

三十年代の鈴木大拙の思想変容について

范帥帥（東北大学院）

【要旨】

昭和期になって、特に 1930 年代以降、鈴木大拙の思想に急変が起こった。1910、20 年代の貴族的な個人信仰の立場を改め、時代の変動に応じ、禅の立場から、基本的な観点、核心的な思想構造まで、積極的に社会的な効用を求めた。大拙は禅に、現代社会への批判と、東洋宗教の思想代表者といった役割を担わせた。そして、禅体験の位置づけを、動物的な本能から批判意識を備える人間性と変え、その後の思想発展に重要な基礎を築いた。

1、はじめに

鈴木大拙は二十世紀に最も活躍した禅研究者と思想家として、「近代日本最大の仏教者」と評価された。特に、27 歳（1897 年）から三十九歳（1909 年）まで、アメリカで十三年の翻訳の仕事を務めた海外経歴を持ち、英語を自由に駆使して西洋に禅仏教の紹介し、世界の言論空間で大きな影響を与えた。

鈴木大拙の著作は 100 冊を超え、彼に関する研究も膨大な量となっている。ここで、大拙の思想研究の前線に立つ代表的な研究者を 4 人紹介したい。まずは、仏教研究者の末木文美士である。末木文美士は『明治思想家論』（2004）、『近代日本と仏教』（2004）という有名な仏教研究シリーズの中で、「宇宙的な汎神論、楽観主義・積極主義・進化主義、二枚腰的な善悪論」¹、「個人的な体験から一気に普遍性に至る」²という大拙または大拙が代表する近代禅学の基本的な構造の問題点と特徴を指摘した。そして、禅思想史から大拙に接近する小川隆の研究である。小川隆は、大拙の代表的思想としての即非の論理などは、宋代禅の円環思想に基づき、それを空観的絶対否定を媒介にした絶対肯定の「意識」という意に読みかえたものであると示し、また、禅体験を重視する大拙にとって説くべきものは、「ひじ、外に曲がらず」公案を通じた見性経験の直観に尽きると指摘した³。それから、大拙の思想形成に注目した蓮沼直應である。蓮沼は「神秘主義の評価」を基準として大拙の思想の内在的時代区分を行った。蓮沼によると、「一八九四年から一九〇二年までの前期思想では大拙は明治の思想家としての諸特質を当時の仏教界が抱えていた問題

との連関の中で示し、一九〇二年から一九三五年までの中期思想では、臨濟禪から出発して心理学的傾向を有していた大拙が、滞米中にウィリアム・ジェイムズの宗教学と出会ったことを契機として、神秘主義の肯定・体験主義の顕在化という転換に至った。（中略）一九三五年から一九六六年までの後期思想では、大拙は神秘主義否定への回帰を意味するのではなく、敦煌文献研究を機に体用一致論を受容し、それで「即非の論理」を措定した⁴と指摘された。最後に、最近に『大拙』を出した安藤礼二である。安藤礼二は広く日本近代思想史、ないし世界思想史の視野で大拙を捉え、「鈴木大拙を介して、西田幾多郎の「場所」の哲学と折口信夫の「産霊」の民俗学を一つに結び合わせることが可能になるはずである。近代日本思想史を再構築する上で、それ以上に創造的な営みはないはずである」⁵と指摘し、大拙の研究に新たな方向を示してくれた。が、学識が足りない筆者は今回、以上の先行者の成果を受けながら、大拙の思想発展における重要な位置づけをもつ1930年代を主な研究対象にし、その思想変化の様相と時代背景、及び前後関係について拙論を話したい。

2、1920年代の鈴木大拙の禅思想

1909年、鈴木大拙はアメリカから帰国し、大正時代の時代の風潮と呼応し、心理学を中心に思想の探求を進めた。禅思想を語る『禅学の概要』（1913）、『禅の第一義』（1914）、また神秘主義、宗教心理学を吸収しながら禅体験心理を中心的に研究した『禅の立場から』（1916）、いずれも禅を内面的に追求する書物である。さらに、自分の体験に基づき、禅の歴史を再構造し試みる『禅の研究』（1916）、スエデンボルグの著作の翻訳の『天界と地獄』（1910）、『神智と神愛』（1914）も、彼の思想と関心の延長線にあるものである。具体的な思想内容として、大拙は、禅は純粋な形式で宗教体験に至り、生命の活機に触れるため、宗教の極致であると考えた。そして、当時の宗教界の思想課題に応じ、大拙は宗教心理学の研究を通じ、禅体験の心理で仏教とキリスト教を統合しようとした。それから、大拙は自分の体験に基づき、宗教感情が起こる「情」から、人生に対する「疑」へ、そして知的な問題である「知・公案」を通じ、最後に宗教体験の「悟り」に至る、という修行手法を作り、現代社会の必要に応じ、禅の特徴を自由、創造性に再解釈した。禅の社会的な位置づけについて、1915年に出版された『向上的鉄槌』では、大拙は以下のように述べた。

禅はどうしても宣道的・平民的宗教にはあらず、むしろ貴族的なり、個人的なり、孤立的なり。⁶（『向上的鉄槌』1915）

けれども、1927年の『随筆 禅』では、彼は、実行上において禅の貴族的な傾向を認めながら、其主張は最も平民的平等でなくてはならぬと、禅の民衆化の方向を示した。

兎に角禅というものは僧院内にのみ閉じ込めておくべきでない。街頭へも売り出すべきであろう。そうして又その着るべき衣裳も、その時その場で、必ずしも墨染の麻衣でなくてもよからうか。⁷（『随筆 禅』 1927）

貴族的、個人的な禅はその貴族性から自ら消えてゆく宿命を避けるため、時代の風潮に応じて民衆化しなければならぬ。それはまた禅の誤解や機械化を宿命とするが、禅の命を延びることができる。昭和初期の1927年、大拙は時代の雰囲気の変化とともに、禅に社会性を求め、現代文明を批判する役割、また学術的に仏教哲学の代表、社会的な効用を禅に求めた。この転化は、個人信仰が中心であった彼の思想に多大な変化をもたらした。

3、1930年代の鈴木大拙の禅思想

（1）機械文明を療知する禅

禅を個人信仰に閉じられず、大拙は禅に求める社会効用の一つは、知的な現代社会への批判である。大拙によると、近代科学は単なる事実の世界に対して成功し、価値世界に対して研究を進めなく、人間の内面的な欲求世界に対して何の糧をも提供していない。この事実の我と価値の我、あるいは「ある」と「ありたし」という自我分裂がゆえに、現代社会で生きる人間は苦からの解脱を宗教に求める。科学が主導する現代社会では、人間の内面的な価値と意味の欲求が抑えられ、ひたすら現実世界を客観的に認識して知の系統で他の知識と関連付けてはじめて意味を持った。そこで、機械的な理性に抑圧された人間の感性感情と価値欲求を、禅で療治したいと大拙は考える。

宗教によってのみ、近代機械化の文明から逃がれることが出来ると私は思う。それで益々宗教というようなことをどの方面からでも説明のできるような具体性と創造性を兼備した、この禅の如きものを、益々今の世界に弘めなければならぬ。⁸

ここで、禅の特徴は具体性と創造性と規定された。具体性は架空する知的な理論に対し、人間の生活に触れる実地的な体験を指す。創造性は大正期の説明と同じ、具体的な物質を新に作ることでなく、人間の毎日の生活自身を新たに作る意味である。知的な説明を第二義とし、体験自身こそが宗教の核心と考える大拙は、小川の指摘のように、必ず意図的に思想体系を発展していくとは限らない。個人信仰の立場に立った大正期に、大拙が主に説いた自由、創造、平凡などの禅の特質はここで選択的に表現した。学术界と禅寺から街頭へ売り出す禅は、「その着るべき衣裳も、その時その場で、必ずしも墨染の麻衣でなくてもよからうか」と考えたように、理論的な完全より、具体的な社会効用が重んじられた。それに、民衆を機械文明がもたらす自己分裂から救うため、受け手の多様な状況を考慮する必要もある。

この分裂と云ふものを救うべき方法ありや否や。曰く、二つの方法があると答える。その二つの方法を挙げてみれば、即ち一つは知的宗教によるものであり、一つは情的宗教によるものである。大体から見れば仏教は知的な傾向を代表するものであり、キリスト教は情的であるとみられもするが、又仏教の中でも禅宗などはその知的傾向を代表するものであり、浄土宗や真宗などはその中の情的な方面を代表するものである。・・・中略・・・しかもよくその經典に現れたその本当の意味を考え及んでみると、それは必ずしも極楽に行くということが、真宗の目的でないであって、真宗の究極の目的はというと、やはり正覚を成ずると云ふところにあるのであると、私はそう信じている。⁹

違う性質な宗教は違う根機の人間の需要に応じ、それぞれの役割を果たすべきである。また、經典資料を学術的に検証してから得た結論ではなく、真宗の目的について「信じている」ということは、やはり自分の体験に基づいて歴史研究の中で強化した観点から生じるものではないかと考える。現代社会の病気を治すという目的があつてから、宗教を知的な享受では役立てず、生命の活機に触れる宗教体験がなければならない。さらに、「一面仏教の真精神にふれて本当の仏教徒となると同時に、他の一面では日新の知識を吸収し活用するだけの素養を作らねばならぬ」¹⁰とも述べた。禅を通じて精神の問題を解決するが、大拙の理想はそれに留まらず、彼が求める理想的な人間像は専門的な枠を超える健全なものである。

(2) 東洋仏教の代表としての禅

昭和期になると、鈴木大拙は『Essays in Zen Buddhism - first series』(1927)、『Essays in Zen Buddhism - Second series』(1933、一部は『禅と念佛の心理学的基礎』(1937)に訳された)などの英文の著作を出版し、西洋の学术界でも本格的に活動し始めた。禅の社会批判の役割以外、学术界で西洋に向けて東洋の宗教として主張する役割も、大拙は禅仏教に求めた。その活動について、大拙自身は以下のように告白した。

従来宗教学と言え、欧米の学者—基教的信仰傾向を豊かに有する学者によりて述べられてきた。従って東洋民族の宗教殊に仏教につきて知るところ、攻究するところ、頗る缺如する、著者は深くこれを遺憾とし、欧米の学者、及び一般の読者に対して、佛教の古典的知識でなく、生きた信仰としての仏教の知識を供給せんものと思ひ、微力を揮いて、これに十数年従事してきた。¹¹(『禅と念佛の心理学的基礎』(1937))

しかし、「佛教の古典的知識でなく、生きた信仰としての仏教の知識を供給せん」と自ら告白したように、大拙の仏教発信も純粋な古典研究ではなく、彼自身の思想特徴、いわば人生の实地に触れる体験主義、現代知識に基づく理論説明、現代人向けの説き方などを要求する。禅はともかく、仏教も彼自身の体験に関わる思想で再解釈しなければならない。そして、禅および真宗を東洋の宗教——仏教の名目で弘めるならば、仏教の中国化した産物としての禅、仏教の日本化された真宗は、どのように仏教と関連づけることは課題となるわけである。この時期、原始仏教への研究も盛んになり、したがって解明された原始仏教の教理から仏教の各派の正当性を見直すことが必要となるわけである。また、大拙自身でも経験したことであったが、禅や真宗を自然に考える日本人の常識を如何に理を通じて西洋の学者に主張するか、ということも背景となる。しかしながら、原始仏教の教理から見ると、南無阿弥陀仏と称へると極楽往生する真宗や、四諦とか十二因縁とかが見えない禅も、正統的な仏教とはるかに隔たっている。そこで、東洋宗教の仏教であることを課題とする大拙は、原始仏教の教理から説明が通じないならば、それをさけてより普遍的な原則から説明していくしかない。

そういう原則から仏教理論を構築し、禅と真宗を東洋宗教として世間と西洋に売り出す試みは、違う場面で表現が変化しているが、1930年代の『禅とは何ぞや』(1930)、『Essays in Zen Buddhism - Second series』(1933)、『無心ということ』(1939)などで見られる。1896年の『新宗教論』や1914年の『禅の第一義』などに現れた個人的な信仰ではなく、社会へ弘めて社会的な役割を果たすために、大拙は世間一般の価値観と大衆の心理と妥協しなければならない。宗教はもはや貴族的なものではなく、「第一に社会的事象として宗教

を見るならば、それは一つの制度とも見られるのである」¹²と述べたように、社会の中に定着しなければならない。そして、社会的な制度であるならば、青春期の『新宗教論』で信じない教祖や儀式も認めざるを得ないわけである。例えば、教祖について、『新宗教論』で「宗教は必ずしも教祖を要せざる也、即ち教祖なきも、宗教は依然として存すべく、真理は依然として感ずべし」¹³とのべたが、『禅とは何ぞや』では、以下のように言った。

仏教といふものに三つの要素を考えなくてはならぬ。或いは四あると云うてもよいかもしれない、第一は佛の人格である。この佛の人格と云ふものが仏教と云ふ目題を構成しているところの一の重要な因子である。佛の人格が余程大きかった、偉大であったということが、自然社会に人格的に甚大な影響を興へたらしく思われるものがある。この仏の人格が偉大なるがために、仏教が今日迄佛を中心にして動いているのだ。宗教と云ふものは、それが如何なる宗教であっても、人格が中心にならないものはない。原理と云ふか、原則と云ふか、これが実際の働きになって動いていくには、どうしても人格と云ふものが中心になければならぬ。¹⁴

個人信仰の立場から社会制度への変化は、思想が理想主義から保守主義への変化をもたらした。否定された教義、儀式など本質的でないと考えられたものは、この時期に、その社会的な効用から肯定するようになった。しかしながら、街頭へも売り出すため、色々衣裳を着ても、彼が表す思想自身が変わることはなかった。

先に云った伝承的分子・伝統的分子・知的分子・儀式的分子というようなものによって宗教が出来ているけれども、それだけでは宗教は出来ないので、宗教に所謂、龍を描いてそして最後の眼を点じるのは、神秘的感情がなくてはならぬ。¹⁵

佛の人格は千古万古、狂はないでありませうが、その教えと云ふことについては、今日はずっと進んだ教えを説くことが可能である。¹⁶

それで自覚聖智と云ふようなことに気がつくということも、そこに新たなる創造が出来たということになる。それで何でも物は時間とともに豊富になって行く。¹⁷

体験主義、現代知識での解釈、禅体験の自由と創造性なども、相変わらずその思想の内質であり、大拙が広めようとするのは、あくまで彼自身の体験と思索から出てきた思想である。大拙の真宗ないし仏教理解、また 40 年代以降の日本文化論説も、学術的な研究というより、現代社会の實状況を考慮した上に、世間や西洋向けの思想創作というべきでは

ないかと考える。時と場の状況に応じて色々変化したが、この時期、彼の思想の内実は、いずれも大正期に彼の心理学研究の成果を受け継ぐものである。

(3) 人間の無心

しかしながら、1930年代では、大拙は単なる禅ないし仏教を街頭に売り出すのみならず、彼自身の思想発展も進んでいる。大正期の『禅の第一義』で、「其所に人間というものの誠の意義を見出し、其所に人間の他の動物と異なる所以を認めねばならず」¹⁸と論じたように、彼は宗教と人間性と関連づけて考え始めた。それから、昭和期になって「社会性」「本能」などの概念を通じて本格的な思考を展開し、色々曲折な思考を経て『無心ということ』（1939）に至って結実したと考える。1930年の『禅とは何ぞや』と『宗教とは何ぞや』では、大拙は宗教体験と本能について以下のように考えた。

而してこの正覚をなずるということは、個人としての経験である。けれど、この個人の経験と云ふものが、また直ちに社会の経験であるべき筈なのである。・・・この正覚という経験を、我々は社会経験に帰すべきである。それを更に進めては、社会経験と云ふものもまた人間社会のみにとどまらず、自然界、この天地の山川草木国土にも及ぼすべきものである。¹¹³（『禅とは何ぞや』 1930）

宗教経験の位置づけについて、この時期、彼の思想変化と一致し、個人経験から社会経験へ、さらに自然界の山川国土にも及ぼす「自然界経験」まで進むことを要求する。そして、社会、自然、草木、動物も成佛し、すべてが一つになり、汎神論に近い思想に至った。そこで、宗教経験する人間と動物との関係、あるいは動物と区別できる人間性が何であるかという問題が生じる。1930年の『禅とは何ぞや』では、大拙はそれを動物的な本能、ある神秘的で高い本能ではあるが、と位置づけた。

その本能に還るということは、生物界の神秘を見て、それに打たれて色々の感情を起こすが、宗教には人間にもっともかけているところの本能—もっとも高いところの本能—と云うようなものがある。これを宗教的本能といってもいいと思う。¹⁹

大拙は動物が生存進化で身につけた習慣である本能を神秘化して、そして人間の宗教経験が自然、動物と一体化することで、人間は文明の進歩とともに遠ざかってきた本能を取り戻すことができると考えた。こういう個人経験—社会経験—自然経験—本能回復のロジックで、大拙は実際に宗教経験を人間の動物本能と肯定した。彼のいう宗教的な本能は蜘蛛や蜂がおのずから精緻な巣を作るような本能であり、人間の場合、無難禅師のように「死

人となりてなりはてて」と、成り果ててしまった境地で「心のままにする」ようなものである²⁰。個人的な安心を求める宗教は、宗教体験を通じて個人的な心理に絶対的な権威性が与えられ、社会規範を無視する動物的な本能に戻ることになる。その危険さはもちろん大拙も意識した。

一方では厳粛な、ちょうどお釈迦さまが修行せられたような鹽梅に、樹下石上に坐禅を組んで、難行苦行を続けるということになる。また一方にはそうでなくして、反対に、何でもやりたいことはやる、人を殺すことがある、あらゆることをやる。²¹

それに対し、1930年の『禅とは何ぞや』の中で、大拙は同時に経験、記憶、思考といった人間の社会的な属性を通じて、人間と動物と区別しようと試みたが、この時期は全体として宗教経験と動物本能と同列視している。特に、自己批判の場合、大拙は、「自分で自分を考える力がある。これが人間の特色であって、同時にその特色によって、人間は万物の靈長となる」²²と高く評価した。けれど、これまで、大拙は専ら体験主義の立場から科学が代表する知的な社会を批判し、いわゆる無分別な宗教体験の世界をひたすら賛美してき、この知的な自己批判は完全に彼が唱えた禅の立場に相反するものである。

この矛盾の解決は1939年の『無心ということ』まで待たなければならない。無心という名前について、大拙によると、「雲は無心にして以て岫（しう）を出で、鳥は飛ぶに倦（う）みて還（かへ）るを知る」という陶淵明の帰去来の辞に由来するものであるが、印度風な無心、シナ風な無心、日本風な無心といった表現からみると、彼は相変わらず禅のことを言っている。古田紹欽によれば、無心論も大拙の思想の峰の一つである。筆者の考えでは、無心論では大拙は、禅体験を人間性に関連付け、禅心理の行為化の理論準備を整えたことで、大拙の禅学の全体的な骨格ができたといいたい。

『禅とは何ぞや』で「個人経験—社会経験—自然経験—本能回復」のロジックと、人間性の特徴としての自己批判はここで融合し、大拙は禅経験を人間性のレベルまで肯定することが出来た。それで、大拙は宗教体験が本能への回復という思想を否定し、改めて人間の自己批判が含まれる「人間の心」を唱えたのである。

人間の子供時代は天真爛漫、自由奔放でありながら、大拙はそれが単なる物理と生物法則が動かせる動物の無心であるといった。人間は知識を得てだんだん動物と離れたが、逆に智慧によって出来上がった複雑な人間関係に束縛された。我々はこの矛盾を認め、それを土台として生活していくしかないとともに、自由自在の無心を懂れてやまない。

本能は無心といえど無心であるが、それは動物の無心であって、人間の生活の無心ではない。人間の無心には今一つ洗練せられたというか、或いは人間化というか、或いは佛化したとでも云ふか、何かそういう風な無心の世界が無ければならぬ。つまり本能の無心から出て、人間的有心へ出たが、此有心を今一度無心の世界へ返してしまわなければならぬのである。²³

しかし、人間の有心から進んでゆくところはもはや動物の無心ではなく、繰り返しのない自由と創造の「天地の心」である。つまり、これまで大拙が唱えた宗教体験の世界である。

天地の心は一口にして盡せば、生々の力である、創造である。所謂乾の徳で、日に新たにして、また日に新たなりというような鹽梅に、新しい世界を次から次からと、創造してゆくのが天地の心である、乾の徳である。人間的に言えば、努め努めて休まないというところに、天地の心を見るのである。^{1 2 2} (『無心ということ』 1939) いわゆる「天地の心」の内実は、相変わらず大拙が大正期に説いた創造、自由、努力句などの内容である。しかし、ここから進むところが変わった。

この天地の心が、心のままに、一直線に、水平線的に、動いてゆかないで、その動きに対して反省を加へるものが出来た。それが人間の意識である。何時までドンドン進んでゆく物理性や動物性がなくなって、その進み行くものを一寸とらへて、それを調べたいということになった。・・・ここに人間としての天地の心があるのであるが、これがために天地の心そのものに対して、また一つの障礙を興ることになってきた。天地の心の動きに対して反省と批判とを加へる、これが先にいったところの矛盾ではないか。しかしこの矛盾が実に我々人間の世界を作り出したのである。今まで吾等は何気なしに来たのであるが、一即ち所謂機械的に本能的に動いてきたところのものに対して、新たに意味の世界が創造せられてきたのである。これがやがて喜と憂との世界で、人生なるものの端的である。²⁴

天地の心が心のままに一直線に動いてゆかないので、人間の道として、人間の意識で反省と批判を加え、新たな意味と価値の世界が開けてくる。ここでいう人間の無心は、意識で「天地の心」の代表する宗教体験を批判し、機械的に本能的に動いてきた生活に新たに意味の世界を作り、神でない人の道を立てるものである。動物でもなく、神でもなく、悲劇な人生の矛盾の中に生きる人間の無心こそが宗教体験のあるべき在り方である。大拙は

これまで唱えてきた純粋な宗教体験の世界に知的な批判を加えることで、上に触れた仏教理論のような外装ではなく、彼の思想構造自身が本格に変わった。

(4) 人間の無心と禪行為、禪意識

1939年の『無心ということ』の無心論で、禪の立場を独善的な貴族から実世界で矛盾の中に生きる人間に移行してから、大拙の次の課題も、この変化に応じて禅思想を再建することになるわけである。彼はこれまで唱え続けてきた静的な宗教体験の世界を否定し、そこから現実社会への働きかけを主張し始めた。

絶対が相対になるところがある。が、無分別が分別になっただけではまだ十全でない。ここに批判的なものがなくてはならぬ、無分別と分別との世界の相加、相即とも云ふべき、もう一つの動きが出なくては、事の始末がつかぬ。²⁵

この「無分別と分別との世界の相加、相即」という思想は40年代で具体的に無分別の分別や即非の論理といった鈴木禅学の代表的な思想までに発展したが、その根本的な源はいずれも、この『無心ということ』での「天地の心」から『人間の無心』への思想立場の移行であるとする。この思想の変容には、戦中に全日本が滅ぼる危険もある社会環境の原因は明らかであるが、青春期でも見られる大拙の社会価値への欲求が深層的原因ではないかと考える。けれども、大拙自身の人格にもかかわるこの思想立場の変化は、必ずしもわかりやすく論理的に表現できるとは限らない。

無分別が転じて分別になっても、その分別は即ち無分別なのです。また無分別がそのまま分別なのです。彼から此が出るといふようなことはない、轉するのです、無分別がそのまま轉じて、それを分別して人間が見えるのです。それ故、分別の世界が無分別の世界であり、無分別の世界が分別であるといつてよいのです。独坐大雄峯とだけ言つては、機輪未だ曾て轉ぜずで、働が見えぬが、僧礼拝すといふことになって動きが出る、行為の世界が生まれる。意識があり、反省があり、批判の世界が動くようになる。即ち人間の世界となって中々に賑ふのです。²⁶

無分別から分別に転じるという表現は、無分別の宗教体験の立場から、宗教体験の立場を保ちながら、独善な個人世界を離れて、意識的に矛盾する人間社会に参入し、靈性の力で積極的に働きかけるという複雑な意味を含む。そういう大拙の思想性格の変化、換言すれば大拙自身の人格変容を、「無分別の分別」のような抽象的な概念で論理的に表すことは必然に難解さをもたらす。蓮沼直應の分析によると、

しかし、その内実をより具体的に示した「無分別の分別」という語には、無分別の「体」とそれがはたらく分別との間にはっきりした矛盾が浮き彫りになってくる。「即非の論理」とはこの矛盾的關係の内実を明らかにする論理なのである。「無分別の分別」でいう「の」にはいくつかの意味が含意されている。矛盾する両者の相即關係を表すこの「の」は、無分別が作用している分別、無分別に基礎づけられた分別、無分別を経た分別、もしくは「無分別に向つて分別意識を起」すといった表現が為され、このような多様な意味が「の」の一字に込められている。²⁷

そういう表現の難解さはとにかく、天地の心から人間の無心へ戻るとき、批判意識が必要である。この知的な意識と感性的な体験心理とをどう折衷するか、ということは理論的な難題となる。それを解決するため、翌年の『盤珪の不生禪』（1940）で大拙は禅意識を唱え始めた。

禅では悟りといふことがよく出る。「悟りを以て則となす」と云ふ位で、禅には悟り一頓悟の経験がなくてはならぬ。今此の悟経験を分析してみると、二つの構造要素がある。一つは、経験という心理的事物其物と、今一は反省即ち経験した事実に対する分別識である。前者を禅体験と名付け、後者を禅意識と名付ける。²⁸

ここになってから、大拙は知性に対する見方をすっかり変え、思想を重視してきた。1915年の『向上的鉄槌』で、「禅もし自家の本領を離れて、脚を「理」界に投げ、説明又は澄拋を此に求めんとせば、禅なきや既に久しと云ふべし」²⁹とまで主張したが、思想立場の転換のために、彼自身も思想を唱えなくてはならない。禅意識の内容は無分別の宗教体験から分別な人間世界に移行し、各種の矛盾をそのまま認めて働きかけることを保証する「無分別の分別」で、即ち「天地の心」から「人間の無心」へ転換する批判意識である。

禅体験を禅意識に移す時は、無分別の分別であるから、不思量底の思量で、矛盾そのままが肯定となるのである。こう言うと、普通の論理では受け入れにくいのは無論であるが、吾等の多くは何とかしてこの受け入れにくい論理で片付けられぬものを片付けようとして、跳くのである。が、禅意識に於いては、矛盾がそのまま肯定なので、矛盾を包んだ肯定といふようなものを、別にたてぬのである。絶対に相容れぬ所のものが、そのままに同一であり、そのままに相容れている。それが禅意識である。即ち禅体験を反省した姿なのである。³⁰

物質性、動物性、社会性、靈性を一身に集めた人間自身が矛盾するものであれば、人間社会も常に矛盾を宿命としているといわなければならない。もともと論理を軽視する大拙

にとって、無分別の分別は論理的な思想というより、意志による倫理的な準則というべきかもしれない。それゆえ、彼が禅体験に対する態度もすっかり変わったと考える。大正期に禅体験心理を中心的に取り組み、1935年まで心理学の視点で興味深く研究してきたが、大1940年の『盤珪の不生禅』になると、その開放的な性格を変え、禅体験の中の禅意識を科学の分析を超える「時間と空間の前」のものとした。

禅意識の働きは超分別意識であるから、心理学の領域内に押し込めるわけには行かぬ。無分別の分別という方式は、一般科学の研究の方法で律すべきものでない。³¹

もともと、倫理的な行動準則ならば、懐疑的な態度を前提とする科学的な分析を断るの是不自然ではないだろう。ここにいたって、大正期の宗教心理学に基づく体験主義、禅体験の手順と特徴の現代的な説明に加え、大拙は人間性における禅の位置づけと、禅行為を保証する禅意識とを創出し、鈴木禅学の思想構造の骨格を完成したと考える。これからの課題は、如何に術語を作って人間の無心を表すことと、仏教理論のように如何に時と場に応じて衣裳を着て禅を日本文化などの領域に売り出すことである。40年代になって、彼は思想立場の移行の通り、大活躍した。単なる40年から44年までの5年間、二十八部の著作を書き下ろし、明快かつ自由な論述で禅を表現し、「無分別の分別」、「即非の論理」、「真空妙用」など、大正期の心理学研究の成果と『無心ということ』で成熟した人間性理論と結び付け、色々術語を作って円熟な思想を自由に世に出した。例えば、1949年に出版された『Living by zen』ではこう述べた。

犬はまさに禅に生きるが、禅によって生きるのではない。禅に生きると同時に、禅によって生きるのは、人間だけである。禅に生きるだけでは不十分である。人間は禅によって生きなければならない。即ち、人間は禅に生きる意識を持たなければならない、最もこの意識とは、われわれが普通意識として理解する以上のものであるか。³²

(『禅による生活』1959の訳から引用)

40年代以降に彼の言論は常に人間性問題に関連し、禅あるいは宗教体験を通じて人間と動物と比較し、人間性を深く思考し、「人間とは何か」という人文学の根本的な問題に大拙なりに答えたから、簡潔かつ有力な思想を見せた。大正期の「禅は宗教の極致」という思想も、宗教現象の核心の宗教体験に直接に関わり、体験主義の立場を徹底的に貫き、求道者の真摯に満ちる言論を創出した。彼の大正期の思想の源は彼の禅体験に遡れるように、

40年代以降の思想も、『無心ということ』の中の「人間の無心」でその本当の姿が発見できるのではないかと考える。

4、まとめ

本研究が扱う1930年代において、大拙の思想性格は昭和時代の集体主義と呼応し、大正期の研究成果を継承しながら、積極的に社会性を求めようと試みた。知的な現代文明社会への批判、学术界で東洋宗教の仏教の弘め、いずれも禅を社会に売り出す試みである。この大正期の個人信仰から昭和期の社会制度への転換は、彼の宗教観念に大きな影響を及ぼした。儀式、教祖など、『新宗教論』で理性で批判した宗教の形式はここで認めるようになった。しかしながら、宗教の核心的な内容について、彼は相変わらず自分の思想を維持し、『新宗教論』から見た体験主義、現代知識に基づく説き方、大正期で唱えた禅の自由と創造性など、いずれも変わったことはなかった。しかも、彼は社会に応じ、体験主義から真宗と禅を統合し、違う傾向の人に生きる信仰を提供したりした。

同時に、大拙は思想探索は続いた。本能、社会性などの述語を通じて、彼は人間性における宗教体験の位置づけを真剣に考え、『無心ということ』の中で「人間の無心」という理論に結実した。大拙は30年の『禅とは何ぞや』で宗教体験を動物本能と規定したが、39年の『無心ということ』でそれを動物とはっきり区別し、また神性でもなく、人間の意識で神性に批判を加え、人間性こそが宗教体験の帰着するところであると大拙は考えた。この批判意識は翌年の『盤珪の不生禅』で禅意識として表れた。

この時期、大拙は大正期の心理学の研究に反し、禅の社会効用を求めるべく、独善な個人信仰の立場から社会役割の立場へ移行する理論、具体的に人間性に関わる「人間の無心」理論に真剣に取り組んだ。「人間の無心」理論は、『無心ということ』で既にその論理的な表現を表しはじめ、「無分別の分別」や「即非の論理」など、大拙の代表的思想は何れもその論理的な表現であると考えられる。

注

¹ 末木文美士『明治思想家論』（トランスビュー、2004）177頁

² 末木文美士『近代日本と仏教』（トランスビュー、2004）201頁

³ 小川隆『語録の思想史—中国禅の研究』（岩波書店、2011）415頁

⁴ 蓮沼直應「鈴木大拙の思想的研究：体系的解釈の試み」（つくば大学博士論文甲第6762号、2014）152頁

- 5 安藤礼二『大拙』（講談社、2018）41 頁
- 6 鈴木大拙『鈴木大拙全集 17 向上的鉄槌』第二版（岩波書店、1982）12 頁
- 7 鈴木大拙『鈴木大拙全集 19 随筆 禅』第二版（岩波書店、1982）427 頁
- 8 鈴木大拙『鈴木大拙全集 14 禅とは何ぞや』第二版（岩波書店、1982）79 頁
- 9 鈴木大拙『鈴木大拙全集 14 禅とは何ぞや』、35 頁
- 10 鈴木大拙『鈴木大拙全集 19 随筆 禅』、430 頁
- 11 鈴木大拙：『鈴木大拙全集 4 禅と念佛の心理学的基礎』第二版（岩波書店、1982）191 頁
- 12 鈴木大拙『鈴木大拙全集 14 禅とは何ぞや』、10 頁
- 13 鈴木大拙『鈴木大拙全集 23 新宗教論』第二版（岩波書店、1982）58 頁
- 14 鈴木大拙『鈴木大拙全集 14 禅とは何ぞや』、21 頁
- 15 鈴木大拙『鈴木大拙全集 14 禅とは何ぞや』、138 頁
- 16 鈴木大拙『鈴木大拙全集 14 禅とは何ぞや』、27 頁
- 17 鈴木大拙『鈴木大拙全集 14 禅とは何ぞや』、171 頁
- 18 鈴木大拙『鈴木大拙全集 18 禅の第一義』第二版（岩波書店、1982）255 頁
- 19 鈴木大拙『鈴木大拙全集 14 禅とは何ぞや』69 頁
- 20 鈴木大拙『鈴木大拙全集 22 宗教とは何ぞや』第二版（岩波書店、1982）342 頁
- 21 鈴木大拙『鈴木大拙全集 14 禅とは何ぞや』、135 頁
- 22 鈴木大拙『鈴木大拙全集 14 禅とは何ぞや』、71 頁
- 23 鈴木大拙『鈴木大拙全集 7 無心ということ』第二版（岩波書店、1968）270 頁
- 24 鈴木大拙『鈴木大拙全集 7 無心ということ』、272 頁
- 25 鈴木大拙『鈴木大拙全集 7 無心ということ』、190 頁
- 26 鈴木大拙『鈴木大拙全集 7 無心ということ』、192 頁
- 27 蓮沼直應「鈴木大拙の思想的研究：体系的解釈の試み」（つくば大学博士論文甲第 6762 号 2014）、126 頁
- 28 鈴木大拙『鈴木大拙全集 1 盤珪の不生禅』第二版（岩波書店、1980）361 頁
- 29 鈴木大拙『鈴木大拙全集 17 向上的鉄槌』第二版（岩波書店、1982）32 頁
- 30 鈴木大拙『鈴木大拙全集 1 盤珪の不生禅』、361 頁
- 31 鈴木大拙『鈴木大拙全集 1 盤珪の不生禅』、398 頁
- 32 鈴木大拙『鈴木大拙全集 12 禅による生活』第二版（岩波書店、1980）269 頁