

# エーリッヒ・フロムの「自由」と鈴木大拙の「無心」の構造<sup>①</sup>

大熊 玄

## 一 序

エーリッヒ・フロムが初めて鈴木大拙の言葉を引用したのは、『*Psychoanalysis and Religion* (一九五〇)』においてであった。<sup>②</sup>その後フロムは、メキシコ市の自宅に大拙を招き、精神分析学会を開催している。その会での講演等が元となり、共著『*Zen Buddhism and Psychoanalysis* (一九六〇)<sup>③</sup>』が出版され、そこには直接の影響関係が見られる。

本稿は、そうした一九五〇年代に始まる両者の影響関係を考察する前段階として、まだ直接の接触がなかった頃の著作、つまりフロム『*Escape from Freedom*』自由からの逃走<sup>④</sup>(一九四一)と大拙『無心といふこと』(一九四四)をとりあげ、フロムの「自由」概念の構造を補助線として、大拙の「無心」および「無分別の分別」についての新たな視座からの理解を目的とする。

## 二 『自由からの逃走』における自由

フロム『自由からの逃走』における「自由」の概略は次の通りである(構造の図式化のため各概念に記号を付す。概念の詳細・出典等は後出の引用文を参照)。フロムは「自由」を二つに分け、消極的な「……からの自由」と、積極的な「……への自由」とする(それぞれを「自由a」「自由b」とする)。書名「自由からの逃走」とは、この消極的な自由aからの逃走を意味する(逃走をcとする)。つまり、「からの」が二重となり、「……からの自由a」からの逃走c、という意味である。では、自由aによって抜け出てきた元の「……」とは何かと言えば、人に本来的な安定・安心を与えると同時に束縛する「前個人的社会の絆」とされる(この「絆」に縛られた状態をx、自由aによって得られた状態をyとする)。フロムによれば、人は、

いわゆる「人間（近代人）」としての独立性と合理性のある状態 $y$ を獲得することによって、元の状態 $x$ から自由 $a$ となった。しかし、その状態 $y$ の「人間」は、まだ苦悩・不安を抱えており、個人として十分に自立した積極的・生産的な安定した状態への自由 $b$ を得ていない（この「……への自由 $b$ 」が向かうとする状態を $z$ とする）。

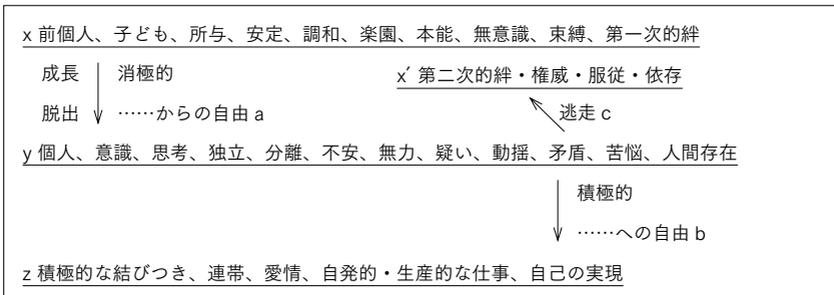
そして、元の状態 $x$ から自由 $a$ となりながら、いまだ自由 $b$ が得られていない状態 $y$ における「人間」には、二つの選択肢が与えられている、という。つまり、次の段階である状態 $z$ への道を歩もうとする積極的な「…… $z$ への自由 $b$ 」と、自由 $a$ によって得られた状態 $y$ を捨てて安易に誰か（何か）への依存・服従に走る「自由 $a$ からの逃走 $c$ 」である。しかし、一度、自由 $a$ によって「人間」となった状態 $y$ は、二度と元の原初状態 $x$ に戻ることはできない。行きつく先は、原初に似せた状態にすぎない（この逃走 $c$ によって得られる擬似的原初状態を $x'$ とする）。以上で、フロムの自由の構造を作りあげる要素が出そろふ。以下の引用は、その構造を端的に表している。

近代人は、個人に安定を与えると同時に彼を束縛していた前個人的社会の絆〔状態 $x$ 〕からは自由〔 $a$ 〕になったが、個人的自我の実現、すなわち個人の知的な、感情的な、また感覚的な諸能力の表現という積極的な意味における自由〔 $b$ 〕は、まだ獲得していないということである〔状態 $y$ 〕。自由〔 $a$ 〕は近代人に独立と合理性をあたえたが、一方個

人を孤独におとし入れ、そのため個人を不安な無力なものにした〔状態 $y$ 〕。この孤独はたえがたいものである。かれは、自由〔 $a$ 〕の重荷からのがれ〔 $c$ 〕て新しい依存と従属〔 $x'$ 状態〕を求めるか、あるいは人間の独自性と個性にもとづいた積極的な自由〔 $b$ 〕の完全な実現〔状態 $z$ 〕に進むかの二者択一に迫られる。（四頁）

『自由からの逃走』では、こうした $a$ 、 $b$ 、 $c$ 、 $x$ 、 $y$ 、 $z$ 、 $x'$ の関係が、多様な概念に言い換えられながら展開する。それらの概念の一部を用いて略図化すると、下図となる。

以下、フロム『自由からの逃走』の構造を、大拙の「無



心」との比較しやすい箇所を引用して概略したい。フロムによれば、母親から生まれた子どもは、生物学的には独立した存在としてその生を開始するが、「かなりながいあいだ機能的には母親と一体になっている」。このような、子どもに「安定感や帰属感や、またどこかに足をつけているという感じ」を与える一体感、「個人が完全に解放される以前に存在するこれらの絆」を、フロムは「第一知的絆」xと呼ぶ(三五頁)。

ひとたび個性化が完全な段階(y)に達し、個人がこれらの第一次的絆(x)から自由(a)になると、かれは一つの新しい課題に直面する。すなわちかれは、前個人的存在の場合(x)とは別の方法で、みずからに方向を与え、世界の中に足をおろし、安定を見つけ出さなければならない(z)。(三五頁)

母親から離れた子どもが人間として成長した後、状態xへ戻ろうとせずに安定を求めるときに、積極的な自由bの獲得が必要となる。フロムは、その獲得を、自らの個性を放棄することなしに、個人を世界に自発的に結びつける「愛情と生産的な仕事」とし、「全人格の統一と力強さにもとづいている」と言う(四〇頁)。しかし、多くの「人間」は、そのような状態zへの積極的な自由bを獲得できず、状態yから状態xへの逃走cを始めてしまう。

ここに、個性(y)をなげすめて外界に完全に没入し、孤独と無力の感情を克服しようとする衝動(c)が生まれる。

しかしこれらの衝動やそれから生まれる新しい絆(x)は、成長の過程で断ち切られた第一次的絆(x)と同一のものではない。ちょうど肉体的に母親の胎内に二度と帰ることができないのと同じように、子どもは精神的にも個性化の過程を逆行することはできない。もしあえてそう(逆行)しようとすれば、それ(c)はどうしても服従の性格をおびることになる(x')。(三九頁)

母親から離れない子ども、あるいは原初的自然のままの原始人、つまり状態xの中の存在は、ここで言う「人間」となっていない。ここで言う人間存在とは、与えられた自然(状態x)のままに生きるのではなく、自ら意識し、思考し、選択する者でなければならない。

本能によって決定される行動(x)が、ある程度までなくなるるとき(y)、すなわち、自然への適応がその強制的な性格(x)を失うとき(y)、「略」人間存在ははじまる。いいかえれば、人間存在と自由とは、その発端から離すことはできない。ここでいう「人間存在の始まりからある」自由とは、「……への自由(b)」という積極的な意味ではなく、「……からの自由(a)」という消極的な意味のものである。すなわち、行為が本能的に決定されること(x)からの自由(a)である。(四二頁)(傍点は原典による)言い換えれば、人間存在とは、あらかじめ「与えられている」方向性を受けとるだけでなく、自ら考え、その意志によって能

動的に働きかける存在である。受動的なだけでは、人間とは言えない。

あらかじめ決定された本能的な行動〔x〕のかわりに、人間〔y〕は心のなかで、行動方針をあれこれと考えなければならぬ。人間は考えはじめる。自然にたいする働きかけも、純粹に受動的なもの〔x〕から能動的なもの〔y〕に変わっていく。人間はものを造りだす。道具を発明する。そして自然を征服する一方、ますます自然からはなれていく〔y〕。自分自身について〔略〕自然とは同一のものではないと、漠然と意識するようになる〔y〕。人間は自然の一部であり〔x〕ながら、しかも自然を超越する〔y〕という、悲劇的な運命をもっていることが解りはじめる。

#### （四二頁）

つまり、状態yにおける人間は、その「自然の一部でありながら、自然を超越する」という「悲劇的な運命」を意識するとは、言い換えれば、人間が、自らの出自としての状態xを意識しつつも、もはや分離されたxには戻れないという意識をもつということである。このような人間の悲劇・矛盾は、大拙においても強調される点である。

#### 三 『無心ということ』における無心

以上のフロムの「自由」の構図を補助に、鈴木大拙の「無心」を見てみよう。もちろん、フロムと大拙が語る文脈は異なり、

同じ用語・記号で示される内容がまったく一致するわけではない。ここでは、あくまで比較のために抽象された概念を用いて、その構造を明らかにしたい。たとえば、次の引用中の「天地の心」という概念は、重層的な意味のある特殊な概念であり、安易にフロムの概念と対比できるものではない。が、ここではその重層性を捨象し、文脈上無理のない範囲で抽象化した「自然のはたらしき（つまりx状態）」として見てみたい（以下の引用文は『無心ということ』による）。

人間にはいわゆる意識なるものが発生した〔y〕ので、面倒はここから出るのである。この天地の心〔x〕が、心のままに、一直線に、垂直線的に、働いてゆかないで、その働きに対して反省を加えるものができた。それが人間の意識である〔y〕。いつまでもドンドン進んでゆく物理性や動物性〔x〕がなくなつて、その進み行くものをちよつととらえて、それを調べたいということになつた〔y〕。この進むというものは何物か、どこから出てどこへ行くのか、この進むというものは何物か、どこから出てどこへ行くのかなどと考え始めた〔y〕。（一八九頁）

この大拙の文章にも、フロムと同様に、x状態からy状態への移行が語られている。「人間の意識」が生じることにより、元の動物の世界xから脱却し（フロムの「自由a」）、人間となつて人生が始まるが、そこyには人間としての苦悩や矛盾も生じる。そして、その不安のある状態yに生きる者にとつて、「動

物的無心 $x$ 」と「人間的無心 $z$ 」が想定されている。

本能は無心といえは無心であるが、それは動物の無心 $(x)$ であって、人間の無心 $(z)$ ではない。人間界の無心 $(z)$ には今一つ洗練せられたというか、あるいは人間化というか、あるいは仏化したとでも言うか、何かそういう風な「人間化した」無心の世界 $(z)$ がなければならぬ。つまり本能の無心 $(x)$ から出て、人間的有心 $(y)$ へ出たが、この有心 $(y)$ を今一度「人間としての」無心の世界 $(z)$ へかえしてしまわなければならぬのである。(一八七頁)

この引用最後の「無心の世界へかえしてしま」う必要があるという言葉には注意が必要である。この「かえず」とは、まったく元の無心の世界 $(x)$ に還るという意味ではない。また、フロムの構図で言う、 $x'$ へと向かう「自由からの逃走 $c$ 」でもない。なぜなら、大拙は次のようにも言うからである。

人間的無心 $(z)$ というのは、それなら何であるか。それは人間的有心、この有心の世界 $(y)$ から、物理的無心の世界、または一般生物界に認められる本能的に無心の世界 $(x)$ へ立ちかえる「逆行」という意味ではない。それは人間としてはどうしてもできないことなのである。またそうできたにしても、そこに我々の最後に進むべき目標 $(z)$ があるとは考えられない。それで人間的無心 $(z)$ ということを行わなければならないが、その「人間的」無心 $(z)$ の中にはどこかにやはり物質的または一般生物的無心

$(x)$ に通ずる道があるように思われる。(一八八頁)

このように大拙は、本能的無心 $x$ と人間的無心 $z$ の違いを述べながらも、その一方で、どこかその二つには「通ずる道がある」とも言う。また、大拙の用語法には、「本能的……」と「人間的……」という形容句を付しながらも、この二つの状態に同一の「無心」という言葉を用いている。 $x$ と $y$ の関係については、大拙・フロムの両者にほぼ共通している。しかし、そうした $x-y$ に対する $z$ の位置が両者で異なるのである。つまり、大拙において、「有心 $(y)$ 」と「無心 $(x, z)$ 」の違いは明らかなのだが、フロムとは異なり、無心における $x$ と $z$ の異同が厳格に二分されていない。次の引用では、そうした大拙の「 $x-z$ 」の異・同の不明瞭さがよく表れており、また、その明瞭に二分されないところの往來を表す「転じる」という概念(「かえず」に近似した概念)が登場する。

天地の心、神ながらの生活、これ $(x)$ に対して反省をして、そうしてその心の動きに一事の障礙を生じ、ここに矛盾を感じて、悩みをもつようになった $(y)$ 。そしてこの悩みがまたさらに従来 $(x)$ の矛盾に拍車をかけることになった。そしてそこに転じた生活の進み方というものが見出された、それが意味をもってくるようになってきた。が、その意味なるものは、有心無心有意無意を離れたもの $(z)$ 、無義を義とするもの $(z)$ である。これがすなわち人間的無心 $(z)$ というものである。この無意味の意味、無目的

の目的を体得するところに、上述の「人間的」無心の世界「z」があると、自分はこういう風に言いたいのである。／言を改めていうならば、「略」動物的本能「x」をもつて、それによりて動きながら、またその上に人間的有心「y」というものを加えて、そうしてその本能「x」にもよらず、その有心「y」にも停らないで、つまり有「y」と無「x」との間とか、有「y」でも無「x」でもないところを歩んでゆくところに、いわゆる人間的無心「z」なるものを認めたいのである。(一九一頁)

この引用では、「意味」という言葉が重層的に使用され理解しにくい、引用前半の「転じた生活の進み方」によって見出されてもつてくることになる「意味」とは、人間的無心zという特別な意味(意義)である。ここで大拙は、人間的無心zを、本能的無心xから人間的有心yを経て後に至るものでありながら、xと「通ずる」ところがあるとし、それへの連関を「かえず」「転ずる」などと表現している。つまり、大拙にとってのzは、xから見てyの向こう側にはない。むしろ、xからyに出てきた者(人間)が、単にxへと逆行せずに、人間yとしての意味を残しながら(有意)、そのような意味を無くしたxとも通じるようなかたち(無意)に「転ずる」「かえず」と言われる。ここに、「無意味の意味」や「有でも無でもないところを歩んでゆく」という表現が生じる。次の引用では、この「無意味の意味」は、「無限の意味」と表現されている。

ちよつと考えると、本能「x」を肯定することがすなわち無心であるというようにも見える。ある点からみれば、その通りであるが、その本能「x」に人間的、有意有心的鍛錬「y」が加えられて、そうしてかえってそこに、大いに今までの動物的無心の中では味わわれない、無限の意味を持ったもの「z」が出てくるのである。この無意味の意味「z」に生きることが、いわゆる「人間的」無心の境涯だと自分は言いたいのである。(一九五頁)

このような大拙の「無心」は、フロムの構図と対照的に、次の図のように仮に図式化できる(zについては後述)。

このようにフロムの「自由」を参照して大拙の「無心」を構図化すると、大拙の「無分別の分別」や「無意味の意味」という表現の意図が明らかになろう。つまり大拙は、フロムのように、yを挟んでどちらか一方を二者択一するのではなく、xとyの両方に重なるzを理想としていると言える。その点が、次の引用ではくどいほど丁寧に説明されている。

人間にありては、そういうもの「本能x」をもちながら、ここにお腹がすいても食べない、いくら寒くても着物を着ない、いくら貧乏をしても人のものには触れない、というような人間的有心の働きがなくてはならん「y」。この「有心の」働き「y」がありながら、これにくくらぬ本能的無心の世界「x」が、またここ「z」にあるのである。無心で有心の世界「z」、有心で無心の世界「z」、神ながら

でなくてしかも神ながらの世界「z」、自然本能を否定して、しかも自然本能の働きで働く世界「z」〔略〕。有心は道德の世界「y」である、無心になるということは道德を無視する「x」ということにも見える。そうは見えないが、その実は、有心も無心もなく、道德も超道德もないところの世界「z」が一つある。(一九二頁)

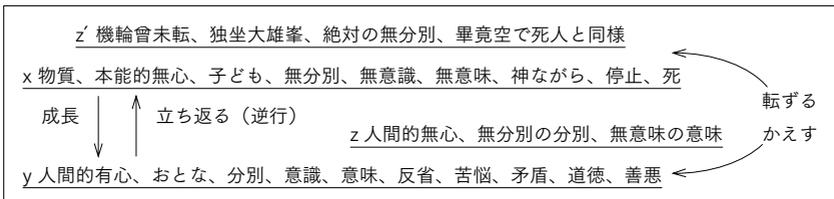
大拙が説く「人間的無心」は、このように、xとyが重なり合うような世界zであり、そこには、それぞれxやyから転じてくる、かえされてくる世界でもある。では、そのような境地は、いわゆる宗教的な絶対性とのような関係になっているのか。次の引用で、解脱との関係で述べられる「自由」は、フロムにおいて逃走される自由aではなく、むしろ「積極的自由b」に近似している。

仏教の方で解脱「z」ということを言いますが、解脱は宗教の終局の目的です。しかし解脱「z」は、単に「対立の世界yを」離れてしまったということではなくて、そこには自主、自由というものがなくてはならぬ。二つのもので作られているところ「y」を離れただけでは、働きというものが見えぬ。死んだと同じである。〔略〕そこで解脱するということ「z」は「単に対立の世界yを離れるのではなく」自由を得ようとすることに外ならぬのです。自由を得ることは善悪などの値打のつけられる世界「y」を超越してしまうことです。無分別の世界にはいつてしまうこと

です。(三八頁)

引用最後の、善悪などの道德的世界を「超越してしまう」という自由の獲得は、単にそこを離れて再び「無分別の世界」xへと逆行することではない。大拙は、引用末で単に(不用意に?)「無分別の世界にはいつてしまう」と書いているが、そのままxへ入ってしまうことだとしたら、文意が通らない。おそらくその意図は、「分別する心をもちながら」無分別の世界にはいることであり、そこそが「無分別の分別」としての自由であらう。

このように大拙は、分別を離れた単なる無分別(絶対の無分別)には、「働き」がなく、人間の行為も生じない、と言う。そして、それでは「死んだと同じ」であり、そこに人間が「最後に進むべき目標」はない、と考える。しかし、この「絶対の無分別」は、ときに絶対的な解放ともみなされ、宗教において求められる境地(解脱)とも結びつけられる。そこで、人間によって最終的に求められる境地と



しての「単なる（絶対的な）無分別」を、便宜上「z」として  
おこう。なぜなら大拙は、この絶対無分別の境地zを、xと近  
似したものとして描きつつも区別し、また、zへと「転ずる」  
ものとも考えているからである。

絶対の無分別（z）、まことに結構だが、そこに止ま<sup>とど</sup>ま  
りては、畢竟空で死人と同様である。無分別（x/z）は  
きつと分別（y）に出で来るを要する、そして出れば必ず  
両頭すなわち二つに分れる（y）。二になって初めて働き  
がある。転じなかつたら働きはないのです。行為の世界は  
二元の世界（y）であります。「略」無分別が転じて分別  
になつても、その分別はすなわち無分別なのです、また無  
分別がそのままで分別なのです。彼から此<sup>こゝ</sup>が出るというよ  
うなことはない、転ずるのです、無分別がそのまま転じて、  
それを分別して人間が見るのです。それゆえ、分別の世界  
（y）が無分別の世界（x/z）であり、無分別の世界（x  
/z）が分別の世界（y）であると言つてよいのです。（九  
二頁）

この最後の「……と言つてよい」世界こそが、大拙の言う「無  
分別の分別」の世界zである。大拙は、その、「x/z—y—z」  
を、転じていく一例として、『碧巖録』第二十六則<sup>(6)</sup>および六十  
五則<sup>(7)</sup>の表現を用いて説明している。

機輪曾<sup>か</sup>つて未だ<sup>いま</sup>転ぜず、転ずれば必ず両頭に走る（略）。  
独坐大雄峯（z）では機輪未だ曾<sup>か</sup>つて転ぜずということに

なります。石橋だけでは何のことなしにそこにある。無分  
別が無分別のまま、動いて出ない（x/z）、曾<sup>か</sup>つて転  
ぜずでは、千聖の靈機輪でも役に立たぬ。いわゆる阿鞞鞞  
地に転じなければならぬ。そして一たび転ずれば必ず両頭  
に走る（y）のです。転ずるとき無分別の分別（z）  
になる。無分別（x/z）が転ずれば両頭に走るようにな  
るのだから、ここには非善悪の世界（y）が出て来る、有  
無の世界（y）が出て来る。「独坐大雄峯のままでは」そ  
こまで転出せぬのであります。「略」独坐雄峯とだけ言っ  
ては、機輪未だ曾<sup>か</sup>つて転ぜずで、働きが見えぬが、僧礼拝  
すということになつて働きが出る、行為の世界が生れる。  
意識があり、反省があり、批判の世界が動くようになる。  
すなわち人間の世界（y）となつてなかなか賑わ<sup>にぎ</sup>わうので  
す。（九二頁）

x（あるいはz）からyに転じ、yからx（あるいはz）に  
転じる。その「転じる」ところに、xとyが重なり合う世界z  
がある。これが大拙の言う「自由」である。

#### 四 結論と残された課題

フロム『自由からの逃走』と大拙『無心ということ』におい  
て、「x—y」の構造は共通していた。そして両方ともに、y  
にいる人間が「最後に進むべき目標」としてzが想定され、両  
者ともにzへの歩み（自由b）に価値を見ていた。しかし、両

「者の考えは、「x-y」に対するzの性質において異なる。フロムにおいては、yにいる人間は、xとzという正反対の位置にある二つのどちらか片方に進む選択を迫られていた。しかし大拙においては、xとzは明瞭に二つに分けられない。大拙にとって「最後に進むべき目標」である「無分別の分別」zは、xとyが重なりつつ「転ずる」ものとされる。そして、このzは、xとyが重なり合うことによってこそ「行為(働き)」を生むものであり、yがまったたくそぎ落とされた(xに近似した)「絶対の無分別」zとは異なるものとして描かれている。

以上が本稿での結論であるが、本稿で書き残された課題がある。そもそも『自由からの逃走』の主旨は、状態yに耐えられなくなった人間がxへと逃走していくとき、自ら思考し決断する重責から解放してくれる存在(原理・神・指導者・国家・世論)に人間が服従し受動的となってしまう危険性である。しかし、このフロムによって強く語られる受動的危険性は、大拙においてはほとんど述べられず、むしろ「絶対的受動性」が主張される(一七〜八頁)。もちろん大拙は、単に受動的な自然状態xへの回帰を勧めるわけではなく、また、外的権威であるxへの依存・服従も望まない<sup>(8)</sup>。それでは、大拙の文脈では、そうした外的権威に対する受動性の危うさがどのように回避されるのか。言い換えれば、宗教上の受動性の意義が保たれながら、どのようにその危険性に対応できるのか(できないのか)。さらなる考察が必要であり、またその考察には大拙とフロムの対

話が多く、の視座を与えてくれる。

引用・参考文献

鈴木大拙「無心ということ」(大東出版社、一九三九年) 角川学芸出版、二〇〇七年。

『禅学入門』(大東出版社、一九四〇年) 講談社、二〇〇四年。

エーリッヒ・フロム『自由からの逃走』(一九四一年) 日高六郎訳、東京創元社、一九五一年。

『精神分析と宗教』(一九五〇年) 谷口隆之助他訳、東京創元社、一九五三年。

『禅と精神分析』(一九六〇年) 小堀宗柏他訳、東京創元社、一九六〇年。

入矢義高・溝口雄三・末木文美士・伊藤文生訳注『碧巖録(上)』岩波書店、一九九二年。

『碧巖録(中)』岩波書店、一九九四年。

(1) 本稿は、二〇一九(令和元)年六月の大会シンポジウム「西田幾多郎と鈴木大拙——比較思想の視座から——」における発表が元となっている。発表時の題目は「E・フロムと鈴木大拙——戦後東西思想の影響の側面」であったが、雑誌掲載にあたり変更した。

(2) 邦訳『精神分析と宗教』谷口隆之助他訳、東京創元社、一九五三年、五三頁。大拙の *An Introduction to Zen Buddhism* (一九四八) から丹霞天然の焼仏の話が紹介されている。邦訳『禅学入門』講談社、二〇〇四年、一八六頁。

(3) 邦訳『禅と精神分析』小堀宗柏他訳、東京創元社、一九六〇年。

(4) ただし本稿では右記の引用文献記載の版を使用。

(5) 入矢義高他訳注『碧巖録(上)』岩波書店、一九九二年、三三三頁。

(6) 入矢義高他訳注『碧巖録(中)』岩波書店、一九九四年、二九六頁。

(7) フロムが最初に大拙を引用した箇所も、権威主義を否定する丹霞天然の焼仏の話であった。注(2) 参照。

(おおくま・げん、仏教思想・東洋哲学、立教大学准教授)