

鈴木大拙における「如」の理解——禪と真宗——

末村 正代

一 序

「如」とは、サンスクリット語 *evam* の漢訳語である。この *evam* の語義は、「そのように」という指示詞である。また中国語における「如」の語も、「このごとく」という助動詞として用いられるので、その意は *evam* とかけ離れたものではない。しかし中国仏教以降、如は本来の指示詞としての働きから大きな飛躍を遂げ、最終的には真という接頭語が付された真如のように、名詞的真理性を帯びた語として使用されることとなる。

この如が特に重視される経典が、大乘仏教の先駆である般若経典である。一般に般若経典とは空を説く経典であると言われる。ところが、例えば南宗禅において重視された『金剛般若経』では所謂「空性」の意である *śūnyā* としての空は一度も登場することなく、その代わりとして空と同義である無我や如などが

用いられている。般若経典の成立は、*evam* の訳語を真如と確定させた菩提流支（?—五二七）や玄奘（六〇二—六六四）の時代より大きく遡るので、彼らと同様に *evam* を如と漢訳していたとしても、それは後の真如のような固定的・実体的な意味は有していなかったと考えるのが妥当だろう。つまり般若経典における如とは、絶対的真理を意味する名詞的表現では未だなく、「そのように」という事物の様相を表わす本来の指示詞的表現であった。

他方、日本において如を重んじた仏教者は浄土真宗開祖、親鸞（一一七三—一二六二）である。親鸞にとつての如とは、晩年門弟に宛てた書簡『末燈鈔』の中で語られた「自然法爾」に当たる。自然法爾とは、「阿弥陀仏の誓願が凡夫の計らいを超えておのずからそのようにあるがままにあらしめる」という意である。ここでの「そのように」は、単に凡夫を念仏修行へと

向かわせることのみを意味しているのではない。阿弥陀仏の誓願は煩惱熾盛の現象界を如として然らしめている、ということも含意しているのである。

本稿は般若經典と自然法爾における如を比較考察することによって、時代と場所を異にする両者に通底している思想を明らかにすることを意図したものであるが、今回はその手がかりとして、鈴木大拙（一八七〇—一九六六）の思想を援用したい。大拙は高名な禪者であり禪に関する著作が多数遺されているが、その思想は禪のみに限定されるのではなく、即非の論理を提示した般若經典に関する論考や自然法爾、つまり真宗に関するものも多く著している。禪宗と真宗は別宗派であり、当然別々のものとして論じられることが多い。しかし後に詳述するが、禪者である大拙は両者にひとつの真理を見ていたようである。大拙の思想を通して禪と真宗を考察することで、この真理に迫れるのではないかと考えている。

本稿では以上のように、最初期の般若經典であり後代、特に禪宗において重視された『金剛般若經』と、自然法爾に関する大拙の論考に基づいて般若經典と真宗における「如」の思想を探りたい。般若經典の如、つまり後に『大乘起信論』によって中国・日本仏教を席卷する名詞的絶対真理としての真如以前の *taṭṭa* の原初形態は、「そのように」という指示詞として何を指示していたのか。また、晩年に「おのずからそのようにあるがままにあらしめる」という自然法爾の境涯にたどり着いた親

鸞は、「そのように」に何を見出ししていたのか。両者に通底する思想とは何か。大拙の思想を追うことは、これらの問いに対して大きな示唆を与えてくれるだろう。

二 如・般若經典・自然法爾

二—I 如

前述の通り、如とはサンスクリット語 *taṭṭa* 及び *taṭṭava* という指示語の漢訳である。そして *taṭṭa* に *va* という名詞語尾が付くことによって抽象名詞化されたものが *taṭṭava* であり、直訳するとすれば「そのようであること・もの・状態・人」という意味になるだろう。このように抽象的な原義を持つ語でありながら、如は漢訳仏典において非常に多用されており、その意味も多岐にわたる。

本論に入る前に、*taṭṭava* の訳語の変遷について少し触れておきたい。*taṭṭava* は初めから如・真如と訳されていたのではなく、仏教伝来当初は本無と訳されていた。もちろんこれは老荘思想の無を媒介として受容された格義仏教的な訳語であるが、単なる虚無にとどまらない *taṭṭava* は理解し難い言葉であり、土着の思想を代用しなければ把握できなかったというの致し方ないことだったのだろう。本無と意識する時代がしばらく続いた後、*taṭṭava* を初めて如・如如と訳したのは曹魏の康僧鎧（生没年未詳）による『無量寿經』（二五二訳出）であったと言われる。また無叉羅による『放光般若經』（二九一訳出）

にも如の語が見られる。こうして、本無・如・如如・如相などの語が入り乱れて使用される時代が続くことになるのだが、その状況を打ち破ったのは、釈道安(三二—三八五)・竺仏念(生没年未詳)と鳩摩羅什(三四四—四一三/三五〇—四〇九)である。釈道安は『放光般若經序』や『道行般若經序』において、それまで単なる常用語であった真如を本無に代わる *tathā* の訳語として採用した。竺仏念は『菩薩瓔珞經』(三七六訳出)中で *tathā* の訳語として本無も用いているが、如・真如・如如・如爾なども使用している。この両者の翻訳に格義仏教脱出の萌芽を見ることが出来る。しかしその理解をさらに徹底したのは、鳩摩羅什である。彼は *tathā* に対して、本無・如・如如・大如という訳語をいずれも使用しているのだが、羅什以前の翻訳における本無を積極的に如・如如・如相などと言い換えている。そしてさらに言えば、羅什は如・如如・如相などを多用する一方で真如は一度も使用しなかった。その真意を知るのは叶わないが、真如の「真」に何かしらの実体性を感じていたのではないだろうか。そして菩提流支から玄奘に至って、最終的に真如が *tathā* の訳語としてほぼ確定される。

二―II 般若經典

次に元となるテキストである般若經典について概説しておく。般若とは六波羅蜜のうちのひとつである般若波羅蜜のことを指している。サンスクリット語では、般若は *prajñā* の音写語として智慧を、波羅蜜は *pāramitā* の音写語として完成を意

味する。したがって般若波羅蜜とは、智慧の完成という意である。般若經典には数多くの種類があり、それぞれの量や年代は多岐にわたるが、大部分が(摩訶)般若波羅蜜經」という名を冠しているのが、一括して般若經典群と呼ばれる。古くは大乗仏教の先駆的經典として登場した『道行般若經』『小品般若經』『八千頌般若經』から最終段階に集大成として登場する『大般若經』まで、漢訳だけでも合計四二種類以上の經典が存在する⁽³⁾。

大拙が多用した「金剛般若經」は般若經典群のひとつで、成立史に関しては諸説ある。先述のように、空という語を用いないことからおそらく最初期のものであると考えられているが、実際に他の般若經典に先行するものかどうかは未確定である。サンスクリット原典が多くのに地に伝えられ諸語に翻訳されていること、インドにおいては無著・世親、中国においては天台大師智顗・吉藏などによる註釈が遺されていることなどを考慮すると、この經典がいかに各地で重視されていたかがわかるだろう。特に中国仏教はこれを重視し、敦煌写本の最多数がこの經典であった。漢訳には鳩摩羅什・菩提流支・真諦・達磨笈多・玄奘・義浄による六種があり、達磨笈多・玄奘に至っては二度の翻訳を行っているが、中国と日本においてもっとも広く読まれたものは羅什による翻訳であった。六祖慧能が「応無所住而生其心」という一節で頓悟したことが知られているように、中でも禪宗において重要視される。

二―III 自然法爾

最後に自然法爾についても簡単に触れたい。自然法爾とは八六歳の親鸞が弟子顕智に宛てた書簡の中で用いた言葉であり、主として「自然法爾書簡」「自然法爾章」として『末燈鈔』のものが引用される。テキストとしては計三編が存在するが、『末燈鈔』所収のものには他の二編の一部が欠落している。自然法爾の意味内容については、自然と法爾がほぼ同義であることから、本文の自然に関する解説を引用する。

自然といふは、自はをのづからといふ、行者のはからひにあらず、然といふはしからしむといふことばなり。しからしむといふは、行者のはからひにあらず、如来のちかひにてあるがゆへに法爾といふ。³

この「おのづからしからしむ」は論者によつて解釈が分かれる部分である。自然法爾に関する研究は膨大であり、その内実も多岐にわたっている。解釈の両極のみを紹介するならば、一極は自然法爾とは現象界のありのままを指すという衆生の側に軸足を置いた立場であり、もう一極は阿弥陀仏の誓願によつて衆生が往生せしめられるという阿弥陀仏に軸足を置いた立場である。もちろん両者のようないづれかに偏った立場ではなく、仏と衆生とともに表わすとする立場もある。このように自然法爾は先行研究において多種多様に解釈され、簡単にその定義を確定することは困難である。本稿では既述の通り、大拙の思想を通して、超越と現象の二者を含意するという意で捉えることと

する。

三 大拙の所説

ここでは大拙所説の般若經研究と真宗論を考察したい。大拙が生涯国内外で禅の布教に努めた禅者であることは周知の通りであるが、一方で彼は真宗に関する翻訳・論考も数多く遺している。一般に禅宗と真宗は自力門と他力門として区別され、それぞれの修行論・信仰論は大きく異なると考えられている。しかし大拙は、浄土門に対しても禅宗と同様に雄弁に語る。彼の真宗理解に対して疑義を唱える声があつたことも確かであるが、大拙は彼なりのリアリティを持つて真宗論を展開していたと考えてよいだろう。もちろん重心を禅宗に置くことから、禅的な解釈を多分に含んでいることは否めないが、禅宗・真宗という宗派の区別を取り払った次元で大拙は両者に通底するひとつの真理を見ようとしていた。事実、主著『日本的靈性』の中で、「日本的靈性の情性的方面に顕現したのが、浄土系的經驗である。またその知性方面に出頭したのが、日本人の生活の禪化である。」と述べている。一人の思想家が禅と真宗という異色の二者を交えて論ずることは困難を要するが、彼はこれを実現させた稀有な人物であると言えるだろう。

大拙を取り上げる第二の理由としては、彼が如を非常に重視したという点にある。「如といふ言葉は異様な言葉ではあるが、併し仏教の用語では最も意味深い言葉の一つである。如といふ

言葉が何を意味するかを正確に了解することは仏教思想の全体を了解することである。」という言葉から、その思いの一端が窺える。もちろん如に関する言及は般若経研究においてのみ見られるものであり真宗論には見当たらないが、その意味を追うことで、彼にとつての如が般若思想のみならず広く大乘仏教全般に適応し得ることが了解されるだろう。

三―I 大拙の般若経論

大拙の般若経研究における主要論文としては「般若経の宗教と哲学」「金剛経の禪」の二者が挙げられる。本稿でもこの二本を中心として論を進めたい。特に前者は、如に関する言及が多数見られる。また広く知られた大拙の般若経研究と言えば、即非の論理も挙げられるだろう。この論理は「金剛般若経」中の矛盾的構文の論理化として後者の論文で提唱された「A即非A。是名A。」という形式を持つものである。大拙門下である秋月龍珉氏は、即非の論理とは如の論理的表現であると述べている。ここでは、初めに大拙の般若経研究における如の思想を追ひ、最後に即非の論理についても少し考察を加えたい。

先に引用したように、大拙は日本における禪宗の発展を、日本的靈性の知性的方面への発露と表現していた。これは禪宗において「金剛般若経」が重視されることと関連している。般若經典群は六波羅蜜の中で特に般若波羅蜜、つまり智慧を称揚し、そのような般若智の獲得を目指すことが意図された經典である。そして般若智の働きのとは何かということ、それは大拙にと

って「如の相に於て (yathābhūta)」、ものを見ること」であつた。大拙が彼の般若経研究の中でもっとも力点を置いて説明していることは、この「如の相に於て、ものを見る」ことである。具体的に如の相がいかなる相かという点、それは「あるがまま (yathābhūta)」のものの本質であると言う。如という語は大抵「あるがまま」や「ありのまま」「そのまま」と表現されるのだが、これは日常語として用いられる「あるがまま」とは異なる。何の契機もなく、ただ日常生活の延長線上の現実を肯定するものではない。衆生の日常の見は分別を離れず、したがって執着とともにある。それはものを真にあるがままに見ているのではなく、各々が独自のフィルターを通して見ている状態である。独自のフィルターを通して見るとは、目の前のものを私にとつて価値があるのかないのか、私にとつて良いか悪いかなどのように、「い」とつて、「う」とつて」という限定された状況下でものを見ることである。また日常におけるものの把握は、常に言語表現を伴う。言葉によつてものを把握し、理解し、言葉によつて他者に伝える。言葉は概念化することによつて、ものを規定の枠にはめ込むことである。言葉もやはり目の前のものを限定する働きを持つているのである。つまり日常の見とは、ある枠にはめ込まれたものをフィルター越しに見ている状態であり、あるがままに見ているとは言えない。このような見を離れるためには、契機を必要とする。それが般若智による空観である。大拙において、如は常に空との関連の中で説かれる。もの

を如実に見るためには、あらゆる規定や限定が一度空無化されなければならぬ。「私にとつて」の我が空じられ、言葉で概念化されたものの我が空じられる。この契機を得るに至つて、初めてものはあるがままと言われる。空という背景の上に、仮有という本来のあり方でものが現成するのである。空観がなければ如は実現し得ず、如が実現しているとき、そこには必ず空観も働いているという意味で、如と空は一体である。

これを即非の論理によつて説明するならば、「A即非A」という前半が空観によつて空じられた状態であり、後半の「是名A」という部分が仮有として如々と現成している状態であると言えるだろう。このようにものは、空という否定的契機によつて如として肯定される。両者は空から如へと段階的に実現される過程ではなく、空の場が即如である。

三―Ⅱ 大拙の真宗論

次は真宗論について触れたい。先に述べたように、大拙の真宗論は表現が禪宗に関する論考と近似していることから、「禪の真宗」などと揶揄されることがある。そして彼の真宗論にはそのような誤解を生む素地があることも確かである。⁽¹⁰⁾ 禪宗と真宗の決定的な差異は阿弥陀仏の存在にあるが、大拙の真宗論においては阿弥陀仏と衆生との不一性、つまり阿弥陀仏が衆生にとつて絶対の他であるという側面が埋没しているかのように見える。⁽¹¹⁾

大拙の真宗論には、いくつかのキーワードがある。大悲・無

限・大地・一人(人)、現実性、絶対者、超個己などがそれぞれあるが、特に大悲はくり返し何度も登場する。大拙は先の引用の「日本の靈性の情性的方面に顕現」した浄土系的経験が「絶対者の無限の大悲を指す」と述べる。この超越に対する表現は、大悲者・無限・絶対愛・超個己とさまざまであるが、彼の真宗論においていずれも衆生を救わしめ、摂取する存在として登場する。つまり一部の批判にあるように、大拙は浄土門における阿弥陀仏の他者性にまったく目を向けていなかったわけではないのである。確かに阿弥陀仏と衆生の不二性に重きを置いていたと言えるかもしれないが、それは両者の不一を前提としたものであり、不一がなければ不二もないのである。

また大拙が不一性を軽んじてはいなかったということの論証は、彼の「一人」の思想からも見て取ることができる。もちろんこの一人は、親鸞が「歎異抄」において語った「ひとへに親鸞一人がためなりけり」に由来するものであるが、大拙は真宗の本質を阿弥陀仏の面前での徹底的な一人の自覚と見ていた。この一人という自覚は、般若経論の場合と同様に、他との対比の上で言われる日常的な一人ではない。他がないから一人であるという意味ではなく、他がいようがいまいが、阿弥陀仏に對するとき絶対的に一人なのである。すべてのはからいと自力とが捨て去られて阿弥陀仏に出会うとき、阿弥陀仏がまさに他でもない自分一人のために誓願を起こしたことが知られる。それは絶対的な一人の自覚であると同時に、絶対の他として面して

いる阿弥陀仏の発見である。衆生はみずからに属するあらゆるはからいが否定され、無力な一人として阿弥陀仏の面前に立つとき、阿弥陀仏が自分一人のためにいたことを知らされる。これが真宗における肯定である。大拙の言葉を引用すると、「罪業がなんらの条件もなしに、ただ信の一念で、絶対に大悲者の手に攝取せられるということを、我らの現在の立場から見ると、その立場がそのままそれでよいと肯定せられることなのである。即ちこれは自然法爾である。」ということになるだろう。

四 結

ここまで大拙の般若経論と真宗論を概観してきた。彼は禪と真宗の教義内容が異なることを踏まえた上で、両者に共通するひとつの構造を提示している。それは「否定即肯定」である。般若経典の如におけるそれは、もののあるがままの姿を現成せしめる事物の構造であった。自我や実体が否定されたその場が、即そのものの自体の肯定ということである。真宗におけるそれは、衆生に一人を自覚せしめる阿弥陀仏の働き方の構造であった。はからいや自力が否定し尽くされたその場において、即われ一人が肯定されるということである。

一章で立てた問いに答えるとすれば、般若経典の如「そのように」とは、空として否定されたその場において仮有として肯定されるといふ事物のあり方を表わしていると言えるだろう。つまり無自性空であるという真相を失うことなく、しかも如々

として現前するという事物のあり方が、般若経典における如の内実ではないだろうか。そして自然法爾「おのずからそのようにあらしめる」と言われる場合の「そのように」とは、阿弥陀仏の誓願力が衆生の無力を自覚せしめると同時に、衆生に救われる自己を自覚せしめるといふ阿弥陀仏の誓願の働き方を表わしている。つまり罪惡深重な自己の自力やはからいなど何の効力も持たないということを知らしめながら、罪惡深重な自己そのままに救われているという自覚を生じさせるという阿弥陀仏の誓願の働き方が、自然法爾における「そのように」の内実である。両者に通底するものは、否定そのものが即肯定へと翻るというダイナミズムである。鈴木大拙の論考を通した限りという限定的な共通点ではあるが、宗派の別を問わずひとつの真理を求めた大拙において見られるこの構造は、種々に分かれる大乘仏教の底にある真理の一側面を表わしていると言えるだろう。

ただ、否定即肯定という構造自体は一致しているものの、両者には差異もまた見出し得る。如は事物のあり方を指し、自然法爾は阿弥陀仏の働き方を指すという点である。事物のあり方とは、あるものの様相である。そして働き方とはある働きの様相である。つまり両者は同じ否定即肯定という構造を持ちながらも、一方の否定とは存在そのものの否定を意味し、もう一方は働きとしての否定作用を意味している。肯定の場合も同様で、一方は存在そのものの肯定であり、他方は肯定という作用であ

る。文法的に解釈すれば形容詞と副詞との差異に相当し、否定の場合は *no* と *not* の違いと表現することもできるが、この差異が何を意味しているかという点は今後の課題としたい。

(1) 以下、鍵主良敬「本無および如・真如の訳出について」『大谷学報』四七(四)、大谷大学大谷学会、一九六八年参照。

(2) 鍵主良敬氏はこのことについて、推論であると断った上で、「真如なる語の上に玄学思维的残滓を認めたからではないであらうか。要するに羅什は、如・如如を本義として真如を採らなかつたというのが事実である。真如という訳語を知らなかつたのではないということに、重要な意味があるわけである」と述べている(鍵主良敬、前掲論文、四九頁)。

(3) 平川彰・梶山雄一・高崎直道編『講座 大乘仏教 二 般若思想』春秋社、一九八三年、第II章参照。

(4) 金子大栄編『親鸞著作全集』法蔵館、一九六四年、五八七頁。

(5) 鈴木大拙『日本の霊性』岩波書店、一九七二年、二四―二五頁。

(6) 『鈴木大拙全集』岩波書店、第五巻、一七―一八頁(以下、巻／頁と略記)。

(7) 『秋月龍根著作集』三一書房、第七巻、二九六頁。

(8) 『鈴木大拙全集』(五／一六)。

(9) 『鈴木大拙全集』(五／一五)。

(10) 例えば、「自分は自分だといふことが、どこから出て来るか。自分といふことを、自分と他人とに分けないで、自分を自分だといふ。その自分は、他から分けた自分ではない。ある意味でいふと、絶対の自分といふもの。絶対の自分といへば、絶対の他力といふのも同じこと」(『鈴木大拙全集』六／四二〇)や、「義なき世界から見れば、死んだと云ふこともなければ、生きたと云ふことも無いんです。さうすれば、随って煩惱と云ふことも無ければ涅槃と云ふこともない、

それがそのまま自然法爾の世界」(『鈴木大拙全集』二七／四六〇)、「はからひ、たくみの無くなつたのが自然法爾の世界で、どこを見ても同じこと」(『鈴木大拙全集』二七／四七六)、などのように異なる二者の不二性や無差別性を殊更に強調している箇所が随所に見られる。

(11) この点に関しては、坂東性純氏の「禪家は、娑婆と浄土の関係を説くのに、その不二性・不二性を踏まえつつ、不二性を表立てて説く傾向があるのに反し、浄土教家は、同じ前提に拠りつつ、不二性を表立てて説くのが常である。」という解説がわかり易い(坂東性純・幡谷明・伊東慧明『浄土仏教の思想 一五 鈴木大拙・曾我量深・金子大栄』講談社、一九九三年、一〇七頁)。

(12) 鈴木大拙、前掲『日本の霊性』二五頁。

(13) 鈴木大拙、前掲『日本の霊性』一一七頁。

(すえむら・まさよ、中国仏教思想、関西大学大学院)