

## 靈性の論理

—即非と絶対矛盾的自己同一

石 浜 弘 道

今日「靈性」については「スピリチュアリティ」という表現で、広い意味で高次の精神領域に働くものとして使われるようになったが<sup>1)</sup>、そのきっかけを作ったのは仏教学者鈴木大拙であろう。彼は半世紀以上前その思想を提示し、広く認知させることに努力してきた<sup>2)</sup>。

大拙はその代表的著作である『日本的靈性』の初版（1944年）において、宗教的世界を解明する私たちの能力として「靈性」という概念を提出し、その論理的構造を「即非の論理」として説明している。しかしその部分が主に書かれている第五篇「金剛經の禪」はその後、理由は定かではないが『日本的靈性』に含まれなくなってしまった<sup>3)</sup>。だが「靈性」の論理的構造を考える場合、この第5篇「金剛經の禪」は不可欠であり、未だに靈性の方法論が明確となっていないことを考えると、ここでその論理を考察することは喫緊の課題であろう。そこでこの第5篇を中心に、「即非の論理」の探求を通して大拙の靈性論を考察したい。

さらに大拙の「即非の論理」を取り上げる場合、避けることができないのが西田幾多郎の哲学的論理との類似性とその影響である。

西田幾多郎と鈴木大拙の関係は周知のように、若き頃より精神的な交流が有り、前者は西田哲学の名で知られるように、西洋哲学の伝統を踏まえながら日本独自の哲学を開いた人物である。後者は鈴木禪学とも言われ、仏教の中で特に禅宗への深い理解とそこから独自な思想を発展させた人物であり、さらに日本佛教を広く世界に普及した面でも高く評価されている。そして、晩年両者は宗教をめぐって思想的に深い関係にあった。特に西田は『場所的論理と宗教的世界観』（1946年）をあらわし、浄土系佛教思想を彼の哲学の中に止揚している点で大拙の影響が見られる。一方、大拙は『日本的靈性』という

1) 窪寺俊之のスピリチュアリティに関する次の定義はその代表的なものであろう。「スピリチュアリティとは人生の危機に直面して生きる拠り所が揺れ動き、あるいは見失われてしまった時、その危機状況で生きる力や、希望を見つけるとして、自分の外の大きなものに新たな拠り所を求める機能のことであり、また、危機の中で失われた生きる意味や目的を自己の内面に新たに見つけ出そうとする機能のことである」（『スピリチュアルケア入門』三輪書店2000年13頁）。

2) この点を指摘した著書は、鎌田東二『靈性と宗教』（角川書店1995年68-71頁）、島薦進『精神世界のゆくえ』（秋山書店2007年196、212頁）

3) 第5篇を加えて角川文庫版を編集した仏教学者末木文美士は、第5篇が『日本的靈性』から除かれる理由を、大拙自身明言してはいないが付録的な意味合いがあったからではないかと語っている。（『日本的靈性 完全版』角川書店2010年454頁。本論ではこの版を使用する）

独自の宗教思想を前者より少し前に発表しているが、そこで述べられている「即非の論理」は西田の哲学的論理の影響によるものと言われている<sup>4)</sup>。

そこで両者の思想の関連性を検討することによって靈性の論理を明確にするとともに、両者の思想内容に類似性が見られるとするなら、西田もまたは大拙と同様、靈的世界（宗教的世界）とそれに関わる私たちの靈的能力に関する論理的解明を結果的には目指したことになるのではないかという点を確認したい。

## I 即非の論理

大拙は『日本の靈性』（角川ソフィア文庫 2010 年、初版・大東出版社 1944 年）第 5 篇「金剛經の禪」において、靈性の世界の論理として「即非の論理」を語る。この論理は具体的に仏典『金剛般若經』に表れているという。つまり

「仏說般若波羅蜜，即非般若波羅蜜，是名般若波羅蜜」（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づけるのである）。

「これが般若系思想の根幹をなしている論理で、また禪の論理である。また日本的靈性の論理である」と大拙は語り、これを一般化して次のように述べる。

A は A だというのは、

A は A でない、

故に、A は A である。

これは肯定が否定で、否定が肯定だというのである（鈴木大拙『日本の靈性』327 頁）。

これは「A は A である」という同一律の論理、日常の論理では理解し難く、一般的には極めて非常識と思われる。だが、否定を媒介として、初めて肯定に入るのが、本当のものの見方であるというのが、この般若の論理、即非の論理の語ろうとすることである。

「われらの知識というものは、常識の上でも、科学の上でも、いずれも、そのものをそのものとしてみるということであるが、般若の知恵なるものは、これに反して、まずそのものを素直に受け入れないで、これを否定する、それはそうでないという。そして、それから肯定に帰るということになるのである」（同前、328 頁）。

大拙はこれを、自然についての私たちの見方や生死という実存の問題から、具体的に次のように説明する。

4) この間の事情を小坂国継は次のように語る。

「西田と鈴木の交流は彼らの四高在学時代にまで遡ることができるが、とくに西田の晩年において両者の思想的交流は一段と緊密になり、相互に深く影響を及ぼしあうに至った。西田は彼の世界観の根本となっている仏教の思惟方法について、鈴木から折に触れて教示と示唆を受け、鈴木の方は、西田から西洋的思惟、とくにその論理性について啓発を受けた」（『西田哲学と宗教』280 頁）。そのような流れの中で、大拙の「即非の論理」や西田の「絶対矛盾的自己同一の論理」が類似の内容をなしつつ、それぞれの思想の中で展開されていくと考えられる。

「山を見れば山であるといい、川に向かえば川であるという。これが我々の常識である。ところが、般若系思想では、山は山でない、川は川でない。それ故に山は山で、川は川であると、こういうことになるのである」。

「我々は初めから生も死もないのに、生まれて死んで、死んで生まれるというと、かえって不思議になるのに、我らはそれに気づかないのである。そして、いつまでも生きたいとか、死にたくないとかいうのである」（同前、329頁）。

前述した山や川の場合は、それを否定すると、不思議だ、不合理だというが、自分自身のこととなると納得できるのではないか、と大拙は言う。例えば、なぜ私たちは生まれ死んでいくのか、そもそも生や死とはどのようなものなのかを知らない、つまり「不生」「不死」なのに、あるいはそれをどうしようもないのに、生死をわかったように思つてしまったり、なぜ生まれてきたのか、なぜ死なねばならないのか、もっと生きたいとか死にたいとか思つてしまう。動物や植物のように、生死の現実をありのままに、自然に受け入れるのでなく、生死を前にして迷う姿、執着するのが私たちの現実である。よってこのような私たちの現実の傾向性を否定し、そうすることによって生死の前で虚しい知的な努力をしている自己、迷いと苦しみの中にいる自己に気づき、そうして初めて私たちは自らの生死の現実をありのままに受け入れることで、それらの煩惱を離れ、平穏な境地を得ることができるのである、というのがこの即非の論理の意味するところである。

このように、即非の論理は自然界を対象的に見ると不合理に感じるが、私たち自身のこと、いわば実存的な問題となると、この否定を媒介とした考え方の方が真実を捉えていることがよく理解できるのである。

## II 知性的分別と靈性的自覚

この即非の論理は、後に大拙の『靈性的日本の建設』（1946年）において、否定性をめぐっていっそくの深まりを見せる。

宗教的世界は、「知性的分別だけでこしらえた範疇の中へは收まりかねるものがある。これらをただの迷信とか妄誕とか非合理性とかいって、一概に知性の外に置くわけに行かぬものがあるのである。——宗教的なるものは、人間の生活そのものの中から流失したもので、その生活を外から眺めようとする分別性のものの圈内には、どうしても押し込められないからである。——宗教的なものは、依然として知性に対して脅威性をもっているからである」（鈴木大拙全集第9巻『靈性的日本の建設』岩波書店、1968年、72—73頁）。

宗教的世界は知性では捉えることのできないものであり、よって知性から見ればそれは迷信と映つてしまい、否定の対象となる。また反対に宗教から見ると、知性の無力さゆえに知性に対して否定（脅威）の対象となるのである。

しかし「知性自体の否定ということは、知性だけの立場ではできぬことである。——知性はそれによ

りて否定せられながらまたそれによりて知性の知性たる所以を全うしなければならぬ。このようなものは知性そのものとは考えられぬ、なにか知性の中にあって知性を指導していながらしかも自らは知性とその性格を異にしたものでなくてはならぬ。矛盾の自己同一というものが考えられねばならぬ」。大拙はこれを靈性的自覺と言う。

宗教は知性を単に否定するものではない。宗教的世界に働く靈性は、「知性はそれによりて否定せられながらまたそれによりて知性の知性たる所以を全うしなければならぬ」、そして、「知性の中にあって知性を指導していながらしかも自らは知性とその性格を異にしたもの」である（同前、73-74頁）。

「異にしたもの」というのが靈性である。そこで知性にとっては、否定の肯定である矛盾の自己同一である。さらに靈性は宗教的世界を把握する能力であることから、靈性は知性と単に対立するものではなく、まさに知性をその根底においてさらに生かすものである。知性を通して靈性が働くのである。これが靈性的自覺であり、やがて「無分別の分別」と言われるものである。

ここに大拙は否定の二重の働きをみる。つまり否定は単に知性（分別）を否定するだけではなく、この否定の働きのうちに知性を超える要素、つまり靈性（無分別）の働きを見る。「知性は否定せられながらまたそれによりて知性の知性たる所以を全う」するもの、「知性を指導していながら知性とその性格を異にしたもの」と語られているのが無分別であり、靈性である。つまり、この第二の否定は単に否定ではなく、すでにそれは前者（肯定）を否定することによって、その否定のうちににおいてすでに超越的な肯定を示していると考えられる。この点に詳しく論及しているのが大拙の禪学を継承した仏教学者秋月龍珉である。

「自己即非自己是名自己、第一の自己が感性・知性的存在としての娘生底の自我であり、第二の非自己が靈性的法身存在としての真人底の無我であり、そのAと非Aとの即非のところに第三の無我的自我が現成する」。つまり、自我—無我—無我的自我である。

あるいは禪僧青原惟信の言葉、「未だ参禪しない時が、A（個）であり、入処（見性体験）を得た時が非A（超個）であり、休歇（きゅうけつ）の処（一切解決の無事の境地）が眞のA（超個の個一真如一如）である」。つまり、個—超個—超個の個である。それは前述した、分別—無分別—無分別の分別ということもできる。

秋月は第二の否定に「靈性的法身存在としての真人底の無我」「超個」を語る。大拙も「無分別の分別」と語ることによって、第二の否定に無分別を指すことを考えていたのである（秋月龍珉『絶対無と場所』青土社 1996 年 149、212 頁）。

ここに秋月によると即非の論理は二つのあり方をすることになる。

一つは、A—非A—Ⓐの非AがたんにAであることによって、最後のⒶに靈性を見るというものである。山—山でない—山とか生死—生死（煩惱）の否定—生死（平安な境地）等がこれにあたる。

もう一つは、A—非A—Ⓐの非AにⒶ的要素を含むとするものであり、そうすることによってⒶは前者のように単に「静的靈性」にとどまるのではなく、靈性が知性や意志、感情を通して働くと考えられることから「動的靈性」となる。これが無分別の分別、超個の個と呼ばれるものである。

分別—無分別—無分別の分別、個—超個—超個の個がこれにあたろう。

もちろん、この表現は既に『日本的靈性』にも見られることから、大拙はこの時点で動的靈性を考えていたと思われるが、それが後の『靈性的日本の建設』において自覺的に述べられている。

そしてこの「動的靈性」は道徳のレベルにおいても実践的に自覺的となっている。つまり、神の愛、佛の慈悲の前では、絶対者の絶対愛は、その対象に向かってなんらの相対的条件を付さないで、それをそのあるがままにそのあるがままの姿で取入れるのであり、これが「日本的靈性の直覚」であると大拙は語る。

「善を肯定し惡を否定するのが、普通の倫理であるが、今の場合では、善をも否定し惡をも否定して、しかるのち、その善を善とし、その惡を惡とするのである。しかも絶対愛の立場からは、善も惡もそのままにして、いずれも愛自体の中に摂取して捨てないのである」（『靈性的日本の建設』153頁）。

善人を讃え悪人を裁くのが倫理・道徳の世界である。しかし、善人を是とするのではなく、悪人を非とするのではなく、ともに否定され、さらにそのままで肯定される。絶対の愛に包まれることですべてが肯定され是とされるのである。

### III 禅宗における即非の世界

さらに大拙は、即非の論理の知性面からの把握の挫折と本来の知の姿を禅宗の經典『無門関』の公案43則「竹箆背触」（しつぺいはいそく）にみる。

ある禅の師が、竹箆（禅で修行の指導に使う竹製の杖）を取り出し、「これを竹箆といえば触れる（肯定する）。そうでないと背く（否定する）。背かず、触れないでなんという」。これがその公案である。

肯定もせず、否定もせず、すなわち肯定と否定を離れて竹箆の竹箆たる所以を示せというのである。肯定することもできない。否定することもできない。つまり、肯定することも否定され、否定することも否定され、そうして、竹箆の本質を語れという、矛盾に満ちた問である。これについて大拙は語る。

この矛盾的存在こそが、「靈性的の上では、矛盾の自己同一ということになるのである。論理的矛盾そのことが存在なのである」（『日本的靈性』334頁）。考えるということが人間の特権である限り、靈性的にはそれがそのままで納得せられるが、知的には、背くか触れるか、肯定か否定かという矛盾に陥る。「禅の修行というものは、つまり自由に動いていたものを、まず動けなくさせる修行だといってよろしい。すなわち否定の修行である。否定ということを感じ得るのが人間である。それは人間にのみ許された靈性的生活の故である。つまり、人間が矛盾ということに気づいたときに、彼はもうすでにその矛盾を解消したということになっているのである」（『日本的靈性』334-335頁）。

知的に靈的世界を把握しようとすると、知は矛盾に直面してしまう。これは知の能力を超絶するものを知が捉えようとする当然の帰結である。そして知がこの矛盾に直面して身動きが取れなくなったとき、知的把握断念の極致において、知的な世界を超えた靈性の姿、その本来のあり方に気づくのである。

さらに大拙は即非の論理を『金剛經』「應無所住而生其心」(おうむしょじゅうにしょうごうしん)「まさに住する所なくしてしかもその心を生すべし」から説明する。

「住する」というのは、なにか一定の場所、事柄に囚われてそこから離れられないということである。つまり貧著である。何かに囚えられていて自由がきかない。私たちはたいてい、何かに囚えられている。財とか、名とか、権力であり、これらに囚えられて自由に働くことができない、本来の生き方ができない。よってそこから離れ、心のままに、自由に生きるのが靈性のあり方である（同前、338頁）。

ここでいう心とは、分別心（思慮分別する意識）を超えた無分別心（無所住の意識）を指すのである。しかしこの無分別心は分別心を単に否定した意識ではなく、無分別心が分別心を通じて働いているということである。それが「その心を生ずる」であるというのが大拙の解釈である。つまり、無分別心すなわち分別心、分別心すなわち無分別心、有が無で、無が有ということ、大拙はこれらを「無分別の分別」とも語り、これらを「應無所住而生其心」の意味と考えている（同前、344、357、358頁）。

分別心とはあるものを理解しようとして、それに囚われる意識の働きである。しかし囚われることで意識は不自由となり、その本来の姿を捉えることができなくなっている。それは我欲的な意識の働きであり、よって意識は本来の働きをすることができなくなってしまう。そこでそのような囚われの心を否定し、囚われようとする心を否定する。しかし単に否定するのではなく、囚われる心が同時に囚われない心となるのである。そうすることで私たちの心は対象への執着から離れ、囚われていながら囚われから自由となって、本来の意識、生き方に目覚めるのである。分別の世界を超えた無分別の世界における自由な分別に気づくのである。これが無分別の分別である。

私たちの知的な営みは分別心を超えて無分別心となることによって、知性もその本来の姿を表す。これが靈性の世界であり、禪宗はこのような形で知の矛盾・挫折を通して無分別の分別という靈的境地を語るのである<sup>5)</sup>。

#### IV 浄土系思想

このように大拙は人間の意識・心には分別識・分別知と無分別識・無分別知があるという。この無分別知はまた根本知・自然知といわれ、総じて靈性と語る。

「靈性はこの知、この働きに与えられた仮名である。名があると、それに相応した体があると思うのは分別知の常であるが、靈性の場合にはこの考えは通用しない。靈性は全く分別知では掴まれぬもので

5) 『金剛般若經』の「即非の論理」が大拙の解釈と異なることを指摘したのが末木文美士である。彼は大拙の即非の解釈が前著よりも『無門關』など禪の經典を例にして説明しているところから、その解釈にズレが生じるとする。特に即非の論理が全てに無差別に適用可能であることや靈性的な体験の必要不可欠性は必ずしも『金剛般若經』の立場からは言えないという指摘である。確かにそうであろうが、大拙は靈性という観点から即非の論理を考え、さらにそこから『金剛般若經』等の經典にその根拠を求めたものであり、よって『金剛般若經』そのものを研究対象とした解釈ではなく、思索の視点が異なることから出発したゆえの齟齬ではないかと考える（末木文美士『佛教一言葉の思想史』岩波書店 1996 年 196 - 197 頁）。

ある。それゆえに靈性を知ろうとするには、靈性そのものになる外ない。これが靈性の自覺である」。

私たち分別知の主体が、靈性を知るには分別知を離れ、主体自らが靈性とならなければならない。つまり靈性の自覺にいたらねばならない。

「靈性が自覺によりて自己の自己たる所以を知るということは、自己の外に自己のないことを覺ることの義にほかならぬ。靈性は実にかくのごとき矛盾的自己同一なのである。これが無分別識の正体である。これがまた實に分別識の要請なのである。分別識はこの矛盾的自己同一を背景にして、分別の世界を開いていくのである」（鈴木大拙全集第9巻、160頁）。

ここで大拙の語る分別知（識）は一般には悟性あるいは合理的な知性を指すと考えられる。すでに述べたように、この分別知によっては靈的世界は全く捉えられず、むしろ靈性によって初めてこの世界に気づき、同時に知性が十全に働くのである。換言すれば、分別知が矛盾的自己同一に突き当ることではじめて無分別知を自覺する（無分別の分別）のである、靈性を自覺するのである。

「吾等の現実に生活している世界は分別識の世界である。この分別識を成立させておるものは、矛盾である。自己と自己ならざるものとの対立から、この世界は出来ている。有と無との相互否定から人間の思惟が可能となる。これを大乗仏教の哲学用語でいうと、般若は般若にあらず、それゆえ般若であるということになる。自分はこれを即非の論理と名づけて、これが仏教的思索の根本原理となっていると、そうきめて居るのである」（同前、160頁）。

大拙は「般若は般若にあらず、それゆえ般若である」「AはAにあらず、ゆえにAである」という矛盾律に対して「即非の論理」という言葉を当てはめ、力強く「そうきめて居るのである」と語る。そしてこの論理の上に浄土真宗は建てられたと言う。

「信心決定で極楽往生の可能を説く浄土真宗は、真宗という他力の大伽藍は実に即非の論理を基礎として打建てられてるのである。煩惱と涅槃または菩提とは相互に否定している。それにもかかわらず、煩惱をそのままにして浄土往生ができるのではないか。これが即非の論理でなくて何であるか」（同前、161頁）。

煩惱即菩提を説く浄土系思想は、決して成仏しない私たち煩惱の主体がそのまま成仏するという、分別の世界では矛盾に満ちたあり方が矛盾的自己同一として、まさにこの即非の論理の実践的なあり方なのである。

大拙は無分別識の必要な理由を次のように説く。

「靈性は無分別識である。分別に慣れている我らはこの無分別識がなかなかに認識できぬのである。無分別はいつも分別と共に働いていてしかも分別の表に出てこないからである。表に出ると無分別ではなく分別になってしまふからである。それなら分別だけで良いではないか、と考えられよう。が、人間は不思議に分別識の世界だけに生息していくないようにできているのである。我らはどうしても分別の世界から自由になりたい、解脱の生活を送りたいと願うのである。——分別は煩惱または妄想であり、無分別は菩薩、または涅槃、または覚、または信心決定、または浄土往生となるのである。そうして我らはいざれも煩惱の生活から成菩提の生活に至らんと願うのである。かくのごとく願うところに、分別

は分別に止まることのできぬものあることを示唆するのである」(同前, 161-162 頁).

分別の世界は囚われの世界であり, 無常を常と思い込み, まさに煩惱にまみれた世界である. 私たちはこの苦しみの世界から救われたいと願う. しかしそれは不可能な夢ではないか. 墓芥にまみれた私たちがいかにして浄土に生まれることができるのか. しかしこの不可能の可能性を開くものが無分別の世界である.

「他力によらなければならぬと, 浄土系の思想家は言うであろう. しかしその他力なるものは何であろうか. 分別を割り切るものは分別の自力でないとすると, それはどうしてどこから現れてくるか. 分別は自分でない他なるものを, どうして自分から引き出すことができるか. 刀はどうして自らを切るか, 目はどうして自らを見るか, 地獄必定の身である者が, どうして浄土などを言うことを考え得るであろうか. 横超の可能性をどう論理的に説明しうるか」(同前, 162 頁).

靈性の覺醒・働きは日常では気づくことが難しい. それはまさに日常的思惟がその矛盾に立ち往生する時に, 分別においては「地獄必定の身である者が, どうして浄土など(を願うこと)」はまさに矛盾以外のなにものでもないのである. こうして私たちの日常の営みが挫折し, 苦惱のうちに悶える中に靈性の自覚が現れるのである. 大拙は矛盾のなかに靈性自覚の契機を語る.

「人間の意識に課せられたこの大矛盾に襲われるときが, 精神性の自覚の契機である. 精神性の自覚は実にこの矛盾の根底に横たわっているのである. 分別が分別を超越せんとして一大奮闘をやると, その矛盾相克の真っ只中から, 精神性の自覚が生まれるのである」.

「凡夫がその煩惱・その矛盾を, そのままにして浄土往生ができるということは, 仏知不思議でなくて何であろう. これが他力往生の原理である. つまり, 精神性の自覚である. また無分別識の台頭であるといつてもよい」(同前, 163 頁).

分別の世界は矛盾の世界である. 地獄が浄土ということはありえない. しかし地獄が地獄でない. つまり, 地獄がそのままで浄土である. これは明らかに矛盾である. しかし, 信仰的には, 信心においては, 弥陀の本願への信心においては, 地獄必定の身が佛の大願, 大悲において救われているのである. これが浄土である. 精神性の世界はこの矛盾が矛盾のままで肯定される世界なのである. これが即非の論理である.

禪宗では知性の矛盾の極致において, 絶対矛盾の自己同一として精神性の世界が開かれた, いわば知的靈性であるのに対して, 浄土真宗ではより実践的に, 分別の自己超克の挫折から, 他力による救い(絶対者の愛と信心)という形をとることのうちに靈性が深く自覚される, いわば実践的靈性である.

## V 神道と鎌田東二による大拙批判

神道の主要な思想の一つは清明心, 丹心, 正直心などと言われる. 大拙によると, このような「神道的直観は, 日本的情性的ではあるが, まだ日本の靈性的というものに到達していない. 後者は親鸞の個己靈性を通して絶対者の絶対愛として感得せられて, 初めてそれ自体に得入したのである」(『日本的精神』

性』150頁).

大拙は神道の情性を次のように考える。「われらは花を紅と見る、柳を緑と見る、水を冷たく、湯を熱いと感じる。これはわれらの感性の働きである。人間はこれだけではすまないで、紅い花は美しいという、冷たい水は清々するという。これは人間の情性である」(同前、139-140頁)。つまり、大拙の語る情性とは文化のレベル、芸術的な能力と言ってよいであろう。

その理由を彼は次のように語る。「なにゆえに神道的直覚は情性的であるかというに、それはまだ否定せられることのない直覚だからである。感性的直覚もそうであるが、単純で原始性を帯びた直覚は、ひとたび否定の爐鞴をくぐってこなければ靈性的なものとならぬのである。否定の苦杯を嘗めてからの直覚または肯定でないと、その上に形而上学的体系を組立てるわけにいかないのである」。

「<あるがままのある>では、草も木もそうである。猫も犬もそうである、山も河もそうである。<ある>が<ある>でないということがあって、それが<あるがまま>に還るとき、それが本来の<あるがままのある>である」(同前、150-151頁)。

「<あるがままのある>に対して、一度はそれが強く否定せられて、「ある」が「ない」であるということにならなくてはいけない。感性的または情性的直覚が靈性的直覚に入る途は、否定のほかにないものである。花が紅でなく、美しいが美しいでないということが一遍ないと、花は本当に紅でない、美しいが本当に美しいでない。——それで靈性的直覚の現前するには、穢れが單なる穢れでなくて、地獄決定の罪業にならなくてはならぬ。赤い心が真黒になって、天も地もその暗雲にとざされて、この身のおきどころがないということにならなくてはいけない。神は正直の頭に宿るだけでは未だしだしてある。その神もその正直心も清明心も悉く否定せられて、すべてがひとたび奈落の底に沈まねばならぬ。そうしてそこから息吹き返しかたるとき、天の岩戸が開けきて、天地初めて春となるのである。神道にはかくの如き靈性的自覺の経験が欠けている」(同前、152頁)。大拙は 精神性、つまり宗教に達するための否定の必要をさらに語る。この否定を大拙は「反省的内觀」という。

「清明心の日本人には、反省的内觀の機会がおとずれて来なかった。日本的精神なるものの目覚めはまだなかつた」(同前、55頁)。

神道は情性的であって靈性的でない。そこには後者のような否定がない。この否定性、それは大拙の即非の論理における「AはAであってAでない。よってAである」の「Aでない」を指す。神道には靈性成立の根本ファクターである「Aでない」という否定性が欠如しているのである。そうであるゆえに神道は靈性的自覺に至らない。つまり神道は文化・芸術の世界にとどまり、眞の宗教的自覺にはいたっていないのである。

しかし神道にも否定的要素、つまり「穢（けがれ）」「祓（はらい）」「禊（みそぎ）」があるのでないか。これに対して大拙はつぎのように反論する。

「神道は祓いと禊を以てその教えの中心としている。これほど原始的なものはない。なるほど宗教的に深い意味を持った禊も祓いもあるであろう。それは一たび否定の媒介を経てきたものでなくてはならぬ。一たび身を殺して然るのち再生した上での事でなくてはならぬ。黄泉に住って穢を見たとか、穢に

追われたとか、何とか言って、どこの河に飛び込んで、その穢を洗ったなどということは、子供の仕業である。」宗教的であるためには、「その人あるいはその神は、この穢を自らのものとしなければならぬ。それを恐がって逃げまわるような醜態を現じてはならぬ。その穢を愛するだけの靈性的用意がないものには、恐れること、遁げること、祓いすること、禊することよりほかには、何もできないのである。神道には絶対愛がない。大悲がない。自らの愛する者のために、己の身を捨てて、それと同一の境界に沈むことを知らぬ神道では、河水に飛び込んで禊をするより外を知り能わないのである」（鈴木大拙全集第 9 卷 106 頁）。

身体についた穢を洗い流すことによって清くなるというのが神道の宗教観である。では神道の穢れ・罪とは、たんに洗い流すこと、その程度のことによって浄化されるということであり、ここには大拙が語る「この穢を自らのものとしなければならぬ」とか「その穢を愛するだけの靈性的用意」のような深い罪の意識、罪に全身を持って取り組もうというような意識が不足している。よって、仏教やキリスト教が語る絶対的な神の愛・慈悲による救いは必要ないということ、つまり神道は、眞の意味で宗教ではなく、文化レベルのものということになろう。大拙が言うように、神道は感傷的、稚拙なのである。

このような大拙の神道批判に対しては神道研究者鎌田東二の反論がある。鎌田は大拙の批判に正面から応えるのではなく、大拙の神道理解が一面的であり、かつそれは特に平田篤胤に対する大拙の研究不足からくるものであることを強調することから、彼の批判の不当性を語っている。だが、靈性的自覚の中心である否定の契機、実存的には自己の罪業性の意識が神道には不徹底であるという大拙の本質的な批判に対しては、鎌田の弁明は十分とは言えないようと思われる。

「この鈴木大拙の平田篤胤批判が山田孝雄や森昌胤らの著作に依拠した平田理解に基づいており、平田篤胤自身の著作をじっくりと研究した様子はうかがえないことからしても、その見解と批判は一面的であり、皮相であると言わねばならない。」「仮にも学問を志した人であるならば、批判している当の人物の思想と実像を我が目でしかとたしかめることなくして批判することは許されぬであろう。その点で、鈴木大拙の平田批判と神道批判は、一面的であり、誤解と曲解に満ち、極めて煽情的かつイデオロギー的であったといわねばなるまい。」（『神道のスピリチュアリティ』作品社 2006 年 190、196 頁）というのが大拙に対する鎌田の批判の骨子である。

確かに大拙が語るように、神道には否定的要素が弱い。だがこれだけをもって神道は靈性的ではない、宗教的ではないということができるであろうか。鎌田東二は別の書物で、平田篤胤の『大明陀羅尼經抄録』の最後に久延彦祭式一鎮魂行法が記されていることに注目し、その中に平田の次のような文章を紹介している。

「至誠を尽くしておのれの一切の罪を懺悔告白する。〈わたしは無始よりこの方今日に至るまで、知らず知らずのうちにたくさんさんの罪を犯してまいりました。このことを今深く懺悔いたします。そしてこれ以上の罪を重ねないように努力いたします。どうか、諸神よ、願わくばその慈悲によってわが罪を見そなわし、摂受し、罪障を速やかに消滅させたまえ〉」（『平田篤胤の神界フィールドワーク』作品社 2002 年 241 頁）。

平田のこのような、罪に対する深い自覚は、神道のある種、靈性的側面、宗教的なレベルを示すものでもあり、大拙の批判に耐えうる面もあるとも言えようが、平田のこの文章は密教經典解説に付隨して述べられていることから考えると、神道の妥当性をめぐってのさらなる吟味が必要であろう。

## VI 即非の論理と絶対矛盾的自己同一

日本の独創的な哲学を展開した西田幾多郎は、晩年に自己の思想（特に宗教的世界を解明する方法論として）と鈴木大拙の靈性・即非の論理との類似性を語る。そこで西田の晩年の宗教思想の大拙からの・あるいは大拙への影響や類似性がどのようなものであったかを考えたい。

大拙の『日本的靈性』が1944年、西田幾多郎の『場所的論理と宗教的世界觀』が1946年に出版されている。後者の論述の中にはしばしばこの大拙の著作への言及があることからもわかるように、西田はこれを読み、大拙の靈性思想の影響を受けたと考えられる。この間の事情を西田哲学研究の第一人者小坂国継は次のように語る。

「西田と鈴木との交流で看過することのできないのは、両者の学問における相互啓発であろう。——最初、仏教、とくに禪仏教の持つ非論理的な、否むしろ反論理的な性格を強調していた鈴木が、次第に論理や思想の面を重視するようになり、仏教的論理として〈即非の論理〉を主張するようになったのは、明らかに西田の影響によるものと思われる。また、一方、西田は仏教の思想や文献や用語に関して、鈴木から再三の教示を受けている」（小坂国継『西田哲学と宗教』大東出版社1994年292頁）。

こうして、西田から大拙は哲学の論理を学び、それが即非の論理として展開していったのに対して、大拙から西田は仏教思想、特に浄土系思想を学ぶことにより、絶対矛盾ゆえに絶対肯定という形で宗教の本質を自覺的に体系化していったと考えられる。よって、大拙の即非の論理と西田の絶対矛盾的自己同一に代表される哲学的論理との間にはなんらかの類似性が想定されよう。

そこで大拙の靈性・即非の論理と西田の哲学的論理がいかに類似しているかを、西田が直接大拙に言及している箇所を参考として考察する。特に西田哲学の中心概念である絶対矛盾的自己同一、行為的直観、無分別の分別と大拙の即非の論理との類似性を確認してみたい。

### 1 即非と絶対矛盾的自己同一

西田は絶対あるいは神について次のように語る。「絶対は、自己の中に、絶対的自己否定を含むものでなければならない。而して自己の中に絶対的自己否定を含むということは、自己が絶対の無となるということでなければならない。自己が絶対的無とならざるかぎり、自己を否定する者が自己に対して立つ、自己が自己の中に絶対的自己否定を含むとは言われない。故に自己が自己矛盾的に自己に対立するということは、無が無自身に対して立つということである。眞の絶対とは、かくの如き意味において、絶対矛盾的自己同一的でなければならない。我々が神というものを論理的に表現するとき、かくいう他にない。神は絶対の自己否定として、逆対応的に自己自身に対し、自己自身の中に絶対的自己否定を含

むものなるが故に、自己自身によってあるものであり、絶対の無なるがゆえに絶対の有であるのである」（西田哲学選集第3巻「場所的論理と宗教的世界觀」、燈影舎 1998年 359頁）。

神は単に否定であるなら、それは神はこの世界を単に否定し無化するにとどまり、神とこの世界との関係は全く無関係となる。しかし神は絶対の自己否定である。西田にとって絶対であることは肯定を含む否定を意味する。よってこの世界は全く否定されると同時に全く肯定されるという絶対の矛盾として成り立つ。

絶対の無（否定）が同時に絶対の有（肯定）であるという西田の論理は、前述した即非が単なる否定だけではなく同時に高次の A、靈的 A であるという秋月龍珉の即非の解釈とほぼ同じものである。この点からも大拙の即非の論理と西田の哲学的論理との類似性が一層明らかとなろう。

さらに西田はこれを神と世界、絶対と相対、創造者と創造物との関係で次のように述べる。

「創造者としての神あって創造物としての世界あり、逆に創造物としての世界あって神があると考える。——絶対はどこまでも自己否定において自己を有つ。どこまでも相対的に、自己自身を翻すところに、眞の絶対がある。神はどこまでも自己否定的にこの世界においてあるのである。神は、この世界において、どこにもないとともにどこにもあらざる所なしと言うことができる。仏教では、金剛經はかかる背理を即非の論理を持って表現している（鈴木大拙）」（同前、360頁）。

ここに西田はこのような絶対あるいは神理解は弁証法神学者のカール・バートの絶対的・超越的な神理解の立場からは汎神論として批判されるかもしれないと言る。しかし、西田の立場は万有在神論（Panentheismus）であり、その具体的な姿として金剛經、般若の思想をあげ、それを論じた鈴木大拙の立場を紹介している。この般若の思想はその論理自体に強い否定的要素を含み、そうすることで神的世界を表するものであるが、それが西田の語る絶対矛盾的自己同一の論理と同一内容を示すものである、と西田自身が語る。

「どこまでも自己自身の中に絶対の否定を含み、無が無自身に対することによって、無限に自己自身を限定する絶対矛盾的自己同一的有、すなわち眞の絶対有は、無限に創造的でなければならない、どこまでも歴史的現実でなければならない」（同前、361頁）。

西田はこうして絶対的・神的世界の論理、無の創造的働きを語った後、さらに神と私たちとの関係を語る。

「我々の自己は神の絶対的自己否定の肯定として成立する、それが眞の創造ということであると言った。眞の絶対者は単に自己自身の対を絶するものではない。眞の絶対者とは、自己自身において、絶対の自己否定に面するものでなければならない、自己自身の中に絶対否定を包むものでなければならない。絶対矛盾的自己同一的に自己自身を媒介するもの、般若即非の論理的に、絶対否定によって、自己自身を媒介するものでなければならない。我々の自己は、神の絶対否定的自己媒介によって成立するのである。——そこに我々の自己は、絶対的一者の自己射影点として神の似姿であり、絶対意志的でもあるのである」（同前、379頁）。

ここに私たちの世界と神とのとの関係が明らかとなる。「眞の絶対者とは、自己自身において、絶対の

自己否定に面するもの」である。つまり、神は自己を自ら否定・限定することによって、神の絶対否定的自己媒介によって、この世界を創造したのである。よって私たちは否定的に神的存在に関わる存在、あるいは神の射影としての存在、神の似姿としての存在（絶対矛盾的自己同一）となるのである。

前述したように、大拙はこの点を説明するのに『無門関』の「竹箆背触」を例に、否定を通してはじめて靈的世界が開明されることを説く。

この矛盾的存在こそが、「靈的には、矛盾の自己同一ということになる。論理的矛盾そのことが存在なのである」（『日本的靈性』334頁）。考えるということが人間の特権である限り、靈的にはそれがそのままで納得せられるが、知的には、背くか触れるか、肯定か否定かという矛盾に陥る。「禪の修行というものは、つまり自由に動いていたものを、まず動けなくさせる修行だといってよろしい」。すなわち否定の修行である。

この否定が単なる否定ではなく絶対の否定であるという指摘は注目すべき点である。つまり絶対否定は否定ができる限り強めるのではなく、その否定が肯定を含む否定、つまり創造的な否定なのである。それは大拙の即非の論理に通じるものである。創造的否定、肯定的否定であることによって、私たちが神と関わることができる。つまり神の前で私たち人間はその有限性、罪業性ゆえに否定のうちにあるが、それを徹底的に自覚すること、自らの存在の無意味性を深く自覚し、ただ神の許しと救いを信じ願うのみなのである。ここに神の許し、肯定、創造が開かれるのである。否定を通過することで肯定が現出するのである。神もまた自己の超越的な否定性の自己否定を通して、大いなる肯定、愛と許しの神となる。こうして神と私たちとは否定を媒介とした、いわゆる逆対応的関係が成立するのである。

「絶対者の世界は、どこまでも矛盾的自己同一的に、多と一との逆限定期に、すべてのものが逆対応の世界でなければならない。般若即非の論理的に、絶対に無なるがゆえに絶対に有であり、絶対に動なが故に絶対に静であるのである。我々の自己は、どこまでも絶対的一者とすなわち神と、逆限定期に、逆対応的関係にある」（西田哲学選集第3巻、382頁）。

西田は「般若即非の論理」に自らの「絶対矛盾的自己同一」あるいは「逆対応の論理」との類似性、否、同等性を見る。もちろんそのことは大拙の語った「即非の論理」、つまり「靈性の論理」を指すものもある。さらに言えば、大拙の「靈性の論理」は西田の「絶対矛盾的自己同一」をその内実としているということである。西田の「絶対矛盾的自己同一の思想と鈴木のいう般若即非の論理とが深く相触れ合うものである」（小坂国継、前掲書、302頁）と、小坂国継も両者の論理の深い関係を指摘している点もこのことを語ったものと考える<sup>6)</sup>。

6) この即非の論理が西田の絶対矛盾的自己同一の論理とほぼ同一と述べたが、小坂国継はこれを西田の「絶対矛盾的自己同一の論理」と饗和するものと語る。その論拠は内容の類似性はもちろんのこと、さらに西田の書簡（No.2195, 2144）や論述箇所（西田幾多郎全集11巻、398-399頁）に明確に両概念の同一性が述べられていると指摘している点であるが、それは私がその同一性を主張する根拠ともなっている。よって、私も彼が即非の論理と絶対矛盾的自己同一の論理との同一性を主張することには全く賛成であるが、彼自身指摘しているように、絶対矛盾的自己同一の論理には、「絶対矛盾的自己同一の論理に希薄な要素とはいっていい何であろうか。一言でいえば、それは絶対者とわれわれの自己との間の否定的転換という要素である。絶対矛盾的自己同一の思想はどうしても即非の論理の即の面、すなわち自己同一的側面が主となっていて、その非の面、すなわち否定的・逆説的な側面が稀薄であるうらみがある」（小

このことは前述した大拙が神道批判で述べた箇所によっても指摘することができる。つまり、「〈あるがままのある〉に対して、一度はそれが強く否定せられて、〈ある〉が〈ない〉であるということにならなくてはいけない。感性的または情的直覚が靈性的直覚に入る途は、否定のほかにない」である。——神は正直の頭に宿るだけでは未だしである。その神もその正直心も清明心も悉く否定せられて、すべてがひとたび奈落の底に沈まねばならぬ。そしてそこから息吹き返しきたるとき、天の岩戸が開けきて、天地初めて春となるのである」(『日本の靈性』、152 頁)。

前述したように、神道には靈性成立の根本ファクターである「A でない」という否定性が欠如している。ゆえに神道には靈性的自覺がない。つまり神道は文化・芸術の世界にとどまり、眞の宗教的自覺にはいたっていない。「A でない」という否定性は A を単に否定するのみの働きではない。「天の岩戸が開けきて、天地初めて春となるのである」と大拙が語るように、それはより高いレベルでの肯定に向っての否定である。西田もまた「我々の自己は神の絶対的自己否定の肯定として成り立する」として否定を媒介とした神の肯定・創造を語る。

よって西田の絶対否定の論理にみられる否定性に関しては、大拙の即非の論理にもその否定の内容が同レベルで展開されていると考えて良いであろう。

大拙は『靈性的日本の建設』においても次のようにその否定性を述べている。

「それは一たび否定の媒介を経てきたものでなくてはならぬ。一たび身を殺して然るのち再生した上の事でなくてはならぬ。——神道には絶対愛がない。大悲がない。自らの愛するものために、己れの身を捨てて、それと同一の境界に沈むことを知らぬ」(全集 9 卷 106 頁)。大拙は神道批判を通して、宗教の本質的な要素として否定性を語る。

だが、両者の論理における否定性の類似は認めるにしても、西田の場合それは主に「自己否定」という表現が強調されている。この点に気づき、両者の違いを指摘したのが仏教研究者竹村牧男である。

竹村牧男は「自己否定」について、西田の『場所的論理と宗教的世界觀』からその主要な箇所を引用しつつ、西田に比べて大拙の論理の「自己否定」面の不十分さを指摘する。

「我々の個的自己、人格的自己の成立の根底には、絶対者の自己否定というものがなければならない。眞の絶対者とは単に自己自身の対を絶するものではない。どこまでも自己自身の中に自己否定を含み、絶対的自己否定に対することによって、絶対の否定即肯定的に自己を限定するものである。かかる絶対者の自己否定において、我々の自己の世界、人間の世界が成立するのである。かかる絶対否定即肯定ということが、神の創造ということである」(竹村牧男『西田幾多郎と鈴木大拙』大東出版社 2004 年、358 頁)。

「神の絶対愛とは、神の絶対的自己否定として神に本質的でなければならない。」(同前、359 頁)

そこから、竹村は大拙に対して次のような結論を下す。

---

坂国継、前掲書、301–304 頁)。彼が絶対矛盾的自己同一の論理を補うものとして「逆対応の論理」および「名号の論理」をあげている点は慧眼である。ただ、私は絶対矛盾の自己同一に含まれている否定の要素を重視することで、つまりその矛盾性のうちに否定を読み取ることで、この概念のみを持って即非の論理との対応の妥当性を考えたい。

「絶対者は自らを絶対否定して個物的多の世界があるということの説明である。このように寸心においては、超個の性格・特質が、絶対者の自己否定、絶対無としてはっきり指摘されるのであった。私は、この自己は絶対者の自己否定から成立するということこそ、寸心の宗教哲学の根本であると思う。——このように寸心にあっては、超個は自己否定する絶対者であり、絶対無にほかならないことが明瞭にかづくり返し説かれている。一方、大拙にあっては、超個に関するこのような指摘はほぼ見られない」（同前、359－360頁）。つまり、大拙の否定の論理には自己否定が見られないと竹村は指摘する。

そこで大拙と西田の論理の類似性を主張するためには、竹村が指摘するように、大拙の論理にも自己否定的要素がなければならない。

すでに紹介した大拙の「自らの愛するもののために、己れの身を捨てて、それと同一の境界に沈む」等の論述は問題の自己否定について述べた内容ではあるが、それをさらに明確に語っているのは『日本の靈性』の2年後に書いた『靈性的日本の建設』においてであろう。

「靈性的自覺の内容は大智と大悲とである。大智とは超知性的分別の処から出る自然智であり如來知見である。大悲とは諸仏の本願であり無所畏の愛であり、ある意味のアガペであり、又已むを得ざるの誠である。大智は知性的分別が徹底的に否定せられたところに生ずるのであるから、見聞覚知の世界がそのままで肯定せられる処では了解不能である。大悲は一たび此身が死ななくては体得せられないところのものである。すなわち死んで生きるところに大悲があるのである。キリスト教では神が十字架に釘付けられるというが、絶対至上の神がキリストになって出てこなくてはならないのである。それだけではなく群衆のために無惨の取扱を受けて、罪なき磔殺の刑に処せられなくてはならぬ。そうして更に三日の後に、また復活して昇天したというのである。大悲はこのような死を経過して初めて自覺せられるのである。仏教では、——釈迦が四旬の偈のために身命を惡魔の口の中に投げ捨てたというような、いわゆる本生譚はかくのごとき放身捨命で充たされている」。また「法華經・提婆達多品」にも同様のこととが書かれているということを指摘し、「大智大悲のないところには宗教はない」と語っている（鈴木大拙全集第9巻、104－105頁）。

このように、神のアガペ（大悲）、つまりキリスト教における神自身の十字架上での死における人類の罪の許しと救いの姿は、神の自己否定における人間の最終的肯定と考えられる。またそれは仏教にも見られる。このように大拙は神の自己否定をキリスト教や仏教を例にとり明確に述べている。そしてこの自己否定が靈性的自覺の内容の一つをなすと明言していることから考えて、靈性の論理をなす即非の論理には明らかに自己否定が含まれるのである。

竹村の、大拙には自己否定が弱いという指摘は『日本の靈性』にはある程度当てはまる。『日本の靈性』では大拙は、靈性に面しての私たちの分別的思考・知性の挫折としての否定性、論理的思考の不合理性における否定性の極みにおいて靈性が味解されることを説く。よってそこでは私たち人間の有限な知的能力に対して、それを超えた靈性に向かうための純粹な否定という働き・媒介として否定性を説いたのである。

だがその2年後に書かれた『靈性的日本の建設』においては明確に神の「自己否定」に関する論述が現

れており、これによって大拙と西田の論理の類似性が一層強く主張できると考える。

## 2 即非と行為的直観

このような大拙の「即非の論理」との類似性は、宗教的世界・根源的世界を捉える論理として西田が提示した「行為的直観」という考え方にも見られる。この「行為的直観」は前述の「絶対矛盾的自己同一」と同一の働きをなすものであるが、前者が根源的世界アプローチの内容であるとすれば後者はその論理的構造をなすものと言わわれている<sup>7)</sup>。よってここではその内容の点から即非の論理との類似性を見てみたい。西田は「行為的直観」の立場が大拙の論理と類似していることを次のように語る。

「我々の自己の自覚の奥底には、どこまでも自己を超えたものがある。内在即超越、超越即内在的に、すなわち矛盾的自己同一的に、我々の真の自己はそこから働くのである。そこには直観というものがなければならない。行為的直観とは、かかる否定を媒介とした弁証法的過程を言うのである。——私の行為的直観というのは、どこまでも意識的自己を超えた自己の立場からものを見ることである。我々の自己の根底には、どこまでも意識的自己を超えたものがある。これは我々の自己の自覚的事実である。自己自身の自覚の事実について、深く反省する人は、何人もここに気づかなければならない。鈴木大拙はこれを靈性という（日本的靈性）。しかして精神の意志の力は、靈性に裏付けられることによつて、自己を超越すると言っている」（西田哲学選集第3巻、前掲書、376-377頁）。

それは対象論理的に物事を捉える常識的な認識の働きではなく、またヘーゲルの弁証法論理も未だ対象論理であるとし、そうではなく行為的直観、それは意識的自己を超えた自己の立場である。それは「物となって見、物となって聞く」と西田が語っているように、まさに事物の根源を捉える働きなのである。この行為的直観によって、西田は自己の根底、つまり大拙のいう靈性の世界を明らかとすることができると語る。

そこで、大拙の靈性の世界に働くものとして提唱した即非の論理と西田の行為的直観との類似性を見てみよう。即非の論理は

- ① AはAだというのは、
- ② AはAでない、
- ③ 故に、AはAである。

というものであった。①の立場は対象論理の立場、つまり主觀—客觀の分離状態で主觀から客觀を見る立場で、対象（客觀）をとらえようとするものである（主客分離）。そこでは対象は主觀の立場に左右され、どうしても対象を正しく捉えることはできない。対象を正しく捉えるためには主觀の立場を離れ、主觀から自由になって対象を見なければならない。そのためにはまず、①で捉えた立場を否定すること

<sup>7)</sup> この点を小坂国継は次のように語っている。行為的直観の「論理的構造は相互に矛盾・対立するものの自己否定を媒介とした同一性、すなわち絶対矛盾的自己同一である」。「行為的直観の概念の内的な論理的構造は絶対矛盾的自己同一である」（同前、161頁）。この指摘からもあきらかなように、前者がその内容、後者がその論理的構造を指すということで本質的に両者は同一ということである。

が必要となる。これが②の立場である。そうして初めて私たちは対象を正しく捉えることができる所以である。これが③の立場である。つまり主觀を捨て、対象になりきって対象を見るというこの大拙の即非の論理は、西田の語る主客未分離の立場でもあることは明らかであろう。

このことは両者の類似を語る小坂国継の次のような「即非の論理」の説明からも確認できる。

「通常われわれが、山は山であり、川は川であるというとき、無意識のうちにわれわれは山や川を実体化し対象化して見ている。そして、山や川の実体性に執われている。しかるに、山や川の実体性に執われているということは同時に山や川を実体的に見る自己の実体性に執われているということである。それは執われた目で物を見ているということであって、かような物の見方をもつてしては物の真相はどうえられない。執われない目で物を見るということは、対象的に物を見ることではなく、物になりきって見るということである。物となってみるということである。自己というものを無にして見るということである。われわれが自己というものに執われている間は物の真の姿は見えない。自己を無にするとき、はじめて物の真相が見られる。と同時に真の自己が見られる」（小坂国継、前掲書、300-301頁）。

次に、「即非の論理」の不可欠の契機が「Aでない」、つまりAの否定である。この否定を通してはじめてAそのものの本質を捉えることができる。この否定的側面は行為的直観においてはどうであろうか。

西田の「行為的直観」も日常の意識的自己を超えた立場から自己の根底を見るということであり、意識的自己を否定することで、事物の根源を捉えるとする考えである。つまり、「行為的直観は、われわれの自己の絶対的な自己否定を通してはじめて成立する。対象が真にわれわれを動かし、われわれを行へと駆り立てるのは、われわれが徹底的に自己というものを否定し、対象そのものになりきったときである。——行為的直観の概念にはこのような自己否定性の契機が不可欠である」（同前、159頁）。このように小坂国継も行為的直観の本質的特徴に否定性をあげていることからも明らかなように、両者の論理には共に否定の契機が重要なものとして位置づけられていると考えられる。そこから大拙の即非の論理に西田の行為的直観も対応すると考えてよいであろう。もちろん絶対矛盾的自己同一の論理と行為的直観はその本質において同一である点も忘れてはならない。

この即非の論理は実践的には、自己否定、つまり自己に執着する意識を離れるために執着する自己を否定することで、自己を離れ他者と同じ地平に立ち、やがて他者の立場を理解することができる。そうして、他者の立場になってものを見ることができ、他者尊重の立場を会得し、他者との共同に達することができるということである。そして、それは西田が行為的直観といったものも、意識的自己を離れ（超越し）て見るとか、他者になりきるとか物になりきるとか言っていることも同内容を指すと考えられる。そして、これがキリスト教でいう神の愛アガペであり、仏教における佛の慈悲となるのではないであろうか。こうして、大拙の即非の論理は西田の行為的直観と実践的レベルにおいても同内容をなすものなのである。

### 3 即非と無分別

さらに西田はこの宗教の世界を対象論理である分別知だけでは捉えられないものとして「無分別の分

別」という考え方を提出する。それは、「絶対矛盾的自己同一」の論理を認識方面から再考しようとするものである。

「分別知を絶することは、無分別となることではない。道元が言う如く、自己が眞の無となるということである。仏道をならうというは自己をならうなり、自己をならうこととは、自己をわざるなり、自己をわざることは万法に証せらるるなりと言っている。科学的真に徹することも、これにほかならない。私はこれを物となって見、物となって聞くと言う。否定すべきは抽象的に考えられた自己の独断、断ずべきは対象的に考えられた自己への執着である。我々の自己が宗教的になればなるほど、己を忘れて、理を尽し、情を尽すに至らなければならない。何らかの形式に囚われれるならば、それは宗教の堕落である」(西田哲学選集第3巻、382-383頁)。

対象論理的には宗教というものは考えられない。宗教の世界は単に分別を否定して無分別となることではなく、眞の無、眞の無分別となることである。この無分別知について西田は、「大拙はこれを無分別の分別という。靈性とは無分別の分別である」(同前、379頁)と語り、自己の立場を大拙と同様「無分別の分別」という<sup>8)</sup>。

すでに述べたように、大拙は淨土系思想の分野において、この無分別の世界を語っている。

「靈性は無分別識である。分別に慣れている我らはこの無分別識がなかなかに認識できぬのである。無分別はいつも分別と共に働いていてしかも分別の表に出てこないからである。表に出ると無分別ではなく分別になってしまふからである。——分別は煩惱または妄想であり、無分別は菩薩、または涅槃、または覚、または信心決定、または淨土往生となるのである。そうして我らはいずれも煩惱の生活から成菩提の生活に至らんと願うのである。かくのごとく願うところに、分別は分別に止まることのできぬものあることを示唆するのである」(鈴木大拙全集第9巻、161-162頁)。

大拙が無分別の世界(靈性)を分別(日常の意識)から明確に区別し、分別が常識の世界、実は煩惱であり、無分別が覺(さとり)であると語っている。このことは西田が、分別は自己を独断へと向かわせるものであり、また自己への執着である、そして無分別とは、自己が無になること、換言すれば「物となって見、物となって聞く」ということである。よってこの点に関し両者の立場はほぼ同内容である。

そして大拙はまた次のようにも語る。「靈性の自覚内容は大智と大悲である」。「大智とは超知性的分別の処から出る自然智であり如來知見である。——大智は知性的分別が徹底的に否定せられたところに生ずるのであるから、見聞覚知の世界がそのまで肯定せられる処では了解不能である」(同前、104頁)。

8) 「宗教的体験の世界は、即非の論理の世界である。そこへは無分別識でないとは入られぬ。<無義を義とす>ということは、そこを指しての話である。義は分別である。無義は無分別である。分別は直ちに無分別で裏付けられている。ここが靈性である。そういう名をつけるだけであるから、別に靈性の実体があると考えてはならぬ。そう考えると別識中に落ちてゆくのである。そうすると、幽靈が出たり、怨靈に襲われたり、神靈にすがりついたりしなければならぬのである」(鈴木大拙全集第9巻、161頁)。

大拙の立場は明らかに靈性を実体としてではなく、我々の隠れた能力、分別知を超えた能力、宗教的世界を捉え、そこに働く能力と考え、その実体化を分別知から生ずる誤りとする。むろんR.シュタイナーのように靈性を実体的に捉える立場もあり、そこでは守護靈とかオーラとか靈界について語られるが、大拙はこれらを迷信として批判的に見る。

「如來知見」つまり如來の智、神の智こそ靈性の世界を表す智なのである。私たちは分別の世界で煩惱に囚われ自己の果てしなき所有欲の奴隸となり、自他相敵対する、弱肉強食の世界に生きている。しかし私たちはこのような苦の世界を克服したいと願う。それが分別を離れた無分別の世界、靈性の世界に向かうことなのである。その世界は我欲の我から離れ、彼我一体となる、あるいは他者になりきる、自己の願いは他者の願いであり、他者の願いが自己の願いであるというアガペの世界、菩薩の境地、涅槃なのである。

## VII まとめ

大拙が探究した靈性の世界およびその靈的能力の論理的構造である「即非の論理」は、西田哲学の論理上の中心概念である「絶対矛盾的自己同一の論理」やその内容をなす「行為的直観」、さらにその認識面でのあり方「無分別の分別」にほぼ適合したものであると言うことができよう。よって、西田哲学が追求した世界は大拙と同様、靈性（宗教的世界、絶対の世界）とそこに働く私たちの靈的能力の論理的解明にあったとも考えられる。さらに言えば、西田の「絶対矛盾的自己同一」「行為的直観」「無分別の分別」の論理は大拙の「即非の論理」のその論理性をより体系的に表現したものとは言えないであろうか。

靈性の世界に働く論理の最大の特徴は、A—非A—A、あるいは絶対矛盾ということで、否定を含む論理にある。それは、この世界についての日常的な意識を否定することで、真実の相、根源的なもの、宗教的世界、靈的世界を現すものである。この世界を単に肯定し、日常的なものに執着するのでは、ものごとの眞の姿、靈的世界を捉えることはできない。靈的世界に到るためにには否定が不可欠の契機なのである。しかもこの否定は単なる否定ではなく、絶対の否定であることによって肯定に転じる、非AはAとなるのである。

特にこの点で否定を考える場合、即非の否定性の背後には絶対者自身の自己否定（アガペ、大悲）が存在するという指摘は、西田との比較でより明確となったものである。

同時に即非が働く靈的世界は一般的な知では捉えられない、無分別の世界であった。よってA—非A—Aの最後のAは日常の知を超えた知、つまり無分別の分別という形で靈的世界の知を表すものである。

こうして即非の論理で明確となった靈的世界と私たちの靈的能力は、知性を否定し、超越すると同時に、知性を活かし、より本来の働きをなすものへと高めるのである。それは知性だけではなく、意志・道徳や感情についても同様である。靈性が働くことによって、意志、感情がその本来の働き、姿をなすものへと否定を通して高められるのである。これが「矛盾の自己同一」である。そして究極的には靈性は神的愛の論理として、全てを包み活かす無制約的愛の働きをなすものなのである。こうして大拙の「靈性論」は西田の「絶対矛盾的自己同一の論理」と同様、その根源的世界（靈的世界）を開明する同時に、私たちの諸能力を媒介として靈的世界を現実化してゆくことを目指したものと考えられる。

(本論は鈴木大拙と西田幾多郎の宗教的論理の類似性を論じたものであるが、その内実に関してはこの分野の第一人者小坂国継博士の多くのご高著に大変お世話になり、こうして形にすることにつながった次第である。この場をお借りして、先生からの深き学恩に心から感謝申し上げたい。)