

西田幾多郎と鈴木大拙の思想における 「即」・「即非」概念の差異に関する一考察

Romarc Jannel

【概要】本論文は、西田幾多郎と鈴木大拙がそれぞれ「即」および「即非」という概念に対して与えている解釈の相違に焦点を当てる。鈴木の場合、「即」は本来的な表裏一体の関係を表し、対立するものは区別されることで可知的になり、それは分別識の働きの結果であるとされる。彼の考える「論理」は、対立するものとして認識されたものの元々の同一性を弁証法的に示すものである。一方、西田にとって、「即」はお互いに切り離せない対立する物事の、具体的なレベルでの同一性を表現する。彼の考えでは、「一即多」などの相反する概念は、矛盾的な自己同一性に関連する。両者の概念には確かに著しい類似性が見られるが、完全に同一視できない微細な差異が存在するのである。ただ、この論文は西田と鈴木の違いや類似性の全てを明らかにするものではない。あくまでもこの論文の目的は、西田と鈴木の「即」および「即非」、さらには「絶対矛盾的自己同一」や「即非の論理」といった彼らの論理の内実到最后的な解明を与えることではなく、これらの概念に対して違いを強調する見方が、現在まで十分に議論されていない点を指摘することにある。

【キーワード】即、即非、矛盾的自己同一、西田幾多郎、鈴木大拙

はじめに

「即」または「即非」という表現は、京都学派の哲学者たちの手になる執筆物のあちこちで見受けられる。例えば、鈴木大拙（1870-1966年）はこれらをテーマ化した人物としてよく知られている。後に京都学派と呼ばれる流れの源流である西

田幾多郎（1870-1945年）も鈴木の見点に関心を持った上で、「即」あるいは「即非」概念に言及している。鈴木と西田は、20世紀の日本、特に日本の思想・哲学に著しい影響を与えた研究者であったため、結果として「即」や「即非」の概念は、彼らの間だけにとどまらず、日本における様々な思想・哲学分野の著作の中でしばしば起用されることになった。

こうした意味でも、「即」や「即非」は、日本哲学に関する国内外の研究において、盛んに取り上げられる基本概念の一つだと言ってよい。だが、これらの概念を用いるときに、その思想家たちは本当に一致した理解の上で議論をしているのだろうか。例えば西田が「一即多、多即一」と言う時の「即」と、鈴木が提唱する「即非の論理」の「即」は、本当に「同じ」だと言ってよいのか。これはひいては、西田哲学と鈴木禅学は「同じ」であるかという問題にもつながってくる。この二つは本質的にまったく「同じ」なのか、それとも対象としているものが「同じ」で、その論じ方や力点には差異があるのか、あるいは、そもそも実は二人が問題にしていることは「同じ」ではないのか、本来このような問題には慎重な検討が必要とされるはずである。だが研究の傾向として、これらの概念自体に対する十分な批判的論究も、個々の思想家における使用の差異に関する注意もないままに、漠然と類似性や親近性を指摘し、それを前提にする理解も多いように思われる。

筆者はこの点に疑問を投げかけたい。西田と鈴木、いやそれだけでなく田辺元（1885-1962年）や山内得立（1890-1982年）といった他の「即」概念の起用者たちも含め、彼らの間で用いられた「即」や「即非」の概念については、むしろ不一致を前提に議論を始めるべきではないだろうか。同じ表現を用いているとしても、それを通じて表明している意味内容は、それぞれの哲学者たちの間で絶妙に異なっており、むしろそのことを指摘する方が、重要ではないだろうか¹。

本論文ではこうした筆者の問題意識の一端を、特に鈴木と西田に限定して、表明

¹ 後にも取り上げるが、仏教学者のフレデリック・ジラル（Frédéric Girard）は、論文「場所的論理と絶対者との合一的経験——西田は仏陀の読者であったか？」で、西田と田辺とが、「即」と「即非」について一致した理解を持っていなかったことを指摘している。GIRARD, Frédéric, « Logique du lieu et expérience unitive de l'absolu : Nishida lecteur du Buddha ? », in BERQUE, Augustin (dir.), *Logique du lieu et dépassement de la modernité*, volume 1 (« Nishida : la mouvance philosophique »), Bruxelles, Ousia, 2000, pp. 215-262.

してみたい。ただ、本論文の方針に関して、あらかじめ断っておくべきことがある。本論文の目的は、鈴木と西田の論理の内実を解明することにあるのではなく、また彼らの「即」や「即非」を概念として明晰にすることにあるのでもない。以下で見ていくように、仏教用語としての由来をもつこれらの概念には、言語学や宗教学、歴史学など多方面からのアプローチが要請される。その上で、彼らの哲学ないし宗教用語としての使用や、文脈における意味の解明が求められる。こうした行程は一つの論文で辿りきれものではないし、そもそも辿りきること自体に終わりがあるかも疑わしい。そうした概念の明晰化は、今後の研究として是非とも必要とされるものであるが、筆者の眼目はそこに直接的に貢献することにあるのではなく、上にも述べたように、批判的な顧慮なしに概念の親近性や類似性を強調する傾向に対して、疑問を投げかけることにある。その意味で、西田と鈴木を一例に、「即」や「即非」の概念がこれまで以上に詳細な研究を必要としていることが指摘できれば、本論文の意図は達成される。試論的で不十分ではあるが、以下の試みはこの限りで理解されたい。

第1節 「即」・「即非」概念への言語学的なアプローチ

『広辞苑』（第七版 | 電子辞典）によれば、「即」という語は三つの意味を持つ。この語はまず、【1】「その場・時に」「すぐ」の意味で利用されている。次に、【2】仏教において「相反する二物がそのまま同一であること」「相即」の意味を持つ。そしてこの語には【3】「すなわち」「とりもなおさず」という意味もある²。

これらのうち、仏教的な意味での「即」の起源は、大乘仏教の經典の漢訳にある。そしてこの中では、「即非」もまた、同様の概念を指す語として用いられている。例えば「即非」は、『金剛般若波羅蜜經』（Vajracchedikā-prajñāpāramitā sūtra）の鳩

² 「即」を、現代日本語の「すなわち」のような意味で理解する仕方は、一般的だと言える。素朴に言えば、「即」は二つのアイデアを結びつける術語である。例えば「A」即「B」と言われる場合には、「A」と「B」との関係、もしくは「A」「B」の各語が指す二つのものの関係が主張されている。しかし、「即」の意味の多様さゆえに、これは単なる類似から同一性、または否定的な同一性（純矛盾性）に至るまで、さまざまな関係を意味するものでありうる。

摩羅什 (Kumārajīva, 344-413 年あるいは 350-409 年) 訳と、玄奘 (Xuanzang, 602-664 年) 訳に出てくる。一方で「即」は、「一即多多即一」という仕方でも、『華嚴経』(Avatamsaka sūtra) の仏陀跋陀羅 (Buddhabhadra, 359-429 年) 訳に見られる。また、『般若波羅蜜多心経』(Prajñāpāramitā hṛdaya) にも、「色即是空空即是色」という有名な表現の中に登場している³。

仏教経典の漢訳において、「即」や「即非」はサンスクリット語「eva」の訳語として用いられていたとされる⁴。現代仏教学において、「eva」の意味に関する議論は、1973 年に発表された梶山雄一の論文を契機に、現在まで議論されているテーマである⁵。ここではその多様な意味に関する議論に立ち入ることはできないが、少なくともこの語はインド思想やインド仏教の専門家において今日もなお検討が続けられているような概念であって、その意味で決して単純な概念ではない⁶。

翻訳の仕方に関しても議論すべき論点がある。「eva」の漢訳には、「即」の他に「則」の字が充てられることがある。またそれ以外にも、このサンスクリット語の単語の翻訳には、様々な訳語が用いられている。現代日本語では、「eva」が「実に」

³ 中村元訳註、紀野一義訳註『般若心経・金剛般若経』岩波書店、2017 年、10 頁。

⁴ 仏教経典において、サンスクリット語の「eva」は確かに「即」のような肯定的な意味を持つが、「即」という漢訳は多様な意味を持つ「eva」の翻訳形態の一つにすぎない。また、漢訳における「即」がいつでも「eva」であるわけではなく、「即」と訳されるサンスクリット語は他にも存在する。「即非」に関して言えば、この語はあくまで漢訳に特有の表現であって、これに厳密に対応するようなサンスクリット語の単語があるわけではない。漢訳の「即非」に対応する原文では、例えば「buddhadharmā」(仏法) に対して「a-buddhadharmā」(非仏法) といった仕方でも、多くの場合、ある名詞を否定する否定辞に対応する。そしてここでは、漢訳上「即非」の「即」に対応する「eva」という語が用いられるとは限らない。実際、『金剛経』における「須菩提所言一切法者即非一切法是故名一切法」に対応するサンスクリット語の原文は「sarvadharmā iti subhūte sarve te adharmās tenocyante sarvadharmā iti」であるが、このサンスクリット語には「a-dharmās」(直訳すると「非-法」) という語が含まれている一方で、「eva」という語は含まれていない。

⁵ KAJIYAMA, Yūichi, “Three Kinds of Affirmation and Two Kinds of Negation in Buddhist Philosophy”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie*, 17, 1973, pp. 161-175.

⁶ この議論については、Rein RAUD の「即の論理の起源」(“The Genesis of the Logic of Immediacy”, *Asian Philosophy*, 13, 2/3, 2003, pp. 131-143) という論文が参考になる。Raud のこの論文の出版以後、仏教学者やインド哲学者の間では議論が続けられており、このたった一語のサンスクリット語がどれくらい複雑な問題を孕んでいるかを把握する上で、この論文は重要である。

や「まさに」と訳される場合も稀ではない⁷。また、海外でも「即」と「則」の意味がよく議論され、英語でもフランス語でも、多様に翻訳されている。

日本哲学研究の専門家の間では、「即」と「則」という語が般若思想文献に見られるということは、よく知られている。一般的に「即」と「則」という二つの漢字は、常に同義だとは言えないものの、少なくとも般若思想の文脈においては、同じような意味で利用されている。つまり、どの「ソク」の字が使われているかは、般若思想の文脈においては重要ではない。日本哲学史研究においてこの概念について議論する時には、「即」という字だけを用いるのが一般的である。

「即」という単語が近代日本で広く受容されたのは、主に鈴木大拙の影響によるところが大きいと考えられる。これを仏教学的にはなく、哲学的なアプローチにおいて取り上げたのは、京都学派の哲学思想家たちであった。また、「即非」に関しても、この論理を最初にテーマ化したのが鈴木だとする研究も多い⁸。

以上のように、「即」および「即非」という言葉それ自体には、仏教学、仏教史的に見て長い間議論されてきた複雑な問題がある。にもかかわらず、西田や鈴木に注目する現在の日本哲学史・思想史の専門家の間では、これらの概念の内容自体にはほとんど注意が与えられていないように思われる⁹。その意味で、これらの概念を自身の哲学として用いるいわゆる「京都学派」の哲学者たちの用語法には、実は多様な差異が潜在している可能性がある。彼らが具体的にどの程度のレ

⁷ 例えば、初学者向けの『J. ゴンダ：サンスクリット語初等文法』（春秋社、1989年）を日本語に翻訳した鏗淳は、この書の「語彙」欄の「eva」の項目に「直前の語を強調する不変辞」として「～こそは、実に、まさに、ただ」といった日本語訳を掲載している。

⁸ 例えば、「AがAであるのはAがAでないからである」と言う。この論理をインド般若思想の原理であるとして指摘したのは我が国の鈴木大拙博士の天才」だと山内得立は述べている（山内得立『随眠の哲学』岩波書店、1993年／燈影社、2002年、136頁）。また、次の拙者を参考のこと。JANNEL, Romaric, *Yamauchi Tokuryū (1890-1982). Philosophie occidentale et pensée bouddhique*, Paris, Éditions Kimé, 2023。山内得立の哲学についての世界初のモノグラフィである本書では、西田、鈴木、山内などの「即」「即非」概念についても触れている。

⁹ もちろん、議論自体がまったくなかったわけではない。例えば秋月龍珉（1921-1999年）は、鈴木と西田の「即」「即非」の見方が同一であることを主張している（秋月龍珉『秋月龍珉著作集8——鈴木禅学と西田哲学との接点』三一書房、1978年、201頁）。簡潔に言えば、秋月はこれを根拠にして西田哲学が般若思想や禅思想の包含を目指していると考えた。このような理解は、仏教学的由来を問う堅実な見方であって、最近の仏教学者である竹村牧男の『〈宗教〉の核心——西田幾多郎と鈴木大拙に学ぶ』（春秋社、2012年）にも見られる立場である。

ベルでこの概念を理解していたのか、その典拠となるものはインド的だったのか、漢語的だったのか、あるいはもっと素朴なニュアンスに依拠したものにすぎなかったのか、こうした論点に注目することは、彼らの哲学的多様性やその重要性、起源を把握する上で重要な意味をもつ。

実際、鈴木と西田の間で交わされた書簡には、「即」および「即非」の「論理」に関する議論がある。このうち、西田が鈴木に宛てたある書簡からは、両者の間でこれらの語の持つ意味が異なっていた可能性が読み取れる。西田の立場を見る前に、次節では、先に「即」と「即非」に関する鈴木の理解を確認しておこう。

第2節 鈴木大拙における「即」の関係と「即非」の論理

鈴木は自分の著作の中でしばしばこの「即」や「即非」といった概念を用いている。例えば、この概念は1944年に出版された『日本的靈性』に登場する。西田はこの著書を読んで鈴木宛の手紙を執筆しており、この手紙は彼らの間で交わされた「即」「即非」議論の端緒だと言うことができる。そして鈴木はさらに『東洋的な見方』(2014)において、この「即」「即非」という主題を再び取り上げていく¹⁰。

この著書の名前は、そこに収められている「東洋学者の使命」(1961)という論文のタイトルに由来している。その中で、鈴木は「色即是空空即是色」という表現について、以下のように述べている。

般若系の仏教では、これ〔甲は非甲なるが故に甲なり〕という即非の思考方を「色即是空、空即是色」というのである。色は有形、空は無形、それで有が無で、無が有だという、これが般若の立場である。西田哲学の「絶対矛盾の自己同一」である。普通の論理では許されぬ命題である。¹¹

この箇所では、禅仏教に属するある考え方が話題になっている。それは、「Aは

¹⁰ 鈴木大拙『東洋的な見方』岩波書店、1997年／2014年。

¹¹ 『東洋的な見方』、18頁。

非 A であり、故に A である」という考え方である¹²。鈴木によると、これは般若思想において「色即是空、空即是色」という命題で表されている考え方でもある。したがって、鈴木において「A は非 A であり、故に A である」ということと「A は B であり、B は A である」ということは同じような事柄を指すものとして理解されている¹³。

鈴木は別の例を挙げて、「それで有が無で、無が有だという、これが般若の立場である」と説明している。鈴木は、これが般若の思想に属する命題であり、普通の論理では、つまり西洋の論理では認められない命題であると主張するのである。確かに、以上のような考え方はアリストテレスのように見えた矛盾原理に反する。数頁後、鈴木は「有限即無限、無限即有限」と主張するにまで至っている¹⁴。

アリストテレスであれば、このような考え方を詭弁もしくは無意味だと評価するだろう。いずれにせよ、この論文集だけではなく、鈴木の執筆物にはこのような矛盾的な命題が何度も繰り返されている。『東洋的な見方』では、「一即多、多即一」も登場する¹⁵。

『日本の靈性』初版本などの一編で所収された「金剛經の禪」において、鈴木は『金剛般若波羅蜜經』にある「即非」を、以下のように説明している。

「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、また靈性的直覺の論理であって、

¹² 鈴木自身の表現では「甲は非甲なるが故に甲なり」であるが、ここでは、山内得立が示したより簡潔な表現を踏まえてこのように表記する。

¹³ 鈴木が示すこの類似は、少なくとも論理形式の観点からは、批判が可能である。確かに、「A は非 A であり、故に A である」というのは、A は A とは別のものであるから A であると換言できるので、「A とは別のもの」を B とすることで、「A は B であり、B は A である」ということに繋げられるように見える。しかし厳密にはこの二つの命題は決して同じではない。なぜなら「A ではないもの」(非 A) と、「A とは別のもの」(B) は、直ちに同一とは考えられないからである。両者のあいだには論理的な跳躍がある。

¹⁴ 『東洋的な見方』、24 頁。

¹⁵ 『東洋的な見方』、35 頁。

禅の公案を解く鍵なのである。¹⁶

この箇所において鈴木は「即非」を論理と呼ぶことについて、「論理か何かわからんが」と迷ってはいる。だが、最終的には採用されて「即非の論理」という表現が成立している。ここで鈴木は「禅の公案を解く鍵」として「即非」を論理のように理解する有効性があると考えているのである。他の箇所において同じく『金剛般若波羅蜜経』を引用しつつ、彼はこの「即非」の「論理」について「これが禅の大体の論理である」（同 442 頁）と主張し、「禅」の論理に紐付けている。

鈴木 of 著作において、「即」および「即非」はどのように使われているのだろうか。まず確実に言えることは、「即」の概念は、二つの事物の関係を記述するために利用されているという点である。例えば、「有限即無限、無限即有限」と書かれている箇所がそれである。鈴木の見方から見れば、人間の世界では様々なものが区別されており、諸々の数字、動くものと動かないもの、有限と無限などが区別されている。

実際、環境の理解は物事の相対的な区別に基づいている。具体的な例をもとに考察しよう。われわれは生活の中で「これは食べられるか、食べられないか」といった具合に、食用に適するものと食用に適さないものを区別する。そして、食用に適するものについて、植物と植物でないものを区別する。そしてまた、それぞれの中で区別が加えられ、分類がなされていく。この区別の作業は、物事の区別の規準がなくなるまで——少なくともこの作業のための努力が必要でなくなるまで——続けられる。とにかく、この分化の働きは、個物がどのようなものであるかが識別される限りにおいてのみ有効であるので、無限には続けられない。鈴木によれば、仏教の観念を用いて言えば、この区別の作業は「分別識」として行われる¹⁷。

この観点から言えば、「即」という字が表現しているのは、意識が諸々の物事に関してなす区別の働きを受ける前の状態であり、人間が物事の世界を理解できるのはこの区別の働きによってである。したがって、この考え方から見れば「即」と

¹⁶ 鈴木大拙『鈴木大拙全集』岩波書店、1968年、第5巻、387頁。

¹⁷ 『東洋的な見方』、23-25頁。

いう語は、ロゴスの働きとは別のものとして、またはこの働きと矛盾するものとして、識別されて分かたれてしまった二つの物事の同一性を表現する。つまり、識別された二つの物事は、同じ事象の二側面に他ならない。「即」という語で表現されているのは、二つの物の表裏一体を表現する働きなのである。

鈴木論文における「即非」という用語の使用法を、「即」のそれと比べてみると、「即非」はまた違った仕方で用いられていることが分かる。「即非」は、「即」のように矛盾するものとして判断された諸事物の元々の同一性を表現するのではない。むしろ論理としての次に属する「即非」は、ロゴスの働きで分離された後の物事を縫い合わせる。即非の論理は、否定（非）によって物事を同一化（即）する。鈴木によれば、この論理は識別されてしまった物事を、識別に先立つレベルに、つまり同一ではないものとして判断された物事を、表裏一体の関係に引き戻すのである¹⁸。

否定（非）による同一化（即）が即非の論理を構成しているというこの事実には、矛盾的な側面も、合理的な側面も含まれる。同じ事情の元で同じものが同時に存在と非存在であるというのは有り得ない。これはアリストテレスの重要な教えである。それにもかかわらず、存在と非存在はお互いにお互いの意味の一部を与え合っている。また、それだけではなく、それらは互いに対照させることによるのみ形而上学的に把握できると鈴木は考えている。こうして存在と非存在の関係は、鈴木においては光と闇の関係に比せられる。

鈴木立場から見ると、この即非の論理は東洋の方法であり、根本的に西洋の方法に異なるものである。西洋の方法は光と闇の根源的な区別から始まったと彼は説明する。西洋の方法は、分別識の働き後の物事の状態に注目する。それに対して東洋の方法は、鈴木によると、分別識の働きの前、あるいは「数以前、時間以前」そして「未分以前」または「ローゴス以前」、物事の状態に注目するという点に、特徴がある¹⁹。

¹⁸ 鈴木執筆物において「即」と「即非」とはいつも綺麗に区別されていると言えないが、彼の使用方法にはこのような区別を見ることができる。

¹⁹ 『東洋的な見方』、26頁。鈴木と西田の見解を比較するために、西田の論文「絶対矛盾的自己同一」から次の引用を参照。「現在の矛盾的自己同一として過去と未来とが対立するの

このように鈴木は、もともと「分別識」に先立っている物事の表裏一体な側面として「即」を理解する。ただ、「即非の論理」は単に分別された二つの事柄の関係にかかわるだけではなく、「弁証法」的なものでもある。『鈴木大拙全集第十三巻』に収録されている「禅の思想」では、鈴木は「自分」というものについて次のように述べている。「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証法論理である」²⁰。

「弁証法」は、彼の時代の日本の哲学界における流行語ともいべき表現である。当時、弁証法という語がどのように理解されていたかということだけでも、大きな研究課題となるだろう。少なくとも、鈴木の宗教的なアプローチにおける「弁証法」はマルクスの弁証法に属する類いのものではない。そしてまた、ヘーゲルの弁証法でもない。なぜなら、鈴木にとってヘーゲルの弁証法はロゴスに属するものだからである。鈴木が考える弁証法は「般若の即非的弁証法」である²¹。従って、先ほどの引用箇所鈴木は、このような表裏一体が二つのものの「止揚」によって成立すると言いたいのではない。鈴木は、仏教の思想を背負う後継者として、物事が実体性や物質的性格を持つとは考えず、むしろ「空」だと主張する。この意味で、即非の論理の表裏一体は、西洋の論理における同一性ではない。事物に実体性がない限り、こうした同一性は主張できない。物事がこのように実在するのは、仏教的に言えば、物事がそれ自体としてある存在性を持つからではない。むしろ物事自体は無自性であって、縁起という相互的な関係によって生起する。物事が実在するのは、それが存在の分有に関わるからではなく、他のものとの関係に参加するからである。この関係は鈴木にとって弁証法的である。即が同一性を意味しているのは、こうした文脈においてだと考えられる。

である。而してそれが矛盾的自己同一なるが故に、過去と未来とは又何所までも結び附くものでなく、何所までも過去から未来へと動いて行く。而も現在は多即一一即多の矛盾的自己同一として、時間的空間として、そこに一つの形が決定せられ、時が止揚せられると考へられねばならない。そこに時の現在が永遠の今の自己限定として、我々は時を越えた永遠なものに触れると考える。併しそれは矛盾的自己同一として否定せられるべく決定せられたものであり、時は現在から現在へと動き行くのである」西田幾多郎『西田幾多郎全集』岩波書店、1965年、第9巻、150頁。

²⁰ 鈴木大拙『鈴木大拙全集』岩波書店、1981年、第13巻、119-120頁。

²¹ 同上、120頁。

ここまでを要約しよう。鈴木は「即」を物事の元来の表裏一体的なあり方として説明した。普段、人間はこれらの物事をロゴスの働きによって別々の物事として把握する。この視点から見ると、「即非の論理」とは、非においてある即（即非）であり、別々のものとして判断された物事の原本的な表裏一体を表明する以上に、その物事の間にある特殊なる「弁証法」的な関係を表現するものである。

鈴木の説は深い神秘的・宗教的な性質を持っている。この宗教的な性質——筆者はこの表現を否定的な意味で用いているのではない——は、ある知的作業に先立つ現実世界の可能的な見方とその解明の可能性に対する信頼に依るものである。だが、どのようにすれば知的作業なしに何らかのものを理解でき、説明できるのか。このような宗教的な飛躍は現実世界の実際の認識に役立つものではない。これに加えて、物事の表裏一体はどこまで拡大すべきか、あるいはどこまで止めておくべきか。例えば、一と多の同一性のような矛盾したもの、あるいは鈴木を理解に従えば、数字の同一性²²など、諸々の物事をお互いに同一のものとしていくとき、最終的には万物を同一化するという奇妙な、それでいてある意味で暴力的な結論に到達しないだろうか。さらに、知ることがロゴスを働かせることである限り、物事の不可知な本来的状態を知ろうと探ることは、果たして本当に可能なのだろうか。

哲学的な立場から見ると、鈴木のお考え方は、アポリア及び矛盾点を、少なくとも多数の不整合な点を、含むと思われる。しかしながら、こうした問題点を批判的に分析することが本論文の目的なのではない。「即」と「即非」という本題に戻ろう。

第3節 「即」と「即非」に関する鈴木と西田の差異への着目

以上から、般若思想の文献の土台であり、鈴木が解明しようとする特別な同一的關係の本質が明らかになった。ところで、他の京都学派の著者、例えば西田や田辺や山内も、「即」と「即非」という表現を使用している。これまで日本哲学史の専

²² 鈴木にとって、数字はお互いに関連している。数字は他の数字に対して自分の意味を持つと、彼は考える。

門家は、この「即」と「即非」の概念を、鈴木においても西田においても田辺においてもおおむね同じような意味で理解され得るものと素朴に見なしてきたところがあるように見受けられる。しかし、西田の書簡を読めば、京都学派の思想のあいだに、「即」概念、「即非」概念の多様性があつたことを想定せざるを得なくなる²³。

京都学派の思想において、「即」を常に同一の意味内容として理解することの不可能性にはじめて注目したのは、フレデリック・ジラルールである。20年以上前にジラルールは、西田と田辺の思想を取り上げ、彼らにおいて「即」の理解が異なっていることを明確にした²⁴。彼の説明によれば、田辺の立場に比べると、西田における「即」は「不離」(indissociabilité)を意味しているのであつて、「一体」(identité substantielle)を意味しているのではない。ジラルールによると、後者の立場は、「総合的な一致」を認めなかった西田の立場と両立しない。ジラルールの説明に従えば、西田にとって「一と多」(l'un et le multiple)や「絶対者と相対者」(l'absolu et le relatif)は切り離せないものではあるが、最終的に唯一の同一的なものへと合一化されるわけではない²⁵。西田に於ける「即」とは根本的なレベルでの結合や同化の方式を意味しないのである。端的に言って、西田において「即」は二つの反対者を関連づける記号である。そこでは「即」を媒介に対立する二つのものは、一つのものに吸収されてしまうのではない。それは反対者の一体、つまり反対者の表裏一体ということではない²⁶。

²³ 西田の執筆物において「即」という語自体は1939年ごろに一般的に使われているようになる。本論文では最初に述べた方針に基づいて、西田哲学におけるこの概念の使用の歴史全体には踏み入らない。

²⁴ GIRARD, Frédéric, « Logique du lieu et expérience unitive de l'absolu : Nishida lecteur du Buddha ? », *op. cit.*, p. 253.

²⁵ 実際に、西田は「形而上学序論」(1933)で次のように述べている。「自己同一といえ、或は主客合一と考えられ、或は自己自身を限定する無限なる作用と考えられる。併し主客合一といえ、主もなく客もない、単なる無差別という如きものと考えられるか、さもなくば主観客観の合一点という如きものたるに過ぎない。[……]真に自己同一なるものは単なる一者として自己自身を限定するのでもなく、又単なる作用的過程として自己自身を限定するのでもなく、世界として自己自身を限定するものでなければならぬ」(西田幾多郎『西田幾多郎全集』岩波書店、1965年、第7巻、57-58頁)。

²⁶ 論文「種の生成発展の問題」(1937)において西田は、「一即多、多即一」という表現に関し、「一」と「多」が「弁証法的に相結合し相限定する」ことについて、次のように説明している。「一が多となることによって一たるを失うのではなく、多が一となることによって多

ジラールが行った西田と田辺の区別の解明は、西田の書簡に基づいている。彼によるこうした説明をもとに考えてみるならば、「即」の解釈に関しては、鈴木と西田の間にも隔たりがあると思われる。西田にとって「即」の関係とは決して同一化していない二つの反対者の関係であるが、鈴木にとって「即」の関係は本来的な同一性、すなわち分別識の働きの先立つ表裏一体を意味すると解釈できる。

西田と鈴木は旧来の友人で、お互いの著作を読んでいた。彼らの見解の類似点と相違点を把握するために採るべきもっとも自然な方法は、彼らの執筆物自体を探ることであるだろう。「即」に関しては、前節で見たように、鈴木は『東洋的な見方』（18頁）で、「即」という語と「即非」の論理は普通の論理ではないと主張していた。彼にとって、「即」の論理は「般若の立場」に属し、「絶対矛盾の自己同一」である。つまり、1961年に出版されたこの論文の鈴木は、「般若の立場——言い換えると「即非」の論理——と「絶対矛盾の自己同一」という西田の作った概念は、同じ論理であると考えていた。

だが、この同一視は、どこまで正当化できるだろうか。西田が唱えた「絶対矛盾の自己同一」と、鈴木のそれに対する理解は、どこまで同じだろうか。この概念を西田の側に立って詳細に解明することは、本論文で扱える仕事では到底ない。さしあたり藤田正勝の『日本哲学史』という著書に基づいて、「絶対矛盾の自己同一」に関する総合的な理解を確認することで、議論を進めたい²⁷。

藤田によれば、西田は現実の世界を無限な弁証法的過程として把握するとともに、一つの全体として与えられたものとしても理解した²⁸。さらに、西田にとって、現実の世界として成立している「現在」は、無限の過去と無限の未来をともに働かせている。無限の過去も無限の未来も多様な意味や課題や傾向などを含んでおり、これらはこのように矛盾を内包しながら同時存在している。故に、現在とは諸々の事物の矛盾、とりわけ過去と未来との矛盾であると言える。また、他方で現在は、自己矛盾を含みもつ自己自身を越えようとする或る時代の内在的な矛盾でも

たることを失うのではなく、一と多との矛盾的同一として、それ自身によって生きるものがあるのである」（西田幾多郎『西田幾多郎全集』岩波書店、1965年、第8巻、504頁）。

²⁷ 藤田正勝『日本哲学史』昭和堂、2018年、237-238頁。

²⁸ 同著 237頁。

ある²⁹。藤田は以下のように述べる。

一方で無限な弁証法的過程であるとともに、他方、世界の無限な「重畳」をなすものとしても、歴史的実在の世界は絶対に矛盾するものの同一という性格をもつ。この「絶対に相反するものの同一」という関係は、『哲学論文集第三』以降、「矛盾的自己同一」ないし「絶対矛盾的自己同一」という言葉で言い表され、西田の思想の核心を言い表す述語として用いられていくことになる。³⁰

さて、この弁証法的な矛盾を内包する概念に、先ほどの引用箇所鈴木は、「即非」の論理の現れを、要するに般若の論理を見ていた。鈴木と西田の考え方は近似するように見えるかもしれない。上田閑照のように、「大拙が「人」といえば、西田は人格と言う。大拙が「即非の論理」といえば、西田は「絶対矛盾的自己同一」と定式化する。大拙が「妙」といえば、西田は「逆対応」と応える」と考えることも可能かもしれない³¹。しかし、このような対応関係に基づく同一視は、鈴木と西田の「即」および「即非」、さらに西田の「絶対矛盾自己同一」と鈴木の「即非の論理」の相違点に関する問題を背後に隠蔽してしまう姿勢でもある。

なるほど、宗教者である鈴木はそのように考えたかもしれない。しかし、哲学者である西田が、まったく同じように問題を捉えていたかは、なお問われるべきである。1945年3月11日（西田の死亡の数ヶ月前）に西田が鈴木へ宛てた2144号手紙には、以下のように書かれている。

私は今宗教のことをかいています 大体従来の対象論理の見方では宗教というものは考えられず 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ぬと云うことを明にしたいと思うのです 私は即非の般若的立

²⁹ 同著 238 頁。

³⁰ 同著 238 頁。

³¹ 上田閑照編『西田幾多郎哲学論集 II——論理と生命他四篇』岩波書店、2019年、412頁。

場から人というものが即ち人格を出したいとおもうのです。そしてそれを現実の歴史的世界と結合したいと思うのです。³²

この鈴木宛の西田の書簡で理解すべきことは、1945年3月の時点の西田にとって「矛盾的自己同一の論理」と「即非の論理」とのあいだには、彼が「即ち」という語で指示するところの、何らかの関係があるということである。しかし問題は、「即ち」の意味である。この「即ち」は、両「論理」の完全な同一性を指しているのだろうか。つまり、「矛盾的自己同一の論理」と「即非の論理」は、いつでも言い換えが可能な概念として理解されるものなのだろうか。外見上はそう見えるかもしれない。しかしこれは、西田が遂行しようとしている研究を親友にアピールするための文章であって、人としての鈴木に寄り添った書き方をしている面が考慮されなければならない。

もちろん、1945年5月に脱稿された論文「場所的論理と宗教的世界観」において、西田が鈴木という即非の論理を、ヘーゲルの弁証法がまだ「対象論理的立場」にあるのに対して、「真に絶対弁証法」として評価している面も無視できない³³。この絶対弁証法はまさに西田が構築しようとするものである。西田は鈴木の説明を尊重して、自分の立場を作ろうとしている。この点は事実である。

しかし、本論文において仏教思想を例に挙げる際、または仏教の考え方を基盤とする際に「即非」という表現が用いられるが、それ以外の場面では西田は「逆対応」という表現を使用している。なぜ、仏教思想の哲学的意義を強調した西田が「即非」という言葉をもっと頻繁に使用しなかったのかという点が、問題とされるべきである。これは、彼にとって「即非」と「逆対応」という概念の間に、わずかであっても差異があるからではないだろうか。

二ヶ月後、1945年5月11日付の鈴木宛の2195号手紙の中で、西田は自分の思考の結果について述べている。

³² 西田幾多郎『西田幾多郎全集』第三版、岩波書店、1980年、第19巻、399-400頁。

³³ 西田幾多郎『西田幾多郎全集』第二版、岩波書店、1965年、第11巻、399頁。

君の宗教論を拝見した 色々教えを受けた 同感する所多い 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って従来に貢献するものあるでないかと思う キリスト教は論理的に言語的論理 対象論理だという 神を対象的方向の極に見て居るのである 絶対矛盾的自己同一の論理は一面般若即非の論理であると共に 一面にその自己限定として 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う。³⁴

絶対矛盾的自己同一と即非の論理が同一であるか、あるいは近似しているだけであるかという問題は、この箇所で見られるものである。西田はここで、「唯一なるもの即ち個」がどのように「出て来る」かを鈴木に説明しようとしている。彼は「絶対矛盾的自己同一の論理」から出て来ると主張するが、仮に「絶対矛盾的自己同一」＝「般若即非の論理」であったとして、「唯一なるもの即ち個」が即非の論理からどのように出てくるかは自明ではない。つまり「個」の出現という問題に関して、西田の場合は矛盾的自己同一を土台にすることができるが、鈴木「般若即非の論理」では「個」の出現を説明できるか、説明として果たしてどこまで行けるのか、「絶対矛盾的自己同一」概念の及ぶところまで説明することが可能なのかといった問題が問われなければならない。この「個」の出現が絶対矛盾的自己同一の論理の「自己限定」であるならば、同じように「個」の出現は、鈴木という「般若即非の論理」の「自己限定」であると考えてよいということになるのだろうか³⁵。少なくとも、「個」の問題を西洋哲学の伝統を踏まえて思索する西田の知見は、鈴木知見とは決して同一ではない。彼らをそう簡単に同一視することはできない。明らかにここには、より詳細な研究が必要とされている。

³⁴ 西田幾多郎『西田幾多郎全集』第三版、岩波書店、1980年、第19巻、426-427頁。

³⁵ 西田の考える「個」の出現は仏教的な影響を受けたと思えるかもしれないが、1930年代頃から西田はヘーゲルの影響を受けて「個物」を弁証法的に把握しようとする。この西田のその問題の捉え方は「弁証法的一般者」という有名な課題にも関連している。このような問題について後期西田は中期西田の取り上げていた観念とは決定的に変わると言えない。「個物」と「弁証法的一般者」との関係について氣多雅子「西田の「個物と個物との相互限定」をめぐって」『日本哲学史研究』第12号、16-41頁を参照。

おわりに——要略

鈴木にとって、「即」は本来的な表裏一体の関係を記述する概念である。彼の見方では、対立者を区別されたものとして把握することは、物事が可知的なものとなることと同じく、物事に対する分別識の働きの結果である。そして、即（非）の論理は、対立するものとして把握されたものの元来の表裏一体を弁証法的に表明する。

一方で西田にとって「即」とは、お互いに切り離せない対立する物事の、具体的なレベルでの結合を表現する。つまり、本質的なレベルでの同一性、区別の欠落した一体性を意味するわけではない。一と多との矛盾的自己同一について語るとき、彼が考えているのはこのことであろう。一と多は二つの別のものであるが、矛盾的自己同一性の弁証法的な関係に巻き込まれている。一に基礎をつけるものが多く、多に基礎をつけるものが一である。両者はお互いに対立してはいるが、相対するものとして把握できる。

さらに、西田の哲学において矛盾的自己同一は現在の出現に繋がる。繋がるというよりも、それは、無限の過去と無限の未来の対立を通じて、個を時間の流れに実現する過程を明確にする。つまり、絶対矛盾自己同一とは時間の流れに関与する。西田のいう矛盾的自己同一は、鈴木という「即非の論理」とは異なり、時間の流れ以前の、元来的な表裏一体またはロゴスの働きに先立つ状態に関するものではない。鈴木において「即」と「即非の論理」は「時間以前」、超時間的な表裏一体について述べるために用いられているが、西田においてこれらは、現在における不可分性、そして現実における「個」の出現について述べるために用いられている。従って、鈴木と西田の即と即非の解釈には、時間の位置づけに関する意図にも差異がある。

このように、鈴木と西田の即と即非の解釈には、相違する要素がある。勿論、彼らの立場が近似していることは確かである。しかし、厳密かつ根本的に言えば、鈴木と西田それぞれの立場を同一視することはできない。西田の説明に依拠するな

らば、むしろ二人の立場の相違を前提に議論せざるを得ない。この差異がどの程度まで及ぶのか、またこの差異によって何が異なるのかについては、詳細な研究が必要である。

このような考察は、「即」を取り扱った京都学派の他の哲学者たちの思想の解釈にも影響を与えるはずである。他の京都学派の哲学者の思想、特に田辺元と山内得立の思想における「即」や「即非」概念の利用とその意味を、西田と鈴木の使用とその意味に比較しながら検討することは、京都学派の哲学のより深い理解にわれわれを導くと思われる。

最後に本論文の提起した問題が有する展望を、以下で三つ挙げておく。

第一に、通説に対する見直しが挙げられる。「即」「即非」概念について考察する際に研究者は、主に西田と鈴木を取り上げる傾向があり、これらは京都学派において1939～40年ごろに主題化されたと主張されることが多いが、しかし、1935年の田辺の論文「種の倫理と世界図式（承前）：絶対媒介の哲学への途」では、「即」概念はすでに哲学的に利用されている³⁶。京都学派における「即」「即非」概念の研究は、新たな京都学派像につながる可能性がある。

第二に、彼らの「同一」「同一性」概念の内容の再検討である。「即」や「即非」や「弁証法」などがある種の「同一」を指示するものであるとしても、その「同一」の意味が曖昧なままに議論はなされるべきではない。精密な意味が問題にされなければならない。

第三に、これからの哲学に対する有効性への疑義が存在する。哲学の論理を問う際には、宗教的な文脈に由来を持つ「即」・「即非」概念が、東洋的な新しさなどに依存せず、それ自体として論理的な有効性を持つと考えて良いかどうかは問われなくてはならない。また、類似する考え方が西洋の中世哲学に全く見当たらないわけではない。その中で哲学者がとりたててこの概念を起用することの意義については、今後はっきりさせていかなければならない。

³⁶ 田辺元「種の倫理と世界図式（承前）：絶対媒介の哲学への途」『哲学研究』第20巻、第11号、1935年。

参考文献

- GIRARD, Frédéric, « Logique du lieu et expérience unitive de l'absolu : Nishida lecteur du Buddha ? », in BERQUE, Augustin (dir.), *Logique du lieu et dépassement de la modernité*, volume 1 (« Nishida : la mouvance philosophique »), Bruxelles, Ousia, 2000, pp. 215-262.
- JANNEL, Romaric, *Yamauchi Tokuryū (1890-1982). Philosophie occidentale et pensée bouddhique*, Paris, Éditions Kimé, 2023.
- KAJIYAMA, Yūichi, “Three Kinds of Affirmation and Two Kinds of Negation in Buddhist Philosophy”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie*, 17, 1973, pp. 161-175.
- RAUD, Rein, “The Genesis of the Logic of Immediacy”, *Asian Philosophy*, 13, 2/3, 2003, pp. 131-143.
- 秋月龍珉『秋月龍珉著作集 8——鈴木禅学と西田哲学との接点』三一書房、1978年。
- 藤田正勝『日本哲学史』昭和堂、2018年。
- 氣多雅子「西田の「個物と個物との相互限定」をめぐる」『日本哲学史研究』第12号、16-41頁。
- 中村元訳註、紀野一義訳註『般若心経・金剛般若経』岩波書店、2017年。
- 西田幾多郎『西田幾多郎全集』岩波書店、第7巻、1965年。
- 『西田幾多郎全集』岩波書店、第8巻、1965年。
- 『西田幾多郎全集』岩波書店、第9巻、1965年。
- 『西田幾多郎全集』岩波書店、第11巻、1965年。
- 『西田幾多郎全集』第三版、岩波書店、第19巻、1980年。
- 鈴木大拙『東洋的な見方』岩波書店、1997年／2014年。
- 『鈴木大拙全集』岩波書店、第5巻、1968年。
- 『鈴木大拙全集』第二版、岩波書店、第13巻、1981年。
- 竹村牧男『〈宗教〉の核心——西田幾多郎と鈴木大拙に学ぶ』春秋社、2012年。
- 田辺元「種の倫理と世界図式（承前：絶対媒介の哲学への途）『哲学研究』第20

卷、第 11 号、1935 年。

上田閑照編『西田幾多郎哲学論集 II——論理と生命他四篇』岩波書店、2019 年。

山内得立『随眠の哲学』岩波書店、1993 年／燈影社、2002 年。

鎧淳訳『J. ゴンダ：サンスクリット語初等文法』春秋社、1989 年。

(ロマリク ジャネル 京都大学人文科学研究所 研究者)