

# 哲学者＝実践家としての久松真一

— 茶道の講話を手がかりに —

蒲生 諒太

## 1. 久松真一の二つの顔

久松真一(1889-1980)は西田幾多郎の弟子で宗教哲学者として知られる。久松は一部で高い評価を得ていたものの、取り扱いにくい思想家として長らく嫌厭されていた(石井、1997)。近年では京都学派の哲学者として評価され(今泉、2001)、「近代の超克」の問題を論じる上でもその重要性が認められ(大橋、1995、174-176)、さらに禅思想として検討され(上田・堀尾編、1997)、教育学でも取り上げられるなど(和田、2002)、研究が進んできている。

これらの研究が言及するのは久松には「哲学者としての顔」と、禅(京都大学学道道場、FAS協会)と茶道(心茶会)の「実践家としての顔」があるということである<sup>(1)</sup>。この二つの顔は久松思想を考える上での一つの論点となる。大橋(1997)は「哲学思想は久松真一における本領ではない」としつつ、哲学的著作(「覚の哲学」)と実践場面での発話である講話のレベル(「覚の宗教」)を分けることで久松の仕事の全体を描こうとする(388)。久松における理論(哲学)と実践の関係は理論家が自身の理論を適用するために実践を行うという関係、理論に準ずる実践という関係ではない。一方で久松においては理論(哲学)的側面と実践的側面とが共存しているのも事実であり、両者を全く別のものとしても捉えがたい。後者の点に関しては久松を哲学者でもあり実践家でもある、二つの顔の一つとする「哲学者＝実践家」として捉えると理解はしやすくなる。しかし、そうなると前者の点に関して、つまり、二つの顔の関係性が問題になる。

この二つの顔には矛盾が生じているのである。久松は哲学者として「権威」に頼った救済＝他力を批判し、自力による自覚を重視した。しかし、久松は実践家として指導的立場から、他者を導く「権力」を発揮した(久松は権威や権力という言葉は使わない<sup>(2)</sup>)。講話において聴衆へ進むべき方向を示し、その先に古典により権威付けた自身の実践を位置づけるのである。

久松はどのように権力を発揮し、権力を語ったのか。久松の権力によって生じる、二つの顔の間の矛盾をどのように理解できるのか。これらの問いを念頭に、本研究では哲学者久松と実践家久松の間にある矛盾の中に「哲学者＝実践家」久松の像を描くことを目的とする。この像は久松の発話行為が生み出す久松自身の姿であり、ある真理を語り、ある実践を善きものとして行う久松の姿である。そのため、本研究は久松思想の内的論理の再現でもなければ特定の歴史的社会的文脈における久松の理解でもない。つまり、「久松思想とは何か」とか「京都学派における久松の位置は何か」とかいう問いはここで問題にならない。

本研究では久松の哲学的著作(理論、思想)と講話(実践場面での発話)を議論の材料にする。

後者の具体的な資料として茶道実践における二つの講話を取り上げる。まず、哲学的著作をもとに彼の思想の基本枠組みを確認した上で(1章)、講話をもとに彼が茶道において示した権力をひも解く。それは「日本の文化的使命」に基づく権力であり(2章)、自らの実践と古典(聖典)との出会いによって生み出した権力である(3章)。最後に久松が権力、権威をどのように語ったのか彼の哲学的著作から検討し「哲学者＝実践家」久松の像を描く(4章)。

## 2. 久松思想の基本枠組み

ここでは久松の哲学的著作をもとに彼の思想の基本枠組みを確認する。彼の思想は「還相の哲学」として理解できる。一般的に禅には「往還」と呼ばれる運動(「無」(悟り)へと至る「往相」とそこから現実へと返る「還相」)がある。久松思想は往相『東洋の無』から『絶対主体道』そして、還相『創造』へという道筋として整理できる。久松の場合、この還相である「創造」が強調されるのである<sup>(3)</sup>。

### (1)「往相」としての「東洋の無」の自覚

久松思想の往相には「東洋の無」の自覚が当たる。京都学派において西田以来伝統的なこの「無」という概念を、久松は西洋的な「有」の立場との対比で考える。久松によると西洋では形而上的なものは「現実には有るものの立場の上での現実を超えたもの」であるため(I、19)、個々の存在(現実には有るもの)とそれを超えたものが志向される。この形而上的なものは個々の存在が前提された「有」の立場であるため、久松は西洋が「有」の世界であると断じる(I、29-30)。

この有の世界に対して「立場の転換」(I、21)を行うことで姿を現すのが「東洋的に形而上的ななるもの」＝「東洋の無」である。久松は東洋の無の特徴を次のように示す。まず、東洋の無には「心性」がある。彼は東洋の無を「虚空」＝空間的な無生物ではなく、生きた心＝「自覚」を持ったものであるとする(I、54)。次に東洋の無は「体験」的である。有の世界では個々の存在として通常の事物は概念的に把握できる。一方、東洋の無から存在は「言詮を超えた冷暖自知」、概念ではなく体験的に捉えられる(I、43-44)。三つ目に東洋の無は主体性がある。東洋の無は「有るもの自身を否定し、超えたる形而上的ななるもの」(I、21)であり「主体として現存する」(I、21)。有という個々の存在として限定された個物の世界を否定した、個々の存在を超える無限定こそが東洋の無なのである。

久松の言う東洋の無の「心性」が私たち個々の存在と東洋の無の接点である。私たちは「かかる心を摂めて、虚空の如き本来の真心に還帰することによって始めて仏たる」、つまり、東洋の無になれるのである(I、56)。久松が東洋の無の特徴として示した体験的な「自覚」により主体的に無限定的な東洋の無が把握される。この東洋の無の自覚が久松の「往相」である。

### (2)「絶対主体」へ至る道

東洋の無と私たちに接点があること、「東洋の無＝主体」という図式が含意するものは何か。この点から東洋の無の自覚について詳しく説明したい。

久松は、有の世界では形而上的なもの(神)は私たちを超越する別個の存在として捉えられる

(信者は神自身ではない状態 I、19)。有の世界では形而上的なものは「客体」である(I、18)。この「客体としての形而上学的なもの」に対して、「主体としての形而上学的なもの」が東洋的無になる。

この「主体」は自力―他力における「自力」と同義である。久松においては有の世界における宗教は他力の宗教(キリスト教や浄土真宗)であり、それらは客体としての神や仏によって人々を不安＝絶対死から救う。それに対し「絶対死の中から甦った新たな自分の力によって、その絶望を脱去する」人間のあり方を提示し、そこに自力の宗教である臨済禅を位置づける(II、40-43)。この絶対死から甦った自己は「私というものがあるという生れ無き死なぬということも無い」こと(無生死)を自覚する(II、46)。「無生死」の自覚は東洋的無の自覚である。限定なき東洋的無は生死という限定さえもないのである。自己が東洋的無であると自覚することは、「私は死なぬ」ということを自覚するということになる。東洋的無には心性がある。久松によるとこのことは「私の内にあって私の主体となるものでなければならない」(I、56)のであり、そこでの心性は「即仏的な心」(I、57)であるとする。この「仏」は禅の仏であり、「主体的主体すなわち絶対主体」である(I、58)。つまり、人々は自分の心性を頼りに自力で東洋的無を自覚し「覚者」＝「仏」になれる(II、47)。

人々が自己は限定されない無であると自覚するとき、絶対主体＝仏となる(悟りを開く)。久松は、東洋的無＝絶対主体は「自在なる主体」(I、59)であるとする。自在というのはこの主体が他力に依るものではないということである。キリスト教や浄土真宗では人々は神や仏に対して客体であり、神や仏もまた人々に対して客体である。人々は神に依存することで救われる。キリスト教、浄土真宗という他力の宗教では人々は「主体」になりえない。その一方で自力の宗教では人々は自己が「無」であるということ、本来は概念的ではなく体験的に捉えられる、限定されない存在であると自覚する。そして、それによって自己を自在なる主体にするのである。このとき、人々は他力である神や仏を頼りにせず主體的に絶対死の不安から解放される。このプロセスを久松は「絶対主体道」と呼ぶのである<sup>(4)</sup>。

### (3)「還相」としての創造

絶対主体道は自己が自在であることを自覚した人々による還相「創造」へと接続される。久松の還相「創造」の特徴は彼が指導を行ったFAS協会の理念に表れている。「FAS」とはF＝「形なき自己」(Formless self)を自覚した「全人類」(All mankind)の立場から「歴史を超えて歴史を創る」(Super historical history)というものである(III、170)。

「形なき自己」を自覚するというのは東洋的無の自覚であり、「全人類の立場」とは久松曰く「人間の深さの次元にかかわるもの」である。この立場において人間は単に自らのことのみを追求めるのではなく、個人や特定の民族、階級、国家を超えた「世界の立場」において、人類全体のために考え行動する(III、459)。東洋的無の自覚は個々の存在としての自己ではなく形なき自己＝仏の自覚であるから、個人は個人、民族、国家を超えた立場に身を置く。

人々がこの立場に立つと「歴史」と「創造」の問題に導かれる。形なき自己は無限定な存在であるからその働きは、「歴史の場にありつつ歴史を超え、自らの歴史創造の働きからも自由であるとき」ものとなる(III、459)。久松は歴史に縛られるのではなく「常に歴史というものを

超えてそしてしかも歴史を創る、創りながら歴史を超えると、こういうような創り方というもののが本当の歴史の創り方である」(Ⅲ、475)としている。自在である絶対主体は歴史に拘束されない、つまり、歴史を超え(絶対主体＝形なき自己は歴史をも超越する)、歴史を創るのである。

歴史を「創る」という能動性を久松は「東洋的無」に見出していた。久松はこの能動性を「無の能造性」(Ⅰ、63)と呼ぶ<sup>(5)</sup>。他力の宗教、とくにキリスト教では万物は神によって創られたものであり、人間の能造性は神の能造性の前に限定的なものでしかない。一方、仏教(禅)では「一切唯心造」つまり、一切のものは心に波のように現れるものであり、それは水＝心から生じてしかも水＝心から離れないものとする。波の比喻での水が「無」であり、「生滅する波を主体とする如きが人間の通常の自己であり、この主体が波から水に還元翻転するところに東洋的無の性格が」みられるとする(Ⅰ、64-66)。能造性は人間の心から生じるのであって神が与えるものではない。東洋的無を自覚することは、自分が東洋的無であることを自覚することであり、自分自身の能造性に気づくことである。

絶対主体道において自身のうちに固有の「創造」性を持っていると自覚する。それを「歴史」からみたとき、「自覚」した主体＝絶対主体は「歴史を超えて歴史を創る」ことが可能となると理解される。このような論理において久松は無から創造性を見出し、「自覚」から「創造」へと往還を描く。

### 3. 「日本の文化的使命」という権力

前章で確認したように久松思想の基本枠組みは「自覚」から「創造」への往還の思想であり、最終的には還相である「創造」へと行き着く。この地点に久松は禅芸術、とくに、その特徴が見出される茶道を配置する。久松は茶道を禅のインカーネーション(受肉)と呼び、創造の実践に茶道を位置づける。しかし、実践の場面での彼は人々に二つの権力を発揮する。それはまず、人々が向かうべき方向、背負うべき使命としての「日本の文化的使命」に裏打ちされたものである。

#### (1) 創造と禅芸術

「創造」に関して、久松は書や画などの「禅芸術」に着目する。久松は東洋、とくに中国、朝鮮、日本において欧米ではみられない「ユニークな一貫した性格をもつ体系的な一大文化群」があることを指摘する(V、30)。これが禅芸術であり、これらは皆、禅に根拠を持つ七つの共通の性格(不均斉、簡素、枯高、自然、幽玄、脱俗、静寂)がある(V、31)。これら七つの性格が絶対主体＝禅の人間の性格(無法、無雑、無位、無心、無底、無礙、無動)と対応している(久松、1958、58-68)。久松は禅を根拠とする芸術について、「描かれるものが、描くものにとって、対象的なものではなくして、描くものが、描かれるものによって、描くもの自身を、主体的に表現する」(V、35)という。久松思想では個々の存在は本来、無限定な東洋的無＝絶対主体である。そのため、作品と作者は一つの絶対主体であり、作品を描くということは描くものの姿、つまり絶対主体が限定的なもの＝作品として姿を表すということになる。

このように禅芸術は絶対主体と結びつけられ、久松思想の還相「創造」に配置される。ところで、禅芸術の特徴は茶道から帰納されたものであると久松は指摘する。久松は茶道を「日本

に特有な一つの総合的な文化体系」(IV、16)とし、その特徴として先の七つを挙げている(IV、59-69)。茶道の特徴は昭和22年(1947)発表の原稿で提示されたと推定されており(IV、解説、421)、禅芸術の特徴は昭和32-33年(1957-1958)の原稿であるから(V、解説、546)、禅芸術の特徴は茶道から導かれると理解される。久松は茶道に禅の特徴を見出そうとする。幼少から茶道を稽古していた久松にとって禅芸術の入り口は茶道の芸術作品(書や画など)であったと予想される。

## (2)「日本の文化的使命」と久松少年の夢

久松は茶道実践の場面で「日本の文化的使命」という言葉を用いた。絶対主体は民族や国家を超える。なぜ、「日本の文化的使命」なるものが提示できるのか。ここに矛盾はないか。

久松は昭和27年(1952)5月の心茶会講演会で「日本の文化的使命と茶道」と題された講話を行い、「日本固有の文化というものをもち、この文化日本の使命にしてゆかなければならない」と述べた(IV、15)。終戦が昭和20年(1945)であるから太平洋戦争から7年、時代は「文化日本」が叫ばれる頃であった<sup>(6)</sup>。

この講話の背景には久松の少年時代も関わっている。「政治的関心」を持っていた中学生の久松は日露戦争の講話談判に憤怒し外交官になることを誓った。久松曰く「政治革命を夢みて、投獄の運命を幻想し、母の膝下に感傷的に泣きくずれた」(I、416-417)。この少年時代のエピソードが久松の自伝的記述に書かれたことに注目したい。久松はこのエピソードによって自分が政治的な関心を持っていたことを表明しているのである。それは彼が戦後、学道道場の理念と実践を広めるため行った外遊(藤吉、1987、117-146)や「歴史を創る」というFASの理念とも響き合う。彼は隠遁した禅者ではなく、世界を見つめた国際人であろうとしたのである。

このような文脈においてワシントン講和条約発効の数日後、彼が「日本の文化的使命」を語ったことを考えるなら、その講話には彼なりの歴史や世界に対する思いがあったと推察できる。久松が「日本の文化的使命」と言うとき、そこに外交官を夢見た久松少年の姿が重なる。久松にとって「日本」は外交官にとってそうであるように国際社会における自らの「立場」であり、眼前の聴衆は高級官僚として導かねばならない「国民」だったのかもしれない。

## (3)創造の契機

しかし、このような理解は久松思想の絶対主体の発想と相容れない。「日本」国家という個々の存在を本質主義的に取り扱う実践家久松に違和感が生まれる。この点を検討するため、彼が行った別の講話を取り上げる。この講話の中で久松は茶道には様々な流派があることを指摘し、それらがそれぞれドグマ化することを批判しつつ、その多様性を評価する。

茶道の表現様式の上から申しますと、本当の意味での流儀が多いということは、茶道における一般妥当的なものが自分自身を表現する個別的な特殊なあり方、あるいは個性的な独自のあり方が多いということでもありますから、それは茶道の発展と隆昌とを物語るものであることとなります。真の意味でいろいろの流儀が競い興るということは、茶道が盛んで生き生きと躍動しているということの現れでありますし、また茶道が生きて活発にはたら

いている時には、いろいろの流儀が必ず競い興るものであります(IV、188)。

「茶道における一般妥当的なもの」に東洋的無があたり、「個別的な特殊なあり方」に無が表現された、制約された個々の存在があたる。茶道は禅を基礎とする芸術であるから、流派の多様は東洋的無の創造的側面(能動性)の活性化を意味する。それら多様な流派が互いに刺激を与えることでさらに創造は活発なものになる。ここに能動性を強調する久松の特徴、つまり「還相の哲学」たる久松思想の特徴が現れる。

さて、以上の構図を「日本の文化的使命」についてもあてはめてみたい。久松のいう茶道における「日本文化の使命」は次のように提示される。

茶道文化という……日本に固有の文化内容を、国内において創造的に豊富にして、われわれの生活に寄与してゆくということ、と共に、それを外国にも見てもらって、日本に固有の文化の認識を欧米の人に深めてもらうということ、それから認めてもらうということだけではなしに、それを契機として欧米の新しい文化創造に寄与するという、つまり欧米の新しい文化創造の契機となるというようなこと、これは日本茶道の非常に大きな使命であると思います(IV、28)。

茶道が国内において創造的に豊富になること、久松に依って考えれば、自覚した絶対主体による自在な創造によって茶道の表現が豊富になることが求められる。その上で茶道を「欧米の人」に深めてもらい、それによって欧米に新しい文化創造を興すというのである。これは「日本の文化」という絶対主体の特殊な表現が「欧米の文化」という特殊な表現に刺激を与え、絶対主体＝東洋的無の能造性が活発化されるということの意味する。

久松における「日本」は「欧米」などと同じように絶対主体の特殊な表現の一つである。それは本質的なものに思えるが実際は限定された個々の存在であり、東洋的無の創造性のうちで把握されるものである。このように考えると久松の「日本の文化的使命」に関する講話は彼の思想と矛盾しないものに思える。

しかし、久松の言う「日本」は様々な特殊な表現の中でも特権的な地位を与えられる。これは「日本」の文化(あるいは「東洋」の文化)が禅に基礎を持つからである。自覚による絶対主体とその創造を可能にするものが「日本」や「東洋」である。それら特権的な文化は他の文化を刺激し自在にし、新しい文化創造を促す。このように久松の言う「日本」は文化創造の一つの契機になるようなものであり、他の表現と絶対主体の特殊な表現として確かに同じ階層に属するものの、他の存在を自在にするという意味において特権的な地位を与えられる。この権威的な地位へと人々(国民)を導こうとする久松は一種の権力を発揮する。さらに久松のこの特権的な使命を背負い、そこへ人々を導く自らの立場を権威的なものとする。人々は久松という権威の示す真理に従うことで、権威的な地位へと達するのである。

### 3. 「茶道の聖典『南方録』」という権力

前章で見たように久松は「日本の文化的使命」という一つの特権的な立場を示し、そこへと

人々を導く権威として自らの姿を提示する。しかし、久松の権威はこれでは不十分である。誰かを導くためには久松自身に誰かを導くための正しさ、つまり、権力の正当性が必要となる。このとき二つ目の権力が浮かび上がる。それは自身の茶道と古典との出会いによって正当化される権力である。しかし、そこにあるのは単なる権威付けではなく自身の権力の絶対化をもたらす複雑な論理の構築である。

### (1)指導者、久松真一

茶と禅を結び付けるため、久松は千利休の教えが書き残されたとされる茶道の古典『南方録』を用いた。久松はこの書物を「茶道の聖典」と紹介していた(IV、60)。久松は絶対主体道において神への帰依による他力を排除し、自力での自覚と創造を推奨した。しかし、茶道の実践においては千利休を用いて自身の茶道実践を権威付け、次の心茶会での講話に現れるようにある種の権力を発動させた。

それにつけましても、茶道人はまず自主的創造性をもって茶道文化の内容を豊かにしなければならぬと思います。また、茶道に関心を持つ一般の方々も、もう間違った茶道に同調することなく、批判的態度をもって本当の茶道の雰囲気を作っていただきたいと思えます(IV、28、傍点引用者)。

自身の説く茶道を「本当の茶道」と呼び、一般的な茶道を「間違った茶道」とする。これは一種の説教のような講話で、誤った方向に進む人々を正しい方向へと導く発話行為である。まさに久松は指導者なのである。聴衆を前に本当の道へと人々を向かわせようとする久松は明らかに他力の宗教における神や仏の立場にいて、聴衆に権力を発揮する。

### (2)禅と茶の接地点としての『南方録』

このような久松の講話に見られる権力を考えるとき、それでは彼の言う「本当の茶道」とは何かという問いに当たる。この「本当の茶道」こそ、「茶道の聖典『南方録』」に示されたと久松がするものであり、禅と強く関係するものである。

さて、茶道の究極のところである茶道の人間形成とはどういうことかと申しますと……「仏法を以て修行得道する事也」(『南方録』覚書)ということに尽きております。……茶道の一番の根源、究極の目的は、仏法を修行し得道することである。しかもその仏法とは、茶道においては禅である。これはもう確かなことでありまして、私ひとりが勝手に申しておることではありません(IV、41)。

久松は茶道の究極目的は「禅の修行」であるとする。さらにこのことは久松一人が言っているものではなく、『南方録』で示された千利休の考えにあると言う。この禅の修行というのが自身の言う絶対主体道であるから、久松は自分と千利休とを重ね合わせていると考えられる。

久松にとって、茶と禅との密接な関係性を示す大きな根拠であった『南方録』<sup>(7)</sup>は、1590

年代に利休から茶を習った南坊宗啓が利休の教えを書き留めて一部を利休に校閲してもらったものを元禄3年(1690)福岡藩士立花実山が発見したという書物である。つまり、千利休直筆のものではなく利休の弟子が利休の教えを書き残し校閲を受けたものを後世の立花実山が発見したのである。複雑な成立経緯のため、『南方録』は古くから偽書疑惑がつきまとっていた。久松はこのような『南方録』の中に千利休の姿と禅との関係を見出そうとする。現在では熊倉(1976)による成立年の研究により『南方録』は利休死後随分立ってからの成立でありこの書物が千利休の直接の教えであることは否定されている。さらに聖典としての地位も明治になってから構築されたことが明らかにされている(熊倉、1980)。

### (3)久松真一の茶道

『南方録』についての史料批判が進んだ現在、久松の講話はどのように理解することができるか<sup>(8)</sup>。久松は立花実山自筆本『南方録』を発見し、出版、解説を執筆している(IV、294-316)。このように史料としても『南方録』に明かった久松は偽書疑惑に対しても敏感であった(IV、295)。彼は『南方録』の偽書疑惑に対しては、「将来の研究に俟つほかない」(IV、295)としその真偽については一定、保留していた。

そのかわり、次のように『南方録』の価値を説明する。久松は「この書に付与せられている無視しえざる伝統的な権威ならびに実績」があるからこの書物の真偽は無視しても良いという(IV、295-296)。久松は『南方録』の「日本の精神文化史」における意義(過去の意義)、そして「現代的ならびに将来的な意義」として「現代または将来の世界の全文化圏における意義」を挙げ、この書物を擁護している(IV、305)。

過去の意義に関して久松は『南方録』がなければ千利休の茶を説明することができない、「利休の正風の茶に到る燈であり、指南書であり、また奥儀書」としている(IV、313)。現代的将来的意義に関して、久松は『南方録』の根底に「宗教性・倫理性」を見出し、これを復活することが「茶道界革新の契機となし、同時にまた社会浄化の契機」となると評している(IV、325)。茶道の宗教性に関しては東洋的無の造能性が見出される「創造的形成的なもの」としている(IV、324)。また、倫理性については「無礙自在」としている(IV、325)。これもまた自在である東洋的無と響き合うものである。

このような久松の『南方録』評価は現在、妥当なものと受け取れるであろうか。『南方録』の持つ権威ならびに実績に関して『南方録』の権威が高まったのが明治期以後であるからその「伝統的な権威ならびに実績」は実はそれほどでもない。過去の意義に関しても『南方録』が偽書であると分かった現在、その書物の持つ歴史的意義は保留される(久松は真偽に関して将来に託すとしたが、彼の『南方録』擁護は暗にこの書物を真書としている)。

これらの評価に対して本研究で注目したいのは『南方録』の現代的将来的意義である。これは東洋的無と響き合うものであり、茶道を絶対主体道に組み込むものである。

一見、久松の講話は『南方録』による久松の茶道の権威付け、正当化のように思える。しかし、ここには逆転が隠されている。久松の茶道は『南方録』によって権威付けられるように見えて、実際は『南方録』が久松によって権威付けられているのである。南方録の現代的将来的意義は『南方録』と久松思想の一致点である。これは久松思想という尺度によって『南方録』

が検められるということである。あくまで「久松ありき」の評価なのである。このように考えたとき、彼の茶道は『南方録』によって証明され権威付けられる歴史的事実として正しい茶道ではなく、「久松思想に合うから正しい茶道」となる。久松の茶道は自身の思想と絡み合っているものである(茶道は「絶対主体の創造」である)。そのため、久松の言う茶道は「久松思想に基礎づけられた茶道」、「久松によって定義づけられ実践される茶道」、すなわち久松の存在から切り離せない「久松真一の茶道」であることが分かる。このように考えると久松の講話での『南方録』は茶道一般の聖典ではなく、久松真一の茶道における聖典となる。このとき、久松の権力は茶道の聖典に依拠するものではなく、それ自身で自立する絶対的なものとなる。

#### 4. <sup>しるべ／しるし</sup> 標としての久松真一

久松思想では権威に依存した救済は否定されていた。しかし、これまで見てきた実践場面の講話は久松を絶対的権力として自立させ、さらに人々を導く一つの方向を示していた。

彼はそもそも「権力」をどのように語るのか。この問題について久松は禅の実践を念頭にいくつかの発話を残している。ここではこれらの発話をもとに久松がどのように権力を語ったのか検討し、それを糸口に「哲学者＝実践家」久松真一の像を描き出す。

##### (1)消滅する権力と残存する権力

久松は自分と弟子たちとの関係で生じる権力を消滅させようとしていた。その努力は彼が作り上げたFAS禅の「相互参究」に見出せる。一般的な禅(独参)の場合、指導者である師家に学人は自らの見解を呈して参究するのであるが、FAS協会では対等の立場で互いに合掌し一礼し合って相互に参究することになっていた(藤吉、1987、200)。久松は、相互参究が「無相の自己」＝形なき自己である東洋的無に根拠づけられているということ、これを自覚するとどこにでも相互参究が可能であるということを述べている(Ⅲ、595-596)。一般的な禅が持つ師家と弟子との間の一方的な権力は、相互参究においては東洋的無に根拠づけられた上で互いを刺激し合う相互的な関係に変容する。この構図は「日本の文化的使命」における諸文化の関係に似ている。つまり、東洋的無の表現である個々人が互いに刺激し合い自覚を果たし創造へと向かうのである。これが相互参究と呼ばれるものである。そう考えると、相互探究における師家は弟子と同じ東洋的無であり、両者は「一体不二」となる(Ⅲ、600)。このことは弟子が師家に対して服従するというのではない。弟子における自覚は弟子において生じるものであり、それを判断する師家は弟子そのものであるということである。

久松は弟子への師家の権力を永遠に消滅させようとした。久松の「遺詠」(藤吉、1987、233-234)に「葬式はせず、骨は拾わず、墓は必要ない」とある。墓を作らないというのは遺骨崇拜＝死後の神格化を嫌ってのことである。久松末期の書は臨済の「殺仏殺祖」である(藤吉・倉沢編、1991、扉)。この書を残されたものに対して送られた言葉と考えるなら、仏や先祖という権威に頼らないこの言葉を「私に頼らず自力で生きよ」というメッセージとして理解できるだろう。それは師家と弟子の一方的な権力を完全に消去するものである。

それでは久松の禅において指導者は特権な地位を与えられないかというところでもない。師

家と弟子とはまったく違うスケールで、指導者の問題が浮かび上がるのである。久松は禅が「大衆」的でなければならないと解いた。そして、禅の指導者を大衆を禅へと導く道程に位置づけた。久松は大衆が禅的になるため「指導を使命とする禅の専門家」が必要であるという。その専門家は「大衆の中から、大衆の附託を受けて、大衆のために、大衆を基盤として現れて来なければならない」(Ⅲ、127)という。久松のいう指導者は師家と弟子というミクロ・スケールではなく、指導者と大衆というマクロ・スケールにおいてその輪郭を表す。確かにこれまで見てきた二つの権力は久松が「日本」の使命を語り、自身の茶道に聴衆を導くという実践の場面において生じたものである。大衆として導かれる人々は個々人の絶対主体道においては師家と弟子の関係を超える。それはミクロ・スケールでの権力は消滅する一方でマクロ・スケールでの権力は残存することを意味する。このように考えると、哲学者久松と実践家久松の間に生じる矛盾、そこに見出される権力とは、個々の師家と弟子間で生じるものではなく、久松が大衆を導く際に発揮する権力であることが分かる。

## (2) <sup>しるべ／しるし</sup>標としての「久松真一」の像

この「大衆」を導く権力に焦点が当たるとき、ある関係が見えてくる。この権力は大衆の附託によるものであるから、それは指導者と大衆との間の緊張関係から生じる。この緊張関係は指導者と大衆の間で生じるやり取りのことである。久松の場合、彼が大衆＝聴衆に真理を語る講話の場面となる。このとき、先に示した二つの権力が思い起こされる。聴衆を一つの使命へと導こうとしたこと、彼らを導く久松自身を茶道の古典を利用して絶対的権力へ押し上げたことである。これらは聴衆に向けられた講話において示された。つまり、これらの発話で示された権力は自分が真理と思うことを語り、大衆による附託を久松自身が得ようとした努力の跡である。この「真理を語り人々を導く久松」が「哲学者＝実践家」久松の像なのである。

しかし、この像は人々に他力的権威(神や仏のようなもの)としては示されるわけではない。「真理を語り人々を導く久松」の像は「久松真一」と久松に導かれるかまだ分からない「未確定な大衆」との間に現れる。もし大衆が久松の示す実践＝絶対主体道へと十分に導かれたなら、そこで彼らは自身を導く師を失う。東洋の無を自覚した人々は、師は自分自身であると知りこの実践へと導いた久松の像から自由になる。『南方録』の検討で示されたように、実践家久松はそれ自体他のものに依存しない絶対的なものであった。絶対的な権力によって人々は導かれ、導かれることによって、人々は自らに絶対的な権力(東洋の無)を見出す。このとき、久松の像は人々の前から消えてしまう。久松が残したマクロ・スケールの権力と人々を導く絶対的権力である久松の像が重なり、久松が消去したミクロ・スケールの権力と人々が絶対主体道において自覚を遂げた際にその久松の像が消えることが重なる。

「哲学者＝実践家」久松が生み出す矛盾、そしてそこに見出される権力は人々を導き、やがて消去する一つの「真理を語り人々を導く久松」という像を示す。この像は、導かれる「大衆」の眼前に絶対的な権力として提示されるとともに、いずれ大衆の自覚によって消え去る運命を持っている。この像が残っている状況は人々が十分に久松の茶道を実践していないことを意味する。——つまり、この像は一種の <sup>しるべ／しるし</sup>標 <sup>しるべ</sup>なのである。それは人々を実践へと導くための <sup>しるべ</sup>標 <sup>しるし</sup>であり、実践が未だ完全になされていないことを表す <sup>しるべ</sup>標 <sup>しるし</sup>なのである。

## 註

- (1)「京都大学学道道場」は昭和19年(1944)設立(藤吉、1987、80-86)され、久松による禅普及のための外遊後(昭和34年：1957)(藤吉、1987、117)「FAS協会」へと改組した。「京都大学心茶会」は昭和16年(1941)に創立され、久松は「心茶会」「茶道箴」、「茶道小箴」をしたため、井口海仙の協力により裏千家家元今日庵にて当時の家元淡々斎とともに毎週一回の夜釜での「接心」(稽古)を始めた(藤吉、1987、73-79)。両団体、久松死後も現在に至るまで京大の枠を越えて活動している。
- (2)本研究で用いる「権力」という語はミシェル・フーコーの「権力(pouvoir)」概念によるものが大きく、とくに統治性における「操行(conduit)」という概念がここでの「権力」に一致する。操行とは「人が自己操導するやりかた、人が誰かに操導されるに任せるやりかた、誰かに操導されるやりかた」(Foucault, 2004, 196 =2007, 239)である。本研究では久松が実践の場面で人々を導こうとした発話行為を言い表すためにこの用語を用いた。また、本研究で用いる「権威」という語は、それが権力を発揮するに値する人物、書物、ものであると正当化された人物、書物、ものが立つことのできる特権的な立場を意味する。
- (3)往還について久松は最晩年、「西田哲学は往相的で還相的に乏しい。私のは還相の哲学で、無からの創造性を持っている」と発言したとされる(藤吉、1987、230)。
- (4)絶対主体道は久松が示す五つの「人生観」の最終段階に位置するものである(Ⅱ、9-10)。  
①人間絶対主義：無批判にして素朴な自力主義、死に対して無反省で安易に生きる。②絶対否定的虚無主義：批判的ではあるが肯定がない。③実存主義：肯定はあるが不安からは脱せない。④絶対他力主義：他に依存して不安を脱する。⑤批判的絶対自力主義：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。これらの類型は「批判的序列的」という発達段階である(Ⅱ、10)。この段階は人間主義からニヒリズム、そして実存主義へという西洋思想史をなぞった後、宗教的な「他力主義」、「自力主義」を付け加えたものである。絶対主体道とはその最終にある「批判的絶対自力主義」であり、この「絶対自力」が東洋的に形而上的なもの＝東洋的無の主体的な自覚である。
- (5)久松は無の能動性として「能動的無」という概念も示している。それは「無」と「日常」(有)の間を「往還自在」する能動性である。絶対主体＝自在な主体は「空でありながら空に着せず、有でありながら有に着せず、よく空にして有であり、よく有にして空である」(Ⅰ、78)。
- (6)この講演の年、4月の暮れにサンフランシスコ講和条約が発行し、GHQの占領が解かれた。敗戦後、日本では文化や平和という概念を新たな国家アイデンティティに据えようという文化人たちの動きがあった。河西(2010)はこれを「文化平和国家」と呼ぶ。久松の発言もこの時代の流れに位置づく。
- (7)茶道と禅のつながりの強調は岡倉天心「茶の本」以来の伝統である。岡倉(1976)の『茶の本』は以後の茶道研究に強く影響し、精神性の研究へと舵は向けられることになった。この傾向は「茶の本パラダイム」(田中、1999)と呼ばれるものである。さらに田中仙樵は明治期、千利休への回帰を呼びかけ「茶禅一味論」を展開し、茶と禅を一つと考える論調が広がった(熊倉、1999)ここでも重要視されたのが『南方録』である。

(8)熊倉(2009)は『南方録』の真偽を確かめた上で『南方録』を文学として読めないかと提案する。彼は『太平記』や『太閤記』のように多くの史実を背景に語りだされているような物語として『南方録』を読むことができないかという(864)。そこで問題になるのが「立花実山の描いた利休像と茶の湯観が、どれほど説得力を持っているか」(864)ということである。

## 文献

- Foucault, Michel. (2004) *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France (1977-1978)*. Paris: Gallimard: Seuil. = (2007) (高桑和巳訳)『安全・領土・人口・コレージュ・ド・フランス講義 1977-1978 年度』筑摩書房
- 藤吉慈海(1987)『禅者久松真一』法蔵館
- 藤吉慈海・倉沢行洋編(1991)『真人久松真一 増補版』春秋社
- 今泉元司(2001)「久松真一の思想と実践」(藤田正勝編『京都学派の哲学』昭和堂 182-195)
- 石井誠士(1997)「ポストモダニスト—久松真一—」(藤田正勝編『日本近代思想を学ぶ人のために』世界思想社 263-284)
- 河西秀哉(2010)『「象徴天皇」の戦後史』講談社
- 熊倉功夫(1976)「『南方録』成立とその背景」(『茶湯—研究と資料(11)』木芽文庫 19-32)
- 熊倉功夫(1980)『近代茶道史の研究』日本放送出版協会
- 熊倉功夫(1999)「茶道論の系譜」(熊倉功夫、田中秀隆編『茶道学大系(1)』淡交社 7-46)
- 熊倉功夫(2009)『現代語訳 南方録』中央公論新社
- 久松真一(1958)『禅と美術』墨美社
- 久松真一(1994-1996)『増補版 久松真一著作集(全9巻)』法蔵館(巻番号を書いた後、ページ番号を付し、著者名と出版年を省略)
- 岡倉天心(1976)「茶の本」、桜庭信之訳(梅原猛編『近代日本思想体系 7 岡倉天心集』筑摩書房 156-415)
- 大橋良介(1995)『西田哲学の世界』筑摩書房
- 大橋良介(1997)「『覚の哲学』の諸問題」(上田・堀尾編『禅と現代世界』380-401)
- 田中秀隆(1999)「茶道文化論の構造」(前掲『茶道学大系(1)』135-172)
- 上田閑照・堀尾孟編(1997)『禅と現代世界』禅文化研究所
- 和田修二(2002)「久松真一と茶道」『佛教大学教育学部論集(13)』1-12

(臨床教育学講座 博士後期課程2回生)

(受稿 2013 年 9 月 2 日、改稿 2013 年 11 月 28 日、受理 2014 年 1 月 16 日)

## **Shin'ichi Hisamatsu as Philosopher-Practitioner**

GAMO Ryota

The purpose of this study is to present Shin'ichi Hisamatsu as a philosopher-practitioner by analyzing the contradiction between his thoughts and the narratives of his practices, especially in the Japanese tea ceremony. Although Hisamatsu was a leading philosopher of the Kyoto School, his ideas have received little attention from academic researchers in philosophy. This may be owing to his dual roles as a philosopher and as a practitioner. This combination has led to a contradiction around “power” or “authority”: in a philosophical context, he emphasized the importance of awareness outside of religious authority, but he was intent on being an authority himself in a practical context. In order to portray Shin'ichi Hisamatsu in terms of this contradiction, I begin by introducing the basic framework of his thought. Second, I consider two practical examples of his power related to the Japanese tea ceremony, which were performed in front of an audience. The first example of power is based on the “Japanese Cultural World Mission” and the second is generated in an encounter between his practice of the tea ceremony and the version provided in a classic book on the Japanese tea ceremony. Third, I present his explanation of “power” or “authority,” which implies micro power relations should be eliminated and macro power relations should be retained. In conclusion, I describe him as a philosopher-practitioner, as being a person of absolute authority who has the destiny to be eliminated.