

# 唐代禪から宋代禪へ——馬祖と大慧

小川 隆

宋代禪の特質を明らかにするために、唐代禪の主流であった馬祖 (Mazu) の禪と宋代禪の主流となった大慧 (Dahui) の禪を対比してみたい。むろん宋代禪にも唐代禪からひきつがれた面は多々あるし、唐代禪・宋代禪それぞれの内部にも多様な禪があった。だが、ここでは、そのような連続性と多様性を切り捨てて、敢えて思い切った図式的な対比を試みたい。<sup>1</sup>

## 1. 唐代の禪——馬祖

いわゆる初期禪宗の時代をへて、最終的に唐代禪門の主流の座を占めるに至ったのが、江西 (Jiangxi) の馬祖道一 (Mazu Daoyi) の一門だった。彼らは「即心是仏 (jixinshifo) ——おのれの心こそが仏である」と説き、また「平常心是道 (pingchangxin shi dao) ——ふだんのあたりまえの心が道である」と説いた。そして、それを理論として解説するのではなく、言葉と動作を使った活き活きたやりとりを通して、個々の修行者に自ら身をもって悟らせていったのであった。

<sup>1</sup> 以下の内容は日本語で発表した次の拙著に基づいている。今回言及できなかった初期の禪宗、唐代の石頭 (Shitou) 系の禪、宋代の圓悟克勤 (Yuanwu Keqin) の禪などについても、これらの書物に詳論が有る。小川隆『神会 (Shenhui) ——敦煌 (Dunhuang) 文献と初期の禪宗史』(京都：臨川書店・唐代の禪僧 2、2007 年)、『語録のことは——唐代の禪』(京都：禪文化研究所、2007 年)、『臨濟録——禪の語録のことはと思想』(東京：岩波書店・書物誕生、2008 年)、『続・語録のことは——《碧巖録 (Biyuanlu)》と宋代の禪』(同、2010 年)、『語録の思想史——中国禪の研究』(岩波書店、2011 年／中文版、何燕生 He Yansheng 訳『語録の思想史——解析中国禪』上海：復旦大学出版社、2015 年)。このうち、初めの三点については、ディディエ・ダヴァン (Didier Davin) の書評に深い分析がある (*Journal Asiatique*, 297.2, 2009 / 飯島孝良訳、『駒澤大学禪研究所年報』第 23 号、2011 年)。なお、これら拙著の成果は『禪思想史講義』(東京：春秋社、2015 年／中文版、彭丹 PengDan 訳、復旦大学出版社、2018 年) に要約して、小さな通史の形にまとめている。

馬祖の門下からは、実にさまざまな個性をもった、多彩な禪者が輩出した。馬祖禪のすぐれた点の一つは、馬祖自身の門下から馬祖禪の批判者を数多く生み出し得たところにあったと言ってもよい。しかし、今、そういう多様性を切り捨てて、馬祖禪の基調を取り出すと、次の3点に整理することができる。——1「即心是仏」<sup>そくしんぜぶつ</sup>、2「作用即性」<sup>さゆうそくしょう</sup>（zuoyong ji xing）、3「平常無事」<sup>びやうじやうぶじ</sup>（pingchang wushi）」である。

1-1 即心是仏 第一の「即心是仏」は、自らの心がそのまま仏である、ということである。馬祖は説法の冒頭でこう明言している。

お前たち、<sup>おのおの</sup>各々確信せよ。己の心が仏である、この心こそが仏の心にはかならぬ、と。達摩（Damo）大師は、インドからはるばる中華にやって来て、この最上の一心の法を伝え、お前たちを悟らせようとしたのだ。……（『馬祖の語録』東京：筑摩書房・禪の語録5、頁17）

この趣旨を集約したのが「即心是仏」という成語であり、初祖達摩はこの「即心是仏」という活きた事実を「直指」<sup>じきし</sup>（zhizhi）するために中国にやって来たのだと言うのである。馬祖の孫弟子にあたる黄檗希運（Huangbo Xiyun）も言っている、「祖師（達摩）は西からやって来て、すべての人はまるごと仏なのだ」と直指した（祖師西来、直指一切人全体是仏）。……だから私はお前たちに「即心是仏、と説くのである」（『伝心法要（Chuanxin fayao）』筑摩書房・禪の語録8—頁67）。「祖師（達摩）は西からやって来て、ただ「心の仏、だけを伝えた。お前たちの心がもともと仏なのだ」と直指されたのだ（祖師西来、唯伝心仏、直指汝等心本来是仏）」（『宛陵録（Yuanlinglu）』、同前頁117）。唐代の禪の問答で最もよく問われる質問は「祖師西来の意」とは如何なるものか？と「仏」とは如何なるものか？の二つだが、その二つの問いのいずれもが、この考えを前提としているのであった。

1-2 作用即性 しかし、馬祖禪の特徴は、このような考えを理念として理解させるのでなく、問答を通じて、各人に、我が身の上の活きた事実として発見させ実感させるところにあった。たとえば、汾州無業（Fenzhou Wuye）が馬祖の下で悟った時の因縁は、次のようなものだった。この時、無業は、すでに有名な教理学者であった。

馬祖の禪門が盛んであると聞いて、汾州無業が訪ねていった。馬祖はその魁偉なる容貌と鐘のような大音声をとらえていう、「堂々たる仏殿だ。しかし、そのなかに仏は無い」。

無業、「教理の学問はおおむね究めました。しかし、禪門で説かれる「即心是仏、その意が未だ了りませぬ」。

馬祖、「了らぬ、というその心、それがまさしくそうなのだ。ほかに無い」。

無業、「しからは祖師西来の密伝とは、如何なるものにございましょう？」

馬祖、「君も、まことにうるさいことだ。ひとまず帰って出直してくれ」。そこで無業が一步外に踏み出したそのとたん、馬祖がいきなり呼びかけた。

「君！」

無業ははっと振りかえる。そこへ馬祖がすかさず問う。

「何だ？」

無業はハッと悟り、そして、礼拝した。

馬祖いわく、「鈍いやつめが、今ごろ礼拝などして、どうするか」。

（『景德伝灯録』巻八・汾州無業章／京都：禪文化研究所、基本典籍叢刊、1989年、頁116上）

経論きょうろんについての学識では、誰にも負けない無業であった。しかし、禪門で説かれる「即心是仏」、それについてはなお解らないと正直に告白する。それに対して馬祖はきっぱり言った、「解らぬというその心、それがすなわち仏なのだ」と。

「即心是仏」といっても、仏と等置される特別の心がどこかにあるわけではない。「解らない」なら「解らない」というその心、今、ここでわしにそれを問うているナマの心、それがそのまま仏なのだ。それ以外に何物もない——馬祖は隠さず、そう明言した。

しかし、教理的な理解を期待する無業には、まだ納得がいかなかった。さらに質問をつづけようとする無業を、馬祖はさもうるさそうに追い返す。無業はやむなく、戸口から出ようとした。その背後に、いきなり、馬祖が呼びかけた。

「君！」

思わずふりかえる無業。そこへ馬祖はすかさず、

「何だ？」

今、ふりかえたものは何なのか？ 呼ばれて思わずふりかえる、その活きたはたらき。それこそ汝の問うている当のものではないか！

ああ、「即心是仏」とはこのことだったのか……。無業はその場でただちに覺り、馬祖にふかい感謝の礼拝をささげた。

「このボンクラが、今ごろ礼拝なぞ」。初めから隠さず言ってやっているのに、今ごろようやく気づいたか……。口でそう言いながらも、馬祖の機嫌はきつと悪くなかったにちがいない。

自然にはたらき出る身心の反応を即座にとらえ、「即心是仏」という活きた事実に自ら身をもって気づかせる——このような問答は、ほかにも枚挙にいとまないが、そうした問答の前提になっているのが「作用即性」と呼ばれる考え方であった。「作用即性」は禪の古典に出てくる言葉ではなく、20世紀に日本の禪宗研究で作られた言葉である<sup>2</sup>。馬祖禪で考えられている仏性は、汚れた「現実の自己」の奥底に「仏」としての聖なる本質が潜んでいるというのではない。仏性は仏性自体で独立に存在するのではなく、形の無い仏性が生身の身心のはたらき・営みの全体にいきわたっている、逆に言うと、生身の身心のはたらき・営みはすべて形なき仏性の活きた現れにほかならない、という考え方である。馬祖はそのことを、例えばこう説いている。ここの「法性 (Faxing)」は仏性と同義語にほかならない。

一切衆生は無限の過去より「法性」を出ることなく、常に「法性」のうちにあつて、服を着、飯を食い、口をきき、人に応対しているのである。かくて六根のはたらき、一切の営みは、すべて「法性」でな

<sup>2</sup> いわゆる「作用即性」説を示す最も典型的な例は、「性は作用に在り（性在作用 Xingzai zuoyong）」と説き、「眼に在っては見ると曰い、耳に在っては聞くと曰う（在眼曰見、在耳曰聞）」云々と説く、波羅提 (Boluo ti) の説（『景德伝灯録』卷3 菩提達磨章／京都：禪文化研究所、基本典籍叢刊、1989年、頁30下）。これに基づきこの種の考えを「性在作用」説と称することもある。波羅提の語は『臨濟録 (Linji lu)』に引用されて、よく知られている（入矢義高『臨濟録』岩波文庫、1989年、頁39）。

いものは無いのである。（『馬祖の語録』頁24）

「しゃべる（語言 yuyan）」「見る、聞く、感じる（見聞覚知 jianwenjuezhi）」  
「服を着、飯を食う（著衣喫飯 zhuoyi chifan）」「人と話し応対する（言談  
祇対 yantanzhidui）」、そうした日常の感覚や動作・行為が、すべてそのまま  
仏性の発現にほかならない、と言うのである。さきほどの問答で汾州無  
業も、背後から呼ばれて思わずふりかえる、その自身の「作用」で「即心  
是仏」という活きた事実をまざまざと実感したのであった。

馬祖の弟子の百丈懷海（Baizhang Huaihai）にも、次のような問答が伝  
えられている。

僧、「仏とは如何なるものでしょうか？」  
百丈、「お前は誰だ？」  
「はい、ナンのナニガシです」  
「そのナンのナニガシという者を知っておるか？」  
「はい、はっきりと」  
百丈は<sup>ほっす</sup>仏子（fuzi）をスッと立てた、  
「仏子が見えるか？」  
「はい、見えます」  
「……」。

（『景德傳燈録』巻6・百文章／京都：禪文化研究所、基本典籍叢刊、1989年、  
頁98下）

天真爛漫なまでに無邪気で素直な僧を相手に、百丈の意図は空振りに終  
わってしまった。しかし、百丈は、問いを投げ返しつつづけることで、僧自  
身にこう気づかせたかったのだ—— 「仏」は他人様（ひとさま）に問うものではない。  
「仏」とは、汝自身のことにほかならぬ。今、この場でこの質問をして  
いる「ナンのナニガシ」という名の汝自身、仏子が立てられれば、その  
まま仏子が目に見える、その活き身の汝自身、それを置いてほかにない、と。  
逆から言えば、「仏子を見る作用」＝「ナンのナニガシという汝自身」＝「仏」  
という等式がここにある。百丈はそれを僧自身に、問答を通して自ら発見  
し自覚させようとしているのである。趙州<sup>じょうしゅうじゅうしん</sup>從諗（Zhaozhou Congshen）  
にも次の問答がある。趙州も馬祖の孫弟子にあたる（馬祖—南泉 Nanquan—

趙州)。

僧、「<sup>わたくし</sup>学人の自己とは如何なるものでしょうか？」

趙州、「庭先のヒノキ（庭前の柏樹子 The Cypress Tree in the Front Garden）が見えるかね？」

（『趙州録』巻上、秋月龍珉『趙州録』筑摩書房、禪の語録 11、1972 年、頁 61）

今、現に柏樹子が見えている、それを見ているのは何者なのだ。それを見ている己おのれのほかに、別に問うべき「自己」があると思うのか？

これを踏まえれば、趙州の有名な「庭前の柏樹子」の問答も、実は同様の趣旨を悟らせようとしたものだと解せよう。今、この問答の最も古い記録である五代の禪宗史書『祖堂集』そどうしゅうによって見てみる。

僧、「祖師達摩が西からやって来た意味は何でしょうか？」

趙州、「庭先のヒノキ（庭前の柏樹子）」

僧、「和尚さま、自己の外の物で示すのはおやめください」

趙州、「うむ、わしは外の物など示しておらぬ」

僧、「では、祖師達摩が西からやって来た意味は何でしょうか？」

趙州、「庭先のヒノキ（庭前の柏樹子）」

（『祖堂集』巻 18 趙州章／京都：禪文化研究所、基本典籍叢刊、1994 年、頁 661）

ここでも、初祖達摩は「即心是仏」の一事を「直指」するために中国にやって来たということと、「即心是仏」という事実は「見る、聞く、感じる（見聞覚知）」等の活き身の自己の作用の上に現れている、ということ、その二つの考えが前提になっている。そして、それを、師が教えとして説くのでなく、問いを投げ返すことで修行僧自身に自ら我が身の上に悟らせようとしているのである。その事を踏まえれば、一見、無意味なくりかえしと見えるこの問答も、実は、以下のような有意味な問答——少なくとも趙州の側にとっては——と解することができる。

僧：「祖師達摩が西からやって来た意味は何でしょうか？」

趙州：ほれ、「庭先のヒノキ（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。

僧：「和尚さま、自己の外の物で示すのはおやめください」

趙州：うむ、「わしは外の物など示しておらぬ」。それを見る汝自身のことを言っているのだ。

僧：では、「祖師達摩が西からやって来た意味は何でしょうか？」

趙州：ほれ、「庭先のヒノキ（柏樹子）」、それが見えるか？ さきほどから、そう申しているではないか。それを見ているのは何者か？ 今、現に柏樹子を見ている汝自身、それこそが「仏」にほかならぬ。達摩はそのことを直指しに來ただけなのだ。<sup>3</sup>

1-3 平常無事 「祖師西來意」については、臨濟義玄（<sup>りんざいぎげん</sup>Linji Yixuan）も次のような問答をのこしている。臨濟は、馬祖から三代目の弟子にあたる（馬祖—百丈—黃檗—臨濟）。

僧、「西來意とは如何なるものでございましょう？」 臨濟、「もし西來に`意、などというものが有ったなら、達摩は自分自身をも救いおおせなかったことだろう」。「しかし、達摩の西來に`意、が無かったなら、二祖はどうして達摩から法を得ることができたのでしょうか？」「得るとは得ないことなのだ」。「得ないというなら、その`得ない、とはどういうことでしょうか？」「お前があらゆる場において、外に向かって駆けまわり求めまわる心を止められずにいる。それだからこそ祖師はおおせられたのだ、`バカモン！ 大の男が自分の頭でもって自分の頭を捜しまわるとは何事か！、と。この言葉の下、自己の光で自分自身に照らし返し、自己の外になにも求めず、自己の身心が祖仏と完全に同一と知って、立ちどころに`無事、となれ。かくて始めて真の`得法、と称するのだ」。（入矢義高『臨濟録』岩波文庫、1989年、頁125）

<sup>3</sup> 「柏樹子」の問答については、Didier Davin `Expliquer l'inexplicable : comment lire les dialogues du Zen ?、*RELIGIONS & HISTOIRE* n° 28 (Sept/Oct 2009) の魅力的な紹介を併せて参照ありたい。前田直美訳「<sup>まうだなのおみ</sup>説きえぬものを説く——禪問答をどう読むか」（『禪文化』第218号、2010年10月、頁27-34）。

恵可（Huïke）は達摩から法を得て二祖となった。しかし、達摩から何か新しいものを獲得し、それまでと違う何者かに変身したわけではない。恵可は、自己の外に何ももの求めず、あるがままの自己が祖仏と同一のものであると知った、ただ、それだけである。つまり、「得法」とは、何も新たに得る必要のない自己に目覚めることであり、したがって「得法」といっても新たに得られたものは何も無い。だから「得るとは得ないこと」なのであり、達摩の西来にも実は何ら特別の「意」などは無かったのだと言うのである。

生身の自分の外に別に「仏」を求めるような作をやめて、ただ、ありのままにあるあり方、それを馬祖系の禪者たちは「平常 pingchang」「無事 wushi」の語で表現した。臨済は次のようにも説いている。

諸君、仏法には努力の余地など無い。ただ、「平常」「無事」であるのみだ。クソをたれ小便をし、服を着て飯を食い、眠くなったら眠るだけ。愚か者はこんなわしを笑うけれど、智者にだけはその心がわかるだろう。昔の人も言っている、「外に求めて努力するのは、みな愚か者にほかならぬ」と。お前たち、まずはその場その場で主人公たれ。さすれば己れのいる場がすべて真実の場となろう。（『臨済録』岩波文庫、頁五〇）

以上、馬祖系の禪の基本思想を、1「即心是仏」、2「作用即性」、3「平常無事」の3点に分けて見た。1「即心是仏」は、自らの心がそのまま仏であるということ。2「作用即性」は、自己の身心の自然なはたらきはすべて仏性の現れであるということ。3「平常無事」は、人為的努力を廃して、ただ、ありのままであるのがよい、ということであった。

だが、説明の便宜のためにかりに3点に整理はしたが、実際にはこれらはひとつの考えである。すなわち、自己の心が仏なのであるから、自身の営為はすべてそのまま仏作仏行にほかならず、したがって、ことさら聖なる価値を求める修行などはやめて、ただ「平常」「無事」でいるのがよい、と。要するに、あるがままの自己の、あるがままの是認、それが唐代禪の主流となった馬祖禪の基本精神であり、「祖師西来意」はそのようなあり方を象徴する言葉であった。そして、彼らはそのような「西来意」を、問答を通じて修行者自身に自ら身を以て悟らせようとしたのであった。



## 2. 宋代の禪——大慧の看話禪 (kanhua chan)

2-1 公案 (gongan) 宋代になって禪宗は大々的な発展を遂げた。禪は中国の思想・文化全般に大きな影響を及ぼすようになり、南宋 (Nan Song) の時代にはひろく東アジア周辺地域にも伝播した。宋代の禪は、一言でいえば禪の制度化の時代であった。一つは、禪宗が国家の政治・経済・文化の制度のうちに組み込まれていったという外的な意味。もう一つは、それに応じて禪宗内部の機構や修行形態が制度的に整備・規格化されるようになった、という内的な意味においてである。

今、修行の面に限って言うと、宋代の禪門では、教材と教授法の規格化が進んだ。具体的には「公案」の使用がそれである。唐代の問答は、修行生活のなかで自然に起る、偶発的な一回性のものであった。それが宋代になると、先人の問答の記録が禪門共有の古典として選択・編集され、それが修行の課題として修行僧に与えられるようになったのである。そのように使われるようになった先人の問答の記録を「公案」という。

「公案」参究の方法は、大まかに「文字禪 (wenzi chan)」と「看話禪 (kanhua chan)」の二つに分けて考えることができる。「文字禪」は、古典詩文の素養を駆使しながら、公案に寸評をつけたり、公案の趣旨を詩に詠んだり、散文で論評を加えたりすることによって、禪を明らかにしようとするもの。いっぽう「看話禪」は「話頭」(huatou) すなわち公案を「看る」禪ということだが、具体的には、一つの公案に全身全霊を集中しつづけて意識を限界まで追い詰め、その極点で爆発的な心の撃破を起こして絶対的な大悟の実体験を得る、というものである。時代区分に即して言えば、宋代禪は「公案禪」の時代で、そのうち北宋 (Bei Song) 期は「文字禪」が主流を占め、やがて北宋末の大慧宗杲 (Dahui Zonggao) に至って「看話禪」がそこに加わるという流れになる。大慧の「看話禪」は唐宋の禪の歴史の最終的な到達点であった。<sup>4</sup>

2-2 宋代の柏樹子 大慧は、さきに見た唐の趙州の「柏樹子」の問答について次のように言っている。

<sup>4</sup> ただし「看話禪」の流行によって「文字禪」が淘汰されたわけではない。「看話禪」で悟り、「文字禪」で表現する、というのが南宋以降の大勢であった。そもそも大慧その人からして、最も多くの文字作品をのこした禪者のひとりであった

わしの法の上での祖父にあたる五祖法演（Wuzu Fayān）<sup>こ そ ほうえん</sup> 禪師が、こう言っておられる、「如何ナルカ是レ祖師西來意？ 庭前ノ柏樹子（「僧問趙州、如何是祖師西來意？ 州云、庭前柏樹子）」、このように理解しては誤りだ。「如何ナルカ是レ祖師西來意？ 庭前ノ柏樹子（「僧問趙州、如何是祖師西來意？ 州云、庭前柏樹子）」、このように理解してこそ正しいのだ」と。

どうだ、諸君、解るか？ こういう言い方は、諸君に解らぬだけでなく、このわしにもまったく解らない。我が法門には、理解可能・理解不可能ということ自体がそもそも存在しない。鉄の牛にとまった蚊のように、まったく口の刺しいれようが無いのである。（『大慧普覺禪師語錄 Dahui Pujuechanshi yulu』 卷 16 「悅禪人請普說 Yuechanren qingpushuo」、T47-881b）

五祖法演—圓悟克勤（Yuanwu Keqin）—大慧宗杲の法系が、最終的には宋以後の禪の主流を確立する。大慧は五祖法演のこの言葉を頻繁に引くが、現存の五祖法演の語録にこの語は見えない。宋代の禪門にはこうした口頭の伝承が多数行われており、これもそうした伝承の一つであろう。だが、ここで、誤りとされる理解と正しいとされる理解はドコがドウ違うのであろう？ 大慧はいう、「それは諸君だけでなく、わし自身にもまったく解らない。我らの法門には、理解可能・理解不可能ということが存在しないからだ」と。

唐代において「庭前の柏樹子」の問答は、ありのままの活き身の自己を自覚せよ、という、思想的な内実を含んだ対話であった。それが、ここでは、問いと答えが一つなかりの一句のように扱われ、如何なる意味も脈絡も含まず、如何なる分析も解釈も刺しこむことができない——理解はおろか、理解不可能ということすら寄せつけない——鉄の塊<sup>かたまり</sup>のような、分節（articulation）不可能の語とされているのである。このように分節不可能な語を、宋代の禪者たちはしばしば「活句（huoju）」<sup>かっく</sup>と呼び、それをよく鉄に喩えて、鉄の饅頭（「鉄酸餡」 tiesuanxian）とか鉄の棒杭（「鉄椀子」 tiesuanzi）<sup>てっげっし</sup>などと称した<sup>5</sup>。ここに見える鉄の牛も、そうした譬喩の一つであ

<sup>5</sup> 小川『「禪の語録」導読』（東京：筑摩書房・禪の語録 20、2016年）の第3章「問答・公案・看話」参照。宋代のそのような用語法をふまえ、日本中世の禪僧、

る。

同じことを、大慧はまた次のようにも説いている。ここでは「柏樹子」のほか、かの「麻三斤 Masanjin」と「乾屎橛 Ganshijue」の公案も同じ扱いのもとに並列されている。

それゆえ、「此の事（此事 Cishi）」——究極の一事——は断じてコトバのうえにはないのである（此事決定不在言語上 Cishi jue ding buzai yanyushang）。もし、それがコトバのうえにあるのなら、すでに仏教の大藏経や中国の諸子百家（Zhuzibaijia）の書が天地の間にあふれており、そこにコトバがたくさん有るではないか？ そのうえに重ねて達磨が西来し「直指」する必要がどこにあらう（コトバに書けない「此の事」を「直指」するためにこそ、達磨は西来したのである）。（『大慧普覚禪師語録』巻13「到雪峰值建善提会請普説 DaoXuefengzhijianPutihui qingpushuo」T47-863b）

「究極の真実を決して言葉の上にはない」、この句を圓悟や大慧は常用する（もとは雲門 Yunmen の語）。ここにおいて達磨が「西来」して「直指」したものは、意味や論理を絶した「此の事」であって、「即心是仏」という我が身の上の活きた事実のことでもはやない。

大慧はこの後、そのような「直指」の実例として「庭前の柏樹子」「麻三斤」「乾屎橛」の三つの公案を挙げる。

では、その「直指 zhizhi」の「直 zhi」とは、どういうことなのか。お前たちがそこに（思考や判断の）心を差し向ければ、それはたちまち「直」ではなくて「曲 qu」となる。たとえば、「僧、趙州二問、如何ナルカ是レ祖師西来意。州云ク、庭前ノ柏樹子」（「僧問趙州、如何是祖師西来意？ 州云、庭前柏樹子」）。これは、極めつきの「直」である。

夢窓疎石も公案を次のように説明している。「……故に公案と名づく。これを鉄饅頭てつまんちゆうに譬へたり。ただ情識じょうしきの舌をつくるあたはざる処に向かつて、咬かみ来り嚼かみ去らば、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」（『夢中間答』32、川瀬一馬校注『夢中間答集』東京：講談社学術文庫、頁107）

また「僧、洞山（Dongshan）ニ問フ、如何ナルカ是レ仏。山云ク、麻三斤（Masanjin）」（「僧問洞山、如何是仏？ 山云、麻三斤」）、あるいは「僧、雲門（Yunmen）ニ問フ、如何ナルカ是レ仏。門云ク、乾屎橛（Ganshijue）」（「僧問雲門、如何是仏？ 門云、乾屎橛」）。これらも極めつけの「直」である。だが、お前たちがそれに（思考や判断の）心で取りつこうとすれば、これらもたちまち「曲」に転じてしまうのである。……

ここでは、「庭前の柏樹子」「麻三斤」「乾屎橛」のいずれもが、言葉を超えた「此の事」そのものを、理屈抜きで「直指」したものとされている<sup>6</sup>。そこに有意味な理解を加えようとするれば、それはたちまち「曲指」に墮してしまうというのである。ここにおいて「直 zhi」は、有意味な言語・論理を介さない、ということにほかならない。

では、これら公案にどのように向かえばよいのか？ 大慧はつづけていう。

これがどうして、是非善悪を思量し計算するような、知的思考（知見解会 zhijian jiehui）によって学び得よう。もし真にこれを究めようと思うなら、ともかく一切を捨て去ることだ。徹底して死にきった人のごとく、何も知らず、何も解さぬ（百不知、百不会 baibuzhi baibuhui）状態となれ。そして、その何も知らず何も解さぬ（不知不会 buzhibuhui）ところで、突如、この一念が大破し得たら（這一念子破 zheyinianzipo）、もはや仏さえお前に手も足も出せぬこととなる。だから古人はこう言っているのだ、「切り立った崖よみかえっぶちから手をはなし、自らすべてを引きうけよ。大死して再び蘇あざむれば、何者もお前を欺くことはできない」と。

あらゆる有意味な知的思考を捨て去って、何も知らず、何も解さぬ（百

<sup>6</sup> 雲門文偃（Yunmen Wenyan）の「乾屎橛」も洞山守初（Dongshan Shouchu）の「麻三斤」も、もともとは、仏を己れの外に求めず、活き身の自己を自覚せよという思想的な意味を含んだ対話であった。入矢義高の論文「乾屎橛」「麻三斤」を参照（いずれも『増補・自己と超越—禪・人・ことば』岩波現代文庫、2012年、所収）。

不知、百不会 baibuzhi baibuhui) 状態で公案に全身全霊を集中し、その限界点で意識の撃破が起こったら（這一念子破 zheyinianzipo）、それが仏さえも寄せつけない、絶対的な悟りの体験だというのである。これが「看話」の方法であった。

2-3 無字と唐代禪批判 大慧はこのような方法を、広範な士大夫 (shidafu) 層に口頭や書面でさかんに説き、大きな影響を与えた<sup>7</sup>。そのなかで最も多く用いられたのが趙州の「無字 (Wuzi)」の公案である。大慧はある士大夫への手紙で次のように書いている。

もし、直截に悟りたければ、必ずやこの一念がバカッ！と大破せねばならない。それでこそ生死が決着し、それでこそ悟入といえるのである。しかし、だからといって、意識してその大破の時を待ちかまえてはいけない。大破のところに意識を置いてしまうと、大破の時は永遠に起こり得ない。ともかく、妄想顛倒の心・思量分別の心・生を好み死を嫌う心・知見解会の心・静寂を願い喧騒を厭う心、それらを一気に押さえ込むのだ。そして、その押さえつけたところで、一箇の話頭を看よ——「僧、趙州二問フ、狗子ニ還タ仏性有リヤ。州云ク、無！」（「僧問趙州、狗子還有仏性也無？ 州云、無！」）と。この「無」の一字こそは、あれこれの悪しき知識・分別を打ち砕く、強力な武器にほかならない。（『大慧書 Dahui shu』 筑摩書房・禪の語録 17、1969 年、頁 50）

公案が「無字」に替わっているだけで、言っていることは、さきほど「柏樹子」「麻三斤」「乾屎橛」について言われていたことと変わらない。一切の意味と論理を断絶したものとされる以上、個々の公案の間には何の差異も無い——差異を読み取るべき意味内容がそもそも無い——からである。大慧はこの後につづけて、さらに次のようにいう。

この一字に対して、有るとか無いとかの理解をしてはならない。合

<sup>7</sup> 看話禪を用いた大慧の士大夫への布教については、張超 (ZHANG Chao) 「宋代禪門と士大夫の外護」(Chan Buddhism and the External Patronage of the Literati during the Song Dynasty 『駒澤大学佛教学部論集』第 50 号、2019 年) 参照。

理的解釈を施してもいけない。分別意識のもとで思考し推量してもいけない。眉を動かしたり目が瞬いたりする身体の生理的作用（「揚眉瞬目」 yangmei shunmu）を是認してもいけない（「揚眉瞬目の處に向て根を塚すを得ざれ」）。字義・文脈のうえで考えていってもいけない。「無事（wushi）」の甲羅のなかに放りこんでもいけない（「無事甲裏に颺在するを得ざれ」）。問うている己れがそのまま答えなのだと納得してもいけない。古典のうちに論拠を求めてもいけない。ともかく、二六時中、行住坐臥すべての営為のなかで、時々刻々、つねにこの話頭を念頭に置き、つねにそこで心を覚醒させるのだ。「狗子ニ還タ仏性有りヤ。州云ク、無！」と。そうして日常の営みを離れぬようにせよ。試しにこのように修行してみるならば、十日かひと月で、じき見て取ることができるであろう。

要は、概念的・論理的思路に陥らず、絶対的に分節（articulation）不可能な「無」そのものを究めつけよ、ということである。してはならない参じかたが、次々に列挙されているが、身心の作用（「揚眉瞬目」 yangmei shunmu）を是認してはいけない（「揚眉瞬目の處に向て根を塚すを得ざれ」というのは馬祖禪の「作用即性」説への批判<sup>8</sup>、「無事」の甲羅のなかに放りこんではいけない（「無事甲裏に颺在するを得ざれ」というのも同じく馬祖禪の「平常無事」の説への批判である<sup>9</sup>。問うている己れがそのまま答えなのだと納得してもいけない、というのも、やはり「あるがま

<sup>8</sup> 「眉を動かしたり目が瞬いたりする」（「揚眉瞬目」 yangmei shunmu 「揚眉瞬目」 yangmei dongmu）は身心の生理的作用をいう常用表現。語は四卷本『楞伽經』（Lengjiajing）に基づく。例えば『少室六門（Shaoshi liumen）』第六門・血脈論（Xuemailun）にいわく、「人や物事への対応、眉の動きや目の瞬き、手足の運動、それらはみな靈妙な自己の本性にほかならない（応機接物、揚眉瞬目、運手動足、皆是自己靈覺性）」。小川『語録のこぼ』第16節、参照。大慧の説の先蹤となる圓悟の「作用即性」説批判については、小川『語録の思想史』第2章・第2節、参照。

<sup>9</sup> 宋代に至って「無事」の語が貶義に転じ、「無事禪」が他者を非難する語となることについては、小川『語録の思想史』第2章・第3節、参照。圓悟がさらに、開悟によって「無事」（0度）を打破し、最後に本来の「無事」（360度）に回帰する、という円環の論理を編み出していることについては、同第4節、参照。

ま」の自己を「あるがまま」に認めるという考えへの否定であろう。大慧の看話禪は、もはや「あるがまま」の自己を是認するものではなく、逆に不可解な公案によって「あるがまま」の自己を克服し打破するよう、人に迫るものとなっているのであった<sup>10</sup>。

2-4 朱熹 (Zhu Xi) の禪批判 以上に見てきた唐代禪から宋代禪への歴史的転換については、南宋の朱熹にも次のような証言がある。いわゆる朱子学の大成者である朱熹は、自己の思想体系確立ののちは厳しい反仏の立場をとるが、若い時には、大慧の弟子、開善道謙 (Kaishan Daoqian) について本格的に参禪した経験ももっている<sup>11</sup>。次に引くのは、おそらくその経験をふまえた、批判的な観点からの看話禪の解説である。

禪のことを語ったおりに、先生 (朱熹) はこう言われた。「仏教が中国に伝わった当初は、ただ『四十二章経』(Sishierzhang jing) 一つが有るだけで、その後ながらく、言うほどのものは無かった。南朝の時代以後、ようやく教理の展開がなされたが、それもやがて行きづまった。達磨の禪宗になってから、そうした教理が一掃されたが、それでも初めの頃は、ただ、はっきりとよく解る問答をやっていた。だが、やがて、それも行きづまり、そこでひたすら「無頭話」(wutouhua 内実の無いことば) ばかり説くようになった。「乾屎橛」とか「柏樹子」の類は、人に (思慮を忘れて) 茫然とさせるだけのもので、無語も許さず、有語も許さず、言ってもだめ、黙してもだめ、と迫るのである。これによって、ああでもならず、こうでもならず、という危急のところ

<sup>10</sup> 石井 修道教授は「始覚によって本覚に合する」。(『大慧普覚禪師語録』巻18「孫通判請普説」T47-888a) という大慧の言葉を引きながら、唐代の馬祖禪から宋代の看話禪へのこうした転換を、「本覚門」から「始覚門」への転換と説明している。『宋代禪宗史の研究』第4章「宏智正覚と黙照禪の確立」(東京:大東出版社、1987年、頁343)、『道元禪の成立史的研究』第4章「道元の宋代禪批判」(東京:大蔵出版、1991年、頁318)、『大乘仏典中国・日本編 12 禪語録』(東京:中央公論社 1992年、頁484) 等。

<sup>11</sup> 朱熹と禪の関係については、土田健次郎『朱熹の思想大系』付篇1-1「朱熹と禪」に詳しい(東京:汲古書院、2019年)。

狂うのである。……（『朱子語類 Zhuzi yulei』 卷 126「釋氏 Shishi」 篇—第 80 條／王賢賢点校、中華書局、理學叢書、1986 年、頁 3028）

ここにいう「無頭話」は、理解すべき内実をもたぬ語ということで、別の段では「無頭当底説話（wutoudangdishuohua）」とも呼ばれている（巻 126—第 82 條、頁 3029）<sup>12</sup>。「乾屎橛」や「柏樹子」はその代表である。朱熹の要約は擲揄の語感はあるものの、大慧の説く公案の性格をよく捉えている。ここで朱熹は中国の仏教史を、①六朝までの經典と教理の時代、②達磨以後の有意味な問答の時代、③その後の「公案」の時代、という三段階に分けて考えている。②の達磨以後というのは実際には唐代禪を指し、③は宋代の禪を指している、と考えてよいであろう。宋代の公案の禪は、唐代禪に対する批判と克服を通して成立した新しい禪だったことを、宋代の知識人も認識していたのである<sup>13</sup>。

「看話」の完成によって、開悟の可能性が多くの人に開放されることとなった。それまで優れた機根と偶然の機縁にたよっていた開悟が、誰しも追体験可能な方式として規格化されたのである。しかし、その反面、これによって「悟り」が無機質で平均的な理念と化し、禪の個性的な生命力が衰退していったことも否定できない。禪がこのあと中国本土で新たな思想的発展をもちえなかったこと、しかし、その一方で固有の言語や文化の壁を超えて東アジア各地に普及し、さらに二〇世紀には欧米社会にまで伝播しえたこと、その双方がともに、この「看話」の方法——アナログな問答からデジタルな公案への転換——のもたらした結果だったと言えるのではなかろうか。

<sup>12</sup> 道元は同じものを『正法眼藏 山水経』で「無理会話」と呼んでいる。小川『臨濟録——禪の語録のことばと思想』頁 70、参照。

<sup>13</sup> 夢窓疎石の次の一文からも、唐五代の禪と宋代以後の公案の禪とを歴史的に異なった二つの段階と見る看方がうかがわれる。「古へは知識の方より我が語を公案にして、提撕せよとすすめることもなし。……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、推量もめぐらぬ者は退屈す。これをあはれむ故に、圓悟・大慧よりこのかた、公案提撕の方便を設け給へり。（『夢中間答』 55、『夢中間答集』講談社学術文庫、頁 157）