

悟りの「動性」

―鈴木大拙の道元解釈―

蓮 沼 直 應

序

禅学者・鈴木大拙（一八七〇～一九六六年）にとつて最初の参禅は富山の国泰寺でなされた。それは四高時代に恩師である北条時敬（一八五八～一九一九年）に促されてのことであった。その後上京した鈴木は東京専門学校さらには東京帝国大学文科大学選科に籍をおきつつも、鎌倉円覚寺での参禅に心を砕いていた。「大拙」という居士号も、円覚寺の釈宗演（一九五九～一九一九年）によつて与えられたものである。このような経歴からも明白なように、大拙の実践した「禅」は宗派的には臨済系のものであり、実際に彼が論述する対象は臨済系の祖師に偏っている。しかしながら、彼は臨済宗の教学者ではなく、あくまでも禅学者として禅の本質を突きとめようとしていた。それは日本において臨済と曹洞に、中国において五家七宗に分かれる以前の、初期禅宗の思想史に関心を抱いていたことから確かである。「日本現代の禅は曹洞禅と臨済禅との二大流に分れる。（中略）併しこんな区別は伝統的宗派の歴史の上から

云ふのである。禅は元来一味のものでなくてはならぬ……」（『鈴木大拙全集』第一巻、三三二頁）^①とあるように、彼は歴史的に細分化した禅を包括的に論じうるといふ立場にある。

ところが曹洞宗の開祖とされる道元（一一〇〇～一二五三年）の思想を鑑みると、このような大拙の立場が容易には成立しないことがわかる。『正法眼蔵』を通じた道元の「禅宗」批判は、伝統的な中国禅と道元という「仏法」との間の非連続面を浮き彫りにするからである。道元は臨済義玄（？～八六六年）、大慧宗杲（一一〇八九～一一六三年）といった臨済宗の祖師たちを批判するばかりか、「仏法」を「禅宗」と称することそのものを拒絶している。

この点から臨済と曹洞の正統性をめぐる議論が展開されるかもしれないが、本論ではその問題には立ち入らない。本論文の目的は、臨済と曹洞という議論そのものの解決を試みることでなく、そのような議論を通じて、道元と対比される大拙の禅思想の側面を浮き彫りにすることにある。すなわち、大拙の正統性を示すためではなく、大拙そのものを明らかにするため

の議論である。

大拙の没後、文献学的研究に基づき、道元の禅宗批判の内実も著実に明らかにされてきたのだが、後述するような大拙の道元解釈はそれによって斥けられることになる。しかしながら、大拙批判を含むそのような道元研究を見ることによって大拙思想の特徴が露になるとしたら、文献学的客観性とは別の問題としてそこには論ずべき余地が残っているのではないだろうか。そこで本論は、以下、道元の「禅宗」批判とそれを受けての大拙の道元理解、さらにそのような議論を踏まえて、両者が共有しながらその解釈を異にする悟りの「動性」をテーマに、大拙思想の一面を明らかにしていきたい。

一、時代背景とその制約

本論に入る前に、大拙が道元を論ずるに至る背景とその時代的制約について確認しておきたい。大拙が道元の思想について、積極的な解釈を与えている箇所は少なく、わずかに『禅思想史研究第一』（一九四三年）、そして『禅の思想』（一九四三年）の二書において主題となるに過ぎない。竹村牧男の指摘するように、大拙がこの時期に道元に関心を向けるようになった背景として、田辺元（一八八五～一九六二年）による西田幾多郎（一八七〇～一九四五年）批判があった¹²⁾。田辺は『正法眼蔵の哲学私観』（一九三九年）の中で、仏を絶対媒介とする立場から、西田の場所的弁証法の立場を批判した¹³⁾。西田は大拙への書簡

中で田辺の道元論を批判し、大拙に意見を求めている¹⁴⁾。大拙自身はその返信においては田辺の論には触れず、道元についてわずかに言及しているのみである¹⁵⁾。大拙は上述の二書において道元を主題化するが、それは西田・田辺の論争に促されたたという面も潜在的にはあるだろうが、より直接的には、自らが発掘した盤珪永琢（一二二二～一九三三年）との比較対象としてふさわしかったという点を指摘できるだろう。大拙は一九四〇年の『盤珪の不生禅』において、「禅体験」と「禅意識」という分類を提示する。それまでの大拙の禅思想の特徴は前者すなわち体験の強調にあったといえるが¹⁶⁾、ここに至り彼はその体験を言語化することの重要性を指摘し始めたのである。彼がこのような体験の言語化を問題にしたのは、もちろん盤珪を論ずるためであるが、それは同時に『正法眼蔵』によって悟りの言語化を徹底させた道元が取り上げられる基盤にもなりえたのである。

ところで、そのような大拙の道元理解に時代的な制約があったことは否定できない。道元の思想についての議論は『正法眼蔵』の緻密な史料整理がなされることによって初めて可能になるものであり、大拙在世の時点ではいまだそれが整っておらず、大拙自身それを自覚していたという¹⁷⁾。すなわち、いわゆる『正法眼蔵』は、巻数を基準にすれば七十五巻本、十二巻本、六十巻本、八十四巻本、八十九巻本、九十五巻本、二十八巻本と、多様な編本が伝えられている¹⁸⁾。さらに、同じ巻数の編の中でも異なる構成をとる異本が存在しており、その整理には長い専

門的研究を要した。大拙は『正法眼蔵』を「九十五卷」とみなしているが¹⁹⁾、これは、永平寺三十五世冕全（一六二五―九三年）による編を基礎にした『永平正法眼蔵』（一八一六年）のことを指していると思われる。しかし、この九十五卷本には道元真撰と偽撰が混在しており、諸研究が道元自身の構想した『正法眼蔵』として七十五卷と十二卷の二本を挙げたのは、大拙の没後であったようである²⁰⁾。少なくとも、大拙自身は、正法眼蔵の成立史について深く知る機会を持たなかったと言えよう。

さて、以上の背景を踏まえ、実際に両者の主張を確認していきたい。

二、道元の臨濟禪批判

道元の独自の立場は一般に「只管打坐」「本証妙修」といった語で知られている。彼は単に中国で流行していた禪を日本に移植したのではなく、「仏法」としてそぐわない点については同時代の中国禪に対して厳しい批判を展開した。ここではそのような批判を総称して「禪宗批判」とするが、その内実は多種多様であり、本論では到底その詳細に迫ることはできない²¹⁾。そこで本論の目的に適うよう、論点を絞って考察を加えていきたい。すなわち、大拙の思想と関連する点として、本論では①「悟りについて」、②「悟りと修行の関係について」、③「行の内実について」、と、こう三つの側面から両者の思想に迫ってきたい。

①まず道元の中國禪に対する批判として、見性²²⁾と、それを説く曹溪慧能（六三八―七二三年）の『六祖壇經』への批判を見ていきたい。最も有名な箇所は、次の一節である。

仏法いまだその要見性にあらず、西天二十八祖、七仏いづれの処にか仏法のただ見性のみなりとある。六祖壇經に見性の言あり、かの書これ偽書なり、附法蔵の書にあらず、曹溪の言句にあらず、仏祖の児孫またく依用せざる書なり。²³⁾
〔『正法眼蔵』「四禪比丘」

もともと道元は釈尊以来の法脈の連なりを非常に重要視しており、そのため中國禪宗の六祖慧能を否定することはしなかった。そこで、道元は慧能の立場を確保しつつ、見性のみを退けようとしているのである。道元の見性批判はここに留まらない。

転境転心は大聖の所呵なり、説心説性は仏祖の所不肯なり。見心性性は外道の活計なり、滯言滯句は解脱の道著にあらず。²⁴⁾
〔『正法眼蔵』「山水經」

ここでは、はっきりと仏道を見性体験に即して理解することを外道の計らいであるとしている。そこで、その「見性」の内実を見てみると、道元は「性」について次のように語っている。

いはく、かの外道の見は、わが身、うちにひとつの靈知あり、

かの知、すなはち縁にあふところに、よく好悪をわきまへ、是非をわきまふ。痛痒をしり、苦楽をしる、みなかの靈知のちからなり。しかあるに、かの靈性は、この身の滅するとき、もぬけてかしこにむまるるゆゑに、ここに滅すとみゆれども、かしの生あれば、ながく滅せずして常住なりといふなり。かの外道が見、かくのごとし。⁶⁵（『辨道話』）

道元にとって「性」とは、肉体の死に際しても滅びることのない「靈知」、常住の生を可能にするこの不滅の「靈性」だと理解されていた。しかしながら道元はこのような内なる「性」を捉える「見性」を外道の見解として激しく攻撃したのである⁶⁶。彼にとって悟りとは見性とはまったく別のものであった。

諸仏のまさしく諸仏なるときは、自己は諸仏なりと覚知することをもちあらず。しかあれども証仏なり、仏を証しめてゆく。⁶⁷（『正法眼蔵』「現成公按」）

とあるように、道元にとっての悟りは修行者の覚知を超えたものであり、体験を悟りとみなす立場は否定されている。より積極的には、次のように例えられる。

うを水をゆくに、ゆけども水のきはなく、鳥そらをとぶに、とぶといへどもそらのきはなし。しかあれども、うをとり、いまだむかしよりみづそらははなれず。只用大のときは使

大なり。要小のときは使小なり。⁶⁸

（『正法眼蔵』「現成公按」）

道元からすれば「見性」によつて仏法をみずからの所得とすることは不可能であり、仮にそのような体験によつて仏道修行が完成するものだとしたら、本来無限に証しつづけていくべき仏法を、人間の認識の枠内に矮小化させてしまうことになってしまふという。ここではその無限に続く仏道が、水中を行く魚、空を飛ぶ鳥に例えられている。魚も鳥も、自らの生きる世界（水・空）を知り尽くすことはできず、ただ自らその中を無限に進むことによつてこそ、自らを離れては存在しない水や空を明らかにすることができると言えよう。結果、このような道元の立場において、「見性」のように悟りの瞬間を限定することは、「固定的で静的」として批判されるに至るのである⁶⁹。

②次に修証観について確認していく。道元は「諸宗の坐禅は、悟りを待つを則となす。（中略）吾が仏祖の坐禅は然らず、これ乃ち仏行なり」（『永平広録』巻八）、「近日大宋国禿子等いはく、「悟道是本期」。かくのごとくいひていたつらに待悟す。しかあれども、仏祖の光明にてらされざるがごとし」（『正法眼蔵』「大悟」⁷⁰）と示している。「待悟禅」という語が他宗（特に宋代の臨済宗）を貶める言葉として成立する背景にはこのような主張がある。

これに対して道元の修証観は『辨道話』の冒頭で次のように示されている。

諸仏如来、ともに妙法を単伝して、阿耨菩提を証するに、最上無為の妙術あり。(中略) この法は、人々の分上にゆたかにそなはれりといえども、いまだ修せざるにはあらはれず、証せざるにはうるることなし。²¹⁾

〔辨道話〕

それ、修証はひとつにあらずとおもへる、すなはち外道の見なり。仏法には、修証これ一等なり。いまも証上の修なるゆえに、初心の辨道すなはち本証の全体なり。かるがゆえに、修行の用心をさづくるにも、修のほかに証をまつおもひなかれとおしふ、直指の本性なるがゆえなるべし。²²⁾

〔辨道話〕

道元にとって修行と証悟とは不可分のものであった。衆生はすでに悟りを得ているのであるが、それを表わすために、行がなくてはならない。行ずるところに悟りがあり、悟りがあるところには行があるという関係となる。加えてこの行は本来的な悟りの上で展開されるものなので、「証上の修」もしくは「本証妙修」と言われる。悟りという目的に向かうための手段として、修行を悟りと別のものとする見方は、この立場から外道として退けられるのである。

③さて上述のような道元の修行理解は、「只管打坐(ただ坐る)」という形で実践されることになる。「只管打坐」とは、単にただひたすら坐るだけという意味ではない。無所悟、無所得

の坐禅であるから、「ただ」とは、見性のような目的を設けることを否定することにもなる。すなわち、坐禅することそれ自体が行であると同時に悟りであり、その他に悟りを企図することを否定しているのである。また、この「只管打坐」という言葉は上述のように坐禅することがそのまま悟りの現れであるということを示すと同時に、坐禅のみを悟りの行であると位置付ける言葉でもある。従って臨濟禅のように、多数の公案(禅問答)を用いて段階的に行を進めていく実践は、基本的には梯子悟りとして退けられることになるのである。『正法眼蔵』「坐禅箴」では以下のように示す。

又一類の漢あり、「坐禅辨道はこれ初心晩学の要機なり、かならずしも仏祖の行履にあらず。行亦禅、坐亦禅、語黙動静体安然なり。ただいまの功夫のみにかかはることなかれ」。臨濟の余流と称ずるともがら、をほくこの見解なり。仏法の正命つはわれることをろそかなるによりて、恚慝道するなり。なにかこれ初心、いづれか初心にあらざる、初心いづれのところにかをく。²³⁾

〔正法眼蔵〕「坐禅箴」

坐禅は初心の学禅者、年老いた学禅者にとって重要なだけであり、坐禅のみが仏祖の行いであるとは限らないとする立場に対して、道元は「初心」といった段階を設定すること自体を否定している。皆、坐禅を通じて老若男女問わず仏であるので、坐禅以外に公案などによって修行の階梯を設けることは道元の考

えとは相容れないものなのである。

彼は「坐禪」という行法のみを選択した理由について、次のように示す。

ただ仏家のもちあるところをゆゑとしるべし。(中略) 一
仏二仏の修行のみちにあらず、諸仏諸祖にみなこのみちあり。⁶⁴
〔辨道話〕

このように論じているように、道元にとつて「坐禪」とは過去の諸仏がみな共通して歩んできた道、すなわち仏行として理解されていた。それは仏になるための行ではなく、仏としての行なのである。

さて、道元の批判を以上のように概観するならば、その要点は以下のようにまとめられるだろう。①見性批判およびそれを説く『六祖壇経』への批判、②修行によつて悟りを得るという関係、すなわち「待悟禪」に対する批判、③只管打坐の立場からの余行批判。次に臨済禪に思想的基盤をもつ大拙が、このような批判に対してどのように対処しているかを見ていきたい。

三、大拙の解釈

大拙の著作中で、「道元」の名はたびたび登場する。しかしながら、彼の言及はある一定の文脈で道元を紹介することが多く、必ずしも多様な解釈を展開している訳ではない。具体的に

は、道元が渡宋した際に「柔軟心」を持ち帰ったこと、『正法眼蔵』という難解晦渋な書物によつて後世の弟子たちを苦しめたこと、曹洞宗が道元個人の人格を崇める道元宗となつていること、このような断片的な記述を多くの箇所ので繰り返している。とはいへ、当然このようなエピソード紹介に終始している訳ではない。

大拙の道元理解は基本的に「身心脱落」を体験とみなすことによつて成り立つ。道元自身は、このような体験を求めて坐禪することを否定したが、大拙は彼自身がこのような体験を得ている点を繰り返し強調する。以下、道元の批判に即して大拙の所説を確認していきたい。

①まず、禪に不可欠なものとして見性を宣揚する大拙は、それを激しく排斥する道元の批判をどのように捉えているのか。結論から言うと、大拙は「見性」の語の意味を変容させることによつて道元の批判の範疇から抜け出ている。すなわち、大拙の主張する見性は、道元の批判している見性とは異なる内実を持つ、ということである。

そもそも道元が批判した見性とは、「性」というものが、何か実体的で固定的なものであり、それを主体として「見る」という関係について、それを悟りと呼ぶことを否定したのだと考えられる。先の「靈性」もまた、人間の心の背後にある「常住不変」なものとして理解されていて、そのような不変な「悟りそのもの」を人間が体得するような関係が、道元が攻撃した見性であった。

一方、大拙の見性理解は、語義を離れた独自のものとなつて
いる。彼は言葉で説明しきれない体験の内実を、よりの確に示
すために語義を独自に解釈したのである。以下の引用はそれを
端的に示している。

見ると性とをわけてはならぬ。見即性で、性即見と云ふの
が、悟りの当体である。慧能はこんな風にして見性経験を
禪と考へた。性と云ふ個があつて、それが寂然不動の体で、
その個なる体が、誰かによりて見られると考へるとき、悟
りはなくなる。禪経験はそこにないのである。寂然不動の
体がそのまま見の用である。見るもの、働くものが、そ
のまま在るもので、又在ることが見ること働くことなので
ある。禪はこれを体得するとき成立する。

〔全集〕第一卷、三二二頁

大拙の所論は、つまるところ悟りとは、実体的・固定的な性質
ではなく、動的なはたらきであるということである。(悟りの)
はたらきたる「性」を、実際に見るということは、視覚的に見
るということではなく、心理的に経験することである。それは
言いかえれば「はたらく」ことである。つまり「見性」とは「悟
りのはたらきがはたらくこと」とでもいうべき経験であると言
えるだろう。その作用は経験されない限り作用とはいえない。
また、ここで(仏)性は、見るものに対立する個なる体ではな
いという。このような「見性」理解が、道元のような語義通り

の「見性」と大きく異なっていることは明白であろう。むしろ
このように個的な「性」を否定する大拙の立場が、先程の道元
の見性批判と合致している点に注目したい。道元もまた個的で
常住な(靈)性を捉えるという見性を厳しく批判していたから
である。

大拙は見性を作用として捉えることで、結果として道元の批
判と同じく「個的な性」を批判する立場に至つたといえる。こ
のように考えるならば、見性をめぐる道元の臨濟禪批判は、大
拙の見性理解と大きく異なるものではないと言えるだろう。む
しろ大拙は、見性の「性」をそのような個的な「性」として理
解した道元に対して、それが誤りであることを指摘する。

見性と云ふと性なるものが別にあると思つてはならぬ。か
う思ふから、禪宗の或る一派では見性に反対する。これは
つまり誤つた前提から出発してゐるからの事である。

〔全集〕第一三卷、四一九頁

實際を云ふと、曹洞宗でも禪である限り、見性を云はなく
てはならぬのだ。両者とも慧能大師を六祖として、その宗
旨を継承すると云ふ点においては一味同体なのである。而
して慧能の根本的主張は見性であつた。これは否定できぬ
歴史的事実である。道元禪師は見性と云ふことが、『六祖
壇經』にあるから、『壇經』は偽書だと云ふやうに伝へら
れて居るが、それは何かの誤りである。(中略)道元に見

性を排する態度があつたとすれば、それは見性体験の技術に関する一種の警告に過ぎぬのである。

〔全集〕第一九卷、二二五頁

道元が大拙のいうような宗教経験をも批判したかという問題は後述するものとして、以上のように、大拙自身は道元の見性批判を正面から退けている。

②道元は「修証一等」の立場から、臨濟禪を「待悟禪」として批判したが、次にこの問題を考察してみたい。大拙は、坐禪を通じて本来的な覺性が現れるとする修証一等（修証不二）の立場を、自らの語る「定慧不二」と類するものとしてみなしている。

道元は悟を斥くるものにあらず、只坐（禪）をより、強く云ふのである。「学道の最要は坐禪これ第一なり」（随聞記）で、修と証とを明かにわけて説くことも、亦道元の所説である。証は悟である、さとりである。修は坐であり、坐禪であり、打坐である。ぼんやりと「端坐して時を移」すのでなくて、この端坐のところに、修証一等、定慧不二の当体を見んとするのが、道元の哲学的思惟で併せて禪的直観なのである。

〔全集〕第一卷、六五頁

道元は修証一等を主張することによって、坐禪を離れて大拙のいうような特別な悟りの体験などが存在しないということを示

そうとしていた。そのことを大拙は、単に強調点の違いとして解決しようとしている。むしろここでは、道元が見性体験とは無縁の実践として示そうとしていた修証一等を、見性体験の内実たる定慧不二と同じものとして並列させているのである。「定」とは心の働きを鎮めた瞑想の境地、「慧」は般若の智慧を意味している。この定慧について彼は次のように示している。

此処では定慧不二と見性とを述べる。（中略）自性と云ひ、清淨と云ひ、心と云ふと、何かそんな個的存在が別にあるもののやうに考へられてくる。（中略）その「一」なるものを個として、坐禪者の心の中又は外に措定する癖が出来る。此癖に狩り立てられると、定の外に慧があると考へて来る。即ち坐禪して定に入ると、その定の中から慧なる働きが出ると云ふことに考へられ、定慧分離説が出る。坐禪は自性の清淨を觀照する修行で、此修行がつまないと慧は得られぬと云ふのである。

〔全集〕第一卷、三二一～三二二頁

坐禪による精神の統一状態である「定」に入ってから、それとは別の「慧」が得られるという関係はここで大拙自身も否定している。そしてこれは道元による待悟禪批判と同一の内容を示していると言える。すなわち、「慧（悟りの智慧）」を得るための手段としての「定（坐禪）」を修するのではない、ということである。

定と慧とを別別にして、その間に等とか同とかを云つてはならぬ。定が慧で、慧が定である。(中略) 働くものと働くとを分けてはならぬ。 (『全集』第一卷、三三三頁)

これは先程の見性論と同じ箇所で論じられたものである。すなわち、大拙は道元においては、本来見性とは無縁であるべき「修証一等」という立場を、見性のはたらきにおける坐禅と智慧の関係の中に組み込んでしまったのである。

③このように見ると大拙と道元は坐禅において悟りを現すという点で非常に似通っているかのように見える。しかしながら、大拙は本来坐禅における精神の統一を意味する「定(三昧)」を拡大解釈することで、より臨濟禪的な特徴を示している。

手を挙げ足を運ぶ、これが三昧であり、波羅蜜である。三昧は、坐禅して定の極限にでも達せぬと得られぬものものやうに思ふが、さうでない、三昧は揚眉瞬目である。

(『全集』第一卷、三三四頁)

すなわち、大拙はここで、坐禅だけでなく、眉の動きや目の瞬きを含めて人間の「挙手」「投足」すべての行為・営みが「見性」もしくは「定慧不二」の現場となるということを主張している。つまり悟りが現れるのは決して坐禅をしているときだけではないということであつて、ここで大拙は、あくまでも坐禅を専ら

とする道元の只管打坐の立場と対立することになる。²⁵そこで、「只管打坐」に対する大拙の所見を追っていきたい。

道元は「坐禅」と云ひ、「結跏趺坐」と云ひ、「只管打坐」と云ふ。而してその外に修なく、証なく、工夫なく、開悟なしと断ずる。これが中々這入りにくい禅道である。彼は身心脱落、脱落身心において如何にも深き体験に得入したものに相違ない。(『全集』第一卷、三三五―三三六頁)

ここでも大拙は体験から道元を解釈しようとしている。大拙にとつて、道元の只管打坐が本当に修証一等としての坐禅になるためには、見性体験が前提となつていふと論じているのである。

坐禅はそのままでは証でない、その中に修がなくてはならぬ。併し修は証を因つての修——功夫——でない。坐禅の上に計ひのない計ひのあることを知らねばならぬ。(中略) 誤つて坐禅を以て只麼無為の禅坐となすことなかれ。

(『全集』第一二卷、九六頁)

このように、「悟りを求めずに、ただ坐る」という道元の立場は、大拙によつて「計らいのない計らい(非無分別の分別)」という智慧をはたらかせて坐る」という立場に置き換えられてしまつたのである。これもやはり見性を前提とする坐禅といえるだらう。

以上のように大拙は一貫して道元をみずからの体験主義的禪理解の枠内に組み込もうとしていた。それを主張するため、大拙は只管打坐を提唱する道元自身が「身心脱落、脱落身心」という（見性）体験を得ていることを指摘する。そのため、後学のものが只管打坐を実践する場合にも、道元をして臨済流の禪者のように見性を要するのだと、結論付けるのである。

このことを明らかにするために、大拙は『正法眼蔵』「坐禅箴」において、道元が「いはゆる坐禅箴の箴は大用現前なり」²⁸と論じていることを取り挙げ、それを自らの解釈の論拠とした。

道元は劈頭に、坐禅は結跏趺坐の姿で、何かにつきて瞑想を凝らす修行形式である、と云ふ風に見て居ないことがわかる。坐禅そのものが大用現前だと解せられて居る。大用現前とは云ふは、絶対的眞実在そのものと云ふ義である。廓落無依で、何等の拘束を受けず、自由自在に働くもの。当体が此坐禅だと説かれるのである。

〔全集〕第三卷、八四頁

大拙は道元を終始一貫して「はたらき」の体験から解釈していたのだが、ここでは道元自身が「大用現前」の坐禅を説いている。大拙は大用を「絶対的なはたらき」として理解するので、「大用現前」とは、悟りの絶対的なはたらきが坐禅者にありありと経験されているという事態を意味している。この部分は「只管

打坐」を強調する道元の坐禅論の中でも珍しく、坐禅のはたらきに言及する箇所である。この一節から大拙は道元をみずからの禪理解に組み込む論拠を得たとと言える。

大拙にとっては、坐禅に限らず「挙手一投足が仏性のはたらきの表現として解釈することができた。禅僧は、例えば指を一本立てたり、あるいは「喝」を叫ぶなどして²⁹、それぞれ個性をもつて自身の悟りのはたらきを表現する。道元はそれらの多様な表現の中で、坐禅という形式によって仏性のはたらきを示そうとしたのだと、大拙は捉えたのである。道元にとって坐禅は仏行としての絶対性を有していた実践であったのだが、大拙はそれを悟りの多様な表現形式の一例であると位置付けているのである。

以上、大拙の道元解釈を考察してきた。まず、見性批判に対して大拙は道元とは異なる見性理解を示すことで、むしろ道元と同様の主張を展開していることを確認した。次に修証一等に基づく待悟禪批判については、逆に「定慧不二」という見性体験の内容として、「修証一等」を解釈し、大拙も道元と同じく待悟禪を批判する立場にあることを示した。最後に坐禅のみを仏行として専修する「只管打坐」に対しては、坐禅の価値を担保しつつ、みずからの重要視する見性体験の表現形式として、すなわち「大用現前の坐禅」としてそれを位置づけていることが明らかにになった。

しかしながら、このような大拙の解釈には序において述べたように、文献学的研究の立場から批判がなされている。そもそ

も大拙の解釈の中心にある、体験としての「身心脱落」に対して、松岡由香子は「身心脱落は、進行中の継続する事態を表す。これから功夫せよ、というのではない。打坐の功夫が身心脱落なのであり、その功夫とは、ただ呆然と坐るのでなく《坐禅儀》にあるように、非思量底を思量する、作仏を図らぬ凡坐である」、また「仏とはすでに個人の事柄、個人の体験ではないのである」⁸⁰と示している。また大拙の理解を継承する秋月龍珉の体験主義的道元論もまた、石井修道「道元の本来成仏批判と本証妙修」によつて既に厳しい批判にさらされている。つまり、臨済禅の見性(体験)に基づく道元理解に対しては、大拙没後の曹洞宗教学、道元研究の立場から明確な拒絶が為されて来たのである⁸¹。

しかし、臨済禅と道元禅の対立には一つの興味深い点がある。両者は互いに「固定的」で「静的」な悟りを否定して、「動的」な悟りを主張しているにも関わらず、両者それぞれがその「動的な悟り」の立場から互いの思想を批判している点である。臨済禅と道元禅との対立は、根本的にはこの点に起因しているものと言えるかもしれない。ここでは、そのような動きを「動性」と名づけ、これまでの議論を踏まえた上で、それを明らかにしていきたい。

四、動的悟り

前節において、大拙が道元の批判を、道元の批判する体験の

立場から解釈し直していたことを明らかにしたが、両者の思想は本来反目すべきものを多分に含んでいるため、大拙の道元評は総じて高くない。これは両者の主張する「動性」の違いにも起因している。

道元にとっての「動性」は、先に確認したように仏法の無窮性、無限性と深くかかわっている。『正法眼蔵』「現成公按」に明らかかなように、証悟していく仏法とは、「ゆけども」「きはなく」、また「とぶといへども」「きはなし」と表現されるものであった。道元にとっては、一瞬一瞬において、その都度ごとの修証を行じ、円満な悟りを不断に、そして無限に繰り返していくあり方がこそが「動性」というべきものであった。それはいわば「無限の未来への継続性」ともいえるものである。この点は松岡由香子によつて明確にされている。「一度だけの固定的な静的な悟りではなく、むしろ打坐において際のない悟りを悟り続け、したがっていつも新しく方法に聴き、新たな言語をみずから創出する働きである。(中略)悟りに安住するのではなく、絶えずあらたに仏法を自らの言葉で継承していくあり方である……」⁸²という。ここからも明らかかなように、「継続性」といっても、それは一つの行を単に未来に向けて延長していくあり方ではなく、その都度ごとの行がその都度ごとの証を現成させる、いわば更新されていくという意味での継続性である。ただし、更新されるといっても、仏法そのものは人間の覚知とは無縁であるため、悟りが深まっていくというものではない。上述した「身心脱落」とはまさにこのような継続的なあり方を示す語と

して示されていたのである。

また、既に示したように、この「動性」には「はたらき」が関わっている。「只用大のときは使大なり」(現成公按)というときの、この「用」は方法のはたらきである。ただし、その方法のはたらきも、「自己をわする」とときにはたらくものであるとすれば、それを人間の意識において自覚することはできないという。つまり、方法のはたらきが十全にはたらくためには、それを妨げる自我の活動は休止していることが望ましいのである。しかしながら、この「はたらき」は継続されていく行の中で一回一回現れるとしても、その継続性そのものの成立への直接の関係は、いまだ明確ではないように思われる。修証を不断に行じていくという継続性が、実践者の修行のあり方に左右されるとしたら、実践者の覚知とは無縁であるはずの方法のはたらきは、その継続性に直接的には関係しないように思われるからである。方法によつてはたらきかけられた実践者の意識が、(それを覚知しないまま)その継続性を成立させたとしても、それは間接的に関係したに過ぎないだろう。

では大拙にとつての「動的な悟り」とはいかなるものであるか。大拙の禪理解、靈性思想の背後には、中国思想特有の「体用論」がある。体とは本体もしくは実体、用とは作用の意であり、両者は不二として語られる。「体用論」は禪宗においては六祖慧能の『六祖壇経』もしくは彼の弟子、荷澤神会(六八四〜七五八年)の語録に初めて現れるが、その思想自体は禪宗の歴史より古い。『禅思想史研究第一』において大拙は体を「寂

とし、用を「知」と「用」とに分け、三つの面から禅経験を論じている。大拙は、臨済系の看話禅(白隠禅)は「知」と「用」を、黙照禅とそこに大きく依拠する道元禅は「寂」と「知」をそれぞれ重要視すると分類している。そして「動性」をこの関係の中から規定していく。

道元は知の静かに照らす方面をより、強く注意するが、白隠は知の動いて出るところに、気がくばられる。白隠は無分別が分別になるところを見、道元は無分別に選るところを見る。⁸² 『全集』第一巻、三三八頁

静態禅と云へばどうしても同一性の体得を帰趣とすることになり、動態禅と云へば矛盾的多様性の方向に進出するに極まつて居る。前者を禅の理体と云へば、後者を禅の事用と見てよい。またこれを黙照禅と看話禅との対照、時時私拭主義と本来無一物主義の頡頏とも考へられる。

『全集』第二巻、七八頁

さて、以上の記述から大拙の主張する「動性」がかなり鮮明になる。臨済の看話禅にしろ、道元禅にしろ、それらは真如、仏性といった悟りの体から「はたらき出す」という「動性」をもっているのである。悟りの体そのものはあくまでも静態であるので、そこから動性が作用することは「矛盾」として表現される。また「動性」には度合があり、それは静態としての体か

らどれほど大きな作用がはたらくかによつて計られる。道元禪については「寂」すなわち体そのものの静態をそのまま現成させようとするため、そのはたらきは「知が静かに照らす」と消極的に評される。他方、坐禪に限らずあらゆる人間の行為にはたらしきを許す臨濟禪には、寂然不動の体を離れたより積極的な「動性」が見出されるのである。

このように考えるならば、大拙にとつて「動性」の度合いは、意識や感覺器官を含む人間の身体的活動の強度に依存するといつてよいだろう。坐禪のみを大用現前の行とした道元が消極的評価を受けたのは、坐禪という行が身体的を静止させ、感覺器官の活動を休止させるものであるからに他ならない。他方、一挙手一投足をも大用の現場とする臨濟禪には、自ずと多様な身体行為もしくは言語行為が、様々な表現可能性を含み、より大きな身体的運動を可能にしている。身体を静止させる坐禪が静であるとするれば、筋肉活動の強度が動性の度合いとして対比されると言えるだろう。このように、身体的行為の外面的なダイナミズムと「悟りの動性」を重ねて見ていく点に大拙思想の特徴があると言えよう。また、彼のいう「動性」とは、悟りのはたらきそのものが持つ性質であつて、体と用の矛盾対立の大きさがそのまま動性を示すものであるということにも注意しておきたい。

結

以上、大拙と道元を「悟りの動性」という観点から比較してきた。道元にとつては不断で無限の修証を意味する「動性」が時間的な継続という点から主張されるのに対し、大拙は具体的な身体的行為、意識活動に即した「動性」を主張した。これは空間的と評されるかもしれない。また、人間に覚知できないものとして、悟りのはたらきと動性との間に直接的な関係を見出さなかつた道元に対して、大拙はむしろ悟りのはたらきそのものを直接、動性に結びつけた。

このことは両者の生を如実に表現しているように思われる。「修行せずして身を久しく持ても詮無きなり」⁸³とまで断言した道元にとつて、『正法眼蔵』はあくまでも仏道修行の真実を明らかにするために著されたものである。それは道元みずからが経験したものの発露である一方で、弟子たちの弁道に対する道しるべでもあつた。いずれにせよ道元の問題意識は出家者が如何に仏行を修証していくかという点にあつた。それに対して、大拙には禪や浄土をはじめとして仏教そのものを明らかにしていこうという意図があつたことは間違いないが、彼の関心は、めまぐるしく変化していく近代社会の中で、いかに仏教を活かしていくかということにも向けられていた。彼の思想は出家者教団の中にとどまらず世界に向けられていた。仏行を坐禪に限定するのでなく、人間の生の現場すべてを問題にしたという点に彼の在家としての立場が窺える。もちろん大拙の語る「大用」

の強調は、禅思想的には馬祖道一（七〇八―七八八年）から臨濟義玄に至るまでの洪州禅によつて説かれたものに由来するものである。しかしながら、日常すべての行為に悟りがはたしているという主張は中国禅宗の出家者集団が説く場合と、在家の禅学者が説く場合とは、その意味するところが大きく異なってくる。なぜなら、叢林という仏道修行専門の空間で想定される日常と、見性の居士とはいえ、在家の人間が語る日常とは、自ずとその内実を異にするからである。大拙はそのような出家としての日常について、あまり留意することなく上述の思想を展開した。歴史的に見れば、そのことが本覚思想的な安易な現実肯定を生んだ面もあるかもしれない。しかしながらそれは他面、社会一般へと悟りを解放していくという彼の在家としての在り方を如実に示しているのである。道元禅の文脈で強調される悟りの継続性を、大拙が論じなかつた訳では決してない。しかし彼はその継続性の基礎となる一つ一つの経験の内実により多くの強調点を置いたのである。彼は自らの生きる時代の問題により多くの心を割き、悟りの動性を一般社会の中へと拡張させ、その真を問うたのだと考えられる。

本稿は第二回筑波大学倫理学研究会、第七〇会日本宗教学会での口頭発表を基に執筆したものである。

(1) 注 本稿における鈴木大拙の引用は原則として久松真一・山

口益・古田紹欽編『鈴木大拙全集』（岩波書店一九六八―七一年）に依る。以下『全集』とする。なお引用に際して旧字体を当用漢字に改めた。

(2) 竹村牧男「大拙の道元観」『松ヶ岡文庫研究年報』第一八号二〇〇四年、四三―四六頁

(3) 『正法眼蔵の哲学私観』のもつ西田批判については、杉本耕一「道元の「行」と田辺元の「行為」」『倫理学年報』第六〇集日本倫理学会二〇一一年）に詳しい。

(4) その一端を示すと「田辺君の道元論といふのはどうも私には受取れないもの様におもひますがいが、あれでは全く分別の立場ではなからうか……」と記している。（安倍能成他編『西田幾多郎全集』第十九卷岩波書店一九五三年、七六頁）

(5) しかし一九三九年九月、大拙は『正法眼蔵の哲学私観』への書評を残している。（『増補新版鈴木大拙全集』岩波書店二〇〇二年、第三三卷所収）その評は、哲学としては精緻を極めているが、そこに活きた道元を感じないといったもので、これは上述の西田の立場と基本的に軌を一にするものと言えるだろう。またこの書評の中に、後述する盤珪・白隠・道元という類型化がすでに見られる。

(6) 例えば一九三〇年の『禅とは何ぞや』においては、「禅の極致は、心理的方面になければならぬ、即ち神秘的体験の上になければならぬと云ふことである。それで禅宗とは、どんなものかと云ふと、これは哲学では断じてない」（『全

集』第一四卷、八九頁)と示され、体験の強調が窺える。

(7) 竹村牧男によって、秋月龍珉の次の言葉が記されている。

「大拙は道元のテキストの校訂等が未だすっかりしていないことを危惧していた。それらの資料に基づいて道元を論じることを、ためらったのである。それで大拙は道元をあまりあつかわなかったのだ。」(竹村牧男「大拙の道元観」

『松ヶ岡文庫研究年報』第一八号二〇〇四年、四一頁)

(8) 永久岳水『正法眼蔵著述史の研究』中山書房一九七二年、参照。

(9) 『全集』第一卷、一八頁

例えば、水野弥穂子は十二巻本「八大人覺」の奥書を根拠に、「正法眼蔵は七十五巻に十二巻を加えた八十七巻が本来の姿である」としているが、この論述は一九七〇年のものである。寺田透・水野弥穂子校注『日本思想大系 道元』上、上岩波書店一九七〇年(以下「日本思想大系 道元」上)、五八二頁

(11) 道元の禅宗批判については石井修道『道元禅の成立史的研究』(大蔵出版一九九一年、以下「道元禅の成立史的研究」)、松岡由香子『古仏道元の思惟』(花園大学国際禅学研究所『研究報告』第三冊一九九四年、以下「古仏道元の思惟」)に詳しい。

(12) 六祖慧能が『六祖壇経』において、禅思想史上初めて用いたとされる。それまでの禅思想史では「心」が強調されていたが、慧能は「仏性」を論ずる『涅槃経』に通じていた

ため、悟りを表現するために「性」を用いたとされる。この「性」は「仏性」以外にも、「本性」や「自性」をも含意して用いられる。「自ら本心を識り、自ら本性を見る」とは、即ち差別なし(『国訳禅学大成』第三卷二松堂書店一九二九年、四六頁)

(13) 『日本思想大系 道元』下、四六七頁

(14) 『日本思想大系 道元』上、三三三頁

(15) 『日本思想大系 道元』上、一三三頁

(16) 石井修道「道元の靈性批判―鈴木大拙の靈性と関連して」(『道元禅の成立史的研究』所収)は、ここで述べられている「靈性(りようしよう)」が、大拙の「日本的靈性」をもその範疇に含むと論じている。

(17) 『日本思想大系 道元』上、三五頁

(18) 『日本思想大系 道元』上、三七頁

(19) 『古仏道元の思惟』、二七五参照。他にも、杉本耕一「鈴木大拙『靈性』再考―道元の「禅宗」批判を手引きとして―」(『北陸宗教学文化』二四号北陸宗教学文化学会二〇一一年)は「悟りと修行との関係の動性を取り逃してしまふ」と指摘し、石井修道「道元の本来成仏批判と本証妙修」は同様の問題をめぐって「宗教的時間の止まる始覚門的修証観」と評している(『道元禅の成立史的研究』、五七五頁)。

(20) 酒井得元他監修『道元禅師全集』第四卷春秋社一九八八年、一六五頁、『日本思想大系 道元』上、二二三頁

(21) 『日本思想大系 道元』上、一一頁「この法」とは阿耨菩

- 提を証させる諸仏如来の妙法を指す。
- (22) 『日本思想大系 道元』上、二〇頁
- (23) 『日本思想大系 道元』上、二二八頁
- (24) 『日本思想大系 道元』上、二〇頁
- (25) なお、ここで人間の営みを「分別」活動として考えるならば、そこに働く智慧は「無分別の分別」という大拙の多用する語として表現されるだろう。
- (26) 『日本思想大系 道元』上、一三六頁
- (27) 唐代の禪者・俱胝(生没不詳)は、誰の問いかけに対しても、ただ無言で一指を立てるのみであったという。また、喝は臨済義玄が好んだ指導法。
- (28) 『古仏道元の思惟』、三二七頁、二二五頁
- (29) さらに石井修道「道元の見性批判」(『道元の成立史的研究』所収)では、道元の著作中に『六祖壇経』からの引用がないという鏡島元隆の説が紹介され、また彼が他の禅籍からの引用に際して「見性」の語を「仏性」と書き換えている点が明らかにされている。
- (30) 『古仏道元の思惟』、二七五―二七六頁
- (31) 島田虔次「體用の歴史に寄せて」『塚本博士頌寿記念仏教史学論集』塚本博士頌寿記念会一九六一年、四一六頁
- (32) 大拙は道元禅の特徴について「寂を挙揚する」(『全集』第一卷、三二六頁)という一方で、ここで「知の静かに照らす」とも見ていて、その分類には曖昧さを残す。
- (33) 和辻哲郎校訂『正法眼蔵随聞記』岩波書店一九二九年、

(はずぬま・なおたか 筑波大学大学院)