

鈴木大拙の禅思想史観を再考する視座

——一九三〇年代から四〇年代の記述を中心に考える——

飯島 孝良

序．本論の意図と課題

鈴木大拙（1870-1966）は、どのような存在と看做されてきたか。これはじつに複雑な問題を孕むものである。その業績を概観すれば、古今東西を問わず数多くの分野を横断する記述がいくつもみられるうえに、そうした論述が提示する「禅 zen」は、しばしば玄妙で論理の及ばぬ「奥義」であるかのように受け取られることもある。禅を非合理的なものとするような記述は、大拙には確かに散見する。たとえば *Living by Zen*（『禅による生活』、1949）の中で、禅を理解する方法について以下のように言及している。

所謂合理的な考へ方は、禅の真・偽を評価する上には何の役にも立たない。それはまったく人間の理解範囲を超えてあるといていい。従って禅の特質はといへば、まったくその非合理なところ、即ち吾人の論理的な理解力を絶するところなのだといっておくよりほか仕方がないのだ^①。いわば、禅は合理性や論理性を許容しない宗教であるとしても定義しているように読める一節である。しかし大拙は、「禅」を実証的ではない体験的立場から論じる思想家である、ということで語りおおせるのだろうか。その「禅」の語られ方は、どのようなものなのだろうか。そして大拙の禅研究は、どのような分野に与するといえるのか——英文著作と和文著作を数多く遺した大拙の全体像を掴むのは、そう容易なことではない。

本論では、大拙の言う「禅」の思想的な変遷を明らかにすることを企図する。まずは、よく知られている「大拙・胡適論争」を例にとり、大拙がしばしば禅の「非合理性」を強調するものとして批判されるさまを再考したい。大拙が禅の歴史の変遷や合理性を無暗に無視したのではなく、「般若直観」たる体験がさまざまな客観的表現を以てあらわれるさまを重視していたことを確認する（Ⅰ節）。次に、一九三〇年代から四〇年代の和文著作を中心に据え、大拙の「禅思想史」が相対的なことながらの変遷を包括的に捉えるものであったことを概観する。大拙が様々な資料を通して禅宗史を分析したのも、こうした捉え方に基づいてただ一点「さとり」の問題を掘り下げていたからであることを確認する（Ⅱ節）。最後に、大拙の論述にある特徴と問題を具体的に考察するため、「頓悟」と「漸悟」から「看話」と「黙照」の展開に関する大拙の論述を検討する（Ⅲ節）。大拙が二十世紀前半に先駆的に試みた「禅思想史」が、旧来の禅宗史とどう異なり、新たに何を論じようとしていたのか、その一端

を明らかにしたい。こうした作業を重ね、今改めて大拙の「禅思想史」観を捉え直したい。

I. 大拙の禅研究は如何なる立場とみられてきたか

I-1 大拙の禅研究は「非合理性」を語るのか—「大拙・胡適論争」からみえるもの

先に引用した *Living by Zen* (『禅による生活』) に於いて大拙は、禅が合理性や論理性を許容しないとも言わんばかりの言説を残した。こうした論述に鋭く反論したのが胡適 (1891-1962) であった。

私がどうしても首肯しえないと強調したい点は、この禅を理解し評価する上に人間知性の可能性を否定するこの点なのである。果して、禅とは、事実「まったく人間の理解範囲を超えてある」といふほど、非論理・不合理なものか、又「禅の真・偽を評価する上に」において、我々の合理的又は合理主義的な物の見方は、果して何ら役に立たぬものなのか？

禅の活動といふものは、シナ仏教史上一つの不可欠の部分である。そして又、シナ仏教史そのものは、シナ思想史一般の上からして一つの不可欠の部分である。他のシナ哲学諸派がその歴史的背景から研究し理解されねばならぬと同様、禅も亦その歴史的な背景から見られた時にのみ始めて正しく領解されるのである。

禅を「不合理」とする立場に立つ人は、この歴史的な研究といふものを故意に無視しようとする、これが一番大きな難点である。鈴木氏曰く、「禅は時間—空間関係を超越する、従ってその歴史的事実をも超越するものである」と。この非歴史的・反歴史的見地に立つかぎり、人は決してシナにおける禅の活動、偉大なる禅匠の教へを理解することはできない。又、その立場に立つかぎり、洋の東西を問はず禅を正しく人に理解させることも不可能である。彼が世界に対していひうる精一ばいのことは、禅は禅、これは、我々の論理的理解の全く及ばぬものだといふことだけである⁽²⁾。(下線は引用者)

胡適にとって、歴史的客観性を故意に無視するかのように見える大拙の姿勢は、到底許容出来ないものであった。中国史に於ける儒教や道教と同様に、禅もまた特定の歴史的背景の中で形成されたものとして合理的かつ論理的に分析せねばならない、と胡適は述べるのである。

宗教家ではなく歴史家を自認する胡適は、禅特有の指導方法のような具体にこそ注意を払う。安易に答えを示さず自ら考えるよう導き(「不説破」)、そのきっかけを与える祖師と暗喩的ないし逆説的やりとりを繰り返し(「問答」)、そうした祖師と多く出逢うために諸方をめぐる(「行脚」という、一見するとわけのわからぬ禅宗の指導方法も、「人人個々に自分自身の努力でもって、更に絶えずひろまっていっていくところの人生経験を通じて、ものごとを自ら発見せしめる」という「或る意識的な、合理的な方法」なのだという。そして胡適は、「これが果して禅の非論理・不合理であり、知的了解の範囲を超えたものであらうか」と論ずるのである⁽³⁾。

こうした胡適の批判に対し、大拙は「禅—胡適博士に答ふ」(1953)の中でこう手厳しく応答する。

禅に面と向かって対した場合、少なくとも二つの型の心理があるといふことである。一つは、禅

を領解することができて、それだから禅について何らかの発言をする権利をもつもの、もう一つの方は、禅の何たるかを全然解することができないもの、この二つがある。〔……〕私の意見としては、胡適氏はこの第二のタイプの代表者であって、歴史的観点といふものから離れて禅を論じ得る人ではないといふことである。禅とはその内面から領解されるべきもので、決して外面から領解されるべきものではないのである。要は、先づ最初に、私の所謂「般若直観」に達しなければならぬ。それからその客観的表現のあらゆる面を研究していくべきである。所謂歴史的資料なるものを集めることによって禅に近づかうと試み、そしてあげくに、禅は禅であるとか、禅それ自体だとか、人間個個がその最奥の生命において体験してゐるのが禅だとかいふ結論をくだす。これは正しい禅への道ではない⁽⁴⁾。(下線は引用者)

こうした事態をベルナルド・フォール氏は、宗教体験を重んじる本質論者 (nativist) と、歴史的合理性のみを学術と捉える客観主義者 (objectivist) との対立として捉えている。確かにこれは、真逆の立場の二者がどこまでも平行線をたどっているだけのように見える。但しここで注目したいのは、大拙がまずは「般若直観」というべき体験を宣揚したうえで、「それからその客観的表現のあらゆる面を研究していくべき」としている点である。とすれば、大拙も胡適も、禅を論述する以上は、禅が出来る限り多くの人間が理解を得られることを目指しながら——もしくはどんなに「客観的に」対象をみようと——自分の経験や問題意識や文脈をどこかで無意識に前提としてしまっている点で一致しているのではないか？⁽⁵⁾ 確かに両者は対立的な立場にあるが、にもかかわらず敦煌文献研究に於いて互いに刺激し合い協力し得たのは、対比的であるからこそそれぞれの特徴を際立たせたからではないか？ ——そのように両者を捉えなおすことも可能であろう⁽⁶⁾。

I-2 大拙の「禅思想史」の捉え難さ—B・フォール氏と周裕鍇氏による評価

フォール氏はそうした大拙と胡適の特質を捉えつつ、禅がインド仏教の抽象的な思考を中国に導入しようとしたものである点で一致しているとす。ただ、「実証主義者」たる胡適に比べ、大拙は禅にある「心理学的要素」として「般若直観」をことさら強調する傾向にあった、と論じている。とくに西欧に於いて、大拙は心理学的アプローチを以て禅文化を本質論的に解釈したと見られているというが、この点についてフォール氏は注意を促す。

鈴木の著作は多面的であって、もうひとつの側面も考察に値する。米国に二度も長期滞在し(1987年から1909年と1949年から1958年)、英文著作も多数残しながら、その学術研究は日本語によるものが主であり、禅研究に本当の意味で寄与したのは、歴史学的というよりも文献学的なものであった。であるからこそ、『楞伽經』の研究や数多くの敦煌文献の批判的編纂は、当人の本意を問わず、大部分が初期禅宗史の脱神秘化にかかわるものであった⁽⁷⁾。

フォール氏は、「本質論者」たる大拙と「実証主義者」たる胡適とを対置しつつ、改めて大拙の立場は歴史学的だとか心理学的だとかいうよりも、「初期禅宗史の脱神秘化にかかわる」文献学的な立場だと

いう見方をしている。確かに大拙は数多くの新出文献を分析し、禅学に新たな光を差し込んだ。とはいえ、フォール氏の「文献学的」という分類は妥当であろうか。現代的視座から判断すれば、例えば入矢義高(1910-1998)のような、語積にきわめて厳密な文献学と同じとは言えない⁽⁸⁾。前述のように、大拙はまずは「般若直観」に達してから、そののちに「客観的表現のあらゆる面を研究していく」立場と自認していた。これが胡適のというような「実証主義」とも異なり、歴史性をも等閑に付す立場なのだとしたら、一体どう捉えるべきなのか——焦点を当てるべきは、こうした問題である。

周裕鍬氏は、禅学研究の方法と対象によっていくつかの学派にわけ、①歴史学派(胡適など、科学的な考証を通して禅宗史の原型を復元しようとする)、②宗教学派(鈴木大拙など、禅が一種の超時間的な個人的宗教体験であることを証明しようとする)、③哲学学派(任継愈など、主に禅宗の仏教哲学思想を検討する)、④言語学派(入矢義高など、禅籍を敦煌文献と同等の価値を有する唐宋俗語の宝庫とみなす)、などに分類している⁽⁹⁾。とはいえ、周氏がいう「宗教」の定義がこれ以上明記されていない以上、むしろこれは大拙の研究姿勢が歴史学的でも文献学的でも哲学的でもない、と分類したのだと理解すべきであろう。ここで「宗教」ないし「宗教学派」という分野そのものの多面性に踏み込みことはしないが、周氏がいわば従来の分野を俯瞰して価値中立的に禅を論じた新機軸として、大拙の立場を「宗教学派」的と仮留めたとみえる。禅が「一種の超時間的な個人的宗教体験」だと証明する立場とは、どのようなものなのだろうか。

1-3 二項のあいだを動きながら「無限半径の一円に安住する」—森本省念による評価

大拙の禅研究が、歴史学や文献学などとはまた異なる包括的な看方をしており、そこにこそ特質があると論ずるものは少なくない。いくつかの先例を参照すると、例えば森本省念(1889-1984)は「大拙全集のよみ方」という小文で、次のように指摘している。

唐宋時代の俗語を唐宋時代の俗人は十分に知っているが、必ずしも禅を会^えしているとはいえない。白隠等のシナ語理解は不十分であろう。が白隠の禅はスバラしい。このことは大拙翁にもあてはまる。大拙全集は仏経祖録である。極楽浄土では水鳥樹林が念仏、念法、念僧し、路傍の石も説法する。大拙全集も亦然り。見性体験は往生体験といってもよかろう。

大拙全集がこの体験の証拠となる。晩年のものは特にそうである⁽¹⁰⁾。

この指摘は、白隠の公案禅が唐宋代にあった禅とは異なっていたとしてもその価値が減ることがないことを示すと同時に、大拙が(初期禅宗文献や唐宋俗語言の研究にも充分配慮してはいたが)やはり自身の体験と知見に根差す独自の禅だと述べるものである。森本は、そうした有様を以て「大拙全集は仏経祖録である」というのである。例えば唐代の馬祖禅、宋代の看話禅(公案禅)、鎌倉期の道元禅、徳川期の白隠禅や盤珪禅などは、それぞれ各人がその独自性の下に理解し体现したもののなのであり、それは近代日本の大拙もまた同様なのである。

では、大拙の独自性をどう捉えるべきか。森本はこの点を、大拙も非常に重視する盤珪永琢

(1622-1693)の「祖録を見るに時節あり、経録の理を頼む時看れば自眼をつぶす、理を見下す時看れば証拠になる⁽¹¹⁾」という一節を引用しながら、以下のように指摘する。

「経録の理を見下す時」とはどういう時か、見性体験というか、宗教的転回というか、見仏か見神か、自覚証智か、名はとにかくも、翁〔大拙のこと：引用者注〕のいわゆる無分別の分別、分別の無分別を経験して息吹き返した時である。此处では、すべてのこと、あらゆるもの、が各一円相の中心となり、それがまた無限半径の一円に安住する、安住するとは動くこと、臨済が曹洞とうごき、互に映発し、光と光が交徹する、真宗も旧教も何もかも、こちらをうつす鏡となる、それで、真宗を語ることが禅を語ることになる、日本文化と禅を語り得れば、特別に密教をもち出さなくても、おのずから日本文化に及ぼせる密教の影響が応用問題として考えしめられるのである⁽¹²⁾。

古来の仏典や語録に書かれた「理」ばかりを頼りにするのでなく、自己の「体験」で息を吹き返す時、「すべてのこと、あらゆるもの、が各一円相の中心となり、それがまた無限半径の一円に安住する」のだという。ここで重視しておきたいのは、「理」と「体験」とのあいだを「動くこと」で「無現半径の一円に安住する」姿勢に大拙の特質を看ている点である。更に言えば、大拙の立場が「理」と「体験」との相克ばかりか、臨済宗と曹洞宗、真宗と禅、日本文化と禅、もしくは西欧と東洋、——こうした二項のあいだを常にうごきながらそれらを包括的に捉えるものと看ているとも言えよう。

森本の説を踏まえて、我々は大拙の立場をどう再考し得るのだろうか。それは、さまざまな二項を「あれかこれか」という分別ではないところで、改めて「あれもこれも」と捉えるものだったとは言えまいか。こうした捉え方をこそ大拙は「分別の無分別」「無分別の分別」などと表したのであり、これは前述の「般若直観」ないし「さとり」とも通じるものとは言えまいか。或いは特定の宗派や思想をことさらに宣揚するのではなく、「さとり」が世界を構成する諸相を通底するものと考えたのではあるまいか——これらの問いを解き明かそうとしたのが、大拙の「禅思想史」だとは言えないか。

改めて本論が提議したい論点は、その「禅思想史」にある特質を、いわば二項が変遷する過程を包括的に捉える点にあると考えるのはどうか、ということである。こうした「禅思想史」研究は、とくに三〇年代から四〇年代という日本の暗い時代に相次いで刊行されたもので、自身が考えていた禅の思想を伝統的な禅宗史に託して論じたものであった。その詳細について、以下、その時代の論述である『禅の諸問題』や『禅思想史研究』の論述を素材に考察することとする。

Ⅱ. 「体験」と「表現」をめぐる「禅思想史」の視座——三〇年代から四〇年代における大拙の記述から

Ⅱ-1 ただ一点「さとり」をひたすらに掘り下げること

大拙の学術的著述——とりわけ「禅思想史」に関する著述——が和文でなされたのは、とりわけ一九三

〇年代から四〇年代に集中している。この時期の主な著作を列挙すると、以下のようになる。

1	『楞伽経』研究	<p><i>Studies in the Lankavatara Sutra</i> (1930)</p> <p><i>The Lankavatara Sutra</i> (1932, 『楞伽経』英訳)</p> <p><i>An Index to the Lankavatara Sutra</i> (1933)</p>
2	敦煌文献研究	<p>『敦煌出土神会録』(1932, 編著)</p> <p>『興聖寺本六祖壇経』(1933, 編著)</p> <p>『敦煌出土六祖壇経』(1934, 編著)</p> <p>『敦煌出土少室逸書』(1935, 編著)</p> <p>『禅思想史研究第二』(1951, 40年代までに著されたもので構成される。以下、『第二』と略記)</p> <p>『禅思想史研究第三』(遺稿集, 『第二』と同様の構成)</p>
3	盤珪禅研究	<p>『盤珪の不生禅』(1940)</p> <p>『盤珪禅師語録』(1941, 編校)</p> <p>『盤珪禅の研究』(1942, 古田紹欽と共著)</p> <p>『盤珪禅師説法』(1943)</p> <p>『禅思想史研究第一—盤珪禅—』(1943)</p>
4	禅と日本文化の研究	<p>『禅と日本人の気質』(1938)</p> <p><i>Buddhist Philosophy and its Effects on the Life and Thought of Japanese People</i> (1936)</p> <p><i>Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture</i> (1938, のちに <i>Zen and Japanese Culture</i> と改題)</p> <p>『日本的靈性』(1943)</p>
5	禅の研究その他	<p><i>Essays in Zen Buddhism</i> (First Series 1927, Second Series 1933, Third Series 1934)</p> <p>『禅とは何ぞや』(1930, のちに『禅とは何か』と改題)</p> <p><i>The Training of the Zen Buddhist Monk</i> (1934)</p> <p><i>An Introduction to Zen Buddhism</i> (1934)</p> <p><i>Manual of Zen Buddhism</i> (1935)</p> <p>『禅の諸問題』(1941)</p> <p>『禅の思想』(1943)</p>

一瞥して明らかなように、この時期の大拙は禅に関してだけでも極めて多産であった。わけても本論にとって、「禅思想史」の本格的著作である『禅思想史研究第一』（1943。以下、『第一』と略記）と『第二』（1951）は中心的な存在となる。この他にも、浄土思想について論じた『浄土系思想論』（1942）や、妙好人について論じた『宗教経験の事実』（1943）も、この時期の著作である。

『第一』の序文は注目すべきものであり、ここから大拙の「禅思想史」構想について概略が看取出来る。ここで大拙は、忽滑谷快天『禅学思想史』上下巻（1922）や宇井伯寿『禅宗思想史』3巻（1939）のような禅思想史の先行研究を批判している。仏典についても、敦煌文献についても、中国や日本の禅僧についてもさまざまに研究していた大拙からすれば、禅僧の系譜学的整理に終始したそれらが「禅思想史ではない⁽¹³⁾」と思われたようである。大拙に言わせれば、「禅思想は東洋における最も偉大なる精神運動の一つで、これからは全世界の精神的文化にも大いに寄与すべき運命をもって居る。その思想を近代的思惟の方法で闡明すべきは日本の学者の使命の一つである⁽¹⁴⁾」。即ち、大拙は忽滑谷や宇井のような禅籍の整理に留まらず、禅の「思想」の分析にまで踏み込もうと強く意識していたということである。そうした大拙の「方法」について、増谷文雄（1902-1987）ははじめて大拙の下を訪れたときの思い出話という形で、大拙自身のことばを伝えている。

驚いたことには、挨拶がおわって、やがて大拙さんが語りはじめたのは、「わしは体系家ではないよ」ということであった。わたしはまだ引っ提げてきた問いを呈したわけではなかった。仏典のふるい言い方をもっていうならば無問自説である。わたしがまだ提げてきた質問のふろしきを解かないうちに、大拙さんはその中身を透見してしまったのであろうか。いきなり、そんなことを語りはじめたのである。わたしにとっては渡りに船である。「では、先生、どんな具合に考えるのですか」と、わたしは、早速、提げてきた質問のふろしきを解いた。その時、大拙さんが、手振り身振りを加えながら説明してくれたことは、詮ずるところ、「わしは、ドリルのように、ただ一点を掘り下げてゆくのだなあ」ということであった⁽¹⁵⁾。

増谷はここでとくに三〇年代から四〇年代にわたる大拙の諸研究をまとめつつ、大拙の研究姿勢を「ただ一点、かの『さとり』の問題を掘り下げた」、いわば「点の思想家」であったと論じている。『楞伽経』を研究するにせよ、敦煌文献を研究するにせよ、盤珪禅を研究するにせよ、禅と日本文化の問題を研究するにせよ、それはただ一点、「さとり」の問題を掘り下げるためだったという大拙の意図に基づくもの、ということである。更に言えば、禅宗史を読み直すのも単なる禅宗資料の整理では足りず、そこにどのように「さとり」が語られてきたかを考え論じねば、「禅思想史」とはなり得ないと考えていたということであろう。

II-2 「禅思想史」の問題構成—「初期禅宗」と「公案禅」のあいだで

この時期に著された『禅の諸問題』や『禅思想史研究』などでは「さとり」が論じられるが、それは禅籍の真摯な読み解きに基づいて論じようとするものである。即ち、単純な「心理学的アプローチ」

に留まらない形で「さとり」とは如何にして論じ得るかを問いながら、大拙は「禅思想史」を構想したといえよう。ここで問題となったのは、三〇年代から四〇年代に集中的に打ち込んだ敦煌文献分析で明らかにされた初期禅宗⁽¹⁶⁾の在り方と、自身が経験した公案禅の在り方との差異であった。初期禅宗と公案禅の「あいだ」を考える方法として「禅思想史」を考える場合、以下の『禅思想史研究第二』序文は、大拙自身がその思索の出発点を語るものとして見逃せないものがある。

今から五十余年前に坐禅と云ふことを習ひ始めた。隻手の声とか無字と云ふやうな公案を課せられて、骨を折った。其頃は鎌倉の円覚寺にまだ蒼龍窟洪川老師（今北宗温）も御在世なので、『碧巖録』の提唱が正統院（円覚寺塔頭）で行はれた。「好雪片片不落别处」の則であった。老師は講座の上で「好雪とはどうだ」「别处に落ちずとはどうだ」などと、ひとりりでわかったやうに、ひとりごとのやうに説かれた。自分には固より何の事かさっぱりわからぬ。雪竇の頌に「瀟洒絶、絶瀟洒」とあるのを、是亦独りで納得して、独りで感心したやうに老師は繰り返して居られた。禅については東西を弁じない青年にとりては、全くの驢耳弹琴であった。

何が何やら全くわからないので、一般仏書と云はず、禅籍と云はず、手当次第に読んで見た。益々五里霧中に吹ひ込まれて行って、何とも手の著けやうがなくなった。ところが其中に何やら一縷の消息が伝へられるやうになって来た。それからはその所謂の公案禅なるものと、東土六祖の所説との関係が問題になって来た。公案禅の経験と表現とはどうして——例へば『六祖壇経』や『少室六門集』などのと相異なる如く見えるものであらうか。達摩禅とは何であるか。慧能禅とは何であるか。これがどうして公案禅に発展するやうになったか。達摩は慧可に『楞伽経』を伝へたと云ひ、慧能は『金剛経』で悟を開いたと云ふが、それはどうして隻手の声と一つものになるやうになったか。「荷葉團團團似鏡。菱角尖尖尖似錐」（大慧）と云ふこと「雨過雲凝曉半開。數峯如畫碧崔嵬」（雪竇）と云ふことなどと、般若は無知にして知なりと云ふ印度風の表現とは、どう云ふ塩梅に融合すべきであるか。如何にも一見懸け離れたと思はれる言詮の下に、どんな経験があつて、それらが同一禅旨を伝へて居るのであらうか。こんなやうな疑問が次から次へと出て来た。それを禅思想史の上から禅表現の特異性から、はたまた禅経験の深化の上から、何とか解決して見たいと云ふ希望が、著者の脳裏を離れなかつた⁽¹⁷⁾。（下線は引用者）

自身の公案禅体験の困難⁽¹⁸⁾を思い出しながら、執筆当時に多く発見されて研究対象になっていた敦煌文献との関連を指摘している箇所である。自身が体験した公案禅と、初期禅宗資料でみられる禅とが、明らかに異なってみえる、という。初祖達摩の禅と六祖慧能の禅——いわゆる初期禅宗——と、公案禅が隆盛を極めた宋代の禅とは、形式や表現が異なるのは当然である。しかし、時代も表現方法も「如何にも一見懸け離れたと思はれる言詮の下に、どんな経験があつて、それらが同一禅旨を伝へて居るのであらうか」——。こうした問いを一心に探究しようとする大拙の姿勢を、歴史学、文献学、心理学などのどれに分類するかよりも、禅籍に於いて描かれる思想の変遷をどのように読み解いたか、当面

の問題にすべきはそちらである。大拙が歴史を用いて「体験」を言語化し思想化するという「禅思想史」の在り方を基に、我々は大拙の視座にみられる特質——「体験」と「表現」とを見つめつつ、それらの相克としてあらわれる「思想」の変遷を把握しようとする姿勢——を探っていくべきである。わけでも、一九二〇年代から三〇年代にわたる諸論文を収める『禅とは何ぞや』（1930）や『禅の諸問題』（1941）は、これまで瞥見してきた大拙の「禅思想史」観の原型を示すものと看做し得る。以下、これらを素材に大拙のいう「禅思想史」の在り方を考える。

II-3 「禅の事実」の客観的表現としての伝統的禅宗史

前述のように、『禅の諸問題』は大拙禅思想史の原型ともいべきものであり、ここに大拙にとって初の敦煌文献研究論文『楞伽師資記』とその内容概観（1931）が収録されるなど、大拙の個人史にとっても重要な位置を占める論文集といえる。当時続々と発見された新資料を生かし、それまでの禅宗史観に再考を図るものであった。即ち、長らく禅（学）といえば公案禅と同義に看做されてきたが、じつはそれが宋代にとりわけ宣揚された禅風であって、それより以前の唐代にはいわば「初期禅宗」といべき「原点」があったと明らかにされた時代であった。しかもそれは、大拙や胡適がとくに腐心した敦煌文献の分析により明らかとなったものだとも評せられよう。

先に大拙は胡適に応答する形で、学者が禅を論ずるときは「般若直観」に達しなければならず、「それからその客観的表現のあらゆる面を研究していくべきである」と指摘していることを確認した。このように禅学者が在るべき研究態度については、胡適への応答より三十年近く前、「禅の本質に関する序論」（1924）で大拙が既に指摘していたことである。

第一、禅論をするところの学者の多くは、禅を自己の経験上の事実として取り扱わずに、却ってこれを語録の上や教理の上に看取して、そこに己が所説の根拠を置かんとするのである。世間一般の事実には、己も人も、大抵手近に日常経験してゐる故、哲学上の議論をするにも、別に特殊の経験をしなくても、相当に了解し能ふところがある。〔……〕禅の事実は、實際吾等の心的経験上或る意味では一般であるが、まづ特殊のものとするべき理由がある故、学者の多くが禅の事実に触れて、それから自己の見解を発表するものとは云はれぬ。彼等が翻訳的・叙述的・認識論的禅を、彼らが説の根拠となすことも、或る程度までは已むを得ぬことと見ねばならぬ。が、それだけ其の所説には確實・明瞭・徹底などの諸相を欠くと云ひ得られるところがある⁽¹⁹⁾。（下線は引用者）

禅を論ずる上では、宗門に限らず学者でも「禅の事実」に触れておくべき必要を説く箇所である。同論文の別の箇所⁽²⁰⁾では、ここでいう「禅の事実」を「吾人の精神生活に於ける究竟の経験事実」（もしくは「禅」）、「禅の教理」を「この事実を、説明したり、支持したり、高唱したり、又は其の事実を経験せしめんための誘導的・理解的・哲学的組織を一纏めに云ふ」（もしくは「禅宗」）とも述べており、このふたつの内実が明らかになる。大拙に於いて禅は、「経験事実」と「誘導的・理解的・哲学的組織」

の両者が相補的に伝わるものという見方である。故に、「禅学者も禅の事実に関する叙述を分析して、これに合理的解説を付与せんとするには、単に批判的・研究的才能だけでなく、禅の事実に対して、これを或る程度まで、体験し、感受し、同情的に評価し得るだけの主観的準備があつてほしい。その時始めて、叙述的・翻訳的・解説的禅にも、徹底があり、精彩があり、明確があるのである⁽²¹⁾」という。これは芸術家と美学者との関係にも例えられており、「禅の事実」を把握することと「禅の教理」を研究することが、必ずしも一致しないことに注意を促している。そのため、大拙は以下のように指摘する。

予が此処に主として指摘したい誤謬は、今も古も各自の心の上に同一に経験せらるべき不変性の事実を、歴史的伝説——其の時や処によりて転化すべき性質を帯びたる歴史的伝説そのもの——に思ひ更へようとする、その大誤謬を云ふのである。今の場合を具体的に云ふと、禅に関する所説は禅と云ふ体験上の事実を基礎的対象となし、これを組織的にした教理や哲学的解説は、単に参考として見るべきである。禅は、歴史上・伝説上、シナや日本では、大乘仏教の諸原理と連関して、発生し、発達し、伝播したのであるが、それであるからと云うて、是等の伝統的・歴史的仏教教理が、即ち禅の事実そのものであると見てはならぬ⁽²²⁾。（下線は引用者）

「禅の事実」は体験上で理解されるはずが、旧来「伝統的・歴史的仏教教理」を通して理解可能だと思われてきたことへ注意を促している箇所である。「禅」で目指される「経験事実」は「今も古も各自の心の上に同一に経験せらるべき不変性の事実」でありながら、それが伝えられている「歴史的伝説」、もしくは「経験事実」を「組織的にした教理や哲学的解説」などがさまざまに表れるために混乱をきたすとされている。即ちインドから伝来した「禅」は、中国や日本に在る諸宗派の教理と連関していった「禅宗」でもあるため、「禅の事実」そのものではない。故に、「其の寺院を毀ち、僧階を撤廃し、經典文学を除いてしまへば、『禅宗』は仏教でなくなる、即ちその存在の事実は消滅する。併しながら予の『禅』なるものは、此の如くにしても依然として其の存在を継続して行く、否、行き能ふところのものなのである。『禅』と『禅宗』との区別は、これで益々分明の度を加へることと予は信ずる。此の区別はやがて前述した禅の事実と其の教理との区別とも見るべきである⁽²³⁾」と、大拙は論じてるのである。

このような姿勢を語る大拙であるから、禅籍もまた「禅の事実」を伝えるための一種の方便であり、「伝説」は「参考として見るべき」と考えている。そのような視点は、禅について論述した最初期の論文にも既に現れている。例えば二十世紀初頭に発表された論文“The Zen Sect of Buddhism”の中で、釈尊の直弟子である迦葉に関する伝承を以下のように鋭く洞察する。

過去の伝説的出来事に対する私の意見は、禅学者によって述べられてきた伝統的なものであるが、禅学者はたいていこのような問題に無関心であり、意見を裏付ける手間を自ら取ろうともしない。このような出来事は、おそらく中国の初期禅の指導者たちが、他の宗派との競争において、自ら

の主張の正当性を認めさせるための歴史的裏付けを欲して脚色したものではないかと強く疑っている。しかし、これには更なる調査が求められる⁽²⁴⁾。

これはまた *Living by Zen* (1949) の注に於いても、「その歴史的な扱ひ方については、特に伝説的に六祖とされてゐる慧能以前の師祖たちに関しては、非『歴史的』であり、これは敦煌出土の資料と照合しての徹底的な検討を要する⁽²⁵⁾」と指摘されており、敦煌文献研究を重視する大拙がいわゆる「本質論者」で終始してはいないことがわかる⁽²⁶⁾。

言い換えればこれは、公案禅から出発した大拙の、伝世資料への懐疑であったともいえよう——自分の得た「さとり」は、そもそも伝統的にはどのようなものであったのか、そしてそれはどう現代まで命脈を保ってきたのか——それを明かすためにも、禅籍は真摯に検討しなければならないものであったのである。大拙は体験としての「禅」（「禅の事実」）を重視する。但し、伝承や教理など表現としての「禅宗」（「禅の教理」）も決して無視しないのである。ただ一点「さとり」を掘り下げるが故に——であるからこそ——歴史は無視し得ないのであり、近代と伝統、臨済と曹洞、西と東、といった二項をも「さとり」の問題で串刺しにして考察しようとしたのであろう。更に言えば、こうした二項が相互扶助的に変遷するものとして禅宗史を構想していたように考えられる。以下、そうした構想の一断面を、極一部に留めて検討する。

Ⅲ. 「さとり」の方法における相補性の歴史的変遷

Ⅲ-1 「頓」と「漸」から「看話」と「黙照」へ

前述のように、大拙は「禅思想史」を論述するにあたって、まずは伝統的禅宗史の枠組に従うことにしていたようである。「禅思想史」を考えるならば、禅の思想がどのような行法や經典と共に伝わって来たかを検討せねばならない。『禅とは何ぞや』(1930)で簡潔にまとめられたところでは、初祖達摩が南天竺から入唐して以来、六代のちの慧能与神秀の対立（南頓北漸）でひとつの画期を迎え、日常の経験事実を重視する慧能の禅が席卷したという。その弟子筋の青原と南嶽が中国禅を非常に発達させ、更に各々の弟子となる石頭と馬祖が出て江湖に大飛躍をやり、そこで中国禅が確立された、とされる。その後いちど衰えたものの、宋代の看話禅で再び盛り返した、と考えられている。更に日本では「道元禅師の人格に集中して」「公案を否定するやうな傾きがある」曹洞宗と、これに対し「公案を重んじて居る傾きがある」臨済宗が台頭、「それで臨済宗では看話禅、曹洞宗は黙照禅と云ふことになる。ただ黙って坐禅して居ると云ふのが黙照、臨済の看話禅の方は、日本では、白隠和尚以後今日に至り、この公案と云ふものが、大いに組織的になって来た」と述べている⁽²⁷⁾。

わけても注目される論点は、五祖弘忍の後継たる六代目の跡継ぎをめぐる、「漸悟」を標榜する神秀（いわゆる「北宗」）と「頓悟」を標榜する慧能（いわゆる「南宗」）とが争ったと伝承されてきたことである。この「漸悟」と「頓悟」との対立は、伝統的禅宗史に於いて重要なものであったと見られている。

兎に角、禪宗に二派あると云ふことは事実である。神秀と慧能の二派が、南北に分れて、争って居たらしいのである。が、これがやはり禪宗の修行の上にもついて回る二つの傾向であると思ふ。今日日本に伝はって居る曹洞宗は、同じ禪宗でも神秀派——北禪の傾向をもって居るし、又、臨濟宗の方は南禪——慧能の系統を伝えて居る傾向がある⁽²⁸⁾。(下線は引用者)

神秀の一派が掲げる「漸悟」ないし「漸修」は、『楞伽師資記』などでしばしば論ぜられるように、「本来清浄心」を目指して「客塵煩惱」をたゆまぬ修行で段階的に拂拭せねばならないとするもので、いわば「心」と「煩惱」を二元的に捉える傾向のある立場といえる。こうした境地を神秀は、「身は是れ菩提樹、心は是れ明鏡台の如し、^{おりおり}時時に勤めて拂拭せよ、塵埃をして惹かしむること勿れ」という一句に集約したとされる。これに対し「頓悟」は、慧能が市場で耳にし大悟したという「応に住む所無くして其の心生ずる」(『金剛經』)という一節などのように、段階をふまず瞬時に「本来心」を直観する立場といえる。こうした境地を、慧能は「菩提本^{もと}より樹無し、明鏡も亦た台に非ず。本来無一物、^{いず}何れの処にか塵埃を惹かん」という一句に集約し、この一句を以て神秀らの「漸悟」的立場を凌駕した、と伝えられている。これら慧能の逸話は、『六祖壇經』という書物に慧能自身の述懐として詳しく記されることとなる。というのも、慧能の系譜を継ぐ「南宗」が正統であると主張する神会が「北宗」攻撃を仕掛けたため、「南宗」の形成過程では自宗派を宣揚するための「虚構」もなされたのである。こうした戦略が奏功して、「南宗」の禪風はそれ以後の主潮となっていく⁽²⁹⁾。

この神秀(漸悟)と慧能(頓悟)との対立は、のちに公案に傾倒する「看話禪」を標榜した臨濟宗と、打坐に傾倒する「黙照禪」を標榜した曹洞宗との対立の淵源であったとみなされてきた。それが確かなら、禪思想史を構想する上でも重要な転換点といえるものだろう。「看話禪」と「黙照禪」の対立について、大拙は「看話論」(1920、『禪の研究(大正五年版)』所収)で次のように述べる。

此両者の相違は六祖時代から既に現はれてをった。一は「身是菩提樹、心如明鏡台、時時勤仏拭、勿使惹塵埃」を主義としてをる。他は之に反して、「菩提本無樹、明鏡亦非台、本来無一物、何処惹塵埃」と云ふのが大眼目である。本来無一物と云ふと何もなきやうに思はれるけれど、六祖の意はさうでない。主観の境界をよくよく明らめた修禪の極意である。黙照禪も之を目的としてをるのであろうが、此に到るべき途を「静」の上にとるのである、而して其弊は「静」そのものを目的のやうに考へて仕舞ふ。看話禪は之に反して「動」の中より無一物の境に達せんとする。動の極是静と云ふことを知つてをるからである。其弊は「動」を究竟と思ふ処に在る。

其弊より見れば、何れもいくらか偏するところがある。さうして本当の禪は動と静とを渾一したる処、定と慧とを併合したる処に在るのだから、看話と共に打坐を忘れず、打坐の中より看話の慧を練り出すやうにせねばなるまい⁽³⁰⁾。

ここで大拙は、臨濟禪と曹洞禪を対立的なふたつの「現代における修禪の方法」として立て、臨濟禪を「慧」(智慧)や「動」に基づく「看話禪」(公案の禪)、曹洞禪を「定」(坐禪)や「静」に基づく

「黙照禅」（「打坐」の禅）と規定している。このようにして、「悟り」に到る在り方は「漸」と「頓」、
「定」と「慧」、更に「看話」と「黙照」、といったふたつの立場で現れてきたとみられている。しかし大拙も指摘する通り、「今日日本で黙照禅と云へば曹洞禅を意味し、看話禅と云へば臨済禅の又の名のやうに思はれてをるけれども、本来臨済と曹洞との宗風はこんな事で区別すべきものではなかつた⁽³¹⁾」のであって、宋代に到るまでに「五家七宗」（臨済・雲門・法眼・滂仰・曹洞の五家に、楊岐・黄龍の二宗）と分れていった頃には「看話もなく、黙照もなかつた⁽³²⁾」。禅宗はいずれにしても悟ることを第一にする立場なのであって、先の引用文中で「本当の禅は動と静とを渾一したる処、定と慧とを併合したる処に在るのだから、看話と共に打坐を忘れず、打坐の中より看話の慧を練り出すやうにせねばなるまい」と言われるのはそのためである。こうした定と慧との一なる境地（定慧不二）が、禅では古来より重視されてきたのである。

但し、ここに大きな問題がある。旧来より「看話」と「黙照」は互いに相対立していたと言われ、この対立が公案を重視した白隠と只管打坐を重視した道元に連なると考えられ、更には「看話」と「黙照」の対比が現代的な臨済宗と曹洞宗の二宗による対立にまで敷衍されることさえ、しばしばである⁽³³⁾。しかし、そうした歴史的経緯については、実は余りははっきりしていないのである。看話禅の大成者たる大慧は「只管に人をして攝心静坐せしめ、坐して氣息を絶せしむ⁽³⁴⁾」（『大慧録』卷二十六「許司理に答う」）とも述べて黙照を否定しているとも言えず、黙照禅を代表する宏智も「見成の公案子、是れ須らく徹根徹源にし去さるべし⁽³⁵⁾」（『宏智広録』卷五）などと、公案に打ち込む必要をも説く。そもそも大慧と宏智は交流こそあれ、決定的に袂を分かつていたとまでは言い難い⁽³⁶⁾。小川隆氏は、こうした「看話」と「黙照」の二項対立は「日本における、臨済対曹洞、白隠の『見性』対道元の『只管打坐』という対比を、さかのぼって宋代禅宗史に投影したものだものではあるまいか？」と推定している⁽³⁷⁾。こうした「伝説」の成立過程については、今後詳細に検討し直す必要がある。

III-2 禅の歴史にある二項を包括的に捉えるとは—「看話」と「黙照」の問題

では、ここまでみてきた大拙の論説に於いて、「看話」と「黙照」はどのように価値づけられているか。『禅とは何ぞや』の記述では、「漸悟」と「頓悟」の対比が「定」と「慧」の対比と、ひいては宋代禅宗の「黙照禅」（打坐）と「看話禅」（公案）との対比にまで連結されていることが確認された。そしてそれが、必ずしも大拙ひとりの「創作」なのではないことも確認した。そう考えたとき、フォール氏が大拙の「看話論」を批判するその在り方は、いささか問題を含んだものとみえる。

前述の「看話論」では、公案に依る「看話禅」と打坐主義を標榜する「黙照禅」との対比的視座から中国と日本の公案禅の歴史の変遷を論じているのだが、「今日看話によらざれば、修禅の途に上ることが出来ないやうになった⁽³⁸⁾」と述べ、「臨済を曹洞と対立した存在」とする思考にはときに価値判断を含むように解されるものもみえる⁽³⁹⁾。こうした点を以て、フォール氏は大拙が曹洞宗の黙照禅を暗に批判しているのではないかと捉え、以下のように断ずるのである。

鈴木は、宏智と道元のような、「悟り」と公案を軽視し、静寂主義的な瞑想方法（只管打坐）を勧める曹洞の禅師の意見を、労を厭わず否定したのだ⁽⁴⁰⁾。

確かに大拙は臨済宗下で公案禅に打ち込んだのであり、禅思想史を論ずる上でも臨済宗に於ける公案禅は欠くべからざるテーマとなっていた。そのためか、大拙の所説は「黙照批判＝看話の主張」という大慧の党派的主張に一方向的に沿ったものとなり、宋代の曹洞禅の歴史的研究をふまえたものとは言い難い⁽⁴¹⁾。それでは、大拙が禅思想史を論述する「意図」は、自身の受容した公案禅の宣揚にあるのだろうか。

こうした批判に対してステファン・グレイス氏は、「大拙が語る仏教史は、実証的な歴史研究の基準で評価されるべきものではなく、いわば『明治新仏教』の『教相判釈』として理解されるべきもの」であり、「大拙の所説は、単なる伝統の祖述でないと同時に、また単なる『客観的』歴史の再構成でもなく、自らの思想を表現する創作的な素材として歴史を活用しようとするもの」であったと捉え、以下のように反論する。

宋代の実情を解明する代わりに大拙が行ったのは、後の章で唐代の神秀と六祖慧能の偈の競作の物語を引き、神秀の「漸教」（静態禅）を「黙照禅」と、慧能の「頓悟」（動態禅）を「看話禅」と結びつけて、それぞれの由来を説明するという方法だった。Faure はそれを「伝統的に誤解されてきた北宗禅のいわゆる『漸悟』思想と勘合することによって、暗示的に曹洞宗の立場を『静寂主義』や『漸進的』として曲解した」ものだと非難している。確かにこの有名な「南能北宗」「南頓北漸」の故事が史実でないことは今日では常識であり、宋代の実情をふまえていない点とかかる虚構の物語を論拠にしている点との二重の意味で、大拙の所説が非歴史的であることは間違いない。〔……〕しかし、最終的に注目しなければならないことは、大拙が黙照禅をいくら否定しても、その批判的発言の直後に必ず自分でその所説を覆し、中論的な立場に立ち返るということである⁽⁴²⁾。

グレイス氏の指摘通り、大拙は「看話」だけを宣揚するのではなく「黙照」へも眼を配り、日本禅に於ける両者の重要性を検討しながら「中道」を模索するのである。『禅の研究（大正五年版）』の以下の一節を見れば、それは明らかである。

黙照は定を専門とする看話の動もすると掉拳に陥らんとするを救ふのは定に限る。定は手段としては大いによろしい。併し禅の端的は定にあるとは云はれぬ、定は人を悟りに導くことがないのである、定は却て人をして所謂の黒暗の鬼窟裡に陥る患がある。これが人間の心に付き纏うてをる二つの病かもしれぬ。沈まなければ浮き立ち、浮き立たなければ沈む、此二つの中間を程よく進み行くには余程の実際の工夫がいることである。其上吾等は各々何かの性癖を持つてをるもので、いくら中道を行かうと思つても不知不識の間にどつちらかへ傾く。それで看話でなければ黙照、黙照でなければ看話と云ふことになる。併し禅そのものは何れにもない、或は何れにもある

と云うてよい。ただ此間に一隻眼を供へなければならぬと予は思ふ⁽⁴³⁾。

そして「頓悟」と「漸悟」という立場についても、大拙は「相互扶助的」と看做している。『禅思想史研究第三』に収められることとなった「慧能示寂直後の禅思想」（1945）では、次のように述べる。

「身是菩提樹，心如明鏡臺」が果して神秀の作であり，又これに対抗すると見られて居る慧能の「菩提本無樹，明鏡亦非臺」がまた果して彼の作であるか否かは別個の問題として見るが，是等両偈の対立には深い意義がある。この対立はただの対立でなくて，実際の修行の上では，相互扶助的である。即ち「身は是れ菩提樹，心は明鏡の臺の如し」と云ひ得るほどに，修禅の実地が進んで居ないと，「菩提もなし明鏡もなし」と云ひ得ることにはならないのである。[……] 実地の修禅上からは神秀と慧能とは相扶け合ふやうにして行かなくてはならぬ。看話禅の発生にも此間の消息が十分に読めるものがある⁽⁴⁴⁾。（下線は引用者）

グレイス氏は、大拙のこうした考察に於いて「『頓悟』と『漸悟』、『看話』と『黙照』——それらもまた、そのような大拙思想の楕円を構成する両極であった⁽⁴⁵⁾」と述べ、後に大拙が「看話」と「黙照」の両極を白隠と道元に置き換え、そこにさらに自らが発見した盤珪の禅を楕円の円周として加えることで、『禅思想史研究第一』という独自の「教相判釈」を完成させるに至ったと論ずる。確かに大拙の禅思想史は、何らかの一極集中を避けるために中心を据えず、常に二項の相互扶助的な構造として包括的に捉えようとする姿勢であったようにも思われる。

但し、盤珪の不生禅が公案と打坐をそれぞれどのように考えていたか、そしてその不生禅を大拙がどう評価していたかについては、大部にわたる『禅思想史研究』全体にかかわる大きなテーマである。これは今後より一層の精査が必要であろう。

III-3 むすびとひらき—『禅思想史研究』の研究へ

本論で目したことは、大拙の「禅思想史」を「禅の思想に於いて二項の変遷を包括的に捉える研究」と考えるのはどうか、という提議である。居士として宗門から自由であると同時に、自らの思索とことばを抛り所に論じる必要があった大拙が、何故に「禅思想史」という方法を採用したのか。大拙は、旧来の公案禅と新出の敦煌文献（初期禅宗資料）との「あいだ」を考察し、或いは「禅の事実」（「禅そのもの」と「禅の教理」（「禅宗」を形成する禅籍や教えなど）との「あいだ」を考察し、ただひたすらに「さとりの」在り方を考究した。それら二項が不即不離に展開していくさまを描き出すことで、大拙はそれまでの禅宗史とは異なる新たな「語り」を創出したといえよう。

ハロルド・マッカーシー⁽⁴⁶⁾も述べるように、「大拙の禅」と「禅そのもの」との区別に関して指摘しなければならないのは、「禅そのもの」というものは存在せず、結局は「この思想家」や「あの思想家」によってそれぞれに提示された禅しかない、ということである。大拙は確かに歴史にも目を配るが、だからといって大拙を「中立的な歴史家」または「非人称的な代弁者にすぎない」とみるのは困難であろう。二十世紀の禅学に於いて、「禅そのもの」一般と言うものが存在するというのは有効な見方で

はなかろう。古今の如何なる禅僧でも禅宗史の中にみずからの「禅」を位置付けたのであって、いわば「慧能の禅」「神会の禅」「馬祖の禅」「白隠の禅」「道元の禅」というものがそれぞれ想定し得る。大拙の描出する禅も、これと同様にして考究せねばなるまい。大拙の「禅思想史」が歴史学や文献学と重なるようで異なるのは、禅籍にあらわれた禅の歴史を用いることで「禅そのもの」を大拙の視座から語ろうとしたからに他ならないからである。

加えて、三〇年代から四〇年代にわたって大拙がどのように「禅思想史」を構想していたかの一点にしぼって論述することで、我々は大拙の視座にみられる特質——「体験」と「表現」とを見つめつつ、それらの相克としてあらわれる「思想」を把握しようとする姿勢——を探究し得るのではないか。更には、大拙のみならず近代日本がどのような二項の「あいだ」でその思想体系を形成していたか、その一端を知ることが出来るのではなかろうか。というのも、こうして二項の「あいだ」を考えることは、明治以降の日本が抱えていた構造にも重なるものだからである。近代的思想を構想した明治以降の日本では、「西欧」と「東洋」、或いは「近代」と「伝統」という矛盾的な在り方をどう統合するかを不可避的に考察せざるを得なかった。大拙は、「禅思想史」が二項を包括するような論述である故に、三〇年代から四〇年代には『禅と日本文化』『日本的靈性』の如く西欧と対置された日本文化論を描き得たのではあるまいか。そうした大きな文脈に於ける「あいだ」を考察する大拙の「方法」を、今後一層詳述する必要がある。

註

- (1) 鈴木大拙『禅による生活』（小堀宗柏訳）（『鈴木大拙全集第十二巻』岩波書店、1969年）、277頁。
なお、大拙と胡適を中心にした禅宗史研究の諸問題に関しては、小川隆「胡適と大拙」（『語録の思想史』岩波書店、2011年、347-446頁）、ディディエ・ダヴァン「説きえぬものを説く—禅問答をどう読むか」（『禅文化』218号、2010年、27-34頁）などが大いに参考になる。
- (2) 前掲書 196-197頁。原文は、Hu Shih, “Ch’an (Zen) Buddhism in China — Its History and Method,” *Philosophy East and West*, Vol. III, No.1, 1953, pp. 3-24. 大拙の『禅による生活』にも、批判的意見として併載された。なお、この胡適論文は小川隆氏により和訳されている。「中国における禅—その歴史と方法論—」（『駒澤大学禅研究所年報』第11号、2000年）、81-112頁。参照。
- (3) 前掲書 198-200頁。
- (4) 前掲書 159頁。原文は、注(1)で挙げた胡適論文への反論として、同じ論文集に併載されたもの (D. T. Suzuki, “Zen: A Reply to Hu Shih,” *Philosophy East and West*, Vol. III, No.1, 1953, pp. 25-46.)。

- (5) Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition* (Princeton, N. J., Princeton University Press, 1993), pp. 192.
- (6) 敦煌文献は、1900年に敦煌市の莫高窟から発見された文書群の総称。長らく莫高窟の壁の中に封じられていたものが、道士・王円籙^{おうえんろく}により偶然に発見された。その後、英国からはオーレル・スタイン(1862-1943)が、仏国からはポール・ペリオ(1878-1945)が、日本からは大谷光瑞(1876-1948)がそれぞれ当地を訪れ、母国の図書館や研究機関に持ち帰った。
- 大拙や胡適はその読解を試みた先駆であるが、当時の状況について大拙は、「シナの北京大学教授胡適氏が、幸に倫敦本と巴里本とを写真にして持って帰ってゐるので、今度、氏に頼んでそれを活字にすることを得た。それを大谷大学出身の金九経^{キムグギョン}氏が校訂して北京で出版してくれた。両氏の好意によって、此の如く珍重すべき禅宗史が一般読者の手に入ることは、学会のために喜ぶべきことである」(『楞伽師資料記』とその内容概観(『鈴木大拙全集第十八巻』岩波書店、1969年)、187頁。)と述べている。
- (7) Faure, op. cit., p. 106.
- (8) 但し、大拙が入矢の文献学的知見を信頼し期待していたことは、その往復書簡などからも明らかである。衣川賢次「鈴木大拙・入矢義高往復書翰(十四通の書翰の整理と解題)」(『財団法人松ヶ岡文庫研究年報』第26号、2012年)、99-124頁参照。
- (9) 周裕鍇『禅宗語言』浙江人民出版社、1999年、3頁。
- (10) 『鈴木大拙全集第四巻』岩波書店、1968年、月報1-2頁。
- (11) 鈴木大拙校注『盤珪禅師語録』岩波文庫、1941年、119頁。
- (12) 『鈴木大拙全集第四巻』岩波書店、1968年、月報1頁。
- (13) 『禅思想史研究第一—盤珪禅—』(『鈴木大拙全集第一巻』岩波書店、1968年)、3頁。
- (14) 同前。
- (15) 『鈴木大拙全集第二十六巻』岩波書店、1970年、月報1頁。
- (16) 「初期禅宗」が術語として定着したのは、柳田聖山『初期禅宗史書の研究』(1967)を契機とすると思われる(小川隆『神会—敦煌文献と初期の禅宗史—』臨川書店、2007年、250頁参照)。小川氏の定義では、『初期禅宗』とは、敦煌文献の出土によって始めて知られるようになった生成期の禅宗のことだが、それは事実上、馬祖に至る以前の禅宗というのとほぼ同義となる」という(同前、218頁)。
- (17) 『鈴木大拙全集第二巻』岩波書店、1968年、3-4頁。
- (18) この当時の記憶について、大拙はインタビューでこうも述懐している。「洪川老師が机の上から手を出して「さあ聞いたか」といわれたのを、いまに憶えておる。隻手の音声を聞いたか——(両掌相打って音声あり、隻手に何の音声もある)というわけだ。しかし、そのころは何も分からなかつ

た。ただ老師の生きた人格に接して、ありがたいと思ったというだけだったな」(秋月龍珉『世界の禪者—鈴木大拙の生涯—』岩波書店, 1992年, 139-141頁)。

その後大拙は、はじめて渡米する前年の1876年、臘八攝心において『これだ!』ということがあった」という。「無字」の公案を通して『これで何年来の胸のつかえがおりた』という感もなかったわけではないが、一方また『これでまったくいい』ということもなかった」大拙は、参禅の末に「無字を許さる、されど余甚だ喜ばず」(『日記』明治36年8月3日)(『西田幾多郎全集第十八巻』岩波書店, 1966年), 59-60頁)と述懐した西田幾多郎(1870-1945)同様、「わしもこのとき喜ぶということも特別なかったようだ」と回顧している(秋月前掲書同頁)。

- (19) 『鈴木大拙全集第十八巻』岩波書店, 1969年, 9頁。
- (20) 前掲書7頁。
- (21) 前掲書10頁。
- (22) 前掲書9-10頁。
- (23) 前掲書18頁。
- (24) D. T. Suzuki, “The Zen Sect of Buddhism,” *Journal of the Pali Text Society*, Vol. V, 1906-07, pp. 9-10.
なお、原文は以下のURL (http://www.palitext.com/palitext/JPTS_PDF.htm) で閲覧可能(2014年12月30日現在)。
- (25) 『鈴木大拙全集第十二巻』岩波書店, 1969年, 466頁。
- (26) これらの記述については、ステファン・グレイス『鈴木大拙の研究—現代「日本」仏教の自己認識とその「西洋」に対する表現—』駒澤大学大学院人文科学研究科仏教学専攻博士論文, 2014年, 63-67頁も参照。
- (27) 『鈴木大拙全集第十四巻』岩波書店, 1969年, 187-190頁。
- (28) 前掲書166頁。
- (29) ジョン・マクレー『虚構ゆえの真実—新中国禅宗史—』大蔵出版, 2012年。ないし小川前掲『神会』などを参照。
- (30) 『鈴木大拙全集第十六巻』岩波書店, 1969年, 255頁。
- (31) 前掲書236頁。
- (32) 同前。
- (33) 例えば、次のような概説が典型例である——「然るに南宋の頃になると、五家の中でも臨済、曹洞の二宗のみ行はれて、他は殆んど其の法脈を絶つといふ状態に在つた。此の時に当たつて、古人の話頭に参じて待悟見性を唯一の目的とする看話禅と、祇管打坐の黙照禅と対立し、前者は臨済、後者は曹洞として其の旗幟を明かにして互に是非し褒貶するに至つた。其の中心の人物は臨済の

大慧宗杲と、曹洞の宏智（天童正覺）とである」（衛藤即応「禅の思想」〔『岩波講座 東洋思潮第十卷』岩波書店，1936年），50頁）。

「宏智よりすれば坐禅そのものに絶対性を持たせ、これを最高価値の行とするから、打坐を唯一の道として之を勧め、大慧の一派に対しては、それを看話の妄風と誹謗したのである。大慧と宏智とは道交極めて厚く、互に相許し信頼し合う間柄であったが、宗旨の上では、一は待悟見性、他は打坐主義に立って対抗した。爾来看話と黙照とが中国における二大禅風を形成することとなり、これが我国に於ても夫々臨済と曹洞との宗旨の特色を示す標準となった所以である」（高雄義堅「宋代禅宗の性格——三 看話禅と黙照禅の成立」〔『宋代仏教史の研究』百華苑，1975年），100頁）。

- (34) 原文は、「只管教人攝心静坐，坐教絶氣息」（T47-924c）。
- (35) 原文は、「見成公案子，是須徹根徹源去」（T48-067a）。
- (36) 古田紹欽「公案の歴史的発展形態における真理性の問題」〔『古田紹欽著作集第二巻』講談社，1981年），47-87頁参照。
- (37) マクレ前掲書日本語版解説「破家散宅の書」，(22)頁参照。
- (38) 『鈴木大拙全集第十六巻』岩波書店，1969年，190頁。
- (39) 『禅と念仏の心理学的基礎』〔『鈴木大拙全集第四巻』岩波書店，1968年），200頁も参照。
- (40) Faure, op. cit., p. 55.
- (41) こうした「看話と黙照」の歴史に基づく研究については、大拙より後代によくなされたものであった。柳田聖山「看話と黙照」〔『花園大学研究紀要』第6号，1975年），1-20頁，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』大蔵出版，1991年），716-779頁などを参照。
- (42) グレイス前掲書，92-94頁。
- (43) 『鈴木大拙全集第十六巻』岩波書店，1969年，239-240頁。
- (44) 『鈴木大拙全集第三巻』岩波書店，1968年，138頁。
- (45) グレイス前掲書，95頁。
- (46) Harold McCarthy, “Dewey, Suzuki, and the Elimination of Dichotomies,” *Philosophy East and West*, 6, No. 1, 1956, pp. 35-48.