

大拙における禅思想史観と「日本」の位置

—「業繫苦」と「靈覚」への問いとして

* 飯島 孝良

(日本 親鸞仏教センター)

序 本論の課題

罪業は此身につきものである。吾等が此に生を享けたと云ふことが罪業である。靈覚を離れて居る限り、吾等は何れも罪の存在である。業繫に喘がなくてはならぬ。これが人間の悩みである。「自由」の苦難である。単に冷静な知性から見ると、論理の行詰りとか、思想の隘路とか、アポリアとか云つて、それで片付けられるやうに思はれよう。が、これを我の上、身の上、意性の上引き当てる、行詰りは尋常一様の悩みとして看過すべからざるものなのである。九死一生の大病 (Sick unto death) とはこれである。己が全存在の根柢をくつがへさなければ已まないところのものである。再生の陣痛である。【中略】悩む吾等の立場からは限りなき仏の冥護、又は神の恩寵によらなければ救はれないのである。

(鈴木大拙『靈性的日本の建設』一九四六年)

本論は、鈴木大拙（一八七〇—一九六六）の禅思想史観にみえる特質を素描し、これが戦中から戦後の「日本」をどのように考察する方法であったかを再考するものである。大拙は、合理精神や論理では解き明かし得ない人生の矛盾としての「業繫苦」と、これと表裏一体にある「霊覚」（日本的霊性的自覚）という認識について、繰り返し問うていた。戦時体制という袋小路に陥った日本において、人間が真に「自由」——他の何ものにも抑圧されず左右されず、自分自身に由って独立自尊する在り方——を見出すには如何にすべきと考えたか、大拙の思想を追跡する。

まず第一章では、大拙の『禅思想史研究』において、中国から日本へ禅籍が受け継がれた過程を大拙がどう考察したのかを追い、初期の禅風から大拙自らが公案を受容するに到るまでの歴史的経緯に関心を寄せていた点を確認する。なかでも不生禅と公案禅に着目した大拙が、日本の臨済禅にある特徴をどのように捉えていたかを明らかにし、そこから日本仏教に通底する二項の相補的構造としての「即非」をどう導出しようとしたかを分析する。

また第二章では、戦中から戦後の大拙を貫くものとして「霊覚」という鍵概念に着目する。これは、禅をはじめとした仏教思想に「無分別即分別、分別即無分別」という看法があることに注目したものであり、そこから仏教やキリスト教といった宗教の「経験事実」にある非合理面を指すものと考えられる。こうした非合理面に着目したのも、そもそも人間存在には矛盾の実相としての「業繫苦」があり、その業を正面から見つめて受け容れることを避けているだけでは乗り越えられないと考えていたからである。合理的な科学知でも乗り越え難い「業繫苦」の実相を一人ひとりが明らかにしてこそ「霊覚」があるとする大拙は、そうした認識が権力による強制では到底もたらされないと考え、「日本精神」というようなレッテルを否定し続けていた。それよりもむしろ、日本の禅・浄土・華厳に通底した「大智即大悲」こそが重要と看做していた経緯について、戦中から戦後における大拙の問題意識を探る。

一・大拙の禅思想史観にみえる特質

— I. 禅籍解釈の方法としての「経験」と「表現」…自らの禅体験の歴史化

大拙が戦中から戦後までで著述していった『禅思想史研究』は、いわば中国から日本へ禅がどのように受容され、体系化され、かつまた批判されたのかを描き出そうとする試みであり、大拙が歴史史料を素材にして禅の「思想」を語ろうとする営為であったと言い得る。例えば『禅思想史研究第二』（一九五一年、以下「第二」と略記）の序文には、特に公案禅における「経験」と「表現」に関する大拙の関心がみられる。ここで大拙は、今北洪川（一八一六〜九二）の下で坐禅を習い始めた頃を述懐している。はじめ大拙は「隻手の声」や「無字」のような公案を課せられたものの、「何が何やら全くわからないので、一般仏書と云はず、禅籍と云はず、手当次第に読んで見た」が、「益々五里霧中に吹ひ込まれて行つて、何とも手の著けやうがなくなつた」といい、こう述べる。

ところが其中に何やら一縷の消息が伝へられるやうになつて来た。それからはその所謂の公案禅なるものと、東土六祖の所説との関係が問題になつて来た。公案禅の経験と表現とはどうして——例へば『六祖壇経』や『少室六門集』などとの相異なる如く見えるものであらうか。達摩禅とは何であるか。慧能禅とは何であるか。これがどうして公案禅に発展するやうになつたか。【中略】如何にも一見懸け離れたと思はれる言詮の下に、どんな経験があつて、それらが同一禅旨を伝へて居るのであらうか。こんなやうな疑問が次から次へと出て来た。それを禅思想史の上から禅表現の特異性から、はたまた禅経験の深化の上から、何とか解決して見たいと云ふ希望が、著者の脳裏を離れなかつた。

ここでは、敦煌文献にみえる「東土六祖の所説」たる初期禪と後代の公案禪を対比しながら——そして禪の「伝統」と自身の打ち込んでいる「近代」の禪とを較べつつ——禪の「経験」と「表現」という二項を共に重視して思索していく、という姿勢が表明されている。殊に、二〇世紀に入って間もなく発見された敦煌文献の存在は、禪学研究に大きな衝撃を与えるものであった。その読解を試みた先駆が大拙や胡適（一八九一—一九六二）である。大拙や胡適がこれらを読むとき、その狙いは禪の「思想史」を近代知性によって初めて文獻に即して描出するところにあった。そして、生成期の禪宗の姿が、敦煌文献の出土とその緻密な分析によって初めて知られるようになったのである。加えて、『禅思想史研究第一』（一九四二年、以下『第一』と略記）は徳川時代の臨済僧・盤珪永琢（一六二二—九三）を中心に論じたものであるが、本書第六章の「日本における公案禪の伝統」と題した一篇では、日本臨済宗中興の祖・白隠慧鶴（一六八六—一七六九）とその門下にみられた看話禪⁴と比較しつつ、日本の臨済禪の伝統が描出されている。

室町時代から江戸時代の始め及び中頃——即ち盤珪、それから引続き白隠の出る頃までは、禪体験の堅実性も十分でなかつた上に、その思想的背景も健全なものでなかつた。【中略】幸ひに近代看話禪の勃興によりて、それが一掃せられた。併し看話禪はどんな型のもので、内在的脆弱性をもつて居るから、盤珪の不生禪の如きものが、いつも批判的立場から、それを監視すべきであらう。云ひ換へれば、禪の本質は不生禪と看話禪との対抗・摩擦によりて、その健全性を保持して行けるのである。

不生禪と看話禪とを対比し、日本において禪の「経験」と「表現」がどのように受け継がれてきたかを分析しよう

とする大拙の看方が表明されている。ただ、ここで言及されている白隠について、大拙は白隠その人の思想には余り深入りしていない。むしろここで焦点が当てられているのは、白隠を契機としてその後には体系化が進んだ臨済宗内の公案禪を指そうとするものと考えられる。更に言えば、体系化された公案禪と異なる盤珪の禪にある独自性を強調する意図もみえる。その意味では、大拙の評する禪は、必ずしも臨済宗に伝わるもの全体ではない。のみならず、大拙には日本の臨済禪や曹洞禪に与する意図があつたかどうかは、慎重に注視すべきであろう。少なくとも、ここでの大拙は自身の打ち込んでいた禪の「経験」が、歴史的にどのような「表現」で伝えられてきたかを追跡するよう試みていた。

一―II. 不生禪と公案禪…日本の臨済禪における「経験」と「表現」から捉えなおされる「近代」と「伝統」

盤珪の不生禪とは、ふと物音（落雷の音など）を耳にしたとき、それに驚いたとしても意識を挿し挟まずに「そのまゝ」に捉えている心こそ仏心のあらわれだとするものである。そして、古来より用いられる棒喝の指導を斥け、舌先三寸（ことば）による指導を旨とした。盤珪は更に、宋代に圓悟克勤（一〇六三―一一三五）や大慧宗杲（一〇八九―一一六三）が打ち立てたような看話禪も斥け、唐代の祖師は公案を用いなかつたのだからそもそも要すべきものではないと唱導するのである。こうした姿勢には、公案に打ち込んでいた盤珪がその限界を自覚し、日本人にも可能な「平話」による問答を模索したという背景があつた。日本人にはそもそも漢語が難解であつたから、公案禪もおのずと意味不明な禪語に打ち込むことで自己を打発しようとするような在り方となつた。このような公案の理解に際しては、文学的コメント（詩的考察）である「下語」（著語）が求められる。これは『碧巖録』など宋代禪籍では多くみられる手法であるが、特に日本では平明な和語（「平話」「平語」「辨」など）によって説明がなさ

れた。公案禪をそのまま受容することが言語的な問題からいっても難しい日本人には、それを何とか日本語で理解しようとする方が求められた。そこで、そうした解釈をメモで密伝する「密参録」の伝統が定着していった。だが往々にして、解釈が相伝されるにつれて形骸化も避け難くなる。そこで盤珪は、理解しやすい和語で仏道を問えばよいのだ、と率然と主張するのである。その一方で、公案の再構築と体系化によって臨濟禪に新たな風を吹き込んだのが、白隠とその門下であった——大拙はそう位置付けていくのである。

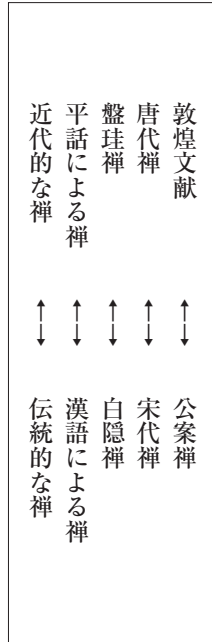
大拙が探究した日本禅思想史において、盤珪は公案禪の形骸化を批判して「そのまゝ」を根本に置く不生禪を宣揚した点に着目される。一方、白隠（系統）は公案禪を体系化する方へ向かった存在と位置付けられる。それより以前、日本で公案禪が形骸化しておらず、体系たり得てもいない段階——いわば不生禪と公案禪とが対比し得るより以前の段階——において編まれた「密参録」は、大拙が公案禪の「日本化」を考える上で見逃せなかつたのではないか。故に、一九四〇年代に大拙が取り組んでいた作業は、殊に日本禅思想史に関連しては盤珪研究と「密参録」などの発掘であった。こうした方法は、宗門内部にいない居士であった大拙が禪を探究しようとしたからこそ選り取られたものであり、それ故に独自性もあれば限界もあつたといえる。字義を探ったり文献を考証したりすることに限定するのではなく、自身の経験を僧侶として語るでもない手法が、大拙のいう「禅思想史」だつたとも考え得る（この点については、別稿でも既述した¹⁰）。

いわば、大拙が探ろうとしたものとは、日本禅思想史において「公案禪」と「公案に依らない禅」の差異が生まれ、その両者により日本的な公案理解や日本独自の禅風が興隆しだした時代のことだつたのではないか。更に、敦煌文献にみられるような初期禅と、自身も直近の臨濟宗で経験したような公案禪との異同を比較するようになった大拙は、次第に「即心是仏」をそのままに示そうとする唐代初期の禅風と、公案への打ち込みによる大悟を目指す

宋代の禪風とを対比的かつ相補的に捉えるようになった¹¹⁾。『第一』の次のような記述は、その典型といえるものである。

これは単に実際的方法論の上からだけでなく、理論的方面から見ても、看話禪と不生禪の如きものは、雙雙相輔け、相補つて行くものと信ぜられる。盤珪禪は此点だけでも深き鑑賞に値する¹²⁾。

そうした「禪思想史」の特徴を、ここまで確認したテキストから整理し直すと、次のように整理し得る。



このように、大拙には二項が相補的な構造をとっているものとして「禪思想史」を論じる視座がみられる。先に確認した禪における「経験」と「表現」も、まさに相補的な看方であった¹³⁾。

一—Ⅲ．二項の相補的構造としての「即非」

大拙の思考には、二項の相補的な構造を重視する性格がみられる。『第二』所収の一篇「慧能以後における悟るの道」では、宋代の公案禪において「悟り」と「悟る」の二項の関係性が詳しく分析されている。ここで大拙は、「悟るは個人意識の上の出来事で、悟りは普遍性をもつた真実である」といい、悟るが心理的個人性の問題であるのに対して、悟りは哲学的な一般性を持ったものとされる。そこで、「公案禪の技術は、悟るの心理に充てられる」のであり、これにより「悟りを悟る」という契機がもたらされるといふ¹⁴。一見わかりにくいのが、「悟り」が静的ないし理念的なものであるのに対して、「悟る」が動的ないし心理的なものと位置付けられている。そして、公案による「悟」は単に理念（「悟り」）に留まらずに經驗（「悟る」）である、というのである。但し、こうした宋代における公案禪は或る矛盾を生じた、とも大拙は指摘する。

悟り、は悟る、で実現性をもつのに悟る、が力説せられ強調せられる結果、悟り、そのものが無意味なものになるのである。【中略】悟り、は自らを否定するとき悟り、である。而して此否定は悟る、と云ふことに外ならぬのである¹⁵。

心理的動的体験たる「悟る、」が理念的静的「悟り、」を否定してこそ、本質たる「悟り、」が実現するという指摘である。これを噛み砕いてみれば、

悟りは〔0度〕
 ↓ 悟りでないから（≡悟るから）〔180度〕
 ↓ 悟りである〔360度〕

という円環構造であることがみえてくる。そしてこの構造は、「老僧三十年前未参禅時、見山是山、見水是水。及至後來親見知識、有箇入处、見山不是山、見水不是水。而今得箇休歇处、依前見山祇是山、見水祇是水¹⁶」という青原惟信（宋代十一世紀末頃、黄龍祖心の法嗣）の著名な一句にも典型的に見出される。それ故に、大拙はこの句をしばしば参照する¹⁷。これを「悟り」と「悟る」に関して指摘された構造に当てはめていけば、次のようになる。

「山は是れ山と見、水は是れ水と見る」〔0度〕
 ↓ 「箇の入处有り、山は是れ山ならずと見、水は是れ水ならずと見る」〔180度〕
 ↓ 「而今、箇の休歇处を得て、依前として山は祇だ是れ山と見、水は祇だ是れ水と見る」〔360度〕

こうしたものに見出されるのは、『無事』は〔0度〕 ↓ 大悟徹底するから〔180度〕 ↓ 「無事」である〔360度〕という宋代禅で重視された公案禅の在り方であり、更には「AはAだというのは、AはAでない。故に、A

はAである」「肯定が否定で、否定が肯定である」といった「即非」の論理そのものだという。『日本的靈性』(一九四四年)所収の「金剛經の禪」に曰く、

これが般若系思想の根幹をなしてゐる論理で、また禪の論理である、また日本の靈性の論理である。【中略】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¹⁸。

そして、こうした「即非」的な理解を、盤珪の不生禪においても適応させていく。同じく「金剛經の禪」においては、

吾等自身の上になると、「不生」のところに生死を見たりして、「不生」の否定を何ともなしに考へてゐる。「不生」の上¹⁹に生死を考へることは、山を山にあらざると云ったり、花は紅にあらざると云ふことと同じく、非合理だとか不都合だと云へば、誠に其通りなのである。

更に、『禪思想史研究第一』では次のように指摘する。

「そのままでは不生だ」と云ふことは、単なる現成肯定ではない。此肯定は否定を経ての肯定である。【中略】禪者のそのま²⁰まのうらには大いにそのま²¹まならざるものを含んで居る。そのま²²まは始めからのそのま²³まではない。さうであると云ふ場合もあるが、それはやはり一たびそのま²⁴まならぬものを經過してからの話である。それで禪者は或るときは有、或

るときは無、或るときは恁麼〔そのようにあること…引用者注〕、或るときは不恁麼と云ふ。この矛盾を平気でやつて居る。【中略】そのまゝ禪は非そのまゝ禪である。それ故にそのまゝ禪だと、般若の即非の論理がないと成立せぬことになる。盤珪の不生禪はこんな意味でのそのまゝ禪である³⁰。

公案禪とは異なる盤珪の不生禪にしても、「悟る」という否定を経て「そのまゝ」が自覚されるのであるから、

「そのまゝ」は〔0度〕

↓「そのまゝならぬもの」を経過するから〔180度〕

↓「そのまゝ」である〔360度〕

といった「即非」の論理がなければならぬ、と指摘されているのである。

こうして大拙は、禅思想史の普遍的な特質を把握するために、宋代から白隠の時代を経て大拙に到る公案禪と、盤珪の不生禪とのあいだを自由に行き来する。言い換えれば、大拙は本質的なテーマを据えたうえで、時系列を超えてさまざまな禅籍を突き合わせつつ、自らの理解を裏付けるようなテキストを渉猟するような手法を試みるのである。「悟りを悟る（悟りは悟りでないから悟り）」、「無事」は大悟徹底してこそ「無事」。「そのまゝ」はそのままでないから「そのまゝ」など、中国禪から日本禪まで多くの例が引用されているが、総じて大拙が企図したのは、まさに二項の相補的展開（「即非」的展開）として「禅思想史」を描出することといえるのではないか。殊に青年

時代から白隠の系譜に位置する公案禪に打ち込んだ大拙にとって、その淵源たる宋代の公案禪の「禪思想史」的な検討は重要な課題であった筈である。それ故に、「盤珪の不生、白隠の（以後に形成されてきた…引用者注）公案禪など皆この悟りと悟るとの矛盾を舞台として、睨み合つて居る。禪史展開の時期毎に、その内面或は本質そのものの中に包蔵して居る矛盾・葛藤に、新たに気付くと云ふことになる。而して又実はこの気付きのところに禪の展開がある²¹」という。これはつまり、「悟り」と「悟る」という二項が矛盾しながらも相補的に禪を展開させるのであり、そうした展開を跡付けていくことこそ「禪思想史」という営みだということであろう。そして大拙は、二項が矛盾しながら相補的に展開する構造が、六祖慧能における「応無所住而生其心²²」にも、華嚴にいう法界縁起にも、臨濟禪にも、共通して見出せるものとする。

「応無所住而生其心」と云ふやうに、「無所住」は絶対無であり、「而生其心」といふのが行為の主体で、即ち人で、それがそこから飛び出して来るのである²³。

或いはまた、

仏教では体と用とを分けることがある。体は理に当り、平等に当る。用は事に当り、差別に当る。さういふことに見てもよい。禪では、体と用とを、言葉でわけけるが、事実の一つであるとして「体用一如」と云ふ。これが臨濟の場合になると「全体作用」といふ語を使ふ。用が總て体であり、体が總て用である。またそれを「随処作主、立処皆真」とも云ふ²⁴。

こうした看方は、『仏教の大意』（一九四七年）でも指摘されている。即ち、こうした「分別と無分別の自己同一」的な在り方を表したものが「大死一番して絶後に再び蘇る²⁵」といわれる事態であり、そこに「般若の一隻眼」があるとする。のみならず、同様の事態はキリスト教でパウロがいう「アダムに死してキリストに生きる」（ロマ書五：15～17）ことなどにも見出せるとされ、ガラテヤ書二：20などにもいわれるような「復活のキリストがなければパウロの思想は成り立たぬ」とも指摘される。即ち、仏教やキリスト教における宗教体験に通底するのは、思慮分別の二元性ではなく個人的体験から出る一元性であって、それこそ「信仰」であるというのである²⁶。こうした指摘は、西田幾多郎（一八七〇～一九四五）も「Panもはや我生きる〔に〕」²⁷ならず基督我にあつて生くと云ひ懸崖に手を

《本来性》		《現実態》	
「悟り」		「悟る」	
応無所住		而生其心	
「絶対無」		「人」	
体		用	
理		事	
平等		差別	
超個		個	
一元性		二元性	
……		……	

撤して絶後に蘇生するといふ所に宇宙の大真理あり、この外に宗教も哲学も無之と存じられ候」（大正五年五月九日付田邊元宛書簡²⁷）などと繰り返し指摘するものであった。大拙にせよ西田にせよ、どちらも居士ではあつても宗門内部からの言説とは言いきれないものであるが、その宗教観は合理的な科学知だけでは把握しきれぬ経験知を探究するものであったことは確かである。

ここまでで列挙された要素は、いわば「本来性」と「現実態」といべきものとして対置されているように思われる²⁸。整理すれば、次の図のようになる。

ここから、大拙のいう「そのまま」は「即非」で——絶対否定をくぐった上での絶対肯定という二項の相補的構造で——悟るも

のとしていると考えられる。この構造は、いわば「本来性」一方に帰するのでも「現実態」一方で自足するのでもなく、「本来性」を自覚してもなお拭い去れぬ「現実態」を見つめ、その「現実態」の根柢にある「本来性」を求め続け、それでもなお「現実態」がまた立ち現れてくるような永久運動的な在り方を指すとも考えられる。これは、戦中から戦後にかけて大拙の立場の中でも重要となる²⁹⁾。では、こうした「即非」的な認識を、大拙は「日本」の仏教のどのような点に見出そうとしていたのだろうか。

二. 戦中から戦後の大拙を貫くもの…「霊覚」とその周辺

二—I. 「無分別即分別、分別即無分別」…「経験事実」の非合理面として

大拙は、この「即非」の認識を「霊覚」（「日本的靈性的自覚」）とも表現している。これは、近代科学に到る西欧で重んじられた二元的認識を乗り越える自覚の在り方とされる。『靈性的日本の建設』の述べるところによれば、「去年（昭和九年）夏書いて、今年（二十年）の春戦災を免れて、公刊になった拙著に、『日本的靈性』と云ふのがある。【中略】その後、どうもそれでは（『日本的靈性』では…引用者注）十分ならぬところがあるのに気がついて、今日では「日本的靈性的自覚」と云ふことにした³⁰⁾」という。『靈性的日本の建設』の論に従えば、「矛盾がそのまま矛盾でなくなつて、それで解決がつくと云ふことは、知性の立場では云へないことである。それ故に、靈性的自覚と云ふ概念をそこに導入することの頗る当然なるを思ふ³¹⁾」であるとか、「霊覚の世界では逼迫とか必然とか不得已とか云ふやうなものはないのである。二元的分別があるから牽制があり逼迫があり必然があるが、無住・無所得・無所求の世界では、一切が自主的に動いて居るのだから、二元性所屬のあらゆる事象は見られない³²⁾」などと述べ

ている。これは対立構造となる二元性だけでなく、一切が本来そのままに自主的にはたらくという一元性の自覚により力点を置く立場であり、前述の「即非」の論理などと通底する認識である。こうした認識が禅籍の逆説的言説に典型的に表現されているというのも、繰り返し強調されている³³。

但し、大拙がこうした「無分別即分別、分別即無分別」を「即非」の論理としておさえつつも、分別智がもたらす苦悩を乗り越えるためには、宗教的経験の非合理性が求められるとする面がうかがわれる——知性的分別や合理性は、割りきれない矛盾を受け容れきれないというのである。こうした大拙の記述は、読む者に少なからず当惑を与えることは否めまい。例えば、『仏教の大意』では以下のように述べる。

なぜそのやうに非合理性の経験事実を取り上げなくてはならぬかと云ふに、吾等平生の立場では憂惱・恐怖に逼られるのみあるからです。さうしてそれは知性的分別の故であるから、この分別面を脱却しなければ、心の平和は得られないのです。分別思慮を抉出すると云ふ外科的の手術は、決して容易ではありません。山が山であつて山でないとか、山は山でないから山だとか申すことは、ただ言葉の上の遊戯ではないのです。さういふ風に考へてゐるのは、まだまだ分別智の繫縛を離れてゐない証拠です。これを脱離し尽さぬ限り、吾等は同じ場所を無限に往還する外ありません。分別的循環はやがて三界流転の本です。【中略】無分別の分別です。言語は分別性の所産であるから、言語に捉へられるなど云ふは分別を離れよと云ふことです。拈華微笑の場合はそれを例証したものです。さればと云つて、言葉を悉く棄ててしまへと云ふのではない、言葉は言葉としてその役目を適当に果すべき場所があるのです。即ち言葉によりて言葉の束縛をはなれることになり、分別智を克服する機会を喚び起すものは分別智そのものに外ならぬのです。但しことを二元的に、又はそれから逃げて出ると云ふ風に考へてはならぬのです³⁴。

大拙によれば、人間は生きている限り往々にして「憂悩・恐怖に逼られて」しまい、それを知性を以て脱却しようとするが、そうした「分別的循環はやがて三界流転の本」になるといふ。とはいへ、「拈華微笑」にしても釈尊の説法がなくては実現し得なかつたのであれば、説法Ⅱ言語Ⅱ分別智にも然るべき役目があった——故に大拙は、言葉によって言葉の束縛をはなれることになり、分別智そのものが分別智を克服する機会を喚び起すとも述べている。「即非」を実感し実現するのは体験的な境地（大拙の言う「無分別」的在り方）であることになるが、それもまた言語を通して分析的に捉えなおそうとする点がみられる。そうした「分別」と「無分別」の相補的構造を、大拙独自の構造把握で抑えようとしたものが「即非」であるとも考え得る（この構造を「論理」と称しているとも思われる）。大拙が抄物や密参録などに着目したのも、公案禪を極端に体験知として捉えるのではなく、伝統的な禪門でも言語のレベルで認識しようとしていた——そしてその言語を超えた境地を、言語をいちど通したうえで目指そうとしていた——ことを知るためだったのでないかとも思われてくる。

二—II. 人間の矛盾の実相としての「業繋苦」

とはいへ、大拙のこうした把握は、分析的であつたり合理的であつたりするよりも、どちらかといえば個別的であつたり体験的であつたりする面が強いものではないか。そうした面が強調されるのは、どういうわけなのであろうか。その根柢にある大拙の問題意識は、『仏教の大意』の次のような一節から見出せないだろうか。

業が人間の生命そのものだとするれば、業を免がれると云ふことは死すると云ふ義に外ならぬのです。併し業繋苦からの解脱がないと靈性的生活はないのです。いくら苦しむのが人間の特権だと云つても、永遠に苦しみつづけると云ふこと

は意味をなさないので。如何に罪悪深重の人間でも永遠に地獄の火に焼かれて居るべきではないのです。人間の自覚はただそれだけの自覚ではありません。自覚のうらに靈性的なものであるのです。これがないと業繋苦と云ふことそのことが無意味になるのです。これが矛盾なところ。死んで生きなければならぬと云ふこと、業に繋がれてゐながらこれを離れること、ここに人間の運命の不可思議があるのです。【中略】般若は般若にあらず、故に般若であると云ひます、その通りに業を業だとまともに見ればよいのです、即ち業と云つて居るものは、その実、業でも何でもないのだと云ふことになればよいのです。これが解脱です。山を山と認覚するとき、既に山の山でないことを認覚してゐるので、即が非で非が即であります。業にくくられて居ると云ふとき既に業を離れて居るのです。これが靈性的直覚です、不可思議解脱と名づけられるところのものです³⁵。

ここで特に目を引かれるのは、「業が人間の生命そのものだ」とすれば、業を免がれると云ふことは死すると云ふ義に外ならぬ」が、「如何に罪悪深重の人間でも永遠に地獄の火に焼かれて居るべきではない」という認識である。人間存在にあるこうした宿命的「矛盾」は、どのように乗り越えられるのか——それを大拙は、何よりもまず「その通りに業を業だとまともに見ればよい」と言いきる。そうして、「その実、業でも何でもないのだと云ふことになればよい」と述べていく。人間存在にある「業繋苦」の裏面にこそ「靈性」があるという認識が、ここで表明されていくのである。このような「業繋苦」と「靈性」とが矛盾的に表裏一体となっていくことをこそ、大拙は「山を山と認覚するとき、既に山の山でないことを認覚してゐる」というような「即非」という考え方で掴もうとしていた。それは、同じく『仏教の大意』にある次の一節からも感じ取れる点である。

吾等人間は常時業の重荷を背負つてゐて、しかもそれから釈放せられたいと願つて止まないのです。この止むに止まらないものが却て人間をして業を超越せしめるのです。これは靈性裡の動きに外ならぬのです。【中略】仏者は平常「人生は苦である」と云ひますが、これは一般人の解するやうに単なる厭世觀と見てはなりません。人生苦は人間生活の事実をまともに見たもので、仏教者でもキリスト教者でも、此事実を認覺してそれから出發するのです。宗教經驗は苦の經驗であつて、この經驗の故に離苦が可能になるのです。苦をただ感性の上に見るのは靈性的ではありません。感性の上だけでは苦から抜けるわけには断じていけません。大慈大悲の心が動かなくてはなりません、この心が靈性です³⁶。

「人生は苦である」ということが、人間生活の事実をごまかさずに直視したことでもたらされる認識だとする大拙は、これを仏教でもキリスト教でも示されてきた宗教經驗の根本であるとす。「宗教經驗は苦の經驗であつて、この經驗の故に離苦が可能になる」という大拙の認識は、人生に「業繋苦」があるからこそ人間は大慈大悲に接する契機があり得るとする立場であつたと考えられる。それ故に、「業を業とまともに認覺すると同時に、吾等存在の根源そのものはそれで縛られてゐないと云ふことを自覺することです。即非の論理と云ふものがここで成立するのです³⁷」という点に、「靈覺」に関する大拙の主たる論点があると考えられる。前述のように、大拙が着目する「本来性」的な要素と「現実態」的な要素との相補的構造は、どちらか一方の要素に自足するのではなく、「本来性」を希求してもなお拭い去れぬ「現実態」を見つめ、その先にある「本来性」を自覺してもなおまた「現実態」が現れてくる事態を指すとも考え得る。「靈覺」と「業繋苦」の関係もまた、そうした絶え間ない動性の如き事態を表すものとみえる。だからこそ、前出のように、大拙はこれを「靈性」という理念的で靜的な在り方として定義するのである。ただし、この「靈覺」という心理（經驗）的^{ダイミツク}で動的な在り方として定義することに改めたのではないか。

更に付言するならば、大拙は人生の「業繋苦」という知性や分別では到底割りきれない事態を見つめ続けてきたからこそ、そうした分析知では合理的に解決し得ない事柄に焦点を当てようとしたようにすら感じられる。繰り返される「矛盾的自己」への問いは、大拙が青年時代から実家の困窮や丁稚のように厳しい在米生活を経たことも背景にあるように思われる。そしてそれは、同じように家族の度重なる悲劇に苛まれながら、「哲学は我々の自己の自己矛盾の事実より始まるのである。哲学の動機は「驚き」ではなくして深い人生の悲哀でなければならぬ」(「場所の自己限定としての意識作用」と喝破した盟友の西田幾多郎とも相通する問題意識とも言い得る。

二―Ⅲ・大智即大悲ということ

大拙は、人生の「業繋苦」を受け容れ超越せしめる認識を「靈覚」としたが、これはまた「大智即大悲」であるとも述べられる。しばしば、大拙の言う「禅」は大智と同一視され、「浄土」は大悲と同一視されているという指摘もみられる³⁹。だが、大拙は「禅では、般若の智慧を磨くと申しまして、般若と禅とは同一物のやうに見られて来て居ました。それぢやいかんので、禅にも大悲はなくてはならぬのです。【中略】智の中に悲といふものを含めて置いて、大智即大悲、大悲即大智の一体、これを靈性と申しておきたいのです」(『日本の靈性化』)といった文言を繰り返して強調していた。

大拙が日本における公案禅の伝統を論ずる際、公案禅に打ち込む「大智」が「衆生無辺誓願度」「大悲」に裏打ちされたものとみていたと思われる。それぞれがはたらくのは、誰しもが救われねばならぬという願いに接するが故であるというのである。だからこそ、大拙はこれを「大悲即大智」とも捉えていくのではないか。大拙はこの点を次のようにも述べる。

人そのものは、全体が悲であり智である。人の上では智が悲で悲が智である。人の一挙一動は悲智でなくてはならぬ。【中略】「衆生無辺誓願度」は、分別の上で、他人の苦しみ、自分の苦しみといふやうにわけて感ずるのでなくして、存在一般の苦しみ、世界苦或は宇宙苦といふやうなものに対しての大悲の動きである。宇宙苦を見るのは大智であるが、それからの離脱は大悲の能動で可能になる。【中略】併しこれは話の順序を云ふので、事実経験の上では、悲即智、智即悲で、同時同処に動くのである⁴¹。

ここで殊に強調されるのは、ひとりひとり独立した存在が、それぞれその「業繫苦」にあってもそれを見つめ続け受け容れることで、「衆生無辺誓願度」という大悲のはたらきに接することであった。大拙思想を通して「大悲」が強調される所以は、こうした流れの中でこそ捉えるべきではないか。というのも、これは大拙が米國滞在中の青年時代から強く意識していたことであり、西田幾多郎宛の書簡（一九〇一年一月二十一日付）では次のように記していたからである。

げに無辺の衆生の救うべきなくば、此の一生何の半文銭にか値いするとせん、自殺して早く茫々の処に行き去ること、余程気のきいたように思わる、【中略】予は始めて四句の願を聞きしとき、「煩惱無尽誓願断」が第一に来て其次に「衆生——」が来るのが当然かと思ひなりき、今にして之を考うれば予は大に誤れり、「衆生無辺誓願度」のために「煩惱無尽誓願断」なり、もし第一願なくんば煩惱何がために断ずる必要あらん、否、煩惱を断じ得る最要件は実に度衆生の願に在り、こんな事はどうでも可いように思うものもあらんが、予はまことの安心は第一句にありて、第二句にあらずと信ず、もしそれ然らずんば、吾はた何をくるしんで今日の境遇にくづくづしてをらん⁴²

「衆生無辺誓願度」の重視が、大拙の参じていた釈宗演（一八六〇～一九一九）においても共通であった点⁴³なども併せれば、こうした大拙の認識が若い頃から一貫したものであったと思われる。そしてこれは、当時の禪をめぐる思潮を思想的に再考する際、示唆的な問題意識となってくるであろう。

二―IV・戦時下の思想状況における禪と浄土と華嚴

更に大拙は、禪と浄土に加えて華嚴という枠組についても、戦時中からしばしば言及していた。華嚴的な世界観に関して言えば、例えば『仏教の大意』においては、分別や差別にあたる事が般若經典にいう色に即応し、無分別や平等にあたる理が同じく空に相応すると述べ⁴⁴、次のように続ける。

理事が相互に圓融無礙であると云ふことは、嚴格には論理的でないといふはれませう。靈性的直覺は譬喩的に表詮せられるのです。それで理事の相互鎔融とも云ひますが、鎔融の字に囚はれて、一方には理があり、他方には事があって、それがお互に鎔け合うて一つになるのだと云ふやうな過失を犯さぬやうに用心しなければならぬのです。【中略】つまりは如の一字に帰するのです⁴⁵。

このような認識を「靈覺」にあたるとする（そうして嚴密には論理的でないとの評価も免れぬとも自ら注記する）大拙はまた、「金剛經の禪」（『日本の靈性』所収）にも次のような表現を残している。

無周辺の圓だと、中心は一つでまた一つでない、誰もかれも中心である、そして相互に融会して相礙へない。個己は何

れも個であつて、しかも超個たるを妨げない、円融無礙である。これを事事無礙法界とも、法界縁起とも云ふのである。華嚴教の論理は、東西古今の思想の絶頂である。而して、これが今、日本の靈性によりてのみ解されてゐるのである。⁴⁶

このように、一人ひとりが個でありながらひとつの円融を構成する在り方を語るものとして、大拙は華嚴思想をかなり高く評価していたことがうかがえる⁴⁷。

そうした大拙の思想と活動はまた、印度・米國・日本をまたぐものと評価される一方で、その「靈覺」「靈性」概念にある《天竺↓震旦↓本朝》という「三国仏教伝通史観」の功罪にも批判的な再検討が求められている⁴⁸。大拙に「三国仏教伝通史観」が見出せるのは、戦時中の次のような発言である。この「仏教の核心―真宗と禪宗」（一九四一年）が著された段階で、大拙は禪と浄土と華嚴を日本仏教の精華に位置づけ、そこに「日本精神」の典型を見出そうとしている。

天皇の大御心が那邊にあつたにしても、この大仏の示す原理は『華嚴経』の事事無礙の思想表現であり、今云ふところの一億一心・一心一億の金字塔であり、仏教的にのみ云へるところのもので、華嚴教理の妙趣をこの大仏（『東大寺大仏・引用者注』のうちに盛られたと見ることが出来る。【中略】その落慶法要の余興の如きも日本・シナ・印度の三国の踊りを見せてをり、三国共々に在りと云ふことを示してゐる。この法縁のさちを知られてゐる限りの世界へ拡げると云ふ日本精神の発露は、此大仏建立に認めて行きたいと思ふ。従来より、古代より、日本には日本精神があつたにちがひない。然しその従来の日本精神を豊富にし、世界の凡百のものを消化し、エキスを取つて吾がものにする⁴⁹と云ふ、日本の美点、日本人の特質は、この大仏建立の一事を以て十分に汲み取ることが出来るのである。⁴⁹

こうした記述は、看方によってはかなり日本偏重のものに感じられてくるが、これについて大拙自身（『東洋的一』）は、「東洋」において「印度でも、シナでも、日本でも、或る意味では、同質の文化が行われて」きたと考へてはいたものの、「日本が自分で完成したものを、又後に持ち出してどうするの、こうするのと云う必要がなかった」としている⁵⁰。「三国仏教伝通史観」に基づく考察はあるが、それが他の文化を制圧する理論的根拠になるのを避けていたことがうかがわれる。こうした大拙の立場が、少なからず「日本精神」にある全体主義的性格と異にするものであったことは確認しておくべきであろう。

二―V. 政治的側面や国家主義的側面の否定…「日本精神」への批判

こうした際、大拙は戦中までの国家神道を批判している。大拙は『靈性的日本の建設』においては、「日本」なるものに「必要以上の政治性と感情的歴史性を持たせすぎる」ことを批判し⁵¹、「自分は此種の「日本」に余り多くの政治思想と政治力が這入って居るのを好まないのである。日本的靈性的自覚の「日本的」は純粹に学問的でありたいと思ふ⁵²」と述べていた。

というのも、そもそも戦中には華嚴的な言説が大東亜共栄圏的な立場に援用されることも少なくなく、学者の中にもそうした言説を喧伝する者もみられたからである。例えば紀平正美（一八七四―一九四九、当時国民精神文化研究所哲学主任）や宇野圓空（一八八五―一九四九、当時東京帝国大学教授）などは、総力戦体制へと扇動するために積極的に仏教的な言説を引用していた――即ち、小さな自己は否定して大いなる真の自己たる国家へ帰一する「没我の精神」を提示するものこそ、日本の仏教である、という主張であった。こうした主張は、紀平らによって編集された文部省編『国体の本義』（一九三七年）でも重ねて強調され、そうしたもので一般層にも浸透していく

ものとなった⁵³。

大拙は、一九三四年に日本主義と仏教の關係を特集した雑誌に「日本精神と禪の側面観」と題した一文を寄稿している。この中で大拙は、「私には何を日本精神と云うのかわからぬ」から「日本精神と仏教との關係など、どう見るものかわからぬ」とし、「兎に角、禪といふものはさういふことに何も關係ないものと思ふ」と述べる。そのうえで、大拙のいう「禪」は「日本精神の中へも、支那精神の中へも、又印度精神の中へも這入り得るもの」というもので、あくまで融通無礙な本質を有するものだということであった。そこから大拙の立場は、戦時体制下に皇国神道が台頭することによって仏教が排斥される可能性さえ危惧し、こう論を続けた。

日本精神は道德的なものに相違なからう。けれども宗教は、さういふ方向に拘束されない別な境界であるのだから、日本精神とは關係はないのである。神ながらの道といふ、それはどういふことを意味するのか知らぬが、又世紀の発作として排外的なことをやるのも、一種の興奮剤としてよいかも知れぬが、尊王攘夷といふことも、しまいには尊王はあつても攘夷はなくなつた。それらのことを考へて、廢仏毀釈といふことなぞも、よく落ち着いて考へて貰はねばならぬと思ふ。【中略】

日本精神を云ふ人は、どうも排他的な日本精神を云ふ、さういふ心理の型の所有者に属するやう思はるゝ。しかし或る心理の人は、もつと包含的な、寛容的な、自由な日本精神を云ふ。それで日本精神を云ふ上に於て、あまり片寄らぬやうにして欲しいといふ、かういふことは云へると思ふ。甚だ纏りのつかぬことを申したが、この辺で御免を蒙りたい⁵⁴。

ここでとくに目を引くのは、そもそも大拙が日本精神に対して言及することに相当に消極的なことであり、言及す

る場合はその「包含的な、寛容的な、自由な」面を見出そうとしている点である。こうした看方を、戦時中の大拙は『東洋的』(一九四二年)などでも繰り返し言及していた。

日本人は外来物を取り入れて、自分のものにするまでに、それに一定の型をつけて、その型に堅固な伝統性を加えて、動きのとれぬものにするのである。つまりこうせぬと日本化せぬのである。自分の物にならぬのである。これは当り前のことのように思われる。こうした型を、外来物はいつまでも外来性を帯びて居るわけだ。が、此で問題にしたのは、型に入れること、硬化させること、伝統性の加わり加減が量を超すことである。つまり、余り日本的になりすぎて、そのものの普遍性・膨張性・包容性・国外流出性などがなくなることである。こうなると其の物の生命自身が亡びて行く⁵⁵。こうした問題意識は、中国禪(禪語)を和語によって理解しようとした日本の公案禪の伝統を検討する姿勢にも表れているといえる。

戦後、大拙は『日本の靈性化』ではこう述べている。

私は戦争中に『日本の靈性』を書き、戦争直後に『靈性的日本の建設』を書きました。後者は前者の続編のやうなものでありますが、敗戦と無条件降伏と云ふことで、私の考へは直ちに新日本の建設を如何にすべきかと云ふことに向けられました。さうしてそれが靈性的でなくてはならぬと云ふことは論を俟たないので、『靈性的日本の建設』は書かれたものです。その中には新日本の建設についての具体的・實際的方策は述べてありません。【中略】「日本的」が歴史的・国家主義的に解せられがちで、直ちに神道を想ひ出さしめる恐れがあるのです⁵⁶。

同じく『日本の靈性化』では、「仏教徒も元来は殺生反対です。それを大乘の見地とかと云つて殺生を黙過したところから、仏教の今日の墮落を見ると云ふべきでせう」⁵⁷とも述べ、皇国仏教への強い反省を表明している。前出の「日本精神と禅の側面観」や『東洋的』の記述と勘案すると、大拙の戦中は厳しく息苦しいものであったと考へ得る。

戦後の大拙は、『靈性的日本の建設』（一九四六年）において、華嚴の「事事無礙」的な世界観に基づく戦後体制を構想した。戦時体制の典型的な上意下達の性格を脱却し、またファシズムや共産体制が陥る全体主義的性格も忌避していくために、戦後の日本が自主性の相互補完による「法界曼荼羅」的な国家体制を目指すべきというものである。そして大拙は、昭和天皇の「人間」宣言をうけ、「万民」がひとつひとつのモナドとして相互に連絡し、相互し、円融している「即非」的な構造を一個の大圓相として捉えようとしていた。これは、対立としての二元性が「即非」的大圓相としての二元性となって相互に自主的にはたらいっている、という、戦中から戦後に継続して主張した立場に外ならない。但し、戦後間もない段階ではなお国体の中心が天皇とするものであった⁵⁸。

とはいえ、この段階での大拙の課題は、人民が絶対権力に盲従して左右されることではなく、一人ひとりの存在が平等に支え合い、自らを利することがそのまま他を利するような相互扶助的構造を構想することであった。そうした事態を仏教的に表現したものが事事無礙法界であると考え、『仏教の大意』でこう述べる。

政治の妙諦は人民をして政府なるものの存在に気がとられないやうにすると信じます、近頃のやうに力の政治や統制の流行では人民は到るところに国家なるものと鼻をつきあてなくてはなりません。【中略】自然のままに生きて行くところに、靈性的直覚の法界は、一面に、人間の文化的生活を否定するものであります。が、これは前述の

やうに、個己を事の上へのみ見ての話で、他己を含めた理をわすれてゐることになります。事事無礙法界は為人度生の場所、大悲の働きを見なくてはならぬのです。自利利他とも自覚覚他とも衆生無辺誓願度とも云ふことがあって、仏教にはこれを菩薩道と申します⁵⁹。

一人ひとり——天皇も含めて——平等に扶助し合う構造に、大拙は「大悲の働き」が見出せるとも、「衆生無辺誓願度」が体現されるとも、「菩薩道」があるとも、さまざまに言い換えていく。表現は如何なるものであれ、一貫しているのは、日本の仏教で重んじられてきた認識が「靈覚」であり、それが自利利他的で自覚覚他的な捉え方——即ち大智即大悲——であるともまとめあげていくのである。こうした認識は、戦時体制を大拙独自の看法で反省的に捉えなおし、あり得べき戦後日本の国家体制を模索したのもと思われる。

ただ、こうした大拙の立場が直ちに理解されたかどうかという点、かなり抽象度の高い本質論的なもののために、そう容易なことではなかったように思われる。先に引用した『日本の靈性化』で大拙自身が、『靈性的日本の建設』で「新日本の建設についての具体的・実際的方策は述べてありませぬ」というように、その記述は抽象的であった。これについては、禅学者の市川白弦（一九〇二—一九八六）は厳密な批判を展開したうえで継承しようとしていた点が着目される。相当厳しく綿密な分析を経てこそ批判的な継承があり得ると考えていた市川にしても、大拙の立場を詳しく説明するには十数年を要したのである（これについては別稿で詳述⁶⁰）。

三、「靈覺」と「衆生無辺誓願度」…むすびとひらき

大拙の「靈覺」（「日本の靈性的自覚」）の把握は、二者それぞれが自主的かつ相補的にはたらくという構造に着目して本質を探究するという、大拙思想の大きな特質があらわれたものといえる。大拙の禪研究が、歴史学や文献学などとはまた異なる包括的な看方をしており、そこにこそ特質があると論ずるものは少なくない。例えば、森本省念（一八八九～一九八四）は「大拙全集のよみ方」という小文で、白隠の公案禪が唐宋代にあった禪とは異なっていたとしてもその価値が減ることがないことを示すと同時に、大拙も（初期禪宗文献や唐宋俗語言の研究にも充分配慮してはいたが）やはり自身の体験と知見に根差す独自の禪を展開していたと述べている。唐代の馬祖禪、宋代の看話禪、鎌倉期の道元禪、徳川期の公案禪や盤珪禪などは、それぞれ各人がその独自性の下に理解し体現したものであり、それは近代日本の大拙もまた同様なのだといえるのである⁶¹。森本は更に、大拙も重視する盤珪の「祖録を見るに時節あり、経録の理を頼む時看れば自眼をつぶす、理を見下す時看れば証拠になる⁶²」という一文を引用しながら、大拙の独自性について以下のように指摘する。

「経録の理を見下す時」とはどういう時か、見性体験というか、宗教的転回というか、見仏か見神か、自覚証智か、名はとにかくも、翁〔大拙のこと…引用者注〕のいわゆる無分別の分別、分別の無分別を経験して息吹き返した時である。此処では、すべてのこと、あらゆるもの、が各一円相の中心となり、それがまた無限半径の一円に安住する、安住するとは動くこと、臨済が曹洞とうごき、互に映発し、光と光が交徹する、真宗も旧教も何もかも、こちらをうつす鏡となる、それで、真宗を語ることが禪を語ることになる、日本文化と禪を語り得れば、特別に密教をもち出さなくても、お

のずから日本文化に及ぼせる密教の影響が応用問題として考えしめられるのである⁶³。

古来の仏典や語録に書かれた「理」（「表現」）ばかりを頼りにするのでなく、自己の「体験」で息を吹き返す時、「すべてのこと、あらゆるもの、が各一円相の中心となり、それがまた無限半径の一円に安住する」のだという。ここで重視しておきたいのは、二項のあいだを「動くこと」で「無現半径の一円に安住する」姿勢に大拙の特質を看ている点である。それは言い換えれば、大拙の立場が教理や仏典による「表現」と「体験」との相克ばかりか、真宗と禅、日本文化と禅、もしくは西欧と東洋、……こうしたもののあいだを常にうごきながら、それらを包括的に捉えるものと看ているとも言えよう。

大拙のこの姿勢は、『禅思想史研究』『浄土系思想論』『日本の靈性』などを相次いで著した戦時中（四〇年代前半）に顕著な特徴であった。そしてこの「靈覚」が、人間が「罪業」を負った存在だという認識と表裏一体であるという考えは、戦後にも繰り返し述べられるものであった。

大拙の独特な論述方法が所謂文献学的歴史著述とはまた別種のものであることもあり、その「即非」や「靈覚」が把握しにくい面がある。というのも、これらが合理的に乗り越えることが困難である人間の矛盾的な実相を正面から問い直そうとしたからではあった。しかしながら、それが却って客観的な論証とは異なるものとさせていった。こうした大拙の方法論にはなお議論が求められよう。ただ、本論が強調したいのは、困難な時代にあつて「日本」の独自性を明らかにし、その功罪を出来る限り批判的に捉えようとしていたその主体的視座である。そして、その根底にある問題意識とは、どこまでも客観論理だけでは解き明かしきれない人間存在の「業縛苦」を見つめ続け、その矛盾を仏教的に乗り越えようとする願いであつた。今後一層、大拙思想の全体を問い直すうえで（或いは人生

の「悲哀」を問い「矛盾的自己」を見つめ続けた西田哲学と通底する問題意識を考究するうえで、この点は等閑に付すべきではなからう。

【付記】 シンポジウム当日は、当方に対してさまざまに有益な御見識を頂戴し、それらを活かしながら論文化するに到った。貴重な御意見に、この場を借りて深謝申し上げたい。

また、引用文中の表現については、当時の時代状況を考察する上でもそのまま引用することとしたことをおことわりしておきたい。

(丁)

【注】

- 1 『鈴木大拙全集』第九卷、岩波書店、一九六八年、五〇～五一頁（傍点は原文ママ）。以下、『大拙全集』第〇巻と略記。
- 2 『大拙全集』第二巻、三～四頁。
- 3 大拙は、当時の状況について『楞伽師資記』とその内容概観（一九三二年）で次のように述懐している——「北京大学教授の胡適氏が、幸に倫敦本と巴里本とを写真にして持って帰つてゐるので、今度、氏に頼んでそれを活字にすることを得た。それを大谷大学出身の金九経氏が校訂して北京で出版してくれた。両氏の好意によつて、此の如く珍重すべき禅宗史が一般読者の手に入ることは、学会のために喜ぶべきことである」（『大拙全集』第十八巻、一八七頁）。
- 4 「無字」などの公案に論理意識を挿し挟まずに打ち込む禅。大拙の『禅思想史研究』においては、「看話禅」と「公案禅」はほぼ同義に用いられている。
- 5 『大拙全集』第一巻、二八四～五頁。
- 6 鈴木大拙校注『盤珪禅師語録』岩波書店、一九四一年、一一〇頁。

7 前掲『盤珪禪師語録』、八九頁。

8 『大拙全集』第一卷、二四六～二四七頁。

9 『大拙全集』第一卷、二七五頁。

10 これについては、拙論「鈴木大拙は日本における禅籍受容をどう考えていたのか」(『近代仏教』第二六号、二〇一九年、七五～九八頁)を参照。また、現在密参録の研究の中心にある安藤嘉則氏は、「密参録文献を学術的に初めて取り上げたのが鈴木大拙氏である」(安藤嘉則『中世禅宗における公案禅の研究』国書刊行会、二〇一一年、二二七頁)と指摘しているが、大拙の「密参録」に対する問題意識は殆ど知られていないように思われる。こうした問題意識があったればこそ、入矢義高(一九一〇～一九八)などの専門家と禅籍の文献学的解釈の方法について論議を交わし続けたのだろう(入矢「鈴木先生との因縁」『増補 自己と超越』岩波書店、二〇一二年、二〇七～二二二頁、ならびに衣川賢次編「鈴木大拙：入矢義高往復書翰」『松ヶ岡文庫研究年報』第二六号、二〇一二年、九九～一二四頁などを参照)。また大拙は、所謂抄物(公案の解釈を仮名で書きこんだ一種の参考書)を集めた『松ヶ岡文庫所蔵禅籍抄物集』(全二十三卷、岩波書店、一九七六～七七年)を刊行しているが、これも同様の問題意識によるものと思われる。

11 こうした把握の在り方について、小川隆氏は、大拙の「禅思想史」が「公案禅」成立以前の禅の体験と精神の古層の解明による、伝統の再編と新生だった」とし、「大拙にとつて、敦煌文献のなかから掘り起こされる「禅思想史」の原初の姿と、盤珪の上に見出される「禅思想史」の到達点、それは一本の直線における始点と終点の両端ではなく、おそらく円環における〇度と三六〇度の一点であった。【中略】大拙にとつて「禅思想史」は、時間軸の上に前後に配列された過去形の遺産の目録ではなく、常に現在形に統一された、自らの活ける「禅思想」の表詮、いわば大拙自身の「教相判釈」でなければならなかった」(小川隆「敦煌文献と盤珪——大拙の禅思想史研究」『季刊禅文化』第二三七号、二〇一五年、十九～二七頁。同様の指摘は、小川『禅の語録』導読「筑摩書房、二〇一六年、二四二～二四三頁なども参照)。更に小川氏は、両極の緊張と交流の上に動的に「道」を求めようとし、究極的な体験の上で禅を客観化・相対化して歴史上の複数の思想類型を対比して多元的に禅を捉えようとする思考が、釈宗演にも既にみられるものと指摘する(小川『禅海一瀾』と『禅海一瀾講話』——洪川・宗演・大拙をつなぐもの』『季刊禅文化』第二五〇号、二〇一八年、四八～五七頁参照)。

- 12 『大拙全集』第一卷、二四二頁。
- 13 大拙における相補的構造への視座については、ステファン・グレイス「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」(駒澤大学大学院仏教学研究科博士論文、二〇一五年、八九〜九五頁) 参照。併せて、拙論「鈴木大拙の禅思想史観を再考する視座―一九三〇年代から四〇〇年代の記述を中心に考える―」(『東京大学宗教学年報』第三二号、二〇一四年、一一七〜一三五頁) も参照。
- 14 『大拙全集』第一卷、一七六頁。
- 15 『大拙全集』第一卷、一七七頁(傍点は原文ママ)。
- 16 『五燈會元』卷十七・吉州青原惟信禪師章 [X80, 361c] ほか。
- 17 例えば『禅の思想』(『大拙全集』第十三卷、一七六頁) など。
- 18 『大拙全集』第五卷、三八〇〜三八一頁。これら円環構造としての「即非」の論理については、小川隆『語録の思想史』(岩波書店、二〇一一年、四一〜四一八頁) などを参照。
- 19 『大拙全集』第五卷、三八二頁。
- 20 『大拙全集』第一卷、一九二〜一九三頁(傍点は原文ママ)。或いは、「不生は生に対するものでなく、生滅又は生死に對する。即ち生死の分別に對する無分別の分別である。それが不生である。それ故に、不生は、生と死、死と生との矛盾を解消する、生即ち死、死即ち生——即ち不生と云ふことにしてしまふ。これが悟りの当体である、凡夫の迷ひに對する仏心の悟りである。迷ひに對すると云ふは、迷から見ての話で、悟りそのものからすれば、その迷ひが悟り、生死そのままで不生である。「今此場に居る人は、一人でも凡夫はござらぬ。みな人人不生の仏心ばかりでござる」(岩波文庫本、頁三九) と云ふのである」(『大拙全集』第一卷、四八三頁) とも述べている。
- 21 『大拙全集』第一卷、一八〇頁(傍点は原文ママ)。
- 22 『六祖大師法寶壇經』[T48, 349a]、『五燈會元』卷一・六祖慧能大師章 [X80, 46a] ほか。
- 23 『大拙全集』第五卷、四〇二頁(傍点は原文ママ)。
- 24 『大拙全集』第五卷、四四五頁。なお、「隨處作主、立處皆真」は、『臨濟錄』示衆 [T47, 498a] にみえる。
- 25 『碧巖錄』四一則 [T48, 179a] など。

26 『大拙全集』第七卷、二〇〇頁。

27 『西田幾多郎全集』第十九卷、岩波書店、一九七一年、五三二頁（一）内の補足は引用者による。以下『西田全集』第○巻と略記）。特に西田はガラテヤ書にある「我生くるにあらざキリスト我に於いて生けるなり」というパウロの認識を再三にわたって言及しており、自らの宗教観の根底に据えていたことがうかがえる。主な言及箇所を列挙すると、『善の研究』（『西田全集』第一巻、一五六頁ならびに一六九頁）、『自覚に於ける直観と反省』（『西田全集』第二巻、三四八～三四九頁）、「人間の存在」（『西田全集』第九卷、五六～五七頁）、「歴史的世界に於ての個物の立場」（『西田全集』第九卷、一四五～一五六頁）、「場所的論理と宗教的世界観」（『西田全集』第十一巻、四二八頁）、「日本文化の問題」（『西田全集』第十二巻、三六九頁）、「生と実在と論理」（『西田全集』第十四巻、三五四～三五五頁）ほか、講義ノート・日記・書簡などにも多数。またロマ書にある「アダムに死してキリストに生きる」については、講義ノート「宗教学」第五章（第六章（『西田全集』第十五巻、三三五～三八二頁）や「純粹経験に關する断章」（『西田全集』第十六巻、五六六頁）などにみえる。

28 中国思想史における「体」と「用」を「本来性」と「現実性」と捉えて分析したのは、荒木見悟『仏教と儒教』（平楽寺書店、一九六三年）である。更に、この分析概念については、前出の小川隆氏（『語録の思想史』、一四二～一四三頁）も援用している。

29 こうした看方には、西田哲学の「逆対応」的な考えと響き合うものがあるのではないか。例えば、西田は「場所的論理と宗教的世界観」において、キリスト教的な「ゆるす」神が「絶対の自己否定として、逆対応的に自己自身に対し、自己自身の中に絶対的自己否定を含むものなるが故に、自己自身によつて有るものである」（『西田全集』第十一巻、三九七～八頁）と指摘する。西田も大拙も、「逆対応」的な人間實在に「罪惡」が自覺され、更には「さばき」に接して「自己の永遠の死」に到るという否定的契機を根本に据えている点がある。

30 『大拙全集』第九巻、一五〇頁。

31 『大拙全集』第九巻、四四頁。

32 『大拙全集』第九巻、四八頁。

33 例えば、『靈性的日本の建設』においては、次のような論述である——「『法華経』や『大応録』などを引いて…引用

- 者注) 印度制作の大乗経典とシナ及日本で発達した禅録とを較べて見ると、民族心理を反映するとも云ふべきであらうか、大に其表現形態の相違に気付くのである。【中略】禅録は何だか始めから読者を馬鹿にして居る。有るものが無い、無いものが有るで、山、山にあらず、河、河にあらずである。これは人間がただ怪奇を好むとか、いつも現成底に飽き足らぬ思をして居るとか云ふところからのみ出たものでもないらしい。それよりもっと深いところに根ざして居る無限に対するあこがれとでも云ふべき心理から出て居る如くである。知性の上では真正面から是等の表現に対して否定の矢を放つのであるが、心の底では、それにも拘らず、不思議に引きつけられるものを感じないわけに行かぬのである」(『大拙全集』第九卷、七〇〜七二頁)。
- 34 『大拙全集』第七卷、二六〜二七頁。
- 35 『大拙全集』第七卷、二九頁(傍点は原文ママ)。
- 36 『大拙全集』第七卷、三一〜三二頁。
- 37 『大拙全集』第七卷、三二頁。
- 38 『西田全集』第六卷、一一六頁。
- 39 例えば安藤礼二『大拙』(講談社、二〇一八)においては、禅を「論理」、浄土を「実践」と振り分け、大拙がそれらを総合する華嚴の「世界観」によって「靈性」を見出した(同書一八六頁)と述べており、安藤氏が禅を「大智」||「論理」、浄土を「大悲」||「実践」と把握していることがうかがわれる。
- 40 『大拙全集』第八卷、二五〇〜二五一頁。
- 41 『大拙全集』第五卷、四五四〜四五五頁(傍点は原文ママ)。
- 42 『大拙全集』増補新版三十六卷、二〇九頁。
- 43 釈宗演『欧米雲水記』金港堂、一九〇七年、二八三〜二八五頁。
- 44 『大拙全集』第七卷、四五頁。
- 45 『大拙全集』第七卷、四八頁。
- 46 『大拙全集』第五卷、四二八頁。
- 47 この点は、竹村牧男「鈴木大拙と華嚴思想」(『中央学術研究所紀要』第四七号、二〇一八年、三〜二二頁)などを参照。

- 48 例えば、石井公成「三国仏法伝通史観の功罪―相互交流するアジア仏教の視点から」（『知のユーラシア』5 交響する東方の知 漢文文化圏の輪郭』明治書院、二〇一四年、五五〜八二頁）などを参照。
- 49 『大拙全集』第二十二卷、三六四〜三六五頁（傍点は原文ママ）。
- 50 『大拙全集』第七卷、三一七〜三二八頁。
- 51 「日本人はナイフやフォークの代りに杉箸で食べる、ハンケチの代りに白紙で鼻かむ、一遍ですててしまふ（山田孝雄著『国史に現はれた日本精神』頁七以下）。ここにも日本精神があるなどと云はれると、吾等は妙な日本精神の生活者だと云つてもよい」（『大拙全集』第九卷、一五七頁）。
- 52 『大拙全集』第九卷、一六八〜一六九頁。
- 53 以上については、拙論「禪・華嚴と日本主義―市川白弦と紀平正美の比較分析を通して―」（石井公成監修、近藤俊太郎・名和達宣編『近代日本の仏教思想と日本主義』法蔵館、二〇二〇年、三四七〜三七七頁）も参照。
- 54 『日本精神と仏教』中央仏教社、一九三四年、八〇〜八二頁。
- 55 『大拙全集』第七卷、三一六頁。この記述は、まさに禪が日本化していく過程で公案禪の形骸化が着目され、その資料として「密参録」ないし「休の『自戒集』」が見出された過程と軌を一にする。『禅思想史研究第一』の次の記述を参照――「禪の了解を一種の型に入れて、その型を秘密のものとして、「奥義皆伝」的に師資相承せしめたと云うことである。秘儀又は密旨の伝授と云うことは、東西どこにもあることならんが、自分はそれが特に日本で甚だしかつたのではないかと思う。それは日本では外国から取り入れたものでも、自分の国で出来たものでも撰取、順応、発展、生長の或る段階に達すると、それが鑄型に入れられてしまふのである。文学、美術、芸道、宗教、思想、道德など文化の諸方面にわたりてこの傾向が歴史として認められるのである。禪など云うものは最もその自由性と創造性とを尊重すべきもので、如何なる理由でも鑄型に入れてはならぬのである。併し禪も文字でないと表現できぬ、即ち他に説似出来ぬものであるから、自然その表現又は説似の媒介的道具のために逆用せられるのである。【中略】鑄型は、それ故、いつも生きて使はれなければならないものである。殊にそれが禪において然るを見るのである。「密参帳」の伝授は、一方において、どうも固定化を物語るものであるらしい」（『大拙全集』第一卷、二四七頁）。
- 56 『大拙全集』第八卷、二五四〜二五六頁。

『大拙全集』第八卷、三四八頁。

例えば、次のような記述がみえる——「事事無礙法界の曼荼羅に在りては、天皇も事であり、吾等も事である。事事が無礙に交渉し得るには天皇も曼荼羅の外に在ることを許されぬ、どうしても其中に没入して来なくてはならぬ。曼荼羅中の事事は重重無尽に回互する、圓融する。それで天皇の生活にも国民生活がわりこんで行く、また後者の中に前者が浸りこむ。これが啐啄同時の消息である。天皇を上戴くと云ふことは、力の意欲の象徴である。天皇は万民を離脱してはならぬ。天皇と国民とは二元的論理の対象となつてはならぬ。天皇は寧ろ内在性をもつて万民の間に重重無尽に繋がれて行くべきである。【中略】大圓相は国民全体を包むものであるが、包むと云うだけでは、これと指さして示すべき具体性の事が見られぬので、中心部にSを置いた。Sが即ち国体の中心である天皇である。人体中のどこかに靈性をおくと云うと同一の趣向である。靈性を頭部におくも腹内におくも胸裡におくも、共に錯誤の本であるが、言葉の上又は紙面に現わすことにすれば、真中にSとしるすより外あるまい。この一事を保留して、大體の上に、日本国家の在るべき姿はこれで示唆し得られると思う」(『大拙全集』第九卷、一四五—一四九頁)。

『大拙全集』第七卷、六四頁(傍点は原文ママ)。

こうした大拙の『靈性的日本の建設』が「仏教者が日本の新しい政体を、熱意と誠実をもつて構想した、戦後における随一の文献」であつて、「真実はこれを語ることが必要かつ困難であるときに語られてこそ、光と力をもつのではないか」という疑いもたれるのであるが、ここに見られるかぎりにおいて、われわれは鈴木説こそ華嚴思想の真実を、現代日本に生かすものだと思ふべきをえぬ」と評価する(『市川白弦著作集』第三卷、法蔵館、一九九三、三三〇頁。以下「市川著作集」第〇巻と略記)。これに関する市川「禪・華嚴・アナキズム」(一九六一年)の分析によれば、大拙においても、戦後間もない段階では天皇制から脱却し得なかつたのであり、そうした一国に特有の血統である「皇統」を認める限り、真の世界性は見出し難いものであつた(『市川著作集』第三卷、三二八—三二九頁)。即ち、華嚴教学は「大東亜共栄圏」の理論的裏付けにもなれば、「靈性的日本」の根柢ともなり得る、という指摘である。本質的には「徹底した自由と平等の形而上的根柢を確立するはずのもの」(『市川著作集』第三卷、三二七—三二八頁)である「絶対矛盾の自己同一」が「もつとも深い意味における民主的な自由連合」へはつながらず、それが聖戦体制に帰する「状況追従主義」に化してしまつたことが、市川の大きな課題となつた。以上に関しては、拙論「市川白弦における「即」の論理—その批判的

- 63 62 61
 繼承と一休の「像」——（『宗教研究』九二卷一輯、二〇一八年、五三―七七頁）、ないし前出の拙論「禪・華嚴と日本主義」などを参照。
 『大拙全集』第四卷、月報一―二頁。
 前掲『盤珪禪師語録』、一一九頁。
 『大拙全集』第四卷、月報一頁。