

鈴木大拙における禅仏教の論理と民族主義¹⁾

元 永 常

I

明治維新期の廃仏毀釈の余波により、仏教の改革論及び新仏教運動が旺盛に行なわれていた。ちょうどこの時期に生まれ、伝統仏教との断絶と西洋文物との接触の中で、禅佛教に対する新しい解釈を試みた鈴木大拙（1870~1966、以下鈴木とする）については、様々な評価が施されている。

鈴木を含め禅仏教者に関わる近代日本仏教の民族主義については、すでにブライアンとロバートなどによって明らかにされている²⁾。とくにバーナードは、近代仏教への批判を通して禅オリエンタリズム（zen-orientalism）という用語を作り出している³⁾。これらの見方は、鈴木大拙のような禅仏教者の論理をその時代の倫理的行為に焦点を合わせている。ここでは、これらの研究を踏まえて、近代日本仏教や禅仏教の役目に関する鈴木大拙の論理を探り、彼の民族主義を日本仏教の内部より窺ってみることにしたい。

II

ロバートは、「鈴木大拙の民族主義や『日本人論』への傾倒、特に西洋と対照的な日本人の内的靈性を説こうとする関心は、一九三五年に本格的に始まり、禅・仏教・日本人論を論じる形で三十年ほど続くが、そのことはその間著わされた著作の題名のみを見ても充分うかがわれる。」と述べている。そして、『禅と日本人の氣質』（1935）、『禅と日本文化』（1940, 1941, 1942）、『東洋的一』（1942）、『宗教経験の事実』（1943）、『日本的靈性』（1944）、『日本的靈性の自覚』（1946）、『靈性的日本の建設』（1946）、『日本の靈性化』（1947）、『よみがえる東洋』（1954）、『東洋的見方』（1963）、『東洋の心』（1965）を取り上げている⁴⁾。この中で注目に値するのは、敗戦の前後に、彼が日本と日本人について多く言及していることである。15年戦争を通して、極点に達していたこの時期に自然人として、日本と日本人

ということに、関心を持たざるを得なかったと思われる。延いては、戦争の苦痛の中で生きている国民に、仏教からのメッセージを発信しなければならないという内面からの苦悩があったと見られる。

一方、彼はこの時期に『禅と日本文化』を著わし、武士、剣道、茶道、俳句、能楽等の日本文化を通して、自然親和的な思想と禅の精神を掘探っていく姿勢がみえる。これについて、柏原裕泉は、「日本文化や固有の庶民的芸術は、戦時の統制から逃れ、かえって奨励される分野でもあったから、そこに禅の絶対的な世界の顕現しうることを教えた鈴木の本書は、生命の保証を絶たれた戦時の青壮年に、生への活路を示すことにもなり、前記の他の著述とともに、仏教的知性の供給者ともなっていた。」⁵⁾と論じている。しかし、この時期に、内的宗教性の強調を通して若干の苦痛は減少はしたとしても、仏教の不殺生を強調するいかなるメッセージも与えることがなかった。彼の青年時代に活動したこととは対照的である⁶⁾。無論、昭和の前半期において宗教界は、戦時教学の体制を作り出し戦争に協力しなければならない運命に処されていたのである。

日本仏教は中世と近世を通して、特に神道と国家と関係の中で土着していく。一方、近世にいたっては、キリスト教の排除と支配権力の強化のために成立された檀家制度が、近代初期における廃仏毀釈期を向かえてもなお現在まで根強く残っていることから分かるように、現代日本仏教は、その近代性からも克服されていないことをみる⁷⁾。そのような状況の中で、軍国主義時代とそれ以降の時期を包含する両時代の鈴木の本論には、戦後社会歴史的状況が完全に転換されたにもかかわらず、思想的・一貫性が付与されていると見做されている。しかしこれは、現実(context)をどういうふうに見るかによって解釈の観点が変わるとと思われる。従って、伝統的な日本仏教の間での断絶に関しては、より注意して鈴木の本を読んでいかなくてはならない。

ブライアンは、軍国主義時代に鈴木は軍人たちに、禅の精神こそ武士道の精神であると強調し、戦争の現場にいる軍人たちに戦争のイデオロギを付与したと述べている⁸⁾。しかも、その原因は近代日本仏教の改革論の限界と在家仏教者の論理の限界をみせていると思われる。延いては、鈴木のような在家仏教者の国家に対する曖昧な観点より、この問題をより複雑に現わしている。

III

鈴木は戦後「特攻隊」⁹⁾という話の中で、これを必死隊また自殺隊とまで呼ん

(16) 鈴木大拙における禅仏教の論理と民族主義（元）

だ。これを押し付けた神道思想を非難しながら、次のように述べている。

「特攻隊精神の裏には、日本人性格の一大缺陷が織り込まれておる。それは科学技術性の缺乏である。（中略）今度の戦争では、日本人は始めからその科学性において欧米人に数籌を輸する事実を暴露した。戦争に何等の軽量性を持たなかったこと、相手はどの位の戦闘力・経済力・精神力を持って居るかを調査しなかったこと、敗戦の見透しが十分についていながら、潮合いを見て、これを終結させるだけの洞察力と決行力とを缺いて居ること、機械の創造力に何等の新鮮味を加え得なかったこと、科学的技術の上に統制・組織・熟練・節制の向上を占めさなかったこと等を見ると、戦争は始めから敗戦にきまって居ったことである。それにも拘らず、面目とか威厳とか云うことにのみこだわって、理知の指導力を無視したところに、日本人性格の大弱處があるのである。」¹⁰⁾

このように、鈴木は、日本が戦争に負けたのは、科学と機械と経済のためであると述べている。この故に自殺隊というのである。日本的霊性の弱さをこのように、戦争に照らして解釈している。反面、鈴木は戦前に著わした「禅と日本文化」¹¹⁾では、禅がなぜ日本武士の戦闘精神を励ますことになったのかについて、自ら解答を下している。一つは、道德的ということで、一たびその進路を決定した以上は、振り返らぬことを教える宗教であるからである。二つ目は、哲学性ということで、生と死とを無差別的に取り扱うからであるという。そして、このような典型的な例を北条時頼と彼の息子時宗まで辿った。彼らによって、禅は日本人の生活に、特に武士の生活に著しく浸透してきたと見ている。そして、「シナ」で活動している日本軍の行動の中で『葉隠』が流行っているのを喩えて、「社会同胞のために深情を尽くすのが、武士の徳の一つ」であると論じた。このように、「潔く死ぬ」ということや死を覚悟する武士の性格が、禅からの影響であるといひながら、ついに「禅は、実に武士の宗教である」とまで述べたのである¹²⁾。これを諸戦争で証明していると結論づけた。

ここで、鈴木は、現実の戦争の場での死が、結局禅の精神を見せてくれなかったことをいいたかったとみえる。敗戦の原因を無謀な戦争に回すのであるが、禅修行が、知恵、慈悲、ついには真理を体得する悟りにいたる有効な方便であった歴史性は去っていき、武士道が発揮された戦争の敗因を国家の指導力に求めたのである。しかし、近代の仏教と国家は、共に近代性を克服するために自分の道を歩んできたし、その中で仏教は、国家による廃仏毀釈を通して、自浄能力を発揮できなかったのである。それ以降教団仏教の国家主義化は、近世に確立された檀家制度を通して、軍国主義に徹底的に服従しなければならない道でもあった。

鈴木は、以前宗教と国家とは衝突しないと見ていた。宗教は、国家を体にして、

存在するし、国家は宗教を精神にして互いに助けて発達していくべきであると論じた¹³⁾。これは、日清戦争を目の当りにして、『新宗教論』を通して明らかにしたことである。このような思想は、観念論にすぎなかったのである。彼の国家に対する観点も、社会進化論的な要素が支配的であった¹⁴⁾。戦後になってからは、国家は力の権化であり、戦争の主体であると明確にし、その限界を示していた¹⁵⁾。なお国体論についても、幽霊的な観念に過ぎないと説いた¹⁶⁾。国家に対する宗教の関係も再定立して、国家に対して個人が考えられるのは、個人は宗教的個人ではなく、政治的であり倫理的な個人にすぎないと述べたのである¹⁷⁾。これは、歴史を見る真摯な反省であることが分かる。しかし、結局個人の霊性を通してこのような関係が回復されるだろうとみる彼にとっては、現実的な解決の糸口を探ることはできなかったと思われる。近代における仏教改革者清沢満之の精神主義の限界がそのまま移転されたようにみえる。ところが、鈴木の国家に対する見方は、より深い淵源を持っていると思う。即ち、伝統仏教との関係を徹底的に否定的にみることから探ることができる。鈴木は、次のように述べている。

「鎌倉時代の仏教は、奈良時代・平安時代の仏教を否定して、新たに、大地の仏教を進展させた。この機会に、公卿文化の頹廢、武士階級の台頭、漢文学との新たな接触、元寇と云う国難に対して、反抗的精神の鼓動など云うもので、吾等日本人に与えられたのである。鎌倉時代の仏教は、此等の刺戟で、観念的、貴族的、遊戯的、島國的性格から擺脫することができた。(中略)異質的な西洋文化思想の襲来に際して、仏教徒として、自分等の今までの考え方、即ち、「過去」に向かって、清算し否定すべきものを、清算し否定して、新極面の展開をやらなくてはならぬ。「大東亜」戦争というが、その実は、思想的に東亜文化の抗争であると見てよい。仏教者は此抗争に加わって自ら持つ本来の使命を果たさなくてはならぬのである。」¹⁸⁾

このように、彼は徹底的に伝統の教団制度を否定しようとした。この教壇主義を捨てることによって、大東亜戦争に参戦することの意義を見つけたのである。彼は、「仏教者は、まず制度的教団主義を過去の遺物と見て、ただその存在を認めておけばよい。」と述べながら、「仏教の制度的教団組織は、歴史的、政治的に意味はあるかも知れぬが、それ以上は出ない」¹⁹⁾とまで否定した。

近代の教団は、江戸時代に形成された檀家制度をそのまま温存してきたのである。即ち、明治時代になって、近世の宗門改制の廃止は、制度としての寺檀関係は終結しても、事態的な檀家と寺院との関係はほとんど変わることがなかったのである²⁰⁾。それは、柏原の指摘しているように、「家の宗教」として、近代を通して力強く残っている。15年戦争を底から支えていたのは、この家の宗教であり、

(18) 鈴木大拙における禅仏教の論理と民族主義 (元)

日本の国体神話を連綿と続かせる根本的な力となっている²¹⁾。

要するに、このような制度の枠は、時代につれて変わることはなかったのである。明治維新後、神仏分離と廃仏毀釈、信教の自由の上に成立された神道の非宗教化などは、時間的な順序によって、名実の統治体制としての祭政一致の社会を作り上げたのである。西洋の目線を借りて、オリエンタリズム化された鈴木の大拙は、自分の仏教的現実に目を向けるのではなく、いわば脱歴史主義によって、もう一つの实体として立ち上げられたのである。やっと今の時代になって、西洋の日本仏教に対する研究も、近代の桎梏の中で息詰まった祖師、儀礼、信仰における根強い現実の仏教に目を向けようとしている。机の上の創造力は、これで限界に達していることを現わしている。教団仏教との関わりを持つ伝統の中で築き上げられた日本の王法仏法論²²⁾や神仏習合などは、仏教の土着に関わる問題でもあるが、なお再解釈されて時代との緊張感を与える大事な日本仏教の遺産である所以でもある。

-
- 1) 本論文は、2007 年度韓国政府（教育人的資源部）の財源により韓国学術振興財団の支援を受けて遂行された研究（基礎研究支援人文社会単独研究，KRF-2007-A00306 (101996)）である。
 - 2) Brian Daizen A. Victoria, *Zen War Stories*, Rondon and New York : Routledge Curzon, 2002. 12 (First Edition 1980) (Brian Daizen A. Victoria, *Zen at War*, Rowman and Littlefield Publishers, Inc, 2006.6.) . Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights : An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton University Press, 1996. このような研究を参考にすること。
 - 3) Bernard Faure, *Double Exposure : Cutting Across Buddhist and Western Discourses*, Stanford University Press, 2004. 参照すること。
 - 4) ロバート・H・シャーフ（菅野統子・大西薫訳）「禅と日本のナショナリズム」, 大久保良峻他四人編集『日本の仏教』第4号, 法蔵館, 1995. (原題 ; Robert Sharf. *The Zen of Japanese Nationalism*, 『History of Religions』33:1, The University of Chicago Press, 1993.8.). 97, 107 頁。
 - 5) 柏原裕泉『日本仏教史・近代』, 吉川弘文館, 1990. 232 頁。
 - 6) 守屋友江「世紀転換期における仏教者の社会観—『新仏教』における鈴木大拙と井上秀夫—」, 『近代仏教』第12号, 2006. 参照すること。
 - 7) 元永常「檀家制度の成立・定着過程と近代日本仏教界の様相」, 『仏教学報』46 集, 韓国東国大学校仏教文化研究院, 2006.8. 参照すること。
 - 8) このようは批判は、米国のロバートに繋がった。彼は、前の論文で、近代日本仏教者たちは、天皇を頂点にする国體論に同調しながら、政府の政策擁護及び宣伝を進んで行ったし、国粋運動のイデオロギを積極的に拡散したという。鈴木の大拙理論につい

ても、彼が進化論的観点に立って、日本禅から発揚された日本人論を基盤にして、日本民族こそ西洋は無論、他民族との道徳的精神的優位に立っていると主張したと論じた。

- 9) 『世界』第1巻第3号, 1946. (『鈴木大拙全集』第30巻所収). 以下も同じである.
- 10) 全集30巻, 41頁.
- 11) 1940年, 岩波書店出版. 『禅と日本文化』の中での「禅と武士」の内容である. (全集11巻).
- 12) 鈴木は, 「確かに日本人のこの死に対する態度は, 禅の教えと一致したに違いない。」といった. 上掲書, 53頁.
- 13) 全集23巻, 138頁.
- 14) すでに『新宗教論』でも明白にした. 全集23巻, 139頁.
- 15) 全集9巻, 265頁.
- 16) 上掲書, 273頁.
- 17) 上掲書, 287頁.
- 18) 全集29巻, 54頁.
- 19) 上掲書, 56頁.
- 20) 柏原裕泉, 上掲書, 54頁.
- 21) 「教育勅語」(「朕惟フニ我カ皇室皇祖国ヲ肇ムルコト宏遠ニ徳ヲ樹ツルコト深厚ナリ我カ臣民克ク忠ニ克ク孝ニ億兆心ヲ一ニシテ世世蕨ノ美ヲ濟セルハ此レ国体ノ精華ニシテ教育ノ淵源 (中略) 常ニ国憲ヲ重ジ国法ニ遵ヒ一旦緩急アレハ義勇公ニ奉ジ以テ天壤無窮ノ皇運ヲ扶翼スヘシ是ノ如キハ独り朕カ忠良ノ臣民タルノミナラス又以テ爾祖先ノ遺風ヲ顕彰スルニ足ラン (以下省略)」) における忠孝思想は, この檀家制度を維持していくことによってより整合性を帯びるようになった. 歴史学研究会編『日本史資料・近代』, 岩波書店, 1997. 200頁.
- 22) 特にこの王法仏法論は, 近世末と近代の初頭にどういう形であれ, 仏教と国家の間で緊張感を繋いでいた.

〈キーワード〉 鈴木大拙, 近代日本仏教, 民族主義, 禅仏教

(東国大学校仏教文化研究院研究教授)