

## 懺悔とはなにか——田邊哲学の根本問題

佐 野 之 人

### はじめに

田邊元は実にめまぐるしい思想遍歴を遂げた思想家である。数学・科学から出発し、数理・科学哲学へと進み、その後さらにカント、ヘーゲル哲学研究を経て、「種の論理」と呼ばれる本格的な「田邊哲学」を展開した。その後は宗教哲学に転じ、まずは親鸞、次いでキリスト教、最後には禅の強い影響のもとで後期の田邊哲学を展開している。

この発展段階はまずは「科学哲学—哲学—宗教哲学」の三段階に区分できるであろう。さらに哲学的段階を「種の論理」成立前後で分ければ四時期への区分となる。あるいは田邊哲学成立の前後で大きく二分することも可能であろう。しかしここで着目したいのは哲学と宗教哲学の段階の間にあったとされる懺悔に基づく転換であり、この転換によって彼の思想的発展は自力的理性哲学と他力的宗教哲学の二段階に区別される。あるいはこの区分法が最も根本的であると考えられる。廻心にも通ずる立場の根本的な転換があるからである。

こうして我々はその表現の上からは懺悔の前後で大きな転換があることを期待するのであるが、じつは詳細に見るならば、表現の仕方は変わってもその根本構造において「田邊哲学」に大きな変化は見られない。そうであるとするとも後期田邊哲学がそれに基づいていると考えられる彼の根本経験＝懺悔がどのようなものであったかが問われなければならない。さらにこうした根本経験を導いた田邊哲学の根本性格が田邊哲学、ひいては田邊の懺悔の根本問題として明らかにされなければな

平成18年4月14日受理

らない。

かくして小論は1. 田邊哲学の根本構造、2. 田邊の根本経験—懺悔とは何か、3. 田邊哲学の根本問題、の3章からなる。

### 1. 田邊哲学の根本構造

ここでは懺悔の前後における「田邊哲学」の根本構造が問題となるのだから、考察の範囲を「種の論理」成立以降、親鸞的段階までの諸論文に限ることとする。なお筑摩書房版「田邊元全集」の巻数・頁数を（ ）内に-で区切って示す。また引用の際表記を多少現代風に改めた。

田邊は普遍の特殊化の極限に個別を考える従来の考え方を「特殊普遍の論理」と呼び、これを斥け「種の論理」を提唱した。種の論理における類・種・個は最も具体的なるものの、次元を異にする3契機であると考えられている。この最も具体的なる存在こそ彼によれば国家であり、国家と共に歴史が始まるとされる。

次に各契機に目を転ずるならば、類・種・個はそれぞれほぼ人類・民族・個人に相当する。まず種とはベルクソンの「閉じた社会」に相当し、トーテム社会をその純粋な型とする。種は一方で個人の生命の根源・基体であり、食物とか性的本能を抜きにして人間を考えることができないように、人間を考える上で種族的な面を無視することはできないとされる。(8-154) 他方で種族はただ生きんとする意志(生命意志)を持ち、自らの直接存在を恒久化せんがために、特殊なる慣習・法制を整備し、これをもって個人に対立して外から統制を加え、それに反抗する個人を実力で排除する政

治社会である、とされる。(9-258)

これに対し個は種の生命をその根源・母体としながら、かえってそれを篡奪して全体を我に独占して我の統括の下に置き、排他的に根源から分立せんとする「権力意志」である。それは同時に種の限定を逆転して自己実現の媒介とする自由意志でもある。

「個が種の一次元を媒介する二次元の限定であるとすれば、類は両者を総合する三次元の統一」(6-130)である。類はベルクソンの「開いた社会」に相当する。ところで人類は民族が存在する意味において存在するものではなく(6-132, 149, 161 etc)、理念に属するものであるとされる。(6-146, 152; 8-142 etc)

次に三契機の媒介に目を転じてみよう。しかしその前に田邊哲学の根本性格について少し述べておかなければならない。田邊哲学は「絶対媒介の哲学」とされるが、三契機の媒介を明らかにするためには絶対媒介の性格を予め明らかにしておく必要があるからである。そのためには同じく弁証法哲学を展開したヘーゲル哲学との対比を論ずるのが有効である。一言で述べるならば、ヘーゲル哲学が絶対者の弁証法であるのに対し、田邊哲学は絶対無の弁証法であると言えよう。(さらに西田哲学との対比をも考慮に入れるならば、ヘーゲル哲学は絶対者の過程的弁証法、西田哲学は絶対無の場所的弁証法、田邊哲学は絶対無の行的弁証法として特徴付けることができるであろう。)ヘーゲルの絶対者においては絶対否定がそのまま絶対肯定であり、したがって絶対の無がそのまま最も充実した有、絶対有であるのに対し、田邊はかかる絶対者を「あれもこれも(sowohl-als)」の立場、理性の自己同一的立場にあるものとして認めない。田邊は weder-noch の立場に立ち、二元対立をあくまで保持しながらその統一を達成しようとする。こうして両者の弁証法は根本的に性格を異にしたものとなっている。

田邊においては有はあくまで有限・相対であり、これが彼の哲学の出発点(Anfang)をなしている。有限・相対=有であるならば無限・絶対は無である他はない。しかし絶対が無として直接的に肯定されるならば、それは無ではなく有である。かくして無は自らを否定して絶対無とならね

ばならない。かかる絶対無の成立はただちに相対有の自立性の成立であり、ここに根源悪の源泉がある。相対有はこうして相互に対立・否定し合うことになるが、こうした相対有の否定を通じて絶対無は現成することになる。

これを類・種・個に即して述べるならば次のようになる。相対=特殊=有とする田邊哲学の立場からすれば、絶対=普遍としての類は絶対無でなければならない。類が絶対無であることによって、それはただちに相対=特殊=有としての種の成立である。あるいは絶対否定・絶対媒介の自己否定・自己止揚としての直接態の成立であるが、これが類の自己疎外としての種である。

種が自らの直接的な統一に固執することによって他の種と対立し、それによってさらに種における統制は強化される。(7-81, 82)ここに民族の種別が消滅しない限り(6-162)種的社会たたらざるを得ない国家の根源悪があるとされる。ところでかかる全体の強制力を自己に篡奪せんとするのが権力意志としての個である。かくして個は種の存立維持を害する破戒を敢えてなす。これが罪悪である(6-81)が、それが罪悪であるのは種に対抗するからではなく、類における否定に反抗して我性に固執するからである。(6-140, 141)ここに個の根源悪がある。

個においては、種は汝として我に対立する個に代表されることになる。しかし個と種(我と汝)の対立・矛盾のなかで、個は我性=罪悪の悲痛なる自覚を体験する。かかる反省の極まる所、無力の自覚において「現実の要求」(6-140)に自己を否定し、それにより却って現実の持つ非合理性(罪悪)を奪って、非合理的合理性に転ずるのが絶対否定態、即ち絶対無たる類の働きに外ならない、とされる。罪悪は罪悪のままに赦され、救われるのである。(6-81)それゆえに類は、種の生命意志、個の権力意志に対して救済意志といわれる。(6-141)

このように我(個)が汝(種)において死し、同時に汝もその対立する我の死滅と共に消滅して、両者を超える絶対統一に再び共に生まれるに至り、始めてこの転回を通じて絶対否定の統一が実現される。これが類の開いた社会であるが、(6-131)かかる人類としての類は絶対無を本質

とするが故に、存在としては種を媒介とする外無いとされる。これが「国家の原理」であり、「人類的国家」ないし「菩薩国」と呼ばれる。これはあくまで国家の原理・本質・使命といった理念に関するものであって、「民族国家の如くに直接存在するものということとはできぬ」(6-132)とされる。

かかる人類的国家において、個人は人類に高められても我性=根源悪を本質とする個人であることをやめるわけではなく、種も種であることをやめるわけではない。それでもなお個が絶対現実に随順する転換において、悪は悪のままに向きを変えられて、絶対善の媒介となるのである。これを「絶対自力即他力の信」ないし「絶対善の信仰」、「絶対合理主義」という。(6-222, 223)

ここにおいて個は個のままに、種は種のままに、自己犠牲即自己実現なる国家が実現するのみならず、種もかかる真の個を成員とすることによって道義的国家に自らを律し、種と種が相異なるとともに同一なるものとして合一する。かくして種的国家が共存しつつ人類的立場に立つことにおいて文化が建設される、とされる。またすでに明らかなように種族を人類の立場に媒介することが個人の任務であり、(8-154) こうした観点から田邊は「政治への参加」「連帯責任」を個人に厳しく要求する。

ところで、これまで述べてきた絶対無の絶対媒介の運動を通じてその内実が明らかとなった類としての国家は、絶対無を本質としているが故に存在としては種を媒介しなければならない。種的国家が自らの直接性への固執を否定し、自らを道義的国家に律することを通じて国家はその存在を得るのである。逆にいえばかかる国家の理念を含まぬ、理性的ならざる国家は現実的たることを許されない。これが世界審判とか歴史の審判と呼ばれるものである。かかる審判は戦争の不可避と、道義的国家の戦争による勝利によってなされる。

すでに述べたように人類社会というものは理念に過ぎない。したがって国家は自らをそれへと捧げる存在をもたない。「国家は現実における至高存在である。」(8-205) しかるにかかる国家は種の対立性に伴い、争闘は避けがたい。しかも一国家が他国家のために自己を犠牲とすることは、そ

れを母胎とする個人の基体の永遠の喪失を意味する。それは人類に貢献する途を自ら途絶することであるが故に、あってはならないことである。それ故「戦争はあらゆる方法を尽くして必勝を期さなければならぬ」。(7-90) その際或る国がいかにか戦争に強力であり、一時実力を以って他国を征服し圧迫するも、世界歴史の審判は理性的媒介を含まぬ多分に直接的なる国家を自壊せしめる、という。逆に世界史的な使命を負って、指導的な役割を果たす国家も現出することになる。これが「世界審判の信」であり、先述の「絶対善の信仰」と表裏をなす。

類・種・個の相互媒介に見られるこうした田邊哲学の根本構造は、表現のし方、重点の置き方の違いこそあれ、所謂「転換」の前後で変わらない。むしろ「種の論理」の嚆矢とされる『社会存在の論理』においてすでに爾後展開されるすべてが論じられているといっても過言ではない。その意味では田邊の「種の論理」のその後の展開は、この論文に含まれている内容の自覚と再認識の過程ともいえる。

そこで次にかかる根本構造における表現の変化について見ておこう。フランス国家の指導的標語である自由、平等、友愛(兄弟性)をそれぞれ個、種、類に当てる発想は転換前後で変わらない。ただし転換前では統制による平等を原理とするものが国民主義(民族主義)であり、(6-153) 友愛を原理とするものは「絶対媒介的国家主義」(7-93)と呼ばれていた。これに対し、転換後は平等を原理とするのは社会主義とされ、友愛を原理とするものは社会民主主義とされ、現実的には日本社会党と共産党の間に位置するものと考えられていた。(8「社会党と共産党との間」)

種と個の絶対否定的統一としての類の成立におけるポイントは、我性を原理とする個は自力では自己否定をなし得ないこと、したがってそれは絶対現実の要求するところに従うという仕方ではなされるということ、そこにおいて悪は悪のままに向きを変えられ、必然即自由の天地が開かれ、類成立の媒介となるということである。これが転換後に「絶対現実即理想」と繰り返し言われるようになる事態である。ところで「現実の要求」ところは転換前後を通じて政治への参与であり、

(6-164) それで時代の状況に応じて様々な形をとることになる。昭和9年ころは、汝（種）の死滅と共に我（個）も死滅するという「不安」

(6-131, 139)がかかる現実の要求の出所であり、現実には「運命を愛する」ことを要求する、とされていると見てよい。どうにもならなくなったところを肯うことで逆にどうにでもなる、これは一般的な経験に基づくもので、田邊自身もかかる経験をしたか、あるいは五祖法演の「夜盗」の話にヒントを得て、かかる主張をなしたのかもしれない。しかし時代が緊迫の度合いを増すにつれ、要求は具体的となる。昭和15年には「個人がなし得るところは（種族を人類の立場にまで高めるために――筆者）種族のために死ぬことである。我々が何もなす事は出来ないと云って動かないのは、謙遜のようで実は傲慢である。何も出来ないなら種族の動く如く動いたらよい。…国家の中に死ぬべく入る時、あにはからんやこちらの協力が必要とされ、そこに自由の生命がかえってくる」(8-155)とされている。ここには当時の知識人の文化主義的な傍観者的あり方に対する苛立ちが感じられる。田邊はこの後、傍観者的あり方への厳しい批判と(8-226, 227 etc)「国家において起こることは如何なる事柄でも国民の連帯責任である」(8-237)との自覚を強めていく。この線上で田邊は昭和18年、京大において学徒出陣を間近に控えた学生を前に「決死」を説くに至る。「実践とは自己を現実の中に投じたために、却って現実が自己となっていること」であるとし、かかる「現実が決死を要求している」(8-258)という。さらに、国家の危急においては国のために身を捧げることは必然であって、これは誰もが立ち得る立場であると、このように「国と人とびったり一致した境地に立つと、国も人も神の絶対性を実現している」(8-260)とまでいう。そうして「国民をして国から離れしめ隙間を造るような、国における不信実、不誠実、虚偽を打破すること」、「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。」(8-261)と述べている。そうしてかかる義務の不履行が、早くも翌年19年の2月に彼を懺悔へと導くことになる。

田邊は国におけるいろいろな不都合に対する連

帯責任を尽くさないという自分の無力、怠慢を懺悔する。今度は田邊はこの懺悔に「現実の要求」を見出すことになる。懺悔の「この要求に随順して懺悔に身を委ねる」(9-17)時「感謝すべき不思議」が起るのである。そうして連帯観に立脚するならば、かかる懺悔道は何人にとっても要求されるものであるから、我々は国を挙げて懺悔に道を新しくして、国家再興を期さねばならぬとする。(9-13)かくして懺悔も政治への参加の、時代に要求された一つのあり方なのである。

しかるに懺悔道は従来の「種の論理」に宗教的根拠を与えることにもなった。それが還相観念に導かれた「兄弟性」としての「友愛」を原理とする、絶対無の方便存在としての国家の概念である。それはすでに述べたように社会民主主義の課題だということになるが、田邊は昭和21年1月にはかかる社会民主主義を「奉仕民主主義」もしくは「連帯民主主義」とも呼んで、我々は進んで「無一物」の覚悟から出発せねばならぬとする。今や「現実の要求」は「無一物」である。「爆弾下銭火の洗礼」(8-320)「敗戦降伏下」といった終戦の危機こそ、「愚者凡夫に対してさえ、現実の中に、自己の大死一番を要求する絶体絶命の窮地としての現成公案を認めしめる」(8-361)という。即ち今無一物から出発することは「容易」であり、「絶好必然なる機会」(8-361, 362)なのである。そうしてかかる「現実の要求」に随順して自らを否定し、その極無一物となることにおいて友愛民主主義への転換が可能となるのである。

「現実の要求」に従うとはまずは個と種の対立において、個が種に身を投ずるという仕方での自己否定の形をとる。それが政治への参与であり、具体的には決死であり、懺悔であり、無一物であった。しかしかく個が死滅すればそれに対立する限りでの種も死滅することになるから、ここに必然即自由が現出し、のみならず個と種の根源悪も根源悪のままに赦されて類のうちに救済されるというのが田邊の基本的な考えである。それゆえ「現実の要求」に従うとは根本的には自己否定の催起に随順すること、即ち絶対他力としての絶対無に随順することであって、決して国家の言いなりになるとか、成り行きに身を任すということではない。このように「現実の要求」に従うことが、即

絶対他力に随順することであることによって、現実には絶対現実としてそのまま理想という性格を帯びることになる。これが「絶対現実即理想」と呼ばれるものである。あるいはこれを有即無、相対即絶対、事即理と言い換えてもよい。要するに種的な国家に類としての絶対無が現成することである。それは世界審判によって存在を許されるということでもある。転換前では種的な国家がこうした肯定的な面から捉えられ、国家は絶対無の応現存在であるとされていたが、転換後は種的な国家の否定的な面が強調され、国家は類としての絶対無、あるいは如来救済のための方便に過ぎないとされるようになる。「〔応現〕存在なる語は転換後においても皆無ではない。(9-212)」重点の置き方に変化は認められるものの、基本的な構造に変化はない。即ち国家が現実における至高存在であるという思想は一貫しており、戦後においても国家連合を認めつつも、その根底は宗教的な、国家を超えた各国国民の個人相互の還相関係であるとし、国家の対立が戦争にまで達する可能性を認める。こうした見地から田邊は戦後においても国防の必要性を説き、憲法改正をも提案している。(14-431, 432)

最後に歴史的世界における指導的な国家としての日本の役割に関する表現の変遷についてみておこう。戦前においてはそれは西洋と東洋の否定的媒介であった。(8-113) 田邊は西洋の技術文明は危機に陥っており、これを救うのは大乘仏教の無の精神より外はないとし、「東亜新文化」が新しい時代の文化とならねばならないと考える。そうしてかかる文化的使命を達成するために「東亜新秩序」が建設されねばならず、その盟主は東洋の文化と西洋の技術の両方に通じた日本でなければならないとして、「東亜盟協」を提唱している。「日本は…特に選ばれた使命を担う先進者指導者」であり、「日本の知識人の任務は真に重且大なるものがある。」(8-114) とまで述べている。

戦後、現実が懺悔を要求していると考えていた時代には「民主主義と社会主義の協調」という課題のために「人類は総に懺悔を行じて…絶対平和において、兄弟愛の歓喜を競い高める生活にこそ、存在の意味を見出すべき」であるとして、かかる懺悔道を発見し、実践することが我国の復興

の「世界歴史的使命」であるとしている。(9-14)

現実が無一物を要求していると考えていた時期には、かかる無一物から出発する再建日本のみ果たし得る世界歴史的使命は、社会民主主義における民主主義と社会主義の総合であるとしている。

## 2. 田邊の根本経験——懺悔とは何か

田邊の言うように懺悔によってこれまでの彼の哲学が転換したのならば、そうした転換は彼の哲学の根本構造に表出するはずである。ところが今まで見てきたように、懺悔そのものはすでに実質的には『社会存在の論理』に「罪悪の悲痛なる体験」(6-81)「我性の自覚」(6-69)「無力の自覚」なる形で含まれており、それが「現実の要求」に自己を否定することにつながり、それによって転回が起こる、というのも、そうしてそれが「絶対他力的信仰」であるとするのも(6-141)『懺悔道としての哲学』における懺悔の構造と同一である。それでは一体懺悔とは何であったのか。

### (1) 懺悔とは何か

田邊は懺悔を、ギリシア語のメタノイアが後悔とともに廻心をも意味するところから考察している。(9-19, 21) さらにメタノイアはメタノエシスに通ずる。ギリシア語のメタは「後」ということと「超える」ということを意味するから、メタノイアはメタ・ノエシスとして第一に「後思後悔」、すなわち「過去の罪悪を想起しそれに苦しみ悩みて、それがあらざりしことを後から希願しその起これるを悔やむ」ことであり、第二に超思・超理性である。それは理性としての自己を超えることを意味している。自己を超えるとはまず古き自己に死ぬことである。これが「自己の突破(Durchbruch)」「理性の七花八裂」などと呼ばれる。それはまた理性の自己批判の帰結としての「絶対批判」(Kritik)である。理性の絶対批判は批判の主としての理性をも突破粉碎する、理性の自己分裂の危機(Krisis)として、理性の「絶対危機」でもある。しかし自己を超えるとはさらに新しき自己の復活でなければならない。これが廻心としてのメタノイアである。ここにおいて理

性は理性ならざる理性、即ち「超理性的理性」として、また哲学も「哲学ならぬ哲学」として復活することになる。自己を超えることとしてのメタノエーシスはこの死即復活の「即」に他ならず、それはまた「大非即大悲」「無即愛」の即である。その「即」の体験が「懺悔道の中心」ないし「核心」といわれる。廻心はこの即を中心として不断に転換するとされる。「不断の懺悔」・復活が要求されるゆえんである。

ところでメタノイアはメタノエーシスとして第三に、理性的直観を超えるという意味での超観である。それは神秘主義の直観を超越した、行の自覚において成立する。かくして懺悔の行はその自覚において懺悔道となる。しからば懺悔道とは何か。

## (2) 懺悔「道」とは何か

第一に「道はその道を行くものの自覚である。」(9-18) したがって懺悔が道であるとは懺悔が自覚的に行ぜられるものであることを意味する。第二に道はどこかへと通ずるものである。懺悔の通ずるところ、それは自由である。懺悔は自由への通路である。ただし聖賢が直道通達するところを、愚者凡夫は懺悔という否定の迂路を通ってかかる自由に触れるのである。(9-122) さらに道は誰もが通れるから道なのである。懺悔はまさしく良識のあるものは誰でも必ず直面するものである。

(9-125) 第四に道は導かれつつも自ら歩まんとするから道なのである。自ら歩まんとする道、それが倫理の自力的な実践である。しかしそれは必ず二律背反の関に直面する。これが一切の現実が全面的に公案と化すところの現成公案である。ここにおいて倫理は懺悔に究極する。しかし大悲の他力を信じ、この懺悔に身を委ね、絶対に現実の限定を肯いそれに随順するとき、自力に不可通であった関が他力により通ぜられる。かかる他力随順を念仏と呼ぶならば、懺悔道は懺悔を公案とする念仏禅と呼ぶにふさわしい、とされる。(9-125) 即ち他力は自力を媒介とするのであり、懺悔の他力行は同時に自己の行でもある(9-30) のでなければならず、それゆえ他力の救済は懺悔を行ずる「求道者」に始めて成就するといわれ、(9-24) それだから懺悔は「各自にこれを行ずることを勧

めることが出来る」(9-24) というのである。かくして懺悔道は修禅、修道に比せられ、禅と念仏とを媒介する念仏禅というべき立場にあるとされることになる。(9-206)

ところで親鸞の教えを念仏禅に比すべき懺悔道として解釈するのは問題のあるところであろう。田邊は「懺悔道において教行信証を開く鍵はない」(9-237) とまでいう。そこで次に田邊の教行信証解釈を見ることにしたい。

## (3) 懺悔道のプロセス——「あさましや」が「ありがたや」

田邊は教行信証、とりわけその三願転入と三心釈を懺悔道のプロセスとして読み解いている。それを以下に簡単にまとめておこう。

第十九願は至心発願の願、修諸功德の願と呼ばれ、「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欲する自力努力の立場である」(9-191) とされる。自力的な倫理の立場である。しかしかく諸功德が自力とせられる限りは往生の因とはならない。それ故第十九願は「臨終現前の願」とも呼ばれ、臨終に際してようやく自力業の不可能が自覚されるのである。(9-192) かかる無力の自覚としての懺悔によって第十九願は第二十願に転入する。第二十願は至心廻向の願、植諸徳本の願とも呼ばれ、諸功德の根本たる念仏のみ往生の因たることを自覚する、「思想」ないし「自力念仏」の立場である。しかし念仏が自力に属する限り往生の因にはならない。かくして自力念仏の矛盾概念たることの懺悔によって第二十願は第十八願に転入する。第十八願は至心信楽の願、念仏往生の願とも呼ばれ、ここにおいて「自力は他力に転じられ、自己否定は肯定に転換復興せられて、臨終往生が即ち懺悔の毎瞬間に成就せられる」(9-193) とされる。そうであればこそ、第十八願は第二十願、さらには第十九願にまで転落することを免れないから、「不断の懺悔」という「行」が要求されるのである。

かくして「三願転入は全体として懺悔道に成立する」(9-196) とされる。第十九願、第二十願、第十八願が往相の順であってその中では第十九願、二十願は否定的契機であり、本来自立性を有しないはずである。ところが大乘の菩薩思想の対

自化としての浄土思想は往相即還相を根底としており、かかる還相廻向から見れば、第二十願は方便真実として自立的意味を持ちうる、と田邊は考える。そうして三願転入を往相即還相の順に並べ替え、これを懺悔道のプロセスとして展開してみせる。

第十九願は自力行、倫理の立場である。かかる自力諸功德行も懺悔（あさましや）に媒介せられ、第十八願の信心に摂せられて、感謝・報恩（ありがたや）としての報謝の行、廻向に転ぜられる限り、それは自然法爾の行、無作の作あるいは不廻向の廻向となる。かかる転換が反省せられ、諸善功德行の本源は念仏にあり、と思想せられるとき、かかる思想は他の衆生を教化促進する利他の機関となる、というのである。かくして第二十願の思想も、それが報謝の無作の作、不廻向の廻向となるに依って方便真実門を形造る、とされる。（9-203）

このうち倫理の自力行が懺悔を媒介として転換・救済されるプロセス、即ち第十九願から第十八願に至るプロセスが往相であり、かかる転換がさらに感謝・報恩となって他の衆生の教化・救済の方便となるプロセス、即ち第十八願から第二十願に至るプロセスが還相である。（往相即還相）しかし「還相の利他行によって自利の往相は、即自態から対自態へと反復される」のであって、「この反復の前に無媒介なる往相があるのではない」とされる。（9-204）「他人を度すことなくして自己を度すことは不可能」という、大乘の菩薩思想の対自化たる所以である。（還相即往相）かかる還相行によって第十八願は第二十願としての思想へと転落するのであるが、それがまた第十九願たる自力行を媒介として自力往生の行為思想を全般的に懺悔するに至る、とされる。（還相即往相）これは一方で十九→十八→二十→十九→十八→と続く不断の懺悔の成立を意味する。十八から二十への転落は自力（作）の復活であるけれども、それがそのまま十八（他力）の懺悔の行の媒介となるのである。無作の作といわれる所以である。他方で第二十願が他の衆生の往相の媒介となることによって、衆生済度の教化の交互性を現出する。「かかる媒介の完全なる交互性が絶対媒介」（9-204）であり、「その全体を貫く転換媒介が懺

悔の行に依ることはもはや明白にして疑いを容れないであろう。」（9-205）といわれる。

かかる「懺悔心の、往相的向上的側面と還相的降下的側面とが行的に媒介せられ、斯く絶対還相に媒介せられて往相が可能となるのみならず、更に絶対還相は相対還相に自らを対自化していわゆる還相廻向に展開せられなければならぬ、という絶対媒介の具体相」は続く三心釈においても解釈せられた、とされる。（9-210）それはいかにしてなされるか。

親鸞は善導の観經の三心を大經の三心へと転じたといわれる。観經の三心は衆生の三心であり、大經の三心は法蔵菩薩の三心ないし本願の三心であり、それゆえ大經の三心は観經の三心の行く先にして根源であるとされる。観經の三心とは至誠心、深心、廻向発願心のことであり、それに対応する大經の三心とはそれぞれ至心、信樂、欲生であり、それがまた行、信、証に対応しているとされる。そこで第一に至誠心とは過去の行為の誠実清浄に対する信であり、これは第十九願の自力的な倫理の立場に対応する。第二に深心とは現在の如来の救済力に対する深厚なる信、即ち深信であり、これには「自身は罪惡生死の凡夫にて三界に流転し、出離の縁なきことを信知する」「機の深信」と、往生決定の信を立てる「法の深信」の二種の別がある。機の深信は懺悔（あさましや）に他ならず、法の深信は直ちに感謝・報恩（ありがたや）に連なることはいうまでもない。しかしてこの二種深信が転換において弁証法的な統一を形作り（あさましやがありがたや）、かかる転換の全体が上述の第十八願に対応している。第三に廻向発願心とは未来の往生の目的に対する願求の堅実なる信であり、自他一切の善を往生の目的に廻向せんとするものである。これは上述の三願転入についての田邊の解釈からすれば第二十願の、思想を通じての衆生教化に対応することになる。

次に田邊は善導の三心間の矛盾を指摘し、それがいずれも懺悔によって弁証法的に媒介せられるとする。第一に至誠心と機の深信が矛盾する。しかし「懺悔に裏付けられる限り、自力的に不可能なる至誠心が他力的に媒介せられて随順報謝の至心（無作の作一筆者）に転ぜられる。」（9-219）第二には廻向発願心と法の深信とが矛盾する。

「何となれば如来の願力を信ずるとは、他の一切の善を不必要とすること」(9-220)だからである。しかし法の深信を徹底するならば、それは自ずと報謝の廻向となる。しかしてそれは「自力の廻向にあらず。故に不廻向と名づく」べきものである。しかも法の深信は機の深信を媒介とするによってのみ成立する。かくして懺悔(深心)によって至誠心と廻向発願心が各々弁証法的に媒介されるのである。第三に至誠心と廻向発願心とが矛盾する。過去の諸業が清浄であれば廻向発願の必要はないからである。しかし懺悔によって過去が無作の作に転ぜられることにより、廻向発願心も不廻向の廻向として成就し往生が決定するのである。以上見られたとおり、「三心の相互間に三個の矛盾が存し、而してそれが弁証法的に媒介せられるのは、深心の統一に依る」(9-222)のであり、しかもそれは二種深信相互の弁証法的統一による。而してこの統一を形作るものこそ懺悔に他ならぬ、と田邊は考える。かくして善導の浄土教を曇鸞に導かれて親鸞の浄土真宗が発展したとするならば、「懺悔道こそ浄土真宗の立宗の根本であるといわなければならぬ」といわれる。

とはいえ田邊は、教行信証はその動機、その地盤において懺悔道的であることを確信しつつ、自らの懺悔道が浄土仏教の伝統に従うものでないことをも意識している。そうしてそれが懺悔の固有地盤として倫理を要求する点において理性的であることに基づいている、ということも認めているのである。(9-205) こうした懺悔道の「独自の性格」を田邊は「私の体験思索を通ずる私の性格の発現」に因るものとしている。しからば田邊の性格—それは上述からすれば理性的倫理的ということになるが—は彼の体験思索にどのように発現しているであろうか。それを見るために懺悔という田邊の根本経験に迫ってみたいと思う。ここで私は昭和19年2月2日、一高文化祭における講演記録『文化の限界』をとりあげることにする。田邊はそこで始めて自らの懺悔を語っている。したがってそこには懺悔の自覚としての「懺悔道としての哲学」が形成される以前の懺悔の直截が見出されるであろうからである。

#### (4) 田邊の根本経験——『文化の限界』

そこで我々もさまざまな反省や評価をさしはさむことを控え、まずは田邊の生の声(速記原稿に基づいて大島康正氏が手を加えたものではあるが(8-474))に耳を傾けることにしよう。因みにこれは、田邊が昭和19年2月2日、母校である旧制第一高等学校の文化祭に招かれ、一高生を前にして行った講演の一部である。

「国を神の道に適わしめるということは、非常に難しいこと、常に自分の身を危険にさらし、苦難にさらし、それこそ具体的にレアールの死の覚悟において実践しているものというふうにして、初めて為し得るところである。

私は決してそういうことを完全にしているなどということは出来ない。常に足りないのである。常に怠慢である。為すべきことを為しておらない。為し得ることさえも為しておらないという、そういう自分の責任というものを感じるのであります。感じるのでありますといって、諸君の前に大きな顔をしている、威張っているのではなくして、私は何とも申しわけがないといって頭を下げているのである。懺悔ということが思想でなく、文化でなく、教えでなく、私の生活の全内容なんである。今私は諸君に向かって懺悔をしているのであります。諸君に向かって教えを説いたり、或は思想を諸君に向かって説いているのではないのである。私はなお私の如き者も諸君に向かってお話をし、今日から明日にかけてのこの日本の国家を神の道に適わしめるように担って行かれるところの諸君の前に、私が何かお話をするということが課せられたという有り難さに、私は感謝に堪えないためにするのであります。」(8-303, 304)

#### (5) 懺悔を導いたもの

こうした田邊の根本経験にどのような田邊の性格が発現しているか、そうしてそこにどのような根本問題があるのかを考察する前に、かかる懺悔を導いたものが何であったかのか、それをまずは他ならぬ田邊自身にきいてみることにしよう。田邊の自覚するところによれば、それはほぼ「理性主義」と「倫理主義」であるといえる。(7-254, 367) その際理性主義のもとで理解されているのは超理性的理性としてのメタノエティクに至らぬ



「理性の同一性を脱却しない」(7-253) 理性である。(9-6) かかる理性主義は理論的な側面において、あるべき(理性的)がある(現実的)へと吸収・同化され、「現実が意味を持つというのは当然、理念が何らかの程度でそこに実現されているからだ」(8-145) といった安易な合理主義を生む。懺悔後の田邊はこの点を非常によく認識していた。理性の同一性を脱却しないということは、田邊の思考法(weder-noch)からすれば、理性が理性を超えた絶対無を占拠してしまうことによって、無が徹底しないということ、(7-253) 換言すれば無が超越性を欠く(7-367)ということである。これを理性主義を超えた宗教的立場が欠けていた(7-254) といっても同じことである。ところで理性の同一性が無の絶対性を占拠するとは、他面においてかかる「絶対性が個の主体に内在化同一化せられると共に」「種的基体と同一化せられて却って国家が絶対化せられる傾向を免れない」ということになる。「しかも絶対無の媒介が欠如するために、個の主体と種の基体が否定的に媒介せられる能わず、同一性的に結合せられ」「実践的政治革新の方向が軽視せられ」ることになる。(7-367)

今述べたのは理性主義の理論的な側面、即ち「ある」に重点を置いた上で、それへと「あるべき」が吸収・同化されるという理性の同一化の仕方であるが、「ある」と「あるべき」に同程度の比重を置きつつ、『『なる(成る)』は『作(な)る』という行為の間に自ら正しかったものは自己を維持し間違ったものは破滅するという様に自己を検証しつつある」(8-130) という仕方で同一化する仕方がある。それが「生成即行為」ないし「発展即建設」という仕方で「現実即理念」(7-176, 198) を考える自力主義的な倫理主義であり、理性主義の実践的な側面である。

こうした立場から田邊は政治への参加を呼びかけ、連帯責任を説き、とりわけ国家の問題を思想の立場で説きつつ、(7-239) 新文化を建設するという使命を負った(7-114) 知識人の責任の重大さを感じながら、そうではない現実の多くの知識人に見られる文化主義的な傍観者の態度を厳しく非難し、外から批判するくらいなら国のために命を捨てよ、そうすれば本当になすべきことは何か

がわかるはずだ、という主張を取ってなしたのである。

懺悔後の田邊はこうした倫理主義が抱える問題も十分に認識していた。もともと彼は自力的な倫理の実践そのものによって現実即理念が成就すると考えていたわけではない。倫理の二律背反、つまりどうにもならぬ現実と自己との葛藤中に自己を放下することによって、却って自己と現実が隔てのないものになる、そうなる絶対現実の動かんとする方向(「現実の要求」)が出て来るから、これに従えばよい、というように考えていた。

(6-140, 8-127, 219, 7-359, 360 etc) まさに「莫妄想」というわけである。懺悔後、と言ってももう少し後の『懺悔道としての哲学』執筆中のことであるが、田邊はこうした考えがなお根源悪に対する自覚に欠けていたことを反省している。

(9-165, 166) そのようにして選ばれた行為といえども「絶対の媒介」となる限りにおいてのみ、存在を許されるのであり、『種の論理の弁証法』はまさに「この欠点を補正するために書いた」というのである。(7-360) もっともかかる「媒介」の思想も『社会存在の論理』にすでに見られるものである。「たとえ我々の努力が如何に果敢なくとも、なおそれは絶対により媒介の契機として役立てられる。」(6-166) いずれにせよ懺悔後の田邊は、自己を捨てれば絶対と一つになれるという仕方で自己を絶対と同一化した点において倫理主義の問題点を見ているのである。

このようにして田邊は人間の根源悪を絶対無の超越性との相即において自覚するのであるが、それと同時に国家の根源悪をも明確に自覚するようになる。国家も種的基体を媒介として存在せざるを得ない以上、「自己同一的存在として基体化せられる傾向を含まざるを得ない。」(7-363) すなわち国家も自らの有に固執する根源悪の傾向を免れ得ないのである。而してそれは法を整備し自らを恒久化しつつ、それによって統治するという仕方でなされる。かくして人間の自由が制限されるに至るのである。こうした国家の根源悪は懺悔により救済せられる外ないが、それはキリスト教において愛が律法の完成である如く、「人類愛」(7-365) によって国家の法的正義が「不断に新たにせらるる革新」(7-363) によってなされる。

かくして人も国家も不断に懺悔せねばならぬと考えられているのである。もっとも国家におけるこうした問題性も『社会存在の論理』以来はっきりと意識されており、そもそもこれが「種の論理」を考えざるを得なかった動機なのである。(6-449, 7-259) いずれにせよ懺悔後の田邊は国家の根源悪を、種的基体の直接存在に執着する我性に見ているのである。

以上は「ある」と「あるべき」に同程度の比重を置きつつ両者を同一化した倫理主義に関するものであるが、最後に「あるべき」に重点を置いた上で、それへと「ある」が吸収・同一化される場合を考察しなければならない。それは「あるべき」を求めている、という「あり」方そのものが「ある」として肯定され、それがまた「あるべき」だとされる場合である。個人であれ国家であれ、道徳的主体である限りにおいてその存在・価値を認めるあり方である。ところで「あるべき」を求めるには「ある」に対する批判を欠くことができない。したがってこれは「ある」を批判・否定して「あるべき」を求めるあり方そのものを「あるべき」即「ある」として肯定する立場である。ここに「ある」が二つに別れ、批判するものと批判されるものが分かれることになる。そこでこの立場を仮に批判主義と呼んでその問題を指摘することにしたい。

もちろん田邊は懺悔後においてはっきりとこの問題を意識していた。それが理性批判の徹底・帰結としての絶対批判である。(9-47, 48) 彼は次のように述べている。「理性が理性を批判するとき、批判する理性はどこまでも批判の主として自らは批判の対象とならずに批判の外に立つのであるか。もしそうならば理性批判は理性の全体の徹底的なる批判（絶対批判―筆者）ではあり得ないであろう。」

たしかに自己批判においては批判する働きとしての自己の存在・価値は認められている。国家についても同じことが言える。国家＝自己と考えて国家を内在的に批判していこうとする場合、あるべきものにしていこうとする国家そのものの存在・価値は認められている。しかしこうした「ある」と「あるべき」の直接的な同一化は、これを徹底するなら、良心のあるものならば必ず「ある」

と「あるべき」との深刻な分裂に行き着くはずである。事実田邊は深刻な時勢のもとで自己と国家の善性を次第に認められなくなっていき、あるべき自分と現にある自分、あるべき国家と現にある国家、そうしてかかる国家に対して何もしえぬ自分とに分裂していった。かくして自己批判する自己・国家の存在・価値が二律背反のうちに突破されたのである。彼は絶対批判の道を自ら歩いたのである。彼はこの点に関して次のように述べている。

「私は宗教的立脚地に於ける人間の根源悪の自覚と、それに対する懺悔とに到る能はざると同時に、国家の自己矛盾性を十分認めることができなかつたのである。前の場合に倫理の立場を固守して、それが実践理性の二律背反の窮極的核心たる根源悪に撞着することにより崩壊せしめられることを悟らなかつた如く、後の場合に法の正義を固執して、法そのものの恒常と変易との矛盾という二律背反が、国家の法的正義を毀つことを顧みなかつたのである。…倫理的国家すなわちいわゆる道義国家の安易なる理念を以て、基体即主体の轉換的統一を把握し得るかの如くに錯覚し、いわゆる倫理主義の理性的立場を固守しようとしたのは其結果である。しかし深刻なる現実には、自己と国家との間の逃れ難き矛盾によって、両者を同時に夫々の限界に撞着せしめ、壊滅せしめた。そこから懺悔道としての哲学は生まれたのである。」

(7-364, 365)

### 3. 田邊哲学の根本問題

懺悔後の田邊はたしかに批判主義の根本的な二律背反とその突破をはっきりと認識していた。そうして自己および国家における二律背反が根源悪に基づくものであることも認識していた。しかしその根源悪の内容をよく調べてみると次のようなものであることも明らかになった。まず自己について田邊は、自己（命）を捨てれば必ず何とかなるというような仕方自己と絶対を同一化する点に、人間の根源悪を見落としていたと反省している。次に国家について田邊は、民族が自らを維持せんとする傾向に国家の根源悪を見ており、こう

した点を見落としていたと反省しているのである。かくして個人はこうした慢心を懺悔しなければならない。それは当然自己の無力・無能力に対する懺悔となろう。また国家の場合には不断の革新を行うことが懺悔につながるということになる。

しかしかかる根源悪の自覚は倫理的な主体、すなわち批判する自己には届いていないといわざるを得ない。何でもできるといった慢心に根源悪を見出すのと、批判することそのもののうちに根源悪を見出すのとでは、根源悪の見出し方が本質的に異なっているといわなければならない。また国家の自己維持の傾向に根源悪を見出すのと、あるべきものにしていこうとする国家の存在・価値をそのまま認めてしまう点に根源悪を見出すのとでも本質的に異なっている。してみると自己と国家の根源悪に由来する二律背反と、批判主義の根本的な二律背反は、少なくとも田邊の自覚の中では結びついていないのである。

しかし田邊を現に懺悔に導いたのは、本質的には批判する自己としての倫理的主体の存在をそのまま善しとして認めてしまう慢心ではなかったかと私は思う。その意味では田邊が「理性主義倫理主義」を「自是慢心」としたのは正しい。しかし自是慢心の意味が違うのである。田邊がこの点を自覚していたとは思えない。

それゆえに批判する理性が懺悔を通じて死滅しても、今度は「懺悔すべし」という形で懺悔する主体が倫理的自力的な主体として復活肯定されるのである。かくして懺悔は懺悔道となるのである。もちろん田邊の立場からは次のような反論が可能であろう。すなわち懺悔する自己に自是慢心を見出すならば、そのような自己をさらに懺悔しなければならない。そのときの言葉は「懺悔すらなしえぬ自己」であろう。こうした懺悔によって懺悔する自己は死滅するが、人間の根源悪によって我性的自己は絶えず頭をもたげるから、絶えざる懺悔が必要なのである。しかしこうして絶えざる懺悔と共に懺悔する主体がどこまでも残ることになる。かかる主体は有限な自己としての近代的自我に他ならない。今やあらゆるものを対象とし、あらゆるものを批判する自己が、あらゆるものを懺悔する自己として立ち現れているのである。田邊

の絶対無の哲学にはかかる近代的自我が残存し、あるいはむしろその根底をなしている。そうしてその上に理性主義と倫理主義が貫かれているとあってよい。

その場合の理性主義もなるほど弁証法的理性ではあるが、田邊自身認めるように多分に分別知的であり、まずAと非Aを並べておいた上で、両者を weder-noch の絶対否定によって上(外)から超越的に媒介するというやり方である。田邊はAを徹底すると非Aに転ずるという考え方を基本的にしていない。かくして田邊哲学の元初(Anfang)は有限・相対としての自己の有である。これに対し無限・絶対は無として両者は峻別される。しかし有に対立する無はそれ自身有であるとして、絶対無は相対有の自立性と、それら相対有の絶対否定による絶対媒介である、とされるのである。その際田邊は絶対が自らを否定して絶対無となることを通じて、自ら有限・相対、したがって悪となるという言い方をせず、相対有の自立性、悪を赦すという言い方をする。田邊はいかなる場合にも自己と絶対が同一性的に捉えられることに反対する。こうして絶対無と自己ないし相対有は峻別され、かかる峻別を通じてのみ絶対無は相対有に現成するとされるのである。換言すれば自己は絶対ではないという懺悔の自覚を媒介として、自己においても国家においても絶対無が現成するのである。しかしそうだとすれば問題であるのは有限者が自らの有限性をどこまでも貫くということではなく、有限者がどこまでも有限性であることを徹底することにおいて滅びること、そしてそこに絶対が現成しているという運動の全体ではないだろうか。つまりAを徹底すると非Aに転ずる、あるいはAは非Aになることを通じて真にAになるという論理こそがそこで問題とされるべきではないか。その際注意すべきはAが非AになるといってもAでなくなるわけではなく、むしろ真にAになるということである。その意味で有限が絶対になるといっても有限に対立する限りでの絶対になるわけではなく、かかる絶対も死に、真の絶対となってそのうちで有限も真の有限になるということである。「煩惱を断ぜずして涅槃の分を得る。」というのはまさにこのことを言うものである。

田邊は懺悔を通じて実質的にはかかる体験に至りながら、またしてもそれを有限な主体にとっての当為的理念にしてしまうのである。ここに田邊の、そうして近代的自我の「分別知的執着の根強さ」(7-364)と「理性主義的倫理主義の自是慢心」(7-367)がある。それは有限性の自覚において謙虚でありながら、そこにとどまることをよしとする慢心であり、傲慢でもある。

かくして田邊は、有限はあくまで有限として消滅し、そこに絶えず絶対無が絶対否定の働きとして現成している、というように考える。したがって有限が死滅することによって絶対も死に真の絶対となって、そのうちで有限も有限になるという関係を有限と絶対の間には認めない。換言すれば個と類、種と類の間には認めない。類(絶対)は絶対無とされているからである。絶対無はいかなる場合にも相対有と対立することはできない。それゆえ上述の如き関係は成立し得ないのである。

ところが田邊はかかる関係を個と種の間には積極的に認めようとする。先に述べたように類は絶対無であるから個人を生かしたり、これを束縛することはできない。(8-206)個人も類に生かされることも、これに反抗することもできない。個人は絶対否定の行為的立場において絶対無を自覚するのであるが、そのためにはそこにおいて自己否定が可能となる基体を必要とする。これを裏から言えば絶対(類)は自らが現成するために種的基体を必要とする。かくして類は種的國家として現成せざるをえない。それは自ら生きんとすることにおいて個人を生かすと共に、そのために法によって個人を統制し、その自由を束縛せんとする傾向を有する。これが種的たらざるを得ない國家の根源悪である。かかる種的國家の存在があるからこそ、個人はそれによって生かされつつも、その全体を自己に篡奪せんとする根源悪を現実化できるのである。「國家と自己との対立なくして自己の我性を自覚し根源悪を懺悔して愛に還相する機縁は与えられない」(7-360)。かかる自己の懺悔を通じて國家も懺悔し、自己は種的國家の一員であると共に人類の一員となり、種的國家も種的であると共に人類的國家となるのである。かくして「個人は國家への献身という否定なくして絶対への参与はない」とされる。(8-207 etc) こうし

た考えは懺悔の前後において基本的に変わりがない。

ここでただちに気づくのは絶対が無とされていることによって絶対有としての神が否定され、替りに國家が「絶対的相対」(7-44)ないし「擬制的絶対」(7-61)として認められているということである。國家は「絶対無の応現」(7-60)であり、「地上における神」(8-205)と呼ばれる所以である。しかもかかる國家が種的基体を必要とするとされている。種的基体とはこの場合論理的には、個人を生かしつつ統制するものであるが、田邊の場合にはそれがただちに種族、民族へと直結していく。その根拠としては、現実の國家が現に田邊自身を脅かしつつも、田邊はこれに生かされているという「國恩」に対する「愛國」心を抱いていたという以上のものを私は挙げるができない。彼がナチスドイツの「血と土」を高揚した理由もここにあるとも考えられる。(8-146 etc) また田邊は種を人種と置き換えることはしないが、高山岩男がはじめて田邊の口から「シュ」という言葉を聞いたときの田邊の即座の答、「オリジン・オブ・スペースのスペースだよ。」という言葉のうちにその原型となるアイデアがあるのかもしれない。(田邊元全集第6巻付録、月報4、3頁)

さらにかかる種的國家がその上に自らを投げ出す存在をもたぬ「現実における至高存在」(8-205)とされたことによって深刻な自己矛盾を含むことになった。私はこの自己矛盾こそが直接に田邊を懺悔に追い込んだとみている。個人も國家もその直接性への固執がその根源悪を成している。しかし田邊は「國家の道義性」と「個人の道徳」を区別する。(8-204)「個人は國家に自己を献げることにおいて道徳の第一義を見出す」ことができるのに対し、「國家は自己を献ぐべき高次存在を有しない。」したがって「それは自己保存をその義務とし、自力による防衛をその本分と」しつつ、

(8-207)「個人の自覚を媒介として普遍的道義的秩序に自己を自律」しなければならないと考える。かくして「國家においては生存と道義とが個人の道徳における如く否定的に対立」しない、と言われる。(8-217)しかしかかる道義性の概念は深刻な矛盾を含んでいると言わざるを得ない。自己の存在の直接性への執着を正す道義が同時に自己保

存を義務とするとされているからである。これは後に田邊も認めているように「安易な理念」(7-364)であり、かかる理念を貫けば「一方において、いやしくも哲学を学び思想を持って国に報ずべき身である以上は、縦令現在の政府の忌憚に触るるも、なお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、今一日の猶予を許さない危急の時に際し、国政の変革に関して苟も言うべきものがあるならば、ただ沈黙するのは国家に対する不忠実ではないか、という念慮と、他方においては、平時ならば当然なる斯かる行動も、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間に挟まれて、何れにも決することが出来ない苦しみ」(9-3)に至るのは必定と言える。かかる理念的前提をもって現実に臨めば現実に何も出来なくなるのは当たり前で、それは怠慢でも哲学的に無力だからでもない、前提が自己矛盾を含んでいるのである。その淵源として絶対を無としてこれに類をあてたこと、その結果絶対的相対が種的國家とされ、これが地上の至高存在と考えられたこと、種が種族、民族に直結して考えられ、これが生の根源として直接に肯定されたこと、を挙げることができる。

ところが懺悔後においてもかかる基本構図を田邊は変えてはいない。それゆえ國家の懺悔といっても、その存在を前提とした絶えざる革新にとどまり、自力による防衛は是認される。後に田邊が憲法改正を提案する所以である。ここには自國の存在を投げ出すことによってその存在を得るといった個人の道徳に比すべき平和憲法の理念はない。

以上述べてきた田邊哲学の根本問題は、一言で言えば近代的自我の「分別知的執着の根強さ」と「自是慢心」にもとづく批判主義・理性主義・倫理主義およびそれに結びついた國家主義であるといえよう。批判主義・理性主義・倫理主義は必ずしも國家主義に直結するものではない。しかし、神を否定した近代的自我が有限な自己から出発する孤立的な自己であるが故に、かえって自らを生かし自らを統制する、自らの心の支えを地上における神(それが國家であれ、イデオロギーであれ、システムであれ)に求めるということは十分にあ

りうることなのである。

田邊は懺悔後に自らの「國家絶対主義」について次のように述べている。「たとえそれは國家の理念に就いての規定であって、現実の國家に関する論議ではなく、いわんや或特殊國家の原理附けに係わる如きものではなかったとはいえ、しかもかかる目的に利用せられる可能性あるものであったことは、争うことが出来ぬ。私はこの欠陥を告白しなければならぬ。」(7-366, 367) そうしてそれが「理性主義的倫理主義の自是慢心に発した」と続くのである。すでに見てきたように田邊が國家を理念として問題にしてきたこと、それは嘘ではない。しかし「決死」まで説いて多くの若者を戦地に赴かせ死なせてしまったこと、しかもそれが國家の理念に適わぬ現実の國家に対して命を捨てさせる結果になったこと、このことに対する懺悔が見当たらない。あるいは文章や言葉にならなかった苦悩があったのかもしれない。しかし懺悔の直截が表出していると思われる上記講演にしても彼はやはりどこかで自分を倫理的に善なる人間だと思っている、と思わざるをえない。彼は自分の無能を嘆くのみで自らの為した取り返しのつかない罪に苦しむというところがない。倫理的に至らなかった、怠慢であった、哲学者として無能であったなどという懺悔はまだどこか自分の根源悪に届いていない、ある意味で嘘臭さを感じさせる。端的に言えば自分のことしか問題になっていないように聞こえるのである。その意味で懺悔に関する田邊の「体験思索を通ずる私の性格」とは大変誠実で自分に対して厳格であるけれども、それ故の「分別知的執着の根強さ」と「自是慢心」ではないのかと思われる。こうした「自力主義に傾く」傾向は彼の言うとおりの「生来」のものかもしれないが、(9-6) しかしそれは同時に人間の本性に深く根ざした根源悪でもある。その意味で田邊哲学の根本問題は田邊哲学の根本性格に由来するのみならず、近代的自我の根本性格、さらには人間本性に由来する根本問題なのである。

以上のような田邊哲学とその根本問題の考察を通じて我々は何を学びうるであろうか。第一に自らの根源悪を自覚したものは、懺悔せざるを得ないであろう。しかし、かかる懺悔は徹底するならば懺悔の主体をも打ち砕くことにもなる。こうし

た徹底的に否定的な懺悔は一度行われるならば爾後のあり方に根本的な転換をもたらすはずである。自ら生きる、のではなく、生かされて生きる、というのはそれであるが、それは田邊のようにまたしてもそれを自己の立場のうちにとりこんでしまうのではなく、生かされて生きる、という事実をそのまま生きることである。その場合でも、根源悪に基づく懺悔は絶えず起る。しかしその懺悔（あさましや）はこれを認め肯定するものに転じている。しかもこのように懺悔がそのまま認められ、肯定され、その意味で徹底されることで、懺悔は懺悔のままに向きを変えられることになるのである。（ありがたや）

第二に根源悪に基づく我性が起るにしても、かかる我性、悪の現実化はなにも国家がなければ起らないというわけではない。またかかる我性の否定も国家においてでなければなされないというわけでもない。つまり田邊は「国家は宗教の媒介として不可欠」というが、そのようなことはない。我性に基づいて自我が起るとき、それに対しては直ちに現実が自我に対立するものとして立ち現れるが、この現実論理的に言っても自我に対立する限りでの絶対者である。国家はその一契機にすぎない。かかる絶対者は人為に対して自然と呼ばれ、自由に対しては厳然たる事実とも呼ばれうるであろう。いずれにせよそれは自我を超えて自我を生かしつつ、自我の思いどおりにならぬものとして意識される。したがって人は国家を媒介せずともかかる現実を通じて宗教の立場、人類の立場に立ちうる。人はかかる現実におけるそのつどののっぴきならぬ要求に応え、これに自己を投げ出すことが要求されるが、それは必ずしも国家に関わるものである必要はない。むしろ日々の仕事、さらには着衣喫飯のいちいちについてかかる要求がなされているのである。

第三に近代的自我はその自立性、孤立性故にかえって国家などのシステムに対する帰属意識を強める可能性を先に指摘したが、かかるシステムが人間の支えとなっているという意識が強ければそれとの関係において根源悪の自覚及び懺悔は起りやすいといえる。これに対しかかるシステムが人間の本性を喪失させ、そのシステム自体もどこへ行くのか分からないということになれば、人々は

自らの支えを失うことになる。そうするとあらゆる価値が喪失していくから根源悪の自覚も懺悔も起りにくくなるといえる。すなわち懺悔はニヒリズムには届かないのである。現代はまさにニヒリズムの時代であると考えられるから、現代においてはニヒリズムの根本経験を Anfang とするような哲学が要求されているというべきであろう。私はそれはニヒリズムの虚無を空にまで徹した空の哲学ではないかと思う。

最後に絶対は無ではないことを指摘しておきたい。すでに述べたように絶対を無とするのは、一方では絶対を有とする西洋哲学に対する反対に由来しているが、他方ではそれと関連し近代的自己を Anfang とし、有＝相対とするところから無＝絶対とする分別知に由来している。田邊は西田の絶対無を高く評価しつつもこれを場所として捉えることに反対したのは、かかる仕方では絶対無が場所として有化されると考えたからであった。そこで田邊は絶対無を絶対否定の働きとして、しかも働くものなくして働く、すなわち相対がただ転換せられる受動の純粋性としてとらえようとした。（9-216）

ここには絶対無を相対との対立において相対化＝有化させることを極力さげようとする意図がうかがわれる。しかしそのことが逆に絶対と相対、無と有の峻別となり、絶対無は働くものものなき働きとして保持されることになる。私はこれも絶対無の実体化であると思う。事実かかる絶対（＝無）は相対（＝有）と絶対即相対、ないし無即有という形で媒介されなければならない、とされる。しかしそうだとすればこの「即」とよばれた媒介こそが絶対否定の働きということになる。すなわち絶対無は相対有と対立する限りにおいてやはり対立項の一つであり、一つの実体であり、したがって「即」こそが空と呼ばれるにふさわしいであろう。絶対無は虚無（ニヒリズム）を超えて空にまで純化され、絶対についてはそれが絶対の無であるが故に最も充実した有である、といわれなければならないだろう。それは同時に人間本性に深く根ざした近代的自我が、ニヒリズムによって虚無化しつつ、それを超えて真の主体性を獲得することをも意味しているであろう。