

自覚の問題

鈴木大拙とニーチェ

浮田雄一

一 はじめに

理性は、言うまでもなく、古代ギリシアにおいてソクラテスによって説かれた人間の本質を現わす概念である。ソクラテスはブシケーを道徳の原理として捉えることにより、また、「汝自身を知れ」という無知の知を説くことにより、そこに人間の理性の働きを見いだした。さらに、理性は、プラトンによって「魂の理性的部分およびその働きとしての理性」⁽¹⁾として捉えられ、「真実在は理性によって把握される」⁽²⁾と理解された。このようなギリシアの伝統のもとに、西洋において、理性は精神文化の確かな基盤として信じられてきた。

その理性の働きの特徴は、主体が対象を主体の内に捉えるという二元性にある。理性は、そのようにして、あらゆる対象を捉え

てきた。すなわち、対象として、有限と無限を問い、神と人間を問い、自然と自らの人間性を問いかけてきた。しかし、ニーチェと鈴木大拙はそのような理性の働きに対して根本的に疑問をいだき、新たな真理をしめした。

二 鈴木大拙による理性の否定

鈴木大拙の理性への疑問は、そのような理性の認識は現象の背後にあるものを捨象してしまうのではないかというものである。それゆえ、理性は人間に真の認識をもたらさないと考えるのである。

大拙は、理性の働きである西洋の精神について次のように述べている。「精神が話されるところ、それは必ず物質と何らかの形態で対抗の勢いを示すようである。即ち精神はいつも二元的思惟

をそのうちに含んでいるのである。物質と相克的でないとするれば、物質に対して優位を占めるとか、優越感をもつかいいうことになるのである。⁽³⁾さらに、大拙は「精神は、決してその中に物質を包むということはないのである。」⁽⁴⁾「三元の思惟のないところには、精神は居ないと言つてよい。」と述べている。このような、理性が対象を捉える認識は「もの」の分かれた後を捉えるものである。分かれた後の「もの」は、個別化され、概念化されることによつて我々に知られる。

このような理性の示す世界は、あくまで主体と客体の間において主体が客体を捉える認識によつて成り立つものであり、そこにおける認識の徹底はあくまでも個別化の徹底であるといえる。理性の働きは個別化の徹底であることによつて、大拙にとつては、真の認識とは成りえないものである。すなわち、このような理性的認識は、二元性の成立根拠そのものへの洞察に欠けているのである。

三 ニーチェによる理性の否定

ニーチェにおける理性の否定は、「身体を軽蔑する者たち」に対する *Nein* である。それは、ニーチェの次の言葉に象徴的である。すなわち、ニーチェは「*Also sprach Zarathustra*」第一部の「身体を軽蔑する者」(*Von den Verächten des Leibes*) において次のように述べている。「あなたの最善の知恵の中よりも、あ

なたの身体の中に、より多くの理性があるのだ。」⁽⁶⁾さらに、「身体はひとつの大きな理性である。」⁽⁷⁾

「人間は理性的存在である」とするギリシア以来の人間理解に対し、ニーチェが否定するのは、理性の内容である。ニーチェは、これまでの、人間であることの根本的要素であつた理性を、さらに自我 (*Ich*) と自己 (*Selbst*) とに分けて考えていく。そして、これまで説かれてきた理性的人間とは自我存在としての人間であるにすぎないと説く。人間を意識的・精神的存在として捉える人間理解は、人間の一面の理解として真実であるとしても、人間の全体的・根源的理解とは言えない。ニーチェは、これまで理解されてきた人間の伝統的理性は「小さな理性」(*kleine Vernunft*) にすぎないのであり、この「小さな理性」は「大きな理性」(*grosse Vernunft*) を根拠とし、しかも「大きな理性」に包含されて始めてその意味を持ち力を発揮しうるものであると考える。意識的・精神的存在としての人間の側面は、より大きな「行為的・身体的存在」としての人間の働きの一部なのである。

ニーチェのいう「自己」とは、この「大きな理性」としての間であり、この「自己」が自我の根源であると考ええる。ニーチェは次のように述べている。「あなたが『精神』と呼んでいるあなたの小さな理性も、あなたの身体の道具なのだ。わが兄弟よ。あなたの大きな理性の小さな道具であり、玩具なのだ。」⁽⁸⁾

この「小さな理性」のもつ伝統的認識の働きは、自らとは別の

客観的対象を分析的に捉えることに最も有効である。対象の分析的
理解は「小さな理性」の本来の働きであるが、その理性の働き
が真に意味あるものとして人間に真実であるのは、「大きな理性」
の「小さな道具」として正しく機能したときである。しかし、こ
れまでの伝統的人間理解は、ニーチェのいう「小さな理性」の過
剰な解釈である。「小さな理性」による人間理解は、精緻な分析
により、逆に人間の生の全体と根源とを見失っているといえる。
人間は常に全体として存在しているのである。しかし、これまで
の「小さな理性」による人間理解は、人間を全体として捉えるこ
とをせず常に部分へと細分化してしまった。ニーチェは、「私は
身体であり魂である。」⁹といい、先ほどもあげたが、「身体はひと
つの大きな理性である。」¹⁰と説いていく。ニーチェは、現実を生
きている人間をありのまま捉えること、すなわち、付け加えること
も差し引くこともしないありのままの人間を根源的に理解しよう
とする。それは、人間を「大きな理性」として知ることである。

このように、大拙においてもニーチェにおいても、伝統的理性
はまず否定されなければならないものである。大拙とニーチェに
共通して言える「理性否定」の特徴は、言うまでもなく、理性は
人間を全体的・根源的に捉える正しい認識・理解を示しえないと
言うものである。しかし、大拙とニーチェにおいて、理性を否定
する理由はそれぞれ異なっている。大拙は、理性はどこまでも対

象的認識にとどまり、「もの」の別れた後だけを捉えることによ
り、理性の認識は本質的なものではなく限界と虚偽とがあるとす
る。それに対しニーチェは、これまでの理性は人間の身体性への
理解を欠くことにより、現実の生きた人間の全体を捉えそこねて
いると言うものである。

この両者の理性否定の相違が、人間の全体的理解を目指すとき、
その人間の全体を根拠づける深淵への自覚に根本的な差異を生じ
ることとなった。大拙においてもニーチェにおいても「理性の否
定」は、単なる否定ではなく「超克」というかたちの否定である。
すなわち、これまでの伝統的理性の働きを正しく位置づけること
によって、理性に本来の認識の働きを回復させようというもので
ある。この理性の本来の働きをいかに回復するかというところに、
東洋と西洋における深淵への認識と理解と自覚とに根本的な相違
をみることができる。

四 鈴木大拙の「靈性論」

これまで見てきたように、大拙の「理性の否定」は理性の働き
を正しく捉えその意味を根源から知るためである。理性は理性と
してのみでその機能を充分に発揮できるものではなく、理性を位
置づける背後の真実があって、その背後でもあり根拠でもあるも
のによって始めて、その働きが人間にとって真実となるのである。
この根拠を、大拙は「靈性」として捉えるのである。

大拙は、「靈性」という言葉に、一般にいわれる「精神」あるいは「心」という言葉では包みきれないあるものを含ませたいと考える。それは、「精神」あるいは「心」という言葉は、常に物質に對峙させて捉えられるからである。そのようなものの見方は、「精神を物質に入れ、物質を精神に入れることが出来ない。」のである。それゆゑ、大拙は「精神と物質の奥に、今一つ何かを見なければならぬ」と考えるのである。二つのものが對峙するかぎり、そこには闘争があり常に矛盾が存在する。大拙は、人間はそのような世界では眞実に生きてゆくわけにはいかないと説く。大拙は「なにか二つのものを包んで、二つのものがひつきようずるに二つでなくて一つであり、また一つであつてそのまま二つである」ということを見るものがなくてはならぬ。これが靈性である。」と説く。

大拙は、「靈性」と「精神」とを區別して次のように述べている。「靈性」といっても、何か特別な働きをする力があるわけではないが、しかし、靈性の働きは精神の働きとは異なる。⁽¹⁵⁾第一に、「精神には倫理性があるが、靈性はそれを超越している。」⁽¹⁶⁾として、次のように説明している。精神という言葉は、例えば、「日本精神」というときの精神は、そのうちに理念または理想をふくむものである。そして「理想はいつも道義的根拠をもっていなければならぬ」⁽¹⁷⁾から、そこに倫理性が含まれる。しかし、靈性はこのような倫理性を超えたものである。第二に、「精神は分別意識を基

礎としているが、靈性は無分別意識である。」⁽¹⁸⁾精神の分別意識は、精神そのものが物質と對峙したところで働く機能であるから、それは精神の本質的特徴である。しかし、靈性の無分別性は、決して分別性の没却・否定ではない。靈性は分別を通して分別を超えるものである。第三に、「靈性の直覚力は、精神のよりも高次元のものである。」⁽¹⁹⁾精神は、思想や論理でもって、常にその表現を得ているわけではなく、意志と直覚とで自らの表現を得るものである。その点においては靈性と精神とは共通する面がある。しかし、「精神はいつも二元的思想をそのうちに包んでいる」⁽²⁰⁾のである、精神の直覚力は二元的世界を超えるものではない。それに対し、靈性の直覚力は二元性を超えることにより究極の眞理に至ることが出来る。第四に、「精神の意志力は、靈性に裏づけられることによって初めて自我を超越したものになる。」⁽²¹⁾と云える。大拙は、精神力といわれるものには「自我」の残滓があると説く。この自我の残滓がある限り「和似為貴」の眞義は徹し能わぬ」と説くのである。⁽²²⁾

大拙は、物質と精神とが對峙してあると同様の意味で精神と靈性とが對峙してあるのではないとして、この誤解を避けるために次のように説いている。「靈性は精神の奥に潜在しているはたらくきで、これが目覚めると精神の二元性は解消して、精神はその本体の上において感覚し思惟し意志し行爲し能うもの」⁽²³⁾となるのである。この大拙の「靈性と精神」についての説明は、深淵への自覚

は、現象の認識を通して現象を超えることにより始めて至ることができるとするものであり、さらに、そこにおいて、精神は本来の感覚・思惟・そして意志を発揮することができるとするものである。精神の奥にある「はたらき」の目覚めは、靈性の直覚であるが、この靈性の直覚は精神を通しての深淵への自覚である。ここに、現象の認識に立ち、そうすることで現象の認識を超えて超越に至るとする靈性的自覚の内在性があるのである。

五 ニーチェの「身体の哲学」

ニーチェが「私は身体である」といい、「身体はひとつの大きな理性である」と言うとき、そこにはニーチェの新しい哲学の提唱がある。ニーチェの新しい哲学は、理性の哲学に対し「身体の哲学」として説かれるものであるが、その特徴は「小さな理性」の否定にあるのではなく、「小さな理性」の超克にあるのである。それは、大拙と同様に、「小さな理性」の持つ本来の意味の回復を求めるものである。この「新しい哲学」を「大きな理性の哲学」として説くとき、ニーチェが第一に意味したものは、人間の全体への、そして根源への思索でありそこからの理解である。

ニーチェの身体哲学は、現実の人間の生を根源から捉える知的誠実性によって生そのものの増大をはかるものである。ニーチェは、この新しい哲学の根底となる生の根源的あり方を「自己」(Selbst)として捉える。自己とは身体的存在である。ニーチェは

この身体的存在を「本もののおのれ」と説く。すなわち、ニーチェは次のように説くのである。「感覚も精神も、道具であり、玩具なのだ。それらの背景にはなお本物の「おのれ」がある。この本物の「おのれ」が、感覚の眼をもってたずねている。精神の耳をもって聞いているのである。」⁽²⁴⁾ すなわち、理性の働きは人間の存在の一樣相であって、その根底には感覚をも精神をも統合するところの「自己」があるのである。それゆえ、自我の根拠であり、自我を成立せしめている全体的存在としての自己は、人間にとつての根源的自己である。ニーチェにとって、真に根源的自己とは身体である。人間の本質は身体である。

身体哲学は、これまでのヨーロッパの哲学全体にたいする否定である。人間の本質は理性ではなく身体にあるのであり、その身体はこれまでの哲学が説いてきた理性の全体をも包含した根源的現実態である。この身体哲学の最大の特徴は、これまでの理性主義を「小さな理性」として否定克服すると同時に、人間は「存在」するのではなく「生成」するのであると説く点にある。生きるとは、何かある本質を認識了解するのではなく、自己生成的に生きることである。ニーチェは、「創造する身体がその意志の道具として、精神を創造したのである」⁽²⁵⁾と説く。身体は精神の根拠であり、根拠であることによって精神は正しくその本質的働きを為すことができるのである。すなわち、ニーチェにとって、身体とはそれ自身のうちに根拠をもつ生の統合である。

六 鈴木大拙の「靈性的自覺」

鈴木大拙は、理性的二元論を否定して靈性的自覺を説いていく。その内容は根源的の一の直覚である。根源的の一の直覚とは、日本大乘仏教の根本的理念である「即悲の論理」の宗教体験の体得である。大拙は『金剛經』の第一三節を引用して、次のように説いている。「佛説般若波羅蜜、即悲般若波羅蜜。是名般若波羅蜜。」⁽²⁶⁾「佛の説き給う般若波羅蜜というのは、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。」⁽²⁷⁾すなわち、般若の論理は「肯定が否定で、否定が肯定だということである」大拙はここに靈性的直覚の真実があると考える。「総ての觀念が、まず否定せられて、それからまた肯定に還るのである。」⁽²⁸⁾人間は、元來知的にできているので何かにつけ理屈づけをおこなう。この「理屈づけ」が一つの世界を二つに分けて見ることになるのである。二つの世界とは、分別と差別でできた感性的・知性的世界と無差別・無分別の靈性的世界である。我々の日常生活は「差別の世界」である。しかし、この知性的分別の世界である「差別の世界」は、無差別・無分別の世界によって貫かれているのである。大拙は、「差別の世界が本當の意義を持つて来るのは無差別の光明に照破せられるときなのです。」と述べる。この体験が、眞の宗教体験であり、靈性的自覺である。大拙は、「智を殺せ」⁽²⁹⁾と説く。「殺せ」とは理性の否定・超克を意味する。智を殺すことに

よって初めて存在の根源の入り口に立つことができるのである。智の働きは、分別や分析に有効であるが、それは私の支配する世界である。この我を殺すのでない限り無分別・無差別の世界に入ることはできない。「智を殺す」とは、「我を殺す」ことである。それゆえ、大拙は、我々の日常生活している言葉や觀念や概念をまず否定して、その否定を媒介にしてものの本當の姿を求めよと説くのである。

大拙は、「即非の論理」は靈性的直覚の知性面を道破したものであるとして、さらに、行為における靈性的直覚の表現が必要であると説く。大拙は、同じく『金剛經』の一節を引用して、「行為の靈性的表現」について説いている。「應無所住而生其心」⁽³⁰⁾（應に住する所なくして而もその心を生ずべし）。すなわち、「無所住」とは一つのことにとわれないことであり「無分別心」と同義である。その無分別心が分別意識の上に働くのである。「その心を生ずる」ところは、分別意識であるが、それは無分別心からでなくてはならぬ。⁽³¹⁾そこでは、「無分別心が分別心と共に働いているのである。」大拙は、これを「無心」という。⁽³²⁾靈性的直覚は、知性面と行為面との両方が助けあって始めて「靈性的生活」として実現されるのである。我々の日常生活は、分別・分析を主とする知性的差別の世界である。人間はその世界を離れて自らの生きる場を持つてはいない。しかし、その知性的分別の世界の眞の意味は靈性的無分別・無差別の世界を通じてこないと知りえな

いと説く。すなわち、我々の日常的知性の世界は「靈性的無差別界に何らかの連関をもつことによりて価値づけられるものであることを忘れてはならない」⁽³⁵⁾のである。大拙において、理性の否定は靈性的自覚の必然の道であり、かくて、理性は人間の理性として眞の意義を回復すると説くのである。

七 ニーチェの「身体的自覚」

ニーチェの身体的自覚は、ディオニュソスの肯定として説かれている。ニーチェは、「身体を輕蔑する者のなかで次のように述べている。「私は身体であり、魂である。——これが幼な子の声だ」⁽³⁶⁾。」「幼な子」とは、言うまでもなく、ニーチェが同じく「Zarathustra」のなかの「三つの変化」(Von den drei Verwandlungen)の節で説いている最も高い精神の境地、何ものにも捉われない無垢の心をさしている。「幼な子は無垢である。忘却である。そしてひとつの新しい始まりである。ひとつの遊戲である。ひとつの自力で回転する車輪。ひとつの第一運動。ひとつの聖なる肯定である」⁽³⁷⁾。「幼な子」が無垢であるのは、その行動が主観的であり本能的であるからである。それは、身体に忠実であることによる。ニーチェは、その「幼な子」の行為を「ひとつの新しい始まり」であり、「自力で回転する車輪」であると考える。理性を対象をとらえる認識の正しさが、人間の認識の崇高さであると考へてきた人々にとっては、「幼な子」の認識の無垢は新しい生

の始まりである。それは、他者を捉えるものではなく自らを捉えるものである。自らを創造する生である。それゆえ、それは「ひとつの聖なる肯定である」。

ニーチェは「身体を輕蔑する者」のところで、本もののおのれが最も欲することは自分自身を超えて創造することであると説いている⁽³⁸⁾。さらに、本もののおのれが歩むのは、超人への橋であると説く⁽³⁹⁾。「本もののおのれ」は、身体的存在としての自己であったが、この自己は「幼な子」の精神において初めて本来の生を自らのものとすることができるといえる。ニーチェの説く本来の生の特徴は、自力で回転する車輪であり、ひとつの新しい始まりであり、そして自己自身を超えて創造するものである。

ニーチェは、このような生をディオニュソスの生として説いている。それは、全体的人間として根源的な生の意味を生きるものである。相対的で不完全な人間の生は、自らの生に高貴さを与えつつ生じることが求められる。高貴さとは、自らの生に生じるに値する価値を見いだしつつ生じる生をいう。したがって、ディオニュソスの生とは自らの生を創造的に生じる生をいう。しかも、一度の創造性ではなく限りなく創造的に生じる生である。この無限の創造性は、創造とその創造のために破壊するその破壊をも包みこむ創造性として、人間の生の根源的眞実であると考える。それゆえ、ディオニュソスの創造性は「幼な子の遊戲」なのである。人間の生の根源的意味を「自己創造的生」に見いだすニーチェ

は、それをディオニュソスの生の回復という形で現実の生に求めていく。「大きな理性」としての自己が、したがって、「身体的存在」としての自己が自らの生としてディオニュソスの生きるとは、「遊戲の生」を生きたることである。しかし、ニーチェの到達した超人の思想は、そこまで行き着いていないように思われる。「遊戲の生」は「無垢の生」であり、無を生きたる生である。現実の自己を否定して生きることを説くことでは、大拙の「靈性的直覺の生」と同様である。しかし、ニーチェは真に無を生きたることを説いてはいない。そこまで説きえていない。ニーチェの説くディオニュソスの生の回復としての「身体⁽⁴⁰⁾の生」は、「創造性」と「大地性」を強調するものである。ニーチェは「無垢の生」まで求めたが、しかしそれは思想として到達しえなかった。「大地」の思想は、キリスト教の彼岸主義にたいし此岸主義を説くものである。現実世界において自己創造的に生きることが「身体性の思想」の内容であり、その目指すものが「超人思想」の説く自己克服の思想である。

ニーチェは「Zarathustra」第三部の「幻影と謎」(Von Geist und Räthsel)において、次のように説いている。「直線をなすものは、すべていつわりなのだ。……すべての真理は曲線なのだ。時間そのものも一つの円である。」⁽⁴¹⁾そして、過去にさかのぼる永遠の道、未来に向かう永遠の道、どちらも無限の時間であり、そして(因果関係のもとにあるからには)それらがすべて固く結

び付けられた過程をたどるものとするなら、一切は回帰するはずである。この二つが出会う「瞬間(現在)」もやはり回帰する。これが、ニーチェの「永遠回帰思想」である。自らの生が無限に繰り返されるとするニヒリズムは、永遠回帰思想の最大の課題である。ニーチェはこのニヒリズムを克服するために、永遠の過去と永遠の未来が出会う「瞬間」における主体的決断を求める。それは、最も充実した生を現在という瞬間において生きることを求めるものである。この主体的決断は「これが生きるということであった。か？ よし！ もう一度！」⁽⁴²⁾という決断であり、それによつて因果の法則を超え、「超人」を実現しようとするのである。ニーチェの思想は、そこにおいて途絶えている。ニーチェは、自らの思想を「幼な子の遊戲」へと突破させるにはあまりにも意志的でありすぎたといえる。

八 おわりに

大拙は、思考の東洋的方法の最大の特徴は、思想そのものを超えるところにあると説く。⁽⁴³⁾思考は、確かに意識の覚醒からはじまる。しかし、東洋では、意識の覚醒する以前を問題とし、意識の覚醒する以前の時間をも超えることの必要を説くものである。ニーチェにおける思考の究極は、「これが生きるということであったのか。よし！ もう一度！」⁽⁴⁴⁾という主体の究極の決断にあった。「理性の否定」に始まる大拙とニーチェの思想は、同様に

「生」の根源を求めるものであるが、しかし、両者は根源無を含む無限性からの超越を説く大拙の「靈性的直覚」の思想と、根源無を含まない無限性からの自覚を説く「ディオニュソスの肯定」の思想の相違として理解することができる。

- (1) プラトン、藤沢令夫訳「国家」第四卷『プラトン全集』第八卷、岩波書店、三二四頁。
- (2) プラトン、藤沢令夫訳「国家」第七卷『プラトン全集』第八卷、岩波書店、五三〇頁。
- (3) 鈴木大拙「日本の靈性」『鈴木大拙全集』第八卷、岩波書店、二四頁。
- (4) (5) 前掲書、二二頁。
- (6) F. W. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, "Nietzsche Werke" VI.1, Kritische Gesamtausgabe, Herausgegeben von GIORGIO COLLI und MAZZINO MONTINARI, WALTER DE GRUYTER & CO. Berlin, S.36.
- (7) (8) (9) (10) *op. cit.*, S35.
- (11) 鈴木大拙「日本の靈性」前掲書、二二頁。
- (12) (13) (14) 前掲書、二二頁。
- (15) (16) 前掲書、二二頁。
- (17) 前掲書、二〇頁。
- (18) (19) 前掲書、二二頁。
- (20) 前掲書、二二頁。
- (21) (22) 前掲書、二二頁。
- (23) 前掲書、二四頁。
- (24) Nietzsche, *op. cit.*, S33.

- (25) *op. cit.*, S36
 - (26) 鈴木大拙「金剛經の禪」『鈴木大拙全集』第五卷、岩波書店、三八〇頁。
 - (27) (28) 前掲書、三八二頁。
 - (29) 鈴木大拙「佛經の大意」『鈴木大拙全集』第七卷、岩波書店、一〇一一頁。
 - (30) 前掲書、一一頁。
 - (31) 鈴木大拙「金剛經の禪」前掲書、三八八頁。
 - (32) 前掲書、三八二頁。
 - (33) 前掲書、三九二頁。
 - (34) 前掲書、三九二頁。
 - (35) 鈴木大拙「佛經の大意」前掲書、一二頁。
 - (36) Nietzsche, *op. cit.*, S35.
 - (37) *op. cit.*, S27.
 - (38) *op. cit.*, S36.
 - (39) *op. cit.*, S37.
 - (40) *op. cit.*, S196.
 - (41) *op. cit.*, S195.
 - (42) 鈴木大拙「禪と精神療法」『鈴木大拙全集』第二卷、岩波書店、四二四頁参照。
 - (43) Nietzsche, *op. cit.*, S195.
- うきた・ゆういち、西洋哲学・比較哲学、
文京女子短期大学助教授