

鈴木大拙の思想における「悟り」の構造

松丸 壽雄

A Study of “Satori” in the thought of D. T. Suzuki

MATSUMARU Hisao

Summary:

We inquire into the structure of “satori”, enlightenment in Zen-Buddhism, with the help of writings of Daisetz T. Suzuki. In order to elucidate the structure, we raise some questions concerning “satori” as follows:

Does the essential experience called “satori” consist of an intellectual dimension as well as an intuitive one? Or, does it reject any approaches to its essence by means of intellection? Suppose that “satori” has an intellectual dimension; then, we must ask ourselves, if it is possible for us to comprehend a “satori” only by means of human intellection which is believed to be separated from the functions of emotion and volition. Or, is it necessary for us to obtain some other approaches to satori than intellection?

According to the thought of Suzuki, satori consists not only of Zen-experience (*zen-keiken*), but also of Zen-awareness (*zen-ishiki*). By that expression he means that satori cannot get to realizing itself in the strict sense of the term until Zen-experience is accompanied with Zen-awareness. That is to say that satori concretizes itself, when Zen-experience is led to self-expression through the help of Zen-awareness, because it can be originally regarded as integration of Zen-experience and Zen-awareness in the form of Self-awareness (*jichi* 自知).

Because Zen-experience is accompanied with the action of self-expression, it includes a kind of conveyance of contents as self-expression, in other words, satori has in itself some or other sort of constituents of knowledge involved in the conveyance. However, this kind of knowledge is not accessible to the ordinary intellect, for satori is an intuitive activity in the form of Self-awareness as a whole, which is not differentiated yet into an agent of being aware of and a thing to be an object of that awareness. This

is the very essential structure of satori as Self-awareness.

By the way, the Self-awareness is realized in the way of self-identification of a place in which awareness or consciousness of some kind is at work. Suzuki explains the structure of self-identification of satori as follows: "Satori is the continuum becoming conscious of it. When it perceives itself as it is in itself there is a satori. Therefore there is in satori no differentiation of subject and object." (*Living by Zen*, p.50)

What does it mean by the continuum? The continuum connotes a place in which an undifferentiated finds itself in its proper place or niche in such a way as it is in itself. Therefore, "the continuum becoming conscious of it" implies that the place of an undifferentiated is aware of itself, and this activity of the place itself is just the activity of the Self-awareness as it is in itself, the satori. So satori is a kind of the Self-awareness characterized by self-mirroring of the place in which the Self-awareness is at work.

The self-mirroring of place as Self-awareness is already comprehensive of a way to differentiation into an agent of awareness and a thing to be an object of the awareness. The way to differentiation gives birth to a logic of the place of Self-awareness, namely the "*Soku-hi* logic", which means the logic of the reality by means of "reversion through reversion," as it were, or, "absolute affirmation through absolute negation."

Therefore, it is often expressed with using contradictory terms such as "discretion of indiscretion," "knowing of unknowing," or "the conscious of the unconscious." This contradictory expressions of activity of Self-awareness are nothing but self-expressions of activity of satori or of "im-mediate" Self-awareness in the sense of the Self-awareness or the consciousness which is "not mediated" by anything other than itself.

So the logic of *soku-hi* is, in a manner of speaking, a thread of differentiation of the satori-reality which realizes itself in and through the activity of the Self-awareness which is at work in the reality. This is to say that satori as Self-awareness comprehends a sort of knowledge to which the *soku-hi* logic can make approaches.

However, this logic is not a tool with which the intellect can grasp the reality of satori, but the one by means of which we can touch on the whole

activity of Self-awareness including the self-mirroring of the place and the Self-awareness of the reality as it is in itself. At the same time, the whole activity includes the activity of our own Self-awareness, so it can be accessible to uncovered whole activity of Self-awareness as it is in itself (*zentai sayu* 全体作用). This means just that the uncovered wholeness of activity of Self-awareness lets itself know to the activity of our own Self-awareness as a whole, that is, the activity of the Self-awareness being based on the integration of intellection, emotion, and volition.

はじめに

鈴木大拙は、周知のごとく世界に禅を広めた禅思想家として有名である。もちろん、禅の海外への紹介は多岐にわたる膨大な著作群となって我々の前に展開されている。その全てを取り上げることは本論文の意図でもないし、またそうしようと思ったところで、教典研究はサンスクリットなどの知識無しには困難である。また例えば胡適博士との論争のように、胡適氏自身の論文を参照すべきものもあり、全体を一挙に論ずることは簡単には遂行できない。従って我々は焦点を絞らなければならない。我々の問いは以下のようなものである。

禅における所謂「悟り」という根本経験に知的な側面があるのか、それともこの根本経験は知的な側面を一切拒絶するものであるのか。あるいは、ある種の「知」の側面があるとして、そうであるすればその知は通常我々が「知性」と呼ぶ意志や感情から独立した働きによってもたらされ得るものなのか。それとも西田、西谷においてははっきりと浮かび上がってきた「直接知」¹として、所謂「知性」、とくに科学的論理的「知性」による接近とは別の仕方での「知」、別の言い方をすれば、「無知の知」の形をとるものなのかどうか。このような点にのみ焦点を絞って、鈴木大拙の膨大な著作の一部と取り組むことにする。

¹ 「直接知」に関しては、上田閑照監修、北野裕通、森哲郎編集『禅と京都哲学』燈影舎京都哲学撰書別巻、2006年所載の拙論「西田と科学」および「西谷と科学」の二論文を参照されたい。「直接知」とは、事実直接している経験が自ずと持っている、その反省的操作を経る以前の「智」（知のみならず情意にも開かれている智）を意味する。

禪における経験

大拙は、まず禪が教える経験の有り方について次のように言う。

「禪は我々に、もののありのままを自分の内面において経験せよという。つまり、有と無との反立もそのありのままに受取ってゆく。そこには知恵を以て画きだすことも、弁証法を以て叙述することもできぬ内部的経験がある。この言詮不及・知不到のところ、生命の、世界の本質であることを、自ら経験せよというのである。これは我々の精神生活に実際に役立たぬ、否定的なひびきを与えるかもしれぬが、これは我々が知性を越えた点に言及する時、いつも当面する困難な点であって、それはどうしてかといえば、至極当然のことだが、話をする我々が常にその出発点を知性に置いているからにほかならない。」²

ここに既に、禪の教える経験においては、所謂「知性」——それは「科学的知性」をも含めて、分別的な性格を持つあらゆる知性——を超えた「内部的経験」があり、それは「弁証法」を以てしても叙述できないと断言している。だが、それ以上に心すべきと思われることは、「言詮不及・知不到」と表現されて、知性の拒絶とも言えるこの経験を「もののありのままを自分の内面において経験せよという。つまり、有と無との反立もそのありのままに受取ってゆく。それは知恵を以て画きだすことも、弁証法を以て叙述することもできぬ内部的経験」と表現している点である。ここで言われている「内部経験」とは全く個別的・個人的な経験であり、しかも通例我々が知性と呼ぶ普遍的あるいは客観的な知——即ち、万人に共通の知、あるいは共有されうる知——を求める有り方にはその「ありのまま」を見せることはなく、むしろ自らを閉ざしてしまうという「経験」を意味している。そして「ありのまま」ということが、共通的或いは共有的という意味での知の客観性、この客観性を目指す分別的知性には達することのできない経験そのものへ通じるに至る唯一の道であるとしている。

更にまたその唯一の道の上で経験する事柄の唯一の「有り方」が「ありのまま」であるということもいわれているように受け取れる。この「ありのまま」の経験とはどのような経験であるのだろうか。「内部的経験」として外から働きかける知性を拒絶するものであることは承知の上で——ということは、通常知性と言われているものを拒絶するものを、全く自家撞着としか言いようの無いことではあるが、知性の立場から接近するという矛盾を抱え込むことになることを承知の上でということである——その「経験」のぎりぎりの近みまで至

² 『鈴木大拙全集』第十二巻、「禪の研究」、岩波書店、一九六八年、七七頁。

る仕方は知性的立場には無いのであろうか。それとも、全く別の仕方でのみ、この言詮不及の経験に達するしかないのか、そしてそのような仕方でのみそれを「知る」ことしかないのであるか。そうだとしたら、そのときの「知る」或いは「覚知」はいったいどんな「知る」ことなのか。その「知る」或いは「覚知」と言われる事柄は、知性による「知る」から全く途絶した「知る」ことであるのか。さまざまな疑問を抱きつつ、大拙の言葉に耳を傾けることにしよう。

さて、「経験」は「体験」とも言い換えられて、上の疑問に答えへの示唆を与えるように、以下のように言及されている。

「われわれが本来的直下に与えられているものは何か。それは、原子などに分析しつくすことのできない未分化の場 (continuum) である。この未分化の場をわれわれが『体験』すると、それは無数無尽の原子に分化するのだ。これはわれわれの感覚の限界性と意識の構成に基づくのである。普通に、われわれはこの事実を反省しないで、感覚的・知的な経験の事実を最終事と考えて、日常生活を続けている。けれども反省する人は、概念の世界をつくりあげ、その中で一つの未分化の場というものを概念化してしまう。しかしこれは知的分別の結果であるから、コンティニューウムはそのままの姿で多くの人々によって了解されえないのだ。」³

この引用はもともと英語で書かれた *Living by Zen* を翻訳したものであるもので、直接経験ないしは体験によって「我々に元初的に、直下に与えられるものは continuum」⁴とあり、この continuum が「未分化の場」と訳されている。単なる連続なり、連続体という意味では尽くせないものを「未分化の場」という日本語訳は言い表そうとしている。これが、直接経験あるいは体験の本来である。

ところで、未分化 — 「絶対同一性」と言われることもあるが — それは分化・分析の以前である。従って、それは分化したものを見る立場から、未分化の情態のあるもの（あるいは同一なるあるもの）というように理解されてはならない。そういったあるものではない。それ故に、「コンティニューウムはそのままの姿で多くの人々によって了解されえないのだ」と言う。分化した立場から見た未分化なる「もの」ではなく、未分化がそのままのところとしか言い

³ 『鈴木大拙全集』第十二巻、「禅による生活」、三一、三一二頁。

⁴ Daisetz Teitaro Suzuki : *Living by Zen*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 2001, p.47 : “What is given us primarily, immediately, is a continuum which is not divisible into atoms ;”

様が無い。「そのまま」或いは「そのままのところ」であるが故に、未分化のそのままが端的に働き出ている「場」と言われたのである。

Continuumが未分化の「場」として訳されていることは、西田の場所的論理を持ち出すまでもなく、知性を拒絶する、直下に与えられるものがそのままに自己を経験する場としても働きだしているということを示そうとしている。つまり、未分化である故に、経験するものと経験されるものとが分化せずそのままのところ、それは「ところ」でしかあり得ず、「場」として言い表すより仕方のないものである。従って、直下に与えられるものがそのままに自己を経験するということは、未分化の場がそれ自身を経験する、即ち未分化の場が未分化の場を知る、意識するということになろう。「未分化の場が未分化の場を意識する」⁵と言われる所以である。

そうだとすれば、「未分化の場が未分化の場を意識する」とは一体何を意味しているのであろうか、このことはそもそも解釈できるのだろうか（もちろん、既に述べたように、解釈は理解であり、それは現時点では、他と対立する自の立場からなされているが故に知性の立場からの接近であり、それが「そのまま」を「そのまま」に経験できない — 「そのまま」の只中に飛び込んで始めて「そのまま」と一体であると言えることになるので — ことを認めざるを得ない）。しかし最後のぎりぎりのところまで接近して、この経験を表現するならば、次のように言わざるを得ないのではないか、即ち場が場として現成しているのみである、換言すれば、経験するものとされるものとがその経験の場において未分化のままに働きそのものとなっていることは、場が場自身において働いているということであると、このように言わざるを得ないのではないか。

場が自己自身において場として働いているという場の自己同一性は、場が場自身を同一性においてあると何らかの仕方で知っていること、場の自己が同一の場においてあるとして自己を意識するというように、場が場において働いていることを「自知」するとも言い得るであろう。何故ならば、未分化ではあるが、後に展開し分化して行く両端に経験するものと経験されるものとして区別されることになる「もと」が既に働いているからである。

⁵ 次に引用されるところで大拙は、この「未分化の場が未分化の場を意識する」ということを表明していて、この表現が表そうとしている事態が、従来「悟り」と言われてきた事柄であることを説明している。出典の場所については、次に来る引用と同じく、『鈴木大拙全集』第十二巻、「禅による生活」、三一五頁である。

換言すれば、未分化ではあるには違いないが、その一端に経験する私が、そしてその他端に経験されるものが、経験の場の働きの只中においてあるということである。働きのそのままのところが「未分化の場」であり、その働きは始めから二に分かれていることはないし、一枚になりきっている — この点を外しては、未分化の場の意味は変質してしまうには違いないのであるが — 、しかし同時に分化への足掛かりが「自知」といわれる事態として場の働きにおいて同時並行で生じている、これがないと悟りが悟りとして成立しないのである。かくして次のように言われるのである。

「悟りとは未分化の場が未分化の場を意識するのだ。未分化の場が未分化の場そのものと一枚になりきったことを自知する。そこに悟りがあるのだ。故に悟りの中には主体・客体の別はない。覚知せられたものが覚知そのものであり、覚知は覚知せられたもの以外のものではない。両者は完全に同一性（アイデンティフィケーション）の情態にある。同一性という言葉そのものすら、直覚作用によって同一化された二物を仮定するという誤解に導きやすい。故に悟りと直覚とを混同してはならない。太初から二は存しない」⁶

確かに「太初から二は存しない」のであって、それは最初から「二」が或いは「多」が存在していて、それが直覚ないしは直観作用が結び付けるという意味ではない。だがその事だけであるならば、「自知」という知るものと知られるものとが一つであるという事態は「一」から出発しているのであって、「二」を「一」に融合し纏めたという意味ではないということを指し示しているのはある。しかしながら、「自知」は未分化でありながら、しかも同時に「自己が自己を知る」という仕方で、知る自己と知られる自己に展開する仕方で自知が成立するという意味で二への分化を包み込んでいるという意味にならざるを得ない⁷。だが、これでは不十分である。

⁶ 『鈴木大拙全集』第十二巻、「禅による生活」、三一五頁。

⁷ もっとも、何度も言うようであるが、今我々のたっている立場は、悟りに知性の立場から最も近接するということであるが故に、「包み込む」という言葉で事態を言い表そうとしているのは悟りそのものの立場ではなく、悟りから半歩退いた反省的知性の立場のところからであることは自覚している、即ち「包み込む」ということは「二」を「一」が後から纏めるという感を免れないのであって、これが悟りの事態を悟りの立場から適切に表現し切れていないことは申し添えておかねばならない。だが、このように「二」が「一」であり、「一」が「二」であることを、悟りそのものの立場から「見ている」ものがあると大拙は考える。これを「靈性」と大拙は呼んでいる（例えば、岩波文庫版『日本的靈性』十六、十七頁参照、『鈴木大拙全集』第八巻所収）。

知る自己と知られる自己との「二岐（ふたみち）」に分かれる以前に、働きとして知る自己は知られる自己である。両者に区別はない。これは矛盾である。矛盾でありながら、しかもそれが事実であり、事実の実相であるとして肯定することである⁸。この矛盾的事実肯定を、「一」でありながら「二」、「二」でありながら「一」という（西田の用語を借りれば）絶対矛盾的な自己同一性にある覚知、即ち自知と捉える⁹。

自知はやはり、自己を自己が覚知するということとして捉えられるとすれば — そして鈴木大拙はそのように捉えているから上の如き記述をなしているのであるが — それはやはり一種の「知」と言えるだろう。ただし、未分化の場が未分化の場を自知することは、未分化の覚知とも言えるのであって、決して分化の上に立つ知性的な知ではありえない。従って、これは、我々の問題にしている「直接知」に他なるまい。つまり、大拙も「直接知」を未分化の場が自己自身を覚知することとしての「悟り」に見出していたと言える。だが、この「自知」はいったいどのような知であり、どのようにして、知性にとっての知と異なるのであろうか。

悟り・覚知・自知・直接知

我々は以上によって、消極的な仕方で「自知」についての性格をある程度得

⁸ 矛盾がそのまま肯定されること、言い換えると、矛盾がそのまま自己同一性であるということである。これに関して、大拙が臨済に言及するときに明確に述べている。

「本当の自主底は、『自』と『自ならざるもの』、即ち自と他とをそのままにして、しかもその矛盾に制せられないものを把えるところに成立する。さればと云って、その矛盾に制せられないものを、矛盾以外に求めることになってはならぬ。それはまた新たな矛盾を作ることになり、無窮に同じ経過を辿るより外ないことになる。それ故、矛盾の克服は矛盾そのものの中に見出されなくてはならぬ。矛盾がそのまま自己同一性ということにならなければならぬ。これを臨済は『使う』とか『用いる』とか云うのである。」（『鈴木大拙全集』第三巻、「臨済の基本思想」、三九三頁。）

⁹ 鈴木大拙も絶対矛盾的自己同一としてとらえていると言い得るのは、例えば次のようなところを見れば頷けると思う。「禅意識に於ては、矛盾がそのまま肯定なので、矛盾を包んだ肯定というようなものを、別に立てぬのである。絶対に相容れぬ所のものが、そのままに同一であり、そのままに相容れている。それが禅意識である。即禅体験を反省した姿なのである。無分別の分別というのは、此間の消息を伝えんとする人々の試みである。」（『鈴木大拙全集』第一巻、三六一頁。）

ることができた。それは、既に何回も触れているように、知性によってなされる主客の二分の上に立って経験できるものではないというものである。そして、二分の立場に立つのが許されないからといって、「二」の立場から「一」へと行くものと考えてもならない。この「二」の立場から「一」へというのは、神秘主義的な直観あるいは直覚として退けられるのが上の引用からも窺がえる。だが、同時に強調しておかなければならないことは、二分の立場、即ち区別或いは差別の世界の立場に立つ知性を退けるからといって、この「直接知」の立場が区別或いは差別の世界、二分の立場と全く没交渉ではあり得ない。そもそも「自知」とするとは、そこに蔵されている働きとして、「自らが自らを」知るという二分の立場への可能的な通路がなければならない。それ故に、次のように断言的に言われるのである。

「悟りがそれ自身の世界を得るということは、一方同時に多様性の世界にもそれが見出されるものである。事実、後者（多様性の世界）を避けるような悟りなら、真の悟りであるはずがない。それは不活発・無内容の『空（シューニャター）』と決して同一物であってはならない。故に、水草はゆたかに茂り、雲は厚く頭上に垂れこめる。悟りは、多の世界、差別の世界のなかにおいても活発に活動するものだ。悟りは、時間・空間と、それによって決定される事物を超越していて、然もそれらの中に存するのだ。悟りは、時間・空間の差別の世界に滲透し、差別の世界と一枚になりきったとき、始めて意義深いものとなる。」¹⁰

ここに言われていることは全くの矛盾である。何故かといえば、悟りあるいは「直接知」は知性を超えて二分の立場を超越しながら、未分化の場そのものであり、而も未分化の場は未分化であるが故に、「一」でも「二」でもない。だが、見方を変えれば、絶対的自己同一として単なる「一」ではなく、その中に絶対の自己否定を経て肯定へと転じた「絶対の一」、即ち「二にして一、一にして二」という「一」の絶対の否定と肯定との相即とも言える。いずれにせよ、自己同一の立場という性格を持っていることを主張しているのだ。

だがそれにもかかわらず、「同時に多様性の世界にもそれが見出されるものである。事実、後者（多様性の世界）を避けるような悟りなら、真の悟りであるはずがない。それは不活発・無内容の『空（シューニャター）』と決して同一物であってはならない。」とも言われているのである。働きを生じ得ない不

¹⁰『鈴木大拙全集』第十二巻、「禅による生活」、三二六頁。

活発・無内容の「空」ではなくて — だからと言って大乘仏教の「空」を否定しているのではない、何故なら大乘仏教の空は般若系思想に見られるように差別の世界にも滲透し働く「空」を説いているからである — 、二分の、差別の世界において悟りは働いているのである。それが真の悟りといわれるのである。

別の言い方をすれば、悟りは自己内で意識が完結する「自知」であるという側面においてありながら、その自己内完結は、外の区別・差別の世界に滲透して「差別の世界と一枚になりきる」ということも同時にその反側面として持つことになる。これは、全くの矛盾的事態である — もっとも、矛盾と見るのは、知性の立場からであることも否めないが。しかし、この側面と反側面とが矛盾しながら自己同一である有り方を表現するとすれば — 西田の言葉を借りて表現することが許されるならば — 絶対に相矛盾するものが、それらが於てある場所において同一であるという、「場所に於て」「絶対矛盾的自己同一」という全くの矛盾的表現を以てしか言い表しようの無い働きであるということになり、場を含めたこの働きの全体が悟りということになる。

わずかに、我々のように知性の立場から接近するものにとって、それを理解することへの手がかりを与えてくれるものは、「未分化の場が未分化の場を意識する」という絶対矛盾的自己同一的な場の働きを感得するところへ引き込まれること、その場に居合わせるということが示唆されている点である。換言すれば、場が場自身を経験するという経験の働きの只中に私が経験しているという仕方で、場の働きと私の働きとが一枚になることが示されている点である。

そこでは、場の働きと私の働きとが同一であるとして、その同一性の場において、働きの同一性を経験している私も、私が経験しているものも、分離・分化はしていない。まして、その経験の場から私が浮き上がって見ているということでもない。ここには、一枚でありながら、而も同時に未分化の場が未分化の場自身を意識あるいは経験することを通して、私が私自身を意識或いは経験することであるとして、私と場の相即という、やがては多数なる「私」へと分化することが同時的・矛盾的に含まれていると考えることも出来る。

しかしながら、この場合の私は場の自己完結的働きのために、その場に居合わせたとしても、全き「個」、即ちいかなる他の「個」とも共有性、共通性を持ち得ない、閉ざされた「自知」の場においてあるということになり、場の自己完結性においてある自己という「個」も自己完結的であるという事態となる。

だが、このように自己完結的、あるいは自己閉鎖的、自己隠蔽的な仕方で「個」が絶対の自己性に自らを隠すという事態が、「自知」であること — 換言

すれば、「自知」が成立している場においてあること — によって可能になっているとするならば、却って「自知」という「私が私を知る」ことが同時に「未分化の場が未分化の場を知る」として、自己と自己との分化・展開を経験しており、既に「自知」が自己内閉鎖、自己隠蔽から、「自己から自己ならざる自己へ」と自己の外へと漏れ出ることが惹き起こされていることにもなるだろう。自己同一にありながら、而も同時に区別・差別へと出ている、謂わば矛盾的自己同一的となっていると言える。この矛盾的自己同一的な事態は具体的な経験としては一体どのような所に或いは何に求め得るのであるだろうか。

以上は、知性の側からの出来得るかぎりでの接近によって表現にもたらされた側面であり、その意味で消極的な性格付けであると言えよう。経験の外からの注釈に過ぎないとも言われても仕方が無い。それ故に、我々の立場が悟りに不適切な知性の立場を離れ得ないことを自覚しているにもかかわらず、次のように問う意志を自ら抑え込むことも出来ない。即ち、悟り、換言すれば「直接知」に関して、具体的な経験そのものの立場からの手がかりを得ることは出来ないものか、そういう手がかりは無いものであるだろうか。大拙は、具体的な経験の例として、次のようなことを述べ、分析している。

具体的経験「山は山である」

「一禅匠はこういうふう述べている、『私が禅に志しはじめた時は、山は単に山であった。更に進んで私が禅を会得したと感じた時、山は実に山ではなかったのである。然るに、私が全く禅を了得しおわった時、何と、山はやっぱりもとの山だったのだ』と。」¹¹これに対して、大拙は以下のように説明を加えている。

「山というものがあって、それが私に対立するものではないと見られる時、見る者と見られる山とが一体になりきってしまった時、山は山でなくなってしまふ。山は自然における客観的存在ではなくなってしまうのだ。又逆に、山は私に対抗して立つもの、自分とは別個のもの、自分とは少しも親しみのないものであると見るならば、これもやはり山ではないのである。ではどうなのかといえば、山が全く私の存在の中に融けこんでしまい、私もまた山の中に吸収されて、山と私とがぴったり一枚となりきった時こそ、山は本当に山なのである。自然というものが何か私とは別個のものであり、あたかも未知量として、又、

¹¹『鈴木大拙全集』第十二巻、「禅の研究」、二三一頁。

単なる冷酷無情の事実として、私の前に現在するものであるかぎり、自然は単に親しくないものだとか、いや、むしろ敵意をもって人間に働きかけるものだとかいうことさえいいえないではないか。」¹²

この説明は通例の知性の立場に立つかぎり、理解しようとする試みの前にはだかり、極めて大きな困難に直面させる。我々は、「山は山である」という概念がそれとは反対と見える概念「山が山でない」に反転し、その上、この「山が山でない」にさらにもう一度反転して「山が山である」が重なり合ってくる説明に遭遇する。これはどのように捉えて然るべきか。この難解な部分を把握するために、この説明の複雑な階層を整理しておく必要がある。

一禅僧の「更に進んで私が禅を会得したと感じた時、山は実に山ではなかった」の「山は山ではなかった」の部分に対する大拙の説明は、二ないしは三の相を持っている。第一の相は「山というものがあって、それが私に対立するものではないと見られる時、見る者と見られる山とが一体になりきってしまった時、山は山でなくなってしまう」というところに現れる。見る者と見られる山とが一体になった時、「山は山でなくなる」。しかし、それを別の角度から見れば、「山があり、それが私に対立していない」という情態は、「一体となる」以前とも受け取れるような、「一体」とは微妙に異なる情態を示しているようにも思えることもこの第一の相の一つとして記されている。

第二の相としては、「又逆に、山は私に対抗して立つもの、自分とは別個のもの、自分とは少しも親しみのないものであると見るならば、これもやはり山ではないのである」と書かれている。第一相の「山は山でなくなる」と、この第二のそれとは、同一の事態の二つの側面であるのか、それとも全く異なった観点、あるいは立場を示しているのか。この疑問に対しては、上述の箇所だけでは、判断或いは解釈は下せない。

第一相の「山は山ではない」が深化した情態は「山が全く私の存在の中に融けこんでしまい、私もまた山の中に吸収されて、山と私とがぴったり一枚となりきった時」とも言い換えることが出来る。だが、なぜこれが「深化」した情態なのかと言え、それはこの「一枚となりきった時」、大逆転あるいは大転換が既に同時に起こっているからである。この句に引き続いて大拙は「山と私とがぴったり一枚となりきった時こそ、山は本当に山なのである」という。つまり、先の「一体」では、「山は山ではない」という情態であったのが、同時

¹²『鈴木大拙全集』第十二巻、「禅の研究」、二三一、二三二頁。

に「山は本当に山なのである」と言われるように、山は「本当に」という仕方で、いわば「蘇生」しているのである。勿論、山だけが蘇生しているのではない。なぜならば、それは私が山と「一体」「一枚」であったのだから、私も同時に「本当に」という仕方で蘇生している。「本当に」という仕方とは、「山と私とがぴったり一枚になりきった時」の大転換を同時に惹き起している様態である。

言い換えれば、山と私とが同一の未分化の場においてあること、同一の未分化の場においてその場の働きにおいて自己同一的に働いていることを意味する。つまり、ここでは「一体」と言われた自己同一の情態 — あるいは自己同一の場というべきであろう — それが、そのまま区別・差別の情態へ、つまり区別・差別の場へと分化展開も同時に起こっているということである。これを第三相と言えるだろうが、それは先の第一相、第二相の「山は山でなくなる」とどのように関わり合い、重なり合ってくるのであろうか。この「本当に」という仕方で深化した情態としての「一枚となりきった時」は、第二相における親しみのない、別個のものとして「山は山でなくなる」とどのような関係にあるのだろうか。

「自然というものが何か私とは別個のものであり、あたかも未知量として、又、単なる冷酷無情の事実として、私の前に現在するものであるかぎり、自然は単に親しくないものだとか、いや、むしろ敵意をもって人間に働きかけるものだとかいうことさえいいえないではないか」¹³

「別個のもの」としての山は、山として私の世界に現前していない。そのようなものは、山でも自然でもない。そもそも、私と何らの関係も結び得ないのであり、従って、山が存在の意味を持つ埒外であることになる。如何なる意味においても、私と山とが共通の場をもたないのであれば、実存する私にとって何らの具体的経験も生じてこないし、具体的存在の意味を持ち得ない。山は私にとって全くの抽象の世界に属する事柄であり、関係も生じ得ない¹⁴。たといこれをも存在の経験とするとしても、禅の立場からすれば、それは差別・区別の世界を極端化し、「裏にある実在」から切り離し、自己同一の場での働き

¹³『鈴木大拙全集』第十二巻、「禅の研究」、二三一、二三二頁。

¹⁴ しかし「関係も生じ得ない」という仕方で、微かながら関係の端緒を把んでいることも事実であるが、ここは「抽象的世界の事柄」として、後に述べる「一枚」或いは「一体化」になる可能性が奪われているという意味で、「関係も生じ得ない」と考えておく。

を捨象して、抽象化されて「山」のみを取り出した全く抽象的となった経験であり、極端に過ぎないものとなるということであろう。こうした観点から「山は山ではなくなる」といわれるのであり、第二相のものは第一相の「山は山ではなくなる」とは全く異なった情態であると言わざるを得ない。もちろん、第一相が「本当に」という仕方で深化した「山は山でなくなる」相 — これを第一相、第二相、特に第一相の意味での「山は山でない」と区別して、第三相の（深化した）「山は山でなくなる」と言ってもよいだろう — と第二相のそれとは全く異なる情態であるといわなければならない。

そうではなく、何らかの意味で私と山とが共通の場において存在しているとき — それは私と山とが互いに現前して存在している、或いは並存して面と向かっていることは必ずしも必須の条件ではない — その時に初めて私と山とが一体化して、私も山も一体化した場にあるが故に、それがそのまま分化展開して私に対するものとして立ち現れ得るようになる。

山と私とが一体化という自己同一性の場において有ることは、別の言葉で言えば、「即」である。「即」は「非」という区別・差別の世界へ出て、「異」となるが故に、却て「即」であるという即非の論理¹⁵に従えば、その未分化の場がそのまま分化展開の場ともなり得る、つまり「非」となるのである。まさに

¹⁵「即非の論理」とは定式化して言えば、金剛經における「如來說般若波羅蜜、即非般若波羅蜜、是名般若波羅蜜」という論理展開に他ならない。このことに関しては、『鈴木大拙全集』第五卷、「金剛經の禪」中の「5 般若の論理」三八〇頁以降に詳しい説明がある。簡単に言えば、「AはAだというのは、AはAでない、故に、AはAである。」ということで、肯定（即）が否定（非）であり、否定（非）が肯定（即）であることを意味する。これが真実在の論理であると考えられている。

あるいは「否定を媒介にして始めて肯定に入るのが、本当の物の見方というのが、般若論理の性格である」（『鈴木大拙全集』第五卷、「金剛經の禪」三八一頁）とも言われる。更にはまた、臨濟研究の中では「睦州に勧められて、『仏法的的の大意』を問うことは問うたが、臨濟自身に得たものは、仏法の大意でも教外別伝でも何でもなくて、個一者としての彼の存在の基体をなしているところの人であった。この人は超個者であって兼ねて一者である。換言すると、臨濟は臨濟であって、また臨濟ならぬものである。般若は般若でないから般若である。人は即非の論理を生きているものである。臨濟はこれに撞着した。これは彼が意識して求めたものではない。かくして求められるものは、けっして人ではない。第二義的なもので、思想の対象にはなるが、思想を生み出すものではない。それで彼は曰う、『娘生下にして便ち會するにあらず、還って是れ体究練磨して、一朝に自ら省す』と。

「即非」が働いている場がこの自己同一の場である。知性に関わらざるを得ない思想の立場からすれば、「即非」が筋道となっていて見えてくる場、すなわち「即非の論理」の「場」であると言えよう。それ故に、以下のように言われるのである。

「全く逆に、自然が自然であり、自己に対するもの (pour-soi) であるときとめられたその瞬間、自然は自己の一部となる。自然は、決して、自己とは異質のものであったり、全然無関係の情態を保つべきものではない。私は自然の内にあるのであり、自然は私の内にあるのだ。自然と人間とが互いに部分的に関連しあっているといったそんな中途半端な関係ではなくて、両者の間には互いに基本的な同一性があるのである。だからこそ、山は山、河は河、それぞれ我眼の前にあるのである。私が、山を山と見、水を水と見るのは、私が山であり水であり、山が私であり、水が私であるからにほかならぬ。私が彼等の中に居り、彼等が私の中に居る。即ち『お前がそれだ』 (tat tvam asi)。もしもこの同一性がないとすれば、自己に対するもの (pour-soi) 自然というものはありえない。『本来の面目』や『私の鼻』が、ほかでもない、ここでこそ始めてしっかりと把握されるのである。」¹⁶

だが、ここで注意を要するのは「自然が自然であり、自己に対するもの

『娘生下』とは、生まれながらに、自然にという義である。『狸奴白牯還って会す』とか、『我仏法を会せず』とか云うこともあるが、この人は体究練磨の結果として、人間普通の意識を超えたところから、意識の上に現われて来る。そしてこの現れ方は、無意識で、無分別に認められるのである。とにかく、臨済の経験は、靈性的自覚であった、『無依の道人』に相逢うことであった。」(『鈴木大拙全集』第三巻、「臨済の基本思想」三五〇頁)とも言われている。そして般若論理と即非の論理とは同じものと考えてよいことも付け加えておこう。

これに関しては以下の引用を見れば明らかである。『『仏説般若波羅蜜。即非般若波羅蜜。是名般若波羅蜜』。この形式を自分はまた即非の論理と云っているのである。これは論理か何かわからんが、とに角まあそう云っておく。この即非の論理が、また靈性的直観の論理であって、禪の公案を解く鍵なのである。これがわかると、『金剛經』もまたわかるのである。六百卷の『般若經』も何の事なくすらすらと解ける。格に入って格を出るという日本的芸術的直観の根拠にも徹し得るのである。」(『鈴木大拙全集』第五巻「金剛經の禪」、三八七頁。) いずれにせよ、即非の論理は、大拙の思想を理解する上に極めて大切な論理的道具と言えよう。

¹⁶ 『鈴木大拙全集』第十二巻、「禪の研究」、二三二頁。

(pour-soi) であるとみとめられたその瞬間、自然は自己の一部となる」という点である。「自然が自己の一部となる」とは、この私の自己の一部に自然になるという意味ではあるが、しかし、その時の「私の自己」とは、心理学的な自己意識の内部に自然が取り込まれて、自己意識の一部において自然が位置づけられているという意味にとってはならない。

その「私の自己」は「自己」が主体であって、その主体の働きの表現の一端に「私」なるものが分化的に展開していると見るべきであり、その主体の働きの表現の他端には自然が、即ち山が、分化的に展開していることが同時的に生じているのである。つまり、「自己」は私の自己でもあれば、自然の自己でもある。あるいは、自己同一性の場において私の自己は他端に自然の自己と対しているが故に「私の自己」であり得るし、逆に、自己同一性の場において自然の自己はその他端に私の自己に対してしているが故に「自然の自己」となり得ている。いや、むしろ、その「自己」は上に示したような分化展開の場の「働きとしての自己」というべきものであろう。この点がないがしろにされると、自然が私の一部になり、私は自然の主宰者であるという、まるでシュティルナーの『唯一者とその所有』の関係のように誤解されるに至っても仕方がないことになる。

言い換えると、「自己」が主体であって、私はその分化発展の表現の担い手の一端であるということであり、その担い手に対して自然がその他端として対してくるという仕方で出会われることも可能になるのは、場自体が即非論理的に働きの主体となるからであるというように解釈すべきであろう。これが般若系思想の「空」であり、また「般若直観」が生じている場である。

この解釈も、しかしながら、知性の立場からのぎりぎりのところでなしているに過ぎないので、抽象的である。従って、この解釈そのものが、この主体の働きの具体的経験から一步或いは「半歩」退いたところから反省した限りでの記述となっていることは自覚して置かなければならない。だが、鈴木大拙が悟りということで、「直接知」と同じものを説明しようとしていたことが明らかになると同時に、その悟りの筋道とも言うべきものが「即非の論理」という構造をしていることが鮮明に浮かび上がってきた。

しかも同時に、禪における悟りにおいては、直接知と同様に、ある種の知的な要素、言い換えると、分別的或いは反省的思惟による知へと通じる道をもっていることを垣間見ることが出来た。だが、一般的に言えば、禪は知性の立場からの論理的説明を、たといそれが即非の論理であっても、「不立文字」ある

いは「経外別伝」として嫌う傾向にある。それなのに、鈴木大拙はどのような立場から、この「半歩」退いた反省的意識の立場からの記述を自覚的とも思える仕方をするのであろうか。

悟り即ち禅経験

我々はまだ、悟りと呼ばれる禅仏教に特有とも言える経験が「不立文字」或いは「経外別伝」を標榜している点、更には合理的知性では理解が届き難い看話禅的な事柄、即ち所謂「禅問答」あるいは「公案」を知っているので、悟りと呼ばれる直接経験には既に「知」に類したもの、ないしは「知」的な要素を含んでいるのかどうかを、そして含まれているのであれば、どのようにそうなのかを更に確かめる必要を感じる。鈴木大拙の言うところを聞くことにしよう。

「神秘的経験に認識的（ノエティック）性質のあることはゼームスがその著『宗教経験の諸相』に於いて指摘したところであるが、これは又悟なる禅経験に適応せられる。悟の又の名を『見性』といい『本質又は本性を見る』ことを意味する、これは明らかに悟には『見る』又は『知覚する』ことのあるを証する。」¹⁷

この引用の部分で注目したい箇所は、第一に悟りを「禅経験 Zen experience」として言い表している点である。第二には、「認識的性質 noetic quality」として「知」的部分が「見性」の「見る」ことに既に含まれていることが指摘されている点である。その「知」はどのような知であるのかについては、「この『見る』が、普通に知識と呼ばれるものと全くその性質を異にしていることは、別して注意するまでもなきことである」¹⁸と続けて言われていることから、通常の知あるいは分別知と言ってもよいであろうが、それとは異なることが指摘されている。つまり、我々の探求している「直接知」であるらしいことがここ

¹⁷『鈴木大拙全集』第四巻、二〇六頁。この引用は、邦題「禅と念仏の心理学的基礎」から引用したものである。この邦題は確かに、この論文全体の内容を示しはしているが、原題は *The Koan Exercise* であり、*Essays in Zen Buddhism, second series*, 1933 に収録されたものである。現在では *The Zen Koan as a means of Attaining Enlightenment*, 1994, Rutland and Tokyo, Charles E. Tuttle C., Ltd. として入手可能になっている。内容的にも、全集に収められた邦訳と英文とが一致しない部分もあるが、それは大拙自身が、昭和十二年三月に附した邦訳の「序」に、その事情を述べてある。筆者は問題を生じることがない限り、邦訳に従って引用をした。なぜならば、「序」からも窺えるように、この邦訳に大拙も目を通していているからである。

¹⁸『鈴木大拙全集』第四巻、二〇六頁。

でも確認されるのである。だが、これだけでは直接知が悟り即ち禅経験とどのように関わっているのかは、まだ見て取ることは出来ないが、先の引用に続く部分から或る程度は把握できる。

「神會は更に明白である。彼云く、『知之一字、衆妙之源』（禅門師資承襲図）。この認識的性質なかりせば、悟は凡そその刺激的辛味を失うであろう。何となれば、それは実際、悟そのものの理由であるから。悟に含まれている知識が、普遍的な或る物に関連あり、それと同時に、また存在の個別的様相に関連あることは注目し値する。一指はこれを挙似する時、その挙似は悟の見地よりすれば、挙似の行為より遙かにより以上のものを意味する。人或はこれを目して象徴的と呼ぶならんも、悟はそのままにして究極的なるが故に、それ自体を超えた何物をも指示しはしない。悟は個物の知識であり、又、云い得べくんば、個物の裏に存するところの實在の知識である。」¹⁹

この「知」は悟り即ち禅経験と独立して在るものではなく、まして別々に分析しうるものではない。そうではなく、悟り即ち禅経験は「刺激的辛味 pungency」を持つものではあるが、この「知」なしには、その刺激的な辛味ともいふべき特徴を引き出せずに、日常経験という平凡な味に本味（辛味）が隠されてしまう。ということは、悟り即ち禅経験と「知」とは不即不離の関係にあるということであるのだろうか。然しながら、禅経験の裏付けのない「知」は、画に描いた餅に齊しく、實在性を欠くことになる。この両者の関係をもう少し考える必要がありそうである。

次に注目すべきは、「悟に含まれている知識が、普遍的な或る物に関連あり、それと同時に、また存在の個別的様相に関連あることは注目し値する。（中略）悟は個物の知識であり、又、云い得べくんば、個物の裏に存するところに實在の知識である。」という点である。経験のみであるならば、それは個人的、個別的な事柄に第一次的に関わることになるだろう。だが、「知」が普通に言われる知、即ち分別知、とは異なるものではあっても（そして分別知或いは普遍性をめざす客観知は一般に客観的知識を目指し、普遍妥当的な事柄に関わることを特徴として持っているが）「普遍的或る物」に関連しているのは、おそらくどのような「知」にも他者・他所への伝達が本質的な要素として属していると考えられる。その他者・他所への伝達の担い手或いは手段が「表詮」即ち言葉による表明である。従って（ただ外部から見たに過ぎないものではあるかもしれ

¹⁹『鈴木大拙全集』第四巻、「禅と念仏の心理学的基礎」、二〇六、二〇七頁。

ないが)、悟りに含まれる「知」と分別知とが異なる最大の違いは「同時に、また存在の個別的様相に関連あること」である。

かくして、悟りに含まれる「知」においては普遍性と個別性の同時帰属という矛盾的性格が通常の分別知とは異なるとしてよいであろう。しかし、これだけでは悟りに含まれる知の特筆すべき性格が尽くされていることにはなるまい。例えば、詩における言表は、個別性と普遍性との同時帰属性を実現していると言えるかもしれないからである。更に必要な条件は「悟は個物の知識であり、又、云い得べくんば、個物の裏に存するところに實在の知識である」とも言う点から考えなければならない。ここでは、悟りの直接経験そのものと言うよりは、「知」的側面について言っていると考えてもよいであろう。その「知」が個物の知識であることは、先の個別的な事柄に関わる知であることを言っていると解してもよいであろうが、普遍的な事柄に関わる点を「個物の裏に存するところの實在の知識」と言っているとは速断しないほうが良さそうである。というのは、個物の裏側がそのまま普遍性と考えるのはあまりにも杓子定規であるからである。

ここで大拙が強調したい点はむしろ「實在の知識」にあると思われる。そしてこれが「普遍的な或る物」なのである。つまり、単なる客観妥当的共通的知識という意味での「普遍性」ではないのである。あるいは、自然科学が一般に求めている、再現可能で、何時でも何処でも妥当する性質としての客観的知という意味で普遍性を言っているのではないと言えるだろう。個に対する他とか、個に対する多とかいう意味で「普遍的な或る物」といっているのではない。「個物の裏に存するところの實在」が「普遍的或る物」であるのである。

だが、「個物の裏に存する」實在であるが故に、その實在は個物に関わると同時に、個物を超えたものでもある。この意味で「普遍的」或る物であるのである。個物であることと「個物の裏に存するところの實在」とを同時に指し示す「知」が、直接経験である禅経験と一体になっていなければならない。「一体」というのはこの知識と経験の一体化であるのみならず、個物と「個物の裏に存するところの實在」との一体化でもある。それ故に「知」と経験の間に介在するものの無い直接の具体的事実として経験されるものであるのである。このように解せるのではなからうか。それにしても「個物の裏に存する實在」の「裏」とはどういうことを意味しているのであろうか。

「個物の裏」ということは当然表に「個物」があり、實在はその「裏」にあるものとして個物と實在とが表裏一体になっている。つまり、個物である私と

裏である実在とが表裏一体となっていること、個物である私が即実在そのものと一枚に成り切っていることである。或いはそのことは次のようにも言える。即ち、実在そのものが私において（つまり「場所としての自己において」という仕方で存在する私という意味になる）表裏一体になって働いていることに他ならない。これは先に触れたまるごとの働きとされた「全体作用」²⁰に他ならないのではないか。即ち全体作用の働きそのものが働いているその最中は、個物なる私と、眼には見えないかもしれないが、その個物を裏付けているものと

²⁰『臨濟録』『示衆十』の「臨濟の四賓主」と言われる箇所において「全体作用」という言葉が出てきている。入谷義高の註によれば「まるまる本質を打ち出した躍動のはたらき。「全体」は日本語のそれとは異なる。」とある。これが「全体作用」の意味である。大拙も、この註の後に述べるように、この「全体作用」の「まるまる本質を打ち出した」ところに働く「人（にん）」に注目し、「全体作用」においては自覚が働いているその働きの中に私の自覚も働いている構造を見て取っている。

さて、「示衆十」の原文は以下の通りである。

「如主客相見、便有言論往来。

或応物現形、或全体作用、或把機権喜怒、或現半身、或乘獅子、或乘象王。」

入谷義高訳では以下の通りである。

「たとえば和尚と修行者と対面した場合には、必ず問答のやりとりがある。

ある時は相手の力に応じて対応し、ある時は本体まる出しで発出してみせ、ある時は方便を用いて笑ったり怒ったりしてみせ、ある時は半身像しか現わさず、ある時は文殊として立ち現れ、ある時は普賢として立ち現れる。」（入谷義高訳註『臨濟録』岩波文庫、一〇五頁）

或いは、同じく「示衆十」に「如諸方学人来、山僧此間、作三種根器断。如中下根器来、我便奪其境、而不除其法。或中上根器来、我便境法俱奪。如上上根器来、我便境法人俱不奪。如有出格见解人来、山僧此間、便全体作用、不歷根器。大德、到這裏、学人著力处不通風、石火電光即過了也。学人若眼定動、即没交涉。擬心即差、動念即乖。有人解者、不離目前。」（同上、一一二頁）とある。

入谷義高訳では以下の通りである。

「諸方の修行者がやって来た時、わしのところでは三種類の根器に分けて処理する。中根と下根の者が来れば、わしはその境（立場）を奪って、その法（理念）は残してやる。もし中上の根器の者が来れば、わしはその境も法もともに奪う。もし上上の根器の者が来れば、その境も法も人（主体）もみな奪わない。さらに絶倫の見地をそなえた人が来れば、わしは本体まる出しで対応し、ランク付けはしない。諸君、ここまで来ると、修行者が全力を発揮した場には風も通らず、電光石火も及ばぬ瞬発ぶりである。もしその時かれの目がちらりとでも動いたら、もう風の糸が切れたも同然。心を差し向けるとかけ違い、一念

が一体となっているとして、個物と実在とは不即不離ないしは不一不二として言い表すより他はない。この情態が悟りといわれるものであり、「直接知」の「知」とは、この「実在」とされるものが、つまり「絶対的自己同一性」と呼んできた不即不離の情態にある個物と実在とが、個物と個物の裏の実在として分節してくることを自覚的に捉えることを意味している。

しかも同時に言わなければならないのは、表裏一体ということは、表裏をなしている個物と個物の裏に存する実在とがそれぞれに表・裏という場所的な有

をはたらかせると外れてしまう。しかし、そこをつかんだ人なら、それはちゃんと目の前にある。」(同上、一一三、一一四頁)

鈴木大拙もこの「全体作用」を極めて重視し、以下に示す箇所で言及している。

「無知の知が一の分別にはたらいて居るように、絶対用が吾等の行為の一に行きわたって居るのである。それで手を挙げ、指を豎てるのも皆全体作用である。『欺かざるの力』である。『臨濟録』に云う、『今日多般の用処、什麼を欠少する。六道の神光未だ曾て間歇せず。若し能く此くの如く見得せば、祇々是れ一生無事の人也』と。」(『鈴木大拙全集』第一巻、「禅思想史研究第一」、三二〇頁。) 或いは『鈴木大拙全集』第三巻の「臨濟の基本思想」においては、根本的な流れはこの「全体作用」に沿って流れていることがその特徴の一つになっている。だが、中心的な箇所を挙げれば、次のようになるであろう。「さきに人に教えられて『仏法的の大意』を恐る恐る先生に尋ね出た臨濟、三度打たれても何が何やらわからなかった臨濟、然るに今や師匠をも何とも思わずに一掌を与えるほどの臨濟になった。彼がこの種の人格的転換は何によって出来たものであろうか、彼は、どうしても、毘尼の嚴守や經論の研覈から獲られなかった何物かを、自らの存在其者の裏から攫み取ったと云わなくてはなるまい。彼の行動は思惟分別の上からの行動ではなく、彼が後に説くところの『全体作用』そのものではないか。彼は大愚に対しても黄檗に対しても、その身を以てはたらいている、その体で当たっている。彼は意識分別以上の何かを把握していて、その動きをそのままにその身ではたらいてゐると云わなくてはならぬ。彼は考えから動いているのではない、自覚がそのままに動いているのである。それ故、彼は自分のすべてを出す、彼と彼から出たものとの間には、思想とか思索とかいうものが介在していない、直接行動である。それで、彼は大愚の脇をつき、黄檗に一掌を与えたのである。」(第三巻、「臨濟の基本思想」、三四九、三五〇頁)

或いはまた、「臨濟が『一朝に自らを省す』と云うのは普通の直覚ではなかった。能所ある直覚ではなくて、能所を容れない自覚であった。予はこれを靈性的自覚と云って、知性的自覚および感性的なものと区別する。臨濟の『自覚』は、自が自を省するので、しかもその自は始めから分かれていないところのものである。靈性的自覚である。それ故に、全体作用が可能になる。」(同上、三五〇頁)

り方をしているということである。この様に表裏一体として個物と個物の裏に存する實在の場所的有り方を可能にしているのも、全体作用そのものが個物と個物の裏に存する實在がそこにおいてある場所を切り開いているからである。表裏一体を可能にしている働きは全体作用であり、全体作用が働きの場を切り開き、表裏一体を可能にする原初的な場となっていると考えることができる。この点は注目に値する。

自覚的に捉えることをも含めたこの分節の働きもやはり全体作用に属する働きを言い表しているということになるであろう。従って、悟り即ち「直接知」とは、この全体作用の働きのうちに表裏一体として既に常に含まれていると言えることになるのではないか。その表裏一体は抽象的なものではなく、そこに含まれる私が實在と区別へと分化・分節する時に、知の原初態として常に既に生じて来ているというものであろう。

しかしこれは知性の立場からの解釈、即ち分別的知性に頼った知解に過ぎないが故に、これを補強する傍証を必要とするだろう。反省的思惟や分析に頼らざるを得ない我々に出来るのは補強的傍証でしかないであろう。その補強の仕方は、大拙の描く悟り或いは禅経験と「知」との関係を、別の側面から表現にもたらそうとしているものが、上の知解の示すものと同じないしはごく近いことを示す以外に方法はあるまい。

禅体験と禅意識

鈴木大拙が悟りに関して詳しく語るのは、特に盤珪の不生禅の研究に際してである。盤珪において初めて、例えば冷暖自知の「自覚の意識」が禅の悟りにとって不可欠な要素であることを自覚的に遂行されたと大拙は見るのである。しかも盤珪においては、この悟りが、禅体験ないしは禅経験の盤珪独自の仕方での「自覚の意識」に基づいて、中国伝来のという意味での看話禅とか只管打坐とかいった伝統的制約を破り、独自の展開を果たしたと捉えられている。言い換えれば、悟りの在り方というか、悟りという達成の情態と悟るという行為の事態を根本から独自の仕方と捉え直し、それを日常の生活の只中に実現することを盤珪は遂行しているが、それはこの禅体験の「自覚の意識」を自覚的に把握・実行していることによると大拙は考えている。

この盤珪の不生禅との取り組みを通して、大拙自身が確信を深めたことは、所謂悟りの経験即ち禅体験は「自覚の意識」即ち禅意識に伴われて初めて、それは悟りを悟る、或いは悟りが悟るという全体作用の働きの本来ないしは本源

に即したものとなるということである。この点から云えば、全体作用を言葉にした臨済は勿論この「自覚の意識」を自覚的に遂行しているが、それをより具体的に日常の生活に生かしている点からすれば、盤珪の方がより徹底して悟りの経験を「自覚の意識」を持って遂行しているとも大拙は見なしている。この連関で禅体験と禅意識の一体の必要について述べる大拙の言葉を、即ち悟りなる禅体験を言葉にもたらしことによって、即ち禅意識を伴うことによって、禅体験は本来的に、即ち全体作用のそのままから、働き出すという点を表明するために語っている大拙の言葉を、聊か長いが聞くことにする。

「禅表詮は、何時も文字的、即ち概念的であると云うわけではない。併し究竟の所は、文字的転化の可能性を持たなくてはならぬ。之が人間的意識の約束なのである。例えば手の舞い足の踏む所を知らぬという場合もある。呵々大笑で済む場合もある。一踢に踢翻すると云うこともある。筋斗を打するとか、礼拝するとか、『便下座』するとか、『払袖去』とか、『卓拄杖』とか云うことは、いくらでもある。併し、そんな場合 — 言語文字とは何らの交渉のないと見るべき場合でも、是等の行動を裏付けて居るものは、禅的意味とでも云うべきものである。それは、即ち禅意識に外ならぬのだ。之を普通の意味で、思想とか思惟とか云うわけには行かぬが、何か畢竟は文字で表詮せらるべきもの、或は表詮しないと、どうしても人間としては気が済まぬというものが、その底に流れて居るのである。哲学者 — 必ずしも技術的専門的哲学者でなくとも、所謂反省する人間として吾等は永遠に此处に向って概念的な歩を進めて止まぬのである。跳るも、はねるも、畢竟は人間的な所で、何時かは文字的・言語的・概念的になるべき段階に過ぎぬものと自分は考える。

盤珪の不生禅を説く前に、どうも是だけを、云って置かぬといけないようである。尚詳しく説明は、不生禅の考察が進むに従って自ら明瞭を加えることと信ずる。とに角、不生禅は盤珪の禅体験を表詮した彼独得の創造的宣言なのである。そうして彼自らも此の独得底を意識して居たのである。」²¹

禅体験と言われる、所謂悟りの経験的要素は、ただそれだけならば自覚の意識を伴わない赤ん坊の「我（が）」に囚われない行為、或いは又犬や猫において「我（が）」がまだ現われ出ることの少ない行為と明確な区別はできない。禅経験の自覚の意識ないしは禅経験を自覚的に反省する意識が伴って初めて、禅体験ないしは禅経験は「悟り」として「人間の事柄」になる。「人間の事柄」

²¹『鈴木大拙全集』第一巻、「盤珪の不生禅」、三五八頁。

とは言え、既に述べたように、人間の自己の立場に限って見ると、それは赤ん坊や犬猫にはまだ殆どないところの所謂「我（が）」に囚われて、悟りが全体作用の働きであることを、従って私の自己と自然の自己とが、「自己である働き」において「一体」になっていることを、忘れる、否「一体」から外れてしまっていながらそれを自覚できないことになる。「一体」から外れることなく、禅体験がその自覚の意識に伴われた時、即ち禅意識に伴われた時、その禅体験は「表詮」へと、言い換えるとこの全体作用の働きの裏から働きかけ、刺戟を与えている「禅的意味」が体験に伴って文字・言葉による表現へと表へ働き出ることへと意識化される。

この意識化の結晶が、盤珪においては、「不生」として表詮されたと大拙は言っているのである。言い換えれば、「不生」は禅体験が禅意識に伴われて発露した、つまり全体作用が「表詮」へと自覚的にもたらされた禅的意味の真髓が現れているものであり、悟りの言語化の盤珪独特の創造的な例であると同時に、禅体験と禅意識の一体化が見事に開花した例と言おうとしているのである。「不生不死」などと言わずに余分を捨てて、「不生」で必要かつ十分であり、これで以て全てを挙似し且つ言い切り得ている盤珪は、特定の老師師匠からの導きに頼らずに、禅の根源を独自に掴み、独自の禅風を具体的な生活場面で自在に活用したのである。この点を大拙は極めて高く評価している。しかし、我々にとって重要なことは、悟りが禅体験だけで成り立つのではなく、その禅体験の「自覚の意識」、即ち禅意識を伴って、「表詮」へと現われ出て初めて、悟りはその本来の働く姿を現し、しかもこのことにおいて禅の悟りの意味があり且つ発揮できることになるのである、このことを確認できることである。

ところが、禅意識だけが先行し、それだけに停まらずに更には「表詮」のみが禅体験における意味の現われとして捉えられることになれば、禅意識だけを挙似することであり、これでは本末顛倒も甚だしいと言わざるを得ない。禅経験を伴わない禅意識はまったくの抽象でしかない。しかし、唯禅籍の字句解釈にのみに囚われて、根本の禅経験を視野の外に置く研究があるとすれば、それは文献学的研究ではあり得ても、禅の研究ではない。そうかと言って、実践面を強調するあまり、禅意識を蔑ろにする実践家がいるとすれば、それは単なる個人的内部知覚に以上に出ないものになってしまう。禅体験は禅意識が背後にあるから言葉へと転じ出ることができ、禅意識は禅体験の裏付けがあるから悟りの意味として「表詮」を生きた働きに乗せることができるのである。

ここでもやはり禅体験ないしは禅経験と禅意識とは「表裏」の関係にあると

言えよう。或いは次のようにも言えよう。禅経験は、全体作用の働きに「一枚」となり「一体化」した場所の経験であるが故に、従って私の自己も自然の自己も分かれる以前、即ち未生のところであるが故に、無分別の情態と言える。だから、禅経験のみに停まるならば、そこでは分別へと出る以前の場所に停まるが故に、暗黒裡そのものの場、そこに安住しているとも言える。ここに停まる限り、この経験は何の目鼻立ちも持ち得ない。如何なる他者も他所も問題にもなり得ない。体験・経験を顧みて、それを把握して語ることなどできないであろう。経験を他者に伝えることもできない。つまり、経験は道筋も持ち得ないし、意味をも持ち得ない。ただ「一枚」を経験しているという内部感覚のみがあるだけであろう。

これを顧みる立場を得たとき、つまり禅経験が禅意識を伴った時 — だからと言って、禅意識が禅経験に後から加わってくると言う訳ではなく、仮に禅経験だけが悟りであって、それ以外のものは悟りではないとすれば、という仮定の上にたって上のことは便宜的に述べられたに過ぎず、単なる仮定であり、大拙はこのような悟りは単なる内部知覚に停まった個人的体験に過ぎないものとなると考えているようである — 禅体験のみという暗黒の闇の場所が自ら筋道を付け、区別の世界へと出る働きへと転じ始めてゆく。ここに無分別態は同時に分別界においてあることになり、「無分別の分別」を言われる。だが、これは「即」（即ち、自己同一性あるいは無分別態）が「非」（即ち、差別・区別あるいは分別態）へと働き出ることでもあるが、これの逆方向である「非から即へ」という働きが相即して始めて、「即から非へ」は具体化する。すなわち、禅意識の根柢に禅経験があるとして挙揚し、区別的「非」の世界が無分別の「無」に裏付けられて初めて区別としてその所を得るとして「非」から「即」への還帰となる。これは「分別の無分別」と言われるものである。この間の消息を大拙は次のように言う。

「禅意識の背後には禅経験というものがある。禅意識は此経験を離れて成立しない。即ち、経験が単なる内的感覚又は知覚に止まらずして、何かの方式で自らを表詮せんとするとき、此に禅意識が成立する。経験の範囲を出ない限り禅の事実は無分別態であると云い得る、全即一そのままの姿で、『機輪未だ曾て転ぜざる』時、此では何等の問答を挟むべき余地がない。苟も禅を語らんとするものは、どうしても一たびこの境地 — 経験を顧みなくてはならぬ。（中略）禅意識が成立したとき、即ち機輪が一転したとき、未出水時と出水後とを分かち得るとき、『劫火光中に問端を立する』ときでも — ここで単なる両端

だけを見てはならぬ、此両端の由りて出ずるところを顧みなくてはならぬ。『衲僧猶お両重の関に滞る』ということがあってはならぬ。即ち両頭は両頭でも、科学を超越した両頭であることを忘れてはならぬ。こんな両頭、又は両端、又は両重の関なるものは、禅意識を予想することのみよりて、了解せられる、即ち無分別の分別が呑みこまれるときまでは、何人も緘黙を守らなくてはならぬ。』²²

上に述べられていることから禅意識は禅経験とは根源のところでは「一枚」あるいは「一体」であるが、言葉へと転じ出る働きのところでは、その働きの両端とも言えることが察せられる。換言すれば、両者は「即」として「一」でありながら、「非」として分別的立場から見れば「二」ないしは「多」であり、一挙に述べれば「不即不離」の情態にあるとも言えよう。どちらを欠いても、禅の悟りは働きの本来を現ずることはない。なぜならば、確かに禅経験と禅意識とは両端、両頭、両重で「二」なる分別的世界への足がかりとなるものであるが、それらの関わり合いは同時に科学を超越する「両頭」である。そのような両頭の根源としての禅経験と禅意識とは、普遍妥当的客観的知にとっては、たとい「二」に見えとも — それはその「個物の裏に存するところの實在」としては無分別的であるが故に「一」とも言い難いのではあるが — 分別の立場即ち「二」から見れば「一」であるのであり、この「二にして一」は所謂普遍妥当的客観的知には矛盾としか映らないであろう。同時に、この禅経験により体験される實在の無分別態は、禅意識による分別的区別的世界へ働き出ることがないとしたら、實在ではありえない。これを分別的世界から見れば、禅経験における實在は無分別的「一」なるもの、「一」としての無分別態に見えるであろう。この面から言えば「一にして二」という、そのような両頭、両重、両端であるのである。否定的な表現を以て換言すれば、「不一不二」とも言える。

さて、上の如くに、我々は盤珪の不生禅の研究において明確に示されるようになった禅経験と禅意識の不即不離は、所謂悟りと言われる禅経験は、禅意識という「自覚的覚知」を経て言葉へ出ることに伴われて初めて、悟りの本来から働き出し、その本源的な働きを現じ得ることを示すことができた。即ち、禅体験には本源的實在の「知」が常に既に同時に含まれていることを再び示すことができた。それはこの節の出発となった傍証を得たということである。ということは、言葉へ出ることが他者への或いは他所への伝達がこめられており、知としての要素を具えているということが悟りには含まれているということ、

²²『鈴木大拙全集』第一巻、「盤珪の不生禅」、四〇〇頁。

従って悟りは「直接知」と捉えてもよいことがいよいよ明らかにされたと考えて良いだろう。

この悟りの「知」は、分別的知とは異なることは、既に繰り返し述べてきた。従って次の問題は、所謂無分別態から分別態に働き出る「一にして二」、そして分別態から無分別態へと還帰する「二にして一」なる「直接知」は分別知とどのような関係に立つのか、ということである。この関係を確かめておく必要がある。我々は分別知の代表として科学的知を採り上げ、ここではあくまで鈴木大拙の文脈に留まりつつ、これを「直接知」と比べてみることにしよう。

悟りと科学的知

大拙における直接知の探求の途上で、既に我々は大拙が科学の名の下に自然科学および精神科学を含意しつつ、科学が悟りとどのような関係にあるのかについての示唆をしてきた。要するに、科学的知は分別知に属するもので、全体作用にかかわる無分別の分別としての悟りとはその働きの相が異なる。大拙は、知性的立場とも見える立場から（だが、あくまで禅体験に基づいた禅意識によって）悟りを論じている。これは、自らの立場を「禅思想」と位置づけることに通じるものである。そして大拙は、自然科学の立場、言い換えると、悟り或いは無分別の分別の、または無知の知の頽落態と考える分別知、つまり無分別の分別が極端化して全体作用の働きに副わないものとなってしまった分別知の有り方を決して排除はしない。

そうではなく、この分別知或いは知性による知の見えざる根柢に、この無分別の分別とも、無知の知とも、或いは般若とも — 般若或いは般若直観は禅意識の別の名であるが、この般若の元には、般若弁証法と呼ぶ古くからの論理的な道筋があると考えられ、その結晶化したものが即非の論理であり、この論理によって解き明かされることになるわけであるが — 呼ばれるものとして説き明かされるべき禅体験があることを示そうとしている。つまり、自然科学的知の根柢に、般若直観があることを示そうとしているのである。我々は既に見てきた引用を振り返りかえることから始めて、大拙の科学に対する態度を見て行くことにしよう。

「山は山でないが故に山である」ことを論じた箇所での引用文に「自然というものが何か私とは別個のものであり、あたかも未知量として、又、単なる冷酷無情の事実として、私の前に現在するものであるかぎり、自然は単に親しくないものだとか、いや、むしろ敵意をもって人間に働きかけるものだとかいう

ことさえいいえないではないか。」²³というものがあつた。この部分は恐らく自然科学の立場では、自然を見る見方は、見ている主観に対する別個のものとして扱われると科学者によって信じられているように見えることを念頭に置いて述べたものではないかと思われる。自然が主観と切り離された客観として、別個に対する物と見られる時、主観に対して物質的客観的自然は冷酷無情の事実として立ち現れてくるとするのは、例えば古典物理学などにおいては通例の事と受け止められている。自然というものがこのようなものであるならば、自然に親しみを感じることは稀であろう。だが大拙は、主観に「対する」ということで既に、客観は主観と同じ場に出ているのであり、同じ場所にあるが故に、たとい「冷酷無情」という仕方であっても常に既に同一性の場所において互が互いに向き合っているということが既に事実の中に含まれていると言わんとしている。

換言すれば、自然は親しくない「冷酷無情」の事実として私に立ち現れてきているかぎり、私と共にあり私に働きかけてきているが、それは取りも直さず、私と自然が場所的同一にありながら互いに対しているという回互的ともいえる情態にあることで、自然は私に対している仕方、自然は私でないが故に、自然は私である、という般若弁証法的にあるいは即非の論理的に、全体作用の働きにおいて共に所を得ているのである。所を得て初めて、私と自然とは「対するもの」となり、また同一のものともなり得るのである。このように大拙は謂わんとしていると解せるのである。

また、次の部分も主旨は同じところにあると見てよいであろうが、上に解したことをよりはっきりと示してくれている。

「全く逆に、自然が自然であり、自己に対するもの (pour-soi) であるとみとめられたその瞬間、自然は自己の一部となる。自然は、決して、自己とは異質のものではないし、全然無関係の情態を保つべきものでもない。私は自然の内にあるのであり、自然は私の内にあるのだ。自然と人間とが互いに部分的に関連しあっているといったそんな中途半端な関係ではなくて、両者の間には互いに基本的な同一性があるのである。だからこそ、山は山、河は河、それぞれ我眼の前にあるのである。私が、山を山と見、水を水と見るのは、私が山であり水であり、山が私であり、水が私であるからにほかならぬ。私が彼等の中に居り、彼等が私の中に居る。即ち『お前がそれだ』 (tat tvam asi)。もしもこの同一性

²³『鈴木大拙全集』第十二巻、「禅の研究」、二三一、二三二頁。

がないとすれば、自己に対するもの (pour-soi) 自然というものはありえない。」²⁴

ここで言われている「同一性」とは同じ場所において私は私であり、自然は自然であり、なおかつ私は自然の内に有りながら自然に対しており、自然は私において有りながら私に対しているという仕方で、私も自然も同じ場所に所を得ているという「場所的自己同一性」を意味していることを再確認することができる。このような場所的な自己同一性から、私を見ることも、また自然を見ることも、近現代の科学においてはなされることは無いであろう。あったとしても例外的なものであろう²⁵。

これに対して科学はどのような仕方で自然と出会うと大拙は考えているのであろうか。盤珪の不生禅との対比から、科学をどのように考えているのかを表す典型的な部分を一、二挙げることにしよう。

「盤珪の不生は、仏（又は仏心）と云うことさえまだ始まらぬ以前に向かって観捕すべきもののなのである。科学の分別意識では到底及びもつかぬもののなのである。こんなことを云うと、科学者は必ず大いに反対する。曰く、宇宙の事象、大は天文より小は電子に至るまで、外は自然界の全般にわたり、内は人間精神の微震も、悉く挙げて科学研究の対象とはならぬものはない、禅も不生も人間の関心事である限り、科学的研究の好題目とならぬ理由はあるまいと。一寸きくと尤ものようなれども、禅者 — 盤珪などと云う禅者は、不生をそんな科学的研究の対象として見ようと云うのではない。彼等は始めからそんな考えで不生を云わぬ。彼等は不生自身なのである。此点においては科学者も亦不生そのままである。が、不生を研究せんとして、これを分析する科学者は、分析の刹那に不生を見失ってしまう。顕微鏡下か、解剖台上へ、又は各種の技術装置の中へ、うまく持って来たと思うとき、不生はその影をもそこに残さぬのである。不生は不生のままで捉えなければならぬ。不生が不生自身を捉えなければなら

²⁴『鈴木大拙全集』第十二巻、「禅の研究」、二三二頁。

²⁵ 量子力学の立場では、この場所的自己同一を基にしたように見える思考実験（シュレーディンガーの猫）が問題になることがあるが、それまで確率論的な有り方をしたものが、観察者の観察作用によって量子的ミクロの観察対象の確率論的な有り方から我々にとっての通例的なマクロ的な決定論的な有り方に連絡し、且つこの連関付けが確率論的な有り方から実在論的なあれかこれかの決定に影響を与える、あるいは決定を与えるというようなものである。そのことが意味するのは、根本のところでは場所的自己同一とは関わりが無い考え方であるということである。ただ、マクロ的世界の有り方とミクロ的世界の有り方との矛盾的自己同一的な有り方はこの思考実験によって示されているとは言えるだろう。

ぬ。即ち捉えるものものないときに、不生が捉えられるのである。」²⁶

不生をそのまま悟りなり直接知とまったく同等のものと見なすことは、それぞれが示している相の微妙な相違を無視するが故にいささか問題はあるが、不生が悟りの禅意識的表現の独特なものであることは既に見てきたので、的から遠くに離れたものではないだろう。先ず不生については、「不生は不生のままに捉えなければならぬ。不生が不生自身を捉えなければならぬ。即ち捉えるものものないときに、不生が捉えられるのである。」とあるように、不生はまるごとがそのままに働いている全体作用であるのに対して、科学は「分析」という仕方で、即ち部分に分けて、部分から組み立てを通して全体を推測するという分別意識に典型的な仕方で、物事を把握しようとするのが述べられている。科学の拠って立つ知の立場は部分を見る分別意識による分析に他ならないし、科学はこれのみに立って自然を扱えば良いと自認もしていることと大拙は捉えていることが窺える。

しかし分別によって無分別の分別たる禅経験は捉えられない。この無分別の分別的経験の根元に自然が位置しているとするならば、このような自然を捉えることも科学にはできない。大拙の考える自然とは、科学がその対象として、観察し分析する科学者の前に対向して存在するものと考えているのではない。自然は精神的な意味を持つものであり、恐らく宗教性とも繋がっている靈性に関わるものと捉えられているのである。そうだとすれば、自然科学の分別意識には、自然はその全容を示してくることはない。このように自然というものを考えているのであろう。

不生と科学

そもそも捉えるものものないときに、不生が捉えられるという絶対的な矛盾の只中に、常識的、分別的科学は立つことができないから自然を上述のように考えたのである。従って、科学が全てを明らかにすることができ、全てを知ることができるとするのは、己れの分を弁えないからである。もし科学がすべてを研究対象にできる、その研究から全てのものを知ることができると考えているとしたならば、それは己れの領域を超えて、「全て」を知ることができるというかつて形而上学が犯して、カントに批判された過ちを、今度は科学が再び犯そうとしていることであるとも言えよう。科学はおのれの限界を自覚すべきであると考えられる。かくして、

²⁶『鈴木大拙全集』第一巻、「禅思想史研究第一」、三七頁。

大拙は次のように言う。「科学は其限界を自覚して、そこから無理して出ないようにすべきである。」²⁷

尤も、この最後に挙げた言葉は不生禪との関係で言われたものであり、不生禪の無分別の分別を、分別的科学が捉えることはできず、そのようにできると思い込むことが、上に述べたような過誤を犯すことになるという文脈で出てきたものである。つまり、科学が不生禪をも科学の対象とすることができ、禪が一般に伝えようとしている悟りをも科学的知の対象範囲の中に包み込むことができる信じ、そしてそれを隈なく解明できると思い込んでいるが、それは不可能である。むしろ、不生は無分別の分別であるが故に全てを調えることができるので、不生は分別を包み込み、科学を包み込むことはできるが、その反対は不可能であると謂わんとしているのである。心理学や精神分析から「無意識」が禪の悟りと同等のものであろうという誤解をなされることがある。これに対して大拙は、断乎としてその相違を主張している。

「併しながら不生禪の狙いどころは分別意識の面でなくて、無分別が分別面に触れる端的である。而して此無分別は哲学者の云う『無意識（ダス・ウンベウストザイン）』——天地間に鬱積して居る生生の力、又は本能、又はデモニシッシュなどと云うものではないのである。こんな考えにはまだ分別的なものがはいつて居る。不生はそれをも超えなければ見付からぬのである。分別意識をいくら極限まで引き上げても、引きのばしても、不生はそこにはないのである。何となれば分別そのものが無分別の分別であるとき不生が捉えられるからである。分別即ち無分別ではない、又無分別が分別になるのでもない、無分別の分別なのである。心理学者や精神分析学者ではここまで来ることができぬ。」²⁸

この引用において批判の対象にされているのは心理学と精神分析だけのように見えるが、決してそれだけに止まらない。科学一般を含意していると思われる。自然科学をも含めた科学一般が分別意識に限って知の探求を行うのは一向に差し支えないが、その分を守るべきである。それを無分別の分別である不生にまで越境してくることはできない、否、不可能である。なぜならば、各科学はそれが成り立つ固有の領域を持っていて、そこにおいて妥当する真理体系を見出し、作り上げることができるのである。それ故に、大拙は続けて次のように言うのである。

²⁷『鈴木大拙全集』第一巻、「禪思想史研究第一」、三五頁。

²⁸『鈴木大拙全集』第一巻、「禪思想史研究第一」、三五頁。

「それは、それらの科学はそれぞれに自分らの研究の埒をこしらえて居るので、それを超ゆるということとなれば、もはや自称の科学ではなくなる。それ故、科学者が何と云って来ても、もともと相容れることの出来ないところに、各々が居ると云うことを忘れてはならぬのである。」²⁹ それ故に、科学が万能であり、禪をも含めた宗教をも全て科学が解明できないことはないと考えことは、科学の立場の僭越な行いであることになる。科学は、先にも述べたように、分析を手段にしている。分析とは全体を部分に分解して、その分解された部分を詳細に研究することにより、それから得られた知識を基にして、全体を組み立てるという仕方で構造を決定したりする。つまり、部分から全体を作り上げる方式で、全体を知ることができるとする立場であり、これは取りも直さず、部分的分別意識が全体作用を包み込むことができるとする考え方がそのもとにあると大拙は考えている。

しかし、部分に分解されて組み立てなおされた全体は、あるがままの全体ではない。このような意味で、科学は全体作用を包み込むことはできない、科学は悟りを、而して又不生を包摂できない、このように大拙は考えるのである。だが、その反対の方向、つまり悟りあるいは不生からは分別意識に基づく科学を包み込むことはできる。なぜなら、分別意識はそもそも無分別の分別から生じた部分的なものである。それだからこそ、無分別の分別からは分別を包み込むことはできる。不生は科学を包摂することができる。かくして大拙は次のように言う。

「併し不生の方からは科学を不生自身のうちに入れることが出来る。科学も不生から出てきて居るからである。但々科学の方からは不生を包摂するわけに行かぬ。不生のうちに居る科学であるから、自らを自らの外にまで出して、不生を包むことは不可能である。科学の約束はそんなことになって居るのでないからだ。併し不生は科学が科学自らの約束内で研究した成績を無視するものではない。それはそれとして十分に尊重せらるべきは当然のことである。不生と科学との交渉はいつも不生のほうから見るべきで、科学のほうからすべきでない。科学は其限界を自覚して、そこから無理して出ないようにすべきである。」³⁰

科学がその限界を自覚して、そこから無理をして出ないようにということで同時に示唆されていることは、上に既に展開してきたことから推測できるであろうが、科学の示す「真理」とその体系はあくまで分別意識によって捉えられ、

²⁹『鈴木大拙全集』第一巻、「禪思想史研究第一」、三五頁。

³⁰『鈴木大拙全集』第一巻、「禪思想史研究第一」、三五頁。

構成され、展開されてきたものである。それが限界をもつことは、その真理体系に枠があるということである。ということは、枠の外を不生は伝え、経験させようとしているということである。一般的に言い換えれば、悟りは科学が追求する真理体系とは「別の真理性」をもとめ、それが体系化することはないだろうが — 何故ならば、体系化とは構成であり、そこから作り物の構造が出来上がり、抽象化し、概念化することになり、直接経験の出来事から益々遠ざかってゆくものとなるからである — その「別の真理」が「直接知」により伝達されることを直接的に体得させるものであるということになる。視点を替えれば、「別の真理」ないしは「別の真理性」の在処は不生即ち全体作用にあるということになるであろう。

さて、不生が自然科学の根柢をなしているという意味において、不生は科学も含んでいるとするのが、大拙の科学一般に対して抱いている基本的な立場であるとしてよいであろう。ということは、科学は現代の生活において宗教の領域を侵し、宗教を無意味化しているように見えるが、科学が及ぼしうる影響は生活の見える部分であり、根底的なところまでは到達し得ないという結果も出てくるのではなかろうか。なぜなら、科学は不生を包摂し得ないのであるから、科学は禪が指し示す人間の根本的有り方を、その力でねじ伏せることも破壊することもできないと考えられるからである。機械文明ともいべき現代生活は科学によってもたらされたが、その科学は禪が指し示しているものを — それは大まかな言い方をすれば宗教と言っても良いであろう — 言い換えると、宗教を蔑ろにしているように見える。しかしこのような科学の作用は、宗教の本来の根柢あるいは本源にまで滲透してこれを無意味化することはないと大拙は確信していると解釈できるのである。この確信はどこからくるのであろうか。

大地性

この科学の発展は近代、現代の生活に所謂「合理的」と称される近代的生活、そしてその生活を支える機械文化をもたらした。しかしながら、機械を使って近代的生活を実現するはずの人間は、むしろ機械に支配され、機械に使われているような状況になってきている。しかも、機械を介して、あるいは機械文化がもたらした様々なものを介して間接的に自然に関わってゆくようになり、人間が自然に直接に結びつく場所としての大地から離れてゆくような具合になってきている。大拙は云う「私の云う大地とは、精神的・霊的なもので余程有難いものなのです。近代的生活がこう騒がしくなって、其の落着きを失い、互いによつ

かり合うようになって来たのは、どうしても大地と云うものを離れたからです。」³¹

それでは、近代的生活が大地を離れるということはどういうことを指しているのだろうか。そしてまた、その大地の精神的・霊的な側面とはどういうことを意味しているのだろうか。まずは、近代的生活が大地を離れることについて、大拙は次のように云っている。

「近代生活と云うものは機械生活・科学生活・工業生活・大量生産生活で、皆概念で出来上がったものである。近代生活は概念生活・抽象的生活であると云ってもよい訳であります。そう云う生活は皆悉く大地という最も具体性のものを離れている。従って、人間を離れ、人間の身体を離れているものだと言わざるを得ない。そしてそれが又、宗教を離れると云う事になって来ている。かような訳で、大地を離れる事は、人間でなくなる事、人間性と絶縁することである。大地を離れては人間は駄目なんです。」³²

近代生活というものが、科学がその分析的・分別的思索によってもたらした様々な物を介して、具体的なものへと間接的にしか関わらなくなっている。この「介する」という働きにより、具体性が損なわれ、抽象的なものになる。その損なわれた具体性即ち抽象性は、大地に足をつけていない、浮き足立っているという仕方で大地の精神性・霊性を経験する根元のところで介在物によって人間の本来の有り方、即ち人間性から大地の精神性・霊性（これを纏めて「大地性」とよぶこともある）が遊離していることに由来する。そして、この間接的な繋がり、抽象的な経験を作り上げている間接を作り出すように介入してくるものを、即ち科学などの分析的・分別的思惟によって拵え上げられた「介入者」を「概念」と呼んでいるのだろう。だから、この「介在物」即ち「概念」とは、科学が作り上げた機械のように自然という具体性を経験させる場から遠ざけるものでもあるし、また農業のように自らの身体をもって自然と関わり、自然の具体を経験するような機会を奪われた都会生活者の有り方もその一つとなるであろう。当然、マス・メディアにおけるように、言葉の介在により惹き起こされる擬似経験も抽象物であり、これも「概念」であるし、そもそも言葉自体が自然の直接体験の間に入り込んで来て、あたかもこれを直接に経験したものを伝えているかのような感を与えることがあっても、これは抽象的「概念」に他ならない。

³¹ 木大拙全集』第十五巻、「一禅者の思索」、八二頁。

³² 『鈴木大拙全集』第十五巻、「一禅者の思索」、八三、八四頁。

それでは、大地に直接繋がるということはどういうことか。それは、人間の身体を通して直接に大地と交わることに他ならない。大地の大地性は、自然と連なるべく、身体を通して人間の根源的有り方を可能にしている場所の根源的な性格と言っても良いであろう。即ち、大地性は人間性の根元といっても差し支えないであろう。次のように大拙は言う。「大地と吾等の身体と云うものは頗る密接な関係をもっているものです。大地が即ち吾等のからだそのものののである。大地とは吾等、大地とは人間と云う事です。」³³

大地が人間であるということも、直接的な意味に捉える必要はなく、大地の人間をも収め取り、全てを包み込み、そして今度は全てを産み出すことになる働きを精神的・霊的に捉えて上のように言っていると見なすべきであろう。つまり、人間を人間として成立せしめる根元としての大地は、人間性に他ならぬと言っているのである。この「精神的・霊的」という見方を外してしまい、直接的な意味にとってしまったならば、大拙の謂わんとしていることを誤解してしまう。その結果、大地性が人間性と同じであり、それ故に宗教的であるという意味合いも理解できないことになってしまうだろう。大地性は人間をも含めた生きとし生けるものばかりでなく、全てを産出しかつそれを再び収め取る、存在の根元的有り方として、全ての存在に意味を与えているものである。言い換えれば、全てのものが大地においてその居所を得るようになるが故に、慈悲に満ちたものであり、宗教的であるのである。このような連関から次の一文は読むべきであろう。

「大地は何でも容れるのです。美しい物も穢い物も悉く吸い込んでしまって、知らぬ顔をしているのです。例えば私達は死ぬ。わしは老人の部ですから間もなく死ぬ、併し、若い人でも死んで行くのです。すると此の頃なら一日たたぬ中に蛆がわいて出るにきまっている、今までの美しさは二度と見られぬほどに醜いものになるにきまっている。太陽はやたらに照らしつける。糜爛の極は、今までのつやつやして張りさけるように綺麗であったものが全くその姿をひそめて如何にも汚くなってしまいます。が、大地はそんなに穢い物でも何でもかでも、皆収めてしまう。そして又収めたものから、新たな生命を産み出させる。これが大地の慈悲でありまして、大地は実に良く母に譬えられるのであります。それからこうして新たに生まれ出たものはまた大地に帰ることになっているのです。大地はそう云うものになっているのです。」³⁴

³³『鈴木大拙全集』第十五巻、「一禅者の思索」、八三頁。

³⁴『鈴木大拙全集』第十五巻、「一禅者の思索」、八二頁。

この大地から近代生活は浮き足立っている、離れる傾向にある。だが、それは人間が大地から全く離れては存在し得ないということから眼を背けているからに他ならない。原理的に見れば、大地から人間は離れ得ない。なぜならば、大地性が人間性の根元をなしており、人間が人間であるということの内に、大地の慈悲が既に常に働いているからである。ただ、それを見損なっているのが近代生活を営む現代の人々の趨勢であるということを謂わんとしているのである。それ故に、次のように言うのである。

「近代生活は中止する訳には行くまい。いくら、東洋だけ、日本だけで、大叫びに叫んだとて何にもならぬ。近代生活は一種宿命的なものであります。併しまた一方で、人間がその人間性 — 人間性は宗教性と同一です — 、それを失っては、吾等は人間として生きることが出来ぬと云うことになります。」³⁵

そもそも大地を離れることはできないのである。「吾等はどうしても大地を離れるわけに行かぬのである。」³⁶ たとい、一時的に大地から浮き足立ち、離れるように見えることがあっても、いつかはこの大地に足をつけなければ、人間は人間でなくなる、人間は人間性を失うことになる。だが、この大地性が人間性に同じであるということ、換言すれば、大地性から原理的に離れることはあり得ないという確信が、科学が人間の本性的なところ、即ち大地性あるいは宗教性にまで滲透し、これを無意味化するということはあり得ないという確信に大拙を導いていると考えられるのである。

更にまた次のことも指摘できるだろう。即ち、先に全体作用は個物と個物の裏にある実在の表裏一体を有らしめる場所を切り開く原初的な場所であると言ったが、それは取りも直さず、全体作用が働く場所と全体作用自体を区別する必要が無いということであり、全体作用が具現する場所が、全体作用に具体性が実現される場としての「大地」ないしは場所の原初態を表わす意味で「大地性」であるとすることができるであろう。大地と離れることが人間性を失うことであり、かつ宗教性を失うことに繋がるということは、全体作用が本来の働きをする場所が切り開かれないことが出現してきているからであろう。その最大の原因が、全体作用ということを覚知する「直接知」への感覚を麻痺させる科学的知性を最上の知の形態であるとする思想に外ならないだろう。

³⁵ 『鈴木大拙全集』第十五巻、「一禅者の思索」、八五頁。

³⁶ 『鈴木大拙全集』第十五巻、「禅百題」、一七一頁。

おわりに

我々は鈴木大拙のいう悟りにおいては、禅体験ないしは禅経験が核になることは当然としても、それだけでは悟りとは言い難く、禅経験に、「表詮」へと働き出すところの、禅経験の根本に禅意識が伴って初めて、悟りは本来の働きを「自知」として全うする。この表詮への働き出を伴う悟り、即ち禅体験と結びついた禅意識は「知」の要素を内包しており、かついわゆる科学的知には達し得ない「知」を伝えるものとして、我々が別の真理性を指し示す「直接知」として探究してきたものに外ならないことが明かになった。

大拙の場合、この禅経験に伴う禅意識が「表詮」へと働き出すとき、禅意識は禅経験にある種の筋道をつける働きへと具体化への道を取る。その具体化は、未分化の場が未分化の場自身を意識する場所的自己同一性において「自知」として実現されることが示された。この「自知」は禅意識が禅経験から離れれば抽象化へ陥るという危険を常に既に孕みつつ、「即非の論理」とも言うべき構造をもっていることが見えてきた。そして、このような「知」が指し示している、そのもとの経験は「全体作用」とも呼ばれるべき働きと「一枚」或いは「一体化」することである。かくして、それ自体が、科学的知性が指し示そうとしている一般的客観的普遍的知が示す真理体系とは異なる、「悟り」と呼ばれる別の真理性を示唆する直接知の有り方であることを本論攷全体が示すことになったのである。この別の真理性の在処は、盤珪の不生が科学を包摂するところを見れば、不生と表詮された「働き」であることが分かる、言い換えれば、全体作用そのものであることが分かる。

また、全体作用が具現している場が「絶対矛盾的自己同一の場所」としての「大地」である。なぜならば、全体作用は個別性と普遍性とが同時帰属する「知」が成立する働きであり、働きの場を可能にしている根元である。先に「個物の裏に存するところの实在」と呼ばれた、「個物」と「普遍的な或る物」とを「一枚」或いは「一体化」する働きとその働きの場を可能にしているものが全体作用であったのであり、この全体作用の場が大地であり、この全体作用の具現化する場所として考えられたとき、大地の大地性は多くの個物を有らしめる場所、多くの物にその居場所という所を得さしめる根元として考えられるからである。

多なる個物をそこに有らしめ、所を得さしめている大地は、同時に精神的・霊的な意味での「母」でもあった。つまり、全てのものがそこから生れ、そこへと帰る場所であるのが大地であった。その根元としての大地性は、個物が個

物としてあることを可能ならしめ、また多なる個物をそこに同時に存在せしめることを根本の性格としている。すべての抽象的介在物を取り払って個物としての人間が経験するものの根元が全体作用であり、その全体作用が場所として具体化したものが大地と考えることができるのである³⁷。

話は変わるが、大拙が科学に対して抱いている感じは、危機が緊迫しているというものであった。それで、「機械文化・科学研究の歩みは止めるわけに行かぬ、又止める必要もない。来るべきものが来たのである。ただ吾等の用心すべき点は、それから必然に来るべき弊害を出来るだけ少なくすることである。」³⁸と言う。まず、科学主義や機械文化の近現代世界への支配的な侵入を頭から否定するものではない。「来るべきものが来た」という仕方で、知性を最上と考える科学主義や機械文化が近代に台頭し始めたとき以来の必然的な結果と受け止めている。その結果が「大地から離れる」人間の生活であった。だが、このような有り方を否定しないということがその肯定を意味してはいないことは、既に上の考察で明かになっている。大地性の喪失は人間性の喪失に外ならないとまで大拙は言い切っているのである。

だが、大地性を人間が完全に人間存在の根底から根こそぎ喪失するとは、大拙は思っていない。だからこそ、坐禅により大地性を取戻し、それが人間の

³⁷ このことを示す箇所として次の引用を挙げることができる。「大地を離れられぬと云うのは、この所謂肉体なるものを否定できぬということである。もし心というものが肉体の外にあるものとしても — それは事実と相違するのであるが — 、それでもそれは肉体を媒介としなければならぬ。心は独立の実在ではなくて、概念上の仮在である。この点では肉体も仮在であるが、兎に角、個在として他の諸々の個在と対立していると考えなければならぬ。而してこれら諸個在のうちで肉体的個在と最も緊密な関係を保つものは大地である。」（『鈴木大拙全集』、「禪百題」、一七二頁）何故「肉体的個在」と最も緊密な関係を保つものが大地である点が全体作用が場所として具体化したものである、という主張の援用になるかというのは、先ず肉体的個在というものが心的個在と独立してあることは事実反しているが、とにかく大拙はその物質性あるいは空間性・時間性に着目して敢て「肉体的個在」と言ったのである。ということは、時間空間が即今この場にて具体化するところの場所においてある具体的存在者である人間を人間として成り立たしめるものが、この場所、即ち大地に外ならないと考えたからであると解釈できるからである。しかも、この場所は禪経験が経験される場所と別の抽象化した場所ではない。言い換えると、全体作用が働く場所と別の場所ではない、ということである。それ故に、上のように解釈したのである。

³⁸ 『鈴木大拙全集』第十五巻、「禪百題」、一七一、一七二頁。

本来の有り方を再び回復することを可能にすると言って、坐禅を勧めているのである。従ってまた、禅が人間生活本来の意味を向上させることに貢献できると信じている³⁹。このような科学の、あるいは科学がもたらした文化形態の、人間生活への、とくに人間の精神生活への、壊滅的な影響を徹底的な虚無化としてニヒリズムの徹底として見た西谷啓治とは大分異なった立場から人間性の回復が可能となる余地があると見なして、科学と科学がもたらす機械文化を捉えたと言えよう⁴⁰。

鈴木大拙の思想に対して、次のように批判する人たちがいるかもしれない。即ち、世界に眼を遣えば、大地に強く結び付けられている人々の多くは土地というものに縛られて経済的に貧しい。そういった人々の多くは、経済的な裕福さを追求できる状態にない。その結果、富を持つ人々との較差が広がり、「貧困」に喘ぎ、そして大地に結び付けられて身動きができないが故に、「経済的貧困」から脱することもできない。経済的「貧困」という不幸から脱出して経済的な「裕福」に達することが幸福の条件である。世界から貧困をなくすることが、人類の「課題」である。このような考えを持つ人々の多くは、個人主義的自由主義という立場に立っている人たちが多く。そして大拙の「大地性」即ち大地に結びつくところに人間の本来性があるとする考えを受け容れようとはしない。このように考える人々は、経済的富あるいは裕福が人間の幸福の条件であり、人間の幸福が人間性実現の絶対条件であるかのように思い込んでいるのであろう。だが、果たしてそれはその通りなのであろうか。

経済的な裕福については、現代の日本人をはじめとする多くの先進諸国の人々は、「第三世界」とか「開発途上国」とかいったアジア、アフリカなどの一部の国々と比較すれば、間違いなく多くの物を手に入れている。だが、こういった所謂「先進諸国」の人々は、その裕福さが幸福と同値ではないことも実感している。裕福さはいつの間にか精神的貧困を招いていることも、どこかで

³⁹『鈴木大拙全集』第十五巻、「禅百題」、一七二頁参照。「或は積極的に云って、人間生活の本来の意味を向上させるには、禅は何んな貢献をするか。これを考えてみなければならぬと、予は思う。」と言って、大拙は禅の貢献をこの「禅百題」や「一禅者の思索」などで、エッセイ風な書き方の中で、様々な提案を試みている。

⁴⁰西谷啓治が科学を宗教と哲学との連関からどのように捉えているかは、上田閑照監修、北野裕通、森哲郎編集『禅と京都哲学』燈影舎 京都哲学撰書別巻、2006年所載の拙論「西谷と科学」を参照されたい。

焦りと共に感じ取っている。経済的な、従って目に見える裕福さは、精神的な、従って眼では測れない裕福さに繋がらないと同様に、経済的な貧困は、かならずしも精神的貧困に結びついている訳ではない。むしろ、経済的な貧困をものともせずに極限にまで追求することによって、翻って精神的な貧困から脱することのできる場の開けを経験できる場合すらある。

例えば、マイスター・エックハルトの「貧」は、そのようなことを可能にするものである⁴¹。大拙の大地性もこういった外面的な貧の窮極のところでは内面的な裕福に逆転的な転換をもたらすものと考えられるものである。従って、上に述べたような批判の立場は、最初から大拙の大地性を大拙の立場から見て取ろうとしない、理解しようとする立場であり、個人主義的自由主義と称する「自分の立場」、或いは極端化して言えば「我(が)の立場」のみを正しいものと見なし、そのことによって却て自己自身の立場に囚われて、大地性の本来の意味を見ようとせず、これを最初から拒否しようとしている立場である。つまり、他者を、そして他者の立場を自ら見ざる聞かざるをしていることを意識せずに、見ざる聞かざるをしてしまっている人々の意見であると言えよう。

⁴¹ 長谷正當・細谷昌志編『宗教の根源性と現代』第三巻所載の拙論「貧と聖」を参照されたい。