

鈴木大拙と盤珪の不生禪

石井修道

一 はじめに―鈴木大拙の禪思想史

盤珪永琢（一六二二―一六九三）は、江戸時代に活躍し、独自の禪風を展開した禪者である。彼を世に広めたのは、鈴木大拙（一八七〇―一九六六）の功績によるところが極めて大きい。同時に鈴木大拙の禪を考える場合も、盤珪永琢を説明する必要がある。大拙が盤珪を発表した一九四〇年代当時は、アメリカでの関係の深い大拙ではあるが、第二次大戦という時代であった為に、日本において日本語による大部の代表的な著作を次々に残した年代でもある。これらの事情を踏まえて、ここに鈴木大拙と盤珪の不生禪について述べてみたいと思う。そこでまず鈴木大拙以前の資料は省略して、主な盤珪の研究資料を挙げておこう。

① 鈴木大拙『盤珪の不生禪―禪体験の研究序説―』（『鈴木大拙全集』第一卷三四五―四六六頁、元來、弘文堂書房、一九四〇年三月）。以下、増補新版『鈴木大拙全集』を『全集』と省略する。

② 鈴木大拙編校『盤珪禪師語録』（岩波文庫本、一九四一年九月）（語録の主な法語の底本は、『盤珪仏智弘濟禪師御示開書』で、宝曆八年（一七五八）の刊本）。以下『語録』と略称する。

- ③ 鈴木大拙・古田紹欽共編『盤珪禪の研究』（山喜房仏書林、一九四二年十一月）
- ④ 鈴木大拙「不生禪の特徴につきて」（『全集』第一卷四六七～四九一頁、元來、鈴木大拙・古田紹欽共編校『盤珪禪師說法』所収、大東出版社、一九四三年三月）
- ⑤ 鈴木大拙『禪思想史研究第一―盤珪禪―』（『全集』第一卷二―三四四頁、元來、岩波書店、一九四三年七月）
- ⑥ 藤本槌重つとむら編著『盤珪禪師法語集』（春秋社、一九七一年一月）（本書の主な法語の底本は、龍門寺本）
- ⑦ 藤本槌重編著『盤珪国師乃研究』（春秋社、一九七一年一月）
- ⑧ 赤尾龍治編『盤珪禪師全集』（大藏出版、一九七六年一月）（本書の主な法語の底本は、不徹寺本）。以下、赤尾本と略称する。

⑨ 玉城康四郎『盤珪（日本の禪語録十六）』（講談社、一九八一年）

* 以下に検討する諸問題の性質上、盤珪の資料については、②の資料及び鈴木大拙が引用した資料を基本に、相当箇所については⑧の頁数を参考に掲げることにした。

筆者が鈴木大拙と盤珪との関係を問題にしようと思ったことは、鈴木大拙を論ずる場合に早くからの関心事であった。そのことは「禪思想史に想う」（『全集』一四卷「月報14」所収、二〇〇〇年十一月）に次のように書いておいた。鈴木先生は「禪思想史研究第一」（本全集第一卷所収）の「序」に「禪思想史と云ふべきものはまだ書かれて居ない。故忽滑谷快天氏の著述も、宇井伯寿氏のもの、思想史ではない」と断言される。鈴木先生は重要な課題の一つに、「禪思想史」の完成を目ざされて研究を進められていたことは間違いないであろう。さらに「序」は、「本書の如きも、盤珪の不生禪を主題にして、日本における禪思想史の一面にしか触れて居ない。支那におけるものにつきても拙稿三四篇の外、何も手が著けられて居ない。而かも禪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つて居る。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」と続けられている。

現在では宇井伯寿氏の『禪宗史研究』三冊(岩波書店、一九三九・一九四一・一九四三年)の研究成果は、柳田聖山氏の『初期禪宗史書の研究』(法蔵館、一九六七年)などによって書き改められて、新たな研究段階に入っている。特に『第三禪宗史研究』は、筆者の『宋代禪宗史の研究』(大東出版社、一九八七年)によって全面的に書き替えられたとされている。しかし、中国禪宗史の研究において、宇井伯寿氏の研究は当時の歴史的な成果であったと思われるが、その成果を認めない鈴木大拙のいう「禪思想史」とは何か、その専門研究に携わろうとする者にとって常に心にかかる問題であった。

それ故に、筆者の関心は、その後においても継続して、「鈴木大拙の禪思想史における盤珪禪」(金子努編『追想 鈴木大拙―没後四十年記念寄稿集―』(松ヶ岡文庫、二〇〇六年六月)に次のように書いたのである。

二〇〇五年三月に東京で開かれた第十九回国際宗教教学宗教学史会議世界大会(TAHR)において私が代表となって「禪宗史再考」と題してパネル発表を行った。分担課題として、小川隆「唐五代の禪」、石井修道「宋代の禪」、前川亨「禪宗史の終焉」、小川隆「二十世紀の禪」とした。小川の最後の課題の中心が鈴木大拙を取り扱ったことと、同じ小川が二つの課題を問題にすることが大いに意味があることを認めての相互研究発表となった。(中略)(鈴木大拙全集)の第一から第四の「禪思想史研究」の中で気づくことは) 禪思想史の最初に盤珪禪が問題にされている点である。先にいう小川・前川との間で話題になったのは、鈴木大拙はなぜ禪思想史の最初に盤珪禪を問題にしたかということであった。

〔参考〕 当時の分担課題の一端の成果は、小川隆「唐代禪宗の思想―石頭系の禪」・石井修道「宋代禪宗史の特色―宋代燈史の系譜を手がかりとして」・前川亨「禪宗史の終焉と宝巻の生成―『銷釈金剛科儀』と『香山宝巻』を中心に」(以上、『東洋文化 特集 中国の禪』第八三号、二〇〇三年三月)及び小川隆「胡適と大拙―

二〇世紀の禪——『語録の思想史』所収、岩波書店、二〇一一年二月）、前川亨「看話」のゆくえ——大慧から顔丙へ——（『専修大学人文科学年報』第三七号、二〇〇七年三月）等を参照されたい。

これらからも判明するように、また、鈴木大拙の言葉を借りれば、「盤珪の不生禪は、禪思想史上に特異の位地を占むるものである」（『全集』第一巻—三五五頁）という、その解明したい課題は、筆者にとっては本論にも及んでいるのであり、現時点での報告となるし、今後も追求することになろう。

そもそも、鈴木大拙の禪とは何か、という問に対して答えることは、龐大な著作が残っているので難しいが、これから問題としようとする「禪思想史」の一面をみるのは、とりあえず、『禪』の「はしがき」（『全集』第一四巻、元来、筑摩書房、一九六五年二月。工藤澄子訳（英語からの日本語訳）が参考になるので、それを掲げてみよう。

東洋民族——その中に日本も中国を含めて——の、物の見方は、いつもその物の二つに分れぬさきに、目を著けるのである。あるいは物の内側から見ると云つてもよい。この見方は欧米民族のとまったく違ふ。二つに分れてからは、能所の分別があり、主客の対立がある。分れぬ先には無分別があり、非対立がある。この世界では、それゆゑに、言語文字を第二義として、それ以前に踏み入ることを第一とする。そのやうなことが可能かと尋ねるのが、普通一般の世界である。禪の仕事は、この不可能を可能ならしむるところにある。ゆゑに禪では「不立文字」と云つて、対立の世界から飛び出すことを教へる。しかし人間としては、飛び出しても、また舞ひ戻らぬと話が出来ぬので、言葉の世界に還る。還るには還るが、一遍飛び出した経験があれば、言語文字の会し方が以前とは違ふ。すべての禪録は、このやうにして読むべきである。（『全集』第一四巻三四五頁）

東洋思想の無分別と欧米思想の分別に分類し、欧米の分別には文字を伴うが、禪は不立文字という。しかし、無分別のままでは分別は不可能ではあるが、無分別を可能にしなければならぬ。禪はそれを可能にしたというのである。無分別の分別こそ禪とは何かを説いた禪録というのである。さらに、鈴木大拙は、その不可能なることを可能ならし

めた禪録を用いて、禪とは何かを明らかにしようとすることを、「はしがき」の前文で前提として述べていたのである。

この書〔『禪』〕を一読すれば、大体、近代的に禪の何たることを知得することができるわけである。しかし禪は知得するだけでなく、体得がなくてはならぬものゆえ、その知得底だけで満足すべきでないことは、今さら云ふまでもないと信ずる。ところで、この知得底であるが、これは時代と場所によりて、いくらかつその表現に変化があるものと心得なくてはならぬ。今から千年前の表現法、東洋の一角で形成されたものを、そのまま今日世界一般の読者に押しつけるわけにはゆかぬ。まして、同じ歴史的文化的環境に育成してゐない欧米人に、われら東洋人の製作品をそのままに、昔のままに見せて、かれらの了解を要求しても、それは理不尽である。禪を海外に知らせるには、中国文、または日本文的表現のままではいけない。英文の禪は、その表現法において、古来の禪録そのままのものと、かなりの隔りの隔りのあるのは、かへつて禪の見方に対して、何か新しいものを提出し得ることにもならう。英文のものをまた邦文に直すといふことも、その意味で、まったく無益な仕業でもあるまいと信ぜられる。(『全集』第一四卷三四三頁)

時処に限定されたありのままの事実を羅列する禪宗史、これも普遍性・客観性を保たねばならないが、時処に限定されない普遍的な思想を歴史的に解明する必要も生まれてこよう。解明する方法的作業としては、前者は歴史学的に、後者は宗教学・哲学的に普遍を追求していくことにならう。鈴木大拙が「禪思想史」というのは、後者に属するが、言語を駆使した解釈を伴いながら成果がでるものと思われ、一応、このように「禪思想史」を考えてよいのではなからうか。それ故に、鈴木大拙の禪学の新しさは、現代において禪思想と無縁であった世界に英語で語ることの必要性を主張したことであろう。英語で語ることは、当然、英語の言葉がもつ文化そのものから解釈し直さなければならぬことに直面することにならう。かつて仏教の基盤のない別の文化をもつ中国に仏教が伝来した時に、中国では「格

義（外来の仏教の思想や用語を解釈する時に、既に中国に存在した儒教や老荘思想などの中の類似の思想や用語にあはめて解釈すること）が行われたように、大きくはその「格義」に相当することを、禪においても欧米に果たそうとしたのが、鈴木大拙の功績といえるであろう。鈴木大拙の興味深い発言は、一度、英語で語られたものを、日本語に訳す意味を認めていることである。言語では不可能を可能にした禪を英語で語り、それを更に日本語に直す、その過程を経て「何か新しいものを提出し得る」と主張するのである。

以上の問題に対してここで個人的に思い出すことがある。筆者は一九八一・一九八二年度に柳田聖山氏の指導の下に京都大学人文科学研究所に内地留学した経験がある。その時、聴講した入矢義高氏の講演の記録に「雪峰と玄沙」がある。その中に次の一節がある。

中国の禪宗史を調べる場合、いろいろと参考書がたくさんあります。辞典もあります。最近のものでは『禅学大辞典』だとか、また『中国仏教史辞典』という大変コンパクトな、しかもよくできたものもあります。そういうものを読みまして、不満を感じるものが一つあります。これらの辞典には重だつた禅僧の伝記が書いてあるのですが、それらを読んでどうしても食い足らなく思いますのは、その記述が、いつ生まれて、どういう修行をして、どこの寺の住職になって、どういう布教をして、いつ死んだかという、ごくありきたりな記述しかないということです。肝心なことが書いてない。たとえば馬祖だつたら馬祖禅の家風とか宗風・特質といったものについて一言も書いたものがないのです。（傍点は引用者。『増補 自己と超越 禅・人・ことば』二六頁、岩波現代文庫、二〇一二年）

この発言は一度の講演に留まらず、しばしば入矢義高氏に接して直接聞いたことがらである。入矢義高氏の言葉を借りれば、禅宗史は「ごくありきたりな記述」に留まり、「思想」に踏み込んでいないということになる。鈴木大拙の「思想史」と関連して思い出すことはこのことである。つまり、「史」がつく限り、当時の時代を踏まえねばな

らないが、「思想」にまで踏み込んで語る必要があるということであろう。その場合、「ごくありきたり」でないだけに、それを語る力量が問われ、また、一面において主観的な内容を残すことになりかねない。

今ひとつ、近年の禅思想史の研究成果に触れる必要がある。大拙の『禅思想史研究―盤珪禅―』の出版は、最初に述べたように、一九四三年のことであり、一九六六年に死去するまでの成果は、一九七〇年代以降に飛躍的に進歩した中国語史研究を取り入れた禅籍研究から見れば十分ではないものが残った。それ故に、現在から見れば、大拙には少なからずの誤読が存在するが、近年の学問の進歩は大拙を大きく超えているのである。筆者の知る限り、鈴木禅学を最も鋭く分析・継承・発展をさせた代表的な成果は、小川隆氏の『語録の思想史』（岩波書店、二〇一一年）であろう。同様の成果として追加するならば、『語録のことは―唐代の禅』（禅文化研究所、二〇〇七年）と『続・語録のことは―碧巖録』と宋代の禅』（同、二〇一〇年）等があり、最近刊行された『禅思想史講義』（春秋社、二〇一五年）は簡潔に彼の説を知ることのできるもので推奨したい。

筆者は永年、禅宗史研究を目指す学生に対して、卒論で禅者をテーマとして選ぶならば、「人と思想（法）」の二面に取り組みなさいと指導してきた。「人」とはその禅者の行状であり、「思想（法）」とはその禅者の禅風のことである。前者の資料には『高僧伝』類や塔銘類を第一資料とし、後者は語録類を第一資料とする。拙著『中国禅宗史話―真字「正法眼蔵」に学ぶ』（禅文化研究所、一九八八年）では、次のように書いておいた。

禅宗文献で別の角度より、その方法とするところをみるならば、『宋高僧伝』と『祖堂集』の違いで、より具体的にたろう。『宋高僧伝』の基づく材料は、塔銘類であり、『祖堂集』のそれは、語録である。前者は「人」を述べ、後者は大悟の機縁と、そこから接化され、説き明かされた「法」がまとめられている。少なくとも、その傾向が強いことは確かである。前者は記録された文語文を主とし、後者は語られた口語文を主とする。『三百則（真字「正法眼蔵」）の古則を一度、それら『宋高僧伝』（塔銘が現存すれば、その源に）と『祖堂集』（語録が存在

すれば、その源に)まで溯源することによって、原点から問い直そうというのである。(同書二七―二八頁)

このように先にいう入矢義高氏の指摘を補う形で、学生への指導方法のつもりであったが、そのことを達成するのはとても覚束ないのが学生の現状であった。もちろん研究の緒に就いたばかりの学生に要求することはもともと無理であるが、それ故に箇の問題の究明から全体への禅思想史としての位置づけは望むべくもなかった。学生への指導に留まらず、実は筆者の成果も不十分で中途半端なものに終わった感がある。ここに現代中国語に堪能で、延いては口語史を駆使した新たな成果が小川隆氏によって公表されたのである。それも鈴木大拙の継承と超克にあると見ることもできよう。大拙も『禅問答と悟り』の中で次のように言っていた。

禅には他の宗旨と異なつた一つの特徴がある。それは「問答」と云ふことである。……禅問答の特色は、知的でない、論理的でも、説明的でも、解釈的でもない、又単なる啓蒙的でもない、教訓的でもない。俗に云ふ「体当り」的である。(『全集』第一三卷三四五頁)

まず、小川隆氏の成果は大拙を継承して禅を従来と異なつて把握しようとするところにあるとする視点は注目すべきであろう。彼は自著の『語録の思想史』で撰述目的を最初に次のように書き出している。

禅は一般に、坐禅によつて悟りをめざす宗教だとされている。しかし、坐禅・禅定という行の実践は、特に禅宗に限られたものではなく、さらには仏教に独自のものでさえない。文献としてのこされているものを看るかぎり、禅宗のきわだった特徴は、坐禅よりも、むしろ禅僧どうしの間答にこそあった。むろん、問答の前提に、坐禅と作務さむらひからなる修行生活があつたであろうことを否定する必要はない。(「はじめに」V頁)

このように禅宗の特徴を禅僧どうしの間答にあるとする主張は、大拙が既に指摘してゐるのであるから、これまでにない新たな視点とは言えないかも知れない。特に従来にも問答・公案の解釈はなされていたとしても独断が多く、小川隆氏に独創性があるのは文献を忠実に解説しつつ思想史をを目指す方法論である。著名が示すように「語録の思想史」

ということであり、大拙が強調し、成果を残したものは異なると筆者には思われる。つまり、その主張は次のようにつづくのである。

歴史上の禪を学問的に研究しようとするならば、禪の語録のうちに集積された問答群の解説によって、禪というものそれぞれ時代に、如何に捉えられ如何に表現されてきたか、それを考える作業が必ず基礎とならねばならぬのである。

こうして生まれたのが、小川隆氏の成果である。筆者は禪について知りたいと望むならば、大拙の著述を最初に読めとは勧めない。まず、小川隆氏の成果を踏まえることが必要だと言いたい。その後大拙の著述を読めば、無限の禪思想史の課題が発見できると思われる。今後の研究はこのような現状の成果を踏まえて更なる進展が期待されるべきであろう。

二 盤珪の不生禪とその特色

本論の「盤珪の不生禪」とは何か、と問われれば、鈴木大拙『禪思想史研究第一—盤珪禪—』（『全集』第一卷三—頁）に引用される次の言葉に端的に表現されていよう。恐らくこの箇所を引用して、盤珪の不生禪を述べることに異論を挿む人はいないと思われる。それほどにその性格を表現していると言えよう。

皆親のうみ付けたもつたは仏心ひとつで御座る。余のものはひとつもうみ付はしませぬ。其親のうみ付けたもつた仏心は不生にして靈明なものに極まりました。不生な仏心、仏心は不生にして靈明なもので御座つて、不生で一切事がと、のひまするわいの。其不生でと、のひまする不生の証拠は、皆の衆がこちら向いて、身どもがかう云事を聞てござるうちに、うしろにて鳥の声、雀のこゑ、それぞれの声をきかふとおもふ念を生ぜずに居るに、鳥

のこゝろ雀の声が通じわかれて、聞違はずにきこゆるは、不生で聞といふものでござるわいの。其如くにみな一切事が不生でと、のひまする。是が不生の証拠でござるわいの。其不生にして靈明な仏心に、極つたと決定して、直に不生の仏心のまゝで居る人は、今日より未來永劫の活如来で御座るわひの。(語録、頁三三三) (赤尾本三二五頁) 参照。

その「盤珪の不生禪」の特色をすべて網羅的に述べることはここではできないので、とりあえずその著しい一端を七箇条でまとめ、盤珪の説法の具体例を示しておこう。

(一) 公案禪の否定。

公案禪との相違—鈴木大拙のいう最大の特徴—「盤珪の不生禪—禅経験の研究序説—」

今日全盛の白隠禪から見て、盤珪禪の一特徴は、所謂公案禪なるものと何等の交渉ない点に存する。或はこれが盤珪不生禪の最も著しいところのものと考へられる。(全集) 第一卷四五八頁)

① 師、有時、仰けるは、身どもが法は、諸方のごとく、目あてをなして、或は是を悟り、或は公案を拈提する事なく、仏語祖語によらず、直指のみにて、手が、りのなき事故、すなをに肯ふ者なし。第一、多智聰明の者、知解情量に碍へられ、肯ひがたし。(全集) 第一卷二五頁) (語録、頁一〇八) (赤尾本一三四頁)

② 又かたはらなる僧問て曰、然らば古人の古則話頭はやくにもた、ず、いらぬ物でござりまするかといふ。禪師の曰、古徳の一挨一拶は当機觀面に即問をふさいだ分の事で、別に用事なし。身どもの口からいるものとも、いらぬものとも、役に立ものとも、たゝぬ物ともいはふやうはおじやらぬ。人々只不生の仏心で居れば、それですむほどに、相すむ事に又脇がせきをしやうやうはござらぬわひの。したほどに不生であるやうにしたまへ。(語

録二二頁) (赤尾本三二二頁)

ここで注意すべきことは、盤珪がいう「公案禪」は、「白隠禪」が成立する以前のものということである。白隠慧鶴（一六八五—一七六八）は一八世紀に活躍した人で、盤珪は一七世紀の人である。ただ、後に述べるように、大拙は白隠禪を宋代禪型に、盤珪禪を唐代禪型に代表させて論じているのである。それ故に盤珪のいう「公案禪」とは、実質的には白隠禪を指すのではなく、密參禪等と言われる内容と理解する必要があるので注意すべきである。この密參禪の実態については、安藤嘉則著『中世禪宗における公案禪の研究』（国書刊行会、二〇一一年）に詳細な研究があるので参照されたい。

(二) 平話で把握する禪。盤珪禪の特色である平話化 『盤珪語録』（岩波文庫本八九頁）（赤尾本二八—二九頁）

○ 又一日云、身どもも若ひ時分には、ひたと問答商量をしても見ましたが、しかしながら、日本人に似合たやうに平話で道を問がよふござる。日本人は漢語につたなふござつて、漢語の問答では、思ふやうに道が問つくされぬ者でござる。平話で問ばどのやうにも、問れぬといふ事はござらぬ。すれば問にくひ漢語で、精はつてまはらふより、問やすひ辞で精はらず、自由に問たがよふござる。それも又漢語で問ねば道成就せぬと云ば、漢語で問ふがよふござれども、日本の平話で結句よふ自由に問れて相すむに、問にくひ語で問ふは、下手な事でござる。した程に皆そふ心得て、いかやうなことでござらふとまよ、遠慮せず、自由な平話で問ふて、埒明さつしやれい。埒さへ明ば心やすひ平話程、重宝な事でござらぬか。（『全集』第一卷二二—二三頁参照）

(三) 持犯の不要性。戒と不生禪の關係

○ 禪師の会下に、常に律院をもふけて、律僧の輩に夏を過ぎしめたまふなり。大結制の時には、律僧五十三人あり。内比丘二人ありて禪師に問て云、それがしども常に式百五十戒をたもちまして、これで成仏をとげませうと存じまするが、これがようござりまするか。又あしうござりまするかといふ。禪師曰、いかにもわるひ事じやござらぬ、よき事で御座る。しかしながら至極はしませぬわひの。……然るにみな衆が戒をたもつといふが、

戒をたもつの破るのといふ事は、悪比丘の上の事でこそあれ、我は律宗じやといふて、律を外にたて、至極のやうにいふ事は悪比丘の看板をいだすやうなもので、よきものもあしきものに似せて、あしき者のまねをするやうな物でござるわひの。すればはづかしい事ではござらぬかいの。不生なが仏心でござる所で、不生の仏心で居れば、はじめよりして、持犯ぢけんの沙汰さたはありはしませぬわひの。(語録二二―二三頁)〈赤尾本六―七頁〉

(四) 坐禪の形式主義の否定。

坐禪と不生禪(無分別智)の關係(『全集』第一卷四二三―四二四頁参照)

○ 有人坐禪の事を問。答曰、坐禪は念慮分別に涉らざる以前、人に生れ得たる明智に叶ふを禪と云ふ。外一切の境界をはなれたるを坐といふ也。只眼を閉ぢ坐し居るを坐禪とはいわず。唯妙智に叶ふ坐禪を貴しとす。一切の惑は念を用る故に、輪廻顛倒す。……此本有の妙智は、有無の二見を離れ、万事に通達せずと云ふことなし。明鏡の物像を照し分るが如し。かくの如くなれば、何の分別を用ゆる事有んや。分別は惑ひ有故に分別を備る也。無分別智に到れば、分別已前に、物を照し分け、終に惑ふことなし。故に無分別智を貴しとす。然る故に、不生妙智の坐禪を最上の修行とする也。言を立て理をせめて、之を論ずること、禪者は用ひず。(語録一二二頁)〈赤尾本一三八―一三九頁〉

〔参考〕 敦煌本『六祖壇經』に「善知識よ。此の法門中の坐禪は、元より看心せず、亦た看淨せず、亦た不動を言わず。……迷人は自ら身動ぜざるも、口を開けば即ち人の是非を説いて、道と違背す。看心看淨は、却つて是れ障道の因縁なり。今ま汝に記す、是れ此の法門の中には、何をか坐禪と名づく。此の法門の中には一切無礙なり。外に一切境界上に於て、念起らざるを坐と爲し、内に本性を見て乱れざるを禪と爲す。(拙稿「惠昕本『六祖壇經』の研究」一二七頁参照)とある。

〔参考〕 彼(盤珪)は遠く唐初の禪風を継ぐものと見てよい。(『盤珪の不生禪』『全集』第一卷四六二頁)

(五) 仏心宗の呼称。仏心宗と不生禪—宗派の呼称の問題(『全集』第一卷八・四一四頁参照)

① 師示衆に曰、身ども仏法をも不説、禪法をも不説、只人人具足したる仏心の貴き功德を批判して、埒さきの明く事でござる。それ故仏語祖語を引て人に聞かせぬ也。只親の産附うみつた仏心の外には、余の物は一つもなし。それ故に仏心宗と云ふ。(語録九六頁)〈赤尾本一二六頁〉(*批判は吟味する、の意。『日葡辞典』一三三〇頁)

② 其不生の仏心で、今日いきてはたらき、一切の事がと、のひまするゆへに、我宗を仏心宗といひ、又今日の活い仏はといふものでござるわひの。直指な尊そんひ事でござらぬか。(語録一二頁)〈赤尾本二二頁〉

③ 決定すれば其決定した場より、人を見る眼まなこがひらけて見へまするわひの。身どもは終に人を見そこなひはしませぬ。不生な眼は誰でもおなじ事でござる。それで我宗をば明眼宗と申すわひの。又決定すれば、親のうみ附けたもつた不生の仏心で居るゆへに、我宗をまた仏心宗といひまするわひの。(語録五四頁)〈赤尾本一七頁〉

④ 師示衆曰、平生不生の仏心決定して居る人は、寝れば仏心で寝、起れば仏心で起き、行ば仏心で行き、坐すれば仏心で坐し、立てば仏心で立ち、住すれば仏心で住し、睡れば仏心で睡り、覚れば仏心で覚め、語れば仏心で語り、黙すれば仏心で黙し、飯を喫すれば仏心で喫し、茶を喫すれば仏心で喫し、衣著れば仏心で著、脚を洗えば仏心で洗ひ、一切時中、常住、仏心で居て、片時も仏心にあらずと云ふ事なし。時時物物、縁に随ひ運うに任せて、七通八達す。只悪き事はなさず、善き事はなす。然れども善根にほこり貪著し、悪まことを憎み、嫌きらねば嫌きらえば、赤尾本) 仏心にそむく也。仏心は善にもをらず、悪にもをらず、善悪を超て、動うき働はく也。是活い仏心にあらずや。此の趣きを決定して疑ひなければ、其場より直に人の心肝を徹見する眼を開く。是故に我宗を明眼宗と云ふ。(語録九九—一〇〇頁)〈赤尾本一二七頁〉

「参考」 この④説と類似の説として、鈴木大拙は次の『景德伝燈録』卷三〇の「南嶽懶瓚和尚歌」の波線の数句等を引用する(『全集』第一卷四一—三頁)。

我れ生天を樂ながわず、亦た福田を愛せず。飢うえ来らば飯を喫し、困来たらば即ち眠る。愚人は我れを笑う、智は乃ち焉こゝを知る。是れ癡鈍にあらず、本体如然なり。去かかんと要せば即ち去き、住せんと要せば即ち住す。身は一破衲を披きて、脚は孃生の袴はかまを着く。多言復た多語、由来反かりて相い誤る。若し衆生を度せんと欲せば、且く自ら度するに過ぐる無し。謾りに真仏を求むること莫かれ、真仏は見るべからず。妙性及び靈台は、何ぞ曾て熏鍊を受けん。心は是れ無事の心、面は是れ孃生の面。(大正卷五一―四六一b)

(六) 孝の道の是認。孝行と不生禪―儒仏一致思想

○ おやは仏心を産附るに、其仏心を終すにしゆら道にかへまするは、扱あ々なげかはしき事のござる。親は子の成人したらば、悪人になれと存る親はござらぬ。とくと我身を正しう致さいでは、孝とは申されませぬ。何れも今日より覚悟あられて、扱あ々親の恩程有がたき事はない。東西をもしらぬ此身を、智慧の附つまで養育仕立、仏とも法ともしらぬ身に、かやうの有がたひ事を、聴聞いたし、此不生の仏心なる事合あていたすは、偏に親の大なる御慈悲じやと、尊敬いたされい。是則孝行のござる。孝の道に叶あはば則仏心のござる。是は孝行の心、是は仏心とて、二ツ三ツの心はない物のござる。只万能ま一心でござる。(語録七二頁)〈赤尾本五一―五二頁〉

(七) 女性成仏の主張。女性成仏と不生禪―女人救済について

○ 然れば禪の祖師達磨大師、地獄へ落られたといふ事を、聞れたるかと思ねました。此女儀こたへに、それたとひ御子達なき逆さかも、御祖師にて、和尚様でござれば、何の地獄へ落さつしやりませう。何れもは仏でござると。それならば子なき女とても、男女ともに、仏心そなはる身の上に、後世願ふても仏にならぬといふ事有やと、申ましたれば、此女中は、それは有がたき事にてござりますれども、女の成仏はしがたきと承はり、是がむねにつかへましたと申されました。それならば女の成仏多き事を申さん。釈迦の時代にては、八歳の龍女、唐にては靈照女、我朝にては当麻の中將姫、みな是をんなの身ながら、仏になりたると申せば、彼女儀とくと合点いたし、

扱さもさても有がたき御事、日頃のなげきを、只今はれましたと申。(語録六八〜六九頁) (赤尾本四七〜四八頁)

〔参考〕鈴木大拙の婦人解放の提唱(『新宗教論』の「第十四宗教と社会問題」所収、『全集』第二三卷一二七頁以下参照。元来、貝葉書店、明治二十九年(二八九六)十一月)

これらの①公案禪の否定、②平話で把握する禪、③持犯の不要性、④坐禪の形式主義の否定、⑤仏心宗の呼称、⑥孝の道の是認、⑦女性成仏の主張の七つで、盤珪の不生禪の特色をすべて述べているとはできないかもしれないが、ここに掲げた七箇条でも一般に「禪」と言われるものとは大いに異なることだけは十分に理解できるであろう。これらの特色の一端を見てみると、不生禪とは何かが判明するのである。

三 鈴木大拙の無分別の分別と盤珪の不生禪について

鈴木大拙は「無分別の分別は無媒介の直覚である」(「分別意識面」『盤珪の不生禪』所収、『全集』第一卷四四〇頁)といひ、盤珪については、「盤珪禪は「不生」の二字で禅体験を一般思想化して而かも禪の直観性をその中にはたらかせることを忘れなかった」(「日本禅における三つの思想類型」『禅思想史研究第一—盤珪禪—』所収、『全集』第一卷五七頁)と言っているが、ここに使用される「無分別の分別」や「無媒介の直覚」または「直観」が、いかなる意味で使用されているかを検討することは、極めて重要だと思われる。これらを巡って、少し詳細に鈴木大拙の説を取り挙げてみよう。

盤珪の云ふやうに、吾等はずまれたままのところでは、不生の仏心で居る、身心とか生死とか云ふものに捉へられない万里一条鉄的に生活する。母胎を離れて所謂「おきやあ」と天上天下唯我独尊的に獅子吼するとき、何等の二元性もない。分別に使はれて居ない。身心脱落の当体を現成して居る。これは必ずしも近代の心理学的分

析や観測によらないでも、吾等の日常に経験するところである。それが少しづつ年をとると、「身のひいき」が出る、これが迷ひである。「脇かせぎ」である、「気ぐせ」である。これを「分別がつく」と、俗に云ふが、此「分別」がくせものである。これが吾等の意識の全面にわたりに占領欲を実現すると、吾等の生活はもはや生れたままの基礎性をもたぬ。身心の二分性がどこまでもくつついてまはる、生死もこれから出る。どうしても吾等は一週「身心脱落・脱落身心」を経験し、体得しなければならぬ。此意味において道元の只管打坐には大なる意味が含まれて居る。が、これからの無分別の分別が出て来ぬと、「靈明の徳用」なるものがはたらかぬのである。

（『日本禪における三つの思想類型』『禪思想史研究第一—盤珪禪—』所収、『全集』第一卷七—七二頁）

この短い一文は、筆者の思料するところ、鈴木禅学と鈴木大拙が把握した盤珪の不生禪のすべてが凝縮していると
思われる。別の論文「鈴木禅学が残したものの—その二つの視点を中心として」（『駒澤大学禅研究所年報』第二十七号、二〇一五年十二月）で検討したが、それは鈴木大拙が若千三〇歳の一九〇〇年に英訳した『大乘起信論』と深く関係していると思われる。禪を大乘仏教と捉え、大乘仏教の基本的思想基盤を禪の中に盛り込んだ説である。基本というのは、仏教を智慧と慈悲の二面で主張しながらも、慈悲を欠く宗教は意味をもたないということである。後述するように、臨済禪の性格が始覚門的思想構造をもち、それと対比される盤珪禪が本覚門的構造であるという、大きな思想的枠組みが構築されているのである。筆者が看話禪を大成した大慧宗杲の性格を述べる時は、常に引用する次の一文に当てはめれば明確となろう。これは大慧が張商英撰『註清淨海眼經（＝『首楞嚴經』の補注刪修）』の「八成就（如是我聞一時仏在）」の「仏」の釈を引用した『大慧語録』卷一八の文の一節である。筆者は従来、常に引用しながら、張商英撰『註清淨海眼經』との関係を明らかにしえたのは、廣田宗玄氏の「張商英の『清淨海眼經』について」（『印度学仏教学研究』第五四卷第一号、二〇〇五年十二月）による。

又た云く、「始覚を本覚に合す、之れを仏と謂う」と。言は「如今の始覚を以て本覚に合す」と。往往に邪師の

輩、無言默然を以て始覚と為し、威音王那畔を以て本覚と為す。固より此の理にあらず。既に此の理にあらざれば、何者か是れ覚なるや。若し全て是れ覚なれば、豈に更に迷うこと有らんや。若し迷うこと無しと謂わば、釈迦老子、明星現わるる時に忽然として便ち覺り、自家の本命元辰の元來這裏に在るを知得ることを争奈せん。所以に言く、「始覚に因りて本覚に合す」と。禪和家の忽然として鼻孔を摸著するが如きは、便ち是れ這箇の道理なり。然も此の事は人人分上に具足せざるといふこと無し。(原漢文。大正藏卷四七—八八a)

看話禪の始覚門の性格を述べたものであるが、始覚門は「然も此の事は人人分上に具足せざるといふこと無し」とあることは、当然、本覚門を前提とするものであり、始覚門と本覚門は、思想構造としては表裏の關係にあつて、基本として同じであることを意味しているのである。

鈴木大拙がいう「うまれたままの基礎性」、つまり、「母胎を離れて所謂「おぎやあ」と天上天下唯我独尊的に獅子吼するとき、何等の二元性もない」という本覚思想は、大慧宗杲のいう「然も此の事は人人分上に具足せざるといふこと無し」をいうことにならう。盤珪の不生禪はここに基本はあるといふのである。

しかし、成長するにつれて、「それが少しづつ年をとると、「身のひいき」がでる、これが迷ひである。「脇かせぎ」である、「気づせ」である。これを「分別がつく」と、俗に云ふが、此「分別」がくせものである。これが吾等の意識の全面にわたって占領欲を実現すると、吾等の生活はもはや生れたままの基礎性をもたぬ。身心の二分性がどこまでもくつついてまはる、生死もこれから出る」と大拙は、現実の迷いを述べるのである。大慧はそのことを「若し全て是れ覚なれば、豈に更に迷うこと有らんや」といつて、「迷い」があることを主張するのである。

そこで、大拙は「どうしても吾等は一遍「身心脱落・脱落身心」を経験し、体得しなければならぬ」といい、大慧も歴史上の釈尊もそうであつたし、「所以に言く、「始覚に因りて本覚に合す」と。禪和家の忽然として鼻孔を摸著するが如きは、便ち是れ這箇の道理なり」とあるように、禪の修行者が悟りの体験をするのも同様だといふのである。

つまり、「悟る」という、経験や体得が必要だと説くのである。

その経験や体得を経て始めて、「これからの無分別の分別が出て来ぬと、「靈明の徳用」なるものがはたらかぬのである」と大拙は述べるが、「これからの」の言葉の重みは検討の必要性がある。それは大拙が盤珪禪にも経験や体得の必要性を説いているからであり、そのことは後にも述べるであろう。

大拙は『禅思想史研究第一』において、盤珪禪を明らかにする為に、一般禅から問題提起し、「悟りそのものの内容」と、悟りを得る機会（又は悟りに達する途）（『全集』第一巻「悟りと悟る上」所収、一八四頁）、つまり、「悟りと悟る」を長文を裂いて展開している。基本的には、この関係を、次のようにいう。

「悟る」（動詞）と「悟り」（名詞）とを分けて考へて見ると、禅そのものに対する理解を善くするやうに思はれる。「悟る」と云ふときは個人的・心理的経験であり、「悟り」は此経験の事実を別にして、これを知識の面に持ち出したものと見てよい。（同九二頁）

だが、日常の問題として考えると、截然と区別できるのではなく、大拙は続けて次のようにもいうのである。

實際を云ふと、吾等日常の生活は悟り、そのもので、悟ると云ふことはないのである。悟るとか、悟りとか云ふものがあると云ふのは、吾等の日常生活が既に知的に分別せられ、抽象せられて居る証拠なのである。悟るとはこの事実を悟ることであると云つてよい。而して悟りと云ふものなしに、吾等は悟り、そのものの中に、本来行住坐臥して居るのだと云ふことがわかるのである。こんなことを云はねばならぬところに、吾等の日常が如何に分別智のために歪曲せられて居るかを見得する。併し悟りの生活に復帰するとき、われらはその分別智を正當に鑑賞することが出来る。（同九二頁）

ここにいう「悟るとはこの事実を悟ること」とは何か。「この事実」とは、「本覚」、つまり「然も此の事は人人分上に具足せざるといふこと無し」ということである。通常、この「本覚」は、日常の知覚の対象となりえないので、

人々は「知的分別」に墮ちてしまう。それではさとりそのままにはなりえない。「この事実を悟る」と、「而して悟り」と云ふものなしに、吾等は悟り、そのものの中に、本来行住坐臥して居るのだと云ふことがわかるのである」と大拙はいうが、この場合は「悟りと云ふもの」は、「悟ると云ふもの」と言い換えることも可能であろう。それ故に「悟りの生活に復帰する」とは何か。それは「悟る」を意味しよう。そのことを『盤珪の不生禪―禪体験の研究序説―』で、「吾等日常生活」、つまり「只体験」との関係について大拙はより具体的に述べている。

冷煖自知ではあるが、禪はそれだけでは済まぬ。冷煖自知的なもの以上でないと、人間の精神生活に基礎を与へるといふ工合には行かぬ。冷煖自知は動物一般、或は生物全般と云つて良いが、それらに皆具つてゐる。けれども猫や犬には禪がない。桜や紅葉にも禪はない。それがあるといふのは人間なのだから、禪は人間と離れられない。(中略) 禪意識を根源として、それから一切の思弁が可能になる。禪体験は此の根源底を把握することである。冷を冷と知り、暖を暖と知ることの外に、此の冷覚、此の暖覚は、「誰かの」冷覚暖覚であると云ふことがなければならぬ。而して此の「誰かの」といふ自覚経験は、分別といへば分別であるが、普通に云ふ経験的意識上のものではない。かういふ分別的経験又は経験的分別といふものを可能ならしめる、根本的分別とでも名づくべきものがある。之を称して無分別の分別、無意識の意識といふ、即ち般若の智慧である。此処に禪体験が成立し、禪意識が可能になるのである。冷煖自知以上と云ふのは、こんな理由に因るのだ。禪体験を心理的だと云へば、禪意識は哲学的である。(『禪経験と禪意識其一』所収、『全集』第一巻―三五五―三五六頁)

ここでは、禪体験を「悟る」に、禪意識を「悟り」と当てはめてよいであろう。無分別の分別について、大拙を代表する説に「般若即非の論理」がある。このことについて本格的に論じたものに『金剛経の禪』(『全集』五巻)がある。この著者は、盤珪研究を公にした『禪思想史研究第一』の翌年の一九四四年出版の『日本の靈性』(大東出版社)の附録と位置づけられるが、「序」によれば、「殊に禪を日本の靈性の表現としては説いてないが、それへの準備には

なつて居ると思ふ」とある。そのことから、盤珪の研究の頃には、「般若即非の論理」は基本にあつたといえる。「日本の靈性」に靈性とは何かを説いて次のようにいう。

靈性と云つても特別なはたらきをする力か何かがあるわけではないが、それは普通に精神と云つて居るはたらきと違ふものである。精神には倫理性があるが、靈性はそれを超越して居る。超越は否定の義ではない。精神は分別意識を基礎として居るが、靈性は無分別智である。これも分別性を没却して、それから出て来ると云ふ意ではない。精神は必ずしも思想や論理を媒介としないで、意志と直覚とで邁進することもあるが、さうして此点で似通ふところもあるが、併しながら、靈性の直覚力は精神のよりも高次元のものであると謂つてよい。所謂精神力なるものだけでは、その中に不純なもの、即ち自我―色々の形態をとる自我―の残滓がある。(『全集』第八卷―二二頁)

そもそも、『日本の靈性』の撰述目的は、「序」に「實際を話す」と、此書を貫く思想、即ち日本の靈性なるものを、日本宗教思想史の上に、跡付けたいと云ふのが、著者(大拙)の願なのであつた」とあり、『金剛經の禪』の「まへがき」に極めて興味深い主張が述べられていた。

仏教が日本で、こんな風に、又はあんな風に、發達したとかと云ふことの代りに、日本的靈性はその仏教を如何に活かしたかと云ふ点を研究しなければならぬ。此処に始めて日本仏教を語り得るのである。今までの歴史家は余りに表面的・外皮的なものに捉へられた。仏教が日本の靈性にどんな力を加へたとか、与へたとか云はず、後者が仏教にどう働きかけて、それを自家薬籠中のものとしたかを尋ねるべきであらう。(『全集』第五卷三六九頁)

このような大拙の「日本宗教思想史」の意図をみる時、盤珪研究を『禅思想史研究第一』に位置づけようとしていることが、那邊にあるかも推測することが可能となる。それ故に『禅思想史研究第一』において、次のように言つて

いる。

盤珪の不生禪は、それ故に、そのま、ま、禪の妙用でなければならぬ。「仏になるより仏のままで居るのがよい」と云ふ彼の直示は、実に仏教の核心を突いて居る。此意味を他の言葉で云ひかへると、不生に生死することである。生死して不生なることである。これがわからぬと、そのま、ま、禪は到底不可解の謎か又は一種貶剥へんはくの批評しか受けられぬであらう。……禪者のそのま、まのうらには大いいにそのま、まならざるものを含んで居る。そのま、まは始めからそのま、まではない。……禪者の肯定は人間的企画を通つて来た肯定だから、狸奴りぬ白牯びやくこがわんと云ひ、きやんと云ふのと違ふ。そのま、ま、禪は非そのま、ま、禪である。それ故にそのま、ま、禪だと、般若の即非の論理がないと成立せぬことになる。盤珪の不生禪はこんな意味でのそのま、ま、禪である。(『全集』第一卷一九二―一九三頁)

ここにある「般若の即非の論理」については、先にいう「金剛經の禪」の「般若の論理」で次のようにいう。

これから「金剛經」の中心思想と考へられるものを取り上げてお話する。此は禪を思想方面から検討するといふことになるのである。(まづ第十三節を)延書きにすると、「仏の説き給ふ般若波羅蜜といふは、即ち般若波羅蜜ではない。それで般若波羅蜜と名づけるのである」、かういふことになる。これが般若系思想の根幹をなしてゐる論理で、また禪の論理である、また日本の靈性の論理である。ここでは文字を使つてあるが、その代りに外のいろいろの文字を持つて来てもよい。これを公式的にすると、

AはAだと云ふのは、

AはAでない、

故に、AはAである。

これが肯定が否定で、否定が肯定だと云ふことである。(『全集』第五卷三八〇―三八一頁)

これを禪の説法として、具体例を一九四三年に初版された『禪の思想』(日本評論社)でみておくことにしよう。

吉州青原の惟信禪師と云ふは黃龍祖心の嗣で、宋代十一世紀の末頃の人であるが、その人に有名な上堂がある。老僧三十年前、未だ禪に參ぜざりし時、山を見れば是れ山、水を見れば是れ水。後來、親しく知識を見て、箇の入処有るに至るに及んで、山を見れば是れ山にあらず、水を見れば是れ水にあらず。而今、休歇の処を得て、前に依りて、山を見れば祇これ山、水を見れば祇これ水なり。大衆、この三般の見解、是れ同か、是れ別か。云云。(原漢文省略)

これはどんな意味かと云ふと、まだ禪も何もわからなかつた時節には、世間並に、山は山、水は水と見て居た。それが後來お知識の下で入処(さとり)があつたが、そのときは反対に、山は山でなく、水は水でないと云ふことになつた。近頃、休歇の処―即ち落著くところへ落著いた此頃は、山を見ると山、水を見ると水と云ふことになつた。この三般の見方は一つものか、さうでないか。さあ道つてごらんと、云ふのが惟信の説法である。般若の即非的論理は此にも見られる。まづ常識的に分別上の肯定がある。それが全然否定せられて、分別はその根源のところでは失つた。無分別の分別が得られた、即非論理の過程を往還した。一寸見ると、これは單なる認識上の一事件のやうに考へられるかも知れぬが、その実、その人の上からすると、生活の事象経験において、今まで看取せられなかつた機微の消息に触れると云ふことなのである。(『全集』第一三卷一七六頁。『全集』は再刊本による)

こうして不生禪が「無分別の分別」であることから、不生禪は宋以前の禪―唐代禪との類似を大拙は指摘するのである。唐代禪とは、一般に北宗禪が漸悟に對して、南宗禪が頓悟を主張し、結局、南宗禪がその後の禪宗の發展と結びつくのである。この「頓」とは、鈴木大拙が次のように『禅思想史研究 第二―達摩から慧能に至る―』で指摘していることが重要である。

禅思想の上では、論理的に頓漸を解するのが、或はより適切ではあるまいかとも思ふ。それはどんな意味かと云

ふに、頓は時間的に極促の義でなくて、論理的又は空間的に、非連続の義である。〔全集〕第二卷二二八頁）その唐代禪と盤珪禪とを類型として次のように大拙はいう。

盤珪の不生禪と云ふが、これを看話禪に対峙させるときは、看話禪発生以前の禪を、ひつくるめて、しか云つてよいのである。不生禪と云わないで、宋以前の禪、又は唐代禪史の初期の禪と云ふ方が、史的に、又は禪の本質から見て正しい。……つまり、宋以前と宋以後の禪風を比較研究するため、盤珪で以前を代表させ、白隠で以後を代表させたわけである。併し此代表も両者の禪風の全面にわたるわけではなく、その一部面だけに限定せられて居ることを忘れてはならぬ。〔全集〕第一卷一二二頁）

この類型によつて、大拙は禪思想史において盤珪禪を次のように位置づけることになる。

盤珪禪師の不生禪は禪思想史における最も注意すべき事項の一つである。達摩大師が始めて支那へ来られて壁觀安心の法門を伝へてこのかた、六祖慧能の見性、荷沢神会の「知之一字」、馬祖道一の大機大用、曹洞下の正偏回互、それから宋に入りて看話禪の創唱、元明を経て念仏禪の流行—これらは何れも支那における画期の禪思想である。南宋の頃、禪が日本に渡来して、道元禪が唱へられた。これが日本の曹洞宗と云はれるところのものであるが、これは事実上道元禪で、道元禪師の著述『正法眼蔵』を廻りて發展した日本禪である。所謂臨濟宗では、南宋禪の系統を伝へた外、別にこれと云ふべき特殊の禪思想の挙揚はなかつた。江戸時代中期に至りて、白隠禪師の看話禪において、禪修行の方法上技術上の新展開及び或る意味での禪思想の体系化を見たが、これより少し前に当りて、盤珪禪師あり、その不生禪なるものにおいて、始めて達摩大師以来の創見が唱道せられた。不生禪は実に禪思想史上において最も異色ある思想である。禪師は実に日本が生んだ禪匠中の最も偉大なる一人と謂はなくてはならぬ。

「身どもが年二十六の時、はじめて一切事は、不生でと、のふといふ事をわきまへましたより此かた四十年來、

仏心は不生にして靈明なものが仏心に極つたといふ事の不生の証拠をもつて、人に示して説事とくごじは、身どもが初て説ま出しただました」〔盤珪禪師語録及行業記〕岩波文庫本、三五頁。これが盤珪の声明である。〔全集〕第一卷「不生禪概観」七頁

この問題に対して、道元禪・白隱禪・盤珪禪の中の道元禪は異質であることを分析したものに、石井修道「道元の靈性批判―鈴木大拙の靈性と関連して―」〔道元禪の成立史的研究〕所収、大藏出版、一九九一年八月）及び「日本達磨宗の性格」〔松ヶ岡文庫研究年報〕第一六号、二〇〇二年三月）があるのでそれを参照されたい。

四 おわりに―鈴木大拙の一句

以上のように盤珪禪といえば、「不生」の一句で尽きると鈴木大拙は主張したのであり、盤珪について述べたところにも、次のように大拙は触れているのである。

宗教の体験でも哲学上の思索でも、究竟のところは一句子に尽きる。此一句子が手に入はつてから、それが根本となつて、いろいろの体系が成り立つ。基礎自身は決して複雑性をもつて居ないが、これを把握するに徹底性と明瞭性を欠いて居ると、表現せられる一句子がまた自ら肯綮こんけいに中ならないで、何だかまとまりがつかぬものになる。宗教上の体験について云へば、体験そのものには徹底性があつても、思想上の明瞭性が加はらぬと、「一句子」は單なるエジャキュレーション（叫び）にすぎぬこととなる。その人にとりては、それでも結構である。またそれを見る人、聞く人にとつても、或る度までは、それでも結構である。が、人間の意識なるものは表現性―曲折ある表現性の上に成立するもので、エジャキュレーションだけではいけない。何か言語ごんごとならねばならぬ。思想的なものがそこに酌しやくみとられねばならぬ。その人の体験はこれで又明瞭性を加へることになる。従つてその体

験が社会性を帯びてくる、「一句子」は為人度生的効果をもつと云ふことになる。盤珪の不生禪は彼が体験の深さに兼ねて思想的直截性ちよくせきと明瞭性を兼ね備して居るものと云はなくてはならぬ。(『全集』第一卷一四頁)

これまで大拙が発掘した盤珪禪に対して、「一句子」の必要性和重要性を述べているのであるから、それを反映した大拙の禪にも「一句子」が問題にされてもよいように思われる。大拙が語る伝記と盤珪とを比較すると、次の見性体験に一見当てはまりそうである。

アメリカに渡る前の年の臘八の摂心で、まあ「これだ」ということがあったわけだが、その時はまだ、無我無中むがむちゅうのようなものだった、と言うてよい。アメリカへ行つてラサールで何かを考えていた時に(へひじ、外に曲らず)という一句を見て、ふっと何か分かったような気がした。「うん、これで分かるわい。なるほど、至極あたりまえのことなんだな。なんの造作もないことなんだ。そうだ、ひじは曲らんでもよいわけだ、不自由(必然)が自由なんだ」と悟った。(『人類の教師・鈴木大拙(秋月龍珉著作集6)』一四〇頁。三一書房、一九七八年)

だが、盤珪の「不生」のように常々それを語っていたとは、残された著述が龐大であり、それを決めることは一見困難であろう。あるいは大拙の「一句子」を決めること自体が意味をもたないのかも知れない。求められて大拙が書いた揮毫の文字はいろいろ残っているが、その一つに「To do good is my religion. The world is my home.」が松ヶ岡文庫に残っている。この語の前半は恐らく七仏通戒の偈と言われる「諸悪莫作、衆善奉行、自浄其意、是諸仏教」の内、二句目の「もろもろの善きことをすること」が多くの仏の教えというのに典拠があるのであろう。この話は「景德伝燈録」巻四「鳥窠道林章」でも有名である。

白居易(樂天)が鳥窠の道林禪師に問うた、「仏法の大意とは何か」、
道林、「諸悪莫作 衆善奉行」。

白居易、「そんなことなら、三歳の童子でも言える」。

道林、「三歳の童子が言うことができても、八十歳の老人も実践することはむづかしい」。

白居易はそれを聞いて礼拝した。

この「諸善奉行」もまた「一句子」になりうるかもしれない。それでもなお、大拙の「一句子」を敢えて言い表そうとすると、筆者は次の文に遭遇する。大拙の『百醜千拙』（元来、中外出版社、一九二五年九月）の中の「楞伽経」を讀みて」に次のように書いている。

大乘教の小乗教に異なる諸々の重要点中特に注意すべきは、大乘教が「衆生無辺誓願度」を説く所に在ると予は信ずる。玄妙深遠なる教理はともあれ、大乘教に此の一句の誓願あるがため、これをして宗教中の宗教とならしむるのである。如何なる宗教でも此の一句子がなくては其の真面目を發揮することが不可能である。小乗には、「煩惱無尽誓願断」はある、併し「衆生無辺誓願度」はない。……維摩は「衆生病むが故に我病む」と云ひ、「法華」は「三界は我有なり、衆生は吾子なり」と説く、這般の愛がなくては、大乘教は成り立たぬ。二二が四でなくて、五とも六ともならねば宗教は畢竟じて徒ら事である。つまり科学的・知的・分析的・機械的・教学的では人の靈は救はれぬ。靈はそんな骨董によりて生きて居るのではない。靈は全きことを欲する、靈は奇蹟にあらがれる、不断の創造をやつて居る。現実の世界に生きずして価値の世界に住して居る。又過去の拘束を受けることを欲しないで、その時その時の解脱を求めぬ。予は大乘部の經典を讀むごとに、此等の諸点につきて如何にも明快なる態度の見えて居るのを喜ばざるを得ぬ。（『全集』第一七卷二四〇〜二四一頁）

続いて「楞伽経」の一節を引いて、「衆生無辺誓願度」の眞精神を發揮して遺憾ないと経証している。周知のように、大拙は「楞伽経の研究」（英文）で一九三四年に大谷大学より文学博士を授与されている。『全集』第五卷には、「楞伽経」（元来、東方書院、一九三四年一月）及び「楞伽経研究序説」（元来、「日本仏教学協会年報」第三年、一九三一年三月。博士論文の一部の和訳）が収められており、大拙の「楞伽経」の研究の一端を知ることができる。

ここで検討してきた「衆生無辺誓願度」の一句子については、大拙の最後の最後まで重要視していたことが、次のように話として伝えられている。

(四弘誓願) その一番めが衆生無辺誓願度です。衆生といふのは、すべての人、動物も、草も、木も、月も、星の世界も、何もかもひつくるめて、三千大千の世界、無数にある世界、所謂の衆生無辺ですからそれを皆救はうといふのです。(一九六六年大拙九五歳「禪に学ぶ(談話)」、『月刊朝雲』第三卷第七号(一九六六年七月十日発行)、『全集』第二九卷五〇三頁。大拙先生の死亡はその年の七月十二日)

更にしばしば引用されることが多いので見聞きした人もあろうが、小堀宗柏氏による次のような話も伝えられている。

鈴木先生は偉大な人だという。どういふところが偉大なのか。随分以前のことであるが、或る秋の暮、先生と一緒に京都洛北の大徳寺山内の石道を歩いていたら、私は先生にお尋ねした。「先生の見性とはどういふものですか」と。今思えば全く不羨な質問である。禪者の間には検主問といって、学徒が逆に師家をテストする問いがある。若輩の私はもちろん、そんな高等なつもりで質問したわけではない。ただ何となく、そうした問いがフト口を衝いて出たのである。先生はコツコツと石の道を歩きながら、別にいつもの調子と変わらぬ平静さで、

「そうだな、衆生無辺誓願度がわしの見性だな」

と言われたことが、深く私の脳裡に残っている。(小堀宗柏『Living by Zen(禅による生活)』、春秋社版、鈴木大拙禅選集三「解説」所収、新装版二〇〇一年三月)

筆者は大拙の盤珪研究は、大拙禅の中に、盤珪の不生禅の性格がこのような形で継承されているのでは無いかと思うのである。それは最も大拙と親しく、また互いに影響を与え合った西田幾多郎が、一九四二年十月、鈴木大拙著『文化と宗教』に「序」を寄せていて、次のように言ったことはよく知られている。

真宗と禪宗、聞名と見性といふ小文の如きは、君ならではと思はれる。君は近来、盤珪禪師に興味を有つて居られる様である。二百余年来、忘れられてゐた盤珪禪師が、今日、君によつて日本禪として光を放つ様になつたと云ふことができる。君は元來盤珪禪師に似た所があるかに思はれる。君の云ふ所、行ふ所、之を肯ふと否とに關せず、いづれも一種の風格を帯びざるものはない。水自竹辺流出冷、風自花裏過來香（水は竹辺より流れ出でて冷く、風は花裏より過ぎ來つて香し）とでも云ふべきか。（『全集』第一九卷―四頁）

この西田幾多郎の言及によれば、大拙の禪は盤珪禪と類似するだけではなく、その宗教的人格も類似していたと人物評価をしていたことが判明する。かくも盤珪と大拙は密接な關係があることが指摘できよう。

更に盤珪の伝記に沿つて、ここでいう伝記とは盤珪の語録の中から盤珪自身の語によつて語らせるといふ方法でもつて、大拙が言及した興味深い盤珪禪の分析がある。そのことについても本論と関連して触れる必要があるが、紙数の關係もあるので、ここでは割愛したい。ただし、それは本論の統編に相当するものであり、「鈴木大拙の ejaculation の説をめぐつて」（『印度学仏教学研究』第六四卷第一号、二〇一五年十二月）でそのことについて述べたので、その論文を参照いただければ幸いである。

（駒澤大学名誉教授）