

大拙禅における主体性の問題

——日本哲学からの発信の試み——

水 野 友 晴

はじめに

西田幾多郎は、一九三七（昭和十二）年に「学問的方法」の題で東京・日比谷公会堂で行い、『日本文化の問題』（岩波新書、一九四〇年）に同名で収録された講演において、「我々の歴史的文化を背景として新しい世界文化を創造すると云ふのは如何にして可能であるか」⁽¹⁾という問いを立てている。西田がここで言う「世界文化」は、この時期に偏狭な国粹主義者たちが主張したような、日本を至上とするナショナリズム的世界観を世界大に宣揚しようとする、いわゆる夜郎自大なる主張とは性格を異にする。たとえばこの講演において西田は、オーストリアの美術史家アロイス・リーゲルの名を挙げ、「リーゲルが異なつた芸術の研究によつて更に深く広い芸術の概念を明らかにした如く、我々は深く西洋文化の根柢に入り十分に之を把握すると共に、更に深く東洋文化の根柢に入り、その奥底に西洋文化と異なつた方向を把握することによつて、人類文化そのものの広く深い本質を明らかにすることができるのでないかと思ふのである。それは西洋文化によつて東洋文化を否定することでもなく、東洋文化によつて西洋文化を否定することでもない。又その何れか一の中に他を包み込むことでもない。却つて従来よりは一層深い大きな根柢を見出すことに

よつて、両者共に新しい光に照らされることである」(2)と語っている。

そこに見られるのは、一方に偏して他方を排斥する態度でも、また、互いの違いのみを強調して主体的な相互通行に踏み込もうとしない、悪しき意味での相對主義の態度でもない。西田の主張の要点は、「一層深い大きな根柢を見出すこと」によつて西洋文化と東洋文化とを共に照らす「新しい光」を見いだすことに置かれていたのであり、したがつて、西田のいう「世界文化の創造」とは、この「新しい光」を見出す作業と関連付けて考察される必要がある。

逆に言えば、この「新しい光」が発見される現場とは、従来の「西洋」と「東洋」がそれぞれの枠内に閉じこもらんとするところではなく、己の内に両者が併在し、場合によつてはその併在によつて内から己が割かれてしまいかねないような、それぞれがそれぞれの異質性を際立たせつつせめぎ合うようなところであるといえるだろう。そのような現場を自らのフィールドとして生きた思想家として本論文では鈴木大拙に注目してみたい(3)。

「西洋」と「東洋」について、大拙はたとえば次のような発言を行っている。「西洋では物が二つに分かれてからを基礎として考え進む。東洋はその反対で、二つに分かれぬ先から踏み出す」(4)。一見、ステレオタイプにも映る単純化がここに行われているが、この単純化を、上に掲げた、西田の「新しい光」の主張と関連付けて把握しようとする場合、それは極限まで切り詰められた結果としての単純化であつたとの感を強く抱かしめる。それは、言い換えれば、「西洋では物が二つに分かれてからを基礎として考え進む。東洋はその反対で、二つに分かれぬ先から踏み出す」という見方でもつて、大拙が自ら世界文化の創造に参与せんとしたということではないであろうか。

一 大拙の〈禪〉

『東洋の心』（昭和四十年、春秋社）の序文として書かれ、同名のエッセイとして『新編 東洋的な見方』に収録された作品において、大拙は次のように語っている。「東洋的思考」または「東洋的心理」というべきは、西洋的なものと違って一種の特性を持つていて、この特性が、まだ世界一般に解せられていない。これをどうかして知らせておきたい〔中略〕一口に飛躍していえば、「東洋の心とは禪だ」というところに帰する」〔5〕。大拙がここで言う〈禪〉とは、〈禪仏教〉と呼ばれるところの、いわゆる伝統仏教の一宗派を指すのではない。大拙の〈禪〉とは、「人間の心の底にある、無限の創造性に徹して、これに順応して動作すること」〔6〕であり、伝統的禪仏教は、なるほどその創造性への順応営為の蹤跡を語りあかしてくるものではあるが、それらはあくまで唐代から宋代を頂点とする中国を舞台に営まれたものであり、大拙や西田が問題とする「世界」からは隔たったものである。そこで大拙は、〈禪〉が「新しい光」となるため、世界創造の現場たる「一層深い大きな根柢」にまでこれを掘り下げていく。大拙〈禪〉の新しさは実にこの点に求められるといえるだろう。

大拙の〈禪〉が、世界創造の現場たる「一層深い大きな根柢」の開削の営みであったことについては、上田閑照による次の指摘が興味深い。「大拙の禅思想の生まれる場所が禅と西洋世界のぶつかり合い・触れ合いにおいて禅の内側から外に向かって開かれたところであったとすれば、西田の哲学の生まれる場所は、禅と西洋哲学の間に出て哲学の側においてであった。大拙にとっては禅が問題であったが、それは歴史上未だ禅が知らなかった世界の只なかにおいてであった。西田にとつては「世界」が問題であった（哲学とは「世界」の論理的自覚）。しかしその世界投企は、従来西洋哲学の知らなかった禅からの目配せを受け取つてであった。大拙と西田は相互にオリエンテーションになり

ながら、それぞれの場所とフロントにおいて、新しい考え方を打ち出していった⁽⁷⁾。このように、大拙と西田の思想の営みを〈二重奏〉に例えることができるならば、大拙の〈禅〉は、西田のいう「世界文化の創造」の、大拙における遂行として受け止めるべきだということになるであろう。

大拙と西田との間の〈二重奏〉については、両者による興味深い交流の記録がある。一九三四年九月二十三日付の書簡で西田は、「平常不断の心即道」という禅語に面白いものがないかと大拙に尋ねている⁽⁸⁾が、これに対して、「日々是好日 雲門 平常心是道 是は南泉と思ふ⁽⁹⁾」との答えが大拙から寄せられた（一九三四年九月二十五日付書簡）。〈禅〉をめぐる両者のやりとりはこのようにして開始されたのであるが、かいつまんで言えば、大拙は西田に対して、禅とは「はたらき」であり、「生命に即く」ことであると応答したといえるだろう⁽¹⁰⁾。

二 はたらきとしての〈禅〉

大拙が、禅とは「はたらき」であり、「生命に即く」ことだというとき、彼が禅者である以上、それは、単にそのように言及することにとどまらず、言及がそのまま「はたらき」となり、「生命に即く」ことになっていなくてはならない筈である。あるいはその言及は、われわれが、「はたらき」や「生命に即く」ことをそこから汲み出し得るものとなっていなければならない。このような観点から、大拙による禅語録の再解釈の例と、大拙自身の日常的ふるまいの例とを見てみることにしたい。

『禅と日本文化』（岩波新書、昭和十五年）において大拙は、『臨濟録』^{あんろう}「行録」の「黄檗仏法無多子」（黄檗の仏法多子^{たす}なし。「ああ、黄檗の仏法は端的だったのだ」の意）の古則に言及している。「黄檗仏法無多子」は、臨濟が、そ

の師黄檗の許に留まること三年、勧めに従って大愚のところへ問答に行き、開悟した際に発した言葉である(11)。「禪と日本文化」において大拙は臨済のこの言葉を「黄檗の仏法などといってそう大したものじゃないな」(12)と訳している。「無多子」を「大したことはない」と解するのは、大拙にとどまらず、日本の禅仏教における伝統的な解釈法であるが、本来は「あれやこれやの面倒なことではない、端的である」の意である。しかし「大したものじゃない」の訳によって大拙の解釈が誤訳に落ちるかといえば、実際にはそうではなく、「無多子」の前にある「仏法」の語との連関を見た場合、かえって禅の端的を示すものとなる。

大拙は、大愚との問答を通じて臨済において「仏法」の取り扱いが転回したことを次のように語っている。「仏教の概念的知識に関するかぎり、臨済は当時のどの学者にも遅れを取らなかったが、それに最後の満足を見いださなかった。〔中略〕外からの付け加えたものはその人のものでは決してない。附加物は純粹に負担物にほかならぬ」(13)。つまり、問答以前のこの時点においては、臨済が探求していた仏法とは概念的知識としてのそれであり、外からの附加物として当人に押し付けられたものであった。それを臨済は負担に感じていた。しかるに大愚との問答を経て、臨済は、本来仏法が附加物でなく「生の源泉」であることを会得した。大拙はこの「生の源泉」を、人間が意識的な自己中心的な努力を棄て去った際に現出する「無意識」(14)とも呼び、次のように語っている。「臨済がかくして深く洞徹しえた『無意識』の境では、結局『仏法などそう大したものではなかった』。なぜかというに、『無意識』は蓄積された知識の宝庫ではなくて、涸れることを知らぬ生の源泉であるからだ。ここには知識が貯蔵されてあるのではなくて、あたかも巨木が極小一粒の種子から生長するように、ここから生長するのである」(15)。

つまり臨済が会得した仏法とは、概念的知識の集積としてのそれではなく、そのような知識の集積を生み出さしめる源泉のことであり、それは黄檗にのみ湧出しているものではなく、一旦気づいてみれば、自身の内からも同じく滾々

と湧き出しているところのもの、その意味で何ら代わり映えのないものであった。黄檗の仏法は、そのような意味で、「端的」であり、かつ、「大したものではない」と言い得るのである。この古則を応用する形で大拙は次のように語る。「以上引いた場合で判るように、自覚に關する禪の技術の心理的解釈は〔中略〕窮して通ずるといふ真理に基礎を置くのである。偉大な行為はみな、人間が意識的な自己中心的努力を棄て去つて、「無意識」の働きにまかせるときに成就せられる。神秘的な力が何人の内にも隠されている。それを目ざましてその創造力を現わすのが參禪の目的である」(16)。

このように、大拙(禪)が、生の源泉からの端的な奔出を指すのであれば、その奔出は大拙自身の行動においても均しく認められる筈である。彼の晩年について岡村美穂子が伝える大拙像には、随所にそれを伝えるような赴きがある。たとえば、一九五二年、コロンビア大学の客員講義をしていた大拙のもとに秘書として通い始めた岡村(当時十五歳)と彼との間には次のようなやりとりがあった。「人が信じられなくなりました。生きていることが空しいのです」おさげ髪の一少女のこの訴えを聞いて、先生はただ「そうか」と頷かれた。否定でも肯定でも、どちらでもない言葉だと思いました。が、その一言から感じられる深い響きは、私のかたよつていた心に、新たな衝撃を与えたのではないかと、いまにして鮮明に想い出されます。先生は私の手を取り、その手のひらをひろげながら、「きれいな手ではないか。よく見てごらん。佛の手だぞ」そういわれる先生の瞳は潤いをたたえていたのです。私が先生の雑務のお手伝いをしながら、心の問題と取り組ませていただいたのは、このような環境のことだったのです(17)。逸話に対して言詮を加えることはかえつて陳腐化を招くかもしれないが、この、大拙と岡村とのやりとりにあつては、大拙は岡村に対して直接に何かを教えたのではない。大拙は自らのそのまゝの姿を示しただけである。しかしその自己中心性を通り越した「無意識」からの働きは、岡村において同様の働きを化育せしめ、彼女の心を生長せしめていつ

たと思われる。

大拙のはたらきが、自己中心性を通り越し、自他の区別を超えたところから発していたことを示すと思われる逸話を岡村が伝えている。「ある日、駅でふと、歩くこともままならぬ人を、通りすがりに見た先生の瞳は深く沈んで、なにか自分自身を見入られるような表情をされ、「気の毒なことだ。われわれみんなの責任なんだ。美穂子さん。さあ、じつとしておれんど、仕事だ、仕事だ」といわれました。〔中略〕先生にとつて衆生は、一個人であり、一個人は衆生と解しておられたのではないでしょうか。人類の行いはすべて、私たちのおのの行為とは無縁のものでありえなかったのです。何がなされるにせよ、何をするにせよ、人間としてこの世に生をうけた者は、それぞれ皆責任がある。先生においては、「生きる」とは、自分の置かれた場所でなすべきことを一心になつて働く、ということの意味していたのでしょうか」⁽¹⁸⁾。

さて、大拙の〈禅〉を、このように、自己中心性を通り越した「無意識」との通行と捉えれば、そこにあつては、いかにして「無意識」の働きを阻害しないまに自己のふるまいにおいて現出し得るかということが必然的に問題となるであろう。ただしそれは、一個の人間の態度としては己の側からの自意識的態度ともさしあたり言い得るであろうが、少なくとも、「自己」と「無意識」とを両極に立てて、両者をいかに繋ぐかという二極的な観点から把握されるものではない。この場合主体性を有するべきは阻害のなき通路の側であつて、それが現実突き当たる時に見いだされるものが、かえつて新しく「自己」の名で呼ばれるといえるのではなからうか。すなわち、はたらきの主体性が「通路」に置かれるかぎり、その次元はまず一元的であり、一元的はたらきが現実に応じてさまざまな様態を現出することとで、「自己」と「無意識」との両端が事後的に生ずる。この「通路」と「自己」と「無意識」との関係は、大拙が『日本的靈性』(昭和十九年)において、「南無阿弥陀仏」と「親鸞一人」と「阿弥陀仏」の三者の関係で説明するところ

のものと同じだと思われる。

『日本の靈性』において大拙は、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり」⁽¹⁹⁾と『歎異抄』において親鸞が語ったことの意義を次のように解説する。「親鸞は罪業からの解脱を説かぬ、『中略』この存在——現世的・相関的・業苦的存在をそのままにして、弥陀の絶対的本願力のはたらきに一切をまかせるというのである。そうしてここに弥陀なる絶対者と親鸞一人との関係を体認するのである。〔中略〕ただこの身の所有と考えられるあらゆるものを、捨てようとも留保しようとも思わず、自然法爾にして大悲の光被を受けるのである。これが日本の靈性の上における神ながらの自覚にほかならぬのである」⁽²⁰⁾。つまりそれは、現世的・相関的・業苦的存在としての「親鸞」と、絶対者たる「阿弥陀仏」とが、両極から手を繋ぐことを模索するというのではなく、かえって信の一念が、現世的・相関的・業苦的な存在をそのままにして、大悲者の手に摂取せられ肯定せられるところにまで、己を連れだすということを指している。したがって、有限者と絶対者という矛盾するものが結びつくのは、信という営為においてであるということになる。「個己の一人は一人一人で、しかもそれがそのままに超個己の一人である」⁽²¹⁾という、自己と絶対者との直通路はかくして実現することになる。通路となるものは「信心」であり、南無阿弥陀仏と称える具体的なはたらきであるといえるだろう。

三 西洋と東洋

それでは、このような「はたらき」を現代生活において顕彰することにはどのような意義があるといえるのだろうか。上に見たように、大拙の〈禪〉は西洋文化と東洋文化とを共に照らす「新しい光」を見いだすことを企図して主

張されたものだといえる。したがって、「何かの因縁だろうが、自分は「東洋的見方」ということを強調したくてしようがない。これを今時の西洋的、科学的、論理的、概念的などいうものに対抗させて、東洋民族はいうまでもなく、欧米一般の人々にも、広く知らせて、東洋文化の意義を高揚したいのである」⁽²²⁾と大拙が語るのも、西洋に対する単なる東洋の披露であつてはならない筈である。

大拙によれば、その意義は「二分性文化の不備を補足すること」⁽²³⁾に求められる。大拙が分析する「二分性文化の不備」とは、たとえば次のような指摘からそれを覗うことができるだろう。「西洋は」科学の発達から、技術の精確さ、巧緻さに至るまで、東洋よりは、ずっと進んでいる。それから組織を立てることが西洋の得意とするところである。したがって人間も機械の一部になり、組織の中に鎔けこんでゆく。本当の自由もなくなり、本来の創造力も減殺されがちである。これが西洋今日の悩みである」⁽²⁴⁾。

それでは、「本当の自由がなくなり、本来の創造力が減殺される」とは、具体的にはどのような事態を指すのであろうか。大拙はそれを『莊子』の外編「天地」に登場する「機心」の逸話を引き合いに出して説明する。

『莊子』において「機心」は、孔子の弟子の子貢が、農夫が手ずから水を井戸から汲み出して畑にやっているのを見て、「なぜ、はねつるべを利用しないのか」と尋ねたのに対して、農夫が「何でも機械にたよるものには機心きしんがある。この機心を自分はきらうゆえ、それを利用しないのだ」と答える箇所に登場する。この機心の弊害を、大拙は、「機械にたよると、その働きの成績にのみ心をとらわれる。〔中略〕力はあるだけ少なくして、功はできるだけ多かれと働く。時によると、この働くことさえもしないで、ひたすらに、効果のみあがれかしと考える。機心は、人をだまかすことに成功すればこの上なしとさえひそかに喜ぶことになる。危険千万な心得であるといわなくてはならぬ。ところが、今日の世界はこの危険千万なことが、いたるところに動き出している」⁽²⁵⁾と説明している。

しかし、なぜ西洋に機心の弊害が齎されるに至ったのか。大拙によれば、西洋における機心の源は「二分性文化」そのものの特質に由来する。大拙は、西洋知性の性格は分割を特徴とし、「まず主と客とをわけ。われと人、自分と世界、心と物、天と地、陰と陽、など、すべて分けることが知性である。〔中略〕知るものと知られるもの——この二元性からわれらの知識が出てきて、それから次へ次へと発展してゆく」⁽²⁶⁾と述べる。しかしその発展には功罪の両面が含まれている。「三元性を基底にもつ西洋思想には、もとより長所もあれば短所もある。個個特殊の具体的事物を一般化し、概念化し、抽象化する、これが長所である。これを日常生活の上に利用すると、すなわち工業化すると、大量生産となる。大量生産はすべてを普遍化し、平均にする。〔中略〕すべて普遍化し、標準化するということは、個個の特性を滅却し、創造欲を統制する意味になる。〔中略〕つまりは機械の奴隷となるにすぎない」⁽²⁷⁾。したがって、大拙は、一般化を帰結させる二分性文化（西洋）に対して、これと異なった方向性の文化（東洋）を注入することで、個々の特性の滅却や創造欲の統制に対する避難口を設け、さらにそこから「一層深い大きな根柢」を覗き得る窓を開く可能性の提供を試みたと言つてよい。それが、大拙による西洋に向けての〈禪〉の発信であり、「西洋では物が二つに分かれてからを基礎として考え進む。東洋はその反対で、二つに分かれぬ先から踏み出す」⁽²⁸⁾という単純化された命題の主張であつたと考えられる。

それでは「二つに分かれぬ先」に価値を置く東洋は、どのような意味で個々の特性の滅却や創造欲の統制からの避難口の可能性を示し得るのであろうか。大拙は、宋代の禪者雪竇^{せつちやう}の漢詩を示して次のように言う。

春山疊乱青、 春山乱青を疊み、

春水漾虚碧。

春水虚碧をただよはす。

寥寥天地間、 寥寥たる天地の間

りようりよう

独立望何極。 独立、望み何ぞ極きままらん。

「さて、雪竇の詩であるが、「春山乱青を疊み、春水虚碧を漾きらわす」など、初夏の景色の緑一面の様子えいぜんが、宛然として目の前に浮かび出る。「中略」緑一色の天地であるが、この緑には無限の変化がある。植物の数が、いくらあるかわからぬが、そのわからぬ数ほどの変化を、そのままに孕はらんで、緑は一色に天地を染め出しているのである」⁽²⁹⁾。大拙が言うように、この「緑一面」は草木が萌え出す生命力そのものの表現である。そこにおいては、他を凌あぐうとか、競争に負けまい、という以前に、それぞれがそれぞれの芽吹きを一斉に発露することがうたわれている。まさに「各自が自己の緑をもちながら、他己の緑と一つに、山野を限りなきはてまで充実させている」⁽³⁰⁾のである。もちろん、萌え出した緑には、その後、成長の速度や日当たり等の条件の違いによって競争が訪れることになるであろう。しかし、そうした競争をも包み、辺り一面の緑を生み出すところの創造力は、その前提として、一木一草の隅々にまで均しく及ぼされている。その力は、条件の違いを顧慮することなく、春が来れば草木を一斉に芽吹かせるのである。

同様に、大拙は、芭蕉の「やがて死ぬ気色も見えず蟬の声」という俳句にも次のような解釈を付けている。「蟬はやがて死ぬのだが、今日死のうが明日死のうが、そういうことには蟬は頓着しない。持つておる全部を吐き出して、ジューとやるところに、いわれぬ妙がある。それを芭蕉が見たに相違ない」⁽³¹⁾。

こうした、春に草木を芽吹かせ、夏に蟬を一心に鳴かせる創造力が、漏れることなく天地万物を貫いているならば、それは人間においてもまた例外ではない。大拙は、〈禪〉を、「人間の心の底にある、無限の創造性に徹して、これに順応して動作すること」⁽³²⁾として主張したが、ここで言われる創造性とは、天地万物を貫く、この創造力に即するという意であると考えるのが妥当であろう。言うまでもなく、蟬が無心に鳴くように、創造の可能性はあらゆる人間に対して開かれている。創造力に即することは人間の境遇いかなを区別しない。

大拙は、各人がさまざまな境遇に置かれる有限の世界にあつて、人間には、「この有限の世界に居て、無限を見るだけの創造的想像力を持つ」ことが重要だ⁽³³⁾と述べ、「この種の想像力を、自分は、詩といつて居る」⁽³⁴⁾という。創造的想像力としての詩の重要性とは、したがつて、機械化・規格化に押し込められる日常から、「あたかも巨木が極小一粒の種子から生長するように、ここから生長する」⁽³⁵⁾、「生の源泉」⁽³⁶⁾へと、われわれを連れだしてくれるところにあると言えるだろう。そして、そこにおいてわれわれは、春に草木が一齐に萌え出すように、各個において、己が生命が満ち出すことを再び見出す。それは、機械化の凌ぎの中で、自身が社会的に置かれた地位とは一線を画する形において己のはたらきの価値を再発見することにつながるように思われる。この生命の満ち出しを指して、大拙は「自由」と呼ぶ。

「自由はその字のごとく、「自」が主になつてゐる。抑圧も牽制もない、自ら^{みづか}」または「自ら^{おのずか}」出てくるので、他から手の出しようのないとの義である。自由には元来政治的な意義は少しもない。天地自然の原理そのものが、他から何の指図もなく、制裁もなく、自ら出るまゝの働き、これを自由というのである」⁽³⁷⁾。それでは自由はどのようなにして己のはたらきの価値を再発見せしめるのであろうか。

自由を大拙は、「松は松として、竹は竹として」⁽³⁸⁾と表現している。しかしそれならば、「人は人として」が指す本来底とはどのようなものであるだろうか。大拙は『法華経』の「仏は慈悲の室に居て、無限の忍辱^{にんじく}と精進とを着物にして、空の座にすわつてゐる」の詩偈を例に次のように解説を加えている。「仏はただじつと坐つてゐるのでない。〔中略〕慈悲は行動の原理であるから、けつして人をして閑坐せしめることはない。四苦八苦の娑婆の真中へ飛び出て、堪え難きに堪え、忍び難きを忍び、刻苦精勵して、人間のため、世界のため、何か大慈大悲底の仕事を行ずるのである。そうしてその行動は報いを求める行動でない、無目的の目的で働くのである。これを無功用行^{むくゆうぎょう}という。自由性の

発動である」(39)。

つまり人間の本来底とは閑坐せずのはたらき通しであり、そのはたらきの所以は衆生のために尽くすというところに発する。そこで、「水を汲み薪を運ぶ」(40)労働が、そのような願心を伴って労働者において背負い直されてくるとき、その労働は、人間に、本来の居場所(自由)を回復させる働きとして作用することになる。それは、見方を変えれば、労働において救済と個人とが直結することを意味する。すなわち、上で〈禅〉と呼ばれ、「信心」と呼ばれた、自己と絶対者との、二つに分かれたれぬ直通路は、言い方を変えて、ここにおいて「詩」と呼ばれ直されたのである。

大拙は、フランスの哲学者シモーヌ・ヴェイユが、「労働者に必要なものは詩である」(41)と述べたことについて次のように述べている。それは、本論の帰結としても、また、「西洋文化と異なつた方向を把握することによつて、人類文化そのものの広く深い本質を明らかにする」という、西田による「世界文化の創造」という課題に対しても一定の回答を与えているように思われる。

「労働者が手を動かし、足を動かすというところと関連付けて、そこにポエジイ(詩情)を見ることができたら、まあ、労働者は助かるですね。〔中略〕そうすると、大工さんがコンコンやつておる、鉋かんでけずる、というところに十七文字の詩情がわけば、この普通の労働、この機械的な反復のほかに、いちいちの鉋の動き、鋸の動きに、いうにいわれぬ詩情、今のポエジイを感じずるとすると、これだけの仕事を何時間やつて、どれだけの給料をもらうんだという、交換条件を何も入れないですね、ただ、こうやつておることだけに妙を感じて、十七文字で表現できるものを、手足を動かす人が感じられたら、その労働の世界というものはまったく変わってしまうだろうと思うです」(42)。

※ 本稿は、京都大学文学研究科、京都大学アジア研究教育ユニット、ストラスブール大学日本学科、アルザス欧州日本学研究所主催、東芝国際交流財団、フランス・オーラン県、アルザス地域圏協賛（二〇一三年三月六日、七日）国際ワークショップ「日本の文化と思想―伝統と創造性」プロジェクト「伝統、混合、イノベーション」「Tradition, hybridation et innovation au Japon」における発表「西田哲学と大拙禅における主体性の問題―日本哲学からの発信の試み」を論文の形に書き改めたものである。

注

- (1) 西田幾多郎「日本文化の問題」、『西田幾多郎全集』(ZKN) 第九卷、岩波書店、二〇〇四年、八七頁。
- (2) 同右、九二頁。
- (3) 西田と大拙が活動したそれぞれのフィールドを同一視してよいかについては、それを立証する研究がなされてしかるべきである。ただし西田は、「学問といふものは、それ自身が精神を有つたものであるのである。〔中略〕学問といふものは、我々の精神が事物の内に生きることである。斯くし

て始めて日本の学問といふものができる。数学の如きものでも、イギリス的、フランス的、ドイツ的などいふのは、皆かゝる意味に於てなのである。然らざれば、それは精神と云つても、抽象的概念に過ぎない」(ZKN9、八九頁)と述べ、みずからも含めた学問的遂行が日本の精神の営為であるとの見解を示している。なおかつ、その学問的遂行は「外国の事物を研究しても、そこに日本精神が現れる」(同右、九四頁)とも見ている。そこに、東洋的な見方を世界大に発信することが今日の世界創造に寄与すること極めて大であると考え、実践を行った大拙と西田との親近性を見ることは、それほど見当違いなことではないと思われる。

- (4) 鈴木大拙『新編 東洋的な見方』岩波文庫、一九九七年、二〇頁。
- (5) 同右、一九八頁。
- (6) 同右、一九九頁。
- (7) 上田閑照「鈴木大拙における「東洋的な見方」」『新編 東洋的な見方』岩波文庫、一九九七年、三四四―四五頁。
- (8) 西村恵信編『西田幾多郎宛鈴木大拙書簡 ―億劫相別れて須臾も離れず』岩波書店、二〇〇四年、一三四頁。
- (9) 同右、一三五頁。

- (10) 〈禪〉をめぐる西田と大拙のやりとりの詳細については、水野友晴『世界的自覚と東洋文化——西田哲学と大拙禪の世界貢献の可能性』『日本の哲学』第一四号、日本哲学史フォーラム編、昭和堂、二〇一三年、一一四頁を参照のこと。
- (11) 『臨済録』岩波文庫、一九八九年、一八二頁。
- (12) 鈴木大拙著、北川桃雄訳『禪と日本文化』岩波新書、一九四〇年、一五九頁。
- (13) 同右。
- (14) 「無意識」の語は、『新編 東洋的な見方』に収められたエッセイ「妙」（一九六〇年四月『民芸』に初出）において、psychological と metaphysical の区別が主張され、フロイトやユングのいう集合的無意識、仏教語にいう阿頼耶識（あらやしき）などが前者に属し、それらでは未だ妙を現出するに至らないことが述べられている。大拙自身が採る無意識の立場は、後者の形而上学的なる無意識である（一六二頁）。
- (15) 鈴木大拙著、北川桃雄訳『禪と日本文化』岩波新書、一九四〇年、一六〇頁。
- (16) 同右。
- (17) 岡村美穂子・上田閑照『思いの出の小箱から——鈴木大拙のこと』燈影舎、一九九七年、四三頁。
- (18) 同右、二九—三〇頁。
- (19) 鈴木大拙『日本の靈性』岩波文庫、一九七二年、八六頁。
- (20) 同右、一一六—七七頁。
- (21) 同右、一一八頁。
- (22) 鈴木大拙『新編 東洋的な見方』岩波文庫、一九九七年、一五頁。
- (23) 同右、一六九頁。
- (24) 同右、二六頁。
- (25) 同右、二二—二三頁。
- (26) 同右、一〇—一頁。
- (27) 同右、一一—二頁。
- (28) 同右、二〇頁。
- (29) 同右、三五頁。
- (30) 同右、三六頁。
- (31) 同右、二四—二三頁。
- (32) 同右、一九九頁。
- (33) 同右、二三八頁。
- (34) 同右、二三九頁。
- (35) 同右、一六〇頁。
- (36) 同右。

(37) 同右、六五頁。

(38) 同右、六八頁。

(39) 同右、七〇—一頁。

(40) 同右、七一頁。

(41) 同右、二四—一頁。

(42) 同右、二四—二頁。