

## 『起信論』と京都学派—「批判仏教」の批判に答えて\*

廖欽彬

### 一、はじめに

上智大学の名誉教授渡辺清は「日本哲学研究の新たな開始に向けて—「西田哲学」の独自性を検証する試みをとおして—」（『国際哲学研究』、第3号、2014年）の序において、現在の日本哲学研究者（特に狭義の意味での京都学派哲学の研究者）はただ日本哲学者のテキスト解釈、つまり内面的な解釈に止まっているだけで、全くその哲学が形成した思想背景、とりわけ明治期の哲学者、たとえば井上哲次郎（1856-1944）、井上円了（1858-1919）、三宅雪嶺（1860-1945）などの哲学的な仕事を顧みない現象を指摘している。これは哲学研究が思想史を見逃してはならないことを意味する。実際、渡辺はこの文章では、自らが思想史の観点で明治期以降の哲学者の思想と大乘仏教との連関を見直そうとした<sup>1</sup>。

渡辺はその論文では、大乘仏教と『起信論』とを同一視して、『起

\* 本論は、(広州市科技計画專案)「西学東漸与広州 21 世紀海上絲綢之路」の段階的な成果であり、中山大学「三大建設」專項の補助金を得た。

1. このようなやり方は、末本文美士が丸山真男（1914-1996）、竹内好（1910-1977）、溝口雄三（1932-2010）の真似をして「方法としての仏教」というスローガンを提出したことに似ている。

信論』に基づいて西田幾多郎（1870-1945）、さらに西田以前の哲学者の研究を展開した<sup>2</sup>。その議論の焦点は、「伝統の日本仏教思想が近代性あるいは西洋哲学に遭遇したとき、いかなる姿を現すのか」という問題にあった。彼の考えでは、この問題に答えることによつてのみ、日本哲学の特色を現すことができる。渡辺の論文は確かに、今日の日本哲学研究者の非歴史性や非現実性の通弊を指摘している。

上述した渡辺の日本哲学研究者の研究態度に対する批判と比べると、「批判仏教（批判哲学）」を掲げる駒沢大学の袴谷憲昭（1943-）と松本史朗（1950-）の日本哲学とその背後の伝統思想への批判は、遥かに辛らつであった<sup>3</sup>。袴谷と松本は『起信論』を根底にした日中の禅仏教と『起信論』にある真如、如来蔵、本覚、仏性、空（瑜伽行派の空）<sup>4</sup>などの思想に対し、厳しい批判を加え、さらにこれ

2. 朝倉友海の「『存有一場所一論的』構造における人格概念」（蔡振豊・林永強・張政遠編『東亜伝統与現代哲学中的自我与個人』、東亜文明研究叢書100、台湾大学出版中心、2015年、第151-172頁）は、渡辺のようなやり方に反対している。彼は京都学派の主要な哲学者は『起信論』を重要視していないとし、西田幾多郎、田辺元、西谷啓治はより道元に近いと主張した。筆者も同感である。しかし、朝倉は正面から「批判仏教」の西田と西谷に対する批判に答えなかった。それは、彼が全面的に両者の哲学の内容を踏まえて応答するような分析と検証を行わなかったからである。
3. 批判仏教について、Jamie Hubbard & Paul Swanson 編、龔俊ら訳『修剪菩提樹—批判仏教的風暴—』（“This edition of Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism”、上海：上海古籍出版社、2004年）を参照。特に袴谷の「『批判仏教』が『場所仏教』に対抗する」、松本史朗の「批判仏教論」、「如来蔵思想は仏教ではない」、林鎮国の「形上学、苦難、解脱—『批判仏教』論争の反省—」、末木文美士の「『批判仏教』の再考察」などの文章を参照。ほかに、松本史朗著、肖平・陽金萍訳『縁起与空—如来蔵思想批判—』（中国人民大学出版社、2006年）を参照した。
4. 松本史朗「京都学派の仏教理解—批判的考察—」（『駒沢大学仏教学部論集』、第45号、2014年、第464-494頁）を参照。この論文は松本が本格的に、しかも具体的に京都学派を批判した論文である。彼は西田の『善の研究』、「場所」、「場所的論理と宗教的世界観」、鈴木大拙（1870-1966）の『日本的靈性』、西谷啓治（1900-1990）の『宗教とは何か』を扱った。

らの偽りの仏教とその概念に対して容赦ない攻撃を加えた。彼らの考えでは、これら東洋における土着信仰の思想（場所の哲学、包摂の論理）こそ、今日の不平等な社会を作った主な根源である。この批判仏教の運動は、曹洞宗の教団内部と仏教の各宗派のみならず、さらに哲学・思想界や社会のレベルまで拡大した。その勢いは、日本国内だけではなく、さらにアメリカと東アジアにも拡散し、論争の火蓋を切らした。今日の国際シンポジウムのテーマである「『大乘起信論』と主体性—近代東アジア哲学の形成そして論争—」もまた「批判仏教」の訴えに対して本格的な応答を行うことが避けられないのであろう。

以上の二つの批判論点をまとめると、以下の二点に絞ることができる。第一（渡辺）に、日本哲学は西洋哲学という洋服を着た仏教哲学にはかならない。真如、如来蔵、本覚、仏性、空などの思想を最も代表できるのは、『起信論』である。したがって、『起信論』は、近代日本哲学の研究にとって最も重要なテキストである。第二（批判仏教）に、『起信論』は偽書であり、その真如、如来蔵、本覚、仏性、空などの思想は仏陀の教義に背反している。なぜなら、後者が主張するのは、縁起、十二支縁起、徹底した空（否定）だからである。上掲した二つの観点は明らかに異なっている。もし袴谷と松本の批判が成立するとすれば、渡辺の「日本哲学＝仏教哲学」という言い方は根本的に成立することができない。

---

瑜伽行派の空への批判は、彼が西谷を批判した文脈から出てきた批判であり、『起信論』を論ずるときに出てきた批判ではない。しかし、彼から見れば、『起信論』の空は中観派の空ではない。換言すれば、それは絶対の無ではなく、実在化、実体化、基体化された有である。松本の批判は西谷だけではなく、また西田と鈴木にも向けている。松本は論文の最初の註において、田辺元の哲学について無知なので扱えないと断った。筆者の考えでは、彼のいわゆる「中観派の空」の立場に立ったのは、田辺元である。これについて、本論の第四節で検討する。

しかしだからといって、実際、袴谷と松本が主張する仏教は決して明白とはいえない。以下の二点で、そのように判断できると思う。第一点は、二人は「道元思想（初期にせよ、晩年にせよ）は果たして完全に本覚思想を排除したのか」という問題に対して、ただ「それは道元の不徹底だ」と答えただけである。第二点は、二人は「仏陀は悟った後でも禪定を実践することを諦めなかったのか」という問題に対して、ただ言葉を保留し、謹慎な態度を採っただけである。そうだとすれば、われわれにうすうすと把握できるのは、仏教は絶対の空であり、つまり一切の有に対して徹底した否定を行うべきだという意味である。したがって、袴谷と松本の考え方<sup>5</sup>に従って、原始仏教をモデルにして、具体的に釈迦牟尼を基準とする「批判仏教」は、まさに絶対空の立場に立って、絶えずに一切の事物に対して否定を加える絶対批判の哲学にほかならない。

本論のテーマである「『起信論』と京都学派」は、むしろ批判仏教の京都学派批判から離れることができない。たとえ本格的に哲学の論述や著作において『起信論』を扱うのは久松真一（1889-1980）だけであつたとしても、以下では、「批判仏教」の観点から、それぞれ西田幾多郎的『善の研究』（1911）、「場所」（1927）及びその最終論文「場所的論理と宗教的世界観」（1945）、久松真一の『起信の

- 
5. 袴谷は「場所 (topos) としての真如—『場所の哲学』批判—」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』、第 47 号、1989 年）において、場所の哲学 (topical philosophy) を批判する批判哲学 (critical philosophy) の最大の特徴は、徹底的に言語をもって誤りを批判し、正しいものを論証することであると主張した。彼は「『批判仏教』が『場所仏教』に対抗する」において、釈迦牟尼をデカルトと見なし、釈迦牟尼が標榜する徹底的な批判を根底とする縁起仏教は徹底的に場所 (alaya: 阿頼耶識、藏識) を基底とする世俗仏教を批判したと考えた（『修剪菩提樹—批判仏教的風暴—』、第 64 頁を参照）。松本はさらに「批判仏教論」（『修剪菩提樹—批判仏教的風暴—』、第 164 頁）において、明白に批判仏教は一種の徹底的な批判であると主張した。これは、仏教自身に対しても徹底的に批判しなければならないことを意味する。

課題』(1947)及び田辺元(1885-1962)の晩年の宗教哲学を考察し、これによって、「批判仏教」の一面的な批判に答えて、それを修正したい。

## 二、場所の哲学としての西田哲学

前述のように、渡辺清は「日本哲学研究の新たな開始に向けて—「西田哲学」の独自性を検証する試みをとおして—」(2014)において、『起信論』に基づいて『善の研究』の大乗仏教化を試みようとした。それに対して、松本史朗は「京都学派の仏教理解—批判的考察—」(2014)において、真如、如来蔵、本覚、仏性、基体、実体を拒絶する批判仏教の立場に立って、徹底的に西田と西谷の場所的な仏教あるいは哲学(topical Buddhism or philosophy)の性格を検証し、両者の思想が如来蔵思想に由来し、つまり梵我一如の自我肯定論であると指摘した。

周知のように、西田哲学の論述では、仏教經典やそれに関係する内容はあまり頻繁に出ていない<sup>6</sup>。しかしだからといって、彼の哲学は仏教と無関係とは言えない。むしろ、西田哲学は西田自身の人生経験や禅仏教の体験との結晶であるといったほうが適切である。西田の哲学成果はもちろん、彼の西洋の宗教と哲学に対する批判的な解釈を見逃してはならない。西田は初期では、純粹経験を唱えだし、中期では絶対無の場所を主張し、晩年では場所論と宗教の実践論(キリスト教と浄土真宗)を融合して自らの哲学を完成しようとした。

西田は自らの論述では、ときには演繹法で自らの哲学を基準にし

---

6. これに関しては、西田の弟子と現代の西田哲学研究者はすでに指摘したため、ここでは論じないことにする。

て西洋哲学の欠点や不足を批判し、ときには帰納法によって自らの哲学で西洋哲学を改造して、それらの哲学に西田哲学の色彩を持たせるのである。その目的は、「批判仏教」が指摘したように、一切の「有」（西洋哲学を含む）を絶対無の場所（東洋哲学あるいは日本哲学）に置いておき、絶対無の場所によって包まれる「有」をして発展させ存続させることにある。西田はここでは、絶対無の場所（鏡）によって、自らの中にある万有とその活動を照らしたり、あるいは見たりするのである。

中期の西田哲学において、万物は、たとえ「自己と場所」を否定し、あるいは肯定し、さらに創造したとしても、すべて場所の無に存続したり、働いたり、あるいは於いてあったりすることができる。それにひきかえて、場所の無もまた万物の働きや存在を媒介としてはじめて「自己と万物」を顕現することができるのである。もしこうした過程を『善の研究』、「場所」及び「場所的論理と宗教的世界観」の全体の発展に照らし合わせれば、以下のように整理することができる。

認識論の側面から言えば、目の前にある現象は主体と客体、認識する我と認識されるものといった二元対立の図式における現象の判断あるいは論述である。前提となっているのは、ここに判断を行う理性の主体と制限を受ける現象の客体がある、ということである。西田は理性の主体がもたらす独断を解体するために、主客未分、あるいは物と我、精神と物質といった二元対立の統一状態、つまり彼のいわゆる純粋経験や直接経験を唱えたのである。むろん、これは批判仏教が拒絶する禅体験（三昧）と異なっているわけではない。すべての対象の経験は純粋経験に基づいてはじめて真実なる展開ができるのである。純粋経験はいうまでもなく、『善の研究』において無を背景にしている。しかし、「場所」に至っては、場所の無に

取って代わられた。ここでは、相対界における一切の経験、認識、論理、存在（すべて有と称する）は場所に於いてあるのでなければならず、また場所によって照らされてはじめて成立して存続し、さらに創造することができるのである。

袴谷と松本が指摘したように、ここでは、場所の無は一種の根源（ground）、基体（dhātu）と見なされざるを得ない<sup>7</sup>。西田は「場所」において、まだ明確に西洋の主語の論理、対象の論理がいかに理性自身の挫折に遭遇してから場所の論理に包摂されたのか<sup>8</sup>、またこうした包摂関係において、相対有としての対象論理はいかにして絶対無としての場所の論理と一種の弁証法的関係を構築し、最終的には一種の対象の論理（有）と場所の論理（無）との相即不離の動的関係を表すに至ったのか、という過程を説明していなかった。主語の論理と対象の論理（理性の分別や判断）の再出発は、明らかに場所の論理を入れなければならない。これに関しては、西田は最終論文「場所的論理と宗教的世界観」において、鈴木大拙の「即非の論理」を援用して「逆対応の論理」を主張してから、はじめてその輪郭を現したと筆者は考える。

こうして、中期の「静的な場所」は後期に至って「動的な場所」になり、換言すれば、静的な絶対無は動的な絶対無になった。「批

7. 田辺が1930年に発表した「西田先生の教を仰ぐ」（『田辺元全集』、第四巻、東京：筑摩書房、1963年）は、すでに「批判仏教」に先んじて「基体論」あるいは「発生論」といった批判を提出した。

8. もちろん、西洋哲学（有、対象の論理）は日本哲学（絶対無、場所の論理）に入る必然性がない。これは西田の命令としか言いようがない。換言すれば、これは西田哲学自身が成立した条件である。ここでは、西田に「なぜ包摂する場所を提出する必要があるのか」と問うより、むしろ西田がいかに場所の哲学を展開し、それはいかなる意味を持つのかという問題を理解したほうがいいと思う。理性そのものを反省する必要があるのか、あるいは理性がもたらす現代的危機とは何かを問うことは、また別の論題である。この論題に関しては、第四節で田辺元の宗教哲学を論ずるときに検討を行いたい。

判仏教」の批判は、この変化に気づいたかどうかは別として、ここに立ち入っていないと思われる。というのは、松本史朗の批判の標的は、終始「場所の無は果たして根源 (ground) あるいは基体 (dhātu) の性格を持っているかどうか」という判断基準に留まっているだけであり、西田の場所哲学が根源や基体の性格を離れている言説について、一切検討を加えていないからだ。松本は「京都学派の仏教理解—批判的考察—」において、小坂国継（『西田哲学と宗教』、東京：大東出版社、1994年）の「逆対応」の説明を引用し<sup>9</sup>、『善の研究』における西田の「神人同本質 (homoousios)」と「梵我一如」（ブラフマンとアートマンは一である）に対する理解をもって、西田のいう絶対無（神）と相対有（人）との関係が同本質性であり、つまり同じ本質の両側面であるとした。ここでは、松本の独断的な一面があると思う。なぜなら、松本は西田哲学の絶対無とは何か、それがいかなる意味を持っているのかを徹底的に検証していないからである。

実際、西田は絶対無（神）と相対有（人）との間に絶対的な隔絶を持っていると考えており、ただ相対界とは全く無関係で絶対的な地位にある絶対無に消極的で静的なはたらきをもたらせることを望まなかった。むしろ、これは西田自身の考え方でもある。絶対無は自己を否定し、相対有との交渉を持つべきであり、また相対有をして存続させるべきである。このような絶対無は愛（能動性をもつもの）の絶対無でなければならない（『西田幾多郎全集』、第11巻、東京：岩波書店、旧版第3刷、第396-398頁を参照）<sup>10</sup>。なぜ西田はそう考

9. 松本は「逆対応」が含む四つの関係を次のように整理した。1、絶対と相対との関係。2、絶対が自己に対する関係。3、相対が自己に対する関係。4、相対の間の関係。

10. 逆対応の研究について、筆者は「京都学派の宗教哲学の一考察——西田哲学と田辺哲学の「逆対応」をめぐって」（藤田正勝編『善の研究』の

えたのか、哲学的な立場から見れば、それは西田が規定したのだとしか解釈しようがない。なぜこう規定したのかを問うよりも、むしろ西田が最終的に主張しようとした「無即愛」や「空即愛」の意味を考えたほうが良いと思う。

林鎮国は「形上学、苦難、解脱—「批判仏教」論争の反省—」『修剪菩提樹—批判と仏教的風景—』において、西谷啓治を擁護し、「批判仏教」に対してこう反問した。中観派の空（絶対否定）に基づいて主張された理性主義は理性の主体を過度に信頼した傾向がないのか。この反問に続いて、林鎮国は西谷のいう「空の場」（『宗教とは何か』）こそ理性の主体を解消する概念に違いないと考えた。西田の純粹経験と絶対無の場所も、当然理性の主体を解消する意味を持っているはずである。

「批判仏教」の最初の前提に戻っていえば、『起信論』は偽書であり、その内容に現れている真如、如来蔵、本覚、仏性、空などといった概念は偽りの概念であるのは、袴谷と松本が教相判釈を行った結果、つまり釈迦牟尼の教義から離れているかどうかを判別した結果による。こうした教相判釈は自らの宗派の教義（道元の本覚思想）への批判的な解釈だけではなく、日本の差別社会ないし格差社会や「一億総唱和」（梅原猛）への批判にも拡張され、さらに東西の哲学や日中の仏教思想界にも拡散されたのである。

しかし、両者の京都学派の場所の哲学や絶対無の哲学への批判は、あまりにも一面的である。なぜなら、京都学派の哲学者たちが論じた「仏教」は、西洋の宗教と哲学を混合して提出された「未来にあるべき宗教」の理想像であり、純粹なる教相判釈の研究作業、つまり過去にあった宗教の姿を探求する作業に属しないからである。袴

---

百年—世界から世界へ』（京都：京都大学出版会、2010年）において、詳細な論証を行った。ここでは論じないことにする。

谷と松本の「批判仏教」はもとより、過去にあった仏教を基準にして触発された教相判釈の運動であるが、「批判哲学」を標榜する以上、また未来の要素を持つ理想的な傾向にあるのを免れないのである。これは、袴谷と松本がさらに厳密に定義し説明する必要のあるところだと思う。

### 三、絶対無としての真如

周知のように、久松真一と西谷啓治はともに西田幾多郎の門下生である。前者は後者より早く社会に出たものの、学術界での評判は遥かに後者に及んでいない。久松は生まれつき宗教生活に傾いており、純哲学の研鑽を好まず、大学を卒業してから参禅し始め、悟りの道を得た。彼は「知ることと生きること」が一つであるという立場を堅持し、臨済宗大学（現在の花園大学）、京都大学、龍谷大学で宗教と宗教哲学を教えると同時に、禅修と茶道（禅文化）の社会的実践を弛まなかった（『久松真一著作集』、第1巻、東京：理想社、1969年、第415-438頁。以下ではH巻数・頁数と略記する）。

『起信の課題』の原型は、1936年から37年まで久松が京都大学文学部の仏教学の特殊講座で「起信論の哲学課題」というテーマで講義した内容によるものである。この書物の出版は戦後の1947年においてであった。序論の構造はそれぞれ「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」、「起信論の哲学課題」である。哲学課題の部分について、久松はまた「実在論」、「現象論」、「認識論」、「実践論」に分けているが、実際「実在論」の部分までしか書いていない。残りの部分は常盤義伸と東専一郎によって完成された。本論は久松が書いた部分にのみ論及する。

『起信の課題』の検討に入る前に、ここでは久松思想における二

つの重要な概念を概略的に説明しておく。それぞれは戦前の『東洋的無』（1939）と戦後の『絶対主体道』（1948）である。筆者はかつて「存在と行為—久松真一と田辺元の絶対無を踏まえて—」（『倫理学』、第24号、2008年、第49-62頁）において、「東洋的無」（消極的無）から「絶対主体道」（能動的無）に転換した過程、つまり絶対無の消極的主体から能動的主体に展開した過程を検証した。『起信の課題』での「主体的主体」あるいは「絶対的主体」としての真如（H 6・37）は、まさに上述した二つの概念をまたがる重要な概念である。

『起信の課題』は久松が具体的に自己の自覚、つまり宗教的体験によって書いた書物である。換言すれば、この本は文献学的研究でもなければ、仏教知識の研鑽や思想史の考察でもなく、また教相判釈の結果でもない。彼は「現実界と超越界の関係(人と真如の関係)」(H 6・17)という関心点、つまり「即無的実存」(H 6・17)という実存の立場から、『起信論』を考察したのである。それは自己を棄却して相手（絶対無としての真如）になり、相手に包摂される立場である<sup>11</sup>。久松はただ真如（絶対無）が自己になってはじめて人によって知覚されるとし、『起信論』は人がその説いているところの宗教的实践（令衆生離一切苦、得究竟樂、非求世間名利恭敬（衆生をして一切の苦を離れ究竟の樂を得しめんがためにして、世間の名利と恭敬を求むるに非らず））を行ってはじめて理解され、決して理智の分別が及んでいるものではないと考えた。したがって、『起信論』には、因縁分、立義分、解釈分、修行信心分、勸修利益分という五つの構造があるが、最も重視されるべき部分は全体の紙幅を

11. この言い方は西田の場所の論理でいう「一切の相対有は場所によって包まれて照らされることではじめて成り立つ」という言い方に類似している。

多く占めている立義分と解釈分ではなく、修行信心分である（H 6・30-31 を参照）<sup>12</sup>。

とはいうものの、ここには一つの前提がある。それは、『起信論』は作者（馬鳴）が当時「下根劣機」のために書いた解説書、つまり解脱から甚だ離れており、客観的な分析知に固執する人のために書いた解説書だ、という前提である。久松に従えば、論理的な思惟によって『起信論』を書くのは決して作者の本意ではない。作者はやむを得ない状況に置かれて便宜的な形で、それを書きただけである。（H 6・44 を参照）。しかし、久松の時代に下ると、『起信論』は「下根」の人（非理性主義者）というより、むしろ「上根」の人（理性主義者）が読む書物になった。こうした転倒現象が起きたのは、すべての現代人が理性主義の角度や論理的思惟の立場から物事を考えたからだ、久松は指摘している。

ここから見れば、久松の立場は明らかに「批判仏教」の批判対象に属する。簡潔に言えば、久松にとって、教行信に順序があるとすれば、それは行信が先にあってはじめて教義があるのである。立義分と解釈分を重視するならば、理論先行（教義が実践を指導する）、対象あるいは現象分析の主知主義や理性主義（理性主体が支配する）の立場に陥りやすいため、宗教救済の真実あるいは事実の真相（西田のいう純粹経験の真実な光景）から離れることになる。このような立場はその師匠である西田の人生と学究の態度と一致していると言わざるを得ない。しかし、これは明らかに「批判仏教」が主張する徹底的な批判、つまり徹底した理性主義の立場に背反しているのである。前述のように、「批判仏教」の徹底的な批判の立場の背後

12. 本論での『起信論』の引用は、蕭蕙父・積義・星云大師総監修『大乘起信論』（高雄：仏光山文化事業有限公司、1996年）によるものである。読み下し文は、池田魯参の『現代語訳 大乘起信論—仏教の普遍性を説く—』（東京：大蔵出版、2011年、初版第4刷）を参照した。

には、絶対空が潜んでいる。

もしそうだとすれば、ここから、哲学者（人）の宗教体験（西田の場合は純粹経験あるいは逆対応、久松の場合は即無的実存）から出発して西洋哲学や仏教經典を解釈し直すという京都学派の立場を推察することができる。それに対して、袴谷と松本は仏教經典の教相判釈から出発し、釈迦牟尼はこうであるべきだ、道元はああであるべきだという自分自身による想像によって、教義上の異端を排除しようとした。明らかなことに、二人の言論と態度は京都学派の西田や久松、西谷とは全く異なっている。彼らの「批判仏教」の運動は日本の不平等社会の現象や自身の宗派の非現実性（部落民問題）、政治の御用学者梅原猛が主張した唱和論理への批判に触発されたものである。しかし、それは明らかに自らの生きた宗教体験ではなく、つまりまだ対象の論理の立場に基づいた言論である。

久松は「起信造論の態度」、「造論の目的」、「造論の対機」、「起信論の形式」などによって、『起信論』の主な目的は「苦を離れ樂を得る」知識を教授することにあるのではなく、当時の日本人に『起信論』の作者と自ら（『起信の課題』の作者・久松自身）の菩薩行を学ぶべきだという訴えにあると主張した。換言すれば、その目的は、無明によって薰習された汚染の心を持つ衆生に、真如（仏性、清浄心）がすでに自分の内にあり、真如がもともと無明を薰習するはたらきを持っているため、衆生をして生死の苦を離れ、涅槃の樂を求めさせることができることを理解してもらうことにある<sup>13</sup>。久松が重視

13. 『起信論』の「解釈分」は染法（無明）と浄法（真如）との連関を解釈するとき、以下の比較的に明確な「離苦得樂」の説明を提出した。「云何薰習起浄法不斷。所謂以有真如法故、能薰習無明。以薰習因縁力故、則令妄心厭生死苦、樂求涅槃。以此妄心有厭求因縁故、即薰習真如、自信已性、知心妄動、無前境界、修遠離法。以如實知無前境界故、種種方便、起隨順行、不取不念、乃至久遠薰習力故、無明則滅。以無明滅故、心無有起。以無起故、境界隨滅。以因縁具滅故、心相皆尽、名得涅槃、成自

するのは、菩薩行の真似と衆生の追従であり、仏教の知識ではない。むろん「批判仏教」はここでいう「真如、仏性、清浄心が人の内にあり、人がそれを知覚すれば苦を離れて楽を得る」という言い方を見逃すわけにはいかない。なぜなら、こうした「真如と人は一如である」とか、「真如の覚知は人の解脱を意味する」とかいう言い方の背後には、「批判仏教」が批判したい根源 (ground)、基体 (dhātu) あるいは実体 (substance) が潜んでいるからである。

実際、久松はそうした「批判仏教」の批判にうなづくことができないだろう。なぜなら、彼は真如を基体 (dhātu) や実体 (substance) と見なしていないからである。たとえば、彼は『起信論』でいう「対治邪執 (邪執を対治する)」にある「明真如法身自体不空、具足無量性功德故。(真如、法身の自体は不空なりと明かす。無量の性功德を具足するが故なり。)」(『大乘起信論』、第 148 頁。『現代語訳 大乘起信論』、第 133-134 頁) という言い方に賛同しているわけではない。ここでの応答は五つの「人我見」の中の第二種に対してである。つまり、「二者聞修多羅説、世間諸法、畢竟体空、乃至涅槃真如之法、亦畢竟空、従本已来自空、離一切相。以不知為破着故、即謂真如涅槃之性唯是其空。(二には、修多羅に、世間の諸法は畢竟して体は空なり、乃至、涅槃や真如の法も亦た畢竟して空なり、本より已来、自ずから空にして一切の相を離れたりと説くを聞いて、

然業。(云何んが薰習して浄法を起こして断ぜざるや、所謂真如の法あるを以っての故に、能く無明に薰習し、薰習の因と縁の力を以っての故に、則ち妄心をして生死の苦を厭い涅槃を楽求せしむ。此の妄心に厭・求の因縁あるを以っての故に、則ち真如に薰習す。自から己れの性を信じ、心が妄りに動ずるも前の境界はなしと知って、遠離の法を修すれば、如実に前の境界はなしと知るを以っての故に、種種に方便し随順の行を起こし、取らず念ぜず、乃至、久遠に薰習する力の故に、無明は則ち滅す。無明が滅するを以っての故に、心は起こることあることなし。起こることなきを以っての故に、境界は随って滅す。因と縁と俱に滅するを以っての故に、心の相が皆尽きれば、涅槃を得て自然の業を成ずと名づく。)」(『大乘起信論』、第 113 頁。『現代語訳 大乘起信論』、第 123-124 頁)。

著を破せんがためなるを知らざるを以つての故に、即ち真如や涅槃の性は唯だ是れ其れ空なりと謂う。)(『大乘起信論』、第148頁。『現代語訳 大乘起信論』、第133頁)について発せられたものである。久松が『起信論』の作られた八つの理由の第二の理由(立義分と解積分を闡明する理由)を説明するとき、明確に次のように述べている。「真如そのものは真如とも言えないもので、真如という言葉自ら離現真如といわれるのである。離言というさえ言語であるから、離言ともいえないわけである。結局、言語は、真如の場合には言語に因って言語を造るというほかはない。」(H6・40)。つまり、『起信論』でいう真如でさえ、ただの仮名、方便にすぎないというのである。一步を進めて言えば、『起信論』そのものもまた一種の仮論、換言すれば衆生を導くための方便手段にすぎないのである(H6・72-73を参照)。京都学派の言葉で言えば、これは「空有」であり、「絶対無即有」である。『起信論』にせよ、真如にせよ、いずれも言説や妄念を排除するものであるとはいえ、また一種の妄念である。久松にとって、真如はただ無分別のものだけである。

久松は『起信の課題』の「実在論」において、衆生心は実在ではなく、真如こそ実在であり、一種の「真空無相なる主体」(H6・85)であると主張した。仏教の大悲行とはこうした絶対無としての真如のはたらきを指している。「真実在である真如は、本来単なる空でもなく、単なる不変でもなくして、一如的に不空でもあり変化でもあるのであるが、体用分別の上においては、真如は体として空、不変に、生滅は用として不空、変化に相位せられるのである。この空、不変が主体であるところに『起信論』が時間的な絶対流動説と異なるところがあり、不空、変化がその用であるところに空間的な絶対寂滅主義と異なるところがある。」(H6・96)。真如はここでは明らかに空と不空、不変と変化という二つの側面を含んでいるため、「批

判仏教」のいう真如は根源 (ground)、基体 (dhātu) あるいは実体 (substance) であるという言い方と一致するわけがないのである。

既述のように、「東洋的無」(消極的無) から「絶対主体道」(能動的無) への転換の過程では、『起信の課題』の真如は、この二つの概念をまたがる重要な概念である。「東洋的無」は久松が西洋の形而上学(存在論)を克服しようとしたときに提出した概念である。久松に従えば、「東洋的無」はただ滅度、大死、静虚、三昧、坐禅などによってはじめて相対や現実にある存在(有)を解消して絶対無に転入することができるのである(H 1・21-23を参照)。もちろん、ここでいう絶対無は西洋哲学を解消する概念の装置であるため、まだ久松自身の生の真なる落着点とは言えない。彼は「東洋的無の性格」(1946.『絶対主体道』に収録)において、明確に次のように述べている。「東洋的無」は矛盾、対立、相対を解消する形上のものに留まってはならない。それはまた我々人間自身となり、しかも自由無碍に一切を創造する純粹なる絶対的主体でなければならない。久松のいう真如はいうまでもなく、上述した「消極的無」と「能動的無」を含んでいるのである。

久松の真如論は即空と即不空、即不変と即変化という二つの側面にあるため、「批判仏教」の基体論批判を免れることができる。しかし、それは最終的には、「徹底的批判」という理性主義の立場による批判を避けることができないのである。筆者の考えでは、「批判仏教」の基体論批判と理性主義からの批判に真に太刀打ちできるのは、田辺元である。

#### 四、田辺元の宗教哲学と縁起論

上述のように、中期西田哲学の「静的な場所」から後期の「動的

な場所」への転換、つまり「絶対無の場所が相対有を包摂する論理」から「絶対無の場所と相対有との逆対応の論理」への変転は、静的な絶対無を動的な絶対無たらしめた。ここは「批判仏教」がまだ立ち入って探求していない領域である。田辺元の晩年の宗教哲学はまさにそうした基礎を踏まえて展開したものである。西田と田辺の宗教哲学の論述の最も大きな違いは、以下の三点にまとめられる。

第一に、逆対応の論理（田辺は晩年においてもこの概念を援用した）では、田辺は依然として「類、種、個」あるいは「類（絶対無）、種（相対有）、個（相対有）」の相互否定媒介関係を使っているのに対しては、西田は始終、種（相対有）を抜きにした絶対無と個（相対有）との逆対応の関係に留まっている。第二に、宗教と哲学との、また信仰と理性との関係について、西田の最終論文において、宗教は始終、哲学あるいは理性の根底（道徳もまた同じ）である。それに対して、田辺の懺悔道哲学以降の宗教哲学の文脈では、宗教は徹底した媒介態でしかない。飛躍的に言えば、絶対無は、西田の「逆対応の論理」では、やや根源的な意味（しかし決して「批判仏教」のいう不動の根源ではない）を持っている。それに対して、田辺の晩年の宗教哲学の展開では、絶対無はいわゆる根源、基底あるいは実体ではありえない。それはむしろ根源、基底あるいは実体を徹底的に排除しようとする否定作用である。第三に、西田の宗教哲学は科学を展開していなかった。それに対して、田辺は晩年において、他力哲学を基礎にして数学、物理学などといった論述を展開していた。

いかに「批判仏教」の場所論批判に答えるのかを考えるという前提で、以下では西田と田辺の宗教哲学の違いを検討する。検討する前に、まず田辺の晩年の宗教哲学について、概略的に説明しておきたい。

田辺の晩年の宗教哲学の展開を通覧すればわかるように、彼の後期哲学は懺悔道の哲学（他力哲学）を発端とし、キリスト教の歴史的発展を弁証して、最終的には「死の哲学」に到着した。他力によって起こされた懺悔（自我否定行）はその哲学の核心であると言える。懺悔は田辺自身と彼が直面した理性哲学の危機に一縷の希望をもたらすのみならず、伝統の仏教（禅宗と真宗）の教義にも理性的な思惟を導入し、それらをして神秘主義に陥らせないように（つまり歴史化させるように、あるいは脱神話化させるように）したのである。理性哲学は他力の恩寵（宗教の媒介）を通じて、自己否定から自己肯定に転換し、他力宗教もまた自己限定（哲学の否定媒介）を通じて、自らを現す。これによって、宗教と哲学、信仰と理性は相互否定媒介の關係に留まるに至ったのである。こうした一方が他方の根柢や根源にはならない絶対否定媒介の宗教哲学は、田辺と西田の最も大きな違いである。このような絶対否定媒介の思惟をもたらした契機とは何か。これについて、田辺が晩年輕井沢に隠居したときに哲学講義を行った活字の内容『哲学入門・補説第三 宗教哲学・倫理学』（1951）から、その答えを明確に見出すことができる。

「批判仏教」は、縁起、十二支縁起、徹底的な空（否定）を主張するものこそ真なる仏教であるとした<sup>14</sup>。「批判仏教」の京都学派批判への応答として、ここでは田辺の大乗仏教観を取り上げる。田辺は『哲学入門・補説第三』において、山口益の『般若思想史』（1951）を参考にして大乗仏教の発展を論述するとき、重点的に仏教の根本真理を説明した。田辺は天台宗の空仮中の三諦圓融、空、縁起、四諦十二因縁について解釈を行った。最終的には、もちろん、それらの概念を自らの哲学に関連付けようとした。われわれは、田辺のこ

14. 松本史朗「如来藏思想と本覚思想」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』、第63号、2005年、第288-316頁）を参照。

これらの概念、特に空、縁起、四諦十二因縁に対する解釈に、「批判仏教」の批判に答えるものを見出すことができる。

田辺は空を論ずるとき、存在の相依相待の関係によって説明した。空は単なる空（概念上の空）ではありえない。思想にせよ、その対象物にせよ、いずれも相依相待の関係で存在し、単独な自己として存立することができない。これはいわゆる「諸法無我」であり、空である（『田辺元全集』、第11巻、東京：筑摩書房、1963年、第461頁。以下の引用はT巻数・頁数と略記する）。田辺はそれに続いて、西洋哲学のほとんどは、常住不変の実体（substantia）あるいは本質存在（essentia）を探求して論述しているため、科学認識の主知主義の産物を発展させたと説明した。それに対して、仏教は実体を否定して「諸法無我」を主張し、すべての存在は相依相待の存在にすぎないとした。したがって、仏教のいう存在は因果による存在ではなく、因縁による存在である。すべての存在は、お互いをその因縁として存在するのである（T 11・461-463を参照）。

最も重要なのは、田辺はそうした存在の因縁関係を、自らの哲学に持ち込み、それを媒介関係あるいは弁証法関係と称した。ここでわれわれは次のような事実を理解することができる。田辺の宗教哲学における「類、種、個」（あるいは「類（絶対無）、種（相対有）、個（相対有）」、「神（無）、イエス・キリスト、民衆」、「仏（無）、法蔵菩薩、衆生」の相互否定媒介関係はまさに、仏教の「因縁、縁起哲学」あるいは「空の哲学」（存在論）による現代解釈である。ここもまた、西田と田辺の宗教哲学の違いを浮き彫りにする重要な箇所である。なぜなら、西田の場合、逆対応の構造を現す絶対無と相対有との関係は、絶対無と国家、あるいは絶対無と個人の間を指しており、決して三者の否定媒介関係ではありえないからだ。

四諦（苦、集、滅、道）と十二因縁（無明、行、識、名、色、六処、触、受、

取、有、生、老死)について、田辺はこれらを原始仏教の存在論概念として考えた。いかにして人間の生老病死(四苦)を離脱してそれらの苦しみに束縛されないかというのは、仏教の最初の出発点であった。その解脱する方法は、上述した人間のあらゆる存在状態が相依相待の関係、つまり「諸法無我(空)」でしかないことを悟ることである。別の言い方でいうと、ただ空を提出することによってのみ、相対有への執着とその執着心による苦しみや煩惱を離脱することができるのである。釈迦牟尼は彼以前のインド哲学(ウパニシャッド)の主知主義の立場に直面して、必然的に別の知識の立場を提出しなけれならなかった。それは、彼が自らの生をもって体験した般若知(悟りの知恵)の立場にはかならない(T 11・469-475を参照)。

「批判仏教」の主な論拠もまた上述した釈迦牟尼の立場から離れることができない。なぜなら、教相判釈を行うために、必ず一つの基準が必要だからである。奇妙なことに、袴谷と松本の「批判仏教」の立場は明らかに仏教を越えた傾向がある。それは、彼らから見れば、基準であるはずの釈迦牟尼にも動揺するところがあるからだ。このことは、「批判仏教」の教相判釈の基準が自らの徹底した批判の立場によって曖昧模糊なものになってしまった矛盾を暴露しているのである。

久松の『起信の課題』での真如観もまた同じである。真如は単なる仮名(仮に設けられた仮設)にすぎない。つまり、それは単なる相依相待の空有概念であり、人間を苦を離れて楽を得るように導く方便概念にすぎないのである。田辺の空仮中の解釈に従えば、空と仮は対立する二元ではなく、仮は空によって媒介され、空は仮によって媒介されることによってはじめて、自己自身でありうるのである。そうした空と仮の相互媒介の動的状態や交流状態こそ、いわゆ

中である。これは空仮中が三諦圓融と称された理由である（T 11・465を参照）。

同様に、田辺の宗教哲学もまた上述の久松の真如観に類似したところがある。宗教であろうが、哲学であろうが、いずれも仮名あるいは空有概念であり、一方が他方の基礎や根源になることができないのである。田辺の媒介（空仮中）の宗教哲学は、真なる哲学あるいは宗教があるのを想定して、それが本当に人間に哲学あるいは宗教批判の基準や根源が提供できる、ということを主張しない。このことは十分に「批判仏教」の京都学派批判に答えることができると思う。むろん、袴谷と松本の京都学派批判は完全とは言えず、より立ち入った検討が必要である。しかし、彼らに評価するに値するところがあるとすれば、それはさまざまな仮名と自己犠牲の行為（ここでは彼らは自分の名誉や地位を顧みもせず、自己を支離滅裂の状態にさらすことを指す）によって、徹底的に空の思想を貫徹するところであろう。

## 五、結論

本論は単独の研究論文ではなく、政治大学の林鎮国の東アジア仏教の現代性に対する問題意識にかかわっている。本論は彼が描いた東アジア仏教と現代性に関する思想史に基づいての研究成果である。仏教は東アジアの外来思想として、東アジア各地の受容を通過して、さまざまな様態を形成したのは、争いようがない事実である。各地の伝統仏教に対する解釈が西洋の現代性に遭遇したとき、まるで各自の特殊性を離脱して普遍性を目指す傾向にあるようだが、実際そうした東西の接触はより複雑な事情を生み出している。仏教は普遍という名の武器を利用して、絶えずに各自の独特な方向に向か

って展開し深化していく。中国の内学院から香港や台湾の新儒家への展開だけではなく、日本の伝統仏教から京都学派への発展さらに「批判仏教」もまたそうである。

しかし、京都学派であれ、「批判仏教」であれ、いずれも空の哲学を踏まえた発展であり、その深化である。その哲学、あるいは社会的実践は、以下の問題に直面せざるを得なくなるのだろう。それは、空有（無即有）あるいは媒介有は、いずれも「方便有」、「瞬間の存在」という性格を離れることができない、という問題である。今日のグローバルな反国家至上主義や反自由主義的な資本主義の風潮においては、空の哲学あるいは媒介の哲学は、必ずやそれらのために便宜的ではあっても「ある存続の形」を提供するのである。こうした空有の現代性は果たして意義を持っているのか。これは、われわれの今後深く考える必要のある課題である。