

鈴木大拙の「大地性」再考

— 科学技術との関わりから —

蓮 沼 直 應

序

鈴木大拙（一八七〇—一九六六年）の代表的著作『日本の靈性』（一九四四年）は、鎌倉時代に至って初めて仏教が日本化したとする独自の宗教史を提示している。その著作を通じて彼が強調したかったことは、鎌倉時代に至って仏教が民衆の中へと根付いたという事実であった。そこで平安以前の仏教と鎌倉時代の仏教とを分ける観点として、大拙は「大地性」という概念を持ち出す。「大地性」とは、直接大地の上で生活している農民や武士たちの宗教性を象徴的に表現したものであり、平安以前の貴族たちを象徴する「天日」と対比される。

これまでこの「大地性」という概念は、このような大拙による日本宗教史の分析のための概念として理解されてきた。すなわち、大地と関わってきた人間たちの宗教的生を一つの理念として提示する役割を果たしてきたのである。そのため、この概念は大地

と直接に関わる「農業」の文脈で理解されてきた。しかし、この概念は「日本の靈性」という文脈の中でのみ用いられたものではなく、早くから独立した概念として大拙の著作中に散見されてきたものである。ここでは日本宗教史との関わりを離れた、別の側面が現れているといつてよい。本稿はこれまで着目されてこなかった「大地性」概念の新たな側面を、「自由」や「技術」といった文脈から浮き彫りにしていくことを目指す。

一、「自由」の創造性

そのため、まずは彼の宗教思想における「自由」の位置づけを明らかにしていきたい。大拙は禅との関わりの中で、「自由」を次のように論じている。

禅の効用とでも云ふものを列挙するとすれば、その一つに

は必ず此の根本的自由性を数へなければならぬ。今日の日本人の多数のやうでは、あちらへぐらぐら、こちらへぐらぐらして何等の操守がない。学者と云ふ側に属する人までさへ、曲学阿世、大いにその任務に背く。

『全集』第十三卷、三七九頁 (1)

彼が仏教や宗教を規範的に語る背景には、このように「自由」という「効用」が想定されている。

仏教において「自由」が規範的言説の基盤に据えられる背景については、直接原始仏教にまで遡ることができる。四諦八正道という仏教の基本的立場において、最初に提示される苦諦は、人間の生死を苦しみに彩られたものとして描き出すが、大拙にとつての「自由」はまさに苦からの解放という側面から論じられている。

人が目的論的な生存概念の面にある限りは、決して自由とは云へない。自由ならざることが、この世に行はれる一切の苦惱、一切の悲惨、一切の軋轢の原因である。

『全集』第十一卷、二一九頁

そして、苦諦に端を発する四諦がそこからの解放（解脱）を志向するように、大拙の自由論も「解脱」との連関で規定される。

靈性的自由が宗教の本体である。宗教はここに在り、ここで生きてゐる。自由の消極面は解脱であり、解放であるが、何と云つても同一物に外ならぬ。自由は元来自分のものであるが、自由の自覚がないと、有つても無いと同様である。

『全集』第二十二卷、三一頁

ただし、このような「自由」は一般的な日本語としての「自由」とは異なっている。現代で「自由」といえば、liberty もしくは freedom を意味する語として認識されているからである。そして、日本でこのような意味での「自由」が浸透するようになった背景として、大拙は明治期に J・S・ミル（一八〇六〜七三年）の *On liberty* が『自由之理』と訳されたことを指摘している。しかし、自由の語が漢語としては中国古典にその出自を持つことは明白であり、大拙は禅籍における「自由自在」の初出として『六祖壇經』の名を挙げている。そして、彼が論じる「自由」とは、「自ら主となる」、「自らに由る」という漢語本来としての意味を提示しているのである。その「自由」とは大拙にとつて、みずからの存在の根柢にある絶対の主体性を發揮することであった。そして、そのような人間の本来的な姿を、彼は「クリエイティブ creative」と評していた。

禅宗の「自由」にもフリーの義は勿論あるが、何となくこ

れよりも深い意味が潜んでをるやうに思はれる。拘束ない
処は自由で、又自在で、フリーであるが、予の考へでは、
此「自由」を今少しく深く、さうして主観的に見ねばなら
ぬと信ずる。そこで予は creative 又は original と云ふ字を思
ひついた。オリジナルよりクリエイティブの方が面白い。ク
リエティブを和訳すれば創始的とか、造化的とか云ひ、オ
リジナルは独創的・創作的である。オリジナルには始めの
義はあるが、造る義はない、これはクリエイティブにある。
そして又クリエイティブには造化不断の義が籠つてをる、綿
綿として窮まるところが無い容子が頭はれてをる、多多
益々弁ずる底の消息がある。禪語の「自由」はつまり皆此
義を含んでをる。『全集』第十六卷、一二八二頁)

この「クリエイティブ」という形容を巡る議論からいよいよ、彼の
自由論の実践面に迫ることができる。彼にとつて、社会的記号を
取り払った人間本来の主体性とは、静的な観念ではなかった。具
体的な人間心理に即して考えるならば、人間は常に意志する存在
であり、何らかの社会の中で「活動」する存在である。

行為の選択可能性の多さを自由とみなす立場においては、その
束縛を取り除くことこそが自由を保障することにつながる。しか
し、大拙の自由論においては、社会的束縛はそれ自体として否定
されてはいない。その社会的束縛が自由の妨害となるのは、選択

可能性を限定するからではなく、人間本来の活動性を阻害し、そ
のことが人の懊悩を招くからに他ならない。

「人が目的論的な生存概念の面にある限りは、決して自由とは
云へない」、これが先に見た大拙の立場であった。人が社会にお
いてその主体性を発揮できないのは、みずからの欲求の体系に束
縛されているからであり、その欲求の体系は最終的に「生きるた
めに」という目的に還元される。自己が生きたるためには、社会か
らの保障が必要であり、社会からの保障を得るためには、本来意
志されない行為へと身を任せなくてはならない。この目的論の連
鎖の中で、人間は本来の活動性を喪失していくのである。自己や
近親者の生存に帰着する目的論の体系の中において、人の行為は
「このために」という目的意識に指示され、実践される。このよ
うなみずから作り出した観念としての目的論の体系に縛られて
いるという点において、人は自主的に行為しているように見えな
がらその実、他律的に生きているのである。真の自主性は、みず
からが外化させた意志に従うという間接的なものではなく、より
直接的に、自己に内在する活動性そのものを発揮させるところに
見出されるのである。

その意味において、目的論的な行為それ自体が否定されている
のではない。そもそも人が行為を選択する際、目的論的観点を捨
象することはできない。大拙のいう禪の行為論は、一度選択され
た行為が実践される時、実践する者がその行為に徹することがで

きるか否かを問うているのであり、その行為が自己の活動性から直接に由来するとき、それが「自由」と表現されるのである。

ところで、人間の本来具えもつ活動性が「クリエイティブ」と評されるのは何故だろうか。みずからの本性に従って行為することと創作的であるということとは一見すると無縁であるように感じられる。このことを明らかにするには、人が自己を取り巻く環境世界と如何にして関わるかという点を考察しなくてはならない。そこで次の一節に着目したい。

何事によらず禅は反復や模倣を忌む。それは殺すからである。同じ理由からであるが、禅は決して説明に亘らない。唯肯定するだけである。生は事実である。如何なる説明も、必要でもなければ相応はしくもない。説明は弁護である。生きることに何の弁護が要らうか。生きる、それで十分ではないか。生きようではないか。肯定しようではないか。淨裸裸、赤灑灑のところこそ禅があるのだ。

『全集』第十四卷、二五四～二五五頁

生の現実時は時々刻々変化していく。人は一度たりとも同じ経験をするのではない。その中で人は現実を様々に記述し、表現する。その記述を論理的、体系的に連関させる営みはやがて学問を構築するに至る。自然科学の諸学問は、それぞれの領域で対象となる

現実を分析し、学的秩序の中に組み込んでいく。しかし他方で、それは現実を一つの記号として抽象化することに他ならない。「雲」という言葉が指し示す実際の雲は、一度として同じ形になることはない。同じ赤い花でも、隣合う二つの花はそれぞれその色合いは微妙に異なる。このように現実には言葉では表現できない無限の広がりをもっているが、我々は往々にして現実よりも抽象化された記号・観念の方を認識しようとする。

大拙は、そのように現実を記号化されたものとして経験する在り様を、「反復」、「模倣」と評しているのである。人は記号によって情報の伝達を可能にしたが、伝達される情報は常に無限の現実に対して画一化されたものであり、結局は情報の反復に終始する。それに対して、言語的な認識を一度否定する無分別の立場においては、現実が現実として直接に把握される。言語の媒介を経ないで経験される現実が、時々刻々変化する在り様をそのままに顕わにする。その都度新たに与えられる現実を、そのものとして、そのまま肯定していくということは、その都度その都度の新たな現実を「創作」することになる。それは言語があらかじめ与えている観念としての現実、「反復」、「模倣」としての現実を、新たに捉え直していくことである。その捉え直しは、裏面では自身の活動性を行為やことばを通じて表現していくことでもある。しかし、そこで表現されたことばは、「無分別の分別」によって語られたことばであり、人が「反復」や「模倣」として用いることば

とは異なる。というのも、それは現実に対して新たな表現を与える可能性を有しているからである。「クリエティヴ」とは、社会に通用している概念を前提とせず、言語以前の現実と照らし合わせることによって常に新たな行為やことを紡ぎ出していく様態を表現しているのである。

二、技術と自由

— 疎外論として —

以上、大拙の自由論について概観してきた。「大地性」の解明を目指す本稿がここまで自由論を取り上げてきたのは、彼の宗教思想の中でも現実社会との関わりで論じられることが多いテーマだからである。すなわち、彼が現実社会への提言をするときの一つの評価軸としてこの「自由」が潜んでいるのである。そこで、本稿は次に彼が現実の社会をどう捉えていたのかを、「技術」の問題に絡めて分析していきたい。

大拙が生きた時代とは、まさに日本が近代国家として整備されていく過程であり、その近代化は人々の生活に劇的な変化をもたらした。日本における産業革命は日清戦争に前後して、まずは紡績業、製糸業などの軽工業部門、後れて製鉄業などの重工業部門で展開したが、それらはいずれも科学技術の発達によって生産過程が機械化したことで順次可能となるものであった。

大拙は近代社会の技術化を危機感をもって見つめていた。科学技術は経済機構そのものを革命的に変化させたが、そのことがもたらす弊害を、大拙は次のように述べている。

今日のやうに機械文明が進んで来ると、人間は機械で縛られてしまつて、手も足も動かぬといふことになる、人間自身が機械の一部になつてしまふ。人間は労力を省き、時間を節約するため、いろいろな機械を捨てたのであるが、機械は人間の思ふやうには動かなくなつてしまつた。大量生産といふことは成程便利で結構なことだが、これがために金持と貧乏人とは実際の生活において大なる懸隔を生ずるやうになつた。機械が出来る、要らないものが沢山出来る、それを何とか売却しなければならぬ、それを捨てて置く訳に行かない、捨てて置くと資本が損になる、どうかして売らなければならぬ、売る先を拡げにやならぬ。

『全集』第十六卷、五二頁

技術が労働の現場において人間を疎外していく関係を明らかにするこの文脈は、マルクス経済学に端を発し、のちにエーリッヒ・フロム（一九〇〇〜八〇年）の諸著作へと引き継がれていく疎外論と軌を一にしている。一九三二年に公開された『経済学・哲学草稿』においてマルクスは、資本主義社会における労働者が

置かれる疎外の構造を明らかにした。しかし、技術による人間の疎外をより強調したのはフロムであった。彼はマルクスの疎外論を踏まえた上で、二〇世紀社会特有の社会分析を行っている。

十九世紀から二十世紀にかけてのもっとも明白な変化は、技術的变化であり、すなわち蒸気機関、内燃機関、電気の使用の増加と、原子エネルギーを使いはじめたことである。

この発達は、手の労働の機械労働によるおきかえや、さらに機械の知能による人間の知能のおきかえが増大している点で特徴づけられる。⁽²⁾

フロムの分析においても社会における富の偏在、経済的階級の分裂を招くという点でマルクスの考えを踏襲しているが、そこに「技術」という契機をより前面に押し出した点に彼独自の視点が存している。先の大拙の所論もフロムと同様の視座から語られたものである。

しかし、フロムの技術観が資本主義経済における疎外論として主題化されたのに対して、大拙の技術理解は人間のより実存的な部分へ接近している。宗教的個の生死を思索し続けた大拙にとって、社会における疎外の問題は技術のもつ力の一端を示すに過ぎなかつたといってもよい。

今度は人間の作つた機械はなくなつた。その代りに機械化した人間が出来た。人間の作つたものは人間の自由に使はれるものだと思つたが、大問違ひ。作られて使はれるものが逆襲して来た。さうして作るもの、使ふものが却つて作られるもの、使はれるものになつた。即ち人間そのものが機械になつた。全体主義の人間はただ使はれるものでしかないのである。自由もなく流動性もないミイラそのものになつた。
『全集』第九巻、三七七頁

人類の歴史それぞれの時代において技術は人の用いる道具として結実してきた。それが近代においては「機械」、すなわちそれ自身が動力をもつてあらかじめプログラムされた目的へと作動する道具として発展してきた。決定的なことは、道具が使用者の思惑を離れて「自ら動く」ようになったことである。ここにおいて、人間存在のあり方そのものが問われるに至るのである。

男女を問はず、すべての現代人の心につきまといつてある苦悩の中で、最も大きなものの一つは、殆んどすべての人が喪失してしまつてある人間性を如何にして回復するか、といふことである。今や人類は、自由と創造性を失ひ、科学とテクノロジーがつくり上げた一つの巨大な機械の一部分となりつつある。
『全集』第二十一巻、三二八頁

彼のいう喪失された「人間性」とは、先に触れた「自由」と「創造性」といった人間の本来的活動性であり、「技術」はここでその存立を脅かすものとして危険視されているのである。

しかし、「技術」とは一体どのような意味で人間性を脅かすものなのか。大拙の著作において、その詳細を論理的に明らかにする所論は見られない。そこで、本論は大拙の自由と技術の相克をより明確に呈示するため、技術そのものをめぐる思想に目を向けなくてはならない。

三、技術論の視座

技術によってもたらされた世界の変容を正面から取り上げたのは、後期のハイデガーであった。一九四九年一月に行われた連続講演が『ブレーメン講演』として残されており、そこから彼の技術論を窺うことができる。そこで彼の技術論の中心を為す概念は「組み立て (Gestell) 」⁵⁾として示される。

人間は技術に対して中立的で、彼らはみずからの意志に基づいて自由に技術を用いることができる、と人間自身は暗黙の裡に信じているが、ハイデガーの「組み立て」は、そのような人間の素朴な思考を残酷に覆す⁶⁾。技術時代にあつて、人間はもはや自然の存在物を、単にそのものとして受け取るのではなく、「役立っ

もの (Bestand) 」として仕立てる (bestellen) という関係を構築するのだという。

では一体こうした挑発しつつ立たせることによって成就されていくことがらは、どんな理 (Unverborgenheit) を具備しているであろうか。それはどこまでも役立ちのために立つように、しかも次の仕立てのために、自分で用意して立っているように、仕立てられるのである。そのように仕立てられるものは、自分の独自の立つ座をもっている。私たちはそれを役立つものと呼んでいる。⁵⁾

人間は技術の中にあつて、単に眼前の存在物をみずからの対象として置くことはできず、常に有用性の連関の中に位置づけるように喚起されている。この喚起をハイデガーは「挑発 (Herausforderung) 」という語で表現している。彼はこのことを説明するためにライン河の例えを用いている。ヘルダーリンの作品中でその風光を讃えられたライン河と、水力発電所のシステムに組み込まれたライン河とは、その在り様が決定的に異なる。現代の技術社会で、発電用タービンを廻す水圧を提供するものとして仕立てられたとき、ラインの流れは、もはや人間の「対象」、主観の向こうに対置するものではなく、主観の側にあらかじめ取り込まれたものとなつてしまつていたのである。このことはただ

ライン河という自然的存在のみにまつわる問題ではない。技術による役立て、用立ては人間自身に対しても同様に適用されることになる。

「組み立て (Gesell)」とは、このように人間が、存在者を「役立てる」、「用立てる」という仕方で見出させる構造のことを意味している。いうなれば、客観として立てられた存在者を主観がどのように役立てるか、ということではなく、主観がそもそも役立つものとして客観を定立させるといふ、より根源的な事態が問題視されているのである。

そしてハイデガーはこの事態を人間性にとつての危機であると主張する。「組み立て」の構造は人間を音もなく取り込んでいく。そして人間自身はその構造の存在に気付くこともない。この技術の問題が危機であるのは、人間と世界との関わりを根柢から揺るがしているという事実だけでなく、そのこと自体に気付かぬままに、人間がみずから自由に技術を使用していると錯覚している点にあるのである。

以上のような技術論が語られ始めて既に半世紀を経た。現代社会においてハイデガーの指摘は、古びていくどころか、より一層のリアリテイをもって我々の日常の問い直しを迫っているように思われる。ハイデガー、そして大拙の生きた時代に比して、技術の力がより一層圧倒的になっていることは間違いない。しかし、それ故にこそ、技術そのものはますます存在の背後へと隠蔽され

ていくという逆説的な事態が続いている。我々の日常において、一体如何なることが起きているのであろうか。

ハイデガーが暴いた技術論の問題圏において、我々の生の内実の変容を明らかにした研究として、河上正秀『行為と意味 技術時代の人間像』（未知谷、一九九三年）がある。そこで所論は、大拙の技術論、延いては彼の自由論を闡明することに直結するものであるため、ここで以下、その論及を追いかけることにしたい。

現代社会における技術の進歩は、我々の生のあらゆる現象を「擬似的」なものへと変えていく。自然を再現可能にした技術を前にして、自然そのものもはや必要とされず、疑似自然が前景へと現れてくることとなる。というのも、「自然」と「疑似自然」との間の差異を埋めるべく技術が発達してきたからである。映像技術はもはや実際の視界と比しても遜色ないきめ細やかさを、もしくは、加工食品はときに生鮮食品以上の風味を「再現」している。そのような自然そのものが精巧に再現されていくところでは、むしろ「生々」という形で、本来的な自然が観念化、神話化されていくことになる。

特に聴覚と視覚に対する技術の影響は決定的なものであった。西洋思想の伝統では、アリストテレス以来、触覚、味覚、嗅覚、聴覚、視覚という五感が人間の感覚器官に根ざした認識として定立されてきた。これらのうち、前三者は自然物との直接的関係を特徴とし、後二者が間接的関係の特徴とするという点で対比関係

にある。技術時代ではこの後二者の知覚が優位性を増しに押し進められるよう促されてきた。

聴覚においては、ラジオ、レコード、電話の発明によって、空間的には遠く、時間的には過去の音声も、保存し、伝達することが可能となった。コンサート会場で演奏された音楽、もしくは講演会での演説、部屋で対面しながら交わす言葉、本来五感全体への広がりをもったこれらの経験は、記録や伝達の過程を経ることでも聴覚情報に一元化される。それは人間が、本来もつはずの経験の広がりを取り捨て、音声情報のみに関わることを意味している。遠くにあつたものを近くへと引き寄せただけではなく、保存された情報は本来一回的であつた経験を反復可能なものへと変えてしまう。しかし、聞き手はこの聴覚情報を元に本来のコンサート会場や部屋の雰囲気想像力によつて補完することで、聴覚情報から経験を構築する。言い換えれば、その補完の在り様、想像力の内容は聞き手である人間の側に依拠するものである以上、技術の中でありながら、人間にもわずかながら積極性もしくは能動性が担保されているのである。

しかし、人間に残されたわずかな積極性も、映像技術の前では完全に押収されてしまう。すなわち、視覚に対する技術の支配力は聴覚に対するそれと比しても圧倒的である。音声情報を前にした人間の想像力は、鮮明な映像が放映されるころにおいては放逐されてしまわざるを得ない。

望遠鏡、顕微鏡の発明によつて、人と自然との距離感が変わつてしまった。対象を拡大し、縮小させることによつて、人はそれまで見えなかつた世界を見えるようにした。レンズを媒介とすることで、我々は細菌の世界から銀河系の果てまでをも、みずからの視界へともたらしことができる。このように、それまで肉眼によつて把握されていた世界に加えて、レンズが可視化した世界、さらには映像技術が引き寄せる視覚世界が、我々の生活に深く浸透してきた。しかし、問題はこの可視化の構造が視る者にとつて自覚されていないということである。「眼鏡をかける人にレンズが見えない」⁽⁶⁾ように、映像技術を通じて知覚される視覚世界は、それが技術によつて構成されたものであることに気付かない。技術の発展はまさに、現実と寸分違わぬ世界を構成するところに向かうからである。人は無自覚のうちに、技術を通じて与えられた知覚に拘束されており、「目線の延長線上でしかモノを対象化することができない」⁽⁷⁾のようになってしまつていたのである。

こうして、技術時代における人の経験は視覚を最も優位なるものとして再構築される。先に、音声技術を通じて聴覚が他の知覚を捨象してみずから一元化していくことに言及したが、同質のもので、そしてより強烈な現象が視覚への一元化として生じているのである。映像技術の発展は単に視覚のみの問題に止まらない。リアルな映像を前にしたとき、人は視覚に伴つて触覚など他の諸知覚においてもリアリティを増長させる。ここに至り、人間の知覚の

逆転が起こる。

先に触覚、味覚、嗅覚の三者が対象と直接的に関わる知覚であり、聴覚と視覚が対象への間接的な知覚であることに触れた。前三者の知覚が対象と直接触れるか、限りなく接近しているものであるのに対して、後二者は対象との間に一定の距離（遠さ）があることを前提としている。しかし、技術時代における知覚の変容は、視覚への一元化としてこの距離感を逆転させる⁽⁸⁾。すなわち、技術が遠くのを近くへ引き寄せるとき、当初近くにあったものは退化し、隠蔽されていく。触覚、味覚、嗅覚、聴覚は、視覚のもつ支配力の下に位置づけられることになる。そのとき、実体感の在処が視覚に偏在するという新たな事態が生じるのである。

以上のような知覚の変容は、人間と世界との間に「技術」の構造が不可避に介入することを明らかにしている。「技術」のみならず、「道具」もまた、人間が世界と関わる際に介入しているものであるが、「技術」と「道具」の間には明確な差異がある。人が「道具」を用いて世界と関わる時、「道具」はあくまでも身体の延長として、人間の側に属している。例えば、万年筆を揮つて字を書くとき、意識の対象は綴られた字に向けられており、万年筆の存在は意識化されずにいる。もし人がボールを投げるとして、彼が自身の利き腕を「道具」として意識することはないと同様、万年筆は身体の一部として組み込まれている。人と世界の間の媒介といっても、「道具」が「道具」として機能している限

り、それは人と世界の直接の関係を妨げるものではない。

他方、「技術」においては事情が異なる。現代社会に浸透している「技術」は、人と世界との直接の関わりに割り込んでくるからである。そこでは、世界全体が「技術」を通じて露わにされるようになっていく。このことを河上は次のように論じている。「そして技術そのものが志向対象であること、またその分だけ世界が背後へ退いてしまうということがつねに起こってくる可能性がある。技術はそれ自体で人間とのリアルで直接的な関係にあるかに見えて、実はそれが世界と一体化するために人間との間接的関係においてしか意味をもたなくなる。そのとき退行現象は人間と世界とのあいだで生じ、また近接化・近似化は人間と技術とのあいだで顕現してくることになる」⁽⁹⁾。

「技術」の構造を通じてしか人間は世界と交渉しえなくなる。技術社会が新たに生み出した人間の危機は、再び人間の自由を問い直すこととなる。

四、身体表現可能性

以上の河上の論は、大拙自身の抱いていた危機意識とリンクしている。大拙の『東洋と西洋』（一九四八年）は、人間の六感を主題にした六つの文章を収録しているが⁽¹⁰⁾、そのうち「妙触宣明」と題した文章中で彼は以下のように述べている。

眼は最も知性的である。従つて抽象的である。耳はこれにつく。耳は寧ろ情性的である。鼻と舌になると余程具體的で実感的・肉体的になる。或る意味では、鼻と舌とは身の局部的に限定せられたものと見てよい。嗅覚の世界は必ずしも接触を必要としないが、眼や耳の場合に比べると、近接の度は減少してゐる。併し或る場合では殆んど接触を必要とさへするのである。舌に至りては、離れてゐてはその用をなさない、皮膚のやうに近づくことを要求する。

『全集』第二十一卷、二八一頁)

これは、先程まで問題にしてきた知覚の直接性と間接性の議論をそのままなぞるものである。そして大拙においても、このことは單なる知覚の記述に止まらず、具体性と抽象性という自身の価値概念に配当されていく。

目や耳は、必ずしも其物に直接触れなくても、其物の存在や性格を知覚することが出来る。それで耳や目は、鼻よりも余計に知性的・概念的・抽象的であり、随つて高級とも云ひ得る。それだけに耳と目とは却つて具體性に欠けて居て、それから出るあらゆる弱点を持つと云ふことになる。

『全集』第二十一卷、二六九頁)

手は時間的であり、目は空間的であると云へる。時間的なものは具象的であり、空間的なものは抽象的である。触れると云ふことは、その物に親しむことである、即ちその物のすべてか又はその一部かを自分のものにするのである。又それと同時に自分のものを他に伝へることである。人間は手を通して自己と他己との相即相入的關係に這入ると云つてよい。

『全集』第二十一卷、二五九頁)

視覚、そして聴覚による知覚は対象との距離を保つたままに把握するといふ意味で、抽象性を残している。それに対して、手で触れること、触覚による認識は対象との直接的な交流であり、それを自他の相即相入關係とまでいつている。そして差異は「道具」と「技術」の間の差異としても語られる。

昔は手工と云つても手でものを拵へた。印度のガンヂーは何でも紡績機械を使はないで、昔の我等の親達がやられた手車で織物をやるのが宜いと唱へて居る。あれも機械は機械だけれども、あれには余程人間の手が触れて居る。人間の直接のはたらきが加はつて居る。……これに反して我々の近代文明になるといふと、機械といふものが、益々複雑になり、益々緻密になり、益々自動的になつて、我等の手

と離れ、我等の身体と離れて、独立の存在を持つて来る。

さうしてその独立の存在が、物・力といふ形で、却つて我等に向つて圧迫を加へて来る。……それが力である、科学である、機械である、人間の手を放れて独立した魔の力である。

『全集』第十六卷、一五三〜一五四頁

一般にマハトマ・ガンジー（一八六九〜一九四八年）の糸車は、当時イギリスの植民地であつたインドが、イギリスの繊維工業からの経済的に独立するための運動として理解されている。つまり、インドの伝統的手法を貫くことによつて、イギリスに依拠しない産業の確立を企図していたのだと語られる。しかし、ここで大拙は、単に伝統的手法という以上に、独立した動力を有する機械のもつ力、圧迫感への忌避という文脈でガンジーの糸車を評価しているのである。そして、みずから力を加えるという契機が存するかどうか、「道具」と「技術」の差異を生み出す。

そして同様の関係がタイプライター、ペン、毛筆という例においても見られるという。すなわち、それら三様に書かれた文字においては、心の働きの現れ方が異なるという。画一化されたフォントを打ち出すタイプライターを一つの極として、硬質なペンと柔軟な毛筆においても自由の表われ方に差が生じる。この違いを突き詰めていくと、人が身体を通じてどれ程自身の力を伝達しているのか、ということが問われていることがわかる。道具は、

その種類によつて多少の違いはあるものの、身体の延長として筋力の伝達を可能とする。それに対して、機械は人間の外部に動力をもつという点で、人格の表現可能性が欠如しているのである⁽¹⁾。これらの考察を踏まえると、大拙の禅思想が「身体」を重要な要素としてもつことがはつきりと浮き彫りになる。大拙の自由論が技術時代への危機として論じられたことは、「技術」が人格の表現の場である「身体」からその表現可能性を取り上げ、逆に技術の構造の中に人格を取り込もうという疎外現象が生じているからに他ならない。

五、「大地性」概念の裏側

いま、大拙の自由論と技術をめぐる考察は、「身体」という主題へと至つたが、大拙が「身体」を直接禅思想の中心概念に据えたかというところではない。彼は「身体」の意義を示すにあつて、独自の表現を用いた。それこそが「大地性」の概念であつた。しかし、大拙の論述の曖昧さも手伝つてか、この概念の正体は非常に掴みにくく、これまで何人かの論者がその説明を試みている⁽²⁾。本論はそれらの成果を踏まえつつ、この概念の意義を明らかにしていきたい。

序においても述べたように、これまで「大地性」という概念は「農業」との関わりから解釈されてきた。農作業は人間の身体を

疲弊させると同時に、人間の自己本位な慮りを退ける。人間が土を支配する自然の法則に、私心を棄てて関わることによって、土はその報酬として自然の爽りを与えてくれる。北野裕通はそのように、農作業を通じて身体と知性がそれぞれ否定と肯定を経験する在り様を「大地性」の禪的側面として描出した。そして、「泥」によって象徴される、大地に勤しむ人間が、自身を極悪人として自覚し、絶対的存在からの救いを希求するところに、「大地性」の浄土教的側面が見られると指摘した⁽¹³⁾。

他方、堀尾孟は「大地」を「超個己」と「個己」の相即関係が成立する場所、「即」の事の現場」と解釈する。靈性的普遍と個己的個性とが、そこで一つに切り結ぶ媒介として「大地」を位置づけている。さらに「大地」を「単にいわゆる自然生命が芽吹き枯死する土壌(883)を意味するものではなく、自己意識的一生命体としての人間が、種々の思いを懐いてそこから生れ、思いの成就としてそこへと死に行く、そういう生死成就の絶対の地を意味している」と論じている⁽¹⁴⁾。

以上のような先行研究によって、「大地性」概念の輪郭は十分に明らかになっている。本論の解釈もこの両研究と異なるものではないが、先の自由論、技術論の考察を踏まえてこの概念の別の側面を呈示したい。大拙は次のように論じている。

天日は有難いに相違ない。又これなくては生命はない。生

命はみな天を指して居る。が、根はどうしても大地に下さねばならぬ。大地に係りのない生命は、本当の意味で生きて居ない。天は畏るべきだが大地は親しむべく愛すべきである。大地はいくら踏んでも叩いてもおこらぬ。生れるも大地からだ。死ねば固よりそこに帰る。天はどうしても仰がねばならぬ、自分を引取つては呉れぬ。天は遠い、地は近い。大地はどうしても、母である。愛の大地である。これほど具体的なものはない。宗教は実には此具体的なものからでないで発生しない。〔全集〕第八卷、四五頁

先の堀尾説はこの一節を踏まえて「生死成就の絶対の地」と評していたが、本論もまた「大地」を「生命」という観点から解釈したい。人間の活動の総体を「生命」とみなすとすれば、大拙のいう「靈性」とは「生命そのもの」であり、「靈性的自覚」とは「生命が生命自身を自覚すること」と理解できるだろう。生命活動を離れた実体として生命を設定することは、具体的生命を抽象化してしまうこととなり退けられることになる。

大拙のいうように「大地」とは「生れ来て」また「死して帰る」場所であり、生命のサイクル全体を象徴しているといつてよい。そして農業とは、その生命のサイクルに「直接」「触れる」営みに他ならない。大拙にとって、「農」への関与はそれ自体として理想化されたというよりも、人間を取り巻く生命活動に「手を通

して「相即相入的關係に這入る」という観点から希求されたのである。このことは平安以前の仏教への批判の中に端的に表れている。

南都北嶺の仏教、何れも人間的眞實性を欠いて居る。直接に大地に触れて居ないからである。

〔全集〕第八卷、四七頁)

この一文から察することができるように、「直接」「大地に」「触れ」ることこそが、大拙の要請した人間性だったのである。

ところで、大拙は悟りを時間的なもの、動的なものとして記述している。このことは人間の生命の活動性に根拠をもっている。そしてそれと同様に、環境世界も本来、言語によって切り取られる以前には動的に生成流転している。人間が本来の動性を有するものも、人間が世界を構成する自然の一部であるからであり、人間と世界は生命の活動という点において同根である。「大地」に触れるということは、みずから主体的に自然の生命活動へと再帰していくことである。それは主体的であるが、北野のいうように「人間本位な知性」を否定していくという点で、「無我」と表現される。そのように考えるならば、「無分別の分別」とは、実践的には、人間が自己を取り巻く世界の生命活動と調和しながら、その生命に即して主体的に活動していく様態を意味しているといえ

るだろう。また、その活動性によって瞬間瞬間に新たな姿を見せる世界を、「そのまま」捉えて、新たに表現していくところに、大拙のいう「自由」の「創造性」があったのである。

「大地性」が生命のサイクルへの直接の接触を意味するとき、「技術」がもたらす危機もより鮮明にその姿を現す。「技術」とは、人間が世界を知覚する際に、両者の間に立ちただかる媒介であり、このことは世界と直接的に触れあうことを求める大拙の自由論と対立することとなる。ハイデガーのいう *Geist* (組み立て) は、自然の存在者を「役立てる」という観点の元に現出させる構造であったが、それは世界を「そのまま」に知覚していこうとする大拙の立場とは正反対にあるのである。このような考察を裏付けるように、実際に大拙は「日本的靈性」とは異なる文脈において、「大地」と「機械」を対比させる発言を残している。

困難の最も基本的なものは、近代生活がいやが上にも大地を離れんとする傾向を示すところに在るのである。即ち機械文化が近代人に加へて来る枷鎖の益々緊しくなるを、如何にして除去すべきかと云ふ問題、これが吾等の当面する大問題なのである。

併し吾等はどうしても大地を離れるわけに行かぬのである。大空を翔ける飛行機も基地がなければ飛べぬ、又降りれば必ず大地に降りる。虚空を通ずると云ふ無線電信も大

地がなくては何の働きもなきぬ。吾等が機械文化によりて得るところの恩沢——實際生活上の恩沢——は、実に云ひ知れぬものがある。併し吾等は亦これがためにいつも浮き足がちにさせられて居るのである、即ち機械に使役せられてその一部分となつて居るのである。

『全集』第二十一卷、三二〇頁)

農業の工業化は中止せられぬ、手工の機械化も抑止するわけに行かぬとなると、これからの人間生活は益々大地を遠ざかるより外なくなる。併し吾等はどうしても大地を離れてはならぬと云ふと、どうしたらよいか。

大地を離れられぬと云ふのは、この所謂の肉体なるものを否定出来ぬと云ふことである。

『全集』第二十一卷、三二一頁)

以上の考察から、「大地性」という概念が、単に農業を通じた人間の宗教的徳育や、靈性的自覚の場という意味に終始するものでなく、世界に対して「身体によつて」「直接的に」関わりうとする人間本来の知覚の在り様を復権させようとした、更なる側面をも含んでいたことが明らかになるのである。大拙の「日本的靈性」とは、日本が軍国主義のイデオロギー下で戦争に突き進んでいく時代に、あるべき宗教の姿を自国の仏教史の中に見出そうという

理念的構想であつた。「大地性」という概念は表向き、鎌倉時代に農民たちに仏教が受容されたという民主的側面を掲げたものとして受け取られているが、その裏面で、技術時代において疎外されていく人間の危機に対するアンチテーゼが込められた概念だったのである¹⁵⁾。

結

以上のような大拙思想における技術と大地との対照は、現代においてますます先鋭化しているように思われる。例えば、大拙の時代において為された「筆・万年筆・タイプライター」という技術発展の足跡は、我々の時代においてはさらなる展開を見せている。この三者には人格表現の度合いにおいて段階的な関係にあることは既に触れた通りである。では、タイプライターにおいて既に人格の表現がほぼゼロに近づいていたにもかかわらず、それ以上の展開が可能となるのはどのようにしてであろうか。大拙の没後半世紀を迎えようとしている今日では、文書作成は専らパーソナル・コンピュータの利用によつて為されているといつてよい。ワープロソフト及びカナ漢字変換ソフトの進化によつて、文法上の誤表記を見つけることができるだけでなく、我々はもはや自分の知らない文字すらもソフトの助けによつて紙面に表現することが可能となつた。そこには、単に手を用いて文字を表現してい

く人間の身体的な能動性が限りなくゼロになったという事態を通り過ぎ、技術に対して受動的になりつつある人間像の一端が現れてすらいる。

このように、現代社会は技術の進歩から様々な恩恵を受けている。今日手放しに技術そのものを批判することはほとんど無意味である。しかし、技術の恩恵の裏に潜む問題に目を向けることのない無批判な讚美もまた同様に無意味であろう。

人間が技術とどのような距離を持つべきかということを考える際、大拙の自由論は一つの視座を提示しているように見える。彼は技術を技術として批判したのではなく、その技術が人間の自由を疎外するが故に批判したのであった。そうであるならば、人間が自己の自由を直接に把握するときには、技術もまた創造的な人間の行為の中で適切に運用されることが可能となるのではないだろうか。技術に対する無条件の讚美も批判もそこでは斥けられ、それを用いる人間の態度こそが問われることとなるのである。技術論を提示したハイデガーは、技術のもつ支配的な力から我々人間が解放される可能性についても論じている。

ところが、技術の本性を沈思するとき、そこに私たちは組み立てを発露の命運として経験する。かくして私たちは、すでに命運の開闢の地に逗留するのであって、もはやそこでは技術を盲目に追い廻したり、あるいは、同じことだが、

徒らに技術に反抗しても恰もそれが悪魔の仕業であるかに断罪したりするような、鈍重な抑圧のなかに監禁されることはない。逆に、技術の本性に適って自らをうち開くと、私たちははからずも自由に解き放つ呼び求めに出会っていいことに気付くであろう。(16)

追従にせよ断罪にせよ、盲目的に態度決定するのではなく、「技術の本性を沈思すること、これこそがハイデガーの示した解放の可能性であった。では、大拙思想からこの可能性について、いかなる提言ができるだろうか。大拙の「大地性」概念は宗教的実践における身体的側面を重要視したが、このことは技術以前の世界の態様を直接に知ることによって、技術の本性を明らかにするという関係として理解することもできないだろうか。大拙の禅思想は、いたずらに分別を否定するのではなく、無分別という観点から分別を新たに照らし返すことを繰り返して主張する。「技術」が有用性の連関として、主観と客観の間に媒介されるものだとしたら、その有用性以前の知(無分別知)に立ち返ることによって、技術という有用性の連関を自由に活かすという関係も示唆されてくるのである。

このように「大地性」とは、超歴史的な宗教的個己の問題のみならず、近代社会がもたらす人間性の危機という歴史的課題をも視野に収める重層的な概念だったのである。

注

- (1) 本稿における鈴木大拙の言葉は、全て久松真一他編『鈴木大拙全集』(岩波書店、一九六八〜七一年)から引用した。引用に際しては略号を用いて、巻数と頁数を表記した。
- (2) エーリッヒ・フロム著・加藤正明・佐藤隆夫訳『正気の社会』社会思想社、一九五八年、一二五〜一二六頁。
- (3) Gezellには様々な訳語が用いられている。「全一仕組み」、「集一立」、「総かり立て体制」、「立て一組」、「組一立」、「仕一組み」などである。これについては、瀧将之「ゲ・シユテル (Ge-Szell) の訳語について」(加藤尚武編『ハイデガーの技術論』理想社、二〇〇三年)において次のように示されている。「つまり、Gezellの szellの方は、「立つる」Stellen、「用立つる」Bestellenと、「こうい」ことから捉えられているのであり、そのような Stellenを集める Ge ことが Gezell だということになる」。そしてこの語には別の側面もある。「この Gezell という語からは、当時の人々を戦闘要員として用立て、召集した時代の政治的な意味をも汲み取る」とができるのではないだろうか、と考えられるのである」(前掲書、一四五〜一四六頁)。本論では、後述する河上の論述に従い、「組み立て」の語を用いた。
- (4) 「もし技術を使い方次第の何か中立的なものだと観ずるなら、その時こそ却って私たちは最も忘まわしく技術に身を売り渡され
- (5) ているのである」(小島威夫・アルムブルスター共訳『ハイデッガー―選集』第十八巻、理想社、一九六五年、一八頁)。
- (6) 河上正秀『行為と意味 技術時代の人間像』未知谷、一九九三年、四六頁。
- (7) 前掲書、四六〜四七頁。
- (8) 前掲書、五三頁。
- (9) 前掲書、六一頁。
- (10) いずれも雑誌『談論』に掲載された文章で、それぞれ「人間の目」、「人間の耳」、「鼻孔在别人手裏」、「広長舌」、「妙触宣明」、「意識」と題されている。
- (11) W・ベンヤミンが『複製技術時代における芸術』(一九三九年)で提唱した「アウラ」の概念は、芸術作品がもつ「いま」「ここ」の一回性という性格が、複製技術の発達によって消滅していくことを指摘した。二〇世紀初頭の映画の出現は、俳優が観客の前で見せるべき演技を、機械の前で披露するものへと変容させた。劇場での一回限りの演技は、フィルム of の切り貼りという作業の中で、「アウラ」を剥奪されていく。ベンヤミンは複製技術として映画に注視していたが、大拙もまた映画文化に対する批判的態度を示していた。「器械化した人間の浅間しさを見よ、ここに現代人の悩みがある。どうして此浅間しさから脱離できるか。問題は此に在る。浅間しさの種種相を見せてほしいと云ふなら、まづ活動写

眞の流行を見よ。平面だけしかない極めて薄べらな映画に何等の芸術味があるかないかはわしの関知せぬ所であるが、此平面的なるが故に、所謂「活動」を主とするものが映画の主題となる。……而してこれが実に器械圧迫に堪へかねた人々の心に最も好適な安慰法となる。器械化した人間は創造本能を滅却せられたので、その腹癒せに何かやたらに安価な表現的な刺戟を求めまはる。映画大流行の裡面にはかくの如き人生の大悲劇が読まれるのである」(『全集』第十九卷、四一八頁)。ここにも、「技術」がみずからの構造の裡に人間を取り込むことで、人間の「自由」な活動性を阻んでいることが読み取れる。

- (12) 「大地性」を扱った研究として、北野裕通「大地と日本の靈性的自覚」(『宗教研究』第六五(一)号、日本宗教学会、一九九一年)、堀尾孟「鈴木大拙の歴史的視座―『日本的靈性』の場合」(『哲学論集』第四十二号、大谷大学哲学会、一九九五年)がある。
- (13) 北野裕通「大地と日本の靈性的自覚」、五三〇―五三七頁。
- (14) 堀尾孟「鈴木大拙の歴史的視座―『日本的靈性』の場合」、七頁。

ただし、急激な近代化、工業化に対するアンチテーゼとして「農業」を掲げる態度は、大拙特有のものではない。近代日本の工業化の波は、当時の知識人たちを農業の神聖視へと駆り立てた。例えば白権派の文学者たちはロシア革命の影響を受けて、農村を理想郷とする独自の活動を展開した。武者小路実篤(一八八五―一九七六年)は文学青年や農村の青年達を集めて、宮崎県に「新し

- (16) 「い村」を建設した。武者小路のその活動を批判した有島武郎(一八七八―一九三三年)も、北海道狩太の地で小作人たちの共生農園を経営した。彼らはマルクス主義思想、ユートピア思想への憧憬の中で「農」へ向かったといえる。(今井清一『日本の歴史―三大正デモクラシー』中央公論社、一九七四年、参照)。また、大正から昭和にかけての農本主義思潮も当時見逃せない力を有していた。権藤成卿(一八六八―一九三七年)や橘孝三郎(一八九三―一九七四年)といった農本主義者たちは、それぞれ「農村」を基盤とする社会の建設を謳い、日本の国家主義化を促していた。マルクス主義と国家主義、両文脈において「農」が理念化されているのは、日本の産業社会の機械化が如何に圧倒的な力をもっていたかを物語っている。大拙が「大地性」を提唱したことも、これらの先例と同様、「工業化へのアンチテーゼとしての農業」という、近代化に対する典型的な危機感の表れである。しかし、ここで挙げた例がいずれも「社会や共同体」を単位として「農」への回帰を掲げたのに対し、彼が個の宗教性の文脈で「農」に至ったことは、注意深く区別しておかねばならないだろう。
- (16) 『ハイデッガー選集』第十八卷、四六頁。なお、引用に際して Gestalt の訳語を「立て―組」から「組み立て」に変更した。

(はすめま・なおたか 筑波大学大学院
人文社会科学研究所)