

## 眺望 大拙 像

—大拙の出発点—

## はじめに

「大拙君は高い山が雲の上に頭を出して居る様な人である。そしてそこから世間を眺めて居る、否、自分自身をも眺めて居るのである。全く何もない所から、物事を見て居る様な人である」

これは、鈴木貞太郎（居士号大拙、一八七〇～一九六六）の終生の友西田幾多郎（居士号寸心、一八七〇～一九四五）が、友の書に序として寄せた文章の冒頭語である。「昭和十七年秋十月」と奥付けされたこの時、両者は共に七十二歳であった。<sup>①</sup>

D. T. Suzuki の名で世界に知られているこの人の諸業績

## 堀 尾 孟

や人柄については、これまで種々の角度から様々が語られてきた。今さら、事改めて何を言うべき、という感じがしないでもない。しかし、これまでの論述は、大拙という人物と直接縁のあった人々のもので、いわば大拙の肉声を耳底に響かせつつ論述せられたものであった。各々の論者における「三日耳聾」とも言うべきこの事は、特に、

「人」の思想家、「靈性」の実践者である大拙を論ずる時、不可欠の要因である。しかし他方、それらは、既に自ずから直接に深山の風光に親しみ、吾等を導いてその冷気に触れさせんとするだけ、それだけ、吾等に靈山の巍々たる輪郭を見せしめないような気がする。第一世代とも言うべき人々の論述には、各々の場で靈山の生脈に触れ得た鼓動が

響いている。しかし、次世代がこの靈山に向わんとする時に先ず必要なのは、第一世代の人々が指示してくれる山懐に通じる数々の道とは逆に、山裾からも離れて、靈山をはるかに眺望し得る所に立って、向わんとする靈山の雄姿と相對する事であろう。そのような事が可能なか否か、その靈峰が雲中に隠れる大山に対してその全体の輪郭が描き得るか否か。しかし、次世代の者はそれが如何に困難であろうとも、協同して、そこから始めざるを得ない時代の者である。

現在、特にアメリカにおいて、大拙の著書に導かれつつ、しかも大拙が準拠した典籍を文献学的に検討しつつ、大拙の「禅思想」を新しい角度(例えば、歴史・社会学的な)から批判的に受容しなおす動きが、比較的若い研究者たちの間で起つて来ている。この様な傾向は、大拙が世界に与えた影響が广大で且つ本質的なものであればある程、ますます強まつて行くであろう。その時に、近代世界の只中で「禅思想」を教示し、「靈性の自覚」と言つて倦まなかつたその全生涯を通じて、大拙が近代人の何処に向つて何を直指しようとしたのが、即ち、大拙自身を動かして止まなかつた大拙の悲願というものが見落されて行つてはならぬとすれば、先ず、大拙像の輪郭が協同して描かれねばな

らないであろう。拙論は、そういう協同作業に向わんとする試みの一端である。

## 一 焦 点

大拙が人類に爲した最大の巧績が、東洋と西洋とが実際に一つの世界となり行く近代という時代の趨勢の中で、「禅仏教」ないし「東洋の心」を西洋の人々に知らしめ、東西に堅牢な人心の架橋を創建した事にある、とは誰しも認める所であろう。事物も人心によつて動くを見れば、これは、近代世界の根幹を形成する世界的事業であつた。しかし、大拙の場合、その「知らしめる」という事には、一つの決定的な特徴がある。それは、彼が欧米人の思考方法を身につけ熟達した英文で「禅仏教」ないし大乘仏教の思想を欧米人に説き明かしたという、単にそれだけの事ではない。その決定的な点は、大拙その人が、欧米に何度も身を運び、自身の生命の息づかいを以つて、「禅仏教」の息吹きを西洋の人々の心底に直接に伝えたという点にある。

西洋が仏教を学問的に研究し且つその思想的影響を受け始めたのは、例えば前者ではE・ビュルヌフ、後者ではシヨールペンハウエルという名で知られるように、既に十九世紀初頭からである。その研究その影響は未だ極く限られた

人々の間であつたにせよ、そういう思想的氣運というものは既に西洋に芽生えていた。大拙の渡米希望を大拙の禪の師・釈宗演(鎌倉円覺寺派管長。道号洪岳、室号楞伽窟)に受諾したP・ケーラスもまた、そういう氣運の中に身を置いていた一人である。③大拙の爲した事は、そういう思想的氣運に乗ってこれを助長し思想的基礎づけを提示することによってこの氣運を拡大せしめた所にあるというよりも、その真髓は、むしろこのような思想的氣運を批判的に受容しつつその氣運に眞の生命を与えた所にある。そういう意味においては、大拙の爲した事は、あたかもかつて鑑真が「大法のため」その身を賭して日本に渡り来たつて東大寺に戒壇を設けた事、あるいは、邦国の若き僧たちが己が身の生死をかけて中国に渡り、学び体得した仏教の生命を己が命の躍動を以て吾が國に伝えた事らと、その行状、その悲願において命脈を同じくする事であつたように思える。大拙という人は、西洋の心を理解し、その人々を愛した人であり、西洋の人々はまた、大拙の學識を尊びその人格を敬し、大拙という人を心から愛した。そこには生血のかがいがあったのである。

しかしその大拙は終生「居士」であつて僧ではなかつた。この事はただ社会制度上の区別というに留まらず、大拙と

いう人を、引いては近代における仏教、少くとも禪宗を考へる場合、本質的な意味を持つ。彼は、人から問われて自分を「教師ティーチャー」と称し、「禪宗」と區別して「禪」と言い、伝統的に不立文字教外別伝を標榜する禪宗に対して、「禪思想」を主張し、「悟り」を「靈性的自覺」と言い改めた。彼は歴史的伝統的な禪宗の枠内・禪道場の修業から出立して、その棒喝の世界に留まらずして思想の世界で活躍した。しかし同時に彼は、宗教がその「実地修行」を離れて何者でもないことを自ずからの「如説」の事を以て示し、齡九十四の身をおしてなお渡米を敢行した。斯く大拙居士を内から「つゝいて」止ましめず、彼をして「如説」せしめたものとは何であり、その「何」を彼自身は如何に自覺し、その「如説」をどのような事と見ていたのであろうか。

## 二 大拙に於ける問題の發生

「我々が大学へ入る頃、君は独り圓覺寺の僧堂に行つた」と西田は別の序に記している。④大拙をして「独り圓覺寺の僧堂に行」かしたものは何であつたのか。紙幅の關係で詳細は省かざるをえないが、それを因と縁の二つの事にまとめて見るならば、先ず縁としては、大拙の生家(加賀では「まれで少ない」臨濟宗)の家庭の雰囲気、特に「仏

教に心がけを持つてをつた」母親の影響がある。「自分は子供時分に母親から受けた影響が大きいと思ふ」と大拙は述懐している。次に、第四高等中学校時代の「数学の先生」北条時敬の影響(「圓覚寺の今北洪川和尚について坐禅をした人」)がある。⑤ 因としては、先ず、青年期における人生觀的悩み、そして、家貧のため第四高等中学校を中退(明治二十一年十八歳)して奥能登の飯田町で小学校高等科の英語教師の職位に甘せざるをえなかった時の母の死(明治二十三年四月、貞太郎十九歳)がある。

青年期の悩みについて、大拙は、四十三歳の時、次のように述懐している。

「私が中学初めに、哲学者は雨が降れば何故降るかとうて考へるものと云ふことを聞きまして、其の時、私は哲学者と云ふものは妙なものだと思ひました。が、卒業時には何の爲めに青々たる草木が成育して麗しい花が開くのであるか、何の理由を以て吾人は現世に生を享けて居るのであるかと感ずることになりました。この考へが起りました理由は知れませぬが、是が即ち宗教に入る第一歩であつたのであります」⑥

「理由」の知れたる事は大した事でないのが常である。大拙は「理由は知れませぬ」と言う。しかしいま、敢えて

その一端を窺うとすれば、昭和二十三年(七十八歳)に著した『青年に与ふ』に、「自分は明治二一、三十年頃の思想的動揺中に成人となり」と語っている事がある。この期は、周知の如く、日本が近代国家の一員たらんとして世界に向つて扉を開き、特に西洋近代文明の導入とその定着化にやっきとなつていた時期である。国体の根幹は左右に動揺して未だ確定せず、人心はその伝統的(儒教的仏教的)基盤の崩壊し行く時勢の中で、未だ、近代人としての自己の存立基盤を何処にどの様に確立すべきか見い出せずに彷徨していた時期である。この一種虚無的気分を伴つた焦燥感、時勢に敏感な若い生命の持ち主、青雲の志を有する青年層において特に顕著であつた。大拙の「吾人」の生についての悩みは、直接には、自己の人生についての事であつたに違いないが、それは只一青年の成長期の主觀的悩みというに留まらず、青年たちを中心にこの時代の人々が皆等しく感じとつていたものである。大拙の悩みは、まさに、自己の依つて立つべき人としての道、自己確立の基盤が何処にも無いという時代の「思想的動揺」に由来していたと言えよう。

母の死を因としたのは、大拙には、子が母に対して持つ通常の思い以上に次のような思いがあつた事による。

「死」の一語は実に吾をして無量の感慨を生ぜしむ。

子が嘗て母の死せるに際して受けたる主観上の一大痛撃、今に忘れられず、思ひ一たび此に到れば竦然たるを覚ゆ。

…(中略)…一死万事休すと云ふ、而かも吾心は決してこれにて休せず、その休せざる所以乃ち吾を駆りて哲学に入らしめ、宗教に入らしめたり、「死」の一語ほど人をして真面目ならしむるはなかるべし、

これは、明治三十二年(二十九歳)、アメリカに渡って三年目の大拙が、滞在地ラ・サールから師積宗演に宛てた手紙の一部である。<sup>⑧</sup>十一歳年上の師宗演と大拙との間には、師弟間の通常の信頼関係を越えた、あたかも父子あるいは兄弟の間に見られるが如き、深い人情のかよひがあった。ラ・サールからの数本の書中にもそれが覗える。そういう心情の中で大拙が吐露した「母の死」の一事である。因に、大拙は六歳の時父を亡している。そして、自分の時代の「思想的動搖」を肌身に感じとれるようになった時、志した学の道は家貧のため中絶した。その不遇の身を嵯島の兄の許に寄せ、悶々たる思いを奥能登の風光にまぎらわせていた時の「母の死」であった。「主観上の一大痛撃」と言うこの事は、察するに、此の世に生きる一点の縁の消滅、足下の大地が崩壊し行くに似た一事であったであろう。死

んでも死ね切れないこの時の思いが、「吾を駆り」たてる当のものであったのである。

「明治二十四年に小学校の先生をやめて東京に出たわけだが、東京に出る気になったのは、この前年に母が亡くなり、勉強をもっとやってみたいと考へたからである。」<sup>⑨</sup>

この時の「勉強」というものが、ただ学理をきわめるといふ事に尽きず、ましてや立身出世のためのものではなかったことは明らかである。実際、大拙は「東京へ出て間もなく」鎌倉の圓覚寺に今北洪川老師を訪い(明治二十四年八月、二十歳)、その後は、学校(東京専門学校)にはほとんど出ず、専ら参禅修業に打ち込んでいる。西田が「君は独り圓覚寺の僧堂に行った」と記しているのは、この明治二十四年の事である。西田は、また、この年の十二月十八日付け山本良吉宛の書中に、「鈴木君在圓覚寺日為坐禅、又非浮世之人可羨慕」と認めている。<sup>⑩</sup>この「羨慕」の二字は意味深長である。大拙の境遇を知らぬ西田ではない。にもかかわらず斯く認めた所には、西田に於いて斯く認めざるを得ぬ心境があったのであろう。それはともかく、大拙がこの時師事した今北洪川は、師事半年に満たぬ明治二十五年一月に遷化し、以後、大拙は、その嗣法の弟子積宗演について参

禪した。それは、東京帝国大学文科哲学科選科入学(明治二十五年九月)に先立つこと五ヶ月(同年四月大拙二十一歳)のことである。大拙という居士号もこの釈宗演から授かった<sup>⑩</sup>。そして西田が、「暫く大学に來た事もあったが、全然雲水同様にして苦修鍊磨した」と大拙の姿を記しているのは、このしばらく後の様子である。

大拙はこの釈宗演から生涯を決する思想的影響を受けている。宗演は師洪川の強い反対を押し切って、「禪の修行が済むと、慶応義塾に入って福沢論吉先生のもとで勉強し、それからセイロンにまで留学して勉強修行せられた。禪宗の坊さんとしては全く破天荒な行動といはなくてはならぬ<sup>⑪</sup>」と大拙が述懐しているような近代の僧、「近代の禅僧としても仏教徒としても、稀有に属する」人物であった。この人がシカゴで開催された万博記念万国宗教大会(明治二十六年)に出席し、そこでP・ケーラスと知り合った。このケーラスが「宗演老師などと話している間に一つのインスピレーションを得て書いた」<sup>⑫</sup>書物を、「老師の命のまま、試刷の彼地より来るに従ひ訳し」たのが大拙の初めての出版書、即ち、『仏陀の福音』である。それは選科修了の半年前、明治二十八年一月、大拙二十四歳の時である。

この訳書の序に、宗演は次の様な内容を含む一文を記し

た。

「嗚呼<sup>アッ</sup>世界の真理は近時科学の進歩に依りて、大に其面目を露はさんとするに際し、仏法も亦漸く泰西文明の邦国に歓迎せられんとする兆候あり。其始は梵語<sup>ゴット</sup>研究より來り、転じて東洋の歴史・文学・美術の探験となり、今や又比較宗教の新勢力は、炎炎燃ゆるが如く、遂に泰西学者を駆りて吾が仏法の大爐<sup>ダイロ</sup>に投ぜしめんとせり。蓋し昨年米國に開設せし万国宗教大会の結果は、即ち仏法西漸の事實を証明すべき一大頭象と謂ふべし」

当時においてすでにこのような慧眼を以って世界と仏教の状況を見ていたのが宗演という人である。ここには、福沢のもとで英語を学び、セイロンに渡ってパーリ聖典を読むことを学び、アメリカで近代世界の現状を見た近代の禅僧釈宗演の面目がある。彼は、マクス・ミュラー、オルコット、スウェーデンボルク等に注目すると同時に、また、「看來れば各々蘭菊の美才を恣にすと雖も、而かも其仏法の聖諦<sup>シヨウタイ</sup>第一義<sup>ダイイ</sup>に至りては、諸家果して其奥妙に徹せしや否や、且らく之を疑問に付す」と言い得た人であった。宗演が斯く「疑問に付す」と切った所、その所が後年大拙にとっての一大問題が浮上してきた所であり、彼が「禅思想」と言い出たその発生地である。しかしこの事についてはそ

の機会にゆずるとして、この訳書の改正再版(明治三十四年)にあたって、「凡例」という形で述べられている大拙の所懐は、基本的には、師宗演の意を体したものである。すなわち、「仏教の真理は千古不磨なれども、其真理を表詮する所以の方法に至りては時を異にするによりて自ら異ならざるべからず」と言い、この点に関して従来の仏書には「今時の中学教育を受けたる人々のため恰好なるものはあらず」と断じている。父子唱和して「今時」の仏教、つまりは、

近代の科学的合理性の批判に耐え得る仏教および仏教者の在り方を問題にしているのである。両者は斯る問題意識から、ケーラスの書の訳業の意味を見出し出しているのである。大拙が「予は他時異日好機会を得て、シナ訳の仏書と印度・西藏などに残れる仏書とを比較校訂して、其要を摘み、一般仏教徒のために座右の好読本を編成せんとの志あり」と記し、「和・梵・漢」に精通するに「道業純一」たらんとしている事も、宗演の意に適したものであったであろう。(事実この時(再版時)大拙はアメリカに居て、ケーラスの許で、この「道業純一」を行じていた)

母の死に直面して呼びさまされた自己の生の根本的な覚束なさ、自己の存在基盤の根本的喪失感が大拙をして伝統的な禅道場に向わしめた。そこで彼は「雲水同様にして苦

修練磨」と同時に、他ならぬその禪師宗演から「近代の仏教」の問題を突きつけられた。それは「中学教育を受けたる」大拙自身の安心の問題そのものであったと言える。「老師の命のまゝ」に為した訳業ではあったが、それは練磨の事と別の事ではなかった。訳業を引き受けた時、既に大拙には、自身で決する所があったと思える。

### 三 大拙の出発点

大拙が「釈宗演の渡米中の経験による示唆」を受け、またその「校閲」を請うて、初めて自分の決する所を宣し思う所を陳述したのは『新宗教論』においてである。これは『仏陀の福音』が出版されたと同じ年の三月に脱稿したものであり、大拙の処女作である。その劈頭に彼は、「此書、題して『新宗教論』と云へども、今日の所謂新宗教とは異にして、別に一旗幟をたてんとするものなり」と宣している(「凡例」)。その「一旗幟」の意味するものは、いわゆる進歩主義、科学主義に対して「宗教真義」を明らかにするという事であった。

「科学は古来の迷信を打破したり、而して未だ之に代ふるの信仰あらず。哲学は旧時の宗教を放却したり、而して未だ之に代ふるの宗教あらず。此時に当りて勢力を得

るものは、勢の趨く所、自ら物質主義・快樂主義ならざるを得ず」

これが自分の時代にくだした大拙の診断である。このような主義によって表される反宗教的見解、これらの主義の有する無宗教的性格に、彼は「国家の基礎、人心の帰著」の根本的な危険性を看たのである。「物質主義は即ち快樂主義なり、快樂主義は即ち功利主義なり、功利主義は即ち自愛主義なり、自愛主義は即ち非宗教主義なり」とたたみかけて、時代の根本病巣を「自愛主義」と為すとき、大拙が対決しようとしていたものが、科学的精神を根幹とする近代ヒューマニズム、人間の人間中心ヒューマン・セントリジック的な在り方そのものである事が知られる。しかし、だからと言って、伝統的仏教(禪)の立場から近代ヒューマニズムを批判排斥しようとするのが大拙の立場ではない。この書には、人間の歴史に對する大拙の大いなる信頼があり、未来への志向がある。その信頼に「新宗教論」を主張する大拙の立場は根付いている。

では、「新宗教論」を以って宗教の真義を明らかにするとは如何なる事であるのか。大拙によれば、伝統的キリスト教では「万物の表に超然独立せる人性的造物主あり」との信仰がその基礎を為しているが故に、「人智人力を輕賤

すること甚々しく」、その立場上神を前提せぬ「科学主義は無神論に帰し」、「科学者は基督教の罪人」となり、「科学」と宗教とは全然相容れざる」ものとなる。他方、仏教においては、「東洋には嘗て科学の發達なかりしを以て」科学を知らず、ただ勢々が、「宗教は内に省み、科学は外に馳す、科学の理法は仏教の真理を左右する能はず、仏教何ぞ曾て耳を科学に傾けんや」といった立場に留まっている。

「吾人の見る所によれば、基督教の衝突論は固より大に誤れり、仏教の没交渉論も亦偏せりと謂ふべし。吾人は科学を以て宗教の塵垢を洗滌し、宗教の眞実を發揚するものとす」

これが大拙の吾が時代において取るべき立場の表明である。彼は「科学に最上の權威を興ふるもの」としての科学主義の立場を排して「科学の眞意」を生かそうとする。すなわち科学は「常に眼前の事実を本とし、人心の理性に訴へて、合理のものは悉く取り、不合理のものは必ず捨てて歩一步を新にする」と大拙は言う。この時、大拙にとって眞の科学とは、どこまでも「事実を根拠として立」ち「事実を説明」するのを目的とし、しかも「吾人が經驗を累ぬる毎に其舊弊を捨てて直に新発見の原則を採用するに吝」でない態度を保持しつつ、「宇宙に一大道理の貫通するを説



く」体系的合理的理性の立場、「了知分別を本」とする立場を意味した。大拙は、科学のこの基本的特性が、宗教の神話的表象の残滓、未だ抽象的思惟の發達せぬその發生当初にやむなくとった表詮を、そしてまた、その歴史的経過の中で附着せしめた「独断的・妄信的・保守的」性質を洗滌して、宗教の真髓を赤条条たらしめ、宗教をして本来の「活潑潑地のもの」たらしめると見るのである。「科学は即ちこの爐鞴カマドなり、鉗鎚クワンシなり、宗教の妄想を滅尽して独り其真髓を残留せしむ」と彼は言う。

従って、先に引用した「科学は古来の迷信を打破したり」と言う事は、キリスト教及び仏教等が従来の伝統的な形態のままではもはや自ずからの立場を保持出来なくなつたという洞察を表したものであり、「未だ之に代ふるの信仰あらず」と言うのは、そのような歴史的状况に身を置く近代人の精神的空白を言ったものに外ならない。そして、まさにその精神的空白状態が大拙の出発点なのである。

大拙は歴史の上にこの様な精神的空白状態をもたらしめた近代科学を宗教にとつての爐鞴・鉗鎚と見る。キリスト教も仏教も「科学の光明を仮りて妖魔を照破せざるべからず」と言う。伝統的宗教がその伝統的歴史的形態を破られ、その妖魔が照破せられる時、「天地の大道理」にして「安

心立命の田地」たる「箇の一真実」、すなわち宗教の真髓が露になる、というのが彼の「宗教真義」の主張である。

この主張には、科学によって代表される近代的合理性の立場を肯定し積極的に受容しつつ、しかも、事実の「説明」を本質とする科学の立場を超えた所にこそ宗教の真髓が有る事を明し見ようとする近代的宗教思想家としての大拙の若々しい姿が映じている。大拙は晩年まで、肯定的な意味で「科学的」という言葉をしばしば使用している。その時の科学とは、この「了知分別」の合理的立場の意である。

後年、彼の心境が深まり円熟すればする程、この「思想」の立場、「思想」の必要性が強調され、その立場の有する意味が解明されて行つた。彼はハッキリと「人間は考えざるを得ない」と言つた。彼はただ「無分別」とのみ言わなかつた。分別の無分別・無分別の分別と言つた。大拙の立場を特質づけているこれらの事の萌芽は既にこの「宗教真義」の主張の中にある。そしてまた、大拙の思想家としての時代的制約も、同時に、この所に含まれていたと言える。

大拙は科学を宗教にとつての鉗鎚爐鞴、すなわち、その歴史的汚垢を焼尽して純化せしめる紅爐と見なす。これは、先に(第二節)引用した如く、宗演の実感でもあった。しかし宗演は「聖諦第一義」の立場から、科学的ないし哲学

的な諸学、すなわち「了知分別」に基づく立場を一括して「疑問に付」した。大拙が「爐鞴」と見るとき、それは、宗教が、科学の灼熱の熔鋳炉をくぐり抜ける必要があること、そのことによって宗教は純化されその真髓が直かに光を放つようになるという事を意味している。了知分別の領域を徹底的に通り返けてその先に有る事(了知分別以前の事)の明々たる真実裡に出で立つという事を意味している。そこに近代的合理性の立場を充分に認めながら、それと対決しそれを超え行こうとする大拙の若々しい態度、換言すれば、師の意を体しながらその先へ進まんとする、大拙の宗教近代化への態度、すなわち、科学の立場を通り抜けてその先へという態度がある。まさしく、宗教の近代化とは、近代合理主義の立場を通してその先へ出ること、すなわち、ポスト・モダンへの志向に外ならないであろう。大拙は今まさにその一步を踏み出した。その一步は伝統的宗教から近代的宗教への一步である。

しかし、大拙においては、そこ(宗教)からそこ(宗教)へは、ある意味で、一直線につながっている。その間に断絶がない。換言すれば、科学の大爐がただ宗教の汚垢のみならず信仰の核(神・仏)そのものを溶解せしめる(「神の死」としてのニヒリズム)性質のものである点は未だ見ら

れてはいない。大拙にとって科学は「了知分別を本」となす立場に留まり、その了知分別が立脚している唯物論的還元主義の立場が、科学を生み出した人間の生、人間の人間としての在り方(人間性)そのものをもその中核において破解し、破解された存在の奥底から生そのものの根源的な無意味性を露呈せしめる性格を持ったものである事は未だ見られていない。大拙の出発時はそういう時代であった。科学の有するこのような性格が顕在化して来るのは第一次世界大戦以降であり、日本においてニヒリズムがそれとして問題となるのは大拙より一世代後の者においてである。

大拙がその出发点において有するこのような時代的制約の端的な証示は、時代における精神的空白を宗教にとつての鉗鎚と見たということ、彼の言う物質主義・快樂主義あるいは功利主義が科学主義をふりかざして宗教を否定するのは、「科学の真意を誤解」するものである、と見ている所にある。大拙は時代の精神的空白の状態を自己にとつての鉗鎚として受容したが、空白自体が彼の実存の本質的規定であるとは見ていない。

では、彼のいう真髓としての宗教とは如何なるものであるのか。それは、一言にして言えば、「天地の大道理を直下に感受する」という事である。すなわち、大拙は言う、

「天地の大原則は即ち天地の大原則なり、乾坤の中に充塞して毫釐も滲漏する所なし。乾坤の上、別に神人なる一巨靈ありて、かの木偶を操縦する黒頭巾の如く、万物を生滅せしむると思はれず。地球の転ずるは自ら転ずるなり、草木の榮枯するは自ら榮枯するなり。本来遍満ならざるなき一大原則は、大は宇宙の外を籠羅し、小は藕絲の裡に密蔵す。かの神なるもの、將た何処にか之を求むべき。」

この「自ら転」じ「自ら榮枯する」宇宙の「一大玄理」を直下に感受感得し、その「妙機の発する所」を「直下に会す」という事が、すなわち、「心底に眠れる一大信仰を喚び起さんとする」事に他ならなかった。宇宙の「自」が吾人の「自」に他ならないという會得が、「彼と此、我と汝との隔壁を打破して万里一条の鉄の如く平等無差別の境涯に入」る事、「安心立命の田地」たる「真理の兩極未分以前」に到ることであった。それ故、大拙にとっては、「吾人は特に神を説かずして宇宙の中に満足す」と言う事は、同時にそのまゝ、「宇宙直に是れ神の面目なり」と言い得る事でもあった。

この「直下に大道理と相応する」といった宗教観には、その一面において、若き大拙のロマン主義的性格が反映し

ている。大拙は、「有限の無限に對する、無常の不變に對する、我の無我に對する、……個人的生命の宇宙的生命に對する關係を感得す。是これを宗教と謂ふ」とも言っている。

しかし、それが、例えばシュライエルマツヘルやドイツ観念論などに見られる、高くかかげられた宇宙的・精神的イデアの實現といった立場を一步破り出ているのは、科学が代表する実証的合理的知性の立場、どこまでも現実の經驗的事実に立脚した「さめた知性」の立場を踏えているという所にある。「吾人は日常内外の經驗に由らざるべからざると思ふ。天啓と曰ひ、奇蹟と曰ひ、超自然と曰ふも、若し吾人の經驗に背き、自然の事実に稱はずんば半文錢の価値だになかるべし」と言い、「故に宗教は哲学・科学と相關係すること頗る深し。二つのもの始めより相待たずんばあらず。固より宗教は事実なり、哲学・科学は説明なり。説明は以て事実を左右すべからず」と言う。この時の哲学とは、宗教の「妄想」を打破しその「真実分子を看破」する「理智」の立場を意味し、科学は宇宙の真理を觀察し、「之を理性に訴へて説明を附せん」とする立場を意味した。自然の事実、宗教の事実、科学の事実、それらは一致して「天地一貫の大原則」であり、「宗教の真理は科学之を説明すべし、科学の真理は宗教之を感得すべし」という境界

〔立場〕がこの時の大拙の「脚实地を踏著する」と言う立場であつた。

この「实地」の立場は、そのように所謂ロマン主義の立場を歩一歩打破して、どこまでも冷徹な自然宇宙の現事実  
に立脚する立場、「天地の大原則は即ち天地の大原則なり」と  
言い得る立場であつた。しかし、それは同時に、ただ大  
原則に立脚しつゝもそれを理知の立場、すなわち、水流れ  
花開く物の「妙機」の实地を離れて、理の反省の立場、  
つまり、「意識の上に建立せら」れた立場から、現実をそ  
の外から「説明」する立場（哲学・科学）をもその根底へ  
と一歩破り超え出た。「一大真実」の立場でもあつた。哲学  
・科学は「只這一著子フイチシヤクスを缺くが故に人をして立脚の地を獲  
せしむる能はず」と大拙は言う。大拙が、感受、感得と言  
い、「直下」というのは、この「了知分別」をその奥底に  
超え出で、妙機をその妙機の作用している現場において、  
「妙機の発つする所」と一つに会する「实地」の立場の表  
明であつた。

「宗教は实地を貴ぶ。否、宗教の本分は实地を離れて、一  
物もあるなき也。实地とは何ぞ、直下に会するなり、文  
字言詮に由らず、道理分別を仮らずして、マツシヤ真直に觀破する  
なり」<sup>⑩</sup>

このような意味において、「实地」の立場は、徹底的に「さ  
めた」立場、すなわち、「了知分別」「意識」の立場からも  
「さめた」立場を意味している。大拙が、この書の緒言に  
おいて、「本書の目的は、宗教と云へる人生の一大現象を  
歴史的・科学的に闡明講究せんとするにあらず。吾人は寧  
ろ之を心理的・通俗的に説明せんと欲す」と言い、「宗教  
真義」の主張を「健全なる常識」に訴えているのは、そこ  
に述べているように、当時の大拙には未だ經典を文献学的  
に解説し禅を思想的に考究するだけの「深遠なる学才なく、  
該博なる知識」がなかつたという、ただそれだけの事では  
ない。むしろ、このように述べた真意は、学説を引用し濫  
著を傾けて「紙上を賑はさんとする」事、論理性に拘泥し  
理性の立場に滞った在り方を打破して、「妙機の発つする  
所」・生死の現場そのものに参入して、その「真相を觀察  
する」事の主張にあつたと言える。そして、まさにこのよ  
うな究明においてはじめて「宗教は本来活潑潑地のものに  
して」という「真髓」の主張が可能であつたのである。

物皆が有する「這妙機」を自己存在の直下に会しその実  
地に立脚する事がすなわち「悟入」という事であり、「一  
旦悟入する所あらば、仏教徒なるも、基督教徒となるも、孔  
孟の流を汲むも、回教の嶺に攀づるも、そは其人のまに

「ならんのみ」というのが「宗教真義」の立場である。若い大拙が高くかかげた「一旗幟」はこの「悟り」にあった。右の引用文でも窺えるように、このような「悟り」を究極真髓とし一切とする立場は、例えば大燈国師にその典型を見るように、伝統的には禅宗において主張されてきた立場である。しかし、大拙は、いま、この「悟り」を、彼自身が有している近代的合理性の立場を爐鞴として通りつゝ、その奥底に開けきたった「箇の一真実」の「実地」の立場、すなわち近代人の「安心立命の田地」として主張するのである。ここに既に、禅宗から「禅」を取り出し、「禅」というその言葉に仏教の、そして宗教のギリギリの真髓、さらには、人間における靈性的自覚そのものを付託し見た後年の大拙が窺えるであろう。

大拙が「実地」と言い「妙機」と言う「天地一貫の大道理」の赤々たる真実の界は、若き西田がまた、参禅修業という「実地の辛苦」と学の「事実研究」を通して求めた「数学の公理の如」き「宇宙の大法」と「純一」なる「正念」、すなわち「自家の安心」の界と同一事実の界であったであろう。西田は自己の出発点となった「純粹經驗」の立場およびその「世界」を説明して、後年（昭和十一年）、「色もなく音もなき自然科学的な夜の見方に反して、あり

のまゝが真である昼の見方に耽った」というフェヒネルの例を出しつゝ、「私は何の影響によったかは知らないが、早くから実在は現実そのままのものでなければならぬ、いわゆる物質の世界というごときものはこれから考えられるものにすぎないという考えをもっていた」と言っているが、その「昼の見方」「現実そのまま」とは、大拙の「春は百花枝に満ち、秋は千山木落つ」という立場に他ならぬに他ならず、「脚実地を踏著する」という立場に他ならぬ。大拙が「科学の真理は宗教之を感得すべし」と言う事を、西田は「事実に従つて知る」と言う。西田が「物即心、心即物、唯一箇の現実あるのみ」と言い得る事（純粹經驗の事）に出で立ったのは、『善の研究』の原本と言われる『西田氏実在論及倫理学』が書き始められた明治三十八年三十五歳の時である。この事を思えば、大拙が「思想ノ統一ニ達スル」に「最捷徑」の道を西田に先ずること十年であったことが知れる。

しかし、大拙が「実地」の立場の手掛りをただ「直下に」天地一貫の大道理を「直覚」する、あるいは「会する」と言うのに対して、西田は、周知のように、そこを「純粹經驗」と呼んだ。西田はそれを「唯一の実在としてすべてを説明」する哲学的立場として提示した。すなわち、西田

においては感得直覚の事が直接無媒介に直指されるのではなく、直覚の事そのものが思惟の媒介を経て、従って、思想体系を含んだ哲学的な根本の原理として主張され得ている点において、「実地」の場の開明において大拙に遅れること十年の西田の歳月は生きていと言われなければならぬ。しかし、この両者の相異は、両者のいづれが高くいづれが低いという問題ではない。「禅の思想」を「如説」する大拙は、生涯一貫して、体験の事実、行の事実から「実地」を直指して止まず、「行為的直観」知行の思索者西田は、思惟の事実、哲学の事実から「実地」に光をあてたと見えよう。妙機の事に於いて、妙機の事自身を直指する所に宗教の本質的生命があり、妙機の事に於いて、妙機の事を知に媒介する所に根本学としての哲学の生命があるのである。

ともあれ、大拙の出発点は、近代科学の合理性を鉗錘として通り、彼此兩極未分以前の「実地」を直下に会する事にあった。『新宗教論』に披瀝された大拙のこの「確信」は、その年の十二月の大摂心における「見性」体験<sup>⑮</sup>によっても変ることなく、むしろ、西田が「見性」とか頓悟とかは、一度に凡てが明かになるものぢやない、球が転ずるが如く少しづつ局面が展開して明かに見えてくるものなんだ」と

語った如くに<sup>⑯</sup>、十二年間(明治三十年二月大拙二十六歳から明治四十二年四月三十八歳まで)のアメリカ生活を經、また帰国して宗演に再び參禅することによって、「少しづつ」展開して行くのである。

## 註

- ① 「文化と宗教」『鈴木大拙全集』(以下、全集とのみ記す)第十九卷。
- ② 『鈴木大拙一人と思想』(岩波書店)一四〇頁。
- ③ 全集第二十五卷、五〇八〜五〇九頁。
- ④ 「禅と日本文化」序、全集第十一卷。
- ⑤ 「也風流庵自伝」及び『私の履歴書』全集第三十卷。
- ⑥ 「予が宗教観」全集第二十卷、二四七頁。
- ⑦ 全集第九卷、三九八頁。
- ⑧ 全集第二十九卷、二一四頁。
- ⑨ 「私の履歴書」、全集第三十卷、五九七頁。
- ⑩ 「西田幾多郎全集」、第十八卷、一六頁。
- ⑪ 「私の履歴書」、全集第三十卷、六〇八頁。
- ⑫ 「禅と日本文化」序、全集第十一卷、三頁。
- ⑬ 「私の履歴書」、全集第三十卷、六〇七頁。
- ⑭ 「今北洪川」、全集第二十六卷、六七頁。
- ⑮ 「私の履歴書」、全集第三十卷、六〇九頁。
- ⑯ 全集第二十五卷「後記」、五九〇頁。
- ⑰ 鈴木大拙博士頌壽記念論文集『仏教と文化』、十頁。

- ⑱ 全集第二十三卷「後記」、五五七頁。
- ⑲ 全集第二十三卷、一〇五頁以下。
- ⑳ 同卷、一一〇頁。
- ㉑ 同卷、三四頁。なお傍点は「楞伽老師」すなわち釈宗演の「附する所」と大拙は「緒言」に注している。
- ㉒ 同卷二〇頁。
- ㉓ 同卷十五頁。
- ㉔ 同卷三五頁。
- ㉕ 同卷四一頁。
- ㉖ 同卷四六頁。
- ㉗ 同卷十九〜二十頁。
- ㉘ 同卷二三頁。

- ㉙ 同卷一一〇頁。
- ㉚ 同卷二六頁。
- ㉛ 同卷二五頁。
- ㉜ 同卷十三頁〔「緒言」〕。
- ㉝ 拙論『余甚悦ばず―善の研究―以前―』（大谷大学『哲学論集』第三十一号）を参照されたい。
- ㉞ 『善の研究』序、「版を新たにするに当って」。
- ㉟ 西田の山本良吉宛の手紙（明治三十二年十二月二十日付）
- ㊱ 「見性」とは本来は「悟り」を開く事であるが、参禅修行の上では、最初の公案（関門）を透る意味で使用されるのが普通である。大拙のこの場合もそういう通常の意味であろう。
- ㊲ 同上の拙論、十九頁を参照されたい。

(本学助教授 宗教学)