「即非の論理」の宗教哲学

――大拙と寸心の魂の交流をめぐって

竹村牧男

一、大拙の「即非の論理」

鈴木大拙の代表的な思想として、よく「即非の論理」があげられる。この「即非の論理」とは、『金剛般若経』（以下『金剛経』）に出る独特の言いまわしに基づくものである。これについて、大拙は、その著『金剛経の禅』に、次のように説明している。

まづ第十三節にある「仏説二般若波羅蜜一。即非二般若波羅蜜一。是名二般若波羅蜜一」から始める。これを延書きにすると、「仏の説き給ふ般若波羅蜜といふのは、即ち般若波羅蜜ではない。それで般若波羅蜜と名づけるのである」、かういふことになる。これが般若系思想の根幹をなしてゐる論理で、また禅の論理である。また日本的霊性の論理である。[1]

『金剛経』独特の論理を、禅の論理・日本的霊性の論理と捉えていることに、まず注意しておきたい。実は、この第十三節（a）の一文は、もと「……如来によって説かれた般若波羅蜜は、正に波羅蜜でない、と如来によって説かれた。それ故、般若波羅蜜と言われるのである」[2]というもので、ここで波羅蜜でないと訳した原語は、apāramitā である。そのように、即非における否定は、aという否定辞が付されるからであるが、このaは実はしばしば非よりも無を意味する。

そこで、「即非の論理」は、「AはAという実体が無いからA（という現象としてA）と言われる」の意に解すべきで、そこに何ら論理的矛盾はないのだ、と論じる学者もいる。この解釈は『般若心経』の「色即是空、空即是色」にも通じ、整合性に富んだものである。

しかし、それはそうとしても、その否定の意義は、『金剛経』全体の論旨の中では、Aにとらわれてはならないということ、Aにとらわれ

ずにはたらくべきこと、あの「応無所住而生其心」につらなるべきものであり、そのような論脈をも考慮して、漢訳者は、よりふさわしく即非と訳したということは、十分考えられる。実際、漢訳者は一様に、無よりも非でもって訳出しているのである。[3]

それはともかく、いずれにせよ、漢訳が成ると、それに基づいて中国・日本等の仏教者は思惟し、考究していくのは当然である。そのとき、「即非」という表現に基づいて展開された独自の思索の成果は、それはそれとして吟味・検討されてよいであろう。

ともあれ、大拙がまず「即非の論理」の代表として挙げたものは、「A即非A、是名A」といった形にまとめられるべきものであった。大拙は、前の引用に続けて、さらに次のように言っている。

ここでは般若波羅蜜といふ文字を使つてあるが、その代りに外のいろいろの文字を持つて来てもよい。これを公式的にすると、

AはAだと云ふのは、
AはAでない、
故に、AはAである。

これは肯定が否定で、否定が肯定だと云ふことである。お経では此次すぐにまたかういふことが出て来る。微塵と云ふは微塵でないから微塵だと云ふのである。仏は三十二相をもつてゐると云はれるが、その三十二相は三十二相でないのである、それで三十二相があると云はれるのである。かういふやうな按配で、総ての観念が、まづ否定せられて、それからまた肯定に還るのである。[4]

こうして、この「即非の論理」は、「肯定が否定で否定が肯定だ」ということとまずは言及している。大拙は、本来、「即ち〜に非ず」の「即非」に、「即＝非、非＝即」を読みこんだのである。そこに大拙による「即非」の独特の意味も成立していよう。

ところで、大拙は一体いつ頃から「即非の論理」を自覚し、語り始めたのであろうか。私はまだそのことをつきとめてはいないが、[5]たとえば、昭和十六年四月刊の『禅への道』（これは後に春秋社刊『鈴木大拙選集』第四巻に、前の『金剛経の禅』とあわせて刊行された）にも、すでに「即非の論理」への言及はある。次のようである。

関山の「生死なし」、雲門の「どこに在る」、洞山の「寒時寒殺、熱時熱殺」――何れも同一樞軸をめぐつて居るが、こんな風に人間

存在の根本の問題を取り扱ふのが禅の特徴なのである。これを般若哲学の論理で云ふと、「即非」の論理――当今の弁証法である。「非」とは根本の矛盾を云ふ。「さうだ」と「さうでない」との対立を云ふ。即ち生死の世界、寒暑の世界、絶対に相容れぬものの抗争を云ふ。「即」とは此の絶対に相容れぬものが、そのままに同一性と云ふ場面に動いて居るとの義である。同一性と云ふもの――「即」――が別にあつて、それで相容れぬもの――「非」を包むと云ふのではない。「非」がそのままに「即」、即ち絶対に相「非」すること、それが直ちに「即」なのである。「即」と「非」とはそのままで同一なのである。一方から他方へ移ることがないのだ。移ると云ふことがあれば、「即」も「非」もなくなる。「即非」の論理は成り立たぬ。それ故、此論理を成り立たするは、普通に云ふ知的分別を棄ててしまはなくてはならぬ。[6]……

ここでは、「即非」ということに、絶対の対立（「非」）がそのまま一つである（「即」）ことを見ているようである。それは、経文の語学的な読解というよりは、禅者としてその表現に直観的に読みこんだものであろう。多分に、寸心の「絶対矛盾的自己同一」が意識されているようにさえ見受ける。大拙は、このやや後にも、次のように説いている。

「即非」の論理は普通にこんな形で説かれる――「心は非心なり、是を心と謂ふ」と。心は肯定、非心は否定。心と非心との対立は肯定と否定との対立である。此対立がそのままで「心」である。併し「心」は心・非心のときの心と同義ではない。文字は同じいがその意味は深い、即ち心と非心とを包んだ心だと見てよい。[7]……

やはり、対立の自己同一ということを「即非」に見ている。A即非Aに、Aの肯定とAの否定の対立を見、その対立がそのまま一つのところを、是名Aに見るのである。

この『禅への道』では、この他に、「即非の論理」に言及する箇所は、さほど多くない。[8] しかし、このすぐ後、昭和十六年の六月に刊行になった『禅問答と悟り』では、何箇所かに「即非の論理」の語が出る。この中、やはり大拙がこの論理自身について説明しているところを引用してみよう。「三、禅経験の研究につきて」からである。

……

「心非心、即是名心」

と云ふことが経文にあります。これは漢文の訳し方で、普通には「心は心に非ず、即ちこれを心と名づく」と云ふことになるのですが、梵語の方にすると、心と云ふのはチッタム（cittam）で、非心となるとアチッタム（acittam）となる。ア（a）は否定語である。漢文の方の「心非心、即、是名心」とあるのを、梵語の方の書き方にすると、「タチッタム・アチッタム・ヤチッタム」（taccittam acittam yaccittam）」となる。「心は非心で、それが即ち心だ」と云ふ意味です。そこで今「即是名」を一字に直しまして「即」と云ふのを使ひます。そこで「非」がすなはち「即」、「即」がすなはち「非」と云ふ「即非の論理」とも云ふべきものが出来る。これが般若の論理なのです。即非の論理は、今日云ふところの肯定とか否定とか云ふこと、それがそのままで、自己同一、即ち「即」だと云ふのです。即非の関係であると云ふ意味ではない。そちらはそちら、こちらはこちら、それでこちらがそちら、そちらがこちらなのです。今普通の現象とか表現とか云つてゐる人の考へ方にすると、どうも、二つのものをおいて、この二つのものが「即」の関係で存在してゐると云ふ風に云うて、「即」がまた「二」、即ち「非」に対するやうに見える。仏教はさうでなくして、「非」がそのままの「即」である。二つあつて「非」と云ふ関係に立つてゐるその関係が、すなはち「即」なのです。「非」すなはち対立が、「即」と云ふ関係で繋がれてゐると云ふ意味ではない。「非」と云ふことが、直ちに、無媒介に、「即」であります。[9]……

ここでも、大拙は、非に対立を見、それが直ちに、無媒介に「即」であることが、「即非」ということとの説明をしている。

この「禅経験の研究につきて」は、昭和十五年夏の講演に訂正を加えたものであるが、この末尾には、「……ここに「即非」の妙処が感ぜられる。これは只々剣術の一事について云つたのであるが、日本人生活の多方面に、これに似たことがあるのです。これを学問の人が研究して、学術的に闡明してほしいのである。自分の云ふ、「即非の論理」をもつと現代化してやつて戴きたいと思ふのです。[10]……」と述べていて、禅の学問的把握には「即非の論理」が焦点になることを訴えていることは、注目される。すでにこの時点で、大拙の胸の中には、「即非の論理」の重要性が深く認識されていたのである。

一方、同書の「二、悟り」の中には、「追記」として次のようなことが述べられている。

悟りの端的は、無分別の分別である。普通の論理では、分別だけを見て無分別を見ない。悟りでは、無分別を見る、而してその無分別のうちに分別を容れる。分別が無分別と別にならずして、一つになる。是処に悟りの妙がある、悟りの論理が建立せられる。「即非の

論理」がそれである。即非の論理とは行為そのものである。行為の外に論理はない。[11]……

分別は対立、無分別は自己同一と見て、上来の説明と軌を一にしているとしても、ここでは、単に対立の同一というのではなく、行為そのものの上に「即非」を見ることが主張されていることに注意しておきたい。

さらに、大拙の多数の著作の中、大拙自身が最も重視していた[12]『禅の思想』（昭和十八年九月刊）においても、「即非の論理」への言及はしばしば見られる。ここでは、大拙の思索が、さらに深まっているような印象をうける。

たとえば、次のような説明がある。

……分別の行先を窮めんとするのである。此努力が成熟すると自然に会がある、知がある、無分別の分別に徹底する。すると心の無心、無心の心がわかる。わかると云ふことが心無心、無心心なのに外ならぬ。そこには分別だけの分別はない。仮もなく真もない、愛もなく憎もない、又無愛も無憎もない。すべて対立の世界――只の対立の世界は一掃せられる。それが二性空である。二性空とは単に対立を否定したのでなく、対立をそのままにして、そこに別個の世界があるとの義である。別個とは対立と別だと云ふのでなく、無分別の分別の義で、無対立の対立を云ふのである。これを大珠は此で無心と云ふ、此無心は上記の心と同一義である。般若的即非の論理はいつもこんな風に展開して行くのである。[13]

この説明は、上来見てきたところと変るものではないが、分別を窮めるという実践（行）に即しての説明となっているところが興味深い点であろう。ちなみに、『禅の思想』は、「第一篇　禅思想（無知の知――無分別の分別）、第二篇　禅行為（無功用の行為――無作の作）、第三篇　禅問答」という構成であり、今の説明は、「第二篇　禅行為」に出るものである。他に、「……浄瓶はそのままで浄瓶でない。枯椿もさうである。何れも一たびその否定を通過して来なければならぬ。枯椿（浄瓶）は枯椿（浄瓶）に非ず、是れを枯椿（浄瓶）と名づくで、般若的即非の論理がないと、法身辺事と法身向上事とは呑み込めないのである。併し論理があつてそれから経験があるのでない、経験の可能を論理づけるまでである」[14]ともあり、「即非の論理」は「一たび否定を通過する」という動態をふまえて解せられている。

この辺は、青原の惟信禅師のあの有名な上堂にふれるとき、当然指摘されることとなる。有名な上堂とは、「老僧三十年前、未だ禅に参ぜざりし時、山を見れば是れ山、水を見れば是れ水。後来、親しく知識を見て、箇の入処あるに至るに及んで、山を見れば是れ山にあらず、

水を見れば是れ水にあらず。而今、箇の休歇の処を得て、前に依りて、山を見れば祇(ただ)これ山、水を見れば祇これ水なり。……」というものである。これに対して、大拙は、次のように語っている。

般若の即非的論理は此にも見られる。まづ常識的に分別上の肯定がある。それが全然否定せられて、分別はその根源のところで足場を失つた。が、もう一つの転機に出くはしたら否定がもとの肯定に還つた。無分別の分別が得られた、即非論理の過程を往還した。[15]……

ここでも、非は、対立というより、分別そのものの否定（無分別）を意味するとされている。もちろん、「即非」としては、無分別の分別であろう。しかし明らかにここでは、非は分別上の対立であるよりはその否定である。「即非」は、この否定（無分別、無対立）を透過して、肯定（対立・分別）に戻るのである。こうして、大拙の「即非の論理」理解は、今一つの奥行を持つに至るのであった。

さらにこの書で特徴的なのは、超個と個という概念によって禅的実存のあり方が説明されることである。たとえば、「個と超個とは矛盾するやうに出来て居る。此矛盾は脱却せられぬもの、解消せられぬものである。矛盾を矛盾としてそのままに受け入れることが脱却であり、解消である。般若の論理はそれを即非と云ふ」[16]と言っている。対立が、同一平面上の事でなく、個と超個の間で言われていることは、やはり前に見た「対立の自己同一」としての「即非」ともやや異なるのではなかろうか。単なる対象論理上の矛盾の止揚ではなく、主体の契機を織りこんでの矛盾の自己同一であることがはっきりさせられているからである。他の箇所にも、「この個は個で而かも超個である。超個で而かも個である。これは般若の即非的弁證法論理である」[17]とあり、さらに次の説明がある。

盤山の宝積の示衆にこんなのが伝へられてある。如何にも此間の消息を洩らして居る（以下意訳）。

「諸々の禅人がたに申しますが、譬へて見ると、剣を空中に揮ふやうなものだ、とどくか、とどかぬかは問題でない。空に描かれる線には輪廓の迹がない。それから剣の刃も虧けはしないのである。かういふ塩梅に〔生活を規制して行けると〕、心心無知である。〔これは無意識と云ふことでない、分別はある、ただ無分別の分別であることを記憶しなければならぬ。〕それで全心即仏、全仏即人、――人と仏と無異である。道と云ふものが此で始めて成り立つ。〔個は個である、超個ではないが、超個は個で始めて用が可能になる。個は超個である、個だけでない、超個の個である。仏と人とは即非無異の論理である。〕……」

……無功用行とは何を云ふのかわかる、又無知の知、無分別の分別が何を志向して居るかがわかる。全心（個）は仏（超箇）であり、

全仏（超箇）は人（個）であるが、両者は只無闇に渾融すべきでなく、各〻其領域に居て、而かも回互円融性を失なはぬのである。此種の円融性が行為となるとき、禅者はこれを無作の作と云ふ、又空輪無迹と云ふ、……その外千百の言詮、指すところは何れも此方向である。但々知的表現では無分別の分別、無知の知である。[18]

このように、「即非」とは、超個と個の関係ないし仏と人の関係を言うものとして語られるに至るのである。しかも単に関係のみでなく、その悟りに基づく行為そのものを言い表すものでもあるのである。

さて、このように「即非の論理」が奥行きを持ってくると、その出典である『金剛般若経』を扱った前出『金剛経の禅』では、さらにどのように語られていくのか、興味が持たれるであろう。今、『金剛経の禅』について、簡単に説明しておくと、これは当初、かの『日本的霊性』の初版に収められたのであった。『日本的霊性』は、昭和十九年の春頃から秋にかけて執筆されたものである（第二刷に序す）。その年、十二月に大東出版社より刊行された。ただし、『金剛経の禅』は、昭和十八年冬から十九年春にかけての講演筆記に手を加えたもので、大拙は、「ここでは殊に禅を日本的霊性の表現としては説いていないが、それへの準備にはなって居ると思ふ」と言っている（初版序）。この『金剛経の禅』は、昭和二十三年の新版刊行に際しては除かれ、後に（昭和三十五年）、『禅への道』とともに春秋社から一本として刊行された。岩波書店の『鈴木大拙全集』でも、『日本的霊性』は第八巻に、『金剛経の禅』はそれとは別の第五巻に収録されている。

『金剛経の禅』の全体の章立ては、次のようである。

一　まへがき
二　般若即非の論理
三　応無所住而生其心
四　三世心不可得（一）
五　三世心不可得（二）
六　禅概観

このように、ここにはなるほど「般若即非の論理」の一章があるのだが、しかし、『金剛経の禅』そのものは、「即非の論理」を最重要の主題として、これを詳細に論じようとするものではない。むしろ関心は無功用のはたらき、絶対現在の主体といった問題の究明に移っているのが実情である。

しかも、その「即非の論理」の説明は、すでに本稿の最初に述べたようであり、「否定即肯定、肯定即否定」という、比較的単純なものである。ちなみに、大拙は

「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つてゐるのである。これは論理か何かわからんが、とに角まあさう云つておく。この即非の論理が、また霊性的直覚の論理であつて、禅の公案を解く鍵なのである。これがわかると、『金剛経』もまたわかるのである。六百巻の『般若経』も何の事なくすら〳〵と解ける。格に入つて格を出るといふ日本的芸術的直覚の根拠にも徹し得るのである[19]

とも言っており、必ずしも論理として成立しているとは言い切っていない。つまり、論理としての自覚が大拙自身において、一層深まっているというわけではないということである。ただし、霊性的直覚の論理だという指摘は、もちろん従来から一貫したものであった。

ともあれ、この『金剛経の禅』では、大拙は、もはや「即非の論理」をふまえた「無住」（応無所住而生其心）の行為の世界、さらにはその主体そのものとしての「人」の世界等を描くことの方に、重点を移していくのであった。

二、寸心と大拙の交流――寸心の手紙から

この『金剛経の禅』を含む『日本的霊性』は、おそらく刊行されると間もなく、西田寸心（幾多郎）のもとへ贈られた。すると、そのことがきっかけとなって、「即非の論理」はその深い意味が一段と解明されていくことになるのである。以下、このことについて、寸心の大拙へあてた手紙をしばらく検証してみよう。

今、『日本的霊性』がきっかけとなったと言ったが、というのも、たとえば『禅の思想』の刊行時頃の大拙宛書簡に、「即非の論理」に対する目立った反応は見出されないからである。昭和十八年十一月十一日付葉書に、

金剛経の方よりやはり心為非心の般若の方が哲学者によい様だ。般若はとても大きなもののさうだが、何処かその箇所だけ一寸見たい。線引では一寸と困るから。」急がぬがいつでもよい。そこを一寸見せて下さい。[20]

というものがあるが、この時はまだ『金剛般若経』をよく理解していなかったようである。しかし、その後の『日本的霊性』、そしておそらくそれに付録された『金剛経の禅』は、寸心に大きく働きかけることになるのであった。

大拙の『日本的霊性』が刊行になったのは、前にも言うように昭和十九年の十二月のことであった。明けて昭和二十年二月六日付の寸心の葉書に、次のようにある。

風はいかゞ、もうすつかり直つたか。十分に用心し玉へ。老人に肺炎は危険〳〵」。

日本的霊性と大燈百二十則難有う。日本的霊性読了。大変面白い。日本的霊性は真に鎌倉時代に至つて覚醒したと思ひます。務台も大喜びでせう。才市といふ意外な妙好人があつたものですね。誰にも知られなかつた人でせう。[21]

そして、同年三月十一日付に、次の手紙があるのである。

大拙君

一昨日は折角御出下さいましたのに最初から行き違ひ、それに人が来たりして十分お話もできず残念でした。私は今宗教のことをかいてゐます。大体従来の対象論理の見方では宗教といふものは考へられず、私の矛盾的自己同一の論理即ち即非の論理でなければならないと云ふことを明にしたいと思ふのです。私は即非の般若的立場から人といふもの即ち人格を出したいとおもふのです。そしてそれを現実の歴史的世界と結合したいと思ふのです。唯今雑誌に出すことができず誠に困ります。まだ半分位ですができましたら原稿かCopyかで御覧に入れたいと存じ居ります。君の「日本的霊性」は実に教えられます。(無念即全心は面白い)。私は論理と結合するため自己の存在を主語的方向からとか、述語的方向からとか云つて、一寸普通に分りにくいかも知れませぬが、これは説明すれば何でもありませぬ。主語的とか、述語的とか、時間空間といふのはどうも論理を弄する様ですが、これらとの関係を明にして置かないと、どうも学者を一言も云はさい様に説服することはできませぬ。[22](以下、略)

戦争も末期、二人の希有な哲人は、宗教をめぐって寂かに深い対話を行っていた。寸心が、「私は今宗教のことを書いています」と言って

いるのは、いうまでもなく、寸心最後の論文『場所的論理と宗教的世界観』のことである。それは、すでにこの年の二月に起稿されたものであった。この寸心が宗教を論じた論文に、大拙のいう「即非の論理」、そして『金剛経の禅』は大きな影響を与えるのである。その実際は、後に見ることとするが、ここに、「君の「日本的霊性」は実に教えられます」とあるのも、その一証左である。一方、寸心が、「私の矛盾的自己同一の論理即ち即非の論理」と言ってくれたことは、大拙にあらためて、般若の立場の論理的把握ということに思いを致させたことであろう。

寸心は、翌日（三月十二日）、さらに次の葉書を出す。

盤山宝積が刀をふりまはして無心即全心といふのは大変面白い。あれは何にあるのですか。君の無位の真人論も見たいものだ」。生死即涅槃と君の生死が不生、不生が生死と同しと見てよいか。[23]

盤山宝積のことは、すでに『禅の思想』にも出ていた。[24] しかしここで寸心が言っているのは、一連の流れを考慮するとき、やはり『金剛経の禅』の「三　応無所住而生其心」の中、「8　人」に、次のようにあるのを指すのであろう。

それからまた其頃に盤山宝積といふ禅者が居たが、その人はこの無功徳を端的に次のやうに述べてゐる。丁度刀を空中で振り廻すやうなものだ。空中で振り廻す刀であるから、向ふへ届くとか届かないとかいふ問題は更にないのである。それからその振り廻した刀のゐがく円であるが、それは空輪で何等の跡がない、さうしてまた刀の刃の欠けるといふこともない。かういふ具合に心が働く時、それを無心とも無念とも云つてよい。そしてこの無念が即ち全心である。全心が即ち仏だ、全仏だ。全仏は即ち人である、人と仏とは一体である。この一体が働く時に、念念不停流と云ふことになる。心の流れは止まらぬ、これが心心不異である。

ここに盤山は全仏は人であると云つてゐる。この「人」といふ字に気をつけてみたい。……宗教的又は霊性的生活と云ふ立場では、どうしてもさういふやうな分別的なものをすべて絶滅して、さうして絶対無のところ即ち無所住のところで、働かねばならぬ。宝積禅師の「全仏即人、人仏無異」と云ふその人の働くところは実に此場処なのである。[25]

さらに、「無難禅師の歌にある「心のまま」といふ、その心、それが盤山禅師の云はれる「全仏即人」といふ人である。又、臨済禅師の「一無位の真人」である。人も、心も、仏も、皆一つの霊性的自覚である」との文もそこにある。寸心が、「君の無位の真人論も見たいものだ」

とも書き送った理由が分かる。前に寸心が、「私は即非の般若的立場から人といふもの即ち人格を出したいとおもふのです」と言ったのも、大拙が『金剛経の禅』（『日本的霊性』所収）において強調する「人」に共鳴してのことであったろう。

参考までに、盤山宝積（七四四～八二五？）は、『景徳伝灯録』巻七にその伝記が出る。その中には、「……夫心月孤円、光呑万象。光非照境、境亦非存。光境俱亡、復是何物。禅徳、譬如擲剣揮空。莫論及之不及。斯乃空輪無迹、剣刃無虧。若能如是、心心無知、全心即仏、全仏即人、人仏無異、始為道矣[26]」とある。

前の手紙から間もなく、三月十八日、寸心は大拙に次のように葉書を書く。

……とにかく般若即非の論理といふのは面白いとおもひます。あれを西洋論理に対抗する様に論理的に作り上げねばなりませぬ。さうでないと東洋思想と云つても非科学的などと云はれて、世界的発展の力を持てない。禅に矢が矢をさゝへると語があつた。御教示を乞ふ[27]。

寸心は、大拙にさかんに、「論理」の自覚を促すのであった。こうなると、大拙も「即非の論理」を「論理」として真剣に考えざるをえなかったであろう。

『場所的論理と宗教的世界観』が脱稿するのは、同年四月である。足かけ三ヵ月の間に、寸心は宗教をめぐる畢生の論文をまとめあげたのであった。おそらくは、熱烈な悲願につき動かされての、全身全霊での執筆であった。

五月に入ると、次のような手紙がある（十一日付）。

大分暖くはなつて来たやうだが、私はまだ綿入二枚、シャツ二枚、冬の通りだ。お変りもなきか。

ヒツトラーも悲惨な末路を遂げた。無理が通れば道理が引込むといふ諺もあるが、無理はやはり遂には通らぬものらしい。今の人は力信仰の全体主義が新し行方のやうにいふが、逆にそれは旧思想で最早時代錯誤であり、新らしい方向は却つてその逆の方向に、即ち世界主義的方向にあつて、世界は不知不識その方向に歩んで居たのではなからうか。

君の宗教論を拝見した。同感する所多い色ゝ教へを受けた。私はキリスト教に対して、仏教を哲学的に勝れた点があり、却つて将来に貢献するものものあるでないかと思ふ。キリスト教は論理的に言語的論理対象論理だといふ。神を対象的方向の極に見てゐるのであ

る。絶対矛盾的自己同一の論理は、一面般若即非の論理あると共に、一面にその自己を限定として、即ち一と多との矛盾的自己同一、空間時間の自己同一、絶対現在の自己限定として、唯一なるもの即ち個が出て来るとおもふ。全心即仏即人である。何とかして印刷にしてから御覧に入れたいと思つてゐる。君のものも早く印刷にできるとよいが。

花がゐなくなつて一寸御返しする便がもうなくなつたので、小包で御返しする。近い所だから大抵大丈夫とは思ふが、この頃事故何事も不安に堪へず、御落手の上は一報を乞ふ。[28]（以下略）

寸心の関心は、どこまでも、個＝主体にあったことが知られる。宗教の深みから、個の成立を見届けて、さらにそれを「現実の歴史的世界に結合したい」、すなわち、歴史創造の主体として打ち出したいというのが、哲学者・寸心の、時代の「もの」となっての課題であった。

ところで、ここで御返ししようとしているものは、「君の宗教論」の原稿および『景徳伝灯録』のことである。それは、同日付の以下の葉書と手紙とから知られる。『景徳伝灯録』は、寸心の盤山宝積に関する問い合わせに対して、大拙がとどけてあげたものなのであろう。それが、『場所的論理と宗教的世界観』も脱稿したので、お返ししようということと推察される。まず同日付（五月十一日付）の葉書に、

けふ御原稿と伝灯録三冊を小包にして郵便局へもたせてやりましたら、小包もだめだと云つて返されました。[29]

とある。さらに同じく同日付の手紙に、次のようにある。

大拙兄　伝灯録難有う

君の東洋文化の根底に悲願があるといふこと、よく考へて見るとそれ非常に面白い。私もさういふ立場から考へて行つて見たいと思ふ。その故に西洋の物の考へ方がすべて対象論理的であつたのだ。[30]（以下略）

寸心は、西洋の対象論理と生命を賭けて格闘してきた。対象論理では尽くさないのだということを、宗教論を書きあげた今、寸心はもう一度、世に訴えようと思っていた。絶対矛盾的自己同一の論理すなわち即非の論理、場所や逆対応の考え方、それらがいかに対象論理でありえないかを明かすべき「私の論理について」が起稿されたのは、五月である。寸心はそのメッセージを、この手紙で大拙に送っていたであろう。

しかしながら六月七日、寸心は急逝してしまう。今の手紙から、わずかに一月弱のことである。大拙がいかに忙然とし、いかに悲嘆にく

れたか、想像するにあまりある。二人の間の密度の濃い交流も、ここでもはや不能となったのであった。

三、『場所的論理と宗教的世界観』の「即非の論理」

戦争も末期の苦しく切迫した状況の中で、特に『日本的霊性』をきっかけとする大拙と寸心の短い間での一連の交流は、大きな実を結んでいく。『場所的論理と宗教的世界観』の中には、大拙の教示に基づく寸心の奥深い思索が、随所に織りこまれていくのである。

寸心は、『日本的霊性』の本篇以上に、「般若即非の論理」を説く『金剛経の禅』に、より一層の関心を抱いたようである。そのことは、すでに「即非の般若的立場から人といふもの……」という前の手紙でも知られるところである。特に、盤山宝積のことには、いたく感銘をうけたようで、『場所的論理と宗教的世界観』の中に、次のように記されることになる。

……我々の自己は絶対的一者の自己否定として、何処までも逆対応的に之に接するのであり、個なれば個なる程、絶対的一者に対する、即ち神に対すると云ふことができる。我々の自己が神に対すると云ふのは、個の極限としてである。何処までも矛盾的自己同一的に、歴史的世界の個物的自己限定の極限に於て、全体的一の極限に対するのである。故に我々の自己の一々が、永遠の過去から永遠の未来に亙る人間の代表者として、神に対するのである。絶対現在の瞬間的限定として絶対現在そのものに対するのである。此に我々の自己は、周辺なくして、到る所が中心である。無限球の無数の中心とも考へることができる。多と一との絶対矛盾的自己同一として、絶対者が自己自身を限定すると云ふ時、無基底的に、絶対無の自己限定として、世界は意志的である。全一的に絶対意志たると共に、個多的に無数の個人的意志が之に対立する。斯くの如くにして、般若即非の世界から人間世界と云ふものが出て来るのである。此に応無所住而生其心である。馬祖門下の盤山宝積と云ふ禅者が云ふ、空中で剣を振廻す様なものである、向へ届くか否やは問題でない、振廻した空輪に何の跡もなく、刃も虧けない、心が是の如くであれば、心心無知即ち無念無想であって、全心即仏、全仏即人、人仏無異、始為道矣と。空中に剣を揮ふ如く、空に跡なく、剣亦全し、自己と世界と、個と全との矛盾的自己同一的に、全心即仏、全仏即人であるのである。かゝる語も、対象論理的には、万有神教的とも考へられるであらう。併し禅者の語は、爾解してはならない。それは何処までも即非的に、矛盾的自己同一的でなければならない。全仏と個人とは即非的に一であるのである。真の個人は絶対現在の瞬間的自

己限定として成立するのである。応無所住而生其心と云ふも、斯く解せられなければならない。無の自己限定として現れるものは、意志である。我々の個人的自己即ち意志的自己は、主語的有でもない、述語的有でもない。主語的方向と述語的方向との矛盾的自己同一的に場所の自己限定として、生起するのである。故に瞬間が永遠であると云はれる如く、我々の自己は、何処までも唯一の個として、一歩一歩逆限定的に、絶対に接するのである。臨済は赤肉団上有一無位真人、常従汝等諸人面門出入と云ふ。「何処までも個人として」と云ふことは、人間の極限として、人間の代表者としてと云ふことでなければならない。「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人が為なりけり」と云ふのも、かゝる意義に解せられなければならない。[31]……

ここに、大拙の『金剛経の禅』との交渉がはっきり示されている。盤山宝積の「全仏即人」を、寸心は「全仏と個人とは即非的に一であるのである」と読む。対象論理ではないと強調する。個人と絶対者を、対象的に結合するのではなく、個人が個人に徹底すればするほど絶対者に接する、すなわち絶対無の自己限定として個が成立する。「般若即非の世界から人間世界と云ふものが出て来る」のである。それは、梵我一如の思想の対極にある思想である。

この寸心の解釈または解説によって、大拙はあらためて、「即非の論理」「応無所住而生其心」「人」の思想的意味・意義を確認しえたことであろう。それは深く大きな歓びであったにちがいない。『景徳伝灯録』を送り届けたかいをかみしめていたことであろう。

寸心は、この『場所的論理と宗教的世界観』の中、他にも数回、「即非」ということに言及している。今は、紙数の関係上、詳しくは一つだけ、紹介しておこう。

我国文化が多大の影響を受けたと思はれる禅については、その道の人に譲りたい。私は唯、禅に対する世人の誤解について一言して置きたいと思ふ。禅と云ふのは、多くの人の考へる如き神秘主義ではない。見性と云ふことは、深く我々の自己の根柢に徹することである。我々の自己は絶対者の自己否定として成立するのである。絶対的一者の自己否定的に、即ち個物的多として、我々の自己が成立するのである。故に我々の自己は根柢的には自己矛盾的存在である。自己が自己自身を知る自覚と云ふことその事が、自己矛盾である。故に我々の自己は、何処までも自己の底に自己を越えたものに於て自己を有つ、自己否定に於て自己自身を肯定するのである。かゝる矛盾的自己同一の根柢に徹することを、見性と云ふのである。そこには、深く背理の理と云ふものが把握せられなければならない。禅

宗にて公案と云ふものは、之を会得せしむる手段に他ならない。首山、一日、竹篦を挙して曰く、喚んで竹篦となさば触れる、喚んで竹篦となさざれば背く、喚んで何となすかと。背理の理と云ふのは、非合理と云ふことではない、親鸞の所謂義なきを義とするのである。理と事と、知と行との矛盾的自己同一と云ふことである。科学的知識も、実は此に成立するのである。私が作られたものから作るものへと云ふのも、かゝる立場に於て云ひ得るのである。それは歴史的世界の自己限定の立場であるのである。而もそれは絶対現在の自己限定として極めて平常なる立場であるのである。臨済は仏法無用功処、祇是平常無事、屙屎送尿、著衣喫飯、困来即臥、愚人笑我、智乃知焉と云ふ。併しかゝる語も誤解してはならない。終末論的なる所、即ち平常底であるのである。心即是仏、仏即是心と云ふ如き語も、世界を主観的に考へることではない。諸心皆為非心、是為心と云ふ。般若即非の論理的に、心と仏との（個と全との）矛盾的自己同一の義に解せられなければならない。禅についての誤解は、すべて対象論理的思惟に基くのである。西洋哲学に於て、プロティノス以来、神秘主義と称せられるものは、東洋の禅と極めて接近せるものではあるが、私はその根柢に於て対象論的立場を脱したものではないと考へる。否、プロティノスの一者は東洋的無と対蹠的極限に立つものである。是故にそれは平常底といふ立場にまで達したものではない。[32]……

なお、他の箇所にも、「……心即是仏、仏即是心の義も、此に把握せなければならない。対象論理的に我々の心と仏とが同一と云ふのではない。般若真空の論理は、西洋論理的には把握せられないのである。仏教学者も、従来この即非の論理を明にしてゐない[33]」と論じている。また、別の箇所には、「……仏教では、金剛経にかゝる背理を即非の論理を以て表現して居る（鈴木大拙）。所言一切法者即非一切法是故名一切法と云ふ、仏仏にあらず故に仏である、衆生衆生にあらず故に衆生であるのである。私は此にも大燈国師の億劫相別、而須臾不離、尽日相対、而刹那不対といふ語を思ひ起こすのである[34]」といっている。さらに「般若の即非的弁証法」の語もある[35]。

参考までに、『金剛経の禅』には、「二　般若即非の論理」の中、「5　般若の論理」のあとに、「6　竹篦背触」の節がある。そこで大拙は、「吾等の存在事実といふものは、この矛盾で構成せられてゐるのである。存在してゐるといふことが、霊性的の上では、矛盾の自己同一といふことになるのである。論理的矛盾そのことが存在なのである[36]」等とも言っている。

こうして、寸心によって、「即非の論理」は、まず第一に、対象論理ではないことが明らかにされた。たとえば、A即非Aというとき、対

象的に、「A」と「非A」とを結合する、というようなことではないのである。あるいは、「A即非A、是名A」というとき、「非A」と「(是名)A」とを対象的に結合することではないのである。そして寸心は、むしろ、「非A」に、絶対者の自己否定を見る。そして「是名A」に個物的多として絶対者の自己否定即自己肯定を見る。そこを、絶対者は、絶対の自己否定によって自己自身を媒介する、という。ここを我々の側からいえば(A即非Aの初めのAは)、自らのみにおいて自らを支えるのではなく、自らを超えたものにおいて自己をもつということである。自ら、真の個に徹すればするほど、自らを超えたものに接していく。その自らを超えたものにおいて自己を持つとき、かえって真の自己(是名A)となる。それは、絶対者の自己否定ということに、徹底されていくということである。寸心にとって、「即非」の非は、そういう否定なのであった。このとき、「我々の自己が自己自身の根柢に徹して絶対者に帰すると云ふことは、此の現実を離れることではない、却つて歴史的現実の底に徹すること」[37]なのである。

このようにして、「即非の論理」は、絶対矛盾的自己同一の論理でもあり、また逆限定、逆対応の論理でもあるとされたのであった。それは、『金剛経』の各々の文面をもはや逸脱したものだったかもしれない。しかし『金剛経』の本意をはずれるものではなかったであろう。かえって『金剛経』の真意を明かすものともなったであろう。

「即非」は、「即ち〜に非ず」で、本来はこの語だけでは否定の意味しかない。しかし、「即非」に矛盾的自己同一の意味を持たせることによって、むしろ「非A」と「是名A」との自己同一を意味することともなった。寸心の解釈によって、一段と強力にそのことを含意する言葉として仕立てられていくことになったのである。

四、『仏教の大意』に見る大拙の応答

以上のように、寸心がさかんに「即非の論理」の論理としての意義について力説したのに対し、大拙はどのような応答をしたのであろうか。小稿では、以下、その事が問題となる、との指摘までしか、用意はできていない。大拙の中で「即非の論理」が、寸心との交流をふまえどのように育っていくのか、いずれ詳しく追跡してみたいと思う。今は『場所的論理と宗教的世界観』(刊行は、昭和二十一年二月)以後の大拙の「即非の論理」についての言及として、一つだけ、『仏教の大意』をとりあげてみよう。これは、昭和二十一年四月二十三・二十四

日（すなわち、『場所的論理と宗教的世界観』刊行間もない頃）、天皇・皇后両陛下のために講演したものを基礎にして起稿したものである。第一講　大智、第二講　大悲という構成になっている。

第一講の中には、次のような文が見える。

業的矛盾の問題も矛盾である限り、知性の場合と同一方式で解消せられなくてはならぬのです。即ち無分別の分別と云ふことを体得するときに解消せられるのです。業の場合では分別を業におきかへればよいのです。業の業たる所以は業ではないからである。業（カルマ）はそのままで無業（アカルマ）であると、かういふことになればよいのです。般若は般若にあらず、故に般若であると云ひます、その通りに業を業だとまともに見ればよいのです。即ち業と云つて居るものは、その実、業でも何でもないのだと云ふことになればよいのです。これが解脱です。山を山と認覚する時、既に山の山でないことを認覚してゐるのです。即が非で、非が即であります。業にくくられて居ると云ふとき既に業を離れて居るのです。これが霊性的直覚です。不可思議解脱と名づけられるところのものです。[38]

「即非」ということについて、ともかく「即が非で、非が即」であることをいうものとして、言及している。同様に、次のような文も見える。

業苦の繫縛が解消すると云ふことは、それ故に、業を業とまともに認覚すると同時に、吾等存在の根源そのものはそれで縛られてゐないと云ふことを自覚することです。即非の論理と云ふものがここで成立するのです。二元的・対象的論理では、これはどうしてもわからぬのです。後者は前者によりて裏付けられるとき、意味をもつものでありますが、ただそれだけ、即ち対象性を失はぬ限り、肯定がそのまま否定で、否定がそのまま肯定だと云ふことは、わからないのです。それで仏教者は、成仏道の極祕は「般若は般若にあらず、故に般若だ」を会するところから始まると云ふのであります。[39]

ここにも、「肯定がそのまま否定で、否定がそのまま肯定だ」という「即非」の説明が出る。大拙は、どうも一貫して、「即非」を「即ち～に非ず」ではなく、「即＝非・非＝即」と読んでいた。

ただし、その「非」がどのような否定であるかが問題である。すでにこの箇所に「即非の論理」は対象論理ではないことが強調されている。あるいは寸心の説を承けている部分もあるかと推測される。このとき、否定は肯定と同一平面上の否定ではありえないであろう。では、

どのような否定が、そこに見られるべきなのであろうか。そのことについては、次の所説が参考になろう。ちなみに、『金剛経の禅』「六　禅概観」の「2　四法界・法界縁起」の冒頭には、「般若の論理などと云ふと、耳新しくも聞こえようが、昔からの言葉では「差別即平等・平等即差別」である」と言っていることを記しておく。

仏教が口を極めて強調するのは差別と平等と云ふ矛盾した概念の自己同一性又は円融無礙性であります。しかしこれは一般の論理的思索では体現不能の事実なのです。互いに相容れないものが一つであると云ふことは論理の上では無稽のきはみです。仏教者は無分別の分別を思弁の上で納得させようと云ふのでなくて、日常経験の上で無分別が分別の中に滲透して居ることを会得させようとするのです。吾等は意識の上で色〻と分別を致しますが、この分別は実は何れも絶対無分別――絶対無意識と云つてもよいのですが――そこから出て居ることに気付かせようとするのです。さうしてこれを心理学的に経験するのでなくて、霊性的に直覚するのです。それは無分別の無理会をそのままに体得するのです。甲と非甲とが同一であると云ふことは分別上の事ではないからです。般若自体になりきると、主もなく賓もなく、能覚も所覚もないのですが、それで居て何もかも了了分明なのです。無分別の分別なのです。分別の無分別なのです。これは何と云っても理智思慮の境地ではありません。仏教を会得しようと云ふときには、此究竟地に一たび到達して、絶対に相容れないものが、そのままで自己同一性をもつて居ると云ふことを明らめなくてはならぬのです。これを霊性的直覚と云ふのですが、仏教的に云つて、得悟でも開悟でも体現でも得菩提でも般若の開発でも浄土往生でもよいのです。他の宗教では「生れかはる」とも云ひませう、又生を捨てて生に還るとも云ひませう。(40)

ここにはっきり、「即非」における否定の意味が語られている。「甲と非甲とが同一であると云ふことは分別上の事ではない」、決して対象論理上のことではない。「般若自体になりきると、主もなく賓もなく、能覚も所覚もないのですが、それで居て何もかも了了分明」であるという、ここに、「非」の一字の意味がある。Aを対象的に捉えてAといっているうちは、未だAの真実に達しえていない。対象的にAと捉えている立場を超えて、Aそのものになりきるとき、真実のAに契当する、ということである。Aそのものになりきるところに、「非」の意味があるのである。それはまた、禅にいう、大死一番のところでもあろう。このとき、不思議と絶後蘇息する。すなわち、何ものにも無所住の主体が聞かれる。大拙は『金剛経』に、その霊性的直覚の事理を読みこんでいたのであった。

大拙は、寸心とともに、はっきり「即非の論理」が対象論理ではないということを確認している。その意味で、寸心の解釈をうけいれている。しかし大拙は必ずしもそこに、「絶対者の自己否定」ということを明説しようとはしていない。あるいは寸心のその「論理」にかかわる説明に、表面的に反応を示しているとはいえない。

とはいえ、実は大拙にこの思想と共通する思想が全然なかったわけではないのである。たとえば、時期を前に遡るが、あの『禅の思想』の「第二篇　禅行為」の中に、次のような言葉がある。

超個者は何故に個を通さなければ、その意志を実現し能はぬか。個は個としての自由意志の所有者でありながら、何故に超個者の意志を顧みなければならぬか。これはわからぬ、不識と云ふより外ない。禅者は不会とも云ひ、又「露柱に問取せよ」とも云ふ。こんな問では答へられぬのが本当である。何となれば、それは即非の論理に徹底しないところから出る問だからである。個と云ふものの性格が元来さういふことに出来て居るのである。[41]……

超個者が個を通して始めてその意志を実現し能ふと云ふことは、超個者はそれ自身として存在し能はぬと云ふ意味である。超個が超個として存在することは、超個でなくなることである。それ故またそれ自身の意志を持つことが出来ぬのである。超個はどうしても個を通さなければならぬ。この意味は、超個は個を頼ると云ふことではない。頼るとすれば、超個は個の位に下ることになる。個多の一となることである。超個は超個だが、それは個の外にあるのでもなく、またその中に在るのでもない。超個と個の関係は超越でも内在でもない。又超越で内在とか、内在で超越とか云ふことでもない。

超個は超個でそのまま個多であり、個多は個多としてそのまま超個である。此の如き関係は、一般論理では云はれぬものと思ふが、どうしても今の処さうとしか考へられぬから、論理の方をこれに順応するやう作りかへなくてはならぬ。[42]……

大拙によれば、超個者はどうしても個を通さなければならないのであり、超個者はそれ自身として存在しえないのである。このことは、絶対者は自らを否定して個多に翻ると寸心の説くところと、同じところであろう。大拙はすでにこの昭和十八年の『禅の思想』において、寸心の『場所的論理と宗教的世界観』に先行して、超個者と個多との即非的自己同一の論理を究明していたのであり、それは寸心の心底に蔵せられて、寸心の宗教論に根源から影響を与えていたのかもしれない。

特に寸心は個の主体性を重んじるが、大拙はそのことも次のようにここに述べていた。

……個の行為は自由意志に基づく創造性を具有して居る。此に人間の尊貴があり、威厳がある。個として自由意志の主体であるから、人間は自分を超えたものを意識し能ふのである。而して此の意識の故に人間は個個自分の行為に対して責任を擔ふことが出来るのである。超個的主体の意志を本能的・反射的に行為するのでなくて、それと個たる自己との意志的矛盾を飽くまで自覚して、而かも自分をそれに捧げるところに、人間性が認められなければならぬ。これが人間としての自由性・創造性、及び個としての実在性と云ふべきものである。是等の性格のないところには、蟻群があり、蜂群があるが、人間の集団生活は有り能はぬのである。

超個者の意志はそのままで実現せられるものでない、必ず個者を通さなければならぬ。併し個者は前者の目的を遂行するところの只の機械ではない。個者を自由意志の所有者として、自己の判断によりて超個的意志を意志するのである。個者は個者としてどこまでも自由でなくてはならぬ。選択の分別智とその結論の実現とは個者の上になければならぬ。それが個の個たる所以だからである。[13]

……無功用とは、世間一般の言葉で云へば、客観的に、目的論的に、行為の効果を、行為者そのものの上につきて考へぬと云ふことである。これがどうして可能かといふに、すべての行為は個多から出るが、その個多各自の主体が無分別の分別であるとき、――即ちこの自覚に徹したとき――その行為は無功用的なものとなる。それは無分別の分別の自覚に徹するとき、個は個たる性格を失はぬが、そのままで超個者であると云ふ意識がでる。個は個で、そのままで、超個であるとき、その個はすべての行為を無功用的なものにするのである。すると云ふと故意に聞こえるが、自然にさうなのである。

この時、個は道具でなく自由意志の主体である。本能的・反射的行為の能動者（エゼント）でなくて、自分を自分で規制し主宰して行くところの創造者である。此人の一一の行為は機械的繰り返し、又は昆虫的オートマトンでなくて、自由なる人間の行為である。そこに働いて居るのは固より個である。併しその個は超個底である。即ち個であつて個でない。個以外の何ものでないと云ふところに、独自の面目を躍如ならしめて居るが、それと同時に彼は超個の意志で働いて居る。超個はその意志を此特定の個の意志として、彼が手脚・軀幹を通して実現させて居る。これは没我でも滅私でもない。個の意志の自由な肯定である。これを無功用的行為と云ふ。宗教的生涯はこれから始まる。滅私とか没私とか云ふ消極性のものには、まだ超個性は見えて居ない。その行為には一種の無理が伴ふ。近時人の云ふ「個

人主義」がまだとれぬ[44]。

ここには、個の自由意志のことが、超個との関係において詳しく説かれている。それは、寸心のいう逆対応ということの極めて解りやすい解説ともなっているであろう[45]。前にもいうように、むしろ寸心は大拙のこうした思想の影響をもうけつつ、『場所的論理と宗教的世界観』を完成させたのであったかもしれない。ただし、そのことは、日記・手紙等に表面的には、表われていない。いずれにせよ大拙によれば、個は、「自分を自分で規制し主宰して行くところの創造者」であり、「自己の判断により超個的意志を意志する」のである。このことが可能な所以は、寸心によれば、超個（絶対者）が絶対に自らを否定するからである。寸心は、そこに即非を見たのである。こうした「個の哲学」からすれば、寸心の逆対応の論理を、たとえば寸心初期の思想である「純粋経験の自発自展」ということで単純に説明することは避けるべきであろう。

そのように、すでに『禅の思想』に、『場所的論理と宗教的世界観』の哲学に通底する論理・思想が見られるのであるが、しかし時系列的にいって、『場所的論理と宗教的世界観』以後の『仏教の大意』には、あらためてこのことについてさらに説明したり、解説したりする部分はないように思われる。ただ、次の箇所は、上述の事柄をさらりと記していよう。

霊性的自覚の人は、それ故に、「神慮」に叶つた人です。神慮とは仏教的に云ふと、因果です。自覚の人には不落も不昧もありませぬ。彼は「今日も任運騰騰、明日も騰騰任運」です。「兀然として無事にして坐すれば、春来りて草自ら青し」です。これは自らの内に自らならざるもの、自らよりも大にして深く遠いものを見付けたと云ふ自覚から来る安心です。無畏心です。一面からすると絶対的受動性であるが、又一面からすると、絶対の自由を享有すると云へるのです。自分以上のものが自分を通して動くとすれば、自分は無の状態、幾何学的点であるが、自分が主人公であると云ふところからすれば、絶対の矛盾が即非的に自己同一性を生きると云ふことになります[46]。

さらに大拙は大拙なりに、寸心の説く宗教的実存の問題を別の角度から論じているのであろう。第二講大悲の中には、次の説明がある。

華厳の事事無礙法界を動かしてゐる力は大悲心に外ならぬのです。この大悲心の故で、人間の個我（又は個己）はその限界を打破して他の多くの個我と偏容摂入することが出来るのです[47]。

分別的・対象的論理の世界では、無限の大悲、無目的の大悲――それから出る大精進力は決して了解せられないのです。古来の哲学者、宗教的思索家はこの問題に対して精力をつくして考へたが、思ふやうな解決は今だにつけられないでゐるのです。これは華厳の事事無礙法界に到達せぬ限り片付かないと信じます。法界は「今―茲」の空間的・時間的絶対点を中心として、大悲の場面に動くものです。この面は霊性的直覚によりて始めて分別意識の上に現はれて来るのです。[48]

此点でキリスト教と仏教との相異に気づくことができる。神と人間との合致を説く場合でも、前者には何となく二元論的痕跡を残すのです、事事無礙法界の如き見方はその片影をも認め能はぬのです。この故に仏教は汎神論だと云ふ人もありますが、普通に云ふ汎神論にはやはり二元論の影が宿つて居ます。汎神論の神は依然として万象の外に立つてゐます、中へ這入つて来ると云へば、それは外を考へてからのことです。中は外に対してゐます、それでは理事無礙法界にもまだ到り得ないものがあります、まして事事無礙法界においてをやと云はなくてはなりませぬ。[49]

ここら辺には、寸心の哲学との深い照応を見ることができよう。

大拙が、寸心の「即非の論理」理解をうけて、自らの「即非の論理」論を「論理」としてどう展開していったのか、もちろん以上ではまだ不足である。前にも言ったように、今後、さらに追求し、可能なら稿を改めて論じることとしたい。[50] 最後に、この『仏教の大意』の結びの箇所にふれておきたい。そこの初めには、「仏教とキリスト教とは二大世界宗教です。今後の世界国家を建設するものは両教の力に待つこと最も大なるものがあります。各〻一方にのみ割拠したり、他を排斥したり、軽侮したりするやうなことがあつてはなりません。何れも寛容の精神を以て御互に領解することを勉めなくてはなりませぬ」[51]と言っている。今日、大拙の願いが現実化しつつあることは、喜ばしいことである。

そして、事事無礙なのだから、一つの型に鋳出すことは止めよといい、最後に次のように結ぶのである。

趙州従諗はまた唐代の禅者であるが、其人に左の如き問答がある。崔郎中と云ふ高官の人が尋ねた、

「あなたのやうな大善知識で地獄へ墜ちるやうなことがありませうか。」

「それはある、自分はまつさきに這入る」と趙州は答えた。
「どうしてさういふ事がありませうか。」
「自分が這入らなかつたら、あなたに御目にかかるわけには行かないのだ。」
又或る時老婆が尋ねた、
「女人は五障の身だと申しますが、それはどうして免かれられませうか。」
「誰もかれも皆極楽へ行つてくれ、わしだけはいつまでも苦海にゐたいものです。」
これが趙州の答であつた。禅者の大悲心にはまた独特の風調があると云つてよいと思ひます。何れにしても大悲心が覿面に認得せられない限り法界の風光は望まれません。「地に平和、天に栄光」と申します。浄土の荘厳と同じく何れも大悲心の発露に外ありません。今後の世界を救ふものは、この大悲心なのです。さうして大悲はまた大智でなくてはなりません。[52]

あの寸心は、大拙への手紙に、「私は即非の般若的立場から人といふもの即ち人格を出したいとおもふのです。そしてそれを現実の歴史的世界に結合したいと思ふのです」と書いた。『場所的論理と宗教的世界観』には、「我々の自己が自己自身の根柢に徹して絶対者に帰すると云ふことは、此の現実を離れることではない、却つて歴史的現実の底に徹すること」[53]なのだと書いた。そのことを、趙州と信者との問答で結ぶという、そのような仕方で、大拙は語ったのであった。寸心が絶対的一者の自己否定ということをしきりに説いた、それについても大悲心という言葉において大拙は語りたかったであろう。とすれば、この『仏教の大意』は、両陛下への講演であると同時に、亡き心友・寸心への心からの応答でもあったと見ることも十分できるであろう。

むすび

大拙の「即非の論理」（差別即平等・平等即差別、理事無礙法界）は、大拙自らの中で、華厳（事事無礙法界）に進むべきものであった。『仏教の大意』の終りの辺にも、「仏教の独自性は即非の論理から華厳の事事無礙に進むところに在る」[54]といっている。この思想的展望は、すでに『金剛経の禅』の中に示されている。その「六　禅概観」の中には、1　竹篦と拄杖子　2　四法界・法界縁起……　7　四弘誓願

等がある。「即非の論理」は、「応無所住而生其心」におのずから展開するが、それを大拙は、華厳を媒介としつつ大慈大悲の全体作用へ、とつなげている。そうであって初めて、「即非の論理」は完成するのである。そのこころは、寸心の魂と根底において一つのものであった。

注（以下において、『鈴木全集』、『西田全集』はいずれも、岩波書店刊の『鈴木大拙全集』『西田幾多郎全集』を指す。なお、正字は現在通用している字体に直してある。）

（1）『鈴木全集』第五巻、三八〇～一頁。

（2）梵文原文は、次のようである。'yaiva Subhūte prajñāpāramitā Tathāgatena bhāṣitā saiva-a-pāramitā Tathāgatena bhāṣitā. tenocyate prajñāpāramiteti.' E. Conze, *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*, Serie Orientale Roma XIII, Roma, 1974, p. 37, *l.* 25～p. 38, *l.* 2.

（3）『金剛般若経』の漢訳には、代表的なものとしても、鳩摩羅什訳、菩提流支訳、真諦訳、義浄訳などがあるが、いずれも非の字でもってａの否定辞を訳出している。大正八巻参照。

（4）『鈴木全集』第五巻、三八一頁。

（5）このことについて、秋月龍珉は、「……『日本的霊性』の中で、先生は初めて明確に「般若の論理」として、「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「即非の論理」を創唱されたのである（もちろんそれ以前にも「即非」についての言及はある）。その萌芽は、先生の最初の主著ともいうべき英文『禅論文集』三巻（昭和二～九年刊）、そしてその先駆をなした英文『禅仏教入門』（昭和九年刊）の中にも、すでに明らかに読み取ることができるであろう」と指摘している。秋月龍珉『人類の教師・鈴木大拙』（秋月龍珉著作集6、三一書房、一九七八年）二一八頁。

（6）『鈴木全集』第十三巻、二七四～五頁。

（7）同前、二七六頁。

（8）他に、同前、二八一頁等参照。

（9）同前、五〇九～一〇頁。「心非心、即是名心」のことは、第十八節ｂに出る。前掲コンゼ本によると、原文は次のようである。'citta-dhārā citta-dhāreti Subhūte a-dhāraiṣā Tathāgatena bhāṣitā. tenocyate citta-dhāreti.' op. cit. p. 51, *ll.* 18～19.

（10）同前、五一七頁。

（11）同前、四六四頁。

（12）秋月龍珉に次の証言がある。「鈴木大拙は、日本語でもおびただしい数の著述を遺した。筆者は、その最晩年の七年間、毎週一日月曜日の大拙の時間を独占して直接親しく話をする幸運に恵まれたが、ある日、師の大拙に尋ねてみた。「先生の禅についての数あるご本のなかで、ご自身ではどの本がいちばん気にいっていますか。」大拙は即座に答えた。「『禅の思想』を読んでくれたまえ。」」秋月龍珉「一禅者の見た「不可分・不可同・不可逆」『絶対無と場所――鈴木禅学と西田哲学』、青土社、一九九六年、三八一頁。

（13）『鈴木全集』第十三巻、一三八頁。

（14）同前、一五九頁。

(15) 同前、一七六頁。
(16) 同前、一〇〇頁。
(17) 同前、一一九～二〇頁。
(18) 同前、一二一～二頁。
(19) 同前、第五巻、三八七～八頁。
(20) 『西田幾多郎の手紙――鈴木大拙へ――』、古田紹欽篇、新潮社、一九五〇年、手紙九七（葉書）。なお、『西田全集』第十九巻、二七〇頁にも同じものがあり、そこでは、「線引」が「孫引」となっている。
(21) 同前、手紙一一六（葉書）。
(22) 同前、手紙一一八（封書）。なお、『西田全集』第十九巻、四〇〇頁参照。そこでは、「云はさい様」について、「云はさ〔な〕い様」とある。
なお、この手紙に、「私の矛盾的自己同一の論理即ち即非の論理」とあるが、このことに関して、上田閑照は、緻密な分析を行っている。次のようである。「西田が(c)哲学の立場で「現実の世界の論理的構造」として「矛盾的自己同一の論理」と言うのは、「即ち」大拙が(b)独特の論理として、あるいは大乗仏教特有の霊性的自覚の論理として自覚化した「即非の論理」である。ここにはっきり次元の差をふまえて「即ち」で結ばれている。「矛盾的自己同一の論理」は大拙の所謂「即非の論理」が(c)へと換骨奪胎されたものという意味をもっている。これによって西田は哲学の場において「従来の対象論理の見方」とは根本的に異なった（これを否定的に含みながら）新しい立場を開こうとしたわけである（哲学としての意義）。」『経験と自覚――西田哲学の「場所」を求めて――』「三　禅と哲学」、岩波書店、一九九四年、二一七頁。ちなみに、上田は、さらに、(a)の人と(c)の人格のことにもふれ、「人はその場へと換骨奪胎されて新しい人格概念となり、例えば次のように言われる。「私の人格といふのは、主観的・客観的なる真の歴史的世界の発展に於て形成せられたる個物を言ふのである」（一一三―一一三五）。」さらに、「大拙が(b)から(c)をのぞみながら「即非の論理」と言えば、西田は(c)において「矛盾的自己同一の論理」と応ずる。大拙が「人（にん）」と言えば西田は人格と応ずる。大拙が(b)から「妙」と言えば、西田は(c)において、「逆対応」と応ずる。このような、(b)と(c)との次元間の深い断絶の谷間を隔てての呼応交響が成立するのは、大拙も西田も両者共に「(a)から(a)へ」の円転がその実存となっているからである」と指摘している。同書、二一八頁。ここで、(a)・(b)・(c)というのは、(a)「純粋経験」、(b)「純粋経験が唯一の実在である。」、(c)「純粋経験を唯一の実在としてすべてを説明してみたい。」という三重のレヴェルの連関のことである。前掲書、二〇一～二頁参照。なお、上田閑照は、即非の「根本句が発せられるのは(a)→(b)という自覚の出来事であり、発せられた即非の根本句は(b)次元上である。大拙が特に即非の論理と言うのは、実は、(b)次元から既に半ば(c)次元をのぞみ見ているからである」と指摘し、寸心の「矛盾的自己同一の論理」「場所の論理」は(c)としている。同書二一六頁。
(23) 同前、手紙一一九（葉書）。
(24) 前注(18)の箇所参照。
(25) 『鈴木全集』第五巻、四〇一～二頁。
(26) 大正五一巻、二五三頁中～下。
(27) 前掲『西田幾多郎の手紙』、手紙一二〇（葉書）。
(28) 同前、手紙一二四（封書）。

(29) 同前、手紙一二二（葉書）。
(30) 同前、手紙一二三（封書）。
(31) 『西田全集』第十一巻、四三〇～一頁。
(32) 同前、四四五～七頁。
(33) 同前、四二三頁。
(34) 同前、三九八～九頁。なお、沼田滋夫は、『西田哲学への旅――哲学と宗教との接点を追って――』の「第五章、宗教的世界観の哲学」において、この句を引用し、「ここに見られる仏教語は何れも、さきに述べた絶対とは自らの絶対的否定において絶対なのだということ、絶対は絶対にあらず故に絶対ということと同じことを意味し、このことはまた、相対は相対でない故に相対なのだという、言わば、裏からの言い方とも同じであることを語っている、と西田は解している」等と解説している。同書、北樹出版、一九八四年、二二〇頁。
(35) 同前、四〇五頁。参考までに、務台理作は、次のように言っている。「西田先生の最後の論文であり、また西田哲学の最後の仕上げとも云ふべき「場所的論理と宗教的世界観」の中で、宗教心の哲学が論ぜられてゐるとき、先生の脳裡には必ず大拙先生から醸し出されてゐる禅的・人間的精神の香気が感ぜられてゐたにちがひない。「鈴木大拙の即非の論理」といふ言葉もしばしば出てくる。……」前掲『西田幾多郎の手紙』「序」。
(36) 『鈴木全集』第五巻、三八五頁。
(37) 『西田全集』第十一巻、四二三頁。
(38) 『鈴木全集』第七巻、二九頁。
(39) 同前、三二頁。
(40) 同前、一四～五頁。
(41) 同前、第十三巻、一〇一頁。
(42) 同前、一〇二頁。
(43) 同前、九九～一〇〇頁。
(44) 同前、一〇三～四頁。なお、この「超個」と「個」の概念は、『日本的霊性』においても、さかんに用いられている。『鈴木全集』第八巻、八二頁その他参照。
(45) 私はここに、森本省念が、「翁と西田幾多郎先生とは、法然と親鸞を一人格とみる翁の見方によると、表と裏となる。西田全集の読みは大拙全集の読みから入るべきである」と言っていたことを想起せずにはいられない。この句は、しばしば小野寺功氏が強調されるところである。森本省念「大拙全集の読み方」『鈴木大拙――人と思想――』、岩波書店、一九七一年、一〇三頁。ちなみに、務台理作は、「大拙先生は禅家としては、珍らしく体系的な叙述をされ、割合に多く論理のことを問題にされて、独自の深味をもつ「即非の論理」のやうなものを展開されてゐるのであるが、これはたしかに西田哲学からの影響であらう。或る意味では大拙先生の方が、場所的論理を簡素な形で端的に表現してゐるとも云へる。……」と述べている。前掲『西田幾多郎の手紙』「序」。なお、大拙と寸心を一人格と見ることを秋月龍珉はつよく提唱した。「鈴木禅学と西田哲学と滝沢神学」『絶対無と場所――鈴木禅学と西田哲学』、二〇五～六頁。
(46) 『鈴木全集』第七巻、三七頁。この最後の句は、現実世界に働く人格を展望しているのである。
(47) 同前、五八頁。

(48) 同前、六五頁。

(49) 同前、六七頁。以上、事事無礙法界への言及を見たが、これらは、歴史的世界に働く個を展望していると解せよう。

(50) 上田閑照は、前掲論文の中で、大拙の言葉として「『臨済録』はこの人によつて説かれ、この人のはたらき（全体作用）を記録したものである。……この人は超個者であって兼ねて個一者である。臨済は臨済であって、又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いるのである」（鈴木大拙『臨済の基本思想』）とあるのを指摘している。前掲書、二一五頁。なお、私見によれば、『臨済の基本思想』は、もはや「即非の論理」の論理としての究明より、それを生きる「人」の究明に重点をおいていると思う。

(51) 『鈴木全集』第七巻、七八頁。

(52) 同前、七八～九頁。大拙は、『趙州録』のこの話を、最も心に残るものとしていた、と秋月龍珉は証言している。秋月龍珉『鈴木禅学入門』（『秋月龍珉著作集』7）、三一書房、一九七八年、四七～八頁。

(53) 同注(37)参照。

(54) 同前、七八頁。

(補注) 大拙と寸心が心友同士として魂の交流をなしたことは、よく知られている。その一端を示すものとして、石井光雄が、「西田先生と鈴木先生」として、次のように記しているものがある。「昨年六月の初め大拙先生から西田先生が少し御加減が悪いと承ったが大したこともあるまいと高を括つて居つた。然るに七日の昼頃私が古田君と私の宅で午餐を喫して居ると其所へ鈴木先生が来られたと山妻が知らせて来た。早速玄関に御迎へに出ると之は大変、先生は靴も脱がず玄関の敷台に頭をうつ伏しに伏せて欷々と泣いて居られ、私の顔を見らるるや否やワアーと一層激しく泣き出され「到頭西田死んだ」と云ふて愈々涙をぽろぽろ落して居られ、又再び敷台に顔を伏せて泣かるる計りで其顔色土灰の如く蒼ざめ悲嘆の状は父母骨肉を失ふも之れには及ぶまいと思へた。漸くにして古田君の肩にすがり椅子に椅られ御悲嘆の裡に葬儀万端のこと吾等に相談があり、夫れが済んでやがて古田君の肩に縋って円覚寺裡の宅に帰られた。先生は葬儀当日迄二日間床中で悲嘆に悶え苦しまれたと云ふことであるが、寔に両先生水魚以上の交友思ふべきでは無いか。今や大拙先生の御墓予定地も東慶寺墓地にある西田先生の墓の隣域ときまった。此れこそ夫婦ならぬ真の偕老同穴二世の契りと申すべきである。誰か仰がざる交友の亀鑑管鮑這裡に在るを。（昭和二十一年、雑誌『知と行』第十一号に書かれたものを再録。）」下村寅太郎編『西田幾多郎――同時代の記録――』岩波書店、一九七一年、一八五～六頁。

Religious Philosophy Based on "The Logic of SOKU-HI" (即非の論理)

Makio TAKEMURA

It is well-known that Zen-master Daisetsu Teitaro Suzuki and philosopher Sunshin Kitaro Nishida were very close friends since their younger days. They had great and deep influence on each other's thoughts.

The greatness of the influence that Nishida got from Daisetsu is shown in his last work "The Logic of Place and Religious World-view". In it, Nishida often mentioned 'the logic of SOKU-HI (即非)' that Daisetsu expounded frequently in his works. 'The logic of SOKU-HI', which is shown in the form 'A is A, because A is not-A', appears repeatedly in the sutra "Vajracchedikā Prajñāpāramitā". Daisetsu found out in that logic the mode of a subject who has detached from any contradiction of all dualities, while Nishida found out there the logic concerning the Individual or the Self realised through self-denial of the Absolute-being. Further Nishida tried to clarify that the Self realised in religion is none other than the subject who creates the history of this actual world. That corresponds with Daisetsu's intensifing of the great compassion.

In this paper, I intended to make clear the detail of their relationship through examining their works. In the first chapter, I considered what 'the logic of SOKU-HI' which Daisetsu explained is, referring mainly to his work "Zen in The Vajracchedikā Prajñāpāramitā". In the second chapter, I clarified what great influence it gave to Nishida, through his" Diary". In the third chapter, I investigated Nishida's interpretation on 'the logic of SOKU-HI' and its relationship with 'the logic of Place' that Nishida maintained as his original view-point, referring to his work "The Logic of Place and Religious World-view". In the fourth chapter, I considered an example of Daisetsu's response to Nishida's interpretation of 'the logic of SOKU-HI', found in his work "The Essence of Buddhism".

For Daisetsu, 'the logic of SOKU-HI' is what expresses the actual intuition in Zen-Buddhism, but for Nishida, it is what shows the logical structure of the Individual or the Self. At any rate, both of them recognized in it the realization of the Individual or the subject. And then, they seeked the primordial way of life for human beings who work in this real world. I think we should follow their studies and furthermore investigate the logical structure of religious existence common to the East and West religions, which is expressed in Daisetsu's and Nishida's thoughts.