

# 「知有」問答攷

## A study of "Zhi You" dialogue

坂内 栄夫

SAKAIICHI Shigen

[キーワード Keyword]

祖佛、狸奴白牯、知有、南泉、禪、莊子

[所属 Institution]

岐阜大学教育学部 (Faculty of Education, Gifu University)

[要旨 Abstract] 南泉で有名な「祖佛不知有。狸奴白牯却知有」と言う「知有」問答は、『莊子』「齊物論篇」の「最上の知恵とはどのようなのか」という主題に関わる「古之人、其知有所至矣。有以爲未始有物者。至矣盡矣。不可以加矣」(「古の人、其の知は至る所有り。悪くに至るか。以て未だ始めより物有らずと爲す者有り。至れり盡くせり、以て加ふるべからず」と言う議論を下敷きにして)と言う議論を下敷きにして、「究極の眞理を體得するために、言語を超えた所を認識せねばならない」と言う指摘した。『莊子』の認知に関わる議論を下敷きにして南泉は、「究極の眞理を體得するために、言語を超えた所を認識せねばならない」と言うことを示そうとしたのではないかと考えられるのである。『莊子』と禪との親近性や『莊子』から禪への影響について、従来から漠然と指摘されてきた事柄ではあるが、資料に即してより具體的に論じたものである。

唐代の禪僧南泉普願(788~833)に有名な一段がある。『祖堂集』巻16「南泉」[1]に次の様に見える。

師(南泉)はいつも上堂して言う、「最近の禪師は非常に大勢いるが、鈍くて愚かな者を探しても見つからない。お前たち、間違つて心を用いてはいけないぞ。この事を體得しようと思うなら、ブツダが生まれる以前の、名前や文字などが全くない時点で、ひそかにひっそりと行われていて、誰も知る事のない、そのような時に體得してこそ、少しは見込みがある?というものだ。だから「祖佛は有るこ

とを知らない、猫や水牛はかえって有ることを知っている」と言うのだ。どうしてか?猫や水牛にはあれこれ分析して考える思考などはないからだ。だから(我々が)「如如(ありのまま)」と呼んだとしても、もう違っている。異類の中に行かなくてはならないのだ」。

これは、「知有」問答とでも名付けられるもので、後に多くの禪師に取り上げられてこのテーマについて問答が行われた。ここで南泉は「有ることを知る」ものについて話している[2]。「知有」とは、「それ有るを知る」の略した言い方で、「それ」は何かと言えば、「それ」とは言語表現の範疇を超えた眞實そのもの、と理解されてい

る[3]。つまり、逆説的表現ながら、普通には悟りを開いているとされる祖佛は、言語表現を行う分別にとらわれているが故に眞實そのものの「有ることを知らないで」、かえってあれこれと観念的な思考する事のない(「情量」のない)猫や水牛が眞實そのものの「有ることを知っている」と言うのである。

この「祖佛不知有。狸奴白牯却知有」というテーマは、多くの人々の興味を引いたようで、後々まで様々な禪師に取り上げられて問答が行われた。まず、南泉の弟子である長沙景岑(つゝ868)は、次の様に言う。『景德傳燈録』巻10「長沙景岑」に言う。

[4]

僧「南泉は三世の諸佛は有ることを知らない。牛や山猫は逆に有ることを知っている、と言いました。なぜ三世諸佛は有ることを知らないのですか？」

長沙「まだ鹿野苑に入らない時は、まあまあだった」。

僧「牛や山猫はなぜ有ることを知っているのですか？」

長沙「どうしてお前が牛や山猫を咎め立てできようぞ」。

まだ悟りを得る前の佛は、言語で表現される観念にとらわれていなかったもので、まあまあだったが、悟りを開いた後は、般若の知恵にとらわれてしまっても言語では表現できない「それ」が分からなくなっている。だから、言葉という概念のない牛や山猫こそが「それ」を知っていると言うのである。この問答は、師匠である南泉の問意識と同じだと言えよう。次に、時代が少し下がって、唐末に活躍した曹山(860-906)にも同じテーマの問答が見える。『祖堂集』巻8「曹山」[5]に次のように言う。

僧「古人は、諸佛や諸祖は有るを知らないが、牛や山猫は逆に有ることを知っている、と言いましたが、諸佛や諸祖はなぜ有ることを知らないのですか？」

曹山「佛は似たものであり、祖はハンコを持つものにすぎない」。

僧「牛や山猫は何が有ることを知っているのですか？」

曹山「有ることを知っているのは、牛や山猫である」。

僧「佛祖はなぜ似たものやハンコを持つものなのですか？」

曹山「人はその所をよく理解せねばならないぞ」

南泉の言葉を引いて質問する修行僧に對して、曹山の意は、祖も佛も言語で表現されて、代々伝えられてきたものにすぎない。言葉により表現されることで、もう眞理から遠ざかっていて、本當の眞實ではないという事であろうか。言葉で表現できない究極の眞理を有ることを知っているのは、言葉を持たない牛や山猫の方なのである。

曹山の意圖も、南泉を繼ぐものと言えよう。ところで、ここで「知有狸奴白牯」の句は、「知有は狸奴白牯なり」と讀み、「有ることを知っているのは、牛や山猫である」と譯した。しかし、「知は狸奴白牯に有り」と讀むこともでき、そうすると、「(最上の)知は、牛や山猫に有るのである」という意味となる。

次に、同じく唐末五代の禾山(844-906)も次の様に言う。禾山は道吾の曾孫弟子に當たる世代である。『祖堂集』巻12「禾山」[6]に言う。

禾山はある時に話題を取り上げた。

禾山「南泉は、『祖佛は有ることを知らない。牛や山猫は逆に有ることを知っている』と言った。誰でも皆な知っているし、(この話はどこでも言われて、文句も廣く知れ渡っている。さて、今私は諸君たちに問う、どういものが牛や山猫なのかと?)」

その時ある僧が出てきて、答えて言った。

僧「お腹が空けば草を食い、喉が乾けば水を飲みます[7]」。

禾山「言葉にするのなら、多くは言わせない。ただ(「佛法」の)二字[8]を言わなければよいのだ。古人が「洞山禮興平」の問答を整理したのを聞いているか?『興平云。莫禮老朽。洞山云。禮非老朽。興平云。他不受禮。洞山云。亦不要止。』[9]この(最後の)一句は間違っている。古人が言うのに、當時洞山は答えて「亦不曾止」と言ったのだ。普通に古人が話題を取り上げるのには、善い面と悪い面の両面がある?と言うのを知らねばならない。このように一まとめにはいかん。

(そんなことでは) どうして理解できよう。だから、細かい中にも更によくよく注意してみなければならぬ。教には(眞理を理解することは)容易ならぬことで、それぞれが主宰者なればならぬと言っている。以前に老宿が學徒に示していたのを見るがよい。沙門は一日中一時も(眞理?)失つてはいけないし、一時も背いてはいけない。上上の者は一かきで抜けられるが、中や下の者は悟りによつて得られると思う價値觀に落ち込んでしまう。日夜に努力して心意識を休止させて? [10]、手がかりによらないようにしなければならぬ。たとえそれを手に入れても、借り物の一句にすぎないのだ」。

僧がそこで質問した。「どういふ物が借り物の一句ですか?」  
師「金の札に名前が書いてない [11]。佛がまだ教えを説かない時に體得してみなければならぬぞ」。

禾山の問いに對して、ある僧が動物たちのように空腹になれば食事をし、喉が渴けば水を飲むと答えると、禾山は「多くは必要ない、ただ《佛法》の二字にとらわれなければよい」と答えている。言語で表現されたものには、眞理は表しきれない。《佛法》と言ひ表された瞬間にもう逸れてしまつてゐるのだ、といふ事であろう。次の洞山と興平の問答も、言語に定着された教えといふものは、一句の違いで意味が變つてしまふ事があるので、言葉に信を置きすぎるのはよくないと言ふ事を言つてゐるのではないだろうか。つまり、言葉にとらわれてはならない事を言つてゐるのである。また、最後の「向佛未出世時」とあるのも、佛がまだ言葉で教えを説く前、教えがまだ言語で表現される以前の状態の眞理を體會せよといふ意味である。つまり、禾山にも「佛法」を初めとする、言語化された概念についての拒否や警戒が存在してゐて、それは南泉と同じ問題意識と言えよう。

次に、禾山と同時代であり、雪峰の孫弟子にあたる招慶(?~862)にも同様の問答が見える。『祖堂集』卷13「招慶」 [12]

僧「南泉が三世の諸佛は有ることを知らない。牛や山猫は逆に有ることを知つて

いる、と言いました。三世諸佛はなぜ有ることを知らないのですか?」

招慶「ただ慈悲を與えて他の物に利益を與えるだけだからだ」。

僧「牛や山猫はなぜ逆に有ることを知つてゐるのですか?」

招慶「ただ水草を思い、他に何も求めることがないからだ」。

僧「南泉は、一體有ることを知つてゐるのですか?」

招慶「幻を知れば(眞實から?)離れてしまふだけだ」。

言葉で表現された概念は、眞理ではなく幻に過ぎない物であるから、その幻を知つても眞理からは遠ざかるだけだと言ふのである。言語により表現された物に對する不信や警戒が表明されてゐるといえよう。

さて、今まで述べてきた「知有」問答は、龐居士(?~888)の問答に始まると言われている。龐居士は南泉と同じ馬祖の弟子であり、世代的には南泉より少し年上と考えられている。『龐居士語録』卷上 [13] に次の様に言ふ。

居士がある日、松山と共に田を耕してゐる牛を見たとき、居士は牛を指さして言つた。「彼こそは四六時中さらに安らいでおるが、ただ有ることをしらぬ」。

松山「もし龐どのでなくば、とても彼を見て取れぬところすな」。

居士「和尚さん、あれはいつたい何が有ることを知らぬのか、ひとつ言つてみて

ください」。

松山「まだ石頭と相見せぬゆえ、それが言へんでもかまわぬ」。

居士「相見したらどうなります」。

すると松山は手を三度叩いた。

この龐居士の問答では、南泉とは逆に牛は「有ることを知らない」。修行を積んだ私(龐居士)は「有ることを知つてゐる」といふ方向の理解である。つまり、知性のない動物はブツダの説いた眞實を知らない、修行を積んだ自分こそが「それ」を知つて

いるという、言わば常識内に収まった解釋である。南泉のように動物こそが「有を知っている」と言う、價值轉換が起こっていないのである。この點については、入矢義高譯注『龐居士語録』[14]に審らかに説明されている通りである。

さらに、「知有」の語について龐居士の詩にもう一つ用例があり、そこでは以下の様に詠まれている。『龐居士語録』巻下[15]に言う。

はずかしいかな立派な心、自己もなければ他人もない。

自己がなければその身は汚れず、他人もなければ塵も積もらない。

常に清淨の地にいて、「有を知って」通り過ぎることはない。

昔の悪人に、すべて阿彌陀佛を見る。

慚愧す好き意根、自らも無く亦た他も無し。

自らの無ければ身に垢無く、他無ければ塵も加らず。

常に清淨の地に居し、有を知りて過ぐるこ能はず。

舊時の悪知識、總べて阿彌陀佛を見たり。

この龐居士の詩も、自他の區別もなく、清淨で汚れない心の持ち主である私は、清淨な「有ることを知った」境地に止まって、かつての悪人が阿彌陀佛に見えると詠う。先にひいた松山との問答と同じように、私(龐居士)はブツダが説いた言語表現を超えた眞實を知っているので、悪人さえも阿彌陀佛に見えるのだという方向を詠んでいると思われる。つまり、修行を積んだ私こそが、それを知っているという意味である。

「知有」については、龐居士のとは別に唐代にもう一つ用例がある。それは石頭の弟子(馬祖の弟子でもあった)、「丹霞天然」(739~824)の頌に見えているものである。

彼は、先に見た南泉と殆ど同世代であり、龐居士との問答も『龐居士語録』に残されている。『祖堂集』巻4「丹霞」章[16]に次の様に言う。

丹霞には一つの寶があつて、長い年月それをしまっている。

今まで人々はそれを知らないが、私は一人で守ってきた。

山や川も遮る事はできず、放つ光はどこにでも届いていく。

静かでひっそりとしており、明らかで汚れない。

世の中のそれを求める人は、バタバタと道を走り回っているが、

私は彼らのために説明してやり、手を叩いて口を開けて笑う。

もし空を理解している人に出會つたなら、ゆつたりと林の中?にいて、

出會つても差し出したりはしない、皆な「有ることを知っている」からだ。

又頌曰。

丹霞に一寶有り、之を藏すること歳月に久し。

從來 人識らず、余は自ら獨り防守す。

山河も隔礙する無く、光明は處處に透ぐ。

寂を體して常に湛然たり、瑩徹にして塵垢無し。

世間採取の人、顛狂して路を逐ひて走る。

余は則ち渠の爲に説き、掌を撫(う)ちて口を笑破す。

忽し解空の人に遇はば、放曠して林藪に在り。

相逢するも撃出せず。擧意 便ち有るを知る。

丹霞自身は一つの寶を持っていて、それを大切に守っている。その寶が放つ光は何者にも邪魔されずに、どこにでも届いている。清らかでひっそりと汚れないままで存在しており、世間の人のように、あたふたと自分の外に探し求めるようなものではない。解空の人に出會つたならば、林などの中にのんびりとして、出會つたからと言って、殊更それを差し出したりはしない。なぜならだれもが自分で持っているものだからなのだ、という。

ここで丹霞のいう「一寶」とは、「佛性」とか「即心即佛である心」を指している

ようである。すると、結局「知有」とは誰でもが「一寶」を持っている事を體得することであり、そのことは言葉では説明できない消息と言ふことになる。つまり、「知有」は今まで説明されてきたように、佛法の肝心の教え、言語では表明できない究極の所、と言ふ意味になると思われる。

さて、今まで見てきたように、「知有」とは言語では表明できない究極の所というような意味と考える事で問題はないのだが、實はこの表現の基づくところは、今まで誰も注目された事がないようであるが、『莊子』を踏まえるのではないかと思われる。

『莊子』「齊物論」篇 [17] に言う。

古の人、其の知は至る所有り。悪くに至るか。以て未だ始めより物有らずと爲す者有り。至れり盡くせり、以て加ふるべからず。其の次は以て物有りと爲す、而も未だ始より封有らざるなり。其の次は以て封有りと爲す、而も未だ始より是非有らざるなり。是非の彰(あら)わるるや、道の虧くる所以なり。道の虧くる所以は、愛の成る所以なり。果たして且(そ)も成ると虧くると有りや、果たして且も成ると虧くると無きや。

古えの人の知恵は、最上の境地を極めていた。最上の境地とは何か？もともと物など存在しなかったとする立場で、完璧そのものであり、何も付け加えるところはない。その次は、物は存在するが、もともと境界などなかったとする立場である。その次は、境界は存在するが、もともと是非の区分などなかったとする立場である。ひとたび是非の区分が現れると、それによって道が破損されるようになる。道が破損されると、それによって愛憎好悪が生成されるようになる。だが、いったい破損されることと生成されることとはあるのだろうか？それとも生成されることも破損されることもないのだろうか？

注目すべきは、最初の「其の知は至る所有り」という表現である。『莊子』のこの

「其知有所至矣」とある部分は、『齊物論』の中で人間の知恵のあり方に對して議論をしているところである。ここでは、最上の智慧とはどういうものか等の内容を述べていて、「古の人は、其の知は至る所有り」、即ち「昔の人は、その知恵は最上を極めていた」と述べている部分である。南泉や龐居士の行った「知有」問答が、究極の眞理について知っているか、いないのかについての議論であった事を考えると、「其知有所至矣」という『莊子』の表現は、如何にも彼らが議論するに際して踏まえるに(或いは、意識するに)相應しい表現ではないかと思われる。

先に引いた曹山の「師云。知有狸奴白牯」(『祖堂集』巻8)の句は、「知は狸奴白牯に有り」と讀むこともできた。そうすると、「(最上の)知は、牛や山猫に有るのである」という意味となる。であるならば、この「知有」表現は今引いた『莊子』齊物論と同じ表現になる。あるいは、『莊子』を意識していた事の表れと言えるかもしれない。

更に、「知有」問答に關連しては同じ『祖堂集』「南泉」章に見える、道吾との問答にも注意したい。『祖堂集』巻16「南泉」章 [18] に言う。

道吾が南泉の所にやってきた。

南泉「そなたの名前は何か？」

道吾「圓智です」。

南泉「知恵の及ばない所はどうする？」

道吾「言葉にするのを憚られます」。

南泉「明らかに言葉にすると、頭から角が生えるぞ」。

それから三五日の後、道吾と雲巖と一緒に僧堂の前で針仕事をしていた。師が出かける？時に道吾を見て前回に續いて質問した。

南泉「智闍梨、先日は知恵の及ばない所は、言葉にするのを憚られます。言葉にすると、頭から角が生えるぞ。Vと言ったが、今ほどのように過ごしているか？」

道吾はすぐに身を起こして、なんと僧堂の中に入ってしまい、師が通り過ぎた後

に出てきた。雲巖は道吾に質問した。

雲巖「和尚はさっきの質問に、どうして答えなかったのですか？」

道吾「兄がこんなに聰明であるとは」

雲巖は後に南泉の所に行つて質問した。「先ほど師匠が道吾に質問した内容には、どのように對應すべきですか？」

南泉「彼は異類中に行かねばならん」

雲巖「どのようなが異類中に行くことなのですか？」

南泉「《知恵を超えた事柄は、言葉で表現してはならない》という事を知らないか？言葉にしてしまえば、頭から角が生えるぞ。《如如》と呼んだとしても、もう違っている。だから、異類の中を行かねばならないのだ」。

雲巖はまた(王様の氣持ちをすぐに汲むことができた、知恵のある臣下の)先陀ではなかったので、(分からなかった)。道吾は思った「雲巖は薬山と縁がある」。

そこで、すぐに雲巖と薬山に行つた。

薬山「あなたはどこから来たのか？」

雲巖「今回は、南泉からやつて来ました」。

薬山「南泉は、最近どんな手立てで修行者に教えているのか？」

雲巖は、今回のことを話した。

薬山「そなたは、この契機を分かっているか？」

雲巖「私は、あそこにおりましたけれど、その契機が分からなかったために、すぐにこちらにやつて来ました」。

薬山は大笑いした。

雲巖「どのようなのが、異類中に行くことなのですか？」

薬山「私は、今日は疲れた。そなたは歸つて別の日に來なさい」。

雲巖「私は特にこの事のためにやつてきました。和尚様お願いします」。

薬山「一先ずお歸りなさい。私は、今日は體が痛いのだ」。

そこで、雲巖は禮拜して出て行つた。

道吾は方丈の外に立つて雲巖が了解していないのを聞き、思わず舌を飲んで血を

流した。後に雲巖に聞いた。「兄は薬山和尚の所に行つて機縁を質問されたが、和尚は何と言われましたか？」

雲巖「薬山和尚は私に、全く何も教えてくれませんでした」。

道吾はその時、頭をたれて聲もなかった。

その後、二人は別の所に住んだ。臨終の時に洞山と密師伯がやつてきた。道吾は

密師伯に言った。

道吾「雲巖はこの一事があることを知らない。私は始めに薬山にいた時に、彼に

言わなかった事を悔やんでいる。しかしながら、薬山の子であるには間違いない」。

道吾は密師伯のために詳しくこのいきさつを説明した。

本論の最初に引いた南泉の上堂の語「祖佛不知有。狸奴白牯却知有」では、「知有」とは言語表現の範疇を超えた眞實そのものと理解されていた。「狸奴白牯」が「それ」を理解しているのは、彼らには觀念的分析的思考である「情量」が無いからであると南泉は説明していた。そのため、「知有」とは言語表現を超えた、言葉では表現できない究極の眞實・眞理と行うように解釋されることになる。一方、この「智不到處、作摩生」という南泉の問いも、「智不到處」と端的に知恵や論理で理解できない、究極の眞理とはどういふものかという問題を問うているのである。すると結局、先の「知有」と同じ主題についての質問と考えられるだろう。つまり、同じ主題について、質問を變えてそれぞれ別の視点から問うているのである。

そこで、今ここで述べた「智不到處」という表現であるが、この表現も先に引いた『莊子』の「其知有所至矣」を意識したものではないだろうか。「知の至る所ある」に對して「知の到らざる所」は表現としても類似しており、『莊子』の言葉を否定して問うているのではないかと思われる。そもその『莊子』の議論が、「最上の知恵とはどのようなものか」という主題に關わる議論であった事を踏まえると、南泉のこの問答は『莊子』の「最上の智慧」に關する議論を下敷きにして、「究極の眞理を體得するためには、言語を超えた所を認識せねばならない」と言うことを異なった角度から示そうとしたのではないだろうか。

南泉が『莊子』に親しんでいたかどうか、現在残された資料から實證的に斷定することはできないが、同じ「知有」という表現を使った丹霞天然は『莊子』に親しんでいた事は確實である。『景德傳燈錄』卷30「丹霞和尚」「翫珠吟」[19]の第一首に次の様に言う。

悟りの知恵としての？靈妙な珠は、玄妙であって知りがたいけれど、法の海の中で親しく存在している。

肉体の中でいつも現れたり隠れたりしていて、体の内や外に神通力を光り輝かせている。

この珠は大きくも小さくもなく、晝も夜も光り輝いて全てを照らしている。それを求めても実体なく跡形もない。起きても坐っても常にありありと従っている。

黄帝はかつて赤水に遊び、争って聴き争って求めてもついに得られなかった。

罔象は無心だったので逆に珠を得ることができた。見たことや聞いたことは真実ではない。

わが師はかりそれを指して摩尼宝珠に譬え、それを手に入れようとする人は數限りなく春の池で溺れてしまう。

般若の靈珠 妙にして測り難く、法性の海中に親しく認め得たり。

隱顯して常に五蘊中に遊び、内外に大神力を光り明らむ。

此の珠は大に非ず亦た小に非ず、晝夜に光明皆な悉く照らす。

覺むる時に物なく又た蹤もなく、起坐にも相隨ふこと常に了了たり。

黄帝は曾て赤水に遊び、争い聴き争い求むるも都て遂(と)げず。

罔象は無心なれば却って珠を得、能見と能聞は是れ虚偽なり。

吾師は權りに指して摩尼に喩へ、採人は無數に春池に溺る。

周知のごとく「黄帝曾遊於赤水。……罔象無心却得珠」の句は、『莊子』「天地」篇[20]の以下の記述に基づく。曰く、

黄帝 赤水の北に遊び、崑崙の丘に登りて南望す。還歸せんとして、其の玄珠を遺(うしな)えり。知をして之を索(もと)めしむるも得ず、離朱をして之を索めしむるも得ず、喫詔をして之を索めしむるも得ざるなり。乃ち象罔にせしむ。象罔之を得たり。黄帝曰く、異なるかな、象罔は乃ち以て之を得べきか。

この記述から明らかなように、丹霞天然が『莊子』に親しんでいたことは確實である。従って、『祖堂集』に引かれていた「舉意使知有」の「知有」が、『莊子』「齊物」篇「古之人。其知有所至矣」に基づく蓋然性もかなり高いと考えられよう。そして、そこから類推すれば、同じ南泉の「知有」も『莊子』に基づくと考えてもよいのではないだろうか？

最後に、『莊子』と「知有」問答の違いについて考えてこの稿を終えることとした。そもそも眞理というのは言語では表現できない、という思考は次の様に『莊子』齊物論[21]に見えている。

夫れ天下は秋豪の末よりも大なるはなく、而して大山も小と爲す。殤子よりも壽なるはなく、而して彭祖も夭と爲す。天地は我と並び生じ、萬物は我と一と爲る。既已に一と爲り、且(そ)れ言有るを得んや。既已に之を一と謂う、且れ言無きを得んや。一と言と二と爲り、二と一と三と爲る。此れより以往は、巧歴も得る能はず、況んや其の凡なるものをや。

「道」とは大小長短の對立や矛盾を齊しくする絶對の「一」であるから、そこでは秋の動物の毛先が極大であって泰山ほど小さい物はなく、幼くして死んだ幼児が長壽であって彭祖は若死になのである。則ち、「道」の立場に立てば永遠に續く天地も、

限りある我が命・存在も「一つ」なのである。しかし、その絶対的存在である「一」を言語によって「一」と表現しただけで、「一」という言葉と「一」という言葉が指し示す概念との「二つ」に分裂してしまう。そして、その「二つ」に言語化される以前の眞實の「一」（言語化されてはいけけないのだが、假に言語化せざるを得ない）と併せて「三つ」になってしまうのである。つまり、「一」と表現しただけで、究極の眞理である「道」は三つに分裂してしまうのである。ゆえに眞人は言葉による分別を働かせていく事なく、道と冥合するだけ、則ち「適くこと無く、是れに因るのみ」（「無適焉。因是已」）なのである。このように、『莊子』には「道」を言語化したとたん、眞理とはずれが生じてしまう、従って言語では究極の眞理である「道」は表現できない、という言語に對する不信や限界の認識が存在している。

一方、同じ考え方は、大乘佛教でも普通にある考え方で、古く『維摩經』にもみえている思考である[22]。例えば「弟子品」[23]に

法に名字なし、言語の斷つが故に。法に説あることなし、覺觀を離るるが故に。法に形相なし、虚空の如き故に。法に戲論なし、畢竟 空なるが故に。

と言うが如きである。このように、言語に關して限界を考える事は、兩者にともに存在する思考で、佛教が『莊子』から影響を受けた思考というものではない。しかし、共通点はあるものの、『莊子』と佛教での兩者で異なる點も存在する。それは、『莊子』では「道」は言語では表現できない、言語に定着したとたん實態からそれてしまふ、という言語に對する原理的な限界の認識があるだけに對して、佛教や禪では究極の眞理は言語では表現できないと知りつつも、言語で表現しないわけにはいかなない、という矛盾を如何に乗り越えるかが問題とされたところである[24]。同じく『維摩經』卷2「觀衆生品」には

言說文字は、皆な解脱の相。……文字を離れて解脱を説く無かれ。（「言說文字。皆解脱相。……無離文字說解脱也」[14-548a]

と見え、禪録にもいろいろとみることができ。

道い得るも道い得ざるも俱に未だ免れず。（「道得道不得。俱未免」）『龐居士語録』卷上

未だ審（し）らず、一切の名相及び法相と語と黙とは、如何に通會すれば、即ち前後無きを得るか。（「未審一切名相及法相。語之與默。如何通會。即得無前後」）『頓悟要門』卷下

師（趙州）上堂して云う、《纔かに是非有れば、紛然として心を失う。》[25]《還た答話の分有りや。（「師上堂云。纔有是非。紛然失心。還有答話分也無」）『傳燈録』卷10「趙州」[51-277c]

このような「矛盾や限界克服への意志の有無」が兩者での決定的に異なる點と言える。即ち、言語表現へのこだわりや切實さが佛教や禪には存在するように思われる。その相違が生まれる理由について一つ考えられるのは、『莊子』は超越的原理である「道」についての絶対的な信頼が存在している事である[26]。その事は、ある意味禪や佛教に比べると樂天的と言えるかもしれない。しかし、そのため『莊子』ではすべての思考が、「道への信頼」の段階で止まっているように思われる。「道」についての信頼があるため、それ以上「道」を表現するために思考を重ねるという行爲を停止しているように思われるのである。しかし、佛教は「空」に基づく形而上學的思惟のため、「道」のごとく決まった究極の原理を措定できない。そのため究極の眞理というもの、禪者によって様々な内容や表現をとりうることになる。そして、それらを表現する事は、指導の上でも自分にとっても重要な事となる。そのことが、言語の限界を知りつつも言語で表現しようとする矛盾に満ちた問題を提起する事になったのではないかと思われる。このような所にも、外來思想である佛教と中國古典思想である『莊子』との決定的相違が見られるのではないかと考えられる。



- [1] 「師每上堂云。近日禪師太多生。覓一個癡鈍底不可得。阿你諸人。莫錯用心。欲體此事。直須向佛未出世已前。都無一切名字。密用潛通。無人覺知。與摩時體得。方有少分相應。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」。『祖堂集』卷16「南泉」また、『傳燈錄』卷8「南泉」にも上堂の一部が収められている。「一日 師示衆して云う、箇の如如と道うも早(すで)に是れ變ぜり。今時の師僧須らく異類中に向(お)いて行くべし。歸宗云う、畜生の行を行うと雖も、畜生の報を得ず。師云う、孟八郎 又た恁麼にし去れり」。(「一日師示衆云。道箇如如早是變也。今時師僧須向異類中行。歸宗云。雖行畜生行。不得畜生報。師云。孟八郎又恁麼去也」)
- [2] 弟子の趙州とも以下のような問答が伝わっている。『祖堂集』卷16「南泉」「趙州問う、知有の人はどこで休息しますか。師云う、山の麓で一頭の水牛となろう。趙州云う、和尚の教えに感謝します」。(「趙州問。知有底人。向什麼處休歇去。師云。向山下作一頭水牯牛去。趙州云。謝和尚指示」)
- [3] 入矢義高譯注 禪の語録7 『龐居士語録』筑摩書房 1973 参照。
- [4] 「僧問。南泉云。狸奴白牯却知有。三世諸佛不知有。爲什麼三世諸佛不知有。師曰。未入鹿苑時。猶較些子。僧曰。狸奴白牯爲什麼却知有。師曰。汝爭怪得伊」。(T51-275a)
- [5] 「問。古人道。諸佛諸祖不知有。狸奴白牯却知有。諸佛諸祖爲什麼不知有。師云。佛爲相似。祖爲執印。僧云。狸奴白牯却有個什麼。師云。知有狸奴白牯。云。佛祖爲什麼相似執印。師云。人無阻礙此中妙會」。『龐居士語録』参照
- [6] 「因舉。南泉云。祖佛不知有。狸奴白牯却知有。諸人盡知。諸方道出。語句皆行。且如今禾山問諸人。作摩生是狸奴白牯。時有僧出來。對云。饑則吃草。渴則飲水。師云。道則亦不教多。但却兩字。則可行矣。豈不聞古人整理「洞山禮興平」。興平云。莫禮老朽。洞山云。禮非老朽。興平云。他不受禮。洞山云。亦不要止。此一句錯。古人云。當時洞山對云。亦不會止。看謂一般古人拈起。便有緇素。莫只與摩籠罩著爭得。所以微細中更須子細始得。夫教道太不容易。個個須解主宰始得。見向前老宿示徒云。

- 夫沙門者。十二時中一時不得失。一時不得背。上上者一撥便去。中下者落在功勳。直須日夜勤苦。乾却心識。教無線道。直得似他。猶是借句。僧乃問。如何是借句。師云。金牌上無名。宜須向佛未出世時體會取」。
- [7] 恐らくこの返答は、「懶瓚和尚歌」を意識しているのだろう。『傳燈錄』卷30「南嶽懶瓚和尚歌」「饑來喫飯。困來即眠。愚人笑我。智乃知焉」。
- [8] 『傳燈錄』卷11「台州勝光和尚」「問う、如何なるか是れ佛法の兩字。師曰く、即便ち道へ。僧曰く、師の道うふ請ふ」。(「問。如何是佛法兩字。師曰。即便道。僧曰。請師道」)
- [9] 「興平云う、老いぼれに挨拶してはいかんぞ。洞山云う、老いぼれではないものに挨拶しています。興平云う、彼は挨拶なぞ受けつけないぞ。洞山云う、やめる必要もありません」。この問答は、『祖堂集』と『伝灯録』では以下の様に作る。『祖堂集』卷20「興平和尚」「洞山禮拜。師云。莫禮老朽。洞云。禮非老朽者。師云。他不受禮。洞山云。亦未會止」。『傳燈錄』卷8「京兆興平和尚」「洞山來禮拜。師云。莫禮老朽。洞山云。禮非老朽。師云。非老朽者。不受禮。洞山云。他亦不止」。禾山の意図は、結句が「亦不要止」の場合、止どめた主体は洞山だと考えられる。しかし、「亦不會止」の場合は「真実の自己」は未だかつて挨拶を止めたことはない、と意図味となり、問答の意味が全く異なるという事を言っているのであろう。
- [10] 「乾却」の語は見かけない語である。文字の間違ひではないだろうか。玄沙や雪峰に「歇却」「問却」という例がある。『玄沙語録』下「閑縁を放捨し、心識を歇却して、方(は)じめて相親の分有り」。(「放捨閑縁。歇却心識。方有相親分」)『雪峰語録』卷上「心識を問却し、時中に事に駐著するなかれ。者箇れを喚んで死馬醫と作す」。(「問却心識。時中莫駐著事。者箇喚作死馬醫」)
- [11] 「金勝」という場合もあるようである。『傳燈錄』卷22「志球」「僧曰く、如何なるか是れ知らざる者。師曰く、金勝上に名無きもの」。(「僧曰。如何是不知者。師曰。金勝上無名」)
- [12] 「問。南泉道。三世諸佛不知有。狸奴白牯却知有。只如三世諸佛。爲什麼不知有。師云。只爲慈悲利物。僧云。狸奴白牯爲什麼却知有。師云。唯思水草。別也無求。僧

云。未審南泉還知有也無。師云。知幻則離」。

[13] 「居士一日與松山看耕牛次。土指牛曰。是伊時中更安樂。只是未知有。山曰。若非龐公又爭識伊。土曰。阿師道。渠未知有箇什麼。山曰。未見石頭。不妨道不得。土曰。見後作麼生。山撫掌三下」。『龐居士語錄』卷上

[14] 前掲 入矢義高譯注『龐居士語錄』參照

[15] 柳田聖山編 禅学叢書 3 『四家語錄・五家語錄』附『龐居士語錄』卷下「慚愧好意根。無自亦無他。無自身無垢。無他塵不加。常居清淨地。知有不能過。舊時惡知識。總見阿彌陀」。

[16] 「又頌曰。丹霞有一寶。藏之歲月久。從來人不識。余自獨防守。山河無隔礙。光明處處透。體寂常湛然。瑩徹無塵垢。世間采取人。顛狂逐路走。余則爲渠說。撫掌笑破口。忽遇解空人。放曠在林藪。相逢不擊出。舉意便知有」。

[17] 「古之人。其知有所至矣。惡乎至。有以爲未始有物者。至矣盡矣。不可以加矣。其次以爲有物矣。而未始有封也。其次以爲有封焉。而未始有是非也。是非之彰也。道之所以虧也。道之所以虧。愛之所以成。果且有成與虧乎哉。果且無成與虧乎哉」。

[18] 「道吾到南泉。師問曰。闍梨名什麼。道吾對云。圓智。師云。智不到處。作摩生。道吾對云。切忌說著。師問曰。灼然說著。則頭角生也。却後三五日間。道吾與雲巖相共在僧堂前把針。師行遊次。見道吾。依前問。智闍梨前日道。智不到處。切忌說著。說著則頭角生也。如今合作摩生行李。道吾便抽身起。却入僧堂內。待師過後却出來。雲巖問道吾。和尚適來問。何不祇對。道吾云。師兄得與摩靈利。雲巖却上和尚處問。適來和尚問智師弟這個因緣。合作摩生祇對。師云。他却異類中行。雲巖云。作摩生是異類中事。師云。豈不見道。智不到處。切忌說著。說著則頭角生。喚作如如。早是變。宜須向異類中行。雲巖亦不先陀。道吾念言。他與藥山有因緣矣。便却其他去藥山。

藥山問。闍梨到何處來。巖云。此回去到南泉來。藥山云。南泉近日有什麼方便示誨學徒。雲巖舉似前話。藥山云。汝還會他這個時節也無。雲巖云。某甲雖在他彼中。只爲是不會他這個時節。便特歸來。藥山大笑。雲巖便問。作摩生是異類中行。藥山云。我今日困。汝且去。別時來。巖云。某甲特爲此事歸來。乞和尚慈悲。藥山云。闍梨且去。老僧今日身體痛。別時却來。雲巖禮拜了便出去。道吾在方丈外立。聽聞他不領覽。不

覺知。咬舌得血。却後去問。師兄去和尚處問因緣。和尚道個什麼。巖云。和尚竝不爲某甲說。道吾當時低頭不作聲。在後各在別處住。至臨遷化時。見洞山密師伯來。道吾向師伯說。雲巖不知有這一則事。我當初在藥山時。悔不向他說。雖然如此。不違於藥山之子。道吾却爲師伯子細說此事」。

[19] 「般若靈珠妙難測。法性海中親認得。隱顯常遊五蘊中。內外光明大神力。此珠非大亦非小。晝夜光明皆悉照。覓時無物又無蹤。起坐相隨常了了。黃帝曾遊於赤水。爭聽爭求都不遂。罔象無心却得珠。能見能聞是虛偽。吾師權指喻摩尼。採人無數溺春池」。

[20] 「黃帝遊乎赤水之北。登乎崑崙之丘而南望。還歸。遺其玄珠。使知索之而不得。使離朱索之而不得。使喫詬索之而不得也。乃使象罔。象罔得之。黃帝曰。異哉。象罔乃可以得之乎」。

[21] 「夫天下莫大於秋豪之末。而大山爲小。莫壽於殤子。而彭祖爲夭。天地與我竝生。而萬物與我爲一。既已爲一矣。且得有言乎。既已謂之一矣。且得無言乎。一與言爲二。二與一爲三。自此以往。巧歷不能得。而況其凡乎。故自無適有以至於三。而況自有適有乎。無適焉。因是已」。

[22] 前掲 入矢義高譯注『龐居士語錄』參照

[23] 「法無名字。言語斷故。法無有說。離覺觀故。法無形相。如虛空故。法無戲論。畢竟空故」。T14540a

[24] 前掲 入矢義高譯注『龐居士語錄』參照

[25] 最初の「纔有是非。紛然失心」は『傳燈錄』卷30に収める「信心銘」の句。

[26] 『莊子』の「道への絶対的信頼」については、「『莊子』「庚桑楚篇」に見える老子・南榮趯問答をめぐる」。「古典解釋の東アジア的展開 宗教文獻を中心にして」研究成果報告書 京都大学人文科学研究所刊 2017年03月にも少し述べた。