

近代の居士禪における禪籍の位置

——前田利鎌の「修養」を中心に——

飯島孝良

はじめに

禪はさまざまな文化的意匠と混淆し、日本独自の展開をみせている。殊に近代以降は、知識層の青年たちが禪門をくぐり、熱心な坐禪と禪籍読解を続けていくものとなった。それは青年たちの「修養」となっていたといえるものである。日本の禪において「修養」の意味するところを再確認することは、宗門と世俗とがどのような接点を得たのかを明らかにし得るものであり、今なお宗門と世俗のあいだのひとつの橋渡しとなる「禪文化」の在り方とも位置付け得る。本論は、そうした「禪文化」の近代における具体例を整理して特徴を分析するものである。

まず第一章では、参禪と読書が近代青年の「修養」の基礎的な役割を果たしていたことを確認し、特に近代青年における禪籍の位置に着目する。続いて第二章では、その具体例として興味深い前田利鎌（一八八一―一九三一）を取り上げ、夏目漱石（一八六七―一九一六）の後継世代としての特徴について整理する。最後に第三章では、利鎌の後代への影響を確認したうえで、禪——とくに臨濟——が示す絶対的な「自由」の精神が大正期から昭和期の知識層にもたらしたものは何だったのか、更にはこうした精神性が急速な近代化にひた走る日本へのアンチテーゼともなった背景について分析を試みる。

一・禅と「修養」

一―(I)・「修養」に向かう時代

近代化真只中の日本において、知識層というべき青年たちが坐禅と公案を通して自己鍛錬を試み、そこから心学や武士道や儒学などの伝統にも改めて目が向けられ、これらが通俗化し大衆化していくこととなった。こうした在り方を「修養」と位置付けるとき、これを実践するために、青年たちが向かったひとつが禅寺だったのである。⁽¹⁾また、学生による仏教会合・参禅会が全国的に組織されてくるようになる。とりわけ旧制高等学校では、一高の徳風会、二高の道交会、五高の仏教青年会、そして四高に通っていた西田幾多郎(一八七〇―一九四五)や鈴木大拙(一八七〇―一九六六)らは北條時敬(一八五八―一九二九)を介して国泰寺(現・富山県高岡市)の雪門玄松(一八五〇―一九一五)に参禅していた。⁽²⁾数学者であり学習院などの要職を歴任した教育者としても知られる北條が代表的だが、学術を志向しながら自己鍛錬に勤しむ知識層が陸続として現れたのが、この「修養」の時代といえる。⁽³⁾

禅を志向する多くの若者が集った円覚寺(現・神奈川県鎌倉市)では、今北洪川(一八一六―一八九二)が指導していた。洪川はもともと儒学者であった。しかし『禅門宝訓』に接するなかで出家の思い止み難くなって妻と離縁し、「鬼大拙」の異名で知られる大拙承演(一七九七―一八五五)の下で出家、相国寺で修行する。主著『禅海一瀾』(一八六二年)は、神道・儒学・老荘・仏教に即して禅を説き、また儒書に禅的解釈を施して儒禅一致論を説いたものである。円覚寺の管長となつてからは、山岡鉄舟(一八三六―一八八八)をはじめとして多くの居士を指導することとなった。⁽⁴⁾

このようにして、明治期から大正期にかけて一般の青年や知識階級が参禅するとき、教団や宗派そのものを強く意識するというよりも、参禅の師へ個人的に傾倒していくものと考えられる。

一 (Ⅱ) 「読む」ことと「修養」―漱石と大拙における

こうした気風と相まって、禅籍は一種の「修養本」として購入が相次ぎ、講義や提唱が大量に刊行されることとなった。当時、よく売れるのは『碧巖録』と『従容録』（八対二の割合）、一番売れる講義は釈宗演（一八六〇―一九一九）の講話で、講本用としては山田孝道（二八六三―一九二八）の『碧巖録』を超えるものがないほどであったという――『碧巖の世の中だ』と云うので方々で雨後の筍のように出版される（立平衛「本屋の見たる碧巖集」）。入門書を読むのはどちらかというと若い書生で、『碧巖録』や『無門関』などを入門として読むのは医師や実業家や法律家などであった。興味深いのは、のちに第十一代衆議院議長を務めた河野広中（一八四九―一九二三）の次の回想である。

明治十五年民権自由を主張し過ぎて牢獄に繋がる身となつたが、縛に就く前日神田の古本屋で碧巖集といふ書を三錢五厘で購ひ、兼て愛蔵の無門関と此碧巖集を携えて牢獄の暗い所へ這入つた。

（河野広中「決断力と禅」⁽⁶⁾）

血氣盛んで世を憂う若者たちが、その心の拠りどころに『碧巖録』や『無門関』を携えていたことが、痛切な思い出として報告されている。

こうして、禅籍や入門書が青年たちを参禅に導いていったといえよう。ただ、そうした書物を通して禅に触れることを、宗門がむやみやたらと許容していたわけではなかったようにも思われる。夏目漱石の『門』（一九一一年）には、主人公の宗助が参禅したときに円覚寺の宜道という僧から次のように諭される印象的な一節がある。

書物を読むのは極悪う御座います。有体に云ふと、読書程修業の妨になるものは無い様です。私共でも、斯うして碧巖杯を読みますが、自分の程度以上の所になると、丸で見当が付きません。それを好加減に揣摩する癖がつくと、それが坐る時の妨になつて、自分以上の境界を予期して見たり、悟を待ち受けて見たり、充分突込んで

行くべき所に頓挫が出来ます。大変毒になりますから、御止しになつた方が可いでしょう。もし強いて何か御読みになりたければ、禅関策進といふ様な、人の勇気を鼓舞したり激励したりするものが宜しい御座いませう。それだつて、只刺戟の方便として読む丈で、道其物とは無関係です。

(夏目漱石『門』十八の六)⁽⁷⁾

この宗助は漱石が、そして宜道は釈宗演門下の釈宗活(一八七二—一九五四)がモデルといわれている。漱石は「色気を去れよ」(一九一〇年)という談話で、本を読んでいた宗活に「何といふ本ですか」と尋ねると「碧巖集。けれど、本は余り読むものぢやありません、幾等讀んだつて自分の修行程度しか判らぬから」と答えられた思い出を語っており、「此一句は実に大切な事である」と述べている。ここから、『碧巖録』への関心が明治青年のあいだで高まつたことがわかる。或いは、白隠慧鶴(一六八六—一七六九)が若い頃に座右の書として以来、日本臨済宗で参禅の入門書として重用されてきた『禅関策進』(一六〇〇年)が、一般の参禅者にも勧められていることなどもみえてくる。『禅関策進』は禅語録から参禅実究の指針となることばを選出し、全体にわたり重要箇所を批評と解説が加えてあるため、一般層にも役立てられたということであろう。

そもそも、儒者として研鑽を積んだのち禅者となつた今北洪川は、膨大な読書量で知られていた。「洪川老師は元来学者肌の人であつた。【中略】禅を学ばれなかつたら、一廉の学者として、経文類の注釈や、また独自の著作をなされたことであらう」(鈴木大拙『今北洪川』)と評する大拙は、洪川の評伝を書くにあつて蔵書を整理しているが、「洪川老師はよく読書せられたので、諸種の覚帳への書入れがある。これを一瞥するも亦興味なきにしもあらずと信ずる」(同前)と述べてもいる。

こうした洪川に参禅していた大拙においては、批判すべきは書物を読むことそのものではなく、書物に没頭して我を見失うことであつた。

書物は心読とか体読とかせねばならぬやうに思はれる。即ちただ之を誦したばかりではいかぬ、是非之を熟読し、理解して、さうして之を實踐躬行せねばならぬと云ふことになる。併しながら予の考へを以て見ると、書物は必ずしも悉く読まねばならぬものでもなく、又読んで悉く之を解さねばならぬものでもない。解し得ぬなら解し得ぬにして、うつちやつておいてもよろしい。【中略】そんなに朝から晩まで、書籍を積み上げて、一一之を讀むなんてことは、少し蠹魚的とびとである。そんなになると書物に読まれてしまつて、自分と云ふ主人公がこれに逐ひ使はるるやうなことは極まつてをる。

(鈴木大拙『向上の鉄槌』一九一五年)⁽¹¹⁾

すなわち、読書はあくまで己れという主人公が涵養されるためになされるべきであつて、書物の知識を追い求めたり読書量を競うようなことではない、というのである。大拙にとつて、読書はまさにひとつの「修養」そのものであつたと思われるのである。

明治三十年代から四十年代に到る頃、「修養」は世俗から離れた禅者の観点というよりも、現実社会に生きる人々の立場から考えるべきものとなつていった。いわばそれは、「修養」が禅的な修行から日常における身心技法の実践となつていく過程でもあつた。幅広い年齢層・社会層で『碧巖録』が読まれ、禅寺に参じることも増えてきたなかで、読書も自己鍛錬もより一般化していったことは確かである。宗教としての禅よりも通俗化した「修養」として、岡田虎二郎（一八七二—一九二〇）による岡田式静坐法の登場はその典型例である。⁽¹²⁾

以上のような動向から、近代における禅籍の普及による禅の世俗化には、以下の点に特徴が見出せる。

- (A) 禅寺や宗派に強く依存せず個人的に受容すること
- (B) 知識階級において重荷ともなり得る合理精神からの解放を求めること
- (C) 体験知の重視がみられ、いわゆる哲学的分析とはまた異なる「修養」の文化として展開すること

こうした動向の背景として想起されるのは、近世から続く禅籍の刊行と世俗での受容である。徳川期にみられる出版文化の発達と仮名法語などによる一般層の仏教人気が、『無門関』など禅籍を求めるものにもなっていた。室町期末以降に幻住派や曹洞宗に重視された『無門関』は、徳川期にはその版本のみならず抄物（仮名書きによる漢籍や禅籍の注釈書）や下語集（師家が学人に示した見解を集めたもの）も世俗に広まり、近代以降も広く受容されることとなっている。高僧による提唱も多く読まれると共に、昭和期に入ると禅籍は実践を求めてだけではなく学術の分析対象にもなっていた。こうして、口頭で示されてきた禅者の見解が、出版文化において書物として共有されていく。そうした過程で、禅籍が語学的にも文学的にも哲学的にも多様に読まれるようになっていくのである。¹⁴⁾

そうした読み方について、天龍寺派管長も務めた平田精耕（一九二四〜二〇〇八）の次の評は宗門と世俗における禅籍の読まれ方を示すものとして、象徴的である。

禅の祖録の読み方は人によっていろいろあるであろうが、大別すると二つの方法が考えられる。一つは実践的な読み方であり、他は学問的な読み方である。【中略】従来の禅者たちの祖録の読み方は、主として実践的な読み方であり、むしろ学問的な読み方は真の祖録の読み方ではないとして閑却される傾向であったといつてよい。しかし、「確実性」を尊ぶ科学的現代社会に在っては、すでに禅の祖録といえども学問的な読み方を不問に付しておくことは許されなくなってきた。単なる実践的な読み方だけでは「独りよがり」やドグマに陥ってしまう恐れがある。もちろん、実践的な読み方を全く欠いてしまつては、単なる学術的興味の対象となつてしまう。それはおよそ祖録を作つた禅の祖師たちの意に反することとなるであろう。『無門関』を読むにあたっては、この祖録の二つの読み方はそのどちらも欠くこともできないのである。¹⁵⁾

以上のように、禅籍を読むことに代表されるような禅の受容は、近代を経て実践と学術の二面を有し得るような動向がみられてきたのである。

一(一)(三)・円覚寺門下の「修養」観

前述のように、「修養」が通俗化し大衆化するうえで、鎌倉・円覚寺への参禅は当時の青年層にひとつの模範となっていた。今北洪川亡きあと、円覚寺は釈宗演を中心として更に多くの青年たちや知識人が参集することとなっていた。わけても、大拙や漱石といった存在が語り続けた禅と「修養」のインパクトは無視し得ぬほどのものがある。例えば、洪川を嗣いで大拙や漱石を指導した宗演の「修養」観は、次のようなものであった。

坐禅工夫と云へば、禅坊主のやうに山の中へ立籠りて、本来の面目これ何ぞと工夫するもの、如くに早合点する人もあらんが、衲の坐禅工夫はさる専門的意義を含まず。先づ勉強さかりの青年書生ならば、本郷の下宿屋の二階の一隅に在りてなりとも、室内を整へ、一炷の香など焚き、『坐禅儀』の方法に由り、半時間乃至一時間位、静坐して見よ。但し茫然として静坐する時は、妄想煩惱群がり起りて、十分時も続かざるべければ、何か適當の公案やうのもの無かるべからず。されど何人も哲学者たる能はず、宗教家たる能はざれば、禅宗の公案の如き生鉄を咬む底のものを避けて、各自の好みに任せ、バイブル中の金訓なり、論語の嘉言なり、又は功利教の信條なり、ストア学派の所説なり、何なり、自家の品性を造るに割切なる題目を唱へ来り、満身の注意力を此に与へ、縦より、横より、上より、下より、百方に工夫すべし。而かも之を工夫するに当りては、決して心を頭腦の上に注ぐべからず、是れ最第一緊着の件なり。

(釈宗演「現代青年と禅の修養」)⁽¹⁶⁾

大拙はこれと同様に、「禅道の修行は、信を中心として、之を真面目に発露し、意志の確立よりして、情操の醇化を実現するに外ならず。【中略】禅の真面目より見れば、禅的修養など云ふ閑文字を弄すべき余地は毫末もこれあらず。されば如上許多の葛藤を目あてにして、己は禅を修して以てかくかくの効果を取めんなどと云ふは、禅を去ること遠しとなして可ならん」(鈴木大拙『向上の鉄槌』)⁽¹⁷⁾と述べている。このように述べるとき、「書物を読むな」と頭ごな

しに命じてはいないことに注目される。洪川ももとは儒学者であり、宗演も西欧の諸学問に接する中でインド学（パブリ文献）の必要性を痛感したのであって、ともに学術への志向は強い。そのうえで、対象とするものは禅の公案でも聖書でも論語でも哲学書でも構わないから一心に「工夫」すべきことを強調する。そのとき、何らかの益のあるかなきかにとらわれてはならず、「自家の品性を造る」（宗演）こと、「意志の確立よりして、情操の醇化を実現する」（大拙）ことが求められている。こうして、明治期の青年層に「心」の涵養を求め、知識を弄ぶのではない形で人格を確立する「修養」の必要が解かれたのである。

そして、人格を確立するためには「修養」を積む必要があると述べたのが、宗演の下へ参禅した夏目漱石である。

第一に自己の個性の発展を仕遂げやうと思ふならば、同時に他人の個性も尊重しなければならぬといふ事。第二に自己の所有してゐる権力を使用しやうと思ふならば、それに附随してゐる義務といふものを心得なければならぬといふ事。第三に自己の金力を示さうと願ふなら、それに伴ふ責任を重じなければならぬといふ事。つまり此三カ条に帰着するのであります。

是を外の言葉で言ひ直すと、苟しくも倫理的に、ある程度の修養を積んだ人でなければ、個性を發展する価値もなし、権力を使ふ価値もなし、また金力を使ふ価値もないといふ事になるのです。それをもう一遍云ひ換へると、此三者を自由に享け樂しむためには、其三つのものの背後にあるべき人格の支配を受ける必要が起つて来るといふのです。もし人格のないものが無暗に個性を發展しやうとすると、他を妨害する、権力を用ひやうとすると、濫用に流れる、金力を使はうとすれば、社会の腐敗をもたらす。随分危険な現象を呈するに至るのです。さうして此三つのものは、貴方がたが将来に於て最も接近し易いものであるから、貴方がたは何うしても人格のある立派な人間になつて置かなくては不可いだらうと思ひます。

（夏目漱石「私の個人主義」¹⁸⁾

自らの個性を發揮するためにも、自らの権力（現代語でいう権利）を行使するためにも、自らの金力を使うためにも、「修養」を積んで倫理的にふるまうことのできる「人格」が確立されていなければならない、という一節である。こうした背景には、やはり漱石が円覚寺で接した氣風が関わっているだろう。漱石の日記（一九〇九年六月十八日）には、「碧巖会より案内あり。宗演和尚の碧巖の提唱ある由。所は内幸町三井集会〔所〕なり。多分森大狂の發送する所ならん。發起人二曰く大石正巳、朝吹英二、早川千吉郎、野田卯太郎、大岡育造、徳富猪一郎。御顔揃なり」と、当時の宗演周辺の風景と顔ぶれが窺われる記録がある。このようにして、宗演や大拙や漱石といった、円覚寺において洪川の指導下にあつた者の「修養」観は、やはり禪と密接に関連しながら深められていった。

とはいえ、宗演は、漱石を次のように評価していた。

たゞ私の知る限りの漱石氏の風格は、我が禪宗の白隱禪師が「吾は禪の俠客なり」と云はれて居るがそんな様に思はれてならない。元來が江戸つ子に生れて、清廉な氣稟を有つてゐた氏は、生れながら禪味を帯びた人柄であつたと思ふ。しかしながら、氏の禪の修業は、修業としては大したものではなかつた。修業は大したものでは無かつたが、氏の性根が仏教乃至東洋思想の根本に触れて居たことは知れる。「去私則天」と云ふのが氏の最後の頃の思想だと語られて居たとのことだが、それは明らかに大乘仏教の眞精神なのである。

（釈宗演「禪の境地」⁽²⁰⁾）

宗演からみて漱石の參禪は「大したものではなかつた」が、晩年の漱石が到達したとされる境地が「仏教乃至東洋思想の根本に触れて居た」とも評価している。いわば、漱石は円覚寺に参しながらも、直ちには深く禪に入り難かつた面がある。「途に啐啄に逢うて、機縁を了す、殻外殻中、孰れか後先。一樣の風幡、相い契る處、同時の水月、交わりを結ぶ辺。空明打出す、英靈漢、閑暗、踢翻す、金玉の篇。胆小なりとて大事を遺ると言う休れ、天に会して道を行はるは是れ吾が禪」（途逢啐啄了機縁、殻外殻中孰後先。一樣風幡相契處、同時水月結交辺。空明打出英靈漢、閑

暗踴翻金玉篇。胆小休言遺大事、会天行道是吾禅⁽²¹⁾（大正五年十月十二日作七言律詩結句）といった自覚を記すのは「明暗」執筆の時期（大正五年ごろ）であり、その实在性の到来に「牛歩」的な遅延があった⁽²²⁾。

これに対して、漱石門下には鋭い境地を示す若き哲学者が現れた。前田利鎌である。

二・前田利鎌の特徴

二―(I)・利鎌の為人・漱石と異なる「修養」の在り方

利鎌は、参禅という点からいっても漱石とかなりの異なりがある。加藤二郎⁽²³⁾が夙に指摘するように、利鎌は世界史的な「近代」の見取り図を明確に把握し得ていた。そのうえで最晩年まで参禅に励んだ利鎌の方が、一層「修養」というものに多角的に柔軟に深く打ち込むことが可能だったように思われる。このように看做すことが出来るのも、利鎌は文学と哲学と参禅と剣道を通して自らを鍛えていく人格だったからである。

①利鎌と漱石・背景としての前田家

前田家は肥後国玉名郡小天村^{たまなぐんおあまど}（現・熊本県玉名市）の名家で、父・前田案山子は自由民権運動にも関わった名士である。利鎌の次姉・前田卓^{つな}は漱石の『草枕』（一九〇六年）で那美のモデルとなったことで知られる。上京した利鎌は漱石山房へ出入りして、漱石門下の薰陶を受けることとなった⁽²⁴⁾。辛亥革命に際しては、卓が姉妹の槌^{つち}（槌子）と結婚していた宮崎滔天（一八七一一一九二二）の支援してもらっている。卓の美貌と知性とは、早くも漱石に見出されるものであった（なお、中国同盟会で活動する「大陸浪人」としても知られる滔天は義理の兄にあたるため、利鎌は滔天一時期同居もしていた）。

卓がモデルとなった『草枕』の那美は、愛情が強いが狂気をも感じさせるほど底知れぬ烈しさのある女性として描

かれる登場人物である。臨濟禪に打ち込んで悟りを求める存在ともされており、文明社会や俗世からは一線を画している。この熊本の片田舎で暮らす那美でさえ、従兄が日露戦争へ出征し、離縁した先夫が銀行の倒産により活路を求めて満洲へ流れることとなり、時代の運命から逃れられない。那美は、こうした時代の趨勢に死への宿命が呑み込まれようとする男達の姿を「憐れ」の表情を以て見送りながら、そこに「非人情」の美を体現する存在として描かれる。その「非人情」たる「憐れ」とは、通常の人間が有するものを超え、「神に尤も近き人間の情である」というのである。⁽²⁵⁾ 那美——そしてそのモデルである卓——は、もはや己の生と死すらままならぬものとなりつつある明治という時流に、正面からぶつかっていったのである。利鎌もまた、そうした濁流のような時代を目の当たりにしていた。

② 利鎌と参禅

利鎌は、居士の岡夢堂へ参禅し、その『臨濟録』提唱を聴くなどしている。この参禅は、漱石の娘婿である松岡謙（一八九一～一九六九）の友人が紹介したことによる。利鎌自身の回顧録「夢堂老漢」によれば、夢堂は「近代禅門の偉傑たる大徹老師、洪川和尚、宗演禅師らに順次歴参されたそうである。そうして最後に印可されたのは、武州平林寺現在の大休老師である」という。⁽²⁶⁾ ここから、夢堂が円覚寺で今北洪川や釈宗演に参禅し、のち平林寺（現・埼玉県新座市野火止）で峰尾大休（一八六〇～一九五四）に参じたことがわかる（なお、利鎌も最期まで参禅した平林寺には、利鎌と姉の卓の墓がある）。「大徹老師」は、大休が第五代師家を務めた興禅護国会の初代師家・勝峰大徹（一八二八～一九一一）と思われる。⁽²⁷⁾ 夢堂は、以前は判事として地方を転々としていたらしく、伊藤博文暗殺事件（一九〇九年）前後の朝鮮にも赴任していたが、その官職をうち棄ててわずかな恩給で暮らしていたという。その「聖胎長養」たる求道生活の只中で、息子の死と初孫の死に打ちのめされもしている。利鎌はそこに、夢堂の「不断の精進、あらゆる逆境に臨んで自己を鍛錬していこうとする意志、及びその深い人情美」⁽²⁸⁾ をみている。夢堂はまた、現代の雲水のなかで「職業坊主」「葬式屋」に成り下がっている者を痛罵した。利鎌からみて、夢堂は「祖師禅」の精神で「一箇半箇」

(ひとかどの弟子)を打ち出すことを眼目にしており、利鎌はその数少ないひとりであった。こうした姿は、居士禪であるが故に己の関心をひたすらに深める性格が見出され、更には現前にある世俗的問題と求道とのすれ違いにも強い問題関心を抱き得るものがあつたと考えられる。

また、前述の卓にある「非人情」の美を、夢堂は独特に見抜いていたようである。或る時、夢堂が利鎌の自宅まで来て、姉の卓——利鎌は独身であつた卓の養子となつていた——と酒を飲み交わしたことがあつたという。興が乗つてきた夢堂は軽快に歌い踊り、それに卓がボロ三味線で伴奏する、という宴となつた。その帰り道を送つた利鎌に、夢堂は突然、「君の姉さんは、淋しい人だ。親切にしてやりたまえ」と言つたという。辛亥革命を支援する一方、三度の結婚と離婚の後、孤兒院で働いて糊口をしのぎ、極貧の中でも豪快な性格で周囲を明るくしていたという卓。その奥に孤独の相を見抜いた夢堂の活眼に、利鎌はただ驚いたという。⁽²⁹⁾このようにして、利鎌ら前田家は、激動のアジア史を向こうに置いて禪との接点を深めていったといえる。

③ 利鎌と哲学・文学

利鎌はF・W・ニーチェ(一八四四〜一九〇〇)やJ・W・ゲーテ(一七四九〜一八三二)を研究し、東京帝国大学の卒論である「ファウストの哲学的考察」(一九二二年)に結実した。その幅広い分野にわたる知的好奇心は、「一所不住の徒」という一文にみえる世界文学史的視点から感じられる。ここでは、一休宗純(一三九四〜一四八一)やイエス(？〜三〇頃)や芭蕉(一六四四〜一六九四)などを取り上げ、真の「自由」を求める存在はその知性や詩魂を以て「一所不住」となり、死の覚悟と共に——ときに狂いだすことさえ辞さず——生のリアリズムを見抜こうとする姿であると論じている。

更には、その莊子論は哲学的な把握と近代的論理で明快に解釈したものとして後代にも大きな影響を及ぼしており、福永光司(一九一八〜二〇〇一)をして「私の訳解が最も多くを負っているのは、彼の莊子解釈である」と言わしめ⁽³⁰⁾

るものであった。こうした点を端的に取り上げるところをみても、東西の哲学・文学・聖書学を巧みに受容する知性が見出せる。⁽³¹⁾

④ 利鎌と剣道

もうひとつ利鎌を特徴づけるのは、撃剣への打ち込みである。時代的にも、日清・日露戦争の前後から武士道を鼓吹する機運が高まっており、江戸城の無血開城の立役者である山岡鉄舟の口述と勝海舟（一八二三～一八九九）の評論から成る『武士道』（光融館、一九〇二年）は、当時広く読まれた武士道論の典型である。⁽³²⁾ 利鎌がこの山岡鉄舟などを挙げて「劍禪一味」について言及した箇所は、利鎌の求道精神をよく伝えている。

心学というわが徳川時代の一種の実行哲学は、畢竟、老莊哲学や禪宗などの亜流であって、剣道が心学を体現するということとはまた、老莊哲学や禪宗の端的が劍のうちに実現せられるということである。そしてここに至れば単に殺人の具であったものが、一種深遠な色彩を帯びてくる。あまり乱用されて気持のいい言ではないが、劍禪一味というのはこの意味である。武道の背景にはいつも老莊乃至は禪がある。

しかし自分が敢えて俗流に做って、ここに劍禪一味ということを主張するのはほかでもない、次のような現象に興味を惹かれるからである。——老莊にせよ、禪宗にせよ、いずれかといえばどちらも山林の思想であって、幾百年の間、山林のうちにあつて培われてきたものである。ところでこの深遠な山林の哲学と——切つつ撲つつの最も血腥い活社会の争鬪場裡に發生して、また幾百年の間争鬪場裡に培われてきた劍技とが、その相矛盾する二つの現象が抱擁し浸透し合つて、比類ない一つの武道なるものがわれらの祖先によつて完成されたという事実が自分にとって面白いのである。

（前田利鎌「斬猫」⁽³³⁾）

しばしば隱遁的で消極的ともみられる山林の思想——老莊や禪——が、血腥い社会に応用されていくときに、そこで

示される実際の体験内容の深さや豊かさや効果が絶大であった、と利鎌は指摘する。但し、劍禅一味などが「乱用されて気持のいい言ではない」とことわっているように、利鎌の言説に好戦的なところは殆どみられないことに留意すべきであろう。そうした利鎌からみて、こうした体験の實際が「空」とか「無」とか「虚無」といったもので「理論的な概念大系に固執している人には見誤られやすいものである」というのである。⁽³⁴⁾ すなわち、西欧の文学と哲学に習熟した利鎌にとって、禅と剣道はともに「修養」そのものであったのではないか。

二―(Ⅱ)・「絶対自由」の体現者としての臨済〈像〉…『臨済・莊子』(一九二八初版)での臨済論

こうした思索を著す利鎌の禅は、とりわけその臨済論にいかんなく発揮されている。例えば、次のような記述である。

要するに学人のよるところ、執着するところを殺戮していく破邪の剣である——「仏に逢うては仏を殺し、祖に逢うては祖を殺し、羅漢に逢うては羅漢を殺し、父母に逢うては父母を殺し、親眷しんけんに逢うては親眷を殺し、始めて解脱をえて物とかかわらず、透脱自在なり。諸方の道流どうりゅうのごとくんば、いまだ物によらずして出でくる底あらず。」——「自己の自由と主権とを阻害する一切の対象は破壊されねばならない。——「裏うらに向かい外に向かつて逢着せば便ち殺せ。」したがって臨済は与えるに非ずして、徹底的に奪うばっていく。⁽³⁵⁾

ここから明らかなように、利鎌は絶対的なまでの「自由」を求めたとみられる。哲学や剣道などとともに参禅する利鎌の理念は、「自己の自由と主権とを阻害する一切の対象は破壊されねばならない」とする臨済の「殺仏殺祖」に求められていくのである。そのため、次のようにも述べていく。

臨済は旧来の思想、——特に仏門における伝統的な一切の反生命的偶像の破壊者、したがって人間生命の徹底的解放者であった。そしてその破邪顕正の剣は、最強力な論理、すなわち最も深刻な体験そのものである。⁽³⁶⁾

つまり、利鎌は臨濟——すなわちその精神を述べ伝える『臨濟録』——から、「最強力な論理、すなわち最も深刻な体験そのもの」を見出したというのである。とはいえ、こうした利鎌の理解は無手勝流に見出されたというよりも、平林寺での参禅——或いは岡夢堂の下での参禅——に基づくものである。そして、その端々に近代以前からの日本で見られる『臨濟録』理解の片鱗が見出せる。たとえば、『臨濟録』において、師匠の黄檗とその弟子の臨濟の關係が「賊は是れ小人、智君子に過ぎたり」と評されている点については、「これなどは黄檗を君子に比し、臨濟を小才の利いた曲者といつて、臨濟を悪しざまに批評しているようにみえるが、実際は彼の機鋒を賞めちぎっているものである。一体、禪門では、語抑よくげ下意托上よくげといつて、くく、ささす時には賞め、賞める時にはくく、ささすような癖がある」と述べる。この「語抑下意托上」については、「仰山ハ林際ヲホメテ云也。賊ハ林際、君子ハ黄檗也」(『臨濟録萬安抄』寛永九年「一六三二」) 卷四・三十五丁⁽³⁸⁾であるとか、「賊が盜を働く巧妙は君子も及ばざる也、大小大の黄檗も臨濟の智慧の勝れたる故に、鏝を脱却されたと云也、仰山は見、師に超るこゆの作家故、此消息を能く知る也」(『臨濟録贅辯』九十三丁)⁽³⁹⁾といった釈義が伝えられている。利鎌の理解も、その延長線上に展開しているものとみられる。平林寺をはじめとした禪寺に参じていた居士に『臨濟録』がどう読まれていたかは大テーマであるが、その一断面を示すものとして、利鎌の臨濟論は貴重な一例である。⁽⁴¹⁾

そして、利鎌が臨濟を「読む」ことが、東西の哲学や文学を「読む」ことと同じように己れという主人公を涵養する基礎作業となっていたこと——これこそ、近代の居士において禅を通して「修養」を試みることに外ならない。臨濟を「読む」ことで「伝統的な一切の反生命的偶像の破壊」すなわち「人間生命の徹底的解放」という「最強力な論理」を見出し、それこそ「最も深刻な体験そのものである」と看做すことは、後代にも大きなインパクトを与えていた。

三・利鎌の影響とその分析

三―(I)・前田利鎌による臨濟論の影響

戦後、文献分析的な中国禪研究で一家を成した入矢義高(一九一〇―一九九八)は、利鎌を熱心に読み込んだひとりであった。入矢によれば、デモクラシーやリベラリズム、或いは「思想的ロマンティズム」の大正期とは、「かつての明治政府の上からの「近代化」政策が、実はその見せかけの文明主義の裏に、原理主義的なナショナリズムの非情さを孕んでいたことへの反撥が導き出した時代」であると指摘し、更に次のように述べる。

その反撥の情念は、さまざまな形を取って噴出した。社会主義運動に見られるような外向性のもと、広くいつて人生探究、より具体的には自己凝視に根ざした内省的告白と求道の遍歴くわんれきという内向型とが、その顕著な現われかたであった。しかもこの後者の内省的・求道的な情念は、すでに明治末期から萌もしていたのであって、例えば北村透谷や国木田独歩らの文学作品や、最も求心的な形では綱島梁川の求道記録に、その軌跡をはっきり見ることができる。阿部次郎の『三太郎の日記』(大正三年)や、和辻哲郎の『ゼレン・キエルケゴオル』(同上四年)は、まさにその延長線上に位置づけられる著作であって、前田利鎌もきつとこれらを熟読していたにちがいない。⁽⁴²⁾こうした指摘は、まさに「修養」の時代にあった青年たちの在り方を如実に伝え、入矢自身もそうした大正期の「思想的ロマンティズム」の後継世代であることを感じさせる。その入矢に言わせれば、利鎌の臨濟論は次のようなものだという。

大学で西洋哲学を専攻しただけあって、随処に斬新な理解が示され(例えば「四料揀」についての明快な新解釈)、時にはデルタイの〈生の哲学〉に立った解釈かと思われるところでも、必ず彼みずからの内省的思弁の裏打ち

がある。全篇を貫いての情熱的な文体は、まさに圧倒的というほかはないが、【中略】臨済に酔っているとでも言いたいほどの傾倒ぶりが、なんのためらいもなく呈示されている。この率直さは、決して皮肉ではなしに、まさに感動的であるといえよう。⁽⁴³⁾

ここでいう指摘は、利鎌の『臨済録』理解が宗門におけるものとはまた異なる思想的な記述方法だという看方であり、かつまた入矢自身の立場からみて親和的に評価したともいえるだろう。

同様に利鎌の臨済論に大きな影響を受けたと表明するのは、柳田聖山（一九二二～二〇〇六）である。

臨済義玄の禅とその語録にこころひかれて、すでに二十年をこえる。当初の興味は、もちろん宗門の伝統的な捉唱や、わずかばかりの参禅の経験によるのであり、一方では前田利鎌氏の『臨済・莊子』の、すぐれた文章に魅せられたためであったが、やがて中国仏教の歴史や思想の舞台のうえに、臨済という一個の宗教者を位置づけることによつて、かれの禅思想の本質を理解したいと思うようになった。⁽⁴⁴⁾

利鎌の論述を通して、臨済にある反体制的・伝統批判的な野人の性格を強く意識させられたとされ、柳田自身の臨済論に相当の影響を与えるものとなっていたのである。⁽⁴⁵⁾

三―(Ⅱ)．「修養」的な看方における問題点

漱石とその後継世代は、日清・日露戦争を経た近代日本で精神を醸成することとなった。「修養」に打ち込んだ青年たちの背景として、この時代状況を抜きには出来ない。これについては、山崎正和（一九三四～二〇二〇）が漱石の『吾輩は猫である』『坊っちゃん』『草枕』をいわば日露戦争の戦時下文学と位置づけ、『草枕』の主人公は、すでに人間感情を文学のなかで観察することにすら疲労を感じるのであつて、逆にそこから逃れるための方法として特異な藝術を求めてゐる⁽⁴⁶⁾と指摘する。そして「一般に感情の動揺が人間を疲れさせるのは自然だとしても、それが本来

の審美的態度でしのぎ得ないほど根強く感じられるのは尋常ではない」とも述べ、この『草枕』の主人公は「汽船、汽車、権利、義務、道徳、礼儀で疲れ果てた後に、凡てを忘却してぐつぐつと寐込む」ことを求め、「独り幽篁の裏に坐し、琴を弾じて復た長嘯す、深林に人知らず、明月来りて相照らす」(「独坐幽篁裏、弹琴復长嘯、深林人不知、明月来相照」)(王維「竹里館」と表される自然世界へ沈潜していこうとする。そうして山崎は、「東洋」の詩歌が表現する自然世界への韜晦を求めるところに疲労しているのは、近代化と合理主義にひた走る日本における「二十世紀」の問題として受け止められているが故だといっているのである。⁽⁴⁸⁾ 山崎は、こうした軍国化に進む近代日本への批判の意味で、「公」を否定しようとして「私」の感情へ閉じ籠る姿勢——すなわち「不機嫌」——へとつながっているともいう。

そうした姿勢は近代西欧でも既に「実存の不安」といった形で現れており、プロテスタントは個人が教会を超えて神に直接出逢うこと——個人の心の最も「私」的な部分にまで普遍的な神を導き入れること——で、カトリックの規範から自我を解放しようとしていた。いわばそれは、旧来の伝統を崩壊させて自我を改めて希求していくことにも連なるものとなったといえる。それはまた、近代西欧においてキリスト教的な神という「中心」を求める在り方が見失われることをも意味し得るものでもあった。これに対して、近代日本では西欧化の反作用としての「東洋」を希求していくことがみられ、その際にはどういった宗教的な意匠が精神と文化の支柱となり得るかという問いにもつながり得るものとなっていた。旧来のような儒仏神が受け皿となれるのか、或いは新たにキリスト教を受容すべきか、そうしたアイデンティティ・クライシスともいべき問いに近代の知識層青年を導くものとなっていったのである。こうした精神性を山崎が「不機嫌」と称したところは、歴史学者の辻善之助(一八七七—一九五五)が「当時の国民がいかに内面的に寂寥を感じていたか」⁽⁴⁹⁾を指摘するとともに、「自由討究・信仰自由の旗幟」を押し立てていく新たな仏教界の動向について論じるところとも通じると考えられ、形骸化した権威や虚飾に反発して内なる自己の確立を人生の窮極的な課題と捉える精神性ともいえる。

軍国化との対峙と精神的支柱の喪失によって「不機嫌」へと陥った者たちの姿は、漱石の『草枕』において「非人情」を求める脱俗的な芸術家として描かれる。この「非人情」は人間本来の「人情」を脱却しようとする姿勢であり、人間の感情的な葛藤に触れること自体を回避しようというものである。「不機嫌」を忌避しようとした『草枕』の芸術家は、那美をはじめとした烈しい登場人物を傍観するだけではなく、自分自身の感情をも傍観し、更には世界の動向や人間存在の根源をも傍観しようとする態度といえる。この芸術家が「菊を採る東籬の下、悠然として南山を見る」〔採菊東籬下、悠然見南山〕（陶淵明「飲酒」二十首之五）にみられるような「東洋」の詩境に憧れているのも、人跡をとどめぬ純粹な自然のなかに「非人情の天地」を求めようとしているものと考えられるのである。⁽⁵⁰⁾ こうした「傍観」もまた「修養」世代の特徴のひとつといえるものであり、その姿勢は大正期から昭和期にみられる学術や芸術の諸分野において「客観性」という志向性ともなり得たのではないか。

但し、參禪と読書が両立可能かどうかは、その後も常に問われ続けたものといえる。⁽⁵¹⁾ 或いはまた、そうした「修養」が近代化の生み出す諸問題への批判精神となり得たかどうかも、後続の世代においては常に問われ続けたのである。唐木順三（一九〇四〜一九八〇）は、大正期の教養派における最大の欠点が明治期以来の「型」の喪失であるとし、それが結果的に、押し寄せる軍国主義へ抵抗する精神をも喪失せしめたという。唐木の『現代史への試み』（初版は一九四九年）では、こう指摘されている。

明治以来の型、儒教、仏教、武士道によって媒介された型、それによって鍛え上げられた型は大正、昭和にいたっては殆ど残存しなくなった。そしてそういう型に代ってあらわれた教養人が知識階級の大多数をしめていた。彼等は普遍と個別、人類と個性、自然と人生を問題にしたが、国家、社会、政治を軽蔑し、或はそれに無関心であった。【中略】しかしかつての文人はそういう出世間で、自らをひとつの型にまで形成した。その媒介をなしたの
は主として禪や老荘であった。⁽⁵²⁾

ここで唐木が指摘するような「型」を形成し得たひとりだが、まさに前田利鎌のような存在であろう。そして利鎌の提示する絶対的な「自由」としての臨濟像は、入矢や柳田など昭和期の青年達にもひとつの「型」として受け容れられていったと考えられる。⁽⁵³⁾ただし、「普遍と個別、人類と個性、自然と人生を問題にしたが、国家、社会、政治を軽蔑し、或はそれに無関心であった」大正知識人一般には、かつての文人のように出世間的にひとつの「型」を形成する在り方は、なくなっていく。利鎌にしても、軍国化甚だしい近代日本へのアンチテーゼや西欧合理主義への反論が充分に提示し得たかという点、道半ばであったと言わざるを得ないのである。この点は利鎌の壮年ないし老年において深められ得たことが予想されるが、その夭折が惜しまれるところである。

むすびとひらき

前田利鎌は、東西の哲学や文学のみならず、臨濟論など禅をはじめとした東洋の精神性に学びながら独自の思索を展開しようとしており、まさに漱石の後継世代たる姿勢が見て取れる。利鎌の魅力は、絶対的な「自由」の精神を希求するところにみられ、大正期から昭和期の青年たちにも影響があったのは確かである。

その利鎌は近代的知性で禅籍を耽読しており、そこには『門』で宗助が宜道に言われたような「読書程修行の妨げになるものは無い」といった考えはみられない。むしろ洪川や宗演や大拙のように、大いに万巻の書にのめり込む姿勢が見出せる。それは戦後における禅籍の文献学的・文学的な禅籍解釈へも連なっていく。ともすれば、そうした「自由」が概念化し抽象化していくなかで、実践的な様相を呈していた「修養」が一層の学術性へとつながっていくものともみられる。宗門内で重んじられていた禅籍が近代化にまつわる諸問題にぶつかる明治日本の青年たちに受け容れられ、個人のレベルで禅を実践する「修養」を経て、禅籍——或いは聖書など宗教テキスト——は、語学的・哲

学的・文学的・歴史学的に分析されることがあり得ることとなった。言い換えれば、「修養」において禪を受容する在り方は、実践と学術の両面にまたがる試みとも考えられるのではないか。

利鎌が思索した時代の前後には、円覚寺や平林寺に数多くの青年たちがそれぞれの求道と煩悶を展開していた筈である。そうした「修養」——更には禅籍受容——が、円覚寺や平林寺での参禅によってどう展開し得たのか、より一層の事例を渉猟することでひとつの近代日本精神史が描出し得るように考えられる。

(了)

〔註〕

- (1) 以下の各論を参照。小森嘉一「心学に関する文献」『心学』昭和十七年六月号)、王成『修養』の時代の読者と漱石文学』(立教大学大学院文学研究科博士論文、一九九八年、八四―八八頁)、SAWADA Janine Anderson, *Practical Pursuits: religion, politics, and personal cultivation in nineteenth-century Japan*, University of Hawaii Press, 2004, pp.171-175.
- (2) 雪門については、水上勉『破鞋 雪門玄松の生涯』岩波書店(一九八六年)に詳しい。
- (3) 北條の参禅について、松本皓一はその特徴を次のように評している。これは居士禅における「修養」の一般的な性格を端的に論じたものといえよう——「教団人でない彼は、教団のもつ制度的拘束に

捉われることなく、それを日常の修養として内面化していった。接心への参加も、その修行形態と精神を、自己修養の面に導入したにすぎない。参禅の師に対しては、雪門に対しても洪川に対して、北條の個人的傾斜の度合いは非常に高いが、教団に対する意識は余りない。いわば北條の坐禅は、教団仏教である禅宗信仰ではなく、個の修養に基盤をもったパーソナルな世界なのである。と言っても、すでに彼が臨済の師家に参じているかぎり、彼がまったく教団仏教である禅宗と無縁であるということとはできない。しかし上述したように北條は、教団から拘束されることなく自由自由に己研鑽に進みえた。禅をどのように使いこなすか、それは彼の主体的問題でありえたはずである」(松

(4) 本皓一「北條時敬における人間と禅」『宗教的人格と教育者』秋山書店、二〇一四年、七〇頁。
 当時の円覚寺に集っていたのは、例えば次のような面々であった——国学者で陸奥宗光の実父の伊達千広(号は自得、一八〇二～一八七七)、歌舞伎作家の川尻宝琴(一八四三～一九一〇)、陸軍中将で貴族院議員の鳥尾小弥太(号は得庵、一八四八～一九〇五)、心理学者で帝国大学(のちの東京帝国大学)教授の元良勇次郎(一八五八～一九一二)、控訴院長も務めた司法官の河村善益(一八五八～一九二四)、前田侯爵家学事顧問の織田小覚(一八五八～一九三六)、陸軍中佐の花田仲之助(一八六〇～一九四五)、海軍技術少将の小幡文三郎(一八六三～一九五七)、独語学者で旧制第一高校教授の菅虎雄(一八六四～一九四三)、第三代住友総理事の鈴木馬左也(一八六一～一九一二)、三井銀行筆頭常務で満州鉄道社長も務めた早川千吉郎(一八六三～一九二二)、文部次官で貴族院議員の沢柳政太郎(一八六五～一九二七)、仏教学者の松本文三郎(一八六九～一九四四)、法学者で官僚の秋山雅之介(一八六六～一九三七)、新聞記者の土屋元作(一八六六～一九三二)、第三十五代総理大臣の平

沼驥一郎(一八六七～一九五二)、哲学者の米山保三郎(一八六九～一九九七)、海軍中将の山路一善(一八六九～一九六三)、など。これについては、以下も参照。鈴木大拙『今北洪川』(『鈴木大拙全集』第二六卷、岩波書店、四八頁)、石井公成「禅と日本文化」という図式の先蹤——伊達自得と鳥尾得庵の活動——(『駒澤大学禅研究所年報』第十五号、二〇〇三年、二〇五～二一九頁)、ならびに SAWADA Janine Anderson, "Political Waves in the Zen Sea: The Engaku-ji Circle in Early Meiji Japan" in: *Japanese Journal of Religious Studies*, 1998, 25/1-2, pp.117-150.
 (5) 『禅道』第七一号、一九一六年、七四頁。なお、立平は『禅道』発行元の光融館の社員。
 (6) 小川煙村・倉光喝編『名士禅』小川柳枝軒書店、一九一〇年、一六頁。
 (7) 『漱石全集』第六卷、岩波書店、一九九四年、五八一頁。以下、次のように略記——『漱石全集』第〇〇卷、〇〇頁。
 (8) 小川・倉光前掲『名士禅』、八四頁(のち『漱石全集』第二五卷、三八二～三八五頁に所収)。漱石と宗活については、玉井敬之の『門』注解(『漱石全集』第六卷、六六三～六六四頁)ならびに玉

- 井敬之「法藏院時代の漱石私註」(『同志社国文学』第七号、一九七二年、二八～四二頁)なども参照。
- (9) 『鈴木大拙全集』第二六卷、岩波書店、一九六九年、七四頁。以下、次のように略記——『大拙全集』第〇〇巻、〇〇頁。
- (10) 『大拙全集』第二六巻、七六頁。
- (11) 『大拙全集』第十七巻、一〇五頁。
- (12) 王成は、加藤咄堂『修養論』(一九〇九年)からみえるものを次のように分析している——「如何に修養すべきかという方法論については、禪的な立場から「安心立命、人格の向上、胆力の養成、処世術」を挙げている。さらにこれらを「静中の工夫」と「動中の工夫」に分けて説明する。前者では坐禅や静座や黙想によって心を落ち着かせ、読書によって品性を養うのに対して、後者は我執を打破して心の向上をはかる習慣を打ち立てようとするのである。このような形で〈修養〉を説いた本書は処世術的な修養書として広く読まれることになった。この書物は倫理や宗教、哲学など広い視野に立っているので、古今東西の哲人や偉人がいかに人格鍛錬の努力をしたかの実例集といった色合いが強くなっている」(王前掲『修養』の時代の読者と漱石文学』、一五〇～一五一頁)。
- (13) 坪内逍遙(一八五九～一九三五)、巖谷小波(一八七〇～一九三三)、木下尚江(一八六九～一九三七)、相馬御風(一八八三～一九五〇)、更に漱石夫人・夏目鏡子(一八七七～一九六三)などが積極的に行じたところに、岡田式静坐法の人気度が窺い知れる。岡田式静坐法については、『岡田式静坐法』(実業之日本社、一九二二年)、栗田英彦「国際日本文化研究センター所蔵静坐社資料―解説と目録」(『日本研究』第四七号、二〇一三年、二三九～二六七頁)、同「明治三〇年代における「修養」概念と将来の宗教の構想」(『宗教研究』第八九巻第三号、二〇一五年、四七一～四九四頁)などを参照。
- (14) こうした過程を『無門関』に着目して分析したものととして、デイデイエ・ダヴァン『無門関』の出世双六』平凡社(二〇二〇年)は非常に参考になる。
- (15) 平田高士『無門関』筑摩書房、二〇一六年「初版一九六九年」、一～二頁。
- (16) 『宗演禅話』禅話叢書刊行会、一九二〇年、十一～十二頁。
- (17) 『大拙全集』第十七巻、十六～十七頁。
- (18) 『漱石全集』第十六巻、六〇五～六〇六頁。

- (19) 『漱石全集』第二十卷、五〇頁。「」内の補足は引用者。
- (20) 『新小説』臨時増刊号「文豪夏目漱石」、一九一七年、八九頁。
- (21) 吉川幸次郎校注『漱石詩注』岩波書店、二〇〇二年、二七五頁。
- (22) 加藤二郎『漱石と禪』翰林書房、一九九九年、二六二～二六三頁。加藤はまた、次のようにも分析している——「現代にあつて経済化してきた人間の歴史的な傾斜は所謂「近代」に特殊限定的なものというよりは、それは人間の「文化史の必然的推移」でしかなく、「人間」として在ることが「文化」を不可欠とする人間に不可避の普遍的相、と前田は見ている。こうした歴史認識は漱石に於ても部分的には明示されていた、——例えば著名な講演「現代日本の開化」——又如上の前田により見出された近・現代人の生の相、その知的自己呪縛が、外ならぬ漱石文学の主要な登場人物達の現実であったことは言を俟たない。併し漱石の歴史把握が前田程の体系的全体的な輪郭の明瞭さを持ち得ていたとは思われず、近代の潮流に流されつつ又流しつつその奔流の中の「狂気」によるエアーポケットへの頹落を媒介としたいわば離見の
- 見、それが漱石の稀有な歴史認識の可能根拠であったと考えられる。前田は自己の深い「憂鬱」は語っても（『臨濟』一「懷疑」、漱石的「狂」の襲来は彼にはなかつたかの如くであり、寧ろ前田の語る「狂」は普化^{ふけ}や一休等「狂僧」の行履に即してのそれである（『臨濟・莊子』「狂僧普化」）（引用に際して不要の表記は調整）。
- (23) 加藤前掲『漱石と禪』、二六二頁。
- (24) 安住恭子『『草枕』の那美と辛亥革命』（白水社、二〇一二年）ないし同『禪と浪漫の哲学者・前田利鎌』（白水社、二〇二一年）は、前田家（とくに前田卓・利鎌）について詳しく述べた貴重な著作である。
- (25) 『漱石全集』第三卷、一三三頁。『草枕』における「非人情」については、芦川進一「ドストエフスキイと夏目漱石」（『ゴルゴタへの道』ドストエフスキイと十人の日本人）新教出版社、二〇一一年、二一～二八頁）も参照。
- (26) 前田利鎌『宗教的人間』雪華社、一九七〇年（初版は岩波書店、一九三二年）、一〇四頁。
- (27) 興禅護国会については、当会HP (<http://philos.lacocan.jp/zazen/kozenkokukakuhim>) も参照（二〇二二年十二月一日閲覧）。

- (28) 前田前掲『宗教的人間』、一一〇頁。
- (29) 前田前掲『宗教的人間』、一一八頁。
- (30) 『中国古典選第七卷 莊子内篇』朝日新聞社、一九六六年、一八頁。
- (31) 但し、利鎌の若書きという点を考慮しても、それぞれの分析対象についてはより一層の思索の深まりが必要だった点も拭えない(とくにキリスト教や聖書学については禅学同様に指摘が鋭い分、歴史的背景への一層の切込み方が必要だったように考えられる)。詳細については、拙著『語られ続ける一休像―戦後思想史からみる禅文化の諸相』ぺりかん社(二〇二一年)第一章を参照。
- (32) 例えば、新渡戸稲造『武士道』(一九〇八年)は、キリスト教倫理感と対蹠しながら、道徳の体系としての武士道を禅や儒教や神道と関連付けて論じている――「武士道の淵源を繹めるに当り、予は先づ仏教を挙げべし。仏教は武士道に供するに、安心立命の志気、従容として運命の免るべからざるに服するの心念、危難災厄に臨みて、ストイック的な沈着不動の情操、及び生を軽んじ、死を甘んずるの意気を以てせり。【中略】禅の形式は思索なり、開悟なり。其理たる予の暁解し得たる所を以て云へば、宇宙の森羅万象裡に伏在せる大秘
- 義を覚悟し、其極意に到着せば、即ち能く絶対存在者を認識し、而して終に人間を絶対存在者とを調和せしむるものなりと。斯く定義を下せば、禅の道は広大にして一宗一派の協議に拘泥せず、人若し絶対存在者を認識するに至らば、乃ち俗世間を解脱して、彼の鬼糞先生共に、『新天、新地』に覚醒すと呼破するを得ん(桜井鷗村訳『武士道』丁未出版社、十五頁十六頁)。他にも『中央公論』は、一九〇五年三月号で真宗僧侶の島地黙雷(二八三八―一九一三)の「武士道の将来」と仏教学者の南條文雄(一八四九―一九二七)の「武士道と仏教との関係に就きて」を、同年五月号で大隈重信(一八三八―一九二二)の「武士道論」を、それぞれ掲載している。こうして、日清・日露戦争を経て論壇が武士道と仏教とを合わせて論じることが増えていった。以上については、王前掲『修養』の時代の読者と漱石文学(七七―八〇頁)、島蘭進「近代日本の修養思想と文明観―新渡戸稲造の場合―(脇本平也・田丸徳善編)アジアの宗教と精神文化」新曜社、一九九七年、四〇六―四三一頁)などを参照。
- (33) 前田前掲『宗教的人間』、九九―一〇〇頁。
- (34) 前田前掲『宗教的人間』、一〇〇頁。

- (35) 前田利鎌「臨濟」五・主権の確立と偶像破壊(『宗教的人間』、三四〜三五頁)。なお、『臨濟・莊子』は利鎌没後に刊行された遺稿集『宗教的人間』に再録された。
- (36) 前掲「臨濟」十・結語(『宗教的人間』、五九頁)。
- (37) 前掲「臨濟」二・臨濟の面目とその回点(『宗教的人間』、二十〜二二頁)。
- (38) 柳田聖山主編『禅学叢書之十 臨濟録抄書集成』上冊、中文出版社、一九八〇年、四二六頁。
- (39) 柳田前掲『禅学叢書之十 臨濟録抄書集成』下冊、一四五三頁。
- (40) 最近の研究成果として、『臨濟録』研究の現在(『禅文化研究所(二〇一七年)』も参照)。
- (41) 詳細は前掲の拙著『語られ続ける一休像』第一章でも既述。
- (42) 入矢義高「臨濟・莊子」解説(前田利鎌『臨濟・莊子』岩波書店、一九九〇年、二五二頁)。
- (43) 前掲『臨濟・莊子』解説(『臨濟・莊子』、二五三〜二五四頁)。
- (44) 柳田聖山「臨濟義玄の人間観―『臨濟録』おぼえがき―」(『禅文化研究所紀要』第一号、一九六九年、六五頁)。
- (45) また、「こうした臨濟の反伝統的な本質を、莊子やニーチェと対比することによって、野心的に解明しよう」とされたものである。たしかに、臨濟には老子や莊子に似て、儒教的な名教の域を破ろうとする、根源的な絶対自由人の魅力がある」とも述べている(前掲「臨濟義玄の人間観」(『禅文化研究所紀要』第一号、八四頁)。これについては、前掲の拙著『語られ続ける一休像』第四章でも取り上げた。
- (46) 山崎正和『不機嫌の時代』新潮社、一九七六年、四七〜四八頁。ここで指摘される『草枕』の主人公(或いは漱石自身)が人間感情を表現することに「疲労」を感じている在り方とは、次のような一節に見出される――「苦しんだり、怒つたり、騒いだり、泣いたり人は人の世につきものだ。余も三十年の間それを仕通して、飽々した。飽き々々した上に芝居や小説で同じ刺激を繰り返しては大変だ。余が欲する詩はそんな世間的の人情を鼓舞する様なものではない。俗念を放棄して、しばらくでも塵界を離れた心持ちになれる詩である」(『漱石全集』第三卷、九頁)。
- (47) 『漱石全集』第三卷、十頁。
- (48) 山崎前掲『不機嫌の時代』、一八六〜一八八頁。
- (49) 辻善之助『日本文化史』第七卷、春秋社、

一九五〇年、一六三〜一六四頁。これに関連して、松本皓一「求道と煩悶の群像」(『日本の近代と宗教的人格』秋山書店、二〇一四年、一七五〜一九六頁)も参照。

(50) 山崎前掲『不機嫌の時代』、一八七頁。

(51) 中世史学者の芳賀幸四郎(一九〇八〜一九九六)が人間禪教団の師家として弁舌を振るうとき、「禪籍をいかに読むか」と題した小文であるにも関わらず「禪は「直指人心、見性成佛」をはかる徹底した行の宗教」であるから「初心の間は、禪籍など読む暇があったら大いに坐るべしである。咄!!」などと述べて憚らなかつた(『講座禅第六卷 禅の古典—中国』筑摩書房、一九六七年、七〜二〇頁)。このように、歴史学者の看法と禪者の看法が混交しているという点については、芳賀の『中世禅林の学問および文学に関する研究』に対する書評のなかで玉村竹二(一九一〜二〇〇三)が夙に指摘していた。曰く、「歴史上の諸現象に対する歴史家本来の評価や批判に、歴史外的なある絶対的なもの(を)基準にして、そこから超越的に行わるべきではなく、あくまでその諸現象の生起した時代と環境との関連において、いわば歴史の内部から行わるべきものである」といわれなが

ら、往々にして、「歴史外的な」ものである所の

禅の本質を説かれたり【中略】または語録の解釈を「主観的解釈を抑制」するといわれながら、「自己の禅的体験」にかえりみられたり、参禅の老師家の検討をまたれようとするのであろうか。これでは、氏の意図と矛盾するようである。これが本書の所論をして一貫性を欠如するかに感ぜしめる所以ではなからうか」(『日本仏教史(二)』一九五七年五月号、九五頁。「」内の補足は引用者)。

(52) 唐木順三『新版現代史への試み』筑摩書房、一九六三年、七二頁。

(53) 「修養」が、明治期から大正期における人格形成に不可欠な営為と受容されていた事情を、前出の王成は次のように要約している——「修養」は坐禅に代表される禅的な要素によって、現実社会に生きる一般の人々に自力の修行によって自己の人格を完成することを説いた。「不立文字」であつた禅に対して(修養)は、まず新聞や雑誌、書物といった出版ジャーナリズムの力によって人々の中に浸透した。(修養)の時代ともいふべき状況が現出したのである。そうした状況を編み出したのは釈宗演や鈴木大拙に代表される人々である。また、教育界においても(修養)が重視さ

れ、禅的な〈修養〉はますます大衆化した。その結果、単に〈成功〉のための処世術を説いた功利主義的な修養論も出てきた。いずれにしても、明

治四十年代前後の時期に、人々の中に〈修養〉という価値観がしっかりと根を下ろしたのである」〔『〈修養〉の時代の読者と漱石文学』、一五五頁〕。

（国際禅学研究所 専任講師）