

田辺元における親鸞の「三願転入」観

波田野 和代

日本大学大学院総合社会情報研究科

Shinran's *Sangantennyū* in the Interpretation of Tanabe Hajime

HATANO Kazuyo

Nihon University, Graduate School of Social and Cultural Studies

Tanabe Hajime(1885-1962) deepened the logic of faith centering on Shinran's self denial to absolute dialectic, and tended to employ it in the existence of Tanabe efficiently. Tanabe believed people can exceed reason by having consciousness about people having the radical evil and truthful confession of it. It is an indispensable intercession to those who cannot realize this by themselves. Through the faith of people, Amitābha returns from the spiritual world to this world, and Amitābha leads the people.

As mentioned above, deepening of Shinran's religious soul can be explained by three keywords: they are firstly consciousness of the radical evil, secondly denial of *jiriki*(self-power), and lastly the idea that leading people Amitābha returns from the spiritual world to the real world.

はじめに

田辺元(以下、田辺と記述)の哲学への根本動機は、数学への憧憬から出発したと云われる。彼の哲学的考察は数学を含む自然科学から、カントやヘーゲル批判など、批判主義哲学に及び、晩年は『懺悔道としての哲学』を境として、宗教色の濃い宗教哲学的実存へと内面化された。西谷啓治によれば、田辺の『懺悔道としての哲学』は「懺悔について語るやうな懺悔の哲学ではなくて、哲学そのものの懺悔、理性の立場ですつとやって来た哲学そのものの懺悔ともいふべき、懺悔道としての哲学」であり、「懺悔といふことがどこまでも行(Tat)として遂行さるべき道」¹である、と云う。

田辺が親鸞の浄土真宗の教義・自己否定を基軸とした絶対転換の論理、宗教哲学的実存へと内面化された理由の一つは、日本を極限的な破滅状態にした1940年代前半の戦争における国家状況の中で、何も成し得なかった彼自身の無力感である。彼は「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、国政の釐革に関して苟も言うべきものがあるならば、たゞ沈黙するのは国家に対する不忠実ではないか」²と思い、また「その責任は単にそれを敢てした特殊の部面にのみ歸属するのではなく、究極に於ては之を抑え得なかった国民の全部が負うべき連帯責任であり、(中略)いわゆる知識人の傍觀者の態度といふものが決して承認せらるべきものでない」³、と思ったのである。にもかかわらず、この悲惨な戦争に対して、もの言わぬ哲学者であった自己に対する罪障の自覚から、教師を辞任すべきではないかと悩み、絶望した。この絶望と挫折を通して、彼はこれ以上否定し得ない極限まで自己否定することによって、有的自己を消滅させ、絶対無の他力による高次の自己回復しかない、と考えた。このことを彼は「最早自ら生きるのではなく、生でも死でもない絶対的なものから超越的に私は生かされて生きるのである」⁴と述べている。また、田辺は「此様な懺悔に於ける転換復活は、正に親鸞がその他力法門に於て浄土真宗を建立した経路に外ならない。私は親鸞が仏教に於て進んだ途を、偶然にも哲学に於て踏ましめられることになった」⁵と述べると共に、1944年10月27日付の家永三郎宛書

簡に、「実は小生最近親鸞の信仰より新なる光を与えられ、哲学に於て、彼の仏教に於て踏んだ道を踏み直す必要を感じ、懺悔道を哲学の道と考へ語るやうになりました。」⁶と述べている。従って、戦後の田辺哲学・『懺悔道の哲学』は、少なからず、親鸞の仏教思想への接近による影響を受け、否定的媒介を軸として宗教的真理の実践哲学へと発展したと云えよう。

しかし、田辺は「私の教行信証解釈が既成の哲学を以て親鸞の思想を解釈しようとするものでもない」とし、「哲学は哲学自身の必然なる発展として懺悔道に至るといふのが、私に於ける哲学の運命であった。これは浄土真宗の他力信仰を哲学に移植したのも何でもなく、私自身に於ける現実の体験と哲学との対決が之を必然ならしめた」⁷と述べている。いずれにせよ、田辺の親鸞研究は、彼の哲学的思索の行き詰まりや苦悩からの転換、解放に繋がっただけではなく、家永三郎から「田辺ほどに親鸞を痛切且深刻な哲学体系の形で再生させたものはなかった。(中略)田辺の親鸞再生が、田辺の視野に入った範囲での親鸞の思想の局部祖述ではなくして、古今東西にわたる哲学史的学殖のもち主の立場からする親鸞の批判的再評価(中略)であり、その内には親鸞あるいは浄土真宗への哲学的批判が随処にしめされ、宗門から出た、あるいは信者の立場に立つ親鸞学者からは聞くことのできない重要な見解に接することができる。」⁸と評価される迄に至った。

田辺の思想的転換のもう一つの理由は、彼自身の長年における数学・自然科学の哲学的対決、西洋哲学思想における苦闘と挫折であると云われている。彼は西洋哲学の自主自立性が人間の自己否定を徹底させず、自己中心的貴族主義に執着させるため、自己放棄による絶対無に到達出来ないと考えるに至った。そこには、西田幾多郎から受けた思想的影響が考えられる。周知のように、西田の思想は「場所」の論理を確立後、一般者の自覚的体系から無の自覚的限定へと深められた。田辺は西田哲学の「無の場所」に反対して「絶対媒介のはたらき」を強調した。西田が「哲学が事物を永遠の相のもとで、直観的認識によって捉える」としたのに対し、田辺は「哲学の任務をそういうふうに分けると、結局哲学を「宗

教的な観想」にしてしまうことになる。むしろ歴史的な、時間的な現実世界の中で倫理的に働くという態度で、そして西田先生の考えられる直観の内容は一種の極限概念として考えるという態度で、哲学をやるべきである。」⁹と西田哲学を批判した。にもかかわらず、その後、田辺はこの西田哲学批判を機縁として、哲学の論理として批判主義から弁証法へ移行して行ったと見られる。田辺の「絶対媒介の弁証法を提唱した基本的な思考態度には、東洋的「無」の立場から西洋の対象論理的弁証法と異なる弁証法の論理を展開して行った西田からの影響なしには考えられぬ」¹⁰のであり、「真実な道徳的行為は宗教的信に支えられているのであり、このように行為的弁証法的に自証される宗教的信として、西田先生の「絶対無の限定」の考えをこのとき田辺先生は受け入れられた」¹¹のである。

このようにして、田辺の思索は絶対否定を基軸とした絶対弁証法へと深められ、その思索が現実の自己に即したのものとして実存に生かされたと云えよう。

田辺が自己否定を基軸とした絶対転換の論理、宗教哲学的実存へと内面化されるに至った過程の信仰に対する基本的な考えについて、また、親鸞の「三願転入」観についてどのように解釈しているかを以下に考察する。

1、自力の否定

田辺は人間理性の限界と信仰の超理性性を認めているため、自己否定的懺悔を通してのみ超越的転換が可能であるとし、賢者と云えども他力による超越的転換が必要であると説く。田辺は自力が妥当するのは聖賢の人に限定されるとし、究極において、人は人間存在そのものの超越的転換力としての絶対知・他力を希求するものであると云う。田辺の思想は「もしいまだかくの如きの大罪悪業を懺悔し除滅せずは、出家して、および具戒を受けしめざらむも、もしは出家して或は具戒を受けしめむも、即便ち罪を得む」¹²と説く親鸞の他力思想に近いものがある。

彼(田辺)は根源悪の自覚による懺悔が自己の救済転換の媒介となるとし、自力的な自己の放棄・懺悔の

必要性を強調する。彼は自己の根源悪の自覚・善悪の差別なく、自然の無差別・「そのまゝ」であることは、自己の安易を保とうとするものにすぎないとし、「そのまゝ」が「そのまゝ」でなく、「そのまゝ」でないことが却て「そのまゝ」たるのが、辯證法的事態に外ならない。」¹³として、自己の根源である悪の問題を重要視した。彼は「理」と「事」¹⁴という言葉で、人間の持つ根源悪の問題を説明し、「理」と「事」は一体不可分で、対立することなく調和しているはずであるが、現実には「理」と「事」に乖離があり、噛み合わない所に根源悪があると云う。

田辺は真の自覚は絶対無と自己との間の否定転換によって、理性の立場が徹底され、突破された所に「死復活」があるとし、真の自覚は他力の働きでありながら、他即自、自即他という絶対転換によって得られると考えている。従って、田辺は自力を否定しているも、理性が突破され無化された自力を否定している訳ではない。

以上のように、自力の否定を説く田辺は、懺悔道に進む機縁がなく自力に過ぎなかった例としてパスカルの思想をあげ、以下のように批判する。

田辺はパスカルが懺悔道に進む機縁がなかった理由として、パスカルが清浄で高邁な賢者であったことをあげている。田辺によれば、懺悔道は患者凡夫の道だからである。パスカルの宗教的生活は、不断の自責における懺悔の生活であったが、「無知の知」を人間の知の極致とし、その自覚が人間の偉大を成すとした『思想』は、自力的傾向で懺悔道に対立する『思想』であると、パンセの思想も懺悔道に近いようでも、観想的で、神を人間存在の内在的契機という方向から考え、人間存在そのものの超越的転換力として証していないと云う。パスカルの『思想』が自己同一的思想に留まる以上、それは知者や賢者の理念構成としての自力で、他力的現成ではないとし、自力は「我」に過ぎず、凡人も自己を賢者であるかのように勘違いする危険性があり、パスカルの「思想」は、自力から抜け出していないと批判する。

既述のように、田辺は人が知性の完成で解脱に達す

るものでも、「思想」が実際に人間存在の転換力を持つものでもないとして、その根拠を以下のように理由づける。

懺悔は単なる「思想」ではなく「行為」であり、「絶対転換」の媒介であって、必然的に「哲学的存在に対する資格の放棄」を意味し、「無は実存的自己によって自覚され、実存は無によって自己の存在を自覚する。」とし、そのため「自己存在の境位たる世界が、今や全面的に崩壊して空虚となり、一切存在が虚無に帰し無に転ずるその無の分裂性転換性が、更に無そのものをも転じて反対に有に向はしめ、無の灰燼の中から再び有を燃え上らせ、無の廢墟から存在を復興再起せしめる結果が、実存たるのである。それ故実存は必然に復活存在であって、その根源は無の絶対転換性に存する。」¹⁵と述べ、懺悔による自己放棄、無の徹底が不可避であるとする。生死を超えて進む厳しい徹底としての「絶対境」に至る道は、日常生活の理知を超え、一度死ぬ程の立場から精神的復活を遂げるもの（死復活）と田辺は捉えている。事実、晩年の田辺は死との関わりを深く掘り下げ、懺悔道において他力救済への道を模索した。

以上のような自覚から、田辺はヘーゲルの『精神現象学』についても、自己の「絶対他力行」と相違するとして、以下のように述べる。

田辺はヘーゲルの『精神現象学』を無比の偉業としながらも、「宗教を以て理性に属するものとし、これを概念の形態と思惟した所に、彼の思想の抽象がある。彼が理性の積極的側面たる思弁的理性を以て理性の発展の頂上としたことは、彼の哲学を完結した体系に成就せしめたと同時に、非弁証法的同一哲学へ顛落せしめることを免れなかった。」¹⁶とし、ヘーゲルは弁証法的なものと思弁的なものとを綜合統一して、理性の体系化を図ったが、それは論理の形骸化・理性の立場に終始するものであると批判し、田辺の云う懺悔道のような超越的否定においてこそ、自然法爾的な無碍に至る道であると主張する。

しかし、一方で、ヘーゲルの『精神現象学』の「精神」から「宗教」への転換は、田辺の懺悔道・「絶対批判」に相当するとし、その理由を、ヘーゲルの思想はキリスト教の福音に基礎付けられたもので、普遍

者・キリストを通して自己を直観し、自己矛盾・自己疎外から回復し、精神の統一、発展を遂げるものであり、その過程では自己の矛盾・対立の自覚による自己否定がある。その意味で、ヘーゲルの『精神現象学』の本質は「絶対批判」に他ならないと一応は認める。しかし、ヘーゲルは理性の自己同一性に固執しているとして、田辺との違いを指摘する。

即ち、田辺のいう「絶対批判」の懺悔道は、他力の大悲による行信であり、信仰の絶対無に対する随順で、ヘーゲルと田辺の違いは、「自力の理性」と「他力の信仰」の違いであるとし、「絶対批判」された理性は「本来無一物の自己」であり、「自己同一性を原理とする理性」として復活されないと指摘する。それは「各自が理性の道を行き尽くしてその究極たる絶対批判の底に死し、ただ死人として生かされる無の行に対してのみ開かれる。」¹⁷とての「無分別の分別」への個人の私的行道であるからである。

田辺は親鸞の「他力信仰」に見られる「絶対批判」こそ、自己の目指す懺悔道であり、ヘーゲルの「自力の理性」と田辺の「他力の信仰」は本質的に違う、と云う。

2、他力としての阿弥陀仏

周知のように、他力とは阿弥陀仏の誓願である第18願の念仏往生の本願を信樂することである。親鸞はこの他力という媒介者によって、煩惱を断じることなく悪も善に転じて涅槃に入ると考え、悪人は自分で良い行いをしようと計らわないので、第18願の往生に近づきやすいとした。田辺は自力往生が不可能な者にとって、他力的契機は不可欠であるとしながら、他力としての阿弥陀仏は、衆生の行信を通して現世に還帰する絶対媒介で、衆生の象徴的存在であるとした。即ち、田辺は阿弥陀仏を絶対無の自覚のはたらきから見た方便法身と考え、この方便法身の方から考えて阿弥陀仏を絶対と考えている。阿弥陀仏の本質を、田辺は絶対無の自覚のはたらき・絶対媒介的統一態と考え、衆生の往生は阿弥陀仏という方便法身の転換に媒介された諸仏の協同態に於いてだけ可能である、としている。

田辺にとって、法蔵菩薩は往相即還相の如来に於

ける自己内転換を意味し、「如来はもと無始以来の過去における法蔵菩薩の因位の修業を媒介とすることに依って、衆生済度を行うものとせられる。これは既述の如く如来自身の絶対還相性にほかならない。」¹⁸とした。このように田辺のいう絶対還相とは、阿弥陀仏が法蔵菩薩として還相することであり、しかも、「阿弥陀如来の絶対還相性は大悲として直接にはたらくのではなくして、釈迦如来その他の諸仏の還相廻向を媒介として実現せられる。」¹⁹ものである。即ち、阿弥陀仏の大悲の絶対還相性は釈迦その他の祖師達の相対媒介によって衆生の救済が実現するという考えである。このことは「阿弥陀如来が衆生一人一人の相対性を他の衆生一人一人の救済のためにみずから謙抑して媒介に取り入れるということ」²⁰である。

従って、阿弥陀仏の存在や法蔵菩薩の因位の修行とは、「方便真実」としての象徴的意味・比喩に過ぎず、法蔵菩薩は我々が持っている現世的欲望、悩みを自己の悩みとして修業して阿弥陀仏となったもので、現実の我々衆生とかけ離れた存在ではない。従って、田辺は阿弥陀仏をキリスト教の神のような存在とは見ていないため、阿弥陀仏という絶対無としての転換媒介に対して哲学的解釈を避け、阿弥陀仏の絶対性を直接無媒介に肯定するなら、それはキリスト教に酷似した有神論となり、哲学的に最も具体的な仏教思想としての意義を失ってしまうと、その危険性を指摘する。

このことは、我々衆生が自然法爾の行を自ら媒介として、絶対（如来）の救済作用にかかわるのであって、法蔵菩薩に象徴される自己内媒介の対自化（還相廻向）である。田辺は、阿弥陀仏と衆生の関係を有神論的な「汝と我」のようなものとして捉えていないのである。

田辺によれば、絶対としての如来（一）と衆生（多）とが「一即多」として相即し、両者の相互媒介による往相即還相、還相即往相、と考えている。即ち、我々衆生を救済する絶対者は、我々と別々に存在する訳ではなく、我々の内面で阿弥陀仏という存在をキャッチし、その救済に与かることである。『歎異抄』の「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり、さればそくばくの業

をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ」²¹という親鸞の歡喜の言葉は、我々衆生一人ひとりが如来の本願を、自己の心の深いところで自己のこととして見出すことである。即ち、これは田辺が云う対自的仏性・自己内媒介の対自化による還相廻向で、自己の心の中で阿弥陀仏が生き生きとした形で「信知」されることで、阿弥陀仏が実体としてあることではない。

田辺は「真宗の教義としては、阿弥陀如来を諸仏の多に対する一と立し、往相を還相と引き離して後者に先だつべきものとするのが、救済教としての本義であって、これを単なる論理の媒介により融通することは、異安心として許さないのが当然であるともいわれる。しかし、如来と衆生との人格的關係にまで具体化せられた浄土教が、その仏々交讃協同の關係を衆生の方便的媒介性にまで還相せしめ、衆生済度の即自態としての往相を対自態において媒介せられる還相に相即せしめることは必然ではないか。」²²と述べ、衆生の往生は如来の轉換に媒介される諸仏（衆生）の協同態においてのみ可能であることを示している。即ち、自己が対自的に如来と呼応するのであって、人間の外にキリスト教的な神の存在を認めている訳ではない。また、「西洋思想における如く絶対が存在ないし超存在として「有」である限りは、相対は単に不完全なる存在として、その固有なる自立性を絶対に対し積極的に保障し確立することが困難」²³である、とする。

3、田辺に見る『三願転入』観

親鸞の「三願転入」は、親鸞自身がどのような内的段階を経て、弘願の大信心海へ転入したかを示すものである。彼（親鸞）は阿弥陀仏の48願の中から第19願、第20願、第18願を選び、自己の内面を第19願から第20願へ、第20願から第18願へと発展させ、宗教的実存へと転入させた。親鸞は第19願が三部經の『觀無量壽經』の心を、第20願が『阿弥陀經』の心を、第18願が『大無量壽經』の心を、それぞれ著している、と解釈した。

一方、田辺の「三願転入」論（往生の段階）は、

第19願から第20願へ、第20願から第18願へという縦の繋がりでありながら、懺悔を通して第20願を轉換軸とした還相的な「横の絶対轉換」に統一されるとし、「過去→現在→未来」という順序での往相的時相の配列ではなく、「未来→過去→現在」という順序での還相的時相の配列と考えられている。彼（田辺）は「三願は未来の欲生を過去の懺悔によりて至心の無求無作に転じ、現在の信心に於て過去と未来とを轉換媒介するに依って、縦の転入から現在の信心における横の絶対轉換に統一せられる」²⁴とし、「未来→現在→過去」という逆転の時相は、往相の後に還相の働きがあるという解釈ではなく、往相的時相が還相的時相に逆転する絶対還相との関連で考えられている。田辺の「三願転入」論の最大の特徴は、「方便真実」という点に重点をおいて考えられていることである。田辺は時間を直線的時間から循環する円環的時間として捉え、現在が中心となって過去と未来、未来と過去の絶対轉換、永遠の現在として捉えている。

ここで、第19願、第20願から第18願への転入について、田辺の視点を考察しよう。

第19願は「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」というもので、これは自力で功德を積み、絶対善に到達したいとする立場である。田辺は第19願の「寿終のときにのぞんで」という条件に着目している。この「寿終のときにのぞんで」という言葉は、自力修善の者を「臨終という条件下」に於いて、救済を保証するもので、臨終という意識も曖昧な状況下での自力往生は、もはや不可能である。従って、田辺は第19願の「臨終という条件」下に於いての自力往生は、単なる要請に過ぎないのではないかと疑問視する。自力の善業だけでは「空有」としての往生の要因とはなり得ず、第19願は、「臨終の絶対否定」に於いて成立すると云えよう。像末の現世における自力は、根源悪を持つ衆生にとって、観念的なものでしかなく、第19願と第20願を他力に対する媒介と考えるなら、具体的な意味を持つ、と田辺は云う。

また、第20願は「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はば、誓つて之を果遂せしめん」という願である。

田辺は、この第20願の「仏の名号を聞いて念を仏国に係け」という言葉に着目している。諸善功德業の本源は、ただ単に功德業そのものにあるのではなく、念仏にあると田辺は捉えているため、「名号を聞く」こと自体が、「絶対に対する自覚」である、とする。従って、第20願は不断の懺悔による媒介がなければ、自力廻向に過ぎず、第18願への転入(往生)は不可能である。第20願は第19願と第18願の中間に立って、第19願の自力修善による往生の矛盾を超えながら、第18願の念仏往生に達することが出来ず、観念的なものに終るという意味で、中間的な立場を出ない。念仏の行と云っても、絶対無の転換の意味を持たず、相対の自力廻向なら、第19願が第18願に転ずる逆の方向(第20願から第19願へ転落)に行きかねない危険を孕んでいる。しかし、不断の懺悔次第で、第20願は単なる第19願と第18願の中間的存在としてではなく、自立的段階としての存在的意味を持つようになる、と田辺は考えている。

既述のように、第20願は善本徳本としての「自力的制約」がある一方で、念仏という「絶対に対する自覚」があるのは矛盾概念で、第20願は、善本徳本への当為的思想と懺悔による他力的転換媒介があるかどうかで、第18願への媒介となったり、第20願から第19願に転落することになる、という。念仏が絶対他力の行となることは、未来への欲生が過去の懺悔に媒介されて現在の信心となり、未来と過去が転換相入されるという還相方便の媒介的發展性を示すものである。第20願が自力念仏の衆生を教化する利他となるなら、「方便真門」となるのである。

親鸞は『教行信証』化身土巻で、「ここを以て愚禿釈の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依りて、久しく万行諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離る。善本・徳本の真門に回入して、ひとへに難思往生の心を発しき。しかるに、今特に、方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり。」²⁵と述べている。田辺は、親鸞のこの「三願転入」の告白文中、「今特に」という言葉に注目している。「今特に」というのは、自力念仏の含む矛盾に促がされ、絶望した結果、(今特に)懺悔へと転換するという、本願

の他力に促がされた自発行為と捉えている。「三願転入」は、懺悔道なくして理解出来ない、という田辺の一貫した主張である。

以上のように、田辺は、自力の放棄を契機として初めて「三願転入」(往生)が約束されるとし、どんな修善の功德も自己否定がなければ、「空有」としての往生の因とならないと説く。往生を疎外する要因は理性的自己であり、その理性的自己突破には親鸞の説く「他力行による懺悔」・「絶対批判」が必要で、その「他力行による懺悔」によって、初めて還相せられ「無即有」として転換復活されるとする。絶対無に至る「絶対批判」は、「形式的にこうあるべき」というような理念ではなく、現実の事柄でありながら存在化されない(自己の行であって自己の行でない)「空有」であり、「空有」という自覚すら失うことであるとし、理性の危機は理性がもつ有限性・相対性を忘れて、自己矛盾・自己分裂を自覚しないことで、この自己矛盾の自覚を持つことこそが、真の自己同一に繋がるとする。現実の矛盾は理性的自己のこだわりをなくし、理性を超理性的に復活させる「空有」としての還相である。このことは、懺悔も「他力行による懺悔」であるということである。此処にも、田辺独自の方便としての絶対還相論を見ることが出来る。

既述のように、懺悔は自己の行為でありながら自己の行為ではない「絶対他力行」で、自己は意識する自己すらない絶対絶命の境地に於ける自己放棄・絶対他力への随順・「死につつ生かされる」ことである。即ち、自己が分裂、矛盾のまま自由自在になるには、自己が意識して行ずることもない絶対無の媒介による「空有」としての復活である。それは自己の挫折を通して絶対者と出会う宗教の立場、自己が死んで復活する立場である。従って、「空有」は「絶対無における死復活の転換存在としての象徴」²⁶であり、現実に絶対無の媒介による「空有」の立場がなければ、自己矛盾から逃れられないと云う彼(田辺)の自覚である。

田辺の絶対無の思想は「個」の自覚の働きに重点が置かれている。即ち、衆生の行は如来の行じる大行の媒介を介してだけ、善なる意志の実現が可能で、有限な人間の自力では善なる意志の実現は不可能と

するものである。絶対無の働きによって、自己が理性の枠を超えた「無底の底」へ投げられ「死復活」されるとし、絶対転換による「自即他」、「他即自」、「無化された自力としての回復」で、あらゆるものを包括できるような自由な自己回復である。即ち、第 18 願の信心に媒介された還相の利他行による自然法爾の行が「対自の無を現成」することである。衆生の「未来に生まれたい」という願いと至心の信心、過去に対する懺悔が絶対媒介（真の絶対知）によって、未来と過去が転換相入されることである。

田辺が他力行の必要性を説く背景には、阿弥陀仏による還相が往相を媒介する還相即往相、往相即還相という交互媒介が絶対媒介に他ならないとする理由からである。田辺のいう絶対他力の働きは、自力と相関的に実現され、懺悔はその転換媒介であると考えられる。懺悔による自己否定、無こそ絶対に通じ、無の媒介による空性が却って、自己を肯定に転換できると考えられている。何故なら、懺悔は自己の存在に対して無執着な有り方で、「死をも覚悟した行」によって、自己の存在すら滅した「空」の状態におかれるという理由からである。

田辺は「信仰の問題解明には、信仰そのものが先立たなければならない」とし、そのためには、必要に応じて「自ら進んで死の動力因であること」、この転換相通じる所に「死の自覚がある」という。「大死一番」とか、「死して生きる」ということは直接の死ではなく、死に媒介され死を覚悟して行ずることにより、却って真正に生きることを可能にし、生でも死でもない立場の行を他力随順的に行うことで自己滅却され「死復活」されるとする。心に何も持たないことが、却って人々のいろいろな思いを補い、受容できる融通無碍の状態を可能にする、と捉えている。

懺悔による自己放棄は死が未来にあるというに止まらず、精神的に死が現在していることで、「死を行じ自己が他力の媒介として消滅しながら、却て後者の媒介たる限り保存せられ空有として還相せしめられる自覚に、無が現成する」²⁷ことである。死を行じることによって起きる「死の自覚」が「死復活」となるところの、行者にだけ自覚される「無」である。田辺は「空」の本質を、生きながら死人となる

という矛盾を受容できる所にあると捉えている。我々がおかれている現実の矛盾は、容易に解消出来るものではなく、「絶対はたゞ此矛盾を通じて絶対たることを自ら証する外無い。我々が一切の自己同一性を断念し排除して、無の転換媒介を行わずに於いてのみ絶対の絶対性を信証しようとするのは其為である。」²⁸と田辺は云う。田辺は過去の懺悔という絶対否定によって存在が否定されるのではなく、その懺悔が、かえって「空有」として回復、肯定されるため、懺悔は「方便真実」とであると云う。

田辺は方便の本質を仮門ではなく真門と考えている。それは還相との関係で説明される。彼は「方便真実」の還相的媒介性を強調し、「相對の媒介存在は相對が絶対に対し媒介としてのみ存在するという往相的意味を、自らが他の相對に対し後者の救済の媒介たることにおいて始めて對自的に成就するというのが還相に外ならない」²⁹とし、「如来廻向の還相性」を「絶対還相」と呼ぶ。「絶対還相」が方便を媒介して、自らを「相對還相」に對自化すると捉えている。即ち、「絶対は絶対媒介としてあくまで自らの媒介たる相對の自立性を認め、相對をしてその相對性すなわち相對と相對との對自的關係において、媒介としての自立性を發揮せしめることを通じてのみ、自らのほたらきなる轉換の大非大悲を行ずることが出来る」³⁰のである。衆生の（相對の）自然法爾の行が、無作の作として絶対の救済作用の媒介となるのである。

「還相廻向は本願そのものの絶対転換性の具体的展開」で、この「被媒介的仮現的絶対（被媒介的方便的真実）」という意味で「方便真実」と呼ばれる。通常「方便真実」とは、方便を媒介として真実へとという方向で考えられている。しかし田辺は通常考えられている「方便→真実」という方向とは逆に、「絶対還相」（如来廻向の還相性）が、自らを「相對還相」に對自化することを「方便真実」と考えている。従って、第 19 願の仮門が仮門ではなく、空有に轉じ絶対の轉換媒介となり、第 20 願に轉じ方便の意味を持つようになる。これが方便の本質を仮門ではなく真門である、と田辺がいう理由である。如来は法蔵菩薩の因位の修行を媒介として衆生済度を行うということは、如来の絶対還相性である。「仏性すなはち如

来なり」という親鸞の言葉のもつ意味を、田辺は「如来は唯仏与仏の交互媒介態に外ならない」と捉え、方便を媒介して「絶対還相」が自らを「相對還相」に對自化することと捉えている。田辺は「法蔵菩薩は如来の否定的媒介としての衆生の他者性の絶対否定態に外ならない。」³¹と述べている。この文中の「衆生の他者性」とは、何を指すのであろうか。それは、他力救済の根底として、絶対が衆生に対して直接働くのではなく、絶対が他者である衆生（衆生即諸仏）を媒介として働くことを意味する。

浄土教思想には、既に「阿弥陀仏の願は法蔵菩薩の因位の修業に媒介される」とする如来廻向の還相性が示され、自分の行為や思想も如来より衆生に振り向けられたものとの解釈がある。田辺のいう「絶対還相」も、法蔵菩薩の誓願成就による功德が振り向けられ、我々衆生の往相、還相が成立することを意味する。従って、阿弥陀仏の絶対性は、相對と相對の對立を媒介して衆生を救済することであり、衆生の念仏は阿弥陀仏の絶対媒介による人間の行で、阿弥陀仏独自の行ではないということである。これは親鸞の二種廻向を田辺が哲学的に体系化し、絶対が相對と相對との關係を媒介する（相對還相）と捉えられている。即ち、阿弥陀仏が還相して釈迦を媒介し、その釈迦が還相して衆生を媒介するというように、絶対による二重の相對媒介を意味している。

一方、田辺は「有限不完全なる私の行ふ懺悔である以上は、それが不純であり不眞実であることも免れざる所であって、其為に自らは懺悔を行じたつもりでも、眞に復活が證せられない場合があり、又たびたび復活しても懺悔から遊離して再び自力に歸り、自賢自負して一度達せる所に止住するならば、復現実と背馳し矛盾して、再び絶対絶命の窮地に陥ることを免れない。たゞ不斷の懺悔のみ不斷の復活を信證せしめる。」³²とし、既述のように、第20願から第18願への轉換後も、絶え間ない自己否定（懺悔における他力行的轉換媒介）が必要で、それがなければ、すぐに第20願から第19願へと転落、後戻りする危険性を指摘する。信仰における不斷の行・無限反復、「正念相續」が不可欠である、にもかかわらず、我々は絶えず安易な方便思想に墮する危険を孕んでいることを指摘し、往生を遂げるためには、不斷の

懺悔が最大の要素であることを、田辺は繰返し説いている。この田辺の指摘は、親鸞が「憶想間断するが故に、回願慙重眞実ならざるが故に、貧瞋諸見の煩惱来たり間断するが故に慚愧懺悔の心あることなきが故に。」³³（仏への想いが持続しないことや、功德を回向して浄土に生まれたいという願いが眞実ではないため、貪りや怒り、多くの邪な考えや煩惱が起こり、自らの罪を懺悔する心がないため、矛盾、對立が起きる）と説いていることと同じで、人間の「業」の深さ、「正念相續」の困難さを物語るものである。

¹ 西谷啓治『西谷啓治著作集』第9巻、創文社、1987年、270頁。

² 田辺元『田辺元全集』第9巻、筑摩書房、1963年、3頁。

³ 同書、7頁。

⁴ 同書、5頁。

⁵ 田辺元『田辺元全集』第9巻、5頁。

⁶ 家永三郎『田辺元の思想史的研究』法政大学出版局、1974年、187頁。

⁷ 田辺元『田辺元全集』第9巻、39頁。

⁸ 家永三郎、前掲書、208、209頁。

⁹ 武内義範 他編『田辺元 思想と回想』筑摩書房、1991年、7頁。

¹⁰ 家永三郎、前掲書、86頁。

¹¹ 武内義範 他編、前掲書、16頁。

¹² 石田瑞麿『親鸞全集』第2巻、春秋社、1985年、470頁。

¹³ 田辺元『田辺元全集』第9巻、149頁。

¹⁴ 廣末渉 外編『岩波哲学・思想事典』、岩波書店、1998年、1665頁。

中国仏教では、この「理事」は、聖人の智慧によって体得される真理としての「理」と凡夫の迷情によって見られた現象としての「事」として解釈されることもあるが、より重要な解釈は、本体と現象という意味で對にする思考であった。すなわち本体である平等・無差別の理法としての真如を理とし、個別・差別ある現象を「事」としてとらえ、それぞれを「理法界」「事法界」とする。（中略）「理」と「事」とは融通無碍の關係にあり、普遍的な「理」と個別・差別的な「事」とは一体不可分で、對立なく調和していると考え、この理事無碍觀をさらに個別的現実世界の絶対肯定の思想（事事無碍觀）を展開するための根拠とした。

-
- ¹⁵ 田辺元 『田辺元全集』、第9巻、283頁。
¹⁶ 同書、58頁。
¹⁷ 同書、62頁。
¹⁸ 同書、201頁。
¹⁹ 同書 198頁。
²⁰ 武内義範 他編、前掲書、219頁。
²¹ 金子大栄 校注 『歎異抄』、岩波書店、1991年、
87頁。
²² 田辺元 『田辺元全集』、第9巻、201頁、202頁。
²³ 同書、199頁。
²⁴ 同書、205頁。
²⁵ 石田瑞麿 『親鸞全集』第2巻、春秋社、1985年、
412頁。
²⁶ 田辺元 『懺悔道としての哲学・死の哲学』、燈影舎、
2000年、446頁。
²⁷ 田辺元 『田辺元全集』、第9巻、159頁。
²⁸ 同書、153頁。
²⁹ 同書、198頁。
³⁰ 同書、200頁。
³¹ 同書、217頁。
³² 同書、5頁。
³³ 石田瑞麿 『親鸞全集』第2巻、春秋社、1985年、
377頁。

(Received : September 30, 2006)

(Issued in internet Edition : November 1, 2006)