

# 竹篋子の話——禪の言語論

衣川 賢次

名前は本當に人間と物事との相互交渉の堆積を擔うものであるのか。名前を通じて本當に世界を了解することが可能であるのか。

名前は事物を自明性の分厚い膜で包み込んでしまっているではないか。すべてに疑問符をつきつけ、名前のそういう存在形態を打破するとき、そこには瑞瑞しい混沌が現出する、と考えられたのであった。(市村弘正『名づけ』の精神史)

## 一・

日本人入元僧愚中周及和尚（一三三三～一四〇九）が鎮江龍遊禪寺で開悟した機縁は、師の即休契了禪師（一二六九～一三五二）が擧げた大慧宗杲（一〇八九～一一六三）の「竹篋子の話」であつた。一笑禪慶撰『佛德大通禪師愚中和尚年譜』至正七年（一三四七）二十五歳の條にいう、

一日休謂師曰：「昔大慧在梅陽入室，時鼓山長老潛混衆底。慧舉竹篋曰：『喚作竹篋則觸，不喚作竹篋則背。喚作什麼？』」山出奪取竹篋。慧敲卓子曰：『喚作卓子則觸，不喚作卓子則背，喚作什麼？』山踢倒卓子。慧指虛空曰：『喚作虛空則觸，不喚作虛空則背，喚作什麼？』山打筋斗出。」言未了，師脫然契會，即呈頌曰：「不知禪者非禪者，二十餘年只一疑。打破鼓山塗毒鼓，普天匝地盡彌彌。」

ある日、即休禪師は師に言った、「むかし大慧が梅州の流謫先で入室商量していた時、福州鼓山長老が身分を隠して衆中にいた。大慧は竹篋しへいを手を取って言った、『これを竹篋と喚べば觸れる。竹篋と喚ばねば背く。ではどう喚ぶか。』鼓山は衆より出て、竹篋を奪い取った。大慧は卓子たすを敲いて言った、『これを卓子と喚べば觸れる。卓子と喚ばねば背く。ではどう喚ぶか。』鼓山は卓子を蹴り倒した。大慧は虚空を指さして言った、『これを虚空と喚べば觸れる。虚空と喚ばねば背く。ではどう喚ぶか。』鼓山はとんぼ返りを切って出て行った。」和尚が言い終わらぬうちに、師は豁然と大悟し、ただちに頌を呈した、「禪を知らぬ者は禪者ではないと、二十餘年この疑問だけを抱いてきた。今日鼓山の塗毒鼓ずどこを打ち破ったら、歡喜の聲が天地に遍く響きわたった。」

愚中はいったい何を悟ったのか。この竹篋問答の背景について確認しておくべきことがいくつかあり、その考察をふまえてから、改めて考えてみたい。

まづ大慧宗杲のこの時の情況であるが、南宋紹興十一年（一一四一）、金に對する主戦派の張九成が岳飛らとともに罷免された時、かれも關係を疑われて僧の身分を剝奪されたうえ衡州（湖南）に貶謫され、紹興二十年（一一五〇）にはさらに遠く梅州（廣東）に遷され、同二十六年に復歸するまで梅陽にあった（『大慧普覺禪師年譜』）。右の商量はこの時期のことであるが、ただこの鼓山長老との商量は『大慧語錄』に收められていない。

ここで取り上げられた「竹篋子の話」は、じつは首山省念しゅざんしょうねん（九二六～九九三）と葉縣歸省せつけんきせい（首山省念の弟子、卒年未詳）の機縁にもとづく。

汝州葉縣廣教院賜紫歸省禪師、冀州人也、姓賈氏。年弱冠、易州保壽院出家受具。後遊南方、參見汝州省念禪師。（禪）師見來、豎起竹篋子云：「不得喚作竹篋子、喚作竹篋子即觸；不喚作竹篋子即背。喚作什麼？」師近前掣得、擲向階下云：「在什麼處？」念云：「瞎！」師言下大悟、不離左右、執侍巾鉢、經于數載。（『天聖廣燈錄』卷一六）

汝州葉縣廣教院賜紫歸省禪師は冀州の人、俗姓は賈氏。二十歳のとき易州保壽院で出家し、具足戒を受けた。そのうち南方へ行脚に出て、汝州首山省念禪師に參じた。そのときのこと、禪師は歸省が來たのを見て、いきなり竹篋子を立てて言った、「これを竹篋子と喚んではならぬ。竹篋子と喚べば觸れる。竹篋子と喚ばねば背く。では何と喚ぶか。」師（歸省）は近

（1）竹篋は竹を細く削いだものを束ね、握りの部分に藤を捲いて全體を漆で固めた三尺の、もとは刑罰の具で、これで掌を打った。禪林では警策と同じように用いられ、大慧が愛用したことで知られる。禪僧の頂相にはこれを手に威儀を正した姿が描かれている（後掲の圖を見よ）。日本の禪宗では今なお儀式に用いられている。前世紀にアメリカハーヴァード大學の博士生が博士論文に大慧を論じて「竹篋子の話」に及び、これを「bamboo comb」と譯したところ、「和尚が櫛を使って何をするのか？」と笑われたという。かの博士生は日本の實物も頂相の圖も見たことがなかったのであろう。ちなみに、宋葉夢得『避暑錄話』卷下に、「和尚置梳篋、亦俚語也、言必無用也」という（『全宋筆記』第二編第十冊、大象出版社、二〇〇六）。

（2）『大正藏』第八〇冊、『佛德大通禪師愚中和尚語錄』卷六、「年譜」。

づいてその竹篋を奪い取って階段の下へ投げ捨てて言った、「どこだ？」禪師、「瞎！」師はそれを聞いたとたん、豁然大悟した。そしてそれから數年間、侍者としてそばを離れず、教えを受けた。

これはのち「背觸の關」（『從容錄』第六五則「首山新婦」）と呼ばれて有名となった公案であるが、重要な異傳がある。

首山舉竹篋、問師云：「喚作竹篋即觸，不喚作竹篋即背，合喚作甚麼即得？」師於言下大悟，遂掣竹篋，拗作兩截，擲于階下，却云：「是甚麼！」首山云：「瞎！」師便作禮。（『聯燈會要』卷十二汝州葉縣歸省禪師章）

首山は竹篋を手にとって師に問うた、「これを竹篋と喚べば觸れる。竹篋と喚ばねば背く。では何と喚べばよいか。」師は言下に大悟し、竹篋を奪い取ってへし折り、階段の下へ投げ捨てて言った、「何だ！」首山、「瞎！」師は禮拜した。

右の『聯燈會要』では葉縣歸省は首山の語を聞いて言下に大悟し、竹篋をへし折ったとしているのであるが、同じ首山門下の廣慧元璉（九五一一〇三六）がこの時のことを目撃して證言をのこしている。それによると、『天聖廣燈錄』と同じく、「瞎！」の叱責で悟った。

嘗謂衆曰：「我在先師會中，見舉竹篋子問省驢漢，曰：『喚作篋子即觸，不喚作篋子即背。作麼生？』省近前掣得，擲地上云：『是什麼！』先師云：『瞎！』省從此悟入。我道，省驢漢悟即大殺悟，要且未盡先師意旨。遮箇說話，須是到此田地，方相委悉。情見未忘者，豈免疑謗？」（『禪林僧寶傳』卷一六廣慧元璉傳）

元璉はかつて大衆に語った。「わたしが先師省念和尚の門下にいたとき、先師は竹篋子を手にとって歸省の驢馬野郎に問

われた、『竹篋子と喚べば觸れる。竹篋子と喚ばねば背く。』どうだ。』歸省は前に出て竹篋子をひたくり、地面に抛り投げと言った、『何だ！』先師は『ドメクラめ！』と叱責されたそのとき、歸省はハツとしたのだ。だがわたしに言わせれば、歸省の驢馬野郎はハツとしたことは大いにハツとしたが、結局は先師の意圖に契つてはおらぬ。この話はそこに到つて、始めて納得されるのだ。情見がなおのこっているようでは、非難を免れることはできぬ。」

順序としてはこれが正しい。この難問に對して、竹篋を奪つてへし折る等の粗暴な行動によつて問題そのものを粉碎するパターンがあり、歸省はその手段を使つたにすぎず、逆に首山に「瞎！」と叱責されて、初めて問題のありかに氣づいた（「悟入」した）からである。「瞎！」とは眼あきを叱る語で、問われた問題の本質を見抜けなかったことへの叱責である。元璉はそのことを、「氣づいただけで、まだ先師の意圖を悟つてはいない」と斷じた。元璉は歸省の悟入そのものに疑惑を持っていたらしく、歸省を「省驢漢」などと輕蔑して呼んでいる。

この「竹篋子の話」という公案には先蹤がある。唐末の百丈山（江西）で懷海禪師（七四九―八一四）の弟子のなかから潯山（湖南）の住持を選ぶことになったときのこと、

時司馬頭陀自湖南來。百丈謂之曰：「老僧欲往潯山，可乎？」（司馬頭陀參禪外，蘊人倫之鑒，兼窮地理。諸方剋院，多取決焉。）對云：「潯山奇絕，可聚千五百衆。然非和尚所住。」百丈云：「何也？」對云：「和尚是骨人，彼是肉山。設居之，徒不盈千。」百丈云：「吾衆中莫有人住得否？」對云：「待歷觀之。」百丈乃令侍者喚第一坐來（即華林和尚也。）問云：「此人如何？」頭陀令聲效一聲行數步，對云：「此人不可。」又令喚典坐來（即祐師也。）頭陀云：「此正是潯山主也。」百丈是夜召師入室。囑云：「吾化緣在此。潯山勝境，汝當居之，嗣續吾

宗、廣度後學。」時華林聞之曰：「某甲忝居上首。祐公何得住持？」百丈云：「若能對衆下得一語出格，當與住持。」即指淨瓶問云：「不得喚作淨瓶。汝喚作什麼？」華林云：「不可喚作木楔也。」百丈不肯，乃問師，師蹋倒淨瓶。百丈笑云：「第一坐輪却山子也。」遂遣師往瀉山。（『景德傳燈錄』卷九瀉山靈祐章）

……百丈、「もし大衆の前で出格の見解を示したなら、住持に取り立てよう。」そこで淨瓶じんびんを指さして、「これを淨瓶と喚んではならぬ。そなたはどう喚ぶか。」華林、「まさか木筒と喚ぶわけにはゆきませんな。」百丈は認めず、師に問うた。師は淨瓶を蹴り飛ばした。百丈は笑って、「第一座は祐上座にやられたわい。」かくて瀉山の住持となったのである。

「淨瓶を淨瓶と喚んではならぬ」と封じておいて、「ではそなたはどう喚ぶか」という問いに對し、靈祐（七七一～八五三）は淨瓶を蹴り飛ばし、それによって瀉山の住持に拔擢された。百丈のしかけた陷筭を打破した、その「大器大用」を賞されたのである。瀉山という叢林の經營には規制に執われない力量が期待されたということであろう。そうして、この「大器大用」がこの種の問いの「正解」となって安易に模倣されることとなった。葉縣歸省が首山省念の竹篋を奪い（さらにふたつにへし折って）抛り投げたのが、その例である。ところがこの場合、首山はその行爲を「瞎！」と叱責し、そのことによって歸省は悟入したという。ここではすでに「陷筭を打破する大器大用を示す」という解答ではなくなっている。おそらく、唐末から宋代への禪宗大衆化の時期を経て、表面的な模倣者が増え、庸俗化して單なる粗暴蠻勇の行爲にすぎなくなったのであろう。

こうした「背觸の關」の問いは「淨瓶」、「竹篋」のほかにも發せられている。趙州從諗（七七八―八九七）は「火」と「拳」を、法眼文益（八八五―九五八）は「香匙<sup>3</sup>」を、また大慧は「拄杖」を指して問うた。

師見僧來、挾火示之云：「會麼？」僧云：「不會。」師云：「你不得喚作火。老僧道了也。」師挾起火云：「會麼？」云：「不會。」（『趙州錄』卷下）

師は僧が來たのを見て、火箸で火をつまんで見せた、「わかるか。」僧、「わかりません。」師、「きみはこれを火と喚んではならぬ。わたしは申しつけたぞ。」そこでまた火をつまんで、「わかるか。」僧、「わかりません。」

師敲火問僧云：「老僧喚作火，汝喚作什麼？」僧無語。師云：「不識玄旨，徒勞念靜。」（『景德傳燈錄』卷一  
○趙州章）

師は火打石で火を起こして僧に問うた、「わたしはこれを火と喚ぶが、きみならどう喚ぶか。」僧は何も言えない。師、「玄旨を識らずんば、徒勞に靜を念ずるのみ」。

（3） 香匙は火爐中の炭火や灰を整える杓子狀の道具。

師有時屈指云：「老僧喚作拳。你諸人喚作什麼？」僧云：「和尚何得將境示人！」師云：「我不將境示人。若將境示閻黎，即埋沒閻黎去也。」（『趙州錄』卷中）

師はある時、指を曲げて言った、「わたしはこれを拳と喚ぶが、諸君は何と喚ぶか。」僧、「和尚、モノで示してもだめだ。」師、「わたしはモノで示しているのではない。もしモノで示したのなら、そなたを虚假にしたことになる。」

「和尚、何ぞ境を將て人に示すを得ん！」とは、例の「庭前の栢樹子」の話で「祖師西來意」を問われた趙州が「庭前の栢樹子」と答えたのに對して、質問した僧が「境を將て人に示す莫れ」と反駁したように、「拳」を何かの譬喩と見て言ったのである。次は法眼文益と大慧宗杲の例である。

師與悟空禪師向火、拈起香匙、問悟空云：「不得喚作香匙。兄喚作什麼？」悟空云：「香匙。」師不肯。悟空却後二十餘日、方明此語。（『景德傳燈錄』卷二四法眼文益章）

師は悟空禪師と火にあたっていたとき、香匙を取りあげて問うた、「これを香匙と喚んではならぬ。師兄は何と喚びなさるか。」悟空、「香匙。」師は認めなかった。悟空禪師は二十數日後になつてようやく問いの意圖がわかった。

上堂：「古者道：『了得一，萬事畢。』今朝是九月一，諸人作麼生了？」驀拈拄杖云：「不得喚作拄杖子，便了取好。既不喚作拄杖子，作麼生了？」擲下云：「差之毫釐，失之千里。」（『大慧語錄』卷二）



上堂して言った、「古人は『一事を了解せば、萬事畢る』と言っている。今朝は九月一日だ。諸君はどのようにに了解するか。」やにわに拄杖を擱んで、「これを拄杖と喚んではならぬ、と了解せよ。拄杖と喚ばないなら、どうするか？」（誰も答えなかった。）拄杖を抛げ捨てて言った、「一寸のすれ違いで、千里も懸け離れ」。

### 三.

竹篋を指して「竹篋と喚んではならぬ。そなたはどう喚ぶか。」というトリッキーな問いは、どういう意圖で發せられたのか。大慧自身は「竹篋子の話」を提起する意圖をつぎのように自ら語っている。

所以妙喜室中常問禪和子：「喚作竹篋則觸，不喚作竹篋則背。不得下語，不得無語；不得思量，不得卜度；不得拂袖便行，一切總不得。爾便奪却竹篋，我且許爾奪却。我喚作拳頭則觸，不喚作拳頭則背。爾又如何奪？更饒爾道箇請和尚放下著，我且放下著。我喚作露柱則觸，不喚作露柱則背。爾又如何奪？我喚作山河大地則觸，不喚作山河大地則背。爾又如何奪？」有箇舟峯長老云：「某看和尚竹篋子話，如籍沒却人家財產了，更要人納物事。」妙喜曰：「爾譬喻得極妙。我真箇要爾納物事。爾無從所出，便須討死路去也。或投河赴火，拚得命方始死。得死了，却緩緩地再活起來。喚爾作菩薩便歡喜，喚爾作賊漢便惡發，依前只是舊時人。所以古人道：「懸崖撒手，自肯承當。絕後再甦，欺君不得。」到這裏始契得竹篋子話。復說偈云：「佛之一字尚不喜，有何生死可相關？當機觀面難回互，說甚楞嚴義八還？」（『大慧語錄』卷一六「傳經幹請普說」）

ゆえにわたしは室中でいつも禪僧たちに問うのだ、「これを竹篋と喚べば觸れる。竹篋と喚ばねば背く。他の何かだと言つてはならぬ。黙ることもならぬ。考えこんでもいけない。あれこれ推し測つてもいけない。避けて立ち去つてもだめだ。何をしてすべてだめなのだ。そなたが竹篋を奪い取るなら、とりあえず奪い取ればよからう。これを握り拳と喚べば觸れる。握り拳と喚ばねば背く。そなたは握り拳を奪い取ることができるか？ もし拳を降してくれと言うなら、とりあえず降してやろう。これを露柱と喚べば觸れる。露柱と喚ばねば背く。そなたは露柱を奪い取ることができるか？ これを山河大地と喚べば觸れる。山河大地と喚ばねば背く。そなたは山河大地を奪い取ることができるか？」舟峯長老なる人が言うに、「和尚の竹篋子の話は、まるで人の財産を全部没收しておいて、そのうえ税金を取り立てるようなものすな。」わたしは言つた、「そなたはなかなかうまく言うね。わたしはほんとうに一文無しから税金を取り立てるのだ。そなたは出しようがないから、自殺するしかなからう。河に身を投げるか、火の中に飛び込むか、命を捨てて死ぬしかない。死んでしまつてから、やおらゆつくりと活き返るのだ。そなたを菩薩だと喚んだら喜び、悪黨だと喚んだら怒り出すが、どう言おうともこのままの人間に變わりはない。だから古人は「崖つぶちでつかまつた手を思い切つて放せ。どうなろうとあとは自ら引き受けるまでだ。一旦死んで再び甦つたあとは、もう誰も君を騙すことはできぬ」と言つた。ここまで来て初めて竹篋子の話を透過できるのだ。」そこで偈を作つた、「佛という言葉葉さえ聞きたくない、煩惱のかけらも消え失せた。それとまのあたりに出逢つたらもう避けられぬ。『楞嚴經』に説く八還義など何の役に立つか！」

最後に言う『首楞嚴經』に説かれる「八還義」（卷二）とは、事物變化の現象を見てその原因を知るために、八つの現象に代表させそれぞれに原因を探究し、見る作用の根源がもはやそれ以上に還元できない「視覺の本性」である<sup>①</sup>と知るに至る、それこそが「我が眞性」である、とするもの。このように多くの例を挙げ、ひとつひとつ推理することにより、その背後にあるのが本性であると窺い知る、これが佛教學であるが、禪僧大慧は「佛でもない、生死にも

關わらぬ、その當體とじかに對面せよ」と言うのである。

ここに自ら明らかにしているように、「竹篋子の話」は大慧が學人の言語應對を追い詰め、窮まらせることによって、言語作用を自明のこととする觀念を打破し、死滅させ、そこから起死回生の轉回をはからせる作略であり、これがすなわち大慧の「看話禪」の方法であつた。言い換えはもちろん、沈黙も、沈思も、回避もつまるところすべて言葉に囚われた對應であるから許さない。奪うといった動作で應じていけない。いかなる「對應」も遮斷する。この問いは結局のところ、言葉のない名辭以前の世界を示唆しているのである。

ところが、言語應對の作用こそは馬祖禪の「作用即性」説（人が見聞覺知、言語應對の作用を發揮することこそが佛性の發露である）の根據であつたから、「竹篋子の話」はこれに對する批判から出ていることは明らかである（後述）。またいわゆる「無義語」を相手に押しつけ、窮地に陥れ、情識を死滅させ、情識の窮まったところから、爆發する憤志が起こつて、そして甦る、それが大慧の「開悟」というものであつた。<sup>(5)</sup> こういう作略によつて大慧はいったい弟子に何を「開悟」させようとしたのか、右の普説では「絶後に再び甦つて、君を欺き得ず」、（死んで蘇生したあとは、誰からも騙されぬ人となる）と言うだけで、それ以上明らかにされていないが、わたしはこの「竹篋子の話」

(4) 荒木見悟譯注『楞嚴經』卷二、一〇九頁、佛教經典選中國撰述經典二、筑摩書房、一九八六。

(5) この大慧の方法は黃龍死心（一〇四三—一一一四）の語「參玄上士、須參活句、直得萬仞崖前、騰身撲不碎、始是活句。不如是、盡是意根下扭捏將來、他時異日、涅槃堂前手脚忙亂。」（『黃龍死心禪師語錄』）に據っている。またさらに溯つては唐代の長沙景岑（？—八六八）の偈「百尺竿頭不動人、雖然得入未爲真。百尺竿頭須進步、十方世界是全身。」（『祖堂集』卷十七岑和尚章）にもとづく。

をまづ言語の問題として考えてみたいのである。

「竹篋と喚べば觸る」という「觸」は「觸犯」の義、諱に觸れることであるが、ここでは「竹篋」と言うことを禁ずる意圖である。「竹篋と喚ばねば背く」という「背」は「違背」の義、それが「竹篋」であるという事實に背くこと。このように「背觸の關」という型でこの問題をあつかうのは宋代になってからで、それ以前はただ「喚んではならぬ」という禁止であつた。

ではなぜ禁ずるのか。なぜ禁ぜられねばならないのか。「竹篋」を「竹篋」と喚んではならぬとは、その名を避けて言い換えよ（回互）と言うのではない以上、「竹篋」を「竹篋」と喚んではならぬと言われた時、人は窮して絶句するほかないであろう。「竹篋」にとどまらない。「卓子」、「拳」、「拄杖子」、「露柱」、「虚空」、「山河大地」など、この世のすべてものには名がついているにもかかわらず、その名を使うことが禁ぜられた時、人は沈黙せざるを得ない。大慧が沈黙を強いたとき、唐代の馬祖が創始した言語應對を悟りの契機とする「對話の宗教」は、いったんここで終わりを宣告された。しかしそれと同時に、大慧は世界のありとあらゆる事物には名がつけられていて、われわれはびつしりと名で蓋われた、名辭の聯鎖で構成された世界に生きているという事實に思い至らせるのである。

名づけるとは、物を創造または生成させる行為であり、そのようにして誕生した物の認識そのものであった。……名づけられることによって「世界」は、人間にとつての「世界」となった。人間は名前によって、連續體としてある世界に切れ目を入れ対象を區切り、相互に分離することを通じて事物を生成させ、それぞれの名前を組織化することによって対象を了解する。このように「名づける」ことによって物が生みだされるとすれば、世界

はいわば名前の網目組織として現われることになるだろう。したがって、ある事物についての名前を獲ることは、その存在についての認識の獲得それ自体を意味するのであった。（市村弘正『名づけ』の精神史）みずす書房、一九八七）

こうしたことは子どもの時から、いつの間にかおぼえて知っているので、テ、アシ、メ、クチ、ソラ、アメ……などのことばが、なぜそうなっているのかと問うたりはしないし、どんなに批判精神の強い革命家でも、我々がアシと呼んでいるものを指すのにアシというオトをあてはめるのは不合理だから取り換えようとは言わない。（田中克彦『言語学とは何か』岩波新書、一九九三）

モノ（概念）とそれを呼ぶオト（名）とは、しかしながらがんらい何の必然的關係も有せず、「記號の恣意性」によつて結ばれているにすぎないが、その結合は人に選擇の餘地なく強制的に受け入れさせる「社會的事實」として機能しているとソシユールは言う。荀子はそれを「約定俗成」と言った。

名無固宜、約之以命、約定俗成、謂之宜。異於約、則謂之不宜。名無固實、約之以命、約定俗成、謂之實。

（『荀子』正名篇<sup>6</sup>）

ものに名がついていても、その名に必然性があるわけではなく、こう名づけようと約束しただけなのである。その約束が

（6）楊柳橋『荀子詁譯』（齊魯書社、一九八五）の校訂に據る。

廣く受け入れられ習慣となつて定著した時、命名には必然性があるように思えるのだ。約束なしに勝手に名をつけた場合、その名はただの恣意にすぎない。

ものに名がついていても、その名に中身があるわけではなく、こう名づけようと約束しただけなのである。その約束が廣く受け入れられ習慣となつて定著した時、中身があるように思えるのだ。

名前に必然性はなく、ただ使われて習慣となつたにすぎないならば、「竹篋」を「竹篋」と喚ばずに、何か別の名で喚んでもかまわぬわけだが、しかしそれには「約定俗成」を経ねばならない。「約定俗成」とは社會的承認のことである。人は言葉をつかう時、「約定俗成」という習慣化し制度化した言語の體制に従屬せざるを得ないのであり、出家沙門は方外の人たらんと願つても、なお幾重にもとりまかれた習慣と制度の中に生きていることを痛感する。それと同時に、俗世を虚假と見て出家した沙門は、言葉の及ばぬもうひとつの世界のあることに想い至る。「竹篋」を「竹篋」と喚んではならぬとは、まづこのことを確認させる作略である。

#### 四.

唐代の馬祖の新興禪宗の門下においては、言葉の限界に氣づかせようとする問答がしばしば交わされ、これが禪の思想の底流をなしている。

師上堂云：「併却咽喉唇吻，速道將來！」  
瀉山云：「某甲不道，請和尚道。」  
師云：「不辭與汝道，久後喪我」

兒孫。」五峯云：「和尚亦須併却。」師云：「無人處斫額望汝。」雲巖云：「某甲有道處，請和尚舉。」師云：「併却咽喉脣吻，速道將來！」雲巖曰：「師今有也！」師曰：「喪我兒孫。」（『景德傳燈錄』卷六 百丈懷海章）

師は上堂して言った、「喉と口を閉じて、速やかに言え！」鴻山、「わたくしは言えません。和尚こそ言ってください。」師、「そなたに言つてやることはかまわぬが、それではいづれ子孫が絶えてしまう。」五峯、「和尚も閉じてくださいよ。」師、「人のいない所にそなたを探すようなものだ。」雲巖、「わたくしなら言えます。質問してください。」師、「喉と口を閉じて、速やかに言え！」雲巖、「師は今言いましたぞ！」師、「ああ、わたしの子孫は絶えてしまった。」

百丈懷海は何を言えと要求したのか。「咽喉と脣吻を併却して」と言うのは、言葉では言えないもの、つまり「道」を言葉で言い留めよと要求したのである。<sup>(8)</sup>「道」（真理）は言葉では言い表すことができない。言葉というものには制約があつて、全き「道」をさながらに、完全に言い留めることができず、敢えて言葉で言えは誤るしかないからである。したがって、通常は「以心傳心」、維摩のように言葉によらず沈黙によつて「道」の消息を伝えようとするのであるが、それは達人同士の出逢いとしてのみ言われる「目擊道存」（『莊子』田子方篇）の稀有な場合であつて、禪宗

(7) 「無人處斫額望汝」は「そなたはいつたどこにいるのか？」主體性のない答えを叱責した。「師今有也！」は百丈の問題提起の語そのものがその答えだということ。つまり「道は言葉で言えぬ」。これも自らの答えを回避したとして、百丈は絶望した。  
(8) 喉と口を閉じて一般的に何でもいから言葉を言つてみよ、と言うのではない。それではナンセンスである。禪の問答として記録されたものは、法堂における上堂と日常生活の場とを問わず、主題となるのはつねに真理の問題であり、真理にかかわる事柄である。

が大衆化した中唐以後の時代にそれをまねるならアナクロニズムである。百丈はそこへ逃げ込むことをあらかじめ封じておいて、答えられぬことを強いて問うのである。

僧問馬祖：「請和尚離四句，絕百非，直指某甲西來意。」祖云：「我今日無心情。汝去問取智藏。」……（『景德傳燈錄』卷七 西堂章）

僧が馬祖に問うた、「四句を離れ、百非を絶つて、達磨が西から来た意圖をわたくしに直示してください。」馬祖、「今日  
は氣分が乗らぬので、智藏に訊いてくれ。」……

「四句を離れ、百非を絶つて」とは「いかなる陳述形式にも依らずに」という意味の佛教的な言い方で、さきの「咽喉と脣吻を併却して」と結局は同じ制約であるが、ここでは「祖師西來意」（達磨は何を傳えたか、すなわち「禪とはなにか？」）を問うている。かつて唐の嵩嶽慧安（五八二～七〇九）はこう問われて「何ぞ自己の意を問わざる！」（『景德傳燈錄』卷四 嵩嶽慧安章）と反問した。「禪とは何か？」それは「自己が何者であるかの探究」（自己が法身であること、佛性を具えた人間であることをいかに自覺して生きるか、すなわち「己事究明」と言うに盡き、他に問うて得られることではなく、問われても答えられぬことなのである。ここでは、問われた馬祖道一（七〇九～七八四）は「答えられぬ」ということを婉曲に言つて、西堂智藏（七五三～八一四）のところへ行かせ、西堂はまた百丈のところへ遣るというふうには回答を避け、避けることによって、なぜ答えられないのかを質問した僧自身に突き返し、疑網に陥れて、言葉で回答することの不可能を、かれみづからが自省するように示唆したのである。

馬祖の弟子南泉普願（七四八～八三四）は「佛未出世以前」の世界、すなわち佛教が出現する以前、佛教の言葉



〔術語〕が生まれる以前において、孤獨に修行せよと言った。

師毎上堂云：「近日禪師太多生！覓一个癡鈍底不可得。阿你諸人，莫錯用心！欲躰此事，直須向佛未出世已前，都無一切名字，密用潛通，無人覺知，與摩時躰得，方有小分相應。所以道：『祖佛不知有，狸奴白牯却知有』。何以如此？他却無如許多般情量，所以喚作如如，早是變也，直須向異類中行。又如五祖大師下，有五百九十九人盡會佛法，唯有盧行者一人不會佛法，他只會道。直至諸佛出世來，只教人會道，不爲別事。江西和尚說『即心即佛』，且是一時間語，是止向外馳求病，空拳黃葉，止啼之詞。所以言：『不是心，不是佛，不是物』。如今多人喚心作佛，認智爲道，見聞覺知，皆云是佛。若如是者，演若達多將頭覓頭，設使認得，亦不是汝本來佛。若言『即心即佛』，如兔馬有角；若言『非心非佛』，如牛羊無角。你心若是佛，不用即他；你心若不是佛，亦不用非他。有無相形，如何是道？所以若認心，決定不是佛；若認智，決定不是道。大道無影，眞理無對。等空不動，非生死流；三世不攝，非去來今。故明暗自去來，虛空不動搖；萬像自去來，明鏡何曾鑒？阿你今時盡說：『我修行作佛』，且作摩生修行？但識取無量劫來不變異性，是真修行。」（『祖堂集』卷十六南泉章）

師は上堂說法でいつも次のように言っていた、「近頃は禪師がやたらと多すぎる。阿呆を探そうにも、一人もおらぬ。諸君！ 考え違いをしてはならぬ。この事を體得したいなら、佛陀が法を説き出す以前の、一切の名辭無きところで、誰にも知られず、ひとりひっそりと修行せよ。そういうところにおいて體得して始めて、少しはそれに相應する。ゆえに『祖師も佛陀も道を知らぬ。却って猫や牛が知っている』と言うのだ。なぜか？ 猫や牛には凡聖有無の情量がないからだ。ゆえにそれを『實相さながら』と喚んでさえ、すでに變異してしまい、こう言ったことによつて畜生に陥ること必定だ。あの五祖

弘忍大師の門下の五百九十九人は、みな佛法がわかつていたが、盧行者ひとり佛法がわからなかった。かれはただ道がわかつていただけだった。諸佛がこの世に現れたのは、ただ人に道をわからせるためであって、他のためではない。江西馬祖和尚が『心こそ佛である』と言われたのは、その場限りの無駄口で、自己の外に求めまわる病氣を止める、子ども騙しの方便だった。だから『それは心ではない、佛ではない、物ではない』とも言われたのだ。今多くの人が心を佛と喚び、智を道だと認め、見聞覺知が佛であると言っている。もしそういうことであったなら、あの演若達多が頭で頭を探しまわったようなものだ。もし見つかったとしても、本来の佛ではない。『心こそ佛である』と言うなら、兎や馬に角をつけるようなもの、『心でもない、佛でもない』と言うなら、牛や羊に角がないようなもの。きみの心がもし佛なら、わざわざ『心こそ』と言う必要はないし、きみの心がもし佛でないなら、わざわざ『佛でもない』と言う必要はない。現われたり消えたりするものが、何で道であつたりするものか！ ゆえにもし心を何かと認めるなら、決して佛ではないし、もし智を何かと認めるならば、決して道ではない。大道には隨う影はなく、眞理は對應するものを絶している。大道は空のように不動で、生死流轉するものではない。過去、未來、現在の範疇になく、時間に關わらない。ゆえに『明暗は去來するが、虚空は動搖せず、萬象は去來するが、鏡は映さない』と言われる。諸君は今みな『おれは修行して佛になるんだ』と言っているが、いったいどう修行するのか？ 無量劫以來の決して變易せぬ本性を、我が身に徹して知ることこそが眞の修行である。」

これを讀むと、南泉という人は徹底した中國禪僧というべく、もはや佛教教理によつて人は救われず、印度人の佛陀や達摩よりも猫や牛のほうがましだ（かれらは情量がなく、道の中に自足している）とまで言っているのだが、佛教の經律論の教えに依るのではなく、むしろ佛陀が法を説き出す以前の、佛教の術語が形成される以前の世界において、ひとり孤獨に修行し、太古以來の決して變易せぬ本性を知ることこそが眞の修行である、「佛法」を學ぶのではない、「大道」を體得するのだと言う。これは佛教學が巨大な體制と化し、もはや解脱解放の思想ではなくなり、

かえって桎梏となった時代の言であらう。大慧によれば、「大道」を體得し、そうして初めて誰からも騙されぬ人となる、言い換えれば、佛教學の術語や高尚な聖なる觀念に惑わされることなく、自立した自由な修行人となるのである。<sup>(9)</sup>

百丈の法孫臨濟義玄（?～八六六）は「言葉とは風だ」とブッキッシュに言い、佛教學に囚われぬ術語の主體的な意味轉換を主張した。

大德！你莫認衣。衣不能動，人能著衣。有箇清淨衣，有箇無生衣，菩提衣，涅槃衣，有祖衣，有佛衣。大德！但有聲名文句，皆悉是衣變。從臍輪氣海中鼓激，牙齒敲磕，成其句義。明知是幻化。大德！外發聲語業，內表心所法，以思有念，皆悉是衣。你祇麼認他著底衣爲實解。縱經塵劫，祇是衣通。三界循環，輪迴生死，不如無事。

〈相逢不相識，共語不知名。〉（『天聖廣燈錄』卷一一臨濟章示衆一四・3）

禪師がたよ！ 著けている衣裳に囚われてはならぬ。衣裳が人を動かすのではない。人が衣裳を着けているのだ。清淨という衣裳、不生不滅という衣裳、菩提という衣裳、涅槃という衣裳、祖師という衣裳、佛陀という衣裳など、何でもある。

(9) 「香嚴擊竹」という公案の主題もこれと同じであろう。香嚴智閑（?～八九八）は鴻山靈祐から「父母未生以前の本來の面目」を示せと要求され、それまで書きたててきた經論學習のノートから答えを探したが見あたらず、絶望して焼き捨て、ひとり行脚に出て、河南香嚴山の慧忠國師の遺址で掃除した瓦礫を捨てた時、竹にあたった音を聞いて開悟したという（『祖堂集』卷十九香嚴章）。ここにいう「本來の自己」も佛教學に依らぬ探究の結果、偶然に見出されるものであるが、投機の偈の「處處に蹤跡無き、聲色外の威儀よー」という感興の言葉にその形象が示されている。

禪師がたよ！ こういったすべての言葉は、みな衣裳の變奏にすぎない。言葉というものは、『風ガ臍ノ輪ノ氣海ヨリ出て、齒デカチカチャツテ、意味トナツタ』にすぎず、明らかに實體なき幻である。禪師がたよ！ 『音聲をもつて語業を外に發することにより、内なる心の思いを表現する』と言うように、心に思うことによつて觀念が生まれる。それが言葉になるのであるから、みな衣裳である。諸君はひたすら衣裳に囚われて實體があると思ひ込んでゐるのだ。こんなことではいつまでたつても衣裳の専門家になるにすぎず、三界をぐるぐるまわつて輪廻轉生をくりかえすだけだ。外に求めぬ無事がいちばんよい。『出逢つても誰だかわからぬ、言葉を交わしても名前も知らぬ』、それでよいのだ。

臨濟が言葉の性質を敍べるのに援用しているのは、『大智度論』卷六の「十喻釋論」に「諸法は響きの如し」を説明して、言葉は風の音にすぎず、罵られても怒るべきではないことを説明した箇所<sup>10)</sup>。そしてまた次のようにも言っている。

道流！是你目前用底，與祖佛不別。祇麼不信，更向外求。莫錯！向外無法，內亦不可得。你取山僧口裏語，不如歇業無事去；已起者莫續，未起者不要放起，便勝你十年行脚。約山僧見處，無如許多般。祇是平常，著衣喫飯，無事過時。你諸方來者，皆是有心求佛、求法、求解脫、求出離三界。癡人！你要出什麼處去？三界、佛祖是賞繫底名句。你欲識三界麼？不離你今聽法底心地；你一念心貪是欲界，你一念心嗔是色界，你一念心癡是無色界，是你屋裏家具子。三界不自道：我是三界。還是道流目前靈靈地照燭萬般，酌度世界底人，與三界安名。（同上示衆九・3）

諸君！ きみたちという、わが目前に活動している者こそが、佛陀や祖師と違わないのだ。なのにこのことを信じきれず

に、ひたすら外に佛陀や祖師を求めまわるとは！　ここを間違つてはならぬ。外に法はない。内にも得られはせぬ。行脚に來てわたしの説法などを聴いているよりは、求めるのをやめて、無事でいるのがいちばんだ。外に求める心を、ここできっぱりとやめ、そして今後決して起こさぬ、それがきみたちの十年の行脚に勝る。わたしの見かたは、あれこれ多くは言わぬ。ただ平常であれ、衣装を着て飯を喰い、無事で過ごせということだ。きみたち他所から行脚に來た連中は、みな佛を求め、法を求め、解脱を求め、この三界を脱出しようという魂膽だ。馬鹿者め！　きみたちは三界を出て、どこへ行こうというのか！　三界や佛祖などと言うのは、きみたちが勝手に賞讃したり、自分を繫縛したりしてつけた名辭に過ぎない。きみたちは三界とは何なのか知りたいか？　教えてやろう。三界とは、今わたしの説法を聴いているきみたちの心と離れてあるのではない。きみたちが起こす貪りの心が欲界だ。怒りの心が色界だ。愚癡の心が無色界だ。これらはみなきみたちという家の中にころがっている家具なのだ。三界は自分で「われは三界なり」と言ったりしない。そうではなく、諸君という、わが目前で生き生きとあらゆる物を見分け、世界を観察する人こそが、三界に対して以上のように名づけるのだ。

「三界」や「佛祖」は佛教學が作り出した名辭にすぎぬにもかかわらず、人はみづから作り出したそれらの名辭に

(10) 「如えは人の語らんと欲する時、口中の風「出づ」、憂陀那と名づく。「出で已つて」還た入りて臍に至り、臍に觸れて響出す。響の出づる時、七處に觸れて起こる。是れを語言と名づく。偈に説くが如し、〈風を憂檀那と名づけ、臍に觸れて上り去く。是の風七處に觸る。項及び斷齒脣、舌咽及び胸なり。是中に語言生ず〉」(大正藏二五、一〇三上)。「臍輪」は臍の圓い孔を言い、入息は鼻孔から入って臍に至り、出息は臍から鼻孔に至って出ると考えられた(『瑜伽論記』卷七)。澄觀『華嚴經疏』卷五六に「(腰より仙人を出すとは)腰は臍輪の下を謂う。氣海の間は是れ故を吐き新を納む。仙を出す所なるが故に。梵本には那髀曼陀羅と云い、此には臍輪と云う」(大正藏三五、九二九上)。「氣海」は臍下のあたり(丹田)に氣が出入りし留まるところからいう道家の用語。

繫縛される。臨濟は言語の背後にある、もはや疑いを容れぬほどに習慣化し、制度化した「名辭の世界」の存在に氣づかせ、「名辭以前の世界」<sup>11</sup>への回歸を構想し、そこから新たな主體的命名（臨濟のいう「安名」）を主張していると考えられる。

## 五.

「竹篋」を「竹篋」と喚ぶか喚ばぬかという、考えてみれば奇妙な問題がどこから出たのかを考えてみると、そこに禪宗史的淵源があった。それは馬祖道一が創唱した「見色即見心」（モノを見て感動したとき、その見る作用に氣づいて、わが心の佛なるを知る、すなわち、われの生きた存在を自覺する）という方法で、禪の悟道論として唐末五代の南方で探究された。<sup>12</sup>これはつまり、外界のなかに觸發されて感動し、世界の核心（眞理）を悟るということであるが、それはいったいどのように實現されるのか、という禪僧にとつての最大の關心事なのであったが、馬祖に即して言えば、對境を見るその作用（見色）こそが、佛性を具有していることのあらわれ（作用即性）であり、それを確認すること（見心）が悟りにほかならないことであつた。そうしてこの馬祖禪の再檢討が唐末五代の禪宗の課題となつていたのである。五代南漢の雲門文偃（八六四―九四九）は言う、

師有時云：「我尋常道：『一切聲是佛聲，一切色是佛色，盡大地是法身。』枉作箇佛法中見。如今見拄杖，但喚作拄杖；見屋，但喚屋。」（『雲門廣錄』卷中，室中語要）

師はある時言った、「わたしはこれまでいつも『一切の聲は佛の聲であると聽け。一切の色は佛の色であると見よ。大地がまるごと法身であると知れ』と言っていた。ああ、なんと愚かな佛教教學をふりまわしていたものか！ 今は拄杖を見た

(11) 西郷信綱「詩の發生」(『増補 詩の發生 文學における原始・古代の意味』未來社、一九六四)に引用された中原中也の語。

中也の「名辭以前」は「これが手だ」と、〈手〉という名辭を口にする前に感じている手、その手が深く感じられてゐればよい。」「藝術といふものは、幾度もいふ通り、名辭以前の、現識領域の、豊富性に由來する。乃ちそれは人爲的に増減出来るものではない」という直觀的把握を指し、そこに當時のダダイズムや西田哲學の「純粹經驗」の影響が見られる(未發表稿「藝術論覺え書」『新編中原中也全集』卷四 同、解題篇卷四、角川書店、二〇〇三)。フーゴ・バル「わたしは、他人が考え出した言葉を使いたくありません。言葉はみんな他人が考え出したものです。わたしは、言葉の不法行為をしたいのです。そのためにそれにふさわしい母音と子音を使いたいです。……あらゆる事物には、その言葉があります。そこでは言葉そのものが事物になつてしまいました。なぜ木のことをブルブルシユと言えないのでしょうか。そもそもなぜ木はなんらかの名稱でよばねばならないのでしょうか。」(フーゴ・バル「マニフェスト」『時代からの逃走 ダダ創立者の日記』土肥美夫、近藤公一譯、みすず書房、一九七二)ただし、そこから言語表現への回路についての言及はない。上田閑照氏の「根源語」という考え方は、同じく西田の主客未分の「純粹經驗」を手がかりに、「根源語」(決まったものを指すのではなく、心に響く音や叫び聲、感動の語など)から第一次分節されて言葉になり、第二次分節されて論理的な語となる、という言語表現の回路を構想している(『禪佛教根源の人間』筑摩総合大學、筑摩書房、一九七三)『哲學コレクションⅢ言葉』岩波現代文庫、二〇〇八)これはわたしの「ある強烈な體驗から感興のことばを發し、さらに沈思して論理の語が生まれる」という構想と同じである(注12)。

(12) 拙稿「感興のことば——唐末五代轉型期の禪宗における悟道論の探究——」(『東洋文化研究所紀要』第一六六冊、二〇一四)参照。

ら、ただ拄杖と喚ぶだけ、家を見たら、ただ家と喚ぶだけだ。

師一日拈起拄杖，舉：「教云：『凡夫實謂之有，二乘析謂之無；緣覺謂之幻有，菩薩當體即空。』」乃云：「衲僧見拄杖，但喚作拄杖。行但行，坐但坐。總不得動著。」（同）

師はある日、拄杖を持ち上げ、經典の語を示して言った、「經典には『凡夫はこれを實體があると思つて〈有〉といい、聲聞は分析していつて實體のない〈無〉だという。緣覺は〈幻の存在〉だといひ、菩薩は存在そのものが〈空〉だといふ』とある。」そして言つた、「禪僧たるわたしは、拄杖を見たら、ただ拄杖と喚ぶだけだ。行くときはただ行き、坐るときはただ坐る。すべて別物に置きかえたりしてはならぬ。」

上堂云：「諸和尚子！莫妄想！天是天，地是地；山是山，水是水；僧是僧，俗是俗。（『雲門廣錄』卷上）

上堂して言つた、「和尚がたよ！ 妄想をやめよ！ 天は天であり、地は地である。山は山であり、川は川である。僧は僧であり、俗人は俗人である。」

雲門のたびたびの述懐は、かれ自身が馬祖の「見色即見心」を受けとめて、「一切の聲を佛の聲と聽け、一切の色を佛の色と見よ、この世のすべてに佛の法身が顯現していると知ることができたなら、その時こそが悟りだ」と修行者たちに語っていたのであるが、ある時その非に氣づいて、大衆を前にこれまで誤つた指導を與えてきたことを正直に告白したのである。<sup>13</sup>「一切の聲を佛の聲と聽き、一切の色を佛の色と見、この世のすべてに佛の法身が顯現してい



ると知る」その時、「拄杖を見たら、拄杖ではなく（わが心）あるいは（佛の法身）と喚ぶ」ことになる。周知のよう、禪宗において悟りを三段階の圖式で表現した宋代の青原惟信（生卒年未詳、黄龍祖心「一〇二五—一一〇〇」の法嗣）が「山は山に不是<sup>あら</sup>ず」と表現したのは、つまりこれである<sup>(14)</sup>。

上堂曰：「老僧三十年前、未參禪時、見山是山、見水是水。及至後來、親見知識、有箇入處：見山不是山、見水不是水。而今得箇休歇處：依前見山只是山、見水只是水。大衆！這三般見解、是同是別？有人縊素得出、許汝親見老僧。」（『嘉泰普燈錄』卷六吉州青原惟信禪師章）

上堂して言った、「わたしは三十年前、まだ禪に參ずる以前、山を見れば山であり、川を見れば川であつた。のちになつて親しく善知識にお目にかかり、入り口が見つかった時、山を見ても山でなくなり、川を見ても川でなくなつた。今は落つつく場所が得られて、前と同じく、山を見ればただ山であるだけ、川を見ればただ川であるだけだ。諸君、この三種の見かたは、同じか別か。はつきりと區別がつけられる者がいたら、わしと出逢つたと認めよう。」

(13) このことを入矢義高先生は「このような正直な告白は、禪僧にあつては珍しい」とされた。「雲門の禪その向上ということ」『増補自己と超越』岩波現代文庫、二〇一一）。

(14) こういう表現で重大な問題を語っているのを見ると、わたしはいつも中島敦の言葉を思い出す（『流河沙の』一萬三千の怪物の中には哲學者も少くはなかつた。ただ、彼等の言葉は甚だ貧弱だったので、最もむづかしい大問題が、最も無邪氣な言葉で考えられてをつた）（『悟淨出世』）。これは禪宗の言語表現の特徴であるが、教理の術語を拒否し、日常語の生活に即した表現を使つたということである。

ここで青原惟信は「山を見ても山でなくなり、川を見ても川でなくなった」のを、善知識の指導を得て悟った時の見解としている。「山を見ても山でなくなり、川を見ても川でなくなった」とは、開悟の時の、日常世界の秩序が崩壊する感覚を言ったもので、開悟が訪れた時のことを「山上に鯉魚が躍り、海底に紅塵が舞う」などと、現實を反轉させた形象の「感興の言葉」を發する類である。開悟とは天地がひっくり返り、生き方が根柢から變わるような強烈な體驗だからである。その次の段階を「而今は箇の休歇の處を得て、依前として山を見ても只だ是れ山、水を見ても只だ是れ水」と言っているのは、雲門の「山は是れ山、水は是れ水」に據っていて、「如今は拄杖を見れば、但だ喚んで拄杖と作す」と言うに到った地平で、世界をさながらに見、さながらに受け入れる最終段階である。なぜならば、垣間見た「山が山ではない、川が川ではない」というような彼岸の世界は、所詮人間が生きる世界ではないからである。では、第三の最終段階は出發の第一段階とどこが違うのであるか。もとの状態にもどるのであるか、それを知らねばならない。百丈懷海が瀉山靈祐に語った言葉を聽こう。

百丈慧（懷）海和尚、因撥火示瀉山靈祐、因茲頓悟。百丈乃謂曰：「此暫時岐路。經云：『欲見佛性、當觀因緣時節。』時節既至、如迷忽悟、似忘忽憶、方省舊道已物不從他得。是故祖師云：『悟了同未悟、無心得無法。』祇是無虛妄凡聖等心。本來心法、元自備足。是汝今既爾、善自護持。」（『宗鏡錄』卷九八）

百丈懷海和尚は火爐の中に小さな火を掘り起こして瀉山靈祐に示した。これによって、瀉山はハッと悟るところがあった。百丈は言った、「いま、きみはちょうど岐路に立っているのだ。經典（涅槃經）に『自身に佛性の具わるを見るには、因緣の熟せる時を知れ』という。その時が來たなら、迷いしを忽と悟るが如く、忘れしを忽と憶すに似て、よく言われ

るように、もともと自分にあった物で、他所からもらったのではないことに、ようやく気づくのだ。それゆえ祖師（第五祖提多伽尊者）は『悟つてみれば、まだ悟らぬ時と變わったところはない。ただ他に求める心がなくなり、他から得る法のないことがわかっただけだ』と言われたのだ。ただ虚妄な凡聖の分別心がなくなっただけで、本来の心という法はもとより具わっていたのだ。まさに今のきみがそうなのだから、しっかりと護るように」と。

「時節因縁」とは、靈雲志勤（生卒年未詳、瀉山の弟子）が満開の桃花を見て悟ったといい、香嚴智閑（？）八九八）が掃除したごみを投棄した時に石が竹に当たった音を聞いて悟ったといわれるような、激發の契機のこととて、機が熟した時に訪れた偶然の契機をいう。かれらが「悟った」のは「佛性の自己の具われること」（靈雲）、「本来の自己の面目」（香嚴）であった。そのあと何が變わったかと言えば、「悟り了るは未だ悟らざるに同じ」と言われ、「悟った後も悟らぬ前も同じく我に佛性は具わっていた」、その限りでは第一段階と同じである。しかし、「無心にして法無きを得たり」、つまり、「自己に足らざるものを外に求めようとする心がなくなり、外から得べきものは何もない」ことに気づき、「祇是だ虚妄凡聖等の心無し」という、もはや「三界から脱出せねばならぬ」とか、「佛祖は聖人にして我は凡夫ゆえ、修行を積んで聖位に到らん」といった考えはもはや消えてなくなった。南泉が「那邊に會し了りて、者邊に却來りて行履し、始めて自由の分を得たり」（『南泉語要』）と言ひ、曹山本寂（八四〇〜九〇一）も「元と是れ舊時の人なるも、只是だ舊時の路を行まず」（『曹山錄』）と言うように、外面的にはもとどおり、聖人ならざるただ一個の人間であることに變わりはないが、ただ内面的な考え方、生き方が變わり、自由な人となったのである

（15） 注12拙稿參照。

る。世間は虚假という出家の初心に立ち返っただけで、けっして三六〇度轉じてもとの状態にもどったのではないのである。<sup>(16)</sup>

上來、「竹篋子の話」の背景とその問題提起の意味を考えてきた。ほんとうは「竹篋」等の個々の物の名前の問題ではなく、名づけるという行為そのものが事物の認識であって、名前は習慣的使用と社會的承認によって存在し、その社會集團の價値の體系を構成するものに他ならず、禪が「竹篋子の話」によって注意を促したのは、まづその世界存在の構造を認識せしめ、「名辭以前の世界」を根據として現實世界を相對化してみる視點へと導く問題提起であった。禪宗はむろん佛教の一宗派であるが、佛教教理學が巨大化し、煩瑣硬直化した時代にあつて、禪は佛陀の出現以前、佛教形成以前の世界というものを構想して、佛陀や達磨を相對化し、一人の自由な修行人（臨濟義玄の言う「無依の道人」）として生きることを求めたのである。

## 六.

以上の考察をふまえて、冒頭の愚中周及の「竹篋子の話」による開悟を考えてみよう。

大慧の「竹篋を竹篋と喚んではならぬ」、「卓子を卓子と喚んではならぬ」という問題提起に對して、かつて鼓山長老が竹篋を奪い、卓子を蹴り倒したのは、明らかに葉縣歸省に倣ったもので、首山に言わせれば「瞎！」と叱責されるべきものであつた。古今の禪の言説を商量したという愚中はこのことを承知していたであろう。<sup>(18)</sup> 鼓山長老が竹篋を奪い、卓子を蹴り倒したまでは威勢がよかったが、虚空に對しては手が出せず、やむなくとんぼ返りを打ってすこす

ごと出て行った。これらの蠻勇は提出された言語にかかわる問題を空中分解させたにすぎず、その本質を見抜いては  
いなかったのである。

そのあと大慧はどう結末をつけたのか、即休禪師がそれを言わぬうちに、愚中は忽ち悟ったという。愚中はいった  
い何を悟ったのか。ここに記録された投機の頌がそれを敍べているのであるが、この頌は難解で容易に意味を把握し  
がたい。ただ幸いなことに年譜を編集した一笑禪慶は『年譜』の注釋『愚中周及年譜抄』<sup>19</sup>をも撰しており、頌の語句  
について愚中から直接に聴いた説明を引用している。愚中の投機の頌をもういちど引くと、

不知禪者非禪者 禪を知らざる者は禪者に非ず

二十餘年只一疑 二十餘年只だ一疑

打破鼓山塗毒鼓 鼓山の塗毒鼓を打破せば

普天匝地盡彌彌 普天匝地に盡く彌彌たり

愚中は言う、言語表現が遮斷されたとき、體當りで突破するのが「禪」だと思われるが、わたしはそのことに

(16) 『宗鏡錄』卷一五「古人云：『不改舊時人、只改舊時行履處。』」、『趙州錄』卷上「但改舊時行履處、莫改舊時人。」

(17) 臨濟義玄は言う、「佛は八十歳で死んだ老人、達磨は腋臭臭い印度人だ」(『臨濟錄』示衆。佛教學では修行して最高位に至  
った段階を「等正覺」(佛陀と同位)と稱するが、禪では佛陀以前の「萬人平等なる本性」を信じ、確認し、佛陀もそれを悟っ  
たのであり、私も自ら修行するのだと言うのである。

(18) 『愚中周及年譜』至正六年(一三四六)：「師晨夕商量諸家宗師語脈、靡不參決。」

「二十餘年疑いを抱いていた」。今それは「禪を知らぬ者」であつて「禪者ではない」と解った。『年譜抄』に「不知禪者非禪者」を「此語、唐人之世話也」と注している。「世話」とは元國で世間一般に通用している慣用句・俗諺を指す（おそらく日本語）。つまり「禪を知らざる者は禪者に非ず、○○を知らざる者は○○者に非ず」という應用のきく警句で、禪者を代表にしたところに、當時の元國にはその手のエセ禪者が多かつたことが知られる。

「塗毒鼓」について『年譜抄』は『涅槃經』卷九を引く。「譬如有人、以雜毒藥、用塗大鼓、於大衆中、擊之發聲、雖無心欲聞、聞之皆死、唯除一人不橫死者。是大乘典『大涅槃經』亦復如是。衆中有聞聲者、所有貪欲等皆滅云云。不橫死者、一闍提也。」（譬えば、毒藥を太鼓に塗つて、衆人の中で打ち鳴らせば、聞こうとせずとも聞いた人はみな死んでしまふ。ただ一人死なぬ者を除いて。この大乘佛典『大涅槃經』も然り。衆中にその聲を聞いた人は、あらゆる貪欲・瞋恚・愚癡が死滅してしまふ。云云。死なぬ者とは一闍提のことである。）ここで愚中が「鼓山の塗毒鼓」と言うのは、大慧の提起した「竹篋子の話」を指している。聽く者をして命を喪わしめる「塗毒鼓」とは、いわゆる「背觸の關」の公案のことで、言語を封殺することによつて沈黙させ、言語應對を習慣として疑わぬ人の情識を死滅させる禪の作略である。これを「打破した」と言うのは、「背觸の關」の意圖する困境を體當りで突破する蠻勇が禪であるという陥りやすい誤解を脱し、大慧の提起した「竹篋子の話」の問題の核心が「名辭以前の世界」に氣づかせるところにある、と愚中が知つたということである。

結句について、一笑禪慶は表現のもとづく大慧の頌の故事を訊ね、師の答語を記録している。

盡彌彌 大慧頌曰：「只任王婆土堅壓，阿誰管你啾彌彌？」先師語此頌，予問其故事。師曰：「昔有王氏婆，

因屋倒爲土壑所壓、而不得自救、終叫曰：『快去！快去！』路人認作『快活』之聲、謂此破屋之下、何快活之有乎？故不敢救也云云。蓋唐音同故也。」

盡彌彌　ここは大慧の頌に據っている。その頌は「王婆は倒れてきた土壑ひはれがの壁に壓し潰されるしかなく、叫び聲を擧げても誰もかまってはくれぬ。」先師はこの頌を教えてくれたが、わたしがそのもとづく故事を尋ねると、こういうことだった、「昔王婆は家が倒れて壁に壓し潰されそうになったが、逃れることができず、『速く逃げて！速く逃げて！』と叫んだ。歩いている人にはそれが『ああ樂しや、樂しや』と聞こえたため、『こんなボロ家で何が樂しいものか』と思って、助けに行かなかった、云云。中國の音が同じであったためである。」

ここに引かれた大慧の頌は傳存語錄には未收、したがってこの二句しかのこされていない。頌の意味は「王婆が倒れてきた土壑の壁に壓し潰されそうになって、叫び聲を擧げたところで、誰もかまってはくれぬ」ということのようにであるが、王婆が叫んだ「快去！快去！」（速く逃げて！速く逃げて！）の聲が、道行く人に「快活！快活！」

(19) 本書は東京大學史料編纂所大正十一年十月影寫本。上下二卷、本文四十五葉九十頁。『年譜』の撰者自身による抄（注釋）であり、本來『年譜』と一對となる文獻であったと見られる。『年譜』には天寧寺藏永亨十三年（一四四一）刊本『佛德大通禪師愚中和尚年譜』、國立國會圖書館藏江戸初期正保四年（一六四七）寫本が存し、『年譜』を含む『語錄』は寛政五年（一七九三）に刊行されたが、本書は撰者自筆稿本として天寧寺に藏されていた。この資料を提供してくださった榎本涉氏に謝意を表す。またこの『年譜鈔』の増補本『開山年譜鈔』乾坤二冊が佛通寺塔頭正法院に藏することが確認された。乾坤本文五十葉、増補本文五十三葉。識語はなく、増補注の撰者、鈔寫年代は未詳。

（ああ樂しや！ 樂しや！）と聞こえたため、誰も助けに行かなかった、というのである。その聞き違いの原因は「快去」と「快活」二語が「蓋し唐音の同じきが故なり」と、愚中は説明している。<sup>20</sup>したがって投機の頌の「打破鼓山塗毒鼓，普天匝地盡彌彌」は、「鼓山の塗毒鼓を打ち破つたら、『快活！ 快活！』という歡喜の叫び聲が天地に響きわたった」という意味になるであろう。二句は「禪とはなにか」という積年の疑問が解けたときの感興の言葉である。この二句が「名辭以前の世界」から、感動を契機にして、言語が生まれる回路を通じて現われ出た愚中の「感興の言葉」であった。

(20) 「活」「去」二字同音の傍證は目下見あたらない。この王婆の故事は大慧の偈の典故として、日本の寫本文獻『年譜抄』によつてのみ知られるもので、愚中の言う「同音」がどの地域の方言であるのかもわからない。あるいは單純な「聞き間違い」であつたかも知れない。



【竹篋の圖】（無關普門「一二二」一二九」頂相、『臨濟禪師一一五〇年遠諱記念 禪—心をかたちに』日本經濟新聞社、二〇一六）

