつたが、
それには日本人的、民族的制約が纏わり
ついてきたがゆえに、その働きを徹底す
ることができなかつたのであって、いま
やこの民族的制約が取り除かれたがゆえに、

真に弁証法的な理性がその働きを徹底し、弁証法的な「種の論理」の徹底した展開が可能になった。そして、これこそが「懺悔道としての哲学」に他ならないと言うのである。

氷見の以上のような解釈を裏づける叙述は『懺悔道』のうちにもすでに見いだされると言うことができる。すなわち、そこでも田辺は、彼の「懺悔」において否定されるべきものが、彼個人の罪ではなく、むしろ「国家国民」が「連帯責任」を負っているような罪であることを強調しているのである（『懺悔道』の「序」を参照）。

しかしながら、『懺悔道』から『キリスト教の辯證』（1948年1月脱稿、同年6月刊行、以下『辯證』と略記する）へと田辺の思想が発展しなければならなかった必然性に着目するならば、上記の氷見の解釈が正当であることがより明確になる。すなわち、田辺が対象を親鸞の浄土教からキリスト教へと変更する動機そのものが、「懺悔道としての哲学」を「種の論理」の整合的な展開として位置づけること、そうすることによって、自分の宗教哲学が社会的実践の理論でもあることをより明確に打ち出すことにあったからである。田辺にとって、キリスト教は「種の論理」における「種」と見なされるべき一民族の宗教であるユダヤ教を基盤として成立した宗教であり、イエスの活動は同時に社会変革の運動としても評価すべきものであった。それゆえ、彼は、キリスト教を手引きにすることによって、「懺悔」が「率先的連帯懺悔」でなければならない、「絶対批判」が「民族批判即自己批判」でなければならないとする社会存在論あるいは行為による歴史形成の理論を展開することが可能であると考えた¹⁴⁾。すなわち、

田辺はここで、「懺悔」あるいは、そのキリスト教的表現である「悔改」において否定されるべき罪が個人の自己反省によって発見されるような人間一般に内在する「原罪」ではなく、その個人が属している「種」としての民族社会そのものが有しており、それゆえにこそ個人もまたそれに属する一社会存在として「連帯責任」を負わなければならないような罪であること、そのように考える場合にのみ具体的な社会変革のための実践の理論が可能になるということを明確にしようとしているのである。

このような田辺の意図がもっとも明瞭に読み取れるのは、氷見が述べているとおり、この書物の「序」においてである¹⁵⁾。田辺の論述を見てみよう。

そもそも悔改はイエスに於ても預言者に於ける如く、本来民族の罪に係はるのであつて、中世から近世の旧新教会の信仰に於ける如く、人類の原罪乃至自己の根元悪に直接関係するものではなかつた。すなはちそれは論理的にいへば、差当たり種的であつて、直接に類個合一の立場に立つのではなかつたのである。神の義とか神の怒とかいふのは、専ら民族の正義と審判とに係はる種的關係であることが、ユダヤ教以来の伝統である。それであるから、悔改も専ら人間性一般の内包的無限の罪惡に直接係はるよりも、差当たり民族全体の外延的無限の罪過に係はり、之を通じて前者と間接的に関係するといふべきものであつたのである。（10, 15-16）

今や私は福音の具体的辯證を通じて、従来内包的自覚を主としたためになほ媒介の不十分であった懺悔道を、新に種の論理の外延的見地と媒介統一することにより、今まで実存哲学的傾向に偏して、唯物論の側から、いはゆる「神聖家族」の主観主義と攻撃せられた抽象性を、もはや脱却する途が開かれたことを信ぜざるを得ない。しかもこの宗教的解放即社会的解放の革新主義は、ただイエスの福音の与えた教化であつて、パウロの保守主義のあづかるところではなかつた。彼に於ては、民族的罪過に対する連帯懺悔の痕跡だに見出されない。彼に発する教会本位の宗教は、ただ人間一般の罪を、自己の内的反省に於て自覚するに止まる。すなはち、そこに種の媒介は全く欠けるのである。(10,16)

そして、それゆえにこそ、田辺はキリスト教に対してパウロからイエスへと立ち還ることを「第二次宗教改革」として要求するのである(10,17)。

ところが、氷見も指摘しているとおりに、この書物の「本論」においては、上記のような論述の意図が十分に貫かれているとはいいがたい⁽¹⁶⁾。なるほど、相変わらず「連帯懺悔」の重要性が強調されてはいる。しかしながら、その「連帯」が「種の論理」における「種」としての民族共同体の範囲に限定されるべきであるという当初の理解は明らかに影を潜めていると言わざるをえない。この傾向は次のような田辺の論述にも現われている。

宗教的懺悔は自己一身の罪惡に係はるのみならず、種としての人間全体の罪業に係はるのでなければならぬ。連帯懺悔が懺悔の具体的形態たるゆゑである。愛の連帯はそこから対自化せられるものに外ならない。(10,106)

況や人間一般の罪惡と民族の重ね来った罪業とを自己の連帯責任として自覚する彼[イエス]にとって、連帯懺悔を行ふことは当然であつた筈である。彼の説き勧めた悔改は、決して単に個人自身の罪にのみ係はるものではなかつた。それはむしろ民族全体の罪過に係はるものであつたのである。(10,137)

第一の引用における「種としての人間全体」という表現が奇異な感じを与えるであろう。「人間全体」はむしろ「類」と呼ばれるべきではないだろうか。ここでも田辺が「種の論理」を念頭において、その上で「人間全体」を「種」の概念によってとらえようとしているのかどうかは明らかではない。しかしながら、「懺悔」が関係するべき罪が民族共同体の罪であるという意識が後退しているということだけは疑うことができない。それはあくまで「人類全体の罪業」であるとされているのである。また第二の引用では、「懺悔」ないし「悔改」が関係すべき罪が「民族全体の罪過」であることが確かに最後になって強調されている。ところが、イエスがそれに対して「連帯責任」を自覚するところの罪が、「民族の重ね来った罪業」に限定されてはならず、「人間一般の罪惡」でもあるのだと、それに先立つ部分において述べられているた

めに、最後の文章における、民族の罪への限定はその必然性を欠いてしまっていると言わざるをえない。

これは、氷見が述べているとおり、「序」において提出されている論述のプランからの明らかな逸脱であり、論旨の整合性を失っているという意味で、『辯證』という書物の重大な欠陥であると言うことができる。「序」のプランによれば、イエスの「連帯懺悔」に関わるべきはまず何よりも「種」としての民族の罪でなければならなかったはずなのに、「本論」ではそれが「原罪」とでも言うべき人類全体の罪に置き換えられてしまっている。それゆえ氷見は、『辯證』の「本論」における田辺のこの逸脱の原因を、人類全体の負う罪である「原罪」がイエスの十字架上の死によって贖われる（贖罪）とする既成キリスト教の教義（「神学的公式論」と氷見は名づけている）の影響を、この既成キリスト教の権威に対する「コンプレックス」ゆえに田辺が避けることができなかったということに求め、そのような田辺の態度を強く非難しているのである⁽¹⁷⁾。

III 連帯懺悔

それでは、氷見の解釈が全面的に正しく、中埜が提出したような疑問は完全に無用になってしまったと言えるのであろうか。おそらくそのように言うことはできないであろう。田辺には、氷見が指摘したような方向へと論述を進めようとする意図が確かにあると認められる。しかしながら、その方向へと整合的に論述を進めることを妨げるような何かもまた「懺悔道としての哲学」という思想自体に

（より具体的に言えば、その中でもとりわけ田辺の「懺悔」という回心体験に基づくものうちに）内在しているように思われる。そして、中埜が提出した疑問もまた、その何かに関係しているように思われるのである。

上述のとおり、田辺は『辯證』の「序」で提出している論述のプランをその「本論」においては完全に遂行することができなかった。そして、氷見はその原因を、既成のキリスト教教義に対する田辺の「コンプレックス」に基づく遠慮や弱腰に求めた。しかしながら、このような氷見の見解に同意することはできない。氷見も認めているように、田辺は、「序」においては、キリスト教側からの批判を覚悟した上で、自分が何を論じるべきかを明瞭に堂々と語っている。そこには、既成のキリスト教に対する何等の遠慮も見られないと言ってよい。そうであれば、「本論」においてのみそのような遠慮をしなければならない必然性はどこにもないはずである。それゆえ、「序」において明確に表現した論述のプランを「本論」において田辺が維持できなかった原因を、氷見のように、既成キリスト教教義に対する「コンプレックス」といった偶然的なものに求めることは不適切であろう。むしろ「懺悔道としての哲学」という思想そのものうちにこそ、「序」で立てたプランの遂行を阻むような何かが内在していると考えべきではないだろうか。

そこで、本稿では「連帯懺悔」の概念を取り上げて検討してみることにする。田辺が『辯證』において「懺悔道としての哲学」と「種の論理」とを結びつけようとする上で、この概念が重要な役割を果たしていること、

あるいはより厳密に言えば、重要な役割を果たすことを期待されているということは明らかである。

しかしながら、回心体験、田辺の言葉で言えば「死復活」の体験としての「懺悔」の「往相」が分析、叙述される際には、それが同時に「連帯懺悔」でもあると考えなければならないことの必然性は決して明らかにはならない。「往相」としての「懺悔」は、あくまで自己自身の救済とその自覚にのみ関係しているからである。すなわち、「懺悔」はまず「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」（9,4）るということにはじまり、自己の救済の自覚に至るのでなければならない。それは、さしあたり「全く私一人の実存的自覚」（9,38）なのである。

それゆえ、「連帯」の自覚が生じるのは本来「懺悔」の「還相」においてに他ならない。『辯證』においては「懺悔」という言葉、あるいはこれのキリスト教的表現としての「悔改」という言葉が、『懺悔道』における往還両相にまたがる広義の「懺悔」概念のうちの「往相」のみを表現するように限定される傾向が強いということは容易に看取される。そして「還相」の方は「愛」という言葉によって表現されるようになる。そこで、田辺が次のように述べるとき、彼もまた、「連帯」の自覚が「懺悔」の「往相」においてではなく、「還相」においてこそ生起すべきものであることを認めていると言うべきであろう。

懺悔の転換がここまで対自化せられ、無が無即愛として享受感謝せられるに至れば、懺悔は必然に愛の実践とならなければならぬ。

それはもはや自己の単独なる自覚ではなく、自他交互転換授受の連帯自覚である。（10,137）

それでは、田辺の言う「連帯懺悔」の概念は本当にこのような「還相」に限定されているのであろうか。田辺の論述を詳細に見るならば、必ずしもそうでないことがわかる。

実存は連帯の自覚を通じて、懺悔の主体から愛の主体に発展する弁証法の必然に従ひ、単独ではなく共同であることを本質とするのである。（10,137）

連帯懺悔はかかる連帯責任の自覚を媒介とする懺悔であるから、それは必然にこのような自己犠牲の傾向を含蓄する。しかしなほ懺悔に止まる限り、愛の自己否定的行為の対自的なるに比し即自的なることを免れない。（10,153）

このように、「連帯懺悔」は「往相」が「還相」に転じる契機とされているわけである。つまり、「連帯懺悔」は、それが「懺悔」であることによって「往相」とのつながりを保ちながら、同時に「連帯」であることによって、「愛」すなわち「還相」と結びつくと理解されているとしか考えられない。

それでは、田辺は、なにゆえ「連帯懺悔」が「還相」において生起すべきものと限定せず、「往相」との関係をあくまで主張しようとするのであろうか。

そこでまず、田辺自身の理解にしたがって、「懺悔」の「往相」における「転換」以前（必ずしも時間的である必要はなかり）の

自己が「種」的民族的制約ないしは罪に纏わりつかれていると考えよう。そうすると、自己はこの罪を民族共同体と共有するのであるから、これに「連帯責任」を負うと言うことができるであろう。

しかしながら、この「転換」後の実存は、この「転換」をとおして「種」的、民族的な制約の否定を経験するはずである。それゆえ、この「相對還相」としての「連帯懺悔」（つまり「往相」たる「懺悔」の結果としての「連帯」の自覚）の「連帯」はもはや、「種」的、民族的な共同体に限定されることは当然のことながらありえない。つまり、この「連帯」は、民族共同体との「連帯」ではなく、人類全体、いわゆる「隣人」との「連帯」に他ならない。（よきサマリア人）の例は、「懺悔」の「還相」の側面である「愛」の本質に関わっているのである。このように考えてくると、「種」的な民族共同体とのみ関係すべき「連帯」は回心体験としての「懺悔」に基づく（あるいはその「還相」としての）「愛」とは異なった何ものかではなければならないはずである。回心体験に由来する「懺悔」の「還相」としての「愛」は「種」的な民族共同体に限定されようがないのである。

しかしながら、田辺は「種の論理」を「懺悔道としての哲学」に結びつけようとしているのであるから、「懺悔」の「還相」が「種」的社會に限定される必要がある。この場合、「還相」が「種」的社會に限定されるためには、何らかの仕方で「往相」の「懺悔」が「種」的社會による限定を被っている必要があると考えるのは自然であろう。まさにそれゆえ、田辺は、民族的な罪や制約に対する「連帯責任」の概念をとおして「連帯の自覚」

を「往相」としての「懺悔」のうちに持ち込もうとしているのである。「連帯懺悔」という奇異な用語が本来要求しているように思われる内容、すなわち、「往相」の「懺悔」そのものが「連帯」の自覚を有していなければならないという主張はそこから生じているわけである。

しかしながら、上述のとおり、「往相」の「懺悔」は個々の実存の自分自身の救済、自分自身の「死復活」ないし「転換復活」の自覚なのであって、その際の罪に死ぬという時の罪も、それが民族の罪であるか人類普遍的「原罪」であるかといったことではなく、まさに自分自身の罪であるということこそに重要性があるはずである。「往相」としての真剣な「懺悔」にとって、「連帯」の自覚は本質的な契機ではないのである。

このように見てくると、「懺悔」は、その「往相」においては（民族共同体の範囲内のものであろうと、いわゆる「隣人」とのものであろうと）「連帯」がそもそも問題にならないような性質のものであり、また「還相」においては、まさに「連帯」が問題になるものの、その「連帯」はもはや「種」としての民族共同体の範囲内に限定されることはできないわけである。しかし、そうであるとすれば、「連帯懺悔」の概念は、「懺悔道としての哲学」と「種の論理」とを総合するものとしてうまく機能していると言えるであろうか。「個」を強力に制約しつつも、同時に「個」の自由な活動をとおして「類」の普遍性へと開かれる側面を有する「種」を中心とする「種の論理」は、ここで十分働いていると言えるであろうか。むしろ、回心体験としての「懺悔」から出発する「懺悔道としての哲学」

という思想そのものが、そのような「種の論理」との整合的な総合を拒んでいるのではないか。そして、それゆえにこそ、『辯證』の「序」のプランは「本論」では十分実行されることができなかつたのだと考えるべきではないであろうか。

結 論

最後に、以上のことを整理しておこう。氷見は確かに「懺悔道としての哲学」に基づいて社会的実践の理論を構築しようという田辺の意図をよく読みとり、それが「種の論理」との整合的な総合によって可能なのだという田辺自身の理解に即してそれを再構成してみせた。しかし、氷見も認めるとおり、田辺自身はこれを遂行することができなかつた。そして、その原因は、氷見が考えたように、田辺の既成キリスト教に対する「コンプレックス」に基づく優柔不断というような偶然的要因に帰されるべきではなく、むしろ「懺悔道としての哲学」という、「懺悔」の回心体験に基づく思想そのものが「種の論理」との整合的な総合を拒むようなものであるということに求められるべきなのである。

まず、「種の論理」を「懺悔道としての哲学」に総合するために導入された「連帯懺悔」という概念が、田辺が敗戦直前にしたと思われる回心体験としての「懺悔」を越え出ていると考えざるをえない。なぜなら、「往相」としての「懺悔」は本来個々の実存の自分自身の「死復活」ないし「転換復活」の体験なのであって、そこでは「連帯」の自覚は決して本質的な役割を果たすことができない。この意味において、「連帯懺悔」は「懺悔」の

「往相」としては考えられない。

これに対して、この「懺悔」の「往相」を前提とする「還相」としての「愛」においては「連帯」の自覚が本質的な意味をもってくる。しかしながら、この「還相」における「連帯」は「種」としての民族共同体には本来決して限定されることができない。

したがって、「連帯懺悔」の概念をとおして、「種の論理」を「懺悔道としての哲学」に総合しようという田辺の試みはそもそも失敗を運命づけられているもののように思われるのである。

また、田辺は、この「懺悔」において体験した転換を「理性の死復活」という言葉で表現し、その内容を、日本人的、民族的制約からの理性の解放であると同時に、「同一性的論理」による束縛からの理性の解放と、その結果としての弁証法論理の徹底であると叙述している。ところが、この二つのいずれの場合にも、氷見が述べるとおり、理性は言葉の眞の意味で「死復活」してはいない。どちらの場合にも、哲学的思考を遂行すべき論証的理性は転換の前後をとおして変わることなく生き続けていると言わざるをえない。

しかしながら、まさにそれゆえにこそ、このような二つの叙述は、回心体験としての「懺悔」の叙述としては不適切である。まず、日本人的、民族的制約からの解放はそのような宗教体験、回心体験を必要とするものではなく、普遍性を要求する通常の理性的反省の徹底によって原理的には十分可能である。ここでいう民族的制約、民族的主観性とは、氷見の言うとおりの、「種」の概念において本来はさまざまな民族を理解すべきであったにもかかわらず、実際には「日本民族」のみを念

頭におき、また「国家」の概念においても現実のさまざまな形態の諸国家を念頭におくべきであったにもかかわらず、実際には「日本国家」のみを念頭においていたという、田辺の「視圏の偏狭さのこと」に他ならないであろう⁽¹⁸⁾。ところが、そうであれば、それは田辺がそれまで展開していた「自力哲学」としての「種の論理」の本質的な欠陥ではあるとは言えまい。それは、そもそも「種の論理」の必然的な帰結ではないし、「種」の概念の内容が本来「日本民族」に限定されるべきではないことが、氷見によっても指摘されているように、このような誤りの訂正は、「自力」による「合理主義的思考態度」の維持によっても十分可能なはずであり、「自力哲学」が必然的に陥る限界といったものでも決してない。それゆえ、田辺が「合理主義的思考態度」を貫き通すことができず、「非合理的主観性」のゆえに本来あるべからざる結論に到達してしまったとしても⁽¹⁹⁾、そのような誤りから脱却し、「合理主義的思考態度」を貫くために特別な主体的回心体験、「自力」の否定などが必要になるわけではない。「他力」の行としての「懺悔」は、民族的制約、民族的主観性からの脱却のために特に必要とはされないのである。

また、「同一性的論理」を越えた弁証法的論理には、ヘーゲル研究をとおして田辺もまた回心体験以前に到達していた。しかし、回心体験が単にこの新しい論理の「徹底」のためのみ役立つのだとすれば、それは奇妙なことにならざるをえないであろう。すなわち、弁証法的論理を発見し、それをある程度まで展開するためには、「懺悔」という回心体験は（したがって「他力」の働きも）必

ずしも必要でないが、これを徹底的に展開し、「懺悔道としての哲学」にまで到達するためには回心体験（それゆえ「他力」からの働きかけ）が必要であることになる。そして、これは同時に、「懺悔道としての哲学」の真の成果を理解するためには「懺悔」という回心体験が必要であるということをも意味することになるが、そうするとそれは、「懺悔道としての哲学」が田辺自身の「相対還相」の「回向」であり、これをもって「懺悔」をすすめるのだという田辺自身の理解にも反することになるのである。

このように考えるならば、田辺の「懺悔」という直接的な回心体験と、それに対して彼自身が提出している二つの哲学的な解説との間には、明らかにギャップがあるように思われる。それゆえ、中壘が提起した疑問も意味なしとしてしまうことはできない。もちろん、哲学的解説の方を真剣に受け取るとすれば、氷見が述べるとおり、「理性の死復活」を文字どおりに理解することは許されない。論証的理性は死んでおらず、それゆえにこそ哲学がさらに引き続き展開されうるわけである。しかしながら、この立場に固執する限り、今度は田辺の回心体験としての「懺悔」を真剣に受け取ることができなくなるように思われる。「懺悔」という回心体験を文字どおり表現していると思われる「死復活」、「哲学ならぬ哲学」、「他力哲学」などを真剣に受けとめ、田辺宗教哲学を、この体験に裏打ちされたパラダイム・シフトの要求として真剣に理解しようとするならば、つまり、田辺宗教哲学自体の《懺悔の行》としての性格を真剣に受け取ろうとするならば、中壘が立てた問いは相変わらず有効である。すなわち、回心

体験が哲学に与えた影響が本当に決定的なものであったと言えるのか。もし言えるとしたら、その現われはどこに見られるのか。このような問いがそれである。そして、それは、回心体験と哲学の立場との間にあるように思われるギャップをいかにして埋めることができるかという問いでもある。

注

- (1) 田辺元の著作は、筑摩書房版「田邊元全集」（全15巻、1963年）に収められたものを使用する。引用箇所や参照箇所を指示する場合にも、この全集の巻数とページ数を示し、割注にして本文中に挿入する。引用に際しては、漢字を旧字体から新字体に改めた。ただし、旧字体が特別な意味を担わされている場合はこの限りではない。なお、引用文中の〔 〕内は引用者による補足である。
- (2) 最晩年の田辺は禅を高く評価するようになった。それゆえ、田辺が最晩年においても「他力哲学」の立場を維持していたという見解には疑問を差しさむ余地があるように思われるかもしれない。本稿ではこの問題には立ち入らない。しかし、本稿筆者は、「懺悔道以来田辺の立場は超越的転換力としての他力に対する随順という根本性格に於て終始一貫している」という氷見深の見解に同意するので、本文におけるような立場をとった。氷見深『田辺哲学研究——宗教哲学の観点から』北樹出版、1990年、322-335ページを参照。上の引用は333ページからのものである。
- (3) それにもかかわらず、田辺はまた同時に次のようにも述べる。「私は懺悔道としての哲学が親鸞の信仰思想に影響せられ指導せられて発生したのではなくして、理性批判の絶対批判に至る徹底の帰結が之を必然ならしめたのであることを主張する」（9, 39）。「懺悔道は哲学そのものの理性批判としての途を往還して達せられる論理的帰結なのである」（9, 45）。しかしながら、そうであれば、親鸞の「還相回向」の田辺に対する働きはどのように理解すればよいのであろうか。また、理性批判を絶対批判にまで徹底し、論理的帰結を導き出すという点に、他力がどのように関係しうるのであろうか。しかも、それが親鸞という相対的存在者の「還相回向」とおして働くのだとすれば、それはいったいいかなるものなのであろうか。本稿のテーマとしてこの後論じられる問題である、田辺の回心体験と彼の哲学の立場との間にあるように思われるギャップがこの点にも現われていると考えられる。
- (4) 中埜肇「〔田辺哲学〕解説」（同編『近代日本思想大系 23 田辺元集』筑摩書房、1975年、425-458ページ所収）432ページ。
- (5) 同書、456ページ。
- (6) 同書、440ページ。
- (7) 同書、449ページ。
- (8) 氷見深、前掲書、141ページ。
- (9) 同ページ参照。
- (10) 同ページ。
- (11) 同書、142-143ページ。
- (12) 同書、141ページ、142ページ。

(13) 同書、143ページ。

(14) これらの用語は田辺自身のものではなく、氷見が田辺の思想を分析する際に用いているものである。的確な表現であると思われるので、本稿においても借用させてもらう。同書、とりわけ213-222ページを参照。

(15) 同書、259-260ページ参照。

(16) 同書、260-270ページ参照。

(17) 同書、275-277ページ参照。

(18) 同書、121ページ参照。

(19) 同書、120ページ参照。

(ほろ・あつひこ 本研究所研究員)