

同朋大学佛教文化研究所紀要 第三十五号（二〇一六年三月） 抜刷

# 鈴木大拙の教育観と日本文化観

— 「六波羅蜜」の観点から

岩瀬 真寿美

# 鈴木大拙の教育観と日本文化観 ―「六波羅蜜」の観点から

岩 瀬 真寿美

## はじめに

鈴木大拙（一八七〇～一九六六）は明治期に石川県で生まれた思想家で、同級生に西田幾多郎（一八七〇～一九四五）がいる。大拙は一八九七年（明治三〇年）、二十代後半から、シカゴのオープン・コート社で十三年間、編集を兼務しながら、ポール・ケーラスの、東洋思想の英語への翻訳を手伝い、日本の禅を世界のZENへと拡大した国際人、世界的仏教思想家として知られる。アメリカ修養時代の総決算としての『大乘仏教概論』（一九〇七年出版）にはじまり晩年に至るまで多くの著作を残し、『鈴木大拙全集』は現在では四十巻にのぼる。

大拙自身の著作の量も然ることながら、さらにその解説書や大拙の思想についての研究を含めると大拙の人生観、自然観、社会観など多岐にわた

鈴木大拙の教育観と日本文化観 ―「六波羅蜜」の観点から（岩瀬）

るが、その教育観や文化観について「六波羅蜜」の徳目の観点から考察したものは管見の限りない。そこで本稿では、大拙が青年たちに「精進」と「至誠」を強調したことと、日本文化の中に「至誠」、「禅定」、「智慧」を捉えたことについて、大拙による一次資料を参照し検討することを目的とする。大拙は、道徳ではなく文化や芸術に、禅との関連性を見出した。またそれは「至誠」、「禅定」、「智慧」の生き方を尊重することでもあった。また、青年に対しては特に「精進」を奨励した。文化や芸術作品の創出と正しく生きる術は大拙にとって同様のものであり、大拙によれば「精進」、「至誠」、「禅定」、「智慧」の生き方は道徳的生き方ではなくむしろ芸術的生き方に見出される。

本稿の第一節では大拙が捉える「宗教」と「道徳」の相違点を、第二節では当時の青年たちに大拙が奨励した「精進」と「至誠」の生き方を、第三節

では日本文化の中に大拙が捉えた「至誠」、「禪定」、「智慧」を検討する。

## 一、大拙の比較する「宗教」と「道德」

大拙が青年たちに「精進」と「至誠」の生き方を奨励したことについて検討する前に、本節ではまず、大拙が「宗教」と「道德」を対比的に捉えていたことを明らかにする。なぜなら、一見すると、「精進」、「至誠」、「禪定」といった徳目は「道德」の徳目のように見えるが、大拙はそのように捉えていなかったことを明らかにするためである。そこで、大拙の捉える「宗教」と「道德」の比較を三つの著作を通して概観する。

一九一五年に興成館書店から刊行された『向上的鐵槌』所収の「宗教雑感」の中で大拙は「宗教」と「道德」を比較し、「宗教」は「道德」の外にあるものであり、「道德」は変遷するもの、「宗教」の極度は不変という点で異なると述べている。また、「道德」は人と人との交際を規定するものである一方、「宗教」は人生の運命や宇宙の帰趣に関する安心に関するものであることを明らかにしている。「道德」は他人に対して義理を欠かないものである一方で、「宗教」はそれとは別種のものであると述べている。また、一九四一年に近藤書店から刊行された「一真実の世界」の中では、「道德」を「集団生活をするものが、その集団の安全性を保持する行為」であり、「社会性・集団生活性の範囲を出ないもの」である一方、「宗教」は社会的によいと思うことをしても、それに対して何の報いをも求め

ないものであると対比的に捉えている。<sup>③</sup> 一九四三年に大東出版社から刊行された「宗教経験の事実」の中でも、「六波羅蜜をその表面から見ると、只の道德品目のようにも見えるが、その何れもが宗教意識の完成した姿である時、其の中に何等の努力の跡を認めなくなる」と述べ、「道德的生活には何となく強張ったものを認めざるを得ぬが、宗教的生活にはそんなものが見えぬ」、「道德は悲劇を生むが、宗教はいつも喜劇で『めでたし、めでたし』である」というように、「宗教」と「道德」を対比的に捉えながらも、「六波羅蜜」は単に「道德」の徳目ではなく、それが努力の跡を見せずに完成するときに「宗教」的生き方となると捉えていることが分かる。「六波羅蜜」を「道德」ではなく「宗教」として大拙が捉えていたことを念頭に、続いて二つの著作を通して、大拙が青年たちに「精進」と「至誠」の生き方を奨励したことについて、その背後にある世界観とともに考察する。

## 二、大拙が青年たちに推奨した「精進」と「至誠」

### (一)「富貴の子弟に与うる書」における「精進」と「至誠」

大拙のアメリカからの帰国後（一九〇九―一九二〇年）に著された「富貴の子弟に与うる書」<sup>④</sup>では、明治の世に生まれた富貴の子弟、おそらくは華族の子弟に対して厳しく望ましい生き方を説いている。その背後には温かい教育的配慮があつたと考えられるが、大拙は次のように指摘する。現

在は恵まれていてもその不利益が年老いる頃に現われるだろう。しかしそこで後悔しても遅い。その背後には、子弟たちの次のような生き方があった。まず、小さいものを充分に使用するという節制の精神がないことである。大拙は「一本の鉛筆」という例の下、<sup>(6)</sup> それを使い尽くす節制の精神がなければ、それは「至誠」が足りないことだと戒める。また、子弟たちに対して、何か物事に着手して、最初は張りきっていても、一旦不利の状況になると自暴自棄になってしまうことを、「忍耐」が足りない<sup>(7)</sup>と指摘する。このことを、「執着なしと云えば云うものの、その実は薄志弱行」と表現し、「忍辱」の徳を述べていることが分かる。また、一度始めたことについて、それが終わるまで手をひかないという「精進」の徳について述べており、それができないと最終的に自身に不利益があると説く。人の自然は怠けようとする傾向にあることを指摘し、青年たちを戒めている。

ここまで、「至誠」、「忍辱」、「精進」というキーワードが現れた。さらに大拙の論述を追うと、次に「内省」の必要性が指摘されている。特に経済的・社会的に恵まれた暮らしの中では、「内省」が足りなくなるといふ。その理由として、自分の欲望と外界の抵抗がないからと説明する。そこで、ことさらに「反省」する機会を失ってしまう環境に置かれるというわけである。「必ずしも哲学者、宗教者ならずとも、自分の力によりて反省し、思考し、冥想して、而して自ら会得したる人生観及び宇宙観なくしては、その人の存在に何等の意義をも見出し得ぬこととなるべし」と厳しく指摘しており、<sup>(8)</sup> 「反省」の習慣ほど人間に必要なものはないと捉えてい

る。この「内省」、「反省」とは心を見つめることであり、「六波羅蜜」における「禪定」によって培われるといえよう。

子弟に対するこの論の中で、大拙は「六波羅蜜」を構成する六つの術語を使わないが、その内容には「忍辱」、「精進」、「禪定」の徳が示される。大拙はこの中で、「古来の思想に新しき衣裳を着けさしたるに過ぎず」というように、古来の思想をなるべく近代の言葉によって表現し直しただけのものである<sup>(9)</sup>と云う。「六波羅蜜」の中の「布施」や「持戒」に関してはここには特に対応する内容がなく、それとは別に「至誠」の徳について述べられていた。生きる目的、大拙によれば「めあて」を持つことは、様々な誘惑に対して身を保ち、誘惑に抵抗して打ち破る力があると評価される徳である。さらに、自分の生きる所以についての考えを「固く執り、如何なる障礙あり、如何なる誘惑ありても決して此の志は奪うべからずと云うほどの勢」を持つ必要性を説いており、これは「精進」の徳を述べたものである。大拙は、「少し位勉強して、まず六十点より少し余計でも取っておけば、それでよし（中略）人に叱られず、或は見付られざる範圍内において、面白いことは成るだけやるべし」といった生活を戒める。<sup>(10)</sup>「めあて」と、それに向けた「精進」が生き方の中にないとき、それは大拙によって、「溝に吸い込まれる」という喩えによって示されるように、停滞するどころか、危険な生き方となる。一方、「めあて」を持つことによって、感情までもが高潔になり、すべての行為がその高潔な感情から出てくるようになる<sup>(11)</sup>という。この著書では、青年に対していくつかの徳が示される中で

もとりわけ「精進」と「至誠」が強調されていた。

## (二)「青年と禪的修養」における「精進」と「至誠」

一九一五年に興成館書店から刊行された『向上の鐵槌』所収の「青年と禪的修養」も、大拙が当時、青年学生の教育、社会全体の教育に興味があることから著された内容である。そこで大拙は、近年の青年の墮落と言つても、必ずしも近時だけではないという立場にありながらも、近年の青年は、「自覚せず、恩をわすれ、恥をわすれ、徳をわすれ、せまき自我とか云うもののみを無上の本尊とす」と指摘し<sup>12</sup>、「我ありと見て、而して之を物に対するが故に」<sup>13</sup>、怒り、嫉み、貪りがでてくること、これらは自分を焼き、他を焼き、万物を焼き、天地を焼くのであると厳しく述べ、禅が青年の修養にどこまで有益かというところ、禅が彼らを自立させるどころ、例えば、他人の資本をあてにして、それで金儲けをしようとするようなことをさせないといった事例を挙げる。また、他人の説を並べるのではなく、自分の頭を使って自分の考えを立てることに貢献すると述べる。

禅を修めることを一生の大事業であると指摘し、禅を修するために欠くべからざる性格として、「信仰」「真面目」「意志の強固」「禪的欲求」「禪的趣味」を挙げる。ここで第一に挙げた「信仰」は人を「真面目」にすると捉えている。この「真面目」は「六波羅蜜」の「至誠」に対応させることができるであろう。「真面目」とは、「信」すなわち「信仰」が修道の上、行動の上に現われたものとして、そこから、「至誠」の背後に

は「信」すなわち「信仰」があると大拙が捉えていたことが分かる。第二に挙げられている「意志の強固」とは「六波羅蜜」でいうところの「精進」に対応するであろう。「意志の強固」「強い意志」については、同じ『向上の鐵槌』所収の「宗教的修養」や「坐禅に倦んだとき」においても、「向上の精神」<sup>14</sup>、あるいは「向上の志」という語で、表されている<sup>15</sup>。「向上の精神」については、青年の頃に発した大勇猛心を失わずにいれば誰もが偉人になれること、一方で精神を進歩させなければ必ず退歩することを、車を急な坂に押すようなものという例を挙げて説明している。

以上の二著書の検討から言えることは、大拙は、「六波羅蜜」の中の「布施」や「持戒」については青年たちに特に勧めるどころはなく、特に「精進」と「至誠」を強調しながら、「忍耐」や「内省」も重視する生きた方を説いていたことが分かる。「忍耐」を「六波羅蜜」の「忍辱」に、「内省」を「六波羅蜜」の「禪定」に対応するものとして捉えるならば、大拙は、「精進」と「至誠」を筆頭として、それ以外には「忍辱」と「禪定」を特にこの時期の青年たちに対して、生きる上での徳として奨励したと言える。「持戒」についてはほとんど述べていない理由として、それが道徳的、すなわち大拙が嫌った抑圧的雰囲気を持っていたから、ということができであろうか。すなわち、道徳よりも文化や芸術に禅との関連を見出していた大拙は、戒を守ることに含まれる保守的性格よりも、「めあて」に向かつて進む「精進」に力点を置いたと言える。

(三)「靈的網」における「主人公」と「安心」

「精進」と「至誠」を中心に据えた禪的な生き方の背後に想定される世界観について、続いて大拙の二つの著作を通して明らかにしたい。そこに想定される世界観は、空の認識、空の世界観である。大拙にとって、生き方と世界観は別個ではない。まず「富貴の子弟に与うる書」の中で、大拙はこの世界観を「靈的網」という語で表す。それは「われわれの生涯は重々無尽の関係を有する網の糸と糸との交差点の如きもの」というイメージであり、自分が単に一人だけ存在しているのではなく、他との関係において在ることを表現している。「一個人の身体中にある諸機関の健否が全身の健否に係わる」というように、個人と社会の関係を、人間の身体の一部と身体との全機関との関係性として比喩的に表現する。一方、「めあて」が自己という小さい巢窟の外に出ないというとき、我々は常に「圧迫の念」、「不安の情」、「あくせくする心持」などを持ち、一生を無意義の中に送ってしまうと忠告する。<sup>(19)</sup>大拙はこのように、常に社会との関わりを通して自己の生き方を理想的なものとして念頭に置いた。『われらはそんなに勤苦せなくても』などと思うことあらんには、君はそれだけ社会に対して不義理するものと心得て然るべし」と指摘し、<sup>(20)</sup>比喩的には、井戸端に立って今にもおぼれそうな赤子を救わず、手を挙げて遠方の人を呼ぼうとしていることとして、<sup>(21)</sup>そのような生き方に厳しい目を向けた。

続いて「京都時代」(一九二一―一九三〇年)の著作である「信仰の確立」<sup>(22)</sup>は、学習院の学生に向けて大拙がまとめたものであるが、「存在の

『何故』を自覚すると云うことは、自分の生きておる世界に一種の秩序をつける」と云うこと、一種の価値を見出すと云うこと、一種の趣味を感じると云うこと、一種の意義を会得すると云うこと」と、<sup>(23)</sup>存在の理由や意義の自覚の重要性を指摘するとともに、「存在の理由に徹して信仰の確立した人は、自分がいつも此世界の中心となり主人公となる。蜘蛛が自分を真中において、それから四方へ網を張ると同じことである。中心を持って居る人の世界は、彼はいつも其中心に坐っておって、前後左右、自由に其糸をあやつる。」と、<sup>(24)</sup>自分が禪的な意味での「主人公」になって生きていくことの意義を示す。この生き方には、妬みや動揺がないと指摘する。

「近代人はどこで安心する」では、<sup>(25)</sup>科学が物質の自然界を征服して、生活の便宜をのみ図ることに成功したため、「安心」を第一義としていた東洋文化の根柢がくつがえされたと指摘する。「安心」方面が次第に喰い込まれ、自然の征服、生活の安逸という外面的文化に置き換えられようとしており、「禪定」を必要とせず、その意義が忘れられた世界へと変化を遂げている。大拙は、「安心」を主とする生活が本当の人間の生活と断言する。文明の発展とともに欲望が刺激され満たされる中で、「衝動」の発展のみがあつて、内面生活の安定はそちのけであることを憂い、「東洋人生活の基調は安心」にあると述べる。<sup>(26)</sup>「一旦得てしまえば、安心の主観は、何処でも何時でも、かわらぬ」と述べており、<sup>(27)</sup>近代人が「所謂の随所に主とならず、お客ぶりのみを發揮して居る。それで立処悉く不真となる」と憂いた。<sup>(28)</sup>



一九三一年以降、「十五年戦争期」(一九三二―一九四五年)を迎え、「全体主義的な思潮が色濃くなる満州事変以降」、国家主義的な神道や政治に迎合する仏教教団が示す教説とは別のものとして、大拙は「日本的靈性」を構想したと知られる。<sup>(29)</sup>「日本精神と禪の側面観」では、日本にはこたわらず、禪は地域密着型の宗教ではないと指摘する。何を日本精神というのか分らない、禪はそのようなことに何も関係ない、禪は日本精神の中にも中国精神の中にも、またインド精神の中へも這い入り得ると述べる。「日本精神は道徳的なものに相違なからう。けれども宗教は、そういう方面に拘束されない別な境界であるのだから、日本精神とは関係はない」とはつきり述べ、<sup>(31)</sup>当時日本精神として捉えられていた国家主義的精神と禪との関係を、あえて分離して考えようとしている。大拙は「戦争は敗けても勝つても、馬鹿氣た事の骨頂」と述べており、<sup>(32)</sup>戦争に対して否定的な見解をもっていた。禪を戦争に加担させるのではなく、「日本精神」と「道徳」を一つのまとまりと見て、「禪」と「宗教」をもう一つのまとまりとして捉えていたことが分かる。さらに「精進」が「衝動」の発展であつてはならず、「安心」を根拠として「主人公」となって生きていくことであると大拙が捉えていたことが分かる。

### 三、日本文化における「至誠」、「禪定」、「智慧」

第二節では、青年に対する大拙の「精進」と「至誠」の奨励について

考察した。次に日本文化に視点を移して、大拙が日本文化の中に「至誠」、「禪定」、「智慧」の徳をどう捉えたのかを検討したい。「京都時代」(一九二二―一九三〇年)の著作である「政治より宗教へ」<sup>(33)</sup>には、「始めて仏教が日本へ伝わったときには、仏教は実に優秀なる文化を代表して居た。出世間方面だけでなく、山を開き、川を渡し、病院を建て、貧民を賑わしなどした、それから美術の発達にも非常な刺激を与えた。仏教がなかったら、今日の日本の文化は、どんなものになって居たかわからぬ」<sup>(34)</sup>と、仏教の日本文化への大きな影響と役割について高く評価する。ここでの仏教とは、特に禪を示している。「米国の暴戾と日本の使命、仏教の転進機」では、<sup>(35)</sup>「俳句のさび、生花の雅味、茶の湯の閑寂、墨絵の瀟洒、建築の清楚」等の意義を認めつつ、これだけでは国民性の偉大さを現わすのに充分ではないと、手放しでは日本文化を評価していない。<sup>(36)</sup>東洋の文化も日本の文化も仏教に負うところが多いものの、今までの伝統的仏教は死んだのであり、これからの世界に相応する仏教は日本から生まれなければならないと、保守ではなく、新しいものの産出への氣概を示す。

具体的に、美術、武道、剣道、茶道というそれぞれの日本文化について一九三八年の *Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture* の中で大拙はどう捉えたのか、「至誠」、「禪定」、「智慧」の徳目の観点から明らかにしたい。まず、禪が日本人の性格と文化に及ぼしたその影響について、仏教の真髓を成すものは「般若」と「大悲」であること、言い換えればそれは「超越的智慧」と「愛または憐情」であると指摘した上で、禪の鍛練

法とは、「真理がどんなものであろうと、身をもつて体験することであり、知的作用や体系的な学説に訴えぬ」と述べる。<sup>(38)</sup>それは禪の「言葉に頼らない（不立文字）」ということである。芸術品や技術を「人間の魂の直接の表現である」とし、ここから、芸術品を人間の魂の表現と大拙が捉えること、芸術品の創出と正しく生きる術を得ることを同様の方法で到達できるものと捉えていることが分かる。大拙は、知識を三種に分類した。第一は、読んだり聞いたりすることによって得るもの、第二は、観察と実験・分析と推理の結果、第三は、直観的な理解の方法によって達せられるものである。<sup>(40)</sup>もちろん禪が目指すものは第三の知識であり、<sup>(41)</sup>美術、武道、剣道、茶道といった日本文化および日本的性格の形成上に、禪がつとめた役割を論じている。この第三の知識とは「六波羅蜜」における「智慧」とも言えるであろう。

「禪と美術」では、わび・さびについて定義する。「わびの真意は『貧困』とし、『消極的にいえば』時流の社会のうちに、またそれと一緒に、おらぬ』ということ」であり、<sup>(42)</sup>貧しいということは、「世間的な事物——富・力・名に頼っていないこと、しかも、その人の心中には、なにか時代や社会的地位を超えた、最高の価値をもつものの存在を感じる」こと<sup>(43)</sup>であり、これがわびを本質的に組成するものだとする。これは、未開社会か文明社会かに係るものではなく、「みな自然の生活状態に遠くない原始的単純性に対して、生得の憧憬を持っている」と述べる。<sup>(44)</sup>さらに、「東洋人の最も特異の気質は、生命を外からでなく、内から把握すること」とし、<sup>(45)</sup>禪

がそれを掘りあてたとする。美術に関して言えば、「不完全の美に古色や古拙味（原始的無骨さ）」の中に「さび」があらわれると述べる。<sup>(46)</sup>続いて日本の芸術の特色として挙げるのは「非相称性」である。日本人の芸術的天才は「個々の事物をそれ自体で完全なるものとみると同時に、『一』に属する『多』の性質を体现するものとみる禪の方法に触発された」と述べる。<sup>(47)</sup>ここでは、芸術と道徳を対比的に論じ、芸術は禪と結びつきやすく、他方、道徳は禪には結びつきにくいと指摘する。その理由を、「道徳は規範的だが芸術は創造的」、道徳は「外部からの挿入」で、芸術は「内部からの抑えがたい表現」とする。<sup>(48)</sup>禪は無芸術になることはなく、抑えがたい表現という意味で、美術と密接に関わっているのである。わび、さび等の日本の芸術および文化の著しい特性となる観念について、「みなすべて『多即一、一即多』という禪の真理を中心から認識するところに発する」と述べる。<sup>(49)</sup>これは華嚴哲学とも言える。わび、さび、貧困の徳は、「至誠」に対応すると言えるであろう。それは、余分なものをそぎ落として魂を表現するという意味においてである。

禪が鎌倉期に最も影響を与えた人々の階級は武士階級であったと言われる。「禪と武士」では、「日本人は自分たちが最も厳しい興奮の状に置かれることがあっても、そこから自己を分離す一瞬の余裕を見つけるように教えられ、また鍛錬されてきた」と述べており、<sup>(51)</sup>武士の精神修養に禪が適合したと大拙は捉えた。また、「禪と剣道」においては、<sup>(52)</sup>文殊菩薩の聖なる剣は、生きものを殺すためではなくて、われわれ自身の「貪欲」「瞋



患、「愚癡」を殺すため、剣は宗教的直観の力や直進をあらわすと述べ、<sup>(55)</sup> 剣は必ずしも戦いの象徴ではないということを強調している。剣は心の魔を退けるものとしての意義を伝統的には有していたと説明する。「業」もじつは「心」から発する。ゆえに最も肝要なことは、「心」そのものを洞徹すること<sup>(56)</sup>と述べ、「心を身体のかなる一部分にも残しておくべきでない。身体のかなる部分に心を充てて思うままに働かせなければならぬ。なかなすという考えは、心をその一方に向け、他のすべての方向が等閑にされる」、「心が到るところに行きわたってその全力が働き、つぎつぎと手近の仕事を成就する」、「剣道の最後の段階（秘伝（奥義））は、「じつのところ、禅の教えである『無心論』に過ぎない」と、術の奥にある「禅定」の意義を述べる。芸術のすべての部門について、「危機の通過」ということは、あらゆる創造的作品の根源に到達するためにきわめて肝要だと考えられている」と大拙は述べる。<sup>(57)</sup> 人間が生きているということも一つの芸術と捉えていた大拙にとって、芸術も人生にも危機を通過せねばならぬときがあり、おそらく、武士の戦いとは、その危機との遭遇の場面の一例と捉えられるのであろう。「道場は宗教的練習に使われる場所の名」であり「その梵語bodhindandalaの原意は『悟りの場所』」であると述べるように、<sup>(58)</sup> 術だけでなく、その奥の心を常に「禅定」とすることが、剣道や武道、芸術、そして人生のすべてに当てはまると大拙は捉える。

「禅と茶道」においては、「禅の茶道と通うところは、いつも物事を単純化せんとするところ」にあること、<sup>(60)</sup> 茶の湯は「和・敬・清・寂」の精神

を尊ぶ上で、禅と密接な関連があること、「和」が茶の湯の行程を支配する精神をよく表していることを指摘している。<sup>(61)</sup> 「和」と言えば、聖徳太子の「和をもつて貴しとなす。忤らふことなきを宗となす」を思い浮かべるが、茶室の雰囲気は「和を周囲につくりだすこと」であり、それはたとえば、触感の和、香気の和、光線の和、音響の和というものであるという。<sup>(63)</sup> 大拙は「和」と「柔軟心」を並列して捉え、それらは「この世の生活の基礎」と述べる。<sup>(64)</sup> 「和」の雰囲気は、日本の温和な気象とも関わりがあると述べており、茶室の中では身分や上下関係は意味をなさないことを指摘し、これを「和」あるいは「同類」と捉える。それは、「動物・植物・無生物などをも含めた同類とかたらいたいという望み」であり、日本人の人性に深く染みこんでいるという。他人を尊重する感情を「蔑ろにしない感情」、「敬」の感情と表現し、自己の無価値への「反省」からくる有限性の自覚であり、これが消極的な徳になると、「自己否定」、「慙愧」、「謙讓」、「罪悪感」になるという。<sup>(65)</sup> このように、たとえどんなにつまらない小さいものであっても、大事にするということで大拙は「心の誠実」と呼んでおり、「至誠」に対応する。「心の誠実」は、技術が完成するとき、すなわち無技巧の完成において現れるという。「清潔」や「整頓」の中に「清」の徳が表現されており、「至誠」の中に「清」があり、「清」の中に「至誠」がある。

大拙は、日本文化の技術や方法の奥に「宇宙的無意識」に直接到達するある直覚」すなわち「六波羅蜜」で言うところの「智慧」を捉える。そ

れは知識の三分類で示した「直観的な理解の方法」である。大拙は、「剣士・茶人そのほかの各種芸道の師匠たちが了得したいいろいろな専門的な諸直覚は、要するに、一つの大きな体験の各特殊な応用にすぎない」と述べており、<sup>70)</sup> 日本文化はそれぞれに表現が異なるが、その奥の「宇宙的無意識」すなわち「智慧」は全て禅のもたらしたものと言える。

## おわりに

本稿の第一節では大拙が「宗教」と「道徳」を別物として捉えていること、禅は「道徳」ではなく「宗教」であると捉えていること、第二節では、当時の青年に対して大拙は特に「精進」と「至誠」の生き方を奨励していること、第三節では大拙が日本文化の中にとりわけ「至誠」、「禅定」、「智慧」の徳を見出していることを考察した。一方で、「六波羅蜜」の中に取り上げられる、「布施」や「持戒」については、大拙の青年に対する論述や日本文化論の中に、それらの考察をほとんど読みとることはできなかった。『解深密教』と『大乘莊嚴經論』の中では、「戒」の実践修行として「布施」、「持戒」、「忍辱」を、「定」の実践修行として「禪定」を、「慧」の実践修行として「智慧」を、そして「六波羅蜜」の中の「精進」は「三学」全体をあまねく実践修行することとして述べられているという。本稿で考察した第二節の青年に対する推奨される生き方は人間が成人に向かって成熟していく段階において、特に「精進」と「至誠」が強

調されたものであり、第三節で考察した日本文化の中では「至誠」、「禅定」、「智慧」が強調されていたことを考え合わせると、本稿で考察した範囲においては、大拙は、「戒」よりも「定」や「慧」に人間形成における重点を置いていたと言える。本稿で考察した文献は限られたものであるため、それ以外の大拙の著作を通して、大拙自身の生き方が全体をとおして「戒」よりも「定」や「慧」に重点を置くものであったのか、「戒」、「定」、「慧」の三つあるいは、「六波羅蜜」の六つの徳は、人間の成熟の段階とともに重点を変えていくべきものと大拙は捉えていたのかについて、今後考察することを課題としたい。

## 註

- (1) 大拙の菩薩観の研究、すなわち、「大智」と「大悲」による自利利他のはたらきに着目する研究（嶋本浩子「鈴木大拙の菩薩観」日本宗教学会『宗教研究』八十八巻別冊、二〇一五年）では、大拙が「個々人が自在でありながら、責任をもつという円満な人間社会」を理想としたと述べている。このような社会を形成するために、人間的成熟の途中にある青年についてはどのような生き方として目指されるのか、また、このような理想的生き方が、日本文化の中にはどのように結晶したと大拙は捉えたのかを検討するのが、本稿の目的である。
- (2) 鈴木大拙「青年と禅の修養」『鈴木大拙全集 第十七巻』岩波書店、一九六九年、四十一頁。
- (3) 鈴木大拙「一真実の世界」『鈴木大拙全集 第十六巻』岩波書店、一九六九年、一五九―一六〇頁。以下、著書のタイトルや引用文の中

の歴史的仮名遣いは、現代仮名遣いに直す。

- (4) 鈴木大拙「宗教経験の事実」『鈴木大拙全集 第十卷』岩波書店、一九六九年、六十八頁。

- (5) 鈴木大拙「富貴の子弟に与うる書」鈴木大拙著・守屋友江編訳『禪に生きる 鈴木大拙コレクション』ちくま学芸文庫、二〇一二年、八十二―一〇六頁。同書は、在米時代、帰国後、京都時代、十五年戦争期、敗戦期というように時代ごとに分けて社会批評に関する大拙の論文等を収録しており、大拙が社会をそれぞれの時期にどう見たかが分かる。

この時代分類における「帰国後（一九〇九―一九二〇年）」とは、東京帝国大学と学習院で教鞭を執り、アメリカで出会ったビアトリクス・レーン（一八七八―一九三九）と結婚するなど、大拙の人生に転機が訪れる時期であり、「彼がみたものは、大逆事件（一九一〇―一九一一年）による社会主義者・無政府主義者（仏教者を含む）の一斉検挙や、『新仏教』の発行禁止処分など、思想・言論の自由が抑圧されていく社会」と特徴づけている（同書、六九頁）。

- (6) 同書、八十二―八十三頁。  
 (7) 同書、八十五頁。  
 (8) 同書、八十八頁。  
 (9) 同書、九一〇頁。  
 (10) 同書、九十一頁。  
 (11) 同書、九十三頁。  
 (12) 鈴木大拙「青年と禪の修養」『鈴木大拙全集 第17巻』、十五頁。  
 (13) 同書、十六頁。  
 (14) 同書、二十一頁。  
 (15) 同書、三十七頁。  
 (16) 鈴木「富貴の子弟に与うる書」鈴木著・守屋編訳『禪に生きる 鈴木大拙コレクション』九十九頁。  
 (17) 同書、九十四頁。  
 (18) 同書、九十七頁。  
 (19) 同書、一〇一頁。

- (20) 同書、一〇三頁。

- (21) 同書、一〇四頁。

- (22) 鈴木大拙「信仰の確立」鈴木著・守屋編訳『禪に生きる 鈴木大拙コレクション』、一八〇―一八六頁。「京都時代」（一九二一―一九三〇年）について、同書は、大拙が師の釈宗演（一八六〇―一九一九）の滅後、大谷大学に招聘されたことを受け学習院を辞し、京都に移った時期であり、仏教者の現代的役割に言及する内容が目立ち、「妻のビアトリクスとともに英語の仏教雑誌『イースタン・ブッディスト』（*Eastern Buddhist*）を発行し、精力的に海外に向けて仏教に関する論文を発表した時期」と特徴づけている（同書、一三二頁）。

- (23) 同書、一八三頁。

- (24) 同書、一八四頁。

- (25) 同書、一八七―一九七頁。

- (26) 同書、一九六頁。

- (27) 同上。

- (28) 同上。

- (29) 同書、二〇七頁。

- (30) 同書、二〇八―二一〇頁。

- (31) 同書、二〇九頁。

- (32) 鈴木大拙「人間の智慧」『鈴木大拙全集 第二十一巻』岩波書店、一九六九年、二三二頁。敗戦降伏後に書かれた諸論文を編纂したものであり、一九四八年に桃李書院から刊行されている。

- (33) 鈴木大拙「政治より宗教へ」鈴木著・守屋編訳『禪に生きる 鈴木大拙コレクション』、一三二―一三五頁。

- (34) 同書、一三四頁。

- (35) 同書、一六一―一六八頁。

- (36) 同書、一六四頁。

- (37) *Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture*（一九三八年五月、京都のThe Eastern Buddhist Society刊）の第六章までとその訳『禪と日本文化』（北川桃雄訳、岩波新書刊、一九四〇年初版発行）を収めた『対訳 禪と日本文化』（鈴木大拙著、北川桃雄訳『対訳 禪と

- (38) 日本文化」講談社インターナショナル、二〇〇五年初版）を参照する。  
同書、十九頁。
- (39) 同上。大拙の英語で the direct expressions of the human soul とあるのを（同書、十八頁）、訳者は「人間の魂の直接の表現」と訳している。
- (40) 同書、二十一頁。
- (41) 同書、二十三頁。
- (42) 同書、二十五～五十七頁。
- (43) 同書、二十九、三十一頁。
- (44) 同書、三十一頁。
- (45) 同書、三十三頁。
- (46) 同上。大拙の英語で antiquity or primitive uncouthness とあるのを（同書、三十二頁）、訳者は「古色や古拙味（原始的無骨さ）」と訳している。
- (47) 同書、三十七頁。
- (48) 同書、三十九頁。
- (49) 同上。大拙の英語で the One in the Many and the Many in the One とあるのを（同書、三十八頁）、訳者は「多即一、一即多」と訳している。
- (50) 同書、五十九～九十九頁。
- (51) 同書、九十三頁。
- (52) 同書、一〇一～一五五頁。
- (53) 同書、一〇五頁。
- (54) 同書、一二五頁。
- (55) 同書、一二七、一二九頁。
- (56) 同書、一三七頁。
- (57) 同書、一四三頁。
- (58) 同書、一五三頁。
- (59) 同書、一八九～二三一頁。
- (60) 同書、一九一頁。
- (61) 同書、一九五頁。
- (62) 同書、一九七頁。
- (63) 同上。

- (64) 同書、一九九頁。
- (65) 同書、二〇三頁。
- (66) 同書、二〇五頁。
- (67) 同上。
- (68) 同書、二〇七頁。
- (69) 同書、二〇九頁。
- (70) 同書、二一九頁。大拙の英語で Cosmic Unconscious とあるのを（同書、二二八頁）、訳者は「宇宙的無意識」と訳している。
- (71) 崔鍾男「戒・定・慧 三學の修行方法」日本印度仏教学会『印度學佛教學研究』第五十四卷第一号、二〇〇五年、四三五頁。