

《書評》

- 小川隆著『神会—敦煌文献と初期の禅宗史』
(臨川書店・唐代の禅僧 2007年)
- 『語録のことば—唐代の禅』
(禅文化研究所 2007年)
- 『臨済録—禅の語録のことばと思想』
(岩波書店・書物誕生 2008年)

ディディエ・ダヴァン (翻訳：飯島孝良)

中国禅の理解が 20 世紀に飛躍的な進歩を見せたのは、中国の学者胡適が与えた刺激のおかげであったと言ってよい。文献学的考証の義務を適用することによって禅学に新しい科学的な厳密さをもたらしたことにより——徳川時代にすでに優れた文献学者があったにもかかわらず——禅の研究はやはり彼に始まったと言えるほどである。胡適の大きな貢献のひとつは、卓越した直観で、敦煌文献の中からそれまで未知であった資料を探し出し、六祖慧能の弟子で彼の熱烈な擁護者である神会へと新しい光を当てていったことにある。その結果、神会のイメージは、五祖の唯一の後継者でありながら「北宗」からの嫉妬によってその事実を不当に無視されてきた慧能の正嫡性を、回復した人物、というよりも、むしろその適切な正統性を案出した人物ということになった。その後、禅の研究においては、主に今まで忘れられていたテクストや思想家に光を当てながら、この新しい視点が出した問題点を理解することに努力が注がれてきた。柳田聖山を中心行なわれていたそのような重要な研究（ポール・ドゥミエヴィルやジャック・ジェルネの後は、ベルナール・フォールの研究がそうした研究のフランスでの現れとなっているが）が舞台の前面を占めてきたために、敦煌文献と直接関係がなく、しかもテクストの性格上読んでも不毛な作業になると思われていた後世の語録の検討は、おのずと軽視されてきたのであった。鈴木大拙が主張していた「禅の教えは理解不可能

である」という考え方の圧倒的な人気に強化されながら（また研究者の多くが禅僧だったこともあって）唐代禪の研究が博識的に「悟境に到らなければテクストは理解できない」と説いていたなか、そのような環境で異彩を放っていた入矢義高が、言語の面から禪語録に取り組み、厳密な文献学的姿勢と驚くほどの教条的偏見の無さによって、それまでは理解不可能と思われていた禪テクストを合理的かつ明白に読み解いてみせたのである。かように明晰な読解方法は、唐代禪語録の研究にささやかな革命をもたらした。にもかかわらず、その意義を理解しているのが一部の専門家に限られているのは、非常に残念なことである。

その入矢の薰陶を受け、そうした唐代禪研究の新しい風の先端に立つ小川隆（現在駒澤大学で中国語を講じる）の最近出版された三部作のおかげで、ようやく今日の禪語録研究の達成度を知り得るようになった。入矢の研究を受け継ぎつつ、新たな歴史観と合成観を組み込んだ小川氏は、「師を乗り越える以外に教えを正しく受け継ぐ方法はない（見過於師、方堪伝授）」という鴻山のことばを見事に体現している。その新たな歴史観の導入によって、唐代禪の精神を再考する総合的なアプローチが可能となった。小川氏の研究は、まま見受けられるような、裏づけのないその場しのぎの解釈・読解の呆れた研究とは異なって、あくまでもテクストに忠実であろうとする文献学的な読み直しを基にしつつ、革新的とさえいえる解釈を提示している。小川氏は憶測だらけの読解を厳しく排し、これまでまともに取り扱われなかつた言語資料に光を当てて、通例理解不能と思われていた禪テクストを理解可能なものとしたのである。

小川氏の三部作は、それぞれ異なる編集方針に基づいて出版されている。うち二作が『唐代の禪僧』シリーズと『書物誕生』シリーズに収められているため、三部作が一貫した連作であることに気づきにくいのも仕方ないだろう。だが一見バラバラの出版方法を却って巧みに利用し、氏は精確な読解方法に基づくひとつの構想へと見事に収斂させている。

8～9世紀は禪の「黄金時代」と形容されるが、この時期の禪思想を解明しようとする小川氏の著述は、実に熱烈なものとなっている。そこでは、神会から臨済（唐代禪最後の大思想家）に到って伝統が再興され、その後宋代に「公案」が登場したことでの禪に解釈学的転換点がもたらされたことが述べられている。小川氏は、問答そのものと、それを禪の礎と見なした後代の解釈とを改めて対比することで、研究の範囲を限定する。つまり後年、宋

代に生まれた読み方、及びそれを前提とした読み方とをいちど棚上げにし、禪思想の本体を明らかにしようとするのである。従って、唐代禪や類似の宗派の中で細分化し併存しているもの（いわゆる北宗や牛頭宗など）までは網羅せず、それらはあくまで論述上必要な部分に限って言及するに留められている。

小川氏がとくに配慮するのは、テクストに忠実でありつつ、しかし各問答の読解に留まらず、その背後にある精神にまで肉迫することである。はつきりとテクストに優位を与える小川氏の態度は、「宗門の最高権力による宣言」たる安易な説明が、教条的で無味乾燥になるのとは逆に、丹念に原文を引用してそこに通底する思想の基調を浮かび上がらせてゆく。引用の際には、原文と書き下し文、そして（わずかな例外を除いて）現代語訳が配されている。これはさながら学校漢文の教科書のようであるが、ここには原文に忠実な理解を目指す著者の心配りが見て取れる。また禪問答特有の中国語というものは、時には驚くほど現代中国語に近いのに、古典中国語でも現代中国語でも説明しきれないものだが、これにも詳細な言語学的説明が施されており、禪語録を中国語として読み研究する者には極めて貴重なものとなっている。

これら一貫した作業によって、痛快な禪の教えと多様な立場が解明され得たのは、ひとえに著者自身の優れた力量による。だがそれも、自らが引用した文の精確な読み解きという堅実な方法が支柱となっているのである。小川氏は、さまざまな問答があるひとつの思想を基に連関している事実を明らかにし、読者にはイロハもわからぬテクストの深い味わいを教え、表面上の意味に留まらず、思想史上における重要性をも理解させるという離れ業までやってのけている。その結果、著者の説明に従って引用文を辿るだけで、読者が自ずと理解できる構成となっているのである。しかし、この巧みな産婆術には、ウラがある。小川氏は、かなり意図的に、客觀性という魔術によって、読者が分析的な眼を向けられるようにしているのである。つまり、本書に引用されたどの文もあまりに論旨に合致し、禪テクストがなぜ今まで難解だったのかがわからなくなるくらい、すんなり整合的に理解できてしまうのだが、それは小川氏が唐代テクストを単に寄せ集めているのではなく、批判的な視点からどこまでも的確にテクストを読解しようという命題を立証するためにこそ、それらをそこに引用し、論述に用いているからではなかろうか。しかし、小川氏の論述の堅牢さは注目すべきものである。いわば禪籍がことばを費やして説くのは、「言語を超えること」「理性を抑制すること」「問答の理解に必要

な心構え」といったものではあるけれども、小川氏はことば自体の語義を細かすぎるほどにまで解説し、文脈を段階的に復元し、そうして旧来の理解を大きく凌ぐ思想の再構築をさえ成し遂げたのであった。

神会について論じている三部作の第一作は、シリーズ『唐代の禅僧』に収められている。その序言では、胡適の研究の経緯と禅研究に関する論争が始まった経緯が改めて提示されている。そこにはとくに、鈴木大拙との根本的な意見の相違もみられる。そして、神会が形成した理論概念が今日まで禅宗の基礎を成していることが、本書の出発点となっている（これは胡適の著作においても象徴的な事象となっていることである）。ここにはおそらく、著者が自身を禅研究の現代的な流れに位置づけようとする点も看取できるだろう。現代の研究では、とくに立場の対立関係が見出される。それはテクストを歴史的あるいは合理的に研究しようとする者と、禅的な文章は言語との影響関係を超えていたために理性からは理解し得ないとする者との対置である。この対立関係は初期禅の研究でも明確に尊重され、その研究者（とくに大拙）に対しても尊重される態度である。その点にも関連して、『臨済錄 禅の語録のことばと思想』のエピローグに到っては、大拙の弁護にページが費やされているほどである。大拙をはじめとして、テクストを理解不能だと想定する立場は尊敬すべき宗教的なものであって、その観点からいうと、ただ原文を改変し分析もどきにしたに過ぎぬものよりもむしろ禅宗の伝統に立った宗教的解釈からの読解の方が好ましいと、小川氏は薦めている。小川氏は不合理性を無暗に重視する態度にはかなり辛辣であるが、だからといって、ここに敢えて論争を持ち込もうとはしていない。禅テクスト研究というミクロコスモスを論じるのは、議論の上で予め知っておくべき前提知識を再構成しておくためであって、唐代禅のテクストや20世紀後半の禅研究をつるしあげたいわけではないのである。分析以外にみられる小川氏のきわめて意図的な発言に眼を凝らすと、小川氏は現代思想を安易に援用しようとすることにはまず興味がなく、テクスト理解ではなく既存の思想的立場を明らかにしたいばかりに読解を焦る態度は、学術研究の見地からは論評し得ないと考えている。また小川氏は、大拙が明らかに宗教的な立場をとっていたことが、却ってこの種の批判から大拙を護ることになるとも述べている。そして大拙への厳密な批判が（遅きに失したというよりも）最近ようやく学術界に台頭したこととも相まって、小川氏が大拙の著作群を再検討し弁護すること（その弁護は

英文著作に対してよりも和文著作に対して当てはまることがあるが、議論全体をバランスの取れたものとしているのである。

小川氏の高尚な弁護が待望されるものだったのは、大拙への批判が目立つのがその死後からであり、鈴木の生前に彼の思想が意気揚々と広まっていた時には批判は極めて少数であったからである。

むろん、アーサー・ケストラー¹は辛口の論客のひとりであったが、より厳しくかつ実証的なものとしては、ポール・ドゥミエヴィルの批判があった。彼は、大拙の和文著作の学識と明晰さに比べて英文著作は中身を薄く引き延ばした感があると述べている。かような相違点については、「こんな大雑把な論述では、批判されても仕方ない」とある大学者が残念ながら同意していたという指摘も残している²。

柳田聖山は、浮沈と計略をめぐる神会の生涯を描き出し、この禅僧が異端から正統へと到る道程を明らかにしている。その見事な要約を小川氏が『神会』に収めているが、これが神会の人物像と経歴が呈する種々の問題への導入の役割を果たし、神会の人生が実に多面体であったことがさまざまと伝わってくる。小川氏は、神会の思想を革新的なほど鮮やかに論じ、「自身の法系と、当時の政界に強く密着していた法系とを巧みにすり替えた策士である」などと（ときには事実そのままであるかの如く）論じられさえする神会を、そのように矮小化することもまったくない。「北宗」から批判された思想的側面が晩年に到ってもなお堅持されていることも指摘されているが、この側面が神会の思想が成立する過程で如何に要となっているかを明らかにし、「漸悟」から「頓悟」へ移行する重要な変化がそこにあると指摘している——否、復権せしめている、とさえ言えるだろう。悟りを「錯綜した思索に陥っていた者が、修行が進むにつれて脱却して到る、あるひとつの状態」として捉えるのではなく、「自覚する可能性のある存在ならどんな者にも、実はすでに十全に実現している、あるひとつの状態」と捉えることによって、神会は禅の根本思想に相違点を打ち立ててみせた。この相違点を、ベルナール・フォールの研究を読み急いで理解で「つまらぬ表現方法だ」と過小評価することもできるだろうが³、実はもっと大幅な相違点だったとみるべきであろう。頓悟と漸悟の対立は見性の速さの差ではなく、修行法に対する考え方の根本的な相違に基づいている。この修行法というのは、もはや煩惱を打ち消したり邪見を正したりしようというものではなく、もとから与えられている状態を自覚しよ

うとするものなのである。もう言わずもがなことだろうが、そこに「ふたつの状態のあいだ」とか「変化の過程」などというものはありえないである。確かによく強調されるように、修行僧が理解に専心する期間があるはある。だが、この期間を修行の過程と混同したり、頓悟のことを「権威からの問い合わせがもたらした単なる“レトリック”」と過小評価してしまっては、禪の思想をめぐる争点は誤認されかねないであろう。小川氏は、さまざま引用を交えつつこの点を丁寧に明示している。そのように根気よく論述するのも、禪宗の思想的な基礎を組み立て直し、大乗仏教における最重要問題への新たなアプローチ(いわば仮性へのアプローチ)を把握することこそが神会にとって不可欠だったのだと、理解してほしいためである。この斬新なアプローチがあつてこそ、禪は後代に発展していったと言えるだろう。

「悟り」という考え方が導入されて、禪僧は沈思黙考するような修行法へ直ちに立ち返ることになった。修行とは、悟りへの道程にある心理的な障害を乗り越え、心の平安を迎えてようやく真如に到ることだとされるようになったのである。だが、悟りが自己の中に充分存しているのに、段階を踏んでそれに到ろうとするのは、却って悟りを遠ざけるばかりである。ゆえに神会がラジカルに批判したのは、仏教全体に通底していた、こうした修行の原理原則なのだと言うことができる。禪問答とは、この悟りという概念をめぐって起きた革命のもたらす問題に近づこうとするものである。そして禪思想史とは、後代の主たる思潮においては、実は問答をめぐる歴史だったのである。神会が弟子に示すのは、わざわざ悟りを探究するのが錯乱の第一歩となるのだから、悟りへ到ろうとするのではなく、自己の眞の姿を自覚せねばならない、ということである。ゆえに修行するということは、この自覚へと立ち返ることなのであって、「悟る」のではなく「すでに悟っている」と認識するところにあるといえる(英語の表現を用いるならば、悟りそのものを具現する自覚の《遂行的》な側面が顕われる、と言ってもよいだろう)。小川氏の著作はおそらく、かかる目的意識の変化については最良の入門書となっている。この悟りの新たな理想を実現することが問題なのだという意識がなければ、後年の争点は理解し難く、結果、禪思想史は単なる宗派間の対立に過ぎないといった過小評価をしてしまうことになるだろう。禪の研究には、歴史学的・社会学的・人類学的視点から多くの側面に光が当てられてきた。それらの著作はまさに今後不可欠となる研究ではあるが、その読解からは、ときに禪僧が個人的動機(政治的計略やあちこち見え隠れする影響関係、或いは

秘法の如き考え方や性的衝動）からしか動かないという印象を覚えることすらある。それらの研究が正当だとしても、それがテクストや動機を理解して思想を明らかにすることの代わりにはならないことを、小川氏は改めて教えてくれているのである。

『神会』の終りに差しかかって、神会のいう「新たな理想」に対して馬祖が新たな解釈を施したところにひとつの転換点があったことが指摘されている。この転換点が言及されてこそ、単に嗣法の系統や伝法の系譜が列挙されたつまらぬ記述にならず、禪の新たな創始者とそれを凌駕する思想家とのあいだで教えが脈々と受け継がれていた事実が、ようやくにして明らかにされたのだと言える。これにより、小川氏の読解が全体にわたって正鵠を射ていたことが示された。またこうした読解によってはじめて、禪宗が理論的に発展し、その理論をめぐる概念が定式化していったことが解明され、禪思想のこころが深く理解できるのだとも言える。ましてその分析は、形骸化して誤解を生みかねないイメージにも堕さず、形式化した批判に固着することもないのである。

馬祖が禪の短絡化に搖さぶりをかけ、悟りの新たな考え方から導き出した解釈は、唐代の禪僧にとっては日常における原則の基礎となるものである。小川氏第二の著書『語録のことば 唐代の禪』（2003年4月から2005年3月までの『傘松』誌における連載を収録したもの）では、その原則と修行の在り方が解明されている。連載の各回が本書での章立てとなっており、一則の問答が思想史的文脈に置き直されながら紹介されている^{iv}。かような方法は、禪の教えを抽出し、そこからひとつの歴史を編み直していくにはあまり適していないように感じられるかもしれない。だが、理論的な立場や問答の内容を参照しつつ、ひとつの問答からまた別の問答へと共鳴し連続していることが、納得されるのである。これはとりもなおさず著者の力量そのものである。ともすれば無暗に繰り返しが多い印象に戸惑う読者もあろうが、それはただ小川氏の教育的態度から、そうされているだけであって、例証やアプローチを重ねて堅牢な論述をするためなら、繰り返しも厭わないということなのである。或いは研究対象とされている禪僧達の思想の精緻な違いが、一読するだけでは何とも似かよって見えるためなのである。

馬祖禪は、「即心是仏」というひとつの短い語に要約できる。真の自己（修行者が切望する“悟った自己”）と表裏一体である“平常の自己”的本質こそが、当人の思想の支柱をなし、数多くの問答を等しく照らして、直観的に正しく理解せしめるのである。これら馬祖の驚くべき転換のうちで最も大きいのは、接化において、弟子に直観的にその根本的本性へ向かわせるようになったということである。そこからだろうか、禪には理解不能だというイメージが強いために、現代日本語辞典でも禪の定義に「表面的にしかわからぬ不条理的なもの」と記載されているわけである。テクストの解明もこのあたりまで進むと、ときに回りくどい解釈にみえるときもあるが、小川氏の劇的なまでの結論があくまで単純明快かつ首尾一貫したものには仰天するにちがいない。そして長らく不可解なものとして有名だった当意即妙な問答の真意が見出され、啞然となることも多かろう。かの有名な「祖師西来意」(p.9~18) や「柏樹子」という謎めいた問答 (p.35~46) の解釈を前にすれば、明快さの魔術に彩られたといえる小川氏の解答に思わず膝を打ち、「そういうことだったのか！」と嘆息を漏らしてしまうことだろう。小川氏の論じるところによれば、考えるべきはもはや柏樹子ではなく、それを見ている弟子その人の方なのである。馬祖の思想にある論理において、柏樹子を見つめるこころこそが平常のこころであって、それ自体が悟りのこころというものであり、開祖の達磨から伝わる上乗一心の法もそこにある、というのである。

小川氏が多くの引用文を紹介しつつ、更に全体にわたる方法論で明らかにすることは、祖師が禪の教えの本質について弟子に問われたとき、弟子の自己を如何に指示示すのか、ということである。ここにあるのは、平常のこころの顯われとして今在る自己と、真の自己とのあいだに、ことあるごとに顯われる等式である。これは所謂「作用即性——日々の言動こそ本質」という一句で要約出来るものだが、弟子に柏樹子を見るよう示したり、茶を飲みに行けなどと厄介な問答をもちかけるのは、この等式を自覚させようとする意図から理解できる。今在る自己、庭で柏樹子を見、茶を飲みに行くなどする自己、それはそのまま悟った真の自己以外の何ものでもないのである。

『語録のことば』でふたつ目に大きく紹介されるのは、馬祖が捉えたかかる等式への批判が噴出し、後に石頭の名を冠する唐代禪第二の思潮とその言説がしだいに確乎たるものとなってゆくことである。同時代にあったこの立場においては、我々の平常のこころはいまだ業の輪廻に囚われており、言動も因果の連鎖に拘束され、それゆえ平常の今在る自己はなお不完全であると自

覚せねばならない。この自己は、とりわけ「渠」^{かれ}という三人称単数名詞として表される眞の自己には相反する、平常のものにすぎないのである。その「渠」(悟った主体)と「我」(今在る平常の自己)とはひとつの存在となっているが、かといって、それを無邪気に等置することはゆるされない。この事実を理解すればこそ、今在る自己は、現実のあらゆる行動から離れたところに在る「渠」と対峙することとなる。あらゆる行動は因果の連鎖にどこかで必ずつながるようになっており、そこではなお父母未生以前の自己を自覺することが問題となるからである。修行という概念そのものを根底から覆していると非難を受けていた馬祖禪からは、「すでに得ているものの探究に専心して、いったい何になるのか」という声があがっていた。だが、「渠」と「我」とを区別することで、その批判が斥けられたのである。この対立は、中国禪宗を支配したのち日本へ伝播するふたつの源流を生みだした。すなわち石頭禪は曹洞宗の基礎となり、一方、馬祖禪がその最後の大物たる臨済の名を借りて日本列島へ伝わることとなるのであった。

臨済の思想は『語録のことば』では短い紹介で終わってしまうが、小川氏の著述ではなお『臨済録』についてページが割かれることとなり、臨済の教えの検討から唐代禪の考究まで及んでいる。臨済の語録^vにみえるその思想とは、一見すると逆説的な主張がそのまま一種魅惑的な謎となっており、その表現はもはや劇的なほどである。の中では、暴虐な棒喝が訛もわからぬままの哀れな弟子たちを邪険に難詰する。^{コメディ・デラルテ}この棒喝と教えに基づく思索が思いがけない混交を生みだし、一大活劇とでもいいくべき幾多の莊厳な場面にふさわしいものとなっている。そしてこれが、禪の伝統における基本テクストたる『臨済録』の、もっとも象徴的な特性となっているのである。

冒頭部分で著者が改めて述べるのは、テクストというものが修行の一助として在り、もはやモデルとして再現するものでなくなったとき、宋代には馬祖の思想と大きく連関しながらも異なった認識が生み出されてきた、ということである。小川氏は、このアプローチの違いが自ずとテクスト理解の方法をも規定していく事実を踏まえ、まずは唐代禪に対して展開された読解が何だったのかを再発見しようとする。とりあえずは、宋代から今日まで継承されている、いわゆる伝統的解釈を明らかにしようとしている。つまり、詳しい説明を加えながら今日『臨済録』の名で知られているテクストの内実を紹介し、かつまた祖師臨済について伝わる他の編纂資料も引用し、唐代と宋

代以降の記述を対照しようというのである。

臨済が理想とする「無事」或いは「無位」は、馬祖の思想を継承したものとして理解されるべきである。更に石頭禪の批判によって自覚されたのは、平常のままのこころの姿という、いわゆる「無位真人」から遠ざからないよう奨められているということである。馬祖の正統に在るとされるこの「真人」の他に、自分自身はあり得ないのだと弟子に自覺せしめるため、臨済は一見驚くほど暴虐な方法論をとる。だがその論理自体は馬祖禪にあった驚愕すべき問答に近く、いちどきに思想的背景を白日の下に晒すが如き明快さを有するものである。

『臨済録 禅の語録のことばと思想』でもまた、長らく理解不能なテクストに違和感を覚えていた読者が、最終的にはそれが理解可能なものだったのだという爽快な印象を得られるようになっている。例えば、臨済の師たる黄檗が毎度の如く打ち据える警策が解明されることで、時節因縁を旨とした禅的産婆術が明らかとなる。そしてそれが拠り所とする禅特有の論理体系が（少なくともいくつかの場面で）復元されるのである。そして黄檗の代名詞の如き奇抜な絶叫（馬祖禪で継承されていた「喝」）が、最終的に警策のお株を奪うものとなるのである。著者はとくに、世代を超えて受け継がれてきた仏陀の教えの意味を黄檗に問うた臨済が、首座の進言によって悟る逸話を紹介する（p.124~134）。臨済は問い合わせを表明しきってもいないうちに、あらゆる応答の代わりに痛打された。三度棒喝で否定されたのち臨済は師に暇乞いをし、指示に従って大愚の下へ向かった。経緯を聴いた大愚は、黄檗がすでに總てを教え、のみならず大いなる老婆心切を以て導いていると答えた。臨済はそれを聴いて悟り、「黄檗仏法無多子——なんだ、黄檗の仏法には、何ほどのことも無かったのか！」と口にした。それから引き返して黄檗に一拶して面談し、豪放磊落な問答を続ける。

黄檗、「どうすればあいつ（大愚）を捕まえられようか？さあ、あいつにキツい一発をピシャリと打ち据えるのが待ち遠しいぞ」。師〔臨済〕は、「何が待ち遠しいと仰います？今、この場で、ガツンと一発お見舞いなされ！」そう言うや、間髪いれずバチンとはたいた。黄檗、「このタワケが、この期に及んでこの虎のヒゲを引き抜こうとは！」そこで師は一喝した。黄檗、「おい侍者よ、このタワケ者を法堂に連れてゆけ」^{vii}。

臨済はすぐには黄檗の棒喝の意味を理解し得なかつたが、その教えのところは「教えの意味は己の中すでに充分会得されているものだ」ということなのであり、棒喝も、その教えをわざわざ追い求めるものではないと戒めるためのものだったので——そこから、問い合わせる暇もなかつたという事実は重要なものとなつてくる。そんな問い合わせにことばで答えようとすれば、たちまち誤った方向へ陥ることとなるからである。そしてこれも、大愚が障壁となってくれたればこそ、臨済に自覚させ得たものであった。真如に到るには他に何もいらないと理解する外ないのであって、この事実をつかめば、祖師の「カアーッ！」に即刻応答するものにさえなるのである。直観で理解すべきところをはっきり明示してしまつた大愚は非難を受けることとなるが、臨済にとって問題はそんなところになく、一発はたいて無意味な議論がすっぱり断ち切られたところに勘所があったのだ。臨済は、ここで黄檗へ当意即妙に応答し、祖師の棒喝に匹敵するまことに独創的な一喝を以て新時代の到来を告げたのであった。

とはいへ、かような説明が「喝」というもののあらゆる実例に光を当てるわけではないし、それを読解の唯一のカギにしてはあまりに割り切りすぎた態度となろう。読解全体にわたる見取図からいえば、或いは広範な文脈において臨済の思想を紹介しようとする著者の意図からいえば、『臨済錄』そのものにページを割くことにならなかつたのは仕方のないことだったのだろう。だが『臨済錄』の原理的な部分のみを扱うこととなり、結局多くの疑問点を有するテキストを考究する段にまで議論が拡がらなかつた点は、やはり悔やまれるところである。

著書の末尾では、宋代に大きく変容した禪において、今日の禪宗にもみられるような「理解を口伝する」という考え方方が起こってきたと指摘されている。小川氏は、かのような説明を自身が何度も巡ってきたと繰り返し述べているが、それは小川氏の研究全体から得た結論だから強調されているのだと考えるべきだろう。三部作で唐代の語録が集中的に読みなおされる上で、禪テキストが性質上理解不能だなどという偏見は排されている。というのも、かような前提是宋代禪の段階からしか見られぬものだったからだというのである。禪宗の「古典的」問答が必要不可欠なテキストと再認識されたのは、テキストを理解不能なものとする勘違いが、宋代にはむしろ「真っ当な」ものだったからだと言える。そこから次第にがんじがらめの読解がなされるようになり、広い解釈が可能だったはずのものが、時代とともに姿を変えながら固定化さ

れてしまうのである。それに対し、近代になって敦煌文献が発見されたことで、宋代以降にあったこの解釈上のフィルターに苦しむことがなくなった（或いは軽減された）のである。宋代禪のあととの世代にとって、テクストはまずもって修行の手がかりとなり、もはや祖師の思想を見抜くものではなくなつたとされている。そしてここにみられる宗教観を強く尊重しながらも小川氏は、混乱をきたしている現状の学術的アプローチでは、残念ながらその実際を説明しきれないと考えているのだ。この三部作では、ひとつの素晴らしい転換点が見出された。それは禪研究の新たな方法を実践することの、輝かしい好例を提示している。しかも巧妙かつ理解可能な方法で禪的問題は論述できると明らかにし、更にはその特徴も踏まえながら、テクストの考察に長く存していた煩わしい解釈上の偏見を乗り越えることができたのである。また小川氏の文献学的探究が証明したのは、辞典編集という点描によって描き出されたものが結果的に漫画のごとくなつてしまっていたのを、遙かに凌ぐ結果をもたらし得るということである。その読解方法は、専門家はもとより、禪に関心を寄せる人びとにも今後欠くべからざるものであって、どんな禪の高僧を考究する上でも、これらの著書は現在最良の入門書と位置づけられるだろう。三部作を参考に、禪テクストに沈潜することは是非お勧めしたいところである。小川氏の文体にはいつも気配りが行き届き、ユーモアと厳密さの両面が探究のポイントとされてもいる。これは卓抜した入門書には潜在的にあるものなのであろう。ここまで広範にわたり言及してきたことだが、小川氏の作品は処女作から最新作まで、参考文献としても広く推薦すべきものである。あまりに高尚でわからぬと言われ続けた禪宗を、理解できるところまで読み進めたい人には、実にかけがえのない存在となるであろう。嘆かわしいことに日本語に疎い読者には小川氏の研究に触れる機会がなく、早急に翻訳してこの損失を埋めるべきである。それさえなされれば、西欧の論壇が活気づくほどに意義深いものとなるにちがいない。

i とくに KOESTLER Arthur, *The lotus and the robot*, New York, Macmillan, 1961, 296p [アーサー・ケストラー「禪の悪臭——はすとロボット」、工藤澄子訳『禪についての対話』筑摩書房グリーンベルト・シリーズ 91、1967年] を参照。大拙に言及した批判を概観するには、FAURE Bernard, *Chan insights and oversights: an epistemological critique of the Chan tradition*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1993, 322p., p.67-74p[ベルナール・フォール、金子奈央訳「禪オリエンタリズムの興起——鈴木大拙と西田幾多郎」

(上)(下)、『思想』第960号・第961号、岩波書店、2004年4月・5月号]を参照。

- ii 『禅と日本文化』に対してなされた厳密な検討は、*Orientalistische Literaturzeitung* 61, n° 1-2, 1966, p.92-94、或いは *Choix d'études Bouddiques*, Brill, Leiden, 1973, p.496-97. を参照。その見解は『臨済錄』仏訳版にも要約されており、そこでは大拙の和文著作が薦められ、余談に「大部分の英文著作よりも手抜きはない」と付け加えられている (DEMIÉVILLE Paul, *Entretiens de Lin-tsi*, Paris, Fayard, 1972, 254p., p.32 参照) [林信明訳編『ポール・ドミエヴィル禪学論集』、花園大学国際禪学研究所研究報告第1冊、1988年、第7章(1)『臨済錄』敘説・(2)仏訳『臨済錄』序文]。
- iii FAURE Bernard, *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1991, xii, 400p. を参照。
- iv 以下のような公案がある。例えば《不立文字 (論述行為の不成立)》、《祖師西來意 (菩提達磨が東から来た意味)》、《西來無意 (東から來たことの無意味)》、《即心是仏と非心非仏 (精神は仏陀であり、また精神でも仏陀でもない)》、《柏樹子 (カシワの木)》、《平常無事 ([精神が] ふつうであるのは何も雑事がないということ)》、《好事不如無 (ものごとにはよい状態がない方がいい)》、《呼時歷歎應 (呼ばれたときにしっかり応答する)》、《近前來 (もっと近くに来い)》、《是什麼 (それは何だ?)》、《洗鉢孟去 (お前の鉢を洗いに行け)》、《日用而不知 (毎日使われているのに知り得ない)》、《業識茫茫 (我々の転生に関連した〔誤った〕認識が無限に広がっている)》、《無始劫來生死本 (遙か前から生死〔の輪廻〕を根本とする〔人〕)》、《主人公 (場所場所の主)》、《揚眉動目 (眉を揚げ眼を動かす)》、《見聞覚知 (わかる、聞く、考える、知る)》、《只這箇漢 (この人しかいない)》、《「渠」と「我」(「彼」と「私」)》、《幸有專甲在 (奇遇にも自分は在る)》、《離鈎三寸 (三寸の釣り針)》、《只是無光彩 (光が足りないだけ)》、《無位真人 (真の人はどんな状態にもない)》、など。
- v テクストは、ポール・ドミエヴィルによる仏訳版によることを一言付しておきたい。古びてきてはいるが、あらゆる言語に訳され雜然となっている中、今日でも最良の訳文のひとつといえる (DEMIÉVILLE Paul, 前掲書)。
- vi ポール・ドミエヴィル訳 210p を参照。

* Journal Asiatique, 297.2(2009) より訳載。評者ディディエ・ダヴアン (Didier Davin) 氏は、フランス・高等研究実習院博士課程在籍。“Expliquer l'inexplicable : comment lire les dialogues du Zen ?” RELIGIONS & HISTOIRE n° 28 (Sept/Oct 2009) が「説きえぬものを説く——禪問答をどう読むか」として『禪文化』第218号、2010年10月、に掲載されている (訳者は同誌編集部、前田直美女史)。