

〈即非の論理〉の淵源と構造——井上克人〈露現と覆蔵〉的解釈の可能性

末村正代

本稿は、2024 年 3 月 2 日に開かれた「井上克人先生追悼研究集会」の発表資料の後半部である。当日は前半部で、鈴木大拙の提唱した〈即非の論理〉の成立に影響を与えたと考えられる二度目の〈見性〉経験の検討をおこない、後半部では〈即非の論理〉に代表される大拙の矛盾相即の論理の解釈に、井上克人先生が探究した〈露現と覆蔵の論〉を適応する可能性について検討を加えた¹。

今回、後半部を掲載するにあたり、あらかじめ〈即非の論理〉について略述しておく。〈即非の論理〉とは、『金剛般若経』から抽出された矛盾的構文である。大拙は、『日本的靈性』の初版のみに収められた「金剛経の禪」で〈即非の論理〉を初めて定式化して提示した。大拙は「金剛経の禪」においても、それ以後の論考においても、この論理の内実を詳細に説き明かしてはいない。そのため、先行研究の解釈もいまだ一定していないのが実情である。以下の引用は、最も標準的であるとされる『金剛般若経』第 13 節を挙げて、〈即非の論理〉を公式化する箇所である。

まず第十三節にある「仏説般若波羅蜜。即非般若波羅蜜。是名般若波羅蜜」から始める。これを延書きにすると、「仏の説き給う般若波羅蜜というのは、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」、こういうことになる。これが般若系思想の根幹をなしている論理で、また禪の論理である、また日本的靈性の論理である。ここでは般若波羅蜜という文字を使ってあるが、その代りに外のいろいろの文字を持って来てもよい。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、否定が肯定だと云うことである。[5/380-381]²

¹ 今回は問題提起にとどまったが、〈露現と覆蔵〉と〈即非の論理〉を時間論という視点から接続させる試みについては、井上先生のご著書を手引きとして、いつか稿を改めて論じたい。

² 以下、『鈴木大拙全集増補新版』全 40 巻（岩波書店、1999-2003）からの引用は、[巻/頁] の形で略記。

「矛盾が宗教的体験即ち信そのものであるから、矛盾の論理というものを作り上げねばならぬ。それは般若即非の論理である、また即非即是と云ってもよい。宗教の生命は実にここに在る」[6/290 傍点原文]とも述べるように、大拙は〈即非の論理〉という矛盾相即の論理に宗教の核心を看取し、生涯にわたって即非的事実を説き続けたと言える。

井上克人〈露現と覆蔵の論〉概要

ここからは、上記のような大拙の矛盾相即の論理の解釈に、「東アジア的思惟の特質」[鏡 vi 傍点原文]³を示すとされる井上先生の〈露現と覆蔵の論〉を適用する可能性を探っていきたい。以下、当該の論が比較的簡潔にまとめられている部分である。

そこでは超越的に一なるものが自ら動いて自己展開していき、個々の存在者の中に内在化していく運動、言うなれば超越的・覆蔵的なものの自己開顕、自己顕在化していく運動が説かれるのであり、その意味で本体的一元論の構造をもっている。つまり超越的一なるものは、現象せる個々の存在者の形而上の本体として、それらの根底に伏在し、あらゆるものを根源的存在可能性に於いて自らのうちに摂収しつつ、同時に個々のものを本然的にあるがままに開放するのである。換言すれば、現象せる個々の存在者は、どこまでも自らを顕現せしめた超越的一のうちに在り、逆に、個々のものの存在原因たる超越的一は、どこまでもそれらの本体として自己自身のうちに蔵身しつつ、同時に自ら顕現せしめたすべてのものの中に内在するのである。それは言葉を換えて言えば〈内在的超越〉の論理に他ならない。つまり超越的なものは現象へと自らを展開しつつも、それ自身はその超越性を維持すべく、自己自身へと遡源的に引きこもる、つまり自己蔵身するのである。それはどこまでも覆蔵的なものなのである。[鏡 160 傍点原文 下線引用者]

井上先生は、こうした〈露現と覆蔵の論〉を西田の逆対応、大拙の〈即非の論理〉、浄土思想の弥陀と凡夫の関係、キリスト教の神人関係、東方キリスト教会の神像関係な

³ 以下、『露現と覆蔵——現象学から宗教哲学へ』（関西大学出版部、2003年2月）からの引用は[露 頁数]、『西田幾多郎と明治の精神』（関西大学出版部、2011年3月）からの引用は[明 頁数]、『〈時〉と〈鏡〉・超越的覆蔵性の哲学——道元・西田・大拙・ハイデガーの思索をめぐって』（関西大学出版部、2015年3月）からの引用は[鏡 頁数]、『詩と哲学のあわい——宗教哲学・比較思想論攷』（関西大学出版部、2023年1月）からの引用は[詩 頁数]と、それぞれ略記する。

ど、種々の宗教思想に適用する。引用中にあるように、〈露現と覆蔵の論〉の基調は、「本体的一元論」であり「〈内在的超越〉の論理」である。

次に、この〈露現と覆蔵の論〉を本体の発出・覆蔵・露現に分けて、言及されている宗教思想との関連を整理したい。とはいえ、井上先生が参照する古今東西の哲学・思想の範囲は広く深く、筆者の力不足のため、そのすべてを取り上げることはできない。範囲を限って概観する。なお、井上先生は〈露現と覆蔵の論〉を展開する際、複数の用語を使用するが、今回は、超越的一を〈本体〉、個々の事物を〈現象〉、本体の働く場を「由来領域」[露 277]、現象の成る場を「情意の次元」[鏡 157] という表記に統一したい。

本体の〈発出〉

〈露現と覆蔵の論〉における本体は、ラテン的キリスト教における神のように、個々の事物の外に立つ超越者ではない。新プラトン主義の流出論(とそれを用いた東方正教会)や、中国仏教における体用論(とそれを用いた『起信論』の真如随縁説)の構造である。本体から現象が発出・流出するという不可逆の構造で、下位存在である現象は上位原理である本体の本質を分有するものの、あくまで現象にとどまるため欠如を伴い、両者の間には「絶対的な〈隔たり〉」がある。以下、〈露現と覆蔵の論〉で東方正教会における神像関係と、体用論について述べた部分である。

「像 (eicon, imago, Bild, image)」とは、常にそれが指し示す或るものの「似像」に過ぎず、それ自身単独では存立しえない。そこには、規範である原型との類似と同時に差異も示され、原型はそのままの形で顕現してこない。[鏡 157 下線引用者]

像は規範たる原型に基づいて形づくられながら、同時に原型との間には絶対的な〈隔たり〉を有している。したがって「像」は本質的に原型に依存するものであって、決してそれ自身として絶対化されてはならないのである。[同]

体用の関係は水と波との関係をいう。体とは根本的なもの、自体的なもの、用とは派生的なもの、その働きを意味し、本体とその作用、実体とその現象の関係をいう。因果の関係はいわゆる因果別体、つまり因と果は風と波のように互いに別個のものであるのに対し、体用の関係は殆ど「体用一致」とか「体即用、用即体」と論じられるのが特徴である。しかしながら水が大波小波いかような波の姿をとろうとも、水そのものの、即ち水の本体(湿)は常にすべての波の形状を超えて、水そのものの自己同一を保持している。[明 268-269 傍点原文]

体はあらゆる用を一貫する「統一的或者」として自己同一性を堅持しており、体は用と

「非一非異」の関係にあつて、本体としてはどこまでも超越を保っているのである。しがたつて超越といつても水が波を離れないように、外在的超越ではなく、どこまでも内在的な超越なのである。[明 269 傍点原文]

上記のように、本体からの自己展開という構造には、必然的に本体と現象の差異・隔たりがつきまとう。こうした自己否定的運動について、井上先生は自己差異化、自己隔差化、即非化などの表現を使用する。

本体の〈覆蔵〉

それでは、本体が現象との〈隔たり〉、超越性を維持することを可能にしている仕組みとは何か。超越性を保持しつづけるためには、現象へと下降する発出とはベクトルを逆にする働きがなければならない。つまり本体には、真逆の二つの働きが共存している必要がある。ここで言及される説の一つに、『中華伝心地禅門師資承襲図』に見られる圭峯宗密の二つの用という説⁴がある。宗密は、本体の働き（用）を、本体そのものの「自性の本用」と現象に関わる「随縁の応用」に区分けする説を展開した。

ここで重要なことは、宗密が「無念の体上に本知あり」とする神会の立場に依拠し、「随縁」をば対象との関わりにおける他律的な働きとだけみなすことによって、むしろそうした他律的な働き以前の次元で自性それ自身がもつ「体」と「用」の区別をしたことである。[鏡 347]

不断の照り返し（自性の用）があればこそ、鏡はどこまでも明鏡（自性の体）でありつづけるのである。鏡自身が持つこうした自己返照の動きは、要するに〈同じもの〉が〈同じもの〉に向かう〈同〉の自己還帰運動であり、自己を否定的に差異化しつつそれ自体へと立ち戻ってゆく、言うなれば「非・自己同一性としての〈同〉」に他ならず、そこには〈差異化的自己同一〉の動きがあるわけである。……ここにはいわゆる安直な「即」の論理には収まりきれない、自己否定を介した「即＝非」の論理が打ち出されている。[鏡 348]

本体がもつ特殊化の働きの作用点を本体自体へと翻転させることで、本体は自らの内

⁴ 「真心の本体に二種の用有り、一には自性の本用、二には随縁の応用なり。……明は唯だ一味のみなり、以て心の常に寂なるは是れ自性の体、心の常に知なるは是れ自性の用、此れ能く語言し能く分別し動作する等は、是れ随縁の応用なるに喩う」[鏡 346]。

に身を蔵し、それによって超越性を維持する。「自己を否定的に差異化しつつ」をどう理解するかは難しいが、ここでは本体固有の働きである〈自己の差異化と現前〉を否定して自己還帰することと解しておきたい。本体の本来的な（自然な）働きを否定する運動という意味では、これも一種の差異化と考えられるからである。つまり、自己否定する差異化とは、現象への差異化を否定するという形の差異化であると言える。以上が、本体から現象への自己差異化的な運動〈発出〉と、本体が超越性を保持する仕組み〈覆蔵〉である。次いで、現象の〈露現〉ということを検討したい。

本体の〈露現〉≡二重の覆蔵、時間の発生

〈露現〉の検討にあたっては、はじめに、弥陀・浄土と凡夫との関係における、弥陀・浄土の超越性について書かれた部分を引きたい。ここでは、弥陀・浄土の〈露現〉に関して、重要なポイントが示されている。それは、〈露現〉が、実は〈二重の覆蔵〉であるという点である。

「逆対応 A」〔弥陀と凡夫の呼応的対応関係・情意の次元〕は、もともと「逆対応 B」〔弥陀と凡夫の場所的包摂関係・由来領域〕がもつ法性自身の絶対的超越としての覆蔵性を更に覆蔵してしまっているという意味で、二重の覆蔵性をもつことになる。したがって第十八願への転入はその二重の帳が破られ、本来の覆蔵性である「逆対応 B」に目覚めるということであって、如来と自己との本来の「非一非異」の関係が回復されるということを意味する。[露 280〔 〕内引用者]

われわれ凡夫から見て彼岸に想定される「相対的超越」（二重の覆蔵）、そして私の却下に私の存在の根源として私を超えて存在するそれ自身に於ける超越、「絶対的超越」（絶対的覆蔵性）、この二つである。[露 280]

〈露現〉、つまり本体の自己差異化による現象とは、実際には、本体そのものの働きである〈覆蔵〉が身を隠すことによって可能になる運動であり、本体が覆蔵性を覆蔵した結果であるとも言える。経典や寺院のなかで目にし得る阿弥陀仏や極楽浄土は、このように二重の帳に覆われた（本体の覆蔵性が覆蔵した結果現前した）「相対的超越」である。この意味で〈露現と覆蔵の論〉は、〈重層的覆蔵論〉と捉えることも可能であり、〈露現〉とは、禅で言われるような〈明歴々露堂々〉の〈露〉とは、様相を異にしているように思われる⁵。

⁵ ハイデガーにおける〈真性の露現〉に関する部分でも、二重の覆蔵について述べられ

さらにもう一つの〈露現〉の要点は、〈時間〉の発生である。時間は由来領域ではなく、情意の次元においてのみ立ち現れる。本体が自己差異化して現象する情意の次元の〈露現〉とは、静から動への「起動発現」[鏡 340] であるため、始まりと終わりがある。また差異化とは変化である。差異化の時、現象が成った時が〈現在〉(≠絶対現在)である。現象が成るとは、すでに差異化がおこなわれた後であることを意味しており、この時点で、刻々たる本体の働きは過去である。そこに時差が生じる。情意の次元の〈現在〉には、〈刻々〉が「かつてあった」痕跡しかない。〈現在〉はいつも本体の〈刻々〉を取り逃しながら、過去・現在・未来と直線的に流れる。このように、〈露現〉には必然的に時間が伴う。〈露現と覆蔵の論〉は、ここで時間論と合流する。

他方、由来領域の〈刻々〉、自己循環する不断の運動は絶対現在とも呼ばれるが、過現末のような直線的な時間ではなく、非時間的(超時間的)である。無始無終の運動であり、自己から自己へという無変化の運動だからである。実相としては、「かつてあった」過去は「もはやない」という不現前の「拒絶」[鏡 81] として現在しており、同時に未来は「果遂されるべき〈未来〉の目標」という不現前の「留保」[同] として現在している。つまり、情意の次元における過現末の時間の実相は、由来領域においては、拒絶と留保という不現前を含む現在として一つである。由来領域の非時間性の説明には、華嚴の「隔法異成」やハイデガーの「性起」が援用される。

十世隔法異成門は、時の側面から無礙を論じたものである。十世というのは、過去・現在・未来の三世の各々に、即ち過去の過去、過去の現在、過去の未来というように三世を配当すれば、全部で九世になり、この九世を統合する一世を考えると、全部十世となる。この十世が同時に顕現して、縁起を成じていると説くのがこの門である。この十世隔法異成門を成立させている根拠は、『華嚴経』の中の、「過去劫が未来劫に入る」とか、「未来劫が過去劫に入る」というような相即渾融の立場であり、更に「一微塵の中にあまねく三世一切の仏刹を現ずる」といったような、この具体的現実の世界に過去・現在・未来のすべてのものが、影現するという思想に基づいている。まさに時間を連続ではなく円環的に考えているのである。[鏡 50-51]

過去は〈もはやない〉というかたちをとって「既在 (das Gewesen)」としていつも我々に「現前して」きているのであり、未来も〈未だない〉という仕方で我々に到来してくる (auf-uns-zukommen)。したがって未来は「将来 (die Zukunft)」として「現前して」きているのである。このように見えてくると、「既在」にも「将来」にも共に「現前」が伏在し、我々に届けられているということが明らかになる。つまり「不現前

ている。そこでは、真性が不覆蔵という意味であるならば、露現する以前の〈覆蔵〉とは非真性ということであり、そうであれば、〈真性の露現〉とは非真性が自己否定して〈露現〉する「非—非真性」という動勢であるとされる。[鏡 84-86]

(Abwesen)」も「現前 (Anwesen)」の一つの様態であるということである。[鏡 80]

小括

最後に、大拙の〈即非の論理〉を井上先生の〈露現と覆蔵の論〉に照らして考えてみたい。以下の引用のように、〈即非の論理〉には〈露現と覆蔵の論〉と重なり合う部分がある。

般若の場のほんとうの姿は、自分自身を無限に差別し分化することを要すると同時に、どこまでも未分化・無差別のままの情態にしようとするものだ。般若は常に自己の同一性（未分化の相）を保持していこうとすると同時に、一方では、無限の変化に応じて自己を変じてゆくものである。ここにおいて始めて、空は無限の可能性を蔵するもので、決して単なる虚無の情態ではないということの理由が明らかになるのだ。自己自身を分化せしめ、而も同時に未分化の情態にありつつ永遠に創造の作用を続けてゆくもの——これが空である、これが般若の場なのである。[12/150] 「仏教哲学における理性と直観」『禅の研究』

「般若の場」とは、今回の由来領域と近しく、般若の場において看取される〈即非の論理〉は、覆蔵態の刻々たる運動と同じように、非時間的（超時間的）である。大拙は、「宗教は実に超時間性をもつ」[8/44] と言う。禅に立脚する大拙は、基本的には「三世心不可得」、「過去・現在・未来に分れて考へられる現在でなくて、絶対の現在——それが不可得の正体」[5/423] という境涯を強調する。

こうした〈即非の論理〉と〈露現と覆蔵の論〉のあいだに見られる違いとは、〈時間〉に関する緻密な考察が展開されているか否かという点ではないだろうか。今回は、その表面をなぞるだけで終わってしまったが、井上先生は、さまざまな宗教思想や哲学を用いて、〈露現〉とともに情意の次元に生じる時間の真相を解き明かそうとしているかに見える。したがって、〈即非の論理〉に〈露現と覆蔵の論〉を適応するという場合、一つの可能性として、井上先生の〈露現〉の考察を〈即非の論理〉における時間性の説明として参照するという方法が考えられる。事実、井上先生は〈露現〉における自己限定の働きを〈即非化〉とも表現している⁶。一方、大拙も、情意の次元にお

⁶ 筆者自身は、自己限定や自己差異化も〈即非化〉の一面ではあると思うが、それだけではない面も有していると考える。

ける時の発生にまったく言及しないわけではないが⁷、管見では、体系的な考察を残したようには見受けられない。

試みに、大拙の〈自由と必然（不自由）〉論を例に考えると、〈露現と覆蔵の論〉における、本体の自己差異化の結果として欠如を伴う〈露現〉のあり方と、〈自由と必然〉論における、一種の被制約性のもとにある必然的（不自由）なあり方には、相通じる部分があるように思われる。そうであれば、〈露現〉に伴って生まれる時間を〈即非の論理〉における「不」ないし「非」と捉え、大拙が繰り返し強調した矛盾相即の論理を〈時間の論理〉として読み解くことも可能であろう。「無分別の分別」を説く大拙の言説は、大拙自身の著述がそうであるように、これまで主として「分別の底にある無分別」の面、分別から無分別へというベクトルを中心に解釈されてきた。井上先生の〈露現と覆蔵の論〉を手がかりとして、〈即非の論理〉を〈時間の論理〉として受け取り直していくことは、これを転じて無分別から分別へというベクトル、つまり、無分別を底にもちながら、それでもなお分別と不可分な時間の内に在らざるを得ないということ、無常と必然の世界に生きざるを得ないということの仕組みを考えるうえで、大きな導きとなり得るのではないだろうか。

⁷ 「此絶対の現在といふのであるが、絶対はそれ自身不可得であるから、そんなものは何になるかとも云はれよう。不可得は可得底の世界で捉へねばならぬ。即ち、過去・現在・未来と云ふ時間の上で、それを捉へなければならぬ。絶対の現在がそのままである限りは手の著けやうがない。絶対の現在は自らを限定することによりて、それ自身たることを得るので、そこに看破の余地がある。また道破の可能性もある」[5/423 下線引用者] (1944「金剛經の禪」)。