

筑波大学博士（文学）学位請求論文

鈴木大拙の思想的研究

——体系的解釈の試み——

蓮沼 直應

二〇一三年度

凡例

・本論文における鈴木大拙の引用は原則的に以下の『鈴木大拙全集』（岩波書店）及び『鈴木大拙坐談集』（読売新聞社）に依った。

久松真一・山口益・古田紹欽（編）『鈴木大拙全集』岩波書店、初版、全三十二巻、一九六八〜七一年

久松真一・山口益・古田紹欽（編）堀尾孟・桐田清秀（編集協力）『鈴木大拙全集』岩波書店、増補新版、全四十巻、一九九九〜二〇〇〇年

古田紹欽編『鈴木大拙坐談集』全五巻、読売新聞社、一九七一〜七二年

著作部分については旧版に依り、論文・書簡等および新録の著作については増補新版に依った。

『鈴木大拙全集』および『鈴木大拙坐談集』からの引用情報に関しては、以下の形式で引用の末尾に注記した。

旧版全集からの引用 (『全集』巻数、頁数)

増補新版全集からの引用 (『増補新版全集』巻数、頁数)

坐談集からの引用 (『坐談集』巻数、頁数)

『全集』の巻数頁数に対応する著作名については、巻末の図1で示した。

また、論文の目的に照らし、第二部のみ引用部分の初出年代を併記した。

なお、引用に際しては旧字体を当用漢字に改めた。また、筆者による引用文中への注記は「○○・蓮沼」という形式で示した。

・本論文における『大正新脩大藏経』（大藏出版）からの引用については、以下の形式で注記した。

(『大正蔵』巻数、頁数)

なお、SAT 大正新脩大藏経テキストデータベースも併せて利用した。

・学術研究の観点に鑑み、人名に敬称は付さなかった。ただし「禪師」、「国師」、「大師」等の歴史的呼称は除く。

・注は各章の末尾に付した。また、注における文献情報は、各章初回のみ出版社と発行年を併記した。

目次

| | | |
|-------------------------------|------------------------|----|
| 序章 | 研究の射程と方法 | 1 |
| 序 | | 1 |
| 第一節 | 鈴木大拙の業績と研究の必要性 | 5 |
| 第二節 | 研究の基本的方向性 | 7 |
| 第三節 | 考察の手順 | 12 |
| 第四節 | 資料の選定 | 14 |
| 結 | | 19 |
| 第一部 鈴木大拙の諸宗教理解 | | |
| 第一章 無限と有限の円環的統一——鈴木大拙の浄土教解釈—— | | |
| 序 | | 23 |
| 第一節 | 親鸞をめぐる諸概念 | 26 |
| 第二節 | 教理的解釈の問題と妙好人への傾倒 | 33 |
| 第三節 | 浅原才市の「機法一体」と大拙の「即非の論理」 | 35 |
| 第四節 | 「機法一体」の概念史 | 41 |
| 第五節 | 大拙と『安心決定鈔』 | 44 |

結 47

第二章 悟りの動性——鈴木大拙の曹洞禅解釈——

序 53

第一節 時代背景とその制約 55

第二節 道元の「禅宗」批判 57

第三節 大拙からの応答 65

第四節 二種類の動性 74

第五節 大拙の時間論 76

結 82

第三章 宗教体験の深層——鈴木大拙の神秘主義解釈——

序 87

第一節 スウェーデンボルグとの出会い 89

第二節 大拙による神秘主義の四類型 94

第三節 汎神論批判と華嚴教学の四法界 100

第四節 キリスト教と仏教の接点としてのエックハルト 106

第五節 神秘主義と「体験」 112

結 114

第二部 鈴木大拙の思想形成史

第四章 大拙思想の三期区分仮説——「神秘主義」の評価を基軸として——

| | |
|-------------------------|-----|
| 序 | 119 |
| 第一節 「神秘主義」評価にみる三期区分の試み | 121 |
| 第二節 ジェイムズ宗教学との出会い | 124 |
| 第三節 ジェイムズ宗教学の受容 | 128 |
| 第四節 禅宗の伝統からⅠ——言語への批判—— | 133 |
| 第五節 禅宗の伝統からⅡ——「体験」の強調—— | 137 |
| 第六節 後期思想への連続面と非連続面 | 141 |
| 第七節 前期思想からの連続面と非連続面 | 145 |
| 結 | 151 |

第五章 体用論的思惟の受容——南宗禅への思想回帰——

| | |
|-------------------------------|-----|
| 序 | 155 |
| 第一節 大拙における体用論の位置——「日本的靈性」から—— | 156 |
| 第二節 体用論の歴史概観 | 163 |
| 第三節 大拙を取り巻く体用論の文脈 | 169 |
| 第四節 中国禅思想の研究と大拙の体用論 | 176 |
| 結 | 183 |

第六章 「即非の論理」の成立と展開——禅思想の立場へ——

| | |
|-------------------------|-----|
| 序 | 190 |
| 第一節 大拙と『金剛般若経』の間 | 191 |
| 第二節 定式の評価をめぐる変遷とその思想的背景 | 194 |
| 第三節 「即非の論理」における知性と靈性 | 200 |
| 第四節 定式としての「即非の論理」 | 203 |
| 第五節 矛盾の自己同一としての「即非の論理」 | 209 |
| 第六節 華嚴教学の四法界と「即非の論理」 | 216 |
| 結 | 220 |

第三部 鈴木大拙の倫理思想

第七章 行為とことば——大拙思想における価値の構造——

| | |
|-------------------|-----|
| 序 | 226 |
| 第一節 大拙の凡夫理解 | 227 |
| 第二節 大拙における「善」と「悪」 | 231 |
| 第三節 無限と有限の関係 | 233 |
| 第四節 無限なる事実の世界 | 237 |
| 第五節 宗教的価値と道徳的価値 | 240 |

| | | |
|-----|--------|-----|
| 第六節 | 無功德の功德 | 244 |
| 第七節 | 生の充溢 | 249 |
| 結 | | 251 |

第八章 他者へのまなざし——禅思想の社会性への展開——

| | | |
|-----|--------------|-----|
| 序 | | 255 |
| 第一節 | 仏教における「慈悲」概観 | 256 |
| 第二節 | 般若の弁証法と体用論 | 260 |
| 第三節 | 大悲の具体相 | 266 |
| 第四節 | 大悲から方便へ | 273 |
| 第五節 | 方便の具体相 | 279 |
| 結 | | 282 |

第九章 自由の創造性——科学技術との相克——

| | | |
|-----|-----------------|-----|
| 序 | | 285 |
| 第一節 | 「自由」と悟り | 287 |
| 第二節 | 技術と自由——疎外論として—— | 294 |
| 第三節 | 技術論の視座 | 297 |
| 第四節 | 身体表現の可能性 | 302 |
| 第五節 | 「大地性」概念の裏側 | 304 |

結 309

結章 思想家としての鈴木大拙

序 314

第一節 本論のまとめ 316

第二節 今後の課題 320

結 323

参考資料

図 1. 『鈴木大拙全集』頁数対応表 327

図 2. 鈴木大拙全著作一覧 329

図 3. 諸概念の連関 341

図 4. 諸概念の展開 342

参考文献 343

序章 研究の射程と方法

序

明治以降、最も活躍した禅の研究者として鈴木大拙（一八七〇～一九六六年）の名を挙げる人間は多いだろう。彼は一九世紀末から二〇世紀初頭にかけての十年余りをアメリカで過ごすという稀有な経歴のため、日本においても世界的な視野で仏教界に発言することができた。特にその知名度はアメリカにおいて顕著で、禅の研究者という枠にとどまらず、東洋の伝統を弘めたことで西洋世界に対して大きな影響を与えることとなった。本論は、禅の研究者である鈴木大拙の思想構造を明らかにするものである。鈴木大拙の名は、広く人口に膾炙しているが、ここではまず本論の論述をより円滑に進めるため、大拙の生涯を簡単に紹介しておきたい。

一般に知られている大拙という名は居士号で、彼の本名は貞太郎という。一八七〇年（明治三年）に石川県金沢市に生まれる。家は先祖代々加賀藩の家老本多家の主治医を任されており、貞太郎の父良準も侍医と町医者を兼業することで生活を支えていた。父は医学とともに儒学にも造詣が深く、自分の子供たちにみずから編んだ漢籍を読ませたという。しかし六歳のときその父が亡くなると一家の生活は次第に困窮していく。兄や姉は早くから家を出て働いていたため貞太郎は母増との二人暮らしで少年時代を過ごした。一八八三年（明治一六年）、石川県専門学校付属初等中学科に入学、そこで友人となった山本良吉（一八七一～一九四二年）、藤岡作太郎（一八七〇～一九一〇年）、西田幾多郎（一八七〇～一九四五年）らとの親交は彼らの生涯を通じたものとなる。在学中から藤岡作太郎らとともに同人誌『明治余滴』を自主的に編纂し、みずからの論文や漢詩を掲載させるなど、学生時代から旺盛な創作力を有していた。またのちに發揮される卓越した英語力も当時すでにその片鱗を現していたという。しかし、学制改革によって石川県専門学校が第四高等中学校に改編される直前の一八八八年七月、鈴木家の家計はいよいよ厳しくなり学費を払えなくなったため、貞太郎は学校を去った。

彼は近隣の小学校で英語教師を務めたのち、兄の援助で上京し、東京専門学校（早稲田大学）の門を叩く。ところが、当時の彼は大学には二ヶ月程通っただけで、以後は鎌倉円覚寺での参禅に専念していた。当時円覚寺に住していたのは今北洪川（一八一六～九二年）

であり貞太郎は彼から禅の薫陶を受けた。貞太郎が金沢時代に挑んだ富山の国泰寺での参禅は機縁が熟さず失敗に終わったものの、鎌倉での参禅は順調に進み、彼は居士の身で円覚寺に入り浸って参禅に身を捧げていた。今北洪川が亡くなると彼はその法を嗣いで円覚寺管長となった积宗演（一八六〇〜一九一九年）の下で参禅を続けた。一八九一年六月に入学した東京専門学校には延べ三か月程度通った後に退学する。翌年には西田幾多郎の勧めで帝国大学文科大学哲学科選科に入学し直す。この頃に大学の講義や書籍を通じて西洋哲学の知識を大量に取り入れたが、結局は円覚寺での参禅生活に戻ってしまい、大学も中退してしまった。一八九六年までの参禅生活の中で、貞太郎は积宗演から「大拙」の号を受け、また最初の見性体験も得ている。

大拙の生涯が急転するのは一八九七年からのアメリカ生活による。彼の渡米をもたらした因縁は師の积宗演が参加した一八九三年の万国宗教会議に遡る。この会議はアメリカのシカゴ市で開催されたコロンプスの大陸発見四百年記念大博覧会に付属して催されたもので、世界各国から呼び寄せられた宗教の代表者が一堂に会する場であった。日本からは天台宗、真言宗、浄土真宗の代表者とともに积宗演が招かれた（ただし禅宗の代表としてではなく、日本仏教の代表としてである）。このとき、积宗演が発表する原稿を英訳したのが鈴木大拙だった。大拙自身はシカゴまで同行しなかったが、积宗演はその会議で、雑誌『オープンコート』を編集していたポール・ケーラス（一八五二〜一九一九年）と知り合い、仏教について語り合った。宗演は一週間程で帰国するのだが、その頃ケーラスは東洋思想についての関心を強めており、『老子道德経』の研究を企図していた。そこで彼は宗演に、中国の古典語を英語に翻訳できる人物をアメリカに派遣してほしいと願い出たのである。そしてその適任者として白羽の矢が立ったのが大拙であった。彼はそのとき既にケーラスの著作を邦訳するなどの実績を挙げていた。大拙が最初に見性したとされるのも、アメリカ行きを目前に控えた一八九六年一二月のことであった。

大拙の在米生活は十年に及んだ。その間、彼はケーラスの下で雑誌編集者としての仕事に携わり、道教の文献を中心に漢籍を英訳する日々を追われていた。その頃の書簡には、学生時代の同窓たちがその才覚を發揮し故国で活躍する一方、アメリカの片田舎で雑誌編集に従事していることの嘆きが綴られている。西田幾多郎が帝国大学選科生出身という身の上から地方の学校教師に甘んじるしかない惨めさを恨んでいたのと同様、大拙もまた当時のエリートコースからは逸脱した珍奇な身の上に、自分自身を納得させかねていたよう

である。さて、彼のこの時期の業績として著名なものが『大乘起信論』の英訳とそれを基礎にして出版された *Outlines of Mahayana Buddhism* (『大乘仏教概論』) である。西洋世界に向けて大乘仏教の真の思想を知らせようとしたこの書は、英文著作の代表作の一つとされる。この書によって大拙の名は世界的に知られることになり、のちの国際的活躍の基礎となったのである¹⁾。この在米生活十年の間に、釈宗演によるアメリカ講演旅行に通訳として随行したことは、彼の晩年の活動を予見させるものであったかもしれない。のちの妻となる女性と知り合うのも、この講演旅行がきっかけであった。

大拙はアメリカでの十余年の生活を終え、一九〇九年に帰国する。オープンコート社の経営者ヘグラーが没したため、経済的にそれまでの仕事を継続することが不可能となったのである。帰国後した大拙はまず学習院大学に英語教師として奉職している。ところが、この学習院大学での研究環境は必ずしも彼の期待した通りのものとはならなかった。彼は学生寮の寮長として学生を常に監督する立場にあつたために時間の自由がきかなかつたということも一因であるが、貴族の子息たちの遊民的な雰囲気が強かつた当時の学習院が、貧しい家庭に育ちながら自己の人生を宗教的熱情に捧げてきた大拙に馴染まなかつたことも大きい。加えて大拙の伴侶となつた女性がアメリカ人であつたことも影響している。ビアトリス・レーン(一八七五〜一九三九年)は大拙がアメリカで知り合つた女性で、自身も密教を中心に仏教研究に従事していた。一九一一年に二人は結婚するが、当時の日本は明治も終わりが直前に迫っており、新政府による近代化が一定の成果を上げ、ようやく西洋列強と肩を並べてきた頃である。その時勢にあつて、外国人の伴侶を連れていることは乃木希典が院長を務めて以来軍隊様式の生活が規範となつていた当時の学習院では、向かい風もあつたようである。他にも何点かの理由が指摘されているが²⁾、結局、一九二一年には浄土真宗の佐々木月樵(一八七五〜一九二六年)の招きを受け、大拙夫妻は真宗大谷大学にそれぞれ教授・講師として籍を移した。以後、彼は戦後まで大谷大学で仏教研究に没頭することになる。

大谷大学時代の業績は枚挙に暇がない。 *Studies in Lankavatara Sutra, 1930* (『楞伽經の研究』)での博士号取得、敦煌から新たに出土した禅籍の校訂出版、新たに始めた浄土教研究、講演「*Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture* (禅と日本文化)」とその活字化、それまで無名だった近世の禅者・盤珪永琢の発掘など、その研究領域は多岐に渡る。彼の仏教解釈が一つの完成系を見るのもこの時期、具体的には一九四〇年頃である。彼の思想の根幹となる「即非の論理」がこの頃確立し、それまでの宗教心理学的な観点からの仏教解

釈とは一線を画す新しい視野を広げたのである。そしてその「即非の論理」を基盤として新たに提唱された理念が「日本的靈性」である。戦前戦中のこの時期は、妻ビアトリスや親友西田幾多郎を亡くすなど、大拙にとって老境の孤独をかみしめる時期でもあった。他方、後の研究拠点となる松ヶ岡文庫の建設は、この頃に計画、着工された。彼は大学の学期中は京都に留まり、夏と冬は暑さ寒さを避けるために鎌倉に滞在していたので、京都と鎌倉を頻繁に往復する生活を送っていた。西田幾多郎とは、この時期互いの家を訪問しあうことで、思想交流を深めていた。

大拙は戦後、一九四九年から一九五八年に至るまで、活動の中心を再びアメリカに移す。その期間に数度のヨーロッパ旅行、メキシコ旅行などが挟まるが、これは単なる旅行ではない。ヨーロッパ旅行の目的はスイスのアスコナで開催されるエラノス会議に出席するためであった。この会議は一九三三年に設立されたもので、宗教学・神話学・神秘主義などをめぐって東西の研究者が集まり、生活を共にしながら議論を交わしていくというもので、当時は精神分析家のカール・グスタフ・ユング（一八七五～一九六一年）が会を主導していた。しかしヨーロッパでの活動はそれにとどまらず、彼は三か月のヨーロッパ滞在で二十六回の講演を積極的に行ったばかりでなく、マルティン・ハイデガー（一八八九～一九七六年）、カール・ヤスパース（一八八三～一九六九年）らドイツの哲学者とも会見している。翌年のヨーロッパ滞在も同様で、エラノス会議に出席することを目的としながら各地で講演の足跡を残している。また、メキシコ旅行ではエーリッヒ・フロム（一九〇〇～一九八〇年）ら精神分析学の一派とともに過ごし、禅に関する講演を行っている。この滞在の成果は『禅と精神分析』として公刊されている。また、アメリカ滞在中は、コロンビア大学やクレアモント大学などで講義をもち、休暇中は講演旅行で各地を回っている。これらの大学での講義は、大学が招聘したものではなく、大拙の後援者であったコーネリアス・クレインの寄付によって開設された一年毎の特別講義であったとされる^三。大拙が西洋世界に大きな知名度を有しているのは、*Outlines of Mahayana Buddhism* の出版に加えて、このようなアメリカでの活動に依るところが大きい。

帰国後から没するまでの間は、基本的に鎌倉に拠点を置き、研究に従事していた。時折海外に出かけていくこともあったが、様々な宗教者や研究者の訪問を受けて、独自の活動を続けていた。『趙州録』の校訂刊行や、仙厓義梵（一七五〇～一八三七年）の紹介などはこの時期の仕事である^四。老いてますます精力的で、『教行信証』の英訳事業、禅語に特化した辞典の編纂など、仏教研究の将来に必要な

な事業を、寸暇を惜しんで計画実行していたのだが、一九六六年七月にそれらの完成を見ないまま腸閉塞でその生涯を終えた。

第一節 鈴木大拙の業績と研究の必要性

鈴木大拙の功績によって、それまで日本仏教の一部分であった「禅」は、世界的な言論空間において「Zen Buddhism (禅仏教)」という独自の位置を獲得することとなった。一九三六年欧米各地の大学で為された講演「Zen Buddhism and its influence on Japanese Culture (禅と日本文化)」や、一九五〇年代のアメリカでの講演旅行は多大な反響を呼び、アメリカにおけるZENブームの理論的地を用意した。また、戦後ではハワイで開催された東西哲学者会議、ユングが中心となって主催したエラノス会議など世界的な活動に参加している。このように国の内外を問わない彼の活動は、当時の知識人としては稀有なものであったといえるだろう。

しかし、彼の業績の大きさにもかかわらず、彼の思想は本人の意図した通りには受容されていないように見受けられる。アメリカにおいては一九五〇年代にZENブームが起るのであるが、そこでは彼の言説は反体制的、反伝統的な文脈で切り取られることによってビート禅として結実することになった。また一九六〇年代になると、そのような政治的な主張からも切り離されて、ヒッピーが気ままに自由な生き方を確立するための方法として禅が求められるようになった。彼らはインドの瞑想をはじめとする東洋の宗教伝統だけでなく、薬物による神秘体験をもその方法として取り入れていた^五。無論、大拙の唱えた仏教は反社会的傾向や薬物使用による安易な神秘体験を容認したものではない。彼はあくまでも人間の宗教的実践を社会のただ中で行っていくことを唱えていたからである。

加えて、日本においても彼の主張は客観的に捉えられてこなかった嫌いがある。もちろん彼の著作を通じてみずから実践に身を捧げた求道者がいたという事実は否定できない。この点で彼が真に意図していた宗教への導きは達成されたということができる。しかし、ここで問題としたいことは、彼の言説の構造が学問の場で正当に客観視されてきたかどうか、という点である。

鈴木大拙が一人の禅の研究者であるとすれば、彼が残した大量の論文は、同じく禅の研究に携わる者にとつては二次文献としての意義しか持たない。禅の研究においては達摩の『二入四行論』、慧能の『六祖壇経』をはじめとする数多くの禅籍こそが第一義的な意味を

担うものであり、大拙の著作そのものは禅研究の文脈では一つの解釈としての位置を占めるに過ぎない。現在では禅に対する研究は語録や燈史を対象とする文献学的なアプローチが主流となっている。そのため禅研究として「鈴木大拙の思想」という主題を緻密に追及した研究は思いの他少ない。

これまで大拙の思想的側面に対する研究を重ねてきたのは、西田幾多郎の哲学を仏教的観点から分析してきた秋月龍珉（一九二一～一九九年）と上田閑照（一九二六年～）であった。鈴木禅学^六と西田哲学との対応関係については彼らの研究によって既に大部分が解明されたといえる。しかし、彼らの研究は鈴木禅学と西田哲学の対応関係を最初から前提としており、大拙自身の論述から彼の思想全体を再構築していこうとする点では多くの課題が残されているように思う。

そもそも大拙の業績は非常に多様である。まず、禅の研究としては、二〇世紀初頭に発見された敦煌文書の校訂に関わる文献学的研究と、それと同時に展開された禅の思想的研究の二つの側面がある。また、彼の学位論文ともなった『楞伽経』の研究は、サンスクリット原典にまつわる文献学的な研究である。真宗を中心とする浄土教研究も晩年まで精力的に続けられ、一つの思想的峰を築いている。さらにこのような仏教研究に軸足を置いた大拙は晩年になると「東洋」を主題とする著作も多数執筆していく。そして仏教という枠を超えて東西の宗教を一つの観点から論じることを企図した「日本的靈性」の提唱。このような研究領域の内部をより詳細に見ていくと、彼の業績には大きく分けて二つの側面が存在することがわかる。原典に即した文献研究者としての面と、自身の参禅経験を十二分に発揮した解釈者、思想家としての面である。もちろんこの二つの面は厳密に区別できるものではない。文献研究において研究者自身の主観的解釈を完全に排することができないことに加え、ある人間の思想が彼の学的背景から全く独立に展開されることもない以上、両者は截然と切り分けられるべきものではなく、両者は相互に循環的に規定しあっている。大拙のテキスト研究は彼の思想に依っていると同時に、彼の思想は彼のテキスト研究によって基礎づけられている。

とはいえ、両者が単純に同一視されるべきものでないことも確かである。本論文があくまでも大拙の思想的研究を試みるものである以上、彼自身の思想がより直接的に言明されているものを考察の対象とすることが必要となる。その場合、より直接的な資料となるものはテキストの校訂を中心とする彼の文献学的研究よりも、「日本的靈性」や「即非の論理」といった彼の創造した諸概念であることは

間違いないだろう。

第二節 研究の基本的方向性

では、大拙思想の考察を可能とするには、どのような態度及び方法がふさわしいだろうか。しかし、どのような態度で大拙を理解するかという方法論の選択は、研究者自身の宗教的立場、哲学的立場と無縁に決定することはできない。そこには重大な問題があることをはじめに断っておかなくてはならない。

禅とは一般に「教外別伝」「不立文字」を特徴とする仏教として知られている。インドで成立した經典の記述そのものを絶対視せず、經典が意味する真理を言語的な理解を超えてみずから体験していくところに禅の独自の立場があるといつてよい。その体験は言語以前の世界を直接的に捉えるものとされるため、ここでは「体験（悟り）」と「言語」とは相反する二つの要素として位置付けられる。そして本来表現することができない「体験」を「言葉」によって、不完全なものではありながらも表現していくことによって、禅籍の歴史は展開してきたともいえる。ここでは「禅」を暫定的にこのように規定しておく（そもそもこの規定自体が共有されない可能性もある）。

禅を学術的に研究するということはこの表現された言葉を取り上げることなしには不可能であるが、この「体験」と「言葉」という二つの要素の関係をどのように捉えるのか、ということには、禅者と禅研究者を含めて様々な立場が存在する。そこで次のような分類によって問題の整理をしたい。

第一に、「言葉」を理解することがそのまま悟りを得ることに他ならないとする立場。批判仏教を提唱した松本史朗や袴谷憲昭の立場はここに近い立場をとる。言語的な知を否定する体験を想定することは、インド仏教との連続性から考えれば本来ありえないことであるというのが、この立場である七。

第二に、「言葉」によって「言葉」への囚われを脱して悟りを得させようとする立場。『碧巖録』や『無門関』などの公案集には矛盾的な言明を多用することで、言明そのものからの離脱を手助けする役目を果たすものが含まれる。

第三に、「言葉」は「体験（悟り）」を表現しようとする立場。これにはいくつかの位相が存在する。

第三の甲は、詩的表現。つまり本来不可説の悟りを詩的に表現した立場である。中国の禅籍には漢詩をもってみずからの境涯を言語化した者が多数登場する。

第三の乙は、思想。道元は言葉を尽くして仏法を思想として示したとされる（ただし道元自身は体験としての悟りを否定した）。鈴木大拙もここに分類される。

第三の丙は、哲学。禅の「体験」を完全に論理的に、学的なものとして客観化すること。ここには京都学派の仏教哲学者、西田幾多郎や西谷啓治が当てはまる。

思想と哲学の区別についてここでは次のように規定する。思想とは「体験」の言語化という事態そのものをメタ的に自覚し、それについての言明をしていく立場を指す。そして「哲学」は「体験」の言語化それ自体を言語化する思想を、論理的に徹底させ、学問としての客観性を持つに至ったものである。そしてこの両者はそれぞれ「禅思想」、「禅哲学」と呼ばれる。しかし、この類型は当然完全なものではない。まず、この類型を作成した筆者の視点そのものが、鈴木大拙や西田幾多郎、さらにはその流れを組む宗教哲学的禅研究を基盤とするものだからである。従ってこの類型は、悟りとしての体験を認めない第一の立場からはそもそも成り立たないし、第三の甲乙丙のどこまでを禅の立場から認めうるのかという視点もそれぞれ存在する。例えば、ミシェル・モールは「一九世紀末の師家にとって「禅」はあくまでも体得すべきものであって、提唱以外にこれを公の場で論じたり、他の「思想」と並べたりすることは考えられないことであつたのである」⁹とし、「禅思想」という立場そのものが大拙らによって形成されたと論じた。

では、仮に鈴木大拙の言葉が彼自身の「禅体験」に基づくものであると認めるとすれば、彼の言葉に基づく禅思想を上述のどの立場（どこまで認めるのかという立場）から見るのが妥当なのだろうか。禅思想や禅哲学という立場を肯定する宗教哲学的禅研究は、実はその禅思想、禅哲学を創作した（「創作した」という判断自体も立場によっては成立しない）大拙や西田の論を前提とするある種同語反復的なものである。つまり、大拙を考察する際にどの立場を採用するのか、ということを決める基準を上述のものの中から合理的に決定しようということは、いずれの立場からも再帰的な自家撞着に陥らざるを得ない。そこでは、不可説な体験を合理的に位置付ける

ことができるかどうか、もしくはそれが禅の本質かどうか、という問いが遡及してくる。つまり、結局はどの立場に筆者自身がコミットするのかという問題に帰着する。上述の類型は単に研究者の立場を示したのではなく、同時に宗教的に臨済禅か曹洞禅のいずれにコミットするのか、という信仰上の立場表明を迫る側面も有してくる。学術的に可能な限りの一般性、客観性を担保したい本研究では、特定の立場を前提として論を進めることは避けなくてはならない。

これまでの大拙研究は上述の宗教哲学的禅研究も含めて、大拙自身の枠組みを前提として展開してきた。つまり、大拙や彼の弟子によって禅の研究には研究者自身の禅体験が必要であるという主張が繰り返されて来たのである。

それ故、禅学者も禅の事実に関する叙述を分析して、これに合理的解説を付与せんとするには、単に批判的・研究的才能だけでなく、禅の事実に対して、これを或る程度まで、体験し、感受し、同情的に評価し得るだけの主観的準備があつてほしい。その時始めて、叙事的・翻訳的・解説的禅にも、徹底があり、精彩があり、明確があり得るのである。(『全集』第十八巻、一〇頁)

大拙の言葉を通じて禅の本質を探ろうという試みは大拙自身によって否定される。大拙はむしろその試みの不可能性を示すことで、読者を宗教的实践に招き入れることを企図していたのである⁺。そして同様の主張は大拙の弟子であり、研究者である秋月龍珉にも継承された^{十一}。

これまでの研究の中には大拙を禅者として位置づけ、彼の言葉を禅の祖師たちの語録と同等に扱おうとするものが多かった。しかしそれは大拙の提示した枠組みから大拙の見方を考察するという同語反復的な自家撞着を招くことになる。彼の没後に彼を賛美する研究が続出したのは、大拙の組み立てた思想的枠組みが圧倒的影響力を持ち、その枠組みを前提としなくては禅について論じることができなくなってしまう、その結果、その視点から大拙自身を見返さざるを得なくなった、という循環的な構造を読み取ることもできるだろう。そして、禅経験なくして禅を語ることはできないという大拙のことが、世界の禅者たる彼自身の人格的な魅力と結びつくとき、大拙自身の思想も禅経験なくしては真に理解し得ないとする言論空間が彼を取り巻く人間たちの間に成立する。そこでは大拙の言葉も、

禅体験なしに軽々しく論じることのできない一種の宗教的テキストとなる。これまで大拙の言葉を思想として分析しようという営みが希薄であったのは、禅に対する大拙自身の態度と彼の圧倒的な人格的影響力が導いた結果であったと考えられるのである。

では、そのような大拙の禅研究を捉える視点として妥当な立場とはいかなるものであろうか。大拙の禅思想の枠組みを前提として、大拙の思想を捉えることは、厳密に言えば禅の実参者へのみ可能な営みであることに加え、これまでの先行研究によって既に論じ尽くされているといえる。他方、禅体験を認めない立場から大拙を捉えようとする視座も、これまで道元研究の領域で為されてきたが、ここでは逆に体験主義に対する否定的態度が前提とされるため、大拙思想は批判の対象とはなり得ても、客観的考察の対象とはなり得なかった。このように、禅に関する特定の立場を前提とする場合、大拙思想に対する大局的評価が分析の当初から既に決定していることになるのである。これらの立場の対立はいかなれば、禅（仏教）の本質とは何か、という点に帰着する。この点についてあらゆる立場（宗派）が存在することは周知の通りだが、本論がどの立場を採用するかということは、もはや合理的に決定できる問題ではない¹²。ところで、この問題は本研究が大拙を「禅」として解明することを目指す故に生じるものである。禅研究の一分野として鈴木大拙を考察しようとする時に、研究者自身の禅理解、宗教的立場表明が問われることになる。そのため、この選択を回避するためには、上述の「禅研究」という前提を改めなくてはならない。禅の本質を明らかにする試みの中で大拙を捉えようとする営みは、賛美にせよ批判にせよ、対象に対する態度が予め用意されているのだとすれば、この目的自体を改める必要がある。すなわち、「体験」と「言葉」の関係について、本論は能動的に判断停止することとし、鈴木大拙を「思想研究」の対象として取り扱うこととする。

大拙を一人の禅者として捉えようとする研究において、彼の語る言葉は、彼の人格との結びつきの下で取り上げられてきた。「禅」という仏教伝統が修行者の人格陶冶という面をもつ以上、このことは当然のことといえる。しかしそのため、彼の語った言葉そのものを整合的解釈しようという試みは、第二義に置かれてきた傾向がある。本論が目指す「思想研究」とは、彼の残した著作群を第一義として扱い、その内容の意味するところを論理的に解明する作業である。もちろん、個々のテーマにおいて、大拙の思想を論及した先行研究も多いが、個々の領域での研究は未だ大拙思想の全体像を浮き彫りにする程に横断的なものではなかった。

もちろん、大拙の語った内容を第一義とすることは必ずしも、彼の人格的側面を軽視するものではない。彼の人格に直接触れること

で仏教の魅力に気づいた人々、彼の著作を通じて生の真実に開眼した人々、彼らにとって大拙が尊崇に値する人物であることは間違いない。本論は、彼自身が提示した禅研究の枠組みからではなく、思想史もしくは倫理思想の立場から彼の思想を捉えることで、禅研究の文脈ではなく、思想研究の文脈で彼の著述活動が如何なる意義をもつのかを解明するものである。それは、これまで「禅」を中心に問われてきた「禅思想」を、「思想」の側から捉え直すことである。禅を研究するには禅体験が必要であるという大拙の主張は、禅を研究する人間にとつては自身の宗教的問題として受け止めなくてはならないが、研究対象の思想を文献に基づいて闡明していく思想研究においては、一つの価値的主張として対処しなくてはならない。本研究の目的は禅の本質を明らかにすることではなく、鈴木大拙の禅思想（と呼ばれるもの）の形成を思想的に解明し、その主張を我々の生の現実に即して倫理的に考察することである。

そのため本研究ではあくまでも彼の言葉に即して考察を進めていく。文字で表現されたものは禅の本質たる悟りそのものでなく、あくまでもその影にすぎない。しかし本研究はあえて、言葉に着目することでその影の構造を論理的、体系的に理解することを試みるものである^{十三}。

しかし、このように大拙の立場から抜け出すことによって、却って、結果として彼の立場と相応することもある。大拙は禅経験の重要性を説くと同時に、その経験を客観的な哲学、思想として表現することの重要性を説いていた。このことを踏まえれば、大拙が表現したことを客観的思想として再構築しようという立場は、先程とは異なる意味で大拙自身の意図に合致したものとなるはずであろう。彼は確かに禅体験によって宗教的、実存的課題が解決するものだと言張した。しかし、彼が九十六年の生涯で残した膨大なテキストのすべてを「禅体験の神秘」という闇に葬ってしまうことは、むしろ大拙自身の活動をも否定することになりかねない。加えてそのような態度は思想史研究の観点からも容認することはできない。大拙の活動が真に世界的意義を有するものであるならば、むしろ、一度彼自身の立場を即目的ではなく、対目的に示す作業が求められているといつてよい。これまでの研究が大拙の枠組みを尊ぶあまり、却つて為し得なかつた視座、すなわち大拙思想の形成史を体系的に描き、その上でその現代的意義を示すことが本研究の目的であり、これまでの研究と異なる独自の視点である。

第三節 考察の手順

では具体的にどのような考察の手順を踏んで大拙の思想を明らかにするのか。この点を示すためには、本論文の問いをより具体的に提示しなくてはならない。大拙の思想を明らかにする、ということは単に思想的な関心にとどまるものではない。彼の業績は世界的規模の影響を持ったものであるが、それは彼が単に人間の現実と無縁な歴史を語ったからではなく、同じ近代を生きる人間たちに向けた規範的言説を投げかけるといふ一面があったからこそである。彼自身の文献学的禅研究は現代までの禅研究史の中で一定の限界を迎え、それぞれの領域で乗り越えられた側面がある。しかし、彼の思想研究と不可分に結びついて展開された近代への提言は、今なお近代社会の矛盾の中に生きている我々にとつては、過去のものとして切り捨てることのできない示唆を有している。本論が目指すことは、彼の主張した「思想」を通じて、我々自身の生の在り様を捉えなおすことである。それを明らかにするために、本論はまず彼の思想そのものの構造を明示する必要があるのである。

大拙の思想の中心が政治でも経済でもなく宗教にあることは自明であり、それに加えて彼の宗教思想の基盤を為しているものが禅、特に臨済禅であることもまた事実である。しかし、彼の思想は禅に基づきつつも、浄土教思想、曹洞禅、インドの大乗仏教、神秘主義思想を含めて世界の宗教を広く視野に収めている。そこで最初の問題は、臨済禅を本領とする大拙の宗教理解がこれら他の宗教伝統を如何に捉えているのか、というところに生じる。加えてその大拙の解釈がどのような偏りを有しているのかということをも問わねばならないのであるが、その「偏り」を明確にするためには、時に大拙の解釈を相対化する比較対象が必要となるだろう。その比較対象は一律に決めることはできない。大拙の解釈の特殊性を最も鮮やかに描き出すための比較対象を、それぞれの宗教伝統の研究史から選ぶ必要がある。第一部では浄土教、曹洞禅、そして神秘主義という各領域で、大拙の解釈とその特殊性を考察する。彼の宗教理解全体が禅に基礎づけられているとしたら、彼の諸宗教解釈においてもその（臨済）禅的な偏りが見られるはずである。各宗教に対する解釈を考察することで、大拙の偏りそのものが一貫した思想構造によって構成されていることを明らかにする。大拙の宗教論の主要な部分を占める浄土教思想、臨済禅への批判を通じて成立してきた曹洞禅もしくは宗祖である道元（一一〇〇～一二五三年）の思想、そし

て大拙が宗教全体を扱う際の切り口となった神秘主義、これらの解釈の構造を明らかにすることは、大拙の禅思想が彼の宗教論全体と密接にかかわっていることを証拠づけることにもなる。第一部では大拙と諸宗教の切り結びの現場を考察の対象とする。

次にそのような諸宗教の解釈の枠組みがどのように形成されてきたかを問わなくてはならない。彼の思想は最初から円熟した形で提示された訳ではない。そこで第二部は大拙の宗教理解全体を構成している枠組みを通時的に明らかにする。そのためにまず画定しなくてはならないことは、大拙思想全体の大きな流れである。大拙の生涯中には様々な展開があり、それを区分していく視点は多分に存在するように見えるが、彼の「思想」全体の区分を可能とする視点は限られている。本論第四章では、「神秘主義」への評価を基軸として大拙思想を三期に区分し、その妥当性を検討する。第五章では、大拙思想の根幹にある体用論が、どのような変遷を経たか、そしてその変遷の背景に何があったか、またはどのような意味があったのかを検討する。そして、大拙の禅理解を思想として展開させたものが「即非の論理」であることは周知の通りであるが、この「即非の論理」がどのように形成されてきたかを考察することが第六章のテーマである。体用論と即非の論理、この二つの基本構造の形成と意味を考察することによって、第四章で明らかにした思想形成史がより鮮明な形でその姿を現すことになる。

以上の作業は大拙の思想を歴史的に理解することを目指したものである。このことを踏まえて、現代を生きる人間と直接的に関係する倫理的な諸問題を考察することが第三部の課題である。「行為」、「他者」、「自由」、ここで扱う諸問題は特定宗教へのコミット如何にかかわらず、我々自身の現実と深く結びついている。もちろん大拙の論に従うということが、厳密には臨済禅の枠組みを前提としなくてはならない以上、特定宗教と完全に無縁な論述となるものではない。しかしながら、第一部、第二部を通じて彼の思想を分析する中で、それが単純な宗教的言説ではなく、存在論、認識論を含んだ一定の哲学的主張に裏付けられていることも明らかになるはずである。第三部が目指すことは、そのような哲学的主張に基づく大拙の宗教思想から、如何なる倫理思想が導かれるのかを確かめることにある。これまで倫理思想として主題化されることのなかった大拙思想の中に、現代を生きる我々の生と結びつく実践性を見出すことが本論の最終目的である。

第一部は大拙の宗教思想を、諸宗教、諸宗派横断的に考察する。第二部は大拙思想の形成を歴史縦断的に追跡する。そして、縦横に

描出された大拙の思想面を、現代を生きる我々との距離感によって立体的に浮き彫りにすることが第三部の仕事である。これら三方向の分析を通じて、大拙の思想の各テーマが各個に独立した言説群ではなく、互いに密接な連関を有したものであることが明らかとなるだろう。これまで個々の領域で蓄積されてきた先行研究を踏まえて、大拙思想の全体像を整合的に示すことが、本論の目指す体系的解積である。

第四節 資料の選定

大拙の思想を論じることの必要性とその方法論については以上のように基礎づけることができた。では、実際にはどのような方法でそれが可能となるのであろうか。本論が大拙の言葉として参照すべき主な資料は以下の通りである。

久松真一他編『鈴木大拙全集』全三十二巻、岩波書店、一九六八～七一年

久松真一他編『増補新版 鈴木大拙全集』全四十巻、岩波書店、一九九九～二〇〇三年

両者の全集に収録されている著作に関してはほとんど異同がないものの、三十年の間に新資料が数多く発見され、「講演」「書簡」「論考」の項目で約十冊分の増補が為されている。ただし、彼の全著作がここに収録されている訳ではない。彼の遺稿の整理は現在でも完了しておらず、大拙没後すぐに刊行された『全集』だけでなく、二〇〇三年に完結した『増補新版 鈴木大拙全集』においてもすべての遺稿は網羅されていない。未発表原稿の整理及び出版は、『財団法人松ヶ岡文庫研究年報』を中心に現在も続けられている。

大拙の残した著作が大量であることは間違いない。数え方によって多少の異同があるものの、彼が存命中に刊行された日本語著作は八十七を数える。また、彼の没後に編集されたものも含めるとその数は百を超える。他方、英文で書かれた著作は没するまでに三十四作品が残され、さらに没後に十前後の著作がまとめられた。とはいえ、全ての著作が完全な書き下ろし作品であるのではない。英文著

書からの翻訳、異なる出版社からの再版などの事情で重複するもの、講演録の出版などを除くと、純粹に著作として書かれたものの数は半分以下となる。そこで大拙在世中に発行された主な日本語著作を確認しておきたい。

一九二〇年代以前

『新仏教論』（二八九六年）、『禪の第一義』（一九一四年）、『向上の鉄槌』（一九一五年）、『禪の研究（大正五年版）』（一九一六年）、『禪の立場から』（一九一六年）、『百醜千拙』（一九二五年）、『隨筆禪』（一九二七年）

一九三〇年代

『禪とは何ぞや』（一九三〇年）、『宗教経験に就きて』（一九三〇年）、『支那仏教印象記』（一九三四年）、『禪堂の修行と生活』（一九三五年）、『無心といふこと』（一九三九年）

一九四〇年代

『盤珪の不生禪』（一九四〇年）、『禪と日本文化』（一九四〇年）、『禪への道』（一九四一年）、『禪問答と悟り』（一九四一年）、『禪の諸問題』（一九四一年）、『仏教の核心』（一九四一年）、『一眞実の世界』（一九四一年）、『続禪と日本文化』（一九四二年）、『東洋的一』（一九四二年）、『浄土系思想論』（一九四三年）、『文化と宗教』（一九四三年）、『一禪者の思索』（一九四三年）、『宗教経験の事実』（一九四三年）、『禪思想史研究第一』（一九四三年）、『禪の思想』（一九四三年）、『禪百題』（一九四三年）、『日本の靈性』（一九四四年）、『今北洪川』（一九四四年）、『靈性的日本の建設』（一九四六年）、『自主的に考へる』（一九四七年）、『仏教の大意』（一九四八年）、『日本の靈性化』（一九四七年）、『宗教と近代人』（一九四八年）、『青年に与ふ』（一九四八年）、『禪一撝』（一九四八年）、『東洋と西洋』（一九四八年）、『妙好人』（一九四八年）、『仏教とキリスト教』（一九四九年）、『禅学への道』（一九四九年）、『古代中国哲学史』（一九四九年）、『臨済の基本思想』（一九四九年）

一九五〇年代

『般若經の哲学と宗教』（一九五〇年）、『禅思想史研究第二』（一九五一年）、『宗教の根本疑点について』（一九五二年）、『宗教入門』

(一九五二年)、『宗教論集』(一九五二年)、『よみがへる東洋』(一九五四年)、『華嚴の研究』(一九五五年)、『禅による生活』(一九五七年)、『禅の研究(昭和三十二年版)』(一九五七年)、『宗教と現代生活』(一九五八年)

一九六〇年代

『日本仏教』(一九六一年)、『東洋の見方』(一九六三年)、『禅』(一九六五年)、『東洋の心』(一九六五年)、『大拙つれづれ草』(一九六六年)

『新宗教論』は大拙渡米前に物した処女作で、日本語著作の刊行が本格化するのは帰国してからである。しかし初期の大拙は必ずしも著作を目的として執筆活動を始めたのではなく、アメリカに滞在していた時期から日本の仏教系雑誌への論文やエッセイの寄稿などが活動の中心であった。大拙の在米生活は一九世紀末から二〇世紀初頭の十年間に及んでいたが、この頃の日本仏教界は伝統教団から離れた場所で新たな局面を迎えようとしていた。新仏教徒同志会の主宰する機関紙『新仏教』や、清沢満之(一八六三―一九〇三年)の精神主義運動の思想的発信源であった『精神界』真宗本願寺派が新たに開校した普通教校の学生有志による『反省雑誌』など、伝統的な教団から独立した新時代の仏教運動を目指した人間によって、様々な情報発信の場が新設された。一九一〇年代から二〇年代にかけて大拙は『大乘禅』、『禅道』、『新仏教』、『中外日報』などの雑誌、新聞へ寄稿を繰り返していた。この頃の大拙の著作の多くはこれらの雑誌、新聞への投稿を一書にまとめたものであり、『禅の第一義』や『向上の鉄槌』、『百醜千拙』、『随筆禅』といった著作はそれまでの論稿をまとめる形で成立した。その中で当時の大拙の宗教思想をまとめた形で探ることができるものが『禅の立場から』、特にその第二編「如是説」である。同時期の『禅の研究(大正五年版)』も彼の禅理解を探る上で貴重な資料であるが、自身が「雑記」と評しており、まだ体系的な思想には至っていない。

一九三〇年代になると講演録の出版が本格化する。『禅とは何ぞや』や『宗教経験に就きて』がそれに該当する。三〇年代で大拙思想を知る上で重要なものは『禅と念仏の心理学的基礎』、『無心といふこと』である。前者は大拙の浄土教研究の嚆矢として、後者は仏教の本質を「無心」に求めたものとして彼の思想の変遷を証拠づける一つの目印となる。英著からの翻訳としては『禅堂の修行と生活』

がある。

そして量的にも質的にも最も重要な著作を残した時期が一九四〇年代である。先に列挙した著作の半数がこの時期に発表されたものである。この頃になると、彼の著作の性質も変わってくる。既存の論文を一書にまとめるという形を採っていたため、それまでの禅に関する著作はエッセイ集的な色彩が濃く、様々な問題にその都度言及するというものであった。そのため、主題の一貫性という意味では統一されないうところもあった。しかしこの時期になると、論文集の形式を採っていても明確なテーマを掲げた著作が、それまでの講演集やエッセイ集的性格の著作に加わる形で登場する。講演録としては『禅と日本文化』、『続禅と日本文化』、『仏教の核心』、『仏教の大意』、『日本の靈性化』、『仏教とキリスト教』、また論文集の形式を採るものとしては『禅の諸問題』、『一眞実の世界』、『東洋的一』、『浄土系思想論』、『文化と宗教』、『一禅者の思索』、『禅百題』、『宗教と近代人』、『禅一撈』、『東洋と西洋』、『臨済の基本思想』が挙げられる。そしてこの時期に著作として書き下ろされたものは、『盤珪の不生禅』、『禅問答と悟り』、『宗教経験の事実』、『禅思想史研究第一』、『禅の思想』、『日本の靈性』、『靈性的日本の建設』、『妙好人』など多数ある。また英著からの翻訳としては『古代中国哲学史』がある。

一九五〇年代になると、海外での講演活動が本格化したためか、新たな著作は少なくなる。論文集としては、『禅思想史研究第二』、『宗教論集』、『よみがへる東洋』、『宗教と現代生活』があり、講演集として『宗教入門』がある。英著からの和訳書としては『般若經の哲学と宗教』、『禅による生活』、『禅の研究(昭和三十二年版)』、『華嚴の研究』がある。

一九六〇年代の著作はさらに少なくなり、論文集として『日本仏教』、『東洋的な見方』、『東洋の心』、『大拙つれづれ草』、英著からの翻訳は『禅』の名が挙がるに止まる。

また、大拙本人の著作ではないが、彼が校訂出版した禅籍類についても整理しておきたい。

『敦煌出土荷沢神会禅師語録』(一九三四年)、『敦煌出土六祖壇經』(一九三四年)、『興聖寺本六祖壇經』(一九三四年)、『校刊少室逸書及解説』(一九三六年)、『韶州曹溪山六祖師壇經』(一九四〇年)、『盤珪禅師語録』(一九四一年)、『仏果碧巖破関撃節』(一九

四二年）、『盤珪禪師説法』（一九四三年）、『抜隊禪師法語』（一九四三年）、『大燈百二十則』（一九四四年）、『月庵和尚法語』（一九四四年）、『燉煌出土積翠軒本絶観論』（一九四五年）、『無難禪師道歌』（一九四七年）、『驢鞍橋』（一九四八年）、『校訂国訳趙州禪師語録』（一九六四年）

ここには大拙一人の手によるもの他、公田蓮太郎（一八七四～一九六三年）や古田紹欽（一九一～二〇〇一年）、秋月龍珉らとの共編校のものも含まれる。本論でも触れることになるが、一九三〇年代以降、大拙は各地で新たに発掘、発見された禅籍類の出版という禅研究の基礎固めにも奔走していたのである。

時期による偏りはあるものの、このような膨大な出版活動を可能にした背景には、経済面での支援を続けた安宅弥吉（一八七三～一九四九年）と、彼の原稿を編集した古田紹欽の存在が大きい。一九四五年、安宅をはじめとする実業家たちの出資により北鎌倉の地に設立された松ヶ岡文庫には、大拙がそれまで蒐集してきた大量の書籍が納められた。そしてそこは大拙の仏教研究の拠点ともなったのであるが、大拙が海外講演で同地を離れている間、文庫の活動を支えていた人物が『鈴木大拙全集』の編者、古田紹欽である。一九三〇年代以降の著作の中には古田によって編集されたものが数多くある。なお、鈴木大拙の全著作とその出版社、出版年等については、巻末の図2を参照されたい。

さて、以上のように概観してみると、膨大な彼の著作の中でどのようなものに注目すべきかが徐々に明らかになってくる。本論文は大拙の思想に着目するものであるから、おのずから大拙の思想をより明確に読み取れるものを優先的に取り扱う必要があるだろう。それにはまず大拙自身が一つのテーマを念頭において執筆したものがふさわしい。そしてまた、著作としての初出ではないものの著作全体が一つの思想的テーマでまとまっているものも重要である。この条件を満たすものとして、以下のものがある。

『新仏教論』、『禅の立場から』、『無心といふこと』、『盤珪の不生禅』、『禅問答と悟り』、『宗教経験の事実』、『禅思想史研究第一』、『禅の思想』、『日本の靈性』、『日本の靈性化』、『妙好人』、『禅思想史研究第二』、『禅と日本文化』、『続禅と日本文化』、『浄土系思

想論』、『靈性的日本の建設』、『仏教の大意』、『臨済の基本思想』、『般若経の哲学と宗教』、『華嚴の研究』

しかし、大拙の思想がこのような著作によりはつきりと現れているとしても、本論の考察は著作単位で進められるものではない。というのも、本論が先に掲げた主題の多くは、それぞれ著作としてまとめられるというよりも、各々の著作の中に、断片的な記述として散りばめられているからである。もちろん、浄土教解釈は『浄土系思想論』に、道元解釈は『禅思想史研究第一』や『禅の思想』に、神秘主義解釈は『禅の立場から』にというように、それぞれ考察の中心となる著作を挙げることはできる。しかし、それらの著作の中で言及されない点や判然としない点が、他の著作中の全く関係ない文脈の中で明らかにされる場合が多い。そのため、本論は以上のような著作を中心としつつも、考察の対象をそこに限定せず、大拙の著作全体を常に視野に含めながら考察を進めていきたい。また、『全集』以外の一次資料として、近年の邦訳本や『鈴木大拙坐談集』も適宜参照していく。

結

本論文は以上の構想の下で考察を進めていく。その具体的な作業は、彼の言葉を整合的に読み解いていく単調な道である。しかし、当然のことながら、そのことによって彼の言動全てを論理的に解き明かすことはできない。彼の思想の中心には、思想による解釈をどこまでも拒否する「体験」という要素が控えているからである。従って本研究は、大拙のいうその「体験」の内実を問うことはしない。「体験」の外側、すなわち概念としての「体験」が他の諸概念や範疇とどのような連関にあるのかを問う。球体の内側を覗くことなく、球体がどこに置かれているのかを問う。それは、禅問答の内容を直接に論じるのではなく、その問答を大拙がどのような文脈において語っているかを論じることでもある。その意味で、本研究はどこまでも禅の周縁を徘徊するものである。しかし、大拙の語った禅の周縁がどこに接しているかを確かめることは、禅の中心を目指す人間にとっても決して無意味なことではないだろう。

一とはいえ、この書が手放しに賞賛だけをもって受容されたのではない。ベルギーの仏教学者ド・ラ・ヴァレー・プサン（一八六九～一九三八年）は大拙の大乗仏教理解に厳しい批判を加えた。プサンは、大拙の理解が多様な宗教現象である大乗仏教の一面を切り取っているに過ぎず、かつその解釈も仏教というよりも六派哲学の一つヴェーダーンタ学派の思想であると難じたという（鈴木大拙著・佐々木閑訳『大乗仏教概論』岩波書店、二〇〇四年、四二五～四二八頁）。

二 桐田清秀「学習院時代の鈴木貞太郎大拙」『禅学研究』第八十二号、花園大学、二〇〇四年、参照。

三 桐田清秀「戦後アメリカ滞在期の鈴木大拙」『禅学研究』第八十八号、二〇一〇年、六三頁。

四 大拙と仙厓の関係については、嶋本浩子「鈴木大拙と仙厓の書画——不二思想を中心に——」（宝塚造形芸術大学大学院 造形・デザイン研究科学位論文、二〇〇九年）に詳しい。

五 石井清純監修『禅と林檎 スティープ・ジョブズという生き方』ミヤオビパブリッシング、二〇一二年、一八六頁。

六 「鈴木禅学」という呼称は、秋月龍珉が恩師大拙の禅思想を捉えるために造った語である。

七 次のような言葉に、悟りを体験ではなく言葉として捉えようとする立場が表れている。「……批判者としての仏教が、（一）縁起、（二）利他、（三）言葉という三点を重んずる思想であるのに対して、否定対象としての「本覚思想」は、老荘であれ禅であれ、その三点を無視することでは共通した性格を示しているからにはかならない」（袴谷憲明『本覚思想批判』大蔵出版、一九八九年、一六頁）。「……基本的には、いかなる禅定説といえども、”思考の停止”を指さないものは、存在しない。しかるに、仮りに私見に従って”仏教は縁起説である”と考えるならば、仏教の悟りとは、正に、”縁起説を対象とする思考”である」としか考えられないのである」（松本史朗『禅思想の批判的研究』大蔵出版、一九九四年、六四頁）。

八 この類型化を作成するにあたって、以下の論文を参照した。上田閑照「禅と世界」（西谷啓治監修・上田閑照編『禅と哲学』禅文化研究所、一九八八年）、大橋良介「禅と哲学」（前掲書）。末木文美士「禅の言語は思想を表現しようか——公案禅の展開——」（『思想』九六〇号、岩波書店、二〇〇四年）。

九 ミシェル・モール「近代「禅思想」の形成——洪岳宗演と鈴木大拙の役割を中心に——」（『思想』第九四三号、岩波書店、二〇〇二年）、四九頁。

十 この点で、大拙の主張は以下の神秘主義研究上の問題点を如実に表している。「つまり神秘主義的テキストは、そこから絶対的真理が語られていることを主張しつつも、その真理の読者の「立場」からの読解を禁じ、さらには「読解」可能性そのものを否定するのである。そのテキストが要請することは、従って、テキストの「解釈」という枠組み自体のさらに「外」に出ること、つまりテキストの真理の知的「読解」、「解釈」を放棄して、その真理を体得すること、つまり宗教的実践の要求となる」（鶴岡賀雄「宗教学者は神秘家のテキストにいか接近するか」、脇本平也・柳川啓一編『現代宗教学——宗教思想と言葉』東京大学出版会、一九九二年、九六頁）。

十一 「禅書をいくらか読んでいくらあて推量してみても、禅そのものの研究にはならぬでしょう。禅を研究しようという学者にも自らなほどうかの禅経験がなければなりません。でなければ、自ら禅そのものを研究しているつもりで、ただいたずらに禅の周囲を馳せ廻る結果に終わってしまうでしょう。」（『秋月龍珉著作集』第七巻、三一書房、一九七八年、一三八頁）。

十二 ベルナル・フォールは従来の禅研究が言語行為論における「確信的発話」ではなく、「遂行的発話」として機能していることを指摘したが（金子奈央「訳者解題」、ベルナル・フォール「禅オリエンタリズムの興起（上）」鈴木大拙と西田幾多郎——『思想』第九六〇号、岩波書店、二〇〇四年、参照）、このことは上述の諸類型を考える上でも重要な指摘である。それぞれの立場において、文献に基づく客観性が主張される一方で、その立場の真理性が創造されるという側面が見られるからである。

十三 神秘主義で語られる「宗教体験」の意味については、大拙の在世中から宗教学の領域で議論されてきた。深澤英隆は次のようなW・ステイスとS・T・カツツの間に起こった神秘主義論争に言及している。ステイスは伝統を超えた普遍的な神秘体験と、体験の後に事後的に為される言語的把握という「体験—

「解釈」という図式で神秘主義を捉えようとする。他方カツツは、ステイスの見方に批判を向け、神秘体験がその体験に先行する伝統的文化によって制約されていることを主張した。しかし、深澤は体験と伝統という二項を中心にした神秘主義理解の限界を見出し、「無造作にすべてを實的体験の記述・表現と見なしつつ近代的（あるいはポスト・モダンな）体験神学を展開するといった態度に、あるいは他方ですべてを思想的存在命題と解しつつ神秘主義のイデオロギー批判に終始する、といった立場」に対する代案として、「言語（思想的テクストから即物的体験報告に至る）がここであらためて探求の第一の通路となる」と述べている。そして「通常の言語使用（例えば知覚言語）に習熟した人間である神秘家が、あえて日常的・共同的生よりの「神秘的」偏差を言表したものが神秘主義のことばであるとするとするならば、まずそうした「意図」の（心理的ならぬ）意味論的画定をおこなうことは、決して無駄ではない」と結論している（以上、深澤英隆『啓蒙と靈性 近代宗教言説の生成と変容』岩波書店、二〇〇六年、第II部第五章参照）。言語を超えた真理を語る大拙を、ここで広義の神秘家とみなすならば、本論が大拙のいう体験そのものの妥当性ではなく、彼の「ことば」の意味を第一に考察の対象とすることは、このような現代の神秘主義研究の立場とも一致するであろう。

第一部 鈴木大拙の諸宗教理解

第一章 無限と有限の円環的統一

——鈴木大拙の浄土教解釈——

序

鈴木大拙の宗教論の中心が禅にあることは既に序で述べたが、禅に及ばないまでも彼が多大な紙幅を割いてその重要性を喚起した教えが浄土教である。浄土教は龍樹（一五〇～二五〇年頃）の『十住毘婆沙論』、世親（四〇〇～四八〇年頃）の『浄土論』に源を発し、曇鸞（四七六～五四二年頃）をはじめとする中国の祖師たちによる発展を経て日本に受容された。さらに日本では源信（九四二～一〇一七年）、法然（一一三三～一二二二年）、親鸞（一一七三～一二二二年）、その他多くの念仏者たちによって、日本独自の浄土系思想が築かれるに至った。阿弥陀仏の本願による浄土往生をその本質とする浄土教においては、真宗において特に顕著なように、他力による救いが強調されてきた。彼らは自らの教えを他力宗と位置づけ、凡夫の側の作為がかけられなくても介入する立場を自力として斥けようとした。一般に信心為本といわれる真宗教学では、自分たちには修行を達成する能力が欠如しているという凡夫の自覚こそが宗教的実践の大前提であった。それに対して、誤解を恐れずに表現すれば、禅とは自らの身体を駆使した禅堂生活の中で、悟りを目指していく実践であるといえる。外面的な基準に従うならば、禅は自力的宗教という一面を有している。

このように浄土教と禅とは本来全く対極に定位されるべき思想伝統であるのだが、この両者は古くから「禅浄一致」というように、その根源において軌を一にすることが指摘されてきた。そして日本近代において禅と浄土の一致を説いた代表的人物が鈴木大拙である。大拙の宗教理解、特に本来枠組みを共有しえないはずの他宗教や他宗派の教理を彼がどのように理解しているのかを探る上で、この浄土教の問題は重大な意義を担っている。本章では、大拙の浄土教解釈を考察し、その理解の背景にある彼の思想的枠組みを浮き彫りにしたいと思う。このテーマは、禅浄一致の思想上の問題であるだけでなく、大拙自身の宗教論全体の中でも重要な意義を持っている。上述のように彼の浄土教論は、彼の仏教論全体の中で禅に次ぐ規模のものであるからである。そのためまずは、彼の浄土教理解を闡明

する必要がある。

大拙の浄土教理解を探求する上で、まずは彼の人生が弥陀救済の教えとどのような接触を持っていたのかを確認しておく必要がある。彼の思想は実生活と無縁に形成されたものではなく、当然その時々々の状況からの影響を反映したものとなっているからである。大拙は北陸金沢に生を受けた。生家は臨済宗の檀家であったものの、この地には元来真宗の教線が古くから進出していたため、大拙も幼少期に秘事法門（異端とされる呪術的な念仏）を体験したという^一。

その後彼が浄土教に親近感を抱くことになる直接のきっかけは、次のようなエピソードとして語られている。

その頃〔明治四五年・蓮沼〕暁鳥敏君が、信仰の五部……ぢやなかつた、三部のやうに思ふですけど、ポケットに入れていいやうな、小さな本を印刷してをつたです。それは『歎異抄』と『蓮如上人御一代記聞書』と『安心決定鈔』の三部のやうに覚えてをります。……ところが『歎異抄』や『安心決定鈔』、『蓮如上人御一代記聞書』を読んで、「これなら真宗といふものも、ただ極楽詣りを云ふだけのものぢやない、面白いな」といふことを、佐々木君〔佐々木月樵・蓮沼〕に話したことがあるんです。それを読んで、そして真宗に対して一段の興味を持つといふことになったです。（『増補新版全集』第二十九卷、二九六頁）

彼自身の言葉に従うならば、大拙と浄土教との接近は、この一九一二年（明治四五年）頃、すなわち、大拙が一〇年間余りの在米生活を終え、日本での著述活動を本格化させた頃のことである。彼は帰国直後のこの時期に真宗東本願寺と協力し、*Principal Teachings of the Pure Land* の一書を為し、また、翌年には共英訳書 *The Life of the Shonin Siran* を刊行した。真宗の教学者である佐々木月樵（一八七五～一九二六年）とはこの時に知己を得たものと思われ、その関係が上述の引用へとつながるのである。

このような彼の真宗への関心が、独自の研究へと展開していく一つの契機となったのは、彼が学習院大学から真宗の大谷大学に所属を移したことである。帰国後から学習院大学で英語教師として奉職していた大拙であったが、様々な状況が絡み合いながら彼は一九二一年に佐々木月樵の招きを受け、京都への赴任を決意したのであった^二。

大拙の浄土教研究はこれ以後一九二〇年代後半と一九四〇年代前半に集中して行われた。一九二〇年代後半には浄土三部経や日本の浄土宗関連文献を、一九四〇年代前半には、『浄土論註』や『教行信証』(『顕浄土真実教行証文類』)等を研究した^三。前者の成果は『禅と念仏の心理学的基礎』(一九三七年)に、後者は『浄土系思想論』(一九四二年)にそれぞれ結晶した。そしてそれらに加えて、一九四〇年代を通じて、彼は妙好人の紹介にも力を割いていた。讃岐の庄松(谷口庄松、一七九九―一八七一年)や浅原才市(一八五〇―一九三二年)といった妙好人たちに対する注目はそれぞれ『宗教経験の事実』(一九四三)、『妙好人』(一九四八年)において結実した。そして大拙の浄土教研究が最後に目指したものは『教行信証』の英訳事業であった。これは大拙生前には出版されることはなかったが、彼の浄土教研究の終着点であったことは間違いない^四。

さて、このような多岐に渉る大拙の浄土教研究を最も十全に表現しているものとして考えられるのはやはり『浄土系思想論』である。本書は、それまでの浄土三部経や日本の浄土教文献に加えて、真宗の根本聖典たる『教行信証』、さらには曇鸞の『浄土論註』の研究成果を踏まえているからである。真宗の多大な影響下にあった大拙の研究環境を考えれば、前者の教理研究の焦点はおのずと親鸞へと向けられるのであるが、真宗の教理的側面に対する大拙の考えを知る上ではこの著作が最もよい資料となる。そして他方、生活実践への展開を鑑みたときに、親鸞以上の評価を与えられる妙好人研究については、『宗教経験の事実』と『妙好人』がその手がかりとなる。彼が晩年まで論じ続けた妙好人が浅原才市であったという事実に着目すれば、彼を主題的に扱っている『妙好人』がまず第一の資料となるだろう。

本章の考察はこれら一九四〇年代の著作を中心に大拙の解釈を追っていく。それは彼の浄土教理解の思想的側面が、それらの著作に強く表れているからである。一九四〇年代以前の浄土教研究は、『禅と念仏の心理学的基礎』に代表されるように、念仏のもつ心理学的側面に着目するものであった。そこでは、浄土教の称名念仏を形而上学的思索というよりも、宗教的実践のもつ心理作用が主題とされている。大拙は浄土教理解に限らず、禅の実践においても同様の見解を有しており、浄土教の称名念仏、禅の看話がいずれも、分別の二元的性格が放逐するところを目指す実践であることを明らかにしている。加えて、そこで彼が念仏の実践を神秘主義としてみなしていることも特徴的である^五。しかし、このような立場は後年になると明確に斥けられている。例えば、『禅による生活』(一九五七年)

で語られる、「禅には心理学的な面のあることは確かだが、禅は更に心理学的なものを超えてゆくものだ」（『全集』第十二巻、二九三頁）という一節は、単に禅だけでなく彼の浄土教理解に対する反省としても読むことが出来る。このように、心理学的側面に着目した浄土教研究は、大拙自身の基本的立場の変化とともに乗り越えられたという見方が可能となる（この変遷の意味は第二部全体を通じて考察する）。

また、本章では真宗を中心に大拙の浄土教解釈を考察することになるが、それは法然の浄土宗を軽視するという意味ではない。大拙の法然論は『日本的靈性』において詳述されているが、そこで大拙は「法然と親鸞を同一人格として見る」という特殊な見方を採る。それは法然を親鸞と異質な念仏者として見るのではなく、両者の念仏を表裏一体として位置づけるということを意味している。

学問的に云ふと、真宗も浄土宗も共に、同一の心理的事実について語つてゐるものと云へるが、実際の教へ方から見れば、真宗は最後の瞬間を強調するに對し、浄土宗は教育的過程に重きを置くものと云へよう。（『全集』第六巻、五二頁）

『日本的靈性』は法然の念仏に着目する。「一心の念仏」において、此土と彼土、穢土と浄土とが一体となるという点は、「信」を強調する親鸞に比して「念仏」の強調として對置されるが、両者の差異は本質的な異質性ではなく、同じ浄土教の体系の中の強調点の違いに過ぎない。従つて、大拙の浄土教解釈は、真宗を論じつつもそれは同時に法然の浄土宗をも視座に含めたものである。

しかし、大拙の浄土教論の中心が親鸞の真宗をめぐるものであることも事実である。そのため、本章では以下、親鸞及び真宗の念仏者を基軸に大拙の浄土教理解を考察していくこととする。

第一節 親鸞をめぐる諸概念

親鸞の思想は「信心為本」と呼ばれるように、「信」もしくは「信心」がその根本にあるといえる。親鸞において「信」は様々に論じ

られるが、それは例えば『末燈鈔』中では次のように語られている六。

まことの信心のさだまることは、釈迦・弥陀の御はからひとみえて候ふ。往生の心うたがひなくなり候ふは、撰取せられ参らせたるゆゑとみえて候ふ。七

すなわち、浄土への往生が疑いなく信じられているということは、阿弥陀仏のはたらきに撰め取られているからこそその事態であり、言い換えれば、そのような信心は阿弥陀仏から与えられた信心であるといえる。この信心については、『教行信証』において「証大涅槃の真因」、「涅槃の真因はただ信心を以てす」八と論じられているように、凡夫が浄土に往生し、そこで涅槃を証するための真実の原因である。つまり、自力によって成仏することも往生することもできない凡夫にとつては、阿弥陀仏から授かった信心によつてのみ、浄土往生とその浄土での涅槃が可能となるのである。このことは、信心を因として、果としての証（涅槃）を得るという関係にある。しかし、大拙はこの因としての信心と、証としての往生・涅槃を一つの事態として捉えようとする。

信はそれ自体で充足してゐる。信以外のものを、求めたり、証したりする時、信は自分でなくなる。信の絶対性は湮滅する。信は無上涅槃でなくてはならぬ。それ故に、「大涅槃を証するの真因なり」と読まずに、信は即ち自力人によりて証せられた大涅槃そのものであると読みたい。「真因」とは、そのものと云ふことである、かうすると、真宗教学の機構がこはれると感ぜられるかも知れぬ。が、この見方で昭和時代の真宗信仰を組み直してもよいではないかと思ふこともある。（『全集』第六卷、二一七頁）

『教行信証』が「涅槃の因としての信心」を表しているのに対し、大拙はここで「涅槃そのものとしての信心」を示している。大拙がこのような解釈をするに至ったのは、そもそも彼が「信心」を「衆生が本願を信じ」という事態としては捉えていないからである。親鸞自身の言説において「信心」とは、阿弥陀仏が法蔵菩薩であったところに誓った四十八の誓願、特に本願たる第十八願に向けられる

ものである^九。ところが、大拙はそのように信じる念仏者と信じられる本願という二者が、念仏者の意識において二者として残っている限り、それは「自力」の信心であると断じている。

自力の本質は、分別であり、分析することであり、対象的に物を見て、いつも此から彼、彼から此へと動くことである。それで、まづ弥陀を彼方において、自分に対立せしめる。而して彼の本願力なるものを考へる、……他力不可思議の論理を獲得せんには、どうしても分別智の制約から遁れねばならぬ、自力のはたらきをその根柢から覆さねばならぬ。(『全集』第六卷、二二七頁)

ここで大拙は「自力」の立場と、分別智(分析的な対象認識)とを結びつけて理解している。親鸞の言うように、「信心」が阿弥陀仏から与えられるべきものならば、それは「他力」の信心であつて「自力」の信心でない。さらにいえば、「他力」であると「考えられた他力」もまた親鸞のいう「他力」ではない。大拙にとっては、「他力」とは「自力」による理解を一切受け付けないために、同時に「不可思議」とも評されるべきものとなる^{一〇}。そしてまた、その「他力」の信心を得た念仏者にとって、阿弥陀仏もその誓願も、自分の思議によつて捉えられた対象的なものではもはやなくなるといふことを彼は述べている。大拙は『日本的靈性』(一九四四年)において『蓮如上人御一代記聞書』での表現に触れながら、次のように語っている。

信心を得ると云ふことは南無阿弥陀仏の主となることである。そして此主になることが弥陀をたのむの義である。普通の考へ方で見ると、南無阿弥陀仏の主となることは、南無阿弥陀仏のものになることでなくてはならぬ。即ち自分と南無阿弥陀仏とが二つのものであつてはならぬ。二つになつて居れば、どちらかが主で、他は従となるであらう。自分が南無阿弥陀仏になることは、自分が自分の主人公となることである。個己である自分を捨て、超個己の靈性に目覚めることである。そこに信が確立する。それが弥陀をたのむことであると云ふのは、頼まれる弥陀と頼む自分とが二つにならないで、自分が自分を頼むと云ふことでなくてはならぬ。或は弥陀が弥陀自らの存在に覚醒すると云つてもよい。つまり、二つのところに成立つ信でなくて、一つが一つと自覚するの

が信でなくてはならぬ。(『全集』第八卷、一六三頁)

以上のように、大拙は念仏者がみずからのほからいや分別を放棄したとき、弥陀と念仏者という二者の分別すらも為されなくなつたところにおいて、弥陀と念仏者が「一つ」というしかない境地に立つことを指摘しているのである。このような彼の解釈は、弥陀と念仏者だけでなく、浄土往生とそこでの涅槃ということもまた、「一つ」の宗教的経験の観点から説明しようとする。それが如何に不合理な解釈であろうとも、彼はその「不合理」という判断そのものを、人間の自力の思議であるとして退けるのである。そのような人間のほからいを超えた他力の信心を得るという経験から、大拙は「信と証と真因とを皆一つに見る解釈法も成り立ち得よう」(『全集』第六卷、二一四頁)と考えているのである。

次に、浄土往生をめぐる問題について、大拙の解釈を考察していきたい。大拙は信心を得ることがそのまま浄土往生であると考えていた。「浄土往生」については、人間が臨終に際して往生するという臨終往生説と、人間がその生の間に往生を経験するという即得往生説との二つの解釈が可能である。即得往生説は『一念多念文意』における一節に根拠をもつ一方二、臨終往生説は親鸞の弟子唯円の作とされる『歎異抄』から読み取ることが出来る。『歎異抄』の言説を親鸞の思想として捉えることが許されるならば、親鸞思想においては臨終往生と即得往生という二つの往生を解釈することが可能となる^{三〇}。

上述のように大拙の往生理解は、弥陀から信心が与えられたときに、往生を遂げるという即得往生説に類するものである。そのため大拙は『日本的靈性』中で、臨終往生説に対して批判を向けている^{三一}。

真宗は時間を直線的に見んとする傾向をもつ。それは真宗はいつも感情と情性の世界に動かんとするからであろう。それで浄土往生も死後と云ふことになる。禅はこれに反して時間の円環性を固持せんとする。(『全集』第八卷、九三頁)

大拙はこの「円環性」、より厳密に言えば「不断の円環性」を浄土往生の本当の姿であると繰り返し論じる。それは往相還相という二種

廻向の問題と関係してくる一四。

二種廻向とは『教行信証』教巻の冒頭において、「謹んで浄土真宗を按ずるに、二種の廻向あり。一つには往相、二つには還相なり」^{一五}と示されているもので、親鸞思想の中核をなす概念である^{一六}。親鸞の解釈において、往相廻向とは、阿弥陀仏の力によって念仏者が極楽浄土に往生することであり、還相廻向とは、その念仏者が浄土から再び凡夫の世界たる娑婆世界に戻ってきて、他の衆生を救うように弥陀から働きかけられることを意味している。すなわち、親鸞思想においては、浄土往生を遂げた念仏者は、その浄土から再び娑婆世界へと還ってくることを示されているのである。

もし、このように往相と還相の二種廻向を浄土往生の真相として捉えるならば、先の臨終往生説は、死後の往生とそこから再び還ってくるという不合理な事態を意味することになる^{一七}。大拙は少なくとも、臨終した死者が浄土から還ってきて廻向するという考えはもっていない。仮に「夢告」のような体験において死者が生者に廻向するということを想定したとしても、それは一度きりの「円環」であり、大拙のいう「不断の円環」には妥当しない。従って、大拙は即得往生説に則って往相還相二種廻向を考えていたと理解するべきであろう。そしてその即得往生とは、先の「信心」においてそうだったように、現世における「宗教経験」としての往生に他ならない。

以上、大拙の解釈する「往生」が現世における即得往生であり、その内実が二種廻向という不断の円環性という構造であることを確認した。次にその「円環性」をより詳細に見ていきたい。大拙は次のように言う。

廻向の二種の相を区別できるが、これは相にすぎぬ、廻向の運動そのものは一つである。而してそれが循環的である。即ち、往相と見えるものは還相であり、還相と見えるものは往相である。(『全集』第六卷、一七二頁)

先に示したように、往相廻向とは浄土へと往生する方向、還相廻向とは浄土から還ってくる方向を意味していた。大拙の論は往相が還相であり、還相が往相であると主張しているのであるから、それは言い換えれば「浄土へ往くこと」は必ず「浄土から還ってくること」

であり、それらが一つであるということになる。これは如何なる意味であろうか。

このことは廻向ということの内実を詳細に観察することでより鮮明になるだろう。

浄土のはたらき、は動くと同時に此土に加はり、此土の作願は、衆生がそれに気づくと同時に浄土にも響き渡るのである。浄土と此土とはいつも呼応してゐる。此方で叩けば彼方で応じ、彼方で叩けば此方で応ずる。函蓋相応とも啐啄同時とも云つてよい。これが廻向の眞実相である。(『全集』第六卷、一七三頁)

ここでは「はたらき」の呼応関係が示されている。浄土に撰め取ってもらいたいという衆生の願いと、弥陀の主宰する浄土からの本願とが、同時に響く。此土からののはたらきに応じて浄土からののはたらきかけがあり、浄土からののはたらきが此土のはたらきを可能とする、このような循環的な関係が廻向の内実である。すなわち、ここでいう「浄土に往く」とか「還つてくる」とかいう言葉は、こちらからの浄土往生の「願い」のことを指しているのである。ここで注意すべきことは、浄土往生がそもそも還相廻向を目的としている点である。浄土に往くということは、末法に至り自力で仏道修行を完遂することができないがために、浄土において成仏を目指す、それ故の往生であった。浄土への願生とは同時に一切衆生の救済を目的とするものでなければならぬのである。

それ故、衆生の側から、一切衆生を救うために願う往生のはたらきは、一切衆生を撰めとろうという阿弥陀仏の本願のはたらきと一致する。すなわち、こちらから発した願が向うからの本願のはたらきとして還つて来るといふ円環構造が読み取れるのである。そしてこの願いと本願のはたらきかけに出会うところに信心が成立する。このように考えれば、往相がそのまま還相であり、還相がそのまま往相であるという彼の言葉を、「二つのはたらき」として理解することが出来るだろう。「願力が自らに還る時、それは信心の相形で還つて来る。自分から出る時は願力で、戻つて来る時は信心である。」(『全集』第六卷、二二六頁)という彼の言葉はこの解釈を支持するものである。

ところで、以上の内容を踏まえるならば、大拙の理解していた浄土が往相還相二種廻向のはたらく場としての浄土であるということ

ができるだろう。そしてそれはそれはたらしきを経験する念仏者の心理において意識されるものであるともいえる。信心の決定による即得往生とは、現世における宗教経験において浄土に往生するということに他ならないのである^{一八}。別のいい方をすれば、大拙の主張する「浄土」もまた、信心決定の経験のうちに存在するといえる。大拙は自らの考える浄土を次のように表現している。

浄土は此土を離れて考へられず、此土も浄土を離れて考へられぬものだと言ふのが、愚見である。尚ほ歩を進めて云へば、此土は絶えず浄土を顧みて存立し、浄土はまた不断に此土にはたらしきかけることによつてその意義を有つものだと言ふのである。浄土を独立の实在と考へる限り、浄土はどうしても受け取られないのである。浄土と云へば此土があり、此土と云へば浄土がなくてはならぬ。(『全集』第六卷、一三七〜一三八頁)

凡夫の世界たるこの娑婆世界を離れて浄土が存在しないということは、娑婆世界に対しては廻向のはたらしかけを可能とする場として浄土が経験されるということを意味しているのである。「浄土」とは、この娑婆(穢土)から隔絶されて、十億億土の彼方に存在するよくな別世界ではなく、あくまでも念仏者の生きる娑婆世界において現れるものとして大拙は理解していた。

而して煩惱は、方便界のもの、娑婆のもので、菩提は、真実界のもの、浄土のものであるなら、「煩惱菩提体無二」の「和讃」は、浄土で歌はるべきでなく、また娑婆で歌はるべきではあるまい。娑婆即ち浄土、浄土即ち娑婆と云ひ得る場所でない、そんな「和讃」は作られない。(『全集』第六卷、二七一〜二七二頁) 一九

ここで表されているように、大拙の浄土観は「娑婆即浄土、浄土即娑婆」といふべきものであるといえるだろう。ただし、大拙は浄土と娑婆との両者がそのものとして同一であると論じているのではない。「娑婆と浄土とは固よりそれぞれの領域をもつてゐる。それは混同せらるべきでない、融化すべきでない」(『全集』第六卷、二七九頁) 二〇と論じられるように、あくまでも両者は往相還相二種廻向に

よって橋渡しされる限り、より厳密には、この二種廻向が「往相即還相、還相即往相」という関係を有する限りにおいて、「娑婆即浄土、浄土即娑婆」という関係を築くことができる。つまり大拙の論においては、往相廻向が真の意味で往相廻向であるならば、それは一切衆生を救うという還相廻向でもある。そこに現れる円環的な「一つのはたらき」が生じるときに限って、その場であるところの浄土もまた、娑婆とは不可分な在り様でその姿を露わにするのである。

第二節 教理的解釈の問題と妙好人への傾倒

以上の大拙の主張を整理すると次のようになるだろう。まず「信心」とは『教行信証』で示されるような「証涅槃の真因」ではなく、「証涅槃」そのものであるということ。次に「往生」とは現世における「即得往生」であり、その内実は「往相即還相、還相即往相」の不断の円環性であるということ。最後に浄土とは、娑婆を離れた別個の浄土ではなく、娑婆にはたらきかける浄土であるということ。このように大拙は親鸞を中心とした浄土教解釈において、親鸞自身の言説をも読み替えて、あらゆる概念を一つの宗教経験から説明しようとする。その宗教経験とは、信心決定であり、証涅槃であり、即得往生であり、往相廻向であり、還相廻向である。そしてその往相廻向と還相廻向が同時に成り立つことから、浄土即娑婆、娑婆即浄土ということも結論されるのである。

さて、以上のような真宗理解が可能となるのは、『教行信証』や『浄土論註』の枠組みや前提を否定することによってであることは自明であろう。彼の解釈において、凡夫が往生へのステップとして踏むべき信心そのものが、目的である往生と同格のものとして扱われてしまっている。彼のこのような強引な解釈は当然、真宗の枠組みに則っている限り承服することはできないもので、実際に教学者である曾我量深（一八七五～一九七一年）は大拙の考えを目の当たりにして、教義の重要性を訴えずにはいられなかった。以下は大拙と曾我量深、金子大栄（一八八一～一九七六年）、西谷啓治（一九〇〇～一九〇年）の四者による座談会での一幕である。

曾我 ……問題は、体と義、ということですかね。体と義。体は一つだけでも、義においてちがう。ええ、教えというものは教義

といひまして、教えにはやはり義というものがありますわ。義、い、わ、れ、です。義理、道理。

大拙 ああ、体と義か。

曾我 はあ、体は一つであつてもですね、義というものは、ちゃんと筋道をたてなければならん。それで筋道をたてて話をするために、浄土というものと娑婆というものを話さるのであつて、なにも娑婆と浄土と二つあるというわけではないですわ。体からみれば一つですわ。

大拙 え、体からみれば娑婆が浄土で、浄土が娑婆だね。

曾我 ええ、それは、おおせのとおりだ。そのとおりですけど、あなたのいい方ですと、義まで一つになつてしまつてですね……（笑い）。私らはその義というものを混乱しない。ところが鈴木先生の話の聞くと、義というものも、その体の同一であるということだけを主張されて、義のちがうことを軽くお考えになる。『坐談集』第四卷、一五三〜一五四頁）

曾我の批判の内容は、大拙のいう体験そのものの存在と意義は否定しないものの、教義が方便として立てられなければならないというものであつた。大拙がこのような規則破りの解釈を施したのは、繰り返しになるが浄土教を宗教経験という活きたものに帰着させるためであつた。浄土教の諸概念はそこで解体され、「一」なる経験を表現するものとして再提示されたのである。

大拙の親鸞理解は、親鸞自身の文章を論理的整合的に解釈するという作業ではなく、彼の文章自体を読み替えることも辞さない強烈な営みであつた。それはある意味では親鸞思想の解体であると同時に、自身の宗教経験の立場に即した浄土教の再提示であつた。従つて親鸞自身の文章を根本的聖典とみなす立場、思索の出発点とする人間にとっては、その前提を覆そうとする大拙の読み方をそのまま首肯することは難しい。

もちろん親鸞に対する大拙の尊崇の念は、著作中を通じて読み取ることができる。それにもかかわらず、大拙が親鸞の教理をここまですべて解体することになつたのは何故だろうか。それはまさしく、親鸞の学問的態度に対する大拙の反抗である。大拙は宗教の理想を生そのもの、生活現場での活用という点に見出していた。そのため、彼は次のように述べる。

それ故に、親鸞宗の本領は『教行信証』にあるのではなくて、その『消息集』、その和讃、殊にその『歎異抄』にあるのである。真宗の学者は『教行信証』を以て無上の聖典のやうに見て居るが――それも尤もであらうが――親鸞の真骨頂にはそこで見参すべきでなくて、彼が何となく吐露した言語の中に直覚すべきものがあるのである。『教行信証』には、彼の公卿文化・教相哲学・学者気質の残滓がある。(『全集』第八卷、八四頁)

これは『日本的靈性』における一節である。大拙の言は、『教行信証』解釈の試みの中で実感したものを十分に伝えていように見える。親鸞のようによく緻密な体系と論理をもつて表現しようとも、宗教経験そのものの表現という観点からするならば、どうしても冗長にならざるを得ないといえる。

大拙が妙好人に注目する動機づけはここから生じて来る。妙好人の念仏称名に徹した生き方は、彼自身の理想的宗教性を体現するものであったのかもしれない。ただし、言うまでもなく真宗の開祖である親鸞が念仏に徹した生活を送っていたことは疑い得ない。対比されるべき点は、生活に即していたか否かではなく、その信心の生活から表出される言葉が、どのような質のものかという点にある。すなわち、学問的残滓を有すると評された親鸞と最も対比されるべきは、学問的教養をほとんど持たなかった浅原才市のような市井の念仏者だったのである。親鸞の教理研究に一応の決着をつけた大拙が、信心の生活を詩に残していた浅原才市に注目していくことは、ある種の必然的な連続性があったのである。

第三節 浅原才市の「機法一体」と大拙の「即非の論理」

大拙の浄土教理解の輪郭をより明確に示すため、次にこの妙好人の問題を考察していきたい。妙好人に注目することで、大拙の解体と再提示の意義もまた、より鮮明なものとなるはずである。妙好人の問題を考察することによって、親鸞思想との対比関係も新たな視

点から提示することができるだろう。

妙好人の存在が現代にも一般に知られるようになった契機として、仰誓、僧純、象王の手によって近世の篤信者を伝記的に紹介した『妙好人伝』（二八四二〜五二年）の刊行があるが、大拙は主に讃岐の庄松や浅原才市といった幕末、明治を生きた妙好人に焦点を当てていた。特に後者の研究は晩年まで続けられ、その結果、浅原才市は真宗の外部にも広く知られるようになったと言われている^二。妙好人と呼ばれる念仏者たちに通底する一般的な特徴を描き出すことは容易ではないが、大拙が評価していた点はおよそ次のようにまとめることができるだろう。一、学問および教養に通じていないこと、二、社会的地位の低いこと、三、信心の表現が素朴であることなどである^三。

一般的にある人間の持つ文学的教養がその人の表現そのものに影響を与えるという事実を考えれば、上述の一から三が導かれることは容易に想像できる。大拙が親鸞をはじめとする「学匠」たちとの対比の下で妙好人を捉えようとした場合、この点が強調されてくることは自然な流れであろう。

話を真宗に限定すれば、宗教意識が文学的に表現されるとき、その表現形態は論書、語録、和讃、書簡、詩など多岐に渡るが、大拙はそれらの形式の間に明確な価値的区別を設けている。親鸞を例にとれば、『教行信証』という論書と、『歎異抄』、『三帖和讃』といった語録や和讃の間には、知性のはたらきの有無をめぐって明確な差異があると彼はいう。『教行信証』は親鸞の学者としての側面を象徴しており、論理的秩序を多分に含むものであり、同様に「和讃」もまた文学的工事が加えられているという。他方、弟子が彼の言行をまとめた『歎異抄』に対しては親鸞自身の他力信仰の端的を表現するものとして高い評価が与えられている。彼は論理的秩序、文学的工工作といった知性的営みに妨げられない、宗教意識そのままの吐露、直叙をより深い思想であるとみなしているのである。妙好人の多くは学問的背景をもたないどころか、文字の読み書きも難しい人物たちであった。そのため、漢文的な表現技法を用いずに日々の口語的な言葉づかいをそのまま文字に残した。文学的評価においては通常顧みられることのないこのような素朴さも、学問や智慧才覚を信仰に進むものにとっての障礙であると考えていた大拙にとっては、むしろ肯定すべき事態であった。学問的著作として『教行信証』を残した親鸞に対して、妙好人はあくまでもみずからの信仰を文学的脚色なしに書きつづった人物としてより肯定的に描かれている。

大拙は妙好人の中でも浅原才市を特別視していた。彼は『宗教経験の事実』（一九四三年）や『日本的靈性』（一九四四年）などで多数の妙好人を取り上げているが、『妙好人』（一九四八年）以後の論述は浅原才市に焦点を絞っている。そこで、大拙が彼のどのような点を評価していたかを確認したい。大拙が注目する最も重要な語は、阿弥陀仏と才市との一体性を意味する「機法一体」である。大拙はこの「機法一体」を高く評している。

「機法一体」は大乗仏教の頂点である。才市の「学問」も、これだけはいやと云ふほど取り入れて居る。（『全集』第十卷、二三七頁）

浄土系思想の真実に触れることは、このなむあみだぶつで一つになるところを自覚するの義に外ならないのである。（『全集』第八卷、二二二頁）

ここでも大拙が強調している点は「なむあみだぶつ」、すなわち念仏者の行としての称名である。浅原才市においては次のように歌われている。

子の心、子の心わ、親の心よ、

親の心、親の心わ、子の心。

親子の心、ふたつなし。ひとつ心。

機法一体、なむあみだぶつ。

なむあみだぶのほかなし、

なむあみだぶを助けたり、

なむあみだぶに助けられたり、

ごをんうれしや、なむあみだぶつ。(『全集』第十卷、二七〇頁)

このような「機法一体」を詠んだ詩が他にも複数存在する。ただし、ここでいう「一体」とは、凡夫である才市が弥陀に合一するという関係を表したのではない。大拙は阿弥陀仏と凡夫の関係を「二にして一、一にして二」と表現し、その関係が「南無阿弥陀仏」において成立すると言っている。すなわち称名行を通じた二者の統一がここでは意図されている。

大拙は、浅原才市の繰り返す「南無阿弥陀仏」を、阿弥陀仏と凡夫両方からのお互いに対するはたらきかけとして理解している。阿弥陀仏と才市があくまでも別の存在として、「行為」において一体となるという状況を、大拙は「即で非、非で即なるところ」(『全集』第十卷、三二一頁)と表現している。彼は妙好人論を発表する以前から『金剛般若経』から見出した「即非の論理」を般若の論理、禅経験の論理として提唱していたが、ここでは「機法一体」を説明する論理としてそれを論じている。すなわち、浅原才市の「機法一体」の思想は、大拙の禅理解の根幹である「即非の論理」と直結するものだったのである。大拙が浅原才市に対して思想的親近性を持つものとしたら、まさに宗教経験の内実を直接に表現したこの「機法一体」にこそ見出されなくてはならないのであろう。

言い換えれば、大拙は自身の作り出した「即非の論理」に最も相応する思想として、浄土教の「機法一体」の観念を強調したといえるのである。そしてその「機法一体」を大拙が最も理想とする形で表現した人物こそが浅原才市であった。浅原才市は、宗教を自身の生活と乖離したものとは見ていなかった。下駄職人である彼にとって、鉋で下駄を削り出す一つ一つの行為そのものが「南無阿弥陀仏」という称名の現場であり、生活そのものと密接に結びついた宗教性を重んじる大拙にとっては、浅原才市の「機法一体」は観念的なものをすべて捨象した、リアルな宗教だったのである。

妙好人、特に浅原才市に対する大拙の評価を見ることによって、彼が念仏者と阿弥陀仏との「一体」を意味する「機法一体」を最も重要な考えと見なしていたことが明らかになった。ここで再び親鸞の文脈に立ち返り、それがどのように顕れているかを確認しておきたい。次に、「即非の論理」が浄土教の文脈においてどのように論じられているか、彼の言を見てみたい。

「願力の廻向」は一方向きの運動ではない、願力はいつも往還性・回互性・還自性を持つてゐる。これがなければ、願力の廻向は考へられぬ。願力が自らに還る時、それは信心の相形で還つて来る。自分から出る時は願力で、戻つて来る時は信心である。即非の論理はいつもこの還自性を持つ。『全集』第六卷、二二六頁)

二は一から出て一に戻るによつて二である。二はこの還自的運動があるので始めて二であり能ふ。二は無視できぬ。如来は如来で、衆生は衆生である、願力は願力で、信心は信心である。が、この二をそのままにして、願力は信心である、信心は願力である。煩惱即菩提も、涅槃即生死も、……皆この論理——横超の論理——即非の論理——光明慧から出るのである。『全集』第六卷、二二七頁)

ここでは親鸞の文脈において論じた往相還相二種廻向が「即非の論理」として扱われている。大拙にとって念仏とは阿弥陀仏と念仏者との「交渉」として扱われているが、彼はこのような「交渉」を問題とする際には必ずそれを「はたらき」や「作用」として論じる。例えば、「凡夫が阿弥陀仏に対して受動的である」という時には、阿弥陀仏から凡夫へのはたらきかけがあったと見ることが出来る。浄土教における阿弥陀仏と凡夫のみならず、能動と受動が論じられる場には、無限なるものからの愛や慈悲、そして人間からの祈りといった互いが相手に向けて差し向けるはたらきかけが存在する。そして親鸞や浅原才市において、その両者のはたらきかけを同時に現実化するものが「南無阿弥陀仏」の名号であつた。上述の「還自性(円環)」とは、名号によつて、阿弥陀仏が凡夫を救いとうという本願(愛・慈悲)と、凡夫がただひたすら阿弥陀仏を頼んで浄土に摂めとつてもらおうという願いとが、同時に動き出す相互作用を描きだしたものである。これは「還自性」というように、凡夫が発した弥陀への働きかけが、弥陀からの働きかけとして還ってくる。また弥陀の側からいっても、自ら立てた本願が凡夫の称名として還つてくるといえる。これら二重の「還自性」を、大拙は「円環」という言葉で表現しているのである。ただし、この場合、自らの弥陀へのはたらきかけと弥陀からののはたらきかけが別々のものとして存在す

るのではない。なぜなら大拙にとっては弥陀へのはたらきかけと弥陀からののはたらきかけは一つのものの二つの側面として説明されているからである。そしてそれら両者のはたらきかけを可能とする行として「南無阿弥陀仏」の称名が不可欠の実践として位置づけられているのである（「行為」の問題については第七章にて詳述する）。

以上の考察から、大拙のいう「即非の論理」が「称名における阿弥陀仏と念仏者の相即関係」を意味するものだということが判明する。阿弥陀仏と念仏者という「二」は称名行の「はたらき」において「二」という関係を構築する。このことを、大拙は「二にして一、一にして二」という矛盾的言説で表現しているのである。

大拙は思想解釈に際してテキストそのものの内容よりもそれを著した宗教者の内的体験を重視するという方法論を採るため、彼の浄土教解釈に特有の偏りがあることは上述の考察で明らかになったように思う。結果としてそのような阿弥陀仏と念仏者の「一」を強調する理解は、「一遍上人の 称ふれば 仏も我もなかりけり 南無阿弥陀仏 南無阿弥陀仏 これが先生の御領解に最も近いのではないかと 思っています」（曾我量深）とか、「といつても、先生の立場はやはり禅であったといつてよいのではないであろうか」（金子大栄）というように、真宗の教学者たちからは「禅的なもの」として距離を置かれるに至った^{三三}。

確かに親鸞自身は「機法一体」という語を用いてはいない。加えて親鸞は阿弥陀仏の廻向によって念仏者の浄土往生が「決定」するという旨は論じていても、その廻向が即座に念仏者の成仏を実現するとは明言していない。そのような事情もあり、大拙の上述の解釈が彼の禅経験および「即非の論理」から導かれるものであるという理解は一定の説得力を持っており、これまでの研究でも強調されてきた。

しかし彼は常に禅体験という外在的立場からのみ浄土教を論じていた訳ではない。彼の研究が禅に基づくものであることは確かだが、浄土教の中心思想を論じるに際しては可能な限り浄土教の文脈に即した主張を展開しているように見える。何故なら、その細部を考察していくとその解釈の背後に、常に彼を後押しする思想的枠組みの提供者が想定できるからである。すなわち彼には彼自身の立場を裏づけ得る典拠があったのである。それを探るために、この「機法一体」の概念の歴史をより詳細に見ていく必要がある。

第四節 「機法一体」の概念史

「機法一体」の思想は、本来は浅原才市の独創によるものではなく、浄土宗や浄土真宗で一般に用いられる考え方である。ここで注意すべきは、この語の意味が必ずしも思想史的に一貫したものではなく、微妙な意味の違いを生じさせながら伝えられてきたという事実である。それに加えて、この概念の解釈は真宗と他の浄土系教団とを分ける思想的な境界線を構築してきた。大拙の浄土教理解をより厳密に理解するためには、宗派横断的にこの概念の変遷を考察しなくてはならない。

浅原才市の「機法一体」については、自身がたびたび詩の中で言及している蓮如の影響が極めて強い。「なず（つ）かしや／れんによ（蓮如）さま、ごぶん正きかせ、／れんによさまこそ、をやのごをん（御恩）をしらせるちしき（知識）／なおあみだぶが、これでわかるよ」^{二四}とあるように、彼が蓮如の『御文』を読んでいたことは間違いない。蓮如は『御文』の中で「南無ト歸命スル機ト。阿彌陀佛ノタスケマシマス法トカ。一體ナルトコロヲサシテ。機法一體ノ南無阿彌陀佛トハマウスナリ。」^{二五}と端的に示している。大拙自身も『蓮如上人御一代記聞書』の文脈に、阿弥陀仏と凡夫の一体性を読み取っている（『全集』第十八巻、二七四頁）。

しかしさらに遡れば、この語は蓮如によって用いられる以前から、既に日本の浄土教思想の中に浸透していたといつてよい。日本浄土教の伝統の中で「機法一体」の語を積極的に使用したのが証空（一一七七―一二四七年）を祖とする浄土宗西山派の念仏者たちであったことは既に知られている。この語は証空や彼の門弟によって多用されるに止まらず、のちに時宗の一遍や真宗の覚如、存覚、蓮如へも継承されていき、そして更には浅原才市や鈴木大拙にまで伝播していったのである。しかしながら、西山義で用いられた「機法一体」と真宗義で用いられた「機法一体」とが内容的に区別されるべきものであることが、これまでの概念史研究で明らかにされている。ここでまずその成果を確認しておきたい。

派祖証空における「機法一体」の内実については、既に普賢晃寿、徳永道雄らの手によって整理されている^{二六}。『観経疏他筆鈔』『述成』といった文献が証空の真撰かどうかという問題を孕んではいるものの^{二七}、いずれの研究も証空の「機法一体」を、衆生と仏の原理的な一体性を主張するものと規定している。それは次のような三つの観点から論じられる。まずは、阿弥陀仏の正覚と衆生の往生がと

もに十劫の昔に成就したとする往生正覚同時俱成論。次に、南無阿弥陀仏という六字名号において、衆生の願と衆生に代わって阿弥陀仏が成じた行とが具足しているという、生仏合体論。最後に、衆生の仏性と阿弥陀仏の覚体とが一つとなる生仏不二論。証空における機法一体論はこれら三つの観点に集約される。そしてここから、衆生の往生が衆生の存在に先立って既に与えられており、その事実を「領解」することによって往生が可能となるという西山派の教えが説かれるのである^{二八}。特に、このような証空の立場には、当時日本の仏教界に広まっていた天台本覚法門の影響を読み取ることができる。天台本覚法門、もしくは天台本覚思想とは、衆生に本来具足している真如の理を強調していく思潮を指す。それが最大限に強調された段階では、衆生と仏とはそのまま相即するということが結論される。西山派の天台本覚思想的側面については既に田村芳朗によって次のようにまとめられている。「証空について見ると、弥陀理性・弥陀仏性を主張しつつ、「弥陀体我等心中遍満給歴然」として弥陀遍満を解き、さらに「一切万行万善皆自弥陀一法開出」ともいう。…：なお、弟子の浄音（一一二〇—一一二七一）には、「弥陀法界身正覚。法界本覚仏為利益」「本有本覚法身如来」「法界衆生皆本有本覚仏」として、本覚仏が明瞭な形で説きだされている^{二九}。このように、西山派においては念仏者の存在の背後に理としての阿弥陀仏が想定されており、ここに本覚思想的傾向を読み取ることができる。

このように阿弥陀仏と衆生とを一体と見ていく機法一体論は先述の通り、証空の門弟たちに受容されていき、西山派の内部で、西谷義の行観、深草義の顕意と本空、本山義の示導、時宗の一遍らがそれぞれ生仏不二論を引き継ぎ、更にその影響が真宗までも及んだのである。そして、この「機法一体」の思想を西山派から蓮如の教学へ橋渡ししたものが撰者不明の『安心決定鈔』である。満井秀城は本鈔の撰者について、これまでの諸研究を総括して西山派の中でも覚如・存覚と交渉のあった阿日房彰空である可能性が最も高いと結論している^{三〇}。この書の機法一体論の内実についても既に先学によって整理されており、上述した証空の論と同様に、衆生と仏の原理の一体性を示すものとされている。そして本鈔を聖典としてみずからの思想に積極的に取り込んだ人物が蓮如であり、実際に彼は『御文』の中で本鈔を多数引用して、「機法一体」を論じている。しかし普賢、徳永の諸研究によると『安心決定鈔』と『御文』の間には、この語の使用について決定的な相違があるという^{三一}。「機法一体」の語は衆生と阿弥陀仏の一体性を意味していたが、『安心決定鈔』が本来的もしくは原理的な関係としてそれを設定したところを、蓮如教学では他力廻向によって初めて成立する関係として、その内実を

変容させたのである。蓮如が「機法一体の南無阿弥陀仏」と示しているように、衆生が名号を称え阿弥陀仏の廻向によって信心を与えられるそのときに、両者は一体となるのだという。その一体性とは、衆生の往生と阿弥陀仏の正覚が同時に成就するという点から、名号において頼む凡夫の心と、救う阿弥陀仏の心とが一体となるという点から、そして衆生の三業と阿弥陀仏の三業が一致するという点の三つの視座から説明される。蓮如は、衆生の往生は十劫の昔ではなく、あくまでも念仏を称える即今に成就するものとして、仏性を有している衆生が本来的に悟っているという本覚思想的立場を斥けたのである。

以上の概念史を踏まえた上で、再び大拙の理解を検討してみたい。大拙は「即非の論理」を行為において成り立つ二者の動的な関係とみなしていたが、それは浄土教解釈においては称名という行が不可欠の実践であることを示すことにもなる。彼の機法一体論もまた、「南無阿弥陀仏」の称名を通じて成立することを主張する以上、蓮如教学の範疇に留まるものであるといえる。

しかしながら、上述の考察から大拙の論と蓮如教学が明確に異なる点も鮮明になる。大拙の機法一体論の背後には、機と法との本来的な無分別が横たわっているのである。

衆生は自己の中に阿弥陀の光を受取るもの、いはば阿弥陀の光を又照らし返すもの（これを仏性といつてよい）をもつてゐるのである。この点からいふと、阿弥陀と衆生とは一つであり、相通ずるものをもつてゐるといへる。両者の間には同一性がある。さうしてこの同一性の思想は、真宗教義の中で最も根本的なものの一つである。（『全集』第十一卷、三九七頁）

大拙は機法一体の関係を説明づける論理として、他力の働きかけと共に仏性の存在をも想定していることがここで明示されている。真宗の伝統が阿弥陀仏による他力の廻向によって説明しようとしたものを、大拙は同時に衆生本具の覚性の観点からも説明しているのである。仏性を用いた「機法一体」の説明は他の箇所でも見られる。また別の箇所で大拙は以下のように明かしている。

如何に仏の慈悲の中に呼吸して居ても、機の自覚がなければ、慈悲も感ぜられぬ。併し、此の機が法の慈悲の外に自立して居るの

でない。機と法とは二つでない、一体である、即ち一即多・多即一である。才市はこれを理窟で云ふのでなくて、体験の上で云ふのである。『全集』第十卷、一七〇頁)

この一節は、機の自覚以前に衆生が仏の慈悲の中に在ることとして解釈することができる。彼は他の箇所でも衆生の本来往生に気づくこととしての信心決定を主張している。衆生は本来阿弥陀仏の救いに与っている、しかしそれを自覚できないことで日々悩みの尽きない生活を送るのだ、と。ここには往生が既に成就しているという本覚思想的な浄土思想を読み取ることができる。彼の中では、これら行による一体性と本来の一体性の二つの説明様式は互いに対立することなく並存している。

以上のような大拙の説明は、蓮如本人の意図したものというよりもむしろ、彼が差別化を図ろうとしてきた浄土宗西山義の十劫以前の往生正覚同時俱成説を表現している。十劫の昔に衆生の往生が成就しており、そしてその本来性に気づくことを信心とする点で西山義と大拙の主張は一致している。ただし大拙はその説明の枠組みを用いながらも、往生が既に確定していることの自覚については、理性的で思弁的な把握ではなく、称名を通じて機法一体が成就するときに、言語を絶した体験として捉えられるのだとする点に、西山派との明確な違いを残している。西山派における機法一体は「至誠心」、「深心」、「廻向発願心」という三心を「領解」することによって成立する。この三心は、大拙のというような分別を放棄した立場というよりも、阿弥陀仏の攝取不捨の本願に対する思弁的把握という側面を多分に有しているのである。

第五節 大拙と『安心決定鈔』

では、このような大拙の浄土教理解はどこに由来するものであろうか。上述の如く、彼が妙好人へ傾倒したことは禅との親和性から説明することができる。だがその思想的中心たる「機法一体」については、蓮如や浅原才市に依拠する限り、それを仏性の観点から説明するという視点は生じ得ない。この仏性を通じた機法一体論が大拙の禅思想に出自を持つものとするのは、中国禅が広い意味で如

来蔵思想の潮流の中にあることを踏まえれば一定の説得力を有するものの、必ずしもこの問題を判然と解決しているようには思えない。大拙がこのような本覚思想的理解を示した背景には、何か別のより直接的な背景があると考えるべきである。そこで「捨ててこそ」（一九二七年）と題した文章の次の一節に注目したい。

夫れからもう一つ特に私に面白く拝見せられたのは『安心決定抄』と云ふ書物であります。これも真宗のものとも云ひ、或ひは西山派のものだとも云はれてゐますが、私はどちらの物でもよろしいので、私は宗派とか歴史と云ふやうなものを超越した立場から、この二つの書物『安心決定抄』と『一遍上人語録』・蓮沼を根底として表題のお話を進めたいと思つてゐる。〔増

補新版全集』第二十七卷、九三頁）

このように、『安心決定抄』と『一遍上人語録』の影響があることが窺われる。この一節を踏まえ、次に『安心決定抄』と『一遍上人語録』に存する浄土宗西山派の思想が大拙に影響を与えたという点を検討したい。

まず、序において触れたように大拙は明治の末期に小冊子として編集された『安心決定抄』を通じて、真宗思想への親近感を有したと述べていた。真宗理解の根底にこの書の枠組みが長く横たわっていたとしても何ら不思議ではない。加えて、彼はのちの『浄土系思想論』でも「この書は誰の作かわからぬが、真宗の精髓を伝へたものと見たいのである」（『全集』第六卷、三〇頁）と述べている。このように大拙は教学の厳密な体系には注視することのないまま、生仏不二論に基づく『安心決定抄』を基礎にした浄土教理解を展開しているのである。また、彼は次のようにも論じている。

浄土宗思想でもその通りである。法と機とを分けるのは学者の説くところで、信心の事実の上では、法も機もないのである。任運騰騰、騰騰任運で、法が機、機が法である。これが機法一体の南無阿弥陀仏である。「念佛三昧において信心決定せんひとは、身も南無阿弥陀仏、こころも南無阿弥陀仏なりとおもふべきなり」と、『安心決定抄』は説くのである。それで又「かるがゆゑに領解も

機には止まらず、領解すれば仏願の体にかへる。名号も機には止まらず、唱ふればやがて弘願にかへる」と云ふ。「名体不二の弘願の行」は、絶対も相対もなく、受動も能動もないところに成立するのである。（『全集』第二十一巻、二六五〜二六六頁）

この一節は「領解すれば仏願の体にかへる」とあるように、衆生に既に本来的な往生が具わっていたとする理解に通ずる。さらに別の箇所ではこの書の「名号を心得るといふは、阿弥陀仏の衆生に代りて願行を成就して、凡夫の往生機に先だちて成就せしきさみ、十方衆生の往生を正覚の体とせしことを領解するなり」という一節をも引用している（『全集』第六巻、三二頁）。このような例を踏まえると、大拙が『安心決定鈔』の枠組みを受容したことによって、機法一体論を本来往生の文脈で語り得たのだということが窺えるだろう。

大拙の解釈が西山義に接近しているもう一つの要因として一遍の存在が挙げられるのだが、大拙が一遍をどう位置づけていたのかは判然としない。一遍に対する言及が総じて少ないからである。一遍の「禪的」な傾向は確かに大拙と親和性をもつ。法燈国師（無本覚心、一二〇七〜九八年）の印可を受けたとされる著名な一首「称ふれば 仏も我もなかりけり 南無阿弥陀仏 南無阿弥陀仏」は、大拙の著作中でも名号を強調するものとして比較的多く言及される。先に大拙は仏願の体と名号が「絶対も相対もなく、受動も能動もないところ」で一体となると述べていた。これは浅原才市の「他力、自力はありません」という一節にも通じ、阿弥陀仏と衆生の二者を實體視することへの注意である。この点から大拙と一遍の間に影響関係を想定することもできるかもしれないが、もともと禅の研究者である大拙に一遍の「禪的傾向」がどれほど影響を与えたのかを知ることは極めて困難である。

ただ興味深いことは、大拙は一遍を取り上げる際にたびたび『安心決定鈔』と『一遍上人語録』をセットにして紹介しているという事実である。その論述中では、「名号の外に機法なく、名号の外に往生なし」といった文句が引かれながら、念仏三昧における神秘的意識（心理的事実）としての「機法一体」が提示される。『一遍上人語録』が『安心決定鈔』とともに論じられるのは、両者がともに同質の「機法一体」を扱っていたからであると考えられる。ここで注目すべきは、一遍の禅者としての側面ではなく、一遍が前提としている西山義の思想構造までもが無意識裡に大拙の真宗理解に混入していたのではないか、という点である。一遍が大拙にどのような影響を与えたのか、その全体像は判然としないが、少なくとも大拙が西山義で創出された「機法一体」の語を一遍にも見出していたことは

確かである。

以上、大拙の浄土教理解、特に真宗を論じる視点の中に『安心決定鈔』と『一遍上人語録』による西山派の枠組みが影響を与えていた可能性を提示した。大拙の浄土教解釈はこれらの文献、特に『安心決定鈔』の機法一体論を真宗解釈に際して多用したために、結果として真宗教学と根本的な部分で乖離するに至ったのだと考えられる。

結

真宗教学は阿弥陀仏と衆生を原理的に異なる存在とみなし、衆生に仏性があつたとしてもそれは煩惱で覆われており、そこに自力で救われるべき因が一切存在しないということを主張する^{三三}。両者は決して相容れない「二」であり、そのような深刻な凡夫性を自覚するところに「機の深信」が成立する。従って両者が「機法一体」と言われるのも、如来がそうした凡夫を救おうと自身の功德を差し向けたそのときのみである。それに対して大拙は、「機法一体」があくまでも「南無阿弥陀仏」の名号を称えるという行を通じて成立する動的なものであるという点で真宗の伝統を捉えつつも、他方で両者の関係が行に先立って成立しているという本覚思想的視座に立つことで、真宗が親鸞以来強調してきた人間の凡夫性を遠ざけてしまっているともいえる。

もし大拙の解釈を単に『安心決定鈔』や『一遍上人語録』に引きずられた偶然の結果とするならば、このような真宗教学との乖離は大拙思想の不備に見えるかもしれない。しかしここで見られる真宗教学からの逸脱はむしろ、大拙思想の根幹である「即非の論理」から浄土教を理解しようとする際に必然的に要請されるものだったといえる。

阿弥陀仏と念仏者の二者の関係において、「非がそのまま即（二がそのまま一）」であるとするこの「即非の論理」が可能となるのは、「即」が「非（二）」をそのままに包み込む「一」であることによつてである（ただし、逆に「一」は「二」から独立したものはありえない^{三三}。すなわち「即」は、「非」という対立が生じる以前の、対立を包みながら同時に対立を成立させている原理的（と同時に体験的）な「一」と考えることができる。

そしてその原理的な「一」は、「二」としての行為（阿弥陀仏と念仏者という二者において成立する称名行）を通じて自らの作用を具体化させるのである。このように「即非の論理」は原理的な「一」と具体的分別としての「二」とを共に不可欠の要素とする。

この観点から真宗の「機法一体」を「即非の論理」として理解しようとする、阿弥陀仏と凡夫という二者からの作用として「二」を説明できるものの、もう一方の原理的な「一」の面がどうしても希薄になる。「即非の論理」から浄土教を見ようとする限り、どうしてももう一方の原理的な「一」、すなわち阿弥陀仏と凡夫の本来的な無差別を主張する必要があった。真宗が伝統的に強調してきた廻向のはたらきは確かに「一」の動的な側面を示してはいるものの、「二」が原理的に「二」を包むものであるという「即非の論理」の別の面を、未だ十全には説明しきれていない。

大拙にとってはその枠組みを提供するものが『安心決定鈔』や『一遍上人語録』といった西山派の文献であった。結果として大拙が真宗義とともに西山義をも説明として併せて用いたのは、真宗義に希薄な「一」の側面、「二」に先だって「二」を包んでいる「一」という考えを、西山義の思想によって補強させ、「即非の論理」に基づくより十全な浄土教解釈を提示しようとしたためだったといえるのである。

以上の議論を踏まえれば、大拙の浄土教理解の根幹は「即非の論理」として、阿弥陀仏と念仏者の行を通じた動的な統一であると結論することができるだろう。大拙は基本的には真宗の枠組みに依拠しつつも、結果的に西山義の思想をも取り込むことで、両者の動的な統一を説明しようとしたのである。

念仏者はみずからのはからいを放棄するときに、称名を通じて、阿弥陀仏の摂取不捨の廻向が「一」なるはたらきとして顕れる。それは同時に阿弥陀仏と念仏者の本来的な無差別の顕現でもある。大拙はこのような両者の動的な統一を「即」という無分別の一体性として位置づけたのである。しかし、阿弥陀仏と念仏者の区別が溶解してしまうのではなく、両者の二元性はそのまま残されており、彼はこのような分別の次元を「非」という対立として捉えた。そしてこれら矛盾的な二つの立場を同時に可能とする媒介として「南無阿弥陀仏」の称名行が不可欠の実践として位置づけられるのである。

最後に確認しておかねばならないことは、このような大拙の浄土教解釈は真宗教学の立場からは容易に認め得ないということである。

彼の解釈が『安心決定鈔』に依拠していることを本章では論じてきたのではあるが、それは彼の解釈全てがそこに帰着するという訳ではない。彼はあくまでも真宗として『安心決定鈔』を捉えており、その限り大拙の理解は厳密な教理研究の立場とは相容れないものとなっている。信楽峻磨の指摘はこの点について明確なビジョンを与えてくれる。

ただし東本願寺の教学においては、その生仏一体の問題をめぐっては、すでに清沢満之において、阿弥陀仏とは私に先立って存在するものではなく、その信心においてこそ初めて現成すると主張されたところにより、明確な生仏一元論に立っていますが、西本願寺の教学においては、いまもって、阿弥陀仏とは世界の絶対者であるとか宇宙の大善意であるなどといって、二元的、外在的に捉えていて、それはまったく非仏教的、反親鸞的な真宗理解といわざるをえません。

しかしながら、上に述べた点を別にすれば、東西本願寺教団の伝統教学は、基本的に二元論の立場に立っていて、それは大乘仏教でもなければ、また親鸞が開顕したところのまことの真宗教義でもありません。三四

このように真宗教学の内部から親鸞思想における生仏の一元性が指摘されているのは貴重である三五。確かに清沢門下の曾我量深も思想それ自体を重視する立場において大拙と対立したものの、他方で、大拙の解釈を「体」、すなわち体験としては認めていたのである。

真宗の教学者として曾我は、まず凡夫を信心決定の得生経験へと導くために論理立てて、教義を説くことの重要性を訴える。それは例えば『教行信証』において示されていたように「証涅槃」とその真因たる「信心」を区別すること、往相廻向と還相廻向を区別することに他ならない。このような親鸞の態度を引き継ぐものとして、曾我の立場は「どうすれば往生が可能か」という点を問題にしている。他方、大拙はそのような往生のための筋道（真因としての信心）を、往生や証涅槃の体験と同一化させて論じているため、「どうすれば往生が可能か」という点よりも、「往生の体験とはどのようなものか」というようなものか」という観点から教義を位置づけているのである。彼は禅宗の教学者ではなく、あくまでも一禅学者として、禅の根本たる見性体験（とそれに類するものとしての得生体験）を可能な限り言語化しようとしていたのであった。そのため、彼の言説には「どうすれば往生が可能か」という実践的観点よりも、「往生の体験とはどのような

なものか」という宗教哲学もしくは宗教心理学的関心が際だっているのである。彼の解釈において、凡夫が往生へのステップとして踏むべき信心そのものが、理想である往生と同格のものとして扱われてしまっているのは、そのためであろう。

彼の言説はすでに見性体験（彼の立場からすれば同時に得生体験）を経た見地からの発言であり、それはもともと凡夫の宗教として弘まったはずの浄土教が^{三六}、見性体験を経た「覚者」の立場から、その「覚」を前提として語られていることに他ならない。大拙の浄土教解釈とは、まさにこのような「覚」を前提とした立場から、「即非の論理」という自身の論理をもつてなされたものであり、ここに大拙の禅的側面が如実に表れているのである。

一 この時のエピソードは秋月龍珉の報告によって大拙の言葉が紹介されている。「あれは自分の家であったようだな。母親の友だちがきて、仏壇にお灯明をあげて、お経を読んだかどうか忘れたが、先達みたいな男がいて、『南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏』と、なんべんでもやたらに称えさせる。……ともかく、『南無阿弥陀仏』をやたらと称えながら、膝をついて坐っているわしの上半身を持って、その男が前後にゆさぶるのだ。三十分か一時間か、どのくらいやっただか、時間を覚えていないのだが、そうしているうちに、いい加減の頃にその運動をひよつととめてしまう。その時に、心理的な変化が出るのだ。それまでのリズムック・モーション（律動的運動）が破れた拍子に、そこでどうか、意識に変化が起って、ある感覚が出る。『それ、助かった』というわけだ」（秋月龍珉『鈴木禅学と西田哲学』春秋社、一九七一年、一四八頁）。

二 桐田清秀は大拙が学習院から大谷大学に移った理由として、以下の数点を指摘している。まず、貴族の教育を本旨とする学習院の風潮が独立心の強い大拙の性格と合わなかったことに加えて、寮長に任じられたことで研究に専念できなかつたこと。次に、大拙と親交の深かつた北条時敬、山本良吉の学習院改革運動が失敗したこと。外国人を伴侶としていて、学内の居心地がよくなかつたこと。そして恩師釈宗演の遷化によって鎌倉近辺に留まる必要がなくなつたことである（桐田清秀「学習院時代の鈴木大拙」『禅学研究』第八十二号、花園大学、二〇〇四年、参照）。

三 桐田清秀「大谷大学時代の鈴木大拙」『花園大学文学部紀要』第四十三号、花園大学文学部、二〇一一年、二〇頁。

四 この英訳事業は当時の真宗大谷派宗務総長である宮谷法含が大拙に依頼したものである。大拙による英訳は、『教行信証』全六巻のうち、教巻・行巻・信巻・証巻に限られる。これは当初からの大拙の意向であつたらしい。この四巻の翻訳は生前に既に完成していたが、本文及び序文の校正作業中に彼は没する。残された仕事は、東方仏教徒教会（EBS）に引き継がれ、一九七三年に刊行に至つた（*The Kyōgyōshinshō*）。また二〇一二年には改訂版が再版された（前田専學・武田浩学「大拙英訳『教行信証』の編集を終えて」『財団法人松ヶ岡文庫研究年報』第二十五号、松ヶ岡文庫、二〇一一年、及び「真宗大谷派東本願寺ホームページ」、<http://www.higashihonganji.or.jp/photo/703/>、二〇一三年五月二十五日アクセス参照）。

五 次の一節は『禅と念仏の心理学的基礎』からの引用である。「然しながら、名号の独在性が認められ、従つて、名号の中に機法の二元的対立が消え去ると断定せられるなら、それは神秘的経験の表明であつて、形而上学的反省のそれではない」（『全集』第四巻、三四一頁）。

六 「信心為本」という語は親鸞自身の語ではなく、彼を解釈した蓮如の言葉である。例えば『御文』には「マツ当流御勸化ノオモムキハ、信心ノモテ本トセラレ候」（笠原一男・井上鋭夫校注『日本思想大系 十七 蓮如 一向一揆』岩波書店、一九七二年、一五頁）とある。

七 伊藤博之校注『新潮日本古典集成 歎異抄 三帖和讃』新潮社、一九八一年、二〇五頁。

八 星野元豊・石田充之・家永三郎校注『日本思想大系 十一 親鸞』岩波書店、一九七一年、七二頁、八四頁。

九 例えば『歎異抄』第一条では、「弥陀の本願には、老少・善悪の人をえらばれず。ただ信心を要とすと知るべし」、「本願を信ぜんには、他の善も要にあらず」と語られている（『歎異抄 三帖和讃』、一二頁）。

一〇 例えば「真実界は不可思議界である、不可思議光である……」（『全集』第六卷、二五〇頁）と述べられている。

一一 「真実信心をうれば、すなわち無碍光仏の御ころのうちに撰取して、すてたまはざるなり。撰はおさめたまふ、取はむかへるとまふすなり。おさめとりたまふとき、すなわち、とき日おもへだてず、正定聚のくらゐにつきさだまるを、往生をうとはたまへるなり」（石田瑞麿訳『親鸞全集』第四卷、春秋社、一九八六年、二九一～二九二頁）。

一二 伊藤益は『一念多念文意』（二二五七年）と『歎異抄』（二二五六年前後）の成立を同時期と見なした場合、「親鸞は信心の決定時と往生の完成時との関係をめぐる、相反する二つの見解を、ほぼ同時期に提示していたことになる」と指摘している（伊藤益『親鸞——悪の思想』集英社、二〇〇一年、一七一頁以下参照）。

一三 大拙は臨終往生説ではなく即得往生説を主張する。しかし、その場合、臨終往生説の根拠となった『歎異抄』の一節をどのように位置づけるかという問題に直面する。大拙自身がこの問題を直接扱うことはなかったが、『歎異抄』の記述が弟子唯円の悩みに対しての対機説法であると捉えるならば、その限りで即得往生説を考慮の外において発言していた、と捉えることで、この問題を解決することも可能であろう。

一四 『浄土系思想論』では、「これは円環的運動であるから、願と信との間には不断の往還がある」（『全集』第六卷、二三七頁）と論じられている。

一五 『日本思想大系 親鸞』、一五頁。

一六 浄土教思想史において、親鸞に先駆けて往相・還相廻向の二種廻向を論じたのは、曇鸞（四七六～五四二年）である。しかし、曇鸞の『浄土論註』で示される往相廻向の「廻向」は念仏者自身の功德をさし向けることであり、親鸞はそれらを阿弥陀仏の廻向であると読み変えている（村上速水『親鸞教義とその背景』永田文昌堂、一九八七年、一三一頁）。

一七 斎藤真希「親鸞における還相廻向」（『倫理学年報』第六十集、日本倫理学会、二〇一一年）は、往相廻向の出発点を臨終と捉えながらも、法身へ帰一することによって阿弥陀仏の無限の活動と一体化するという意味で、死後の還相廻向の可能性を支持している。

一八 この「即得往生」については『愚禿鈔』中に「本願を信受するは、前念命終なり。即得往生は、後念即生なり」（石田瑞麿訳『親鸞全集』第三卷、六四頁）と論じられている。つまり親鸞自身は娑婆における命が尽きたときに浄土への往生が起こることであることを示している。

一九 ここである「和讃」とは親鸞の「浄土高僧和讃」中の「本願円頓一乗は、逆悪撰すと信知して、煩惱菩提無二と、すみやかにとくさとらしむ」という偈である（『歎異抄 三帖和讃』、一一一頁）。

二〇 また別の箇所では、浄土と娑婆が相対立し、相互に否定しあう二者であるからこそ、「娑婆即浄土、浄土即娑婆」であることが指摘されている。（『全集』第六卷、一〇九頁）。

二一 「それ（妙好人・蓮沼）をまず学問的对象としてとりあげたのは鈴木大拙氏であり、それは宗教学の立場に基づくものであった。鈴木氏の論考はすでに戦前に遡るが、それが大きな刺激となつて他の宗教学者や真宗学者からの研究も現れ、さらには歴史学、民俗学、社会学などの分野からも活発な考察が重ねられるようになり、今日（引用した文献は一九九二年発行・蓮沼）に至っているのである。したがって今日までの妙好人研究の基底には、鈴木氏の諸論考が大きな位置を占めているのであり、そこに妙好人の信者像の問題点が集約された観がある」（柏原祐泉他『浄土仏教の思想十三 妙好人 良寛 一茶』講談社、一九九二年、二二四～二五頁）。

二三 『全集』第十卷、一三五～一五八頁。

二四 曾我量深「仏相念」（西谷啓治編『回想 鈴木大拙』春秋社、一九七五年）、一五三頁、金子大栄「鈴木先生の真宗観」（久松真一他編『鈴木大拙——人

と思想―』岩波書店、一九七一年)、二九頁。

二四 源了圓「妙好人浅原才市と蓮如」(浄土真宗教学研究所編『蓮如上人研究 教義篇Ⅰ』永田文昌堂、一九九八年)、二四三頁。

二五 『日本思想大系 蓮如』、九二頁。

二六 普賢晃寿「機法一体論の展開」(『石田充之博士古稀記念論文集』永田文昌堂、一九八二年)、徳永道雄「蓮如の機法一体観について」(『真宗研究』第四十四号、百華苑、二〇〇〇年)。

二七 今井雅晴「鎌倉時代の浄土真宗と時衆」(『蓮如上人研究 教義篇Ⅰ』所収)、一四五頁。

二八 この「領解」の内実は至誠心、深心、廻向発願心の三心に分けられる。証空作とされる『他筆鈔』には、「凡そ三心とは、韋提、定善示観縁にて、欣浄、顕行の二縁に還りて、領解せし心のかたち也」とある(上田良準・大橋俊雄『浄土仏教の思想 第十一卷 証空一遍』講談社、一九九二年、一一六頁)。「至誠心」とは真実心であり、それは法蔵菩薩が衆生に代わって六度万行を行じたことを真実であると「知る」ことである。次の「深心」とは、真実心の深くなつた心とも言われており、内容的には、自身がその凡夫性故に生死流転の世界から出離することが叶わぬこと、阿弥陀仏が必ず衆生を撰取して往生させてくれることを信じるという二種深信である。そして「廻向発願心」とは自身がこれまで積み重ねて来た善根を浄土往生へと差し向けること、そして同時に功德を他に振り向けることである。

二九 田村芳朗『田村芳郎仏教学論集 第一卷 本覚思想論』春秋社、一九九〇年、一〇七頁。

三〇 満井秀城「蓮如上人と安心決定鈔」(蓮如上人研究会編『蓮如上人研究』思文閣、一九九八年) 参照。

三一 普賢、徳永前掲論文参照。

三二 徳永道雄「蓮如教学と本覚思想」(『蓮如上人研究 教義篇Ⅰ』所収)、一〇二頁。

三三 「同一性と云うもの―「即」―が別にあつて、それで相容れぬもの―「非」―を包むと云ふのでない。「非」そのままに「即」、即ち絶対に相「非」すること、それが直ちに「即」なのである……「包む」と云ふことは、面白からぬが、まづさう云つておく」(『全集』第十三卷、二七五―二七七頁)とあるように、大拙は不本意ながらも表現上のものでしてこの語を妥協して用いている。

三四 信楽峻磨『真宗学概論』法蔵館、二〇一〇年、二九九―三〇〇頁。

三五 しかし、真宗教学の内部とはいっても、信楽は参考文献に大拙の『浄土系思想論』を挙げ、論述中に「絶対矛盾的自己同一」といった語を用いることから、大拙や西田の思想の枠組みを援用している可能性が大きい。

三六 称名念仏は『観無量寿経』においては、諸々の善行を積むことの出来ない下品の凡夫の修めるべきものとされている。善導は人間の凡夫性を強調し、観想念仏よりも称名念仏を重要視した(村上速水『親鸞教義とその背景』永田文昌堂、一九八七年、一四九頁)。

第二章 悟りの動性

——鈴木大拙の曹洞禅解釈——

序

禅学者の鈴木大拙にとって最初の参禅は学生時代に遡る。石川県専門学校時代の恩師である北条時敬（一八五八～一九二九年）に促され、鈴木貞太郎は臨济宗の名刹である富山の国泰寺（一九〇五年に相国寺派から独立し臨济宗の本山となる）の雪門玄松（一八五〇～一九一五年）を訪ねたが、その時の参禅は「失敗」に終わる。その後上京した彼は東京専門学校、さらには東京帝国大学文科大学選科に籍をおきつつも、鎌倉円覚寺での参禅に専心していた。「大拙」という居士号も、円覚寺の釈宗演によって与えられたものである。このような経歴からも明白なように、大拙の実践した「禅」は宗派的には臨济宗のものであり、実際に彼が論述する対象は臨济系の祖師に偏っている。しかしながら、彼は臨济宗の教学者ではなく、あくまでも禅学者として禅の本質を突きとめようとしていた。それは日本において臨济と曹洞に、中国において五家七宗に分かれる以前の、初期禅宗の思想史に関心を抱いていたことから確かである。

日本現代の禅は曹洞禅と臨济禅との二大流に分れる。……併しこんな区別は伝統的宗派的歴史の上から云ふのである。禅は元来一味のものでなくてはならぬが、一方、禅経験そのものの内面的発展から見ると、自ら臨济風に固まるべきもの、曹洞風に挙揚せられるべきもの、更に雲門風、荷澤風、法眼風など云ふものに進出すべき性格があるのである。（『全集』第一巻、三五二頁）

このように、彼は歴史的に細分化した禅を分裂以前に立ち戻ることと包括的に論じようとしていた。実際に彼の禅研究は臨济と曹洞の系譜が分かれる以前、さらに言えば五祖・弘忍の下で南宗禅と北宗禅とが分派する前の初期禅宗の思想史を視野に含んでいた。

本章は大拙の曹洞禅解釈と題した。しかし第一章で論じた浄土教が、大拙にとって親鸞、蓮如、妙好人という多面的な思想潮流であ

ったのに対して、曹洞禅と題した本章では道元という一人の中心点が存在する。このことは大拙自身にとってはっきりしていた。彼は道元の唱えた禅が、『正法眼蔵』という著作によって中国の曹洞禅とは異なった性格を持っていること、彼の弟子達が皆道元の人格への尊崇に集中したために、実質的には「道元宗」となっていることを指摘していた^二。そのため、この考えの是非は差しおいても、本章はおのずから道元を考察の対象としなくてはならない。

しかし、道元と一口に言っても、その思想は上述の『正法眼蔵』をはじめとして、『永平広録』、『普勸坐禅儀』以下、多量の著作が残されており、本章では到底その詳細に迫ることはできない^三。しかし本章の目的が、大拙がいかに道元を理解したのかという点の解明にあることを鑑みれば、大拙自身が論じている問題について考察していく以外に方法はない。

敦煌文献の校訂を通じて初期禅宗の教理を学び、そこに立脚点を置く大拙が、中国禅の思想的影響下にあると考えることに問題はないだろう（この点については第五章にて詳述する）。他方、道元の独自の立場は一般に「只管打坐」、「本証妙修」といった語で知られており、彼は中国禅から独立した立場で一宗を築いたといわれる。彼は単に中国で流行していた禅を日本に移植したのではなく、「仏法」としてそぐわない点については同時代の中国禅に対して厳しい批判を展開したのだが、大拙と道元の接触とは、まさにこの道元の中国禅批判において最も色濃く見出すことができる。

従って、道元を思想を鑑みると、禅を包括的に論じようとする大拙の立場が容易には成立しないことがわかる。『正法眼蔵』を通じた道元の「禅宗」批判は、伝統的な中国禅と道元のいう「仏法」との間の非連続面を浮き彫りにするからである。道元は臨済義玄（？）八六六年）、大慧宗杲（一〇八九～一一六三年）といった臨済宗の祖師たちを批判するばかりか、「仏法」を「禅宗」と称することそのものを拒絶している。

この点から臨済と曹洞の正統性をめぐる議論が展開されるかもしれないが、本章ではその問題には立ち入ることはできない。本章の目的は、臨済と曹洞という議論そのものの解決を試みるのではなく、そのような議論を通じて、道元と対比される大拙の禅思想の一面面を浮き彫りにすることにある。すなわち、大拙の正当性を示すためではなく、大拙そのものを明らかにするために、本章では大拙と道元の議論を考察していく。

もちろん、両者の生きた時代は約七〇〇年の時間を隔てているため、お互いが生身で論を交えるということは不可能である。ここでいう議論とは、事実上臨済宗の影響下に見えるように見える大拙思想にあつて、道元からの臨済宗批判に対してどのような反論が可能であるかという仮想の議論である。

大拙の没後、文献学的研究に基づき、道元の禅宗批判の内実も着実に明らかにされてきたのだが、後述するような大拙の道元解釈はその大拙以後の道元研究によって斥けられることになる。しかしながら、大拙批判を含むそのような道元研究を見ることによって大拙思想の特徴が露になるとしたら、文献学的客観性とは別の問題としてそこには論ずべき余地が残っているのではないだろうか。そこで本論は、以下、道元の「禅宗」批判とそれを受けての大拙の道元理解、さらにそのような議論を踏まえて、両者が共有しながらその解釈を異にする「動性」をテーマに、大拙が臨済禅とは異なる枠組みの禅を如何に理解したのかを検討していく。

大拙と道元の所言が時代を超えて交差する問題として、本論では①「悟りについて」、②「悟りと修行の関係について」、③「行の内実について」、という三つの側面から両者の思想に迫っていききたい。

第一節 時代背景とその制約

考察に入る前に、大拙が道元を論ずるに至る背景とその時代的制約について確認しておきたい。大拙が道元思想について、積極的な解釈を与えている箇所は少なく、わずかに『禅思想史研究第一』（一九四三年）、そして『禅の思想』（一九四三年）の二書、加えて『盤珪の不生禅』（一九四〇年）の附録（一九四三年^四）において主題となるに過ぎない。竹村牧男の指摘するように、大拙がこの時期に道元に関心を向けるようになった背景として、田辺元（一八八五〜一九六二年）による西田幾多郎批判があつた^五。田辺は『正法眼蔵の哲学私観』（一九三九年五月）の中で、仏を絶対媒介とする立場から、西田の場所的弁証法の立場を批判した^六。西田は大拙への書簡で田辺の道元論を批判し、大拙に意見を求めている^七。大拙自身はその返信においては田辺の論には触れず、道元についてわずかに言及しているのみである。

道元は「道得」に余り重きを置く傾向を示す、「身心脱落脱落身心」は体験そのものだと思ふ、**「道得」に重きをおくと「脱落」が忘れがちになりはしないか**、臨済は大機大用と云ふ、これは、**はたらきである**、「道得」も思慮も**はたらきである**が、生命そのものに即するよりも、これを離れて独立する傾きがある、それが哲学なのであらうか、……近頃盤珪和尚の不生禅、只今の身の上のしらべと云ふことを考へて居ます、書き上げたら君に読んでほしいと思ふ、禅の体験そのものと禅意識とも云ふべきものを分けて考へたらとも思ふ（『増補新版全集』第三十六卷、六六〇頁、一九三九年七月四日西田幾多郎宛書簡）

その二ヶ月後の一九三九年九月、大拙は田辺の『正法眼蔵の哲学私観』への書評を残している。その評は、哲学としては精緻を極めているが、そこに活きた道元を感じないといったもので、これは上述の西田の立場と基本的に軌を一にするものと言えらるう^八。

大拙と同時代の視線から明治以降の道元研究史を概括した鏡島元隆によると、戦前の道元研究は、和辻哲郎の『沙門道元』（一九二六年）を嚆矢として、曹洞宗の祖としての道元ではなく、世界に通ずる思想家としての道元が注目されるようになったという。秋山範二『道元の研究』（一九三五年）、田辺元『正法眼蔵の哲学私観』（一九三九年）、橋田邦彦『正法眼蔵釈意』（一九三九年）などの著作が続々と刊行されることによつて、戦前の道元研究のピークが築かれた。これは当時の日本の哲学界を牽引していた西田哲学・田辺哲学の流の波に乗じる形で、道元の思想研究が促されたことを意味している。それらに通底した特徴は、道元の思想を、歴史的背景を抜きにして直接に最先端の哲学と接続させようという試みであり、客観的・実証的なものというよりも各人の内面の問題、それぞれの哲学的枠組みの下での眼蔵解釈であったという^九。西田や田辺の研究が当時の学界に対しても大きな影響力を有しており、大拙がそれに促されたという指摘は確かに正しいように思われる。何より、大拙が両者の対立の渦中にいたことは上述の書簡からも窺うことができる。

しかし、大拙は一九四三年に集中して道元を取り上げるものの、それは道元を主題化したということではない。道元が論じられた直接的な動機づけは、「而してそれ〔盤珪の不生禅・蓮沼〕を道元禅及大慧禅と相互比較することによりて、不生禅の面目がまた自ら露はれて来よう」（『全集』第一卷、四六七頁）とあるように、自らが発掘した江戸期の傑僧、盤珪永琢（一六二二〜九三年）との比較対象

として道元がふさわしかったという点を指摘できるだろう。大拙は一九四〇年の『盤珪の不生禪』において、「禅体験」と「禅意識」という分類を提示する。それまでの大拙の禅研究の特徴は前者すなわち体験の強調にあったといえるが^{一〇}、ここに至り彼はその体験を言語化することの重要性を指摘し始めたのである（この点については第六章にて詳述する）。彼がこのような体験の言語化を問題にしたことよって、盤珪を論ずる理論的下地が整うことになったが、それは同時に『正法眼蔵』によって言語化を徹底させた道元が取り上げられる基盤にもなりえたのである^{一一}。

ところで、そのような大拙の道元理解に時代的な制約があったことは否定できない。道元思想についての議論は『正法眼蔵』の緻密な史料整理がなされることよって初めて可能になるものであり、大拙在世の時点ではいまだそれが整っておらず、彼自身それを自覚していたという^{一二}。すなわち、いわゆる『仮字正法眼蔵』は、巻数を基準にすれば七十五巻本、十二巻本、六十巻本、八十四巻本、八十九巻本、九十五巻本、二十八巻本と、多様な編本が伝えられている^{一三}。さらに、同じ巻数の編の中でも異なる構成をとる異本が存在しており、その整理には長い専門的研究を要した。大拙は『正法眼蔵』を「九十五巻」とみなしているが^{一四}、これは永平寺三十五世晃全（一六二五〜九三年）による編を基礎にした『永平正法眼蔵』（一八一六年）のことを指していると思われる。しかし、この九十五巻本には道元真撰と偽撰が混在しており、諸研究が道元自身の構想した『正法眼蔵』として七十五巻と十二巻の二本を確定したのは、大拙が道元論を書き終えた後であった^{一五}。少なくとも、大拙自身は、正法眼蔵の成立史について深く知る機会はなかったようである。さらに、今日の研究では道元の思想的前提として天台本覚法門の存在を欠くことはできない。後述することになるが、道元思想は当時の天台の教えに対する超克を企図したものであったのだが、この天台本覚法門の研究が本格化したのは大拙の没後であった。その点で大拙が道元を十全に解釈し得る状況になかったことは、あらかじめ指摘しておかなくてはならないだろう。

第二節 道元の「禅宗」批判

さて、前節において問題を道元の「禅宗」批判に限定したのであるが、この問題も単純ではない。というのも、道元の批判は極めて

多面的であり、加えて彼の生涯を通じて一貫していない点も存するからである。むしろ彼の「禅宗」批判は彼自身の立場表明の裏映しでもある。彼は同時代の禅匠、及び彼らを生み出すに至った過去の祖師たちを批判することを通じて、自身の「仏法」の立場を鮮明にしようとしたといえる。従って「禅宗」批判は道元思想全体に関わるテーマでもあり、諸家の研究は今尚続いている。

鎌倉新仏教の一翼を担う道元が、一宗の祖師としての活動を本格化させるのは、宋から帰国して六年后、一二三三年（天福元年）の興聖寺成立の時点と見て間違いないだろう。そしてその三年後には同寺に坐禅の専門道場が開単され、これによって京都周辺における布教の地盤が固まったのである。しかし、一二四三年（寛元元年）になると、道元は突然興聖寺を一人の弟子に任せ、みずからは弟子達を率いて越前の山中に引き移ってしまう。後の永平寺となるこの山中の庵に退いたことの理由としてはいくつかの理由が考えられている。当時、道元に遅れて入宋していた円爾弁円（一二〇二〜八〇年）が帰朝、九条道家（一一九三〜一二五二年）の庇護のもと京都に東福寺を建立しようとしていた。この時期の道元は寺院経営の面で臨済宗楊岐派との対立にさらされたことに加え、比叡山からの圧力にもさらされていたと考えられている^{一六}。道元が中国禅の祖師たちに対するそれまでの態度を一転させ猛烈な攻撃を加えたのは、まさにこの寛元元年のことであることは諸家が一致して指摘するところである。

しかし、「禅宗」批判という語の意味を最も広く捉えるならば、道元は深草の地に興聖寺を開く以前から、みずからの立場を「禅宗」と呼称されることを拒んでいる。以下は『弁道話』（一二三二年）の一節である。

しるべし、この禅宗の号は、神丹以東におこれり、竺乾にはきかず。はじめ達磨大師、嵩山の少林寺にして九年面壁のあひだ、道
俗いまだ仏正法をしらず、坐禅を宗とする婆羅門となづけき。のち代々の諸祖、みなつねに坐禅をもはらす。これを見るおろかな
る俗家は、実をしらず、ひたゝけて坐禅宗といひき。いまのよには、坐のことばを簡して、たゞ禅宗といふなり。^{一七}

彼には、他の宗派との相対的立場を意味する「禅宗」という語によっては、みずからが弘く世に開こうとした全一的仏法の立場を表現し得ないと考えていた。しかし、この『弁道話』の段階では、「禅宗」という呼称を否定しつつも、彼自身の主張の内容が「禅宗」的で

あったことも確認されている。彼が専ら依拠していたのは、入宋によって運命的な出会いを遂げた師・天童如浄（一一六三〜一二二八年）と『法華経』であった。天童如浄は系譜として見れば洞山良价（八〇七〜六九年）と曹山本寂（八四〇〜九〇一年）の弟子筋であり、中国曹洞宗の法系に属することは間違いない。しかし、道元は後の「禅宗」批判によって「五家七宗」と呼ばれる分派の伝燈そのものを否定している。彼が如浄に依つたのは、ただ如浄との人格的な感応道交の経験によるものであった。道元の「禅宗」批判は、当時の宋代禅の長老達への批判をも含んでいたのだが、それはみずから高らかに宣揚する如浄の優越性を強調する側面もあつたのである^{一八}。しかし、そのことは同時に「禅宗」を越えた原理を「禅宗」といわれる宗教伝統に基づいて示す作業でもある。そして現在の道元研究もこの「禅」をめぐる「誤解」を完全に払拭することはできず、いまなお「道元禅」という呼称自体への疑義を喚起している。

「禅宗」から「仏道」への決定的転換の第一歩が示されるのは、上述の寛元元年の『正法眼蔵』『仏道』巻においてである。ここでは、『弁道話』においては容認されていた前提が新たに見直されている。それは宋代における五家七宗の否定と南嶽懷讓（六七七〜七四四年）の系譜の否定である。『弁道話』においては釈尊以来の仏心が五家にそれぞれ顕れているという立場であつたが、「仏道」巻においては五家の呼称そのものが否定されるに至る。加えて『弁道話』においては示されていた、六祖慧能の門弟である南嶽懷讓・青原行思（？〜七四〇年）という二祖師のうち、「仏道」巻では青原のみが正伝の系譜とされている点も指摘できる。これは臨済義玄に至る馬祖道一（七〇九〜七八八）、百丈懷海（七四九〜八一四年）、黄檗希運（生没不詳）の系譜全体の否定であり、当時日本に根付こうとしていた栄西や円爾の禅全ての否定でもある。しかし、この評価は二年後の寛元三年「他心通」巻では改められ、南嶽と青原は再び同等の位置を与えられている。道元の批判は、以上の事情からも察し得るように、みずからの主張を確立するための手段でもあつたのである。とはいえ、道元の批判は単に宗派意識を表面化させた悪口雑言ではない。上述のように彼の批判が同時に彼自身の立場表明であるならば、その批判は同時に教理・思想の問題と関わっているからである。そこで、実際に彼の所言を確認していきたい。

まず道元の見性批判と、それを説く中国禅宗の六祖、曹溪慧能（六三八〜七一三年）の『六祖壇経』への批判を見ていきたい。大拙も含め、臨済禅の言語世界は「見性」を前提としていってよい^{一九}。道元の批判はこの中枢に切り込むものである。最も有名な箇所は、次の一節である。

仏法いまだその要見性にあらず、西天二十八祖、七仏いづれの処にか仏法のただ見性のみなりとある。六祖壇経に見性の言あり、かの書これ偽書なり、附法蔵の書にあらず、曹溪の言句にあらず、仏祖の児孫まったく依用せざる書なり。〔正法眼蔵〕「四禪比丘」卷) 二〇

もともと道元は積尊以来の法脈の連なりを非常に重要視しており、そのため中国禅宗の六祖慧能を否定することはしなかったという。そこで、道元は慧能の立場を確保しつつ、見性のみを退けようとしているのである。道元の見性批判はここに留まらない。

転境転心は大聖の所呵なり、説心説性は仏祖の所不肯なり。見心見性は外道の活計なり、滞言滞句は解脱の道著にあらず。〔正法眼蔵〕「山水経」卷) 二二

ここでは、はっきりと仏道を見性体験に即して理解することを外道の計らいであるとして^{三〇}。ここで問題となるのは、道元が「見性」という語をどのように理解していたかである。道元の批判した「見性」が臨済宗の伝統の中で使われる「見性」と異なるものであることは確かかなようである。道元の批判全体をはっきりと示す言葉はないようであるが、「何か人間の内奥に、性と心とか呼ばれうるものがあって、それについて説き得るように聞こえるので批判される」^{三一}のだといわれる。実際に道元は早くから何か実体的で固定的な原理を自己の内に見出そうとする姿勢を批判していた。道元は「性」について次のように語っている。

いはく、かの外道の見は、わが身、うちにひとつの靈知あり、かの知、すなはち縁にあふところに、よく好悪をわきまへ、是非をわきまふ。痛痒をしり、苦樂をしる、みなかの靈知のちからなり。しかあるに、かの靈性は、この身の滅するとき、もぬけてかしくこにむまるるゆゑに、ここに滅すとみゆれども、かしこの生あれば、ながく滅せずして常住なりといふなり。かの外道が見、かく

ここでは「性」が、肉体の死に際しても滅びることのない「靈知」、常住の生を可能にするこの不滅の「靈性」だと理解されている。道元が外道の見解として激しく攻撃した「見性」とは、このような内なる「性」を捉えようとする知の在り様だったといえよう。^{二五}道元にとって悟りと見性体験とはまったく別のものであった。

諸仏のまさしく諸仏なるときは、自己は諸仏なりと覚知することをもちゐず。しかあれども証仏なり、仏を証してもゆく。『正法眼蔵』「現成公按」卷 ^{二六}

とあるように、道元にとっての悟りは修行者の覚知を超えたものであり、人間の意識内における特殊な体験を悟りとみなす立場は否定されている。より積極的には、次のように例えられる。

うを水をゆくに、ゆけども水のきはなく、鳥そらをとぶに、とぶといへどもそらのきはなし。しかあれども、うをとり、いまだむかしよりみづそらをはなれず。只用大のときは使大なり。要小のときは使小なり。『正法眼蔵』「現成公按」卷 ^{二七}

道元からすれば「見性」によって仏法をみずからの所得とすることは不可能であり、仮にそのような体験によって仏道修行が完成するものだとしたら、本来無限に証しつづけていくべき仏法を、人間の認識の枠内に矮小化させてしまうことになってしまう。ここではその無限に続く仏道が、水中を行く魚、空を飛ぶ鳥に例えられている。魚も鳥も、みずからの生きる世界（水・空）を知り尽くすことはできず、ただみずからその中を無限に進むことによつてこそ、みずからを離れては存在しない水や空を明らかにすることができるのだといえよう。結果、このような道元の立場において、「見性」のように悟りの瞬間を限定することは、「固定的で静的」なものとして批

判されるに至るのである^{二八}。

次に修証観について確認していこう。道元はいう。

諸宗の坐禅は、悟りを待つを則となす。……吾が仏祖の坐禅は然らず、これ乃ち仏行なり。〔永平広録〕巻八^{二九}

近日大宋国禿子等いはく、「悟道是本期」。かくのごとくいひていたづらに待悟す。しかあれども、仏祖の光明にてらされざるがごとし〔正法眼蔵〕「大悟」巻^{三〇}

このような主張は道元に特有なものというよりも、宋代の中国禅において修道者が道を踏み誤ることを指弾する一つの実践的な視点である。「待悟禅」とは、修行を、悟りを得るための手段として捉える立場の総称で、その立場では未来における悟りを何らかの形で、例えば特殊な体験として期待することになる。道元は批判対象として公案禅の大成者である大慧宗杲を想定している^{三一}。

これに対して道元自身の修証観は『弁道話』の冒頭で次のように示される。

諸仏如来、ともに妙法を単伝して、阿耨菩提を証するに、最上無為の妙術あり。……この法は、人々の分上にゆたかにそなはれりといふども、いまだ修せざるにはあらはれず、証せざるにはうるることなし。〔弁道話〕^{三二}

それ、修証はひとつにあらざとおもへる、すなはち外道の見なり。仏法には、修証これ一等なり。いまも証上の修なるゆゑに、初心の辨道すなはち本証の全体なり。かるがゆゑに、修行の用心をさぶくるにも、修のほか証をまつおもひなかれとおしふ〔弁道

話〕^{三三}

道元にとって修行と証悟とは不可分のものであった。衆生はすでに悟りを得ているのであるが、それを現わすために行がなくてはならない。行ずるところに悟りがあり、悟りがあるところには行があるという関係となる。加えてこの行は本来的な悟りの上で展開されるものなので、「証上の修」もしくは「本証妙修」といわれる。悟りという目的に向かうための手段として、修行を悟りと別のものとする見方は、この立場から外道として退けられるのである。

この「証上の修」、「本証妙修」の立場は全く道元独自のものである。彼の修証観は先の引用では「修証一等」という語を以て表わされるのだが、この「修証一等」という点までは臨済宗の枠組みにおいても導き出すことができる。衛藤即応は大覚禪師（蘭溪道隆、一二一三〜七八年）や聖一国師（円爾弁円）を例にそれを論じているが^{三四}、「本証妙修」という立場を共有し得るとまでは述べていない。ここにおいて、道元は中国禅の枠組みとは異なった視点を有している。

このような道元独自の修証観が形成された背景には、日本特有の事情があった。鎌倉新仏教の祖師達の例に漏れず、道元も仏道生活の第一歩は比叡山で天台僧としての得度から始まった。当時の天台教団では、衆生の本来的覚性とでもいうべき「本覚」の觀念が弥増しに強調されていた。この語は語源的には、衆生が本来的に有する悟りへの可能性という意味で用いられていたのだが、平安時代を通じて意味の変遷を経た結果、本覚を有していることが仏そのものであることを意味するようになっていった^{三五}。その結果、すでに仏である衆生がなぜ修行を必要とするのか、という疑念が道元の胸中に生じていたのである。道元が比叡山に身を置いていたのはまさにこのような本覚思想が最高潮に達しようとする時期であった。この点について、「道元禪師はこの疑問に対する解決を求めて……ついに天童如浄のもとに参じ、身心脱落を得て、はじめてその解決を得たのである」^{三六}と捉える見方が一般的なものになっている。この疑問に対する解決として、彼は悟りを修行と不可分なものとなす上述の修証観を形成するに至った。

さて上述のような道元の修行理解は、「只管打坐（ただ坐る）」という形で実践されることになる。「只管打坐」とは、単にただひたすら坐るだけという意味ではない。「只管」の意味である「ただ」とは、坐禅とは別に見性のような目的を設定することを否定する表現^{三七}なのである。すなわち、坐禅することそれ自体が行であると同時に悟りであり、その他に悟りを企図することを否定し、同時に坐禅のみを悟りの行であると位置付ける言葉である。従って臨済禅のように、多数の公案（禅問答）を用いて段階的に行を進めていく実践

は、梯子悟りとして斥けられることになるのである。『正法眼蔵』「坐禅箴」巻では以下のように示される。

又一類の漢あり、「坐禅辨道はこれ初心晩学の要機なり、かならずしも仏祖の行履にあらず。行亦禅、坐亦禅、語黙動静体安然なり。ただいまの功夫のみにかかはることなかれ」。臨済の余流と称ずるともがら、をほくこの見解なり。仏法の正命つはわれることをろそかなるによりて、恁麼道するなり。なにかこれ初心、いづれか初心にあらざる、初心いづれのところにかをく。〔『正法眼蔵』「坐

禅箴」巻〕 三八

坐禅は初心の学禅者、年老いた学禅者にとって重要なだけであり、坐禅のみが仏祖の行いであるとは限らないとする立場に対して、道元は「初心」といった段階を設定すること自体を否定している。皆、坐禅を通じて老若男女問わず仏であるので、坐禅以外に公案などによって修行の階梯を設けることは道元の考えとは相容れないものである。

そして彼は「坐禅」という行法のみを選択した理由について、次のように示す。

ただ仏家のもちゐるところをゆゑとしるべし。……一仏二仏の修行のみちにあらず、諸仏諸祖にみなこのみちあり。〔『弁道話』 三九

このように、道元にとって「坐禅」とは過去の諸仏がみな共通して歩んできた道、すなわち仏行として理解されていた。それは仏になるための行ではなく、仏としての行である。先に修行が「本証妙修」として示され、悟った上での実践であるとされたことも、このように坐禅が仏の立場で（悟った上で）実践されることと一致している。

さて、道元の批判を以上のように概観するならば、その要点は以下のようにまとめられるだろう。①見性批判およびそれを説く『六祖壇経』への批判、②修行によって悟りを得るという関係、すなわち「待悟禅」に対する批判、③只管打坐の立場からの余行批判。次に臨済禅に思想的基盤をもつ大拙が、このような批判に対してどのように対処しているかを見ていきたい。

第三節 大拙からの応答

大拙の著作中で、「道元」の名はたびたび登場する。しかしながら、彼の言及はある一定の文脈で道元を紹介することが多く、必ずしも多様な解釈を展開している訳ではない。具体的には、道元が渡宋した際に「柔軟心」を持ち帰ったこと、『正法眼蔵』という難解晦渋な書物によって後世の弟子たちを苦しめたこと、曹洞宗が道元個人の人格を崇める道元宗となっていること、このような断片的な記述を多くの箇所を繰り返している。とはいえ、当然このようなエピソード紹介に終始している訳ではない。禅思想の研究においては先に考察した道元の禅宗批判をも取り上げている。

しかしそこには一つの前提がある。すなわち大拙の道元理解は基本的に「身心脱落」を体験とみなすことによって成り立っている。大拙の没後の道元研究は、大拙のこのような宗教体験から道元を理解することを否定する方向へ進展しているが、大拙はあくまでも道元自身がこのような体験を得ている点を繰り返し強調する。以下、道元の批判に即して大拙の所説を確認していきたい。

まず、禅に不可欠なものとして見性を宣揚する大拙は、それを激しく排斥する道元の批判をどのように捉えているのか。結論から言うと、大拙は「見性」の語の意味を変容させることによって道元の批判の範疇から抜け出ている。これはすなわち、大拙の主張する見性は、道元の批判している見性とは異なる内実を持つ、ということを意味している。

そもそも道元が批判した見性とは、「性」というものが、何か実体的で固定的なものであり、それを主体として「見る」という関係について、それを悟りと呼ぶことを否定したものと考えられる。先の「靈性」もまた、人間の心の背後にある「常住不変」なものとして理解されており、そのような不変な「悟りそのもの」を人間が体得するような関係こそ道元が攻撃しようとした見性であった。

一方、大拙の見性理解は、語義を離れた独自のものとなっている。彼は言葉で説明しきれない体験の内実を、よりの確に示すために語義を独自に解釈したのである。以下の引用はそれを端的に示している。

見ると性とをわけてはならぬ。見即性で、性即見と云ふのが、悟りの当体である。慧能はこんな風にして見性経験を禅と考へた。性と云ふ個があつて、それが寂然不動の体で、その個なる体が、誰かによりて見られると考へるとき、悟りはなくなる、禅経験はそこにあるのである。寂然不動の体がそのまま見の用である。見るもの、働くものが、そのまま在るもので、又在ることが見ることに働くことなのである。禅はこれを体得するとき成立する。(『全集』第一巻、三二三頁)

大拙の所論は、つまるところ悟りとは、実体的・固定的な性質ではなく、動的なはたらきであるということである。悟りのはたらきたる「性」を、実際に見るということは、視覚的に見るということではなく、心理的に経験することである。それは言いかえれば「はたらく」ことである。つまり「見性」とは「悟りのはたらきがはたらくこと」とでもいふべき経験であると言えるだろう。その作用は経験されない限り作用とはいえない。すなわち、「見即性」とは、見と性という二者の合一ではなく「はたらき」を主客に分ける以前において感得する認識といえる。その作用は我々の見聞覚知を離れたところには存在しないのであるから、はたらきといつても「はたらきそのもの」といふべき実体は存在しない。その意味で悟りという実体的な原理、見られるべき「性」が存在するのではない。このような「見性」理解が、道元のような語義通りの「見性」と大きく異なっていることは明白であろう。むしろこのように個的な「性」を否定する大拙の立場が、先程の道元の見性批判と合致している点に注目したい。道元もまた個的で常住な(靈)性を捉えるという見性を厳しく批判していたからである。

大拙は見性を、「はたらき」という作用として捉えることで、結果として道元の批判と同じく「実体的な性」を批判する立場に至ったといえる。このように考えるならば、見性をめぐる道元の臨済禅批判は、大拙の見性理解と大きく異なるものではないと言えるだろう。^{四〇}。むしろ大拙は、見性の「性」をそのような個的な「性」として理解し、その結果それを斥けるに至った道元に対して、それが誤りであることを指摘する。

見性と云ふと性なるものが別にあると思つてはならぬ。かう思ふから、禅宗の或る一派では見性に反対する。これはつまり誤つた

前提から出発してゐるからの事である。(『全集』第十三卷、四一九頁)

實際を云ふと、曹洞宗でも禅である限り、見性を云はなくてはならぬのだ。両者とも慧能大師を六祖として、その宗旨を継承すると云ふ点においては一味同体なのである。而して慧能の根本的主張は見性であつた。これは否定できぬ歴史的事実である。道元禅師は見性と云ふことが、『六祖壇経』にあるから、『壇経』は偽書だと云ふやうに伝へられて居るが、それは何かの誤りである。∴道元に見性を排する態度があつたとすれば、それは見性体験の技術に関する一種の警告に過ぎぬのである。(『全集』第十九卷、二一五頁)

道元が大拙のいふような宗教経験をも批判したかという問題は後述するものとして、以上のように、大拙自身は道元の見性批判を正面から斥けている。

また、この引用文は道元の『六祖壇経』批判にも応えている。道元は見性を批判する際に、見性を説く『壇経』を偽書と難じたのであつた。ただし、道元のこの指摘自体は正しい。松岡は「『六祖壇経』が偽書だということは、『伝燈録』に∴∴慧忠国師が嘆いているのを踏まえてのことであり、現代の学問でも、現存のどの『六祖壇経』も六祖には遡れないことが立証されている」^{四一}と論じている。しかし、大拙もこの書の信憑性については既に早くから疑っていた。

六祖の伝記と説法の跡を見るには、前述の通り『法宝壇経』(又は『六祖壇経』と云ふ)であるが、此書は純粹のものでないらしい。真偽混淆してをることは事実としてよからう。併し最初にも云うたやうに、歴史の細かなところは、詮索にすぎると、何が何やら無分曉となつて仕舞ふので、まづ大抵のところを止めておくが、策の得たるものであらう。『壇経』の所説なども大体は六祖自身の所説として差支なからう。(『全集』第十六卷、三〇七頁)

これは一九一六年（大正五年）の著作での言であるが、彼の研究が進むに伴い明確な主張が為されるに至る。『禅思想史研究第二』（一九五一年）において、大拙は『壇経』を慧能門下の法海（生没不詳）によるものだとしている。

つまり南宗には神会とか法海とか云ふ一派が中堅となつて居て、その旗印は『壇経』であつたのではないか。……法海はまだ荷澤宗と云ふものの中にはひらなないが、荷澤宗は『壇経』を南宗のものとして取入れたとき、法海もその中に入れて仕舞つたのであらう。つまり「法海集」の『壇経』を南宗のものとして仕舞つた。（『全集』第二卷、三一―三三頁）

大拙は偽書とは言わないまでも、『六祖壇経』が六祖自身の撰でないことを自覚していた。そしてそのことを踏まえた上でなお、彼は晩年までその所説である見性を重視していたのである。

さて、道元は「修証一等」の立場から、臨濟禅を「待悟禅」として批判したが、次にこの問題を考察してみたい。大拙は、坐禅を通じて本来的な覚性が現れるとする「修証一等（修証不二）」の立場を、自らの語る「定慧不二」と類するものとしてみなしている。

道元は悟を斥くるものにあらず、只坐（禅）をより、強く云ふのである。「学道の最要は坐禅これ第一なり」（随聞記）で、修と証とを明かにわけて説くことも、亦道元の所説である。証は悟である、さとりである。修は坐であり、坐禅であり、打坐である。ぼんやりと「端坐して時を移す」のではなくて、この端坐のところに、修証一等、定慧不二の当体を見んとするのが、道元の哲学的思惟で併せて禅的直観なのである。（『全集』第一卷、六五頁）

道元は「修証一等」を主張することによって、坐禅を離れて大拙のいうような特別な悟りの体験などが存在しないということを示そうとしていた。そのことを大拙は、単に強調点の違いとして解決しようとしている。むしろここでは、道元が見性体験とは無縁の実践として示そうとしていた「修証一等」を、見性体験の内実たる「定慧不二」と同じものとして並列させているのである。「定」とは心の働

きを鎮めた瞑想の境地、「慧」は般若の智慧を意味している。この定慧について彼は次のように示している。

此処では定慧不二と見性とを述べる。道信・弘忍〔中国禅宗の第四祖と第五祖・蓮沼〕の頃から、禅が定を強調する傾きを示した。自性と云ひ、清浄と云ひ、心と云ふと、何かそんな個的存在が別にあるもののやうに考へられてくる。殊に「守一不移」「道信の禅法・蓮沼」とか「看一字」「弘忍の禅法・蓮沼」とか云ふ坐禅法が始められると、その「一」なるものを個として、坐禅者の心の中から慧なる働きが出ると云ふことに考へられ、定慧分離説が出る。坐禅は自性の清浄を觀照する修行で、此修行がつまないと慧は得られぬと云ふのである。〔全集〕第一卷、三一―三二頁

坐禅による精神の統一状態である「定」に入ってから、それとは別の「慧」が得られるという関係はここで大拙自身も否定している。そしてこれは道元による待悟禅批判と同一の内容を示していると言える。すなわち、「慧（悟りの智慧）」を得るための手段としての「定（坐禅）」を修するのではない、ということである。

定と慧とを別別にして、その間に等とか同とかを云つてはならぬ。定が慧で、慧が定である。体が用で用が体である。働くものと働きを分けてはならぬ。〔全集〕第一卷、三一―三頁

これは先程の見性論と同じ箇所論じられたものである。すなわち、大拙は道元においては、本来見性とは無縁であるべき「修証一等」という立場を、見性のはたらきにおける坐禅と智慧の關係の中に組み込んでしまったのである。

この「定慧不二」はこの時期（一九四三年）の大拙自身の立場を最も如実に表しているのだが、この語の意味をより十全に知るためには、その背後にある「体用」の論理を考察する必要がある。体とは「悟りの」本体、用とは「悟りの」作用」を意味する。そして

その「不二」を説くのが大拙思想の根本的立場である。体用についての一般的な説明を大拙は次のように示している。

仏教従来の思惟方法では体と用、又は体と相と用とを分けるのである。只働きと云ふものはなくて、何かの働きでなくてはならぬ。又何かあると云へば、それは働かなくてはならぬ。或は何かの姿即ち相を持つてゐなければならぬと云ふのである。それで体あれば用あり、用あれば体あり、又は相ありと云ふことになつてゐる。(『全集』第一卷、三六五頁)

そしてこの体用の論理を「定慧」の関係に当てはめると次のような解釈となる。

定慧一等説を灯光の喩で解くことがある。これは慧能以前からの事であるが、此喩によると、定が普通の意味で考へられて居ないことがわかる。普通に解するところ、而してそれが伝統的に正当な解し方であるが、それによれば、定は禪定で、凝心入定である。灯光の喩のやうに定を体と見るわけに行かぬ。併し喩では灯光の関係は体用のそれであるから、定慧も亦その意に取られて居るのである。これは定に関する新たな解釈で、慧能の頃までにそんなことになつて居たものとしなければならぬ。(『全集』第二卷、二二七頁)

すなわち、「定慧不二」とは、悟りそのものと悟りの作用が不可分であるという主張に他ならない。見聞覚知においてはたらく作用とは別に「悟りそのもの」を設定しようとする、先に道元や大拙が批判しようとした「見性」理解に陥るのである。ここでいう「灯光の喩」とは、『六祖壇経』が「体用」の関係を説明する際に用いる例えである。それは、「灯」という主体と「光」という作用の関係を示すものであるが、「灯」という主体を「光」と別に設定している点で、大拙は「定慧不二」の例としては不十分な点を感じている。しかし、いずれにせよ、大拙が道元を理解する枠組みとして、ここでは「体用論」が伏在していたのである。

さて、大拙は「修証一等」を、悟りそのものと悟りの作用として理解していたのだが、これを道元のいう只管打坐に適用してみたい。

只管打坐は外面的形式としては坐禅のことであるので、大拙は坐禅という行に悟りの働きが作用することを、「定慧不二」といつていると見てよい。このように見ると大拙と道元は坐禅において悟りを表すという点で非常に似通っているかのように見える。しかしながら、大拙は本来坐禅における精神の統一を意味する「定（三昧）」を拡大解釈することで、道元をより臨濟禅的な方向に引き寄せていく。

手を挙げ足を運ぶ、これが三昧であり、波羅蜜である。三昧は、坐禅して定の極限にでも達せぬと得られぬものやうに思ふが、さうでない、三昧は揚眉瞬目である。（『全集』第一巻、三二四頁）

すなわち、大拙はここで、坐禅だけでなく、眉の動きや目の瞬きを含めて人間の一挙手一投足すべての行為や営みが「見性」もしくは「定慧不二」の現場となるということを主張している。つまり悟りが現れるのは決して坐禅をしているときだけではないということであって、ここで大拙は、あくまでも坐禅を専らとする道元の只管打坐の立場と対立することになる^{四二}。そこで、「只管打坐」に対する大拙の所見を見てみたい。

道元は「坐禅」と云ひ、「結跏趺坐」と云ひ、「只管打坐」と云ふ。而してその外に修なく、証なく、工夫なく、開悟なしと断ずる。これが中々這入りにくい禅道である。彼は身心脱落、脱落身心において如何にも深き体験に得入したものに相違ない。（『全集』第一巻、三三五〜三三六頁）

ここでも大拙は体験から道元を解釈しようとしている。大拙にとって、道元の只管打坐が本当に「修証一等」としての坐禅になるためには、見性体験が前提となっていると論じているのである。

坐禅はそのままでは証でない、その中に修がなくてはならぬ。併し修は証を因つての修——工夫——でない。坐禅の上に計ひのな

い計ひのあることを知らねばならぬ。……誤つて坐禅を以て只麼無為の禅坐となすことなかれ。『全集』第十三卷、九六頁)

このように、「悟りを求めずに、ただ坐る」という道元の立場は、大拙によって「計らひのない計らひ（無分別の分別）」という智慧をはたらかせて坐る」という立場に置き換えられてしまったのである。これもやはり見性を前提とする坐禅といえるだろう。

このように大拙は一貫して道元をみずからの見性体験的禅理解の枠内に組み込もうとしていた。それを主張するため、大拙は只管打坐を提唱する道元自身が「身心脱落、脱落身心」という（見性）体験を得ていることを指摘する。そのため、後学のもものが只管打坐を実践する場合にも、道元そして臨済流の禅者のように見性を要するのだと、結論付けるのである。

このことを明らかにするために、大拙は『正法眼蔵』「坐禅箴」において、道元が「いはゆる坐禅箴の箴は大用現前なり」^{四三}と論じていることを取り挙げ、それを自らの解釈の論拠とした。

道元は劈頭に、坐禅は結跏趺坐の姿で、何かにつきて瞑想を凝らす修行形式である、と云ふ風に見て居ないことがわかる。坐禅そのものが大用現前だと解せられて居る。大用現前とは云ふは、絶対的眞実在そのものと云ふ義である。廓落無依で、何等の拘束を受けず、自由自在に働くものの当体が此坐禅だと説かれるのである。『全集』第十三卷、八四頁)

大拙は道元を終始一貫して「はたらき」の体験から解釈していたのだが、ここでは道元自身が「大用現前」の坐禅を説いている。大拙は大用を「絶対的なはたらき」として理解するため、「大用現前」とは、悟りの絶対的なはたらきが坐禅者にありありと経験されているという事態を意味している。この部分は「只管打坐」を強調する道元の坐禅論の中でも珍しく、坐禅のはたらきに言及する箇所である。この一節から大拙は道元をみずからの禅理解に組み込む論拠を得たといえる。

大拙にとつては、坐禅に限らず一挙手一投足が仏性のはたらきの表現として解釈することができた。禅僧は、例えば指を一本立てたり、あるいは「喝」を叫ぶなどして^{四四}、それぞれ個性をもって自身の悟りのはたらきを表現する。道元はそれらの多様な表現の中で、

坐禅という形式によって仏性のはたらきを示そうとしたのだと、大拙は捉えたのである。道元にとって坐禅は仏行としての絶対性を有していた実践であったのだが、大拙はそれを悟りの多様な表現の一形式であると位置付けているのである。

以上、大拙の道元解釈を考察してきた。まず、見性批判に対して大拙は道元とは異なる見性理解を示すことで、むしろ道元と同様の主張を展開していることを確認した。次に修証一等に基づく待悟禅批判については、逆に「定慧不二」という見性体験の内容として、「修証一等」を解釈し、大拙も道元と同じく待悟禅を批判する立場にあることを示した。最後に坐禅のみを仏行として専修する「只管打坐」に対しては、坐禅の価値を担保しつつ、みずからの重要視する見性体験の表現形式として、すなわち「大用現前の坐禅」としてそれを位置づけていることが明らかになった。

しかしながら、このような大拙の解釈には序において述べたように、文献学的研究の立場から批判がなされている。そもそも大拙が解釈の中心にある体験としての「身心脱落」に対して、松岡由香子は「身心脱落は、進行中の継続する事態を表す。これから功夫せよ、というのではない。打坐の功夫が身心脱落なのであり、その功夫とは、ただ呆然と坐るのでなく《坐禅儀》にあるように、非思量底を思量する、作仏を図らぬ兀坐である」、また「仏とはすでに個人の事柄、個人の体験ではないのである」^{四五}と示している。また大拙の理解を継承した秋月龍珉の体験主義的道元論もまた、石井修道によって既に厳しい批判にさらされている^{四六}。つまり、臨済禅の見性体験に基づく道元理解に対しては、大拙没後の道元研究、もしくは『正法眼蔵』研究の立場から明確な拒絶が為されて来たのである^{四七}。

ここで仮に大拙の解釈を体験主義的立場、近年の道元研究を文献学的立場とするならば、道元自身の著述の真意をより精確に汲み取っているのが後者の研究であることはまず間違いない。そもそも大拙に時代的な制約があったことは既に示した通りである。そしてこのような二つの研究の立場を仮に並列的に比べようとするところには、往々にしてどちらの解釈がより正しいか、という問いが湧出するだろう。しかし、序において示したように、筆者には両者の解釈の妥当性を云為する能力はない。それにも関わらず本章がこれまで大拙と道元の問題を追ってきたのは、両者の立場を対比することで大拙思想の重要な点が明らかになるからでもある。

大拙の道元理解と近年の道元研究の対立構造には一つの興味深い点がある。それは、両者が互いに「固定的」で「静的」な悟りを否定して、「動的」な悟りを主張しているにもかかわらず、両者それぞれがその「動的な悟り」の立場から互いの思想を「静的」なもの

して批判している点である。次にこの「動」と「静」について検討したい。

第四節 二種類の動性

前節において、大拙が道元の批判を、道元の批判する体験の立場から解釈し直していたことを明らかにしたが、両者の思想は本来反目すべきものを多分に含んでいるため、大拙の道元評は総じて高くない。これは両者の主張する「動性」の違いにも起因している。

道元にとっての「動性」は、先に確認したように仏法の無窮性、無限性と深くかかわっている。『正法眼蔵』「現成公按」巻に明らかにように、証悟していく仏法とは、「ゆけども」「きはなく」、また「とぶといへども」「きはなし」と表現されるものであった。道元にとつては、一瞬一瞬において、その都度ごとの修証を行じ、円満な悟りを不断に、そして無限に繰り返していくあり方こそが「動性」といべきものであった。それはいわば「無限の未来への継続性」ともいえるものである。この点は松岡由香子によって明確にされている。「二度だけの固定的な静的な悟りではなく、むしろ打坐において際のない悟りを悟り続け、したがっていつも新しく方法に聴き、新たな言語をみずから創出する働きである。……悟りに安住するのではなく、絶えずあらたに仏法を自らの言葉で継承していくあり方である……」^{四八}。ここからも明らかのように、「継続性」といっても、それは一つの行を単に未来に向けて延長していくあり方ではなく、その都度ごとの行がその都度ごとの証を新たに現成させる、いわば更新されていくという意味での継続性である。ただし、更新されるといっても、仏法そのものは人間の覚知とは無縁であるため、悟りが深まっていくというものではない。上述した「身心脱落」とはまさにこのような継続的なあり方を示す語として示されていたのである。

また、既に示したように、この「動性」には「はたらき」が関わっている。「只用大のときは使大なり」（「現成公按」巻）^{四九}というときの、この「用」は方法のはたらきである。ただし、その方法のはたらきも、「自己をわする」ときにはたらくものであるとすれば、それを人間の意識において自覚することはできないという。つまり、方法のはたらきが十全にはたらくためには、それを妨げる自我の活動は休止していることが望ましいのである。しかしながら、道元というこの「はたらき」は、継続されていく行の中で一回一回現れ

るとしても、その継続性そのものの成立への直接の関係は、いまだ明確ではないように思われる。修証を不断に行っていくという継続性が、実践者の修行のあり方に左右されるとしたら、実践者の覚知とは無縁であるはずの万法のはたらきは、その継続性に直接的には関係しないように思われるからである。すなわち、万法のはたらきを証し続けていくかどうかは、あくまでも実践者の意志に帰着するように見える。万法によってはたらきかけられた実践者の意識が、はたらきを覚知し得ないのだとしたら、その不断の継続性は悟りや修行とは別の要素から説明されなくてはならないのである。

では大拙にとっての「動的な悟り」とはいかなるものであろうか。大拙の禅理解、靈性思想の背後には、中国思想特有の「体用論」があることは先に確認した。体とは本体もしくは実体、用とは作用の意であり、両者は不二として語られる。「体用論」は禅宗においては六祖慧能の『六祖壇経』もしくは彼の弟子、荷澤神会（六八四〜七五八年）の語録に初めて現れるが、その思想自体は禅宗の歴史より古い^{五〇}。『禅思想史研究第一』において大拙は体を「寂」とし、用を「知」と「用」とに分け、三つの面から禅経験を論じている。大拙は、臨済系の看話禅（白隠禅）は「知」と「用」を、黙照禅とそこに大きく依拠する道元禅は「寂」と「知」をそれぞれ重要視すると分類している。そして「動性」をこの関係の中から規定していく。

道元は知の静かに照らす方面をより、強く注意するが、白隠は知の動いて出るところに、気がくぼられる。白隠は無分別が分別になるところを見、道元は分別が無分別に還るところを見る。『全集』第一卷、三三八頁^五

静態禅と云へばどうしても同一性の体得を帰趣とすることになり、動態禅と云へば矛盾的多様性の方向に進出するに極まつて居る。前者を禅の理体と云へば、後者を禅の事用と見てよい。またこれを黙照禅と看話禅との対照、時時払拭主義と本来無一物主義の頓頗とも考へられる。『全集』第二卷、七八頁

さて、以上の記述から大拙の主張する「動性」がかなり鮮明になる。臨済の看話禅にしる、道元禅にしる、それらは真如、仏性といっ

た悟りの体から「はたらき出す」という「動性」をもっているのである。悟りの体そのものがあるとするれば、それはあくまでも静態であるので、そこから作用が生じること自体が「動性」として表現される。また「動性」には度合があり、それは静態としての体からどれほど大きな作用がはたらくかによって計られる。道元禅については「寂」すなわち体そのものの静態を、坐禅を通じてそのまま現成させようとするため、そのはたらきは「知が静かに照らす」と消極的に評される。他方、坐禅に限らずあらゆる人間の行為にはたらきを許す臨濟禅には、寂然不動の体を離れたより積極的な「動性」が見出されるのである。

このように考えるならば、大拙にとって「動性」の度合いは、意識や感覚器官を含む人間の思惟活動、身体的活動の強度に依存するといつてよいだろう。ただし、思惟活動は悟りから独立してはたらくとする傾向があるので、悟りをより直接的に表現し得る身体的活動が好まれるのである（身体の問題については、第九章にて詳述する）。

坐禅のみを大用現前の行とした道元が消極的評価を受けたのは、坐禅という行が身体を静止させ、人為の活動を休息させるものであるからに他ならない。他方、一挙手一投足をも大用の現場とする臨濟禅には、自ずと多様な身体行為もしくは言語行為が、様々な表現可能性を含み、より大きな身体的運動を可能にしている。身体を静止させる坐禅が静であるとすれば、筋肉活動の強度が動性の度合いとして対比されると言えるだろう。このように、意識活動を含む身体的行為の外面的なダイナミズムと「悟りの動性」を重ねて見にく点に大拙思想の特徴があると言えよう。

道元禅でいわれる「動性」が、行者の意志によって規定されるのに対して、大拙のいう「動性」とは、悟りのはたらきそのものが持つ性質であって、体と用の矛盾対立の大きさ、そしてそれは体用不二である以上、用そのものの強度であるが、そのはたらきがそのまま「動性」を示すものであるということにも注意しておきたい。

第五節 大拙の時間論

では、「理体」から「事用」への展開を「動性」とするとして、この「体」と対比される「用」の「動性」とは一体何に由来するので

あろうか。静的な体と動的な用という対比はどのような観点から可能になるのであるか。この点を明らかにするには、大拙が「時間」をどのように捉えていたのかという点まで掘り下げて考える必要がある。

時間に対する大拙の思索は、『文化と宗教』（一九四三年）所収の「文化批判」という文章において示される。彼の基本的理解は次のように語られる。

「事実」と云ふことは、どんなことを云ふのか、はつきりわからぬやうであるが、「時」の事実は実に「時」そのものの中に生きて居ると云ふことに外ならないのである。「時」そのものの中に生きて居ると云ふことは、「天上天下唯我独尊」と云ふことでなければならぬ。此独尊者が「時」を作つて行くのである。「時」は独尊者の生きて行く痕跡なのである。「時」を此独尊者から離しては解せられぬのである。「時」は痕跡であるから、それをのみ「事実」と見て居ては、巨人の独尊者はもうそこには居ないのである。吾等の考への混雑は実に此矛盾から始まると云ふべきであらう。（『全集』第十九巻、一六頁）

ここでは大拙の独特な時間論が展開されている。「天上天下唯我独尊」という釈尊出生の言葉から「独尊者」という存在を定立させ、その独尊者の生きる痕跡として「時間」を位置づけている。「時間」は独尊者の外側を客観的に流れるのではなく、独尊者の歩みによって時間が成立するという。

また、この「独尊者」を最も具体的なものだと大拙はいう。彼のいう「具体性」とは、言葉による限定を受けないことを意味しており、「独尊者」とは一切の限定を受け付けない「事実」そのものでもいふべきものである。我々は眼前に広がる「事実」の世界を、個々に切り分け、個性化させていくことで認識している。この言語による分別作用を排した無分別の認識、もしくは主客未分の世界が真理であり、これを人格化したものが独尊者である。真理たる「事実」の世界は移ろっていくとき、その痕跡を残す。この関係は「無分別」のはたらきを静的に固定化させる「分別作用」に比定される。すなわち、独尊者とその痕跡とは、「無分別」と「分別」という二者の関係を象徴する比喩に他ならない。すなわち、本来無分別の世界には、時間的先後関係の基準となる点があり、点として分極化されて

おらず、そのためそこには「時間」(の観念)は成立しない。しかし、その無分別の世界に、分別作用が切り込みを入れることによって、ある点と前後する「先」と「後」を想定することができる。このことによつて人間は「時間」を認識することができるのである。しかし、分別がこの時間を認識するとき、時間の根源たる独尊者のはたらきは既にそこに止まることなく次の場所で動き続けている。そのため、「現在」というものは分別によつては把握し得ないのである。

本当の歴史は飛躍の連続である、非連続の連続である。独尊者はいつも現在の刹那において過去から未来へ躍り出る。彼は現在の刹那において黒暗の真只中を切り抜ける。此一飛躍の中で所謂「過去の歴史」なるものが、澁刺たる生気を取り返すのである。独尊者の巨歩は実に此の如く堂堂たるものである。何ものの閑人ぞ、敢て彼を日干しにはせんとする。又何ものの「現実」主義者ぞ、彼を「過去」の棺桶の中に封じ去らんとする。(『全集』第十九卷、一九頁)

知的な認識、言語を通じた分別によつて時間の実体を捉えようとする試みは、常に現在の認識不可能性に直面する。そのため、大拙は「時間」を知るためには、思惟から直観へ、すなわち独尊者の実体を把握しなければならぬと断言する。これはまさに、無分別のはたらきを直観的に把握しようとする禅的实践に他ならない。

以上が、大拙の時間論の骨子であるが、ここで注目すべきは、独尊者が移ろい行くものであることが最初から前提とされている点である。大拙は独尊者を、本来的な自己という意味でも論じているが、そこでは次のように述べている。

「自己」意識は、「自己」そのものの無媒介の認識である。「自己」は自らを真にありのまま、止まることなく流れるままに意識する。ここには主客の分離も、見るものと見られるものとへの分化もない。反省とは、意識の流れの外に立ってそれを観察することである。これが起これば「自己」はもはや自己ではなく、否定されて、自らを認めるべき第二の自己を創る。 五二

ここでもやはり、独尊者とその痕跡の関係が、無媒介に直観される真理としての自己、いうなれば大なる自己と、その自己が自身を觀察対象として客体化した第二の自己との関係として論じられている。

大拙は時間の根本としての「流れ」が意識という内面的、主観的な領域で成立していると論じているのだが、これを敷衍すれば、時間とは主観の外部に独立して存在するものではなく、主観内部によって成立するものとなる。このことから、ある人間が他の人間とどのようにして時間を共有し得るのかということが問題となる。この点において、大拙の時間論はさらなる厳密な説明を必要とするものであるが、彼はこの問題についてこれ以上の深入りはしていない。

しかし、重要な点はやはり大なる自己が、自身の性質として「意識の流れ」を有しており、無分別でありつつもそれ自体が移ろい行くものとして特徴付けられている点である。大なる自己も独尊者も、同様にそれ自体の中に流転するものという性質を含み持っているのである。

諸行無常ですべては流転する、何ものも一刻と止まつて居るものはない。此流転性に順応しない個人思想から社会制度の実際に至るまでのすべては必ず顛墜の奇禍をまぬかれない。理事無礙だけでない、事事無礙の法界まで突入して行かないと、何かの形で実体化したものに引懸る、甕に陥る、枠にはまる、型に囚へられる、力の政治を謳歌する、組織至上観が横行する、全一主義が此上ないものとなる、個人自由観のみで究極視せられる。何れも流れて止まぬ水の中に居て却つてそれをせきとめんとするものである。

（『全集』第九卷、三九六～三九七頁）

分別が時間を認識することができるのも、その背後に流れるもの、流転するものがあるからである。その原初的な意味での時間が、「諸行無常」という仏教用語によって提示されている。大拙の時間論は、分別によって時間が成立するものであるとする一方で、その背後にある無分別の領域においても原初的な流転が想定されている。そして、その流転にみずから飛び込むことを通じて、人間は時間の実体を掴むことができると彼は論じているのである。

さて、以上のような時間論を踏まえた上で、前節までの「理体Ⅱ寂」と「事用Ⅱ知」という対比における「動性」の概念を改めて捉え直してみたい。体用論の文脈において「体Ⅱ寂」とは、本来的な無分別の領域を指し、「用Ⅱ知」とは行為（分別）を通じてその無分別のはたらきを表現することであった。そして本節で分析したことは、分別によって無分別を切り分けることで時間を成立させる作用こそが「用Ⅱ知Ⅱ動」であるということであった。それはすなわち、時間そのものを作り出す主観のはたらきであるといえる。従って、体から用がはたらきだすことは、それ自体が「時間」の成立であり、「動性」なのである。

しかしながら、大拙の思想は「体用不二」を標榜するものであるから、「用Ⅱ知」と「体Ⅱ寂」とは本来不可分ではなくてはならない。無分別たる「寂」とはここで考察したように、本来的には生成流転を内容とする以上、それ自体として時間性を有しているが、それが自覚されていない状態である。すなわち、分別たる「動」は、何もならないところに独善的に時間を成立させるのではなく、世界の真実の姿としての「体Ⅱ寂」の在り様をなぞる形で時間を見出すのである。その意味で、「用Ⅱ知」は「体Ⅱ寂」を離れては実現しえず、また分別は無分別を基礎に持たずには成立しないという関係がある（分別と無分別の関係については第六章にて詳述する）。ここに大拙のいう「体用不二」、「寂知不二」の立場が現れるのである。

では、本来それ自体の性質として「動性」を有している「寂」が大拙によって「静態的」と評されるのは何故だろうか。それは「寂」を「知」と切り離して理解しようとする体用峻別の立場に立つためである。上述のように、大拙にとって「体」と「用」、すなわち「寂」と「動」は不可分の関係にあった。「体」に即しての「用」、「用」に即しての「体」と言い換えてもよい。これは六祖慧能の「定慧不二」と同様の「体用一致」、もしくは「体用不二」の立場である。他方、「寂」を「知」との対比の下で理解していこうとする立場では、「寂」は「知Ⅱ用Ⅱ動」の否定態としての「静」という性質を背負わされることとなるため、「体Ⅱ寂」の中に「動性」を見出すという解釈はここでは成立し得ない。前節の引用でも示したように、理体を強調する立場を、大拙は黙照禪、もしくは時時払拭主義として攻撃する。対して、事用を強調する立場は、看話禪、もしくは本来無一物主義として挙用される。大拙思想の内部においては両者のこの対比は段階的な価値付けを孕んでいる。事用の強調は、その内に理体の獲得を前提としており、事用の發揮は即ち理体の發現でもある。しかし、理体の強調は必ずしも、事用の發揮を包含するものではなく、理体が独立して挙用される可能性が多分に存在している。大拙が静態的

と評するのは、この理体が事用を伴わずに強調されることを指してのことである。

両者の違い、すなわち理体と事用を併せて發揮しようとする立場と理体のみを最初に強調する立場の差異は、詮ずるところ体用一致か体用峻別かという差異に還元される。結局大拙は前者の立場に依拠することで、事用における「動性」を表明した。それと同時に、道元の只管打坐の実践はひたすら無分別を目指して、動用の活躍する場所を剥奪してしまうという意味から、後者の体用峻別論に比されることとなったのである。この二種類の体用論の歴史上にもつ意味については、第五章において改めて取り上げることになるが、大拙は体用一致論に立脚することで、自身の時間論に基づいた悟りの「動性」を論じていたのである。

このことから大拙のいう「動性」はより実践的な様相においても展開されてくる。これまで考察してきた時間論は、世界の本来の在り様に即して時間を理解しようという存在論的な考察であったのに対して、その理解された動的な世界に対して執着せずに関係できるかどうかという実践的な領域が、続いて問題となる。

理体が靜的として斥けられたことには、理体が独立して強調されるとき、そこに事用が欠けているという点に、一つの原因があった。しかし、そこにはその理体そのものが動性を欠いていることに加えて、その立場を修道の最終的な立脚点として固定化させようという実践者の内的態度が深く関係している。実践者がみずからの行為の原理を何か、内容をもったものとして保持するとき、動的な世界との齟齬が生じることとなる。「無分別」という内容をもった理体を一つの原理として固定させる態度は、「動性」の發揮とは相容れないものなのである。

しかし、このことは事用においても同様であり、「この行為」、「このはたらき」として内容をもった事用は、その瞬間瞬間において世界と調和し、適合するものであるかもしれないが、それが永続的に動的な世界との調和を保った原理となるものではない。実践者にはその瞬間その瞬間における妙機を發揮することが求められるのであり、そこには固定化した原理の介在する余地はない。事用が強調されるといっても、そこに絶えざる不断の実践性が要求されるという点では、大拙思想にも道元の修証論のような未来への実践継続性が伏在しているのである。

「現在は？」と云へば、もう既に現在でない。それは却つて現在を過去にして見てゐることである。現在はどうしても攫むことのできないものである。それで「三世心不可得」といふことになる。(『全集』第五卷、四〇九頁)

清浄と云ふときに禅の静態が見える、即ちそれが定である。不可得又は無一物と云ふときに、その動態が見られる、是れが即ち般若であり、智慧である。(『全集』第二卷、八三頁)

「不可得」とは、どの瞬間の「現在」であろうと、それを分別して内容をもつたものとして把持することを否定するものである。その瞬間を分別して捉えようとした瞬間、「現在」は分別の手をすり抜けて過去へと変わる。「現在」とは、ただ無分別のはたらきそのものを無媒介に直観すること、すなわち、内容のない「不可得」なものとしてのみ自己同一的に関係することができるものである。どの瞬間においても「不可得」として行為しながら時を移していくところに、実践者がどこまでも世界を固定化させずに動的世界と関係していく在り様が可能となるのである。どこまでも定住することのない動的な悟り、大拙のいう「動性」は世界の存在論的側面と同時にそれを把持しようとする実践者の内面的態度をも内包する概念だったのである。

結

以上、大拙と道元を「悟りの動性」という観点から比較してきた。道元にとっては不断で無限の修証を意味する「動性」が時間的な継続という点から主張されるのに対し、大拙は具体的な身体的行為、意識活動に即した「動性」を主張した。また、人間に覚知できないものとして、悟りのはたらきと動性との間に直接的な関係を見出さなかつた道元に対して、大拙はむしろ悟りのはたらきそのものを直接、動性に結びつけた。大拙にとって悟りの「動性」とは、世界の本来的な在り様である流転の様相を、直接無媒介に掴むことによつて、自身の身体的行為にその動性を現すものであつたといつてよい。

このことは両者の生を如実に表現しているように思われる。「修行せずして身を久しく持ても詮無きなり」^{五三}とまで断言した道元にとって、『正法眼蔵』はあくまでも仏道修行の真実を明らかにするために著されたものである。それは道元みずからが経験したものの発露という一方で、弟子たちの弁道に対する道標でもあった。いずれにせよ道元の問題意識は、少なくとも寛元元年以後の『正法眼蔵』においては出家者が如何に仏行を修証していくかという点にあった。それに対して、大拙には禅や浄土をはじめとして仏教そのものを明らかにしていこうという意図があったことは間違いないが、彼の関心は、めまぐるしく変化していく近代社会の中で、いかに仏教を活かしていくかということにも向けられており、彼の思想は出家者教団の中にとどまらず世界に向けられていた。仏行を坐禅に限定するのではなく、人間の生の現場すべてを問題にしたという点に彼の在家としての立場が窺える。もちろん大拙の語る「大用」の強調は、禅思想史的には六祖慧能以来、馬祖道一から臨済義玄に至るまでのいわゆる洪州禅によって説かれたものに由来するものである。しかしながら、日常すべての行為に悟りがはたらいているという主張は中国禅宗の出家者集団が説く場合と、在家の禅学者が説く場合とは、その意味するところが大きく異なってくる。なぜなら、叢林という仏道修行専門の空間で想定される日常と、世界的禅者とはいえない在家の一居士が語る日常とは、自ずとその内実を異にするからである。大拙はそのような出家者集団の日常ということについて、あまり留意することなく上述の思想を展開した。歴史的に見れば、そのことが本覚思想的な安易な現実肯定に結びつく危険性も否めない。しかしながらそれは他面、社会一般へと悟りを解放していくという彼の在家としての在り方を如実に示しているのである。彼は不断の修証という継続的な動性を直接的には論じなかったが、彼の思想を整合的に解釈する上で、この未来に向けた実践の継続性が彼の思想の根柢に横たわっていることが窺えた。しかし、彼はみずからの生きる時代の問題により多くの心を割こうとしたため、直接的にはその多様な可能性を持った動性を第一に提示し、一般社会の中へと拡張させるべくその真を問うたのである。

以上、大拙の道元理解を考察してきたのであるが、本章においては、大拙の他宗派解釈が「体用論」として展開されたことは、既に十分に明らかであろう。「道元禅」の枠組みは文献学的に解釈する限り、明らかに大拙の枠組みを超えたものを有している。本章の成果としては、大拙が道元を「体用論理」から理解しようとしていたことを確認するとともに、次章以下の考察に移りたいと思う。

- 一 大拙は学生時代、紹介状なしに単身、富山の国泰寺まで赴いた。雪門和尚が留守中だったため、一両日雲水の手ほどきで坐禅を修していたが、雪門和尚が帰ってくると入室し、白隠禪師の『遠羅天釜』を手にいくつか禅語の意味を尋ねたという。すると雪門和尚は大いに怒って彼は室から追い出されてしまった。その後、数日滞在して坐禅していたものの、何の指導もないままであったため、彼は四五日でやむなく山を下りたという（秋月龍珉『鈴木禅学と西田哲学』春秋社、一九七一年、一七四～一七六頁参照）。
- 二 「曹洞宗は道元禪師の人格に集中して居るやうな傾きがある、曹洞宗は道元宗である」（『全集』第十四卷、一八九頁）。
- 三 道元の「禅宗」批判については、石井修道『道元禪の成立史的研究』（大蔵出版、一九九一年）、松岡由香子『古仏道元の思惟』（『研究報告』第三冊、花園大学国際禅学研究所、一九九四年）に詳しい。
- 四 これはもともと大拙と古田紹欽が共編校した『盤珪禪師説法』（一九四三年）の一節で、岩波版『全集』に組み込まれる際に『盤珪の不生禪』の附録として添えられた文である。
- 五 竹村牧男「大拙の道元観」（『財団法人松ヶ岡文庫研究年報』第十八号、松ヶ岡文庫、二〇〇四年）、四三～四六頁。
- 六 『正法眼蔵の哲学私観』のもつ西田批判については、杉本耕一「道元の「行」と田辺元の「行為」」（『倫理学年報』第六十集、日本倫理学会、二〇〇一年）に詳しい。
- 七 その一端を示すと一九三九年六月一日の書簡では「田辺君の道元論といふのはどうも私には受取れないものの様におもひますがいかか あれでは全く分別の立場ではなからうか……」（安倍能成他編『西田幾多郎全集』第十九卷、岩波書店、一九五三年、七六頁）と記されている。
- 八 『増補新版全集』第三十二卷所収。またこの書評の中に、後述する盤珪・白隠・道元という類型化がすでに見られる。
- 九 鏡島元隆「道元禪師研究の回顧と展望」（『文学』二十九（六）号、岩波書店、一九六〇年）参照。
- 一〇 例えば一九三〇年の『禅とは何ぞや』においては、「禅の極致は、心理的方面になければならぬ、即ち神秘的体験の上になければならぬと云ふことである。それで禅宗とは、どんなものかと云ふと、これは哲学では断じてない」（『全集』第十四卷、八九頁）と示され、体験の強調が窺える。
- 一一 この点について柳田聖山は、和辻、田辺の道元重視の背後に西田・大拙が挙げた臨済禅に対する挑戦を読み取っている。そして、盤珪・白隠・道元という三区分別によって論じられる大拙の盤珪研究は、和辻・田辺の挑戦に対する応答であることを指摘している（柳田聖山「序言」、『古仏道元の思惟』所収）。
- 一二 竹村牧男によつて、秋月龍珉の次の言葉が記録されている。「大拙は道元のテキストの校訂等が未だしつかりしていないことを危惧していた。それらの資料に基づいて道元を論じること、ためらったのである。それで大拙は道元をあまりあつかわなかったのだ」（竹村牧男「大拙の道元観」、四一頁）。
- 一三 永久岳水『正法眼蔵著述史の研究』中山書房、一九七二年、参照。
- 一四 『全集』第一卷、一八頁。
- 一五 鏡島元隆によれば「正法眼蔵は道元親輯であり、それは七十五巻本眼蔵・十二巻眼蔵の八十七巻をもつて中軸とするというのが、今日の学会（一九六〇年・蓮沼）の定説である」という（鏡島元隆『道元禪師研究の回顧と展望』、七三九頁）。
- 一六 高崎直道・梅原猛『仏教の思想——古仏のまねび（道元）』角川学芸出版、一九九六年、八三～八五頁参照。
- 一七 寺田透・水野弥穂子校注『日本思想大系十二道元』上、岩波書店、一九七〇年、一九頁。
- 一八 柳田聖山「道元と臨済」（『理想』五一三三号、理想社、一九七六年）、八六頁参照。
- 一九 六祖慧能が『六祖壇経』において、禅思想上初めて用いたとされる。それまでの禅思想史では「心」が強調されていたが、慧能は「仏性」を論ずる『涅槃経』に通じていたため、悟りを表現するために「性」を用いたとされる。この「性」は「仏性」以外にも、「本性」や「自性」をも含意して用いられる。

- 二〇 『日本思想大系 道元』下、四六七頁。
- 二一 『日本思想大系 道元』上、三三三頁。
- 二二 なお、上述のうち「説心説性」については、後の『正法眼蔵』「説心説性」巻において、その評価を改め、肯定的に論じている。
- 二三 松岡由香子『古仏道元の思惟』、四〇四頁。
- 二四 『日本思想大系 道元』上、二二三頁。
- 二五 石井修道「道元の靈性批判——鈴木大拙の靈性と関連して」（『道元禪の成立史的研究』所収）は、ここで述べられている「靈性（りようしよう）」が、大拙の「日本的靈性」をもその範疇に含むと論じている。
- 二六 『日本思想大系 道元』上、三五頁。
- 二七 『日本思想大系 道元』上、三七頁。
- 二八 『古仏道元の思惟』、二七五頁参照。他にも、杉本耕一「鈴木大拙「靈性」再考——道元の「禪宗」批判を手引きとして」（『北陸宗教文化』第二十四号、北陸宗教文化学会、二〇一一年）は「悟りと修行との関係の動性を取り逃してしまふ」と指摘し、石井修道「道元の本来成仏批判と本証妙修」は同様の問題をめぐって「宗教的時間の止まる始覚門的修証観」と評している（『道元禪の成立史的研究』、五七五頁）。
- 二九 酒井得元他監修『道元禪師全集』第四卷、春秋社、一九八八年、一六五頁。
- 三〇 『日本思想大系 道元』上、一一三頁。
- 三一 しかしその大慧自身も、同時代の中国曹洞宗がひたすらに心のはたらきを休めることに専念する默照禪の在り様を、待悟禪とみなしていた（市川白弦『市川白弦著作集』第一卷、一九九三年、一九八頁）。「この法」とは阿耨菩提を証させる諸仏如来の妙法を指す。
- 三二 『日本思想大系 道元』上、一一頁。
- 三三 『日本思想大系 道元』上、二〇頁。
- 三四 衛藤即應『正法眼蔵序説』岩波書店、一九五九年、一一三頁。
- 三五 例えば一三世紀半ば頃に撰述された『三十四箇事書』では、次のように論じられている。「問ふ、妙覚成道とは、何処において唱ふるや。答ふ、妙覚成道とは、理即の一念の心において、これを唱ふるなり。この故は、理即の体は、本より如来蔵なり。如故即空・蔵故即仮・理故即中の故なり。平等法界、本来常住にして改めざると、妙覚と云ひ、寂光と云ふ。故に理即已上不同ありといへども、ただこれ、理即の内徳を無尽に沙汰するなり。故に善も悪も、ただ理即一念の体なり」（多田厚隆他校注『日本思想大系 九 天台本覚論』岩波書店、一九七三年、一五八頁）。理即とは天台宗でいう六即の初位で、仏性や真如の理を具えていながら、そのことに自覚のない段階であり、天台本覚思想は、この本来的覺性の強調を特徴として発展した。
- 三六 鏡島元隆『道元禪師』春秋社、一九九七年、八四頁。他にも「行は悟を期待しての行であれば、悟ったあとで、なにゆえ行を必要とするのか、これが道元の参学のほかならぬ出発点となった疑問であった」といわれる（高崎直道・梅原猛『仏教の思想 十一 古仏のまねび（道元）』角川学芸出版、一九九六年、一四二頁）。
- 三七 南直哉『日常生活のなかの禪』講談社、二〇〇一年、一八三頁。
- 三八 『日本思想大系 道元』上、二二八頁。
- 三九 『日本思想大系 道元』上、二〇頁。
- 四〇 この点は竹村牧男によって既に指摘されている（竹村牧男「大拙の道元観」、六二頁）。
- 四一 松岡由香子『古仏道元の思惟』、四〇五頁。
- 四二 なお、ここで人間の営みを「分別」活動として考えるならば、そこに働く智慧は「無分別の分別」という大拙の多用する語として表現されるだろう。
- 四三 『日本思想大系 道元』上、一三六頁。

- 四四 唐代の禪者・俱胝（生没不詳）は、誰の問いかけに対しても、ただ無言で一指を立てるのみであったという。また、喝は臨濟義玄が好んだ指導法。
- 四五 『古仏道元の思惟』、三一七頁、二一五頁。
- 四六 石井修道「道元の本来成仏批判と本証妙修」（『道元禪の成立史的研究』所収）、参照。
- 四七 さらに石井修道「道元の見性批判」（『道元禪の成立史的研究』所収）は、道元の著作中に『六祖壇經』からの引用がないという鏡島元隆の説が紹介され、また彼が他の禪籍からの引用に際して「見性」の語を「仏性」と書き換えていた事実が明らかにされている。
- 四八 松岡由香子『古仏道元の思惟』、二七五～二七六頁。
- 四九 『日本思想大系 道元』上、三七頁。
- 五〇 島田虔次「体用の歴史に寄せて」『塚本博士頌寿記念仏教史学論集』塚本博士頌寿記念会一九六一年、四一六頁。
- 五一 大拙は道元禪の特徴について「寂を挙揚する」（『全集』第一巻、三二六頁）という一方で、ここで「知の静かに照らす」とも見ていて、その分類には曖昧さを残す。
- 五二 鈴木大拙著・常盤義伸編・酒井懋訳『鈴木大拙最終講義 禅八講』角川学芸出版、二〇一三年、九三～九四頁。
- 五三 和辻哲郎校訂『正法眼蔵随聞記』岩波書店、一九二九年、三〇頁。

第三章 宗教体験の深層

——鈴木大拙の神秘主義解釈——

序

前章までに大拙の他宗教理解を浄土教と曹洞禅に即して考察してきたのだが、両者はいずれも仏教の教義の基礎構造を共有する限り、大拙にも十分に解釈可能な枠組みを有していた。これらは大拙の「禅の研究者」としての本領を発揮した仕事でもあった。では仏教という限定を取り払い、宗教思想家として彼はどのような論を展開するのか、本章はこの問題を考察する。大拙の宗教論の理論的枠組みが仏教的思惟形式を踏襲していることは事実である。しかし、彼は同時に宗教学特有の知見も有し、仏教そのものをよりメタ的な視点から分析する立場から、仏教と他宗教を包摂する原理を想定していた。宗教学の影響下にあった大拙にとってそれを可能にする視座が「神秘主義」であった。本研究は大拙の言説そのものがある種の宗教テキストとして位置づけ、それを学的に論ずることを試みるものであるが、大拙自身も禅に基づいた規範的言説（宗教テキスト）のみならず、その言説そのものを対象とする宗教学的言説をも残していた。現代の宗教学研究において、学はあくまでも客観的な学であることを求められるが、大拙は分析的な宗教学的知見そのものをみずからの規範的言説の基礎付けに用いている。彼の宗教思想はいわば、比較宗教学と宗教哲学の緊張関係の中で展開されたものといってもよい。もしくは、彼は宗教「学」の真理と宗教の真理を截然と分けることなく、宗教学的言説を宗教テキストとして語っているのである。そのため、彼の語る「神秘主義」は宗教学上の記述的な術語ではなく、彼の規範的言説の一端を担う価値的な術語として機能している。彼の宗教論における価値的言説の構造については第三部にて詳述することになるが、本章ではその前段階として彼の神秘主義解釈がどのようなものであったかを考察する。

神秘主義とはもともと近代的な学問として宗教学が成立する際に要請された視点であった。この概念の淵源は近代以前のキリスト教内部において、規範の硬直化や教えのドグマ化に対抗するため、神秘神学として既に姿を現わしていた。それが近代になると、キリス

ト教の側から外部の宗教伝統をも視野に含めて宗教一般の真理性を実証する際に、神秘主義や宗教体験といった諸概念が用いられるようになったのである。従って、諸宗教を神秘主義という切り口から見るという大拙の発想は、キリスト教に端を発する西洋的な宗教の伝統を踏襲したものである。諸宗教を横断して宗教現象全体を扱おうとする宗教学にとって、個別の宗教が有する教義はそれぞれ個々独立しており、文脈の互換性も低い。そのため「宗教体験」という言語を絶した観点によって、比較困難な教義の壁を超えようとしたのである。そしてこのことは、不立文字を標榜する禅を語る大拙にとっても同時に魅力的な論点であった。彼の宗教観は「分別」の否定を出発点とするものであり、彼には当初、神秘主義や宗教体験といった諸概念が自身の宗教観と高い親和性を有するものとして映ったのである。そして本章が扱うものは、この親和性の内実には他ならない。

大拙と神秘主義との関わりは多方面に及ぶ。彼の著述活動の早い段階から神秘主義の思想が扱われていたことに加えて、その関心は晩年に至るまで一定の強度を保っていた。そしてその関心の大きさと呼応するように、神秘主義という語は多様で異質な領域をその内に含んでいる。そのため、それを一義的に規定することは難しい。例えば、岸本英夫は宗教神秘主義について、「神秘体験、神秘思想、神秘修行の三者を、最も主要な要素とする。その複合体である。性質の異なった諸要素が、渾一的な体系を組織しているのである」と論じ、神秘主義の複合性を強調している。

従って神秘主義の捉え方には、それを理解しようとする人間の宗教的背景が強く表れる。大拙は一方で神秘主義を包括的に類型化しようという宗教学的的研究を試みるが、他方でそれはみずからの宣揚しようとする禅との対比を見込んでのことでもあった。彼は西洋の宗教学の影響を受けつつも、宗教現象を記述的に扱う宗教学としてではなく、みずからの規範的言説のうちにその知見を取り込んだため、時にみずからの禅理解を表現する手段として、時に禅と他宗教との差異を明確化する基準として、神秘主義を利用したのであった。諸宗教を解剖台に載せて分析するのではなく、諸宗教のうちに内在する宗教性を十全に呼び覚ますために、神秘主義を論じたのであった。そのため、彼が神秘主義を理解しようとするその方法が、既に禅的な偏差を有していることに注意しなくてはならない。本章が目指すことは、大拙が神秘主義を理解する際の思惟様式を明らかにすることである。

第一節 スウェーデンボルグとの出会い

大拙の神秘主義論を考察するにあたって、まず最初に定めておかななくてはならないのが、エマヌエル・スウェーデンボルグ（一六八八〜一七七二年）の位置づけである。大拙との関わりのある神秘家として最も縁の深い人物がスウェーデンボルグであることは間違いない。彼はみずから霊界を探訪し、そこがいかなる場所であるかを如実に書き残したといわれている。その非合理的な著作の数々のため、彼は同時代人のカントからの批判を被っている。しかし、その一見夢想到に充ちた神秘家のテキストを翻訳という形で日本に招いたのが鈴木大拙であったという事実を鑑みると、大拙とスウェーデンボルグという二者の関係を定位する必要性が生じるのである。

スウェーデンボルグは一六八八年にスウェーデンに生まれ、幼い頃から宗教的関心を強く懐いていた一方で、十一才でウプサラ大学に入る優れた知性も兼ね備えていた。二十二才で大学を卒業した後は、以後たびたびヨーロッパ各国の遊学の徒となり、物理学、鉱物学、数学、工学、天文学、さらには貨幣論といった多彩な分野の学問でその才能を發揮した。彼の前半生は科学研究に捧げられ、欧州に広くその名を知られていた。ところが、一七四四年、スウェーデンボルグの人生は「未曾有の精神的経験を」『全集』第二十四巻、二二頁）たことよって一変した。この「体験」によって、彼はそれまでの科学研究の立場を翻して、宗教的著作の執筆へと傾倒していく。彼は多くの神学的著作を残したが、その内『天界と地獄』（一九一〇年）、『新エルサレムとその教説』（一九一四年）、『神智と神愛』（一九一四年）、『神慮論』（一九一五年）、はそれぞれ大拙によって邦訳刊行されている^三。

日本の仏教研究者である大拙と一八世紀スウェーデンの神秘家とは一見すると全くの無縁であるように思われるが、この両者を結びつきには二〇世紀初頭の思想史的背景があることが吉永進一によって明らかにされている。スウェーデンボルグの存在が日本で本格的に知られるきっかけを作ったのは大拙による先の四書の翻訳及び彼による紹介書『スウェーデンボルグ』（一九一三年）であり、彼自身それを自認しているのだが、日本においてスウェーデンボルグの名は、それ以前から局所的に一部の仏教者の間で受容されていたという。

アメリカの仏教雑誌 *Buddhist Ray* を主宰したフィランジ・ダーサはスウェーデンボルグ主義者で、その主著 *Swedenborg the Buddhist*, 1887 は一八九三年には大原嘉吉によって日本語にも翻訳された。しかし、『瑞派仏教学』というその題が示すとおり、その当時の仏教

者はスウェーデンボルグを「スウェーデンの仏教者」として認識していた。それはもちろん誤解であるのだが、その前提に立つことによつて日本ではスウェーデンボルグと仏教との比較研究の地盤が既に醸成されていたのである。

大拙がスウェーデンボルグに注目した理由の一つとして、そのような仏教との親和性も確かにあるのだが、大拙がスウェーデンボルグとの関わりの直接のきっかけを得たのは、彼がアメリカ滞在中、ポール・ケーラスの手伝いで雑誌『オープンコート』の編集に携わっていたときである。オープンコート社に短期間勤めていたアルバート・ジョゼフ・エドマンズ（一八五七～一九四一年）がスウェーデンボルグ主義者として、大拙にその存在を紹介したようである^四。その結果か、アメリカからの帰国の道すがら、大拙はロンドンのスウェーデンボルグ協会を訪れ、その著作の日本語への翻訳事業を引き受けたのである。さらに、一九〇八年に帰国した彼は、一九一二年にシベリア鉄道を利用して再びロンドンへと赴き、数冊の翻訳を手がけている。またロンドンで開催されたスウェーデンボルグ協会での大拙の講演録が吉永によつて紹介されているが、そこではスウェーデンボルグへの熱烈な賛辞が述べられている^五。

さて、このように大拙がスウェーデンボルグと関わるきっかけとなったのは、外的にはスウェーデンボルグの教説を日本に伝導しようという支持者たちのはたらきかけによるところが大きい。渡米前の日本の仏教界では、スウェーデンボルグが仏教者という誤解を孕みながらも認知されていた。大拙の師である釈宗演も、ポール・ケーラス著、大拙訳『仏陀の福音』の序文において、「蓋し、スエデンボルグ氏は、幽玄なる哲学より仏教に入る者」（『全集』第二十五卷、二七九頁）と言及している。大拙がスウェーデンボルグを仏教者として認識していたかどうかは定かではないが、間違いないことは、大拙が渡米以前からその名を知っていたということである。彼は、学生時代以来愛読していたエマーソンの文中にスウェーデンボルグの名を見出し、その部分を引用している。大拙にとっては翻訳事業を承諾する内的な受け皿として、既に彼に対する関心を有していたのである。

では大拙はスウェーデンボルグ思想をどのように理解していたのか。この点を最もよく窺うことのできるのは彼自身の紹介書『スエデンボルグ』である。大拙は冒頭で、スウェーデンボルグ思想の魅力を三点挙げている。一つに、彼の記述が真率にして少しの誇張もないという点、二つに、五官では捉えられない心霊界と「一種の心理状態」によつて交渉可能であるという点、そして最後に仏教との親和性である。最後の点について彼は次のように述べている。

スエデンボルグが神学上の所説は大に仏教に似たり。プロフリアム 我を捨てて神性の動くままに進退すべきことを説くところ、真の救済は信と行との融和一致にあること、神性はウイスマム 智と愛との化現なること、而して愛は智よりも高くして深きこと、デイヴァイン・プロウイデンス 神慮はすべての上に行き渉りて細大洩らすことなきこと、世の中には偶然の事物と云ふもの一点も是れあることなく、筆の一運びにも深く神慮の籠れるありて、此処に神智と神愛との発現を認め得ること、此の如きは何れも、宗教学者、殊に仏教徒の一方ならぬ興味を惹き起すべきところならん。是れスエデンボルグの研究すべき第三点なりとす。〔全集〕第二十四卷、八頁)

ここで述べられているように、現実の世界における一つ一つの事象の背後に超越的存在のはたらきかけがあるとする説は、晩年に至るまでの大拙の仏教論と極めて近似している。さらに神性を智と愛との二つに分類することは、大乘仏教における智慧一如の思想とも合致する。大拙も仏教の本質を「大智即大悲、大悲即大智」として強調するのである(この点は第八章にて詳述する)。

そして大拙がスウェーデンボルグについて言及する際にたびたび取り上げられるテーマが「相應 *correspondence*」である。

一、相應論は少し説きにくきやうなるが、まづ実物と影像と相照応して其間に一種の関係を有するの例に見て、多少は明らか得べからんか。靈智の世界は実質の世界なり、現実の世界は影像の世界なり。されば現界に存するものにして靈界に存せざるはあらず。而して實際の实在は何れにあるかと云ふに、靈界の真なるに比すべきものは此世何れの所に往きても之を見出すこと能はず。〔増補新版全集〕第三十卷、四五六頁)

この相應説に限らず、現実の世界と天国とを連続的に捉えようとする点に、大拙はスウェーデンボルグを評価している。またスウェーデンボルグが巡ったという天界についても、彼は次のように論じている。

スエデンボルグは天界には情態ステートのみであると云うておる。天界のみではない。吾等毎日の此地上における生涯も、全く主観的価値にすぎないのではないか知らん。主観的価値と云うは境界と云うことである。〔増補新版全集〕第三十卷、四九八頁〕

吉永はこの大拙の言葉に依拠して、「境界」という言葉で示された、現実界も天界も同等視できる立場は、スウェーデンボルグの他界観に対する創造的な解釈であり、霊魂の有無を問うことのない新しい他界観を提出したとも言えようが、それは大拙の禪仏教解釈に溶け込んで一体となつてしまい、それと同時にスウェーデンボルグの名前も消えてしまったのかもしれない^六と論じている。確かにこの理解は大拙思想の当然の帰結のように見える。第一章での浄土教解釈で見たように、大拙は他界たる浄土を、他力の廻向に撰め取られる限りにおいて「浄土即娑婆、娑婆即浄土」という関係で理解していた。そうであるならば、大拙がスウェーデンボルグの他界観をも同様にみずからの仏教思想的枠組みから理解していたことは、想像に容易い。このような両者の思想や生き方の近似をもって、大拙をスウェーデンボルグ主義者である、もしくは彼の影響を受けたとする言説がこれまで為されてきた^七。

しかし、大拙がどこまでスウェーデンボルグを評価していたのかは定かではない。それは大拙が一九三〇年代以降の著作ではほとんどスウェーデンボルグについて言及しなくなるためである。このことから推察すれば、むしろ彼はスウェーデンボルグの思想からは距離を置いたようにも見える。大拙は渡米中にウィリアム・ジェイムズ（一八四二〜一九一〇年）の宗教学の影響を受け、神秘主義に対する親近感を強めていた（これについては第四章にて詳述する）。しかし、自身の体系的な神秘主義論となつた『禪の立場から』（一九一六年）ではスウェーデンボルグの思想について全く触れていない。この事情を鑑みると、大拙はスウェーデンボルグの存在を自身の思想内に位置づけることができなかったのではないかという疑問が生じてくる。実際、彼は次のように述べている。

ミスチンズムと云へば、大方のために痛く誤解せられたる字面なれども、予の考にては、一切の宗教の生命はミスチンズムに在り。此処に於て一種の経験なくば、其所奉の信仰に活生涯あらず。……

思ふに宗教の妙処は其茫然として捕捉し難き処にあるものにて、余りに之を明にし、余りに之を描きださんとするときは、却て

大に其真趣を害ふことなきか、即ちヤコブ・ボエーメや、スウェーデンボルグなどのやうに余り穿ちすぎては、虚誕の感をなすをまぬかれず。故に他力宗の人が余りに精しく浄土の莊嚴をとくときは、却て之を人工的となし過ぎるやうなことなきかを恐る。〔増補新版〕第三十卷、四三六頁〕

これは一九一一年の論文「自力と他力」におけるものである。この翌年に彼はロンドンのスウェーデンボルグ協会で講演しているが、そこではこのような苦言は見られない。大拙は『スウェーデンボルグ』の中で、スウェーデンボルグ思想の長所と短所を指摘しており、長所としては先に見たように、彼が自身の経験を誇張なく表現している点を、他方短所として他界の描写が具体的すぎる点を指摘している。吉永は、大拙のいう短所は彼自身のいう長所の裏返しに過ぎないと理解し、大拙とスウェーデンボルグの思想的連続性を見出している。しかし、大拙はさらに「千里眼と宗教」（一九一四年）という文章で、スウェーデンボルグに対する明確な拒絶を示している。

千里眼と宗教と別物なることは云ふまでもなし。また地獄・極楽を遍歴したと云ふスウェーデンボルグの経験と、彼が宗教観・哲学論とは、予にとりては、全く別物なることも亦言説を須みずと思ふ。吾がス氏を世に紹介せんとするは、此二事を混じてのことにあらず。彼が用哲学・神智神愛の説・神慮の説・人間即ち意志の説などは、彼は之を天界より伝へたるやうに云へど、こは天界より離しても能く了解し得べき所説にして、予が彼を喜ぶは此点に在り。地獄・極楽のことは、個人個人の実験によるものにして論議の主題とはならず。とに角、予はス氏の宗教又は哲学と云ふべきものを以て彼が古今無双の経験と分離し得るものとなし、この二つを個個に研究せんと思ふ。〔増補新版全集〕第三十卷、四七四頁〕

ここでははつきりとスウェーデンボルグと自らの思想とを区別する旨を明言している。スウェーデンボルグの「千里眼」が大拙のいう「宗教」と異なるのは何故か。大拙は明治の開明的な空気の中に育ち、みずからアメリカに学び合理的思考を先鋭化させていった。大拙の宗教論の理想の一つはまず、科学と宗教の調停にあった。科学を通じて迷信を退けることで、伝統的宗教も近代化されると考え

ていた。その観点からすれば、天界や地獄を遍歴したというスウェーデンボルグの証言は、宗教を再び迷信の中へ引きずり戻す危険性を有していたのである。

その結果として大拙はスウェーデンボルグについて自身の解釈を深く展開することもなく、また東西宗教を広い視野から捉えた神秘主義論においても彼に触れることはなかった。この事実に基づく限り、大拙にとってスウェーデンボルグとは自身の学問的範疇を超える存在だったと言えるのではないだろうか。以下に引用するものは、大拙が訳した『天界と地獄』中の「天人の住処及び家庭」の一段である。

われ天人と面談したる毎に、われは彼等の住処に在りて彼等と共にき。而して其住処なるものは、わが地上の所謂る家屋と正に相似たれども、その美しさは遙かにこれに優れり。天人の住処には、室あり、奥の間あり、寢室ありて、其数頗る多し、又中庭あり、これをめぐりて花園あり、小樹あり、田圃あり。天人の団体的生活をなせる処には、其住家互に接続し都会的に排列せり、大道あり、小路あり、広辻あること、わが地上の市街に異ならず。われは許されて、その道路を徘徊し、四辺を眺め、時にその家屋の中に入りたることありき。こは実にわが醒覚十分なるときの事にして、わが内視は啓けをれり。(『全集』第二十三卷、二四九頁)

「境涯」という主観性として理解するには、あまりに鮮明すぎるその他界の記述は、もはや神秘と形容することも難しい程に具象的であった。彼がスウェーデンボルグと距離を置いたのは、他界の記述が鮮明すぎるために、「境涯」という意味の中にそれを収めきれなかった、言い換えれば他界の実在性を主観性の中に回収しきれなかったという点に、一因を見出すことができるのではないだろうか。

第二節 大拙による神秘主義の四類型

大拙にとってスウェーデンボルグという存在は神秘主義者と位置づけることが困難な程に「神秘的」であり、また「具象的」であつ

た。そのため、大拙の神秘主義論を明らかにするためには他の異なる文脈からアプローチしていく必要がある。大拙が神秘主義をどう理解していたのかをより内在的に考察していく上で、最もよい資料となる著作が先に紹介した『禅の立場から』第二篇「如是説」である。この著作は世界の諸宗教に見られる神秘主義思想を大拙自身の類型化によって位置づけていくもので、彼の他の著作と比較しても画期的な試みが為されている一書である。そして、神秘主義をどのように理解しているかということも、ここから直接明らかになる。以下、この著作に焦点を当てて考察を進めたい。

『禅の立場から』において大拙は神秘主義を事実上、次のような四種類に分類する。すなわち、第一の信仰的神秘主義、第二の瞑想的神秘主義、第三の知的神秘主義、そして第四の禅的神秘主義である^九。

第一の信仰的神秘主義について、大拙は、具体的にキリスト教、イスラム教、ヒンドゥー教の神秘主義、そして仏教においては浄土真宗がこれに該当すると述べている。これは次のように規定される。

これは神なら神と云ふものを自分の外に立てておいて、之を宇宙の本体、運命の主人公、善悪の標準、生死の支配者、殊に愛の発源などと観じ、おもに信仰の力を以てこれと一体にならんとする神秘教である。おもに信仰の力と云ふが、此中には愛を捧げるとか、祈念を凝らすとか云ふことをも含んでをると見てよろしい。とに角、超人的・超自然的・超自然の一物を自分以外において、自分を之と対比させ、自分の罪あること、力なきことを感じ、相手の愛・恩寵・慈悲に縋りて、最後の慰安を得んと云ふのが、信仰的神秘主義の定義である。(『全集』第十六卷、四〇九頁)

つまり、これは信仰の力を手段として合一を目指す神秘主義である。

第二の瞑想的神秘主義は主に仏教の実践を説明する分類である。真言宗の阿字観、部派仏教や大乘仏教において修められる不浄観、五停心、さらには瑜伽行派の観法などがこれに該当する。その本質は以下の通りである。

此部類の特色とする所は、何か一個の概念を把持して、これをしてわが意識の中心とならしめ、所有あつちゆう自余の概念を排除して仕舞ふのである。その結果は自分とその概念との区別がなくなつて、自分はその概念そのものであると思惟しゆゐするやうになるのである。(『全集』第十六卷、四一八頁)

上述したように、瞑想を手段とするこの神秘主義は伝統的な仏教の実践の中に多く見出されるものである。仏教でいう瞑想とは、精神の統一状態である「禪那」、「三昧」、「三摩地」を意味している。これらの語はサンスクリット語の *dhyaana* および *samadhi* を音写したものである。また、*dhyaana* の音写「禪那」と意識「定」とを合わせた「禪定」もしばしば用いられる。「禪宗」でいうところの「禪」の語はこれらの語に由来しているのだが、ここでは禪は独立して第四の分類項とされており、大拙はこの瞑想的神秘主義と禪を混同しないように注意を喚起している。後に語られるが、禪が坐禪を行じたとしても、それは何らかの概念との合一を指すものではない。第三の知的神秘主義は、神秘体験を語る言説の中に知的要素が多分に含まれている点からこのように名づけられる。より詳しくは次のように規定される。

その知的と看らるるわけは、さきの情的・瞑想的なるに反して、絶対なら絶対、一元なら一元に対して、直覺的にこれを会得し、体験し去らんとする処に在るのである。愛より見た抱合でもなく、瞑想による凝神でもない、身心活躍の機に和して、其妙有を親しく手に入れんとするのである。そして此の如き実験を知的方面よりして道破せんとする処に、寧ろ此種の神秘主義の特色がある。

(『全集』第十六卷、四二四～四二五頁)

上記二つの神秘主義が、その神秘体験を得るための方法として「信仰」と「瞑想」を特質として類型化されていたのとは異なり、この「知的」神秘主義は神秘体験を得たのちに、その体験を豊富な知的要素によって表現する点に特質があるのだという。それは具体的にインドのヴェーダ哲学、ドイツ中古時代の神秘神学者、新プラトン主義の哲学、中国の老莊思想というように、多岐に渡っている。し

かし、大拙が強調する点は、これらの諸思想に見られる知性が我々の通常用いる知性ではなく、それらを超越した知性である、ということである。

知的神秘主義は普通の分別智を否定するから、勢ひ此の如き否定的文字を並べたり、また自家撞着的叙述をやらなければならぬやうになる。神秘主義はいつも眼を超分別の処において、それから差別界を見下して色々と批評するのであるから、差別界だけに在りて、その批判なり、断定なり、叙述なりを見ると、「さうである」とも、また「さうでない」とも云うてをるので、頗る見当がつけにくい。(『全集』第十六卷、四二七頁)

このことは、神秘主義において神をどのように定義するか、という問題とも関わってくる。そもそも神や超越者といった存在は、我々人間の有限な思惟の範疇を超える無限な存在であるため、我々が言語によってそれを直接に措定することはできない。すなわち大拙はここで、そのような言語による分別的な認識に限界を見出し、それとは異なる認識の在り方を論じているのである。例えば知的神秘主義として挙げられたプロティノスは、もともと神から流出した人間の知性が、その唯一で至善の神と再び出会うことを説いているが、大拙は人間が分別智に依拠している限り、絶対者としての神を認識することは不可能であり、そのため分別智を超えることが必要だと説明している。

大拙は当初、禅を第三の知的神秘主義に分類しようとして、論を進めるにまかせてそれを訂正し、第四の禅的神秘主義を独立したものと設定した。このことから彼が知的神秘主義と禅の間に、共通性と異質性の両方が存在し、大拙自身が困惑していることが窺える。つまり、第四の分類として禅的神秘主義を数えていること自体に一つの葛藤があったのである。なお、『禅の立場から』(一九一六年)の第二篇「如是説」は一九四七年に『神秘主義と禅』として再版されるのだが、以下に引用した箇所はその再編に際し、新たに書き加えられたものである。

次章に「禪的神秘主義」を説くが、禪は元来一般に云ふ神秘主義と同一視してはならぬのである。それは禪だけでない、華嚴三昧の如きも、上記のやうに泰西哲学的に云ふミスチズムではないのである。(『全集』第十六卷、四四一頁)

禪と神秘主義の親和性を模索している前後の文脈とはやや異なり、両者の異質性がはっきりと断言されている(この禪と神秘主義をめぐる態度の変化が何を意味しているかは、第二部全体を通じて明らかにする)。

いずれにせよ、ここで彼が言いたいことは、神秘主義の第四として禪を同じカテゴリーに並べはしたが、それがこれまでの三つの神秘主義とは決定的に異なるものであるということである。では、この第四の神秘主義として不本意ながらも列せられた禪について、彼は他の神秘主義とどのように異なるものとみなしているのか、この点を見ていきたい。

従来の記述を禅宗の主張と比較して見ると、次の一点につきて著しき相異あるを認めるのである。即ち東西諸種の神秘主義は、その情を主とすると、智を主とするとを問はず、その主義を体達するまでの方法・順序又は階梯につきては、頗る欠如せるものあるに拘らず、禅学にありては此点において頗る充実してをることである。これが第一に目につく。又次ぎに禪が他の智的神秘主義と異なるところは、その大いに実地的・具体的・日常的なる処に在る。此点より見れば、禪を智的と云ふことは余り適当と思はれぬほどである。(『全集』第十六卷、四四二頁)

ここで明確に示されているように、他の思想に対する禪の特徴は、神秘的体験に至るための方法が確立されているという点、そしてその体験が実地的・具体的・日常的であるという点である。このことは大拙の他の著作においても繰り返し主張されている¹⁰。我々人間の生は著衣喫飯という日常を離れては不可能であり、その日常性の中で宗教的実践をすることを禪は重要視する。そのため、禅においては「神秘」という非日常性よりも「平常心」を強調するのであり、従って大拙にとって「神との合一」とは、日常の行為において活きたものとならない限り、大きな意味をもたないものである。

さらに、神秘体験をめぐる知的神秘主義と禪的神秘主義のより本質的な差異は、次のようにも示されている。

何れの神秘主義にも、深淺の差はあれ、悟りは皆あるのである。併し大抵は一通りの悟りを以て満足して、更に其上に出んとはせぬ、悟りに囚はれてをる処がある、即ち大抵の神秘家は禪宗でいふ「一枚」の処だけを見てをるにすぎぬ。さうして此「一枚」の処を命の親と頼んで、それで四方八方に切り廻るのである。……悟り了れば未悟に同じと云ふことがある、これは禪宗だけの云ふところである。……かく一旦通りぬけた所を、還た戻つて来て通ると云ふのが、禪の修行の始終であることは、何れの禅匠も皆異

口同音に唱道するところである。(『全集』第十六卷、四四八頁)

大拙の立場、すなわち禪の立場はこの中に明確に示されている。いわゆる神秘家たちの体験と禪の悟りの決定的な違いは、その体験が一方的な運動か、円環・往復の運動かという点にあるのである。大拙の仏教理解の根本には、このような円環的な体験の構造が横たわっていたことは先に確認した。ここで彼は禪の立場に立つて、「神との合一」を一方向的であると評価しているのである。彼は、禅には一度入った「悟り」から「出る」側面が認められるが、他の神秘主義の「悟り」は、一旦入ってそれで最後のものとなってしまふことを指摘している。それはすなわち、我々の日常の分別(もしくは行為)においてはたらき出す側面が不足しているということである。

大拙は以上のように神秘主義を分類し、それに対して禪の立場を対比させた。彼にとつて禪的神秘主義はある面では知的神秘主義に通じる一方で二、それらとは決定的に異なる点として禅堂における実践の体系、そして神秘体験の日常性を挙げたのである。

この著作を通じてはつきりしていることは、大拙のいう禅の悟入と神秘主義における「合一」が異なる内実を持つということである。この点は以後、大拙の仏教研究が進展していくにつれてより洗練された対立軸で提示されてくることになる。この時点では大拙自身も神秘主義と禅との間の差異を整理しきれいでなかつたようで、これ以上詳細な対比は示されない。大拙は神秘主義の諸類型のうち、「禪的神秘主義」を一つの形態として確立させるため、「知的神秘主義」との差異を上述のように設定している。しかし、この「禪的神秘主義」が一類型として区別されるものの、そこに配当されるものが実質的には禅宗の伝統のみであることを考えると、この試みはむしろ

禅と神秘主義の断絶を意味するものと捉えることすらできる。この点からすれば、大拙が禅のみを唯一優れた宗教とみなしていたと結論することも難しくはない。この神秘主義の諸類型に続けて、大拙は、マイスター・エックハルト（一二六〇頃～一三二七年）と、その弟子タウラー（一二三〇頃～六一一年）、そしてインドの宗教思想家カビール（二四四〇～一五一八年）らを「禅」として取り上げているところを見ると、大拙は彼らを「禅的神秘主義」として紹介しているようにも理解できる。しかし、彼らが禅とどのような関係にあるのかは結局明言されず、それぞれどこか、この後二者については以後の著作ではほとんど触れられていない。

大拙はジェイムズをはじめとする宗教学の影響下にあつて、禅をそのキーマンである神秘主義の観点から描き出そうとした。しかしこの試み自体に一つの限界があつたことは、のちの彼の仏教研究から神秘主義に対してはつきりとした決別が示されることから窺える。「禅的神秘主義」が明確な着地点を見出せなかつたことは、その一つの兆しであつたと見るべきであろう。

第三節 汎神論批判と華嚴教学の四法界

しかし、上述の大拙の視点は彼自身の思想の展開からいえば、その中心を貫くものである。この点をのちの仏教研究の視座から確認しておく必要があるだろう。そこで、議論の焦点を神秘主義から汎神論へと移すことにしたい。大拙は神秘主義を考察する際に同時に汎神論をも論じる視座を有していた。

基督教神秘主義は客観的な超越的存在又は普遍的な理性の超越性を認めるために努力する。ドイツ流の神秘主義は、事実基督教を殆んど汎神論に改宗して、自己自身の存在の中に神を見出さうと試みる。けれども、基督教神秘主義は、基督教の最もすぐれた形で現はれてゐるユダヤの単一神教といふ本来の道から脇道にそれたものだといふ事実を否定することはできない。『全集』第十二

卷、一五頁)

神秘主義は総て不思議にも汎神論的傾向を示してをる。基督教の如き、回教の如き、まがふかたなき一神教に在りても、神秘主義を唱道するものは悉く汎神論的となりて、一木一石の上にも神を認めんとするやうになる。(『全集』第十六卷、四六八頁)

神秘主義から汎神論への展開は容易に推論できる。一人一人の人間のうちに神との合一を果たすことが本当に可能であるならば、神は超越的で唯一の存在というよりも世界に遍在することになるからである。もしくは世界全体を貫く理法が、それぞれの存在の根柢ではたらいっているという見方をするならば、仏教にも汎神論的側面が多分に含まれているといえる。しかし大拙は、仏教がそのような汎神論的「傾向」を有していることを認めながらも、そのような見処にとどまってはならないと繰り返し断じている。

神秘主義、汎神論、そして仏教をめぐる評価軸が最も明確な形で提示されるのは大拙が華嚴教学の理論的枠組みをみずからに受容したのちであった。中国華嚴宗の第四祖、清涼国師澄観(七三八〜八三九年)は、法を四つの存在領域に分類した。即ち、事法界、理法界、理事無礙法界、そして事事無礙法界である。大拙は晩年になると、この四法界をはじめとする華嚴思想を東洋の思想として世に訴えていたのである。この四法界については大拙が次のように説明している。

仏教の言葉で事と理といふのがある。事とは個々の現象、理は抽象的原理である。仏教、ことに華嚴に、四法界(事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界)といふのがあるが、西洋では上の三つをいつて、最後の事事無礙法界についてはまだ何もいはれてゐない。この事事無礙法界が東洋特有の考へ方なのである。(『全集』第二十卷、六七〜六八頁)

これら四つのカテゴリーは世界の存在の仕方を表している。これらはそれぞれ事象の世界、真理の世界、真理と事象とが交流・融合する世界、事象と事象とが交流・融合する世界として説明される三。これらは必ずしも、段階的に優劣のあるものでもなく、また単に四種の世界が並列されているだけでもない。木村清孝は「四法界の全体も、つきつめた立場では、唯一・真実の法界、すなわち「一真法界」が存するのみであるということにもなり、それらのうちのいずれの一つの法界によっても統合・包括されるということにもなる」

二三と述べている。しかし、それとは別の文脈においては、澄観自身が四種目の「事事無礙法界」が究極の立場であるという見方を採っている。そして大拙も基本的には「事事無礙法界」を究極とする、段階的観点から四法界を理解している。

神秘主義もしくは汎神論は、これら四種の法界のうち理事無礙法界に位置づけられている。理事無礙法界について彼は次のように述べる。

これを普通の言葉でいふと汎神論的な考へ方といふことになる。それで往往にして仏教は汎神論だといふ人があるが、それはこの理事無礙の世界をいふのである。或はこれを神秘主義といつてもよい。併し、仏教はここに留まつてをるものではない。ここだけなら所謂の西洋的論理的考へ方でも到達し得ないことはない。東洋のわれらはこれを靈性的直覚といふが、西洋の論理では弁証法的といふのかも知れない。(『全集』第二十一卷、一三五頁)

この引用は『宗教と近代人』(一九四八年)からのものであるが、この時期の大拙は神秘主義と距離を取るようになって久しい。その距離の実測がここでは理事無礙法界と事事無礙法界との間で測られている。理事無礙法界とは真理と事象が妨げあうことなく共在している状態といつてよい。大拙の神秘主義理解をもう一度振り返ってみると、信仰的神秘主義、瞑想的神秘主義、知的神秘主義は、いずれも合一する対象としての「理」(真理)が何らかの形で想定されている。信仰的神秘主義においては神、宇宙の本体など、瞑想的神秘主義においては「何か一つ概念」、すなわち阿字や月輪などが合一すべきものとして挙げられる。知的神秘主義は信仰や瞑想ではなく直観を方法とする点で前二者とは異なるものの、合一するべき絶対や一元などはやはり厳然と存立している。大拙はこれらの宗教伝統で「合一」として語られる神秘的体験が、その実いまだ「二元的」なものであると位置づける。すなわち、神にせよ仏法にせよ、絶対的で「一」なる真理とは、そもそも人間が合一する対象として想定するような「一」であってはならないという。そもそも「合一」が、相異なる二者が一つに融けあうことを意味しているとすれば、その「一」とは異なる「二者」との相関性から規定される「一」となる。同様に、物質的世界、もしくは現実の事象から隔絶された真理そのものを想定することは、その内容を如何に絶対的なものとして記述

しようとも、抽象性を脱することができない。すなわち、真理という何者かを一つの概念として提示することは、真理そのものの内実を表現しえない。それ故に、大拙は「理法界」を「抽象的真理」と評したのである。そして彼は禅の宗教体験を表現するものとして「事無礙法界」の重要性を説いていく。事無礙法界とは、一つ一つの具体的な事象において、個物と個物とが円融相即する様態を示している。これは我々が一般的に用いる論理の立場においては極めて不合理なことは明らかであるが、大拙はその不合理のところ、真の宗教性を見出している（この事無礙法界の内実、禅との関係については第六章にて詳述する）。

では禅が以上の神秘思想とどのように差別化されるのかについては、既に引用で示した。すなわち、彼によれば、「大抵の神秘家は禅宗でいふ「一枚」の処だけを見てをるにすぎ」ない。「かく一旦通りぬけた所を、還た戻つて来て通ると云ふのが、禅の修行の始終である」(『全集』第十六卷、四四八頁)といわれる。これは神秘的合一と呼ばれる体験のその先に、さらにその合一そのものを放擲する段階があることを示している。そしてそれが大拙にとって「理」の真の描写であった。

理事無礙では汎神論と取違へられないでもない。……ところが、事無礙観になると、事が理であり、理が事であると見て、その見に即して、事無礙を成立させる。事即理、理即事だけでは、事の外に理があり、理の外に事があるやうに考へられてならぬであらう。が、事がそのまま理を蔵して居て、事の外に理を云ひ得ないと云ふことになる、これは理事無礙より今一步進んで事無礙と云ふとき、この真実により、精確な表現を与ふことになる。しかし事無礙が亦誤解せられることもある。それは事無礙なら、事は理に融合して、唯理を見ることにならうと云ふのである。併しこれは事の觀念に徹底しないからのものである。……事がどこまでも事であるところに理があるのである。(『全集』第九卷、一三九〜一四〇頁)

神秘主義にはまだ抜けのないものがある。それは事を理に没入させようとして居るからである。事を事のままに受け入れなくてはならぬ。そこに事無礙の法界が現出する。これを神秘主義とは云はれぬ。寧ろ絶対的 アソルト・リアリズム 実在論 と云つた方がよからう。或は ラディカル・エッセンシヤリズム 根源的經驗論とも云ふべきか。何れにしても、無礙観には毫末も神秘性はないのである。(『全集』第九卷、一四〇頁)

宗教的真理が「理」という個別の概念として措定されることで、言葉の上で取り扱い易くなることは確かである。しかし、そのような一つの概念として固定されることで、その「理」が本来もっている力、事象のうちで作用する力という側面が見落されてしまう。「理」が「理」としてはたらく様子をより精確に表現するとき、「理」という概念自体が背後に退き、それがはたらきだす現場としての「事」が表面に現れて来る。理法界は真理そのものであるが、それは未だ抽象的な概念である。しかし、それが理事無礙法界に至ると、各々の個別の事象においてはたらく真理としてより具体性を帯びてくる。そして各事象間の円融的關係を示す理事無礙法界に至って「理」は最も具体的な表現を与えられる。しかし、このことは「理」として抽象されるべきものが存在しないということの意味ではない。確かに「理」は実体的な原理としては、ここで想定されていない。しかし、事象において事象に即した「理」はここで確かに想定されている。「事がどこまでも事であるところに理があるのである」とは、このような「理」そのものの最も具体的な作用を表現している。しかしながら、ここで確認しておかなくてはならないことは、理事無礙法界の位置づけである。大拙は真理と現象の相即を説く理事無礙法界が、「真の宗教意識ではない」という言い方で評価する。しかし、そのような内実を持つ体験の存在を否定しているのではない。大拙が理事無礙法界こそを理想の宗教経験としたとするならば、理事無礙法界とはそれを説明するために設置された仮想の段階であるようにも見えるかもしれないが、そうではないのである。神との合一、阿字観、月輪観、このような神秘体験それ自体は歴史上にも厳然と存在する。ただし、その体験の思想的意義を大拙が論じる際には、より望ましいものとして理事無礙法界が提示されるのである。むしろ、理事無礙法界が最も理想的な宗教意識の内実だとしても、それは何の契機もなしに突然経験されるものではない。理事無礙法界はそこに至るための必要な経路として位置づけられているのである。

理事無礙と云ふのは、個々の自己がその個たる所以を全うしながら、そのまま、他己と円融して無礙であると云ふのである。これは理事無礙界からの飛躍である。理事無礙の場では、各々の事が一般者たる理の上に向つて円融して無礙であると云ふのであるが、理事無礙の場では、一一の自事が一一の他事にそのまま円融して無礙であると云ふのであるから、理事観からは論理的に引

き出されぬ。が、この地盤がないと事事無礙に徹するわけに行かぬ。論理のつながりが有るやうで無い。事事無礙は靈性的自覚の世界である。事のうらに理をおかずに、事そのままその無礙を認覚するのであるから、知的・分析的ではないのである。感覚や知性の世界、即ち吾等の直接経験の世界を少しも毀損することなしに、靈性的自覚の世界が、云つて見れば、その上加わるのである。これが事事無礙である。(『全集』第九卷、四二一頁)

事事が無礙という関係を築けるのは、偏にその事において理がはたらいているからに他ならない。仏教的な文脈に限定すれば、理の内実は「無分別」もしくは「無差別」として記述される。それぞれの個体が互いに円融しあうという事事無礙法界は、根柢にこの「無差別」の理がはたらいていることによって可能となる。従つて、四法界を段階的に理解しようという実践的な観点からすれば、事事無礙法界に先立つて理事無礙法界の段階を経ること、個別の事象に理が作用する様を感得しなくてはならない。神秘主義とは大拙にとつて事事無礙法界に至る一步手前、個的な事象において理がはたらいていることを、みずからの存在を通じて確かめる段階である。神秘主義が大拙の解釈において低い評価を与えられるのは、そのためであった。

大拙は当初、禪を神秘主義の範疇に含めながらも、それを他の宗教伝統とは異なる独自のものとして示そうとした。大拙自身は自覚していなかったものの、このとき既に、後の神秘主義への決別が萌芽していたのである。そして神秘主義という範疇と決別した一九四〇年代は、大拙が禪を思想として論じるようになった時期、もしくは華嚴思想を援用し始めた時期と合致する。彼は宗教学的術語によつて諸宗教を解釈する立場から、仏教それ自体に到達していくうちに、大乘仏教の立場から諸宗教を位置づける立場へと転向したのである(この点は第四章、第五章にて詳述する)。大拙思想の展開はこのように神秘主義の受容と超克の道程だったのである。

ではこの理事無礙という華嚴教学の範疇が大拙の禪理解とどのように接続されているかを確認してこの節を閉じたい。

鎔及び融の字義は空間的であつて運動を示してはゐない。理事無礙でも空色無関でも大智の姿を現はしますが、大悲の用はそこ

には見えませぬ。これだけですすと、泯絶無寄とか語観雙絶とか云ふことになって、只管に瞑想の境地を示唆するに止まるので
す。動く世界を取りおとす憂があります、即ち理の世界が余りあつて事の世界が不足することになります。『全集』第七卷、四八
頁)

この引用から、華嚴の四法界を駆使する枠組みが、体用論に基づいて理解、評価されていることがわかる。ここでは「体用」の枠組み
が、「大智」「大悲」という観点で論じられている。そして「動く世界」が「用」との連関で論じられていることは、前章で考察した「動
性」の内実を、改めて提示するものである。第三部において詳述するが、この「大智」と「大悲」という概念は、明確に「体」と「用」
に言い換え可能な概念である^{一四}。「大悲」とは「大智」の働きであり、「大智」は「大悲」の主体であり、両者は本来不可分の関係にあ
るのだが、言葉の上では仮に区別されている。すなわち大智は「体」、大悲は「用」に該当する。このことを踏まえて先の引用を見返し
てみると、理事無礙法界とは体用という二側面のうち「体」のみを強調しているという。ここでいう「体」とは、「理事無礙」の「理」
と同様、「無分別」もしくは「無差別」をその内容とする。従って、「体」のみが強調される理事無礙法界とは、二元的な現実世界への
はたらきかけを欠いた段階、「泯絶無寄」や「語観雙絶」と表現される境界を意味しているといえる。神秘主義が神との合一を最終的な
目的とする場合、大拙にとってそれは理事無礙法界、すなわち現実へのはたらきかけを欠いた寂靜主義的立場として位置づけられるこ
とになるのである。

第四節 キリスト教と仏教の接点としてのエックハルト

しかしながら、神秘主義をめぐる検討を以上のように結論しようとする、そこから取りこぼされた者の存在を失念することになる。
神との合一を基本的立場とする限り、神秘主義の思想全体を理事無礙法界と位置づけることに一定の妥当性があるとしても、果たして
神秘主義全体が単に神との合一を目指すものかどうか、改めて問われなければならないからである。ここではドイツ神秘主義の代表者

と目されるマイスター・エックハルトが議論の俎上に上がる。というのも、彼は早くからエックハルトに仏教との親和性を見出しており^{一五}、それは神秘主義と決別する一九四〇年代以降にも継続され、エックハルトに関しては比較的肯定的評価が与えられているからである。以下、本節では他の神秘主義から差別化されるエックハルト像について、大拙の解釈を考察したい。ただし、大拙がエックハルトを解釈するといっても、それはエックハルトの著作に沿って詳細に論述を注釈するといった体系だったものではない。大拙は禅の立場と直接に触れあう部分を取り上げて説明する形式を採る。時代的制約もあり、大拙が取り上げることのできたエックハルトの著作はドイツ語説教に限られている。その説教集についても、大拙は英語訳を通じて読んでいたことが明かされている^{一六}。そのため彼の解釈は現代のエックハルト研究の状況から見ると、一つの限界を有している。

マイスター・エックハルトという人物の存在感はキリスト教史上、もしくは神秘思想史上においても際立っている。彼が生きた時代のカトリック教会の正統説から逸脱したことを咎として彼は異端を宣告される。そのことにより、彼の存在は歴史の闇へと葬られたかのように見えたが、それでもなお、ファイヒテ、シェリング、ヘーゲル、ショーペンハウアーといったドイツ近代の哲学者たちへとその思想的水脈を伝えていた。そのエックハルトの思想的営為を捉える研究者の視座として、香田芳樹は言語史的観点、神学史的観点、哲学的観点、社会史的観点という四つのアプローチ方法があったと概括している^{一七}。以下、香田の概説に従って問題の所在を確認しておきたい。

彼の掲げた四つのアプローチのうち、「神秘主義」と関わるものは神学史的観点と哲学史的観点である。神学史研究においては、エックハルトのラテン語著作集が初めて刊行された一九三四年以来、彼の中心思想をスコラ学の主流、すなわちトマス・アキナス（一二二五頃～七四年）の思想との対照の下で評価していこうという動きが続いている。この方法ではエックハルトの思想をトミズムとの連続性から捉えようとするため、そこからの逸脱に関してはおのずと「劣化した思想」とされる。逆にエックハルトをトマスの後継者とする努力においてはその評価も反転することになる。いずれにせよ、これらの見方ではそもそも「神秘思想」というレッテルは必要とされなくなるという傾向が見られる。転じて哲学史上の問題としてエックハルトを扱う場合も、やはり「神秘主義」という評価を拒否している。クルト・フラッシュはエックハルトを哲学者とみなした上で、彼がアリストテレス、プラトン、プロクロス、アヴェロエス

といった哲学者たちの精神を引き継ぎ、論証によってキリスト教の信仰を解釈しようとしたのだという。このため、「体験」や「直観」といった心理主義的観点からエックハルトを安易に神秘家と位置づける一九二〇年代の傾向に対して、フラッシュュは拒絶を示している。いずれにせよ、ラテン語著作からエックハルト思想を理解することが可能となったことにより、「思想史を超越して東西宗教を接合する神秘主義者」というエックハルト像は背後に追いやられ、今日ではキリスト教神学史、西洋哲学史の文脈の中で相対化されるようになったといえるだろう。

大拙から見たエックハルト像とはまさにこのような、現在では疑問視されている仏教とキリスト教の橋渡しを可能にする「神秘家」であった。もちろん本論が問題とすべき点は、大拙のエックハルト解釈の妥当性ではない。彼の理解がエックハルト自身の思想を十全に把握しているか、ましてやそれが正統なものか否かということはここでは扱い得ない。本章の目的は上述の神秘主義の問題と同様、エックハルトを理解・評価する大拙の理解の枠組みを析出することである。そのため、以下では限られた文脈からそれを検討してみたいと思う。

まず問題となるのは、エックハルトの主張する「眼」である。大拙はエックハルトを解釈する際にたびたびこの点を話頭に挙げる。

エクハルトの一隻眼は内と外とを一目に見ると云ふ。内とは心であり外とは万物である、或は内とは神であり外とは自己である。

上来所用の語彙で云へば、内とは無分別であり、無心であり、外とは分別で心である。内外を一目に見る一隻眼無分別の分別、無心の心である。此処で知の眼は内外・有無・肯定否定の両界を一時に照破する。エクハルトの眼は知に外ならぬからである。〔全集〕

『全集』第十三卷、一四三頁）

これはドイツ語説教、シラ書第二十四章三十節についての説教の中で述べられる一節「私が神を見る目は、神が私を見るのと同じ目である。私の目と神の目は、一つの目で、一つの視力、一つの知、一つの愛である」という記述を踏まえての議論である¹⁸。分別による意識（分別智）と「無分別の分別」による意識（無分別智）という大拙の二分法は、ここでも適用されている。内と外とを同時に「見」

る点にエックハルトの「眼」の本質があるというが、これはすなわち分別と無分別を同時に成立させることである。

しかし、内と外、もしくは万物と神というように、この分別と無分別もまたお互いに相反する二者である。それを同時に成立させようとする点には、拭いきれない矛盾が残り、現実化し得ない不可能な事態のように考えられる。しかし、大拙はそのような「矛盾」そのものが分別によって成り立っているものとみなし、「無分別智」の体験の立場からそのような批判を退けている。

エクハルトの眼は本当の意味での自己である。分別意識の上の自己でなくて、無分別の分別の上に成り立つ自己である。此個は千差の諸法の一ではあるが、単なる個ではない。一方に千差があり、他方に超個がある——云はば両重性を持った個である。……超個性もそれだけでは何にもならぬ、何の働きも出ない。これと彼と相依り相助けなくてはならぬ。即ちエクハルトの眼が出来なければならぬ。上来記述の知がなければならぬ。今のやうに話すると、分別意識的に解せられる恐れが十分あるが、それは、くれぐれも云ったやうに、見性経験を通して来てからの話だと心得ておかなくてはならぬ。(『全集』第十三巻、一四四頁)

ここではつきりと、見性体験、すなわち「無分別智を経験した立場」の存在が明言される。分別と無分別が同時に成立する「無分別智」、もしくは個と超個の二重性が同時に実現する「超個の個」といった事態は、「体験」の立場によって初めて可能となる。

それではそのような内と外とを同時に見るエックハルトの眼とは、より具体的には如何なるものか。大拙はそれを「見るものが即ち見られるものである」という表現で説明している。人間が見るとき、見られる存在が神であり、神が見るとき、見られるものは人間である。すなわち人間と神との一体性が説かれているのである。しかし、それは他の神秘主義思想でいわれるような合一という形ではないという。一般に神と人間のように、対立した二者が一つになるという事態が可能となるには、一つのものの中に他方のものが吸収されるか、没入するかということになる。しかし大拙は二者をそのような形で一とする限り、それは未だ二者と相対的な一であるとして退けるのである。エックハルトの眼が、他の神秘主義的体験と区別されるのは、まさにこの体験が動的・行為的であるという点である。

「見るものは即ち見られるものである」という点は、人間が神と不可分に結合したということの意味しているのではない。エックハ

ルトの眼は、あくまでも「見る」という行為を媒介にして、両者の同一性を成立させるのである。

見るものが即ち見られるものであると云ふことは、只の不二と云ふことでなく、其間に眼を媒介として居ることを忘れてはならぬ。併しその眼は、見るものと見られるものとの間に、別個の存在として在るのでは、固よりない。見るものとか、見られるものとか云ふとき、論理の順序としては、既にそこに眼はあるのだが、その眼は時間的に始めからそこにあるのでなく、見られるものが見るもの、見るものが見られるものと云ふとき、立地に成立する眼である。何れも話の上での事であるが、かう云ふ風に話すると、
禅経験の事実が呑み込めるのである。〔『全集』第十三卷、一四四〜一四五頁〕

「眼」とは見るという行為に先立つて存在するものではない。人間があらかじめ具えもつ「眼」によつて、見るものと見られるものを結合させるといふよりも、むしろ見るものと見られるものが同一になるときに、「眼」は成立するのである。

神が被造物を見る作用が、被造物から神を見る作用として還帰するものとして考えるならば、これは第一章で論じた阿弥陀仏と念佛者の円環的關係を意味するものとみなすことができる。ここでは神と被造物は相互に「見る」という行為を通じてその一体性を築く。

ふたたびエクハルトを引かう。「心の単純な人々は、あだかも神は彼方にましまし、われわれは此方にゐるのだと考へる。さうではない。神とわたしとは、わたしが神を覚知する行為において一つである」。〔『全集』第十四卷、四三五頁〕 一九

ここで大拙のいう行為的立場がはっきりと述べられている。固定的な観念としての神ではなく、人間へ向かう神のはたらきかけ、そして人間から神へのはたらきかけにおいて合一が語られる。

また別の視点として、大拙はエクハルトが「自分は神の心に従うて居るのか、自分の心の通りに動いて居るのか、何も知らずに居ると云ふところまで来ないと、本物ではない」と語ったことに自分の論を重ねている。

神、神と云ふことも結構だ、仏、仏、と云ふことも結構だ。が、その仏と云ふものを、云うて居る以上は、神と云ふことを、云うて居る以上は、まだ本物でない、さう云ふ意識が残つて居つては不可ないと云ふのである。まづ意識しなくてはならぬが、それは人間としての践むべき条件であるが、そこに止まるべきでない。その意識から、もう一步進めて、意識したと云ふことも、捨てて行かなければならぬと、かう云ふ点が、考へられねばならぬと思ふ。エクハルトの考へも此まで到達して居る。仏教の極意も畢竟は此に在ることと信ずる。『全集』第十四卷、五八〇―五九頁）二〇。

大拙はエクハルトが神の心とも自分の心とも名状できないような境地に達していることを認め、そこに仏教の理想を重ねている。大拙にとっては「神」という「言葉」もまた、最後には捨て去られるべきものだったのである。先に論じたように、大拙にとっての理想的な宗教体験とは、日常の行為においてはたらきだすものの体得というべきものだった。この体験によって日常性そのものがより活きたものになる、そのような体験を彼は論じていた。しかし、結局それは日常性（生の現場）そのものの中へみずから没入することを意味している。神秘体験を理事無礙法界の境位と位置づけるとすれば、それは具体的な一つ一つの事象を貫く理法そのものの体得である。この理法とみずから出会うことによって確かに事象の世界を人間の狭隘な視野ではなく、より根源的な視野から認識することが可能となる。このことによつて日常世界をより能動的、肯定的に受容することができる。しかし、その人間の心に「理」という觀念が残っている限り、真に日常性に徹することにはならない。その「理」にはたらかされ、かつはたらくことに変わりはないが、その「理」に囚われない在り様が大拙のいう究極の立場と思われる。エクハルトが「神を捨てる」というとき、大拙が「悟り了れば未悟に同じ」というとき、それは「神」や「悟り」という「理」の觀念を実践の中で忘却していくことを意味している。「神」や「悟り」の本義を真に現すためには、その觀念そのものを放棄するという逆説的な関係がここには存在しているのである。

以上、大拙のエクハルト理解を限られた文脈から考察して来た。これまでと同様大拙はみずからの思想的枠組みを利用してエクハルト思想を切り出している。それは「眼」で論じられていたように、「体用」のうちの「用」の強調である。大拙は禅の文脈において

は体と用を不可分の関係と見ている。悟りとは作用に他ならず、この作用の他に悟りを実体視することはできない。この点でエックハルトは「見る」ということを強調するものの、それでも神の存在は依然として残される。理事無礙の関係からさらに「理」たる神を捨てるよう述べることで大拙のいう事事無礙に接近しているとみられることもできるだろう。しかしながら、この神が完全に忘却し去られるまでに日常性が強調されることはない。エックハルトにおいてはどこまでも「神のために」ということが強調される。おそらくそのことを捉えてか、大拙は「エックハルトの中にはまだ抽象がある」（『全集』第二十一巻、三六四頁）と述べている。このように見えてくると大拙のエックハルトに対する評価も、単に神秘主義の伝統を踏まえただけでなく、みずからの仏教理解に基づいていたことが十分明らかになったと思う。

第五節 神秘主義と「体験」

さて、以上のように大拙の神秘主義論を考察したことで改めて主張できることがある。それは彼の宗教論全体を貫いて規定している「体験」という要素である。これは必ずしも神秘主義論のみの問題でなかったことは、既に第一章と第二章を通じて明らかにされていることと思う。大拙は親鸞や道元をも体験主義的な前提で解釈しようとしていたのである。親鸞においては浄土往生を臨終時の事と定める場合、道元においては修証の不二性を時間的継続性として捉える場合、それぞれ「体験」という要素を持ち込むことは斥けられることになる。それに対して、大拙は現生における即得往生、そして無分別の分別としての修証一等を提示することによって、彼らの思想の中に「体験」が介在する余地を確保したのである。宗教の本質として「体験」を強調することは、宗教の中心的事が他ならぬ生の只中にあることの宣言に他ならない。往生も修証も死後、もしくは未来に成就するものではなく、この生において一つの時間的限定をもって達成されるのだということを、大拙は「体験」の強調を通じて主張しているのである。無論、臨終往生説も時間的継続としての修証一等説も、大拙のいう「体験」とは異なる形で、生死を中心的な主題とみなしていることは間違いない。宗教を生に活かすという意味では異なるところは無いが、大拙のいう「体験」とはその生の中に、生の内実を転換させる時間的な一点を明確に定めるこ

とを目論んでいるのである。

その「体験」を論じる上で最も有効な理論的枠組みとなったのは宗教学における神秘主義研究の伝統であったことは想像に難くない。宗教学的な文脈に合流させることで、大拙のいう「体験」は仏教的な開悟の体験だけに限定されず、東西の宗教を横断した普遍的な「体験」へとその議論領域を拡大させることを可能にしたのである。スウェーデンボルグであっても、エックハルトであっても、大拙の着眼点は彼らが単にそれまでの思想伝統を引き継いだ神学者であっただけでなく、みづから親しく霊界や神と触れあつた「体験者」であつた点にある。大拙にとって神秘主義論とは自身の宗教理解を捉える上で好個の理論であつたのである。

では、その大拙が殊更に「体験」を主張したことは何を意味しているのか。それは理性によつて捉えきれない動的な宗教意識を説明するために要請されたものであつたことは間違いない。人間は感覚器官に加えて思惟作用を用いることで万象を捉えて認識することができる。しかし、大拙のいう「宗教」は単なる感覚器官によつて捉えられるものでも、思惟によつて把握されるものでもなかつた。とはいへ、思惟の対象とならないということ、それが存在しないということの間には明確な区別が必要である。思惟や五官の対象とならなくとも、人間に交渉をもつことが可能である、そのような宗教性を大拙は主張している。そのため、大拙は「体験の事実」という言葉を用いるのである。思惟分別によつては捉えられないものを仮に想定したとしても、まさに思惟を超えているために、もはやそれについては、有無や善悪はおろか、それが如何なるものであるのかといった判断を加えることは自己矛盾に陥ってしまう。しかし、それを宗教として論じることが可能であるのは、その「体験」が事実として個人や社会の中に存在しているからに他ならない。個人の内的世界に決定的な転換をもたらした瞬間を、「体験」という語で限定し、さらに社会がこの概念を一般通念として認めたとき、本来不可説であるはずの宗教性が「体験」という言葉で措定可能になるのである。

そもそも如何なる宗教であろうとも、その教義の中には、非合理的な言説が多かれ少なかれ含まれている。大拙自身もそのことについて触れている。

周知のとおり、神秘主義者はみな、みづからの見解を説くのに逆説を好む。たとへば、キリスト教神秘主義者は次のやうに云ふで

あらう。「神は実在である。しかもかれは無であり、無限の空である。かれは全存在であるとともに非存在である。神の国は実在であり、客観的存在である。同時にそれは、わたし自身の中にある——わたしみづからが天国であり、地獄である」。エクハルトの「聖なる暗黒」や、「不動の動者」も同様の例である。神秘主義の文献から気の向くままにこのやうな言葉を拾ひだし、それで一冊、神秘主義非合理の本を編纂することもできるほどである。(『全集』第十四巻、四三七頁)

すなわち、ここでいわれる「体験」とは、思惟分別を超越した存在や原理との関係が、論理の上では結びつかないにもかかわらず、事実としては成り立っているという非合理性を説明可能とするための枠組みなのである。しかし、宗教理解のための枠組みとはいいつつ、この言葉はその非合理性の内実をそれ以上明らかにしない以上、宗教思想の面から見れば一種の行き止まりを意味する。さらに、「体験」という言葉は結果として、宗教を人間の心理的な事象の枠内に限定させることにもなり、問題は心理主義とそれに対する批判へと波及していく。しかし、大拙は体験のもつ形而上学的な意味よりも、その実践的意味をより強調した。

宗教体験が非合理であろうとも、その宗教体験によって生の在り様を転換させていくところにその体験の意義がある、というプラグマティックな考えを大拙は懐いていたと見ることが出来る。しかし、他方で宗教体験の内実を非合理ながらも論理によって明らかにしていこうという課題も放棄されることなく保持していた。この体験の論理化が果たされるのは、のちの禅思想の成立まで待たなくてはならない。

結

以上本章では大拙の宗教論全体を網羅する「神秘主義」の問題を考察してきた。彼は世界の宗教を「神秘主義」の立場から包括的に論じうると考えていた。しかし、それでもなお、スウェーデンボルグのように、神秘をあまりに具体的に描写しようとする人物に対しては距離をおいていたようである。

大拙の神秘主義論の特徴は、神との合一としての神秘主義を汎神論と位置づけ、それを華嚴教学の四法界の中に位置づけた点にある。このことは二つの意味を持っている。一つに、世界の宗教思想を大乘仏教と同じ議論の土俵に持ち込んだということ、そして一つに、神秘主義論に相当する理事無礙法界の上に、事事無礙法界という別の見方が存在することである。特に二点目は禅や華嚴経が神秘主義的宗教に優越するということを示す価値的主張へと連なっていく。

しかし、大拙の思想中で神秘主義論が一貫して同様の位置を与えられていた訳ではない。彼は「神秘主義」を、諸宗教を説明するための枠組みとして長らく使用していたのである。そのような理解の下では禅も神秘主義の一形態として位置づけられることになる。ところが、他方で、上述したような華嚴教学に基づく神秘主義批判も展開される。この二面性は大拙思想の矛盾を示すものではなく、その思想展開を意味するものである。彼は神秘主義に基礎を置く立場から、それを批判する禅思想の立場へと転向していく中で、相異なる言説を形成していったのである。ただし、マイスター・エックハルトに限っては神秘主義からの決別を果たした晩年の著作においても高く評価されている。それは理事無礙法界とみなされる西洋の神秘主義の中でも、理（神）の放棄が語られているからであり、大拙にとってそれは事事無礙法界への通路として理解されていたからである。すなわち、批判にせよ、賛辞にせよ、彼の理解の背景にあったものは（禅の立場から見た）華嚴の思想だったのである。

神秘主義論を汎神論的に理解することによって、上述の議論へと展開していくのであるが、他方で神秘主義を神秘体験の宗教として考える場合、それは同時に宗教体験の強調という文脈へと移っていく。大拙は宗教体験を「神との合一」として説明することを批判するのであるが、それは説明内容の問題であって、説明されるべき体験はあくまでも前提として存しているのである。「体験」という理解は、大拙思想の全体を通じてほぼ一貫しているものであり、神秘主義の位置づけが変わることがあっても体験の強調に関しては否定されることなく維持されている（「神秘主義」や「体験」といった枠組みが大拙思想においてどのように変化していったかという問題は、第四章にて詳述する）。

以上のように神秘主義論は大拙の体験主義的宗教観を表すものである。ただし、大拙が体験の内実を問題とするようになると、「神秘主義」という枠組みそのものは斥けられるに至る。その際の解釈の視点となった華嚴教学の四法界も、大拙にとっては体用論の展開の

一つであった。すなわち、彼の宗教観が体験主義、四法界、体用論といった諸要素から理解されていることが明らかになるのである。

一 岸本英夫『宗教神秘主義』大明堂、一九五八年、四〇〇〜四一頁。

二 次の一節はカントの『視靈者の夢』の中で語られたものである。「この著者の大著はナンセンスがいつぱいに詰まった四つ折判八巻から成り、それを彼は『天界の秘儀』*Arcana caelestia* という名のもとに新たな啓示として世に問う。そこで彼はしばしば自分が見た幻影によってモーセの最初の二巻の秘儀を解き明かし、似たような釈義の手法を聖書全体に適用する。こうした夢見心地の釈義はどれも今の私には無用である」(福谷茂他訳『カント全集』第三巻、岩波書店、二〇〇一年、二九四頁)。

三 スウェーデンボルグの原著はラテン語であるが、大拙が翻訳の際底本としたものは、その英訳版である。それぞれの著作の出版については以下の通り。『天界と地獄』(*De Caelo et ejus Mirabilibus et de Inferno, ex Auditibus et Visis*, 1758. *Heaven and its Wonders and Hell*, 1905.)、『神智と神愛』(*Sapientia angelica de Divino Amore et de Divina Sapientia*, 1763. *Divine Love and Divine Wisdom*, 1912.)、『神慮論』(*Sapientia angelica de Divina Providentia*, 1763. *Divine Providence*, 1907.)、『新エルサレムとその教説』(*De Nova Hierosolyma et ejus Doctrina Coelesti*, 1758. *The New Jerusalem and its Heavenly Doctrine according to What has been heard from Heaven, with an Introduction concerning the New Heaven and the New Earth*, 1908.)

四 ただし大拙は渡米前からスウェーデンボルグの存在を知っていた可能性がある。一八九六年の論文の中でエマーソンの文章を引用しているが、その中にスウェーデンボルグの名が挙がっている(『増補新版全集』第三十巻、四九頁)。しかし、そこではそれ以上の言及はない。

五 以上の歴史的経緯については、吉永進一「大拙とスウェーデンボルグその歴史的背景」(『宗教哲学研究』第二十二号、京都宗教哲学会、二〇〇五年)、参照。

六 吉永進一「大拙とスウェーデンボルグその歴史的背景」、四七頁。

七 古野清一「鈴木大拙師のプロフィール」(久松真一他編『鈴木大拙——人と思想——』所収、岩波書店、一九七一年)や、それを引用する Tatsuya Nagashima, "Daisetsu T. Suzuki, Internationally known Buddhist: Crypto-Swedenborgian?" *New Church Life* vol.112, The General Church of The New Jerusalem, 1993.では、大拙に対するスウェーデンボルグの影響が示唆されている。

八 大拙は処女作『新宗教論』で宗教と科学の相補的関係について論じている。そして宗教は科学によってその教義の真偽を弁別されるべきであると論じている。「故に宗教思想の中には、真偽相混じり、是非相交はると謂ふべし。真理は非真理と手を携へ、事実は非事実と肩を並ぶ、猶ほ鉦山より新たに掘り出されたる金塊の如し。必ずや智慧の炉鑪に入れて千鍛百練を経んを要す。科学は即ち炉鑪なり、鉗鎚なり、宗教の妄想を滅尽して独り其真髓を残留せしむ」(『全集』第二十三巻、一〇七〜一〇八頁)。

九 大拙はこれに続けて「迷信的神秘主義」という分類も示しているが、名前を挙げるのみで、詳細は論じていない。

一〇 例えば『禪』(一九六五年)では「禪はその逆説において、他のどの神秘的な教へにもまして、大胆なまでに具体的である」といふことである(『全集』第十四巻、四三八頁)とある。

一一 「特に外に一種を設けて禅宗を区分するもよけれど、禅宗にも可なりに他の此種の神秘主義と疏通する処があるから、今は其共有点から見て、暫く便宜のために此に編入しておくことにする」(『全集』第十六巻、四二五頁)。結果、彼は「禪的神秘主義」を独立した類型として提示することになる。

一二 木村清孝『中国華嚴思想史』平楽寺書店、一九九二年、二二二頁。

一三 木村清孝『中国華嚴思想史』、二二二頁。

一四 一が二に分れる前に、一の中に在るところのもの、これが智であるが、その智にはまだ働きが見えぬ。一が二に分れる所に、智の働きが出る。それと同時にそこに悲の働きが出る。悲は智の働き、智は悲の主体だと、かういふ具合に、智と悲とを見るとところに東洋的考へ方があると思ふ。」「『全集』第一六卷、六五頁)。

一五 大拙は『禅とは何ぞや』(一九三〇年)において次のように述べている。「十三世紀の頃に有名なエクハルトと云ふ人があつた。この人はキリスト教の正当派に属すべき人でないかも知れないけれども、その人の云うて居るところでは、仏教の思想に似たものがある」(『全集』第十四卷、五八頁)。

一六 大拙はエヴァンス訳(ロンドン、一九二四年出版)、ブレイクニー訳の、二つの英訳で読んだと述べているが、これらはそれぞれ以下のものを指す。

Meister Eckhart, *Meister Eckhart by Franz Pfeiffer*, ed. and trans. by Evans, C. de B, Watkins, 1924. 及び Meister Eckhart, *Meister Eckhart: a modern translation*, trans. by Blakney, Raymond Bernard, New York, Hagerstown, San Francisco, Harper & Row, 1941. (鈴木大拙著、板東性純・清水守拙訳『神秘主義』岩波書店、二〇〇四年、二八三頁)。ただし、大拙はフランツ・ブファイファーの編によるエクハルトのドイツ語原典をも引用している(D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism first series*, Grove Press, 1961, p. 126 参照)。

一七 香田芳樹『マイスター・エックハルト 生涯と著作』創文社、二〇一一年、六〇一七頁、参照。

一八 『キリスト教神秘主義著作集六 エックハルトI』教文館、一九八九年、七五頁。また英訳では、ブレイクニー訳、二〇六頁に該当する。

一九 エックハルト自身の文脈では、ドイツ語説教六において「単純な人々の想像では、神はあちあちらに、神はこちらにいるように神を見ている。そうではないのである。神と私、つまり私たちは一である。私は認識によって私のうちへ神を受け入れ、愛によって私は神の内に入るのである」(『キリスト教神秘主義著作集六 エックハルトI』、四三〜四四頁)と論じられている。また英訳はブレイクニー訳、一八二頁に該当。

二〇 エックハルトのドイツ語説教十二においては次のように示されている。「人が捨てることのできる最高で最大のものは、神のために神を捨てることである。さて、聖パウロは神のために神を離れたのである。彼は神から手に入れることのできる一切を捨て、そして、神が彼に与えることができる一切を、また神から受容できる一切を捨てたのであった。彼がこれらを捨てたとき、神のために神を捨てた」(『キリスト教神秘主義著作集六 エックハルトI』、七三〜七四頁)。また、英訳の該当箇所は、ブレイクニー訳、二〇四頁。

第二部 鈴木大拙の思想形成史

第四章 大拙思想の三期区分仮説

——「神秘主義」の評価を基軸として——

序

鈴木大拙の思想研究はこれまで多様な方面からアプローチされてきた。しかし、彼の思想の内在的な時代区分の試みは、管見の限りこれまで一度も為されてこなかった。その理由は、彼の著作が量的に見て膨大であり、質的に見て多彩であるという点にあるのはもちろんだが、それ以上に、彼の著作の構成があまりに複雑なものであるという点が大きい。彼は書き下ろしの著作だけでなく、それまでの論考を集めた論文集としての著作を多数刊行している。それぞれの論文集に収められた諸論文は、必ずしも一定の年代のものに限定されるものでなく、その著作の刊行の直近のものと、そこから年代的に遠く隔たったものとを同一書内に収録していることがある。顕著な例として、『禅の研究（昭和三十一年版）』では、一九〇六年から一九五三年までの論文が一纏めにされている。他の多数の著作についても事情は同じで、刊行年から見ても遠い年代の論文によって著作が構成されていることが多々ある。このため、大拙の著作を年代順に読んだとしても、彼の思想的変遷を詳細に追うことは難しい。大拙の著作に収められている諸々の論文の初出年代は、『全集』各巻の後記に編集者である古田紹欽が紹介しているものの、その情報量には限界があった。近年まで、大拙思想の歴史的展開を明らかにするという試みは資料的見地からみても限界があったことは否めない。しかし、新たに岩波書店から刊行された『増補新版 鈴木大拙全集』と、その編集者である桐田清秀による『鈴木大拙研究基礎資料』が二〇〇五年に松ヶ岡文庫叢書として刊行されたことによって、詳細な年譜と著作年表が新たに公開され、大拙の各著作に収録された諸論考の初出年代が明らかにされたのである。本論はこの『鈴木大拙研究基礎資料』に依拠することで、大拙思想の形成の描出を試みるものである。

後述するように、本章では大拙思想の時代区分の試みを「神秘主義の評価」という観点から考察する。この観点を採ったことは以下の事情に由る。第一に、彼の著述活動を区分する視点が限られているということがある。彼の生涯を通じて一貫して論じられているテ

一マを取り上げる必要があるが、彼が最初期から最晩年まで語り続けたテーマとしては、「宗教」もしくは「禅」といったものが挙げられる。特に後者の「禅」という観点は、禅学者である彼の思想を区分する上で説得的に見えるだろう。

実際、彼の禅研究をいくつかの時代に区分することは可能である。例えば、彼が依拠する禅籍の拡がりに応じて彼の禅研究にいくつかの転機を見出すことができる。(一) 彼は処女作『新宗教論』から一九一四年の『禅の第一義』までは臨済宗の宗門内で流通していた典籍を主な出典として利用していた。夢窓疎石(一二七五〜一三五一年)や大應国師(南浦紹明、一二三五〜一三〇八年)、もしくは白隠慧鶴(一六八五〜一七六八年)といった日本禅宗の直系の祖師たち、中国の祖師に関しては『碧巖録』や『無門関』に登場する著名な禅僧が、彼の典拠の中心であった。(二) しかし、『禅の研究(大正五年版)』(一九一六年)になると、彼は『景德伝燈録』を始めとする僧伝を参照しながら、みずから中国禅の歴史に分け入っていく。その立場も未だ宗門に伝承されている歴史の確認作業であって、近代的な学問としての歴史記述には至っていないかったものの、宗門の伝統を相対化しようとする志向を有していた。(三) そして、敦煌から発見された文書群の中に北宗禅の燈史が含まれていたことによって、南宗禅中心の禅宗史をも相対化し、南宗禅と北宗禅の緊張関係から新たな思想史を描き出すことが可能となった。このような視点も確かに大拙の著述上の時代区分ではある。しかしそれは未だ「思想」上の時代区分ではない。すなわち、この区分では、彼の禅理解の一端は追えても、彼の宗教思想全体の変化を明らかにすることはできない。彼の「宗教」観全体を規定する枠組みは、禅よりも広い視野から捉えねばならない。

そして、その条件を満たすものが「神秘主義」である。仏教の研究者である大拙の思想に「神秘主義」というカテゴリーが深く浸透していることは奇異に見えるかもしれない。見方によれば、大拙は仏教を西洋世界に紹介する際の理論的方便として「神秘主義」という概念を道具として用いたのだと考えることもできる。実際、晩年の英語講演などには、そのような傾向が見られる。宗教の超越性を形容する際、*mysticism* や *mystery* の語は西洋人の理解を後押しするものであることは間違いない。しかし、そのような表面的な使用に止まらず、大拙の思想は「神秘主義」と深い関係を有している。「神秘主義」という概念を受容することも、また放棄することも、どちらも彼の思想の核に関わる出来事だったのである。このことは本章以下、第二部全体を通じて明らかにされることとなる。

大拙の宗教理解の中心に「神秘主義」があったことは既に第三章で論じた。しかし、大拙は「神秘主義」を後に華嚴教学の四法界の

観点を援用してみずから批判するに至る。このように「神秘主義」という概念は、彼の中では必ずしも一定の評価を得られず、ときに賛同され、ときに批判されるという一見すると矛盾する言説が存在している。

七十年以上の著述活動ということを考慮すれば当然であるが、大拙の関心は時期によって偏りがある。宗教思想という大きな領域を逸脱することはないが、それでも年代毎に特徴がある。禅や仏教、もしくは東洋思想の宣揚ということが、彼の著述の動機付けとして一貫して存していたことは間違いないのだが、それでも最初期から最晩年まで通有しているテーマは数少ない。そして、その希有な主題の一つが「神秘主義」であったのである。ただし、ここでいう「神秘主義」もしくは「神秘教」とは、「キリスト教神秘主義」や「ヒンドゥー教神秘主義」といった具体的な宗教伝統を指すのではなく、そのような宗教伝統を包括的に捉える宗教学的カテゴリーとしての概念を意味する。

第一節 「神秘主義」評価にみる三期区分の試み

神秘主義をめぐって大拙の言説は一定しない。しかし、彼の著作を詳細に見ていくと、それが彼の思想の矛盾した側面を意味しているのではなく、思想そのものが変遷していることを物語っていることがわかる。むしろ「神秘主義」の問題を考察することによって、大拙の思想がどのように変化しているのかを探ることが可能となる。神秘主義は大拙にとって世界の諸宗教を横断的に理解することを可能にするものであったが、同時に大拙の思想を縦断的に理解するための足がかりともなるのである。そこで本章では、以下「神秘主義」への評価を基軸として、大拙思想の形成と展開を明らかにしていく。

そこでまず、大拙の神秘主義論がどのように変化しているのかを各時代の著作や論文から実際に確認してみたい。

世の人往往にして云ふ、禅は一種の神秘教ミスチンズムなり、と。

固より門外漢のことにしあれば、其評の失当なるは今更弁ずるまでもなしとはいへ、一犬虚を吠えて万犬実を伝ふるの習、一向

に顧みぬも策の得たるものにはあらざるべし。依りて聊か葛藤を打して其妄を駁せんと思ふ。……

果たして然らんには、神秘教は基督教の欠点を其ままに伝へたるものにして、基督教が受くべき非難はまた神秘教の受くべき所なるべし。何をか基督教の欠点と云ふに、まづ基督教が人心に菩提或は神性と云ふべきもの、煩惱或は神性ならぬものとして二つあるよりを説く処は即ち哲学の所謂二元論にして、到底実地の経験にかなへるものにあらざること、是一の欠点。次に万物の外に神なるもの実在すと説きて、之と神秘的に冥合感通せんとするは、また二元論の本色にして吾人の会得する能はざる所、是二の欠点。既に是等の二大欠点ある以上は、神秘教と禅と相去る千里万里も啻ならずと謂ふべからざるか。『増補新版全集』第三十卷、六一―六二頁、初出一八九六年）

この宗〔禅宗・蓮沼〕は仏教の中でも独特のものであるばかりでなく、私は広く仏教一般の歴史の中でも甚だ特異なものと思ふ。その教理は、いはば一種の瞑想的神秘主義といつてよからうと思ふが、……（『全集』第十二卷、六頁、初出一九〇六年）

神があるとか、精霊があるとか、萬物の根源は無限で、絶対で、独在で、そして無窮の生を有し、悲智円満の如実であるとか云うても、言葉だけ、又は論理によりたる推測だけでは本当の処はわからぬ、どうしても実地に之をわが心の上に体得せねばならぬ。そして実際そんなことが出来るものであると云ふのが、神秘主義の根本なのである。かう云ふと、宗教と云ふ宗教は皆神秘主義の上に立たねばならぬとしてよろしい、只程度の問題である。（『全集』第十六卷、四〇四頁、初出一九一六年）

神秘主義は、哲学・論理の体系としては成り立たぬが、宗教の極致はここに在る。主知主義の決著は神秘主義だといふよりほかない。（『全集』第十一卷、四六七頁、初出一九二八年）

然しながら、名号の独在性が認められ、従つて、名号の中に機法の二元的対立が消え去ると断定せられるなら、それは神秘的経験

の表明であつて、形而上学的反省のそれではない。称名念仏より生ずる経験は、看話工夫より結果するものと、同質の意識態である。(『全集』第四卷、三四一頁、初出一九三七年)

普通に吾等はよく直観又は直覚などといふ文字を使う。さうして仏教は神秘教であるとか、ないとかいふやうな噂さへもするが、而して自分らも會ではそんな考へ方をした事があるが、是等も文字はよほど人を過まりやすいのである。そのみならず、どうも仏教に於ける見性の体験は、キリスト教者の云ふ如く、神秘的直観といふ文字では、どうも充分に此間の消息を伝へ能はぬやうに思はれてならぬのだ。(『全集』第七卷、二九二―二九三頁、初出一九三九年)

併し禅経験の自己同一性とでも云ふものは、それと大いに違つてゐます。所謂神秘主義の二が一となると云ふのは、まだ二つに囚へられてゐて、その二つがいつも残つてゐる。それでなければ一が残つてゐる。二つのものが一つになる。一つの中へ包まれると云ふ時には、どうしても二つのものを離れられない、離れたと云つても、二でなければ一がある。二に対する一である。即ちもとの二である。(『全集』第十三卷、五〇七頁、初出一九四一年)

かういふわけだから禅はこの世の中から我々を無関係にして、自分のまはりに渦巻いてゐる騒ぎの傍觀者に仕立てようとはしない。神秘主義といふ言葉が離脱主義の意味に解せられるならば、禅とは神秘主義ではない。(『全集』第十二卷、二五三頁、初出一九五三年)

これを「悟り」といつてよい。さうしてこれが最も東洋的なるものの真髓をなしてゐるやに、自分は感じる。西洋思想史の上にも、これに等しきものがないでもない。いはゆる「神秘主義的」なるものである。(ちなみに、自分はこの語を好かない。東洋的感じ方には「神秘」はない。いづれも眼前歴歴底だ。)(『全集』第二十卷、三二一―三二二頁、初出一九六五年)

以上の引用は大拙の言説を年代毎に列挙し、その変遷を明らかにしたものである。最初期の大拙は先に考察したように、神秘主義をキリスト教の延長として理解しており、その二元論的な宗教観を批判している。しかし、二〇世紀初頭から大拙はその立場を転じて、禅宗を神秘主義の一種として位置づけようとする。前章で考察したように、この目論見は『禅の立場から』（一九一六年）第二篇において最も体系的な形で為された。さて、一九二〇年代、三〇年代を通じてこの立場は維持されているが、一九四〇年を直前にした一九三九年の『無心といふこと』では、この立場を一転させ、再び禅と神秘主義との隔たりを強調するようになっていく。一九四一年には、禅と神秘主義が「体験」としては共通する側面を有するものの、完全には一致しないという旨を明らかにしている。晩年になると禅を神秘主義の一種とみなしたことをみずから撤回している。

さて、以上の引用を概観すると彼の立場が二度変化していることが判明する。最初の変化は、二〇世紀の初頭、そして次の変化が一九三〇年代後半である。この二度の転回に挟まれた約三〇〜四〇年間に積極的な神秘主義論が語られている。この結果を踏まえると、神秘主義との距離を基軸として大拙の思想は三期に区分することができる。まず最初期の諸論考で見られるように禅と神秘主義の関係を否定的に捉える前期（第一期）、禅や仏教を神秘主義という枠組みの下に位置づけることで宗教全体を論じようとした中期（第二期）、そして禅思想の構想の下で神秘主義という枠組みからの脱皮が図られる後期（第三期）である。本論第二部は大拙思想の形成を描くことを目指すものだが、本章ではその中心を為すものとして、この三期区分仮説を新たに提示したい。以下ではこの時代区分の仮説を可能な限り実証的に論証していきたいと思う。

第二節 ジェイムズ宗教学との出会い

上述の三区分説が妥当か否かを考察する上で必要なことは、その区分を構成させている思想変化の内実を明らかにすることである。まずは、大拙に立場変換をさせた明確な原因を見出すことによって、その変化が偶然のものでないということを示したい。一九三〇年

代後半からの二度目の転回の意味については次章以下で詳述することとして、本章ではまず、最初の転回、すなわち前期思想から中期思想への転回を考察していきたい。

では、大拙が二〇世紀初頭に神秘主義を肯定するようになった理由とは何か。その最大の要因はウィリアム・ジェイムズからの影響以外には考えられない。すなわち大拙がそれまでの仏教的教養に加えて宗教学的知見をみずから取り入れたことが直接の要因である。

近代の学としての宗教学が成立するのは一九世紀後半のことである。一八七〇年代後半にはヨーロッパ各地の国立大学で宗教学もしくは宗教史の講座が神学の拠点たる教会から独立して開設されたことにより、複数の宗教を比較するという方法論が制度的に可能となった。そしてM・ミュラー（一八二三～一九〇〇年）による比較神話学や、C・P・ティール（一八三〇～一九〇二年）の宗教史研究を嚆矢として、二〇世紀の宗教学は宗教史学、宗教人類学、宗教社会学、宗教心理学、宗教現象学といった多種多様な研究様式を確立させたのである。

このうち、大拙が意識的な摂取を試みたものは、宗教心理学である。宗教現象を人間の心理的要因に還元させようとするこの立場は、早くはヒューム（一七一～一七六六年）やフォイエルバッハ（一八〇四～一八七二年）の宗教批判の中に見出され、また他方ではシュライエルマッハー（一七六八～一八三四年）の直観主義の中にもその萌芽を有していた。特にシュライエルマッハーは「直観と感情」に宗教の核心を見出していた。彼自身はあくまでも宗教に独自の領域があることを主張しており、それを「心理学」に還元することには慎重を要するが、彼の研究は実質的には二〇世紀以降の体験主義の理論的な拠り処となったのである。

一九世紀末から二〇世紀初頭にかけて、宗教現象を人間の心理的現象、すなわち人間意識の「体験」として強調した人物の一人がウィリアム・ジェイムズである。彼は『宗教的経験の諸相』（一九〇二年）において様々な神秘体験の事例考察というアプローチから宗教の本質に迫ったのであるが、ジェイムズがこの著作中で神秘主義の諸類型を提示しているように、「体験」を本質とするこの立場ではおのずと神秘主義が強調されてくる。

では、日本における宗教学の成立はいったらうか。アカデミックな機関における講座開設を一つの基準とするならば、日本における宗教学の成立は、東京帝国大学文科大学に宗教学講座が開設された一九〇五年とみられている^三。しかしこれに先立つ一八九六年には、

岸本能武太（一八六六―一九二八年）と姉崎正治（一八七三―一九四九年）によって「比較宗教学会」が設立されるなど、一九世紀末にはヨーロッパ宗教学の問題を継承した活動が開始されていたといえる。しかし、大拙は一八九七年に渡米しているため、彼の宗教学受容は日本では為されなかったといえる。

大拙がジェイムズの宗教論へ接近するのも、アメリカ滞在中のことであったが、渡米以前からも彼はジェイムズへの関心を有していた^四。西田の処女作『善の研究』の中心概念である「純粹経験」がジェイムズのそれに影響を受けたことは広く知られており、加えて西田にジェイムズの『宗教的経験の諸相』を紹介したのが大拙であることも、その書簡から窺える。

近頃ハーヴァト大学のジェームス教授の Offered Lectures 講義 せる The Varieties of Religious Experience を読む（君も此書は既に知れるならんと信ず）頗る面白し、自余の哲学者の如く無理に馳せず、多くの具体的事実を引証して巻を成す、同教授は余程宗教心に富むと見えたり、……頃日ゼームス氏の書を読むに至りて、予の境涯を其のままに描かれたる心地し、数年来なき命の洗濯したり、……近年俗塵に陥りて少しの修行なし、ゼームス氏の書予を益したる所多し、『増補新版全集』第三十六卷、二二二頁、一九〇二年九月二三日西田幾多郎宛書簡）

大拙はアメリカで *The Varieties of Religious Experience* が出版されるとすぐにそれを読了、その感動を西田に伝えているように、在米中も大拙も宗教思想、宗教学の動向に目を配っていたようである。

厳密に言えば、大拙がジェイムズにいち早く注目していたのも、大拙が自身の関心に沿ってアンテナを広げていたことにも由る。渡米前の「禪は神秘教なるか」（一八九六年）という論説では、大拙は当時既に禪が神秘教（ミスティシズム）の一種と評されていることを受けて、それに反駁している。

仏教の宗派固より多岐なりとは云へ、既に仏教と云はるべくんば何れの宗旨も皆仏教の特色を具有せざるはなからん。而して仏教

の、基教と大体において相異なる所は、一は一元論にして他は二元論なるに在るを知らば、其分派たる神秘教と禪との間にもまた同様の差別あるべきわけならん。(『増補新版全集』第三十卷、六二頁、初出一八九六年)

大拙は禪とミスチヅムの問題を早くから考えていた。このときは明確に禪と神秘主義との連続性を否定しているが、それは神と人間とを二元的に捉えようとするキリスト教批判の延長としてであって、神秘主義そのものの文脈に内在的なものではない。

また大拙は同じ頃、西田との往復書簡の中でもお互いに宗教論を議論していたのだが、ここでは「ミスチック」も話題に含まれていない。その事情をもう少し詳しく追ってみよう。

直覚と曰ふ以上はミスチックに相違なけれど、予はミスチックと曰ふを嫌ふ、何となればミスチックには宗教あると同時に哲学分枝即ち分別、論理の痕跡を食めばなり、予は禪をして飽くまで美的、詩的方面を主張せしめんと欲す、神を知るとか、絶対に冥合するとか曰ふは不可なり、(『増補新版全集』第三十六卷、一一三頁、一八九七年一月一〇日西田幾多郎宛書簡)

さて、ミスチックの論につき貴説成程御尤なり、余は充分にミスチック派の哲学史を知らず、随ひて精細の意見を述ぶる能はずと雖、仰の如くんば、ミスチックは哲学と宗教とを混同し、智と意とを取り違へたるため、一見頗る不健全不合理の看をなすものなるべし、ハルトマンの其自らは健全なる思想と言ふは適評なるに似たり、予他時もし閑を得ばミスチック派哲学をも研究したしと思ふ、(『増補新版全集』第三十六卷、一二九頁、一八九八年二月二〇日西田幾多郎宛書簡)

この二つの書簡の間に西田からの返信があったと考えられるが、その内容を確認できる資料は残っていない。少なくとも、ここからわかることは、西田やハルトマン (Karl Robert Eduard von Hartmann、一八四二～一九〇六年) が大拙のミスチック研究を促した一つの背景となったということである。それまで否定に傾いていた大拙の神秘教観を積極的なものに変えたことは確かである。そして『宗

教的経験の諸相』(一九〇二年)との出会いを契機に、この構想が実現したと考えることができる。

そして実際に『宗教的経験の諸相』が刊行されると、彼の態度は一変する。西田宛書簡では次にように述べられている。

坐禅の実践が神秘主義の一種であるとすれば、それは、圧倒的な知性的傾向をもつ心にとって大変な困難であるに違いありません。詩的直観とか想像力といわれるものは、そうした知性的な心をたいして求めていません。そうした心はいつも事物を知性的に見ようとする傾向がある、つまり、この具体的世界には抽象的に存在するものなどどこにもないのに、知性的な心は事物を抽象的な姿において見ようとするのです。ところで、まず始めに必要なことは我々の意識の最も深い奥底で感得される実際上の体験 (actual experience)、具体的で個人的な経験 (concrete personal experience) です。一度この神秘的で伝達不能な経験 (mystic, uncommunicable experience) を体得すれば、その経験に対してどんな説明を加えることも可能となるでしょう。『増補新版全集』第三十六巻、二四八頁、一九〇四年三月一九日西田幾多郎宛書簡) 五

ここでは譲歩的ではあれ、坐禅の実践を神秘主義の一種に比定しようとする態度が見られる。特に坐禅における実際上の体験 (actual experience) を、神秘的で伝達不能な体験 (mystic, uncommunicable experience) として言い換え、それを求めるように勧めている点には、それ以前とは明確に異なる態度を見て取ることができる。このような事情から、二〇世紀初頭に大拙が神秘主義肯定の立場へと変化する背景に、ジェイムズの宗教学研究との出会いがあったことが明らかになるのである。

第三節 ジェイムズ宗教学の受容

しかし、大拙がジェイムズ思想を「受容した」ということを明らかにするには、さらなる考察を必要とする。中期思想を通じて大拙がジェイムズの枠組みに依拠しているということはどのようにして確かめられるだろうか。彼は大谷大学での講義にこのテキストを使

用したことがあるが^六、このことは大拙思想の中に取り込まれたということを直接的には示していない。

この点のより直接的な説明を試みた先行研究として兵頭高夫「鈴木大拙と神秘主義」^七がある。兵頭は大拙が「神秘主義」の諸特色をどのように捉えているのかという視点を切り口にジェイムズとの関係を論じている。

大拙は『禅の立場から』(一九一六年)、『禅と念仏の心理学的基礎』(一九三七年)、『禅の諸問題』(一九四一年)という三つの著作の中で、神秘主義の特質を箇條的に列挙している。『禅の立場から』においては、各神秘主義の通有性として、(一)直覚を貴ぶ、(二)内的生涯を重んず、(三)矛盾的云ひあはし、(四)消極的のべかた、(五)象徴主義、という五項目を列挙する(『全集』第十六卷、四〇六〜四〇九頁)。次に『禅と念仏の心理学的基礎』では禅の悟得体験の特徴として、(一)非合理性 Irrationality、(二)直覚的瞥見 Intuitive insight、(三)権威性 Authoritativeness、(四)肯定 Affirmation、(五)彼岸(ビヨンド)意識 Sense of the Beyond、(六)非人格調 Impersonal Tone、(七)高揚感 Feeling of Exaltation、(八)瞬間性 Momentariness、といった諸項目を数える(『全集』第四卷、二〇五〜二一一頁)。そして『禅の諸問題』においては宗教経験を(一)言詮不及、(二)一種の認識性、(三)権威、(四)没我性、(五)刹那性という五箇条で類型化している(『全集』第十八卷、五四頁)。

ここでこれら三種の規定方法をそれぞれA規定(『禅の立場から』における五項目)、B規定(『禅と念仏の心理学的基礎』における八項目)、C規定(『禅の諸問題』における五項目)と呼ぶこととする。兵頭は大拙によるこれらの三つの指標の背後に『宗教的経験の諸相』の存在を指摘しており、これらの諸規定がA、B、Cと順を追って整理されていき、結果として大拙の類型がジェイムズの掲げた規定と近似してくると主張している^九。ジェイムズは前掲書第十六・十七講「神秘主義」において、神秘主義を指し示す標識として(一)言い表わしよがないこと ineffability、(二)認識的性質 noetic quality、(三)暫時性 transiency、(四)受動性 passivityの四項を挙げた。この規定は長く神秘主義を論じる際の参照枠とされている。確かに大拙のC規定とジェイムズの規定の間にはかなりの重複を見出すことができ、大拙がジェイムズの規定を参照していたことが窺える。

しかし先の兵頭の見解にはいくつかの疑問と問題がある。一つに、『禅の立場から』のA類型とジェイムズの類型がさほどの近似を見せていないこと、一つに、初出の順序が前後するため、兵頭のように「理論的整理が進められ」と見ることはできないという点

である。『禪と念仏の心理学的基礎』（一九三七年）でB規定が説かれた前半部分は英著 *Essays in Zen Buddhism second series*, 1933 の邦訳であり、他方、論文集の形式を採る『禪の諸問題』（一九四一年）の中で、C規定が論じられた「看話と念仏」は一九二七年初出である。従って厳密に言えば、大拙の諸規定の成立は実際にはA、C、Bという順序を辿る。大拙は一九二七年「看話と念仏」におけるC規定でジェイムズの宗教経験論を受容したものの、禅経験を扱うB規定ではそれとは異なる独自の規定を改めて考えたとみるべきである。ただし、そのB規定においてもジェイムズの名が参照されており、引き続き影響を受けていたことは間違いない。この点を確認することは大拙の宗教論の展開を考える上で、重要な意味をもっている。大拙思想における「宗教体験」は、一九四〇年以降になるとそれまでとは異なった位置づけを与えられることになるが、ジェイムズの影響が顕著に表れるのも一九三〇年代中頃までであるということは、その考察を裏付ける一つの根拠となる（このことの意味は第五章の考察によって明確になる）。

さて、大拙に対するジェイムズの影響とということを考える際にもう一つ手がかりとなるテーマがアルコールと宗教経験の関係である。ジェイムズは神秘主義論の中でアルコールが人に神秘体験をもたらすことを明らかにしている。

事実、アルコールは人間のなかの応諾機能の大きな推進力なのである。それはその愛好者を事物の冷たい外面から光り輝く中心へ連れ込んでゆく。それは、その瞬間、彼を真理と合体させる。人々は単に墮落したからアルコールを追求するというわけではない。貧しい人々や無学な人々にとっては、アルコールはシンフォニー・コンサートや文学の代用なのである。……酩酊した意識は神秘的意識の一片である。一〇。

このようなジェイムズの見解を、大拙は以下の部分ではそのまま採用しているように見える。

宗教的陶醉の気分はアルコールの注射とは大分違ふが、此気分が「無限」に通ふ関門では、ないか知らん。「有限」からの圧迫で、いつも悩んで居る自分が、ひよつと宗教的陶醉気分を味はされると、如何にも余裕が出来たやうになる。天地をも吞却して尚ほ余

りある底の気分は、アルコールでは醒めて苦しむが、宗教的になると、よき実を結ぶと信じてよい。心理学的に、生理学的に、アルコールも宗教も同一現象を呈するとしても、よき木はその果実にて知らるる、宗教にはプラグマチズムがきく。『全集』第十九卷、五九九頁、初出一九二六年)

これは『随筆 禅』(一九二七年)に収録された一文である。しかし、『一禅者の思索』(一九四三年)になるとその見方は一転する。

それが酒を飲むと、ひよつと上下がとれて来る。心の上下だけでなく、軀の上下もとれて来る。……嬰孩性を取り戻したい気がするものである。……酒も鬱憤晴らしに適度に飲めばよいが、大抵はさうは行かぬもので、たらふく飲んで酔っぱらふことになる。かうなると人間性などは何処へ往つたかわからなくなってしまう。(『全集』第十五卷、七九〇頁、初出一九四二年)

一九四〇年代になると、大拙は単に心理学的様態から不可説の宗教意識を論じる立場から、体験そのものの思想性を主張するようになっていく。それに伴い、大拙は単に心理作用を高揚させるだけの酒類、薬物に対しては距離をおくようになったのである。

アルコールの宗教性を認める先の引用は一九二七年の著作からであるが、ジェイムズの規定をほぼそのまま取り入れている神秘主義のC規定が一九二七年の論文であったことを考えると、大拙のジェイムズ受容はこの時期に最も顕著に見て取ることができるだろう。この宗教心理学的傾向は『禅と念仏の心理学的基礎』などが出版される一九三〇年代後半まで引き継がれていくことになる。

以上の考察に従えば、大拙は一九〇二年の出会い以来、徐々にジェイムズの学問的枠組みを援用していき、一九二〇年代から三〇年代半ばにかけてそれを十全に發揮した思想を展開したのである。本論では、この三十年間を大拙思想の中期とみなす。そしてそこから遡及して、一九〇二年までを前期とし、また一九三〇年代後半以後を後期とする三期区分を仮説として提示したい。

大拙思想と宗教学との関わりで重要な点はさらにある。それは「宗教体験」の強調である。大拙の宗教論を問題とするとき、不可避に直面する語が「体験」であったことは、真宗における機法一体、もしくは道元の身心脱落の考察を通じてその一端が窺えたはずであ

る。大拙思想における「体験」は、その位置づけと内実を変遷させながらも、最晩年まで維持される要素であった。大拙がいかに体験を重要視していたのか、それを次の引用から確かめたい。

禅学の心理は各宗教に通じたる一大事実にして、苟くも宗教上に大安心を得たるものは、皆此の心理的経験あり、(『全集』第十八卷、三四二頁、初出一九一〇年)

どの宗教も体験から始まつて哲学や神学に出る。神学から体験を出さうとすると、有無の論理に束縛せられて左支右吾となる。冠履を顛倒して居るからである。(『全集』第十七卷、二四四〜二四五頁、初出一九二五年)

実に宗教をして可能ならしむるものはこの個人的宗教体験であつて、従つて今日此処に最も考ふ可き重要な眼目となつてゐるものなのである。(『全集』第十四卷、一一〜一二頁、初出一九三〇年)

宗教と云ふものから見ると、それは人間の精神がその靈性を認得する経験であると云はれるのである。宗教意識は靈性の経験である。(『全集』第八卷、二四頁、初出一九四四年)

所謂る至上の覚りは、それを体験することにはかならない。論理といふものは、体験自体を区別しようとするものであると云つた方が適當かも知れない。(『全集』第二十二卷、一八〇頁、初出一九五七年)

ちと前置きが長くなつたが、この一編で簡単に触れておきたいのは、禅宗の悟りと真宗の「信心決定」とは、その実質において、同一の心理的経験であるといふことである。(『全集』第二十卷、三四六頁、初出一九六六年)

さて、引用が多くなってしまったが、大拙思想における「体験」の位置づけを確認するための資料として、これらの言説を見逃すことはできない。上記の引用は、日本での著述が本格化する一九一〇年代から、生涯を閉じる一九六〇年代までの各年代から選んだものである。体験の位置づけが微妙に変わってはくるものの、彼の主張が一貫して「体験」に基礎づけられていることが、これらから判然とする。では、この体験主義ともいべき宗教観はどのように形成されてきたのであろうか。

一般に臨濟禪が曹洞禪と区別される特徴的な点は、「見性」を認めるか否か、というところにある。大拙は円覚寺での参禅期、一八九六年一二月の接心において見性に至ったといわれている。そのため、大拙の禅体験の強調、もしくは宗教体験の強調は、彼自身の禅体験に始まるとみることができるが、果たしてそれはどれ程の妥当性をもつものであろうか。大拙が経験した「禅体験」と、大拙が語る「禅体験」という言葉を、即座に直結させることは可能であるのか。禅と体験の関係を知るために、大拙が学んだ禅がいかなるものであったのかを確かめなくてはならない。すなわち、大拙の思想的基盤として、彼が影響を受けた禅宗の伝統がどのようなものであったかを考察する必要がある。

第四節 禅宗の伝統からⅠ — 言語への批判 —

一八九一年の七月から二十一才の鈴木貞太郎は円覚寺に滞在し、今北洪川、釈宗演と二人の巨匠に参じて、臨濟禪の法燈に連なることとなる。日本における臨濟宗は現在では十四派を数えるが、宗内の分派状況がこの十四派として成立したのは、一九〇八年のことである。各派毎に教義の違いはないものの、それぞれの本山を先導した禅僧達の活動の内容によって、自ずと個性が現れてくる。その中で円覚寺は今北洪川・釈宗演の居士禅指導が盛んで、山岡鉄舟や夏目漱石といった当時の著名人が多くその警策を受けた。

大拙はまず洪川の下に就くが、彼は間もなく遷化し、続いて洪川の法を嗣いで円覚寺管長となった釈宗演の弟子となる。洪川から直接指導を受けた期間は半年程であるが、当時の禅堂内の雰囲気と今北洪川の人格的薫陶は、半世紀を経た後に『今北洪川』（一九四六年）

の中で「別世界に這入ったやうに思った」(『増補新版全集』第二十六卷、一八〇頁)と回顧されている。

しかし、彼が生涯を通じた師として深く関わることになったのは釈宗演であった。宗演は一八八五年に慶應義塾に入学、そして一八八七年には同塾を卒業し、一人スリランカへ留学、三年間の在地修行の後に帰国し、以後今北洪川亡き後の円覚寺を管長として支えた。その後、宗演は一八九三年にシカゴで開催された万国宗教会議に参加することになるが、その講演原稿を英訳したのが鈴木貞太郎であったことは広く知られている。またこの会議を通じて宗演がポール・ケラスと知己になったことは、後の大拙が渡米する契機となる。宗演は一九〇五年再び渡米して、禅、そして仏教を伝道すべくサンフランシスコやロサンゼルスといった西海岸の各地、さらには大拙が滞在していたシカゴを経て、ニューヨークやワシントンを巡ったが、一年半に及ぶこの旅程の傍らには常に通訳として大拙が同行していた。大拙が国際的な禅学者として活躍することとなったのは、もちろん大拙個人の資質に大きく支えられるところではあるが、他方で上述のような釈宗演の国際的活動による草分けがあつて初めて可能となったという、その背景も見逃すことはできないのである。では、大拙はこの円覚寺の法統からどのような思想的影響を受けたのかということに再び焦点を移したい。より厳密に言えば、大拙が学んだ禅とはいかなるものかということが問題となる。しかし、禅の修行が禅堂生活における実践修行をその中核とするものであり、言語分別による把握を退けるものである限り、そこで学ばれる内容を「思想」と呼ぶことはできない。

余は鎌倉行ニヨリテ大ナリトハ云ヒ難ク候得共少シ得ル所アリシト自思仕候 固ヨリ禅学本部ノ悟入ニハアラネドモ平生ノ所行ニ
関シ一二ノ新注意ヲ得申候、坐禅ハ益ナキヤウニ見ユレドモ其実大得ナモノト被考候、(『増補新版全集』第三十六卷、三三頁、一
八九一年九月六日山本良吉宛書簡)

これは円覚寺での参禅について学友山本良吉に送った書簡の一節である。大拙が禅に惹かれたのは、日々の生活を律していく修養としてであつて、学問的な対象ではなかったことがここから窺うことができる。

しかし禅がいかに実践的であろうとも、自身の方向性を全く規定しないことはできない。教外別伝、不立文字、直指人心、見

性成仏、これら四つの言葉は禅宗の立場を表すものとして、中国禅の祖師達の間でも早くから流通していた。日本における臨済宗の建立を宣言した栄西の『興禅護国論』（一一九八年）でも既にそれは見て取れる。

この故に、禅宗は文字の相を離れ、心縁の相を離れ、不可思議にして、畢竟不可得なり。いはゆる、仏法は法の説くべき無き、これを仏法と名づく。……この故に、祖師は不立文字、直指人心、見性成仏せしむ、いはゆる禅門なり。一三

中国禅の伝統を継ぐ日本の禅宗において、これらの語がみずからの立場を示すものとして用いられていたことは間違いない。

大拙も最初期の論考においてこの言葉を引用している。一八九六年の「エマーソンの禅学論」において彼は次のように断言する。

禅学とは何ぞや、結跏趺坐の謂乎、棒喝を行ずるの謂乎、「恁麼、作麼生」の謂乎、花紅柳緑と澄ましこむの謂乎。もし儀相文字にのみ拘泥したらんには禅学の価たる三文銭も尚ほ高しと謂はざるべからず。さらば禅学とは何ぞ。曰く不立文字、教外別伝、見性成仏、是なり。〔増補新版全集〕第三十卷、四二頁、初出一八九六年）

加えて、渡米前の大拙の文章を一見してわかることは、後の彼の著作が禅籍からの豊富な引用に彩られているのに対して、それが比較的少ないことである。その中で引用されている禅籍として『夢窓国師語録』が目につくが〔増補新版全集〕第三十卷、五九頁）、そこで取り上げられているのは、円覚寺の開山、仏光国師（無学祖元、一二二六～八六年）の言葉である。中国の禅籍からは、『仏果克勤禅師心要』（『増補新版全集』第三十卷、五一頁）、『大慧普覚禅師語録』（『増補新版全集』第三十卷、五四頁）から、すなわち看話禅の大成者、圓悟克勤（一〇六三～一一三五年）と大慧宗杲の言葉が引かれている。また大拙の処女作『新宗教論』においても、「公平無私」の立場から宗教を論じるという性格のためか、禅宗文献からの目立った引用は東嶺円慈（一二二一～一七九二年）の『宗門無尽燈論願力弁』に限られている。この書は仏道成就における大信根と大悲の願力の重要性を説くものであり、釈宗演は、同じ東嶺円慈の手

に成る『宗門無尽燈論』の提唱をニューヨークの日本倶楽部で行っている^{一四}。このことから東嶺の著作は当時、臨濟宗の宗旨を代弁するものとして重視されていたことが窺える。

これらの事情から窺えることは、渡米前の大拙の禅理解は宗門内で流通していた典籍の範囲に限られるのではないか、ということである。大拙が参禅した円覚寺は創建以来の公案禅の伝統下にある。実際の禅堂修行が看話の実践であったのと同様、大拙の学んだ禅籍も公案集の他には、その大成者である圓悟や大慧の語録であった可能性が高い。さらに有縁の禅者の言葉もその列に連なる。当然のことであるが、大拙の禅研究の基礎は円覚寺での実参の中で育まれていったことが窺えるのである。

ではその内容はどうであったか。大拙は禅宗の教えを「不立文字、教外別伝、見性成仏」として理解していたのが、彼はそれをどのように論じているのか。一八九六年の論文に「不立文字」と題したものであるので注目してみたい。彼は不立文字について、「之を云ひ換ふれば思慮分別に涉らずとの意なり」と述べた上で禅を次のように語る。

禅が他の思弁的学問に異なるは実に此に在り。哲学の如き、科学の如きは、思想分別を基礎として其上に種種の伽藍を建立することなれば、文字を立せずしては何事をも為し得ざるなり。文字は実に彼等の生命なり。然るに禅は之を執せざれと曰ふ、何となれば禅は感得し、哲学・科学は知得すればなり。思弁的学問に在りては事実を根拠として之が説明を与へんことを要す、而して禅にありては直に自らその事実とならんことを要す。(『増補新版全集』第三十卷、六七〜六八頁、初出一八九六年)

後の大拙が禅を語る際の諸々の観点、例えば「自由」もしくは「智慧」、「慈悲」といったテーマはここではまだ見られない。ここでは何よりも、禅が「文字」を超えている点が強調される。そのため、禅は文字言語による対象認識を前提とする科学や哲学と異なるものであることが主張されるのである。

大拙の参禅は一八九一年から始まり、彼の渡米は一八九七年であり、大拙が禅について学び得たのは約六年間である。この間に彼は実践面では見性まで到り、学問的には禅宗教学の基礎的教養をほぼ身につけたようである。しかしながら、その禅学を哲学や心理学と

いった他の学問領域との切り結びの中に活かしていく独自性は、その文面を追う限り見受けられない。彼の学問が国際的な視野から、自由に語り出されることになるのは、やはり禅堂の門を出た後（彼の場合、それは同時に海外への船出）であったというべきであろう。師の釈宗演が切り開いた仏教の国際化への道を、自身の足で踏み出すことを通じて、彼の学問は禅宗の教学から「禅思想」へと向かう、その第一歩を踏み出したのである。とはいえ、それは禅宗教学との決別であったのではない。彼があくまでもみずから育んだ禅宗の伝統に則りつつ、他の思想伝統との対決に臨んでいった。彼の禅学の独自性は、禅宗教学からの異質性というよりも、その禅宗教学を展開させる学問領域の異質性であったと見るべきであろう。

第五節 禅宗の伝統からⅡ — 「体験」の強調 —

さて、禅宗の伝統に則っている以上、大拙の禅理解は当初から、直接的な実践への参与を喚起している。そして禅に限らない宗教一般についても同様の見解を有していた。そのため、彼の宗教観は既に体験主義的傾向を有している。

∴∴∴人心は根本に徹し、源頭に到らんことを求む、先づ去つて直に活天地を觀よ、直に靈性を悟せよ、一大光明は此より起りて黒闇を照破し了せん。〔増補新版全集〕第三十卷、一五頁、初出一八九四年）

故に宗教は実地を貴ぶ。否、宗教の本身は実地を離れて一物もあるなき也。実地とは何ぞ、直下に会するなり、文字言詮に由らず、道理分別を假らずして、驀直に覷破するなり。〔全集〕第二十三卷、二五頁、初出一八九六年）

彼は先達たちの伝言に頼らずに、みずから「直に」真理と関係することを強調する。直接に真理を観ること、悟ることが求められるのである。しかし、注意しなくてはならないのは、彼がそれを「体験」という言葉で表現していない点である。管見の限り、渡米前の諸

論文、及び『新宗教論』において、大拙は禅や宗教を論じる上で「体験」という語をほとんど用いていない。

予の所謂宗教なるものは、只神を説き、愛を教へ、有為轉變を悲むものにあらず。此の如きは皆是れ枝葉末流のみ。予は其根本源泉を言ふ。即ち吾人蒼海一粟の身を以て絶対無窮の靈に關係する所以を覺悟せしむる根元の意識（即信仰）、之を名づけて宗教となす。人心の生命となり、万行の枢機となり、国家の元氣となり、文明の源泉となり、生存競争の洪波に跨り、優勝劣敗の峻坂に攀ぢ躍然として其活力を現はすものは是也。（『増補新版全集』第三十卷、二六頁、初出一八九四年）

このように彼が宗教の本質を個人の主観、意識に求めていたことは確かである。しかし大拙はそれを「宗教体験」としては語らず、「宗教的感情」もしくは「境涯」といった言葉で表現しているのである。

宗教的感情の、有限の外に逸し、三世の上に出づるに比せば、固より天地霄壤の比にあらず。知るべし、二元的・矛盾的・相待的
了智分別の到底致し得る処にあらざるを。此の如く宗教的感情は、自然の大化と其帰趣を一にし、宇宙を包括するが故に、凡俗の輩と雖も、一たび這般の人物に遭へば、恰もシナイ山巔、雷鳴と風雨と雲霧と烈火との中より響さわたれるエホバの声を聞きたらん如く、其雄大なるに打たれ、恐惶戦慄、進展する所を知らざるとするなるべし。（『増補新版全集』第三十卷、一五五頁、初出一八九八年）

総て宗教家の言語は詩的なり、主観的なり、感的なり、科学者の如字的、客観的、思的なると大に逕庭あり。仏教者の字書中に這裡の消息を伝ふる好文字あり、「境涯」是なり。只宗教者の要心すべき所は此主観的境涯の外に推しひろげて客観界に投影し、分別的所産と混同せざるに在り。（『増補新版全集』第三十卷、二五五頁、初出一九〇一年）

このように一九世紀の大拙、すなわち前期の大拙は宗教を人間の心理に即して把握しようという傾向を既に有していた^{一五}。「不立文字」という立場を、他宗派や他宗教だけでなく、哲学や科学とも異なる禅の独自性として標榜することで、人間の心理に分別を超えた領域が存在することを示そうとしたのである。そしてそのため、伝聞によって理解される宗教ではなく、みずから実践に参与し、直接に真理を感得することが求められることになる。宗教の本質として個人の主観的な意識、宗教的な感情が論じられるところには、既に体験主義を先取りするものがあつたといえる。しかし、彼がそれを実際に「体験」という語では示すようになったのは、中期思想の成立を待たねばならない。一九〇四年三月一九日の西田宛書簡において見たように、坐禅の実践を *actual experience* または *concrete personal experience* として提示するようになったのは、やはりジェイムズの神秘主義研究の影響とみるべきであろう。

このことを踏まえると、後の大拙が「禅経験」もしくは「禅体験」という言葉を用いること、もしくは「見性」を「見性体験」として論じることが、実は禅宗の伝統の延長線上にありつつもジェイムズ的な宗教学的視座が前提とされていることが明らかになる。体験を強調する傾向性は、臨済禅の実践からスタートした時点から既にあつた、しかしそれを「体験 *experience*」として言語化することは、西洋の宗教学の語彙を援用して初めて可能なことだったのである。このことは近代以降の禅研究史において重要な意味を持っている。

宗門における公案禅の伝統の下では、禅問答を読み取ろうとする営みは、その禅問答の語学的に厳密な意味を素通りして、その禅問答の背後に流れる真理への直接的な接近として試みられる。そこでは個別の問答の中に本来存する独自のニュアンスや語感捨象され、禅僧達の多面的な生活場面が、「無」という真理の下に画一化されていく。このような公案禅の伝統に対して、現代の禅研究は、禅籍で取り上げられる言葉が、近代日本の禅学者や哲学者が宣揚するような「無」として感得される以前に、何より唐唐宋代の禅僧達の生活に密着した日常語であつたことを主張してきた。現代の禅研究は、入矢義高による厳密な語学的研究に基づくことによって、禅籍本来のリアルな語調と語感を明らかにしてきたが^{一六}、それは「無」を強調してきた宗門とそこに立脚した近代の禅研究（大拙の禅研究）へのアンチテーゼでもあつた。

近代の禅をめぐる言説が「無」を中心に展開されてきたことの背景には、西洋思想との対比のもとで東洋思想を捉えようという、日本近代そのものが担ってきた西洋との対決という課題が暗黙のうちに前提されているという^{一七}。西欧列強に居並ぶべく日本に独自の文

化、思想として発揚されたものが、公案禪の「無」の思想であり、その担い手であったのが西田幾多郎を旗手と仰ぐ京都学派の哲学者たちと禅学者鈴木大拙だったのである。確かに大拙の禅研究は、文献学的客観性を求める以上に、近代人に生きる指針を与えるという価値的なものであったし、その研究方法も彼自身の「体験」を基礎とする主観的なものであった。

釈宗演の弟子である大拙の活動は、その始まりから国際的であり、彼は常に西洋人に向けて東洋思想を知らせようという意図の下で活動が続けてきた。そのため、彼の視線が禅の思想史に向けられていたことは確かだが、同時にその視野には西洋人の宗教、そして彼ら自身がみずからの宗教を捉えようとする学問研究が常に収められていた。東洋と西洋が単に対比されるだけでなく、東洋から西洋へ、という方向性を孕んだ言説が可能となるには、両者が異質なものであってはならない。両者が問題の地盤を共有するからこそ、東洋の宗教は西洋で実践されるのであり、大拙にとってそれが神秘主義であり、宗教体験という枠組みであった。従って、大拙の宗教研究が彼の禅研究の延長にあったというだけでなく、同時にその禅研究も宗教の学問的研究と相俟って進められたものといえる。言い換えれば西洋を前提として東洋を語るという構造が指摘されるのである^{一八}。

現代の文献学的な禅研究が鈴木大拙のテキストを敬遠する原因は、大拙がテキストの厳密な語学的解明に先立って、研究者自身の禅体験を要請する点にある^{一九}。禅研究の原理を文献に求めるか体験に求めるかという対立構造のみに着目すれば、昭和初頭の曹洞宗において学術研究派と実実参派が対立した「正信論争」を想起することができる。曹洞宗教学は大正末から昭和初期にかけて、忽滑谷快天（一八六七～一九三四年）や岡田宜法（一八八二～一九六一年）らによって近代的な学問として打ち立てられていくことになった。しかし一九二八年、曹洞とともに臨済の禅を修した原田祖岳（一八七一～一九六一年）は、彼ら学術研究者によって禅が学問的に語られることを危険視し、痛烈な批判的言説を展開した。そして学術研究派もその論戦の舞台上上がったため、「正信論争」が惹き起こされた。明治三十年代以来、曹洞宗大学林（後の駒沢大学）は僧堂生活に準拠した伝統的で訓詁的な教育と、西洋文明の流入に伴って日本に定着した近代的学問との間で、相克の歴史を歩んできたが、昭和に入って伝統的実践派と近代的学問研究派との間で惹き起こされた「正信論争」もその延長線上に位置づけられる^{二〇}。実践仏教たる禅宗にとって近代に成立した人文科学は、決して無条件に受容できるものではなかったのである。

大拙の主張した体験主義的禅研究と、それを敬遠する文献学的研究との間の関係も、学問か実践かという二項として理解する限り、この正信論争における対立項と類比的に見ることができるかもしれない。実際、大拙は中国の禅籍研究者・胡適との間で禅籍の読解方法をめぐって論争を起している。禅体験を基礎に持たない立場を批判した大拙と、文献学的知見を踏まえない抽象的思弁を斥けた胡適との間で交わされた激論は、禅研究史上に記録されるものである。

序章において既に示したように、本論は禅の根本をめぐる両者の立場の是非を論じるものではない。注目すべきは、大拙をめぐる体験主義の問題がさらなる位相を有しているということである。文献学的研究から見て、大拙の禅研究が内包していた問題は、テキストの細部への配慮を欠いているということであつたが三、それ以上に彼が強調する「体験」という枠組みそのものが、禅に直接由来するものではなく、西洋思想（ジェイムズ宗教学）との出会いの中で獲得されていったという事実が問題となるのである。

もし大拙がいうように禅研究というものが、みずからの実践と悟得によつて内在的に体得することによつてしか為しえないものだとしても、その実践と悟得を「宗教体験」とみなすところには、禅にとつて外在的な枠組みが混入することを許してしまう。「見性」と「見性体験」の間の差異、すなわち「見性」が「見性体験」ということばで言い換え可能な現象であるのか、それはみずからそこに参与した実践者にしか判断できない問題である。しかし、少なくとも大拙は前期思想では見られなかった観点から、禅を捉え直すことで中期思想を形成していったことは間違いない。

第六節 後期思想への連続面と非連続面

体験主義の成立は、神秘主義の受容とともに中期思想成立のメルクマールである。しかし、神秘主義が後期思想の成立によつて放棄されるのに対して、体験主義の立場は後期以後の大拙思想においても引き続き保持されることになる。後期思想に独自の展開については章を改めねばならないが、中期思想の枠組みが後期思想においてどのように取捨選択されていたのかについては、ここで述べておきたい。

何故、「体験主義」が維持されたのに対して「神秘主義」は否定されるに至ったのか、この点はやはり後期思想で成立する「禅思想」との親和性によって推し量ることができる。次章以降の考察を先取りしていえば、大拙の禅思想とは、「禅体験」と「禅意識」との相補的關係によって初めて可能となる。

「不立文字」は体験の端的だが、「不立文字」即ち「立文字」で体験も意識せられねば無である。……今此の悟経験を分析して見ると、二つの構成要素がある。一は、経験といふ心理的事実其物と、今一は反省即ち経験した事実に対する分別識である。前者を禅経験と名づけ、後者を禅意識と名づける。(『全集』第一卷、三六〇頁、初出一九四〇年)

禅体験だけでは悟は成立たぬ。禅意識といふものがなくてはならぬ。而して此の意識の端的は無分別の分別と云ふことで云ひ詮はすより外ない。(『全集』第一卷、三六一頁、初出一九四〇年)

中期思想における宗教体験はそのまま悟りの心理的側面を示すものとして位置づけられている。後期思想の新たな展開は、悟りの構成要素として「禅意識」を持ち出し、「禅体験」の言語化を図る点にある。「体験も意識せられねば無である」というように、言語化されない心理的経験は心理的経験として自覚されない、そして言語化されることによって心理的経験もそのものとして意識に自覚されるという。では大拙は何故それまでの立場に上乘せする形で、経験を言語化する必要があったのか。この点を考察するために次の文に注目したい。

禅者の主張は、それで、意識の本源を窮めんとするのである。二つの相反する方向に動くものの自覚が意識であると云ふと、この「動くもの」が問題にならう。意識はこの「動くもの」を分別するが、この分別の下には無分別があつて、それで分別意識が可能になるのである。それ故、意識の本源は無分別に在ると云はねばならぬ。(『全集』第十五卷、三四三頁、初出一九四三年)

これによると禅は、意識の本源にある無分別を自覚することであるといえる。しかし注意しなくてはならないことは、人がそれを自覚しようとしまいと、「無分別」は常に意識を本源から基礎づけているという事実である。我々が分別するということは「無分別」という基礎なしには為しえない（この詳細については第六章にて取り上げる）。言い換えれば、我々の意識が分別するところには常に「無分別」が背後に、もしくは基礎に伴われていることになる。その意味では、人は常に悟りの只中にいるといってもよい。逆にいえば、人はその一挙手一投足の所作において、常に悟りを行じているのである。

仏事は、どんな方法でも、人間生活のどんな方面にでも行じ得られるものだと云ふのである。それで『楞伽經』などには、揚眉瞬目、咳唾掉臂、何れも仏法でないものはないと説く。吾等が普通にこの色身と云ふものを根本的基体として、それから万般の表現的施設をなす如く考へるが、色身そのものも、それ自身には何等の意味をもつものでない。色身も表現的に作られたもので、それから出て来る一切の作用——言語・文字・動作・芸術・道德等——は何れも一種の志向性ルーパーカーヤはもたぬものはないのである。それ故、禅経験の事実と云ふ一眞実の世界から見ると、此世界は千差無量の表現身ルーパーカーヤと分れなくてはならぬやうになつてゐるのである。（『全集』第二十二卷、六五〇六六頁、初出一九四三年）

しかし、このような見方をすることによって曖昧になる点も生じてくる。このような考え方をすれば、一挙手一投足すべてが仏法の表現としての宗教経験と考えることも可能である。大拙が悟りとして宗教体験の言語化を新たに説くに至ったのは、一切の行為の中に悟りを見出すことができることを認めつつも、それがある特定の瞬間における経験として限定する必要に迫られたからではなかったか。言語化、意識化とは、ある瞬間を「ある瞬間」として、他の時間から区別し対象化することを意味することであり、それによって大拙は悟りを十全に表現しようとしたのだと考えられる。

大拙が宗教体験をこのように論じ換えるに至った背景としては、先の引用に見られるように、分別と無分別の矛盾的相即関係によつ

て、一切の行為が悟りとして把握されうようになった点が考えられるが、それこそが後期思想の根幹たる「即非の論理」の内実である。従って、宗教体験論の変容も後期思想の必然的な結論といえることができるが、後期思想成立の詳細については次章以下の考察に譲りたい。いずれにせよ、中期思想において確立された「宗教体験」は、後期思想においては言語化という条件を付された上で、晩年まで禅の原理として保持され続けることになる。

体験の立場が修正を施された上で採用され続けたのに対して、後期思想の成立とともに放棄されたのは「神秘主義」という観点である。既に上述の考察からも明らかのように、大拙は宗教体験の言語化、すなわちその体験に対して一定の「意味」を付与することを後期思想の旗印として掲げた。「神秘主義」が否定されるに至ったのは、キリスト教神秘主義やイスラーム神秘主義といった具体的な宗教伝統への拒否ではなく、体験そのものを「神秘」として位置づけようとする語義的な意味合いからであった。

彼は宗教体験を不可説なものとして、特別視する傾向を嫌った。というのも、日常性の中に実践を求める禅の立場からすれば、「神秘」という語は、人間存在から隔絶され隠された力を神聖視するように聞こえるからである。それは中期思想の時点で既に意識されていた。

之れを神秘と曰ふ時は神秘なり、之れを露堂堂と云ふ時は露堂堂なり。一は内よりその消息を見、他は外よりその消息の発展を認む。(『全集』第十八卷、三三五頁、初出一九一一年)

宗教体験を他者が窺い知ろうとする際、それはどこまでも不可説な神秘となる。他方、体験者自身の内面においては露堂堂、すなわち全体がはつきりと余すところなく顕れたものとして体得される。そこには何等隠されたものはない。大拙はこの「露堂堂」の体験世界をそのままに言語表現していくことの必要性を訴えている。

事に托し物に托しながら、その事その物と不則不離して、實在を觀面に露堂堂たらしめる文字こそ偈頌の上乗たるものと謂はざるべからずである。(『全集』第四卷、六一頁、初出一九四六年)

これらの引用は中期思想において既に示されていた主張である。神秘を神秘として、私秘的体験のままにするのではなく、それをそのまま文字の上に描き出すこと、ことばとして語り出すこと、それによって大拙は宗教意識が完成すると考えていたのである。中期思想においては神秘主義への反発心は水面下に潜んでいたものの、宗教体験に言語化という条件を付した後期思想が形成されたときにその反発は決定的なものとなり、神秘主義という枠組みそのものの放棄へと至ったのである。

なお、後期思想成立後の著作にも「神秘主義」が扱われているのは確かである。しかし、それらの記述も詳細に見ていくと、神秘主義放棄という後期思想の特質と矛盾しないことが明らかとなる。例えば、*Misticism: Christian and Buddhist, 1957* 『神秘主義——キリスト教と仏教』という著作も、その中身を繙いてみると、その論述にほとんど「神秘主義」という語が用いられていないことが判明する。むしろ彼は「神秘」という語に批判的ですからある^{三三}。仮に禅とキリスト教神秘主義との類似性についての言及があっても、それは散発的で突発的なものとされる^{三三}。また、『禅』（一九六五年）第五章「禅指導の実際的方法」には、禅と「神秘主義」との対比が多々見られる。しかし、この章はもともと、*Essays in Zen Buddhism first series, 1927* からの再録であり、後期思想の範疇には入らない。同様に、『日本仏教』（一九六一年）に収録された『歎異抄』を読む^{三三}も、「神秘主義は、哲学・論理の体系としては成り立たぬが、宗教の極致はここに在る」（『全集』第十一巻、四六七頁）と論じているものの、その初出は一九二八年であり、中期思想の範疇にある。このように、大拙の著作はその構成上必ずしも出版当時の筆者の考えを反映していないため、後期思想成立後にも神秘主義論を一部肯定的に語る著作が存在するのである。

第七節 前期思想からの連続面と非連続面

以上、中期思想の規定を基軸に、前期思想と後期思想との境界線を定めてきた。それによって中期思想そのものの内実も明らかになつたことと思う。そして次章以下では後期思想の成立とその思想構造を詳細に考察していくこととなる。そのため本章の末尾として、

前期思想の諸特質について、可能な限り論究していきたいと思う。

便宜的に中期思想を一九〇二年から一九三五年までの三十三年間、後期思想を一九三五年から大拙の没する一九六六年までの三十二年間とすると、両者はそれぞれ三十余年と量的にはほぼ同等である。しかし、前期思想は、全集における最初の論文を一八九四年として、一九〇二年までの八年間と、後二者に比してやや不均衡の感は否めない。心理学的傾向という共通点を以て、前期思想と中期思想を統一して二区分説とすることも不可能ではないが、前期思想にはやはり、その内実を鑑みるに中期思想とは明確に異なる面が多々見受けられるため、本論は量的不均衡という欠点を差し引いても三区分説を採用することとした。ではその内実とはいかなるものか。ここまです、中期思想との関わりを考察する中から、前期思想のいくつかの特徴が明らかになった。それは、大拙が宗教の本質を宗教的感情や主観的意識に求めていたこと、禅と神秘主義の関係を否定的に捉えていたことなどであるが、彼の前期思想の中心的課題はやはり別の点にあったようである。それが如実に表れているのは、この時期唯一の著作『新宗教論』（一八九六年）である。

この著作は表題の通り禅よりも宗教を主題としたもので、神や信仰といった宗教の中心問題が論じられた後、哲学や科学、道徳や教育といった諸問題が宗教とどのように関わるのかが語られる。この論著が大拙の他の著作と比較して特徴的な点は、宗教を体系的に秩序立てて説明する点、当時の宗教界が直面していた問題を正面から取り上げている点等である。

まず、前者についてその背景を考察してみたい。大拙がみずからの思想を創出していくための原動力となったものは、若き日の参禅経験と膨大な禅籍への造詣、そして東西両洋の宗教思想に対する幅広い知識であった。もちろんそれは、英語や漢文のみならずインドの古典言語を読みこなす言語能力があつて初めて可能になるものである。当然これらは長い研究生生活を通じて醸成されていった才覚である以上、二十代後半の大拙が自在に使いこなすことのできた能力は限られている。先に論じたように、禅に関する知見は円覚寺の伝統教学の域を大きく出るものではなかったし、参禅修行も一八九六年に至って初めて見性を得たという状況で、彼は未だその本領である禅論を十全に駆使することはできなかった。海外の宗教学についての知識も同様である。彼は石川県専門学校中退後、東京専門学校と東京帝国大学文科大学での非常に短い期間での集中的な勉学の時間の中で可能な限りの知識を身につけたようである^{二四}。

漢文と英語については金沢時代から既に卓越した読解力を発揮していたものの、それらを駆使して膨大な思想世界に分け入って行く

にはまだ時間を要する。学校教育と参禅体験によって得た知識を除けば、この時期の大拙がまず頼るべきは、みずからの合理的な思考能力であったことは想像に難くない。

次に後者の特質、すなわち明治期の日本が直面していた問題との連続性に着目すれば、大拙は他の明治の思想家と同じ問題圏で活動していたことが窺える。渡米後の大拙は、日本の思想界との関わりを制限せざるを得ない状況下におかれる。書簡を通じてのわずかな情報しか手に入れられない環境において、結果的に大拙は母国の思想潮流から孤立していく。桐田清秀によれば、日露戦争を通じて日本が帝国主義国家へと変容していく明治三十年代には、日本の思想界も個人主義、社会主義、自由主義的な思考がつぶされていくものの、故国から遠く離れていた大拙はその影響を受けることなく、明治二十年代の活気ある思想を変わらずに保持することができたという^{三五}。この時期の大拙が、日本の思想界よりもアメリカにおける最先端の思潮に関心を有し、実際にそれを受容していたことは既に指摘したところである。むしろ、注目すべきは明治二十年代の日本の思想潮流である。

『新宗教論』のみならずその他の論文からも窺えるように、前期の大拙がまず直面していた問題は、「宗教」という領域そのものを、成長の只中にある明治国家の中にどのように位置づけていくか、という課題であった。その目論見は『新宗教論』後半の章立てを見れば明白である^{三六}。特に哲学と科学と宗教の三者の関係は重要で、大拙はこれら三者を相互に規定することによって、新時代の宗教を構築しようと考えていた。科学と宗教は決して相争うものではなく、宗教が新時代にふさわしい宗教になるためには、科学による洗練を経て、旧時代的な迷信を捨て去らなければならないと彼は考えていた。逆に科学、哲学に対しては、その分析的な立場が成り立つ前提として宗教がなくてはならないことが主張される。彼は分析ということが可能になるためには分析されるべき事実が、事実そのものとして把握されなくてはならないと考え、その分析以前の事実認識を担うものとして宗教を配当したのである。大拙の試みは、宗教を人間の心理に即して規定した上で、それを哲学や科学とともに近代社会を運営していくための理念として掲げたのである^{三七}。

現存の資料から見る限り、大拙が著述活動を始めたのは一八九四年（明治二十七年）からであるが、日本の社会は明治維新以来、国家と宗教をめぐる深刻な課題に直面していた。明治政府による「神仏判然令」は古代以来の神仏の結びつきを切り離し、神道を独立した宗教として高揚させることで、その国教化を目指していた。この「神仏判然令」を受け、日本各地で民衆による寺院破壊活動が巻き起

こり、数年に涉って仏教界は廃仏の波に晒された。政府は一八七二年に教部省とその外局として大教院を新たに設置し、神道と仏教の両方面から改めて国民の教導を試みることで仏教界からの批判を避けようとした。しかしそれでもなお神道色が色濃く表れていたため、島地黙雷（一八三八～一九一一年）の大教院批判を機に仏教界（特に西本願寺派）は大教院を離脱、結果一八七五年に大教院そのものも解散する。その後、仏教界は内務省の管轄下で、信教の自由を確保することになる。

一八八九年に大日本帝国憲法が發布され、日本の近代化は一つの到達点を迎える。翌年には教育勅語が發布され、国民教育の指針として大きな影響力を發揮した。国家と宗教をめぐる問題はここで再び沸き上がる。内村鑑三（一八六一～一九三〇年）の不敬事件を機に、井上哲次郎（一八五五～一九四四年）が展開した批判は「教育と宗教の衝突」論争と呼ばれ、キリスト教と国家主義の対立を露見させたのである。このとき、仏教界は井上側に就くことでキリスト教排斥の共同戦線を構築しようとしていた。しかしながら、「国家を軽視し、出世間を重んじる」という井上のキリスト教批判は、実際は当時彼に荷担した仏教界についても当てはまることであったのだが、仏教側はそのことに自覚はなかったようで、仏教内部において世俗社会の道徳と宗教との関係が反省されるには清沢満之や高山樗牛（一八七一～一九〇二年）の登場を待たねばならなかったのである二八。

江戸幕府の敷いた寺請制度のもと、仏教は江戸期を通じて民衆統制機能の一翼を担っており、その存在を権力から保証されていた。しかし、明治維新を迎えると仏教界はそれまでの社会的保証を喪失し、信教の自由の名の下の一宗教となるに至った。大拙が活動を始めた一九世紀末から二〇世紀にかけての仏教界は、清沢満之『宗教哲学骸骨』（一八九二年）、田中智学『宗門之維新』（一九〇一年）などに見られるように、仏教を明治以前の伝統と切り離し新たな時代の宗教として生まれ変わらせようとする進取の気概に満ちていた。『新仏教論』に代表される前期大拙思想は、まさに仏教を近代化し、社会の然るべき位置へと仏教を定位させようという、この時代の青年仏教徒の理想を体現するものといえる。しかし、そのため後の大拙思想との連続性が少なくなるという結果を招いている。末木文美士は「本格的な鈴木禅学の展開は、学習院から大谷大学に移り（大正一〇年、一九二一）、さらに昭和期になってからである。それ故、『新宗教論』は大拙の著作活動の中で孤立しており、その位置づけは難しい」二九と論じている。前期大拙思想が、それ以後の思想から「孤立」しているのは、中期・後期の思想が宗教体験とその言語化、論理化を目指すという独自の方向へと発展したのに対して、

前期思想は、大拙が明治の仏教界の課題をみずからに課すことで、「明治の思想家」としての顔を前面に押し出してきているためである。

このことを踏まえて『新宗教論』の章構成を見返すと、この書が大拙の著作の中で唯一明治期に物されたものであるという事実が、一層明確になる。第十「宗教と哲学との関係」、第十一「宗教と科学との関係」、これらは井上円了（一八五八〜一九一九年）、井上哲次郎の課題を踏まえてのことであるし^{三〇}、第十二「宗教と道徳との区別」、第十三「宗教と教育との関係」^{三一}、さらに第十五「宗教と国家との関係」、これらは直近の「教育と宗教の衝突」論争で浮き彫りにされた問題であることは想像に難くない。『新宗教論』は建前として、仏教とキリスト教に偏らない客観的な視点に立つことが標榜されているため、ここでは「仏教」ではなく「宗教」が論じられているものの、彼が「宗教」という名に託して、仏教を意識していることは明白であろう。彼が明治の仏教界が背負った問題を自覚的に取り上げていったことにより、前期大拙思想は明治の思想界からの影響の下に成立しているのである。

以上のように、明治仏教界の課題をみずから合理的に解決しようとしていったところに前期大拙思想の特質があったと結論することができるだろう。中期及び後期の思想が、体験にせよテキストにせよ、宗教に内在的な研究であったのに対して、前期の大拙思想は、宗教を宗教外の領域との関わりを規定することによって、宗教そのものの社会的な位置づけを確定しようという、いわば外在的な活動であったといつてよい。宗教と哲学の関係、宗教と科学の関係といった宗教哲学的な課題は、渡米以後は顧みられることも少なくなり、宗教体験そのものを扱う宗教心理学的方向へと彼の関心は集中していく。

本章では『新宗教論』の具体的な文脈に立ち入ることはしなかった。彼の論じる宗教論、国家論、教育論がいかなるものであったのか、具体的に検討することは、彼の思想を知る上で不可欠であるが、時代区分を試みる本論にとっては、その具体的内容以前の、彼の思考様式にこそ注目すべきと考える。渡米前の大拙思想がそれ以後の思想と区別される所以は、その具体的内容以上に、何より先にその形式に見出されるのである。結果として前期は十年に満たないわずかな期間であったが、その特質を見るに、中期思想とは本質的に異なる、大拙の別の一面を窺い知ることができるのである。

とはいえ、中期思想への連続性がこの時点で全く兆していなかったのではない。東西宗教の一致という大きな宗教観は、中期思想とは異なる形ではあるが前期思想の段階から既にその萌芽を有していた。金沢から学問の道を志して上京してきた大拙であったが、彼は

当初、仏教研究ではなく英文学研究の道を選ぼうと考えていた。実際には、様々な機縁によってそれは叶わなかったものの、彼のその方面の教養の一端は論文や著作の中に如実に見てとれる。大拙の前期の諸論文では、英米の文学者たちの名によってその論述が彩られている。T・カーライル（一七九五～一八八一年）やL・A・テニスン（一八〇九～九二年）、そしてJ・ラスキン（一八一九～一九〇〇年）といった英ヴィクトリア朝の文学、R・W・エマーソン（一八〇三～八二年）や、H・D・ソロー（一八一七～六二年）といった米ニューイングランドの文学、これらの作家たちが縦横に引かれるスタイルが前期から中期に至るまでの一つの特徴となっている。特に「エマーソンの禅学論」（一八九六年）はそのタイトルの通り、エマーソンを禅として解釈するものである。

固より彼は科学を斥くるとにはあらざれど、科学のみを以て宇宙の全体は知悉し得るものとなさず、別に直覚的真理の存在を認むるものに似たり。予は敢て云ふ、彼は禅を説くものなり、少なくとも禅的修養を説くものなり。『増補新版全集』第三十卷、四三頁、初出一八九六年）

ここからも明らかのように、大拙の英米文学の教養は宗教研究の文脈において活かされることとなった。彼が好んで引用した作家は、総じて一九世紀のイギリスもしくはアメリカで活躍した人物たちで、特に強いロマン主義的傾向を窺うことができる。カーライル、テニスン、ラスキンといったヴィクトリア朝文学の系譜に連なる文学者たちについていえば、近代化に伴う物質主義への反感、神秘体験を通じた信仰の回復などを読み取ることが可能である。同様に、エマーソンとソローの「超絶主義」の哲学もまた物質主義への対抗と神秘主義的汎神論による個人的信仰の確立を目指していた。

一九世紀のアメリカに関していえば、初期ピューリタンの二流派である会衆派 Congregationalist や長老派 Presbyterian、またメソジスト Methodist やバプテイス脱 Baptist といった庶民的なプロテスタント流派が勢力を有していた。エマーソンはユニテリアン派の牧師の家に生まれたのだが、彼の思想が当時広く受け入れられた点の一つとして、彼が教会に反発し、個人が神と直接に関わり合う信仰の在り様を探求したことがあった。このことは、神秘主義が個人の宗教体験を強調し、それを宗教の基本単位としていく傾向と軌

を一にしている。すなわち、大拙は前期思想において既に個人を宗教の基軸とする思想的枠組みを、海外の文学を通じて受容していたのである。このことは、のちに『日本の靈性』（一九四四年）において、個人の宗教意識を宗教の根本となし、儀礼や教団といった外面的な形式に副次的な意義しか与えなかったことに通じている。

以上のような一九世紀文学のロマン主義的特質には、確かに後の大拙の方向性を後押しする側面があったことは間違いない。しかし、先に引用したように、大拙がその文学の中に禅を見出すに至るには、さらに別の説明が必要となるだろう。

大拙が禅との類似もしくは一致を見出すのはエマーソンだけでない。中期に至り『禅の第一義』（一九一四年）では、「ウオズウォースは詩よりして禅に入れるものなり」（『全集』第十八卷、二七〇頁）とか、カーライルの文章を引いて「禅趣亦此処に在りと云ふべからざるか」（『全集』第十八卷、二七二頁）と論じ、さらにテニスを挙げて「殆んど禅宗の経験と情趣を一にする如きものあり」（『全集』第十八卷、二九二頁）と評している。このように大拙は英米の文学者を広く引用しているのだが、その中でも最も多く言及される人物はやはりエマーソンであった。

このようにエマーソンを重視すること、最初期に「エマーソンの禅学論」として彼を主題化したことは偶然ではない。それは、エマーソン自身が東洋思想を深く学んでいたからに他ならない。エマーソンは特にヒンドゥー教を中心にインドの宗教思想を摂取し、その成果を自身の作品に反映させていたのである。このことを大拙が知るようになるのは、のちになってからであるが^三、少なくともこの時点では、大拙はエマーソンを読むことを通じて、東洋と西洋の間にある宗教的テキストの言語的差異は実践的に乗り越えられるという確信をもつことができたのである。そしてこの発想はジェイムズ宗教学によって理論的に確立されることとなり、中期の神秘主義論、更には普遍的宗教意識たる「靈性」の構想へと連なっていくのである。

結

以上、本章では「神秘主義」の評価をめぐる言説を手がかりに、大拙思想を三期へと分割することを試みてきた。まず、「神秘主義」

を思考の枠組みとして受容し、積極的に援用した中期を擱い上げること、切り離された前期と後期を措定することができた。しかし、前期思想と後期思想が、単に中期思想の前と後という消極的な理由だけで規定されるのではなく中期思想も単に「神秘主義」という特徴が見られるというだけで切り出したのではない。それぞれの時期が他の時期と区別されるのは、単に思想の内実が異なるということだけでなく、その異なる内実をもたらした思想史的な背景から闡明されなくてはならない。前期思想については明治の思想家としての諸特質を、当時の仏教界が抱えていた問題との連関の中で示し、中期思想については、臨濟禪から出発して心理学的傾向を有していた大拙が、滞米中にウィリアム・ジェイムズの宗教学と出会ったことを契機として、神秘主義の肯定、体験主義の顕在化という転換に至ったことを確認した。後期思想が単に神秘主義否定への回帰を意味するのではなく、「即非の論理」の成立によって積極的に措定されるものであることは、既に予見されるころではある。しかし、後期思想の成立は単に「即非の論理」のみで可能なものではなく、より多面的な問題を孕んでいる。「即非の論理」を考察するに先駆けて、次章では「体用論」の問題を考察する必要がある。中期思想から後期思想への展開は、それによってより十全に理解することができるようになるだろう。

一 本章以降第二部では、大拙思想の時代的変遷を追うため、彼の言葉の引用に際して、当該部分の初出年も併せて注記した。初出年代については『全集』後期、及び『鈴木大拙研究基礎資料』「著作年表」を参照した。これらの資料で特に言及のない場合、著作の出版年を示した。

二 「自分は初めてこんな詩を読んだとき、禪は「自然」神秘主義だなどと思つたこともあつた。今になつて見ると、大間違ひだ。禪詩には、もつともつと深いものがある」（『全集』第二十卷、一八七頁）。なお、ここでいう詩とは、『虚堂和尚語録』巻一に引かれる雪竇の頌を指す。「春山乱青を畳み、春水虚碧をただよはす。寥寥たる天地の間、獨立、望み何ぞ極まらん」（原文は『大正蔵』第四十七卷、九八五頁）。大拙は実際、*Essays in Zen Buddhism third series*, 1934において「併し禪には、汚さ、不潔さはない、またなんらの功利主義もない。その日常性にも拘はらず、禪には神秘感が漂ひ、靈性的な雰囲気がある、それが後に発展してある種の自然神秘主義となつた」（『全集』第五卷、二〇一頁、なお当該部分は一九五五年に『華嚴の研究』として邦訳されており、そこから引用した）と述べており、このことを自省しているものと思われる。

三 田丸徳善『宗教学の歴史と課題』山本書店、一九八七年、二九頁。鈴木範久『明治宗教思潮の研究』東京大学出版会、一九七九年、三〇四頁。

四 釈宗演と連名で出版した『静坐のすすめ』（一九九九年）には次のような一節がある。「コーペンハーゲン大学にランゲと云ふ博士あり、ハーヴァード大学にゼームズと云ふ博士あり、此の両博士の説を聞くに、吾人の感情は其の対境が直接に意識を動かす結果に非ず、対境まづ吾人の色身に變化を起し、其の變化が意識に現はれて感情を生ずとなり」（『全集』第十八卷、三九九頁）。これはジェイムズの『心理学』（一八九二年）の第二章、「粗大情動における感

じは身体的表出の結果である」(W・ジェームズ著・今田寛訳『心理学』下、岩波書店、一九九三年、二〇四頁)を踏まえたものである。この『静坐のすずめ』は釈宗演との共著と表記されているものの、『全集』の編集者である古田紹欽は、実質的には大拙の代筆であることを『全集』後記にて明言している。

五 原文は以下の通り。「Inasmuch as Dhyanā practice is a sort of mysticism, it must be of great difficulty for a mind of predominantly intellectual turn. To such minds, what might be called poetic intuition or imagination does not appeal very much. They are always inclined to look at things intellectually, that is, in their abstract phase, while there is nowhere in this concrete world anything that exists in abstract. Well, what is necessary in the beginning, is an actual experience, concrete personal experience felt in the deepest recess of our consciousness. This mystic, uncommunicable [incommunicable] experience once attained, you can give any explanation to it」なお、翻訳は著者による。

六 桐田清秀「大谷大学時代の鈴木大拙」『花園大学文学部研究紀要』第四十三号、花園大学文学部、二〇一一年、二三〜二四頁参照。

七 兵頭高夫「鈴木大拙と神秘主義」『武蔵大学人文学会雑誌』第八号二巻、武蔵大学、一九七六年。

八 なお、各項目の英語表記については、D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism second series*, Rider and Company, 1970, pp. 31-39、参照。

九 兵頭高夫「鈴木大拙と神秘主義」一〇〜一四頁。

一〇 W・ジェームズ著・樹田啓三郎訳『宗教的経験の諸相』下巻、岩波書店、一九七〇年、一九三頁。

一一 大拙の見性については、秋月龍珉の報告によって大拙の言葉が紹介されている。「アメリカに渡る前の年の臘八の接心で、まあ『これだ』ということがあったわけだが、その時はまだ、無我夢中のようなものだった、とやうてよい。アメリカへ行ってラサールで何かを考えていた時に、『肘、外に曲らず』という一句を見て、ふっと何か分かったような気がした。『うん、これで分かるわい。なるほど、至極あたりまえのことなんだな。なんの造作もないことなんだ。そうだ、肘は曲らんでもよいわけだ、不自然(必然)が自由なんだ』と悟った」(秋月龍珉『鈴木禅学と西田哲学』春秋社、一九七一年、二三三頁)。

一二 伊吹敦『禅の歴史』法蔵館、二〇〇一年、二八八〜二九〇頁。

一三 市川白弦・入矢義高・柳田聖山校注『日本思想大系 中世禅家の思想』岩波書店、一九七二年、六二頁。

一四 森清『大拙と幾多郎』朝日新聞社、一九九一年、一七六頁参照。また宗門外では井上円了『禅宗哲学序論』がこの書を引いている(井上円了選集編集等委員会『井上円了選集』第六巻、東洋大学、一九九〇年、三〇四頁)。

一五 例えば、末木文美士は渡米前の大拙思想を「体験主義」として論じている(末木文美士『近代日本の思想・再考 I 明治思想家論』トランスビュー、二〇〇四年、一七〇〜一七八頁)。

一六 小川隆は入矢による禅研究の意義を次のように語っている。「今日、禅籍読解の水準は、入矢義高の開拓によって、当時よりも格段の進歩を遂げている。単に語学的・文献学的な技術の向上だけではない。唐五代の禅者の言葉の上に幾重にも堆積された後世の宗派的ドグマを解体し、その本来の語気・語調のままに問答の内実を読み取るうとする姿勢、それこそ入矢の登場を待って始めて我々に開かれたもの外ならない。その点で入矢以後の時代に禅を学ぶ我々は、大拙・胡適の時代に比べ、多くの問答を一律に割り切ることなく、箇々の内容に踏み込んで、より豊かに、より活き活きと、その意味と語感を読みとることに近づいていると思う」(小川隆『語録の思想史——中国禅の研究』岩波書店、二〇一一年)

一七 柳田聖山・梅原猛『仏教の思想七 無の探求(中国禅)』角川学芸出版、一九九七年、二七〜二九頁。

一八 小川隆は大拙の禅理解を西洋近代の反転像、逆用と位置づけている(小川隆『語録の思想史——中国禅の研究』、三八五頁)。

一九 本論序章参照。

二〇 しかし、佐橋法龍はこれら正信論争の本質は、単純な学派と実践派の対立ではないと指摘している。忽滑谷をはじめとする学派派は必ずしも実践そのものを否定しているのではなく、両者の論争は同質の二者による相克であると論じている。(佐橋法龍『禅』角川書店、一九六八年、一八六頁)。

二一 とはいえ、大拙が文献学的方法を軽視していたのではない。大拙が禅籍の語学的見地からのアプローチにこだわっていたことは、入矢義高の証言によっても明らかである(入矢義高「鈴木先生との因縁」、久松真一他編『鈴木大拙——人と思想——』所収、岩波書店、一九七一年)。彼は「禅」という宗教現象を

理解するための最終的な立脚点が体験にあると主張したのであって、禅籍を体験の立場から恣意的に解釈しようとしていたのではない。

二三 「真宗の人が南無阿弥陀仏に対して与えている解釈は決して神秘的なものでも秘儀的なものでもないが、字義の次元を超えたものである。」(坂東性純・清水守拙訳『神祕主義—キリスト教と仏教』岩波書店、二〇〇四年、二一九～二二〇頁)。

二四 重松宗育監修・訳『大拙禅を語る—世界を感動させた三つの英語講演—』アートデイズ、二〇〇六年、和文三三頁。

二五 桐田清秀は、大拙が当時置かれていた環境を考察した上で、「彼は宗教を中心に哲学や科学論に関しては、当時の日本の最先端をいく学問レベルでそれを見ていた」と論じている(桐田清秀「青年鈴木貞太郎大拙の社会観」『禅学研究』第七二号、花園大学、一九九五年、二三頁)。

二六 桐田清秀「青年鈴木貞太郎大拙の社会観」、二四頁。

二七 全十六章構成で、その章立ては以下の通り。第一「緒言」、第二「宗教」、第三「神」、第四「信仰」、第五「儀式・礼拝・祈祷」、第六「教祖」、第七「人」、第八「無我」、第九「不生不灭」、第十「宗教と哲学との関係」、第十一「宗教と科学との関係」、第十二「宗教と道徳との区別」、第十三「宗教と教育との関係」、第十四「宗教と社会問題」、第十五「宗教と国家との関係」、第十六「宗教と家庭」。

二八 このような発想の背後には、後の大拙の上司ポール・ケーラスの影響であると考えられる。大拙は『新宗教論』発刊前、ケーラスに対して次のような書簡を送っている。「I am now writing a booklet on religion as I understand it. What I am going to say is your philosophy plus Buddhism plus my own opinion. The amalgamation of the three will become the essential feature of my book. Our people are now suffering under the heavy burden of Materialism and Hedonism. Their indifference for religion in its new and high sense will be forcibly attacked in my book.」(『増補新版全集』第三十六巻、七五～七六頁)ポール・ケーラスは、もとドイツ出身の学者でアメリカに渡り活躍した人物であるが、彼は当時ダーウインの進化論が旺盛になるにつれ、キリスト教を離れた宗教思想を志向した。その結果、「宗教と科学の統一」を目指し、雑誌 *Monist* や *Open Court* を編集発行していたのである。大拙が科学と宗教の相補性を訴えたことの背景の一つには、同時代のアメリカの思潮がケーラスを通じて既に受容されていたことが指摘できる。

二九 末木文美士『明治思想家論』、六四～七一頁。

三〇 末木文美士『明治思想家論』、一六八頁。

三一 末木文美士『明治思想家論』、一七九頁。

三二 大拙は本章を始めるに際して、「教育の何たるかは学者間に種種の議論あることならん。されど此書はさせる学理を闡明するにあらずして、単に眼を实地の上に注ぐものなれば、吾人は教育を以て人類が有する能力を秩序的に発達せしむるものとすを以て満足すべし」(『全集』第二十三巻、一一七頁)と語っている。このことから、大拙が当時論壇を騒がせていた「教育と宗教の衝突」論争を踏まえていたことが窺える。

三三 大拙は『禅と日本文化』(一九四〇年)において次のように述懐している。「エマソンの所謂「空の如く虚ろなる理想主義」は興味が深い。明かに彼は仏教の空観のことを云つてゐるのだ。……超越哲学派の主唱者なるエマソンたちが、東洋的幻想の底知れぬ黒暗裡にまでも、探針を入れようとしたことによつて示されるアメリカ人の心を見ることは驚嘆に値する。自分は学生時代にエマソンを読みつつ深く感銘するところがあつたが、今にしてその意味が判るのである。自分はその時米国の哲学者を研究する積りではなくて自分自身の心の深处、つまり、東洋的意識の目覚め以来自分の心の奥に動いてゐたものを、探り当てようとしみたのであつた。その為に、エマソンに親しみを感じたのであつた。つまり、その時、自分は自分自身と知己になりつつあつたのだ。ソローに就ても同じことが云へる」(『全集』第十一巻、一八五頁)。

第五章 体用論的思惟の受容

——南宗禅への思想回帰——

序

前章の考察を通じて、神秘主義を土台とする中期思想と、その放棄へと至った後期思想の先後関係が仮説として提示された。この転換の本質的な意味を探っていくことが次の課題である。そこで後期思想が成立していく最初の段階として、「体用論」のもつ意義を明らかにすることが本章の目的である。この点を考察することは、大拙思想が何故、中期から後期へと展開していくこととなったのか、すなわち、彼の思想を揺るがした動力の正体を明らかにするという意味をもつ。そこには、二〇世紀のアジア社会という大拙の生きた具体的な現実が密接に関わっている。とはいえ、それは特定の時代状況が彼の思想を導いたということではない。例えば、次節で考察することとなる「日本の靈性」の構想は、確かに当時増強しに高まっていた軍国主義的な気運に代わる理念を、日本の宗教史の中から発掘することを企図したものであった。しかし、それは大拙の宗教思想にとって一つの応用とでもいべき位置づけにあり、思想構造の本質的変容ではない。彼の宗教思想の中心構造を揺るがしたものは、国家の政治的状况でも戦時中の食糧難でもなく、彼自身の仏教研究の進展によるものであった。彼の宗教思想の本領は現実的な事象を超越するという意味で、形而上学的と評することができる。そのような思想に対して、直接的な影響力を持つものは、現実社会の政治的、経済的变化というよりも、むしろ同じ形而上学的思惟を有する宗教思想であろう。一九三〇年代、四〇年代の時代状況が、日本の哲学者、思想家たちに多大な影響を与えたことは疑い得ない。そして大拙もまたその一人である。しかし、彼の思想の本質的な変化は、彼の仏教研究の内部にその原因を持つ。本章で考察する体用論はその点に深く関わっている。

第一部を通じて大拙の宗教理解の基軸に体用論が存在していたことが明らかになった。この思惟様式は大拙が多用する「はたらき」という言葉を思想的に表現するものである。一九四〇年代以降、体験主義から禅思想へと彼の立場が展開したとき、この思惟様式が縦

横に駆使されていく。「体」とは本体、「用」は作用を意味しているが、これらはある特定の内容をもった概念というよりも、ある概念の諸側面とその諸側面間の関係を示す論理、もしくは範疇といふべきものである。この体用論が特徴的な点は、単に第一義的な本体とそこから起因する第二義的作用の二分法を提示するだけにとどまらず、これら二つの範疇が互いに相即するものとして論じられることである。普遍的で永遠なる真理と、生々流転する現象世界とが不可分につながっていることを表現可能にするものが、体用論である。本章では各時代における大拙の言説を確認しながら、どのようにして「体用」の論理が受容・展開されていったのか、その過程を可能な限り詳細に追う。このことによって大拙思想の形成史の一断面の描出を試みる。

しかし、そのためには確認しておかなくてはならない問題がいくつかある。まずは大拙思想と体用論の関係を今一度確認しておかなくてはならない。

第一節 大拙における体用論の位置——「日本的靈性」から——

道元や神秘主義に対する大拙の評価から見た場合、その解釈の基本的枠組みとして体用論が用いられていたことが明らかになったのだが、このことをもって大拙思想の中心にこの範疇が据えられていると結論するには早い。従って体用論が大拙思想の根幹を為すものかどうかを知るためには、さらなる検証を要する。ここでは改めて大拙思想と体用論の関係を、より決定的なものとして裏付けたいと思う。そしてこの論証に際して、最も有益な参照軸となるものが「日本的靈性」の思想である。

「日本的靈性」は大拙が一九四四年に出版した『日本的靈性』、そしてその後続いて刊行された『靈性的日本の建設』（一九四六年）、『日本の靈性化』（一九四七年）で主題化された構想である。特に『日本的靈性』は普遍的宗教意識たる「靈性」を基軸に日本の宗教・文化を解釈していく、いわば大拙による日本宗教史という性格を持っている。この「日本的靈性」をめぐる思想は、戦時下の日本思想界に対するアンチテーゼを孕んだ規範的言説群である。上述の三冊が終戦に前後して発表されたことを鑑みれば、大拙が大戦の最中、敗色濃厚の時勢から無条件降伏に至るまでの間、来たるべき戦後社会を主導する理念としてこの思想を構想していたことが窺える。し

かし他方、この構想で創出された「靈性」の觀念は、「日本的靈性」の提言が一段落した後にも、東西の別を越えた宗教の普遍性を意味する宗教学的術語として引き続き用いられていった。戦後の大拙思想に通底する理念として「靈性」が位置づけられていたことは間違いない。古田紹欽によれば大拙の思想は六つの峰に分類されるという。

第一は英文『禪論』第三巻がロンドンで出版になった昭和九年前後に禅思想と併行してなされた華嚴思想研究による思想の峰である、第二は同十年ごろに特にはつきりと現われた達摩の研究による思想の峰であり、第三は同十五年ごろの盤珪の不生禅の研究における思想の峰であり、第四は同十四年から十七年ごろにかけて無心を論じた思想の峰であり、この峰は浄土系思想への重大な連関を持って一大連峰となった観があり、第五は同十九年ごろにおける日本的靈性を問題にした思想の巨峰であり、第六は同二十二年ごろの臨済の人思想を究明した幽邃な思想の峰である。一

このように大拙の思想研究の業績を俯瞰した上で日本的靈性の思想をその一つの峰として位置づけている。しかし古田自身の指摘する通り、実際にはこれらの研究はお互いに密接な連関を有している。第四の無心の研究が第二の菩提達摩の研究の延長線上に為されていることは大拙自身の言葉からも明らかであるし、第三の盤珪研究もまた初期禅宗の研究と密接な関係をもっている。「日本的靈性」もこれらの諸研究と連動しつつも展開されたものであるが、本論の考察に際してはこの六つの峰の中でも「日本的靈性」が特に重要な位置にある。

これら六つの峰の中に位置づけてみると、「日本的靈性」のみ仏教的色彩が希薄であることに気付くだろう。大拙を仏教研究者としてみるならば、華嚴思想の研究も達摩や臨済、盤珪を論じることにも至極自然なことであるが、仏教の研究として「日本的靈性」という思想が展開されることには多少の違和感があるかもしれない。

大拙の目論見は、戦時中盛んに宣揚された「日本精神」とは異なる理念を日本宗教史上に見出すことにあつたのであるが、それは同時に日本の宗教の中に世界的宗教に匹敵する普遍的側面を指摘する、さらには世界宗教にも通底する原理を明らかにすることであつた。

しかし、その際に仏教的な語を用いてその普遍性を示すことは、その普遍性を担保する際には足枷になってしまふ。そのため、彼はそれまでの仏教研究の伝統ではほとんど使われなかった「靈性」という語を選んだのだと思われる。とはいえ、単に仏教的用語を避けるという消極的な理由のみで語の選択が出来る訳ではない。やはりそこには普遍的な宗教性を含意する語を選び出す必要があったのである。このとき大拙は、仏教学者というよりも宗教学者の地平に立っているのである。この宗教学的視点は、仏教という特定宗教の研究に基礎づけられながらも、その仏教研究全体をメタ的に俯瞰することを可能にするものであり、このメタ的視点によって大拙は仏教思想の枠組みにもとらわれない独自の宗教思想を展開するに至ったのである。

この「靈性」概念が大拙思想の中心を為すものであるということは、この概念の特殊性を考慮すればより鮮明なものとなる。大拙の著述活動は基本的に既存の宗教テキストの解釈であるといつてよい。親鸞、道元、エックハルトもしくは浅原才市に限らず、禅について語る時も彼は誰かの言葉を論述の足がかりとするスタイルを採る。そのため、彼の著作全体を通じて見ても、彼自身が独自の概念を創出したことは数少ない。そして、この「日本の靈性」こそは、次章で考察する「即非の論理」と共に、彼自身の創意が反映された数少ない事例なのである。このことから、「日本の靈性」が大拙思想の根幹に関わっていることが窺えるだろう。

実際に大拙思想を扱おうとする研究者の多くはこの概念をその手がかりとしたのであった。大拙の論述の中でも、カトリック神学との連続性、日本文化論としての妥当性、西洋哲学との比較研究、もしくは西田哲学との影響関係、西洋思想との比較がテーマとなるとき、取り上げられたものが「日本の靈性」であった。結果としてこの概念は仏教に基礎づけられた大拙の宗教思想を、他の思想伝統と比較する際の窓口として機能することになったのである。

以上の事情を踏まえることで大拙思想における日本の靈性の重要性が明らかになったことと思う。そこで実際に、この概念がどのような内実かを見ていきたい。まず、基本的な規定として大拙は「靈性」を次のように表現する。

靈性を宗教意識と云つてよい。……ただ宗教についてはどうしても靈性とでも云ふべきは、た、ら、き、が、出、て、来、な、い、と、い、け、な、い、の、で、あ、る。

即ち靈性に目覚めることによつて始めて宗教がわかる。(『全集』第八卷、二二二頁、初出一九四四年)

大拙は宗教の本質を靈性の經驗に見出す。靈性は常に我々人間の意識の根柢にはたらいっているものであるが、宗教を理解するにはその靈性を直接に体得する必要があるという。經驗を不可欠の契機とする立場は、最初期の神秘主義重視の頃から継承されているといえるだろう。

一般に解して居る宗教は、制度化したもので、個人的宗教經驗を土台にして、其上に集団意識的工作を加へたものである。靈性の問題は、そこにも固よりこれあるのであるが、多くの場合、単なる形式に墮するを常とする。宗教的思想、宗教的儀礼、宗教的秩序、宗教的情念の表象など云ふものがあつても、それらは必ずしも宗教經驗それ自体ではない。靈性はこの自体と連関して居る。

（『全集』第八卷、二四頁、一九四四年）

靈性はこのように宗教の中心に据えられる。「日本の靈性」の構想で展開されている議論が仏教内在的なものではなく、宗教全体を広く視野に含めたものであることは一見して判然としている。

この靈性であるが、大拙は多くの場面で「靈性的自覚」もしくは「靈性的直覚」という言葉をもつてこれを説明している。

知性的分別の外に靈性的自覚と云ふ概念をおいて見ぬと、吾等人間の意識のはたらき、の全部が説明できぬやうである。知性だけ即ち分別だけの世界しかないとする、これではどうしても割り切れないものが出る。（『全集』第九卷、六四頁、一九四六年）

何故大拙は単に「靈性」というだけではなく、「靈性的自覚」、「靈性的直覚」（以下、両者をまとめて「靈性的自覚」とする）という語を多用するのだろうか。「体験——靈性的自覚——の深さはあつても、それは必ずしも思索力の強さ鋭さを意味しないのである」（『全集』第三卷、四四三頁）といった言葉を見ると、「靈性的自覚」は「靈性」のはたらきを認得する「体験」だということがわかる。第三

章で確認したように、大拙は生涯を通じて宗教体験の重要性を訴える姿勢を貫いたが、その体験をめぐる言説には大きな転換が見られる。一九四〇年代は、神秘主義と決別し、独自の宗教論を展開する時期であった。「日本の靈性」の構想は、結果的に神秘主義的体験とは異なる宗教体験を提示するという役割をも担っているのである。

では、「靈性的自覚」が「体験」であるとするならば、それと「靈性」との関わりはどのようなものであろうか。そこで、まずは次のような言葉に注目したい。

靈性と云つても、特別なはたらきをする力か何かがあるわけではないが、それは普通に精神の云つているはたらきと違ふものである。精神には倫理性があるが、靈性はそれを超越して居る。超越は否定の義ではない。精神は分別意識を基礎として居るが、靈性は無分別智である。(『全集』第八卷、二二頁、初出一九四四年)

靈性と云つて、そんなものが、どこかに存在するわけではないが、その働きが感ぜられるので、すべて話しの都合のよいやうに、靈性と云ふのである。……決してそんなものを固定化してはならぬのである。(『全集』第八卷、一〇三頁、一九四四年)

靈性的自覚と云ふことは、靈性なるものが始めから対象的論理的にどこかに在つて、それがここで自覚すると云ふことでない。無住の深淵へ飛び込むことが、自覚で、その自覚が靈性そのものに外ならぬのである。(『全集』第三卷、五六頁、遺稿)

「靈性」という觀念を固定化し、それを対象として分別をはたらかせるのではない。彼が繰り返し述べているように、「靈性」とは「はたらき」を意味しているのだが、その「はたらき」というものも、独立に存在するものではなく、必ず人間の分別意識を通じて現れるものだという。

さて、以上の記述から「靈性」と「靈性的自覚」の関係を探ってみると、「靈性」とはそれ自体としては存在しないものの、分別にお

いてはたらく作用であり、また「靈性的自覚」は「靈性」と一体であるということである。これは一見すると不可解な理論に見えるのだが、ここで「体用」の範疇を用いて解釈することによって両者の関係は截然と整理される。すなわち、「靈性」が「体」に、「靈性的自覚」は「用」にそれぞれ該当する。仏教の思想史上では、『大乘起信論』に見られるように「体」は「真如」、誤解を恐れずいえば普遍的真理を意味している。このことは、靈性を「無分別」と規定する大拙の立場と通じている。他方、「用」とは平等の真理たる「体」が、差別の世界にはたらく出した側面のことを意味している。しかし、上述のように本来「用」は「体」と別個独立のものではない。「この靈性的直覚はそのまま済むものでなく、必ずこれを事上に行為せられなくてはならぬ、即ち分別智の世界で肯定せられなくてはならぬ。」(『全集』第十卷、一三七頁)とあるように、「体」は「用」に展開することで初めて十全な「体」となるのである。「体」とは別に「用」があるのではなく、「用」のない「体」は十全な「体」ではないとすれば、両者は互いに相即関係にある。従って大拙がこの靈性によって用いている体用はより詳しくいえば「体用一致」の体用論である。

「用」もしくは「はたらき」はここでは「靈性的自覚」として示されているのだが、この「自覚」という語にも注意を要する。一般に「自覚」とは「自分で自分の動作や状態を知ること」を意味している。これに則れば、「靈性的自覚」とは人が自分自身に内在する「靈性」の存在をみずから把握すること、このように理解することができる。しかし、これは自己と「靈性」を二元的に捉え、「靈性」を対象とする知性の作用であり、「靈性」とは相容れない。「靈性」とは「無分別智」を意味しているが、「無分別智」を人間が把握するためには、その人間そのものに対して二元的に分別されるものと「考え」てはならない。それは本来無分別たるものを分別することであり、そのように把握された「無分別」はもはや「無分別」ではなくなってしまふからである。従って、自己「が」靈性「を」自覚する智の様態は、「靈性的自覚」とは無縁なものといわなくてはならない。

自覚するものは、「靈性」それ自体である。また自他を分別せずに「自覚」できるものは無分別智たる「靈性」以外にはない。

自覚は靈性自らの自覚であるから、話の上では、知性と靈性とを分けて話さなければならぬ。(『全集』第九卷、四四頁、一九四六年)

従って「靈性的自覚」とは「靈性」が「自覚」するの義に他ならない。だからこそ、「靈性」と「靈性的自覚」との相即が可能となるのである。繰り返されているように「靈性」とは個的で固定的な「性」ではなく、「はたらき」に名づけられた概念である。「靈性」というはたらきは、「靈性」自身がみずからを把握する自覚の作用である。ただ「靈性」は無分別であるため、対象をとる二元的な自覚とはならないのである。

この「靈性」のはたらきはそれ自体としては独立には存在し得ない。これは人間の分別作用を通じてしか現れ得ないため、「靈性的自覚」とは「靈性」自身の自覚であると同時に、人間が「靈性」のはたらきを把握する経験として記述されるのである。そもそも「靈性」が「無分別智」である以上、それは人間の外部に離れてあるものではない。「靈性的自覚」とは人間を含めた「無分別」そのものが自覚することである。その意味では「靈性的自覚」とは人間が自身の存在・認識の根柢を自覚する様態として理解することも可能である。しかし、そのことも「靈性」自身のはたらきによって可能となるものであるため、「靈性的自覚」とは第一義的には「靈性」が自覚することを意味しているのである。

以上のように考察を進めると、大拙の「日本的靈性」の構想の基礎には体用論の土台が据えられていることが明らかになる。「体」とは「用」の「体」、「用」とは「体」の「用」という相互規定によってその内実は理解される。すなわち、はたらきの主体としての「靈性」、そして「靈性」のはたらきとしての「靈性的自覚」、このように体用の範疇は事態を本体と作用という二側面に区別して理解するのであるが、事態そのものとしては「人間の意識の根柢に一つのはたらきがある」ということを意味しているに過ぎない。人間の知性は、作用のあるところにその主体を設定せずには済ませられない。そのため大拙自身も、「体」としての「靈性」という観念を設定する必要があったのである。このように大拙のいう体用論は、つきつめれば「用」に帰一するものといえる。

さて、上述の「日本的靈性」の検討によって大拙思想の根柢に「体用論」が据えられていることが確認できたはずである。本章の主題はこのような大拙の思惟形式がどのように形成してきたのかを確かめることにある。そのため、以下、その歴史的背景を追っていきたい。

第二節 体用論の歴史概観

大拙の思想的バックボーンを探ることが目下の課題であるが、そのためには体用論が用いられた思想伝統を確認しておく必要がある。そこで本節では中国思想との連関からその歴史を概観していききたいと思う。

体用論は、中国思想史に通底する思惟形式として古くから用いられてきた。また朱子学以降の儒学に取り込まれたことにより、その影響は近代以後まで及んでいる。そのため、筆者にはここでその全貌を論じ尽くすことはできない。従って、以下先行研究を踏まえて概念（範疇）史を整理したいと思う。中国思想史における体用の初出の問題、いわゆる体用問題を扱う場合、先学がまず第一に依拠するものが、島田虔次「体用の歴史に寄せて」^三である。本論もこの島田論文の主旨に従って体用の問題を概観したい。

この範疇が仏教に由来するものか、それとも儒教に端を発するものか、中国思想史上では早くから問題になっていた。体用論を仏教に由来するものとする言説で最古のものが晁説之（以道、一〇五九～一一二九年）の嵩山文集一三『儒言』で、彼はそこで「その自る所を究むるに、乃ち釈氏の体用事理の学の本づく」と述べている。さらにこの言を受けて、王應麟（一二二三～九六年）は『困学紀聞』巻一で「晁景迂は曰えり、体用は釈氏に本づく」と紹介している。王應麟がこのような言葉を残した時期こそ、まさに朱子（一一三〇～一二〇〇年）が体用論に立脚した理気二元論によって新しい儒学を打ち立てつつある時期であった。

その後、この問題が本格的に取り上げられたのは、中国が明から清へ移ろうという時期、清朝考証学の祖とされる顧炎武（一六一三～八二年）と陽明学者の李顥（一六二七～一七〇五年）との間で交わされた論争においてであった。顧炎武と李顥の議論は、まさに体用という語が仏典に由来するか中国固有の思想に出自をもつか、そのいずれであるかという点が争われる。顧炎武は必ずしも仏書に拠らずとも、『易経』や『礼記』、『論語』という儒教の典籍に「体」や「用」という語が現れていると主張する。それに対して李顥は、それらの用例で現れる「体」や「用」が、体用の併記列挙ではないとして退けている。そして自身の考える初出として禅宗の六祖慧能の言葉を紹介する。顧炎武はこれに反論し、体用列挙の用例もまた仏書に拠らず、魏伯陽の著作中に見られるとして、慧能、朱子ともに

この魏伯陽に拠ったと主張する。そして李顥は再び反論し、魏伯陽の示す体用列举の用例が、ここでいう哲学的範疇としての体用ではないとして顧炎武の反論を退けている。

李顥のいうように、「体用」の概念史（範疇史）を追うとしても、単に「体」と「用」という語が中国思想で用いられた跡を辿るだけでは、その真相には迫れない。体用の歴史をより厳密に描き出すには、体用という二範疇が哲学的思惟の枠組みとして列举、併記されている文脈を探さねばならないのである。

島田論文はこの顧炎武・李顥論争以後の研究を総括して、体用列举が初めて十全な形で用いられる用例は西暦五〇〇年頃の仏教文献であると結論づけている。特に注目されるのは『弘明集』卷九所収、梁武帝（五〇二～四九九年在位）の『立神明成佛義記』（『大正蔵』第五十二卷）に述べられる次の文章である。

無明の体上に生有り滅有り。生滅は是れ其の異なる用なり。無明は心義を改めず。（臣績曰く、既に其の体有れば便わち其の用有り。語用は体に非ず、論体は用に非ず。用に興廃有り。体に生滅無し。）將た恐らくは其の用の異なるを見、便ち心、境に随い滅すと謂う。（臣績曰く、惑者は其の体用に迷う故に猜を断ぜず。何となれば、夫れ体の用と不離不即にして、体を離れて用無ければなり。便ち心、境に随い滅すと謂う。）^四

ここでは明確に体用が不可分なものとして並列・列举されている。「体を離れて用なし」という表現はまさにその後の歴史で体用論が使用される表現に直結している。島田は同時期の用例として他にも劉勰『文心雕龍』や、北齊の法上和尚『十地論義疏』、吉蔵『中觀論疏』などを提示しており、これらを根拠に五世紀末から六世紀初頭にかけて、体用の思想がその語として現れてきたと結論している。

さて、島田の研究は体用の初出について以上のような結論を残しているが、大拙への影響を考える際には、これ以降の展開もさらに追っていく必要があるだろう。仏教に話を限れば、隋唐の時代になり、日本仏教へ連なる諸々の仏教思想が成立してくる。天台大師智顥（五三八～五九八年）は南岳慧文、慧思の系譜に連なり天台宗を作り上げ、それまでの經典群を五時八教の教判の下に整理し、『法華

『經』を最高の真理を説く經典と位置付けた。嘉祥大師吉藏（五四九〜六二三年）は龍樹の『中論』と『百論』、およびその弟子聖提婆の『十二門論』から般若の空思想を研究し、三論宗を開いた。華嚴宗は杜順、智儼の後に賢首大師法藏（六四三〜七二二年）が出てその教学を大成させ、その思想が澄観、宗密へと継承、展開されていく。禪宗は隋代以前から初祖菩提達摩が活動を始めていたが、教団としては六祖慧能以後大きく発展していく。法相宗では『大唐西域記』で知られる玄奘がインドから大部の經典を持ち帰り、弟子の窺基らとともにそれらの翻訳、研究に従事した。密教では玄宗の時代に善無畏、金剛智、不空らが、それまでの呪術的に理解されていた雑密を組織化することで、密教の新たな展開を見せた。

このように隋唐の時代は仏教思想がそれぞれの分野領域で体系化されていく時代であった。これはインドで始まった仏教を中国人がみずからのものとして受容していく作業でもあった。そして先にも述べたように、仏教思想の受容において駆使された中国人独自の論理が体用論だったのである。この時代の仏教文献には体用の語が多用されることが確認できる。隋唐に活躍した各宗の祖師に限っても、体用の使用例は枚挙に暇がない。試みにその数例を挙げてみると以下のようなものがある。ただし、体用は範疇であるので、引用文の内容そのものは本論とは直接には関係しない。

用に即して体を論ずれば、動出は是れ不動出なり。体に即して用を論ずれば、即ち不動出は是れ動出なり。体用は不二にして二なり。（智顛『妙法蓮華經玄義』^五

次に第二句二慧を合すとは、般若と謳和（方便）、皆是れ般若を明らかにす。所以然（所以）は、波若（般若・以上蓮沼）を体と為し、謳和を用と為す。体則ち般若の体、用是れ般若の用なり。故に皆般若と名づく。（吉藏『浄名玄論』^六

此の十身、体用を離れず。用、聚義の体具体依有り。皆、名身を得る。体の外に用無く、用即ち是れ体なり。用の外に体無く、体即ち是れ用なり。体即ち法性、用即ち智應なり。二既に不二にして理智円融す。唯一無礙の法界の身なり。（澄観『大方広仏華嚴經

さて、以上の引用は智顛、吉蔵、澄観の著作中に見られる体用の用例である。隋唐の時代に至ると、このように体用が並列した二範疇として理解されていることは判然としている。特に仏教の文脈では、体と用の二者がお互いに不二という関係として論じられていることに注意したい。

禅宗の六祖慧能による体用論もこのような中国仏教界の大きな流れを反映したものである。彼の『六祖壇経』には次の言が残されている。

定恵は体一にして二ならず。即ち定は是れ恵の体、即ち恵は是れ定の用なり。即ち恵なる時、定は恵に在り、即ち定なる時、恵は定に在り。善知識よ、此の義は即ち定恵等しきなり。学道の人、意を作して、言うこと莫かれ、先ず定もて恵を発し、先ず恵もて定を発す、定恵は各各別なり、と。(六祖慧能『六祖壇経』^八)

これは第二章において、大拙が道元の修証一等を解釈する際の根拠とした考え方である。そしてこの体用一致の考え方は続いて灯明と光に喩えられる。

善知識よ、定恵は猶お何等の如くなる、灯光の如くなり。灯有れば即ち光有り、灯無ければ即ち光無し。灯は是れ光の体、光は是れ灯の用なり。名は即ち二有るも、体は両般無し。此の定恵の法も亦復た是くの如し。(六祖慧能『六祖壇経』^九)

灯は光の体であり、光は灯の用である。体用の一致はこのような喩えで論じられる。慧能によって示されたこの体用論は、以後禅宗において荷澤神会の南宗、また転じて馬祖道一門下の洪州宗の系譜において継承されていき、臨済禅の成立へと連なっていく。

ところで、体用の歴史を考える際に重要な位置を占めるものが『大乘起信論』である。『起信論』の成立については、その出現直後から疑惑を持たれている。漢文テキストに対応するサンスクリットテキストが見つからないことから、この書がインド撰述か中国撰述か、またそれだけにとどまらず撰者は馬鳴か否かという問題にも疑問は及ぶ^{一〇}。この論書の成立もしくは翻訳を五五〇年頃とするならば、この書も先に示したような六世紀以降の体用論的思想の潮流に位置づけられるかもしれないが、ここではそれには触れない。重要な点は、この論書が大乗仏教思想をコンパクトに要約したものとして、後来大きな影響力を持ち、禅宗だけでなく、大乗仏教の諸宗派において今日まで長く参照されてきたということである。

では『起信論』の体用はどのように論じられるのか。最も基本的な規定は次にように与えられる。

是の心の真如の相は即ち摩訶衍の体を示すが故なり、是の心の生滅の因縁の相は能く摩訶衍の自の体と相と用とを示すが故なり。言う所の義には則ち三種あり。云何が三と為す。一には体大、一切法の真如を謂う、平等にして増減せざるが故なり。二には相大、如来蔵を謂う、無量の性功德を具足するが故なり。三には用大、能く一切の世間と出世間との善の因果を生ずるが故なり。二

ここでは衆生心が真如と生滅の二側面から考察されている。衆生心の真如としての側面は「体」、そしてその生滅としての側面は「体」「相」「用」の三大として示される。しかし、真如は生滅とは本来不二であるため、真如の「相」も「用」も、真如の「体」と同一であることが示されるのである。

問うて曰く、上には、真如は其体としては平等にして一切の相を離れたりと説けるに、云何ぞ復体には是の如き種種なる功德ありと説くや。答えて曰く、実には此諸の功德の義ありと雖も、而も差別の相無く、等同一味にして唯一真如なるのみなればなり。此義は云何。無分別にして分別の相を離れたるを以て、是の故に無二なればなり。二二

真如が諸々の功德の「相」をもつように見えるのも、分別によってである。人が分別を離れば、「相」も「用」も「体」に帰一することになる。言説を離れた「体」が、「体」「相」「用」という三大に分けて論じられるのは、真如によって利益を得る人間の側の分別によるのである。真如の「体」が法身に該当するのに対して、「用」はその内実によって応身、報身に配当される。

このように『起信論』の論述は、「体」「相」「用」という真如の三範疇を基軸に進められていく。この内「相」を省略すると、先述の体用論と同一の構造となる。

さて、この『起信論』の禅宗に対する影響としては、初期禅宗の頃から祖師たちの著述の中において既にその影響を見ることができると述べる。『起信論』の影響は単に体用論の使用に止まるものではないが、慧能の『六祖壇経』において「真如是念之体、念是真如之用」と述べるところには、『起信論』的思考形態がはっきりと読み取れる。また同時に同じ弘忍門下で慧能とは異なる禅風を誇った神秀の北宗禅にも、真如の体用思想が見てとれる。『起信論』と初期禅宗思想の思想的近似性を確認しておくことは、後に鈴木大拙の思想を考察する際の貴重な前提となるだろう。

さて、隋唐時代の仏教における体用論、さらにそれに先立つものとして『起信論』の体用をここで紹介したのであるが、先にも述べたとおりこの範疇は宋代の朱子学へ受容されることで、中国思想の中心へと据えられることとなる。朱子は万物の存在を気によって説明する。気に陰陽があり、その陰陽それぞれの気の凝集によって五行が成立し、さらにこの五行の組み合わせによって万物が生み出される。そして理は、この気をして万物たらしめる原理として位置づけられている。ここに朱子学における体用論が見られる。すなわち理は感覚の対象とならない形而上的な原理としての「体」である。他方、形而下における具体的な万物が「用」となる。朱子学以前の仏教思想における体用論は、概ね体用の一致を含蓄しながら使用されてきたものの、朱子においては必ずしも両者が即座に一致するものとはされていない。むしろ「理気二元論」と評されるように、彼の哲学においては体用の峻別が第一に企図されていたと考えなくてはならない。

むしろ体用の一致を強調したのは、朱子の後に出て儒学の新たな展開を見せた王陽明（一四七二〜一五二八年）であった。朱子が「心」を「性」と「情」という体用両項に峻別し、「性即理」としたのに対して、王陽明は「性」と「情」とに分かれる以前の「心」を以て理

とする「心即理」という立場を採ったのであるが、ここでは「理(体)」が「情」という用を取り込んでいるという意味での体用一致が見出せる。朱子学の「理」が、個々の事情の背後にある「理」を一つ一つ分析的に明らかにしていくことで究極的な「理」を志向するのに対して、陽明学では万物と一体である心の本体を直観的に把握することで、「理」の獲得を目指そうとしたのである。

以上のような宋明代の儒学は日本にも流入し、中世以降、特に近世思想の一潮流を為した。鎌倉時代に禅僧によってもたらされた朱子学は室町、戦国、安土桃山を通じて禅僧の専門とするところであつたが、江戸期に入ると藤原惺窩(一五六一〜一六一九年)、林羅山(一五三八〜一六五七年)、山崎闇斎(一六一八〜八二年)といった儒学者が出たことで、独立した思想潮流を形成するに至つたのである。陽明学も江戸期には伝わり、中江藤樹(一六〇八〜四八年)らによつて研究された。さらに幕末期には政治情勢の悪化によつて社会实践と結びつく形で盛んに唱道され、その余勢は明治以降にも続いていたのである。

以上のように体用論は仏教思想に止まらず中国哲学の根本部分を下支えする観念として、明治期の日本にも大きな影響力を有していたのである。

第三節 大拙を取り巻く体用論の文脈

さて、ここまでの論述によつてようやく本章の本题に立ち入ることが可能になった。そこで以下、大拙に対する体用論的思惟の影響を追いながら彼自身の思想の形成過程を追つていきたいと思う。

前節で確認したように、体用論は儒学の形式を採つて明治の日本思想界にも影響力を有していた。その一例として大拙の父も儒教に通じていた。石川県金沢市にあつた大拙の生家は、先祖代々加賀藩の家老本多家の主治医を任されておられ、彼の父も侍医と町医者兼業することで生活を支えていた。父は医学とともに儒学にも造詣が深く、自分の子供たちにもみずから編んだ漢籍を読ませたいといふ。しかし貞太郎(大拙)が六歳のときその父も亡くなつてしまつたため、実際に大拙が父から思想的影響を受けていたとは考えられない。

先述のように、大拙は学生時代から文芸活動に対して積極的だったようだが、実際に禅の思想に触れる大きな契機となったのは、円覚寺での参禅である。彼はそこで今北洪川の警策を受け、その没後には続いて円覚寺管長となった釈宗演の禅風を仰いだ。この今北洪川という人物は明治臨濟禅の巨匠であるが、彼の来歴は仏道に限定されず徂徠学系の学問も経るものであった^{一四}。その結果、洪川はその著書『禅海一瀾』（一八六二年自序）で儒仏の一致を論じている。その表現中にも体用併記の思惟は受容されている。

夫れ大道に二條無く、明德は別性に非ず。一挺大治の精金の如し。其の体を論ずれば、則ち古無く今無く、去無く来無く、欠無く剩無く、断無く続無し。其の用を論ずれば、則ち或は隱或は顯、或は逆或は順。淨有り穢有り、明有り暗有り。^{一五}

一とは数の義に非ず。凡そ道の体たるや、甚だ言ひ難し。其の用たるや、亦測られず。故に強て唱へて一と曰ふのみ。^{一六}

大拙は後年、今北洪川の伝記を自らまとめており、この著作に触れていたことは間違いない。しかし、ここに体用論が多く用いられているということは、単に洪川個人の問題ではなく、仏教全体がそれぞれの教学の中でこの語を保存してきたということを意味している。また、必ずしも思惟の形式としてではないが、体用の語は当時の教養人の間にもその影を残している。例えば、明治政府の宗教政策と深く関わった島地黙雷は、自身の真宗理解を「此動静不二の妙用の体を弥陀と云、其の西方に帰向せしむるは教情の巧用に従ふ者也」^{一七}と示している。加えて、東京大学で最初に仏教を講じた原坦山（一八一九〜九二年）も「妙体靈用」もしくは「妙体奇用」といった語で「人心」を表現している^{一八}。また変則的な例えではあるが、明治憲法に対する註釈として、伊藤博文は「蓋統治権を総攬するは主権の体なり。憲法の条規に依り之を行ふは主権の用なり」と論じている^{一九}。このように明治の思想界において体用の使用は極ありふれたものであったことが窺える。

ところで、一八七九年（明治一二年）から東京大学で「仏書講読」（後に「印度哲学」と改称）を担当した原坦山は、テキストとして『大乘起信論』を好んで用いていたが^{二〇}、明治仏教界の思想的淵源としてこの『大乘起信論』の存在は大きかった。大拙思想の形成に

おける一つの結節点もアメリカ滞在期の『大乘起信論』の英訳*The Awakening of Faith in the Mahāyāna*, 1900と、その知見に基づく*Outlines of Mahayana Buddhism*, 1907 (『大乘仏教概論』)の出版であった。大拙がそこで真如の三大としての体用論に触れていたことは当然である。また、大拙は一九三四年には『楞伽經』の研究によって大谷大学から学位を取得しているが、彼の思想における体用論はここからも影響を受けている。それは「悲」と「智」をめぐる議論として受容された。

さらに、大拙は『楞伽經』の研究と前後して、敦煌で新たに発見された初期禪宗文献の研究にも従事していた。菩提達摩、六祖慧能、荷澤神会に関する敦煌文献を校訂出版する中で、彼はそれまでの宗門の伝統を遡った中国禪の原初形態に触れることができた。前節で確認した『壇経』、加えて『神会録』の思惟には体用一致の思想がふんだんに盛り込まれている。そして一九四〇年代になると「日本の靈性」による体用論的宗教理解の完成形が見られるようになる。

以上のように大拙の思想背景を設定してみると、体用という範疇は經典や論書に由来するものであり、仏教思想の根本的論理であるように見えるかもしれない。もしそうであるならば、それはとりたてて大拙に特有のものではなく、彼の仏教研究の当初から一貫して用いられているようにも思われるかもしれない。しかし、実際はそうではない。「日本の靈性」に見られるような体用の使用は、大拙の思想形成の中でもある時期から現れてくるものであることは判然としている。それを以下、いくつかの論拠によって示していきたいと思う。

ここでもう一度、「日本の靈性」における体用論の内実を確認しておく、それは「はたらき」としての体用論であった。知性においてはたらく靈妙な力を大拙は「靈性」と名づけたのであるが、それは知性のはたらきを離れて独立した「靈性」が存在するということを意味しているのではない。宗教経験としては靈妙なはたらきが経験されるのであるが、靈妙なるものを抽象化すると、その抽象觀念が固定化し、知性の対象となってしまう靈妙なるはたらきそのものについて誤解を招いてしまう。むしろ彼はそのはたらきそのもの、ことを、「靈性(体)」と呼んでいるに過ぎない。その意味で大拙の体用論は「用」を中心とするものであった。

では、大拙の思想においてそれはどのように論じられているか。まず、「定」と「慧」についての次の文に注目したい。これは『禪の第一義』(一九一四年)からの引用である。

看話と禪定とは必ずしも同一物にあらず、看話は知に偏し易く、禪定は意に傾き易し。円満の發達を期せんとせば兩者の融合を計らざるべからず。洪川禪師の「無字の歌」に、定より慧を生ずべしとあり、禪定の修行の上に慧力の光照りわたらんを要す。慧は眼なり、定は足なり、足ありて眼なく、眼ありて足なき時の不都合は多言を費やすまでもなし。〔全集〕第十八卷、三七六頁、初出一九一四年)

ここでは今北洪川に託して「定」から「慧」を發することを明かしている。本論第二章で確認したように、大拙は後に六祖慧能の「定慧不二」に立って道元を批判していたが、それは「定」と「慧」を切り離し、「定」のみに偏する傾向を指してのことであった。ここでも同様の議論が展開されているものの、その解決の道筋が異なっている。そもそも「定慧不二」とした六祖慧能の立場に比すれば明確なように、ここでは「定」から「慧」を出すという論を採っている。言い換えれば「体」から「用」を發することであるから、体用はここでは異なる二者として設定されているのである。今北洪川の影響がどれほどあったのかは判然としないものの、大拙自身も二者としての体用を論じていることは間違いない。というのも、同様の構造が『禪とは何ぞや』(一九三〇年)にも見出すことができるからである。ここでは『楞伽經』の「智」と「悲」が論じられる。

『楞伽經』の初めの方にかう云ふことが書いてある、「悲と云ふものは智から出る、その智と云ふものは、分別に互らぬ智である」と。而してこの智は決して關係のものではない。彼とか是とか、善と悪と云ふ、關係的に取扱はれるところの智ではない。限定せられないところの智なのである。その智から自然に湧いて来るところの悲、その慈悲と云ふものが働かなければならぬ。それがないと本物とはならぬ。それを大智大悲と云ふ風にして説くのである。〔全集〕第十四卷、五六頁、一九三〇年)

ここでは「智」から自然に湧いてくる「悲」が問題となっている。ここで「智」は分別に関わるものではない、すなわち「無分別智」

であることが読み取れる。その「無分別智」から慈悲がはたらき出すという関係をここでは論じている。これも先の「定慧」と同様、「体」からはたらきだす「用」を意味している。

しかし、およそ十年の間に大拙の体用理解は一転して次のように示されるようになる。まず『盤珪の不生禪』（一九四〇年）で示された体用理解を確認したい。

仏教従来の思惟法では体と用、又は体と相と用とを分けるのである。只働きと云ふものはなくて、何かの働きでなくてはならぬ。又何かあると云へば、それは働かなくてはならぬ。或は何かの姿即ち相を持つてゐなければならぬと云ふのである。それで体あれば用あり、用あれば体あり、又は相ありと云ふことになってゐる。……所が、体用の概念は分別意識上に属するもので、禅意識では、云はばそんな閑家具を要しないのである。「無分別の分別」から見ると、体と用との考も、別の方法で取り扱はれねばならぬ。

（『全集』第一巻、三六五頁、一九四〇年）

上述の智慧関係が「智」から「悲」を出すという比較的二元的な体用であったのに対して、ここではその二元性が完全に払拭され、体に即しての用、用に即しての体という体用一致論が説かれている。そしてさらに『一眞実の世界』（一九四一年）に収録された講演録では次のように述べている。

一が二に分れる前に、一の中に在るところのもの、これが智であるが、その智にはまだ働きが見えぬ。一が二に分れる所に、智の働きが出る。それと同時にそこに悲の働きが出る。悲は智の働き、智は悲の主体だと、かういふ具合に、智と悲を見るとところに東洋的考へ方があると思ふ。さうしてこれが東洋的考へ方の優れた所であると、わしは云ひたいのである。

ここに注意しなければならぬことは、話が抽象になります、仏教の方で体といふ字とそれから用——仏教の人は用と云ふが——といふことを分ける、その体といふ概念に只今の「大智」といふ智を当てる。絶対的の一に当てても宜い。用といふ方は、一が二に

分れて、意識が出て来るところ、無始の無明が動くところ、これを用といふ。けれどもその体といふものの外に用があるのでない。用の外に体がある訳でない。用が即ち体で、体が即ち用なのである。働くといふことは働くといふものが別にあるのではない。働きそのものが働くものである。働くものが即ち働きそのものである。(『全集』第十六卷、六五〇六六頁、初出一九四一年)

すなわち、一九四〇年代の初頭には、大拙は明確にそれまでの体用を峻別する二元的理解から、体用の一致・不二を主張する一元的理解に至っていることが確認されるのである。

さらにまた『靈性的日本の建設』(一九四六年)では『楞伽経』の「世間は生滅を離る。猶ほ虚空華の如し。智は有無を得ず。而かも大悲心を興す」という文を次のように解釈している。

大悲心に何か目的・対象があるとすると、それは有無に陥る、生滅的世間の事象に外ならぬことになる。大悲は即ち大智、大智は即ち大悲であるから、それから出る働きはすべて無目的なものでなくてはならぬ。……智と云へば知性的に、悲と云へば情性的に見ることになるが、それは暫らく人間意識の上に据ゑつけたまでのことである。(『全集』第九卷、八一頁、一九四六年)

ここで解釈された『楞伽経』の一節は、先に『禅とは何ぞや』(一九三〇年)で『楞伽経』の初めの方にかう云ふことが書いてある、「悲と云ふものは智から出る、その智と云ふものは、分別に互らぬ智である」と言及されていた部分と同じ箇所を指している。つまり、大拙は同じ經典の同じ箇所を解釈しながらも、時代を経ることで異なった理解を示しているのである。

さて、『一眞実の世界』、『靈性的日本の建設』まで見ることで、『日本の靈性』と同じ段階の体用理解を確認できた。ここではさらに一九六〇年代という晩年の著作にも目を配っておきたい。『眞宗概論』(遺稿、一九六三年の講演録)からの一文である。

昨日の話の続きですが、大悲と大智といふものを *kaya* つまり *body* とする。というても、これは体相用の体とは違つた意味の体で

すね。相と用に対した体でなくて、今いふ体といふのは、大智と大悲といふものが有機的に一つになつてはたらく。有機的に一つになるといふと、また、何か、さういふ塊があつて、それが動くやうに考へるけれども、さうではなしに、大悲といふものと大智といふものが分けられないで、一にして二、二にして一といふ形になつて動くやうなものが出来てを……と、さういふことな
んですな。『全集』第六卷、四〇一頁、一九六三年)

ここでも大智大悲がやはり、未分化の体用一致論として示されている。すなわち、大拙の体用一致論は一九四〇年代以降、晩年まで変わることなく機能し続けていたということが結論されるのである。

もちろん、体用論の範疇を用いることによって誤解を招く恐れもあり、彼はそれを次のように述べている。

体用の概念は印度伝来で、仏教者の常識となつて居た。が、彼等の最も陥り易い誤りは、体と用とを実経験の上に分離することであつた。体と用とは、人間の知的分析の上の話で、この二つが別れ別れに事実的存在を有つてゐるのではない。『全集』第二卷、三九二〜三九三頁、初出一九五一年) 三

何れも古来の体用説で念と真如との関係を説いて居るが、是では素より不徹底である。体用よりも何か外概念を借らなくてはならぬ。(『全集』第二卷、四二三頁、初出一九五一年)

彼は体用論が体と用とを峻別する二元論に陥る危険性を喚起していた。大拙の体用一致論は実質的には「用」へ帰一するが、それは必然的に体用という枠組みそのものの否定とも裏返しでもあつたのである。どれほど「体」と「用」の一致を主張しようとも、体用論がそもそも「体」と「用」の二者を前提として用いられる範疇である以上、そこに両者の二元性が残ることになる。この点を彼は問題視しているのである。とはいえ、実際には彼がいうような「何か外概念」は発見されず、禅の思想を論じる際は、体用一致という形で

この範疇を晩年まで使用し続けることになるのである。

第四節 中国禅思想の研究と大拙の体用論

さて、以上のような大拙の言及を見てみると、体用論の使用に関してある転換点を見出すことができた。一九四一年の『一真実の世界』になると、彼はそれまでの「体」から「用」を発すという体用理解から、「体の用、用の体」という両者不可分の体用一致論を展開するようになるのである。

このように見てみると、一九三〇年代までの大拙は確かに体用の範疇を用いていたものの、それは彼の中心思想に至る前段階であったと理解しなくてはならない。参禅の師である今北洪川を含め、明治の思想界に浸透していた体用論から彼は影響を受けており、また『大乘起信論』の三大としての「体」「相」「用」についても彼は熟知していたものの、その思想の受容はのちに「日本的靈性」で示されているような形では為されなかった。それは『楞伽經』における智慧関係にもいえる。彼は一九四〇年代になると、『楞伽經』の文言を体用一致として解釈しているが、それ以前の一九三〇年の時点では体用峻別の形式で理解している。このことは、大拙の体用論成立にとって『楞伽經』が決定的な転機とはなり得なかったことを意味している。従って、彼が体用一致論に至る最大の契機となったものは、消去法的に考えると、一九三〇年代を通じての初期禅宗思想の研究であったということになるのである。このことは大拙の言説から積極的に裏付けることが可能である。

前節で確認したように、六祖慧能の言説を伝えているという『六祖壇經』には体用一致としての体用論が多用されている。加えて慧能の弟子、荷澤神会の語録中にも同様の指摘が出来る。六祖慧能は体用の一致を定慧不二の文脈で論じている。先に引用したように、「定は是れ慧の体、慧は是れ定の用」と述べるところには体用一致論が見られる。加えて『神会録』には次の問答が収められている。

又問う、念ずる者真如と何の差別有りや。

答て、亦差別無し。

問う、既に差別無ければ、何故に真如を念ずると言うか。

答えて曰く、言う所の念は是れ真如の用なり。真如は即ち是れ念の体なり。是の義を以ての故に、無念を立て宗を為す。三二

このように神会もまた慧能と同様の体用一致論を展開している。

ただし、このような体用一致論は初期禅宗思想全体を貫くものではない。慧能、神会において体用の一致は顕著に見られるが、菩提達摩以降、五祖弘忍までの禅宗文献には体用範疇の使用はほとんど見られないという^{三三}。四祖道信には「心体」と「心用」の語はあったものの、彼は「体」の強調に傾き、「用」との一致には至らなかった。体用の範疇を積極的に用いたのは神秀に始まる北宗禅の系譜であったが、それは慧能・神会の法系とは異なり、体用峻別の論であった。大拙はこの両者を以下のように比較している。

それで大体慧能時代の思想展開を基準として見る。此時代で最も重大な問題となつたのは、「時時勤拭」と云ふ北宗の神秀派と、「何処惹塵埃」と云ふ南宗の慧能派との間に生じた一大亀裂である。「定慧体一不二」の如きも、南北頓漸の争から出る問題である。定慧不二と云つても、これには亦それぞれの見解が出る。定を先とするか、慧を先とするか。慧が主か、定が従か。定に因りて慧を発するのか、固よりの慧ならば、作意によりて定を修するなど云ふことあるべからずとか、定慧俱に等しなど云ふことなしとか、こんなやうな議論が中々盛んになった。『壇經』や『神会録』などを見るとよく其辺の消息がわかる。定を主とするものは自ら漸修主義になる。「自性本来清淨」と云ふ絶対の立場からするものは、慧を説き、頓悟を説く。(『全集』第二卷、一三三頁、初出一九三六年)

大拙の初期禅宗文献の研究は日本に連なる慧能の南宗禅だけではなく、北宗禅をも含むものであった。『楞伽師資記』や『北宗五方便』といった神秀系の著作の研究を通じて、大拙はその根本思想が体用並立にあることを知ったのである。

この対比は大拙の体用論に対する一つの視座を与えてくれる。大拙は何故、それまでの体用並立の体用論から体用一致の体用論をこ
とさらに強調するようになったのか。それは初期禅宗研究を通じて、それまで自分が考えていた体用論が、慧能の伝統とは異なる北宗
の思想であったことに気付いたからであると考えられる。そして同時に、臨済・曹洞を含める日本の臨済禅の真実の姿が慧能の体用一
致論に遜ることも明らかになる。一九二六年の論考「六祖慧能の禅——諸論中の二項」(『禅の諸問題』(一九四一年)に改題され収録
されている)では、『続高僧伝』の記事を受けて、「定と慧とは互いに偏すべきに非ず、慧は定より出づべきものであるとの考へが、南
北の禅宗によりて受け継がれたと云ふのであろう」(『全集』第十八巻、一三〇頁)と述べているが、その内容について大拙が疑義を差
し挟む様子はない。それが上述のように体用一致論へと傾倒していく背景に、一九三〇年代を通じた敦煌出土文献の研究、初期禅宗思
想との接触があったことはほぼ間違いないのである。

ここで、大拙の敦煌文献研究を具体的に追っておきたい。日本の仏教学が近代的な学問として始まったのは明治期に遡る。東京大学
で原坦山が仏書講読の講座を開始したのが一八七九年、また南条文雄や笠原研寿がイギリスに留学してサンスクリット語研究を学び、
帰国するのが一八八四年のことである。近代仏教学の成立はおよそこの時期に成立したと考えられる。しかし、それが禅の領域にまで
浸透するには、いくばくかの時間を要した。禅の領域における近代的学問としての仏教学が成立するのは、まさに敦煌文献を通じてで
あった二四。

日本への敦煌文献の将来は矢吹慶輝の手による。矢吹は一九一六年、一九二二年の二度に渡り大英博物館所蔵のスタインコレクション
を調査し、その成果を『シュタイン氏蒐集敦煌地方古写仏典ロートグラフ解説目録』(一九一七年)、『鳴沙余韻』(一九三〇年)に
発表した。その後、ロンドンとパリでの調査を敢行した胡適が『神会和尚遺集』(一九三〇年)を出版している。

大拙は矢吹や胡適の研究に遅れながらも、自身の調査を開始する。大拙が敦煌文献を知るきっかけとなったのは、大拙が一九二七年
に出版した *Essays in Zen Buddhism first series, 1927* に対する書評がタイムズ新聞に掲載されたことである。それは大拙の禅論が新
たに発掘された資料を踏まえず宗門に伝承されてきた伝説の域を出ていないことを指摘するものであったという。大拙はこの指摘の主
を胡適であったと思っていたようだが、実際にはイギリスの東洋学者アーサー・ウェイリーによるものだとということが明らかにされて

いる。大拙は一九一〇年の時点で、敦煌文書を現地から持ち帰りコレクションを成したスタイン、ペリオ、本願寺の大谷光瑞らの名に言及していることから（『増補新版全集』第三十巻、四一八頁参照）、敦煌の地に古写本群が存在することは知っていたようだが、それが初期禅宗の歴史と深く関わるものであることには未だ気付いていなかったのである。

いずれにせよ一九三〇年頃から大拙は初期禅宗文献との格闘を始める。まず一九三二年に石井光雄所蔵本の影印を『燉煌出土神会録』として、翌一九三三年には『興聖寺本六祖壇経』を同じく影印本として作成する。そして、その翌一九三四年四月には公田連太郎との共校訂によって、『敦煌出土荷澤神会禅师語録』、『敦煌出土六祖壇経』、『興聖寺本六祖壇経』、そしてそれらの解説と目次をまとめた計四冊を森江書店から同時出版している。そして同年の五月から約五十日かけて中国各地への視察を行う。この間、大拙は北平の京師図書館へ赴き北京コレクションといわれる敦煌文献群をみずから調査している。その成果はまず、帰国後の一九三五年に『敦煌出土少室逸書』が私家本として公開され、翌一九三六年には『校刊少室逸書解説附録 達摩の禅法と思想及び其他』が安宅仏教文庫から出版された。一九三〇年代の出版事業はここで一段落するが、彼は「禅と日本文化」と題した諸講演として後世に記録される一九三六年のヨーロッパ・アメリカの講演旅行に際して、ロンドンの大英博物館、パリの国立図書館で引き続き敦煌文献の調査にあたっている。その後一九四五年には鈴木大拙・古田紹欽共校訂『燉煌出土積翠軒本絶観論』によって石井光雄所蔵本の『絶観論』を出版し、彼の敦煌文献の校訂出版は一つの区切りを迎える。しかし、それらのテキストに対する研究は引き続き行われ、『禅思想史研究第二』（一九五一年）や遺稿となった『禅思想史研究第三』においてそれらの成果が発表されている。

大拙が校訂に携わった主な文献としては、『二入四行論』、『修心要論』、『観心論』、『大乘五方便』、『六祖壇経』、『南陽和上頓教解脱禅門直了性壇語』、『南陽和尚問答雜微義』、『観行法為有縁無名上土集』、『南天竺国菩提達摩禅師観門』、『大乘開心顕性頓悟真宗論』などが挙げられる。北京コレクションや石井光雄所蔵本などを対照しながら校訂作業を行った大拙の研究は、日本における初期禅宗史研究の嚆矢であった。しかし、それは裏を返せば、彼の文献学的研究が時代の推移とともに乗り越えられていくものでもあったことも意味している。大拙が携わったこれらの文書の多くは、その後の新資料の発見によって、より精密なテキスト校訂を施されるに至った。敦煌出土初期禅宗文献の研究は、大拙の没後、柳田聖山や田中良昭の手によってそれらより多くの資料の検討が為され、それぞれの文献

についての訳注研究が発表されている。このような事情を踏まえれば、大拙の文献学的研究は後続の研究者によって発展的に乗り越えられたと評することができるだろう。

では、大拙が一九三〇年代を通じて従事したこのような仕事が、彼自身の思想にどのような影響を与えたのかを今一度見ていきたい。体用論の解釈に焦点を絞るならば、六祖慧能の『六祖壇経』や彼の弟子荷澤神会の『南陽和上頓教解脱禅門直了性壇語』などが問題となる。先に確認したように、慧能以前の祖師たちには、ここで考察するような体用論の使用は希薄であったからである。

六祖慧能の思想については、大拙は一九二〇年代から『壇経』を取り上げながら論じていた。しかし、当時参照することのできた流布本の『壇経』には、後代の加筆修正のあとが甚だしく、彼はそのテキストを全面的に信頼することが出来なかった。しかし、一九三〇年代前半に敦煌出土本、興聖寺本が続けて発見されることにより、大拙は『壇経』のより古い形態を参照可能となり、それによって慧能の思想の中心を導出することが出来たのである^{三五}。しかし、それだけではおそらく慧能の「定慧不二」を見出すには至らなかったかもしれない。「定慧不二」の思想は、「従定発慧」を主張する北宗禅と対比されることによって、初めて南宗禅の特質として位置づけられるからである。そしてこの北宗禅の思想実態も、敦煌文献の出土があつて初めて可能となった。大拙は敦煌出土『大乘五方便』などの北宗禅系の資料を参照することで、南宗禅（慧能・神会ら）と北宗禅（神秀ら）の立場の違いの根本が、体用論の解釈の差異であることを知ったのである。

敦煌文献の発見以前は、禅の思想を知るには宗門内で継承されてきたテキストに依拠せざるを得なかった。日本では鎌倉時代に禅宗が建立されたが、その伝来元の南宋時代の中国では既に慧能下の南宗禅が多大な影響力を有しており、以降日本への禅の伝来は四十六伝全てが南宗の系譜であった。北宗禅の伝来は古く伝教大師最澄（七六七〜八二二年）が南宗禅とともに北宗禅を嗣法して日本に将来したところに遡る。彼はその禅法を含めた四宗兼学の教学によって一宗を建立したものの、天台における禅法はその後まもなく絶えて伝わらなかつた。鎌倉以降に受容された日本の南宗禅は、北宗禅との対決の歴史から遠く隔たっており、南宗禅としての独自性を主張する深刻な必要性には見舞われなかつたといってもよい。結果、日本の禅宗はみずからの思想的基盤として体用一致を強調するよりは、看話や打坐の実践を重んじてきた。そのため、『楞伽経』の「智は有無を得ず、而かも大悲心を興す」という文に接すれば、そのまま「従

体発用」的に「智」から「悲」を興すと理解され、そのことも特別に問題視されなかったのである。

大拙は明治まで伝わったその日本禅宗の伝統を、敦煌文献の発見によって一気に遡り、北宗禅と対比される南宗禅の姿に禅思想の原初形態を見出し、みずからの思想を体用一致論へと翻したのである。一九三六年、もしくは一九三八年の論文には、既に慧能の「定慧不二」を取り上げていることから、一九三〇年代後半を通じて大拙は慧能の思想を受容したとみてよい。これが一九四〇年代における体用論の転換をもたらすことになるのである。

大拙の禅思想研究はその後さらに続いていくが、大拙の禅思想研究の展開は、実際の禅宗史の展開と軌を一にしている。慧能と神会によって南宗禅の基礎固めをした後、彼の研究は臨済義玄へと向かう。『臨済の基本思想』（一九四九年）では臨済を中心にしながらも慧能以降の禅思想の展開を跡づけている。彼の筆が闊達に進むのは確かであるが、禅思想史の展開の原理として彼はやはり「体用」を用いているようである。

定慧不二の問題もつまりは心_{こころ}を定の面に捉へんとする癖を直すためであつたと云はれぬこともない。ところが、慧はまた神会_{かみ}の知_ちのやうに認識論的にのみ受け取られようとするのである。馬祖・石頭などの禅法が天下を支配するやうになつてからは、用_{もち}の上に禅者の思想が向けられて来た。併し、知_ちでも用_{もち}でも非人格的に取り扱はれすぎるやうにならぬとも限らぬ。心_{こころ}の方がその点では親しみがあるとも見られよう。何れにしても、これらの概念は抽象的であつて、禅経験そのものを直叙しない恐れがある。これに対して、臨済の人は最も具体的に総合的なものを攫んでみると云ふべきであらう。知_ちも用_{もち}もその中に含まれて居り、また併せて心_{こころ}でもあるのである。（『全集』第三卷、三六一―三六二頁、一九四九年）

体用一致は実質的には「用」を意味していたのであるが、その「用」をどのように言語化していくかという点をめぐって、中国禅宗の思想は発展してきたと彼はいう。そのことは遡って菩提達摩から論じられる。

心は達摩以来使用せられた文字で、慧能に至るまで歴代の祖師皆これを用ゐた。慧能は見性と云つて、性字を点出した。〔全集〕第三卷、三六一頁、一九四九年）

彼〔臨済・蓮沼〕は思想としては人の一字を案出した。神会の知は、慧能の定慧不二または見性から第一次の発展として自然に流出すべき思想である。が、知も畢竟するに用であるので、知で尽されぬ禅経験の面は、用思想として表現せらるべきであつた。馬祖などの大機大用では、用が単なる思想として主張せられないで、用それ自体が肯定せられたといふことになる。用思想は思想として主張せられないで実地行動の上に進出した。臨済に至りて、始めてそれが人思想として提唱せられた。〔全集〕第三卷、三九七―三九八頁、一九四九年）

インド仏教、特に中観派で強調された空の思想は、中国禅宗に受容されるとき独自の表現として示された。菩提達摩の「心」、六祖慧能の「性」、荷澤神会の「知」、馬祖道一の「大機大用」、大珠慧海（生没不詳）の「者」、そして臨済義玄の「人」、このようにそれぞれの禅者がみずからの悟境、用の態様を文字の上に表現していった。大拙はこれらの流れを抽象から具体への発展と見ている。そしてその具体とは同時に人間の生命全体を総合的に捉えることでもあつた。「心」、「知」、「用」よりも具体的であり、同時にそれら全てを内包し、それらとして發揮させるものが臨済の「人」だったのである。

大拙の体用論の展開は臨済の人思想に至つて一つの完成形を見たといつてよい。体と用とが止揚されたものとして人が位置づけられたということもできるかもしれない。いずれにせよ、体用という哲学的範疇を剥き身のまま用いることは、大拙にしてみれば悟境の表現としては抽象性を払拭しきれないものであり、そのことを彼は実際に中国禅の思想史から実証しようとしたのである。

そしてこのことは大拙の盤珪論の理論的背景でもあつた。大拙が近世の禅宗史の中から発掘した盤珪永琢もまさに彼ら中国禅の祖師たちに匹敵する禅思想家として見出されたのである。白隠禅の圧倒的影響下にあつた日本の臨済禅が、「看話」という人間の心理的側面にはたらきかける実践を強調したのに対して、盤珪は「不生」という単なる人間の心理を超えた「思想」によつてみずからの禅境を表

現する存在であった。初期禅宗の研究と並行して深められた大拙の盤珪研究は、一見彼の中国禅研究から孤立しているように見えるものの、両者は根柢に用の思想化という通有性を有しており、決して無縁のものではなかったのである。

そしてこのことは大拙自身の思想形成にも直結した。体用の構造を含みつつ、体用の対立を止揚したところに禅思想の本領があるとすれば、大拙自身の禅思想は「靈性」という概念によって表現されたと考えてよいだろう。彼は禅思想史研究を深めることによって、同時にみずからの禅思想をも形成していったのである。

結

以上、大拙思想の中心的枠組みとしての体用論について論じてきた。その結果明らかになったことは、大拙の体用論が一九三〇年代の敦煌文献研究を機に、体用峻別から体用一致の立場へと変化したということである。このことは、前章で提示した大拙思想の三区分別説と一致するだけでなく、さらにその仮説の詳細部を明らかにするものでもある。すなわち、神秘主義の評価を見る限り中期思想から後期思想への変化が一九三〇年代に為されたという大局的な仮説しか提示できなかったのだが、後期思想への展開の第一歩として体用一致論の採用を見るならば（この点は次章にて詳述する）、後期思想の成立を一九三〇年代半ばに限定することができる。具体的には、『敦煌出土神会録』（一九三二年）、『敦煌出土荷澤神会禅師語録』及び『敦煌出土六祖壇経』（一九三四年）、そして『敦煌出土少室逸書』（一九三五年）及び『校刊少室逸書及解説』（一九三六年）という諸々の校訂研究の時期から、一九三二〜三六年頃に後期思想が形成されたのだと考えることができる。ただし、中期思想の放棄と後期思想の形成は漸次的かつ同時進行的であり、『禅と念仏の心理学的基礎』に見られるように、一九三〇年代後半でも依然としてジェイムズのもしくは心理学的説明によって宗教を説明しようとする傾向が残っている。次章でも触れるように、後期思想が完全にその姿を現すのは一九四〇年頃と見るべきであろう。

では、体用一致論の受容は大拙思想にいかなる変化をもたらしたか。体用論とは、根本の真理と現象世界とが本来的に相即しているという、その関係を表現することにその本領をもつ思惟方法である。動作の主体と、動作そのものは峻別されながらも、本来的には区

別されないという一見矛盾した関係が、この範疇によって表現可能になるからである。しかし、この範疇の使用は無条件に許されている訳ではない。どんな主語についても体用一致が成り立つ訳ではないことは自明である。常識的に考えて、私の行為と私とが、本来的に相即関係にあると考えることは不合理である。そして同様の例は無数に列挙できるだろう。ここで問題となるのは「体」の内実である。本章で考察してきた体用論では、仏教的空にせよ朱子学的理にせよ、「体」として位置づけられているものは個々の具体的事象の根柢に働いている真理である。とはいえ、仏教においては真理といってもその言葉に該当するような特別な実体はない。『起信論』のいう真如も、特定の固定的な内容をもっているのではない^{二六}。厳密に言えば真如とは、妄念による一切の差別の境界を離れた平等一如の様態を意味している。従って、真如には本来、体も相も用もない。それを分けるのは、人がその区別によって益を得るがためである^{二七}。すなわち体用論とは本来、「体」そのものの無差別なる性質に下支えされることによって、初めて相即関係としての範疇たり得るのである。この点の対比から考えれば、朱子の理気二元論が体用の峻別を基礎としたことも、「理」の内容が真如のような「無差別」な原理と異なる点に由来するといえるかもしれない。

大拙が靈性の内容を「無分別智」とみなしたことも、同じ事を意味している。普遍的な理はそれ自体の内容を持たない「空」であるが、それは虚無を意味しているのではない。大拙にとって「空」とは、個々の現象や存在の実体性の「無さ」を意味するだけでなく、同時にその個々の現象や存在の根柢に作用しているものであった。そのことが「無分別の分別」という語によってたびたび表現されている。「無分別の分別」とは「無分別(体)」が「分別」において作用している(用)事実をもって、「分別」と「無分別」の相即関係を示そうとしている。ここでただちに「分別」を「無分別」の作用として見ることもできるが、大拙はそれを即座には肯定しない。「無分別」の用は、常に分別を通じてはたらいっている。しかし、大拙は「無分別智」に一度目覚めない限りはその相即の事実にも気付けないといっている。「分別」を「分別」の立場からのみ捉えるか、それとも「分別」を「無分別」のはたらきとして捉え直すか、この違いを可能にするものが彼のいう禅経験なのである。

しかし、先にも述べたように、その「無分別」を「分別」の対象とすることはできない。「無分別」とは「分別」作用をどこまでも拒否する。無分別「を」捉えるということ自体が、「分別」と峻別された「無分別」を設定してしまう分別作用となってしまうからである。

そのため、「無分別の分別」とは「分別」によっては決して実現されない智慧の在り様である。ただ一つそれが可能となるのは、無分別「が」みずからはたらき出してくることによる。大拙のいう「靈性的自覚」が、靈性「が」自覚するという構造だったことも、同じことを意味している。知性は靈性を把握することはできない。人が靈性に目覚めるのは、靈性そのものが靈性を自覚する作用を通じてであった。

しかし、靈性にせよ無分別にせよ真如にせよ、それらは常に個々の現象、もしくは我々の認識作用の根柢に作用している。どうしてあるときはそれに気付き、あるときは気付かないということがあるのか。仏教はそれを妄念によって説明する。大拙も同様で、人間の分別作用が分別そのものに固執している限り、靈性も無分別も体認することはできないという。そのために、彼はひたすらに「分別」を捨てるよう主張するのである。それはいうなれば、主語の放棄である。「私が靈性を捉える」という努力は、そもそもが自他の分別を前提としているために達成されない。「私が」という主語を立てた瞬間に自己と区別された他者を設定せざるを得なくなり、分別作用の虜となってしまう。人がみずからの分別を放棄するとき、靈性的自覚の主語は「私」から「靈性」へと委譲される。そのとき、真に無分別のはたらきが体得されることになるのである。

本論では、体用論を厳密に二つに分類した。まず、体と用を峻別する体用論については、朱子学の影響の下、明治期日本の教養と為していたため、大拙も早いうちから今北洪川の言葉を通じて使用していた。しかし、六祖慧能や荷澤神会の語録の中に見られる体用論は、それとは異なる。「定慧不二」すなわち体と用を不二として区別しないところが彼らの特徴的な立場であった。では、この二者の相異は何を意味しているのだろうか。次の大拙自身の言葉はこの点に光を当てている。

神秀派〔北宗禅の系譜・蓮沼〕が定と慧とを峻別して、定慧不二となし、慧を離れて定を修せんとするところに、後來黙照禅となるべき素地を作ったと見てよい。定慧を實際上個人的心理の動きの上に分けて、禅実修の目標をとりあへず定観第一におくことは、甚だ機宜に適した方法論であると信ずる。古来修禅者の多くは此の如くであった。定より慧を生ずると云ふことが修禅者の定石であった。併しこれで進むと、般若の空觀が頑空無記に陥いるのと同様に、枯木寒巖底を修禅の極致と考へるやうになる。さうなる

と、これを一転して心の動きを見る働きが出てこなくなる恐が多分にある。生命の実力ある動きから益々遠ざかるであらう。わが所謂動態禪の把握が不可能になる。「定慧一等」と云ふことでなくてはならぬ。南北も分れるべきではない、やはり一段の高処から円融させるべきである。(『全集』第二巻、三一九頁、一九四二年二八)

体用を峻別する立場は、悟りの本体を「定」、すなわち坐禪における精神の統一状態として設定することになり、その作用たる「慧」は第二義に退く。大拙はこのような「定」を第一とすることは、実践上のプロセスとしては認めるものの、悟りそのものの描写としては否定する。体用不二の立場は、悟りの本体とその作用を分けない。すなわち、分別とは別のところに無分別を設定しないということとなる。これは先述してきたような無分別のはたらきが分別を通じて現れることを意味している。

また、この違いは真理の具体性の度合いとして理解することができる。無分別を本体として、その作用として分別を位置づける体用峻別論と、無分別が常に背後で作用している体用不二論、この二つの立場の間には真理の描写をめぐる差異が存する。次章で扱う「即非の論理」についても同様の考察をすることになるが、「体」という観念として示された「体」は、もはや無分別ではなく、一つの観念として分別されたものとなる。ここで、「体」という「ことば」とその「ことば」が指し示そうとする意味内容とが乖離することになる。例えば、『大乘起信論』が離言真如と依言真如とを分けていたように、仏教における真理そのものと、それを表現する「ことば」(概念)との間には、無条件に埋め合わせることでできない溝があるのである。

「体」の意味内容により近い「ことば」を考えたとき、大拙は「用」と不二の「体」を求めたのである。大拙にとっては「体用峻別」よりも「体用不二」の立場の方が、分別と無分別をめぐる「悟り」の内実をよりの確に表現するものだったのである。「体用峻別」の「体」は未だ一つの独立した観念として修行者を空に執着させる危険性を有していたのである。

この点をめぐって、円環の比喻を用いることが理解の助けとなるかもしれない。ただしこれは第一章で考察した「円環」とは異なる比喻である。第一章で扱った「円環」とは、無限と有限が相互に繰り返す二重の還自性であったが、ここでの円環は禪修行の実践と悟りを表現する比喻である。小川隆は大拙が多用する「そのまま」という言葉を、「ただそのまま」(〇度)ではなく、「そのままをそのま

まど見る知」(三六〇度)であると論じている二九。そこには〇度の否定としての一八〇度(分別の放棄)が前提とされている。例えば、日本の天台本覚思想への批判は、その思想が現実をそのままに肯定していくことへと向けられるが三〇、これは本来三六〇度を指すべき仏教が〇度のままの現実を肯定してしまうことを批判してのことであった。すなわち、「悟り了れば還つて未だ悟らざる時に同じ」(『碧巖録』四十五頌評唱三)というように、禅の立場は徹底されるところでは、元の分別の立場へと還ってくる。無分別は分別の根柢ではたらくことに終始し、観念としてはその姿を消す。「無分別」を「定」によって体得したとしても、その悟りが「体」という観念として残る限り、ここでいう円環は三六〇度に至りきらず、円の環が閉じないこととなる。悟りの観念を残さない程に、悟りに徹底することは、「無分別」という観念を「分別」のはたらきの中に解消させていくことである。そのため、「体」と「用」は不二でなければならなかったのである。

体用の範疇は大拙が繰り返し主張する宗教体験、もしくは禅体験の外殻を浮き彫りにする役目を果たしているといつてよいだろう。すなわち、人間の宗教体験が「真如」、そしてその内実たる「無分別」とどのような関係にあるのかがこれによって明らかにされたのである。真理を「体」として、その用を人間が自身の分別作用を通じて感得することが、彼のいう宗教体験である。しかし、宗教体験そのものの内実については、さらに異なったアプローチからの考察が可能である。「即非の論理」とは、「体用論」とは若干異なった観点から宗教体験を論じたものである。「体用論」が、「体」を基点として人間知性への働き出しを扱っているのに対して、「即非の論理」は、その働かれた知性、すなわち「無分別の分別」の内実を、「無分別」と「分別」の両極から相互に規定しているといえるかもしれない。人間の「分別」を基軸に考えれば、「体用論」よりも「即非の論理」の方が、その意義を十全に明らかにしているといえるかもしれない。しかし、両者は依拠する思想的枠組みが違っただけであって、異なる内容を示しているのではないことには注意しなくてはならない。そこで、次章において「即非の論理」の内実を論及したい。

- 一 古田紹欽『鈴木大拙その人とその思想』春秋社、一九九三年、三八～三九頁。
- 二 尾崎雄二郎他編『角川大字典』角川書店、一九九二年、一四六八頁下段。
- 三 本章では体用論の研究として主に以下のものに依拠した。島田虔次「体用の歴史に寄せて」(『塚本博士頌寿記念仏教史学論集』塚本博士頌寿記念会、一九六一年)、平井俊栄「中国仏教と体用思想」(『理想』第五四九号、理想社、一九七九年)。
- 四 原文は以下の通り。「無明體上有生有滅。生滅是其異用。無明心義不改(臣績曰。既有其體便有其用。語用非體。論體非用。用有興廢。體無生滅)將恐見其用異。便謂心隨境滅(臣績曰惑者迷其體用故不斷猜。何者夫體之與用不離不即離體無用。故云。不離用義非體。故云。不即見其不離而迷其不即。便謂心隨境滅)」(『大正藏』五十二卷、五四頁)。
- 五 原文は以下の通り。「即用而論體。動出是不動出。即體而論用。即不動出是動出。體用不二而二耳。」(『大正藏』三十三卷、七四二頁)
- 六 原文は以下の通り。「次第二句合二慧者。明般若與謳和皆是般若。所以然者。波若為體。謳和為用。體則般若之體。用是般若之用。故皆名般若。」(『大正藏』三十八卷、八八七頁)。
- 七 原文は以下の通り。「此十身不離體用。用有聚義體具體依。皆得名身。體外無用用即是體。用外無體體即是用。體即法性用即智應。二既不二理智圓融。唯一無礙法界之身。」(『大正藏』三十五卷、六七二頁)。
- 八 原文は以下の通り。「定惠體一不二。即定是惠體。即惠是定用。即惠之時定在惠。即定之時惠在定。善知識。此義即是惠等。學道之人作意。莫言先定發惠。先惠發定。定惠各別」(『大正藏』第四十八卷、三三八頁)。なお、訓読は柳田聖山編『世界の名著十八 禅語録』(中央公論社、一九七八年、一〇九頁)に従った。なお、本書は敦煌本(S.5475本)を底本としている(以下同)。
- 九 原文は以下の通り。「善知識。定惠猶如何等。如燈光。有燈即有光。無燈即無光。燈是光知體。光是燈之用。即有二體無兩般。此定惠法亦復如是」(『大正藏』第四十八卷、三三八頁)。柳田聖山編『禅語録』、一〇九～一一〇頁。
- 一〇 日本の仏教学研究では、望月信享、村上專精による中国撰述説と、それに対する宇井伯寿、常盤大定、境野黄洋、羽溪了諦、松本文三郎らのインド撰述説とが対立し、今なおはっきりとした決着は見えない。平川彰はそれまでの研究を概括して、中国撰述説が有力と論じている(平川彰『インド仏教史』上巻、春秋社、一九七九年、一八一頁)。しかし、結果現在までこの議論の決定的な決着はついていない。
- 一一 宇井伯寿・高崎直道訳注『大乘起信論』岩波書店、一九九四年、二三頁。
- 一二 『大乘起信論』六一頁。
- 一三 鎌田茂雄「中国禅思想形成の教学的背景——大乘起信論を中心として——」(『東洋文化研究所紀要』第四十九冊、東洋文化研究所、一九六九年)、参照。
- 一四 大拙の手になる『今北洪川』という彼の伝記には、洪川の儒学の師として古文辞学の藤沢東咳の名を挙げている。
- 一五 今北洪川著・太田梯蔵訳注『禅海一瀾』岩波書店、一九三五年、一九頁。
- 一六 今北洪川『禅海一瀾』、五二頁。
- 一七 鎌田茂雄「中国禅思想形成の教学的背景——大乘起信論を中心として——」、参照。
- 一八 积悟庵編『坦山和尚全集』光融館、一九〇九年、六頁、二六頁。
- 一九 朴倍暎『儒教と近代国家「人倫」の日本、「道德」の韓国』講談社、二〇〇六年、一〇〇～一〇一頁、参照。
- 二〇 東大講師としての原坦山の影響力については、渡部清「仏教哲学者としての原坦山と『現象即實在論』との関係」(『上智大学哲学紀要』第二十四号、上智大学哲学科、一九九八年)に詳しい。
- 二一 ここ重要な点は、大拙が体用論を「印度」以来の概念であるとみなしている点である。現在では体用論は中国思想特有のものとして位置づけられているが、大拙はこれを印度以来のものとして扱っている。そのため、印度と中国の間にある思惟の特質ということは、この点からは言及されていない。
- 二二 『全集』第三卷、二六一頁上段。『鈴木大拙全集』中には研究文献として、初期禅宗文献の校訂テキストが掲載されている。ここでは石井本に従い、書

き下しを施した。

二三 鎌田茂雄「中国禅思想形成の教学的背景——大乘起信論を中心として——」、参照。

二四 田中良昭は「実はこうした敦煌禅宗文献の研究の歴史が、そのまま中国禅宗史の近代的研究の歴史であった」と評している（田中良昭『敦煌禅宗文献の研究』大東出版社、一九八三年、一七頁）。

二五 もつとも、矢吹が将来した敦煌本『六祖壇経』、すなわち『南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜経』、六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇経一卷、兼受無相戒弘法弟子法海集記』（スタイン本）は、誤字や脱字の多さを指摘されている（田中良昭『唐代の禅僧——慧能』臨川書店、二〇〇七年、二〇〇頁）。

二六 「言真如者亦無有相」（『大乘起信論』、二四頁）。

二七 「但随衆生見聞得益故説為用」（『大乘起信論』、六四頁）。

二八 この引用文は『禅思想史研究第二』（一九五一年）の第五篇「六祖壇経、慧能及慧能禅につきて」からのものであるが、この文章には二段階の加筆が為されている。原本は『大谷学報』第十九卷第一号（一九三八年）に掲載された「六祖壇経に関する二三の意見」であるが、この文章に加筆されたものが、『韶州曹溪山六祖師壇経』（一九四二年）の解説「六祖壇経及び慧能に関する所見二三」として収録されている。そしてそこにさらに加筆したものが『禅思想史研究第二』に収められることになった。引用箇所は、一九三八年版にはなく、一九四二年から見られることから、初出は一九四二年となる。

二九 小川隆『語録の思想史——中国禅の研究』岩波書店、二〇一一年、四一七頁。また、仏教の実践が有するこの循環の構造について、三枝充恵は「螺旋」モデルを提唱している。「わたくしはむしろ一種の輪状の「たんなる循環する円ではなくて」螺旋のようなものを考えているのであり、そのことに格別の力を置く。したがって、帰着するところは、出発したAよりも、一段高い、もしくは一段深いところA'でなければならぬ。しかもその螺旋はどこまでも上昇し、あるいは下降する。ただ、もしもそれを縦に切ってみれば、AとA'とは同一の線上にあり、それが往と還ということになる、というにほかならない（三枝充恵『三枝充恵著作集第二巻 初期仏教の思想』法蔵館、二〇〇四年、六五五頁）。いずれの円環においても、「そのまま」という言葉が前提としている否定性と、宗教的実践の深まりが表現されている。

三〇 例えば末木文美士は「……あるがままの現状をそのまま認めるということは、凡夫はさまざま迷いのもととなる煩惱にまみれたままでよいことになり、向上の契機が失われる。そこから、どのようなことをしてもかまわないという無節操、無批判な無倫理主義に陥ることになる」（末木文美士『仏教 vs. 倫理』筑摩書房、二〇〇六年、二九頁）と論じている。

三一 入矢義高他訳注『碧巖録』中、岩波書店、一九九四年、一四六頁。

第六章 「即非の論理」の成立と展開

——禅思想の立場へ——

序

第一章で考察したように、大拙の浄土教理解は「機法一体論」を中心に展開していた。それは大拙自身の考案した「即非の論理」との親和性を一つの根拠とするものであった。何より、彼の禅論そのものも「即非の論理」の考案によってその様相を一転させたといつてよい。鈴木大拙の代表的業績が禅の研究にあることは周知の通りであるが、生涯全体から見返した場合、彼が禅を主題とした執筆活動を展開していた時期にそれぞれ特徴がある。禅を主題とした著作に着目してみると、著述活動を本格化させた一九一〇年代から二〇年代後半にかけては、雑誌に連載させていた論文を著作の形でまとめる形式での著作が目立つ（『禅学の概要』、『禅の研究（大正五年版）』、『随筆 禅』など）。続く三〇年代には浄土教研究と並行しながら『禅とは何ぞや』、『禅と念仏の心理学的基礎』といった著作で仏教を神秘的体験として取り上げていった。そして大拙の禅研究が最も充実した形で結実した時期が四〇年代であった。大拙の代表的な著作の多くはこの時期に公開されたといつてよい。『禅思想史研究第一』、『禅の思想』、『臨済の基本思想』といった禅論のみならず、この時期の大拙は浄土教研究でも『浄土系思想論』、『宗教経験の事実』、『妙好人』などで研究の踏み跡を残している。その後、一九五〇年代、六〇年代の晩年期では『禅による生活』や『禅』などいくつかの著作を残しているものの、禅を主題とする著作は少なくなる。これらを踏まえて複雑な概略を示すとすれば、大拙の禅思想研究のピークは四〇年代にあったと見ることができよう。

注目すべきは、禅研究に関してはそのタイトルからも窺えるように、大拙がこの時期から禅を「思想」として論じ始めたことである。彼の禅論は当初人間の内的体験を不可欠な要素として宗教を論じるものであったが、その体験の内実については不可説のものとして、それ以上の言語化は打ち切られる傾向が強かった。しかし、一九四〇年代になると、彼は単なる主観的もしくは心理的な説明を超えて体験そのものの意味を記述するようになった。そして、従来心理的な説明以上に記述されることのなかった禅体験の内実を記述可能に

する道具立てとなったものが「即非の論理」である。この「論理」の運用によって大拙は禅の「思想家」たり得たのだといえる。一九四〇年代になって禅を思想化させた背景には、前章で考察した体用一致論の受容が一役買っているのであるが、より直接的にはこの「即非の論理」の成立に起因するものと見なくてはならない。

第一節 大拙と『金剛般若経』の間

「即非の論理」とはもともと『金剛般若波羅蜜経』（以下『金剛経』）で多用される「A即非A、是名A」という表現形式から、大拙が考案したものである。そのため彼自身は「般若即非の論理」という名称を用いることもある。「即非の論理」を「大拙による『金剛経』の思想解釈」として捉える場合、その思想史的評価は、それを問う研究者の立場によって異なる。

秋月龍珉は大拙の没後早くから大拙思想の根本を為すものとして「即非の論理」の研究を深めている。彼は大拙自身の研究態度を継承して、「禅体験」を説明する論理は、研究者自身が「禅体験」を有していることが必要であるという立場に立つ。他方、一九九〇年代になると、『金剛経』をサンسكريット語原典から読み解く仏教学の研究者たちから、大拙の定式化した「即非の論理」が『金剛経』の文意を適切に捉えていないとする批判が複数発表された。現在では厳密なテキスト解釈の立場を採る限り、大拙の「即非の論理」は経典の誤読として退けられることになる。

「即非の論理」に対する研究はこのように、本来不可説な禅体験を研究の前提とする立場と、経典のテキストの文脈に即して理解すべきであるとする立場の二つの視点を中心に為されてきた。そのため「即非の論理」を提唱者である大拙の発言に即して解釈した研究は意外と少ない。秋月龍珉の研究、そして近年の竹村牧男の研究は「即非の論理」を大拙自身の文脈に即して「宗教的実存」の観点から説明しているものの二、大拙の論じた「即非の論理」には、それにとどまらない更なる側面を見出すこともできる。本章では「即非の論理」を大拙の言説に基づきながら、それがいかなる思想構造を前提とする「論理」であるかを明らかにしていきたい。それは同時にこの「論理」が形成される背景を露わにすることもできる。

大拙自身の意図を知る上で、まず『金剛經』との関係を確認しておく必要がある。数ある漢訳の中で、大拙は鳩摩羅什訳の『金剛般若波羅蜜經』を参照していると明言しているが、『全集』第五卷、三八〇頁)、大拙はその中に多く見られる「A、即非A、是名A」という表現に着目する。それは例えば以下のようなものである。

莊嚴仏土者則非莊嚴。是名莊嚴。

所言一切法者。即非一切法。是故名一切法。

如來說具足色身。即非具足色身。是名具足色身。三

ただし「即非」と「則非」が混用されたり、「是名」と「是故名」が場所に使い分けられたり、經典中の表現は一定していないが、この「A即非A、是名A」という表現形式にまとめることは十分妥当である。そして大拙はこれを「AはAにあらず、故にAなり」と理解している。

大拙に対する批判のいくつかはこの定式化に対して向けられる。立川武蔵は「A即非A」の「非A」という部分はサンスクリット語ではa-Aの訳であることを示した上で、その否定の接頭辞aが「Aではない」という命題全体を否定する意味では訳せないことを指摘する。aは「Aならざるもの」や「Aではない」と訳すべきでなく、「非存在のAである」とし、「固定的なAがないからこそ、言葉によってAと名づけることができる」とし、『金剛經』の表現がパラドックスではなく形式論理の枠内で理解可能であることを主張した^四。

次に谷口富士夫は大拙による定式を不十分とみなし、「如来の説くA1はA2ではない、と如来は言われる。故に、如来はそのA1やA2を「A3」と呼ぶのである」という形で定式を再提示した。まず谷口はA1とA2を、Aということばで指示された内容(シニフィエ)とし、A3はAということばそのもの(シニフィアン)として区別する。そしてA1は仏のことばとしてのA、A2は菩薩や凡夫のことばとしてのAであると規定し、A1とA2の両者が対立しながらも、矛盾するものではないと論じる。仏の使うことばと菩薩や凡夫の使うことばが違

う、だからこそ仏はA3という「ことば」で凡夫を導くのだ、とこの定式は結論されるのである五。

末木文美士は上述の議論を含めた多様な議論を総括した上で、『金剛経』の解釈をより広い視野で捉えることの必要性を説き、『金剛経』の「即非の論理」を、それ以前の經典との連関から理解しようとした。いわゆる「即非の論理」とは『金剛経』の成立以前から存在していた諸々の概念の固定化を刷新する場合に用いられるものであり、大拙のこのような宗教体験を前提とする必然性がないことを明らかにしたのである六。

これらの研究は総じて「即非の論理」を『金剛経』から抽出することの是非について論じたものである。『般若経』の思想が果たして本当に大拙のこのような矛盾的な言説を積極的に用いたものかどうか、サンスクリット語原典を視野に含む仏教学の立場から厳密な反論を提示したものであり、これらの研究によって大拙と『金剛経』との非連続性が浮き彫りにされたといえる。

これらの諸研究は『金剛経』を精読することによって大拙の解釈を退けている以上、『金剛経』を対象とした思想解釈であるといえる。しかし、それ故、必ずしも大拙のいう「即非の論理」を明らかにしたものではない。鈴木大拙が「即非の論理」をどのように論じているのか、という点はまた別の課題として問われねばならない。そもそも大拙のいう「即非の論理」が經典との連続性を欠いたものであることは「即非」という言葉からも直接に窺われる。大拙は「AがAである」という肯定の命題と「AがAでない」という否定の命題を、それぞれ「即」と「非」に割り当てたのであるが（どちらがどちらに対応するか、という問題は後述する）、その「即」はいわゆる「相即」を意味している。すなわち、相即と矛盾対立が同時に成り立つというそれ自体矛盾した関係が「即非の論理」の内容なのである。しかし、これは一見して『金剛経』の文意からはずれている。『金剛経』で多用される「A即非A」の「即」は、「A則非A」と書き替え可能なことから窺えるように、「Aは即ち非Aである」というような副詞「即ち」を意味しているからである。大拙の論はサンスクリット語原典だけでなく、彼自身が参照した漢訳經典からも既に逸脱しているのである。

このような事情を踏まえるならば、「即非の論理」とは『金剛経』そのものの内実を示すものと見るよりも、大拙自身の思想を表現したものと見るべきである。『金剛経』との非連続性が明らかになったとするならば、むしろ大拙の独自の思想としてこの論理を改めて彼自身の文脈から捕らえるべき状況になったといえよう。

第二節 定式の評価をめぐる変遷とその思想的背景

そもそも「即非の論理」とはどのようなようにして成立したものであるか。それには二つの段階を考えることができる。『金剛経』の論理を定式化した第一の時期と、それを「即非の論理」として提示した第二の時期である。

第一の点については W.S. Yokoyama によって言及されている。大拙が先の定式を最初に用いたのは、一九二四年の論文「禪と般若」（翌年『百醜千拙』に収録）であるとするが、このときはまだ「即非」という言葉を用いていないという。ただし、この考察には若干の注意が必要である。Aと非Aの定式の初出については「禪と般若」（一九二四年）と結論することができるが、彼の著作中には、その前段階の思索の跡を認めることができるからである。

まず、『禪の立場から』（一九一六年）、には次のような表現が見られる。

論理の常規で云ふと、AがAでないと云ふことになるので、全く凶人の所説としか考へられん。さうして神秘家は好んでこんな文字を使用する（『全集』第十六巻、四〇八頁、初出一九一六年）

続いて一九一七年の「ILLOGICAL ZEN（禪の没論理性）」と題された一文から引用したい。これは後に *An Introduction to Zen Buddhism, 1934*（『禅学への道』の第四章として収録されたために著作として邦訳が残されている）。

我々は普通「AはAである」といふ命題を絶対と考へ、「Aは非Aである」、或は「AはBである」などといふ命題は考へられないものとしてゐる。……ところがここに禪は、言葉は言葉であり、言葉だけのものだ、と宣言するのである。……何故ならば、今にして我々は結局「Aは非Aである」ことをさとり、また論理は一面的であること、所謂の没論理性も究め来れば必ずしも没論

これらの言説は「即非の論理」の定式に至る前段階とみなすことができるだろう。これらは、「Aが非Aである」ことを主張している点で、「即非の論理」の半面を示している。しかしながら、「AがAであること」と「Aが非Aであること」の間に連続性、同一性が未だ見出されず、没論理性のみが強調されているため、「即非の論理」の十全な定式とみなすことはできない。ただし、「所謂没論理性も究め来れば必ずしも没論理的ではない」という一節には、この言説が後に「即非の論理」として構築されていく兆しを読み取ることができる。そして、その定式が十全な形で示されたのが、「禅と般若」（一九二四年）なのである。具体的な引用の前に、「即非の論理」成立の第二の時期について確認しておきたい。

第二の時期、すなわち「即非の論理」という語が初めて用いられた時期について Yokoyama は、『浄土系思想論』に収められた「極楽と娑婆」（一九四一年春）において初めて「即非の論理」という語が用いられたと指摘しているが、この点についてはさらに遡ってその出典を探ることが可能である。

太平洋戦争下、日本の文部省は国体・日本精神に基づいて日本の諸学の発展振興を企図しており、その趣旨に則った諸学会を主宰していた。大拙はその第二回哲学会に付随して開催された公開講演会において「禅経験の研究に就て」と題した講演を行っている。その第二回哲学会と公開講演会の内容を記録した『日本諸学振興委員会研究報告第八篇（哲学）』（一九四〇年一月二十八日発行）によると、講演会が開催されたのは一九四〇年の六月二七日からの三日間とされている^九。大拙のこのときの講演原稿は『禅問答と悟り』の一部として翌年六月に公刊されている。

その講演では、『般若経』の「心非心、即是名心」という一節を次のように解説している。

「心は非心で、それが即ち心だ」と云ふ意味です。そこで今「即是名」を一字に直しまして「即」と云ふのを使ひます。そこで「非」がすなはち「即」、「即」がすなはち「非」と云ふ「即非の論理」とも云ふべきものが出来る。これが般若の論理なのです。即非の

論理は、今日云ふところの肯定とか否定とか云ふこと、それがそのまま、自己同一、即ち「即」だと云ふのです。『全集』第十卷、五一〇頁、初出一九四一年)

兵頭高夫によれば、一九四〇年六月末に講ぜられたこの文章が「即非の論理」という語の初出と見られるという一〇。管見の限りでも、これに遡る使用例を見つけることはできなかった。ただし『禅と日本文化』(一九四〇年)の註に、「即非の論理」について「原書講演の頃から考へて居た」(『全集』第十一卷、三三三頁)と明記してある。彼は一九三六年にイギリスとアメリカの諸大学で「禅と日本文化」をテーマにたびたび講演を行っていたことから、この論理が一九三六年頃構想されていたことが窺える(これはまさに大拙に体用一致論が受容された時期と一致する)。実際、『盤珪の不生禅』(一九四〇年三月)においては「即非是名の論理」という表現で同一の内容を記述していることから(『全集』第一卷、三六一頁)、独自の論理の構想が文部省主催の講演会以前から存在していたことが確認される。

「即非の論理」は『金剛経』から見出されたことを大拙自身が公言しているため、一般的に『金剛経の禅』(一九四三年の講演を元にした一書)で提示されたものとして紹介されることの多い論理であるが、実際にはそれ以前から誌上に登場していたのである。

Aと非Aを用いた定式で示される「即非の論理」は、一九二四年の「禅と般若」以降、たびたび論じられ、晩年に至るまで仏教の根本を示す論理として用いられた。その定式の内容は様々に論じられながらも一貫した構造を持っている。それはAがそのまま非Aであり、非AがそのままAであるという矛盾した構造である。この定式を用いれば、山はそのまま川であり、川はそのまま山であるという非合理的な命題を認めることにも通じる。

このことから、「即非の論理」を前論理的と評することもできるかもしれない。例えば、フランスの人類学者レヴィ・ブルジュル(一八五七〜一九三九年)は、『未開社会の思惟』(一九一〇年)において、世界各地の先住民たちの思惟方法を分析した。みずからの部族を金剛インコであると主張するボロロ族のように、我々が用いる論理では決して結びつくことのない事物と事物の間に、神秘的な内部関係を找出していく呪術的な心性を、彼は論理以前の「融即律」と名づけた。「山は川であり、川は山である」と説明される限り、「即非の論理」もこの「融即律」の関係を有するように見えるかもしれない。

確かに「論理以前」という点では両者に共通するものがあるが、やはりその内実は大きく異なる。レヴィーブルユルのいう「融即律」は、呪術的な心性によって二者の間に同一性を定めるものであるが、その使用は明確な秩序を欠き、「不安定さ」を残す。他方、「即非の論理」は、その名が示すように「論理」でなければならぬ。大拙が矛盾をそのまま肯定することを論理として認めていることは確かだが、そこにはただ単に矛盾律を放棄するということ以上の意味があった。そこで、「矛盾を肯定する論理」がどのような構造で可能になるのかを、よりメタ的な視点から捉える必要がある。

「即非の論理」の前段階は一九一六年の『禅の立場から』そして一九一七年の「Illogical Zen」において示されていた。しかし、ここでは言語使用の積極的な意義を認めるよりも、言語の限界を消極的に示されるに止まる。「禅は直ちに事実を扱ふものであつて、その論理の上、言葉の上の、先入観念に規定された、いびつな表現と関係するところはないのである」（『全集』第十四巻、二四一頁）とあるように、この時期の大拙の思想は言葉の否定に傾いている。そのため、ここではAと非Aは未だ積極的な論理化には至っていない。Aと非Aの定式が十全に使用された例として最も古いものがYokoyamaの指摘した「禅と般若」（一九二四年）である。まずはこの論文における論述から確認していく必要がある。ここでは、悟りの経験たる「自内証」とその知的解説たる「般若」とを分けた上で、自内証を認識論の観点から説くと般若となると論じられる。

般若の主張は、「AはAにあらず、故にAなり」と云ふ形式に始終して居る。これを一種のパラドクスと見るべきでない。三段に分けて、最初に一個の宗旨を立てる、次にこれに対立して、否定的命題が出来る、さうして最後に此の二つを融和した総合的命題が成り立つ。此の綜合が正覚の当体であると、般若宗は結論する。（『全集』第十七巻、二二四～二二五頁、初出一九二四年）

しかし、このような般若の主張に対して禅の立場は異なるという。

併し禅から見ると、自内証は根本で、般若は枝末だ。禅は直ちに自内証に入るべききもので、般若に滞るべききもの、又は般若を仲介

者にすべきものではない。……積尊の自内証を般若の「AはAなり、Aならざるが故に」と云ふ形式に説くのは、知的方面から見れば大なる進歩で、誠に結構であるが、禅と云ふ方面から考へると、此の形式は第二に措かなくてはならぬ。内容を盛る形式であつて、形式からは内容は出て来ぬ。般若から禅は生れぬ。禅からは般若が出る。（『全集』第十七卷、一二六頁、初出一九二四年）

經典の立場は積尊の悟りの知的理解に止まり悟りそのものではない。そのため、經典成立の根柢にある積尊の悟りそのものに実践的に直入することが禅の第一義となるのである。

序において示したように大拙の禅論は一九一〇年代から本格化したのだが、当初の彼の主張の基調をなすものは禅体験の強調である。禅、仏教、そして宗教の本質を「（神秘）体験」として示そうとした彼は、同時に宗教的なテキストを体験から生じてくる副次的なものとして位置づけていた。

……宗教と云ふものには、宗通と説通と二つある。宗通とは神秘的経験であり、説通は論理的説明である。而して宗教はこの二つがなければならぬと説破してある。いくら宗通の神秘的経験があつても、説通、論理がつまなければ、恰も眼があつても、足のないやうなものである。……眼の宗通と足の説通と相俟つて完全な宗教が出来てくる。完全な仏教と云ふことが出来てくる。……が、両方がいつも並行して行くものでない。そこで何れを重んずるかと云ふと、結局のところは、やはり、自分が出発点となり、合せて帰着点となるのである、つまりはそれ自身本来の性質の傾向、即ち主観に決することになる。したがつて禅の極致は、心理的方面になければならぬ、即ち神秘的体験の上になければならぬと云ふことである。（『全集』第十四卷、八七〜八九頁、初出一九三〇年）

宗教体験に至る通路として、そして宗教体験そのものの内実として、分別作用の介在を否定するという基本的立場は晩年の禅思想研究にまで通底するものである。しかしながら、經典の解釈という第二義的な位置づけながらも、Aと非Aの矛盾的定式は、一九一〇年代

後半に比して着実にその形を整えつつある。この段階では、「宗教体験」の強調のために未だ論理そのものの重要性が示されていない。そのため、低い位置づけしか与えられなかったものの、「即非の論理」の定式は一九二〇年代には既に確立されていたのである。そして、その位置づけは大拙思想の基本的な立場が変化するのに応じて、さらに肯定的なものへとなっていく。

大拙の立場が一つの転換を見せるのは、『盤珪の不生禅』（一九四〇年）においてである。「即非の論理」によって禅の思想を論じうるようになったことと並行して、彼は禅経験の表現としての「思想」そのものに、それまでと異なる積極的評価を与えるようになったのである。

禅は元來体験で思弁でないと云はれるが、只体験だといふだけでは、禅は成り立たぬ。さうすると単なる感覚か感情といふものに過ぎなくなる。（『全集』第一巻、三五五頁、初出一九四〇年）

「不立文字」は体験の端的だが、「不立文字」即ち「立文字」で体験も意識せられねば無である。（『全集』第一巻、三六〇頁、初出一九四〇年）

ここに至って大拙は禅意識、すなわち分別によって表現された思想を禅体験にとつて不可欠ものとして認めたのである。それは、両者の重要性をそれぞれ認めるといふ仕方ではなく、禅体験を真に悟りの体験たらしめるにはその体験を知的に客観化した思想（禅意識）がなければならぬとする、相補的な関係であった。ただしその禅意識を構築するものは単なる分別ではない。

是は般若経の弁証法——即非是名の論理と同一であるが、矛盾の肯定といつて良い。……禅意識に於ては矛盾がそのまま肯定なので、矛盾を包んだ肯定といふやうなものを、別に立てぬのである。絶対に相容れぬ所のもので、そのままに同一であり、そのままに相容れてゐる。それが禅意識である。即禅体験を反省した姿なのである。無分別の分別といふのは、此間の消息を伝へんとする

人々の試みである。

禅体験だけでは悟は成立たぬ。禅意識といふものがなくてはならぬ。而して此の意識の端的は無分別の分別と云ふことで云ひ詮はすより外ない。(『全集』第一卷、三六一頁、初出一九四〇年)

当初禅との差別化を図られていた『般若経』の論理は、ここに至って禅の立場を表現する「即非の論理」として積極的に受容されることになったのである^二。それまで没論理性を強調していた彼の禅理解は、ここに至って宗教体験を介して言語を積極的に使用していく立場へと変容したのである。

第三節 「即非の論理」における知性と靈性

ここで「無分別の分別」という言葉が使用されているが、この語は大拙の禅思想を端的に表したものであるが、この語が多用されるようになるのも、実はこの時期からである。即ち「即非の論理」の成立と連動して、「無分別の分別」も誌上に現れてくるのであるが、その背景にあったものが前章で考察した体用一致論の受容だったと見ることができる。

一九三〇年代までの大拙は「無分別」という語をあまり用いない。宗教の本質的部分に迫るためには分別智を排斥しなくてはならぬという発想は、初期の思想から見られるのであるが、分別智を超えた宗教的な「智」としての「無分別智」の概念は未だ用いられない。『禅の第一義』(一九一四年)では、「超分別智」や「純粹経験」もしくは「同情智」という語を用いて、分別を超えたものを指示している(『全集』第十八卷、三二四頁、三七三頁、三八一頁)。このときの彼の主眼は分別智の否定に向けられており、それを超えた原理を措定するには至っていない。『禅とは何ぞや』(一九三〇年)では、「菩提智」や「自覚聖智」といった言葉でそれが示されている(『全集』第十四卷、七五頁、一六八頁)。思うに、この時期の大拙思想はジェイムズの影響下で神秘主義的に宗教を理解していた。分別を超えた智の在り様は、全ての「神秘」の名の下に、その詳細について問われる必要がなかったのではなからうか。

しかし、それが転じて『無心といふこと』（一九三九年）になると「無分別」が表面化してくる。

とに角、まづ無分別の世界を見なくてはならぬが、これだけでは無孔の鉄槌、何とも手の着けやうがない、無分別の鉄槌は動き始めて分別の世界が開けなくてはならぬ。併しこれだけではまだ植物や動物の世界で人間の世界にはならぬ。人間の世界になるには第二次の分別が動かなくてはならぬ。此分別で始めて無分別がものになるのであります。ものになることは無分別が本当に働き本当に賞翫せられると云ふ意味である。無孔の鉄槌を無孔の鉄槌と見られるのは、此第二次の分別作用によるものです。（『全集』第七卷、一九〇頁、初出一九三九年）

「無分別」の語が単独で用いられず、「分別」との連関で論じられている点に体用一致論の現れを窺うことができる。すなわち「無分別の分別」以外に、独立に措定された「無分別」は、真の「無分別」ではないということの意味している。これは「用」を離れた「体」が、その抽象性の故に批判されたことと該当する。しかし、この「無分別の分別」が体用一致論によって導かれた悟りの内実だとしても、ここには明確な矛盾が表現されている。単に哲学的範疇として「体用一致」が取り上げられる場合、「体」と「用」は本来的な無差別を意味する以上、「体用一致」は必ずしも「体」と「用」の矛盾を意味するものではなかった。しかし、その内実をより具体的に示した「無分別の分別」という語には、無分別の「体」とそれがはたらく分別との間にはつきりした矛盾が浮き彫りになってくる。「即非の論理」とはこの矛盾的関係の内実を明らかにする論理なのである。「無分別の分別」でいう「の」にはいくつかの意味が含意されている。矛盾する両者の相即関係を表すこの「の」は、無分別が作用している分別、無分別に基礎づけられた分別、無分別を経た分別、もしくは「無分別に向つて分別意識を起す」（『全集』第一卷、三六二頁）といった表現が為され、このような多様な意味が「の」の一字に込められている二三。

しかし、別の見方をすれば「即非の論理」とは、大拙思想が体用一致論を受容したために要請された論理であつたといえる。同じ体用論であっても、体用を峻別する立場にあつてはそもそもこの論理は必要ない。「体」を抽象的ながらも独立した真理として設定し、

その真理が作用するところに分別を位置づけるならば、必ずしも無分別と分別という矛盾する両者を一致相即するものと捉える必要はない。しかし、これは本来空なる「体」を一つの実体として固定化させることが、仏教的立場とは相容れないと考えたのが六祖慧能や荷澤神会であり、また彼らの思想をみずからのうちに取り込んだ大拙だったのである。体用一致論を採る大拙にとって、「無分別」と「分別」とは直ちに同定されるものでなくてはならなかった。そして、この矛盾する二者が同時に同一であるという関係を説明可能な論理の創出が、「即非の論理」という形で結実したのである。「即非の論理」が形成されたのは、単に大拙が『金剛経』を解釈したという偶然的事象ではなく、「定慧不二」という南宗禅の立場を採ろうとする大拙に要請された、必然的な結果であったのである。大拙自身は『禅と日本文化』の講演の時点（一九三六年）で既に「即非の論理」の構想があったと述べていたが、これは大拙が『神会録』や『六祖壇経』の校訂を終え、『校刊少室逸書及解説』を出版した時期と一致する。前章で考察した体用一致論の採用が「即非の論理」を形成させたという見方は、思想的展開の上でも、大拙の伝記的追跡の上でも、自然な流れとして理解できるのである。

また、「即非の論理」の成立は、先に見たように「禅体験」と「禅意識」の相補的關係として示されるに至った。このことは、不可思議の体験と、それを言語化するというジェイムズ宗教学の枠組みから完全に離脱することを意味している。まず最初にそれ自体言語化不能な体験を想定し、それを体験の後から記述するという関係と、言語化されたときに体験が真に体験となるとする関係は、明確にその立場を異にするからである。

それは単に経験とは名づけがたいものなのだ。経験は心理的であるが、禅のいふ変貌は心理的なものではない、いはば形而上的メタフィジカル或は実存的エキジステンシャルと称すべく、それは心理的以上のものなのだ。禅には心理学的な面のあることは確かだが、禅は更に心理学的なものを超えてゆくものだ。（『全集』第十二巻、二九三頁、初出一九四九年）

すなわち、中期思想（ジェイムズ宗教心理学）と後期思想（禅思想）という二つの枠組みは、その移行段階である一九三〇年代においては、併存が可能であったのだが、一九四〇年代に「禅体験」と「禅意識」という対概念が提示されるに至って、もはや併存不可能な

ものとなった。そしてそれは同時に後期思想が一つの枠組みとして完成したということも意味している。本論の大拙思想三期区分仮説が、「即非の論理」をもって後期思想成立としたのはそのためである。このような思想形成史における「即非の論理」の意味を踏まえて、次にその実際の内容に立ち入っていききたい。

第四節 定式としての「即非の論理」

さて、ここから「即非の論理」の内実をより詳細に考察したいのであるが、実際には同じ「即非の論理」であつてもその内にくつもの異なる側面を見出すことができる。これらの諸側面がいかに関係するのかは、最後に考察するとして、まずはそれぞれの文脈の「即非の論理」を確認していききたい。

「即非の論理」が一般に認知されるようになったのは、『日本の靈性』の初版に附された「金剛經の禪」という一篇による。ここでは次のように論じられている。

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、否定が肯定だと云ふことである。……

これは如何にも非合理だと考へられよう。即ち、もつと普通の言葉に直して云ふとわかる。山を見れば山であると云ひ、川に向へば川であると云ふ。これが吾等の常識である。ところが、般若系思想では、山は山でない、川は川でない、それ故に、山は山で、川は川であると、かういふことになるのである。一般の考へ方から見ると、頗る非常識な物の見方だと云ふことにならざるを得ない。凡て吾等の言葉・観念又は概念といふものは、さういふ風に、否定を媒介にして、始めて肯定に入るのが、本当の見方だとい

ふのが、般若論理の性格である。(『全集』第五卷、三八一頁、初出一九四四年)

ここで問題となるのは、やはり「AはAならず」という一節である。我々の日常の論理からすれば「AはAである」ということは素朴に受け入れることができる。「即非の論理」が思想史上に革命的な点は「AはAならず」と言明した点にある。では何故AはAでないのか。大拙は別の文脈では次のような論を展開している。

いま一つ記憶しておかなければならない肝要事は、悟りは、未分化の場といふものを、未分化のもの、未限定のものとしてばかりでなく、同時に無限に分化し限定せられてゆくものとして、受け入れるといふことである。(『全集』第十二卷、三一三頁、初出一九四九年)

ここでは分化と未分化の本来的相即関係から即非を捉えることができる。「AはAではない」という言明は、AがAという個として言語化される以前の未分化の場を指している。AはAと分別される以前にはAではなかった。この意味で、未分化の場とは「無分別」のことを意味すると解釈できる。

このAという個をAとして認識する原理が「非」であり、そして同時にその矛盾がそのまま肯定される場が「即」といわれる。それは、AとBが二者として分化する以前には同じ場にあったという形での相即である。このような未分化(の世界)たる「即」が、個へと分節化された「非」と別に存在しているのではないことも明らかである。分別とは、未分化の世界(即)を分節化して(非)個的事物を認識するのであるから、両者はもともと表裏一体の関係にある。それ故、「無分別」によって初めて「分別」が可能になるのである。さらにいえば、AをAと分別することはその分別以前の「無分別」がない限り不可能である。「即非の論理」は「故にAなり」と閉められるのはそのためである。すなわち、AはA以前の無分別があるために、Aという分化が可能となるという関係になる。すなわち、どんなAであろうとも、それが概念である以上、そのものとして実在しないことを大拙は「Aにあらず」という語によって示そうとして

いる^{一四}。『金剛經』の本文では「是名A」とあるように、この論理はAという個がAと「名づけられる」ことを問題とする。谷口が『金剛經』の定式を「如来の説くA1はA2ではない、と如来は言われる。故に、如来はそのA1やA2を「A3」と呼ぶのである」とより厳密な定式化を与えたのは、そのためである^{一五}。「故にAなり」とは、このようにそのものとしての本性を有しないものでありつつもAという個が成立してくる、そのような「空」を示唆するものなのである。

禪宗では一般に「不立文字」や「教外別伝」といわれるように、悟りが言語を超えている点を強調する。言語による認識はその内に構造的な問題点を抱えているからである。そして、その認識は大拙においても同様であった。

言句文字と云へば、つまり便利のために出来たものである。我と人と交際するに当りて、思想の交換を円滑にせんと思へば、いつも事実そのものを引っぱつてあるくわけに行かぬ。そこで人間の智慧は言句文字を發明した。ところが、此便利な器械が一たび出来てからは、器械の目的の方が忘れられて器械そのものが非常に珍重がられるに至つた、従つて此方面の智慧は長足の進歩をなしたが、言句發明の真意は次第に閑却せらるるに至つた。其結果は如何かと云ふと、言句が直ちに事実そのものと看做されて来た。固より言句も言句としては事実であるけれども、言句とこれで現してをる事実とを混同してはならぬ。事實は事実で、言句はこれに対する符号である、象徴である。画餅餓ゑに充らず「ママ・蓮沼」、水を説いても渴を癒さぬと同じことで、象徴は事実そのものの役目を果さぬ。(『全集』第十六卷、三五六頁、初出一九一六年)

大拙はここで、ことば、文字、概念を介した認識についての問題を提示する。人間の用いることばや概念といったものは、「事実」そのものではなく、「事実」を象徴させたもの、すなわち符号に過ぎないと大拙はいう。ことばとは、空間的に多様で、時間的に動的な具体的「事実」の世界を、抽象的かつ静的に切り取るものであり、「事実」を単純化させたものに過ぎない。例えば、「花が美しい」という命題は、確かに眼前の花を取り上げている限り一定の事実を叙述していると言えるものの、ここで言われている真の「事実」とは、「花」という名詞、「美しい」という形容詞で切り取られる以上の内容を含んでいる。花びらの微妙な色合い、形、香り、そしてそれが咲いて

いる風景、日差しや気温など、花とそれを見る人間を取り巻くすべてが渾然と同居している主客未分の状況、より厳密に言えば、そのように限定することすらできない「生の現実」とでもいうべきものが、大拙のいう「事実」なのである。人はそのような無限に記述可能な現実、「事実」の世界を、「花が美しい」という単純な命題で限定させ、象徴させているにすぎないのである。

そのため、符号に過ぎないことばや概念に「事実」という資格を与えることは、ことば本来の役割を越えた過剰な期待である。上述してきた分別知とは、「事実」そのものすなわち未分節の世界を諸々の概念へと「分別（分節化）」し、その諸々の概念を基盤として様々な思惟作用を行使するものと考えられる。そうだとすれば、分別識とは「事実」そのものの抽象化によってはじめて可能となるものである。分別をこのように考えるならば、逆に「無分別の分別」とは、ことばの媒介を経ず、「事実」そのものを直接的に把握すること、分別の内容が単なる符号でしかないということ、体験的に自覚した有り様であるといえるだろう。また、分別とは常に分別されるべき無分別の世界が根柢に存在することによって初めて為され得るものである。その点に着目すれば、分別は無分別に基礎づけられて初めて成立しているということが、改めて結論される。

これに従えば、我々が認識している世界は言葉によって切り分けられた個物で構成されていることになる。個の総体として世界全体があるように見えるが、実際は本来無分別な世界全体を分別によって切り分けることを通じて個的存在が現出してくるのである。この場合の個物とは、質量をもった物体に限らず、抽象的な概念をも含んだ一つ一つの「ことば」を意味している。大拙が知性だけでなく、霊性的自覚が必要であると主張する背景の一つには、知性そのものの持つ能力的欠陥があったのである。このように、「即非の論理」とは、第一に無分別と分別の間に横たわる相即と矛盾を、言語使用の観点から説明するものであると結論できる。

しかし、大拙は晩年になると若干異なった形で「即非の論理」を説明する。一九五二年の論考「禅の哲学」での説は以下の通りである。

如「即と同義・蓮沼」の外側から見ると、一切の事実は何等かの矛盾を必ず含んでゐる。すなはち、Aは非Aに對立しない限りAであり得ないが、非AはAとなることを必要とされる。したがって、Aは非AがAの中にあるといふことを意味してゐる。A

がA自身たらんと欲する場合には、Aはすでに自己の外側に出てしまつてゐる。すなはち、非Aとなつてゐるのである。もしもAが自己の中に自己以外のものを含んでゐなかつたならば、非AはAをしてAたらしめてゐるやうなAから生じ得なかつたのである。Aはこの矛盾の故にAなのである。この矛盾は、われわれが論理の世界に身を置く場合にのみ生ずるのであつて、如の中にあるならば決して生じない。『増補新版全集』第三十四卷、四三〇四四頁、初出一九五二年)

ここでは、Aが成立するにはAのうちに非Aを含まねばならないという矛盾が示されている。大拙はここでみずからの提示した「AはAにあらず、故にAなり」という定式を「Aは非Aなり、故にAなり」と表現しているが、「Aにあらず」と「非Aなり」が厳密には互換されない以上、この違いは解釈上の問題となる。

この「非A」を「A」という言語化以前の「無分別」と理解するならば、先程までの解釈と同様、「即非の論理」は無分別と分別の間の相即矛盾関係を示すものとなる。しかし、「非A」を「Aならざるもの」と解釈する場合、「即非の論理」全体の構造が一変する。

このような解釈は上述の論考に偶然的に生じるものではなく、『禅』（一九六五年）からも導き出せる。

人は問ふかもしれない。「かうした矛盾はなぜか」と。答へはかうである。如のゆゑにかくのごとし、と。かくのごときがゆゑにかくのごとし、であつて、ほかには何の理由もない。したがつて何の論理もなく、分析もなく、また矛盾もない。萬物は、ありとあらゆる形の矛盾をふくめて、すべて永遠にタタターである。「A」は「A」ならざるものに対しないかぎり、「A」ではありえない。「A」を「A」であらしめるためには、「非A」が必要であるが、これは、「A」の中に「非A」があることを意味する。「A」が「A」自体であらうとする時には、それはすでにそれ自体の外にあるもの——つまり、「非A」である。もし「A」がその中にそれ自体でないものを含まないならば、「A」を「A」であらしめるために、「A」から「非A」が出てくることはあり得ない。「A」はこの矛盾ゆゑに、「A」である。そしてこの矛盾は、われわれが論理家を行なふ時にはじめて現はれる。われわれがタタターの中にあるかぎりは、何の矛盾も存在しない。禅は矛盾を知らない。矛盾に遭遇するのは論理化であるが、かれらは、矛盾は自分たち

が作ったものだといふことを忘れてゐる。禪は、一切をあるがままに受け入れる。そして矛盾は、大騒ぎをせずとも、おのづから解消する。矛盾の消滅を体験せんがために全世界を滅却し去つたり、あるいは抽象的非実体に帰してしまつたりするのは、禪の行き方ではない。〔全集〕第十四卷、四七七〜四七八頁、初出一九五六年）

大拙においては如（タタター）と無分別とはほぼ同義に用いられるが、ここではそのタタターとは別に「非A」が設定されている。もちろん、これらの文脈の「非A」を「無分別」に置き換えて解釈できない訳ではない。しかし、「如の外側から見れば」と大拙自身が明言している以上、ここでいわれる「非A」とは第一に「A以外の存在」として理解すべきである。

「非A」を「Aならざるもの」と理解すると、この定式は次に解される。すなわちAはB、C、D、EといったAならざるものと無限に区別されるが故に、Aとして存在しうる。山は、川でもなく、谷でもなく、海でもなく、と山以外のものとの境界を無限に引くことによつて山と呼ばれる。山は川や海と区別されるものとして存立しており、山という存在の成立には（山の中には）、山でないものの存在が前提とされていることになる。彼はAという個の成立にA以外のものが不可欠に介在していることを主張しているのである。このように考えると、相依相関係の観点から一切の事物の自性（それ自体の本性）を否定した、龍樹の縁起思想と類似してくる^{一六}。しかし、大拙の「即非の論理」が龍樹の縁起説と異なるのは、AがAのみによつて存立するものではなく、そのうちに非Aを含むこととすることを、「Aは非Aである」と表現している点である。これはAと非Aの相依相関係がAと非Aの相即矛盾関係として示されたことになる。これは転ずれば山は川であり、谷である、といった言明にもつながっていく。

云ひ換へると、AがBになりCになり、またその他のものになる。論理的にみるとはなはだ非論理的だが、さういふことのできる世界を東洋人は持つてゐる。これが、東洋文化の根柢、また、生活の基礎となつてゐる。もう一度云ひ換へると、AがAであつて、BがBであつて、しかもAがBになり、BがAになる、といふことは論理だけではできない働きである。その働きの出るところをつかまへないと、本当の東洋精神になることができない。これをつかむことによつて、われわれ東洋人の物の見方が理解できる。

『全集』第二十卷、六八頁、初出一九五七年)

これは『東洋の心』(一九六五年)からの引用である。先の無分別と分別の相即矛盾関係が垂直方向の「即非の論理」だったとすれば、ここでいう個とそれを取り巻く世界との相即矛盾関係は水平方向の「即非の論理」と特徴づけることができるだろう。

第五節 矛盾の自己同一としての「即非の論理」

このように「AはAならず(非Aなり)、故にAなり」という定式は、Aと非Aを同定するところにその眼目が置かれていた。それはいうなれば矛盾の肯定である。このことから、大拙は「即非の論理」の本質を矛盾の同一性として規定する。

これを般若哲学の論理で云ふと、「即非」の論理——当今の弁証法である。「非」とは根本の矛盾を云ふ。「さうだ」と「さうでない」との対立を云ふ。即ち生死の世界、寒暑の世界、絶対に相容れぬものの抗争を云ふ。「即」とは此の絶対に相容れぬものが、そのままに同一性と云ふ場面に動いて居るとの義である。同一性と云うもの——「即」——が別にあつて、それで相容れぬもの——「非」——を包むと云ふのでない。「非」そのままに「即」、即ち絶対に相「非」すること、それが直ちに「即」なのである。「即」と「非」とはそのままで同一なのである。一方から他方へ移ることがないのだ。移ると云ふことがあれば、「即」も「非」もなくなくなる。「即非」の論理は成り立たぬ。それ故、此論理を成り立たすは、普通に云ふ知的分別を棄ててしまはなくてはならぬ。

(『全集』第十三卷、二七四〜二七五頁、初出一九四一年) 一七

前節では「即非の論理」を「AはAでない」もしくは「Aは非Aなり」と分析したが、ここではまとめて相矛盾する二つの原理として「即」と「非」が示されている。「即」とは同一性、「非」とは「根本の矛盾」を意味している。「非」の原理は矛盾という観点から世界

を認識していくことである。これは一般的に我々が言葉を用いて認識する方法と考えてよい。人間はAとBとが対立する(同一でない)という区別によって、世界を様々に切り分けていく。

では同一性を意味する「即」とは何か。ここでいう同一性とは何らかの数的、質的な共通性の故にAとBが同一であるとするものではなく、矛盾するAとBがそのまま同一であるということの意味している。矛盾するということそれ自体が同一性を有しているという主張である。繰り返しになるが、これは言語によって世界をとらえようとする分別の立場に立つ限り不可能な事態である。そのため、大拙はここでも「即」を「無分別」に対応させている。

大乘仏教の根本思想は、一切は無住の上に立てられると云ふところに在る。無住は無縛・無解・無為・無所得・無所住であり、又如である。無は絶対否定で、如は絶対肯定である。而してこの絶対否定が絶対肯定であり、絶対肯定が絶対否定であると、般若哲学は云ふ。これをまた即非の論理とも云ふ。即は否定が肯定で、肯定が否定であるところ——相即するところ——を指し、非は否定と肯定とが相対立し、相矛盾し、相非するところを指すのである。即は無分別とも云ひ、非を分別とも云ふ。無分別の分別、分別の無分別のところに仏者は安心するのである。が、即の外に非があり、非の外に即があり、または無と並んで如があり、如の外に無があるなどと考えると、そこに縛なきに縛をつけて、解を求めると云ふことになる。『全集』第一巻、三〇四〜三〇五頁、

初出一九四三年)

すなわち、言語で表現された分別としての矛盾対立関係が、言語以前ともいうべき「無分別」において相即するということが、「即」の意味なのである。

ここで注意しなくてはならないことは、この二つの原理の提示それ自体の中に「即」と「非」という原理が働いていることである。「即」の原理と「非」の原理はそれぞれ、同一性と矛盾という絶対異なる二つの内容を意味している。「即非の論理」を、言葉によって諸機能に分析する「非」の観点から見ると、「即」と「非」とは相対立する二つの矛盾する原理の提示である。他方、この二つの原

理を「即」の観点から見るとき、「即」と「非」とは矛盾しながらも「即非」の論理として相即している。

「非」とは、「非」そのものをも含む「即」をも、一つの対象としてどこまでも観念化、言語化していき、対立の図式に組み込む。他方「即」とは、「即」自身を対象化しようとする「非」をも無限に組み込んでいく相即の原理である。「即非の論理」とはこれら二つの相互に矛盾する動的な原理の同時成立を表現したものであって、「即非の論理」それ自体が矛盾的に同一性を有するという自己言及的な関係を有しているのである。すなわち、「即」は「即」と「非」を相即させ、「非」は、「即」と「非」を対立する二者として見る。二つの原理が、対立する原理を自分自身ごと取り込んでいこうという、双方向の作用の動的な緊張関係が、「即非」の二文字に込められているのである一八。

つまり、「即非の論理」とは単純に「即」という言葉では表現しきれなかった動的な相入関係を描写している。彼はそれを「般若経の弁証法」という言葉で表現した(『全集』第一巻、三六一頁)。言語使用を不可欠とする論理の立場においては、本来不可説の「即」といえども、仮に言語化しなくてはならず、「即」は「非」と対立するものとして提示された。しかしそのような「即」は結局観念でしかなく、「即」そのものの動的な内実からかけ離れてしまう。そのため「即」は「非」を媒介として、よりの確にその内実を表現する「即非」の論理へと止揚されるのである。ここでいう止揚とは対立そのものをそのまま肯定するということを意味しており、両者の弁証法的統一とでもいうべき関係がここに読み取れるのである。

すなわち、繰り返しを恐れずに述べれば、「即」という原理が形而上学的に我々の言語認識の世界から独立して存在するということではない。そのように「即」をどれほど丁寧に注意深く規定したとしても、それが一つの観念として設定される以上、結局は「非」を根本とする分別の立場に還元されるものであり、真の意味で「即」の内実を表現してはいない。「即」を真に「即」それ自体の立場から表現するには、「即」と「非」という対立そのものをそのまま肯定しなくてはならない。そのためこの「即非」同時成立の論理は「即がそのまま非である」と説明されるのである。

以上のように考えるならば、「即非の論理」は、「非」については一応の説明が可能であるが、「即」はもはや説明不可能なものであると言わねばならない。「非」は知性の論理で、「即」は靈性の論理である(『全集』第六巻、八〇頁)と大拙自身が明言しているように、

この「即」は知性の認識対象ではなく、知性によって分別される以前の「無分別」の世界を直接につかむという宗教的な認識、「靈性的自覚」によって初めて自己同一的に把握することができるのである。また「即」とは「無分別（未分化）」の「事実そのもの」とでもいうべきものであった。そのため、矛盾を原理として構成された言語的な現象世界すべてを「包む」無分別の立場は分別によってではなく、靈性的に自覚されなくてはならないのである。

ところで、大拙はこのような「即」と「非」の関係を「矛盾的自己同一」と表現する。

真宗では「南無」は機であり、「阿弥陀仏」は法である。この機と法とは絶対相いれないところのものである。然るに真宗は、機と法とはそのままに一体であり同物である、そこに信心決定の安心そのものがあるのだ、と教へる。誠に玄妙な話である。絶対相いれぬ自力と他力とを同一化して、それが宗教の究竟性そのまま、自然法爾なるものがあるといふのである。「AがAでないからAだ」といふ矛盾論理そのまま、極楽往生の神秘が実現する。（『全集』第二十卷、三五四頁、初出一九六六年）

このように「即非の論理」は「絶対に相いれないものの同一化」という説明様式をも有している。これは彼自身明言しているように西田哲学の「絶対矛盾的自己同一」を踏まえてのことである（『全集』第二十卷、三五四頁）。ここでは第一章で考察した浄土教における「機法一体」の思想が「即非の論理」との連関で論じられている。大拙にとつて、「即非の論理」は、阿弥陀仏と念仏者のように「絶対に相容れない」二者の同一性という文脈にも用いられているのである。

既に論じたように、「機法一体」は真宗教学においては、阿弥陀仏からの本願廻向のはたらきにおける機と法の円環的統一性を意味していた。大拙はこのことを次のように示す。

どの点から見ても、此土と相對して相容れぬ浄土が、實際の經驗の上で、此土にはたつきかけをするから、それを何とか理窟づけしなればならぬ。この矛盾即自己同一性を、今の場合廻向と云ふ。（『全集』第六卷、一七二頁、初出一九四二年）

「願力の廻向」は一方向きの運動ではない、願力はいつも往還性・回互性・還自性を持つてゐる。これがなければ、願力の廻向は考へられぬ。願力が自らに還る時、それは信心の相形で還つて来る。自分から出る時は願力で、戻つて来る時は信心である。即非の論理はいつもこの還自性を持つ。『全集』第六卷、二二六頁、初出一九四二年)

上述のような「機法一体」としての「即非の論理」は特に浄土教の文脈で露わになるが、この主題を一般化して、宗教論に普遍的な問題として取り上げているのが『宗教経験の事実』(一九四三年)である。大拙はそこで、無限と有限、仏と衆生、涅槃と生死など、対立する聖俗の諸概念を並列させながら、次のようにいつている。

靈の宗教——以下特別に限定せぬ場合には唯々宗教と云つておく——、これには二つの対立する思想が含まれて居て、その関係から人間の宗教生活が出るのである。二つの思想を仮りに無限と有限と云つておいてもよいが、それでは餘り漠然とするであらう。有限と無限の対立を今少しはつきりさせると、左の如き内容が盛られる。

「無限」のなかには

動かぬもの、変わらぬもの (寂然不動) 動いて止まぬもの、絶えず変異するもの (無常迅速)
対を絶するもの 対を待つもの
般若の大知恵 分別識

「有限」のなかには

無知、無分別 見聞覚知、対象的認識
無縁の大悲 愛憎の中に生きること、倫理道義の世界
涅槃 生死

遊戯自在、神通無礙

業、因果、応報

畢竟淨、明淨直

煩惱熾盛、染汚、罪惡

仏（神単数）

衆生、凡夫、人、神複数、惡魔サタン

法

機

愛アガベ

力マハト

法身仏

仏魔

心真如

物心、心生滅

造つて造られぬもの

造られて造られぬもの

自然、常爾、法爾

人為、はからひ

求むれば即ち応ずるもの

求めて已まぬもの

祈りをさくもの

祈るもの

一切を赦すもの

赦されざるを恐れるもの

是等の二列の雜然として並べられた項目は絶対に相容れぬ概念の対峙である。一方を肯定すれば、他は全然その否定である。：

是等対立の両項は絶対に互に相容れぬものであるが、その相容れぬと云ふ事実そのことの故に、両者は絶えず対立しつつ、而も合致せんとして已まぬものである。而して、その已まぬところに人間の悩みがある、そこから宗教が生まれて来る。『全集』第十

卷、一六〇一七頁、初出一九四三年）

このように宗教は、無限なるものと有限なるものという絶対に対立するものの一致として位置づけられている。しかし、「一致」といつても、有限が無限に合一するという関係にはならない。大拙の思想においてこの両者は「はたらき」として一となるのである。大拙は「行為的立場」を表明し、あくまでも有限なるものの行為を通じて無限なるものと出会うという「動態的」な相即関係こそが真の宗教

意識であると主張している。そして大拙はこのような無限なるものと有限なるものの、絶対に矛盾する相即関係を、妙好人浅原才市に例に、「即で非、非で即なるところ」(『全集』第十卷、三二二頁)と評している。

このように他力廻向は「絶対矛盾的自己同一」、そして「即非の論理」として示されている。これは一見して明らかのように、前節で考察してきたAと非Aの定式とは説明方式を異にしている。定式では、Aという一つの個物がその内に非Aを含むが故にAとして認識可能になるという関係が示されていたが、ここでは絶対に矛盾する二項の同一性が主張されている^{二九}。これはAという個物の存立構造を明らかにする認識論的・言語論的説明とは異なり、仏(神)と人間という二者の関係を示す、いわば実存論的な説明といえることができる。

この場合、絶対に矛盾する二者の「即」を可能とするのは、無限なるものからの「はたらき」である。無限なるものは、単に有限なるものと対立する超越的存在ではなく、同時に有限なるものを通じてはたらくものである。有限なる人間はみずから作り出した分別作用を放擲することによって、無限なるものはたらしをその身に現成させることができるのである。大拙にとって、この論理を最も如実に体現している存在が法然や親鸞、そして妙好人といった念仏者であった。

この「絶対矛盾的自己同一」としての「即非の論理」の背景にも、やはり「体用論」が機能している。無限なるものは、単に有限なるものと対立し、超越して存在している「体」であると同時に、有限なるものへのはたらきかける「用」でもある(体用一致)。絶対に矛盾しながらも、両者が相即する直接的な契機は無限の側に存在しており、それが「体用」の論理に基づいて説明されているのである。ここで考察している実存論的な「即非の論理」とは、無限なるものと有限なるものを対置させるだけでは成り立たず、その無限なるものに「体用」の論理を組み込むことによって初めて可能となる関係であるものといわねばならない。

ところで、ここである実存論的即非の論理は具体的には真宗の「願生の廻向」の論理として提示されていたことを思い返してみると、そこには往相還相という二種の側面を見出すことができる。大拙の主張する「廻向」が「往相即還相、還相即往相」という内実をもつものであることは後に問題となるので、注意しておきたい。

第六節 華嚴教学の四法界と「即非の論理」

さて、以上「即非の論理」の諸相を考察してきたのであるが、次に問題となるのは、これらの諸側面がどのように関係しているのか、ということであろう。もう一度その諸側面を整理してみると、次のように示される。(一)未分化の場と分化作用との相即矛盾関係、(二)或る個と他の個との相依相関としての相即矛盾関係、(三)無限なるものはたらしかけにおける動的統一。(一)と(二)は認識論的な説明で、それぞれ垂直方向と水平方向という特徴を有する。それに対して(三)は実存論的な解釈である。これらは一見するとそれぞれ無関係な文脈において機能しているように見えるかもしれないが、これらを統一的に解釈する観点がある。本論は華嚴教学における四法界を基軸に、これら「即非の論理」の諸側面の間に連絡を設けてみたい。「即非の論理」と華嚴教学との対応関係については既に木村雄吉によって指摘されている。

即非の論理とは、禅における最も原初的で力強い体験の論理なのである。即非の論理は、論理形式の進化した形では仮空中の三諦や四法界の論理構造となるが、三諦や四法界では禅者にとって「まだるっこい」のである。禅者にとっては、三諦や四法界などの蛇足的な形ではいけない。即非の論理で十分なのである。二〇

華嚴の四法界が現象世界と真理の関係を四段階に見たのに対して、大拙はあくまでも「即」と「非」の二原理の緊張関係によってそれを示そうとしていたという。しかし、「即」と「非」が四法界の各段階とどのような対応関係にあるかについて、木村は言及していない。そのため、本章では以下、両者の対応関係を実際に考察していくこととする。

第三章において神秘主義を大拙思想の中に位置づける際にもこの四法界が問題となったが、ここでは改めて大拙の言に従って四法界の内容を確認しておきたい。

さてこの四法界——理法界・事法界・理事無礙法界・事事無礙法界の四つ——だが、その中の事法界の事は、「こと」といふ意味の事でなく、一一の意味である。今の事の用ゐ方と違ふ、個——インディビデュアル——の意味である。法界も、インドの法界の意味と、シナのとはちよつと違ふ。法界は、ただの物理の世界ではなく、ここでは、感覚の世界と、知識の世界とも一つ上の靈性の世界を引つくるめた世界をいふ。

理法界の理とは、知識の上で抽象した、一般的にした、事の一一の世界を抽象し、個個を統べる一般の理窟で押す世界である。

理事無礙は、事と理が、一一の個と一般とが互に衝突しないで融通無礙となつてゐる世界である。理が事となり事が理となる世界、これまでは西洋の論理にもあらうが、も一つ上に理事無礙法界を認めた。これが華嚴哲学の頂点で、吾々の考への到る頂点である。

事事無礙の事事は……、ここに卓がある、そこに縁側がある、向うに木がある、敷居がある、鴨居がある、わたしがあゝ、あなたがある。そして、敷居が鴨居、わたしがあなた、あなたがわたしである。……何億年の光年を通さねば、この目に映らぬ星も、この地球と一つである。同一とはいはぬ、星が月で、月が地球と同一のやうにいつたが、これを無礙といふ言葉であらはず。これを円融無礙といふ、同一とはいはぬ、無礙といふ。そこに「幽」が成り立つことになる。円融がなかつたら「幽」が出ぬ。理事無礙では、理と事との間の働きがあらはされぬが、事事といふと、その事と事との間の働きが展開する。(『全集』第二十二卷、三四五〜三四六頁、初出一九五四年)

ここでは、これら四つの法界を「真理がはたらく現象世界を捉える四つの見方」という意に理解しておく。これは『華嚴經』そのもので説かれるものではなく、中国華嚴宗の第四祖澄観が創出した説である。ここでは特に理事無礙法界と事事無礙法界の関係について着目したい。

理事無礙法界とは、「事と理が、一一の個と一般とが互に衝突しないで融通無礙となつてゐる世界」である。ここでいう「理」と「事」がそれぞれ「体」と「用」に該当することを考慮すれば、理事無礙法界とは「体用一致」を意味している。ただし、ここでいう「体用

一致」は大拙のいうような「ただはたらきのみある」というものではなく、真理が個々の事象に円満に現れているという関係を指す。すなわち「体」と「用」を峻別した上で、両者の本来的同一性を主張するということになる。

事事無礙法界とは、その理が背後に隠れ、個々の事象どうしの関係が円融無礙なる在り様を意味している。しかし、これはあくまでも前段階として理事無礙法界が前提とされていることに注意したい。個々の事象に真理が円かに現れているからこそ、個々の事象どうしも互いに相妨げることなく融け合うことが可能となるのである^{三三}。ここでは理の觀念は姿を消すものの、理のはたらきそのものは各々の事を通じて絶えず作用している。大拙のいう「はたらきのみある」という体用一致論はここを指している。理事無礙法界と事事無礙法界は、(そして理法界も事法界)も、抽象性・具体性の程度の違いがあるだけで、本質的に異なる世界を指しているのではない。これらを踏まえて「即非の論理」を捉え返してみると、(一)は理事無礙法界、(二)は事事無礙法界に該当するといえる。(一)未分化と分化の相即矛盾関係は、未分化の場合である「理」から個々の「事」が分化展開してくることを意味しており、これは理事無礙法界に当たる。(二)個と個の相依相関としての相即矛盾関係は、「AがAであつて、BがBであつて、しかもAがBになり、BがAになる」というもので、もはや一般的な論理によつては把握不可能である。しかし、事事無礙法界が理事無礙法界を前提として顕わになるものだとしたら、この(二)の「即非の論理」も(一)の「即非の論理」を踏まえた上で明らかになるという関係をもつ。(一)の「即非の論理」はいうなれば、個々の事象の根柢に本来無差別の理を見出すことであるといえる。個々の存在とは、その本来無差別であるところに、分別が相関性を根柢に建立したものである。そのために、AはAでありつつも相依相関するBをも本来そのうちに含んでいると主張されるのである^{三三}。

では次に(三)実存論的即非の論理は四法界のいずれに分類されるであろうか。これを実証するために、ここで大拙の所論を一つ引用したい。

浄土——畢竟浄の処では弥陀を見ることができぬ。弥陀は娑婆でのみその大悲力・本願力のはたらきを顕現させることができる。それ故菩薩は、理平等のところでは弥陀は拝まれぬ、弥陀は決定して事別の世界、事事無礙の世界で見奉るべきである。それで還

相廻向が完遂せられ、往還の円環性が充足せられる。(『全集』第六卷、二八四頁、初出一九四二年)

ここで注目すべきは、事事無礙法界の世界認識と、廻向の円環性が同義で語られている点である。(三) 実存論的即非の論理は廻向、すなわち無限なるものと有限なるものの互いの働きかけにおける動的相即矛盾関係であったが、両者の働きかけが十全なる円環として還自性をもつとき、それが事事無礙法界として位置づけられるのだと大拙はいう。これは具体的には「往相即還相、還相即往相」を意味する。他方、この円環性が十全に展開されない一方向きの廻向についても大拙は論じている。

而してこの飛躍は一方向きのものでなくて、往還性又は円環性又は回互性をもつたものでなくてはならぬのである。本当の飛躍即ち横超でありさへすれば、この往還性は自然に具はつて居るのである。(『全集』第二十一卷、一八一頁、初出一九四六年)

大拙は浄土教論において、たびたび還相廻向の重要性を喚起する。しかし、還相廻向は往相廻向を前提にするため、それは先のように往相と不可分に示されるのである。これは、往相廻向で浄土に行つたきりで還つてこないことを批判しているのであるが、実はこれは西洋の神秘主義批判と軌を一にしているのである。既に第三章で引いたがもう一度改めて確認するとその主張はこうである。

これを普通の言葉でいふと汎神論的な考へ方といふことになる。それで往往にして仏教は汎神論だといふ人があるが、それはこの理事無礙の世界をいふのである。(『全集』第二十一卷、一三五頁、初出一九四六年)

神秘主義にはまだ抜けないものがある。それは事を理に没入させようとして居るからである。事を事のままに受け入れなくてならぬ。そこに事事無礙の法界が現出する。これを神秘主義とは云はれぬ。(『全集』第九卷、一四〇頁、初出一九四六年)

実存論的即非の論理は、無限なるものと有限なるものの相互作用における相即矛盾関係である。しかし、この作用が一方向きに偏り、専ら無限なるものに帰入することになると、十全な円環性が現れない。このように大拙は往相廻向に偏する在り様を、神秘主義とともに理事無礙法界と位置づけるのである。

このように考えると、(三)の即非の論理は、その廻向の内実次第で、理事無礙法界と事事無礙法界の両方にまたがる可能性を有しているといえるだろう。

結

さて、本章における「即非の論理」及び他の諸概念の対応関係をまとめると巻末の図3のようになる。本章では大拙の論ずるところに従って「即非の論理」を認識論的側面と実存論的側面に、そしてそれらを理事無礙法界と事事無礙法界という二層に分類した。もとより大拙がこのような分類をみずから展開している訳ではないが、彼の論を詳細に追っていくとこのような分類に辿りつくのである。

大拙のいう「即非の論理」は靈性的自覚の世界を最も具体的に表現し得る論理であった。「有無とか、肯定否定とかについてまはつて居る限りは、分別の論理でも、即非の論理でも、どうも知的臭みがとれぬ」(『全集』第十三卷、二八二頁)というように、それが最も具体的に表現されるときにはもはや「論理」の影をも残さないことになる。彼は『碧巖録』第五十五則の「兔馬に角あり、牛羊に角なし。毫を絶し聲を絶して、山の如し嶽の如し」という雪竇の頌を取り上げていう。

これだけでは、殆どナンセンスであらう。兔や馬に角のあるのを見たものはない、牛や羊に角のないのを見たものもない。ところが、無いものが有つて、有るものが無いとは如何。無が有で、有が無か。肯定の否定、否定の肯定であるか。これは即非の論理の禪的表現法である。(『全集』第十三卷、二八二頁、初出一九四一年)

大拙にとって「即非の論理」の構築とは、禅思想の基礎固めであったと同時に、禅語録中に頻出する矛盾的表现を統一的に説明する道具ともなり得たのである。特に公案は「論理の働きが出来ないやうになって居る」(『全集』第十四卷、九三頁)ので、どうしても分別によつては解決しない。分別を超えた禅の悟りをつかむ靈性の論理が「即非の論理」なのである。

さて、本章の考察によつて「即非の論理」の成立とその内実が明らかになった。前章の「体用論」と併せて、大拙の宗教論における基本的な思维構造はほぼ明らかになった。「体用論」と「即非の論理」を基軸に、「無分別の分別」や「靈性」といった彼の中心思想が説明されると同時に、「神秘主義」や華嚴の「四法界」、西田哲学の「絶対矛盾的自己同一」といった禅以外の文脈から彼の思想に取り込まれた諸思想の位置づけも明確になった。これによつて、彼の宗教論の中心部分の構造、思维の枠組みがほぼ頭わになったといえる。

また、その基本構造がいかにして形成されてきたのかという思想史的課題にも一定の視座を与えることができた。本章で新たに判明した点としては、後期思想を特徴付ける「即非の論理」それ自体の發展である。一九四〇年代には即非の論理(一)が中心であったが、一九五〇年代になると、即非の論理(二)が現れてくる。これは大拙自身が、みずからの思想を理事無礙法界から事事無礙法界へと昇華させた跡として理解することが出来る。大拙は後期思想に至つてなお、その思想的發展に向けて自己を投企していたことが窺えるのである。

本論は第四章において、大拙思想の三期区分仮説を試みたが、本章におけるこの事事無礙法界の強調をもつて後期思想をさらに二分することもできる。しかしながら、ここでの変化は彼の宗教思想全体の転換という程には、決定的な変化ではない。加えて、それまでの理事無礙法界の立場が放棄されたということも見られない。彼が「即非の論理」を深めたとはいえるが、その内実を変質させたとはいい難い。そのため、この「即非の論理」の変化を後期思想のさらなる展開として位置づけつつも、本論では依然三期区分説を採用することとする。

大拙における体用論と即非の論理の形成史については、以上で可能な限りの素描ができたように思う。第二部の目的であった大拙思想の思想的解明に伴い、彼の思想の中心構造が示されたのである。第二部全体を総括するものとして、大拙思想における諸概念の展開を巻末の図4に示した。この図によつて三期区分の仮説を視覚的に理解することも可能になるだろう。そして、この構造を踏まえる

ことで、いよいよ大拙の倫理思想を追うことが可能となる。

一 例えば、秋月龍珉は「どんな思想でも思想である限りは、それ自身の論理をもち、それがなければ思想ではない」と述べている（秋月龍珉『鈴木禅学と西田哲学』春秋社、一九七一年、六八頁）。

二 これらは次のような言説から窺われる。「……われわれはさらに、この般若の論理であり、禅の論理である「即非の論理」の究明に即しつつ、われわれのあるべき唯一の論理学を、さらにはわれわれ自身のあるべき哲学を求めているのである、と云ってよいであろう。そして、「禅」が単に禅宗という一派の専有物でなく、また単に仏教の総府たるにも止らず、人間実存至深の要求に応える究極の智慧（般若）であり、実存最後の自覚（宗教最高の靈性的直覚）であるという、禅のもつこの実存論的な真実が、われわれの要求と試みとを支えてくれるであろう。——ここに、一切の論理的概念的なものと実在的実存的なものの存在理由があるのである」（秋月龍珉『鈴木禅学と西田哲学』、六五頁）。「……個と超個とは、根本的に異なっている。したがって個即超個・超個即個ではあるが、むしろ個即非超個・超個即非個とも言うべきである。すなわち、そこには即非の論理が厳然として存在しているのである。このことに気づくとき、本来の宗教的実存が実現する」（竹村牧男『西田幾多郎と鈴木大拙』大東出版社、二〇〇四年、三五二頁）。

三 中村元・紀野一義訳注『般若心経・金剛般若経』岩波書店、一九六〇年、六八頁、一〇四頁、一一二—一四頁。

四 立川武蔵『金剛般若経』に見られる「即非の論理」批判』『印度学仏教学研究』第四十一（二）号、日本印度学仏教学会、一九九三年）、参照。

五 谷口富士男『金剛般若経』における言語と対象』（阿部慈園編『金剛般若経の思想的研究』所収、春秋社、一九九九年）、参照。

六 末木文美士「即非の論理」再考』（『禅文化研究所紀要』第二十号、禅文化研究所、一九九四年）、参照。

七 W.S. Yokoyama, "Nishida Kitano and D.T. Suzuki's Logic of Soku-hi," *Bulletin of the Faculty of Letters vol.33*, Hanazono University, 2001, p.30.

（以下引用省略）

八 なお、*An Introduction to Zen Buddhism* では次のような文が続けられる。「何故ならば、奇しくもこの矛盾こそ、知性の黎明以来我々の始終たづねて止まなかつたものだからである。「AはAである」といふ命題の意味は「Aは非Aである」意味が手に入つて初めて分るのである。それ自身である、といふことは、それ自身ではないといふことである——これこそ禅の論理であり、我々のあらゆる渴望を充たすに足るものである」（『全集』第十四巻、二四〇—二四一頁）。この「ILLOGICAL ZEN」という章は、もともと *The New East* 誌に一九一七年に掲載された論文を収録したものであり、そのことを踏まえてこの引用に注目すると、大拙は「即非の論理」の定式を一九一七年から「禅の論理」として使用していたということになる。しかし、実際にはこの引用箇所は *The New East* の誌面には対応する英文が存在せず、*An Introduction to Zen Buddhism, 1934* への収録に際しての加筆部分であることがわかる。従つて一九一七年の時点では、大拙はAが非Aであるという没論理性を強調するに止まっている。

九 文部省教学局編『日本諸学振興委員会研究報告 第八篇（哲学）』内閣印刷局、一九四〇年、一頁。

一〇 兵頭高夫「鈴木大拙と神秘主義」『武蔵大学人文学会雑誌』第八（二）号、武蔵大学、一九七六年、二二頁。

一一 レヴィ・ブルジュルは、次のように語っている。「随つて、我々は、融即の法則の作用が、我々が集団表象と呼ぶものに支配的に影響を及ぼしてあるばかりでなく、なほすべての心的作業の中に大小の強さでその力を感じさせて居るものと予想しなければならぬ。逆に矛盾律の影響は、先づ第一にそれがなくては不可能な作業（算数、推理其の他）の中に、次にまた融即の法則に支配される作業の中に、既に、多少力強く且つ多少連続的に作用はしてある。だがそれは甚だしく不安定的なもので、そしてこれが我々の仕事の最大の困難の一つである」（レヴィ・ブルジュル著・山田吉彦訳『未開社会の思惟』小山書店、一九三五年、一〇六—一〇七頁）。彼は矛盾律と融即律の使用が截然と分かれておらず、両者が混ざり合つて使用される点に、彼等の思惟を理解する困難さ

を指摘している。

二 大拙は「不思議を思議しても思議しきれぬのであるが、思議すべく運命づけられてゐる」(『全集』第六卷、二二〇頁)と説いている。彼にこのような態度変化をもたらしたを本文とは異なる側面から考えたとき、宗教の心理学的理解への批判的態度を見出すことができる。「禅を説くに当りて、第一に心得ておかなければならぬ一事がある。それは禅経験なるものは、根本的に、他の心理的経験と相違するところのものがあるのである。自分も始めは禅の心理学的研究のやうなものを書きたいと思つた。併しそれは公案禅なるものを、伝統的に学習する場合、その技術の方面から、心理学的・器械的工作を記述するときのみ可能なのである。禅経験そのものを中心として見るときは、それに至るまでの心理的工作などは、何等の交渉もないものになる。従つて経験そのものは、その過程心理と没交渉なのだと思つてよい」(『全集』第十三卷、二九六頁)。これは『禅への道』(一九四一年)の一節であるが、ここでの回顧は『禅と念仏の心理学的基礎』(一九三七年)に見られるようなこれまでの禅へのアプローチ方法についての自己批判と取ることが出来る。禅思想の成立は、同時に宗教心理学との決別でもあったのである。

三 この概念を英語で表記したものとつて、"differentiation undifferentiated" (D.T.Suzuki, *Zen Buddhism, Doubleday, 2006, p.327*)、もしくは"the distinction of non-distinction" "the discrimination of non-discrimination" (D.T.Suzuki, *Essentials of Zen Buddhism, Greenwood Press, 1973, p.387*) などがあつた。

一四 定方晟は「これは……概念(実在化された概念) そのものを否定しているのである」(定方晟『空と無我 仏教の言語観』講談社、一九九〇年、七七頁)と解している。

一五 谷口富士夫は定式中の「是名」の重要性を主張し、それを単に「である」と公式化した大拙の解釈に反論を向けている。「即非の文は、従来、最も単純には「AはAではない。ゆえにAである」と公式化されがちであつた。そして、このような式に基づいて、各人の解釈がなされて来た。しかし右に挙げたやうな、鈴木大拙氏をはじめとする従来の即非の文の式は、公式化の仕方が不十分であると思われる。この公式は、羅什訳における「是名」あるいは梵本における "ucyate……iti" に相当する部分を欠いているからである」(谷口富士夫『金剛般若経』における言語と対象、一四三頁)。

一六 『中論』によると、一切のものの関係は決して各自独立自立ではなくて、相依相資であるというのである。一切の事物は相互に限定し合う無限の相関関係をなして成立しているものであり、何ら他のものとは無関係な独立固定の実体を認めることはできないという主張の下に、相依性の意味の縁起を説いたのである。(中村元『龍樹』講談社、二〇〇二年、一〇三頁)

一七 第一章でも触れたように、彼は「包む」という語の使用に対して抵抗感を抱いている(『全集』第十三卷、二七六頁、参照)。

一八 上田閑照はこの面について、「即」とはつまり有的な融合、実体的同一化をあらわすのではなく、両項の相違ないし矛盾を前提しかつそれを保持し生かすつ、両項の全関係が一方からも同時にまた逆方向に他方からも等しく包みつくされるという一如の関係をあらわすのである」と論じている。(上田閑照『哲学コレクションIV 非神秘主義——禅とエックハルト』岩波書店、二〇〇八年、一七〇頁)。

一九 ここに西田幾多郎の「絶対矛盾的自己同一」の影響があることは間違いない。「即非の論理」と「絶対矛盾的自己同一」の間に相互の影響関係があつたことは、西田本人の記述やその後の研究が一致して認めることである。

二〇 木村雄吉「即非の論理」について「禅における同一性と差異の構造」『法政大学教養部紀要』第五十四号、法政大学教養部、一九八五年、八八頁。
二一 澄観は『華嚴法界玄鏡』巻一で「然して總て四種を具す。一に事法界、二に理法界、三に理事無礙法界、四に事事無礙法界なり」(『大正藏』第四十五卷、六七二頁)と示している。

二三 このことは澄観自身『演義鈔(大方広華嚴經疏演義鈔)』において次のように述べている。「事理無礙に由りて、方めて事事無礙を得る。若し事、理に即さざれば、事、理の成に非ず。則ち互いに相礙礙ぐ。今、理に即するに由るが故に無礙を得る」(『大正藏』第三十六卷、九頁)。

二四 秋月龍珉はこの定式としての「即非の論理」について、「Aと非Aと、すなわち肯定(即)と否定(非)とが、そのまま自己同一だといふのである」と解釈している(秋月龍珉『鈴木禅学と西田哲学』春秋社、一九七一年、六九頁)。Aを肯定、非Aを否定とすることは確かに妥当である。Aという個的存在

を措定することは、Aという個物の肯定といつてよい。しかし、その個物の肯定は、分別によつて為されるものであり、「即」ではなく「非」によつて可能となる。同様に、個物Aの否定は、分別を超えた無分別の領域を指し示すものである以上、その否定は「非」ではなく「即」によるものといわねばならない。大拙は「即非の論理」を肯定と否定の相即として示すが、その「肯定」と「否定」の意味についてはの言及は少ない。以下の一節は彼の「肯定」と「否定」の意味を知る貴重な資料である。大拙は趙州の「不是仏。不是物。不是衆生。這箇是斷語。如何是不斷語」という一節を解釈して次のように論じている。「最後の實在といふものは、何れも否定的―断語的に云ひ詮べられてゐる。仏でもない、物でもない、衆生でもない、一切何ものでもない」と云はれる。これではどうも取りとめられぬ。何とか肯定的―不断語的に、これとか、あれとか、はつきり指示せられぬものか」との意である（『全集』第六卷、一三三頁）。これによれば否定とは「断語」、すなわち言語使用の否定、肯定とは「不断語」、すなわち言語使用の肯定であることを意味している。従つて、否定は「即」を、肯定は「非」である（もしくは志向する）ものであることが明らかになるのである。

第三部 鈴木大拙の倫理思想

第七章 行為とことば

——大拙思想における価値の構造——

序

鈴木大拙の思想は、単に仏教や禅を記述的に解説するだけでのものではなく、読者に対して熱烈な主張を持つ価値的な言説を多く含んでいる。マクロな視野で捉えれば、彼の規範的言説は、人の生において宗教が必要であるという一点を指し示す。他方、ミクロな視野に転ずれば、彼の主張は悟りを表した行為を我々に要請するものである。「行為」は大拙思想の根幹である「悟り」と不可分な関係を有している。そこで本章では、彼が強調した「行為」の問題を取り上げることとする。しかし、悟りとしての「行為」の意味を明らかにするためには、同時に悟り以前の人間の在り様を示す必要がある。逆に煩惱に覆われた人間の具体的な姿を分析することで、「行為」の意味を逆照射することもできる。本章は人間の「行為」を主題とするものであるが、そのためにはまず、彼の人間観を覚と不覚の両面から浮かび上がらせることが必要となる。

第二部までの考察を通じて、悟りが論じられる論理的な構造については一応の見通しがついたものと思う。しかし、それが実践的にかなる意味をもっているのかという問題については、視点が全く異なるため、改めて論じ直さなくてはならない。もちろん、悟りの実践的な意味といっても、あくまでもそれは大拙が「実践性」をどのように論じているかという思想家内在的な問題であって、禅の実践そのものの問題とは微妙にその焦点が異なる。本論の目指すものは、禅の実践を考究することではなく、禅の実践をめぐる大拙の思想を体系的に理解することである。

大拙が生涯を通じて宗教的境地を重要視したことは、それ自体により望ましい「価値」が見出されたからである。そして宗教的な実践の果てにその理想とすべき境地を設定するということは、同時に覚以前の一般的な人間の在りように超克されるべき問題を見ていたということも意味している。この二つの主張が為されるところに、宗教へ向かう生の方向付けがもたらされるのである。そこでまずは

覚以前の人間の在り様を考察していきたい。大拙の周辺にあって人間の有限性を深く反省していた思想潮流として、まずは浄土教の人間観を考察の手がかりとしたい。

第一節 大拙の凡夫理解

一般に浄土教では「煩惱熾盛の凡夫」といった言葉を用いて人間の在り方を表現する。「凡夫 *Pitthag-jana*」の語は浄土教の成立以前から、仏教の長い伝統の中で複雑に使用されている。この語は仏教の教えを理解していない者を意味し、聖者とは異なり低い階梯にいる修行者として記述される。実際、浄土教は自らの教えを、修行を實踐する能力のない人間を救うためのものであることを強調してきた。善導の『観無量寿仏経疏』（『観経疏』）に基づいて、親鸞は『教行信証』において「二種深信」を論じており、浄土往生のために、「法に対する信心」、すなわち人間の救済を誓った阿弥陀仏の本願への信心と、「機に対する信心」、すなわち人間が自己の力によっては決して救われ得ない存在であることへの信心、この二種の信心が必要であることを述べた。このうち後者の「機の深信」とは、まさに人間自身の「凡夫の自覚」を意味している。

大拙の人間観を知るために、この浄土教の「凡夫」を手がかりとすることができると。そこで、まず大拙が凡夫をどのように捉えているか、その所論を引用する。

仏教で罪悪深重の凡夫であるといふのは、悪い衝動とか欲望とか性癖とかを多分に有して居て、是を放縦にすれば、他人の破滅を来す許りでなく、自分自身の破滅をも惹き起すといふ意味ではない、かういふ考へよりもつと深いところ迄入つて行つて、我々の存在の根柢に根ざして居るものである。（『全集』第七卷、三六七頁）

ここで批判されている「悪い衝動とか欲望とか性癖とかを有して居て、是を放縦にすれば、他人の破滅を来す許りでなく、自分自身の

破滅をも惹き起こす」という凡夫理解は、ごく一般的な凡夫の理解と違ってよいだろう。凡夫はたびたび「煩惱具足」の存在として描かれ、過去世の宿業によって縛られ、また現在の一瞬一瞬においても悪業をつくりつづけ、みずからの力によって善根を積むこともできない存在である。その凡夫としての在り様を、「悪い衝動とか欲望とか性癖」といった心の動機づけに由来するものとみなすことは決して不可解ではないどころか、むしろ当然の結論であろう。たとえば、自尊心が強く他者の社会的成功に対して妬みや怒りの絶えない者がいたとする。もしその人物がみずからを顧みて「嫉み」や「怒り」という具体的な心の在り様を省察したとすれば、その者は自身を煩惱具足の存在と自覚したことになるのである。インド以来の伝統の中で、仏教は人間の心作用を詳細に分析してきた。その結果、九十八もしくは百人を数える煩惱のリストとでもいうべきものが作られるに至った。「悪い衝動とか欲望とか性癖」のために凡夫とみなされるということは、個々人の心の在り様がこのリスト中の煩惱に該当するか否かが、凡夫であることの基準であることを意味している。同様の考え方は『一念多念文意』の中で親鸞も表明している。

「凡夫」といふは、無明煩惱われらがみにみちみちて、欲もおほく、いかり・はらたち・そねみ・ねたむころおほくひまなくして、臨終の一念にいたるまでとどまらず、きえず、たえずと、水火二河のたとえにあらわれたり。二

「いかり」「はらたち」「そねみ」「ねたむころ」など、具体的な心の在り様を列挙して煩惱を指示しており、そのような心に終世支配されている人物をここでは「凡夫」といつている。以上のように、非常に大雑把ではあるが、親鸞は凡夫であることの根柢を、一つの具体的な心の在り様、特に煩惱に染まった有漏の心に求めていたことがわかる。

しかしそれに対して、大拙は凡夫の凡夫たる所以はそのような一つ一つの具体的な意識の在り様によって完全に説明されるものではなく、より「深い」「根柢」を見る必要があると言っている。

迷を迷と知るのは、どうしても、一遍其境地を出たところから見かへさなくてはならぬのである。どんな知識でも実地の経験を土

ここでは「迷」を「凡夫であること」と読み替えて解釈すると、文意がより判然とする。すなわち凡夫が凡夫であることを知ることとは、凡夫という在り様を超越してからでなくてはならないということになる。先述したように、人間にとって凡夫であることの自覚は、「機の深信」として浄土往生において不可欠な契機となる。そこで次に「凡夫の自覚」について考察することにした。

「凡夫の自覚」がどのような形で成立するかは、凡夫が何故に凡夫であるかという点に密接に関わっている。先程示した『一念多念文意』のように、凡夫であることの所以を、一つ一つの心の具体相がリスト化された煩惱に合致すること、そしてそのような煩惱に塗れた心から逃れ難いという生の事実に求めるとすれば、「凡夫の自覚」とはそのような心の在り方に対する反省的な自己認識ということになるだろう。先の例で言えば、自尊心の強い者は、何らかの契機によってみずからの心の在り様を反省し、自分が他者に向けている感情に気付き、「自分がどうしようもなく嫉妬深く、怒りっぽく、自尊心を捨てることもできない」などと自己認識することがあれば、それは彼・彼女にとって凡夫性の自覚ということになるのである。

しかし、上述のように大拙はこのように単に理性的、感情的な理解としての凡夫の自覚を不十分なものとする。真に凡夫であることが自覚されるのはより根源的な次元においてであるといい、そしてそれは凡夫を脱することによって初めて可能になると論じている。このことから、大拙にとって「自分が凡夫であること」が、彼のいうように単に自己の衝動や欲望の反省的な自覚によって明らかになるものではない、ということもわかる。端的に言えば「迷」を脱した「悟」において初めて「迷」の内実、凡夫であることの本質が明らかにされると述べているのである。では、何故「迷」は「悟」によって知られるのであろうか。次にこの問題を整理しておきたい。

一般的に「迷」と「悟」とは対立する概念である。それを字義通りに解するならば、迷いを脱した境地が「悟」であり、未だ悟れていない境涯が「迷」であるといえよう。だとするならば、「迷」の補集合として「悟」を理解することも可能となる。すなわち、「迷」の否定態（迷いを脱却したところ）が「悟」であると考えることができる。

しかし、大拙の思想において、「迷」と「悟」の両者の線引きは理性（＝分別作用）によって可能にはなるものではない。なぜなら、

大拙は「悟」を「無分別に基礎づけられたことを自覚した分別」、そして「迷」を「無分別に基礎づけられていることを自覚していない分別」と位置付けており、自覚の有無を別にしても両者がともに分別の作用であることに変わりはないからである。両者を決定的に隔てているものは、分別の根柢にある「無分別」に気づき、それを積極的に活かすことができるか否かという点にある。しかし、たびたび指摘しているように、「無分別」とは決して分別の対象とはなりえないものであるため、分別の作用によって「迷」と「悟」を峻別することはできないのである。

大拙にとって「悟」とは理性では捉えられない「無分別」の妙なるはたらきであり、それを経験することが「宗教体験」といわれた。従って「迷」とは「そのような妙なるはたらきを経験していない状態」ということになる。つまり、「悟」があつて初めてその欠如態（自覚の欠如）である「迷」を理解することができるのである。ただし、その理解の仕方は理性的なものではなく、直観的なものであるという。「迷」と「悟」の対立を為す境界線は、悟りの智慧（無分別の分別）によって自覚可能であるため、特権的に「悟」の側からのみ引かれるのである。つまり、「凡夫」であることを真に自覚するには、まずは悟らなくてはならないということになる。凡夫はあくまでも凡夫であるのだが、自分が何故に凡夫であるのかということについては、悟りを得るまで気付くことができないのである。

ここで説かれる「悟」をめぐる言説は、互いに循環しており実践的にはほとんど意味をなさない。「悟」を得るためには、自らの凡夫性を自覚せねばならないが、その凡夫性を自覚するということは、「悟」を得なくては叶わないという循環的な関係が呈され、結局これは「悟を得るためには悟を得なくてはならない」という同語反復に至る。

しかし、この考察から彼の人間理解を察することはできる。大拙にとって凡夫とは二重の意味で疎外されているものと考えられる。まず衝動や欲望に対して抗うことができず、善根を修することに徹することができず、みずからの力で往生することのできない無力な存在として、凡夫は自分自身の成仏の可能性から疎外されている。そしてそれに加えて、凡夫は自らが凡夫たることを真に把握できていないという無知（無智）によって、凡夫であることの自覚から疎外されているのである。大拙からすると、凡夫とは自分が悟りに対していかに縁遠いか、自分が何故凡夫であるのかを知ることさえできない程の凡夫なのである。

第二節 大拙における「善」と「悪」

では大拙のいう凡夫の「より深い根柢」とは何であろうか。凡夫の凡夫たる所以は、凡夫の境地を離れることによって知ることができるといえるが、それはいったいどのようなことを意味しているのだろうか。そして、そのような凡夫とはいったい誰のことを指しているのか。次にこれらの問題に対して可能な限りの考察を加えてみたいと思う。

善導は『観経疏』において、様々な善行を自力で実践することのできない下三品の凡夫に唯一可能な実践として口称の念仏を位置づけた。そしてその下三品のために説かれた念仏こそが一切衆生を救うという阿弥陀仏の本願において重要であるという解釈をなし、彼らの往生可能性を強調した。さらに日本では親鸞によって、むしろ悪人こそが弥陀の救うべき真の対象であるという「悪人正機説」が説かれるに至った。このように親鸞の文脈において凡夫の自覚とは同時に「悪の自覚」とも密接な関わりをもったものであった。

『歎異抄』の悪人正機説における「悪」が何を意味するかについては、既に先学によって様々な解釈を示されているが、本論ではあくまでも大拙がその悪をどのように解釈しているかを見ていきたい。

それで、真宗の人は「悪人正機」と云ふ。併し此の悪は必ずしも倫理的に云ふのではない。分別智の上で、疑ひ深く、迷ひ深いもの、即ち何かと分別的・对象的論理でもふりまはして、弥陀の存在・慈悲・威神力、それから浄土建設・莊嚴など云ふことに對して、彼是の議論をするものは、悉く「悪人」である。(『全集』第十卷、二七頁)

分別的、对象的論理によって仏や仏の世界を論じることが、ここで「悪」と明言されている。大拙にとって悟りとは、分別の背後に働く無分別を自覚することであった。無分別もしくは仏とのあるべき本来的關係を分別によって妨げ、それらからみずから遠ざかることを、大拙は「悪」として解釈したのであった。

上述の引用では阿弥陀仏を対象とする分別作用が特に「悪」とみなされているが、他の箇所も鑑みると、分別による弊害はこれにと

どまらないことがわかる。

無分別智即ち不生の仏心を知らざるは、分別に囚へられるからである。分別に囚へられるを惑と云ひ、迷と云ふ。而して一切の罪業はこれから出る。……迷は即ち因果の世界を構成するところのもの、分別識そのものである。(第一巻、四二四頁)

ここでより端的に分別識、分別作用そのものが一切の罪業の出どころ、すなわち凡夫を凡夫たらしめるものであることが窺われる。ただし注意しなくてはならないのは、分別識がそのまま罪業の根本として否定されるのではないということである。無分別の基礎づけを自覚するならば分別は悟りの智慧を意味することになるように、分別がどのように用いられるかが、「迷」と「悟」の分水嶺となる。ここでは「分別に囚へられる」ことが罪業の源と明記されている。

そして、この分別の本質が「ことば」である。前章の「即非の論理」の考察でも確認したように、「ことば」とは本来無限の記述可能性をもつ動的な世界を、有限に切り取っていくものである。すなわち、「無分別」の世界を分別していくものが「ことば」に他ならない。「ことば」とは世界の本来の姿にモザイクをかけるフィルターであり、そのフィルターを通してた影像を真実そのものと誤認するとき、人は悪人と化するのである。

以上、「悪人」、「悪」を手がかりに「迷」の問題を考察してきた。大拙にとって悪人とは、仏や浄土を分別のみによって把握しようとする人間のことを指し、また一切の罪業の源もまたその「分別識への囚われ」に求められた。大拙が「我々の存在の根柢に根ざして居るもの」としたものは、まさにこの「分別」、「ことば」の問題であり、これこそが凡夫の凡夫たる所以なのである。

従って大拙のいう「凡夫」の語には大部分の人間に妥当しうる普遍性がある。人間を一義的に規定することは難しいものの、人間が一般的に「ことばを用いる存在であることは間違いない。ことばを用いるということは、様々な概念を区別して思考を展開することができるといふことであるが、それは必ずしも高度で複雑な思考を展開することではない。大拙の論を見る限り、文字言句を、その構造を自覚せぬままに使用している人間はすべて分別に囚われた凡夫ということになるだろう^三。

先述したように「凡夫」の語はもともと聖者に対して修行の能力のない人間を指し示す言葉であった。従って凡夫という語にはもともと能力の欠如というニュアンスが多分に含まれていた。すなわち、修行中の人間は悟りに向かって修行している限り、凡夫ではないのである。他方、大拙のいう凡夫とは、分別識に囚われている存在すべてを指し示す語であり、修行者の能力とは関係なく規定される。唯一例外となるのは、分別への囚われを脱した覚者のみとなる。言い換えれば悟っていないものは、修行者であろうとも皆凡夫であることになる。大拙の人間観は、このように覚者を除いたすべての人間を凡夫とみなした点に、一つの特徴があると言える。

第三節 無限と有限の関係

「凡夫」という語は歴史的に仏教内部の術語であったが、大拙の理解においては単に浄土教、仏教の信者のみの問題にとどまるものではなく、人間一般の問題として論じられるべきものである。彼は『宗教経験の事実』（一九四三年）において、無限なるもの（第一系列）と有限なるもの（第二系列）の対比によって普遍的な宗教論を展開していた。ここでは単に仏教用語としての「凡夫」だけでなく、「人」一般が取り上げられており、大拙が特定の宗教の思想を紹介しながらも、人間普遍の問題を論じていることが明らかにされる。これまで論じてきた「凡夫」は、「衆生」や「人」とともに仏や神に対立するものとして位置づけられ、大拙はその対立を絶対的なものであると強調する。人間は第二系列、すなわち分別に依存した境地にいる限り自己や環境に対する自己反省を止めることができず、大拙はそれを人間の悩みであるとしている。というのも、先に考察したように、大拙にとって分別的立場に終始することは、みずから「事実」から遠ざかり、実在性をもたないことばの世界に振り回されることだからである。そのため、その悩みの生じるときには、第二系列にいる人間（凡夫）はなんとかして第一系列と関係を結ぼうとする。

この議論を展開する上で注意しなくてはならない点は、大拙の宗教論においては、有限なる人間が無限なる存在への関係を結ぼうとする欲求が普遍的であるとする点である。人間は総じて宗教的であって、限られた人間のみが無限なるものを希求するのではなく、人間であるからには必ずこの関係を希求するようになっていくと断言する。

ところが、このやうな求めが実際に吾々人間にあるのである。経験しないものは、論理とか分別とかいふものから、抽象的に見て、その有無を判断して、問題を一蹴し去らんとする。これがまた現代人の悩みの種になるのである。

求めるものがはつきりすれば、それが未だ手に入らないでも、そんなに悩むことはない、手段をつくせば何とかしてものになるであらう。ただ、求めの対象が何ともわからないで、而も何だか向うに在るとすると、これほど気にかかることはない。論理で「そんなものはない」とはねつけても、それでも、心の奥に時々動き出すもののあるのをおさへつけるわけに行かない。ここに宗教があるのである。私はこれを靈性的胎動と名づけておく。

この胎動を心理的に云ふと、「悩み」になるのである。ただ固定の物件が得られない、それが欲しいといふやうな悩みでなくて、神自身が自身を自覚しようといふ悩みである、存在の根元における悩みである。ここに宗教がある。『全集』第二十二卷、一九六頁)

その実態をわからないにもかかわらず人が求めずにはやまないもの、大拙はそう宗教を語る。「靈性」が人間普遍の宗教意識であったのと同様、この「靈性的胎動」も人間が普遍的に持つ宗教への志向性を意味している。人間心理の根底に横たわる宗教への志向性は、実は大拙の前期思想から通底するものである。彼は一八九四年の「宗教論」と題した一篇において既にその発想を提示している。

蓋し、人類の信仰的即宗教的なるは、其天性なり。精神発達して、一定の程度に至る時、自ら宗教的疑問の簇起する所となりて、為めに煩悶苦悶に堪へざらむとするなり。之を人心最高の現象となす。『増補新版全集』第三十卷、二四頁)

大拙の宗教思想は、誰もが経験する思春期に揺れ動く心理を、そして現代人のもつ煩悶を、人間一般に伏在している宗教性として据えることで、宗教の問題を人間普遍のものとして保証したのである。

さて、「靈性的胎動」と名づけられた人間の宗教的欲求は、第一系列として列挙された諸々の無限性を、その実態もわからぬままに追い求めるものであった。大拙はこの欲求の解決手段として哲学と宗教を挙げる。しかし大拙は、知性によって両者の関係をとりもつ哲学を最終的な解決方法とはみなさず、やはり個人がみずから体験的に第一系列と関係を結ぶ宗教をより重要視している。すなわち大拙は宗教を通じて凡夫が凡夫ならざるものとの関係を結びうるものと考えている。次にその関係づけの内実を考察していきたい。

大拙の宗教論は無限と有限、絶対と相対の循環的関係の内実を「円環性」とみなし、それを積極的に評価する。このことは特に往相還相二種廻向という浄土教の文脈をめぐって論じられる。大拙は真宗の思想を次のように紹介する。

真宗の廻向はその道筋が二重で円環的であつて、直線的に一重ではない。一つの道は浄土往生の方向〔往相・蓮沼〕に進むものである。すべての真宗信者の歩みが弥陀とその国土に向けられるのは当然であらうが、彼等は浄土に生れるや否や、再び業の世界に還つて来て、衆生のために自己を捨てんとするのである。この方向を「還相」と名づける。真宗には往還の二重廻向があつて、それが相互性・円環性・自己還来性をもつてゐる。『全集』第六巻、四四頁)

このような理解は確かに真宗の思想を表現するものと言える。例えば『歎異抄』第四条に、「浄土の慈悲といふは、念仏して、いそぎ仏になりて、大慈大悲心をもつて、思ふがごとく、衆生を利益するをいふべきなり。今生に、いかに、いとほし、不便と思ふとも、存知のごとくたすけがたければ、この慈悲、始終なし」^四とある。この記述を素朴に受け取るとすれば、衆生はまず念仏することで浄土に生まれ、そこで仏となり、仏として他の衆生への慈悲を振り向けるという順序になる。つまり二種廻向とはあくまでも往相が済んで初めて還相が可能となるという時間的前後関係をもつものとなる。しかし、大拙は別の箇所では、自身の解釈を加えて次のような主張を展開する。

往相とは穢土から浄土へ向ふことであり、還相とは浄土から穢土へ向ふことである。この往還の廻向は、淨穢の間でも、涅槃と生

死との間でも、正覚と煩惱との間でも、無分別と分別の間でもかまはない、すべて対立するものの二者の間に行はれる運動である。浄土といふものの考へられるのは、実にこの廻向の論理によると云つてよい。

廻向に二種の相を区別できるが、これは相にすぎぬ、廻向の運動そのものは一つである、而してそれが循環的である。即ち、往相と見えるものは還相であり、還相と見えるものは往相である。往還は一つのものである。(『全集』第六卷、一七二頁)

浄土教の用語に基づきながらも、ここもやはりより一般的な、第一系列と第二系列の関係として読み取ることができる。廻向の運動そのものは一つであり、その運動の二つの側面が往相還相という別々の運動に見られるのである。先のような往相の後の還相という順序をもつ二種廻向に比して、この運動は理解しにくい。大拙は妙好人・浅原才市の詩を紹介しながら、「なむあみだぶつ」の名号の作用を円環として説明している。浅原才市は名号を称えることで、あさましき身への慚愧と本願に救われた歓喜とを同時に感じ取っている。

浅間敷き自分——慚愧——歡喜——「なむあみだぶつ」、これは一連の体験である。何もあれからこれ、これからそれと、直線的に連続するのでない。何れも同時の出来事である。それが個己の意識の上で分析せられると、慚愧と歡喜と云ふ矛盾して相容れざる情性的な心象になるが、それを靈性の面から見ると、慚愧と歡喜、浅間敷さと「なむあみだぶつ」——何れもが渾融して立体的或は円環的なものとなる。この当体が「南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏」なのである。(『全集』第八卷、一八七頁)

大拙はここで何を円環といっているのだろうか。大拙にとって宗教意識とは一貫して無限なるものと有限なるものとの「交渉」として扱われている。彼はこのような「交渉」を問題とする際には必ず「はたらき」や「作用」として論じる。

例えば、「凡夫が阿弥陀仏に対して受動的である」という時には、阿弥陀仏から凡夫へのはたらきかけがあったと見ることができ、能動と受動が論じられる場には、無限なるものからの愛や慈悲、有限なるものからの折りといったお互いが相手に向けて差し向けるはたらきかけが存在する。そして浅原才市の詩において、その両者のはたらきかけを同時に現実化するものが「南無阿弥陀仏」の名号で

あった。円環とは、名号において、凡夫（有限なるもの）を救いとうとう阿弥陀仏（無限なるもの）の本願（愛・慈悲）と、ただひたすら阿弥陀仏を頼んで浄土に摂めとつてもらおうという凡夫の願いとが、同時に動き出す相互作用を描きだしたものである。これは「自己還来性」というように、凡夫が発した弥陀への帰依が弥陀からの救いとして還ってくる、また弥陀の側からいっても、自ら立てた本願が凡夫の称名として還ってくる。このように無限と有限それぞれを始発点及び終点とする二重の自己還来的な往復運動を大拙は「円環」というのである。ただしこの場合、凡夫の弥陀へのはたらきかけと弥陀から凡夫へのはたらきかけが別々のものとして存在するのではない。大拙にとっては弥陀へのはたらきかけと弥陀からのはたらきかけは一つのものの二つの側面として説明されている。

第四節 無限なる事実の世界

このように考えるならば、第一系列と第二系列とはこの相互作用（一つのはたらき）において「一」であるということが出来る。言い換えれば無限と有限の相即である。ただし、その相即の内実は、単に有限なるものが無限なるものに合一、没入するといういわゆる神秘主義的なものではない。有限なるものが無限なるものの一部になってしまうものであるとすれば、両者の関係は彼が繰り返し強調するような「絶対の矛盾」ではなくなくなってしまふからである。有限なる人間が無限に働きかけられたからといっても、人間から分別がなくなる訳ではない。凡夫はあくまでも凡夫として生きながら、無限なるもののはたらきを活かしていく。無限と有限はあくまでも絶対矛盾しながら、しかも同一である。これはすなわち、前章で考察した実存論的「即非の論理」である。彼はその「即非的統一」の内実を「動態的」で「行為的」なものとして説明している。

分別意識の上に止まって居る限り、無分別面は無記としか想像せられぬ。分別を空間的・分割的なものに見て、分別の中に行
為的・能動的・持続的なものを見ないと、無分別の分別は考へられぬ。（『全集』第一巻、四〇六頁）

業と云ふは行為的世界の義である。禅は業の外にはない。行為の無いところには、禅もない。禅は行為と終始してゐるのである。業の中に起臥し行為することによりて、業を超越し、業繫を離脱することが可能なのである。（『全集』第十五卷、三〇〇頁）

このように行為的立場が必要とされるのも、まずは先述の「事実」の観点から説明されるだろう。「事実」とはことばによって分節化される前の「生の現実」とでもいうべきものであった。凡夫は動的なその「事実」そのものよりも、抽象物たることばや概念を實體視すること、みずから不要な混乱を招いていた。この混乱から脱却する上で必要なことは、「事実」に対して言語を媒介として間接的に関係するのではなく、みずから直接的に同一化していくことである。「事実」の世界が時時刻刻と流転していく無常なものであるとすれば、人間の側に要求されるものもまた、その世界の動性へと柔軟に同一化していく動態性なのである。では、何故未分化の世界の動性と一体化していくために「行為」が必要とされるのであろうか。

それは、行為が「事実」と直接に関係するものとして考えられるからである。すなわち、行為は動的な「事実」の世界に順応することができる柔軟性を有している。大拙が行為を強調するのはまさに、その柔軟な順応性のためである。ただし行為とは単に「身体的運動」を意味するのではない。もちろん、ことばを介さない直接的な「事実」との関係は「身体的運動」によっても可能となる。しかし身体的運動が目的意識に囚われたものであるとすれば、それはむしろ抽象化された「ことば」に依存するものであって「事実」との直接の交渉を持ちえない。他方、ことばを用いる「思索」であつてもそのことばが「事実」に順応するだけの柔軟性を有していれば、それも行為とされるのである。ただし、思惟ははたらきから独立する傾向があることに大拙は言及している（『増補新版全集』第三十六卷、六六〇頁）。彼が繰り返し強調する「無分別の分別」とはこのように人間のすべての営みにおける「行為」を意味しているのである。しかし、その柔軟性を知るためには、人間は一度「事実」そのものの動態性に向けてみずからの分別意識を放棄していかなくてはならない。そして「事実」との一体化が叶ったとき、その「事実」そのものの動態性が人間にとって、みずからの分別を超えた「無分別のはたらき」として自覚されるのである。

先に妙好人の「南無阿弥陀仏」の名号を例に円環的關係を考察したが、この円環性は、「事実」と「人間」の相互作用としても説明す

ることができる。「生の現実」は常に人間を取り巻きながら、人間に対して時々刻々無常の世界を展開している。天気も季節も制度も人間関係も人間自身もすべて変化していく。無限なる「事実」の世界は有限な人間に対して常にダイナミックにはたらきかけている。人間は自己の静的な分別意識を放棄することで、そのような動的な「事実」の世界の流れに一体化していくことができる。そのとき相異なる両者の相互作用はその動態性において一体となるのである。人間からはたらきかけは「事実」の世界に順応することで、事実のはたらきとしてみずからに自覚され、他方「事実」の人間へのはたらきかけは人間が「事実」そのものに同一化することでみずからの一部として還ってくる。ここにもやはり二重の自己還来的な往復運動が見出せるのである。

このように考えると、「事実」の世界とは「仏」や「神」といった第一系列の存在と同格であるとみなすことができる。そもそもここでいう「事実」とは、ことばによって限定される以前の未分節の世界を意味しており、それは『起信論』の説く心真如に相当するものである^五。人間の分別による限定を経ない未分節の世界は人間の眼前に常に広がっている。これは最も具体的な無限である。むしろ仏や神すらもそのような無限なる「事実」の世界から、覚者、超越者として抽象された存在であるとの見方もできる。大拙は常に具体的な日常の中に宗教を見出そうとしていた。

事実上我々の日常意識を離れてそのやうな領域〔何か近づきたい領域・蓮沼〕はないのであるが、一般に理解により便である為
にさういふ云ひ方をするまでである。公案がすべての邪魔者を打擯いて最後の真理を了得するとき、我々は結局「心の秘密の奥所」
などといふもの、或は始終神秘的に思はれた禅の真理などといふものすら、全然存在しないことをさとするのである。〔全集〕第十

四卷、三〇二頁)

彼にとって、仏や神とは人間の世界を抜け出た形而上学的な存在ではなかった。人間が直面する「事実」の世界そのものが無限なる存在であり、彼の思想は悟りと迷い、涅槃と生死、仏と凡夫、それらすべてをその具体的世界から説明しようとしたのである。

「行為」が必要とされるのは、行為が世界と「直接」に関わるという直接性に求めることもできる。本章において「行為」と対置さ

れた「ことば」は、「事実」の世界を記号によって象徴化させることで他者との情報の共有を可能としたが、それは同時に世界とそのままの形で触れ合うことを阻むものでもあった。逆に「行為」とは、世界との間に何者も介在させずに、「直接」に交流することであった。人間が動的な世界の中にみずから動的に参入するとき、世界と一如の関係を築くことができるのだとすれば、それは静的に世界を切り取る「ことば」を交えない「行為」の立場によって初めて可能となるのである（この直接性については第九章にて改めて考察する）。

第五節 宗教的価値と道徳的価値

大拙が人間の罪業の根源として「分別への囚われ」を指摘したことは、同時に「分別への囚われ」を脱した方向に悟りを見出していたことを意味している。彼にとって、悟り、すなわち「無分別の分別」の自覚こそが人間の理想的態様であった。そして「分別」の立場はその欠如態である以上、批判の矛先は常にそこに向けられている。ただし、彼はみずからが仏教者、宗教者であるからという理由で、宗教に価値を求めていたのではない（この点は第九章にて詳述する）。「分別への囚われ」を悪と見なしたことから必然的に結論されることであるが、彼にとつて善とは「悟り」を得ることであった。従つて、彼の規範的言説の全体は、覚と不覚とを基軸として計られていることは明白であろう。しかし、このことは大拙に特有なものではなく、仏教の伝統から鑑みればむしろ当然のことであるといえる^六。

例えば、仏教者の行為の善悪を考える上で一般的な視点は戒である。仮に仏教者が殺生を犯したとすれば、彼の行為は刑事罰の対象となると同時に、殺生戒への違背を意味している。戒は律とともに仏教者の修行生活の規範として、仏教史上様々な形へと展開していった。ここで重要な点は、戒が、修行者が悟りへ向かうための実践項目であるということである。金児黙存が、「*śīla*・*vāta*」「戒」及び「務」・蓮沼^七は之を方法に於て誤り我見のためこれに取著して蒙昧となり之を直ちに目的（浄乃至解脱）視することは排するが、併し真の解脱への「正しき道 *patipada*」を修する場合には、この *śīla*・*vāta* は見・聞等と共に必ず具すべきものとなした様である^七と論じているように、戒は解脱への道であるが、決して解脱そのものではない。

不殺生・不偷盜・不邪姪・不妄語・不飲酒、これら五戒は仏教独自のものではなく、当時のインド社会で共有されていた倫理観に基づいて設定されたものであるが、出家者集団としての僧伽が機能している仏教を想定すれば、戒は僧伽での共同生活を詳細に規定した律と共に、修行者の日常的な行動内容を規制するものであった。この戒律が修行者にとって規範となり得る根拠について、氣多雅子は「智慧」の存在を指摘している。「……戒律の存在意義は理念的にも実質的にも僧伽の内にあると考えられる。だが、戒律という規範の正当性は、やはり僧伽ではなく、仏陀の智慧に基づくと言わねばならない。……僧伽が正しい智慧の獲得という目的に向けて形成された宗教共同体であることから、戒律の存在意義は僧伽の存立にあるが、僧伽の存在意義は智慧の獲得にあると言い得るであろう。従って、我々が戒律の根拠を探求しようとするならば、結局、仏陀の智慧のあり方が問題となる」^八。このように、仏教者の規範の根底に、解脱もしくは智慧の獲得が暗黙の目的として存在しているのである。言い換えれば、戒律を基本とする仏教者の規範は、覺と不覺を両極としてその善悪を設定するものといえよう。それは単に覺を善とし、煩惱を悪とするという静的な規定ではなく、修行者を覺へと至らせる力を持った行為が善といわれ、もしくは正しく修行の完遂を希求する心を伴って実践される行為が善といわれるように、覺への志向性を有する行為が善とされるのである。そのため、初心の修行者であろうとも、戒律に従って清浄な生活を送ることによって、善行を修することが可能となるのである^九。

他方、大拙思想に見られる規範の範疇は、覺と不覺を両極としてそれが規定されているという点においては伝統的な仏教思想と変わりはない。しかし、より厳密に見ていくと大拙のいう善悪の範疇が、上述の規定と明確に異なる点も見えてくる。次の一節は彼の考えを如実に表現している。

私は若い時に、円覚寺の管長さん、今北洪川老師といふ方にお会ひしたが、よくこの老師がお話しになつた言葉に「善悪といふものを悟らんさきの善悪といふものは悉く悪だ、それから悟つた善悪は悉く善だ」といふことを聞かされてをつた。『全集』第十卷、

大拙は最初の師である今北洪川の言葉を紹介しているが、ここで語られている内容は大拙自身の思想を端的に表している。悟った後は悉く善、悟る前は悉く悪という規定は、あまりに極端にも見えるかもしれないが、ここからわかることは、今北洪川に仮託しながら、大拙が志向性としての善行を否定する立場にある、ということである。この点で大拙（と今北洪川）は、先に見たような僧伽的仏教の伝統とは異なっている。大拙はあくまでも「悟り」を得た上での行為を善としているのであり、悟りを志向する無漏の善行も、それが「悟り」として自覚されない限りは、「善」とみなされないのである。

また、素朴に読解すれば、この一節は悟った後の人間が善人、悟る前の人間が悪人という、人格の徳性についての評価に見える。しかし、大拙のいう悟りとは、無限なるものはたらしきを人がみずからの行為を通じて現すことであり、悟りの最小単位は彼にとつてはあくまでも「行為」であった。大拙の禅思想において、悟りの体験を得た人は確かに覚者であるが、それは無条件に保持される資格というよりも、その都度その都度みずからの「行為」を先鋭化させていく不断の実践を通じて、その深まりの中で覚者たり得るのである。臨済禅に対する批判として、悟後の修行の軽視を指摘する向きもあるが、それは臨済禅が見性体験を強調させるためであり、悟後の修行である「聖胎長養」は厳然と存在する。覚者は見性によって決定的な転換を経験することになるが、以後も「行為」を綿密に習熟させる過程が長く残されているのである。従って、行為における悟りに先立って覚者がいるのではなく、行為において悟りを現す人が覚者なのである。大拙にとって善か悪かという問題は最終的にその「行為」の質によって決定するのである。

とはいえ、「行為」を対象として善悪を論ずるとしても、それを決定することは容易ではない。というのも、その行為が悟りの智慧に相応しているか否かは、行為の外面的な形式によって規定されることなく、結局は行為者の内面的動機の部分に、智慧が存するか否かによって決定するものだからである。智慧の有無については、外面に現れた行為によっては判断されない。それは先に考察したように、悟りと迷いと境界線が特権的に悟りの側からのみ引かれ得るものであったのと同様に、その行為が智慧に基づいたものか否かは、ただ覚者によってのみ自覚される。

彼の言を用いれば、「無分別の分別」が善であり、無分別を（もしくは無分別が）自覚しない「分別」が悪である。この善悪は、道德的善悪そのものをメタ的に捉えたものであり、道德的善悪から直接に演繹されるものではない。彼は「道德的善悪」についても論じて

いる。

道德といふものは知的に考へると、分別なんです。善悪といふことになるのです。善悪といふものを超越すると、これは分別を超越することになり、道德は難行苦行によつて欲を制して、さうしてそれによつて解脱を得ようとする、やはり分別面に停まつてをる、分別智に何かが残つてをる、かういうてよい。(『全集』第十卷、四一七頁)

ここでいう道德とは、善悪を峻別し、善を選び、悪を捨てる行為を指す。ある行為の善さの根拠は、いかなる結果をもたらすかによつて規定されるか、規範に照らして決められるか、もしくは直観によつて予め知られているか、倫理学説により多様であるが、いずれにせよ善は悪と厳格に区別され、善をより望ましいものとして位置づけるといふことは間違いない。この立場によれば、道德とは、何をすべきであるか、何が善であるかを、規範や目的に照らしてみずから判断して、選び取り、決意し、実行していく営みといつてよい。ある行為の道德的善悪が問題となるときに前提とされるのは、行為者自身の自由意志であるといわれるが、同時にその基礎にあるものは行為者の思惟能力である。行為者があくまでも自身の思惟を頼りに、みずからの行為を選び取っていく点に道德一般の特質があるといつてよい。

これに対して、大拙は一般的な道德論が前提としている善悪の峻別そのものに批判を向けている。それは道德における善と悪が、分別によつて捉えられる限り、自身の宗教論の立場と相容れないからである。先にも述べたように、善と悪が目的や規範に適っているかどうかで規定されるとすれば、道德とは目的や規範によつて人がみずからの行為を規定していくことでもある。それは大拙にとつて、本来無分別の世界に生きるべき人間が、自身を不当に束縛することに他ならない。もちろん、大拙が道德の存在をすべて否定しているのではない。しかし、分別のみを頼つて道德的善悪を实在視するところには、分別のはたらきを過剰に信頼することになってしまふ。大拙がいう「分別への囚はれ」はこの点をめぐつて再び問題となる。

第六節 無功徳の功徳

このような考えを見てくると、大拙の行為論は「無分別」という面においては善悪を峻別する道徳に対する否定であることは明白である。しかし、彼の行為論は単に道徳を否定するだけのものではなく、それを基礎づける面も存在する。悟りという主観的な体験を論じるとき、その認識論的側面に着目する場合、「無分別」という名をもって表現されるが、特に「行為」として主題にする場合は「無功徳」と表現される。

無功用、又は無用、又は無功徳は禅の行為的原理である。禅はこれで吾等のすべての行為を生かして行かうとする。〔全集〕第十卷、九八頁)

ではこの行為的原理は何を意味しているのか。

無功用的行為は報を考の中に入れぬと云ふことである。こんな仕事をすればこんな報があると云つて、その報の方を仕事そのものより余計に考へることは、無功用的行為ではない。もつと厳肅に云ふと、仕事だけを考へてその外一切の事を考へぬのが、それである。今の場合この事は為すべき事であると云ふことに筋がきまれば、只その事を行じて、その他一切の利害得失を考へぬこと、これが無功用である。〔全集〕第十三卷、九九頁)

ここから彼のいう「行為」の内実が明らかになる。行為そのものよりも行為の結果に対して思いをめぐらせることは、行為そのものの質を負の方向へ変容させる。大拙によれば、「無功用」とは、行為を、その行為の評価を考慮にいれずに行じていく様子を指すものといつてよい。これによって、その行為は余念を交えぬ純粹なものとなり、人はその行為において各々が持てる力を最大限に發揮すること

が出来る。それは人がみずからの本分を十全に顕わにすることでもあり、「自由」の問題にも連なっていく(この点については第九章において詳述する)。

ここでは「仕事の結果としての報」が例示されているが、同様に道徳的善悪の評価も「行為」そのものの観点からすれば外側の問題である。未来に対してその行為が何を結果するのか、もしくは過去のどのような原因でその行為を行うのか、このような考えを行為中の意識に持ち込むことは、行為を十全に実施する上での障害になる。

従って、大拙の行為論は、行為を「如何に行じるか」という問題であり、「何を行じるか」という問題ではない。実際、何を行為するか、という問題は、大拙にとつては、ほとんど取り上げられない。先の引用においても、「今の場合この事は為すべき事であると云ふことに筋がきまれば、只その事を行じて、その他一切の利害得失を考へぬこと、これが無功用である」とあったが、大拙の議論においては、何を為すべきかという問題は、各人にとつては始めから決定したものととして省略されている。二つの選択肢の間での葛藤や決断といった実存の問題よりも、選択や決断をした後、実際に行為に及ぶ際の内面性こそが大拙の強調した点であった。何を為すべきかという点よりも、如何に為すべきかという点に焦点が当てられていたことを捉えるならば、大拙の倫理思想は一種の動機論ということもできるかもしれない。その行為が悟りの無功德という内面性を發揮しているか否かが、その行為の善悪(覚、不覚)を決定する基準となるからである。しかし、「無分別」が「分別」の対象となり得なかったように、「無功德」もまた、それを対象化して獲得しようとすることはできない。「無功德」で行為しようという企図は、行為そのものに「無功德」という観念を持ち込むことになり、かえって「無功德」という理想からは遠ざかってしまう。「無功德」とはあらかじめそれを対象化して保持するものというよりも、人が行為に徹する中でおのずと立ち現れてくる状態であると考えるべきであろう。

この点についての彼の考えは、次の一節に如実に表れている。

感状を呉れたり、表彰し呉れたりするのは、それは向うの人のすること、自分のやつた心持とは何等関係のないことである。い事をしたと云つて上から褒められれば、それは上の人が褒めるのであつて、自分の方から見れば褒められてもよし褒められぬで

もよいことなのである。これを禪の方では、無功用の働きと云ふのである。これはどんな意味であるかと云ふに、自分の行為は集団的生活の上に影響あるものとして、集団の権力はこれを認めたのであるが、此行為の発生の源となる自分の心といふものを動かした原理は、集団生活以前のものである。それは最後のもので、又最初のものなので、それは集団も環境も、何ともすることの出ぬものである。所謂「自分」なるものは此原理で動いて居るので、行為の跡は他から詮索せられても、原理そのものはその詮索を超越したものである。ここに無功用の意味がある。禪の道德観の狙ひはここに在るのである。(『全集』第十六卷、一六一頁)

道德とは異なる大拙の行為論の特質をここから窺うことができる。彼のいう道德とは、「集団生活をするものが、その集団の安全性を保持する行為を云ふのである。それからまたこんな行為をすれば、こんな報いがあると云つて、所謂因果の理法で、総ての行為を規制して行くことである」(『全集』第十六卷、一五九頁)と、規定する。共時的には他者との共存、通時的には行為の対価を評価の基準として行為を規制していくことが道德である。「無功德」とは行為のもつこれら他者や未来への関わりを行為そのものに持ち込まないことを意味している。その点で大拙の行為論は、道德とは異なるのだという。

しかし大拙は、ある行為がその行為の及ぼす影響や結果と全く無縁であるといっているのではない。例え、ある行為が「無功德」という内面性に基づいて為されていようとも、実際にその行為は外面的には他者へと作用し、未来にその対価を受けることとなる。大拙のいうように、ある行為が無功德であろうとも、それに対する賞罰は存在しうる。

このように考えると、大拙のいう行為論は確かに彼のいう道德とはそもそも問題の領域が異なるものであることがわかる。彼のいう「行為」は「無功德」という内面性に基づいているか否かがその本質を規定するのに対して、それと対比される「道德」はその内面性如何にかかわらず、その行為が、集団生活の安全性を損なわないか、規範に照らして違反でないか、といった外面性によって評価される。従つて、厳密に言えば両者にはそもそも相関性がないと考えることも可能である。「無功德」であろうとなかろうと、道德的善行を為すこともあれば、道德的悪行を為すこともありうる。

では、「無功德」という内面性に基づいた行為が道德的善とされるものだとすると、逆にそれが悪となる可能性はあるだろうか。この点

をめぐって大拙の所論は他の禅学者と異なった様相を呈する。

大拙は、禅の倫理が一般道徳の基礎付けとして機能する点を指摘する。先述の考察においては、大拙のいう禅の倫理は、道徳とは異なるものであることが強調された。両者はそもそも評価の基準が異なるものであった。大拙にとっては、まず禅の行為論が道徳的実践とは異なることを示すために、両者の非連続面を明らかにすることを試みた。しかし、それは同時に、禅による道徳の基礎づけという両者の積極的関係を可能にするためのプロセスでもあった。

道徳は宗教より流出することによりて、その純真さ積極さを証拠すると云つてよい。六波羅蜜をその表面から見ると、只々の道徳品目のやうにも見えるが、その何れもが宗教意識の完成した姿である時、其の中に何等の努力の跡を認めなくなるのである。（『全集』第十卷、六七〜六八頁）

一体本当の道徳といふものは、若しそれが本当のものである場合には、道徳は単なる道徳に止まらないで、その上の世界、つまり超道徳の世界へ出なくてはならぬものである。超道徳の世界へ出る時において初めて、道徳といふものの意味もはつきりわかつて来るのであるが、この超道徳といふのが即ち無分別の世界である、禅の道徳の働く場所なのである。

分別だけの世界では、いつも矛盾を免れない。分別そのことが既に矛盾なのである。道徳も矛盾である。矛盾のない世界には道徳はない、道徳のある世界には必ず矛盾があるのである。その矛盾とその道徳を超えることに依つて、本当の道徳、即ち矛盾のない本当の世界が出て来るのである。（『全集』第十六卷、一六六頁）

彼は「無分別」や「無功徳」といった宗教特有の智慧によつて、道徳も真の道徳となりうると論じている。大拙のいう禅の行為論は道徳を超越しているとたびたび強調しているが、それは道徳を否定するというのではなく、宗教による基礎づけによつて道徳を真に活かすことができるということを意味している。

むしろ、道徳という具体的実践徳目は、禅の行為論を実施する上で不可欠の要素でもある。先にも触れたように、大拙のいう「無功徳」とは、如何に行為するかという点を問うものであり、何を為すかという問題には触れていなかった。しかし、人が何をすべきかということについては、それぞれの社会、それぞれの共同体、もしくはそれぞれの宗教伝統において共有されている実践徳目が予め存在している。大拙自身も六波羅蜜の実践を行為の内容として提示しているように、何を為すべきかについては、行為者を取り巻く既存の道徳体系に一任されているのである。

何故に、宗教人は道徳人になれるが、道徳人は宗教人になれるかといふことを一言にしていふと、道徳といふものは、限られたものの中に生きて居る時にある関係で、宗教といふものは、その限られたものを破つて出るものだからである。破つて出るといふことは、限られたものを捨てるといふのでなく、限られたといふ時は、限られたものの外に何かがあるといふ意味があるから、その限られたものを破るといふのは、その限られたものが限られないものの中にあるといふことの意味を徹底することで、そこに宗教の世界が開けて来る。けれども道徳の世界は壊れはしない。もともと限られたものの中に秩序を立てて、色々な関係がそこから出来上つて居るから、その限られて居るものを飛び出るといふ意味は、限られたものを壊すといふ意味でない。限られたものを壊せば、限られたとはいへぬから、宗教といふことも無くなるわけである。限られたものを限られたものといふには、限られないものもそこにあるわけだから、その限られたものを破るといふことは、限られたものを壊すといふ意味ではなく、限られたものそのまま、限られないもので、したがって、道徳そのものが宗教になる。(『全集』第二十一巻、六七頁)

無分別が分別を離れて独在するものではなく、必ず分別を通じてはたらく「無分別の分別」であったように、「無功徳」ということも、それが具体的に活かされる場である「功徳」の立場、道徳の立場から離れて存在し得ない。そのため、この「無功徳」の立場は厳密には「無功徳の功徳」として示されるのである。

第七節 生の充溢

さて、以上のように、大拙思想内部の価値概念が「ことば」への盲信という「悪」と、「無功德」の行為という「善」という対極の下にその姿を現すこととなった。ここで、それぞれの概念をもう一度見直しておきたい。

大拙思想の焦点は常に「悟り」に集中しており、その実践面である「無功德」の行為が何より望ましいものとされる。では何故、それが望ましいものなのだろうか。大拙のいう通り、善と悪が相関的な概念であるとするならば、善の意味は悪の欠如として、悪は善の欠如として説明される。すなわち、悪とは人間が世界の真の在り様を、「ことば」のフィルターによって遮断することで直接認識できなくなっている状態であるから、善には世界との直接的な関係を取り戻すという意味がある。しかし、何故、人間は世界を本来の在り様で認識する必要があるのだろうか。仏教に内在的な人間にとつては、「悟り」が望まれるべきもので、凡夫が忌避されるべきものであることは無条件に与えられている。しかし、大拙自身が前提としているこの規範の根源は一体どこにあるのだろうか。

この問い自体は既に仏教思想の内部でも取り上げられてきた。例えば原坦山は、「自利は離苦得楽、利他は与楽拔苦」と述べていたという二。原始仏教は苦集滅道という四諦の冒頭で、生を苦しみとして規定した。そしてそれによって、その苦からの解放（解脱）を価値あるものとして対置させている。そのため、解脱や涅槃は「楽」として記述される。しかし、仏教思想の規範の体系をすべて「苦」と「楽」に還元することは果たして妥当なのであるか。仏教の真理が、「真理であるから」という同語反復以上に何か価値を持つとしたら、それは如何なる価値であろうか。

大拙は少なくとも、自身の禅思想における価値の体系を、苦楽とは別のより積極的な意味に還元させている。

物心一如と云ふことさへもなしに動く時が、その動きの最も効果的で、また最もその妙を發揮する時である。（『全集』第十卷、七五頁）

ここでは、「無功德」という心理態のもつ「効果」について語られている。「物心一如」とは自己と自己の心の対象となる物との間に、無駄な分別が介在しないで「一つ」となっていることを意味する。それは、瞑想という静的な状態としてではなく、その対象との関係を動的に結ぶ最中においてである。ペンをにぎっていれば、字を書くという行為に、畑を耕しているときには、鋤を土に立てるという行為に、それぞれ集中して取り組むことによって、字を書くという行為も、畑を耕すという行為も、最も「効果的」となる。それは道具そのものの機能を最大限に引き出して「活かす」ことであり、同時に自己の生命力を十全に「活かす」ということでもある。そしてそのとき、行為そのものも最も効果的に「活かす」ものとなる。「無功德」がその効果を発揮するとき、人間も行為もその本分を發揮し、「活かす」ものとなるのである。

先に人間の悪性の根柢に、「ことば」による囚われを指摘した。しかし、「ことば」は「ことば」として否定されるのではない。大拙は、分別そのものの存在ではなく、分別に囚われるという人間の在り様を悪としたのである。従って、「ことば」とはその本来の機能と限界を把握される限りにおいて、最も効果的に使用することができるのである。「ことば」の機能とは、「符号」もしくは「象徴」であると言われていたように、無限の世界を有限的に抽象することであった。そして、この抽象化によって、人間はみずからの経験を互いに伝達していくことができるのである。無限の内容をもつ経験を、無限のままに伝達していくことは、有限を生きる人間には不可能であることはいままでもない。抽象化による伝達可能性を「ことば」の基本的役割と考えるならば、その「ことば」に実在性という過剰な権能を期待することは、期待する人間にとっても「ことば」そのものにとっても、挫折を強いられることになる。道具を、その道具がもつ限界を超えて使用することは、使用者も道具も共に傷を負うことになる。従って道具の使用には、その道具に適した使用方法が要求される。そして、その道具を最も効果的に働かせることは、結果として使用者の能力を最大限に引き出すことでもある。

知性的なるものも亦人間意識の所産であつて、その限られたところを知つておきさへすれば、大いに活用して然るべきものである。

（『全集』第三卷、五二五頁）

この点を踏まえるならば、人間には「ことば」を、その役割の範囲内において最大限効果的に使用していくことが求められる。それはすなわち、「ことば」に対応する実在（シニフィエ）が個々別々に存在すると考えるのではなく、「ことば」があくまでも表現（シニフィアン）であるという智慧を持つことであろう。「ことば」のもつ諸機能から、もともと過剰に付与されていた「実在性の指示」という項目を取り除くことによって、「ことば」は本来の機能を十全に発揮することができるようになる。このことは語り手である人間自身が本来の天分を存分にはたらかせることを可能とすることでもある。このように考えるならば、「無分別の分別」とは、「分別」の否定を通じて、「分別」そのもののもつ限界を体認し、それによって逆に「分別」本来の機能を最大限に発揮するという「効用」をもつものと結論することができる。

以上のように、大拙のいう「無功德」とは、人間が与えられた条件の中で、最大限に自己や周囲の存在を「活かす」という効果があり、それによって人間の全存在、「生命」の充実が結果されることになる。これは空寂への隠遁を示すどころか、実践的生を見据えた極めて現世的で実践的な思想である。自己や他の存在を生命全体として活かして行くこと、それは「苦」から離れるための「解脱」に比して、人の生においてより積極的な意義を有している。大拙思想の価値体系の根源は、最終的に、人の生命を可能な限り力漲るものへ昇華させようという、生の讚美に還元されるのである。

結

本章では大拙の人間観を考察することを通じて、彼の宗教論における倫理思想の端緒を提示してきた。彼のいう「善」と「悪」は、分別的善悪に囚われるか、超越するかといった次元から評価されており、行為において悟りの具体的発露が現れるか否かということを通じていた。彼は道徳を行為の外面性、宗教を行為の内面性に配当することで、後者による前者の補完という積極的関係を提示した。

しかし、大拙の倫理思想は、伝統的な禅の教義面と連続しているように見えるが、ともすればそこから逸脱する可能性を孕んでいる。彼の行為論は、その実践内容を既存の道徳体系へと一任していたのであるが、このことは仏教の伝統内部で語られる場合と近代社会全

体を視野に含める場合とで、その意味するところが異なってくる。

「大用現前して軌則を存せず」という禅語がある。「大用の現前し、活躍し、その真面目を露堂たらしめるときには、軌則などにはこだはることはない」(『全集』第二十卷、三七五頁)と大拙は解説している。これは禅の行為論が道德に対して超越している面を表現している。禅の教義の中には既に道德の否定面が存在していたということがここから窺える。しかし、実際には禅の実践は禅堂における修行生活と不可分の関係にある。

歴史的に禅の修行は馬祖道一、百丈懷海ら洪州禅の一派によって体系化されたといつてよい。中国の禅宗の教団が僧の行動規範を定めようとしたとき、インド仏教の僧伽における戒と律はそのままの形では受容されなかった。そこで、禅宗の叢林独自の規律の体系を「清規」という形で新たに提示したのが百丈懷海だったのであるが、この百丈による清規が新たに創作された背景には、馬祖道一によって確立された洪州宗の教説があった。馬祖は「平常心是道」、すなわち日常の所作すべての行為を仏道修行の実践として位置づけ、生活に即した叢林修行を提唱した。このことは仏教の中国的展開と見ることもできるものの、それは他方で外面的な墮落の可能性を孕むものでもあった。百丈による清規制定は、この現実そのものを仏性の現れと認める禅宗の教説に対する他宗からの批判に應える側面があることが指摘されている^二。すなわち、禅の伝統では「無功德」の行為は道德を超越する一方で、その修行者の生活を実際に規制する禅宗独自の規律が「清規」という形で存在していたのである。つまり、禅宗教団の中では、如何に行為するかという行為論は、清規によって何を為すべきかという面を補いながら実践されてきたのである。

他方、大拙のいう行為論は禅堂での修行を必ずしも前提としていない。それぞれの社会、職域に生きる人々が、そこで機能している道德や規律を無心実践していくことを彼は求めていたのである。禅の近代化として悟りの実践を禅堂の中から一般社会へ開放したところに、彼の在家禅者としての真骨頂があるとも見える。しかし、禅堂生活の規律や、仏教徒としての戒律を離れて説かれる無功德の行為論は、ともすれば曲解される可能性を多分に有している。彼の思想が同時代のアメリカにおいて、反社会的なビート族や脱社会的なヒッピーたちに受け入れられたのも、当時の西洋世界が中国や日本の禅宗の伝統と全く無縁であるために、大拙の思想の背後に禅堂生活の存在を連続的に見透かすことができなかつたためであろう。そして大拙自身においても、みずからの禅思想が禅堂の伝

統に深く根ざしたものであることは、自明であるが故に逆に明確に自覚されていなかった可能性もある。彼がみずからの行為論を無条件に一般社会全体に開放した点には、近代という時代の要請に応えるものではあったが、同時にそれまでの禅の伝統から切り落とされる部分も存在していたのである。

とはいえ、大拙の行為論を反社会的、もしくは脱社会的な文脈で理解することは彼の真意ではない。大拙にとって道徳とは一つに集団生活を存立させるといふ観点から行為を評価するものであったが、それはすなわち、行為が他者との関わりの中でいかなる意味を持つのかを考慮することによって成り立つ。本章では大拙の行為論を、道徳との対比のもとで考察してきたが、彼の禅思想には社会における行為、すなわち「他者」へのまなざしが、道徳論とは異なる方向から組み込まれている。大拙は「大悲」の名の下に、他者、もしくはそれを拡張して社会に対してはたらきかけようとする側面を確かに考慮していた。彼の行為論は確かに具体的実践徳目についてはほとんど語ることはなかったが、「大悲」を語るることによって行為を社会全体の幸福へと方向付けようとする思想を有していたのである。「無分別」を基調とする大拙思想が「他者」をどのように位置づけていくのか、それを考究することが次章の課題となる。

一 「凡夫」という語が、中国の浄土教においても多様な意味を持つ概念であったことが松尾得晃の研究によって明らかにされている。松尾は「凡夫」の意味を次の四点として整理している。すなわち、(一) 劣った者、平凡な人間などをあらわす場合、(二) 仏道に入っていない者をあらわす場合、(三) 仏道に入っているが劣っている者をあらわす場合、(四) 異生と漢訳されるように、業による報いを受け、定まった形がない存在という生死の本質的部分をあらわす場合、この四点である(松尾得晃「中国浄土教における凡夫観の展開」『龍谷大学大学院文学研究科研究紀要』第三十号、同編集委員会、二〇〇八年参照)。

二 石田瑞麿訳『親鸞全集』第四卷、春秋社、二〇〇一年、三一―一頁。

三 このことから大拙は、言語習得以前の子供を肯定的に捉えている。彼は理想的宗教意識である「日本的靈性」の特性のひとつとして「嬰兒性」を挙げている。しかし大人はすでに言語を習得してしまつた以上、単に退嬰するだけでは凡夫を脱却できず、そのため「無分別の分別」といった在り方が求められることになる。

四 伊藤博之校注『新潮日本古典集成 歎異抄 三帖和讃』新潮社、一九八一年、一六頁。

五 また、第一系列には「動かぬもの」が列せられているが、これは「事実」の世界の動態性とは異なる位相のものである。「動態性」とは、「事実」の世界を分別の結果表現したものであるが、まさにそれは「表現」であつて「事実」そのものではない。事実とは「動的」とも言えない無限定なものであり、その

絶対的な表現不可能性を大拙は「動かぬ」と評しているのである。

六 例えば、仏教の善悪論について、峰島旭雄は次のように述べている。「……仏教においては、悪は不善であり、煩惱であつて、やがて善へ転換されるべきものである。その善とは十善に示されるような倫理的なものであるとともに、そこからして宗教的な究極の境涯へ連なるものでもあつた」（峰島旭雄編『倫理と宗教の間』北樹出版、一九八四年、一三六頁）。

七 金児黙存「原始仏教に於ける戒の根源的意義」（日本仏教学会編『仏教における戒の問題』平楽寺書店、一九七五年）、三三三～三四頁。

八 氣多雅子「仏教における『規範の基礎』」（日本倫理学会編『日本倫理学会論集二十五 規範の基礎』慶應通信、一九九〇年）、二五～二六頁。

九 説一切有部の論書『俱舍論』において、このことは有為と無為、有漏と無漏という二つの区分法間の非重複部分として位置づけられる。『俱舍論』は一切の法をこれら二つの二分法によって区分している。まず、有為法とは因果の中にある法、無為法とは因果を離れた法を意味している。他方、有漏法とは煩惱の対象になり、また煩惱を増大させる法であるのに対して、無漏法とは、煩惱との関わりを持たない法、具体的には択滅・非択滅・虚空の三法として分類される。有為と有漏、無為と無漏は凡そ重複しているのだが、四諦のうち「道」のみが、有為でありながら無漏であるという特殊な位置を与えられている。このことはすなわち、仏道の修行のみは因果関係の世界にありつつも煩惱を離れていることを意味している（桜部建『仏典講座十八 俱舍論』大蔵出版、一九八一年、五九～六一頁、参照）。このことを本論の議論に引き寄せて考えると、悟りそのものでなくとも、悟りを志向する行為であるならば「善」であるということとなる。

一〇 大拙はエーリツヒ・フロムとの対談で、見性に対する興味深い比喻を残している。一面の暗闇を照らし出す場合、そこにある無数のロウソクに火を点さねばならないが、その過程で最も決定的な転機となるのは、最初の一本に火を点した時であるという。見性とは、この最初の一本を意味している（D.F. Suzuki, Erich Fromm, and Ricard De Martino, *Zen Buddhism & Psychoanalysis*, Harper & Row, 1960, p.138）。

一一 渡部清「仏教哲学者としての原坦山と『現象即実在論』との関係」（『上智大学哲学学科紀要』第二十四号、上智大学哲学科、一九九八年）、一〇二頁。

一二 西村恵信『禅林修行論』法蔵館、一九八七年、一一三～一一四頁。また西村はこの点についての先行研究として、鈴木哲雄『唐五代禅宗史』（山喜房書林、一九八五年）を挙げている。

第八章 他者へのまなざし

——禅思想の社会性への展開——

序

前章の考察を通じて、大拙のいう行為が集団の共存を目指す道德を超越するものが示された。それは一見すると、例え集団の共存を破壊することになろうとも、無心に徹した行為であればよい、という解釈をも招きかねないものであった。しかし、大拙の思想の実際は、反社会的であるどころか、むしろ近代社会の積極的な建設を謳うものであったことは間違いない。このことは、彼の多数のエッセイや評論からはつきりと読み取ることができる。問題は、彼の行為論がこの社会運営への志向とどのように関係しているかという点にある。大拙の思考方法の基盤は、早く『新宗教論』で論じられていたように、宗教を分別以上のものとして、それ以外の哲学や科学といった学問領域を分別に配当し、前者によって後者を基礎づけしていくところにある。前章の道德も分別による営為であり、宗教と道德の関係もこの範疇にある。

大拙の論じた行為の特質、無功德とはいふなれば自身への思い計らいを捨て去ることであると同時に、他者への思い計らいをも放棄することであった。それは社会性以前の個に焦点を当てる議論であった。その大拙が宗教を基礎にして社会の積極的發展を論じるといふことは、一見すると社会性の有無をめぐる矛盾を内包しているようにみえる。そのような大拙の思想においてこの矛盾を解消する役割を果たしているものが「大悲」の概念に他ならない。

一般に大乘仏教は自分のみが解脱しようとする態度を「小乗」とみなし、自らは一切衆生を救う、より偉大な教えであると自認していた。少なくとも、大乘仏教自身では自らの独自性を「利他」の精神に見出していたと言えるだろう。しかしながら、禅に対しては往々にしてその大悲の側面、もしくは還相の側面の希薄さが指摘される。たとえば、田辺元は禅について「単なる着衣喫飯の日常性に還帰するばかりで、国家社会の倫理に還相せられることが少ないのは事実である」と論じている¹。確かに禅仏教には、戒律もしくは清規

によって最も原理的な形式で他者との関わりが基礎づけられているものの、個を超えた社会特有の次元で利他行を位置づけるような積極的、具体的な主張はあまり目立たない。そして後に見るようにこの問題は禅の紹介者たる大拙もまた同じく指摘する点であった。しかし、このことは必ずしも禅に大悲の側面が皆無であるということの意味してはいない。

そもそも、そのような批判の前提としての「慈悲」とはいかなるものであろうか。本章では、禅を背景とする鈴木大拙の思想において、利他の精神、大悲の側面が、戒律という通仏教的な側面を超えてどのように捉えられるかという点、そしてそこから禅が社会倫理に対していかなる基礎づけを与え得るかという点を明らかにしていきたい。本論ではまず、その予備的考察として、「悲」をめぐる仏教の伝統的な思想を概観しておきたい。

第一節 仏教における「慈悲」概観

大乘仏教が自利利他を目指す道を新たに唱導したことは知られている。声聞・縁覚とは異なり、「上求菩提、下化衆生」を旗印とした菩薩の道が西暦紀元に前後して現れてきた。大乘の側から見れば、それまでの仏教は僧団内の出家者が自身の悟りのみを目指した独善的なものとみなされた。しかし、大乘による利他行の強調が事実だとしても、大乘以前の仏教が他者との関わりを冷徹に拒否していたと考えることはできない。スッタニパータにも見られるように、原始仏教においても慈悲はその教義の一翼を担うものであった。

一四九 あたかも、母が己が独り子を身命を賭して護るように、そのように一切の生きとし生けるものどもに対しても、無量の（慈しみの）ところを起すべし。

一五〇 また全世界に対して無量の慈しみの意を起すべし。

上に下にまた横に、障礙なく怨恨なく敵意なき（慈しみを行うべし）。三

この他者への慈しみの心が、そのままその者への利他を意味するものであると即断することはできない。しかし、釈尊が梵天の勧請を受けて法を説いたことは、確かに慈悲の心に基づきながら、衆生をして苦しみから脱却せしめるといふ利他性の営みであった。釈尊が法を説くということは衆生を悟りへと導くことであり、それは利他に他ならなかった。

「慈悲」という言葉はいまや一般的な日本語として定着しているが、厳密な仏教語としては「慈悲」はもともと「慈」と「悲」といふ別々の語であった。「慈」のサンスクリット語における原語は、パーリ語の *metta*、もしくはサンスクリット語の *maitri* であり、「悲」はパーリ語、サンスクリット語の *karuṇā* である。前者は「いづくしみ(慈)」、後者は「あわれみ(悲)」を意味している。中国、日本の仏教に対して多大な影響を与えた龍樹の『大智度論』では、両者の違いを次のように論じている。

大慈は一切衆生に樂を与え、大悲は一切衆生の苦を抜く。大慈は喜樂の因縁を以て衆生に与え、大悲は離苦の因縁を以て衆生に与える。四

龍樹は「与樂」「抜苦」をそれぞれ「慈」と「悲」に当てて理解している。

初期の仏教は「慈悲」のうち、「慈」が多く用いられていたが、のちに「悲」も用いられるようになり、両者の併記が為されるようになる。そしてさらに「喜」と「捨(平静)」が加えられると、「慈悲喜捨」は「四無量心」という実践徳目としてまとめられるに至る。

四無量心は、慈悲喜捨なり。慈は衆生を愛念するを名づく。常に安隱樂事を求むるに、以て之を饒益す。悲は衆生を愍念するを名づく。五道の中の種種の身苦心苦を受く。喜は衆生をして樂得に従い歡喜せしめんと欲するを名づく。捨は三種の心を捨てるを名づく。但だ衆生の不憎不愛を念ずる。五

龍樹の『大智度論』は、『無尽意經(阿差末經)』を元に四無量心を解説しているが、これは大乘の『涅槃經』においても説かれている。

そして原始仏教以来の「慈悲」の考えは大乗仏教において一層強調された。そこでは四無量心の中の慈悲と區別して、仏の「大悲」が説かれるようになる。大乗仏教が新たに仏陀の権能を神格化していく中で、仏の慈悲は、凡夫のそれとは異なるより高次の「大悲」として區別されるようになる。このことは慈悲という觀念に、修行者の内的境地に応じた諸段階を設けることにもなる。

ある文脈では、大乗仏教における慈悲は縁 (āmbana 対象) によって三種類に分類される。すなわち、衆生縁の慈悲、法縁の慈悲、無縁の慈悲である。このような分類がなされているのは、『大般涅槃經』や『大智度論』をはじめとするインドの經論、また日本では源信の『往生要集』や夢窓疎石の『夢中間答集』においてである。例えば『大智度論』では次のように示されている。

復た次いで慈悲心に三種有り。衆生縁、法縁、無縁なり。凡夫人は衆生縁なり。声聞、辟支仏、及び菩薩初め衆生縁にして、後には法縁なり。諸仏善く畢竟空を修行する故に名づけて無縁と為す。^六

これらの分類の基準となつてゐるのは「縁 (対象)」であつて、衆生縁とは衆生を対象としてはたらく慈悲を意味する。それは例えば、親類や友人など近い人間に限らず、人々が苦しみの中に生きている姿を見て、憐れみの心を起こし、彼らに好事实穩を与えたいと思ふことである。次に、法縁の慈悲とは、仏法、仏の教えを対象としてはたらく慈悲をいう。これは「個人存在或いはそれと関連ある諸種の物を個別的な要素に分析して、それらは独立な実体でないと認めて、執着を去つて他人に何らかの物を与えて奉仕すること」といわれる^七。

最後の「無縁の慈悲」とは仏心による慈悲であるが、仏の心は空に徹しているため、上述の二つの慈悲とは異なり、その慈悲は特定の対象をもたない。その内実は単に他者に樂を与え、自らと同じ悟りの智慧を得させることとなる。このように三種に分類されるもの、いずれも慈悲である以上はその語源であるところの「いつくしみ」、「あわれみ」の発露として理解できる。他者の身苦や心苦をあれんで「苦」を抜き「樂」を与えようとすることも確かに慈悲であることに間違いはない。しかし、それがあくまでも対症療法である限り、生死において次々と直面する苦に対して根本的な解決にはならない。結局のところ、煩惱の根本たる「無明」を断じて生死を

脱する以外に、苦を免れることはできないからである。そのため慈悲が慈悲として十全に果たされるのは、衆生に智慧を得させる仏の大悲以外にはありえないことになる。大乘仏教の行者はみずからの理想すなわち利他行を完遂するためにこそ、自身の仏道を達成させなければならぬという思想がこのことから明らかになる。従って大乘仏教の慈悲を論じる上では、その実践者が「仏」となる点、すなわち「悟り」との関わりが必然的に重要な視点となるのである。

無縁の慈悲とは、慈悲の対象として特定の存在を持たないということであるから、これを前章までの考察に則って表せば、「無分別」や「無功德」と関わって来る。この点について小川一乗の見解は興味深い。「だいたい仏教で言う慈悲というのは、無縁の慈悲がいちばんの基本です。無縁の慈悲を抜きにして、衆生縁の慈悲も法縁の慈悲もほんとうは成り立たないというのが、仏教だと思います。困っている衆生がいれば助けるということは、そのかぎりでは人情だけれども、その根底に無縁という、わが身の命の事実をともどもに明らかにしていくという基本線があれば、衆生縁の慈悲も仏道になっていくわけです。しかし、無縁の慈悲がなければ、それは単なる人情に終わるわけです」^八。この小川の指摘は、上述三種の慈悲のうち、前二者を「人情」とし、「無縁の慈悲」こそを三者の基盤とするというものであるが、このことは大拙思想における宗教と道德の関係と類比的に見ることが出来る。道德はそれ自体としては宗教とは異なるものであるが、宗教に基礎づけられることで、道德的行為はその質をより高次のものとする事が出来る。衆生縁、法縁の慈悲は人情であり、それ自体宗教的慈悲ではないが、「無縁の慈悲」に基礎づけられることで、仏道として活かす事が出来る。この功德と無功德の間の往復運動が、大拙思想の実践面における「円環性」である。このように考えると、大乘仏教の慈悲が「無縁の慈悲」をその本質とすることが明らかとなる。

しかし、「無縁の慈悲」とはそもそも何か。対象を持たない慈悲がどうして慈悲たりうるのか。そしてそれが他者の生にどのような形で作用するのか。倫理思想として鈴木大拙の慈悲論を考察するということは、これらの構造のもつ実践的な意味を明らかにすることに他ならない。この無縁の慈悲とは凡夫と区別される仏の慈悲であり、龍樹の言によれば「諸仏」が「空を修行する」ところで初めて実現される慈悲とされる。従って大拙の慈悲論もまた、彼の悟りの理論と不可分の関係にある。そのため、以下は大智と大悲がいかに関係するかということが議論の中心となる。

第二節 般若の弁証法と体用論

議論を始めるにあたり、まずは大拙における「悲」の一般的な側面を確認してみよう。彼は「悲」をキリスト教の「愛」と比較して、以下のように論じている。

悲はこれ「愛・蓮沼」に反して「痛む」又は「傷む」の義であると云ふ。他己の苦しみ悩むのを見て、自からその心を傷めしめるのが悲である。此の点では消極性を持つやうに思はれるが、他の苦しみに対してこちらの心の動くところには、他と己れとの繋がりに目覚めるものがある。……愛の場合では、自己を愛する一念を押しひろげて他に及ぶといふことになるが、悲の場合では、他の悩みに心が痛んで何とかして行らなくてはならぬといふものが感じられる。愛は自から始まり、悲は他から始まる。愛は自の自覺を推して他に及ぼすことであり、悲は他の自覺から自を超えることである。さうして「仏教道徳」なるものは、此くの如くにして発動した悲の動きを大悲心の意識にまで向上させるところから始まる。（『全集』第七巻、九七頁）

彼は著作中で「大悲」を強調する一方で、その本質としての「悲」に言及することは少ない。ここではキリスト教の愛との比較として論じられているが、それによって「悲」がより明確にされている。すなわち「悲」とは自己愛を他者に向けたものではなく、他者の苦しみによっておのずから喚起される感情であるという。仏教が元来自意識の活動を休息させることを目指し、人間の意志活動に対して消極的である以上、「悲」の本質といえども、意識的になされる当為として位置づけられることはない。大拙は道德律として「他者をあわれむべし」と言っているのではなく、あくまでも他者とのつながりによって「自然に」発露する点に「悲」の価値を見出している。また「悲」は人間であれば誰でも持ちうる感情であるが、「大悲」はそれを発展させたところに成立する。それは仏道の発展であり、悟

りへの過程である。このことから窺えるように、大拙もまた完全な「悲」の在り方を「大悲」として捉えている。

「大智」と「大悲」の関係について彼が積極的に論じている著作としては、まず『般若経の哲学と宗教』が挙げられる^九。『般若経』の思想への解釈中で彼は次のように論じている。

大智・大悲・方便の三つの連結は大乗仏教の全体系に通じるところのものだ。この三つの連結こそ大乗教を大乗教たらしめる特質である。(『全集』第五卷、六九頁)

そしてこれら三者の連結の具体的な関係についても続けて言及する。

『般若経』の根本的主張は、大乗教の精神の完全なる理解に於ては般若智の証得が先づ第一に来るべきものだ、而してこの般若智の証得こそ菩薩行 (bodhisattvacarya) を形づくるものだといふにある。菩薩の心 (citta; manasikāra) は日夜般若波羅蜜との完全なる相應 (pratyukta) に住する、その時、菩薩は一切衆生の施者 (daksinyata) となる、何となれば其の時こそ大慈悲心 (maitrisahagaram citta) が一切衆生に対して菩薩の内に目覚めるからである。……般若智は方便によつて動くものであり、この方便は大悲から生れるものである。(『全集』第五卷、六九〜七〇頁)

これらをまとめると、菩薩はまず「般若智」を証得することになる。この「般若智」すなわち「大智」を得ると、その「大智」から「大慈悲心」が目覚め、さらにこの「大悲」から「方便」が生じ、この「方便」が再び「般若智」を動かすという。すなわち「方便」を介して「大智」と「大悲」はお互いを成立させあう関係にある。しかし「大悲」はあくまでも菩薩の心の内容であつて、それだけで衆生を救済することはできない。そのため、衆生を救うための具体的な手段としての「方便」が必要となるのである。

さて「大智」と「大悲」をこのように捉えるならば、まず最初にあるべきものは「大智」であり、「大悲」はそれに従つて生じてくる

ものとされる。すなわち菩薩はまず最初に悟り、他に捉われない自由の智慧をもって、他を利することが「無縁の慈悲」であるということになる。ここで注目すべきは「大智」と「大悲」が、あくまでも別々のものとして論じられている点である。たとえば、「われわれは大智・大悲及び方便の綜合が菩薩行を形成することを知った」（『全集』第五卷、七五頁）という一節からは、両者が敢えて綜合すべき区別されたものとして論じられていることが窺えるだろう。このことは例えば夢窓疎石の『夢中間答集』からも読み取れる。

慈悲に三種あり。一には衆生縁の慈悲。二には法縁の慈悲。三には無縁の慈悲なり。……無縁の慈悲といつば、仏果に到りて後、本有性徳の慈悲現はれて、化度の心発さざれども、自然に衆生を濟度すること、月の衆水に影をうつすがごとし。一〇。

「仏果に到りて後」と論じられている様に、夢窓疎石もまた「大智」と「大悲」を、先後関係をもつものとして捉えられている。

ところが「大悲」について、大拙はこれ以後、若干異なつた論理で説明を与えている。それはまず『一眞実の世界』（二九四一年）で垣間見ることができる。

一が二に分れる前に、一の中に在るところのもの、これが智であるが、その智にはまだ働きが見えぬ。一が二に分れる所に、智の働きが出る、それと同時にそこに悲の働きが出る。悲は智の働き、智は悲の主体だと、かういふ具合に、智と悲とを見るところに東洋的考へ方があると思ふ。（『全集』第十六卷、六五頁）

ここでは、「大智」をはたらきの主体、そして「大悲」をはたらきそのものと捉える「体用論」が採られている。大拙は悟りを禪の「見性」として論じる際には、たびたび「働くものと働きそのもの」という関係で説明している。既に第五章で論じたように、大拙は一九三〇年代後半から、敦煌から出土した初期禪宗文献の研究を通じて、中国思想特有の体用論をみずからの思想の範疇として採用していた。ここでは「大智」と「大悲」をそれぞれ体と用とする理解が示されているのである。

一見して明らかのように、このような智慧関係は先ほど示した先後関係としての「大智」「大悲」とは異なっている。「大智」と「大悲」ははたらきの主体とはたらきそのものという関係にある。はたらきの主体なしにはたらきがありえないということは、一般に考えることであるが、大拙の用いる体用の論理においては、はたらきがないところにはたらきの主体はないということもまた同時に言ううる二。従って、「大智」と「大悲」は、それらが不二であるときにこそ、「大智」であり「大悲」なのである。これらの概念は、そもそも別個に論ずることはできない以上、「大悲」を欠いた「大智」を想定することはできない。

この論理は表面的には先述した先後関係としての智慧関係とは異なっているように見える。『般若経』の文脈において「覚りの上では、菩薩も声聞も同じレベルの上にあるものともいへる」(『全集』第五卷、七二頁)と論じているように、彼は確かに智と悲とを分断して論じている。この二つの説明様式はどのように関係しているのだろうか。この点を明らかにするために、次の一節に着目したい。

即ち般若智はそれ自らの内にまた一切衆生の救済を成就する方便を宿してあるわけである。この矛盾の論理をわれわれは般若の弁証法と呼んでよいだらう。(『全集』第五卷、九一頁)

大拙は「大悲」と「方便」がそれと対立するはずの般若智から生じてくるという関係を指摘しており、それを「般若の弁証法(dialectics of Prajñā)」と名づけている。上述したように大智と大悲は方便を媒介にした相互依存関係にあり、そのような三者の無限の展開を弁証法と称することには納得ができる。すなわち、先後関係をもった「大智(般若智)」と「大悲」は、弁証法的連関の中で、互いを規定しあっているのである。このように考えると、説明様式こそ異なるものの、「大智」と「大悲」を相互の連関の中で規定しようとしていた点においては、「般若の弁証法」と「体用論」の間で、大拙の立場は一貫しているように見える。

とはいえ、両者は説明様式としては明確に異なっている。あらかじめ想定した二者を総合させる「般若の弁証法」と、最初から不二の二者を想定する「体用論」の間には決定的な差異がある。この差異の背後には、大拙が依拠する思想的文脈の違いがある。先に示した『般若経の哲学と宗教』ではあくまでも、『大般若経』の論述に即して大拙が説明を加えたものであり、論理展開としてはインド思想

に忠実なものであると言えるだろう。他方、体用論は中国において成立した論理であり、仏教のみならず宋学をはじめとして中国思想に多大な影響を与えた。そして『六祖壇経』において、その影響は禪宗にも及び、「即ち定は是れ恵の体、即ち恵は是れ定の用なり、即ち恵なる時、定は恵に在り、即ち定なる時、恵は定に在り」^{一三}と論じられるに至り、大拙はここにみずからの理論的基礎づけを見出した。大拙思想における智悲表現の異同は、經典に現れたインド思想と禪籍に示された中国思想との差異に由来するものだったのである。第五章で考察したように、大拙は後期においては南宗禪の立場である体用論を採ることになる。

表現形式としては、彼は後者を重視し、多用していった。般若の弁証法とは「大智」をそのはたらきである「大悲」とは独立に「大智」を想定することになる。第五章の末尾で考察したように、大拙の禪思想において「体」と「用」を峻別することは未だ悟りを觀念として想定することになり、真理の具体的表現としては不十分であった。そのため、彼は「体用不二」の論理を用いることになるのである。事実、「大智」と「大悲」について、最も詳しく論じている『仏教の大意』（一九四七年）においても後者の説明方式が採用され、両者は不可分なものとみなされている。次の一節は同書の内容を端的に示していると言える。

仏教と云ふ大建築を載せて居る二つの大支柱がある、一を般若又は大智と云ひ、今一を大悲又は大慈と云ひます。智は悲から出るし、悲は智から出ます。元来は一つ物でありますが、分別智の上で話するとき二つの物であるやうに分れるのです。（『全集』第七

卷、四四頁）

ここで述べられた「分別智の上で話するとき」という限定は、「般若の弁証法」のように、「大智」と「大悲」を別々の概念として扱うことに際しての忠告であるともいえる。

このような『仏教の大意』における基本的な主張はそれまでの著作と軌を一にするものであるが、同書の特徴はその智悲関係を華嚴系の思想との関連で論じている点にある^{一四}。彼は「悟り」を論じる際に、常にそれを「動態的」なものとして説明しているが、それを適切に表現しているものとして、『華嚴経』で説く「事事無礙法界」を挙げている。第三章、第六章において考察したように、これは、

一切の事物が空という理に貫かれていることによって、その空の理を介して事物と事物とが互いに対立することなく円融していることを意味している。大拙は、空という理を瞑想によって観ずるだけでは、仏道修行者の意識が事物の否定に偏り、現実の世界に対する積極的な関わりがなくなってしまうとした。そしてそのような「理事無礙法界」の立場を乗り越えるものとして、「事事無礙法界」こそが、世界もしくは修行者の心の真実の在り方であるとしたのである。

鎔及び融の字義は空間的であつて運動を示してはゐない。理事無礙でも空色無関でも大智の姿を現はしますが、大悲の用はそこには見えませぬ。(『全集』第七卷、四八頁)

華嚴の事事無礙法界を動かしてゐる力は大悲心に外ならぬのです。(『全集』第七卷、五八頁)

このように、「智慧一如」の慈悲理解は華嚴の「事事無礙法界」との関わりの中で明らかにされるが、それは「大悲」のはたらきを動的に表現しているからに他ならない^{一五}。

大拙は「大悲」を華嚴思想の「事事無礙法界」との結びつきで考えていたが、その思想は『華嚴経』と共に『楞伽経』にも由来をもっている。大拙は『楞伽経』の「世間は生滅を離る。猶ほ虚空華の如し。智は有無を得ず、而も大悲心を興す」という一節から自身の大智大悲論を展開している。

智は有無を絶して居て、而かも其基体性を失はぬので、それから大悲心が興り得るのである。大悲心は有無生滅の世間の創造主である。万物を無から造り出す神——それが大悲心である。大悲心に何か目的・対象があるとすると、それは有無に陥る、生滅的世間の事象の外ならぬことになる。大悲は即ち大智、大智は即ち大悲であるから、それから出る働きはすべて無目的なものではなく

てはならぬ。……靈性的自覺の境地ではすべてこれを無功用の行為に帰するのである。(『全集』第九卷、八一頁)

大拙の大乘仏教研究は、般若系、浄土系、華嚴系と多方面に涉つて展開されたが、大智と大悲の関係については、彼の学位論文のテーマのなった『楞伽經』からも影響を受けていたことが窺われるのである。

第五章での考察を裏付けるように、「般若の弁証法」で示された論理は、一九四〇年代以降は体用論としての大智大悲論へと転換することになった。どちらも大拙の思想であることに変わりはないが、本論は鈴木大拙の「禅思想」の倫理的展開の考察を企図するものであるため、ここでは「禅思想」の思想構造である体用論としての大智大悲論に焦点を当てて、考察を進めていきたい。

第三節 大悲の具体相

さて、以上のような「大悲」を、大拙はやはり「無縁の慈悲」とみなしていた^{一六}。しかし、この「智慧一如」たる「大悲」が「無縁の慈悲」であるとは、どのような意味であろうか。「般若の弁証法」に即して考えるならば、悟った上で慈悲の心が生じるのだと理解することができるが、体用論の文脈では、悟ることそのものがそのまま慈悲であるということになってしまう。これは一見すると不可解な理解である。次の一節はこの問題に対する一つの示唆を与えてくれる。

般若の無分別性と大悲の分別識が、円融無礙、轉轉地なるを宗教的生涯と云ふのである。(『全集』第一卷、四四九頁)

般若智は分別を絶した境地で、ここでは「無分別性」と表現されている。他方「大悲」は、それと対置され「分別識」として言い換えられている。大拙の禅思想は、一貫して「分別」を批判し続けるものであるが、「無分別」に基礎づけられることで分別は「無分別の分別」として初めて肯定されるようになる。

無分別の鐵槌は動き始めて分別の世界が開けなくてはならぬ。併しこれだけではまだ植物や動物の世界で人間の世界にならぬ。人間の世界になるには第二次の分別が動かなくてはならぬ。此分別で始めて無分別がものになるのであります。……宗教の大慈悲はこれから出るのです。(『全集』第七卷、一九〇頁)

上述した「理事無礙法界」と同様、空を悟ることに偏した立場の問題点がここで明らかにされている。ひたすら無分別に留まる立場を、彼は「植物や動物の世界」と評している。「般若の弁証法」における「般若智」は「悲」を含まないため、この「理事無礙法界」に該当すると言える。そこで、第二次の「分別」によって再び個物の世界を認識していくことによつて、行者自身にとつて「無」にも捉われない動的な悟りがもたらされ、現実の世界への具体的なはたらきかけが可能となるのである。そしてこの第二次の「分別」をもたらしものが「慈悲心」なのであり、このことを『浄土系思想論』においては「大悲は無分別と分別とを繋ぐ媒体と見てよい」(『全集』第六卷、一九一頁)と論じている。彼は「無分別の分別」という語によつて、はたらきとしての悟り、「大智」を示そうとしていたが、以上の考察からこの言葉はただ単に悟り(大智)のみを示すものではなく、無分別が分別にはたらき出すという「大悲」の側面をも包含した言葉であつたと言えるだろう。

では、「分別」が「大悲」であるとは、どういうことであろうか。先述したように大拙は「悲」の一般的な側面について、「他己の苦しみ悩むのを見て、自からその心を傷めしめるのが悲である」と述べている。このような「悲」は必ずしも「他者を救う」という何か特別な道徳的行為としては論じられてはいないことに着目したい。もし他者を救うということが、みずから悟ることとは別の、何か特別の行為であるとするれば、それは確かに分別に基礎づけられた具体的行為となるだろう。すなわち「他者を救う」という明確な目的を持った行為であり、その目的達成に適うかどうかを計られる道徳的行為となる。そこには目的と行為が区別されているため、「分別」の立場であるということができる。しかしながら、大拙が利他の具体的な在り方として、そのような特別な道徳的行為(分別的行為)を想定しているようには見えない。

無分別が分別にはたらかだすことが「大悲」であるということは、分別をはたらかせて何か目的に適した行為をすることではない。むしろ、無分別を分別にはたらかせることそれ自体が「大悲」であると考えるべきである。しかし、この規定は「大悲」の内実であると同時に、彼のいう悟り、「大智」の内実でもある。「大智」と「大悲」はいずれも「無分別の分別」として一致しているのである。このことを大拙は「大悲は即ち大智、大智は即ち大悲である」と表現しているのである。

このことを理解するには、みずからが悟ることそれ自体が他者の救済になるという解釈を想定しなくてはならない。「大智」を体得したあとで、「大悲」心を発して衆生救済へと向かうのではない。大智の悟得それ自体が、衆生救済の大悲心なのである。大拙の大智大悲の相即論は、このような論としてではなくては理解できない。では何故、自身が悟ることが他者への慈悲とされるのだろうか。

このことを考えるために、禅における「無分別の分別」の例として、「一句子」「活句」という禅語に注目したい。これらは禅門では「仏法の端的を表詮した言葉」として用いられている。

宗教上の体験について云へば、体験そのものには徹底性があつても、思想上の明瞭性が加はらぬと、「一句子」は単なるエジャキュレーション（叫び）にすぎぬこととなる。その人にとりては、それでも結構である。またそれを見る人、聞く人にとつても、或る度までも、それでも結構である。が、人間の意識なるものは表現性——曲折ある表現性の上に成立するもので、エジャキュレーションだけではいけない。何か言語とならねばならぬ、思想的なものがそこに酌みとられねばならぬ。その人の体験はこれで又明瞭性を加へることになる、従つてその体験が社会性を帯びて来る、「一句子」は為人度生的効果をもつと云ふことになる。『全集』第一巻、一四頁)

「大智」そのものは、本来言語で指し示すことができない。それ故、禅宗は「不立文字」という語で自らの立場を表現する。しかしながら、その悟りの体験をみずからのものとして独占するのではなく、他者にも体験させようとする際には、悟りは言語となって表現されなくてはならないのである。

禅の活句は大悲の中からの表詮でなくてはならぬ。さうでないものは、何れも死句である。(『全集』第一巻、一九〇頁)

この一節から少なくとも「一句子」「活句」、すなわち悟りの体験そのものを十全に表現している言葉が、禅における大悲の働きの一つであることが窺える。何故それが他者救済になるかといえ、そこには叢林でのコミュニティが前提とされているからであろう。例えば師が弟子に対して示す「活句」は、悟りを求める弟子にとっては自らの修行の指標となる。もし仏教における利他の目的が他者を悟らせ、解脱させることであるとすれば、先達者が自らの境地を言葉で示すことは、極めて直接的な方法であると言える。禅においては自らが悟ること、そしてその悟りを分別的言語で表現することそれ自体が他者への慈悲となるという発想があり、そのため大拙は「大悲」を「分別」として示したのだと考えることができるだろう。

大拙の禅思想は、禅体験と禅意識の相互補完関係をその規定としている。彼は中期思想においては、神秘体験に類するものとして、禅体験を表現不能なものみなしていた。しかし後期思想(禅思想)では禅体験は禅意識によって言語化されることなしには、真の禅体験たりえないとする立場へと転回した。「即非の論理」も、その内実は無分別を分別していくこと、無分別が分別していくことであり、いずれにせよ悟りの言語化であるといえる。そして後期思想の中核であるこの悟りの言語化は、同時に「大智」と「大悲」の相即関係を表すものでもあったのである。

しかし、悟りのはたらきを示すということは、必ずしも言語によって表現することには止まらない。上述の考察は、先達者の「大智」の表現がそのまま「大悲」として受け取られるという関係を明らかにするものであり、言語に止まらず何らかの行為もまた悟りの表現であると言える。大悲としての言語表現を「活句」とするならば、大悲的行為は特に再び「無功用行」、「無功德の行」として論じられる。大拙が真実の慈悲を「無縁の慈悲」として言及しており、それを無功德性のもんとして説明していたことを踏まえれば、この点を考察することは、「大悲」の具体的内容と直結することにもなるだろう。

「無功用、又は無用、又は無功德は禅の行為的原理である。禅はこれで吾等のすべての行為を生かして行かうとする」(『全集』第十

三卷、九八頁）と論じられるように、「無功德行」は禪の中心的原理であるという。この点は前章において既に論及したが、ここで改めてその内実を確認しておきたい。

無功用的行為は報を考の中に入れぬと云ふことである。こんな仕事をすればこんな報があると云つて、その報の方を仕事そのものより余計に考へることは、無功用的行為ではない。もつと厳肅に云ふと、仕事だけを考へてその外一切の事を考へぬのが、それである。今の場合この事は為すべき事であると云ふことに筋がきまれば、只その事を行じて、その他一切の利害得失を考へぬこと、これが無功用である。（『全集』第十三卷、九九頁）

では、この「無功德の行」が他者への慈悲となり得るのは何故か。この点は、大拙自身の論述では明確にされていない。しかしこれもやはり、先の活句と同様に、先達者として行のあるべき姿を示す点に、同行の者への慈悲があるのだと考えることもできるだろう。そもそも、「無縁の慈悲」という「無縁」とは、特定の対象に執着しないということを意味している。『夢中間答集』においても、「化度の心を発さざれども、自然に衆生を済度すること」と述べられているように、特定の誰かを対象にした行為というよりも、先達者が行そのものに徹している姿を示すことで、おのずと周りの人間への感化を与えていく、という関係で理解することが妥当であろう。

覚者が悟りの智慧に相応した行為を示すことは、本来因果を超えたものである悟りを因果の世界へと具現化させることであり、後学の者はその行為に触れることによって、自身の悟りへの媒介とすることができるといえる。しかし、覚者自身はそれを目的として企図しているのではない。覚者自身はあくまでも「無功德行」に徹しているため、後進の者を導くことを目的としているのではないが、そのことが却って後進の者にとっての導きとなるのである。この関係は「自然」に為されるものであり、覚者のはからいの外側の事象である。大拙の行為論において行為者は行為を通じて自身の悟りを表現する。その表現は特定の対象に向けられた表現ではなく、一切の衆生に向けられている。行為者が自身を空にして行為に徹する姿は、それを見るものがいよいよとまいと関係なく、彼を取り巻く全世界へ無差別に差し向けられる。ここに「大悲」の無差別性がある。後進の非覚者は、覚者が無差別に差し向けるこの悟りの表現を感受するこ

とで、自身の進むべき道を知ることができる。このような覚者と非覚者との間の逆説的な関係が、人間の計らいを超えた地平でおのずから成立することが、大拙のいう「大悲」の内実なのである。

第二章において、「体」から「用」がはたらき出すところに、大拙は悟りの動性を見出していたことを、ここで振り返ってみたい。中村元（一九一二〜一九九九年）は、慈悲を「絶対静の境地から動の境地に歩み出るということ」^{一七}と表現している。仏は絶対寂靜の涅槃に入らず、輪廻に苦しむ衆生を憐れみ救う。静から動へ、無分別から分別への回帰は、それ自体仏教においては慈悲たりうるのである。そして、行為者と感受者の間にこのような慈悲の関係が可能となるには、両者の間を取り持つ存在論的な背景が想定されている。第六章で考察したように、個物の世界はその背景に本来的な無分別が横たわっている。大拙が複数の人間の間に慈悲が生じる根拠を、この無分別に見出そうとしている。以下の問答は志村武との間で語られたものである。

たとえば、こちらが琴の糸をピンとやったのが、隣の琴の糸にピンと響く。また、向こうの琴がピンと鳴ると、こちらの琴が、……あれをなんとかいうね」

「〃琴瑟相和す〃ですか」〔志村武の発言・蓮沼〕

「〃琴瑟相和す〃というような、そういう意味だね。そういうことがありうるには、向こうに、やはり本来受けるべきもんがなければならんわけだ。受けるべきものがあるということになれば、すべてのものはみな同一性を持ち、同一質のものを持つておることになる。憐みというものは、この同一性から出てくるのではないかと思う」^{一八}

第一章において、阿弥陀仏の慈悲が念仏者に振り向けられる様を「機法一体」として論じたように、慈悲の授受をめぐる両者の間には本来的同一性が前提とされている。ここでも同様にその本来的同一性が慈悲の根源として取り上げられている。同一性といっても、それは万物を無差別に帰一させる同一性ではなく、個物においてはたらく円融無礙の原理を意味している。このことは「即非の論理」が繰り返して説くところであった。無分別の「同一性」を内容とする大拙の「即非の論理」は、その最も徹底された形においては、個物と

個物の相依相関関係を意味するものであったが、それは慈悲の文脈でも適用されている。

愛とは、われわれに外から与えられる命令ではない。外からの命令には、力の意味がふくまれてゐる。行きすぎた個人主義は、力の思ひを育てはぐくむ温床である。なぜならば、それは自己中心的で、ひとたび外に向かつて動き出し、他人を支配しようとしはじめると、はなはだ尊大に、またしばしば、はげしい手段をもつて自己を主張する。

それに反して、愛は、相依相関の心から生まれ、自我中心・自己強調とはほど遠い。力が、表面は強く、抵抗しがたく見えながら、実はみづからを枯渇させるものであるのに反し、愛は自己否定を通して、つねに創造的である。愛は、外部の全能なるものを待たずして、みづから働く。愛は生命であり、生命は愛である。

生命は、かぎりなく錯綜した相依相関の網であるから、愛の支へなくして生命たり得ない。(『全集』第十四巻、四八八頁)

他者に対して慈悲心が湧くこと、そしてその慈悲心に相手が呼応することの根拠として、個人と個人が本来的に無分別(相依相関)の関係でつながっていることが挙げられる。大拙は仏教的慈悲とキリスト教的愛を対比させて、この点を強調しようとしていた(本章第二節参照)。キリスト教の愛が自己への愛を他者に及ぼすよう指令されるものに対して、仏教的慈悲は、他者の苦しみを目の当たりにそれを解決しようとおのずから湧き出す感情のことを指すと、大拙はいう。悲が惹起される契機には、自他の本来の無分別が前提されているといえる。自他が個々に独立した存在であると前提するよりも、自他が本来無分別であると想定する方が、他者の苦しみにみづから心を痛める心情をより直接に説明できるといえる。このことは『大乘起信論』に、諸仏如来は「一切の衆生を取ることに己身の如くなるを以ての故に而も亦衆生という相をも取らず。此れ何れの義を以てなりや。謂く如実に一切衆生と及び己身とは真如として平等にして別異無しと知るが故なり」^{一九}と論じられていることにも由来する。真如においては自他の分別が取り払われていることを、大拙は人間の同情を例にとつて論じているのである。大拙のこの発想も、彼独自のものというよりは「同体の慈悲」といわれる概念の系譜に連なるものである。

慈悲の基本的規定において「同体の慈悲」が前提とされているのと同様に、慈悲の最も純粋な形である「大悲」にもその背景は共有されている。先達者が悟りに徹している姿を、悟りの表現として後学の者が感受し、薫化されていくことが可能であるのも、両者の間に分別以前の次元で連続性をもつという存在論的背景が想定されているのである。

第四節 大悲から方便へ

以上のように、大拙にとつての「大悲」とは、「大智」を具体的行為において作用させるものであったと結論することができよう。彼が主張する真実の慈悲とは、自らの悟りを表現することであり、その表現は他者への慈悲を意味するだけでなく、同時に自らの悟りを悟りたらしめるという点で、「大智即大悲、大悲即大智」という関係を構築しているのである。

しかしながら、禅の「大悲」を以上のように理解するとしたら、実際に慈悲の対象となる人間は、叢林内部の人間に限られてしまう恐れがある。少なくとも、「悟り」に到らせるという点をもって最終的な利他と為す以上、仏教的価値体系を共有する人間以外には慈悲たりえないという問題が生じるのである。本章冒頭で紹介した批判に即してみれば、禅者が着衣喫飯の日常に徹していることは、叢林の内部においては確かに「大悲」としての意義を持ちうるが、外部の社会においては必ずしもそれが叶わないということが言われていると理解できる。禅の社会倫理の問題に積極的に取り組んだ市川白弦（一九〇二～一九八六年）は、禅籍を始め大拙思想や西田哲学をも視野に含め、禅が社会倫理との連結を欠いていることを批判している。大拙の「大悲」を考える上でも、重要な視点を含んでいると思われるので、ここで彼の主張に耳を傾けてみたい。

市川は社会倫理をめぐる大拙の態度を「禅は百般の中間底と没交渉である」という言葉で要約している。禅では生死の解決という人生における最も根本的な問題のみを扱い、歴史や社会をめぐる諸問題はそれに比して「中間」、副次的な意義しかもたないものである。市川は『禅と現代思想』（一九六七年）において自身の立場を「社会主義」と称し、禅と社会倫理との結合を模索した。しかし、上述してきたように禅における「大悲」は、いわゆる道徳律とは相容れないものであり、その点を市川は次のように論じている。

禅の本領が倫理道德にないことは、もつとも重要な禅書とみられている『無門関』や『碧巖録』などが禅の倫理にほとんどまったくふれていない事実をみても明らかである。義務だの責任だの純粹意志の至上命令だのところ、禅はない。かりに禅の倫理とよぶにしても、それは倫理でない倫理、即非の倫理、遊戯とか無作の妙用とでもよばれているものである。善を行って善を忘れ、徳を行じて徳の跡なし、というのであろうか。二〇

大拙を意識した市川のこのような理解は確かに大拙の思想の特徴を的確に捉えているといえる。そしてそれを踏まえた上で、アウシュビッツの虐殺やベトナム戦争に直面しながら「真実の社会倫理は無功德・没交渉の遊戯三昧であると、いわれるとするならば、そうしたあまりにも正しい言葉は私には好まない」二と吐露している。つまり、市川は大拙思想もしくは禅の立場を十全に理解し、それを学として正しいものとみなしているのだが、それにも関わらず現実の社会に対するはたらきかけの面において「社会主義」の立場からの欠点を指摘しているのである。本人の意識の如何に関わらず、禅者も社会と関わらずに生きることは不可能であり、社会との関わりの中に居ながら、一人社会に対して「超然」とした態度をとることに市川は抵抗するのである。また禅者のいうこの「超然」が、ときに時代への迎合に終始することへも拒絶を示している。彼は「随所に主となる」という禅の「超然」とした態度には、「随所に従となる」という現状追従にすり替えられる危険性が伴っていると指摘している。

このような批判に加えて、市川は積極的には次のように主張している。

仏教倫理の問題は何を為すかという行為論のそれではなく、どのような結果を期待するかという結果論でもなく、まして効果を求める効果論でもない、中心問題は如何になすかということになる、what to doではなくhow to doの態度論にある、といわれている。この見解は無漏・無為の倫理の核心を示している、と私も考える。

しかし核心には、核心を包んでいるものがないであろうか。骨髓は皮肉をそなえているのではあるまいか。どのようなことをど

のような方法によって行うかを問題とせず、その行いがどのような結果をもたらすかにも頓着しないような倫理道德はないはずである。倫理道德は誰もいないグラウンドのまん中で、ただひとり、手足をふりまわす体操ではない。いやその体操ですら他人との約束履行を怠ってやっているなら、道德問題である。忘却には忘却の、無知には無知の責任がある。体操の結果が相手の迷惑となるからである。Whatはhowの角度から、howはwhatの視点から、十分に検討されなくてはならない。二二

禅の倫理を「如何になすか」という態度論だとみなした市川の立場は彼自身のいうように、前章で考察した無功用行の内実を的確に表しているといえよう。しかし、彼は「何をなすか」という点によってそれが補足されなくてはならないと論ずる。「何をなすか」という意識は、行為の結果もしくは目的を想定するものである以上、一種の「功德」であるといえる。大拙は「無功德行」の内実を「無功德の功德」と言い換えることもあり、このことから「無功德行」において無功德と功德の両面が必要であるという解釈も成り立つだろう。しかし、「無功德の功德」とは行者が無功德の意識（態度）に徹していることによって、「おのずから」現れる功德であって、それは行為の結果を期する意識とは無縁のものでなくてはならない。従って、「無功德の「功德」を「何をなすか」という「目的」もしくは「内容」として解釈することはできない。「何をなすか」という視点を組み込むことは、大拙の大悲論においてはやはり拒絶されざるを得ないのである。前章で確認したように、大拙は「何をなすか」という問題については、既存の道德に依存していたからである。

しかし、社会主義的視点に基づいているとはいえず、市川の批判は禅にとって完全に外在的なものではない。他者の身体的、精神的苦に対して自から心を痛めるという点に「悲」の本質があるということとは本論においても確認してきた。禅の倫理に対する市川の批判が、同時代人の「痛み」に衝き動かされているものであるとすれば、それはやはり彼の「悲」の主張であると言わなくてはならない。彼の批判は、「社会主義者」という彼の自己認識とは無関係に、「悲」による「大悲」への批判という関係にあるのである。現実社会に対して「大悲」が十全な効果を果たし得るかという問題を考えるとすれば、それはやはり大拙思想に内在的な問題であり、大拙の禅思想の側から何らかの回答が求められなくてはならない。

そこで市川の批判に対して大拙思想からいかなる返答が可能であるかを考察していきたい。実は大拙自身もすでに上述の問題点を自

覚していて、次のように述べている。

禅には智慧があつて悲願がない。ないではない、唯々近代的な世界環境に即応するだけの方便が、その中から出て来ない。それは悲願が足りないからだと言ひたいのである。悲から方便が出る。智はひとりよがりになり勝ちなものである。人間としては已むを得ぬ。それ故、不断の反省が要る、努力が要る、他に学ぶことを忘れてはならぬ。〔全集〕第二十一卷、七四頁)

大智を強調すると大悲が軽視され、大悲を強調すると大智が軽視されるという関係を見抜いた彼は、禅が大智偏重になり、現実世界への適応を欠いていることを明示したのである。そしてその問題について、大拙は大智・大悲ではなく、そこから生じてくる「方便」に注目している。つまり、大智・大悲そのものは時代を問わず不変であるため、それを現実に応用させる面に着目することによって、時代への適応を試みたのである^{三三}。そして、このように方便を強調する言説は最晩年の『大拙つれづれ草』(一九六六年)まで引き継がれていった。

仏性は大智にして大悲、大悲にして大智だ。大智は無分別の絶対境に正坐不動であるが、大悲に千差万別の分別界に出て、千變万化の現実界に活躍する、すなはち大方便をもつて一切衆生済度の大事業に精進する。大智だけでもいけないし、大悲だけでも不足である。大智で大悲、大悲で大智——大方便の法体——でなければならぬ。〔全集〕第二十卷、三三五頁)

大拙にとつては、悟りそのものを表現、伝達していかうとする点に、いわゆる「小乗」の阿羅漢を超えた禅の社会性があり、そこに大乘仏教としての「大悲」を位置づけようとした。しかしながら近代という時代的狀況において、そのような「社会」が極めて閉鎖的なものであり、多くの人間が生きる一般的社会と乖離していることを踏まえて、大拙は晩年まで「方便」を主張しつづけたのだと考えられる。

大拙の上述の論述を踏まえると、逆に市川が禅と社会倫理との連結をあくまでも「慈悲」の問題としていたことも逆照射的に明らかになる。『禅と現代思想』において彼が終始したのは「禅の慈悲」と「社会倫理」との接続の問題であったのだが、彼は結局禅そのものの立場からそれを果たすことはできず、「タテの次元の理法〔個人の宗教的意識の深まり・蓮沼〕をストレートにヨコの次元〔現実社会の広がり・蓮沼〕と短絡させようとする安易なオプティミズムがヨコのさまざまな理法によって阻止されること」^{二四}を必要とする「原点ヒューマニズム」を主張するに至った。

確かに大拙は「大智」と「大悲」を仏教の二大要素として提示したのであるが、そこに「方便」があることを忘れてはいなかった。体用論によって「大智即大悲」を主張するようになってからも、「方便」を媒介とする「般若の弁証法」を否定することはなかったのである。何より、大拙にとって、現実社会との適応は、「慈悲」よりも「方便」によって、より直接的に基礎づけられるものであった。では、彼のいう「方便」とは一体どのようなものか。

方便といふのは、歴史的に、その時その時の間に間に合せの人間の働きと考へるかも知れぬが、その働きの方便は必ずしもさういふことでなく、一種の工夫、一種の働きであり、一種の手段である。かういふことをするには、かういふ手段がなければならぬ。何事にしても、ものをしようとすれば、そのしようとする目的に対して、ふさはしい働き、手段が出て来なければならぬ。その働きの方便といふのである。(『増補新版全集』第三十四巻、三七一頁)

大拙にとって「大悲」とは「大智」と不可分な悟りのはたらきであり、それは「無縁の慈悲」として位置づけられていた。「化度の心発せざれども、自然に衆生を済度すること、月の衆水に影をうつすがごとし」とあるように、その慈悲に特定の対象はない。市川の批判は、大悲の無差別性とその無差別性故に、現実社会において機能しないことを指摘するものであった。しかし、ここで引いた一節はまさに、「方便」がある特定の目的を志向した作用であり、上述してきた「慈悲」を社会へと接続するための原理であることを示している。

三種の慈悲に即して考えるならば、「方便」とは、あえて「無縁の慈悲」を否定し、特定の対象をもつ「衆生縁の慈悲」、「法縁の慈悲」

の立場へと還帰してくることだと言えるだろう。大拙にとって「大智」が個別の世界にはたらしき出す点に「大悲」の社会性が想定されていたが、その社会性(利他)を徹底するためには、あえて対象もしくは目的をもつ「慈悲」を行じることが求められているのである。

このように具体的対象をもつ「方便」を可能にするのは、やはり「分別」に他ならない。「大悲」を対象に応じた形で実践するには、その対象をめぐる思惟分別に依らなくてはならないからである。それは「無分別の分別」とあえて区別すれば「方便としての分別」と呼べるかもしれない^{二五}。すなわち、ここで三種の「分別」を区別することが可能である。A「大智」「大悲」以前の「分別」、B「大智即大悲、大悲即大智」としての「分別」(無分別の分別)、C方便としての「分別」である。A、B、Cは実践上この順序を追って発展していくこととなる。まず、AとBの間には宗教経験の有無をめぐって明確な断絶がある。問題はBとCとの関係である。Bには大悲があるが、方便が欠如している。Cにはさらに積極的な方便が備わっている。C方便としての分別とは、いふなれば、B無分別の分別を踏まえた上で、Aの分別を用いるという関係にあるといえる。田辺元は禅について「平常心是道とか無事無貴人とかいう語が、無分別への往相的一面に偏して、分別の還相面を稀薄ならしめることも避け難い」^{二六}と批判した。彼のいう分別の還相面の希薄さが、C方便としての分別を指してのことだとすれば、彼の批判は大拙の言と軌を一にするものと言えるだろう。ただし、禅においては、B無分別の分別(悟りの言語化)それ自体を慈悲とする思考的枠組みが存在するため、還相面の希薄さを大悲の欠如として理解することは妥当ではないだろう。

ところで、このような議論から「慈悲」を「利他行」と直結させる発想の問題点が浮き彫りにされたように思う。例えば、困っている人に救いの手を差し伸べる人は、宗教的文脈においては「慈悲深い人」として賞賛されるだろう。しかし厳密に考えるならば、手を差し伸べる人は確かに「慈悲深い人」かもしれないが、手を差し伸べることでそれ自体は「慈悲」ではない。その行為自体が慈悲であるというよりも、その行為の背後に働く動機、他者へのあわれみこそが「慈悲」と呼ばれるものである。内的動機である慈悲をそのまま社会倫理的な「行為」として強調することは、禅宗の外部の人間にとどまらず、内部の人間にとってもみずからの実践に誤解を招くことにはならないだろうか。市川は大拙をも視野に含み、禅における倫理を慈悲に即して批判したが、慈悲から方便への展開についてはほとんど注意を払っていないことを鑑みれば、大拙思想を十全に踏まえているとは言い難い。大拙の思想において社会倫理を問題にする

ならば、具体的手段としての「方便」への視点を欠くことはできないからである。しかし、その大拙でさえ、般若智、大悲、方便の三者の相関関係を示す「般若の弁証法」よりも、「大智即大悲、大悲即大智」という「大智」と「大悲」のみを焦点とする「体用一致論」を多用したことによって、結果としてそのような誤解を助長した一面がある。「大智と大悲」の不二を強調すればする程、現実社会へ接続の原理たる「方便」が彼の禅思想の中心からは逸れていったという事実は否定できないだろう。

第五節 方便の具体相

大拙の禅思想は「方便」という原理をもって、大智と大悲をより具体的な社会的実践を示唆するものであったが、それはいったいどのような「内容をもつ」のだろうか。「如何に為すか」という大拙の行為論はここに至ってようやく「何を為すか」を議論の俎上に上げることになったのである。

「方便」とは、それは彼自身が「近代的世界環境に即応する」といっているように、行為者の心の在り様を基準にした宗教的行為ではなく、明確な外的な目的をもった分別的、道徳的な行為である。大拙の行為論は特定の目的を持たないが故に、時代や地域を問わない普遍性をもっていたが、方便はその場、その時の環境の様相によって様々な可能性をもつ特殊な行為である。環境に即応することを第一の目的とする以上、その環境が変化すれば「何を為すか」という内容はその都度変化していく。従って、彼の禅思想にとって「何を為すか」という問題はやはり副次的な位置づけにすぎないことにもなる。一八七〇年から一九六六年、大拙の生きていた時代はまさに日本の近代化の過程をなぞるものであり、二一世紀の現代社会が抱えているポストモダンの状況とは、決定的に異なる。そのため彼の残した「方便」が、現代社会へとそのまま応用できると考えることは難しい。それでもなお、彼の論が現代社会に対しても未だ有効なものかどうか、もしくは既に時代遅れの言となるかどうか、それは現代を生きる人間が各々みずからの思索によって確かめていかねばならないことである。

彼が残した文章の中には社会論評も多く含まれ、時代に対して常に自らの立場から提言を繰り返していた。例えば次のような一節に

着目したい。

然るに、仏教徒がいはゆる「社会奉仕」事業の面で、怠けてゐるやうに見えたり後れてゐるやうに見えるのは、一つに次の理由による。すなはち、仏教がさかえてゐる東洋人の間では組織化が充分に行はれてゐないからなのである。東洋の仏教徒も他の宗教を信ずる人々と同じく非常に慈悲深く、仏の教へるところを直ちに実践にうつすのではあるが、彼等は自己の博愛慈善の事業を組織的に遂行することになれてゐない。むしろ彼等は、自己の仕事を静かに、秘密に、個人的に、自分が何をしてゐるかを他の人には知られないやうに進めることを奨励されて来たのである。従つて、もしもわれわれが仏教の対社会的側面を見んとして仏教史をひもとくならば、われわれは、仏教徒が如何に公共の福祉、大衆の教化のために力を尽したかをはつきりと知ることが出来る。(『増補新版全集』第三十四卷、五〇〜五一頁)

社会奉仕の組織化についての所論であるが、ここで注目すべきは「公共の福祉」と「大衆の教化」とが並列的に論じてられていることである。彼が現実の社会における慈悲の展開に関心を抱いていたのは事実であるが、彼が現実の社会の福祉や正義を問題にしたとしても、それは単なる慈善事業ではなく、あくまでも他者を悟りへと導くための「教化」としてである。従つて、社会奉仕の最終的な目的は一切衆生の救済という宗教性へと回帰する。無縁の慈悲を経た衆生縁の慈悲が、単なる人情ではなく仏道としての慈悲として活かされるように、大拙のいう「方便」も単なる社会奉仕ではなく仏国土実現を目的連関の最終地点として設定されているのである。

とに角、今日の日本では、仏教は貧民救済の上において、罪人を少なくする点において、宗教的教育を普及する上において、相互扶助の徳を進むる上において、市民的公德の進歩向上を計ることにおいて、国際的平和の建設を促進し確立する働きに関して、宗教的熱情を以て斡旋努力しなくてはならぬ。(『全集』第十九卷、四三〇頁)

ここでは貧民の救済など諸々の社会活動が示されている。人間社会の営みを鑑みるに、政治、経済、文化と様々な活動領域をみる事ができるが、一切衆生の救済という目的を掲げたとき、大拙が最も多くの関心を払っていたのは教育の問題であった。大拙は研究者もしくは編集者として生計を立てていたと同時に、教育者であった。学習院大学、大谷大学に奉職する以前にも、彼は石川県で小学校の英語教師を勤めていた。特に学習院大学では、寮長として学生達と生活を共にすることもあった。大拙の教育への関心はこのような経歴から見れば当然の結論と映るが、上述の禅思想の面から見ても必然的に導出される。

彼の慈悲論の中核には、覺者と非覺者との間に生じる人格的徳化関係が据えられていた。この関係はまさに宗教的教育そのものであり、これを世俗社会へ直接移植するとすれば、まづもって教育の問題へと応用されることになるのである。しかし、それは彼の禅思想に独自のものではなく、その背景にある禅宗の伝統からも直接に示すことができる。貧民の経済的救済、国際平和、市民的公德の修養、これらはいずれも欠くことならざる課題であることは間違いないが、大拙の論の直接的な応用はまず教育の問題に帰着する。特に戦時中の日本の軍国主義的イデオロギーが、自国他国を問わず甚大な被害をもたらすに至ったことは、大拙にとって教育の重要性を自覚させるには十分であった。以下の引用では、この問題に対する大拙のスタンスが如実に表れている。少々長くなるがそのまま掲載したい。これによつて大拙の考える教育問題の概略を知ることができるだろう。

仏教徒として、それ故に、最も心配すべきことは、如何なる時代、如何なる場合にありても、「衆生無辺誓願度」と云ふことである。何と云うても此以外に出ることはない。但し之を解釈するに其の時代時代の思潮によりて、いくらかの影響を受くることはある。時には封建時代のやうに曲解せらるることもあるのであるが、それは其頃の人々の誤見であつて、濟度主義の原則に触れることはない。そんなら今日では如何にせんかと云ふに、仏教徒のなすべきことは、各自をして其力量を十分に發達せしむるに在る。而してそれと同時に自分の物質的存在に対して何等の威嚇や強迫を感じぬやうにしないではならぬ。あたらし生を汲汲として此五尺の体軀をどうして生かして行くかと云ふことに費し去つてはならぬ。それよりも精神の發展をもつともつと自由に束縛なく向上して、吾と人と共に其の福祉に浴するやうにせねばならぬ。

これをするには、何よりも教育が第一である。教育の準備がなくて矢鱈に無我と云うても済度と云うても効果があがらぬ。宗教と教育とは並行して進まねばならぬ。……

何を云うても帰する所は、心の中から先づ浄められねばならぬ。社会をどの様に組織しても、其単位がいつも他を犯してやらんとの間執があつては、何処からか崩潰の兆は出て来る。……それ故、一方では一般に衆生済度教育をやると同時に、仏教徒の団体は模範的組織を示して教理の実現を自家の上に期しなくてはならぬ。して見ると、仏教徒は此際何をするかと云ふに、只益々其身を修めると云ふ、極めて平凡なことになつて仕舞ふ。さうして其れがいつまで行つても変らぬ原理なのであらう。『全集』第十九卷、四二五〜四二六頁)

結

以上の考察から大拙思想における他者の問題についておおよその見通しがついたことと思う。前章で提示したように、大拙のいう道徳とは共同体の運営、集団の共存という目的の下に為される行為を指し、宗教はそれを超越するものであるとされた。彼の宗教的行為論は、行為者が自己はおろか他者にさえも執着しない無功德の心によつて行為していくものであり、そこには他者へのまなざしを欠く可能性があつた。しかし、実際には本章で示したように、大拙は自身が無功德行に徹底する姿を表現することが、そのまま他者への慈悲であるという枠組みに則ること、自身の行為論の社会性を示していたのである。

しかし、大拙は悟りの表現としての「大悲」に止まることを選ばず、「方便」によつてより積極的な社会性の提示を試みた。教育という主題に焦点を定めることで、彼は自身の生きた近代日本の社会へ向けて具体的提言を残したものと見える。

彼の倫理思想を探る本論の試みは、前章と本章を通じて彼の実践的思想の諸側面を明らかにしてきた。彼の規範的言説は、無功德の行為、無縁の慈悲を人々に要請するものだったといえる。では、この要請の根拠は何だったのだろうか（この点については、前章において既に若干の言及を試みた）。彼の宗教論、禅思想が、上述のような実践的思想を要請したのは、単に禅研究者、宗教研究者の自家撞

着によるものではない。人間の理想的な生死の在り様として大拙は「自由」の問題を考えていた。彼の規範的言説の根源を遡ると、この「自由」という問題に帰着する。大拙にとって宗教が価値あるものであったのは、宗教それ自体が絶対的権威であったからではなく、宗教が「自由」を論じているからに他ならない。彼の「自由」がいかなる内実をもつか、本論の掉尾として次章ではその問題を考究していく。

一 田辺元『京都哲学撰書 懺悔道としての哲学・死の哲学』燈影舎、二〇〇〇年、一八五頁。

二 なお、「慈悲」についての以下の考察には、中村元『慈悲』（講談社、二〇一〇年）、仏教思想研究会編『仏教思想一愛』（平楽寺書店、一九七五）を参照した。

三 中村元訳『ブツダのことば―スッタニパーター』岩波書店、一九五八年、三三三頁。

四 原文は以下の通り。「大慈與一切衆生樂。大悲拔一切衆生苦。大慈以喜樂因緣與衆生」（『大正藏』第二十五卷、二五六頁）。

五 「四無量心者。慈悲喜捨。慈名愛念衆生。常求安隱樂事以饒益之。悲名愍念衆生。受五道中種種身苦心苦。喜名欲令衆生。從樂得歡喜。捨名捨三種心。但念衆生不憎不愛」（『大正藏』第二十五卷、二〇八頁）。

六 『大正藏』第二十五卷、三五〇頁。

七 中村元『慈悲』、一一六頁。

八 小川一乗『大乘仏教の根本思想』法蔵館、一九九五年、四三九〜四四〇頁。

九 本書は D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism third series*, Luzac And Company, 1934. の第五・第六論文を邦訳したものであり、ここでは後述の諸著作に先行する作品として扱った。

一〇 川瀬一馬校注『夢中問答集』講談社、二〇〇〇年、六五〜六六頁。

一一 これ以降一九四〇年代、一九五〇年代の諸々の著作から引用するが、「大智」と「大悲」をめぐる彼の基本的な思想は一貫している。そのため本論ではそれらを総合して一つの解釈を目指す。

一二 大拙は六祖慧能の「定慧不二」にも体用の論理を適用している。「慧は定の用で、定は慧の体であるが、体用は元来同一主体を知性的にその両面から見たものであるから、慧に即しての定、定に即しての慧である。これをわけて見ようとするから、両者の先後を争うたり、不一を説いたり、頓漸を分けたりしたくなる」（『全集』第一巻、八六〜八七頁）。

一三 柳田聖山編『世界の名著十八 禅語録』中央公論社、一九七八年、一〇九頁。

一四 『華嚴経（大方広仏華嚴経）』に限らず、中国華嚴宗の僧によって作られた論書も含めて、ここで華嚴系思想と呼ぶ。

一五 志村武による次のエピソードは大拙の華嚴思想への傾倒の一端を窺わせる。人類救済のための思想的拠り処を尋ねた志村に対して、大拙は一冊の和綴じ本を本棚から取り出して、「この『註華嚴法界観門』という本のなかには、実にすばらしい思想がある。西田もこれをひじょうにほめとったよ」と語ったという（志村武『鈴木大拙随聞記』日本放送出版協会、一九六七年、二六二頁）。この『註華嚴法界観門』には、「自然悲智相導」（『大正藏』第四十五卷、

六八七頁）とあるから、彼がこのような華嚴思想の中から「大智即大悲、大悲即大智」を導出したと見ることが可能である。

二六 「真実は大悲である、無縁の慈悲である、無功德性のものである」（『全集』第五卷、六九頁）。

二七 中村元『慈悲』、八六頁。

二八 志村武『鈴木大拙随聞記』日本放送出版協会、一九六七年、二三八頁。

二九 宇井伯寿・高崎直道訳注『大乘起信論』岩波書店、一九九四年、六三頁。

三〇 『市川白弦著作集』第二卷、法蔵館一九九三年、四七頁。

三一 『市川白弦著作集』第二卷、八二頁。ここで市川が誰を想定しているかは定かではない。

三二 『市川白弦著作集』第二卷、八四頁。

三三 大拙は確かに「大悲」を強調したが、その前段階の「慈悲」を軽視していたのではない。「仏にならなければ大慈悲を行ぜられぬと云つても、それはまだ仏にならぬ吾等凡夫の可能な範囲での慈悲行を阻止するものでないであらう。不便なものを不便と見るのは、吾等凡夫も仏もかほりない、——實にこのかほりないところがあるので凡夫も仏になり能ふのである。……仏になつたら、その時は固より大慈大悲を行ずるが、仏にならぬ前でも、不便を見殺しにすべき理由はない。小悲を大慈大悲と思ひ上ることがなければよいわけだ。それから、凡夫は凡夫だけの事を実行すればよい。……或る立場からすれば、凡夫の限りに於て行ずる衆生利益行が、そのままに仏の大慈大悲の旨に通ふものが、十分に備はつて居るのである」（『全集』第十卷、三一頁）。このような論述から、彼が仏の立場の大悲だけでなく、凡夫の慈悲をも重視していたことが窺える。しかし実際には、社会に慈悲を活かすという課題は、ここでいう「小慈小悲」ではなく「方便」という概念に担わされることになる。それは「小慈小悲」という概念が「大悲」との対比の下で、消極的な印象を拭いきれなかったためであると思われる。

三四 『市川白弦著作集』第二卷、二〇七頁。

三五 ただし、この区別は便宜的なものである。「無分別」のはたらきが「分別」に活きているということを一種の体験とするならば、「無分別の分別」は特別な宗教体験として論じられ、それとは別に「方便としての分別」を想定することもできる。もしくは、「無分別」がその自覚の有無にかかわらず常に「分別」の根柢にはたらいっている、と捉えるならば、「方便としての分別」もまた「無分別の分別」と言いうるのである。

三六 田辺元『懺悔道としての哲学』、一八五頁。

第九章 自由の創造性

——科学技術との相克——

序

大拙の倫理思想、それを「行為」と「他者」という視点から論じてきた。それは本論が第二部を通じて考察してきた禅思想の、実践面への直接的な展開であった。すなわち、第二部で明らかにした「体用論」と「即非の論理」の問題は、悟りの認識論的、言語論的、もしくは存在論的観点からの説明であったのに対して、第三部で論じてきた「行為」と「他者」の問題は悟りの行為論的側面を示すものであった。前章で見たように、「他者」の問題は実質的には行為論へと還元されるものであった。というのも、大拙にとって「他者」の問題は、結局は社会性の観点から行為の意味を問うものであったからである。第二部の議論領域と第三部の議論領域、両者の間の差異は、大拙のいう悟りをどの方向から理解するかという読み取り方の問題であって、書き手である大拙にとってこの両面は密接にして不可分なものであった。後者への展開のない前者は考えられず、また前者を無視した後者というものもあり得なかった。そのため、「行為」であろうと「他者」であろうと、彼の思想の中心点は常に「悟り」を離れるものではなかった。言い換えれば、「定慧不二」、「即非の論理」、「無功德の功德」、「無縁の大悲」、もしくは「大智即大悲」、これらの諸思想は皆、大拙にとっては同一の経験事実を文脈に応じて多様に表現したものであり、それらの指し示す体験的事実が相違するのではない。より厳密に言えば、「意味」を超越した現象に対して、様々な意味を与えた結果が上述の多様な表現をもたらしたのである。本章で論じる「自由」の問題についても、同一の構造を指摘できる。これまで論じてきた「悟り」を離れて「自由」が扱われることは決してない。

しかし、この「自由」の問題を他のテーマと比較する時、そこに独特な意味が付されていることも確かである。彼の行為論は大拙の思想であることは間違いないが、その議論の中心は仏教思想の枠内を出なかつた。それはすなわち、独自の偏りと限界があるものの、大拙の思想が基本的に仏教思想の伝統を踏まえていたということを意味している。しかし、この「自由」という概念は、単に仏教思想

内部で「悟り」との関わりで論じられるばかりでなく、大拙が近代社会特有の問題を扱う際に、前面に押し出されてくるものでもある。仏教思想の内部で論じられる場合、それは時代や地域を超えた普遍的な人間の問題となる。他方で、近代社会に視野を限定することは、本来普遍的なその宗教性を、特殊な領域へと下降させることである。例えば、大拙自身のいう「方便」が時代や環境への「即応性」を武器とする一方で、その環境そのものが変化したときに、その効果を喪失するという弱点をも併せもっていたように、近代特有の言説というものは、人の世が移りゆく以上いずれはその意義を喪失する運命を背負っている。

問題は、我々の生において大拙の言説が如何なる意味を持つのかという点にある。時代を超えた普遍性に徹しようと、特殊な時代状況へと応用させようと、その思想が倫理思想として意義を持つか否かは、我々が生きるこの「いま」「ここ」にとってそれが意味を持ち得るかどうにかかっている。本章は大拙の自由論を、悟りのとの関わりに止まらず、それが近代社会において如何なる意義をもつものかということを考察するが、それは我々の生きるポストモダン的狀況においても、彼の見た「近代」の課題はまだまだ乗り越えられずに残っているどころか、より鋭く我々の生を脅かしているからに他ならない。そして、彼の自由論の意義を考究することは、単に「自由」の問題に止まらず、前章までで論じてきた禅思想の意義、行為論の意義を新たに照らし出すことでもある。それは「自由」が近代において特に重要な概念であると同時に、やはり「悟り」そのものと不可分であるからに他ならない。従って、本章では大拙の禅思想、行為論全体が現代社会において如何なる倫理的意義をもつのかを、「自由」の問題を媒介として、遡及的に総括することを試みる。

ところで、大拙の自由論を考えると、そこに二つの領域があることがわかる。まずは「即非の論理」の実践面としての「宗教としての自由」であるが、これは歴史性を超えた宗教的実存の普遍的な主題である。そしてそれを踏まえた上で、宗教とは異なる領域における自由を論じる。それは近代という歴史の只中で直面する自由の限界を見据えることである。本章の主な目的は、後者の自由論を明らかにすることである。しかし、両者は密接な関係を有しているため、後者を説明するためには、前者を先に明らかにしておかねばならない。宗教的自由論の延長線上に、近代特有の自由の問題が位置づけられるからである。前章では、「大智」と「大悲」から生じる「方便」が時代への適応という形で、大拙思想の倫理的側面を浮き彫りにしたが、本論はこの自由の問題を通じて、彼の宗教思想が倫理の問題へと展開していく第二の方向性を明らかにしていく。

第一節 「自由」と悟り

では、まずは実際に彼の宗教思想における自由の位置づけを明らかにしていきたい。大拙における禅思想や行為論が規範的に語られる場合、その規範性の根拠となるものが自由であることは既に述べたが、それについて彼の言は以下のように語られる。

禅の効用とでも云ふものを列挙するとすれば、その一つには必ず此の根本的自由性を数へなければならぬ。今日の日本人の多数のやうでは、あちらへぐらぐら、こちらへぐらぐらして何等の操守がない。学者と云ふ側に属する人でさへ、曲学阿世、大いにその任務に背く。(『全集』第十三卷、三七九頁)

彼は仏教や宗教を無条件に肯定する立場にはなかった。しかし、これは仏教内在的な視点ではない。天台智顛の『法華文句(妙法蓮華經文句)』の「疑いなきを信と曰う」という一節は『宗鏡録』中にも見られるが、これに依れば仏教的信心はそれ以上の根拠付けを拒否するものである。エックハルトのいう「なぜという問のない生き方」ということについても同様で、宗教的実践において求められる心理態においてそれ自体の意味づけを慮らないことが求められる。それ故、この理想をあえて自由という他の觀念へと還元しようとする大拙の態度は、その限り宗教の信仰者であることを超えた宗教思想家としての面目を發揮している。

大拙の思想構造が中国禅や大乘仏教に由るものであったことは既述の通りであるが、「自由」が規範的言説の基盤に据えられる背景についても、直接原始仏教にまで遡ることができる。四諦八正道という仏教の基本的立場において、最初に提示される苦諦は、人間の生死を苦しみに彩られたものとして描き出すが、大拙にとっての「自由」はまさに苦からの解放という側面から論じられている。

人が目的論的な生存概念の面にある限りは、決して自由とは云へない。自由ならざることが、この世に行はれる一切の苦惱、一切

の悲惨、一切の軋轢の原因である。（『全集』第十一卷、二一九頁）

そして、苦諦に端を発する四諦がそこからの解放（解脱）を志向するように、大拙の自由論も「解脱」との連関で規定される。

靈性的自由が宗教の本体である。宗教はここに在り、ここで生きてゐる。自由の消極面は解脱であり、解放であるが、何と云つても同一物に外ならぬ。自由は元来自分のものであるが、自由の自覚がないと、有つても無いと同様である。（『全集』第二十二卷、

三一頁）

西洋思想における自由論が「くからの自由」と「くへの自由」という自由の二面性をめぐって展開してきたことを踏まえれば、大拙の上述の言説もまた「束縛からの自由」と「靈性（本来性）への自由」という二面性として理解することが可能である。この点については後に改めて触れることになるため、ここではこの二面性のうち、「靈性への自由」ということの構造を確認しておきたい。彼の自由論の中心はここにある。

「自由」とは「自ら主となる」、即ち「自らに由りて他に由らず」の義であつて、もともと宗教経験の上において意味をもつ。仏教では「解脱」即ち「繫縛を離れる」と云ふことを教へるので、禪家では「無依真人」なるものがある。（『全集』第九卷、三三頁）

日本で一般にいう「自由」の語が浸透するようになった背景として、大拙は明治期にJ・S・ミル（一八〇六～七三年）の *On Liberty* が『自由之理』と訳されたことを指摘している。確かに現代で「自由」といえば、*liberty* もしくは *freedom* を意味する語として認識されている。他方、自由の語が漢語としては中国古典にその出自を持つことは明白であり、大拙は禅籍における「自由自在」の初出として『六祖壇経』を挙げている。そしてその本来の意味としてここでは「自ら主となる」、「自らに由る」という漢語としての意味を提

示しているのである。

そうなると、次に問題となるのはこの「自ら」という語、即ち自己の内実である。これまでの考察からも窺えるように、大拙が「自由」を託した自己には、特別な意味がある。

「自由」とは、自らに在り、自らに由り、自らで考へ、自らで行為し、自らで作ることである。さうしてこの「自」は自他などと云ふ対象的なものでなく、絶対独立の「自」——「天上天下唯我独尊」の、我であり、独であり、尊である——であることを忘れてはならぬ。(『全集』第二十一卷、二一九頁)

絶対の「自」といわれるところ、それは如何なる相対的規定をも斥ける地平である。「有名大学出身」、「一流企業役員」などといった陳腐な例を挙げるまでもなく、人は自己の存在を何らかの社会的な記号に仮託して生きる。これこそが自分であるという自己同一性の認識は、それが何らか言語的である限り、観念的であることを免れない。「彼、彼女とは異なる私」、「くである私」という形式で規定される「自己」は、対象化された自己であって、その限り自己そのものではない。大拙のいう絶対独立の「自」とは、一切の記号を取り払ったあとに残る主体性そのものというべきものである。言語によって自己を指示しようとする試みが全て挫折するような自己の根柢、「実存」という語のもつ独特の拡がりには、この絶対的主体性を内包するものでもあるが、大拙自身はこの語を用いず「超個の個」、もしくは「靈性」といった独自の語によってそれを表現している。

いまここで、第五章において「靈性」という概念を「体用論」の観点から考察したことを思い出したい。「靈性」(体)は「靈性的自覚」(用)と不可分であり、それは体用不二から基礎づけられる。用を離れて体がないように、靈性的自覚を離れて独立に靈性を実体化、観念化することはできない。そしてこれに類する論理が自由論においても適用されている。

元来自由といふものは無いものであるのに、どうして自由といふ考へが出て来たかと云ふと、ここに吾々が環境の色々なものに対

してかうして居るのだといふ自覚をもつ、その自覚といふものが、自由といふ觀念の本になるのであります。自覚といふものは、普通の心理学的意識といふものを通じて出て来るものであります。心理学的意識を通ると、もうすでに不自由になつてしまふ、けれどもその心理学的不自由さを感じる前に、一つの自由なものをもつてゐたから、そこを出ると不自由といふ感じになるのです。不自由といふ自覚意識が出来る前——時間的にはなしに論理的に云ふ以前のところ——に、自由なものがあつたと云はなければなりません。その自由から不自由に転ずる転機に、今云ふほんたうの意味における自由の自覚があつて、その自覚によつて、自由といふものが、吾々に考へられるやうになつたのであります。(『全集』第二十二卷、二四三〜二四四頁)

無分別が分別にはたらくところを「無分別」といい、無功德が功德に展開するところを「無功德」というように、大拙の概念規定には特有の癖がある。まず觀念として無限定なるものを規定し(仮に「無限A」とする)、さらにそれと矛盾対立する概念と相即相入する形でより具体的な無限の概念を提示する(仮に「無限B」とする)。大拙の文章の困難さは、彼が無限Aと無限Bを特別に区別せずに使用するところにある。即非の論理も同様で、即と非の矛盾的關係の相即が真の「即」であるという、自分自身の用いた概念をメタ的に塗り替えていくところに、概念そのものの動性を見出していこうとする大拙の思考様式があるのである。

ここでも自由は不自由との連関そのものからメタ的に規定される。「くからの自由」という語を俟つまでもなく、人間の生は様々な束縛によつて雁字搦めにさらされている。対人關係、社会的立場、経済的状况、様々な要因は人間に対する制約として機能する。たとえば人が真理に触れることがあるうとも、人がこれらの束縛を離れて生きることが客觀的に不可能である。むしろ大拙はこの社会的制約の只中にありつつ、そこに束縛されない心理的在り様を問題にしている。不自由の只中で自由に行為する、この矛盾的關係は倫理思想としてどのように考えればよいだろうか。

大拙にとつて自由とは、みずからの存在の根柢にある絶対の主体性を發揮することである。そして人間の本来的な姿を、彼は「クリエイティブ creative」として捉えていた。

禅宗の「自由」にもフリーの義は勿論あるが、何となくこれよりも深い意味が潜んでをるやうに思はれる。拘束ない処は自由で、又自在で、フリーであるが、予の考へでは、此「自由」を今少しく深く、さうして主観的に見ねばならぬと信ずる。そこで予は creative 又は original と云ふ字を思ひついた。オリジナルよりクリエイティブの方が面白い。クリエイティブを和訳すれば創始的とか、造化的とか云ひ、オリジナルは独創的・創作的である。オリジナルには始めの義はあるが、造る義はない、これはクリエイティブにある。そして又クリエイティブには造化不断の義が籠つてをる、綿綿として窮まるところがない容子が顕はれてをる、多多益々弁ずる底の消息がある。禅語の「自由」はつまり皆此義を含んでをる。字の通りに解すれば、「自らに由る」と云ふのであるから、さうしてまた人生は活動の一形式であるから、「自らに由りて活動す」とすれば、ここにクリエイティブの義は充分に見えるではないか。(『全集』第十六卷、二八二頁)

この「クリエイティブ」という形容を巡る議論からいよいよ、彼の自由論の実践面に迫ることができる。彼にとって、社会的記号を取り払った人間本来の主体性とは、静的な観念ではなかった。具体的な人間心理に即して考えるならば、人間は常に意志する存在であり、何らかの社会の中で「活動」する存在である。

先に人間の社会が様々な要因によって個人の自由を束縛していることに触れた。行為の選択可能性の多さを自由とみなす立場においては、その束縛を取り除くことこそが自由を保障することにつながる。しかし、不自由において自由を位置づけようとする大拙の自由論においては、社会的束縛はそれ自体として否定されるのではない。その社会的束縛が自由の妨害となるのは、選択可能性を限定するからではなく、人間本来の活動性を阻害し、そのことが人の懊悩を招くからに他ならない。

「人が目的論的な生存概念の面にある限りは、決して自由とは云へない」、これが先に見た大拙の立場であった。人が社会においてその主体性を発揮できないのは、みずからの欲求の体系に束縛されているからであり、その欲求の体系は最終的に「生きるために」という目的に還元される。自己が生きるためには、社会からの保障が必要であり、社会からの保障を得るためには、本来意志されない行為へと身を任せなくてはならない。この目的論の連鎖の中で、人間は本来の活動性を喪失していくのである。第七章で論じたように、大

拙思想の実践的側面はまず行為論として論じられ、そしてその行為の内実は「無功德」であることが求められた。「無功德」とは、行為が前提とする目的意識を行為において放棄することによって、行為そのものの効果を最大限に高めるといふ意義を有していた。自由論は同じことを違った面から描き出しているに過ぎない。自己や近親者の生存に帰着する目的論の体系において、人の行為は「このために」という目的意識に指示され、実践される。このようなみずから作り出した観念としての目的論の体系に縛られているという点において、人は自主的に行為しているように見えながらその実、他律的に生きているのである。真の自主性は、みずからが外化させた意志に従うという間接的なものではなく、より直接的に、自己に内在する活動性そのものを発揮させるところに見出されるのである。

その意味において、目的論的な行為がそれ自体が否定されているのではない。そもそも人が行為を選択する際、目的論的観点を捨象することはできない。「無功德」の行為論は、一度選択された行為が実践される時、実践する者がその行為に徹することができるか否かを問うているのであり、その行為が自己の活動性から直接に由来するとき、それが「自由」と表現されるのである。

ところで、人間の本来具えもつ活動性が「クリエイティブ」と評されるのは何故だろうか。みずからの本性に従って行為することと創作的であるということとは一見すると無縁であるように感じられる。このことを明らかにするには、人が自己を取り巻く環境世界と如何にして関わるかという点を考察しなくてはならない。そこで次の一節に着目したい。

何事によらず禅は反復や模倣を忌む。それは殺すからである。同じ理由からであるが、禅は決して説明に亘らない。唯肯定するだけである。生は事実である。如何なる説明も、必要でもなければ相応はしくもない。説明は弁護である。生きることに何の弁護が要らうか。生きる、それで十分ではないか。生きようではないか。肯定しようではないか。浄裸裸、赤灑灑のところこそ禅があるのだ。(『全集』第十四巻、二五四〜二五五頁)

生の現実時は時々刻々変化していく。人は一度たりとも同じ経験をすることはない。その中で人は現実を様々に記述し、表現する。その記述を論理的、体系的に連関させる営みはやがて学問を構築するに至る。自然科学の諸学問は、それぞれの領域で対象となる現実を分

析し、学的秩序の中に組み込んでいく。しかし他方で、それは現実を一つの記号として抽象化することに他ならない。「雲」という言葉が指し示す実際の雲は、一度として同じ形になることはない。同じ赤い花でも、隣合う二つの花はそれぞれその色合いは微妙に異なる。このように現実には言葉では表現できない無限の広がりをもっているが、我々は往々にして現実よりも抽象化された記号・観念の方を認識しようとする。ガイドブックに書かれた三つ星のマークは、料理の味を実際よりもより味わい深く感じさせるし、幾人かの客は観光地の絶景を前にして、その絶景の説明書きを凝視したりする。そしてこのことは我々の日常の至る所に潜んでいる。

大拙は、そのように現実を記号化されたものとして経験する在り様を、「反復」、「模倣」と評しているのである。人は記号によって情報の伝達を可能にしたが、伝達される情報は常に無限の現実に対して画一化されたものであり、結局は情報の反復に終始する。それに対して、言語的に認識を一度否定した悟りの立場においては、現実には現実として直接に把握される。言語の媒介を経ないで経験される現実には、時々刻々変化する在り様をそのままに頭わにする。その都度新たに与えられる現実を、そのものとして、そのまま肯定していくということは、その都度その都度の新たな現実を「創作」することになる。それは言語があらかじめ与えている観念としての現実、「反復」、「模倣」としての現実を、新たに捉え直していくことである。その捉え直しは、裏面では自身の活動性を行為やことばを通じて表現していくことでもある。しかし、そこで表現されたことばは、「無分別の分別」によって語られたことばであり、人が「反復」や「模倣」として用いることばとは異なる。というのも、それは現実に対して新たな表現を与える可能性を有しているからである。「クリエイティブ」とは、社会に通用している概念を前提とせず、言語以前の現実と照らしあわせることによって常に新たな行為やことばを紡ぎ出していくことを表現しているのである。

禅は固より人を自由にすると云うてよいが、又人をしてクリエイティブならしめ、日に新たにして又日に新たならしむる処がある、さうなると大いにここに活動的禅の面目を描き出すことが出来るやうに思はれる。……いつも新たなものを造つて行つて止らない

と云ふ処は、クリエイティブの方が面白い。〔全集〕第十六卷、二八三頁)

この一節は上述の考察に一つの示唆を与えるものである。

第二節 技術と自由 — 疎外論として —

以上の大拙の自由論は、いうなれば第七章で論じた行為論の別側面であった。体用論、即非の論理といった大拙思想の根幹を為す範疇の実践面への応用として理解することができる。その意味で自由論は単に大拙思想の一面を表すに過ぎないともいえるが、既に述べたようにこの問題は、大拙が同時代的状況に対するアンチテーゼを込めた近代特有の意義を有する。本章では以下、その点を考察していきたい。

彼が近代社会に対して抱いていた危機感は主に技術に対して向けられていた。大拙が生きた時代とは、まさに日本が近代国家として整備されていく過程であり、その近代化は人々の生活に劇的な変化をもたらした。日本における産業革命は日清戦争に前後して、まずは紡績業、製糸業などの軽工業部門、後れて製鉄業などの重工業部門で展開したが、それらはいずれも科学技術の発達によって生産過程が機械化したことで順次可能となるものであった。科学技術は経済機構そのものを革命的に変化させたが、そのことがもたらす弊害を、大拙は次のように述べている。

今日のやうに機械文明が進んで来ると、人間は機械で縛られてしまつて、手も足も動かぬといふことになる、人間自身が機械の一部になつてしまふ。人間は労力を省き、時間を節約するため、いろいろな機械を拵へたのであるが、機械は人間の思ふやうには動かなくなつてしまつた。大量生産といふことは成程便利で結構なことだが、これがために金持と貧乏人とは実際の生活において大なる懸隔を生ずるやうになつた。機械が出来る、要らないものが沢山出来る、それを何とか売捌かなければならぬ、それを捨てて置く訳に行かない、捨てて置くと資本が損になる、どうかして売らなければならぬ、売る先を拡げにやらぬ。『全集』第十六

卷、五二頁)

技術が労働の現場において人間を疎外していく関係を明らかにするこの文脈は、マルクス経済学に端を発し、のちにエーリッヒ・フロム（一九〇〇〜八〇年）の諸著作へと引き継がれていく疎外論を意味している。一九三二年に公開された『経済学・哲学草稿』〔四〕疎外された労働』においてマルクスは、資本主義社会における労働者の疎外を四つの点から明らかにした。労働者が労働の生産物から、次に労働者自身の生産活動から、そして人間の類的存在から、疎外されることを踏まえるとき、労働者はさらに人間から疎外されているという。マルクスの経済学においては、労働そのものが生産物もしくは労働者自身との連関の中で如何に疎外を生じさせていくかを論じている。しかし、それは必ずしも「技術」を本質的な契機として描かれたものではなかった。

他方、技術による人間の疎外を描いたのはE・フロムであった。彼はマルクスの疎外論を踏まえた上で、二〇世紀社会特有の社会分析を行っている。

十九世紀から二十世紀にかけてのもっとも明白な変化は、技術的变化であり、すなわち蒸気機関、内燃機関、電気の使用の増加と、原子エネルギーを使いはじめたことである。この発達は、手の労働の機械労働によるおきかえや、さらに機械の知能による人間の知能のおきかえが増大している点で特徴づけられる。……

生産様式における技術の変化は、資本集中の増大によって起るとともに、資本集中の増大を必要としている。小規模な会社の数が減り、その重要性が減少していることは、大規模な経済的な巨人が増大しているのと正比例している。三

フロムの分析においても、結果として社会における富の偏在、経済的階級の分裂を招くという点でマルクスの考えを確実に踏襲している。しかし、そこに「技術」という契機を前面に押し出した点に、マルクスの生きた一九世紀に比して二〇世紀の産業社会のもつ新たな危機感が反映されている。先の大拙の所論も同様の視座から語られたものである。大拙とフロム、この二人の直接的な出会いは一九五〇年代のメキシコでのことで、彼らの交流の成果は *Zen Buddhism and Psychoanalysis, 1960* 『禅と精神分析』として結実した。

禅の研究者と社会心理学者という異なった文脈の思想家が、それぞれの立場から「技術」に対する警戒へと至ったことは興味深い。

しかし、フロムの技術観が資本主義経済における疎外論として主題化されたのに対して、大拙の技術理解は人間のより実存的な部分へ接近している。宗教的個の生死を思索し続けた大拙にとって、社会における疎外の問題は技術のもつ力の一端を示すに過ぎなかったといってもよい。

技術は経済活動の領域を離れて、我々の存在そのものの在り様を揺るがしている。

今度は人間の作った機械はなくなつた。その代りに機械化した人間が出来た。人間の作ったものは人間の自由に使はれるものだと思つたが、大間違ひ。作られて使はれるものが逆襲して来た。さうして作るもの、使ふものが却つて作られるもの、使はれるものになつた。即ち人間そのものが機械になつた。全体主義の人間はただ使はれるものでしかないのである。自由もなく流動性もないミイラそのものとなつた。『全集』第九巻、三七七頁)

人類の歴史それぞれの時代において技術は人の用いる道具として結実してきた。それが近代においては「機械」、すなわちそれ自身が動力をもつてあらかじめプログラムされた目的へと作動する道具として発展してきた。決定的なことは、道具が使用者の思惑を離れて「自ら動く」ようになったことである。人間がみずから作り出したものによって、支配されている点を、ヘーゲルやマルクスとは異なる意味で疎外 (Entfremdung) と呼ぶことは十分可能であろう。

男女を問はず、すべての現代人の心につきまといつてゐる苦悩の中で、最も大きなものの一つは、殆んどすべての人が喪失してしまつてゐる人間性を如何にして回復するか、といふことである。今や人類は、自由と創造性を失ひ、科学とテクノロジーがつくり上げた一つの巨大な機械の一部分となりつつある。『全集』第二十一巻、三二八頁)

「人間性の喪失」、これは現代社会に生きる人間がみずからの生きる世界に批判を向ける際に用いる常套句である。現代社会の急速な変化に引きずられて、無数に引き裂かれていく伝統的価値観の悲鳴がこの言葉に込められている。大拙において「人間性」とは、「自由」と「創造性」によって代表される人間の本来性であり、その存立を脅かす敵性存在が「技術」なのである。

しかし、「技術」とは一体どのような意味で人間性を脅かすものか。大拙の著作において、その詳細を論理的に明らかにする所論は見られない。そこで、本論は大拙の自由と技術の相克をより明確に呈示するため、技術そのものをめぐる思想に目を向けなくてはならない。

第三節 技術論の視座

技術によってもたらされた世界の変容を正面から取り上げたのは、後期のハイデガーであった。一九四九年一月二月に行われた連続講演『ブレーメン講演』として残されており、そこから彼の技術論を窺うことができる。そこで彼の技術論の中心を為す概念は「組み立て (Gestell)」^四である。人間は技術に対して中立的で、彼らはみずからの意志に基づいて自由に技術を用いることができる、このように人間は暗黙の裡に信じているが、ハイデガーの「組み立て」は、そのような人間の素朴な思考を残酷に覆す^五。技術時代において、人間はもはや自然の存在物を、単にそのものとして受け取るのではなく、「役立つもの (bestand)」として仕立てる (bestellen) という関係を構築する。

では一体こうした挑発しつつ立たせることによって成就されていくことがらは、どんな理 (Unverborgenheit) を具備しているのだろうか。それはどこまでも役立ちのために立つように、しかも次の仕立てのために、自分で用意して立っているように、仕立てられるのである。そのように仕立てられるものは、自分の独自の立つ座をもっている。私たちはそれを役立つものと呼んでいる。

人間は技術の中にあつて、単に眼前の存在物をみずからの対象として置くことはできず、常に有用性の連関の中に位置づけるように喚起されている。この喚起を「挑発 (Herausforderung)」という語で表現している。ハイデガーはこのことを説明するためにライン河の例えを用いている。ヘルダーリンの作品中でその風光を讃えられたライン河と、水力発電所のシステムに組み込まれたライン河とは、その在り様は決定的に異なる。現代の技術社会では、発電のタービンを廻す水圧を提供するものとして仕立てられたとき、ラインの流れは、もはや人間の「対象」、主観の向こうに対置するものではなく、主観の側にあらかじめ取り込まれたものとなってしまうのである。このことはただライン河という自然的存在のみにまつわる問題ではない。技術による役立て、用立ては人間自身に対しても同様に適用されることになる。

「組み立て (Gestell)」とは、このように人間が、存在者を「役立てる」、「用立てる」という仕方で見出させる構造のことを意味している。いふなれば、客観として立てられた存在者を主観がどのように役立てるか、ということではなく、主観がそもそも役立つものとして客観を定立させるといふ、より根源的な事態が問題視されているのである。

そしてハイデガーはこの事態を人間性にとっての危機として記述する。

ところが人間は今日、もはや真なる意味においては徹頭徹尾、自分自身に即ち人間の本性に出逢うことはない。人間はかくまでも決定的に立て―組の挑発の連鎖の中に立っている、彼はなんらその立て―組を呼び求めとして聞き取りもせず、また自分自身がかく呼び求められたものであることを見逃してしまうのである。セ

「組み立て」の構造は人間を音もなく取り込んでいる。そして人間自身はその構造の存在に気付くこともない。この技術の問題が危機であるのは、人間と世界との関わりを根柢から揺るがしているという事実だけでなく、そのこと自体に気付かないままに、人間がみずから自由に技術を使用していると錯覚している点にあるのである。

以上のような技術論が語られ始めて既に半世紀を経た。現代社会においてハイデガーの指摘は、古びていくどころか、より一層のリアリティをもって我々の日常の問い直しを迫っているように思われる。ハイデガー、そして大拙の生きた時代に比して、技術の力がより一層圧倒的になっていることは間違いない。しかし、それ故にこそ、技術そのものはますます存在の背後へと隠蔽されていくという逆説的な事態が続いている。我々の日常において、一体如何なることが起きているのであろうか。

ハイデガーが暴いた技術論の問題圏において、我々の生の内実の変容を明らかにした研究として、河上正秀『行為と意味 技術時代の人間像』（未知谷、一九九三年）を挙げることができる。そこでの所論は、大拙の技術論、延いては彼の自由論を闡明することに直結するものであるため、ここでその論及に耳を傾けることにしたい。

現代社会における技術の進歩は、我々の生のあらゆる現象を「擬似的」なものへと変えていく。自然を再現可能にした技術を前にして、自然そのものもはや必要とされず、疑似自然が前景へと現れてくることとなる。というのも、「自然」と「疑似自然」との間の差異を埋めるべく技術は発達してきたからである。映像技術はもはや実際の視界と比しても遜色ないきめ細やかさを、もしくは、加工食品はときに生鮮食品以上の風味を「再現」している。そのような自然そのものが精巧に再現されていくところでは、むしろ「生々」という形で、本来的な自然が観念化、神話化されていくことになる。

特に聴覚と視覚に対する技術の影響は決定的なものであった。西洋思想の伝統では、アリストテレス以来、触覚、味覚、嗅覚、聴覚、視覚という五感が人間の感覚器官に根ざした認識として定立されてきた。これらのうち、前三者は自然物との直接的関係の特徴とし、後二者が間接的関係の特徴とするという点で対比関係にある。技術時代ではこの後二者の知覚が優位性を増しに押し進められるよう促されてきた。

聴覚においては、ラジオ、レコード、電話の発明によって、空間的には遠く、時間的には過去の音声を、保存し、伝達することが可能となった。コンサート会場で演奏された音楽、もしくは講演会での演説、部屋で対面しながら交わす言葉、本来五感全体への広がりをもったこれらの経験は、記録や伝達の過程を経ることで聴覚情報に一元化される。それは人間が、本来もつはずの経験の広がりを持ち捨て、音声情報のみに関わることを意味している。遠くにあったものを近くへと引き寄せただけではなく、保存された情報は本来

一回的であった経験を反復可能なものへと変えてしまう。しかし、聞き手はこの聴覚情報を元に本来のコンサート会場や部屋の雰囲気
を想像力によって補完することで、聴覚情報から経験を構築する。言い換えれば、その補完の在り様、想像力の内容は聞き手である人
間の側に依拠するものである以上、技術の中にありながら、人間にもわずかながら積極性もしくは能動性が担保されている。

しかし、人間に残されたわずかな積極性についても、映像技術の前においては完全に押収されてしまう。すなわち、視覚に対する技
術の支配力は聴覚に対するそれと比しても圧倒的である。音声情報を前にした人間の想像力は、鮮明な映像が放映される場所におい
ては放逐されてしまわざるを得ない。

望遠鏡、顕微鏡の発明によって、人と自然との距離感が変わってしまった。対象を拡大し、縮小させることによって、人はそれまで
見えなかった世界を見えるようにした。レンズを媒介とすることで、我々は細菌の世界から銀河系の果てまでをも、みずからの視界へ
ともたらずことができる。このように、それまで肉眼によって把握されていた世界に加えて、レンズが可視化した世界、さらには映像
技術が引き寄せる視覚世界が、我々の生活深くに浸透してきた。しかし、問題はこの可視化の構造が視る者にとって自覚されていない
ということである。「眼鏡をかける人にレンズが見えない」⁸のように、映像技術を通じて知覚される視覚世界は、それが技術によって構
成されたものであることに気付かない。技術の発展はまさに、現実と寸分違わぬ世界を構成するところに向かうからである。人は無自
覚のうちに、技術を通じて与えられた知覚に拘束されており、「目線の延長線上でしかモノを対象化することができな」⁹くなってしまう
っているのである。

こうして、技術時代において人の経験は視覚を最も優位なるものとして再構築される。先に、音声技術を通じて聴覚が他の知覚を捨
象してみずからへ一元化していく様に言及したが、同質の、そしてより強烈な現象が視覚への一元化として生じているのである。映像
技術の発展は単に視覚のみの問題に止まらない。リアルな映像を前にしたとき、人は視覚に伴って触覚など他の諸知覚においてもリア
リティを増長させる。ここに至り、人間の知覚の逆転が起こる。

先に触覚、味覚、嗅覚の三者が対象と直接的に関わる知覚であり、聴覚と視覚が対象への間接的な知覚であることに触れた。前三者
の知覚が対象と直接触れるか、限りなく接近しているものであるのに対して、後二者は対象との間に一定の距離（遠さ）があることを

前提としている。しかし、技術時代における知覚の変容は、視覚への一元化としてこの距離感を逆転させる。

視覚が最良の基準になるところ、ここでは他の知覚が退去・退化する。より正しくいえば、視覚は技術化とともにそれ自体のうち
に他のもろもろの知覚を収斂し一元化する。そしてモノの認識の知覚手続きは、視覚を上位とする特有のヒエラルキーを生む。モノ
ノの実在感はず先像化された世界、像（としての）世界において初めて成立をみ、これに他の知覚が従属するという逆転の構図で
現れる。一〇

技術が遠くにあるものを近くへ引き寄せるとき、当初近くにあったものは退化し、隠蔽されていく。触覚、味覚、嗅覚、聴覚は、視覚
のもつ支配力の下に位置づけられることになる。そのとき、実体感の在処が視覚に偏在するという新たな事態が生じるのである。

以上のような知覚の変容は、人間と世界との間に「技術」の構造が不可避に介在することを明らかにしている。「技術」のみならず、
「道具」もまた、人間が世界を関わる際に介在しているものであるが、「技術」と「道具」の間には明確な差異がある。人が「道具」を
用いて世界と関わる時、「道具」はあくまでも身体の延長として、人間の側に属している。例えば、万年筆を揮って字を書くとき、意
識の対象は綴られた字に向けられており、万年筆の存在は意識化されずにいる。もし人がボールを投げるとき、彼が自身の利き腕を
「道具」として意識することはないと同様、万年筆は身体の一部として組み込まれている。人と世界との間の媒介といっても、「道具」
が「道具」として機能している限り、それは人と世界の直接の関係を妨げるものではない。

他方、「技術」においては事情が異なる。現代社会に浸透している「技術」は、人と世界との直接の関わりに割り込んでくるからであ
る。そこでは、世界全体が「技術」を通じて露わにされるようになっていく。

そして技術そのものが志向対象であること、またその分だけ世界が背後へ退いてしまうということがつねに起こってくる可能性が
ある。技術はそれ自体で人間とのリアルで直接的な関係にあるかに見えて、実はそれが世界と一体化するために人間との間接的関

係においてしか意味をもたなくなる。そのとき退行現象は人間と世界とのあいだで生じ、また近接化・近似化は人間と技術とのあいだで顕現してくることになる。一一

「技術」の構造を通じてしか人間は世界と交渉しえなくなる。技術社会が新たに生み出した人間の危機は、再び人間の自由を問い直すこととなる。

第四節 身体表現可能性

以上の河上の論は、大拙自身の抱いていた危機意識とリンクしている。大拙の『東洋と西洋』（一九四八年）は、人間の六感を主題にした六つの文章を収録している^{二二}。そのうち「妙触宣明」と題した文章中で彼は以下のように述べている。

眼は最も知性的である。従つて抽象的である。耳はこれにつぐ。耳は寧ろ情性的である。鼻と舌になると余程具体的で実感的・肉体的になる。或る意味では、鼻と舌とは身の局部的に限定せられたものと見てよい。嗅覚の世界は必ずしも接触を必要としないが、眼や耳の場合に比べると、近接の度は減少してゐる（「ママ・蓮沼二三」）。併し或る場合では殆んど接触を必要とさへするのである。舌に至りては、離れてゐてはその用をなさない、皮膚のやうに近づくことを要求する。（『全集』第二十一巻、二八一頁）

これは、先程まで問題にしてきた知覚の直接性と間接性をそのままなぞるものである。そして大拙においても、このことは単なる知覚の記述に止まらず、具体性と抽象性という自身の価値概念に配当されていく。

目や耳は、必ずしも其物に直接触れなくても、其物の存在や性格を知覚することが出来る。それで耳や目は、鼻よりも余計に知性

的・概念的・抽象的であり、随つて高級とも云ひ得る。それだけに耳と目とは却つて具体性に欠けて居て、それから出るあらゆる弱点を持つと云ふことになる。(『全集』第二十一卷、二六九頁)

手は時間的であり、目は空間的であると云へる。時間的なものは具象的であり、空間的なものは抽象的である。触れると云ふことは、その物に親しむことである、即ちその物のすべてか又はその一部かを自分のものにするものである、又それと同時に自分のものを他に伝へることである。人間は手を通して自己と他己との相即相入的關係に這入ると云つてよい。(『全集』第二十一卷、二五九頁)

視覚、そして聴覚による知覚は対象との距離を保つたままに把握するという意味で、抽象性を残している。それに対して、手で触れること、触覚による認識は対象との直接的な交流であり、それを自他の相即相入關係とまでいつている。そして差異は「道具」と「技術」の間の差異としても語られる。

昔は手工と云つても手でものを拵へた。印度のガンヂーは何でも紡績機械を使はないで、昔の我等の親達がやられた手車で織物をやるのが宜いと唱へて居る。あれも機械は機械だけれども、あれには余程人間の手が触れて居る。人間の直接のはたらきが加はつて居る。……これに反して我々の近代文明になるといふと、機械といふものが、益々複雑になり、益々緻密になり、益々自動的になつて、我等の手と離れ、我等の身体と離れて、独立の存在を持つて来る。さうしてその独立の存在が、物・力といふ形で、却つて我等に向つて圧迫を加へて来る。……それが力である、科学である、機械である、人間の手を放れて独立した魔の力である。(『全集』第十六卷、一五三―一五四頁)

マハトマ・ガンヂー(一八六九―一九四八年)の糸車は、当時イギリスの植民地であったインドが、イギリスの繊維工業からの経済的

に独立するための運動として理解されている。つまり、インドの伝統的手法を貫くことによって、イギリスに依拠しない産業の確立を企図していたのだと語られる。しかし、ここで大拙は、単に伝統的手法という以上に、独立した動力を有する機械のもつ力、圧迫感への忌避という文脈でガンジールの糸車を評価しているのである。そして、みずから力を加えるという契機が存するかどうかが、「道具」と「技術」の差異を生み出す。同様の関係が、タイプライター、ペン、毛筆という例においても見られるという。すなわち、それら三様に書かれた文字においては、心の働きの現れ方が異なるという。画一化されたフォントを打ち出すタイプライターは論外として、硬質なペンと柔軟な毛筆においても自由のはたらき方に差が生じる。この違いを突き詰めていくと、人が身体を通じてどれ程自身の力を伝達していけるのか、ということが問われていることがわかる。道具は、その種類によって多少の違いはあるものの、身体の延長として筋力の伝達を可能とする。それに対して、機械は人間の外部に動力をもつという点で、人格の表現可能性が欠如しているのである^{二四}。

ここで第二章で考察した悟りの「動性」を思い返したい。大拙と道元、彼らはそれぞれ異なる意味で悟りの「動性」を重要視していた。道元が修証を未来に向かって不断に、更新的に、繰り返ししていくことを動性としていたのに対して、大拙は体用論的な枠組みの中で、静なる「体」が、「用」として「動き出す」ということを、「動性」とみなしていた。その結果、道元が仏行としての「只管打坐」を標榜したのに対して、大拙（もしくは中国禅）は多様な表現可能性を身体に認めていた。

これらの考察を踏まえると、大拙の禅思想が「身体」を不可避な要素としてもつことが改めて喚起される。「動性」の問題も、「行為」の問題も、結局、身体なくして云為することができないテーマだからである。大拙の自由論が技術時代への危機として論じられたことは、「技術」が人格（悟りという心理態も含めた心のはたらき）の表現の場である「身体」からその表現可能性を取り上げ、逆に技術の構造の中に人格を取り込もうという疎外現象が生じているからに他ならない。

第五節 「大地性」概念の裏側

いま、大拙の自由論と技術をめぐる考察は、「身体」という主題へと至ったが、大拙が「身体」を直接禅思想の中心概念に据えたかと

いうとそうではない。彼は「身体」の意義を示すにあたって、独自の表現を用いた。それが「大地性」の概念である。第五章冒頭で行った「日本的靈性」の概念分析では割愛したが、著作『日本的靈性』では「大地性」が重要なテーマとして据えられている。大拙の自由論を明らかにするべく、以下、議論の焦点をこの概念に移すことにしたい。とはいえ、大拙の論述の曖昧さも手伝ってか、この「大地性」という概念の正体は非常に掴みにくいもので、これまで何人かの論者がこの概念の意義の解明を試みている^{一五}。本論はそれらの成果を踏まえつつ、この概念の意義を明らかにしていきたい。

鎌倉時代に至って初めて仏教が日本化したとする「日本的靈性」の宗教史は、おのずと平安期の仏教に対する批判を孕むこととなる。そして、平安時代までの古代仏教と鎌倉以後の仏教とを象徴的に表現した言葉が「天日」と「大地」であった。

奈良・平安期の仏教が「天日」として象徴されるのは、それらが未だ民衆に根付かない国家もしくは貴族の宗教であったことよって示される。一般に古代の日本仏教史は、各宗が律令制下に組み込まれることで国家の管理、保護を受けると同時に、それら八宗が国家の安泰を祈念するという、国家と仏教の相互関係を中心として発展してきた。「鎮護国家」を大義とすることで、仏教は日本の政治システムの中に定着したといつてよい。しかし、それ故に南都北嶺の仏教は、国家の中枢を担う朝廷や貴族たちの周囲に活動の中心を置いていた。官僧たちによる学問研究もまた未だ社会全体に還元されるには至らなかった。大拙はこのように仏教が学問や政治という社会の上層部でのみ受容されている様子を、「天日」と評しているのである。鎌倉期の仏教が「大地性」を担うものとして象徴化されるのも、この民衆への伝播という点に依る。農民もしくは武士といった大地と関わる人々、すなわち農業に携わる人間たちの間に、禅や浄土教が受容されたことよって、仏教の日本化が達成されたのだと大拙は主張する。

では、両者の対比にはどのような意味があるのだろうか。これまで、「大地性」の概念は「農業」を中心に解釈されてきた。農作業は人間の身体を疲弊させると同時に、人間の自己本位な慮りを退ける。人間が土を支配する自然の法則に、私心を棄てて関わることによつて、土はその報酬として自然の実りを与えてくれる。北野裕通はそのように、農作業を通じて身体と知性がそれぞれ否定と肯定を経験する在り様を「大地性」の禅的側面として描出した。そして、「泥」によつて象徴される、大地に勤しむ人間が、自身を極悪人として自覚し、絶対的存在からの救いを希求するところに、「大地性」の浄土教的側面が見られると指摘した^{一六}。

他方、堀尾孟は「大地」を「超個己」と「個己」の相即関係が成立する場所、「即」の事の現場」と解釈する。靈性的普遍と個己的個性とが、そこで一つに切り結ぶ媒介として「大地」を位置づけている。さらに「大地」を「単にいわゆる自然生命が芽吹き枯死する土壌 (soil) を意味するものではなく、自己意識的一生命体としての人間が、種々の思いを懐いてそこから生れ、思いの成就としてそこへと死に行く、そういう生死成就の絶対の地を意味している」と論じる一七。

以上のような先行研究によって、「大地性」概念の輪郭は十分に明らかになっている。本論の解釈もこの両研究と異なるものではないが、先の自由論、技術論の考察を踏まえて若干の補足を加えたい。大拙は次のように論じている。

天日は有難いに相違ない。又これなくては生命はない。生命はみな天を指して居る。が、根はどうしても大地に下さねばならぬ。大地に係はりのない生命は、本当の意味で生きて居ない。天は畏るべきだが大地は親しむべく愛すべきである。大地はいくら踏んでも叩いてもおこらぬ。生れるも大地からだ。死ねば固よりそこに帰る。天はどうしても仰がねばならぬ、自分を引取つては呉れぬ。天は遠い、地は近い。大地はどうしても、母である。愛の大地である。これほど具体的なものはない。宗教は実に此具体的なものからでないと発生しない。(『全集』第八卷、四五頁)

先の堀尾説はこの一節を踏まえて「生死成就の絶対の地」と評していたが、本論もまた「大地」を「生命」という観点から解釈したい。華嚴教学の四法界が示していたように、理は「理」として観念化された時点で、抽象化を免れない。大拙にとって「理」とは「事」において作用する具体的なものであった。「日本の靈性」もしくは「靈性的自覚」といった場合も同様で、それは何らかの実体的な概念ではない。それは常に人間の活動の根柢においてはたらくものであり、はたらきそのものを通じて自覚したとき(はたらきがはたらき自身を自覚する)、その内容が「靈性的自覚」という形で観念化される。従って、人間の活動を離れて「靈性」というものを措定することは大拙の意に反することになる。

いまここで、その人間の活動の総体を「生命」とみなすならば、「靈性」とは「生命そのもの」であり、「靈性的自覚」とは「生命が

生命自身を自覚すること」と理解できるだろう。生命活動を離れた実体として生命を設定することは、具体的生命を抽象化してしまうこととなり退けられることになる。

他方、大拙のいうように「大地」とは「生れ来て」また「死して帰る」場所である。すなわち、生命のサイクル全体を象徴しているといつてよい。そして農業とは、その生命のサイクルに「直接」「触れる」営みに他ならない。大拙にとって、「農」への関与はそれ自体として理想化されたというよりも、人間を取り巻く生命活動に「手を通して」「相即相入的關係に這入る」という観点から希求されたのである。

南都北嶺の仏教、何れも人間的眞実性を欠いて居る。直接に大地に触れて居ないからである。(『全集』第八卷、四七頁)

この一文が端的に示しているように、「直接」「大地に」「触れ」ることこそが、大拙の要請した人間性だったのである。

大拙が悟りを「動性」として記述したことは、人間の生命の活動性に根拠をもつ。そしてそれと同様に、環境世界も本来、言語によって切り取られる以前には動的に生成流転している。人間が本来の動性を有するものも、人間が世界を構成する自然の一部であるからであり、人間と世界は生命の活動という点において同根である。「大地」に触れるということは、みずから主体的に自然の生命活動へと再帰していくことである。それは主体的であるが、北野のいうように「人間本位な知性」を否定していくという点で、「無我」と表現される。そのように考えるならば、「無分別の分別」とは、実践的には、人間が自己を取り巻く世界の生命活動と帰一していきながら、その生命に即して主体的に活動していく様態を意味しているといえるだろう。また、その活動性によって瞬間瞬間に新たな姿を見せる世界を、「そのまま」捉えて、表現していくところに、大拙のいう「自由」があったのである。

「大地性」が生命のサイクルへの直接の接触を意味するとき、「技術」がもたらす危機もより鮮明にその姿を現す。「技術」とは、人間が世界を知覚する際に、両者の間に立ちはだかる媒介であり、このことが世界と直接的に触れあうことを求める大拙の「自由論」と対立することは明白である。ハイデガーのいう *Gestell* (組み立て) は、自然の存在者を「役立てる」という観点の元に現出させる構

造であったが、それは世界を「そのまま」に知覚していこうとする大拙の立場とは正反対にあるのである。実際、大拙は「日本的靈性」とは異なる文脈において、「大地」と「機械」を対比させる発言を残しており、上述の考察の妥当性を証拠づけている。

困難の最も基本的なものは、近代生活がいやが上にも大地を離れんとする傾向を示すところに在るのである。即ち機械文化が近代人に加へて来る枷鎖の益々緊しくなるを、如何にして除去すべきかと云ふ問題、これが吾等の当面する大問題なのである。

併し吾等はどうしても大地を離れるわけに行かぬのである。大空を翔ける飛行機も基地がなければ飛べぬ、又降りれば必ず大地に降りる。虚空を通ずると云ふ無線電信も大地がなくては何の働きもなさぬ。吾等が機械文化によりて得るところの恩沢———實際上の恩沢———は、実に云ひ知れぬものがある。併し吾等は亦これがためにいつも浮き足がちにさせられて居るのである、即ち機械に使役せられてその一部分となつて居るのである。(『全集』第二十一卷、三二〇頁)

農業の工業化は中止せられぬ、手工の機械化も抑止するわけに行かぬとなると、これからの人間生活は益々大地を遠ざかるより外なくなる。併し吾等はどうしても大地を離れてはならぬと云ふと、どうしたらよいか。

大地を離れられぬと云ふのは、この所謂る肉体なるものを否定出来ぬと云ふことである。(『全集』第二十一卷、三二一頁)

以上の考察から、「大地性」という概念が、単に農業を通じた人間の宗教的徳育や、靈性的自覚の場であるという以上に、世界に対して「身体によつて」「直接的に」関わりとうとする人間本来の知覚の在り様を復権させようとした概念であったことが明らかにされるのである。大拙の「日本的靈性」とは、日本が軍国主義のイデオロギーの下で戦争に突き進んでいく時代に、あるべき宗教の姿を自国の仏教史の中に見出そうという理念的構想であった。「大地性」という概念は表向き、鎌倉時代に農民たちに仏教が受容されたという民主的側面を掲げたものとして受け取られているが、その裏では、技術時代において疎外されていく人間性の危機に対するアンチテーゼが込められた理念だったのである一八。

結

技術の時代、直接的・身体的大地性、紆余曲折を経た考察を、もう一度大拙の自由論へと返したい。フロムは「自由」を積極的自由と積極的自由に分類した。厳密に言えば、「くからの自由」と「くへの自由」という二分法では大拙の自由論を正確に捉えることはできないが、積極と消極という観点からもう一度大拙の自由論を捉えてみたい。

先に引用したように、大拙にとつて、「自由」とは「解脱」の積極面、もしくは「解脱」は「自由」の消極面であった。従って、大拙思想において消極的自由と積極的自由は同じ内容を示していることになる。言い換えれば、前者は後者に還元される。この点は、他の自由論者と対比することが可能である。例えば、フロム自身の提示した自由論は、I・バーリン（一九〇九〜一九七七年）によって、「消極的自由に対する願望は必ずしも積極的自由に対する願望ではなく、むしろ積極的自由は、消極的自由の結果として論理的に生ずる自然の理法であるところか、その実現のためには非常に特別な諸条件を必要とする理念である」と理解されている^{一九}。「消極的自由」と「積極的自由」の間にあるこの空白は、大拙思想を考えるとき実は特殊な意味を持つ。

大拙の自由論における「消極的自由」を「くからの自由」として理解する場合、それは何からの自由なのであるか。もしくは、何からの解脱なのであるか。第八章までの考察に則るならば、それは「分別への囚われ」であろう。大拙が「分別」に向ける執拗ともいえる攻撃は、人間を言語のもつ束縛から解放しようという意図の下に為されたのである。そして分別への囚われからの解放が、「無分別」の自覚と表裏一体であるように、大拙の自由論は人間をただちに禅思想の領域へと招き入れる。それは、倫理の領域を一跨ぎに横超して、宗教の領域へ直入していく経験を意味している。大拙は終始、「倫理を超越した宗教」の像を描き出していたのである。

しかし、本章で考察した「技術」をこの議論の中に挿入すると、彼の思想の異なる側面が浮き彫りになる。すなわち、大拙の自由論を「技術からの自由」として解するとき、彼の自由論は、消極的自由と積極的自由の間の空白に止まることになる。何故なら、「技術」からの解放はそのまま、積極的自由、すなわち「靈性」もしくは本来的活動性に目覚めることを意味している訳ではないからである。

「技術」からの自由は、靈性的自覚への必要条件ではあるが、十分条件ではないのである。この消極的自由と積極的自由の間に横たわる距離感こそが、倫理思想の要請される領域に他ならない。そして、大拙は乖離した二つの自由の間を、大地との直接的交流、具体的には「農業」によって橋渡ししようとした。「大地は人間に取りて大教育者である、大訓練師である」(『全集』第八卷、四六頁)という彼の語り口には、宗教性に直入する前の人間の苦闘の様子が現れているように見える。

大拙の自由論において、積極的自由と消極的自由が本来表裏一体のものであったことは、これまでの考察のあらゆる文脈から説明することが出来る。彼の禅思想を、時代を超えた普遍的な宗教思想として理解する限り、この構造は揺るがない。しかし、大拙の思想を超歴史的な文脈から、近代という特殊な歴史的な局面へと引き下ろしてきたとき、技術時代と対決するための倫理思想が大拙思想の中に要請される。「非宗教—宗教」という二項の間に「非宗教—倫理—宗教」という一項が追加されることになったのである。

第八章において、宗教の社会性が「方便」という原理のもとに必要とされたことをここでもう一度取り上げたい。「方便」とは、「大智即大悲、大悲即大智」という宗教経験を通過した後に、その経験を社会へと伝達していくための手段であり、いふなれば宗教以後の倫理であった。他方、ここで考察したことは、「技術」の構造化に対する人間の抵抗であり、宗教以前の倫理である。大拙の禅思想はどのように、禅経験、もしくは宗教経験を基軸とした実践時間の前後いずれにおいても、独自の倫理思想を要請する体系だったのである。

しかし、あえてここで大拙の宗教思想の中心を問うならば、大拙の説いた思想はやはり「宗教以後の倫理」に重心を置くものであった。彼は「宗教以前の倫理」をそこまで前面に押し出してはこない。しかし、それにもかかわらず本章が技術論との関わりの中でその「宗教以前の倫理」を明らかにしたのは、我々の生きる現代社会が、大拙の時代に比しても一層技術の持つ支配力が増してきているからである。

例えば、大拙の時代において為された「筆・万年筆・タイプライター」という技術発展の足跡は、我々の時代においてはさらなる展開を見せている。この三者には人格表現の度合いにおいて段階的な関係にあることは既に触れた通りである。では、タイプライターにおいて既に人格の表現がほぼゼロに近づいていたにもかかわらず、それ以上の展開が可能となるのはどのようにしてであろうか。大拙の没後半世紀を迎えようとしている今日では、文書作成は専らパーソナル・コンピュータの利用によって為されているといつてよい。

ワープロソフト及びカナ漢字変換ソフトの進化によって、文法上の誤表記を見つけることができるだけでなく、我々はもはや自分の知らない文字すらもソフトの助けによって紙面に表現することが可能となった。そこには、単に手を用いて文字を表現していく人間の能动性がゼロになったという事態を通り過ぎ、機械に対して受動的になりつつある人間像の一端が現れてすらいる。

現代社会は技術の進歩から様々な恩恵を受けている。今日手放しに技術そのものを批判することは無意味である。しかし、技術の恩恵の裏に潜む問題に目を向けることのない無批判な讚美もまた同様に無意味であろう。大拙の自由論は、人間が技術とどのような距離を持つべきかということを考える際の、一つの基準を提示しているように見える。彼は技術を技術として批判したのではなく、その技術が人間の自由を疎外するが故に批判したのであった。そうであるならば、人間が自己の自由を直接に把握することが可能であるならば、技術もまた創造的な人間の行為の中で適切に運用されることが可能となる。技術に対する無条件の讚美も批判もそこでは斥けられ、それを用いる人間の態度こそが問われることとなるのである。

技術論を提示したハイデガー本人は、技術のもつ支配的な力から我々人間が解放される可能性についても論じている。

ところが、技術の本性を沈思するとき、そこに私たちは立て—組を発露の命運として経験する。かくして私たちは、すでに命運の開闢の地に逗留するのであって、もはやここでは技術を盲目に追い廻したり、あるいは、同じことだが、徒らに技術に反抗しても恰もそれが悪魔の仕業であるかに断罪したりするような、鈍重な抑圧のなかに監禁されることはない。逆に、技術の本性に適って自らをうち開くとき、私たちははからずも自由に解き放つ呼び求めに出会っていることに気付くであろう。二〇

盲目的に技術を追い求める、もしくは技術に対抗するのではなく、「技術の本性を沈思する」こと、これこそがハイデガーの示した技術からの解放可能性であった。

大拙の「大地性」概念は宗教的実践における身体的側面を重要視したが、このことは技術以前の世界の様子を体験的に知ることによって、技術の本性を明らかにするという関係として理解することも可能ではないだろうか。大拙の行為論は「無功德の功德」として示

された。道徳という合目的的活動を無目的の根柢から基礎づけるといふ宗教論は、道徳の合目的性を「活かす」といふ性格を示している。ハイデガーのいう *Gestell* が、有用性という観点から事物を現す構造であるとすれば、大拙の行為論の合目的的活動の中に「技術」を含めることもできるように思われる。すなわち、技術以前の知（無分別知）に立ち返ることによって、技術という有用性の連関に支配されることなく、それを自由に活かすという関係も示唆されてくるのである。

技術と自由の問題は、宗教以前の倫理としてその問題を提起されたが、大拙思想におけるその解決可能性はやはり「宗教以後の倫理」に投げかけられているといえるだろう。

- 一 伊藤益『親鸞』集英社、二〇〇一年、二五頁。
- 二 田島照久編訳『エックハルト説教集』岩波書店、一九九〇年、三五頁。
- 三 エーリッヒ・フロム著・加藤正明・佐藤隆夫訳『正気の社会』社会思想社、一九五八年、一二五～一二六頁。
- 四 *Gestell* には様々な訳語が用いられている。「全一仕組み」、「集一立」、「総かり立て体制」、「立て一組」、「組一立」、「仕一組み」などである。これについては、瀧将之「ゲ・シュテル (*Ge-Stell*) の訳語について」(加藤尚武編『ハイデガーの技術論』理想社、二〇〇三年)において次のように示されている。「つまり、*Ge-stell* の *stell* の方は、「立てる」*Stellen*、「用立てる」*Bestellen* と *stehen* から捉えられているのであり、そのような *Stellen* を集める *Ge* が *Ge-stell* だと *stehen* となる」。そしてこの語には別の側面もある。「*stehen* の *Ge-stell* と *stehen* から捉えられているのであり、当時の人々を戦闘要員として用立て、召集した時代の政治的な意味をも汲み取ることができないのではないだろうか、と考えられるのである」(加藤尚武編『ハイデガーの技術論』、一四五～一四六頁)。本論では、後述する河上の論述に従い、「組み立て」の語を用いた。
- 五 「もし技術を使い方次第の何か中立的なものだと観ずるなら、その時こそ却って私たちは最も忌まわしく技術に身を売り渡されているのである」(小島威夫・アルムブルスター共訳『ハイデッカー選集』第十八巻、理想社、一九六五年、一八頁)。
- 六 『ハイデッカー選集』第十八巻、三三～三四頁。
- 七 『ハイデッカー選集』第十八巻、四九頁。
- 八 河上正秀『行為と意味 技術時代の人間像』未知谷、一九九三年、四六頁。
- 九 河上正秀『行為と意味』、四六～四七頁。
- 一〇 河上正秀『行為と意味』、五三頁。
- 一一 河上正秀『行為と意味』、六一頁。
- 一二 いずれも雑誌『談論』に掲載された文章で、それぞれ「人間の目」、「人間の耳」、「鼻孔在别人手裏」、「広長舌」、「妙触宣明」、「意識」と題されている。
- 一三 全体の文意から判断すると、ここは「舌や身の場合に比べると、近接の度は減少してある」が正しいと思われる。

一四 W・ベンヤミンが『複製技術時代における芸術』（一九三九年）で提唱した「アウラ」の概念は、芸術作品がもつ「いま」「ここ」の一回性という性格が、複製技術の発達によって消滅していくことを指摘した。二〇世紀初頭の映画の出現は、俳優が観客の前で見せるべき演技を、機械の前で披露するものへと変容させた。劇場での一回限りの演技は、フィルムの上で貼りという作業の中で、「アウラ」を剥奪されていく。ベンヤミンは複製技術として映画に注視していたが、大拙もまた映画文化に対する批判的態度を示していた。「器械化した人間の浅間しさを見よ、ここに現代人の悩みがある。どうして此浅間しさから脱離できるか。問題は此に在る。浅間しさの種種相を見せてほしいと云ふなら、まづ活動写真の流行を見よ。平面だけしかない極めて薄べらな映画に何等の芸術味があるかないかはわしの関心せぬ所であるが、此平面的なるが故に、所謂「活動」を主とするものが映画の主題となる。……而してこれが実に器械圧迫に堪へかねた人々の心に最も好適な安慰法となる。器械化した人間は創造本能を滅却せられたので、その腹癒せに何かやたらに安価な表現的な刺戟を求めまはる。映画大流行の裡面にはかくの如き人生の大悲劇が読まれるのである」（『全集』第十九卷、四一八頁）。ここにも、「技術」がみずからの構造の裡に人間を取り込むことで、人間の「自由」な活動性を阻んでいくことが読み取れる。

一五 「大地性」を取り上げた研究として、北野裕通「大地と日本の靈性的自覚」（『宗教研究』第六五（一）号、日本宗教学会、一九九一年）、堀尾孟「鈴木大拙の歴史的視座——『日本の靈性』の場合」（『哲学論集』第四十二号、大谷大学哲学会、一九九五年）が挙げられる。

一六 北野裕通「大地と日本の靈性的自覚」、五三〜五七頁。

一七 堀尾孟「鈴木大拙の歴史的視座——『日本の靈性』の場合」、七頁。

一八 ただし、急激な近代化、工業化に対するアンチテーゼとして「農業」を掲げる態度は、大拙特有のものではない。近代日本の工業化の波は、当時の知識人たちを農業の神聖視へと駆り立てた。例えば白樺派の文学者たちはロシア革命の影響を受けて、農村を理想郷とする独自の活動を展開した。武者小路実篤（一八八五〜一九七六年）は文学青年や農村の青年たちを集めて、宮崎県に「新しい村」を建設した。武者小路のその活動を批判した有島武郎（一八七八〜一九二三年）も、北海道狩太の地で小作人たちの共生農園を経営した。彼らはマルクス主義思想、ユートピア思想への憧憬の中で「農業」へ向かったといえる。（今井清一『日本の歴史—三三 大正デモクラシー—中央公論社、一九七四年、参照）。また、大正から昭和にかけての農本主義思潮も当時見逃せない力を有していた。権藤成卿（一八六八〜一九三七年）や橘孝三郎（一八九三〜一九七四年）といった農本主義者たちは、それぞれ「農村」を基盤とする社会の建設を謳い、日本の国家主義化を促していった。マルクス主義と国家主義、両方の文脈において「農」が理念化されているのは、日本の産業社会の機械化が如何に圧倒的な力をもっていたかを物語っている。大拙が「大地性」を提唱するに至ったことも、これらの先例と同様、「工業化へのアンチテーゼ」としての「農業」という、近代に対する典型的な危機感の表れである。しかし、ここで挙げた例がいずれも「社会」、もしくは「共同体」を単位として「農」への回帰を掲げたのに対し、大拙が個の宗教性の文脈で「農」に至ったことは、注意深く区別しておかねばならないだろう。

一九 野村博「エーリッヒ・フロムと自由の問題」（『仏教大学研究紀要』第六十五号、仏教大学学会、一九八一年）、一七七頁。
二〇 『ハイデッガー選集』第十八卷、四六頁。

結章 思想家としての鈴木大拙

序

一九四四年以来、鈴木大拙は「日本の靈性」の構想によって、極東アジア一国の宗教史上に、世界宗教にも劣らぬ深淵な宗教思想が存在することを声高に宣言した。来るべき、そして実際に来った国家存亡の危機に対して、彼はこの構想を通じて国家再建の指導的理念を提示したのである。この「日本」的靈性の宣言は、同時に「東洋」的靈性の開示でもあった。彼は戦後、「東洋と西洋」という枠組みの下に、みずからの禅思想を位置づけていった。米英を中心とする西洋と、日本を中心とする東洋という二項対立は、分別と無分別の対比、論理と非論理の対比として示される。西洋世界に対しては「無分別の分別」を、そして東洋の伝統的世界に対しては「無分別の分別」を、それぞれ強調点を変えて主張したのであった。

このような無分別と分別に象徴される「東洋と西洋」という図式は、多様な価値、多彩な文化が併存している現代社会において、いかなる意味を持つだろうか。実際、大拙の禅思想のもつイデオロギー性については、既にベルナル・フォールによって「禅オリエンタリズム」として厳しい批判にさらされている。確かに彼の提示した禅、そしてZENについての枠組みは、日本のみならず当時の西洋世界に多大な影響力をもって受容された。彼の語り方に、極度の単純化と排外主義的な東洋讚美があったことは否めない。しかし、イデオロギー批判の妥当性を認める一方で、同時にイデオロギーの根柢にある思想構造に着目しない限り、その批判もまた批判を前提とした批判に終始する恐れがある。

彼が提示した東洋と西洋という枠組みは、一つに「事事無礙法界」の有無という点に還元される。

仏教の言葉で事と理といふのがある。事とは個々の現象、理は抽象的原理である。仏教、ことに華嚴に、四法界（事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界）といふのがあるが、西洋では上の三つをいって、最後の事事無礙法界についてはまだ何も

いはれてゐない。この事事無礙法界が東洋特有の考へ方なのである。

……云ひ換へると、AがBになりCになり、またその他のものになる。論理的にみるとはなはだ非論理的だが、さういふことのできる世界を東洋人は持つてゐる。これが東洋文化の根柢、また生活の基礎となつてゐる。もう一度云ひ換へると、AがAであつて、BがBであつて、しかもAがBになり、BがAになる、といふことは論理だけではできない働きである。その働きの出るところをつかまへないと、本当の東洋精神になることができない。これをつかむことによつて、われわれ東洋人の物の見方が理解できる。

(『全集』第二十卷、六七〜六八頁)

彼の言説のイデオロギー性が明らかになつた以上、そのイデオロギーの根源である思想の中心、すなわち「事事無礙法界」や「即非の論理」の内実こそが、次に問われねばならないのである。そして、それは西洋に対する「禅オリエンタリズム」のみの問題ではない。大拙の語つたあらゆる言説が、思想研究の観点から再考されるべき余地を残しているのである。

もちろん、各領域において既に先学の検討が残されている。例えば、大拙と親鸞の關係は真宗教学の中で、臨濟禪と曹洞禪の關係は、主に曹洞宗教学、道元研究において、もしくは「即非の論理」に関しては西田幾多郎の影響下にある宗教哲学の文脈で、それぞれ論じられてきた。そのような哲学や思想史学、宗教学の領域で個別に問題とされていた大拙の思想について、その全体像を提示しようという試みはこれまで為されて来なかつたといつてよい。

本論が三部九章を通じて試みたことは、これまでの諸研究が各領域、各テーマで個別に扱つていた問題を、一つの全体的観点からまとめ上げることであつた。本論は限られた視点ではあるが、不可欠なテーマを選び出し、そこから彼の思想の横への拡がり、そして縦への展開、そして我々の実践に関わる立体性、この三つの位相から大拙思想の骨組みを掘り出してきた。後述するようにこの骨組みの細部については、未だ考察されるべき問題が山積しているが、骨格全体の成り立ちを示すという本論の目的は一応達せられたことと思ふ。本論の総括として、本章ではもう一度それらの成果を確認しておきたい。

第一節 本論のまとめ

まず、第一部では大拙が宗教全体をどのような枠組みから理解していたのか、そのことを知るために、彼の禅論そのものではなく、禅以外の宗教をどのように論じているのかという問題に焦点を合わせた。そこで、大拙にとって最も近い他宗教としての浄土教を第一章にて、自身にとって最も内在的な批判者であった道元禅を第二章にて、そして自身の宗教観を諸宗教全体へと一気に敷衍させる媒介となった神秘主義の問題を第三章にてそれぞれ論じた。

第一章では、親鸞と妙好人に着目することで大拙の浄土教解釈が真宗教学とどのような関係にあるのかを考察した。彼は親鸞思想よりも浅原才市の「機法一体」を高く評価していた。それは禅思想の論理たる「即非の論理」と高い親和性をもっていたからでもあるが、大拙は無条件に禅の立場から真宗を理解しようとしていたのではなかった。すなわち、大拙は真宗教学とは微妙に異なる「機法一体」を説く『安心決定鈔』を、真宗の文献であるとみなしており、それによって真宗理解の根本的な部分で宗門の教学と齟齬をきたしたことを考察した。しかし、それは単なる大拙の誤解であった以上に、彼の「即非の論理」の枠組みを適用させるための思想的基盤を提供するものであり、この『安心決定鈔』を積極的に評価したところに、大拙の浄土教理解の特質があったのである。

第二章では、大拙と道元の問題を扱った。特に諸宗教の一致を論じる大拙が、道元の「禅宗」批判をどう撰取していくのかを考察した。本章では道元の「禅宗」批判を、悟りについて、修行の方法について、そして悟りと修行の関係について、という三つの視点に絞って、これらの批判に対する大拙の応答を検討した。大拙はあくまでも道元が批判した見性の立場に立ちつつも、道元の批判をみずから禅思想の中に組み込んでいた。それは仏道の多様性を主張することで、道元という唯一の仏道を撰取したという関係といえる。しかし、両者はあくまでも強調する方向性が異なる。両者がそれぞれ同じ「動性」を実践の根幹に据えながらも、道元禅が未来への不断の継続を実践の動性としたのに対して、大拙は一つ一つの行為が、本来的寂靜から身体的動作へと展開するところに悟りの動性を見出し、これを、修行者のためまぬ努力を想定する出家者道元と、悟りをすべての人間に開放しようとした在家居士大拙の間の最も根本的な対比として理解することができた。

第三章では、神秘主義の問題へいくつかの方面からアプローチした。彼自身縁が深かったスウェーデンボルグについては受容しきれなかったものの、大拙は『禅の立場から』において、洋の東西を越えた様々な宗教伝統を類型化していた。しかし、大拙は禅を神秘主義として論じることには終始迷いがあったようで、このことは後に神秘主義批判となって現れてくる。大拙は華嚴教学の四法界の枠組みを用いて、神秘主義を不十分なものとして批判するに至るが、その中でもエックハルトのみは晩年まで高く評価されていた。大拙はエックハルトのドイツ語説教の中にみずからの思想との親近性を見出すことで、彼を高く評価していたのである。しかし、以上のような神秘主義をめぐる議論から見出せることは、大拙が「神秘主義」というカテゴリーを斥けつつも、「宗教体験」の概念をみずからの思想の基盤として援用しているという事実である。明晰に論理化することができないにもかかわらず、そのような体験が実際に存在するという事実を、大拙は宗教理解の上で多用していたのである。

以上のような第一部の考察を通じて明らかになったことは、大拙の諸々の宗教を理解する際の枠組みとして、「即非の論理」や中国思想における「体用論」という範疇、そして宗教学における「神秘主義」や「体験」といった思考様式が存在したという事実である。

第二部はこれら大拙思想における中心的な論理、範疇、概念が、どのような経緯をもって受容、形成されていったのかを問うた。それを明らかにするため、第二部ではまず大拙思想全体の大きな流れを示し、そしてそれぞれの時期において彼が時代状況や自身の思想内部の要請に対して、どのように応答していったのかを見ることで、彼の思想形成のプロセスに迫った。

第四章は、大きな流れとして大拙思想の三期区分の試みを仮説として提示した。彼の言説は最初から晩年に至るまで「神秘主義」という立場との連関のうちにあったのだが、彼の発言を時代毎に列挙してみると、その評価をめぐって二度の転換期を見出すことができた。一度目は渡米後の二〇世紀初頭、二度目は一九三〇年代末である。本章では特に最初の転換期の意味を、ジェームズ思想の受容として位置付け、その影響下にあった約三〇年間を中期思想とし、それと前後する時期をそれぞれ前期、後期として区分した。前期思想は、大拙が明治国家の直面していた宗教上の課題を、合理的理性を頼りに論じていくという特質をもっており、そのような状況でジェームズ思想を受容していくことは、大拙思想にとって新たな展開だったのである。

第五章では体用論を主題として扱った。「日本の靈性」によって示されるように、体用論は大拙にとって中心的範疇であった。そして

本章ではそのような体用論を大拙がどのように使用しているかを追うことで、一九三〇年代に初期禅宗文献の影響によってその独自の使用を始めたことをつきとめた。大拙はこの時期、敦煌から出土した初期禅宗文献の校訂に携わることを通じて、禅の思想的側面を新たに発見していく最中であり、この新たな展開が前章で示した第二の転換期と重なるものであることを示した。すなわち、大拙はジェームズ宗教学の影響下で神秘主義を積極的に援用していたのであるが、この時期からは南宗禅の「定慧不二」の立場を基盤として、みずからの禅思想を構築していったのである。

そして、第六章では「即非の論理」についてその成立と諸側面を追った。大拙は早くから、『金剛般若経』の「A即非A、是名A」という定式に着目していたが、それをあくまでも経典の論理であるとし、禅そのものの立場とは異なるという態度を採っていた。しかし、後期思想においてはそれをみずからの禅思想の根幹を為す「即非の論理」として改めて評価するようになった。しかし、その「即非の論理」にもいくつかの解釈が派生してくることとなる。当初は「無分別」と「分別」の間の相即矛盾関係として示された「即非の論理」は大拙自身の「事事無礙法界」の強調に伴い、晩年になると個物と個物の相即矛盾関係として改めて提示されるに至る。また、他方では、絶対に矛盾するものの自己同一として説明されるようになる。「即非の論理」はこのようにいくつかの側面を内包することによって、様々な宗教の解釈へと応用可能なものだったのである。

第三部は以上の考察を踏まえた上で、鈴木大拙の言説群を倫理思想の観点から捉え直そうという試みである。鈴木大拙は倫理学者ではなかったが、その言説は我々の生における実践性を多分に含むものであった。その実践性の構造の内実を探ることは、彼の思想を単なる宗教思想としてのみならず、倫理思想として解明する意義をもつ。そこで本論は、「行為」、「他者」、「自由」という観点から、大拙の倫理思想を切り出していった。

「行為」の問題は、大拙思想において悟りと不可分な関係にある。その悟りを中心とする価値構造の解明を試みるのが第七章の課題であった。まず、大拙の人間観を浄土教の凡夫理解を手がかりに考究することで、大拙が何を「悪」とみなしていたのかを確認した。彼にとって「悪」とは分別への囚われとして提示され、「ことば」のもつ権能を無条件に信頼する人間が悪人とされる。そしてその対極として、悟りを「善」とするところに、大拙思想の価値の二極が示されるのだが、その価値体系は分別によって行為を規制しようとする

る道徳的なものというよりも、むしろそのような分別をも超越する宗教的価値体系であった。しかし、その宗教的価値体系も、単に現世を超越した観点からのみ基礎づけられるのではなく、人間の生の充溢という観点に根拠を持つことが明らかにされた。

第八章では、「大悲」の概念を分析することで、大拙思想における他者の位置づけを考察した。大拙の「大悲」論の根本は「大智即大悲、大悲即大智」として示される。「大智」と「大悲」の相即を意味するこの言明は、そのまま理解するならば、みずからの悟りがそのまま他者への慈悲となる、ということになる。本論では、それを悟りの表現と他者への薫化という観点から解釈した。特定の対象への慈悲ではなく、覚者が自身の悟りを表現することは無限なる悟りの世界を具体的な身体を通じて具現化させることであり、未だ悟らざるものにとつて、それは自身の悟りへの道しるべとなるのである。このように、禅の社会性とは一に、悟りを他者に向けて表現することであった。しかし、大拙は「大悲」にとどまらず「方便」という別の原理を示すことで、社会へのより積極的な適応を基礎づけようとしていた。ここに宗教に基礎づけられた倫理の一側面が浮かび上がるのである。

しかし、以上のような実践性は、仏教思想の伝統の内部からも説明可能である。近代という時代状況を特別に意識したとき、大拙の倫理思想はそのような仏教の内在的視点を越え、その独自の姿を露呈することになる。大拙のいう自由とは、英語の *liberty* や *freedom* ではなく、その翻訳語として用いられた漢語としての「自由」である。それは「自ら主となる」といったもので、自己本来の活動性に根ざして行なうことを意味していた。しかし、近代における科学技術の発達に伴い、大拙の自由論は別の側面を有するようになる。ハイデガーによれば、技術とは人間と世界との直接的な関係を、技術の構造の中に取り込んでいく力をもっていた。すなわち、人間と世界の直接的関係に割り込む媒体となることを指摘したのである。ハイデガー程の明確な形ではないものの、大拙も技術のもつこの危険性について認識していた。彼が創出した「大地性」の概念は、人間が「直接」に世界と「触れ」合うことの重要性を説くためのものであり、大拙の自由論を技術論の文脈で考えるとき、宗教経験へと一挙に超え出る前の倫理の領域が問われるべきことが明らかになるのである。

以上の本論の考察の主題はそれぞれの章によって個別に設定した。そのため、本論が全体を通じて一貫したテーマを有するとすれば、それは各章の考察が全体として密接な連関を有し、全体が一つの体系として構築されるか否かという点にあった。第一部の考察は、大

拙が（臨濟）禅とその外部との結びつきを捉える際の思考の枠組みの抽出、そして第二部はその思考の枠組みが形成されるに至った歴史の経緯、さらに第三部はそれらの中心思想の実践的側面を明らかにした。いずれの章においても、他の章と無縁に語られるものできなかったことは、既に見てきた通りである。体系的解釈の試みは最低限果たされたように思う。

第二節 今後の課題

以上のように本論は鈴木大拙の思想の諸側面を体系的に論じることが試みてきた。しかし、当然のことながらこの限られた紙幅で彼の思想の全貌を明らかにすることは不可能であり、考察の未だ不十分であった点が多数残された。ここでは、本研究の今後の課題を明らかにしておきたい。

本論第一部では大拙思想そのものの解明を、いくつかの宗教思想との関わりから論じた。しかし、その構想を採ることで取りこぼした問題領域が存在する。大拙と心理学、精神分析学との関わりはその一つである。大拙は生涯を通じて幾人かの精神分析家との交流を持っていく。C・G・ユングとE・フロム、そしてK・ホーナイ（一八八五～一九五二年）である。

ホーナイと大拙は、ニューヨークのホーナイ邸において、食事をともにしながらの対談を重ねていたようだが、大拙は次第にホーナイを取り巻く精神分析家の会合やセミナーにも顔を出すようになっていった。一九五二年七月には大拙がホーナイを日本に招き、日本の禅仏教を直接紹介するということもあった。ところが、日本での経験が著作に残される間もなく、ホーナイは同年一二月に没してしまふ。両者の交流が思想的影響にまで至ることはなかった。

その点、大拙との交流を一つの成果にまでもたらしめたのは、第九章で言及したフロムである。本論では技術論の文脈で彼に触れたが、実際の二人の関わりは「禅と精神分析」を主題として深められた。一九五四年一月に、ニューヨーク滞在中の大拙をフロムは初めて訪問している。それと関連してか、翌月に大拙は分析心理学クラブで「禅と精神分析」について講演をしている。また一九五六年八月には、メキシコのフロム宅に数日滞在するなど、両者の交流は続き、翌年にはフロムが主催した精神分析学会において大拙が数度の講

演を残している。この大拙の講演に、フロムの論文を併せたものが、*Zen Buddhism & Psychoanalysis*, 1960として上梓され、日本においても同年中に『禅と精神分析』という邦訳で公刊された。

上述の二人は新フロイト派の精神分析家であったが、フロイトと袂を分かったユングもまた大拙との関わりをもっていた。彼はそもそも禅や仏教にとどまらず東洋文化全体に対して強い関心をもっていたが、彼は仏教の瞑想に注目し、自身の無意識の論との関連を主張した。彼らの直接的な接触は一九三九年のこと、ユングが大拙の英著 *An Introduction to Zen Buddhism*, 1934の独訳（同年）に際して序文を寄せている。この企画自体は出版社の意向により実現したというが、大拙はこの序文を『禅への道』（一九四一年）において、そのまま紹介している。二人の関わりはその後しばらく絶えるが、一九五三年、大拙はユング研究所を訪れユングと話を交わしている。さらに、一九五三年、五四年とつづけて、彼はユングが中心となって主催していた当時のエラノス会議に参加している。東西の宗教思想の対話の場である会議において、大拙は禅について講演している。

大拙とこの三人の精神分析家と関わりは、大拙の生涯全体から見ればその一断面に過ぎない。しかし、仏教と心理学もしくは精神分析との間の交流史という点から見ると、両者の関係は独自の意味をもっている。大拙は、ユングの集会的無意識と唯識の阿梨耶識とをダイナミックに結びつけており（『全集』第十一巻、一三二頁）、その構想は後の仏教と精神分析の交流の嚆矢として、改めて見直す価値がある。大拙はみずから「無意識」について言及しているが、心理学的な無意識とは区別して、それを「形而上学的無意識」と呼んでいた。彼の思想における心理学の位置を確認するという作業は、大拙思想の体系性を確保するだけでなく、より広い領域においてなお考究を要する課題であるといえる。

そして次に大拙の思想形成史を追った第二部においても、さらなるアプローチは可能となる。それは大拙と禅籍との関わりである。本論では思想的研究を第一に試みたため、大拙のことをばを第一次の資料とし、その背後にある禅籍との関係については追及しなかった。それは、禅籍の中心を占める禅問答が思想解釈をどこまでも拒否していくという性格をもつことに起因する。しかし、大拙の思想形成を追うとき、彼と彼が引用した禅問答との関係を考察することで、本論が描いた思想形成史を別の角度から傍証していく可能性が残されている。

本論においても既に触れたように、大拙の禅学史、もしくは禅宗史の研究は、彼の生涯を通じて深まっていったものである。前期思想において、大拙が引用した禅籍の多くは日本の宗門内で伝えられてきたものが中心であった。そしてこの傾向は中期思想に至ってもある程度継続する。しかし、『禅の研究（大正五年版）』（一九一六年）になると、大拙は体系的でない後に述懐することになるものの、『景德伝燈録』を始めとする燈史類を手がかりとして、中国禅の歴史研究にも従事していく。しかし、その立場も未だ宗門に伝承されている歴史の確認作業であって、近代的な学問としての歴史記述には至っていない。特に五祖弘忍下で北宗と南宗とに分かれた禅宗のうち、日本では鎌倉期以降南宗のみが伝えられてきたため、南宗中心の歴史観が長らく受け継がれてきた。しかし、敦煌から発見された文書群の中に北宗禅の燈史が含まれていたことよって、南宗禅の燈史を相対化するだけでなく、当時の歴史を窺い知ることができる、より古い資料が学界に提供された。大拙の思想的立脚点がここで大きく変化したことは本論で述べた通りであるが、それ以上に大拙がどのような禅籍と関わっていたのかという問題は、禅研究史上の問題にとどまらず、大拙の内的展開をより詳細に描き出すための手がかりとなる。「思想的研究」を第一の主題とする以上、この「禅」という視点とは一度距離をとる必要があるが、広く鈴木大拙の伝記的部分に光りを当てようとするとき、大拙が歴史的にどのように禅籍と関わってきたのかということは大きな問題となってくる。大拙と禅のより詳細な関係を追うことが本論に残された第二の課題である。

第三に、英語資料からのアプローチである。本論は日本語資料を中心に大拙の思想を捉えて来た。それは第一に、本論が、仏教の紹介者たろうとする大拙の言葉よりも、その独自の思想家としての言葉に着目しようとしたためであった。事実、「日本の靈性」や「即非の論理」といった彼の中心思想は、英語文献ではあまり言及されていない。第二に、資料的な制約があるためである。大拙の英文著作は『全集』には収録されておらず、現在では入手困難なものもある。研究の質を確保するためにも、各著書が全て整った状況を持たねばならない状況にある。彼の英文著作のいくつつか、彼の在世中に（彼のチェックを経た上で）邦訳されているが、本研究では、英語著作と日本語著作を特別に区別しなかった。それらを明確に峻別した上で、彼が国内外でどのように言葉を使い分けていたのかということも今後問われなくてはならない問題である。

結

最後に本論の閉じめとして、大拙の思想研究の意義をもう一度述べておきたい。

「鈴木大拙は融通無礙に生きた禅者であり、彼はその時と場所に応じて自由に語り、また書いた」、大拙の人物評としてこのような言説を目にすることがある。あるときに賛美したものを、あるときは酷評する、そのような矛盾した態度に対して、執着を離れた禅者の風格を見出すのである。しかし、このような賛辞は、ときに一貫しない大拙の語り方を暗に揶揄するという側面も持っている。そして、その「矛盾的な態度」も大拙自身が矛盾そのものを肯定する思想を展開していることと結び付けられることで、彼は世俗との関わりを断った超然とした人間として描かれることとなる。

大拙の発言が、ミクロな次元で一貫性を有していないことは確かにある。しかし、それらの多くは本音と建て前の二面性の問題である。第三章で見たようなスウェーデンボルグ協会での講演などはその顕著な例で、彼の言葉は表向きの讚美と本音としての不満という二面性を有していた。また、同様のことがオイリン・ヘリゲル『弓と禅』への序文にも見てとれる。彼の文章は表向き賛辞を述べるものであったが、後の久松真一との対談で、大拙はヘリゲルが禅を十分に理解していないことに苦言を呈している^三。このような裏表の激しい落差を、末木文美士は「ある意味ではこのような大拙の態度は、禅の融通無礙的なところに基づいていると見ることもできる」^四と評している。大拙という人物のもつ世界的影響力を鑑みれば、このようなリップサービスによる二面性も問題となるのかもしれないが、ことが戦争と関わってくると問題は深刻になる。

ブライアン・ヴィクトリアの『禅と戦争 *Zen at War*』は、日本の禅仏教が明治以降に経験した三つの戦争の中で、禅僧たちがどのように戦争協力していたかを取り上げたが、そこには鈴木大拙の名も連ねられていた。ヴィクトリアは『禅と日本文化』に収録されている「禅と武士」、「禅と剣道」といった論説を根拠に、大拙が戦争肯定的な言説を展開していることを主張した。大拙はその著作で、日本の武士道と禅が如何に深く関わりを持っているのかを歴史的事実として論じていたのであるが、ヴィクトリアは、大拙が武士道を論じる背後に、同時代の日本軍が中国へと進出していくことの正当化を読み取ろうとしている。また、ヴィクトリアは大拙が『新宗教論』

において国家と宗教の相補性を論じていること、侵略してくる暴国に対しては不正を正すために戦う必要があるという発言から、大拙が著述活動の当初から一貫して戦争肯定の態度を有していたことを指摘しようとする。ヴィクトリアのこのような大拙批判に対しては、山崎光治「鈴木大拙の戦争責任」^五において既に内在的な反論が為されている。ヴィクトリアの批判は誤解であるのか、大拙の発言に誤解を招く不用意さはなかったか、大拙をめぐる近年の議論はこのような地平に至っている。大拙の残した文章は、多量にして多様であった。禅の根本を語ると同時に社会批評を口にする、その軽妙な性格は、彼の言葉の多方面での受容を促したと解することもできるが、やはりそれは同時に誤解を招く原因ともなり得たのである。

しかし、「誤解」を指摘することが可能となるには、あらかじめ「真意」が明確になっていなくてはならない。大拙を手放しに讚美することも、表面的に批判することも、それらが為される言論空間では、いずれにおいても彼をどう評価するのかという態度はあらかじめ決定されている。そのため、彼の真意を知ろうという志向はそこには生じない。本論は、筆者自身が彼の思想をどう評価するかどうか一切言及してこなかったが、それは彼の思想が、一度そのものとして相対化される必要があったからである。そのため、本論は大拙の「禅者」としての生き様、もしくは彼の人格的側面については触れず、彼の語った言葉を可能な限り整合的に読解することに努めた。彼の「真意」とはいわれないまでも、彼の思想の構造についてはそのおぼろげな影を示すことができたように思う。

もちろん、大拙の「真意」や、「思想そのもの」が無条件でそこに用意されていると考えることは、あまりに楽観的である。筆者の試みたことあくまでも体系性を求めた一つの解釈に過ぎない。しかしながら、これまでの大拙研究の多くが「浄土教」や「神秘主義」といった個別領域での研究に限定されていたことを踏まえれば、本論の試みにも一定の意義があるように思う。少なくとも、本論が明らかにした成果を踏まえることで、逆に個別領域での研究に新たな視点をもたらすことも可能に思う。すなわち、大拙の思想形成の過程や彼の思想のバックボーンが明らかになったことで、大拙を単に「世界の禅者」という人格的権威ではなく、一人の思想家として論じることが可能となる。

例えば浄土教の文脈においては、真宗教学と彼の浄土教理解の間の差異は、世界的禅者の浄土教観として、それ以上問うことができなかつた面がある。すなわち、大拙という人格に根ざした解釈を認めるか否か、という点がまずもって問題とされてきたように見える。

しかし、この点については、『安心決定鈔』の内包する「仏と衆生の本来的同一性」の意義として今後は別の側面から議論可能となるように見込まれる。

また、特に大拙の思想を三期に区分することによって、より精確な議論を導くことのできる主題もある。大拙と神秘主義の関係を論じる研究はこれまで幾度もなされてきた。しかし、本論で見たように、大拙思想における神秘主義の位置づけは一定しないどころか、時に全く正反対の内容を述べてすらいる。神秘体験を単に言語を絶したものとみる中期思想と、分別意識によって言語化されることによって初めて体験が体験たりえると論じる後期思想の間には、明確な差異がある。例えば、この差異は大拙の没後に繰り広げられた神秘主義論争に照らしてみると、根本的立場の相異として決定的なものとなる。深澤英隆によると、これは神秘主義を見る枠組みそのものについての議論である^六。ジェイムズの影響下にある中期思想の宗教体験は、体験とその解釈という二分法から理解するW・ステイスの解釈に属するものである。しかし、体験に言語化を不可欠なものともみず後期大拙思想の立場は、体験に先行する宗教伝統の存在を否応なく強調することになり、これはむしろステイスを批判したS・T・カツツの立場に近づいてくる。このように、大拙の神秘主義論を理解する際には、彼の思想的変遷を考慮に入れないと、相矛盾する主張を同時に扱うこととなってしまう。相矛盾する言説を「融通無碍」という言葉で解決しようとしないう限り、それは不可能である。

以上の論を踏まえ、本論は最後に鈴木大拙の思想家としての側面を改めて強調しておきたい。もちろん、今日においても大拙は十分に思想家として認知されている。鈴木大拙の思想は時代によって変遷はあるものの、その時代毎に明確な枠組みによって構築されている。特に「神秘主義」の評価を見る限り、大拙の思想は一貫しないように見えるかもしれないが、その著作の成立年代を整理することによって、それらが時代毎に整然と語り分けられていることがわかった。そして禅思想を語る後期思想においても、彼の論調はあくまでも日常の論理によって貫かれており、彼自身のいう「即非の論理」を無造作に乱用したりすることはなかった。「犬が猫であり、猫が犬である」、「即非の論理」がこのような荒唐無稽な言明に至ることを招くことを大拙は自覚していたが、彼がそれを用いるのは禅問答や神秘家の矛盾的言説を解釈する場面に限られている。すなわち、彼の著作は、分別を超えた「論理」を論じつつも、その「論理」を説明するにはあくまでも通常の論理形式に従っていたのである。また、大拙の思想的立場は二度にわたって大きな変化を迎えたが、自

身の思想の変化に際して、大拙はみずからそのことを宣言している。このことから逆に、大拙が常に自身の依拠する思想的構造に自覚的であったことが見えてくる。

このような諸側面から描き出される大拙像は、分別を無視する超然者ではなく、「無分別」を分別の枠組みに則って語ろうとした思想家であろう。大拙はみずから語った内容の結果か、これまで「分別」を超えた存在としてある種神格化されてきた。もちろん、それは彼の人格が多くの人間を魅了してきたことに多く依っている。本論は彼の人格的側面を軽視するつもりは全くない。しかし、彼の超分別的側面のみが強調されることで、彼の語った言葉が無視されることになったときには、その言葉を擲き上げていく必要性が生じることもまた事実である。彼は彼自身の論理と学問的構造に則った思想家であり、このことは今後さらに詳細に検討されていく必要がある。このことは、本研究にもさらなる問題を要請することにもなるが、今後の課題を見据えながら、本論はここで擱筆することとした。

- 一 西谷啓治監・上田閑照編『禅と哲学』禅文化研究所、一九八八年、一五八頁参照。
- 二 ベルナル・フォーブル著・金子奈央訳『禅オリエンタリズムの興起——鈴木大拙と西田幾多郎——』(上・下)『思想』第九六〇号・第九六一号、岩波書店、二〇〇四年、参照。
- 三 末木文美士「大拙批判再考」『財団法人松ヶ岡文庫研究年報』第二十四号、松ヶ岡文庫、二〇一〇年、三〇〜三一年。また、末木はこの問題についての資料として、山田奨治『禅という名の日本丸』(弘文堂、二〇〇五年)を挙げている。
- 四 末木文美士「大拙批判再考」、三一頁。
- 五 山崎光治「鈴木大拙の戦争責任」『武蔵大学人文学会雑誌』第三十七(二)号、二〇〇五年、参照。
- 六 深澤英隆「体験」と「伝統」——近年の神秘主義論争に寄せて——(脇本平也・柳川啓一編『現代宗教学——宗教体験への接近』東京大学出版会、一九九二年)、一一〇頁。

図 1. 『鈴木大拙全集』 頁数対応表

以下の図は、久松真一他編『鈴木大拙全集』（岩波書店、1968～71 年）を中心に巻数頁数に対応する著書を図示したものである。なお、26 巻のみ、『増補新版鈴木大拙全集』の情報を記載した。

| 巻 | 頁 | 著書 | 発行年 |
|------|---------|----------------|--------|
| 1 巻 | 1～344 | 禅思想史研究 第一 | 1943 年 |
| | 345～491 | 盤珪の不生禅 | 1940 年 |
| 2 巻 | 1～456 | 禅思想史研究 第二 | 1951 年 |
| 3 巻 | 1～336 | 禅思想史研究 第三 | 遺稿 |
| | 337～560 | 臨済の基本思想 | 1949 年 |
| 4 巻 | 1～186 | 禅思想史研究 第四 | 遺稿 |
| | 187～369 | 禅と念仏の心理学的基礎 | 1937 年 |
| 5 巻 | 1～134 | 般若経の哲学と宗教 | 1950 年 |
| | 135～362 | 華嚴の研究 | 1955 年 |
| | 363～456 | 金剛経の禅 | 1944 年 |
| | 457～508 | 楞伽経 | 1943 年 |
| | 509～558 | 楞伽経研究序論 | 1931 年 |
| 6 巻 | 1～320 | 浄土系思想論 | 1942 年 |
| | 321～336 | わが浄土観 | 遺稿 |
| | 337～378 | わが真宗観 | 遺稿 |
| | 379～432 | 真宗概論 | 遺稿 |
| 7 巻 | 1～80 | 仏教の大意 | 1947 年 |
| | 81～114 | 仏教道德 | 1955 年 |
| | 115～304 | 無心といふこと | 1939 年 |
| | 305～442 | 東洋的一 | 1942 年 |
| 8 巻 | 1～224 | 日本的靈性 | 1944 年 |
| | 225～420 | 日本の靈性化 | 1947 年 |
| 9 巻 | 1～258 | 靈性的日本の建設 | 1946 年 |
| | 259～268 | 国家と宗教(昭和 22 年) | 1947 年 |
| | 269～296 | 国家と宗教(昭和 23 年) | 1948 年 |
| | 297～352 | 自主的に考へる | 1947 年 |
| | 353～400 | 青年に与ふ | 1948 年 |
| 10 巻 | 401～422 | 戦争—人間生存—仏教 | 1948 年 |
| | 1～124 | 宗教経験の事実 | 1943 年 |
| | 125～322 | 妙好人 | 1948 年 |
| | 323～354 | 宗教経験に就きて | 1930 年 |
| | 355～428 | 宗教入門 | 1952 年 |

| | | | |
|---------|---------|-------------------|-------|
| 11 巻 | 1~170 | 禪と日本文化 | 1940年 |
| | 171~310 | 続 禪と日本文化 | 1942年 |
| | 311~480 | 日本仏教 | 1961年 |
| 12 巻 | 1~258 | 禪の研究(昭和三十 二年版) | 1957年 |
| | 259~470 | 禪による生活 | 1957年 |
| 13 巻 | 1~206 | 禪の思想 | 1943年 |
| | 207~338 | 禪への道 | 1941年 |
| | 339~518 | 禪問答と悟り | 1941年 |
| 14 巻 | 1~194 | 禪とは何ぞや | 1930年 |
| | 195~340 | 禪学への道 | 1949年 |
| | 341~506 | 禪 | 1965年 |
| 15 巻 | 1~156 | 一禪者の思索 | 1943年 |
| | 157~344 | 禪百題 | 1943年 |
| | 345~426 | 禪一撈 | 1948年 |
| 16 巻 | 1~178 | 一眞実の世界 | 1941年 |
| | 179~342 | 禪の研究(大正五年 版) | 1916年 |
| | 343~540 | 禪の立場から | 1916年 |
| 17 巻 | 1~192 | 向上の鉄槌 | 1915年 |
| | 193~316 | 百醜千拙 | 1925年 |
| | 317~470 | 禪道生活 | 1948年 |
| 18 巻 | 1~242 | 禪の諸問題 | 1941年 |
| | 243~390 | 禪の第一義 | 1914年 |
| | 391~404 | 静坐のすすめ | 1899年 |
| 19 巻 | 1~296 | 文化と宗教 | 1943年 |
| | 297~642 | 随筆 禪 | 1927年 |

| | | | |
|-------------------|---------|-----------------|-------|
| 20 巻 | 1~150 | 東洋の心 | 1965年 |
| | 151~308 | 東洋的な見方 | 1963年 |
| | 309~422 | 大拙つれづれ草 | 1966年 |
| 21 巻 | 1~168 | 宗教と近代人 | 1948年 |
| | 169~322 | 東洋と西洋 | 1948年 |
| | 323~432 | よみがへる東洋 | 1954年 |
| 22 巻 | 1~160 | 宗教論集 | 1952年 |
| | 161~318 | 宗教と現代生活 | 1958年 |
| | 319~348 | 宗教とは何ぞや | 1949年 |
| | 349~358 | 少し「宗教」を説く | 1937年 |
| 23 巻 | 1~148 | 新宗教論 | 1896年 |
| | 149~556 | 天界と地獄 | 1910年 |
| | 359~388 | 仏教の核心 | 1941年 |
| 24 巻 | 1~68 | スエデンボルグ | 1913年 |
| | 69~154 | 新エルサレムとその 教説 | 1914年 |
| | 155~576 | 神慮論 | 1915年 |
| 25 巻 | 1~274 | 神智と神愛 | 1914年 |
| | 275~510 | 仏陀の福音 | 1896年 |
| | 511~588 | 阿弥陀仏 | 1906年 |
| 増 補 26 巻 | 1~18 | 今北洪川 | 1946年 |
| | 19~78 | 翻訳小篇 | |
| | 79~162 | 支那仏教印象記 | 1934年 |
| | 163~380 | 今北洪川 | 1946年 |
| | 381~498 | 古代中国哲学史 | 1949年 |
| 499~540 | 私の履歴書 | 1984年 | |

図 2. 鈴木大拙全著作一覧

以下の図は鈴木大拙が執筆した著作の初出年代とその構成についてまとめたものである。また、《 》を付した著書は、大拙による編集・翻訳・校訂などを意味する。共編本・共校訂本・校閲本については、共同編者・共同校訂者を備考に示した。なお、本図は以下の資料を基に作成した。

- ・ 古田紹欽「後記」(『鈴木大拙全集』)
- ・ 桐田清秀編『財団法人松ヶ岡文庫叢書第三 鈴木大拙研究基礎資料』

| 年 | 月 | 著書・訳書 | 出版社 | 原作・出典・備考 |
|-------|-----|--|--------------------------|---|
| 1895年 | 1月 | 《仏陀の福音》 | 佐藤茂信(発行) | Paul Carus, The Gospel of Buddha |
| 1896年 | 11月 | 新宗教論 | 貝葉書院 | |
| 1898年 | 9月 | 《因果の小车》 | 長谷川書店 | Paul Carus, Karma |
| 1900年 | 12月 | 《Aśvaghoṣha's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahāyāna》 | The Open Court | 馬鳴『大乘起信論』 |
| 1906年 | 10月 | 《阿弥陀仏》 | 丙午社 | Paul Carus, Amitabha |
| 1906年 | 10月 | 《Sermons of a Buddhist Abbot》 | The Open Court | 釈宗演のアメリカでの講演草稿。 |
| 1906年 | 10月 | 《T'ai-Shang Kan-Ying P'ien. -Treatise of the Exalted One on Response and Retribution-》 | The Open Court | 『太上感應篇』、ポール・ケーラスとの共訳。 |
| 1906年 | 10月 | 《Yin Chin Wen -The Tract of the Quiet Way-》 | The Open Court | 『陰騭文』、ポール・ケーラスとの共訳。 |
| 1907年 | 12月 | The Zen Sect of Buddhism | Henry Frowde | 『禅の研究』(1957年)「一 禅宗」として収録される。 |
| 1907年 | 12月 | Outlines of Mahayana Buddhism. | Luzac and Company | 佐々木閑訳『大乘仏教概論』(2004年) |
| 1910年 | 3月 | 《天界と地獄》 | 英国倫敦スエデン ボルグ協会代表鈴木貞太郎 | Emanuel Swedenborg, Heaven and its Wonders and Hell |
| 1911年 | 4月 | 《The Life of the Shonin Shinran》 | The Buddhist Text | 佐々木月樵との共訳。 |

| | | | | |
|-------|-----|--|---|---|
| | | | Translation Society | |
| 1913年 | 5月 | 禅学の大要 | 光融館 | 『禅道』掲載論文をまとめたもの。『禅の第一義』第一編に相当。 |
| 1913年 | 11月 | スエデンボルグ | 丙午出版社 | |
| 1914年 | 5月 | 禅の第一義 | 丙午出版社 | 『禅の大要』(1913年)加筆版。 |
| 1914年 | 6月 | 《新エルサレムとその教説》 | 丙午出版社 | Emanuel Swedenborg, The New Jerusalem and its Heavenly Doctrine |
| 1914年 | 11月 | 《神智と神愛》 | 丙午出版社 | Emanuel Swedenborg, The Divine Love and Wisdom |
| 1914年 | 12月 | A Brief History of Early Chinese Philosophy | Probsthain & Co. | 英文論文三稿をまとめたもの。志村武訳『古代中国哲学史』(1949年) |
| 1915年 | 7月 | 《神慮論》 | 丙午出版社 | Emanuel Swedenborg, Angelic Wisdom concerning His divine Providence |
| 1915年 | 9月 | 向上の鉄槌 | 興成館書店 | 『新仏教』掲載論文をまとめたもの。 |
| 1916年 | 3月 | 禅の研究(大正五年版) | 丙午出版社 | |
| 1916年 | 3月 | 禅の立場から | 光融館 | 『禅道』掲載論文をまとめ、さらに加筆。 |
| 1920年 | 12月 | Handbook of the Old Shrines and Temples and Their Treasures in Japan | Bureau of Religions , Department of Education | |
| 1925年 | 9月 | 百醜千拙 | 中外出版社 | 1922~25年に、『中外日報』、『大乘禅』などに掲載された論文をまとめたもの。 |
| 1927年 | 10月 | 禅 <貧人の社会宗教観> | 大雄閣 | 1922年頃からの論文をまとめたもの。 |
| 1927年 | 11月 | 随筆 禅 | 大雄閣 | 『禅 <貧人の社会宗教観>』(同年)と同じ。 |
| 1927年 | 12月 | Essays in Zen Buddhism -First Sries- | Luzac and Company | The Earstern Buddhist に 1921~24年頃掲載された論文をまとめたもの。 |
| 1930年 | 6月 | 禅とは何ぞや | 大雄閣 | 昭和2~3年の大阪妙中禅寺での講演をまとめたもの。 |
| 1930年 | 12月 | 宗教経験に就きて | 白道社 | 1930年8月の3日間の講演録。波多野玄猷他編。 |

| | | | | |
|-------|-----|--|---|---|
| 1930年 | 12月 | Studies in the Lankavatara Sutra | George Routledge & Sons | 『楞伽經研究序論』として後に冒頭部のみ翻訳される。 |
| 1932年 | 10月 | 《敦煌出土神会録》《敦煌出土神会録解説》 | 石井光雄 | 影印本、和綴じ。解説は小冊子。 |
| 1932年 | 11月 | 《The Lankavatara Sutra》 | George Routledge & Sons | 『楞伽經』 |
| 1933年 | 2月 | 禪の真髓 | 大雄閣 | An Introduction to Zen Buddhism, 1934の邦訳(豊田義道訳)。 |
| 1933年 | 9月 | 《興聖寺本六祖壇經》《興聖寺本六祖壇經解説》 | 安宅弥吉 | 影印本、和綴じ。解説は小冊子。 |
| 1933年 | 12月 | Essays in Zen Buddhism -Sccond Sries- | Luzac and Company | 全4章、うち2章分は、『禪と念仏の心理学的基礎』(1937年)と『東洋的一』(1942年)に収録。 |
| 1933年 | 12月 | An Index to the Lankavatara Sutra | Eastern Buddhist Society | |
| 1934年 | 4月 | 《敦煌出土荷澤神会禪師語録》《敦煌出土六祖壇經》《興聖寺本六祖壇經》 | 森江書店 | 公田連太郎との共校訂本。三冊分の目次と解説を含む四冊目が付属する。 |
| 1934年 | 10月 | 支那仏教印象記 | 森江書店 | 1934年5月初頭から6月末まで、南支から北京・満州・朝鮮各地での視察内容を発表したもの。 |
| 1934年 | 10月 | An Index to the Lankavatara Sutra -Sanskrit-Chinese-Tibetan, Chinese-Sanskrit, and Tibetan-Sanskrit- | The Sanskrit Buddhist Text Puclishing Society | 『梵文楞伽經梵漢藏書索引』(1934年) |
| 1934年 | 10月 | 梵文楞伽經梵漢藏書索引 | 梵文仏典刊行会 | An Index to the Lankavatara Sutra , 1934 |
| 1934年 | 11月 | 《The Gandavyuha Sutra (Parts I and II)》 | The Sanskrit Buddhist Text Puclishing Society | 『梵文華嚴經入法界品』、泉芳璟との共校訂。 |
| 1934年 | 12月 | Essays in Zen Buddhism -Third Sries- | Luzac and Company | 全8章。うち4章分は『華嚴の研究』、2章分は『般若經の哲学と宗教』に収録。 |
| 1934年 | 12月 | The Training of the Zen Buddhist Monk | Eastern Buddhist Society | 横川顯正訳『禪堂の修行と生活』(1935年)、『禪堂生活』(1948年)。 |
| 1934年 | 12月 | An Introduction to Zen Buddhism | Eastern Buddhist Society | The New East に1917~18年頃掲載された論文のまとめ。『禪の真髓』(1933)『禅学への道』(1934)『禅学入門』(1940)の |

| | | | | |
|-------|-----|--|---|---|
| | | | | 諸訳あり。 |
| 1935年 | 1月 | 悟道禪 | 大雄閣 | 『禪とは何ぞや』(1930)の再編成版。非重複部は『禪問答と悟り』(1941)に収録。 |
| 1935年 | 3月 | 禪堂の修行と生活 | 森江書店 | The Training of the Zen Buddhist Monk の邦訳(横川顕正訳)。『禪堂生活』として改版。 |
| 1935年 | 6月 | 《敦煌出土少室逸書》 | 私家本 | 影印本。 |
| 1935年 | 8月 | Manual of Zen Buddhism | Eastern Buddhist Society | |
| 1934年 | 11月 | 《The Gandavyuha Sutra (Parts III)》 | The Sanskrit Buddhist Text Publishing Society | 『梵文華嚴經入法界品』、泉芳璟との共校訂。 |
| 1935年 | 12月 | 禪と日本人の気質 | 日本文化協会 | 『一眞実の世界』(1941年)の一編に組み込まれる。 |
| 1934年 | 11月 | 《The Gandavyuha Sutra (Parts IV)》 | The Sanskrit Buddhist Text Publishing Society | 『梵文華嚴經入法界品』、泉芳璟との共校訂。 |
| 1936年 | 4月 | Buddhist Philosophy and its Effects on the Life and Thought of the Japanese People | Kokusai Bunka Shinkokai | |
| 1936年 | 6月 | 校刊少室逸書及解説 | 安宅仏教文庫 | 『敦煌出土少室逸書』の活字版。 |
| 1936年 | 6月 | 校刊少室逸書解説附録 達磨の禪法と思想及其他 | 安宅仏教文庫 | |
| 1936年 | 11月 | World Fellowship through Religion -Ignorance and World Fellowship- | The World Congress of Faiths | 『一禪者の思索』(1943年)に「無明と世界友好」(楠恭訳)として組み込まれる。 |
| 1937年 | 4月 | 禪と念仏の心理学的基礎 | 大東出版社 | Essays in Zen Buddhism -Sccond Sries-の1 Koan Exercise 部分訳(横川顕正訳)。 |
| 1937年 | 6月 | 少し「宗教」を説く | 光融館 | 小冊子。 |
| 1937年 | 7月 | From The Shin Sect | Eastern Buddhist Society | |
| 1937年 | 12月 | Buddism in the Life and Thought of Japan | The Buddhist Lodge | Buddhist Philosophy and its Effects on the Life and Thought of the Japanese People の再版。 |

| | | | | |
|-------|-----|--|--------------------------|--|
| 1938年 | 4月 | Japanese Buddhism | Japan Tourist Bureau | |
| 1938年 | 5月 | Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture | Eastern Buddhist Society | 講演録。『禅と日本文化』(1940)、『続禅と日本文化』(1942) |
| 1939年 | 3月 | 近代生活に於ける禅堂の意義 | 文部省教学局 | 『禅の諸問題』(1941)に組み込まれる。 |
| 1939年 | 5月 | 無心と言ふこと | 大東出版社 | 東本願寺門徒への4回の講演に、2回分を補足したもの。 |
| 1940年 | 3月 | 盤珪の不生禅 | 弘文堂 | |
| 1940年 | 4月 | 禅堂の教育 | 三友社 | 『禅堂の修行と生活』(1935)の改版。 |
| 1940年 | 4月 | 《青蓮仏教小観》 | イースタンブディスト協会 | 亡妻ビアトリス・レーンの遺稿集。 |
| 1940年 | 9月 | 禅と日本文化 | 岩波書店 | Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture 前半の邦訳(北川桃雄訳)。 |
| 1940年 | 11月 | 禅学入門 | 大東出版社 | An Introduction to Zen Buddhism の邦訳。『禅の真髓』の改題・改訂。 |
| 1940年 | 12年 | 《韶州曹溪山六祖壇経》 | 安宅仏教文庫 | 大乘寺本『六祖壇経』の校訂本。 |
| 1941年 | 4月 | 禅の見方と行ひ方 | 大東出版社 | 『百醜千拙』(1925)の改題。非重複部は『随筆 禅』(1927)からの転載。 |
| 1941年 | 4月 | 禅への道 | 雄山閣 | 『講座 禅』(1941年)の第一編として執筆されたもの。『鈴木大拙禅選集』(1960年)において、一書として刊行。 |
| 1941年 | 6月 | 禅問答と悟り | 近藤書店 | |
| 1941年 | 7月 | 禅の諸問題 | 大東出版社 | 1911年~39年の禅に関する諸論文を古田紹欽がまとめたもの。 |
| 1941年 | 7月 | 仏教の核心 | 顕道書院 | 山内慶華会館における講演の速記。 |
| 1941年 | 9月 | 《盤珪禅師語録》 | 岩波書店 | 校訂本。 |
| 1941年 | 12月 | 一真実の世界 | 近藤書店 | 1941年の講演や論文を中心にまとめたもの。 |
| 1942年 | 10月 | 続 禅と日本文化 | 岩波書店 | Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture 後半の邦訳。(北川桃 |

| | | | | |
|-------|-----|-----------------|---------|--------------------------------------|
| | | | | 雄訳) |
| 1942年 | 10月 | 東洋的一 | 大東出版社 | 1941年頃からの論考。『禅論文集二』からの訳出が大半を占める。 |
| 1942年 | 11月 | 《盤珪禅の研究》 | 山喜房書林 | 古田紹欽との共編書。 |
| 1942年 | 11月 | 《仏果碧巖破関撃節 上・下》 | 岩波書店 | 大乘寺本『碧巖録』。上下二巻本。 |
| 1942年 | 11月 | 仏果碧巖破関撃節の刊行に際して | 岩波書店 | 『禅思想史第四』の一部に組み込まれる。 |
| 1942年 | 12月 | 浄土系思想論 | 法蔵館 | 1939～42年の論稿をまとめたもの。 |
| 1943年 | 2月 | 文化と宗教 | 信道会館 | 『信道』掲載論文(1936年1月～1942年9月)を論文をまとめたもの。 |
| 1943年 | 2月 | 《盤珪禅師説法》 | 大東出版社 | 古田紹欽との共編校。 |
| 1943年 | 3月 | 一禅者の思索 | 一条書房 | 1916年から1942年までの諸論稿をまとめたもの。 |
| 1943年 | 6月 | 宗教経験の事実 | 大東出版社 | |
| 1943年 | 7月 | 禅思想史研究第一 | 岩波書店 | |
| 1943年 | 9月 | 禅の思想 | 日本評論社 | |
| 1943年 | 11月 | 《抜隊禅師法語》 | 田邊宗英 | 古田紹欽との共編校。 |
| 1943年 | 12月 | 禅百題 | 大東出版社 | 『中外日報』掲載記事(1942～43年頃)をまとめたもの。 |
| 1944年 | 6月 | 《大燈百二十則》 | 大東出版社 | |
| 1944年 | 12月 | 日本的靈性 | 大東出版社 | |
| 1944年 | 12月 | 《月庵和尚法語》 | 大東出版社 | 古田紹欽との共編校。 |
| 1945年 | 5月 | 《絶観論》 | 弘文堂 | 古田紹欽との共編校。 |
| 1946年 | 6月 | 日本的靈性的自覚 | 大谷教学研究所 | 『靈性的日本の建設』第二編に組み込まれる。 |
| 1946年 | 4月 | 今北洪川 | 雄山閣 | 試刷は1944年夏。戦中に焼けたので、46年に発行。 |

| | | | | |
|-------|-----|-------------------------|----------------------|--|
| 1946年 | 9月 | 靈性的日本の建設 | 大東出版社 | 第二編は未発講演(45年)を基にした大谷教学研究所の冊子(46年)から。武人禪の初稿は戦中に焼失し、これが改訂二稿。 |
| 1946年 | 12月 | The Essence of Buddhism | The Buddhist Society | |
| 1947年 | 2月 | 宗教と生活 | 大蔵出版 | 旧稿を一書にしたもの。 |
| 1947年 | 2月 | 自主的に考へる | 日高書房 | |
| 1947年 | 3月 | 宗教経験の事実(讃岐の庄松の経験) | 大東出版社 | 『宗教経験の事実』(1943年)の改訂版。 |
| 1947年 | 4月 | 仏教の大意 | 法蔵館 | 1946年4月の昭和天皇への進講に増補したもの。 |
| 1947年 | 7月 | 文化と宗教 | 清水書店 | 『文化と宗教』(1943年)の改版。 |
| 1947年 | 8月 | 神秘主義と禪 | 泰尚社 | 『禪の立場から』(1916年)第二篇の再編集。 |
| 1947年 | 8月 | 《無難禪師道歌》 | 松ヶ岡文庫 | |
| 1947年 | 11月 | 日本の靈性化 | 法蔵館 | 1946年6月に大谷大学で行われた7回の講演をまとめたもの。 |
| 1948年 | 3月 | 宗教と近代人 | 桃李書院 | 主に1945年以降の『仏教文化』『知と行』などに掲載された論文を古田紹欽がまとめたもの。 |
| 1948年 | 3月 | 禪堂生活 | 大蔵出版 | The Training of the Zen Buddhist Monkの邦訳。(横川顕正訳)『禪堂の修行と生活』(1935年)の改訂版。 |
| 1948年 | 4月 | 宗教と文化 | 仏教文化協会 | 『文化と宗教』(1943年)の改版。 |
| 1948年 | 5月 | 青年に与ふ | 弘文堂アテネ文庫 | |
| 1948年 | 6月 | 禪一撈 | 龍吟社 | 昭和17~18年頃、『中外日報』に掲載された記事集。 |
| 1948年 | 8月 | 東洋と西洋 | 桃李書院 | 『談論』その他雑誌掲載論文(1943~47年)を古田紹欽がまとめたもの。 |
| 1948年 | 8月 | 《驢鞍橋》 | 岩波文庫 | 校訂本。解説の一部が『日本仏教』(1961年)に組み込まれる。 |

| | | | | |
|-------|-----|--|------------------------------|--|
| 1948年 | 10月 | 日本の靈性化 | 天地社 | 靈性三部作の抜粋再編集。 |
| 1948年 | 12月 | 妙好人 | 大谷出版社 | |
| 1948年 | 12月 | The Ten Oxherding Pictures | Sekai Seiten Kanko Kyokai | |
| 1949年 | 1月 | 知性を超えるもの | 天地社 | 『日本的靈性』からの抜粋再編集。 |
| 1949年 | 5月 | 仏教とキリスト教 | 法蔵館 | 1947年石川県小松市での講演。 |
| 1949年 | 5月 | Living by Zen | Sanseido | 北川桃雄・小堀宗柏訳『禅による生活』 (1957) |
| 1949年 | 8月 | 禅学への道 | 法蔵館 | An Introduction to Zen Buddhism の邦訳 (坂本弘訳)。『禅の真髓』『禅学入門』の 改訳。 |
| 1949年 | 9月 | 古代中国哲学史 | 新潮社 | A Brief History of Early Chinese Philosophy の邦訳(志村武訳)。 |
| 1949年 | 10月 | A Miscellany on the Shin Teaching of Buddhism | Higashi-Honganji | 『日本仏教の底を流れるもの』(楠恭訳) に邦訳され、後に『日本仏教』に収録され る。 |
| 1949年 | 11月 | 臨済の基本思想 | 中央公論社 | 『哲学季刊』第5・6号(1947~48)に掲 載。成立は発表の2、3年前頃。 |
| 1949年 | 11月 | The Zen Doctrine of No-Mind. -The Significance of the Sutra of Hui-neng(Wei-lang)- | Rider and Company | クリスマス・ハンフレイズ編。 |
| 1950年 | 3月 | 日本仏教の底を流れるもの | 大谷出版社 | 『日本仏教』(1961)に組み込まれる。元 英文の楠恭訳。 |
| 1950年 | 11月 | 般若経の哲学と宗教 | 法蔵館 | Essays in Zen Buddhism -Third Sries-の 第5第6論文の訳。(杉平顯智訳) |
| 1951年 | 5月 | 禅思想史研究第二 | 岩波書店 | 『少室逸書附録達磨の禅法と思想及其 他』を基礎とする。1943~44年頃執筆。 1948年後序。 |
| 1951年 | 12月 | 宗教生活の在り方—禅と生死の問 題— | 東成出版社 | 『禅 第一巻』(雄山閣、1941年)「禅への 道」の一部。 |
| 1952年 | 2月 | 宗教の根本疑点について | 東成出版社 | 岩野真雄との質疑応答。 |
| 1952年 | 7月 | 宗教入門 | 弘文堂 | 1947年と1952年の二回の講演をまとめ |

| | | | | |
|-------|-----|--|--------------------------|--|
| | | | | たもの。 |
| 1952年 | 8月 | 宗教論集 | 春秋社 | 1943～48年の諸稿。『選集』八巻に初収録。 |
| 1954年 | 1月 | 《宗教》 | 毎日新聞社 | 編著。 |
| 1954年 | 5月 | Living in the Light of Eternity. The Twelfth Annual Meeting Friends Conference on Religion and Psychology- | PendleHill Wallingford | |
| 1954年 | 8月 | よみがへる東洋 | 読売新聞社 | 1948～54年の諸講演を古田紹欽がまとめたもの。 |
| 1954年 | 10月 | 禪とは何か | 角川文庫 | 『禪とは何ぞや』(1930年)の改版。 |
| 1955年 | 7月 | 仏教哲学・仏教道徳 | 春秋社 | 「仏教哲学」の一編は『禪の研究(昭和32年版)』(1957年)へ、「仏教道徳」は『全集』七巻に一書として収録。 |
| 1955年 | 12月 | 華嚴の研究 | 法蔵館 | Essays in Zen Buddhism -Third Sries-の第1～第4論文の邦訳(杉平巖智訳)。 |
| 1955年 | 12月 | Studies in Zen | A Delta Book | ハンフレーズ編。北川桃雄・小堀宗柏訳『禪の研究(昭和32年版)』(1957年) |
| 1956年 | 12月 | Zen Buddhism | Doubleday & Co. | 一部が『禪』(1965年)の第三～六章に組み込まれる。 |
| 1957年 | 11月 | Mysticism: Christian and Buddhist | Allen and Unwin | 坂東性純・清水守拙訳『神秘主義』(2004年) |
| 1957年 | 2月 | 禪による生活 | 春秋社 | Living by Zen の邦訳(北川桃雄・小堀宗柏訳)。『選集』追二巻に初収録。 |
| 1957年 | 10月 | 禪の研究(昭和32年版) | 春秋社 | Studies in Zen の邦訳。(北川桃雄・小堀宗柏訳)『選集』追三巻初収録。 |
| 1958年 | 4月 | 宗教と現代生活 | 春秋社 | 1951～57年の諸稿。『選集』追五巻初収録。 |
| 1958年 | 5月 | Zen and Japanese Buddhism | 日本交通公社 | |
| 1958年 | 冬 | Zen and Japanese Culture | Routledge and Kegan Paul | Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture の改訂版。 |
| 1960年 | 12月 | Sengai Calendar 1961 | Idemitdu Kosan CO. | |

| | | | | |
|-------|-----|--------------------------------|---------------------------------------|---|
| 1961年 | 1月 | 仙厓和尚「曆」によせて | 出光興産株式会社 | |
| 1961年 | 9月 | 日本仏教 | 春秋社 | 1949～50年の論文七稿(英文からの翻訳を含む)と1928年の一稿を古田紹欽がまとめたもの。『鈴木大拙選集』追一卷に初収録。 |
| 1961年 | 12月 | Sengai | Kokusai Bunka Shinkokai | |
| 1961年 | 12月 | Sengai Calendar 1962 | Idemitdu Kosan CO. | |
| 1962年 | 3月 | 《趙州禪師語録全》 | 松ヶ岡文庫 | 校閲本。秋月龍珉校訂。 |
| 1962年 | 8月 | 《趙州禪師語録(国訳)》 | 松ヶ岡文庫 | 校閲本。 |
| 1962年 | 12月 | The Essencials of Zen Buddhism | E. P. Dutton & Co. | バーナード・フィリップス編。 |
| 1963年 | 5月 | 東洋的な見方 | 春秋社 | 『心』等の雑誌掲載論文(1958～63年)をまとめたもの。 |
| 1963年 | 6月 | 《生きている禅》 | 木耳社 | 監修本。 |
| 1963年 | 12月 | Sengai Calendar 1963 | Idemitdu Kosan CO. | |
| 1964年 | 3月 | 《校訂国訳趙州禪師語録》 | 春秋社 | 校閲本。秋月龍珉校訂。 |
| 1964年 | 10月 | 禅仏教入門 | 春秋社 | An Introduction to Zen Buddhism の邦訳(増原良彦訳)。『禅の真髄』『禅学への道』と同じ。 |
| 1964年 | 12月 | Sengai Calendar 1964 | Idemitdu Kosan CO. | |
| 1965年 | 2月 | 禅 | 筑摩新書 | Zen Buddhism を中心に、英文論文(1954～63)三稿を邦訳(工藤澄子訳)し、まとめたもの。 |
| 1965年 | 8月 | 東洋の心 | 春秋社 | 新聞・雑誌の記事(1957～65年)を古田紹欽がまとめたもの。 |
| 1966年 | 12月 | 大拙つれづれ草 | 読売新聞社 | 1961～66年の新聞記事を古田紹欽がまとめたもの。 |
| 1966年 | 12月 | The Chain of Compassion | Cambridge Buddhist Association INC | 「生物愛護の意義」の抄訳(工藤澄子訳)。 |

| | | | | |
|-------|-----|-------------------------------------|--|--|
| 1967年 | 1月 | 対話 人間いかに生くべきか | 社会思想社 | 古田紹欽編。 |
| 1967年 | 7月 | 《妙好人浅原才市集》 | 春秋社 | 編著。 |
| 1967年 | 11月 | On Indian Mahayana Buddhism | Harper Torchbooks | 英文旧著の再編集。 |
| 1969年 | 4月 | The Field of Zen | The Buddhist Society | ハンフリーズ編。The Middle way 掲載論文から一書にしたもの。 |
| 1970年 | 12月 | Shin Buddhism | Harper & Row | 佐藤平訳『鈴木大拙真宗入門』(1983年) |
| 1971年 | 9月 | What is Zen? | The Buddhist Society | 英文雑誌および旧著から再編集。 |
| 1971年 | 12月 | Sengai -The Zen Master- | Faber and Faber Limited | |
| 1972年 | 3月 | Japanese Spirituality | Japan Society for the Promotion of Science | 『日本的靈性』の英訳(Norman Waddell訳)。 |
| 1972年 | 10月 | 日本的靈性 | 岩波文庫 | 『日本的靈性』(1944年)の文庫版。 |
| 1973年 | 5月 | Collected Writings on Shin Buddhism | Shinshu Otaniha | |
| 1973年 | 11月 | 『大乘仏教概論』抄 | 佼成出版社 | 志村武編『青春の鈴木大拙』所収。 |
| 1973年 | 11月 | 鈴木大拙遺墨 | 読売新聞社 | 古田紹欽編。 |
| 1980年 | 10月 | The Awakening of Zen | The Buddhist Society | ハンフリーズ編。英文雑誌からの編著。 |
| 1983年 | 6月 | 鈴木大拙 真宗入門 | 春秋社 | Shin Buddhism の邦訳(佐藤平訳)。 |
| 1984年 | 5月 | 私の履歴書 | 日本経済新聞社 | 日本経済新聞に1961年に21回掲載されたものをまとめたもの。 |
| 1989年 | 11月 | 鈴木大拙の世界 | 燈影社 | 雑誌『心』掲載論文を一書にしたもの。 |
| 2003年 | 10月 | 禅学への道 | アートデイズ | 『禅学への道』(1949年)の再版。 |
| 2004年 | 1月 | 大乘仏教概論 | 岩波書店 | Outlines of Mahayana Buddhism の邦訳(佐々木閑訳)。 |
| 2004年 | 2月 | 神秘主義 キリスト教と仏教 | 岩波書店 | Mysticism: Christian and Buddhist の邦訳(坂東性純・清水守拙訳)。 |

| | | | | |
|-------|----|---------------|------|------------------------------------|
| 2004年 | 3月 | 仙厓の書画 | 岩波書店 | Sengai -The Zen Master-の邦訳(月村麗子訳)。 |
| 2004年 | 8月 | 西田幾多郎宛 鈴木大拙書簡 | 岩波書店 | 西村恵信編。 |

『全集』で初収録(収録順)

| 年 | 月 | 著書・訳書 | 全集収録巻 | 原作・出典・備考 |
|-------|----|---------------|-----------|--|
| 遺稿 | | 禅思想史研究第三 | 『全集』第三巻 | 1945年3月頃の成立か。 |
| 遺稿 | | 禅思想史研究第四 | 『全集』第四巻 | 古田紹欽が、「槐安国語を読みて」を中心に、関係諸稿をまとめたもの。 |
| 1934年 | 1月 | 楞伽経 | 『全集』第五巻 | 『日本宗教講座』の一分冊として発刊されたもの。 |
| 1931年 | 3月 | 楞伽経研究序論 | 『全集』第五巻 | 『日本仏教学協会年報』第三年に掲載されたもの。原文は英文。 |
| 1961年 | 9月 | わが浄土観 | 『全集』第六巻 | 講座『近代仏教』第5巻に寄稿されたもの。 |
| 遺稿 | | わが真宗観 | 『全集』第六巻 | 『親鸞教学』(1963~64)に掲載された論文をまとめたもの。大谷大学での特別講義の筆記。 |
| 遺稿 | | 真宗概論 | 『全集』第六巻 | 『親鸞教学』に掲載された論文(1964~66年)をまとめたもの。大谷大学での特別公開講座3回の筆記。 |
| 1955年 | 7月 | 仏教道德 | 『全集』第七巻 | 『仏教哲学・仏教道德』のうち「仏教道德」を一書にしたもの。 |
| 1947年 | 3月 | 国家と宗教(昭和22年版) | 『全集』第九巻 | 『知と行』(大東出版)に掲載されたもの。 |
| 1948年 | 9月 | 国家と宗教(昭和23年版) | 『全集』第七巻 | 『宗教大系』(大東出版)に掲載されたもの。 |
| 1948年 | 5月 | 戦争——人間生存——仏教 | 『全集』第七巻 | 世界人社の『世界人』(世界人社)所収 |
| 1954年 | 1月 | 宗教とは何ぞや | 『全集』第二十二巻 | 毎日ライブラリー『宗教』(毎日新聞社)の中的一篇。 |

図 3. 諸概念の連関

以下の図は本論の考察によって明らかになった諸概念の対応関係を示したものである。

| 真理の表現段階 | 未顕在 | 抽象的観念 | 具体的表現 | |
|---------|---------|----------|---------|----------------|
| 華嚴の四法界 | 事法界 | 理法界 | 理事無礙法界 | 事事無礙法界 |
| 体用論 | (潜在的用) | 体 | 体用峻別 | 体用一致 |
| 無分別の分別 | 分別 | 無分別 | 無分別の分別 | |
| 即非の論理 | 非 | 即 | 認識論的(一) | 認識論的(二) |
| | | | 即非の論理 | |
| 二種廻向 | (念仏者=機) | (阿弥陀仏=法) | 往相廻向のみ | 往相即還相 還相即往相 |
| | | | 機法一体 | |
| 神秘主義 | (人間) | (神) | 合一 | (エックハルトの眼) |

- ・「潜在的用」とは、人間の分別に「体」の「用」がはたらきつつも、それが自覚されていない状態を指す（第五章 結を参照）。
- ・「エックハルトの眼」とは、「見る」という「行為」によって観念としての神が放擲されていく様態を指す（第三章 第四節を参照）。

図 4. 諸概念の展開

以下の図は鈴木大拙の著作中で用いられる諸概念（もしくは論理・範疇）の使用について、時代別にまとめたものである。各時期に使用が見られた概念について、下記の規則に従って表記した。

| | 年代 | 神秘主義 | 体験 | 体用論 | 即非の論理 | 靈性 | 四法界 |
|----|--------|------|----|-----|-------|----|-----|
| 前期 | 1894年~ | ∴ | | | | ∴ | |
| | 1900年~ | ↓ | ↓ | | | ∴ | |
| 中期 | 1905年~ | ↓ | ↓ | | | | |
| | 1910年~ | ↓ | ↓ | | | ∴ | |
| | 1915年~ | ↓ | ↓ | | | ∴ | |
| | 1920年~ | ↓ | ↓ | ∴ | ∴ | ∴ | |
| | 1925年~ | ↓ | ↓ | ∴ | ∴ | ∴ | |
| | 1930年~ | ↓ | ↓ | ∴ | ∴ | | |
| 後期 | 1935年~ | ↓ | ↓ | ↓ | ↓ | ∴ | |
| | 1940年~ | ∴ | ↓ | ↓ | ↓ | ↓ | ↓ |
| | 1945年~ | ∴ | ↓ | ↓ | ↓ | ↓ | ↓ |
| | 1950年~ | ∴ | ↓ | ↓ | ↓ | ↓ | ↓ |
| | 1955年~ | ∴ | ↓ | ↓ | ↓ | ↓ | ↓ |
| | 1960年~ | ∴ | ↓ | ↓ | ↓ | ↓ | ↓ |

- | | | | |
|-------|---------|--------|--------------|
| ・神秘主義 | … 批判的言及 | ・即非の論理 | … 定式のみ提示 |
| | → 積極的言及 | | → 「即非の論理」として |
| ・体験 | → 積極的言及 | ・靈性 | … 一般名詞として |
| ・体用論 | … 体用峻別 | | → 「日本的靈性」として |
| | → 体用一致 | ・四法界 | → 事事無礙法界の強調 |

参考文献

参考文献については、以下の順で示した。「一次資料」、「関連著書」、「研究論文」、「古典資料」、「辞書類」。「一次資料」のみ、年代順に並べ、それ以外は著者（筆頭編者）姓の五十音順で挙げ、同一著者の場合は年代順に示した。また、日本語資料の後に欧文資料を著者姓のアルファベット順で示した。なお、外国人著者のカタカナ表記については現代表記に改め、また同一著者については表記を統一した。

一次資料

- 久松真一・山口益・古田紹欽編『鈴木大拙全集』全三十二卷、岩波書店、一九六八～七一年。
- 古田紹欽編『鈴木大拙坐談集』全五巻、読売新聞社、一九七一～七二年。
- 『鈴木大拙禅選集 新装版別巻 鈴木大拙の人と学問』春秋社、一九七五年。
- 鈴木大拙著・佐藤平訳『真宗入門』春秋社、一九八三年。
- 久松真一・山口益・古田紹欽編・堀尾孟・桐田清秀編集協力『鈴木大拙全集 増補新版』全四十巻、岩波書店、一九九九～二〇〇三年。
- 鈴木大拙著・佐々木閑訳『大乘仏教概論』岩波書店、二〇〇四年。
- 鈴木大拙著・坂東性純・清水守拙訳『神秘主義 キリスト教と仏教』岩波書店、二〇〇四年。
- 西村恵信編『西田幾多郎宛 鈴木大拙書簡』岩波書店、二〇〇四年。
- 桐田清秀編『財団法人松ヶ岡文庫叢書第二 鈴木大拙研究基礎資料』松ヶ岡文庫、二〇〇五年。
- 鈴木大拙著・北川桃雄『(対訳) 禅と日本文化 Zen and Japanese Culture』講談社インターナショナル、二〇〇五年。
- 重松宗育監・訳『大拙 禅を語る ―世界を感動させた三つの英語講演―』アートデイズ、二〇〇六年。
- 松ヶ岡文庫洋書目録共同研究作業グループ編『財団法人松ヶ岡文庫叢書第三 松ヶ岡文庫洋書目録』松ヶ岡文庫、二〇〇八年。

- 鈴木大拙著・常盤義伸編・酒井懋訳『EIGHT LECTURES ON CHAN 禅八講 鈴木大拙講演録』松ヶ岡文庫、二〇一一年。
- 鈴木大拙著・常盤義伸編・酒井懋訳『禅八講 鈴木大拙最終講義』角川学芸出版、二〇一三年。
- Suzuki, Daisetz Teitaro. *Essays in Zen Buddhism: Third series*. London: Luzac and Company, 1934.
- Suzuki, Daisetz Teitaro. *Living by Zen*. Tokyo: Sanseido, 1949.
- Suzuki, Daisetz Teitaro. *Zen Buddhism* (ed. by Barrett, William). New York: Three Leaves Press, 1956.
- Suzuki, Daisetz Teitaro, Fromm, Erich, and De Martino, Richard. *Zen Buddhism & Psychoanalysis*. New York, Hagerstown, San Francisco, London Harper & Row, 1960.
- Suzuki, Daisetz Teitaro. *Essays in Zen Buddhism: First series*. New York: Grove Press, 1961.
- Suzuki, Daisetz Teitaro. *An Introduction to Zen Buddhism*. New York: Grove Press, 1964.
- Suzuki, Daisetz Teitaro. *Essays in Zen Buddhism: Second series* (ed. by Humphreys, Christmas). London: Rider and Company, 1970.

関連著書

- 秋月龍珉『道元入門』講談社、一九七〇年。
- 秋月龍珉『鈴木禅学と西田哲学』春秋社、一九七一年。
- 秋月龍珉編『現代のエスプリ 鈴木大拙』至文堂、一九七三年。
- 秋月龍珉『秋月龍珉著作集』第六卷、第七卷、三一書房、一九七八年。
- 浅見洋『二人称の死 西田・大拙・西谷の思想をめぐって』春風社、二〇〇三年。
- 浅見洋編『鈴木大拙と日本文化』朝文社、二〇一〇年。
- 網澤満昭『農本主義と天皇制』イザラ書房、一九七四年。

- 池田英俊『明治の仏教―その行動と思想―』評論社、一九七六年。
- 石井修道『道元禅の成立史的研究』大蔵出版、一九九一年。
- 石井性純監修・角田泰隆編『禅と林檎 スタイーブ・ジョブズという生き方』ミヤオビパブリッシング、二〇一二年。
- 市川白弦『市川白弦著作集』第一巻、第二巻、法蔵館、一九九三年。
- 井筒俊彦『意識の形而上学―『大乘紀信論』の哲学―』中央公論新社、二〇〇一年。
- 伊藤益『信の思想 親鸞とアウグスティヌス』北樹出版、一九九八年。
- 伊藤益『親鸞―悪の思想―』集英社、二〇〇一年。
- 伊藤益『歎異抄論究』北樹出版、二〇〇三年。
- 伊吹敦『禅の歴史』法蔵館、二〇〇一年。
- 今井清一『日本の歴史 二十三 大正デモクラシー』中央公論社、一九七九年。
- 今北洪川著・太田悌蔵訳注『禅海一瀾』岩波書店、一九三五年。
- 岩倉政治『真人 鈴木大拙』法蔵館、一九八六年。
- ヴィクトリア、ブライアン・アンドルー著・ツジモト、エイミール・ルイーズ訳『禅と戦争 禅仏教は戦争に協力したか』光人社、二〇〇一年。
- 上田閑照・岡村美穂子『大拙の風景 鈴木大拙とは誰か』燈影舎、一九九九年。
- 上田閑照『哲学コレクションIV 非神秘主義―禅とエックハルト―』岩波書店、二〇〇八年。
- 上田良準・大橋俊雄『浄土仏教の思想 第十一巻 証空 一遍』講談社、一九九二年。
- 衛藤即應『正法眼蔵序説』岩波書店、一九五九年。
- 岡村美穂子・上田閑照『大拙の風景―鈴木大拙とは誰か―』燈影社、一九九九年。
- 小川一乗『大乘仏教の根本思想』法蔵館、一九九五年。

- 小川隆『唐代の禅僧二神会』臨川書店、二〇〇七年。
- 小川隆『語録の思想史 中国禅の研究』岩波書店、二〇一一年。
- 柏原祐泉・大峯顕『浄土仏教の思想 第十三卷 妙好人 良寛 一茶』講談社、一九九二年。
- 加藤尚武編『ハイデガーの技術論』理想社、二〇〇三年。
- 金子務編『追想 鈴木大拙——没後四十年記念寄稿集——』松ヶ岡文庫、二〇〇六年。
- 鎌田東二『宗教と霊性』角川書店、一九九五年。
- 河上正秀『行為と意味 技術時代の人間像』未知谷、一九九三年。
- 岸本英夫『宗教神秘主義』大明堂、一九五八年。
- 木村清孝『中国華嚴思想史』平楽寺書店、一九九二年。
- 鏡島元隆『道元禅師』春秋社、一九九七年。
- 香田芳樹『マイスター・エックハルト 生涯と著作』創文社、二〇一一年。
- 三枝充恵『三枝充恵著作集第二卷 初期仏教の思想』法蔵館、二〇〇四年。
- 桜部建『大乘仏典十八 俱舍論』大蔵出版、一九八一年。
- 定方晟『空と無我 仏教の言語観』講談社、一九九〇年。
- 佐橋法龍『禅』角川書店、一九六八年。
- ジェイムズ、ウィリアム著・榊田啓三郎訳『宗教的経験の諸相』岩波書店、一九七〇年。
- ジェイムズ、ウィリアム著・今田寛訳『心理学』下、岩波書店、一九九三年。
- 信楽峻磨『真宗学概論』法蔵館、二〇一〇年。
- 篠原壽雄・田中良昭編『講座敦煌八 敦煌仏典と禅』大東出版社、一九八〇年。
- 島地大等『現代仏教名著全集 普及版 天台教学史』隆文館、一九八六年。

- 志村武『鈴木大拙随聞記』日本放送出版協会、一九六七年。
- 釈悟庵編『坦山和尚全集』光融館、一九〇九年。
- 末木文美士編『叢書 禅と日本文化 第八卷 禅と思想』ペリかん社、一九九七年。
- 末木文美士『近代日本の思想・再考Ⅰ 明治思想家論』トランスビュー、二〇〇四年。
- 末木文美士『近代日本の思想・再考Ⅱ 近代日本と仏教』トランスビュー、二〇〇四年。
- 末木文美士『仏教 *vs.* 倫理』筑摩書房、二〇〇六年。
- 末木文美士『鎌倉仏教展開論』トランスビュー、二〇〇八年。
- 鈴木範久『明治宗教思潮の研究』東京大学出版会、一九七九年。
- 竹林史博編『曹洞宗正信論争〔全〕』青山社、二〇〇四年。
- 竹村牧男『親鸞と一遍』法蔵館、一九九九年。
- 竹村牧男『西田幾多郎と仏教』大東出版社、二〇〇二年。
- 竹村牧男『西田幾多郎と鈴木大拙』大東出版社、二〇〇四年。
- 高崎直道・梅原猛『仏教の思想 十一 古仏のまねび 〈道元〉』角川書店、一九九六年。
- タナカ、ケネス『アメリカ仏教 ― 仏教も変わる、アメリカも変わる ―』武蔵野大学出版会、二〇一〇年。
- 田中良昭『敦煌禅宗文献の研究』大東出版社、一九八三年。
- 田中良昭編『禅学研究入門〔第二版〕』大東出版社、二〇〇六年。
- 田中良昭『唐代の禅僧一 慧能 禅宗六祖像の形成と変容』臨川書店、二〇〇七年。
- 田辺元『京都哲学撰書第三卷 懺悔道としての哲学・死の哲学』燈影舎、二〇〇〇年。
- 玉村竹二・井上禅定『円覚寺史』春秋社、一九六四年。
- 田丸徳善『宗教学の歴史と課題』山本書店、一九八七年。

- 田村芳朗『田村芳朗仏教学論集 第一卷 本覚思想論』春秋社、一九九〇年。
- 永久岳水『正法眼蔵著述史の研究』中山書房、一九七二年。
- 中村元『龍樹』講談社、二〇〇二年。
- 中村元『慈悲』講談社、二〇一〇年。
- 西谷啓治編『回想 鈴木大拙』春秋社、一九七五年。
- 西谷啓治監・上田閑照編『禅と哲学』禅文化研究所、一九八八年。
- 西村恵信『禅林修行論』法蔵館、一九八七年。
- 西村恵信『鈴木大拙の原風景』大蔵出版、一九九三年。
- 西村恵信編『叢書 禅と日本文化 第九卷 禅と現代』ぺりかん社、一九九八年。
- 袴谷憲昭『本覚思想批判』大蔵出版、一九九〇年。
- 朴倍暎『儒教と近代国家 「人倫」の日本、「道徳」の韓国』講談社、二〇〇六年。
- 林田久美野編著『大叔父・鈴木大拙からの手紙』法蔵館、一九九五年。
- 坂東性純・伊東慧明・幡谷明『浄土仏教の思想 第十五卷 鈴木大拙 曾我量深 金子大栄』講談社、一九九三年。
- 平川彰『インド仏教史』上巻、春秋社、一九七九年。
- 仏教思想史研究会編『仏教思想一 愛』平楽寺書店、一九七五年。
- 古田紹欽『古田紹欽著作集』第一巻、講談社、一九八一年。
- 古田紹欽『鈴木大拙 その人とその思想』春秋社、一九九三年。
- フロム、エーリッヒ著・日高六郎訳『自由からの逃走』創元新社、一九五一年。
- フロム、エーリッヒ著・加藤正明・佐藤隆夫訳『正気の社会』社会思想社、一九五八年。
- フロム、エーリッヒ著・谷口龍之助・早坂泰次郎訳『人間における自由』創元新社、一九六六年。

ベンヤミン、ヴァルター著・佐々木基一・高木久雄訳『複製技術時代の芸術』晶文社、一九九九年。

松岡由香子『古仏道元の思惟』、『花園大学国際禅学研究所研究報告』第三冊、花園大学国際禅学研究所、一九九四年。

松ヶ岡文庫編『道の手帖 鈴木大拙 没後四十年』河出書房新社、二〇〇六年。

松本史朗『禅思想の批判的研究』大蔵出版、一九九三年。

南直哉『日常生活のなかの禅』講談社、二〇〇一年。

峰島旭雄編『倫理と宗教の間』北樹出版、一九八四年。

村上速水『親鸞教義とその背景』永田文昌堂、一九八七年。

森清『大拙と幾多郎』朝日新聞社、一九九一年。

柳宗悦『南無阿弥陀仏』岩波書店、一九八六年。

柳田聖山・梅原猛『仏教の思想 七 無の探求〈中国禅〉』角川書店、一九九七年。

レヴィーブリュル著・山田吉彦訳『未開社会の思惟』小山書店、一九三五年。

研究論文

朝日隆『『正法眼藏』と「即非の論理」』『宗学研究』第三十九号、曹洞宗総合研究センター、一九九七年。

浅見洋「鈴木大拙の年譜における誤りと空白——第四高等中学校・小学校教師時代——」『宗学研究』第五十九（二）号、日本宗教学会、一九八五年。

浅見洋「大拙「日本的靈性」と西田「宗教論」の相関関係」『北陸宗教文化』第十九号、北陸宗教文化学会、二〇〇七年。

安中隆徳「スピノザと鈴木大拙における目的論の否定——その因果観と自由観——」『比較思想研究』第二十一号、比較思想学会、一九九五年。

井上克人「鈴木大拙の禅思想に寄せて——般若即非の真如観から見えてくるもの——」『宗教哲学研究』第二十九号、宗教哲学学会、二〇〇

一二年。

今井雅晴「鎌倉時代の浄土真宗と時宗」、浄土真宗教学研究会編『蓮如上人研究 教義篇一』所収、永田文昌堂、一九九八年。

元永常「鈴木大拙における禅仏教の論理と民族主義」『印度学仏教学研究』第五十七（二）号、日本印度学仏教学会、二〇〇九年。

浮田雄一「鈴木大拙における東洋と西洋」『比較思想研究』第十六号、比較思想学会、一九八九年。

浮田雄一「Spirituality（靈性）——近代日本哲学と鈴木大拙——」『社会科学討究』第三十七（一）号、早稲田大学社会科学研究所、一九九一年。

浮田雄一「自覚の問題——鈴木大拙とニーチェ——」『比較思想研究』第十九号、比較思想学会、一九九二年。

梅原猛「日本文化論への批判的考察——鈴木大拙・和辻哲郎の場合——」『展望』昭和四十一年八月号、筑摩書房、一九六六年。

大野晃彦「鈴木大拙の靈性概念と自己性の問題」『横浜市立大学論叢 人文科学系列』第五十八（三）号、横浜市立大学学術研究会、二〇〇六年。

岡廣二「場所的論理と即非の論理」『宗教研究』第八十一（四）号、日本宗教学会、二〇〇八年。

岡島秀隆「鈴木大拙とスウェーデンボルグ」『愛知学院大学教養部紀要』第五十七（一）号、愛知学院大学教養部、二〇〇九年。

金児黙存「原始仏教に於ける戒の根源的意義」、日本仏教学会編『仏教における戒の問題』所収、平楽寺書店、一九七五年。

鎌田茂雄「中国禅思想形成の教学的背景——大乘起信論を中心として——」『東洋文化研究所紀要』第四十九冊、東洋文化研究所、一九六九年。

鎌田東二「日本の靈性」の批判的考察」『宗教研究』第七十七（四）号、日本宗教学会、二〇〇四年。

岸英司「鈴木大拙における靈性的自覚——カトリック神学の観点から——」『宗教研究』第六十五（一）号、日本宗教学会、一九九一年。

北野裕通「大地と日本の靈性的自覚」『宗教研究』第六十五（一）号、日本宗教学会、一九九一年。

木村雄吉「即非の論理」について——禅における同一性と差異の構造——」『法政大学教養部紀要』第五十四号、法政大学教養部、一九八五年。

- 鏡島元隆 「道元禅師研究の回顧と展望」『文学』第二十九(六)号、岩波書店、一九六〇年。
- 桐田清秀 「青年鈴木貞太郎大拙の社会観」『禅学研究』第七十二号、花園大学、一九九五年。
- 桐田清秀 「学習院時代の鈴木貞太郎大拙」『禅学研究』第八十二号、花園大学、二〇〇四年。
- 桐田清秀 「鈴木大拙の禅堂教育論について」『禅学研究』特別号、花園大学、二〇〇五年。
- 桐田清秀 「戦時中の鈴木大拙」『日本の哲学(特集 昭和の哲学)』第十号、昭和堂、二〇〇九年。
- 桐田清秀 「戦後アメリカ滞在記の鈴木大拙」『禅学研究』第八十八号、花園大学、二〇一〇年。
- 桐田清秀 「大谷大学時代の鈴木大拙」『花園大学文学部研究紀要』第四十三号、花園大学文学部、二〇一一年。
- 桑原直己 「エックハルトの「神秘主義」と説教・靈的指導の言語」『哲学・思想論集』第三十八号、筑波大学哲学・思想専攻、二〇一二年。
- 氣多雅子 「仏教における「規範の基礎」、日本倫理学会編『日本倫理学会論集二十五 規範の基礎』所収、慶應通信、一九九〇年。
- 甲田烈 「個を超える」という問題 —鈴木大拙の靈性理論の再検討— 『トランスパーソナル心理学／精神医学』第二(一)号、日本トランスパーソナル心理学／医学会、二〇〇一年。
- 幸城勇猛 「鈴木大拙師に見出された才市の歌」『真宗研究』第二十六号、真宗連合学会、一九八二年。
- 小林亜早里 「鈴木大拙の「靈性」—浄土真宗観を通して—」『聖心女子大学大学院論集』第二十九(一)号、聖心女子大学、二〇〇七年。
- 齋藤真希 「親鸞における還相廻向」『倫理学年報』第六十集、日本倫理学会、二〇一一年。
- 坂本弘 「鈴木大拙と神秘思想」『日本佛教学会年報』第四十号、日本佛教学会、一九七四年。
- 佐藤平 「鈴木大拙先生との出会い」『宗教哲学研究』第二十九号、宗教哲学学会、二〇一二年。
- 佐藤誠 「フロムと自由の問題(上)」『同朋大学論叢』第六十七号、同朋学会、一九九二年。
- 佐藤誠 「フロムと自由の問題(下)」『同朋大学論叢』第六十八号、同朋学会、一九九三年。

- 島田虔次「体用の歴史に寄せて」『塚本博士頌寿記念仏教史学論集』塚本博士頌寿記念会、一九六一年。
- 嶋本浩子「鈴木大拙と仙厓の書画——不二思想を中心にして——」宝塚造形芸術大学大学院学位論文、二〇〇九年（未公刊）。
- 末木剛博「鈴木大拙の非大拙的理解」、芳賀徹他編『講座比較文学 五 西洋の衝撃と日本』所収、東京大学出版会、一九七三年。
- 末木文美士「〈即非の論理〉再考」『禅文化研究所紀要』第二十号、禅文化研究所、一九九四年。
- 末木文美士「禅の言語は思想を表現しうるか——公案禅の展開——」『思想』第九六〇号、岩波書店、二〇〇二年。
- 末木文美士「大拙批判再考」『財団法人松ヶ岡文庫研究年報』第二十四号、松ヶ岡文庫、二〇一〇年。
- 杉本耕一「道元の「行」と田辺元の「行為」」『倫理学年報』第六十集、二〇一一年。
- 杉本耕一「鈴木大拙「靈性」再考——道元の「禅宗」批判を手引きとして——」『北陸宗教文化』第二十四号、北陸宗教文化学会、二〇一一年。
- 鈴木大拙「六祖壇經に関する二三の意見」『大谷学報』第十九（一）卷、大谷学会、一九三八年。
- 鈴木昭明「鈴木大拙「若き思い出」に附す」『禅学研究』第七十三号、花園大学、一九九六年。
- 竹内道雄「日本における曹洞禅の展開」、西谷啓治編『講座 禅』第四卷所収、筑摩書房、一九六七年。
- 竹村牧男「鈴木禅学への一視点——個と超個の思想をめぐって——」『財団法人松ヶ岡文庫研究年報』第十七号、松ヶ岡文庫、二〇〇三年。
- 竹村牧男「大拙の道元観」『財団法人松ヶ岡文庫研究年報』第十八号、二〇〇四年。
- 立川武蔵『『金剛般若経』に見られる「即非の論理」批判』『印度学仏教学研究』第四十一（二）号、日本印度学仏教学会、一九九三年。
- 谷口富士夫『『金剛般若経』における言語と対象』阿部慈園編『『金剛般若経』の思想的研究』所収、春秋社、一九九九年。
- 玉城康四郎「大拙の思想発展の問題」、玉城康四郎『仏教の思想四 禅仏教』所収、法蔵館、一九八五年。
- 築山修道「鈴木大拙の浄土思想」『宗教哲学研究』第二十九号、宗教哲学会、二〇一二年。

鶴岡賀雄 「宗教学者は神秘家のテキストにいかにかに接近するか」、脇本平也・柳川啓一編『現代宗教学—宗教思想と言葉』所収、東京大学出版会、一九九二年。

寺本剛 「ハイデガーの技術論と技術の批判理論—近代技術の本質をめぐる対立—」『人文研紀要』第七十四号、中央大学人文科学研究所、二〇一二年。

徳永道雄 「鈴木大拙の弥陀身土観」『龍谷教学』第十七号、龍谷教学会議、一九八二年。

徳永道雄 「蓮如教学と本覚思想」、浄土真宗教学研究所編『蓮如上人研究 教義篇Ⅰ』所収、永田文昌堂、一九九八年。

徳永道雄 「蓮如の機法一体観について」『真宗研究』第四十四号、百華苑、二〇〇〇年。

中山剛史 「鈴木大拙とヤスパース—主体の〈根源性〉の自覚—」、峰島旭雄他編『比較思想の展開』所収、北樹出版、一九九四年。

野村博 「エーリッヒ・フロムと自由の問題」『仏教大学研究紀要』第六十五号、仏教大学学会、一九八一年。

橋本芳契 「鈴木大拙研究序説—「大拙禅」の形成と真義—」『金沢大学法文学部論集 哲学篇』第十五号、金沢大学法文学部、一九六八年。

橋本芳契 「鈴木大拙の浄土教観について」『真宗研究』第十三号、真宗連合学会、一九六八年。

橋本芳契 「鈴木大拙における禅と念仏—世界宗教への課題性を含めて—」『日本海域研究所報告』第十五号、金沢大学日本海域研究所、一九八三年。

橋本芳契 「鈴木大拙論序説—禅仏教 Zen Buddhism の思想的展開—」『日本海域研究所報告』第二十四号、金沢大学日本海域研究所、一九九二年。

橋本芳契 「鈴木大拙の宗教思想論—『日本的靈性』の研究—」『日本海域研究所報告』第二十五号、金沢大学日本海域研究所、一九九三年。

橋本芳契 「鈴木大拙の生死観と仏教」『印度学仏教学研究』第四十二（二）号、日本印度学仏教学会、一九九三年。

蓮沼直應 「鈴木大拙における禅と浄土教—『浄土系思想論』の解釈を中心に—」『倫理学』第二十七号、筑波大学倫理学研究会、二

〇一一年。

蓮沼直應 「『日本的靈性』 概念の諸側面」 『哲学・思想論叢』 第二十九号、筑波大学哲学・思想学会、二〇一一年。

蓮沼直應 「禅における利他行の基礎付け——鈴木大拙の大智と大悲——」 『求真』 第十八号、求真会、二〇一一年。

蓮沼直應 「禅とキリスト教神秘主義——鈴木大拙の解釈を中心に——」、加藤信郎監修『キリスト教と日本の深層』所収、オリエンズ宗教研究所、二〇一二年。

蓮沼直應 「悟りの「動性」——鈴木大拙の道元解釈——」 『倫理学』 第二十八号、筑波大学倫理学研究会、二〇一二年。

蓮沼直應 「鈴木大拙の人間観——ことばと行為をめぐる——」 『求真』 第十九号、求真会、二〇一二年。

蓮沼直應 「鈴木大拙の機法一体論——妙好人・蓮如・西山派の思想をめぐる——」 『倫理学』 第二十九号、筑波大学倫理学研究会、二〇一三年。

坂東性純 「鈴木大拙と国際文化」、小林孝輔他監修『現代日本と仏教Ⅲ 現代思想・文学と仏教』所収、平凡社、二〇〇〇年。

兵頭高夫 「鈴木大拙と神秘主義」 『武蔵大学人文学会雑誌』 第八(二)号、武蔵大学、一九七六年。

平井俊栄 「中国仏教と体用思想」 『理想』 第五四九号、理想社、一九七九年。

廣川堯敏 「浄土教における「機法一体」について——とくに西山系仮名法語を中心として——」 『浄土宗学研究』 第七号、知恩院浄土宗学研究所、一九七三年。

フォール、ベルナル著・金子奈央訳 「禅オリエンタリズムの興起(上)——鈴木大拙と西田幾多郎——」 『思想』 第九六〇号、岩波書店、二〇〇四年。

フォール、ベルナル著・金子奈央訳 「禅オリエンタリズムの興起(下)——鈴木大拙と西田幾多郎——」 『思想』 第九六一号、岩波書店、二〇〇四年。

深澤英隆 「『体験』と『伝統』——近年の神秘主義論争に寄せて——」、脇本平也・柳川啓一編『現代宗教学——宗教体験への接近』所収、東京大学出版会、一九九二年。

普賢晃寿「機法一体論の展開」『石田充之博士古稀記念論文集』永田文昌堂、一九八二年。

藤田裕司「東洋的一元論について：「即非の論理」と「万物斉同」化の論理」『大阪教育大学教育研究所報』第三十五号、大阪教育大学教育研究所、二〇〇〇年。

船岡誠「日本の靈性について」『北海学園大学人文論集』第十号、北海学園大学、一九九八年。

堀尾孟「鈴木大拙の歴史的視座——『日本の靈性』の場合——」『哲学論集』第四十二号、大谷大学哲学会、一九九五年。

堀尾孟「鈴木大拙」『君波講座日本文学と仏教——近代文学と仏教』所収、岩波書店、一九九五年。

前田専學・武田浩学「大拙英訳『教行信証』の編集を終えて」『財団法人松ヶ岡文庫研究年報』第二十五号、松ヶ岡文庫、二〇一一年。
増谷文雄「鈴木大拙論」、増谷文雄『現代日本思想大系八 鈴木大拙』所収、筑摩書房、一九六四年。

松尾得晃「中国浄土教における凡夫觀の展開」『龍谷大学大学院文学研究科研究紀要』第三十号、龍谷大学大学院文学研究科、二〇〇八年。

満井秀城「蓮如上人と安心決定鈔」、蓮如上人研究会編『蓮如上人研究』所収、思文閣、一九九八年。

源重浩「鈴木大拙の自由論（一）——禅と真宗の自由な世界——」『龍谷紀要』第六（二）号、龍谷大学、一九八四年。

源重浩「鈴木大拙の自由論（二）——禅と真宗の自由な世界——」『真宗学』第七十二号、龍谷大学真宗学会、一九八五年。

源了圓「妙好人浅原才市と蓮如——一つの試論——」、浄土真宗教学研究所編『蓮如上人研究 教義篇Ⅰ』所収、永田文昌堂、一九九八年。
宮川敬之「胡適・鈴木大拙「論争」要約および解説」『中国哲学研究』第十七号、東京大学中国哲学研究会、二〇〇二年。

村本詔司「鈴木大拙と心理学」『神戸外大論叢』第五十四（六）号、神戸市外国語大学、二〇〇三年。
モール、ミシェル「近代「禅思想」の形成——洪岳宗演と鈴木大拙の役割を中心に——」『思想』第九四三号、岩波書店、二〇〇二年。

森政弘「超」..般若の「即非の論理」『日本機械学会誌』第九十五号、一般社団法人日本機械学会、一九九二年。

守屋友江「鈴木大拙における東洋と西洋..在米中の思想変遷を中心に」『宗教研究』第八十三（四）号、日本宗教学会、二〇一〇年。
柳田聖山「道元と臨濟」『理想』第五一三号、理想社、一九七六年。

山折哲雄「鈴木大拙—アジア型宗教イデオロギーの純血種—」、山折哲雄『アジアイデオロギーの発掘』所収、勁草書房、一九六八年。

山崎光治「鈴木大拙の戦争責任について Brian Victoria, *Zen at War* の諸説をめぐって」『武蔵大学人文学会雑誌』第三十七(二)号、武蔵大学、二〇〇五年。

吉永進一「大拙とスウェーデンボルグ—その歴史的背景—」『宗教哲学研究』第二十二号、京都宗教哲学会、二〇〇二年。

吉永進一「近代仏教史における鈴木大拙」『宗教哲学研究』第二十九号、宗教哲学会、二〇一二年。

脇本平也「鈴木大拙における禅と念仏の比較」『財団法人松ヶ岡文庫研究年報』第九号、松ヶ岡文庫、一九九五年。

和田真二「禅と念仏の問題」『印度学仏教学研究』第二十七(二)号、日本印度学仏教学会、一九七九年。

和田真二「鈴木大拙博士における「楞伽経研究」の意義」『印度学仏教学研究』第三十六(二)号、日本印度学仏教学会、一九八八年。

和田真二「鈴木大拙研究の諸問題—『鈴木大拙全集増補新版』の一側面—」『印度学仏教学研究』第五十三(二)号、日本印度学仏教学会、二〇〇五年。

和田真二「鈴木大拙とマイスター・エックハルト—その思想的親近性—」『印度学仏教学研究』第五十四(一)号、日本印度学仏教学会、二〇〇五年。

和田真二「鈴木大拙と「国家と宗教」について」『印度学仏教学研究』第五十八(二)号、日本印度学仏教学会、二〇一〇年。

渡辺章悟『金剛般若経』の「即非の論理」『財団法人松ヶ岡文庫研究年報』第二十七号、松ヶ岡文庫、二〇一三年。

渡部清「仏教哲学者としての原坦山と『現象即実在論』との関係」『上智大学哲学科紀要』第二十四号、上智大学哲学科、一九九八年。

Nagashima, Tatsuya. "Daisetsu T. Suzuki, Internationally known Buddhist, Crypto-Swedenborgian?" *New Church Life vol.112*,

Amsterdam: The General Church of The New Jerusalem, 1993, pp.202-217.

Suzuki, Daisetz Teitaro. "Illogical Zen." *The New East vol.1 No.2*, Tokyo: Shintoyosha, 1917, pp.72-74.

Yokoyama, W.S. "Nishida Kitano and D.T.Suzuki's Logic of Soku-hi." *Bulletin of the Faculty of Letters vol.33*, Kyoto: Hanazono

古典資料

- 安倍能成他編『西田幾多郎全集』第十七卷、第十八卷、第十九卷、岩波書店、一九五一〜五三年。
- 石田瑞麿訳『親鸞全集』第三卷、第四卷、春秋社、一九八五〜八六年。
- 市川白弦・入矢義高・柳田聖山校注『日本思想大系 十六 中世禅家の思想』岩波書店、一九七二年。
- 伊藤博之校注『新潮日本古典集成 歎異抄 三帖和讃』新潮社、一九八一年。
- 井上円了選集編集等委員会『井上円了選集』第六卷、東洋大学、一九九〇年。
- 入矢義高他訳注『碧巖録』全三卷、岩波書店、一九九四年。
- 宇井伯寿・高崎直道訳注『大乘起信論』岩波書店、一九九四年。
- 植田兼義訳『キリスト教神秘主義著作集六 エックハルトI』教文社、一九八九年。
- 大橋俊雄校注『日本思想大系 十 法然 一遍』岩波書店、一九七一年。
- 笠原一男・井上鋭夫『日本思想大系 十七 蓮如 一向一揆』岩波書店、一九七二年。
- 川瀬一馬訳注『夢中間答集』講談社、二〇〇〇年。
- 小島威夫・アルムブルスター共訳『ハイデッガー選集』第十八卷、理想社、一九六五年。
- 酒井得元監修『道元禅師全集』第四卷、春秋社、一九八八年。
- 鈴木大拙編『韶州曹溪山六祖師壇経』岩波書店、一九四二年。
- 高楠順次郎・渡辺海旭・小野玄妙編『大正新脩大藏経』大藏出版、一九二四〜三四年。
- 田島照久編訳『エックハルト説教集』岩波書店、一九九〇年。
- 多田厚隆・大久保良順・田村芳朗・浅井円道校注『日本思想大系 九 天台本覚論』岩波書店、一九七三年。

- 寺田透・水野弥穗子校注『日本思想大系 十二道元』上、岩波書店、一九七〇年。
寺田透・水野弥穗子校注『日本思想大系 十三道元』下、岩波書店、一九七二年。
中村元訳『ブツダのことば スッタニパータ』岩波書店、一九五八年。
中村元・紀野一義訳注『般若心経・金剛般若経』岩波書店、一九六〇年。
福谷茂他訳『カント全集』第三卷、岩波書店、二〇〇一年。
星野元豊・石田充之・家永三郎校注『日本思想大系 十一親鸞』岩波書店、一九七一年。
柳田聖山編『世界の名著 十八 禅語録』中央公論社、一九七八年。
和辻哲郎校訂『正法眼蔵随聞記』岩波書店、一九二九年。
Meister Eckhart, *Meister Eckhart by Franz Pfeiffer*, (ed. and trans. by Evans, C. de B.), London: Watkins, 1924.
Meister Eckhart, *Meister Eckhart: a modern translation*. trans. by Blakney, Raymond Bernard, New York, Hagerstown, San Francisco, London: Harper & Row, 1941.

辞書類

- 入矢義高監修・古賀英彦編著『禅語辞典』思文閣、一九九一年。
尾崎雄二郎他編『角川大辞源』角川書店、一九九二年。
駒沢大学内禅学大辞典編纂所編『新版 禅学大辞典』大修館書店、一九七八年。
永原慶二監修『岩波 日本史辞典』岩波書店、一九九九年。
中村元他編『岩波仏教辞典 第二版』岩波書店、一九八九年。
中村元『広説仏教語大辞典』全四卷、東京書籍、二〇〇一年。
廣松渉他編『岩波 哲学・思想辞典』岩波書店、一九九八年。