

沢庵禅師の『不動智』における「無心」について

笠井 哲

一、はじめに

沢庵禅師（一五七三～一六四六）の『不動智』は、將軍家剣術指南役・柳生宗矩（一五七二～一六四五）に与えた書簡である。禅の心で兵法の心を説いた『不動智』は、「劍禅一如」の書として知られている。そしてこれが、周知のように宗矩の『兵法家伝書』に多大なる影響を与えた。

近代日本最大の仏教学者・鈴木大拙（一八七〇～一九六六）は、沢庵のこの『不動智』を高く評価し、『禅と日本文化』の第四章「禅と剣道」の中で、八割近くを引用している。しかし、大拙はこれを、単なる剣術書と解したのではない。むしろ、この書が「禅の根本義」を強調している点に注意を促している。

これは剣道一般の秘訣を説くのみならず、禅の根本義にもふれているから、いろいろの意味で重要な文献である。日本では、おそらくは他の国でもそうであろうが、単に芸術を技術的に知るだけでは、真にそれを熟達するには不十分である。その精神に深く入らなければいかぬ。此精神は、彼の心が生

命それ自体の原則と完全に共鳴したときのみ、すなわち、「無心」として知られる「神秘的」な心理状態に達する時のみ、把握される⁽¹⁾。

そしてこう続けている。

無心は、ある点において、「無意識」の概念に当たると見てよい。心理的にいえば、この心の状態は絶対受動のそれで、心が惜しみなく他の「力」に身をゆだねるのである⁽¹⁾。

ここで「無心」は「無意識」の概念と重ねて語られている。「絶対受動」であり、「身をゆだねる」状態なのである。

「無意識に意識すること」——この目もくらむばかりの逆説以外に、この心的状態を叙述する道はない⁽¹⁾。
次に、『不動智』の文章を検討してみよう。

二、「無心の心」と「流れる水」

沢庵は、『不動智』において「無心の心」という言葉を使用し、「有心の心」と区別している。「有心の心」とは固まった心、止

まった心である。それに対して、「無心の心」は固まることなく、身体全体に延び広がっているという。『不動智』に、次のように記されている。

無心の心と申すは、右の本心と同事にて、固り定りたる事なく、分別も思案も何も無き時の心、総身にのびひろがりて、全体に行き渡る心を無心と申す也。どつこにも置かぬ心なり。石か木かのやうにてはなし。留る所なきを無心と申すなり⁽²⁾。ここでは、『不動智』の英訳、鈴木大拙訳とウィルソン訳の二つも比較参照し考察したい。

まず、無心は固まることなく分別も思案もしない。この「分別」と「思案」を大拙は、*deliberation* と *discrimination* と訳す⁽³⁾。動詞の *deliberate* は「熟慮する、審議する」、*discriminate* は「識別する、見分ける」。無心は、そうした作用とは無縁のものである。沢庵は別の箇所で、「思いつめる」という言葉を使っている。思いつめて、一つ所に固まった心を「妄心」と呼んで警戒しているのである。

無心は、身体全体に広がっている。大拙は「無心の心は、存在全体に浸透し、実に生き生きしている *it (the mind of muslin) pervades the entire being and is very much alive.*」⁽⁴⁾。ウィルソン訳は、「無心の心は自己の全体に広がる *the mind extends throughout the entire self.*」⁽⁵⁾。

「どつこにも置かぬ心なり」。すなわち無心は、何処にも止ま

らない。それに対して、「有心」は、

止りて物に心の残ること⁽⁶⁾。

である。物に心が残るということは、心が一か所に止まり、心に物が残る。それに対して、止まらなければ、心に何も残らない。このように、心に何もないことを無心というのである。しかし、石や木とは違う。むしろ固定されることなく、流れ続ける。

「留まる所なき」を無心という。無心は、決して一か所に止まらない。「止まるとは何かがあること、妨害する物が存在すること」を意味する *the "stopping" means the presence of something i.e. an obstruction.*⁽⁶⁾ すなわち、妨害されることなく流れ続けることが、「留まる所なき」であり、その妨害する物は、心が一か所に止まることによって生じるのである。

そこで沢庵は、「留まる所なき心の働き」が、「無心の心」であると繰り返している。心の働きがなくなるのではない。むしろ妨害されることなく流れ続け、止まることなく、固まることなく、生き生きと、自己全体に広がりゆく働きを、「無心」と呼ぶのである。

こうした叙述の心象の一つが、「流れる水」である。水では、手も顔も洗うことができない。水を溶かし水となって、はじめて使うことができる。溶けた心が、全身に水が染み渡るように動く時に、はじめてその時その場で自由に使いこなすことができる。

心を溶かして総身へ水の延びるやうに用ひ、其所に遣りたき

ままに遣りて使ひ候。是を本心と申し候⁽⁷⁾。

この本心は、無心と同義である。心も同様に固まっていたら、自由に使うことができない。留まることなく、固まることなく、身体全体に行き渡る時、はじめて、その時その場に応じた働きが可能になる。そして沢庵は、そうした「流れる水」という心象を剣術に重ねているのである。『不動智』は、宗矩に宛てた書簡なので、当然「貴殿の兵法にて申し候」⁽⁸⁾として次のようにいう。

心を何処に置かうぞ。敵の身の働に心を置けば、敵の身の働に心を取らるるなり。敵の太刀に心を置けば、敵の太刀に心を取らるるなり。敵を切らんと思ふ所に心を置けば、敵を切らんと思ふ所に心を取らるるなり。我太刀に心を置けば、我太刀に心を取らるるなり。われ切られじと思ふ所に心を置けば、切られじと思ふ所に心を取らるるなり。人の構に心を置けば、人の構に心を取らるるなり。兎角心の置き所はないと言ふ⁽⁹⁾。

敵の太刀に「心を置く」と、その太刀に「心を取られる」。そこで、流れが止まってしまふのである。それをいい換えて、「こちら側の働きが抜ける」ともいう。

向ふの太刀に其儘に心が止りて、手前の働が抜け候て、向ふの人に切られ候⁽¹⁰⁾。

このように、心の流れが一か所に止まってしまふことを、「働きが抜ける」というのである。一か所に心止めない、流れる水

のように心をどこにも置かない。心をどこにも置かないとは、あらゆる所へ置くことができる、ということである。

然らば則ち心を何処に置くべきぞ。我答へて曰く、何処にも置かねば、我身に一ぱいに行きわたたりて、全体に延びひろがりてある程に、手の入る時は、手の用を叶へ。足の入る時は、足の用を叶へ。目の入る時は、目の用を叶へ。其入る所々のに行きわたたりてある程に、其入る所々の用を叶ふるなり⁽¹¹⁾。心を一切に行き渡らせ、心を一切に偏満させるようにするのである。反対に、「心を一つ所に置く」を「偏に落ちる」という。心が一か所に片寄り、他の側面が欠け落ちることを「偏心」と呼び、「偏を嫌ひ申し候」というのである。

さて、この「留まらぬ心」を、大拙は「繫縛されない」と説明している。『禪の第一義』において、こういつている⁽¹²⁾。「心を止むる」とは、経験が去った後も、そこに繋がれて縛られていることである。受け流すことができないのである。次の経験が来ているにもかかわらず、「既に去りてなきものの影像」に縛られているために、現前の経験に対してその全力をもって働くことができないというのである。

ということとは逆に無心であるとは、「目の前の経験に対して、その全力を持って働く」ことであり、それ以前のことには縛られない、囚われない。目の前に生じる現在の出来事に、全力を持って働くのである。

そこで、「すぐに」という点が重要になる。沢庵は、「間、髪を容れず」と説いている。両手を打ち合わせる瞬間に、「はっし」と音が出る。打つ手と出る音の間には、髪の毛一本入る隙間もない。打つ手と同時に音が出るのである。

しかしそれは、単に「速い」ということを意味しない。心を物に止めない、という点が大切なのである。「石火の機」では、次のように説いている。

早き事とばかり心得候へば、悪敷候。心を物に止め間敷と云ふが詮にて候⁽¹³⁾。

「止りて物に心の残ること」を、最も嫌うのである。「間、髪を容れず」の末尾に、次のようにいつている。

たてきつたる早川へも、玉を流す様に乗つて、どつと流れ
て少しも止る心なきを尊び候⁽¹³⁾。

なお、ここでも「水の流れ」が登場していた。急流へ玉を流すように、それに乗つてどつと流れて、少しも止まらぬ心を大切に
する。しかもここでは、流れに乗つてというのである。水がどつと流れ少しも止まらずに、勢いよく一挙に流れる様子を心に描いている。

同じ水についても、異なる状況が語られる場合もあった。水に投げられた瓢箪を上から押すと、くるくる廻り、一か所に留まる
ことがない。達人の心も同様に、一寸たりとも物に止まることがないという。「水上打胡蘆子、捺着即轉」においては、次のよう

に述べている。

瓢を水へ投げて押せば、ひよつと脇へ退き。何としても一所
に止らぬものなり。至りたる人の心は、卒度も物に止らぬ事
なり。水の上の瓢を押すが如くなり⁽¹⁴⁾。

三、心を身に捨て置く

『不動智』には、「心を身に捨て置く」という表現が出てくる。

思案をも分別をも残さず、心をば総身に捨て置き、所々止め
ずして、其所々に在て用をば外さず叶ふべし⁽¹⁵⁾。

心をどこにも置かないためには、心を身に預ける。心を身体に
預け、身体の流れに任せてしまうというのである。

この言葉は、臍の下すなわち臍下丹田への集中に続いて、登場
したものであった。心を散らさないよう、臍下丹田に集中する、
という教えは、確かにその通りである。しかし、まだ低い段階で
あるという。なぜなら、臍の下に集中しようとするほど、
そこに心が取られることになり、実は不自由になつてしまうから
である。

『不動智』に、次のように記されている。

臍の下に押込んで余所へやるまじきとすれば、やるまじと思
ふ心に、心を取られて、先の用かけ、殊の外不自由になるな
り⁽¹⁶⁾。

そこで、心を身に捨て置くのである。

身の内に捨て置けば、余処へは行かぬものなり⁽¹⁷⁾。

すなわち、心を臍の下という一か所に留めるのではなく、全身に行き渡らせておく。心を全身の流れに預けてしまうのである。それは、決して心を散り散りにすることではない。水に浮かぶ瓢箪のように止まることなく、くるくる廻り続けるようにする。それを、「心をどこにも置かぬ」というのである。

いつも、心を一方に置けば、九方は欠けるなり。心を一方に置かざれば、十方にあるぞ⁽¹⁸⁾。

さらに、この「心をどこにも置かぬ」を、千手観音に喩えて解き明かしている記述もある。千手観音は、その千本の手のどれにも心を留めない。もし千手観音が、弓を取る手に「心を止める」ならば、残りの九九九本は役に立たないことになる。千本の手がすべて役に立つのは、心を一つの所に止めないためである。

一所に心を止めぬにより、手が皆用に立つなり⁽¹⁹⁾。

どの手にも心を留めることなく、心が千本の手に満遍なく行き広がるからこそ、すべての手が自在に働くのである。つまり千本の手は、満遍なく全身に行き渡る心の流れの現われである。この千手観音については、鈴木大拙が『金剛経の禅』において、次のような話を紹介している。

千手観音の千の眼のうち、どれが本当の眼か。「身体全体が眼

である」。どれか一つだけが本当の眼ではない。あるいは、観音様が眼を使うのではない。一つ一つの眼が、すべて観音である。同様に、千ある手も同じことである。

千本の手の悉くが観音それ自らののである。観音様が、この手を使ふとか、あの手を使ふとかいふやうなことではなくて、使はれるその手が、そのとき一つ一つが観音自身であるのだ⁽²⁰⁾。

千手観音の千の手は、どの手も観音自身であると同時に、「満遍なく全身に行き渡る心の流れ」が、どの手にも留まらないことの現われである。千手観音は、「心をどこにも置かぬ」姿である。千本の手が、どの手にも留まらないことを表現するならば、それは「無」と表現されてもよいことになる。どの手にも留まらない「無手」であり、「無手観音」である。千本の手を持った観音が、「無手観音」と呼ばれる可能性もあった。

そう考えれば、個物としての千本の手が重要ではなかったことも理解できる。しかし、「手を持たない」のではない。たくさん手を持ちつつ、しかしどの手にも留まらないのである。「無心」もこれと同様である。心を停止するのではなく、存分に働かせながら、しかしどこにも心を留めない、「どこにも心を置かない」ということである。

さて、臍の下に集中しようと思えば、そこに心を取られて不由になる。この点を、沢庵は何度も注意している。無心になろう

と、心の中にある物を取り去ろうとする。まさにその「取り去ろうとする心」が、心の中にある「有る物」になる。むしろ思わなければ、ひとりでに物はなくなり、自ずから無心となる。いつとはなく、ひとりでに無心となるのである。

此有る物を去りぬれば、心無心にして、唯用の時ばかり働きて、其用に当る。此心にある物を去らんと思ふ心が、又心中に有る物になる。思はざれば、独り去りて自ら無心となるなり⁽²¹⁾。

すなわち、心に留まる物つまり対象が去ってしまったえば、無心となり、必要に応じて心が働くという。では、「心の中に有る物」を取り去ればよいのだろうか。実は、心の中にある物を取り去ろうとする心が、また心中の有る物つまり流れを留める障害物になる。むしろ、そう思わなければ、ひとりでに物がなくなる。「自ずから無心となる」ことが大切なのである。

では「自ずから」とは、どういうことであろうか。沢庵は『不動智』で、「敬」の字を引き合いに出している。「敬」とは精神を一か所に集中して、他のところにやらないことである。それはまた、心を引き締め、心を散らさないようにする心構えである。しかし、いつもそのままでは不自由である。そして、「猫」を喩えに出している。

猫が雀の子を取らないように、猫に縄を付けておけば、確かに雀を取ることはない。しかしそれでは、いつまで経っても猫が雀

に慣れることはない。大切なのは、猫が雀と一緒にいても、雀を取らないように躡けることである。猫は、縛られているから取らないのではなく、「自ずから」取らないようになる⁽²²⁾。

同じこの問題が、別の所では「放心」という言葉を巡って繰り返されている⁽²³⁾。

まず、孟子の言葉「放心を求めよ」を挙げている。散った心つまり放心を我が身へ取り戻し、集中させる必要性を説いている。犬や猫や鶏が逃げ出したら、追いかけて連れ戻すのと同じように、心を連れ戻せというのである。

しかし続けて、今度は逆に、北宋の学者・邵康節（一〇一一～一〇七七）の「心は放つことを要する」という言葉を挙げている。心は、「放つことが大切」であるという。心を捕まえたままにしているのは、疲れ切ってしまうからである。自由に動けるように、心をどこへなりと放っておく。ただ一点、物に止まらないようにする。使いこなしつつ、止まらないことが大切である。

つまりここで、「放心」という言葉が二つの意味で使われている。一方では、「放心」を「散った心・拡散した心」と読み、それを再び集中させる必要を説いている。他方では、「放心」を「心を放つ」と読み、心の自由を説いている。では「放たれた心」と「散った心・拡散した心」とは、どのように違うのであろうか。

沢庵は、実はそういう詮索をしていないのであるが、大切なのは「放たれた心」ではなく、「心を放つ」ことである。あるいは、

まず「拡散した心」を集中させるように習得した上で、その後、集中を「放つ」こともできる。むしろまた、集中させることもできるのである。

「臍」の話で言うならば、「臍の下」への集中は、「まだ低い段階である」ということは、「心を身の内に捨て置く」方が、「位が高い」ことになる。まず「臍の下」への集中を習得し、その上で「心を身の内に捨て置く」ことが、可能になるのである。少なくとも、はじめから「心を身の内に捨て置く」ことを求めることは勧めない。

禅の修行における「魔境」に喩えれば、次のようになるであろう。修行の中で、魔境は必ず訪れる。では、如何にして魔境を避けることができるのか。そのように思案を巡らすことが、「有心」なのである。魔を避けようとする点に、心が止まってしまう。魔とは、心が魔になっているということである。魔を退治する必要はない。魔を気にして、それを無くそうと執着する心さえ無くすることができれば、魔はひとりりで消えてしまうのである。

このようにいうのであるが、しかしそれは「高い位」の話である。初心者は、やはり「臍の下」に集中することから始めるしかない。魔を消そうと集中する。しかし、まさにその集中が「執着」になる。心の流れを留める障害物になる。

そこで、「消そうとする思い」からも離れる。ということ、は、「魔はひとりりで消えてしまう」には、実は「魔を避けよう

と集中することもでき、集中しないこともできる」、という両極性が含まれていたことになる。あるいは、「魔が生じたら、そのまま受け入れてゆけばよい」という言葉は、「そのまま受け入れてはいけない」も内に含んでいる。この「そのまま受け入れる」は、「受け入れない」と対立しないのである。

むしろ、「魔を受け入れないこともできるし、受け入れることもできる」という二重性を内に秘めた「受け入れる」である。猫の喩えでいえば、一緒にいても雀の子を、取らないように躑けられた「受け入れる」である。もちろん修行の際は、このように立ち止まって考えたりはしない。有るか無いかの分別にこだわれば、たちまち「有心」となる。こだわらなければ、「無心」となる。有無の分別にこだわらないことである。魔が生じたら、そのまま受け入れればよいのである。

四、応無所住而生其心

さて『不動智』には、「応無所住而生其心」という『金剛般若経』の言葉が登場している⁽²⁴⁾。しかも、その読み方が次のように記されている。

此の文字を読み候へば、をうむしよじうじやうごしん、と読み候⁽²⁵⁾。

読み方を添えることで注意を促し、声に出して身体で覚え込む

ことを狙ったのかもしれない。沢庵は、相手の状況を思いやり、その人自身が内側から納得できるように、工夫して語る。

「応に住する所なくして、その心を生ずべし」と読み下されるこの言葉を、沢庵は次のように解き明かしている。前半の「住する所なくして」は、心を止めないことである。心が止まらなければ自在である。しかし「心を止めない」とは、「心を生じさせない」とは異なる。むしろ心を生じさせよ、というのである。後半は「何かをしようとする心」を生じさせよ、ということである。もちろん何かを「しようとする」と、その何かに心が止まってしまう。しかし、「しようと思う心」が起こらなければ手が動かず、手が動かなければ、そのままそこに心が止まってしまう。そうではなく、心を生じさせながら、しかもそこに心を止めない。心を固めない。それができれば、その道の名人というのである。万の業をするに、せうと思ふ心が生ずれば、其する事に心が止るなり。然る間止る所なくして心を生ずべしとなり。心の生ずる所に生ぜざれば、手も行かず。行けばそこに止る心を生じて、其事をしながら止る事なきを、諸道の名人と申すなり⁽²⁵⁾。

大拙の『無心といふこと』もこの言葉に言及し、「住する所なし」を、「心を起こさないこと」と誤解してはならない、心を起こすことが重要であるという。住する所がないといふと否定になつて、それで済んでしまふ

が、さうでなくして、その心を生ずと云ひまして、やつぱり何かそこにある。身心脱落、脱落身心で、それで何もなくなつてしまふかと思ふと、さうでなくして、その心を生ずといふと、やつぱり手足が動く、目鼻が働く、さういふものがあるのです⁽²⁶⁾。

これは、後に『金剛経の禪』として論じられ、その中で大拙は、「その心を生ずる」の「心」について次のように語っている。

1、この「心」は「分別を超越したところに働く心」、すなわち「無分別心」である。

2、しかし「無分別」は、単に「分別を超越したところに働く心」ではなく、「無分別心は分別心と共に働いてゐる」。この「共に働く」関係は、無分別心が「分別意識上に働く」とも「分別心を通じて働いて出る」とも、あるいは「その心を生ずる」ところは、分別意識であるが、「それは無分別心からでなくてはならぬ」とも、いい換えられている。

3、その上で、次のようであるといっている。

無分別心が分別心を通じて働いて出るといふことが分かる
と、この住から離れられるのである⁽²⁷⁾。

つまり、「その心を生ずべし」の心は、無分別心であるが、それは分別しないということではなく、刻々と分別しながら、しかも分別しない。「共に働く」、「分別心を通じて働きに出る」。そして、そのことがわかると「住する心」から離れることができる。

ということとは、「その心を生ずべし」の「心」は、はじめから「住するところのない心」であると同時に、分別心とともに働くことと納得することによってはじめて、「住する心」から離れることができる。つまり、この場合も「住するところのない心」は、「住する心」を通じて働くのである。はじめから、一切「住することがない」のではなく、その都度「住する心」から離れる働きとして成り立つ、ということである。

さらに大拙は、「行為の主体」という言葉も使っている。

「応無所住而生其心」と云ふやうに、「無所住」は絶対無であり、「而生其心」といふのが行為の主体で、即ち人で、それがそこから飛び出して来るのである⁽²⁸⁾。

「無所住」、つまり住するところがないでは終了しない。「而生其心」、つまりその心を生ずべしと「行為の主体」を必要とする。働きを必要とする。「心を生ずべからず」ではなく、むしろ「心を生ずべし」である。そして、その都度「住する心」から離れる。その「はたらきの出る機を見得したい」というのである。

確かに、心が生じ何かを「しようとする」と、その何かに心が止まってしまうであろう。しかし、心が動かなかつたら「心は止まる」。そのままそこに、心は止まってしまうのである。

そこで心を生じさせながら、しかもそこに心を止めない、固めないののである。その都度「住する心」から離れる。その「はたらきの出る機」が、沢庵の語る「留まらぬ心」なのである。心をど

こにも置かぬこと、心を身に捨て置き、全身に行き渡らせ、延び広がっていくことである。

さて、ここまで理解した上で、「不動智」とはどういうことか。「不動」とはどういうことなのか。「不動」とは、動かないことではない。むしろ自在に動く。動くのであるが、しかしぐらつくことがない。偏らないのである。「動転せぬ」ことである。

動転せぬとは、物毎に留まらぬ事にて候⁽²⁹⁾。

千手観音の千本の手のように、どの手にも心が留まることはない。流れる水に浮かぶ瓢箪のように、決して一か所に留まること

五、おわりに

—善と悪について—

さて前述のように、大拙の『禪と日本文化』は、『不動智』の大半を引用していた。それにもかかわらず、末尾の部分を省略している。その理由として、

沢庵和尚の書翰はなお続くが多少、専門技術的になるからこゝでは略する⁽³⁰⁾。

とし、次の話題に移っている。では、沢庵はそこで何を語っていたのであろうか。

それは、盟友柳生宗矩を諫める言葉であった。宗矩が沢庵に、

正直に忠告してほしいと願い出た。その依頼に応じる仕方、「お諫め申し入れる」言葉なのである。したがって、「専門技術的になる」のではなく、むしろ善悪すなわち倫理を説いていた。徳川將軍三代に仕えた剣術指南役で、政治的には大目付として辣腕を振るった宗矩に対する忠告なのである。

例えば、「忠を尽くす」として、自分の心を正しくし、身を治め、父母には孝を尽し、妾を持たず、人を差別せず、私欲を少なくし、奢ることなくすべきだという。そうすること、

国は自ずから平に成るべし⁽³¹⁾。

というのである。あるいは、息子の柳生十兵衛を責める前に、自分の身を正すことであるという。親の身持ちが悪いのに、子の悪を責めるのは、順序が逆だからである。

さらに、宗矩が舞を好み、自らの能に奢っているのは病といふしかないという。まして、それにお世辞をいう大名を引き立てるなど、反省すべきであるとも進言する。

総じて、善をなし悪から離れることを勧めたこの末尾の部分は、これまでの記述とは大きく異なっている。まさに、柳生宗矩個人の社会生活に対する進言なのである。大拙はおそらく、この部分を省略し「不動智」の理念を説いた部分に限定することにより、西洋の読者を混乱させないようにしたのであろう。

しかし、理由はそれだけではない。大拙は、禪が倫理ではないことを繰り返し強調した。例えば『無心といふこと』では、

無心の世界といふか、どうもさういふ世界が、吾等人間の精神的生の上にあるやうに感ぜられるのです⁽³²⁾。

といい、また、

仏の誓のままに動くところに善悪はない、善悪を超越する、即ち生死を超越するといふことになる⁽³³⁾。

といい、無心が、倫理的な善さと別次元であることを強調している。沢庵の教えを社会倫理と解すべきではなく、世俗の善悪から切り離し、禪の根本義であると解すべきであるという。そういう思いが、この省略の根底に潜んでいた。

これに対して、市川白玄はこの末尾の部分に着目し、『不動智』は、

柳生父子の生きざまに対する、きびしい忠告で終わっていることは、決して付録的な事柄でないことを反省したい。それは個人道徳から政治倫理にまで及んでいた⁽³⁴⁾。

と述べている。こうした社会生活における善悪の地平を含め、沢庵の思想であるという。実際、沢庵の「無心」は、善悪や社会倫理と結びついていた。宗矩と息子十兵衛との関係、君主との関係、その中で心を正しくすることを求める。善をなし、悪から離れることが重要である。しかも興味深いことに、次のようにいう。

其善悪二つの本を考へて、善をなし悪をせざれば、心自ら正直なり⁽³⁵⁾。

善悪二つの本、すなわち善と悪に分かれる以前に留まり、善と

悪を区別しないのではない。むしろ分離する以前、すなわち無分別智を考えれば、悪から離れざるをえないのであり、善をなさずにはいられなくなる。つまり、分離以前の無分別智が、分別智における「善と悪」を識別する根拠として語られている。

無心の地平は、区別つまり分別智を嫌ったのであった。それに倣えば、「善と悪」を区別すべきではないことになる。無分別智すなわち善悪二つの本が大切であり、分別智すなわち善と悪の区別に落ちてはならない、と語られるはずであった。

しかし沢庵は、善をなし悪から離れよと、善と悪の区別を勧めるのみならず、善と悪を区別する、識別する根拠として「善悪二つの本」を説いている。「善と悪に分かれる以前」、すなわち無分別智を考えれば、悪から離れざるをえない。善をなさずにおれなくなるという。

そう考えれば、この善悪の問題を省略してしまつては、沢庵の思想を正當に理解したことにならないであろう。むしろ、重要な点を切り捨ててしまうことになるのである。「無心は善悪に関わらない」というのは、「関わることもでき、関わらないこともできる」という両極を内に含んで理解されるべきであった。

沢庵は「心をどこにも置かぬ」、「無心の心」を説いた。それと同時にその「無心の心」に即した「善」を説いた。善悪を区別し、善を求めながら、しかし、心を善に留めることなく、偏ることなく、「住するところのない心」を説いている。区別しない、すな

わち往することがないということだけを説いたのではなかった。区別せよ、しかしそのどちらにも心を留めてはいけない、そういう「留まらない心」が沢庵の説いた「無心」であるといえよう。

註

(1) 『不動智』の鈴木大拙訳は、『対訳、禅と日本文化』(Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture, 1938)、講談社インターナショナル、二〇〇五年による。一三三頁。

本書の原著は大拙が、主として一九三六年にイギリスおよびアメリカの大学で、たびたび行った「禅と日本文化」に関する講義をもとに、新しい資料を加え英文で執筆したもので、一九三八年に刊行され、内外で大きな反響を呼んだ。

本書は、北川桃雄(一八九九〜一六六九)の翻訳との対訳となっている。なおこの北川訳が、全集に収録されている。

『鈴木大拙全集 第十一巻』一〜一六九頁、岩波書店、昭和四四年。

(2) 沢庵『不動智』一六頁、沢庵和尚全集刊行会編『沢庵和尚全集』巻五所収、昭和四年。

(3) 『対訳、禅と日本文化』一三八頁。

(4) *The Mysterious Record of Immovable Wisdom, The Unfettered Mind: Writing from a Zen Master to a Master Swordsman*, translated by William Scott Wilson, Kodansha International, 2002. 所収、三三三頁。

- (5) 沢庵『不動智』、八頁〜九頁。
 (6) 『対訳、禅と日本文化』、二二八頁。
 (7) 沢庵『不動智』、一五頁。
 (8) 沢庵『不動智』、一頁。
 (9) 沢庵『不動智』、一二頁。
 (10) 沢庵『不動智』、一頁。
 (11) 沢庵『不動智』、一三頁。
 (12) 『鈴木大拙全集 第十八巻』、三七五頁参照、岩波書店、昭和四四年。
 (13) 沢庵『不動智』、九頁。
 (14) 沢庵『不動智』、一七頁。
 (15) 沢庵『不動智』、一三頁。
 (16) 沢庵『不動智』、一二頁〜一三頁。
 (17) 沢庵『不動智』、一四頁。
 (18) 沢庵『不動智』、一四〜一五頁。
 (19) 沢庵『不動智』、四頁。
 (20) 『鈴木大拙全集 第五巻』、三七四頁、岩波書店、昭和四三年。
 (21) 沢庵『不動智』、一七頁。
 (22) 沢庵の影響を受けた柳生宗矩の『兵法家伝書』においても、「敬」ということを説いている。
 「仏法にも敬の字なきにあらず。経に一心不乱と説き給ふ。是即ち敬の字にあたるべし。心を一事にをきて、余方へ、乱さざる也。」

- 勿論、敬つて白す夫れ仏と者、と唱ふる所あり。敬礼とて仏像にむかひ、一心敬礼と云ふ。皆敬の字の意趣たがはず。然れ共是は、一切に付けて、心のみだるるを治むるの方便也。よく治まりたる心は、治むる方便を用ひざる也。」
 柳生宗矩『兵法家伝書』六一〜六二頁。岩波文庫、昭和六〇年。
 (23) 沢庵『不動智』、一二頁〜一三頁参照。
 (24) 『金剛般若経』第十節で、「応無所住而生其心」を次のように説いている。
 「諸菩薩摩訶薩。應如是生清淨心。不應住色生心。不應住声香味觸法生心。應無所住而生其心。
 もろもろの菩薩・魔訶薩は、まさにかくの如く、清淨の心を生ずべし。まさに声香味觸法にして心を生ずべからず。まさに住する所無くして、しかもその心を生ずべし。」
 中村元・紀野一義訳注『般若心経 金剛般若経』、六八頁、岩波書店、二〇〇一年。
 (25) 沢庵『不動智』、一八頁。
 (26) 『鈴木大拙全集 第七巻』、一六四頁、岩波書店、昭和四三年。
 (27) 『鈴木大拙全集 第五巻』、三九二頁、岩波書店、昭和四三年。
 (28) 同前、四〇二頁。
 (29) 沢庵『不動智』、三頁。
 (30) 『対訳、禅と日本文化』、一三五頁。
 (31) 沢庵『不動智』、二四頁。

- (32) 『鈴木大拙全集 第七卷』、二四〇頁、岩波書店、昭和四三年。
(33) 同前、二四二頁。
(34) 市川白玄「沢庵 禅と権力のはざまに」、八〇頁、『日本の禅語録 第十三卷』所収、講談社、昭和五三年。
(35) 沢庵『不動智』、二四頁。

(かさい・あきら 福島工業高等学校教授)