

## 近代禅思想の二方面

— 久松真一と鈴木大拙 —

蓮 沼 直 應

### 序

近代日本思想史上、京都学派と呼ばれる哲学者の一群が日本独自の思想潮流を生み出したことは広く知られている。西田幾多郎の哲学、そしてそれと対決した田辺元の哲学を筆頭として、彼らの影響下にあつた哲学者たちは西洋の哲学を自らのうちに取り入れつつ、それを批判的に昇華して独自の体系へと組み上げていった。その際、西洋哲学に対する東洋的思维として参照されたものが仏教、特に禅と浄土教などの大乘仏教であつた。京都学派の哲学者の中には西田幾多郎の先例に倣い、みずから禅に参じ、理性を超えた原理をその体験の中に見出し、その視座から宗教哲学を構築していったものがある。そうして禅を主題とする哲学を構築していったものたちの代表として、久松真一と西谷啓治の名を挙げる事が出来るだろう。

このうち、特に久松真一は禅の哲学を構築するのみならず、実

践的な在家禅道場の設立運営に従事している。彼は一九四四年に京都帝国大学に学道道場を設け、のちにそれをFAS協会として発展させている。西洋近代の学問を撰取しながら禅を論じたという点で、久松真一は鈴木大拙との関わりも深い。久松の師である西田幾多郎は、禅に立脚しつつも、禅を主題化させるよりも西田哲学と言われる独自の体系を展開させることに重きを置いていた。禅と哲学の融合という点で久松も西田の学問的な課題を継承していると言えるが、久松の禅哲学は、禅を主題化したという点ではむしろ大拙の禅思想に近い。

無論、同級である西田幾多郎と鈴木大拙の間の影響関係は濃厚であり、この二人は互いに呼応しながら、各々の哲学思想を構築していった。久松が西田を師と仰ぐと同時に、師の親友である大拙からも思想的影響を受けていたことは想像に難くない。そのため、久松と大拙は論述の文脈やスタイルこそ違ふものの、禅の理解という点では非常に似通つた語り口を有している。とはいへ、

両者の禅論は全く同一構造のものではない。基本的な理解において軌を一にしつつも、そこから展開される宗教思想において異なった姿を現すこととなる。

久松の禅哲学が対比される場合、彼の師である西田幾多郎の哲学か、同時代のキリスト教危機神学が主な対象であった。いずれも久松の宗教哲学を闡明する上で必須の研究であるが、久松の禅論を理解する上ではそれらは必ずしも十分ではない。そこで久松の禅哲学と大拙の禅思想とを比較することによって、これまで着目されてこなかつた両者の特質を浮き彫りにしていきたい。

## 第一節 久松と大拙の体用論

久松真一が禅を哲学的に論じた主著として、『東洋的無』（一九三九年）と『絶対主体道』（一九四八年）の二書が挙げられる。加えて、大乘仏教に対する久松の理解を現わすものとして『起信の課題』（一九四七年）がある。本稿では主にこの三書に基づいて久松の禅哲学を考察していきたい。

久松は禅に見性という宗教的経験が必要であるという点で、伝統的な臨済禅の立場に立っている。

禅における宗教的善は見性という宗教的体験によってのみ成立するものである。禅においては、見性しなかつたならば

善悪共に非である。禅における真の善行為とは見性の外にな  
いのである。(HSI:191-192) (1)

久松は道徳律と宗教律を区別する議論の中でこのように述べている。久松は道徳の領域を理性の活動とし、宗教を超理性の活動として区分した。久松の禅哲学、もしくは宗教哲学は、この超理性なるものと、理性がどのような関係を有しているかをめぐって議論を展開している。ここでは仏教に限らず、宗教性や神性が取り上げられているが、そのような宗教性を人間学的に捉えようとすることを否定する。人間の生理状態や感性、理性へと宗教性を還元することは、無限なる宗教を、人間の有限な理解の枠内に押し込めることになるからである。そこではかえって、宗教性は宗教性そのものからではなく、人間性からその是非を判断されることとなる。それを久松は「人間学」と評する。本来の宗教性は人間の理解の範疇を常に超えるもので、人間の理性が何らかの存在として限定できる「有」ではない。そして同時に、「有」でないという意味で「無」であると規定することもできない。そのような「無」は「有」との相对概念であり、結局人間理性の対象となってしまう。その意味で、久松のいう超理性は、「絶対無」としてまずは示される。これは言うまでもなく、西田幾多郎の哲学を踏まえたものである。

しかし、久松は人間理性を超えたこの宗教性を単に「絶対無」

として示すだけでは、その実態を表現するのに不十分と考え、「絶對無的主体の絶對的妙用」(HS2:351)の語を用いた。すなわち、久松の哲学において、宗教性は単に人間の活動を越えているだけでなく、それ自身が作用として働き出して、「有」の世界に現れ出るといふ構造をもっている。それはつまり、本来「無」であるはずの超理性的な宗教性が、自己自身を「有」の世界へと自己を限定したと言える。

久松は以上のような宗教の構造を仏教の文脈において「智体悲用」の語で示している。これは文字通り智慧を体として慈悲を用とする体用論を意味している。この体用の範疇を用いることによって、覺の矛盾する二面性を表現することが可能となる。すなわち、体そのものは、時間も空間も超越した全くの無限定な真理そのものであるにも拘わらず、その無限定なる体が、自己自身を有として限定する作用によって、時間と空間の世界にその覺が現れ出て来るといふ二面性が語られるのである。

そうしてその覺するものは体というようなものになって来るわけでありませう。この体は用すなわち働きを自らの内から起こしてきます。したがって体を覺するということは同時に、そこにその働きを起こすことになりませう。このようにして、体の働く方向が、すなわち浄土教の言い表わし方での還相であり、華嚴での起動であります。(HS2:319)

これは『絶對主体道』(一九四八年)における論述であるが、久松のこの体用論は、彼の『起信の課題』(元は一九三六年の講演)において既に十全に示されている。つまり、久松は『大乘起信論』以来の真如の三大(体大・相大・用大)における体用を踏まえており、大乘仏教、特に如来藏思想の基本的構造に則っている。

真如が体といわれるのは、はたらかすなわち用の主体であるからである。したがって、覺は用と一体のものでなければならぬ。覺は用の体でもあるのである。真如は一切の用のそれ自身覺している絶對主体である。(HS6:36)

体は用の体であり、用は体の用である。その意味で、体用は不二である。久松の禪哲学はこの「体」を「絶對無的主体」とし、分別的主体としての自己を徹底して否定することで、この絶對無的主体を覺し、その絶對無的主体の働きと一体となつて現実に活動することを説く。

久松の禪哲学をこのように概略することが許されるならば、この構造は一見すると鈴木大拙の禪思想と同一のものともみなされるだろう。大拙の禪思想もまた体用不二論によって基礎づけられているからである。<sup>2)</sup>

鈴木大拙は、一九四〇年以降、「即非の論理」を提唱すること

で、独自の禅思想を展開した。矛盾の自己同一を内容とするその「即非の論理」が論理的に可能となる下地となったものこそ、上述してきた体用不二論に他ならない。彼は一九三〇年代を通じて、敦煌で出土した初期禅宗文献の研究を通じて、禅の思想的な原理が『六祖壇経』や『神会録』にて用いられる体用不二論であることに気付き、それに基づいて「即非の論理」を創出したのである。

以下は体用に対する大拙の論である。

この体と用といふことを仏教で云ひますが、体は用で、用は体であつて、体だけがあるといふ理窟はないので、吾々の考への上からは別別のやうであるが、実際の上からは、用が体で、体が用です。だから、力といふもの、はたらきといふものはどうしてもなくてはならないが、そのはたらきが、仏教においては、無から有が出るといふ具合である。

(DTS22:214)

体は用の体、用は体の用であるという点で、大拙の体用論は久松のそれと一致しているが、その解釈において、両者は微妙な差異を見せている。体は用の体、用は体の用、という関係から、「体だけがあるという理窟はない」という結論を導いている。大拙の体用不二論は、もし覚という体があるのだとすれば、分別の世界に働く作用を離れてはありえないということを説いている。用を

離れた体は、観念上の産物であり、それは真実の「体」ではないという。極論すれば、大拙の体用不二論は内実としては「用」に還元される。

他方、久松の体用論は、体用不二であるという点で大拙のそれと一致しているが、その重点は「用」ではなく「体」に置かれている。まず最初に覚体が想定され、その覚体が働き出す作用という論述が為される。覚体とその作用は別の概念として独立している。大拙が先に指摘しているのは、まさにこのことで、覚体という独立した概念を想定した時点で既に「覚体」の概念が覚体の実態から離れているという。そのため、概念と実態の誤差を是正するために、大拙は体用によつて分けられてしまった覚の二面性を、「用」へと一元化しようとしたのである。

大拙のこの体用論は、必ずしも久松の禅哲学を念頭に置いてのものではない。大拙は、体を覚し、その後はその覚を用として働かせるという枠組みそのものを否定するのである。これは大拙が依拠した『六祖壇経』や『神会録』といった南宗禅の祖録が、禅定を修して智慧を発すとする北宗禅への批判を含んでいることに由来している。

むしろ久松の方が体用論を論じるに際して、大拙の禅思想を意識しているようにも見える。少なくとも彼は自身の論じようとした体用不二論が、どのように批判されるか自覚的であった。

仏教において、動よりも静、生滅よりも不生不滅が重んぜられるのは、かかる意味において寂靜が体であるからである。用は体に依つて有り、動は靜に依つて有るのであつて、その逆ではない、『妄尽還源觀』に「起は必ず真に依る」と言われるゆえんである。この体は、作用絶対主義のように体が用に即するのではなくして体に用が即するのである。作用する時、初めて体が現れるのではなくして、体が自体現の時初めて作用が依つて起こるのである。作用の時でなければ体は現れないとする考え方は、体を単に比量の対象とするものであつて、仏教においては体の現量が究竟であることを知らぬものである。勿論体は用によつて現れはするが、それは生滅的に現れるのであつて、不生不滅的に現れるのではない。

(HS6:96-97)

『大乘起信論』の解釈をする中で久松は以上のように論じている。ここで批判されている「作用絶対主義」とは大拙の禪思想の内容を端的に表現している。『起信の課題』のこの文章が大拙を直接の批判の対象としているかどうかは定かではない<sup>(3)</sup>。しかし、内容的に言つて大拙の禪思想は「作用絶対主義」と評されるべきものである。久松は「用が現れるとき初めて体も現れるのではない」という。これは大拙の説への正面からの批判となる。大拙のいうような、「用とならない体は体ではない」という命題を考えると

き、その「用とならない体」はどのような意味で否定されるのだろうか。これを言い換えるならば、「用として働き出さない観念的な体は、体と呼ばれるべきものの実態を表現するものとしてふさわしくない」と言えるだろう。すなわち、「用」という具体的な形をとつて現れない「体」は、真如そのものではないということである。

久松は、まさにこのような「体」の理解に対して、「作用の時でなければ体は現れないとする考え方は、体を単に比量の対象とするものであつて、仏教においては体の現量が究竟であることを知らぬものである」と批判しているのである。

久松と大拙の両者は、このように体用論をめぐつて相反する言説をもつて互いに否定し合つていくように見える。しかし、両者の説こうとしているところは、むしろ実際は非常に近接している。両者はともに体と用の不二を論じようとしている。しかし、その「体」を理性によつて限定された「体」という概念として理解しようとすることは、「体」の超理性的特質を誤解してしまうことになる。哲学や思想として「体用」を扱う上で、「体」が単なる理性的推論(比量)の対象となることを避けるため、両者はそれぞれ独自に体用論を論じている。大拙は、「体」を「用」に還元させることによつて、「体」の無限定で動的な性格を表現しようとした。久松は、あくまでも「体」を「体」として守りつつ、その「体」を究竟の直接経験(現量)として示そうとした。大拙は

「用」として働かない真如を本当の真如でない、という論法で「作用」の強調に傾き、久松は「用」の在りように関わりなく不生不滅である「体」を設定することで、真如の「本体」を第一の原理として守っている。動的作用に対する寂靜不動という内容を持った体、もしくは、用との相對觀念としての体を否定するという点で、二人は共通している。

## 第二節 久松と大拙の修道論

以上のような体用論の対比は、両者の禅哲学・禅思想の中心構造に関わる問題である。表現の違いはあるものの、両者はともに体用の不二を論じながら、理性によって限定された「体」の理解を退けている。このように見れば、両者の禅理解にさほどの隔たりはないように見える。しかし両者の体用論を、覚体（真如）の在りようという実在論ではなく、仏教者の実践論として捉えようとすると、そこに若干の差異が現れてくる。次にその問題を明らかにしていきたい。

大拙の修道論については、既に拙稿において詳述した<sup>(4)</sup>。大拙の体用論は、実践論においては禪定と智慧の關係に当てはめられる。体は定、用は慧である。この定慧がどのような關係で示されるかは、大拙思想の展開段階によって異なった様相を呈す。筆者が仮説として提示している大拙思想の三期区分のうち、体用が扱

われるのは中期以降である。中期思想における体用論は「從定發慧」として説明される。これは、まず禪定を修めて無分別の覺体を証し、その覺体の作用を智慧として働かせるといふもので、むしろ後述する久松の実践論に近似している。むしろこのような修道過程は大乗仏教の基本をなざるものである。大乗仏教は戒定慧の三学を順に修していくことで、悟りを目指すものと言つてよい。戒によって定を發し、その定によって慧を發す。このように順序を追つて悟りを体得していく。この過程において、禪定と智慧は、密接に關係しているものの、互いに異なる実践項目として想定されている。

しかし、大拙は敦煌文献の校訂を通じて体用論をさらに發展させた形で論じるようになる。特に「体用不二」というようになる。定と慧は「定慧不二」として論じられる。これは智慧の働くところに不動の禪定が成立する、という不二の關係を意味している。先の「從定發慧」の關係においては、禪定を契機として、目的である智慧を發すという先後關係として理解されていたが、「定慧不二」の關係においては、契機となる禪定とそこから求められる目的としての智慧は区別されず、不可分な關係を呈す。これは一つの働きの二つの側面として説明される。

即ち慧能及び神会一派は「定慧一等」又は「定慧体不二」を主張するもので、此不二の処が頓悟で見性なのである。階

漸を逐うて定を修して、それから慧を得るのでなくて、定のところが慧で、慧のところに定があると、彼等は主張する。慧は定の用で、定は慧の体であるが、体用は元来同一主体を知的にその両面から見たものであるから、慧に即しての定に即しての慧である。(DTS 1:86)

慧能や神会に依拠することで、中期思想から後期思想へと自身の宗教思想を發展させた大拙は、その際に体用論に基づく実践論の内実も変容させた。そこではもはや覚体を証するために坐禅を修し、そこから智慧を發するという段階的な実践理解は退けられ、その代わりに智慧の發現がそのままで坐禅であるという坐禅に對する新たな理解が示される。

大拙は一般的な禅定を「印度伝来の精神的訓練法から出て来る擬坐不動の情意的心理態」(DTS 2:282)と規定しながら、自身の定慧不二論に基づいて坐禅を以下のように論じる。

それ故に、坐禅は静慮だと云つても、慮は静められるものではない。静まらぬのが慮である。その静まらぬところに慮の本体を捉へる。これが静慮である、坐禅である。(DTS 7:111)

三昧は、坐禅して定の極限にでも達せぬと得られぬもののように思ふが、さうでない、三昧は揚眉瞬目である。波羅蜜は

必ずしも六度の義ではない、大慈悲の行ではないと布施でないかと考へられもしようが、さうでない。朝起きて顔見合わせ「お早う」と云ふ、茲に六度がある、蟬の鳴くのを聞くところにも六度がある……(DTS1:324)

大拙は覚体の体用二側面のうち、用を強調する。そのため、その定慧をめぐる実践論においても慧を強調する。大拙自身の枠組みで言えば、体は無分別、用は分別に配当される。したがって慧の強調は、分別作用の強調であり、同時に具体的な身身的行為の強調である。そのため、定は上述のように、分別の静まらぬところ、揚眉瞬目として語られる。定慧の現場は必ずしも坐禅に限定されない。大拙の禅思想において坐禅が定慧の場として語られるのは、大用現前としての坐禅であり、その例として道元の只管打坐が挙げられる。

このように定慧不二の修道論は、悟りを求めるための実践ではなくして、悟りを現わすための実践である。ここでは「如何にして悟るか」という問いは背景に退いており、悟るための過程は直接には語られない。定慧不二論においては、如何にして悟るか、という問い自体が、不要な二元論をもたらすとみなされる。本来全時空を包む覚体を不必要に悟りと迷いに区別して、その上で迷いから悟りを目指すという営みは、一元的な覚体を二元的な分別によつて捉えようとする徒勞となる。そのため、定慧不二論に基

づく大拙の後期思想においては、議論の初めから悟りが前提となっており、その上でその悟りが人間のあらゆる活動の中に作用していることが論じられていく。そこに大拙思想の多面性を見ることができるといえる。

無論大拙が、何らの実践的前提もなくいきなり大用の現前が可能であると考えていた訳ではない。大拙自身も若き時代の熱烈な参禅修行を経験しているように、定慧不二の自覚的な活動を可能にするためには、敢えて悟りを求める参究弃道が必要であるということも事実である。しかし同時に、そうした参究弃道それ自体も、実践者の自覚の有無に拘わらず、真如の覚体のはたらきの一部に過ぎない。この作務的な参究弃道と大用現前の定慧不二の転換点こそ、大拙のいう宗教体験（見性）であろう。

このように考えると、大拙の禅思想は、悟り以後の実践を論じはするものの、そこに至るための実践過程を明確に位置付けてはいない。実際の修道上、そのような過程を経ずして大拙の言うような定慧不二論を実践することは困難であろう。しかし大拙は、そのような過程的实践を、自身の禅思想の中心構造から切り離し、その結果として修道論を空洞化させてしまっていると言えよう。

次に久松の禅哲学における実践論を確認していきたい。大拙が定と慧をもって実践の二大原理としたのに対して、久松は止観の概念を用いた。

止観雙運にしてはじめて、一心の修行は完きを得るのである。止と観とは一心において元来不可離なるものというべきである。止によって一心は一切を離れながら、しかも一切の根源に帰し、観によって一心は一切の根源たるゆえんを表わすのである。止において一心は一であり、観において一心は多である。(HS6:91)

久松は、止と観をそれぞれ一と多を示す原理として示す。止とは *śamatha*、観とは *vipaśyanā* である。久松のこの文は『大乘起信論』を主題とした『起信の課題』からの引用である。『起信論』は、実践行としての「五行」として、布施・持戒・忍辱・精進、そして止観を挙げ（この止観を止（禅定）と観（智慧）に分けると六波羅蜜となる）。久松はここでは『起信論』を取り上げているため、実践行としては定慧ではなく止観として示されているが、ここではその本質的な内容は同一と言ってよい。

一切を一という根源に帰する止と、その一なる根源が多に現れ出るところを捉える観、久松は大乗仏教の伝統に則りこれらの双修を説く。久松は哲学的に体用の二原則のうち、「体」をより根本のものとみなすが、実践としては止観に優先順位を設けてはいない。

特にここで着目したい点は、久松が「止」を単に「寂静をめざす兀坐」とはみなしていない点である。



止を修するといえは、止を対象的に観照することのようによやもすると考えられ勝ちであるが、それはそうでなくして止が主体的になることでなければならぬ。(HS6:91)

まず禪定を修めて無分別を証し、その後智慧を發する。大拙が否定したのは、從定發慧における定が固定的に見られ、靜的な觀念として、二元的分別の対象となる恐れがあるからである。定がそのように理解され、実践者がただひたすらに寂滅を求める兀坐に終始してしまう在り方を、大拙は真実の禪であるとはみなさなかつた。それと同様に、久松も「止」を觀照の対象として、寂靜の境として捉えるのではなく、時間と空間の差別すら成立する以前の元時空への還帰として理解している。

止を修する時に、心が散じて外境に馳せないように心を内に撰住するというのは、畢竟時空的なるものを元時空へ收撰することにほかならぬ。修正としての端坐は、この意味において身心以前の坐でなければならぬ。(HS6:93)

外境に馳せる心を撰取するといつても、それは外境と差別された別の内境に心を定めるのではなく、そのような境を現わしている空間、時間そのものすらも成立する以前のところが「止」の実践

の関わるべき領域となる。久松の哲学においては、時間と空間すらも、止のはたらきと広がりや抽象化したものとされる。「体」は時間と空間を成立させる根源であるという意味で、時空を超越している。

そしてその「体」は仏教的には諸仏の法身、もしくは真如を意味している。その真如が差別の相へとはたらき出すその主体性と帰一することが、ここでは「止」として理解されている。もしくは、無分別を「寂靜境」という対象として捉えるのではなく、無分別が分別へとはたらき出す主体的はたらきのところへ、自己の作為分別を否定しながら同化していくことが「止」として示される。このように考えると、久松の止觀理解は大拙の定慧理解と同様に、体が用へとはたらき出すところを自己同一的に捉えるという実践を論じていることになる。大拙は、禪定と智慧もしくは、止と觀を綜合したものが真の智慧、定慧不二であると論じる。久松は体用の二原理のうち、体を用をの根源とみなしつつも、その体を固定的な対象としてではなく、主体的なはたらきとして、そこへ帰一する止觀を論じる。大拙は「用」の中に「体」を見出そうとするのに比して、久松は「体」の中に「用」を含蓄させてようとしていと言える。大拙は体と用の不二を説くところから禪思想の論理である「即非の論理」を導き出したが、久松において体はあくまでも用の「根源」であつて、両者を無条件の相即関係とは見ていなかった。そのため、久松の禪哲学から「即非の論理」が

創出されることはなかったのである。

### 第三節 禪と諸宗教

そして両者の禅思想において、さらに明確な差異は実践の形式に見られる。大拙は体用の「用」に重きを置くため、人間のあらゆる活動を、無分別の活動の場として認める。「無分別の分別」という形式を有していれば、大拙は如何なる宗教伝統の行為であっても対等に論じている。特に大拙は『日本的靈性』（一九四四年）や *Mysticism: Christendom Buddhist*, 1957 といった著作において、浄土教の祖師や妙好人、キリスト教神秘主義思想のマイスター・エックハルトを取り挙げている。日本的靈性の構想において、禪と浄土教は共に日本宗教史の二大伝統として示される。西洋の伝統においてエックハルトは、禪に通ずるものとしてたびたび論じられる。

無論、大拙は無条件にあらゆる宗教思想を同質のものとして論じるのではない。上述してきたように、大拙は自身の定慧不二論の文脈に沿うものを選んでいる。諸宗教全体を整合的に統一的に秩序付けようという大拙自身が強く意図していたとは考えにくい。大拙の宗教論が諸宗教の優劣を一定の秩序に基づいて位置付けていることは確かである。その秩序とは体用論、即非の論理とともに後期大拙思想の中心概念となった華嚴の四法界である。

大拙は著作活動の早い段階『禪の立場から』（一九一六年）から神秘主義という視点によって諸宗教の類型化を図っていた。しかし、一九四〇年以降の後期思想において、大拙は神秘主義に対する評価を否定的なものに翻す。このとき、大拙が諸宗教の優劣を判断する基準となったものが華嚴の四法界である。事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界の四つの観点から、諸宗教の思想や神秘主義思想を切り分けていった。

有限なる自己を滅することで、無限なるもの、絶対なるもの、超理性的な真理、神、宗教性といった領域に合一していくという教えは、華嚴思想においては理事無礙法界に該当する。大拙にとって「神秘主義」思想の多くは、不可説の神秘へと一体化していくのみで、その神秘が有限なる世界に具体的にはたらく側面が希薄であると捉えた。そのため、事事無礙法界に至らないものとして、それらに対しては一段低い評価を与えていた。徹底した宗教性は事事無礙法界の中に見られるとされ、禪や妙好人、そして神秘主義思想の中でも特にマイスター・エックハルトがそのような宗教的な在り方を体現するものとして理想化された。

大拙が諸宗教間の優劣を見るとき、その価値基準の基盤となる視点が、この事事無礙法界を理想とする華嚴の四法界だったのである。そのため大拙は禅の研究者でありながら、必ずしもただ「禅」のみを挙げた訳ではなかった。

絶対無限定なる真如の理が、有限の現実世界にはたらき出し、

そのはたらきの中において、理の觀念が完全に忘れ去られる程にはたらき自体に徹底する時、理は事の中に姿を消し、ただ事と事が理の作用として相即相入する。そうした在り方を実現する形式について、大拙はあらゆる場面がその現場になりうると考えていたようである。伝統の宗教的実践は、人の生がそうした在り方へと転換していく契機として想定されてはいるが、事事無礙の在り方そのものはそうした伝統的宗教の実践の形式に限定されるものではなかった。先に「揚眉瞬目」という語もあつたように、人間のありとあらゆる行為が理の作用に貫かれている。そうして大乘仏教の基本的性格を表すように、世間的営為が出世間的営為として捉えなおされることになる。妙好人浅原才市が下駄職人として働いていたことなどは、大拙が世間的生活中に大用の現前を見出した好例と捉えてよいだろう。大拙自身も禪の学者であつても形式としては在家者としての生活を選んだ。これまで、禪の叢林の中で受け継がれてきた禪の悟りの世界を、大拙は仏教僧団の外側の世界において語ることで、社会のありとあらゆる領域を禪の実践領域として開放したのである。

大拙が依拠した定慧不二論、もしくは事事無礙法界の世界は、思想的には中国唐代の禪宗の伝統で現れ出したものである。六祖慧能、荷澤神会の南宗禪、そしてその大機大用の禪を継承していった馬祖道一の系譜から臨濟義玄が出て、以後日本の臨濟宗へと連なっていく。当然のことながら、中国唐代の禪僧たちは皆、出家

者集団の中に生きていた。彼等は仏教僧として受戒得度しており、また当時新たに成立してきた禪宗の叢林には、禪宗独自の規範である「清規」が制定され、教団はそれらの条項によって心理的にも行為的にも規制されながら運営されていた。禪籍に見られる禪僧たちの闊達自在な振る舞いとは裏腹に、彼らの生活は内的にも外的にも規範に準拠したものであつた。「大用現前、軌則を存せず」といった禪語から、規範意識を超越した禪僧の姿が理想視されることが多いが、実際は「戒」や「清規」を守ることは、語られる必要もない程に浸透していた前提事項だつたとも考えられる。だからこそ、それに囚われない姿が敢えて禪籍に特筆すべき話として描かれることとなるのである。

大拙がこうした戒や清規を語ることはほとんどなかつた。戒定慧のうち、定と慧を「定慧不二」として示すものの、残された戒を強調することはなかつた。それは禪籍において禪僧の持戒の様子がとりたてて注目されないのと同様、宗教的熱情に燃える本人にとつて戒を守つて仏教的生活を送ることは自明のことであり、取り立てて強調する必要がなかつたことだつたからかもしれない。しかし、そうした事情を踏まえずに、「定慧不二」の禪、そしてそこから導き出される「ありとあらゆる活動の場面がそのまま仏心の現れである」という馬祖禪や盤珪禪の教えが語られるとき、それを聞いた者には、当然、戒や清規といった前提は共有されない。

日本においてその問題は顕在化しなかった。大拙の読者や聴衆は、彼の背後に伝統的な宗門の禅があることを容易に見通すことができたため、大拙が禅を宗門の外に解放したとしても、それがただちに無秩序な現実肯定につながる恐れはなかった。むしろ、そうした問題が顕在化したのは、大拙が晩年に活動したアメリカにおいてであった。大拙の禅思想は、アメリカにおいて「ZEN」として受容された。当時のアメリカに日本の禅宗の伝統は根付いていない。大拙の禅思想を積極的に受け入れようとしたのは、反社会的なビートニクスや、脱社会的なヒッピーたちであった。アメリカにはその後、曹洞宗の鈴木俊隆がサンフランシスコ禅センターを、臨済宗の佐々木承周がカリフォルニアとニューメキシコに、同じく臨済宗の嶋野榮道がニューヨークに禅堂を設立させることによつて、当地での実践的な伝道を行つてきた。

以上のように大拙の後期思想は、実践的側面を空洞化させたまま、悟りの世界とその可能性を直截に語り広めることによつて、あらゆる宗教、思想、信念の持ち主にも受容されうる多面性をもつていたと言える。しかし、そこには禅の伝統から見ると、逸脱に陥る危険性も常に伴っていた。

次に久松の禅哲学が、諸宗教をどのように見ていたかを考察していきたい。微妙な差異を孕みつつも、久松の禅哲学と大拙の禅思想は、共通した基本構造を有している。しかし、その微妙な差異が結果的に二人の方向性を違つたものにしていくということ

も事実である。

久松の実践論は先に見たように、大乘仏教の伝統に基づく止観によるものであった。しかし、大拙が体用の「用」を重視したのに対して、久松は「体」をより根本のものとして守つた。そのため、「体」を直接に証すべき止観を放棄することはなかった。その止観の内容も、大拙のような読み替えが為されることはなく、結跏趺坐の観法としての止観である。

しかし、「体」を証するために止観、すなわち坐禅が必要であるという考え方自体は、久松独特のものではない。大拙の禅思想も事事無礙法界の行為としては多面的な宗教性を認めていたが、そこに至る過程としては坐禅や看話の参禅修行が必要であることを否定しない。無論、坐禅を唯一の行として限定したわけではなく、浄土系の人間であれば念仏を修めることが行とみなされる。大拙は看話と念仏の心理学的な比較研究をも残している。

久松が大拙と異なるのは、禅を他の宗教に比して一段高い位置を与える点にある。特に顕著な点は、彼の妙好人への評価である。妙好人を高く評価した大拙に対して、久松は妙好人と禅者の間に優劣を見出す。

真宗が仏教であるとは、『教行信証』の証巻に説かれている  
菌林遊戯地門というのが究極の人間の在り方、凡夫の真の在り方であるところにあると思う。私どもが本来還相行

者であるということが真実の在り方である。そして、その外に別に仏というものはないということ、其処に仏教の本質があるのである。ところが、いわゆる妙好人はまだそういうものであり得ないという処に、真宗の妙好人の不徹底性があるわけである。妙好人というものは、真宗教義では正定聚位のものであるということが、ちゃんと規定されてあるのである。しかるに、それを還相位のものであるということは、浄土真宗の宗義に反するものといわねばならぬ。(HS2376)

このような妙好人批判は、続いて浄土真宗そのものへと向けられる。

しかしその反する処にまた浄土真宗の不徹底があるのである。浄土真宗では、本当いうと、現生においては、誰も正定聚位にあるほかはない。正定聚位はむしろ往相位である。(中略)われわれは何時かは死んで行きますが、死んだ時にはわれわれは極樂に往生して、そして極樂を得るのである。ところが、死んでからでなくては、すなわち現生から去らぬことには、極樂を得ることが出来ないというその処が、浄土真宗でも、若い人たちには納得ゆかない点である。(HS2376)

ここに久松の禅哲学がもつ特質が表れている。仏教そのものの伝

統からすれば、修行者は死して輪廻して、次の生へと転じ、宿業によって再び新たな生を送る。その永遠の輪廻の繰り返しの中で、仏道を修し涅槃を証することで、その輪廻から解脱することができるのである。仏教本来の思想からいえば、現生において極樂が得られないからその教えに納得ができないという批判は、むしろ現実の生の枠内に宗教的時間を限定することであり、かえって三世に亘る仏教思想のダイナミズムを矮小化しているということもできる。久松にとっては、現実の生を能動的に生きるということこそが、伝統的な仏教教理そのものよりも優先されるべき問題であったのだ。<sup>6)</sup>久松の学問が単なる伝統的な仏教教理学でなく、独自の禅哲学であるということは、ここに強く表れている。久松は自身の生きた時代意識によって、仏教を秩序づけようとしていた。

久松は『絶対主体道』において、悟りのもつ後近代代的(Post-modern)な意義を論ずるために、人間を四種類に類型化する。①ヒューマニスティックな人間像、②ニヒリスティックな人間像、③セイステイック(有神論的)人間像、④悟りの人間像である。

ヒューマニスティックな人間像とは、あらゆる否定的な契機を含みながらも、人間が未来において絶対肯定に達しようとするものである。人間の文化や科学が進歩していき、人間も肯定の方向に進むと考える楽観的な人間像である。それに対して同じ近代的人間像であってもニヒリスティックな人間像においては、死とい

う不可避の事実直面することで人間が絶対の否定に終わるとする。そしてそれは生命の絶えざる不安として経験される。ヒューマンステイックな人間像は死の不安によって、このニヒリスティックな人間像へと転ずる。そしてその否定性も、第三の有神論的人間像において、他者的神によって絶対肯定へと転ぜられる。ここでは、人間の肯定も否定もすべて他者的神によって与えられるものである。愛も、人間の行為の法則も、神に与えられることで、人間はただそれに随順する中世的他律的な在り方に終始する。そしてこれら三つの段階を乗り越えたものが第四の悟りの人間像である。この悟りの人間像において、有神論的人間像における受動性、他律性、神律性が克服されて、人は絶対的に自律的能動的になるといふ。

さとの人間像とは、物にも、心にも、仏にさえも繫縛されることなく、まったく相無くして一切の相を現じ、現じながら、現することによって、現じたものにも、現すること自身にも、繫縛されることなく、空間的に無辺に世界を形成し、時間的に無限に歴史を創造する、絶対主体の自覚である。それはどこまでも自覚であって、外部知覚にも、内部知覚の対象にもならない、それ自身がそれ自身で目覚めておる能動的主体である。(HS2:344-345)

これは久松の悟りの叙述そのものである。久松は『東洋的無』に続く哲学的著作『絶対主体道』において、仏教の悟りがもつ「主体性」を、ポストモダンの人間像に必要なものとして提示したのである。

今や現代のわれわれは、中世的な神律性や他律性を脱却し、人間の自律性に目覚めて、驚嘆すべき近代世界を創造しつつある近代のヒューマンステイックな人間像の盲目的オペイミズムを切開し、ニヒリスティックな人間像の深刻なるベシミスティックなコンプレックスを棄揚し、コンプレックスよりおこるセイステイックな依他的人間像の前近代的他律性を離脱して、絶対自律的なさとの人間像に目覚めなければならない時点に来ておるのである。(HS2:345)

以上のように、久松の禅哲学においては、禅(仏教)とは多元的な宗教の一つではなく、他の宗教伝統に対して、「主体性」をもつ点で、ポストモダンという時代では価値ある宗教として位置付けられるのである。

## 結

以上、久松真一と鈴木大拙の思想を比較しながら、両者の特質

を考察してきた。悟りの哲学的な説明において共通する基盤を持つ両者であったが、体用の強調点の違いによって、それぞれ対照的な内容を有している。

禅を中心とする宗教観として対比するならば、大拙は同時代の「西洋と東洋」という空間軸において禅を展開させようとしたと言える。大拙の宗教理解がもつ包括的な性格は、洋の東西を問わず、あらゆる宗教を共通の基盤から比較考察することを可能にし、あらゆる宗教や思想に禅が見出されるという広がりを持った解釈が与えられた。そのため大拙自身の活動も、日本国内にとどまらないグローバルなもので、禅を外へと弘める方向へ尽力していた。

それに対して、久松は新たな時代を創造する原理として、歴史の時間軸上で禅を活かそうとした。久松は禅を多元的な宗教の一つとはせず、ポストモダンの状況において求められる最良のものと考えていた。体用においても、様々な活動にはたらく用よりも、その根源である体を重視した。それを反映してか、久松の活動は外への展開よりも、内への深まりという性格を有している。彼の活動の主たるものは講演による伝道よりも、在家禅教団による実践修行の確立であった。彼は京都大学仏教青年会を改組して一四四年に京都帝国大学学道道場を、さらには一九五九年にはそれをFAS協会と改め、伝統教団から離れて禅の行と学とを実践できる環境整備に力を尽くした。「無相の自己に目覚める、全人類

の立場に立つ、歴史を超えて歴史を創る」というFAS協会の基本方針を実現するために、協会員の実践修行が重視されたのである。

大拙に比して、久松は伝統的な大乘仏教の枠組みに則りながら禅を論じている。それは彼が『大乘起信論』に多く依っているからでもある。そしてその理解を踏まえた上で、仏教そのものを評価していく。他方の大拙は、最初期において『大乘起信論』の英訳を通じてそこから影響を受けたことは間違いないが、最終的には南宗禅や華嚴の思想に依拠することとなった。特に南宗禅の「定慧不二論」はそれまでの大乘仏教の伝統的な「戒定慧」の実践論から飛躍するものを含んでいた。そこに基づく大拙の禅思想は、やはり大乘仏教の教学的な枠組みの中には収まりきれないし、本人も経典や論書の細かい論理を墨守することについてさほどの熱意を示さなかった。

久松と大拙は西田を介して互いに交流もあった。晩年は大拙の招きで、久松はアメリカにおいて禅を講じている。同時代を生き、共に禅の思想を展開していながら、両者の禅理解の違いについては、これまでほとんど着目されてこなかった。久松については禅を中心としつつも、禅の枠組みを超えた宗教哲学、芸術論、茶道論も展開しているため、その思想の全貌を見通すことは容易ではないが、本稿の比較によってその中心となる禅理解の特質が浮き彫りになったと言えるだろう。

## 註

- (1) 本稿では、久松真一と鈴木大拙の著作からの引用を以下の略号を用いた。DS巻数：頁数は、『鈴木大拙全集』（岩波書店、一九六八―七一年）から、HS巻数：頁数は『久松真一著作集』（理想社、一九六九―八〇年）からの引用を示す。
- (2) 筆者は拙著『鈴木大拙——その思想構造』（春秋社、二〇一〇年）において、大拙の思想を三期の時代に区分した。「禅思想」とは一九四〇年以降に彼の著作上に現れた後期思想の内容を指すものとする。以下、本論における大拙思想に関する論述は、原則として本書の内容に則るものである。
- (3) 久松真一の『起信の課題』は一九三六年と一九三七年に京都大学文学部で講ぜられた「起信論に於ける哲学的課題」と題する講義に基づいている。この講演が『起信の課題』として刊行されたのは、一九四七年になってからのことである。久松自身による「はしがき」によると、「本書の大部分は、講義の全体からいえば、その序論に当たるものであつて、本論としては、ただその第一章に当たる「実在論」だけが編入されているに過ぎない」(DS6:11)と述べている。「作用絶対主義」に対する批判が為されているのは、ここで触れられている「実在論」の中においてである。すなわち久松の「作用絶対主義」批判は、一九三六年、一九三七年の講義において既に為されていると見ることが出来る。大拙は一九

三六年の段階では、後期思想成立への端緒となった敦煌文献の研究のうち、『六祖壇經』『神会録』、そして『少室逸書』を校訂出版したものの、自身の思想として「作用絶対主義」的な論を展開するにはいまだ及んでいない。久松のいう「作用絶対主義」が具体的に何を念頭においていたのかは定かではない。しかし、その内容から鑑みれば、『壇經』や『神会録』と、それに依拠している大拙の後期思想が、「作用絶対主義」に該当することはまず間違いない。

(4) Naotaka Hasumura, "Zazen in D. T. Suzuki's religious thought" (『倫理学』第三四号、筑波大学倫理学研究会、二〇一〇年)

(5) この問題に対して、大拙は親鸞の『教行信証』の文脈を意図的に読み替えるという方法で、問題視しない。大拙は信を「証大涅槃之真因」という『教行信証』に対して、「大涅槃を証するの真因なり」と読まずに証せられた大涅槃そのものであると読みたい」と明言している。(DS6:217)

(はすぬま・なおたか 筑波大学非常勤研究員)