

## 公開講演

# 『正法眼藏』と公案

柳田聖山

柳田でございます。どうもおはすかしいかぎりで、全く恥じを書きちらしただけのことでござります。

本日も講演には違ひないんですけど、はじめ手紙を戴きましたとき、仏教学会で著名な学者を学外から招くという、この前は長尾雅人先生がお話しになつて、今度はお前だというのであります。講演とか、著名な学者という御期待に添うようになります。さらさらないわけですが、ただ、著名ということになると、本学の諸先生をはじめ知友の皆さんには、ずいぶん著名であることが確かであります。只今申し上げますように、いろいろ恥をさらし、随分御声援を戴いております。いわば、悪名が高いわけでござります。京都よりも、むしろ駒沢大学の諸先生におつきあい戴いている度合の方が、まことに量・質ともに大きいわけでござります。著名ということばを、悪名という意味に取りますならば、本学にとつて私はまさしく著名でござります。しばらくご無沙汰の方々も多い

わけでありますので、お詫びかたがた、ぜひお窺いしたいと  
いう気持ちで、はせ参じたわけでございます。

もちろん、学者の柄ではございませんのですけれども、た  
だいま御紹介いただきましたように、先年國らずも國立の研  
究機関に拾われました。立派な研究所ですので、これも拾つ  
てくれた方の気分を考えますと、学者でないとはいえないの  
で、これからは学者の端くれとして生きてゆくつもりです。  
そういった点についても、今日は、弁解かたがた何か聞い  
ていただきたい。かねておせわになつて駒沢大学の皆さん  
に、そんな御報告かたがた、現在の私が当面しております問  
題や悩みというようなことをぶちまして、ぜひ御指示・教え  
をいただきたいというのが、私の今日の偽らない気持でござ  
います。

悪名の第一は、『祖堂集』でござります。戦後、『祖堂集』  
を読み始めて、だいたい四分の一世纪を越えるわけでござい

ます。ちょうど戦争中から敗戦直後にかけまして、『祖堂集』を読もうかという気持ちを私がもちましたときから、本学の諸先生に御相談申上げたわけでございます。たしか昭和二十四年（一九四九）だと思ひます。中華人民共和国の成立の年でございますが、ちょうどその九月か十月頃でした。『祖堂集』の研究会を作ろうじゃないかというようなことで、花園で有志の者が集まって、いろいろ考えたわけですが、先ず本がないで、本を写さなきゃならんわけですけれども、写そうちに写す紙がないような時代でございました。それで、同じにして自分たちが読むなら、せめて、同志に分けたい、『祖堂集』という書物は、今日では影印本もできましたし、読みたまでも、その頃はおそらく日本に数冊しかない貴重書でした。まあ仏教系の古い大学はお持ちだったと思いますけれども、その頃は大変に貴重な書物でありました。戦争中に出来ました宇井伯寿先生の『禪宗史研究』というものは、敦煌資料は申すまでもないわけですが、そのころはまだ大へん珍しい資料であった、『祖堂集』というものを素材として、『禪宗史研究』で育てられた私といたしましては、ぜひその原典を読み検討された大きな業績でございます。宇井先生の『禪宗史研究』で育てられた私といたしましては、ぜひその原典を読みます。

んな仕事をしてこられ、戦後における禅の海外交流に大きい働きをした人であります。その緒方先生が戦争中に朝鮮で手に入れられた一本を新制大学としての発足記念に寄贈されたわけであります。これを贋写版で複製をしようということに、数人集まって相談がまとまりますが、先に申しますように、作るなら、百冊ぐらいこしらえて、読んでみようという方々に、学内外を問わないので呼びかけてみようではないか、紙もないですから、紙を買う資金を援助してもらうということが一番大きい理由ですが、その時に御相談をもちかけたのが増永靈鳳先生であります。増永先生はそのころ、「古逸禅籍の研究」という、やはりこれまた戦争中から途切れていった日本仏教学協会の機関誌、それが復刊いたしました時に、発表された論文で、『祖堂集』の資料価値についてお書きになつていらっしゃいますので、増永靈鳳先生に御相談申し上げました。先生は御自分ですでに刊本をお持ちだけれども、そういう貴重な本の頒布については、ぜひ会員を募ってやるとおっしゃつていただきて、本学で二十人の会員を集めています。ただいたわけであります。児玉達童先生が学監でいらっしゃつて、毎回刷り上гарると、先ず二十冊を駒沢大学にお送りする、そうするとその紙代を返してくださつて、それで次の仕事をする、これは昭和二十四年から二十五・二十六年頃でございますが、そして、あとからあとから、内外五、六十人の

会員ができまして、『祖堂集』の贋写版による複製の会というものと、研究会というものを並行して発足することができたわけでございます。

その二十名の諸先生は、もうすでに定中にお入りになつていらっしゃる方もございますし、またその当時、新進であらせられた先生方も、いまは元老で学会で御活躍の先生もおあります。しかし、とにかくこの二十名の先生の激励を受けまして、私の『祖堂集』研究の仕事が始まつたわけでございます。

いまから考えてみると、随分、雑な本で、誤植もかなりございます。実は、それから三回刷つておりますが、一番始めは、とにかく五、六人が集まりまして、一刻も早く『祖堂集』を読みたいということで、朝から書き始めると、大体、一日に五、六枚は書けるわけで、そうすると夕方にそれを待つておりまして、刷り上げると、直ちに読書会の方が始まる。夕方五時か六時頃から、十二時頃まで掛つて、その日書き上げたものを読み上げていく。これを指導してくれられたのは、坂本静一という、飯田桜隱門下の老居士で、以前は朝日新聞に勤めておられた方であります。糸瓢斎と並ぶ桜隱門下の豪傑で、佐賀出身の大変な人物でございました。その坂本先生がゴリオシで、今刷つたばかりの白文の『祖堂集』を読み上げる。とにかく漢字が書いてあるんだから、漢和辞典一冊あ

れば読めないことはない、一人づつ当てまして、ウソでも何でも、とにかく言え言えというのです。点も何もない白文をムリヤリ読ませるのです。昔の人が書いたものが読めないわけがない、漢字で書いてある以上、意味がない筈がないということで、まあめちゃくちゃ読んだんですが、その間に、『祖堂集』というものの基礎は、一応、これは漢文全体に通ずるわけですが、四字づつ点を打てば読めるという自信がつきました。これは子供の時から慣れています、お経を読む時の木魚の調子でありますと、大体四拍子で読めば読めるわけです。読めんでもその大体の感じがでてくるわけであります。それで四字づつ点をつけて読む。まあ、七字のやつを四字で読んだり、五字を四字で読んだり、大変な読み違いはございましたですけれども、とにかく白文に点をつけて、その日刷り上ったものをその日に読み上げていく、というような研究会が、大体一年程つづきました。紙というのは、その辺のありとあらゆる反古を集めて参りました。紙というのは、その辺の字があるものもございましたし、袋になつていたものもありませんが、その裏側に刷り上げて読んできた覚えがございました。坂本先生は、じつは一方で徹底した坐禅の実践家でしたから、本をよむ会とならんで、弁道の会というのが、いつのまにか生まれまして。二階の教室に、自分たちで畳を買って、暇があれば坐っている学生たちのすがたが見られました。こ

の方も懐しい思い出の一つですが、やがて坐っているだけになしに、マラソンや山登りまで初まりましたため、負けず嫌いの先生が、学生と一緒にトレーニングに精をだされすぎて、とうとう亡くなってしまいました。とにかく、先生の思い出は尽きぬものがございます。

話が少し前後しましたが、そんな読書会がしばらく進んだところで、百部ぐらい作ろうじゃないかということに切り替わってまいりました時に、こちらにお世話になつたわけですが、これが忽ちなくなりましたので、もう一度作ろうということで、三回目には私が全部自分で細かに贋写版の原紙を切りました。原紙に鉄筆で字を書くという仕事は、この頃はもう全共闘の学生ぐらいしかやりません。かれらも今は輪転機で刷つておりますして、まさに隔世の感がございます。そいつを全身真黒になつてやつたんですが、あの頃はプリントといえばガリ版以外にないわけでありますから、当然といえば当然でして、そのガリ版と親しんだのが大体十年ぐらいであったかと思います。

『祖堂集』をきっかけに、やがて朝鮮の本というものが、禅宗史の研究に非常に重要であり、特に資料価値が高いといふことに気付きました。『祖堂集』を生まで読んでいく過程で、それが次第にわかつて来たわけですが、『禪門撮要』であるとか、『禪門拈頌集』であるとか、『法集別行録』

であるとか、主に朝鮮の高麗時代に、あるいはそれ以後のものももちろんございますけれども、朝鮮で複刻された、あるいは編集された中国の禅籍というものを、ガリ版でこしらえる仕事をさらに十年ぐらい続けて参りました、その思い出というものは、いま考えてみると非常に懐しいわけであります。

先ほど、きっかけは昭和二十四年つまり一九四九年からと申しましたが、実は四十九年の暮から五十年の春にかけまして、第一回目のプリントで基礎がかたまり、一九五二年に第二回目の『祖堂集』百冊ができ上がったわけですが、この一九五二年という年は、『祖堂集』にとって非常に大事な年でございます。南唐の保大十年にこの『祖堂集』が始めて編纂されてから、まさしく一〇〇〇年目、そんなことを誰れにも言うことはないんですけども、何か『祖堂集』成立一〇〇〇年記念の大事業だという気概をひそかに胸に抱きはじめしておりました。『祖堂集』の編者がこの本を作つてから一〇〇〇年目に始めてこれだけ苦労して読んでいるんだ、あなたが本を読む人間が出てきたぞ、喜んでくれ、著者に呼び掛けるような気持です。ハデな遠忌事業はやりませんけど、この南唐保大十年に泉州招慶寺の静・筠二禪徳が文燈の下で作つたという、当時の状況を思い浮べながら、一〇〇〇年後の貧書生が呼び掛ける、というような気分を強くもつたわけでござります。

しかもさらに、当時の坂本静一先生の読み方というのは、今から考えるとめちゃくちゃで、全くの赤面ものですから、とても人の前には出せませんが、あのむちゃくちな読み方が、『祖堂集』というものをより血肉化してきたんじゃないか、つまり音と訓と吳音と、それからわけのわからない時には、かってに音をつけて読むんですから、めちゃめちゃです。坂本先生は中国に居たことがあって少し現代中国音が混ざる、つまり、多少は確かですが、発音そのものはもうめちゃくちやで、それにお経の調子をつけるわけです。何か調子をつけないと、問いかと答えとの語気がでない。その語気を出す為に、調子をつけて棒読みするわけです。後年、入矢義高先生の正しい中国語による御指導を受けましてから、今までずいぶんひどいことをやったもんだと思いませんけれども、あのむちやくちな読み方というものが、やっぱりわたくしたちの血肉になつた。血肉化しておりますから、あとでいくら入矢先生が直そうとされても直らんところがあるんですけども、そういう読み方で出発したのが『祖堂集』でございます。以来まさしくこの本の成立一〇〇〇年、再編事業というものが、秘かにつづいているわけで、『祖堂集』は私どものところが本山になりました。この二百部の謄写版原稿というものは、日本の各大学にお買い上げをいただきましたし、有志の諸先生に御紹介をいただきましたおかげで、これが国内だけでは

なくて、国際的にも、どこからともなく、ニュースが広がつてまいりまして、欧米の各国で『祖堂集』を読もうという諸先生が、必ず手紙をくださるようになりました。まさしく、書生冥利でございます。私ども数人のグループではありますたですけれども、われわれのところこそ『祖堂集』の大本山だというような氣分・喜びを秘かにもつたものでございます。フランスからドミニエヴィル先生が手紙をよこして、ぜひ分けてくれ、ぜひほしいといわれる、はじめは何ぼでも出すからほしいというが、ないというと、事実、別に値段をつり上げる為にないといったわけではないんですけども、もうないといったら、盗んでも欲しいといわれる。それで、その話をしたら、持っている人が盗まれちゃかなわんといって、大事にかくされたこともございました。これは後で申し上げたいんですが、佐々木ルース夫人という、わたくしたちがおかげで『臨済録』の英訳にかかるようになる方が、盗まれたら困るんで、大事に金庫にしまいこまれたのですけれども、まあ、そんなこともありますて、『祖堂集』研究会は国際的にも大へんな支持を受けました。支持を受ければ、もうどうもむちゃくちゃ読んでいるわけにもいきませんし、何らかの成果報告も考えなければいけない、皆さまの期待に多少でも答えようというので、その頃からボツボツ始めましたが、索引の作製でございます。『祖堂集』は全巻で、ほぼ二十万

字ございます。この間、『法華經』の一字索引というものが出来ましたが、当時の手本は、斯波六郎先生の『文選索引』でした。これも後には立派な活版になりますが、当時は手づくりの謄写版でした。とにかく、一字索引を作ろうじやないか、というのです。しかし、『祖堂集』には異体の字が沢山出来ます。つまり、一画多かつたり少なかつたり、上下左右いれちがつたり、ずいぶん変な字があります。たとえば、印可の「印」という字でも、「印」といふうに、偏と旁が上下になつていまして、初めはぜんぜん分らなかつた。しかし、敦煌資料の写真をみておりますと、明らかに「印」が上下に書いたものもございます。『祖堂集』のこの変な字体、つまりむちやくちやに変な読み方で読み始めたこの本は、もとから変な字が多いわけとして、それをだんだん読み進めておりますと、敦煌資料の中に共通の字体、普通の漢字はないんですねけれども、『祖堂集』と共通するが故に何か意味が分かるということを非常に助けてくれました。そんなことで『祖堂集』から敦煌資料へという仕事が、私ども数人の先ず戦後ににおける勉強会の出発となるわけです。今から考えますと、先程申しましたように、まさに隔世の感がございます。今日、影印本がこれだけ出てまいりますと、それほど苦労しては読みません、むしろ、これだけ影印が出、研究の材料と

いうものが揃つてまいりますと、存外、我々は原典そのものを読まなくなつていて、いま考えなおしてみると、自分の血肉となつていて、これだけは分かる、これだけは自信もつて言えるというのは、『視堂集』だけでないかと思つたりします。あの『祖堂集』全巻二〇万字を手で書いて、口で我流に発音をして、異体の字を目で見て判読して、自分なりに消化したわけです。つまり、読み書き話すことができる、当時、耳で聞いても分らにやいかんというのが、坂本先生の御指導だったんで、せつせと字書を引いては、呉音を覚えました。古典が自分の何か血肉になるというのは、そんな読み書き話す訓練に尽きるようにはおもえてならんのです。目で読み、耳で聞き、口で話せるという、こういう読み方というものが、今日は見落されているようです。もうこれは一方ではできな相談かもしません。これ程、コピーの機械が発達し、録音も見事なものが出て参りますと、目も耳も逆に退化します。今はどうも、その音も目も何かガリ版でやつた時代に比べますと、非常に空疎で、これをまあどうするのかというのが、現在、私の一番気になつているところでございます。

『祖堂集』の話はまだいろいろあるわけですけれども、とにかく二十年・三十年もやってまいりまして、結局は読めない。結局は未だに手探りでございますが、ただ、その途中でいろんな収穫がございました。たとえば、『祖堂集』という

ものは、九五二年に中国で成立しますが、一二四五五年に高麗で大藏經の補版として出版されるまで、中国には存在しなかつたという定説の修正でございます。これは常盤大定先生もおっしゃり、宇井先生もそれに似たことをおっしゃる。わたくしども、尻馬にのっておりました。ところが、最近、『輔教篇』というようなものを見ますと、契嵩が読んどるわけですね。それから、本学の椎名宏雄先生の御指摘では、宋代の目録にちゃんと記録されているわけでございます。どうも、成立以後ある時期まで、中国本土に存在したのが、やがてすっかりなくなつて、高麗で再版されるわけであります。私も中国本土に影を消したと何度も書いたのを、これはやっぱり修正しなければならないとおもつています。『輔教篇』というのは、契嵩が自分で註を付けた夾注本の注の中に『祖堂集』の引用があるわけですが、その夾注『輔教篇』というのは、北宋の初めに儒教と仏教との調和を目指して作られたものだけに、画期的な著作だったと思うんですが、これが中国になくなつて、わが五山版だけに残っています。

じじつ、中国ではこの『輔教篇』の影響というものはありません。大分前から中国の『禪の語錄』の訳註を心掛けしておりまして、始めから『輔教篇』は島田虔次先生の御担当ということで、計画に入っているんですけど、どうも先生はこの本に食指が動かんと言われる。大体、島田先生はあまり動かんのをムリにおねがいしてあつたんです。先生が、この本に気分ののらぬ一番の理由は、中国に影響がない、宋学に影響がない、それから仏教史にも、どうも『輔教篇』というものは影響がうすいんじゃないかというのであります。仏教史に影響がないとは実は言えないんですけど、少なくとも宋学には、儒仏調和を説いた、あの契嵩の意見というものが、何らの影響も与えていないのは事実ですし、どうもそう言われれば、そういうものを中国の代表的な禪錄として訳註をするのはどうか、ということになつて参ります。ところがじつは、日本の鎌倉から室町時代のいろんな文献というものには、この『輔教篇』の影響といいうものが非常に大きいわけでございます。つまり日本の禪宗史というか、あるいは日本の中世文化というものには、『輔教篇』の影がきわめて大きい、そのための証拠が夾注輔教篇で、この本を夢窓の弟子の春屋妙葩が臨川寺で复印している。これは、夾注本として現在残つている唯一の祖本でございます。別に『鐸津文集』これはシンシンブンシュウとも読むんだそうですが、その中にも輔教篇が含まれています。しかし、この本には註がないんで、春屋妙葩が出版した臨川寺本にだけ註があつて、そこに『祖堂集』と書かれているわけであります。そうしますと、『祖堂集』が中国になくなつたと、日本人が思つていたというこ

とにも、何らかの繋りがありそうですございます。つまり、『輔教篇』と『祖堂集』という、あまり関連がなさそうにみえる二つの本が、糸を引いておる。しかも、臨川寺版というものは、夢窓に始まる中世の五山文学の大きい山脈をしらべるのに、大事なポイントになつておるわけでございまして、そういうことをあれやこれやと考えてまいりますと、『祖堂集』というものは二十年や三十年以上読んだところで、なかなか問題は尽きないわけでございます。

さらに最近、興味がありますのは、この「祖堂」という名前でございます。祖堂というのは、要するに開山堂だと思いますけれども、そんな書名についてあまり考えたことはなかつたんです。『祖堂集』は自分のところが本山だといいながら、その本山の名前について、あまり考えたことがないのであります。

だいたい、禅宗史の文献というものは、『宝林伝』が第一であります。この前に敦煌資料がございますが、九世紀の初めに、六祖慧能の曹溪山宝林寺の由来を説くという形で、『宝林伝』というものが、できあがる。この本は、いかにも宝林寺に、宝の林の如くに人材が輩出するという智藥三藏の予言から出ておりまして、この本の名前はよくわかります。それから『伝燈錄』というものは、燈を伝えるという意味であります。これはダルマタラ禪經にも、智度論にも經典に出處

がございます。ところが、『祖堂集』はどうか。祖師のお堂の集録というのですから、わかるようではござりますけれども、何故、祖堂といわなきゃならぬとなると、それほど自明ではありません。私どもは寺生まれでありますから、開山堂というものの由来について、別にそれほど深く考へない。開山のことだというだけで育つてきておりますし、分るような気もするんですが、よく考えてみると、やっぱり、何故、『宝林伝』・『伝燈錄』の真中に『祖堂集』という、そしてこれが從来あまり読まれていらない、從来わすれられてしまった本がはさまてるのか、というようなことが問題になつてしまります。結論を先に出しますと、『祖堂集』とは祖師の墓塔の集録という意味をもつてゐるのでないか。どうも墓場とか墓塔、祖塔といったものに、われわれは不感症になつていい。要するに、墓の思想というものが、今日は我々になじみ浅くなつてしまつたが、祖堂というのは生きた祖堂の塔であり、墓だと思います。

これは最近、夢窓の西芳寺の庭園というものを考へている過程で、次第に私に興味を呼び起してきました問題でございます。我々はなれすぎていて、要するに、人類の文化・文明というものは、墓を作るようになるところから始まるともいえる。うんと広げていきますと、そういう問題にもなつてしまいま

すし、少なくとも、中国社会における墓塔や陵墓というものの起りなり、思想というものを考えてみますと、非常におもしろい問題がたくさんございます。これは俄か勉強ではまにあわんわけでございまして、中国における礼法の問題、つまり祖先を祭る墓や、親兄弟のお葬式・祭祀の問題とか、作り方などを手掛りといたしまして、この世とあの世というものを中国民族がどう考えたか、あるいはインド民族のそれなどうちがうのか、日本はどうかというような問題にまで広げてまいりますと、この「祖堂」という二つの文字が表わしている課題は、無限に広がるわけでございますが、とにかく、長らく私に気になっていたものが、何か一度に解けたような、まさしく目から鱗が落ちるといいますけれど、正に目のさめる思いがしてならないのです。とくに今さらのように感じますのは、四祖道信にいたしましたが、五祖弘忍にいたしましたも、慧能にいたしましたが、唐の初期の祖師たちは、死ぬ前になりますとみな自分で暮を作ります。四大皆空というか、生死自由であり、四大空に帰するということを本命にする筈の禅僧が、死ぬ前に何で急いで死んだに墓を作らせるのか。じつさい、文献を読んでまいりますと、墓はできただか、まだかまだかと、小僧たちにせかしめるところがあります。私は、気になつて仕方のなかつた問題でござります。

墓の中に生まれて、墓の中で育ってきたような寺の子にと

つて、墓地というのはあまりいい氣はしないんですけども、やっぱり五十五歳になり、六十歳も近づいてまいりますと、そろそろ墓に興味が出てきたというのは、やっぱり年のせいかもしれません。それから、人文研究所に移りましてから、気づくと右をみても、左をみても、墓を堀っている先生方がばかりなんです。つまり、考古学・美術史、それから科学史の山田慶児さんまで、墓から出たものを読んでいる。皆さん、墓の記録というものには大変に熱心でいらっしゃる。さらに、中国の学者が今やっている仕事というのは、大体、墓堀りであります。永泰公主の墓にしても、馬王堆にしても、墓は地下博物館として無尽蔵の研究資材をもつていてるわけでありますけれども、どうも人文科学研究所というところは、右も左もお墓に縁の深い諸先生ばかりのようで、わたくしにも何かも次第に墓とのお付合いがよみがえってきたのかもしれません。一般にも、昨年頃から八つ墓村とかいう映画も出来まして、どうも墓への興味が高まっていますし、それから、団地の皆さんのがやつぱり墓をこしらえる傾向にある。大体、人間は自分がどうにか暮せるようになりますと、部屋の中の道具と同じように、墓をもちたいということになるんでありますから、四祖道信や六祖慧能が晩年に墓をお作りになつた気分がわからんでもないわけです。

道信和尚も弘忍和尚も慧能和尚もやっぱり同じことかいな、という気分がするわけですが、これは又同じところもありますし、逆に違ったところもある。つまり、中国における墓と史初期の祖師たちが、墓を作ることにあれだけ熱心であったという理由が分らないと思うんです。まず、中国では土葬ですから、火葬じゃないんですね。たとえば三祖の身柄を、死後百年以上もたって闍維して舍利を三万粒も得たとか、そいつを三つに分けてお祭りしたとか、それを浴室の隣りに祭つたというのは何故か。これも前からおかしいと思つてはいるんですけども、理由があるに違いないんで、氣をつけて調べる必要があります。一方、これはまあ舍利の方でありますけれども、墓を作る方の系統のお坊さんは、全身を棺に收める、つまり葬ったのち何年かして、容貌生けるが如くにその身像を拝することができたということが、この時代の高僧の記録でございます。つまり全身の永久保存です。そうすると、先頃、周恩来さんや毛沢東さんの場合と同じようなことが、中国では何千年來行われてきているわけであります。つまり、中国民族が遺体というものをどういうふうに扱つたか、これはもう禅とか天台とかいうことに関わりなく、何かこのわれわれの遺体をどう保存するかということで、禅の中にまでそんな中国民族の風俗習慣というものが、大きく入りこんでい

るわけで、一方に闍維をして舍利を納めるという記録があるだけに、どうも全身入塔の方が記録が多いし、特に初期には多いのが気になって参ります。

それから、次は塔額の問題でございます。つまり、天子から禅者の墓塔に名前が与えられる。遠摩さんの場合だと、「空觀」という謚号は、これは代宗の時のものですね、ですから八世紀の末頃、あの時代に大体、初祖から五祖までのが揃い、慧能が少し遅れるわけでありますけれども、天子から墓塔に勅額が与えられるというのは、これもおかしい気がして、従来ははじめなかつた。出家者に天子から塔額が与えられ、それから謚号が与えられるということが、禅宗史には麗麗しく書かれるわけで、その辺はすつと読んでいけば別に問題にならないんですが、気にしだすとやっぱりおかしい。おかしいですけれども、どうも『祖堂集』という「祖堂」の意味が、何かそういう塔額の記録、天子からの勅額塔額というものがあれば必ずそれを記録する、その塔額のある人が、つまり伝燈の祖師であるという一面をもつていてるわけであります。そして、『祖堂集』の「祖堂」という二つの言葉を次第に分析してまいりますと、従来私どもが漠然ともつていたイメージとは違つた、生々しい初期禅宗史の世界、とりわけ中国人の宗教として、中国民族が生んだ禅の世界というものが、かなりはつきり見えてくるわけでございます。この点はどうして

も今後、自分一人ではできないと思いますけれども、いろんな方の協力を得て、明らかにしてゆく必要がある。つまり、中国民族が生んだ禅の世界、特に初期の禅の世界というものを再検討してゆくことは、中国文明そのものの実態を把握することになるんで、『祖堂集』ということば一つをとりましても、そういう無限の課題が含まれているように思うわけでございます。

そんなふうで、だんだん考えてまいりますと、従来、私どもがやっていた禅宗史研究は、まさしく隔靴搔痒であります。つまり、薄紙を隔てて何かを撫でまわしている、眼をふさいで手で撫でるという、上擦りの状態ではないか。御承知のように、正像末の三時という考え方がありますが、あの正像の「像」というのは、あれはリープリントのことやないかと、最近考えはじめたわけです。言わば、正法の時代に対して、像法の時代、つまり正法に似た時代というのは、要するにお経がリープリントされた時代でないか。現在は、影印本がどんどん出て参ります。どんどん出てくるのはありがたいんですけど、要するにリープリントが増えるだけで、正法からは遠ざかってゆく。もう正法にはおめにかれん、その似姿は確かに目の前にございますけれど、何か薄紙を隔てて向うを覗いているような感じで、やりきれん気もするのです。便利だといふのは、研究条件としてはありますが、今日は、

何んでも便利になっている一面に、すでに正像法時代、ひょっとすると末法にまで入っているかも知れません、たしかに、本物からどんどん遠ざかっている証処でないとは言い切れん、やはりこれは気をつけなくちゃならんのではないか。これも人文科学研究所に招かれてから感じたことですが、あそこでの従来の一番の大事業といいますのは、まあいろいろありますけれども、たとえば『漢籍目録』がその一つでしょう。これは、この研究所に中国研究の古い資料というものが完璧に近い形で揃っている、それの見事な系統的な目録でござります。まあ本学の『禅籍目録』に匹敵できると思いませんが、西日本の方では『漢籍目録』というものが、人文科学研究所の大変な業績でござります。どんな漢籍資料というのも、最大もらさず、一つの統計の下に四部の分類で網羅され入れてもらって、自分でよくよく調べてみますと、すでにもう影印本がかなり多いわけです。特に昨今は、影印本がぞくぞく出てまいります。大体、四部叢刊などというものの、これは最初はじつに見事なものでした。原刊本をそのまま複印したということで、これは大変意義はあるんですけども、要するに原刊本そのものではない。原刊本の影像を集めたものでありまして、今出ているのは、更にその影印なんです。話を目録にしほりますと、目録というものは、大体、影の親戚

ですけれども、その目録に著録されている本がまた影印でありまして、原本そのものではない。ついでに申しあげますと、人文科学研究所が現在やっているもう一つの大仕事は、現代中国の研究ということであります。例えば、近代における新聞とか雑誌とかという、これはやはり貴重な資料をたくさん含んでいますけれども、しかし、ある部分は影印であり、複製が多いわけでありまして、やっぱりプリント時代という性格がございます。つまり、同時代の現代中国についてすら、生の資料、根本の資料というものは得がたい。同時代ゆえに、これが逆に手に入りがたいという一面はございますけれども、とにかく生の資料にお目に掛かる機会は少ない、すでに何度か総括の手をくぐっている。それは確かに絶対数が少ない貴重資料ばかりですけれども、便利な影印本が出ると、どうも影印の方が便利なもんですから、原本の方を読まん、原のものに触れないようになつてくる。こういう傾向があるんじやないでしょうか。

話をはじめにかえします。とにかく、『祖堂集』をガリ版でやつてまいりました経過をふり返りながら、考えてまいりますと、今ごろの影印の便利な増刊・復刊というものは、功罪あい半ばするわけでありまして、便利ゆえにそれが本ものに接する機会を失わせてしまう。本ものの感激というものを知らないすぎてしまふ。これは本だけではなくして、レコ

ードにいたしました、名画の複製にいたしました、あるいは工芸品にいたしました、何でも写し品の方が見事にできてまいりますと、そこに問題が起ります。複製でも本もの以上だといいますけれど、要するに偽物ですから、そんな偽物でばっかり勉強しておりますと、そいつがどうも本ものにふれる機会、本ものへの感激というものを、我々から奪い取つている一面があるんじやないか。

確かに、最近はそんな傾向が大きい。大変極論のようではござりますけれども、われわれの仏教学というものが、すべてカイナデ学問になりさがつていなか。一体、仏教学というようなことを考えますと、やっぱり、生きたお経を読むということ、つまり本もののお経を読むということが基本でしょう。本もののお経を、読み書き話すことができるようになること以外に、どうも本当の仏教学というものはないようにおもえる。今日は学問がいろいろ分れてまいりますけれども、要するに本ものの仏教文献というものを読み書き話すという、つまり仏典の血肉化ということ以外にないんじやないか、その為には、影印ではあかんのです。影印は便利ですから、始めはいいでしょけど、やっぱり本ものに触れることが、いわゆる仏教学の研究には絶対必要だといえるんじやないだろうか。

そう考えてまいりますと、大体、麗本とか宋元明という三

本、大蔵經をもつて いる仏教大学、仏教系大学というものは、やつぱり少ないんじやないか。せいぜい明本です。明本でも、最近気が付いたんですねけれども、どうも、折本の南北版大蔵經といふものをもつて いるところは、どこにもない。仏教学者は、一度でも二度でもよいから、巻子か折本の古版にふれが必要がある。承れば、金沢文庫では、宋版を実際に手にとって筆記し、お読みになるそうですし、我々も見せていただき機会は得られるわけですけれども、そういう機会というものは、やつぱりきわめて少ない。結局、大蔵經というものは、各本山の、古山名刹の經藏に納まってしまって、人の目にふれない。年に一度の大蔵会も、この頃はだんだんと開かれなくなり、大蔵經に親しむ機会は少なくなっています。何かそれがほしい。さらに又、そのお經のもとにということは、もちろん、仏教学として大事でございますけれども、今は先ず本来のお經ということで申しますと、こういう気がしてならないわけでございます。私事ばかり申し上げて心苦しいのですが、一方では、先程申しました佐々木ルース夫人との出会いがありまして、『臨済錄』の英訳という仕事を通じて、国際的いろいろな研究者や研究方法に接する機会のあつたことに、私はいまも感激を新たにしています。国際的な各方面で業績を上げている学者との付き合いもできましたし、

それから、禪の古典というものを翻訳することの意義を認め、るのに、やぶさかではございません。じつさい、ルース夫人の英訳を通じ、その英訳を通じて、フランス訳のドミエヴィル先生のお仕事にもご縁を結ぶことができたのは、大変ありがとうございました。一方では、お經というものを単に英訳に留めないで、ヨーロッパの各国のことばに寄せて、外に広め、あるいは内に口語訳していくということは、もちろん大事でございます。仏教の広がりという点では、もつともおもしろい重要なことでありますし、やり甲斐のある仕事でありますけれども、やつぱり漢訳大蔵經の、生のものに触れ、読み書き話すことが基本である、とりわけ、お經は明版よりは元版、元版よりは宋版という、古い版にさかのぼつて研究していくということ、それから禪籍の場合には、禪籍を一番たくさん含んでおります明版大蔵經の研究という、經版そのものの研究と、それから、それに触れる機会をつかまえるということが、どうしても大事なんじやないかというようなことが、最近の私の実感でございます。リープリントや影印版の氾濫、あるいは口語訳の氾濫、ヨーロッパ語への広がりというものに、けちをつける気分は毛頭ないんですけども、もう一度もとに戻つて、もとに戻るといいますと、今度は、体験あるいは信仰だというところへ、すぐ行きそ�でありますが、やはりわれわれ仏教学徒は、お經を読み書き話すという、お經の血

肉化というようなところから出発する以外にないんじゃないだろうか。

最近、年と共に歯が悪くなりまして、昨日も一本抜いてもらつたんですけど、歯医者さんいろいろ話していますと、どうもこの頃、聴診器で診察のできるお医者さんというものは、もうほとんどなくなっているんだそうでありまして、もつと便利な心電図でありますとか、血圧計でありますとか、いろいろ機械がございますから、科学的にはまちがいはないんですけどけれども、聴診器も使わず、問診もできぬお医者はどうかとおもえて仕方がない。大体、今は小さい診察室の前をトラックが通るもんですから、なんば聴診器を当てても、聞こえんのやそうで、それよりは心電図の方が確かだという一面もありますけれども、しかし、医者が聴診器を扱えんようになつたのは、これは喜ぶべきであると共に、やっぱり反省を迫られる問題じゃないかと思うのですが。それはそのまま我々仏教学の研究、あるいは禅学の研究というものに、私は大きな警告だと思うわけでございます。

だんだん、わきみちのことばかり申し上げましたが、すこし主題にもどらせて頂きます。私が、『正法眼藏』と公案という、こんな題をかかげますのは、要するに道元の仏教・道元の禪といふものに、次第に関心を深めております現在、私として一番気になっている課題であるからでございますが、

じつはいま申し上げておりますような、何かベールを通して向うを見るというような仏教を、やっぱり一遍つき破らなければ、道元の仏法というものは明らかになつてこない、むしろ道元という人は、目の前にあるベールをつき破らなければ分らないぞ、ということを警告してくれている。それが明らかになつた世界が道元の『正法眼藏』であり、あの『廣録』の世界というものでないかと、最近考えるわけでございまして、その他さまざまこの人の臨濟批判でありますとか、あるいは仮名の『正法眼藏』の成立の問題について、いろんな角度からの興味を、私ももつてはおりますし、いろいろお教えもいただきたいわけで、また、大へん乱暴な意見ではございますが、多少は雑誌その他に発表もしております。要するに、私がいま一番気になつておりますのは、宗学の方法問題でありまして、一体、宗学というものはどう考えたらよいのか、これが先程申しましたお墓の問題につながるのでございます。つまり、墓というものは地下美術館には違いないんですけども、現在の学者は堀るばかりで埋めることを忘れているんじゃないか、古人が残した墓を堀ることは堀りますけれども、現在の墓を作つて残していくということは、どうも考古学・美術史学の範囲外のようである。しかし、これを含まないと完全な科学というわけにはいかないんじゃないか。

だいたい、どこにも墓ブームの面がございますが、みんな

あれは地上の墓ばかりですね。表面に見える墓の見事なデザインだとか、そこにどういう木を植えたとか、公園にするとかいう、表に見える墓ばかり気にしておりまして、その下に何が入っているかという、墓の中に入れるものの方が、ほとんど問題にならぬ。少なくとも千年・二千年的先に、我々の祖先が墓を作るときに注いだ情熱というか、上の方は土饅頭にしても、古人の昔の墓というものは、下の方に工夫がこらしてある。これは、単に物の問題ではないんで、心の問題、つまり、葬むられる人の気持ちというものを考えるのではなければ、墓をつくつたり、研究するということにならないんじゃないか。あるいは現在、自分の墓を作るということにしましても、どうも自分がその中に入していくことの方はおろそかにされてしまつて、結局、アパートを先きに借りておくというような気分になつていなか、そんなに引っこすときの自分は、一体何をもつていくのかという、そちらの方がむしろ大事でしよう。学問研究というものが、どうも公園墓地ばかりで、その公園墓地の中に埋めるものの方の研究、自分が入っていくという方の研究というものが、今日、全く見落されている。上が奇麗になればなるほど、関心が高まれば高まる程、どうも地下の方の葬むられる側、自分が入っていく方の用意というものが、疎かにされてしまつていてるんじやないか。仏教学の研究が要するに影印の研究、つまり

像法の研究に終つて、その像法を通して、正法を挙げるという氣分がない。昔の像法あるいは末法思想というものには、そこにつねに痛みがあつた。つまり、像法だと末法でいいということは言つていなし、正法に遠ざかつて、像法しか自分たちには手探りもできないんだという痛みがそこにあるとうものは、どうもそんな痛みというものは程遠い、つまり思ふんですけども、我々の像法研究、リプリント研究といふ性質の違つたものになっているんじやないか。つまり、宗学が仏教学の中に占める分野というものが、今日は一ばん圧迫されている。これは今日の人文科学全体に通じて言えると思うんですけども、仏教学の中ですら、宗学が一番やつぱり不毛でないか。先の例でいうと、学問研究というものが盛んになればなる程、その中に埋められている被葬者の心というものの探究は、見忘れられていくんじやないか、というような気持ちが、私にしてならないわけであります。

まあ、いろいろ申したいことはござりますけれども、まず正法眼蔵ということばについてであります。正法眼蔵といえば、道元禅師の著書の名であります。その道元にも、仮名のがあり、漢字の『正法眼蔵』がある。あの『正法眼蔵三百則』というものの正体が、大変大事な問題でございますし、それから、同じ名の大慧の『正法眼蔵』との関連性というのも、大変重要でございます。

私はまずそんな正法眼藏という言葉が、中国仏教、あるいは禅宗史・禅の思想史というものの内で、どういう位置をもつていてるか。まず、ことばそのものから、その思想というものを考えているのですが、正法眼藏はやはり『宝林伝』から始まっている。『宝林伝』のことは、前から密かに考えているのであります。これは馬祖の仏教の由来を主張するための文献だと思います。そこにあの正法眼藏の伝授・传来といふものが、始めて表わされてくるわけですけれども、もともと、『宝林伝』というのですから、それが曹溪山宝林寺伝という、慧能の住寺の由来という形をとりながら、内実は馬祖によつて新たに興されているというところに、かなり複雑な意味をもつていてると思うんです。それでは、そんな正法眼藏という言葉にどういう意味が含まれているのか、大体このことば、きちんと定型化してくるのには、まだ大ぶん時代がありまして、それはそれで研究課題の一つでございますけれども、元來、正法眼藏とは、どういう意味をもつていたのか、そのことをはつきりさせねばなりません。まあ、結論をいえば、私は「真理のことば」というふうに一応は考えていいとおもう。簡単に言えば、そういうことになると思しますけれども、そこに多少のわけがござります。あの正法眼藏の「藏」、眼藏の「藏」というものは、どうも大蔵經の眼、正法の眼のことばで表わせない」という意見・考え方があるからでございますけれども、どうも正法眼藏の伝授というものを始めて主張する馬祖禪は、真理といふものはことばで表わせるといふ発想と共に始まるんじゃないかとおもいます。從来、六朝から隋唐まで、薄紙を隔てて正法を見るごとき大蔵經の研究の時代を突き抜けて、真理といふものを語り得るという、語り得るというのはまだ否定的であります。むしろ語れなければ真理でない、ことばに表われて始めて生きた真理といふべきだという、こういう考え方方が生れてくる。どうもこれが正法眼藏の伝授を説く馬祖禪の眞面目でないか、従来なかなか馬祖禪というものが、中国の仏教史なり禅宗史といふものに新しく加えた意義といふものを考えてみると、どうも真理のことばといふものを語るという、語れる、語らねば生きたものにならない、つまり死んだものといふのはリープリントであつて、影にすぎないのであって、本当に生きたものは、読み書き話せて始めて真実だというような発想が、馬祖あたりから出てきているんじやないかという考えを最近強くもちはじめている、しかもこれが道元までくる、「まで」という

ばという、つまり藏は大蔵經の「藏」であつて、その「正法の根源になることば」という意味をもつていてるんじやないか。禅の真理といふものは、ことばでは表わせないという考え方があります。これはもともと中国で「道といふものはことばで表わせない」という意見・考え方方が一方にあるからでございますけれども、どうも正法眼藏の伝授というものを始めて主張する馬祖禪は、真理といふものはことばで表わせるといふ発想と共に始まるんじゃないかとおもいます。從来、六朝から隋唐まで、薄紙を隔てて正法を見るごとき大蔵經の研究の時代を突き抜けて、真理といふものを語り得るという、語り得るといふのはまだ否定的であります。むしろ語れなければ真理でない、ことばに表われて始めて生きた真理といふべきだという、こういう考え方方が生れてくる。どうもこれが正法眼藏の伝授を説く馬祖禪の眞面目でないか、従来なかなか馬祖禪といふものが、中国の仏教史なり禅宗史といふものに新しく加えた意義といふものを考えてみると、どうも真理のことばといふものを語るという、語れる、語らねば生きたものにならない、つまり死んだものといふのはリープリントであつて、影にすぎないのであって、本当に生きたものは、読み書き話せて始めて真実だというような発想が、馬祖あたりから出てきているんじやないかという考え方を最近強くもちはじめている、しかもこれが道元までくる、「まで」という

と、そこで終るようですがれども、どうも馬祖から始まる正法眼藏という考え方が、臨済を通じ、大慧を通じ、道元に至るんじやないか、一方で曹洞系の歴史を考える必要はある。もちろん道元は洞山を高祖と仰ぐわけでありますから、中国曹洞宗を受けるわけがありますが、この洞山の宗旨というのも、一方では真理は口で語れないというところがござりますが、結局は語れるというところに至る、あるいはそう統一総合するところに、洞山の新しい宗教というものがありはしないか、又從来の宋朝禪というものも公案という型でさまざまな言語を弄してまいりますけれども、これは結局わけのわからん無理会話だとか、禪問答といえば要するにわけのわからんもの、今日でも、大体、禪問答といえば、アタマでわからんもの・アタマにくるものというふうに考えられて、聞いてもわからんという代名詞のごとくなつておりますけれども、これはやっぱりまちがいだ。禪問答は、分るものであり、分らせるものである。分る方法をもつてすれば分るもの、つまり分ろうとしないから分らんのであって、分る人には分る、その分る方が本当であって、分らないということは、まだ薄紙を隔てて見ているからにすぎないんじやないか、それを分るという方向で説いたのが道元でなかろうか。公案を例の無理会というふうに考えた方があります。一方では理解できぬい、理解しちゃいかんというので、大徳寺の開山の大燈国師

などは、仏法というものは無理会のところに向つて究め去り究め来るというようなことを言つております。しかし、この場合だつて何か無理会といふことが、非常に価値的で大事なことのようですが、それを究め去り究め来るということの方々が大事なんであつて、別に無理会といふことを主張しているわけじやない。

周知のように、道元は無理会と考える宋朝禪への痛烈な批判を展開していくわけでありますけれども、どうも中国禪の本流というものから考えてまいりますと、禪問答といふものはやっぱり分るもの、相手に分らせないための問答ではなくて、分るものである。分らないというのは何か薄紙が、つまり第三者的なものが、そこに混つていて、つまりリプリントに終つて、自分のものになつていない、血肉化していないからだ、生きたものになつていないからだと思うのですが、何か『宝林伝』に始まる正法眼藏の思想といふものは、そんな真理をことばで表現することを問い合わせ直す、真理の言語表現といふことの可能性を問い合わせ直すところに、その歴史的意義があるんじやないか。

そんな視点から、さらに初期のものを考えてみますと、いろんな問題が出てまいります。たとえば神会という人は、そういう馬祖に始まる正法眼藏の思惟といふものを導き出すのに大変重要な人だと思います。『神会録』をここしばらく読

み返しておるわけでありますけれども、神会の思想というものの大きな問題は、知の問題でありまして、例の「知の一字、衆妙の門」というのは、これは宗密によつて総括される神会禪で、宗密の荷沢禪總括には問題がござりますが、知の一字という、知ということを大変強調する点において、神会の歴史的意義は変わらないわけですが、もう一つ、これに関連して真理は語り得るということを始めて言つたのが神会であります。その証拠は、『歴代法寶記』にあるわけですね。『歴代法寶記』は神会を高く評価しますが、如來禪を立てて、清淨禪、これは北宗禪であります、清淨禪を破して知見を立て、言説を立てて戒定慧となし、言説を破らずといふ、「言説を立てて戒定慧となしして言説を破らず」というこの言説肯定が、神会によつて宣言されるわけで、それが新しい戒定慧だといふのです。戒もそうでありますし、定もそうですし、慧もそうですが、この「知見」の発見ということは、神会が言説を立て、言説を破らなかつたことによつて、これが馬祖に至つて言説動用の処に真理をみるとこととなる。真理といふものは言説動用するものであつて、この言説動用といふ、口でものを話し、仕事をするといふところに真理をみてとるのが馬祖の画期的特色で、あとになると更に、これが言説動用没交渉といつて、もう一つ、言語のところには何の関係もないといふ批判が、石頭・葵山系統から出てまいりますが、この言語

動用の批判は、やっぱり馬祖が言語動用を強調したことへの非難としてのみ意味がある。つまり、先に石頭・葵山側の意見があるわけではなくて、馬祖が言語動用というのを肯定的に打ち出したから、それの非難批判が一方に現われてきたと云ふように、歴史的にはみるべきでありますし、それから現在残つてゐるさまざまな資料というものも、例えば、南嶽懷讓と慧能の間の問答でありますとか、あるいは懷讓と馬祖の間の問答でありますとか、あるいは青原行思の上堂の言葉として、『宗鏡錄』その他に断片的に引かれてゐる資料は、やっぱりもう一度、整理し直す必要があると思いますが、その基準となるものは、馬祖に始まる新しい禪の思想であります。これを基本によく、その歴史的順序、もしくはその法系・系列というものを考え方直すことだと思うんですが、その神会によって用意された言語の肯定といふものが、馬祖においてはつきりと確立されて、西天東土を一貫する正法眼藏の主張となり、そんな正法眼藏の歴史といふものが道元までくるわけで、『臨濟錄』の末段で「我が正法眼藏を滅却することを得ざれ云々」という場合なども、もちろんこの問題につながつてくるわけであります。要するに、正法眼藏といふものをこういうふうに禪宗史の中に位置づけてまいりますと、従来の大藏經研究といふものが、薄紙を隔てて像法を見ていたような、そんなギゴチないところから、すばり正法そのものを、

我々の語目動用の上に血肉化して、直に語られ、見せられ、表わされるようになるところに、その意味をもつてゐるんじやないか。そうして始めて不立文字、もしくは一字不説といふことが、更めて理解されてくる。一字不説というあの考えは、もちろん楞伽經に由来するわけでございますが、私、一番関心をもつておりますのは、あの敦煌資料の断片中に縁法師という人の、これは達摩の直弟子だと思ひますけれども、一切の經論というものは要するに心を起す教えである、心が起きてからものもある、心が起らなければ、經論というものは不要なんだ、一切の經論というものは、要するに病氣に対する薬であつて、病まなければ薬はいらぬいわけで、そこから、心を乱さねばあるいは心が乱れねば坐禪もいらぬと、いう、無念とか無心という考え方が出でてくるわけであります。初期の禪というものは、大体、無念とか心不起とかいうことを巡つて展開するとみていいと思いますが、今もつとも大切なのは、經説といふものはすべて方便説であつて、語られた言葉を真理とするわけにいがんというのですが、だから真理は語れない、真理はことばによつて表わされない、などといつていないことである。

言うならば、そんなことばによつて表わされない真理を語るにはどうするかといふ発想が、先程からの正法眼藏の出発をなしているんぢやないか。むしろ、仏陀は今まで本当の

ことは一字も説かなかつたわけで、従來の説法といふものはすべて方便説であり、病氣に対する薬にすぎない、だから病まない人には薬はいらぬいわけですから、そんなお經に説いてない真理の言葉を、直接に伝える人が必要になつてくる。つまり正法眼藏というものは、もつとも積極的意味をもつてゐるわけでありまして、健康な人に対する薬はいらぬいんですから、生きたことばをかけるという、病む人に対するのではなくして、健康な人への呼び掛けといふところに、どうも正法眼藏といふもののもつとも積極的発想がでてくる。従来は真理は口で説けないといふのですから、ことばはいつも限界をもつていた。ということは、ことばというものがすべて病いに応ずる方便と考えられてゐるからであつて、これは大乗仏典にも、中国の老莊にも、あるいは道教にも非常に根強い考え方でありますけれども、一方にむしろ真理は語り得るという、この発想といふものは、中国にも仏教にもあると思うんですが、そういうものが、先程から申し上げてる、あの神会・馬祖の時代に表面に出てくる。釈尊が、例の金波羅華を拈じて百万の大衆にお示しになりますと、迦葉一人が笑つたという、この話といふものは、『宝林伝』の時代には、

文献の上では出てまいりませんけれども、どうも口で説けない教えといふものを、むしろ口で説く、したがつて、この口といふものは従来の口ぢやないわけで、従来の口ぢやない新

しい口でもって説ける。したがつて、この口というものは従来の口を疎外しないわけでして、そんな立場が深められれば、従来の口というものがむしろ自由に使えるわけであつて、そういう発想がどうも馬祖以後の禪問答を生みだしているんじやないか。

もちろん一方にそういう「正法眼藏」の大らかな力強い主張というものがあるとき、一方ではやっぱりことばというものは不十分なものだから、むしろ使わぬがよいという考えが出ている。これも、最近私がいちばん興味をもつている点ですが、あの『老子』の三十一章に軍隊の話がございます。兵は不祥の器である、兵はめでたからざる、喜ばしからざる道具として、君子の用ふるところにあらず、というのです。つまり、軍隊・兵隊・戦争というものは、無用なものであり、喜ばしからざるものでありますから、これを使うべきではないし、少なくとも君子が使うべきでない。君子というのは、先程から考えています言葉に当てるに、健康な人間だといえます。つまり、病人に対しては薬がいるように、一朝、乱が起れば、警察軍というものは大事でござります。平常時はいらなければ、警戒軍といつてもいいかという問題が、この『老子』の三十一章の提案だと思います。君子の用うるところにあらずという、軍・兵というものが、不祥の器であるが故に、君子の用うるところにあらずなんですが、その先にですね、

「已むを得ずしてこれを用う」というのがあるんですよ。これは大体、法令とか規則というものに但し書きがついておりますが、それを発動すると前のものが全部ひっくり返るのと同じ理窟ですけれども、今もその主語は君子なんですね。君子は已むを得ずして兵を用うることがあるわけなんで、この已むを得ずしてことば、これは仕方がないということです。このしようがないという考え方は、非常に低次元から非常に高いところまでいくのであって、この方便というのは、要するに方便なんですけれども、これは已むを得ずして用了いた方便、つまり、先程から考えてまいりましたように、病を通じて、痛みの反省というものを通して使われる方便というものは、もはや方便ではないんだ、眞実だと全部開き直るべきではないと思いませんけれども、已むを得ずして用いたという引目というか、反省というものは、最後まで残るだろうと思いませんけれども、とにかく已むを得ずして用いるが故に、これが積極性をもつて来て、消極性の限界を突破する、消極性を含めての積極性、従来の消極・積極というようなものを含みこむような積極性というものが、そこに出てくる。『老子』の「兵は不祥の器にして君子の用うるところに非ず、已むを得ずしてこれを用う」というこの一段はまだ続くんですが、今この兵というものをことばに置き換えるとどうでしょう。事実、ことばというものは不祥の器であります。こ

とばというものは常に不十分なものであり、口に出せば必ず誤解されるか、部分的な意味しか伝えることはできませんし、自分の言いたいことの全体を伝えることができません。だから、当然誤解を受ける。ことばというものは、大体十分のことばの中で、せいぜい通するのは一分で、九分ぐらいは誤解を受けるのが普通です。これがことばというものの運命だ、つまり不祥の器だ、と老子はいうのであり、例えば中国の詩話』だといろいろ解釈がありますように、詩人が作ったときの詩とは違った意味に使われたり、違った意味に解釈されたり、薦められたり、腐されたりで、ことばというものはもともとそういう性格をもつていて思ふんです。つまり以心伝心でありますから、ことばがなしに通ずる世界、言わんでもいい世界というものは、もつとも理想的です。黙っていても分る、つまり以心伝心でにっこり笑って分るような、そんな世界というものは、不祥のことばを無用とするわけでござります。君子の交わり、健康人の応対というものは、かくあります。じやないわけで、已むを得ずしてことばを使わなければならない場合がでて参ります。時と場合によりましては、已むを得ずして、その不祥のことばが、誤解を覚悟でののを言わなければならぬ、時と場合があるわけである。さいきん、『雪

竇頌古』をよみかえしていますと、忌口とか、薬忌という考え方があります。薬の服みあわせを覚悟で敢えて服ませるといのです。例の時節因縁というのも、そういう意味を、私はもつていやしないかと思いますけれども、こういう、この已むを得ずして吐かれることば、これが機縁とか機語であります。『伝燈録』というものは仏祖の機語を集め、機縁を集める、だから、機縁のことばがないものは伝録しないと書かれている。機縁のある人だけが著録されて、一七〇一人の列祖の中で、九五〇何人かの伝記がある、これは機縁があるわけですが、その機縁というのは、つまり正法眼藏を伝えたということ、正法眼藏を語ったということで、それが又已むを得ずして吐かれたことばをもつという意味が、そこに含まれているんじゃないいか。そういう時と場合に応じて已むを得ずして吐かれたことばというものは、不祥の器という性格は失いはしませんけれども、不祥の器に止まらない。つまり君子がこれを使ったわけで、健康人が薬を使うわけであります。危険にはちがいないが、そんな使い手が使う薬の必要な場合がある。ことばというものは、病気に対する応病与薬でありますから、一部分しか表わしませんし、大体いらぬわけですけれども、時と場合によつて、実際には病人に薬を与えたきやならん、その薬が副作用をもつから、その先また病気を重くするとい

う、いろんな心配はござりますけれども、しかし、やはり薬を与えないやならない場合がある。この応病与薬ということばが、そういう一種の機語・対機という、あるいは機縁といふ立場でとらえ直されると、これは単なる不祥の器に止まらない性格をもつてくることになるんじやないか。しかもすぐれた機語は、副作用をどごめぬ、病気がなおると同時に作用をとめる。

公案というものは、私は大体、機縁・機語・対機という、已むを得ずして使うもので、健康人が健康人に対して語ることばが正法眼蔵であると、一往は整理できるとおもう。しかも、大体、これが時代的には馬祖の活躍と共に、こういう言語の積極性、その積極性にさまざまの陰翳、言わば多少のニュアンスが残りますけれども、従来のような、真理はことばに表わされないと、表わされないから棒喝でという、この発想は短絡すぎると私は思うんです。やっぱり、その表わせないものをどうするという深い反省というものが、正法眼蔵の思惟を生み、機縁・機語の時代を経て、そこから新しい禅の開花を迎えてきているんじゃないか。

こういう、その時と場合に応じて已むを得ずして吐かれたことばというものは、唐の語録の随處にみることができます。『臨濟錄』を読みましても、宗旨というもの・祖師門下の真理といふものは、一法の説くべきものはないんですけども、

王常侍が堅く請ずるをもって、已むを得ずしてこの座に上るというところがある。あれは遠慮しとるわけじゃないわけでありまして、その次にすぐに、病人はおらんかという、本当の質問を求めるところに移っている。本当に問いたい、問わなければならぬという問いと、その本当の問い合わせに対する本当の答え、したがってこれは一般化できない、つまり、時と場合と聞き手・話し手、時と場合とテーマとがあつて始めて成立する問答であつて、それでこそことばが生きて通ずるのである。その生きて通じたことばというものは、それで消えるんだ、完全に役目を果して、その副作用を残さない。

我々がことばに副作用、つまり薄紙を隔ててしか禅問答が分らないというのは、その中に入つていつて、禅問答といふものを機縁・機語一回かぎりのことばとして理解していくのではなしに、それを何か一般化して、一つの教義として一般法則化するからでしょう。禅問答は、そんな法律や自然科学の法則とちがつた独自の法則をもつてゐる。大体、仏教学といふものをそういう一般法則の学問というふうに考えてきたのは近代のことだと思う。我々の祖先の宗学、我々の少なくともおじいさんの時代までの仏教学・もしくは禅学というものは、そういうテーゼを立てる法則化の学問という部分も、もちろんござりますけれども、むしろ法則化ではなくて、一回限りの真理といふものを通して、自分にその問題を問い合わせ

ていくという性格をもつていた、つまり機縁・機語と同じ構造をもつっていた。機語は、古人の機縁でありますけれども、これがやつぱり分かるということ、古人の公案が解けるということは、その中に自分が入つていったときに解けるわけであって、自分の問題としてそれが受けとめられていないかぎり、あくまで薄紙を隔てて見ている世界であります。これはまぎれもない無理会話です。ところが、それが自分の血肉になる、古人の問い合わせ答えといいうものが自分のものになつてまいりますと、どこかずばりと解けるところがある。古人ひとりの一回限りのものであつて、その真理といいうものはほかの場合に応用できませんし、そこから別な系といいうものを引き出していくことはできないわけですけれども、その中に自分が一ぺん入り込んでいくことによつて一挙に解けるという、そういう味わい方・学び方というものが、普通の文献学・歴史学あるいは文学的な研究といいうものを支えていて、それらの法則的な学問方法が、実はそこから出てきているんじやないか。そこから出てきていたながら、結局、その出てきたことを忘れてしまつて、一般化の方向へだけ広がるために、何かすこぶる味氣ないものになつてしまつ。そして、ことばというものは要するに真理を表わし得ないというような方へ短絡して、そこに腰を降ろしてしまつ。そして禅問答は分らんものだというふうに決めてしまう、という、私はそういう事情

が今もあるんじやないかとおもつています。

道元が宋朝禪を無理会話とする人々、これは大体、臨済系統でありますけれども、そんな人々への痛烈批判を展開したというのも、やつぱり、中国で発生した機縁・機語といいうもののもつ独自の真理の構造を問い合わせ直す意味をもつていたんじゃない。こういう感じが、私の胸に今しきりに涌いているわけでございます。そのほか、大体、こんな題をかかげましたのも、いまの私にとって一番切実になつてゐるのが、「公案と正法眼藏」ということのほかにありませんので、従来の大藏經研究を問い合わせすことからお話をはじめたわけでございます。これもここ教年来、『雪竇頌古』といいうものを読み直しておりますと、『雪竇頌古』は御存知のように『碧巖錄』のテキストになつてしまつて、『雪竇頌古』といえば、碧巖ということになるわけですけれども、頌古だけを読み直してみると、どうも碧巖とは違う、どうも圓悟さんは『雪竇頌古』といいうものを悪くしたんじやないか。悪くしたといふのは、今申し上げましたように一般化の方向へもつていつた。つまり、一回限りの禅問答といいうものを、一般化の方へもつていつた。かれは本当はもつていいかない、もつていつちやいかんといつています。もつていつちやいかんということでもしろ一般化してしまつた。そして、どんな場合にももつていつちやいかんといいうんですから、もつていつちやいか

んと、日本の学者が禅問答を決めてしまった。そして、その一回限りの禅問答のもつている内容的なおもしろさというものを、どうも圓悟さんは見せていないんじゃないか。ひょつとすると、圓悟の眼には、雪竇が見ていたところが見えていらないんじゃないかというような感じすら私どもにはするわけがありますが、これは雪竇が選んだ本則と、それに着けているあの頌古、つまり歌、あれはやっぱり歌ですから、その禅問答の一回限りの語気を、一回限りの詩句でうけとめている。詩句は、あくまで雪竇の禅であって、古則そのものではない。これはちょうどお経が五成就とか六成就といいますように、説き手と大衆と時と場合とその条件が整うという、その整った条件というものを細く分析して、雪竇はその中に入していく、そして自分の歌で歌い直していく、そういうふうに思うんですが、そういう世界というものを、どうも圓悟さんは外から見ている。いかにも雪竇を批判し、するどく冷かしているようですがれども、結局、雪竇と違ったところから見ている。まあ、圓悟は圓悟ですから、禪思想の展開というそういうふうにみればいいわけですし、それから、看話禪とか公案禪の成立とか、圓悟はすでに雪竇とちがう歴史的条件の中に生きている。これも看話禪というものはいろんな考え方方がございますが、私、最近は看話禪というものは要するに「趙州無字」の公案を唯一の公案として参究し、参禪工夫す

るようになるのが公案禪であって、「柏樹子」であるとか「麻三斤」でありますとか、それに並ぶものが多少ございますが、無字を唯一の公案とするところに、看話ははじまる。つまり無門慧開の『無門関』に挙げられるようなものは、大体そういう性格のもんだと思うんですけれども、その根本はある「趙州無字」であって、それに勝るそれ以外の公案というのは、看話禪の公案ではないとすら考えていいんじゃないか、とこう思うんですけども、そういう傾向が圓悟さんの頌古提唱にはあって、新しいものにはちがいないのですが、逆にいえば、せっかく雪竇が切り開いた、展開してみせた、あの頌の世界というものは、どうも疎外されてしまった。先程申しますように、詩というものは、誤解される運命にありますから、雪竇の口から出た以上、已むを得んといえば已むを得んかもしれませんが、要するに『雪竇頌古』というものと『碧巖録』は坐りが違うということです。

たとえば、その中に雲門の公案、雲門の問答というものが非常にたくさんとりあげられています。すべて十八則出てくるわけですがれども、その第十四則に「一代時教」というものがござりますね。これは頌古でも碧巖でも、始めの方は同じ順序ですけれども、ある僧が雲門に「如何なるか是れ一代時教」、この一代時教というものは五時八教の時と教でありますから、つまり大藏經に展開される仏陀の思想・ことば、

あるいは仏教学ということにとつてよいのでないでしょうか。時教というのはおもしろい言い方ですが、ここにもうすでに大蔵の経論といふものは、ある時・ある場所の病氣に応ずる、方便説であると、だからそこに普遍的な真理はないという意見と、だからこそ、そこにある時と場所に応じた生きた真理があるという考え方と、私は二つあると思いますけれども、「一代時教といふものは何か」とある僧が問うたのに対して、雲門は「対一説」、相手に対つて一度説く、一つづつ答えてやる、対一説といふ。それから第十五則では、「目前の機ならず、目前の法ならざる時は、如何」と問うのに対し、倒一説」と答える、倒はたおれる、たおすという、あるいはさかしまといふことになります。この「如何なるか是れ一代時教」に「対一説」、「不是目前機、不是目前法」に「倒一説」と答える、この「対一説」と「倒一説」とが表裏をなすわけであります、今まで申し上げてまいりましたような問題を、非常に見事に裏と表から総括しているようにおもえる。まあ、総括といふことはいけないということを申し上げてきました。ですから、ここで総括したらおかしいことになるわけですから、一代時教に対して「対一説」という答え方は、やっぱり一つずつ答えていくという、一つずつ答えていくと八万四千の法門になるんですけども、もとは一人の質問に一

つの答えが出されただけで、それを一般化することもないし、実は集積することもできない。今頃、銀行に行きますと積み重ねが大切だといって貯蓄をすすめますけれども、どうも仏法の真理といふものは積み重ねじやないんであって、いつでも「対一説」、本当の質問に対して本当の答えが返ってきただけである、それでいいともいえなし、いけないということもいえないと思いますけれども、少なくとも積み重ねじやない、一代時教に対する「対一説」、一つずつ説いていく、一つずつ答えていく、一対一で答えていくことであつて、その一対一ということを他の場合に応用できない。前の学生に對してはこう答えたから、今度もこういけるという、あるいはそれが応用といふこともないんであって、一つずつ新しい力をもつていてると思うのですが、これに対し「倒一説」の方は前言とり消しだと私は思うわけであります。一つ答えたらそれつきりといふ、もうそれで用が済んでしまう、それをひとつたくるといいますか、とり返すといいますか、倒すといふのは、何かそういう感じを私はもつてているんじやないか、一つ答えたたらそれでそのことばはもう御用ずみであります、二度と同じことは言わない、一つ答えてそれでそのことばと二度と同じことは言わない、一つ答えてそれでそのことばとを残さないから、病氣に対し薬を与えますが、その薬といふものが効くわけで、効いたら薬はもうそれでいらんのです。

薬を残しておく必要がないという意味を、どうも「倒一説」という方の問答が含んでいるんじゃないか、これ非常にわかれにいくことばでありますけれども、その方便ならざる真実とは何かといえば、その方便をとりはずすという、又梯子を掛け人を渡すけれども、渡つたら梯子をはずすという、そういう仏教学の方法を示している、言わば唐・宋の禅の祖師たちが考え出した禅問答の方法、考え出したというと、大変浅薄ですけれども、工夫し出したその方法というものの基本的な性格が、この雲門の二つの問答によつてみごとに総括されている。

じつさい、馬祖の語録を読みましても、百丈にも臨済にもありますし、趙州にも洞山にもござります、非常に特徴のことばは、あの「わしの言うことを真にうけるな」ということだとおもう。「わしの言うことを聞くな」という先生くらいむずかしい先生、これは簡単なようですけれども、「わしの言うことを聞くなよ」という、これは聞いても聞かんでもいかんわけです。先生のとおりにしなかつたら、もちろんいかんですが、先生のとおりにしたたら、やっぱり「わしの言うことを聞くな」ということを聞いたことになりますから、どつちにしてもこれは絶対矛盾でありますて、「わしの言うことを聞くなよ」といえる先生というものは、大へんな教育者だとおもいます。『馬祖録』にはつきりと出てまいりますし、

『臨濟録』にも出でます、「我が語を取る莫かれ」という言葉です。対機といふものはそういう性格をもつてゐる。一度限り、一度限りで、あと味を残さない。影を留めないというようなところが、「オレの言うことを聞くな」という、長々と説法しておいて、以上は嘘やという、お釈迦さまもそれを実際やつてあるわけですよ、長々四十九年説法しておいて、いままで一言も言つていないと、それに付いてきた人はだまされたということになるんでしようけれど、そういう經典が語りかけようとした問題の所在というのを、やっぱり唐の祖師たちといふ人々は、はつきりと自分の実生活を通じてうけとめた。一番始めに申し上げたことばにもどしますと、読み書き話し聞くことのできるわれわれ人間の五感を通じて、学びとつてあるところがあるんじゃないか。ですから、その一つ一つが実は「正法眼藏」なんで、その一つ一つの機語・機縁の他に、何かこれが真理だというような根元的「正法眼藏」があるわけじゃないんであって、その一つでありますから、これを積み重ねてもいけないし、積み重ねない方がいいというわけでもないんで、その機語と「正法眼藏」という両面に十全の眼を配りながら、同じ課題を新しく自分の言葉で弟子たちに問い合わせているのが、私どもあの『正法眼藏』九十五巻というものになつてゐる、あの長い説法も、要するにそういう一対一といふ古人の機縁というものを、自分

の血肉で引締め直して、弟子たちに語りかけているという側面、だからこれは何ぼ説いても尽きないわけでして、百巻でさけばまた百巻ということになると思いませんが、これは何ぼ説いても終らん、八万四千説いても説き切れないわけだけれども、存外又、一対一ですばり説けるわけで、それだけ手数はいらない、いらないということは全く無用というんじやなくして、何ぼでも説き切れないものをそこに残していると宗派的な意味で考えますと、公案禪を強調する臨濟禪といふものと、道元の仏教というものを、もう一度新しい立場で、つまり中国仏教なり中国禪宗史の大きな流れの中で、道元の『正法眼藏』なり『廣錄』というものを一つ一つ読み直してみれば、いろんな問題を含んでいると思うんだけれども、中国仏教の大きな流れの中に位置づけての道元の評価といふものは、従来はもつとも手薄になっているんじやないかとうような気が、私にはするわけであります。そして、そういう問題をむしろ問いかけるのが宗学であって、その宗学が振わないというのは、何か祖師のことばというものを、むしろ一般化して、それに当てはめていろんな問題を説明していく、つまり、当てはまらんぞということをいつている祖師のことばを、当てはまらんぞというふうに当てはめていくような、そういう向きがある。それを当てはまらんぞと当てはめると

いうことは、如何にも分ったようでありますけれども、要するに無意味なこと、一般化の方向じやなくして、機縁機語のその状態の中に入していくことを、むしろ宗学というものは要求しているんじやないか、

人文科学にしても、自然科学にしても、科学というものは非常に広がってまいりますけれども、何かそこにもう一つ仏教学の宗学というものが、今まで教えてきたような学問領域、これは宗学というものは、自然科学とも人文科学とも違いますが、単に違うんじやなくして、やっぱり科学として、学問としての位置づけといふものを怠ってはいかん、怠ると単に相互に別ものになってしまいまして、むこうはむこう、こちらはこちら、平和共存に似た冷戦、もつともずるい政治的解決でじつは何の役にもたたん、お互いにこれは不幸でありまして、ぜんぜん対話といふものがない。むしろ対話といふものは、その問い合わせといふものがまともあれば、必ず響いているところをもつてているんじやないか、そんな感じがするわけです。

それから、もう一つの問題は、公案という言葉は、これは御存知のように裁判のことございます。裁判の判決のことであります。裁判というのは、大体、不幸なこと、不祥の器であります。なるべくならやらん方がいい、なるべくならやらん方がいいんですけども、やらんならん場合にはやら

にやならんのが裁判であつて、受けて立たなければならぬですし、起訴しないわけにいかん場合もありましよう。裁判といふものは非常に不幸なものだけれども、やっぱり時と場合に応じては、すばりと切らなければならない、そういう意味を公案といふものはもつてゐる。あの兵は不詳の器という、軍は争いの終結ですが、それをどこかで裁くというのは、それをある時と場合とある条件の中に位置づけることにおいて裁けるわけで、あたかも言葉をそれが吐かれた条件にもどして考え直し、うけとめるという機縁の思想にふさわしい、そういう意味をどうも公案はもつてゐるんじゃないか。

それから、現成公案ということにしても、その現成公案といふ解釈もいろいろあるわけでありましょうが、中国人が現成公案ということを言いだしたときには、大体、現成は出来合い、つまりレディメードでありますから、出来合いの公案、もう裁判済んだという意味をもつてゐる。裁判が済んでるということは、裁判は本来はない方がいいんですけども、必要な場合にはやらなければならん、その必要な場合の、その公案というものがすでに完全に済んだぞ、という宣言、その立場から改めていろんな問題が考え直されているわけです。例の睦州のところに一僧がやつてまいりますと、「現成公案、汝に放す三十棒」とありますから、来ただけでもう、叩かれんじやなくて、叩かないで許してやるというんですから、

ありがとうございます。大変とりとめない、さっぱりまとまりのない話ともいえないようなものなんですが、何か問題は多々あるかと思ひますし、私の考え方違ひばかりであるかと思ひますが、後で御指摘いただけたら大変幸いります。じゃ、このへんで。ていると思うわけであります。

（本稿は昭和五十三年一月十四日の公開講演会の筆録に、筆者が加筆整稿したものです。編集係）