

鈴木大拙の ejaculation の説をめぐって

石 井 修 道

禅思想において「悟り」とは何か、それが禅文献上にどのように表現され、それをどのように研究するかは重要な問題である。そもそも、禅は悟ることとそれを如何に言語表現するかは、従来、大きな問題であった。

入矢義高氏に「雨垂れの音」(『求道と悦楽』所収)という筆者の入矢随筆の中で最も好きな論がある。鏡清道怱と僧との問答のことである。

あるとき鏡清和尚が僧に問うた、「門の外のは何の音かな」。

僧、「雨垂れの音です」。

鏡清、「衆生は顛倒して、己れを迷つて物を逐うか!」。

僧、「和尚さまはいかがです」。

鏡清、「すんでに己れを迷わずに済んだ(洎不迷已)」。

僧、「とはどういう意味でございましょう」。

鏡清、「出身は猶お易かるべきも、脱体に道うことは還つて難し

(出身猶可易、脱体道還難)。(岩波現代文庫増補版、一〇三頁)

鏡清の最後の文を入矢氏は「悟りを開くことは、まだしも

易しい。その悟りをさながらに語るこのの方が、かえつてむつかしいのだ」の意味としている。

このように禅が成立するには、常に「さとる」ということと、それを「さながらに」言語表現することは問題にされてきたのである。

そのことと密接に関係する問題について、筆者は洞山良价の悟りを思い浮かべる。洞山良价の悟りを言語表現したのが有名な「過水の偈」である。『祖堂集』巻五の「雲巖曇晟章」を踏まえて、拙著『石頭自己完結を拒否しつづけた禅者』(臨川書店、二〇一三年、一九〇〜一九三頁)で、次のような解説をしておいた。

師臨遷化時、洞山問、「和尚百年後、有人問還邈得師真也無、向他作摩生道」。師云、「但向他道、只這箇漢是」。洞山沈吟底。師云、「此一著子、莽鹵吞不過、千生万劫休。闍梨警起、草深一丈、況乃有言」。師見洞山沈吟底、欲得説破衷情。洞山云、「啓師、不用説破。但不失人身、為此事相著」。師遷化後、過太相齋、共師伯欲往

瀉山。直到潭州、過大溪次、師伯先過。洞山離這岸、未到彼岸時、臨水觀影、大省前事、顔色変異、呵呵底笑。師伯問、「師弟有什麼事」。洞山曰、「啓師伯、得箇先師從容之力」。師伯云、「若与摩、須得有語」。洞山便造偈曰、「切忌随他覓、迢迢与我疎。我今独自往、处处得逢渠。渠今正是我、我今不是渠。応須与摩会、方得契如如」。後有人問洞山、「雲巖道『只這箇漢是』、意旨如何」。洞山云、「某甲当初泊錯承当」。(中華書局本二五三〜二五四頁)

この話は、興味深い内容を多く含んでいる。まず、洞山の大悟の場所である。常に流れ行く川面に映った己の姿を見て悟るのである。此岸(迷いの岸)でもなく、彼岸(悟りの岸)でもなく、その途中であり、しかも現実の無常そのものの場所であることである。次に大悟した洞山に対して、密師伯(神山僧密は洞山の兄弟子で、師伯とは洞山門下からの日常の呼び名)が、その悟りを言い留めるべきだと言語表現を促していることである。……禅にとつてのこの重大事を密師伯に迫られて、洞山の「過水の偈」の告白が生まれるのである。

問題は「過水の偈」の内容が最後にかかわってくることになる。この偈には、「彼」「渠」と「我」の代詞が使われている。一人称の「我」が自己であることは容易に判る。「彼」と「渠」は、三人称であるが、ここでは使い分けられていると言えよう。「彼」とは、川面に映った自己の虚像であり、影であり、衆生が顛倒して捉えた眼の対象に過ぎない。「我」が「我」のままである限りどこまでも顛倒の延長となろう。「我」が「無我」となると、「渠」である現実の自己となり得るのである。その時、「渠」は本来性の自己となるのである。その「渠」は決して顛倒した現実の自己の「我」ではないのである。このように現実の自己、つまり本来性の自己は、現実態

鈴木大拙の ejaculation の説をめぐって(石井)

そのものではない。かと言って、現実態を離れているかというところ、無常の現実になりながら常に無我を要求されるのである。それは後に洞山が答えた「泊錯承当」の語にも現れていて、鏡清道愆の立場と響き合うものがある。 「渠」は無限の自己否定を通じて成り立つのである。

このように「悟る」という体験とその言語表現の「悟り」との関係をどのように受け取るかを、今回は鈴木大拙の ejaculation (叫び) の説をめぐって考察しようとして試みるものである。

この ejaculation の説は、『鈴木大拙全集』巻一(岩波書店、一九六八年)に所収される『禅思想史研究第一——盤珪禅——』に出て来るが、この巻一は大拙が新たに発掘した盤珪永琢(二六二一—一六九三)の「不生禅」の研究であり、大拙自身の禅思想を考える場合においても密接な関係が指摘できるものである。(なお、盤珪の語は、本論の性格上、鈴木大拙編校『盤珪禅師語録』岩波文庫本により、赤尾龍治編『盤珪禅師全集』大蔵出版を参考に付し、赤尾本と略称す。)

盤珪は周知のように、俗姓を菅原氏といい、元和八年三月八日、現在の姫路市網干区浜田で生まれている。十一歳で父親を亡くし、十二歳で『大学』の「明德」について大疑を起し、十七歳で赤穂の随鷗寺の雲甫全祥和尚の元で出家し、更にその法嗣の備前の三友寺の牧翁祖牛和尚に参じて、その

鈴木大拙の ejaculation の説をめぐって(石井)

法を嗣いだ。その後、網干の龍門寺・大洲の如法寺・京都の妙心寺・麻布の光林寺に住持する。一六九〇年に仏智弘濟禪師の号を賜り、元禄六年九月三日に遷化する。更に後の一七四〇年には大法正眼国師と勅諡される。

その盤珪の「悟りと悟る」の一端を大拙がどのように問題にしているかをみてみよう。

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とを欠いて居ると、表現せられる一句子がまた自ら肯綮こんけいに中あたらないで、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」は単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。何か言語とならねばならぬ。思想的なものがそこに酌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備して居るものと云はなくてはならぬ。(『全集』一巻一四頁)

この中で、大拙は「ejaculation だけではいけない」と言つて

いる。同様のことを「ただの叫エジャキュレーションび、ただの反射的なものだけではいけないので、禪者はこれを思想的なものにせんとつとめる。その結果は有と無との矛盾をそのままにした表詮法を用ゐる」(同―七頁)とも言っている。しかし、一方、禪では体験を重んじ、悟つた時の状態が重要視されてきたのである。むしろ、禪はこの悟りの体験が追求されてきた一面がある。この体験と言語表現をどのように考えていけばよいのであろうか。

大拙は、盤珪禪を明らかにする為に、一般禪から問題提起し、「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』一巻「悟りと悟る上」所収、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、禪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)

そもそも、このように一般的な禪から問題提起しながらも、以下のように、大拙は盤珪自身はどのような経過を経て、どのように彼自身がさとりを表現しているかを、盤珪自身の言葉によりながら詳細に明らかにしようとして試みている。

なお、盤珪の伝記に関しては、藤本榎重著『盤珪国師乃研究』（春秋社、一九七一年）が詳細である。

- ①（元和八年（一六二二）に播州揖西郡浜田郷に生まれる）身どもが親はもと四国浪人のござつて、しかも儒者のござつたが、此所に住居いたして、身どもをうみましたが、父には幼少ではなれまして、母が養育でそだちました（語録四三頁以下）（赤尾本一三頁以下）（『全集』一卷二二頁以下・四五頁以下参照）（蒙山祖印編『盤珪和尚行業記』、赤尾本一六九頁）
- ② 幼年の頃爰元には儒がいかふはやりまして、身共も師匠どりをして、母が大学の素読をならはせ、大学を読まするとき、大学の道は明徳を明らかにするにありといふ所にいたり（同上）
- ③ 久敷此明徳を疑ひまして、或とき儒者衆に問ました……どの儒者もしりませひで、……さる禅宗の和尚へ参じて明徳の事を問ましたれば、明徳がしりたくば坐禅をせよ、明徳がしる、程にと仰られました……或は臥さずに、念仏三昧にして居ました事もござつて、いろいろとあがき廻つて見ましても、彼明徳はそれでも、埒が明ませなんだ。……一日一夜も終に脇を席に附ませなんだわいの。其数年のつかれが、後に一度に発りて、大病者に成りましたして、彼明徳はすみませず、久しう明徳にかかつて、骨をおりましたわひの。それから病気がだんだん次第におもつて、身が弱りましたして、後には痰を吐ますれば、おやゆびのかしら程なる血の痰がかたまつて、ころりころりとまん丸に成て出ました（同上）
- ④ それゆへもはや死ぬる覚悟をして、思ひましたは、はれやれ是非もなき事じゃが、別而残多事も外にはなければ、唯平生の願望が成就せずして、死ぬるかなとばかり思ひ居ました。おりふしにひ

鈴木大拙の ejaculation の説をめぐつて（石井）

よつと一切事は、不生でと、なふ物を、今まで得しらひて、扱々むだ骨を折た事かなと思ひ居たで、漸と従前の、非をしつてござるわひの。（同上）

- ⑤ 身どもが年廿六の時、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、四十年来仏心は不生にして、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、人に示して説事は、身どもが初て説出しました。（語録三五頁）（赤尾本五頁）（『全集』一卷七頁）
- ⑥ 終には願成就いたしましたして、母にもよくわきまへさせ、死なせましたわひの。（語録五一頁）（赤尾本一五頁）（『全集』一卷二二四頁）
- ⑦ 師、元和壬戌（一六二二）三月に生れ、元禄癸酉（一六九三）九月三日辰の時に終る。世を閱すること七十有二、五十五夏に坐せり。（『行業記』、赤尾本一九二頁）（語録二二二頁参照）

大拙は「盤珪はどんな心的生活を経過して禅経験に進んで来たか。盤珪自身をして語らしめよ」（『全集』一卷四五二頁）の立場を堅持した上で、盤珪伝を捉えている。しかも、「彼の弟子によりて編まれた『行業記』及び『行業曲記』、及び『紀年略録』によると、上述と多少異なるところがある」（同四五四頁）と伝記資料が存在することを知らない訳ではない。蒙山祖印編『盤珪和尚行業記』は盤珪二六歳の行状を次のように記している。

鈴木大拙の ejaculation の説をめぐって（石井）

尋いで随鷗に帰り、本師（雲甫全祥）を省観す。是の歳、郡の興福寺に入つて、門を杜じ外交を絶ち、一味打硬に研究して、脇席に即けず。双股之が為に腫爛するに至る。以為えらく、大事洞徹せずんば、則ち復た人間に遊ばずと。遂に苦修にて、重疴に染んで九死に瀕し、諸医手を拱く。自ら謂えらく、仏法若し靈験有らば、何ぞ我をして大事を了せずして、溘然に至ら俾めんや。一朝出で、齷齪。梅香鼻を撲ちて、疑情頓に除くこと、桶底の脱するが如し。病も復た立ちどころに癒ゆ。且つ曰く、今自り他人の舌頭に瞞せられずと。乃ち平生所疑の話を把つて、従頭に看過するに、刃を迎えて解せずということ無し。直に随鷗に趨いて所解を雲甫に呈す。甫曰く、是れ所謂、達磨の骨髓なり。然りと雖も、須く諸方の尊宿に叩き質すべしと。時に年二十有六。（『行業記』、赤尾本一七二頁）（『行業曲記』語録二〇七頁〈赤尾本二二二頁〉、『行業略記』語録二二六頁〈赤尾本三八九頁〉参照）

その後、長崎の崇福寺で承応元年（一六五二）に道者超元（？—一六六〇）の下で大悟した記録も残っているが、三友寺の牧翁祖牛が明暦三年（一六五七）に与えた印可状については触れておく必要があるう。

此の永塚首座は撥草瞻風の志あり。久しく霜辛雪苦を経て、諸方の門庭を敲磕す。大事因縁を了畢し、疑團を断絶すること必せり。誠に吾門庭の真種草なり。憶うに夫れ昔年靈山会上に於て、微妙の法門を摩訶大迦葉に付囑し了れり。其の例を攀て吾亦曲さに今汝に伝付す。後來断絶せしむること莫れ。

惟時明暦三酉年十一月吉辰 正法末派三友寺祖牛九拜
進上 永塚首座 侍司下

（赤尾本六五七頁〈藤本本一九九頁〉）

以上の盤珪の伝記では、『行業記』や「印可状」のように、盤珪は一般化された禅と同じように捉えることは可能であるにも関わらず、大拙は「盤珪は一命を賭して明德に対する疑の解消に向つたことだけは疑を容れない」（『全集』一卷二一七頁）とした上で、「明德と不生の関係はつまりどうつくのか」（同四五七頁）にこだわりつづけるのである。つまり、

盤珪の明德に対する態度にも自と宗教的なるものと哲学的なるものとあると云つてよい。明德を明かにすると云ふときは、殆んど全く知的と見られるが、これを明かにしようとする動機には、生と死の問題がからんで居、また芸術的あこがれとも見るべき一種の感情が、その奥に動いて居たやうである。盤珪は、自ら意識して、明德を精神生活の目標としたが、実際は彼の心は、仏教的に生きて居たと思はれる。彼は明德につきては、一旦得悟の後は、一言も道はぬ、不生でその行を貫いて居る。明德ではひつたものは、出ても明德であるべきだが、彼は何も云はずに居る。（『全集』一卷四五五頁）

ここに今回問題にした「ejaculation だけではいけない」を有名な次の『天聖広燈録』巻一〇「臨濟義玄章」の臨濟義玄の大悟と比較するのである。

師、大愚に到る。大愚問う、「什麼の処よりか来たる」。師云く、「黄檗の処より来たる」。愚云く、「黄檗は何の言句か有りし」。師云く、「某甲は三度仏法的の大意を問うて、三度棒を喫す。知らず、某甲過有るや過無きや」。愚云く、「黄檗恁麼に老婆にして汝が爲にし得て徹困なるに、更に者裏に來たりて、過有るか過無きかと問うや」。師、言下に大悟して云く、「元来黄檗の仏法多子無し」。大愚擲住して云く、「者の尿牀子、適來は過有るか過無きかと言道い、如今は却つて道う、黄檗の仏法多子無しと。你、什麼の道理をか見たる、速かに道え、速かに道え」。師、大愚の脇下に於て、築くこと三築す。大愚、拓開して云く、「你是黄檗を師とす、吾が事に干るに非ず」。(原漢文。宋版、中文本四三三〜四三四頁。入矢義高訳注岩波文庫本一七九〜一八五頁)

筆者は『道元禅師 正法眼藏行事に学ぶ』(禅文化研究所、二〇〇七年)で、この臨済義玄の大悟を次のように解説したことがある。

禅僧にとつて大悟は、最も精神の高揚した瞬間にちがいない。その時の言語表現は種々伝えられているが、臨済の場合、歡喜の叫びと受け取れる。その叫びとは、「元来黄檗の仏法多子無し」である。これを従来「なーんだ、黄檗の仏法はいたしたことはない」と黄檗をも乗り越えた臨済の気概の表現だと理解してきた。これでは臨済の叫びにはならない。「多子」とは「あれやこれやの面倒なこと」とか「ごたごたした事柄」の意味である。「多子無し」とは、その否定であるから、「端的」とか「ズバリそのもの」の意味である。

鈴木大拙の ejaculation の説をめぐって(石井)

……「仏法的の大意」とは、臨済は概念的に難しいもの、とても初心者には理解できないもの、自分のような未熟者では到達できない「多子」と思い込んでいたのである。大愚に助言されて到達した叫びは、「ああ！黄檗の仏法とは端的だったのだ」と言ったのである。……臨済はその普遍なるものを発見したのである。臨済は驚愕し、歡喜し、舞い上がらばかりに叫んだのである。(同書二五〇〜二五一頁)

筆者は「叫び」の語を使用していたが、今回の大拙のいう「ejaculation」を当時検討していた訳ではない。この臨済義玄の大悟に準じて、大拙は盤珪について次のように興味ある分析をするのである。

そんなら、何故に盤珪自身は「彼明德はすみませず、久しう明德にかかつて骨を折りましたわいの」と云ふか。而して最後に「折ふし、ひよつと一切事は不生で調ふ物を、今まで得しらいで、扱てむだ骨を折つたことかな」と嘆息する。終始明德の詮索で進んで居たなら、「ああ是が明德か、大学の明德畢竟して多子なし」とでも絶叫すべきではなかつたか。明德と不生の關係はつまりどうつくか。自分の推究によれば、左の如き解釈をつけたい。盤珪は明德明德と云ふが、これは幼児此事に対して始めて疑念を起こしたので、彼の意識の底にはいつも明德があつた。而して彼は此文字を以て、彼が心の中に揺いで居たすべての疑問を一括としての名称としたのである。……盤珪の如き独創的な頭を持つて居るものにとりては、始めから名称を持ったものを逐ひまわすことはない。明德の名により

鈴木大拙の ejaculation の説をめぐって (石井)

て、幼児の反省は刺激せられたが、彼がその後の宗教的哲学的生涯の全機構は、何やら名のつけられぬものに対する疑情にて活動したと云つてよい。彼は、得道の後、この無名目の騒ぎに名字を附せんとして、幼年時の体験の動機であつた「明德」を用いたものと考へたい。十二歳より二十六歳に至る十数年間の精神動揺の内容は実に名状すべからざるものがあつた。經典や祖録なども読んだに相違ないと思はれる盤珪の心は、別にこれと名指し難きものに由りて、掻き廻されて居た。それがひよつとすべて解決のついたときの彼の禅意識の内容は「不生」であつた。不生を尋ねて居たから不生にぶつかつたと云ふわけでもない。また明德を探し居て、ふと不生に気がついたと云ふことでもない。騒ぎの全部をひつくるめて「明德」の疑ひと云ひ、その鎮まつた端的を「不生」と云つたのである。これは盤珪と云ふ特殊の個体我の意識に現はれた事象で、誰の頭にも皆こんな名称で経験せられると云ふわけではない。(『全集』一卷四五七―四五八頁)

ここに見られる大拙の「推究」による盤珪の「明德」と「不生」の關係の説は、大拙の独自のものであろう。その推究の中に、今回禅者にとって重要な問題である「悟り」と「悟る」に関して、「ejaculation」を盤珪で問題とするとどうのようになるか、が語られているといえよう。これを踏まえて盤珪の不生禅の特色と性格が展開するのである。

これらの盤珪の伝記を通して、大拙の注目するところは、次の点にある。

これで見ると、盤珪の苦修がいたましいほどに、ありありと知られる。彼自身も老後に當時を追憶して如何にも「無駄骨を折つた」と云つて居る。が、その実この「無駄骨」がなかつたなら、あのやうな光明盛大な一生がなかつたであらう。併し盤珪自身から見れば、それはどこまでも無駄骨であつて、彼はどうかして彼の聴衆をその苦しみから救ひたいと思ふ心を切に懐いて居た。誠にありがたいことである。(『全集』一卷二一五―二一六頁) (『全集』一卷四五七頁以下も参照)

更に盤珪の「宗教」に及んで、次のようにも言うのである。不生禅は盤珪が只々奇を好んで道ひだしたものでない事は今更弁ずるまでもあるまい。が、何かの参考にまで記しおきたい。それは盤珪は元来宗教家であつて、只々の哲学者でない。哲学者と宗教者とをどこで区別するかは、時によると六箇敷こともある。両者とも同じ問題を取扱ふが、一は知に傾き一は体験を重んずる、一は概念的分析を主とせんとするが、一は直観的表現を好む。それで盤珪の不生禅も自ら直観的な文字で云ひあらはされて居る。それから宗教家の最も特異な点はすべてが慈悲を推進力・展開力として居るところである。それで盤珪も自ら獲たところを何とかして、出来るなら、自分ほどの苦勞なしに、人々にも同じく得させたいと思つたのである。その結果が不生禅である。(『全集』一卷九頁)

そして大拙は盤珪への涙で締めくくっている。

盤珪は「無駄骨」「無駄骨」と云ふが、なるほど此老境で円熟した果遂の身で云へば「むだ」かも知れぬが、実は此「むだ」がなくては、盤珪は決して盤珪ではなかつたのである。或る点では、「不生」

と云ふ何たる無雑作な言ひあらはしであらう！ 盤珪の云ふままに受け入れて置けばそれで万事がすむ、如何にも容易至極である。併しそれはその実それだけではないのである。何の苦もなき水鳥の足の動きにも、実は思ひにあまる苦勞の蓄積があることを忘れてはならぬ。「無駄骨折」なしには人間何事も出来ぬ。盤珪の好爺！但々汝の慈悲の故に此落草の談ありである。感涙滂沱なるを覚ゆる。〔全集〕一巻一〇頁)

今一つ、次の『禅百題』の大拙の盤珪禅への老婆心は見落としてはならないだろう。

只々鴉からすの啼くのを聞いたり、人に叩かれて痛みを覚えるところに、不生を悟ると云つては大いに錯る。不生の落着き場処は、もつとつと深いところにある。それに気がつかなければ、吾も人も朝から晩まで鴉の啼くのを聞いてゐて、それで不生がわからぬではないか。不生は無分別のところで悟らなければならぬ。〔全集〕一五卷二六九〜二七〇頁)

もはや大拙の盤珪の分析については、ほぼ、終えようと思うが、今回の問題は、実は大拙自身の禅とも関連するのではあるまいか。かつて、西田幾多郎は、一九四二年一〇月、鈴木大拙著『文化と宗教』に「序」を寄せて次のように言った。

真宗と禅宗、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、盤珪禅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禅師が、今日、君によつて日本禅として

鈴木大拙の ejaculation の説をめぐって (石 井)

光を放つ様になつたと云ふことができる。君は元來盤珪禅師に似た所があるかに思はれる。君の云ふ所、行ふ所、之を肯ふと否とに閑せず、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、風は花裏より過ぎ来つて香し）とでもいふべきか。〔全集〕一九卷三〜四頁)

大拙は釈宗演から与えられた「無字」の公案を突破したことを、一九〇二年九月二十三日に西田幾多郎に宛てた書簡で次のように書いていた。

予の嘗て鎌倉に在りし時、一夜期定の坐禅を了へ、禅堂を下り、月明に乗じて樹立の中を過ぎ帰源院の庵居に帰らんとして山門近く下り来るとき、忽然として自らをわする、否、全く忘れたるにはあらざりしが如し、されど月のあかきに樹影参差して地に印せるの状、宛然画の如く、自ら其画中の人となりて、樹と吾との間に何の区別もなく、樹是吾れ、吾れ是れ樹、本来の面目、歴然たる思ありき、やがて庵に帰りて後も胸中寂然として少しも凝滞なく、何となく歓喜の情に允つ、当時の心状今一々言詮し難し、頃日ゼームス氏の書を読むに至りて、予の境涯は其まゝに描かれたる心地し、数年来なき命の洗濯したり、〔全集〕新版三六卷二二二頁)

大拙はその後において、その大悟は強調されることなく、自身の悟りを次のように語っている。

アメリカに渡る前の年の臘八の撰心で、まあ「これだ」ということがあつたわけだが、その時はまだ、無我無中のようなものだった、

鈴木大拙の ejaculation の説をめぐる(石井)

と云うてよい。アメリカへ行つてラサールで何かを考えていた時に〈ひじ、外に曲らず〉という一句を見て、ふつと何かが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〉』三一書房、一九七八年、一三九〜一四〇頁)

このラサールでの〈ひじ、外に曲らず〉の一句への出会いが、鈴木大拙の禅を生むことになるのである。この無字の大悟とラサールの出来事は、盤珪の不生禅の成立と同じ思想構造をもっているといえよう。これらの大拙の大悟経験とその禅については、小川隆『禅思想史講義』(春秋社、二〇一五年)を参照されたい。

筆者が今回の問題にこだわった別の理由に、杉尾玄有氏の「伝記作者の誤解ないし虚構」とした道元の「叱咤時脱落」説の全面否定(杉尾玄有『道元禅の参究』春秋社、二〇一五年参照)に賛同したことも深く関係しているのである。

なお、本論は別稿「鈴木大拙と盤珪の不生禅」(『禅学研究』第九四号掲載予定)で盤珪禅の特色を中心に述べた続編に相当するもので合わせ参照いただければ幸甚である。

〈参考文献〉

- 鈴木大拙『盤珪の不生禅——禅体験の研究序説——』(弘文堂書房、一九四〇年、『鈴木大拙全集』一卷所収、岩波書店、一九六八年)
- 鈴木大拙編校『盤珪禅師語録』(岩波書店、一九四一年)
- 鈴木大拙『禅思想史研究 第一——盤珪禅——』(岩波書店、一九四三年、『鈴木大拙全集』一卷所収、岩波書店、一九六八年)
- 藤本槌重編著『盤珪国師乃研究』(春秋社、一九七一年)
- 赤尾龍治編『盤珪禅師全集』(大蔵出版、一九七六年)
- 入矢義高『求道と悦楽 中国の禅と詩』(岩波書店、一九八三年、増補版、岩波書店、二〇一二年)
- 石井修道『道元禅師 正法眼蔵行持に学ぶ』(禅文化研究所、二〇〇七年)
- 石井修道『石頭 自己完結を拒否しつづけた禅者』(臨川書店、二〇一三年)
- 小川隆『禅思想史講義』(春秋社、二〇一五年)
- 杉尾玄有『道元禅の参究』(春秋社、二〇一五年)
- 〈キーワード〉 不生禅、ejaculation (叫び)、鈴木大拙、盤珪水琢、悟りと悟る
- (駒澤大学名誉教授・文博)