

# 1940 年代における鈴木大拙の社会論

## —批判と構想—

三重大学大学院人文社会科学研究科地域文化論専攻

123M205 王明旭

2025 年 1 月提出

## 目次

初めに .....	1
第一章 国体批判論の原理としての鈴木禅学 .....	3
第一節 「即非の論理」と大拙における宗教経験 .....	4
第二節 「即非の論理」と臨済の「 <u>人</u> 」 <sup>にん</sup> .....	8
第三節 「超個」と「個」の関係 .....	13
第二章 超個と個の現実矛盾と支配型社会の構造 .....	16
第一節 戦中社会における「超個」と「個」の矛盾 .....	17
第二節 敗戦以前の社会構造に対する大拙の批判 .....	26
第三節 敗戦以前の日本社会と「神道」 .....	33
第三章 戦後における大拙の霊性的日本建設論と禅堂教育の精神 .....	40
第一節 原理としての大拙における「事事無礙法界」思想 .....	41
第二節 「事事無礙法界」の実現とその方法 .....	51
第三節 大悲心と『禅堂生活』 .....	63
第四節 「事事無礙法界」における禅堂修行と生活の意義 .....	67
終わりに .....	78
第一章に対する補論：鈴木大拙の臨済理解と近年の臨済研究の動向 .....	80
初めに .....	80
1. 鈴木大拙における『臨済録』の主人公理解について .....	81
2. 入矢義高氏以降の学界における『臨済録』の主人公理解について .....	82
3. 「不即不離」説と大拙の「 <u>人</u> 」 <sup>にん</sup> .....	83
終わりに .....	85
参考文献表 .....	86

初めに

社会・歴史の急転とそれに伴う客観的世界の変容は、屢々人間の主観的思考に一定の刺激を与えるのであろう。1945 年の日本はそうした歴史の交差点に立っており、当時の日本に生きた人々にとって、過去の歴史をどう認識すべきか、そしてこれからどのような道へ進むべきかという二つの問題はどうしても直面しなければならないものであった。とりわけ、政治・社会諸領域の学者、とともに、宗教者また思想家たちは、そうした二つの問題に直面する戦場の最先端に立たなくてはならなかった。禅仏教の思想家である鈴木大拙も、その中の一人だった。

鈴木大拙（1870—1966）は 1870 年に金沢に生まれ、哲学者西田幾多郎と同郷であり生涯の親友であった。今日ではしばしば「西田周辺の思想家」として扱われている。大拙の本名は鈴木貞太郎、青年時代には臨済宗の鎌倉円覚寺で参禅問道の修行生活を送り、師の蒼龍窟今北洪川（1816—1892）、楞伽窟积宗演（1860—1919）の門下で得悟見性の道に多少の心得が有った。1897 年渡米し、『大乘起信論』を英訳するとともに、デビュー作となった『大乘仏教概論』（原題：*Outlines of Mahāyāna Buddhism* 鈴木 [1908]）を出版して、欧米人に東洋仏教の真髄を説いた。

その後の 1909 年、39 歳の大拙は学習院、大谷大学で教鞭を執り、仏教の基礎を講じながら英文雑誌の英文雑誌『イースタン・ブディスト』（*Eastern Buddhist*）を創刊し、生涯を通じて欧米人に向けて仏教の国際化に力を尽くした。

こうした鈴木大拙には、しばしば「世界に禅の真髄を説く人」や「人類の教師」、「20 世紀最大の禅学者」といった賛辞が贈られている。しかし、こうした名誉は全て大拙の宗教あるいは形而上的な研究に対するものに過ぎず、一方、彼の戦中から戦後にわたる、旧い国体一敗戦以前における日本の社会構造に対する批判や戦後日本社会への展望など実社会をめぐる思索は、大拙没後 60 年が近づいている今日に至ってもまだ十分な考察と議論の対象とはなっていないように思われる。

こうした問題に関して、近年最初の一步を踏み出したのが花園大学禅研究所の小川隆氏と元東洋大学の学長である竹村牧男氏であった。まず小川氏は岩波文庫版『禅の思想』（鈴木 [1943]）解説および『禅思想講義』（小川 [2015]）において、1943 年に刊行された大拙の著書『禅の思想』第二章に、戦中における不条理な国体によって個人の尊厳と生命が圧殺される悲劇に対する隠喩的表現を認めている。

また、竹村氏は、敗戦直後の大拙の著書である『靈性的日本の建設』（1946 年）、『仏教の大意』（1947 年）及び『自主的に考へる』（1947 年）に基づき、「鈴木大拙と華嚴思想」（竹村 [2018]）や「鈴木大拙における華嚴思想と戦後の日本社会」（2020 年）などの論考と自身の講演を通じて、戦後の新たな日本社会に対する大拙の展望の内容と、そうした新社会を建設するための原理としての華嚴思想という二つの方面から考察を行っている。

しかし、そうした鈴木大拙の旧い日本への批判と新たな日本に対する展望に関する先行研究はまだ十分に尽くされたとはいえないし、また竹村氏の研究における大拙の華嚴理解にも問題がある。

現状では、まず旧い日本社会のあり方に関する、大拙の分析とその分析の基礎となる形而上的な原理の内容がまだ十分に議論されていない。また、大拙が戦後に期待していた新たな社会のあり方に関しても、大拙の主張する「靈性的日本」建設の基本となる「事事無礙法界」思想における「理」と「事」の関係およびそれを達成する方法をめぐる、まだ十分に考察されていないのである。そこで、大拙における 1940 年代の社会論を原理面の検討からもう一度整理した上で、敗戦以前の日本社会に対する批判及び戦後社会に対する構想が一体どのようなものかという問題を明らかにするとともに、さらにいかにその構想を実現せしめるかという問題を考察する必要がある。

そこで、本論はまず第一章において大拙の戦中社会に対する批判論の原理となる鈴木禅学の基本概念、つまり「即非の論理」・「人」・「超個と個」を大拙の臨済理解を通じて説明した上で、第二章では前章によって引き出された「超個」と「個」の概念を中心として戦中・戦後の大拙による戦中批判、即ち戦中の国体の諸方面—神道・天皇・旧体制の下で生きる民衆に対する批判と分析を考察する。

第三章では、竹村氏の論述を手がかりとして、「霊性的日本」という戦後の新社会建設における形而上学な原理としての大拙の華嚴思想理解に簡単な解説を加える。さらに、竹村氏の研究に内在する二つの問題、即ち大拙思想における「事事無礙法界」における「事」と「理」の関係、及び法界成立の基本となるものについての理解の仕方を考察した上で、大拙による新たな社会の理想像を明らかにする。最後に「事事無礙法界」、即ち「霊性的日本」における新社会の各成員への大拙の期待、そして新社会を実現する方法、つまり霊性的自覚を養成するための方法論として大拙が提唱した禅堂教育の意義について明らかにしたい。

【追記】なお、著作からの引用は、大拙の著作を一次文献とした。引用文献については以下のように略記した。

- |                |   |
|----------------|---|
| 『大拙全集』         | = 『鈴木大拙全集』全 32 巻. 岩波書店. 1968-1971 年     |
| 『増補全集』         | = 『増補新版鈴木大拙全集』全 40 巻. 岩波書店. 1999-2003 年 |
| 『大乘仏教概論』[1908] | = 『大乘仏教概論』岩波文庫. 2021 年 (1908 年)         |
| 『禅堂生活』[1945]   | = 横川顕正訳『禅堂生活』岩波文庫. 2016 年 (1945 年)      |
| 『禅と日本文化』[1940] | = 『禅と日本文化』岩波新書. 1940 年 (1940 年)         |
| 『浄土系思想論』[1942] | = 『浄土系思想論』岩波文庫. 2016 年 (1942 年)         |
| 『禅の思想』[1943]   | = 『禅の思想』岩波文庫. 2021 年 (1943 年)           |
| 『日本的霊性』[1945]  | = 『完全版日本的霊性』KADOKAWA. 2015 年 (1945 年)   |
| 『仏教の大意』[1947]  | = 『仏教の大意』法蔵館. 1947 年                    |
| 『華嚴の研究』[1955]  | = 杉平顕智訳『華嚴の研究』KADOKAWA. 2020 年 (1955 年) |
| 『東洋的な見方』[1963] | = 『東洋的な見方』KADOKAWA. 2017 年 (1963 年)     |
| 『禅に生きる』[2012]  | = 守屋友江編訳『禅に生きる』筑摩書房. 2012 年             |

(上記の原典からの引用について、本論文では原典の旧漢字は新字体にあらため、送り仮名は原典のままにした。)

## 第一章 国体批判論の原理としての鈴木禅学

端的にいえば、戦中における大拙の国体批判—即ち敗戦以前の日本社会に対する批判の基本原理は「即非の論理」あるいはその同義語としての「無分別の分別」に他ならない。故に、当時の大拙の国体批判論を明瞭にしようとするれば、まず「即非の論理」そのものを解明しなければならない。一方、鈴木禅学の基本性格として、禅はあくまで知性以上のものであり、故に言葉によって論理的に当該の諸概念を説明することは実に困難である。そこで本章は、まず第一節で鈴木禅学の第一義としての「即非の論理」の概要をその由来とともに考察する。それに基づき第二節では、『臨済の基本思想』（1948 年）における臨済（？—866）の「人<sup>にん</sup>」という概念によって「即非の論理」を実例的に解明して、大拙の禅思想の特異性を説明する。さらに第三節では、臨済の「人<sup>にん</sup>」に対する解釈から引き出され、かつ国体批判論を語るための形而上的・論理的基礎をなすものである「超個」と「個」の概念について、『禅の思想』に基づいてその性格を解明することを目指す。

## 第一節 「即非の論理」と大拙における宗教経験

大拙の立場から見れば、歴史上のあらゆる禅思想は窮極的に「即非の論理」という一点に帰結する。その点について、小川隆氏は次のように述べている。

大拙にとって禅思想史は、時間軸の上に前後に並べられた過去形の遺産の目録でなく、常に現在形に統一され、自らの活ける禅思想、すなわち即非の論理の表詮であった。大拙は禅宗史上の各種の伝統を即非の一点から統合し、それを現代の活きた思想として再編しようとしていたのである。<sup>1</sup>

「即非の論理」は、大拙が1935年頃に『金剛般若経』の「仏説般若波羅蜜即非般若波羅蜜是名般若波羅蜜」という文章表現に基づいて創唱していた禅の論理・靈性的自覚の論理であり、常に「AはAにあらず故にAである」という定式で示されている。大拙によれば、その論理自体が「靈性的禅の公案を解く鍵なのである。これがわかると、『金剛経』もまたわかるのである。六百巻の『般若経』も何の事もなくすらすらと解ける」<sup>2</sup>のである。

この「即非の論理」については、角川ソフィア文庫版『完全版日本的靈性』（1945年）の解説において、末本文美士氏が次の通りに説明している。

まず、第五編で名高いのは第二節で取り上げられた「即非の論理」である。これは「仏の説き給う般若波羅蜜というのは、すなわち般若波羅蜜ではない。それは般若波羅蜜と名づけるのである」という経文を、一般化して、次のように定式化するものである。

AはAだというのは、  
AはAでない、  
故に、AはAである。

もっと簡単にすれば、最初の一行を除いて、「AはAでない、故に、AはAである」と言い換えることができる。これは明らかに矛盾律、同一律に反する。このことを大拙は次のように説明する。

山を見れば山であるといい、川に向かえば川であるという。これがわれらの常識である。ところが、般若系の思想では、山は山でない、川が川でない。それ故に山は山で、川は川であると、こういうことになるのである。……すべてわれらの言葉、観念、または概念というものは、そういう風に、否定を媒介して、初めて肯定に入るのが、本当の物の見方だ、というのが、般若論理の性格である。

この否定を媒介としての肯定、否定を含んだ肯定、あるいは「矛盾の自己統一」と言われるような論法が、大拙の定式化を受けて、しばしば仏教的、禅的、あるいは東洋的な論理の定式化として喧伝されることになる。<sup>3</sup>

つまり、大拙にとって、ものに対する正しい見方は、そのものに対する否定を通じてさらに肯定に入るものと考えられた。それを定式化していえば即ち「AはAにあらず故にAである」となるであろう。それが「即非の論理」である。

まさに、小川氏が述べた通り、そのようなものに対する見方こそが大拙の一貫した禅理

<sup>1</sup> 小川 [2020] p. 97

<sup>2</sup> 『日本的靈性』[1945] p. 336

<sup>3</sup> 同 pp. 470-1

解の中心にある。言い換えると、大拙のあらゆる禅に関する発想と論述は、悉くこの「即非の論理」という一点から出発するのである。

しかし、我々の日常では事物をそのように見ることはない。山を山として見てそれを否定する理由も持たない。さらにそのような物に対する見方は、理性によって理解する余地が存在しないため、一種の神秘主義的な世界観であるとさえ思われる。

では、なぜ大拙はそのような矛盾が満ちた「即非の論理」を「本当の物の見方」と位置付けたのか。それを考察するためには、大拙が語る宗教経験に立ち戻って、この問題を振り返ってみる必要がある。

大拙の宗教経験を語る前に、まず「日常的な見地」に関する彼の理解に触れなくてはならない。まさに末村正代氏が論じるように、大拙にとって「宗教経験そのものの意義とは日常的な見地から離れること」<sup>4</sup>である。大拙によれば「日常的な見地」とは「感性と知性の世界」<sup>5</sup>であり、「分析や分別の世界」<sup>6</sup>といってもよい。

そうした「日常的な見地」について、末村氏は次のように解説を加えている。

それでは離れるべきとされる日常的見地とは一体どのようなものであろうか。大拙によれば日常世界は、「分別面では二元論の対象の世界」であり、そこでは「すべてが『然り』と『否』とに両分せられる」。つまり一方にAを立てればそれは非Aではあり得ない、Aと非Aが明確に区別されるような、分別に基づく二項対立的見地である。このような見地に立っていれば、何かを肯定すると同時に同じものを否定することはできない。事物に対する判断においても、人間の感情においても、Aであり同時に非Aであることは両立しない。これが日常的見地である。<sup>7</sup>

また、なぜ「日常的な見地」は知性と感性、あるいは両々相対によって構成されているのかについて、末村氏は大拙の文を援用し、言語の面から説明している。つまり、日常生活には言葉というものが不可欠で、認識また理性によって導かれた知識は、悉く言語で説明されなければならぬ。しかし、言語そのものは自ずから知性分別の性格をもつもの<sup>8</sup>であり、言語を道具として用いる日常は、もちろん知性分別—あるいは二項対立の枠内から抜け出すことは不可能である。

つまり、大拙にとって、言語に囚われている状態では、事物の実相を捉えることができない。事物の実相は彼によれば、日常的な見地を離れて両々相対の生活を突破する時に、初めて見られるのである。

大拙にとって、人間は常にそのような「日常的な見地」に満足できないものだと考えられていた。人間の心には超越的な存在に対する憧れが存在している。今の生活に対する不満、あるいは超越的な存在そのものの憧れが常に作用しているのである<sup>9</sup>。そしてそれが先

<sup>4</sup> 末村 [2015] p. 22

<sup>5</sup> 『仏教の大意』[1947] p. 4 を参照。この著作については本論の第三章で詳しく検討する。

<sup>6</sup> 同 p. 11

<sup>7</sup> 末村 [2015] p. 22

<sup>8</sup> 同 p. 22 を参照。末村氏は言語の本質に関して、「言語を用いて表現するということは、ある対象に対して判断を下しているということである。そして対象について「Aである」という判断を下すということは、「非Aではない」という判断を同時に下しているということであり、A と非 A の間に境界線を設けることである。つまり言語を使用するということは、A と非 A を境界線で分別するとこと（筆者註：原文ママ）によって成り立っている。我々は思考においても他者とのコミュニケーションにおいても分別に基づいた言語に依存しているため、二項対立的な見地から離れることができない」と分析している。

<sup>9</sup> 『仏教の大意』[1947] p. 106 において、大拙は「吾等衆生の方では心の底になんとか不安の気分のとれないものがある。このままの存在—知性的分別と道徳的当為だけの存在—では

にいう宗教の始まりなのである。

いったい、大拙にとって宗教経験の義とは何かという問題がここで生じる。もし、「日常的な見地」が前述したように両々相対あるいは二項対立的な論理によって構成された対象的な世界だとすれば、宗教経験はそれに反して、二項対立を認めない境地に他ならぬ。その点について、大拙は仏教の例を挙げて次のように述べた。

畢竟するに、仏教の根本義は対象界を超越することです。この世界は知性的分別と情念的混乱の世界であるから、一たびこれを出ない限り靈性的直覺を体得して絶対境に没入することができません。それだといって、絶対境を分別境と対抗させてはいけないのです。このような対抗はなお分別的二元の境地を離れていないことになります。これは吾等のいつもおちいりやすい陥穽でありまして、何でも対象を出離せよというとその対象にまた新たな出離という対象をおくことになるのです。それは絶対を却って相対に引き下ろすことで、そうなるとその上にまた何かをおかなければならなくなります。絶対は相対をそのままの絶対でなくてはならぬのです。相対即絶対、絶対即相対ともいい、また一即多、多即一ともいうのはこの理です。<sup>10</sup>

大拙にとって、宗教を代表する仏教の根本義は対象界から出るところにある。しかし、対象界を否定しつつ絶対境を認める境地においては、絶対境と対象界との新たな両々対立の関係が生じる。つまり再び対象界に囚われることになるのである。故に、真の宗教、あるいは真の仏教は、必ず「相対即絶対、絶対即相対」の境地に入らなければならぬ。「相対即絶対、絶対即相対」の見地を先の「即非の論理」の定式で表すと「相対は相対であらず（絶対である）故に相対である」、あるいは「絶対は絶対にあらず（相対である）故に絶対である」となるのである。

そのようにあらゆる二項対立の見地から離れたところこそが、大拙にとっては宗教体験の見地である。そして、以下に見る大拙自身の宗教経験にも、そのような相対分別から離れる特質が明らかに見られる。多くの先行研究で指摘された通り、アメリカへ行く前、鎌倉円覚寺で坐禅生活を送っていた大拙は「臘八接心」の機会に、次のような宗教経験をえたという。

その接心の終りに近い五日頃、無を意識しなくなっていた。わしは無と同一になり、それ故に無を意識することが意味する分離性がなくなった。これが三昧のである。

しかし、この三昧だけでは十分でない。その状態から目ざめねばならぬ。その目ざめが般若である。三昧から目ざめ、そのままをみる——それがさとりである。あの接心中、三昧から目ざめたときわしは「分かった、これだ」といった。<sup>11</sup>

ここにある「無」は言うまでもなく「趙州狗子」（『無門関』の第一則）の公案に基づくものである。ある僧が犬に仏性があるかと趙州に尋ねて、趙州が「無」と返事した、その「無」である。この「無」の義を、仮に大慧普覚（1107—1163）の論によって解すれば「乃是摧許多惡知惡覺底器杖也」<sup>12</sup>、即ちあらゆる煩悩を一掃する仏陀の教えそのものと理解されるものだろう。したがって、大拙がその「臘八接心」で会得したのは、「わしは無と同一になり」という、即ち普遍にして絶対的な仏法と相対分別的な「大拙」の自己同一の

満足出来ないものがある。何かわからないが、それだけのものでなくて、人間を超えた、そうして人間に最も関係の深密な何者かがなくてはならぬと感じ、それに対するあこがれが、吾等の方にあるのです」と語っている。

<sup>10</sup> 『仏教の大意』[1947] p. 23

<sup>11</sup> 『増補全集』巻三十四 p. 408

<sup>12</sup> 『大慧普覚禅師語録』（第二十六「答富枢密」）



体験だったといえよう。「即非の論理」でいえば「無は無にあらず（大拙である）故に無なり」、「大拙は大拙にあらず（無である）故に大拙なり」というのである。

大拙の宗教論の基底をなす「即非の論理」は、大拙が語ったこうした宗教経験に由来するに他ならぬ。「即非の論理」は言うまでもなくその宗教経験によって体得した事物を「正しく」理解する論理であり、及びその内実でもある。まさに小川氏が論じた通り、「即非の論理」は大拙にとってあらゆる禅思想を統合するものになった。実際に、それだけではなく、後に論じる大拙の華嚴思想、特に「事事無礙法界」における「理」と「事」の関係と「事」のあり方に、さらには実社会の諸方面にもその「即非の論理」の影が見られる。

この意味で「即非の論理」は大拙のあらゆる思想の根幹となるものではないかと思われる。彼自身の「絶対に相容れないものが、そのまま「自己同一性をもっている」というような神秘的な存在論及び世界観は、確かに彼自身の「臘八接心」での宗教経験に由来すると言わなければならぬ。

ところで、禅そのものが知性以上のものであるということは鈴木禅学の基本性格として周知となっている。故に単に言語で「即非の論理」を条理的に説明するのは困難である。そこで、次の一節では『臨済の基本思想』に基づいて、臨済宗の祖師である臨済義玄の得悟に対する大拙の分析を用いて「即非の論理」の一端を窺ってみたい。そうすることで、後にいう「超個」と「個」の関係—大拙の国体批判論における原理を語るための基礎的作業を行っておきたい。

なお、次節における臨済義玄の得悟や「人」の正体などに関する検討は、一般的に理解されている臨済の思想を扱うわけではないことにあらかじめ注意すべきである。次節で扱うのは「即非の論理」の枠内において鈴木大拙が自ら理解していた臨済思想であり、大拙自分が自身の経験によって導いた私的な理解である。

大拙の臨済思想理解は学術的な視点から見ればかなり特殊なものであり、1948年に『臨済の基本思想』という臨済禅の綱要を説明する著作が出版されて以降、それに対する批判と反論は後を絶たなかった。

花園大学の呉進幹（戒法）博士の研究<sup>13</sup>によれば、岩波文庫版の『臨済録』（入矢 [1989]）の訳注者である入矢義高氏や、初期禅宗史の研究者である柳田聖山氏、現在も花園の教壇で活躍している禅思想の研究者である衣川賢次氏、さらには呉氏自身も含めて、臨済思想に対する各研究者の見解は若干の異なるところがあるが、大拙の臨済理解に対しては全員が批判的立場に立っている。

大拙の『臨済の基本思想』が発表されて以降、学界において賛同する声がなかったという点から見れば、大拙の臨済研究は臨済思想そのものの解明という意味では学術的な意義を持たぬものだと思われる。しかしその特殊な解釈の中には、大拙自分の禅思想の特異性が見られ、そこに大拙の思想そのものを赤裸々に見出すことができるのではないか。ここに、今回『臨済の基本思想』を選んで大拙の「即非の論理」を説明する理由がある。

<sup>13</sup> 呉 [2018] pp. 49-70

## 第二節 「即非の論理」と臨済の「人」<sup>にん</sup>

まず、臨済が得悟するまでの経緯を確認しておこう。臨済の『塔記』によれば、彼の出自と出家当初の状況は次の通りである。

師、諱は義玄、曹州南華の人なり、俗姓は刑氏。幼にして穎異、長じて孝を以て聞ゆ、落髪受具するに及んで、講肆に居じて、精しく毗尼を究め、博く経論を讀る。俄かに歎して曰く、此れは濟世の医方なり、教外別伝の旨に非らずと。即ち衣を更えて遊方す。首め黄檗に参じ、次で大愚に謁す。<sup>14</sup>

黄檗門下において参禅弁道していく前の臨済には、熱心に三蔵を考究する時代があった。『臨済録』における自身の内面的告白によれば、「首め黄檗に参じ、次で大愚に謁す」以前の「行業純一」という修行生活は、ただ「光陰空過」<sup>15</sup>に過ぎなかった。伝統的な教学は臨済にとって衆生の病を治す処方であったが、六祖慧能が語っていた「教外別伝」の真理ではなかった。

大善知識たる黄檗と出会い、彼の門下で禅堂生活を送るようになってからも、臨済の得悟の道は決して平坦なものではなかった。『臨済の基本思想』における大拙の論述には、「黄檗門下三度遭打」の逸話が出てくる。大拙によれば、臨済が黄檗のもとへ赴き、何度も打たれた時には、すでに「仏法の大意」という究極的な課題に対して深く反省を行っていた。しかし、三度打たれるに至るまでの臨済の反省は、大拙によれば「分別意識上の反復」に過ぎなかった。つまり、その時の臨済は、大拙によれば「仏法の大意」というものを対象化して一定的な方向へ向かってそれを獲得しようという方法論を用いていたのである<sup>16</sup>。言い換えるならば、「臨済義玄」という現実態の自分が、客体化された實在の真理としての「大意」を手に入れようとしたと見做される。

しかし、1946年の御進講の際の原稿を増補した『仏教の大意』（鈴木[1947]）に書かれている通り、大拙にとって仏教の根本義は「対象界を超越する」<sup>17</sup>ことにある。これに対して、この頃の臨済は、大拙の論点から見れば間違いなく相対的で対象的な世界に囚われていた。故に大拙流の「悟り」—後にいう霊性的自覚—を開くことは言うまでもなく不可能であった。その時の臨済は、いまだ「人」<sup>にん</sup> また「即非の論理」の会得には至っていなかったと言わなければならぬ。

対象界に囚われるという窮境に落ち込んだ臨済は、何らかの一転換の機を見つけなければならなかった。故に、彼は睦洲と相談し、大愚の山舎へ訪ねて行った。

師、大愚に到る。大愚問う、什麼の処よりか来たる。師云く、黄檗の処より到る。大愚云く、黄檗は何の言句か有りし。師云く、某甲は三度仏法の的的の大意を問うて、三度打たる。知らず、某甲過有りや過無きや。大愚云く、黄檗与麼に老婆にして汝が為にし得て徹困なるに、更に這裏に来たって、過有るや過無きと問うやと。師、言下大悟して云く、元来黄檗の仏法多子無しと。<sup>18</sup>

<sup>14</sup> 入矢 [1989] p. 213

<sup>15</sup> この点に関して、後に臨済は門下の雲水に対して「大徳、因循にして日を過ごすことと莫かれ。山僧往日、未だ見処有らざりし時に、黒漫漫地なりき。光陰空しく過ごすべからず、腹熱し心忙しく、奔波して道を訪う。」（入矢 [1989] pp. 142-3）と示している。臨済にとって、黄檗のもとへ尋ねる以前は、ただ時間を浪費していただけだったともいえる。

<sup>16</sup> 『大拙全集』巻三 p. 345 の論述による。

<sup>17</sup> 『仏教の大意』[1947] p. 22

<sup>18</sup> 入矢 [1989] p. 182

臨済は、三度黄檗に打たれた状況を大愚に伝え、自分に一体誤りがあったか否かと彼に尋ねる。そのやりとりの中で、臨済は大悟する。大拙にとって、臨済が大悟した瞬間の一言、即ち「黄檗仏法無多子」というのは、何か「根源的、具体的、最後の」<sup>19</sup>なものでなければならぬ。その時に臨済は仏法の大意を対象的、分別知性によって領会したのではなく、それとは次元が異なる仕方です「直覚的に把握した」<sup>20</sup>というのである。それについて、大拙は、臨済の習禅の道行という観点から、次のように考察している。

彼はまず『臨済録』において臨済自身が示した修行の体験談から始めて、次のように『臨済録』の示衆篇の一節を紹介する。

祇だ山僧の如きは往日曾て毘尼の中に向いて心を留め、亦た曾て經論を尋討す。後、方に是れ濟世の薬、表顯の説なることを知って、遂に乃ち一時に抛却して、即ち道を訪ひ禅に参ず。後、大善知識に遇いて、方乃て道眼分明にして、始めて天下の老和尚を識得して其の邪正を知る。是れ娘生下にして便ち会するにあらず、還って是れ体究練磨して、一朝に自ら省す。<sup>21</sup>

この一段をめぐって、大拙は次のように解釈を加えている。

「道眼を分明ならしめる」ことは「人惑を受けぬ」ことにすることで、それは「一朝に自省」する結果である。ところが、彼はこの道眼で何を自省一直覚したか。仏教の大意を直覚したのか。どうもさうではない。道眼とは、何かを向うにおいて、それをこちらから見るといふことではない。自省することである。自省は自覚である。道眼は外に向はしめられたものでなくて、内に省みられたものである。仏法の大意は、自分の生活、自分の霊性の上において、自省し体得せられたのである。<sup>22</sup>

大拙にとって、「道眼を分明ならしめる」は「一朝に自省」した結果である。「道眼」とは「何かを向うにおいて、それをこちらから見る」、即ち分別思慮を以て対象的に悟りの内容なるものを領会したということではなく、「内に省みられた」という。

即ち、その時の臨済は臨済という存在、彼自身の中あるいはのちにいう「自家屋裡」において「自省」という方法を通じて何ものかを会得した。その会得したものによって、初めて自分の師の教えに敢えて「端的だった」<sup>23</sup>—いわゆる「黄檗の仏法多子無し」<sup>24</sup>という判断を下したのでなくてはならぬ。

したがって、「道眼分明」になった臨済は、その時に得悟の道へ導かせた彼の恩師である大善知識としての大愚に対してその脅下に三拳を打って、しかも黄檗の元に戻った後、彼はまた黄檗に一掌を与えたのである。

まさにそのような出来事があってこそ、「道眼分明」となったあるいは「一朝自省」を経ている臨済の身に起きた一種の「人格的転換」<sup>25</sup>が見られるのではないか。すでに一種の「人格的転換」を完成した臨済は、もう「黒漫漫地」に光陰を空しく過ごして真理を対象的に領会しようと考えた臨済ではない。かつて恐る恐る師に仏法の的大意を聞く臨

<sup>19</sup> 『大拙全集』巻三 p. 347

<sup>20</sup> 同 p. 347

<sup>21</sup> 入矢 [1989] p. 96、『臨済の基本思想』におけるこの一段落の引用は『大拙全集』巻三 p. 345 にあり、訓読の方も一致している。

<sup>22</sup> 『大拙全集』巻三 p. 348

<sup>23</sup> 入矢 [1989] p. 182

<sup>24</sup> 同 p. 182

<sup>25</sup> 『大拙全集』巻三 p. 349

済、しかも三度打たれても何もわからない臨済から、何も思わずにただ師に三拳一掌を与えた臨済になったのである。このことこそが、臨済が得悟できたことの直接的表現であろう。

ところで、ここで留意すべきは、師を殴るという動作の主体—即ち「人格的転換」の主体である。これについて大拙は次のように述べている。

彼の行動は思惟分別の上からの行動ではなく、彼が後に説く「全体作用」そのものではないか。彼は愚大に対して黄檗に対して、その身を以てはたらいてゐる、その体で当ってゐる。彼は意識分別以上の何かを把握して、その動きをそのままに動いて出しているのである。(中略)…臨済の自省は自が自を省するので、しかもその自は初めからわかってゐないところのものなのである。霊性は人である(人をすべて「にん」と発音す)。「一無位の真人」である。また「無衣の道人」である。『臨済録』は、この人によりて説かれ、この人のほたらきを記録したのである。この人がわかると、この書を貫通しているものが攫まれる。<sup>26</sup>

黄檗と愚大を打ったのは、かつて「仏法の大意」を黄檗に聞いた後で打たれ、そして分別意識上に「大意」を掴むことを目指していた臨済ではなかった。大拙の論によれば、その時に作用しているものは、『臨済録』の「上堂」篇において提起されている「一無位の真人」であり、または「示衆」篇において提起されている「無衣の道人」でもある。先に述べた「人格的転換」によって臨済が得たのは、まさにその「人」である。

そして、その「人」のあり方に関して、大拙は次のように述べている。

彼はこの人を「自省」したのである。今まで無意識に、毘尼の中に、経論の上で探し廻ってゐるものを、自家屋裡に見つけたのである。(中略)臨済自身得たものは、仏法の大意でも教外別伝でも何でもなくて、個一者としての彼の存在基盤をなしてゐるところの人であった。この人は超個者であって兼ねて個一者である。換言すると、臨済は臨済であって、また臨済にならぬものである。般若は般若でないから般若である。人は即非の論理を生きているものである。臨済はこれを撞著した。<sup>27</sup>

師を殴る行為は、臨済という「個別具体の行為者としての現実態の自己」<sup>28</sup>、つまり単なる人間としての臨済、「現身」である「個」の行為ではなく、「普遍的で無限定な本来性の自己」<sup>29</sup>、「法身」である「超個」、大拙が言った「その体」、「その身」<sup>30</sup>の作用である。さらにいえば、その行為は、超個者の人格が個者の肉体感官を通じて完成した動き、あるいは個者が超個者の意志を意志し、そのまま出てきた行動、大拙がその後で語った「超個者は個一によりてそのほたらきをほたらく」<sup>31</sup>というようなものである。

『臨済録』「示衆」篇に見られるように、「一無位の真人」(「超個」)は「赤肉団上」(「個」)<sup>32</sup>にある。つまり個者としての肉体を通じて働きを発揮するのである。故に、普遍にして

<sup>26</sup> 『大拙全集』巻三 pp. 349-50

<sup>27</sup> 同 p. 350

<sup>28</sup> 小川 [2015] p. 214 における「個」に対する定義による。

<sup>29</sup> 同 p. 214 における「超個」に対する定義による。

<sup>30</sup> 『大拙全集』巻三 p. 349

<sup>31</sup> 同 p. 356

<sup>32</sup> 入矢 [1989] p. 20 を参照。『臨済録』「上堂」には「云く、赤肉団上に一無位の真人有って、常に汝等諸人の面門より出入す、未だ証拠せざるものが看よ看よ」と書かれている。大拙の場合では、分別的にいえば「赤肉団」はすなわち「個」あるいは「個一者」の義であり、人間の

超越的な「法身」としての「超個」と、個別にして有限的な「現身」としての「個」は、一見すると相互に矛盾する相容れない関係であるが、得悟の立場から見ればすなわち相即即入であり、「個」がなければ「超個」もありえないという渾然一体の関係でもある。

大拙にとって、臨済が得悟の経験—靈性的自覚<sup>33</sup>によって得たのは、仏法の大意でも教外別伝でもなく、個一者としての彼の存在基盤をなしている「人<sup>にん</sup>」であった。臨済はその時に、もはや単なる臨済ではなくなって、「超個者であって兼ねて個一者」という存在となったのであろう。それは間違いなく臨済の「人<sup>にん</sup>」の当体である。

これを「即非の論理」で言い換えると、その時の臨済は「臨済であって、また臨済ならぬ」という状態であろう。そのように、「超個」という普遍的で超越的な存在と有限的な現実態の自分としての「個」と、一見すると絶対に相容れない二つのものが、そのまま一つになるのが「即非の論理」、すなわち「AはAにあらず故にAである」という論理の要所である。そして、大拙の立場から言うと、『臨済録』における「一無位の真人<sup>にん</sup>」に関する一段の内容は、その「人<sup>にん</sup>」を会得した臨済—靈性的自覚を完成した臨済が「即非の論理」に対して行った解釈とも考えられるのではないか。「即非の論理」は、臨済のように靈性的自覚を経験しなければ会得できないものである。言い換えれば、「即非の論理」は靈性的自覚という土台の上に現れるものである。臨済が出逢った「人<sup>にん</sup>」のあり方こそが、先ほど論じた大拙の禅学あるいは彼の思想全体の根本であり、大拙自身の宗教経験の内実であった。大拙の宗教経験と彼が理解した臨済の見性経験は、「即非の論理」の体得という点において一致していたのである。

大拙にとって、このような「即非の論理」は、仏教における「存在の根本意」となるものであり、得悟あるいは靈性的自覚の内容、また鈴木禅学の「法」—靈性的直覚の義に他ならぬ。この点について、大拙は『仏教の大意』で次のように明言している。

仏教を会得しよう時に、この究竟地に一たびに到達して、絶対に相容れないものが、そのまま自己同一性もっていることを明らめなくてはならぬのです。これを靈性的直覚というのですが、仏教的にいつて、得悟でも開悟でも体現でも得菩提でも般若の開発でも浄土往生でもよいのです。<sup>34</sup>

ところで、前節の最後で語った通りに、鈴木大拙の臨済解釈は学界においてかなり特殊なものであり、必ずしも歴史的事実としての臨済思想そのものではないと言わなければならない。

例えば、大拙は『臨済の基本思想』で「臨済録に展開せられる思想の中心は実に人の字をめぐって居るのである。(中略)…臨済は実に人の一字でその宗旨を確立させた。臨済宗の命脈は一に懸って人に在りと謂ってもよい」<sup>35</sup>と論じている。『臨済録』の「示衆」や「上堂」の場面で活躍していた「臨済」は「超個者であって兼ねて個一者」という「即非の論理」の中を生きた「人<sup>にん</sup>」に他ならないという。

肉体を指すのである。「一無位の真人」は即ち超個者或いは「超個」の義である。しかし、「即非の論理」の場合は「超個」は「赤肉団」としての「個」という働きを発揮する基盤がなければ、働き自体が意味を持たぬ。故に、大拙は「一無位の真人」或いは「人<sup>にん</sup>」の義を「超個者であって兼ねて個一者」というように想定していたと考えられる。

<sup>33</sup> 『大拙全集』巻三 p. 351 において「臨済の経験は、靈性的自覚であった」と大拙は明言している。靈性的自覚というのは、即ち仏教の伝統用語「正覚」や「開悟」、「得悟」などの概念である。この点に関して、築山修道氏も（築山 [2010] p. 397）同様の指摘をしている。

<sup>34</sup> 『仏教の大意』[1947] p. 17

<sup>35</sup> 『大拙全集』巻三 p. 353

しかし、前節で示した呉氏の指摘<sup>36</sup>にもあるように、岩波文庫版『臨済録』の訳注者である入矢氏は、その解釈に対して強く異を唱えている。入矢氏は「祇你面前聴法底是」<sup>37</sup>という臨済禅の本質を示すとされる一段落について、「私の目の前で、私の説法を聴いているものは、まさにそのおまえ、他ならぬそのおまえこそが祖仏なのだ」と理解し、全く超越的、絶対的なものを措定する必要がない<sup>38</sup>とする。

一方、大拙はその「面前聴法底」について、「「面前聴法底」の人は「眼耳鼻舌身意」の個一者で、而してまた実に「無眼耳鼻舌身意」の超個者であるから、最も現実的具體性をもった実有なのである。臨済の人は、いつもこの角度から見て行かなくてはならぬのである」<sup>39</sup>と論じているのである。

つまり、入矢氏から見れば『臨済録』において示衆したり上堂したり活躍している「臨済」はそのまま単なる臨済であり、「面前聴法底」というものも「超個者であって兼ねて個一者」という「即非の論理」の中に生きている靈性としての「人<sup>にん</sup>」ではなく、ありのままに仏法を聞いている学僧である。一方、大拙はその「面前聴法底」のもの一い、いわゆる「個一者」あるいは「個」としての側面を認めた上で、更に「個」はなお「超個」であるという視点を強調している。「超個」というものの存在及び「個」と「超個」の相即は大拙の臨済理解における最も明らかな特徴であると思われる一方、臨済理解における大拙と学界の分水嶺がなおここにある。

また、より明確に大拙の臨済解釈を批判したのは衣川賢次氏である。呉氏の指摘<sup>40</sup>によれば、衣川氏は2017年に発表された「鈴木大拙『臨済の基本思想』」（衣川〔2017〕）の中で、『臨済録』の全体的な基調と大拙の臨済解釈について次のように考察している。

『臨済録』示衆に述べられたのは、徹底した馬祖禅の思想であって、石頭・薬山系の禅の特徴たる〈那一人〉、〈本来身〉、〈本来人〉、〈主人公〉等の思想は見られない。臨済は「超個」などというものを認めないのである。上堂の「無位の真人」の段のみその片影が窺われるが、上述のとおりその超越的側面が誤解され、臨済はただちに取引き下げねばならなかった。したがって、大拙が臨済に〈人〉思想を認め、これをその基本思想とかがえたのは、まったく根拠がない誤解だったという。<sup>41</sup>

しかし、以上のように批判を浴びつつあった大拙の臨済理解ないし禅理解は、結局は彼の国体批判の根本的な原理となっていた。それが本論第一章の最初の二節で、彼の基本的な禅理解と、その発展形としての臨済理解を紹介するゆえんである。

一方、大拙の戦中における国体への批判は、本来の意味での「即非の論理」における「超個」と「個」の関係の枠内にとどまっている。一方、単に「個」がなければ「超個」もありえないという論法のみによって、「個」と「超個」の関係を言い尽くすことはできない。その関係について詳論しているのは、1943年に初めて出版された『禅の思想』の第二章である。次節では、「個」と「超個」の関係について論じることとする。

<sup>36</sup> 呉〔2018〕p. 49-70

<sup>37</sup> 入矢〔1989〕p. 133

<sup>38</sup> 入矢〔2012〕pp. 111-2

<sup>39</sup> 『大拙全集』巻三 pp. 362-3

<sup>40</sup> 呉〔2018〕pp. 51-2

<sup>41</sup> 衣川〔2017〕p. 730

## 第三節 「超個」と「個」の関係

前節において論じた臨済宗の祖である臨済義玄の得悟に関して、大拙は彼の得悟によって会得したものを「超個者であって兼ねて個一者」—即ち「人<sup>にん</sup>」であると強調した。しかし、それは大拙が自らの宗教経験によって得られた独自の禅理解であって、必ず歴史な事実としての臨済思想ではない。大拙の臨済理解に関する批判や反対の声が絶えないのも、そのような理由からである。

大拙が語った「人<sup>にん</sup>」は単なる「個」、すなわち「現身」でもないし、単なる「超個」・「法身」でもない。両者の有機的な統一で、「超個」が「個」を通じて作用し、「妙用を発揮する能動的人格」<sup>42</sup>をいう。

そうした「超個」と「個」の関係について詳しく解説したのが、1943年出版の『禅の思想』である。以下においては、大拙の文を引用しつつ、戦中における大拙の国体批判の思想的な基盤となる原理、つまり「超個」と「個」の関係について明らかにする。

先に論じた臨済の体験談によれば、「超個」を見出すにはなお「体究練磨一朝自省」、即ち悟りへの工夫が必要である。一方「個」はそのままの「臨済」であり、特別に何らかの努力や工夫をする必要はなかった。また、仏教学的な理解では、「超個」は仏性にあたる「法身」で、「個」はそのまま「現身」である。この意味では「超個」と「個」の関係において、「超個」は「個」よりも優越しているといえる。

しかし、仮に「超個」が優越していれば、「妙用を発揮する能動的人格」—つまり前節で論じた、思わず伝道授業の師を殴る「人<sup>にん</sup>」において、「超個」は「個」を支配し、「個」はただ超個の意志にしたがう傀儡ではないかという疑問が生じる。

その疑問に関して、大拙は次のように語っている。

個の行為は一宗教的である限り—いつも個を超えたところから出なければならぬ。分別論理の上で、個を基礎とした行為と見られるものでも、その行為の主体は個を超えて居るとの意識がなくてはならぬ。宗教的な行為にはいつもこの超個の意志がある。超個の意志は無分別の分別である。これは報を求めない、また個を目的論的実体と考えない。個は在る、これは打消されない。が、個は超個によって在るもので、個自体としては独立ものでない。これはしかし個を夢幻視するものでない。すべての行為は個の行為である限り、個が在る、無ではない。

個の行為は物理的・機械的・蟻蜂集团的・本能反射的な行為ではない。個の行為は自由意志に基づく創造性を具有して居る。ここに人間の尊貴があり、威厳がある。個として自由意志の主体であるから、人間は自分を超えたものを意識し能うのである。而してこの意志の故に人間は個々自分の行為に対して責任を担うことができるのである。超個の主体の意志を本能的・反射的に行為するのでなくて、それと個たる自己との意志的矛盾を飽くまで自覚して、而かも自分をそれに捧げるところに、人間性が認められなければならぬ。これは人間としての自由性・創造性、及び個としての実在性と云うべきである。<sup>43</sup>

大拙にとって、宗教的な場面における「個」の行為は、単なる「個」の意志によって作用するのではない。そこには必ず「超個」の意志が存在しているのである。

しかし、その場合にも「個」そのものの存在価値が否認されるわけではない。「個」自体が単なる「超個」の意志に従う傀儡でもない。なぜならば、「個」は「自由意志」その

<sup>42</sup> 小川 [2015] p. 211 における「人<sup>にん</sup>」に対する定義による。

<sup>43</sup> 『禅の思想』[1943] pp. 154-5

ものを持ち、その「自由意志」の存在によって「個」は自由に判断ができ、その判断力によって「個」は「超個」の意志との衝突を意識しつつ、「超個」の意志に従うか否かを選択するのである。大拙にとって、このように選択、あるいは「自由意志」によって判断し、そして超個者の意志に従うところにこそ、人間—「個」の価値が存在する。

一方、ここで言われる「自由意志」について、大拙は明確な定義をしていないが、これは「Free Will」—すなわち「自分の理由や欲求にそって行為を選択する能力」<sup>44</sup>として理解すればよいと思われる。大拙がこの段落で強調したのは、もちろん「個」の主体性、あるいは創造的な能動性ということである。「個」が「超個」の意志に従うということは、もちろん「自分の理由や欲求」—つまり先に述べたわれらにある「人間を超えた、そうして人間に最も関係の深密な何者かがなくてはならぬと感じ、それに対するあこがれ」<sup>45</sup>というところから出てきた意志と思われる。故に「自由意志」に対して何かの特殊な解釈を措定する必要はない。

ただ、「自由」という言葉に関して、大拙が独自の見解を持っていたことは明らかである。『東洋的な見方』（鈴木〔1963〕）に収録された「自由・空・只今」（1960年11月号「心」に初収録）において、大拙は「自由」の義について次のような解釈を示している。

自由はその字のごとく、「自」が主になっている。抑圧も牽制もなにもない、「自ら」または「自ずから」出てくるので、他から手の出しようのないとの義である。…（中略）

つまり、神が当初に「光あれ」と言ったというが、この働きは、神そのものの本来の自性から出たもので、いわゆる已むに已まれぬやまとごころなどというときの消息である。これは自由というのだ。元来は仏教の言葉で、仏典、特に禅録には到るところに見える。「自由の分あり」とか、「自由の人あり」などというのは、禅者の口にするとところである。ものがその本来の性分から湧き出るのを自由という。神の創造はこの意味で自由のはたらきである。自由は妙用である。この妙用がわかるとき、自由の真義がわかる。<sup>46</sup>

つまり、大拙にとって、「自由」は外部環境の影響を一切受けず、自分がそのまま出てくる働き、あたかも神の創造のような作用である。そして、「超個」と「個」の関係において、「個」の行為は、ここで論じた「自由」、「妙用」そのものなのである。「個」は単に「超個」の圧力や要請に対して機械や傀儡のように服従するわけではなく、自ずから「超個」の意志を意志する主体で、その行為は何かの圧殺と強制によって出てきた受動的な性質をもつものでもない。故に人間、あるいは「個」は自分の行為に対して責任を担うことができるのである。

また、超個者の意志に関して、大拙は次のように説いた。

超個者の意志はそのまま実現せられるものでない、必ず個者を通さなければならぬ。しかし個者は前者の目的を遂行するところのただの機械ではない。個者は自由意志の所有者として、自己の判断によりて超個的意志を意志するのである。個者は個者としてどこまでも自由でなければならぬ。<sup>47</sup>

これは本節の最初であげた二つの疑問の答えになると思われる。まず、「超個」と「個」

<sup>44</sup> 渡辺他〔2015〕p. 56

<sup>45</sup> 註9を参照。

<sup>46</sup> 『東洋的な見方』〔1963〕p. 105

<sup>47</sup> 『禅の思想』〔1943〕p. 155



の関係の中でどちらが優越しているかという問題は拙者にとって存在しない。「法身」である「超個」はそれを見出すための工夫が要としても、「超個」の意志を意志とし、「自由意志」を保って尊貴と威厳がある「個」—即ち「人間」がなくては何の意味も持たないのである。

「超個」と「個」の関係において、「超個」となるものが「個」を支配するが、「個」は何も考えずに「超個」の意志を遂行する傀儡ではない。「個」には自身の尊厳があり、判断・選択ができる「自由意志」というものがある。それによって「個」は「超個」の意志を意志し、それにより伝道授業の師を殴るというような宗教的な行為を生じるのである。

この点に関して、秋月氏は以下の通りに解説を加えている。

この「個」は「超個」の単なる機械ではない、「個」は「超個」の中に己れを失うのではない。また、超個を自己の中に入れているのでもない、また自己がそれだということでもない。有神論的でも、汎神論的でも、また万有在神論的でもない。個は「了々自知」、自由意志の所有者でありながら、すなわちあくまで個の自己限定として行為しながら、一步一步無にして自ら限定する超個（一般者）の限定として働く。いったい、禪者に言わせば、「個」とか「超個」とかいうから面倒なので、どうしても一ぺん「一」そのものの世界に飛躍して驀直一息に「超個の個」の如々としての自然法爾なる「人」そのものに契当することを要する。これが「如」（Is-ness）であり、「真如」である、真「実在」であり真の「実存」である。<sup>48</sup>

本節の要点をここで簡潔にまとめると、拙者にとって臨済が師を殴るというような宗教的行為は、単なる「個」の行為でもないし、単なる「超個」の行為でもない。「個一者」が「超個者」に逢着し、そして「個」の意志と「超個」の意志との矛盾を自覚する時に、個は「自由意志」の決定によって「超個」の意志を意志して、「超個」が「個」を通じて働きを発揮する時点の行為、これがすなわち「超個者であって兼ねて個一者」—「人」の行為である。

故に、「超個」と「個」の関係において、どちらかが優越しているということもあり得ぬ。「超個」は「個」を支配するものではない。そのような宗教的な行為に関する主体論が、後の第二章で語る拙者の国体批判論の原理となるのである。

---

<sup>48</sup> 秋月 [1971] p. 58

## 第二章 超個と個の現実矛盾と支配型社会の構造

前章では大拙思想における「即非の論理」、臨済解釈及びそれに関わる「超個」と「個」の定義と両者の関係、さらにその思想の由来する大拙の宗教経験を簡明に紹介した。最初に述べた通り、大拙の戦中における日本の国体—いわば敗戦以前の日本の社会構造に対する批判は、ことごとくその「超個」と「個」の関係論、いわば宗教的行為の主体論から発するものであり、大拙の基本的な認識に対する明白な理解を持たないと、彼の国体批判及び戦後日本社会に対する展望を語るのは不可能である。そして、このことが大拙の社会論が今の学界において余り研究されていない一つの要因であると考えられる。

本章は、まず第一節でヴィクトリア氏が主張する大拙の戦争責任論の問題を検討した上で、小川隆氏の論と大拙が友人に送った書簡を援用しながら、戦中における大拙の国体に対する批判、大拙が指摘した当時の日本における体制的な問題点を論じる。さらに第二節では、戦後で大拙が指摘した戦中日本の不条理な国体のあり方、そうした国体が形成される要因、及び戦争責任の帰結などの課題に対する認識と反省を考察する。そして第三節では、彼が考えた戦争の責任者、また国体維持に大きな影響を与えたとされる大拙の「神道」批判を論じる。

## 第一節 戦中社会における「超個」と「個」の矛盾

1990 年代、大拙の実社会に関する思考、特に十五年戦争に対する態度が一時的に重要な研究対象となっていた。特にブライアン・アンドレー・ヴィクトリア氏は禅仏教の戦争責任に関する 1997 年に刊行された『禅と戦争—禅仏教の戦争協力』(ヴィクトリア[1997])において、1940 年に刊行された大拙の『禅と日本文化』(鈴木[1940])の第三章「禅と武士」に書かれている武士道精神に関する記述に対して激的な批判を行っていた。

次の一段落をめぐって、ヴィクトリア氏は大拙が実際、実際には禅と日本軍の密なる関わりを何とか正当化しようとしていたのではないかという疑問を提起した。さらに、ヴィクトリア氏は「彼は禅と「破壊力」を結びつけたのみならず、中国における日本の軍事行動と「禅と武士道」の現代の関係を肯定せんばかりに書いた」<sup>49</sup>とコメントしている。

一九三〇年代日本軍の中国での軍事作戦においてよく知られる『葉隠』という一冊の書物がある。この名は『葉っぱの下に隠す』という意のこと。なぜならサムライの美德の一つとして目立ず、いばることなく、身を隠しつつ、人のために尽くす。この本を校正するにあたり、一人の禅僧はさまざまな注意書や物語、道徳的な観念に貢献した。この書は十七世紀後半、九州佐賀の大名、鍋島直重のもとで書かれはじめたものである。ここで強く主張するのは、狂わんばかりにならねば大事に成すことはできぬ。現代語で云うなら、日常のありきたりの意識を突き破り、その中にひそむ力を自由自在に解放することである。このような力は時には悪魔のようにもなるが、人間を超えるものでもあり、奇跡をもたらすこともある。こうした無意識な状況がひるがえったとき、個人の制限をはるかに越えるものがある。そこで、死とは辛さもなく、刺される痛みもなく、武士の訓練は禅と一体になる。<sup>50</sup>

大拙によれば、『葉隠』が主張するのは、日常的な見地を超越する力を解放することである。その力が解放された時に、奇跡がもたらされ、肉体的な苦痛も乗り越えることができる。日常的な見地を超越する力に相当するものとしては、禅においても、第一章において論じた臨済が体得した超越的人格としての「人」のようなものがある。この立場から、大拙は「武士の訓練は禅と一体になる」と述べているのではないだろうか。

しかし、ヴィクトリア氏によれば、大拙がこのように『葉隠』における武士道精神を紹介する時の背景には、旧日本軍の満洲作戦があったという。前述したヴィクトリア氏は、この立場から大拙の問題、いわゆる中国における日本の軍事行動に対して、禅思想を用いて合理化しているのではないかということを指摘している。

このようなヴィクトリア氏の主張が意図するのは、大拙が禅の軍国主義化の責任者であり、また戦争にある種の合理性を提供した者として、一定の戦争責任を負っているということである。

ヴィクトリア氏の「中国における日本の軍事行動と「禅と武士道」の現代の関係を肯定せんばかりに書いた」という批判は妥当なものであろうか。少なくとも上記の引用文においては、1930 年代における日本軍の軍事作戦について、大拙は自分の立場を明確にしているとはいえない。もちろん、大拙は積極的に中国侵略に関与したわけでもない。

末本文美士氏<sup>51</sup>によれば、大拙は戦中において、しばしば「武士道」や「精神」などといった当時の重要用語に言及している。だが、それは意図的に戦争に合理性を付与するものではなく、本来の武士道的精神—慈悲や謙遜などの美德—を失った軍部を批判し、本来

<sup>49</sup> ヴィクトリア [1997] p. 175

<sup>50</sup> 同 p. 175、『禅と日本文化』[1940]におけるこの一段落は p. 46 にある。

<sup>51</sup> 末木 [2022] pp. 202-5

の武士道精神を説くものであった。そして、戦中における大拙の態度に関して、末木氏は「中国侵略戦争の当初、必ずしもそれほど深刻に考えてはいなかったのが、日米開戦が近づいた一九四一年（昭和十六）頃には、かなりはっきりとした戦争否定の立場を取るようになった」<sup>52</sup>と語っている。日本の中国侵略の初期における大拙の戦争に対する態度及び言動はかなり曖昧であったが、1941年の太平洋戦争時期には積極的な反戦傾向が見られるようになったというのが末木氏の見解である。

大拙が早い段階から一人の禅者として戦争全般に反対し、しかも関与しなかったことは、実に一目瞭然である。1919年の『輔仁会雑誌』第108号に収録された『禅と戦争』（1919年）に、当時49歳の大拙は戦争に対する禅者の姿勢について、「戦争は、極楽を一転して地獄となし、菩提を一転して煩惱となすもの。禅者豈に戦争に与するものあらんや」<sup>53</sup>と、自分の戦争観を示している。また、大拙は1927年に刊行された『随筆——禅』（1927年）に、次のように仏教者と戦争の関係を論じていた。

仏教者で西比利亜出兵論を主唱して得意がるのは不合理である。仏教徒の守刀は無我である、慈悲である、「衆生無辺誓願度」である。各自をして其個性の発達を完うせしむる処に慈悲がある、平等即差別の妙がある。軍人も結構であるが、軍国主義は仏教でない。封建時代に仏教者は戦争を謳歌し、人殺しを勧めたやうであるが、それは仏教者に真の具眼者がなかったからである。<sup>54</sup>

日露戦争の時に戦争を鼓吹していた仏教者に関して、大拙は否定的な態度を示すとともに、「それらは仏教者に真の具眼者がなかったからだ」と喝破する。大拙は戦争に関与することを否定し、更に関与した仏教者に対して明確に批判的な態度を取っていた。さらには『支那仏教印象記』（1934年）においても、「繰返すが、何と云つても、中華民國と日本とは離れることの出来ぬ関係に出来て居るのである。わしらは文化的に日本と民国との固き結盟をやらなくてははいけないと信ずるものである」<sup>55</sup>と述べている。

以上のように、大拙が早い段階から表明していた反戦的姿勢に目を向けるならば、ヴィクトリア氏が論じている「彼は禅と「破壊力」を結びつけたのみならず、中国における日本の軍事行動と「禅と武士道」の現代の関係を肯定せんばかりに書いた」という指摘は妥当性を欠くものと言わざるを得ない。

またそれ故に、末木氏が指摘する「中国侵略戦争の当初、必ずしもそれほど深刻に考えてはいなかった」ということについても、おそらく1940年代前後の大拙には当局に対して忌憚があり、明確に公的な刊行物において一貫している反戦態度を表明することができなかった可能性も考慮する必要があるのではないか。

まさに石井公成氏が指摘した通り、戦中の大拙は他の禅師たちと異なり、「天皇万歳を叫んで戦争礼讃の勇ましい発言を書きまくることはなかった」<sup>56</sup>、ということは大拙の戦中において一貫している態度である。

では、戦中における日本の社会構造に関して、戦中の大拙は一体どのように考えたのだろうか。仏教者として戦争という修羅場に積極的に関与しなかったのは当然であると思われる。しかし果たして大拙は、石井氏が「天皇万歳を叫んで戦争礼讃の勇ましい発言を書きまくることはなかった」と述べたように、当時の国内政治に対しても沈黙を選んだので

<sup>52</sup> 同 p. 205

<sup>53</sup> 『禅に生きる』[2012] p. 112

<sup>54</sup> 『増補全集』巻十九 p. 424、この点グレイス、ステファン P. 氏も（グレイス [2015] p. 101）指摘している。

<sup>55</sup> 『増補全集』巻二十六 pp. 154-5、この点グレイス氏も（グレイス [2015] p. 111）指摘している。

<sup>56</sup> 石井 [2001] p. 195-203

あろうか。

仮に大拙が当時の時局及び国体に沈黙、あるいはそれを黙許するような態度を取っていたとすれば、敗戦直後の1946年、わざわざ御進講の時に霊性的自覚の必要性和新たな日本社会の理想像などを昭和天皇に懸命に唱えることはなかったであろう。

もちろん、時局の緊張と言論の自由への制限によって、自らの本音を出すのは当時の知識人にとってあまりにも困難であった。故に彼らはよく隠喩という方法を以て時局及び権力者への不満を説いたとされる。大拙の場合も同様である。小川氏の指摘<sup>57</sup>によれば、そうした大拙の隠喩が1943年に刊行された『禅の思想』に見られるのである。それにとどまらず、大拙が当時、友人たちへ送った書簡は、時局に対する不満にあふれている。そこには、軍国主義的なイデオロギーに積極的に対峙しようとする当時の大拙の姿勢が見られる。

前章の最後で述べた通り、戦中における大拙の国体批判は、「超個」と「個」の関係、すなわち宗教的行為の主体論から展開したものである。

そうした、「超個」と「個」（あるいは超個者と個一者）の概念に関して、本論は小川氏の論にしたがって、分別知性の立場からそれぞれを「普遍的で無限定的な本来性の自己」<sup>58</sup>、また「個別具体の行為者としての現実態の自己」<sup>59</sup>と定義した。しかし、小川氏が指摘するように、「禅の第一義を示している」と言われる大拙の著作『禅の思想』第二章の一段落で大拙が語っている「超個」と「個」は、そうした「超個」と「個」ではないのである。

国のために死んだと云う、人のために身を殺したと云う。超個者自身の側からすれば—そんなことが云われるなら—それは問題にならぬことである。それから個者の心に動いて居る超個者の意志からも、それは当然の事件で、何も彼は云うべきでない。当事者は固よりの事、その集団所属の他の人々から見ても、身を殺して仁を成すは、固よりしかあるべきことで、何もそれがために悲しむ要は少しもないのである。併し、人間がこんな実例を見ると、手を叩いて喜ぶことをせぬ、頭を垂れて泣く。何のために泣くか。人間仲間には悲壮という言葉がある。論理的矛盾は行為的に悲壮である。又は義烈である。こんな言葉の聞かれる限り、人間は個であり、自由であり、創造的である。

封建時代には義理と人情と云った。人情は個所属であり、義理は超個者である。今日では又別の言葉を使うであらう。言葉は時代で違ふが、行為的矛盾即ち悲劇は永遠に相続する。人間は泣くために生まれたと云ってよい。又これを人間の業ともいう。

60

大拙によれば、大義名分のために自分を犠牲にするということは、「超個」から見れば全く問題にならぬ。そして、「個」の肉体感官の上に作用している「超個」ないし同集団に所属している他の人から見ても、別に悲しむ必要がないのである。しかし、人間はそのようなことを見て、「手を叩いて喜ぶことをせぬ、頭を垂れて泣く」というのである。なぜならば、人間にとって大義名分、あるいは超個者の側に所属する「義理」のために自分を犠牲にするという矛盾した行為は「悲壮」・「義烈」であり、または「悲劇」だからである。しかし、最後に使われている「悲劇」という言葉から見れば、大拙は大義名分のために自分を犠牲にするということに対して、否定的態度を取っていると考えられる。

この一段に関して、岩波文庫『禅の思想』解説において、小川氏は次のように分析して

<sup>57</sup> 『禅の思想』[1943] pp. 350-1 による。

<sup>58</sup> 小川 [2015] p. 215 における「超個」の定義による。

<sup>59</sup> 同 p. 215 における「個」の定義による。

<sup>60</sup> 『禅の思想』[1943] pp. 156-7

いる。

ここでの「超個」と「個」はさきほどまで見ていたものとは、にわかに意味が変わっている。時局に関わる表現は慎重に避けられ、故意に曖昧な口ぶりがとられているが、ここにおいて「超個」は全体主義・軍国主義の、「個」は個人の生命や尊厳の隠喩にほかならない。ここで語られているのは、もはや「即非」を生きる自在な「人」の話ではなく、「超個」による「個」の圧殺という「今日」の「悲劇」と、「人間は泣くために生きた」という悲嘆なのである。「般若即非」も「無分別の分別」も、ここでは「矛盾を矛盾としてそのまま受け入れる」という悲痛な諦念の別名となっている。戦争という非情で理不尽な現実の下、禅と近代社会の「体」「用」関係は、大拙が信じたようには自ずと相即しなかったのであった。<sup>61</sup>

小川氏によれば、大拙が先の一段で語ったのは宗教的行為の主体論における「超個」と「個」の関係ではなく、戦中の時局に対する悲痛な感慨であった。戦中における「個」としての国民は、自分の意志あるいは「自由意志」によって、全体や国などとしての「超個」の意志を意志するのではなく、力による強制によって「超個」の利益の為に自分を犠牲にしたのである。

しかも、そのような不条理の現実を、「個」としての国民はまったく当たり前であると思い、また同集団に所属している他の「個」たちもそのような犠牲者を見て、別に何か悲しい感情を抱く必要もないと考えている。この時に、「個」が「超個」の意志を自らの意志としたとしても、両者は一見すると互いに溶け合っているように見えながら、実際にはそうではない。それは「超個」による強制の産物に過ぎないのである。

「個」は「自由意志」の所有者であり、その行動は全て「創造性」また「自由性」を持つものでなければならない。「超個」の意志に従う場合も、それは必ず「個」の思考と判断を経過しなくてはならない。しかし、無意識的に、あるいは時代の重圧の下で、また軍国主義的なイデオロギーによって支配される当時の状況では、「個」としての国民の言動はそもそも「自由」であるとはいえないのではないか。

前章で引用した秋月氏が論じた通り、「個」は「超個」の単なる機械ではなく、「個」は「超個」の中に己れを失うのではない。また、「超個」を自己の中に入れているのでもなく、また自己がそれだということでもない。大拙にとって「個」はいつも自分の意志によって作用するものであって、単なる支配された傀儡ではないのである。故に、その時代の「個」が無意識的に、あるいは支配されている状況で超個者の意志を意志する事態は、大拙にとっては「矛盾」であり、「悲劇」にほかならない。

戦後の大拙が書いた文章から判断するならば、小川氏の指摘は正しいと考えられる。出版の審査基準が緩やかになった1947年に発表された『自主的に考へる』において、大拙は戦中における上位者と下位者の関係に関して、以下のようにはっきり述べている。

併し封建主義下で要請せられる献身的なるものは、かくの如き靈性的、宗教信仰的なものでなくて、他動的に己に加わってくる威圧のために一多くの場合は無意識的に一此身を献げると云ふことになるのである。今次の戦争で日本の軍隊は特攻隊又はその他の名義で、「自殺隊」を組織した。これに加入した者は自発的、自主的に進んで来たものではないのである。最も感激し興奮し易い年齢の青年にまず色々の方法で暗示を与へるのである。出来るだけ理性の活動を阻止するような環境を作りあげ、馬車馬に目隠しをするように指定せられた目標以外を見ないやうにして、群衆心理の原則

<sup>61</sup> 同 pp. 350-1

を巧みに運用する。<sup>62</sup>

戦後の大拙も、戦中における「個」としての一般国民が無意識的に、また理性の活動を阻止すべく作られた特殊な環境下で全体の意志を意志し、それによって彼らは全体あるいは「超個」の利益の為に自分を犠牲にしていたと考えたのである。戦中の大拙はその厳しい言論統制の時代においても、すでにその宗教的行為の主体論、いわゆる「個」と「超個」の関係論を通じて戦中体制に対する批判を伝えていたと思われる。

そして、戦時中における大拙は、おそらくはただ不満を伝えようとしていただけではなかった。戦中の大拙は、戦中における「個」が無意識的に、あるいは支配されている状況で超個者の意志を意志する「矛盾」に対して、どうしてもそれを正しい道に矯正しなければならなかったと考えていた。つまり「個」と「超個」、いわゆる個体と全体、下位者と上位者とが無礙に溶け合って、しかも「個」は支配されるのではなく、自らの判断によって超個者の意志を意志する方向へ導くということである。その頃の大拙が強調したのは禅、本当の「即非の論理」、あるいはそれと同義語としての「無分別の分別」を以て現実社会を改造するということであつた。

故に、大拙は『禅の思想』の第二章で、禅と現実社会の関係を以下のように語ったのである。

禅は無分別の分別を宗となすというのはただ論理上の事ではないのである。禅は実に用を離れて何もないのである。無分別の分別は行の論理である、即ち禅は用の論理である。大機大用のないところには禅はないのである。謎見たいなことばかりが禅であり、無知の知をいわぬと、禅は成り立たぬと思うのは、大なる間違である。禅は揚眉瞬目、咳唾掉臂、屙屎送尿のところにありとすれば、天下国家を料理するところは云う及ばず、各々その職域を守りてその務めを果すところにもまたありといわねばならぬ。即ち政治の上にも、社会生活の上にも、民族相互の交渉にもまた禅がありと云うべきである。<sup>63</sup>

ここで大拙が用いている「無分別の分別」は、すでに指摘した通り、「即非の論理」の同義語と考えられる。大拙は同書の第一章で禅の第三祖である僧璨が書いた「信心銘」の最初の四句、つまり、「至道無難、唯嫌揀択。但莫憎愛、洞然明白」を引き、「洞然明白」の境地は、単に「情意的分別」としての「憎愛」と「知的分別」としての「揀択」を離れることによって得ることができないと述べている。

分別自体を否定し、無分別境に入るとすれば、それはなお分別に他ならぬ。そこからさらに無分別と分別の対立を突破しなければならないのであり、それによって初めて本当の「不揀択」となる。その「不揀択」の境地に入り初めて、無分別と分別の分別計較がなくなり、分別と無分別はそのまま「絶対矛盾の自己同一性」を持ち、無分別はすなわち分別であり、分別であるがそのまま無分別であるというようになるのである。大拙にとって、その「不揀択」は「無分別の分別」である。上に論じた「即非の論理」また彼の宗教経験の内実も、実際には同じものである。

一方、小川氏が指摘した<sup>64</sup>通り、「無分別の分別」といっても、「即非の論理」といっても、それは単なる実生活と無関係な宗教的概念ではない。禅者はよく「運水搬柴自有神通妙用」という。つまり、日常的生活にもまた禅があるという義である。そして大拙の場合は、その実生活の範囲がただ柴や水を運ぶところにとどまらず、さらに近代的な「政治の

<sup>62</sup> 『大拙全集』巻九 pp. 314-5

<sup>63</sup> 『禅の思想』[1943] p. 152

<sup>64</sup> 小川 [2015] pp. 218-22 による。

上にも、社会生活」にも及ぶのである。大拙にとって、禅は単なる高遠な理論ではない。禅を「体」とするならば、そこに実生活たる「用」がなければ何の意味もない。禅は「用」の論理であり、常に現実生活、実社会を指導する役割を持っている。

しかし、戦中の現実社会において、超越的な全体と有限なる個体の関係は相即即入することなく、支配と被支配の関係に置かれた。そこに大拙の経験である「即非の論理」また「無分別の分別」—即ち超越的な絶対と有限なる相対の相即と衝突が生じるのであろう。故に、大拙はこの立場で『禅の思想』の第二章の始めに「政治の上にも、社会生活の上にも、民族相互の交渉にもまた禅があり」と述べていたのではないか。この点から見れば、戦中のように言論が厳しく制限されていた状況でも、大拙はなお一禅者としてそれと対抗し、改善することに努力したのである。

時局の緊張や個人安全への配慮から、隠喩法によって公表された著作に全体主義・軍国主義的なイデオロギーへの不満を伝えるのは大拙にとって仕方がない方法であった。一方、友人たちへのプライベートな書簡では、大拙はそのような不満を隠すことはなかった。1940年2月10日に同窓の教育者、倫理学者である山本良吉宛の書簡において、大拙は当時宣伝されていた国体・天業・祭政一致などの概念の実行性に対して、「何にもなし、空疎をきわむ」というように評価した。

しかし、…近頃学校の教育、大に科学性を欠く、国体も天業も祭政一致も結構なれど、その内容具現の点につきては、何にもなし、空疎をきわむ、東亜新秩序もその通り、何等の実行性を持たず、国民を駆り立て一部の能治者のイデオロギーの犠牲に供せんとす、内乱起らざれば幸なり。出征の人々は言うに及ばず、銃後の吾等も迷惑千万、/現時の日本に一人の政治家なし、慨歎痛惜の至りなり。…<sup>65</sup>

大拙が語っていた「東亜新秩序」は、すなわち1940年7月、第2次近衛文麿内閣の発足時に掲げられた「基本国策要綱」で唱えられた日本の対アジア政策構想である。つまり、欧米の植民地支配にかかわって日本を中心として東亜の諸民族による共存共栄を樹立することを掲げ、日本のアジア支配を正当化しようとした「大東亜共栄圏」の概念である。書簡を送った時点ではおそらく正式名称が未だ出されていなかったが、大拙は既にその構想の本質が「国民を駆り立て一部の能治者のイデオロギーの犠牲に供せん」とするところにあると指摘したのである。

一方、当時に日本によって侵略されていた中国及びその他のアジア諸国の民衆に関しては、戦中において大拙の関心はあまり向かなかったようである。<sup>66</sup>この点から見れば、大拙が戦中に悟った「超個は個を圧殺している」という実態は、日本を念頭に置いたものに過ぎない。

また、もう一つ注意を要するところは、大拙が批判したのは現実上に支配者の利益のため民衆に犠牲を強い、アジア支配を正当化しようとした、侵略戦争の言い訳としての「大東亜共栄圏」であり、超国家で共存共栄を意図とする世界政府や国際連合などの理想ではないという点である。1947年に刊行された『日本の霊性化』（1947年）において、大拙はその点について次の通りに論じた。

<sup>65</sup> 『禅に生きる』[2012] p. 212

<sup>66</sup> ヴィクトリア氏はその点に関して、「大拙は長寿であり、日清戦争の際は二十四歳、日露戦争では三十四歳、満州事変では六十一歳、中国との全面戦争で六十七歳。筆者の知る限り一度たりとも、日本のアジアでの軍事的行動を正面から批判した文章は見当たらない」（ヴィクトリア[1997] p. 27）というように大拙に対する皮肉めいた表現をしている。そして、ヴィクトリア氏の大拙批判に否定的な態度を取っている石井氏さえも、書評において、ヴィクトリア氏のこの主張については「極めて重要な指摘である」（石井[2001] p. 201）とコメントを加えている。



第二次大戦争を経て世界は今や益々世界性の連合政府を立せんとする意向を示して来たのです。「八紘一宇」とか「大東亜共栄主義」とか云って、日本の軍閥が自分の侵略主義を思想化せんとした動機そのものは甚だ不純であったのです。それがため各方面に涉って非合理と残虐行為をやったわけです。が、「八紘一宇」を世界政府組織の義に解し、「大東亜共栄」を世界的経済機構の公正化の義に解して行けば、今日アメリカ及びイギリスで唱へられて居る趣旨と同一軌を出でざるものと云ってよいのです。そして、ユナイテッド・ナーションズ 國際連合の理念も亦此に在りとは見なくてはなりません。<sup>67</sup>

それだけではない。太平洋戦争直前の1941年8月8日に、弟子の小説家岩倉政治への書簡では、大拙は既に国体の崩壊を予言している。

…わしの考えでは、日本は此戦役で破滅に瀕する危機を味うにきまって居る、現に味うて居ると云ってよい、こんな矛盾をいつまでも続けて行けるのではない、日本の支配者の心中に一大矛盾がある。これが解消せぬと国連の進歩はない。東亜共栄圏も出来上らぬうちに崩壊するにきまって居る。是非もないが、自分等は集団生活の業報に服しなければならぬ、わしの忌憚なき意見はまた面晤の日を期すべし。…<sup>68</sup>

この一通の書簡における「矛盾」の義とは何かについて、大拙は具体的に語っていない。だが、ここで注目すべきは、「業報」という概念の使い方である。大拙は処女作『大乘仏教概論』においては、「業」の義をめぐって以下の通りに解説を加えている。

仏教における業の概念を簡単に言うと、次のようである。善行であれ悪行であれ、一旦行為を為したり、心に抱いたりしたなら、決してそれが水泡の如く消えるということではなく、場合に応じて潜在的な形をとり、あるいは活動形をとりながら精神および行為の世界に存続していく。この、いわゆる神秘的な道德のエネルギーは、いちいちの行動や思考のうちに包含されており、そしてそれらから流出してくるものである。なぜならそのエネルギーは、行動や思考が実際に遂行されたか、それとも単に心に浮かんだだけかという点には関係しないからである。時がくると、それは必ず芽を出し、活力の限りを尽くして成長する。<sup>69</sup>

つまり、若き日の大拙にとっては、「業」はあらゆる行動や思考のうちに包含されている一種の「道德のエネルギー」であった。また、「業」には善悪があり、時機が来ると自ずから作用するものと考えられていた。

しかし、岩倉政治への書簡と、前に引用した『禅の思想』の第二章にある「人間は泣くために生まれたと云ってよい。又これを人間の業ともいう」<sup>70</sup>という記述においては、「業」は一種の「宿命」や「運命」などの義として捉えられるのではないと思われる。

時局の状況を含めて考えると、「人間は泣くために生まれた」というところの「業」は、おそらく「超個」が「個」を圧殺するという不条理な状況下でどうしても抵抗できず、そのまま不条理な状況を受けなければならぬという大拙の絶望感を含意していると思われる。また、岩倉政治への書簡における「業報」は、おそらくその時に支配され傀儡となっていた日本国民がどうしても味わうことになる無名無謀な戦争の苦果も仄めかしている

<sup>67</sup> 『大拙全集』巻八 p. 313

<sup>68</sup> 『禅に生きる』[2012] p. 213

<sup>69</sup> 『大乘仏教概論』[1908] p. 198

<sup>70</sup> 註60を参照。

のではない。

いずれにせよ、この二つの引用文における「業」の義は、少なからず宿命論の意味を持っていると考えられる。若き頃の大拙にとって、「業」を宿命論、決定論的に解釈するのは「皮相的」な見解であった。<sup>71</sup>しかし、戦中という悲惨な時代を経験した大拙は、「業」の解釈において自身の立場を変えざるを得なかったのではない。

1942 年 2 月 28 日、生涯の親友である西田幾多郎に宛てた手紙では、大拙は戯れのごとくに一短歌を作っている。書簡の最後に「御一笑に供す」というように書かれていたが、内容自体に関しては、のちにいう戦後における大拙の国体批判の内容と繋がる。

○みつるぎの光すざまし、さはあれどくもらぬ玉の潤ひを思ふ／○権力と意志と血  
とで生きる悪魔！次の責任、問ふものは誰ぞ、（誰もなきこそ悲しけれ）／○絶対の  
威力に生きて責任をもたぬものあり、名を国家と云ふ、／○国家てふ名によりて魔の  
いとなみをいとなむ汝、われ汝を悪む、／○君達よ、そんなに踊るな昭南島、破くわ  
いは易し創造は長し／○とぶ心、機械をつくる、しかはあれど心はきかいを離れてあ  
らず／○試に問ふ君がいふ「精神」は物の外に超然として存するものか／○天地の極  
を称へつ、独り寝る寒山の夢に何の罪ありや／○あたたかくくもらぬ光りさせばこそ  
誠さつぐる春の草花（十割の税にもめげず待合の繁昌をききて一ひまのもありと云う）  
／○『十割！臣民の道われ踏まむ！』待合に叫ぶ日本男児あり／○『大君に捧げし我  
命！』十割を人に出させて待合にわれ飲まむ／こんなことにしておく／いくらかお  
よろしきよし、喜び此にすぎたるはなし／先頃が天井に跳躍して妙な夢見る、君の  
夢見る、／○壁柱天井の上まで飛び上がるの如き君を夢見る、／○酒のむとわれにこ  
んな癖〔癖〕ありとやたらに筆揮ふ君をゆめ見る／御一笑に供す、／二月二十七<sup>72</sup>  
（下線は筆者）

当時における戦争と天皇に対する非理性的な崇拜、あるいは帝国の栄光のために自分を犠牲にするという民衆たちの狂熱も、『十割！臣民の道われ踏まむ！』待合に叫ぶ日本男児あり、「大君に捧げし我命！』十割を人に出させて待合にわれ飲まむ」のような記述から窺われる。

そして、国家概念に関しても、大拙は同じくこの短歌を通じて彼の思考を伝えている。「絶対の威力に生きて責任をもたぬものあり、名を国家と云ふ」というところについて、大拙にとって、国家、あるいは国体は何も実体を持たぬ幽霊のような存在にすぎなかったのである。なぜならば、戦中また敗戦直後の日本国民は想像を越える窮乏生活を余儀なくされたが、しかし如何にしてそのような危地に至ったのか、その経緯を調べ、その責任者を尋ねる時に、国家あるいは国体はその責任を取らないのであり、その責任の所在がまったく不分明なのである。そうしたことを踏まえ、大拙は 1947 年に刊行された『国家と宗教』（1947 年）において、「国家は元来幽霊だ」<sup>73</sup>と喝破したのである。

国家あるいは国体のあり方に対するこうした戦後の批判と異なる形ではあったものの、戦中においても大拙は既に時局をめぐる諸問題を自覚し、書簡といった私的な形で、また

<sup>71</sup> 『大乘仏教概論』[1908] p. 215 に、大拙は「我々が業説を一般的、皮相的にしか捉えないなら、それは決定論に陥らざるを得ない。しかしおそろしく複雑な諸要素の産物である我々の現実生活においては、業の教義は 我々に、あらゆる種類の可能性とあらゆる発展の機会を許しているのである。このようにして我々は機械論的生命観から逃れ、決定論（それは大部分においては正しいのであるが）の絶望から救われる。そして、たとえどれほど遠くにあろうとも、希望は必ず実現するということを確信するのである」と述べた。この本が初めて刊行された 1908 年、当時 38 歳の大拙は、「業」の義をかなり積極的な方向から捉えていたのである。

<sup>72</sup> 『禅に生きる』[2012] p. 214

<sup>73</sup> 『大拙全集』巻九 p. 278

公的な形、例えば刊行された書物で隠喩法を用いて、努力して彼の思考と批判を発信したのではないか。大拙は戦中においても、決して沈黙を選んでいなかった。

本節の要点をまとめるならば、大拙にとって戦中の日本には、「個」としての一般国民は「超個」である全体の意志を意志し、全体の利益の為に自分を犠牲にするような状況があった。しかも、そのような事態において、「個」としての国民は自らの意志によって「超個」の意志を遂行するのではなく、無意識的に支配されるという状況にあった。当時の個者が超個者の意志を意志するということは、一見すれば「即非の論理」に当たるように見えながら、実際にそうではなかった。それは「矛盾」であり、「悲劇」であった。なぜならば、本来「個」は「自由意志」を持ち、その行動は全て何の圧殺もないところから出てくるのでなければならぬからである。大拙は、その立場で「政治の上にも、社会生活の上にも、民族相互の交渉にもまた禅があり」<sup>74</sup>と述べ、禅の思想を以て不条理な戦時社会を矯正しようと考えたのである。

しかし、戦中における大拙の国体批判はただ「超個は個を支配している」という程度に止まっていた。その国体の構造や国体の成立自体に即して、戦中ないし戦後直前の環境で明確に自分の意見を出すのは困難だったのではないか。その一方、戦後の1946年から1947年にかけて、戦中における国体に対する批判及びその構造の自覚は、一時的に大拙の著作の主軸となった。次の第二節では、主に大拙がその時代にした『霊性的日本の建設』及び『自主的に考へる』などの著作を用いて、彼が考えた「旧き日本」、つまり敗戦以前の日本の社会構造を考察する。

---

<sup>74</sup> 註 63 を参照。

## 第二節 敗戦以前の社会構造に対する大拙の批判

前節においては、戦中に刊行された著作『禅の思想』及び戦中における友人たちへ送った書簡を考察し、それによって大拙が考えていた戦中における日本社会の構造上の問題について論じた。

大拙にとって、戦中の日本社会には、上位者が下位者を圧殺するという状況があり、民衆たちは理性的思考を抑えるように作られた特殊な環境において無意識に全体主義及び軍国主義なイデオロギーの意志を意志して自分を犠牲にするような状況があったのである。

しかし、戦中という言論統制がかなり厳しい時代にあつて、公開される印刷物にそのような状況認識を示すのは、あまりにも困難である。故に大拙は宗教的行為の主体論、いわゆる「超個」と「個」など独自の概念を以て、隠喩的に自分の思考を伝えていた。一方、書簡類において、大拙にはそのような批判を隠すような意図はなかった。そこには軍閥の宣伝に対する嘲弄、大言壮語に対する皮肉、日本の未来への悲観などが充満しているのである。戦中の大拙は実際、一禅者として戦中の不条理な社会構造と戦っていたのである。

戦後の1945年8月以後、敗戦によって日本の戦時体制及び軍国主義イデオロギーが解体され、厳格な言論統制も占領軍の上陸によって過去のものとなった。同様に、「超個」が「個」を圧殺するという社会的な構造、上位者が下位者を支配するという戦中の社会状況も、敗戦によって上位者階層の解体とともに崩壊したのである。

その頃、日本の有識者が直面しなければならなかったのは、次の二つの問題であると思われる。一つ目は、どのようにこれまでの日本を認識するのかということ、もう一つは、これからの日本がどこに行くのかということである。大拙の基本的宗教観においては、現実に対する否定がそのまま宗教的世界の鍵となるような説き方がなされるが、現実世界の場合もおそらく全くその通りであつて、過去に対して全く無批判であれば、未来に対する展望はあり得ない。新たな知見はどうしても過去に対する否定の上から生まれるものでなくてはならないと大拙は考えていた。敗戦直後の1946年に刊行された『靈性的日本の建設』の序文で、大拙は以下のように断じている。

後世の史家はどうかかわからぬが、今日の吾等の目では、今までの日本は亡びたのである、「二千六百年」などと云って騒いだ日本は亡びたのである。今までの日本を支へて居たと考へべき制度や思想は、悉く再検討を要請せられる。さうして捨てるべきものは惜氣なく棄てなくてはならぬ。さうして又其中から今後の日本を作り出すべきものがあれば、それを取り上げなくてはならぬ。批判と構想、破壊と建設とを同時にやらなければならないのが、吾等の今日おかれてある立場である。<sup>75</sup>

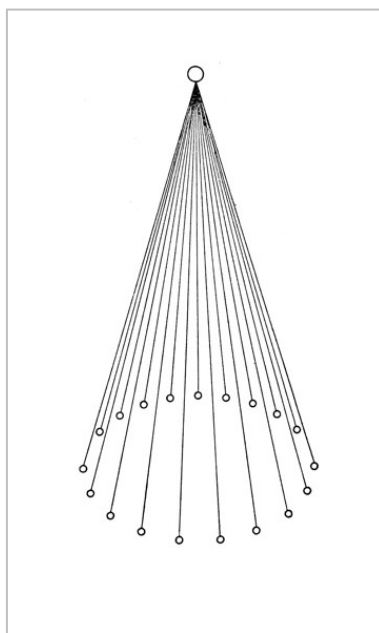
ここから見られるように、第一に敗戦以前における日本社会の構造に対する批判、第二に敗戦以後における日本社会に対する展望という二つの課題が、当時の大拙の論考における主要なテーマとなっていたのである。そこで本節では、まず敗戦以前における日本社会の構造に対する批判の部分に焦点を当て、敗戦後の大拙がそれに対して具体的にどのような分析し、批判していたかについて執筆年代に沿って考察する。

まず、敗戦直後の1945年冬、大拙が執筆した『日本的靈性』の続編、1946年9月に刊行された『靈性的日本の建設』において、大拙は「今までの日本」の社会構造に関して、次の通りに論じていた。

これを図式にすると、今までの日本は下図の如きものであつた。上と下との繋がり

<sup>75</sup> 『大拙全集』巻九 p. 3

はあるようだが、それは途中でいくらでも切られる。上意なるものが下通するまでに、軍閥もあり、官僚もあり、財閥もある。どこが上意の出处か、下のものにはさっぱりわからぬ。これに加へるに、下「万民」の間には各自の繋がりが全くない。いつもぶら下りて居る。それは上からの「命令」や「君の恵み」のようなものをのみ待受ける如き心理態に、いつも置かされて居るからである。彼等各自は自分で考えることを知らぬ、或はそのように教えられなかった。唯「承認必謹」をのみ是れ頼った。「維命維従」と云ふことの外に、何が何やらわからぬ群羊の如くであった。<sup>76</sup>

(図 1) <sup>77</sup>

戦後の大拙にとって、敗戦以前の日本社会の構造はこの簡単な円錐型モデルで説明できるとされる。そこでは、絶対的な上位者と下位者としての「万民」の間には一種の繋がりが存在するようだが、下の各「万民」には全く相互の繋がりがなく、各自が独立して糸で操られる人形のように上位者の操縦に従うばかりであるという。

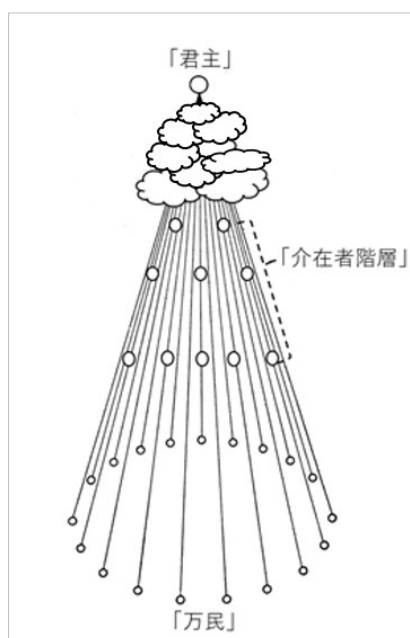
さらに、絶対的な上位者と下位者との間には、なお相対的な上位者、あるいは介在者が横たわっているのである。相対的な上位者の中には軍閥もあり、官僚もあり、財閥もある。彼らは「万民」に対して一定の上位者の役を演じ、「承認必謹」しかわからぬ群羊のような「万民」は一体どれが本当の上位者かまったく知らない状況で彼らの操縦に服従する。

また、絶対的な上位者に関して、上下の間に繋がりが存在しても、君主には民衆たちと結びついた直接的な交渉がない。絶対的な上位者としての君主は、「現神」と呼ばれていて、実際には「九重の雲」の上に深く閉じ籠められる。一方、君主と民衆の間に横たわっている様々な相対的な上位者、あるいはその間に存在している介在者が、恣意的に君主の名を借りて下の民衆たちに各種の圧迫を加える。彼らは自分の利益のために民衆に犠牲を強いた。大拙によれば、敗戦以前の日本はそうした社会構造に立脚したものと考えられるのである。当時の軍部また為政者たちの宣伝した「大東亜共栄圏」や「聖戦」といった概念の本質は、大体そのようなものに他ならぬ。

この点から見れば、『鈴木大拙全集』に載せられているこの円錐型モデル（図 1）は若干

<sup>76</sup> 同 p. 146<sup>77</sup> 同 p. 146

不完全なものと思われる。上述した、絶対的な上位者のあり方及び介在者の所在を含めて考えると、この円錐型モデルは下側（図 2）のようにした方が良いのではないかと考えられる。



(図 2)

円錐型の社会構造の底層部を構成する「万民」らは、大拙が考える自由で、創造的な人間ではなく、全く「自由意志」を持たずに、自分及び他人の人格的尊厳を尊重する念もなく、「いつも一人又は数人の専断的指導者の来らんことをのみ是れ希う」のであり、他方、民衆との結びつきが存在せざる故に、自分らの中から誰かを選び出すことさえも知らない。大拙にとって、自由自主の意志や創造的な人格は、各「個」、言わば「万民」・民衆の中にそもそも備わっている素質であると考えられていた。しかし戦中における日本には、その素質を自覚した「万民」を見出すことができないばかりか、「大君に捧げし我命！」と叫ぶ「万民」が多数だったと捉えられていた。

この意味で、戦中において各種の圧迫を受け、集団生活の「業報」を受けなければならなかった「万民」らは、「完璧な被害者」とはいえないと考えられる。なぜならば、大拙にとって「万民」には「自由意志」や創造的な人格が備わるのである。そしてそのことは大拙が戦後の民衆に対して自主的に考えようと必死に唱える要因の一つとなった。

このような円錐的な社会構造に関して、1945 年の大拙はこれを「一君万民主義」と呼ぶと同時に、『靈性的日本の建設』において大拙は「今までの日本」と呼ばれている構造に対して、以下のように宣言する。

国民をして各自に持って居るべき自主自由性を失却せしめ、人格的存在に対する自他の尊重念を侮蔑せしめるやうな政治形態は、如何なる意味においても、最早護持して行くべきではないのである。それはまた必ず吾等をして今日の苦難を味はしめなければ已まないであらう。吾等は子孫をして同一の経験を繰り返さしめるに忍びないのである。<sup>78</sup>

<sup>78</sup> 同 p. 147

1945 年の冬における大拙の社会批判は、主に以上の通りである。その要点をまとめるならば、まず「今までの日本」の社会構造は、一種の円錐型的なものである。上には絶対的な上位者があって、下の底層部は「万民」によって構成されている。そこでは、一見上下が直接に繋がっていると見られるが、実はそうではなく、上下の間にまた相対的な上位者—即ち財閥や軍閥たちが介在し、自分の利益のために民衆を犠牲にしている。

一方、この構造における絶対的な上位者なるものは、相対的な上位者及び「万民」と同じ地平に存在するのではない。絶対的な上位者は、「九重の雲」の中に身を隠しつつ「現神」として振舞い、実際には「万民」と没交渉である。そして「万民」はまったく戦中の大拙が考えたように、「自由的、創造的」な人間ではなく、糸操り人形のように由来が不明な「上意」に従うままになっている。

こうした『霊性的日本の建設』において指摘された戦中の社会構造は、翌年の 1947 年 2 月に刊行された『自主的に考へる』において「垂直線型の政体」<sup>79</sup>と定義されるとともに、そこではさらに「大地」の概念が導入されていくことになる。

まず、「垂直線型的の政体」に関して、『自主的に考へる』における大拙の論述は以下の通りである。

絶対服従や承認必謹を要請する力観念で出来た政治組織体では、「上下」を垂直線的に結び付けるのが、その特殊な性格となって居る。これを円錐形政体とすると、「上御一人」—実際の動向は如何あらうとも、名義上では権力の中枢である「上御一人」が、最頂点を占めて、その基底には下万民の蒼生、青人草の百姓共が居並ぶことになる。が、この円錐形の基底なるものが、じつと大地に根を下ろして居ないのである。いつもいつも上の方からの抽象的概念性の詔なるものに操縦せられて、或時は左へ或時は右へと、「思召」のままに動かされるのである。彼等は「絶対服従」に釘付けられて居るので、自分等の要求・意図・感情なるものを自主的に表現することが不可能になって居る。<sup>80</sup>

上述の「円錐形政体」すなわち「垂直線型の政体」である<sup>81</sup>が、これは実に「力観念」によって成立するとされる。この「力観念」の義については本章の第三節で具体的に考察を行うので、ここでは簡単に「圧迫」として理解しておこう。また、上下部分の構成に関しては、前述した『霊性的日本の建設』と変わらず、「上御一人」と呼ばれる絶対的な上位者が名義上この構造における権力の中枢として、構造の頂点を占めている。そして、円錐形の基底には即ち「青人草」としての「万民」があり、彼らは上の方からの「抽象的概念性の詔なるもの」に操縦され、服従することに以外に何もわからない。

こうした点はすでに『霊性的日本の建設』において指摘されたが、『自主的に考へる』が異なっているのは、いわゆる「青人草」に対する批判—「この円錐形の基底なるものが、じつと大地に根を下ろして居ないのである」という一句であろう。『自主的に考へる』の「垂直線型の政体」という構造の危険性を語る部分でも、円錐形の基底が「大地」に根を下し得ぬという同様の指摘が見られる。

それで兎に角、垂直線の上部の尖端は九重雲深き処へ消え去るのであるが、円錐形の基底は、その落付くべきところを持たぬのである。即ちそれは大地に根を下し得ぬ

<sup>79</sup> 『大拙全集』巻九 p. 318

<sup>80</sup> 同 p. 318

<sup>81</sup> 『自主的に考へる』において戦中体制に対する批判を中心とした一節は第 8 節であるが、その第 8 節のタイトルは「垂直線型の政体」である。用語の自由さは、大拙の文体的な特徴の一つである。

のである。それでどうなるかと云ふに、この種の円錐形的政体は上り方からの操りが断れると、下部は收拾すべからざるほどの混乱状態に陥らざるを得なくなる。今日の日本敗戦で今までの力関係の系譜がその統を失った今日の日本は、その道理を如何にも生々しく暴露して居るのである。宙にぶら下って居た円錐形体が、無条件降服で一朝にしてその糸を切られると、忽ちに大地に堕ちて来て七花八裂の惨状を呈する。<sup>82</sup>

では、如何にこの「大地」を理解すれば良いのであろうか。『自主的に考へる』という実社会を論述対象とする短い文章では、「大地」の義に関する具体的な論述は展開されていなかった。

一方、「大地」を基準として批判を行うのは、ただ「万民」の場合だけではなかった。既に 1944 年に初刊行された『日本的靈性』において、平安時代の貴族や僧侶が、同じく「大地に根を持たぬ」<sup>83</sup>と批判されており、そうした「平安人」に対する批判に「大地」の義を見出すことができると考えられる。

まず、『日本的靈性』における「平安人」に対する批判は、以下の通りである。

宗教は上天からくるともいえるが、その実質性は大地に在る。靈性は大地を根として生きて居る。萌え出る芽は天を指すが、根は深く深く大地にくいこんで居る。それ故平安文化には宗教がない。仲人というは大地を踏んで居ない貴族である。京都を養って居た大地は、どこか遠いところに在るものである。(中略)…四百年といえば随分永い間である。亜細亜大陸から離れて、小さな日本ではあったが、未墾の田地をまだ十分にもって居た京都の文化人は、思うままにその「文化」生活を楽しんだ。しかしそれは大地に根を持たぬものであった。宗教的生命である靈性の如して居るのはほとよりの事であらう。<sup>84</sup>

上記の引用文には、「大地」のある側面が見られる。「平安人」と呼ばれている平安時代の貴族や僧侶たちが、一度も未墾の田地と交渉することなく、単に都で観念的文化を享受するだけで、「靈性」と「宗教」の基盤としての「大地」と無縁であり、それ故に平安文化は「宗教がない」と指摘されている。この点から見れば、上記の一段落における「大地」は、農夫の実生活を指しているのであろう。『日本的靈性』の第二章では、大地の義に関して、「大地というは田舎の義、百姓農夫の義、智慧分別に対照する義、起きるも仆れるもことごとく、ここにおいてするの義」<sup>85</sup>というように明言している。

しかし、もし「大地」の義を「百姓の実生活」と解すると、戦中体制の下で操縦されていた「万民」たちがその意味での「大地」と交渉することがなかったとはいえない。総務省統計局の調査データ<sup>86</sup>によって、1940 年第 5 回の国勢調査で統計した当時の人口は 73,114,308 人であり、そのうちに農業人口は 31,846,000 人<sup>87</sup>、全人口の 43.5%を占めている。つまり、戦中における約 4 割以上の人口は、実にこの「大地」に根を下していた。故に、「百姓の実生活」という義はおそらく『自主的に考へる』における「万民」に対する批判としては通用しないのである。

その一方、上記の引用文を通じて知られるように、「宗教」はその実質が「大地」にある。そして、「靈性」も「大地」に根として生きて居る故に、「大地」というものを地平と

<sup>82</sup> 同 p. 319

<sup>83</sup> 『日本的靈性』[1945] p. 60

<sup>84</sup> 同 pp. 59-60

<sup>85</sup> 同 p. 115

<sup>86</sup> 総務省統計局ホームページ「国勢調査のあゆみ」<https://www.stat.go.jp> 2024 年 6 月 25 日最終閲覧。

<sup>87</sup> 橋本 [2018] p. 229. 表 1 による。



しなければ、「靈性」とそれを「認覚する経験」としての「宗教」も成立しえないように思われる。

上記の引用文における鈴木大拙の「靈性」と「宗教」の義に関しては、すでに本論の第一章で説明したが、煩を厭わずここでさらに明確にしておこう。靈性的自覚は前述した通りに、「AはAにあらず故にAなり」、あるいは「臨済は臨済でない故に臨済である」ということに対する「認覚」で、ゆえに「靈性」の本義は「二つのものが畢竟ずるに二つでなくて一つであり、また一つのものであってそのまま二つである」<sup>88</sup>というものの、それを主体化していえば即ち「人<sup>にん</sup>」である。「宗教」はそのまま人間の精神が「靈性」を「認覚する経験」<sup>89</sup>で、大拙の宗教経験はそのまま「靈性」そのものに対する自覚でもある。

また、「靈性」及び「宗教」の構成要素は二つ存在する。一つ目は「A」であり、もう一つは「Aにあらず」としての「非A」である。さらに大拙の臨済解釈を援用して具体的にいうと、臨済が「靈性」を自覚した結果である「人<sup>にん</sup>」を構成する要素は二つある。一つは相対的で有限性を持つ単なる「臨済」＝「個」であり、もう一つは絶対的で無限的な「一無位の真人」＝「超個」である。「大地」は「靈性」及び「宗教」が成立する地平であり、もちろん構成要素の一つであるが故に、「大地」は「超個」また「個」の範囲内に所属するのである。

北野裕通氏<sup>90</sup>は、大拙が1943年に刊行した『一禅者の思索』（1943年）<sup>91</sup>において、「大地」の義を「一」が大地で象徴せられ、「多」は個個の身で象徴せられると見てもよい<sup>92</sup>と語ったと指摘している。その「一」は他のものではなく、「超個の人」や「超個己の一人」など言い換えることができ<sup>93</sup>、または「臨済は臨済でなく故に臨済である」というところの「臨済でなく」としての「非臨済」—「普遍的で無限定な本来性の自己」、「超個」でもある。

しかも、「超個」はいつも「個」であり、個の肉体を通じて作用するから、「超個」と「個」は実は一物である。故に、「大地」はこの意味で単なる「一」、「超個」ではなく、さらに我々の肉体、いわゆる「個」または「多」、上記の引用文における「百姓農夫」を意味することが可能である。その点に関連するものとして、『日本的靈性』には以下のような表現が見られる。

靈性は生命だからである。大地の底には底知れぬものがある。空翔けるもの、天下るものにも、不思議はある。しかしそれはどうしても外からのもので、自分の生命の内からのものでない。大地と自分とは一つものである。大地の底は自分の存在の底である。大地は自分である。都の貴族たち、その後にはぶら下がる僧侶たちは、大地と没交渉の生活を送りつづけた。彼らの風雅も学問も、幽玄も優美も、空中の楼閣で、本当の生命、真実の生活とかけ離れたものであった。平安時代を通じて一人の靈的存在、宗教的人格と見るべき人の出て来なかったのは、まさにしかるべきところである。<sup>94</sup>

「大地と自分とは一つものである」、「大地の底は自分の存在の底である」、「大地は自分である」、これらの表現のいずれも、ことごとく「超個」として「大地」と「個」としての「自分」の相即関係を示しているのではないかと考えられる。

<sup>88</sup> 『日本的靈性』[1945] p. 30

<sup>89</sup> 同 p. 33

<sup>90</sup> 北野 [1990] pp. 186-71

<sup>91</sup> 初出は1943年3月、一条書房によって刊行された。

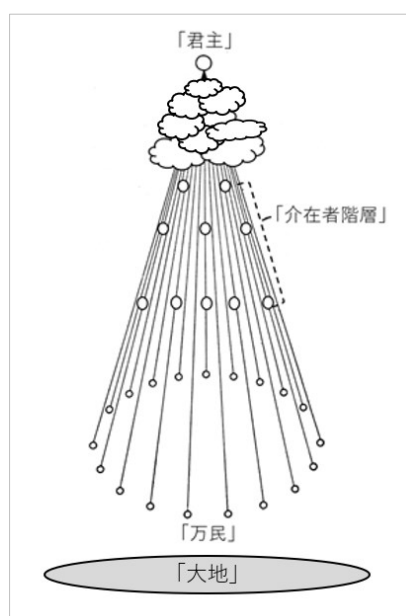
<sup>92</sup> 『大拙全集』巻十五 p. 175

<sup>93</sup> 北野 [1990] p. 174 による。

<sup>94</sup> 『日本的靈性』[1945] p. 64

ここで『自主的に考へる』における「万民」に対する批判に立ち戻れば、大拙が「大地に根を下し得ぬ」と指摘した意味は、実際に「本当の超個的存在と接触することがなかった」ということを意味するのではないか。一方、ここで言う「超個」は『禅の思想』の第二章にある全体主義・軍国主義を意味する「超個」とは関係なく、普遍的で超越的な存在、絶対者、あるいは後にいう大悲心そのものと考えられる。大拙が『自主的に考へる』の中で「大地」という概念を「普遍的で無限定な本来性の自己」としての「超個」を意味するものとした理由は、おそらく戦中に「超個」の概念を全体主義・軍国主義の隠喩として用いたので、それとの誤解を防ぐために「大地」という言葉を用いたのではないか。

「万民」が「普遍的で無限定な本来性の自己」という意味の「超個」と接触する経験がなかったのは、おそらく糸操り人形のように操縦され、まったく自主的に判断することができなかったことが要因の一つであると考えられる。最後に、この点を加えて考えると、大拙が考えた「垂直線型」の社会構造は、大体下図（図3）のようになるとと思われる。



(図3)

ここで簡潔に本節の要点をまとめる。大拙にとって戦中の日本は一種の「垂直線型」の社会となっていた。その構造は「力観念」によって成立する。その中で絶対的な上位者は、「九重の雲」の中に身を隠しつつ「現神」として振舞い、「万民」と交渉があるようだが、ただ支配と被支配の関係であった。そして「万民」らは糸操り人形のように由来が不明な「上意」に従うまになっている。彼らは本当の意味での超越者と接触する経験がなかったのである。「現神」と「万民」の間に、また介在者階層が存在している。介在者らは君主の名を借りて下の民衆たちに各種の圧迫を加える。そして、大拙の主張によれば、「神道」は実際、このような不条理な構造を維持するために多くの教説を作りあげたのである。次の一節では、大拙の「神道」批判を中心として考察を行う。

## 第三節 敗戦以前の日本社会と「神道」

前節で述べた通り、敗戦以前の日本社会は「力観念」、いわば上が下を圧迫する原理によってできた政治組織体である。大拙によれば、その政治組織体を維持し、その生命力を保っていたのは、「神道」の教説である。この点に関して、大拙は『靈性的日本の建設』の第五章の冒頭で、次の通りに「神道」と敗戦以前日本の社会構造の関係を語っている。

力の意欲が集団的生活組織の中に、まずどういふ風に取り入れられるかと云ふに、それは君主専制的政体をとる。力の最も強いものが上から重圧を加へる指導層を形成するのが、自然であらう。併し君主専制はいつも物理力とか武力とかを代表するだけでなく、高度文化を有する階級であるから、その政治はいつも武断的ではない。次第に倫理性を加へて来る、これが徳化である。臣民は君に畏服するだけでなくして、その恩徳に浴すると云ふことになる。義は君臣だが、情は親子だなど云ふことも出て来る。神道は此種の政体を保持して行くに適当な多くの教訓を作り出し編み成した。それで神道と君主政体とは離れられないもののやうにさへなつて来た。<sup>95</sup>

まず、最初に言わなければならないのは、上記の引用文にある「神道」という言葉は、通常の意味での神道または学問の対象としての神道ではなく、大拙が靈性を基準として批判した「神道」だという点である。多くの先行研究が指摘した通り<sup>96</sup>、大拙が説いている「神道」と一般的な意味での神道の間には遥かな隔たりが存在している。

では、大拙が考えた「神道」とは一体どのようなものだったのか。結論からいえば、大拙にとって、「神道」は「宗教」ではなく、ただ「一種の愛国精神又は愛国情緒」<sup>97</sup>に他ならぬ。「神道」の本質は、ただ「原始的心理態を支えて来た知性以前の指導原理」<sup>98</sup>、一種の「無意識」<sup>99</sup>である。神道家たちが信仰している神々は、人類が全て持っている「無意識の暗窟」に躍動している意欲一生の意欲(生存、生きる意欲)、性の意欲(生殖の意欲)、力の意欲(支配の意欲)の客観化・自然界への投影に過ぎないのである。

大拙はまず、「神道」について三つまたは四つの類型を立てる。即ち金光教や天理教など、教祖を持ち、教祖の宗教経験を思想化して信仰集団を維持する宗派神道、また「特殊な神社」を中心として儀式を行い、いわば民族的習慣となっている神社神道、最後に国学者が唱える思想神道である。

四つの類型を立てる場合には、さらに伊勢神道と吉田神道を代表とする理論神道を加える必要がある。大拙の説によれば、理論神道は思想神道の一部である。特に伊勢神道の思想には「二神の同格化を成立させるために、宇宙造化元初の「混沌」なるものを想定した」<sup>100</sup>ところがあって、そこに「哲学」がある。また「一元神さまを立てそれから二神を割り出した」<sup>101</sup>という点が従来の神道思想からの進歩であると見做され、「神道の形而上学性

<sup>95</sup> 『大拙全集』巻九 p. 128

<sup>96</sup> 例えば神道学者の鎌田東二氏は、大拙の「神道」批判に対して、「鈴木大拙の日本的靈性論やその後の靈性的日本の建設論は、神道を含め先行する様々な神道家や研究者がその問題についてどういうことを考え議論してきたかということをきちんと押えず、自分の立場、自分の見方を強引に押しつける形で論を展開している」(鎌田(東) [2006] p. 57) と批判している。

<sup>97</sup> 『大拙全集』巻九 p. 93

<sup>98</sup> 同 p. 118

<sup>99</sup> 同 p. 118

<sup>100</sup> 同 p. 96

<sup>101</sup> 同 p. 96

を発揮して居る」<sup>102</sup>という点によって思想神道と区別したという。

そうした思想神道の中でも、とりわけ大拙において批判の中心となったのは平田篤胤を代表とした「国学者」と自称する人々が唱えていた思想神道である。

大拙によれば、思想神道は「神社神道を思想づけて、政治の表面に乗り出し、皇室即ち国家という観念を彌やが上に強調して、帝国主義・軍国主義及び所謂八紘為宇の先鋒となり跡押しとなって、今日までに軍閥のために利用せられ、又それを利用した」<sup>103</sup>とされる「神道」である。思想神道と名付けられた理由は、大拙にとって何かの宗教的思想や信仰が存在するのではなく、「日本の政治的体制と結び付けられて居る」<sup>104</sup>というところによるのである。

また、その思想神道は宗派神道と異なって、指導側には何の宗教的経験もなく、さらに神社神道の民族慣習性と違い、かなり戦闘的、侵攻的であるだけではなく、さらに「御綾威」を積極的に宣伝して、強い征服欲を持つものである。これらの点を理由として、大拙は思想神道に関して、「靈性的自覚より遠ざかること最も甚しいものがある」<sup>105</sup>、「無内容的なものである」<sup>106</sup>というように評価した。

そして、以上のように「神道」の類型を分析した上で、大拙は次の通りに「神道」の輪郭をまとめている。

- (1)記紀を以て聖典となす。神代の巻に重心を置く。
- (2)祭政一致を説く。現実の政治や経済への関心が強い。
- (3)明白な「神」観念を持たない。
- (4)君主専政または封建主義の精神を唯一の最高原理として、上から下への屈従を要求する。これは宗教的受動性の義ではなく、政治的威力の徹底に期する。<sup>107</sup>

大拙によれば、以上のように「神道」を見ていくなれば、もはや「神道」には宗派神道の発展以外（少なくとも宗派神道の教祖たちの側には一定的な宗教経験を持つ理由で）、宗教と呼ぶに足るものがない<sup>108</sup>のである。『靈性的日本の建設』の第四章第三節「神道の宗教的検討」においては、大拙は「宗教」という基準を以て、「神道」の聖典・思想・儀式など諸方面からその非宗教性を考察した。その考察の要点は以下の三つにまとめることができる。

- (1)「神道」の聖典である記紀及び儀式の中に、大拙の認識論における批判の中心となる二元的、対立的な論理が満ち、故に「神道」の中には「靈性的自覚」の内容である「大智」、いわば超分別的で「二つのものがそのまま一つである」というような思考が存在しない。

<sup>102</sup> 同 p. 96

<sup>103</sup> 同 p. 94

<sup>104</sup> 同 p. 95

<sup>105</sup> 同 p. 94

<sup>106</sup> 同 p. 95

<sup>107</sup> 同 pp. 96-7 による。

<sup>108</sup> この点に関して、由谷裕哉氏は「大拙の神道は宗教にあらず」について、「神社非宗教論と同じ結論になってしまうことの説明は無い」（由谷 [2021] p. 10）と評価している。しかし、大拙の論によれば、「神道」の最高原理は「君主専制又は封建主義の精神」、換言すれば現実政治の原理であって、形而上的な「宗教」とは無関係である。その「宗教」の意味するところは、大拙にとっては「人間の精神が靈性を認覚する経験」なのであって、知性分別の次元にさえ至らぬ「神道」はどうしても「宗教」側のものであるとは考えられない。この点を考慮すれば、大拙が「神道は宗教にあらず」に関して説明していないとはいえない。

(2)「神道」は私欲成就のための祈りや「人身御供」が存在しているが、仏の誓願やアガペーというような「代受苦」また「贖罪」と呼ばれ、霊性の次元から人を動かす「大悲心」たるものは、「神道」には存在しない。

(3)「神道」の本質は一種の「無意識」であり、神道家が信仰している「神々」は、「無意識」の中に躍動している生きる意欲、性交あるいは生殖の意欲、さらに他の存在を支配する力の意欲の客観界への投影に過ぎないのである。<sup>109</sup>

このうち(1)と(2)は、共に霊性的自覚の内容、つまり「大智」と後にいう「大悲」とを基準とした「神道」に対する断罪である。そうした大拙の検討自体は、まさに多くの先行研究が指摘する通り、「自分の立場、自分の見方を強引に押しつける形で論を展開している」<sup>110</sup>ものだと言わざるを得ない。大智がない、なお大悲心がないという批判は、悉く大拙が説いた霊性的自覚の内実、即ち彼の宗教経験の内容に基づいてなされたものであり、そこには何かしらの厳密な科学的な基準がないと言わなくてはならぬ。

しかし、(3)の部分は、大拙の「神道」理解の本質に関わる。さらにその本質は前の一節で語った敗戦以前の日本社会の根本的な原理とも直結することから、大拙の神道批判の眼目は、実に此处にあると考えられる。

より具体的にいうと、大拙によれば、「神道」の聖典である記紀は、天地創造や人間発生など根本的な形而上学的な問題を解決しようとする目的を以て作られたものではなく、当時日本を支配していた氏族が「自分等の権威の出处を荘厳せん」<sup>111</sup>とするため、いわば政治的な目的を以て編纂されたのである。

8世紀初め頃に編纂された『日本書紀』は漢文体で作られ、『古事記』の場合でも、その序文は純粋な漢文である。しかし、同時期の日本で漢文がどの程度読まれ、作られ、また普及していたのかは問題である。大拙はこの点について、記紀を「支配階級が如何に高度の文化水準に居るか誇示した」<sup>112</sup>ものであり、その目的は「自分等の崇めて居る神々と自分の血族的とも見られる関係を明にする」<sup>113</sup>のものであると主張した。

つまり、大拙の主張から見れば、「神道」の聖典である記紀が作られた目的の主なものとして、明確に支配者階層と支配されるものとの間の地位的構図を定め、そして自分がもっている政治的な力の由来を形而上的な立場から正当化しようとするにあったとされる。

さらに心理分析の視点からいうと、大拙によれば「神道」の聖典である記紀の由来は、当時の支配者階層の意識底層あるいは「無意識」に躍動している力の意欲である。言い換えると他の存在を支配し、さらにその支配を合理化しようとする意欲であると考えられる。

また、記紀に描かれた神々に関して、大拙はそれを「無意識の暗窟」に躍動している「生の意欲」また「性の意欲」が客観・自然界へ投影したものに過ぎないと解釈したのである。

大拙において、記紀に述べられた神々は「頗る怪奇性に富んだもの、とても人間的知性的分別の対象とはなり得ないもの」<sup>114</sup>である。つまり、人間の理性によって識別できない存在である。

しかし、だからこそ本居宣長は「漢意」（この場合は知性的な分別の思考という義）<sup>115</sup>を

<sup>109</sup> 『大拙全集』巻九 p. 99-127

<sup>110</sup> 註 96 を参照。

<sup>111</sup> 『大拙全集』巻九 p. 99

<sup>112</sup> 同 p. 100

<sup>113</sup> 同 p. 100

<sup>114</sup> 同 p. 122

<sup>115</sup> 同 p. 114 にある「彼（筆者註：本居宣長を指す）は『神代史』所載の諸種の不可思議事項を批判せんとする「漢意」、即ち知性的分別の検討に対して抗議する」という記述による。

以て記紀を検討する態度を批判し、「大倭心」を用いて、記紀に登場された神々を歴史的な実在としてそのまま受け入れたのである。

では、なぜ宣長は「あやしい」あるいは怪奇性をもつ神代の説話をひたすらに受け入れようとしたのか。大拙によれば、宣長は「彼には何かしら神代の物語をそのまま受け入れたいと云ふ意欲がある」<sup>116</sup>という。そしてそれは宣長の場合だけではなく、「神道家と云われる人々の一様に有って居るところのもの」<sup>117</sup>、いわば神道信者に共通するところであるという。

大拙によれば、神代説話を理性的な検討を経ず、ひたすらに受け入れる「意欲」は、「原始民族的心理態の盛んに活躍する」<sup>118</sup>ものであり、また「原始性心理態を支へて来た知性以前の指導原理」<sup>119</sup>であると大拙は主張する。さらにまたその原始民族的な心理態の所産である意欲については、「今まで尚吾等の日本人の一部に、一種の「無意識」となっている」<sup>120</sup>といい、「容易に死なないものと感ぜられる」<sup>121</sup>と述べている。

そして、その「意欲」とは、大拙によれば「生物すべての持つ生きんとする意欲」<sup>122</sup>にほかならない。大拙はこの点について以下のように述べている。

此の生の意欲をまだ知性的分別的に認識し得ない原始的心理態では、意欲を意欲と見取する代わりに、これに人間の衣装を著けさせて、客観界に投影し、人間の如くに、人間の集団的生活の舞台に登場せしめるのである。記紀の神々は此種の存在である。

123

ところが、先に述べた通り、そのような理性が乏しい、原始的心理態としての生の意欲を、神道家たちは無条件・無抵抗に受け入れようとした。つまり、大拙にとって、神道家は本能に突き動かされているのであり、その霊性の次元はいうまでもなく、大拙の霊性論において批判される知性的な思考にすら至っていないのである。この点から考えると、彼の宗教経験の産物としての「即非」ないし霊性を判断の基準としていた大拙と「神道」の矛盾と衝突は、実に避けられないものであろう。

一方、生の意欲はまた性の意欲でもある。生殖がなければ生きることもあり得ぬ。大拙にとって、神道家の最も尊崇するところの高御産巢日神は、この種の生の意欲または性の意欲である。この点に基づいて大拙は「神道の世界は尚生殖器崇拜の時代、生物学的繁殖神の時代などを出て居ない」<sup>124</sup>というように、「神道」の世界観と信仰の対象を批判した。

したがって、その生または性の意欲の客観界への投影としての神々は、記紀において無秩序に並べあげられているのである。大拙によれば記紀は政治的意図に基づいて作られているが故に、当時の支配者はその無秩序な神々の中から支配者の系統を探し出さなければならない。そして結局彼らが見出すのは神々の中で最も有力なものであって、支配者自身一天皇は「力の顕現となるのが自然であらう」<sup>125</sup>と大拙が述べている。

ここで大拙の論じている「神道」の本質をまとめると、大拙にとって、「神道」の聖典である記紀はともに政治的な目的、いわば他の存在を支配し、さらにその支配を合理化し

<sup>116</sup> 同 p. 122

<sup>117</sup> 同 p. 122

<sup>118</sup> 同 p. 123

<sup>119</sup> 同 p. 118

<sup>120</sup> 同 p. 118

<sup>121</sup> 同 p. 118

<sup>122</sup> 同 p. 123

<sup>123</sup> 同 p. 123

<sup>124</sup> 同 p. 104

<sup>125</sup> 同 p. 125

ようという「力の意欲」を以て作られたものである。また、政治的な目的で作られた記紀に登場する怪奇性をもつ神々に対して、神道家はそれを何かの理性的思考を経ず、ひたすらに受け入れる意欲がある。その意欲はすべての生物が持っている「生」また「性の意欲」であり、記紀の神々はただこの種の意欲が客観界に投影されたものに過ぎない。「神道家」たちがそのような聖典に見出したものは、もちろん他の存在を支配するものの力そのものである。

以上に述べたように、記紀の由来となる力の意欲、神道家たちが記紀の説話に対してひたすらに受け入れようとする生また性の意欲、さらに神道家たちが記紀に見出した力の意欲は、いずれにせよ、大拙にとって悉く「人間意識の最低処に蟠居して居る」<sup>126</sup>ものであり、「これを「無意識」の暗窟と名づけておく」<sup>127</sup>という。

「無意識の暗窟」というのは、即ち「知性的分別の光明はまだ僅かに此暗窟を照らすに過ぎない」<sup>128</sup>というものであり、いわば理性的な思考の未だ至らぬ段階の知的産物である。大拙にとって、その「無意識の暗窟」は「無明であり悪霊であり盲目の力である」<sup>129</sup>。大拙の立場からいうと、「神道」の本質はこの種のものに他ならぬ。

一方、敗戦以前の日本社会の構造は、前節で論じた通り、「力観念」によって成立したものであり、「の意欲が集団生活に取り入れられた結果である。「力観念」と力の意欲は実と同義であり、大拙が論じた「神道」の本質となる生の意欲、また性の意欲と同じく「無意識」の底層に躍動しているものの範疇に属しているのである。

つまり、大拙の立場から見れば、「神道」と敗戦以前の日本社会は、実に同一的な原理、あるいは同一的な意欲に基づいて出来上がったもの<sup>130</sup>であり、その区別はただ敗戦以前の日本の社会構造あるいは「国体」が民衆の現実的な世俗生活を左右し、神道が民衆の形而上的な精神生活を支配するところにある。しかも、大拙にとって、民衆の形而上的な精神生活を支配するもの—「神道」が作られた目的は、民衆あるいは支配者階層以外の存在に対する支配を一層に高めるようにすることであった。

さらに、もしその形而上的な精神生活を支配する「神道」を国家経論とすれば、出来上がった政治組織体、いわば社会構造はもちろん「超個が個を圧殺する」ものとなり、また「承諾必謹」が無理矢理に強要されるものとなる。それは「神道」というものの本質なるものによって決定されたことであって、その政体を保持していくことに最も適合なものは言うまでもなく、「力の意欲」あるいは力の観念を根本とした「神道」である。「神道」と敗戦以前の日本社会の関係は、実際にそのようであると大拙は考えていた。この立場から、大拙は『靈性的日本の建設』の序文で、次の通りに「神道」を断罪していた。

日本の国体を鞏固にし、「御稜威」を「八紘」に輝かさんとした神道は、今日では全面的に逆効果を将来することになった。これは今度の「聖戦」と共に、始めから然るべき運命を荷ふべきものであったのだ。神道は国体を破壊し、国民を塗炭の苦に陥らしめ、日本を亡ぼしたのである。<sup>131</sup>

<sup>126</sup> 同 p. 125

<sup>127</sup> 同 p. 126

<sup>128</sup> 同 p. 127

<sup>129</sup> 同 p. 125

<sup>130</sup> 同 p. 118 「その力は人間生活のどの方面に最もよく現れるかと云うに、それは政治の面である。神道と政治とは始めから一つのものとして出て来たが、それは古神道の名において近世に新たに勢力を張って来た」というところによる。

<sup>131</sup> 同 p. 4。なお、「神道」に対する戦後の大拙の態度は、自らの師である今北洪川の対極にあったと言うこともできる。洪川は『禅海一瀾』（今北 [1876]）において、神道について「吾が朝に皇極の道有り。是れ天祖神明の大道にして、王者の正教なり」（同 p. 31）と論じたことがある。これは明治初期における一般的な思想風潮だったかもしれないが、洪川禅師が神道を高

その一方、もし国際舞台でそのような「無意識の暗窟」に躍動している「盲目の力」を乱用すれば、対外戦争の発生は避けられなくなる。大拙によれば、この種の「神道」を「政体の上で強行し、兼ねこれを国際舞台で実行せんとした」<sup>132</sup>のは、平田篤胤(1776—1843)と彼の信徒たち<sup>133</sup>である。

この点に関して、大拙は山田孝雄氏の『平田篤胤』(山田[1940])<sup>134</sup>を援用し、平田篤胤の「神道」及び「神国」に関する思想の要点を山田氏の論に従って、「日本は万国の祖国なり」、「わが皇室は万国の主なり」、「神道は万国の道なり」<sup>135</sup>とまとめている。

その思想自体の危険性に関しては言うまでもないが、その中に含まれる論理は、大拙によれば即ち「吾等の日本は世界で眞理を把握して居る唯一の国家で、世界は吾等について来べきである」<sup>136</sup>ということである。もちろん、その論理によって裁くと、論理自体を認めないものは「皇軍」によって消滅すべき存在となる。その論理を国際舞台で実行した結果が、いわゆる十五年戦争である。

大拙の視点では、「日本は万国の祖国なり」、「わが皇室は万国の主なり」、「神道は万国の道なり」というような皇国思想を叫ぶ国学者の代表である平田篤胤<sup>137</sup>が、敗戦以前にお

---

く評価していたのは事実である。

<sup>132</sup> 同 p. 101

<sup>133</sup> この点に関して、由谷氏は大拙の篤胤理解に対して「篤胤の門流が明治以降の神道の主流となったかのような議論が繰り返されるものの、これは史実と異なるのではないだろうか。というのも、明治以降の神道が、造化三神、幽冥界、大国主命を重視する平田派ではなく、大国隆正・福羽美静ら津和野藩の国学者からの影響を受けた長州藩出身の維新官僚によって方向付けられた、とするのが通説だからである」(由谷[2021] p. 10)と評価している。すなわち、大拙がそもそも闘争対象を正しく見つけられなかったのであるというような観点を同氏は示していると思われる。しかし、註の 103 に引用した通り、大拙が闘争しようとした対象は、由谷氏が論じた「造化三神、幽冥界、大国主命を重視する」平田派や「長州藩出身の維新官僚」などではなく、1945 年まで軍閥に利用され、又は軍閥を利用した平田篤胤の思想であった。また、鎌田(東)氏が指摘した通り、大拙の篤胤理解はすべて山田孝雄氏の『平田篤胤』(山田[1940])に基づくものである。すなわち、「篤胤の門流が明治以降の神道の主流となった」というのは山田孝雄氏の主張で、大拙はただ山田氏の主張をひたすらに受け入れたという。また、由谷氏が参考にした新谷尚紀氏の『神道入門』の記述(新谷[2018] pp. 155-6)によれば、明治新政府の神道が確かに津和野藩の国学者からの影響を受けた長州藩出身の維新官僚によって方向付けられたのは事実であるが、戦前の天皇制国家体制の観念的な支柱となったのは篤胤の思想である。大拙において批判の中心となったのは、もちろんこの意味での篤胤思想である。この立場からすれば、大拙がそもそも批判対象を正しく見つけられなかったという由谷氏の観点は成立し難いのではないと思われる。

<sup>134</sup> 山田[1940]

<sup>135</sup> 同 p. 274、『霊性的日本の建設』におけるこの一部分に関する引用は『大拙全集』巻九 pp. 101-2、また p. 119 にある。大拙が引用したのは、山田氏による概要(山田[1940] p. 274)であって、平田篤胤の原文ではない。

<sup>136</sup> 『大拙全集』巻九 p. 102

<sup>137</sup> 大拙と山田氏は皇国思想に関して平田篤胤の原文を引用しなかったので、ここで少し具体例を挙げる。1813 年刊行された『霊能真柱』上巻の始めに、篤胤は「さて、その霊の行方、安定を知らしめするには、まづ天・地・泉の三つの成初、またその有象を、委細に考察て、また、その天・地・泉たらしめ幸賜ふ、神の功德を熟知り、また我が皇大御国は、万国の、本つ御柱たる御国にして、万物万事の、万国に卓越たる元因、また掛まくも畏き、我が天皇命は、万国の大君に坐すことの、眞理を熟に知得て、後に霊の行方は知るべきものになむ有ける」(田原他[1973] p. 13)と論じている。また、1813 年に弟子であった小島本吉と千本末吉が記録した篤胤の講説集『伊吹於呂志』において、篤胤は「実に御国の内にも、江戸の人氣は、強く勇



ける民衆を圧殺する社会構造と対外戦争の元凶である。<sup>138</sup>

こうして、大拙は『靈性的日本の建設』において敗戦以前における日本の社会構造の維持と対外戦争の大多数の責任を「神道」側に押し付けた。その一方、大拙は「禅界刷新」<sup>139</sup>において当時の禅僧の愚かさや無知識、また上意に従うままの醜態を批判し、さらに「戦時中一切の言動に対して自分等の不明と無批判を白状し懺悔すべき」<sup>140</sup>と強調した。しかし、仏教全体または禅仏教団体側の戦争責任に関して大拙は特に激烈な批判を繰り広げることはなかった。この点から見れば、大拙における戦争責任に関する検討はかなり局所的であると思われる。

---

ましくなければならぬ。大切な訣があるで御座る。其の大切な訣と云ふは、先頃も申す通り、この大日本は、万国の本国、祖国で、其の上に、わが天皇様は、天照皇大神宮様から、御血筋が御連綿と御つごき遊ばして、万国の御大君に御坐し、その御大君より、万国のおきて、御取締を御命じあそばして、御大政を御任せなされて指置る々、征夷大將軍の御膝元に生る々者は、猶自然と強くなければならぬ訣で御座る」（平田篤胤全集刊行会編〔1972〕p. 156）と述べたことがある。山田氏の論によれば、篤胤がそのように述べる目的は「一般儒者の僻見を破り、皇国の元気を振興し、忠君の志気を激励」（山田〔1940〕p. 274）するところにあったと。つまり、ある種の民族的な共通認識の建立によって日本内部の団結を達成しようというのである。一方、大拙が唱えていたのは、平田篤胤自身の目的はともあれ、とりあえず篤胤が「日本は万国の祖国なり」と語っており、従ってそれが軍閥に利用されるようになったため、篤胤は諸悪の元凶であるという論理である。

<sup>138</sup> この点に関して、前に提起した鎌田（東）氏は、強く異議を唱えている。まず、『「日本的靈性」を問い直す』（鎌田（東）〔2006〕p. 56-78）において、同氏は「神道も平田国学も全部幼稚である」と一括りに批判ないし軽視した。鈴木大拙は、はっきり言って、平田篤胤の書いたものをよく読んでいないし、研究もしていない。その一部、後に明治期の学者や思想家が引用したり論じたものを中心にして議論を展開し、国家神道および平田国学が諸悪の根源のように批判した」（同p. 72）と大拙の平田篤胤批判を評価している。しかし、鎌田（東）氏の論には、平田篤胤の思想が一体どれほど敗戦以前における日本のイデオロギーに影響し、彼の皇国思想が当時の侵略戦争にどれほどの合理性を提供したのかなどの疑問に関する客観的な検討が一切なく、逆に篤胤の靈性観の方向へ論を展開して行っている。由谷氏はそうした鎌田（東）氏の大拙批判に対して「生産的かどうか」（由谷〔2021〕p. 12）と疑問を呈している。

<sup>139</sup> 鈴木〔1946〕pp. 1-8

<sup>140</sup> 同p. 8

### 第三章 戦後における大拙の霊性的日本建設論と禅堂教育の精神

戦後の鈴木大拙は華嚴の教説の「事事無礙法界」思想に基づいて戦後の日本のあり方を真剣に考えていた。彼は当時の昭和天皇へ御進講する時に「もし日本に何か世界宗教思想の上に貢献すべきものを持っているとすれば、それは華嚴の教説に外ならないのです。今まで日本人はこれを一個の思想として認覚していたのですが、今後はこれを集団的生活の実際面、即ち政治、経済、社会の各方面に具現させなくてはならないのです」<sup>141</sup>と語っている。

当時の大拙が考えていたのは、華嚴の「事事無礙法界」思想によって新たな日本の諸方面を統制するということであり、「事事無礙法界」思想によってこそ新たな日本社会—即ち新しき日本・「事事無礙法界」・法界曼荼羅・霊性的日本が建設しうるとするものであった。

故に、大拙の霊性的日本建設論を解明するためには、まず華嚴教説の「事事無礙法界」—霊性的日本建設論を支える原理を明確にしなくてはならない。しかし、大拙が考察した「事事無礙法界」の原理に関する先行研究には、未だいくつかの問題がある。

とりわけ重要なのは、「事事無礙法界」における「理」と「事」の関係について、学術的観点から大拙の「事事無礙法界」思想を批評し、大拙の独自性を評価しない点、また法界成立の要因に関する先行研究の議論に一貫性がない点である。それ故、大拙の霊性的日本建設論における原理とされるものについて、あらためてその理解を確認しておく必要がある。

本章の第一節では、竹村氏の論述を手がかりとして、霊性的日本という新社会の建設における形而上学な原理である、大拙の「事事無礙思想」について簡潔に解説する。さらに竹村氏の研究における二つの問題、即ち大拙における「事事無礙法界」における「事」と「理」の関係、及び法界の成立の基本とされるものに関する論述上の問題を指摘した上で、大拙思想に一貫する論理に基づいてその「事事無礙法界」理解の適切な捉え方を解明する。第二節では、大拙の考える新たな社会の理想像と全体像、又はその方向性を簡潔にまとめた上で、さらに法界における天皇のあり方に関する問題について検討する。そして第三節では、大拙の考える法界建設における最も緊要な方法論について考察する。最後に第四節では、法界に基づく新社会の成員への期待とその期待を達成する方法、即ち霊性的自覚の方法論を禅堂生活の側面から説明し、そこに法界建設における禅堂生活の意義が認められることを論じる

<sup>141</sup> 『仏教の大意』[1947] p. 69

第一節 原理としての大拙における「事事無礙法界」思想

第三章の最初に述べたように、大拙は華嚴の「事事無礙法界」に基づいて戦後の日本のあり方を説いていた。その「事事無礙法界」について、以下に概要を明らかにしておこう。

「事事無礙法界」は中国唐代に活躍した華嚴学派の澄観（738—839）が『華嚴教疏』において唱えた「事」と「理」の関係を中心に構成された四法界—「事法界」、「理法界」、「理事無礙法界」、「事事無礙法界」という四種のものの存在の領域の一つであり、一般的に究極的な真理の世界とされる。

「事」は一般的に現象、相対差別をいい、般若思想でいう「色」の概念にあたり、一方「理」は真理、絶対平等をいい、般若思想における「空」の概念にあたるのである。

従って、「事法界」とは現象だけが存在している千差万別の世界であり、「理法界」はそれとは正反対に、現象は全く存在せず、単に真理によって構成された世界となる。大拙にとって、「理法界」は平等観<sup>142</sup>であり、「すべてのものをその全体のところ、一つのところで見ると」<sup>143</sup>という世界である。次の「理事無礙法界」は、「現象」と「真理」、事事物物と真如が矛盾や衝突なく、互いに相即している世界であり、般若思想でいう「色即是空、空即是色」の世界である。

最後の「事事無礙法界」に関しては、今の日本の学界においては複数の説がある。以下においては、その中でも代表的な中村元氏と鎌田茂雄氏の事事無礙観について触れる。

まず、中村氏は「事事無礙法界」について、次の通りに述べている。

ところが、さらによく考えてみると、そういう考え方（筆者註：理事無礙の境地を指す）というの、現象と本性あるいは本体と対立的に考えているからじつはそのように対立的に考える必要がないのではないか、ということになります。世の中においてわれわれが経験しているあらゆる事実が、お互いにとどこおりなく、妨げることなく、融合している、融けあっている、この境地を「事事無礙法界」というわけです。ここで現象と現象が入り混じって存在しているのです。ここに真理の究極の境地が見られる、そのように中国の学者は理解したのです。<sup>144</sup>

中村氏の論では、「事事無礙法界」においては、「現象」としての「事」と「理」が溶け合うという。一方、「事事無礙法界」における「理」について中村氏は、「現象と本性あるいは本体と対立的に考えているからじつはそのように対立的に考える必要がない」と述べ、さらに「ここで現象と現象が入り混じって存在しているのです。ここに真理の究極の境地が見られる」という記述から見れば、中村氏にとっての「理」とは「事事無礙法界」そのものと考えられる。

また、鎌田（茂）氏は華嚴の「事事無礙法界」について、以下の通りに明言している。

事事無礙法界。これからわからなくなる。…ここを見る理法界、理性が消えてしまい、あるのは現実のもの、山があつて川がある、これだけである。理性とか空性とか、原理的なものが全部消え去る。<sup>145</sup>

鎌田（茂）氏も中村氏も、「事事無礙法界」において、「現象」としての事事がこの法界で溶け合うという点においては、その理解に大きな差はない。

<sup>142</sup> 『日本的靈性』[1945] p. 414

<sup>143</sup> 同 p. 415

<sup>144</sup> 中村 [2003] pp. 31-2

<sup>145</sup> 鎌田（茂）[1988] p. 190

一方「事事無礙法界」における「理」については、両者の認識は明らかに異なっている。おそらく「事事無礙法界」は「理」そのものであるとのみ理解する中村氏に対して、鎌田（茂）氏は「理」が明らかに不在であると明言し、さらに「理」が消え去ることによって「事事無礙法界」が成立すると理解している。この両者が、日本の学界においては「事事無礙法界」の理事関係をめぐる解釈の主流をなしていた。

しかし、21世紀に入ると「事事無礙法界」における「理」の存在について新たな見解も提出されるようになった。韓国中央僧伽大学校教授の淨嚴（徐海基）氏<sup>146</sup>は澄觀の『華嚴經疏』を援用し、澄觀の視点では「事事無礙」には常に「理」が存在していると述べている。この点について、同氏は以下の通りに論じている。

澄觀は、事事無礙といっても、そこには常に「理」が存在していると考えている。この点について、『華嚴經疏』卷一では

真妄交徹、即凡心而見仏心。事理双修、依本智而求仏。理随事变、則一多縁起之無辺。事得理融、則千差涉入而無礙。（大正 35, 503a）

この句について、『演義鈔』卷一では、真と妄とは同じく一心であるから交徹するとし、『起信論』の「一心二門」によって論証する（大正 32, 576a）。それで「事事無礙法界」とは、華嚴經の旨趣であると強調した後、

由事理無礙、方得事事無礙。若事不即理、事非理成、則互相礙。今由即理故得無礙。（大正 36, 9b）

という。法界に理事無礙と事事無礙とがあつて無礙をあらわしているが、それは「理事無礙」により「事事無礙」になるという。このように彼のいう「事事無礙」には常に「理」が存在しているのである。<sup>147</sup>

また、淨嚴氏は『華嚴經疏』卷一における「事得理融、則千差涉入而無礙」（大正 35, 503a）という記述を論拠とし、「事事無礙法界」における「理」は実に「事」と融合していると述べている。淨嚴氏にとっては、これこそ「事事無礙」の正しい理解である。<sup>148</sup>

つまり、淨嚴氏の考察によれば、四法界説の提唱者である澄觀にとって、「事事無礙法界」には常に「理」が存在しているのであって、「事事無礙法界」は単に現象が溶け合っているわけではない。さらに、その「理」は「事事無礙法界」において「事」と融合しているのである。興味深いことに、この二点は後に見る大拙の「事事無礙法界」観における理事関係とも一致するものである。こうした点に鑑みれば、大拙の華嚴理解がどの程度の学術的根拠に基づいているのかという点は、近年の研究成果に照らして再考する必要があるだろう。

一方、大拙の靈性的日本建設論及びその原理としての大拙の華嚴観に関する重要な先行研究の一つである竹村氏の「鈴木大拙と華嚴思想」には、大拙の「事事無礙法界」観が以下のように紹介されている。

しかし、華嚴思想では、理は空性であるゆえに消えて、さらに事事無礙法界に進んでいく。事と事とが無礙に融け合うというのである。たとえば、松は竹であり、竹は松であつて、しかも松は松、竹は竹だという。私は汝であり彼・彼女であり、汝や彼・彼女は私であつて、しかも私は私、汝は汝、彼・彼女は彼・彼女だというのである。このことが成立するのは、究極の普遍（絶対者、神）が、空性そのものであるからである。このような立場から大拙は華嚴思想を高く評価するのであった。大拙は別の個

<sup>146</sup> 淨嚴 [2004] pp. 755-61

<sup>147</sup> 同 p. 758

<sup>148</sup> 同 p. 761 による。

所では、後に見るように、「事事無礙に突入することによりて、東洋思想の絶巔に攀ったと云える」(『靈性的日本の建設』、第9巻、138～139頁)とまで言うのである。

149

竹村氏にとって、大拙が「事事無礙に突入することによりて、東洋思想の絶巔に攀ったと云える」というほど高く評価したのは、大拙の「事事無礙法界」が「理が空性である故に消え」ところに成立するものとされたという理解に基づいている。それは前に引用した鎌田(茂)氏が唱えていた「現象」と「現象」が無礙に溶け合って、「理」が消えていったとする「事事無礙法界」理解と同等である。

しかし、大拙の「事事無礙法界」観をそのように理解して良いだろうか。竹村氏の「理は空性であるゆえに消えて、さらに事事無礙法界に進んでいく」という論法は、教説としての「華嚴思想における事事無礙法界」を解釈する場合には、一説として認めなければならぬ。だが、竹村氏の「理は空性であるゆえに消えて、さらに事事無礙法界に進んでいく」という説に従うと、その時の「事事無礙法界」に残されたのは言うまでもなく現象としての「事」だけなのであり、そしてそうした「事」が無礙に溶け合うことになる。

しかし、本論の第一章第一節において論じた通り、大拙自身の宗教経験は、相対としての「大拙」と絶対としての「無」との自己同一ということである。もし仮に「事事無礙法界」においては「理」が消えるという論法を用いて大拙の「事事無礙法界」観を論じるとすれば、それは大拙の宗教経験との間に矛盾を生じるのである。というのも、大拙の『靈性的日本の建設』第5章4節の「事事無礙に突入することによりて、東洋思想の絶巔に攀ったと云える」という一段落の前には、次のような「事事無礙法界」における「理」と「事」に関する論述が見られるからである。

一般の考えでは、事と理とを別物のやうにしたがるのである。事のところに理がなく、理のところに事がないと云ふ風に見やうとする。ところが、事事無礙観になると、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、理の外に事があるように考へられてならぬであろう。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。<sup>150</sup>

さらに、『日本的靈性』の「金剛經の禪」という一節においても、類似的な表現が見られる。

黒は黒でない、白でない、そして黒にもなり、白にもなる。そして黒は黒であるという。それは事々無礙法界である。(中略)…理事無礙法界と違うところは、理が事の中にはいつて来ないことである。事が理なのであり、理が事である。理外の事なく、事外の理なしである。<sup>151</sup>

大拙の理解によれば、理事無礙から事事無礙へ突入する時に、「事」はそのまま「理」であり、「理」はそのまま「事」である。「理」は空性である故に消えていくわけではなく、「事」と合一して「事」の形で表れるということであろう。大拙が考えている「事事無礙法界」では、「理」は不在でなく、「事」と同体となって、同時に「事」と「事」が溶け合

<sup>149</sup> 竹村 [2018] p. 11

<sup>150</sup> 『大拙全集』巻九 p. 139

<sup>151</sup> 『日本的靈性』[1945] pp. 414-5

うのである。つまり「理」と「事」の関係からみれば、大拙の「事事無礙法界」観は鎌田（茂）氏が主張した「原理的なものが全部消え去る」という「理不在説」よりも、前に援用した浄嚴氏が唱えた澄観の「常に理がある」の「事事無礙法界」観にむしろ近いといえよう。もし、浄嚴氏の主張に従って、その「理在事中」説（「事事無礙法界」において「理」があり、さらにその「理」が「事」と融合している説）がそのまま四法界説を提唱した澄観の立場だとするならば、大拙は実に「事事無礙法界」における「事」と「理」の関係を正しく理解していたということになる。

一方、現実のレベルで考えても、「理」が「事事無礙法界」に不在であれば、単なる事一個別的な人々の連結によって法界も成立することになる。仮に大拙の「事事無礙法界」観がそのようなものだとするれば、本論の第一章で述べた靈性的自覚—いわゆる「超個」と「個」の不二観の自覚、臨済が語った「体究練磨一朝自省」という靈性的自覚あるいは「悟り」への工夫、さらには「超個」を見出すことも無意味になるであろう。竹村氏の論においては、この点が明確にされていないのである。

では、一体どのように大拙の「事事無礙法界」観を理解すればよいのか。そこでまず大拙の「事事無礙法界」観の思想史上の位置を明らかにしなければならない。

先に結論をいえば、大拙の華嚴思想、特にその中心となる「事事無礙法界」観は、「理」と「事」の関係から見れば、「即非の論理」、靈性ないし彼が語っていた宗教経験の中核となるものの存在論、あるいはもののあり方に対する認識と一貫している。言い換えると、「事事無礙法界」における「理」と「事」の関係に関する大拙の理解は、彼の宗教的経験の内実、すなわち「即非の論理」から離れることはなかったのである。大拙が論じた華嚴の「事事無礙法界」に関する諸論もまた、彼の禅・靈性思想、つまり大拙の宗教経験の延長線上に置くべきなのである。

というのも、先ほどの大拙の『靈性的日本の建設』と『日本的靈性』からの引用によれば、「事事無礙法界」において「事」は単なる「事」でなく、「理」と「事」が無礙に溶け合った後で「事」の形で現れた「事」である。つまり、「事事無礙法界」にある「事」は、「理」と「事」という一見して絶対的に相容れない二つのものがそのまま一つになる（「事即理、理即事」）という過程を経過した「事」である。後にいう「個の実在」としての「事」とはいえよう。もしそのように理解できれば、そうした「事」のあり方は実に大拙の「即非の論理」・靈性などの彼の宗教体験における存在論に関する内容と変わらないのである。

「即非の論理」の体験内容について、大拙は次の通りに述べた。

『般若経』には到る処に「A は A にあらず故に A なり」という論理が説かれている。「世界は世界に非ず故に世界なり」とか、「一切法は一切法にあらず故に一切法なり」とか、「仏土莊嚴は莊嚴にあらず故に莊嚴なり」とかいうような形で随処に出くわすのです。これは普通の言葉で言えば、白は白であらず（黒なり）故に白である、また牡丹は牡丹でないから牡丹だ、山は山であって水である、水は流れずに橋はながれる。空手で槍を使う、鞍下に馬がなく鞍上に人なし—このような矛盾の文字に入れ替えるのです。これを即非の論理といっておりますが、仏教者はこれを存在の根本意と致します。<sup>152</sup>

A と非 A、白と非白（黒）、莊嚴と非莊嚴、一見すれば対立的な立場で対峙している二つのものが、鈴木大拙の禅的「即非」ではそのまま一つの非常に不思議な等式となって結ばれているのである。それは言うまでもなく、第一章で語った彼の禅的宗教経験の結果及びその内実であろう。

また、大拙が明言した通り、それはただ禅的体験の結果だけではなく、仏教者から見た

<sup>152</sup> 『仏教の大意』[1947] p. 60

ものの存在の根本意でもある。もちろん、「事事無礙法界」の「事」もその存在の根本意を離れていないのであり、「理」と「事」は一見すると協和不能の対立している二つのもののようでありながら、法界においては同様に「事は事にあらず（理なり）故に事なり」と表現できる関係にある。

また、霊性の方面から考えても結果は同様である。

二つのものが対峙する限り、矛盾、闘争、相剋、相殺などいうことは免れない。それでは人間はどうしても生きていくわけにいかない。なにか二つのものを包んで、二つのものが畢竟するに二つでなくて一つであり、また一つのものであってそのまま二つであるということを見るものがなくてはならぬ。これは霊性である。<sup>153</sup>

霊性の別名は宗教意識であり、宗教意識は即ち霊性の経験—「人間の精神が霊性を認覚する経験」である。この意味で、大拙の霊性論は実に彼の霊性的宗教経験でなくてはならないであろう。一方、彼の宗教経験の中核となる存在論は決して「即非の論理」によって体得する経験—つまり相容れない二つのものがそのまま一つであるという点において変わらず、そして「事事無礙法界」の「事」ももちろんそうでなくてはならぬ。

大拙を研究するには、まず彼が宗教経験を通じて会得した、ものの存在のしかたに対する基本認識を把握する必要がある。霊性にせよ、「即非の論理」にせよ、宗教意識や経験にせよ、もののあり方あるいは存在の根本意が大拙において一貫した理解に置かれており、それは大拙思想における一貫した内容となっている。

故に、単に「理は空である故に消えていく」というような論法は、大拙の立場からいえば決して成立しえないものである。具体を認め、普遍を否定し、有限なる個別を認め、超越的普遍を否認し、一面が存在し一面が不在となる、それは大拙に一貫する仏教理解に悖る論にほかならない。大拙の思想、特にその「即非の論理」へ戻って彼が語った「事事無礙法界」を見るべきなのである。

ここから、大拙が論じていた「事事無礙法界」思想における「事」とは一体どのような存在なのかという問題は出さなければならない。先に論じたように、「事事無礙法界」における「事」はただの「事」にあらず、理事が一体になって後で「事」の形で表われる「事」である。実際に、禅思想には、かなり類似的な概念の存在が見られる。宋代の円環の理論<sup>154</sup>を用いて説明するならば、即ち以下の通りである。

上堂して曰く、老僧三十年前、まだ参禅せざりし時、山を見ては是れ山、水を見ては是れ水。後來親しく知識に見え箇の入処有るに及至びては、山を見ては山に不是ず、水を見ては水に不是ざりき。而今、箇の休歇の処を得ては、依然らず山を見ては只だ是れ山、水を見ては只だ是れ水なるのみ。大衆よ、這の三般の見解、是た同じか是た別か？人の鑑素得出有らば、汝親しく老僧に見えりと許めん。<sup>155</sup>

認識論の方面からいえば、一番目の「山を見ては是れ山、水を見ては是れ水」は即ち目の前の客観的な存在に対してそのままに認める俗見である。二番目における山と水に対する否定は、認識する主体の一種の空性への自覚といえよう。つまり般若思想で強調されている「色即是空」である。

一方、大拙において、「理」と「事」の意味するところは、そもそも般若思想の「空」と「色」と特に差がなかったのである。したがって、二番目における山と水に対する否定

<sup>153</sup> 『日本的霊性』[1945] p. 30

<sup>154</sup> 小川 [2015] pp. 149-52 の解釈による。

<sup>155</sup> 『嘉泰普灯録』（第六「青原惟信章」）、訓読は小川氏（小川 [2015] p. 153）に従った。

はこの意味で「理」に対する自覚といえよう。

では、三番目の「依然らず山を見ては只だ是れ山、水を見ては只だ是れ水なるのみ」はどのように理解すればよいのだろうか。文章の意味だけ見れば三番目と一番目の「山を見ては是れ山、水を見ては是れ水」は一致している。共に目の前の客観的存在に対する承認であり、理事関係からいえば共に「事」を「事」として理解しており、「理」は一見そこに参与していないように思われる。しかし三番目における山と水の内実は確かにそうであろうか。

一般の禅的教説によれば、三番目の「依然らず山を見ては只だ是れ山、水を見ては只だ是れ水なるのみ」という認識は般若思想の「空即是色」という境地に相当する。言い換えるならば、三番目の「山」は文字上では「依然らず山を見ては只だ是れ山、水を見ては只だ是れ水なるのみ」というように表現されているが、実にその山は「色即是空」あるいは「事即理」「理即事」という認識的転換が完成しえた後で理解された「山にして山でない（空である）」の「山」であり、禅学でよく言われる「悟了還同未悟時」（悟ったがまた悟る前の如き）である。それと俗見である一番目の「山を見ては是れ山」の山との間には本質的な区別があるのである。

つまり、「事事無礙」の「事」は「色即是空」を体得し、「空即是色」の境地に至った「事」なのであって、竹村氏が論じたような、「事事無礙法界」において「理」が消えた結果、「理」と没交渉になる「事」ではない。

しかし、ここまでの議論は全て存在論や認識論のレベルで止まっている。大拙の立場において、これは全て知性を重んじる禅的経験であり、仏教を支える一つ目の柱である大智の問題である。一方、「事事無礙法界」の「事」、すなわち具体的な「個」は、ただ認識の上で二つのものがそのまま一つになるという転換が完成できても、決して大拙が語った「事事無礙法界」に至らぬ。大拙の「事事無礙法界」理解における最も重要な構成要素としての大悲心を、ここで未だ詳しく検討していないのである。

大拙の立場において、「一一の個の実在は他の個の実在に対してそれ自体を保持している」また「諸々の個の実在は一つの大きな実在に包摂せられており、この大きな実在は一一の個の実在によって交参せられている、更にまた、一一の個的存在はその自体の中に他のすべての個的存在をそのまま容れている」<sup>156</sup>という「事事無礙法界」は、決して『華嚴経』で登場する知的悟りを目指し、「一切衆生に対する大悲救護の心を有していない」舍利弗のような大衆声聞の前に展開することはない。

その理由について、大拙は以下の通りに解釈した。

それで、『華嚴経』は結論する。舍利弗の如きこれらすべての諸々大衆声聞は、菩薩の大会に入って、祇園林に展開するところの靈性の偉大な劇に参加するに足るべき、善根も、智眼も、三昧も、解脱も、応化の力も、威徳も、勢力も、自在も、住处も、境界も、持っていない。声聞乗・声聞道に従って出離を求めたのだから、かれらの成就したところは声聞果を超えていない。なるほど、かれらは真理が明らかにされ得る智慧を手に入れて、實際 (bhūtaṣṭi) に住し、究竟寂靜 (atyantaśānti) を享受している、がしかし、一切衆生に対する大悲救護の心を有していない、何となれば、かれらは自己自身のこと (ātmakārya) に余りに深く専念していて、菩薩の智慧を積集し、これを修習する心をもたないからだ。<sup>157</sup>

大拙によれば、舍利弗のような大衆声聞は、真理が明らかにされ得る智慧を手に入れたが、かれらの成就したものは声聞果を超えていない。なぜならば、「一切衆生に対する大

<sup>156</sup> 『華嚴の研究』[1955] pp. 120-1

<sup>157</sup> 同 p. 117



悲救護の心を有していない」つまり大悲心そのものを持たず、自分自身のことを専念するだけなのである。

ただ「個個円成」つまり自身における智慧の完成に終われば、「事」と「事」は互いに分離していて、結局のところ「事」と「事」としての個別性に止まる彼らは禅宗でよく言われる、単に知恵を追求する「自了漢」—すなわち個人的な解脱を求める羅漢になってしまう。それは羅漢道の境地で、大乘仏教の理想ではあるまい。一方、「事事無礙法界」は様々な「事」に対してただ「個個円成」を要求するだけではなく、さらに無礙—すなわち「事」と「事」が溶け合うという境地、竹村氏が語っている「私は汝であり彼・彼女であり、汝や彼・彼女は私であって、しかも私は私、汝は汝、彼・彼女は彼・彼女だ」という境地に進まなくてはならぬ。そこに到るために必要なのは大悲心の作用である。「事事無礙法界」が大悲の作用によって展開される不思議な世界であることは、戦前の1930年代から戦後にかけての大拙の華嚴理解の中軸なのである。

この点に関して、戦前の1934年に公表され、また『華嚴の研究』（鈴木〔1955〕）に収録されている「華嚴経、菩薩理想及び仏陀」（1934年）で、大拙は「事事無礙法界」、つまり『華嚴経』でいう万物が無礙に同時溶融している「毘盧遮那莊嚴藏大樓閣」の成立する要因である、仏陀の三昧力の有り様について、以下の通りに強調した。

仏陀がある種の三昧に入ると、彼が身をおいていた樓閣は忽然として宇宙の端の端まで拡がる、否、宇宙そのものが仏陀の存在の中に溶け込むのだ。宇宙が仏陀で、仏陀が宇宙である。

…（中略）祇園全城の変貌が仏陀の不可思議な三昧力に基因するものであるという事実は、その三昧の性質に尋ね入らしめる『華嚴経』によると、「その奇蹟はその三昧の本質を形成するところの大悲心（mahākaruṇā）の力によって成就せられた」という、大悲は三昧の身（śarīra）、三昧の根元（mukha）、三昧の導者（pūrvamgama）、三昧充満の手段であるからだというのである。この大慈悲心がなかったなら、どれだけ仏の三昧が、その他のあらゆる点において、すぐれたものであっても、それは、それに驚くべき程巧みに描きだされた、あの偉大なる霊的ドラマの演出において、ほとんど何の役に立たなかったであろう。大慈悲心こそ実には大乘仏教の特質で、大乘仏教を仏教史上のこれに先だつ他のあらゆるものから区別するものなのである。<sup>158</sup>

大拙によれば、「事事無礙法界」としての華嚴の「毘盧遮那莊嚴藏大樓閣」は、仏の三昧力によって展開された世界である。そして、その三昧力は『華嚴経』によれば、大悲心によって成就せられたものである。つまり、万物が無礙に同時溶融している「毘盧遮那莊嚴藏大樓閣」は、そもそも大悲心の作用によって展開された奇跡的な世界である。その大悲心こそ、「三昧の身（śarīra）、三昧の根元（mukha）、三昧の導者（pūrvamgama）、三昧充満の手段である」と大拙は述べている。

竹村氏は彼の論文「鈴木大拙と華嚴思想」の中で、法界の事事が無礙に溶け合う様子の成立に対して、「究極の普遍（絶対者、神）が、空性そのものであるからである」<sup>159</sup>という解説を加えていた。華嚴の教説としての法界成立の要因を解説する場合には、竹村氏の論は一説としてももちろん成立すると思われる。しかし、大拙における華嚴思想そのものを解明する場合には、大拙の論脈を忠実にたどるべきではないか。

もっとも、同論の第4節で、「こうして、事事無礙の世界が成立する根底は、大悲心であることをも明かしている」<sup>160</sup>というように竹村氏は大拙の論に従って法界成立の要因を

<sup>158</sup> 『華嚴の研究』（1955）pp. 90-8

<sup>159</sup> 竹村〔2018〕p. 11

<sup>160</sup> 同p. 17

述べている。しかしそのことは、同氏の論文の冒頭における「このこと（筆者：「事事無礙法界」を指す）が成立するのは、究極の普遍（絶対者、神）が、空性そのものであるからである」という一節に引き比べると、法界の展開は一体「究極の普遍」は空性であるということのためなのか、また大悲心の作用なのか、というように矛盾しているのではないか、という懸念を生じる。大拙の「事事無礙法界」観と一般論の「事事無礙法界」解釈については、明白に区別する必要があるのである。

それだけではない。大悲心の義について、竹村氏は鈴木大拙の論、つまり「華嚴の事事無礙法界を動かしている力は大悲心に他ならぬ。この大悲心の故で、人間の個我（または個己）はその限界を打破して他の多くの個我と偏容摂入することができるのです。悲心は光に耀く天体のように、それから出て来る光明はずべての外の形体を照らしてそれを包みます、そうしてそれと一体になります」<sup>161</sup>に即して、以下の通りに解説を加えている。

いわば、華嚴の理事無礙法界の理は、大悲心なのである。まさに「初めに大悲ありき」（秋月龍珉）である。だからこそ、事事無礙法界において、個と個とは、互いに他を自己とするのみならず、現実には他のために働くことにもなるのであり、大拙はそのことまでも展望していたのであった。<sup>162</sup>

竹村氏は自身の論文で述べているように、「理」はすでに「事事無礙法界」が成立した時点で「空であるゆえに消えて」いるとしたのではないか。しかし、大悲心の作用によって成立する大拙の「事事無礙法界」は、もし「理」としての大悲心が消え去るとすれば、その成立自体もあり得ないことになるのではないか。

理事関係を用いて大拙が論じた大悲心の位置を定めようとするのであれば、大悲心はもちろん理事関係の「理」の位置に置かなければならぬ。なぜならば、まさに秋月氏が語ったように「初めに大悲ありき」であり、大拙にとって大悲心は一切の根源であって、もし大悲心がなければ、「無我」や「空相」、そして大乘仏教のあらゆる概念も全く意味を持たぬのである。しかし、大拙は理事関係を用いて大悲心を位置づけようとはしなかった。

大拙は『日本の霊性』の第五章で、大悲心に関して以下のように論じた。

ここで一言しておきたいことは、禪者が往々に大慈大悲という心持ちを忘れることがある。何かいうと彼らは「四弘誓願」を誦する。が、それが実践にはあまり気にかけていないところがある。

衆生無辺誓願度〔衆生は無辺なれど誓願して度せん〕

煩惱無尽誓願断〔煩惱は無尽なれど誓願して断ぜん〕

法門無量誓願学〔法門は無量なれど誓願して学ばん〕

仏道無上誓願成〔仏道は無上なれども誓願して成ぜん〕

これ誠に結構な文句である。こうなくてはならぬのである。が、現実では知的方面が余りに強調せられて、悲的方面がすこぶる閑却せられる。「一無位の真人」、あるいは「天上天下唯我独尊」は、一面は大智一面は大悲である。われらは文字の上から、分別上から、悲と智を分けてみるが、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。人の一挙一動はことごとく悲智でなければならぬ。悲智円満の体から出る行為は、兼中道ならぬはない。

…（中略）衆生無辺誓願度は、分別の上で、他人の苦しみ、自分の苦しみというように分けて感ずるのでなくして、存在一般の苦しみ、世界苦、あるいは宇宙苦というよ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

<sup>161</sup> 『仏教の大意』[1947] p. 90

<sup>162</sup> 竹村 [2018] p. 17

の離脱は大悲の能動で可能になる。見るということは、ただ見るということではなくして、脱離の大悲が動いて始めて見る事が出来るのである。ただ見るということ是有り得ない。見ることは見ようとする事がある。それが大悲である。大悲が先で大智は後であるといってもよい。<sup>163</sup>

ここで、大拙は「人」、あるいは「超個者であつて兼ねて個一者」の概念を以て大悲心を論じたのである。大拙にとって、「人」は「個」と「超個」の有機的な統一として、その動きはすべて大悲であり、しかも大悲と大智が同体である故にそれも大智でなければならぬ。そして、「個」と「超個」の関係を見るという問題に関わる「大智」より、大拙は逆にその働きとしての「大悲」を根源的な位置に置いたと思われる。

一方、大拙は『仏教の大意』の第二章において、「生きた人格」<sup>164</sup>、「霊性的自覚の上に現れるものであるから、これを神格と見てもよい」<sup>165</sup>、あるいは「大悲心の話しに戻りますと、華嚴の法界を動かしているのはこれに他ならぬので、仏教者はこれに人格的相好を与えて具体化するのが常であります。阿弥陀如来というのはこの如き人格化の一つです」<sup>166</sup>というような表現によって大悲心を定義している。

故に、もし「弥陀即大悲」、あるいは「大悲は神格であり人格である」というような表現に沿って見るなら、大悲心は言うまでもなく「超個」と「個」の関係において「法身」としての「超個」でなければならぬ。

ところが、本論の第一章の第二・三節において「超個」と「個」を論じる際に参照した、1943年初版の『禅の思想』には、「超個者であつて兼ねて個一者」という存在「人」の作用に関して、それが大悲である、あるいは「大悲は神格であり人格である」というような表現を見ることができない。一方、先に引用した『日本的霊性』第五章の一段落は、大拙によれば、それは1943年冬から1944年の春にかけて、渋谷の清和会館で行われた講演会の筆記とその訂正を加えた内容とされる。つまり、1943年後の大拙は、積極的に自分の思想体系を拡充する傾向が強く、その拡充された新たな内容は即ち大悲心という概念の強調及び「超個」という概念の拡充と考えられる。こうした事情が禅より大悲心を重視する華嚴思想、しかも智の方面も閑却せざる華嚴思想こそ、「東洋思想の絶巔」であると大拙に言わしめたと推測できる。

竹村氏の論に戻れば、「理」と「事」あるいは「超個」と「個」は、ことごとく大拙がよく使う体用論における一つの類型に過ぎない。知性分別の立場からいえば両者が共に、一方は相対的であり、一方は絶対的である。霊性的自覚の立場から見ればことごとくそのまま同一になるのではないか。故に、もし「超個」と「個」の枠内において、大悲心が「超個」であれば、一方「理」と「事」の関係において大悲心は言うまでもなく「理」でなくてはならぬ。

しかし、竹村氏の論においては、「人」、もしくは「超個」と「個」の概念などが用いられていない。このことが、「理事無礙」の観点から大悲心を解釈することを困難にしているのではないかと思われる。

最後に、ここで大拙の「事事無礙法界」思想に一つの定義を与えておこう。大拙の「事事無礙法界」観は形而上的原理のレベルでいえば、鈴木禅学の知的経験（「即非の論理」、霊性）と大悲心の作用の結合体、即ち大拙思想における「大悲」と「大智」—仏教の根本的精神たる二つの側面の有機的な統一であり、大拙の禅理解と霊性観の拡充と発展に他な

<sup>163</sup> 『日本的霊性』[1945] pp. 428-30

<sup>164</sup> 『仏教の大意』[1947] p. 67

<sup>165</sup> 同 pp. 67-8

<sup>166</sup> 同 p. 93

## 1940年代における鈴木大拙の社会論

### ―批判と構想―

人文社会科学研究科 地域文化論専攻

123M205 王明旭

らぬ。大拙の「事事無礙法界」観自体は決して彼の宗教経験と一貫的な仏教理解から離れていなかった。一方、大悲は「人」の作用であり、「人格」や「神格」であるというような表現から見れば、戦後ないしその直前の大拙は、戦中における日本の国体をよく観察して反省した後、積極的に自分の思想体系を拡充していたと考えられる。大拙の社会論を研究するために、まず彼自身が語ったその原理である「事事無礙法界」を明らかにしなくてはならぬ。

## 第二節 「事事無礙法界」の実現とその方法

第一節で明確にした通り、大拙が考えた華嚴の「事事無礙法界」は、「事」と「理」が一体となった「事」として現れ、そして理事一体となった「事」と理事一体となった「事」が無礙に溶け合っているものと理解された。敗戦直後の大拙は、そのような法界の様相を理想とし、さらにそれを現実的な戦後日本社会で実現せしめんと懸命に構想していた。

また、大拙の立場によれば、法界、あるいは靈性的日本、法界曼荼羅の建設は、まず個人のレベルから努力しなければならない。法界の成員がもし敗戦以前のように、単に支配し操縦されるという関係を維持すれば、法律などで社会のあり方を決めても実際に何も変わらないであろう。これについて、1948年で刊行された『国家と宗教』の一文において、大拙は「此身浄ければ此土浄し」という概念を通じて、法界の建設と個人の宗教的人格への自覚の関連性について、次の通りに示した。

「此身浄ければ此土浄し」と云ふ、その通りである。靈性的自覚の「此身」、宗教的絶対個己の「此身」—これが浄くなると、「此身」をうつす「此土」も亦浄くなるのである。普通には浄を穢に対峙させるが、ここで云ふ浄は相対性をもたぬ浄である。即ちそのままの義である。佛教ではこれを如と云ふ。此身の如はやがて此土の如である。又これを倫理的に云ふと如は「あるべきよう」である。本来の姿を失はぬことになる。此身がそのあるべきやうであるとき、それが如実にそのままに此土に映って来る。これが「此身浄くして此土浄し」である。浄土は此身の浄きところ、どこにでも作り出されるのである。

(…中略)

「此土浄」の国家は、それ故に、まず「此身浄」において透徹した認覚の上で建設せられなければならない。「此身浄」が十分にわからないと、国家の此土は浄になり能はぬのは、自明の理であろう。<sup>167</sup>

「此身浄」というのは、即ち個人が相対性を持たぬことである。もちろん、大拙の平生の持論から見れば、「此身浄」はまた個人が「即非の論理」を認識すること、また靈性に対する自覚を持つことと考えられるであろう。このように、個々が「即非の論理」への「認覚」また靈性的自覚を持つことによって、この身が生きる場所としての「土」も同時に浄土になるのである。これが「此身浄ければ此土浄し」の義であり、法界建設の方向性でもある。

しかし、これは単に宗教上の論理ではない。大拙はこの一文の別の箇所で、「宗教的個己はまた政治的個人である」<sup>168</sup>というように、宗教上の個己と現実政治上の個人の関係性を明確にしている。宗教上の個己、いわば靈性的自覚を完成した個人を「超個」と措定し、政治上の個人を「個」として理解するとしても、「個」として作用する主体がなければ、「超個」が作用を発揮することもできない。「超個」と「個」は大拙の側から見ればいつも相即相入で渾然一体である。靈性的自覚を完成した宗教的個己と知性的現実社会で生きる政治的個人は一体なのである。

また、新たな日本社会、国家また法界というものの建設には、その成員の宗教的・形而上的な修養、つまり「此身浄」が要求される一方、現実社会でのあり方にも同様に目指すべき目標が存在している。その点に関して、大拙は『靈性的日本の建設』において敗戦以後の日本社会の成員に対する要求と全体的な理想像を次の通りに示した。

<sup>167</sup> 『大拙全集』巻九 pp. 291-2

<sup>168</sup> 同 p. 290

天皇が高天原から降りて、この大地の上に、人間として青人草の仲間入りをなされると同時に、青人草の国民の方では、いつまでも淤泥の中に沈滞して行くと云ふやうな奴隷的自卑根性を放擲しなければならぬ。個己の自主性を樹立し、人格的価値の他に換ふるべきものがないと云ふことを十分に認識し、自ら尊ぶはまた大いに他を尊ぶ所以であることを覚悟しなければならぬ。個個円成であると同時に事事無礙である。或はかういってもよい—個個円成の故に事事無礙である。事事無礙の故に個個円成であると。これが実に法界の様相である。東洋的思想、東洋的感觉、東洋的生活の基底に流れている根本原理である。多くの場合、今まではこれを十分に意識しなかったと云ふことはあろう。これからはこの方面に対する認識を、あらゆる方向に、深めつまた明らめつして行かなくてはならぬ。靈性的日本は、この如くにして建設せられる。これが自分の確信である。そしてこれに先だって靈性的自覚の必要であることは言を俟たないであろう。<sup>169</sup>

本論の第二章で論じた通り、大拙の立場から見れば、敗戦以前の日本社会は一種の「垂直線型」の構造となっていた。そこでは構造の上層部において、天皇が九重の雲に身を隠し、下の民衆たちは操り人形のように操縦される。また、天皇と民衆の間には、官僚や財閥などの介在者階層が中に介在し、上位者を名乗って恣意的に下の民衆を圧迫していたのである。

敗戦と共に「垂直線型」の旧い日本はもちろん崩壊した。一方、新たな日本社会において、天皇はまず絶対者にならず民衆と同じ地平で存在しなければならぬと大拙は主張した。さらに、民衆のあり方に関して、旧来の操り人形のように操縦されるのではなく、個己—民衆自身の自主性を確立し、そして他人の人格的価値を自分の人格的価値と同じく尊重する方向に進むべきだと大拙は強調した。

また、前節で引用した竹村氏は、大拙が考えた新たな日本社会の理想像に対して次の通りに解釈を加えている。

戦前の日本では、上に天皇がいて、国民は上からの統治に従う以外、生きることができなかった。しかし戦後になったので、大拙は国民自身が、一人一人主人公になるべきだということを強調するのである。それを、どこまでも華嚴の事事無礙の思想によって論理づけたのである。個々人がそれぞれ円成にしてしかも相互に尊重し合う社会の基盤を、華嚴の事事無礙法界の思想をもとに描き出そうとしたのであった。それは、全体主義でないことはもちろん、単なる個人主義でもない本来の人間存在にとってあるべき社会の姿なのである。<sup>170</sup>

竹村氏は、大拙における新たな日本社会に対する展望を「全体主義ではないことはもちろん、単なる個人主義でもない本来の人間存在にとってあるべき社会」<sup>171</sup>と定義した。しかし、大拙が語った新たな日本における民衆に対する要求に関しては、「個己の自主性を樹立し」<sup>172</sup>とか、あるいは「人格的価値の他に換えるべきものがないということを十分に認識し」<sup>173</sup>とか、一見すると大拙は民衆をいわゆる西洋的な文脈という広義上の個人主義的な社会へと導く傾向があったのではないかという疑問が生じるように思われる。

確かに、日本における戦前及び戦中の全体主義的な社会体制は、大拙にとって戦後また戦中における主な批判対象であり、敗戦以後は決して旧来のような全体主義的な体制に逆

<sup>169</sup> 『大拙全集』巻九 pp. 147-8

<sup>170</sup> 竹村 [2018] p. 12

<sup>171</sup> 同 p. 12

<sup>172</sup> 『大拙全集』巻九 p. 147

<sup>173</sup> 同 p. 147

行してはならない。本論の第二章に引用した大拙が西田に宛てた書簡には、そうした大拙の全体主義に対する否定する傾向が見られた。

しかし、大拙が期待したのは単に一個一個の人が人格的な尊厳に対して自覚をもつことではない。彼が求めていたのは、自分の人格的な尊厳を自覚し得た一個一個の人間の連結、互いに溶け合っている共同体なのである。この意味で、個人主義的な方向へ導くということは、敗戦以前日本国民の自主意識の欠如に対する改善策でありつつ、その本質は「事事無礙法界」という共同体を成立せしめるという目的を達成するための一時的な手段あるいは中間の段階だったのではないだろうか。そうした大拙が論じた個人が自分の人格的尊厳を自覚しつつ、同時にそれらの個人が無礙に溶け合っている社会構想について、上述のように竹村氏は「本来の人間存在にとってあるべき社会の姿」と表現している。

しかも、自主的また自分の人格的価値及び他人の人格的な価値を同様に尊重する個人は、大拙によればなお宗教上の個己である。より正確に言えば、宗教上の個己が先に成立しなければ、現実態としての自主的な個人の存在もあり得ないのである。自主的な個人またその共同体としての「事事無礙法界」は、ことごとく靈性的自覚の境地に至り、あらゆる差別と分別を超える「衆生無辺誓願度」という超個者の作用である大悲心と接触することを要求する。しかも大悲心あるいは靈性的自覚という概念自体には、そもそも自と他の区別を含めるあらゆる対立と相対を超える性質がある。故にそれは自主的個人とその連合としての「事事無礙法界」を成立せしめる大前提であり、それに基づいて出来上がった個人と社会は、単に個人主義的なものとはいえない内容を持っている。

本章の第一節の最後で論じた通り、大拙の立場によれば、華嚴の「事事無礙法界」は大悲心の作用によって展開された世界である。「事事無礙法界」にある「事」と「事」が互いに自分の特質を保ちつつ、同時に無礙に溶け合う様相の成立は、大悲の働きによる。故に、「事事無礙法界」を理想として大拙が構想していた新たな日本社会の成員は、「自と他とがいずれもより大なるものの中に生きている」<sup>174</sup>ということを実感しなければならぬ。その自他を超えるものとは、もちろん大悲心そのものである。この点について、竹村氏もまた大拙における大悲心の重要性を強調している。

大拙は、「特に華嚴思想を政治・経済・社会の各方面に具現させる」ことによって靈性的日本の建設を構想したのであったが、この際、重要なことは、その根本に、仏の大悲がはたらいていることを見失わないことである。それが、自他を超えて自他を成立せしめているものの当体にはかならない。<sup>175</sup>

まさに竹村氏が論じた通りである。

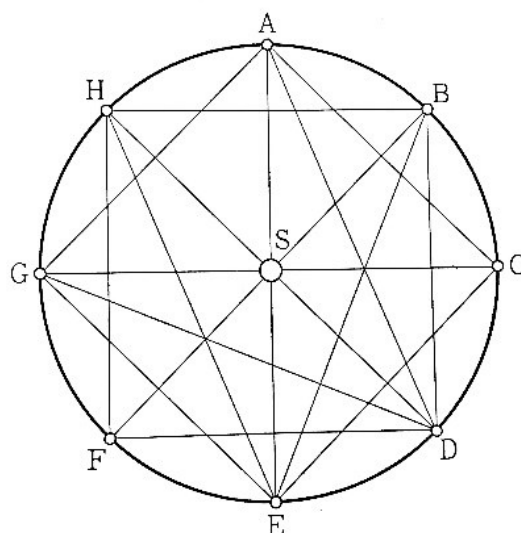
ここで大拙の新たな日本社会に対する構想の要点を簡潔にまとめておこう。まず、敗戦以前の「垂直線型」の政体を根本から否定し、大拙思想における「事事無礙法界」、つまり個々が自分の特質を保ちながら、自分の人格的価値を十分に自覚した上で、他人の人格価値を同様に尊重するという様相を実現することを大拙は理想とする。このような新たな日本社会を実現させるには、最初に個人の宗教的人格への自覚から始めて、そうした宗教的個己はそのまま政治的個人であるため、現実社会ではなお自分の人格的尊厳を自覚すると同時に他人の人格的尊厳もまた尊重する方向に至らなければならぬ。そして、法界成立の基礎はあらゆる衆生を救済する大悲なのである。故に大拙が考えた新たな日本社会、あるいは同義語の靈性的日本と「事事無礙法界」あるいは法界曼荼羅における法界の成員としての「事」、即ち個人また個己は、一定の個人主義的な傾向があったとしても、決して単なる個人主義的な個人ではないのである。大拙が展望していた戦後の日本社会は、この

<sup>174</sup> 『大拙全集』巻九 p. 138

<sup>175</sup> 竹村 [2018] p. 12

ような大悲心の作用によって展開された、個個円成にしてなおかつ無礙に溶け合っている世界である。

一方、旧い社会で支配者の役を担った天皇の新たな日本社会でのあり方に関しては、先の竹村氏の論文は一切言及していない。しかし、「垂直線型」の政体と同じく、新たな日本社会について、大拙は同様に図を用いて説明する。その中には、明らかに天皇に対する特別な扱いが見られるのではないと思われる。



(図 4)<sup>176</sup>

この図式に関して、大拙の解釈を簡潔にまとめるならば、即ち次のようである。

(1) A～H は「万民」・「億兆」であり、一般の民衆のことである。また、彼らはこの図において一つ一つの個己、すなわち自主的に行為し思惟し感覚する人格的な存在である。そして、その図の弧線である AB、AH、BC など、及び直線の AS、AC などは、各個己の間にある連絡、回互、互融と指示する。

(2) 中心点の S は周辺の A～H を全面的に総括したものを内面的に反映せしめたものである。S は即ち国体の中心であり天皇である。人体のどこかに靈性を置くかという問題と同様であり、紙面上で表現すれば中心に置かなければならない。なぜならば上に置くとなお封建的心理態が戻ってくる恐れがある。S が大円相内にあることによって円相そのものの結合が一層の強さを持つのである。<sup>177</sup>

まず、この図における A～H のあり方は一目瞭然であり、互いに独立しつつ、しかも相互に関連している。大拙が期待していた新たな日本社会における民衆の理想像は、もちろん図で表現された通りであろう。

一方、中心点の S、即ち天皇のあり方はかなり特殊ではないと思われる。原理の面から考えると、華嚴思想における「事事無礙法界」には、いかなる学術的解釈においても、何かの絶対的な中心とか、「事」と「事」の独立と連携を総括するものは存在しないはずである。「事事無礙法界」を最も特徴づけるのは、その構成要素である「事」と異なるものがないということである。同様に、「事事無礙法界」を理想をとして大拙が考えた新た

<sup>176</sup> 『大拙全集』巻九 p. 148

<sup>177</sup> 同 pp. 148-9 の論述による。



な日本社会、あるいは同義語としての法界曼荼羅や霊的な日本には、絶対的な中心の存在は考え難い。

しかし、大拙の論述で、新たな日本社会における天皇の存在と人体内における霊性の存在は同様に重要であって、紙面上で表現すれば「真中にSと記すより外あるまい」<sup>178</sup>と強調した。単にこの点から見れば、敗戦以後においても大拙は相変わらず天皇制あるいは君主立憲制及び天皇存在自体に反対しなかったといえる。一方、敗戦以前の日本社会を批判する時にも、大拙は天皇のあり方を「雲の上に「現神」として仕舞い」<sup>179</sup>と措定し、批判と清算の槍先を直接に向けることはなく、全部の戦争責任及び戦後にある日本国民の苦難を介在者階層と神道家に押し付けたのである。この点に関して、大拙は『日本の霊性化』において次のように語っている。

日本の軍閥は日本人の間に既に在ったものを取り上げて、それに新しき理論を付けて、自分等の行動にイデオロジカルな背景を与へんとした。神道家は此機逸すべからずとして、その全力を繋げて軍部に奉公是れつとめた。その結果、偽宗教を捏造した神道家は、国民を駆りたてて悪魔の如くに跳舞せしめたのです。跳舞の成績は今日到るところに見られる凄愴な光景です。人間的集団生活の上に落ち得べき惨禍の最大なものです。これに対しては軍閥・財閥・官僚などは十二分に責を負ふべきであるが、その思想を供給した国家神道家の罪も亦大いに責むべきです。進んで将来またこのやうなことの無いやうに、かうした神道思想を徹底的に葬り去らなくてはなりません。

180

さらに、大拙が構想した新たな日本社会の構造においては、民衆たちによって構成された大円相の様相、即ち個個円成にして事事無礙の様子が集中的に中心点のSとしての小円相に反映する。いわば敗戦以前と異なり、この度の天皇は何らかの名義上の支配者と絶対者ではなく、事事無礙の精神の具現化であろう。さらに、そのSとしての小円相の存在によって、民衆によって結合された大円相が「一層の強さを有つ」と大拙は考えた。

では、なぜ華嚴の「事事無礙法界」を理想として構想された大拙の新たな日本社会には、事事無礙の精神を具現化したものの存在が必要なのか。その場合、天皇は必ずそこに存在しなければならないのだろうか。天皇の存在によって、法界の構造がさらに強化されるという大拙の主張にはどの程度の説得力があるのだろうか。

『華嚴經』において中心的な存在として扱われるのは毘盧遮那仏である。仮に法界における天皇を毘盧遮那仏と措定すれば、天皇と法界との関係は、天皇の存在と三昧力によって法界が初めて展開するという見方が可能になるであろう。もちろん、天皇の存在によって法界が「一層の強さを有つ」という大拙の主張は、あくまで相対的な「強さ」であり、毘盧遮那仏の根源性・絶対性と同一のものとはいえない。しかし、少なくとも天皇が法界の中心に置かれているという点に限定するならば、大拙は(図4)を構想する時に、天皇の存在を毘盧遮那仏として念頭に置いたという可能性も排除できないと思われる<sup>181</sup>。

一体、敗戦後の大拙は、当時の天皇にどのような期待を持っていたのか。『霊性的日本の建設』には、この点についての大拙の論述がさらに詳しく展開することはなかった。一方、1946年4月23日と24日の両日にわたって、大拙は当時の昭和天皇と皇后のために御進講を行った。そしてその講演の原稿に補筆したものに『仏教の大意』という名をつけて翌年の1947年に刊行された。もともと天皇に向けて語られたものという性格を有する

<sup>178</sup> 同 p. 149

<sup>179</sup> 『大拙全集』巻九 p. 147

<sup>180</sup> 『大拙全集』巻八 p. 340

<sup>181</sup> 市川白弦氏(市川[1993] p. 328)も、法界における天皇の原型が毘盧遮那仏であることを認めている。

この著作において、大拙は天皇に対してどのような期待を表現したのであるか。

本論の主張を述べれば、『仏教の大意』において大拙の天皇への期待には次の二点がある。まず、最も重要なのは、天皇は旧来のように社会構造の最頂点で「現神」として振舞うのではなく、支配者と支配されるものの対立を突破し、敗戦まで続いた民衆と相対する立場を超越するという点である。

一方、ただ「事事無礙法界」はあらゆる相対性を持たぬ個人あるいは個己の結合によって形成された法界であるから、そこではただ自分のみが相対性を脱却するのみならず、先に霊性的自覚を完成できた存在は、これから人間社会に深く沈み、自分自身の自覚を人間社会の全体に影響を広げなければならぬ。それは大拙の天皇に対するもう一つの期待ではないかと推測できる。

その相対性を突破する期待に関して、大拙は『仏教の大意』の「大智篇」において、仏教篤信の花園天皇と大灯国師の問答を通じて、どちらかといえば直接的にその意を当時の昭和天皇に伝えたとと思われる。

まず大拙は、次のように大灯国師の問答を紹介した。

花園天皇は仏教篤信のお方であった、一日大徳寺開山の大灯国師をお召しになって仏教につきお聞きになった。使いのものは、国師がただ道服を着て、一重の座席を隔てて、天皇にお話申し上げるように伝えたが、国師はそれをよろこばなかった。袈裟を着て天皇と対坐せんことを再三要求した。天皇はこれをお許しになったのであったのでその通りにして、御前に参上した。天皇曰く、

「仏法不思議、王法と対座す。」

国師は直ちにこれに応じて、

「王法不思議、仏法と対座す。」

と言われた。天皇はこの答えに御満足であったと申すことである。<sup>182</sup>

一般的な視点からいえば、この問答にある王法は世俗世界の準則で、仏法は宗教の真理である。両者の対立と妥協は、世界政治史の流れを理解するための一つの視角となる。その中、天皇は世俗世界の準則の代表として、宗教真理の代表として大灯国師と対坐し、互いに相手の準則または真理を「不思議」と称える。故にそのまま解すれば、この公案はおそらく「世間法即ち是れ出世間法」、つまり仏法と王法の両者の平等観を示すようにも思われる。

しかし、大拙にとっては、国師の「不思議」と天皇の「不思議」の境地は明らかに異なる。大拙の視点によれば、この公案に示されているのは、「霊性界と知性界、無分別と分別、平等と差別」というような対抗<sup>183</sup>というのである。

その中、花園天皇が代表された世俗世界、大拙によれば「知性」あるいは「分別の世界」においては、各種の存在は自分の位を守っているのである。花は花で、竹にならずに木にならぬというのである。同様に、臣として大灯国師は、花園天皇の世界で如何なる王法と対坐させても、決して平等にならぬ。大拙にとって、花園天皇が語った「不思議」には、天皇自身と臣下の国師の差別が明らかに存在するのである。

一方、国師の役目について、大拙は「師は差別界に捉えられぬところを天皇にお知らせする」<sup>184</sup>と述べている。即ち、国師の立場で仏法と王法の対立が存在せず、仏法不思議と王法不思議は何らかの身分の差あるいは君臣の別というような相対的な概念を持た

<sup>182</sup> 『仏教の大意』[1947] pp. 18-9

<sup>183</sup> 同 p. 19

<sup>184</sup> 同 p. 20

ぬのである。大拙によれば、国師の不思議は、「差別即平等、平等即差別」<sup>185</sup>という立場から語っていた「不思議」であり、「絶対性の不思議」<sup>186</sup>である。

さらに大灯国師と花園天皇の境地の差に関して、大拙は次のように述べた。

使われた文字は同じであっても、これに裏づけている心は天地霄壤の差であります。天皇が自らの立場を捨てられない限り、国師の境地は窺われません。したがって御自身の疑団は解消されません。<sup>187</sup>

この一段落における「天皇」は、単純に公案に登場した花園天皇を指すだけではないだろうか。そうではなく、大灯国師が花園天皇の御前に仏教を講じる場面は、大拙が当時の昭和天皇の御前に仏教の根本意を講じる場面との間に、ある種の完全な対応関係が存在していると考えられる。おそらく、当時の大拙には、御進講の原稿を準備する際に、講演の当日にそのような対応関係を強く意識していた、あるいは意識的にその対応関係を築いたのではないかと考えられる。<sup>188</sup>

この視点からいえば、「天皇が自らの立場を捨てられない限り、国師の境地は窺われません。従って御自身の疑団は解消されません」という一段落について、大拙にとってはただ歴史上における花園天皇の境地を評価するだけではなく、大拙の眼前におわす昭和天皇への忠告—相対的な立場を突破しなければならないことを意図しているのであろう。

さらに、宗教的なレベルにおける天皇への期待について、大拙は続けて次の通りに語った。

国師の不思議と天皇の不思議は同一範疇の所属ではないのですから、天皇に一段の飛躍が要求されます。霊性的直覚の諸件に対して思慮分別を応用せんとする大なる錯誤に陥らざるを得ません。一旦飛躍があると差別即平等に対する疑いは自ら解けます。霊性的直覚から出る言葉には天皇の語彙中に見当らぬのがあります。天皇の語彙の中からでも国師に用いさせるとまた風に別調に吹かれるものがあります。無分別の中から出るものはやはり無分別の上で会得せられねばなりません。しかし天皇も何かおわかりになったところがあったのでしょう、国師には対坐をそのままにお許しになっていました。<sup>189</sup>

この一段落の主旨も、天皇が相対的な立場を突破し、霊性的自覚の境地に赴かせるということの強調である。文中にある「一段の飛躍」の義は、全くそのことを意味している。

一方、大拙の著書において、敗戦以前の社会で名義上絶対者や支配者の役を担った天皇に対して、これからは民衆と同じく相対性を持たぬ宗教上の個己になるべしという期待を表したのは、御進講及びその刊行版の『仏法の大意』だけではない。本節で引用した『霊性的日本の建設』において、大拙は「これからは「神」の面を極度に削り去って、「人」の面に極度に近寄られることによりて、天皇と万民とによりて形成されるべき法界曼陀羅

<sup>185</sup> 同 p. 20

<sup>186</sup> 同 p. 20

<sup>187</sup> 同 p. 20

<sup>188</sup> 大拙が御進講においてこの問答を取り上げた理由に関して、塚崎直樹氏は「花園天皇と大灯国師との断絶を引き合いに出すことによって、天皇と鈴木大拙との断絶の含みを持たせている」（塚崎 [1947] p. 157）と論じている。確かに大拙は、二組の君臣の間にある種の対応関係を認めていたといえよう。一方、同氏は「天皇に対して、「貴方は霊性の世界が見えない」と突き付けた」と指摘するが（同 p. 157）、天皇に対する大拙の期待を考慮するならば、天皇に対する大拙の評価がそこまで否定的だったのかという点については再考の余地がある。

<sup>189</sup> 『仏法の大意』[1947] p. 21

は、本来の妙用を発揮するに相違ない」<sup>190</sup>と述べたことがある。

ここでの「人」は、単に一般民衆を指すわけではない。この「人」は本論の第一章に論じた臨済の「人」であり、前文で述べた相対性を持たぬ宗教上の個己の義であろう。このように相対性を持たぬ存在となることによって、初めて「事事無礙法界」に存在することができる。(図4)にあるSは「一段の飛躍」を完成し、靈性的直覚また自覚の境地に至らなければならぬ。花園天皇と大灯国師の公案の部分に後に『仏教の大意』が刊行される際に補充した内容でないとするならば、Sがまず「一段の飛躍」を完成することは、大拙の天皇に対する期待の一点目であると考えられる。

大拙が御進講の時に天皇に伝えていた二番目の期待は、相対的な立場から離れ、そして人間社会に深く沈み、自分自身の自覚を人間社会の全体に及ぼすことと考えられる。『仏教の大意』あるいは御進講の最後で、大拙は次の通りに個人と集団の関係性について天皇に告げた。

事事無礙觀の応用とでもいうべきものを申し上げて、結論と致します。人間の集団的生活はまた法界の相を宿しています。集団の構成単位は個多の事に相応するものです。この中の一個事に何かの変化が生ずれば、それは必ず余他の事に影響を及ぼすにきまっています。

人間の集団はそれほどに緊密な連関の上に立っているものです。大海に一つの波が動けば、いかに微小のものでも、全体に及ぶものです。人間の集団的生活は有機体です。人体の一部に何か故障か損傷かがあれば、それは他の部分にも移行するものです。集団全体の健康は実に各単位のそれで維持せられる。そうしてこの単位というは各各独立の個己というものだけでなく、それをいくらか寄せ集めて出来た組織もまた複合単位として単位的機能を発するものです。単位はどこどこまでも分析して行けると同様に、また他面にはどこどこまでも拮げられ得るものです。<sup>191</sup>

大拙にとって、集団は個々の人間の緊密の連携によって結成されたものである。その中にある一人でも何らかの変化が生じるとすれば、集団自体もその一人の変化に応じて変化を生ずる。

もちろん、天皇が法界の中心として先に相対性を脱却し、さらに事事無礙の精神を体得することができれば、天皇はそのまま事事無礙精神の具現となる。天皇と民衆によって結成された集団も、必ず天皇の靈性的自覚あるいは脱相対性によって靈性化の方向へ一歩進んでいくはずである。

この意味から解すれば、先に靈性的自覚を完成し、しかも人間社会に深く沈む天皇の存在は確かに、法界全体に一層の強さを与えることができるのではないか。もし上述の部分が御進講の原稿にもあったとすれば、大拙がSを法界の中心に置き、しかもその存在の必要性を強調した理由は、おそらくまず靈性的自覚の境地に赴いて相対的な立場を突破し、さらに民衆の間に身を沈めて自分の変化を他人に及ぼすという二点によるものと推測できる。

こうした「事事無礙法界」における天皇の作用に関して、市川白弦氏は『靈性的日本の建設』における大拙の論に着目する。

日本の国体の本来の姿が、此の如きものと考えられるとき、「君の恵」及び「御代の光り」などで示唆せられる一連の思想は、従来それらに附著せられたものと違ってくるのである。「恵」は力と連想せられることがなくなって、今度は回互性をもった

<sup>190</sup> 『大拙全集』巻九 p. 147

<sup>191</sup> 『仏教の大意』[1947] pp. 122-3

ものとならう。「光り」も只上方からのみ照らし来るものではなくて、各自のもつ本来の光りの交互的耀らし合いと云ふことになるであろう。(下線部は筆者)<sup>192</sup>

この一段落に対して、市川氏は「天皇の恵みは具体的に何をさすのか」、「「上方からの来る光り」とは具体的に何であるのか」また「鈴木説の法界曼荼羅にも上方があるのか」<sup>193</sup>などの一連の疑問を提示している。

御進講の内容を踏まえるならば、この一段落における「恵み」と「光り」とは、いわゆる大拙が期待していた天皇の働きであると考えられる。つまり、霊性的自覚の境地に至った後で、人間社会において自分の自覚を用いて他人に及ぼす時の作用である。

ただし、「鈴木説の法界曼荼羅にも上方があるのか」という市川氏の問いは、大拙の論述上の問題に関わるものである。なぜなら、大拙が論じる霊性的日本としての「事事無礙法界」あるいは華嚴の「事事無礙法界」においては、本来「上方」のようなものがあるとは考えられないからである。

もし華嚴の「事事無礙法界」を新たな戦後日本社会の理想とすれば、先に霊性的自覚の境地に赴かせ、一般民衆の間に深く沈む人は、天皇ではなくても特に何の支障もないはずであろう。しかしながら、大拙において、敗戦以前の日本社会は、構造の低層部にある民衆たちの間に全く繋がりが存在しない状態であった。敗戦直後の時点で、一般民衆の中から一人を探してそれを事事無礙の精神の具現とし、さらに他人にその影響を与えることは困難ではないかと考えられる。

介在者階層も、大拙によれば敗戦後における日本国民の苦難の第一責任者である。彼らは、民衆を霊性化の次元まで導く使命を果たす資格を持たないと考えられる。

一方、敗戦以前において、天皇と民衆の間にある程度の繋がりが存在していたということは本論が引用した(図1)から窺われるのではないかと考えられる。敗戦と共に「垂直線型」の政体が崩壊したとしても、敗戦後に天皇と民衆が互いに全く無関係になるとはいえない。これ点から見れば、国体の中心または事事無礙精神の具現としては、天皇より相応しいものはないと考えられる。

さらには、旧来九重の雲の中に身を隠し、下部の民衆と異なる次元で存在していた天皇が、高天原から降りて人間社会に身を置くとするならば、観念上の高天原も天皇の不在によって消え去っていくのではないかと考えられる。その時点において天皇はある種の脱相対性を完成できたといえるであろうし、高天原と民衆が生きている人間社会との対立もなくなる。そのようにして天皇と民衆が同じ地平に存在する時、法界の実現は一層確かなものになるのではないかと考えられる。この二点を考えると、国体法界の中心と事事無礙精神の具現化は、天皇より相応しい存在はないと考えられる。

ただし、形而上的なレベルあるいは宗教的レベルにおいては、天皇がこれから事事無礙精神の具現化として自分の霊性的自覚を他の民衆に影響を与える可能性が示されたものの、現実の社会において天皇が一体どのような使命を持つべきかについて、大拙は明言しなかったのである。

しかし、戦中においてもあらゆる民衆とある程度の繋がりが存在し、しかも戦後に霊性化の先駆者として人間社会で作用するという天皇の二つの側面から見れば、おそらく旧来には存在しなかった民衆間の連帯を構築することは可能ではないかと推測できる。なぜならば、先に提起した通り、敗戦以前の民衆は孤立した状態で操縦を受けていた。これから事事無礙法界の方向へと社会を建設する際には、(図4)にある弧線のAB、AH、BCなど、直線のAF、ACなど—いわゆる民衆間の繋がりを構築することは避けられない課題となる。そのうち誰かの一人を選んで、民衆間の連帯を構築することを促進させるとするならば、

<sup>192</sup> 『大拙全集』巻九 p. 149

<sup>193</sup> 市川 [1993] p. 328

それは敗戦以前から戦後に至るまで変わらず民衆と繋がっている天皇に他ならなかったのである。

ただし、塚崎氏の考察によれば、天皇は、鈴木大拙の御進講に対して「仏教というのも難しいものだね」<sup>194</sup>と評価したとされる。御進講の内容をどのように天皇が受け止めたのかという点については、今なお不明のままである。

加えて、塚崎氏の主張によれば、大拙は御進講の結果に関して、あまり興味がなかったようである。大拙が1949年に文化勲章の受賞式を欠席した理由に関して、塚崎氏は「戦後の日本に対して語るべきことは、すでに「仏教の大意」で語られていた」<sup>195</sup>と主張した。しかし、御進講の後で刊行された『国家と宗教』<sup>196</sup>また『自主的に考へる』<sup>197</sup>などの著書から見れば、敗戦直後の大拙が語りたいものは決して『仏教の大意』で述べていた仏教の根本精神とこれから社会建設の方向性だけではない。方向と基本原理が定められても、建設の過程で生じる様々な具体的な問題—例えば『国家と宗教』で語られた国家と宗教の理想関係、及び『自主的に考へる』において討論された民衆の自主精神の養成問題などは避けられない課題であった。

故に大拙は、御進講の後に『仏教の大意』が刊行されてからも、戦後の日本を捨てて海外を中心に活動していったのではなく、少なくとも1949年文化勲章の受賞式の前の時点では戦後日本の建設に対して膨大な熱情を持っていたと思われる。もし仏教の根本意と社会建設の方向性だけを提示することで大拙が満足していたとするならば、その後の著書も存在しないはずだと考えられるが、実際はそうではなかったのである。

最後に本節の要点を簡潔にまとめる。大拙は敗戦後において、華嚴の「事事無礙法界」を現実の日本社会で実現せしめんと考えていた。法界あるいは靈性的日本を成立させるには、まず個人レベルから努力し、宗教的次元で靈性的自覚あるいは脱相対性を完成し、さらに現実社会でも自分の人格的尊厳を尊重しながら同時に他人の人格的尊厳を尊重する方向へ進む必要がある。

また、旧時代の支配者としての天皇は、戦後において一人の靈性的自覚者となる必要がある。そして「九重の雲」から下り、人間社会に深く沈んで自分の靈性的自覚を以て他に影響を及ぼさなければならない。もちろん忘れてはならないのは大悲心の作用である。法界は、大悲心の作用によって展開された世界だからである。個々が自分の特質を保ちつつ、しかも同時に溶け合う様相、いわゆる個個円成にして「事事無礙法界」こそ、大拙が構想した戦後の日本社会の理想像である。

最後に一点、大拙における浄土教思想と華嚴の「事事無礙法界」との関係について見ておきたい。

大拙は、1945年10月、『日本的靈性』の再版にあたり、その序文「第二刷に序す」において、「日本崩潰の重大原因は、われらのいずれもが実に日本的靈性自覚に欠如して居るというところにあるものと、自分は信ずる」<sup>198</sup>と語っていた。ところが、続編『靈性的日本の建設』では、『日本的靈性』では取り上げられた靈性の自覚者を代表する親鸞（1173—1263）と妙好人浅原才市（1850—1932）についての言及が全く欠落している。それに代わって大きく主題化されていくのが華嚴思想の「事事無礙法界」なのである。

つまり、大拙は敗戦直前において「日本的靈性自覚」の必要性を強調していたが、敗戦から数ヶ月後に提起した靈性的日本の建設案は、華嚴思想の「事事無礙法界」に基づくも

<sup>194</sup> 塚崎 [2017] p. 160, 163、塚崎氏の註によって、これは大拙の最後の15年間において秘書を務めた岡村美穂子氏が2017年8月に述べた内容である。

<sup>195</sup> 同 p. 161

<sup>196</sup> 『大拙全集』巻九 pp. 271-95、初出は1948年9月、「宗教大系」第三巻に収録され、大東出版社から刊行された。

<sup>197</sup> 『大拙全集』巻九 p. 299-352、初出は1947年2月、日高書房から刊行された。

<sup>198</sup> 『日本的靈性』[1945] p. 20

のであった。戦中に執筆された『日本的靈性』で主として論じられた浄土教思想—浄土真宗の親鸞や才市がそこに取り上げられることはなかったのである。

しかしこのことは、大拙が浄土教思想、とりわけ「日本的靈性」の典型的な自覚者としての親鸞や才市のあり方を中心に敗戦後の社会建設論を展開させる意図がなかったことを意味するとは必ずしもいえないだろう。敗戦直前、大拙が友人であった真宗僧楠恭に宛てた書簡には、以下のような「真宗大革命案」の語が見られる。

日本的靈性的自覚については、有識者の間にもよく了解せられるようだ。此方面をもっともっとつつこんで研究したものを発表したいと考えて居るが、何れも戦後だ、日本を救うもの、東洋を救うものは、世界を救うものは、此の考から見た真宗大革命案でなければならぬと信ずる、(中略)…西田が先月七日に死んだので、何だか前途の光明を失った気がする、年寄りは何れ死ぬのだが、こう早く急死するとはもとより想いもよらなかった、西田は戦後思想界の指導役を勤めるべきであった、…<sup>199</sup>

「真宗大革命案」の内実が一体どのようなものだったかについては、今後新たな資料が出ない限り、明らかになることはないかもしれない。しかし、「日本を救うもの、東洋を救うものは、世界を救うものは」という表現からみれば、「真宗大革命案」は大拙が戦後提起した靈性的日本の建設論の素案である可能性が高いであろう。しかし、なぜ大拙が戦直後に書いた社会建設論が華嚴の「事事無礙法界」に基づくものであり、日本的靈性的の自覚者たちが信仰した浄土教思想ではなかったのか。上記の書簡が書かれた1945年7月と『靈性的日本の建設』が書き始められた同年の初冬の間一体何があったのか。なぜ大拙がその後「真宗大革命案」を提起することはなかったのか。これらに関してはなお疑問のままである。

しかし、大拙が靈性的日本の建設論の構想において、浄土教思想を全くその視野から除外してしまったともいえないのではないか。その示唆を与えるのが、浄土教思想と華嚴の「事事無礙法界」との両者の根底にあると理解されていた「大悲心」の存在である。前述した通り、大拙が考えた華嚴の「事事無礙法界」は、大悲心を根源的な働きとして展開されたものであった。だがその大悲心のあり方について、大拙は『仏教の大意』において浄土教思想によってそれを説明した上で、さらに阿弥陀仏の「四十八願」によって華嚴の「事事無礙法界」が現実化されるという観点を示しているのである。

大悲心の話に戻りますと、華嚴の法界を動かしているものはこれに外ならぬので、仏教者はこれに人格的相好を与えて具体化するのが常であります。阿弥陀如来というのはこの如き人格化の一つです。(中略)…

阿弥陀の四十八願中には近代生活から見て縁遠いものもありますが、結局は一切の衆生を知性的分別の桎梏—従って妄想・煩惱の繫縛から救い出さんとするのです。分別は我を真実と認めています。この我は種種の形態で現われます。個己我・国家我・民族我などというものもあります、いずれも分別我の種種相であります、これが分別的に固守せられると、一即多、多即一、即撰即入などといわれる事事の同時互即の法界が全く忘れられます。これが忘れられると、この世界は如実に修羅の巷となるより外ないのです。弥陀の浄土は跡形もなく消え去るでしょう。弥陀の誓願は華嚴の法界を此土に現前せんとするのです。靈性的直覚の法界は弥陀の浄土の義です。そうして弥陀は吾等の一人一人に外ならぬのです。事事無礙の法界を打して一丸とすれば弥陀となる、弥陀の大悲が分裂して個個事事の真珠となれば、吾等衆生もまた一一に浄土

<sup>199</sup> 『禅に生きる』[2012] pp. 259-60

の莊嚴であるのです。<sup>200</sup>

ここに見られる大拙の浄土観は、彼の華嚴理解や臨済解釈と同じく、大拙独自のかなり特殊なものといえるだろう。だがそのことを措くならば、敗戦後の大拙にとって、阿弥陀仏は大悲心の人格化である。その大悲心の具体的な表現としての「四十八願」こそは、一切の衆生をあらゆる分別の桎梏から救い出すものであり、華嚴の「事事無礙法界」もまた弥陀の誓願によって現実社会に具現化されるものなのである。

この点から見れば、大拙の華嚴理解及びそれに基づいて展開された靈性的日本の建設論には、本章の第一節に論じた「事事無礙法界」にある禅思想と同じく、浄土教思想がなお「事事無礙法界」の中に存在しているといえる。<sup>201</sup>

---

<sup>200</sup> 『仏教の大意』[1947] pp. 93-6

<sup>201</sup> 1936年に刊行された「娑婆と浄土」（『浄土系思想論』[1942] p. 5-36）において、大拙は『華嚴経』の「入法界品」などを読むと、どうも極楽浄土と法界とを一つに見たい気がする。自分は一つと見るのである。『無量寿経』を読むと、これも亦『華嚴経』の一断面であるとしか考えられぬ。何れも靈性の立場からの観察であるからだ（『浄土系思想論』[1942] p. 16）と述べている。大拙にとって、浄土系思想は華嚴思想の一側面であると考えられていたのではないか。



## 第三節 大悲心と『禅堂生活』

本章の第一、二節において、大拙の「事事無礙法界」における大悲心の重要性を強調した。ここでさらにまとめよう。原理面からいえば、華嚴の事事無礙法界、あるいは『華嚴経』でいう「毘盧舍那莊嚴藏楼阁」の展開は、仏陀の「不可思議な三昧力」に基づくものであり、この三昧力の本質・根元・その身・その導者は大悲に他ならぬ。

現実態の「事事無礙法界」、大拙が語った靈性的な日本また法界曼荼羅においては、その中における「自」及び「他」を成立せしめ、なお「自」の我執を破って多くの「他」を「自」の中に受け止め、「自」は「自」でありまた「他」であるという様相を持つものであり、そしてそれを成立させるものが大悲心であった。

大悲心というものは、大拙にとっては仏教の根本精神（大意）である一方で、現実と宗教とを問わず、両者のレベルにおける「事事無礙法界」を展開せしめる根本的な働きなのである。

故に、靈性的日本また「事事無礙法界」を建設することにおける最も根本的な問題は、如何にしてこの仏教の根本精神かつ法界展開の根源的な働きとして的大悲心を体得することができるのかということになる。この点に関して、大拙は1947年に刊行された『日本の靈性化』において、次の通りに大悲心を体得することの緊急性と普遍的な意義を強調した。

元来、力は二つのものが対抗するときに出て来るものです。何か対抗するものがないと、力が又發揮せられぬのであるが、この力の中からは、どうしても宗数は出て来ない、信仰と云ふもの、大悲と云ふものは出て来ないのです。本願も大悲であるが、無縁の大悲と云って、大悲は無縁で無限で無上であるから、対抗的・対象的・相関的なものではないのです。故に大悲—これが宗教の本質であるが—は力以上のものです。即ち力からは決して大悲は出て来ないのです。是は間違いのない所と信じて居ります。今日吾等日本人全体に課せられた問題は、どうして此大悲を体得し、これを現実化して行くかと云ふ処にあるのです。特にこれは仏教徒に課せられたものと云ってよい、まず仏教徒が中心になって大悲願運動を展開して、これを以て日本全国の人々を動かすのです。日本全国を動かすと云ふだけでない、更に進んでこれで以て全世界を動かして行かなければならぬのです。そこに日本として世界文化に貢献すべきものがあると、私は信ずるのです。是が或は日本国が生れて日本国民全体として果すべき世界的使命であつたのではなかったか知らん、吾等日本人は始めからこのように運命づけられて居たのでないかと、斯う云ふやうな感じがするのであります。<sup>202</sup>

つまり、大拙にとって、敗戦直後の日本国民がまず解決しなければならない問題は、いかに宗教の本質として的大悲心を体得するかということであつた。さらにそこから、仏教徒を中心として「大悲願運動」を展開し、そしてその大悲心また悲願の精神を世界に及ぼすことが日本の使命であると大拙は強調している。

しかし、前節で語った通り、法界建設は先に「此身浄ければ即ち此土浄し」という方向に行かなければならぬ。その中における「此身浄」の義は相対性を持たぬことであるが、これは法界の成員をまず靈性的自覚の次元に赴かせることとも考えられる。その場合、靈性的自覚と大悲心を体得することとの関係について、まず整理する必要がある。

この点に関して、大拙は実際1945年冬の時、『禅堂修行と生活』（1935年）が再版される際に（以下においては再版の際に改められた書名である『禅堂生活』（鈴木[1945]）を原則として用いる）、その序文で靈性的自覚と大悲心との関係を、次のように明らかにした。

<sup>202</sup> 『大拙全集』巻八 pp. 246-7

兎に角、今日の日本ではぐずぐずしては行けぬことになった。限られた地域に閉じ籠って、殖えて行く人口を養うことになったのであるから、第一には科学的な物の考え方をするようにしなければならぬ。そして技術的に増産を図らなければならぬ。自主的態で組織的に計画的に環境に反応して行かなければならぬ。これには政治や経済の機構にも何かの工作を加えて行くべきであろう。それから今一つ—これは何よりも大事であるが—、力と云う観念を絶対に克服して、靈性的自覚、即ち大智大悲の原理に徹することを心懸けなくてはならぬ。政治も経済も科学も、悉くこの原理で統制せられなくてはならぬ。旧い日本は亡びたのである。新しい芽生えは靈性的であるより外にはないのだ。<sup>203</sup>

敗戦直後の大拙にとって、民衆の理性的な思考を養うことと生産技術の進歩はもとより緊急の課題であったが、何よりも根本的な問題は民衆の靈性に対する透徹した認識の確立、いわゆる靈性的な自覚なのである。そして、靈性的自覚は身に相対性を持たぬことである。それは仏教の根本精神である大智大悲とは何の矛盾もなく全く同質的な概念であると考えていた。

そして、第三章第一節の最後<sup>204</sup>で語った通り、大拙の立場では大智より大悲の方がさらに根源的であると捉えられていた。衆生皆苦というあらゆる差別と分別を超える事実を見るのは大智であるが、しかし「見る」という動きの前にあらゆる衆生を救済しようという心持ちによる「見よう」という段階があり、それはより根源的な働きとしての大悲の作用によるのである。つまり、大拙の場合、大智の中には実際、大悲が内在しているのであり、大悲にも大智が内在している。悲と智はそもそも一体である<sup>205</sup>。そのような一体となったあらゆる差別を超える大智大悲に対する徹底的な認識自体、そもそも「相対性を持たぬ」と言われる靈性的な自覚の内実と同じなのである。

最初に『禅堂の修行と生活』が出版された際に、大拙は序文において「東洋文化の諸様相を、各国、殊に欧米の人達に紹介せんとする」<sup>206</sup>ことが本書の目的だと語っていた。一方、敗戦後の大拙は、『禅堂生活』の日本社会に対する意義を再発見し、再版された『禅堂生活』の序文において、靈性的自覚という大拙思想の最も特徴的な概念を「大智大悲の原理に徹する」<sup>207</sup>と解釈し、それを新たな社会を建設する根底かつ宗教の本質である<sup>208</sup>と

<sup>203</sup> 『禅堂生活』[1945] p. 20

<sup>204</sup> 註の163、『日本の靈性』[1945] pp. 428-30の引用による。

<sup>205</sup> 大拙において智と悲は、同等の地位にあるとされる一方、大悲がより根源的な働きであるという主張も見られる。両者は同等なのか、それとも大悲は大智に優越するのだろうか。横田理博氏の論述によれば、大智大悲の一体観あるいは大智大悲の相即は実際に大拙のデビュー作である『大乘仏教概論』から大拙の一貫した認識であり、大拙が敗戦前後において唱えていた大智と大悲の関係論は、まさに「鈴木が自己の思想の原点に回帰」(横田[2019] p. 29)したものだとされる。一方、大悲がより根源的であるという大拙の論(例えば註163「大悲が先で大智は後であるといってもよい」)は、おそらく戦時中の極めて不条理な社会構造と民衆の惨状を体感した後に生まれた新たな知見だと考えられる。

<sup>206</sup> 『禅堂生活』[1945] p. 11

<sup>207</sup> 同 p. 20

<sup>208</sup> この点に関して、横田理博氏は1947年に刊行された『日本の靈性化』における「靈性には般若の智慧が含まれて居ると同時に大悲又は悲願力と云う面がまたあるのです。靈性は大智で兼ねて大悲なのです」、また「仏教の根本義は、智慧面と慈悲面、大智と大悲を共に支持して行くところに在ることは、申すまでもない信じます。……智の中に悲という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です」(『大拙全集』巻八 pp. 250-1)という二つの箇所に対して、「それまでの鈴木」の「靈性論」にはない表現であっ

主張した。この点から判断するならば、敗戦前後の大拙にとって、現実世界と宗教の次元を問わず、大悲心とは世界自体の成立を支えているものである。そのことが、「垂直線型」と言われた敗戦前の社会に対する批判と、戦後の新たな社会に対する構想が並行していた、1940年代の大拙思想における最も特徴的な点であると考えられる。

霊性的自覚と大悲心に対する認識が全く同質的な概念であるならば、そのような大悲心をつかいて体得するかを考えなければならぬ。本論の主張を先に述べれば、大拙にとって禅堂において行う教育—その修行と生活の根本的な目的は、即ち大悲心というものを生ずることであった。大拙は『禅堂生活』において、禅堂で行う教育とその生活の根本的な追求を次のように論じた。

禅堂生活は、空の真理が直覚的に把握せらるる時に終了すると考えらるるばかりでなく、その真理が許多の試練・義務・紛擾に富む實際生活の凡ての方面に於て実証せらるる時に、そして又雨が悪者善者の別なく之に均しく降り注ぎ、或は趙州の石橋が、馬・驢・虎・豺・亀・兎・人間等の凡てのものを渡すと同じ仕方にて、大慈悲(karūṇā)の心を生ずる時に終了すると考えらるる。これこそは、人が地上に於て成就し得る最大の修養である、而してこは何人もよく為し得るものではない。併し、我々が全力を尽くして菩薩の理想に接近せんとする分には、何等の害は無し、若し一生にして足らずとするなら、千万劫の未来世に望みをかけてもよかろう。斯かる理想のあるものを確乎として会得する時、僧は、禅堂を辞去し、世界と云う大社会の一員として、その仲間の中に投じ、實際生活を始める。<sup>209</sup>

つまり、大拙にとって、禅堂生活とその修行は、いわゆる知性的な悟り、空という真理に対する知性的な理解を求めること、大拙が唱えていた「即非の論理」を会得することだけではないのである。悟りを開いても、それからなお実際的な生活でその真理を実証し、あらゆる存在に対して平等に大悲心を与えなければならぬ。いわば、「衆生無辺誓願度」という大悲心を実際的に内面から得ることこそが、禅堂生活とその修行の最初であるとともに最後の目標であり、その生活と修行に内在し一貫する根本精神及び原理でもある。

『禅堂生活』が再版された1945年の冬は、『霊性的日本の建設』の序文が書かれた時期でもある。その時に新たな社会のあり方を構想していた大拙は、その時期にももちろん法界建設における禅堂生活とその修行の価値を意識していたと思われる。故に、敗戦直後の1945年の冬に再版された『禅堂生活』の序文において、大拙は10年前に刊行された『禅堂の修行と生活』という旧作の新たな価値を次のように語っていた。

新しい日本人は決然として霊性的自覚の途上に鹿島立ちしなくてはならぬ。この意味に於て「禅堂修行」なるものを新たな立場から見直すことにしたい。本書の始めて出版せられた頃には、ただ叙述の心持が主となっていたが、今日ではその叙述の中からそれを裏付けている霊性的なものを抽出して、それに新たな生命を附与することにするべきであろう。第二版はこの意義を孕んでいるものと考えたい。<sup>210</sup>

この序文が書かれた時期からすれば、戦後の第一要務が大悲心をつかいて体得することであるならば、その大悲心を生ずることを目指す禅堂生活においては、「事事無礙法界」の展開に

た」(横田[2019] p. 28)と評価した。しかし、「霊性的自覚＝大智大悲の原理を徹する」という表現に類似するものは、1945年の冬に再版された『禅堂生活』の序文にも見られるのである。故に、「霊性＝大智大悲」という霊性論の拡充の試みは、おおよそ1945年末にはすでになされていたと考えられる。

<sup>209</sup> 『禅堂生活』[1945] pp. 186-8

<sup>210</sup> 同 p. 16

方法論上の価値があると思われる。故に、大拙は再版された『禅堂生活』の序文において、「新たな立場」—この場合ではいわゆる霊性的自覚、また両者が一体となった大智大悲に徹する立場から『禅堂生活』を再び検討するという課題を第二版の序文で読者に与えたのである。

しかし、ただ『禅堂生活』を「新たな立場」から検討しても、「事事無礙法界」を展開させる場面でいかに禅堂の修行と生活にある霊的なものを応用するのかという疑問を解決しなければ、附与された「新たな生命」は単なる抽象的なものに過ぎないものとなる。本論における最後の一節は、上述の二つの課題—即ちいかに霊性的自覚の視点を用いて『禅堂生活』を読み直すかということと、法界建設における禅堂生活と修行の意義とは何かということの解決に充てられる。

## 第四節 「事事無礙法界」における禅堂修行と生活の意義

最初に『禅堂生活』の概観から始めよう。岩波文庫版の『禅堂生活』における小川隆氏の解題<sup>211</sup>によると、『禅堂生活』の初版は1935年3月に森江書店によって刊行された。内容は1934年に公開された大拙の英文著『*The Training of the Zen Buddhist Monk*』の邦訳である。訳者は大拙の弟子であった大谷大学教授の横川顕正であったが、再版の時にはすでに故人となっていた。

内容は禅堂生活の各方面を六章に分け、それぞれ「入衆」・「没我」・「作務」・「陰徳」・「祈願と報謝」・「参禅弃道」とした上で、さらにその意義を説明している。「入衆」は禅僧を志す者が禅寺の専門道場の一員となることの義である。「没我」は禅堂における托鉢制に対する紹介で、禅僧たちは受動的な托鉢生活によって、「我」に対する執着あるいは自我中心主義の思考から離れて、さらに「没我」の精神を体得する一方、施主に離欲の功德を与える生活様式である。「作務」は雲水が僧堂や農園や山で行う肉体労働の義であり、大拙によってそれは禅堂生活の最も本質的な特徴であると強調されている。さらに、「陰徳」の一章は、禅堂での食事、病氣、禅堂内の家事、及び入湯の方面を紹介する。この「陰徳」の義に関する大拙の理解は少し特殊であり、後に詳しく検討を要する。そして、「祈願と報謝」は僧の祈りと発願、誦経また施餓鬼の法会とそれらの目的に対する解釈である。最後の「参禅弃道」は坐禅と公案を参ずること、また読経の諸方面に関する内容を主とする。

では、前述した一番目の課題、いわゆる「新たな立場」から『禅堂生活』を読み直すことに対して、先に本論の主張を述べよう。「新たな立場」、即ち霊性的自覚—大悲心を体得する視点から『禅堂生活』を読み直してみるならば、禅堂における「作務」、「陰徳」及び「祈願と報謝」という三者については、そこに大悲心の精神を見て取ることができる。禅堂の雲水は、この種の訓練によって大悲心の精神を体得すると考えられるのである。

まず、「作務」に関して、大拙はそれを「筋肉労働に従事」<sup>212</sup>することと説明している。禅堂制の創始者であった中国唐代の宗教改革者、馬祖道一禅師（709—788）の法嗣、百丈懷海（720—814）は、かつて「一日作さざれば一日食わず」教訓を残したことがある。大拙は「作務」の価値について「禅堂生活の第一義」<sup>213</sup>、また「禅的生活の最も本質的な特徴の一つ」<sup>214</sup>としている。

中でも、最も特徴的なのは、「普請」という概念である。「普請」とは、僧堂の全員が身分の差に関わらず農園なり山なりに出かけて、平凡な農民のように、筋力を消耗して広い田畑で汗をかくのである。この過程では、諸僧には階級的な区別もなく、例外もなく、ともに農作業に従事する。そこでは分業はあっても決して「一般的安寧を害する社会的階級観念」<sup>215</sup>というようなものが存在しない。僧堂の雲水たちは、毎日この種の労働制度で訓練を受け、大慈悲心を生ずることに重要な平等観—いわばあらゆる衆生に対して差別なく平等に慈悲を与える精神を得ることができると考えられる。

しかし、僧堂の生活と修行といえば、肉体労働に従事する「作務」や「普請」より、『禅堂生活』の第六章において論じられた「参禅弃道」、即ち座禅、瞑想、参話頭の方が本質的ではないかという疑問が生じる。「禅堂制の第一義」が「作務」であれば、大悲心を生じることを根本的な追求としての禅堂生活と修行には、一体どのような意義があったのか。

<sup>211</sup> 同 pp. 297-306

<sup>212</sup> 同 p. 67

<sup>213</sup> 同 p. 67

<sup>214</sup> 同 p. 67

<sup>215</sup> 同 p. 70

まず、なぜ「作務」や「普請」が本質的なのか、また禅堂における生活の意義とは何かという二つの疑問を解決するために、雲水の僧は何のために出家したのかという問題を考察しておく必要がある。もちろん、個々の僧の目的は必ずしも大悲心を生じるためであったとはいえないであろう。現実的にいえば、彼らは様々な内面の問題を抱えて、僧堂という特定の場所にやって来て、その問題の解決を目指して努力するのである。例えば、本論の第一章で引用した臨済が、何度も殴られてまで黄檗と大愚を訪ねたのは、「如何なる是れ仏法の的的大意」という疑問のためであり、その解決を求めている故である。

こうした臨済の「仏法の的的大意」にせよ、あるいは大慧宗杲（1089—1163）がある弟子に示した「生は何れより来て、死は何れの処に向かつて去るか」<sup>216</sup>にせよ、いずれも抽象的で形而上的な問題である。しかし、このような抽象的な問題を解決するために、禅僧たちが懸命に坐禅したり瞑想したり、無門関の公案を一関一関に対してその答えを見つけようとしても、それがどのようにいま目の前にある柳緑花紅の現実態の生活で応用されるのかまた疑問となる。大拙にとって、抽象的な内面問題は抽象で形而上的な解決を求めるだけではなく、実際の解決を求めなければならぬのである。一方、禅堂の「作務」と「普請」は、臨済のような内面的な問題を抱えている雲水に対しては、それを实际的に解決する修行方式を提供したと思われる。この点に関して、大拙は次の通りに、「作務」の意義を示した。

我々の理想が、如何ほど高く天に向って昇騰し得ようとも、我々は固く大地に結び附けられている、この物理的制約を受けている存在を脱する方法は絶えて無い。如何なる考えを我々が持ち得ようとも、それが若しも何等かの意味で生命に影響を及ぼす力があるとするならば、それはしっかりと、我々の身体に関係を持たなくてはならぬ。禅僧は、極めて抽象的な形而上学的問題の解決を逼られている。これを解くために禅僧は、専心瞑想に凝る。併しながら、この瞑想が抽象的以上に出ない限り、その問題の实际的解決は得られぬであろう。瞑想者は、明らかに自ら問題の意味を攫み得たと考えるかも知れない。併しながら、これは彼の瞑想時間の範囲外には出でぬであろう、即ち、それが現実には彼の日常生活の諸経験に適応せられないならば、その解決は単に観念的なものであり、何等の成果をもらさない、それ故に間もなく消失する。禅師達は、それ故に弟子達が懸命に農園又は森林や山中で働くことを熱望して止まなかった。

217

宗教的境地を求めようとする人間は、常に日常生活の裏に隠されている真理を目指し、天にある真理を目指しつつ、なおその両足は相変わらず大地の上で立たなければならぬ。生きている人間は、どのようなときにも大地、つまり实际的な生活から離れることはできない。

故に、如何なる根源的な問題を解決したとしても、人間はまた实际的な生活を直面し、その答えを实际的な生活で応用する必要がある。そのため、形而上的な問題には、決して实际的な解決を欠いてはならぬ。「作務」は、このような欲求に応じて生まれたものである。大拙が「禅堂生活の第一義」を「作務」とし、「参禅弃道」としなかった理由はここにある。

しかし、「作務」が禅堂の第一義とするならば、なぜ禅堂制そのものが必要なのかという疑問が生じるであろう。内面的な問題を抱えている人の誰もが出家して、山門の前で自身の仏法への志を大声で叫ぶわけではない。多くの場合、我々は日常のどの時点でも突然「私とは何か」というような抽象的な問題と出会い、日常の生活における家事や仕事の場

<sup>216</sup> 同 p. 40<sup>217</sup> 同 p. 68

面でも、その問題の解決を迫られる。そう考えるならば、必ずしも出家して僧堂内で教育を受け、修行や「作務」をする必要があるとはいえないのではないか。

しかし、大拙にとって、禅堂生活と修行あるいはその中にある各種の大悲心を生じるための訓練は、決して放棄してはならないものであった。この点に関して、大拙はその理由を以下の通りに述べている。

人は常に彼自身の単なる肉体的幸福の考慮より超脱する必要に逼られる。肉体がそれ自体よりもより高きものの容器である限り、肉体上の幸福は、勿論、全く無視せらるべきではない。併しながら過度の考慮が払われる時、肉体はその本領を不当にも拡張しがちである。これは人間性に潜む弱点の一つである。殊に、禅が時々道德廃棄論又は自由放縦主義の教説を伝えるように考えらるる時、禅堂の生活にあつて自己修練の行を強調することは、禅にとって善いことである。熟練な競技家にならんとするのでさえも、多大の自制と禁慾を含める日々の訓練が、絶対的に必要である。若しも彼にして、その人間持前の弱点の何れかに耽るならば、彼は闘技場に出ることを阻まれる。人生に於ける最高の価値あるものを証得し実現せんとして、一身を之に捧げんと欲する者にとっては、或る程度の修練を必要とするからとて、何としてそれに対して躊躇することをすべきであろうか。<sup>218</sup>

大拙にとって、禅にはしばしば伝統的な修行法及び仏教教学を拒む教えがあつた一方で、実際に僧堂では「作務」や坐禅などの訓練が行われていた。大拙によれば、それは肉体的幸福を求めるという人間の弱点と対抗するためである。もちろん、それだけではない。理想的な言い方をするならば、様々な内面的な問題を抱えている僧が出家して禅堂を尋ね、最後に慧眼を開いていかなる解決を得たとしても、禅堂生活の目標は大慈悲心を生じることであるから、禅堂の飽参者は結局のところ大慈悲心を生じ、衆生済度の道で自分の答えを実証しなくてはならない。禅堂制度の必要性は、上述の弱点と対抗する一方、問題の解決を得た僧に対して、さらに今後の使命を与えるところにあると大拙は考えたのではないか。

こうした大悲心の精神は、「陰徳」即ち『禅堂生活』の第四章においても、明らかに見て取ることができる。

再版された『禅堂生活』で、大拙は第四章の註の部分において、「陰徳」が六波羅蜜の第三、「忍辱」の義に該当すると述べた。「忍辱」とは「只々こらえんと云うことでなく、自分と云う考え、即ち自己中心主義なるもの—これは何人でも無意識に持っているもので、仏教はこれを我執の一念と云う—、これを取り除き得た時に、自然に動き出る志向と行動」<sup>219</sup>という義であるとする。つまり、自分の利害得失を一切考えずに、他人のために善を為し、しかも報酬など一切考えない精神である。

大拙によって、この種の精神は禅堂における諸の家事に一貫している。旧来、食事を用意するなどの仕事については、品位を落とすものとして学識者は蔑視しているが、禅僧たちにとって、それは「功德を積む」<sup>220</sup>一つの好い機会である。しかも、雲水らは「喜んでその機会を利用し、全力を尽して自己に割り当てられた仕事を為す」<sup>221</sup>のである。もちろん、そのような修行は、「単に内面的・心的能力の発達のためのみではなく、社会的一員としての彼の道徳的性格を発達さすためのもの」<sup>222</sup>でもあると、大拙は語っている。

そして、他人に善を為す仕事を通じて、「陰徳」の精神を会得する訓練は、炊事番だけ

<sup>218</sup> 同 p. 148

<sup>219</sup> 同 p. 111

<sup>220</sup> 同 p. 82

<sup>221</sup> 同 p. 84

<sup>222</sup> 同 p. 84

ではないのである。大拙によれば、禅堂で一、二年の修行生活を経過すれば、服を洗ったり繕ったりすることがよりうまくできるようになる。もちろん、その間に頭の剃り方にも熟練することには、何の不思議もない。大拙によれば、僧堂の雲水たちは、相互に剃り合うのである。このように、互いの相互扶助によって、ある種の理想的な社会形態を体験することができるとともに、このような訓練を受けた雲水たちは、僧堂を出た後も一人前の構成員として社会へ出入することができると考えられるのであろう。大拙は、この点に関して、次の通りに述べた。

僧堂は一つの共通目的を追求する団体である、そうして相互扶助と相互奉仕の精神がその生活に溢れている。平民主義も亦、既に述べたが如く、この社会生活の原理の一つである。それ故に、雲水は何れも一面にあっては、自分のために他に対して出来得る限り面倒をかけざるように努め、他面にあっては、団体の一般的幸福のために極力尽率する。これを指して「功德を積む」と云う。禅堂生活を無事に終了した所謂飽参者が、最も有効に訓練せられ、最も完全な資格を具備せる社会の構成員となることは自然である。<sup>223</sup>

では、なぜ禅堂の雲水たちは日常の生活でその「陰徳」を体得しなければならないのか、言い換えると、「陰徳」の精神と禅堂生活の目標とする大悲心を生じることとの間には、一体どのような関係があるのか。

「陰徳」的な行為、つまり個人の利害得失を一切考えずに、ひたすらに他人と団体のために善を為す行為と、あらゆる衆生を差別なく救う大悲心のはたらきには、実に同じ属性がある。両者は共に、のちにいう菩薩の無目的の行為の範囲内に所属するものだからである。両者の区別は、ただ広狭の問題に過ぎない。禅堂における「陰徳」的な行為が禅堂という限られた空間内で他人に対して善を為すのに対して、大悲心のはたらきにはそのような空間的制限がないのである。しかし、行為とその働きの背後に隠れている精神は変わるところがなく、どちらも行為の報酬を計較せず、自己中心な思考を一切捨て去り、ひたすらに自分のすべてを犠牲し他人のために力を尽くすのである。

しかし、前述した「陰徳」的な行為をなす雲水が望む「功德を積む」ことには、なお一種の報酬や目的、または個人の利害得失に対する計較がそこに潜む。しかし、大拙によれば「陰徳」自体はそもそも無我の一念から出て来る動きであり、故に「功德を積む」という動きの中に、「積む」という動きの主体としての単なる「我」あるいは「個」が実際には不在で、遂に「功德を積む」ことはなお無功德でもある。一見すれば全く論理が通じないようにも思われるが、実際に大拙の立場からいえば、まさにそのような「無功德の功德」あるいは同義語の「無功用」こそ、禅的、宗教な行為の根本原理となる。この点に関して大拙は『禅の思想』に次の通りに述べたことがある。

無功用、または無用、また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こうとする。…無功用的行為は報を考の中に入れぬと云うことである。こんな仕事をすればこんな報があると云って、その報の方を仕事そのものより余計に考えることは、無功用的行為ではない。もっと厳粛に云うと、仕事だけを考えてその外一切の事を考えぬのが、それである。今の場合この事は為すべき事であると云うことに筋がきまれば、ただその事を行じて、その他一切の利害得失を考えぬこと、これが無功用である。<sup>224</sup>

<sup>223</sup> 同 p. 96

<sup>224</sup> 『禅の思想』[1943] pp. 153-4



無功徳的な行為あるいは「陰徳」的な行為の主体は、「自己」あるいは単なる「個」が「陰徳」の性質によって不在である。しかしまた、そうした「陰徳」的な行為には主体がないとはいえない。大拙は『禅の思想』において、無功徳的な行為を為す主体に関しても、次の通りに述べた。

無功用とは、世間一般の言葉で云えば、客観的に、目的論的に、行為の効果を、行為者そのものの上につけて考えぬと云うことである。これがどうして可能かというに、すべての行為は個多から出るが、その個多各自の主体が無分別の分別であるとき一即ちこの自覚に徹したときその行為は無功用的なものとなる。それは無分別の分別の自覚に徹するとき、個は個たる性格を失わぬが、そのまま超個者であると云う意識がでる。個は個で、そのまま、超個であるとき、その個はすべての行為を無功用的なものにするのである。すると云うと故意に聞えるが、自然にそうなのである。<sup>225</sup>

大拙にとって、無功徳あるいは無功用、「陰徳」的な行為は、「無分別の分別」—いわば「即非の論理」が体認できた、あるいは靈性的自覚を完成できた「個」あるいは「人」<sup>にん</sup>の行為なのである。この時の「個」また「人」はなお自分の特質を保っている。一方「超個」たる者の意志を意志し、その時点で「超個者であって兼ねて個一者」という状態にある。そうした「個」のあらゆる行為はそのまま無功徳である。そこには何かの目的や報酬を考えぬ「陰徳」的な精神が一貫しているのであろう。

同様に、大悲心の働きは、「陰徳」的な行為と同じく、何の目的を以て為すのではない。大拙によって、菩薩の大悲から出て来る誓願、施無畏を含むあらゆる行為は、そのまま無目的なものでなければならぬ。なぜならば、目的というものを持つと大悲の「大」—絶対・無限・無量も意味がなくなる。故に、菩薩のあらゆる行動は、自然のままに出て来る何らの計較もない「神の純粹行為」である。大拙はこの点に関して、『仏教の大意』で次の通りに大悲心から出て来る菩薩の行為の無目的性を強調した。

菩薩の行動は、それ故に、無目的的であるといってよい。この点では彼は自然界における他の存在と同じ、動物的生活または植物的だともいえる。或る面から見るといかにもその通りである。なるほど今庭に飛んで来た一羽の小鳥—人間的分別識の眼から見ると、何か食を探しに来たのであろう。無目的的では決してない、或いは他の生物を捕って食べようというのでもあろう。いかにも無惨だといってよい。ところがそれにも拘わらず、多くの宗教者のいうように、鳥の行動に何となく功利的・弱肉強食的でないものがあるのです。鳥飛んで鳥の如く、魚沈んで魚の加しというように、自然的生活の中に超自然的な神性的なものが窺われるのです。キリスト教はこれを神の栄光をたたえていると申しましょう。仏教者はこれを浄土の莊嚴と申します。個己的事生活の上には暗影が絶えず漾っているのですが、それにも拘わらず、靈性的妙趣の横溢するのが感ぜられるのです。これを神の純粹行為といいます。禅者はこれを「竹葉階を掃うて塵動かず、月は潭底を穿って水に痕なし」といいます、また「労して功なし」とも申します。<sup>226</sup>

ここまでですでに「陰徳」と大悲心の関係が了解されると思われる。引用文にあった「労にして功なし」は、なお「陰徳」的な行為そのものではないかと考えられる。仮に「陰徳」的な行為が広狭の問題を問わず、そのまま大悲心から出て来る菩薩の行動と等質であれば、大悲心の働きを行為する主体も、禅的行為と同じく「超個者であって兼ねて個一者」

<sup>225</sup> 同 p. 160

<sup>226</sup> 『仏教の大意』[1947] pp. 103-4

という状態の「個」あるいは「人」に他ならぬ。

この意味において、禅堂の雲水たちは、ただ限られた場所のなかで、報酬や目的など一切考えず、食事など日常の生活の場面で力を尽くして他に善を尽す。それはまた、大悲心に近づくための一種の訓練ではないかと考えられる。もちろん、雲水らの訓練がいまだ絶対・無限・無量たる境地に至っていないとしても、その精神の片鱗が見られるのは事実ではないかと考えられる。

そして、「祈願と報謝」には、大悲心の要素が見られる。大拙によれば、浄土系の祈り、懺悔は他力に頼んで離欲と自己完成を追求する形式であるのに対して、禅宗の「祈願」は多く内省・願、また憤志の形で表現される。大拙は続けて、禅堂で毎日誦ずる大慧の「発願文」を一例として引いて、この一文に書かれたものは実際に「禅僧としての胸中に往来する全ての感情を要約している」と<sup>227</sup>述べた。

唯々願わくは、道心堅固にして長遠不退、四体軽安にして身心勇猛、衆病悉く除き、昏散速かに消し、無難、無災、無魔、無障にして、邪路に向わず、直に正道に入って、煩惱消滅し、智慧増長し、頓に大事を悟って、仏の慧命を續き、諸々の衆生を度して、仏祖の恩を報ぜんことを。

次に冀くは、命終らんとする時に臨みて、少病、少悩、七日已前に予め死の至らんことを知って、正念に安住し、末後自在にこの身を捨て了って、速かに仏土に生じ、面のあたり諸仏に見え、正覚の記を受け、法界に分身して、徧く衆生を度せんことを。

〔南無〕十方三世一切の諸仏、諸尊、菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜。<sup>228</sup>

上記の「発願文」の段落ごとの主旨は、おおよそ(1)平生の願(2)臨終の願または(3)諸仏への礼となる。しかし、平生または臨終時に関わらず、最後の願いは悉く衆生済度のところに帰結するのではないか。いわば、この一文を書いた大慧にとって、平生の時に願う「大事を悟って」と臨終の時に求める「仏土に生じ」というのは、悉く「徧く衆生を度せん」ということの手段であり、最後の目標ではないのである。さらに、このように仏道を始め、衆生を差別なく救済することを実践していくことこそ、仏恩を報ずることになるのである。日夜この文を読誦する雲水たちは、一定の年月を経て大慧の大悲心を意識できるのではないかと考えられる。

「新たな立場」、つまり大悲心を体得する視点で『禅堂生活』を読み直した時、大悲心がどのように禅堂における修行と生活で現れているのかを明らかにするという課題は、すでに上述の三章の説明によって一定の解決を得たと思われる。仏道に志した雲水らは禅堂で、「晨鐘暮鼓」と言われる生活と修行の方法を通じて、大悲心を体得するのである。

ここまでの分析によれば、大拙における「事事無礙法界」の展開は大悲心の作用によって初めて成立するものである。故にこれを展開させるために、まず必要なのは法界の成員を靈性的自覚の境地に赴かせ、あるいは大悲心を体得させるということである。その一方、禅堂の修行生活、いわば本節において論じた「作務」・「陰徳」・「祈願と報謝」なども、その最終の目的は大悲心を生じることである故に、禅堂における修行と生活は、実際に一種の大悲心を体得するための訓練であると考えられる。

しかし、禅堂生活を経て大悲心を体得するというような結論は、一見すると法界を展開させる方法と大悲心を体得する方法という問題を解決するものであるように思われる。一方禅堂、つまり大悲心を体得する訓練場と思われる場所自体は、なお一種の非現実性と有限性を帯びているものである。というのも、そこにおける多くの訓練法を、そのまま現実の社会生活に適用することは困難だからである。

<sup>227</sup> 『禅堂生活』[1945] p. 115

<sup>228</sup> 同 pp. 115-6

禅堂を飽参した僧たちは、そのまま禅堂に残って、多くの訓練に通じて得た答えと大慈悲心を証するわけではなく、逆に禅堂を離れて実社会において実際生活を始めていく。しかし、雲水たちが禅堂で経験した相互扶助と相互奉仕の他者との関係と、相互にして他者に対して善を為す心持ちは、ただ禅堂という限られた場所で初めてあり得る事項である。一方、実際の現実社会は禅堂のようなある特定の目標を求めるために形成された共同体ではないのである。大拙はこの点をめぐって『禅堂生活』の最後一章の註解において、次のように禅堂の非現実性を明確化した。

或る意味で云うと、僧堂内に於ける修行なるものは、学生の学校に於ける修学に似た所がある。僧堂は実際の世間から離れた生活である。一定の条件、即ち限定せられた環境の下での生活であるから、複雑怪奇を極めた実世間とは同一の談ではないのである。それ故、禅堂を出たからと云ってもそれが直ちに「万徳円満」の役に立つとは云われぬ、まず基礎工事に該当するものが大略出来たと云う位のものである。それから愈々世間へ出て、千変万化する環境を体験して始めて今までの修得底が本物になると云うわけである。学校で学んだものが実際社会で直きに役立たなくても、頭だけは相応に鍛えられてあるから、学校教育の全くないのとは、自らその選を異にするのである。<sup>229</sup>

大拙にとって、禅堂または僧堂の生活はそもそも現実の人間社会と乖離した特殊な生活であり、故にその特殊な生活環境において自覚できた内面的な問題や大悲心なども、そのままでは実社会に応用できないのである。

飽叢林の雲水は、なお現実にも身を投げ、多様性に満ちた現実にもその「修得底の本物」の実証を得た時、初めて「万徳円満」の役に立つことができるのである。禅堂という限られた場所で行われている大悲心を体得させる訓練は、禅堂の次の段階としての現実にもそのまま移して実行せんとしても、現実の人間社会は禅堂のように同じ目標を求めるために結成された共同体ではないから、決して同様な効果があるとはいえない。しかし、そのことは禅堂生活が現実社会に対して全く価値をもたないということを意味しないだろう。

蓮沼直應氏も指摘している<sup>230</sup>ように、大拙は禅の問題点について「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云ひたいのである。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」<sup>231</sup>と『宗教と近代人』（1954年）において述べている。

大拙によれば、禅堂における生活とその修行における各種の大悲心を生じるための訓練を、現実社会において直接的に応用することができないという問題は、禅の「方便が足りない」という性格によると考えられる。

つまり、一般的な方便は「歴史的に、その時その時の間に合せの人間の働きと考へるかも知れ」<sup>232</sup>ない。だが大悲から出て来る「方便」はそれとは異なる。「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、一種の作用」<sup>233</sup>である。大拙によれば、そうした「方便」が禅には足りない。

蓮沼氏によれば、この種の「方便」は大拙にとっては「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」<sup>234</sup>とされる。故に、

<sup>229</sup> 同 p. 189

<sup>230</sup> 蓮沼 [2013] p. 276

<sup>231</sup> 『大拙全集』巻二十一 p. 74

<sup>232</sup> 『増補全集』巻三十四 p. 371

<sup>233</sup> 同 p. 371

<sup>234</sup> 蓮沼 [2013] p. 277

禅には欠けているそのような大悲から生まれた「方便」を禅に浸透させ、禅堂における各種の大悲心を生じるための訓練を「方便」として現実社会に応用していく方法、それをこれから明確にしなければならない。さもなければ、霊性的日本としての「事事無礙法界」を展開させるための禅堂の修行と生活は、全く現実性を持たぬ觀念上のものになってしまうのである。

再版された『禅堂生活』の本文には「方便」という言葉があまり用いられない。しかし、大拙はその序文を書く時、既にこの「方便」の問題を念頭に置いていたと思われる。

蓮沼氏が指摘しているように、大拙は「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」<sup>235</sup>と述べたことがある。つまり大拙はいつも「方便」の問題、いわゆる仏教の近代社会への適用に着目していた。また、そのような問題意識は、蓮沼氏が指摘した箇所だけではない。再版された『禅堂生活』にも、同様の問題意識が見られる。

大拙にとって、「作務」・「陰徳」・「祈願と報謝」はある意味で禅堂の専有物である。しかし、それを「近代的世界環境に即応する」という「方便」として、各種の訓練を経歴した雲水をそのまま実社会に赴かせ、社会的な教育者とし、道徳的な標榜として、そして一位の大悲心を体得した者として自分の自覚を他者に及ぼすことができるという意義があると大拙は考えていた。その点に関して、大拙は再版された『禅堂生活』の序文において、敗戦後の禅僧が持つべき諸々の資格に関して、次の通りに自分の期待を語っている。

- 一、ひとわり世界思潮について何かの了解を持っていたほしい。
- 二、何事に対しても自主的な考え方を持っていたほしい。ただ無闇に随順主義を發揮して、俗流や権力に阿附することを是れ勉めるようであってはならぬ。
- 三、独善主義を守らないで、随分と世間へ出て働けるだけの社会的知識を備えてほしい。政治の上でも独自の意見を持ち得るだけの高遠な常識を養ってほしい。
- 四、一般民衆に対して、社会的教育家となり、道徳的標榜となり得るだけの教養と識見と行持とを具えてほしい。
- 五、正三老人の云うように、死人の皮を剥いで生計を営むような坊さんにならぬよう、呉々も自他共に相誠しめて行かなければならぬ。<sup>236</sup>

以上の五つの箇所を簡潔に分析すれば即ち次のようになるだろう。

一は、いわゆる現実的な社会と時代の思想脈絡との接触を保つことに対する強調であると思われる。二に関しては、いわば本論の第二章及び本章において論じた通り、何も思わずに出处不明の上意に従うままにせず、個人の人格的価値と他人の人格的価値を同様に尊敬するということの繰り返しである。大拙が述べた第二条は、いわゆる戦時における禅界の歪みを是正するためのものと考えられる。

そして、三番目の期待は、禅堂生活を経た後で社会に出ていくための準備である。前述した通り、禅堂は学校のような非現実的な性質を持つ訓練場のようなところであって、実際の社会生活と一定の距離がある。故に実社会に自分の答えあるいは大悲心を実証するため、社会においてどのように生きられるのかをまず考えなければならぬ。仏法の大意に十分な見解があっても、生活の手段がなければ何もならぬ。つまり、大拙が期待していたのは、これからの僧が少なくとも何かを以て生活できる技術や能力を養うことである。または、現実政治に対して独自の意見を発表するための常識力も必要であると大拙は述べた。

<sup>235</sup> 『大拙全集』巻十九 p. 430

<sup>236</sup> 『禅堂生活』[1945] p. 18

続けて、第四条は禅堂生活を遍歴して、無事に僧堂を卒業した僧のこれからの社会的役割を紹介した内容である。いわば、自分が禅堂生活に通じて体得した大悲心を以て民衆を教育し、十分に自分の所得と所悟を多くの他に及ぼす一方、社会道德と私徳の上において標榜となることである。禅堂生活と修行だけでは、そのまま社会一般に適用することが難しいが、禅堂から出てきた雲水たちは、「方便」としてこれから社会へ出て自分の影響力を発揮することができるのではないかと考えられる。法界展開における禅堂生活の価値は、この点にある。<sup>237</sup>

第五条は、いわゆる「葬式仏教をやるな」という教訓である。言うまでもなく、衆生に対する救済と真理に対する追求を本来意図した仏教は、商売になるとその儀式ともし商売になると、その儀式と思想が商品化・形式化される一方、仏教の墮落と消滅がそのまま避けられない未来になるのである。これは仏教の根本を揺るがすものであって、大拙が葬式仏教をやるなと最後に訓告したのは当然のことである。

また、禅堂において各種の大悲心を体得するための訓練を経験した雲水を実社会に行かせて、自分の影響を社会における多くの他者に広げる価値に加えて、禅堂という大悲心を生ずるための訓練場は、その存在自体も法界を展開させることに意義があるのである。前述した通り、禅堂の生活は「一定の条件、即ち限定せられた環境の下での生活」<sup>238</sup>であるが、その中に「事事無礙法界」の相が宿っているのは事実である。その特殊の場所における雲水たちの無目的、あるいは「陰徳」的な精神を徹し、相互にして報酬を求めずに他に対して善を為し、しかも僧位の差別なく例外もなしに労働に従事している様相自体は、まさに一種の「事事無礙法界」の一側面ではないかと考えられる。

もちろん、多様な訓練を受けていた後で、一大事を悟った彼らが、個個円成の境地に至っていなかったとはいえない。これからは禅堂それ自体が「事事無礙法界」の一種のモデルとして、「事事無礙法界」の全面的実現の起点となるのも不可能ではないのである。この点に関して、大拙は『仏教の大意』に次のように語っている。

宗教団体においてまた然るべきものがなくてはなりません。宗教即ち霊性的生活を営まんと務めているものの団体は、実に事事無礙法界の典型的なるものでなくてはならぬと思われましょう。が、個人としてはとにかく、団体というものになると、団体意識なるものが発生して来て、これが我の母体を形成することになるのです。人間はかようなものになるのが、人間の業です。それ故に、大悲心の働きは集団の各単位の中に見られるようにしなくてはならないと同時に、その単位の大小の複合体の中にも十分に顕現しなくてはならないのです。<sup>239</sup>

大拙が描いていた「事事無礙法界」の見取り図によれば、法界の各成員は個々独立にして、しかも相互に連絡している。一方、人間は決して一人で生きるものではないが故に、大小の団体が結成されることが避けられない。団体が結成されるとそのまま団体意識というものが生まれて、それは「我」、この場合は一般意味での個人意識の意味また自己中心的なものが生まれる。大拙はこれを「人間の業」と語っている。一方、団体の結成に伴い団体意識が発生し、「我」の母体を形成することが避けられなければ、いかに団体の中に大悲心を顕現させるのかもこれから考えるべき課題となる。

従って、一般団体の参考となる法界様相の典型を樹立するのは、一つの提案としてはもちろん成り立つ。禅堂のような霊性的生活が営まれる団体、霊性的自覚と大悲心を体得す

<sup>237</sup> 蓮沼氏によれば、大拙が語っている「方便」は社会奉仕だけではない。その最終的な目的は「仏国土の実現」（蓮沼〔2020〕p. 363）なのである。

<sup>238</sup> 『禅堂生活』〔1945〕p. 189

<sup>239</sup> 『仏教の大意』〔1947〕p. 124

るための生活を営む団体には、これから「事事無礙法界」の典型的なモデルとして存在する価値が必ずある。それらは一般団体の靈性化に模範を提供するものであり、そしてそこに法界を展開させるための禅堂生活と修行の持つ意義がある。

禅堂内の各種の訓練をそのまま現実社会に移して再現しようとすることは、禅堂の非現実性あるいは「方便」が欠けているという性格によって困難である。しかし、その訓練自体の背後に隠れている大悲心に通じる精神—即ち「作務」、「普請」の實地主義と平等観、「勞にして功なし」にある「陰徳」精神を「方便」として現実社会で応用することは可能であろう。大拙は1922年の8月に「中外日報」において発表された『僧堂教育論』（1922年）に、禅堂の生活と修行上にある「勞力主義」と「陰徳主義」の精神を現実社会の学校教育で応用していくという主張を次の通りに唱えている。

今日の僧堂教育は種々な方面から改造を要することであろう。それはその局に当るものが深く考えたら何か名案が出るに相違ない。只わしらの大に当局者に頼みたいことは、上來ほんの大体だけを述べた陰徳と勞力主義との二つを教育の中心にして万端の施設をそれから割出して欲しいと云うことである。この二つは何れも今日の教育の弊を矯めるの最も有効なる原則である。これが昔しから僧堂に伝わって来たと云うことは、吾等の祖師に対して大に感謝すべきところなのである。<sup>240</sup>

もちろん、抽象的な提案だけではなく、大拙はその具体的な方法論も提示したのである。まず、「勞力主義」の学校教育の実践法について、大拙は次の通りに示している。

第一学校で時間を定めて、朝八時から午後二時か三時まで、何を教え、何を習うというのが間違である。こんな稽古はまず跡まわしにして学校では實地の仕事を先きにやる。学校の掃除、器具の手入れは勿論、賄もやる、草取りもやる、運動場の設備もやる、その町々の衛生的経営実施もやる、村の道普請もやる、殖林もやる、校舎の増築もやる、電車の軌道も築き上げる、耕作もやる、下水の疎通もやる、園丁にもなる、小使にもなる、使あるきをやる、その外人生社会に必須な仕事は何でもやる、必要な専門家の指揮の下でこれをやる。これを午前午後の日課にする、或は一日の授業がこれで済んでもよい。何十人か何百人かの学生が手を分けて毎日一定の時間だけこんな塩梅になって行けば、学校のある附近の町々は、余程文明的施設に富むことになるに相違ない。<sup>241</sup>

前述した通り、禅の「作務」や「普請」の主旨は、いわゆる僧が持っている抽象的な問題に一種の実際的な解決を与えるところにある。そのような方法を実際の学校教育に持っていけば、生徒に抽象的な知識と異なって一種の實地性を帯びている社会的な体験を与える。大拙が「今日の教育の弊を矯める」と語っている目的は、なおここにある。また、まさに大拙が語った通りに、学校の周りは生徒たちの「普請」によって文明的施設に富むことになるだろう。

また、大悲心による諸々の働きと同じく菩薩の無目的な行為に属している「陰徳」精神の実践は、「作務」と「普請」などより、内面的な修養を重んじるものだと思われる。大拙によれば、禅堂では朝起きて洗面や口を漱ぐことに使う水がかなり少なかったという。それに対する雲水の答えは、それが「陰徳をつむ」<sup>242</sup>ことなのである。

『禅堂生活』の内容によれば、「陰徳」は一切の利害得失を考えずに無我の境地に入っ

<sup>240</sup> 『禅堂生活』[1945] p. 248

<sup>241</sup> 同 pp. 242-3

<sup>242</sup> 同 p. 245

たところに出る行為と願望の義である。しかし、ただ水を乱用しないことがなぜ「陰徳をつむ」ことになるのか。それは誰も知らずに、やっても別に何の報酬もなく、やらなくても別に何かの害もない、小さな「善」を諦めずに繰り返すことこそ、無目的や利害得失を考えない「陰徳」の特質なのではないか。したがって、仮にこの種の精神を以て生徒を教えれば、大悲心と「陰徳」とは等質であるが、故に大悲心に近づくことができる上に、そこにはあらゆることを「金銭で勘定をつける」という「今日吾等の文明が吾等の精神の上に加えた最も罪深い仕業」<sup>243</sup>に対抗する意義がある。

最後に、本章の結論をまとめよう。大拙が考えていた新たな日本社会、いわゆる事事無礙法界は大悲心の作用によって展開されるものである。従って、敗戦以後の日本国民及び天皇は、まずは靈性的自覚の境地に至り、大智と一体になった大悲心を体得しなければならぬ。しかし、大悲心を体得する方法としての禅堂生活は、その非現実的な特質と禅自体にある「方便」が欠けている問題によってそのまま現実社会へ移して実行するのが難しいと思われる。

そうではあっても、法界を展開させるためには禅堂生活はそのままでは意味がないとはいえないのである。一点目として、禅堂において「作務」、「普請」、「陰徳」または「祈願と報謝」などの訓練を受けた僧たちは、「方便」として実社会に出てからは、自分の獲得した悟りの境涯を通じて、多くの他者に影響を及ぼすことができる。二点目として、禅堂自体は雲水らの相互奉仕によって法界の事事無礙の様相が宿っている故に、そのまま法界のモデルとなり、他の団体の参考と模範となることができる。そこに禅堂生活の意味がある。三点目として、禅堂における訓練はそのまま実社会に当てはめることはできないとしても、その訓練の背後に隠れている精神を析出させることによって、それを実際生活の場面、特に学校教育に応用することができる。上記の三点が、法界を展開させるために大悲心を体得する方法としての禅堂生活の意義と考えられる。

---

<sup>243</sup> 同 p. 247

終わりに

本論文では、近年注目を集める思想家鈴木大拙が戦中・戦後の日本社会をどのように考えていたのかを考察してきた。大拙についてはこれまで、その宗教思想が主要な研究対象とされてきた一方で、彼の1940年代の日本社会に対する思索は、大拙没後60年が近づいている今日に至ってもまだ十分な考察と議論がなされていない。そこでまず本論文では、準備段階として、大拙思想の根幹—彼が宗教体験を通じて体得した「即非の論理」・靈性・「人」などの諸概念について、彼の臨済理解という観点から考察し、その上で、そのような諸概念に根ざした大拙が、戦前の日本の社会構造をどのように批判したか、そして戦後の日本社会に対してどのような展望を抱いていたかを明らかにした。

第一章では、まず大拙が考えていた「即非の論理」を説明した上で、「即非の論理」に即して「人」の思想及びそこでの「超個」と「個」の関係を整理し、第二章の国体批判論を語るための論理的基礎付けについて確認した。

第二章では、戦中に刊行された大拙の著書と友人への書簡を手がかりとして、B. A. ヴィクトリア氏が主張する大拙の戦争責任説の問題を検討した。その際、言論統制が厳しい戦中においても、大拙がなお一禅者として当時の不条理な社会構造と戦ったことを強調した。さらに、戦後の大拙が指摘した戦中日本の不条理な国体のあり方、即ち「垂直線型」の政体を全面的に分析した。戦中日本が「神道」という無意識層に躍動する各種の意欲によって維持され、天皇が神として民衆から隔たった存在となり、官僚・軍閥などが天皇の名を借りて民衆に各種の圧迫を加える社会構造となっていたという大拙の理解を明確にした。

第三章では大拙の戦後新社会構想に関する先行研究の問題点、つまり大拙の社会構想の原理となる「事事無礙法界」における「理」と「事」の関係を検証した。彼の著書『日本の靈性』と『靈性的日本の建設』を用いて、大拙における「事事無礙法界」が、「理」と「事」の相即関係において理解されるべきことを明確にした。そして、大拙が構想していた新たな日本社会は、各成員が大悲心の作用に基づきつつ、靈性的自覚の境地に至って自己完成を遂げ、しかも互いに人格的尊厳を尊重しあう世界として構想されていたことを明らかにした。最後に、そのような社会の実現には、大悲心の体得を目的とした禅堂生活とその修行によって可能になるとする、大拙の主張の意義についても考察した。

以上のように、大拙の1940年代の日本社会に関する批判と提言は、そのすべてが彼の宗教体験から導かれた「即非の論理」「靈性」「人」の理解に基づくものであった。小川氏は大拙の禅思想史研究について、「各種の伝統を即非の一点から統合し、それを現代の生きた思想として再編」しようとしたものだと言及したが、大拙にとって「即非の論理」は、禅にとどまらず、彼の生きた現実の社会に適用されていたのである。

しかしそうした大拙の「即非の論理」は、あくまでの彼の個人的な宗教経験に由来するものであり、厳密な学術的な検証に耐えられるものなのか、その意味や価値が今後さらに深く検討される必要がある。またそれと同時に、「即非の論理」の発展としての華嚴の「事事無礙法界」における「理」—「事」関係に対する大拙の理解の妥当性も、今後の検証の課題となるだろう。

「事事無礙法界」は現実化することが可能なのだろうか。だがその問題は本論ではとりあえず検討しなかった。禅者はよく「人が水を飲むが如く、冷暖を自ら知る」という。実現できるか否かの答えはなお「自ら知る」と言われるものであると考えられる。一方本論の最後に検討したいのは、大拙が「事事無礙法界」として提示する理想社会論は、一体私たちの現実にとってどのような価値を持つのかという点である。人が理想を実現するため



に犠牲を払い努力するのは、その肉体の上に躍動している「超個」の作用だと大拙は指摘する。だがそれは、一体今の我らに何を与えることができるのだろうか。

本論はそれを、法界の根源としての大悲心の概念だと考える。大拙は儒学の経典も熟読しており、かつて『霊性的日本の建設』において『論語・雍也』の「己立たんと欲して人を立つ」及び「己達せんと欲して人を達す」を引いて、他人の人格的価値を尊重する重要性を論じたことがある<sup>244</sup>。いまそれに倣って大拙の大悲心を形容すれば、おそらく『孟子・離下』の「禹は天下に溺るる者あれば、由己之を溺らすがごとく思い、稷は天下に飢うる者あれば、由己之を飢えしめるがごとく思えり」という一側がそれに当たると考えられる。天下の者の苦しみを見れば、即ちその苦しみはそれを見た禹・稷の苦しみである。その度に、「己溺己飢」と思う禹と稷は、そのまま天下と一体になる。そうした彼らの「己溺己飢」こそが、大悲心そのものに他ならぬ。そして、小川氏も指摘するように、そうした大悲こそがそのまま大拙思想の結論なのである<sup>245</sup>。

いつの間にか、我らが生きている柳緑花紅の現実世界では、共存と発展などの共通認識が過去のものとなりつつあり、それに代わって現れたのが対抗や対立、戦争や衝突である。先の大戦の降伏直後、また冷戦が始まる前の時点で大悲心の概念をあらゆる存在の根源と考えていた大拙が、「大悲心=霊性」あるいは「大悲心を体得すること=霊性的自覚」の観点を提出したのは、つまり「己溺己飢」の心持ち、あるいは大悲心の普遍的存在を信じていたが故である。現在の情勢の中で、我らには再びそうした「己溺己飢」の精神、大悲心が強く求められているのではないだろうか。そしてそうした大悲心の持つ意味を見いだしたことに、大拙思想の最も大きな現代価値があると考えられる。

<sup>244</sup> 『大拙全集』巻九 p. 311

<sup>245</sup> 小川 [2015] p. 234

初めに

第一章では、大拙の臨済理解がかなり特殊なものであることを強調した。第一章第二節の最後においては、呉進幹（戒法）博士の論文<sup>246</sup>を踏まえて、学界において大拙の臨済理解には実に大きな間違いがあると指摘されており、中でも特に衣川賢次氏は大拙の臨済理解を「まったく根拠がない誤解だった」<sup>247</sup>と評価していたことなどを紹介した。

本論の第一章第二節において提示した通り、臨済理解における大拙と学界の理解の分水嶺は、『臨済録』の主人公としての臨済における法身と現身の関係にある。しかし、本論は大拙の社会に関する諸思想をテーマとするため、より詳細な原理的考察については行わなかった。

大拙の臨済理解が学界において「まったく根拠がない誤解だった」と評価されていることは確かである。しかし、彼の臨済理解ないし宗教思想は本当に学術的に価値がないものであろうか。さらには、臨済理解を含む宗教思想に基づいて展開されていた大拙の社会論も、学術的意義がないものとして扱ってよいのであろうか。

この補論においては、学界と大拙の臨済理解における立場の異同を明確にした上で、大拙の臨済理解には妥当性がないのかという問題を考察する。

具体的には、まず大拙の臨済理解に最も重要な主体論の問題—つまり「人<sup>にん</sup>」のあり方を再度整理し、さらに呉博士の論を手かかりとして衣川氏、小川隆氏を含む入矢義高氏以降の禅思想史研究の専門家たちの立場を明らかにする。最後に、近年の新たな臨済研究の成果に基づいて、思想史的な立場から大拙の臨済理解における妥当性について論じたい。

---

<sup>246</sup> 呉 [2018] pp. 49-70

<sup>247</sup> 衣川 [2017] p. 730

## 1. 鈴木大拙における『臨濟録』の主人公理解について

本論の第一章第二節に論じた通り、大拙にとって『臨濟録』（以下、『録』と略す）の主人公は、そのままの臨濟義玄ではなく、「靈性」として、「靈性的自覚」または「自省」によって得られた「即非の論理」を生きている「人<sup>にん</sup>」である<sup>248</sup>。

つまり、『録』において上堂したり示衆したり勘弁したりする主人公は、全てその「人<sup>にん</sup>」である。『録』の中に書かれている「赤肉団上」にある「無位真人」、「無衣道人」、「三句」の第三則「看取棚頭弄傀儡、抽牽都来裏有人」の中にある「人<sup>にん</sup>」は、大拙にとってすべて『録』における主人公—その「人<sup>にん</sup>」の描写なのである。

また、大拙が明言した通り、「人<sup>にん</sup>」は「即非の論理を生きている」<sup>249</sup>。故に、存在論的には「人<sup>にん</sup>」のあり方は必ず大拙が考えていた「ものの正しい見方」—即ち「即非の論理」に相応しいものであるはずである。また、「即非の論理」は靈性的自覚、即ち「悟り」、あるいは臨濟が語った「一朝自省」を通じて初めて会得しうるものであって、その境地に赴かなければ、その「即非の論理」に生きている「人<sup>にん</sup>」を会得することはいえない。さらに、大拙の言葉を引くならば、その「人<sup>にん</sup>」は「超個者であって兼ねて個一者」<sup>250</sup>という仕方方で存在する。小川氏の論<sup>251</sup>に従って言い換えると、その「人<sup>にん</sup>」は法身（「超個」）を兼ねた現身（「個」）として存在するのである。

故に、「你欲得識祖仏麼。祇你面前聽法底是」<sup>252</sup>という『録』における臨濟禅の肝要を提示した一段をめぐって、大拙は次の通りに解釈する。

面前聽法底の人は「眼耳鼻舌身意」の個一者で、而してまた実に「無眼耳鼻舌身意」の超個者であるから、最も現実的具體性をもった実有なのである。臨濟の人は、いつもこの角度から見て行かなくてはならぬのである。<sup>253</sup>

また、本論の第一章第三節で指摘した通り、「人<sup>にん</sup>」における「超個者」あるいは「超個」は、「個」また「個一者」の肉体感官、「眼耳鼻舌身意」に通じて作用する存在であり、「個」また「個一者」を離れて存在するものではない。したがって、「人<sup>にん</sup>」における「個」また「個一者」は、そのまま「超個」の意志を意志する傀儡ではなく、「個」は「自由意志」の所有者であって、「超個」の意志を意志するのはなお「個」の判断である。もちろん、「人<sup>にん</sup>」における「個」は、「超個」を離れて独立して存在するものではない。なぜならば、「人<sup>にん</sup>」は「超個者であって兼ねて個一者」、「超個」と「個」という相容れない二つのものの有機的な統一だからである。定式化するならば、即ち『録』の主人公=「人<sup>にん</sup>」（「個」にして「超個」）=臨濟といい、あるいは「臨濟（「個」）は臨濟にあらず（「超個」）故に臨濟（「個」にして「超個」、「人<sup>にん</sup>」）なり」と言うこともできる。

<sup>248</sup> 『大拙全集』巻三 pp. 349-50

<sup>249</sup> 同 p. 350

<sup>250</sup> 同 p. 350

<sup>251</sup> 小川 [2015] p. 214 による。

<sup>252</sup> 入矢 [1989] p. 33

<sup>253</sup> 『大拙全集』巻三 pp. 362-3

## 2. 入矢義高氏以降の学界における『臨濟録』の主人公理解について

呉博士が指摘した<sup>254</sup>ように、衣川氏、小川氏を含む入矢氏以降の禅思想史学界は、主に臨濟禅を馬祖禅と措定している。彼らは、禅の系譜学に立脚して、臨濟義玄が馬祖道一（709—788）の第四世である事実に基づき、臨濟思想と馬祖禅の同一性を認めている。

それでは、その馬祖禅とはどのようなものであろうか。小川氏の『禅思想史講義』によれば、馬祖禅の特徴は以下の通りである。

- a. 「即心即仏」：自らの心はそのまま「仏」である。（「仏」と同質にして聖なる本質が我が心に潜在しているわけではなく、現身そのまま法身である。）
- b. 「作用即性」：現実態の自己の働きはそのまま「仏」としての本来性の現れである。
- c. 「平常無事」：あれこれの余計な作りごとのない、ありのままのありようということである。<sup>255</sup>

馬祖禅において、現身としての我々の心はそのまま法身としての仏なのであり、我々の現身の日常作用は即ち「仏性」、「本来性」としての法身の現れである。我々の現身と法身がそのまま無媒介に等質化されると、坐禅や看話などの複雑な修行も要らなくなる。以上の三点が馬祖禅の要である。

また、臨濟禅即ち馬祖禅という立場をとる近年の研究者、特に小川氏は、臨濟禅の特色をめぐって、「「無位真人」の説が作用即性説を人格化し主体化した表現である」<sup>256</sup>と評している。

やはり近年の研究者である衣川氏も同様に、『臨濟録』示衆に述べられたのは、徹底した馬祖禅の思想であって、石頭・薬山系の禅の特徴たる〈那一人〉、〈本来身〉、〈本来人〉、〈主人公〉等の思想は見られない。臨濟は「超個」などというものを認めないのである」<sup>257</sup>と述べて、臨濟禅が馬祖禅であることを強調した上で、大拙の「超個」を批判している。

つまり、入矢氏以降の禅思想史の学者たちから見れば、『録』の主人公は、いかなる超越者でもなくそのままの臨濟であり、臨濟は現実態の現身としてそのまま「仏」、あるいは法身である。別に大拙が論じた「人」とか、「超個者であって兼ねて個一者」、あるいは「個」の上に「超個」が作用している宗教的な主体、「超個」のようなものは何もないのである。彼らは、大拙が『録』の主人公を「人」と措定したのは「まったく根拠がない誤解だった」とする。入矢氏以降の学界の通説を定式化していえば、『録』の主人公=臨濟=法身（あるいは現身）」ということになる。

<sup>254</sup> 呉 [2018] pp. 50-2

<sup>255</sup> 小川 [2015] p. 64-85 の論述による。

<sup>256</sup> 小川 [2007] p. 264、前掲した呉氏の論文の p. 50 にこの一段落に対する引用が見られる。

<sup>257</sup> 衣川 [2017] p. 730、前掲した呉氏の論文の pp. 51-2 にこの一段落に対する引用が見られる。

## 3. 「不即不離」説と大拙の「人」

しかし、近年の臨済研究、特に呉博士<sup>258</sup>の研究において、臨済禅は果たして馬祖禅なのかという疑義が呈されている。

呉氏は、臨済が師の黄檗希運（?—850）の法嗣として、黄檗の馬祖批判をある程度受け入れていたのではないかと指摘している。呉氏によれば、馬祖禅の「作用即性」論—いわば現実態の自己の働きはそのまま「仏」としての本来性の現れという観点に対する批判と再解釈によって、「唐中期以降の禅の新たな思想動向」<sup>259</sup>が形成され、そうした馬祖禅に対する再検討が晩唐まで「禅思想の中心的課題の一つ」<sup>260</sup>となったという。

そうした時代背景に自己の思想を形成した黄檗と臨済は、馬祖の説、特にその「作用即性」をそのまま受け入れていたのではなかった。この点に関して、呉氏は黄檗の『伝心法要』、特にその「世人不悟、祇認見聞覚知為心、為見聞覚知所覆、所以不覩精明本体」、また「然本心不属見聞覚知、亦不離見聞覚知」<sup>261</sup>という一段を引いて、黄檗における現身の日常作用（見聞覚知）と法身としての「仏性」（本心）の関係を以下の通りに説明している。

ここに言う「世人不悟、祇認見聞覚知為心、為見聞覚知所覆、所以不覩精明本体」（世人悟らずして、祇だ見聞覚知を認めて心と為して、見聞覚知の為に覆われる。所以に精明の本体を覩ず）とは、単純に日常の「見聞覚知」のみを「本心」（＝仏性）と見なし、逆に却って「見聞覚知」に覆われて精明の本体（すなわち「本心」・仏性）を見ないと言うのは、馬祖の「作用即性」説の影響を受けた当時の「世人」への批判である。ただし、黄檗は必ずしも馬祖の「作用即性」説を全面的に認めないわけではなく、「然るに本心は見聞覚知に属せざるも、亦た見聞覚知を離れず」というように、「本心」と見聞覚知は「不即不離」であると主張し、先の百丈と同様、「作用即性」説の単純化した弊害を克服し再解釈しようとしていることが認められる。<sup>262</sup>

つまり、黄檗から見れば、現身の日常作用即ち法身としての「仏性」の現れという馬祖的な「作用即性」説は、悟っていない段階の知見であるに過ぎない。現身の作用と法身の現れとの関係は「不即不離」であり、無媒介に等質化されるわけでもなく、離れてもいないというのである。ここでの「不即」は黄檗の馬祖批判と見做しうる一方で、「不離」は馬祖の「作用即性」説の本質的部分の継承とも考えられる。

さらに、呉氏の指摘によれば、そうした「不即不離」説は、なお黄檗の法嗣である臨済にも見られるという。呉氏は、『録』「上堂」の「但有来者、不虧欠伊、総識伊来处。与麼来、恰似失却；不与麼来、無繩自縛。一切時中、莫乱斟酌。会与不会、都来是錯。分明与麼道、一任天下人贬剥。久立、珍重！」<sup>263</sup>という一段に対して、次の通りに解釈を加えている。

「与麼に来る」（そのように来る）とは、当時の禅林の流行語で、現実の見聞覚知こそが仏性に他ならぬ、と単純に「作用」と「仏性」を等置するならば、それはじつは本当の自己を見失っているようなものである。これは先に黄檗の言う「祇だ見聞覚

<sup>258</sup> 呉 [2018] pp. 49-70

<sup>259</sup> 同 p. 53

<sup>260</sup> 同 p. 55

<sup>261</sup> 入矢 [1969] pp. 19-20

<sup>262</sup> 呉 [2018] pp. 56-7

<sup>263</sup> 入矢 [1989] p. 25

知を認めて心と為して、見聞覚知の為に覆わる。所以に精明の本体を覩ず」と同じ意味である。一方、「与麼に來らざる」（そのように来ない）とは、それに反対する立場で、前述したような、石頭は大顛に「揚眉動目を除却きて心を將ち來たれ」と問い詰めたのと同じで、現実の作用を除いて別に「仏性」が有るという。それはじつは見えない縄で自己を縛るものである。臨済はその両者を相対的な二項対立の立場に立つものとして認めない。これはは（筆者註：原文ママ）やはり黄檗の「不即不離」説と一致している。<sup>264</sup>

ここで呉氏は、臨済の「与麼來」を馬祖の「作用即性」説と措定し、「不与麼來」を「作用即性」説の反論、いわば現身の作用の外に聖なる本質的なものの存在があるという説を措定している。呉氏によれば、『録』における臨済は、両説のどちらかに固執することを批判しているのである。

つまり、臨済と彼の師の黄檗は、現身の作用と法身の関係という点において、同じく「不即不離」という立場に立っている。換言すれば、呉氏にとっては、『録』の主人公=臨済、その臨済は即ち現身の作用は法身としての仏性に帰属しないと同時に、現身の作用は法身としての仏性を離れてもいないという。この立場からいえば、衣川氏が唱えている「臨済禪=馬祖禪」、あるいは『録』の主人公=臨済=法身」という説は、『録』に対する誤解ということにもなるであろう。

このようにして、臨済の現身法身觀を「不即不離」と解釈するならば、それは大拙が唱えている「人」（「個」にして「超個」）説と内容的に接近してくるとは考えられないだろうか。「不即不離」説の論理は、ある一つの超越的なもの—黄檗はこれを「心」といい、臨済はこれを「無位の真人」という—が存在していて、そのものは現身の作用と無媒介に等質化されているわけではなく（「不即」）、また現身の作用を離れて独立して存在するわけでもない（「不離」）というものである。

大拙は靈性的立場から、「人」における「個」（現身）と「超個」（法身）の関係を、「個」の上に「超個」が作用し、「個」は「自由意志」の発動によって「超個」の意志を意志するものと捉えていた。「人」における「超個」は、「個」を離れて存在しているわけではないのである。それはまさに、呉氏が論じた「不即不離」の「不離」の関係ではないか。

一方、現身と法身の「不即」の関係については大拙がそれを認めているのか否か、さらに検討が必要である。しかし、臨済における法身と現身の両者が「不即不離」という関係にあるとすれば、そこには、必ず一つの超越的な法身の存在が想定されているのではないか。それがあって初めて、「不即不離」という関係が成立するのではないか。以上の点からすれば、超越的な法身が存在し、かつその法身は現身と離れて独立に存在しているわけではないという二つの点は、大拙の「人」説と呉氏の「不即不離」説に共通するものである。この意味において、大拙の「人」説と呉氏の「不即不離」説とはかなり接近していると考えられる。

<sup>264</sup> 呉 [2018] pp. 58-9

終わりに

この補論の内容を簡潔にまとめておこう。入矢氏以降の学界は、主に臨済の禅を馬祖禅と見做し、その立場から衣川氏、小川氏らは『録』の主人公をそのままの臨済と措定し、さらにその臨済は即ち法身、仏性であると考えている。

それに対して、大拙は『録』の主人公を「人」だと主張し、さらにその「人」を「超個者であって兼ねて個一者」と述べ、いわゆる現実態の現身と超越的な法身という二つの相容れないものの自己同一という存在であると捉えた。大拙にとって、臨済の悟りあるいは「靈性的自覚」は、その「人」に逢着することである。それが馬祖禅の「即心即仏」また「作用即性」説と矛盾しているという理由から、衣川氏は大拙の臨済理解を「根拠がない誤解だった」と評価している。

しかし、近年の呉氏の考察によれば、臨済はそのまま馬祖禅を受け入れていたのではなかった。『録』の文脈から見れば、臨済は実際に師の黄檗の馬祖批判も受け入れたのである。その場合、臨済の現身法身観は、馬祖禅でいう「即心即仏」ではなく、むしろ黄檗が語った「不即不離」となる。もしそうした臨済理解が妥当であるとすれば、超越的なもの（「超個」・法身）が存在し、またその存在が現身を離れて存在することができない（「不離」）という二つの点において、呉氏が論じた「不即不離」説と大拙の『録』における主人公理解との間には共通性があると考えてよいのではないか。少なくとも「まったく根拠がない誤解だった」という論断には再考の余地があると考えられる。

呉氏の「不即不離」説は、少なくとも歴史学的方法を以て、厳密な考察を行った研究の結論である。一方、大拙の禅思想は、本論で強調した通り、おおそ自身の宗教経験から由来したものと考えられる。この点からいえば、大拙の禅思想には学術的な厳密性が欠けているという見方もある。しかし、その自身の経験に由来した宗教思想が「証拠もない誤解」なのか、それとも歴代の祖師の血脈に連なるものなのか、さらなる検討を要するのではないだろうか。

参考文献表

- 秋月 [1971] 秋月龍珉『鈴木禅学と西田哲学』春秋社. 1971 年
- 今北 [1876] 太田悌蔵訳註・今北洪川『禅海一瀾』岩波文庫. 1990 年 (1876 年)
- 石井 [2001] 石井公成「書評 ブライアン・ヴィクトリア著『禅と戦争—禅仏教は戦争に協力したか』」駒澤短期大学仏教論集. 巻 7. 2001 年
- 市川 [1993] 市川白弦『仏教の戦争責任』市川白弦著作集. 巻 3. p. 1993 年
- 入矢 [1969] 入矢義高『伝心法要』『宛陵録』禅の語録 8. 筑摩書房. 1969 年
- [1989] 同『臨済録』岩波文庫. 1989 年
- [2012] 同『増補 求道と悦楽 中国の禅と詩』岩波書店. 2012 年
- ヴィクトリア [1997] ブライアン・アンドレー・ヴィクトリア『<新装版>禅と戦争—禅仏教の戦争協力』えにし書房. 2015 年 (1997 年)
- 岡 [2016] 岡廣二「悟りと大拙の「即非の論理」」『宗教研究』. 巻 89 別冊. 2016 年
- 小川 [2007] 小川隆『語録のことば 唐代の禅』禅文化研究所. 2007 年
- [2015] 同『禅思想講義』春秋社. 2015 年
- [2020] 同「大拙の禅思想史研究」『現代思想』. 巻 48. 2020 年
- 鎌田 (茂) [1988] 鎌田茂雄『華嚴の思想』講談社. 1988 年
- 鎌田 (東) [2006] 鎌田東二『「日本的靈性」を問い直す』公共研究. 巻 3. 2006 年
- 北野 [1990] 北野裕通『鈴木大拙の「大地」論』相愛大学研究論集. 巻 6. 1990 年
- 衣川 [2017] 衣川賢次「鈴木大拙『臨済の基本思想』」『臨済録』研究の現在：臨済禅師一一五〇年遠諱記念国際学会論文集. 禅文化研究所. 2017 年
- 浄嚴 [2004] 浄嚴 (徐海基)「四法界觀の成立と『法界觀門』」印度學佛教學研究. 巻 52. 2004 年
- グレイス [2015] グレイス, ステファン P.「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」駒沢大学大学院平成二六年度博士学位請求論文. 2015 年
- 呉 [2018] 呉進幹 (戒法)「臨済義玄の禅思想再考」禪學研究. 巻 96. 2018 年
- 新谷 [2018] 新谷尚紀『神道入門』ちくま新書. 2018 年
- 鈴木 [1908] 鈴木大拙 [1908]『大乘仏教概論』岩波文庫. 2021 年
- 同 [1945] 横川顕正訳『禅堂生活』岩波文庫. 2016 年
- 同 [1940]『禅と日本文化』岩波新書. 1940 年
- 同 [1942]『浄土系思想論』岩波文庫. 2016 年
- 同 [1943]『禅の思想』岩波文庫. 2021 年



1940 年代における鈴木大拙の社会論

—批判と構想—

人文社会科学研究科 地域文化論専攻

123M205 王明旭

- 同 [1945] 『完全版日本的靈性』 KADOKAWA. 2015 年
- 同 [1947] 『仏教の大意』 法蔵館. 1947 年
- 同 「禅界刷新」 禅学研究. 卷 39. 1946 年
- 同 [1955] 杉平顓智訳 『華嚴の研究』 KADOKAWA. 2020 年
- 同 [1963] 北川桃雄訳 『東洋的な見方』 KADOKAWA. 2017 年
- 同 『鈴木大拙全集』 全 32 卷. 岩波書店. 1968-1971 年
- 同 『増補新版鈴木大拙全集』 全 40 卷. 岩波書店. 1999-2003 年
- 同 [2012] 守屋友江編訳 『禅に生きる』 筑摩書房. 2012 年
- 末木 [2022] 末木文美士 『日本の近代仏教—思想と歴史』 講談社. 2022 年
- 末村 [2015] 末村正代 「鈴木大拙の思想における宗教経験とその現代的意義」 関西大学審査学位論文. 2015 年
- 田原他 [1973] 田原嗣郎, 関晃, 佐伯有清, 芳賀登校注 『平田篤胤・伴信友・大国隆正』 日本思想大系. 卷 50. 岩波書店. 1973 年
- 竹村 [2018] 竹村牧男 「鈴木大拙と華嚴思想」 中央学術研究所紀要. 卷 47. 2018 年
- 築山 [2010] 築山修道 「鈴木大拙の靈性的自覚の一考察(〈特集〉スピリチュアリティ)」 宗教研究. 卷 84. 2010 年
- 塚崎 [2017] 塚崎直樹 「鈴木大拙の御進講「仏教の大意」と禅者の姿勢」 思想史研究. 卷 24. 2017 年
- 中村 [2003] 中村元 『華嚴経』『楞伽経』 現代語訳大乘經典 5 東京書籍. 2003 年
- 蓮沼 [2013] 蓮沼直應 「鈴木大拙の思想的研究：体系的解釈の試み」 筑波大学博士(文学)学位請求論文. 2013 年
- [2020] 同 『鈴木大拙—その思想の構造』 春秋社. 2020 年
- 橋本 [2018] 橋本健二 「戦後日本の農民層分解と農業構造の転換」 『2015 年 SSM 調査報告書 3 社会移動・健康』 . 2018 年
- 平田篤胤全集刊行会 [1972] 平田篤胤全集刊行会編 『新修平田篤胤全集』 . 卷 15. 名著出版. 1972 年
- 山田 [1940] 山田孝雄 『平田篤胤』 宝文館. 1940 年
- 由谷 [2021] 由谷裕哉 「鈴木大拙と柳田國男の占領初期における神道・神社論」 頸城野郷土資料室学術研究部研究紀要. 卷 6. 2021 年
- 横田 [2019] 横田理博 『鈴木大拙の『日本的靈性』についての考察(下)』 哲學年報. 78 卷. 2019 年
- 渡辺他 [2015] 渡辺匠, 太田紘史, 唐沢かおり 「自由意志信念に関する実証研究のこれまでとこれから——哲学理論と実験哲学、社会心理学からの知見」 社会心理学研究. 卷 31. 2015 年