

鈴木大拙はどうして初期禅宗史研究を始めたか

伊吹 敦*

はじめに

鈴木大拙（1870-1966）は、一般には、禅思想を内外の知識人に普及させるうえで中心的な役割を果たした人物として知られている。そのことは、例えば、『広辞苑』（第五版）の次の説明を見れば明らかであろう。

「仏教学者・思想家。石川県生まれ。学習院・大谷大学教授。禅の研究者として知られ、欧米にも大きな影響を与えた。著「禅思想史研究」のほか英文の著作も多い。文化勲章。」¹

しかし、一方で、鈴木は初期禅宗史研究の分野においても、胡適（1891-1962）や宇井伯寿（1882-1963）と並ぶパイオニアの一人でもあった。しかし、今日の眼から見ると、鈴木大拙の初期禅宗史研究には非常に多くの問題点を指摘できる。その大きな理由の一つとして資料的な制約があったことは否定できない。当時は、正しく、禅宗に関する従来未知の敦煌文書や伝世文献が続々と紹介されつつあった時期に当たっており、鈴木はその一翼を担った人物の一人でもあったのである。従って、自由にそれらの文献を用いる今日の研究者が、その点を批判するのは大きな間違いであると言えるであろう。しかし、鈴木の場合、同じ制約下にあった他の研究者と比較しても、それら新出文献に対する評価や位置づけが穏当ではなく、合理的判断を逸していると見られる場合がしばしば認められるのである。この事実は、鈴木の初期禅宗史研究が、他の研究者とは全く異なる性格を

*東洋大学文学部教授

持つものであったことを窺わせる。そして、その特異な性格を解明することは、近代日本を代表する思想家の一人でもあった鈴木思想そのものの理解と評価にも直結するはずである。

鈴木初期禅宗史研究の性格の解明は、こうした重要な意義を持つ研究課題であるが、そのためには、当然のことながら、鈴木初期禅宗史研究の内容を仔細に辿る必要がある²。しかし、それとは別に、否、その前提として、禅学者、あるいは仏教学者として既に内外に知られていた鈴木が、どうして初期禅宗史研究に手を染めるようになったのかという問題を解決しておく必要がある。彼はいかなる状況の中で、どのような動機のもとに、その研究を始めたのか。これを明らかにしようとするのが、本拙稿の課題である。しかし、その本題に入る前に、鈴木生涯を一瞥した上で、彼の初期禅宗史研究の概要を提示し、本課題を取り扱う上で基づくべき資料を特定しておく必要がある。

一 鈴木生涯と初期禅宗史研究の概要

1. 鈴木生涯の概要

1870年に金沢に生まれた鈴木貞太郎は、1888年、第四高等中学校に入学し、生涯の友となる西田幾多郎（1870-1945）と相識するようになった。その後、1891年に上京し、帝国大学文科大学の選科に学んだが、その間、円覚寺の釈宗演（1860-1919）に参禅し、1894年にはその指導のもとで見性体験を得て、居士号として「大拙」を授けられた。鈴木著作活動は、この参禅の師である釈宗演との関係の下で始められることとなる。以下、著述家、研究者としての鈴木人生を五期に分かって概観して行こう（なお、著作は、代表的な単行本のみを掲げる。これらの著作の多くは、それ以前に書かれた論文を纏める形で出版されている）³。

第一期 (1895-1914)

1893年にシカゴで開かれた万国宗教会議の際に釈宗演がポール・ケーラス (Paul Carus, 1852-1919) と知己になった関係で、鈴木は、ケーラスの著書、*The Gospel of Buddha: According to Old Records* (Open Court Publishing Company, 1894) を翻訳することになり、『仏陀の福音』(佐藤茂信、1895年1月)として出版した。その後もケーラスの著作の翻訳等を発表していた鈴木であったが、1896年に最初の著書、『新宗教論』(貝葉書院、1896年11月)を刊行した後、釈宗演の紹介で1897年に渡米し、以後、イリノイ州ラサールにあったケーラスのオープン・コート出版社の編輯員として十一年間滞在し、翻訳や通訳を担当した。その間、1900年には『大乘起信論』の英訳、*Açvaghosha's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahayana* (The Open Court Publishing Company, 1900)等を出版し、1907年には、*Outlines of Mahayana Buddhism* (大乘仏教概論、London, Luzac and Company, 1907)をイギリスで刊行した。アメリカ滞在中も日本の雑誌に投稿を繰り返し、在米の禅宗居士としての名声を高めていった。1908年3月より約一年の間、イギリスで過ごした後、1909年に帰国すると、英語教師として学習院・東京帝大の講師となり、翌年には学習院教授となり、1911年にはアメリカ人、ビアトリス・アールスキンのレーン (Beatrice Erskine Lene, 1878-1939)と結婚した。このころ精力的に取り組んだのがスウェーデンボルグの紹介で、1912年にはシベリア鉄道を使ってロンドンに行き、スウェーデンボルグに関する講演を行い、また、『スエデンボルグ』(丙午出版社、1913年11月)、『新エルサレムとその教説』(翻訳、丙午出版社、1914年6月)などを刊行した。

第二期 (1914-1932)

1914年以降、『禅の第一義』(丙午出版社、1914年5月)を手始めに、『向上の鉄槌』(興成館書店、1915年9月)、『禅の研究』(丙午出版社、1916年3月)など、禅に関する著作を次々に発表するようになった。1921年には

真宗大谷大学教授に転じて、禅宗関係の科目を受け持つようになり、また、英文雑誌、*The Eastern Buddhist*を創刊した。これ以降、浄土真宗への関心を強めたが、その著作の中心は依然として禅にあり、『百醜千拙』（中外出版社、1925年9月）、『隨筆 禅』（大雄閣、1927年11月）、『禅とは何ぞや』（大雄閣、1930年6月）などを出版した。この時期に関して、本論文との関係で注目されるのは、敦煌禅文献の研究に着手したという点である。その契機となったのは、1927年の*Essays in Zen Buddhism, First Series* (London, Luzac and Company, 1927) の出版である。これに対する*TIMES*の書評で敦煌文書を使用していないことを批判された鈴木は、これ以降、敦煌禅籍に強い関心を寄せるようになったが、1930年になって、かつて鈴木に学んだ朝鮮人で、当時、北京大学の胡適（1891-1962）のもとで敦煌禅籍の校訂作業をしていた金九経（生歿年未詳）が『楞伽師資記』の校本の校正刷りと胡適の新著『神会和尚遺集』（亜東図書館、1930年4月）を送ってきたことから、いよいよ敦煌禅籍への関心を強め、関連論文を書き始めるようになった。また、この時期には『楞伽經』の研究を本格化させ、*Studies in the Lankavatara sutra : one of the most important texts of Mahayana Buddhism, in which almost all its principal tenets are presented, including the teaching of Zen* (London, George Routledge & Sons Ltd., 1930) などを出版した。

第三期（1932-1945）

1932年以降、鈴木の名声は高まり、毎年、大量の著作を発表するようになった。この時期は鈴木にとって最も多産な時期で、禅思想を広めるための論文が多数書かれ、『禅の諸問題』（大東出版社、1941年7月）、『文化と宗教』（信道会館、1943年2月）等に収められた。その外の代表的な著作としては、和文では、『盤珪禅師語録』（岩波文庫、1941年9月）、『一真実の世界』（近藤書店、1941年12月）、『浄土系思想論』（法藏館、1942年12月）、『盤珪禅師説法』（大東出版社、1943年2月）、『一禅者の思索』（一条書房、

1943年3月)、『宗教経験の事実』(大東出版社、1943年6月)、『禪思想史研究 第一』(岩波書店、1943年7月)、『禪の思想』(日本評論社、1943年9月)、『大燈百二十則』(大東出版社、1944年6月)、『日本的靈性』(大東出版社、1944年12月)、『絶観論—燉煌出土積翠軒本』(弘文堂、1945年5月)等があり、英文では、*Essays in Zen Buddhism, Second Series* (London, Luzac and Company, 1933)、*An Introduction to Zen Buddhism* (Kyoto, EBS, 1934)、*Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture* (Kyoto, EBS, 1938)等がある。

また、敦煌文書等の新出文献の研究が本格化したのもこの時期であり、『燉煌出土神会録』(石井光雄、1932年10月)、『興聖寺本六祖壇経』(安宅弥吉、1933年9月)、『燉煌出土六祖壇経』(森江書店、1934年4月)等を出版した後、1934年の5月から6月にかけて中国への調査旅行を敢行した。その時の経験をもとに書かれたのが『支那仏教印象記』(森江書店、1934年10月)であるが、その間、北京では胡適と交流を持つとともに、北平図書館で敦煌文書の調査を行い、その成果に基づいて、二年後に『校刊少室逸書及解説』(安宅仏教文庫、1936年6月)を刊行した。また、1936年には6月から12月にかけてイギリスとアメリカを旅行し、各地で講演を行うとともに、ロンドンとパリで敦煌文書の調査を行った。その後は、伝世禅籍である大乘寺本『六祖壇経』の紹介に努め、『韶州曹溪山六祖壇経』(大阪安宅仏教文庫、1940年11月)などの出版を行った。

第四期 (1945-1959)

1945年の終戦のあと、鈴木は日本が敗戦に至った経緯を振り返り、日本の再建について思索を巡らすようになった。こうして戦中から問題にし始めた「日本的靈性」について語るようになり、『日本的靈性の自覚』(大谷教学研究所、1946年6月)、『日本の靈性化』(法藏館、1947年11月)などが出版された。更に『神秘主義と禪』(泰尚社、1947年8月)、『仏教の大意』(法藏館、1947年9月)、『妙好人』(大谷出版社、1948年12月)、『仏教とキ

リスト教』(法藏館、1949年5月)、英文のLiving by Zen (三省堂、1949年5月)などを刊行したが、その後は約十年間にわたってアメリカやヨーロッパを中心に活躍することになる。

先ず、1949年6月、羽田から空路、ハワイへ行き、ハワイ大学で開催された第2回東西哲学者会議において胡適と激しい論争を繰り広げた。この年の11月、鈴木は文化勲章を受章したが、その後もアメリカに滞在し、ハワイ、サンフランシスコ、ロサンゼルス、サンディエゴ、ニューヨーク、プリンストン、イェール、シカゴ等の各地で講演を行った。その間、胡適とも二度に亘って旧交を温めた。1951年6月、鈴木はいったん帰国したものの、同年9月には再びアメリカへと旅立ち、ハワイ、ロサンゼルス、ニューヨークの各地で講演・講義を行い、1952年6月に帰国、更に同年9月にもハワイ経由でニューヨークを訪れ、各地で講演、また胡適と再会した。1953年の6月には、ニューヨークからヨーロッパへ渡航し、ロンドン、チューリヒ、ミュンヘン、フライブルグ、パリ、ブリュッセル、ハーグ、アムステルダム、ブルージュ、フィレンツェ等で講演や著名人との交流を行い、9月にはアメリカに戻ってコロンビア大学等で講義を行った。1954年にも7月から8月にかけてヨーロッパを訪問した後、9月にいったん日本に帰国したものの、1955年1月には再び渡米し、コロンビア大学で講義を行うとともに各地で講演、メキシコにも足を伸ばした。その後、1958年11月、サンフランシスコから海路、横浜に帰着し、鈴木は洋行はようやく終わりを告げた。

この時期のほとんどを欧米で過ごした鈴木であったが、その間、イギリスで*Mysticism : Christian and Buddhist* (London, Allen and Unwin, 1957)を出版、日本でも『臨済の基本思想』(中央公論社、1949年11月)、『禅思想史研究 第二』(岩波書店、1951年5月)等の重要な著作を刊行している。

第五期（1959-1966）

1959年以降は、1966年に歿するまで鎌倉の松ヶ岡文庫に住んで研究生活を送った。その間、『東洋的な見方』（春秋社、1963年5月）、『東洋の心』（春秋社、1965年8月）、『大拙つれづれ草』（読売新聞社、1966年12月）に見るような禅関係の著作、『妙好人浅原才市集』（春秋社、1967年7月）などの浄土真宗関係の著作を執筆し続けた。歿後、遺稿『禅思想史研究 第三』（岩波書店、1968年10月）を含む『鈴木大拙全集』32巻（1968-71）が岩波書店から刊行された。

2. 鈴木 of 初期禅宗研究の概要

禅を主題とする鈴木 of 著作は、1914年の『禅の第一義』から1966年の『大拙つれづれ草』に及ぶが、初期禅宗史に関係する著作は、1916年の『禅の研究』に始まり、1951年刊行の『禅思想史研究 第二』（岩波書店、1951年5月）、歿後の1968年に刊行された『禅思想史研究 第三』（岩波書店、1968年10月）に終わるのであるが、『禅思想史研究 第二』が実際に執筆されたのは、1943-44年、『禅思想史研究 第三』については1945年頃とされているから⁴、死に至るまでの二十年間は、これに関連する著作がなく、晩年には初期禅宗史に対する関心を失っていたと考えることができる。

『禅の研究』以降の初期禅宗史をテーマとする、あるいはそれに言及する鈴木 of 著作をその内容から分析すると、彼の初期禅宗史研究が次の五つの時期に分けられることが知られる。

- I. 禅宗史への関心の惹起（1916頃）
- II. 歴史研究の進展と仏教史家への批判（1921-27）
- III. 敦煌文書への注目と『楞伽経』研究（1927-32）
- IV. 新出文献の紹介と研究（1932-42）

IV-1. 敦煌本・興聖寺本『六祖壇経』、敦煌本『神会録』『壇語』

の刊行と研究（1932-35）

IV-2. 達磨の遺文の刊行と研究（1934-37）

IV-3. 大乘寺本『六祖壇経』の刊行と研究（1937-42）

V. 初期禅宗史研究の総括（1945頃）

上に見るように、鈴木の場合、取り組んだ課題によって、ほとんど截然と時期を区切ることができるのであるが、次の二例の例外を認めることができる。

1. 「楞伽経」（日本宗教講座 2、1934-1-10）
2. 『絶観論—燉煌出土積翠軒本』（古田紹欽共編校、弘文堂、1945-5-20）

前者については、他の『楞伽経』関係の著作が基本的には1932年頃までのⅢの時期に刊行されているのに、これのみが少し遅い。恐らく、それには「日本宗教講座」の中の一巻であるということが関係しているのであろう。一方、後者は、（鈴木の見るところの）「達磨の遺文」でありながら、IV-2の時期ではなく、初期禅宗史研究を総括するVの時期に出版されている。しかし、この著作は鈴木の本となっており、弟子の古田紹欽（1911-2001）が校訂を行っており、この時期での出版は鈴木の意図したものではなかったであろう。いずれにせよ、これによって、少なくとも初期禅宗史研究に関して言えば、鈴木は一つの課題について集中的に取り組んで一応の成果を出した後、次の課題に取り組むという形で研究を行っていたことが知られるのである。

上記のように、鈴木初期禅宗史研究は五つの時期に分けることができるのであるが、それらは、自ら新出文献を紹介し始める前と後という点から、大きく前半期（Ⅰ～Ⅲ）と後半期（Ⅳ～Ⅴ）の二つに纏めることができる。鈴木が初期禅宗史研究に手を染めるようになった理由を解明することを目的とする本拙稿において主として用いるべきは前半期の著作である

から、I～Ⅲの時期について代表的な著作を列挙してみよう。

I. 禅宗史への関心の惹起 (1916頃)

『禅の研究』(丙午出版社、1916-3-1／『鈴木大拙全集』(増補新版、岩波書店、2000-2003年) 16、179-342頁)

II. 歴史研究の進展と仏教史家への批判 (1921-28)

「禅宗史の意義」(『禅道』 131-132、1921-8-20、1921-9-20／前掲『鈴木大拙全集』 31、182-191頁)

「六祖法宝壇経につきて」(『仏教研究』 3 (1)、1922-01／前掲『鈴木大拙全集』 31、203-226頁)

「達磨と楞伽経」(『仏教研究』 3 (4)、1922-11／前掲『鈴木大拙全集』 31、244-261頁)

「禅学思想上卷について」(『仏教研究』 5 (2)、1924-07-20／前掲『鈴木大拙全集』 31、281-284頁)

「六祖慧能の禅：緒論中の二項」(『禅学研究』 3、1926-11-01、後に「慧能禅になる前：緒論中の二項」と改題の上、『禅の諸問題』(大東出版社、1941-07-15) に収録／前掲『鈴木大拙全集』 18、115-131頁)

「第三祖の僧璨について」(『禅宗』 381、1927-01-15／前掲『鈴木大拙全集』 31、348-352頁)

「三祖僧璨につきて」(『禅宗』 385、1927-5-15／前掲『鈴木大拙全集』 31、360-361頁)

「達磨の使命」(『正法輪』 658、1928-10-15／前掲『鈴木大拙全集』 31、398-401頁)

III. 敦煌文書への注目と『楞伽経』研究 (1928-32)

「楞伽経研究雑記」(『宗教研究』 新5 (6)、1928-11-01、後に「『楞伽経』

- 研究雑記」として前掲『禪の諸問題』に収録／前掲『鈴木大拙全集』18、176-187頁)
- 「楞伽經」(『日本宗教大講座 第七卷仏教篇』分冊本、東方書院、1930-04-10／前掲『鈴木大拙全集』5、457-507頁)
- 『禪とは何ぞや』(大雄閣、1930-06-15／前掲『鈴木大拙全集』14、1-193頁)
- 「『楞伽經』と禪」(『禪の研究』1輯3巻、1930-07-03、後に前掲『禪の諸問題』に収録／前掲『鈴木大拙全集』18、157-175頁)
- Studies in the Lankavatara sutra : one of the most important texts of Mahayana Buddhism, in which almost all its principal tenets are presented, including the teaching of Zen* (London, George Routledge & Sons Ltd., 1930)
- 「楞伽經研究序論」(『日本仏教学協会年報』3年、1931-2-15／前掲『鈴木大拙全集』5、509-559頁)
- 「『楞伽師資記』とその内容概観」(『大谷学報』12(3)、1931-11-25、後に前掲『禪の諸問題』に収録／前掲『鈴木大拙全集』18、188-215頁)
- 「禪宗と楞伽經」(『大乘禪』9(1)1932-01-01／前掲『鈴木大拙全集』32、1-6頁)
- 「初期禪宗史の資料などに就きて」(『正法輪』735、1932-01-01／前掲『鈴木大拙全集』32、7-11頁)

これらの著作について注意すべきは、上に見た鈴木 of の生涯の第二期、即ち、第一期でのアメリカでやイギリスでの在外経験を終えた後、学習院や大谷大学に奉職して国内に留まっていた時期に書かれているという点である。鈴木は、これに続く第三期以降、1934年には北京、1936年には欧米と、再び在外活動を活発化させるようになるのであるが、その重要な契機が初期禪宗史研究のための敦煌文書の調査であったことは注目すべきである。

二 禅宗史への関心の惹起（I）

鈴木大拙は、先に見たように早くから内外で著作を世に問い、日本のみならず欧米でも広く受け入れられたのであるが、彼の著作活動は自らの禅体験に基礎を置き、その価値を強調せんとするものであったため、当初の関心は看話禅を中心とする禅思想に限られ、禅宗史には全く関心を持っていなかったようである。例えば、1914年に出版された『禅の第一義』（1914年5月）は、現に臨済宗で行われている公案禅の概要を示したもので、「序」によれば、「多少か近代の思潮を汲みたるもの」に対して「東洋における思索界の一大特産」たる「禅」を「助長」することを目的に書かれたものであるというが⁵、これには禅の歴史に関する記述は皆無である。

この点は、「序」に「此の鉄槌に由りて人を向上せしめんと」して、「多年折にふれて書き留めておいた所を、彼此綴り合はして此一篇を成した」⁶という『向上の鉄槌』（興成館書店、1915年9月）でも同様であるが、翌年に刊行された『禅の研究』（1916年3月）では、「はしがき」で、「是迄の禅は実地の修行が専らとなつておつて、これを歴史的に又は科学的に説明しようとしたことは殆どなかつた」として、この書がこの点で「新たな試み」であるとする。そして、「近代的知識のみを具へて、古典的文学や思想に余り親しまぬ人で、しかも禅を多少か解したいと思ふものには、此種の文字も全く捨てたものではあるまい」と述べている⁷。

この本は、「第一篇 看話論」「第二篇 禅の見方」「第三篇 祖師伝」の三篇からなり、第三篇で、達磨、慧能、「五家」（臨済・曹洞・沩仰・雲門・法眼）の宗祖といった祖師たちの伝記が扱われている。この第三篇こそが、序文の「之を歴史的に又は科学的に説明しようとした」に該当するものであることは明らかである。

ところで、この第三篇は、大きく「禅宗祖史伝—達磨と慧能」「禅宗五家略伝」の二つに分かたれているが、「禅宗祖史伝—達磨と慧能」にのみ、「はしがき」があり、その冒頭には、

「禪宗のことを多少か知つてをる人でも、漢土における有名な禪匠の略伝をも知らぬのが少なくない。近頃出版せらるる禪書には禪理に関するのは沢山あるけれども、まとまつた伝記類のものは殆んど見当らぬ。それで左に少しばかりシナ唐宋の頃に輩出したる名匠の伝記を簡略に録す。」⁸

と述べられている。この叙述は直接的には禪に関心を寄せる知識人に向けてのものではあるが、『禪の第一義』（1914年5月）や『向上の鉄槌』（1915年9月）を見れば、実は、ほんの一、二年前の自身に対する反省の言葉でもあることが知られる。つまり、この間の1914-1915年頃に鈴木は禪宗史に関する知識の必要性を痛感するようになったことが推せられるのである。

では、その契機は何であったのであろうか。ここで注目されるのは、本文中に、

1. 境野黄洋『支那仏教史綱』（森江書店、1907年4月）
2. 松本文三郎『金剛経と六祖壇経の研究』（貝葉書院、1913年2月）

という二つの著作を掲げ、これらを「参考してよからう。境野君の書は達磨及び慧可の紀事につきても意見がのべてある」⁹と言い、また、

3. 松本文三郎『達磨』（国書刊行会、1911年10月）

についても、「尚達磨の研究につきては、松本文三郎博士著『達磨』を参考すべし。此書には「支那禪教の由来」を併せ説けり、前掲境野氏の著書と共に歴史上より禪を研究するに助けとなるであらう」¹⁰と推奨しているという点である。

つまり、従来、禪思想にしか関心を示していなかった鈴木が禪宗史に関心を持つようになった背景として、境野黄洋（1871-1933）による中国仏

教史研究の創始¹¹とその後の発展、特に松本文三郎（1869-1944、鈴木と同じ金沢生まれで鈴木的一年先輩）によって特に禅宗史がその研究対象とされ、従来の宗門内での伝承とは異なる独自の見解が示されるようになったという当時の状況があったのである。

ここにおいて、鈴木がこの自らの著作が禅を「歴史的に又は科学的に説明しようとした」ものと主張した理由が明らかになる。祖師の伝記を明らかにすることが、単に宗派内の伝承を述べるだけのものではなく、歴史学という、アカデミックな世界で問題にされるべき人文科学の一つとして認識されているのである。これが、鈴木という「科学的」の意味に外ならない。

鈴木がその影響を受けたことは、境野や松本の著作を推奨していることから明らかであるが、ただ、彼はその方法やその主張をそのまま受け入れたわけではない。彼が達磨と慧能、五家の祖の伝記を取り上げたこと自体、明らかに従来の禅宗内における伝統に沿ったものであるし、彼は禅宗史に対する自らの立場を次のように述べてもいるからである。

「殊に昔のことになると記録が欠けてをるところへもつてきて、後世の神話的伝説が附け加へらるるもの故、何が何やら取捨に苦しむことが沢山ある。それ故、これが確かに歴史上の事実で何等の疑念を挟む余地がないと云ふことなどは極めて少ない。細かな事実なるものの上から見れば、歴史は好加減なものに相違ない、只大体の上から説いて、時勢の推移・変遷などの跡を調べ得るにすぎぬと云うてよい。」¹²

「実際の上、歴史の上では、曖昧してをるのが事実である。此点から見れば、支那の禅宗を達磨からとしてもよし、鳩摩羅什からとしてもよし、また慧能からとしてもよい。達磨が居なかつたと云ふなら居なくともよい。達磨と云ふ名の歴史的人物は居なくとも、誰か達磨に似たことをやつた人間が、一人でもよし、二人でもよし、をつたものとしておけばよい。必ずしも梁

の普通元年か大通元年に南天竺から来たとしなくてもよい。また武帝との問答もなかつたものとすれば、ないでもよい。もし達磨が「廓然無聖」と云はなかつたにしても、誰かの心にそんなことが起つて来たことは確かなのである。此編の目的は、それ故、この確かなところだけを目的としておく。」¹³

鈴木は、この文章において、歴史的事実の細部については把握不可能であるからとして、その追求の意義そのものを認めていない。そして、禅宗の起源については、鳩摩羅什からとしてもよいし、慧能からとしてもよいなどといい、達磨が実在の人物かどうかどちらでもよく、また、中国に來た時期も、武帝との問答が事実かどうかともどうでもよいとし、このような問題で重要なことは「誰かの心にそんなことが起つてきたこと」であると述べている。この鈴木の本張は、ある事柄が史実かどうかは重要ではないとして、それを心の問題に還元しようとするもので、「歴史的に又は科学的に説明しやうとした」という鈴木の本言とは裏腹に、人文科学としての歴史学の意義を否定するものと言わねばならない。問題は、鈴木がこの矛盾に気づいていないということであって、この自己認識の甘さが後の彼の初期禅宗史研究に見られる問題点にも反映されている可能性が強いのである。

ところで、ここで鈴木が結局のところどうでもよいと述べている、

- イ. 禅宗の起源を鳩摩羅什や慧能に求める。
 - ロ. 達磨は実在しなかつた。
 - ハ. 達磨が普通元年、あるいは大通元年に南天竺から来たというのは史実ではない。
- ニ. 達磨と武帝との「廓然無聖」の問答は史実ではない。

等の本張の内、ロについては、境野や松本は達磨の実在性を否定しておら

ず¹⁴、誰の説か不明であるが、イ、ハ、ニは、当時、境野黄洋や松本文三郎が唱えていた新説にほかならない。即ち、境野は、『支那仏教史綱』の「第八章 禪の由来」で、

「ハそれから達磨の支那へ来たといふ年代に就いても、古来種々の異説があるが、一説では、梁の武帝の普通八年九月といふのである。(『景徳伝灯録』などの説)然し普通八年は三月で大通と改元せられて居る所から、『伝法正宗記』には、マツ普通元年九月としてある。然るに『唐高僧伝』は、明に「初達宋境南越」と言つて、宋の時だとしてある。若し宋の時代とすれば、梁の武帝と達磨との問答も、無論無いことになる。これも確に一考すべきものである。」¹⁵

「比較的に信すべき『高僧伝』などの上では、前の二入四行の説から見ても、今日の禪宗らしい所は、達磨の言に徴することは出来ない。然るに却て羅什から系統を引いて居る、道生慧観などの末流の説が、段々所謂禪宗らしいものになつて来て、梁の武帝の頃などには、有名な保誌(『高僧伝』保誌となす、諸書多く宝誌につくる)や、世に所謂傅大士、即ち傅翕などの如き、其の言行、伝ふところでは、怪誕のことが多いけれども、保誌の『大乘讚』や『不二頌』、若しくは傅翕の『心王銘』などを見ると、余程特異の風が見へる、これは多分仏教空宗の系統と、老莊の学と、南人の気風との間に醸成せられたもので、即ち南禪の起源となつたものであらう。」¹⁶

と述べ、更に、「第十三章 唐の諸宗」において、

「禪宗の由来に就いては、前に既に大略を述べて置いたが、(第八章 参照)畢竟禪を伝説のまゝ、強ちに達磨一人から嫡々伝はつた様に言ふのは、必ずしも信すべきことではない。また達磨の禪が、果して後世の禪と同じ様なものか否や、これも疑はしいので、所謂禪宗の禪は、著しく時代と共に變つて来たことは明なことである。(『碧巖集』の初めにある達磨と武帝の問答第一義の問答なども歴史的事実)」¹⁷達磨

以後慧可僧璨、道信、弘忍の五祖までのことは、實際至て不明である。三祖僧璨には『信心銘』(二)といふのがあるが、恰も彼の傅大士や、保誌禪師などの書いたものを読む様な心もちがせられる。それから四祖の下で別に牛頭の禪といふものが分れ、五祖の下で南禪北禪の区別が出来た。彼の六祖と神秀の壁画のことなどを見ると、其の言葉の味ひが、唐の中頃以降の禪宗の人の言葉とは余程底がある。神秀の語などに至つては、殆んど後世に言ふ禪家の思想と許すことが出来ない位のものである。故に余は少くとも後の禪宗は六祖以後の禪で、六祖以前とは大に其の趣きを異にして居るものだと断言する。」¹⁸

と説いている。

更に、松本文三郎は、『達磨』(1911年10月)の「序」で、自らの立場が境野と全く同じであることを、

「嚮きに境野哲氏の支那仏教史綱(明治四十年四月)を著すや、従来の達磨伝並びに達磨禪の起源に対し批評的見解を公にせり、是れ蓋し達磨研究の嚆矢なるべし。余輩の論は固より多少の之と異なるものありといへども、其結局に至つてはまた殆んど彼と其致を一にす。境野氏の記述は支那仏教史の全班に涉り、特に此一局部に就いて論ずるものにあらざるか故に、述べて詳しからざるものあるは勢の已むを得ざる所なり。」¹⁹

と述べた上で、境野の主張を継承発展させて達磨の伝記について詳細な論及を試みるとともに、そのような事実と異なる達磨伝が作られた方法や意図について論及し、最後の「第十一節 結論」において次のように述べている。

「以上数節に於て余輩は略は後世達磨伝の成立元素を分析剖解し了つた、之によつて読者は達磨の真相と並びに其禪法の如何なるものなりしかを推測

し得たであらうと信ずる。」²⁰

以上のような事実は、鈴木が禅宗史を取り上げる必要性を痛感した契機に彼等の著作があったことを改めて示すものであるが、それと同時に、それらの著作を読むことを推奨しておきながら、彼等の主張が事実かどうかはどうでもよいとするところに、実際にはそれらの主張に反撥を感じながら、それに対抗できるだけの歴史的知識と歴史観を欠いていたという鈴木の当時の状況を窺うことができる。彼自身が「確かなところだけを目的」として細部を論じなかったのは、実は、彼等に互するだけのものを書く力がなかったことを意味するのである。

『禅の研究』（1916年3月）における達磨と慧能に関する鈴木 of 叙述を見ると、達磨については、『少室六門集』に言及しつつ、特に『二入四行論』に基づいてその思想を論述しており、『楞伽經』への言及が極めて限られている点、慧能については、『六祖壇經』に基づいて『金剛經』との関係性を強調している点等は、彼の後の初期禅宗史研究との関連で注目される。また、初期の禅宗について、この二人のみを取り上げている点も、当時の宗派内の価値観に基づくものではあるが、後の鈴木 of 初期禅宗史研究が、ほとんどこの二人に限られたという点から見て注意すべきである。

三 歴史研究の進展と仏教史家への批判（Ⅱ）

上に見たように、1916年の『禅の研究』の段階では、鈴木は、仏教史家たちの禅宗に関する論述に反撥を感じながらもそれへの批判は控えていたのであるが、1920年を過ぎた頃から、禅宗史に対する自らの立場を確立し、仏教史家らを批判するようになってゆく。彼が問題視したのは、達磨と慧能、そして僧璨の伝記についてである。

1. 達磨伝に関する鈴木的主張

1921年に書かれた「禪宗史の意義」(1921年8月)は、主に達磨の伝記を扱ったものであるが、仏教史家に対抗する独自の立場を鈴木が始めて表明した画期を成す著作と言える。「禪宗史の意義」で先ず注目されるのは、鈴木が『禪の研究』で読むように推奨していた境野黄洋の『支那仏教史綱』と松本文三郎の『達磨』を次のように批判している点である。

「世に実地の経験によらずして、唯々卓上の論議に興味をもちたがる仏教「学者」なるものが居る。さうしてこんな人達が禪の批評を書いたり、或は禪の歴史を編んだりして世に公表して居るのを折々見ることである。がこれは私の臍に落ちないことの一つだ。禪は『楞伽經』に関係の深い宗旨だが、此の經の中には「聖智自覺」とか「自覺三昧」とか「自得勝進法」とかいうて離言説文字の境界なることが出て居る。これは実地の経験が熟して身に心に自づと発露した言語行為によらざれば、総ての論議は無駄なることを示されたものだ。禪の本旨は一つ一つ言句文字にこだはつて居ては判るものではない。……禪の法統は、初祖達磨から二祖三祖と引継いで第五祖に及んだが、突如として第六祖慧能の時に、二分派を生じた。それから段落と時代を経るに従つて一を曹洞宗といひ、他を臨済宗と云ふやうなものが出来た。この分派の由来は禪の本質から観て如何に説明さる可きものであるか、と斯様な質疑^{かりそめ}は苟且にも禪宗史の一頁でも書く可き資格ありと自任して居る人ならば当然起らねばならぬものであらうと思ふ。ところが二、三の学者によつて物せられた禪に関する歴史的記述を見るに、斯様な問題は一切取り扱はれては居らぬ。それと代へて単に禪がシナに於て起つた起源の経路が細々と縷述されてあるに止まつて居る。今から十四、五年前に出版になつたもので、境野哲氏の『支那仏教史綱』がある。またこれも十年ほど経て居るかと思ふが、松本文三郎博士に達磨に関する伝を録したものがあつた。近頃になつては村上专精博士が東大で禪に関する講義を始め

て居らるるさうだ。……此等の諸氏の往往にして採つて居る見解はざつと次の一、二の箇条にて足りる。

第一、達磨の禪と後世に行はれた禪とは違ふ。

第二、達磨は『楞伽經』に依つたが、後世の諸師は偏へに『般若經』を依用した。

第三、所謂の四祖時代から般若主義が芽出した。これは羅什や慧観・道生からの系統であらう。

第四、宝誌・傅大士などと同系であらう。

第五、達磨から慧能への系統は『伝灯録』通りのものであるまい。

斯様な説の根拠となつて居るものは、一に道宣の『続高僧伝』あるのみである。』²¹

ここでは、仏教「学者」たちが禪体験もなく、従つて、禪体験の重要性を知ることなく禪について語ることを批判し、彼らは文字に拘り、禪の起源についてくたくだと論ずるだけで、もっと重要な問題を取り上げていないと批判しており、その代表として、境野黄洋、松本文三郎に加えて村上専精（1851-1929）の名を挙げ、彼ら仏教史家の代表的な説を五つ掲げている。これらは、一見したところでは、先に見た『禪の研究』（1916年3月）のイ～ニとは大いに異なるように見えるが、実際には、「第二」と「第三」の前半を除けば、前に引いた『支那仏教史綱』に見えるもので境野のこれらの文章が念頭に置かれていることは明らかである。一方、「第二」と「第三」の前半は、実は松本の『達磨』によって提起されたものなのであるが、これは後に鈴木にとって大きな問題となるものであるから（後の「四 敦煌文書への注目と『楞伽經』研究（Ⅲ）」の項を参照）、その際に述べることにしたい。それはともかく、ここでは、境野や松本の説に対して、「どうでもよい」というような捨て鉢な態度ではなく、明確に批判的立場を取っていることが注目されるのである。

鈴木の批判は、これに止まらず、更に次のようにも述べている。

「達磨の伝記を記したり、これを批評したりするものが、禪から見れば有害無益な文献やら説明を楯に執つて、達磨がどうの慧可がかうのといつて居るが、如上の意見を持つて居る私にはどうも膊に落ちぬ。文献や説明によつて何等内的、自覚的経験の事実を顧慮しないで禪の歴史に筆を執るといふ態度は、予の往往にして了解に苦しむ所である。」²²

「実地に禪の多少を心得ることが禪宗史の意義を發揚する所以である。禪は何処までも、記録や文書によつて左右さるるものでなくて、悟を中心とした内的な自覚に基づいて居るものである。随つて禪には師資相承といふことを喧しくいふこととなる。禪はこの生命の相承なくしては、鏹^{びた}一文の値打もないことになる。禪の歴史に筆を染めんとするものは先づ以てこの辺の用意が出来て居なくてはならない。」²³

即ち、「有害無益な文献」や「記録や文書」に基づいて禪宗史を語るべきではなく、「内的、自覚的経験の事実」、あるいは「悟を中心とした内的な自覚」に基づいて禪宗史の意義を發揚することこそが重要だとする。そして、言葉尻に囚われるから、達磨の『二入四行論』の説と後世の禪の説は全く異なるものに見えるが、禪体験という点から見ると、達磨の禪と後世の禪は全く同じものであるとして、次のように主張している。

「『統高僧伝』によるものは、達磨は此の伝にある通りに二入四行の外に何も伝えて居ない。故に達磨と後世の禪とは違つて居るといふ。けれども私は、達磨の禪は後世の禪と寸毫の相違がないと主張する。……達磨が二入四行の外に何も伝えなかつたといふが、此の伝の終りの方を見ると、達磨の言語を書いたものが後世に貽されたやうに書いてをるから、只二入四行を以て達磨の悟りの全部だと速断して了ふのは如何なものかと思ふ。……達磨は単に大乘壁觀と云ふ觀法を教へたとあるが、只これだけにしても、これには余程何か特異な点が尠からずあつたものと思はれる。予は恚ういふ点

から推して、達磨の禪が後世の禪と違うて居ないといふことを思はしめらる。二入四行の説から見ても、後世の禪はこの通りのことをやつて居る。慧可の修行ぶりを見よ、六祖の悟後の行履を見よ。雪峯を見よ、瀉山を見よ、楊岐を見よ、乃至は吾が日本の白隠を見よ。理入の後、ことごとく行入三昧の工夫をやつて居るではないか。』²⁴

ここで鈴木は、『統高僧伝』には、達磨に『二入四行論』以外の著作もあったかのような記述もあるから²⁵、『二入四行論』のみで達磨の思想を捉えるのは十分でないし、同じく『統高僧伝』にその禪を「大乘壁観」と呼んでいるのも、その思想が特異なものであったことを示すから、『二入四行論』の文字面のみを捉えて後世の禪と異なるものだというのは誤りだと述べている。それは確かに一理あるが、問題は、それに止まらず、六祖慧能や雪峰義存、瀉山靈祐、更には日本の白隠に至るまでの後世の偉大な禅僧たちの禪が達磨の「行入」と全く異なるところがないと主張している点である。

思うに鈴木は、同じ人間であるため、時代や地域を超えて宗教的な実践によって得られる神秘的体験は基本的には相い通じあう点があるという、恐らく事実と認めてよいと思われる事柄と、それを説明する際には、あるいはそれに至る方法については、自ずと時代や伝統、地域による制約があるという点を混同して、時代・地域・文化の相違を背景とする表現や方法論の相違を撥無する無理な議論を展開しているのである。そして、鈴木この混同を導いたのが、これら諸師が師資の伝法によって結びついているとする禅宗の伝統説であったことは疑いようがない。ここには明かな論理の飛躍があり、客観的に見れば、鈴木自身が白隠以来の看話禪で獲得した禅体験を過去の祖師たちに投影しているに過ぎないというべきである。

しかし、『二入四行論』の「行入」を白隠が実践していたという誰が見ても無理な説を、鈴木はなぜ唱えなければならなかったのか。それを考えるに当たって注意すべきは、これが、境野黄洋が『支那仏教史綱』の「第八章 禪の由来」で、

「それに若し此の理行二入と四行との説が、果して達磨の真面目であるならば、此の一々の文を熟読して見るのに、別段後世の禪宗らしい特異の点は一つもない様である。」²⁶

と述べたのに対する反撥であったということである。境野のこの言葉を認めれば、達磨と後世の禪は連続しないものになってしまうのであって、鈴木としては、これは絶対に認められないことだったのである。前の引用文において、鈴木が、「禪には師資相承といふことを喧しくいふこととなる。禪はこの生命の相承なくしては、鏗一文の値打ちもないことになる」と伝法の重要性を強調しているのも、これを意図したものに外ならない。

禪宗が設けた戦略（あるいはトリック）の中で最も見事なものは、師の指導によって得られる悟りの体験が、師弟間で類似し、禪問答等でそれを実感できるという事実を悟りの普遍性に置換するとともに、その師弟間の実感感を「伝法の系譜」として過去に遡及させ、（鈴木を例に取れば、）鈴木、釈宗演、白隠、臨濟、慧能、達磨、釈迦へと繋ぎ、その一貫性を説いたという点である。この戦略によって、禪体験を得たものは、その悟りの普遍性と系譜に繋がれた禅師たちの体験や思想の一貫性をそのまま真実であるかのように感じてしまうのであるが、鈴木は、正しく、その巧妙なワナに囚われているのである。従って、鈴木にとっては、達磨とその後の禅者の体験や思想が異なる、あるいは、そこに断絶があるという議論は、普遍的な悟りに対する冒瀆であって、絶対に許されないものだったのである。

しかし、仮に禅体験が一様であることは認め得ても、時代に伴って、弟子の指導法や修行法、その禅体験の表詮の仕方は変わって行く。現に白隠や臨濟、慧能の著作とされるものに「行入」などといった言葉は微塵も出てこない。にも拘わらず、彼らが「二入」を行じたというのは、いかにも無理な説である。どうして鈴木は、こうした無理な主張が許されると考えたのであろうか。それについては、鈴木がこの著作の中で次のように述べている点に注目すべきであろう。

「茲に違はないといふ論拠は、只今見た通りに歴史は如何様にも解釈出来るから、縦し表向き伝ふるところと反対のことがらでも、内的な実証さへ確かなれば平気で主張出来るといふにある。夙に『続高僧伝』の達磨に関する記録は頗る茫漠としたもので、どちらへでも思ひに任せて差向けることが出来る。」²⁷

資料は読むものの立場によっていかようにも解釈しうるものであるから、しっかりとした「内的な実証」によって理解した歴史はそれとして絶対的なものであって、他の立場の人の否定できるものではないというのである。つまり、資料批判によってその資料価値を明らかにし、各種の資料を総合することで現在知りうる最も妥当性の高い歴史認識に至ろうとする歴史学の方法を、鈴木は最初から放棄しているのである。かくして、彼は、「六祖慧能の禅—緒論中の二項」（1926年11月）では、境野や松本の見解に抗して、大胆にも、

「されば道宣の伝を以て、達磨の意義に於て、達磨を伝へ尽したとは、どうしても云へぬ。……予は、達磨の真相、即ち禅宗の第一人者としての真相は、寧ろ『宝林伝』や『景德伝灯録』に描かれてゐることを信ずる。」²⁸

などと述べるのであるが、遙か後世の資料に基づいて来歴の古い資料の信憑性を否定するなどといったことは、歴史学者にはとても容認できることではない。鈴木は「科学的」であることをしばしば標榜しているが、それにもかからず、実際に彼が禅宗史について問題にしたのは、史実ではなく、信念、あるいは信仰に外ならなかったと言うべきである。

しかし、それにしても、臨済や白隠が達磨の「行入」を実践したなどという鈴木が強弁を受け入れることは、少なくとも一般の知識人には難しい。そこで、鈴木は、翌年に書かれた「達磨と楞伽經」（1922年11月）では、達磨と後世の禅を一貫したものと捉える新たな方法を考え出した。即ち、

『統高僧伝』の中では、達磨が「壁観」を実践したとし、また、慧可に授けた教えとして『二入四行論』を掲げてその内容を紹介するが、一方で達磨は『楞伽經』を慧可に伝授したとも述べられている。そこで、『二入四行論』ではなく、『楞伽經』に達磨や慧可の思想の核心を求め、それを「壁観」と結びつけて理解しようとしたのである。彼は、

「言説文字の妄想とか、虚妄の覚想とか一異俱不俱の品分とか因成の見相とか、分別二辺とか云ふのは、何れも对待性を根本の条件として出来上つて居る吾等の心意意識の所産を云ふのである。さうして是等の概念に囚はれて居る間は、どうしても聖智の自覚に体達する事が出来ぬ、禅の事実そのものに触れる事は出来ぬ。「凝住壁観」の境界に随入する事ができぬ。達磨が世間の教学者守文の徒に対して、極力高唱したのは実に此处である、さうして此の如き超絶の経験の肯定程教説に没頭するものの反感を買ふものはないのである、彼等が四方から興つてきて、達磨を苦しめた、達磨も夫で仕方がなくて嵩山の少林寺に引籠るより外なくなつた。幸に一人の慧可のあるありて、これを今日まで伝へた。吾等の多くが一異俱不俱などの「虚偽妄想」に熏習せられて、本地の風光を余処に、夢幻の境界を逐ふてをる、その愚を、『楞伽』は口を極めて説破する。」²⁹

と述べ、その後、臨済の喝や徳山の棒などの活作略について論じた後、『楞伽』は実に明らかに此辺の消息を伝えているとし、再び仏教史家を批判して次のように述べている。

「講教を事として禅の義相に囚はれて居る学者は、達磨の禅に此の如き事のものなるべきを主張する、けれども『楞伽』を心読し『高僧伝』でさへも精究しうる人ならば予の結論の大に根拠あり、論理的可能性に富むて居る事を否まないであらう。」³⁰

つまり、『楞伽經』には、言説文字の妄想の否定等によって至りうる「聖智の自覚」が説かれており、達磨の「壁観」は、その境界を示すものだとしたうえで、今度は、これが後の禅宗の「悟り」や実践と一致すると述べるのである。かくして、鈴木は、「達磨の使命」（1928年10月）では、次のように主張することになる。

「道宣の所謂「大乘壁観」とは、決して坐禅の様式を記述せんとしたものであるまい。「大乘壁観」と『楞伽』と、何れの点において交渉ありとすべきか。祖師西来意を此交渉点に見るべきではなからうか。

達磨禅を云ふものはどうしても『楞伽』を閉却するわけに行かぬ、又面壁の意義を浅墓に解すべきでない。これは殊に禅宗の何ものたるかを知らぬ迂闊な学者達のたはことである。……達磨は実にシナの仏教が義学の徒、及び所謂「習禅」の聖者達によりて、その根柢に大なる風蝕を生じたときに、「大乘壁観」の禅を獅子吼したのである。『楞伽』における「自覚聖智」の宗趣を挙揚したのである。「自覚聖智」の宗教は、『楞伽』において最も明白に指示せられてあるのだ。」³¹

確かに『二入四行論』とは異なり、「壁観」や『楞伽經』の「自覚聖智」は具体性を欠くから、いかようにも解釈でき、後世の禅と一致するものだと主張するには便利であったに違いない。つまり鈴木は、達磨から今日に至る禅の一貫性を、初めは達磨の唯一の真説と仏教史家たちが認める『二入四行論』をベースに説明しようと努めたが、それが難しいと知ると、同じく最も信用できる達磨の伝記、『統高僧伝』に言及される『楞伽經』伝授に重点を移し、『楞伽經』に説かれる「自覚聖智」にその根柢を求めようとしたのである。これは彼自身が言うように、正しく「プラグマチズムの立場」³²であると言えるだろう。

以上、この時期の達磨に関する鈴木の主張を概観したので、次に六祖慧能に関する主張を一瞥しておきたい。

2. 慧能伝に関する鈴木的主張

鈴木の慧能に関する専論は、1922年の「六祖法宝壇經につきて」（1922年1月）に始まる。この論文の冒頭には、

「此は三、四年前にしたた認めたものである。尚ほ不足な所があるので、其儘にしで置いたが、何時になつて補足の期が来るかわからぬので、此に発表する。偏へに大方君子の叱正を俟つ。」³³

とあるので、実際は、「禅宗史の意義」（1921年8月）の前に書かれたものであることが知られる。この論文において、鈴木は、二箇所で松本文三郎の『金剛經と六祖壇經の研究』（1913年2月）の説に批判的に言及しており、これが大きな刺激になったことが窺える。

松本のこの著作は、その「叙論」において、

「本編は諸種仏典の本文批評の中に就き、特に禅に關係ある、「金剛經」と「六祖壇經」との二篇を採つて之を単行したものである。」³⁴

と言ひ、更に、

「此点に関する仏教の研究は遙かに基督教に及ばぬのみならず、儒教に比しても大に遜色ある。で余輩は我邦の仏教者に対し、今後機会ある毎に此点に向つて大に注意せられんことを希望する次第である。」³⁵

と言うように、ヨーロッパにおける聖書研究の影響を受けたものである。これは姉崎正治（1873-1949）が『仏教聖典史論』（経世書院、1899年8月）の附録、「基督教聖典批評略史」においてこれを紹介し、仏典研究への応用を主張したのを承けたものと見做すことができるが、鈴木も、本論文に

において禅宗史上における『壇経』の重要性を強調した上で、

「処が、此書の真偽を問題にしたものが昔から無いではない。それには理由が必ずしも無いとは云はぬ。到底六祖自身の口から出たと思はれぬ文字が『壇経』中处处に散見して居る。此一篇は『壇経』といふ文学的作品につき、其編纂上如何なる変遷を経て来たかを詮索したいと云ふのである。何分材料の少ないのと、見聞の足らぬので、思ふほどの研究の出来ぬのが遺憾である。但々大体に於て『六祖壇経』なるものの成立の経過が分明になれば幸である。」³⁶

「一句一句につきて泰西の聖書本文批評家がやつて居るやうに、是は何時頃、あれは何時頃と、その挿入の年代までを詮索することは今日の研究では固より不可能であるが、大体の上から見れば、現行本の「行由第一」の如き、「頓漸第八」、「宣詔第九」、「付嘱第十」の如き六祖自身の言葉を直写したものと到底考へられぬと見て毫も差支ない。余程後人の手が加はつたものと為なければならぬ。」³⁷

等と述べており、松本が行ったのと全く同様のことを企図したものであることがわかる。しかも、鈴木は、上の文に見るように、流布本のうち、「行由第一」「頓漸第八」「宣詔第九」「付嘱第十」などは後世の附加部分であろうとする一方、その原形については

「現行本を検覈して見れば、六祖が実際に取扱つた問題は余り多くないと思はれる。「行由第一」は固より六祖の知つたことではない。弟子の挿入に極まつて居る。般若論・西方往生論・定慧論・坐禅論・懺悔論・三身帰依論などが、六祖説法の重要な題目となつたものであらう。其外にある『壇経』中の記事は弟子及び後人の竄入したものである。故に『壇経』として、即ち六祖の意見として見るべきものは、如上の各論にあるものと予は信ず

る。」³⁸

などと述べているが、これは、松本が『金剛經と六祖壇經の研究』の中で、

「又弟子請益の機縁を増入したとあるから、現蔵本の機縁第七と称する一章は全部宗宝の手に成つたものたるは明らかである。元来此章は六祖門下の弟子のことを書いたものであるのみならず、其文体から観ても六祖当時に成つたものでないことは、跋文の言を俟たずして容易に知られ得るのである。然らば機縁以下の頓漸第八、宣詔第九、付嘱第十の三章は如何かといふに此等も亦皆当時宗宝によつて編入されたものであらうと思ふ。」³⁹

「第一章行由と題する一篇は恐らく六祖の言ではなからう。」⁴⁰

と言い、その理由を論じた上で、更に、

「壇經の第二般若から第六懺悔に至る諸篇の説には、六祖の言として王維、柳宗元、劉禹錫等が述ぶる所並びに六祖の神髓を得たといはるゝ神会の顕宗記など杯などに説く所と一致する点もあるから、(中には自家撞着の点も固よりあるが)多少六祖の説の混ざるものがあるかも知れぬ、併しながら何処迄が果して六祖の説であつて、何処からが後人の増益した所であるか甚だ判然しない。」⁴¹

と述べているのをそのまま承けたものと見做すことができる。鈴木は、「般若論」「西方往生論」「定慧論」「坐禪論」「懺悔論」「三身歸依論」などを六祖が説いた元来のものであろうとするが、これらはそれぞれ流布本(宗宝本)で言えば、「般若」が「般若第二」、「西方往生論」が「疑問第三」、「定慧論」が「定慧第四」、「坐禪論」が「坐禪第五」、「懺悔論」と「三身歸依論」が「懺悔第六」に当たるのであり、松本が「六祖の説の混ざるものが

あるかも知れぬ」と言う「第二般若から第六懺悔に至る諸篇の説」に正しく当たるのである。従って、少なくとも「本文批評」（文献批判）の点では、鈴木に新しい点は何もないと言わねばならない。

ただ、ここで注目すべきは、松本が、流布本に附された宗宝による跋文に「復増入弟子請益機縁」⁴²とあるのを根拠に、「宗宝の手に成つたものたるは明らかである」と判定した「機縁第七」に対して明確な態度を表明していないという点である。松本の論拠に基づけば、当然、最初に後世の附加と見做すべきであるが、それを敢えてしなかったのは、恐らく、そこに南嶽懷讓（677-744）や青原行思（?-740）への伝法が含まれていたからであろう。この章が後世の附加であれば、懷讓や行思が慧能の弟子であることを明示できないどころか、それが事実でないとする主張を生みかねなかったのである。もちろん、松本の説を弁駁できればよいが、鈴木にはその知識も能力もなかった。それで敢えて言及を避けるしかなかったのである⁴³。ここにも宗派の伝統説と歴史学との折り合いを付けようとする鈴木姿勢、よく言えば、「プラグマチズム」的な立場、悪く言えば、単なるご都合主義がよく現れている。

文献批判の点で新しいものがなく、また、「機縁第七」を後代の増補とする松本の説に不満を感じつつもそれを反駁するところまで行かなかったのであれば⁴⁴、鈴木はどうしてこの論文を書いたのであろうか。思うにそれは、次の主張に自分の創意があると思ったからであろう。

『六祖壇経』は禪宗で大切な書物の一つである。禪宗なるもののシナに盛んに行はるるやうになつたのは、初祖達磨の「凝住壁觀」によるよりも、六祖の「那箇是汝本来面目」に負ふところが多い。達磨が印度禪を伝へたといふなら、之をシナ化して、シナ人の氣質・性行と称ふやうにしたのは六祖慧能に外ならぬ。⁴⁵

『壇経』が六祖の示寂後問もなく、さうして以後も引き続いて改竄添糝の

禍を受くるに至りたるは事実であるが、其理由は、何も六祖に文字が無かつたと云ふことに帰すべきではない。『壇経』そのものの所説が如何にも直截で、其頃の義学者流の思ひも及ばぬ所に触れて居たので、容易に了解することが出来ぬ。それで彼等はこれに向つて機会ある毎に手を加へた。自分等の宗旨に引きつけ得るやうに、又自分等の了解し得るやうに増損した。或は一挙にこれを焚きたることさへした。』⁴⁶

要は、達磨と慧能の思想は一貫するが、達磨の禪がインド的性格を強く持っていたのを直截的で中国人に相応しいものに改めたのが慧能であったが、教学者にとってはそれが逆に理解しがたかったために書き換えが行われたというのである。今日の眼から見れば、自分の禪宗史観に基づく単なる臆説というべきであるが、当時の鈴木は、いくつかの資料に言及される『六祖壇経』の改換の理由をうまく説明しうる新説として価値あるものと考えていたのではないと思われる。

達磨と慧能の伝記は、鈴木が最初期から問題にしてきたテーマであり、この後もこの二人を中心に研究が進められることになるのであるが、この時期にだけ取り上げられたテーマとして僧璨の存在の問題がある。鈴木が境野黄洋の論文を批判したのを契機として、二人の間で論文の応酬が起きたためである。その内容は、鈴木の禪宗史に対する立場が、境野に代表されるアカデミックな歴史学とは全く異なるものであることを明示するという点で注目すべきものとなっている。そこで、次にその経緯と論争内容を概観しておこう。

3. 僧璨伝を巡る鈴木と境野黄洋の応酬

境野は『支那仏教史綱』（1907年4月）において、

「達磨以後慧可、僧璨、道信、弘忍の五祖までのことは、實際至て不明であ

る。三祖僧璨には『信心銘』(二)といふのがあるが、恰も彼の傅大士や、保誌禪師などの書いたものを読む様な心もちがせられる。」⁴⁷

と述べていたが、1926年になって『大乘禪』誌上に「禪宗史上の一疑問」⁴⁸を發表し、禪宗第三祖としての僧璨の实在性は認められないという主張を行った。その骨子は以下の通りである。

1. 達磨と慧可の師承、道信と弘忍の師承は『続高僧伝』によって史実と確認できるが、道信の師については明確な記述がなく、慧可と道信の「連絡者」として「第三祖」の「僧璨大師」の存在を創作した。
2. 「僧璨」は、慧可の門人として『続高僧伝』に名前だけが伝わる「曇禪師」をもとに、慧可の筆頭弟子であった「僧那」などの名前から連想して「僧」を附加して作りあげられた。
3. 「僧璨」の伝記とされるものは、全て『景德伝灯録』を起源としているが、その伝記は『続高僧伝』の「道信伝」を基礎に作為を加えたものであり、『続高僧伝』で道信が師事したとされていた峽公山の二僧を一人とし、僧璨にして「伝統」を「連絡」させた。
4. 『続高僧伝』では、二僧は道信を置き去りにして羅浮山へと去ったとしか書かれていないが、僧璨は羅浮山に行った後、峽公山に戻り、墓もここにあるとされている。『景德伝灯録』の記述から推察するに、この創作を行ったのは荷沢神会であろう。
5. 三祖僧璨の著作として伝わる『信心銘』は、傅大士撰とされる『心王銘』や牛頭撰とされる『息心銘』などと同じ頃に作られて僧璨に仮託されたものであろう。

これらの主張は、今日の目から見てもおおむね穏当なものであるが、鈴木は、これに対して「第三祖の僧璨について」⁴⁹を『禪宗』誌上に發表して反論を行った。その論述は曖昧で、内容的にも十分には整理されていな

いように見受けられるが、三祖僧璨が実在の人物であることを主張せんとするもので、その理由は以下の点にある。

1. 三祖の実在を否定する説の根拠は『続高僧伝』であるが、そのみを信じてよいか、また、それによって伝統説を否定すべきか疑問である。そもそも道宣に禅宗の祖師を見分ける能力があったとは思えない。
2. 禅宗の伝統説が基づく『景德伝灯録』は、その成立は新しくとも、『宝林伝』や『聖胄集』などの古い書物に基づいて書かれたものであるから、その起源は相当に古かったはずである。また、宗派内の記述だから客観性がなく根拠に乏しいという主張があるが、宗派内のことだから史実がよく伝わっていたと考えるべきではないのか。
3. 『続高僧伝』でも「曇首師」が『楞伽經』を伝えた人の筆頭に挙げられており、また、その著作として『信心銘』が伝わっていることも三祖僧璨の実在を示すものだ。
4. 慧能の時代まで禅が綿々と伝えられてきたことは、永嘉玄覺の『証道歌』や荷沢神会の『顯宗記』によって明らかである。

禅宗の祖統が確立した後の後世の視点で論じている点が多く、また、『宝林伝』『聖胄集』『証道歌』等の素性やその内容の信頼性への検討を欠いており、十分な説得力を持つ反論とは言えないが、この論文で注目すべきは、上記のような自説の根拠を挙げた上で、次のように述べている点である。

「以上の所述よりも、禅宗として六祖の伝説を主張しなければならぬ宗旨上の重大な理由がある。此篇は三祖の歴史的存在に託して此理由を述ぶるのが主意なのである。これは禅宗と云ふものの成立条件として最も重要なものの一つである。さうして禅宗以外の人々にはわからぬのである。一寸首肯し難いのだ。

それは何かと云ふに、禅宗には伝統と云ふことが欠けてはならぬのであ

る。伝統即ち師資相承と云ふ事実があるので禅宗が成り立つ。禅には一個の神秘的体験がなくてはならぬが、それだけでは禅の宗旨は出来上らぬ。どうしても此体験が先覚者によりて印証せられねばならぬ。……が、禅宗と云ふものの宗脈を立場とすると、どうしても、師と弟子との間に、授受がなくてはならぬ。禅宗以外の論者が、三祖のところでも中絶したやうな議論をなすのは、禅宗と云ふものの成立ちを知らぬからのことである。』⁵⁰

ここでの鈴木的主張は、要するに、「三祖僧璨が実在しなかった場合、禅宗における不可欠の伝統、即ち、師による弟子の印証がなかったことになるから、三祖僧璨は実在したはずだ」ということ、より簡潔に言えば、「禅宗の法統にとって必要だから、三祖は実在せねばならぬ」ということにほかならない。鈴木はこれを、「禅宗として六祖の伝説を主張しなければならぬ宗旨上の重大な理由」であるとし、前に掲げた4つ以上に重要視するのであるが、実際には、これは論拠でも何でもなく、単に「実在したと考えたい」という願望を述べたものにすぎないと言うべきである。そうであってもみれば、「禅宗以外の人々にはわからぬ」のは当然である。ここには歴史が信仰から分離されていない鈴木立場を明確に看取することができる。

このような鈴木の説に対して、境野が納得できるはずがない。そこで、偶然、この論文を読んだ境野は、同誌に「三祖僧璨の事」⁵¹を発表して鈴木への反論を展開した。彼は、鈴木立場が信仰心に立脚し、歴史学に対する理解を欠いていることを、

「僕は君の、此の小論文に注目せられた好意と、成立禅宗に対する忠実な態度とは、深く感服せしめられた。……君から見れば、『続高僧伝』一つを種として、ちよいとやつたと見へるかも知れないが、それほどの一寸の思ひつきといふものではない。』⁵²

と指摘した上で、鈴木に対して、次のような批判を述べている。

1. 鈴木は宗派内の伝承は宗派外の道宣よりもむしろ信憑性が高いというが、道宣の『続高僧伝』等の著作は、それがなくては中国仏教史が成立しないほどの貴重なものであり、特に道信は道宣の同時代人であるから、その記載は信用できる。
2. 鈴木のように、道宣が三祖僧璨の存在を知っていながら、それを二人の峴公山の無名僧と間違えたと考えるよりも、道宣の記した二人の無名僧を、後の人が僧璨に変えたと考える方が遥かに自然である。
3. 禅宗の資料に捏造が多いことは周知のことであって、『景德伝灯録』が基づいたという『宝林伝』や『聖胄集』も、道宣の記録以上の価値があるものとは認められないし、『景德伝灯録』の記述に問題が多いこともよく知られた事実であるから、鈴木がこれに発する伝統説を重視すべきことを説くのは納得がいかない。
4. 鈴木は『続高僧伝』のみを取り上げることを批判するが、初期の禅宗に関する記述が存するのは、『景德伝灯録』以外では『続高僧伝』のみである。従って、虚構に満ちた『景德伝灯録』の内容の批判に『続高僧伝』を用いるのは当然である。
5. 鈴木は、禅宗には神秘的体験の印証に基づく伝統が必要であるから六代の祖師は皆な実在したと説くが、事実は逆で、六代の祖統の正統性を証明するために、後になって、外には衣鉢の伝授が、また、内には心法の密付が言い出されたと考えるべきである。
6. 鈴木は、『続高僧伝』に慧可の弟子として「粲禪師」の名が挙げられることを三祖僧璨の実在の根拠とするが、その主張は、『続高僧伝』が「粲禪師」よりも「那老師」の系統を慧可門下の主流とするのと合致しないし、『続高僧伝』を信用できない文献だとする鈴木自身の説とも整合しない。
7. 鈴木は『信心銘』の存在を三祖僧璨実在の根拠とするが、『信心銘』は

僧璨の著作ではない。

これに対し鈴木は、同誌に「三祖僧璨につきて」という短文⁵³を書いて反論したが、その内容は、冒頭と末尾の

「境野君の駁論を見た。所謂史実家の立場からすれば、君の如く言はるゝのが本当であらう。併^{しかし}わしらの立場からすると、所謂史実なるものを全体に肯ふことの、如何にも危ぶげなるを思ふ。」⁵⁴

「わしは境野君のやうにシナ仏教史の専門家でないから、こんな説をたてると云はれましょう。が、本来を云ふと、御互の立場が違ふので、随つて伝説や史実に対する判断や価値づけの点においても、自然相違することと信ずる。これ以上予としては云ふ所がない。」⁵⁵

という言葉から知られるように、自分と境野の立場の相違を強調して、境野の反論に真正面から取り組もうという姿勢を欠いている。実際、歴史学という土俵に立てば、鈴木に境野に対抗する術はなかったのである。

鈴木は、更に、自らの立場に拠れば、史実をいかに探究しても確実なところにまでは至り得ないなら、伝統説をそのまましておいてよい場合もあるとし、僧璨について、次のように述べる。

「三祖の場合などは伝説のままで更に差支ない。これを崩しても何の得るところもない。まして崩すべき材料・史実と云ふものが、成るほどと首肯^{うなず}すべきほどの確実性を有せぬにおいてをやだ。予は此点ではプラグマチズムの立場がよいと思ふ。」⁵⁶

つまり、三祖僧璨の非実在が完全に論証できないのであれば、プラグマティックに、つまり、禅宗の存立のために伝統説を守ってゆきたい、と述

べるのである。これは自分の判断が歴史学とは全く異なる価値観に基づくことを表明したものに外ならないが、それにも拘わらず、自らその点が十分には割り切れておらず、更に、次のような反論めいた論述を行っている。

「史実を云ふ人の時々忘れることがある。それは三祖の場合で云ふと、もし三祖が史的人物でないとすれば、禪宗で何故に此人を歴代のうちに取り入れたか。二祖から直に四祖へとんで、四祖を三祖にしておけばよいと思ふ。此間に誰か入れておかなければならない理由があつて、三祖が此処に居るものと思ふ。その理由は別に宗旨上の事でないらしく見えるから、やはり史実そのままが伝説となつたのではなからうか。

又三祖を創造する必要があつたとしたなら、後に史家の疑を挟まぬやうに、何とか都合よき材料を集めておいても、よささうに考へられる。」⁵⁷

これに対して境野は、再び同誌に前と同名の「三祖僧璨の事」という短文⁵⁸を發表した。その中で境野は、鈴木に対して、従来から、「殆ど史学の成立の可能性を否定」し、「根拠のない不稽の伝説を尊重」しているため、これ以上の対話は無理だと自覚していたが、「三祖僧璨につきて」の「史実を云ふ人」云々以下を見たら、どうしても最低限の反論はせざるを得ないと考えたと前置きした上で、

1. 偽作者は、これで大丈夫だと思って作るが、どれだけ巧妙に偽作しても、後世から見ると、他の材料との比較によって破綻は明らかになるのであって、三祖が創作であるなら、後の史家から疑われないようにしたはずだという鈴木的主張は、いかにも素人考えだ。
2. 鈴木は、三祖を創作せずとも、二祖から四祖へ飛んで、四祖を三祖としてもよさそうなものだと述べるが、禪宗の伝統は歴史の確実さによってのみ権威が主張されうるのであるから、伝説を史実化するために三祖を虚設したのであって、二祖を四祖に繋いだら、その間の時間の間

隙を埋められないではないか。

という、もっともな反論を展開している。そして、鈴木に対して、「君は史学に就いて、失礼ながら実際研究の苦しみの体験はない様に見へる」と述べて、鈴木が歴史学の方法論と意義、歴史家の努力を全く理解していないと断じている。

一連の二人の論難を通じて知られることは、鈴木 of 歴史認識が極めて薄弱であり、仏教史家に対抗できるような知識も能力も全く持ち合わせていなかったということである。それにも拘わらず、僧璨に関して境野に反論しようとしたのは、境野の言う「成立禅宗に対する忠実な態度」、即ち、信仰のために禅宗の伝統説を守りたいという強い願望があったからに外ならないのである。結果は、当然のことながら、少なくとも歴史学的には無残な敗北に終わったが、問題は、鈴木が最後まで「御互の立場が違ふ」として、そのことを十分には認識していなかったということである。境野は「禅宗史上の一疑問」において既に、

「僧璨伝の成立に関する、事情の概要は之で終りである。然し僧璨の歴史的存在の如何はどうあっても、禅の価値には、何等影響のあるものではない。其の三祖の作として伝はつて『信心銘』の如きは、果たして、誰人の手に成つたものかは知らないが、一々の文字が悉く金玉の如く、句々誠に幽遠の響があり、仏教文学史上の一大雄篇として、永久の生命のあるものであることは言ふまでもないことであります。」⁵⁹

と述べていたのに、鈴木は自身の禅体験への確信と禅宗の伝統的なトリックに囚われて、歴史学による史実の解明と禅思想の価値評価とを終に分離できなかったのである。

四 敦煌文書への注目と『楞伽經』研究（Ⅲ）

鈴木大拙が敦煌文書や伝世文献等の新出資料の存在に気づいたのがいつであるかは明らかではない。ただ、彼が読んだことが確かな松本文三郎の『金剛經と六祖壇經の研究』（1913年3月）の「叙論」には、既に、

「特に近来は、敦煌遺書の出土や、本派本願寺の発掘に係る貴重な材料は姑く別としても従来民間に佚し去つたと考へられて居た仏典の、諸方の寺院や個人の所藏中に発見さるゝものも尠くない。だから必ずしも西域地方の発掘を俟たずとも、注意さへすれば我邦現存する所に於ても亦少からず貴重な材料が発見さるゝであらうと考へる。」⁶⁰

と、敦煌文書や未公開の伝世文献について、その資料としての重要性が論及されており、また、同じく松本の著作である『達磨』（1911年10月）には、従来、ほとんど取り上げられることのなかった最澄将来の慧能の伝記、『曹溪大師伝』を紹介した章が含まれている⁶¹。従って、禅宗史に関心を持つようになった当初から、知識としては、敦煌文書の存在と、伝世禅籍の資料としての重要性は知っていたであろう。ただ、松本は新出資料としての敦煌文書には言及するものの、そこに重要な禅籍が含まれているかどうかについては言及していない。従って、この段階では、敦煌文書が禅宗史研究に与える影響については、松本も鈴木もいまだ十分には気づいていなかったであろう。その後、1917年になって、矢吹慶輝（1879-1939）がイギリスから帰国し、

『敦煌地方出古写仏典ロードグラフ解説目録—シュタイン氏蒐集』（宗教大学、1917年5月）

『英国博物館所藏スタイン写本写真帖』（啓明会事務所、1924年6月）

『敦煌出土古写仏典（ロードグラフ）略目—英国博物館蔵』（啓明会、1925

年4月)

等の書籍を刊行し、自らが齎した写真をもとに敦煌文書の紹介に努めたが、鈴木は、なお、それらに十分な注意を払っていなかったように思われる。

鈴木が禅宗史研究における敦煌文書の重要性を痛切に感じるようになったのは、1927年にロンドンで*Essays in Zen Buddhism*を出版した際に、アーサー・ウェイリー (Arthur Waley, 1889-1966) が匿名で書いた*TIMES*の書評において、鈴木が禅の歴史を叙述するに当たって敦煌文書を用いていない点を批判した時のことである。鈴木は、後年、「胡適先生」(1948年7月)⁶²の中で、この書評によって、それまで知らなかった敦煌文書中の禅文献を見たいと切望するようになったと書いている。そうした中、矢吹慶輝が齎した写真によって、大正新脩大藏経第48巻(1928年5月)の「諸宗部」に燉煌本『壇経』が、そして同じく第51巻(1928年3月)の「史伝部」に『歴代法宝記』が編入され、また、矢吹が齎した敦煌文書の将来写真の全貌が『鳴沙余韻—燉煌出土未伝古逸仏典開宝』(1930年10月)として刊行されたことは、鈴木にとって正に待望していたものであったはずである。

鈴木の敦煌文書への関心の高まりは、『禅とは何ぞや』(1930年6月)において、五祖弘忍の時代に『金剛経』が中国で流行りだし、弘忍がそれを利用したと論ずる際に敦煌文書に言及して次のように述べている点からも窺える。

「それはどうかと云ふと、今中央アジアから掘出されたところのお経が仲々沢山ある、その中でも、『金剛経』の写しが沢山出て居る。シナの唐時代の経文が沢山出て来る、その中でも『金剛経』が多い。それを見ても本経が如何によくシナ人に読まれたかと云ふことが分かる。」⁶³

この1930年には、鈴木と胡適の両者に師事した朝鮮半島出身の金九経(生

歿年未詳)が、胡適がロンドンとパリで撮影してきた『楞伽師資記』の写真に基づいてその校訂本を作り、そのゲラ刷りを鈴木のもとに送り届けた。また、鈴木は、彼の仲介で同年に胡適が出版したばかりの『神会和尚遺集』(1930年4月)も入手することができた(前掲「胡適先生」、並びに「『楞伽師資記』とその内容概観」に記載される)。こうしたことは否が応でも鈴木が敦煌文書への関心を高め、敦煌禅籍に関する初の専論である「『楞伽師資記』とその内容概観」(1931年11月)や「初期禅宗史の資料などに就きて」(1932年1月)が書かれた。

鈴木は「『楞伽師資記』とその内容概観」で、金九経が刊行した『楞伽師資記』について、大正蔵本の『歴代法宝記』と比較しつつ、その内容を紹介し、資料価値を論じているのであるが、大正蔵所収の敦煌本『壇経』、胡適編『神会和尚遺集』、矢吹慶輝編『鳴沙余韻—敦煌出土未伝古逸仏典開宝』所収の『無心論』と『南天竺菩提達摩禅師観門』、朝鮮本『最上乘論』等にも言及し、結論部分において次のように述べている。

「いづれにしても、『楞伽師資記』・『歴代法宝記』・『神会録』、『法宝壇経』等の発見があったので、今まで暗闇に葬られたみたシナに於ける禅宗初期の歴史が、いくらかの輪郭を髣髴たらしめるやうになつて来たのである。猶この外に、今後、その当時の記録が発見されると——それは必ずしも禅そのものの歴史に関したものでなくとも——亦大いに吾等のために光明を与へてくれるだらう。」⁶⁴

一方、「初期禅宗史の資料などに就きて」でも、「只ここに、禅宗史の方面から見て頗る価値ある三、四の写本が発見せられたことは、甚だ有意義である」と述べたうえで、ほぼ同じ新出文献の名前を挙げ、これらの新出文献に基づいて、初期禅宗史に関するアイデア、あるいは感想のようなものをいくつか書き付けており、これによって鈴木が、敦煌禅籍を初期禅宗史を考え直す材料と捉えていたことが知られる。その後、更に1932年2

月には、大正新脩大藏經第85巻が「古逸部」として刊行され、矢吹が将来した写真に基づいて『無心論』『南天竺国菩提達摩禪師觀門』『觀心論』『大乘無生方便門』『大乘開心顯性頓悟真宗論』『大乘北宗論』『楞伽師資記』『伝法宝紀』等の敦煌禪籍が編入され、廣く一般の利用に供されるようになると、鈴木もこれらを積極的に用いるようになっていった。

1927年以降、鈴木は敦煌文書への関心は次第に高まっていったが、1932年の初めまでは、まだ他の学者が紹介した新出文献に頼るばかりで、自ら新たな資料を発掘するということまではいかなかった。ロンドンやパリ、北京を訪れる機会がなく、敦煌文書に直接触れる機会がなかったのである。そこで、敦煌文書への関心を深めつつも、それと並行する形で、従来の研究の延長線上で、『楞伽經』の研究に集中するようになった。

1928年の末頃から1932年の始めにかけて、鈴木は「楞伽經研究雜記」「楞伽經」「『楞伽經』と禪」「楞伽經研究序論」「禪宗と楞伽經」等の『楞伽經』に関する著作を立て続けに発表した。その頂点をなすのが、英文で書かれた *Studies in the Lankavatara sutra : one of the most important texts of Mahayana Buddhism, in which almost all its principal tenets are presented, including the teaching of Zen* (1930) である。鈴木は、これに先だって、*Essays in Zen Buddhism, First Series* (1927) をロンドンで出版して、欧米で一躍注目される存在になっていたが、それに続く、この *Studies in the Lankavatara Sutra* によって、その名声はいよいよ高まり、1934年には、この著作によって大谷大学から文学博士の学位を得ることができたのである。

ここで問題となるのは、鈴木が『楞伽經』を本格的に研究するようになった動機であるが、これについては、同時期の著作である『禪とは何ぞや』(1930年6月)に見える次のような記述が参考となる。

「けれども、歴史上の関係から見ても、若し禪宗所依のお経を講義せなければならぬものだとすれば、私は寧ろ『金剛經』よりも、『円覚經』よりも、

或は『楞嚴經』よりも、又『維摩經』よりも、『楞伽經』を講義せられ、提唱せられるのが本当でないかと思ふ。それには分かりやすい『楞伽經』の本が出来なければならぬが、私は少し時間の余裕があれば、さう云ふものを編纂したいとの計画をもつて居ります。』⁶⁵

「この自覚聖智と云ふことが『楞伽』の生命であつた。それがあつたから達磨が見込んで、これが禪の骨子であると云ふ風に云ひ出した。その点から云ふと、私は『金剛經』と云ふよりも『楞伽經』と云つた方が、禪宗の趣意に叶つて行きはしないかと思ふ。『心經』をもつて来る、或は『維摩經』、或は『円覚經』、或は『華嚴經』、或は『法華經』と云ふやうなものをもつて来て、そして禪宗を立てると云ふよりも、やはり達磨の着目せられた自覚聖智と云ふことを土台にした『楞伽經』を眼目にして、そして禪宗の代表として、誦^よんで行つたらどうかと考へるのである。』⁶⁶

ここで鈴木は、『楞伽經』の核心は「自覚聖智」にあり、達磨が『楞伽經』を重んじた理由もここにあったのであるから、禪宗の眼目として『楞伽經』を重んじ、講義、読誦すべきであるが、その内容は難解であるから分かりやすい解説書が必要であり、時間の余裕があれば、自らそれを著したいと述べている。

『楞伽經』の核心が「自覚聖智」にあり、それが現代の禪宗に至るまで一貫するものだという主張は従来からのものであるが、禪宗教団として『楞伽經』を重んずべきだという主張はこれまでになかったものである。そして、それを教団に認めさせるには、その内容が「自覚聖智」を中心とし、禪宗に相応しいものであることを明らかにする必要がある。恐らく、こういうことから鈴木は、『楞伽經』の総合的な研究に着手するようになったのである。

しかし、これには外在的な因子もあった。それは南条文雄による *The Lankavatara-sutra, edited by B. Nanjio* (『梵文入楞伽經』大谷大学、1923

年6月)とその邦訳『梵文入楞伽經—邦訳』(泉芳璟との共訳、南条先生古稀記念祝賀会、1927年2月)の出版である。これによって初めて、サンスクリットを学んだことのない鈴木が、新出のサンスクリット原本の内容を理解し、それを漢訳の諸本と対照しうようになったのであり、これが自らの『楞伽經』研究を英文で発表することに十分な価値があるとする判断に繋がったものと考えられる。ただ、彼の意図は、単に『楞伽經』の内容を欧米に紹介しようとしたのではなく、“*one of the most important texts of Mahayana Buddhism, in which almost all its principal tenets are presented, including the teaching of Zen*”という長い副題が示すように、1927年の *Essays in Zen Buddhism* の後を承けて、彼独自の『楞伽經』観を説くことで、禅思想を海外に発信しようとする活動の一環をなすものであったと見るべきである。

鈴木が『楞伽經』研究そのものについては、ここで論ずる時間も能力もないが、ただ注目すべきは、当初、『楞伽經』の核心が「自覚聖智」にあることを確認することが大きな目的であったと考えられるのに、本格的な研究に入った後は、むしろ「自覚聖智」への言及が減っているように見受けられるということである。これは、結局のところ、『楞伽經』の思想の核心を「自覚聖智」に求め、達磨がそれを重んじたため『楞伽經』を伝受したとする自らの臆説を補強せんとする試みがうまく行かなかったことを示すものであろう。

鈴木が『楞伽經』の本格的な研究に着手したこと自体、もともと禅思想の普及のためであったのであるから、この時期の著作において、『楞伽經』自体の解説とは別に、禅宗との関係がしばしば論じられるのは当然である。そして、それらを通観して気づくのは、

初祖達磨は『楞伽經』を重んじたが、六祖慧能以降、『金剛經』を重んじるようになった。

というテーマが繰り返し取り上げられ、その理由の説明に苦心しているという点である。例えば、『禪とは何ぞや』（1930年6月）は、前にも言及したように敦煌文書に言及する点で注目されるのであるが、その箇所では、

「今中央アジアから掘出されたところのお経が仲々沢山ある、その中でも、『金剛経』の写しが沢山出て居る。シナの唐時代の経文が沢山出て来る、その中でも『金剛経』が多い。それを見ても本経が如何によくシナ人に読まれたかと云ふことが分かる。之は禪宗の第五祖が流行り出させたのではありませんもなからふと思ふ。それは五祖弘忍が利用したのではないか。私は歴史専門でないからよくは知りませぬ。第五祖が流行り出させたと見てもいい。それで第六祖が『金剛経』をもつて『楞伽経』に替へたと見てもいい。」⁶⁷

などと、これをそのまま認める叙述をし、特にそこに問題があるとは考えていないかのごとくであるが、翌年に書かれた「楞伽経研究序論」（1931年3月）では、これについて、

「達摩は疑ひもなく、『楞伽』によつて彼の教義の真なることを権威づけんとしたのである。それは本経中に彼の独特な方法と靈覚の事実が、仏陀の「金口」説法の如く説かれてゐるからである。」⁶⁸

「禪に特別なる関係あるものとしての『楞伽』の研究は、法沖及び彼と時代を同じくする道宣の時代まで継続せられた。而して、こは凡そシナ禪の五祖弘忍の時代に当る。これらの歴史的事実より判断すれば、智的研究と実践的修行とは相並んで進み、未だ判然たる区別の何ものも存しなかつたことを知る。明白にこの区別が設定せらるるに至つたのは、後代の発達によるものであつて、六祖慧能を境界線として、其れ以後の禪、それ以前の禪

と分けらるるに至つた。』⁶⁹

「シナ禪の五祖弘忍と同時代の人である法沖以後は、『楞伽』は漸次に其の位置を『金剛經』に与へた。此は前者が全然用ゐられざるに至つた事を意味するのではない。後者が禪に關聯して、より多く考慮せらるるに至つたこと、特に禪が益々通俗化し、僧房外の一般人に依つて尊重せらるるに至つたがために斯くなり行きしことを意味する。其れ故に、五祖は此の点に於て充分先見の明を有してゐたと云はねばならぬ。』⁷⁰

「慧能は、その氣質、教育、共に実践派に屬し、神秀は學者であつた。斯かる理由によつて、神秀は『楞伽』を固守し、慧能は『金剛經』を執持したが、両者は共に弘忍の薫陶を受けたものである。弘忍が『金剛經』を好んだと云ふのは真ではない。……師の心中に統一せられてゐた所のものは等しく二弟子の繼承する所となり、両者は、之を各々その個性に従つて、必ずしも意識的とは云へないが、其の一面を他面よりも強く斷定したのである。』⁷¹

等々と述べ、問題視はしているものの、何が言いたいのか要領を得ない。これに対して、同年の「『楞伽師資記』とその内容概観」（1931年11月）では、

「弘忍を一つの枢軸として、禪宗思想史が廻轉するのである。一方は北宗の神秀となり、一方は南宗の慧能となる。慧能は『金剛經』を執持し、神秀は『楞伽經』を繼承した。神秀は漸悟主義であり、慧能は頓悟主義である。従つて、慧能は智慧第一に傾き、神秀は坐禪を主とせんとするのである。『六祖壇經』を見ると、慧能は弘忍の處で『金剛經』の旨を悟り得たと云ふことになるが、『師資記』を見ると、神秀は弘忍から『楞伽經』の原理を得た事になつてゐる。この対照は、弘忍自身にあつては見られなかつたのであるが、神秀と慧能が、各々弘忍を繼ぐにあつて、各自の境遇・性格に従

つて、又その主張の力点が相違するに至つたのである。……『金剛』も『楞伽』も達磨以前に既に訳されてゐた。それ故達磨は、『楞伽』をとつた如くに、『金剛』をとることも出来たのである。それに『楞伽』を選んだと云ふことは、如何なる理由に依るものか、修禪が、後来、般若主義と同一視されるに至つたにも拘はらず、その初めに標榜するところは、般若空にあらずして、『楞伽』の「諸仏心」「本来清浄心」にあつたのである、つまり、唯心主義にその立場を置いたのである。]⁷²

「『楞伽師資記』のみを見てみると、弘忍は専ら『楞伽経』を挙用したやうであるが、慧能に伝へた如く、『金剛経』も亦盛んに提唱したのであらう。]⁷³

等と述べ、達磨は『楞伽経』の「唯心主義」を取つたが、五祖弘忍は、これに併せて『金剛経』の「般若空」をも取り上げ、その弟子の神秀は「漸悟主義」で「智慧」を重んじて『楞伽経』を採用し、慧能は「頓悟主義」で「坐禪」を主とし『金剛経』を選び取つたとする。しかし、この二年後の「禅宗と楞伽経」（1932年1月）では、

「色々の方面から考へて見ると、達磨・慧可以後に、『楞伽』が『楞伽』として研究せられ、達磨の宗趣は必ずしも『楞伽』に依らないで、別様の伝統を続けたものであるらしい。それで、慧可・僧璨・道信・弘忍を経て、『楞伽』の研究が、所謂名相にわたりて、自覚聖智の境涯を没却するやうになつたものらしい。それには、その理由があつたものと思はれるが、とにかく慧能にいたりて、『金剛経』が達磨の宗趣を最もよく表顕し能ふものと見られて来た。ここに達磨の宗趣と、『楞伽』の言説との間に、面白き関係を読み得られると思ふ。それからまた宗趣は宗趣として、それ自身の立場を持つて居り、言説は言説として、自ら発展の法則を持つて居ることがわかる。]⁷⁴

『楞伽』と達磨の宗趣は次第に相違がるやうになつたものと見る。弘忍の下で慧能と神秀との兩派が分れ、神秀は学問を代表し、慧能は実智主義であつた。学問に傾くものは自ら『楞伽經』を主とし、実智を喜ぶものは自ら『金剛經』に依る。それ故に、神秀と慧能との分れ、即ち南北兩宗の分裂は、達磨が『楞伽』を伝へたところに胚胎すると云つてよい。さうして、慧能の実智派の方が、シナ人の心理と相応して、所謂の禪の一大潮流をシナ本土のみならず、朝鮮・日本にまでも波及したのである。』⁷⁵

等と述べ、『楞伽經』の研究が形骸化したため、六祖の時代には『金剛經』の方が達磨の思想によりふさわしいと見られるようになり、慧能は「実智主義」に基づいてこれを採用し、神秀は「学問」に傾いていたから、『楞伽經』を継承したと説く。更に、翌年の「楞伽經」（1934年1月）では、

「何れにしても、弘忍が『楞伽』に関する絵を僧堂の壁面にせんとしたところを見ると、忍はやはり『楞伽』に心を置いたものと見てよからう。忍下大衆の第一座を占めて学問に堪能であつた神秀が、『楞伽經』を以て北宗を唱道したのは自然な成行きであらう。また之に反して慧能がわかり易い『金剛經』を一枚看板にしたのも、禪の発達上、当然のことであらねばならぬ。併し、慧能はこれがため『楞伽』の宣伝を排斥したと云ふ意ではない、ただ積極的に『金剛經』をより立てたと云ふことだけの義である。此間に不必要な解釈を入れぬやうにしたい。』⁷⁶

と述べて、慧能が『金剛經』を特に取り上げたのは、弘忍や神秀の立場と矛盾するものではないことを強調している。これらはわずか数年の間に書かれたものであるにも関わらず、その説明は一定しない。それは、明確な根拠がない臆説によって辻褃合わせをしているだけだからに外なるまい。しかし、いずれにせよ、鈴木が達磨の『楞伽經』と慧能の『金剛經』の間に何とか連続性を認めようと苦勞していたことだけは確かである。

鈴木は、「禪宗と楞伽經」（1932年1月）の冒頭において、

「禪宗には所依の經典が無いといふことになつてゐるが、歴史には達摩が慧可に『楞伽經』を伝へたといふことがある。……ところが、この関係が次第に薄らいで来て、遂に今日に至りては、『楞伽經』と禪といふものは殆ど没交渉と思はれてゐる。若し禪宗に何等かの經典的關係が有るとすれば、それは『金剛經』であると思はれてゐる。……『金剛經』は、達摩と何等の關係がなかつたやうであるのに、如何なる次第に依りてか、今日斯の如く、殆ど禪宗所依の經典である如く見なされるやうになつたか、これは禪宗思想史の發展を研究する上に、閉却すべからざる問題であると思ふ。

つまり『楞伽經』の内容と、達摩所傳の宗旨とどういふ關係があるか、さうして『楞伽經』が『金剛經』に置きかへられた点から見て、達摩の宗旨に、何等かの轉變を生じたのであらうか。また『金剛經』と『楞伽經』とは、その内容に於て、何等の相違のないものであつて、一つのお経が他のお経に取りかへられたのは、内容の問題でなく、歴史上偶然の結果なのであらうか。』⁷⁷

と述べているから、当時の鈴木にとって、この問題が「閉却すべからざる」重要な問題であつたことが分かるが、では、その理由はどこにあつたのであらうか。実は、この問題は、古く、松本文三郎が『達磨』（1911年10月）の「第九節 達磨と楞伽經」において、將之奇の四卷『楞伽』の序文を引いて、

「是れは禪宗に於ける楞伽金剛二經の關係を見るに最も適切なる文であつて、之によつて觀ても達磨以來第四祖に至る迄の支那禪宗には、専ら楞伽經を誦讀し、之を以て其心要として居つたことが判る。……是文は何等かの伝灯録に拠つたものであらうが、此經四世の後名相を變ずといふのは、即ち五祖から金剛經を以て心要とした事實を、後に二祖の預言に托して言

顕はしたに相違ない。』⁷⁸

等と述べていたものに他ならないのである。しかし、もしこの松本の説をそのまま認めると達磨から現在に至るまでの禅が一貫するという伝統説（それは、鈴木自身の主張でもあった）が成り立たなくなってしまう。そこで、何とか達磨の『楞伽經』と慧能の『金剛經』を整合的に説明する必要があったのである。

要するに鈴木は、初め達磨の思想を『二入四行論』に求めたものの、その説が後世の禅宗と余りに隔たっているために一貫性を主張するのに困難を感じたため、達磨が慧可に授けたとされる『楞伽經』の「自覚聖智」に達磨の思想の核心を求めたのであったが、今度は慧能以降、『金剛經』を重視したとされることとの矛盾を説明する必要に迫られてしまった。そこで、鈴木は、両者の整合性の説明に腐心することになったというわけである。

そこで鈴木は、種々の論文で、こうした説明を繰り返す一方で、「楞伽經」(1934年1月)においては、松本の説に対して次のように批判を述べるのである。

「即ち松本教授は、五祖弘忍の時に『楞伽』が『金剛』に取り替へられたものと断定し、此事実が豫言的に二祖慧可によりて告知知らされたと云ふのである。ところが、此断定は如何にも臆断であつて、且つ漢文の読み方も変でないかと思はれるのである。』⁷⁹

「それ故、松本教授が、「達磨から四祖に至る間、即ち支那禅宗の初期は専ら楞伽經を誦読し、之を以て悟道の法となし云々」(『達磨』^上、頁一三三)、及び「五祖から金剛經を以て心要とした事実」(『楞』^上)は、疑ひないと云ふのは、正鵠を得て居ない。従つて同教授の「変成名相」に対する解釈と仮説とは共に誤であるべきだ。』⁸⁰

松本の漢文の解釈に問題があることは確かであるが、そのことと自身の便宜的な説明とによって松本の説の全てを克服したかのごとく主張するのは正しくないと言わねばならない。

四 鈴木 of 初期禅宗史研究の性格

これまで、鈴木 of 生涯の第二期（Ⅰ～Ⅲ） of 著作に基づいて、彼が禅宗史 or 初期禅宗史、敦煌文書等に関心を抱くようになった経緯 or 著作の内容等について論じてきた。その全体を鳥瞰して言えるのは、それがこの時期に新たに登場した境野黄洋 or 松本文三郎に代表される仏教史家によるアカデミックな禅宗史研究に対抗し、教団内の伝統説を死守しようとする活動に外ならなかったということである。鈴木はしばしば知識人に対して自身の研究が「科学的」であると強調するが、それは単なるレトリックに過ぎなかったというべきである。

アカデミズムに抗して伝統説を擁護するということは困難極まりないことであるが、鈴木がその際、支えとしたのは、研究対象となる達磨 or 慧能といった人々が時間的に余りに隔たっているため、資料的に制限があり、残された資料だけではいずれ正しい認識には至り得ないだろうという点にあった。それゆえ、仏教史家たちのような解釈も可能ではあるが、可能性を問題にするなら、伝統説も同等の地位を主張するはずだ、少なくとも全面的な否定は不可能なはずだというにある。従って、彼の場合、残された資料に対する厳密な批判を通して、いくつか of 可能な歴史認識の中のどれが最も史実としての可能性が高いかといった歴史学的な検討は全く脳裏になく、残された資料の少なさを利用して、仏教史家の主張に対して、伝統説を守ることのみが意図されていたのである。

従って、彼自身が「プログマチズム」と呼ぶように、その説はアカデミックな研究の進展に伴って自在に主張を変えていった。それを最も端的に示すのは、達磨の思想に対する認識の変化、ならびに、達磨と慧能の間の思

想的懸隔を埋めるための説明の変化である。当初、『続高僧伝』に基づいて達磨の思想を『二入四行論』に求めようとしたが、その内容が後世の禅宗の思想と余りに逕庭があって、禅の一貫性を説明するのが困難であることに気づくと、今度は、達磨の思想の核心を、同じ『続高僧伝』に言及のある『楞伽經』の「自覚聖智」に求めるようになった。こうして、後世の（あるいは自身の）禅の「悟り」と「自覚聖智」との一致を強調することには成功したが、今度は、慧能以降における『金剛經』重視との整合性の説明を迫られ、思いつきに任せた便宜的な説明による辻褃合わせに腐心しなくてはならなくなったのである⁸¹。鈴木の一見アカデミックと見える主張は、実は伝統説の破壊に繋がる真にアカデミックな主張に対して、常に「後付け」として行われたものであり、その背景には禅宗教団の立場と、伝統説を守りたいというという自身の願望があったのである。

アカデミズムによる禅宗の伝統説の否定は、必ずしも禅宗の思想やその宗教的価値を否定するものではない。境野黄洋がそのことをよく認識していたことは既に言及したが、松本文三郎も『達磨』（1911年10月）の「第十一節 結論」において次のように述べている。

「終に望み余輩は重ねて一言する、余輩が斯く達磨伝を分析すると、或は人あり、余輩を以て徒らに古来の美譚を破壊し、他人の信仰を毀損するものとなすかも知れぬが、是れは大なる謬見たるを免れぬ。叙論にもいつた通り一体科学的研究なるものは事実の真相を發揮し、人をして真理の何たるを解せしむるにある、事実にあらざるものを事実となし、真理にあらざるものを真理と考へるのは、即ち迷盲の見で仏教の打破せんとして勉むる所も亦実に此にあるのである。且つ宗教なるものは、元來其教法によつて人をして安心立命せしむるを以て其要となすので、必ずしも其談ずる所が實際此世に生起した事実であると否とは関せぬ。其法にして真に能く此目的を達することを得ば此に足れるのである。」⁸²

これらを受けてか、鈴木にもアカデミックな歴史研究と禅の信仰や実践とを切り離そうとする主張も見受けられる。例えば、『禅とは何ぞや』(1930年6月)には、

「けれども歴史家の研究では、シナにも達摩以前にすでに、禅はあつたものだ、と云うてゐる。それから又達摩と云ふ人物も存在したか否か判らぬともいうてゐる。達摩が梁の武帝と会見したと云ふことも事実でなからう、仮りに達摩は存在したにしても、この会見は事実でなからう、と斯う云ふ風にも云ふのである。然しさう云ふ方面の研究と云ふものは専門の研究になるのであつて、普通に吾々が禅学とか、禅宗とか云ふものを学修する点に於ては、さう云ふ歴史上の経緯は、知つても知らなくても差支へはない。普通に云ふ通り、達摩が印度に於ける二十八番目の祖師であつて、シナに於ける第一祖であると考へてよいのである。」⁸³

と述べられており、また、『楞伽経』と禅』(1930年7月)にも同様の見解が述べられている⁸⁴。しかし、これは禅宗の信徒への慰撫に過ぎず、鈴木自身は、この見解に従ってはいない。それは、少なくとも知識人にとって、アカデミズムに反することを信じるが出来ず、それとの整合性を何としても取る必要があったからであろう。

しかし、歴史学というアカデミズムの立場に立てば、伝統説を擁護することは難しい。そこで、鈴木は、歴史学とは一線を画す新たな立場を標榜するようになった。前に引いた「禅宗史の意義」(1921年8月)に見るように、「内的な自覚」(あるいは「内的な実証」「自覚的経験の事実」)がなければ、「禅宗史の一頁でも書く可き資格」はないという主張である。

では、このような立場に立つ鈴木は、禅宗史研究にいったい何を求めたのであろうか。即ち、「内的な自覚」に基づいて歴史を理解することの意味はどこにあったのであろうか。鈴木は、この論文の中で自分のような立場の人が当然取り上げるべき問題として、

1. 「禪の分派の由来は禪の本質から観て如何に説明さる可きものであるか」

を挙げているが、同時期の著作で忽滑谷快天（1867-1934）の『禅学思想史』上巻（1923年7月）を批判するためにかかれた「禅学思想史上巻について」（1924年7月）では、これ以外にも忽滑谷が等閑視している重要な問題として、

2. 「禪の内容が釈迦からどんな風に連続して来たか」
3. 「シナには何故に禪が出なければならなかつたか」
4. 「達摩禪が六祖禪になる経過」

等が挙げられており、それを総括する形で、「文字と形式の痕のみについて居て、禪の精神の発展については、少しも考慮してないやうな処も在る」と批判する。

ここから窺われるのは、鈴木が禅宗史を「禪の精神の発展」が表現されたものと認識していたということである。しかも、「禪の分派の由来は禪の本質から観て如何に説明さる可きものであるか」、あるいは「シナには何故に禪が出なければならなかつたか」という問題提起が示すように、その発展は「禪の本質」の必然的な展開と捉えられているのである。従って、「達摩禪が六祖禪になる経過」について、鈴木は、「これには理由がなくてはならぬ」と述べているが、その「理由」とは、偶然的な事象の積み重ねとしての説明ではなく、「禪の精神」の自己展開、あるいは「禪の本質」からの演繹の結果として説明することが求められているのである。これは仏教史家の立場とは全く異なるものである。というよりも仏教史家の思いも寄らぬ見方であったであろう。

鈴木は「初期禅宗史の資料などに就きて」（1932年1月）で、『六祖壇経』の内容から、その成立の歴史的背景を穿鑿し、当時、種種の思想的な問題があったとしたうえで、

「この問題は、今日といへどもなほ継続してゐるのである。そして又、後々までも続きゆくことであらう。禪に内在的のものは歴史の始終を通じて自然に表はれ出る。詳しく議論は今省く。」⁸⁵

と述べているが、ここの「禪に内在的のものは歴史の始終を通じて自然に表はれ出る」とは、「禪宗史とは禪の精神の必然的な展開である」という主張そのものであり、その後の「詳しく議論は今省く」という言葉は、その主張が仏教史家などには、到底、受け入れがたいものであることを自覚していたために述べることを憚ったと解してよいであろう。実際のところ、鈴木と仏教史家との間で論争が起こっても、歩み寄りとは不可能であった。三祖僧璨の実在性に関して、鈴木が「三祖僧璨につきて」(1927年5月)において、境野の批判に対して、「御互の立場が違ふ」ことを理由に「これ以上予としては云ふ所がない」として論争を終えようとしたのは⁸⁶、蓋し、このためである。

いずれにせよ、鈴木が確立した独自の立場と特異な禪宗史観は、彼に仏教史家を批判するに当たって大きな力を与えることになったと考えられる。それらは、仏教史家のアカデミズムに対抗するための道具として便宜的に導出されたものと見做すことも可能なようにも思われるが、ただ、鈴木自身、自らの立場がアカデミズムに反することを十分には認識していなかったようであるし、後世、この特異な禪宗史観が、西田幾多郎の影響のもとで更に形而上学的なものへと発展していったように思われるから、それは余りに穿ちすぎた見方と言うべきであろう。

五 鈴木が新出資料に求めたもの

鈴木 of 初期禪宗史研究は、思弁的には、歴史的事象の中に自律的存在である「禪の精神」の展開過程を確認しようとするものであり、現実的には、禪宗の伝統と信仰を擁護しようとするものであった。では、このような立

場に立つ鈴木が、敦煌文書や伝世文献等の新出資料に強い関心を抱き、この時期以降、その紹介と研究に邁進したのは何故であろうか。つまり、彼は新出資料に対して何を期待したのでであろうか。次にこの問題について考えてみたい。

鈴木が敦煌文書を見たいと切実に思うようになった契機は、1927年に出版した *Essays in Zen Buddhism* に対するアーサー・ウェイリーの書評において敦煌文書を用いていないことの不備を指摘されたことであった。初期禅宗史に関して、今日に残された資料が限定的であるという理由を提示することで、残された僅かの資料を伝統説に沿って解釈すればそれでよいと考えていた鈴木にとって、この指摘は、新たに出現した従来未知の資料によって自身の歴史解釈が覆される可能性を示すものであった。従って、これは彼にとって真に一大事であったはずであり、彼が敦煌文書を見たいと切望した理由を窺い知ることができる。

しかし、その後、次第に敦煌文書中の禅籍の内容が明らかになってくると、鈴木は、今度はそれを用いて自身の歴史認識を補完できるのではないかと考えるようになっていったようである。アカデミズムの立場に立つ境野黄洋や松本文三郎の説が、鈴木の伝統的な初期禅宗史観を打ち砕いていく中で、彼は残された僅かの資料だけから史実かどうかを判断すべきではないと主張することで、伝統説を何とか擁護することに努めることがやっとならされたが、ここに来て、彼が前々から主張していた通りの新たな資料が出現したわけであり、これらによって、自分の説を補強しうる可能性が開けてきたと思われたのである。そのことは、敦煌文書を扱った最初の専論である「楞伽師資記」とその内容概観（1931年11月）において、

「後世慧能以後、禅と『金剛経』との関係が密接になつて来たが、この『金剛経』と『楞伽経』との関係は、『楞伽師資記』や『歴代法宝記』を見てもはつきりわからない。……猶ほ『楞伽経』と『金剛経』との関係から、慧能・神秀時代の禅宗史については意見があるが、それは又別の論文で述べよ

う。」⁸⁷

等と述べていることによって窺いうる。ここに述べられている「『楞伽經』と『金剛經』との関係」は、上に論じたように、この時期における鈴木にとって「閑却すべからざる」重要な問題であったが、この文章は、鈴木がこの問題を解決する糸口を『楞伽師資記』や『歴代法宝記』に求めようとしたことを示すものである。

また、この論文では、『楞伽師資記』について、道信が『文殊説般若經』の「一行三昧」を用いていることに触れて、

「そして今一つ注意したいのは、『師資記』が、道信に至つて始めて『般若經』を引用してゐることである。それまでは、『楞伽經』は兎に角として、主として『華嚴經』・『涅槃經』・『法華經』等が引用されてゐたのである。」⁸⁸

などと述べ、これが歴代の祖師で最初の般若經の引用であることを強調しているが、これも慧能が『金剛經』を重んじた先驅を道信に求めようとしたもので、ここにも、この『楞伽師資記』の記述を自説の根拠になしうるのではないかという思惑の存在を窺うことができる。

更に、鈴木は、この論文で、

「禪宗と『楞伽經』との関係については、私は既に諸種の著述及び論文に於て公表したから、今更ここに繰り返す必要はないが、『楞伽師資記』を読んで新たに気のついたことは、『楞伽經』が禪の典拠になつてゐるにもかかはらず、特に『楞伽』を力説するところが見えないことである。」⁸⁹

という疑問を語っているが、これは、彼が「達磨の使命」（1928年10月）や『禪とは何ぞや』（1930年6月）等で、初期禪宗が『楞伽經』を重んじた理由を「自覺聖智」に求めていたが、その裏づけを『楞伽師資記』に求

めたものの得られなかったことを告白するものである。鈴木が敦煌禅籍の中で『楞伽師資記』を最初に取り上げたのは、金九経との交流が強く影響していたと考えられるが、その書名から、初期禅宗史に関して当時の鈴木が課題としていた上記の諸問題への糸口が得られるのではないかと期待した点も大きかったであろう。

敦煌文書に自分の従来の主張の裏付けを求めようとした例としては、もう一つ、「達磨の著作」とされる文献の出現を挙げることができる。即ち、鈴木は、仏教史家たちが『続高僧伝』の記載に基づいて、達磨の思想を『二入四行論』に基づいて理解しようとしていたのに対して、『続高僧伝』のみを信じるのは正しくないとし、『続高僧伝』の記述に基づいて、達磨には他にも著作があった可能性があるとして主張していた。それは、『二入四行論』が達磨の思想を代表するものであるとすると、後世の禅宗の思想との一貫性を主張することが難しくなるからであったが、新たに敦煌文書中に「達磨の著作」として見出された『無心論』や『達磨禅師観門』の存在は、鈴木にとって、自分の従来主張が正しかったことを実証するものとなり得るように思えたし、また、これらが真に達磨の著作と認められるのであれば、これらによって達磨と後世の禅の思想的な一貫性を証明し得るかも知れないと思われたのである。鈴木が、「初期禅宗史の資料などに就きて」(1932年1月)で、十分な調査をすることなく、

「普通には達磨には著述がなかつたやうに想像されるかも知れぬが、『続高僧伝』のいふ如くに、達磨には矢張り何か書いたものがあつたやうである。敦煌の写本に達磨の「観門」といひ、「無心論」といふやうなものも、或は本当に達磨の著述であるかもしれぬ。「四行観」といふ如きものに止まつてゐなかつたことは明らかである。」⁹⁰

などと、これらが達磨の真作である可能性を強調したのはそのためであり、また、同時期の「『楞伽師資記』とその内容概観」において、

「敦煌発見の書物の中に、前にも云つた如く、釈菩提達磨製の『無心論』（一卷）がある。ここで達磨は「無心論」を大いに力説してゐる。」⁹¹

「達磨の『無心論』に無心に関する一条の問答がある。」⁹²

「達磨の『無心論』もここに参考すべきである。」⁹³

等々と『無心論』が達磨の著作であることを前提としたような書きぶりをしているのも、同様の考えに基づくものであろう。

よく知られているように、敦煌文書等の新出文献の紹介は、それまで教団内で伝わっていた伝承を再検討するうえで大きな契機となった。従って、今日から見れば非常に意外なことと思われるのであるが、鈴木は、境野黄洋や松本文三郎らのアカデミックな仏教史学による禅宗の伝統説破壊に対して、伝統説を擁護するための根拠として新出文献を用いようとしたのである。

先に掲げた三祖僧璨の实在性に関する論争に見るように、アカデミックな歴史学という分野では、仏教史家にはとても対抗できなかった鈴木ではあったが、ここに来て、敦煌文書を参照したことで、彼らに対して優位に立ち得たとする自信を持つようにもなったようである。少し後の著作であるが、「達磨観心論（破相論）四本対校（上）」（1934年12月）には、次のような記述がある。

「試みに世の学者が『二入四行論』以外の達磨所述を否定する論拠を少しく調べて見る。故境野博士の立場の如きは、道宣一点張りで、頗る主観的であつた。その上近来敦煌出土の禅文学を知らなかつたから、已むを得ぬところもある。宋代の材料を否定するのも、或る意味では不可ないが、宋代だとて無闇に史料を創造したわけでもあるまい。

又故忽滑谷博士の非達磨論も⁹⁴、大分主観に禍せられて居る。同氏も敦煌

の材料を読まぬから、是非もない。』⁹⁵

境野は1933年、忽滑谷は1934年に他界しており、彼等が敦煌文書を用いていないことを批判するのは酷であるし、アカデミックな歴史学とは異質な方法論を採る鈴木が、境野等に対してこのような批判を行うこと自体、自己認識の甘さと問題の本質を捉え切れていないことを暴露するものである。

この文章は、敦煌文書中に達摩の著作とされる文献がいくつも見出されたことをもって、達摩の思想を境野らのように『二入四行論』のみで理解すべきではないと主張してきた自らの見解が正しかったことが証明されたとする自負心を述べたものであるが、これらいわゆる「達摩論」の素性を検討することなく、安易に達摩の著作の出現と喜ぶのは、いかにも浅はかであって、「頗る主観的」で、「大分主観に禍せられて居る」のは、境野や忽滑谷よりもむしろ鈴木自身であったと言うべきであろう(実際のところ、現在では、これら「達摩論」の全てが後世の偽作、あるいは他者の著作の仮託と考えられている)。

むすび

以上、禅の研究者として既に名声を得ていた鈴木大拙が、どうして初期禅宗史研究に専念するようになったかという問題について、彼の著作を精査しつつ論じてきた。その結論を簡潔に纏めれば、要するに、アカデミックな禅宗史研究が隆盛する中で、禅の伝統説を死守しようとしたのが彼の初期禅宗史研究であったのである。

その場合、なぜ初期禅宗史がその主な対象になったかといえば、初期禅宗史は禅宗が宗派として権威を確立する中で自らの正統化のために作り上げたものであり、それゆえ史実を超えた主張が多々含まれていたからに外ならない。近代における大学の設立とアカデミックな歴史学の発展は、そ

の虚構を次々に暴いていった。それは境野黄洋や松本文三郎の言うように、宗教の本質とは無関係な不純物を除くことで禅宗の宗教としての価値をいよいよ明らかにしようとするものであったが、禅体験を絶対視し、伝統的価値観を捨て得なかった鈴木大拙には、その両者を分離することができなかったのである。

そこで鈴木は、歴史学的な素養がないにも拘わらず、果敢に仏教史家の説を批判したが、その主張は、歴史家から見れば、しっかりとした根拠や方法論に基づかない、ほとんど思いつきに過ぎないようなものばかりであった。資料はどうしても解釈できると言い、当初、『二入四行論』によって達摩の禅を説明したものの、禅思想の一貫性の説明で困難を感じると、達摩禅の根拠を『楞伽經』に鞍替えし、再びそれに困難が生じると敦煌文書等の新出文献に活路を見出そうとした鈴木は、見ようによっては滑稽ですらある。もともと、そのようないい加減な主張で歴史家に対抗できるはずがないのであって、三祖の実在性を巡る境野との応酬に見るように、歴史家と直接に主張をぶつけ合えば、鈴木が完敗するほかなかったのである。それでも鈴木は「立場の違い」に過ぎないとして反省のそぶりも見せないが、それは禅宗史は「禅の精神」の必然的な発現であり、禅体験を持つ自分だけがそれを正しく理解できるという自負を持っていたからに外ならない。しかし、客観的に見れば、それは単なる鈴木の思い込みに過ぎなかったと言うべきである。

鈴木は、この後、彼の生涯の第三期（Ⅲ）において本格的に敦煌文書等の新出文献に取り組むことになるが、その際も独自の思弁に基づいて妥当性を欠く主張を繰り返し、初期禅宗史研究の新たな展開の中で、遂には初期禅宗史研究への関心も失ってしまうのであるが、この鈴木は挫折は、実際には既にこの時期に確定していたと言えるであろう。

【注】

- 1 新村出編『広辞苑』（岩波書店、1998年）1430頁。

- 2 鈴木の初期禅宗史研究を扱ったものとしては、拙稿「鈴木大拙の初期禅宗史研究」(『鈴木大拙全集』増補新版、岩波書店、2000-2003年) 33「月報」5-8頁、2002年6月)があるが、「月報」という性格のため、詳細な論述は行えなかった。このほか、ステファン・グレイス(Stefan Grace)氏の『鈴木大拙の研究—現代「日本」仏教の自己認識とその「西洋」に対する表現』(駒澤大学博士学位論文、2014年)、飯島孝良氏の「鈴木大拙の禅思想史観を再考する視座—一九三〇年代から四〇年代の記述を中心に考える」(『東京大学宗教学年報』32、2015年3月)等にも関連する記述が見られるが、それらはいずれも胡適などと比較して、鈴木大拙の初期禅宗史研究をどのように位置づけるかという視点に立つもので、鈴木大拙の初期禅宗史研究そのものを主題とするものではない。私見によれば、これまでの研究は総じて、鈴木大拙の初期禅宗史研究を著作によって詳細に辿るという作業を十分に行わずに、著名な禅研究者の見解などに基づいて安易に鈴木大拙を位置づけているように見受けられる。
- 3 本項は、主に桐田清秀編「著作年表」(『鈴木大拙全集』(増補新版、岩波書店、2000-2003年) 40)に基づく。
- 4 『禅思想史研究 第二』については、著者の「後序」に、「此一巻は昭和十八年頃から同十九年にかけて出来上つたものである。戦争中は勿論であつたが戦後も色々の事情で出版が不可能であつた。それが近時になつてどうやら印刷にかかれることになつた」(前掲『鈴木大拙全集』2、457頁)とあり、『禅思想史研究 第三』については、古田紹欽による「後記」に、「本巻の『禅思想史研究 第三』は、著者の遺稿である。……遺稿はこの「慧能以後の禅」の続篇をなすものといつてよからう。前記の神会録、石井本・胡適本対校原稿の表紙に「昭、二十年三月March '45」とあり、この対校はこの年のこの月に成つたことを明かにしてゐるが、論文もまたこの頃に成つたのだらう」(前掲『鈴木大拙全集』3、561-562頁)と述べられている。
- 5 前掲『鈴木大拙全集』18、245頁。
- 6 前掲『鈴木大拙全集』17、3頁。
- 7 前掲『鈴木大拙全集』16、181頁。
- 8 前掲『鈴木大拙全集』16、288頁。
- 9 前掲『鈴木大拙全集』16、308頁。
- 10 前掲『鈴木大拙全集』16、309頁。
- 11 拙稿「境野黄洋と仏教史学の形成(上)・(下)」(境野黄洋著作集1・2、『中

- 国仏教 I 支那仏教精史(上)・(下)「解説」、2003-2004年。
- 12 「禪宗祖史伝—達摩と慧能」「はしがき」。前掲『鈴木大拙全集』16、288頁。
 - 13 「禪宗祖史伝—達摩と慧能」「達摩伝」。前掲『鈴木大拙全集』16、291頁。
 - 14 境野黄洋『支那仏教史綱』(森江書店、1907年4月)127頁、松本文三郎『達磨』(1911年10月)179頁を参照。
 - 15 前掲『支那仏教史綱』126-127頁。
 - 16 前掲『支那仏教史綱』128頁。
 - 17 なお、ここに「一六二頁参照」とあるのは、「一二六頁参照」の誤植である。
 - 18 前掲『支那仏教史綱』263-264頁。
 - 19 前掲『達磨』「序」5-6頁。
 - 20 前掲『達磨』171頁。
 - 21 前掲『鈴木大拙全集』31、182-184頁。
 - 22 前掲『鈴木大拙全集』31、185頁。
 - 23 前掲『鈴木大拙全集』31、191頁。
 - 24 前掲『鈴木大拙全集』31、185-186頁。
 - 25 これは、『続高僧伝』の「達摩伝」に「摩以此法開化魏土。識真之士從奉帰悟。録其言誥卷流于世」(大正蔵50、551c23-25)というのを指す。ただし、これは、現在言うところの「二入四行論長卷子」の最古層を成す部分の原材料となった何らかの文献資料を指すと見られており、鈴木大拙が考えているような、『二入四行論』とは異なる別文献であるわけではない。
 - 26 前掲『支那仏教史綱』125頁。
 - 27 前掲『鈴木大拙全集』31、186頁。
 - 28 前掲『鈴木大拙全集』18、116頁。
 - 29 前掲『鈴木大拙全集』31、254頁。
 - 30 前掲『鈴木大拙全集』31、255頁。
 - 31 前掲『鈴木大拙全集』31、399-400頁。
 - 32 後に見るように、この時期に鈴木が書いた「三祖僧璨につきて」(1927年)で自らの立場として述べている言葉である。
 - 33 前掲『鈴木大拙全集』31、203頁。
 - 34 松本文三郎『金剛経と六祖壇経の研究』(貝葉書院、1913年2月)「叙論」1頁。
 - 35 前掲『金剛経と六祖壇経の研究』「叙論」3-4頁。
 - 36 前掲『鈴木大拙全集』31、203頁。

- 37 前掲『鈴木大拙全集』31、206頁。
- 38 前掲『鈴木大拙全集』31、225頁。
- 39 前掲『金剛経と六祖壇経の研究』142-143頁。
- 40 前掲『金剛経と六祖壇経の研究』153頁。
- 41 前掲『金剛経と六祖壇経の研究』163-164頁。
- 42 大正蔵48、364c14-15。
- 43 松本文三郎は「機縁第七」全体を宗宝の増補と見たが、後に発見された敦煌本や興聖寺本等によって、この部分の大半がもともと存在し、宗宝が増補したのが、正しく、南嶽懷讓と青原行思への付法の部分であることが明らかになった。この事実は、この二人が本当に慧能の弟子であったかすら疑わせかねないものであり、鈴木にとって大問題とならざるをえないはずのものであった。
- 44 本論文の冒頭に記される鈴木という「不足な所」は、恐らく、この点を指したものであろう。
- 45 前掲『鈴木大拙全集』31、203頁。
- 46 前掲『鈴木大拙全集』31、225頁。
- 47 前掲『支那仏教史綱』264頁。
- 48 境野黄洋「禅宗史上の一疑問」(『大乘禅』3(12)、1926年12月)。
- 49 鈴木大拙「第三祖の僧璨について」(『禅宗』381(34(1))、1927年1月)。
- 50 前掲『鈴木大拙全集』31、350-352頁。
- 51 境野黄洋「三祖僧璨の事」(『禅宗』383(34(3))、1927年3月)。
- 52 前掲「三祖僧璨の事」53頁。
- 53 鈴木大拙「三祖僧璨につきて」(『禅宗』385(34(5))、1927年5月)。
- 54 前掲『鈴木大拙全集』31、360頁。
- 55 前掲『鈴木大拙全集』31、361頁。
- 56 前掲『鈴木大拙全集』31、360頁。
- 57 前掲『鈴木大拙全集』31、360-361頁。
- 58 境野黄洋「三祖僧璨の事」(『禅宗』386(34(6))、1927年6月)。
- 59 前掲「禅宗史上の一疑問」12頁。
- 60 前掲『金剛経と六祖壇経の研究』「叙論」4頁。
- 61 松本は、敦煌文書の最初の紹介者の一人であり、「中央亜細亜発掘の古写経に就いて」(『芸文』2-1、1911年1月)を皮切りに、しばしばその紹介に努めた。

- 62 鈴木大拙「胡適先生」(『文藝春秋』26 (7)、1948年7月)。なお、鈴木は、この論文において、書評が出た当時は思い至らなかったが、この書評は必ずや胡適によるものであったであろうとし、歿するまでそのように信じていたようであるが、実際には、この書評は、『源氏物語』の英訳者としても知られる著名な東洋学者、アーサー・ウェイリーによるものであったことが判明している。このことについては、Timothy H Barrett, “Arthur Waley, D. T. Suzuki, and Hu Shih: New Light on the 'Zen and History' Controversy.” *Buddhist Studies Review* 6, no. 2 (1989) を参照。
- 63 前掲『鈴木大拙全集』14、16頁。
- 64 前掲『鈴木大拙全集』18、215頁。
- 65 前掲『鈴木大拙全集』14、167頁。
- 66 前掲『鈴木大拙全集』14、171頁。
- 67 前掲『鈴木大拙全集』14、163頁。
- 68 前掲『鈴木大拙全集』5、545頁。
- 69 前掲『鈴木大拙全集』5、550頁。
- 70 前掲『鈴木大拙全集』5、552-553頁。
- 71 前掲『鈴木大拙全集』5、556頁。
- 72 前掲『鈴木大拙全集』18、208-209頁。
- 73 前掲『鈴木大拙全集』18、211頁。
- 74 前掲『鈴木大拙全集』32、5頁。
- 75 前掲『鈴木大拙全集』32、6頁。
- 76 前掲『鈴木大拙全集』5、486-487頁。
- 77 前掲『鈴木大拙全集』32、1-2頁。
- 78 前掲『達磨』131-132頁。
- 79 前掲『鈴木大拙全集』5、484頁。
- 80 前掲『鈴木大拙全集』5、487頁。
- 81 もう一つ典型的な例を挙げると、鈴木は、「禅宗史の意義」(1921年9月)では「大体こんなことで達磨の禅と後世の禅は異はないと私は思ふが、更にもう一言附加へて置かう、それは松本氏が達磨の禅と後世の禅の相違する辺を指して、達磨は漸悟主義であつたが、後代の諸師は頓悟主義であつたといはるる点である。これは私には何をいつたものか判らない。禅は凡て頓悟であつて、漸悟などといふことは有り能はぬことだ」と述べるが、「楞伽師資記」とその内容概観」(1931年11月)では、自らはっきりと「神秀は

漸悟主義であり、慧能は頓悟主義である。従って、慧能は智慧第一に傾き、神秀派坐禪を主とせんとするのである」と述べている。前の説は、松本を批判することに主眼を置いての主張であったことが知られる。これも、鈴木がいかかに便宜的に説を立てているかを示す好例と言えよう。

- 82 前掲『達磨』180-181頁。
- 83 前掲『鈴木大拙全集』14、80頁。
- 84 前掲『鈴木大拙全集』18、158-159頁。
- 85 前掲『鈴木大拙全集』32、11頁。
- 86 前掲『鈴木大拙全集』31、361頁。
- 87 前掲『鈴木大拙全集』18、192頁。
- 88 前掲『鈴木大拙全集』18、203頁。
- 89 前掲『鈴木大拙全集』18、191頁。
- 90 前掲『鈴木大拙全集』32、11頁。
- 91 前掲『鈴木大拙全集』18、204頁。
- 92 前掲『鈴木大拙全集』18、204頁。
- 93 前掲『鈴木大拙全集』18、209頁。
- 94 恐らく、忽滑谷快天の『達磨と陽明』（丙午出版社、1908年）を念頭に置いた叙述とみられるが、忽滑谷の立場がなぜ「非達磨論」と呼ばれるかは明確ではない。
- 95 後に改訂された「五本対校」によって本文を掲げる。前掲『鈴木大拙全集』32、144頁。