

存在と行為

——久松真一と田辺元の絶対無を踏まえて——

廖 欽 彬

序

我々人間はいかなる存在なのか。いかなる行為によって自立しうるのであるのか。我々人間が存在する限り、これらの問題は避けて通ることのできないものである。存在と行為の問題は時々刻々と我々の日常生活において我々に迫ってくる切実な問題であるともいえる。我々はある時空において本能や欲のままに行為することもあれば、思索した結果、行為することもある。いずれにせよ、我々人間存在は存在自身の自立する必須条件、すなわち行為することによつてはじめて存在たりうるのである。こうした存在と行為との無媒介的な結合は、通常の意味では我々人間存在の端的な表現である。たとえば、一般の人は、我々がいま・ここにいるとすることを直ちに我々がいま・ここに生きていくこととして考える。このようなく普通の自覚を我々は持っている。しかし、このように自覚している人は明らかに、我々はいかなる存在なのか、いかなる行為によつて自立しうるのであるのかという問題を考えていない。

もし、人間存在を田辺元（一八八五—一九六二）に就つて、個的存在（個別）、種的存在（特殊）、類的存在（普遍）という三つの形式として規定するならば、この三つの形式に適する行為をそれぞれ考えなければならない。一個人としての自覚、社会ないし国家の一員としての自覚、人類全体ないし世界の一員としての自覚はその所在の時空においてそれぞれに相応する行為を通じて現れるのでなければならない。かくして、我々人間存在の定義は何らかの存在形態と何らかの行為形式との直接的な結合によつて細分化されていくのである。ところで、我々は常に三つの存在形態として生きていながらも、必ずしもそれに相応しい行為をするわけでもない。一個人の行為は一人でいる場合でも、自己以外の何ものにも迷惑がからないようにするものなのか。換言すれば、一個人の行為ははたして自己一人に止まっているのか。これを判断することは非常に困難である。いつ・どこで適切な種的行為、或いは類的行為をすればよいのかという問題はなおさらのことである。

以上のような疑問が現に生きている我々にとって非常に重要

なものであることは誰もが承知している。しかし、食料危機や種族間の紛争や独裁政権などによって生存権を脅かされてい
ない人間にとっては、それは程遠い夢話に相違ない。なぜなら、
生存権を脅かされていない人間は我々がいかなる存在なのか、
いかなる行為によって自立しうるのかという問題に対する関心
が希薄だからである。つまり、いまここに安穩に生きている
人間にとつて基本的な生存権というより、目前の存在状態を改
善し向上させることがその目的になるからである。こうした利
己的効率的な価値観が我々の存在形態と行為形式に根強く植え
つけられるようになれば、我々は人間存在とはいかなる存在な
のか、いかなる行為によって自立しうるのかという根本的な問
題を直視しないことによって、自らを滅ぼすことになりかねな
い。

本論では、上述した我々人間自身の存在危機の問題解決に果
敢に挑んだ久松真一（一八八九—一九八〇）と田辺元の宗教哲
学、とりわけ両者の絶対無の思想を引き合いに出しつつ、それ
ぞれの主張する存在と行為との意味を探究することによって、
現に生きている我々人間の存在論と実践論を考えたい。以下の
久松における存在と行為に対する考察は、基本的に田辺の「種
の論理」の立場を念頭に置いて行われたものである。

一、『起信の課題』から見た存在と行為

本節では、『起源の課題』（一九四七）を通じて、久松の宗教

哲学において明白に出されている種の論理を見出し、それと久
松が主張する絶対無との関係を論究する。

『起信の課題』は、久松が昭和十一、二年に京大文学部仏教
学の特許講義で「起信論における哲学的課題」という題目で講
義した内容に基づいて成ったものである。序論の構造は「起信
論の組織」、「起信造論の態度」、「造論の目的」、「造論の対機」、
「起信論の形式」、「起信論の哲学的課題」となっている。起信
の哲学的課題は「實在論」、「現象論」、「認識論」、「実践論」と
して取り上げられているが、久松の手によって書かれたものは
實在論までである¹⁾。ここでは、「起信論」という所与の書物
に書かれたる思想内容そのものを、理論的関心の立場から見て
ゆく（36・14）という久松の宗教哲学的実践を探究すること
を通じて、久松が主張する我々人間の存在形態と行為形式を浮
き彫りにする。以下で考察するものが久松自身の自己自覚、つ
まり宗教的体験の具現であり、何らかの哲学的な原理をもつて
『起信論』という書物を客観的に分析したものではないことは
断っておきたい。

久松は、仏教經典の簡易な解説書『起信論』を理解するため
に、まずそれに対する内面的理解から始めなければならぬとい
し、内面的理解とは、自らからそれを理知的に分別するのでは
なく、自らの立場を棄揚して向こうの立場になり、向こうに包
摂されることであると述べている。このようにすれば、向こう
が自らになり、真如がはじめて我々によって覺せられることと
なる。つまり、我々が『起信論』を理解し、真如を覺るとすれ

ば、それは我々の自己否定の行によらなければならない。したがって、『起信論』の理解は、この覚によらざる限り盲人の外面的模象を免れない。しかもこの覚は単なる理知分別の及ぶところではなくして、実践的行によって体達し得るものであるならば、『起信論』を理解しようとするものは、単に『起信論』を読むのみではなくして、『起信論』に説かれたる行を実践するだけの用意がなければならぬ」(H6・16)と久松は主張しているのである。このように、経典の解説書理解(知)とは、その著者によって説かれている実践論を知るのみならず、それを我々の日常生活において実現すること(行)である。

上述したように、我々が『起信論』を理解することは真如を覚することであるが、それにはその著者の我々を救済に導く行為がなければならぬ。その行為はつまり、『起信論』の著者が我々を仏にしたいという願望である。これについて、久松はこういう。

『起信論』は、今日の多くの仏教学概論の如く、単に学問的関心で造られたものではなくして、自ら信じ、自ら体得したる仏教の根本義を理論的に組織立て、衆生をして大乘の深義を領解せしめ、大信心を發起して大乘の道に体達せしめんとする化他の菩薩的な仏教概論である。(H6・43)

ここから、さらに久松が『起信論』の著者の慈悲行に救済されて理解した『起信論』、換言すれば、自らの真如を覚った宗

教的体験によって『起信の課題』という著作を世間に出し、一般の人々(読者)に理解してもらおうと同時に実践してもらおうとする願望を見て取れる。

それでは、『起信論』の読者と『起信の課題』の読者との違いはどこにあるのか。前者の読者は自ら仏教経典を直接に読む力もなければ、その煩瑣な解説書を読む力もない者をさす。後者の読者は『起信論』という簡易な仏教経典の解説書でも『起信の課題』によらなければ読めない者をさす。両者の読者とは、久松が「造論の対機」において、「この根本対機は、その本来の主体たる根本主体(真如)が主体となっていないばかりでなく、それが本来の主体であることをも知らず信ぜず、したがって、それに趣向しようともしていないものである」(H6・3)括弧は筆者注)というように、畢竟真如の我々にあるということを知らないどころか、それすら信じない人々のことである。これら真如の我々にあるのを知らず信ぜざる人々をして、真如こそ自らの本来の主体であることを理解させ、信ぜしめることが造論の目的であり、久松の『起信の課題』を著す真意(慈悲行)である。

そうした『起信論』の著者と久松との慈悲行は「造論の目的」に説かれているように、衆生(読者)をして苦を離れて楽を得せしめるためである。だが、この離苦得楽は単に著者や久松と衆生に世間の名利を与えるような功利主義的な考え方ではない。それは生死の苦という一切苦、或いは世間を離脱して究極の楽を得せしめ、出世間を樂しませる大乘の根本義である。こ

の究極の樂とは、久松によれば、「一相平等の無生死的涅槃」であり(H6・38)、「不生不滅の真如」(同上)である。離苦得樂は著者や久松の慈悲行であるが、あくまで生死にあるもの(相對者)のために行う行為にすぎない。久松はいう。

この「生死の苦を厭い、涅槃を樂う」ということは、生死の立場にあるものにとつて言われることであり、真実なことであるが、真如三昧においては、このことさえも否定される。涅槃の境地は、生死の苦を厭い涅槃を樂う境地ではない。涅槃を樂うということさえもそこにはない。(H6・60)

したがって、究極の樂とは、涅槃を樂しみ、真如を覺することであるにしても、涅槃や真如を得ない立場である。『起信論』の著者と久松は衆生(讀者)をして自らと同様に一切有(概念的涅槃や真如も含む)にとらわれることなく、自利利他ないし利他自利という自在無碍の行為をせしめるために、著作を著したのである。我々はここから、『起信論』の著者と久松の不住生死、不住涅槃、或いは真如を求めない絶対無という主体の行為を看取することができる。

かくして、両者の慈悲行の所産である『起信論』と『起信の課題』は「起信論の組織」の末尾に説かれているように、「それ自身を目的とするものではなくして、論によって論を遣ることとを目的とするものである」(H6・46)と言わざるを得ない。

これはまさに禪でいう「不立文字」の真意である。言説(ロゴス)自身の絶対矛盾性はここにおいて曝露される。言説は言説自身を目的とするのではなく、あくまでその對機(衆生)に生死(相對)にとらわれぬように切望するための方便手段である。ここで言説が方便手段であるというのは、言説自身が現れることによって自らを破るという意味で言っているのである。『起信論』の著者と久松が衆生を救済(相對にとらわれぬ自在無碍の境地)に導くために書いた実践論には、その慈悲行と思惟的な所産である論理とが潜んでいるのはいうまでもない。しかし、既述のように、それらの行と知とは畢竟方便手段にすぎない。

以上に基づいて久松が主張する人間の存在と行為は次のように考えられる。一個人のもの読みという行為には、著者やその著者以前の先進と彼らの慈悲行とが含まれる。一個人のもの書きという行為には、先進とその慈悲行のみならず、讀者やその讀者以降の後進と彼らの随順(自己否定)も含まれる。この個的存在と種的存在はどこまでも個的行為と種的行為を離れるものではない。しかも、それは個と種の形式に止まっていない。それは無限に對機をして随順(自己否定)せしめることによって、個と種の形式を棄却し、さらなる普遍の類という形式に至る。しかし、我々人間の存在と行為は個、種、類というどの形式にとらわれているものではない。なぜなら、真の存在と行為をいうとき、すでに何か固定した不変不動の存在と行為があるわけではないからである。それはいうまでもなく、久松の言お

うとする相対を絶する絶対無の能動的主体に他ならない。次節では、久松の絶対的能動的無を扱う「絶対主体道」を論究することによって、さらに久松が主張する存在と行為を追跡したい。

二、「絶対主体道」から見た存在と行為

『絶対主体道』(一九四八)は、久松のいう絶対的能動的無を扱うものである。「絶対主体道」を明らかにする前に、久松の処女作『東洋的無』(一九三九)において説かれている「東洋的無」という概念を見ておく必要がある。後に検証するように、この敗戦前に主張した「東洋的無」という存在論の消極的な社会的実践性に気付き、「東洋的無」からより積極的な社会的実践性をもつ「能動的無」に転換した久松の宗教哲学的な実践の展開は「絶対主体道」の真意を端的に表している⁽²⁾。以下では、久松の「東洋的無」から「能動的無」に転換した思想が「絶対主体道」として表現されるのを考察しつつ、久松における存在と行為の意味を考えてみたい。

久松は大乗仏教の無の思想によって西洋哲学を読み直した西田幾多郎(一八七〇—一九四五)や田辺元の哲学的精神の影響⁽³⁾下で存在論的有としての西洋哲学に対して、東洋精神や文化を形成する「東洋的無」という概念を出した。彼は「東洋的無」を次のように述べる。

私が東洋的無と称しますものは、限定をも矛盾をも絶す

る此の現存者であります。しかも是は私自身と別にあるものではないのであります。もしも別なものでありますならば、それはもはや現存者ではないのであります。しかし、かかる私はすでに私とも言えぬ私であります。無我とはかかる私にほかならぬと思えます。汝と我とを区別する立場においては東洋的無我は成り立たないのであります。

東洋における無我は、有の立場の否定においてはじめて成り立つものであります。通常の愛としての無我はなお有の立場を出でないものであります。東洋的無我は愛をも絶するものと言わなければなりません。通常、吾々が存在と言いつ、知識と言いつ、行為と称するものは有の立場におけるものであります。その主体となるものは有としての我にほかならぬのであります。かかる主体による一切は、根本的に否定され、無としての我の上に一切が蘇るところに東洋的無の独特な性格があるのであります。(H1・32)

久松にとって、通常我々がいう存在と行為は有(相対)の立場にあるものであり、それらの主体は有としての我々である。有としての我々のいかなる存在と行為であれ、畢竟相対の立場から離れないために、未だ真の存在と行為ではない。ただ無としての我々、つまり相対の立場を棄却した我々にこそ、何ものにもとられない自在無碍の存在と行為が現れるのである。久松において、我々人間の存在と行為には、必然的に絶対無の能動的表現を媒介としなければならない。

久松は「東洋的に形而上的なるもの」(一九三九、『東洋的無』所収)において、ギリシャ哲学においては形而上的なるものが形相と質料、或いは有無という相對の立場を超えないことを指摘し、さらにキリスト教の神(形而上的なるもの)も人間自身が現実の有るもの立場から出ないゆえに、現実の有るもの立場を超えたものではないと批判している(HI・17-19を参照)。そうした西洋の有の立場に対して、久松は「東洋的無」をこう述べる。

この「東洋的無」は、現実には有るものの範疇に入れることのできぬものであって、一切の有るもの、また「有」の立場からの形而上的なるものでもなくして、有るもの自身を否定し、超えたる形而上的なるものである。しかしこの場合には、この形而上的なるものは、吾々がどこまでも有るものの立場を離れず、有るもの立場から有るものを超えたるものとして考えられるのではなくして、吾々が実際に、有るものの立場を離れ、有るものを超えて、無に即する有でもなく、また有に即する無でもなく、またそれから形而上的なるものでもなくして、限定をも、矛盾をも絶するものになることであるから、この形而上的なるものは、主体的であり現存的なものである。(HI・21)

西洋の形而上学(存在論)を克服するために、久松は「東洋的無」という概念を打ち出した。「東洋的無」を可能にするの

は彼によれば、滅度、大死、静慮、三昧、座禪などといった相對を絶する、或いは現実に有るものを無に転ずる修行である(HI・23を参照)。久松の「東洋的無」の思想は彼自身が言明するように、西洋の形而上学的思惟を批判し、有無という相對の立場を解体することによって、新たな存在論を提供するためであった。久松は「東洋的無」を自らの生命の落処とせず、戦後さらにそれを「能動的無」に発展させた。

「東洋的無の性格」(一九四六、『絶対主体道』所収)では、「東洋的無」は「無一物性」、「虚無性」、「即心性」、「自己性」、「自在性」、「能造性」という六つの性格によって説明されている。それは敗戦前に説かれるあらゆる限定、矛盾、相對を絶する形而上的なるものの性格(存在論的性格)に止まっておらず、自者のな主体として我々人間自身となり、自在無碍に一切を創造する純粹な絶対主体に展開していく。「東洋的無」は我々にとって他者的な主体、ないし我々を超越して支配する主体ではなく、我々人間自身であるという意味で自者的な主体である。久松はこの自者的な主体を「主体的主体」(HI・58)、或いは「純粹な絶対主体」(HI・58)と称している。そして、また、「東洋的無」が我々人間の仏心(仏性)であり、本来の真心であるため、それに目覚めるには身心脱落、つまり体も心も忘れ座禪や禪における見性によらなければならぬ。(HI・58, 61を参照)。久松に従えば、我々人間はただ自らの本来性(前節でいう真如や仏性、仏心)に目覚めることによってはじめて我々

と「東洋的無」とが一如であることに気付くのである。

久松は「能動的無」(一九四七、「絶対主体道」所収)において、さらにそうした「東洋的無」の思想を展開し、「主体的な無(東洋的無)に、受動的な無と能動的な無との二つがある」

(HI・6) 括弧は筆者注」と主張する。この受動的な無について、久松は、我々人間が自らを無にして神や仏に絶対的に随順する無を、受動的な主体的無と規定する。ここでいう我々人間の自己否定とは、自らをこの世から消し去るということではなく、あくまで「現実的人間自身自身のありかたの自覚である」

(HI・70)。換言すれば、我々人間は、もはや我々にはどうしようもできないという自発的主体的な自覚によつてはじめて絶対懺悔を行ずると共に神や仏の慈愛に随順するのである。久松はこの受動的無がなお絶対他力主義の立場から抜け出していないことを指摘し、それより積極的な創造性や自律性をもつ「無」、つまり「能動的無」を主張するに至る。最後に、我々の能動的無的生活は単に無批判的な有的生活でもなければ、批判的な絶対否定から他者的な神や仏によつて救済された受動的無的生活でもなく、形なくして一切の形を現する自在無碍の生活であると結論付ける(HI・81を参照)。

久松はこのように、自らの「東洋的無」から「能動的無」に転換した思想を「絶対主体道」と称し、『絶対主体道』の序において、それを説明するために我々人間のあり方や人生観を五つの類型として取り上げる。彼は五つの類型を、それぞれ自力主義、虚無主義、実存主義、絶対他力主義、批判的絶対自力主

義と定義し、最後の類型を次のように述べる。

ここ(批判的絶対自力主義)においては人は、絶対他力主義における如く絶対無力的、絶対受動的ではなくして、絶対有力的、絶対能動的である。通常、神や仏は絶対他者的であるから、宗教的生活は、神や仏に愛せられ、包まれ、依属する受動的の生活であるが、仏教における真の仏は、絶対自者的であるから、真実な、究竟な仏教的生活は、愛し、包み、依属される能動的の生活でなければならぬ。すなわち、浄土真宗でいえば現生における還相行の生活でなければならぬ……不住生死的主体の不住涅槃的用が真実の仏教的生活である。私が絶対主体道というのはかかる菩薩道、仏道にはかならぬ。(HI2・10括弧は筆者注)。

「絶対主体道」とは、社会的実践性が希薄な「受動的無」から一切有にとらわれず一切を創造するという自在無碍の「能動的無」への転換を包摂した菩薩道のことである。この菩薩道について、久松はこう釈明する。「菩薩道とは、かかる無碍の主体すなわち無的の悲的妙用にはかならぬ。ここにおいては、慈悲とか愛とかは、受動的ではなくして能動的である。究竟の仏教的生活は、他者的仏の慈悲に浴する受動的な生活ではなくして、むしろ衆生を愛する能動的の生活でなければならぬ」(HI・76)と。ここからは、浄土真宗の往還二相廻向の展開を見出すことができる。久松はここで単に還相行のみを取って

いるわけではない。このことは久松があらゆる宗教が必ず人間自身の絶対的な自己否定を要求するものであるとし、そうした現実の人間の絶対否定が禪と浄土真宗とでは相違するところはないと主張していることから見て取れる(五二・〇〇を参照)。

それゆえ、久松の「絶対主体道」は我々が仏性ないし自己の本来性目覚めて自己否定(受動的無)を行わずという往相行と、衆生救済(能動的無)を行わずという還相行(慈悲行)とを同時に含むのでなければならないのである³⁴⁾。

以上に基づいて久松の「絶対主体道」から見た存在と行為を考えてみたい。久松は戦前、西洋の形而上学批判を踏まえて、自らの「東洋的無」の存在論的自覚を表明した。この時期の久松が主張した、あらゆる限定、矛盾、ないし相対的な立場にあるものを絶する「東洋的無」には、あまり積極的な社会的実践性が見られない。そのいかなる形にもとられない主体的無の思想には、宗教、哲学、道徳、芸術にわたる総合的な文化体系を自在無碍に創造するという社会建設の行為や我々人間を救済に導く慈悲行を扱う実践論は未だ明白に出ていないのである。

「東洋的無」の思想は戦後、『起信の課題』に説かれる個、種、類といった形式を表しながらも、それらに止まらない自在無碍の存在形態と行為形式を通じて、その「受動的無」から「能動的無」に転換した性格を全面に出すことによつて、積極的な社会的実践論を扱う「絶対主体道」へと発展していく。この転換の過程において、久松は禪の絶対無の精神には希薄である社会的実践を浄土真宗の一切を憐れみ、一切をいかす悲の思想から

見出ししている。そして、浄土真宗という還相の大悲は主体的能動的無の絶対自力行であると説明するに至る。

以上のように個人の行為を絶対無に基礎づける久松の実践論は、類個(絶対無即個人)の自在無碍に一切をいかす行為を扱うもののように見える。しかし、注目すべきは、久松が大学、禅道場、茶会などという種別的社会的場や茶道という日本社会の総合的な文化体系を通じて、自らの覺の宗教哲学を披露したということである。久松の類個一如の存在形態と行為形式には、彼以前と以後の先進と後進との、種的存在と行為を媒介としていのはいいうまでもない。だが、このような類種個といった存在と行為はそのまま、久松のいう完全なる形式ではない。なぜなら、彼が主張するように、我々人間の存在と行為は、類種個といった形式を表しつつも、それにはとらわれない自在無碍のものでなければならないからである。

三、田辺における存在、行為、絶対無

本節では、先述した久松の存在と行為とは異なり、それより鮮明な類種個の形式によつて存在と行為を主張する田辺元の宗教哲学を考察する。

田辺元は昭和九年から昭和十五年までの間、大乘仏教の無の思想をもつて自由主義の主体である個人と民族主義の主体である国家とを交互否定的に媒介し、これによつて種即個、個即種という構造をもつ絶対媒介の辯證法、つまり「種の論理」を構

築した。このような個人と国家との相互否定しつつ結合するという一方を滅却しない媒介関係には、有無という相對の立場を絶する無、いわゆる絶対無の媒介が作用している。しかしながら、田辺は論文「国家的存在の論理」(一九三九)において、自己を他者や国家のために犠牲にする行為を善行とし、こうした自己犠牲は人類への貢献にも繋がる主張している。ここでは、個人の犠牲を要求するのに対して、国家は直接に個人の生命の根源であるゆえ、個人のために犠牲することができないことを強調している。さらに、国家は他の国家のために自己を犠牲にすれば、直接間接に人類への貢献を断つことになる述べられている。このように、田辺は国家を完全に否定媒介とするに至らなかった(17・90-98を参照)。戦前の、絶対無を媒介とする種即個、個即種の構造をもつ「種の論理」は田辺自身が告白するように、絶対無の媒介作用を徹底しなかったため、自らの体系に論理的矛盾をもたらした(17・253-254を参照)。論理の破綻を来した「種の論理」において、国家は内に向かっては個人の個性を滅却し、個人をして種的存在とならしめ、種的行為をせしめる。外に向かつては他の国家を滅ぼしていかし、さらにすべてを支配し、創造しようとする(類的行為をする)絶対的存在となったのである。

田辺は敗戦後、「懺悔道としての哲学」(一九四六)においては、戦前の「種の論理」で個と種との媒介として機能しなくなった絶対無を、「念仏禪」という日本仏教の結合態によって復活させ、我々人間の個、種、類という形式をもつ存在と行為を再

構築するに至っている。田辺の宗教哲学は戦前、その輪郭を表しているのだが、「種の論理」という辯證法の論理の挫折によって一時期頓挫に追い込まれた⁽⁴⁾。その更なる展開は昭和十九年の秋、京都哲学学会公開講演会でなされた「懺悔道」⁽⁵⁾においてであった。田辺の宗教哲学はかくして、「懺悔道哲学」として具体化されていったのである。

さて、存在、行為、絶対無三者は「懺悔道哲学」においていかなる論理的根拠によって展開されたのか。この三者を論究するに際して、まず田辺が主張する絶対無に注目したい。

絶対は無々いった如く無でなければならぬ。有は如何に之を絶対有というも、その有の自己同一性の故に、相對を自らの中に埋没せしめて之を自立せしむる能わず、従つて之を媒介として自らの絶対性を發揮することなき闇黒の無に化し去るか、或は相對の自立を容す限りその対立否定の故に絶対有性を消滅せしめられるか、何れかの矛盾に陥ることを免れ難い。真に絶対といわれ得るものは、絶対無の外にはない。ところで無は直接に存立するものであることは出来ぬ。直接なるものは総て有である。無は否定轉換の媒介に於て現成するのだから無ければならぬ……併し否定に於て媒介的に実現せられない無が予め存立するというならば、既にそれは有であつて無ではなくなる。無は存在学的に取扱うを許さざるものである。それはただ行的に信託せられる外無い。(19・247)

絶対無は有無という相對の立場にあるものを絶するものであるが、決していかなる存在学の体系によつて表現されるものではなく、ただ行的に信証される他ない。ここでいう行とは、いふまでもなく田辺のいわゆる懺悔行であり、自己否定の行である。懺悔という行為はいかなる行為なのか。それは一個人の行為なのか、それとも種々の共同體の行為なのか、或いは人類全體の行為なのか。いかにして可能なのか。これらの問題を解くために、田辺自身の懺悔道哲学を構築するに至つた宗教的な体験を見る必要がある。

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發生したものでなくして、理性批判の絶対批判に至る徹底の歸結が之を必然ならしめたのであることを主張すると同時に、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ことを率直に述べなければならぬ。無論今日の私が親鸞の信仰思想を解釈すれば、懺悔道としての哲学という立場をとる私に固有なる解釈が生れるでもあろう。併し此哲学は既成の体系として固定せられる哲学ではなくして、斯かる体系を二律背反によつて解体崩壊せしめ、理性の自律を自己放棄に導く懺悔の道であるから、親鸞の思想を解釈するというよりも、その先決条件として彼と共に懺悔の道を行信証せんとするものである……親鸞は私の懺悔道哲学の師である。彼が還

相して私を教化することは動かし難き私の信仰である。

(79・39～40)

ここは一見、田辺が自らの一度挫折した哲学、「種の論理」という辯證法の論理を復活させる宗教的体験による告白のように見える。しかしながら、それは単に哲学の救済論に止まつておらず、また田辺の理性的思索（哲学的行為）と彼自身の有ととしての主体とに対する救済論でなければならぬ。なぜなら、絶対無とその一切をいかす慈悲行と（無即愛、愛即無という構造⁶⁾）を扱う田辺の宗教哲学は、絶対無の純粹能動性ないし絶対媒介性と共に不斷に自己否定を行ぜざるを得ないからである。この宗教哲学を否定する主体は田辺自身と、彼以前と以後の先進と後進に他ならない。田辺が親鸞と共に懺悔を行ずるとは、時空を超える我と汝という二人の否定行をさすことではない。ここでいう懺悔行は、親鸞と彼以前の無数の先進とが絶対無即愛と共に田辺をして懺悔せしめて一切有にとらわれない自在無碍の境地に至らしめる還相行（田辺の往相行）と、田辺が絶対無と先進と共に未だ救われていない衆生を救うために彼岸（相對を絶する世界）から此岸（現実世界）に立ち戻る還相行（田辺以後の後進の往相行）とを含むのである（79・251～256を参照）。

田辺の懺悔道哲学は絶対無の絶対媒介性を、禪の絶対無性と浄土の悲の思想との統一態・「念仏禪」によつて保持し持続させるものである⁷⁾。その限りにおいて、田辺のいう絶対無は我々

人間の個、種、類という三つの形式をもつ存在と行為によって
確証されるのでなければならぬ。田辺の懺悔行は彼一個人の
行為だけではなく、また親鸞とその以前の先進という種的共同
体の懺悔行でもあり、その仏教教団という種的共同体とその種
的行為を超越した更なる普遍的な類的存在の懺悔行でもある。

この類的存在の懺悔行は、『基督教の辯證』(一九四八)におい
て端的に表現されている。田辺は絶対無の一切をいかす慈悲行
と共に日本仏教(親鸞教)団の仏教徒に止まることなく、さら
にマルクス主義者とキリスト教者とを救済に導くために還相す
るのである。このような還相行は従来の仏教教団を超えてマル
クス主義者とキリスト教者とを含む更なる普遍的な類的存在の
懺悔行でなければならない。

田辺は戦前、種即個、個即種という辯證法的構造をもつ「種
の論理」に含まれる絶対無の絶対媒介を徹底しなかつたために、
对他性なき絶対的な国家存在に論理的根拠を与えた。しかしな
がら、そうした国家存在は歴史の現実が示すように、自己破綻
の道にたどり着かざるを得なかつた。敗戦後、田辺は論理的破
綻を来たした「種の論理」を再構築するために、日本仏教の結
合態・「念仏禅」における具体的な社会的実践を唱え出し、再
び絶対無の絶対媒介の働きを取り戻した。国家という種共同
体の概念は、『種の論理の辯證法』(一九四七)において国家社
会という語によって論述されているため、まだその形跡が見ら
れる。しかし、田辺が「種の論理」を宗教哲学的に復活させる
過程において、次第に宗教的な種的共同体(実存協同態)に取っ

て代わられた。そのため、田辺の懺悔道哲学以後の「種の論理」
の展開はどこまでも絶対無の一切をいかす慈悲行を切り離すこ
とができないのである。

既述のように、田辺哲学における絶対無は相対有を扱う存在
学によって説明されるものではない。それはただ我々人間の
不断なる自己否定の行によって信証せられる他ない。とはい
え、我々人間の個、種、類という形式をもつ存在と行為はあく
まで絶対無の一時的象徴的なものにすぎない。

田辺哲学は絶対無を扱う思想であるにもかかわらず、その哲
学の辯證法的性格に従えば、絶対無がその哲学の核心であるの
は、その否定的媒介をなす相対有によらなければならない。
のみならず、この絶対無と相対有との関係性には、両者のそれ
ぞれの絶対性と存在性とを保持するための自己否定的行が必要
とされる。したがって、より正確に言うならば、田辺哲学の核
心は存在、行為、絶対無三者の辯證法的関係にあるのである。
ゆえに、田辺において、存在、行為、絶対無は相対立しつつも
相即不離の関係を保っているものでなければならない。

結論

我々人間はいかなる存在なのか、いかなる行為によって自立
しうるのか。久松と田辺はこの問題に直面するとき、それぞれ
自らの宗教的な立場から積極的に答えようとした。久松が主張
する存在と行為は「絶対主体道」の思想によって類個一如、つ

まり絶対無が個人となって自在無碍に現実世界の一切を創造し、いかすという形式として現れている。しかし、注目すべきは、久松のいう存在と行為は決して単なる類個一如の形式ではないということである。久松は常に自らの存在論と実践論を、大学、禅道場、茶会などという種の社会の場や茶道という日本社会の総合的な文化体系において主張していた。したがって、久松における存在と行為は常に類、種、個という三つの形式によって表現されているが、それらの形式にとられない自在無碍のものであった。

それに対して、田辺のいう存在と行為は、絶対無を絶対媒介とする種即個、個即種の辯證法的構造をもつ「種の論理」によって、種、個、類という三一的統一の形式として現れている。田辺の「種の論理」は国家社会、或いは種的共同体と個人との相対立しつつも結合するという種と個との辯證法的関係を扱う思想である。「種の論理」は絶対無の絶対媒介なき論理（「国家的存在の論理」）となつて、一旦我々人間の種、個、類という三つの形式をもつ存在と行為の展開を断たせた。そうした「種の論理」を復活させようとして、田辺は日本仏教の結合態・「念仏禪」によつてもたらされる社会的救済論、或いは実践論を唱え出した。この社会的実践論は「懺悔道哲学」に他ならない。後期田辺哲学は絶対無の絶対媒介を徹底した存在と行為の哲学であるともいえる。しかも、それは単に論理的破綻を来した哲学を救うための論理だけでなく、さらに我々に社会的実践の論理をも提供してくれた。

周知のように、敗戦後の田辺の宗教哲学の展開は主として現実世界に直接的に関わりを持たない山荘生活を背景とした。それゆえに、田辺哲学の社会的救済論の実践性は彼自身の社会的参与の実践性とは比論にならない。しかし、これは必ずしも田辺の実践哲学には彼自身の実践が具現されていないことを意味しない。たとえ田辺の社会的実践は久松の社会的実践ほどではないにしても、田辺は社会的救済や実践の論理を提示することによって、ある意味ではその論理を実践することにもなる。一方、久松は自らの宗教哲学を、社会の文化的建設や宗教的な集団の交わり（道場や茶会での交流）において実践することによって、かえつてその社会的救済や実践の論理を間接的に構築することになる。

久松と田辺のいう存在と行為には、必然的に絶対無を媒介としなければならないことが明白である。田辺は存在と行為との関係を、種、個、類という形式をもつ論理によつてとらえる。久松の主張は、田辺の議論ではいささか欠けている種の社会の場と種の行為の具体的側面を説明するものとして読むことができるのではなからうかと思われる。

※「久松真一著作集」（理想社、昭和版）と「田辺元全集」（筑摩書房、第二版）とからの引用に際しては、それぞれ（五巻号・頁数）、（三巻号・頁数）と記し、旧漢字と旧仮名遣いは新字に改めた。

注

(1) 久松の手によって書かれた『起信の課題』の内容は「実在論」までであるが、後にその続きの「現象論」、「認識論」、「実践論」は常盤義伸氏と東專一郎氏によって完成された。

この両氏によって完成された『起信の課題』（理想社、一九八三年）の原稿は上梓に付される前に、久松に渡されたが、久松にはもはやそれを校正する余力がなかった。ゆえに、本論は基本的に久松が書いた「実在論」までの『起信の課題』の内容のみを扱う。

(2) 『久松真一著作集』第一巻の「一 東洋的無」と第二巻の「一 絶対主体道」とは、それぞれ旧著『東洋的無』（弘文堂）と『絶対主体道』（弘文堂）との内容をそのまま掲載しているわけではない。詳細は第一、二巻の後記を参照されたい。なお、両著の思想的推移について、阿部正雄氏は「旧著『絶対主体道』には……最初の著作『東洋的無』の立場をふまえての、著者の思想の新たな展開、立場のより積極的な主張がみられる」（H2・604）と言い、さらに「それは、旧著『東洋的無』発刊の後もお沈潜練磨を重ねておられた久松先生が、太平洋戦争の戦局の緊迫、さらにはわが国の敗戦という破局的事態を通して、遂に『起動』された姿にほかならない」（H2・613）と指摘する。

(3) これに関しては、たとえば久松が『牛牛図提綱』（昭和十七年に別時学道で提綱され、昭和三十二年に雑誌『風信』

に掲載されたもの）において、「第八（人牛俱忘）までのところは、言わば浄土教などで申します往相の方向であり、華嚴などでは還源門に当たるのであります。第九以下は還相とか、あるいは起動門とか言われる方向に相当するのであります」（H6・519）括弧は筆者注、と語っているところからも看取することができる。本論の主旨は久松における禅浄双修やその華嚴宗理解を探究することではないため、ここでは立ち入らないことにする。

(4) これについては、拙稿「田辺元の戦時下の歴史観―歴史、宗教、国家をめぐって―」（『比較思想研究』33号、別冊、二〇〇六年）を参照されたい。

(5) この講演資料は上田泰淳氏の手書きによるものである。現在、群馬大学の田辺元文庫に所収されている。

(6) これに関しては、たとえば、「絶対是自己否定を通じ、相對の自立を容し、相對を媒介することに依つてのみ真に絶対たるのである。是れ絶対が無たる所以である。而して相對との媒介に於て自らの絶対無性を実現するものとして、相對の自立存在を自発的に根底附ける原理であるから、それは愛に外ならない。ところで愛は無我でなければならぬ。すなわち愛は無である。同時に無は愛である。或は大非即大悲である。これは絶対媒介の自覺的具體的内容に外ならぬ」（T9・248―249）とあるところから看取することができる。

(7) 田辺は、禅には浄土真宗の還相思想に含まれる悲の思想が

希薄であると考え、禅という平常心是道、無事是貴人（『臨濟録』）などという絶対無の境地を表す言葉が、「無分別への往相の一面に偏して、分別の還相面を希薄ならしめることも避け難い」（19・164）と述べている。また、「他力念仏門が余りに多く対他の人格的関係を弥陀と衆生との間に設定するならば、信仰が神話的に傾き最早対自的媒介の立場で自覚することが出来ぬようになる。懺悔道はここに至ることを防ぐ」（19・164～165）と言ひ、本願ぼこりの弊害や仏を絶対なる他者とみなす神秘主義的傾向を避けてい

（りよう・きんひん 筑波大学大学院人文社会科学研究所）