

タイトル	日本的靈性について(<特集>共同研究報告：近代日本における文化・文明のイメージ)
著者	船岡，誠
引用	北海学園大学人文論集，10：A39-A53
発行日	1998-03-31

日本的靈性について

船岡 誠

はじめに

日本的靈性は昭和一九年（一九四四）に出版された鈴木大拙の著書名である。⁽¹⁾鈴木大拙については、久松真一が「私は、十二年前の昭和二十四年刊行の『鈴木大拙博士喜寿記念論文集』の四月八日附の後記に『国宝的存在』と書いたが、十二年後の先生は名実ともにまさに世界宝である。西のシュバイツァー、東のスズキなどといわれるのも当然過ぎるくらいである」⁽²⁾とい、また下村寅太郎が「大拙博士の仕事は単に禅思想の西洋への紹介というような単純なものではない。このことが充分に注意されていないように見える。禅思想を西洋の思想界に伝達するということに含まれている問題と、その重大さを深く考えるのでなければ大拙博士の業績の偉大さを理解したことにならないであろう。これは日本思想史の事件であるだけでなく、世界

思想史の事件でもあることが理解するべきである。大拙博士の禅思想の西洋へのいわゆる紹介は、まったく伝統を異にするだけでなく、むしろ互いに相対立し相矛盾する西洋と東洋の思想に、深淵を隔てて橋を架する仕事である」⁽³⁾というように、その評価は高いものがある。

鈴木大拙の業績は禅思想の西洋への「紹介」だけではなく、インド・中国・日本の三国にわたる広い視野からの仏教研究が邦文著書八〇冊以上、英文著書三〇冊にまとめられている。⁽⁴⁾この膨大な業績を古田紹欽は六つの思想的峯と整理している。その第一は「英文禅論第三巻がロンドンで出版になった昭和九年前後に禅思想を併行してなされた華嚴思想研究による思想の峯」、第二は「同十年ごろに特にはつきりと現れた達磨の研究による思想の峯」、第三は「同十五年ごろの盤珪の不生禅の研究における思想の峯」、第四は「同十四年から十七年ごろにかけて無

心を論じた思想の峯」、第五は「同十九年ごろにおける日本的靈性を問題にした思想の巨峯」、そして第六は「同二十二年ごろの臨済の人思想を究明した幽邃な思想の峯」である。本稿で問題にする日本的靈性は、古田のいう第五の「思想の巨峯」の産物である。

さて、本稿で日本的靈性を採り上げる理由を述べておきたい。まず第一に、日本的靈性は鈴木⁽⁵⁾の日本文化論ともいべき『禅と日本文化』と密接な関係をもっており、共同研究「近代における文化・文明のイメージ」の課題に多少なりとも接近できるのではないかと考えたわけである。鈴木はアメリカでの生活が長く、つねに西洋文化と東洋文化の問題を考え続けていた。鈴木日本文化論への批判などをも視野に入れ検討してみたい。第二に、詳しくは後述するが、日本的靈性は盤珪の不生禅、無心、臨済の真人とも共通するものがあり、鈴木⁽⁶⁾の思想的営為の結論ともいべきもの⁽⁶⁾と考える。この鈴木⁽⁶⁾のいわゆる「鈴木禅学」は現在の我々の禅理解にかなり強い影響力をもっているように思う。これに関しても、近年、「日本的靈性」批判、「鈴木禅学」批判が出されており、それらは禅のみならず仏教そのものの本質に関わる問題提起だけに、検討を加えたい。

一 日本の靈性

鈴木は明治三年(一八七〇)、金沢に誕生。四高中退のち小学校の英語教師をへて東京専門学校へ進む。そのころから鎌倉円覚寺の今北洪川について参禅、洪川没後はその法嗣釈宗演に引き続き師事する。友人西田幾多郎の勧めで東京帝国大学文科大学哲学科選科へ移ったが、円覚寺での参禅が中心の生活だったようである。二五歳でポール・ケーラスの『仏陀の福音』を翻訳出版、翌年には処女作である『新宗教論』を出版した。なおこの年の臘八接心で見性している。

同三〇年二七歳の時に釈宗演の推薦でポール・ケーラスの道敎文献の英訳の助手として渡米、同四二年帰国するまでイリノイ州ラサールのオープン・コート出版社で編集業務に携わる。帰国した鈴木は学習院と東京帝国大学文科大学の講師に就任、翌年には学習院の教授に昇格、また雑誌『禅道』の主幹になっている。またその翌年、四一歳の拙拙はボストン生まれのビートルズ・レーンと結婚する。大正一〇年(一九二一)大谷大学教授に転じ、昭和九年(一九三四)には『楞伽經の研究』で文学博士となった。

同一年にはイギリス・アメリカの大学で「禅と日本文化」

などを講義、同一四年には『無心といふこと』、その翌年には『盤珪の不生禅』『禅と日本文化』、松ヶ岡文庫の書庫などが完成した同一九年には『日本の靈性』などがそれぞれ刊行されている。そして同二年から二二年にかけて『靈性的日本の建設』『日本の靈性化』、文化勲章を受けた同二四年に『臨済の基本思想』などが刊行された。また同二五年から三三年にかけてクレアモント・コロンビア・プリンスストン・ハーバード・シカゴ・イエールなどアメリカの各大学で講義している。鈴木八〇歳から八八歳の時のことである。九〇歳の時にはインド政府の招請により約一ヶ月インド旅行、九四歳の時にはハワイ大学での第四回東西哲学会議に出席（ちなみに昭和二四年の第二回、同三四年の第三回の会議にも出席）、九五歳の時には休刊していた英文仏教誌『イースタンブディスト』を復刊、みづから編集長になるなど晩年まで旺盛な活動力を示した。しかし翌昭和四一年七月、腸間膜動脈血栓症で死去、九六歳であった。

さてすでにみたように、『日本の靈性』は戦争中の昭和一九年に刊行され、同二年から二二年にかけて『靈性的日本の建設』『日本の靈性化』と相次いで刊行されていることを考えれば、一連の日本の靈性の提言の意味は明らかであろう。『靈性的日本の建設』の序文で鈴木は、「今だから脱白に公言できるが、自分等

は今度の戦争は始めから負けるものと信じて居た、また負けてくれば日本のために好かろうときへ思つた。（略）『二千六百年』などと云つて騒いだ日本は滅びたのである。今までの日本を支へて居たと考ふべき制度や思想は、悉く再検討を要請せられる。さうして棄てるべきものは惜気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」と述べ、その棄てるものとして神道を挙げ、「神道は国体を破壊し、国民を塗炭の苦に陥らしめ、日本を滅ぼしたのである。併しそれはそれでよいのである。亡ぶべきは亡びて、興るべきは興るのである。吾等の務めはこの興るべきものを見付て、それを強大に育てなければならぬのだ」とし、興すべきものとして日本の靈性を揚言するわけである。

では、日本の靈性とは何か。以下、『日本の靈性』⁽⁸⁾によってみていく。鈴木はまず靈性について、

靈性という文字はあまり使われていないようだが、これには精神とか、また普通に言う「心」の中に包みきれないものを含ませたいというのが、予の希望なのである。精神または心を物（物質）に対峙させた考えの中では、精神を物質に入れ、物質を精神に入れることができない。精神と物質との奥

に、いま一つ何かを見なければならぬのである。二つのものが対峙する限り、矛盾・闘争・相克・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はいかない。なにか二つのものを包んで、二つのものがひっきょうずるに二つでなくて一つであり、また一つであつ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。これが靈性である。(略)

靈性を宗教意識と言ってよい。ただ宗教と言うと、普通一般には誤解を生じ易いのである。(略)

靈性と言っても、特別なはたらきをする力か何かがあるわけではないが、それは普通に精神と言っているはたらきと違うものである。精神には倫理性があるが、靈性はそれを超越している。超越は否定の義ではない。精神は分別意識を基礎としているが、靈性は無分別智である(一六〇―一七頁)。

と述べている。精神と物質の二元論を排し、両者を包むものが靈性であるという。靈性は宗教意識といってもよいというが、宗教意識は靈性の経験であると、

靈性は精神の奥に潜在しているはたらきでこれが目覚めると精神の二元性は解消して、精神はその本体の上において感覚し思惟し意志し行為し能うものと言っておくのがよいかも

知れん。即ち普通に言う精神は、精神の主体、自己の正体そのものに触れていないものだと言ってよいのである。

宗教というものから見ると、それは人間の精神がその靈性を認得する経験であると言われるのである。宗教意識は靈性の経験である(一九頁)。

と述べる。

この靈性は普遍性をもっており、「漢民族の靈性もヨーロッパ諸民族の靈性も日本民族の靈性も、靈性である限り、変つたものであつてはならぬ。しかし靈性の目覚めから、それが精神活動の諸事象の上に現れる様式には、各民族に相異なるものがある、即ち日本的靈性なるものが話され得るのである」(二〇頁)と、靈性の普遍性とその靈性の現れ方が民族によつて違うとする。そこに日本的靈性といえるゆえんがある。しかし靈性は民族がある程度の文化段階に進まないと覚醒されず(一八頁)、日本の場合には鎌倉時代が靈性の顕現期だという。

それなら靈性の日本的なものとは何か。自分の考えでは、浄土系思想と禅とが、最も純粋な姿でそれであると言いたいのである。それはなぜかと言うに、理由は簡単である。浄土系も禅も仏教の一角を占めていて、その仏教は外来の宗教だから純粹に日本的な靈性の覚醒とその表現ではないと思われ

るかも知れない。が、自分はだいいち仏教を以て外来の宗教だとは考えない、従つて禅も浄土系も、外来性をもっていない。なるほど仏教は、欽明天皇時代に渡来したという。しかし渡来したのは、仏教的儀礼とその付属物であつた。（略）仏教の働きかけで、日本民族のあいだに本当の宗教意識が台頭して、その表現が仏教的形態を取つても、それは歴史的偶然性で、日本の靈性そのものの真体は、この偶然なるものを突き通して、その下に見出されなければならぬ（二〇〇～二二頁）。仏教が外来の宗教という常識を大拙は一蹴する。そして日本の靈性が浄土系思想と禅という形をとつて現れ、前者が日本の靈性の情性方面、後者が知性方面として展開したのであるという（二四～二五頁）。そこで浄土系思想はひとまず措き、禅についてもう少し鈴木の説明に耳を傾けると、

禅が日本の靈性を表詮しているのは、禅が日本人の生活の中に根深く食い込んで居るという意味ではない。それよりはむしろ日本人の生活そのものが、禅的であると言つた方がよい。禅宗の渡来は、日本の靈性に発火の機縁を与えたのであるが、発火すべき主体そのものは、そのころ十分に成熟していたのである（二二頁）。

日本の靈性には、初めから禅的と見られるものがあつた。

それがたまたま禅の渡来によりて喚起せられたので、禅を外来底と言うのは、縁と因とを混淆した見方であらう（二七頁）。とある。禅宗の渡来が日本の靈性に発火の機縁を与えただけで、発火すべき主体があくまで因（第一原因）で、禅宗の渡来は発火の機縁になつた縁（第二原因）に過ぎないというわけである。もつとも禅宗の渡来についていえば、ことはこれほど簡単ではない。禅宗はすでに奈良時代の道昭らしい綿々と伝えられてきたのであつて、古代仏教のなかに禅の伝統は着実に存在していたのである。⁽⁹⁾ただ教科書的にいえば、栄西の伝法をもつて日本の禅宗の始まりとするのがなかば常識であつたから、鈴木が記述のようにいうのも仕方のないことである。問題はそれのことよりも、日本の靈性がほんらい禅的であり、禅を外来のものとするのは誤りであるという主張にある。鈴木によれば、禅だけではなくて仏教そのものが外来のものではないということになる。禅や仏教という表現形態をとつてはいるが、それは日本の靈性の発露なのである。このことは奈良・平安時代の日本の仏教はまだ「日本仏教」ではないというのと同じことである。「日本仏教」の日本を日本たらしめているものが日本の靈性ということ、つまり日本の特質が日本の靈性であるという、なにか日本的靈性の理解としては通俗的なものになってしまう。しかし

鈴木は日本の靈性にもう少し積極的なものを期待しているようである。

「日本」仏教なるものは、それ故に北方民族的性格も南方民族的性格も、インド的直覺力もシナの実証心理も、みな共に具有しているのである。そしてそれらの特殊の性格が、ただ雑然として物理的・空間的に日本仏教中に並列しているのではなく、日本の靈性が中枢になって、それらを生かし、働かしているのである。東洋を引くくつて一つにして、それを動かす思想がどこにあるかというところ、それは「日本」仏教の中に探すよりほかあるまい。もちろん仏教そのままの形では、諸方へ持ち出しても役に立つまいが、その中に流れている渾然たる日本の靈性なるものを見つけて、それを近代的思索の方法で宣布しなければならぬ。日本の靈性には、世界的に生きるべきものを包摂しているのである。(七四〇七五頁)。

仏教には東洋のいろいろな地方性が備わっており、それらを「日本」仏教として十全に機能させてきたのが日本の靈性なのだというのである。この鈴木が発言が戦時中のものであることを考えると、にわかに政治的色彩を帯びてくるようにも思える。東洋を一つにまとめるのは日本だけにしかできない、つまり大東亜共栄圏構想と連動するようなものがこの日本の靈性の提言

にあるかということである。しかしそこまで考えるのは考え過ぎであろう。アメリカでの生活が長かった鈴木はアメリカの国力を熟知していたから、日本の戦争を無謀と考えていた。したがって鈴木による日本の靈性の提言は、敗戦後までを視野に入れた、日本の再建のための精神論と考えるべきであろう。

この鈴木の子的靈性の提言を厳しく批判したのが梅原猛である。⁽¹⁰⁾ 梅原は、

この日本の靈性という概念による日本精神論は、当時としては多少大胆な国家主義批判の意味を含んでいた。そして當時書かれた日本精神論のほとんどは、便乗主義の産物にすぎず今日全く一読するに足りないが、鈴木の子的靈性は、深い宗教的精神が宿っていて、今日もなおわれわれにある精神的反省を与える。

とまず一応の評価を与える。しかし鈴木の子『禅と日本文化』における実証性の欠如への批判と同様に、『日本の靈性』の客観性への疑問を投げかける。

しかしここでも再びわれわれが、この日本の靈性論の精神史としての客観的止しさを問うとき、われわれはおおくの疑問に逢着せざるをえない。はたして日本の靈性は建国のはじめから鎌倉時代まで冬眠していたのであろうか。一千年もの

間冬眠し続けるとは、よほど眠り好きな日本的靈性であられるようである。鎌倉時代において日本的靈性はお目覚めになると、鈴木は言うが何故禅と浄土で靈性はお目覚めになり、日蓮宗においてお目覚めにならないのか。（略）ひよつとしたら眠っているのは鈴木の方で、日本的靈性は聖徳太子において、行基において、空海において、最澄において立派に目覚めていたにもかかわらず、眠っている鈴木の方が、さめているものを眠っていると見違えたのかもしれない。

梅原の批判はちやかしながらもかなり痛烈なものである。たしかに鈴木⁽¹¹⁾の発言は梅原のように批判したくなる脆さをもっているが、梅原はちやかすることによって鈴木⁽¹²⁾の真意を汲み取ろうとする努力を怠ってしまった。鈴木は空海や最澄、あるいは日蓮という個人が靈性に目覚めているとかいないとかを問題にしているわけではない。たとえば鈴木が、

鎌倉時代になつて、日本人は本当に宗教、即ち靈性の生活に目覚めたと言える。平安時代の初めに伝教大師や弘法大師によりて据え付けられたものが、大地に落着いて、それから芽を出したと言える。日本人は、それまでは靈性の世界というものを自覚しなかった。鎌倉時代は、実に宗教思想的に見て、日本の精神史に前後比類なき光景を現出した（五一頁）。

と発言するとき、この日本人が聖徳太子や空海などの個人を指しているわけでないことは明白であろう。この日本人はばくぜんと民衆をイメージしていると思う。ということになると、鈴木⁽¹³⁾のいう靈性の顕現は、宗教（仏教）が民衆の生活レベルにまで浸透したということをも意味することになる。鈴木は靈性の属性として「大地性」といことをさかんに言う。大地性とは、大地にしっかりと根を下ろした生活、言い換えれば生産に携わる生活を意味し、それはまさに民衆（武士と農民）のものである。つまり靈性の顕現には、民衆が宗教の担い手になったのが鎌倉時代であるということまで含意されている。

このように理解してくると、鎌倉新仏教Ⅱ宗教改革論を連想せざるをえない。鎌倉新仏教Ⅱ宗教改革論は明治末期から原勝郎⁽¹⁴⁾や松本彦次郎⁽¹⁵⁾らによって唱えられたもので、鎌倉新仏教の成立をヨーロッパの宗教改革と対比させるものである。しかし昭和期に入つて永田広志⁽¹⁶⁾や石母田正⁽¹⁷⁾らによつてその対比は無理で時代錯誤であるとの批判がなされた。しかし黒田俊雄が、

けだし「宗教改革」の問題はたんなる段階比定の適否のことであろうか。それは、一國、一民族の宗教的思惟がいかにして近代化されるかの問題であり、その実現の全歴史過程の問題である⁽¹⁸⁾。

と述べるとき、鎌倉時代に日本人の霊性が顕現したとする鈴木
の主張と符号するものがある。古田紹欽が「この書(『日本の
霊性』)は鎌倉時代を中心とする宗教意識の自覚史であるが、宗
教的体験をもととした日本宗教思想史であるといってもよか
ろう」と述べるのも肯ける。⁽¹⁶⁾しかし宗教的体験をもととしてい
るため、日本宗教思想史としては実証性に欠けるのである。そ
こを梅原は批判したわけである。

この梅原の批判にたいして、山折哲雄は、鈴木が「ヨーロッ
パの近代思想を撥無したところから出発」しており、

本来国家に対する在野の研究機関であるべきアカデミー
が、明治絶対主義政府のしいた西欧直輸入の学問軌道のうえ
を走りつづけたのに対し、みずからの研究対象を、外来の方
法に頼ることなく、禅思想の解明に集中し通したことは明記
されてよい。

と述べ、鈴木が発想基盤、その反俗性について語る。そして新
渡戸稲造の『武士道』や岡倉天心の『茶の本』が欧米人に日本
のすぐれた伝統思想を紹介する意図のもとに執筆されたのと違
い、鈴木『の「禅と日本文化」』は「伝統文化の総括的叙述を主軸
としながらも、もはやそれは、極東における一異国文化の紹介
というようなコソクな姿勢をかなぐりすてた自在さを獲得して

いる。それは終始一貫、禅を語り、科学の名におけるヨーロッ
パ思想に対して、禅体験の深奥と機微を語り聞かせ、かつ主張
している」とし、鈴木『の意図は「『禅』そのものを、『日本文化』
に仮託して伝えることにあった」ので、梅原がしたような、和
辻哲郎などと同列に「日本文化論」の再検討の対象にするのは
妥当ではないとした。また『日本の霊性』についてふれ、

(梅原)氏は、鈴木がその日本の霊性論において、聖徳太子
や行基や空海や最澄(唯識や密教)をとりあげていないこと
に、また鎌倉時代の浄土教とくに浄土真宗や禅宗を論じて、
日蓮宗に全くふれていないことに、さらに妙好人才市をあげ
て木喰明満を切りすてていることに、不満と批判の言葉を投
げつけているのである。(略)だが、こうしたいわば「欠如理
論」をもち出すかぎり、およそ「日本文化論」と名のつくも
のは、すべてどこかに弱点をさらけだすほかはないであらう。
と、梅原の批判が欠如理論であって、批判としてはあまり有効
ではないとした。そして山折は鈴木『の即非の論理と西田幾多郎
の絶対矛盾的自己同一の論理について検討を加え、

西田哲学の体系が、純粹経験の心理(『善の研究』)から
論理(『無の弁証法』)への展開においてねりあげられ(下村
寅太郎『西田幾多郎—人と思想』、東海大学出版会、昭和四〇

年）、ついに翻訳を許さぬ独創に到達したのに対し、鈴木の禅思想は、論理（＝即非の論理）を心理（宇宙的意識）に基礎づけることによって、翻訳可能な「世界性」を獲得することができたといえよう。西田の無の論理が、国家主義―日本イデオロギーを包摂しながら、逆にその網の目からめとられたのに対して、鈴木在即非の論理が、そのような錯誤に対して多少とも自由な、相対的融通無礙を發揮しえた一因もそこにあると考えられるのである。

しかし、その相違にもかかわらず、一方は「絶対無」の弁証において、他方は「即非」の超越論理において、ともに歴史と社会の媒介を空無化するその類縁性において、アジア型観念論の同じサイクルを閉じたということだけは、確認しておく必要があるのである。

と、鈴木在即非の論理が結局は歴史と社会を無視したアジア型観念論であったと結論した。

この山折の鈴木大拙論はすぐれたもので、いろいろ学ぶところがあったが、ただ山折が「即非の論理が志向するものは、客観的事物の矛盾対立を客観的に追求することなく、極度に緊張した意識の切点で、非合理のままにその矛盾対立を撥無―転換することであり、その意味でこの論理構造は歴史的な過程弁

証法とはなりえず、絶対弁証の絶えざる断言命題に帰着する」と述べるとき、過程弁証法になることが問題の解決になるのかと考えてしまう。たしかに鈴木在即非の論理が「客観的事物の矛盾対立を客観的に追求」せずに意識の転換による問題解決に傾いていると私も考えるが、「即の論理」（鈴木在即非の論理から離れ、広く仏教に見られる論理）の可能性も捨てがたい。「即の論理」の即時性と「客観的事物の矛盾対立を客観的に追求すること」とが相容れないものとは必ずしも私は考えていない。山折のように観念論と決めつけることにより、「即の論理」の可能性に芽をつぶることになりはしないか。⁽¹⁸⁾

二 基体説をめぐって

ここでは鈴木という靈性が、近年なにかと話題になっている基体説になるかということについて考えてみよう。

基体説とは、松本史朗によれば、『『単一な実在である基体(dhātu)が、多元的な dharma を生じる』と主張する説⁽¹⁹⁾で、「発生論的一元論」「根源実在論」と呼んでもよいものである。

松本によれば、この基体説は釈尊その人が批判した対象であり、それはウパニシャッドのブラフマン・アートマン論であり、ま

た如来蔵思想であるという。したがって如来蔵思想は仏教ではないということになるが、しからば仏教とは何かというと、松本は、

私は仏教とは無我説であり、縁起説であると考えている。もつともこの場合の「縁起説」とは、重々無尽の法界縁起でも、相依相待の同時的空間的縁起でもない。私の言う縁起とは、第一に十二支縁起であり、私は、『律蔵』「小品」(Mahāvāgga)に説かれるとおり、釈尊が十二支縁起を順逆に観じて悟られたということを信じたいと思う。

と述べる。またこの十二支縁起をめぐる松本は、

十二支縁起の説が後の成立であることは私も認めるが、にもかかわらずなお私は釈尊は十二支縁起を悟ったと主張する。それは第一に、客観主義的な学問論、つまり学問は客観的なものだという説、及びその結果として出てくる最終的判断の保留という考えに反対するためであり、第二に、仏教を非縁起説として、「有」や「我」の立場から解釈しようとする勢力に明確に対抗するためだ。

と主張する⁽²⁰⁾。

いっぽう松本が如来蔵思想の一種とする本覚思想が仏教ではないと声高に主張するのが袴谷憲昭である。袴谷は⁽²¹⁾、

本覚思想とは、自国の土着的伝統の場を自己肯定的に温存する「場所の哲学 (topical philosophy)」だとも言えるのであるが、では、この本覚思想に真向から対立する仏教とはなにかといえ、むしろその当然の帰結かもしれないが、正しい仏教とは、まず土着の思想や宗教を否定する外来の思想であり、次に、その土着温存の「場所の哲学」を否定する「批判の哲学 (critical philosophy)」でなければならないのである。

と述べ、その「本覚思想」を批判する仏教を定義して、

- ① 時間 (dhamma) としての縁起 (paṭiccasamuppāda) 即ち因果を説くものであり、
- ② 有情ら様々な能力あることを知って耳もてし全てのものに利他の教を示すものであり、
- ③ 世の通念に逆らった (paṭisogaṃmin) 批判的な時間の考えを場所 (aya) の否定によって言葉で考察するものとする。

また本覚と始覚とを対立する概念として捉える立場を批判して、始覚も本覚のうちであるとし、

私が「本覚思想」と言う場合は、本質的に言って、一切法の根底に、一なる「体」や「真如」としての「本覚」を据え、

そのうちに一切合切を包含するという構造を示していれば、同一の「本覚思想」と見做しているのであって、その際は一応程度の差は無視すべきであると思っているのである。

と述べる。

袴谷によれば、この「本覚思想」はすでに『大乘起信論』で充分に確立されているので、日本仏教史で問題にする比叡山教のいわゆる「天台本覚思想」のように「天台」と限定語を付ける必要はないとする。そしてこの「本覚思想」を徹底的に批判した代表的人物が中国の智顗であり、日本の道元だというのである。

このようにみえてくると、松本と袴谷の主張はほぼ軌を一にするものであることがわかる。松本の言う如来蔵思想も袴谷のいう本覚思想も、いずれも松本のいう基体説であろう。二人はともにこの基体説を仏教でないと厳しく否定する。では仏教とは何かというと、松本は無我説・縁起説であるとし、袴谷は縁起と利他と批判的言葉であるという。この二人の立場からいうと、仏教が中国に入り中国の土着思想である老莊思想によって「換骨奪胎」された禅も仏教ではないということになる。とりわけ袴谷は「禅は仏教にあらず」と強く主張しているために、禅宗研究者に衝撃を与えた。

宋代禅宗史の研究者でありまた道元研究者でもある石井修道も、「大きな影響を両氏から受けて来た」⁽²²⁾一人である。その石井に「道元の靈性批判——鈴木大拙の靈性と関連して」⁽²³⁾という論文がある。

石井はここで、鈴木大拙の思想を特色づけるのが靈性にあり、その靈性の自覚は鎌倉時代の禅と浄土に始まり、禅は知の部分、浄土系は悲の部分を表すとし、その禅が日本の特色をもつと考えるようになったのには、盤珪の研究が基調になっている、と述べる。そして道元が「靈性」を批判していることから、道元の批判する「靈性」と鈴木という「靈性」の性格を明らかにし、また鈴木のだ元理解に問題がないかを検討する。

石井はまず、道元の『弁道話』第一〇問答の心性常住説を先尼外道とした箇所を引き、道元が外道として批判した「靈性」と鈴木と言う「靈性」が無関係ではないとする。そして『即心是仏』の分別以前を仏とそのまま認めるのを外道とした箇所を引き、盤珪の不生禅が親の産み付けたままの無分別智とする鈴木の見解との類似性を指摘する。また臨済の一無位の真人も鈴木本に言わせれば靈性なのだから、いずれも道元の批判の範疇に入るとした。

さらに石井は、鈴木のだ元禅の捉え方を問題にし、鈴木の「日

本禅における三つの思想類型⁽²⁴⁾」での道元禅・白隠禅・盤珪禅の提示を、三者を並列的に捉えるべきではなく、「本覚立ちの盤珪禅、始覚立ちの白隠禅、それらとは異質であり、それらを共に批判する道元禅」とすべきであるとする。そして頓悟と見性を重視した鈴木⁽²⁵⁾の「禅仏教の支那的展開は実に慧能の見性経験に創まるものである。神会は此経験を頓悟として、見の直観的なるにたいして、これに悟の直覚性を帯びしめたと云つてもよい。観も覚も心理的には畢竟同一経験であるが、観と云へば感性的に見られ、覚と云へば知性的、又は悟性的とも云へる。両字相並んで禅経験の性質を明らかにするのである」という一文を引き、

近年の研究成果から言えば、慧能に仮託された見性説は、神会より後の主張と言うことになるが、筆者がここに取り上げたのは、「頓」のもつ無時間性を主張する大拙に対して反対するのではない。むしろ中国禅の性格、それは日本の臨済禅をも含みうると判断するが、これ程見事に説いた重要な指摘はないのである。禅は自然主義に根ざす「頓悟」および「見性」、そして「覚」の宗教としての特色をもつと筆者も言いたいのである。

とし、ただそれは道元禅とは全く異なる主張に立つものである

という。そして道元が「見性」を否定したのは、「見性にとまらう無時間性が、因果を撥無し、三時業を認めないことになるからだ」とし、道元晩年の著作である十二巻本『正法眼蔵』の『三時業』の「いまのよに、因果をしらず、業報をあきらめず、三世を知らず、善悪をわきまへざる邪見のともがらには群すべからず」を引き、

さとりにおける無時間を説く禅と有時間を説く仏教との対立は、ここに決定的となる。後者を道元は主張し、松本史朗氏は宗教的時間と呼び、それが釈尊が説いた縁起説だと言うのである。

と結ぶ。

石井によれば、鈴木大拙の思想の核心には靈性があり、それは盤珪の不生の仏心や臨済の一無位の真人に通じるものがあるという。そしてその靈性は道元が批判した靈性と同じもので、その靈性の立場から頓悟説と見性説が出てくる。その意味では、鈴木が頓悟と見性を重視したのは中国禅と日本の臨済禅の性格を正しく理解していたことになるが、その禅の立場は道元禅とは異なるものだといふのである。かくして石井は、悟りにおける無時間を説く禅と有時間を説く仏教というように「禅は仏教にあらず」という主張の領域に踏み込んでいく。もともと宋代禅

宗史が専門の石井にとって、「禪は仏教にあらず」という主張は苦衷をとまなうものだったのではないかと想像されるが、一方で道元研究者でもある石井はより道元の立場に立ったという確信をもったに違いない。というのは、靈性や臨済批判とともに、「禪宗は仏教ではない」と道元自身も言っているからである。『正法眼蔵・仏道』によれば、

しかあるを、仏々正伝の大道を、ことさら禪宗と称ずるともがら、仏道は未夢見在なり、未夢聞在なり、未夢伝在なり。禪宗を自号するともがらにも仏法あるらんと聴許することに。かれ。禪宗の称、たれか称じきたる。諸仏諸師の禪宗と称ずる、いまだあらず。しるべし、禪宗の称は、魔波旬の称ずるなり。魔波旬の称じきたらんは魔儼なるべし、仏祖の児孫にあらず。⁽²⁶⁾

とあり、禪宗などと自称するものは仏祖の児孫ではないと述べている。

このように、松本や袴谷の影響を受けながら、石井がついに「禪は仏教にあらず」の主張に踏み込んだ背景に道元がいたのであるが、それは袴谷の場合もほぼ同様だったと思われる。だがいずれにしても、この三人の主張には共通したものがある。如来蔵思想、本覚思想そして靈性はいずれも基体説だと私も思う

が、それがなぜ仏教であってはいけなののか。

それは松本の場合は無我説・縁起説、袴谷の場合は縁起と利他と批判的言葉が仏教だという立場に立つからである。石井の場合はやや慎重で、道元の立場からの主張である。いずれにしても、彼らの考える仏教以外は全て仏教でないということになる。しかしこのような立場が学問的といえるであろうか。これはまさに演繹法の立場であつて、原理主義といってもよいであろう。

もう一つ疑問がある。石井は「悟りにおける無時間を説く禪と有時間を説く仏教」と述べ、道元の立場が後者であるとするが、そうであろうか。松本も縁起には「相依相待の同時的空間的縁起」が在ることを認めているが、それならば無時間のなかで因果も考えられないか。石井は道元が有時間の立場に立つというが、道元の修証一等の立場はどうなるのであろうか。修と証とが一等すなわち即の関係であることは無時間ではないか。また道元の前後際断の時間論⁽²⁷⁾も有時間の立場ではないのではな

いかと思う。

さて、鈴木大拙の日本的靈性をめぐって、それが日本文化論・日本精神論として語られたこと、それにたいする梅原猛・山折哲雄の批判があったこと、そしてその靈性論が近年の仏教論争

の批判の対象にもなっていることを紹介し、若干の私見も加えた。まとものないものになったが、いちおう擱筆したい。

- (1) 大東出版社刊。のち『鈴木大拙選集』第一巻(大東出版社、昭和二四年)、『鈴木大拙全集』第八巻(昭和四三年、岩波書店。以下『全集』とする)所収。なお昭和四七年に岩波文庫に入る。
- (2) 久松真一「度驢度馬」(鈴木大拙選集・新装版・別巻『鈴木大拙の人と学問』、春秋社、昭和五〇年)。
- (3) 下村寅太郎「我々の思想史における大拙博士の位置」(同右)。
- (4) 古田紹欽「鈴木大拙先生の生涯的歩みと学問的歩みの意義」(同右)。
- (5) 梅原猛「日本文化論への批判的考察―鈴木大拙・和辻哲郎の場合―」(『展望』昭和四一年八月号、のち『現代のエスプリ・鈴木大拙』一三三号再録、昭和五三年八月)で、「もしもデイルタイがい(う)ように、文化というものは精神の客観的表現であるとすれば、日本文化は日本精神の客観的表現ということになり、したがって日本文化論は同時に日本精神論を必要とするであろう。昭和一五年に『禅と日本文化』を書いて日本文化論を試みた鈴木大拙は昭和一九年大東亜戦争たけなわの頃『日本的靈性』という本を書き日本精神について論じた」とする。
- (6) 秋月龍珉『鈴木禅学と西田哲学』(春秋社、昭和四六年)。
- (7) 『全集』第九巻所収
- (8) 以下、頁数は岩波文庫本『日本的靈性』。
- (9) 船岡誠『日本禅宗の成立』(吉川弘文館、昭和六二年)

- (10) 梅原前掲書
- (11) 原勝郎「東西の宗教改革」(『芸文』二の七、明治四四年七月。のち『日本中世史の研究』同文館、昭和四年、所収)
- (12) 松本彦次郎「鎌倉時代に於ける宗教改革の諸問題」(『史学雑誌』三五の一二〜三八の一、大正一三年一二月〜昭和二年一月。のち『日本文化史論』河出書房、昭和一七年、所収)
- (13) 永田広志「鎌倉時代における新宗教の特質」(『日本封建制イデオロギー』昭和一三年。同四三年に法政大学出版局から再刊)
- (14) 石母田正「中世的世界の形成」(昭和一九年。同三二年に東京大学出版会から再刊)
- (15) 黒田俊雄「仏教史」(『日本史研究入門Ⅱ』東京大学出版会、昭和三七年)
- (16) 古田前掲論文
- (17) 山折哲雄「アジア型宗教イデオロギーの純血種」(『アジアイデオロギーの発掘』勁草書房、昭和四三年)
- (18) 船岡誠「即の論理について」(『年報・月曜ゼミナール』二号、平成六年十一月)
- (19) 松本史朗「如来蔵思想は仏教にあらず」(『縁起と空』大蔵出版、平成元年)
- (20) 松本史朗「縁起について」(同上)
- (21) 袴谷憲昭「本覚思想批判の意義」(『本覚思想批判』大蔵出版、平成元年)
- (22) 石井修道「道元禅の成立史的研究」(大蔵出版、平成三年)の「緒言」

- (23) 石井前掲書
- (24) 鈴木大拙「不生禪概観」（『禅思想史研究第一』岩波書店、昭和八年）
- (25) 鈴木大拙「悟りと悟る」（同右）
- (26) 日本思想体系『道元・下』（岩波書店、昭和四七年）四〇頁
- (27) 『正法眼蔵・現成公按』に「たき木はいとなる、さらにかへりてたき木となるべきにあらず。しかあるを、灰はのち、薪はさきと見取すべからず。しるべし、薪は薪の法位にありて、のちありさきあり。かのたき木、はいとなりぬるのち、さらに薪とならざるがごとく、人のしぬるのち、さらに生とならず。しかあるを、生の死になるといはざるは、仏法のさだまれるならひなり。このゆへに不生といふ。死の生にならざる、法輪のさだまれる仏転なり。このゆへに不滅といふ。生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり。たとへば、冬と春のごとし。冬の春となるとおもはず、春の夏となるといはぬなり」（日本思想体系『道元・上』岩波書店、昭和四五年）とある。