

小川 隆著『臨濟録 禪の語録のことばと思想』  
 (内山勝利ほか編, 『書物誕生 あたらしい古典入門』)

岩波書店, 2008年11月刊, 237頁+vi, 2100円 (+税)

飯島 孝良

著者は、駒沢大学教授として長らく中国禅宗史を専攻され、これまで未整備だった禅語録を厳密なテキスト分析により研究しておられる。その成果は『神会』、『語録のことば』、『続・語録のことば』の三部作に結実しており、それぞれ初期・唐代・宋代の三時代における禅のことばを独自に体系化し解釈を施している。最近、フランスの若き禅学者であるディディエ・ダヴァン氏によってもその著作が詳細に紹介され、日本における禅籍研究の高さをヨーロッパへ知らしめるものになっている (DAVIN, Didier, in *Journal Asiatique* 297.2, 2009, pp. 547-558)。「小川氏の読解方法は今後も欠くべからざるものである」とするダヴァン氏は、「小川氏の三部作によって明らかにされた素晴らしい転換点とは、鮮烈な教訓を提示する禅を研究する上で、新たな実践方法を適用しようとするところにある」として、禅テキストの原義にまで遡るその文献学的手法が読者の偏見を取り除き、知的理解の及ぶ形で記述されていることを高く評価している。

本書『臨濟録 禪の語録のことばと思想』は、信仰や体験の以前 (主観や思い込みなし = 「無縄自縛」なし) にテキストの前に立つ方法論を伝えるものといえる。その厳密なテキスト分析の成果に基づき、読者が禅語録の「原義」と直に対話できるよう「通訳」として著述していった本書は、著者の慧眼によって禅に親しみのない読者の蒙を啓く書としても位置付けられるだろう。

とくにプロローグ「古典としての禅語録」では、入矢義高が禅テキスト分析の祖に据えられている。それは、「もっぱら日本の伝統的な読みならわしに従って読まれ、唐代や宋代の中国語としては読まれたことのなかった禅籍」(10頁)を実証的に読み解くはじまりであった。著者によれば、「多数の実例から語義・語法を帰納しつつ、言語をその時代の語感と思考様式に即して正直に読んでゆこうとする」(10頁)入矢の態度は、「語学的な精確さの追究と、主体的な読み込みの深さとが、常に相互に表裏一体となっている」(15頁)。即ち古典中国語として精確に読み解く入矢の文献学的手法によって、ようやく禅語録は「古典」たりえたということになる。但し「我々は、入矢の考証を虚心に学ぶと同時に、そのいっぽうで、入矢の結論と憚るところなく対決することを、烈しく要求されてもいるのである」(17頁)。ここにある厳格さによって、悟りの体験や近現代的哲学のみをもとに“独自に読みこなす”などという立場は、直ちに排されるのである。こうしたテキスト批判的方法論は衣川賢次氏らへと継承され、著者の研究へと至る—いわば著者の諸著作から、我々は現在の日本における禅籍読解の系譜と水準を垣間見ることが出来るのである。

\* \* \*

著者がとくに強調するのは、「禅」を一枚岩の如き思想体系と見なす危険性である。しばしば

言語と歴史と文化を超越して“核心”を伝えるのが禅問答とされているが、果たしてその発想は普遍的なものだったか。一口に「禅」といっても、それが各時代の公案によって表現されるとき、おのずと各時代に即した思想的背景に基づいている筈である。著者によれば、「唐代の有意義な問答が、宋代禅の際解釈によって言語と論理を超えた理解不能のものとされるようになり」、それが鈴木大拙等の「二〇世紀の禅言説にうけつがれていった過程」(22頁)があるという。

その第Ⅰ部「「柏樹子」の思想史」では、「庭前柏樹子」という公案の解釈をたどることで、唐代・宋代・近代日本における禅問答がどう読み解かれたかを史的に概観していく。一般に『無門関』三七則として名高い「庭前柏樹子」は、以下のような一節である。

趙州、因僧問、「如何是祖師西來意？」州云、「庭前柏樹子」。(26頁)

〔趙州、因みに僧問う、「如何なるか是れ祖師西來意？」州云く、「庭前の柏樹子」。〕

「祖師」とは、禅門では菩提達磨のことを指す。「西來意」とは、達磨大師が西方(=インド)から来た意味は何であったか、との問いのことである。これに対し趙州が「庭前柏樹子(庭さきのカシワの樹)」とのみ答えた、というこの公案は古来さまざまに解釈されてきたが、実はそこに、ひとつの共通の答えがあることを著者は指摘する。唐代禅の事実上の開祖・馬祖道一(その弟子は南泉普願であり、更にその弟子が趙州)の説法は、以下の一節からはじめられる。

汝等諸人、各信自心是仏、此心即仏。達磨大師從南天竺國來至中華、伝上乘一心之法、令汝等開悟。(28頁)

〔汝ら諸人、各、自心是れ仏、と信ぜよ。達磨大師、南天竺國より中華に來至し、上乘一心の法を伝え、汝らをして開悟せしむ。〕

自己の心が仏であるという「上乘一心の法」を伝えることこそ、達磨大師が中国に來た目的＝「祖師西來意」だというのである。ここから転じて、趙州が「庭前柏樹子」と答えたのは、「カシワの木を見ている即今のおまえ自身にこそ、“祖師西來意”を問い求めよ」と突き返したのだという。それはとりもなおさず、今木を見ている自らの心こそが仏であるという「本分事」を見抜けということなのである。これはその後、黄檗希運の『伝心法要』『宛陵録』や『景德伝灯録』にも同様の主旨で継承されていった。

このように唐代に提出された根本的問題が、後代に至るまで如何に受けとめられていったかが、第Ⅰ部の大きなポイントになっていく。宋代になると、「文字禅」と「看話禅」のふたつから成る「公案禅」が主流となった。「文字禅」は詩や散文で公案の再解釈や批評を行うものであり、「看話禅」は特定の公案に集中して全意識を臨界点にまで追い込み、言語や論理を超えた意識の劇的な爆発＝「大悟」の体験を得させようとするものである。とりわけ大慧宗杲は「看話禅」の大成者であり、公案に有論理的解釈を加えて整合的に理解することを拒否する。むしろ一切の思考判断が絶命するまで全身全霊を集中させ、意識が激発し大破する悟りの一瞬に至ることが求められてくる。「活句に参じて死句に参ぜず」—ただ言われたままの語を掴み、論理的に把握しようとしてはならぬ—と諫められるのだという。

その一方で、何でも言語の届かぬ境地（「無理会話」）とすることが、朱熹や道元の批判を招くことにもなった。とりわけ道元においては、仏道の世界を「公案本文の文法構造の変形と解体によって描き出そうとした」（74頁）以上、公案であっても思考を超越する言語としてあくまで「理会」されるべきなのであった。

「庭前柏樹子」を収録した『無門関』は宋代の「看話禪」の流れをくむものではあったが、そのテキストの短さや簡便さもあって後代に広く伝播することとなる。更には徳川時代に白隠慧鶴（臨濟宗中興の祖）による禪の革新がなされ、話頭の参究で痛快な実悟を得ようとする大慧系の看話禪が台頭した。そしてこの潮流は近代の日本、更には西欧の禪的言説の主流となってくるのである。例えば夏目漱石には「庭前柏樹子」が「珍分漢ちんぶんかんの嘆言たわごと」と断ぜられ、裏返しに「活句」の特質が言い当てられている。また「庭前柏樹子」というただの一句の下に自身を追い込んで「体験そのもの」「生命そのもの」に至るとする宗教学者や仏教学者も現れた。例えば前田利鎌や鈴木大拙も、このような「体験そのもの」を目指す宋代禪的な理解を継承したものとされる。

このように著者は、「庭前柏樹子」をめぐる諸言説を追いかけることで、我々の陥りやすい思い込みを解体していく。即ち、ある禪的テキストには歴史の変遷の中で“複層性”が生じており、唐代・宋代・近現代の時代毎に理解の差異があるのだということを明瞭に提示していく—それこそが、「思想的読解」の実践なのである。

\*            \*            \*

以上のような禪テキスト分析への基本姿勢を規定した上で、著者はいよいよ第Ⅱ部『臨濟録』導読』においてその世界を開示していく。ここで著者は必ずしも一から十までのテキストを細大漏らさず註釈しきることは目指していない。その代わりに、『臨濟録』という書物が宋代に編まれた点に着目し、『臨濟録』だけでなく他の禪テキストで臨濟がどのように取りあげられているかの異同も検討していくのである。これにより、出来る限り唐代に生きていた臨濟の精神と気風を史的に再構成していくための筆者独自の構成をとる。第一章「臨濟の説法」でその生涯と思想への導入がなされ、以下第二章から第八章でテキスト解釈が進められ、最後の第九章で臨濟を補佐した謎の禅僧・普化をクローズアップする。

著者の再構成するその臨濟とは、概略すれば以下のようなものになる—議論を重ねることを痛打で戒め、発問以前へ突き返す（第二章）臨濟は、「即心是仏」故に、理屈抜きに「本来無事」の自己を“信じきる”ことさえ出来ればよいのだ、と教示する（第三章）。ただその臨濟自身も若き頃、信ずべきものが見えずところが暗闇に陥った（「黒漫々地」）と告白する（第四章）。臨濟は、師の黄檗に三度仏法を問い三度痛打されながら、大愚禅師の下で大悟した（この大悟に至るまで、彼らは凄まじい殴り合いを繰り返す）。即ち大愚が気づかせたのは、黄檗が何もむやみに多くを示そうとしたのではなく、結局自らが「即心是仏」であることを示したに過ぎないという単純な事実（「仏法無多子」）であった（第五章）。悟れぬことの不安故に「心」を求めてばかりいるが、新たに何かを得る必要はない—何故なら「祖仏と別ならざる」本来無事の自己がそこにあるのみだから。そのため、仏法を得ようとむやみに修行しても無意味だと否定される（「仏に逢うては仏を殺し、祖に逢うては祖を殺す」）。しかしまた、その否定の論理が自己目的化して新たな呪縛となりうることも、臨濟は危惧する。そこで、聖なる価値を無理に定立したり否定したりせず、ただありのままに在ればよいという「平常無事」へと立ち至るのである。そこに「激

烈な聖性の否定が平凡な日常性の肯定と表裏一体になっている」という「唐代禪の重要な特徴」（164頁）が見出される（第六～七章）。その場その場で「主人公」となれば、その己の場がすべて真実の場となる（「隨處に主となる」）。今ここでカシワの木を見、説法を聴いている己自身こそが仏なのであり、「六道の神光」（眼・耳・鼻・舌・身・意の「六根」）を通して常に働く感覚作用も、本来性たる「心」の表れに他ならない。「赤肉団上の一の“無位の真人”有り、常に汝等諸人の面門依り出入す」の一節も、この点から理解されねばならない。即ち、「面門」＝「六根」を通じて自己を常に出入りする「無位の真人」とは、間断なくはたらく仏性の作用＝「六道の神光」という感覚作用を擬人化したものなのである。このように自己の心が仏性の生きた作用によってたえず日常の言動を成すことを、「作用即性」という。これを見逃して自らが「無位の真人」であることを自覚しなければ、「何たる乾屎橛（乾いた棒糞）なのか！」と断ぜられるのである（この「作用即性」という考え方が、「即心是仏」「平常無事」とともに唐代禪—とくに馬祖系禪—の基調を成したとするのは、著者が唐代禪を更に論じた『語録のことば』においても常に強調されるポイントである）。

第九章では、臨濟の補佐役として登場する普化にも着目する。ときに物乞いをし、ときにロバの真似をして臨濟をも翻弄する普化は、「佯狂」「風狂」と評される。それは、抹香臭い世間的な「正しさ」に耐えきれない者が自らを「狂者の位置に身を置くことで、かろうじて自己の『真』を留保する」（193頁）ためだと、著者は看破する。遷化の際、自ら街頭で棺に入り、人びとがそれを開けると空っぽだった—そして普段教化しながら鳴らしていた鈴の音だけが隠々と響き渡っていた—という、普化の神秘性。それこそが凡庸な死生観や意味体系を解体し、ともすれば権威化しかねない『臨濟録』のなかにぼっかりと意味の空白をあけ、それによって『臨濟録』を、枯死することのない、風通しのよい開かれた書物にしている」（194頁）のである。これは私見であるが、普化の「風狂」は後の中世日本における「狂雲」こと一休宗純の姿などを彷彿とさせる。この点において、いわゆる“破戒僧”一休に『臨濟録』へどう影響を及ぼしたか、興味深いものがある。

\*            \*            \*

エピソード「鈴木大拙と二〇世紀の禪」においては、鈴木大拙の提起する問題が挙げられる。看話禪が、日用を離れず「無」の一字を念じ続けよと説いたことにより、それまで資質と偶然にたよっていた大悟の可能性が在俗の多くの人に開かれることになった。しかしこのことで悟りが「均質で単調な理念と化し、禪の個性的な生命力が衰微して」いく一方、また「固有の言語や文化の伝統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」（207頁）のだという。このような背景において大拙は、西洋の哲学などと比肩する思想を求める上で悟りの体験だけに満足できなかった。そして「ひじ外に曲がらず」という一句に接して、人間がただ自然のままに生きている“自由”のみならず、その曲がらないひじの不自由（＝“必然”）を「意識」することになった。大拙は、言語を退け知的意識を断絶して悟りを体験させようとする看話禪的な「体験—意識」の関係を逆転させ、体験と一体である知的な「意識」の重要性を主張し、言語や行為が必然的に展開していくと考えた。これを論理化したものが、いわゆる「AはAでない故にA」という「即非」の論理である。これはたとえば、ただ分別して「山は山、水は水」とみる（〇度）→絶対否定的無分別から「山は山にあらず、水は水にあらず」と考える（一八〇度）→

それらを経た上で高次に分別して「山はやはり山、水はやはり水」と看破する（三六〇度）という、絶対否定を経た上での絶対的現実肯定の円環論理である。いちどすべてが白紙にかえられたとき、「現実世界があらためて自由かつ鮮明に見て取られる」（214頁）ところに、「即非」がある。この「即非」はまた西田哲学の術語を借りて「絶対矛盾の自己同一」などとも表現され、絶対否定する「自由」と絶対肯定する「必然」とが統一することで、個々の事物や事情に即した最も自由で最も適切な行為（「妙用」）がおのずから発揮されるという—これが、大拙の直観した禅思想とされる。

しかし大拙は昭和の激動の中で、その禅思想が資本主義とも共産主義とも共存し得ると口にし、戦争問題を肯定もし否定もすることとなる。この点について著者は、「伝統的な禅の体験（禅を生きる）を知的意識（禅によって生きる）と接合することで近代社会との高次の連動をはたそうとした『即非』の論理、それは戦争という圧倒的で非情な現実の前に限界を露呈せざるをえなかった」（225頁）のだと分析している。そして、戦後の大拙が「人間は泣くために生れた」という境地を抛りどころに、「即非」の論理でなく「大悲」という祈りの心で乗り越えんとしたのではないかとしている。この大拙の禅は、本書で論じられる以上になお一層研究と批判を引き受けるべきものを感じさせる。

\*            \*            \*

ことばの発源にまで遡り、各時代における意味の解釈（引用）の違いを見分ける解説の明快さは、著者の精確かつ平明な訳文に裏打ちされたものである。その硬軟織り混ざった訳文そのものが、もはや滔々と流れる禅史を編みあげる“物語”とあってよい。そしてその方法論が我々に教示することは、何よりもまず「原典」への忠実さである。「語学に精確であること」と「思想史（文脈）を意識し当てはめること」による最大の利点は、テキストを複層的に捉えることで価値中立的な立場から問題を抽出し得るところにある。この方法論は「信仰」という問題をいちど措いて、理性的に宗教的テキストを再構成するプロセスであるが、しかしことは単純ではない。何故なら解釈者は、自分の“見方”を一切排除してテキストに対峙することは原則的に不可能だからである。だがその“見方”はときに、何かしらの偏見と批判されかねない。したがって解釈者は自分の能力の限界やその時の問題意識によって、ある視点から問題を切り取り考察する他ない。テキスト分析はそういった難点を常に孕むものとして引き受けつつ、出来る限り客観性に腐心しながら、その上でやはり自らの思想や価値観を表明しなければならない。

ここに見出さう問題意識は、例えば西欧における聖書学などに同様に存するものでもある。文献資料を語学的に整理し史実を再構成する聖書学や解釈学は、近代理性（西欧的知性）から神と聖書を捉えなおす立場である。聖書学者の大貫隆氏（『イエスの時』岩波書店、2006）は福音書分析の作業ステップを四つに分類し、①イエスの発言あるいは福音書という作品の歴史的・社会的状況の再構成／②テキストの文法（構成）の分析／③テキストの意味の分析・抽出／④テキストが意図的に読者において達成する効果の分析、であるとす。つまり与えられた本文が「どのような歴史的要因によって背後から条件づけられているかを解明するのみならず、聴衆あるいは読者をして、自己と世界についてのどのような新しい了解（意味）に導き、どのような新しい社会的行動へ動機づけてゆくかを分析するのである」。但し「史的イエス」研究において、原理的にはイエスその人を100%は解明し得ないことに注意しなければならない。我々に最大限わか

るのは、やはりテキストに書いてあるイエスのみだからである。したがって「史的イエス」探究はまた、福音書（記者の立場）における思想の探究でもある。対して、そののちに經典そのものを「聖なるテキスト」として尊重し、テキスト自体に信仰を見出す人びと（聖者など）の解釈と思想の変遷に着目する研究分野もある—それが聖書の思想史的・解釈史的研究である。こう瞥見していくと、聖書研究において歴史のかつ語学的研究と思想史のかつ解釈史的研究との両面があるのと同様、禅籍読解の方法論もまた両面性がある。『臨濟録』でいえば、我々は“史的臨濟”を知ることは出来ない。わかるのはあくまで『臨濟録』というテキストのみであり、編者の思想のみなのである。そして後年の禅語録が、その臨濟の問答をどう引用し再編集したかという点に着目するのが思想史的研究であるのは、前述のとおりである（禅テキストに神性や聖性はなかるうが）。東西の宗教テキスト分析が提示する語学的研究と思想史的研究の両面は、我々が「原典に忠実たれ」と標榜するとき原則的に遵守すべきといえる。そしてその忠実さこそが、宗教研究へテキスト分析が寄与し得る良質な部分であり、どんな立場からの研究であれ先ずもって求められることであろう。

更に言えば、その原文への忠実さなくして、禅の影響を受けた（引用した）近現代思想や文学も分析し得ない—例えば漱石や西田哲学なども、原典における原義や思想と如何に共通し如何に異なるかを比較した上で論じるべきである（この点を聖書との対比でいえば、例えばドストエフスキイが聖書テキストの原義にどこまで忠実であったかといった問題にも重なる）。或いは主観的な思い込みや未整備な知識から、我々が禅に基づく新たな思想や文学を生み出すことも不可能だろう。そういったテキストの“複層性”を考えるためにもいちどテキストの原義にまで遡った上で、その影響を受けた文学や哲学がどう応答し得るのが問われるのではなかるうか—これもまた、本書が提示した思想史的研究のひとつである。

だが、ここまでの禅テキスト分析に対して「坐らぬ者に禅はわからぬ」という立場は、やはり想定し得るだろう。いわばことば遊びに終始することを排除して至高の体験たる悟境を護持し、そこにこそ禅の禅たる所以を見出そうとする人びとも、少なくなかるう。これに対し、宗教哲学者の上田閑照氏による入矢義高の追悼文「わが禅は坐禅にあらず」（『哲学コレクションIV 非神秘主義』岩波書店、2008）では、入矢が必ずしも坐禅における体験主義や禅臭さを嫌悪していたわけではなく、「読めばわかる」とタカをくくっていたわけでもない指摘する。そして『『坐らなくてもわかる』という先生の言葉は坐禅しないことへの免罪符ではない。むしろ逆に『坐禅する以上に読め』という厳しい要求』であったとしている。禅において、坐禅と禅語録分析の優劣を競うことに何の益もないだろう。禅テキストを猛烈果敢に読み解こうとするその姿勢においては、思索と体験の希求—即ち学問（logos）と求道（pathos）の追究—に一瞬の油断や慢心があってはならず、禅への飽くなき求道のためにひたすら技術に徹することこそが、不可欠ではなかるうか。宗教学一般にも必須となるこの姿勢を禅門の内外へ常に問い掛けることが、禅語録研究には更に求められるように思われる。