

【2024 年度優秀卒業論文】

「即非の論理」とはなにか
—— 「主体の論理」「作用の論理」としての「即非」 ——

渡邊 慎太郎

はじめに

本稿は、「即非の論理」とはなにか、とりわけそれが実生活のなかでどのように発揮されるものと考えられるのかについて検討することを目的とする。

第一章では、鈴木大拙が提唱した「即非の論理」において示されるような物の見方がなぜ必要で、どのようにしてそれが可能になるのかということについて、井筒俊彦の議論を参照しながら検討する。

第二章では、第一章の内容を踏まえた上で、一見すると単に世界に対する哲学的な視座を与えるにすぎないもののように思える「即非の論理」がなぜ、竹村牧男のいうような「主体の論理」または「作用の論理」として、倫理的・道徳的・社会的な性格を帯びた行為へと我々を導きうるのか、ということについて検討する。

第一章 「即非の論理」とはなにか

第一節 「分別」と「無分別」：井筒俊彦の「本質」論を手がかりとして

「即非の論理」とは、鈴木大拙が『金剛經』の「仏の説き給う般若波羅蜜というのは、すなわち般若波羅蜜ではない。それで般若波羅蜜と名付けるのである」という文を以下のように公式化したものである。

A は A だというのは、A は A でない、故に、A は A である¹。

大拙によれば、「山は山でない、故に山は山である」というように、「否定を媒介して、初めて肯定に入るのが、本当の物の見方」なのだという²。では、なぜこのような見方がなさ

¹ 鈴木大拙 (2014)、p. 327。

² 鈴木大拙 (2014)、p. 328。

れなければならないのだろうか。そもそも、なぜこのような事態が可能になるのだろうか。順を追って検討していく。

宋代の禅僧である青原惟信の説法について、大拙は次のようにいう。

まだ禅も何もわからなかった時節には、世間並に、山は山、水は水と見て居た。それが後にお知識の下で入処（さと）があったが、そのときは反対に、山は山でなく、水は水でないと云うことになった。近頃、休歇の処——即ち落著くところへ落著いたこの頃は、山を見ると山、水を見ると水と云うことになった。この三様の見方は一つものか、そうでないか。さあ道ってごらんと、云うのが惟信の説法である。般若の即非的論理はここにも見られる。まず常識的に分別上の肯定がある。それが全然否定せられて、分別はその根源のところで足場を失った。が、もう一つの転機に出くわしたら否定がもとの肯定に還った。無分別の分別が得られた、即非論理の過程を往還した³。

ここから、「世間並」の見方である「山は山である」が「分別」、その否定である「山は山でない」が「無分別」、そして二度目の「山は山である」が「無分別」を経た「分別」、すなわち「無分別の分別」にそれぞれ対応していることがわかる。

この「分別」について、大拙は以下のようにいう。

認識経験の一般性は能所相分れることである。これがなければ、見るものと見られるものとのがないので経験は可能でない。それで普通の見聞覚知では、分別心をこちらに置き、それに対するものを向うにおく⁴。

合目的的というときには、そこに二つの世界が分かれて出る。目的が向こうにある。それを獲得しようと努める自分がこちらに在る。両者相対峙する。対峙の世界は相剋・相殺の世界である⁵。

「分別」とは主体と客体、見るものと見られるものとを分けるような物の見方であり、これは我々が日常生活の中で自然と行っていることに他ならない。では、なぜこうした常識的な物の見方が「本当の物の見方」ではないものとして斥けられなければならないのだろうか。このことを明らかにするために、井筒俊彦の議論を参照する。井筒は大拙と同様の議論を大拙よりも詳細に言語化しており、大拙の思想を理解する上で大きな助けとなると考えるからである。

³ 鈴木大拙 (2021)、p. 263。

⁴ 鈴木大拙 (2021)、p. 212。

⁵ 鈴木大拙 (2014)、p. 351。

ヴィカルパ〔分別〕の自然な機能の働きにおいて行われる最初のことは、あるものを、その他すべてのもの（非 A すべて）と弁別ないし区別することによって、それをそれ自身として同一化すること、あるいはそう識別すること（A としての A の識別）である⁶。

あるもの A が A として認識されるのは、それが A 以外の一切のものと区別されているからであり、こうした区別が「分別」の機能なのである。では、A はどのようにして非 A と区別されるのか。

X を「花」と呼ぶ、あるいは「花」という語をそれに適用する。それができるためには、何はともあれ、X がなんであるかということ、すなわち X の「本質」が捉えられていなければならない。X を花という語で指示し、Y を石という語で指示して、X と Y とを言語的に、つまり意識現象として、区別することができるためには、初次的に、少なくとも素朴な形で、花と石それぞれの「本質」が了解されていなければならない。そうでなければ、花はあくまで花、石はどこまでも石、というふうに同一律的に X と Y を同定することはできない⁷。

例え「花」や「石」という言葉を知らなかったとしても、色鮮やかな「何か」と硬くごつごつした「何か」は、明らかに異なったものとして知覚される。「花とはかくかくの特徴を持つ植物で云々」「石とはしかじかの特徴を持つ鉱物で云々」といった辞書に記載されているような定義は、言葉の上に言葉を重ね、抽象的な思考によって作り出された二次的なものであって、第一には知覚を通じて、こうした「素朴」な「本質」が見出され、そこに名前が付けられるのであろう。

つまり、あるものが「花」、別のものが「石」として区別され、両者が無闇に混じり合うことがないのは、知覚や思考などを通じてそのそれぞれに「本質」を認め、それに対応する名前が付けられるからであるといえる。このようにして A が非 A とは異なるものとして認識されると、そこには主体と客体とが分かれる世界が展開する。ここでは、「花」は「石」と区別されるだけでなく、それを認識する主体である「私」とも区別される。「花」や「石」が区別されるためには、それらのもつ「本質」を了解する主体が前提として必要だからである。

しかし、仏教においては、こうした「本質」は実在しないものとみなされる。井筒は以下のようにいう。

だから「本質」は仮構であり虚構であって、真に実在するものではない。本当はあり

⁶ 井筒俊彦（2014）、pp. 24-5。

⁷ 井筒俊彦（1991）、p. 9。

もしない「本質」を、あたかも実在するかのごとくに仮構して、それに基いて様々な事物を自体的存在者として固定し定立するこの表層意識本来の働きを、仏教では一般に妄念と呼ぶ。妄想分別とも⁸。

われわれの日常的世界とは、この第一次的、原初的「本質」認知の過程をいわば省略して——あるいは、それに気づかずに——初めから既に出来上ったものとして見られた存在者の形成する意味分節的存在地平である⁹。

同様のことは、大拙も以下のように指摘している。

人間の意識はいつも一つ物を二つに見ようとする。これが意識の特性で、もとよりそうあってよいのである。しかし、二つと見るのは、こちらである、見る方が一を二にするので、見られる物その物は二でないのである。見る方で二つにするのは、見る方からすれば事実であるが、見られる方からすれば、人間がいらぬものを付け加えてくれたという話になる。二つにする方、すなわちこちらを主にして、向こうを客体にとすると、客は主に制せられて、客は思わぬものを背負わされて迷惑することにもなろう。それだけならよいが、もし主の方で、自分がわざわざ向こうにもたせたものを、向こうが本来持っているもののように思うて、そんな取り扱いをすると、主客共にとんだ迷惑をする。争いは絶えず両者の間に起こる¹⁰。

我々は通常、言葉によって指示される「本質」に対応した事物が、それぞれ独立自存のものとして外界に実在している、と無意識のうちに思い込んでいる。「花」や「石」がまず実在していて、それを「花」、「石」とそれぞれ名付けて呼んでいる、と思っているのである。しかし、それはあくまで対象のもつ一側面を照らし出したに過ぎないのであって、決して世界はそれに尽きるものではない。例えば、禅語には「橋は流れて水は流れず¹¹」というものがある。「本質」によって事物を固定する「分別」的な見方からすると、全くのナンセンスである。また、「鳥飛んで鳥の如し¹²」ともいう。鳥に似ている、というのは鳥でないものに対する比喩であるはずなのに、なぜそれが鳥そのものを修飾する言葉として用いられるのか。しかし、こうした事態を可能にする見方があるからこそ、「分別」だけでは「本当の物の見方」ではないのである。以下、それがどのようなものなのかについて検討していく。

菩提達磨の『安心法門』における「正覚」について、大拙は次のように解説している。

⁸ 井筒俊彦 (1991)、p. 151。

⁹ 井筒俊彦 (1991)、p. 13。

¹⁰ 鈴木大拙 (2014)、p. 350。

¹¹ 鈴木大拙 (2021)、p. 258。

¹² 井筒俊彦 (2019)、p. 408。

而してそれは識心の分別計較を寂滅して、一つの動念も無きところ、即ち媒介を要する知識の出て来ないところである。これは一般に直覚または直観と云うところのものに外ならぬ。これを「物に即して見を起さず」と云う。物とは対象である、これに即するとは対象そのものになることである。そのものになれば、見るものと見られるものと云う塩梅に、二物の対立がなくなる。そうすると、そこには媒介的見——知識——なるものは出来上がらずに、「一物を見ず、これを名づけて道を見るとなす」と云う如く、見ることなき見が成就する。この時の消息を慧眼開くと云う、所謂の悟りである¹³。

それまで自分の外側に、自分とは決定的に隔てられて存在しているものとして見ていた客体そのものになることによって、主客の対立を絶した直観である「見ることなき見」が得られる。しかし、見るものも見られるものもないところに、なぜ「見る」ということが成り立つのか。井筒によれば、表層意識における有「本質」的な見方は、経験的世界のあらゆる存在者の本来のあり方が無「本質」的であること、すなわち「無」であり、「空」であることを覚知するという深層意識的事態、「凄まじい実存了解」を通じて解体されるのだという¹⁴。この状態における「意識」は「私についての意識」や「花についての意識」といった「何かについての意識」ではないという点では一般的にいう「無意識状態」の一種であるものの、決して茫然自失の状態ではなく、むしろ「私」や「花」といった対象のない、純粹で強烈な「意識」そのものであると井筒はいう¹⁵。つまり、「見ることなき見」とは、「本質」が付与される以前の純粹な存在そのものである「空」を、理屈ではなく、特殊な意識状態の上で直接無媒介的に把握する、ということであり、これが「無分別」であると考えられる。

第二節 「無分別の分別」、「事事無礙」、「応無所住而生其心」

しかし、「即非の論理」は「無分別」に留まるものではない。ここからさらに歩を進めて、「無分別の分別」として再び「分別」に還ってくることで「本当の物の見方」が成り立つのであった。では、「無分別」を経たことで、「分別」にはどのような変化が起こるのだろうか。このことを検討するために、まずは華嚴思想における「四法界」について取り上げる。「四法界」は「事法界」「理法界」「理事無礙法界」「事事無礙法界」の四つからなる。井筒の説明に従えば、「事」とは「本質」によって区別され、相互に混同されることのない事物であり、「理」とはそうした「本質」による区別が取り払われた状態で、「無」や「空」と同義であるという¹⁶。ここまでの説明で分かるように、「事」は「分別」、「理」は「無分別」とそれぞれ対応していると考えられる。この「空」について、井筒は以下のようにいう。

¹³ 鈴木大拙 (2021)、pp. 53-4。

¹⁴ 井筒俊彦 (1991)、pp. 151-6。

¹⁵ 井筒俊彦 (1991)、pp. 156-7。

¹⁶ 井筒俊彦 (2019)、pp. 24-6。

前のコンテキストでは、「無分節」は「無」を意味した。絶対無分節、一物も分別、分節されていない、従って何ものも無い。ところが、今の場合は、無分節は、すなわち、分別可能性です。絶対無分節は、無限の分節可能性。(中略)「空」(=「理」)は、絶対無分節であるからこそ、無限に自己分節していく可能性でもある。まだ何ものでもないから、かえって、何ものにでもなれるのです¹⁷。

「空」は単に「分別」のない状態として存在否定的なものであるのではなく、一切の「分別」がないというまさにそのことによって、逆説的にあらゆる「分別」の可能性を秘めた存在肯定的なものである。このように「有」への性向をもつものとして捉えられた「理」は、自己自身を分節して「事」として現れてくる(「性起」)¹⁸。この「性起」について、井筒は以下のようにいう。

「性起」の意味を理解する上で、華嚴哲学的に一番大切な点は、それが挙体「性起」であるということです。つまり「理」は、いかなる場合でも、常に必ず、その全体を挙げて「事」的に顕現する、ということ。だから、およそ我々の経験世界にあるといわれる一切の事物、そのひとつ一つが、「理」をそっくりそのまま体現している、ということになります。どんな小さなもの、それがたとえ野に咲く一輪の花であっても、いや、空中に浮遊する一微塵であっても、「理」の存在エネルギーの全投入である、と考える。これが華嚴哲学の特徴的な考え方であります。さきほども申しましたが、「理」の「分節」とはいっても、何か「理」というものがあって、それが幾つかの部分に分割され、それら部分のひとつずつが、別々の「事」的個物を作り出す、というようなことではありません。いつでもどこでも、「理」は挙体的にのみ「性起」する、と考えるのであります¹⁹。

どんなに小さく取るに足らないようなものであっても、「理」のいわば全身全霊の顕現である。道端の石ころ一つにも、全宇宙が凝縮されている。全体が部分を包むだけではなく、部分もまた全体を包んでいるのが、「理」の「事」としての現れ方なのである。

ということは、もはや「事」と「理」は別物ではないということになる。これについて井筒は以下のようにいう。

「事」は存在の差別相であり、事物分節の世界。この分節の世界は、「分節以前」としての「理」を、己れの現出の本源として反照する。この「理」「事」関係を、より華

¹⁷ 井筒俊彦 (2019)、pp. 46-7。

¹⁸ 井筒俊彦 (2019)、p. 48。

¹⁹ 井筒俊彦 (2019)、pp. 50-1。

厳哲学的な言葉に写し取ってみれば、次のようなことになるでしょう。すなわち、「理」はなんの障礙もなしに「事」のなかに透入して、結局は「事」そのものであり、反対に「事」はなんの障礙もなしに「理」を体現し、結局は「理」そのものである、と。「理」と「事」とは、互いに交徹し渾融して、自在無礙。この「理」「事」関係の実相を、華嚴哲学は「理事無礙」という術語で表わすのです²⁰。

有「本質」的なものとそれを否定するもの、「分別」と「無分別」として相容れないもののように思われた「事」と「理」は、こうして同じものであると結論される。これが「理事無礙」である。しかし、この「理事無礙」だけでは明らかになっていないことがある。それは、自らの「本質」を失った「事」が、どのようにして個々別々のものとして存在しているのか、ということである。「本質」がなければ「事」の一つ一つはその差異を失って一つに融け合い、「空」に留まるはずなのに、そこから再び「事」が出てくるのはなぜか。井筒は、個々の「事」がそのまま「理」そのものである、という「理事無礙」的なあり方を以下のように表現している。

と、いうことは、すなわち、ABC は、いずれも、まったく同じ無限数の存在論的構成要素 (a b c d e ……) から成っている、ということにほかなりません。A = (a b c d e ……) であるなら、また B = (a b c d e ……) であり、C も同じ²¹。

「無限数の存在論的構成要素 (a b c d e ……)」とは、絶対無分節であることによって、同時にあらゆる分節の可能性を秘めたものでもある「理」を表し、ABC は「事」を表す。「事」はそれぞれそのまま「理」と等しいのだから、両者は「=」によって結びつけられる。このことを踏まえた上で、なぜ ABC が全く同じ「無限数の存在論的構成要素 (a b c d e ……)」を持ちながらそれぞれ A、B、C として区別されうるのかについて、井筒は以下のよういう。

すべてのものが、みな同一の複合的構成要素から成るとはいえ、それらの相互の間には、常に必ず「有力」「無力」の違いがある、と華嚴哲学は考えます。構成要素群のなかのどれか一つ（あるいは幾つか）が「有力」である時、残りの要素は「無力」の状態に引き落される。「有力」とは積極的、顕現的、自己主張的、支配的ということ。従って、「無力」とは、勿論、消極的、隠退的、自己否定的、被支配的であることです。「有力」な要素だけが表に出て光を浴び、「無力」な要素は闇に隠れてしまう。普通の人には、「有力」な要素だけしか見えない。しかも、(a b c d e ……) のうち、どれが「有力」の位置を占めるかは、場合場合で力動的に異なるのです。つまり、「性起」の仕方、

²⁰ 井筒俊彦 (2019)、pp. 51-2。

²¹ 井筒俊彦 (2019)、pp. 68-9。

無分節者の自己分節の仕方、が場合場合で違う。この存在分節の違いは、ひとえに、どの要素が「有力」的に現起し、どれが「無力」的に現起するか、によって決まる。「有力」的に現起したものは主となり、「無力」的に現起したものは従となる。それがすなわち「主伴」の論理であります。

AがAであってBやCでない、BがBであってAやCとは違う、云々という、もの相互間の存在論的差異性は、「主伴」論理によって支配されます。すなわち、AがAであるのは、その構成要素(a,b,c,d,e,……)のうち、例えばaが「有力」で、b以下すべての他の要素を「無力」化してしまうからであり、BがBであるのは、例えばbがたまたま「有力」で、そのために、Aの場合には「有力」であったaも含めて、残りの要素が全部「無力」状態に置かれるからである、と考えるのです。まったく同じ構成要素を共通にもちながら、ABCが互いに違うものであるという、一見奇妙な事態が、こうして説明されます²²。

「無限数の存在論的構成要素(a,b,c,d,e,……)」の中で、あるものが「有力」となり、それ以外のものが「無力」となることによって、「本質」を失った事物が依然、それ自体して存在することが可能になる。これにより、「事(A,B,C)」はそのまま「理(a,b,c,d,e,……)」でありながら、あくまで「事(A,B,C)」としての分を守ることとなる(「理事無礙」)。しかし、これは同時に、AはAでありながらBやCでもあり、BはBでありながらAやCでもある…というように、「事」同士もまたそれ自身でありながら、「＝」によって結ばれるということをも意味する。こうした事態こそが「事事無礙」である。

すべてのものは、結局、それらの共有する構成要素の、「有力」「無力」的布置いかんによって、それぞれのものである。としますと、それらのもの相互の間に、「事事無礙」的関係が成り立つことは明らかです。「無礙」とは、もともと、障礙がないということなのですから。AはAでありながら、BでもありCでもある、それでいて事実上はAであって、BでもなくCでもない。こんな存在論的境位では、すべてのものが互いに融通無礙であることは当然ではないでしょうか。差異がないわけではない。しかしその差異は、いわば透き通しの差異なのです。

我々の日常的経験の世界、すなわち存在の現象的次元では、「有力」な要素だけが浮き出ていて、「無力」な要素は、全然、目に入りません。また、それだからこそ、ものがものとして個々別々に見えているわけなのですが、だからといって、「無力」な要素が不在なのではありません。目には見えないけれども、「無力」な要素は、ちゃんとそこにある、現象的存在次元におけるものの深層構造として²³。

²² 井筒俊彦 (2019)、pp. 70-1。

²³ 井筒俊彦 (2019)、pp. 71-2。

これらのことから、「事事無礙」とは、「事」を「事」として分節しつつも、それでいて「事」のもつ「本質」に執われて視野狭窄に陥ることがないように、そのような自由な分節であることがわかる。「自由分節」、すなわち無「本質」的分節について、井筒は以下のようにいう。

以上のように考えてくると、無「本質」的分節は、本来、自由分節であるということがわかる。花が無「本質」の花として分節され、鳥が無「本質」の鳥として分節される。

「本質」をもたぬ花は、花であることを強要されないし、無「本質」の鳥は、鳥でなければならぬということはない。凝固点のない存在は流動する。どこにも遮るもののない世界で、事物は浸透し合う。それは、花が鳥に浸透し、花が鳥であり、他のすべてのものであり、そして「無」である世界。分節は、現実の事態としてたしかに実在することはするが、この世界に事物を現出させる存在分節には、常識では考えられないような自由さがある²⁴。

「花は、花であることを強要されない」し、「鳥は、鳥でなければならぬということはない」。上述した「鳥飛んで鳥の如し」というのも、無「本質」的に捉えられた「鳥」は、有「本質」的に捉えられた「鳥」とは違うものであり、両者はせいぜい似ているだけだ、ということの意味していたのである²⁵。

また、こうした「自由分節」に類するものとして、井筒による「応無所住而生其心」という一句についての解説を以下に示す。

「応に住するところ無くして、而も其の心を生ずべし。」(中略) 要するに、どこにも、何ものにも凝住固着することなしに(無所住)、しかも(心の一切の働きを停止してしまうのでなく)、「無住」のままで心 را起し、自在に働かせていくべきである、ということ。(中略)「固着した心」(pratiṣṭhitam cittaṃ)——何に固着するのか。勿論、ものの「自性」に、あるいは「自性」をもつものに、である。前述のとおり、例えばハナという語に対応する意味形象を存在論的「本質」(すなわち「自性」)と誤認して、そこに主体から独立した客観的なものとしての「花」を認めること。普通なら、心 را起せば——この場合「心」は主・客対立的認識構造における「主」を意味する——心はたちまち対象にひっかかってしまう。実体化された言語的意味形象の葛藤の中に捲きこまれて動きがとれなくなる。つまり、心は一处に固定され、一物に固着して、無分節性の自由を失う。

「応無所住……」とは、存在の本源の無分節性の自由を保ちながら、しかも存在分節し、存在分節しながら、しかもその分節態に縛られない、そのような形で心 را働かせていく

²⁴ 井筒俊彦 (1991)、p. 173。

²⁵ 井筒俊彦 (1991)、pp. 119-20。

べきである、というのだ²⁶。

なお、「応無所住而生其心」については、大拙も以下のように論じている。

しかし、禅などでいう心は、もっともっと深い意味のものである。分別心でも、思慮心でも、集起心でもない。これを無分別心と呼んでいるが、分別を超越したところに働く心である。分別心または分別意識というが、こういうものの底に無分別心が働いていると自分は言うのである。この無分別心の働きを見ないで、ただ分別心だけを見ているときに、われらは本具底の自由を失うのである。つまり何処かに住するところがあるといけないので、分別心では有所住とならざるを得ないのである。無分別心が分別心を通じて働いて出ることがわかると、この住から離れられるのである。それで、「住するところなくして、その心を生ずる」というのは、無分別心が、すなわち住するところのない心が、分別意識上に働くの義である。「その心を生ずる」ところは分別識であるが、それは無分別心からでなくてはならぬ。無分別心を往々に解して単なる分別を否定したものとするようであるが、それはそうでなくして、無分別心は分別心と共に働いているのである。無分別心すなわち分別心、分別心すなわち無分別心²⁷。

以上のことを踏まえると、「事事無礙」も「応無所住而生其心」も「無分別の分別」も、一度「本質」を無化することによって、その「本質」に執われることのない高次の分節を成り立たせるような物の見方であるという点で、同様の事態を指しているものと思われる。「山は山でない、故に山である」ということが「本当の物の見方」だ、というのは、「本質」という思い込みやそれに対する執着を離れて、流動的で自由なものとして事物を見る、ということの意味していたのである。

第二章 「主体の論理」「作用の論理」としての「即非の論理」

第一節 「個と超個」と大拙における「自由」論

これだけでは、「即非の論理」は単に物事の真正の見方を示すにすぎないもののようにも思われる。しかし、竹村牧男によれば、大拙における「即非の論理」とは「単なる対象的な論理」ではなくて、むしろ主体の論理というか、作用の論理であり²⁸、「自己を超えたところから自己としてはたらく」こと²⁹、他者救済の「大慈大悲の仕事」を行うことであると

²⁶ 井筒俊彦 (2019)、pp. 404-5。

²⁷ 鈴木大拙 (2014)、pp. 343-4。

²⁸ 竹村牧男 (2012)、p. 46。

²⁹ 竹村牧男 (2012)、p. 50。

いう³⁰。では、そうした「はたらき」はなぜ、どのようにして、「即非の論理」から導き出されるのであろうか。

「即非の論理」が単なる机上の空論ではなく、行為的な性格をもつものである、ということとは、大拙自身も主張している。自ら「会心の作」と評する主著『禅の思想』³¹は、「禅は行為である³²」という文句から始まり、禅が「即非の論理」を「行為的に翻訳」したものであること³³、「無分別の分別」が「行の論理」「用の論理」であること³⁴などが語られている。

また、竹村のいう「自己を超えたところから自己としてはたらく」ということは、大拙の「個と超個」の概念を念頭に置いたものである³⁵。この「個と超個」について、大拙は以下のようにいう。

宗教的行為なるものは、いつも個を超えたところから出る。行為そのものは個の上に基礎をおいて居る。それは然かあらざるを得ないので、これは否定できぬ。個は厳然たる事実である。しかし個の行為は——それが宗教的である限り——いつも個を超えたところから出なければならぬ。分別論理の上で、個を基礎とした行為と見られるものでも、その行為の主体は個を超えて居るとの意識がなくてはならぬ。宗教的行為にはいつもこの超個の意識がある³⁶。

「個」、すなわち我々が普通に考える「自己」は行為の主体ではあるものの、「宗教的行為」にはそれだけでは説明できない何か——「超個」——がある。大拙は続けていう。

超個の意識は無分別の分別である。これは報を求めない、また個を目的論的実体と考えない。個は在る、これは打消されない。が、個は超個によって在るもので、個自体としては独立のものでない。これはしかし個を夢幻視するのではない。すべての行為は個の行為である限り、個は在る、無ではない³⁷。

「個」は確かに存在するものの、「超個」すなわち「個」ではないもの、「個」を超えたものに裏打ちされることによって初めて存在するのであって、それ自体が独立して存在するわけではない。このことから、「個」と「超個」との関係は、前述の「事」と「理」との関係、すなわち「理事無礙」、そして「事事無礙」と対応するものなのではないかと考えられ

³⁰ 竹村牧男 (2012)、pp. 95-7。

³¹ 鈴木大拙 (2021)、p. 307。

³² 鈴木大拙 (2021)、p. 5。

³³ 鈴木大拙 (2021)、p. 101。

³⁴ 鈴木大拙 (2021)、p. 152。

³⁵ 竹村牧男 (2012)、pp. 48-51。

³⁶ 鈴木大拙 (2021)、p. 154。

³⁷ 鈴木大拙 (2021)、pp. 154-5。

る。個々の「事」はその一つひとつが無限の潜在的な存在可能性である「理」全体の顕われであり、同時に「理」は、その無限数の構成要素のうちに「有力」「無力」の違いが生じることによって、個々別々の「事」として区別されもする。これが「理事無礙」であり、そしてこのことを前提として、個々別々の「事」同士もまた相即関係にある、という「事事無礙」が成り立つのであった。つまり、「事」が独立独行のものではなく、「理」に包摂され、また自身のうちに「理」の全体を包摂するようなあり方でのみ存在するように、「個」もまた、「超個」を包み、またそれに包まれるという構造をしているのではないかと考えられるのである。このことを検討するために、大拙による「自由」論について取り上げる。

大拙は、自らの考える「自由」について以下のようにいう。

責任のないところに自由はない、自由の在るところには必ず責任がある。

責任と云ふことが話されるとき、自由はただ力の行使でないと云ふことがわかるであらう。自由と責任と相離れないと云ふことは、吾等人間は社会的に集団生活をやらなくてはならぬことを意味する。人間は曠野の真中でただ独り生きて居るものでない。必ず隣人がある。ただの一人なら自由なるものもないわけである³⁸。

大拙によれば、自らの行為に対して責任を持つことこそが「自由」なのだという。これは一見矛盾しているように見える。責任を取るということは他者から加えられる、自らの自由に対する束縛であり、自由とは正反対のものなのではないか。そうではない、と大拙はいう。

自由を自恣と考へる人は自由のわからぬ人である。自由が自制せられて、それぞれの限定を持つところに、自主の人間がある。自恣は却つて或る種の制約の他から加へられるところに見られる。本能生活は決して自主生活でない、奴隷生活の標本である³⁹。

自主性は各人の自由を是認し尊敬する。各個人は道徳的人格であるからである。他の自由を毀損して我意を主張せんとする人は、自らの道徳的人格をも無視する⁴⁰。

大拙に言わせれば、他者を省みずに自己の欲求に従って行動する、というような、いわゆる世間一般でいうところの自由はむしろ自己自身を軽視したものであって、本当の「自由」ではないのである。大拙は、「自由」とは『自ら主となる』、即ち『自らに由りて他に由らず』の義であるといっている⁴¹。これに関連して、竹村による大拙の「自由」についての解説の一部を以下に示す。

³⁸ 鈴木大拙 (2000)、p. 35。

³⁹ 鈴木大拙 (2000)、p. 294。

⁴⁰ 鈴木大拙 (2000)、p. 351。

⁴¹ 鈴木大拙 (2000)、p. 33。

このように、自由ということは、欲求的自我の意のままということではなく、より深く、その存在の本性ともいべき絶対の自己に基づいての、その自己に由ることだったのである⁴²。

「自由」とは絶対の自己、自己の本来のあり方に沿って行為することであり、そのことが逆説的に、他者の尊重によって成り立つものであるということは、自己には自己以外の一切のものが含まれており、他者の中にも自己が含まれているということ（「理事無礙」）を意味し、またそのことによって、自己と他者は、現実には別個のものでありながら同時に同じものでもあるということ（「事事無礙」）をも意味しているのではないだろうか。竹村によれば、「本当の自己」とは「自己が無限の関係性の中に組み込まれていて、しかもその世界全体がそっくり自己である」ようなものであるという⁴³。これに関連して、大拙の以下の発言を示す。

自分は今此一片の紙の上に一軸のペンを動かして居るが、此ペンの発明者、此紙片の創作者は誰れであるかを知らぬ。が、彼等によりて今は自分のみならずその他多くの人々が、どれほどに利益を享けて居るかわからぬのである。彼等を追憶して適當の儀礼によりて感謝の意を表することは、尤も然るべき次第であらう⁴⁴。

これはいわゆる生産関係を通じて自己と他者との関わりを実感しながら行為しているということに他ならない。「自己を超えたところから自己としてはたらく」ということ、「超個」の自覚のもとに行為するということは、自己と他者との関係性の全体を自己として捉えることで「独りよがり」な見方を去り、その上で改めて他者とは明確に区別される自己自身として働く、ということであると考えられる。

第二節 他者救済の「はたらき」と「大悲」：「無目的」的行為

以上、「即非の論理」のもつ行為的性格が「個と超個」の概念によって表現されているということ、そしてその「個と超個」の関係が、大拙のいう「自由」の概念を媒体とすることによって、「事事無礙」的關係と同様のものであると考えられる、ということを確認してきた。ここからは、自己と他者は絶対に区別されるものでありながら本質的に同じものである、という「事事無礙」的な気づきと、その結果としての他者救済の行為とを結ぶものとして、大拙のいう「慈悲」について取り上げる。

大拙は「慈悲」とそこから出る行為について、以下のようについて。

⁴² 竹村牧男 (2012)、p. 92。

⁴³ 竹村牧男 (2012)、p. 203。

⁴⁴ 鈴木大拙 (2000)、p. 236。

慈悲は行動の原理であるから、けっして人をして閑坐せしめることはない。四苦八苦の娑婆の真中へ飛び出て、堪え難きに堪え、忍び難きを忍び、刻苦精励して、人間のため、世界のため、何か大慈大悲底の仕事を行ずるのである。そうしてその行動は報いを求める行動でない、無目的の目的で働くのである。これを無功用行という。自由性の発動である。松はその松たるゆえんを自覚せず、竹はその竹たるゆえんを意識しないで、松になり、竹になっているように、仏や菩薩は達磨の「無功德」と「不識」とで、慈悲行三昧である⁴⁵。

このことについて、竹村は以下のように解説している。

それは、大慈大悲の仕事をして、しかも報いを求めることがないようなものだといいます。それは、自己の本性の根底に、空ということがあるからです。この空性に徹したとき、そこから発する妙用は、無功德・無報酬のものとなるのです。しかもその妙用は、自我にとらわれず、自他の区別に限定されず、自他の枠組みは超えられて、むしろ他者の苦しみ・悩みが自己の苦しみ・悩みとなるが故に、おのずから大慈大悲のはたらきとなるのです⁴⁶。

ここから、二つのことが分かる。一つは、「慈悲」とそこから出る「はたらき」は、真正の自己への気づきが得られたときに自然と湧き上がってくるものである、ということ。これまで見てきたように、真正の自己とは他者との間に「事事無礙」的な関係があることを自覚し行為する主体である。松が松で、竹が竹であるような、「自らに由りて他に由ら」ざるという「自由」は、人間の場合「大慈大悲のはたらき」によって特徴づけられるのである。

もう一つは、この「はたらき」が見返りを求める類のものではない、ということである。通常、我々が他者のために何かをする、というとき、そこには少なからず自分の働きに対する見返りへの期待が込められている。たとえどんなに純粋に相手を想って行なったことであったとしても、本当の意味で全く見返りを求めないということはある得ないだろう。心のどこかでは、他者からの評価、あるいは自分自身からの評価を気にしているのである。しかし、ここでいう「はたらき」はそうではなく、全く見返りを求めることがない。それどころか、意識的に「あの人を助けよう」というように行為するのでもなければ、自分のした行為の招く結果に頓着することすらないのが「はたらき」であるという。これは一体どういうことか。

こうした「はたらき」のもつ「無目的」性は、大拙による、江戸中期の禅僧・白隠慧鶴の詩についての解説から読み取ることができる。白隠の詩は以下の通りである。

⁴⁵ 鈴木大拙 (2001)、p. 235。竹村牧男 (2012)、pp. 95-6 に引用されている。

⁴⁶ 竹村牧男 (2012)、p. 96。

徳雲の閑古錐、幾たびか妙峰頂を下る。他の癡聖人を備うて、雪を担うて共に井を填む⁴⁷

これについて、大拙は以下のように解説している。

それから、白隠禅師は、『毒語心経』という本に「癡聖人」〔悟った人が常識を超越したことをすること〕という語を使っている。「この癡聖人が、雪を担うて、井戸を埋める」というのである。雪は井戸の中にはいれば、溶けてしまうから、いくら入れても井戸の埋まる気遣いはない。それにも拘わらず、その仕事を続けている人——それが癡聖人である。労して功なしで、いくら働いても手柄が出ない。ここに禅の妙味がある⁴⁸。

あの馬鹿男の上人を頼んで来て、一緒に雪を背負って、井でも填めようではないかというのである。いわゆる、骨折り損のくたびれ儲けというわけで、分別の上では、いかにも勘定の合わぬ話である⁴⁹。

いずれ溶けて水になってしまう雪をせっせと運んできて井戸を埋めようとするような、そのような「骨折り損のくたびれ儲け」の行為こそが、悟った人のあり方であるという。目的をもって行為をするということは、自分がそこに注ぎ込んだ労力に見合う分だけのなんらかの見返りを求めて行為するということであるが、「癡聖人」の行為はそれとは正反対の「勘定の合わぬ」ものであり、むしろ「井戸を埋める」という行為そのものに夢中になっているようである。こうした事態を大拙は、「無目的」といい、「無功德」「無功用」といい、また「無報酬」あるいは「跡を残さない」はたらきともいう。

跡を残さぬというは、因果に囚われないということである。因果に堕ちずでもなく、因果を味まさずでもなく、因果ということ、そのことに心を煩わさずということである。因果は因果で、それ自身の道を踏んでゆくのであるが、因果の中で働いて居るわれらは、因果そのことには関心しないで、働くことそのことに、意識の全力を傾注すればよいのである。それが客観的にどういう結果になろうが、そういうことには頓著しないのである。これが跡を残さぬの義である。遊戯三昧の境地である。

こういうと、あるいは、「どういうことになっても構わぬ、何でもかでも、無茶苦茶に、思うこと欲することを勝手にやってのければよいのか」ということに考えられもしようが、それとは違うのである。客観的に結果を構わぬというのは、他人に迷惑がかか

⁴⁷ 竹村牧男 (2012)、p. 56。

⁴⁸ 鈴木大拙 (2014)、p. 423。

⁴⁹ 鈴木大拙 (2014)、pp. 427-8。

っても構わぬということではないのである。ただ、その結果なるものが、自分にとって、どういうことになるかということを経わぬというのである。たとえば、この仕事をすれば、こういう報酬がある、戦に行って功を立てれば、勲章がもらえとか、お役人ならば、仕事が出来れば位が上がるとか、もっと重い役目に就かせられるとか、昔の人のいう「名を竹帛に垂れる」とか、あるいは家名をあげるとかいうようなこと——これはいずれも有所住の行為である。靈性的生活の圏外にある行動である。(中略)

今、因果の法に囚えられぬといったのは、わかりやすくいうと、自分の行為の結果として、社会がどういう形で自分に対してくれるかということを念頭に置かぬという意味である。つまり報いを求めない、無功徳的に行動するということである⁵⁰。

では、こうした「無目的」性は他者救済の「はたらき」においてどのように発揮されるのだろうか。大拙は以下のようにいう。

人の苦しむのを見て、どうも、気の毒である、救わなければならぬという心持ちは、自分も苦しんだ覚えがあるので、その考えが出て同情が出来るという人もある。が、同情の因は、そんな分別をしてから動くものではないと思う。まず自と他とを分けて、自分はこうだ、そこで他人はどうだといって、それを自分に引き当てて同情を出すのだというよりも、自と他とは始めから区別せられないで、われらには各自に何か本具底なものがあって、それが自他を超越して動くのだと考えたい。この動きが始めから各自にあるので、いわゆる「他」人の苦しみを、自分の苦しみに引きかえて見ることが出来るのである。自と他というものが始めから分かれているとすれば、他人の苦しみを、自分の苦しみに引きあてて感じることは出来ないわけである。大悲は他に加わるのだから、自他は始めから分かれて居るということもあろう。が、それは外へ出てからの話で、大悲は、その実、自他のないところに在るから、自が出、他が出るようになって、元の一様相たる同情の生活が出来るのである。衆生無辺請願度は、分別の上で、他人の苦しみ、自分の苦しみというように分けて感ずるのでなくして、存在一般の苦しみ、世界苦、あるいは宇宙苦というようなものに対しての大悲の動きである。宇宙苦を見るのは大智であるが、それからの離脱は大悲の能動で可能になる。「見る」ということは、ただ見るということではなくして、脱離の大悲が動いて始めて見る事が出来るのである。ただ見るということは有り得ない。見ることは見ようとすることがあるからである。それが大悲である⁵¹。

自己と他者とを分けてから同情するのではなく、「助けたい」という気持ちがまず先にある。それは自他を超越した「何か」によって自他が結ばれており、両者が本来的に一つのも

⁵⁰ 鈴木大拙 (2014)、pp. 352-4。

⁵¹ 鈴木大拙 (2014)、pp. 429-30。

のであるためである、というのだ。自己と他者、「個」と「個」、「事」と「事」とが「超個 (=「理」)」によって結び付けられている、ということ(「理事無礙」、「事事無礙」)が存在の真相であって、そこでは自己の尊重が同時に他者の尊重でもあり、自らの行為の招いた結果に対して責任を負うこと、すなわちその行為の結果を甘んじて受け入れることが「自由」なのであった。このように考えれば、同情が自他の区別を超えたものであること、「はたらしき」に目的がなく、そのため見返りへの期待もなければ、因果から逃れようとする、すなわち自らの行為に伴う責任を放棄しようとするということも当然ではないかと思われる。自らの肉体や意識だけではなく、世界全体、存在一般が自己そのものであり、他者もまた狭義の「自己」の延長なのだ、と考えれば理解しやすいかもしれない。他者を助けることは自分が指を怪我して絆創膏を貼るのと何ら変わりなく、見返りなど求めずに、ある意味では「無意識」的に行うことなのであろう。

それにしても、自他を区別せず、しかも同時に他者を益し、自身の行動に責任を持つというようなことがなぜ可能なのか。それは恐らく、自他の区別が有「本質」的なものではなく、無「本質」的なものとして行われているからであると考えられる。「世間的」な物の見方における区別には、「本質」が伴っていた。自己は自己以外の一切と対立することによってのみ認識されるため、自己と他者とは互いに争い合い、一方が自らの利益のために他方を利用することもしばしばである。大拙いうところの「対峙の世界」「相剋・相殺の世界」である。これは言い換えれば、自己が他者との関係性によって存在しているということを忘れ(あるいは知らず)、自己を自体的な存在者と錯覚して、不当にその地位を高めているということでもある。しかし、自己と他者とが「理」あるいは「超個」といった自他の区別を超越したもののによって貫かれていることに気づけば、たとえ現実には自己と他者とが峻別されるものであったとしても、それは「無限数の存在論的構成要素」の中の「有力」「無力」の差でしかない、ということが明らかとなり、両者の地位は対等なものへと回復される。つまり、自他は単に区別されるわけでも、また無闇に混融されるわけでもなく、無「本質」的なものとして区別されているのである。このことから、「即非の論理」は、行為する際に自己を優先するという、誰もが持つ行動指針としての「リミッター」を外した状態で行為することを可能にするものであると考える。たとえば、大学受験の試験当日に会場へ急いでいるさなか、目の前を歩いている人が転んでその持ち物が道に散乱したとする。その人を実際に助けるにせよ助けないにせよ、誰もが「この人を助けていたら試験に遅れるかもしれない」「自分是一世一代の大勝負に挑もうとしているのだから、気の毒だが他を当たってもらおう」などといった葛藤を覚えるのではないかと思う。これが自己優先の「リミッター」であるが、悟った人であればそのようなことを考えることもなく、目の前の散乱した荷物を拾うのを手伝い、その結果自分が試験に間に合わなかったとしてもそれを悔いることはないのだろう。

しかし、ここでひとつの疑問が生じる。それは、こうした「他者救済」的な行為がなぜ、事態を静観するのではなく、あえて他者に積極的に関わっていくような形で行われるのか、ということである。上記の例に即していえば、持ち物を拾わずにそっとしておくの方が

却ってその人のためになる、ということもあるだろう。自分が良かれと思ってやったことは「余計なお世話」であり、相手は「恥ずかしいから放っておいてくれ」と思っているかもしれない。にもかかわらず、なぜこれが「他者救済」たりうるのか。このことは、大拙のいう「大悲」によって説明できるのではないと思われる。既に見てきたように、自己と他者とは本来独立のものではなく、自他を超えたものによって貫かれており、だからこそ他者に対して「同情」することが可能なのであった。とはいえ、それを実行に移すまでには自己優先の「リミッター」という障壁が存在している。この「リミッター」は真正の自己、すなわち自他を「事事無礙」的な関係にあるものと捉えて行為する主体に目覚めることによって解除される。すると、自他の関係における存在論的に必然的な欲求としての「同情」を、ある意味ではその衝動のままにはたらかせることが可能になる。「荷物を拾ってあげたら却って迷惑かな」あるいは「この人を助けることで試験に遅れたらどうしよう」といった葛藤は全て「リミッター」の産物であり、ここではもはやそれらを一顧だにすることもないのである。そういう意味では、「大悲」のはたらきはすこぶる自分勝手に自己満足的なものであるともいえる。他者への同情を極限まで高めていくと、却って「相手がどう思っているかと関係なく、自分が助けたいと思ったから助ける」というような、ある種独善的とも思える結論が導き出されるのである。一方で、助けられる側の人が人目を気にして「恥ずかしい」と感じるのは、彼/彼女がまだ真正の自己への覚醒を果たしていないからだ、という見方もできる。「人目を気にする」ということ自体が自他を区別する「凡夫の見方」そのものであり、もし彼/彼女もまた「悟った人」であったならば、自身がどう見られているのか、などということには頓着せず、自らへと向けられた善意を素直に受け取るであろうことが予想される。そのように考えると、真に「大悲」の恩恵に浴するためには、行為者だけではなく、その行為の受け取り手の側にも真正の自己の自覚が要求されるのかもしれない。

以上のことから、「即非の論理」が我々に要求するのは、自らを「妄想」のくびきから解き放ち、常に目の前の行為自体に集中してそれを完遂できるようにすることであり、そのことが結果として自身だけではなく他者をも利することに繋がるのだと考えられる。竹村によれば、大拙は前述の白隠禅師の詩（「他の癡聖人を備うて、雪を担うて共に井を填む」）を評して「ただ目茶苦茶に働くのだ、働いて働いて働きぬくのだ⁵²」と語ったという。また、これに関連して、大拙が禅のもつ社会的意義について語った以下の文章を引用する。

但々禅は一、一の個化した事象につきて、一定の理論・思想・指導方針を持って居ると云うのではない。一定の所与の事件を処理するに当りては、当局の人各々その分別智によりて意見を異にすることはあり得る。禅の寄与するところは、是等分別の思想を働かす原理だけなのである。この原理を無功用または無功德と云うのである。知の上で云うときは、無知の知または無分別の分別であるが、行の上では無功德の功德、無用の用である⁵³。

⁵² 竹村牧男 (2012)、p. 57 より引用。

⁵³ 鈴木大拙 (2021)、p. 152。

この箇所について、小川隆は『禅の思想』に寄せた「解題」において以下のように述べている。

禅はもろもろの具体的・現実的な問題を処理するものではなく、それらを処理する「理論・思想・指導方針」などの「分別の思想を働かす原理」なのだと大拙はいう⁵⁴。

つまり、「即非の論理」、そしてそれに代表される禅とは、何か特定の思想や教えを持つものというよりもむしろ、現実の社会に生きる個々人が「分別」＝「行為」を円滑に行うためのいわば「潤滑油」のようなものだ、ということである。一方で、小川は「即非の論理」が大拙によって否定的なものとしても語られていることに着目する。大拙は以下のようにいう。

個と超個とは矛盾するように出来て居る。この矛盾は脱却せられぬもの、解消せられぬものである。矛盾を矛盾としてそのままに受け入れることが脱却であり、解消である。般若の論理はそれを即非と云う。

即非の論理即ち無分別の分別は、それ故に、行為の上ではいつも悲劇とならざるを得ぬ。それが喜劇となるのは、行為を離れて、純粹に知的立場を取り得るときである。一般に人間の実際生活は悲喜両劇の交錯である。ここにもまた人間の自由性が認められる。

国のために死んだと云う、人のために身を殺したと云う。超個者自身の側からすれば——そんなことが云われるなら——それは問題にならぬことである。それから個者の心に動いて居る超個的意志からも、それは当然の事件で、何も彼是云うべきでない。当事者は固よりの事、その集団所属の他の人々から見ても、身を殺して仁を成すは、固よりしかあるべき事で、何もそれがために悲しむ要は少しもないのである。しかし人間はこんな実例を見ると、手を叩いて喜ぶことをせぬ、頭を垂れて泣く。何のために泣くのか。人間仲間には悲壮と云う言葉がある。論理的矛盾は行為的には悲壮である、または義烈である。こんな言葉の聞かれる限り、人間は個であり、自由であり、創造的である。

封建時代には義理と人情と云った。人情は個所属であり、義理は超個者である。今日ではまた別の言葉を使うであろう。言葉は時代で違うが、行為的矛盾即ち悲劇は永遠に相続する。人間は泣くために生れたと云ってよい。またこれを人間の業とも云う⁵⁵。

この箇所について、小川は以下のようにいう。

⁵⁴ 鈴木大拙 (2021)、p. 348。

⁵⁵ 鈴木大拙 (2021)、pp. 156-7。

ここでの「超個」と「個」は、さきほどまで見ていたものとは、にわかに意味が変わっている。時局に関わる表現は慎重に避けられ、故意に曖昧な口ぶりがとられているが、ここにおいて、「超個」は全体主義・軍国主義の、「個」は個人の生命や尊厳の隠喩にほかならない。ここで語られているのは、もはや「即非」を生きる自在な「人」の話ではなく、「超個」による「個」の圧殺という「今日」の「悲劇」と、「人間は泣くために生れた」という悲嘆なのである。「般若即非」も「無分別の分別」も、ここでは「矛盾を矛盾としてそのままに受け入れる」という悲痛な諦念の別名となっている。戦争という非情で理不尽な現実の下、禅と近代社会の「体」「用」関係は、大拙が信じたようには自ずと相即しなかったのであった⁵⁶。

第二次大戦中に日本政府が行なった全体主義的・軍国主義的施策の数々と、それにより国民が受けた「圧殺」とが、ここでは「超個」と「個」の関係になぞらえられている⁵⁷。確かに、ある意味ではこうした状況もまた「自己を超えたところから自己としてはたらく」という「無分別の分別」であり、「分別の思想を働かせる原理」としての「即非の論理」のひとつの表れであるようにも思える。しかし、当然ながら大拙の説く「即非の論理」はそのようなものではない。小川は続けて以下のようにいう。

「無分別の分別」は、無根底の空無に立脚するがゆえに、如何なる「分別の思想」をも有効に「働かす原理」となり得るはずであった。しかし、空無を「体」とするゆえに、それはまた現実の是非善悪に対する検証の仕組みをもたず、如何なる「分別」に対してもそれをそのまま「働かす原理」となってしまう危うさと表裏一体であった。だが、それは、おそらく、大拙自身にとって、思想自身の欠落ではなかったであろう。『禅の思想』では前面に出されていないが、大拙は最初期から晩年まで「大悲」と「衆生無辺誓願度」の心をくりかえし説いてやまなかった。しかも、それは個々人の心中のことではなく、宇宙大の事実として説かれていた。宇宙は「大悲」の心でできており、「衆生無辺誓願度」の祈りの心で動いている、そんな素朴だが強固な確信、いや確信というよりも大拙自身の理屈ヌキの実感として、それは終生語られつづけた。(中略)

「即非」も、「無分別の分別」も、「超個と個」も、そして「人」も、大拙にとっては、すべて「大悲」の宇宙の中でのことだったのである。現実には戦争という過酷な現実の前に「個と超個との矛盾」への諦念と「人間は泣くために生れた」という悲嘆を漏らさざるを得ないこととなった大拙であったが、しかし彼はおそらく、それを自身の思想の欠損ではなく、もともと宇宙に満ち満ちているはずの「大悲」を人類が見失っているためだと痛感したように思われる⁵⁸。

⁵⁶ 小川隆 (2021)、pp. 350-1。

⁵⁷ 『日本の靈性』は大戦末期の昭和 19 年 (1944 年) に執筆された。

⁵⁸ 小川隆 (2021)、pp. 351-4。

「即非の論理」は「一定の理論・思想・指導方針」を持たないというその中立性のゆえに、ともすれば公益という大義名分の下で行われる非道な行為を助長するような剣呑なものにもなりかねない。しかし、その場合の「即非の論理」には「大悲」が欠けている。というよりもむしろ、「大悲」こそが「即非の論理」の根幹をなすものであって、「大悲」のない「即非の論理」は「即非の論理」ではないのだろう。このことは、大拙の以下のような発言からも見て取れる。江戸期の武人・禅者である正三道人を評して、大拙はいう。

彼は必ずしも力を否定せぬ、ただの力を否定するのである。彼は力が悲願に裏付けられて始めてその真価値を発揮するものであることを知って居る。それ故に、彼は、如何なる場合でも、個人間の関係においても、社会的機構の運為についても、知識の増進及向上に関しても、国際的紛糾を解決する上にも、いつも悲願心を以て、それぞれの力の行使を忘れないであらう⁵⁹。

単なる分別上の行為ではなく、慈悲に裏付けられた行為、無分別を経た分別でなければ価値がない、というのである。また、同様のことをより極端な例を引き合いに出して語っている箇所もある。

分別の世界、合目的的世界では常に闘争があり喧嘩があつて騒々しい。しかし無分別的靈性的世界が一たび瞥見せられると、喧嘩は出来ても、そこには憎悪がない。我執がない。自我を忘れた争いであるから、いかに烈しく戦つても、憎しみというものは出ない。敵を殺しても、それは憎しみの鑿殺でなくて、愛のたしなめである⁶⁰。

これはなかなかショッキングな発言であるが、無論大拙が戦いや殺し合いを是認している、というわけではないだろう。そうではなくて、行為は「真正の自己」に由って、すなわち「自己を超えたところから」行われるべきであり、その根底にあるものこそが宇宙に遍満する「大悲」なのだ、ということを誇張して表現しているのだと思われる。これはあくまでものの例えであって、本当に「大悲」のもとに行為したなら、他人に対して「おせっかいを焼く」ことはあっても他者を害するような結果にはならないのではないか。

第三節 再び「自由」について

以上、大拙における「即非の論理」が、なぜ他者救済的な行為をその必然的な帰結としてもたらすのか、そしてそのような行為がどのようにして行われるのか、ということについて検討してきた。「他者救済」などというと説教くさく聞こえるきらいがあるが、実は「即非」

⁵⁹ 鈴木大拙 (2000)、p. 233。

⁶⁰ 鈴木大拙 (2014)、pp. 351-2。

の実践者となることこそが狭義の「自己」、すなわち他者と対立するものとしての自己をも救済することなのである。なぜかといえば、自己をそのような排他的なものとして捉えることこそがあらゆる精神的な苦悩の源泉であり、「即非」の実践はそこから脱することに他ならないからである。大拙の「自由」観については上でも言及したが、ここであらためて大拙における「自由」と「即非の論理」の関係について検討してみたい。大拙は以下のようにいう。

本来自由など云ふものの無いところは、悩みなどは有り能はぬのである。それで人間だけが悩む、他の生物には悩みはない。かうすれば、かうなると云ふところに生きて居るものには、悩み理由がない。かうしても、かうならぬやうにしたいとか、なぜかうならなくてはならぬかと尋ねられるところにのみ自由がある。(中略) 良心は反省して悩む、彼等には何等の反省はない。良心はない。随つて悩みだの病むだの業だの罪など云ふものはあり得ない。人間はこれに反する、二筋途の分岐点に立たせられて居る。左せんか、右せんか、人間はここで決断を迫られて居る⁶¹。

悩むということも自由を云々するということも人間だけが行うことであって、他の動植物、あるいは神のような超越的な存在（「良心」）にはそれらはない。本当に「自由」であれば、自由か否かとやかましくいう必要はないというのである。では、ここでいう本当の「自由」とはなにか。

自由はそのままの又の名である。即ち不自由も自由、自由も自由、順も逆も共に自由そのまま、自由そのものと云ふところに宗教があるのである⁶²。

人間が目目の出来事に対して「かうならなくてはならぬ」と考えるからこそ自由や悩みといったものが生じてくるのであって、そうした「価値判断」を介さずに「そのまま」にそれを受け取ることが本当の「自由」なのである。本稿の第二章第二節では大拙における「自由」が自恣ではなくむしろ自制であり、それは自己が他者との関係性の中で捉えられ、他でもない「真正の自己」に由って行為が行われるからだということを確認したが、これを「価値判断」を行わないからこそ可能になることだ、と言い換えることもできる。「価値判断」とはすなわち、他者の利益よりも自己の利益を優先して行為することに他ならない。そのため、大拙は「自由」と「幸福」とは必ずしも一致しない、という一見シビアな「自由」論を展開している。

それは何故かと云ふに、自由とは自主の義である。自ら主人公になつて自らの運命を

⁶¹ 鈴木大拙 (2000)、p. 51。

⁶² 鈴木大拙 (2000)、pp. 286-7。

開拓して行けるやうになるのが自由である。如何に仕合せと感じられるところでも、そこに自由意志、自主独立の運動がなければ、それは奴隷の生活である。可愛がられて生きて居る猫か犬のやうである。籠の中の小鳥である。人間の生活ではない。自主自由の生活は必ずしも、或る意味の幸福ではなからう。併しそれは人間としては問題にならぬ、人間の生活には苦しむと云ふことがなくてはならぬ、自らが主人公になつて、これを捨ててかれを択ぶと云ふことが可能でなくてはならぬ。択ぶことは必ずしも楽ではない。決断の可能は健全な知性と勇氣とを必要とする。ここに人間としての生甲斐があるのだ。人生を価値づけるものは実に自ら主となるところにのみ見出されるのである⁶³。

動物のように「択ぶ」ことを一切しないのでもなく、また凡夫のように「択ん」だことに伴う責任から逃れようと右往左往するのでもない。「択び」つつ、それにとらわれない。そしてそれが可能になるのは、「択ぶ」ことが「大悲」に裏付けられている場合のみである。軍国主義や全体主義のようなものは「択ぶ」ことをせずに「迎合」しているにすぎず、「奴隷の生活」の一種であるといえる。

まとめ

大拙のいう「即非の論理」は事物を自体的な存在者と錯覚している状態である「世間並み」の物の見方を脱し、あらゆる事物が他の事物との関連性の只中においてのみ存在しているという「本当の物の見方」への覚醒を促すためのものである。

しかし、「即非の論理」の第一義はそうした認識の変容としての側面、すなわち静的・知的な側面ではなく、むしろそれらを踏まえた上で（あるいはそれらと同時に）行われる、現実の社会における行為としての側面、すなわち動的・実践的な側面である。そこでは、自己はもはや他者の排斥によって成り立つ「閉じた主体」ではないため、それまでの自己優先的な行動方針に陥ることなく、「大悲」の体現者として行為することが可能となり、「心の欲するところに従えども矩を踰え」ない。

参考文献

- 鈴木大拙(2000)著、久松真一・山口益・古田紹欽編『鈴木大拙全集 第九巻』、岩波書店
鈴木大拙(2001)著、久松真一・山口益・古田紹欽編『鈴木大拙全集 第二十巻』、岩波書店
鈴木大拙(2014)『日本的靈性 完全版』、角川ソフィア文庫
鈴木大拙(2021)『禅の思想』、岩波文庫

⁶³ 鈴木大拙 (2000)、p. 293。

「即非の論理」とはなにか

- 井筒俊彦 (1991) 『意識と本質：精神的東洋を求めて』、岩波文庫
井筒俊彦 (2014) 『禅仏教の哲学に向けて』、野平宗弘訳、ふねうま舎
井筒俊彦 (2019) 『コスモスとアンチコスモス：東洋哲学のために』、岩波文庫
小川隆 (2021) 『『禅の思想』改題』、岩波文庫
竹村牧男 (2012) 『「宗教」の核心：西田幾多郎と鈴木大拙に学ぶ』、春秋社