

# 非論理の論理

——問うことを問う論理——

門 脇 健

## 一 禪問答

禪における問答は、それを外から眺める者にははなはだ乱暴なものに見える。問に対して、答えるべき者が問とはまったく関係のないことを答えたり、何も答えずスタスタと去ってしまったりで、取り付く島がない。しかし、これらはまだ穏やかな問答で、ひどい場合には問に対する答が、殴打であったりする。まったく訳がわからない。ナンセンスの極みである。このような禪問答について、鈴木大拙は『禪問答と悟り』で次のように述べている。

禪問答の特色は知的でない、論理的でも、説明的でも、解釈的でもない。また啓蒙的でもない、教訓的でもない

い。俗にいう「体当たり」的である。それ故、一問一答でなければ、発展しても二、三度の往復あるにすぎぬ。知的でないから発展性がない。従って対話とはならぬ。もとよりカテキズムではない。それで、禪の問答は、往々にして、剣客の立合いになぞらえられる。一方の太刀が動くかと思うと、相手は倒れている。巖流と武蔵の勝負であるといつて良い。両刃鋒を交えて避くることをもちいずともいう。こんなあんばいに、「宗教」が取り扱われたところはどこにもない。禪だけに見られるところのものであろう。(1)

禪問答は、知的でも論理的でもなく、体当たりの言う。それゆえ「一問一答でかたがついてしまふ」発展性の

ないものとなる。しかし、大拙はこのことを別に欠点と挙げていたわけではない。「従って」対話とならないと確認して、「それで」と続ける。禅問答は、佐々木巖流と宮本武蔵の勝負のようなものだと言うのである。そこに、禅という宗教の真骨頂があると言っているのである。

このような禅問答に『哲学論集』という場で如何に向き合うか、という問題がある。つまり、知的・論理的ではない、といわれている問答に、哲学的に如何に向き合うかという問題である。もちろん、哲学が知的・論理的な営みであるという前提があつたことだが、結論的に「無知」にいたることがあつても、哲学の場合、論理的な考察は必須であろう。

確かに禅問答は論理的な展開を持たないが、それだからといって、知的・論理的な考察を拒むものではない。むしろ、論理的な展開を欠くゆえに、問答の渦中にあるものを徹底的な考察へと導く。ここでは、そのような「考察」を上田閑照著『禅仏教 根源的人間』<sup>(2)</sup>（以下「禅仏教」と略称する）を参照することによって見ていきたい。

『禅仏教』の第一章は、まず次のような問答を提示する。

趙州從諗(唐末九世紀の大禪匠)に或る僧が問うた、「如何なるか是れ祖師西來の意」、州いわく、「庭前の柏樹子」。「禅仏教の祖師達磨が西方印度から中国にやって来た意味は一体何か」というこの問は、「達磨自身何を意図して中国にやって来たか」、同時に「達磨が中国にやって来たのはわれわれにとつてどんな意義があるのか」、ひつくるめて「何故に達磨は中国にやって来たのか」と言い換えられるであろう。五世紀後半または六世紀初めとされるこの「祖師西來」は禅の世界が開かれた歴史的な根本の出来事である。それに対して「何故」を問うことは、単に史的知識のためではなく、その出来事の意義をつかむことによって自ら禅の世界に参入せんとするのである。(中略)この「如何は祖師西來意」という僧の問に対して趙州いわく、「庭前柏樹子」。「庭さきの柏の樹」(「子」は助辞)、ただそれだけである。不可解きわまるこの問答は、古来、そこに禅の全生命が発動し禅の真理が余すところなく出ている例則の一つとされ、この問答に主体的に参加することが求められてきたのである。(『禅仏教』四頁)

「達磨がインドから中国にやって来たのはなぜか」という問に「庭さきの柏の樹」という人を食った答。いや、答なのかどうかわからぬが、ともかくそのような言葉が返ってくる。「不可解きわまる」としか言いようがない。『禪仏教』は他にも「如何なるか是れ仏」という問に対して「麻三斤」（重さ三斤の亜麻）とか「乾屎橛」（乾いた糞のかたまり）と応答するという「不可解きわまる」禪問答を挙げている（同書四六頁）。

『禪仏教』は、禪の本質に関わるこのような問を、「神は何故に人となり給うたか」という問にたいするエックハルトに代表されるキリスト教神秘主義の論理を参照しながら考察しているが、ここではそこに明らかになる禪問答の論理のみを見ていく。

しかし、禪問答のすべてが対話的論理つまり問と答の呼応を無視したものではない。「如何なるか是れ祖師西來の意」という問に対して、「西來無意」（祖師西來に意味はない！）、あるいは「若し意有らば自救不了」（もし何か意味があるとすれば、すなわち達磨自身何かの意図をもって中国にやって来たとすれば、たとえ禪を伝えようとする目的であっても、それはもはや無心なる往来ではなく、従って

達磨は自分自身の解脱さえ得られなかったであろう——同書九頁）という答が呼応する問答もある。意味を問う問に対して、「問われている当の意味はない」という答は、はなはだ乱暴であるが、問うことそのものを否定しているわけではない。一種の否定神学的な答である。二十世紀の哲学では、「語り得ぬもの」とは何かという問いかけに対して、「沈黙せねばならない」と否定的言辭で答えることに対応するであろう。

しかし、「その否定は、問が立てられたと同じ次元の上での『否定的な表現』として出されている。そのような否定的表現、あるいは言葉の上での否定は、問の次元を事実上打破することは困難である」（同書一〇頁）。それはあくまでも「理」の次元での問答であると言う。それに対して、そこに意味のない「庭さきの柏の樹」が語られることは、無意味そのものが、つまり無意味という事実が出てくることである。「ここに仏教の言葉で言えば『理』から『事』への転換が起こっている」（同書十七頁）と言う。「無意」が、無意そのものの「庭さきの柏の樹」として示されるのである。しかし、「庭さきの柏の樹」が「無意」を表すものと取るのと、再びこの問答は「理」の次元へとどってしまふ。「理」

から「事」への転換とは、あくまでも「理」を求める「問の次元」そのものが問題となることによって遂行されねばならない。このとき、問に対してまったく「ちぐはぐ」な答えが、問の次元の否定を遂行することになる。つまり、無意（ナンセンス）という内容が、ナンセンスな答え方という形式を獲得して、「理」から「事」への転換が遂行されるのである。

では、「問と答」の対応を絶するときもの、問の次元からは答として全く意味のとれないようなものが、突如、問にぶつけられる。禪問答は、問う者をどのように問い詰めるのか。『禪仏教』は次のように述べる。

それは、問に対する事実上の徹底的な大否定であり、無味にして問う者の息の根をとめるに足るものである。（中略）「殺人剣」ともいわれる。「仏とは何」、「何故に神は」という問い方、そのような問い方の視野の内であらかじめつかまれ、それについて問われている当のことで、また問われているものをそのような問い方でつかまんとする問う者自身、これらを一九に打破する否定なのである。（同書四十九頁）

このようなナンセンスな答え方が「殺人剣」と言う。大拙の言う「巖流と武蔵の勝負」である。まことに穏やかならざる表現であるが、それは「理」ではなく「事」の次元を言う表現であろう。問答を理の次元のものとして構えているとき、身体を含めた自分自身はそこには問われていない。そういう「構え」そのもの、つまり、理の次元で問い、同じ次元での答を予想し、それを問う自分自身の問い方そのものは問わないという問う者自身の「構え」そのものが、このナンセンスな答え方で打破されるというのである。ここでは、「自分の問に対して答にならぬものがぶつけられたその衝撃のうちに、『庭前の柏樹子』も、それと一つに、問うた自分も、まったくわけのわからぬものになり、一切が一つの端的な「x」と化する」（同書五一頁）と言う。これが「真の『問』」であり、禪ではこれを「疑団」と言う。そして、この「疑団」が「瓦解氷消」して、「なんだこういうことだったのか」という「平常無事」という境地が開かれるという。

以上、『禪仏教』によりながら、禪問答の言わば「無意の意」を見た。もちろん、そこに言われる「平常無事」という境地は、「殺人剣」と表現される問答に直参して初めて開



かれるものであろうが、そこにおける理の次元を超える  
「論理ならざる論理」の一端を見ることは出来たかと思う。

しかし、このような問う者を、問の「以前」(同書五一頁)へと打ち返す問答は、禪独自のものであろうか。理の次元を打ち破っていく工夫は、禪独自のものであろうか。少なくとも人間の思想的な営みが、「如何に生き、如何に死するか」という事柄に関わる限り表現の違いはあれ、さまざまな思想的営為の中に見られるのではなからうか。

## 二、親鸞の問答

浄土教は、そもそも阿難の問に釈尊が答える形で説かれた教である。しかし、その問は、釈尊の教えの急所を問うという理の次元の問ではなく、「どうして、今日は、神々しく光輝いておられるのですか」という一種の挨拶のような問である。その間に、釈尊は「それは自分自身の問か」と確認して「出世の本懐」を語っていくのである。これは、一種の「出会いの問答」と言って良いものであろう。そこには、会い難きものに会おうという、理の次元とは別の次元の問答が開かれていると考えられる。確かに、この「問答」は、「拈華微笑」(拈華する釈尊に摩訶迦葉が微笑で応じた)

という禪の「起源」とは趣を異にする事柄ではある。しかし、浄土教においても「問と答」のあり方が、独特な働きをもっていることは推察されるであろう。

この「出会いの問答」の構造は、それだけで考察に値する問題であるが、しかし、ここでは、問題を、親鸞においても問う者を「問以前」に打ち返す問答が見られないか、ということに限定して、「問答」の問題を考えてみたい。つまり、「不可称、不可説、不可思議の功德」という否定神学的にしか表現できない働きを持つ「本願」を信ずるという場合、そこには、禪問答とは違う形で、問う者を問い返す「問答」が働いているのではないか、ということである。それを、「歎異抄」における問答で見てみよう。

『歎異抄』には、三つの問答があると考えられる。(3)

一、関東からはるばる「十余ヶ国のさかい」を越えてやって来た人々の「往生極楽の道」を尋ねる問に対して、

親鸞が答える。(第二条)

二、「念仏もうしさうらえども、踊躍歡喜のころ、おろそかにせうらうこと、またいそぎ浄土へとまいりたき、こころのそうらわぬ」とはどうしたことでしょうか、

という唯円の問に対して、親鸞が答える。(第九条)

三、あるとき、「唯円房はわがいうことをは信するか」と

親鸞が、唯円を問いただし、唯円が答えていく。(第

### 十三条)

これらの問答のうち一と二は、「いなかの人々」あるいは唯円が問い、親鸞が答えるという形で記述され、三のみが親鸞が問い、唯円が答えるという形になっている。

まず、注意すべきは、親鸞が問に対して答える一と二の問答は、実は問答になっていないということである。一の場合、問の正確な形は分らないが、おそらく「念仏だけで救われるのか」あるいは「何故に念仏だけで救われるのか」という形のものであったであろう。そのような問に対して、親鸞は「自分にそのようなことを聞くのは誤りだ。奈良や比叡山の偉い学僧に聞きなさい。私は、『ただ念仏して弥陀にたすけまいらすべし』とよき人の仰せをいただいて、信するほかに別の仔細はない」と答えて問うこと自体を否定してしまう。そして、自分の信心をのべ「この念仏を信じたてまつらんと、またすてんと、面々の御はからいなり」と問う者に言わば宗教的決断を迫るのである。問う者が「理」を求めるのに対し、親鸞は自らの宗教経験つま

り「事の次元」で答え、「事の次元」への転入を迫ろうとしている、と見てよいであろう。従って、素直な「問と答」にはなっていない。

また、二の唯円と親鸞の問答も、「問と答」にはなっていない、と言えるであろう。唯円の「念仏を申すのですが、喜べません。どういうことでしょうか」という問に対し、親鸞は直接に答えるのではない。むしろ、「実は自分も同じ疑問があるのだ」とその問を引き受け、問そのものを吟味してゆく。そして、「このような問に煩わされる我々だからこそ、『他力の悲願』はいよいよ頼もしいのだ」と論を進めるのである。ここでも親鸞は、問に「理の次元」で答えるのではなく、「問に煩わされる」という身のあり方、つまり「事の次元」を問題にする。一の場合は、問うこと自体が否定され二の場合は肯定されるという違いがあるものの、いずれの問答も、問と答が「理の次元」を進むのではなく、問が「ちぐはぐ」というより言わばはぐらかされる形で、「理」から「事」への転換がはかられているというべきであろう。しかし、禅問答のような問の「以前」へと打ち返すような激しさは、そこにはない。あくまでも、「問う」ことそのものが言葉を尽くして問い返されている。そこには、おそ

らく言葉に對する禪と浄土教の態度の差異、如來に對する「同朋」という關係での問答と「教外別伝」という師と弟子の問答のあり方の差異が反映しているのであらう。

では、三の親鸞の問いかけで始まる問答は、どのような問答であらうか。この問答が記述されている「第十三条」は、「本願ばかり」そして「宿業」の問題を論ずる箇所であるが、今はその問題に直接には触れず問答のあり方のみに注意をして検討してみたい。

まず、問答を自由に現代語訳してみる。

「またあるとき」として唯円はその問答を記述し始める。

親鸞「唯円房は私が言うことを信ずるか。」

唯円「もちろんです。」

親鸞「ならば、言うことにそむかないな。」

唯円「はい、そむきません。」

親鸞「ならば人を千人殺してくれないか。そうすれば往生は間違いない。」

唯円「仰せではありますが、私のような者には、一人でも殺せるとは思えません。」

親鸞「それでは、何故に親鸞が言うことにそむかないと

いったのだ。」

ここでいったん問答は切れている。そして、再び親鸞が続けてこの問答をまとめる。

親鸞「これで分かったであらう。どのようなことでも、自分の心のままになることならば、千人殺せと私が言えば、すぐに殺すはず。しかし、一人も殺す業縁がないから、殺さないのだ。自分の心が善いから殺さないのではない。また殺すつもりがなくても百人千人殺すこともあるのだ。」

唯円はこの問答を、この条のテーマである宿業の問題との関連で総括しているが、さきに述べたとおりこの問題は扱わず問答だけを見てみよう。

最初の親鸞の問いかけは、極めて技巧的な問であり、先の関東の「いなかの人々」や唯円の言わばぎりぎりのところからの問いかけとは違う。ある種の落とし穴を準備したような意地の悪い問である。それは、まとめの部分で親鸞が述べる事柄を、親鸞が唯円とともに確かめるための問である。つまり「どのようなことも、自分の心の思うままにはならないのだ」ということを、確かめるための問、つま

り劇中劇ならぬ「問答中間答」というわけである。優れた「劇中劇」が、劇の中で「劇とは何か」を問うメタレベルの次元を開くはたらきを持つのと同様に、この「問答中間答」も「問答とは何か」という問いを問答の中で展開していると考えられないか。とすると、この問答は親鸞の問いかけで始まったのではなく、親鸞が「これにてしるべし、なにごとくも、ここにまかせたることならば、往生のために千人ころせといわんに、すなわちころすべし」との言葉を唯円に突きつけねばならぬような、唯円からの問いかけで始まった問答と考えるべきであろう。親鸞が突然「私の言うことを信ずるか、確かか、」と問いかけ「よし、それならば千人殺せ」と命令するというのは、いかにも不自然である。むしろ、「またあるとき」私つまり唯円が、「……」と問うたところ、おもむろに親鸞が「唯円房は私の言うことを信ずるか」と問い返したと想定するのが自然であろう。このような想定が、可能かどうかは、この第十三条全体あるいは「歎異抄」全体から、さらには親鸞の思想全体から考察されねばならない事柄ではあるが、少なくとも唯円と親鸞の間に「本願ばこり」「宿業」に関する問が、明確な問の形ではなくても、問題になっていたことは言えるであらう。

う。そのような問に対して、親鸞は「問いかけ」という形で答えるのである。

そう考えるとすると、この問答も素直な「問と答」になっていないことは明白であろう。そこで、この問に対する親鸞の答も、先の二つの問答と同じく「問うこと」そのものを問う答であると考えてみよう。

親鸞は問答中間答を総括して「何事も、心のままになることならば、私が千人殺せと言えは、すぐ殺すはずだ。しかし、一人も殺せる業縁がないから、殺さないのだ」と述べる。ここで、まず「何事も心のままになる」という仮定が否定されている。つまり「問答」の前提が否定される。おそらく、そのようなことが最初に親鸞に問いかけられているのであろう。つまり「どのようなことをすれば、往生できますか」「悪行を犯しても、往生できますか」などの問があったと考えられる。それに対して、「なにごとくも、ここにまかせたること」ではないということをも、親鸞は問答中間答で唯円に示すのである。しかし、この否定は二重化されそのように問う、問う者自身の「構え」を否定していないか。

つまり、「なにごとくも、ここにまかせたることならば」、

問を立て理において納得できる答が得られれば、それに沿って進んでいけばよい。しかし、ここではそのような問の立て方そのものが、問い返されているのではないか。「なにごとくも、ここにまかせたる」こととして、人は問う。ここでは、すでに何か理において納得できる答が予想されている。そういう前提があつて問は可能となる。そして、納得できる答を得てそれを信ずる。しかし、そこに成立する信は、本願を信ずる信ではない。理を理解する自分の「ころ」を信ずることではない。問答中間答で、もし唯円が「親鸞の言葉は絶対だ。故に、千人殺す」と答えていたら、それは「故に」という理に沿う自分の「ころ」を信じようとした、ということになるであろう。(オウム真理教の信者たちが、麻原の命令を信じたのは、どこまでも「理」を信じたからだ。)

むしろ、親鸞が示そうとしたのは、そういう前提そのものが打ち壊されたところにしか信は成立しないということではないのか。「なにごとくも、ここにまかせたる」そういうことが不可能な場所へ、身をさらすことではないか。ここでは、なにごとくも「不可称・不可説・不可思議」である。はからいが不可能な場所である。つまり、義なき場所であ

る。そこではじめて「本願召喚の勅命」に身をゆだねることが出来る。そして、そこに禅の「平常無事」に比すべき「自然法爾」の世界が開かれると言えるのではないか。もちろん、禅と念仏では、言葉をめぐって、あるいは「弟子一人も持たず」という点など差異はある。こういうところから出て来る問答の姿・趣の差異を軽く見てはならないが、しかし、やはり理を求めて問うという問の立て方を問い返すというところに、知的遊戯ではない文字通り真剣な思想的営為、宗教的といつてよい「如何に生き、如何に死するか」という問題に取り組む共通の構えがみて取れる。

しかし、このような理を超え事に至り、さらには「無事」という「自然」へと着地する「義なき義」「理なき論理」は仏教特有のものであろうか。どこまでも、理を追求するように見える西洋にはない論理であろうか。実際、先に参照した『禅仏教』もエックハルトの論理を導きとしながら、禅問答の独自の論理を描き出していた。ここでは、西洋近代のヘーゲルの論理の中に、同様な論理を追って見たい。

### 三、ヘーゲルの問答

哲学の歴史は、実は問答をめぐる歴史であった。ソクラ

テスの普遍を問う問答は、理を追いながら無知という事実を明らかにする問答であった、と言いうるかもしれない。その問答法つまりディアレクティケーがキリスト教と出会う様々な変容を経て、ヘーゲルにおいて「弁証法」として一つの完成型に到った、と見ることできよう。ここでは、そのヘーゲルの「問答」に関する見方を、『大論理学』第一巻「存在論」第一篇「規定性(質)」第二章「現存在」C「無限性」の注一におけるヘーゲルの議論を追うことによって考察したい。(4)

ここで問題とされる問は、「如何にして、無限なるものが、外へ出て、有限態に到るか」という問である。これは『禅仏教』が参照していたエックハルトの「何故に神は人となり給うたか」と同じ問である。つまり、キリスト教の「救済の根拠」(『禅仏教』五頁)を問う問である。ヘーゲルはこの問に関して次のように述べる。

「如何にして、無限なるものが、外へ出て、有限態に到るか」という問に答えるという課題の内に、哲学の本質がある——このような主張が、考えるということに

かなり通じている人々によってしばしばなされる。(五  
— 一六八)

しかし、このような「問に答えるという課題」を主張する人々は、この問に実際に答えていくわけではない。むしろ、答えることの不可能性を主張することで、この問を「一種の不可能な問、哲学や無限性への到達に対する絶対安全な護符」(同書一六九頁)とする。「無限なるものが有限となる」つまり「神が人となる」ということは、人間の理性を超えた出来事であって、それを問う問に答えるということとは、理性の傲慢にほかならないと言うわけである。ここでヘーゲルの念頭にあるのは「宗教に場所を空けるために理性を制限せねばならなかった」カントである。つまり、拒むこともできないが答えることもできない問を課せられている「特殊な運命」を背負うカントの理性である。この理性は、この決定的な問に対して「不可称・不可説・不可思議」という態度を貫く。つまり、そこに見られるのは一種の否定神学的態度ということができよう。

このような態度を、ヘーゲルは、それを「表象的態度」「不完全な反省」と批判的に規定する。たとえば問の中の「外

へ出て…に到る (herausgehen) という表象的表現から、ヘーゲルは「この問が日常的な表象から出てきた問ではないか、普段の生活で使われる表象が答えとして期待されているのではないか、という疑念」(同前)が喚起されると述べる。つまり、通常の表象を辿って行く論理からこの問が立てられ答えが予想され、その上で答えの不可能性が主張されている、と批判するわけである。そこでは、そのような問を立てる自分自身は反省されていない。つまり、反省は不完全でしかない、というわけである。

このような哲学的立場からすれば「無限が有限となる」ということは、「訳の分らないこと (unbegreiflich)」として哲学的思惟の不可能な領域としての信仰に委ねられなければならない、ということになる。

このようなカント的な立場に、ヘーゲルは、その立場の前提を問うことで、「護符」とされたその問を否定する。ここにおいて、ヘーゲルにおいても禅問答や親鸞の問答と同じく問を「問以前」へと問い返す、という事態が見られる。ただし、禅問答に見られるように、まったく別の立場からその問を一拳に否定するのではない。表象的思考に沿いながら、問う立場を問いつめていく。

表象的思考で考えてみても、無限と有限が同一性を持たず対立していると考えた場合、無限は有限と対立しているが故に有限である。つまり、この無限は有限と対立する有限の地平にしか存在していない。それゆえ先の問に対して「最初無限でその後に有限になる無限はそもそもあり得ない。無限はそれ自身で最初から無限でありかつ有限である」と答えられる。

これに対し、かの問はかの無限と有限を独立させることで、真実でない内容を立てて、両者の真実でない関係を予想していることになる。したがって、かの問に答えるべきではなく、むしろ、その問が持っている間違った前提、つまり問そのものが否定されねばならない。かの無限と有限の真実を問うことで、立場は逆転する。そしてこの逆転で、最初の問が引き起こした困難がその問そのものに送り返されるのである。(同書一七〇頁)

つまり、無限と有限の同一性を不可能とした人間理性の立場、その立場そのものが問われるのである。この不可能

性そのものを問う関心を、ヘーゲルは「思弁的関心」と呼ぶ。つまり、「無限が有限になる」ということを不可能とする立場そのものが問われるのである。しかし、そのときその立場が単純に否定されるのではない。「如何にして無限が有限となるか」という問を否定する立場を否定して、否定の否定という立場が肯定されるのではない。むしろ、その問を否定する人間理性の立場を否定することは、そのような否定されるべき問でしか人間理性は無限に向き合えない、つまり無限と有限の不可能性という形でしか無限は現象しない、という立場を開くのである。そのような不可能な同一性を問うところに「思弁的関心」が働くのである。その「思弁的関心」へと表象的思惟を導くのが、「自分自身を完成する懷疑主義」である『精神現象学』であり、それを一つの判断の内に表現するのが「無限判断」である。

「無限判断」とは、『大論理学』の第二部「主観的論理学」或いは概念論「第一篇「主観性」第二章「判断」で、「バラは象ではない」と例示される「ばかばかしい」判断である。「現存在の判断」の肯定判断「バラは赤い」、否定判断「バラは赤くない」に続く判断である。つまり、「バラは赤い」といった場合、そこに「赤い」という普遍的外延が示され、

「赤くない」と判断されたときには、「赤くはないが別の色をもつ」という特殊の外延が示され、「バラは象ではない」といったときには、バラ以外の無限の普遍的な外延が否定されて「バラはバラである」という個別性の外延が示されるというわけである。そして、ヘーゲルは、犯罪がこの無限判断の現実における例だとする。つまり、この行為は善か悪かという問に対して、犯罪と言う無限判断は、善悪を問う普遍的な基準の法そのもの、つまり問の前提そのものを否定している、というのである。つまり、個別の主語は、法という普遍を拒否するのである。バラは象という普遍を拒否しバラである。このようにして無限判断の肯定的表現が、「バラはバラである」という正しいが意味のない同語反復となるのである。しかし、スラヴォイ・ジジエクが指摘するように<sup>(5)</sup>、ヘーゲルはこれにくわえて、「バラは象である」という判断も無限判断に加えている。『精神現象学』で述べられる「精神は頭蓋骨である」「自己はモノである」がそれである。

これらは表象の次元で見れば「ばかばかしい」判断である。しかし、概念の次元で見れば、「精神とは何か」「自己とは何か」と問う者自身を問い返す、つまり同一性の不可



能性が問うもの自身を問い返し、そのような不可能な同一性を問うことでしか、精神・自己すなわち主体が明らかにならないことを示すのである。すなわち、「精神とは何か」と問われたとき、問う者は予め精神の同一性を補完するような述語を期待して問うているが、そこにそれとは正反對のものが提示されるとき、その問は、「如何なるか是れ祖師西來の意」に対して「庭前柏樹子」と答えられたときのように、その問の前提へと撥ね返されるのである。しかし、そのように問が否定されることによってしか、精神を概念把握できないのである。問わねば良い、というのではない。問うて撥ね返されるという経験の中でしか精神が、主体が明らかにならないのである。

以上、禅、親鸞そしてヘーゲルにおける問答の形を概観した。これらに共通するのは「問以前」へ問う者を問い返す「問答」の逆転である。いずれの場合にも、けっして「問うこと」自体が否定されるのではなく、「問うこと」を通してその問の出所へと反転し、理から事への転換がはかられているということが言えよう。そこには「非論理の論理」といべきものが働いている。つまり、日常的な論理（ヘー

ゲルの言葉で言えば「表象的思惟」が、否定され、それによつては把握不可能な事態が示される。しかし、事柄は「把握不可能」というそこに明らかになるのである。しかし、その「非論理の論理」がそれぞれ異なっていることも事実である。「不立文字」（禅）、「横超」（親鸞）、「思弁的思惟」（ヘーゲル）などの言葉で表現される論理である。これらの論理の差異については、また稿を改めて考察したい。

#### 注

- (1) 『鈴木大拙全集（増補新版）』第十三巻、二〇〇〇年、岩波書店、三四五頁、ただし、字体・仮名遣いは春秋社版によつて現代表記に改めた。
- (2) 引用頁数は岩波同時代ライブラリー版（一九九三年）による。初版は、一九七三年に筑摩書房から発刊されている。
- (3) 『歎異抄』のテキストは、金子大栄校注『歎異抄』ワイド版岩波文庫版を使用する。引用に際しては、字体・仮名遣いを改めた。
- (4) ヘーゲルのテキストはズーアカンパ版全集を使用する。引用箇所は、巻数・頁数というかたちで指示する。
- (5) Slavoj Žižek, FOR THEY KNOW WHAT THEY DO, Verso/London-New York, 1991, P.119. 邦訳『なぜこころを知らざればなり』、鈴木一策訳、みすず書房、1996年、197ページ。