

2015年3月31日、関西大学審査学位論文

鈴木大拙の思想における宗教経験とその現代的意義

末 村 正 代

文学研究科

2014年度（平成26年度）

鈴木大拙の思想における宗教経験とその現代的意義

末村 正代

論文要旨

本研究は、禅思想家である鈴木大拙（1870-1966）の禅論と浄土思想論を、それぞれの宗教経験に着目することによって統合し、体系化することを目的としている。大拙の禅論と浄土思想論は、これまで多くの研究において個別に論じられてきたが、宗教経験というひとつの事象を中心に据えて両者の関係を考察することで、大拙思想の全体をより体系的に解き明かすことができると考える。

1章では本研究の目的とその意義、執筆の動機を述べ、考察の手順を略述した。

2章では、まずこれまでの大拙研究を三種に大別し、それぞれの代表的な研究を挙げてその特徴を概説した。三種の区分とは、①大拙思想の解説・紹介的研究、②哲学者・西田幾多郎（1870-1945）との関係を論じた研究、③思想内容や教義理解に対する批判的研究である。①では秋月龍珉氏（1921-1999）の研究を取り上げ、秋月氏の研究の特徴を、大拙思想にキリスト教学、特に滝沢克己（1909-1984）の「不可分・不可同・不可逆」の思想を取り入れることによって個と超越の関係をより明快に論じた点と、大拙が大乗経典に基づいて提唱した「即非の論理」を大拙自身よりも論理的に究明した点であると指摘した。②では竹村牧男氏（1948-）の研究を取り上げ、竹村氏の功績として、大拙と西田に関わる膨大な資料を精査することで両者の影響関係をより詳細に明らかにした点と、両者の思想の共通性だけでなく、その違いをも明確に指摘した点を挙げた。③では末木文美士氏（1949-）の研究を取り上げた。批判的研究は4章で詳述するので、ここでは末木氏の大拙思想に対する「倫理観の欠如」と「他との関係の希薄さ」という批判の要点に触れるにとどめた。2章ではまた多くの先行研究に共通する問題点として、大拙思想の研究において非論理的術語が多用されることによって論理的理解が妨げられているという点を指摘した。大拙の「即非の論理」に対する先行研究の解釈をいくつか例示し、先行研究において「即非の論理」が実際にどのように説明されているかを紹介した。

3章は大拙思想における宗教経験について考察した。はじめに大拙が宗教における宗教経験をいかに重視していたかを紹介し、大拙の生涯において宗教経験へのアプローチがどのように推移したかについて述べた。続いて、大拙の禅論と浄土思想論との関係を宗教経験という事象を軸に、①プロセスと②力学という側面から考察した。①プロセスでは宗教経験に至る過程を五段階に分けて、各段階において大拙の禅論と浄土思想論がどう展開しているかを比較した。五段階とは、(A)「矛盾と不安」、(B)「疑と信」、(C)「問いかけと呼びかけ」、(D)「宗教経験の瞬間」、(E)「見と聞」の五つである。(A)の「矛盾と不安」とは、日常で矛盾と出会うことで漠然とした不安を感じる段階、つまり宗教経験のきっかけとなる段階である。これは禅にも浄土思想にも共通している。(B)「疑と信」とは、不安が生じたことによって日常を支配する論理・分別に対する眼差しが変化し始める段階である。論理・分別に対して疑問が生じるという禅の姿勢と、論理・分別の世界に絶望してそうではない世界（浄土）への信仰が生じるという浄土思想の姿勢を比較する。(C)「問いかけと呼びかけ」とは、「疑と信」という論理・分別に対する姿勢が宗教的行為（修行）へと変化する段階である。禅の修法は問答という「問いかけ」形式であり、浄土思想の修法は阿弥陀の名

を称える称名念仏という「呼びかけ」形式である。(D)は、大拙が「否定即肯定」と言う宗教経験の瞬間が、具体的にどのような瞬間であるかを述べた。宗教経験の瞬間とは、日常的な論理・分別が否定されて絶対性を失うと同時に、論理・分別から解放された存在が絶対肯定される瞬間である。禅と浄土思想それぞれの修法を重ねることで、日常的な論理・分別を自覚的に認識し、その非絶対性が明らかとなる。これによって非絶対的な論理・分別に基づいている自己や事物の自己同一性も絶対性を失う。換言すれば自己や事物は非絶対的な論理・分別から解放される。論理・分別から解放された「ありのまま」の姿(実相)で存在していることが肯定される。(E)「見と聞」では、「否定即肯定・肯定即否定」という宗教経験の瞬間が禅と浄土思想ではそれぞれどのように説明されるのかを論じた。禅はこの瞬間を見性といい、浄土思想はこの瞬間を聞名という。見性とは論理・分別の非絶対性という本性を見抜く瞬間であり、聞名とは阿弥陀の声を聞く瞬間、つまり往生が確定してこちらの世界(此土)が完全に否定される瞬間である。禅の見性に関連して、見性の智慧である般若と、見性の論理である即非の論理を取り上げた。また浄土思想の聞名という経験に関連して、宗教経験が持つ受動性と超越性について触れた。②力学では、宗教経験がどのような力学によって統率されているのかを考察した。①プロセスの考察において、宗教経験によって「否定即肯定・肯定即否定」という「ありのまま」の在り方が肯定されることが明らかとなった。「ありのまま」で在ることを仏教では如と表現する。この如は論理・分別によって囚われていないという点で「何ものでもない」在り方である。「何ものでもない」とは言い換えれば、「何にでもなり得る」在り方である。つまり如という「ありのまま」の在り方は、真に自由な在り方という意である。大拙が宗教経験において強調したのは、この自由の獲得であった。宗教経験の動態は、日常的な矛盾の感得から始まり、再び「否定即肯定・肯定即否定」という矛盾へを至る運動、つまり始点と終点が同じ円環運動である。宗教経験の始まりが矛盾によって引き起こされるのは、始まりの段階において「否定即肯定・肯定即否定」の如(終点の矛盾)が働いているからである。このように宗教経験とは如の促しによって起こる円環運動、つまり如の力学によって統べられた運動であるということを明らかにした。

4章では、近年の大拙思想に対する二者の批判を取り上げ、それに応える形で大拙思想の現代的意義を考察した。2章でも取り上げた①末木文美士氏は大拙思想について「倫理観の欠如」と「他との関係の希薄さ」を指摘した。②島菌進氏(1948-)は「社会実践の不足」を指摘した。①「倫理観の欠如」という指摘には、大拙の思想が善悪・是非に限らず、すべての論理・分別によって成り立つ対立概念の絶対性を否定する思想であることを述べた上で、このように対立概念を共有していない段階で倫理観に対する批判を行うことへの疑問を提示した。①「他者との関係の希薄さ」と②「社会実践の不足」という批判は、ともに他者をめぐる問題として一括し、この問題に対しては日常において他者と関わりを絶えず求められる現代にこそ、論理を超えた自己の根底との関係を追求する大拙の思想が意義を持ち得るのではないかと述べた。

5章では本論考の総括を行った。宗教経験という脱論理的な事象を宗教的言語に依拠することなく論理的に論じる困難は解消されたとは言いがたく、今後も考察を続けるべき課題であることを述べた一方で、宗教経験という事象を禅と浄土思想の双方向から同時に考察する方法はこれまでの研究にない新しい方法であり、大拙の禅論と浄土思想論に対する理解を相補的に深め、より包括的に理解する有益な方法であることが明らかとなった。

目 次

1. はじめに	- 1 -
2. 鈴木大拙研究の概要	- 3 -
大拙研究の概要	- 3 -
先行研究の問題点	- 10 -
3. 鈴木大拙の宗教経験	- 12 -
3-1. 宗教経験を論ずる前に	- 12 -
大拙自身の宗教経験	- 12 -
大拙思想における宗教経験の重要性	- 13 -
宗教経験に関する言及の推移	- 14 -
3-2. 大拙思想における宗教経験	- 19 -
宗教経験の動態	- 20 -
宗教経験の意義	- 21 -
3-3. 宗教経験のプロセス	- 23 -
矛盾と不安	- 23 -
疑と信	- 25 -
問いかけと呼びかけ	- 26 -
飛躍・横超・否定・肯定	- 31 -
見と即非の論理	- 36 -
聞と受動性	- 39 -
3-4. 宗教経験における如の力学	- 41 -
円環運動における実相	- 41 -
実相・空・如・自由	- 42 -
如の力学	- 44 -

4. 大拙思想における現代的意義	- 45 -
近年の批判的研究	- 45 -
末木文美士による批判	- 46 -
島菌進による指摘	- 49 -
大拙思想における現代的意義	- 51 -
5. おわりに	- 53 -

参考文献 - 55-

鈴木大拙著作 - 57-

凡例

『鈴木大拙全集 増補新板』（1999-2003年、全40巻、岩波書店）からの引用は、
[巻号/頁数] の形で略記する。

引用に際して正漢字を新漢字に改めた。

鈴木大拙の思想における宗教経験とその現代的意義

1. はじめに

本研究は、禅思想家である鈴木大拙（1870-1966）の禅論と浄土思想論を、それぞれの宗教経験に着目することによって統合し、体系化することを目的としている。宗教経験とは、それぞれの宗教によって回心や見性、悟りなど呼び方はさまざまであるが、ある種の心的転換の経験である。大拙の禅論と浄土思想論は、これまで多くの研究において個別に論じられてきたが、宗教経験というひとつの事象を中心に据えて両者の関係を考察することで、大拙思想の全体をより体系的に解き明かすことができると考える。はじめに大拙が宗教経験について述べている一節を引用する。

宗教的体験は、宗教の本体を形成する最も重要な要素で、此の体験が加わらなければ、他の要素が如何に巧妙・精巧に化合されても、宗教の形成は不可能である。実に宗教の形成を可能ならしむるものは、この個人的宗教体験で、今日此処に考うべき最も重要な眼目である。[29/517]¹

この引用から窺えるように、大拙は宗教経験を基盤として思想を展開した。これは多くの先行研究でも指摘されている点である。本論考では、宗教経験をプロセスと力学の二種に分けて考察する。プロセスの考察では、大拙の禅論・浄土思想論のそれぞれが宗教経験という事態を巡ってどのように展開しているかを究明し、力学の考察では、宗教経験が何に統べられており、そこにどのような力が働いているのかを究明する。そしてその力学がプロセスに対してどのように働きかけ、プロセスを動かしているのかを論じる。また上記の主題とあわせて、批判的な先行研究に応える形で大拙思想が現代において持ち得る意義を考察したい。

大拙の思想を宗教経験という観点から体系化・論理化する試みを行う理由は、二点ある。第一は、これまでの大拙思想に関する先行研究の多くが、その思想を部分的に取り上げるものであるという点に関連している。先行研究の多くは、大拙の禅論・浄土思想論・即非の論理など、その一部を取り出して考察するものであった。この傾向は大拙思想に対する肯定的研究・批判的研究のいずれにも表われている。しかし大拙自身が行った研究の射程範囲は、非常に広いものである。一般には世界に広く禅を紹介した人物として知られているように、大拙が思索の軸足を終始一貫して禅に置いていたことは事実である。大拙自身も居士号を有し、参禅し見性体験を得ている。しかし浄土真宗が強い影響力を持つ金沢で生まれ育ち、真宗の篤信家であった母を持ち、後に大谷大学で教鞭

¹ 「体験としての宗教」、初出 1930 年。

をとったように、大拙の生涯は浄土思想とも深く結びついている。禅に関する著作ほどではないが、浄土思想に関連する著作も数多く残している。大拙は禅に依りながらも、禅にも浄土思想にも共通するような境地を論じているので、部分的な考察ではその思想を断片的にしか明らかにできない場合がある。したがって本論考では禅論・浄土思想論を並置して考察しながら、大拙の思想の根幹である宗教経験を体系的に論じることを試みたい。

第二は、これは大拙思想に関するものに限らず、京都学派に関するものなど一部の思想研究に共通する問題であるが、これらに対する先行研究の多くが内部の共通理解に依拠しており、閉じられた研究となっているという点である。確かに大拙の思想は非論理的であり、非言語的である。それは大拙が依拠する禅が不立文字を標榜しており、大拙の思想が宗教経験という言詮不及の直観に基づいていることに起因している。そもそも言葉では届かないことを論じているので「無分別の分別」や「即非の論理」という非論理的な表現とならざるを得ないのであるが、それはただの混沌ではなく、ある明確な境地に基づいているはずである。大拙も「禅は哲学でもなければ、理念の網状組織でもなく、又、概念の展開でもない」[12/203]²や、「宗教は生きた体験であるから、哲学的批判や論理的分析だけでは、その構成的なはたらきは出て来ぬのである」[6/199]³と言ってその非論理性を強調する一方で、「単に体験と云ってばかり居られぬ、矢張り抽象的に全部を把握する機構を作り上げないと、個々の具体的なるものの、それぞれに据わるべき位置がわからなくなる。体系が出来るとき体験なるものが益々有力になるわけである。ここにも回互性があると云ってよい。体験は体系づけられなくてはならぬ。体系はまた体験に基づかなくてはならぬ」[5/447-448]⁴と、経験を体系化することの必要性について論じている。しかし先行研究の中には、大拙の思想について「無分別の分別である」や「即非の論理である」という非論理的な言葉でもって結論づけるものが多く見られる。このような説明は大拙の思想に対してすでに一定の理解を有している、いわば内側の人たちには通じるものであっても、その宗教的世界観を共有していない外側の人たちにとっては理解しがたく、閉鎖的なものと感じられるであろう。大拙自身が望んだように、その思想を世界へより開かれたものとするためには、非論理的な言葉の内実が実際にどのようなものであるかを明確に説明する努力がなされなければならない。本論考ではこのような問題意識にしたがって、大拙思想を論理的に論じることを試みるのである。

本論考の意義は以上のように、大拙思想に関する先行研究において不足していた部分を補完し得る点にある。つまり大拙の思想を、禅論と浄土思想論とに分けて論じるのではなく、両者の宗教経験との関わりに着目して包括的に論じる点である。そして大拙自身が望んだように、その思想をより開かれたものとして外へと提示するために、本来的に非論理的である思想の言語化を試みる点である。またこのような試みは、大拙思想と同様に神秘主義と称される諸思想が、言葉となって議論され得る論理として外部の人た

² 『禅の研究』、初出 1956 年。

³ 『浄土系思想論』、初出 1941 年。

⁴ 「金剛経の禅」、初出 1944 年。

ちへと提示される可能性も示すことができるのではないだろうか。

最後に、本論考の考察の手順を概略しておきたい。第2章では先行研究について概観する。大拙思想に関する先行研究が大きく三つに区分されることを述べた上で、各区分における代表的な研究を取り上げて、それぞれの特徴を略述し、これらの研究に欠けている点を指摘する。第3章では、大拙自身の見性体験・大拙思想における宗教経験の重要性・宗教経験に関する言及の推移・宗教経験のプロセス・宗教経験の力学、という点から大拙思想における宗教経験の全体を考察する。はじめに晩年の小篇から大拙の宗教経験論の根底にある大拙自身の見性体験を紹介する。そして大拙が宗教においていかに宗教経験を重視したか、またその研究生活の中で宗教経験に関する言及がどう推移していったかを論じる。推移というは大拙の宗教経験に対する姿勢が時とともに移ろっているように思われるかもしれないが、大拙が思想の根幹に宗教経験を置く姿勢は、生涯を通じて一貫している。しかしある時期に宗教経験の類型化というそれまでと違った試みを行っているので、大拙思想の本流とは言いがたいが、宗教経験に対して別方向からアプローチを行った事例として紹介しておきたい。宗教経験のプロセスに関する節では、それぞれの段階や経験の瞬間において大拙の禅論と浄土思想論がどう展開しているかを、両者を並列して論じながら考察したい。そして最後に宗教経験が何に統べられており、どのような力が働いているのか、またその力学は宗教経験のプロセスとどう関係しているのかを考察する。第4章では大拙思想に対する近年の批判的研究二種を取り上げ、それに応える形で大拙思想がもつ現代的意義を提示することを試みる。最後に結論として、はじめに提示した問題に対して本論考がどこまで応えることができたのかを検討し、あわせて今後の課題についても触れる。

2. 鈴木大拙研究の概要

大拙研究の概要

本章では、大拙の思想に関する先行研究を概観する。大拙の旺盛な著述活動、特定の宗派に限定されず仏教全般、日本思想全般を対象とする研究対象の広さ、二度の長期滞在を含む海外生活にみられる活動範囲の広さから、大拙思想に関する研究は多岐にわたるが、ここでは大きく三つに区分して整理したい。第一に、大拙の思想を解説し紹介する研究である。これは主に大拙自身の記述に沿いながらその思想を肯定的に解説するものである。他の思想からの視点を導入することで、大拙思想を発展的に解説する研究もここに含まれると考えてよいであろう。また近い人が大拙の人となりを紹介する評伝の類も数多く存在する。これまでの大拙思想に関する研究は、ほぼこの区分に含まれると考えられる。思想を解説する研究は、禅論・真宗論・即非の論理など大拙思想の一部を論じる場合が多い。本論考もここに分類される。第二に、西田幾多郎（1870-1945）との交友関係から大拙と西田との思想を比較する研究である。両者が金沢の第四高等学校時代からの親友であり、多くの手紙を交わして意見交換を行いながら互いの思想に影

響を与え合ったことは周知の事実である。実際に両者は多くの術語や概念を共有しており、同一の事態を異なる術語で表現している場合もある。術語や概念の内容や、それらが使われた時期などを検討し、それぞれの思想における影響関係を考察する研究が第二の区分である。第三は、大拙の思想に対する批判的な研究である。本論考でも適宜言及することとなるが、この区分は仏教文献学や真宗教学など、特定の分野からの批判的研究が多い。大拙の著作の中には仏教全般や浄土思想に関する論考も多くあるが、思想の基盤が禅にあるため、理解が禅に傾いており、教学を逸脱していると評される場合もある。また戦争責任という側面から大拙思想を批判的に論じる研究もある。上記三区分の他にも、ニーチェやスピノザなど国外の思想家との比較研究や、北米禅への影響を考察する研究も盛んである。本章では、第一から第三の区分の代表的な研究として、秋月龍珉（1921-1999）、竹村牧男（1948-）、末木文美士（1949-）の研究を取り上げて、その研究を概観したい。

第一の区分で秋月の研究を取り上げる理由は、秋月が大拙思想全体を対象とした研究を行っている点にある。先述したように大拙の思想はその内容が広範囲に及ぶことから、禅・浄土思想・宗教哲学など、研究の切り口も多様である。言い換えれば大拙思想全体を対象とすることは極めて難しい。しかし部分的な研究では大拙思想全体との関連がわかりづらいため、本章では秋月龍珉の研究を取り上げて、概要を紹介したい。秋月は門下として生前の大拙自身の言葉と思想に直に触れていることから、その思想をそのまま引き継ぐ大拙思想研究の本流と言ってよい⁵。したがって秋月の大拙理解は大拙の思想に沿った肯定的で発展的な研究である。特に大乘仏教の如に着目して禅や仏教を論じている点からは、大拙の強い影響が窺える。以下、秋月の大拙への評価を挙げておく。

それ〔インド以来の般若思想の展開の中に潜んでいた最も初めなるもの〕が般若系思想の思索と体験とを通して発展せしめられ、いまここに自覚的に取り出されて論理として形成せられるとき、はじめて仏教思想の世界化（哲学化）への一歩が可能になったのである。我々はここに鈴木大拙の仏教哲学者としての世界思想史上における位地とその業績とを見る。⁶

（傍点原著者、〔〕内は引用者による補足）

ただ秋月の研究には、大拙の思想には見られなかった、大拙の思想を拡充した部分も見られる。それはキリスト教学とのより深い関わりと、即非の論理に対する論理的なアプローチという二点である。前者のキリスト教学との関わりについてであるが、大拙も折にふれてキリスト教には言及しており、その思想にまったくキリスト教が登場しない

⁵ 特に、秋月の「絶対の他者が“即”絶対の自者として自覚されるところに、『禅』がある。この一点さえはずさなければ、浄土門の仏教はいうまでもなく、キリスト教でも神道でも、そのまま『禅』となりうる」（傍点原著者、秋月龍珉[1996]、60-61頁）という言葉には、諸宗教・諸宗派に通底する境涯を見出そうとした大拙の姿勢と重なるものを見ることができる。

⁶ 秋月龍珉[1996]、112頁。

わけではない。しかしそれはほとんどの場合は、仏教と対照的な二元論的一神教を代表するものとして取り上げるか、エックハルトなどの神秘主義における合一体験を禅の見性と比較しているかに限られる。つまり大拙がキリスト教を取り上げる場合は、典型的な一神教か、異端とされるような神秘主義のいずれかで、その神学に深く立ち入ろうという姿勢は見られない。これに対して秋月は、「『個』(人・衆生)と『超個』(神・仏)とは、区別できる(不可分)が切り離すことはできない(不可同)[ママ]。そして区別した以上『超個』が先で『個』は後でこの間の秩序を逆にすることはできない(不可逆)」⁷(傍点原著者)との言葉にも表われているように、大拙の禅学と滝沢克己(1909-1984)の神学を関連づけて考察する。秋月は現実の禅を頽落態であると断罪し、頽落の原因を「本来絶対に逆にすべからざるこの二つの境のあいだの『不可逆』なる秩序を見失うところ」⁸(傍点原著者)に見る。禅の優れた点は、「絶対と相対との『即非』なる原事実において、その『不可分』の面をもっともよく実現し得た点」⁹であるとしながらも、禅者は「『不可同』(『超個』と『個』)とは切り離すことはできないが、厳密に区別されなくてはならぬ」という意識¹⁰(傍点原著者)が弱く、「『不可逆』はと言えば、禅者にはそうした自覚はまったく皆無に近い」¹¹と分析する。これに対してキリスト教の優れた点を、「絶対と相対との『即非』なる原事実において、その『不可同』の面をもっともよく実現し得ている点」¹²に見るのである。これは超越(超個)の超越性、絶対の他という側面を強調する見方である。大拙も「不一不二」の「不一」という部分を通して超越性を言わんとしているが、しばしば批判されるように大拙は「不二」に重きを置いて論を展開させる傾向があった。大拙の思想を汲んだ秋月の立場は「超個即個」を離れるものではないが、大拙よりもより強く超個の超越性を主張したところに大拙思想の深化が見られる。これは秋月自身が「今日の私の宗教哲学におけるキリスト教理解は、八木博士に負うところが少なくない」¹³と述べているように、キリスト教神学者・八木誠一(1932-)との出会いと、西田幾多郎の逆対応の論理¹⁴に対する理解という二つの契機を通じて深められた秋月独自の視点とも言える。

もう一点、大拙の思想を深化させた部分があるとするれば、即非の論理の論理的解釈の試行である。『金剛般若経』から最初に即非の論理を取り上げたのは大拙であったが、大拙自身はその内容の吟味という点において少し欠けている部分があった。秋月の解釈を略述すると、「仏説」の内容と、「是」が指し示す語を四種のパターンに分けて考察して

⁷ 秋月龍珉[1996]、9頁。

⁸ 同上、219頁。

⁹ 同上、217頁。

¹⁰ 同上、217頁。

¹¹ 同上、218頁。

¹² 同上、217頁。

¹³ 同上、11頁。

¹⁴ 竹村牧男はこの点に関して否定的である。「単に不可逆といってそれだけですますときは、個の絶対自由のことが見逃されないとも限らない。[中略] その意味では、私は単に不可逆と言ってすますよりも、不可逆の可逆とっておく方が、より寸心の真意に適合したものとなるように思う。」(竹村牧男[2004]、374-375頁)

いるのであるが、このような仔細な検討は大拙自身の論考では見られなかった部分である。またこの即非の論理を、存在の論理（実相般若）・自覚の論理（観照般若）・場所的論理（大悲般若）と区分して解明しようとした試み¹⁵も大拙には見られなかった展開である。

また秋月は禅の論理化の重要性を再三強調する。「一つの特殊の思想のあるところ、ここにすでにその『思想内容の生命』としての特殊な思想の動き方、すなわちその『運動の眼』としての特殊の論理があるはずである」¹⁶（傍点原著者）として、その特殊の論理を『『思想内容の自覚の形』として自覚的に取り出し、論理的に形成し得る」¹⁷（傍点原著者）と、禅の論理化・言語化の可能性を論じる。禅の不立文字の伝統は、「禅者の思索の怠惰な隠れ蓑」¹⁸（傍点原著者）として退けられる。本論考は、このような点において秋月と立場を同じくするものである。

第二の区分の代表的な研究としては、竹村牧男によるものが挙げられるであろう。竹村は秋月の門下であるため、大拙から見れば孫弟子にあたる関係である。そのため秋月と同様、大拙の思想により近い場所から触れることができた人物である。竹村は大拙の思想を、主に西田との交流という側面から考察する。大拙の思想を教学的に批判するのではなく、大拙自身の境涯を踏まえながらその核心に迫るというアプローチは、第一の区分の諸研究に通じる立場でもある。

ここで大拙と西田の関係について略述しておきたい。大拙と西田は、互いに影響を与え合いながらそれぞれの思索を深めていった関係である。やりとりした手紙には、考察中の問題や今後明らかにしたい主題など、両者の率直な気持ちが綴られている。「純粹経験」や「行為的直観」は西田の術語として知られているが、これらは大拙の著作でも頻繁に見られる言葉である。またよく知られたことではあり、実際に西田自身が手紙の中で述べていることでもあるが、西田の「絶対矛盾的自己同一」は大拙の「即非」と同義である。両思想の核心とも言える概念を、二人は共有していたのである。また大拙は、自らは哲学者とは異なる立場であると語ることが多いが、以下の引用を見れば、大拙は西田を念頭に置きながら「哲学者」という言葉を用いている様子が窺える。

哲学者は科学者と違って無知の知なるものがあるなら、何んとかして論理的にそれに到達せんとする。頭ごなしに、そんなものはないとは云わぬ。此点で哲学者は科学者と違う。哲学者は科学者の立場をも突き通してその根柢を見んとする、又哲学者なら禅者の所言にも耳を傾けて、それがどこまで論理的に成立可能かと詮索する余裕をもって居る。つまり哲学者は深く実在の源頭に突入するまでは、

¹⁵ この試みは非常に有用であると考え。即非の論理に関する研究は、論理構造とその整合性のみを取り出して考察するものが多数である。しかし即非の論理とは、宗教経験という自覚を伴って初めて意味があるものとなるので、構造からの考察だけでは即非の論理を対象化してしまうことになり、それが真に指し示している内容を捉えきれない危険性がある。

¹⁶ 秋月龍珉[1996]、110頁。

¹⁷ 同上、110頁。

¹⁸ 同上、113頁。

その思索を止めぬのである。茲に哲学者と禅者と手を携えて行き得べきところがある。[1/113]¹⁹

このように二人は影響を与え合ったというにとどまらず、二人で共にひとつの思想を作り上げたということもできるかもしれない²⁰。

竹村は大拙と西田に関して数多くの論考を行っているが、最もまとまったものとしては『西田幾多郎と鈴木大拙 —その魂の交流に聴く—』[2004]が挙げられるであろう。この書のはしがきで竹村は「よく西田と大拙の間には、思想的な影響関係があったと言われる。しかしその内実がどのようなものであったのかについては、意外と具体的に究明したものはないようである。私は、その辺にも意を用いて、できるだけその実態に迫ろうと思った」²¹と述べている。この書は二部構成になっており、一部は時系列に沿った大拙と西田の交流、二部は両者の宗教哲学の論究である。はしがきにおいて竹村が目指したことは、一部において結実している。多くの先行研究や手紙など可能な限りの資料を網羅しており、大拙と西田が各時代においてそれぞれどのような思いで交流してきたのかを克明に、仔細に知ることができる。大拙と西田との関わりを研究する分野では、ひとつの到達点ではないかと思われる。

竹村は両者の交流に関する研究を通じて、大拙と西田が軌を一にする点を詳らかにしただけでなく、両思想の違いも明らかにしている。これも竹村による大拙・西田研究の大きな成果であろう。竹村は大拙の「個と超個」の思想²²を取り上げて、大拙と西田の思想を比較している。「説明の仕方において異なる面がないわけではないが、根本のところはまったく一致している」²³と両者の思想の共通性を認めた上で、西田が大拙の思想を発展させた点、つまり大拙の思想にはなく西田の思想にのみ見られる点を以下のように指摘している。

大拙と寸心とは、個と超個の関係等をめぐって一致した洞察を有していたが、寸心にはさらにその事の哲学的究明があった。すなわち、寸心は超個の内容を絶対者の自己否定とし、絶対無とする。また個と超個との間に、逆対応の関係を見る。

¹⁹ 『禅思想史研究第一 —盤珪禅—』、初出 1943 年。

²⁰ 秋月は、大拙による「法然と親鸞を一人格と見る」という説にならって、西田と大拙を一人格と見るという説を提示している。「事実、鈴木がものを書くときは常に西田の哲学論が頭にあったし、西田はまた彼の哲学の根底にあるその宗教論において、深く鈴木におうていた。〔中略〕『日本的靈性』自体の、主体的自己限定としての、大乘仏教とくに禅の、世界のものなる哲学的形成ということを考えるとき、二人を一人格にして見るほうが分かりやすいと思われる。」（秋月龍珉[1996]、206 頁）また竹村もこれに賛同する立場である。（竹村牧男[2004]、246-247 頁）

²¹ 竹村牧男[2004]、ii 頁。

²² 超個とは文字通り個己を超えた存在である。大拙は『日本的靈性』において超個即個・個即超個の関係を示し、それについて、「超個の人（これを「超個己」と言っておく）が個己の一人一人であり、この一人一人が超個の人にほかならぬという自覚は、日本的靈性でのみ経験せられたのである」[8/82]（傍点原著者）と述べている。

²³ 竹村牧男[2004]、353 頁。

そして平常底において、絶対者の自己否定において成立する個物的多の各個の、歴史創造的使命を語る。そのように寸心の宗教哲学は、どこまでも歴史的現実に出てくるようなものであった。この辺は、大拙を超えるものがあつたと言わざるをえないであろう。²⁴

本論考は大拙思想をテーマとするので西田の思想には立ち入らないが、両者の共通性を強調するだけでなく、具体的な違いを指摘する点で竹村の研究は意義深いものである。

思想面での特徴は、自身の仏教学的観点と経験からはじまる大拙特有の思想を融和させている点であろう。仏教学から大拙の思想を研究するものは多くあるが、その多くは教理面からの批判に終始している印象が強い。経験に基づく大拙の思想は大拙にしかわかり得ないリアリティも潜んでいるであろうが、仏教学や教学的観点から見れば、大拙の思想には教理に反する部分があるかもしれない²⁵。大拙自身もしばしばそのことに関して触れている。しかしこのような批判の中には、大拙のリアリティが何であったのかを追求する姿勢が欠けているように思われるものもある。その点で竹村は仏教学者としての教理的な知識を背景としながら²⁶、一方的な教理面からの批判に陥ることなく大拙の思想に迫らんとしている。例えば、それは、仏教学者でありながら教義的な批判に終始することなく、大拙が還相を重視して「往相即還相・還相即往相」²⁷を説いたことをはっきりと肯定したことに表われている。竹村は、「真宗では還相ということはあまり論ずべきではないという気風があるように私には見受けられます。『煩惱深重』で、煩惱し

²⁴ 竹村牧男[2004]、369頁。

²⁵ 曾我量深は次のように指摘している。「真宗についても、非常に深い領解を持っておられましたが、大づかみに、すべてを“南無阿弥陀仏”の上に見てゆかれる趣がありました。しかし真宗のほうでは、もっと細かく宗義の問題に入ってゆくわけですね。先生がよくお引きになった一遍上人の、『称ふれば仏も我もなかりけり南無阿弥陀仏南無阿弥陀仏』これが先生の御領解に最も近いのではないかと考えています。」(西谷啓治編[1975]、153頁)金子大栄も大拙について「先生〔大拙〕の立場はやはり禅であったといつてよいのではないであろうか」(〔〕内は引用者による補足、久松真一ほか編[1971]、29頁)と述べ、大拙の立場を「禅の心を以て念仏の意味を明らかにせられた」(久松真一ほか編[1971]、30頁)と評している。また坂東性純は大拙思想を受容した側の反応について、次のように記している。「大拙思想の信奉者・心酔者以外の人々の一部には、大拙の説く真宗教義は禅的真宗であるとする声も聞かれたことは事実である。大拙の禅が海外の仏教研究者の一部では、『大拙禅』と呼ばれ、実践を説かず禅の観念を弄ぶ一思想家の仕事だと見做されたり、大拙の禅は文献学を重視しない主観的独断論にすぎぬという学者も現われたりしたと同様に、国内においても、その真宗理解は禅の見地に偏っていると見る人びとも決して少なくはなかった。」(坂東性純[1993]、102頁)

²⁶ 竹村が唯識を専門としたことは大拙と無関係ではなかったようである。「私の専門は一般に唯識と思われているかと思うが、実は唯識を勉強したことも、もとはといえば大拙に原因があつたとも言いうることである。」(竹村牧男[2004]、251-252頁)大拙が重視した華嚴を勉強するために、平川彰の助言に従い唯識を勉強し始めたということである。

²⁷ この「往相即還相・還相即往相」の思想は、1961年(昭和36年)の親鸞聖人七百回御遠忌法要の際に行われた座談会で、大拙が曾我量深・金子大栄との座談会において議論を戦わせたテーマのひとつであった。曾我・金子両氏は、「往相即還相・還相即往相」は体としては認められるものの義(教義)の立場からは認めることができない、義を重んじるべきとして受け入れなかった。(鈴木大拙ほか著『親鸞の世界』[2011]所収)

かない人間が還相のことなど言及すべきことではないのだと、そういう雰囲気がある」²⁸ことから、「実際のところ、晩年の大拙の浄土真宗の把握というのは、どうも必ずしも真宗的ではなかった面があった」²⁹ことを認める反面、大拙については「真宗の核心というか、深いところを非常に良くつかんでいる」³⁰と、その「往相即還相・還相即往相」の思想を高く評価している。事実、大拙の思想を概観したとき、大拙が「妙用」と言い、「人」と言い、「大地性」と言って繰り返し強調したものは、往相よりむしろ大悲・働きとしての還相であった。大拙にとって還相のない往相はないのであり、その意味で往相即還相・還相即往相なのである。以下、竹村が大拙の思想の核心として述べている箇所を引用しておく。

大拙の禅というものは、知的・論理的に言えば「即非の論理」で代表されるとして、実はこの「即非の論理」で大拙が言おうとしていることは、むしろ「無分別の分別」であり、「無作の作」であり、何ものも功利、功用を求めないはたらき、跡をとどめないはたらきなのであって、そこに禅の味を見ているのである。そのように用を重んじる立場、ここに大拙の禅の一つの非常に大きな特徴、核心があったのではないかと思われる。³¹

最後に第三の区分であるが、末木の研究は第4章で詳しく取り上げるので、ここでは簡単に要点だけを紹介しておきたい。末木は2004年出版『近代日本の思想・再考』というシリーズの第一・二巻『明治思想家論』『近代日本と仏教』の中で、大拙の思想について論じている。結論を簡単に述べると、末木の大拙思想に対する批判は、道德の欠如による無批判な現実肯定と、すべてを調和のもとに見るが故の個と他者との区別の消失という二点である。

第一の、道德の欠如による無批判な現実肯定についてであるが、末木はまず大拙の処女作である『新宗教論』に基づいて、大拙思想を楽観主義であると特徴づける。そしてこのような楽観主義は、悪への抑止力を持たない非倫理的な思想であると指摘する。さらにこのような非倫理的な思想への批判は、国家観に対する批判へと展開する。大拙の非倫理的な思想は、戦争という国家悪に対してきちんと向き合うことを阻み、結果として現状追認に陥ったということである。末木の批判は、宗教の立場から悪に対する歯止めを提示しなければならなかったという指摘でもある。しかしこの批判に対しては、留意しなければならない点が二点ある。第一は、末木がブライアン・ヴィクトリア『禅と戦争』における大拙理解、つまり大拙の姿勢が「戦争賛美」であったという説を前提としているという点である。これはそれほどすんなりと判断できることではない。第二は、末木が批判する際の典拠が『新宗教論』であるという点である。大拙思想を論じる上で、

²⁸ 竹村牧男[2012]、68頁。

²⁹ 同上、61頁。

³⁰ 同上、65頁。

³¹ 竹村牧男[2004]、264頁。

見性体験・渡米・浄土思想との出会いという大きな転機を欠いている『新宗教論』は典拠として不十分である。

第二の個と他者との区別の消失という点については、明治後期の個の内面化という問題を取り上げ、その内面化がもたらす問題を論じる中で、大拙思想の特質である直接性・無媒介性の曖昧さを批判している。この直接的・飛躍的という性質によって、現実中存在するあらゆる問題が飛び越えられて追認されるだけでなく、自己と絶対他者とのあり方を十分に深める契機が失われたと指摘する。自己と絶対他者の融合という面に重きを置きすぎた結果、自と他のいずれをも確立することができなかつたということである。そしてこのような安易な融合は、自己と一般他者との関係にも及び、すべてが曖昧化の一途をたどるほかなかつたと結論づける。

以上のように、大拙をめぐる研究は、肯定的研究・批判的研究が両輪となって発展してきた。ここでは最も影響が大きかつたと考えられる三者の研究を取り上げたが、他の先行研究に関しても本論考の内容に応じて適宜参照していくこととする。

先行研究の問題点

ここではこれまでの先行研究において不十分であると考えられる点を指摘したい。第1章でも少し触れたように、大拙思想に関する研究は非論理的な独特の術語を多用することによって、かえって論理化が妨げられていると考えられる。この非論理的な術語を、共通理解という土台を持たない人たちにも説明し得るような研究が必要である。以下、「即非の論理」を例に挙げてその一端を紹介したい。

大拙思想において最も有名である非論理的な術語は「即非の論理」であろう。詳しい内容は後述するが、即非の論理とは大拙によって提唱された『金剛般若経』に基づく矛盾的構文である。『金剛般若経』には「仏説般若波羅蜜。即非般若波羅蜜。是名般若波羅蜜」のような矛盾的表現が多く用いられている。大拙はこれを西洋的二元論に対する、東洋的般若の論理として「AはAだと云うのは、AはAでない、故に、AはAである」と公式化した。これは宗教経験を経て露わとなった事物の実相を説明する論理である。一般的には、第一句「AはAだ」は分別界であり、第二句「AはAでない」が宗教経験の瞬間であり、第三句「故に、AはAである」が悟後であると理解されている。本論考における考察は後述する。以下、この即非の論理に対する解説を先行研究からいくつか引用する。

山と私とが一体化という自己同一性の場において有ることは、別の言葉で言えば、「即」である。「即」は「非」という区別・差別の世界へ出て、「異」となるが故に、却て「即」であるという即非の論理に従えば、その未分化の場がそのまま分化展開の場ともなり得る、つまり「非」となるのである。まさに「即非」が働い

ている場がこの自己同一の場である。³²（下線部引用者）

「矛盾」の“統一”または“統合”ないし“自己同一”とは、矛盾とか対立とかをなくすることにおいて“統一”するということではない、ということである。すなわち、「A」と「非 A」という相矛盾するものを対象的平面的に連続せしめること（無矛盾的自己同一）ではなく、逆に矛盾することそのことにおいて統一している、〔中略〕。³³（傍点原著者、下線部引用者）

禅の悟りが開けると、そういう根本的な対立、一番大きな対立は生と死というようなことでは、その他あらゆる対立がそのまま解決される、苦悩がそのまま超えられるという、そういう世界が見えてくると言っているわけです。〔中略〕大拙は「即非」という言葉に、そういうものの表現を見たわけです。³⁴（下線部引用者）

大拙の禅の一番の核心は真空妙用というところにある。それは言い換えれば無作の作であり、無分別の分別であり、実は大拙が即非の論理で語りたいことも、そこに極まるのでした。³⁵（下線部引用者）

上に挙げた表現は、多くの研究の中の一部を取り上げたにすぎないが、これらの説明が即非の論理を解き明かすことに成功しているかと問われれば、肯定しがたいものがある。もちろんこれらの前後には説明が続いているので、上記の引用は抽出した部分に過ぎない。またそれぞれの筆者は禅の論理化の必要性を十分認識しているため、この問題に対して無関心であるわけでもない³⁶。しかし矛盾的表現を別の矛盾的表現で言い換えるような説明では、不十分であるという印象が拭えない。これは大拙研究だけでなく、京都学派の思想研究などにも通じる閉鎖性であると言えるであろう。またこれらの研究に共通しているのは、即非の論理が「何であるか」を解明することのみに注力されており、それが「どのように」形成され、実現し得るのかに重きが置かれていないという点である。つまり宗教経験を「悟りの瞬間」に限ることなく、端緒をも含めたひとつのプロセ

³² 松丸壽雄[2007]、14-15 頁。

³³ 秋月龍珉[1996]、145 頁。

³⁴ 竹村牧男[2012]、45 頁。

³⁵ 同上、58 頁。

³⁶ 例えば、秋月は自身の研究の目的について「私としては、どこまでも鈴木大拙のいわゆる『般若即非の論理』を、より学問的な『禅哲学』にまで形成したいというにあった」（秋月龍珉[1996]、17 頁）と述べている。また松丸も「その『経験』のぎりぎりの近みまで至る仕方は知性的立場にはないのであるか。それとも、全く別の仕方でのみ、この言詮不及の経験に達するしかないのか、そしてそのような仕方でのみそれを『知る』ことしかないのか。その『知る』或いは『覚知』すると言われる事柄は、知性による『知る』から全く途絶した『知る』ことであるのか」（松丸壽雄[2007]、4-5 頁）と述べ、経験と知（論理）の関係を取り上げている。

スとしてみた場合、即非の論理がどう位置どけられるのかを明らかにしていないのである。このような点に、先行研究の不足点・問題点を見出すことができる。

3. 鈴木大拙の宗教経験

3-1. 宗教経験を論ずる前に

大拙自身の宗教経験

大拙の宗教経験論への考察に入る前に、大拙自身の宗教経験について触れておきたい。大拙は多くの著作の中で繰り返し宗教経験を論じているにもかかわらず、その中で自身の宗教経験について触れることはない。先行研究でも大拙の経験に触れているものはあるものの、ほとんどは大拙の言葉を述懐するという程度である。最晩年に著された小篇「若き日の思い出」³⁷にわずかに自らの経験に関する記述が見られるので、それをもとに大拙の経験を概観する。

大拙が哲学や宗教へと関心を向かわせた遠因は、幼少期の父の死であった。父の死によってもともと苦しかった家計はさらに逼迫し、それに付随するさまざまな不幸が大拙に降りかかる。「人生の出発点にあたって、何故こんな不利な目にあわねばならないのか」[34/399]という思いが、大拙に業というものを考えさせ始めるきっかけである。

その後、檀那寺である臨濟寺院を訪れたり、キリスト教宣教師たちと接触して創世記を読んでみたりといった活動を行うが、あまり収穫はなかったようである。キリスト教の教えに対しては近しい思いを抱いていたが、「何故神が世界を創らねばならなかったか」という問いがいつも洗礼への足枷となっていた。

禅と向き合うきっかけとなったのは、第四高等中学校在学時に、数学教師が配布した白隠（1686-1769）の『遠羅天釜』である。これに触発されて国泰寺の雪門和尚を訪ねたものの、和尚からは何も教示を受けることができなかった。加えて母が恋しくなったこともあり、国泰寺からは数日で去っている。19歳で英語教員となって以降、しばらく禅研究は停滞する。

21歳のときに兄の援助により上京し、東京専門学校（現在の早稲田大学）に通うようになる。円覚寺の管長・今北洪川（1816-1892）のもとを訪れている。そして二度目の面会の際に洪川から初めての公案「隻手の音声」³⁸を与えられた。翌年の年頭に洪川が遷化したのちは、跡を継いだ釈宗演（1860-1919）に参禅する。結局、釈宗演によって「隻手の音声」は難しいと判断され、公案は「趙州無字」³⁹へと変更される。その後、26歳の臘八接心での見性に至るまで、約4年間「趙州無字」の公案と格闘することとなる。

³⁷ 以下の大拙の宗教経験に関する部分は、この小篇の要約と『回想 鈴木大拙』巻末の年譜をまとめたものであるが、年譜が誤っていると思われる部分は適宜修正を加えた。

³⁸ 白隠慧鶴が創始した公案のひとつで、「両手を打つと音がするが片手ではどのような音か」というもの。

³⁹ 『無門関』第一則（別名「趙州狗子」）『従容録』第十八則）で、「修行僧に狗子に仏性があるかと尋ねられた趙州が無と答えた」というもの。

手当たり次第に禅書を読み、坐禅に勤しむ日々を送る。大拙自身は覚えがないと記しているが、この頃はよく西田幾多郎に自殺について語っていたとのことである。

26歳はちょうど翌春の渡米が決まった年であり、臘八接心は最後の機会であった。「その時公案が解けねば永久に出来ぬだろうと痛感」[34/408]していた大拙は、結局この接心で見性を得る。大拙はその瞬間について次のように語っている。

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

しかし、この三昧だけでは十分でない。その状態から目ざめねばならぬ。その目ざめが般若である。三昧から目ざめ、そのままをみる——それがさとりである。

あの接心中、三昧から目ざめたときわしは「分かった、これだ」といった。[34/409]

見性後も自らの経験を十分に自覚できなかった大拙は、在米中も悟後の修行に励み、最終的に「ひじ外にまがらず」という句によって見性を徹底させる。肘は外には曲がらないという「この必然そのものが、主体的には自由そのものである」[34/409]と明瞭に悟ったのである。

大拙思想における宗教経験の重要性

ここでは大拙が、自らの思想においていかに宗教経験を重要視していたかということについて、大拙の言葉に沿って概観したい。大拙が宗教経験を重視するのは、大拙自身が学究生活に入る前に見性体験を得ていることと無関係ではないであろう。大拙はまず彼自身の人生において、経験が先立っているのである。その境涯から思想を展開させているので、おのずと宗教経験に基づいた思想とならざるを得ない。このように大拙思想の根幹は宗教経験であり、それに関する言及を挙げようと思えば枚挙にいとまがないのであるが、ここではそのいくつかを紹介し、大拙が経験という言葉に込めた意味の一端を明らかにしたい。なお、大拙が宗教経験をいかなる経験であると考えていたか、その詳しい内容は後述したい。

宗教経験の事実は、それだけで、最後であり、絶対であり、どこへも融通のつけられぬものである。[10/19]⁴⁰

宗教的体験とは何か。如何にして発生・完成するのか。これを簡単に述べると、個人個人が、宗教の社会的活動性・儀式・道徳・理智とかと相交わり、深き思索と反省、人生苦の経験という道程を経て始めて到達し得られる。これが宗教として最後のものであり、又これが宗教として最も根本的のもので、此処に到らなければ宗教の妙趣の現成も、この妙趣を味わうことも出来ず、宗教の生きた働きを

⁴⁰ 『宗教経験の事実』、初出 1943 年。

なさないのである。[29/517]（下線部引用者）

宗教の本体を形成する最も重要な要素で、此の体験が加わらなければ、他の要素が如何に巧妙・精巧に化合されても、宗教の形成は不可能である。実に宗教の形成を可能ならしむるものは、この個人的宗教体験で、今日此処に考うべき最も重要な眼目である。 [29/517]（下線部引用者）

以上の引用を概観しただけでも、大拙が宗教においていかに経験を重視していたかを窺うことができるであろう。大拙は宗教の最も根本的な部分を宗教経験に見ていたのである。大拙にとっては、「宗教のことはいつも経験に裏付けられねばならぬ」[6/167]ということである。つまり、どんな内容であれ何らかの宗教的論理を組み立てるためにはそれに先立つ宗教経験が不可欠なのである。それは禅にも浄土思想にも共通して言えることである。大拙は禅の経験に関しては「禅の研究とは禅経験を自らもつということにはほかならない。何故ならば、この経験というものの外に研究すべき禅は何も無いからである」[12/63]と言ひ、浄土思想の経験に関しては「浄土の問題をも含めた真宗の最も重要な問題も亦この通りで、各自の直接の経験が問題解決の唯一の鍵である」[6/49]と言う。また「経験というものはそれが感じの一つの形であるかぎり全く個人的なものである、が然し、それと同時にその中には普遍性がある。他に分け与えることができないで、而も分け与えうるのである」[12/171]という言葉からもわかるように、大拙は宗教経験を個人的・主観的なものでありながら同時に普遍的なものであると捉えている。禅と浄土思想、また両者に限らず仏教全般に普遍的経験を見ることができるとすれば、それはすべてが仏陀の悟りに端を発しているからである。大拙は次のように言う。

仏陀の生涯における最高の大事として、この“悟り”の体験がなかったならば、仏教と呼ばれる宗教は存在しなかったであろう。われわれはこのことをよく承知せねばならぬ。そこで、仏教の名につながるすべてのものは、仏陀のこの体験に立ち帰らなければならない。そして、仏教を学び、かつ理解するにあたり、何か困難にぶつかった時には、われわれはいつでも、仏陀の“悟り”の体験にその究極の解決を求めなければならない。⁴¹

仏教において仏陀の悟りが根幹であるということは、仏教思想において経験が根幹であるということである。これらの引用から、大拙がいかに宗教経験を重視していたかを垣間見ることができるであろう。

宗教経験に関する言及の推移

ここでは、大拙の宗教経験に関する言及の推移を考察したい。もちろん大拙思想の根幹には学究生活に入る以前に得た大拙自身の見性体験がある。大拙自身も「経験の基盤

⁴¹ 鈴木大拙著・工藤澄子訳[1987]、39頁。

に立っているいろいろの思想体系を仮に構成しうるのだということがいえる」[12/166]と述べているように、大拙の思想はすべて経験から始まるということである。大拙の言葉を用いるならば、いつも禅経験は禅意識に先立っている。

このような考えは、1896年（明治29年、見性の翌年である）に出版された処女作『新宗教論』の頃から一貫した大拙のスタンスであるが、実は『新宗教論』ではまだ経験や体験という言葉がそれ以後のように頻繁には用いていない。代わりに目につくのが「宇宙」という言葉の多用である。後の著作では宗教経験として論じられる内容が、初期大拙思想では宇宙的なるものと個人との関わりという観点から説明されている⁴²。一例を挙げれば以下である。

有限の無限に対する、無常の不変に対する、我の無我に対する、部分の全体に対する、生滅の不生不滅に対する、有為の無為に対する、個人的生命の宇宙的生命に対する 関係を感じ得ず、是これを宗教と謂う。[23/19-20]⁴³（傍点原著者、下線部引用者）

この「個人的生命の宇宙的生命に対する関係を感じ得ず」ことが後に言う宗教経験と近い意味で用いられていることは明らかである。他にも、「或は宗教、或は宇宙的感情、或は宇宙的理想、其名字の何たるは問う所にあらず」[23/21]（傍点原著者）と述べるなど、初期の大拙は、宗教の本質を宇宙的なるものと考えていたようである。宇宙的なるものと出会うことによって個人の「本来具有の性」[23/20]が現成するということを繰り返し説いている。この場合、大拙にとって個人的生命とは「吾人の特有にあらず、私有財産にあらず。之を祖先より伝えて之を子孫に授く、畢竟宇宙全体の共有物なりと謂うべし」[23/88]というべきものである。また主にキリスト教を指していると思われるが、「吾人は基督教の所謂有神論に対して無神論を主張す、宇宙を超絶して独立独存せる天帝なしと曰う」[23/35]と言うなど、有神論的な一神教に対して批判的な姿勢であることも初期大拙思想の特徴のひとつである。後に見られるような、浄土思想を含めた他力思想を容認する姿勢はこの頃の大拙には見られない。このような他力思想に対して、「基督が神ありと唱えたるが故に神必ずあるべしと信じ、釈迦が弥陀の本願に縋れば極楽往生すと教えたるが故に弥陀必ず信ずべしと信ずるは、寧ろ妄信の類にはあらざるか」[23/43-44]と、強く否定する姿勢を打ち出している。この宇宙的なるものとの関わりや、他力的思想に対する批判的な態度からは、初期の大拙が、「宗教は社会的進化をして競争に由らずして共に由らしめんと欲す、弱きを扶け、愚なるを導き、曲がれるを正して人類全体

⁴² ここに大拙思想が「梵我一如と同じ思想である」と批判される一端があるのではないかとと思われるが、宇宙と個人の関わりを強調する点は『新宗教論』以後はほとんど見られない、初期大拙においてのみ顕著な特徴のひとつである。大拙はブラフマンについて、「この世界のありとあらゆるものが梵天に帰するのならば、禅は『その梵天とはどこにあるか、さあいえ』という」[12/80]と述べていることもあり、単純に梵我一如の教説と同一視してよいものかどうかは疑問が残る。

⁴³ 『新宗教論』、初出 1896年。

の進歩を期せんと欲す」[23/133]というような、進歩・進化という方向へとその思想を向けていたことが窺える。ここには後の著作に見られるような、個人の悪や業といった否定的契機は見当たらず、個人は宇宙的なるものと関わることによって進歩してゆくことが可能であるという肯定感が非常に強い。

このように大拙思想の根底には初めから宗教経験が横たわっていたのであるが、大拙は一時期、宗教経験に対してそれまでと異なる試みを行っている。それは宗教経験の類型化という試行である。後に宗教経験をその内実から解明しようとし続けたことに対して、この時期の大拙は宗教経験を外から取り上げ、科学的に整理しようとしていたことが窺える。結論から言えば、この試みは成功したとは言いがたく、その後の著作にもこのような試みは見られないが、宗教経験に対する大拙の種々なるアプローチの一端としてここで紹介しておきたい。

この類型化という試みを積極的に行ったのは、1927年（昭和2年）頃からの数年間である⁴⁴。この頃の記録は、「大拙は昭和二年（一九二七）には同大学哲学科研究室主任となり、哲学科で宗教学を講じた。同六年には仏教学科と哲学科にあつて『宗教心理学より見たる禅及び浄土教』を講じ、この講は仏教学科にあつては翌年度に亘って続いた」⁴⁵とある。この年に大拙は、『中外日報』において連載された「宗教経験の様式四つ」の中で、宗教経験の類型化という新しい試みに着手している。ここで大拙は宗教経験を、①随喜型、②菩薩型、③羅漢型、④法悦型の四種に分類している。大拙の記述に従ってこの四種を概観すると、①随喜型は、「自分だけの努力では、その魂の救いが請合われぬ、どうしても専門家の力をかりなければならぬ」[31/363]という他力の宗教を指している。他力の「他」は阿弥陀如来でありキリストである。②菩薩型は、「一人で背負いきれぬと云う罪業の重荷でも又は此世では到底も実現出来ぬ理想でも、何でも、自分一人に引き受けて他には一分の迷惑をもかけまいと云う決心」[31/363-364]を有するものである。そして③羅漢型が自力の宗教である。「他の力を借りぬ、足らぬところは自分で補い、闇いところは自分で照らさんとする」[31/365]ような宗教経験である。④法悦型とは、「樂觀に極まり、法悦にしたる」[31/367]ような宗教経験であり、「すべてを肯定に見る」[31/367]ものである。大拙は冒頭でこの分類に関して、宗派に囚われることなく宗教経験を考えるという主旨を述べている。しかし一見して感じることは、宗教経験という言葉がこれ以後の大拙の諸説のように、仏教でいうところの悟りという意味では用いていないのではないかという点である。宗教経験という言葉が何を指しているか、また何を基準として分類しているかがわかりづらい。このように大拙の初めての試みであった宗教経験の類型化は、若干要領を得ないものに終わってしまったようである。

またその3年後の1930年（昭和5年）8月には、韓国ソウルの真南山本願寺の夏期講座において「体験としての宗教」という題目で講演を行っている。この講演の内容は、

⁴⁴ また1921年には大谷大学に招聘されている。在米中にポール・ケーラス著『阿弥陀仏』の訳出などを通じて浄土思想との接点を持っていたとは言え、大谷大学で直に浄土思想に触れることによって、宗教経験を類型化しようという意識が生じたのかもしれない。

⁴⁵ 古田紹欽[1987]、274頁。

同年出版の『禅とは何ぞや』所収の「宗教経験としての禅」に酷似している。「宗教経験としての禅」は1927年（昭和2年）の4月から11月にかけて大阪の妙中禅寺において行われた講演の筆記をまとめたものである。やはり大拙は1927年頃に宗教経験についての考察を進めていたと言えるであろう。両論考の内容はほぼ重複している。ここでは「体験としての宗教」をもとに概略を述べるが、ここでも宗教を分類する試みを行っている。まず大拙は、体験としての宗教を述べるにあたって、「体験ならざる宗教」というものを措定し、それを四種に分類する。①社会的事象、②儀式、③知性・理智、④道徳である。ただここでの大拙の眼目は、あくまでも体験としての宗教を体験ならざる宗教よりも根本的なものとして称揚することである。やはり宗教経験を第一とする立場に変化があるわけではない。それは「体験ならざる宗教」は宗教の本体ではないとし、「宗教的体験は、宗教の本体を形成する最も重要な要素で、此の体験が加わらなければ、他の要素が如何に巧妙・精巧に化合されても、宗教の形成は不可能」[29/517]であり、「宗教の形成を可能ならしむるものは、この個人的宗教体験で、今日此処に考うべき最も重要な眼目」[29/517]であるという記述からも窺うことができる。

1930年（昭和5年）8月、福井県にて金子大栄とともに講演を行った際の題目も「宗教経験に就きて」である。現在は講演の速記という形でしか残されていない。ここで大拙は宗教を、「伝統（聞く）、理屈（教義）〔中略〕、次に自信の証明（自証）」[10/335]⁴⁶という三つの構成分子から考察している。簡単に言えば、①聞く、②考える、③見るという宗教の三段階を設定しているのであるが、ここでは③見るが宗教経験を表わしている。つまりここでも大拙は宗教経験を宗教の一部と考えて、全体の中に位置づけようとしている。特に①の伝統という分類において、宗教教育や教団など、他の著作では見られない部分についても言及している点が、それ以後の大拙の思想とは趣を異にする部分であろう。なるべく外から宗教というものを概観しようとする姿勢が窺えるのである。ただやはり、「見る」ということは「聞くということ、考えるということの及ばない所にある」[10/341]とし、それは「聞いても聞いても聞こえぬことを聞くことであり、見えぬところを見ること」[10/342]であり、「今まで捉われている世界を飛び超える」[10/350]のような「転換の神秘」[10/350]がなければならぬと言うように、「見る」＝経験を重視しており、あくまで宗教経験を根底において宗教を論ずるという点は他の時期と一貫したものである。

もともと、大拙は在米中の1902年（明治35年）段階で西田幾多郎に宛てて、ウィリアム・ジェームズの『宗教経験の諸相』を紹介する手紙を送っている。そこで大拙は、「頃日〔ママ〕ゼームス氏の書を読むに至りて、予の境涯を其まゝに描かれたる心地し、数年来なき命の洗濯したり」とその感想を述べている。これを見ると、宗教経験自体を主題とすることに関してもっと早い時期から関心は持っていたのかもしれない。そのような関心が宗教経験の類型化という試みに表われているのかもしれないが、その後はこのような類型化に関する試行は行われていないことを考えると、宗教経験という主題に

⁴⁶ 「宗教経験に就きて」、初出1930年。

対する姿勢は方向転換したのであろう。

その後、再び大拙が宗教経験ということに殊更に取り上げようとしたきっかけは、妙好人と出会った頃であろう。大拙が主に取り上げた妙好人は、讃岐の庄松^{しょうま}（1799-1871）と浅原才市（1850-1932）である。体験を重んじる大拙が、妙好人という宗教経験第一の人物に出会って大いに触発されたであろうことは想像に難くない。庄松に関しては1943年（昭和18年）出版『宗教経験の事実』で、才市に関しては1944年（昭和19年）出版『日本的靈性』と1948年（昭和23年）出版『妙好人』で、それぞれ詳しく取り上げている。『日本的靈性』の中に「妙好人才市のことを西谷啓治君から聞いて、その人の歌を見たいと思ったのは、もう一昨年にもなるか知らん」[8/182]⁴⁷とあり、その才市に関して「日本的靈性的直覚が、純粹の形で顕われているような気がして」[8/182]と述べている。

学問文字に心を取られて経験の方に余り関心をもたぬ人々は、何かというと、概念的に物を言いたがるものである。「妙好人」にはその習性が出ないで、経験そのものに直下にぶっつかる。我らはこれを味わわなくてはならぬ、そしてそれから思想体系を作り上げるのである。[8/183]

この頃の大拙は浄土思想に関する大著『浄土系思想論』の一部を執筆していた最中であつた。浄土思想について考察を続ける中で、妙好人の宗教経験にも強く興味をもったのであろう。ただしここでの大拙の関心は才市や庄松という自らとは異なる他力的宗教経験と、自らの禅的な宗教経験に通底するもの、より大きな視野で見ると禅と浄土思想に通底するものをそれぞれの宗教経験から見出そうという方向に向かったので、一時期のように宗教経験の一般化という方向には向かなかつたようである。

ただ『宗教経験の事実』における宗教経験の取り上げ方も、他の著作とは一風変わったものである。これについても少し触れておきたい。この著作の副題は「庄松底を題材として」であり、巻末に「庄松言行録」が付されている通り、庄松の他力的宗教経験を中心に論じている。しかしここで大拙は、他の著作において見られるような、仏教用語の使用を極力避けているように見受けられる。まず冒頭で宗教に含まれる思想を、第一系列と第二系列に分類する。第一系列は無限に関わる事項であり（般若の大智慧・無縁の大悲・涅槃・仏・愛^{アガペ}など）、第二系列は有限に関わる事項（分別識・愛憎の中に生きること・生死・衆生・力^{マハト}など）である。そして以降は一貫して「第一系列」「第二系列」という言葉を用いて論を展開させていく。そして「仏教者が両系列の関係づけを完了した時、禅者はこれを悟入と云い、浄土家は入信と云う」[10/22]という言葉からもわかるように、ここで宗教経験とは第一系列と第二系列を関係づけることであるとされる。このような論じ方は他の時期には見られないものであり、ここにもやはり個別の宗教、個別の宗派に囚われず宗教を論じようとする意図を見ることができよう⁴⁸。

⁴⁷ 『日本的靈性』、初出1944年。

⁴⁸ この第一系列と第二系列について大拙は、「東洋の民族精神の根柢には『自然に随順する』

その後はほぼ一貫して宗教経験を内実から捉えることを試みており、本論考で取り上げる大拙の宗教経験に関する部分もそのような大拙の記述に従うこととする。

3-2. 大拙思想における宗教経験

大拙の生涯において、宗教経験とは禅の見性体験、つまり悟りである。大拙は生涯のほとんどをかけて、この悟りを諸宗教・諸宗派に共通する宗教経験として論理化・言語化、つまり哲学化したと言ってよい。さまざまなアプローチでもって悟りを表現することを試みているが、そのひとつを挙げるとすれば、大拙が『禅思想史研究第一』の中で用いた「悟り」と「悟る」の区分が挙げられるであろう⁴⁹。大拙はこれに関して、『悟り』は名詞で、『悟る』は動詞であるから、『悟る』は自ら悟りの心理的方面と関係してくる。例えば悟りとは万物一如であると云ってよいが、そんならその一如を個々の人間はどう体得するかと問うことができる」[1/124]と説明している。「悟り」と「悟る」は、あるいは「頓」と「漸」と言い換えることもできるかもしれない。もちろん大拙の基本的な立場は、「見性を悟りと云うときは、その悟りは頓であって、決して漸でない」[1/87]と述べているように、宗教経験の過程性を否定するものである。宗教経験を頓悟、つまり「悟りの瞬間」に限って考えれば、禅においても浄土思想においても、それはプロセスを必要としない受動的な瞬間であろう。むしろその瞬間は「与えられる」という形で非過程的に到来するものである。しかしこのような宗教経験の瞬間が非過程的に到来するということは、瞬間としての宗教経験が成就した立場から、結果的に言われ得るものである。飛躍の瞬間がいまだ到来していない者の立場から見れば、宗教意識が芽生える何かしらの端緒、求道の始まりがあり、そこにはプロセスと呼ばれ得る修法が存在するはずである。大拙も頓悟を主張する一方で、修法としての公案を高く評価するなど、漸というプロセスの有用性も認めている。つまり宗教経験とは、端緒をも含めたプロセスとしての面と、非過程的な悟りの瞬間としての面という二重の意味を有するものである。そこで本節はまず悟りが完成するまでのプロセス、つまり大拙の言う「悟る」とはどういった動態をとるかを明らかにすることを試みる。この宗教経験は禅で言うところの見性ではあるが、先に述べた通り、大拙は宗教経験の内実に宗派ごとの違いを認めない。宗教経験の入り口は、諸宗教・諸宗派によって異なるものの、得られる内容は同じであると繰り返し述べる⁵⁰。このような大拙の見解が、その禅論・浄土思想論のそれぞれに

と云うことがある。もし日本人にして世界に対して何かの使命をもって居るとすれば、此の精神の正当な宣揚の外にはないのである。此の精神の正当な宣揚とは、只々の『随順』主義でなく、『随順』と共に、西洋的・科学的理智と批判とを兼備したものとの義である。本篇で用いた言葉で云えば、第二系列と第一系列との宗教的關係づけによりて、始めてわが日本の東洋の精神が世界的なものになるのである。これは華嚴哲学の世界観である」[10/82]と述べている。時局柄、宗教的用語を避けて論ずることで論理により普遍性を持たせることを意図しているようであり、そこには対西洋という意識が働いているのであろう。その点では一時期に試みていた類型化とは異なる意図が感じられる。

⁴⁹ 他のアプローチとしては、禅に関する論考には必ずと言っていいほど登場する、語録の商量などが挙げられるが、宗教経験の論証に資する部分が少ないと考えられるため、本論考では必要最低限でしか大拙の語録に対する商量は取り扱わない。

⁵⁰ 「無心を意味づけるときに、禅宗は禅宗的にやり、真宗は真宗的にやります。これは根

において具体的にどう表われているかを考察したい。

宗教経験の動態

ここではまず宗教経験がどのような過程の中で起こり得るのか、一連の流れとして考えた場合どのような動態をとるのかという方面から考えたい。このような方面から考えた場合、大拙思想においては「円環」という言葉がその動態を最もよく表わしていると言える。この円環という動態に関する大拙の言及は数多くあるので、以下そのいくつかを引用する。

「なむあみだぶつ」、これは一連の体験である。何もあれからこれ、これからそれと、直線的に連続するのではない。いずれも同時の出来事である。〔中略〕それを霊性の面から見ると、慚愧と歓喜、浅間敷さ〔ママ〕と「なむあみだぶつ」——いずれもが渾融して立体的或いは円環的なものとなる。 [8/187]

この回帰的・相互往還的運動が宗教意識のはたらきの特性であり、やがてまたこの種の仏教論理の性格である。自分はこれを即非の論理と云って、それですべての仏教思想、——その中に浄土教も禅思想も入れておくが、——それを説明する役に立たせるのである。 [6/115]

宗教意識は回互的運動をその性格としている〔中略〕浄土教でも、禅でも、仏教中の一体系である限り、何れも行為的一を説くのである。名号も、公案も、行為的一者である。 [6/130]

このように大拙は、宗教経験とは直線的運動でなく、円環的運動であると言う⁵¹。本節ではこの「円環」という動きに着目して、それに基づいて大拙の宗教経験に関する思想を論理的に解釈することを試みたい。

直線と円環と言うとき、その違いは始点と終点との位置関係にある。直線運動であれば当然、始点とは異なる終点へと向かう運動であり、円環運動であれば始点と終点は一致する。つまり円環運動における終点とは、始点への帰着である。大拙の宗教経験の終点は始点に回帰するということである。それでは大拙の宗教経験の過程が、円環運動で

機の相違から来る解釈の相違で、無心の体験そのものの端的には変りないと自分は信じて疑わないのです。」 [7/210] なお、坂東性純はこのような大拙の浄土思想理解の由来に関して、大拙が曇鸞の『浄土論註』に深く共感していたことを取り上げて、「中観思想の基盤の上に浄土教思想を受容し、展開した曇鸞の思想に大拙がもっともひかれ、深く共感したのも至極当然のなり行きであったと言えよう。何となれば、般若・中観思想を根幹とする禅思想の解明に生涯をかけてきた大拙の過去の足跡を顧れば、そこに思想的立場の一貫性のあることが認められるからである。大拙は浄土思想のもつ不二性の側面に、より強く感応する素質の持主であったことは確かである」（坂東性純[1993]、108-109頁）と指摘している。

⁵¹ 宗教経験を悟りの瞬間としてのみ捉えた場合、その構造は円環的であると表現され、その動的側面は強調されない。しかし引用でも挙げたように、大拙はあくまでもこれを運動として捉えている。宗教経験が運動として捉えられ得るということも、この経験が先に上げた二面性、つまりプロセスと瞬間の両面を有していることに起因していると言ってよいであろう。

あるとすれば、何が始点であり、終点であるのであろうか。大拙自身は宗教経験の円環性・回帰性についてしばしば語っているにもかかわらず、始点と終点に関する具体的な言及は見られない。そこで本稿では、大拙の「矛盾」という言葉に着目したい。

大拙はその著作において、多くの場面で矛盾という言葉を用いており、宗教経験に関する言説においてもそれは例外でない。「矛盾が宗教的体験即ち信そのものである〔中略〕宗教の生命は実にここに在る」[6/290]（傍点原著者）という言葉からもわかるように、大拙は宗教経験の核心が矛盾という言葉で表現し得ると考えていると言っても過言ではない。しかし矛盾という言葉が用いられる場面を詳細に検討すると、大拙の用いる矛盾には、二通りの意味があることがわかる。手がかりとして、浅原才市の宗教経験に関する以下の引用を挙げたい。

ぐちがそのまま助けられるのである。ここに日本的靈性的直覚の特殊性がある。矛盾が解消するのでない、矛盾はそのまま残されている。併し残された矛盾は始めの矛盾ではない、相即相入性を帯びて来た矛盾である。[8/214]（傍点原著者、下線部引用者）

この「始めの矛盾」と「残された矛盾」という部分に、大拙の用いる矛盾の二重性を見ることができる。つまり一方は宗教経験の始まりとして始点にある矛盾であり、もう一方は宗教経験を経た、終点として残される矛盾である。本論考では、この二種の矛盾を円環運動の始点と終点という重なり合う部分に据えて、大拙の宗教経験のプロセスおよび力学を明らかにしたい。

宗教経験の意義

具体的に宗教経験のプロセスの考察に入る前に、大拙はそもそもなぜ宗教経験が必要だと考えていたのかという点について触れておきたい。大拙が宗教において宗教経験がいかに重要であると考えていたかは先に触れたが、ここではなぜ宗教経験がそれほど重要であるのか、その存在意義にかかわる部分である。

端的に言えば、宗教経験そのものの意義とは日常の見地から離れることである。宗教経験とは「理知が其限界に到達したときその境界線を思い切って飛び越して、始めて獲られる経験事実」[7/13-14]⁵²であり、それによって「日常一般の経験体系が全く逆になる」[7/9]ような経験である。

それでは離れるべきとされる日常の見地とは一体どのようなものであろうか。大拙によれば日常世界は、「分別面では二元論的対象の世界」[7/70]であり、そこでは「すべてが『然り』と『否』とに両分せられる」[7/70]。つまり一方に A を立てればそれは非 A ではあり得ない、A と非 A が明確に区別されるような、分別に基づく二項対立的見地である。このような見地に立っていれば、何かを肯定すると同時に同じものを否定するこ

⁵² 『仏教の大意』、初出 1946 年。

とはできない。事物に対する判断においても、人間の感情においても、A であり同時に非 A であることは両立しない。これが日常の見地である。

しかしそもそもなぜ日常の見地は分別的で二項対立的であると言えるのか。それは、日常生活が言語と不可分であるからである。我々は、実際に声に出して表現するか否かに関わらず、いつも目の前の事物や事象を言語によって思考して表現し、理解しながら日常生活を営んでいる。言語を用いて表現するということは、ある対象に対して判断を下しているということである。そして対象について「A である」という判断を下すということは、「非 A ではない」という判断を同時に下しているということであり、A と非 A の間に境界線を設けることである。つまり言語を使用するということは、A と非 A を境界線で分別することによって成り立っている。我々は思考においても他者とのコミュニケーションにおいても分別に基づいた言語に依存しているため、二項対立的な見地から離れることができない。

それではなぜ日常の見地は離れられなければならないのかという疑問が生じる。このような日常の見地、二項対立的見地の何が問題であるのか。分別的な判断も、それに依拠している言語も、日常生活において不可欠であり、何より有用なものである。しかし大拙は言葉の問題点として、「言葉というものに訴えるその瞬間において、現に我々は生そのものから遊離」[12/252]してしまう点を挙げる。つまり言語に囚われている状態では、事物の実相を捉えることができないと言うのである。そもそも判断に伴う境界線は、判断する主体によって、もしくは国や時代によって移動し得るものである。境界線の位置が異なれば、ある対象に対してある主体が下す A という判断と、別の主体が下す非 A という判断が同居することも可能となる。絶対的な境界線がないということは、言語が対象を説明し切ることができないということの意味する。言語はいつも対象について限定的で、一側面からの説明にとどまるのである。つまり「A である」という判断は、悉く覆される可能性を秘めている。言語は事実の部分的な説明に終始し、全体を完全に明らかにすることはできない。対象を正確に表現しようとするほど言葉の量は増大するが、どれほど言葉を重ねてもすべてを表現し得ない焦燥感は何もが経験しているはずである。このように日常の見地に立っている限り、我々に対して事物の実相が露わとなることはない。言い換えれば、日常の見地を離れることができたとき、事物の実相が現前するのである。

それでは事物の実相とは一体何を意味しているのか。A と非 A とが両立し得ない二項対立的・日常の見地に問題があるのなら、実相とは A と非 A とが両立し得る見地であると言えるであろう。それは当然、二項対立的な論理では解き明かすことができないものであり、「矛盾の論理」[6/290]、つまり「般若の即非の論理」[6/290]をもって初めて理解される見地である。

このような矛盾の論理に基づく見地が具体的にいかなるものであるかは後に考察するが、大拙は以上のように、分別に依拠した日常の見地を離れて事物の実相に逢着するという点に宗教経験の意義を認めている。宗教経験を経て「ただ般若直観に達した者のみが、この殆ど絶望と思われる知性の錯綜の中から脱出することが許される」[12/253]の

である。

3-3. 宗教経験のプロセス

矛盾と不安

ここからは、大拙思想における宗教経験のプロセスを考察しながら、あわせて大拙の禅論と浄土思想論が宗教経験のプロセスの中でどのように展開されているのかを検討したい。

まず、宗教経験のプロセスの始点は矛盾の感得にある。二項対立的な日常の見地では実相を完全に明らかにすることができないことは先に述べたが、実際には我々は分別以前の段階において日々実相に直面している。分別や言語を駆使することで滞りなく日常生活を営む一方で、 $A = \text{非} A$ の実相にも出会ってはいるのであるが、分別や言語に依拠している限りそれを知ることができないのである。ここにおいて分別と実相の間に不一致が生じる。この不一致に感づくことが宗教経験の始まりである。

繰り返しとなるが、分別とは A と $\text{非} A$ の間に境界線を設けることであり、それは特定の限定された境界線にとどまるものであった。異なる条件や立場のもとで A を眺めれば、境界線自体が移動することもあり得るし、場合によっては境界線が存在しないことも考えられる。つまり、分別や言語に基づく A と $\text{非} A$ との境界線はあくまで暫定的なものであり、 A を他から完全に切り分けて表現することはできないということに気づかされるのである。これが矛盾の感得であり、このことは事物や事象の実相が本来的に有する非論理性に由来するものである。

また矛盾は、日常生活の中で因果関係が思いがけず崩壊する瞬間にも感得される。我々はいつも事物や事象が因果関係の内に収められていることを前提として、過去を反省したり、未来を予測したりして生活を営んでいる。日常の見地は「因果の鉄鎖」[6/12]に括りつけられていると言ってよい。ところが、ある原因から当然予測される結果、妥当性のある結果が生じない瞬間に直面する場合がある。これは善因善果・悪因悪果にならないこと、つまりいわゆる不条理・理不尽などと言われられる事象に遭遇する場合である。このように思いがけない出来事が起こったり、身に覚えがなく誰のせいにもできない不幸がふりかかったりする場合に、日常を支配する因果関係は崩壊する。因果の論理を超えてしまった出来事を前にした場合も、我々は矛盾を感じざるを得ない。

いずれにしても、矛盾は分別に基づいた日常の見地の上で感得される。ここで留意しておきたいことは、分別に基づいているからこそ矛盾を感得できるのであり、分別がなければ矛盾に気づくことはできないという点である。分別は、宗教経験の始まりである「気づき」という契機を与えるものとして、単に排除されるべきものではないのである。一般に大拙の思想と言えれば無分別を説くものという印象が強く、分別を排斥する面ばかりが強調される傾向がある。しかし「般若の作用を考えることさえ、それはやはり分別識のはたらきであるので、この意味から般若は分別識から脱れることはできない」[12/126] や、「般若が目覚めるのは、いつでも分別理性によって起される」[12/145] という言葉に、

大拙の思想における分別が宗教経験において重要な役割を担っていることが窺えるであろう。

続く段階は、始まりにおいて生じた矛盾によって「不安」が惹起される段階である。大拙は「この分別識即ち人間性が行う価値付けの方法というものは、一種の悲劇にほかならぬ。何故ならば、それは、我々の心情に又は精神に、何ともいいしれぬ不安を惹き起し、この人生というものを悲惨事に満ちた重荷にしてしまうからである」[12/105]と言う。ここでは代表して不安という言葉を使ったが、他に叫びや焦燥など数々の表現を用いて同様の事態を説明している。矛盾を感得することによって、自己を取り巻く世界を成り立たせていた分別の原理は崩壊する。分別や言語に基づいて思考していた我々は拠り所を失い、寄る辺のない不安に陥れられる。そしてこのような不安に直面したとき、これまで無意識に依拠してきた分別と初めて向き合う姿勢が生じる。それは分別を分別として見つめることと言っても良いかもしれない。分別と向き合う姿勢は各人の資質や性格によってさまざまに分岐するであろうが、大拙の思想においては禅と浄土思想という二岐である。感得された矛盾の真相を「知りたい」と感じる者が選ぶ途は「疑」であり、大拙が「浄土系思想は、今生の否定を発足点としている」[8/136]⁵³と述べているように、矛盾に満ちたこの世界を厭離する⁵⁴者が選ぶ途は欣いとしての「信⁵⁵」である。禅は「知性方面に出頭」[8/28]したものであり、浄土思想は「情性方面に顕現」[8/28]したものである。このように大拙思想においては、「禅宗は疑いから出発」[10/347]し、「真宗は疑わず信ぜよ」[10/347]というところから出発するのである。

⁵³ 大拙はこのような見解を、鎌倉時代の浄土思想の特徴として、『平家物語』の中に読み取っている。『平家物語』中の平重衡の吾妻下りの節を「『悪人』重衡の真剣な告白」[8/140]とし、そこに平安時代の浄土思想には見られなかった靈性の閃きが見られると述べている。

⁵⁴ この浄土門一般における「厭離穢土欣求浄土」の思想は、源信や法然までは受け継がれるが、親鸞において方向転換されている。堀靖史は親鸞の厭欣思想に関して、「本来、穢土は厭い捨てられるべき場所である。しかし、それは同時にこの穢土に執着して捨てることのできない場所であると捉えたのが親鸞であった。それは真実に厭欣の心を起こすことのできない深い凡夫の自覚であった。だから親鸞は穢土を厭えとも言わない。浄土を願えとも言わない。本来そうでありえない人間存在そのものを洞察したのが仏の本願である。したがって、仏の本願のはたらきによってはじめて『欣求浄土』が成立し、それは同時に穢土を厭い捨てるものへと展開していくのである」(堀靖史[2004]、133頁)と指摘している。ただし親鸞が生きた時代が末法思想に支配された世の中であり、『教行信証』の信巻に「真心徹到して苦の娑婆を厭ひ、樂の無為を欣ひて、永く常樂に帰すべし」と『観経疏』からの引用を挙げていることなどを考え合わせると、ある種の「厭土観」があったと見てもよいであろう。

⁵⁵ 一般に真宗教学における信とは大信であり、衆生の側からの「欣いとしての信」ということが言われることはない。したがってここは大拙独自の信解釈と言える。ただ、真宗教学の中にも、親鸞の信を初門位の信と究竟位の信とにわけて「親鸞における信については、このように初門位なる能入信と、究竟位なる能度信があるということを明確に承認すべきである。しかしながら、さらにいうならば、その能入信とは、仏道に帰入するということでは、仏道の初門、スタート、第一歩であるが、それはまた、その仏道の全体を支えるものでもあって、究竟位なる能度信を成就するということは、その能入信の徹底、その究竟にほかならないわけで、それは仏道のスタートでありながら、またその仏道のプロセスの全体を担うものにほかならない」(信楽峻磨[2008②]、72頁)と解する見方もある。

疑と信

禅は「疑」を重視する。『禅家亀鑑』に定められた参禅の三要には「大疑情」があり、道元を身心脱落という見性体験へ導いたものが大疑団であったことはよく知られた事実である。このように、禅は疑うことから始まるのである。それでは疑いとは、何に対する疑いであろうか。この疑いは、日常の見地が基づいている分別に依ってては、目の前の事物や事象を完全に明らかにすることができないという事実によって感得される矛盾によって引き起こされることから、「なぜこのような矛盾が生じるのか」という疑問とつながっている。つまり疑いとは、今まで無意識に依拠してきた分別に対する疑いであり、分別を成り立たせている境界線の妥当性・絶対性への疑いである。したがってそれは、境界線を設定することによって判断されるあらゆる事物や事象や、言語を用いて営まれる日々の生活、つまり自らの脚下にある「この世界」そのものに対する疑いとなる。

対して、浄土思想は「信」を重んじる。大拙は「この祈りは、浄土教の言葉で云うと、自身はこれ罪惡生死の凡夫であると深信することである」[6/67]と言うように、他力の信を祈りとも解している⁵⁶。獲信と言われるような横超体験にいまだ至らない段階において、信じるべき欣うべき対象は阿弥陀仏であり、浄土である。ひとたび不安が生じた者にとって「この世界」は、分別と言語が絶対性を失って、どんな言葉をもってしても明らかにすることができない事物や事象に取り囲まれた、無秩序で絶望的な世界である。絶望は却下にある「この世界」を苦しみの世界へと変貌させる。「この世界」が苦しみの世界であるならば、そこから背けられた目は、おのずから「ここでない世界」、すなわち浄土へと向けられる。獲信以前の者にとって「ここでない世界」は「この世界」の対極にあるので、分別や論理といった「この世界」の日常の見地では窺い知ることができない。実在を確認できない未知の世界は、欣うことをもってしか存在することができない。不安や絶望のない「ここでない世界」があることを信じて、そこに再び生まれることを欣うのである。

このように、疑と信という「この世界」に向き合う姿勢が、禅と浄土思想それぞれの宗教経験の入り口である。各人の資質や性格に応じて一見別々の道を歩み始めたように思われるが、両者はともに「この世界」（此土）を統率する分別や論理・言語を厭離し、それに対して不信を有するという点において一致している。禅は此土への不信から此土を疑うこと、つまり此土を否定する方向へと一步を踏み出す。浄土思想における此土への不信は此土ではない世界、つまり浄土への欣いとなり、非此土である浄土を信じることによって一步を踏み出す。禅は疑によって、浄土思想は信によって、それぞれ日常的

⁵⁶ 大拙は浄土思想に対して、真宗教学では決して使われることのない「祈り」という言葉をしばしば用いる。以下の引用からは、大拙が敢えて「祈り」という言葉を用いた意図が読み取れるであろう。「真宗信者は一般に祈祷——何か特別の恵みを求めるための祈り——を力を極めて排斥する。〔中略〕然し彼等〔真宗人〕は、所謂る恵みを求めることとか、執成しを求めるということなど以外にも、他の種類の祈りがあることを、屢々忘れていることがある。例えば、祈りが、業の繫縛を脱しようとする人の叫びであり、或はのがれがたい罪惡の大海に溺れようとして見えざるものに助けを求める人の悩みの声である場合、この種の祈りは、実に宗教的な意義をもつもので、真宗の精神と完全に一致している。」[6/65-66]（〔〕内は引用者による補足）

見地から一步を踏み出すのである。はじめに矛盾から生じた不安は漠然としたものかもしれないが、個別の具体的な宗教に出会うことによって明確な宗教的姿勢へと変化し、やがてそれぞれの宗教における修法という宗教的行為へと展開する。こうして矛盾に対する気づきから生じた姿勢は宗教的行為の引き金となる。

ここで大拙の特殊とも言える浄土観について少し触れておきたい。大拙の浄土思想論が、しばしばその教学の批判の対象となるのは、その浄土観に依るところも大きい。教学の基本的な立場の中には、「浄土の他界性、有相的側面を表立てて説くことが原則となっている」⁵⁷と言われるように、浄土とはあくまでも此岸と区別された西方極楽浄土という彼岸であるとする立場もある。しかし大拙の浄土観は、最終的に「此土即浄土、浄土即此土」に行き着く。大拙自身も自らの解釈の特異性を認めており、『浄土系思想論』の中の一編は「我観浄土と名号」（傍点引用者）と名付けられている⁵⁸。浄土思想の諸派の教学から見れば、大拙の解釈は逸脱であり、過度な拡大解釈に感じられるかもしれない。大拙の浄土思想が禅的であると言われる所以も、此土と浄土の不二を強調するこの点にある⁵⁹。以下に大拙の浄土観がよく表われている部分を引用として挙げておく。

浄土と娑婆とは明らかに即非の論理で構成せられると見なくてはなるまい。動くのが動かぬので、動かぬのが動くのだとすれば、浄土は浄土で動かぬが、その動かぬのが、即ち動いて止まない娑婆であり、娑婆は娑婆で動いて止まないが、その止まないところが、少しも動かぬところの浄土だということにならねばならぬ。
[6/289]

問いかけと呼びかけ

次に、禅と浄土思想における疑と信という姿勢はそれぞれ、「問いかけ」と「呼びかけ」

⁵⁷ 坂東性純[1993]、107頁。

⁵⁸ 「何と云っても『我観』浄土である。〔中略〕書物を読んで自分で作り上げた浄土観に過ぎないのである。自分がこれまで色々浄土の概念につきて、疑を持ったり、考えて見たり、また書いても見たりして、何やら『これだ』ということになったのを、今『教行信証』を通して、述べんとするのである。」[6/260] 信楽峻麿は現在の伝統教学における浄土解釈について次のように述べている。「伝統の教学においては二種の立場がある。そのひとつは、その阿弥陀仏と浄土とを、自己の外に向かって、二元的、対象的に捉えるという考え方で、ここでは経典における阿弥陀仏と浄土をめぐる教説をうけて、それをもつば客体的、外在的な超越的存在として捉えるわけで、それは伝統的な神話信仰的な理解にとどまるものである。それに対していまひとつは、その阿弥陀仏と浄土とを、自己の内に向かって、一元的、主体的に捉えるという考え方で、それはひとえに自己自身の存在の実相を、内に向かって徹底的に問うという方向において、絶対自己否定的に、自己が自己の根源的な真相にめざめていくということに即して、はじめて値遇しようというものである。〔中略〕前者の二元的、対照的な考え方に立つものが、今日における本願寺派の伝統教学であり、後者の一元的、主体的な考え方に立つものが、今日における大谷派の教学である。」（信楽峻麿[2008①]、40-41頁）この言葉からもわかるように、伝統教学においても本願寺派と大谷派で浄土解釈はわかれている。大拙の「此土即浄土、浄土即此土」の立場は後者と重なるものであり、必ずしも一方的に批判されるべきものではない。

⁵⁹ 「禅家は、娑婆と浄土の関係を説くのに、その不一・不二性を踏まえつつ、不二性を表立てて説く傾向があるのに反し、浄土教家は、同じ前提に拠りつつ、不一性を表立てて説くのが常である。」（坂東性純[1993]、107頁）

という修法となる⁶⁰。禅の行程は、疑から始まり問いへと展開する。此土を疑うこと、それは此土に対する疑問が生じる、つまり此土について知ろうとすることであり、此土へと問いをぶつけることへとつながる。禅は「本来の面目とか云って、それを識ろう、見よう」[10/348]とする営みなのである。他方、信から始まった浄土思想の行程は、その信の対象を呼ぶことへと展開する。獲信の体験を経た後は、結果的にこの呼びかけが実際には阿弥陀から促されていたことが知られるわけであるが、この段階における問いかけと呼びかけとは、矛盾から生じた疑と信によって引き起こされた宗教的行為である。

禅の「問いかけ」という行為は、具体的には「公案」を用いた問答形式をとる。公案とは看話禅において用いられる問いである。看話禅では、禅徒が師から与えられた公案を拈提し、それに対して参禅を繰り返すことで見性を目指す。曹洞宗が行う只管打坐に徹した黙照禅とは異なり、臨済宗を中心に広く行われている禅の修法である。大拙自身もこれらの公案によって見性に至っていることもあり、「仏教の見地からすれば、般若直観の特有の性格を表現するのは問答形態が最も効果のある方法」[12/128]として公案を高く評価する。公案は日常的・二項対立的見地、「所謂る常識的な考え方を打ち切ろうという刀」[5/436]である。つまり禅の公案は、日常生活で行われる一般的な問答とは異なり、分別を徹底的に破壊することを目的としている。したがって禅問答においては論理や因果に則って答えを導くのではなく、分別が依拠している論理や因果の法則を根底から覆すような脱論理性が求められるのである。

一例として、この脱論理性がわかりやすく表われている「首山竹篋」(『無門関』第四三則)という公案と、それに対する大拙の商量を挙げたい。

首山和尚は竹篋を取って門下の大衆に示して言った、
「君たち、もし『これを』竹篋だと呼べば触れるし、竹篋と呼ばなければ背く。」
君たち、まあ言ってみよ、『これを』何と呼ぶか」⁶¹

首山が竹篋という師家が用いる法具のひとつを掲げて、それをいかに呼ぶかということ

⁶⁰ 『歎異抄』において「いづれの行もおよびがたき」と言われるように、一般的に浄土思想において称名念仏とはあくまで阿弥陀の促しによって引き起こされるものであり、これを行とは捉えない。しかし「大谷派では、称名念仏とは信心に先だつものであって、真宗の仏道を学ぶものは、まず何よりも称名念仏すべきであるといい、本願寺派では、信心とは法体の名号が心中に満入することをいうわけで、称名念仏とは、信前にもうすべきものではなく、その信後において称えられるべきものだといっているのである。両者の見解は、まったく矛盾し相反するものである。今日における真宗行道論の混乱である」(信楽峻磨[2008①]、422頁)と言われるように、本願寺派と大谷派によって称名念仏の解釈は異なり、いまだ確定されていない。また真宗教学者の中には信楽峻磨のように、称名念仏を行として捉える立場もある。以下、信楽の称名念仏に関する引用である。「本願寺派の伝統の教学では、この大行とは仏の側で捉えるべきで、名号のことだといっているが、仏教において『行』という場合は、基本的には、人間における身口意にわたる行為をいうわけであって、このような解釈は、真宗が仏教であるかぎり、成りたつはずがない。ここでいう行も信も、ともに明らかに人間の側についていったものである。」(信楽峻磨[2008①]、357頁)「真宗教学における仏道とは、〔中略〕ひとえにもっぱら称名念仏することである。」(信楽峻磨[2008②]、179頁)

⁶¹ 秋月龍珉[2002]、46頁。

を大衆に問いかける場面である。首山の言葉の後半「竹篋と呼ばなければ背く」という部分は、分別の立場から見て違和感はない。それが竹篋という名前である限り誰もがそう呼ぶであろうし、それ以外の名前で呼ぶことはない。前半の「竹篋と呼ばば触れる（反する）」は、分別に対する否定である。分別は目の前の事実を暫定的に表わすことしかできず、その事実全体を明らかにすることはできない。つまり名前をつけて言語化することは、その事象や事物を部分的に切り取っているにすぎないのである。分別の否定という立場から前半だけを見れば、合点がいく内容である。問題は、分別と分別の否定という二つの立場が並存している状況で、さらにそれを「何と呼ぶか」と迫られていることである。我々はここで、どちらか一方の立場にいては解決できないような、身動きのとれない状況へと追い詰められる。「禅の修行というものは、つまり自由に動いていたものを、まず動けなくさせる修行だと云ってよろしい」[5/386]と言うように、公案は分別によって秩序づけられていた我々の世界全体を攪乱し、分別や言語の絶対性を喪失させることを目的としている。大拙は「首山竹篋」について次のように述べる。

問題は、その竹篋という一つの什具にあるのではなくして、この竹篋という一個の存在事実と見られるものの中に含まれている論理的矛盾——その解決が目のつけどころなのである。これは何でもないということではなくて、直ちに吾等の生死問題、人間存在そのことの問題、客観的世界の存在の問題というようなところに聯関してくるのである。聯関と云うよりも、竹篋が直ちに人生そのもの、世界そのものなのである。そこに突き出された竹篋は和尚の手裡に在るのでなくて、自分がそれなのである。「竹篋背触」の解決は、そのままで自分の生死の解決、従ってまた宗教的大問題の解決ということになるわけなのだ。竹篋とか、人生とか、世界とかいうものを、それぞれ別個の存在事実として、いくつにも分けて考えている限りは、まだこの問題の核心に触れたものではないのである。[5/387]

ここで一点留意しておきたいのは、大拙は見性（やそれに相当する宗教経験）に至るため方法として公案を盲目的に絶対視しているわけではないということである。瞬間としての宗教経験とはあくまで偶発的に与えられる受動的なものであり、自らの意志に左右されるものではない。このように受動的な見性体験をより迅速に、寄り道することなく得られるように発案され、歴史の中で工夫を重ねられ発展してきた方法のうちのひとつが公案である。その点では公案は見性を得るために作為的に造られた手段であり、それによって得られるものは人工的な悟りであるということも可能であろう。

次いで浄土思想に関してであるが、こちらは具体的な修法として「称名念仏」という形式をとる。先述の通り、一般的な真宗教学においては称名念仏を修法とは捉えないのであるが、ここで少し念仏の修法的側面について略説しておきたい。初期仏教における念仏とはもともと高度に集中した禅定の状態で心に仏の姿を観想する実践であり、高いレベルの禅定が要求される、「多大の精神集注を必要とするから、全くの難行」[6/52]ともいべき修法であった。しかし中国における浄土經典の流行にともない、念仏は次第

に易行化する。念仏の主流は、難行である観想念仏から、阿弥陀仏の名号を称えるだけの口称念仏、称名念仏へと転ずる。日本の浄土思想の諸派もこの流れを承け継いでおり、主に称名念仏を行う。大拙の著作で念仏という語が見られる場合も称名念仏を指しているようではあるが、「称名は必然的に憶念の念仏を伴う」[6/53-54]と言うように、称名念仏を心理的契機と捉える大拙の念仏観は必ずしも教学と一致するわけではない。

ところで、念仏に限らず、浄土思想はさまざまな事柄について煩瑣な区分が存在する教学を持っているので、この点に関しても少し触れておきたい。称名によって目指される往生に関しても、即得往生と臨終往生という区分が存在する。浄土思想自体が大きく浄土宗と浄土真宗に二分され、法然は「念仏為本」を標榜し、親鸞は「信心為本」を標榜した。大拙もこの区分に対して、「学問的に云うと、真宗も浄土宗も共に、同一の心理的事実について語っているものと云えるが、実際の教え方から見れば、真宗は最後の瞬間を強調するに対し、浄土宗は教育的過程に重きを置くもの」[6/52]と述べて、その差異を理解している。従来、親鸞は三願転入の確立によって法然より強く浄土思想の絶対他力的側面を打ち出したとされ、その点において自力の名残を残す浄土宗と区別されると考えられていた。大拙も、親鸞が他力の本質を確立し、真の他力宗が親鸞によって成立したことは認めている⁶²。また親鸞を「日本的靈性に目覚めた最初の人」[8/94]とし、その思想を「革命的思想」[6/205]と評するなど、大拙がいかに親鸞の宗教性を高く評価していたかは想像に難くない。しかし大拙は親鸞が法然よりも優れた宗教家であったと見なしているわけではない。法然についても「日本靈性史の転換期を画した人物」[8/159]と評しており、何より「彼なくしては親鸞は出世し得なかった」[8/159]という点において非常に高い評価を与えている。大拙にとって法然と親鸞は、ともに日本的靈性の発現という出来ごとに欠かすことができない人物であった。このような見方は、「法然上人と親鸞聖人とを分けない方が合理的」[8/134]であるとして両者をひとつの人格と見なす大拙独自の解釈へと通じるものであるだろう。

大拙は称名念仏に関しても、独特の見解を有している。「靈性的直覚の顕われもあり、またその直覚への途を開かんとする修道的なものもあり、心理的効果を狙ったようなものもあり、浄土系思想家の謂うところの仏恩報謝の意味もあり、またこの報謝の意識を喚起せしめんとする方法としてのもある」[8/170]、と伝統教学における一念往生と多念往生、報恩感謝としての称名などの区分に対して一定の理解を示しながらも、それに留まらない独自の念仏観ともいべきものも提示する。大拙は称名念仏について「真宗教学の全機構は名号の上に築かれると云ってよい」[6/231]と述べ、称名念仏の重要性を強調する。

それでは「呼びかけ」である称名は、具体的にどのように始まるのであろうか。すでに述べたように、衆生を浄土思想へと導くものは日常の見地が基づく論理や分別が絶対

⁶² この点に関して大拙は、第十八願成就文「至心廻向」に対する親鸞の解釈を高く評価している。この部分は従来「至心に廻向して」と、衆生が阿弥陀仏に向けて自らの功德を振り向けることと考えられていた。しかし親鸞はこれを、「至心に廻向したまえり」と読み、阿弥陀仏から衆生への廻向であると転回したのである。「至心廻向」がこのように読みかえられたとき、「自力が他力に絶対的転向を完う」[6/27]し、真の他力宗が成立したとする。

性を失ってしまった此土への失望であった。苦しみの世界である此土を厭離する切実な思いが、人々に浄土を欣わせたのである。この際の動向について、大拙は以下のように述べる。

天才達は自分達の体験を物語風に描き出し、弥陀がまずあったものとして、彼を吾等に紹介する。こう紹介せられたものは、既に与えられたものとして我らに臨むと云うより、吾等は却って彼をどこかで探し当てねばならぬと云うのが、宗教経験の実際であろう。即ち弥陀は所与として吾等の面前に立ち塞がっていると云うよりも、吾等の方から何とかして彼に突き当たるようにしなければならぬのである。この「何とかして」が、念仏行なのである、「南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏」である。[6/320]（下線部引用者）

ここに分別に妨げられ、事実そのものに到達できない衆生の、浄土に対する憧憬を見出すことができる。しかし浄土は「此土ではない世界」として我々と隔絶された未知の世界である。したがって我々から浄土へと繋がりとうすれば、何かしらの媒介を必要とする。その浄土と繋がる媒介となる手段が、「一面娑婆につながり、他面浄土につながる」[6/299]名号なのである。「何とかして」此土を脱して浄土へ繋がりとうする衆生の切実な思いが、人々を称名念仏という行に没入させるのである。そのように称名を繰り返すことによって、「念仏者の意識の中に、心的改造の過程を惹き起し、彼自身の中に、何時の間にか、云わば弥陀の現存とも云うべきものを内面的に感ぜしめる」[6/52]ようになり、此土から浄土への通路が開かれ始めるのである。

浄土思想では称名と同時に聞名ということが言われる。詳しくは後述するが、「聞は見性と同一義を有つ」[6/237]（傍点原著者）と述べているように、大拙は聞名を禅でいうところの見性として捉えている。大拙は名号に関して、聞名即称名・称名即聞名と結論づけるが、この念仏観に此土即浄土・浄土即此土と言われた浄土観と同じ構造を見て取ることができる。それはより大きな文脈の中に位置づけるならば、有限と無限との関係、超個と個との関係とも言えるであろう。

以上のように公案と称名について述べてきたが、両者はまったく接点を持たないというわけではない。繰り返し述べてきたように、禅と浄土思想の違いとは初めの段階で生じた不安に対応する際の各自の性質や態度・方法の違いである。大拙にとって両者は同じ宗教経験を目指すものであり、その経験の内実は等しく分別の粉碎である。大拙は「各々がその目的を達成するための手段として採用した名号と公案とが、当事者の事実上の心理に働く点に至りては、聖道門と易行門との間に、何等の区別をおくべきでない」[6/131]と言う。大拙思想において、禅と浄土思想はそれぞれ問いかけと呼びかけという異なる方法を用いながらも、分別に統べられた此土の否定という共通項を有しているのである。大拙は自身が見性を得た看話禅に軸足を置きながらも、公案と称名という両面から宗教経験へと至る道程を語る。

飛躍・横超・否定・肯定

禅では公案という問いかけ、浄土思想では称名という呼びかけの方法を経ることによって、宗教経験が起きる土壌が整ったことになる。本項では、それが具体的にどのような瞬間であるのかについて述べていきたい。繰り返しとなるが、どのような態度・方法を探ろうとも大拙にとって宗教経験とは受動的に引き起こされるものであり、内容としては等価である。公案や称名は効率的にこの経験へと至るための数ある修法のうちの一部であり、必ずしも宗教経験に公案や称名が必須であるわけではない。

大拙はこの宗教経験の瞬間を「飛躍」、または親鸞の言葉を借りて「横超」という言葉で再三表現する。これには宗教経験の過程的な完成を否定する意味がある。本節ではここまで宗教経験へと至る通路を過程的に追ってきたが、経験そのものが起こる瞬間は前段階からの連続的な移行ではない。それはある種の飛び移りであり、翻りであり、論理的には非連続の瞬間である。これに関して大拙がどのように述べているか、以下に引用を挙げたい。

此体験は頓と云う字で形容せられる。見性の事実のあるところには必ず頓悟ありと云われる。頓は心理的には時間的経過とも云えるが、論理的には非連続である、飛躍である、横超である。[1/125]（傍点原著者）

彼土と此土とは絶対の矛盾であるから、その間に連絡性は認められぬ。〔中略〕彼より此、此より彼へのわたりは、「横超」でないと可能ではない。「横超」とは非連続の連続である。[6/113]

またこの飛躍の瞬間について、大拙は妙好人・浅原才市がしばしば用いた「あたる」という言葉を引いて解説している。浅原才市は「わしにあたつたなむあみだぶつ」や「ころにあたるなむあみだぶつ」⁶³と自身の横超経験を表現する。大拙はこの「あたる」について次のように説明している。

当るは、今まで直線的に連続的に進んでいったものが、急に前面でその運動が止まって、新たな動きに転ずるの義である。百尺竿頭に一步を進めたとき、突如として予期しないもの、分別計較しないものに出くわすの義である。当るは非連続性・突発性・偶然性・直覚性などという性格をもつ言葉である。[8/205]（傍点原著者）

過程は連続的であり時間の中で配列される。それは水平的な横の流れである。これに対して宗教経験の瞬間とは、過去・現在・未来と流れる時間の中に組み込まれたある短い瞬間を指すのではなく、時間性の抜け落ちた脱時間的瞬間である。時間的過程の中を横に進んできた衆生を縦方向に垂直に貫通する瞬間である。それが「絶対の現在」であり、

⁶³ 藤秀翠[1943]、240頁。

禪で言う「今此処」の「今」である。また過程におけるそれぞれの方法が宗教経験という目的に向かって段階的に進んでいく合目的なものであるとすれば、経験そのものの瞬間とはこれまでの日常的見地がそのまま反転するような無目的的な瞬間とも言うことができるであろう。無目的的ということは、その瞬間において新しく何か成し遂げられるわけではないということである。それは段階的に目的が達成される瞬間ではなく、これまで依拠していた立場が翻転する瞬間である。しかしだからと言って、日常的見地の中でプロセスを積み重ねて宗教経験の瞬間へと向かっていく過程が無意味であるわけではない。大拙は分別を単に打ち捨てられるべきものとは捉えておらず、「知性がなし得る限度は靈性の姿を微かに映し得ると云うことです。即ち自分が自由だと幻想する、それは幻想であっても、うらに真物をほのめかして居ると云うところに、知性の役割があります」[7/34]（傍点原著者）と分別の持つ意味を認めている。つまり我々は分別があるからこそ矛盾を感得することができ、此土とは別の浄土について考えることができるのである。初めにおいては誰もが分別の世界の住人であり、宗教経験の過程は分別の世界から始まる。

それでは上記のように分別の世界が覆される飛躍の中では、具体的に何が起きているのか。結論を先取りすれば、飛躍の瞬間とは自己否定からはじまり、その自己否定が直ちに再肯定へと還る瞬間である。この否定と肯定は時間的な順序をもつものではなく、自己否定が即再肯定であるような事態である。まずはじめに、自己否定について考察したい。

公案によって分別を打ち破ろうと試みたり、名号を通して浄土を志向することによって、我々は分別と対峙する。我々がまだ矛盾を感得する以前、分別の真只中で生きているときには、自らが分別の世界の住人であることに気づいていないので、分別を殊更に取り上げることはない。つまり我々は公案や称名によって、かえってより深く此土と向き合っているのである。より深く此土と向き合うということは、これまで無意識に依拠してきた分別を改めて「分別」として認識することであり、それは分別の世界である此土を改めて「此土」として認識することである。我々が完全であると思い込んでいた分別や、それに統べられた此土は、絶対性を持たないという点で完全ではなく部分であったのである。大拙はこれについて「娑婆が娑婆と意識せられ、煩惱が煩惱で、生死が生死、因果業報が因果業報である時、これらが超越せられる」[6/293-294]と述べている。そして分別と向き合うということは結局、分別を成り立たせている境界線と向き合うことになる。

ここで先述した境界線について再度考えてみると、A と非 A とを分かち境界線は、自然発生的に生まれるものではないということに気がつく。分別の基準となる境界線は自己の側から設けられるものであるからこそ、その主体や時や場所に応じて移行する。つまり A と非 A をわかち境界線とは、自己と A（他）との関係の中で、それに依拠して設定される。それが境界線が絶対性を持ち得ない所以であった。したがって A と非 A の間の境界線の絶対性が失われて、A と非 A との相対性が崩れていけば、それにともなって自己と A（他）との相対性も崩れていかざるを得ない。ここへ来て自己と他の関係、つま

り自己と他を分かち境界線の絶対性も喪失する。また自己は他との関係の中で自己として成り立つものであるから、この関係が崩壊することによって自己が自己である所以、つまり自らの分別的自己同一性⁶⁴もなし崩し的に崩壊せざるを得ない。分別と向き合うということは結局、自らの分別的自己同一性と向き合うことに帰着するのである。そして自己の分別的自己同一性と向き合うということは、分別的自己の存在を省みることである。つまり分別を問うこと、浄土を志向することは、自らが立つ此土を問うことであり、此土を問うことは此土との関係の中で設定された自己を問うこと、自己を省みることと同じなのである。「自覚の方法は如何と云うに、それは此土の生活を極度にまで否定することである。」[6/210]という反省は、自己同一性を前提として省みる通常の内省ではなく、分別的自己同一性そのものを省みることである。そして最終的に分別の絶対性が喪失するということは、自らの分別的自己同一性という絶対性が喪失するということである。飛躍の瞬間である自己否定はこのように実現する。

また大拙は自己の存在を省みることによって自己の實在に逢着するとも述べている。『日本的靈性』の中で大拙は、靈性の覚醒、つまり宗教経験に至る過程を「反省・病氣・否定・経験」と整理して論じている。この整理の仕方は平安時代の仏教への批判の中で提示されたものである。以下、少し長いが該当部分の引用である。

〔平安時代の〕物のあわれでは、まだ感情の世界にうろうろしているものと見なければならぬ。そこには靈性の動きが認められぬ。自己というものの源底を尽くしていない。いわばまだ病氣にかかっていない、自己否定の経験がない。病氣というは、この経験のことである。普通にいう病氣は肉体の否定である。この否定で肉体の實在に逢着する。ここに人間と他の生物との差等を見うるのである。宗教意識は、ここで初めて息吹き始めるのである。業の重さはここまで来ないと感ぜられない。素朴な原始的生活を送っている限り、人間は嬰孩性を出ない。神ながらの世界は、ひとたび反省をせられなければならぬ。この反省・病氣・否定・経験を通過して後の生活は、もはや原始性および嬰孩性というものの範疇に入れられぬ。[8/79-80]（傍点原著者、〔〕内は引用者による補足）

ここでの「反省」とは、本論考中で先ほど取り上げた分別への問いから展開した分別的自己同一性への問いを指している。「病氣」は自己否定の経験であると述べている。一般的な病氣を例に挙げ、病氣とは肉体の否定であり、その否定で肉体の實在に逢着すると説明されているところを見ると、自己否定という病氣は自己の實在に逢着することであると考えるといいであろう。そして自己の實在への逢着という段階において、初めて「業の重さ」が感じられると言う。自らの分別的自己同一性を省みることによって自己の實在という問題に突き当たると、自らの業がいかに重く深いものであるかを感得するので

⁶⁴ 大拙が使う「自己同一」には二種がある。矛盾的自己同一と通常の自己同一である。矛盾的自己同一の方は分別を離れた本来的な自己同一であることから称揚される。本論考では混乱のないよう、矛盾的自己同一と分別的自己同一という言葉で使い分けることとする。

ある。生きている限り、自己は業からは離れることができない。大拙が「生と業とは異名同義で、生のある間は業がついてまわる」[6/154]や「人間と業とは一つものだと云った方が剴切なのです。それだけだと、人間苦はないのですが、人間は業そのもので、そうしてその事実に対する自覚を持っているところに苦しみがあるのです」[7/28]と言っているように、生きることは業を積み重ねることであり、業を積み重ねながら生きていかに得ない我々は有限性に支配された存在である。そしてそのような業の繫縛に感じられにされた有限な自己は、もはや自らの力では業から逃れられない。このような「業の重圧」の自覚は、自己否定を生じさせる。自己の実在が、自らの力の及ばないような根深い業と不可分であるという恐れ、また自らの力では生きている限りその繫縛を断ち切ることができないという無力感、有限性の自覚が自己を根底から否定するのである。このように分別への問いは、自己を省みることを経て業の自覚へと逢着し、自己はその業と直面することによって自らの無力と有限性を痛感し、自己否定へと至る。

ここで次のような疑問が生じるかもしれない。「我々は自らの有限性をすでに知っているのではないか」という問いである。よほど幼い子どもでない限り、自己が不老不死であると考えている者はいない。「人間は有限な存在であり死は避けられない」という事実は誰にとっても明らかである。その自己の有限性への気づきが自己否定であり宗教経験という飛躍の契機であると言うならば、我々はすでにそこへ至っているはずである。我々は苦勞して分別に基づいた日常の見地を離れる必要などなく、初めから自己の有限性を知っている。

しかし果たして本当の意味で自己の有限性を知っているのでしょうか。そうであれば、近い人の死に接したときに感じられる悲しみや喪失感や、自らにもいつか必ずその日が来ることに対して感じる恐怖は、何であるのか。この差異は、日常の知識として対象的にその事実を「知っている」ということと、自己そのものが問いとなっている場合の「知っている」ということの違いに由来している。我々が日常的に「自己は有限である」という場合の「自己」とは、対象的に立てられた自己に過ぎず、自己そのものを指してはいない。この場合、自己は自らの有限性に対して傍観者であり、観察者である。この場合、自己自体は疑われることなく前提されており、いわば安全圏から見守る傍観者なのである。しかし一方で、業を通じて自己の有限性に出会うという場合、自己はもはや傍観者ではいられない。自己そのものがそこに場に立たなければならなくなった場合、つまり自己が傍観者ではなく当事者としてその事実の只中へと投げ込まれた場合、実は自己の有限性に関して何も知らなかったという事態に直面するのである。ここにおいて初めて自己が有限であるということを実際に知るのであり、業に縛られた自己は根底から否定される。これは知識として対象的に知るという場合とは区別されなければならない智である。この智は、知る自己と知られる事実という区別があるものではなく、知る自己が当事者として知られる事実そのものであるような智である。詳しくは後述するが、大拙が般若と呼ぶ智はこのような智である。

飛躍の瞬間とは以上のような自己否定という事態をきっかけとする。公案や称名を通して粉碎された分別は、自己否定へと展開する。そしてその自己否定とはそのまま自己

の再肯定なのである。この否定即肯定という事態は、大拙思想における核心であると同時に、一見してわかるように論理を脱しているため、難解な部分でもある。以下、この経験・否定・肯定の関係が垣間見える部分を引用として挙げる。

「ある」が「ある」でないと云うことがあって、それが「あるがまま」に還るとき、それが本来の「あるがままのある」である。〔中略〕「あるがままのある」に対して、一たびはそれが強く否定せられて、「ある」が「ない」であると云うことにならなくてはいけない。感性的又は情性的直覚が靈性的直覚に入る途は、否定の外にないのである。〔8/112-113〕

『あるがまま』に還る」や「本来の『あるがまま』」という表現を用いているところからも、大拙が日常の見地における「あるがまま」とは区別された「本来的なあるがまま」を考えていることがわかる。自己否定が再肯定であるということは、言い換えれば再肯定の裏には必ず自己否定をともなっているということである。大拙は次のようにも述べている。

本当の否定は必ず肯定に転ずる。この一転がないところでは、否定はほんの皮肉を斬ったということになる。骨まで斬り通さなければならぬ、その時、生死がなくなる、自我が否定せられる、而してそこに忽如として絶対肯定の境がひらける。
〔6/203〕

ここで言う「本当の否定」とはどのような否定を指しているのであろうか。それはすぐ上の部分でも述べたように、自己が何かを否定するような傍観者としての否定ではなく、自らの分別的自己同一性が否定されるような自己否定である。大拙はこれを「実存的『飛び退り』」〔12/409〕とも表現している。それではこのような自己否定は、どのようにして絶対肯定へと至り得るのであるだろうか。ここで手がかりとなる引用を挙げたい。

仮現の世界は否定せられてはいない、ただその把握性・可得性が否定せられるのである。個多の世界はそこにある、愚者の前にもある、賢者の前にもある、ただこの両者の相違は、賢者は執著を離れた心でそれを見るのに対し、愚者はまだそうすることができるほどに空の領域に到っていないということである。〔5/35〕（下線部引用者）

ここで大拙は賢者の心を「執著を離れた心」と表現しているが、「分別だけでは何の害もないのであるが、分別が執著と結合すると——然もこの結合があらゆる意識に於て必然的であると——非常な害をなすことになる」〔5/86〕との言葉からもわかるように、執著と分別とは不可分である。つまり賢者の心とは、分別を離れた心と言い表わすことも可能であろう。分別が基づく A と非 A との境界線が不確定的であるということとは、裏を返

せば $A=A$ も A という存在を完全に明らかにし得ないということになる。つまり分別が粉碎されたところでは、分別的自己同一性が成り立たない。「 A は A である」とは絶対的な表現ではなくなり、ここではもはや A は「 A ならざるもの」である。「 A ならざるもの」とは概念としての「 A 」ではないという非 A の意味と、 A そのものを超えているという超 A の意味をあわせ持っている。したがって後者の意味では A と超 A との関係が問題となってくるのであるが、それは後述したい。とにかく A は不完全な境界線で切り分けられた把握的・可得的「 A 」という枠を抜け去り、超え出ることによって、分別的自己同一性から解放されるのである。このように分別的自己同一性の否定とは、 A という存在自体を否定しているのではなく、 A という存在の分別的自己同一性からの解放を意味している。自己の場合も同様であり、自己は分別的自己同一性の否定によって、その檻から解放されるのである。ここにおいて自己は、もはや自己ではない非自己であり超自己でありながら同時に、「個多の世界はそこにある」と言われるように自己として絶対の現在において存在している。「存在している」ということはどんな否定も介在し得ない肯定である。分別という自らの内にある物差しを捨て、それから生じる執著から解放されることによって、自己自身が肯定され、ありのままに現われ出るのである。そしてこの肯定は、自己否定がそうであったように、自己の内での肯定という閉じられた事態にとどまらず、分別に基づいている差別の世界の肯定へも通じている。以上のような否定と肯定の関係は、一方が先で他方が後というような前後がある関係ではない。論述の順序から A の分別的自己同一性の否定が A という存在の肯定を導くような印象を与えるかもしれないが、この肯定は否定によって導き出されるものではない。現実には A が存在するということがすでに肯定なのであり、存在するとは直ちに自己否定を含んで存在するということなのである。

このように大拙は、『横超』は、どうしても、否定即肯定・肯定即否定の論理を意味するものと考えなくてはならぬ」[6/114]と言う。この否定即肯定・肯定即否定が大拙の禅論と浄土思想論の中で具体的にどのように表われているかは次項に譲るが、これが即非の論理であり、此土即浄土・浄土即此土、称名即聞名・聞名即称名という大拙の浄土思想観を形成しているのである。

見と即非の論理

次にこの宗教経験の瞬間の禅的な側面を考察したい。先に大拙が禅の特徴としてその知的側面を挙げていると紹介した。したがって大拙思想における宗教経験の禅的な側面とは、その知的方面にある。禅的宗教経験は大拙思想において、「見」や「覚」などの言葉で表現される。これらはそれぞれ見性の「見」であり、自覚の「覚」である。なぜ禅が宗教経験における知的側面であるかということ、それは見られるべき、自覚されるべきものが、智であるからであろう。ただこの智は先ほど少し触れたように、知識としての対象的な知ではなく、大拙が般若⁶⁵と呼ぶところの日常的な知識とは区別された智であ

⁶⁵ 大拙は必ずしも般若智と即非の論理を禅の範疇に限定されるものであるとは考えておらず、むしろ「この回帰的・相互往還的運動が宗教意識のはたらきの特性であり、やがてまた

る。大拙は仏教には、大智と大悲という両面性があることをしばしば強調するが⁶⁶、その意味では禅は大乗仏教の大智的側面とも言えるであろう。またこの般若とは大拙の提唱した「即非の論理」とも深く関わることから、本項では即非の論理についても触れたい。

それでは飛躍の瞬間は、禅的側面から見ればどのような瞬間であるのであろうか。それは見性という言葉からもわかるように、「性を見る」瞬間と言うことができる。前項の内容を承けて言うならば、分別から解放されて否定即肯定・肯定即否定という事態が成就する瞬間である。そしてこの成就是般若の働きによるものである。この否定即肯定・肯定即否定という矛盾的な事態は、矛盾を嫌う分別では看取することはできない。このような矛盾の見地を実相としてそのままに受容させるのが般若の働きである。

ここで般若の特徴についていくつか触れておきたい。まず般若とはどのような智であるかという点である。それは日常の見地で働く対象論理的な知とは異なるとはいえ、般若は一種の知である。二つの知には具体的にどのような違いがあるのであろうか。大拙は、般若とは「ものを完全にしてゆく原理」[12/96]であり、分別とは「分析する原理」[12/96]であると両者を解している。また両者は互いに交わることのない別々の知ではない。般若は全体に関する智であり、分別は部分に関する知である。部分がいつもそれだけでは完全ではなく、全体の一部としてしか存在できないように、分別も般若によって成り立っている。「分化作用をする分別識の根柢には般若が在るということ、又、分別識の機能をして分化の原理としてはたらしめているものが即ち般若であるということ」[12/106]であり、「般若によってこそ始めて、すべての存在が一つの統一ある観点から見られるのであって、そこに新しい生命と意義が獲得される」[12/96]のである。宗教経験以前はそのことに気がついていなかっただけで、初めから分別はすでに般若に基づいていたのである。禅は自力門であり、他力門で受動的である浄土思想と対比されて、能動的であると考えられる傾向がある⁶⁷。しかし覆在していた般若によって否定即肯定・肯定即否定という見地が開かれるという点で、受動的な側面をもつものでもある。それは般若自体の働きから見れば能動的であるが、宗教経験を体験する側から見れば受動的である。

また般若は知の一種であることから、何か動きのない静的なものという印象を受けるかもしれない。しかし大拙が「般若は世界中で最もダイナミックなもの」[12/118]と表現しているように、般若とは働きである。宗教経験を展開させるエネルギーとも言い得るかもしれない。以下、般若と分別の関係と、般若の働きに関する大拙の論を引用する。

この種の仏教論理の性格である。自分はこれを即非の論理と云って、それですべての仏教思想、——その中に浄土教も禅思想も入れておくが、——それを説明する役に立たせるのである」[6/115]と述べているように、広く大乗仏教に通底するものと捉えているのであるが、ここでは知的側面として、禅と般若・即非の論理を同じ項で論ずる。

⁶⁶ これは大拙が指摘するまでもなく大乗仏教の根幹ではあるが、大拙は一般的に「大悲」的側面を論じていないと見られる傾向がある。

⁶⁷ 秋月龍珉も次のように述べている。「禅は自力であるというが、真の禅者はかつてみずから自己を肯定することを考えたことはない。〔中略〕逆に、禅者は常に自己を否定することを習う。」(傍点原著者、秋月龍珉[1996]、149頁)

般若の場というべきものの本質は、決して、空の情態、即ち絶対の無作の姿で、いつまでも、じっとしているようなものでないからだ。般若の場のほんとうの姿は、自分自身を無限に差別し分化することを要すると同時に、どこまでも未分化・無差別のままの情態にしようとするものだ。般若は常に自己の同一性（未分化の相）を保持していこうとすると同時に、一方では、無限の変化に応じて自己を変じてゆくものである。ここにおいて始めて、空は無限の可能性を蔵するもので、決して単なる虚無の情態ではないということの理由が明らかになるのだ。自己自身を分化せしめ、而も同時に未分化の情態にありつつ永遠に創造の作用を続けてゆくもの——これが空である、これが般若の場なのである。[12/150]

般若は宗教経験以前の、そうとは知らないうちから実相として日常の見地に潜んでいるのであるが、宗教経験以前の段階では自己限定的に分別となって働き出る。その反面、分別を統べるべき存在としては限定されることなく、分別を裏づけるものとして分別とは隔絶している。般若はこのような、「無限の可能性」として分別の世界で働きながら、やはり「可能性」にとどまり決して顕現しないという矛盾的二面性を有している。そして飛躍の瞬間に分別を根底から否定し、否定即肯定・肯定即否定という実相を露わにするのである。なお般若の働きに関しては、大拙が「無分別智と云うと、人は多くその否定性を見て、その肯定性を見ぬ傾きがある」[6/194]という指摘をしているように、分別の否定作用という側面を強調して論じられる場合が多い。分別を否定するという働きにのみ着目すれば般若とは否定であると言うことも可能であるが、宗教経験自体がそうであったように、般若は否定にとどまるものではない。大拙はこれに関して、「般若の肯定面を見ることが、それで、最も大事である」[6/194]や、「般若観は普通の否定で貫徹していると考えが、それはその一面だけを見ての話にすぎぬ。般若はその肯定面に於て始めてその意義を完うするものである」[6/159]と述べている。般若の否定作用は、それにともなう肯定と切り離すことはできないのである。

次に、般若の作用の論理化である即非の論理についても紹介しておきたい。即非の論理とは大拙によって提唱された、『金剛般若経』中に見られる矛盾的構文である。大拙は『日本的靈性』の初版のみに一章として収められた「金剛経の禪」という論文で即非の論理を初めて定式化して提示した。ただそれ以前にも即非という言葉を用いている場合⁶⁸もあれば、また即非的な内容を述べているときでも「即非」という言葉を用いない場合もある。大拙は「金剛経の禪」においても、それ以後の論考においても、即非の論理の内実を詳細に解き明かしてはいない。そのためかこの論理を主題とした研究は種々あ

⁶⁸ 例えば『日本的靈性』初版の前年に出版された『禅思想史研究第一 — 盤珪禅 —』には以下の記述がある。「是は般若経の弁証法——即非是名の論理と同一であるが、矛盾の肯定といて良い。禅体験を禅意識にうつす時は、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。」[1/361]（下線部引用者）

るものの、解釈はいまだ一定していないというのが実情である⁶⁹。

まず、大拙が最も標準的なものとして『金剛般若経』第13節を挙げて即非の論理を公式化している部分を引用として挙げる。

まず第十三節にある「仏説般若波羅蜜。即非般若波羅蜜。是名般若波羅蜜」から始める。これを延書きにすると、「仏の説き給う般若波羅蜜というのは、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」、こういうことになる。これが般若系思想の根幹をなしている論理で、また禅の論理である、また日本的靈性の論理である。ここでは般若波羅蜜という文字を使ってあるが、その代りに外のいろいろの文字を持つて来てもよい。これを公式的にすると、

AはAだと云ふのは、

AはAでない、

故に、AはAである。

これは肯定が否定で、否定が肯定だと云うことである。[5/380-381]

これまで論じてきた内容との関連で言うならば「AはAでない」という第二句が否定、つまりAの分別的自己同一性の喪失という側面を表わしており、第三句の「故に、AはAである」の部分が絶対肯定の側面を表わしている。第三句は結局、「AはAである」という点で第一句と同じ内容に帰着するのであるが、第二句の否定に裏づけられた第三句と、いまだ分別の世界から踏み出していない第一句は大きく異なる。第一句のAは、他との関係の中で暫定的に切り分けられたAに過ぎない。第三句のAは、そのような境界線から解放された非A・超Aとして、現実の世界に生きているAである。Aが絶対の現在において存在しているという絶対肯定は、Aが非A・超Aであるという事実とひとつなのである。ただ、大拙は「矛盾が宗教的体験即ち信そのものであるから、矛盾の論理というものを作り上げねばならぬ。それは般若即非の論理である、また即非即是と云ってもよい。宗教の生命は実にここに在る」[6/290]（傍点原著者）と述べているように、即非の論理に宗教の核心を見て取っていたので、即非という言葉が用いられようが用いられまいが、大拙はいつも即非的事実を説き続けたと言ってよい。即非の論理の文言の整合性を論じるだけでなく、大拙が即非の論理によって言い表わそうとした事態そのものへ目を向けることも必要であろう。

聞と受動性

宗教経験の禅的側面は「見」であった。ここでは浄土思想的側面である「聞」について考察したい。大拙は「真宗の用語では聞くと云う、禅なら見と云う。〔中略〕禅では、感覚の直接性を見という言葉に一纏めにして、その体験を見性と云うのである。聞は見性と同一義を有つ」[6/237]（傍点原著者）と述べている。浄土思想では称名に対して聞

⁶⁹ 末木文美士[1994]、46頁。

名ということが言われる。聞名とは衆生が阿弥陀の名を聞くことである。そしてこれは阿弥陀の廻向である。廻向とは阿弥陀が自らの功德を衆生へと振り向けることである。つまり宗教経験の瞬間である聞名の瞬間とは、廻向の瞬間である。大拙は聞名と廻向について次のように述べる。

絶体絶命の瞬間、弥陀の声を聞くこと、或はこれを認めること、このことこそ実に罪人のいのりである。言葉を換えて云えば、「南無阿弥陀仏」の一声の称名である。これに依って、真宗信者は業経験の此の世界と浄土との間に完全に橋をわたす。[6/67]

即非の論理を知的なものとするれば、廻向は事的であると云い得られよう。どの点から見ても此土と相対して相容れぬ浄土が、実際の経験の上で、此土にはたらしかけをするから、それを何とか理窟づけしなければならぬ。この矛盾即自己同一性を、今の場合廻向と云う。[6/173]

浄土へと向かって弥陀の名号を称えること、つまり称名することは此土を否定することである。なぜなら阿弥陀は「業の否定そのもので、業に属するすべてのものは全然彼にはない」[6/63]からである。此土を否定することは、業を否定することである。業とは生そのものであるから、業を否定することは、自己の生を否定することである。それはすなわち此土において死することである。こうして自己は自己無化の極地において阿弥陀仏の声を聞く。大拙はこの自己無化と聞名の瞬間について、「こちらから何を持って行っても、それは弥陀の方では受け付けぬ、彼はこちらのすべてを否定する、こちらがこちらである限りは。併し弥陀は却って其の否定のところに現われる。否定そのものが実は弥陀自身の肯定である」[10/61]と述べている。衆生は此土にいながらにして、此土の否定である阿弥陀の声を聞くのである。これが上の「絶体絶命の瞬間」であり、禅で「大死一番絶後に蘇生する」と言うところの「大死」の瞬間である。この瞬間に阿弥陀に功德を振り向けられるのである。それが聞名の瞬間であり、廻向の瞬間である。そしてここにおいて、「名号を媒介にして此土と彼土との矛盾が『横超』的に連絡」[6/123]する。名号は、此土と浄土という対極的な存在を結びつけるものである。衆生にとっては称名として浄土へとつながり、阿弥陀にとっては聞名として此土へとつながる橋となる。分別的見地から見れば称名と聞名は対照的なものであるが、両者は名号という点においてひとつである。

大拙の浄土思想論においては、この廻向と聞名の瞬間が否定即肯定・肯定即否定が成就する瞬間である。そしてこれが弥陀の本願であり、大悲なのである。つまり浄土思想における宗教経験は、阿弥陀の側からもたらされるものであり、功德を振り向けられるものである。この点において浄土思想の受動性と大悲的側面が現れているとすることができるであろう。

以上が、大拙の思想における宗教経験のプロセスであった。それは禅と浄土思想とに

それぞれ分けて考えることも可能であるが、指しているものは同じひとつの経験である。いずれも宗教経験のきっかけは分別によって生じる矛盾であり、経験の瞬間は否定即肯定・肯定即否定という矛盾の実相の自覚であった。もちろん禅と浄土思想は宗派が異なるので違いも多く見られるが、宗教経験の瞬間に限ってみれば、浄土思想の方が受動性をより強く説いているという点を挙げるができるであろう。これに関連して、「宗教経験の宗教性」ということに触れておきたい。大拙は「宗教というものには、パッシビティと申しますか、受動性というものが中心となっているのです。〔中略〕この受動性がいろいろな型となって、真宗には真宗の、禅宗には禅宗の、キリスト教にはキリスト教のそれぞれの型がある」[7/128]と宗教経験の受動性について述べている。そしてこのような経験は、「個己の限られた意識の上だけでは生じ得ないもので、どうしても超個己的なものを入れてみないと解せられない」[8/82]とし、「宗教意識の受動性は、実に此処に在るのである」[8/82]と言う。つまり宗教経験を日常一般の経験や直観と画するものは、受動性と超越性である。それぞれの宗教はこの経験に近づくための独自の方法を有しているが、その飛躍の瞬間は自らが得るのではなく、与えられるのである。それは自力と言われる禅においても同じである。禅は知的側面を強調するので、浄土思想と比べて殊更に受動性を取り上げることはないが、般若とは大拙が言うところの「超個」である。

このように日常の見地を超えた「何か」、非日常的な「何か」から、もたらされるということが、宗教経験を宗教経験たらしめている。それは日常の見地を超えたものであるので、論理や因果をもってしては繋がることはできない。そういう意味で、宗教経験とはこちらから求めて得られるものではなく、いつもあちらから手を差し伸べられるものである。

3-4. 宗教経験における如の力学

円環運動における実相

ここで再び宗教経験の円環運動について振り返っておきたい。前節で論じたように、宗教経験とは矛盾の感得から始まり、否定即肯定・肯定即否定という実相へと行き着くプロセスであった。この前節から何度も用いている否定即肯定・肯定即否定という表現も矛盾的な表現である。つまり宗教経験とは、矛盾を始点と終点とする円環運動であった。始まりの段階で我々に分別への不信を抱かせ、宗教経験へと促した矛盾に再び帰着するのである。以下、大拙がこのような動態について言及している箇所を挙げておく。なおここでは円環という言葉は使われていないが、「回帰的・相互往還的」は円環性と同義である。

この回帰的・相互往還的運動が宗教意識のはたらきの特性であり、やがてまたこの種の仏教論理の性格である。自分はこれを即非の論理と云って、それですべての仏教思想、——その中に浄土教も入れておくが、——それを説明するに役立たせるのである。[6/115]

ここで問題となるのは、矛盾から矛盾へという宗教経験の円環運動における二つの矛盾の違いである。先にも引用した大拙の「残された矛盾は始めの矛盾ではない」[8/214]という言葉を用いて説明するならば、宗教経験以前の「始めの矛盾」は「矛盾とはものを分けてみる分別作用の結果」[12/108]として消極的な意味で捉えられる矛盾であり、宗教経験以後の「残された矛盾」は「矛盾そのものを土台として、この生活が出来ている」[7/269]と積極的に捉えられる矛盾であると区分することができるであろう。より具体的に前節での流れを承けて言うならば、それは分別の否定を経ているかどうかの違いということになる。「AはAだ」という即非の論理の第一句と、「AはAである」という第三句が同じ内容であったように、宗教経験を経る前も後も、AはAとして分別の世界に存在していることに変わりない。ただ宗教経験を経たAは、分別的自己同一性から解放されたAの実相である。つまり分別的AではないAとして存在しているのである。分別的Aではないという点でAは非Aとして否定され、存在として絶対の現在に在るという点でAは肯定される。これが宗教経験を経たAの実相である。しかしこのように分別で捉えることができない実相、分別にとらわれていない実相とは一体何であるのか。大拙が『不可得』(anupalabdha)は、他の言葉でいうと、『とらわれざること』、即ち『無執著』(aparāmrīṣṭa)である」[5/49]と述べているように、分別に「とらわれざる」実相とは、不可得であると言い表わすことができる。そして大拙は不可得についてさらに、「不可得と云うと、如何にも頼りのないように感ぜられるかも知れないが、此語の意味は、消極的・否定的ではなくて、実に積極的・肯定的なのである」[5/430]と言う。分別によって「何である」と捉えることができないということは、「何ものでもない」ということである。この「何ものでもない」ということは、換言すれば「何ものにもなり得る」ということである。ここに不可得の積極的な意味を見出すことができる。何色でもない無色は、裏を返せば何色にでも染められ得るということである。そしてまた「空は不可得(anupalabdha)とよばれ、不可思議(acintya)とよばれている、そしてこのことは空が論理の範疇にはめられるものでないことを示している。空は如(tathatā)と同義なのである」[5/29]という言葉からもわかるように、不可得とは空や如⁷⁰とも同義である。つまり実相の「とらわれなさ」とは、空であり如である。

実相・空・如・自由

ここでは大拙の思想において、実相である空と如がどのように解されているかを考察する。もちろん空と如はいずれも大乘仏教における重要なキーワードであるのだが、大拙は特に如を強調する思想家であった。「悟りはつまり如の自覚であると云ってよい。如が智で、智が如でないと、此体験は不可能である」[1/105]や、「その中で〔如実知見を

⁷⁰ 空とはサンスクリット語 *sūnya* 及び *sūnyatā* の漢訳であり、ものにはそれ固有の実体がないという無自性の意である。対して如はサンスクリット語 *tathā* 及び *tathatā* の漢訳であり、「あるがまま」という意味で用いられることが多い。『大乘起信論』をはじめとする漢訳仏典では真如と訳されることのほうが多いのであるが、大拙は如・如如という語を多く用いているので、本論考でもそれにならって如を用いることとする。

表わす種々の名前の中で] 最も印度的だと考えられ、支那及び日本の思想の発展に大なる貢献をなしたと、自分が云いたいのは、『如』の思想である」[1/101] ([] 内は引用者による補足) という言葉からも、大拙が如という語をいかに重視していたかを窺うことができるであろう。まず、少し長い箇所ではあるが、大拙が如について論じている部分を挙げる。

印度の仏教者は、この端的を「如」と云う。如は、如如と続けられる場合もある。また真如とも云われる。如という字は甚だ深き意味をもっている。如とは「そのようである」ということである。「そのよう」とは「只麼」である。印度的には如、シナ的には只麼である。只麼は禪で盛んに用いられる言葉である、頗る面白い言葉である。只麼の日本語は「そのまま」である。併し、「そのまま」と云うとまた、大なる誤解の因になる。分別意識の上ではいつも何かで曲折のあるものである。禪者は、そのまゝ禪と云うと余り喜ばない。浄土系でもそれに似たような言い現わし方がある。法にほこるとか機をたよるとか云うこともある。そのまゝと云っても、ただのそのまゝでなく、そのまゝを自覚しなくてはならぬ。〔中略〕禪には自覚がなくてはならぬ。そのまゝをそのまゝと見る知がなくてはならぬ。この知が悟りである。この知が靈性的直覚である。これは分別識上の自覚ではない。「了了自知」ということは無分別智の上で云うことである。[5/406-407] (傍点原著者)

大拙は如のそのまゝを、自覚のあるそのまゝと、ただのそのまゝとに分けて解している。これは先述の実相についての考察と重なりと考えてよい。つまり否定即肯定・肯定即否定という宗教経験を経た実相としてのそのまゝと、日常の見地で言われるそのまゝの違いである。つまり自覚のあるそのまゝとは、「何ものでもない」実相、「何ものにもなり得る」実相である。また大拙が「空は如と同義」と言うように、この如は空とも呼ばれる。如と空の原語は異なるが、事物の実相(如)は無自性(空)であるという意味なので、如とはすなわち空であるということになる。般若や即非の論理がそうであったように、空も一般的には否定的側面を強調して用いられることが多い。しかし前節の般若に関する部分でも引用したように、大拙は「無限の可能性を蔵するもので、決して単なる虚無の情態ではない」[12/150]と言う。大拙は空や如をあらゆるものを生み出す「可能性」と解釈していたということである。

大拙の空と如の思想は、やがて自由ということに行き着く。「とらわれなさ」という実相を、何ものにもなり得る「可能性」と解しているのである。これが大拙の如観・空観の特徴であると言ってよいであろう。如や空がそのまゝという意であると言われるとき、それは事物の相を表わしているかのように感じられるかもしれないが、大拙にとってそのまゝとは、とらわれないものとして自由に働き出すということであった。つまり否定即肯定・肯定即肯定という実相においては、真に自由な創造が行われ得るのである。そしてこの働き・創造とは、何かに向かって働きかけるということではなく、特定の対象のない働き、つまり無功用的な働きである。対象のない働きとは、言い換えればすべて

が対象となる働きそのものである。それは全方位的な働きであるとも言えるかもしれない。我々はここに至って、元の場所にありながら、しかも自由に働くものとなるのである。

またこの自由は、自然を支配する必然性と相反するものであるかのように思われるかもしれない。しかし大拙はこの必然性にも自由を見て取っている。自然とは無目的的に働くものである。この点で自然の働きとは、上で言われたような、自由な創造であることができる。したがって自然における必然性とは、何かの制約を表すものではなく、それ自体、自由な創造なのである。大拙が見性体験を徹底させた「ひじ外に曲がらず」という言葉によって「この必然そのものが、主体的には自由そのものである」[34/409]ということを知ったのも、このことであつた。

如の力学

最後に、宗教経験の円環運動における如の力学について考察しておきたい。本節のはじめで、宗教経験の始点としての矛盾と終点としての矛盾の違いを論じる際に、「分別的 A ではないという点で A は非 A として否定され、存在として絶対の現在に在るという点で A は肯定される」と述べた。そこでは在るが実相の絶対肯定面であつたのであるが、考えてみれば A は宗教経験以前からすでに在ったはずである。つまり宗教経験を経る以前から、A は絶対肯定の如の世界に在つたのである。矛盾の感得という事態が起きるまで、そのことを知らなかったにすぎないのである。日常の見地の相対性の中にのみとどまっていて、絶対性を知らなかったということである。ただ知らずにただで、実際には否定即肯定・肯定即否定の実相の世界、如の世界に生きていたのである。如は宗教経験によって獲得される境涯ではなく、宗教経験以前からすでに実現していたが、覆蔵されていたのである。宗教経験の始まりは、分別と実相・如の乖離から起こる矛盾の感得であつた。しかしこの矛盾は、宗教経験が回帰する終点でもある。つまり宗教経験とは覆蔵されていた如に促されて起こるのである。如が自らに至らせるために、つまり真の自由と創造へと至らせるために宗教経験へと導くのである。このように如は分別の世界に、いつもすでに覆蔵されており、絶えず我々を如へと促している。我々が気づくと気づかざるとにかかわらず如に基づいているという点で、如は超越性を有するものである。そしてこれが宗教経験の円環運動において働く、如の力学である。宗教経験とはこのような如の力学によって統べられているのである。

以上のように大拙の宗教経験論をプロセスと力学という観点から考察し、明らかとなつた点をいくつか挙げておきたい。2 章において指摘したように、先行研究が主として宗教経験の「悟りの瞬間」という側面のみを捉えるものであり、またそれが「何であるか」のみを論じるものであつたのに対して、本論考はその端緒を含めたプロセス的側面、つまりその瞬間が「どのように」成就し得るのかという点にも焦点を当て、瞬間とプロセスという宗教経験の二重の意味を考察することによって、構造的にではなく、より動的に大拙の宗教経験論を論じることができたのではないだろうか。それは悟りや獲信と

いう経験が成就した場から結果論的に論じられてきた宗教経験の考察に、いわば悟り以前の実存的視点を導入し、それによって大拙の宗教経験論の実存的過程を明らかにする作業でもあった。

また大拙思想における「矛盾」の重層性・回帰性に着目することによって、その宗教経験の動態が矛盾から矛盾へと回帰する円環運動である点を指摘した。そして大拙の禅論と浄土思想論を宗教経験の端緒の段階から並行して考察することで、両者がそれぞれの段階において大拙によってどのように論じられており、円環運動の展開にどう関連しているのかを明らかにすることができた。両者を並置することによって、これまでの研究では部分的に論じられてきた大拙の禅論と浄土思想論をより包括的に捉えることが可能となり、さらに大拙が一貫して主張した禅と浄土思想に通底する境涯、その共通性をより仔細に論じられたのではないだろうか⁷¹。またプロセスも含めた宗教経験という運動全体を考察することによって、その運動を統べるものとして「如」が働いていることを明かし、単に大拙が重視したキタームとしてのみ言及されていた如を、宗教経験の力学の源泉として大拙思想の中に明確に位置づけた。

言語化という観点からは、従来の研究においては大拙思想の根幹であるが故に前提とされていた、肯定即否定・否定即肯定という「即非」が言葉でどう表現され得るのか、具体的には「何ものでもない」という不可得が「何にでもなり得る」という翻りをもって肯定へと転じる様を、これまでの諸研究以上に言語化された形で論じることができたのではないだろうか。これによって大拙思想の核心である「自由」が、肯定即否定・否定即肯定という即非の実相とどのように関連し合っているのか、またその自由はいかにして実現し得るのかという点もより明確となったであろう。

4. 大拙思想における現代的意義

近年の批判的研究

ここでは特に近年の大拙に対する批判的研究を取り上げて、それに応える形で大拙の思想がどのように現代に資することができるのか、その可能性と課題を検討したい。多大な先行研究が存在してさまざまな面から語り尽くされた感もある大拙の思想である。しかし批判と反批判を積み重ねることは、大拙思想に対するより深い理解を実現し得るだけでなく、大拙自身も考慮していなかったような問題に対して時代に応じた再解釈を行うことによって、単なる過去の思想としてではなく、現代にも適応可能な思想として大拙の思想を生かし続けることができるはずである。本章では大拙の思想に対する批判的研究と、その実践に対する批判的研究の二種を取り上げたい。前者を代表して末木文

⁷¹ ただし浄土思想における宗教経験、とりわけ親鸞の深い罪業の自覚（機の深信）と法の深信で示唆される宗教経験と、大拙が主に分別・悟りという禅の立場に依りながら解き明かした宗教経験とがどこまでの確に統合されるかは、より精密な比較がなされなければならないであろう。後日機を改めて、大拙自身が納得する浄土思想の理解を、浄土思想のより深い理解から考察することを試みたい。

美士の研究を、後者として島藺進（1948-）の研究を取り上げる。なお大拙の思想と実践という面から考察を進めるので、教学的な批判を行う研究は取り扱わないこととする。

末木文美士による批判

末木による研究は第2章において簡単に紹介したが、ここではより詳しくこの論評について考察する。

末木は『近代日本の思想・再考』というシリーズを三巻、2004年から2010年にかけて出版している⁷²。2004年に刊行された第一・二巻はそれぞれ『明治思想家論』『近代日本と仏教』という表題で、大拙についてもこの中で論じられている。特に『明治思想家論』では、明治を代表する思想家12人のうちの一人として大拙を取り上げている。そこで末木は大拙の処女作『新宗教論』から見られる大拙思想の特徴を述べ、次に「宗教と国家」の章についての考察を展開している。末木はそもそも近代仏教思想について、「仏教を抜きにした近代思想史は成り立たない」⁷³と言い切るほどにその重要性を認めており、また大拙に対しても「第一に、禅を宗門の特殊な言葉ではなく、一般の知識人に理解できる普遍的な言葉で語っている」⁷⁴としてある程度の評価を与えているが、結論から言えば、末木は大拙の現実に対する無批判な態度に批判を加えている。以下、その批判の内容をまとめてみたい。

末木は『新宗教論』における大拙思想の特徴を「宇宙的な汎神論の立場に立ち、楽観主義・積極主義・進化主義」⁷⁵と表現する。このような「世界平和でも何でも自力で達成できるという、自力への楽観的確信」⁷⁶が引き起こすのは、倫理・道徳の喪失である。末木によれば、楽観主義的な大拙における悪とは、「一時的な退行現象であり、絶対的な意味を持ち得ない」⁷⁷。つまり「宇宙は全体として善も悪も含めて肯定されてしまい、悪は単なる局所的な意味」⁷⁸しか持ち得なくなってしまうのである。大拙の思想は結局、善も悪も認めるような悪への抑止力を持たない非倫理的な思想であると指摘する。末木はこのような『新宗教論』における大拙の姿勢の問題点を、以下のように述べる。

しかし、それならば、悪への歯止めがどこにもないことになってしまうのではないか。善であろうが、悪であろうが、結局何でも認められてしまうことにならないか。「宗教的道徳は、無我を体とし、不生不滅を基となして、而して人類の進歩を信ず」（一一六頁）という楽観主義がどこまで通用するのか。⁷⁹

⁷² 『明治思想家論』〔近代日本の思想・再考Ⅰ〕2004年、『近代日本と仏教』〔近代日本の思想・再考Ⅱ〕2004年、『他者・死者たちの近代』〔近代日本の思想・再考Ⅲ〕2010年、発行元はすべてトランスビュー。

⁷³ 末木文美士[2004②]、244頁。

⁷⁴ 同上、199頁。

⁷⁵ 末木文美士[2004①]、177頁。

⁷⁶ 同上、176頁。

⁷⁷ 同上、180頁。

⁷⁸ 同上、189頁。

⁷⁹ 同上、180-181頁。

内面主義の傾向と社会的問題を中心に置くグループとはかなり厳しく対立するものであるが、大拙はやすやすと両者の境界を跳び越える。そこに大拙の包容性が見られると同時に、その楽観主義、調和主義は大きな落とし穴を見落とすことになるのである。⁸⁰

また大拙の倫理・道徳に対するこのような批判は、「無批判的な」国家観に対する批判へと発展する。普遍性を求める大拙の「楽観主義的な調和論」⁸¹は、戦争という歴史的・現実的状况を直視することを阻み、結果として安易な現状追認に陥らざるを得なかったということである。戦争という国家悪に対してなすすべもなく、ひたすらに傍観し、追認し、批判の声を挙げることのなかった姿勢を批判しているのである。末木はそれに対して「その時代、その時代の主流たる力に追随するのがよいという無批判的な『長いものに巻かれろ』式の発想」⁸²と変わらないと批判を繰り返して、「それならば、宗教の立場から国家をチェックする歯止めはどこにあるのか。大拙はそれを提示できず、今度は国家の現状をそのまま認め、結局のところ陳腐な現状維持、現状肯定以上のものではなくなくなってしまう」⁸³と指摘する。またこのように国家悪に対して無批判であるかのような言説とは裏腹に、別の箇所で大拙が「宗教即ち人類の理想・希望を実行するに当りて、国家の存在の却て之を防遏する如きことあらんには、国家を改造するは当然の事なりと謂わざるべからず」[23/136]と現実追認とはまったく正反対な「ほとんど過激な無政府主義、革命主義と紙一重の言説」⁸⁴を行っているとは指摘する。そしてこのような振り幅の大きい両極端な大拙の言説に対して、「本来緊張関係にあるはずの二面の緊張が失われるとき、両者は曖昧化され、慣れ合いに陥る。大拙はその危険にあまりに無自覚であったのではないか」⁸⁵と批判する。

つまり末木は、戦争を含めた現実全般の悪に対する大拙の無頓着とも言えるような、無批判な態度に対して批判を繰り返しているのである。裏を返せば、大拙は宗教の立場から悪に対する歯止めを提示しなければならなかったという主張になるであろう。しかし現実社会の善悪に関する問題は、宗教ではなく倫理・道徳に属するものである。末木の主張は結局、大拙の思想には道徳が足りないという点に行き着く。確かにこれは末木に限らず、大拙の思想に触れたものであれば誰もが一度は感ずることかもしれない。

ここで二点留意しておきたいことがある。第一は末木が大拙の国家観、特に戦争に対する態度について論ずる際、ブライアン・ヴィクトリア『禅と戦争』⁸⁶における大拙理

⁸⁰ 末木文美士[2004①]、182頁。

⁸¹ 同上、189頁。

⁸² 同上、185頁。

⁸³ 同上、184頁。

⁸⁴ 同上、183頁。

⁸⁵ 同上、190頁。

⁸⁶ Brian Daizen Victoria: *Zen at War*, Weatherhill, 1997. 末木は必ずしも『禅と戦争』を全面的に肯定しているわけではない。「ヴィクトリアの著書は、問題を禅に限定しているため、近代仏教全体をどう見るかという点は必ずしも明らかではない。〔中略〕また戦争協力か戦争反対かという二者択一の価値判断に基づいており、複雑な問題をあまりに単純化しすぎて、

解を基盤としているという点である。末木自身、この書のすべてを肯定しているわけではないとしながらも、大拙の戦争に対する姿勢が「戦争賛美」であったことを前提として、論を展開している。しかし大拙が戦争に対して肯定・否定のいずれの立場をとるものであったかは、それほど簡単に判断できるものではない⁸⁷。第二は、末木が大拙の思想について論じる際、その典拠の多くを 1896 年（明治 29 年）出版の『新宗教論』に依拠しているということである。末木はその理由について、「明治二〇年代後半から三〇年代にかけての仏教の内面化の時代の中で、はじめて禅に基づいて体系的な思想を構築しようとした試みだから」⁸⁸であるとしている。そしてここでの大拙思想の特徴である「楽観主義・積極主義・進化主義」⁸⁹が末木が大拙を批判する際の基盤となっている。しかし第 3 章でも述べたように、『新宗教論』は大拙 26 歳のとき、渡米前に出版された処女作であり、非常に若々しい青年的な主張を見て取ることができる著作である。その点では末木の「楽観主義」であるという指摘は的はずれなものではない。しかし大拙の思想を考える上で、見性体験・在米経験・浄土思想との出会いは大きな意味を持つ。『新宗教論』はそれらが抜け落ちているのである。『新宗教論』は渡米前に書かれた唯一の著作である。その点で大拙の諸著作の中でも特殊な位置にあると言ってよい。この点に関しては「本格的な鈴木禅学の展開は、学習院から大谷大学に移り（大正一〇年年、一九二一）、更に昭和末期になってからである。それ故、『新宗教論』は大拙の著作活動の中で孤立しており、その位置づけは難しい」⁹⁰として末木自身も認めるところである。しかしやはり、まず言えることは、大拙思想を論ずる上で『新宗教論』は不十分なのである。なお末木が『明治思想家論』以外の論考においても大拙の思想を「楽観主義」と見なしている点を鑑みても、その大拙理解の多くが『新宗教論』に依拠していると言ってよいであろう。

また末木は『近代日本と仏教』の中でも大拙を取り上げている。ここでも末木は大拙の現実社会への認識の甘さ、それに依拠した無批判な追認に対して批判的である。またここでは同時に、大拙の「個人性を脱して一気に普遍性に至ろうとする面」⁹¹という思想的傾向を問題視する。以下、それに関する引用を挙げる。

大拙の宗教観が、理性よりも感情や体験に依存し、また、個人から一気に宇宙との一体化に至る性質のものであったことが知られる。個人から一気に普遍に至ることにより、文化や言語の相違はたやすく乗り越えられる。〔中略〕すべての差異

歴史の実体にはそぐわないところも多い。」しかし少なくとも大拙が「戦争賛美」であったということには賛同している。（末木文美士[2002]、9 頁）

⁸⁷ 確かに、大拙の国家に関する言及は、特定の状況に対して明確な立場を示すものではない。著作の中にも「宗教者には一面に非社会的な、無政府主義的なところがある」[7/140]という旨の発言が見られる。

⁸⁸ 末木文美士[2004①]、168 頁。

⁸⁹ 同上、177 頁。

⁹⁰ 同上、168 頁。

⁹¹ 末木文美士[2004②]、199-200 頁。

は宗教的理想の境地において消失し、唯一の絶対性に帰着するのである。⁹²

ここで続いて、「個と絶対他者」という問題が生じてくる。これは「内への沈潜は他者へ向かうるか 一明治後期仏教思想の提起する問題一」[2002]における論点とも共通している。この論文で末木は、主に大拙と清沢満之（1863-1903）の思想を手がかりとしながら明治後期の個の内面化という問題を取り扱っている。ここで末木は大拙の思想的傾向、そして個の内面化がもたらす問題について以下のように述べている。

大拙の場合、満之以上にこだわりもなく自己から無限の宇宙へと進み出、自己は解消されてしまう。自己の解消はまた、他者の解消でもある。自他の区別なく、すべては平等一味となり、区別はあくまで方便の立場でのみ認められ、それはもはや宗教の領域から世俗の国家や道徳の領域に移されてしまう。だが、このような発想で本当に他者に対する自己のあり方を律することができるのであろうか。

⁹³（下線部引用者）

彼ら〔大拙と満之〕の活動には限界があった。それは世俗を超えるところに重点が置かれるあまり、世俗を超えたところであまりにやすやすと絶対者と出会うことになり、個が他者と出会う困難が十分に認識されなかった。そのために、日清・日露戦争間は、近代的な個我の確立期とされながらも、そこでは必ずしも十分に深く個我のあり方と、また個我と他者の関わりが追究されることがなかった。⁹⁴

（下線部引用者、〔〕内は引用者による補足）

この直接性は確かに大拙の思想の大きな特徴のひとつと言える。大拙はこの直接性・無媒介性に宗教経験の特質を見ており、特別これを重視していると言っても過言ではない。これに対して末木は、このような直接的・飛躍的という性質によって、現実中存在するあらゆる問題が飛び越えられて追認されるだけでなく、自己と絶対他者とのあり方を十分に深める契機が失われたと指摘するのである。つまり自己と絶対他者の融合という一面を強調するあまり、自と他のいずれをも確立することができなかったということである。このような融合は、自己と絶対他者の関係のみならず自己と一般他者との関係にも及び、すべてが曖昧化の一途をたどる。

以上のように末木は大拙思想において、無批判な現実肯定、つまり道徳の欠如と、すべてを調和のもとに見るが故の個と他者との区別の消失という点を問題としている。

島藺進による指摘

続いて、島藺進の『日本仏教の社会倫理 「正法」理念から考える』⁹⁵という比較的新

⁹² 末木文美士[2004②]、200頁。

⁹³ 末木文美士[2002]、22頁。

⁹⁴ 同上、23頁。

⁹⁵ 島藺進[2013]、『日本仏教の社会倫理 「正法」理念から考える』、岩波書店。

しい著作を取り上げて、実践面からの批判について考察したい。この著作は、これまで見落とされがちであった正法という理念、つまり「個々人の仏道実践を通して社会の精神的価値の向上と人々の安寧平和が実現する」⁹⁶という理念を軸に日本仏教を捉え直し、仏教思想の可能性を社会倫理や社会実践に関わるのところから考えることを眼目としている。島菌の論考は大拙を直接主題として取り上げるものではないが、近現代の仏教思想研究の問題点を鋭く指摘するものである。その問題意識は末木の大拙に対する批判とも重なり合う部分を含んでいることから、一部を紹介しておきたい。

島菌が近現代の仏教思想研究に関して問題視する点は、思想と実践の乖離である。島菌は現実における仏教が「社会倫理」として実際にどのような役割を担ってきたかを時代ごとに丹念に追いながら、仏教思想研究に対して「日本仏教の現実に即した思想的発信となるとどうか。人々が日々直面している問題や、日本社会、グローバル社会が苦しみながら取り組んでいる諸問題について、日本仏教の思索は深められているだろうか」⁹⁷と問いかける。社会倫理として機能する仏教と、仏教研究の対象とされる仏教の間に大きな溝が存在していることを以下のように指摘する。

仏教研究者が綿密な文献学的研究を踏まえて、ブツダや宗祖について、あるいは大乘経典や仏教思想史について論じていることと、仏教伝統を継承する現代日本人が実際に取り組んでいることとの間に大きな溝がある。仏教研究や仏教の思想的表現が、日本仏教の現実の重みに釣り合っていないのだ。⁹⁸

島菌の論考は末木のように、大拙思想における倫理性の欠如を直接に批判するものではないが、仏教思想研究が個と超越の問題の方向に傾きすぎたことによって、仏教が本来有しているはずの社会倫理性を見落としてしまったことを指摘する点では、末木の意見と軌を一にしている⁹⁹。また島菌は、ある住職が東日本大震災の支援活動に至った契機となる出来事を紹介し、そこには教理に縛られた布教や教導とは異なる形で、「仏教によって養われてきた慈悲のあり方、また『自他不二』の認識がにじみ出てくる」¹⁰⁰と述べている。この現実において感得された思いを敢えて「自他不二」と表現したのは、おそらく仏教思想研究における観念的な「自他不二」思想との対比を念頭に置いてのことであろう。そこには近現代の仏教思想研究が特権的に扱う概念としての「自他不二」思想が、日常の世俗社会においても看取され得ること、またそのようなあり方こそが本当の「自他不二」の看取ではないかという考えが含意されているのかもしれない。このように島菌は、「多くの人々が生きる現場から目を離さずに現代仏教の、また日本仏教の社会

⁹⁶ 島菌進[2013]、256頁。

⁹⁷ 同上、3頁。

⁹⁸ 同上、3-4頁。

⁹⁹ しかし島菌は、末木が説く倫理に対しては批判的である。「末木は、仏教はそもそも倫理性を超えたところに焦点があると言う。そして仏教が倫理をどう導くのか、倫理にどう関わるのかについては多くを語っていない。〔中略〕具体的にどのような生き方や他者との関わり方や行動の仕方を意味するのか論じられていない。」（島菌進[2013]、245頁）

¹⁰⁰ 島菌進[2013]、265頁。

倫理思想を考えていきたい」¹⁰¹と、現代仏教が目指すべき発展について論じている。

大拙思想における現代的意義

以上のように末木と島藺の論考を概観した。そこでは大拙を含む近代仏教思想、特に内面の信仰に重きを置く思想の問題点が浮き彫りにされていた。まず末木と島藺の批判の論点をまとめておきたい。第一は、大拙の楽観主義的傾向は道徳性・倫理性を欠いているため、現実存在する悪を無批判に追認してしまっているという点である。第二は、大拙の思想は個人性を脱して一気に普遍性に至るため、自己と他者とのあり方を十分に深める契機が失われているという点である。第三は、近現代の仏教思想研究は、社会倫理性を失ってしまっているという点である。

第一の点に関してであるが、結論から言うと、大拙は必ずしも倫理を否定するわけではないが、宗教と道徳とを分けて考えており、道徳は宗教に裏づけられた分別の世界のものであるという立場である。分別を成り立たせている境界線は移動するので、その時代、その場所、その社会に応じた悪があるのみである。善もまた同様であるから、大拙にとってすべての悪に対抗し得るような絶対的で万能な善はないのである。善と悪の境界線が、実際に驚くほど簡単に移動し得ることはおそらく誰もが納得できることではないだろうか。そういった意味では、現実の世界での善悪を絶対視しない思想である。末木はさらにこの問題に関連して、戦争という国家悪を事実上黙認した大拙を批判している。しかし、そもそも国家の悪に対して、宗教が歯止めをきかせるということは可能であろうか。国家には国家の道徳があり、宗教には宗教に基づく道徳があるはずである。両者の善悪の境界線は一致しない場合もあるであろう。また仮に日本が戦勝国であったならば、今と同じように大拙が批判の対象となったかどうかは疑問が残る。このように、大拙の思想は道徳性が欠如しているという末木の指摘に関しては、大拙が善悪を分別の世界のものとみなすという点においては的を射ている。しかし善悪に関する議論は、互いに共通の善悪の境界線・基準がある場合でなければ成り立たないのではないか。末木と大拙の道徳観は根本的に異なるものであり、末木の求める倫理は大拙の思想には見出だせないものである。したがって、どうしてもかみ合わない議論とならざるを得ない。

第二の点は自己と他者との関係の問題であり、第三の点は自己と社会との関係の問題である。自己と社会との関係は、自己が現実社会で他者とどう関わるかという問題と考えることができるので、第二と第三の点はともに、大拙の思想における自己と他者との関係に関する指摘であると見てよいであろう。従来は仏教の現代的意義ということが問題とされる場合、その自然観から語られることが多かった。しかし我々は科学に取り囲まれ支配されていながらもより便利なものを求め、また科学もそれに応える形で進歩のスピードを加速している。そのような現代において、人と自然の共生を謳う仏教的自然観の実現は困難であり、非現実的であるとも言える。その点で、末木や島藺の指摘は、「いかに他者と関わるか」ということが問われ続けている現代の特徴をよく表わしているで

¹⁰¹ 島藺進[2013]、14頁。

あろう。現代は、他者との関係を改めて問い直さなければならない時代である。

以前であれば、他者との物理的距離と心理的距離は比例関係にあった。我々を取り巻く身近な人々は、心を許した人々であったはずである。また心を許した人でなければ、身近な人とはなり得なかった。しかし情報化が進んだ現代において、我々はさまざまな通信機器をもつことで絶えず不特定多数の他者と関わらざるを得ない状況に直面している。過剰なつながりから逃れるために、通信機器を一切使用しない日を設ける「デジタルデトックス」ということがもてはやされるほどである。こうしてさまざまな手段を介して他者との物理的距離は縮められる反面、そこで行われるコミュニケーションは双方向的なものではなく、一方的で投げかけるだけのものに終わる場合が多い。レスポンスが期待できない他者は、どれほど絶えず身近にいようとも、我々にとって「見知らぬ」人である。現代の人々は見知らぬ他者に取り囲まれながら生活することを余儀なくされ、それによって疲弊している。このように現代において、他者との物理的距離と心理的距離は必ずしも比例しない。むしろ不特定多数の他者に取り囲まれることによって、それぞれとの関係は希薄となり、物理的距離と心理的距離は反比例する場合もあるであろう。ごく身近でありながら心を許し合えない見知らぬ他者と絶えずつながり続けなければならない状況は、相互監視とも言える関係を生じさせ、それによってさらに息苦しさを招いているのではないだろうか。このような現代における他者との関係がもたらす疲弊は、その他者が「見知らぬ」他者であるという点に起因するものであろう。つまり日常生活において我々を取り囲んでいる他者は、私に「対して立つ」他者である。現代における関係の希薄さが、その対立をより鮮明にしていると言える。

それではこのような現代に、大拙の思想はどう資することができるであろうか。「いかに他者と関わるか」という現代特有の問題に対して回答を示し得る思想として、意義はあるのであろうか。大拙の思想は一見、殊更に他者との関係について論じるものではない。禅に基づくその思想は、基本的には己事究明である。この点において、自己に閉じこもった閉鎖的な思想であると捉えられるかもしれない。しかし3章でも述べたように、その到達点は自由であり、創造であり、無功用行である。無功用行とは見返りを求めない菩薩行のことを言う。つまり大拙思想において、己事究明が窮まる先は利他行である。また一度、否定即肯定・肯定即否定という経験をくぐり抜けた自己は、もはや「自己ならざる自己」、非自己・超自己であり、それが「本来の面目」とも言うべき真の自己である。自己が非自己である場とは、自己と他者をわける境界線の絶対性が失われた場である。それは真の自己でありながら目前の他者でもあり得るような、自己の奥深くで他者と再び出会い得るような境涯であり、そこにおいて目前の他者は自己と隔絶された「見知らぬ」他者とはなり得ない。そこでは自己と他者という明確な相対・対立関係は成り立たないのである。つまり大拙の思想とは一見己事究明でありながら、その極所において他者と再び出会い、無功用行という形でその他者との関係を再構築し得る思想とすることができる。本当の自己を問うことなく、他者を相対する存在としてのみ捉えている限り、他者は「見知らぬ」人であり続ける。真に自己とつながり得る他者と出会うためには、深く自己へ潜らなければならず、そうして自他のくびきを脱することがなければ

他者との関係が根本的に転換することはない。このような大拙の思想は、大震災以降、多くの場面で求められている「共感共苦」を実現し得る思想とも言えるであろう。自己に対して立つ「見知らぬ」他者との関係の中では、共感や共苦は生まれ得ない。自己の中に他者を見出すことによって本当の共感や共苦を感じられるはずであり、また現代はそのような他者との関係へと目を向けるべき時代である。大拙自身がそのことを意図して思想を展開しているわけではないが、このような大拙の思想的側面に現代にコミットし得る再解釈の可能性を感じることができる。

5. おわりに

以上が、鈴木大拙の禅論・浄土思想論を宗教経験を軸として体系的に連関させる試みであった。宗教経験へ至るプロセスを禅と浄土思想の双方向から同時に論じる研究は、これまでにない新しい試みであったと言ってよいであろう。この考察を通して自力門と他力門として区分けされる禅と浄土思想が、宗教経験のプロセスにおいては多くの過程を共有していることが明らかとなった。それは宗教経験の始まりのように矛盾の感得という同じ事態を共有している場合もあれば、疑と信のように対照的な姿勢となって現われていながら根底には此土の否定という共通性を持っている場合もある。大拙の禅と浄土思想は別々に論じられるよりも、同時に考察を進めたほうが、相補的にそれぞれの理解を深めることができるのではないだろうか。また本論考は宗教経験のプロセスを禅と浄土思想の両面から明らかにすることと同時に、宗教経験という運動が成就する力学を明らかにすることも課題であった。大拙の宗教経験に関する思想はすべて矛盾を基礎としているため困難な考察であった。今回は如の力学として捉えたが、これは禅に近い捉え方であると言えるであろう。もちろん宗教経験に禅と浄土思想の区別はないが、浄土思想の側からは他の表現となるかもしれない。さらに考察を続けることを今後の課題としたい。

次に大拙思想の論理化であるが、本論考ではこの点に関して、なるべく仏教用語に依らない形で論を進めることによって論理的理解を積み重ねるという方法を試みた。この方法は、禅と浄土思想のように異なる用語を使用する思想を並行して考察する際には有益であったが、やはり宗教経験の瞬間を宗教的言語に依らない形で言い表わすことは困難をとらえた。第1章でも少し触れたが、大拙は矛盾的術語を多用し、宗教の非言語性を強調する一方で、禅の論理化ということにも常に目を向けていた。東洋の思想が真に世界に向けて発信され得るには論理とならなければならないと主張したのである。これにはおそらく、当時の人としては珍しく長期に渡る海外生活を体験していたことも大きく影響しているであろう。『日本的靈性』の印象が強く、東洋対西洋という図式の中で自論を展開したと考えられる場合が多いが、実際には東洋や日本の人々の非論理性に対して苦言を呈している記述も見られる。確かに、西洋の二項対立的論理、機械的自然観が限界に近づきつつあることには気がついていたが、それを捨てて東洋の論理を打ち立

てるべきであると考えてはいなかった。大拙は東洋の論理で西洋の論理を封じようとしたのではなく、どちらの限界も補い得るような論理を、東洋の論理を基盤として作り上げようとしていたのであろう。

最後に今後の課題について触れておきたい。上述したように、大拙思想の考察において、禅と浄土思想を並行して比較しつつ論じることは、それぞれの理解を深め合う有効な手段であることがわかった。今後はその対象を宗教経験以外にも広げて、大拙の思想研究においてより有効な研究手段となるよう試行していきたい。一方で、大拙の思想の体系化と論理化という課題は、宗教経験の瞬間においてはいまだ不完全である。この点に関しては、大拙の用いる言葉や大拙思想の中の概念を使っているだけでは至り得ない部分であるかもしれない。他との比較という方法も視野にいった検討が必要であると思われる。大拙の思想がより開かれたものとなるために、今後も研究に寄与していきたい。

参考文献

- 秋月龍珉『鈴木大拙の言葉と思想』講談社，1967年。
- 秋月龍珉『絶対無と場所 —鈴木禅学と西田哲学』青土社，1996年。
- 秋月龍珉『無門関を読む』講談社，2002年。
- 井上克人『露現と覆蔵 —現象学から宗教哲学へ—』関西大学出版部，2003年。
- 入矢義高『求道と悦楽 —中国の禅と詩』岩波書店，2012年。
- 入矢義高『自己と超越 —禅・人・ことば』岩波書店，2012年。
- 上田閑照・岡村美穂子編『鈴木大拙とは誰か』岩波書店，2002年。
- 小川隆『語録の思想史：中国禅の研究』岩波書店，2011年。
- 冲永宜司『無と宗教経験 —禅の比較宗教学的考察—』創文社，2002年。
- 金子大栄校訂『教行信証』岩波書店，1957年。
- 氣多雅子『宗教経験の哲学 —浄土教世界の解明—』創文社，1992年。
- 信楽峻麿『真宗教義学原論Ⅰ』〔信楽峻麿著作集6〕法蔵館，2008年①。
- 信楽峻麿『真宗教義学原論Ⅱ』〔信楽峻麿著作集7〕法蔵館，2008年②。
- 島藺進『日本仏教の社会倫理 「正法」理念から考える』岩波書店，2013年。
- 末木文美士『仏教：言葉の思想史』岩波書店，1996年。
- 末木文美士『明治思想家論』〔近代日本の思想・再考Ⅰ〕トランスビュー，2004年①。
- 末木文美士『近代日本と仏教』〔近代日本の思想・再考Ⅰ〕トランスビュー，2004年②。
- 末木文美士『反・仏教学：仏教 vs 倫理』筑摩書房，2013年。
- 鈴木大拙，工藤澄子訳『禅』筑摩書房，1987年。
- 鈴木大拙，佐々木閑訳『大乘仏教概論』岩波書店，2004年。
- 鈴木大拙〔ほか〕著『親鸞の世界』〔改訂版〕真宗大谷派宗務所出版部，2011年。
- 竹村牧男『西田幾多郎と鈴木大拙 —その魂の交流に聴く—』大東出版社，2004年。
- 竹村牧男『禅と唯識 —悟りの構造』大法輪閣，2006年。
- 竹村牧男『入門 哲学としての仏教』講談社，2009年。
- 竹村牧男『〈宗教〉の核心 —西田幾多郎と鈴木大拙に学ぶ』春秋社，2012年。
- 西谷啓治編『回想 鈴木大拙』春秋社，1975年。
- 坂東性純〔ほか〕著『鈴木大拙．曾我量深．金子大栄』〔浄土仏教の思想15〕講談社，1993年。
- 久松真一〔ほか〕編『鈴木大拙 —人と思想—』岩波書店，1971年。
- 藤秀翠『大乘相応の地』興教書院，1943年。
- ブリアン・ヴィクトリア，エイミー・ルーズ・ツジモト訳
『禅と戦争：禅仏教は戦争に協力したか』光人社，2001年。
- 古田紹欽『鈴木大拙：その人とその思想』春秋社，1993年。
- 増谷文雄・梅原猛『絶望と歓喜 〈親鸞〉』〔仏教の思想10〕角川書店，1996年。
- 松丸壽雄『直接知の探求：西田・西谷・ハイデッガー・大拙』春風社，2013年。
- 山折哲雄『アジアニデオロジーの発掘』勁草書房，1968年。
- 青木久美「即非の論理と絶対矛盾的自己同一」，日本宗教学会『宗教研究』(80-4)，2007年，1029-1030頁。

- 朝日隆「『正法眼蔵』と「即非の論理」」, 曹洞宗総合研究センター『宗学研究』(39), 1997年, 91-96頁.
- 井上克人「鈴木大拙の禅思想に寄せて ——般若即非の真如観から見えてくるもの」, 宗教哲学学会『宗教哲学研究』(29), 2012年, 41-56頁.
- 上田閑照「鈴木大拙における「東洋的な見方」」, 禅文化研究所『禅文化』(173), 1999年, 41-56頁.
- 岡廣二「場所的論理と即非の論理」, 日本宗教学会『宗教研究』(81-4), 2008年, 997-998頁.
- 鍵主良敬「華嚴即非論の一側面」, 大谷学会『大谷学報』(53-3), 1973年, 23-36頁.
- 木村雄吉「「即非の論理」について ——禅における同一性と差異の構造——」, 法政大学教養部『法政大学教養部紀要』(54), 1985年, 85-108頁.
- 桐溪順忍「真宗」, 田村晃祐編著『日本仏教の宗派2』〔講座 仏教7〕東京書籍, 1987年, 79-130頁.
- 塩入秀敏「平安時代中期中下級貴族の浄土教信仰について ——慶滋保胤と「勸学会」同人を中心として」, 上田女子短期大学『紀要』(2), 1974年, A1-A17頁.
- 釈徹宗「鈴木大拙「日本的靈性」の再考 ——現代靈性論との比較——」, 信楽峻鷹先生傘寿記念論集委員会編『現代社会と浄土真宗の課題』法蔵館, 2006年, 161-176頁.
- 末木文美士「〈即非の論理〉再考」, 花園大学内禅文化研究所『禅文化研究所紀要』(20), 1994年, 43-69頁.
- 末木文美士「内への沈潜は他者へ向いうるか ——明治後期仏教思想の提起する問題——」, 岩波書店『思想』(943), 2002年, 8-25頁.
- 末木文美士「〈東洋的〉なるものの構築 戦時下京都学派における東洋と日本」, 池上良正編『根源へ 思索の冒険』〔岩波講座 宗教4〕岩波書店, 2004年, 245-271頁.
- 杉本耕一「鈴木大拙「靈性」再考 ——道元の「禅宗」批判を手引きとして——」, 北陸宗教文化学会『北陸宗教文化』(24), 2011年, 19-36頁.
- 竹村牧男「西田・大拙と仏教思想 ——個の哲学としての宗教思想——」, 大正大学『比較思想研究』(26), 1999年, 36-42頁.
- 竹村牧男「空思想から主体性へ ——仏教的個としての実存を考える——」, 実存思想協会『思想としての仏教』〔実存思想論集XXVI〕理想者, 2011年, 5-29頁.
- 立川武蔵「『金剛般若経』に見られる「即非の論理」批判」, 日本印度学仏教学会『印度学仏教学研究』(41-2), 1993年, 984-987頁.
- 築山修道「鈴木大拙の浄土思想」, 宗教哲学学会『宗教哲学研究』(29), 2012年, 24-40頁.
- 西村恵信「禅と念仏の通路」, 龍谷大学『仏教文化研究所紀要』(44), 2005年, 353-366頁.
- 蓮沼直應「鈴木大拙における禅と浄土教 ——『浄土系思想論』の解釈を中心に」, 筑波大学倫理学原論研究会『倫理学』(27), 2011年, 133-143頁.
- 藤田裕司「東洋的一元論について ——「即非の論理」と「万物斉同」化の論理——」, 大阪教育大学『大阪教育大学教育研究所報』(35), 2000年, 1-5頁.
- 古田紹欽「鈴木大拙と大谷大学 ——『浄土系思想論』の成立の前後を辿る——」, 日本印度学仏教学会『印度学仏教学研究』(36-1), 1987年, 273-280頁.
- 堀靖史「厭欣思想の教理史的研究」, 龍谷大学『龍谷大学大学院文学研究科紀要』(26), 2004年, 130-133頁.
- 松丸壽雄「鈴木大拙の思想における『悟り』の構造」, 獨協大学国際教養学部言語文化学科『マテシス・ユニヴェルサルリス』(8-2), 2007年, 1-40頁.
- 和田昌太郎「禅と念仏の問題」, 日本印度学仏教学会『印度学仏教学研究』(36-2), 1988年, 703-706頁.

参考文献

(『鈴木大拙全集 増補新板』)

- 『禅思想史研究第一 —盤珪禅—』、『鈴木大拙全集 第1巻』、1-344頁、1943年。
- 『盤珪の不生禅』、『鈴木大拙全集 第1巻』、345-491頁、1940年。
- 『臨濟の基本思想』、『鈴木大拙全集 第3巻』、339-560頁、1949年。
- 『禅と念仏の心理学的基礎』、『鈴木大拙全集 第4巻』、183-367頁、1937年。
- 「金剛経の禅」、『鈴木大拙全集 第5巻』、363-455頁、1944年。
- 『般若経の宗教と哲学』、『鈴木大拙全集 第5巻』、1-134頁、1950年。
- 『浄土系思想論』、『鈴木大拙全集 第6巻』、1-323頁、1941年。
- 「真宗概論」、『鈴木大拙全集 第6巻』、383-434頁、1964年。
- 『仏教の大意』、『鈴木大拙全集 第7巻』、1-79頁、1946年。
- 『無心といふこと』、『鈴木大拙全集 第7巻』、115-303頁、1939年。
- 『東洋的一』、『鈴木大拙全集 第7巻』、305-442頁、1942年。
- 『日本的靈性』、『鈴木大拙全集 第8巻』、1-223頁、1944年。
- 「宗教経験に就きて」、『鈴木大拙全集 第10巻』、323-353頁、1930年。
- 『宗教経験の事実』、『鈴木大拙全集 第10巻』、1-124頁、1943年。
- 『禅による生活』、『鈴木大拙全集 第12巻』、261-473頁、1957年。
- 『禅の研究』、『鈴木大拙全集 第12巻』、1-260頁、1956年。
- 『禅の思想』、『鈴木大拙全集 第13巻』、1-206頁、1943年。
- 『禅とは何ぞや』、『鈴木大拙全集 第14巻』、1-193頁、1930年。
- 『禅百題』、『鈴木大拙全集 第15巻』、159-346頁、1943年。
- 『新宗教論』、『鈴木大拙全集 第23巻』、1-147頁、1896年。
- 『古代中国哲学史』、『鈴木大拙全集 第26巻』、381-498頁、1949年。
- 『支那仏教印象記』、『鈴木大拙全集 第26巻』、79-161頁、1934年。
- 「「即」と「如」」、『鈴木大拙全集 第27巻』、482-486頁、1939年。
- 「自然法爾」、『鈴木大拙全集 第27巻』、452-476頁、1939年。
- 「仏教とシナ民族性」、『鈴木大拙全集 第27巻』、280-308頁、1935年。
- 「現代に於ける宗教の意義」、『鈴木大拙全集 第28巻』、260-271頁、1954年。
- 「現代世界思潮と仏教」、『鈴木大拙全集 第28巻』、422-429頁、1958年。
- 「体験としての宗教」、『鈴木大拙全集 第29巻』、514-520頁、1930年。
- 「色即是空」、『鈴木大拙全集 第29巻』、11-23頁、1961年。
- 「親鸞聖人の思想 —宗祖生誕会記念講演より—」、『鈴木大拙全集 第29巻』、204-211頁、1962年。
- 「空について」、『鈴木大拙全集 第29巻』、55-77頁、1960年。
- 「知と行」、『鈴木大拙全集 第29巻』、395-415頁、1964年。
- 「宗教経験の様式四つ」、『鈴木大拙全集 第31巻』、362-368頁、1927年。
- 「禅と論理」、『鈴木大拙全集 第32巻』、304-310頁、1941年。
- 「靈性的自覚の日本的形成」、『鈴木大拙全集 第33巻』、111-117頁、1946年。

「宗教的経験」、『鈴木大拙全集 第33巻』, 374-381頁, 1949年.

「現代人と宗教 一無意識層に働きかけるもの一」、『鈴木大拙全集 第34巻』, 374-376頁, 1965年.

「業と大慈大悲」、『鈴木大拙全集 第34巻』, 367-373頁, 1965年.

「若き日の思い出」、『鈴木大拙全集 第34巻』, 399-410頁, 1965年.

「只麼と自爾」、『鈴木大拙全集 第34巻』, 311-323頁, 1963年.

「ヘリゲル『弓と禅』への序文」、『鈴木大拙全集 第35巻』, 103-109頁, 1964年.

「真宗と禅宗」、『鈴木大拙全集 第40巻』, 52-53頁, 1923年.