

禅の問答をよむ

小川 隆

禅宗と問答　みなさまご存知のとおり、駒澤大学は曹洞宗の大学で、曹洞宗は禅宗のひとつとされています。では「禅宗」とは、どんな宗派なのでしょう？　国語辞典で「禅宗」の項目をひくと、次のような説明が見えます。

『ぜんしゅう』【禅宗】座禅によつて悟りを開き、人生の真意義を悟ろうとする、仏教の一派。(三省堂『新明解国語辞典』第五版)

国語辞典というのは事物そのものを説明するものではなく、コトバをあくまでもコトバとして、つまり、そのコトバの一般的な通念としての語義・語感とか、最も常識的な用法とかを記述すべきものでしょう。ですから、これでまったくけつこうなのですが、でも、国語辞典だけでなく、有名な仏教辞典でも、「禅宗」は次のように定義されています。

【禪宗】ぜんしゅう 坐禪・内観の法を修めて、人間の心の本性をさとりとする宗派をいう。……(中村元『仏教語大辞典』)

しかし、坐禪によつて悟る、それがほんとうに禪宗の特徴なのでしょうか？ といつても、禪宗の坊さんが坐禪をしないとか、坐禪が重要じゃないとか、そういうことを言いたいわけではありません。坐禪は、むしろ、重要です。むかし、禪学科で、何度もそう教わりました。しかし、重要であることと特徴であることは、同じでしょうか？ 坐禪は仏教全体に通じる行でしょう。いや、そもそも、お釈迦さまが坐禪して悟りを開かれ、それで仏教ができたのですから、坐禪は禪宗どころか仏教全体にさえ先んじている。それほど坐禪は重要なのだ、という言い方はできるでしょうが、だからといつて、坐禪をもつて禪宗を他と区別する特徴・標識となしうるのでしょうか？ たとえば、一日三回ごはんを食べる、それは大部分の日本人にとつても重要なことでしょうか。でも、一日三回ごはんを食べることを特徴として日本人の独自性を説明したら、やっぱり、ちよつとヘンではないでしょうか？

語録ばかり読んでいるせいで、そう思つてしまうのかも知れませんが、禪宗の明らかな特徴は問答にこそある——わたしは、そう考えています。禪の語録で見るかぎり、黙つて坐禪したまま悟つた人は出てこない。禪者の求道は、坐禪ではなく、問答によつてはじめて究極的な達成を見るのです。問答を記録するのが語録なのだから当たり前じゃないかと言われるかも知れません。しかし、語録というものが大量にのこされていること自体がそもそも禪宗の目立つた特徴であり、そして、そのことは、とりもなおさず、禪にとつて問答が本質的に重要だったことを物語っているように思われます。特定の教祖を戴かず、特定の聖典をもたず、かわりに無数の祖師たちの問答の記録である語録を大量にのこしている、それこそまさに、禪宗の——他の宗派や宗教とは異なつた——顕著な特徴と言ふべきではな

いでしょうか。

では、禅の問答とは、いったい、どんなものなのでしょうか？ いわゆる禅問答の解説では、「禅問答のような、というと、わけのわからないやりとりのことだが」といった書き出しが常套になっています。さきほどの『新明解国語辞典』でも「禅問答」は次のように説明されています。

ぜんもんどう【禅問答】ゼンモンダフ 禅宗の坊さんが行う問答（のように、当事者以外には、何を言っているのか分からない問答や、押え所の無い返事）。こんにやく問答。

「禅問答」の類義語とされている「こんにやく問答」は、もと、二代目林屋正蔵作と伝えられる落語の題。こんにやく屋のオヤジさんが、珍妙な問答でプロの雲水をさんさんに撃退してしまうというお話です。でも、よく聞いてみたら、実は、オヤジさんの腹立ちまぎれの応対を雲水のほうが勝手に深遠な禅問答と思い込み、独り合点で恐れ入っていただけだった——そんなオチになっています。この落語が古い昔ばなしを原型とし、それがさらに中国の笑話に起源をもつことはよく知られています。ちなみに岡倉天心は、在米中、この話を英語で翻案してパーティーで披露したりして、「教養ある婦人達」の人気をさかんに博していたそうです（岡倉一雄『父 岡倉天心』岩波現代文庫、二〇三年、頁二四〇）。

そうした禅問答の「こんにやく問答」的なイメージは、芥川龍之介『上海游记』の次の一段にも巧みに活かされています。上海の徐家匯シュイジアフエというところを訪れた際に空想した過去の一場面を、戯曲ふうにつづった一段です。

明の万曆年間、牆外、処々に柳の木立あり。牆の彼方に天主堂の屋根見ゆ。その頂の黄金の十字架、落日の光に輝けり。雲水の僧一人、村の童と共に出で来る。

……

童走り去る。

雲水。(独白) あすこに堂の屋根が見えるようだが、門は何処にあるのかしら。

紅毛の宣教師一人、驢馬に跨りつつ通りかかる。後に僕一人従いたり。

雲水。もし、もし。

宣教師驢馬を止む。

雲水。(勇猛に) 什麼の処より来る？

宣教師。(不審そうに) 信者の家に行つたのです。

雲水。黄巢過ぎて後、還つて剣を収得するや否や？

宣教師呆然たり。

雲水。還つて剣を収得するや否や？ 道え、道え。道わなければ、――

雲水如意を揮い、将に宣教師を打たんとす。僕雲水を突き倒す。

僕。氣違いです。かまわずに御出でなさいまし。

宣教師。可哀そうに。どうも眼の色が妙だと思つた。

宣教師等去る。雲水起き上る。

雲水。忌々しい外道だな。如意まで折つてしまい居つた。鉢は何処へ行つたかしら。

墻内よりかすかに讚頌の声起る。

『上海游記』 江南游記』 講談社文芸文庫、二〇〇二年、頁六四

徐家匯は、今は、上海のなかでも最先端の商業地域のひとつです。もとは明代の著名な科学者徐光啓（二五六―一六三三）の一族の居住地であったことから「徐家匯」と呼ばれるようになりました。徐光啓はマテオリッチととも『ユークリッド幾何学原論』を漢訳するなど（『幾何原本』六卷）、農学・数学・天文学等の研究で知られるほか、天主教（カソリック）に入信した最初の中国の高官でもありました。その縁で、この地には、古くからたいへん立派な天主堂や天文台があるのです。

右の一段で雲水がしかけている奇妙な禅問答は、『碧巖録』第六十六則などに見える、巖頭全豁がとうぜんかくという禅僧の問答をふまえています。この一段は、上海で感じた、西洋文明の非情な浸入と中華の伝統の自覚なき悠然たる無力化、そうした様相を寓話的に描こうとしたものではないかと感じられるのですが、そこに「こんにやく問答」ふうに戯画化された禅問答が織り込まれることで、滑稽さとも悲しさのないまぜになつた、独特の味わいが醸し出されているような気がします（もとの問答は、僧が巖頭の死命を制したと思つて得意になつていたら、実は、僧のほう知らぬ間にすべてを奪い取られていた、という話です。問答の選択にも、深い意図があるようです）。

さて、それでは、なぜ、不可解で珍妙なやりとりのことを「禅問答のようだ」というのでしょうか？ 禅の問答がトンチンカンで不可解だから、と言つてしまえばそれまでですが、しかし、それなら、それで、なぜ、禅の問答はトンチンカンで不可解なのでしょう？ あるいは、そう見えるのでしょうか？

無字と隻手 いわゆる禅問答の代表例としてよく挙げられるものに、次のような公案があります。公案というのは、参禅の課題として修行者に与えられる先人の問答のことです。禅問答と公案は実は同じではないのですが、その説明は後まわしにして、まずは、いくつか例をご覧ください（ここは昔ふうの伝統的な訓読で紹介します）。

趙州和尚因僧問、「狗子還有仏性也無？」州云、「無！」（『無門関』第一則）

趙州和尚（趙州從諗、因に僧問う、「狗子に還つて仏性有りや也た無しや？」州云く、「無」。

「イヌに仏としての本性があるか？」「無！」——これは「ない」と答えたのではなく、有無を超えた絶対の「無」を喝破したものだ、などと説明されています。夏目漱石『夢十夜』の第二夜のところに次のようにあるのは、この公案に呻吟しながら坐禅するさまを描いたものです。

短刀を鞘へ収めて右脇へ引きつけて置いて、それから全伽を組んだ。——趙州曰く無と。無とは何だ。糞坊主めと歯噛みをした。（『岩波文庫』頁二三）

主人公宗助が鎌倉の円覚寺で参禅するという小説『門』の話が、漱石自身の参禅経験にもとづいていることはよく知られています。漱石先生が参じたのは釈宗演老師（二八五九—一九一九）という明治時代きつての臨済宗の老師で、かの D.T. Suzuki こと、鈴木大拙博士（二八七〇—一九六六）の恩師でもあった高僧です（芥川も一九二六年二月一七日付け松岡譲宛の書簡において、前日、菅虎雄とともに「宗演老漢」を訪ねたことを記しています。石割透編『芥川龍之介書

簡集』岩波文庫、二〇〇九年、頁二八七。宗演老師は円覚寺を退いた後、同じ北鎌倉の東慶寺——むかしの「駆け込み寺」として有名なお寺ですが——そこに隠居されました。現在、東慶寺の宝物館に宗演老師に参禅した人の名簿が展示されていますが、ちょうど「夏目金之助」と記されたページが見えるように置かれています。夏目鏡子夫人の『漱石の思い出』の五九「二人の雲水」の章にも、晩年の漱石と神戸祥福寺の二人の雲水さんとの心温まる交流のさまが述べられています（漱石の参禅については、加藤 郎「生死の超越——漱石の〈父母未生以前〉」参照、『漱石と禅』翰林書房、一九九九年。なお『門』のなかで宗助は「父母未生以前、本来の面目」という公案を与えられていますが、この論文によれば、そのほうがより漱石の実体験に近いそうです）。

この公案は「趙州無字」とか「狗子仏性」の話などと呼ばれていますが、これと並んで有名なものが、日本の江戸時代の禅僧、白隠禅師の作られた次の公案です。これは古人の問答が公案として選ばれたのではなく、初めから公案そのものとして作られた点で特殊です。

両掌相い拍つて声あり、隻手に何の声かある。

両手を打つと音がする、しからは片手の音は如何なるものか、というわけです。サリンジャー『ナイン・ストーリーズ』の冒頭に掲げられた次の一文は、この公案の英訳です。

We know the sound of two hands clapping.

But what is the sound of one hand clapping?

現在でも臨済宗の老師について参禅すると、右の二つの公案の、まずは、どちらかを課せられるのがふつうです。大拙博士も、「今から五十余年前に坐禅と云ふことを習ひ始めた。隻手の声とか無字と云ふやうな公案を課せられて、骨を折つた」と、ご自身の経験を回顧しておられます（『禅思想史研究第一』序、一九四八年）。

公案とよばれるものは、実にたくさんあります。はじめに参照した中村元『仏教語大辞典』には「その総数は千七百にのぼる」と書かれています。むかしからの言い伝えをふまえた記述で、たとえば元の中峰明本ちゅうほうめいほんという禅師の語録にも「千七百の閑言長語かんげんちやうご」とか「千七百則の機縁きえん」といった表現が見えます。しかし、千七百というのは実は北宋の初めに編まれた『景德伝灯録けいとくでんとうろく』という書物に記録されている禅僧の数です（序文に「凡て五十二世、千七百一人」と見えます）。実際にはひとりの僧のもとに複数の問答が録されている場合が多数ですし、宋代以後に膨大な数の禅僧が登場しますから、禅僧の総数も、問答の総数も、とても数え切れたものではありません。

そんななか、さきほどの二つのほか、公案の代表としてよく取り上げられるものに、次のようなものがあります。

洞山和尚因僧問、「如何是仏？」 山云、「麻三斤」。〔無門関 第一八則〕

洞山和尚、因に僧問う、「如何なるか是れ仏？」 山云く、「麻三斤」。

僧、「仏とは何ぞや」。洞山（洞山守初）いわく、「三斤の麻」。

雲門因僧問、「如何是仏？」 門云、「乾屎橛」。〔同第二則〕

雲門、因に僧問う、「如何なるか是れ仏？」 門云く、「乾屎橛」。

僧、「仏とは何ぞや」。雲門（雲門文偃）いわく、「干からびたクソ」。

趙州因僧問、「如何是祖師西來意？」州云、「庭前柏樹子」。（同第三七則）

趙州、因に僧問う、「如何なるか是れ祖師西來意？」州云く、「庭前の柏樹子」。

僧、「達磨大師がインドからやって来た意図は、如何なるものか」。趙州（趙州從諗）いわく、「庭さきの柏樹」。

確かにいずれも、問われたことにまともに答えているようには、到底見えない。それこそ「禪問答」のような、とか、「こんにやく問答」みたいな、と言われてしまいそうなやりとりです。しかし、もともと、そうではありませんでした。はじめの二つ「麻三斤」と「乾屎橛」については、すでに入矢義高先生（一九〇一―一九九八）の有名な論文がありますので、ここでは三つめの「柏樹子」の話为例に、禪の問答の本来の意味と機能について考えてみます（入矢先生の論文「麻三斤」と「乾屎橛」は、今、『増補 自己と超越―禪・人・ことば』所収。『増補 求道と悦楽―中国の禪と詩』とともに、禪籍の学問的読解を考えるための必須の書物ですので、ぜひ、あわせてご覧ください。いずれも、岩波現代文庫、二〇二二年）。

庭前の柏樹子 まず、「柏樹子」の話の伝統的な解釈を見てみましょう。宗門の伝統を代表させるには高名な老師の提唱を引くのがふさわしいでしょうが、ここではかわりに、前田利鎌（まへだ とが かん）『臨濟・莊子』（一九二五年）の説明を借りてみます。拗折の哲学者前田利鎌（一八九八―一九三三）は、漱石が熊本の第五高等学校時代に親交をもった前田案山子という人の息子で、漱石の最も若い弟子でもありました。その前田家での滞在経験にもとづく作品が小説『草枕』

で、利鎌の実姉卓子は『草枕』の女主人公「那美さん」のモデルともいわれています。利鎌は上京して二高から東京帝大哲学科に進みましたが、姉の紹介で早くから夏目家に入りし、かたわら岡夢堂なる市井の居士について真剣な参禅をつづけました。昭和四年（一九一九）、論文集『臨濟・莊子』を出版して注目を集めました。その二年後、腸チフスのため三十三歳の若さで急逝。その死の翌年、『臨濟・莊子』に他の文章を併せて『宗教的人間』を編み、それを岩波書店から出版したのが、漱石の女婿、松岡讓まつおかゆきひろでした（松岡讓はさきほどの『漱石の思い出』の筆録者でもありました。前田利鎌については、加藤二郎「漱石の水脈―前田利鎌論」に詳考があります。前掲『漱石と禅』所収。『臨濟・莊子』は趙州の「庭前柏樹子」について、次のように書いています。

勿論、概念以前の世界に躍入せんとする禅門にあつても、その第一義の表現として、時に言句を用いないではないが、その言句たるや決して単なる概念的のものではない。その言句そのものが、已に具体的な体験そのもの、生命そのものである。例えば祖師西來の意如何と問われて、趙州が「ただ、一句」――庭前、柏樹子と切り返した時、それは決して庭前に柏樹子があるという意味でもなければ、柏樹子にも仏性があるというのでもない。ただ、これ「庭前、柏樹子」である。そしてこの一声が、その刹那の趙州の全生活である。というよりも、個我としての趙州さえも消えてしまった純体験――換言すれば心身脱落マヤの端的である。それは一種の言説でもなければ、それかといって一種の沈黙でもない。むしろ語黙を止揚した体験そのものである。（岩波文庫、一九九〇年、頁三二―三三、傍点は引用者）

如何でしょう？ これを読んで、うーん、なるほど、そうだったのか、と納得された方は、おそらく、あまり多く

ないでしょう。もしかしたら、ぜんぜん、いらつしやらないかも知れない。でも、これは、独自の説でも新奇な説でもなく、臨済宗の老師の提唱に見られるのと同様の、きわめて伝統的、典型的な、ある意味「正統的」な説なのです。簡単に言いなおしてしまえば、こういうことです——「庭前の柏樹子」の二句は、「祖師西来意」という問いに答えたことばではない。意味も論理も超越し、真実を全現させた絶対の一句なのだ、と。

しかし、これは、最初から、そんな話だったのでしょうか？ この問答の最古の記録は、五代の時代に編まれた『祖堂集』(九五二年成立)という書物の巻二八・趙州章に見えます。

問、「如何は祖師西来意？」師云、「亭前柏樹子」。僧云、「和尚莫將境示人」。師云、「我不將境示人」。僧云、「如何是祖師西来意？」師云、「亭前柏樹子」。

問う、「如何なるか是れ祖師西来意？」師〔趙州〕云く、「亭前〔庭前〕の柏樹子」。僧云く、「和尚、境を將つて人に示す莫れ」。師云く、「我れ、境を將つて人に示さず」。僧云く、「如何なるか是れ祖師西来意？」師云く、「亭前〔庭前〕の柏樹子」。

僧が問います、「祖師西来意とは如何なるものにございませう？」「祖師西来意」は禅宗の初祖菩提達摩が西からやって来た意味。達摩がインドから中国に「以心伝心」の法を伝えて禅宗ができたと考えられていたので、その意味ないし意図を問うということは、つまり禅の核心を問うというのと同義となります。その問いに対して、趙州は答えました。——「亭前〔庭前〕の柏樹子」。

「柏」は邦語で落葉樹カシワを指すのと異なり、漢語では常緑の喬木ヒノキ、コノテガシワの類をいいます。『論語』郷党篇に「子曰く、歳寒くして、然る後に松柏の彫むに後るることを知る」という、あの「柏」です。「子」は椅子や扠子などの場合と同じく、名詞につく接尾辞で実義はありません。「亭前」は「庭前」のアテ字で、のちの文献はこれをすべて「庭前」と記しています。つまり「祖師西来意」の問いに、趙州はひとこと「庭さきのヒノキ」と答えたわけです。

自分の問いがまともを受け止められていないと思い、僧はくいきがります。「和尚、境で示すのはおやめください」。『境』とは外境・対境。すなわち認識の客体となる外在の事物のことで、ふつうは、そういう虚妄な外物に心をうばわれるせいで真実を見失うのだと考えられています。それがしがつかく「祖師西来意」をおたずねしておられますのに、そんな外物のことなんかお答えいただいては困ります。不服そうな僧に向って、趙州はずかしい顔で言いました、「いや、わしは、境でなど示しておらぬが……」。それなら、と僧は気を取り直し、あらためて問います、「祖師西来意とは如何なるものにごぞいませう?」すると、趙州の答えは、やはりこうでした——「亭前〔庭前〕の柏樹子」。

やっぱり、意味不明でしょうか? でも、一語ずつ読みほぐしていくと、実はそうでもないことが解ってきます。まず問いの意味から確かめてみましょう。禅の問答でいちばん多い問いは「如何なるか是れ仏」と、この「如何なるか是れ祖師西来意」です。では、「祖師西来意」とは、何でしょうか? これについては唐代禅宗の最も代表的な禅者、馬祖道一が、はつきりこう言っています。趙州はこの馬祖のマゴ弟子にあたります。

每謂衆曰、「汝今各信自心是仏、此心即是仏心。是故達摩大師從南天竺國來、伝上乘一心之法、令汝開悟。……」〔祖

毎に衆に謂いて曰く、「汝ら今各おの、自らの心是れ仏、此の心即ち是れ仏心なりと信ぜよ。是の故に達摩大師は南天竺二国より来り、上乘一心の法を伝え、汝らをして開悟せしめんとせり。……」

汝らひとりひとりの心が仏である。この心をおいて外に仏は無い。その一事を悟らせるためにこそ、祖師達摩ははるばるインドからやつて来たのだ、というわけです。同じく馬祖のマゴ弟子で、かの臨濟義玄の師でもあつた黄檗希運も言っています。「祖師は西来して、一切人の全体是れ仏なることを直指す」(『伝心法要』)。また「祖師は西来して、唯だ心仏を伝え、汝等の心の本来是れ仏なるを直指せり」(『宛陵録』)と。つまり「祖師西来意」の答えは、おのれの心こそが仏であるという事実、それに自ら自覚めるということに尽きるのです。このことは花園大学の衣川賢次先生の研究によつて説明され、それによつてはじめて唐代の間答を思想的に解説する道が開かれました(『古典の世界―禪の語録を読む(一)』(3))。『中国語』内山書店、一九九二年二月号〜九三年一月号)。馬祖禪のそうした考えを示す問答は枚挙にいとまありませんが、ここでは『沙石集』六二〇に引かれた次の問答で見ましよう。もとの話は『景德伝灯録』卷六・大珠慧海(惠海)章、『頓悟要門』など、多くの禅籍に収載されています(原文の解説は、小川『語録のことは―唐代の禪』に示してあります。禅文化研究所、二〇〇七年、頁四七)。

昔、大珠和尚、馬祖に参じて仏法を問ふ。祖問ひて云はく、「何の為に來れる」。大珠答へて、「仏法を求めんが為」と。祖の云はく、「汝が自家の宝蔵を用ひずして、外に求めて何かせん。この間には仏法無し」と答ふ。大珠の

云はく、「如何が是惠海が自家の宝蔵」と。祖の云はく、「汝が我に問ふ物、これ汝が宝蔵なり」。大殊言下に悟る。(小学館日本古典文学全集五二、二〇〇二年、頁一九九)

大珠慧海が馬祖に参しました。何の為に来たか、という馬祖の問いに、大珠は、むろん仏法を求めるためだと答えます。すると馬祖は言いました、「汝が自家の宝蔵を用ひずして、外に求めて何かせん。この間には仏法無し」。汝自身の宝の蔵を用いないで、己の外に求めてどうするか。ここにはお前の求めているような「仏法」など無いと。「この間」は「此間」という漢語を機械的に訓読みしたもので、意味は「ここ」ということです。わしのところにはお前の期待するような「仏法」など有りはしない、それはわしのところに求めるべきものではなく、汝自身のほうにもともと具わっているものだ、ということです。「日本古典文学大集」本はここを「あんたとわしの間」と訳していますが、それでは意味をなしません。

大珠はその意味がわからず問い返します、「如何が是惠海が自家の宝蔵？」と。「惠海」は大珠の名ですが、名で自分自身を指すと、へりくだった一人称になります。しからば、それがしの「自家の宝蔵」とは、いったい、如何なるものにございでしょうか？(「日本古典文学全集」本は、ここを「どうして、惠海自身の宝蔵がありましょう」と反語に訳しています。日本語の古文としては、そういうヨミも可能なのでしょうか？しかし、惠海自身の「自家の宝蔵」など無いという意味になつては、「仏法」自家の宝蔵」という問答の趣旨がまったく破綻してしまいます)。

馬祖は答えて言いました、「汝が我に問ふ物、これ汝が宝蔵なり」、今現にこうして問うている汝自身の活きたはたらき、それこそが汝の「自家の宝蔵」にほかならぬ、と。大珠は言下に悟りました。

「祖師西来意」の語こそ出てきませんが、自「己」の心こそが仏であるという、馬祖禪の趣旨がよく表れています。唐

代の禪者が「祖師西来意」を問題にする時は——こういう考えを批判したり反転したりする場合も含めて——常にこの趣旨を前提にしているのです。

趙州の「柏樹子」の問答にもどりましょう。「祖師西来意」を問う僧に、馬祖は「庭前の柏樹子」と答えました。僧もいぶかっているように、一見すると、質問に答えていないようです。しかし『趙州録』巻上に見える次の問答とならべてみたら、どうでしょう？

問、「如何是学人自己？」

師云、「還見庭前柏樹子麼？」

問う、「如何なるか是れ学人の自己？」

師〔趙州〕云く、「は還た庭前の柏樹子を見る麼？」

「学人」は道を学ぶ者の意で、修行者・求道者のことですが、問答ではそれがしばしば修行僧のへりくだった一人称に転用されます。「学人の自己」とは如何なるものにごさいますしょう？「初心者とおぼしき素朴な問いですが、究極的には「祖師西来意」と同じ主題を問うことになります。質問者がそう自覚しているか否かは別として、「祖師西来意」というのは、つまるところ、今この場の自己の心を問うことでなければなりません。問いの素朴さに応ずるように、趙州の答えも懇切です。「庭前の柏樹子が見えるか？」と。疑問文に疑問文で応じていますが、決してぐらかしているわけではありません。さきほどの大珠との問答で、馬祖は「汝が我に問ふ物、これ汝が宝蔵

なり」と答えていました。それと同じく、今、現に「庭前の柏樹子」を見て、汝自身の心の活きたはたらき、それこそが汝の「自己」であり、それこそが「仏」にほかならぬ——趙州はそう示唆しているのです。一々の解釈は省きますが、次のような類例がこの解釈を助けます。

相公聞説、白和上、「見、庭前樹否？」……（『歴代法玉記』二二〇）

問、「如何是西来意？」師曰、「還見、庭前杉櫟樹麼？」（『景德伝灯録』卷二七・白水本仁章）

問、「如何是祖師西来意？」師云、「還見、庭前華葉欄麼？」（『同』卷二一・潞州潒水和尚章）

こう考えてくると、くだんの「柏樹子」の問答も、実は次のようなやりとりだったことが解ります。

「如何なるか是れ祖師西来意？」（祖師西来意とは、如何なるものにごさいましよう？）

「亭前〔庭前〕の柏樹子」（ほれ、庭前の柏樹子、それが見えるか？現にそれを見ている、汝自身が、その答えだ。）

「和尚、境を將つて人に示す莫れ」（いえ、和尚さま、それがしは、外物のことなどおききしておりませぬ）。

「我れ、境を將つて人に示さず」（うむ、むろん、わしも外物のことなど言つておらぬ）。

「如何なるか是れ祖師西来意？」（しからは、あらためておたずねいたします。祖師西来意とは如何なるものにごさいましよう。）

「亭前（庭前）の柏樹子」（だから、言うておるではないか。ほれ、庭前の柏樹子、それが見えるか、と。それを見ているのは何者か、そこにこそ祖師西来意があるのではないか、と）。

問答から公案へ 唐代の問答は、チグハグで不可解なように見えても、実はその内側に以上のような思想的な意味を含んでいました。それが一見トンチンカンなやりとりになっているのは、正解を教えるのではなく、質問者自身に自らその答えを発見・自覚させよと、師のほうが会話を仕組んでいるためでした（小川「禅問答のしかけ」参照、『春秋』二〇〇三年二月号）。かの川上哲治監督（一九二〇—二〇二三）は正眼寺しょうげんの梶浦逸外老師かじうらいつがいという高名な禅師のもとで長く本格的な参禅をされた方でしたが、その川上監督も、ご著書のなかで次のように書いておられます。

技術というものは、教わるものではなく、自分でつかむものだ。このことは禅も同じである。禅の問答というのは、対話で成り立っているのではない。問いの言葉をそのまま答えに持ってきているものもあるが、悟りを開いた老師が、相手を悟りに達せしめることによつて問答を終わる。またその場合、自ら悟るように手を貸すことはあつても、悟りを教えるということはないし、悟りとは、こつしたものだ、押しつけるようなこともしない。悟りとは、人から教えられるものではなく、自分で「なるほど、こうか」と納得、会得するものなのだ。そして、これが禅の考え方である。（『禅と日本野球—日本野球の礎を築いた「禅」の哲学』サンガ文庫、二〇〇三年、頁九五／原版は一九八一年）

この記述は、さきほどの趙州の問答にもたいへんよくあてはまります。しかし、話はここで終わりません。禅の姿

は、宋代になって大きく転換します。そして、朝鮮・ベトナム・日本など、東アジアの周辺諸地域に伝播したのは、その宋代以後の禅でした。唐代禅から宋代禅への転換は、教団の機構や制度、禅門と一般社会との関係、思想・文化・芸術との相互の影響等々、さまざまな方面にわたります。今、話を問答のことに限ると、宋代になると唐代の問答は、意味や論理を絶し、知的理解をうけつけない、いわば絶対的な無分節のカタマリのようなものとして扱われるようになりました。

宋代の禅は、ひとことで言えば、「公案」の禅です。「公案」というのは役所の公文書やそこに書かれた事件・案件をさす近世の中国語で、そこから禅門では、修行者の参究の課題として与えられる古人の問答のことを「公案」とよぶようになりました。さきほど「禅問答と公案は実は同じではない」と言ったのは、このことです。「公案」というのは、宋代の禅門において、いわば禅門共有の教材として選定された先人の問答のことなのです。そして「公案」として扱われるようになると、それらの問答は、さきほどのように意味を読み取るべきものではなく、非意味的・非論理的であることによつて修行者から分別意識を奪い去り、一切を超越せしめるもの、そう考えられるようになりました。そうした唐代禅から宋代禅への転換・変化について、室町時代の代表的禅僧夢窓疎石（二二七五—二三二〇）が、次のように説いています。

古いにしへへは知識ちかひの方かたより我が語を公案にして、提撕ていせいせよとすすめたることもなし。……今時の人は、宿習も厚からず、道心も深からず。この故に、知識の一言を聞く時、或は識情を以て推度して、悟り得たる思ひをなして、さてやみぬ。或は最鈍にして、推量もめくらぬ者は退屈す。これをあはれむ故に、圓悟えんご・大慧だいゑよりこのかた、公案提撕の方便を設け給へり。（川瀬一馬『夢中間答集』〔五五〕、講談社学術文庫、二〇〇〇年、頁一五七）

「古へ」というのは、具体的には唐代の禅のことを指しています。「古へ」には、師のほうから、我が語を「公案」として参究せよなどと勧めることはなかった。ところが「今時」——というのは宋代以降のことですが——今どきの人は、前世からの修行の蓄積も薄く、道を志す心も浅い。師の一言を聞くと、ある者は理屈で推量し、悟つたような気になつて、そこで止めてしまふ。また、最も愚かで、理屈もはたらかせられぬような者は、そこで挫折してひき下がつてしまふ。そうした状況を憐れんで、「圓悟・大慧」以後、「公案」参究の「方便」が設けられるようになったのだ、というわけです。

「圓悟」は圓悟克勤（一〇六三—一二三五）、「大慧」はその弟子の大慧宗杲（一〇八九—一二六三）で、いずれも宋代を代表する、最も高名な臨濟宗の老師です。宋代禅における「公案」の参究のしかたは、(1)「公案」に詩や寸評や講釈などを加えることで禅意を闡明しようとする「看話禅」、(2)「公案」に全意識を集中しその極限で意識の大破をおこして劇的な大悟の体験に至ろうとする「文字禅」、(3)「公案」に全意識を集中しその極限で意識の大破「文字禅」の代表作であり、「看話禅」の方法は大慧によつて完成されました。それで夢窓は、圓悟と大慧を、宋代「公案」禅の大成者・代表者として挙げていたのでした。「公案」について、夢窓疎石は次のようにも書いています。

その故は、宗師の人にこの公案を与ふるごと、往生浄土のためにもあらず、成仏得道の求めにもあらず。世間の奇特にも非ず。法門の義理にも非ず。惣て情識のはからざる処なり。故に公案と名づく。これを鉄饅頭に譬へたり。ただ情識の舌をつくるあたはざる処に向かつて、咬み来り嚼み去らば、必ず咬み破る時分あるべし。その時始めて、この鉄饅頭は、世間の五味・六味にも非ず、出世の法味・義味にも非ざることを知るべし。(夢

禅の「公案」は、浄土往生のためのものでもなければ、成仏得道の要求に応ずるものでもない。また、世間のすばらしき事でも、仏門の理論でもない。一般に考えられているような効果とか意義とかからは、まったく断絶したものだ、というわけです。「惣て情識すべしやうしきのはからざる処なり。故に公案と名づく」。いかなる思考も感情も及ばぬところ、それを「公案」というのだといい、夢窓はそれを「鉄の饅頭」に喩えます。歯が立たず、味も無い——いかなる分析をきしいれることも、いかなる意味を抽出することもできない——そんな形象です。それをただひたすら、分別意識の舌のとどかぬところで、噛んで噛んで噛みつぶけたら、突如、それが噛み砕かれる時がくる。それが、あらゆる意味を超越した絶対的な大悟だというわけです。

ちなみにロラン・バルトの俳句の読みについて、内田樹うちだ たつる先生が次のように説明しておられます。右の夢窓の説明とよく通じあっていて、とても面白く思いました。

……しかし、語義を十全に解き明かすというヨーロッパ的な解釈にこだわる限り、俳句の風雅に触れることはできないでしょう。むしろ俳句は解釈を自制するもの前にのみその真の美的価値を開示する、とバルトは考えます。

俳句の解釈は、禅僧が師から与えられる「公案」を解釈する作業に似ています。この課題の目的は公案に「義的な解釈をもたらすことではありません。ただひたすらそれを玩味し、ついにそこから意味が剥落するまで、それを〈噛み〉続ける」ことが求められます。この「意味を与えて、解釈に決着をつける」ことへのきびしい

抑制をバルトは「言語を中断させること」と表現しているのです。(寝ながら学べる構造主義『文春新書』二〇〇二年、頁三三七)

活句 このように意味が脱落し脈絡を切断された——「鉄の饅頭」のような——無分節のコトバを、宋代の禅者はしばしば「活句」とよびました。「活句」は、国語辞典では、たとえばこんなふうに説明されています。

かつく【活句】クワツ：①活きた言葉。禅で、悟りの境地のはたらきを如実に表す言葉。②俳諧で、言外に余情のある句。↓死句 (『広辞苑』第五版)

徳山縁密とくせんえんみつという禅僧は「但だ活句にこそ参ぜよ、死句に参ずる莫れ」と言っています(大慧『正法眼蔵』巻中)。また洞山守初とうざんしゅじょ——「麻三斤ましんぎん」の問答をのこした人ですが——この人も「語中に語有るを、名づけて死句と為す。語中に語無きを、名づけて活句と為す」と言っています(『林間録』巻二)。ふたりとも「乾屎橛かんしけつ」の雲門文偃うんもんぶんえん禅師の弟子です。「活句」は『広辞苑』の言うとおり「悟りの境地のはたらきを如実に表す言葉」ということですが、それは語のなかに語の無いコトバ——「語中無語」——であることによつて、悟りそのものを「如実に表す言葉」ということなのです。

唐代の禅問答は、たとえば言えば、碁の布石のようなものでした。個々の石自体でなく石と石の間に論理と脈絡があり、相互の連関のなかで、それぞれの石が意味をもっていたのです。ところが宋代の禅門では、それらの石が碁盤のうえから取り出され、白紙のうえに一つだけでポツンと置かれるようになりました。意味の連関から切り離され

て個別の断片となった二個の石が、それを看る者から思考のスジミチを奪い、人を規定不可能な原初の一点に突き返す、そう考えられるようになったのです。そのように扱われるようになった語句を「活句」といい「公案」というのです。朱子が「無頭話」(『朱子語類』卷二六)、道元が「無理會話」(『正法眼蔵』山水経)とよんで、それぞれ「活句」のことを厳しく批判しているのは、こうした考え方が宋代においていかに広範な影響力をもっていたかを、反面から証しているようです。

この「活句」の説は、禅門内部にとどまらず、宋代の文学にもひろく影響を及ぼしました。宋代には「詩話」とよばれる文芸批評の書物が大量に生み出され、わが五山文学にも広範に受容されましたが、そこでは詩と禅は一つもの——「詩禅一味」——という考えが主流であり、「活句」が重要な關鍵語として用いられました(周裕鍇『文字禅与宋代詩学』高等教育出版社、一九九八年、張伯偉『禅与詩学(増訂本)』人民文学出版社、二〇〇八年、等参照)。その種の書物で最も有名なのは嚴羽の『滄浪詩話』かと思いますが、同書は、詩作の心得として「須らく活句に参ずべし、死句に参ずる勿れ」と説き(詩法(二四)、上乘の詩の条件として「所謂、理路に涉らず、言詮に落ちざる者、上なり」(詩辯(七))と説いています。「理路に涉らず、言詮に落ちざる」とはいかなる脈絡のうちにも組み込まれず、いかなる意味によつても規定されない——さきほどのバルトの語を借りれば「言語を中断」した——ということので、つまり「語中無語」の「活句」というのと同じです。『広辞苑』の②にいつている俳諧の用語も、おそらくこうした用語法をひきつぎつつ、「理に落ちない」ということを言ったものではないでしょうか。

さて「庭前の柏樹子」の話も、宋代になると、このような「活句」「公案」として扱われるようになりました。たとえば大慧は、この話について次のように言っています。「五祖師翁」というのは北宋の五祖法演禅師のこと。圓悟の師であり、したがって大慧からいうと師承関係のうえでの祖父、すなわち「師翁」にあたるわけです。五祖法演

—圓悟克勤—大慧宗杲というこの系譜が、宋代禪の主流となります。

所以五祖師翁有言、「如何是祖師西來意？庭前柏樹子。恁麼會、便不是了也。如何是祖師西來意？庭前柏樹子。恁麼會方始是」。你諸人還會麼？這般說話、莫道你諸人理會不得、妙喜也自理會不得。我此門中無理會得理會不得。蚊子上鉄牛、無你下嘴処。（『大慧普覺禪師語録』卷一六「悅禪人請普說」）

所以に五祖師翁、言える有り、「如何ナル力はレ祖師西來意？庭前ノ柏樹子。恁麼く會さば、便ち不是と了也。如何ナル力はレ祖師西來意？庭前ノ柏樹子。恁麼く會して方始めて是なり」と。你ら諸人、還た會す麼？這般の說話は、你ら諸人の理會し得ざるは莫道す、妙喜も也た自ら理會し得ず。我が此の門中には理會し得ると理會し得ざると無し。蚊子の鉄牛に上れるがごとく、你的嘴を下す処無し。

趙州の問答自体が「如何ナル力はレ祖師西來意？庭前ノ柏樹子」という、話者又キ、脈絡又キの一句のカタマリになっています。そして、それをとりあげて、五祖法演禪師がこう言われた、というのです。「如何ナル力はレ祖師西來意？庭前ノ柏樹子」——こう理解したら間違ひ。「如何ナル力はレ祖師西來意？庭前ノ柏樹子」——こう理解してこそ正しい、と。

はあ？としか言いようがないですね。大慧は五祖法演のこの語をうけて、こう言います。「諸君、解るか」。解るか、と言われたつて解るはずがありません。大慧も言います、「こういう言葉は諸君にとつて解らんだけでなく、わし自身にとつても解らんだ」と。ああ、さすがの大慧でもやっぱりそうか、と安心したら、さにあらず。大慧は、ただ

ちにこう断言します。「我が法門には、理解可能・理解不可能という事じたいが、そもそも存在しない。あたかも鉄の牛にとまった蚊のごとく、そこには嘴——すなわちコトバ——を挿しはさむ余地がまったく存在しないのだ」と。

ここでは「柏樹子」の問答に含まれていた当初の論理はすっかり抜け落ち、問答全体が無機的で不可解なコトバの塊り——クチバシをさしはさむ余地のない鉄の牛のような——として扱われ、それに応じて問答の本文も、単純な一問一答に切り詰められています。宋代は石炭の普及にともなつて鉄器の使用が急速にひろがった時代でした。そのためか、宋代の禅籍には「鉄酸館」「鉄櫛子」など、「公案」の無分節性を「鉄」にたとえた用語がよく見られます。ここの「鉄牛」も、夢窓の「鉄饅頭」も、そうした一連の比喩の系列に属しています（小川「鉄酸館」問答から公案へ「公案から看話へ」参照。『臨済宗教学研究紀要』第八号、二〇一〇年）。はじめに見た前田利謙の「柏樹子」の説明も、こうした宋代禅的理解——理解も無理解もよせつけない、という理解——を正しくうけついだものだったのでした。こうした取り扱いをさらに方法化したのが大慧の「看話禅」で、最初にとりあげた「無字」や「隻手」などは、その到達点だったのでした。

「月下の霸王樹」問答を「活句」として扱う宋代禅の方法は、そのまま今日の禅までつづき、近現代の思想や文学、芸術にさまざまな影響を与えました。たとえば、大拙の若い頃からの親友でもあった哲学者西田幾多郎（二八七〇—一九四五）は、自身も長年熱心に参禅をつづけていましたが、有名なその「絶対矛盾の自己同一」について、弟子の務台理作（二八九〇—一九七四）が次のような回憶を書き記しています。

ある時私は、先生のいう「絶対矛盾の自己同一」の意味について正直のところなかなかわからないというと、先

生は「それをどこまでも棒読みに読め」といわれた。つまり絶対矛盾と自己同一とを分けて、あとでそれをつなぎつけるような考えをしてはいけない。棒読みに、一口に「絶対矛盾の自己同一」と読んで、そのわかるまで、その棒読みと取り組めといわれた。それではまるで禅の公案ですなというところ、いや公案のほうがこれに似たことをいつているのだと笑われた。（『哲学十話』講談社学術文庫、一九七六年、頁一八、傍点は引用者／秋月龍珉『鈴木大拙』講談社学術文庫、二〇〇四年、頁二一〇参照）

さきほど大慧が引いていた五祖法演の「如何ナル力はレ祖師西来意？庭前ノ柏樹子」の話と、とてもよく似ていないでしょうか？

また、漱石は『禪門法語集』という本の扉裏に、次のような書き込み（一九〇七年秋）をのこしています（加藤二郎「漱石と禅―〈明暗〉の語に即して」参照、前掲『漱石と禅』）。

要スルニ非常ニ疑深キ性質ニ生レタル者ニアラネバ悟レヌ者トアキラメルヨリ致方ナシ。従ツテ隻手ノ声、柏樹子、麻三斤、悉ク珍分漢ノ嚙語ト見ルヨリ外ニ致シ方ナシ。珍重。（『漱石全集』第二七巻、岩波書店、一九九七年、頁四一八／ふりがなは引用者）

自分には禅の悟りは到底得られそうにない、そんな嘆きの語ではありますが、深刻な絶望というわけでもなさそうです。最後の「珍重」は、もとは「お身体お大切に」という別れ際の挨拶ことばですが、それが禅門では、老師の説法のむすびの言葉として常用されます。「以上、ご苦労」といったところでしょうか。この書き込みは、そうし

たいかめしい老師の説法口調を真似ることで、いささか諧諷味を添えつつ、「隻手」「柏樹子」「麻三斤」などの公案を「珍分漢ノ囃語」と評しています。少々ナゲヤリな気分もあるようですが、「活句」の特質を反面から言い当てているように思われます。ここで、この書き込みの前年に発表された『草枕』に、次のような描写があつたことが想起されます。

近寄つて見ると大きな霸王樹である。高さは七、八尺もあるう、糸瓜ほどな青い黄瓜を杓子のように押しひしゃげて、柄の方を下に、上へ上へと継ぎ合せたように見える。あの杓子がいくつ継がったら、御しまいになるのか分らない。今夜のうちにも廂を突き破つて、屋根瓦の上まで出そうだ。あの杓子が出来る時には、何でも不意に、どこからか出て来て、ぴしゃりと飛び付くに違いない。古い杓子が新しい杓子を生んで、その小杓子が長い年月のうちに段々大きくなるようには思われぬ。杓子と杓子の連続が如何にも突飛である。こんな滑稽な樹はたんとあるまい。しかも澄ましたものだ。如何なるかこれ仏と問われて、庭前の柏樹子と答えた僧があるよしたが、もし同様の間に接した場合には、余は一も二もなく、月下の霸王樹と応えるであろう。(岩波文庫、頁二三八)

緑色の卓球のラケットを瞬間接着剤でチグハグな感じに貼り足していったような、そんな図を思い浮かべたらいいでしょうか。おそらく当時はまだ珍しかったサボテンなるものが、外来の植物としてでなく、時間的な流れと論理的な因果関係を切断した不可解で唐突な無機物として——いわば現代芸術のオブジェのように——描写されています。「美を生命とする俳句的小説」(余が『草枕』)と自ら語るこの作品において、「柏樹子」が引き合いに出されて

いるのは偶然でしょうか？ 我田引水と笑われるかも知れませんが、わたしはこの描写を、サボテンを「活句」として捉えたものだと言ってみたい気がします。

中国の禅は、問答の宗教でした。そして問答の活用法の変化によって、唐代の禅と宋代の禅の間に大きな転換がありました。そうした状況は、ここ十年ぐらいの間によく明らかになってきたもので、本日はその一端を駆け足でご紹介いたしました。拙いお話でしたが、国文関係の先生がたや学生のみなさんに、禅の語録も存外おもしろそうだ、とか、国文学とも意外な接点があるんじゃないか、とか、そんなふうに、少しでも興味をもっていただけたら、甚だ幸いに存じます。ご清聴、ありがとうございました。

(二〇一三年九月二十六日(木)、於駒澤大学二四六会館七階会議室)

*当日は左記拙著にもとづき、多くの原典を挙げて禅の問答をご紹介しました。それを文章に起こすと、結局、拙著とほとんど同じものになってしまうので、ここでは資料を減らして論旨の簡明をはかり、かわりにいくつか、日本の書物からの引用を補いました。当日の話の内容とはいささか異なったものになりましたが、同じ論旨を気楽に通読していただけるものになったかと思えます。ただし、そのぶん、論証や例示は大幅に省かれていますので、詳細については、左記両書をご参照いただけましたら幸いです。当日、話をお聴きくださったみなさま、会の運営に当たってくださった仏教文学研究所の先生がたと学生・院生の方々に、心よりお礼を申し上げます。

『臨濟録―禅の語録のことばと思想』(岩波書店・書物誕生、二〇〇八年)

『語録の思想史―中国禅の研究』(岩波書店、二〇一二年)