

鈴木大拙と「禪行為」としての「即非の論理」

森 哲 郎

D. T. Suzuki and the “Logic of *Sokui*” as “Zen Action”

Tetsuro MORI

鈴木大拙（1870–1966）は、伝統的な禅仏教を新しい「禅」として欧米世界に発信した「禅の思想家」として知られているが、同時に同郷の親友である「哲学者」西田幾多郎（1870–1945）と共振して、「日本的靈性」・「大地性」・「無分別の分別」・「即非の論理」など独自の思索を展開することで、狭義の仏教学や哲学の枠組みを遙かに超え出た独創的な知的巨匠である。96歳の生涯で、その三分の一を海外で過ごし、まさに「世界人としての日本人」、即ち「外は広い、内は深い」と東西文化相互間の透徹した洞察を自身の生涯で自己表現した稀有（けう）の「人（にん）」に他ならない。西田哲学の「純粹經驗」・「自覚」・「場所」の展開から最後の立場「絶対矛盾的自己同一」までの思索に、深く響き合う大拙の独自の思索、「禪經驗・禪意識・禪思想」（「禪境・禪意・禪理」15-259）等の構造連関を、「禪行為」としての「即非の論理」を中心に「人（にん）」思想の成立に到るまで考察してみよう。

大拙は、伝統的な禅宗の「不立文字・教外別伝」の超言語的本質（「宗通」）を踏まえながらも、従来の伝統の枠を破って、「文字も亦（また）道」（18-249）という新しい表現の道（「説通」）を探究した。しかも特定宗派を超えた普遍的宗教性、その生きた宗教経験の次元を（「禅宗」ならぬ）「禅」として、たとえ仏教以外の宗教であっても生きた宗教経験の究極的次元を新たに「禅」と命名したのである。そうするとあらゆるところに禅がある。「禅は生きることであり、生きることが禅、我々は禅そのものを生きている」（12-268）。しかし「禅に（in）生きるだけでは不十分である。人間は禅によって（by）生きなければならない」（12-268）という「禅に生きる意識」（12-269）、これこそが「禪經驗」を越えた「禪意識」（＝自覚）であり、更に伝統を越えて現代世界へと問いかける「即非の論理」としての「禪思想」に発展するのである。

「般若即非の論理」は、『日本的靈性』（1944）初版の最終章「金剛經の禪」に由来する。その根本思想は、「仏説般若波羅蜜。即非般若波羅蜜。是名般若波羅蜜」（「般若波羅蜜は、即ち般若波羅蜜ではない。それでこれを般若波羅蜜と名づける）」という表記の「即非」に着目して「即非の論理」と命名された。これを定式化すると、「AはAだと云ふのは、AはAでない、故に、AはAである」、これは「肯定が否定で、否定が肯定だ」とか、「これが般若系思想の根幹をなしてある論理で、また禅

の論理である、また日本の靈性の論理である」(5-381)と言う。この定式化を大拙は、伝統的な青原惟信禪師の言葉、〈禪以前・禪・禪以後〉の三つの見解(けんげ)「山を見れば是れ山／山を見れば是れ山にあらず／山を見れば是れ山」(13-176)に合わせて、簡略に「山が山でない、それ故に、山は山である」(5-381)と言う。この「即非」の否定(「山でない」)は、「現象と本体」の差異等の単なる言語論や認識論の不一致と解釈されてはならない。また常識的な「分別」の肯定から、不条理な否定としての「無分別」を経て、もとの肯定に還る「無分別の分別」(13-176)としても定式化できるが、しかしこれは断じて何か弁証法的な〈過程や段階〉と解釈されてはならない。「山が山でない」という不思議な否定矛盾は、実は「山が自己で自己が山である」という「靈性的直覚」の禪経験を根底にしておき、「分別の無分別」(否定)と「無分別の分別」(肯定)との瞬間同時の経験事実へと現成するのであって、単なる言葉上の遊戯仮論ではない。

大拙の「即非の論理」には種々の次元があり、「神は神にあらず、故に神は神である」(12-268)というような形而上学的・神秘主義的な宗教性(愛)の次元まで包含しうるが、根本的には、「生死即涅槃」や「煩惱即菩提」等の仏教の核心、更にその生ける具体化とも言うべき「禪行為」(無作の作)の場面を照らすものである。

例えば「洞山無寒暑」(『碧巖録』第43則)に以下の問答がある。洞山に或る僧が「寒暑到来、如何が廻避せん」(生死の一大事が到来、どうしたらよろしいでしょうか?)と問うと、洞山は「何ぞ無寒暑の処に向かつて去らざる?」(生死のない世界に行ったらよいではないか)と答える。僧は「如何なるかはれ無寒暑の処?」(それはどこにあるのでしょうか?)と問い返す。即座に洞山は「寒時は闍黎(じゃり)を寒殺し、熱時は闍黎を熱殺す」(寒いときは寒いのみ、熱いときは熱いだけ、生まれるときや生まれる、死ぬるときや死ぬのみ)と答える。寒い時は寒いのみで、そこには寒さを感じる「自己」すらもない、「おお寒むっ」、そのみである。「寒殺」し、「死にきった我なき我」には不思議な転換がある。「廻避」せず「寒時」の只中へ飛び込んで、直面の対象に成りきり死にきりゆけば、そこに生死を越えた次元が開かれるのである。まさに「即非の論理とは行為そのもの」(13-464)なのである。

このように人間存在の根本の問題が、この「無寒暑の処」即「寒時寒殺、熱時熱殺」として、「生死が無生死で、無生死が生死だ」(13-274)という「即非」によって明らかとなる。「非」とは「根本の矛盾」であり、「生死の世界、寒暑の世界、絶対に相容れぬものの抗争」(13-274)をいう。「即」とは「此の絶対に相容れぬものが、そのままに同一性という場面に動いて居る」(13-274)ことである。「〈非〉がそのままに〈即〉、即ち絶対に相〈非〉すること、それが直ちに〈即〉なのである。〈即〉と〈非〉とはそのまままで同一なのである」(13-275)。ここには西田の「絶対矛盾的自己同一的世界」(13-280)を彷彿とさせる共通問題がある。「〈即〉そのものは(知的分別では)何処にも見つからぬ、事実、見つければ〈即〉の世界は消えてしまふ。〈即〉は〈非〉の〈即〉として成り立ち、〈非〉は〈即〉の

〈非〉として成り立つ。〈即〉は〈非〉の中に在り、〈非〉は〈即〉の中に在る。〈非〉が〈即〉で〈即〉が〈非〉である。これが人間の経験事実そのものの姿である」(13-281)。このように仏教は、「差別と平等という矛盾した概念の自己同一」を強調するが、論理(分別)では不可能な「即」を「無分別」として思弁するのではなく、「日常経験の上で無分別が分別の中に浸透していること」を「靈性的に直覚」(7-14)するよう吾々に促すのである。

しかし「即非」が誤解されると、古い仏教の悪しき「平等観」を直ちに「即」の世界と見誤る危険がある。「平等」の観照性・平板性・空間性を破って、「差別」の只中へ飛び込む勇気を起こせば、「行為」としての「即非」が現成するのである。「即非は最も生きた論理なので、宗教的・人格的に云ふと、大智即大悲、大悲即大智の端的である」(13-282)とさえ言われる。西田は、最晩年の宗教論を執筆していた頃に、大拙への手紙で、「私の絶対矛盾的自己同一即ち即非の論理」から「人(にん)というもの即ち人格を出したい」、「それを現実の歴史的世界と結合したい」(19-399)と述べたが、これをまさに大拙自身の究極の立場として、この方向でも「即非の論理」の核心に迫りたい。

大拙は、西田の死の翌年の御進講『仏教の大意』(1946)において西田への応答を込めて次のように言う。「(西田の矛盾的自己同一のように)相容れないものの自己同一——即ち分別の無分別と云ふ問題は、すべて何かを考へる人々にとりて容易ならぬ問題であるが、それと同時にこれほど根本的なものはないのです。(中略)仏者はそれで独特の方式を編み出した次第です。それは不可思議解脱(アチンチャ・モクシャ)と云ふのです。無心又は無念と云ってもよいのです。知性的には智慧の眼を開くことです。意志的に云えば、矛盾そのものの真中へ飛び込むことです。なぜ手を手と云ふか、片手にどうして声が出るか。これを外から眺めないで、そのものの中に這入ると——即ちそのもの自体になると、問題はなくなるのです」(7-25)、これが「無解消の解消」、「不思量の思量」であり、「論理や思索の圏内へ這入ってこない」「不可思議解脱」に他ならないと言い、禪者は、「生命の問題を外から眺めてそれに解釈を与へようとししないで、生命そのものの中へ飛び込むと云ふことにする」が、これが「般若は般若でないから般若だ」(7-25)という〈禪行為の即非〉に他ならないと力説している。

宗教経験は、本来的に「苦の経験」であって、この「経験の故に離苦が可能になる」(7-32)が、この離苦は「感性」や「知性」(分別)では不可能であり、「大慈大悲の心」としての「靈性」に触れてはじめて可能になる。「業と非業との矛盾がそのまま自己同一」(7-34)という「不可思議、即ち「業を業としてまともに認覚すると同時に、吾等存在の根源そのものはそれで縛られてゐないという」ことを自覚する」(7-32)という「即非」構造こそが「靈性的自覚」として現成するのである。

既に「即非」の「即」の誤解を「悪しき平等観」に見たが、「非」の誤解としては、有名な「百丈野狐」(『無門関』第2則)の「不落因果」がある。禪の修行をすれば「死んでも死なない」等「因果」を自己の外に見て、その落不落を問うならば、知性と靈性との「非」を誤解したことになる。他方で「不昧因果」はまさに「因果は因果にあらず故に因果なり」(7-40)という「即非」であり、「因果そ

のものになれば因果はない、落不落も昧不昧も問題にならぬ」(7-41)とか「因果に落ちぬとき既に落ちて居る」、「因果に落ちると云ふは却って落ちぬことである、更に進んで、不落は不昧であり、不昧は不落である」(7-40)とまで言う。「風流五百生」の「野狐身」には何か別調ののびやかな〈即非の自由〉さえも味得できよう。

大拙は、日本の靈性の心髄として、浄土系においては、法然と親鸞を一体と見る鋭い洞察を踏まえて近代日本の「妙好人」を発見したのみならず、禪門においては道元や白隠に劣らぬ盤珪の「不生」禪を発見したのである。「妙好人」と「不生」に通底する根源的自由の靈性の世界がここに看取されるが、この「不生」にも〈即非の自由〉が以下のように鮮やかに現われているのである。

「不生は生に対するものでなく、生滅又は生死に対する。即ち生死の分別に対する無分別の分別である。それが不生である。それ故に、不生は、生と死、死と生との矛盾を解消する、〈生即ち死、死即ち生、——即ち不生〉と云ふことにしてしまふ。これが悟りの当体である」(1-483)。

大拙は、不生は、「意識の分別性と超意識の無分別性」とが触れ合う「場」として「場所名詞」(1-20)であるという、西田の「無の場所」にも通底するような絶妙な表現をしている。「生死は不生の場での生死である」、「生死を不生から離して見るところに迷があり、不生の場に還るときに悟りがある。而して吾等はいつも此場を離れたことがない」、「仏心も活仏もみな不生の場を指すのである。此場は生死の外にあるのではなくて、生死そのものなのである」(1-484)と述べ、盤珪の言葉「今此場に居る人は、一人でも凡夫はござらぬ。みな人人(にんにん)不生の仏心ばかりでござる」(1-483)を引用している。生死は、「刻々の出来事」にして同時に「分別の論理」に他ならないが、「不生の場」は、「分別を可能ならしめる無分別智」として「論理的機構」を孕む「形而上学的概念」でもあり、それ故に「無分別の分別、分別の無分別——生死そのままの不生」(1-485)という「即非」構造が成立する。しかし「無分別を分別するのが人間である。不生を生死し、生死して不生なるが人間である」以上、「禪経験はどうしても禅意識にならねばならぬ」(1-486)。これを「禅思想」へと挙揚したのが盤珪の「不生禅」に他ならない。

大拙は晩年(1957)87歳、メキシコでのE.フロム・セミナーにて、この「不生」を「宇宙的無意識」として、分別知性の岩盤を「意志の震顫(しんせん=ふるえ)」によって打破すれば、この無意識に触れて、誰でも「生きることの芸術家」(アーティスト・オブ・ライフ)になり、自分自身の身体・人生を自由なキャンバスにして自己表現するという「大用現前」の根源的自由を語っている。そこには「禅」という言葉さえ不要な人間の根源的自由が示唆されている。また晩年の大著『臨済の基本思想』(1949)では、臨済の根本を「無位の真人」の「人(にん)」にみて、「随处に主となる」・「即今目前歴歴聴法底」(=「きくものきく」3-495至道無難)の当体をまさに「靈性的自覚としての人(にん)」に見て、その大機大用を強調している(無難禅師の歌「耳もきかず、心もきかず、身もきかず、きくものをきくを、それと知るべし」3-492)。

盤珪が「不生の仏心」の証拠として出す「聞こうと意識しなくとも聞こえる鳥の声」や「錐で刺される痛み」の場面を、大拙は次のように語る。「著者（大拙）は今ペンで字を書いている、不意に誰かが後ろから錐で一寸脊をつつく、痛いと言ふ——この痛いと言ふものが、不生の当体、見聞覚知の主人公、臨済の人である」（3-520）と。

筆者（森）の経験として、かつて満員の地下鉄車両のなかで隣の人の足を踏んだ。思わず、踏んだほうの筆者が「痛い！」と先に叫んでしまった。その瞬間、相手は怒るところか微笑んでくれた。この出来事も、「人（にん）と人（にん）」という限りなく面白い世界を示唆するのではなかろうか。大拙晩年の好きな言葉は「真空妙有」の「妙」、その翻訳は、「おはよう」（グッド・モーニング＝「良い朝を！」）の「良し」（グッド）だという。大拙の大好きなエックハルトの「毎朝が良い朝」（Every morning is good morning）は、雲門の「日日是好日」（にちにちこれこうにち）と響き合う。「おはよう！」のドイツ語 Guten Morgen は、「対格」（目的格）として会う人への願いとなっている。「挨拶」の根源性に「禅」の究極を感じられよう。

[引用は、2000年版の鈴木大拙全集の巻数と頁で記した。強調は原則的に筆者による。]

鈴木大拙（1870–1966）の禅仏教に関する代表的著作

（以下、重要な著作を年代順に挙げてみるが、岩波全集版では、実に判然としない編集をしているので全集の巻数のみ記しておく。将来的に、分野ごとに、また主題別にテキストの編集が不可欠の課題となろう。大拙の半世紀に渡る著作活動の地図が必要であろう。）

- 1906 『禅の研究』（1906/1957 全集第12巻）
- 1914 『禅の第一義』（全集第18巻）
- 1927/1933/1934 Essays in Zen Buddhism I/II/III
- 1930 『禅とは何ぞや』（全集第14巻）
- 1934 An Introduction to Zen Buddhism（「禅仏教入門」、「禅への道」全集第14巻）
- 1938 Zen Buddhism and its influence on Japanese Culture（『禅と日本文化』第11巻）
- 1939 『無心といふこと』（全集第7巻）
- 1940 『盤珪の不生禅』（全集第1巻）
- 1941 『禅問答と悟り』（全集第13巻）
- 1941 『禅の諸問題』（全集第18巻）
- 1942 『浄土系思想論』（全集第6巻）
- 1943 『禅思想史研究第一』（全集第1巻）
- 1943 『禅の思想』（全集第13巻）
- 1943 『禅百題』（全集第15巻）

- 1944 『日本的靈性』(第5章「金剛經の禪」全集第5卷)
- 1947 『仏教の大意』(全集第7卷)
- 1948 『禪一撈』(全集第15卷)
- 1949 『臨濟の基本思想』(全集第3卷)
- 1949 Living by Zen (『禪による生活』1957 邦訳・全集第12卷)
- 1965 『禪』(全集第14卷)

〔後記〕

上記の拙論は、来年アメリカで出版予定の The Oxford Handbook of Japanese Philosophy (Edited by Bret W. Davis) に掲載される「鈴木大拙」の項目のために書いた「即非の論理」に関する小論である。筆者が長年従事している西田哲学研究においても、鈴木大拙の西田哲学への影響関係には深く大きな意味がある。『善の研究』出版百年を記念する西田哲学会の基調講演『『善の研究』における「表現」思想』（『西田哲学会年報』第9号2011）において、筆者は、「純粹經驗」の哲学成立への端緒として、大拙と西田の手紙の応答に着目した論究を試みた。また西田最後の宗教論『場所的論理と宗教的世界観』の執筆開始の時点で、大拙から『日本的靈性』（現在の文庫本と違い、第5章「金剛經の禪」を含む初版）が届き、そこでの「即非の論理」が正面から西田に受け止められた。さらに大拙は、その後の西田の死後においても、御進講「仏教の大意」などで西田の最後の宗教論の意図、「私の絶対矛盾的自己同一即ち即非の論理」から「人（にん）というもの即ち人格を出したい」、「それを現実の歴史的世界と結合したい」（19-399）という西田の宿願にも応答していると思われる。大拙は『日本的靈性』において、法然と親鸞の二人を一人、一人格と見るという面白い解釈を試みているが、それを借りて言えば、西田と大拙の二人を一人と見て、相互の相補的な解釈を試みることも可能ではないかと思えるものである。詳細な解明吟味は他日を期す他ないが、最小限の課題を記してみた。