

昭和前期における宗学研究の周辺 (五)

——和辻哲郎著『沙門道元』の考察——

若 月 正 吾

ま え が き

すでに「駒沢大学仏教学部論集」第一五号において、和辻哲郎著「日本精神史研究」における「沙門道元」の考察において宗学研究の周辺の吟味を試みたが、引続いて同書について禅師把握の修行の方法と目的及び道元・親鸞の比較論について宗学研究に及ぼした影響を検討してみたいと思う。

三 禅師把握の中心——修行の方法と目的

さて、いよいよ禅師の宗教の真髓にふれてゆくわけであるが、その当初で博士は、永遠なる宗教的価値を追求した禅師の、純粋な態度を、次のような印象的なことばで語っている。

「この師の言説は永遠なる価値の顕現を中心とする。従って世間的価値の破壊はその出発点ではなくてはならぬ。

この価値の破壊を彼は仏教の伝統に従って『無常を觀ずる』といふ表語に現はした。彼はいふ——世間の無常は思索の問題ではない。現前の事実である。朝に生れたものが夕に死ぬ。……もしこの生命が我々の有する唯一の価値であるならば、我々の存在は価値なきに等しい。(随聞記第二) この言葉は当時の生活不安を背景として見れば、最も直接なる実感でなくてはならぬ。……即ち欲望の指標なる財貨、世間的名声、これらのものを得んとする一切の生活活動、それらを無意義であり愚であると断ずるのである。これは現在の如き社会組織を可能にする価値を断然として拒否することを意味する。」⁽¹⁾

いわゆる世俗的価値の放下を叫んでやまない禅師の、徹底した名利を排した宗教姿勢に限りない感動を覚えると同時に、その実際の生活がそれでは反社会的になり、遁世になるかという⁽²⁾と決してそうではなく更に深い境地のあることを次に開示する。

「がこれは现实生活全般の否定、死後の生活の欣求を意味するの

ではない。否定せられるのはただ矮少なる物質的福利或は名利の念を内容とする生活であって、偉大なる人類的価値を目ざすところの超個人的生活そのものではない。この意味で此岸と彼岸との別は現世と死後との別ではないであらう。死後と生前とは問はず、真理に入れる生活が彼岸の生活である。生前と死後とを問はず、迷執に囚はれた生活は此岸の生活である。……理想の生はここに直接に、実現されるべきものとして存在するのである。

現世的価値の破壊は直下にこの実現し得んがための価値倒換である。⁽²⁾

生死即涅槃と表詮される宗乘的境地も、かくして博士の手で現代人に即した意識の下に翻訳されると、確かに従来の宗学にない生温かい人間味と現実性を獲得してくるから妙である。おそらく博士の内面で、この生死即涅槃の命題が、禅師の心境に沿うて、充分に成熟していることを、如上の消息は示している。いわゆる「宗学の内面化」が、かかる門外漢と自称する博士の内面で、このようにひそやかに深く行われていた事実はまことに驚異である。門外漢なるがゆえに、自由におのれの意志で禅師を咀嚼し消化し得たところに、前掲の文が示すような深い道元理解が成立したのであらうが、要はかくまでに自己の精神水準を昂めえた博士自身の内面的苦闘こそ注目されなければならないであらう。

宗学者には、博士にみられるような精神文化面からのおのれの苦悩に即した切り込みがない。あってもマンネリ化して

いて、幅広い視野を文化面に欠く。現代人を惹きつけるだけの苦悩を現代に即して根本的にしていない。この人間的な出来の違いが、はねかえって正直に現代人の心情にひびいて、博士の道元理解を無上のものたらしめたのではなからうか。門外漢とは云え、なんらかの意味で、「宗学の命題」を確実に内面化している博士の言説は、ちから強いし、説得力も強烈である。

「既に要求がある。精進の意志がある。こゝに於て問題となるのは学修の方法でなくてはならぬ。

その方法の第一は『行』である。『行』とはあらゆる旧見、吾我の判別、意欲を放擲して、仏祖の言語行履に随ふことである。即ち世間的価値の一切を放擲して、虚心なる仏祖の模倣者となることである。たとひあらゆる經典を読破し理解しても、学者としての名譽を得ようとする如き名利の念に動いてゐる時には、その理解は真実の体得ではない。⁽³⁾

として、同じように『随聞記』にある、ひたすら仏法のためにもみ仏行を行ずる諸例を挙げたのち

「——またいふ、仏道に入るには、我心に善悪を分けて善しと思ひ悪しと思ふことを捨て、己が都合好悪を忘れ、善くとも悪くとも仏祖の言語行履に従ふべきである。苦しきとも仏祖の行履であれば行はなくてはならない。行ひたくても仏祖の行履になければ行つてはならない。かくして初めて新しい真理の世界が開けてくるのである。(随聞記第二)⁽⁴⁾

『この仏祖への盲従』が道元の言葉には最も著しい。」として、次に修行態度としての自力証入を説くのであるが、大切な点は、上掲の文にみられるような、平明な中にも、自己の思索と体験をおしての、直接的な道元理解の態度であろう。とりようによっては、吾々すら宗学よりも博士の道元理解に親近感を抱くくらいである。

そして現今からみれば、博士のこのような表現が、宗学自体においても、すでに当り前のものとして通用しているかに見えるのである。このことは後に榎林博士の道元禅師研究において、さらに詳細に論究してみたい。

昭和初期においては、文字どうり宗外の、門外漢としてとり扱われた如上の表現が、現今では宗学の、それこそオーソドックスな表現とさえなつて罷りとおっているのを見ると、隔世の感に打たれるのは私ばかりではあるまい。と同時に、宗学を離れての、博士の自由瀾達な現代的思考によって、道元が現代人のものとなった。——それを博士が宗門からの道元解放、そして日本文化史上への開放と謳ったのであろうが、そのことは反転して宗学の分野に「宗学の内面化」をなんらかの意味で惹き起したのは、すでに上来指摘してきたところである。宗祖ではなくして、人間道元に、大胆にも虚飾をかなぐりすてて直参した博士の、生温い道元理解が、あるいは偏狭とまではいかなくとも頑固な宗学者たちに、ある種

の人間的な心情をよび起したのであろうか。

それを仮りに、「宗学の内面化」というのなら、博士は宗学自体に、測りしれぬ影響というか、むしろ偉大なる功績と評されるべきものを遺したことになる。

あえて宗学関係論文から挙例する必要は、もうあるまい。昭和前期においてすら、宗学研究者たちの表詮は、いちじるしく和辻流となり、延いては秋山流となっている。前者を文化史的なソフトタッチとすれば、後者は哲学的な堅いタッチとなつて、宗学論文を多彩ならしめている。いづれにしても「周辺」の、両者の研究が「宗学」そのものに打ち与えた影響は大きい。当時その渦中にあつた明治世代の宗学者たちは、それほど自覚意識は渦中にある者のつねとしての確に持っていない如くであるが、大正世代の当時研鑽過程にあつた者には、私をも含めて強烈に両者の影響が感じられるのである。

これは半面において、和辻、秋山両氏の線につらなる文化や学問を、同時に基礎教養として摂取し生長したという事実が、大正世代にはあるからかも知れない。これが当り前のこととして通用する時代意識を背景として、大正世代の宗学研究者たちは、私をも含めて宗学に向つていったのである。

宗学研究にも、たとえそれが絶対的な宗意を研鑽するものであろうと、研究する側にとっては人間としての時代的セン

スの相違があるのが当然であろう。明確な一線を劃することは、もちろん不可能であるが、明治世代と大正世代とでは、あきらかに基礎教養において時代的ズレがあり、歴史感覚また然りとすれば、それが宗学研究においても、なんらかの違いをもたらさずには措かないであろう。

私が、あえて昭和前期の宗学研究に照明を当て、とくに「周辺」の研究を採り上げ、かつ重視した一端がここにあることは云うまでもない。それは私たちの世代が、どうしてもまとめておかねばならぬ、宗学研究の里標なのであって、これをぬきにしては現在の昭和後期の宗学研究も、その連続性を歴史に喪うことになるのである。

だいたい昭和後期まで議論が発展してしまっただが、本節にかえて、ともあれ博士の行論をまとめてみよう。博士は、自力証入から自力他力の問題に及び、所論を展開したのち、正師の獲得という、宗学の核心にふれて、その独自の表詮をつづけてゆく。

「身命に執する一切の価値を放擲し、永遠の価値への要求を以て『行』に身を投ずる。さうして虚心なる仏祖の模倣者となる。これ仏の真理への真実の修行である。がこの仏祖の模倣は、正しい導師なくしてなし得ることでない。何が仏祖の行履であるかは、自らの判別によって知られるのではなく、既に仏祖の道に入ったものによって教へられなくてはならぬ。

ここに人格から人格への直接の薫育がある。道元自身の修行が主として人格の力に導かれたものであった如く、彼の説く修行法もまたこの人格の力に依頼する。仏祖の行履の最奥の意味は、固定せる概念によって伝へられずに、生きた人格の力として伝へられる。人は知識として受け得ないものを、直接に人格を以て承当するのである。修行者はこの人格に見現せられた伝統を直ちに学び取らなくてはならぬ。即ち師は文字通りに『導師』である。師の正邪は修行の功不功を規定する。」

和辻博士の道元理解の卓越した点は、走るが如くして一概に主知主義に走らないところであろう。秋山氏の如く哲学者道元と設定して真正面からこれに取り組むといった、開き直った論理主義がなく、やんわり文化面から宗教者道元を大きく包み込んでゆく態度が見られる。

上掲の文を見ても解るとおり、人格や体得を重視し、どちらかといえば知識は否定される。かならずしも視点を哲学のみに限らず、ひろく文化史に措いた利点であろう。一面すこしく情緒的表現に流れるきらいはあるが、宗教者道元の宗教味が喪われぬのがよい。これは研究者の人柄にもよろうが、宗学本来の立場からすれば、むしろ好ましい点があるのではあるまいか。

その意味では、博士によって「沙門道元」が温かく日本文化史上に再発見されたことは、宗門として感謝すべきことか

も知れない。

「仏祖の模倣は、かくの如き人格的道取を中核とするに至って、初めてその意義を明かにする。こゝに一切の仏語はその概念的固定から救はれるのである。さうして仏弟子に、仏語の概念的繫縛から離れて、融通無礙なる生きた真理に面接するのである。」⁽⁶⁾

昭和初期の道元禅師再発見は、このように宗教者道元の純粹性の復権から始まったのである。社会科学は未だその緒に就いたばかりであり、人文分野においても尖鋭な宗教否定論など大して見られなかった、おおらかな時代であったから、如上の企図も可能だったのであろうが、率直に云って和辻哲郎という、当代稀有な綜合力のある文化人によって、偏らず禅師の宗教像が剔出されたことは、くりかえして云うが俵せであったと思う。宗門的には描き出される禅師の遺徳とそれは云うべきであるが、語るに人を得たことも事実であらう。そしてそれは、宗学自体にも、何にもまして好影響を与えると共に、宗学研究者にも大きなプライドを与えたことは否定できない。当代一流の思想家によって、宗祖が高く評価され、時代思想の主流を形成するかに到るを見て、宗内の学者は深い感激と勁い自信を得たにちがいない。

以上が、博士の述べる禅師の修行方法の概略であるが、さて、その目的は「真理王国の建設」を目指したという。いかにもカント哲学的表現そのもので、現今からみれば多少の違

和感がなくもないが、カント流行の後をうけた当時の知識人たちの意識構造を知るうえで、参考とはなろう。

「仏法のための仏法修行、この覚悟が日本人たる道元に於て顕揚せられたことは、我々の驚嘆に価する。真理それ自身のために真理を求めることは、必ずしも希臘文化の特性のみではなかった。真理に於て最高の価値を認めるものは、——即ちこゝに究竟の目的を認めるものは、必ずこの境地に達しなくてはならない。さうして道元はそこに達したのである。彼にとって仏法の修行は他の或物を得んかための手段ではない。……仏法は人生のためのものでない。人生が仏法のためのものである。仏法は国家のためのものでない。国家は仏法のためにある。」⁽⁷⁾

「かくの如き『仏法のための仏法修行』の信念が、『たゞ専心に念仏して弥陀の慈悲に救はれよ』とする浄土の信仰と、時を同じうして相對した。確かにこれは偉大な対照である。がこの真理の王国と慈悲の王国とは、この修行法を異にするほどに内部の光景をも異にするであらうか。」⁽⁸⁾

この「沙門道元」は、和辻博士四三歳の作、年齢のせいもあろうが表現も若々しく、多少のてらいと気負いさえ感じられて、思想に対する純真さが殊のほか顕著である。

いわゆる手垢のつかぬ道元像が、こうして昭和の初頭、博士によって描き出されたのであるが、それに比較してこの影響をまともに受けた宗学者たちの和辻亜流の論文に、果して博士だけの道元禅師への純正な傾倒と情熱があったであらう

か。想い半ばに過ぎるものがある。やはり「沙門道元」が、昭和期の道元研究の原点に位置し、古典的価値を占めるのは、それなりの内容を真に包摂していたからである。文化史的研究といっても、ひとえにその宗学にないすぐれた研究方法論にだけ頼ることはできないのである。所詮、道元禅師への真の参入のないところに、いづれの道元研究も成り立たない理であって、その点宗学者として博士から訓えられるものは、その文化史的という研究方法論もさることながら、むしろその禅師への純粹な傾倒姿勢ではなかったか。

が事實はこれに反して、文化史的とか思想史的とか称する和辻博士の亜流の研究が宗学に多かったのは周知のところである。

なるほど博士は、前掲の如く「沙門道元」の序言で、今から見ると驚くほど露骨なことをばを用いて、曹洞宗とは名指さないが、明らかに道元を宗祖と仰ぐ教団の現状と、そのリーダーたちを批判している。博士がなぜこのような挙をあえてしたかと云えば、それは因習になずんだ教団の、宗祖独占のひとりよがりを難じたまでであって、要は宗侶にかくも偉大な道元禅師への新たな覚醒を促したかったにちがいない。

しかるに、この博士の悲願は案外容れられず、文化史的研究とか考察とかが宗学界に横行するのを見て、博士はむしろ苦笑されたのではあるまいか。

博士の唱える、というより創唱したといつてよいくらい有名な、かの精神史的研究とか文化史的研究とかいうのも、その背後には歴大な学問体系があり、とても宗学研究者などの手軽にできることではないのである。ところが、文字どおり門外漢に等しい立場からの道元研究が、逆に門内漢とも云うべき宗学者を熱狂させたということは、主体性の喪失もはなはだしい。私は先に、和辻博士の文化史的研究方法や、秋山範二氏の哲学的研究方法の、宗学研究におよぼした功罪について論究した。が、功はともあれ罪の方は、むしろ宗学者自体の受容過程における主体性の喪失から生じたものとして、大半の責任はこちら側で負わねばならぬものである。両氏の著書を精究すれば感謝こそすれ、批難すべき点はなにひとつないのである。

註

- (1) 日本精神史研究(二八三―二八四頁)
- (2) 同書(二八四頁)
- (3) 同書(二八六頁)
- (4) 同書(二八六―二八七頁)
- (5) 同書(二九〇頁)
- (6) 同書(二九三頁)
- (7) 同書(二九五頁)
- (8) 同書(二九七頁)

四 道元、親鸞比較論について

古来、道元禅師と親鸞聖人はよく比較対照される。これは二人の立場が、それぞれ対極的で、一方は聖道門の極限をゆく禅宗自力門、他方は易行門の極地をゆく浄土他力門に立つことによる。

しかし、日本の思想界や文化界は、今日のわれわれが考えるほど普遍的世界を構築してきたのではない。すくなくとも近世までは、そうであった。仏教界のなかでも各宗門の交流も交渉もなく、みな独立独歩して閉鎖的な世界を形成していたのである。従って他宗を難ずることがあったとしても、他宗の宗祖をおのが自宗の宗祖と同一線上に置き、その長短をあげつらうが如きは、徳川期までは全く見られぬことであったのである。それだけ宗祖への信仰が絶対であることを物語る反面、社会の在り方自身がいわゆる「タコツボ」式であったのであろう。

したがって、道元禅師と親鸞聖人が仲よく論じ会えるようになったのは明治以降のことで、云うまでもなくそれは西洋の近代的学問輸入に伴う研究方法論の改変によること大であったろう。

かくして明治期から大正期にかけて、次第に両者の比較論がおこなわれるようになって来たのであるが、もちろん確固

たる研究方法論を用いての研究ではないから、単なる思いつきや個人的好悪の感情に左右されているものが多い。

この点、和辻博士の「沙門道元」は文化史的研究の立場に立ち、したがってその第五節で説く道元、親鸞両祖の比較対照論は、確固たる研究方法論に貫かれている。従来単なる両祖の比較論には見られぬところで、ここに学問領域に新分野を拓かれた博士の、他の追隨を許さぬ強味があり、いち早くこれをわが宗祖道元禅師の研究に適用されたことは、宗門としては先に述べた如く感謝しなくてはならぬのである。

そこで以下、博士によって試みられた道元、親鸞の対比論を、本文に沿いつつ考察してみよう。われわれは、かなり重要なパターンをそこから抽出できるはずであるし、これが宗学への影響もある程度測定できるのではあるまいか。

まず、両者の比較を、博士は前節で、道元は『理想の王国』を建設しようとし、これに対して親鸞は『慈悲の王国』の建立を目指したという、引き続いて本節ではこれを受けて、先に『慈悲の王国』を築こうとした親鸞聖人の思想内容に触れ、次いで道元禅師の慈悲に及んで、両者の対照を図っている。

が、基本的な思考は、『理想の王国』と『慈悲の王国』という二つの宗教価値概念の対比に於て、そこで『慈悲』とい

う共通概念が比較論究されるかたちをとっている。

このように先づ、なんらかの文化価値概念を対比的に設定して、両者の思想をより深化させながら、共通の概念を第三の立場として引き出す方法がとられている。かくして特殊化の極限に位置する道元禅師や、おなじく特殊化の極限に居ながら全く前者と対極的な親鸞聖人の思想を、普遍化し一般化して文化史上にひろく定着させることが可能となってくる。

したがって博士は、本節に引きつづいて、「道徳」の問題を論じ(第六節)さらに「社会問題」の関係を追求し(第七節)、さいごに「芸術」の問題(第八節)にまでおよんでいる。文化史的考察というからには、かく道徳・社会・芸術と文化各領域にまで視野を展げるのは当然で、このような道元思想の拡大化が、その後頭著におこなわれるようになる。それは、端緒を開くと共に基本の範型を提示したことになったのである。

現在から見れば、ごく普通のことと、あえて気にも止めぬことがらとはなっているが、昭和も初期、今から半世紀まえに、かかる研究パターンを明示し、しかもそれを支えて学問体系を構築したことは、まことに偉大とするに足る業績である。

それにしても、博士の道元研究は、まだ緒にすぎにばかりであり、再発見を急ぐあまり要点のみに注目して、いまだ細

部にまで到らざることを著者みづからが嘆いているとおり、多少の粗大さを感じるのは敢て私ばかりではあるまい。

これは道元禅師の宗教思想が、あまりに高大深遠で、とても体系的に把握し得ないことによる。博士も、『正法眼蔵』の組織的理解は未だしと、本書の中で明白に嘆じておられる。とすれば、その文化史的研究なるものも、精細に全文化分野を網羅したのではなく、上記の「道徳」「社会」「芸術」等の重要な文化部門に止ったのも、またやむをえぬことかも知れない。

が、ひとたび、かかる全文化領域への通路が方法論的に提示されると、あとはそれぞれの分野で専門的にこれを試みればよく、かくして道元研究の盛行が、文化全域にわたって昭和前期において華々しく約束されることになるのである。

紙幅の関係で、具体的に引文を多くおこなうことはできぬが、そのいくつかを次に挙げておこう。

「親鸞の説くのは弥陀の人間に対する慈悲であって、人間の人間に対する愛ではないこと。一切は許されるとする彼の思想の根底には、悪を恐れ恥づる心が必須とせられてあること。この親鸞の特徴に対して自分は『真理のための真理探求』を叫ぶ道元を検して見る。彼はいかなる意味に於て慈悲を説くか。彼はいかなる意味に於て悪を許し、或は恐れるか。」⁽¹⁾

同書二九七—三〇四頁で説かれる親鸞聖人の「慈悲」につ

いての博士の解釈には、専門の真宗学の方からは種々な批判も成り立つであろう。殊に私の見るところでは、いわゆる歎異抄中心の清水教学のにおいを強く感ずるその親鸞解釈には、さすがに近代的センスを感じるとはいうものの、あまりにも自己中心的な態度が目立ち、宗祖への自己を無にした帰投から成り立ってゆく宗学の性格とは、いささか遠いものを感じるのである。

しかし、その内面理解においては、前記の道元解釈にも似て深遠を極め、おそらく真宗学研究者も及ばぬような鋭い把握がなされている。直接関係ないので引用を避けるが、やはり「沙門道元」の再発見は、おなじく親鸞聖人の再発掘となつて連動してゆくのではあるまいか。興味ふかい点であるが、本論文作製の範囲を超えるので指摘するにとどめる。

「道元は仏法のために身心を放擲せよといふ。さうしてこの身心の放擲は、『汝の隣人に対する愛』にとつて重大なる意味を持つものである。愛を阻む最大の力は道元の所謂「身心」に根ざした一切の利己心、我執でなくてはならない。自己の身心を守らうとするすべての欲望を捨て、己を空しうして他と触れ合ふ喜びに身をまかせるとき、愛は自由に全人格の力を以て流れる。親鸞の絶望した人間の慈悲も、身心を放擲した人には可能となるであらう。何故なら前者に於て、自ら否認する以外に如何ともすべからざるものであった人間の宿業は、後者に於ては捨て得られるものだからである。他の苦しみを完全に救ひ得る力が自分にあるかど

うかは、こゝでは問題でない。たゞ自分の内に隣人への愛を阻む一切の動機を捨て得るかどうか。たゞ一つ愛の動機にのみなり得るかどうか。それによつてのみ自己の問題としての慈悲心は解決せられるのである。⁽²⁾

内容理解の上から、巧みに両者の融合を図りつつ、返つて両者の特質を剔出していう。

「こゝに於て親鸞の慈悲と道元の慈悲との対照が明かになる。慈悲を目的とする親鸞の教は、その目的を達するために、一時人間への愛から目をそむけて、たゞ専心に仏を念ずることを力説し、真理を目的とする道元の教は、その目的を達するために、人間への没我の愛を力説するのである。前者は仏の慈悲を説き、後者は人間の慈悲を説く。前者は慈悲の力に重きを置き、後者は慈悲の心情に重きを置く。前者は無限に高められた慈母の愛であり、後者は鍛錬によつて得られる求道者の愛である。⁽³⁾」

みごとな対比は、もはや解説の要はあるまい。

つづいて博士は、道元禅師の悪についての問題、悪人正機説に及んで、ついに親鸞の「信」と道元の「行」に到り、いちおう本節の考察を止めているが、分析とその対比の方法は前節と同様なので縷説しない。

かくして、「六 道元への関心」「七 社会問題との関係」「八 芸術への非難」と、所説は発展する。むしろ博士の専門的関心を有する得意の分野であろう。そこでは興味ふかい問題が斬新な視点から論じられていること周知のとおりであ

るが、内容追究よりも、むしろ方法論の問題を追究している現在の立場からは、省略させてもらうことにする。

こうして本書は、「九 道元の『真理』」と題して、禅師の思想の核心にふれてゆく。

「以上説くところの道元の思想は、すべて彼の根本の情熱——身心を放下して真理を体得すべき道への情熱に起因する。自分はいこれらの思想を明かにしつゝなほも絶えず彼の『真理』の外廓に留まってる。そもく彼の所謂『仏の真隨』とは何であるか。

ここに我々は最も重要な、しかも困難な問題に逢着する。」⁽⁴⁾

として、大上段にふりかぶったかに見えるが、じつは企図するところは甚だ少で、

「我々は正法眼蔵の全体に亘って彼の思想を組織的に叙述することは出来ぬ。こゝにはたゞ二三の問題について彼の思想を考察し、その片鱗を伺ふに留めよう。」⁽⁵⁾

とあり、以下(イ)「礼拝得髓」(ロ)「仏性」(ハ)「道得」(ニ)「葛藤」の四項目があげられ、詳究されているにすぎない。

いま、そのすべてに触れるいとまはないが(イ)の「礼拝得髓」のみを出して、おおよそのアウトラインを抽出してみよう。

博士は、「礼拝得髓」の宗教的価値を、上述の行論に従って論究したのち、

「我々はこゝに二つのことが説かれてゐるのを見る。一つは世上の価値の差別を撻無することである。種姓も美醜も、階級も貴賤も、官位も長幼も、すべて人間の貴さには関するところがない。

人間は平等である。稻麻竹葦の如き価値なき身心に於て平等であると共に、この身心が法の容器であり得る点に於ても平等である。が次には、法を重んずることによって人間に真実の価値の段階を与へることである。人は得髓を礼拝せねばならぬ。人間としては平等であつても、法を担ふものとしては平等でない。法の貴さを認めるものは、やがてこの不平等を認め、価値高きものを尊ぶことを知らねばならぬ。こゝに明かな貴族主義がある。礼拝得髓はこの万人平等の上に立つ精神的貴族主義の標語である。」⁽⁶⁾

と述べ、「礼拝得髓」にみられる道元禅師の精神的貴族主義を打ち出している。

これは従来の宗学が、固有の宗教的価値しか「礼拝得髓」に認めようとしなないのに対して、「精神的貴族主義」ともいうべき「文化価値」を道元禅師の根本思想に与えるものとして、確かに新しい研究視野を展いたものといえよう。こうして道元禅師の、宗学の領域にのみ限られていた「礼拝得髓」の宗教的特殊価値が、一般化へのコースを採り、大衆に理解され得る可能性を生じてくるわけである。

「文化価値」に還元しておいて、さらにその歴史的背景を探り、所論の実証を得ようというのが博士の次にとる手段であるが、このことは次の引文に示されている。やや長いが重要な方法論上の問題が含まれているので全文を引いておこう。

「歴史的背景から見れば、道元の時代はこの平等の思想が強く主張されるべき時であった。平安朝の貴族主義は今やその根底に於て

覆えられてゐながら、なほ伝統として力を持つてゐる。武士階級も表面に於てはこの伝統に逆らはない。しかし新しい社会の意識はこの伝統に昔ながらの權威を認めることを拒む。道元の言葉にもこの伝統に対する反抗の痕は明かに認められる。『小国辺土の国王大臣』を比丘尼よりも賤しとし、或は『わが国には帝者のむすめ、或は大臣のむすめの后宮に準ずるあり、また皇后の院号せるあり、これら髪を剃れるあり髪を剃らざるあり。しかあるに貪名愛利の比丘僧に似たる僧侶、この宗門にはしるに、頭をはきものにうたずといふことなし。なほ主従よりも劣るなり』といふ。当時の戦記文学が公家階級を描く場合の恭しい言葉使ひに比べれば、非常な相違である。もはや公家階級のみが人間なのではない。公家たちが『野蛮人』の如く取扱つて全然その眼中に置かなかつた下層の武士や農民は、今や人間としての全権利を主張する。公家階級の繊細な趣味や煩瑣な学問に通じないことは、もはや恥としては感じられない。(道元によれば、それらはむしろ法に努むるものにとつての邪道である。)かくて数世紀来の豊かな遺産を担つた文化、及びその文化によって築き上げられた巨大な社会的差別は、新しい精神的創造の前に何の權威をも持たないものとなる。⁽⁷⁾

詳論に立ち入る必要はないであろう。博士は更に、かくして生れた禅師の「新しい精神的創造」によつて創出されてゆく「新しい宗教価値」に就いて、詳究を試みてゆくことを見るが如くであるが、要はその内容よりも、むしろ方法論にあることを重視する現在の立場からすれば、特殊化された宗教価

値と普遍的な文化価値との連関を、どのように内面化し論理化するかであろう。

博士の上掲の所論が、これを見事に成し遂げているのは、あえて蛇足を加える必要がないくらいで、いうなればかかる特殊と普遍の間を、いかにして結びつけるかに、この種の宗学関係論文の多彩な業績が遺されたと云つてよいであろう。

こちら側から云えば、如上詳究した博士の、文化史的ないし精神史的研究方法論を、宗学上に適用し、(前述した如く多少主体性を喪つて)宗学の文化一般への通路を構築しようとしたのである。

昭和前期における宗学研究の特徴は、ことにその「周辺」において顕著である。というのもその原点をなす博士の「沙門道元」に、上記の新しい研究方法が採られたことに起因している。したがつて昭和前期の道元研究を、宗学を含めて理解するときも、如上の理由に基いて、われわれは博士の影響を無視することは全く許されないのである。

註

- (1) 日本精神史研究 (三〇四頁)
- (2) 同書 (三〇五頁)
- (3) 同書 (三〇八頁)
- (4) 同書 (三三四頁)
- (5) 同書 (三三五頁)
- (6) 同書 (三四〇—三四一頁)
- (7) 同書 (三四一—三四二頁)