

神秘と自然

——鈴木大拙と井筒俊彦——

Le Mystère et la Nature:

Daisetz SUZUKI et Toshihiko IZUTSU

小 嶋 洋 介

要 旨

鈴木大拙と井筒俊彦という20世紀日本を代表する両思想家との接点から見えてくる思想を解明，そこから「自然」の存在論的意味を開示する。両者の思想的照応関係を討究する契機として，本論考にて着目するのはエラノス会議である。この会議に招かれた最初の日本人である大拙とその後継者の任を託された井筒という因縁から，エラノスで講演された両者の思想を討究する。まずは，大拙に関係する禅思想の理論的展開でもある井筒の理路を分析，そこで得た知見から大拙の禅思想の要諦を解明，最終的に大拙のエラノスでの講演原稿を論究する。両者に共通するテーマは，「有」と「無」の「あいだ」に，新たな存在論の地平を構想することにあつたのだと言える。基軸には，「一即全」と表示される神秘思想の原型構造があるが，実体としての「神」の实在を前提する西洋的な立論に対し，禅仏教は「空」の観点より，超越的神の実体性を解体する。その論究の帰結に提起されるのは，「空・縁起」の実相としての存在論的「自然」である。神秘は神の位相にあるのではなく，今・現に自身が「自然」として，「自然」という「縁起」の荒海に生きているという人間存在の「現実」自体が，「神秘」なのである。

キーワード

神秘思想， 禅の思想， 自然の存在学， 鈴木大拙， 井筒俊彦

序

本論考のテーマについて一言付しておく。副題に鈴木大拙¹⁾ (1870-1966) と井筒俊彦²⁾ (1914-93) という、20世紀日本を代表する両思想家の名前を併記している。後述する如く「因縁」のある両者故、このように並べて記載されること自体が奇異なこととは言えないと思われる。ただ、その「因縁」を微細に検証することに、本論考の目的が存するわけではない。この両思想家の論理に共通に働く「神秘思想」の原型構造と、ある意味、その止揚として提起される「禅」の理路を解明した上で、私固有の問題である「自然の存在学」に論を接続することに、真の目的は存在する。西洋における「存在」哲学は、端的に言って、「神」の存在学である。私が「自然の存在学」として掲げる思索、そこに付す「自然」は、神の秘められた神性に依拠しているわけではない。そこでの自然は、むしろ「じねん」と呼称すべきもの、「おのずから」「あるがまま」に存在するのである。神秘思想における思索の原型構造と「じねん」としての「自然」が重なり合う次元に「自然の存在学」を構想すること、それが本論考が目指す地点である。そして、このような思索は大拙（以降、鈴木大拙の名を簡略化する際にはこう記す）や井筒の思想とも呼応し合うものであると、私には思われるのである。「神秘と自然」というタイトルは、このような主題を端的に示さんとするものである。

第1節にて、鈴木大拙と井筒俊彦、両者の「因縁」について概説する。第2節で、エラノス会議で講じられた井筒の講演を基にしたテキストより、井筒の禅に関する一つの哲学を概説する。第3節では、大拙の禅思想に対し、「人」の論点に焦点を絞ってアプローチを試みる。第4節で、大拙が行ったエラノス講演を基にした論稿より、そこに示される「自然」の問題を論究する。

1. 鈴木大拙と井筒俊彦の「照応」

鈴木大拙と井筒俊彦、両者の思想的「照応」としては、最初に、長らく未訳であった大拙の英文著作の中で、近年に至って翻訳出版された二著、現在、岩波文庫に収録されている『大乘仏教概論』（1907年）³⁾と『神秘主義』（1957年）⁴⁾について一言触れておく。大拙37歳時、事実上のデビュー作である『大乘仏教概論』は、大乘仏教の思想を西洋に知らしめるという目的から書かれたものであるが、訳者佐々木閑が記す「訳者後記」によると、教科書的な概説書とは異なり大拙独自の解釈や理想が加味されている、ただし初歩的な読解の過ちや文献上の認識ミス、サンスクリット語の杜撰な表記も多く、また出版当初から専門家による批判などもあり、大拙自身が再出版や翻訳を拒んでいた曰く付きの著作であるとのこと〔大乘 471-491〕。本論考では論じないが、注目される点は『大乘起信論』を論の骨子に据えていることにある。大拙は自らこの経典を英文に翻訳しているほど、この経典を重視していた。もっとも、大乘仏教最初期のものと誤認していたとのこと、実際には大乘仏教運動展開の後期に属しており、本来の仏教思想とは異なる要素を多く取り込んでいる由。興味深いのは、異端的な思想を懐胎しているにもかかわらず、井筒もこの経典を重視し、遺稿となった『意識の形而上学』（1993年）もこの『大乘起信論』をテーマとしている点だ。私は、井筒の『意識の形而上学』に関し、すでに一論考「井筒俊彦における「存在＝意味」の哲学」（『人文研紀要』第104号 2023年）を提示しているが、さらにそこに大拙の思想を含めて、この経典の仏教史・思想上における意味を改めて論究する必要があると考えている。

もう一点、井筒と大拙を接合する基軸は神秘思想、もしくはその原型構造にある。フランス語で *le mysticisme* すなわち、一般に、神秘思想、神秘哲学、神秘主義、あるいは神秘神学と呼称される思想である。井筒のキ

キャリア初期の代表作は『神秘哲学』（初版1949年、改版1978年）であるが、そこで表明された原型的論理が、井筒の生涯にわたる思索を貫いていると見なし得る。端的に、それは「一即一切」もしくは「一即全」と訳される ἐν χαί πᾶν（ヘン・カイ・パン）である。大拙は言うまでもなく、禪者であり、禪思想を中心に、仏教ならびに東洋思想の伝道師として世界的に名の知られる存在である。禪は、「神秘主義ではない」と大拙は把持している、にもかかわらず、大拙は神秘思想に関心を持ち続け、禪や仏教との関係を討究している。そのキャリアの出発点において、渡米し研鑽を積んでいた30歳代の大拙は、18世紀スウェーデンの神秘主義思想家エマニュエル・スウェーデンボルグ（1688-1772）の著作の翻訳と研究を行っている。そして、晩年、齢87歳の大拙は、上記した『神秘主義』（1957年）と題した英文著作を著しているのである。そこでは神秘思想を基軸に、特に中世キリスト教神秘主義者の代表格であるマイスター・エックハルト（1260頃-1327）を取り上げながら、キリスト教と仏教の比較と接合を行っている。一方、井筒は、ギリシア、イスラームの神秘哲学の研究を端緒に、インド、中国、日本と領域を広げつつ、晩年には、禪や大乘仏教を数多くテーマとするに至っている。このように、大拙と井筒との間には、主として神秘思想と禪・仏教思想のそれぞれの認識を通じて、明らかに思想的「照応」関係のあることが推測される。本論考はその問題に微力ながらも照明を投じようとするものである。

さて、鈴木大拙と井筒俊彦との関係としては、一般的には、エラノス会議に招かれた最初の日本人である前者とその後継者の任を託された後者という因縁を想起する者は多いのではないだろうか。心理学の創設者、カール・ユングの主催でスイスにて開催されるエラノス会議に井筒が招かれた経緯と実際の会議・講演の概要に関しては、井筒自身が折に触れ記している。『井筒俊彦全集』に見出される井筒のテキスト中、大拙に言及している

箇所には、以下のようなものがある。「第一級の国際人」(1980年) [I. 六. 420-421], 「風景」(1987年) [I. 九. 348], 「禪的意識のフィールド構造」(1988年) [I. 九. 355&365], 「「エラノス叢書」の発刊に際して——監修者のことば」(1990年) [I. 十. 440]。この内、「風景」は、鎌倉という両者が共に居地に定めた地に関する雑話、それ以外は、エラノス会議に関わる因縁話である。また、井筒の英語によるエラノス会議講演集 *The Structure of Oriental Philosophy* の邦訳『東洋哲学の構造』⁵⁾ に付された澤井義次による解説「エラノス会議と井筒「東洋哲学」」にも詳述されている。それによると、井筒は1967年から1982年までの15年間に12回、英語による講演を行った由。それ以前に、鈴木大拙が日本人として初めて参加しており、その禅思想は参加者達に多大な感銘を与えたとのこと。ただ必ずしも明瞭には理解されなかったきらいがあり、後継者として井筒は、禅思想の理論化を託され、その発展形としての「東洋哲学」の提起に至ったとのことである〔講演 511〕。

井筒自身が、「「エラノス叢書」の発刊に際して——監修者のことば」[I. 十. 440] の中で伝える事情は以下の通り。

このエラノス会議に、正式の講演者として私が招かれたのは1966年 [原文漢数字] のことだった。たまたまそれに先立つ年、日本人としては最初の講演者として、鈴木大拙翁が二年連続で禅の話をされ、禅および東洋宗教思想一般にたいする関心は、聴衆のあいだにいやが上にも高まっていた。翁の口真似で、意味もわからずに「空は青いのオ」(The sky is blue) と呟いたり、いきなり他人の面前に拳を突き出して「コレだ!」と叫んだりする者もいた。みんなそれなりに楽しそうだった。

要請されるままに、私はその後約15年間 [原文漢数字]、ほとんど毎年、東洋の宗教や哲学についての講演を続けた。禅のことは勿論だが、そのほかに老荘の形而上学、孔子の意味論、ヴェーダーンタ哲学、華

厳、唯識などの存在論・意識論、易の記号論、二程子・朱子に代表される宋学、楚辞のシャマニズム等々。今振りかえって見ると、まことに夢のように楽しい、しかし私自身の学問形成にとってこの上なく実りの多い人生の一時期であった。[I. 十. 440]

「東洋哲学」を本体とする井筒の講演テーマは、上記の如く多岐に渡りますが、澤井によると、禅を直接テーマとしたものが合計5回(1969, 1970, 1972, 1973, 1978年)、他のいくつかの講演も禅思想と関連があり、井筒が成したエラノス講演全体に対する禅思想の占める割合は高い。その理由の一つは、明らかに鈴木大拙の後継者という認識があったからであろう。大拙は1966年に亡くなっており、ここでの井筒の記述によると、その年にエラノスに招かれたとのことであるが、最初の講演自体は翌年1967年に行われている。大拙の講じた禅にエラノス会議の聴衆は大いに感銘を受けながら、「本当はよくわからなかった」のではないか、という様相が、上記の井筒の文章からも窺われる。

「禅的意識のフィールド構造」に見られる大拙に関する部分では、主催者から禅思想の理論的解明を依頼された経緯が記されている。このテキスト自体、オリジナルの講演原稿に井筒の手になる修正が施されたものであることの断りと、また、本来、言語化を拒む禅を理論的に論じることの「哲学」の観点からの弁明ともなっている [I. 九. 355&365-366]。さて、私の疑問は、禅を直接テーマとしているこの井筒の論文中、理論的な説明に大拙の名が挙げられていない点である。大雑把ではあるが、ざっと検分しても、井筒の仏教理論や禅思想に、大拙の名を付したテキストはない。大拙とはエラノスという接点があり、思想的にも重複するテーマを扱いながら、井筒は大拙の思想自体には、関心を払わなかったのだろうか。井筒が記す大拙に関し、興味深いのは「第一級の国際人」と題された短文、『鈴木大拙

全集』内容見本、1980年9月、という奥付の付されたテキスト中の以下の文章である。

スイス、マッジョーレ湖畔で毎年八月に開かれるエラノス学会、その講演者の列に私が加わるようになったのは1967年以来のことだ。エラノスはユングゆかりの地。東洋の精神的伝統の生きた証人の一人として、鈴木大拙になみなみならぬ関心を寄せていた晩年のユングは、1953、54年の二回、彼の主催するこの学会に大拙を招いて、禪についての講演を聴いた。だが、講演そのものよりも、大拙のなかに躍動する「人」に触れて、人々は深い感銘を受けたらしい。

湖面を見はらすテラスの食卓を中心点として、十人の思想家とその夫人たちが過す十日間。たゆたう水の遠いきらめき。誰かが尋ねた、「我々が神というところを、あなたは無という。無が神なのか」と。深い眉毛の奥で大拙の目がキラッと光り、彼は食卓のスプーンを取り上げて、いきなり前に突き出すと、ただ一言、「これだ。わかるかね」と言ったそうなの。[I. 六. 420]

ここに引用した文章に続いて、大拙を愛したユングは逝き、大拙自身も逝き、大拙の思い出を井筒に語ったアンリ・コルバンも今は故人であるといった文意の文章が続く。ここから、講演時の大拙の姿は、井筒の盟友であったアンリ・コルバンから伝えられたものであると推量される。コルバンは、イスラーム学の専門家としてエラノスに参加、そもそもエラノスの講師に井筒を推挙した人物である。井筒は明記していないが、恐らく、井筒自身は大拙の講演に直接列席したわけではなく、また大拙と面識もなかったと思われる。ただ、コルバンが語ったこととはいえ、井筒の描く大拙の行為とそれに反応するエラノスの聴衆の姿は、いささか滑稽な印象を免

れ得ない。一方、井筒は、大拙のテキストを引用したり、思想自体を論じていない点から、もしかすると、井筒は大拙に関心を持たなかったのか、あるいは、自分とは全く相容れないような思想を展開しているを見なしていたのではないか、という疑念が生まれるかもしれない。私見を述べれば、井筒は大拙の著作に親しみながら、理論を展開する際にはその名を伏せていただけのことと思われる。ある意味、禅の実践者と大拙を見なし、その立場を尊重していたのかもしれない。実際には、両者の表現やスタイルこそ違うが、両者の思想は「照応」すると思われる。「大拙のなかに躍動する「人」」と記す井筒は、「人格」とか「人間性」ではなく、まさに「人」という、大拙の禅思想のキー概念の一つとなる用語を使用していることから、井筒が大拙思想を研究した上で、大拙を「禅者」として評価していたことが窺われる。以下に検証する。

2. 「人」という境位

人という漢字を、「ひと」や「じん」と読むのではなく、「にん」と呼称することで指示せんとする概念に関する、大拙のテキストは後段にて論じることとして、ここでは井筒の「禅的意識のフィールド構造」を取り上げる。実は、私は別の論考「自己と「空」のフィールド」（『人文研紀要』第98号、2021年）にて、すでにこのテキストに言及している。ここでは、「人」が、禅の示唆する「人間」の根源的イマージュとして論じられている点に論点を絞る。

そもそもこのテキストは、1969年度、井筒のエラノス講演《The Structure of Selfhood in Zen Buddhism》（*Eranosu-Jahrbuch* XXXVIII, 1971, Zürich）「禅仏教における時間のフィールド構造」を基にしている旨が冒頭に記されている。その時の総合テーマは、《Sinn und Wandlungen des Menschenbildes》英語では簡略化されて《The Image of Man》である [I. 九. 354]。序文に相当

する部分で次のように記されている。

中国から日本にかけて、数世紀にわたる禅思想の発展史のなかで、私は特に「人間」イマージュの実存的ダイナミクスを最も鋭い形で提示する（と私の考える）臨済の「人」に焦点を合わせつつ、このきわめて特徴ある臨済的人間イマージュ（「赤肉団上、無位真人」）の活潑潑地たる働きの深部に伏在して、そのメカニズムを操るところの——そして、実は、臨済だけでなく、全ての禪的精神現象に構造的に通底するところの——意識のフィールド性を論究してみようと考えたのである。
[I. 九. 355]

「人間のイマージュ」の探究という問題と、前述した大拙との因縁が交錯するのである。この論文には、エラノス会議において、大拙に発せられた、聴衆からの問い、「我々が神というところを、あなたは無という。無が神なのか」という問題に対し、論理的な解答を示そうとする意図が窺われる。この「人間のイマージュ」という論点からのアプローチは、「我」（自我、自己）をどう把持するかという問題でもある。それを「神」の实在が前提となっている世界と「神」を前提とはしない世界との対比より、論究している。井筒は、次のように論題を提起している。

神の居る世界像においては——その神が全システムの中心を占めているにせよ、周辺地域に追いやられているにせよ、またそれが顕在的神であるにせよ隠在的であるにせよ——人間は純粹に、完全に独立に自分ではあり得ない。人がそれを意識するとしないとにかかわらず、そこでは「我」は窮極的には神という絶対他者の鏡に映った自分である。要するに *imago Dei* なのであって、その意味では根源的に自己疎

外された形での自分なのである。そこに「西洋」の近代的「我」に
よっての深刻な問題があった。

それでは、神の居ない世界——神が人間によって殺されたり、こ
とさらに追い払われることによって居なくなった（ように見える）世界で
はなしに、始めから神が居る必要のない世界——そういう東洋の世界
像の全体的コンテクストの中では、「我」の自律性の問題は、一体どう
なっているのだろうか。[I. 九. 362-363]

「神」の居る世界像が「西洋」的世界観、「神」の居ない世界像が「東洋」
的世界観であるというのは、形式的区分に過ぎないかもしれないが、前者
は、一神教、多神教にかかわらず、「神」もしくは「神々」の存在を基軸と
する宗教的ヴィジョンのこと、後者は、東洋一般というより、仏教的ヴィ
ジョン、特に「禪」が把持する世界観を指示していると思えて良いであ
ろう。ただし、神を否定する思想を単純に「無神論」と捉えるべきではな
いかもしれない。今日、無神論者を標榜する者は、どこの社会にもいるで
あろうが、彼らが、真に無神論であるのか否か、一概には言えない。隠在
的な「有神論者」である可能性もある。また、仏教思想の全てが、単純に
無神論であるとは言えないかもしれない。「神のようなもの」は、存在する
のではないか。だから、仏教において、神は「無」（無い）ではなく、むしろ
「空」である点を熟慮しなければならない。井筒の論旨に戻ろう。肝心
な点は、「絶対的主権者」である神が存在しなければ、「人間は無条件に自
由であり自律的である」と言えるのか、そうではない、というのが、禪者
の立場からは言えるということだ。井筒は記す、「臨済の説く「随所に主と
なる」という人間の自由自律性は、こんな簡単な意味での自由自律性では
ないのだ」[I. 九. 363]。西洋的「我」とは、神という絶対他者の鏡面に映
った自分、すなわちこの時、「我」は鏡像である。禪の立場からは、このよ

うな意味での鏡像的な「我」は、真の「私」ではない。鏡像的「我」を完全に払拭すること、それが「身心脱落」、禪の「我」の自覚の出発点である〔I. 九. 363-364〕。

「身心脱落」とは、先ず何よりもさきに、人間主体の自我的構造の解体である。映される自己（鏡像）も映す自己（鏡）もともに払拭されてしまうこと、要するにいわゆる自我が徹底的に無化されることである。鏡中無一物、鏡もまた無。だが、こうして解体された実存主体の自我構造は、構造解体の否定性、消極性にそのまま止ってしまいはいしない。自己の無い、従って勿論他己も無い、この空無の空間（「廓然無聖」「不識」）が、構造解体の次の段階で、そのまま逆に自己構造化して、真の自己、「我」の自覚として甦るのである。〔I. 九. 364〕

ここでの井筒の解説は、道元の「正法眼蔵第一 現成公案」⁶⁾ 中にある、次のような文と呼応する。

仏道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふといふは、自己をわするるなり。自己をわするるといふは、万法に証せらるるなり。万法に証せらるるといふは、自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり。〔道元 51〕

この悟りの境地にある時の「自己」、その意識の内的構造を「フィールド構造」と、井筒は呼称する。井筒の論考は、このフィールド構造の解明に向けて精緻な論述を展開するが、ここではその骨子だけ抽出し、私なりの表現に「変換」することとする。

「身心脱落」とは、端的に言えば、「我」＝「自己」の実体性の否定であ

る。すなわち「自己」がそれ自体で自存することを否定する、自己（＝主体）が「自性」存在ではないことを自覚することである。それは同時に、主体にとっての客体、対象物の「自性」も否定することである。客体も「自性」存在ではないことを自覚すること、主体と客体の両者の「実体」＝「自性」を否定すること、「無」実体＝「無」自性の自覚である。では、それは「主客未分」の境域、主体と客体の「あいだ」に「差異」がない、いわば「混沌」として世界を把持することに留まるかということ、そうではない。主体、客体の双方に「実体」はないにもかかわらず、日常現実的見識に生じる、主体と客体を弁別する「差異」を把持する。空でありつつ、事物は「あるがまま」に現成する。それが仏教理路の要である「縁起」の理論に繋がることは明らかである。私は他の論考、「存在一性と縁起」（『人文研紀要』第101号 2022年）にて論じていることもあり、ここでは詳述を避けるが、実体的個物の集積ではなく、「縁」（＝関係性）の現出と共に世界が「起」する（＝現成する）ことを説く理路、世界を実体に基づくのではなく、「関係」の体系として把持する論である。いわば、二重のレベルにおいて、現象的には「差異」として生じている「個物」の実相（リアリティ）を認めつつ、その差異自体にも「実体」がないものとして重層的に把持するのである。それ自体「実体」を欠く空の「場」、そこに「差異」が生じて、実体を欠く「主体」と「客体」が現出する、そのような世界の生成の有様を把持する意識の内的構造を「禪的意識のフィールド構造」と井筒は呼称する。肝要なのは、「空」・「縁起」を把持する禪的意識の「我」＝「主体」とは、どのようなものかという点にある。

日常常態的世界においては、主体と客体は対立的に構成されて存在する（かのように見える）。「実体」＝「自性」があるかのように見えるのである。それを「主・客対立的主体の構成する世界」と井筒は呼ぶ。それに対し「禪的意識」の主体は、「無心」的の主体であるが、「無心」とは、「心が無い」こ

とを意味するのではない。

[……]「無心」的主体においては、主・客対立的認識の根本的特徴である「分別」作用は払拭され尽して影もない。それがここでの「無」の一番大切な意味である。[……] 簡略して言えば、仏教術語としての「分別」は、現代の哲学的意味論で説く存在分節のこと。つまり本来、どこにも切れ目、裂け目のない存在リアリティ [……] に、コトバの意味の指示する区分、区劃に従って縦横に切れ目を入れ、その一つひとつを本質的に独立した事物事象として定立することである。従って、そういう意味での「分別」作用を停止した心（「無心」）は、呆然自失して一物も見ない空虚な心ではない。「無心」にはそれ独特の次元における強烈な作用があるのだ。換言すれば、「無心」とは心の無ではなくて、「無心」という一種独特の意識機能なのである。[I. 九. 372]

「山是山」という有名な禅のテーゼは、「無心」の境地を端的に示す。井筒はこの例を、複数のテキストで取り上げているが、ここでも青原惟信の述懐を通じて例示されている。

老僧30年前、未だ禅に参ぜざる時、山を見るに是れ山、水を見るに是れ水。

後來、親しく知識（奥義をきわめた禅匠）に見えて箇の入処（いささか悟るところ）有るに至るに及んで、山を見るに是れ山にあらず、水を見るに是れ水にあらず。

而今、箇の休けつゝの処を得て、依然として山を見るに祇だ是れ山、水を見るに祇だ是れ水なり。[I. 九. 382]

ここでの井筒の概説は、次の通り。

最初の「山は山」は主・客対立の認識事態、「山は山にあらず」は、成立直後の（あるいは成立して間もない）「無心」的主体の見る緊迫感に充ちた事態、二度目の「山は山」は、時が経つとともに、やや余裕のできた「無心」的主体の自由な働きを特徴づける存在の非分節的分節の事態。〔I. 九. 382〕

主・客対立的主体認識における「山」は、それが「実体」として把持されている。「山は山にあらず」と、その「実体」性が否定され、次に、「実体」を欠いた「山」が、「無心」的主体に映じるままに、「おのずから」「あるがまま」に顕現する。この「無心」である「心」のダイナミックな位相の変化、それを一挙に見通す「場」が開けること、すなわち禅的意識の「フィールド」の「開け」、その「開け」こそが「悟り」と言える。なぜそのようなことが可能なのか。「山」には「実体」がない、すなわち「空」である。それを把持する「無心」的主体は、己もまた「空」であることを自覚している、だからこそ、このようなダイナミックな認識が生まれるのである。よりの確には、あらゆる個物に実体はない、「空」であると同時に、実体のない「関係」体系として、世界は「あるがまま」に現成しているという「縁起」観が、ここに示されている。ある意味、この空・縁起を観る「フィールド」は「超越」であるが、「一なるもの」、「一者」＝「一神」の境位に収斂するものではない。「多」として現成する日常世界と「一」の位相の全体を包摂する位相である。全体構造を「観照」する視点である。重要なのは、主体も客体も、あらゆる「もの」に「実体」＝「自性」のないことの認識が根底にある、そこに仏教における「空」の真義が存するという点である。「神が「無」である」ことの意味を、エラノスの聴衆の誰か

が大拙に問うたということだが、実際には、禪や仏教においては、むしろ神は「空」であると表現する方が的確であろう。「無心」的主体とは、「空」を観る主体の「心」の位相である。この時「我」は「実体」ではない、すなわち「空」であると言う時、私にとって絶対的他性として現れる「神」もまた「実体」＝「自性」存在ではない、すなわち「空」であると把持される。「我」が「空」であるとは、私が「無い」＝「無」であることを意味しない。そこに「自性」＝「実体」がないことを意味する。同様に「神」が「空」であるとは、それが「無い」＝「無」であることを意味するわけではない。神は「実体」＝「自性」ではないことを意味する。

「人^{にん}」を通じて、「悟り」を得た人（達悟の人＝真人）とは、世界を非一実体として把持する人、それは「空」を見る人、「無心」の見地より、主体と客体の関係を、さらにはそこに現出する事物や事象を、「空」の位相より把持する人の境位であろう。「山」は「実体」ではない、現成するあらゆる事象は「実体」ではない。

さて、井筒の論述に従い、禪の「悟り」に関する理論的概説を試みた。しかしながら、どんなに精緻に論じられたところで、禪とは異なる何か、抽象的な論説にならざるを得ない。禪の「行為」が欠けており、「行為」に付随する禅者との「人格的関わり」を持たないからである。西洋的な論理＝「哲学」への「接続」であると言うことはできるかもしれないが、これだけでは血脈を欠いた禪の形骸を提示したに過ぎない。井筒は、そのことを承知の上で、エラノスからの要請に答えようとしたのであろう。私もその事実を認めつつ論述する。しかしながら、大拙と井筒、両者の道は、明らかに交錯している、あるいはむしろ「照応」(correspondances)する。そこに、我々が受け継ぐべき「思想」の沃野がある。ここで考慮すべきは次のこと、神が「無」、より適切には「空」であることの意味を問われた大拙が、「食卓のスプーンを取り上げて、いきなり前に突き出すと、ただ一言、

「これだ。わかるかね」と言った」という、この行為を「思想」として理解することである。

3. 大拙の「禅思想」

前節で、井筒が把持した大拙の「人」から、禅の「悟り」を分析する井筒の「哲学」を示した。井筒がエラノス会議に招待された経緯のみを顧みると、大拙自身には理論的認識を欠く、より適切には言語を通じての「思想」表現がなかったかのような印象を与える。言うまでもなく、それは見当はずれである。大拙の著作を紐解けば、そこに「思想」があり、理論があることは明白である、その理路は時に判然とし難い隘路を辿るとしても。そもそも「不立文字」を立てる禅者であるが、大拙は言葉を尽して、数多くのテキストを生み出している。彼の著作は、和文英文を合わせて約100冊あるとされる。彼自身、思想を表明する上での言葉の重要性を、明確に認識している。

「人」の禅を体現する禅者である臨済、その臨済禅に関する論究『臨済の基本思想』（1949年）は、大拙の禅思想の眼目を伝える著作の一つである。その書中、大拙は、言葉（文字言句）を否定することを説いた臨済、しかしその前提に言葉を尽くして「示衆」（=説教）を行った点に、臨済の「思想」を把持する見識を表明している。

喝や棒が臨済禅の全部でないことは今更云ふまでもなからう。いくら文字言句を斥けた彼でも、夫子自ら何千言を費して「示衆」をやつてゐる限り、彼には何かの思想があつたと云はなければならぬ。苟くも文字言句のあるところには必ず思想がある。喝や棒は思想を超絶してゐるところから出ると云はれもしようが、唯それだけでは人間としてはすまされぬ。超えられた思想があつてこそ、これをも超えたので

ある。始めから何もなければ超えるの超えないのの騒ぎはあり得ない。思想はどうしても問題にならなければならぬ。〔S. 三. 343-344〕

「喝」とは、問答の相手に鋭い「言葉」を発すること、時に強く罵倒すること、「棒」とは、棒や拳などで相手を「打つ」ことである。もちろん、悟りを引き出す、もしくは悟りへと超出させるための一つの手段、「行為」である。「不立文字」を旨とする禅、「言葉」を否定するために「言葉」を立てながら、「言葉」を超えた悟りの「場」を一挙に現出させるための、「方法」であると言って良い。正に身体と身体のおつかり合い、「身」をもって「悟り」の道を開かんとする点に、臨濟禅の特色がある。

臨濟は867年没（寂滅）、9世紀唐代末期に活躍し、臨濟宗の宗祖として後代に名高い禅師である。ただし、岩波文庫版の『臨濟録』⁷⁾の訳注者である入矢義高は、「解説」の中で次のように解説する。

〔……〕そもそも唐代禅には、六祖慧能^{えのう}いらい、宗派の別によるセクト意識など全く無かった。有ったのは、師から弟子への継承、つまり師資相承^{ししそうじょう}による「家風」（宗風）の伝承と発展であった。しかも、その継承のしかたでさえ、「弟子の見識が師と同等では、師の徳を半減することになる。見識が師以上でなければ、法を伝授される資格はない」とされ、「別の法をすべて肯^{うけが}うことは、師を裏切ることにほかならぬ」とまで言われた。さらに唐代では、それら異った宗風の間での相互の交流や刺激も、極めて活発に行われた。〔臨濟 219〕

故に、入矢は解説する。

いかにも臨濟は「無事の人たれ」と繰り返して教えはしたが、そこに

到達するまでの「自己格闘」の軌跡を、われわれはこの書〔臨濟録〕から読み取ることも出来るはずである。〔臨濟 219〕

この事情を了解すれば、大拙の記す臨濟の「体験」の意味が、より判然とする。大拙によると、臨濟は黄檗の下で何かを「体験」、その体験というのは「自覚」を意味する。「今まで多少の時日を費して苦心惨憺してゐたことが、黄檗や睦州（黄檗に嗣ぐ）や大愚（帰宗智常に嗣ぐ）の啓発で、一條の光明に照らされたのである。つまり胸中の疑團が解けたのであるが、それは知性的なものではなかつたことは明白である」。ここで重要なのは、その「体験」＝「自覚」が「知性的なものではない」点にある。〔S.三. 344〕。「知性」とは、言い換えれば「分別」である。具体的には次のような経緯で「自覚」、まさに「自から（おのずから・みずから）の目覚め」が請来する。

修行の身にあつた臨濟が、「何かわからぬ」、いわば「問うに問われぬ」問題にぶつかり、行きづまってしまったことが発端である〔S.三. 344〕。問題解決のため、睦州に次のように勧められる。黄檗に「佛法的の大意」と問う、すなわち「佛法の大意は？」と言って、黄檗にぶつかってみよと教わるのである。言われるがまま、臨濟は黄檗に「如何なるか是れ佛法的の大意」と尋ねる。「ところが、黄檗は何も云はずに「^{すなは}使ち打つた」との由〔S.三. 345〕。臨濟には、何のことかわからない。しかし、時日をおきながら三度問い、三度打たれたと言う。その度に反省、熟慮するがわからない。そこで、睦州は黄檗と相談、臨濟に大愚を訪ねさせる。大愚は臨濟に向かつて新たな教を垂れるわけでもなく、大喝する。「黄檗はばかに老婆禅をやつているのに、お前はわしの處へまでも来て、どこに過があるのか、ないのかなど云ふのか、この間抜けめ」と。瞬間、臨濟は声を上げる。「黄檗の佛法なんて、何も大したものではないのだ」〔S.三. 346〕。過ちの有無、正誤などという、「分別知」に捉われていた己の愚に目覚めたのである

う。このような経緯を経て「悟り」を得た臨済は、「喝」や「棒」を駆使する黄檗や大愚の風を継ぎながら、独自の方向へと進み越えて行く。『臨済録』を紐解けば、禅者同士の「身」を削っての決闘の如き実践の記録を目にすることができる。ここでは、その具体的事例を検討しないが、このような臨済の「悟り」に関して、大拙は、「論理的連続性を持たない」「直覚性のもの」、「知性的に分別の過程」を踏んだものではない、「直覚経験」であると繰り返し説いている。臨済に限らず、禅の悟りとはそのようなもの、だからこそ大拙は、エラノスの聴衆に対しても、食卓のスプーンを手に取り、唐突に前に突き出し、一言「これだ。わかるかね」と、「喝」を発したのであろう。ある種の「悟り」を促したのである。スプーンを投げつけても、講演台を蹴飛ばしても良かったはずである。しかしながら、修行の「場」を共有しない聴衆には、その真意が見抜けなかったのだと推測し得る。もっとも、大拙は理論を語らない、思想を持たない人間かというところ、そのようなことはない。私が力説するまでもなく、偉大なる「思想家」なのである。言葉によって言葉を超越することを説く、そのような思想家である。もとより本論考で、その全体像を明らかにし得るわけではないので、ここでは「人^{にん}」の問題に照準を絞る。

大拙は、臨済の悟り「体験」を「一朝に自ら省す」もの、換言すれば「自省」＝「自覚」の結果であると把持する〔S. 三. 347-348〕。ただし、その「自覚」は自^{みづか}が自^{みづか}を直覚するものだが、能所、すなわち能（主体）と所（客体）の「二項対立」が無いレベルでの直覚なのである。故に、大拙は次のように論じる。

臨済が「一朝に自ら省す」と云ふのは普通の直覚ではなかつた。能所のある直覚ではなくて、能所を容れない自覚であつた。予はこれを靈性的自覚と云つて、知性的直覚及び感性的なものと区別する。臨済

の「自省」は、自が自を省するので、しかもその自は始めから分れてゐないところのものなのである、靈性的自覚である。それ故に、全體作用が可能になる。臨済の言葉で云ふと、靈性は人である（「人」はすべて「にん」と發音す）。「一無位の真人」である。また「無依の道人」である。『臨済録』は、この人によりて説かれ、この人のはたらきを記録したものである。この人がわかると、この書を貫通しているものが攫まれる。彼はこの人を「自省」したのである。〔S. 三. 350〕

「自が自を自覚する」時の自己とは、他己と対峙する自己ではない。主体と客体との分別が生じない次元における自己、そのような次元にてはたらくものである。そこでそれを「靈性的自覚」と大拙は呼ぶ。ここに、大拙の思想中、最重要のキーワードの一つである「靈性」の語が刻まれている。これは、自己が個我でありながら、同時に個我ではない（個我を超えた存在）であることを照示する。ここで私が使用した「個我」を「個一者」、**「個我を超えた存在」**を「超個者」と名辭して、大拙は次のように論じる。

〔「悟り」を通じて〕臨済自身に得たものは、佛法の大意でも教外別傳でも何でもなくて、個一者としての彼の存在の基體を成してゐるところの人であった。この人は超個者であつて兼ねて個一者である。換言すると、臨済は臨済であつて、また臨済ならぬものである。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ゐるものである。〔S. 三. 350〕

「靈性」が、「悟り」における実存の実感に基づくものならば、それを理論として表出したものが「即非」の論理であると言えよう。兩辭とも、大拙の思想の根幹を貫く概念を表示するもの故、彼の著作の様々な部に類

出する語ではある。「靈性」に関しては、最も著名であると思われる文言を引用する。『日本の靈性』（1944年）における、以下のものである。

精神又は心を物（物質）に対峙させた考の中では、精神を物質に入れ、物質を精神に入れることが出来ない。精神と物質との奥に、今一つ何かを見なければならぬのである。二つのものが対峙する限り、矛盾・闘争・相剋・相殺など云ふことは免れない。それでは人間はどうしても生きて行くわけにいかない。なにか二つのものを包んで、二つのものが畢竟するに二つでなくて一つであり、又一つであつてそのまま二つであると云ふことを見るものがなくてはならぬ。これが靈性である。今までの二元的世界が、相剋し、相殺しないで、互譲し、交換し、相即相入するやうになるのは、人間靈性の覚醒にまつより外ないのである。云はば、精神と物質の世界の裏に今一つの世界が開けて、前者と後者とが、互に矛盾しながら、しかも映発するようにならねばならぬのである。これは靈性的直覚又は自覚によりて可能となる。
〔S. 八. 21-22〕

靈性の境位は、宗教意識とも言い得るが、形骸化した宗教との混同を避ける故に、「靈性」の語を使用している由、ただし、「宗教についてはどうしても靈性とでも云うべきはたらきが出て来ないといけない」、すなわち「靈性に目覚めることによって」宗教がわかる旨、記している〔S. 八. 22〕。宗教には不可欠、それだけではなく、宗教という枠を超えた我々の「生の体験」、人間実存の根源に靈性の「はたらき」を把持している。靈性の「はたらき」は出て来るもの、靈性の「覚醒」という表現がポイントである。靈性は、我々の生きる世界内において、すでに「ある」もしくは「はたらいっている」ものである。それを、いわゆる「精神」と弁別して、次のよう

な説明が付されている。

靈性と云つても特別なはたらきをする力か何かがあるわけではないが、それは普通に精神と云つて居るはたらきと違ふものである。精神には倫理性があるが、靈性はそれを超越して居る。超越は否定の義ではない。精神は分別意識を基礎として居るが、靈性は無分別智である。これも分別性を没却して、それから出て来ると云ふ意ではない。精神は必ずしも思想や論理を媒介としないで、意志と直覚とで邁進することもあるが、さうして此点で靈性に似通ふところもあるが、併しながら、靈性の直覚力は精神のよりも高次元のものであると謂つてよい。それから精神の意志力は靈性に裏付けられて居ることによつて始めて自我を超越したものになる。所謂精神力なるものだけでは、その中に不純なもの、即ち自我——色々の形態をとる自我——の残滓がある。
[S. 八. 22]

「主客」の対立関係、分別意識を超えた「場」として井筒が説く禅意識の「フィールド」と、無分別智である「靈性」が呼応することは明らかであろう。この「靈性」の自覚の内的な境地を具体的に知るのは、実際に悟りを得るより仕方ないのかもしれない。しかしながら、せめてそれを理論的に伝えるべく、その理路として大拙が立てたのが、「即非」の論理である。大拙の著作の様々な箇所に、この論理への言及を見出すことができるが、例えば『禅の思想』（1943年）の「まえがき」にて、大拙は記す。

一言で云ふと、禅の思想は、無知の知、無念の念、無心の心、無意識の意識、無分別の分別、相非の相即、事事無礙、万法如如など云ふ成語・成句で表詮せられる。禅の行為は、無功用の功用、無行の行、

無用の用、無^む作^さの作、無^む求^くの求などと説明せられる。禅について、何か叙述したり、説明したりしようと思ふと、いつも逆^{パラドックス}説^{もた}的文字を須^{もち}ゐることになる。此処に禅思想の超越性があると云へる。禅は常人の常語では道取しつくされぬのである、どうしても非常の言語、即ち矛盾に充ちた言語をたよらぬといけない。〔S. 十三. 10-11〕

禅の思想・行為として列挙された事項、無知の知……云々において提起される、一貫した論理が「即非」である。重要なのは、言語表現としては、矛盾であり、逆説的表現を取っているが、「悟り」の境地においては、矛盾でも逆説でもないことである。言語の特性とは何か、それは「分別」である。言語は「差異」である、というのは、今日、哲学的認識として常識であるとも言える。Aという語の提起は、AとAならざるもの、Non-Aとの差異＝分別を画することである。その「差異」に必然的な根拠はない。禅は、言うまでもなく「不立文字」を立てる。言語的観点から生じる差異＝分別を否定し、無差異＝無分別の境地に立つ。しかしながらポイントは、その境地を見据えながら、同時に我々が「生きる」ことにおいて生じる差異＝分別を肯定する点にある。「山は山」のテーゼは、その理路を端的に示している。この問題への取り組み方は様々にある。ここでは、「人^{にん}」の観点からアプローチを試みる。臨済に戻る。井筒も言及している、『臨済録』における最も有名な一節は以下のものである。訓読文と現代語訳を記す。

上堂。云く、赤肉団^{しゃくにくだんじょう}上^{じやう}に一^む無^い位^{しんにん}の真人^{めんもん}有^あって、常に汝等諸人の面門より出入す。未だ証^{しやう}拠^こせざる者は看^みよ看^みよ。時に僧^{そう}有り、出^いでて問^とう、如何なるか是^{こゝ}れ無^む位^いの真人^{じん}。師^し、禅^{ぜん}牀^{じやう}を下^{くだ}って把^は住^{じゆう}して云^いく、道^{だう}え道^{だう}え。其^{その}の僧^{そう}擬^ぎ義^ぎす。師^し托^{たく}開^{かい}して、無^む位^いの真人^{じん}は是^{こゝ}れ什^{なん}麼^{かん}の乾^{かん}屎^し櫛^{しけつ}ぞ、と云^いって便^{べん}ち方^{ほう}丈^{じやう}に帰^{かへ}る。〔臨済 20-21〕

現代語訳は以下の通り。

上堂して言った、「この肉体には無位の真人がいて、常にお前たちの顔から出たり入ったりしている。まだこれを見届けておらぬ者は、さあ見よ！ さあ見よ！」

その時、一人の僧が進み出て問うた、「その無位の真人とは、いったい何者ですか。」師は席を下りて、僧の胸倉むなぐらをつかまえて言った、「さあ言え！ さあ言え！」その僧はもたついた。師は僧を突き放して、「なんと〔見事な〕カチカチの糞の棒だ！」と言うと、そのまま居間に帰った。〔臨済 21〕

「赤肉団」とは、「生身の肉体」, 「個」として現存する普通の身体のことである。「面門」をここでは「顔」と訳しているが、大拙によると、それは「すべての感官」である〔S. 三. 353〕。要は、眼が見る, 耳が聞く, 鼻が嗅ぐ, 云々といった日常的な諸行為において、一個の人間, 「個者」において、「無位の真人」が「出入」している, つまり「はたらいている」。換言すれば、「無位の真人」の「はたらき」が我々の生きている感覚と共にあり, ある意味, それが「個者」としての我々を「個者」たらしめる, 「生」かしているものなのである。では、「無位の真人」とは何か。当然の問いである。その問いを發した僧に対し, 臨済は彼の胸倉を掴み, 言え！ 言え！と強圧的に促す。この臨済の行為に関し, 大拙は説く, 「これほど親しき具体的な実物教授はない」と。すなわち「個一者としての赤肉団上の無位の真人」が, 他の個一者としての赤肉団上の無位の真人に対して, 挺身し, 肉迫して, 親しくこれを覚醒せしめんとするのである〔S. 三. 353〕。「無位の真人」を知性=分別によって認識するのではなく, 「身」をもつての「体験」として「直覚」させる, 「自覚」を促す行為である。瞬間, 無位の真人

を「是れ^{なん}什麼^{かんしけつ}の乾屎橛ぞ」と言い放つ臨濟、ここで「喝」と言っても、「打って」も良いのだろうが、ここでは、無位の真人を「なんと〔見事な〕カチカチの糞の棒だ！」と表示することにより、非常に親切な論しとなっている。日常的に最も価値のない、嫌悪さえ催しかねない、「何気ないもの」と「無位の真人」は同等であると言う。換言すれば、それは日常「あたりまえ」のもの、価値の弁別をも離れた「あるがまま」なのである。要は、「分別」によって把持し得るものではない、「無分別」の境地に立つことによって、「おのずから」立ち現れるものなのである。その「おのずから」の発現が、同時に「自己」であることを見通すことが「悟り」であると言えよう。そのような「はたらき」を大拙は「靈性」とも呼ぶが、その境地において、我々は「個者」でありながら、「個」という分別を超えた存在であることを自覚するのである。この存在を指示するために、大拙は「超個者」という用語を提起する。すなわち「無位の真人」とは、「超個者」である。「個者」であって「超個者」であるという理論構造は、「一即一切」＝「一即全」のテーゼを喚起させる。神秘思想を支える「原型構造」でもある。仏教の要諦は、この「一」のレベルに人格神を提示しない点にある。一神教を前提とする西洋の神秘主義においては、神は「実体」＝「自性」存在である。神の「我」と人の「我」という絶対的な差異が前提された上で、さらにこの二つの「我」＝「個」の「合一」が主題となる。「神」の「我」を「本質」とする神秘主義の論理では、「個者」の「我」はその「神」の「我」(＝「本質」)に包摂されてしまう。それに対し、仏教において、神の「我」も人の「我」も自性存在ではない、すなわち「空」である。ある意味、「個者」は「本質」を欠きながら、「個者」としてリアルな存在である。「一即全」の理路を含みながら、禪が立てるテーゼは、例えば「山是山」である。大拙にとって、それは「即非」の論理である。では、この「山是山」＝「即非」を立体的に見通す見地とは何か。大拙は、この問いに答えるに

あたり、まず臨済の先駆者である黄檗に言及する。黄檗にとって、この見地は「心」である。その『伝心法要』に曰く、「諸佛と一切衆生と唯是れ一心、更に別法無し」〔S. 三. 361〕。「一」＝「超個者」と「全」＝「個者」を貫いて、その存在体系の全体が「心」であるが故に、その「心」の働きに即して、「山是山」のダイナミックな理路を一挙に看取し得るのである。それが「悟り」の境地でもある。大拙は、達摩以来、慧能に至るまで、「心」が伝統的禅思想の中心にあることを指摘する。例えば、慧能は「見性」の語を立て、「心」に「仏性」を見ることを禅経験と見なした由。仏になる能力「仏性」を本来我々は潜在的に持っている。それを現成させることが悟りである。故に、「万法唯心」、「性即是心、心即是仏」等を黄檗は説いたが、それは伝統的禅思想の外には出ていないと大拙は指摘する〔S. 三. 361〕。「唯識」に由来する「唯心」説を継承しながら、「心」に代わり、「人」を主軸に立てたことに、臨済の創見があると大拙は説く〔S. 三. 363〕。大拙によると、「心」は静態的に受け取られる傾きがある。「知」を立てると「認識」の側面が強すぎる。「用」（はたらき）としても、そこにある「人格的」要素が希薄になる。故に「心」の方が適切だが、それでもまだ抽象的である、「禅経験を直叙しない恐れがある」と大拙は説く。これに対し、「臨済の「人」は最も具体的で総合的なものを攫んでいる」、「知も用もその中に含まれ」「また併せて心でもある」と大拙は説く〔S. 三. 362〕。「具体的で総合的」とは、「赤肉団」＝「生身の肉体」のことを想定しているからであろう。つまり、あるがままの肉体、腹が減れば食べ、疲れれば休み、眠くなれば眠る、暑さに汗し、寒さに凍える、「生老病死」の四苦を免れることのできない、普通の身体を持った人間として、その「あるがまま」の状態で、我々は悟ることが可能、つまり「仏陀」＝「如来」になり得るということ、それをよりの確に把持する用語として、臨済の「人」を評価するのである。実は、「心」の人格化した用語として、多くの大乘仏典では「法身」と

いう言葉も使用される。例えば、『禅の思想』では、法身に關し、より具体的な論究が行われ、それを「宇宙靈」という用語と接続して論じられている〔S.十三. 138-139.150-162〕。「人」は、「法身」に接続され得るであろう。肝心なことは、学問的な禅や仏教の思想・歴史的研究も重要であろう、しかし、「悟り」の現場において、より肝要なのは、修行者各々の「主体性」である。特に禅においては、端的に、悟りに至る道には個性があり、禅者それぞれの悟りのレベルに関わる人間的「格」（人格）が問われる。その意味で、修行も悟りも、「個」に根差すが、同時に、悟りによって開ける地平、フィールドは、「超個」であり、普遍性を持つ。そのような意味でも、「人」の定立は、「個」と「超個」を貫く「実存」に根差すとも言えるのではないか。仏教史に位置付ければ、このような禅思想の根本には「悉有仏性」、「あらゆるものには仏になる性がある」と説く「仏性」論があり、日本の仏教の特質でもある「如来蔵」思想に繋がると思われる。禅や日本仏教を考察する上では重要な論点であるが、ここでは論説しない。井筒との照応という観点からここで問題とすべきは、聴衆に大きな感銘を与えながら、あまり理解されなかったのではないかと井筒が報告する、エラノス会議における大拙の講演の内容が、実際、如何なるものであったのか、という点である。

4. 自然と神秘

大拙の行ったエラノス講演は計二回、すでに提示したように、和文でのタイトルは「禅仏教における自然の役割」（1953年）、「禅における新たな意識の覚醒」（1954年）である。この内、前者は、『全集』第12巻に『禅の研究』という総タイトルに纏められたものの中的一篇、オリジナル英文が和訳された論稿で収録されている。後者に関しては、私には未詳である。よって、ここで取り上げるのは「禅仏教における自然の役割」である。

この論稿、タイトルにも明示されているように「自然」をテーマとしている。「自然」には、様々な意味が付与されていることを前提とした上で、冒頭部、西洋において主流の理念が考察されている。大拙の記述に、私なりの解釈を付加して概説する。端的に、西洋において主流なのは、「自然」と「人間」を二者対立的に把持する観点である。背景には、「自然」と「神」との対比がある。神の「神聖なもの」というイメージに対して、「自然」はそれに対抗するものである。もっとも、人間が関与する「人為的」「人工的」に対しては、「神的な」イメージを帯びることもある。無邪気な子供は、「自然」に近い故、時に神々しさを帯びる。しかし、そこに道徳的・精神的な面は考慮されない。基本的に、自然は人間によって支配され、征服される「対象物」として規定される。根本的には、神を頂点とする神学的「階層構造」が前提されている。神＝造物者は、世界＝宇宙の全てを生み出した「根源者」であり、「存在」階層の頂点に立つ。人間もまた被造物だが、『聖書』に依拠すれば、「一切の被造物を支配する力」を授かっている。それに比し、「自然」は、神の創造した「被造物」の内、精神的なものを欠いた、「物質的」「身体的」なものと規定され、「精神」を基軸とする存在階層では、人間よりも下部に置かれる〔S. 十二. 215-218〕。具体的には、以下のように規定し得る。「自然は、山河・草木・石土・日月・星辰・鳥獸などから構成されてゐるものだ。即ち、自然とは、普通人間の客観世界として知られてゐるところのものを構成してゐる全体のことである」〔S. 十二. 218〕。神・人間・自然を序列化するこの階層構造、これは支配・被支配の関係も生み、そこからこの三者間の対立と反逆も生じる旨、大拙は縷説している〔S. 十二. 218-221〕。

この西洋的な見方に対し、大拙は、人間が自然に依存せざるを得ない事実を示唆する。例えば、食物。農業、狩猟、漁撈、いずれにせよ人間は自然の領域に分け入り、その「恩恵」として食物を得る。また、自然は、「力

でもありまたエネルギーでもある」。私なりに具体例を挙げれば、例えば、電気。それは自然に潜む「力＝エネルギー」である。それを技術（テクネー）によって、照明や動力などに「変換」することにより、人間は己の生活の利便に活用する〔S. 十二. 221-222〕。また、「自然は絶対の「必然」以外は何も知らない。そしてこの必然の志向する方向以外に人間の介入を許さない。〔……〕自然は自分の方から調子を合はすことはしないので、自然に調子を合はせてゆかねばならぬのは、人間の方である。自然の「必然」は絶対のもので、人間はこれを受け取らねばならぬ。この点にかけては、自然は或る神聖な意志をもつてゐるものといへるだらう」〔S. 十二. 222-223〕。このような観点から、自然と人間との二者対立的なものとは異なる考えが示される。

自然は未知量として人間の前に立ちただかり、人間は人間で自然とは別ものであるといふ意識をもつて自然と接触するかぎり、この両者の間には何ら相通ずる道とはなく、互に親しみをもつて交はることは不可能である。お互いが全く異邦人なのだ。然し、人間が自然に相対してゐることを知るといふ事実そのものは、そもそも二者互に未知同士ではないといふことを既に証明してゐるのであり、同様に人間は自然と相対してゐるといふかぎりにおいて、それだけは自然を理解してゐるわけである。従つて、人間は自然にとつて全くの局外者だといふのではなく、何らかの形で自然との結びつきを保つてゐる、つまり、自然そのものから出て来たといふ形でもつて結びつきをもつものとなる。結局、人間はどうしても自然の内なるものでなければならぬものなのだ。〔S. 十二. 225〕

この自然と人間との親和性に基づく考えと、禪の「思想」が呼応する。

自然とは相離れてはゐるものの、人間はやはり自然の一部であることをまぬかれない。そもそも離れてゐるといふ事実そのものが、人間が自然に依存してゐるといふことにほかならない。であるから、自然は自分の内から人間をつくり出したので、人間はどうしても自然の外側に飛び出すことは不可能であり、人間の存在は必ず自然の中にその根をおろしてゐるのだといふことがいひえられる。であるから、両者の間には互に敵意なぞあつてはならぬので、むしろ逆に、自然と人間との間には、常に互に親しみ溢れる了解が存在しなければならない。人間は、自分自身の内に自然を見ることのために自然から出てきたのだ。いひ換へれば、自然は人間の中に自然自身を見るための自然であるともいひうるのである。〔S. 十二. 225-226〕

ここに示されているのは、「即非」の論理である。自然と人間の間には「非」＝「差異」がある、故に逆説的に両者は「即」で結ばれる、つまり「合一」する。根底には、あらゆる個物に実体はない、「空」である。同時に、実体のない「関係」体系として、世界は「あるがままに」現成しているという「縁起」観がある。ただし、禅の真骨頂は、このような理路を客観的に認識することで納得するのではなく、主体的にこの合一を「体験」する、「自覚」することにある。次のように大拙は説く。

人間は自然から出て来たものであるとか、人間は自然を通して自己を見るとか、自然は人間を通して自然自身を見るといふいひ方は、つまり客観的な物の見方なのだが、ここに更に別な実相への観入法がある。それはどうかといふと、我々自身の立場を客観性から主体性へと転換するのだ。この主体性の中に探針を入れてゆくことが、自然の根柢の真の姿をつきとめることになるのである。〔S. 十二. 226〕

注目すべきは次の点。ここで「主体性に転じてゆく」とは、「我」が「自然」の中に潜入することではない。大拙は明言する。「主体性に転じてゆくとは、自然から人間そのものに転入すること」である。人間と自然とを、「分別」＝「二項対立」的観点から見るとのではない。人間と自然との客観的な対比ではなく、「人間の自己の内部に沈潜して、そこで自己の存在の真底にはいつたい何かがあるのかをよく見きはめるといふこと」。それは「自分自身の内に自然を見ること」＝「自覚」することである。この地点で「自然の探策は転じて人間の問題」となる〔S. 十二. 226〕。禅の眼目は、「自然」の探究、それは「自己」の探究に他ならない、すなわちそれが「自己」を知る、「真の自己に目覚める」という「自覚」、すなわち「悟り」となる。大拙は、具体的な事例を様々に出すが、ここでそれをつぶさに検証する余裕はない。問題は「自然」だが、ここで言うそれは、もちろん無機的、機械的な物体ではない。「自然は自分の内から人間をつくり出した」、「自然は人間を通して自然自身を見る」という表現を見ても、自然それ自体が「生きた」ものであるかの如き心象を与える。「自分の内から人間をつくり出した」自然の本源には、「如来蔵」(タターガタ・ガルバ) tathāgata-garbha の意味が重ねられているのであろう。「蔵」(ガルバ)は、「摺む (gr̥bh=gr̥h) という意味の語根に由来する。内に何かを入れて摺みこんでいるもので、胎児の容器としての母胎、子宮を意味する」⁸⁾。もっとも、サンスクリットにおいては、「胎児」を意味していたのが、中国仏教において、そこに「母胎」の意味が強く付加されたという論説もある⁹⁾。学問的には問題を孕むが、如来蔵は「如来の子宮」と把持して良いだろう。それ自体「空」である宇宙的母胎＝子宮より、諸現象が生成してくる様を把持するイメージである。人間も含む様々な事物が生まれて来る、「差異」が生じて個物が現出する「場」、現象世界を生み出す前の、宇宙的母胎としての「一」なる存在の原点においては、まだ時間が生じていない。大拙はそれを「非時間」と称し

て論解する。すなわち「禪とは時間が未だ時間とならぬ以前のところから出発する」〔S. 十二. 231〕。

その出発点是非時間であつて、非時間そのものが未だ自己否定をして時間となつて来ないところ、つまり、未だ、主—客、人間—自然、神—世界といふ二岐ふたみちが分れてゐないところなのだ。ここに、私のいふ「純粹主体性」(pure subjectivity)が棲んでゐるのだ。禪は実にここに在るのだ。そして禪は我々がここに来ることを欲してゐる。〔S. 十二. 231〕

この主体的体験を照示する例として、「山是山」の事例が挙げられている。本論考第2節でも、井筒の論に即して取り上げているテーゼだが、大拙の解説は、「山は山にあらず」と「山は山である」とが、この「非時間」の次元において同時に成立する点に焦点を当てて次のように記す。

山といふものがあつて、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つてしまつた時、山は山でなくなつてしまふ。山は自然における客観的存在ではなくなつてしまふのだ。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へば、山が全く私の存在の中に融けこんでしまひ、私もまた山の中に吸収されて、山と私とぴったり一枚となりきつた時にこそ、山はほんたうに山なのである。自然といふ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、むしろ敵意をもつて人間にはたらきかけるものだといふことさへいひえないではないか。〔S. 十

二. 231-232]

山と私とが、全く異なる二つの「実体」であると把握する限り、「山是山」「我是我」,「山」と「私」の両者の間に「合一」という関係性は生じない。しかしながら、「非時間」の次元に立つ時、つまりあらゆる「差異」が生じる「以前」においては、「差異」がない故、山と私とは一体である、すなわち「山は山にあらず」。ところが同時に、山と私とが一体であると看取した時、「山と私とぴったり一枚となりきつた時にこそ、山はほんたうに山」と把持される。すなわち「山は山である」。山が「自然」であるように、私もまた「自然」に根差す。自然がそうあるがままに、「山是山」なのである。まさに逆説だが、そもそも山も私も「空」である、実体ではないと看取する時には、そもそも山と私との「差異」自体に絶対性がない。あえて言えば「恣意的」である。「差異」は、「有る」でもなく、「無い」でもない。「山は山である」という「有」の方向も、「山は山にあらず」という「無」の方向も、同等に成立する。

大拙は、別の論法も立てる。「自然が自然であり、自己に對するもの(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」[S. 十二. 232]と説く。ここには、「一」なるものの提起がある。

私は自然の内にあるのであり、自然は私の内にあるのだ。自然と人間とが互に部分的に関連しあつてあるといつたそんな中途はんばな関係ではなくて、両者の間には互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、それぞれが我が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。[S. 十二. 232]

自然と私との「自他」の弁別が生じるのは、その基底に「同一性」があるからだ。端的に「一」なる共通の次元に両者が開かれているからこそ、自他の「差異」と「関係性」（差異＝関係）が生じる。ここには、華嚴哲学における「一即一切」、もしくは「一即全」と同等の理路がある。ギリシア哲学では、「一、にもかかわらず、全」ἐν καὶ πᾶν（ヘン・カイ・パン）として把持されるテーゼである。「一」における「無差異＝無分別」の次元と「多」としての個物が現成する現象世界の全体＝「全」は、合一する。この「個」が消滅する「無」＝「一」と「個」が生じる「有」＝「全」を一挙に把持する「全一」において「存在」を把握することが眼目である。華嚴哲学においては、「縁起」の理路に繋がる認識であり、ギリシア哲学においては、「神秘哲学」の要諦を成す論理である。問題は、西洋においては、この「一」の位相に「実体」としての「一者」＝「一神」が立てられる点である。故に、「人間」である私が、この「一者」＝「一神」と「合一」するとなると、私という「人間」の「変容」が論議される。人間は人間としての「我」を離脱して、神の「我」へと「超越」する。いわゆる神秘主義では、この「離脱」＝「超越」の理路が論議的となる。その点、仏教思想の土台となるのが、「一」を「空」と把持する「空観」である。

大拙の「山是山」の論解で興味深いのは、「非時間」が「空」であると説き、その時、山と自己は「無分別」、しかし、非時間が「時間」に転じる刹那、山は自己に対するもの、対他存在として現象する。「山は山であり、私は山をそのやうに見、山はまた私をそのように見る」といった表現を駆使して、「縁起」の理路が説かれるが、その時、「空は「如実」（tathatā）になって来る」と論じられる。「如実が空で、空が如実」であると〔S. 十二. 232-233〕。この「如実」とは、「真如」のことであり、『大乘起信論』にて中樞を成す理念である。このエラノス講演の中では、大拙による解説はないので、『意識の形而上学』における井筒の論解に従って補説する。

「真如」とは、字義どおりには、本然的にあるがままを意味する。「真」は虚妄性の否定、「如」は無差別不変の自己同一性。もとサンスクリットの tathatā の漢訳で、原語的にも「ありのまま性」の意。真にあるがまま、一点一画たりとも増減なき真實在を意味する [……]。[I. 十. 490]

「真如」とは、サンスクリットの tathatā の漢訳、原語的に「ありのまま性」を意味する。すなわち「^{おのず}自から^{しか}然ある」「自然」（じねん）のことと解せる。さらに付言すると、井筒によれば、「真如」は常識的観点からは矛盾するような、対立的な価値を有している。『大乘起信論』における「真如」の懐胎する「双面的・背面的」意味について、井筒は以下のように要約する。

[……] 第一義的には、無限宇宙に充溢する存在エネルギー、存在発現力、の無分割・不可分の全一態であって、本源的には絶対の「無」であり「空」（非顕現）である。[I. 十. 483]

一方、第二義的に、それとは真逆の次のような意味も持つ。

[……] 「真如」以外には、世に一物も存在しない。「真如」は、およそ存在する事々物々、一切の本体であって、乱動し流動して瞬時も止まぬ経験的存在者の全てがそのまま現象顕現する次元での「真如」でもあるのである。[I. 十. 483]

「真如」は、第一義において「無」的な「絶対的非顕現」、第二義において、「有」的な「現象的自己顕現」として把持されている。端的に、「無」の側面と「有」の側面の両面を持っている。すなわち、「無」と「有」をめ

ぐる存在論的意味を持つ。「真如」を知る者は、その「無」と「有」の二項対立の根源にある「一」を見る。絶対矛盾の二項を同一と看取する見地、すなわち「無分別の分別」によってそれを知る。

さて、この「如実」＝「真如」の概念を接続すると、「自然」の「じねん」としての位相が、より明確になる。自然は「自然物」としては、あらゆる個物と同様「空」、「自性」を持たない。しかしながら、「現象」として現成しているもの。自然を「^{おのず}から^{しか}然ある」こと (tathatā), すなわち「じねん」であると理解する。すると、山は「自然」すなわち「じねん」であるが故に、「おのずから」「あるがまま」に山。私も「自然」、故に「おのずから」「あるがまま」に私なのである。すなわち「多」なる事物からなる現象世界は、「おのずから」現成し、「あるがまま」に実在するのである。関係体系としての「縁起」界とは、実はこのような意味での「自然」の「実相」のことである。明らかに、この思想を示さんとして、大拙は記す。

[……] 純粹主体性が、実は純粹客観性なのである。自己の内なるもの (en-soi) がそのまま、自己に対するもの (pour-soi) なのである。ここでは、人間と自然とは一つであり、神と自然も一つであり、一と多も亦一つであるといふ完全な同一情態が見られる。然しこの同一情態とは、一方のもののために他方が消滅してしまふといった関係ではない。山は消えはしない。依然として私の眼前にある。私は別に山を呑み込んでしまふわけでもなければ、また山が私を景色の中から払拭してしまふわけでもない。ここにもやはり^{ふたみち}二岐はある。然しながらこの二岐そのものが、ここではそのまま「如実」なのだ。この如実が全き如実であるところが、即ち空そのものである。山は山である、然も山ではない。私は私で、あなたはあなたであつて、然も私はあなたで、あなたは私なのだ。多の世界としての自然は決して無視されてゐるのではな

い。そしてこの多に面する主体としての人間も亦、自分を自分として意識するものとして、そのままに存在してゐるのである。〔S. 十二. 233〕

「人間と自然とは一つ」, 「神と自然も一つ」, 「一と多も亦一つ」, 要するに、現象する「個物」(事)の間, 「事」(個物)と「事」(個物)との間に「差異」がなく, 「相即挿入」し合う, すなわち「無礙」である, という縁起の実相が表現されているのである。華嚴では「事事無礙法界」と言うが, この世界は「彼岸」に存在するのではなく, 自分自身もその一部である現象世界のこと, あるがままの「自然」として, 「いま・ここ」に現前しているものである。この「縁起」=「自然」を看取する「純粹主体性」とは, 「赤肉団上」の「無位の真人」と言い換えることも可能だろう。その極意は, 「自然に全く融けこんで, 自然に成りきつた人間」のこと〔S. 十二. 238〕。「覚者」は, 「分別知」を離れて「完全に自然と一体になりきつた」者〔S. 十二. 246〕。故に, エラノス会議にて, スプーンをぐいと突き出した大拙に, 「これだ!」と一喝された瞬時, それが「神」だと, 同時にそれが「我」だと, 「事事無礙」である世界の実相を「悟る」契機が聴衆に与えられたのだ。その「瞬間」は「非時間」への「裂け目」, 「あるがまま」の「自然」への「開かれ」である。

かういうわけだから, 禅はこの世の中から我々を無関係にして, 自分のまはりに渦巻いてゐる騒ぎの傍観者にしたてようとはしない。神秘主義といふ言葉が離脱主義の意味に解せられるならば, 禅とは神秘主義ではない。禅は縁起の大海の真只中にある。禅は荒れ狂ふその波から逃れようなどとは毛頭思はぬ。禅は自然を征服すべき敵として取り扱はないし, 又, 自然の外に出ようとするものでもない。ただ, 自然と一枚に成りきるのである。〔S. 十二. 253〕

結 び

鈴木大拙と井筒俊彦の思想との「照応」を問題とする時、神秘思想の原型構造をその基軸として提起し得る。端的に、「一即一切」もしくは「一即全」、すなわち「全一」の存在論である。この「全一」の位相に、井筒は、主客の対立を超えた「場」にはたらくものとして、禪の「心」を見ている。それは「有」と「無」の弁別を、「絶対無分別」の次元に開くことであったとも言える。大拙にとっては、仏教の中心概念である「空」が中心にある。「空」は、「有」と対立的な意味での「無」を意味しない。「空」とは、「有」と「無」の二項対立を離れて、この世のあらゆる事物に「自性」がないことを把持する概念である。両者に共通の課題とは、「主体」と「客体」の二項対立を止揚すること、そして「有」と「無」の「あいだ」に、新たな存在論の地平を構想することにあつたのだと言える。この「空」の観点より、仏教、そして何よりも禪は、実体としての「神」、神の「我」を前提とする「神秘」思想とは弁別される。ただし神秘主義の原型構造を「即非」の論理として生かしながら、大拙の思想は、「人^{にん}」の禪を標榜し、そこから禪における「縁起」の実相としての「自然」の意義を問題としたのだと言える。

もっとも、両者の思想の「照応」をより精緻に問うならば、方法として西洋思想との比較や接点を模索し続けていた事実を挙げる必要がある。大拙においては、キャリアのスタート地点にスウェーデンボルグの研究があり、その後、キリスト者の内、彼にとって最も重要な人物となったのは、中世ドイツの神秘主義者エックハルトである。特に、『神秘思想』（1957年）などで縷説されるエックハルトにおける「神の刹那」は、本論考でも取り上げた、「非時間」における「悟り」の問題と近接する〔神秘 130-157〕。より近く井筒と呼応するのは、『臨済の基本思想』にて、プロティノスに、華嚴の事事無礙観、すなわち縁起論と同様の認識のあることを指摘する箇

所などに見られる〔S.三.540-543〕。このような西洋思想との比較から、大拙が独自の、ある意味日本的な「禪」思想を構築していったことは間違いない。周知の如く、より壮大な規模で、様々な時代と地域の思想を、一度平面的な位相に移して比較・検討し、東洋哲学の構築を試みた人物こそ、井筒俊彦である。その井筒にとって、プロティノスは、まさに西洋と東洋を架橋する最重要な哲学者の一人であるが、このプロティノスを通じて、大拙と井筒のより深い「照応」の論究というテーマが浮上する。今後一考を要するであろう。

註

- 1) 鈴木大拙のテキストに関しては、『鈴木大拙全集』（全32巻）岩波書店、1980-83年を使用する。岩波書店から刊行された三種の全集の内、第二次全集に相当する。旧漢字の部分は、適宜新字に改めている。原文テキストの文字と完全に一致しているわけではないことを、断っておく。例えば、原文における「臨濟」は、ここでは「臨濟」としている。参照・引用する際には、Sとイニシャルを付し、該当する頁数を記す。この『全集』に収録されていないテキストに関しては、その都度、個別に指示する。
- 2) 井筒俊彦のテキストに関しては、『井筒俊彦全集』（全12巻+別巻1）慶應義塾大学出版会、2013-16年を使用する。参照・引用に際しては、Iとイニシャルを付し、漢数字で巻数を示した後、該当する頁数を記す。この『全集』に収録されていないテキストに関しては、その都度、個別に指示する。
- 3) 鈴木大拙『大乘仏教概論』佐々木閑訳、岩波文庫、2016年。参照・引用する際には、大乘と付し、該当する頁数を記す。
- 4) 鈴木大拙『神秘主義 キリスト教と仏教』坂東性純、清水守拙訳、岩波文庫、2020年。参照・引用する際には、神秘と付し、該当する頁数を記す。
- 5) 井筒俊彦『東洋哲学の構造—エラノス会議講演集』監訳者：澤井義次、訳者：金子奈央、古勝隆一、西村玲、慶應義塾大学出版会、2019年。参照・引用する際には、講演と付し、該当する頁数を記す。
- 6) 道元『道元禅師全集第一巻 正法眼蔵1』訳註：水野弥穂子、春秋社、2002年。参照・引用する際には、道元と付し、該当する頁数を記す。
- 7) 『臨濟録』入矢義高訳注、岩波文庫、1989年。参照・引用する際には、臨濟と付し、該当する頁数を記す。

- 8) 高崎直道「如来蔵思想の歴史と文献」(平川彰, 梶山雄一, 高崎直道編『如来蔵思想〈講座・大乘仏教6〉』春秋社, 1982年) 17頁。
- 9) Cf. 平川彰「如来蔵思想とは何か」(平川彰編『如来蔵と大乘起信論』春秋社, 1990年) 73-74頁。