

# 鈴木大拙を問う

## 序 章

思想や学術の世界に属さない私のような市井の草学道が、「世界の禪」と言われる鈴木大拙(以下、大拙師、師)を問うなどということはいかにも僭越であり、筋ちがいで夜郎自大の謗りをまぬがれないことだが、私にとっては長い間、頭の片隅で浮いては消え、消えては浮かび、いつか何とかしたいと思ってきた宿題である。

宿題のもともとは半世紀も前のある時、大学院のゼミの某教授がボソッと「大拙と西田には「非」「疑」がある」と言った。即座に真意を聞くほどの時間もなかったのもそのまま気にはなりつつ五十余年が過ぎた。何も今さら後期高齢の身になって、しかも浅学非才の草学道が大拙師をあれこれと詮索したところで是非もなく、自己満足の域を出ない。それを承知で今回大拙師を問う「ノート」をしたためた。

然るに、一前置きだが一思索・思想や哲学や宗教などを語るのに、さしあたって私には三つの「方法」が思い浮かぶ。

一つは、学者・研究者といわれる学問・学術の世界にいる人たちの、客観的・考証的な論述の「方法」。古典や文献資料を客観的根拠とし、その原典・原文を厳密に読み込む一方、定説や先行する論考を「援用」して同意や反論の傍証とし、できる限り広い視座で、客観性・厳密性のある自説を展開する「方法」。

これは理系・文系を問わず今の学問・学術の世界では第一義的な科学的アカデミズムである。私が学んだ早稲田大学東洋哲学科は、厳密な文献考証で有名な津田左右吉先生の「方法」を伝統とするところ、学部時から儒家・老荘・法家などの古典の厳密な「読み」と文献研究を教えられた。

ただこの「方法」は、ややもすると、客観性・厳密性を重視するための文献考証や実験考証やデータ・数値重視がいつの間にか目的化してしまうキライがあるのと、文献や客観的事実にばかりに気を取られ研究者本人の「創造的」思索や思想がないという批判が伴う。

二つめは、思索家や思想家が自己の創造的・独創的な思索・思想を論述する「方法」。例えば、学者・研究者と同じく、古典や文献資料(井筒俊彦氏が言う「テキスト」)を客観的根拠とし、その原典・原文をきちんと読み込む一方、その「テキスト」の文脈のなかから思想的範型を自己の思索に基づいて選び出し、その思想的範型にあてはまる古今東西の思想を共時的に論じるような「方法」。比較思想がこれであるが、東西の思想家の平面的なマッピングでは面白くない。

この「方法」には、まず古今東西の思想・哲学の「テキスト」(とくに古典)の「読み」が必要で、それも客観的でなくてはならない。そして論述にあたってはきちんと原典・論拠を明らかにし、論述の文脈や主張の客観性が保たれなければならない。原典を正確に読むには相当な語学力も必要だし、並みはずれた読書量も必要で、並みの思索家・思想家では不可能である。これで私に思い浮かぶのは三浦梅園・井筒俊彦、松岡正剛さん、あるいは最近の安藤礼二である。

三つめは、哲学者やすぐれた文芸評論家の「方法」で、先行する哲理や思弁や概念を「援用」しながら、それらを深めたり、超えたり、総合したり、批判したり、解体したりして、創造的・独創的に自らの思索を打ち立てたり、他の論考を批評・論評する「方法」。このスソ野には出版やメディアで目立つ批評家・文筆家も入る。

この場合、主観的な思索が重視され、客観資料を厳密に「読む」などの文献学的な「方法」がとられないことをよく見る。仮に客観資料を「読む」にしても、「テキスト」を自己解釈で創造的に「誤読」「飛躍」「歪曲」

するのも自由。他の思想家の哲理・思弁・概念を「借用」（「剽窃」（「いいとこ取り」）「受け売り」「つまみ食い」）して創造的に再構成する（悪く言えば、「換骨奪胎」して自分のものにする）のも自由。その際、その論拠・典拠も明かさず、集めた「剽窃」「受け売り」を「切り貼り」して自明・自説のように「なりすまし」することもかまわない。「援用」で許される。

ただしこの「方法」は、客観資料の「誤読」「逸脱」と論理の「飛躍」「歪曲」を許し、客観情報に基づかない事実誤認や独断を許し、他の思想家の哲理・思弁・概念の無断「借用」を許し、他説をあたかも自説のように言う「なりすまし」も時には許す。

私の草学道は、今述べた三つの「方法」の一つめを基本とし、二つめを範としている。浅学ではあるが市井の学究としての矜持としている。

大拙師は、私には三つめの「方法」の人に見えるが、明らかにそれを超えている。師のすべてをわかっているわけではないし、師の思索の全部を理解しているわけでもないし、師の著述・論述をすべて読んだわけでもないが、私の草学道に見えた大拙師は、多くの学識者が指摘をしているように、きわめて主観的な創作の人である。師にしかわからない「禅の見方」で「我田引水」的な主観論の人である。師の思索や議論は「禅の見方」が最優先で、それが師にとって「客観」なのだ。

この師の「禅の優越主義」については海外の学識者から異論が多く、ブライアン・ヴィクトリアの『禅と戦争—禅仏教は戦争に協力したか—』はじめ、戦争責任論まで指摘するものもある。筋ちがいだとの反論も国内の学者からあるが、私はフランス東洋学の碩学ポール・ドミエビル氏がかつて、大拙師の『禅と日本文化』を評し「日本のすべての文化が禅と結びつけられ、文化のみならず、軍国主義へのマスターキーにもなった」とどこかで言ったことを思い出す。この見解は、西欧の学識者が共有する共通認識で、大拙師や師の弁護者がどう反論しようと西欧の知識人が日本の軍国主義の背景に武士道があり、武士道は禅であることを知っているのである。

蛇足ながら、ドミエビル氏は、私が大学院の時、早稲田大学に一年間滞留されたことがあり、私はフランス語が多少話せたので宿舎の大隈会館などでお手伝いしたことがある。また奇しき縁で、私の伯父の田嶋隆純師が戦前ソルボンヌに留学した時、パリのギメ博物館などでの東洋学研究界で何かとお世話になった人である。

時に本書は、およそ以下の三つの視点から大拙師の「非」を詮索していくこととする。

- 一つめは、私の草学道の一かなり錆びついてはいるが一仏教学からの視点、
- 二つめは、大拙師を研究している学識者からの大拙批判の視点、
- 三つめは、大拙師の有名・高名に「虚」「偽」「疑」がありやなしの視点、

これを補足すると、大拙師が語る仏教は、禅を中心に積尊の仏教・小乗仏教・大乘仏教にも広く及ぶのであるが、それは先に言ったように、大拙師の主観的な自作仏教。これを仏教学で私はどんなレベルの仏教論かを確かめたいのだが、そういうことは「球体にモノサシをあてて、正確でないと責めているようなもの」だと言う人がいる。

大拙がそれまでの仏教の伝統とも、近代的な仏教学や歴史学の成果とも異なった、独自の新仏教の「伝統」と「教義」を創作していると言うことである。現代の学者の批判はおおむね自分たちの学問を基準としたものであって、（略）それはあたかも球体にモノサシをあてて、正確でないと責めているようではあるまいか。（略）大拙の書物は、「仏教学」ではなく、あくまでも自分の信ずる「仏教」の書なのである。（「鈴木大拙の研究」ステファン・P・グレイス）

大拙師が書いた仏教は「自分の信ずる「仏教」」であって「仏教学」ではない、すなわち大拙師は新「仏

教」の創作者&伝道者であって「仏教学」者あるいは仏教「学者」ではないのだ。これは大拙師の著述の弁護として当を得ているように思われるが、かと言って大拙師の著述はそんな弁護でカバーできるものではない。

なぜなら、このあとしばしば指摘することになるのだが、師は自著で、一級の仏教研究者であれ仏教を学ぶキリスト教徒であれ、自分と見解を異にする人をバカにしてこきおろす、その高慢・尊大・傲岸不遜・居丈高が目に見えるのだが、他をそのように口撃しているながら、学問的な批判には目をそらし(見まい)、耳を貸さず(聞かまい)、避ける(話すまい)というのでは一方的で、著述・言論の世界では許されない。それならばはじめから著述などに手を染めなければいい、他の口撃などしなければいい、ということになる。大拙師は自分の見解を公刊して世に問うた以上批判に甘んじなければならぬし、その弁護者もそうあらねばなるまい。その故に私は、以上のことを踏まえた上で、敢えて仏教学の視点から師の著述・論述を見ていくことにする。

その上で、大拙師は禅門の倣いでか「華嚴」や『大乘起信論』を相当に学んだようだが、同じく「華嚴」『大乘起信論』の思想的文脈から「密教」に入った空海に一瞥もないのは、なぜなのか、師が学んだ仏教には「密教」がなかったのか、『華嚴経』を知っていて『大日経』には無関心なのか、「頓悟」を熟知していて『金剛頂経』の「五相成身観」(「即身成仏」)に無関心なのか、さらにまた『大乘起信論』を研究し英訳を出している師が『起信論』の註釈書である『釈摩訶衍論』はスルーで、空海は『大乘起信論』を『釈摩訶衍論』で深読みしていたのだが、というのが一つめである。

また、私はいわゆる大拙研究者ではないので、大拙師の全容がわかっているわけではないが、師の著述・論述には一級の学識者からの批判がある。本書も次の三つめの理由で師に批判的な傾向になるのだが、私が知り得た学識者による批判に目を向ける、というのが二つめ。

それから、私には高校時代の卓球や大学受験で骨身にしみて身についた「反有名無実」主義というものがあり、外見・名聞などよりその内容・内実・実力を問うクセがある。とくに有名、あるいは権威といったものにはわかに信用せず、その有名・権威に内実が伴っているかを確かめ納得しないと気がすまないのである。その意味で、「世界の禅」の大拙師と言えども、恐縮ながら「虚」や「偽」や「疑」はないか、というのが三つめである。

大拙師を見る私の視点の補足が長くなってしまったが、次に大拙師がどのような人生を歩み、どのようなことを思索した人かについて、概要を見ておきたいと思う。

先ず、その生涯の流れはというと、愛弟子の秋月龍珉師が言うに(カッコ内:著者)、

#### ■前期(誕生～敗戦)

- 第一期 生誕(明治三年)から上京(明治二十四年)までの約二十年(一才～二十一才)
- 第二期 上京・就学(明治二十四年)して鎌倉参禅から渡米(明治三十年)までの数年間(二十一才～二十七才)
- 第三期 長いラサール(イリノイ州)在留から欧州を経て帰国(明治四十二年)するまでの十二年(二十七才～三十九才)
- 第四期 学習院教授時代の十二年(三十九才～五十一才、明治四十二年～大正十年)
- 第五期 大谷大学教授就任から敗戦までの二十五年(五十一才～七十五才、大正十年～昭和二十一年)、「即非の論理」の創唱

#### ■後期(戦後～逝去)

- 第六期 戦後、昭和二十年(一九四五)に、東慶寺山上に財団法人「松ヶ岡文庫」を設立。昭和二十四年(一九四九)には、日本学士院会員となり、文化勲章を受ける頃(七十五才～七十九才)

才)

- 第七期 昭和二十四年(一九四九)の渡米から昭和三十三年(一九五八)の秋に帰国するまでの前後十年に近い米国滞在の頃(八十才~八十八才)
- 第八期 昭和三十三年(一九五八)の帰国から逝去までの七年余(八十八才~九十五才)

さらに、思索の流れはというと、これも愛弟子の古田紹欽氏が言う「六つの思想的峯」で、

- 第一 英文『禅論文』三巻がロンドンで出版になった昭和九年前後に、禅思想と併行してなされた華嚴思想研究による思想の峯。
- 第二 昭和十年頃に特にはっきりと現れた達磨の研究による思想の峯。
- 第三 昭和十五年頃の盤珪の不生禅の研究における思想の峯。
- 第四 昭和十四年から十七年にかけて無心を論じた思想の峯であり、この峯は浄土系思想への重大な連関を持って一大連峯となった観がある。
- 第五 昭和十九年頃における日本的靈性を問題にした思想の巨峯である。
- 第六 昭和二十二年頃の臨済の人思想を究明した幽邃な思想の峯。

以上のことを踏まえて次のような足どりが想定できようか。

- ①二十七才で渡米する頃までに、釈尊の思弁哲学から小乗(ニカーヤなど)・大乘の「華嚴」・『楞伽經』・『大乘起信論』くらいまで、おそらく禅門の倣いと独学で学んだ。それぞれ渡米するまでに相当程度は勉強していた。
- ②渡米後まもなく、『大乘起信論』を英訳して出し、さらに海外の思索家・思想家の仏教理解のためにと書いて『大乘仏教概論』を英文で出した。
- ③アメリカでは、招いてくれた作家で仏教学者・神秘主義研究者ポール・ケーラスのオープン・コート社で東洋学関係の出版を行う傍ら、スウェーデンボルグやジェームズやブラヴァツキーなど仏教や「靈性」・心靈学・神秘主義研究の研究者・専門家たちと交わった。  
亡命ドイツ人のケーラスは、自我を否定する思想に西洋近代の超克を見出し、仏教の「無我」に関心を寄せ、来日して鎌倉の円覚寺で参禅した。そこで出会った大拙師をアメリカに招いた。招いたわりに厚遇ではなかったようだが・・・(「鈴木大拙の研究」ステファン・グレイス)。その「主客同一」の「モニズム」(一元論)は、大拙師を通じて西田師に伝えられ、折口信夫の卒業論文「言語情調論」にも影響を与えた(『折口信夫』安藤礼二)。
- ④三十九才で、ヨーロッパ経由で日本に帰ると、旧宮内庁の外局として設立された官立学校の学習院に嘱託英語講師として招かれ、五十一才の大正十年まで教壇に立った。さらに、東京帝国大学文科大学の講師も兼任。
- ⑤学習院退職の年、大谷大学(京都、浄土真宗系)に招かれ、戦争をはさんで昭和三十五年、九十才まで長期在職した。師を大谷大学に招いたのは、仏教学の碩学佐々木月樵氏だった。佐々木氏は、先ず京都大学に赴任して間もない西田師を非常勤講師として大谷大学に招き、その西田師に助力を仰いで大拙師を招いた。

この大谷大学で、昭和五年、菩提達磨が重用した禅学の伝統的「テキスト」ながら、難解なためか慧能以降『金剛般若經』にとって代わられ、学修されることが少なくなった『楞伽經』の研究にいそしみ、それで学位を取得。九年頃まで『楞伽經』に関連した出版が続いた。

ちなみに、そのなかに英文の『梵藏漢対照索引』があるのだが、大拙師がサンスクリットやチベット語ができた話を聞いたことがない。『梵藏漢対照索引』はどれも師になじまないのだが、奇しくも昭和二年、同大学の仏教学者でサンスクリット学の泉芳璟氏が『梵文入楞伽經』を南条文雄博士との共訳で出したばかりである。おそらく泉氏が見つけた索引を大拙師が英訳したものだろう。

本論の『楞伽經』の研究も、泉氏の梵本研究(漢訳『入楞伽經』菩提流支訳)を参考に、漢訳の三本の

うち、とくに菩提達磨が依用し弟子の慧可に抛り所とするよう言った『楞伽阿跋多羅寶經』(『四卷楞伽』、求那跋陀羅訳)を中心に考究したものではないか。学位論文『楞伽經研究』も英文である。すなわち師の本意は、『楞伽經』の原典研究というよりも、禪門の所依の經典を英語で海外に知らしめる禅学ミッションの方ではなかったか。

- ⑥同じ、昭和九年前後、英文の『禅論文集』三卷(『Essays in Zen Buddhism』)をロンドンから出版し、その三巻目の四つの論文をまとめて『華嚴の研究』として出した。六十代の半ばである。この頃、前述の泉芳璟氏の協力のもとに「入法界品」(『四十華嚴』)のサンスクリット校訂本を出したほか、『六十華嚴』『八十華嚴』『四十華嚴』の漢訳三本の研究と「華嚴」に関する論考が目立つ。これも、大谷大学の仏教学の環境がいなければ不可能なことであった。ただし大拙師の本意は、『楞伽經』の研究と同じく、「華嚴」の原典研究というよりも『華嚴經』の英訳、とくに善財童子の求法の旅で有名な『四十華嚴』(『華嚴經』『入法界品』)の英訳だったようであり、亡くなるまで意欲を燃やしていたという。
- ⑦師は続いて翌年、禪の始祖菩提達磨について論究する。この時期の達磨研究は『四卷楞伽』に符合する。これも禅学の一環にちがいない。
- ⑧さらに、昭和十五年頃は、盤珪(江戸時代前期の「臨濟」僧)の「不生禪」(大衆禪)に傾斜し、禅学がさらに進化する。
- ⑨昭和十四年から十七年の頃にかけて、「無心」ということを言う。『無心ということ』は、京都の東本願寺で信徒や知識人のために行った講演「無心とは何か」「無心の探究」「無心の活動」「無心の完成」「無心の生活」「無心の体験」の講演録である。大拙師の浄土信仰への並々ならぬ想いがうかがえる。

生れ育ちが「真宗」王国の加賀。そこで出会った同窓同級で親友の西田幾多郎師。西田師が仲介してくれた大谷大学(浄土真宗大谷派の宗立大学)。その大谷大学の厚意で生活の糧が得られる現実。自分のネイティブな部分にある「真宗」。現実を成り立たせてくれている「真宗」。思索的に「靈性」の第一の「真宗」。自然に親しみが持てる「真宗」。その「真宗」の恩義に報いる意味で、浄土信仰に傾斜しこれに最大の協力をすることは自然の成り行きに見える。
- ⑩戦争たけなわの昭和十九年、「日本的靈性」を公にした。これについては後述するが、「靈性」の問題について大拙師は早くから関心をもち、アメリカで交わった学識者の多くは「靈性」の専門家たちであった。スウェーデンボルグの翻訳が多く見られるが、晩年の神秘主義につながる。このことも後述する。
- ⑪「靈性」論の延長として、戦後の昭和二十四年、大拙師は『臨濟の基本思想 臨濟録における「人」思想の研究』を出した。中国臨濟禪の祖・臨濟義玄の基本思想を、「無位の真人」の一則から取って師は「人」思想と言い、「臨濟宗の命脈は一に懸って人に在りと謂ってもよい」、その「人」とは「個一者にして超個者たる人」=臨濟禪のサトリ=「靈性的自覚」だと言う。ただし、「個一者にして、超個者たる人」という解釈は師の「誤読」だという批判が出ている。

以下、大学院時代に某教授から示唆された大拙師の「非」とは一体何かを道連れに、私の私評をはじめたい。

## 第一章 『大乘仏教概論』: 仏教研究の巨匠からの手厳しい批判

最初に見るのは、師の処女作と言われる『大乘仏教概論』の諸問題である。

『大乘仏教概論』は、師がアメリカに渡って約十年後の明治四十年(一九〇七)、三十七才の時に書かれた英文著作である(Daisetz Teitaro Suzuki 『Outlines of Mahāyāna Buddhism』(London, Luzac and Company, 一九〇七)。私が今回参照したのは、その日本語訳の『大乘仏教概論』(佐々木閑訳、岩波文庫)である。

先ずこの本の主旨は、師自身によれば、

この本には二つの目的がある。一つは西洋の批評家たちが大乘仏教の根本教義に対して懐いて多くの誤った見解を正すこと、もう一つは、世界でもひととき強力な精神的力の一つである大乘仏教というものの発達にみられる、宗教的情操と信仰の発展、そこに世の比較宗教学者たちの注意を惹きつけることである。

したがって、この本は一般性と専門性の両面を併せ持っている。他宗の宗教家たちが概して大乘仏教に対してとっている態度の誤りを指摘しようとする場合には一般性が勝ち、大乘仏教の教義の中でもとりわけ特徴的なものを歴史的、体系的に詳説しようとする場合には専門性が強くなるのである。

ただし、二番目の目的に関しては、私はさほど強くこだわるつもりはない。大乘仏教というものは紀元前六世紀の成立以来、二千年以上にわたって続いてきて、(略)それを総合的、体系的に解明するための資料を、この限られたスペースですべて呈示することなど不可能だからである。

(略)大乘仏教の名のもとに、多様で、しかも一見互いに矛盾するように見える多くの教義が包括されるという状況は不思議なことではない。これらすべての教義をいちいち解説していくことは、たとえそれが試論としての大まかなものであるにしても、本書が扱うべき作業ではない。

つまりこの本のタイトルは、大乘仏教の「概論」(outlines)だが、内容は仏教学的な大乘仏教概説ではなく、西洋の批評家の誤解を正すための一般的概説に重点があると言う。

書かれている内容を章のタイトルから通覧すると、

第一章 仏教の一般的特性(無神、無靈魂、業、無我、法身、涅槃など)。

第二章 大乘仏教の歴史的な性格(菩薩、包含性・衆生への普遍的な愛など七つの特性、一切の事物の内在としての「アーラヤ識など十の本質的特徴)。

第三章 実践と思索(宗教における情緒と知性、仏教と思索、宗教と形而上学)。

第四章 知識の分類(唯識の遍計所執性・依他起性・円成実性、中観の真諦・俗諦)。

第五章 真如(『大乘起信論』の「真如」、中観の真諦・俗諦、「真如」と「無明」)。

第六章 如来蔵とアーラヤ識(「如来蔵」と「無明」、『入楞伽經』、「蔵識」「アーラヤ識」の展開、意(マナス)、サーンクヤと大乘)。

第七章 無我説(我(アートマン)、釈尊の出発点、蘊、ミンダ王の問い、キリスト教の「肉」、ヴェーダーンタ、龍樹の靈魂観、事物の無我性、自性、空の意義)。

第八章 業(カルマとサンスカーラ、業のはたらき、業の個人主義的誤解、業と宿命論、不滅性)。

第九章 法身(神、法身の概念、意志をもつ靈魂、法身と生き物、愛としての法身、自発性と自由性、法身の意志)。

第十章 三身説(超人的仏陀、法身・報身・応身、上座部・大衆部の仏身、『大乘起信論』の仏身、『金光明經』の三身、文化の場面への顕現、報身など)。

第十一章 菩薩(三乗、廻向説、我々は菩薩、慈悲・利他、菩提心、愛と悲、菩薩の誓願)。

第十二章 菩薩の十段階(菩薩の「十地」)。

第十三章 涅槃(涅槃の虚無的な面と積極的な面、涅槃の大乘的概念＝唯識の四つの分類、法身としての涅槃、無住処涅槃の意味の涅槃、涅槃と輪廻は一体、中道、涅槃の実現方法、愛＝大乘への信仰の力)。

然らば、内容に立ち入って見ると、ここから「偽」や「疑」や「非」が出てくるのだが、仏教学で考えるような「大乘仏教」「概論」ではないことがすぐわかる。仏教学系の人には先ず怪訝に思っただろう。

私が先ず違和感というか異常を感じたのは、「序論」の第三節「大乘仏教の教義に関する誤った説」で、

サー・モニエル・モニエル・ウィリアムスの『仏教』(『Buddhism』)とノーマン・ワッデルの『チベットの仏教』(『Buddhism in Tibet』)とサミュエル・ピールの『中国の仏教』(『Buddhism in China』)を「不公正な諸例」としてやり玉に挙げていることである。

少し当該文を紹介すると、

『チベット仏教』の著者のワッデルは、いわゆる北方仏教と南方仏教の違いに触れて、次のように言っている。「それは仏陀の不可知論的観念主義と単純な道德性を、こじつけのニヒリズムによる神秘主義を背景にした不確かな有神論体系に置き換えた有神論的大乗説であった」。

そしてさらに「この大乘(ここでは龍樹の中観派を指している)とは、基本的にはこじつけのニヒリズム、というよりむしろ、般涅槃というものが、生存の終息ではなく、いかなる定義も受け付けられない神秘的な状態に変更されたものなのである」。

大乘仏教を不確かな有神論体系と呼ぶことは、広い意味においては間違っていないかもしれない。しかしワッデルがどう根拠でその背景に「こじつけのニヒリズムによる神秘主義」があると考えたのかが問われなければならない。

モニエル・ウィリアムスはサンスクリット文学の高名なる権威であり、この分野における彼の仕事は、人類の知識に対する貴重な貢献として永く残るものであろう。しかしながら残念なことに、宗教的な議論の場に参加しようとするや、彼の知性は自分の先入観によって衰れなほどに曇ってしまう。たとえば彼は、大乘の基本的特性というものが、菩薩の数の増幅にあるという(『仏教』)。そしてその菩薩というものは、彼の考えによれば、「天界に永遠に住み続けることに満足し、仏陀となり般涅槃を得たいという欲求を嬉々として捨ててしまう者たち」であるという。

この考えはあまりにばかばかしいもので、大乘の体系をほんの少しでもかじったことがある者なら誰でも、反論にも値しないとして否定するであろう。しかしモニエル・ウィリアムスは、彼が考えるこの大乘の教義の特性を何とか合理的に説明しようと一所懸命である。

モニエル・ウィリアムスは、その道の人は誰でも知っているサンスクリット学の世界権威で「サー」の称号をもつ。その『Sanskrit English Dictionary』は、サンスクリット学を学ぶ者にとって必携のものである。私はサンスクリットを学びはじめた二十才の時からずっとお世話になっている。ワッデルは、のちに大谷大学の名誉教授になるほど日本文化の研究者・禅文化の専門家で、大拙師の著書や盤珪・白隠・道元の英語訳で知られる。ピールは、『天台小止観』の部分英訳もある中国仏教の研究者である。みな、ひとかどの学者・研究者への口撃だ。

ところが、引用文の通り、大拙師はそんなことはまったく意に介さず自分が思い描く大乘とちがうと見て、バカにしたモノ言いで批判している。とくにモニエル・ウィリアムスに対しては失礼千万である。こういうことはアマチュアでなければできないことで学界のプロには許されない。これで、大拙師は学界人・仏教「学者」・「仏教学」者ではないことが明白だ。

大拙師自身も晩年、「そうだろう。(『大乘仏教概論』は)学者が書いた本ではないからな。わしは知識を並べたのではなく、信仰を書いたのだ」(『青春の鈴木大拙』志村武)と自虐的に回顧している。偽言も甚だしい。『大乘仏教概論』は信仰を書いた書だったか。仏教を理解しない西洋の批評家たちに仏教を理解させるために書いたのではなかったか。

ちなみに、ピールやワッデルやウィリアムスばかりでなく、キリスト教思想や仏教を学ぶキリスト教徒も、その信仰を迷信だと言ったり知性までしばしば侮辱的・侮蔑的に批判される。あとでこの高慢・尊大な点については述べるが、もう少し内容を見てみると、専門的な論述になると問題が多い。まったくアマチュアのレベルだ。

例えば、

- ①参考文献の「誤読」や「借用」がある。
- ②勝手な決めつけや、怪しげな物言いや幻想もどきがある。
- ③述べていることと引用文との間に意味の齟齬や「飛躍」「逸脱」がある。
- ④パーリ語・サンスクリットの和訳文の引用が、原典からの自らの和訳ではなく、他者の著作か何かにあった原文や和訳を借りていたり、時にその典拠を明かさなかったりする。
- ⑤サンスクリットの表記が約八割もまちがっている。

等々である。

然るに「すべての教義をいちいち解説していくこと」は「本書が扱うべき作業ではない」などと前置きしているところは、仏教知識の専門性・学問性という点で自信がないのか、他の参考文献を見てそっくり「借用」しているのでそれ以上は無理だと言っているようにも聞こえる。

然らば、専門的な論述を見ていこう。いろいろな批判があるが、師が言う「法身」は私の草学道から見ても「ミスリード」である。

第九章「法身」の、「宗教的対象としての法身」の項で師が言うに、

法身というのは哲学的思索の産物ではなく、真如という概念と正確に一致するものでもない。それは宗教的意識の対象となるという点で、宗教的意味をもつものである。法身は靈魂(soul)であり、意志を持ち認識する存在であり、それ自身が意志と知性であり、思考と活動力なるものである。大乘仏教徒が理解しているように、法身は真如のような形而上の抽象的原理ではなく、思想のみならず自然界にもその姿を表わしている生きた精神である。この精神の表現としての宇宙は、盲目的な力の意味のない顕れではないし、様々な物理力がせめぎ合う闘技場でもない。そのうえ仏教徒は、法身には無数の価値と徳と絶対完全な知性があると考え、それを慈悲の枯れることなき源泉とするのである。

次いで、同章の「愛としての法身」では、

ここでひとつ、重要な問題が考察されねばならない。法身というものは知的精神であるだけでなく、愛の心でもあるということ、そして法身は業の法則からの髪の毛一筋ほどの逸脱も許さない厳格な神であると同時に、些細な徳行をも豊かな実りの田畑へと繋げていこうと努力し続ける慈愛の権化だという点である。

(略) 愛と善において限りなき法身は、この世界的な動きを幸福な結末へなんとか持っていこうと絶えず力を尽くしている。我々が行うあらゆる善は、全宇宙的な功德の蓄積の中に吸収されることとなる。そしてそれがそのまま法身なのである。我々が行うあらゆる慈愛の行為は如来の胎内に宿り、そこで養われ、成長し、再びこの業の世界へと出てきて実を結ぶのである。

(略) すぐれたものから些末なものまで、あらゆる存在は法身の輝きの反映であり、それ自身、すべてを包含する法身の愛の対象になるのである。

同章の「法身の自由性」では、

それ故仏教徒は、法身の活動が、外的内的を問わず一切の努力と強制から完全に離れたものであるということを繰り返し強調する。法身が行う創造や救済や慈愛の働きは、いずれもがその自由意志から発せられるものであり、人間の行動の特徴である強制的努力からは全く離れたものなのである。

この人間界を超越した自由意志は、どうあがいても限界のある我々人間の「自由意志」とは全く対照的などころにあり、それを仏教徒は法身の「本願力」(pūrva-praṇidhāna-bala)と呼ぶ。

同じく「法身の意味」では、

法身は基本的に三種の面で我々の宗教的意識の中に映し出されるということになる。

第一は智慧(prajñā)、第二は愛(karunā)、第三は意志(praṇidhāna-bala)である。

(略)実際、この三つの側面は互いに協力しあって法身の唯一性を成り立たせているのである。(略)絶対的なかたちで一体化しているということである。

(略)ここで述べている見解に対して、完全に同意しない仏教徒もいるであろう。

端的に言って、

- 1、「法身は靈魂(soul)であり、意志を持ち認識する存在であり、それ自身が意志と知性であり、思考と活動力なるもの」。
- 2、「この人間界を超越した自由意志は、どうあがいても限界のある我々人間の「自由意志」とは全く対照的などころにあり、それを仏教徒は法身の「本願力」(pūrva-praṇidhāna-bala)と呼ぶ。という「法身」観は、例えば『大乘起信論』が説く「法身」でもなく、「華嚴」の言う「法身」でもない。むしろ空海(「法身説法」、大日如来)に近いが、それよりも、
  - 1、は、「靈魂」「意志」「知性」「思考」「活動力」ということからして、各種『ウパニシャッド』に説かれる、ヴェーダーンタ哲学の根本原理の一つ「アートマン」(個我)、宇宙原理ブラフマン(梵)との「梵我一如」で説かれる「アートマン」と重なる。
  - 2、は、すなわち弥陀の「本願力」=「絶対他力」。師は「法身」の自由意志と言っているが、これが仮に弥陀だとすると、この世に「下生」するのは「法身」ではなく「報身」の弥陀である。

言うまでもなく、空海が「法身説法」させた「法身」以前の大乗の「法身」は「空」「真如」「法如」の当体であって、靈魂でもなく、智慧も愛も意志もといった宗教性も人格性も持っていない。師は大乗の「法身」を「誤解」しているようだ。否、ひょっとして恣意的に「逸脱」「歪曲」している？

それから、これも①②③にまたがるのだが、唯識の「アーラヤ識」は、サーンクヤ哲学が説く「プルシャ」(puruṣa, 神我・純粹精神)と「プラクリティ」(prakṛti, 自性・根本原質)が統合したもの、「末那識」は、「マハット」(mahat, 大)・「ブッディ」(buddhi, 覚)と「アハムカーラ」(aham-kāra, 我慢・我執)を統合したもの、に相当すると言う。

師は、『数論頌』(『サーンクヤ・カーリカー』)など原典の名を出して原典に目を通してあるやに思えるが、サンスクリット原典を読んでいたかどうか不明である。いずれにしても、右の比定もけっこうな「逸脱」で、『サーンクヤ・カーリカー』の註釈書『ユクティ・ディーピカー』を見ても仏教(唯識)など出てこない。

私事にわたって恐縮だが、私は大学院時代に、インド哲学の碩学金倉圓照先生から『ヨーガ・タットヴァ・ウパニシャッド』や『ヨーガ・スートラ』を原典解説から学び、『ヨーガ・スートラ』の註『ヨーガ・スートラ・ヴァーシュヤ』(ヴァーサ作)を全訳・研究して修士論文にしたほか、西義雄先生からサーンクヤ思想を学んだ。サーンクヤはヨーガの教理部分で、『ヨーガ・ヴァーシュヤ』には「プルシャ」とか「プラクリティ」とか「トリグナ」とか「サットヴァ」「ラジャス」「タマス」とか「シャクティ」「アヴィドヤー」などサーンクヤ思想が再三登場する。『ユクティ・ディーピカー』も和訳した。サーンクヤ思想の一部(「四無量」)が小乗「有部」が言う術語と共通したりするが、意味的にながれがあり、サーンクヤと小乗が思想的に重なり合うことはない。

それから、とくに①の問題になるが、

たびたび出てくる『ウダーナ』(釈尊の言葉を集めた「自説経」、パーリ仏典・経蔵・小部、仏伝などを含む)や、『ジャータカ』『ダンマパダ』『ラリタヴィスタラ』(『大遊戯経』)、「ウパニシャッド」、『バガヴァッド・ギーター』などは、大拙師の執筆当時和訳本はなかったはずで、海外で出版された英訳の仏典や外国語著作から和訳した引用だろう。

また、『仏所行讃』(『ブッダ・チャリタ』)、『ミンダ問経』、『維摩(詰所説)経』、『大宝積経』、『(大乘)入楞伽経』、『首楞嚴経』、『大方広仏華嚴経』(『六十華嚴』)、『涅槃経』、『妙法蓮華経』、『大方等如来藏経』、『菩提心離相論』、『十地経』、『清浄道論』、『持心梵天所問経』や、無著の『大乘阿毘達磨集論』『瑜伽師地論』『顕揚聖教論』『撰大乘論』、世親の『唯識三十頌』『大乘成業論』『弁中辺論』(『中辺分別論』)『発菩提心経論』『仏性論』や、『解深密経』(作者不明)、それから龍樹の『中論』と、その註釈書:月称(チャンドラ・キールティー)の『浄明句論』(『プラサンナ・パダー』、これにプサン氏の校訂本あり)など、けっこうな仏典の引用・「援用」があるが、漢訳もサンスクリット原典もすべて原文に当たっていたらどうか。しかし、それには相当な仏教学的学識と仏教漢文の読解力と労力と時間を要するが、本書にはその形跡がない。

こうした事例でもわかるように、師の論述は、「専門性」と自ら言う部分ですでにアマチュアレベルの主観的な自作仏教であり、「一般性」を説くところは言うに及ばずである。

そうした主観的な自作仏教を大拙師は、「西洋の批評家たちが大乘仏教の根本教義に対して懐いている多くの誤った見解を正す」ため、「大乘仏教というものの発達にみられる、宗教的情操と信仰の発展、そこに世の比較宗教学者たちの注意を惹きつける」ためと云って、意気込んで『大乘仏教概論』にした。

「宗教」というジャンルで『Outlines』(「概論」という書名の書籍を見れば、通常、ある分野に関する基礎的な知識を客観的・概括的に著述した入門書的な専門書と受け取られる。だから『Outlines of Mahāyāna Buddhism』(『大乘仏教概論』)と云えば、大乘仏教の基本的な教説を客観的・概括的に著述した入門書だと受け取られる。師は、せいぜい『My understanding of Mahāyāna Buddhism』(『大乘仏教私解』)とでもしておけばよかったのである。

然らば、その非学問性と高慢なもの言いは、ヨーロッパ仏教学界の巨匠であるレイ・ドゥ・ラ・ヴァレ・プサン氏に批判される不始末となった(The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 一九〇八年号、「書評」,「Daisetz Teitaro Suzuki.Outlines of Mahāyāna Buddhism」)。

佐々木閑氏(『大乘仏教概論』訳者後記、岩波文庫)によれば、

- ①「書評」の冒頭でプサン氏は、「仏教など古代インドの思想を研究する場合に、その哲学原理の内容に深く関わりすぎ、それを現代の思考形態で無理に解釈しようとすることの危険性を強く警告した」という。
- ②プサン氏はまた、「鈴木が語る大乘仏教というものは、ヒンドゥー教を代表する哲学であるヴェーダーンタ哲学や、ドイツ哲学に染まったものだ」と。さらに「ワッデルやモニエル・ウィリアムスに対する鈴木批判がいかにも不当なものであるか詳細に語る」と。
- ③さらにプサン氏は、「自分に都合のいい資料だけを利用し、都合の悪い情報は無視するという鈴木態度にかなりの怒りを感じているようである」と。
- ④さらにまたプサン氏は、大拙師の「サンスクリット語のずさんさを指摘する」と。訳注を行った佐々木氏によれば、サンスクリット表記(スペリング)の約八割がまちがっていたという。

※大拙師は、師の釈宗演に倣い、スリランカに行く気だったのでパーリ語は横浜のどこかで少々勉強したようだが、サンスクリットは怪しい。学んでいればスペリングをまちがうはずがない。サンスクリット原文の引用和訳もどこかの英語訳か和訳を借りてきているようだ。

大拙研究者のなかには、師の若い頃の身の上話を持ち出し、サンスクリットの勉強などしていられた

かったかのように擁護する人もいるが、ブサン氏には預り知らないことであり、問題はそんなことではなく、出版にあたり原稿か校正の段階でサンスクリットがわかる人に協力を仰げば済む話である。やることが生半可で、出版それ自体が無責任だ。

その点井筒俊彦氏はちがう。サンスクリットを同じ慶応大学の辻直四郎博士から相当に教わっていた(余談だが、私のサンスクリットの恩師二人は辻博士の弟子で、私は有難いことに博士直系の孫弟子ということになる)。

⑤次いでブサン氏の批判は核心に入る。佐々木氏が代って言う。

「問題は、鈴木が大乘仏教の多様性を真剣に考慮をせず、あたかも自分が主張する特異な汎神論を、真の大乘仏教であるかのように言い立てるところにある」。

「彼の言う大乘仏教は、実際には仏教というより、ヴェーダーンタ、あるいはヘーゲル哲学に近いものである」。

「鈴木は、両者を混同している。彼は軽率にも、法身を宇宙の究極原理、移ろいゆく諸現象の存在論的基体であると考え、これは大乘仏教の考えではない」。

さらには、

「また鈴木は、・・・法身＝自発的意志 (Spontaneous Will) というアイデアを出してくる。法身とはあらゆる場所に遍在し、常に作用し続ける自発的意志であり、それは生き物たちに最大の利益をもたらすために自己を顕わすのだというのである」。

「「法身の意志」などという考えは、インド大乘仏教の特質ではない。鈴木はこのアイデアは、誓願思想を勝手に改変するところから生れてくるものである」。

※大拙師は、「サトリを希求する心」という意味の「菩提心」を「法身が、人の心に映し出されたものとしての知的心」などと言い、「この上なき完全なサトリを求める心」といった意味の「阿耨多羅三藐三菩提心」を「最高にして、最も完全な智慧の心」などと言う。これも、師の「誤解」あるいは「歪曲」か、あるいは禅の直観的「頓知」による思いつきか、あるいはこういう術語の正確な理解もできていなかったか、である。これも批判の対象になっただろう。

※師はまた、『大乘仏教概論』で『入楞伽経』をもとに「如来蔵」について多くのページを割いているが、「如来蔵」を「内在する実在」などと言う。これは西田師もお気に入りのことであるが、そういう発想は『入楞伽経』が説く「如来蔵」にはなく、ヴェーダーンタの「アートマン(「個我」)」からの着想だと批判されている。

『大乘仏教概論』で師はしばしば、「我々は誰もが本来は仏陀であり、神秘呪術のプロセスを通して容易にその仏性を悟ることができる」などと、「即身成仏」(空海)じみたことを言う。これを日本真言宗だと批判されても仕方がない。

⑥佐々木氏曰く、

「鈴木語る大乘仏教なるものの多くが、実際には大乘仏教とは似ても似つかぬ彼の創作である」。

「鈴木は『大乘起信論』が馬鳴作の論書であり、かつ最も古い大乘の思想書であって、そこからその後の大乘が様々に展開したと考えており、・・・しかし、この情報が誤りであることは、その後の研究において明らかとなっており、鈴木の議論はもはや通用しない」。

「鈴木の小乗仏教批判は、論理性を無視した自説擁護の強弁なのである」。

「唯識でいうアーヤ識は、あくまでも各個人のうちにある潜在的機能をさす。それが、汎神論的存在として宇宙に遍満しているなどということはあり得ないことである。ところが鈴木は、何の説明もなく、無条件に、アーヤ識を宇宙的如来蔵などといった独自の造語と同一視することで、それを単一の宇宙原理という状態に移し替えてしまう」。

「本書を構成する基本要素として鈴木が出してくる諸概念のほとんどが、誤ったものであるということがわかる」。

『大乘仏教概論』と銘打った本書の本当の内容は大乘仏教の概論などではなく、大乘仏教を概論するつもり鈴木が、大乘仏教の名のもとに自己の思想を開陳したもの。

「本書は、鈴木が未熟な仏教理解を振り回して、架空の大乘仏教像を世に紹介しようとした、お粗末な概説書という評価に終わる」。

「失敗の原因は、いうまでもなく、自分の悟りの体験や仏教の知識に、大乘仏教全体を統括するような普遍性がなかったからである」。

「鈴木は、その日本仏教の特性を用いてインドの大乘仏教を説明しようとした」。

以上、大拙師の『大乘仏教概論』についてさまざま「偽」「疑」「非」を見てきたところであるが、書かれている仏教論は、私で言えば修士課程のレポートのレベル、年齢的には二十才代の半ばのものだ。師はこれを三十七才で、しかも仏教研究者ぶって書いた。三十七才と言えば、大学ではそろそろ准教授クラスだが、師の『大乘仏教概論』はそんなレベルの内容ではなかった。

現在の岩波文庫本の表紙キャッチには、「明治新仏教の到達点の一つであり、二十世紀の Zen Buddhism の起点ともなった書。過去の仏教の解説でなく、現代に生きる、新たな宗教としての「大乘仏教」を思想と実践の両面から提起する。智慧と慈悲の統一を説く理知的にして情熱的なその筆致は、今なお生命を失わない」とあるが、よくこんな史実にもそぐわずデタラメな美辞麗句を並べるものだ。ことに、「明治新仏教の到達点」には一以下のように一異論がある。

然らばまず、『大乘仏教概論』の信用にかかわる問題で、すでに指摘されていることでもあるのだが、主観的な自作仏教どころか、「盗作」「偽作」の疑義がある。

というのは、『大乘仏教概論』がシカゴの万国宗教会議において日本仏教の代表団が配布したパンフレット「大乘仏教大意」(『Outlines of The mahāyāna as Taught by Buddha』)によく似ている「盗作」「盗用」「パクリ」「なりすまし」の問題である(日本の仏教などに詳しいアメリカの宗教学者のジュディス・スノッドグラス『Presenting Buddhism to the West』)。

この英文パンフレットは、釈宗演(臨済宗)をはじめ明治の「新仏教」を担う蘆津實全(天台宗)、土宜法龍(真言宗)、八淵蟠龍(浄土真宗)などの代表団(このほかに柴田禮一(神道)、小崎弘道(キリスト教)、平井金三(通訳、神智学))が用意したものだが、要旨は他の宗教(主にキリスト教)の信者を仏教に改宗するよう勧めるものであった。その原本は、当時、浄土宗学本校の校長だった黒田真洞の『大乘仏教大意』である。

その英訳が『Outlines of The mahāyāna as Taught by Buddha』で、大拙師の『大乘仏教概論』(『Outlines of Mahāyāna Buddhism』)は、その内容・構成・文体・レイアウトがすこぶるよく似ていて、黒田の『大乘仏教大意』の増補改訂版だと言われている。

大拙師は、シカゴ万国宗教会議での釈宗演のスピーチ原稿を英訳しているくらいであるから、同教師から件の英文パンフレットを見せてもらったり、一部くらい提供してもらってもいい立場にあったわけで、当然それを見ていないはずはない。

この問題、今では「パクリ」「盗用」「盗作」で大問題だ。大拙研究者の間ではどうなっているのか気になるのだが、私が西田師にも感じている他の思索・思想の「借用」(「剽窃」(「いいとこ取り」)「受け売り」「つまみ食い」「なりすまし」と共通するのだ。

ともあれ、『大乘仏教概論』の心意気がアメリカで東西仏教の架け橋になるためだとしても、あるいは、他の仏教青年とともに参画した明治「新仏教」運動への意気込みが昂じたものだとしても、非学問的なアマチュアの「盗作」「パクリ」は「ハッキリ」だと疑われてしまう。

次に、大拙師の高慢・尊大・傲岸不遜・居丈高について、明治「新仏教」とともに見てみたい。

時は、少しさかのぼる明治三十一年(一八九八)、アメリカに落ち着いて間もない二十八才の師が、西田師に宛てた手紙で井上円了師(明治「新仏教」の担い手、哲学館(今の東洋大学)創始者)を手厳しく批判している。

哲学上は兎に角、実行の上在りては知は常に情意の駆役する所となるべからず、古来東西の哲学者往々にして之を忘れ、知をのみ重んぜんとしたるは失策なり、当時と雖、我邦の所謂学者中には此誤謬を演ぜんとするものあるに似たり、思ふに彼等尚未だ深く人心を研究せざる所あるか、今にして之を思ふに、井上円了の仏教活論が日本の仏教のために何の功もなかりしは当然の結果なりしなり、実に宗教の重んずる所は、乾燥の了知分別にあらずして活動する情と意にてありけり、……。  
(二月二十日付書簡、「鈴木大拙の井上円了批判」佐藤 厚)

二十八才の大拙師が四十才の頃の井上円了師を呼び捨てにし、その著書『仏教活論』もダメで当然だと決めつけている。さらに「古来東西の哲学者」だとか「所謂学者」だとか、親しい友人に宛てた親書とは言え、また当時の文語調の文章とは言え、ずいぶんなもの言いである。

頭がいいという自意識・自惚れか、「見性」をすでに経験した自尊心か、今北洪川に師事した自負心か、釈宗演に認められている自信過剰か、禪家特有の居丈高か、この鼻息の荒さは終生続き、私の草学道が見るに、この高慢さこそが師の中心軸であり、師の「非」の根源である。

察するに、西田師と共通のことだが、師の自意識には先ず「禅の見方」の最優先、具には日本(東洋)の禅の「無」の一元論が西洋の二元論に優るといふ自負心があつて、自分はその担い手だといふ当事者意識を充分もっていたと思われる。在家の「居士」ながら、二十六才で「公案」を「透過」し、「居士」禅の普及に積極的な若き師・釈宗演にも認められている。英語が得意で欧米の思想家・研究者とも禅や仏教を語り合える。自分の英語で、西欧の思想家に東洋の一元論を普及できると心がハヤツたのか。

もう一つ、明治の「新仏教」、すなわち仏教改革運動への気持ちの昂ぶり。以下の宣言と同じ気概を大拙師も共有し、師の釈宗演もリーダーの一人である明治「新仏教」に参画している。

今や、物質文明の余弊に飽き精神文明の欠乏に飢えたる世界の識者は、有ゆる方面より仏陀の帰仰者たらんとす。此際二十世紀世界的宗教として、仏陀の徳音を総ての邦国、総ての人種に普及せしめんと欲するは吾曹青年仏徒の理想なり。(『万国仏教青年連合会宣言』、『折口信夫』安藤礼二)

主だった人・組織・機関誌などを挙げてみると、

島地黙雷・村上専精(第一世代)。

井上円了・平井金三・中西牛郎・釈宗演(第一・五世代)。

田中智学・清沢満之・近角常観・古河老川・杉村楚人冠・姉崎正治(第二世代、この第二世代に大拙師も入る、杉村楚人冠と同じ禪門で親しい)。

境野黄洋・渡辺海旭・加藤玄智・道融玄・田中治六・安藤弘・高嶋米峰・杉村楚人冠・藤無染(仏教清徒同志会、ここに大拙師も参画している、藤無染は真宗の僧侶で折口信夫と深い関係にあった)。

高楠順次郎・櫻井義肇(普通教校)、前田慧雲(高輪仏教大学)。

哲学館(東洋大学)、高輪仏教大学(浄土真宗本願寺派(西))、普通教校(文学寮)。

万国仏教青年連合会(高輪仏教大学)、仏教清徒同志会。

雑誌『精神界』(清沢満之)、『新仏教』(仏教清徒同志会)、『高輪学報』(高輪仏教大学)、『仏教青年』(万国仏教青年連合会)。

このうち、私の知る範囲で少し補足をすると、

島地黙雷：浄土真宗本願寺派(西)の僧侶。西本願寺改革、明治政府の廃仏毀釈に対抗し、政教分離・大教院の廃止を訴える。

村上專精：浄土真宗大谷派(東)の僧侶で仏教学者。東大教授。大谷大学学長。清沢満之と宗門改革。大乘非仏説を説き仏教界から反発を受け僧籍を剥奪された。

井上円了：浄土真宗大谷派の僧侶で哲学者・仏教思想家。哲学館(現、東洋大学)の創始者。東西思想の統合を主張。

釈 宗演：臨済宗の僧侶。鎌倉・円覚寺住職、建長寺派管長、花園大学学長、東慶寺住職。シカゴでの万国宗教会議に参加。アメリカ・ヨーロッパ・インドなど海外歴訪。

田中智学：日蓮宗僧侶となるも、途中で還俗。日蓮主義団体「国柱会」を主宰。日蓮主義による組織教学と国体論を確立。高山樗牛(文学者、文芸批評家)、姉崎正治(後述)、宮沢賢治(詩人・童話作家)、石原莞爾(陸軍中將、関東軍参謀)などが師事した。

清沢満之：浄土真宗大谷派の学僧で東大に学び、井上円了らの哲学会に参加。東本願寺の教学振興、教育制度改革に参画。真宗大学(大谷大学)学長。辞職後、暁烏敏や佐々木月樵らとともに『精神界』を主宰し精神主義を主張。明治の「新仏教」のシンボリック的存在。

古河老川：浄土真宗本願寺派の僧侶。「経緯会」を主宰。雑誌『仏教』を発刊。

杉村楚人冠：『和歌山新報』『朝日新聞』の記者・文筆家。高嶋米峰らと「仏教清徒同志会」に参画。その後雑誌『新仏教』にかかわる。和歌山で南方熊楠と親しい。鎌倉の円覚寺で釈宗演に師事。大拙師とも親しかった。

姉崎正治：東大名誉教授。日本宗教学草分けの仏教学者。ドイツに留学しパウル・ドイセンに学ぶ。イギリス・インドにも留学。アメリカのハーバード大学など海外での活動が多く、文芸家でもあり高山樗牛と親交があった。

境野黄洋：浄土真宗大谷派の僧侶で、中国仏教・仏教史学の研究者。東洋大学教授・学長。駒澤大学教授。仏教清徒同志会に参画して『新仏教』の編集にあたる。

渡辺海旭：浄土宗の僧侶。ドイツに留学してエルンスト・ロイマンからサンスクリットを学ぶ。東洋大学教授、国士舘大学教授、大正大学教授。高楠順次郎を助けて大正新脩大蔵經の編纂にあたる。内村鑑三・幸徳秋水・堺利彦など社会主義者とも交友。

高楠順次郎：日本の近代仏教学の礎となった仏教学者。イギリスのオックスフォード大学で、マックス・ミュラーに師事、サンスクリット及びサンスクリット文献の考証学を学ぶ。東大教授。宇井伯寿・木村泰賢・辻直四郎などの逸材を育てた。「大正新脩大蔵經」の編纂出版こつとめた。武蔵野女子学院(武蔵野大学)を設立。大拙師とも交わる。

もう一つは、海外とくにアメリカで仏教が注目され、日本の明治「新仏教」との接触が目立つこと、仏教とキリスト教との共通性がさかんに論じられる時局への当事者意識。

その一例は、のちに高楠順次郎が立ち上げ、僚友の櫻井義肇と、その櫻井義肇が招いた杉村楚人冠と、その杉村の親友の古河老川らが編集にかかわった『反省会雑誌』に、杉村楚人冠訳の「仏耶両義の一致点」(マックス・ミュラー)が載るとか、杉村楚人冠はのちに大拙師がアメリカで世話になるケーラスのオープン・コート社の『オープン・コート』『モニスト』を読んでいる(前掲、『折口信夫』)。

当時アメリカにおける仏教理解はかなりスピリチュアルで、のちに大拙師もその啓蒙活動に参加するのだが、多くは神智学や心霊学から「主客同一」を探る研究者だった。彼らはスウェーデンボルグやジェームズを通じて仏教を理解し、また神智学のブラヴァツキーやオルコットなどの本を読んで仏教だと思った。雑誌『新仏教』『高輪学報』『反省会雑誌』(普通教校、高楠順次郎、→『反省雑誌』『新公論』『中央公論』)は、明治「新仏教」とアメリカの、スピリチュアルの交流の場となった。それを日本の「新仏教」者たちは海外でも仏教がさかんだと錯覚した。

大拙師はその錯覚をアメリカで実感し、アメリカで仏教を口にする学者や研究者と交わりながら、師が真正と信じる仏教を説くとともに、キリスト教との共通性にも言及して融和を図っただろう。それは明治の「新仏教」運動にとっても意味のあるミッションだとも考えたろう。そこでいきおい「禪の見方」最優先・仏教の「無」(=「空」)の一元論優位の自意識からキリスト教系の人たちに対し居丈高になったに相違ない。

以上、大拙師の中心軸である、高慢・尊大・傲岸不遜・居丈高について詮索してみたが、ここでさらに私には気になる問題について見ておきたい。それは一後述する「日本的靈性」でも顕著な大拙師の社会主義傾斜のことである。

大拙師が参画した仏教清徒同志会は、機関誌『新仏教』に画家で東京美術学校(現、東京芸術大学)教授の結城素明に挿絵を頼んだり、歌人の伊藤左千夫に、短歌を寄せてもらっているのだが、そうした外部の親しい人間関係のなかに、内村鑑三の影響を受けたキリスト教系社会主義者たちがいた。

挙げればまず、早稲田大学教授だった安部磯雄。彼は、早稲田に在職中、社会民主党を結成したがすぐに禁止され、その後、社会民衆党から衆議院議員となり、同党の党首、さらに社会大衆党の党首も勤めたが、のちに西尾末広・片山哲などととも除名され、戦後は日本社会党の顧問を勤めた。日本の社会主義運動の草分けである。

蛇足ながら、長男の民雄はテニスで有名な人だったが、早稲田で哲学を専門としながら実力不足で英語を教えていた。私は、学部二年の時、第一外国語の英語で氏の講義を履修することになり、オスカー・ワイルドの『獄中記』(『De Profundis』)を読まされたが、私の大学時代では一番つまらない講義だった。しょっちゅうサボるか遅刻をしては、陰険な嫌みを受講生みんなの前で言われた。単位は落さなかったが、評価は出席数不足がたたって「可」だった。「可」はあとにも先にもこれだけだった。

それから大逆事件の幸徳秋水。安部磯雄とともに日本における社会主義運動の先駆者で、平民社で『平民新聞』を発刊。日本共産党の創立にも参画している。無産大衆党、日本大衆党、全国労農大衆党を舞台に社会民衆運動に従事した。さらにその僚友の堺利彦。

問題は、類推に過ぎないかも知れないが、大拙師が『新仏教』を通じて、彼らから社会主義・共産主義、あるいは労農主義、あるいは、プロレタリア独裁の洗礼を日常的に受けていたであろうということである。彼らの背景には内村鑑三もいた。大拙師は、明治三十一年(一八九八)に西田師に宛てた書簡で、天皇崇拜を利用した国家至上主義を批判する一方で、明治三十四年(一九〇一)には、キリスト教社会主義系の啓蒙的雑誌『六合雑誌』(のちに安部磯雄が主筆)に次のように寄稿している。

或は云う、日本の国体は西洋のと異れり、社会民主主義の彼に行わるるは、之を我に輸入するの理とならずと、陋(いやしく)も亦甚しきかな。そもそも、国体とは何の義ぞ。人類全体の幸福を阻害し、社会を挙一的に進歩せしむる期図を無視する国家組織の意か。(略)予は経済の上より見たる社会主義を知るものにあらず。予の社会主義に同情を表するは、常識の上よりも、予が宗教観の上よりするに過ぎざれど、予は、二十世紀に於ける社会進歩の最大勢力なるものは、東西を問わず、此主義の活動に在りと信ずるものなり。(「鈴木大拙の研究」ステファン・グレイス)

同じく仏教清徒同志会に参画し『新仏教』の編集にかかわっていた杉村楚人冠は、この頃社会主義に転向し、三年後に朝日新聞社に移り、翌年『余は如何にして社会主義者となりし乎』を出版している。大拙師も同じ環境にいて親しかった。同じ心境ではなかったか。

明治政府は西欧列強による日本の植民地支配を恐れ、国家体制を天皇中心の中央集権とし、同時に文明開化・殖産興業・富国強兵を国是として、日本の工業化と西洋化、すなわち近代化を急いだ。時代の

パラダイムに国民意識を一致させるために神道を国家神道とし(=廃仏毀釈、仏教弾圧)、「教育勅語」で子供から洗脳した。大拙師は、「宗教観」の理由から国家主義に反抗的で、その反動から、社会主義に共鳴したと見ていいだろう。「二十世紀に於ける社会進歩の最大勢力なるものは、東西を問わず、此主義の活動に在り」と言っている。

なぜここで大拙師の社会主義傾斜にふれるのかと言うと、このあと「日本的靈性」を見ていく際、師の労働主義による極論を指摘することになるからである。

話は、岩波文庫本の『大乘仏教概論』表紙のキャッチに戻る。

「明治新仏教の到達点の一つ」などというのはウソで、大拙師は実際は明治「新仏教」の外野席にいた。外野席で書いたその自作仏教は、明治「新仏教」をも意識して書いたものようだったが、内容は私の修士課程程度のレベルで、世界的な仏教学の巨匠から手厳しく批判された。

そんなものが「明治新仏教の到達点」だとしたら明治「新仏教」が気の毒だ。明治「新仏教」を担ったのは大拙師が批判した井上円了であり、島地黙雷であり、清沢満之であり、田中智学であり、姉崎正治であり、境野黄洋であり、渡辺海旭であり、高楠順次郎であり、みな仏教思想や近代仏教学のプロフェッショナルであった。大拙師のような、禪門の「宗学」レベルのアマチュアは外野席にいるほかなかったのである。

だが、うまいことアメリカという外野席があった。そこで大拙師は、アメリカの仏教の情報を提供することを通じて明治「新仏教」に参画できたのであるが、そこで自惚れ勇み足を踏んだ。師家でもない初心の「居士」が、禪門の「宗学」レベルの仏教理解で仏教学者でもないのに、生半可な自作仏教を『大乘仏教概論』にして西洋の批評家やキリスト教系の仏教者に説教したのだ。

## 第二章 「即非の論理」：『金剛般若経』の換骨奪胎

次に、大拙師の代名詞にもなっている「即非の論理」の「偽」「疑」「非」である。

問題は、「即非の論理」の根拠とされた「金剛経」(『金剛般若経』)の経文引用疑惑と「誤読」、その「誤読」に基づく論理の「飛躍」、そして「般若」思想の「逸脱」である。

この問題については、『金剛般若経』の当該経文の文意と大拙師の論理の間に「誤読」「飛躍」があり、「即非の論理」は成立しない旨すでに指摘したが(拙著『空海ノート』最終章、『空海の総合仏教学』第九章)、今回新たに、師が引用した経文に「偽作」の「疑」が露呈した。

まず、その当該経文であるが、師の『日本的靈性』(第五篇金剛経の禪、二般若即非の論理、5般若の論理)に、

仏説般若波羅蜜 即非般若波羅蜜 是名般若波羅蜜

とあり、この経文を師は、

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。それで般若波羅蜜と名づけるのである。

と現代語訳し、これを、

AはAだというのは、AはAではない。故に、AはAである。

という定式化の論理にした。これが「自己否定即肯定」で有名な「即非の論理」である。

ところが、この有名な「即非の論理」、基本から問題だらけで「偽」「疑」「非」なのである。

先ず、問題だらけの最初であるが、師が引用した経文「仏説般若波羅蜜 即非般若波羅蜜 是名般若波羅蜜」は、「偽作」の疑いがある。

付線した「是名般若波羅蜜」の部分だが、師はわざわざ漢文の「一・二点」まで付けて見せているが（『日本的靈性』（第五篇金剛經の禪））、この文、実は漢訳の原典にはない。従って、その出典がわからない。師の「なりすまし」的「偽作」ではないか。

参考までに、師が『日本的靈性』（第五篇金剛經の禪）で言及している「金剛經」の漢訳三本の原文を示すが、そのいずれにも「是名般若波羅蜜」がない。

### ①義浄訳『能断金剛般若波羅蜜多經』。

世尊。當何名此經。我等云。何奉持。佛告妙生。是經名為般若波羅蜜多。如是應持。何以故。佛說般若波羅蜜多則非般若波羅蜜多。

師は、『日本的靈性』（第五篇金剛經の禪）で、「『金剛經』、詳しくはいえ、『能断金剛般若波羅蜜多經』である」と言うので、それ（義浄訳）の引用かと思うと、「是名般若波羅蜜」がない。

### ②玄奘訳『大般若波羅蜜多經』第九会「能断金剛分」。玄奘訳にもう一本『能断金剛般若波羅蜜經』があるが、大正新脩大藏經には収められていないため未確認。

善現復白佛言。世尊。當何名此法門。我當云何奉持。作是語已。佛告善現言。具壽。此法門。名為能断金剛般若波羅蜜多。如是名字汝當奉持。何以故。善現。如是般若波羅蜜多。如來說為非般若波羅蜜多。是故如來說名般若波羅蜜多。

玄奘訳（「新訳」）を「いろいろな点において科学的な正確さをもって、原文に極めて忠実である」と評価しているので、これの引用かと思えば、「是名般若波羅蜜」に当たるところは「是故如來說名般若波羅蜜多」となっていて文がちがう。

### ③鳩摩羅什訳『金剛般若波羅蜜經』。

爾時須菩提白佛言。世尊。當何名此經。我等云何奉持。佛告須菩提。是經名為金剛般若波羅蜜。以是名字汝當奉持。所以者何。須菩提。佛說般若波羅蜜。則非般若波羅蜜。

とどのつまり、中国・日本で広く依用されている羅什訳（「旧訳」）の引用ではと思うのだが、「佛說般若波羅蜜。則非般若波羅蜜」は一致するが、これにも「是名般若波羅蜜」は見えない。ちなみに真諦訳にも菩提流支訳にもない。師が引用に使った「仏説般若波羅蜜 即非般若波羅蜜 是名般若波羅蜜」という経文は、漢訳原典にはすべてないのである。

「是名般若波羅蜜」が漢訳原典にないということは、師が言う反転逆説的な「即肯定」の根拠がないことになる。これでは「自己否定即肯定」の「即非の論理」は根本から成立しないのだ。

ところが師は、引用した経文に「是名般若波羅蜜」を付けた。先ほど、師の「偽作」挿入ではないかと言

ったが、師は「AはAではない。故に、AはAである」＝「まず否定があつて、(それがまた否定されて)肯定となる」論理を通したいために、引用経文の「偽装」工作までやったのか。いずれにしても、「即非の論理」は最初の基本前提から致命的な不成立の「疑」をかかえていた。

次に、問題だらけの二つめだが、大拙師は妙なことを言っている。曰く(カッコ内:著者)、

新訳(玄奘訳)は、(中略)原文に忠実である。

旧訳(羅什訳)は、(中略)原文の意味により多くの関心をもっておったといえる。

羅什訳の『金剛經』は三十二節に分れている。これは原文では、そう分かれているのではなく、羅什が分けたのである。

この原文は梵語で書いてあるが、日本で発見せられたもので、今日はデワナガリ文字で出版されている。

(『日本的靈性』、第五篇金剛經の禪、二般若即非の論理、4『金剛經』の訳者・内容等)

いかにも、師が『金剛般若經』のサンスクリット原典を和訳して、羅什訳・玄奘訳と対照しているかのような言いぶりである。

師のサンスクリットについては、前章で「怪しい」「できない」と私は断じたところであるが、仮にマックス・ミュラーの『Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra』 ed. by F.Max Muller Anecdota Oxoniensia, Aryan seris, vol.1, part1, 1881. Text, pp.19～46 を手に入れて見ていたとして、師は「デーヴァナーガリー」文字が読めたのだろうか、漢訳と対照ができるほど和訳ができたのだろうか。それができるくらいサンスクリットの語学力があるのなら、「悉曇」を「梵語」と言ったり、「デーヴァナーガリー」を「デワナガリ」などとは言わないはずだ。

「日本で発見せられたもの」とは、高貴寺(大阪府河南町、悉曇と戒律の復興で有名な慈雲尊者が住した寺)に伝わっていた写本のことで、「今日はデワナガリ文字で出版されている」とは、この写本のほかに中国本・チベット本をもとにサンスクリット文献学の権威マックス・ミュラーがデーヴァナーガリー文字で明治十四年に出版したものを言っているのだろう。

それにしても奇妙なのは、高貴寺の写本は「悉曇」(今で言う「梵字」)で書かれているのだが、これを「梵語」で書かれていると言い(「悉曇」は「梵字」＝書体のことで、サンスクリットができる人は「悉曇」を「梵語」とは言わないが、アマチュアはよく「悉曇」と「梵語」を混同する)、日本にサンスクリット学が定着していたあの戦時中に「デーヴァナーガリー」文字を「デワナガリ」文字と言ったりして、サンスクリットに不案内なことを露呈する一方で、「原文に忠実である」「これは原文では」などと言い、サンスクリット原典を実際に解読しているかのような口ぶりである。これも私の草学道から言えばアマチュアがよくやる「ハッタリ」「偽装」である。

問題だらけの、三つめであるが、

この『金剛般若經』＝「般若」系経典の思想的な主張は、初期大乘の「諸法無我」「一切皆空」である。すなわち、阿毘達磨とくに説一切有部の「人無我法有我」説に対抗する「人無我法無我」の立場から「諸法」の「無我」を説くということが、この経典の主題である。

その文脈で当該経文を読むと、「般若波羅蜜」という「法」は「無我」(「無自性」・無実体)の故に「有我」「有自性」(＝「実在」)としては、ない、存在しない、ということを言っている。それが、仏教学で言う「般若思想」であるが、大拙師は「諸法無我」のことには一切ふれなくて、これを「AはAだというのは、AはAではない。故に、AはAである」と定式化の論理にし、それを「般若思想」「般若即非」などと吹聴する。「般若」系経典の「無我」思想の「逸脱」「ミスリード」である。

問題だらけの、四つめである。

然らば本論に戻って、当該経文の段落の文脈を理解するのに、なおその前の方に参考となる箇所があるので、まずはそれから見ていくと、

須菩提よ、意に於いて云何に、菩薩は仏土を莊嚴するや、不(いな)や。不なり。世尊よ、何を以ての故に。仏土を莊嚴するは則ち莊嚴に非ず。是を莊嚴と名づく。

是故に、須菩提よ、諸々の菩薩は応(まさ)に、かくの如く、清浄心を生ずべし。応に、色に住して心を生ずべからず。応に、声香味触法に住して心を生ずべからず。応に、住する所無くしてその心を生ずべし。

(大乘の)菩薩のように、清浄心(仏心、無執著心)を持ち、「色声香味触法」(「六境」、認識対象)に執著する世間に住しながら執著心を持たず、執著対象に住する所無くして「無我」の心を起しなさい、と言っている。これが当該経文の段落にも通じている文脈である。

すなわち、今の引用にあった「仏土を莊嚴するは則ち莊嚴に非ず」のところを解釈すると、

(「色声香味触法」に住しながら、それらに執著心を起さない菩薩が)仏土を莊嚴するといふのは、(無所住の心(無執著)の立場から言うと「不なり」であって、すなわち)仏土を莊嚴しないことであり、これを(娑婆世間に住する立場から、世間習慣的なコトバ(仮名=仮設)で仮に)莊嚴と名づけたのである。

となる。それを念頭に、はじめの引用経文の段落に戻ると、原文は、

爾(そ)の時、須菩提、仏に白(もう)して言さく。世尊よ、當(まさ)に何(い)かんが此の經を名づけ、我等云何(い)かんが奉持すべしや。佛、須菩提に告げ給う。是(こ)の經を名づけて般若波羅蜜とす。是(こ)の名字を以て汝當に奉持すべし。所以は何(い)かん。須菩提よ、佛の般若波羅蜜を説くは、則ち般若波羅蜜に非ず。

である。そして、当該の経文部分は、大乘を知る人ならおよそ次のように読み取るだろう。

仏が説く般若波羅蜜は(「無我」「無自性」=無実体の立場から言っている)、則ち般若波羅蜜(という実体)がないものである(=非実在の般若波羅蜜である)。

ここでだいじなことは、当該経文のあるこの段落の例示テーマは「名称」「名字」であり、仏教学的には大乘の「仮名」「仮有」「仮設」であり、「無我」と「有我」の「中」、「否定」でも「肯定」でもない「中」である。原文には「是名般若波羅蜜」はなく、師が恣意的に付けたのだろうが、これも「仮名」「仮有」「仮設」のテーマを言っている。

大拙師はこれを「自己否定」が反転して逆説的に「即肯定」する論理へと「飛躍」させた。師は「仮名」「仮有」という大乘のだいじな教理学に一言もない。『大乘仏教概論』を書くほどの人が大乘のだいじな問題をスルーしている。「名字」「仮名」を知らないとしたらアマチュアの「非」だ。

問題だらけの、五つめ。

この「仮名」「仮有」「仮設」という命題。これは「公案」禪の「不立文字の文字」の問題でもあるのではないか。「文字」を立てないはずの禪門でコトバ・文字を用い、シニフィエ・シニフィアンで禪境を問う「公案」は、「仮名」「仮有」の命題そのものではないか。「公案」は世間の「名字」ではなく、「空」「無」の次元で言う

仮のコバ・文字(「仮名」「仮有」)のはずである。

漢訳原典にはない「是名般若波羅蜜」を付けて「名づく」にこだわるくらいなら、これを「自己否定」の反転逆説的な「肯定」などと「読み」ちがひする前に、『金剛般若経』が例示テーマにした「仮名」「仮有」の命題をこそ「公案」のコバ・文字の問題に重ねて論じるのが禅者ではないか。

さらに、問題だらけの、六つめ。

立川武蔵先生が指摘されているように、「非般若波羅蜜」は「般若波羅蜜ではない」「般若波羅蜜に非ず」ではなく(別掲「印仏研」論文)、今ふれた「非莊嚴」の示例のように「般若波羅蜜はない」「般若波羅蜜は存在しない」という意味であり、サンスクリット合成語の意味の取り方からしても「般若波羅蜜ではない」「般若波羅蜜に非ず」と読むのは、アマチュアである。

ちなみに、サンスクリット原文を示すと(Edward Conze『Vajracchedikā Prajñāpāramitā』Serie Orientale Roma VIII, 一九五七。親戚筋の碩学高橋尚夫師(大正大学名誉教授、仏教学)提供。このコンゼ本は漢訳では玄奘訳に近い)、

yaiva Subhūte prajñāpāramitā Tathāgatena bhāṣitā saiva-a-pāramitā Tathāgatena bhāṣitā.

(須菩提よ、およそまさに、如来によって説かれた般若波羅蜜は、それはまさに、如来によって説かれた(般若)波羅蜜(という実体)がないものである)

付線したところは、原本では「saivāpāramitā」だったのをコンゼが「saiva-a-pāramitā」とハイフンをつけてわかりやすくしたものと思われる。もっと言えば「saiva」は「sā eva」だろう。

然るに、漢訳の「非般若波羅蜜」の「非」に該当するのは「a-pāramitā」の接頭否定辞「a」で、「pāramitā」を否定する。「a-pāramitā」は、「anātman」(「無我」「我がない」)、「anutpāda」(「不生」「生じることがないこと」)、「asvabhāva」(「無自性」・「自性が無い」・無実体)、「avidyā」(「無明」「無知」「仏智がない」)などと同じく、「(般若)波羅蜜(という実体)がないもの」とするべきで(サンスクリット合成語の bahubrihi)、もし「般若波羅蜜ではない」とするなら、「na pāramitā」としなければならぬ。だが原語は「a-pāramitā」である。すなわち、「有自性」=有実体(「實在」)としての「(般若)波羅蜜」は存在しない、という「諸法無我」の思想を言い表しているのである。

問題だらけはまだ続き、七つめである。然らば師は、引用の経文を、

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。これがわれらの意識である。ところが、般若思想では、山は山ではない、川は川ではない。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、始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。(前掲書)

と、惟信老師の禅語にすりかえ、話を「自己否定即肯定」の論理に転ずる。さらにこれを、

AはAだというのは、AはAではない。故にAはAである。これは肯定が否定で、否定が肯定だということである。…微塵というものは、微塵でないから微塵だということである。仏は三十二相をもっているといわれるが、その三十二相は三十二相でないのである。それで三十二相があるといわれるのである。(前掲書)

と定式化の論理にし、これを「肯定が否定で、否定が肯定」だと言う。そして、師はまたそれを「般若」だと

か「般若の智慧」だとか「靈性的直覚」だとか、しきりに普通の世間的常識ではない「般若思想」だと強調する。これも仏教思想的にはアマチュアレベルの「飛躍」「逸脱」である。

この般若なるものは実に普通の意味の知識ではないのである。われらの知識というものは、常識の上でも、科学の上でも、いずれも、その物をその物として見るということであるが、般若の智慧なるものは、これに反して、まずその物を素直に受け入れないで、これを否定する。それはそうでないという。そして、それから肯定に帰るといことになるのである。

普通の常識がまず否定せられて、その否定がまた否定せられて、もとの肯定に還るといことは、回り遠い話である。しかし、われらの意識は事実上この回り遠い途をやらないと承知しないのである。般若の智慧、すなわち靈性的直覚そのものから見れば、初めから山は山、川は川で、そこになんらの面倒も曲折もないのである。(前掲書)

要するに、私の「諸法無我」「無自性」・無実体の見地から見て、娑婆世間の凡夫の見方(普通の世間的常識、「我見」、執著心)がまず否定され、その娑婆世間否定の見地がまた否定されて、もとの娑婆世間肯定の見地に還る、というのが「般若」や「般若の智慧」、「般若論理」「般若即非」なのだそうである。そんな論理形式を「般若思想」だと言ったり、「般若即非」や「般若論理」といった造語は、そもそも仏教理解がアマチュアレベルであることを証明するものである。

私の仏教学では、「私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」は、「AはAであるというのは、AはAではない」にはならない。経文の「般若波羅蜜」(A、私の見地の般若波羅蜜)は「非般若波羅蜜」(非A、実在として存在しない世間で言う般若波羅蜜)とでは次元を異にする。しかし、師が言う「AはAではない」は、この字づらで読めば、「A」と「非A」の「A」は同じ娑婆世間の次元の「A」としか読めない。これでは話が根本からまちがってくる。

それから、「AはAではない」とは、「A(私)」(=「人」)が自己否定して、自己否定する前の「A(私)」ではないという意味だが、「私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」の「般若波羅蜜」(=「法」)は自分で自己否定するわけではないし、経文の「則非」は否定形であるが、その文意は「私の立場と娑婆世間の凡夫の立場の次元の「ちがひ」を言い表すもので、同じ「A」が「自己否定」し反転して「自己肯定する」「AはAではない」にはならない。

大拙師はここを読みまちがえた。「誤読」であり、「般若思想では、山は山ではない、川は川ではない。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」は、禪の「公案」的頓知にはなるだろうが、「自己否定即肯定」を「般若思想」などと仏教学では言わない。

「仏」(「サトリ」「離言説」と「凡夫」(「迷妄」「依言説」とい、異なる次元の二律を撞着させる大乘の知恵としての「仮名」=「中」(=「般若思想」)を、師は同一次元の「自己否定即肯定」の論理こした。それをあろうことか「般若思想」とか「般若論理」とか「般若即非」とか、筋ちがひの術語にすり替え、「般若思想では」などとホラを吹くのだ。こういう「すり替え」「偽装」を「換骨奪胎」とい。この『金剛般若経』の文脈からまったく「飛躍」「逸脱」した大拙師の「テキスト」の「禪の見方」的な「読み」もどう見てもアウト、これもまた「非」だ。

以上、大拙師の「即非の論理」は、私の草学道の見るところ、あまりに「偽」「疑」「非」が多く、「喝！」である。師は、アウトに気づいていただろうが、終生「即非の論理」を引っ込めなかった。大拙研究家は今以て「即非」をテーマに論文を書いている。私は抱腹絶倒である。

以下、大拙師の「即非の論理」の「非」を指摘した拙著の当該箇所(「夢譚」形式)である。

—空海はつづいて、鈴木「即非の論理」と西田「絶対矛盾的自己同一」への疑義を、そのヒント、あるいは根拠となったという『金剛般若経』をもとに言うのだが、二人は黙ったままである。

▼ところで、鈴木さんの「即非の論理」は『金剛般若経』の「仏説般若波羅蜜多即非般若波羅蜜多 是名般若波羅蜜多」にヒント、あるいは根拠を得たと聞いておりますが、失礼ながら、あれは『金剛般若経』の「ミスリード」です。あれを「即非の論理」にするのは無理です。

例えば、西田さんが例示する「言フ所ノ一切法ハ、即チ一切法ニ非ラズ。是ノ故ニ一切法ト名ヅク」を『金剛般若経』流に言えば、「(如来の説く) 言うところの一切法は、即ち(私たち世間の凡夫が我見で言う) 一切法ではない。だから(私たち世間の凡夫にもわかるように、仮に) 一切法と(世間の名称で) 名づけたのである」という意味ですね。

これを「AはAにあらず、故にAである」と単純「定型化」し同語反復の公式にするのは無理です。経文の言葉ジリは似ていますが意味がちがいます。『金剛般若経』的に言うと、「如来の説くところのAは(私たち世間の凡夫が言う) Aではない。

であるから(私たち世間の凡夫にもわかるように) Aと名づけたのである」となるべきところ「AはAではないから、Aなのだ」という奇妙なパラドックスフレーズになってしまいます。

これは漢訳の「修辞(レトリック)」によって「定型化」「公式化」された文型をなぞっただけで、言葉が否定から肯定にひっくり返るから、いかにもA自体が否定されて即肯定されるように思いがちですが、実際にひっくり返るのはAではなくAを見る人の「心位」のちがいです。Aを見る人の「心位」が「凡夫」の「心位」(世間、因位、煩惱)から「如来」の「心位」(出世間、果位、サトリ)に変位するだけです。Aは客体であって変位しません。

▼そもそも『金剛般若経』自体が初期の般若経典と言われていますが、般若思想は「即非」の思想ではありません。だから、鈴木さんがおっしゃる「即非の論理」(「自己否定即肯定」)のような「論理」をこの経文が言っているわけではありません。

私は『金剛般若経疏』を唐から持ち帰り『金剛般若経解題』という註釈を書いたくらいですが、『金剛般若経』には「空」という語はありませんが、説かれているのは明らかに大乘の「空」です。慧能さんが「金剛経」の一句で大悟したようで、「金剛経」は禅門の必読必修の書かもしれません。ですが『金剛般若経』は「即非の論理」を説くお経ではありません。「ミスリード」です。早とちりです。仏教の基礎である「無我」・「無自性」・「空」の読み取り方にかつづね、「唯識無境」でも、「境」(客体)が自ら自己否定するわけではなく、認識する側(主体)が「空」に変位(自己否定)するからそうなるのです。それを「境は境に非ず、故に境である」とは言わないです。

—空海は、今度は西田への疑念を明かす。

▼話を少し戻しますが、西田さんのおっしゃる「絶対矛盾的自己同一」や「逆対応」は鈴木さんの「受け売り」だと言われても仕方がないと思いますが、「即非の論理」が自明のことのように独り歩きしています。客体であるA自体が「即非」、すなわち自己否定して即自己肯定する論理になっています。これでは主客の顛倒です。客体A自体は変位しませんから。吉州青原の惟信老師は、

山を見るに是れ山、水を見るに是れ水。

山を見るに是れ山にあらず、水を見るに是れ水にあらず。

山を見るに祇だ是れ山、水を見るに祇だ是れ水。

と有名な禅語を残しましたが、これを、あなたなら次のように言うでしょう。

山は山であるというのは、山は山にあらず、故に山である。

水は水であるというのは、水は水にあらず、故に水である。

主客が顛倒するあなたの「否定即肯定」の論理では、客体である「山」や「水」自体が「即非」して自己肯定することになる。しかし「山は山」・「水は水」で変らない。変るのは見る側の「心位」であって、「美しい山」・「大きな山」・「清らかな水」・「おいしい水」から「美しい」・「大きな」・「清らかな」・「おいしい」が脱落するだけです。

あなたは禅の内観体験で「私」(主体)が「私」(客体)を見る、そして「私」(主体)が脱落して「私」(客体)だけの境を経験されたと思います。でも、それも「私は私にあらず、故に私である」にはならない。「私」(客体)が変位するわけではありませんから。

あなたのおっしゃる「即非の論理」は、「私」(客体)に自己否定と自己肯定とが撞着する「見性」じゃないとダメなわけです。だからあなたの「絶対矛盾的自己同一」は、「私」(主体)が「自己否定即自己肯定」する論理としては成立しません。

「山は山にあらず、故に山である」の「山」と同様に、「私は私にあらず、故に私である」の「私」は「ただ」の「私」です。その「ただ」の「私」が見える「私」は、「私は私にあらず」の「私」ではなく、「見性」している「私」です。(前掲書)

大拙師がなぜ『金剛般若経』に「即非の論理」の根拠を求めたのか。次の章でよくよく検討してみたい。

### 第三章 『金剛般若経』:ミスリードの背景

「即非の論理」に関する経文引用「偽装」と「誤読」、そして論理の「飛躍」「逸脱」の問題について、師の信奉者(例えば「京都学派」)の間では問題にならないのか。『金剛般若経』の経文の意味よりも哲学的定式論理というより「禅の見方」として独り歩きできれば、それでいいのだろうか。

然るに、私が見てきたところ、何人かの、勇気と見識あるすぐれた仏教研究者が、「世界の禅」の「即非の論理」の「非」を公表している。学人として見て見ぬふりはできなかつたのであろう。敬意を以て知る範囲を明かすと、

- ①立川武蔵氏、『金剛般若経』に見られる「即非の論理」批判(『印度學佛教學研究』第四十一巻第二號)。
- ②末木文美士氏、〈即非の論理〉再考(『禅文化研究所紀要』第二十号、禅文化研究所、一九九四年)。
- ③谷口富士夫氏、『金剛般若経』における言語と対象(阿部慈園編『金剛般若経の思想的研究』春秋社、一九九九年)。

然るに、私が松岡正剛さんや井筒俊彦氏と同様に畏敬し評価している安藤礼二氏が、近刊書『大拙』で次のように告白している。

大拙の「即非の論理」に対する批判は、現在でも根強い。仏教の経典(「金剛経」)からの直訳に「即非の論理」を導き出すためには、経典の字義的な解釈からの大きな飛躍が必要になる。つまり、「即非の論理」は、経典の正統な解釈のみからは直接に導き出せない「論理」なのだ。仏教学者、仏教研究者たちからのこうした批判はもともとであり、今後の大拙研究においても必要不可欠であるはずだ。(『大拙』第五章)

安藤氏ほどの人にここまで正直に言われると、納得である。「即非の論理」は、安藤氏が認めているように「経典の正統な解釈のみからは直接に導き出せない「論理」」であり、「字義的な解釈からの大きな飛躍が必要になる」ものなのである。

私たち仏教の「学」にある者は、サンスクリットの原典や漢訳やチベット訳の文献考証を行い、当該原文を比較対照しながら正確に文意・文脈を確かめて日本語に翻訳し、その上でテーマに基づいた論述を展開する。「テキスト」の「誤読」や文意の読み違いや論理の「飛躍」は大禁物で、厳密なことが最重要である。それは近代の仏教学の基礎・基本である。

しかし、大拙師の「即非の論理」は学問的な「読み」の手続きが一切なく、「金剛經」の原文と関係性のない「換骨奪胎」によって主観的に創作されたもの。『金剛般若經』の説く「無我」の思想（「般若」思想）とはまったくちがう「即非の論理」を「般若即非」「般若論理」と自慢する。

然らば、一流の仏教研究者からも批判がある師の「誤読」「飛躍」「逸脱」は、なぜなのか、である。私に思い浮かぶのは二つのことで、

- ①井筒俊彦氏が言うような、思索家・思想家の創造的な「テキスト」の「誤読」。
- ②大拙師独特の「禅の見方」、禅門の「宗学」（伝統教学）による主観的な創作仏教。

そこでまず、井筒俊彦氏が言うような、思索家・思想家の創造的な「テキスト」の「誤読」にあたるかどうかであるが、井筒氏は言う。

思想史、哲学史の専門家たちは、当然、過去の思想家の誰彼を取り上げて研究する。

(略)それが学問というものであるからには、誰もそれに文句は言う人はいない。しかし、そういう専門的研究家たちとは別に、自ら創造的に思索しようとする思想家があつて、この人たちも、研究者とは全然違う目的のために過去の偉大な哲学者たちの著作を読む。(略)こうして現代の創造的思想家たちも、己の哲学的視座の確立のために、あるいは少なくとも、強烈に独創的な思索のきっかけとなるであろうものを求めて、過去を探る。

(略)これをテキストの「読み」という。過去のテキストの「読み」を出発点として、その基盤の上に思惟の創造性を求めることは、現代西洋哲学の一つの顕著な「戦略」である。厳密な文献学的方法による古典研究とは違って、こういふ人たちの古典の読み方は、あるいは多分に恣意的、独断的であるかもしれない。結局は一種の誤読に過ぎないでもあろう。だが、このような「誤読」のプロセスを経ることによってこそ、過去の思想家たちは現在に生き返り、彼らの思想は澁刺たる今の思想として、新しい生を生きはじめるのだ。

(略)西洋思想界のこのような現状に比べれば、東洋思想、東洋哲学の世界は沈滞している、と言わざるを得ない。勿論、研究者の数は多い。

(略)だが、それらの思想文化の遺産を、己れの真に創作的な思索の原点として、現代という時代の知的要請に応じつつ、生きた形で展開しているといえるような、つまりは東洋哲学の古典を創造的に「誤読」して、そこに己れの思想を打ち建てつつあるような、独創的な思想家は、残念ながら我々のまわりには見当たらない。(『意味の深みへ』七、意味分節論と空海)

井筒氏は私が最も畏敬し評価している思想家であるが、創造的な意味での思索家・思想家による「テキスト」の「誤読」（己の思索を深める意味での創造的「誤読」）を認めていて、大拙師の「誤読」や「飛躍」もこの種類の「誤読」ではないかと思ったのであるが、井筒氏は「東洋哲学の古典を創造的に「誤読」して、そこに己れの思想を打ち建てつつあるような、独創的な思想家は我々のまわりには見当たらない」と言う。井筒氏の目には、大拙師が「東洋哲学の古典を創造的に「誤読」して、そこに己れの思想を打ち建てつつあるような、独創的な思想家」とは映っていないのだ。井筒氏がそう言うなら、大拙師の「誤読」や「飛躍」は、思索家には許されてもいい創造的な「誤読」とは言えないことは明らかである。

然らば、大拙師独特の「禪の見方」、禪門の「宗学」による創作仏教はどうか、である。前章の最後に述べたように「なぜ「即非の論理」が「金剛經」からなのか」という問題にも通じることである。

私の草学道の見るところズバリ、「なぜ「即非の論理」が「金剛經」からなのか」も「金剛經」の「誤読」も「換骨奪胎」の「即非の論理」もみな、この大拙師独特の「禪の見方」、禪門の「宗学」による創作仏教の一環である。そのわけは、

一、『金剛般若經』は、「臨濟禪」系禪門の所依の經典同様だと聞く。六祖の慧能は前章に引用した『金剛般若經』の「応に、住する所無くしてその心を生ずべし」(「応無所住而生其心」)で大悟したという。その慧能以降、『金剛般若經』は菩提達磨が重用した『四卷楞伽』に代って「臨濟禪」系禪門では所依の經典同様となった。

ただしかし、素朴な疑問だが、「臨濟禪」は『金剛般若經』の「空」(「假有」「假名」「假設」)のレベルを以て「見性」とするのか、禪家はみな「華嚴」思想を以て教理とするのではなかったか。「般若經」系の「空」と「華嚴經」系の「空」とでは、「空」の思想的深化がちがうのだが……。

二、所依の經典同様の仏典を必修で学ぶことを「宗学」と言い、あるいは伝統教学とも言う。「宗学」・伝統教学は法門のアイデンティティーであり、宗風宣揚のための教理学である。大拙師は禪に入門した当初から「宗学」=仏教学だと思い込むことし、近代仏教学には、大谷大学の仏教学者や高楠順次郎と親しくなりながら終生手を染めなかった。師の創作仏教の基底はこの「宗学」至上主義にあり、「学者」ではないことを自認している。

三、所依の經典同様の『金剛般若經』は、大拙師の禪門にとって高いレベルの権威である。

四、所依の經典同様の『金剛般若經』は、「臨濟禪」系の禪者にとって「公案」を「読む」信頼すべき鍵である。すなわち、『金剛般若經』が説く「諸法無我」「無自性」・無実体(=否定)が「名字」「假名」「假有」(=肯定)に反転する逆説的論理は「公案」を直観する頓知同様なのだ。

五、その「否定」が「肯定」に反転する逆説的論理は、西洋哲学の経験的で合理弁証的な「事物の論理」にはない。仏教特有の直観的で非合理思弁的な「心の論理」だと師は見たに相違ない。

六、師の「即非の論理」は、禪門の「宗学」の倣いから、「臨濟禪」系禪門の権威である『金剛般若經』の「経証」「教証」を必要とした。

七、大拙師の禪学も、仏教理解も、この「宗学」の域を出なかった。

八、大拙師にとっての第一義は、『金剛般若經』の経文の教理学的な「読み」ではなく、「否定」が「肯定」に反転する逆説的論理、その定式化された論法にあった。

九、そこで得た「公案」的な直観的な頓知は、原典や原文の文脈から離れた「誤読」「逸脱」でもよかった。

十、大拙師のもくろみは、『金剛般若經』という「宗学」から、「公案」的な直観的頓知の論理を引き出して見せることだった。

それ故、「即非の論理」は惟信老師の「山を見れば……」ではなく、『金剛般若經』からでなければならなかった。しかし、心の基底には惟信老師の「山を見れば……」の論理があった。だから、『金剛般若經』の「誤読」は師にとって問題ではないのだ。師には主観的な創作仏教を言うのに仏教学的な学問・学術は不要なのであり、だから、主観的な創作仏教のためなら「換骨奪胎」の「飛躍」も師は意に介さないのだ。

『金剛般若經』の「誤読」「飛躍」の背景は、師の禪門の倣い、「宗学」レベルの主観的な創作仏教にあった、それが私が至った結論である。

#### 第四章 「日本的靈性」：禪と真宗による独断と偏見

大拙師は、「靈性」あるいは「靈性の自覚」というものをずっとテーマにしていたという。

その基底は禅の「無」の体験にあるだろうし、師が「日本的靈性」のモデルとでも言いたげな「親鸞」への思い入れもそうだろう。その「靈性」は、戦争たけなわの昭和十九年、おそらく鎌倉（東慶寺か、松ヶ岡文庫）で、七十四才の時に『日本的靈性』にまとめられた。

思えば、若くしてアメリカに渡った大拙師が、むこうで交わり互いに影響し合った学者・研究者・哲学者・思想家の多くは神智学・心靈学など「靈性」といったものにかかわる人が多かった。

例えば、

- ポール・ケーラス(作家・仏教研究、『仏陀の福音』『因果の小車』、雑誌『モニスト』、カントからヘーゲルへ、ショーペンハウエルからニーチェへ)。
- エマヌエル・スウェーデンボルグ(博物学・神学・神秘主義思想、『天界と地獄』『新エルサレムとその教説』『神智と神愛』(如来蔵)、『神慮論』『天界の秘義』、西田にも紹介するが、西田はさしたる反応をしなかったようだ)。
- ウィリアム・ジェームズ(哲学・心理学、『根本的経験論』『宗教的経験の諸相』、西田は『根本的経験論』に説かれる「純粹経験の世界」から『善の研究』冒頭の「純粹経験」を、『宗教的経験の諸相』を参考に『善の研究』最終章「宗教」を書いたと言われる。大拙が西田に教えた)。
- ヘレナ・ペトロヴァ・ブラヴァツキー(神智学の創始者、秘密仏教、『沈黙の声』『靈智学解説』『ウトパーラ』)。
- エルンスト・マッハ(物理学・科学史・哲学、『感覚の分析』)。
- エルンスト・ヘッケル(生物学)。
- チャールズ・サンダース・バース(哲学・論理学・数学・科学、哲学プラグマティズム)。
- アルバート・J・エドマンズ(スウェーデンボルグ神学・心靈学)。
- メイベル・コリンズ(『道の光』『蓮華の書』)。

(『大拙』安藤礼二、を多く参照)

なかでも神智学のブラヴァツキーや、心靈学のスウェーデンボルグや、日本仏教や禅に詳しい心理学のジェームズの、「靈性」はかなり刺激的だっただろう。

二十世紀の後半、アメリカにはじまりイギリス・ヨーロッパ・オーストラリア・ニュージーランド、そして日本(日本では「精神世界」～「スピリチュアル」)・韓国などアジアでも盛り上がった「ニューエイジ」運動には、大拙師が親しく交わった「靈性」の思想家たちの影響があると言われ、大拙師がアメリカに種をまいた禅も、アメリカの若者を禅道場に向わせた。

その時代、アメリカの若者男子はみな髪を長くしたあのヒッピーやビートルズの時代、泥沼のベトナム戦争に行き詰まり、多くの若い兵士が次々と無言で母国に帰還していた時代、一九六六年～一九六七年、大学のキャンパスでは、学生たちがベトナム戦争に反対し、「フリー(ダム)」を口々にさげんではマリファナ・LSDを吸い、恋人たちは白昼堂々キャンパスや公園の芝生に寝ころんで抱き合い、その一部はヨーガ(日本でいま行われている健康志向のヨーガは似て非なるもの)に救いを求めてインドのリシケーシュに行き、一部は全米各地の禅道場の門を叩いた。マリファナ・LSDを吸う代わりに、禅によって現実逃避の「無」=「フリーダム」を手にしたかったのである。この最中の昭和四十一年(一九六六)夏、大拙師は九十五才の天寿を全うした。

然るに、この章で述べる大拙師の「日本的靈性」は、「七十四才にしてこれか」と思ってしまうのだが、はてさて、はなはだ失礼ながら、師を三流の左系ジャーナリストと呼ぶことになるほど、日本の歴史や文化や社会や民俗や宗教そして仏教に関する「ミスリード」のオンパレードに遭遇する。

この「ミスリード」は、「テキスト」の「読み」に基づくわけでもなく、事実とか定説の裏付けがあるわけでもなく、主観的で非「学問」レベルの創作霊性物語という結果になる。「日本的霊性」などと言えば、いかにも宗教民俗学的・文化人類学的な学際的論考のように思うが、実際は師の独断的「日本論」である。しかも、この「日本的霊性」という創作自論の主役は鎌倉時代の武士と農民で、その論述からはしばしば排他的な偏向言論を感じることもある。平安時代の「大宮人」(朝廷・貴族)については階級的な反感・偏見さえ感じる。あまりに独断と偏見に基づく極論があり目をそらしたくなることもしばしばである。

前置きはここまでとして、本論に移る。

まず、「霊性」と言えば、

西欧のキリスト教世界で宗教用語あるいは文化用語として言われる「霊性」(spirituality)として、「氣息」「呼吸」「大いなるものの息」「エネルギー」「聖なる権力」「超自然的な存在」「天使」「聖霊」「悪霊」「靈魂」「精神」「生命の原理」「精気」「誇り」「自尊心」「道徳」「知性」「才知」「聖職者」「敬虔や信仰の内実」などが指摘される(ウェブサイト「ウィキペディア」:霊性)。

日本で言うと、例えば鎌田東二氏は、日本で「霊性」に最初に言及したのは道元であり、彼が問題にした「霊性(れいしょう)」とは、中国華嚴宗の第五祖で「華嚴」思想と「荷沢禪」の一致(「教禪一致」)や儒・仏・道の「三教融合」(『原人論』)を説いた(圭峰)宗密の、「初め唯だ一の真の霊性あり、不生不滅 不増不減 不変不易なり」を「かの外道の見は、わが身、うちにひとつの靈知あり、…かの霊性は、…ながく滅せずして常住なりといふなり」(『正法眼蔵』)と道元が批判したなかの「霊性」である。

宗密の言う「霊性」とは「不生不滅」など「空」の哲理のことと思われるが、道元はわが身のなかに靈的(靈魂的)なものがあるという「外道の見(「有見」)」だと見た。

さらに鎌田氏は、神道の卜部兼友の「円満虚無霊性」や平田篤胤の「霊性」を紹介している(『神道のスピリチュアリティ』第三楽章「崇高のメロディー」「日本的霊性」の考察)3「霊性」の語の歴史のかつ現代的用法)。

また鎌田氏は、「霊性」の概念として、

- ① 普遍志向性
- ② 宗教性・通宗教性
- ③ 平等志向、人権意識とのからみ
- ④ 開放性、閉鎖性・偏りを打破できる言葉
- ⑤ 神性、仏性、心性、精神性との違いと、そうでないことの意味の地平
- ⑥ 曖昧さ・融通無碍・ぼやかし
- ⑦ WHO の「健康」の定義への語の使用は無信仰、無神論者への強制・圧力になる？
- ⑧ 精神性のさらに深い次元、深層的自己への注視と関心と洞察(内省・内察)
- ⑨ 「霊性」の三要素、全体性・根源性・深化(業熟体)

を挙げている。

私などは直観的に、以下のようなことを思い浮かべる。

- ① 言霊(コトダマ、言葉や文字に宿る靈的な力、言魂、マントラ、真言)。
- ② 崇高なものや、人知を超えたものに対する畏敬の念(神・仏、祈り、恐れ、タタリ)。
- ③ 自然や自然現象への畏敬の念(靈異・神威・祀り・祭)。
- ④ 天地自然の気・気配・モノの怪・恐れ(変異・憑依、心霊・悪霊、鬼神・天狗・妖怪、吉凶)。
- ⑤ 日本人が共有する原初意識(常世・根の国・妣(はは)の国・黄泉・稜威(イツ))。

- ⑥日本人特有の美意識・風俗。
- ⑦地域コミュニティーの共同体意識(結、組、講、鎮守、結界)。
- ⑧祖霊・死霊信仰(祖霊・神霊、墓石・位牌・塔婆・依り代、神棚・仏壇、怨霊・御霊神社)。
- ⑨山岳信仰(山上他界・擬死再生、神体・神木・依り代、垢離・六根清浄・清め・祓い、結界)。
- ⑩神仏習合(本地垂迹、化身・権現・明神)。

別な言い方をすれば、

『古事記』や『日本書紀』の神話であり、アマテラスであり、スサノオであり、天岩戸であり、神楽であり、伊勢であり、高千穂であり、玉依であり、豊受であり、海神であり、ニライカナイであり、山上他界であり、海上他界であり、熊野であり、擬死再生であり、八百万の神であり、山の神であり、田の神であり、水の神であり、荒ぶる神であり、稜威であり、マレピトであり、祖霊であり、巫女であり、払いであり、清めであり、鎮めであり、山岳信仰であり、神仏習合であり、霊山であり、六根清浄であり、吉野であり、奥駈け道の宿や靡であり、大和の古仏であり、山の辺の道であり、野辺の地蔵であり、道祖神であり、稲荷であり、馬頭であり、神木であり、神棚であり、仏壇であり、御札であり、位牌であり、依り代であり、歳徳神であり、恵方であり、おせちであり、松かざりであり、ますらおぶりであり、たおやめぶりであり、あはれであり、をかしてあり、霊異であり、怨霊であり、祀祠であり、御幣であり、祀りであり、祝祭であり、松岡正剛さんがよく言う、あわせ・かさね、きそい・そろい、くずし・やつし、ずらし・ちらし、もじり・もどき・まぎれ、あそぶ・すさぶ、まねる・うつす、うがち・かけあい、寄せ・たとえ・見立て、といった「日本の方法」も「日本的霊性」ではないか。

では、大拙師の言う「日本的霊性」とはどういうものかというと、

精神または心を物(物質)に対峙させた考えの中には、精神を物質に入れ、物質を精神に入れることが出来ない。精神と物質との奥に、今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・相剋・相殺などということは免れない。(略)二つでなくて一つであり、また一つ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。これが霊性である。(『日本的霊性』緒言)

霊性の日本的なるものとは何か。自分の考えでは、浄土系思想と禅とが、もつとも純粋な姿で、それであるといいたいのである。それは何故かというに、理由は簡単である。浄土系も禅も仏教の一角を占めて居て、仏教は外来の宗教だから純粋に日本的な霊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、自分は第一仏教をもって外来の宗教だとは考えない。したがって、禅も浄土系も外来性をもって居ない。

なるほど仏教は欽明天皇時代に渡来をしたという。しかし渡来したのは、仏教的儀礼とその附属物であった。そのいわゆる渡来は、日本的霊性の喚起というものを伴って居ない。当時それを受け入れるについて闘争があったというが、それは政治性を持ったもので、日本的霊性そのものとは没交渉である。それから仏教は建築及びその外の芸術及び科学の方向に働きかけたというが、それも日本的霊性の問題ではなくて、大陸文化のそれぞれの方面の取り入れである。日本人の霊性はまだ動き出さぬ。

(略)神道各派がむしろ日本的霊性を伝えて居ると考えてもよからうか。が、神道にもまだ日本的霊性なるものが、その純粋性を顕わしていない。(前掲書)

というものである。

すなわち、大拙師が言う「日本的霊性」とは、

「精神と物質との奥に今一つ何かを見るもの」。

「二つでなくて一つであり、また一つであってそのまま二つであるということを見るもの」。

「日本的なるもの」。

つまり、大陸文化として渡来した仏教ではなく、日本で覚醒した、純粋に日本的な、禅と浄土信仰だといっているのである。

ではその禅と浄土信仰はというと、恐れ入る。師は、仏教を(インド・中央アジア・中国・朝鮮半島から渡来した)外来の宗教だとは思っておらず、禅も浄土も外来性をもっていない、つまり中国から伝わったものではないのだそうである。

仏教が外来の宗教ではないとは「奇異」なことで、どの日本仏教史に書いてあるのか、仏教はインド・中国・日本の「三国伝来」と言うではないか。師によれば、中国や朝鮮半島から渡来したのは仏教の儀礼とその附属物であり「日本的靈性」を喚起したものではなかったから、それは単なる大陸文化の受容に過ぎず、仏教の外来とは言わないのだそうである。こんな事実「歪曲」の仏教伝来を私は聞いたことがない。調べてみたいが、師は客観的な論拠を明かさない。どんな日本仏教史を見ても、日本の仏教は欽明天皇の時代に朝鮮半島から伝わった外来宗教である。

周知のように、師が円覚寺で学んだという禅(「看話禅」、臨済系、「公案」禅)は、栄西が入宋して天台山の虚庵懐敏(こあんえじょう)師のもとで五年間修行し、臨済禅の印可を得て日本に帰り、京都建仁寺を開創したことにはじまる。

浄土信仰も、入唐して五台山で「五会念仏」(音曲風に節をつけて唱える念仏)を学んだ慈覚大師・円仁が、比叡山に持ち帰って「常行三昧」に採り入れ、法然や親鸞は比叡山でその「常行三昧」から「引声念仏」(音曲風に声を長く伸ばして唱える念仏)を修学する一方、中国浄土宗の第三祖善導の「称名念仏」(口称念仏、節をつけずに唱える念仏)に道を求めた。

浄土信仰は平安時代から南都や平安京の寺々に伝わり、貴族の間にも広まっていた。いずれにしても、禅も浄土信仰も大拙師が言うように「外来性をもって居ない」のではなく、中国から伝わったものである。それが当時の時代的パラダイムだった「末法」の「無常観」にコミットしたのである。

それから、「日本的靈性」と言えば誰でも、日本古来の神奈備(神道)こそ最初に思い浮かべるのだが、師によれば鎌倉時代になっても「神道にもまだ日本的靈性なるものが、その純粋性を顕わしていない」のだそうである。伊勢も熊野も出雲も、比叡山の麓の山王権現(日吉神社)も、高野山麓の丹生都比売大神(丹生都比売神社)も、宗像三女神(宗像大社、厳島神社)も、八幡大神(宇佐神宮)も、鹿島神(鹿島神宮)も、諏訪明神(諏訪大社)も、気比神(気比神宮)も、白山権現(白山比咩神社)も、禅や浄土信仰に比べると純粋性が顕著ではないのである。

この理屈、いったい、禅と浄土信仰のどこが「日本的靈性」の純度が高く、神奈備のどこが純度が低いのか、師は論拠も典拠も明かさないし言葉も尽くさない。

伊勢神宮は皇祖神を祀るのであるから、普通に言う「日本的靈性」なら最高に純度の高い神奈備で、最高の「日本的靈性」であるはずだ。日本人なら誰でも認めるであろう。ところが師の目には天皇家の祖神は「日本的靈性」として純粋性が顕著ではないのだ。

では、師のお気に入りの武士や農民の生活に根を下すことが純粋性のモノサシなのか。それなら言うが、神奈備こそ農耕とともにある「大地」の神々である。神奈備は、モノとココロの奥にあって、「一つであってそのまま二つであるということを見るもの」ではないか。師の言う「日本的靈性」として何の不足があるう。

また師は言う。武士は外来性のものではなく日本独自のものだ。神奈備は外来か。

奈良時代や平安時代の仏教は日本の上層生活と概念的に結び付いたに過ぎなかった。禅はこれに反して鎌倉時代の武士生活の真只中に根を下した。そうして武士精神の奥底にあるものに培われて

芽生えた。この芽は外来性のもではなくて、(禪は)日本武士の生活そのものから出たものである。  
(前掲書)

師によれば「奈良時代や平安時代の仏教は日本の上層生活と概念的に結び付いたに過ぎない」のだ。客観的根拠も明かさずによくこのような表層的な極論・決めつけを言うものである。南都六宗と最澄や空海をどこまで知ってのことか。この非「学問」的な階級意識はどこからきているのだろう。

奈良時代に聖武天皇がめざした華嚴国家(「蓮華蔵世界」=仏国土)は単なる上層生活者の政治ごっこだったのか。東大寺の「毘盧舎那仏」は、万民豊楽・五穀豊穡を祈るシンボルではなかったか。東大寺「毘盧舎那仏」の勧進を行った行基は、民衆に寄り添った遊行僧ではなかったか。光明皇后のハンセン病患者収容施設「施薬院」「悲田院」は、「無縁の大悲が善悪を超越して衆生の上に光被してくる」ものではなかったか。最澄の「一隅を照らす」「国宝」(『山家学生式』)は、慈悲救済の自覚表明ではなかったか。空海の「満濃池」「益田池」「大輪田泊」の修復や庶民の子弟のための日本初の私立学校「綜芸種智院」は、「方便為究竟」の「衆生済度」ではなかったか。

そもそも中央集権国家体制の時代に、仏教が上層階級と結びついて国家仏教的傾向になるのを、プロレタリア史観のような目で「日本的靈性」を喚起しなかったなどと言いがかりをつけるのも拙劣な論である。その時代にはその時代なりに「そうなるべくしてそうなる」歴史的・社会的・発展的な理由がある。歴史学はそれを客観的に明らかにしているものであるが、師はそういう学問的な視座には立たない。無視しているのか、かなり恣意的である。

以下は、師の「歪曲」の極みである。

宗教は現世利益の祈りからは生まれぬ。国土安穩は靈性の生活とは直接の関係を持たぬ。  
(『日本的靈性』第一篇鎌倉時代と日本的靈性)

「靈性」と関係がないと、「現世利益」の祈りとてそこから宗教が生まれぬのだそうである。師には、新年の初詣も、家内安全・交通安全の祈願も、水天宮の腹帯も、天満宮の合格祈願も、結婚式の固めの杯も、産土(ウブスナ)神への子宝祈願も、身体健全の水垢離も、宗教ではないのである。民衆の生活に則した現世の祈りさえ、師の目から見ると宗教ではないのだ。「人間の魂の奥から出るような叫び」ではないからと言いたいらしい。しかし、人々の「現世利益」の祈りを「人間の魂の奥から出るような叫び」ではないなど見下すものではない。モノゴトの表層だけを見て「現世利益」を口にするものではない。私は「現世利益」の現場にいてその「日本的靈性」と毎日向き合っている。生々しい実存の前で机上の空論は通らない。

## 第五章 日本の歴史・文化・社会・民俗・宗教の主観的「歪曲」

さらに、極論はあきることなく続く。独断と偏見の連続である。

日本的靈性は鎌倉時代に始めて自覚の域に達した。そしてそれは法然と親鸞の宗教経験の上に現れた。その特徴は大地性、一文不知性・単刀直入性・具体的眞実性・即生活事実性などいところに在ることは、既述のごとくである。(『日本的靈性』第五篇金剛經の禪)

「日本的靈性は鎌倉時代に始めて自覚の域に達した。そしてそれは法然と親鸞の宗教経験の上に現れた」。「???」。恐縮ながら、よくこんな日本思想史・日本精神史があったものである。この決めつ

け方によれば、鎌倉時代以前の「日本的靈性」は「自覚の域に達していなかった」ことになり、同時に同じ鎌倉時代でも、法然・親鸞の宗教経験以外は自覚の域に達していないことになる。日蓮がこれを聞いたら怒るだろう。道元とて同じだ。この二人には日本人の矜持がある。出家のくせに世俗に墮落し女犯の日々を送った「愚禿」のどこに日本人がいるのだ。

何故に師はこんな極論を平気で言うのだろうか。『日本的靈性』、第一篇「鎌倉時代と日本的靈性」「3大地性」の文に、その答えのヒントのようなものが見える。

平安人は自然の美しさと哀れさを感じたが、大地に対しての努力、親しみ、安心を知らなかった。随って大地の限りなき愛、その包容性、何事も許してくれる母性に触れ得なかった。(略)平安人は美しき女を愛して抱きしめたが、死んだ子をも抱きとる慈母を忘れた。

宗教は親しく大地の上に起臥する人間—すなわち農民の中から出るときにもっとも真实性を有つ。大宮人は大地を知らぬ、知り能わぬ。彼らの大地は観念である。

歌の上、物語の上でのみ触れられる影法師である。それ故、平安の情緒は宗教とかなり隔たりのあるものである。仏教者という人々の間でも、宗教は出世の媒介にこそなれ、自分の心の奥へ分け入る枝折にはならなかった。南都北嶺の仏教、いずれも人間的真实性を欠いている。直接に大地に触れていないからである。

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、空中の樓閣で、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こなかったのは、まさにしかるべきところである。弘法大師のごとき、伝教大師のごときといえども、なお大地との接触が十分でない。

(略) 彼らは貴族文化の産物である。

平安人が「大地に対しての努力、親しみ、安心を知らなかった」とは、どうやって調べたのか、どんなフィールドワークをしたのか、それとも歴史資料や古文獻の何に書いてあるのか、そういうことを師はいっさい断らない。記述が独断的で決めつけがきついのである。これでは「大拙師、見てきたようなウソを言い」と言われても仕方ない。

「大地の限りなき愛、その包容性、何事も許してくれる母性に触れ得なかった」

「平安人は美しき女を愛して抱きしめたが、死んだ子をも抱きとる慈母を忘れた」

「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」

「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」

「弘法大師のごとき、伝教大師のごときといえども、なお大地との接触が十分でない」

「彼らは貴族文化の産物である」

こうなると言いたい放題の言いがかり。大拙師とはこういう人だったか。独断と偏見がここまで来ると実に独善的・排他的でさえある。私は一介の市井の草学道人に過ぎないが、この齡になるまで、こんな乱暴なことを言う仏教者に会ったことがない。

ここまで言われると私にも感情が入り、一言返したくなる。

ズバリ、師がベタほめする法然も親鸞も、そもそも比叡山の厳格な「四宗兼学」(円・戒・禪・密)の道棄てた人である。先ず、伝教大師最澄の教えの第一番である「円」(『法華經』)を棄てた。比叡山で『法華經』を棄てるということは、比叡山を否定すること、祖師に従わないこと、天台宗の宗規に違背する誹法、を意味する。二人はまた、最澄が最もこだわっていた「戒」(=「大乘戒」=「梵網戒」)を捨て、「禪」(「止

観)を棄て、円仁が艱難辛苦の末に唐からもたらした「密」(「台密)を棄て、「禪」の修行の一つである「常行三昧」の一部の「称名念仏」に活路を求め、比叡の山からドロップアウトした(落ちこぼれた、プロからアマチュアに成り下がった)のである。しかもその「称名念仏」は、彼らの内面から創造的・独創的に発せられた修行法でもなく信仰でもなく、中国浄土教を大成した善導の『観無量寿経疏』の「受け売り」である。

彼らが「易行門」を選んだことを、よく「選択(せんちやく)」などと肯定的に言ったり、民衆に寄り添ったなどと戦後民主主義的に言ったり、いかにも法然・親鸞が日本の仏教に新たなイノベーションをもたらしたかのように過大評価する人がいるが、日本仏教史をよく知らないのではないか。彼らは「安易の道」「俗化の道」、今で言うポピュリズムに走ったのである。「選択」ではなく「迎合」&「俗化」である。

平安時代中期に、「二十六ヶ条起請」を公布して比叡山の綱紀肅正を行った良源(慈恵大師)は、僧侶のぜいたく・武装・私刑(個人的制裁・集団暴力・リンチなど)を禁じ、籠山結界を厳しく守らせたという。とくに籠山結界を厳しくしたということは、当時すでに、比叡山の厳しい修学に耐えられず、聖域(結界)を越えて山から逃げ出し、里の世俗に逃避する僧侶が絶えなかったことを意味する。私の草学道では、法然・親鸞ともにその世俗に堕ちたのである。

どんな組織でも同じだが、一度ゆるみはじめた綱紀は容易に肅正できないもので、比叡山はとくに京の都の近くにあつて、朝廷貴族で権勢を誇る藤原家トップクラスの病氣平癒祈禱などを通してぜいたくや俗化の風が入りやすかっただろうから、その後も山上規律は一進一退をくり返したにちがいない。法然・親鸞の鎌倉時代になると女犯までが横行し、出家僧が公然と妻帯し女性と同棲する破戒が常態化したという(無住『沙石集』)。

そんな時代に源信(恵心僧都、『往生要集』)のように山上に留まって法鼓を打ち鳴らす人も出たが、落伍者は籠山結界を破って比叡山から逃げ出した。法然・親鸞それぞれに主張・言い分はあるだろうが、比叡山の法灯や伝統を護る側からすれば落伍者であり俗化への逃避・墮落である。

くどいようだが、持戒の人と言われる法然はまだしも、親鸞は自ら「愚禿」と自虐して出家僧の落ちこぼれであることを自認している。これは、信奉者が言うような謙遜ではなく親鸞の本音だ。その実、彼は出家僧にもかかわらず不邪淫戒を破って妻帯し、七人の子供を成した。しかも、その全部が妻の子ではないらしい。それ以後ずっと女犯と破戒の日々を送った。これを墮落と言わないで何と言うのか。彼は比叡山から逃げ出すとまもなく恵信尼をめぐらした。そしてその墮落を京都六角堂での夢譚「行者宿報の偈」が正当化している。大拙師に聞きたくなる。「こんなインモラルが「日本的靈性」の自覚ですか」と。

親鸞を信奉する人たちは、そういうインモラルを、「自己否定即肯定」だとか「善人なおもて往生を遂ぐ、いわんや悪人においておや」などと美化するかもしれないが、それは近代におけるモダニズムの一面であつて、一般社会では不道徳である。そもそも、不道徳な自墮落を弥陀の「絶対他力」「他力本願」で助けてもらふ信仰は、私に言わせれば虫がよすぎる。

余談ながら、後世、織田信長と対立抗争した蓮如に至っては五人の妻を娶り、合計で二十七人の子(男十三人、女十四人)を成した。末子は八十四才の時、五番目の妻の子である。精力絶倫と言うべきか、好色男と言うべきか、八十四才にして妊娠出産可能な若い女(妻ではあるが)に手を出している。親鸞が女犯破戒の自分を自虐的に「愚(禿)」と言ったことをいいことに、よくも女犯破戒を日常化したものである。これが浄土信仰を説く聖職者か、浄土真宗とはインモラリストをリーダーとして讃仰する教団なのか。その根本を疑いたくなる。

偶々、時代は「法滅尽」「現世穢土」「欣求来世」、「無常観」「もののあわれ」の末法の世だった。彼らはこの時勢・時流をたくみに利用し、「一文不知」(無学無知・愚鈍)にして貧しく、現世の生死辛苦にあえぐ

武士や農民たちに(無学無知をいいことに)「厭世観」や「現世逃避」を煽ったのである。幕府から反社会的勢力として弾圧を受けたのは、その信仰・活動が「独善的」「排他的」で当時の統治者から見ると常軌を逸していた(今で言う、カルト)からである。

鎌倉期の仏教を法然・親鸞・栄西・道元・日蓮・一遍に代表させ、念仏・坐禅・『法華経』絶対の「一仏一経」主義で語るのには「木を見て森を見ざるが如し」であり、日本仏教史を無視した偏見である。

平安末期から鎌倉期、南都でも京でも、比叡山でも高野山でも、時代のパラダイムにリンクするように、すぐれた高僧が輩出し日本仏教の本流をちゃんと支えていた。なのに法然・親鸞などを過大に評価する人は、良源(延暦寺)や源信(同)や良忍(同)や仁海(東大寺・随心院)や寛朝(仁和寺・東大寺・遍照寺)や定譽(金剛峰寺)や覚鑿(根来、大伝法院)や頼諭(智積院)や明恵(高山寺)や実範(興福寺)や覚晴(同)や良慶(同)や巖俊(同)や覚憲(同)や貞慶(海住山寺)や戒如(西大寺)や覚盛(唐招提寺)や圓照(東大寺)や凝念(同)や覚遍(興福寺)や良遍(同)や宗性(東大寺)や聖守(同)や聖宝(醍醐寺)や叡尊(西大寺)や覚成(仁和寺・東大寺)や重源(東大寺)などまったく問題にしない。みな共通に「他宗兼学」や「総合学習」の伝統を守り、一宗一寺に偏せず、宗派や寺の別なく、自由往来して学び合い、また民衆教化にも腐心した。この「他宗兼学」「総合学習」「相互滲透」「二利双修」こそが日本仏教の本流なのである。

私の草学道から言えば、彼らはわかっていなかっただろうが、釈尊にはじまる仏教がインド・中国を経てその思想史の発展順序のほぼそのままに日本に伝えられ、最澄・空海によって大乘仏教から密教へとステージアップしたにもかかわらず、彼らの「一仏一経」=「易行門」によって大乘仏教→密教という仏教思想史の本流が、密教→大乘と逆流させられたのである。言い方を換えれば、インド・中国・日本と「三国伝灯」の国際的な総合仏教だった仏教が、この日本でしか通用しないローカルな単科仏教になってしまった、ということである。

再度言うが、法然・親鸞のどこに創造性や独創性があるのか。浄土信仰・念仏・極楽往生は、法然・親鸞が「専修念仏」「絶対他力」とアレンジしたところで、所詮中国浄土教の「受け売り」である。武士や農民に根を下したというが、武士は貴族に代る権力階級ではなかったか。農民は貧しさ(現世での経済的不遇)の辛苦と末世のあきらめから心だけでも現実逃避したいために「南無阿彌陀仏」だったのであり、自ら進んで生活をかけて弥陀に身心を預けたわけではない。

なのに、大拙師はそれを「日本的靈性」の初めての自覚と言うのだ。師の仏教思想史や日本史や日本文化史や民俗学は、論述の際その客観的根拠をまったく明かさないのであるが、どこでどう学んだのであろう。私には自分勝手な思い込みや想像や憶測や推定や独断や偏見による「歪曲」としか思えない。

「日本的靈性」などと大きく出ながら、その特徴はと言えば大地性、一文不知性・単刀直入性・具体的真実性・即生活事実性なのだそうである。どうと言うことはない、みな浄土信仰のことではないか。師が言う「日本的靈性」とは、浄土信仰のことなのである。日本仏教の一部でしかない浄土信仰を誇大宣伝して「日本的靈性」に格上げしているようなものである。

平安時代を「大地」の視座で見るとは自由であるが、だからといって平安時代を貴族文化の歌や物語で片づける、最澄や空海といった日本の仏教の偉人を「貴族文化の産物」「大地との接触が足りない」と言うのには納得できない。

だいたい師の言う「大地性」とやらの底意が見えてきた。「大地性」を持ち出して何を言いたいのかと言えば、師は大地に「靈」の内在を見ている。額に汗して大地を耕し「靈」にふれる農民の間に広まった法然・親鸞こそが「日本的靈性」の自覚であり、平安期の観念的な貴族文化の産物である空海も最澄も「日本的靈性」の自覚ではない、大地との接触が十分ではないから人間的な真実性も欠いているのだ。しかし、時代や人物を単純に「大地性」だけの主観的な視座で見ること自体、偏向系ジャーナリズムの倣いである。平安時代には平安時代なりの「そうなるべくしてそうなったワケ」があり、貴族には貴族の、最澄には

最澄の、空海には空海の、ワケがある。

朝廷貴族の雄藤原家が最も栄誉栄華を誇った時代、その当主だった藤原頼通は宇治の平等院(真言密教系)に「鳳凰堂」(阿弥陀堂)を創建して阿弥陀如来を祀った。父道長の別荘だった密教系の寺「宇治殿」を浄土系にしたのである。朝廷貴族といえども、大拙師が言うように、「彼らの風雅も学問も、幽玄も優美も、空中の楼阁で、本当の生命、真実の生活とかけ離れたもの」ではなく、権謀術数が渦巻き立身出世と失脚没落が裏と表の権力者は常に明日もわからぬ緊張感にさいなまれ、時には権門の悲哀に泣き、時には怨霊に悩み、心には深いキズをもつことさえある。権力の座にあればこそその苦悩であり、民衆にはわからない。平安貴族が「来世往生」の阿弥陀仏にすがり、貴族の雄藤原頼通が浄土信仰のシンボルである「鳳凰堂」(阿弥陀堂)を建立したのも、風雅でもなく学問でもなく、幽玄でもなく優美でもなく、空中の楼阁でもなく、ほんとうの生命、真実の生活に基いた深刻な「日本的靈性」の自覚だったのだ。

藤原道長・頼通の親子は、吉野の金峯山寺に詣でて熊野参詣の先駆けとなり、道長は高野山にも登っている。天皇・上皇となって権力をほしいままにした白河院は熊野・高野山・吉野に入っている。これらはみな、「山上他界」(浄土経験)の信仰であり、熊野は「擬死再生」の信仰である。いずれも、平安京からはるかに離れた三つの「野」であり、日本の代表的古代宗教のミステリーゾーンへの渡御だった。風雅や学問や、幽玄や優美でできるものではない。これこそが「日本的靈性」の自覚に基づいた巡礼なのだが、大拙師はこういうことには目を向けない。貴族とて人間、権力だけで奢侈を生活しているわけではない。権力側の人にも「靈性」の自覚はある。

そもそも、法然は朝廷貴族のトップの庇護を受け、親鸞は貴族の子ではないか。後鳥羽上皇による「念仏停止」令のもとで起きた「承元の法難」で、法然は讃岐に流罪となり、親鸞も越後に配流された時、これを庇護し、のちに法然に帰依して出家したのは関白太政大臣九条兼実(弟は『愚管抄』の慈円)だった。兼実は、娘の玉日を親鸞と結婚させたという説もある。また、親鸞の妻として有名な恵信尼は、在京あるいは越後の豪族三善氏の息女だと言われているが、三善氏は九条家の系類の中級貴族と言われている。

法然も親鸞もその足元には、武士の台頭を目の当たりにして権力の危うさに恐れをいだき、新しい仏教勢力に便乗して権力の地位を守ろうとする貴族がいたのを、大拙師はどう見ているのだろうか。親鸞の結婚の最初が、九条兼実の娘玉日とだったという説は、近年は伝承の域を出て梅原猛説も含めかなり信憑性をもって伝えられている。とすれば、これこそ一種の政略結婚。「貴族文化の産物」ではないか。親鸞は不邪淫戒を破ってまで政略的に貴族文化に迎合したのである。法然も親鸞も、その出発点は「貴族文化の産物」だった。大拙師はこういう不都合なことは言わないのである。

「大地性」と言えば、「母なる大地」「母型」「分母性」「母語」「母国」「母源」と、「母性」「慈愛」「産む」「育てる」「無償の愛」「慈悲」「慈母」「母神」の二類を思い浮かべるが、師の言う「大地性」とは「母性」「慈母性」だそうで(前掲の引用)、厳しい気候風土や貧しさに耐えて田を耕し畑をおこす農民に浄土信仰が広まり、生活苦にあえぐ農民の傷心を、「念仏」さえすれば阿弥陀様(「母性」「慈母性」)が「来世往生」で救ってくれるらしい。こんなことが「日本的靈性」の特徴なのだ。要するに大地が大地の恵みを生み育てるように、法然・親鸞は「慈母」のように「慈悲深く」、その「慈悲深さ」こそが「日本的靈性」の自覚だと、そう言いたいのであろう。

「我田引水」の稚拙な議論である。奈良時代や平安時代の学僧や高僧とて「慈悲」と民衆救済を無為無策にしていた人はいなかった。

「一文不知性」とは、今も述べたように、「一文不知」(無学無知)の農民に浄土信仰が受け容れられたこと、無学無知で文章が読めなくても私心を捨てて愚鈍になって「念仏」すれば、苦の娑婆を離れて「来世

往生」できること、を言いたいのだろう。単刀直入性・具体的真実性・即生活事実性も、武士・農民の人間性回復と「称名念仏」「南無阿弥陀仏」「他力本願」「現世穢土」「来世往生」「極楽往生」を想定すれば、推して知るべしである。

要するに、大拙師の言う「日本的靈性」とは、阿弥陀如来の「本願」である「いかなる衆生でも救ってやまない大慈悲」が「大地」にいそむ「農民」の心に生活信仰として受容され、禪の「無」（否定＝現実否定）が「大地」に根を下した「無学」の「武士」の心の奥の「大地の靈」に受容され、それが鎌倉時代になって自覚的になった、それも「北国」（ネイティブランド北陸）で、ということなのである。大拙師の視座には東北も北海道もない。「北国」加賀の武士と農民（真宗門徒）だけに弥陀の大悲が注いでいるのだ。

無縁の大悲が善悪を超越して衆生の上に光被してくる所以を、もつとも大胆に、もつとも明白に闡明してあるのは、法然一親鸞の他力思想である。（『日本的靈性』緒言）

「大慈悲」などというものは、何も阿弥陀如来の専売特許ではない。観音様は「慈悲」の化身であり、お不動様の「忿怒」も「慈悲」の顕現であり、仏教のホトケで「慈悲」の徳をもたないものはない。なぜ鎌倉か、という時代背景についても、歴史家や仏教学者が言う「末世」「末法」を無視し、

「物語」や「日記」にそんな言葉（「末世」）があっても、それは読書を解する人の常套語である。特に何かいらいと涙ばかり出して居る平安朝の弱虫公卿の泣き言に外ならぬ。浄土思想がこんなことで、一般人の間に拡がり行き得るものとは考えられぬ（今文献によりて考証することを避けるが）。彼ら（平安期の一般人）は仏教を一種の娯楽と心得た、坊さんも多くはそれ以上を彼らに要求しなかった。平安朝の仏教は観念の極みに立って居た。それで、貴族文化に追隨して、遊戯気分を離れ得なかった。（『日本的靈性』第一篇鎌倉時代と日本的靈性、カッコ内の「末世」・平安期の一般人：筆者）

と言って取りつく島もない。そして、客観的根拠も論証もなく、

鎌倉時代になって、日本人は本当に宗教すなわち靈性の生活に目覚めたといえる。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。（前掲書）

という始末である。大拙師の独断と偏見は正気かと言いたくもなる。

ところで、あの「一向一揆」は農民が内発的・自覚的に考え展開した本当の信仰運動だったのだろうか。あれは、口に「南無阿弥陀仏」を唱えていても、真宗の政治的傾向の強い人たちに扇動され動員された「貧しさからの開放」運動ではなかったか。

鎌倉時代の農民が阿弥陀信仰に心を寄せたのは、この世に「救い」「やすらぎ」「幸せ」を期待できない「世も末」の時代、過酷な労働と終りのない貧しさのなかでの「心の開放」「救い」のためだったのであり、「土」が農民に念仏をさせたのではなく、「貧しさ」「生活苦」「現実（この世）のあきらめ」が「南無阿弥陀仏」なのである。

師は「妙好人」を浄土信仰の模範例にしているが、「食う」ことに窮々としていた日本の農村社会の実態とはちがう。「南無阿弥陀仏」は「大地」から出てきたのではない。その「大地」をまじめに耕しても報われない「貧しさ」「生活苦」「現実（この世）のあきらめ」から来たのである。

## 第六章 「弘法大師のごとき」「彼らは貴族文化の産物」への反論

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。弘法大師のごとき、伝教大師のごときといえども、なお大地との接触が十分でない。(略)彼らは貴族文化の産物である。(『日本の靈性』第一篇鎌倉時代と日本の靈性)

大拙師の目には、平安時代には「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」ようである。師はどこを見ているのか。最澄も空海も、靈的存在でもなければ宗教的人格でもなく、大地との接触が十分でないので、貴族文化の産物なのだそうである。「日本の靈性」の尺度が「大地との接触」とは、どこからきたスタンダードか。どこに客観的論拠や典拠があるのか。師の勝手な空想、あるいはネイティブなこだわりではないか。

師はいったい、最澄・空海の「テキスト」をちゃんと読んだか。

師はいったい、二人の仏教の内奥がわかっているのか。

師はいったい、二人の「ヤマ」(比叡と高野)がわかっているのか。

師はいったい、二人が権力の中核に入り仏教を浸透させた理由がわかっているのか。

師はいったい、二人には二人の「大地性」があるのをわかっているのか。

師は空海をスルーパスし、真言密教を奥さんのベアトリス・レインに託したそうではないか。私に言わせれば、空海あるいは密教(=神秘(「靈性」))から逃げたのである。そもそも、空海の論評をする資格はないのだ。

ちなみに弘法大師空海が創案した密教は、インドに興った密教そのものではなく、留学先の長安で師の恵果和尚から伝授された密教そのものでもない。空海が帰国後に多くの経論その他の典籍に論拠を求めつつ日本の「母なる大地」=風土や精神性(靈性)に合わせて日本モードにした密教である。そして、その中心に「法身」大日如来というビッグマザーをもってきて、コトバを存在のはじまりとし、そのコトバを「法如」=「空」=「母の無償の愛」(「慈悲」)の顕現として「法界」に遍満させたのである(「法身説法」)。「大地性」には、こういうこと(新しいものを創造する力、母源性)だってあるのだ。

ハッキリ言っておこう。空海の密教は師の言うような「貴族文化の産物」などではない。「直接大地に触れていない」のもない。「人間的な真実性に欠ける」ものでもない。

「一向一揆」を経験した「真宗」門徒の風土のなかで生れ育った大拙師の目には、空海の密教は天皇や朝廷といった権力と癒着した貴族仏教、非民衆の宗教だといふ偏見やコンプレックスがあるのか、師は恥ずかしげもなくこんな極論を言うのかと唾然とする。

空海は国家仏教の総本山である東大寺の別当にまで昇りつめたが、天皇や朝廷との関係に自ら近づいたのではない。

天皇との関係の端緒は、唐から帰国後二年間留め置かれた筑紫の観世音寺を離れ、大和の横尾山寺を経て洛北の高雄山寺にいたところ、ある日嵯峨天皇の使いがたずねてきて、唐から持ち帰った漢詩や書に関する資料の借用閲覧を申し出られたことにはじまる。別に高位高官をねらったわけではなく、世間的な栄達や貴族文化への道は奈良の大学寮を出奔した時すでに捨てていた。晩年に平安京から遠く離れた紀伊の山奥・高野山を終生の地として選んだのも、自らの法城を都の権謀術数から遠ざけたいためである。

空海はまた朝廷貴族の雄である藤原氏や「南都」の寺々とも近い関係にあったが、その隠然たる権力におもねり同調するため自分の密教を用意したのではない。空海はそんな軽い「知」の編集者ではない。その逆である。空海の構想は、ユニヴァーサルスタンダードだった「密教」を日本の「靈性」に落とし込むこと、世界レベルの密教を日本の「大地」に根を下させることだった。当時の日本の「大地」とは、嵯峨天皇であり藤原氏(興福寺)であり、「南都」の勤操(師僧、大安寺)であり護命(先輩、元興寺)であり、東大寺(国家仏教の総本山)であり大安寺(国際仏教交流センター)であり、東寺などだった。それを「貴族文化の産物」などと言うのは見当がいかにも甚だしい。

言うのがおくれたが、空海も農民・庶民に根を下した「大地性」がある。

- 故郷讃岐の田畑を潤す水利ダム「満濃池」の改修。
- 大和高市郡の灌漑用水池「益田池」の修築。
- 今の神戸港のもとになる「大輪田泊」の港湾改修。
- 貴族以外の子弟のための日本初の私立学校「綜藝種智院」。

もう一度師の言う「靈性」の原点に戻る。「靈性」とは、「精神と物質との奥に、今一つ何かを見なければならぬ」もの。すなわち、精神と物質の二つをそれぞれそうあらしめているもの。

それは「二つでなくて一つであり、また一つであってそのまま二つである」もの。つまり、精神と物質という二元・二律の両方にまたがっている一つのもの、である。その「日本的」な現れが、法然と親鸞の「他力思想」、すなわち阿弥陀如来の「本願力」、つまり念仏する者にすべて「無縁の大悲が善悪を超越して衆生の上に光被してくる」=「極楽往生」=「救済」(「衆生済度」)である。

空海の密教では、仏の世界(精神)と人間の現実世界(物質)は、「二而不二」であって「一如」。人間の現実世界は、「法身」大日如来(「真如」「法如」「実相」)の自己顕現。つまり、「諸法実相」「娑婆即浄土」である。そして、空海は、「菩提心を因となし、慈悲を根となし、方便を究竟となす」(『大日経』住心品)の現実世界の実践者であり、それはすなわち、大乘の究極、「大地」に生きる衆生の「救済」に集約される。私の草学道をして言わせれば、空海が創造的に創出した「密教」はそこに宗教的な根拠があるのだ。

空海はなぜ、大乘の「三劫成仏」(永遠の時間をかけた修行の果てでの成仏)を超えて、成仏の速さ(「速疾成仏」「即身成仏」「発心即到」)にこだわったのか。

「善財童子」(『華嚴経』「入法界品」)のように、永遠の時間をかけた修行の果てのサトリでは「衆生済度」が現実にならないのである。

空海はなぜ、大乘(「華嚴」)の「法身(「毘盧舎那仏」)」に人格性を与え(「大日如来」)、説法をさせたのか。

「真如」の当体として実在するだけの「毘盧舎那仏」では「衆生済度」が現実にならず、「法身」大日は真理の仏自らが自らのサトリ(自内證)を自受法楽のために説く(自受用身の「法身説法」)ばかりではなく、自らのサトリを他受法楽のために「大悲」によって説くのである(他受用身の「法身説法」)。空海は、「法身」に自ら説法させ、大乘の仏身観(「三身説」)を超えたのだ。宇宙真理のビルシヤナにコトバをもたせた、すなわち「はじめにコトバありき」(『新約聖書』ヨハネによる福音書、創世は神の言葉(ロゴス)にはじまる)である。

空海はなぜ、仏教思想史の常識を破り「果分可説」(「法身説法」)に踏み込んだのか。

サトリ(「果分」)の内容が「言亡慮絶」でコトバにできないのであれば「衆生済度」が現実にならないのである。

空海はなぜ、「曼荼羅」(絵図)を活用したのか。

空海にとって「声字(色・形)」=絵図は「実相」であり、コトバや文字で難しい教理が理解できない「衆生」には絵図や造形(立体曼荼羅)でビジュアル化しなければ「衆生済度」が現実にならないのである。

空海はなぜ、「如来」(本尊、果位)と「凡夫」(行者・因位)の「三密平等」を言ったのか。

「如来」と「凡夫」とが、身と口と意の「三密」で相応(「相即相入」、「入我我入」)しなければ「衆生済度」が現実にならないのである。

空海はなぜ、「十住心」を説いて「凡夫」の「第一住心」を「密教」の世界に包摂したのか。

食欲と性欲に生きる「凡夫」にも、本有「菩提心」(「仏性」)を見てこれを「密教」に受容しなければ「衆生済度」が現実にならないのである。

空海はなぜ、天皇や朝廷貴族と交わったのか。

現実世界では民衆(「凡夫」)の苦楽は「王法」次第であり、「仏法」にかなう「王法」でなければ「衆生済度」が現実にならないのである。

空海はなぜ灌漑土木や学校教育の社会事業を行ったのか。

民衆の世俗の苦難を「仏法」にかなった「世法」(世俗の術)で救わなければ「衆生済度」が現実にならないのである。

こうして、空海はそれまでの仏教の常識を破り定理を超え、大乘まできた仏教思想史の本流を密教といふ最終ステージに乗せた。つまり「貴族文化の産物」どころか、空海の密教は釈尊にはじまる仏教思想史の集大成であるとともに「衆生済度」の道理だった。「十住心」は仏教思想史のトレースであるとともに、「衆生」が食欲と性欲の段階から心品上昇して仏身の自覚に至る「衆生済度」の道程でもある。空海の心中には、いつも「究竟為方便」(=「衆生済度」)が秘せられていた。大拙師は、そんな空海を知るまい。「木を見て森を見ざるが如し」と言うが、大拙師の極論は「木も見ず森も見ざるが如し」である。

ロシアの著名な仏教学者チェルバツキー(シチェルバトスコイ)は、空海の「十住心」をヘーゲルの弁証法に比している。もしも大拙師が空海の「十住心」を深く「読み」込んでいたら、「即非の論理」(否定即肯定)はなく、西田氏の「絶対矛盾的自己同一」もなかったろう。「十住心」のコンテクストには、お二人の思考や論理がどうに包摂されている。師はそういら「十住心」も学ばなかったと見える。

ここまで、大拙師の「日本的靈性」の偏見や独断、極論や「歪曲」をいくつか見てきた。この章のしめくりに、師ご自身の言葉を以て、そのままそっくり師へのプレゼントとする。

普段、ある特定の宗教的教義によって思想や情緒が馴らされている人たちは、自分たちが新たに出席う見慣れない思想の価値を間違って判断することが多い。いわゆる偏屈者とか狂信者と呼ばれる類の人たちである。彼らは自分たちが受けた宗教的訓育の範囲内においては素晴らしい宗教的・道徳的情緒を持っているかもしれないが、より広い視点から見れば、偏見と迷信と狂信的な信心にひどく汚染されている。

それは彼らの心が十分発達して独自の判断を下せるようになる前の、感受性の強い子供時代から、その心の中にずっと注入され続けてきたものである。(『大乘仏教概論』序、佐々木閑訳、岩波文庫)

## 第七章 「空海を避けた」大拙と「空海と向い合った」井筒俊彦

以上いくつか、大拙師の主観的な創作歴史によって「歪曲」された「日本的靈性」を見てきた。この「歪曲」については、宗教学者・民俗学者で哲学者の鎌田東二氏もさすがに黙ってられず、

鈴木の知的判断や断定には相当な偏りがあったといふべきであろう。

鈴木大拙の平田批判と神道批判は、一面的であり、誤解と曲解に満ち、きわめて煽情的かつイデオロギー的であったといわねばなるまい。

神道認識や平田認識にかなりな偏見と独断があることが問題だと思う。

平田篤胤自身の著作をじっくりと研究した様子はいかかえないうちからしても、その見解と批判は一面的であり、皮相であると言わねばならない。(『神道のスピリチュアリティ』第3楽章崇高のメロディー、2鈴木大拙『日本の靈性化』における神道および国学批判)

と言い、さらに、

神道を含め、先行する神道家や研究者がその問題についてどういふことを考え議論してきたかをきちんと押えず、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。それでは歴史認識にせよ、精神史のもの見方にせよ、偏りがあるのではないか。(「『日本的靈性』を問い直す」二〇〇六年、第十五回平和公共哲学研究会「スピリチュアリティと平和3 一神道と靖国問題」での発言)。

と批判している。まったく同感・同意であり、私の指摘もあながち的はずれではなかった。

この問題の多い『日本的靈性』が大拙師の代表作だと言われる。

しかし、第一篇以降、第二篇「日本的靈性の顕現」といい、第三篇「法然上人と念仏称名」といい、第四編「妙好人」といい、第五篇の「金剛經の禪」といい、浄土信仰の極論や、「歪曲」が続き、鎌田氏が言うように、終始「その見解と批判は一面的であり、皮相」である。

大拙師が『日本的靈性』を書いたのは、昭和十九年(一九四四)。敗色濃い戦争末期である。師が「日本的靈性」という言葉を持ち出して言わんとしたことは、戦争のイデオロギーの国家主義への批判だと言われている。戦争反対を口にできないご時勢に「日本的」を加え、聞き慣れない「靈性」を持ち出したとも思える。「靈性」とは軍閥の目を避けるためであったかもしれない。

師は次のように述べている。

その頃は、軍閥の圧力でむやみに押しえつけられて居たので、これではならぬ、日本の将来はそのようなものであつてはならぬと考えた。

(略)すなわち国家主義や国家神道などというもの、これはわが国のこれからのよって立つべきところのものではないとの感じも強く出た。それやこれやの考えから、日本的靈性なるものを見つけて、それで世界における日本真の姿を映し出すことの必要を痛感した。(『日本的靈性』新刊に序す)

師は、この『日本的靈性』のあとも『靈性的日本の建設』『日本の靈性化』を公表し、神道(とくに平田神道)を口を極めて批判し、軍国主義・国家主義という戦前体制を批判した。当時駐日アメリカ大使だったジョセフ・グルーが「戦争の原因は、国家神道への狂信だった」と言ったのは、大拙師の影響だったかもしれない。しかし、師は一方で植民地政策に反対しなかった、故に戦争に協力したと批判をされ、皇道仏教・

皇国禪・軍人禪批判のなかで師も戦後戦犯扱いされた。『日本的靈性』がそうしたやむにやまれぬ状況下で書かれた事情があるにせよ、師の「日本的靈性」の著述はあまりに偏向的で、私などはそれを「靈性」論を隠れみのにして反国家主義論を言う二枚舌ではないかと疑ってしまう。

勘ぐれば、大拙師の本質は反国家主義者(=反天皇中心の国家体制、反中央集権、反国家神道、反教育勅語、反国家体制側の宗派仏教)であって、禪と「禪の見方」は反国家主義を偽装するウラ原理、国家主義に代る師なりの最高原理なのではないか。

その反国家主義の本質が、禪や真宗を隠れみのにし、『日本的靈性』において国家や権力者が歴史の表舞台に立つ既存の歴史観を否定し、その文脈で農民・武士(半農半兵)をモデルにして労農主義を日本の「靈性」のモデルに仕立てたのだから。

時に大拙師は、戦後八十才を越えてから『神秘主義』(英文)を書いた。神秘主義といえば、日本では空海の「密教」を言うのだが、師の「神秘主義」には空海はいない。「宗教は神秘体験」だと言い、キリスト教神秘主義と禪と浄土信仰に通底していると言うのである。そこに登場するのは空海ではなく、エックハルトであり、禪者たちであり、浄土信仰で言う「妙好人」(浅原才市)などである。

師は『大乘起信論』の「真如」「法身」「如来藏」や「華嚴」の「事事無礙法界」(澄観の「四法界」)まで行きながら、それを「密教」のレベルで集大成した空海に行かなかつた。神秘主義や心霊学やカルトの研究者であった夫人のベアトリス・レインに真言密教を委ねたとされている。その夫人に「真言」を勉強するように勧める書簡があるが、夫人に真言密教に関する著書や論述があるのを寡聞にして聞いたことがない。

それはそれとして、神秘主義としての「密教」を、神秘主義や心霊学やカルトの研究者でもある夫人に委ねたということは、晩年の師の視座には禪と「親鸞」しかなく、空海にはスルーを決め込んだ証左である。師の本音は「彼ら(最澄・空海)は貴族文化の産物」であり、「真宗」王国「加賀」の人としては心情的に空海回避なのだろう。

西田師も大拙師に勧められて『大乘起信論』を読み、若い頃から「華嚴」を学んでいながら、空海にはふれなかつた。空海には、『釈摩訶衍論』を通じて『大乘起信論』もあり、「頓悟」も念仏も超えた「三密加持」「即身成仏」(「速疾成仏」)があり、スピノザの「実体」一元も、ライプニッツの「モノイド」も、ヘーゲルの「弁証法」も、エックハルトの「神」「神性」もあり、西田師の「絶対矛盾的自己同一」「逆対応」もあつたのに、スルーパスしたのである。

このお二人とは対照的に、井筒俊彦氏は空海に正面から向き合った。

新しい知のパラダイム、新しい「エピステーメー」が、全世界的に、切実な要求となりつつある今日、我々東洋人も、己の思想的過去を現代的思想コンテキストの現場に引き出して、そこに、その未来的可能性を探ってみようとする努力を、少なくとも試みるべきではないだろうか。私がこれから語ろうとしている真言密教も、そのような知的操作に値する、あるいは、それを必要とする、重要な東洋的文化財の一つである。

(略)この点でまず注意されなければならないことは、この思想体系の全体を支配する根源的に言語哲学的な性格である。

(略)真言密教は、要するに真言密教である。「真言」(まことのコトバ)という名称の字義どおりの意味が、そのコトバの哲学としての性格を端的に表明している。この意味ではコトバは決して真言密教の一側面ではない。コトバが全体の中心軸であり、根柢であり、根源であるような一つの特異な東洋的宗教哲学として考えることができる。(『意味の深みへ』、七 意味分節理論と空海)

井筒氏は、『意識の形而上学』や『意識と本質』で「東洋哲学」の「共時的構造化」や「解釈学的再構成」を説き、『大乘起信論』の「アーラヤ識」などの「意味分節」の文脈が空海の言語哲学にも通底していると言い、小論であるが「意味分節理論と空海—真言密教の言語哲学的可能性を探る」(『意味の深みへ』、岩波文庫7)を書き、空海の「法身説法」=「果分可説」つまり「法身」大日如来の「コトバ」(真言)から存在が発生するという言語哲学は、イスラーム哲学のファズル・トゥラーの文字神秘主義やユダヤ教のカッパーラー神秘主義とともに、「存在はコトバである」という命題において共鳴するもので、「東洋哲学」全体のなかでは空海の言語哲学は決して孤立したものではなく、新プラトン主義以来「コトバを超えた体験(コトバの脱落・言語道断)」を伝統とする西洋神秘主義も躊躇するコトバの深秘学に踏み入っていたと言っている。

すなわち、

真言密教は、千年の長きにわたって、コトバの「深秘」に思いをひそめてきた。コトバの深秘学。この特異な言語哲学は、第一義的には、コトバの常識的、表層的構造に関わらない。表層的構造の奥にひそむ深層構造とその機能とを第一義的な問題とする。人間言語の秘密をその究極の一点まで、それは追及していこうとする。我々の日常生活のレベルで、かまびすしく響動するコトバが、その究極の深層において、そもそもいかなる本性を露呈するであろうか、いかなる機能を発揮するであろうか、それを、このコトバの深秘学は実体験的に探ろうとする。

「存在はコトバである」。あらゆる存在者、あらゆるものがコトバである、つまり存在は存在性そのものにおいて根源的にコトバ的である、ということをこの命題は意味する。一見して明らかなように、こういう命題の形に還元された真言密教は、もはや密教的ではない。宗教的ですらない。「真言」という観念を、一切の密教的、宗教的色づけを離れて、純粹に哲学的あるいは存在論的な一般命題として提示するにすぎない。そのような純粹に哲学的な思惟のレベルに移置しておいて、その上で「真言」(まことの言葉)ということの意味を考えなおしてみようというのである。

それは、真言密教が、本来的、第一義的に問題とするコトバというものが、我々の普通に理解している言語とは違って、いわばそれを一段高いレベルに移したもの、つまり異次元の言語であるということである。

そのことの一つの証拠として、私は空海の説く「果分可説」の理念を考える。「果分可説」とは、空海が『弁顕密二教論』のなかで、密教を、すべての顕教から区別する決定的な目じるしとして挙げている重要な思想である。「果分」とは、通俗的な説明では、仏さまがたの悟りの内実ということ。より哲学的なコトバで言えば、意識と存在の究極的絶対の領域、絶対超越の次元である。コトバの表現能力との関連において、普通、仏教では、この次元での体験的事態を、「言語道断」とか「言亡慮絶」とかいう。つまり、コトバの彼方、コトバを越えた世界、人間のコトバをもってしては叙述することも表現することもできない形而上的体験の世界である、ということだ。

このような顕教的言語観に反対して、空海は「果分可説」を説き、それを真言密教の標識とする。すなわち、コトバを絶対的に超えた(と、顕教が考える)事態を、(密教では)コトバで語る事ができる、あるいは、そのような力をもったコトバが、密教的体験としては成立し得る、という。この見地からすれば、従って、「果分」という絶対意識・絶対存在の領域は、本来的に無言、沈黙の世界ではなくて、この領域にはこの領域なりの、つまり異次元の、コトバが働いている、あるいは働き得る、ということである。

東洋だけではない。西洋でも、ネオ・プラトニズム(新プラトン学派)以来の、いわゆる神秘主義的伝統では、コトバを超えた体験ということが、ほとんど常識として語られる。たしかに、言語脱落は冥想的体験の極限的事態であるように思われる。

冥想意識の極所、一切のコトバは脱落し、全ては深々たる沈黙の底に沈みこむ。だが、真言密教は、たやすくこのような見方を肯定しない。そこに「果分可説」的立場がある。悟りの境地はコトバにならないと主張してやまぬ通説に対して、悟りの境地を言語化することを可能にする異次元のコトバの働きを、それは説く。

注意すべきは、悟りの境地を言語化するといっても、人間が人為的に言語化するといっているのではないということだ。むしろ、悟りの世界そのものの自己言語化のプロセスとしてのコトバを考えているのである。そしてそのプロセスが、また同時に存在世界現出のプロセスでもある、と。このようなレベルで、このような形で、コトバと存在とを根源的に同定する。それが真言密教的言語論の根本的な特徴である。だから、この立場では、最初に掲げた「存在はコトバである」という命題が、そのまま何の問題もなく成立することは当然でなければならない。

「果分可説」と空海が言う、その「果分」に対するものは「因分」である。「因分」とは、すなわち、我々普通の人間の経験的現実の世界。我々が通常「コトバ」とか「言語」とかいう語で意味するものは、「因分」のコトバであって、「果分」のコトバではない。

(略)しかし、他面、「果分」と「因分」とが、全く別々に存立していて、両者の間になんのつながりもない、というわけでもない。「果分」のコトバは、たしかに異次元のコトバではあるけれど、それだからといって、普通の人間言語とは似ても似つかぬ記号組織であるのではない。それどころか、普通の人間言語が、そこから自然に展開して来るような根源言語として、空海はそれを構想しているのだ。

「果分」の絶対超越的領域に成立し、そこに働くコトバの異次元性を、空海は「法身説法」という世にも有名なテーゼによって形象的に提示する。「法身説法—大日如来そのものの語るコトバ。人間の語るコトバと根本的に違うものであろうことは想像するに難くない。ちょうど、大日如来が普通の人間とはまったく次元を異にする存在であるように。

しかし、それと同時に空海は、法身の語るコトバと人間の語るコトバとの内面的連関性を指摘することを忘れない。「コトバの根本は法身を源泉とする。この絶対的原点から流出し、展じ展じて遂に世流布のコトバ(世間一般に流通している普通の人間のコトバ)となるのだ」と『声字実相義』の一節で彼は言っている。つまり、我々が常識的にコトバと呼び、コトバとして日々使っているものも、根源まで遡ってみれば、大日如来の真言であり、要するに、真言の世俗的展開形態にすぎない、というのだ。(『意味の深みへ』、七 意味分節理論と空海)

引用が長くなったが、井筒氏が、いかに深く、いかに創造的に、空海と正面から向き合ったかを示したかったのである。と同時に、この論述の行間にあふれる深い空海著作の「読み」、そして空海の密教思想の正確な理解、さらに西洋哲学やイスラーム(ネオ・プラトニズム)などと比肩する言語哲学の地平で空海を語る創造性、さらに自らの「意味分節理論」で解釈する独創性、そのどれをとっても大拙師は足元に及ばない、ということを知りたいのである。

井筒氏は言う。氏が空海に向き合ったその理由は、「東洋哲学」の「共時的構造化」「解釈学的再構成」という視座にある。

(略)私は共時的構造化ということを考えてみた。この操作は、ごく簡単に言えば、東洋の主要な哲学的諸伝統を、現在の時点で、一つの理念的平面に移し、空間的に配置しなおすことから始まる。つまり、東洋哲学の諸伝統を、時間軸からはずし、それらを範型論的に組み変えることによって、それらすべてを構造的に包み込む一つの思想通關的空間を、人為的に創り出そうとするのだ。(『意識と本質』、『東洋』哲学の根本問題』斎藤慶典、講談社選書メチエ)

井筒氏は、師事したフッサールの「現象学」はじめ、ハイデガー・サルトル・クロデル・デリダ、さらにギ

リシャ新プラトン主義のプロティノス、それを受け継ぐ「イスラーム思想」、またロシア文学、インド哲学・老荘・易、そして禅・唯識・『大乘起信論』・『華嚴』、さらに空海の密教(と、東西の思想を時間軸からはずし、範型論的に組み変えて思想通関させた。

さらに、語学力に長け、サンスクリットも同時代に慶応大学におられた碩学辻直四郎博士から学び、インド哲学やヒンドゥー思想の原典も相当読めた。空海についても、その著作の原文をきちんと「読み」込んでいる。さらに加えれば、

『起信論』的「アラヤ識」は、何よりもまず、「真如」(仏教が見て取る世界の真の在りよう)の非現象態と現象態(=形而上的境位と形而下的境位)とのあいだにあって、両者を繋ぐ中間帯として構想される。「真如」が非現象的・「無」的次元から、いままさに現象的・「有」的次元に転換し、それ本来の寥廓たる「無」(=「本来無一物」)の境位を離れて、これから百花繚乱たる経験的事物事象(=意味分節体、存在分節体)の形に乱れ散ろうとする境位、それが『起信論』の説く「アラヤ識」だ。(『意識の形而上学』、前掲書)

非現象態(=「無」の境位)から現象態(=「有」の境位)に展開し、また逆に現象的「有」から本源の非現象的「無」に還帰しようとする「真如」は、必ずこの中間地帯を通過しなければならぬ。そういう基本構造を、『起信論』の想定する「アラヤ識」はもっている。だから「アラヤ識」は、当然、双面的、背反的だ。(同、前掲書)

かくて「アラヤ識」をめぐる『起信論』的思惟は、おのずから二岐分裂して、互いに反する方向に展開して行かざるを得ない。非現象と現象とのあいだに跨る双面的思惟。この事態を『起信論』のテキストは、「不生滅(=非現象性)と生滅(=現象性)と和合して、一に非ず異に非ず(=両方が全く同一であるというわけではないが、そうかといって互いに相違するというわけでもない)」という自己矛盾的一文で表現する。そしてこの意味で、『起信論』は「アラヤ識」を「和合識」と名づける。(同、前掲書)

井筒氏は、大乘仏教の思想史もちゃんと「読み」込んでいる、『唯識三十頌』(世親)が「恒に転ずること暴流の如し」と言い、認識論的には一切の認識作用がそこから出てそこに還る、存在論的には一切の事物事象がそこで生々流転を繰り返す深層意識=「アーヤ識」(第八識)=認識作用・事物事象の生滅の種子を蔵している「蔵識」=『起信論』で言う「心生滅」=井筒氏が言う「現象態」と、『起信論』が説く「アーヤ識」、すなわち「心真如」(「無」の境位)と「心生滅」(「有」の境位)の相反する二面をつなぐ中間的場所としての「アーヤ識」、のちがいをきちんと押えながら、『起信論』に著しいこの双面的・背反的な思惟形態を論じ、それを無矛盾的に同時に見通すことができる人を『起信論』が理想とする知の達人だと言う。

思えば、大乘が創出した「菩薩」は、その「知の達人」ではないか。「菩薩」とは、サトリ(仏)と迷い(凡夫・衆生)という相反する二面を具有する者、「空」(サトリ)を無私の「慈悲心」に転じ、迷いの世界で苦しむ凡夫・衆生を救済する者、まさに「アーヤ識」の「心真如」(「無」の境位=ボーディ)と「心生滅」(「有」の境位=サットヴァ)を無矛盾的に、同時に可能にする者である。井筒氏が注目した『起信論』に著しいこの双面的・背反的な思惟形態はまさに、大乘の「菩薩」の境位である。

次いで、井筒氏の言語哲学の視座からの空海である。

言語を超越し、一切の有意味的分節を拒否するかぎりでの「真如」と、言語に依拠し無限の意味分節を許容するかぎりでの「真如」(略)。前者を『起信論』は「離言真如」。後者を「依言真如」と名づける。

(同、前掲書)

「真如」とは「法身」=大日如来、「法身」大日は=存在の根源、空海はそれに「ア字」というコトバを付与し、「ア字本不生」(余談だが、大拙師が一時期傾倒した盤珪の「不生」禪は、この「ア字本不生」の「不生」だと言う)と言った。「ア」は、「不生」(「真如」)を意味するサンスクリット「anupāda」の頭文字「a」であると同時に、サンスクリットのアルファベットで最初の母声(コトバの原初)である。すなわち、「法身」大日=存在の根源=コトバである。これを井筒氏は、「存在はコトバである」(「はじめに語(ロゴス)があった」ヨハネによる福音書)という命題とし、世界思想レベルの言語哲学と評した。ソシュールの言え、*「シニフィエ」*のない純粹絶対の「シニフィアン」、井筒氏的にいえば「ア」の発出が「自己分節」のはじまり(存在のはじまり)である。

「ア」は「本不生」の最初の声、すなわち絶対無分節者が分節に向って動き出す第一歩。従ってそれは、さっき説明したように、意識そのものの生起の兆しであるとともに、存在論的には、万物の始源であり、帰趨でもある。絶対無分節者は、このダイナミックな言語的自己顕現の始点において、大日如来として形象化される。すなわち、「ア」音は大日如来の口から出る最初の声。そしてこの最初の声とともに、意識が生まれ、全存在世界が現出し始めるのだ。

「ア」(a-)は、サンスクリットでは否定を表わす接頭辞である。「非×」、「不×」、「無×」、どんなものをもってきても、「あらず、あらず」とそれは言う。経験的事物、事象の一切をあますところなく否定する「ア」は、たしかに無的、無化的性格をもつ。経験的事物、事象の虚妄の実在性を否定するのだ。絶対無分節者の無的側面を表示する、と言ってもいい。

だが、「ア」音の機能は、存在否定だけにはとどまらない。

空海にとって、「ア」音は一切の音の始源、従って意識・存在の始源である。梵字(デーヴァ・ナーガリー)のアルファベット表で、「ア」の文字が一番最初の位置を占めることがそれを暗示する。そしてまた「ア」は、一切の音の根源であるといふ、まさにそのことによって、一切の語に(すなわち、一切の存在者に)内在する。

すべての子音文字が、梵字の書写システムにおいて、「ア」音を含んだ形(例えば、K が Ka という形)で常に表記されるといふことが、「ア」のこの普遍的内在性の標徴である。

「凡そ最初口を開く音に、みな阿の声あり。もし阿の音を離るれば、すなわち一切の言説なし。故に衆声の母となす。(しかるに)凡そ三界の語音は、みな名に依り、名は字に依る。故に悉曇(サンスクリット文字システム)の阿字を衆字の母となす。まさに知るべし、阿字門真実の義も、亦是の如く、一切の法義の中に遍ぜり」といふ『大日経疏』の一文は、今ここに述べた「ア」音観を説いて明快。この思想を同じ『大日経疏』は、もっと簡単明瞭に、「一切の語音を聞く時、すなわち是れ、阿の声を聞くが如く、一切の法(一切の存在者)の生(生起)見る時、すなわち是れ、本不生際を見る」とも表現する。(『意識と本質』)

井筒氏は、善無畏と一行が共書した『大日経疏』(『大日経』の註釈書)の原典まで見ている。大拙師とおおちがいた。そして、さらに次のように「声字実相」を述べる。

空海にとっては、存在界の一切が究極的、根源的には大日如来のコトバである。つまり一切が深層言語現象である。

五大皆有響 十界具言語 六塵悉文字 法身是実相

「五大(地・水・火・風・空)にみな響きあり。十界、言語を具す。六塵(色・声・香・味・触・法)はことごとく文字。法身は是れ実相」(『声字実相義』)とは、すなわち、このこと。同じく『声字実相義』の「名の根本は法身を根源となす。彼より流出して、しばらく転じて世流布の言となるのみ」という一文は、空海のこの言語的世界現出思想を要約する。

こうして大日如来のコトバとして展開する存在リアリティーは、その絶対的究極の一点において、「空」であり、この意味で空海の哲学的立場は明らかに龍樹以来の大乗仏教に属しはするけれど、「空」を否定的に捉え、その無的側面を強調する諸派に対して、彼は「空」を肯定的に捉え、その有的側面を強調する。

(略)だから、彼を見る「空」、すなわち「法身」は「有」の充実の極。内に充実しきった「有」のエネルギ―は必然的に外に向って発出しようとする。発出して、いまや一切万有になろうとする。この、全存在生起の始点において、「法身」は、空海にとって、根源的コトバである。

根源的コトバ、まだまったく分節されていない、絶対無分節のコトバ。「法身」が一切万有を内蔵する「有」の極限的充実であるということは、すなわちそれがあらゆる存在者の意味の意味、全存在の「深秘の意味」であるということ、つまり最も根源的なコトバであるということなのである。(『意識と本質』)

この書を書くにあたって、久しぶりに井筒氏の『東洋哲学の構造 エラノス会議講演集』(慶応大学出版会)、『意識と本質』『意味の深みへ』(岩波文庫)、『意識の形而上学』(中公文庫)に目を通した。

『東洋哲学の構造』は、原典研究をふまえ、精緻にして懇切、言葉を選び表現に気を配り、儒家・道家・易の思想、インド六派哲学・イスラーム思想及び「公案」禅・『大乘起信論』・「華嚴」・空海の密教思想・道元の禅を、西洋哲学の概念と範型でいねいに語り尽くす、秀逸な「東洋哲学概論」である。

再読しながらつくづく思った。鈴木大拙師や西田幾多郎師とはレベルがちがう、と。井筒氏の論述は、氏独自の創造的・独創的な思索、すなわち東洋諸哲学の共時的構造化・範型的再編を基本軸に、「否定と肯定の両立」「無と有の無矛盾」「背反二律の自己撞着」という「一元論」の文脈を探る、その視座もふくめ、大拙師や西田師をはるかに超えている。

## 第八章 「神秘主義」：エックハルトへの禅と浄土信仰のこじつけ

最後になったが、大拙師が晩年八十四才の時に書いたという『神秘主義』についても若干ふれておこうと思う。

大拙師が若い頃、滞留先のアメリカで、スウェーデンボルグやブラヴァツキーやジェームズのほか、神智学や心霊学などキリスト教世界の神秘思想研究者らと多く交わり、「靈性」の問題にずっと強い関心を持ち続けていたことは第二章でも述べた。

師の、「靈性」や神秘主義への関心はおそらく、禅の修行にともなう深層心理との葛藤経験や頓悟の神秘に起因するものと思われるが、妻のベアトリス・レインも神秘思想の研究者だった。彼女は「東洋の無」の神秘を探究するために鎌倉の円覚寺に参禅し、そこでその時期に大拙師と出会い、のちに結婚したと言われている。

師は、前にもふれたように、神秘主義(真言密教)のことは妻のベアトリス・レインに託したはずだったが、先に逝った妻への追慕か追善の意味か、あるいは「靈性」への関心の集大成か、人生の最後に「キリスト教と仏教」という副題を付けて『神秘主義』を英文で書いた。

何度も言うようだが、私の草学道から言えば、「華嚴」・『大乘起信論』まで行きながら、同じ思想的文脈

から「密教」に向けた空海の「密教」には一瞥もなかった師が、今さら神秘主義とはどんな心境の変化か、しかもその神秘主義とはエックハルト・禅・浄土信仰である。

神秘思想に強い関心をもつ大拙師がキリスト教神秘主義と言えれば誰でも知るエックハルトを知らないはずはないのだが、なぜ、若い頃に親しく交わり啓発し合ったスウェーデンボルグとかブラヴァツキーやジェームズなどではなくエックハルトなのか、なぜ、またぞろ禅と浄土信仰が出てきて神秘主義なのか、少々不可解である。

そのことについて、直接の説明ではないが、師は冒頭の前置きで次のように言う。

本書はこの主題(「神秘主義」)に関してきちんと組織立てられた研究と言えるほどのものではない。エックハルト、禅、真宗の三者を神秘主義の偉大なる流れに属しているものとして同類と見なすこともできよう。

この三者の基底にある連がりは、必ずしも、これから本書で述べる内容だけで、すべて明らかになるといわけには行かぬであろう。

本書が西洋の学徒に働きかけて、これら三者を是非、研究主題として取りあげてみたいという関心を喚起するに足るものであってほしいということである。(『神秘主義 キリスト教と仏教』坂東性純・清水守拙訳、岩波文庫)

すなわち、この本に「神秘主義」というタイトルを付けてはみたが、エックハルトのキリスト教神秘主義と、自分の守備範囲の仏教である禅と浄土信仰とが同類であると指摘したままで、「きちんと組織立てられた研究と言えるほどのもの」でもなく、「これから本書で述べる内容だけで、すべて明らかになるといわけには行かない」と前置きして、西洋の学徒にはこの三者の基底につながるものを研究して欲しい旨願いでいる。これも海外向けなのだ。

では、師の願いは叶ったのだろうか。西洋の学徒が、英文の「Mysticism: Christian and Buddhist」(一九五七)に啓発され、エックハルトと禅と浄土信仰を三者一体の神秘主義思想として研究してくれたであろうか。それを受けてあとを引き継いでくれたのは日本の西谷啓治や上田閑照くらいではなかったか、その他は、禅もなく、浄土信仰もなく、大拙師もない、神学や宗教学におけるキリスト教神秘主義プロパーのエックハルト研究である。

ちなみに、エックハルトのことを要約しておく、一二六〇年頃～一三二八年頃、神聖ローマ帝国時代のドイツで、カトリック「ドミニコ会」(説教者修道会)の修士・司教・神学者・説教師として、独自の神学を説いた。

エックハルトの独自の神学は、「神」も「神性」も、人と神とが一元的でキリスト教的ではなく、あのルドルフ・オットーが『西と東の神秘主義』でエックハルトとシャンカラを対比しているように、ヴェーダーンタ哲学的な「神」の観念や、仏教的な「無執著」「離脱」や「空」「無」「静寂」の「神性」といった観念は、ドイツにおけるアーリアン系の印欧言語文化の影響だと言う識者もいる。

エックハルトには、ラテン語とドイツ語による大部の「三部作」がある。すなわち『命題論集』『問題論集』『註解集』で、『三部作への全般的序文』や、主著と言われる『ヨハネ福音書注解』や、『教導講話』『説教集』などがよく知られている。そのうち、ドイツ語の集成版を基にした英訳が完訳ではないが二種あり(C・ド・B・エヴァンス訳とレイモンド・B・ブレイクニー訳)、大拙師はその二訳を見ている(『神秘主義』、岩波文庫)。その説くところは、例えば、代表的な「(魂の内における)神の子の誕生」や、「神との合一」や「神性の無」など、教皇庁から「異端」とされた。

然らば、簡略ながら、エックハルトの基本思想である「神」や「神性」や「一性」や「離脱」などを大拙師の引用を見ながら探りつつ、大拙師の神秘主義を見ていこうと思う(カッコ内、著者)。

存在とは神に他ならぬ。…神と存在とは同一である。そうでなければ、神はその存在を他から得ていることになり、したがって自分自身、神ではないといふことになる。

神が人間を創造された時、人の魂の中に、ご自身と等しい、魂の活動してやまぬ永遠の秀作を籠められた。…人の魂は神の作品以外の何物でもあり得なかったのである。神の本性とか、存在とか、神性と呼ばれるものは、皆、人の魂の内なる神の作品に依存している。神が人の魂の内ではたらきたまい、神が自身のはたらきを楽しまれることは、神にとって何と幸せなことであろうか。…汝は特定のイメージをもたぬ神、似姿やそれを知るためのいかなる手だてもたぬ神を知るべきである。—しかしながら、神と私との間に何物も介在させずに、私がそのように神を知るには、私が彼のみとなり、神が私のみとならねばならぬ。…神はまぎれもなき私であり、私はまぎれもなき神である。この上もなく一如になり切っているので、この彼とこの私は一如の存在である。それもこの一如のまま永遠に一つのはたらきをなしつつあるのである。

父なる神は子なる神を私の内に生みたまい、私はまさにその子なる神の内に居るのであって、他のいかなるものの中に居るのでもない。

神はすべてのことにおいて自ら楽しみたもう。太陽はその光をすべての被造物の上に投げかける。…神は自らこの明るさを些かなりとも失われることはない。

エックハルトが言うには、神と存在は「同一」であり、神と私は「一如」である。すなわち神と存在・私は「相即」「相入」「相応」の「一性」なのだ。

大乘仏教から空海の「密教」を勉強した人なら、この「神」は、空海が言う「法身」大日如来とそっくりであり、「同一」「一如」とは大日如来との「相即」「相入」「相応」だと直感するだろう。つまり、空海の「密教」で言う「仏我れに入り、我れ仏に入る(「入我我入」)」「三密相応」である。

また、「神性」「神の私のなかへの内在」「私の神のなかへの内在」であるが、この「神性」「神の私のなかへの内在」は「(本有)菩提心」「如来蔵」「仏性」「仏種」=「真如」「法性」=「空」の「有」であり、「神の私のなかへの内在」「私の神のなかへの内在」は大日如来との「入我我入」「三密相応」、「三密加持すれば速疾に顕わる」で、これはみな空海の「密教」である。

さらに、「自ら楽しみたもう」は大日如来の「自受法楽(自受用身)」と「法身説法(他受用身)」であり、「太陽はその光をすべての被造物の上に投げかける」は「遍照」「遍満」。大日の原語「(マハー)ヴァイローチャナ」(「(Mahā) vairocana」「遍く照らす者」)である。これもまた、空海の「密教」である。

改めて確信的に言うが、エックハルトが言う「神」は、引用でわかるように、浄土信仰の弥陀でもなく、禪に「神」の「實在」はない。「神との合一」は弥陀の来迎下生でもなく「本願力」(「絶対他力」)でもなく、念仏者の極楽往生でもない。ましてや禪の「絶対無」(「見性」)でもない。

そもそも、弥陀は念仏者と「合一」するものではない。弥陀の救済は、「救済する者」と「救済される者」の二項のままであって、その二項の二者が「相即」「相入」して「合一」することはない。禪の「見性」も禪の修行者と神格的なものの二者が「合一」するわけではない。

私の草学道から言えば、エックハルトに禪や浄土信仰をこじつけて神秘主義などと言うこと自体がナンセンスなのであり、そんなことよりもヴェーダーンタの「梵我一如」や新プラトン派(プロティノス)の思想を

重ねてみる方が、神秘主義の思索としてはマジメである。あのルドルフ・オットーも『西と東の神秘主義』(一九二六)で、エックハルトとシャンカラを対比して論じているではないか。

余談ながら、エックハルトが印欧言語文化の影響を受けていたという説である。その観点から言うと、「ヴァイローチャナ」は、インド・イラニアン文化圏でのゾロアスター教(拜火教、祆教)の最高神「アフラ・マズダー」との関係がよく言われる。「アフラ・マズダー」は、インド(ヒンドゥー教)では「ヴァルナ」神で、「ミトラ」神とともにアスラ神族やアーデイトヤ神群を代表する最高神。「アフラ」はインドでは「アスラ」神で、アヴェスター語の「アフラ」(「ahurā»)とサンスクリット語の「アスラ」(「asura»)は同じ語である。「ヴァイローチャナ」はそのアスラ神族の王、太陽の神である。エックハルトの言う「神」は、この太陽神「ヴァイローチャナ」が仏教に受容され、転化して空海の手で「法身」大日になった「ビルシャナ」にそっくりである。

ちなみに「ゾロアスター」とは英語での発音で、そもそもは印欧言語系サテム語派で、インド・イラニアン語族はアヴェスター語の「ザラスシュトラ」を言う。ニーチェが「ツァラトウストラはかく語りき Also sprach Zarathustra」と言った、あの「ツァラトウストラ」である。

話を戻すと、神秘主義に詳しくはなかつたはずの大拙師が、オットーの『西と東の神秘主義』を知らないはずはなく、また知らなかつたでは済まされないが、ともかくエックハルトを東洋の思想と対比するとしたらまずインド思想が本筋だろう。時代はちがうが、ニーチェもそうだったし、シウペンハウエルもヤスパースもそうだったように、ドイツには早くから同じアーリア系印欧語族のサンスクリットが伝えられていて、ドイツとインドはつながっているのである。

そこを、「日本にも、エックハルトの親近の思想がある」とばかりに、海外の若い学徒に向けて言いたい気持ちもわからないではないが、エックハルトと禅や浄土信仰に親近性を求め、思想的レベルで何になるのか。禅と浄土信仰を神秘主義にこじつけたところでいったい何になるのか。甚だ疑わしい。これも、師独特の禅や浄土信仰の田に甘露の水を引く「我田引水」ではないか。

『神秘主義』を読めばわかるが、エックハルトと禅や浄土信仰との間に、共時的に範型論的にシンクロするものが見えない。だが大拙師は、時折思い出したように、例えば、仏教徒にとっても違和感がないとか、仏教の「空」の教えの反映だとか、仏教のサトリ(「ありのまま」(「tathatā」))の体験だとか、キリスト教徒の体験は仏教徒の体験と異ならないとか、宇宙にサトリが遍満する(?)仏教の考えに相応するとか、あいまいな仏教一般との近似を指摘して取り繕うが、いっこうに禅や浄土信仰が出てこない。そして、エックハルトがなかなか出てこなくなる後半部分は、今度は禅と浄土信仰の自説オンパレードで、最後はまたまた浅原才市である。

然るに、一つエックハルトと禅の親近性に言及しているところを示すと、それはエックハルトで有名な「離脱」である。

私は真面目にかつ真剣に、人がもつとも神に近づき得て、そこにおいて人が、神と我との別など存在しなかつた創造以前に、神の中で示していた原初の姿のように再び成れるような最良にして最高の徳を、求め続けた。そして、全力を傾けて事物の根底に沈潜することによって、その徳とは、あらゆる被造物からの離脱(abegescheidenheit)であることに気づいた。

完全なる無執著とは、何も顧慮しないこと、被造物に関して、卑しさ、高貴さなどを問わず、資質が低いとか向上の余地ありなどということを一切気にしない。自らの主とならんとするばかりで、誰をも愛着したり憎んだりせず、好き嫌いの思いを離れ、誰彼の選別もしない。

…無執著は全く何も欲しないことである。すべてのものごとを手つかずのままにしておくことである。

大拙師はこれを「純粹な無」(bloss niht)と言い、「そこにおいて神が思いのままにわれらの内に用(はたら)きたもう頂点だと加えた。

エックハルトは修道士であり説教師だった。「神のコバ」(「verbun dei」)の一番近くにいた。彼にとって「神のコバ」とは聖書であり、それは人間言語で書かれていると考えられた。

具体的には、第一に「神のコバ」とは「天使や人間、被造物」、すなわち「はじめにロゴスありき」の「ロゴス」。「存在は神のコバ」「すべてのものは、神が語り出したもの」という意味での「神のコバ」。第二に「概念」「知性認識」、「人間言語」としての「神のコバ」。以上の二つは、神が語ることによって外に語り出されたもの。第三は、神が語っても外には出ず神の内にとどまるもの。すなわち神の内にアイデアとして残った語り出されたものの範型・原型。

これらの「神のコバ」を聞くのに三種の妨げがあり、そのせいで私たちは「神のコバ」を聞くことができない、と彼は言う。曰く、「身体性」「多者性」「時間性」、すなわち「我執」(「Ich Bindung」)である。そして、この三つを超越するならば、精神の内に、「一性」(「砂漠」)の内に、永遠の内に住み、「神のコバ」を聞くことができるという。エックハルトが言うには、肉体が精神と葛藤し、拡散が「一性」と葛藤し、時が永遠と葛藤しているところでは、神ははたらこうとしないのである。「神のコバ」という命題は、空海の「法身説法」「阿字本不生」に通底する。

エックハルトが言う「離脱」とは、この「身体性」「多者性」「時間性」と結びついた自我意識を棄て、神を対象認識とする二元の執着を中止することである。それはまた、神の恩寵を招く自己否定のプロセス(上昇のベクトル)であり、同時にまた神が人と「合一」する(「一性」の)プロセス(下降のベクトル)でもある、という重層的な意味をもつ。

これは、大拙師が喜びそうな、念仏と弥陀の来迎下生の図と似ているが、先述したように、弥陀の来迎下生は仏と人という二項のままの救済であって、神と人との「合一」ではない。この「離脱」もまた、同時的重層的な意味でも空海の「三密加持すれば速疾に顕わる」、「加持感応」である。

「離脱」はまた、大拙師が喜びそうな、禪の「無」の境地や「無分別智」に似ているが、それとて神と人との「合一」ではない。禪は「無分別智」を「公案」という「分別智」のコバにはするが、禪の修行者と仏が「合一」するわけではない。あくまでも「人法無我」が大前提で、「実在」の神は埒外である。

最後にもう一つ、エックハルトの代表的な教説「(魂の内における)神の子の誕生」である。

『ドイツ語著作集』(第四巻、一)に載せられている「神の誕生に関する連続説教」(=「ドイツ語説教一〇一〜一〇四」)に、ディオニュシオスの『神秘神学』を意識しながら「(魂の内における)神の子の誕生」が説かれている。

ディオニュシオスは、その弟子であるテモテを教えて次のように語った。「愛する私の子テモテよ、あなたは、乱れることのない内的な諸力によって、あなた自身を超え、一切の諸力を超え、理性を超え、知性を超え、はたらき、様態、存在を超え、隠された沈黙の闇の内へと飛翔しなければならぬ。それは、認識されない神を超えた神の認識へと到達するためである」。

智者が、ひとつの言葉を述べる。

「すべてのものが、沈黙の只中にあったとき、上から下へと、玉座から、私の内に一つの隠された言葉が到来した」。このことから、この説教は進んでゆかなければならぬ。

さあ、最初の聖句を引いて見よう。それを彼はこう言っている。「沈黙の只中において、隠された言葉が、わたしへと語り出された」。ああ、主よ。この沈黙はどこでしょうか。この言葉が語り出されるところ

はどこでしょうか。わたしが先に述べたように、さらに、次のことを理解してほしい。それは、魂のなしうる限り、最も純粹なるもの、魂において最も高貴なる場所、根底であり、そう、それは魂の本質であり、それは、魂の最も秘められたところである。そこが「沈黙の只中」であり、というも、そこには、いかなる被造物も入り込むことなく、そしてそこでは、魂は、思念することも、はたらくこともなく、自分自身についても、他の一切のものについても、いかなる認識像も抱かないのである。

いかにして、父なる神は、その子を、魂の根底の内に、生み出すのであろうか。・・・父が永遠性において子を生み出すのと、全く同じ仕方によるのであって、それ以上でもそれ以下でもないのである。・・・父なる神は、ご自身における完全な内的自己認識をもっており、いかなる像によるのでもなく、ご自身によって、ご自身の深淵にまで透徹した自己認識をもっている。そして、そのようにして、父はその子を、神的本性の真実の一体性において生み出すのである。他のいかなる仕方でもなく、まさしくこの仕方では、父なる神は、その子を魂の根底において、魂の本質において、生み出すのであり、そのようにして、ご自分を魂とひとつとするのであるということ、

神が魂の内にその言葉を語り出すのであれば、魂は、平安と平静さの内にあるのでなければならぬ。そうあるならば、神はその言葉と自ら自身を魂の内に語り出す。（「エックハルトの思想形成と偽ディオニシオス・アレオパギテースの『神秘神学』阿部善彦、『中世思想研究』第五十五号）

長くなったが、以上がエックハルトの言う「(魂の内における)神の子の誕生」であり、すなわち「誕生」を通じて実現する「受肉」「神化」であり、「魂の根底」「根底の無」である。「神はその言葉と自ら自身を魂の内に語り出す」は、空海の「法身説法」に近似である。

それにしても、十年前には「日本的靈性」の主役だった禪と浄土信仰をまたぞろ持ち出して、今度は「神秘主義」の主役としエックハルトの東洋的な「無」「無我」と同類だと言う。日本の禪と浄土信仰はいつからキリスト教神秘主義と同種類になったのか。カトリックでは異端とされたエックハルトの「無」「無我」の思想はたしかに仏教的ではある。しかし、仏教を禪と浄土信仰とでしか見ず、この三者を同類に扱うのは、いかにも師らしい「我田引水」である。師がお気に入り「妙好人」浅原才市などは、「日本的靈性」のモデルになったり「神秘主義」のモデルになったり忙しい。

『神秘主義』を読んでつくづく思った。大拙師の仏教の視座は八十四才になってもなお、禪と浄土信仰の域を出ず、禪門の「宗学」レベルにとどまったまま、それを大乘の究極だと思い込んでいるようだ。安藤礼二氏は『神秘主義』を「大拙思想の帰結」と言うが、なぜ最後に神秘主義なのか？ エックハルトなのか？ なぜ、そこにまた禪と浄土信仰なのか？ 私には「大拙思想の帰結」どころか、大拙師の知性の「欠陥」や、学識の「限界」しか見えない。エックハルトの神秘主義を言うのなら、日本では、空海の「密教」を共時的・範型論的に論じるくらいでなければ、世界レベルの思索家とは言えないと私は断ずる。

大拙師を範例としてか、エックハルトをやった西谷啓治や上田閑照も、空海はスルーパスだ。上田などは、二十才代の後半から約十年間、京都大学に迎えられるまで、途中留学もあるが、弘法大師空海のおひざもと、空海の「密教」やインド・中国・チベットの密教研究の総本山高野山大学で飯を食った人だ。中野義照・酒井真典・堀内寛仁・宮坂有勝・松長有慶の各先生のほか、密教学・空海学の碩学が身近にいたはずだが、空海には一瞥もなかった。大拙師・西田師を師として敬慕する「京都学派」系の人は、空海忌避を伝統としているように私には見える。

余談ながら、『神秘主義』(岩波書店本)に、サンスクリット表記の誤りがある(八三頁)。

いわゆる八正道のはじめにこの正見(正しいものの見方)(sammādasana サンスクリット語では sammādittḥi)が置かれているのは、…

の「sammādittḥi」はパーリ語であり、サンスクリットでは「samyagdr̥ṣṭi」である。初歩の初歩のミスである。

## むすび

### 一、長年の宿題だった、大学院の時代に某教授から示唆された「非」の問題。

私の草学道に見えた大拙師の「非」はあまりに多すぎて、結局「これだ」というものを特定するには至らなかった。ゼミの教授が極めて「学問」に厳格な人だったことから推測すれば、畢竟、禅の体験や「公案」から得た「禅の見方」、すなわち禅門の「宗学」レベルの思考法と視座からしか論述できない師の非「学問」性・非学術性ということになるのか。

私の草学道に見えた大拙師の「非」の多さは予測をはるかに越えていた。多いだけでなく、「非」の質には「ミエ」「ハッキリ」を思わせる低劣さも目立つ。それを私は、師の禅・仏教・思索の一失礼ながら—アマチュア性(低熟度・低精度)のせいだと断じる。

### 二、大拙師の禅の、そもそもについてである。

「世界の禅」と言われる大拙師の禅だが、その実際は、老師(「公案」禅の師家、プロフェッショナルの禅僧)のレベルではなく、「居士」(弟子の立場、アマチュアの在家学人)のレベルだった。

具には、老師(師家)について参禅し、老師(師家)から「公案」を与えられ、一心不乱に打坐してその「公案」に「工夫」を重ね、然る後老師(師家)のもとで独参してその禅境が試される。禅境が未達なら何度でもやり直して「透過」が許されない。すなわち関門を通過できない。

大拙師は、雪門玄松(金沢、洗心庵)や今北洪川や釈宗演(鎌倉、円覚寺)という名老師のもとに通って坐り、「公案」を与えられ、独参し、あるいは自宅で坐る禅で、剃髪もせず、食事も日常通り、作務もなく、自分の都合で朝に坐ろうが日中に坐ろうが夜に坐ろうがいつこうにかまわない。仕事の合い間に、時期を限って、あるいは禅院に仮住まいして参禅するもよしの身だった。その在家の「居士」禅と比べ、プロフェッショナルの禅僧(雲水)は文字通り不惜身命で、剃髪するのはもちろんのこと、毎日毎日の衣食住、一瞬一瞬の行住坐臥、すべてが禅境で、作務も食事も規律も厳しい僧堂での坐禅と独参は、本気度とホンモノさの次元がちがう。

大拙師は、明治二十三年(一八九〇)、二十才の時、石川県美川町美川小学校の訓導の職に就き英語を教えるかわら、富山の臨濟宗の名刹国泰寺の雪門玄松老師のもとで参禅をはじめた。しかし得るところがなかったとして辞している。

そのことが動機となったのか、翌明治二十四年(一八九一)、二十一才の時、美川小学校を辞めて上京し東京専門学校(今の早稲田大学)に入学するものの七月には鎌倉円覚寺の今北洪川老師のもとで参禅し、九月に帰京して早稲田をやめている。その年のうちに老師から「隻手音声(せきしゅおんじょう)」の「公案」を与えられた。

「隻手音声」とは、白隠慧鶴禅師の代表的な「公案」で、「隻手声あり、その声を聞け」、「両掌相打って音声あり、隻手に何の音声かある」(「両の手で拍掌すれば音が出る、片手ではどんな音が出るか」)である。答えは「拍掌の音は分別妄想、隻手の音は無」などと言われているが、白隠が「狗子仏性」には疑境が生じやすいとして創案したものと言う。

大拙師は翌年、選科(ほぼ聴講生)ながら東大の哲学科に入学するとともに、洪川老師の遷化ことも

ない円覚寺の新住釈宗演老師に付くことになり、宗演老師からは「隻手音声」に代って「趙州狗子」(「無字」の「公案」)を与えられている。そして、明治二十九年(一八九六)、二十六才の時、円覚寺での「臘八接心(ろうはちせっしん)」(十二月一日～八日、釈尊成道会に合わせ七日間不眠不休で行われる坐禪修行)で、「趙州狗子」を「透過」し「大拙」という「居士」号を与えられた。

然るに、「隻手音声」も「趙州狗子」(「趙州無字」)も、「公案」禪では入門(初心者)レベルの「公案」で、問題はそれから先で、大拙師ほどのくらいのレベルに達したかは明らかではない。いずれにしても、師は終生在家の「居士」であって出家の禪僧(師家)になることはなかった。

ついでながら、大拙師のその後の禪境のレベルを紹介しておく。師はアメリカに渡ったあと、「肘外に曲がらず」という一句に出会い「見解」の境に至ったと言っている(カッコ内:筆者)。

アメリカに渡る前の年の臘八の接心で、まあ「これだ」ということがあったわけだが、そのときはまだ、無我夢中のようなものだった、というてよい。アメリカへ行ってラサールで何かを考えていた時に、「ひじ、外に曲がらず」[臂膊不向外曲]という一句を見て、ふと、何か分かったような気がした。「うん、これで分るわい、なあるほど、至極あたりまえのことなんだな。なんの造作もないことなんだ。そうだ、ひじは曲がらんでもよいわけだ、不自由(必然)が自由なんだ」と悟った。

(略)あの句(「臂膊(ひはく)、外に向って曲らず」)はたしか『槐安国語(かいあんこくご)』(白隠が著した大燈国師の語録の解説)にあったかな、日本にいたとき洪川老師の講座で聞いたことがあったが、そのときはなぜこんなあたりまえのことをいうのか、と思っただけでなんでもなく過ぎたがアメリカではっきり分かった。それからは何を読んでもわかるわい。(秋月龍珉『世界の禪者 鈴木大拙の生涯』)

平たく言えば、こんな程度のことが大拙師の「公案」禪では「見解」なのだが、これ以後師は「公案」をいくつも「透過」したらしく、「問いを發した自己とその問いが一体になった状態を悟り」などと漏らすようになった。

アマチュアの「居士」禪は、仮に「隻手音声」「趙州狗子」を「透過」したとしても、プロの師家から見ればまだまだ未熟の「初関」を通過したに過ぎず、「入門」「初心者」のレベルであるのに「禪とは」などとわかったようにひとに言うものではない。そういうことは自ら自重・自戒すべきことで、それが在家の「居士」のモラルというものである。

その点で、大拙師が、たとえ釈宗演の理解とうしろ盾があったにせよ、たとえケーラスの招きがあったにせよ、たとえ「靈性」への関心や明治「新仏教」への昂揚感が重なり合った時期だったにせよ、アメリカに渡り禪を広言すること自体、本来あり得べからざるものであった。師が自らの禪をどう自惚れようが、禪がアマチュアレベルの「居士」禪だったことは事実だ。

余談ながら、アマチュアの在家の「居士」でありながら、大拙師は晩年、お世話になった老師たちがいなくなったせいか、失礼にもプロの禪僧をバカにしている。

わしは仏教的政治結社のやうなものをこしらへて、政界廓清の運動でもやったら如何かと思ふ。  
(略)・・・独立の立場で評論をやる仏教家がいないと、仏教も社会に力をもち得ない、僧侶では悉く駄目だ、居士に限る・・・(略)・・・兎に角、僧侶にはよらぬ、居士を主体としたものがましい。(「鈴木大拙の現代仏教に対する批判」ステファン・グレイス)

### 三、大拙師の一禪の基礎となる一仏教理解のアマチュア性(低精度)についてである。

師のアマチュア性は、仏教理解において殊に顕著だ。私の草学道の仏教学から見ると、師の仏教理解は禪門の「宗学」レベルで、客観的ではば広い仏教概論を書けるレベルではない。

仏教学という視点で大拙師の仏教理解を見るということは、「あたかも球体にモノサシを当てて、正確ではないと言っているようなもの」(ステファン・グレイス)だそうである。大拙師自身も『大乘仏教概論』をプサン氏に手厳しく批判されたためか、自嘲気味に「『大乘仏教概論』は学者が書いたものではない」と後になって弁解し、自ら「仏教」学者あるいは「仏教学」者ではないことを自虐的に告白しているが、そこに師特有の「ミエ」「ハツハリ」がある。

大拙師は、仏教理解のそもそもが、禅門の「宗学」のレベルに終始甘んじた人である。近代仏教学の雄である大谷大学で長年教壇に立ちながら、大谷大学の仏教学にはどうとう手を染めなかった。仏教学や仏教学者に対して斜に構えていたところがある。師には、禅の「無」の体験をした者にこそ、アマチュアであっても、日本の仏教を代表して仏教を語る資格があり、それは仏教学の学者にはできないことだというような自惚れ・自意識過剰・驕りを感じる。

四、一級の学識者からの批判が多いことについてである。主なものを挙げると、

- 『大乘仏教概論』に対するプサン氏の批判。
- 「即非の論理」に対する立川武蔵先生ほかの仏教学者の批判。
- 『日本的靈性』に対する鎌田東二氏などの批判。
- それから師の禅史観へのドミエビル氏などの批判。
- さらに、少し筋ちがいもあるが、海外の大拙研究者による戦争責任論。

例えば、曹洞宗の禅僧のプライアン・ヴィクトリアは、『Zen at war』(『禅と戦争: 禅仏教は戦争に協力したか』)で、大拙師を「他の文化を劣ったものとして見下し、第二次世界大戦における日本人の行いを正当化した極めて自民族中心的な考えを持った人間」と手厳しい。ロバート・シャープは、『The Zen of Japanese Nationalism』(『禅と日本のナショナリズム』)で、『禅と日本文化』『日本的靈性』『新宗教論』を「日本の優越性の理論を押し通すために、仏教の思想を利用した」と言い、同じくバーナード・フォールは、『Chan Insights and Oversights』(『禅の洞察と過失』)で、「一貫性のない矛盾した哲学の創出ないしねつ造」だと批判している。

批判はみな、師の「禅の見方」による創作物語の「非」を突いている。師はそうした批判などまるで意に介さなかったようだが、師の創作仏教は、プロの仏教研究者から見れば、読むに堪えないアマチュアのごじつけ的な仏教解釈に見えるのだろう。

五、私が一番軽蔑する有名・高名な人の「有名無実」の問題である。

先ず、サンスクリット表記(スペリング)を八割もまちがえていたということは、大拙師がそもそも非「学問」的であり、アマチュアレベルの「ハツハリ」仏教研究家であることの何よりの証明である。サンスクリット誤記は学問の世界ではレッドカードである。私は、黒田真洞の『大乘仏教大意』の「盗用」の際に「誤写」したのではないかと勘ぐる。

その上、サンスクリットがそんな程度なのに、サンスクリットの世界的権威サー・モニエル・モニエル・ウィリアムス氏をバカにした。サンスクリットも怪しく仏教学者ではない大拙師が、サンスクリットの世界的な権威の仏教学者に無礼をはたらいたのである。こういうインモラルも、私から言えば学界事情に疎いアマチュアの典型で、「有名無実」の所業である。

向こう見ずと言うべきか、「井のなかの蛙」と言うべきか、「西洋の批評家たちが大乘仏教の根本教義に対して懐いている多くの誤った見解を正すこと」「世界でもひとときわ強力な精神的力の一つである大乘仏教というものの発達にみられる、宗教的情操と信仰の発展、そこに世の比較宗教学者たちの注意を惹きつける」ために、「東西の架け橋」となって西洋の知識人に大乘仏教を語るなどということは、アマチュア特有の「虚」の昂ぶり、すなわち「ハツハリ」だ。

六、さらに「有名無実」の問題で、最悪の「即非の論理」。

これは、大拙師の仏教理解の程度がアマチュアレベルであることを証明する問題だが、いずれにしても引用経文の「偽作」は、レッドカードである。これもアマチュアの「ハッタリ」である。

まずは、前にも言ったが、第二章で問うた引用経文の「偽作」の「虚」は、「即非の論理」が最初から成り立たない証しである。

師が引用した経文の「是名般若波羅蜜」の部分がどの漢訳原典にもないのだ。漢訳原典にはない経文が師の引用にはあり、しかしその典拠がわからない。「偽作」だと言われても仕方あるまい。しかも大事なことは、この部分は師が言う「即肯定」の部分の根拠となる部分だ。

師はそもそも『金剛般若経』の教説「諸法無我」「無自性」の「読み」ができていない。「誤読」である。そしてそれを「即非の論理」にするのに、さらに三つも齟齬（「虚」）をきたしている。

①その一つは、仏（「無我」「無自性」）と世間の凡夫（「我見」「有自性」）の心位のちがいが「AはAだ」というのは、AはAではない」では投影されないこと。

②もう一つは、『金剛般若経』の当該経文に「AはAだ」というのはに該当する文はないこと。

③もう一つは、「即非の論理」すなわち「自己否定即肯定」にするためには、「AはAだ」というのは、AはAではない」と「A」が自己否定しなければならないのだが、「般若波羅蜜」や「A」（客観）は「自己否定」しない。「自己否定」するのは、「般若波羅蜜」とか「A」を見ている「私」（主観）である。主観の心位のちがいがわからない「A」（客観）を用い、単純な反転逆説の定式にするのは『金剛般若経』が説く「般若思想」ではない。

大拙師を信奉し、この「即非の論理」を無条件に無批判的にこのみにし、またそれを当然のこととして金科玉条の如く論じる後継の研究者が多くおられるが、こんな論拠すら怪しい、引用文の偽作もある、でたらめの論理をよく受け容れるものである。私にはまったく信じがたいことだ。

七、さらに「有名無実」の問題である。

師はそもそも、『金剛般若経』の当該経文の、客観的な文意と、教説の思想的な「読み」ができなかったせい、か、文意と教説の思想的な説明がそもそもない。自分にしかわからない論を展開して「般若思想」だ、「般若即非」だと吹聴する。

同じく、「AはAだ」というのは、AはAではない」という反転逆説的な論理を、ひとにわかるように説明しない。その『金剛般若経』の当該経文の文意との関連に至っては、明快で論理的な解説も何もない。そこを自明のことのようにして論を進める「ハッタリ」演説なのだ。

八、「有名無実」が続く。

戦争たけなわの頃、七十代半ばにして書いた『日本の靈性』。これにもすぐれた宗教学者として知られる鎌田東二氏が批判している。

反国家主義の大拙師の国家神道批判には厳しいものがあるが、一方で「禅の見方」をすべてに優先する師にとって、皇道仏教・皇国禅・軍人禅の方はどうなのか。師は、戦争を心配したが植民地政策には反対もしなかった。先述のブライアン・ヴィクトリアに言わせれば、一国際的な禅の伝道師かと思えば『禅と日本文化』『日本の靈性』では一自民族優越主義者、実際には「御身大切、多くの知識人と同じく臆病者」であった。

九、さらにまた「有名無実」の問題。

仏教理解の不徹底（「虚」）に起因する論述の「我田引水」的偏向のことである。

重ねて言うが、師は大谷大学という学問の府に長くいて、仏教学には手を染めなかった。近代仏教学に身を置くと自分の禅門の「宗学」が成り立たなくなるし、「禅の見方」による著述ができなくなるからだったろう。どの宗派でも、「宗学」者や信仰教学者は近代仏教学を避ける。大拙師の本意は、仏教学

研究にあるのではなく、仏典の英訳を表芸とする禅学ミッションだった。だから、仏教思想や思想的文脈の理解が自己解釈的で独善的で「我田引水」的な「虚」学なのはいっこうにかまわないのだ。

十、最後に『神秘主義』の問題での「有名無実」。

『神秘主義』とは、人間が、自己の内で、神や仏といった至高・絶対の存在や霊的なものとの「合一」といった神秘経験を、神智学や心霊学や精神分析といった学問の領域で客観的に研究したり、その立場で心理学的・形而上学的な研究や論述を展開することを言う。

私の草学道では、空海の「密教」に踏み込まず、「顕教」である禅や浄土信仰を神秘主義で語ることで自分がアマチュアの筋ちがいの議論で、そういう仏教思想史の機微をわきまえない、あるいはそういうことを知らない大拙師は、すなわち「有名無実」なのである。

結、畢竟、私の草学道には、鈴木大拙師のかずかずの「非」は、明治「新仏教」に象徴される日本の近代化思潮の「昂ぶり」の一つのように見える。背景には一海外の研究者の批判のように「自民族優越主義」＝「西洋、何するものぞ」があったかも知れない。それにしても大拙師は、実力以上のことをよく粗野に語ったものである。「ハッキリ」が多い。それでもなお師に学ぶ人は多いが、私には過去完了の大拙師から学ぶものもよみがえるものも見えない。

人間五十年、蜚雪を重ねてひとかどの学識を積み、一道に精進して老境に達すれば、人格円かになり、和敬清寂に遊ぶ。ましてや仏道に励めば、知と情と意とが「円融無礙」となり、心の波風も屈ぎ、広い視座と識見が具わり、私心・私情・私見・私論を遠離し、ありのままにモノゴトを受け容れ、「独断」「偏見」「歪曲」「極論」に偏しなくなるのだが…、

大拙師は、在家の「居士」禅を「驕(おごり)」とし、

口では禅の「無」(「無我」)を説きながら、実は「我」欲を生き、言行不一致、自己矛盾。

口では禅の「自己否定」を説きながら、他を責めて、他に敬意を表す「自己否定」がない。

口では禅の「主客同一」を説きながら、客観性なき主観偏重の独善と尊大。

大拙師は、真に「禅を」生きたのか、「禅で」生きたのか。

大拙師は、宗教(禅・真宗)を学としたわけではない。宗教(禅・真宗)を生きたわけでもない。宗教(禅・真宗)を深く究めたわけでもない。ただ個人的な「居士」レベルの禅体験を語っただけである。すなわち、失礼ながら、師は禅や真宗の信仰に自己を投企していなかった。宗教の当事者ではなかった。ただその外野席で少しの体験をした禅を著述・翻訳・解説したに過ぎない。大拙師を奉賛し、また研究する人も多い。それはそれで結構であるが、私には普通の宗教著述家・評論家・論客、言説を以て生業としている人に見える。