

久松真一の無生死的覚の思想

陳 宏沛

一 はじめ

日本の哲学者の久松真一（1889～1980）の「無生死的な自覚」¹の思想は、「無相の自己」²の覚の立場に基づいて、人間の生死問題とその解決を「実践的な関心」³で論究したものである。よく知られているように、久松は、臘八大接心の中で生死の大疑団を照破し、無相の自己に目覚めた⁴。その後、久松は生死を超えた無相の自己の立場を唱え、覚の宗教と覚の哲学の樹立に専念し、晩年に至って「私は死にません」⁵と言ひ、無生死的覚のメッセージを伝え続けていった。

本稿は、覚の「無時空即時空」⁶の構造に注目し、覚の实在と覚の実践の両面から、久松が説く無生死的覚の思想を解明することを目標としている。覚の实在に関わる従来の研究を振り返ってみると、美濃部仁氏は西田幾多郎の『善の研究』との比較において、久松による無の論説の特徴は、彼が無を「实在の根柢の経験」として「主題化」した点にあると指摘した⁷。つまり、久松による無の論説における体の強調が注目された。生死論の観点から見れば、久松における無の「实在的」⁸かつ「主体的」⁹な性格の解明により、積極的で創造的な生死の在り方が可能となる。本稿では、久松が説く「無時空」的な覚の实在性、特に時空的なものの主体的根源となる「時空源」の性格について詳細に検討し、それを基に覚の主体による創造的な生死的生活の在

り方について考察する。

覚の実践に関しては、阿部正雄氏と呉汝鈞氏の研究が代表的である。両氏の覚の実践に関する研究は、主に久松の論文「絶対危機と復活」に依拠しており、久松が説く覚の方法について、絶対二律背反の脱却と覚の自律的性格を中心に論究した¹¹。本論では、生死論の観点から、久松の全テキストを踏まえ、覚の救済の原理と実践の方法の両面¹²に新たな考察を加えることで、久松が説く無生死的覚の実践論を解明する。

さらに、久松が説く覚の实在と実践を深く理解するには、主体の無時間-時間の構造が重要な要素となっている。蓮沼直應氏は、久松による覚の実践に関する主張が、仏教の三世のダイナミズムを含む覚の実践を、現実の生の枠内に限定してしまうと述べたことがある¹³。しかし、久松が説く覚の無時間-時間の構造を考慮に入れると、久松はむしろ無生死的覚の実践に対して新しい視点を提供しているように思われる。本稿では、覚における時空から無時空への還源と、無時空的な覚による時空の在り方の変容を検討することで、久松が説く無生死的覚の本質に迫ってみたい。

そこで本稿では具体的に以下のような議論を通して、久松の生死論を考察していく。まず、(一) 無生死的覚に関して、その無時空性、实在性、そして無時空的な主体の自覚的な創造について検討する。この検討は、無生死的覚の立場から、どのようにして創造的な生活が展開されるかを理解するための基盤となる。次に、(二) 覚の課題について、生死的主体の在り方とその矛盾的構造を検討し、その主体的立場の成立を考察する。この考察を踏まえて、(三) 覚の救済の原理について、救われ手である生死的自己と救い手である無生死的自己の不一不異の構造に焦点を当てて検討する。さらに、覚の実践の方法について、久松が説く宗教的弁証法の絶対的還源の基調を検討し、覚の方法・解明の特徴を明らかにする。最後に、(四) 無生死的自己の絶対肯定的な生活については、覚の主体性の転換による生死と時空の在り方の変容に焦点を当てて論究する。

二 無生死的覚の主体・実在

無相の自己は、久松真一の生死論の中核を成すものである。久松において、「無相」とは一切の形相や限定を絶することを意味する。以下では、久松の生死論と密接に関わる時空的な存在の否定に焦点を当てて無相の意味について検討し、そして無の体用一如の覚体の意味について考察し、無生死の創造的な生活の主体的根拠を明らかにする。

久松によれば、無相の自己は「全く何物でもない、何かでもないところの主体¹⁴」と、一切の対象や内容や限定を持たない、何ものでもない私である。一方で、普通、我々の自己は常に何らかの限定を持つ有であり、いかなる限定も持たない無ではない¹⁵。つまり、我々は内・外に様々な対象や内容を持ち、それらの内容と共に変化し生滅するものである。このように、普通の自己が限定的な内容を持ち、何かである有である限り、それは生死的存在となる。

そして、人間の生・死の構造は、より一般的な存在（有）・非存在（無）の構造として捉えられ、時空的構造と関連して論じられる。つまり、普通の自己は、「有相なる自覚存在¹⁶」であり、それは、時間空間的な存在である限り、存在・非存在という構造から免れることはできない¹⁷。それに対して、無相の自己は、時空的な存在の立場の絶対否定であり、すなわち時間・空間の限定を絶し、存在・非存在の背反的構造を完全に脱却したものである。生滅は時空間の中にあるものに限って可能であるが、無は全く時間・空間的なものではないため、生滅を超越する「不生不滅体¹⁸」となる。

しかし、同時に、久松のいう無は、「時間とも空間ともいえないが、しかしそのものなくしては時間空間が成り立たないもの¹⁹」と、時空と無関係ではなく、むしろ時空の根源でもある。久松では、無は、一切の時空的限定を超え、絶対無限定の性格を持ちながらも、一切の限定がそれより起こる「主体的、具体的な根源²⁰」である。それは、「時空の側からいえば、時・空の根源になっている……時空源は内容の根源でもあるものになる。ここに体のゆえんがある²¹」という説明からも分かるように、体的な性格を持っている。

そのため、久松は、彼のいう無が単なる縁起の無ではないことを強調し

ている。縁起の無は、あらゆるものが互いに限定し合う相依相関の関係にあること、すなわち縁がなければ存在しないことを意味する²²。これは、通念的な仏教の空観である。しかし久松によれば、そういう空観から、「一切のものは縁起なるゆえに空である、ということからは、「体」は出てこない。……縁起の空は、主体的有とか実とかいう意味をもたない」と、「事物の起こってくる体²⁴」は考えられなくなる。すなわち縁起の空は万有の成立を積極的に説明する体的や主体的な意味を含んでいない。

それに対して、久松は無が実在的な意味を持ち、一切の時空的なものが起こってくる体的、主体的なものであると強調している。久松は、「無的主体・主体的無²⁵」という表現を用いて、無の無限定性と主体性を言い表している。具体的には、無は、単なる消極的な否定ではなく、主体的、能動的無である。また主体は、無的であるため、普通の有としての主体ではなく、普通の有無を絶した無的主体である。その上で、久松は、「これは体であるが、その体が主体でなくてはならない……主体的主体でなくてはならない²⁶」と、無的主体が「主体的主体」であることを強調している。

久松の文脈では、自者的・主体的主体は、「客体的主体²⁷」と対照して、無が我々の自己として純粹に主体的なものであることを表現するための用語である。久松によれば、現実的自己が何らかの意味で維持される立場では、絶対は、たとえそれが主体的なものとして考えられたとしても、単に我々に対して客体的なものとして現れる。しかし、無的主体・主体的無は、我々の本当の私であり、「主体的主体的証²⁸」において自覚されるものである。

以上のように、無は、時空の根源となる体的な性格を持ち、無の主体的主体的証は、無の私の目覚めを意味する。久松は、さらに無の自覚的な体用を論じ、それを無時空的な主体の時空的な働きとして具体化し、無生死的自己の創造的な生活の根拠を明らかにしている。

久松によれば、無の体は、「覚²⁹」の意味を持つ生きたものである。覚は、体が体を覚する体の自覚を指し、実在性を持っている知である。つまり、これは単なる生滅の意識でなく、体の働きや用でもなく、覚している体そのものである。久松の文脈では、体・覚は「覚といえは心的意味であり……そ

の实在性よりすれば、体的とか身的の意味のものになる³⁰と、それぞれ無的主体の实在性（「体的」、「身的」³¹な性格）と自覚性（「心的」³²な性格）を表し、「賓主未分の根本实在」³³の両側面を示している。そのため、覚は、「覚体」³⁴と称され、無は、覚の实在、覚の主体である。

また、この覚体は「用の体、働く主体」³⁵、「用の根源」³⁶であり、すなわち、体用一如、全体作用の覚体である。そのため、無の覚は、無限定の「体の覚」であると同時に、覚しながら働く「用の覚」でもある³⁷。そして、前述の通り、無は、何ものでもない無限定であるが、またそれがために何ものでもありうる。したがって、無は、無限定の解脱性を持つ「不生体」であると同時に、一切を造る「創造の主体」³⁸でもあり、無の用は、無的主体の創造の作用を指している。

久松では、覚体の体用は、具体的に無時空的時空源として論じられる。覚体において、体の覚は、時空の限定を絶した主体・实在の覚であり、用の覚は、この無時空的な主体から一切の時空を覚しつつ造ることを意味する。ゆえに覚的主体は「覚的主体的な世界坐標」³⁹と表現され、時空を自分の内に起こし、自分自身を時空的に表現するものである。

無時空的な主体の自覚的な創造において、「生死去来も、真人人体よりも長いものではなく、真人人体の内のものでなくてはならない」⁴⁰と、生死も無生死的主体の自己表現となる。久松において、覚的主体の生死的な働きは、さらに無時空的な主体の時間的な働きと、無生死的覚に基づく生き方の主張と深く関わり、これらは第五節で詳細に論じることとする。

三 生死的人間の構造とその成立

以上、久松の生死論の核心となる無生死的覚の主体に焦点を当てて検討した。久松において、無生死的覚の主体は、時空や生死を超越し、同時にそれらの主体的根源である。また、この主体は主体的主体的証において目覚める我々の本当の自己である。以下、生死から無生死への覚の実践を解明するために、まず本節では人間の現実的存在の構造（覚の課題）とその成立につい

て検討し、その次の節では覚の救済の原理と実践の方法について考察する。

久松によれば、人間の日常生活は、有無の「相対的な対立」⁴¹、「相互限定」⁴²として成り立っている。具体的に言えば、現実の世界において、無は、有の否定的な契機であると同時に、有を成り立たせる肯定的な契機ともなっている。⁴³つまり、日常現実における有無は、生成変化の契機としての相対的な有無であり、このような有と無の対立は、「単なる生滅」⁴⁴の現実的世界の発展や構成の原理となる。

我々の日常生活は、存在と非存在、価値と反価値⁴⁵の相互限定的な進展であるため、そこには、有・無の対立も価値・反価値の対立もすべてが相対的なものに過ぎない。したがって、日常の線上において、我々は様々な個別的で相対的の矛盾に出会うことがあるが、その根柢にある「絶対的な限界や宿命」を自覚することはない。⁴⁶一方で、久松は、日常の相対的否定を契機としてそれを無仮定的に掘り下げ、現実の深底にある「客観的絶対否定」⁴⁷に自覚することを強調している。

久松のいう現実の「客観的絶対否定」とは、一切の相対的の矛盾がそこから生じる「絶対矛盾」⁴⁸の構造を指し、「唯一絶対の矛盾、根源的な唯一の矛盾」⁴⁹、「包括的な高次元の死」⁵⁰とも表現される。つまり、この矛盾は、「人間全体、あるいは世界全体を一つにした」⁵¹と、現実的人間・世界に終末をもたらす矛盾の根源であり、根源的な矛盾である。そのため、久松においては、これを現実的人間・世界の「全体的課題、全一的課題」⁵²、そして「一としての煩惱的主体」⁵³と捉え、その「一元性」⁵⁴、全体性が強調される。

久松のいう絶対矛盾は、具体的には存在・非存在と価値・反価値の矛盾的構造を指している。つまり、人間の日常は、有と無や価値と反価値の対立を免れることができず、存在と価値の矛盾的構造が不可分で、その基盤と限界をなしている。現実の人間生活は、存在と価値の様々な対立を克服する過程として成り立ち、それらの対立の完全な解消を目指しているが、現実の基盤にある絶対矛盾という危機的構造から出ない限り、現実の二元性や背反性が除去されることはない。

生死の二律背反に関して言えば、人間の存在は必ず「有無の有、無に制約

される宿命を有する生命⁵⁵となる。つまり、人間の生は、構造上死から切り離されることはない。人間の生が生死的な生である限り、生だけの生を得ることは不可能である。人間の生死的構造はその自身によって克服し得ない限界を持っている。日常においては、この絶対矛盾は必ずしも明瞭に覚されていないが、「この覚⁵⁶はむしろ「全体的主体的課題⁵⁷として、無生死的自己の覚への「絶対的なモチーフ、唯一のモチーフ⁵⁸」とされる。

久松において、この絶対矛盾の自覚が可能であり、必要である。前述の通り、日常の相対的矛盾は単なる個別的なものに止まらなく、絶対矛盾の自覚へと至る契機となりうる。このことは、全体的課題がまさに我々の足もとの現実、つまり、我々が今ここで自分自身の心身に縛られる現実の内から自覚されてくることを示している。久松によれば、絶対矛盾は「何か別に高次な仕方⁵⁹ではなく、「現実の立場を自覚的に高める⁶⁰」ことによって、現実の内からその全体や本質として目覚めてくるものであり、「善悪あるいは生・死的な自覚体⁶¹の自覚の深化を意味している。したがって、現実の課題は「内面的な主体的課題」とも呼ばれ、その自覚は「内面的な自覚」とされている⁶²。この自覚において、解明するものと解明されるべきものが一つであり、絶対矛盾が私自身であることが明らかになる⁶³。

以上のように、久松において、覚の課題の主体性と根源性が強調される。覚の実践において、私そのものが課題となり、それによって次節で論じるように、課題の解明も主体的なものとして現れる。同時に、この課題はすべての矛盾の根源であり、その全体性は解明の究尽性につながる。覚の課題の主体性と全体性により、絶対矛盾の止揚による生死の人間・世界の全体的主体的解明が可能となる。絶対矛盾の止揚の可能性は、次の節で詳述する救済の原理と深く関わり、さらには「宗教的弁証法⁶⁴という覚の方法として具体化される。以下では、まずそれらの理解の背景となる矛盾的立場の成立について検討する。

久松によれば、現実の矛盾的立場は、「真如を覚しないことが、無明の根本的なことで……根本的な不覚であって、……それは矛盾の絶対的なものとなる⁶⁵」と、根本無明、根本的な不覚と深く関わる。絶対矛盾は、前述の通り、

現実的主体の構造を示すが、根本不覚は以下の議論で明らかになるように、現実的主体の成立を示している。

久松において、無明的主体の性格は、無的主体との対比を通じて論じられる。前述の通り、無的主体は、一切のものを時空的に限定する一方で、時空を持たない無時空的、不生不滅的なものである。したがって、それは、造る用（創造の作用）や造ったもの（創造の内容）から離れる「不生」⁶⁶、「離相」⁶⁷のものである。この自由の主体・実在から生じた時空的世界は、主体の自己表現としての「自由の世界」⁶⁸となる。

しかし、無明的主体は、不生、離相といった解脱の性格を持たなく、造ることや造ったものにより束縛され、自分を失った「絶対危機的な存在」⁶⁹である。個体的な生死の人間は「有的な我」であるのに対して、この無明的主体は「根本の有的な主体」⁷⁰と称され、前述の絶対矛盾的主体である。普通の生滅的世界は、その主体的根拠となるものが無明的主体であるため、我々を繫縛する矛盾煩悩、生死執着の世界となる。

そして、無明的主体の成立は、無的主体との関係から論じられる。久松によれば、無明的自己と本当の主体とは、「実質的には同じもの」⁷¹である。なぜなら、真如的主体の外に無明的主体が別の体を持っているわけではなく、体は一つしか存在しないからである。⁷²無明的自己は、むしろ無限定的主体でありながら、無限定的主体としての自分自身を覚していない場合の自己である。⁷³そのため、それは「妄起したもの」⁷⁴であり、「本来ないもの」⁷⁵とされる。この立場では、無限定的主体が如実に時空的なもの主体とならなくなり、むしろ無限定的主体から派生した生滅的、時空的なものが主体となっている。

さらに、無明的主体は、主体の真妄の観点から、「和合の体」⁷⁶として捉えられる。「和合の体」とは、普通の現実的主体が真でありながら真を覚しないものとして、真と妄の契機を同時に持っていること、すなわちその「真妄和合」⁷⁷の性格を表している。その中で、無明的主体は、妄の契機であるが、同時にそれは「在纏の真如」⁷⁸として、妄から真への契機でもある。そのため、この立場でも、真如が失われることはない。この生死的主体の真妄和合の構

造は、次節で論じる主体性の転換の原理と深く関わっている。

以上のように、人間の主体には、生死執着の世界の主体としての私と、無相自由の世界の主体としての私がある。無明的自己と無相の主体の違いは、無相の主体的主体の覚または不覚に基づいている。そして、不覚や矛盾の主体であれ、本来の覚の主体であれ、単なる個人の次元を超え、真妄の世界の根源となるものである。これは、覚の課題の主体性と全体性に対応している。また、この観点から、主体の転換は同時に世界の転換を意味する。さらに、現実的世界の主体は、真如より妄起した本来ないものであり、この主体が真妄和合の状態にある主体として、真の主体への転換の可能性を持っている。

四 覚の原理と方法

この節では、進んで主体性の転換の原理と方法について検討する。まず、覚によって生死の人間が救済される原理を明らかにする。覚の救済の原理の考察は、先に述べた現実的主体の真妄和合の理解とも関連し、覚の救済における救われるものと救い手、そして救われたものとの間の関係に焦点を当て、救いの「不一不異」⁷⁹の構造を明らかにするものである。

久松によれば、覚の救済において、救われ手は絶対止揚されるべき生死的自己である。しかし、救い手と救われ手が同じ現実的なものである場合、救いは成り立たない⁸⁰。というのも、単なる現実的自己だけでは自分自身を完全に否定することができなく、生死的自己を超えることができないからである⁸¹。したがって、覚の救済は、無生死的覚によって生死的自己が解体され、救われることを意味している。この救い手の無生死的自己と、救われ手の生死的自己との本質的な差異が救済の「不一」の構造と称され、覚の救済による主体性の転換の「飛躍、非連続」⁸²を示している。

そして、覚の救済においては、非連続性と同時に、「連続」⁸³性も含まれている。もし人間が本来生死的なものであるならば、救いは絶対の他に依らざるを得ない。その場合、救われ手が救われることは、救われないものが完全になくなって救われたものになるという断絶的な展開となる。しかし久松に

よれば、このような断絶的な展開では、救いが実は成り立たないのである。⁸⁴

覚の救済において、「不異」、連続性が不可欠な要素となる。これは、「救い主と救われるものとの関係は、救うものが救われるものの、本来のものということになる……自分の本来のものについて無知であることが、無明である。……救いとは、自己と異なる他のものが自己を救うことでなく、むしろ自己の中に自己の本来のものが用き、目覚め、現成することである」と、救い手や救われたものが、実際には救われ手にその本当の自己として内在していることを意味する。言い換えれば、時空的で生死的自己は、常にすでに無時空的で無生死的なものによって救われており、その上で、この無生死的なものが我々の本来の自己である。

久松によれば、本来の人間は「本当の自己とは、普通の自己でない自己、罪と死から本当の意味で脱却した自分、時間・空間にも限定されない空であり無である自己である」と、⁸⁶生死的なものではなく、無生死的自己である。そのため、覚の救済は、我々が神のような他者の力によるのではなく、自者の力によって現実的人間から脱することを意味する。この自者の力とは、現実的自己の力ではなく、「現実的人間のうちに本来具有する力」、⁸⁷すなわち無生死的自己を指している。

覚の救済においては、「他によって救われる、神仏によって救われるということではないのである。生死的自己が破れて無生死的自己になることは、生死的自己が本来の自己である無生死的自己を自覚し、それに目覚めることになるのであり、その意味で無生死的自己は生死的自己に連続するわけである」と、⁸⁸救われる手の生死的自己の絶対否定が行われる一方で、同時に生死的自己がその本当の自己に目覚めることは救いの連続的な面となる。つまり、救われる前のものと救い手と救われたものとの間に、連続性、同一性が成り立っている。

前述の現実的主体の成立と関連して言えば、覚の原理における連続性は、現実的自己（個体的自己、およびその根本にある無明的自己）が単なる妄ではなく、真妄和合の在纏位の真如であること、そして、在纏の真如の真の姿が出纏の真如であることに基づいている。つまり、真如（無生死的自己）は

個体的自己や無明的自己を含む現実的自己の絶対否定（非連続）も貫く連続性を示している。この不異の構造により、覚の救済は単なる神秘的な不可思議ではなく、衆生が仏になる合理性が示されている。

このように、覚の原理において、本当の自己による連続の面と現実的自己の絶対否定を意味する非連続の面が同時に含まれ、覚の救済は「絶対他者即絶対自者」⁸⁹の意味を含んでいる。以下では、これまで検討してきた覚の課題と救済の構造の理解を踏まえ、人間の主体性の転換を目指す覚の方法とその解明について検討する。

久松は、主体性の転換の方法を重視し、「宗教的弁証法」を説いている。宗教的弁証法の特徴は、普通の弁証法との対比を通じて示される。久松によれば、普通の弁証法の否定は、生滅の上で個々の矛盾を止揚し、統一を求めていくことを意味している。⁹⁰そのため、それは、「前進的」⁹¹な方向を持ち、その否定は「時間的な未来への方向の否定」⁹²である。しかし、このような生滅や時間上の「相対的否定」は、現実そのものへの批判には至らなく、現実の矛盾的立場を絶対止揚することはできない。⁹³そして、現実の絶対否定が現れない限り、絶対は単なる「客体的」⁹⁴なものに止まり、主体的主体として全体的に現成することはない。

それに対して、久松は、現実の「絶対否定」が絶対主体の現成の根本条件であることを強調し、⁹⁵また、その現実の可能性を肯定している。⁹⁶それと関連して、宗教的弁証法において、弁証法の時間上の前進的な方向とは異なり、現実そのものを絶対否定し、現実の絶対矛盾を「全体的一次的」⁹⁷に止揚する「逆行的」⁹⁸な方向が強調される。つまり、時間から無時間の「全体的逆行、絶対的還源」⁹⁹がその基調となる。

久松では、絶対的還源の方向が具体的に覚の課題・方法・解明を通じて示されている。前節では、覚の課題（矛盾や不覚）とその全体的、主体的な性格について検討したので、以下では、覚の方法・解明について考察する。宗教的弁証法では、覚の課題に対応して「全体的拳体的作用」¹⁰⁰、「全一的な主体的な方法、主体的全一的実践」¹⁰¹が強調され、方法の全体的、主体的な性格が重要視される。これは具体的に、「知、情、意」、およびそれを包括

する「身、心」の「全一的、主体的な統一」の観点から論じられる¹⁰²。ここでは、価値の矛盾と関連する「知、情、意」の統一については詳細な議論は省略し、生死の課題と密接に関連し、覚の方法の行的、主体的な意味を示す「身、心」の統一に焦点を当てて考察する。

久松は、宗教的弁証法における身心の統一とその意義について、「求道的弁証法とは、かかる行を意味するものになってくる。つまり単なる知的弁証法ではなくて、人間の全体的な主体をもって発展してゆく弁証法といわねばならない。……その主体が求道的弁証法的に、前にいったごとく生命的矛盾を止揚してゆく¹⁰³」と述べた上で、宗教的弁証法を単に「知的解明、知的作用」ではなく、「成る方法、実践的方法」として説明している¹⁰⁴。要するに、「行」は全体的方法における不可欠な要素である。久松において、「行（身）」や「実践」は「主体」と密接に関連し、宗教的弁証法の中核が主体の転換にあることが示されている。これに関連して、宗教的弁証法では、主体の行は知を持ったものであり、知は主体の転換の行とともに進展するものであり¹⁰⁶、つまり、知行一如、「身心一如¹⁰⁷」が強調される。この意味において、久松が説く宗教的弁証法は、主体の全体的挙体的作用によって主体性を転換する（在纏位の真如が出纏する）主体的、「全体的弁証法¹⁰⁸」である。

覚の方法において、知・情・意、心・身の統一が強調されることは、覚の課題・解明の全体性と深く関連している。つまり、覚の方法は、現実の個別的、部分的課題の解明にとどまらなく、全体的主体的課題の目覚めとその全体的解明を目指している。したがって、覚の方法による「全体」や「統一」は、単なる個別的な心身の統一ではなく、現実の人間・世界を「一つにした」「一としての煩惱の主体」を指している。覚の方法・課題の全体性に対応して、その解明は、「私の言う煩惱の主体というものの転換、それが釈尊の成道ということになる。釈尊一人成道するのではない。……草木国土悉皆成仏、こういうことになるわけである¹⁰⁹」、「ひとりの人が成仏するとは個人的なことではなくして、全世界のことである¹¹⁰」と、単に私個人のことではなく、むしろ世界全体や一切衆生のことである。言い換えれば、覚は、己事究明・世界究明であり、覚の実践において、これらを二つに分けることはでき

ない。

以上のように、久松は覚の課題・方法・解明の全体的・主体的な性格を強調している。絶対的還源の宗教的弁証法において、我々は全体的主体的方法（全体的挙体的作用）を通じて、全体的主体的課題の解明に取り組む。宗教的弁証法の全体性の意義は、それによって個別的課題が全体的課題へと統一され、さらにこの全体的主体的課題の統一が全体的主体的に突破され、否定され、その根源から解明されることにある。この課題は、主（現実的人間）・客（現実的世界）、能（解明するもの）・所（解明されるべきもの）の別のない絶対矛盾や根本不覚の主体として自覚され、その解明において、矛盾や不覚の立場が全体的一度的に否定され、矛盾のない無生死的主体へと還源される。

絶対還源による覚の解明は、主体性の「絶対転換」¹¹¹を意味する。主体性の転換において、無明的主体の立場が完全に否定され、無生死的自己が我々の主体として目覚めてくる。つまり、そこには絶対否定と絶対肯定とが完全に一つである。絶対否定即肯定の解明は、真妄和合の現実的主体が主体的に「自解」¹¹²し、本来の無生死的主体に還ることである。つまり、在纏位の無生死的自己が纏碍を破って（矛盾や不覚の立場を絶対否定し）、時空の底から目覚めることを意味する。

宗教的弁証法は、時空から時空の根源である無時空的な主体への絶対的還源を意味しているため、それは時間上無限の過程を要するものではなく、「現在すぐにここで」¹¹³現前するものである。前述の通り、無生死的主体は、時空の無時空の根源である。この時空即無時空の主体的構造に基づいて、生滅から不生不滅への転換がどこでも、いつでも即座に起こり得る¹¹⁴。同時に、久松のいう「今、ここ」とは、単なる時空的なものではなく、「絶対否定は、……即今当処である。「今、ここ」である。……しかし……それは時間的、空間的な意味での現在、ここではない。即今は絶対即今であり、当処は絶対当処である」¹¹⁵と、むしろ時空的な「今、ここ」がなくなり、無時空的な「今、ここ」の現成を意味している。

覚の解明において、無生死的主体は、「それ自身が……全体的にそれ自身

を現わす……それ自身として覚される¹¹⁶」と、主体的主体として、即今・当処で全体として現在している。これは、無時空的に覚している本来覚である。この無生死的自己の覚の立場から見れば、無生死的自己が我々の本来であり、無明が本来ないものであるため、実際にはそれになることも、それにならないこともない¹¹⁷。久松が覚の一切時処性を説く一方で、覚の無時空性を強調するのは、無生死的覚が根本的には時空と関わらなく、永遠の即今・無限の当処として端的に現成しているからである。

以上のように、覚の救済は、生死的自己の方から言えば、時空的なものが否定され、無時空的な主体に還帰することであり、無生死的自己の方から言えば、無時空が纏碍を破って如実に時空の主体となることである。それに対応して、覚の実践には、絶対還源の退歩的な方向が基調となり、覚の方法・課題・解明の主体的、全体的な性格が強調される。絶対還源の覚の解明は、絶対否定即肯定の主体性の転換を意味し、その中で、生死的自己の否定と無生死的自己の現証が同時に実現される。また、それは、生死的自己と世界がその矛盾の根本から転換され、それらの無生死の源に目覚めるという意味で、己事究明・世界究明の性格を持っている。無生死の立場の現証によって、我々は本当の落ち着きを得ると同時に、この立場から生滅を起し、一切の生滅を測ることができるようになる。次の節では、さらに無生死的覚による時空と生死の在り方の変容について探究していく。

五 無生死的覚の創造的な生活

久松において、本当の人間の自覚とは、我々の本来の無時空的な自己の覚証を指す。無生死は単に「生死より見られた超越的無生死¹¹⁸」ではなく、我々の主体的主体である。そして、本来の無生死的自己が如実に我々の主体となることで、生滅や時空が無生死的自己の生死的な生活として絶対肯定的な意味を持って現れる。

久松によれば、無生死的主体は、起動と還源、時空と無時空の「統一原理¹¹⁹」である。言い換えれば、主体の還源においては、一切の時空的限定、そ

して時空そのものが無時空的な主体に還源される。同時に主体の起動においては、無時空的なものから一切の時空が生じ、無生死的なものが生死的に働くこととなる。

無明的主体の場合、我々が主体自身の働きによって出てくる時空的な形を実有と思い込み、生死的で時空的な形に縛られ、無生死の自由体を見失ってしまう。それに対して、本当の主体は、時空より無時空への方角を持ちながら、無時空から時空的な形を取り、そして形を取りながらもそれを脱するものである。

無時空的な実在の覚により、時間や生死の根源が明らかになり、そこから普通の時間や生死の在り方とは異なる新しい時間的、生死的な働き方が現れる。まず、生死や有無に関して言えば、覚において生と死、有と無は普通の有無の構造と断常の二見を絶対否定し、「不生死的主体の生死的用き」¹²⁰、「絶対無的主体の絶対有的妙用」¹²¹として現れる。

具体的に言えば、無生死的主体は時空的限定を超えた無でありながら、時空の形を取って作用する。そこにおいて、「不生不滅はかかる主体の体であり、生滅はその主体の用である」¹²²と、無は、不生不滅、不動の体であり、有は、時空的、生滅的な用である。したがって、「不生死的主体の生死的用き」とは、生死を越え、生死に制約されない主体を得て、自由自在に生死し、遊戯することである。

無生死的覚において、「生死ということは畢竟この絶対者の一つの経験にすぎない」¹²³、「生死が自分で、自分が生死である」¹²⁴と、無生死的自己が生死の主体となり、生死のないものが生死するということが成り立つ。すなわち覚においては、生死が直ちに無生死であり、生も死も無生死の自己の全体作用である。久松において、本当の生死の在り方は、生死しながら生死しないことであり、すなわち永遠性を持った生死である。

以上のように、無時空が主体的主体として目覚める限り、無生死は生死の主体となり、生死は主体の用となる。久松はさらに、普通の連続的、持続的な時間と対比しながら、覚の主体の時間の独自の性格を示し、不生死的主体の生死的用を無時空的な主体の刹那的な生活として論じている。

普通、時間は、過去を包括する「持続」¹²⁵と考えられる。しかし、久松によれば、連続的な時間は、実は無時間的主体の刹那的な動きから構成されてきた派生的なものであり、「すでに抽象された時間」¹²⁶である。久松において、無時間的主体とその刹那的な動きは、「体的空間・用的時間」¹²⁷として論じられる。そして、体的空間と用的時間は、「原空間・原時間」¹²⁸という概念と深く関連している。前述の通り、主体は無時空である。久松において、無時空は主体が「時空未分」¹²⁹の「絶対一」¹³⁰、すなわち、永遠の即今・無限の当処であることを示している。時空未分の体において、「無空間的空間」(空間源)・「無時間的時間」(時間源)¹³¹は一つである。そして、主体は、無時空的な体であると同時に、用の体、用の根源でもある。原時空は、主体が無時空であると同時に、「用は時間であり、体は空間である」¹³²と、体用一如の主体でもあることを表している。

主体の体用一如において、用的時間は体的空間と一如的な「住まる時間」である。つまり、用的時間は同時に不動の体的時間である。不動の時間とは、「時間は体においては永遠である」¹³³と、一切の時間が出てくる無時間の体、すなわち無時空の体を意味する。同時に、体的空間は用的時間と一如的な「用らく空間」である。つまり、体的空間は「体としては、用の時に本来は挙体動である」¹³⁴と、同時に動く用的空間である。言い換えれば、原時空の概念には、体用一如と無時空の意味が同時に含まれている。

さらに、体的空間と用的時間それぞれの意味について、「大円鏡智という空間的の面に考えられ、一切唯心造という時間的の面に考えられる……真の場所は、……体にして、覚にして、造である場所」¹³⁵と、体的空間は創造作用が起動する自覚的な主体・場所を表し、用的時間は一切を造る主体の創造作用を表すのである。久松によれば、この時空未分かつ体用一如の主体的時空は、普通の時空の根源となる「主体的座標」¹³⁶であり、普通の時空はむしろ主体の体・用の性格が抽象されたものである。¹³⁷

久松によれば、普通の持続的な時間は、主体の体用一如の用的時間ではなく、すでに不動の体的空間から離れた単なる生滅である。¹³⁸つまり、この時間は、本来の挙体的に起滅する刹那的な動きを、不生不滅の体から単なる生

滅のものとして抽象化し、過去から未来に向かって進むものとして連続的に構成することによって生じるものである¹³⁹。この場合、時間は空間と「二元的」¹⁴⁰に関わりながら、時間の「作用に抵抗するものを自分の中に包んで」¹⁴¹変化していくものとなる。空間はもはや用的時間の生きた根源ではなく、「主体性をもたぬ」¹⁴²ものとなる。

久松は、このような持続的な時間に対して主体の本当の時間を説いている。「寂静であってしかも躍動する、躍動しつつしかも寂静である……刹那刹那が充実している、刹那刹那が自己である……普通の否定的刹那主義を全く転換した永遠な肯定的刹那主義です¹⁴³」と、ここでの躍動とは、普通の時空に限定されない刹那的、瞬間的な主体の創造作用を指し、一方で寂静は、この瞬間的な用も越えた無生死的、無時空的な主体を表す。

この場合の刹那は、普通のあてにならない「否定的刹那主義」ではなく、むしろ「永遠な肯定的刹那主義」である。普通の刹那は、単なる生滅の流れの中のものであるが、永遠な肯定的刹那は、単なる生滅の時間とは全く異なる性格を持ち、永遠の現在から現れてくる瞬間であり、すなわち永遠性を持ちながら刹那刹那に変わって行き、持続的な時間に拘らなく常に新しい主体の作用である。

言い換えれば、無時空的な主体は、それ自体が限定的な内容を一切持たなく、あらゆる限定がそこにおいて起（起動）・滅（還源）する無相、不動のものである。この不動の主体的空間から、過去もなく未来もない絶対新の時間的な働きが出てくる。この場合、不動の体的空間（「体の覚」）は、無時空、無生死の絶対一である同時に、「動かないものが動いて初めて、そこに物が生じてくる¹⁴⁴」と言われるように、一切唯心造の創造的な主体である。その用的時間（「用の覚」）は、無生死的主体の挙体の起滅として、どの瞬間においても全体が活動しており、いかに動いても常に不動である。

無時空的な主体は賓主未分かつ体用一如の覚体であり、その一切唯心造の働きは、主体が一切の時空を覚しつつ造る自覚的な創造となる。久松によれば、賓主未分の体は、空間源（内容・身や物の根源）であると同時に、時間源（作用・心の根源）¹⁴⁵でもある。そして、主体の創造において、主体が内

容を「内」へ自己限定する。その中で、創造の「内容」としての空間は、創造の用的時間の中に含まれ、それと不可分である¹⁴⁶。つまり、時間は主体の挙体现の内容が現れる時であり、時空は無時空の主体の創造的な作用によって現れる時間即空間である。主体の時空的創造は、いわば、賓主未分（時空未分）な實在の自己表現である¹⁴⁷。

以上の検討から、久松が説く覚の主体の起動即還源の構造、そして主体的時空に関する議論は、無生死的覚の主体における生死や時空の意味の変容を示していると言える。単なる生滅の時間を生きる場合、我々が時間の実相を知ることにはできない。しかし、時空から無時空への還源によって、単なる生滅の仮相が照破され、過去・現在・未来の時間が瞬間に還源され、瞬間が永遠の基盤に基づいていることとなる。この永遠の覚の立場において、無時空の源とそこから生じる時間の起動が覚され、普通の時間の意味も明らかになる。

最後に、久松は、無時空的な自己の刹那的な動きに基づいて、無生死的主体の創造的な生活を説いている。「宗教的生活は単なる生滅の生活ではなく、……永遠が現在である永遠が私である生活……私自身が不生不滅体であることに基づく生活でなければならない¹⁴⁸と、この生活は、単なる生滅の生活とは異なり、無時間と時間、無生死と生死の主体的統一を持つ生活であり、すなわち、無生死の底から生滅的な大波小波を絶対肯定的に起こしながら、無生死の主体を失わない自在な生活である。

六 結び

本稿は、久松の生死論を無生死的覚の實在と実践の両面から考察した。無生死的覚の實在論においては、無が時空の根源となる無時空的な自己として論じられることにより、積極的で創造的な生死の根拠が明らかにされる。次に、覚の課題に関しては、現実の生死の在り方は主体的立場と深く関わり、人間の生死は生死的世界の主体的根拠となる唯一の矛盾的、無明的主体まで探求される。つまり、覚の課題の主体的、全体的な性格が強調される。そし

て、真妄和合の生死的人間の覚の救済の可能性は、無生死的自己と現実的自己の連続・非連続の構造によって明らかにされる。この覚の原理と課題の理解から、覚の実践において、絶対的還元が基調となる宗教的弁証法が説かれ、その中で、覚の方法・解明の主体的、全体的な性格、そして覚の解明における一切時処性と無時空性が強調される。最後に、久松は、主体の体用一如の時空に基づいて、無時空的な主体の刹那的な働きを明らかにし、無生死と生死の主体的統一を持つ生活を説いている。

無生死的覚の思想は、生死を超越し、自由に生死する覚の実践の鍵を示唆している。生死の課題は、人々に現実的人生と世界の根柢に向き合うよう促し、その解明において本来の無生死的自己が目覚める。生死の課題の解明は、いわば、本来の自己への通路となる。そして、生死の課題の解明は、根本的には時空の根源の解明である。時空から無時空への主体的立場の転換により、心身や時空が脱落し、我は絶対安心の立場に基づいて、一瞬一瞬に絶対新の創造を生きることができる。これは、つまり、時空が一度死んでその根源から蘇り、覚的主体の自己表現として現れることを意味する。絶対肯定的な生死は、無生死が我々の自己となり、自在に生滅することである。

■註

- 1 「無心論」、『著作』、巻2、231頁。久松真一の著作と講義からの引用は、次のように表記する（「標題」、『略称』、巻数、頁数）。
- 2 「絶対危機と復活」、『著作』、巻2、174頁。
- 3 「臨済録抄綱」、『著作』、巻6、252頁。
- 4 「学究生活以後」、『著作』、巻1、432-433頁。
- 5 石井誠士、「救済の根拠」、『増補』、別巻、81頁。
- 6 「絶対行」、『講義』、巻2、62頁。久松において、生死は時空的構造と関連して論じられる。「無時空即時空」は、实在論では、無時空が時空の根源であることを示し（第二章と第五章を参照）、同時に、救済論と実践論の観点からも、時空の普遍的な救済の原理と時空から無時空への還元深く関連している（第四章を参照）。
- 7 美濃部仁「東洋的無と純粹経験」、82-83頁を参照。

- 8 「法界縁起論」、『講義』、巻4、15頁。久松において、無の実在性は、無が一切の物事の「創造の源」（「法界縁起論」、『講義』、巻4、75頁）であることを意味し、同時に、無が一切の造ったものや造る働きからも離れた「不生体」（「仏教の体系」、『講義』、巻2、261頁）であることも含意している。詳細は第二章を参照できる。
- 9 「絶対現実」、『講義』、巻3、211頁。久松では、無の主体性は、無が自覚的かつ能動的なもとして我々の本当の自己であることを示している。
- 10 無時空と時空源についての詳細な議論は、本稿の第一節および第五節を参照できる。
- 11 阿部正雄「久松真一先生の覚の哲学」、『久松真一の宗教と思想』、97頁。呉汝鈞「牟宗三與久松真一論覺悟」、『儒家哲學』、臺灣商務印書館、1995年、273-297頁を参照。
- 12 久松思想では、覚の救済の原理は、現実的主体の矛盾的構造とその成立の理解に基づき、生死的人間の救済の根拠を説明するものである。
- 13 蓮沼直應「近代禪思想の二方面」、『倫理学』(37)、筑波大学倫理学研究会編、2021年、165頁。
- 14 「絶対大乘」、『著作』、巻2、98頁。
- 15 同論文、99頁。
- 16 「絶対現実」、『講義』、巻3、209頁。
- 17 「絶対危機と復活」、『著作』、巻2、168頁。
- 18 「仏教的世界」、『講義』、巻2、362頁。
- 19 同論文、364頁。
- 20 「仏教の体系」、『講義』、巻2、297頁。
- 21 同論文、302頁。
- 22 「実践論」、『増補』、巻9、162頁。
- 23 「法界縁起論」、『講義』、巻4、66頁。
- 24 同上。
- 25 「華嚴金師子章」、『講義』、巻3、188頁。
- 26 「仏教の体系」、『講義』、巻2、290頁。
- 27 「法界縁起論」、『講義』、巻4、47頁。
- 28 「仏教の体系」、『講義』、巻2、290頁。
- 29 「法界縁起論」、『講義』、巻4、27頁。
- 30 同論文、16頁。
- 31 久松において、「身」（「物」）は、体そのものの観点から、覚体の「体的」、「実在的」な

- 意味を表すと同時に、体の創造作用との関連において、体における「内容」（「質料」）の根源を示している（『絶対行』、『講義』、巻 2、116 頁を参照）。覚の身体は、相対的な心と物の「合成」として、時空の内に生滅変化し続けるものではなく（『即無的実存』、『講義』、巻 8、229 頁を参照）、むしろ普通の心身と時空の止揚によって現れ、それらの根源となる「絶対心と絶対身」、「一元的な時間空間」である（『仏教学概論』、『講義』、巻 2、215-218 頁を参照）。この覚の身体概念を通じて、無の「心身一如」の性格が示唆されると同時に、久松の「時空未分、時空一如」の時空論（本稿の第四節を参照）にもつながる。
- 32 久松において、「心」は、体そのものの観点から主体の「覚」の側面を表し、同時に体の創造作用との関連において、体における作用の根源（「時間源」）の側面を示している（『仏教の体系』、『講義』、巻 2、299-302 頁を参照）。つまり、心身一如の主体は、体そのものから言えば「覚体」という概念に通じ、無が覚の実在であることを示している。同時に、それが創造の体として、作用の根源であると同時に内容の根源でもある。久松の時空論では、主体の作用と内容の両面がそれぞれ時間と空間に関連けられ、覚の時空的創造に関する議論が展開されている。
- 33 「賓主未分」、『著作集』、巻 1、149 頁。
- 34 「華嚴金師子章」、『講義』、巻 3、188 頁。
- 35 「法界縁起論」、『講義』、巻 4、15-16 頁。
- 36 同論文、24 頁。
- 37 「実在論」、『著作』、巻 6、98 頁を参照。ここで注目すべきなのは、無の実在には、「体」だけではなく、「用」も「覚」的に現れるとされることである。この「用」の現れ方については、本稿の第四節で詳しく検討する。
- 38 「正法眼蔵」、『講義』、巻 4、91 頁。
- 39 「実在論」、『著作』、巻 6、92 頁。
- 40 「仏教的世界」、『講義』、巻 2、441 頁。
- 41 「即無的実存」、『講義』、巻 1、46 頁。
- 42 「平常心」、『著作』、巻 2、103 頁。
- 43 「仏教の体系」、『講義』、巻 2、240 頁を参照。
- 44 「華嚴金師子章」、『講義』、巻 3、184 頁。
- 45 人間の価値的生活における相対的な対立については、「絶対危機と復活」、『著作』、巻 2、149 頁を参照できる。

- 46 「仏教の体系」、『講義』、卷 2、282 頁。
- 47 「後近代の人間像」、『著作』、卷 2、338 頁。
- 48 「平常心」、『著作』、卷 2、126 頁。
- 49 「西田哲学と禪（二）」、『著作』、卷 8、43 頁。
- 50 「後近代の人間像」、『著作』、卷 2、339 頁。
- 51 「大死底の人」、『著作』、卷 8、72 頁。
- 52 「宗教的課題」、『著作』、卷 3、532 頁を参照。
- 53 「煩惱」、『講義』、卷 3、29 頁。
- 54 同論文、22 頁。
- 55 「平常心」、『著作』、卷 2、247 頁。
- 56 「宗教的批判の根本義」、『著作』、卷 1、232 頁。
- 57 「平常心」、『著作』、卷 2、126 頁。
- 58 「宗教のレーゾン・デートルとしての覺」、『著作』、卷 2、214 頁。
- 59 「即無的実存」、『講義』、卷 1、37 頁。
- 60 「宗教的課題」、『著作』、卷 3、535 頁。
- 61 「無心論」、『著作』、卷 2、232 頁。次節の覺の原理で詳しく論じるが、この自覺の深化は単に現実的の自己によるものではなく、むしろそこにすでに無生死的の自己が働いているのである。
- 62 「宗教的課題」、『著作』、卷 3、535 頁。
- 63 「学究生活以後」、『著作』、卷 1、433 頁を参照。
- 64 「即無的実存」、『講義』、卷 1、36 頁。
- 65 「絶対行」、『講義』、卷 2、146 頁。
- 66 「仏教の体系」、『講義』、卷 2、260 頁。
- 67 「絶対行」、『講義』、卷 2、132 頁。
- 68 同論文、151 頁。
- 69 「宗教のレーゾン・デートルとしての覺」、『著作』、卷 2、201 頁。
- 70 「仏教の体系」、『講義』、卷 2、258 頁。
- 71 「絶対現実」、『講義』、卷 3、249 頁。
- 72 「实在論」、『著作集』、卷 6、86 頁。
- 73 「絶対現実」、『講義』、卷 3、242-243 頁を参照。
- 74 「实在論」、『著作』、卷 6、88 頁。

- 75 「現象論」、『増補』、巻 9、115 頁。
- 76 「認識論」、『増補』、巻 9、124 頁。
- 77 「実在論」、『著作』、巻 6、88 頁。
- 78 同論文、86 頁。
- 79 「絶対行」、『講義』、巻 2、98 頁。
- 80 同上を参照。
- 81 同論文、153 頁を参照。
- 82 「絶対危機と復活」、『著作』、巻 2、156 頁。
- 83 「無の歴史的研究」、『講義』、巻 1、170 頁。
- 84 「絶対危機と復活」、『著作』、巻 2、160 頁を参照。
- 85 「絶対行」、『講義』、巻 2、103 頁。「用き」の読みは「はたらき」。
- 86 「絶対危機と復活」、『著作』、巻 2、157 頁。
- 87 「基督教の人間像と仏教の人間像」、『著作』、巻 2、408 頁。
- 88 「絶対危機と復活」、『著作』、巻 2、156-157 頁。
- 89 「宗教的批判の根本義」、『著作』、巻 1、234 頁。
- 90 「認識論」、『増補著作』、巻 9、133 頁を参照。
- 91 「西田哲学と禅 (二)」、『著作』、巻 8、43 頁。
- 92 「仏教学概論」、『講義』、巻 2、222 頁。
- 93 「法界縁起論」、『講義』、巻 4、73-74 頁。
- 94 「仏教学概論」、『講義』、巻 2、203 頁。
- 95 「西田哲学と禅 (二)」、『著作』、巻 8、41 頁を参照。
- 96 「絶対行」、『講義』、巻 2、78 頁を参照。
- 97 「現象論」、『増補』、巻 9、255 頁。
- 98 「平常心」、『著作』、巻 2、124 頁。
- 99 「実在論」、『著作』、巻 6、88 頁。
- 100 「平常心」、『著作』、巻 2、113 頁。
- 101 「仏教哲学」、『講義』、巻 2、484 頁。
- 102 同上を参照。
- 103 「仏教の体系」、『講義』、巻 2、269 頁。
- 104 同上を参照。
- 105 前述の通り、久松の文脈では、「心 (覚)」は覚体の自覚的な性格を示す一方、「身」

は体的、主体的な性格を表している。これに関連して、久松において、知・行と心・身の概念は互いに対応し合っている（「仏教学概論」、『講義』、巻2、215頁を参照）。

- 106 「仏教の体系」、『講義』、巻2、269頁を参照。
- 107 「仏教哲学」、『講義』、巻2、484頁。
- 108 同論文、243頁。
- 109 「煩惱」、『講義』、巻3、41頁。
- 110 「絶対行」、『講義』、巻2、103-104頁。
- 111 同論文、138頁。
- 112 「平常心」、『著作』、巻2、126頁。
- 113 「煩惱」、『講義』、巻3、22頁。
- 114 「相互参究」、『著作』、巻3、597頁を参照。
- 115 「仏教哲学」、『講義』、巻2、499頁。
- 116 「煩惱」、『講義』、巻3、24頁。
- 117 これに関連して、久松は、不覚・始覚が本来ないものであり、本当の始覚が本覚「に同ずる」ことも述べている（「実在論」、『著作』、巻6、86頁を参照）。
- 118 「絶対行」、『講義』、巻2、62頁。
- 119 同論文、108頁。
- 120 「仏教的世界」、『講義』、巻2、362頁。
- 121 「絶対無的主体の絶対有的妙用」、『著作』、巻2、368頁。
- 122 「絶対行」、『講義』、巻2、137頁。
- 123 「実在について」、『著作』、巻1、276頁。
- 124 「絶対行」、『講義』、巻2、125頁。
- 125 「実在について」、『著作』、巻1、280頁。
- 126 同上を参照。
- 127 「実在論」、『著作』、巻6、96頁。
- 128 「正法眼蔵」、『講義』、巻4、139頁。
- 129 「実在論」、『著作』、巻6、94頁。
- 130 「仏教の体系」、『講義』、巻2、302頁。
- 131 「正法眼蔵・講義メモ」、『講義』、巻4、139頁。
- 132 「実在論」、『著作』、巻6、94頁。
- 133 「仏教の体系」、『講義』、巻2、297頁。

- 134 「実在論」、『著作』、巻 6、96 頁。
- 135 「法界縁起論」、『講義』、巻 4、25 頁。
- 136 「仏教の体系」、『講義』、巻 2、262 頁。
- 137 「実在論」、『著作』、巻 6、96 頁。
- 138 同論文、93 頁。
- 139 「実在について」、『著作』、巻 1、280 頁を参照。
- 140 「法界縁起論」、『講義』、巻 4、8 頁。
- 141 「即無の実存」、『講義』、巻 1、52 頁。
- 142 同上。
- 143 「肯定的無常観」、『著作』、巻 2、267-268 頁。
- 144 「華嚴金師子章」、『講義』、巻 3、187 頁。
- 145 「仏教の体系」、『講義』、巻 2、299-302 頁を参照。
- 146 「賓主未分」、『著作』、巻 1、143 頁を参照。前述の通り、主体の「用」としての時間は、主体の直接的な作用として、「単なる生滅」の立場における連続的な時間とは異なり、無生滅の生滅、永遠の瞬間という独自の現れ方と性格を有している。ここでいう主体の自己表現の内容としての空間（つまり、主体の「用」における空間）も、普通の区分的な空間とは異なり、分別の構成作用による関係性や区分別性を含まなく、むしろ瞬時ごとに主・客、内・外の別がない「純粹直観」として一挙に現れる非区分的な空間を意味している（「絶対行」『講義』、巻 2、121 頁を参照）。
- 147 久松の創造論では、賓主未分・体用一如の覚の主体・実在の直接的な作用によって開かれた覚の世界の在り方が論じられている。時空に関しても、無時空間的な主体の直接的な作用としての瞬間的な時間・挙体的な空間に焦点が当てられ、その独自の現れ方と規定が示されている。同時に、普通の連続的な時間・分別的な空間は、主体の直接的な作用に基づきつつも、分別や構成作用による「空想」的、間接的なものとして位置づけられている（「実在について」、『著作』、巻 1、280-281 頁を参照）。
- 148 「仏教的世界」、『講義』、巻 2、362 頁。

■参考文献

日本語文献

- 久松真一『久松真一著作集』、全 8 巻、理想社、1969-1980 年。
- 久松真一『増補 久松真一著作集』、全 9 巻、理想社、1994-1996 年。

久松真一『久松真一仏教講義』、全4巻、法蔵館、1990-1991年。

蓮沼直應「近代禪思想の二方面」、『倫理学』(37)、筑波大学倫理学研究会編、2021年、153-168頁。

美濃部仁「東洋的無と純粹経験」、『特集 無／空』、日本哲学史フォーラム編『日本の哲学』(5)、昭和堂、2004年、68-86頁。

中国語文献

吳汝鈞『儒家哲學』、臺灣商務印書館、1995年。

(チンコウハイ／Chen Hung Pei 人文社会ビジネス科学学術院人文社会科学研究群 (博士後期課程) 国際日本研究学位プログラム 大学院生)