

趙州「庭前柏樹子」の對話と宋代の傳承

衣川賢次

唐末の禪僧趙州從諗（七七八～八九七）はその傳記の末尾を、「師之玄言布於天下，時謂趙州門風，悚然信伏矣」（師の對話の見事さは天下に知れわたって、趙州の門風と呼ばれ、聞いた人は悚然と襟を正した。『景德傳燈錄』卷一〇）と最大級の讚辭をもって結ばれ、宋代に至ると唐代を代表する禪匠と見なされた。その「庭前柏樹子」の對話は「趙州無字の公案」とともに、宋代にもっとも頻繁に取り上げられた話頭である。ただし、大慧宗杲が「趙州無字の公案」を「公案禪」として特異な方法化をしたのとは異なり、「庭前柏樹子」の對話は『趙州錄』の原話に即した參究が行なわれた。これが宋代における公案參究の両面である。宋代禪が唐代禪をどのように繼承したかを考えるさいに、「庭前柏樹子」の對話の宋代における傳承のしかたを見ておくことは意義のないことではない。

一．『趙州錄』の原話

「庭前柏樹子」の對話は『趙州錄』の趙州觀音院時代の對話の冒頭に置かれている。これは趙州語錄の對話のいわば原則的立場を示すものと見てよい。

師上堂謂衆曰：「此事的，沒量大人出這裏不得。老僧到瀉山，僧問：『如何是祖師西來意？』瀉山云：『與我將床子來！』若是宗師，須以本分事接人始得。」

時有僧問：「如何是祖師西來意？」師云：「庭前柏樹子！」學云：「和尚莫將境示人。」師云：「我不將境示人。」云：「如何是祖師西來意？」師云：「庭前柏樹子！」

師又云：「老僧九十年前，見馬祖大師下八十餘員善知識，箇箇俱是作家。不如今知識，枝蔓上生枝蔓，都大是去聖遙遠，一代不如一代。只如南泉尋常道：『須向異類中行。』且作麼生會？如今黃口小兒向十字街頭說葛藤，博飯噉，覓禮拜，聚三五百衆，云：『我是善知識，你是學人。』」

師は上堂して僧衆に語った、「この（一大事）は明白である。大力量の宗師の目指すところもここから外れるものではない。わたしはかつて湖南の瀉山へ行つた時、ある僧が靈祐和尚に問うたのを見た。『達磨大師が印度から來た意圖とは何でありましょうか？』瀉山和尚は應じた、『ここへ禪牀を持って來てくれ。』と。宗師ならば（本分事）で接化しなくてはならぬ。」

その時、僧が問うた、「では、『達磨大師が印度から來た意圖とは何か』と問われたら、和尚はどう答えますか？」師、「庭先のヒノキ！」僧、「和尚、モノで答えたつてだめですぞ。」師、「わたしはモノで答えたりしてはおらぬ。」僧、「ならば、達磨大師が印度から來た意圖とは何でありましょうか？」師、「庭先のヒノキ！」

師はさらに言った、「わたしは九十年前に馬祖大師の弟子、八十人の善知識がたにお目にかかったが、いずれもみなたいした禪匠であった。今どきの禪僧が枝葉の上にさらに末梢を重ね、佛祖の時代からはるかに遠く降つて、一代ごとに小者になつてゆくのはわけが違ふ。たとえば南泉和尚が『そんなことでは、必ずや畜生に生まれ變わるぞ』と言われたことを、諸君はどう受け止めているか？今どきの嘴の黄色い小僧どもときたら、街の十

字路で言葉巧みに説法をして、それで飯を喰い、尊崇を求めて、三四百の修行者を集め、『おれは指導者だ、おまえたちは弟子だ』などと言っている。」

【注釋】

○本則は『古尊宿語要』の『趙州錄』（『無著校寫宋本古尊宿語要』、柳田聖山編「禪學叢書唐代資料編」中文出版社、一九七三年／『校訂國譯趙州禪師語錄』卷上「二二」「二三」、春秋社、一九六四年。以下「秋月校本」と稱す）に據る。「示衆」と「柏樹子の對話」と「述懷」の三部分から成る構成で、これが原形と思われる。『臨濟錄』の場合と同様に、宋代の燈史や公案集の記述はまとまった語録から引用されるものである。「示衆」と「柏樹子の對話」は『宗門統要集』卷四「趙州章」（第三六則）、大慧『正法眼藏』卷上（第一四七則）、『聯燈會要』卷七「揚州光孝慧覺章」にも引かれることから、「示衆」と「柏樹子の對話」が一聯の話として傳承されていたことが知られ、「柏樹子の對話」はまた獨立して諸書に引かれる。『祖堂集』卷一八「趙州和尚章」は「示衆」を第三五則に、「柏樹子の對話」を第二八則に切り離して引いている。法眼系の燈史『景德傳燈錄』はおそらく意あつて「柏樹子の對話」を収録していない。「示衆」に回想して語った瀉山靈祐の接化は『祖堂集』にも見える。

師問瀉山：「如何是祖師意？」瀉山喚侍者將床子來。師云：「自住已來，未曾遇著一个本色禪師。」時有人問：「忽遇時如何？」師云：「千鈞之弩，不爲奚鼠而發機。」（『祖堂集』卷一八「趙州和尚章」第三五則）

（師は瀉山靈祐に問うた、「達磨大師が印度から來た意圖とは何でありましょうか？」瀉山和尚は侍者に禪牀を持って來させた。師はのちに言った、「わたしは住持してから、本物の禪師に出逢ったことがない。」その時ある人が問うた、「もし出逢ったらどうされますか？」師、「千鈞の弩は小鼠に向けて射たりはせぬ。」）

ここでは趙州が瀉山に問い、瀉山が侍者に禪牀を持って來させたと回想している。最後の一句「千鈞之弩，不爲奚鼠而發機」は問うた僧に向けた語である。『祖堂集』は南方に傳わった口碑であるから、「柏樹子の對話」を

次のように記録している。

問：「如何是祖師西來意？」師云：「亭前柏樹子！」僧云：「和尚莫將境界示人。」師云：「我不將境界示人。」僧云：「如何是祖師西來意？」師云：「亭前柏樹子！」（『祖堂集』卷一八「趙州和尚章」第二八則）

『祖堂集』の表記が「庭」を「亭」としたのは同音（『廣韻』下平青韻、特丁切）から生じた異傳である。

○師上堂謂衆曰：此事的的，沒量大人出這裏不得。老僧到滄山，僧問：如何是祖師西來意？滄山云：與我將床子來！若是宗師，須以本分事接人始得。「此事」とは「一大事因緣」、「自己本分事」のことで、「此事人人具足，箇箇圓成」（『聯燈會要』卷九「侍郎張公九成章」）と言われる「佛性」「法身」を指す。それは「的的」、疑う餘地のない明白なことであつて、無量の力量を具えた佛祖もこの一大事を體得したのであつた。かつて湖南の滄山に到つてその接化を見たとは、行脚時代の回想である。趙州は池州南泉山普願禪師（七四八〜八三四）の門下での修行中に、また南泉遷化後には長期にわたる行脚に出た。滄山靈祐（七七一〜八五三）とは法系上の従兄弟にあたり、滄山は馬祖下第二世として、當時の馬祖禪を繼承する代表的禪匠として、禪的接化の標準と目されていた。したがつて、「祖師西來意」を問われて禪牀を持つて來させたのは、その動作にこそ佛性が顯現していることを覺知させる馬祖禪の作略（性在作用）、すなわちこれが「本分事で接する」模範であつた。ただしここで趙州は「沒量大人出這裏不得」（大力量の佛祖もここから出られぬ）、「若是宗師，須以本分事接人始得」（もし宗師なら本分事で接化せねばならぬ）と言つて、否定的とも受け取られかねないような言い方をしている。これは晩唐時代に到つて馬祖禪の「即心即佛」「性在作用」という佛性論に對して、大衆化した禪宗界で庸俗的理解（いわゆる「無事禪」）が蔓延したために、趙州の提示のしかたにも陰影が現われているのである。ここから滄山の接化を誤つた見本だと誤讀する者も出た。¹⁾しかしこの滄山の「性在作用」説による接化は「柏樹子」の對話の前置きなのであり、趙州も滄山もともに「性在作用」説に思想的基盤を置いていたのである。それが「本分事」で接することであつた。趙州は自分は「本分事」で接するのだと

しばしば言っている。

師示衆云：「老僧此間即以本分事接人。若教老僧隨伊根機接人，自有三乘十二分教接他了也。若是不會，是誰過歟？已後遇著作家漢，也道老僧不辜他。但有人問，以本分事接人。」（卷上、秋月校本「七八」）

（師は示衆して言った、「わたしはここでは（本分事）で接化するのだ。もしわたしに相手の機根に應じた接化をせよと言わぬなら、もとより經典があつてそうしているではないか。相手が理解できないとしても、それはわたしのせいではない。今後力量のある禪匠に出逢つても、わたしはかれの期待に背かぬと言おう。いかなる人が來ようとも、わたしは（本分事）で接化する。」）

○時有僧問：如何是祖師西來意？師云：庭前柏樹子！學云：和尚莫將境示人。師云：我不將境示人。云：如何是祖師西來意？師云：庭前柏樹子！「柏樹子」とはヒノキ科の一種、和名「このてがしわ」。『牧野日本植物圖鑑』に「北支那及び西支那ノ原産、常綠灌木、幹ハ高サ一〇〜一四m許アリテ密ニ繁リ、側立スル殊性アリ。和名兒の手がしはハ其葉側チテ手掌ヲ立ツルガ如ケレバ云フ。漢名ノ柏ハ栢ト同字ニシテ栢ハ俗字ナリ。」（北隆館、一九四〇年）趙州觀音院は柏林寺とも呼ばれるように今もこの木が多く植えられている。本則は屋内での示衆で、そこから「柏樹子」が見えるので「庭前」（表の庭さきの）と言つたのであろう。『趙州錄』にはもう一箇所「庭前柏樹子」が出る。

問：「如何是學人自己？」師云：「還見庭前柏樹子麼？」（卷上、秋月校本「四七」）

（問う、「わたくしの（自己）とは何でしょうか？」師、「庭先のヒノキが見えるか？」）

同旨の話は『景德傳燈錄』卷一一「潞州淶水和尚章」に、

問：「如何是祖師西來意？」師曰：「還見庭前花藥欄麼？」僧無語。

（問う、「達磨が印度から來た意圖とは？」師、「庭先の芍薬園が見えるか？」僧は黙ってしまった。）

とあつて、つまり「祖師西來意」が示すものは「學人の自己（本分事）」であり、その「見る」作用に人人具有

の佛性が顯現していることを示唆するものである。本則で「還見庭前柏樹子麼？」と言わず、ただ「庭前柏樹子！」とだけ答えたのは、僧がこのことに気づくまでの迂路を仕組んでいるわけで、迂路が長ければ長いほど發覺の感動は大きい。潞州潒水和尚は長慶大安（七九三〜八八三）の弟子、趙州とは同時代の人で、これが當時の接化の基本であったことがわかる。

趙州の「庭前柏樹子！」の答えに、僧は「和尚莫將境界示人」（「西來意」を外境のモノで示してはならぬ）と應じた。これは「道とは何か？」「祖師西來意とは何か（禪とは何か）？」の問いに「境」をもつて示す對應がしばしばあったことに對する懷疑的、批判的態度である。

僧問：「如何是道？」師云：「大好山！」僧云：「學人問道、師何言好山？」師云：「汝只識好山、何曾達道！」（『景德傳燈錄』卷七「興善惟寬禪師章」）

（問う、「道とは何でありましょうか？」師、「おお、いい山だな！」僧、「わたしは道を問うたのに、師はなぜいい山などと言われるのですか？」師、「きみはいい山しか見ていない。それでは道に通達したとは言えぬ。」）

仰山問：「如何是西來意？」師云：「大好燈籠！」仰山云：「莫只遮箇便是麼？」師云：「遮箇是什麼？」仰山云：「大好燈籠。」師云：「果然不識。」（同卷九「瀉山靈祐禪師章」）

（仰山慧寂が問う、「達磨が印度から来た意圖とは？」師（瀉山靈祐）、「おお、立派な燈籠だな！」仰山、「ただそれがそういうことなのですか？」師、「それとは何だ？」仰山、「立派な燈籠。」師、「果たして見えておらぬ。」）

二則はいずれも「境」を指し示して、それを「見る」僧の「作用」に「道」、「西來意」があることに気づかせる問答であるが、しかしみな失敗に終わっている。本則でも趙州は「庭前柏樹子！」を繰り返したが、僧は納得しなかった。この方法がすでに陳腐な常識と化し、當初の覺醒の力を失っていたのである。趙州はそこで已むなくさらに次のように説明せねばならなかった。

○師又云：老僧九十年前，見馬祖大師下八十餘員善知識，箇箇俱是作家。不似如今知識，枝蔓上生枝蔓，都大是去聖遙遠，一代不如一代。只如南泉尋常道：須向異類中行。且作麼生會？如今黃口小兒向十字街頭說葛藤，博飯噉，覓禮拜，聚三五百衆，云：我是善知識，你是學人。この述懐は自分が馬祖禪の正統を繼承していることを言う。直前の「柏樹子」の問答が失敗に終わったので、「これこそが馬祖禪の正統的接化なのだ」という言い譯めいた言葉が継がねばならなかったのである。「馬祖大師下の八十餘員の善知識」とは馬祖道一（七〇九〜七八八）の直弟子を指す。洪州を中心とした新興教團は逸材を輩出し、この言いかたは黃檗希運（馬祖の法嗣百丈懷海の弟子）の語「馬大師出八十餘員善知識」（法眼文益「宗門十規論」、舉令提綱「不知血脉第三」）とも符合し、これが馬祖より百年後晚唐時代の一般的認識であった。趙州は馬祖の弟子南泉普願に師事し、また行脚では百丈懷海（七四九〜八一四、卷下、秋月校本「五〇〇」）、鹽官齊安（？〜八四二、『景德傳燈錄』卷七）等の直弟子を訪うている。「都大是去聖遙遠，一代不如一代」は衰運をいう常套句。「都大」を明版『古尊宿語錄』が「大都」に替えているのは、二字はもと同義複詞でいずれも通ずるが、明代では「大都」が一般化していたゆえの改變であろう。南泉の言った「須向異類中行」（必ずや畜生となって歩むことになる）は「畜類償債」のことで、出家者が信施を受けながら、それに恥じぬ修行ができなかったために、地獄に墮ち畜牲に轉生して施主家に酷使され返済するという因縁話。禪僧の場合はこれを修行の戒めとするのである。いかにも中世的な土俗信仰で、趙州はこれを嫌悪していた（卷上、秋月校本「七」）が、ここでは出家者への戒めとして持ち出した。「博飯噉」の「博」は交換の義（口語）。「種（または栽、插）田博飯喫」（種を植え飯に替えて食べる。耕作して生活する）と言い、ここでは「向十字街頭說葛藤」つまり説法を生活の資本とする。「說葛藤」はいらざる煩惱を與えてという批判の意を含む。「三五百衆」は四百前後の概数をいう。言葉巧みに説法して多くの修行僧を集めては、指導者づらをしているという皮肉であるが、二十年の行脚での見聞であろう。趙州は「十二時歌」（卷下、秋月校本「五二五」）で觀音院の貧窮生活を「思量天下出家人，似我住持能有幾？」（つらつら

思うに天下の出家人のなかで、わたしのような惨めな住持は他にあるか」と諧謔まじりにこぼしていた。

二・傳承〔一〕 覺鐵嘴

「柏樹子の對話」はその後しばしば趙州の弟子揚州光孝院慧覺が「趙州にこの語無し」と言った記録とともに傳承された。

揚州光孝慧覺禪師（嗣趙州諱）至法眼處。眼問：「近離甚處？」師云：「趙州。」眼云：「承聞趙州有柏樹子話，是不？」師云：「無。」眼云：「往來皆謂：（僧問：如何是祖師西來意？州云：庭前柏樹子。）上座何得道無？」師云：「先師實無此語。和尚莫謗先師好。」「法眼拊手曰：「真自師子窟中來！」」

（續）徑山杲云：「若道有此語，蹉過覺鐵嘴；若道無此語，又蹉過法眼；若兩邊俱不涉，又蹉過趙州。直饒總不恁麼，別有透脫一路，入地獄如箭射。」

鼓山珪云：「覺鐵嘴名不虛得，只是不曾夢見趙州。」〔宗門統要集〕卷四「趙州章」、括弧内の法眼の語は『禪林僧寶傳』卷一一「雪竇顯禪師傳」に據って補った）

揚州光孝院の慧覺禪師（趙州從諱に嗣ぐ）は法眼文益のところ（撫州曹山崇壽院）に至った。法眼が問う、「このたびはどこから来たのか？」師、「趙州です。」法眼、「聞くところでは趙州和尚に（柏樹子の對話）が有るということだが、そうか？」師、「無い。」法眼、「行脚僧があちこちでこう傳えている。（僧が問う、「達磨が西から来た意圖とは何でありましょうか？」趙州、「庭先のヒノキー」）と。そなたはどうして無いと言えるの

か?」師、「先師に實はその語は無いのです。先師を誹謗しないでください。」「法眼は感に堪えず、思わず手を拍って言った、「真に獅子の窟から来た者だ!」」

(續集) 徑山杲(大慧宗杲)の評、「もしその語が有ったと言え、覺鐵背とすれ違う。もし無かったと言え、今度は法眼とすれ違う。もし有無に涉らずと言うなら、今度は趙州とすれ違う。たといすべてそうでなく、その他に通じ抜ける道が別にあると言っても、そいつはまっ逆さまに地獄行きだ。」

鼓山珪(竹庵士珪)の評、「覺鐵背の綽名に恥じぬ答えだが、趙州を夢にも見ておらぬ。」

【注釋】

○慧覺(生卒年未詳)は趙州從諗の侍者であった。『景德傳燈錄』卷一一「揚州光孝院慧覺禪師章」に立傳されるが、この話は收めず、『宗門統要集』卷五「揚州光孝慧覺禪師章」、『禪林僧寶傳』卷一一「雪竇顯禪師傳」、大慧『正法眼藏』卷上(第一三七則)等に引かれて知られ、この對話によって「覺鐵背」と呼ばれた。「鐵背」とは鐵嘴鳥、鐵嘴害虫などの地獄で罪人の髓腦、眼睛を啄き喰う猛獸のことで、それを綽名とする猛者。無著道忠は「蓋し言語峻にして怖る可く、釘背鐵舌の類なり」(『五家正宗贊助桀』卷一、基本典籍叢刊、禪文化研究所 一九九一年、一三九頁)という。

○法眼は文益(八八五〜九五八)、餘杭(浙江省)の人、羅漢桂琛に嗣ぐ。『金陵清涼院文益禪師語錄』(明代編纂の『五家語錄』所收)がある。文益は慧覺の答えを「真に獅子の子」(さすがは趙州の弟子だ)と激賞した。それはなぜか? 夢窓疎石(室町時代の禪僧、一二七五〜一三五二)は『夢中間答集』にこう解釋している。

昔法眼禪師、覺鐵背の問ふていはく、趙州和尚に庭前柏樹子の話ありと、是なりやいなや。答へて云はく、先師にこの語なし、先師を謗することなかれと云々。覺鐵背は是れ趙州の高弟なり、しかるに先師にこの語なしといへることは何ぞや。趙州の庭前柏樹子と示し玉へる語の上について、とかくの解會を生ずる人、いかでか覺鐵

背の意にかなはんや。

と言ひ、さらに、

ただこの公案のみしかるにあらず。宗師の示す所の餘の公案も皆以てかくのごとし。その手段のかはれるについて解會を生ぜば、祖意をくらませる人なるべし。(八一「理致と機關」、佐藤泰舜校訂、岩波文庫)

とこれを一般化している。これは、「公案は知解を打破する手段であるゆえに、手段の穿鑿をしてはならぬ」という大慧の公案禪の考えを祖述したものであつて、疎石が學んだ宋元時代の公案參究の思想であり、これをもって唐末五代の趙州およびその弟子の對話の解釋に代えることはできない。趙州の原意を「とかくの解會を生ずる」として不問に付すならば、「庭先のヒノキ!」と繰り返して唱えさせて疲労困憊させる宋元時代の公案參究と變わらない。慧覺が「先師は〈庭前柏樹子〉などと言わなかつた」と言つたのは、これを趙州の禪の核心であると受けとめてもらつては困ると言ひたかつたのである。なぜなら、「祖師西來意」に「庭前の柏樹子(が見えるか?)」と應ずるのは「性在作用」説の搬用にすぎず、しかもこれは失敗した接化だつたからであつた。慧覺の當時は「性在作用」説が行き詰まつた馬祖禪の再檢討の時期であり、慧覺にその自覺があつたのであり、それを法眼が「超師の機」と認めて激賞したのは、法眼も同時代の問題意識を共有していたからである。

○徑山杲は大慧宗杲(一〇八九―一一六三)。大慧が徑山住持に遷住したのは南宋紹興二八年(一一五八)、七〇歳の時で、以後遷化(隆興元年、一一六三)までその任にあつた。ただしここでは最終職位として用いている。大慧の批評は趙州が〈庭前柏樹子〉と言つたか、言わぬか、そのどちらでもないか、またさらに別に摸索するといった、〈庭前柏樹子〉の語に執われて取り沙汰する知解をやめよと言うのである。これが大慧の「公案」參究の方法であり、夢窓疎石のもとづくところであつた。

○鼓山珪は竹庵士珪(一〇八三―一一四六)。佛眼清遠(一〇六七―一一二〇)の法嗣。大慧宗杲とは協力して「臨濟宗旨」

を定め、古人公案百十則への頌古を競作した親しい仲であるが、互いに批判しあつた諍友でもあつた〔僧寶正續傳〕卷六「鼓山珪禪師傳」。ここで慧覺を「趙州の本領を夢にも見ていない」と批判したのは、趙州が〈祖師西來意〉の問いに〈庭前柏樹子〉と答えた意圖を認めて言っているものであり、矛先は大慧にも向けられているであろう。

光孝慧覺が「先師趙州和尚に〈庭前柏樹子〉の語はなかつた。先師を誹謗しないでいただきたい」と、故意に事實に反した應答をしたこの話にも、それなりの理由があつたのであり、法眼文益の評價、これを承けた大慧宗杲、竹庵士珪のそれぞれの反應も趙州「庭前柏樹子」の對話と傳承の理解に資するところがあつたわけである。

三・傳承〔二〕 宋代の參究—雲居元祐、葉縣歸省、張九成、李邴

宋代になると趙州「庭前柏樹子」の對話への參究が行なわれ、元來の「示衆」と「庭前柏樹子」の對話と「述懷」の三部構成であつたものから「庭前柏樹子」の對話だけを獨立させ、この意義を探究させる公案化が擴まつた。「庭前柏樹子」の對話參究の具體相と趙州の意圖を悟つた例を四條舉げて、宋代の傳承のしかたを見てみよう。

(一) 雲居元祐

雲居祐和尚示衆、舉：「僧問趙州：『如何是祖師西來意？』州云：『庭前柏樹子！』僧云：『和尚莫將境界示人。』州云：『我不將境界示人。』僧云：『如何是祖師西來意？』州云：『庭前柏樹子！』奇哉！古聖垂一言半句、可謂截斷聖凡門戶、直示彌勒眼晴、今昔無墜。衆中異解多途、商量非一、埋沒宗旨、錯判名言。或謂：『青青翠竹、盡是眞如；鬱鬱黃花、無非般若。』或謂：『山河草木物物皆是眞心顯現。何獨〈庭前柏樹子〉乎？塵毛瓦礫都是一法界

中重重無盡，理事圓融。』或謂：『（庭前柏樹子）纒舉，便直下薦取敵體全真。擬議之間，早落塵境。須是當人作用，臨機相見，或棒或喝，或擎起拳頭，衣袖一拂。遮箇眼目，如石火電光相似。』或謂：『（庭前柏樹子），更有甚麼事？趙州直下爲人，實頭說話。饑來喫飯，困即打眠，動轉施爲，盡是自家受用。』如斯見解，似粟如麻，皆是天魔種族、外道邪宗。但取識情分別，用心取捨，強作知見，口耳相傳，誑惑於人，貴圖名利，是何業種，玷瀆祖風？何不遊方徧歷，求善知識，決擇身心，略似箇衲僧？古來自有宗門師範。我佛心宗，釋梵諸天，拱手敬信；三賢十聖，罔測其由。』乃舉拂子云：「若向遮裏悟去，山河大地與汝同參。」復顧左右云：「道林爭敢壓良爲賤？」（大慧『正法眼藏』卷下）

雲居元祐和尚の示衆。（柏樹子の對話）を提起した。

「僧が問うた、『達磨大師が印度から来た意圖とは何でありましょうか？』師、『庭前の柏樹子！』僧、『和尚、』
 モノで答えたってだめですぞ。』師、『わたしはモノで答えたりしてはおらぬ。』僧、『ならば、達磨大師が印度から来た意圖とは何か？』師、『庭前の柏樹子！』

雲居元祐は言った、「素晴らしい！古えの聖人は一言半句で凡聖の門を截斷し、彌勒の眼目を直示して、今も古びていない。これについては種々様々の見解があるが、どれも宗旨を見失い、理解を誤っている。たとえば、(1)『青青たる翠竹は盡く是れ真如、鬱鬱たる黄花は般若に非ざる無し』と同じことだ。』あるいは、(2)『山河草木のひとつひとつがみな真心の顯われということだ。（庭前の柏樹子）だけではない。塵も毛も石ころもみな事理圓融した悟りの世界の個物として圓成している。』あるいは、(3)『（庭前の柏樹子）と提起されるや、ただちにその當體に氣づけ。躊躇したらモノの世界に陥る。當人の臨機應變のはたらきによって相いまみえるのだ。棒で打つもよし、喝を放つもよし、拳を振り上げるもよし、拂袖して去るもよし。この眼目は石火電光の一瞬にある。』あるいは、(4)『（庭前の柏樹子）、そのほかに何があるか？趙州がただちに導いた實のある提示だ。腹が減った

ら飯を喰い、疲れたら眠る。その動作のすべてが自己本分事のはたらきなのだ。』などと。こう言っている輩は甚だ多い。すべて天魔外道の邪宗である。ただ情識分別によつて取捨し、見解をでつちあげ、おおいに宣傳して人を騙し、名利を得んとする。祖師の家風を汚すなれたる者どもか！どうして遊方行脚し、善知識を求めて、自己の身心を決著し、少しは禪僧らしくしないのか！宗門には古來より規範があつて、わが佛心宗は梵釋の諸天も拱手敬禮し、三賢十聖も及ぶところではないのだ。そこで拂子を持ち上げ、「もしここで悟つたならば、山河大地も諸君と同参である。」左右を見まわし、「わたしは諸君を侮つたりはせぬ。」

ここで雲居元祐（黄龍慧南の嗣、一〇三〇～一〇九五）が北宋期の理解のしかたを四種挙げ、どれも邪宗の見解だと批判するのは、宋代禪僧知識人化の「文人相い輕んず」る傾向の現われで、いかにも宋代禪らしい。それが難くせに類する點でも相い似ているが、ここに擧げられたのは趙州が「祖師西來意」の問いに「庭前柏樹子」と答えた意圖を宋代の禪僧がどう理解したのかを示す好例であるから、検討に値する。ただし雲居の擧げた「邪解」の出處は未詳である。第一は、「青青翠竹，盡是眞如；鬱鬱黃花，無非般若」という佛理の提示と見て、「柏樹子」が翠竹黃花と同じく「眞如、般若」という佛理を説いているのだというもの。第二は、山河草木が盡く「眞心」（佛性）の顯現であり、「柏樹子」もそのひとつとしてある、華嚴思想の「事理圓融」した世界の提示だというもの。以上の二解は教理に結びつけた解釋で、佛典の知識のある知識人が好んでやる附會である。第三は、「庭前柏樹子」と言われた刹那に「觀體全眞」（眞理そのもの）を知識を挿まず見て取れ、それに對しては臨機應變の「大機大用」で瞬時に對應せよ。第四は、「庭前柏樹子」を見る自己の他に求むべき本體などない、「著衣喫飯、屙屎送尿」のみという「無事禪」である。前二解は佛教的知識に、後二解は禪宗的教條に依據して理解したものと見て却け、これらすべてが「識情分別、用心取捨、強作知見」であると非難している。では雲居元祐自身の理解はどうか？ 拂子を擧げて示し、「ここで悟つたら、

山河大地と同參である。」つまり、拂子を「見る」時、そこに禪僧としての自己本分事、作用の主體があることに氣づけ、理窟はいらぬということであろう。趙州の意圖を自身で再現したのである。

(二) 葉縣歸省

葉縣省和尚。因僧請益《趙州柏樹子話》。省曰：「我不辭與汝說。還信麼？」云：「和尚重言、爭敢不信？」曰：「汝還聞簷頭雨滴聲麼？」其僧豁然、不覺失聲云：「哪！」省云：「汝見箇甚麼道理？」僧即以頌對云：「簷頭雨滴、分明瀝瀝。打破乾坤、當下心息。」省忻然。（大慧『正法眼藏』卷下）

葉縣歸省和尚。僧が《趙州柏樹子の對話》について指教を請うた。歸省、「わたしがそなたに言つてやるのはかまわぬが、そなたは信ずるか？」僧、「和尚の尊いお言葉、重く受けとめます。」歸省、「そなたは軒の雨垂れの音が聞こえるか？」僧ははつとして、思わず聲をつまらせ、「ややつ！」歸省、「そなたは今どういう道理が見えたのか？」僧はただちに偈頌で答えた、「簷頭の雨滴、分明に瀝瀝たり。乾坤を打破して、當下に心息やみぬ。」歸省は喜んだ。

葉縣歸省は首山省念（八二六〜九九三）の法嗣。僧が趙州「庭前柏樹子」の對話の意圖を訊ねると、歸省は「簷頭の雨滴聲」が聞こえるかと應じ、僧は瞬時に悟つて偈を呈した。それは自己の見聞覺知の作用を發見して、自己の尊貴を確信したというもので、劇的な開悟の體驗であつた。おそらく僧は「庭前柏樹子」の對話の意圖を長らく考えあぐね、葉縣歸省に問うたのであろう。歸省の當意即妙の示唆が開悟の激發を惹き起こしたのである。「雨滴聲」は周知のように鏡清道愆（八六八〜九三七）の對話に出る。

師問僧：「外邊是什麼聲？」學人云：「雨滴聲。」師云：「衆生迷己逐物。」學人云：「和尚如何？」師云：「泊不迷己。」後有人問：「和尚與摩道、意作摩生？」師云：「出身猶可易、脫體道還難。」（『祖堂集』卷一〇「鏡清和尚章」）

師は僧に問うた、「外は何の音か？」僧、「雨垂れの音です。」師、「衆生は己を迷^{みうしな}つて物を逐う。」僧、「和尚はどうなのですか？」師、「あやうく己を見失うところだった。」のちに別の人が問うた、「和尚がそのように言われたのは、どういう意味だったのですか？」師、「解脱することはまだ易しいが、さながらに言い留めることは逆に難しい。」

このやりとりは短いながら屈折している。僧は問われて、堂外の簷に垂れる雨の滴の音だと、なにげなく答えたことを、鏡清は『首楞嚴經』の語（卷二、「一切衆生、從無始來、迷己爲物、失於本心、爲物所轉」）を用いて素朴實在の分別妄想だと斷じた。つまりそれでは「外物に轉ぜられている」のであって、「音を聞いて直ちに道を悟らねばならぬ」（音を聞く自己の見聞覺知の作用に佛性が顯現していると自覺せよ）と。僧は預想外の叱責に驚き、「では和尚は何だと言われるのか」と反問した。鏡清の答え「泊不迷己」（わたしはあやうく自分を見失うところだった）とはどういうことか？『祖堂集』の鏡清の問答の配列からいえば、本則を含む一聯の主題は「見色明心」、ここでは「聞聲悟道」である。ならば鏡清は「わたしはそなたのように外物に轉ぜられたりはせぬ」となるはずであるが、「泊不迷己」という答えはそういう意味にはならず、むしろ「自分のほうが自己を見失いかけていたのだ」という意味になる。僧の反問によって、鏡清はかえって自分が『首楞嚴經』の教條に執われていたことを瞬時に反省したのである。のちに別人から「泊不迷己」と答えた意圖を問われ、あらためて釋明したのが「出身猶可易、脫體道還難」二句である。「出身」はこの場合は「聞聲悟道」すなわち、雨滴の音を聞いて、それを聞くわが心の見聞覺知の作用を悟ること。それはなお容易であ

るが、「脱體に道^う」（「雨滴聲」だと言う）ことのほうがむしろ難しいのだ。僧の答えた「雨滴聲」は外の簷に垂れる雨の滴の音そのものを「さながらに言い留めた」のであって、それを「汝の心である」（六祖の風幡の問答のように）と言わねばならぬとかんがえるのは、かえって「佛法中の見」であった。鏡清が「泊不迷己」と答えたところでいったん終わっていて、僧が結局それ以上問わなかったのは、おそらく鏡清自身がみずからの誤りに気づいた沈痛なおもちであつたからであろう。鏡清もそれ以上の言葉を加えなかった。その反省が熟して、のちに別人から意圖を問われたとき、「出身猶可易、脱體道還難」という句に定著したのであろう。むしろ「聞聲悟道」ということ自體が誤りなのではない。それは人の時節因縁が熟したときのみ訪れる僥倖である。ここには唐末禪宗の思想的雰圍氣が現われている。同時代の雲門文偃（八六四〜九四九）も同じ歷程を告白している。

(1) 問：「如何是一切法皆是佛法？」師云：「三家村裏老婆盈街路。會麼？」學云：「不會。」師云：「非但汝不會，大有人不會在。」（『雲門廣錄』卷上）

（問う、「一切法はみな佛法である」とはどういうことでしょうか？」師、「三軒しかないど田舎でおばはんが道に溢れている。わかるか？」僧、「わかりません。」師、「きみがわからぬだけではない。大勢の人もわからぬのだ。」）

(2) 舉：「一切聲是佛聲，一切色是佛色。」師拈起拂子，云：「是什麼？若道是拂子，三家村裏老婆，禪也不會。」（同卷中）

（語を取りあげた、「一切の聲は佛の聲であり、一切の色は佛の色である」。師はこう言つて拂子を持ち上げて言った、「これは何か？もし拂子だと言うなら、三軒しかないど田舎のおばはんだ。禪などまるで知らぬ。」）

「一切法皆是佛法」とは「一切聲是佛聲，一切色是佛色」ということであり、外界の物を見、聲を聞いて、その「見る」、「聞く」見聞覺知の作用にわが佛性が顯現していると悟る、これが馬祖禪の、つまり當時の「見色明心」、「聞聲悟道」という悟道論であつた。したがつて雲門は「拂子を見たら拂子と呼んではならぬ、佛だと答えねばならぬ。拂

子と呼ぶようでは、禪僧たる資格はない」と言った。

(3) 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，但喚作屋。」(同卷下)

(師はある時に語った、「わたしはこれまでいつも(一切の聲は佛の聲である、一切の色は佛の色である、大地のすべてが法身である)と言ってきた。ああ、なんと愚かな佛敎の敎條を振り回していたことか！今なら拄杖を見たら、ただ拄杖と呼ぶだけだ。家を見たら、ただ家と呼ぶだけだ。)

雲門はこれまで、「聲を聴いたら、それは佛の聲だと聴け。色を見たら、それは佛の色だと見よ。大地のすべてに佛法が顯現している、と言わねばならぬ」と敎えてきたが、のちにこのことを愚かな敎條、「佛法中の見」だったとみずから反省したのである。敎條から脱したところから、地に足をつけた「已事究明」の道を歩むことになる。

葉縣歸省と僧の對話は以上の話を承けているが、この僧の開悟こそは「聞聲悟道」のありうべき、まことに端的な作用の發現であった。⁽³⁾

(三) 張九成居士

侍郎張公九成，字子韶，鹽官人也。初謁靈隱明禪師，扣其旨要。明云：「公年盛豪，正欲唾手取功名，何暇死生大事乎？」公云：「先儒嘗云：『死生亦大矣。』世出世間之法，初無有二。前輩超達之士，曾何儒釋之異哉！師既主盟，大法爲事。安用峻拒耶？」請至于再，明嘉其誠，示以《柏樹子話》，久無所契。即謁善權清禪師，遂問：「嘗聞此事人人具足，箇箇圓成。是否？」清云：「然。」公云：「既如是，某甲爲甚無箇入處？」清袖中出數珠示之云：「此是誰底？」公竚思。清復藏諸袖云：「若是你底，便拈取去。才涉思惟，便不是也。」公於是領旨。公復謁胡文定公，問治心修己之道。胡云：「公但熟讀《孟子》，將他言仁義處，類作一處看。」一日如廁。因思惻隱之心乃仁之端。

忽聞蛙鳴，豁然有省。不覺自舉云：「如何是祖師西來意？庭前柏樹子！」不覺大笑，汗下被體，遂作頌云：「春天月下一聲蛙，撞破乾坤共一家。正恁麼時誰會得？嶺頭脚痛有玄沙。」『聯燈會要』卷一八）

侍郎張九成、字は子韶、鹽官の人である。最初、靈隱明禪師にまみえて禪の旨要を問うた。禪師、「そなたは歳も若く、功名を得んと意欲満々だ。生死の一大事などに關わる暇があるのか？」九成、「古代の儒者は『死生も亦た大なり』と言っています。世間と出世間の法にいささかも違いはありません。先輩の超達のかたがたも儒教と佛教は究極不異とされました。師は靈隱寺の長老として佛法を傳えておられます。どうかご指導を賜わらんことを！」懇願が再度に及び、禪師はその志をよしとして、『柏樹子の對話』に參究させたが、いつまでたっても契合に到らなかつた。そこで善權清禪師にまみえて問うた、「この一大事は人人具有、箇箇圓成と聞いておりますが、そうでしょうか？」禪師、「そうだ。」九成、「ならば、わたしはどうして手掛りを得られぬのでしょうか？」禪師は袖の中から數珠を取り出して九成に見せて言った、「これは誰のものか？」九成は考えこんだ。禪師は袖にしまいこんで言った、「もしそなたのものなら、持って行け。考えこんだらだめだ。」九成はようやく禪師の「見色明心」の意圖がわかつた。そのあと胡文定公（胡安國）にまみえて心の修養を問うた。胡公、「そなたは『孟子』をよく讀んで、その仁義について言っているところを一つにまどめてよく觀察しなさい。」ある日、便所へ入つたおりに、「惻隱の心は仁をなす端緒である」について思いをめぐらせていた。その時ふと蛙の鳴き聲が聞こえ、はっと氣づいた。思わず公案を唱えた、「如何なるか是れ祖師西來意？庭前の柏樹子！」ふいに笑いがこみあげ、體じゆうに汗が流れた。そこで偈頌を作つた、「春の月下に一聲の蛙鳴、乾坤を撞き破つてわれと一家を共にす。正に恁麼なる時誰か會得する？嶺頭に脚を痛めしは玄沙有り。」

張九成（一〇九二—一一五九）は大慧門下の居士として有名であるが、この話は入門以前に屬する。趙州「庭前柏樹子」、「數珠」、「孟子」の「惻隱の心」、「蛙鳴」、「玄沙師備」という展開がどういふ聯環にあるのか？まず張九成「投機の偈」の末句「嶺頭脚痛有玄沙」を見ておこう。『祖堂集』卷一〇「玄沙和尚章」である。

雪峯一日說曰：「備頭陀！未曾經歷諸方，何妨着一轉乎？」如是得四度。師見和尚切，依和尚處分，裝裹一切了，恰去到嶺上，踢著石頭，忽然大悟。後失聲云：「達摩不過來，二祖不傳持。」又上大樹，望見江西了，云：「柰是許你婆！」便歸雪峯。

（ある日、雪峯和尚が誘って言う、「備頭陀よ、そなたはまだ諸方を遍歴しておらぬが、ひとわたり見てくるともよからう。」このように勧めること四度にも及んだ。雪峯の親身な勧めに心が動き、言いつけどおりに旅支度を終え、出發してちやうど山の頂上まで來たとき、石にけつまずき、ハッと大悟し、すぐあと、思わず、「達磨は來たのではない、二祖は受け傳えたのではなかつたのだ！」と叫んだ。そして大樹に登り、江西の方を遙かに見やうて言った、「お前をどうすることができまうぞ！」すぐに雪峯山に引き返した。）

玄沙大悟の一段である。激發の契機となつたのは山上で石につまずいたことである。大慧『正法眼藏』（卷中）にはこの經緯をやや詳しく記録している。「築著脚指，流血痛楚，歎曰：『是身非有，痛從何來？』（石につまずき、脚の指に血が流れて激痛が走り、思わず叫んだ、「身は空であるのに、この痛みはどこから來るのか？」）と、教理と五蘊身のあいだの痛切な眞實を描寫している。張九成が「蛙鳴」を聞いてふと思ひ出したのが、この人人具有の見聞覺知と痛覺の作用であつた。善權清禪師がわざわざ「數珠」を「見せた」のもこれを示唆するものである。これが『孟子』の人人具有の「惻隱の心」（いたいけない子が井戸に墮ちんとするのを見れば、何びとたりともアツと叫んで、思わず駆け寄つて抱き止める）に通ずると見るのは、いかにも「儒佛は究極不異」と考ふる宋代知識人らしい聯環であらう。「庭前柏樹子」の對話が「祖師西來意」すなわち人人具有の見聞覺知の作用の發見であるという趙州の意圖を、張九成はこのように悟つ

たのである。⁽⁵⁾

(四) 李邕居士

李邕居士（一〇八五—一一四六）は大慧宗杲に參じ、「庭前柏樹子」の對話が擧された時、大慧の偈頌と説明を聞いて得心するところがあつた。

參政李邕居士、字漢老。醉心祖道有年。聞大慧排默照爲邪、公疑怒相半。及見慧示衆、舉趙州庭柏、垂語曰：「庭前柏樹子、今日重新擧。打破趙州關、特地尋言語。」敢問大衆：既是打破趙州關、爲甚麼却特地尋言語？」良久曰：「當初只道茆長短、燒了方知地不平。」公領悟、謂慧曰：「無老師後語、幾蹉過。」後以書咨決曰：「某近扣籌室、伏蒙激發蒙滯、忽有省入。顧惟根識暗鈍、平生學解、盡落情見。一取一捨、如衣壞絮、行草棘中、適自纏繞。今一笑頓釋所疑、欣幸可量！非大宗匠委曲垂慈、何以致此？自到城中、著衣喫飯、抱子弄孫、色色仍舊。既亡拘執之情、亦不作奇特之想。其餘夙習舊障、亦稍輕微。臨行叮嚀之語、不敢忘也。重念始得入門、而大法未明、應機接物、觸事未能無礙。更望有以提誨、使卒有所至。庶無玷於法席矣。」又書曰：「某比蒙誨答、備悉深旨。某自驗者三：一、事無逆順、隨緣即應、不留罣中。二、宿習濃厚、不加排遣、自爾輕微。三、古人公案、舊所茫然、時復瞥地、此非自昧者。前書大法未明之語、蓋恐得少爲足、當廣而充之、豈別求勝解耶？淨除（原作勝、據《指月錄》卷三二改）現流、理則不無、敢不銘佩？」（『嘉泰普燈錄』卷二三。『大慧年譜』紹興五年乙卯「一一三五年、四十七歲」條に略引）

參政李邕居士、字は漢老。禪に心酔して坐禪に勵んでいたところ、大慧が「默照邪禪」と批判したのを聞き、疑惑と怒りに驅られて訪ねてみた。ある日、大慧は大衆に説法した時、（趙州庭前柏樹子）の對話への自作の偈

を示した。

「〔庭前の柏樹子〕を、今日重新あらためて擧す。

趙州の關を打破せしのち、特地とくに言語を尋ねん。』

そして言った、「諸君に問おう、趙州の關を打破したのに、なぜことさらに言語表現を求めるのであるか？」しばらく大衆の反應を見て言った、「初めは茅が長短不揃いだと思っていたら、焼いてみると地面に高低があったのだ。」これを聞いた季參政は、はっと氣づいて、師に言った、「老師のあとの言葉がなければ、わたくしには分からぬところでした。」

辭去してのち、師に書翰を送って見解を呈した、「わたくし先日方丈に參じ、お教えを賜りましたお蔭で、ふいに蒙を啓かれ、はっと悟りました。わたくしは鈍根者で、平生はつまらぬ學解に妨げられて情見に墮し、つかんでは捨てる繰り返しでした。まるで破れた綿入れを著て茨の小道を通ろうとして、身動きがとれなくなっていたかのようなでした。それに氣づくも笑いがこみあげ、ようやく釋然とした時の喜びは、言葉では言い盡くせません。大宗師の懇切なお導きがなければ、この境地に到れなかつたであります。家に歸って著衣喫飯し、子や孫を慈しむ日常生活をもとのままに過ごしております。拘泥する氣持ちが失せ、と言つて重大事を決著したなどという誇りもありません。ただ、氣に病んでいた舊習の自責の念が少し軽くなった心地です。お別れに際して、繰り返しかけてくださったお氣遣いは、忘れることができせん。初めて門に入れたことに重ねて感謝するばかりです。己事究明の一大事はこれからですから、日常の應對にはなお種々の支障なきを得ません。さらに究極に達するようお教えを賜わらんことを念じております。またわたくしが法席を汚すことにならぬよう願つております。」後日また書翰を寄せた、「わたくしききにはお教えを賜わり、深い旨趣を受けとめ、これによつてわたくしが自ら得心したことは三つございます。一、境遇の順風逆風にかかわらず、縁に隨つて對應し、胸に留めぬこと

にしました。二、從來の悪いくせを強いて拂拭しようとしなくなって、氣持ちが軽くなりました。三、古人の公案に参じ、かつてはただ茫然とするばかりでしたが、そのうちにはっと氣づくことがあり、これが自己の本分を明らかにするということでした。さきの手紙に『己事究明はこれから』と申しましたのは、自己満足を戒め、地道に精進を続けたいとの願いでして、別に殊勝な見解を求めようと思つてのことではありません。悪いをすつかり除くことは道理としてなすべきではありませんが、地道な精進を心掛けたいと思います。」

大慧はこれまでは「柏樹子の話」を公案化して知的穿鑿を排し、知解の盡きた究極に突破を起こせと要求してきたが、おそらくその方法の限界を悟つて、ここでは言語による示唆を惜しまず、「元來是かくの如し」という解説を與え、これによつて李邕は「庭前柏樹子」の對話が「人人具足の佛性」本來の自己に思い至らせる公案であつたことを悟つた。これは師資の理想的契合を偲はせるものである。ここにはもともと趙州が「庭先のヒノキ!」と言つて、僧が指示されたものを咄嗟に「見た」、それが「佛性の顯現」性在作用」という馬祖禪の作略であるという唐代禪の悟道論は跳び超えられ、直截に「本地の風光」を覺醒して日常へ回歸し、さらに「己事究明」へと向かつている。

四・傳承〔三〕道元『正法眼藏』第四〇「柏樹子」

宋代における趙州「庭前柏樹子」の對話の傳承の最後に道元『正法眼藏』第四〇「柏樹子」を検討する。道元の『正法眼藏』は和文で書かれたが、しかるに（否、それゆえ却つて）難解極まりない。從來多くの現代日本語譯、讀解が試みられたが、説得力をもつものがひとつもないのは、すべて唐宋禪學の理解を欠いているからである。

「柏樹子」の卷は道元（一一〇〇～一一五三）四三歳（仁治三年、一二四二年）宇治觀音導利院における示衆である。た

だし、僧衆にこのまま説示したとは到底思えず、著作とかがえるべきである。まず冒頭に趙州從諗の傳記とその生活を資料にもとづいて紹介しているが、この部分は文字どおりの紹介であって、資料に據りつつも、時には恣意的に解説し、その生活ぶりを「十二時歌」(『趙州錄』卷下)⁶⁾からうかがっている。これは從諗和尚の趙州觀音院における實生活を一日十二時に分けて描寫する「分時定格聯章」形式の文學作品であり、從諗和尚は諧謔まじりの虚構を装いつつ心情を吐露しているので、趙州の對話の背景を知ることのできる唯一の資料であるから、道元もこれを引用してその清貧を稱讚している。

ついでこの巻のタイトルの「柏樹子」の讀解に入り、「庭前柏樹子」の對話の本文(問答のみ)を引いたあと、次のように言う。

この一則公案は、趙州より起首せりといへども、必竟して諸佛の渾身に作家しきたれるところなり。たれかれ主人公なり。(大久保道舟編『古本校訂正法眼藏』筑摩書房、一九七一年。以下引用は本書に據る)

「作家」という語を動詞に使っているが、「作家」はもと「上手に家を治める」意(動詞)から、のち禪宗では「優れた應答をする能手」の意(名詞)で用いられた。「必(畢)竟して諸佛の渾身に作家しきたれるところなり」とは、「柏樹子の公案は趙州に始まるが、つまるところ諸佛がたが渾身の力をこめて提起してきた主題なのだ」と言うのであり、その主題とは「誰が主人公なのか」という問題であると見た。「主人公」の語は趙州自身も、

未有世界, 早有此性; 世界壞時, 此性不壞。從一見老僧後, 更不是別人。只是箇主人公。者箇更向外覓作麼? (『趙州錄』卷中、冒頭の上堂語)

(この世界が出現する前から本性は存在し、この世界が崩壊する時も本性は壞れぬ。わたしに出逢ってから、諸君はもはや別人ではない、一人の主人公たることを自覺するのだ。このほかに更に外へ求めてどうするのか?)

と言うように重みをもって使っている。馬祖禪の「即心即佛」、「性在作用」(わが心こそが佛であり、佛性は見聞覺知

動作に顯現する」という佛性論では、佛性は見聞覺知の作用として現われるのみであつて、形而上的な本體を認めなかつたが、曹洞系の禪者はこれを作用とは次元を異にする主體を「主人公」として探究した。洞山良价の對話にいう、

師問僧：「名什麼？」僧曰：「某甲。」師曰：「阿那箇是闍梨主人公？」僧曰：「見祇對次。」師曰：「苦哉，苦哉！今時人例皆如此。只是認得驢前馬後將爲自己。佛法平沈，此之是也。」（『景德傳燈錄』卷一五「洞山良价章」）

（師が問う、「名は何か？」僧、「某甲。」師、「どれがそなたの主人公か？」僧、「それが今お答えしています。」師、「やれやれ！今どきの連中ときたら、みなこういうふうだ。ご主人にこき使われる下僕を自己と認めている。佛法もおしまいだ、とはこのことだ。」）

僧は「今現に言語應對しているもの（作用）こそが、わが主人公だ」と答えた（それが馬祖禪の公式であつた）のであつたが、洞山は「見聞覺知、言語動作の作用は下僕、その主人公は別だ」と言つた。道元はこの脈絡における「主人公」の意味で用いている。

趙州は「自分は本分事で接化する立場である」と言つた。それは作用の自覺を「本分事」としたのであり、馬祖禪にもとづく趙州の「本分事」を、道元は曹洞系禪者の、作用とは次元の異なる主體たる「主人公」の探究の問題とした。

いましるべき道理は、庭前柏樹子、これ境にあらざる宗旨なり。祖師西來意、これ境にあらざる宗旨なり。柏樹子、これ自己にあらざる宗旨なり。和尚莫以境示人なるがゆゑに、吾不以境示人なるがゆゑに。

「禪宗の宗旨から言えば、庭前柏樹子が境なのではないし、祖師西來意が境なのではないし、柏樹子が自己なのではない。僧が（和尚、境で示してはならぬ）と言ひ、趙州が（わたしは境で示してはいない）と答えているとおりである。」（ここで「自己」を持ち出しているのは、「趙州が示した柏樹子とは質問した僧の自己（本分事）のことだ」という理解があつたからであるが、そしてそれが趙州の原意であつたが、道元はこれを否定している。）

いづれの和尚か和尚にさへられん。さへられずば、吾なるべし。いづれの吾か吾にさへられん。たとひさへらるとも、人なるべし。いづれの境か西來意に罣礙せられざらん。境はかならず西來意なるべきがゆゑに。

この一節は「和尚莫以境示人」「吾不以境示人」二句から「和尚」、「吾」、「人」を取って来て、それぞれが「罣礙なし」ということだとひとくさり論じて、最後に「境は必ずや西來意であるはずだからだ」と言うに至る。趙州は「わたしは西來意を境で示したのではない」と言ったにもかかわらず。このあと、「しかあれども」と反轉させるのであるから、前の一節は誤った解釋を列擧したものであるということになる。この議論を道元自身の理解と受け取ってはならない。

しかあれども、西來意の境をもちて相對せるにあらず。祖師西來意かならずしも正法眼藏涅槃妙心にあらざるなり。不是心なり、不是佛なり、不是物なり。

「しかしながら、西來意が境で等置されたのではない。祖師西來意は必ずしもいわゆる〈正法眼藏、涅槃妙心〉ではない。〈それは心ではない、それは佛ではない、それは物ではない〉のである。」これが道元自身の理解である。〈正法眼藏、涅槃妙心〉は佛教（「かならずしも」と言つて對立のトーンを弱めているのは、教禪一致の立場からである）、〈不是心、不是佛、不是物〉は禪である。前者は佛傳において釋尊が迦葉に傳授し繼承を付囑したとされる佛教の核心、後者は馬祖がかつて言った〈即心即佛〉（われわれの心こそが佛である）を反省して、のち馬祖みずからが改めて、〈不是心、不是佛、不是物〉（それは心ではない、それは佛ではない、それは物ではない）と言つたと、南泉が引用したもので、〈それは南泉の語で言えば〈道〉である。『南泉語要』にいう、

大徳！莫認心認佛！設認得是境。被他喚作所知愚。故江西大師云：〈不是心、不是佛、不是物〉、且教你後人恁麼行履。今時學人披箇衣服、傍家疑恁麼閑事、還得否？（『無著枝寫宋本古尊宿語要』、柳田聖山編「禪學叢書唐代資料編」、

（禪師がたよ！心や佛があると思つてはならぬ。あるとしたとたんそれは境になる。そういう考えこそ知の呪縛なのだ。ゆえに江西馬祖大師は（それは心ではない、それは佛ではない、それは物ではない）と言つて、そのように修行せよと指示したのだ。しかるに今時の修行者は禪僧のなりをしていながら、くだらぬことを疑いまわるとは、何事か！）

馬祖は「祖師西來意」を「即心即佛」だとしたが、これが廣く受け入れられた結果、理解が「無事禪」として庸俗化したため、改めて「不是心、不是佛、不是物」と言うに至つた。「即心即佛」が誤りだったのでない。高い理想としての「かく見よ」という要請なのであつたが、これが安易なテーゼとして擴まつたため、馬祖は反省して、「不是心、不是佛、不是物」と言わざるを得なくなつた（ただしこれも方便にすぎず、つまりは方便説法の危うさを示す經緯である）。道元はこのことを、「正法眼藏、涅槃妙心」の佛敎に對置し、禪の立場として確認したのである。

いま如何是祖師西來意と道取せるは、問取のみにあらず、兩人同得見のみにあらざるなり。正當恁麼問時は、一人也未可相見なり、自己也能得幾なり。さらに道取するに、渠無不是なり。このゆゑに錯錯なり、錯錯なるがゆゑに將錯就錯なり。承虚接響にあらざらんや。豁達靈根無向背なるがゆゑに、庭前栢樹子なり。

ここから道元独自の解釋に進むようであるが、一讀して何の謂かわからない。まず持ち出された中國語の禪文脈における意味を知る必要がある。「兩人同得見」は禪宗傳承の祖統説第十八祖伽耶舍多尊者が迦那提婆の問「手に持つた鏡は何の意か？」に答えた偈（『寶林傳』卷三を初出とする）の一句。「諸佛大圓鏡、内外無瑕翳。兩人同得見、心眼皆相似」諸佛の完全なる智慧の鏡には曇りが無い。人がその鏡に向かえばその心眼までも映し出す。道元の言う「兩人同得見」は「人と鏡中の像のごとく主人公と現實の自己は相似」という意味で用いている。「一人也未可相見」は「ひとりでは（相手がいなくても）まみゆることもできない」意。「自己也能得幾？」は意味を取りがたいが、「能得幾？」は「能得幾人？」の義であり、ここでは前の「一人也未可相見」を言い換えたものであるから、「自己もいっただい幾人なのか？」自己は自分ひとりに決まっているが、もうひとりの自己たる主人公を暗示し、「主人公と現實の自己」の不一不二を

問題としているのである。「正當恁麼問時は、一人也未可相見なり、自己也能得幾なり」とは、「(祖師西來意とはなにか)と問うことは、自己と主人公の關係の問題なのである」ということである。「渠無不是」(すべてがそれである)とは、「見える物すべてが道(の顯現)である」意。これが最後の「豁達靈根無向背なるがゆゑに、庭前栢樹子なり」と呼應している。「豁達靈根無向背」という七言句の用例は目下見いだせないが、「豁達靈根」(自由自在なる優れた機根)は法身、「無向背」(表も裏もない、形體をもたない)は無相なることをいう。道元は「法身は無相ゆゑに庭前栢樹子と答えたのだ」と趙州の「庭前栢樹子」の對話を解釋したのである。

中間の「このゆゑに錯錯なり、錯錯なるがゆゑに將錯就錯なり。承虚接響にあらざらんや」は駄辯に類するが、いちおう疏釋しておく、「法身は無相ゆゑに何と指示してもよい。あれこれと穿鑿するのは誤りであるのに、誤りの上にさらに誤りを重ねている」という批判である。

このあと一段のくりかえしが續き、さらに關聯する趙州の問答「栢樹子に佛性があるか」について論じたあと、最後に、

しかあればすなはち、栢樹と佛性と、異音同調にあらず。爲道すらくは何必なり。作麼生と參究すべし。

と結んでいる。「栢樹子の對話の主題は(誰が主人公か)ということであり、それは佛性を體認した法身の問題である。佛性を栢樹子で言い換えたと受け止めてはならぬが、その兩者の關係の問題としてみずから參究せよ。」これが結論である。すなわち、趙州「庭前栢樹子」の對話の主題は、指示された栢樹子を僧が見るといふ見聞覺知の作用に佛性の顯現を覺醒させることにあつたが、道元は作用の主人公の自覺を示唆するものと解釋し、この自己と主人公の關係がいかなるものかを自身の究明の課題とせよと言うのである。

瑞鹿本先禪師(九四二〜一〇〇八)は天台徳詔の提起した六祖「風幡問答」によって開悟した。その投機三頌のうち

の「自己を明らむ」頌（『景德傳燈錄』卷二六）は「曠大劫來祇如是，如是同天亦同地。同地同天作麼形？作麼形兮無不是」（太古の昔よりただかくのごとし、それは天地と同體である。天地と同體とはいかなる形か？いかなる形かと言えはすべてがそれ）というものであった。これが「法身としての自己」の形象である。自己が法身であると自覺した時（それが悟りである）は、外界（のなにか）がわたしに佛法を説いてくれたのだと發見した時である。外界（のなにか）にふれて全身に感動の激震が走った時、それは自己が瞬時に外界と冥合した體驗であり、この時自己は天地と同體であったということである。これは「法身は無相ゆえに庭前柏樹子と答えた」という道元の解釋に通ずるものとして參考になる。

大慧宗杲は話頭を「公案化」して、知的理解を排した無意味な符牒となし、四六時中唱えさせて困境に追い込み、不知不覺のうちに突破を起こし新境地に至らしめるという「公案禪」を作りあげた。その代表が「趙州無字の公案」であったが、「柏樹子の對話」をも一時用いたようである。

孜孜矻矻以此段大事因緣在念。既有是心，莫管得在何時。若卒討巴鼻不著，但只看箇古人入道底話頭：（僧問趙州：「如何是祖師西來意？」州云：「庭前柏樹子！」僧云：「和尚莫將境界示人。」州云：「我不將境界示人。」僧云：「既不將境界示人，却如何是祖師西來意？」州只云：「庭前柏樹子！」其僧於言下忽然大悟。）伯壽，但日用行住坐臥處，奉侍至尊處，念念不間斷，時時提撕，時時舉覺。豁然向柏樹子上，心意識絕氣息，便是徹頭處也。（『大慧語錄』卷二三「示太虛居士」）

（孜孜としてこの一大事因緣を心に掛けて參究せよ。心に掛けたなら、時を擇んではならぬ。もし手掛りをつかめぬというなら、古人入道の話頭を見よ。これだ。（僧が問う、「達磨大師が印度から来た意圖とは何でありますか？」趙州、「庭先のヒノキ！」僧、「和尚、モノで答えたためですぞ。」趙州、「わたしはモノで答えたりしてはおらぬ。」僧、「ならば、達磨大師が印度から来た意圖とは何でありますか？」師はただ、「庭先のヒノキ！」と答えた。その僧は言下に忽然と大悟

した。伯壽よ、日常行住坐臥の場でも、天子にまみえる場でも、一念たりとも心掛けを断つてはならぬ。常に提起し、常に覺醒させよ。「ヒノキ！」のところで突如として意識が氣息を絶った時、それこそが徹底した時なのだ。」

ここに大慧の「公案化」の方法が端的に現われている。趙州の原話を引いているが、失敗した接化であったものを、「その僧は言下に忽然と大悟した」と妄りに解釋し、これを「古人入道の話頭」と見做して、「庭先のヒノキ！」「庭先のヒノキ！」と符牒化して、無意味の困境に陥らせ、不知不覺のうちの突破を期待するという方法であった。これが、知識人は合理性を尊び、同時に難解を喜ぶ。その結果（不合理ゆえに吾信ず）（埴谷雄高）るに到るというもので、「趙州無字の公案」では知識人居士への接化として一時的に擴まりを見せたが、南宋末には破綻を來していた。そのことは無學祖元（一二二六～一二八六）が自己の參究體驗と徑山における極端な參究の實態を詳細に報告しているところである。⁽⁷⁾

道元の「柏樹子」參究は大慧流の「公案禪」ではないし、といって黙坐一邊倒の「黙照禪」でもなく、その「自己と主人公」の問題を究明するものであるという理解は、「法身」を問われて「我常に此に於いて切なり」（わたしは法身ということをつねに痛切に受け止めている）と答えた河山良价（『祖堂集』卷六、『景德傳燈錄』卷一五）を引き繼ぐ「己事究明」の姿勢であろう。

上來、趙州「庭前柏樹子」の對話について、原話の解釋をふまえたうえで、趙州の弟子覺鐵嘴（光孝慧覺）の對應、さらに宋代の傳承を道元まで検討し、「庭前柏樹子」の對話への參究が『趙州錄』原話の意圖に沿う展開であり、これが大慧流の「無字の公案」とは異なる宋代禪の公案參究の型であったことを確認した。趙州は「庭前の柏樹子！」と指示して、それを見る見聞覺知の「作用」に自己の佛性の覺醒を示唆したのであるが、これは「作用」の「主體」を「主人公」と見る曹洞系禪者と同じ思想であって、すでに中唐馬祖禪とは異なっているが、「主體」であれ「主人公」

であれ、これを「本體」と見做すことはなかった。

師示衆云：「未有世界，早有此性；世界壞時，此性不壞。」僧問：「如何是此性？」師云：「五蘊四大。」云：「此猶是壞。如何是此性？」師云：「四大五蘊。」（『趙州錄』卷下、秋月校本「四四九」）

（師は僧衆に言った、「世界が起る前にもこの本性はあり、世界が崩壊する時もこの本性は壊れぬ。」僧が問う、「この本性とは何ですか？」師、「五蘊四大。」僧、「それは壊れるものです。この本性とは何ですか？」師、「四大五蘊。」）

「未有世界，早有此性；世界壞時，此性不壞」は不滅の靈魂を想起させやすいが、趙州は「四大五蘊」（肉體）と等置している。

問：「如何は無疾之身？」師云：「四大五蘊。」（『趙州錄』卷中、秋月校本「三三八」）

（問う、「病むことなき身體とは何でしょうか？」師、「四大五蘊。」）

「無疾之身」とは法身のことであり、法身と肉體とは不二なることを言う。これがすなわち「自己と主人公」の関係にはかならない。「佛性」を體認した「法身」の探究が「自己本分事」であり、唐宋を通じた「己事究明」の課題であったのである。

【注】

- (1) 小川隆『語録のことは唐代の禪』四五頁、禪文化研究所、二〇〇七年。同「庭前の栢樹子」、『語録の思想史』序論、一九頁、岩波書店、二〇一一年。

- (2) この二句についてかつて唐代に慧忠國師（『景德傳燈錄』卷二八）、荷澤神會（『南陽和上問答雜義』）、

大珠慧海（『景德傳燈錄』卷二八）らが「無情物が法を説くか」という問題として論じたところである。『觀無量壽經』に「水鳥樹林及與諸佛の出す所の音聲は皆な妙法を演ず」と言うのは觀想中の「西方極樂世界」のことである。また有名な蘇東坡の偈「溪聲便是廣長舌，山色豈非清淨身？夜

來八萬四千偈, 他日如何舉似人?」は東林常總と「無情說法」について語り合った時の投機の偈という(『嘉泰普燈錄』卷二三「内翰蘇軾居士章」)。人が外境にふれて、その感動が開悟をみちびいた時、「無情物がわたしに佛法を説いてくれたのだ」と感慨深く述懐する「感興のことは」として發せられたものであり、唐代瀋山門下の「靈雲見桃」、「香嚴擊竹」を代表例に、馬祖禪の「見色明心」、「聞聲悟道」の悟道論の實踐として知られる。「眞理は遍在し、外境はつねに開悟の契機を示して人の氣づきを待っている」ということであるが、實際には長期にわたる煩悶と彷徨の末に偶然に訪れる僥倖であるから、ここに到るのはじつは容易なことではないのである。「庭前柏樹子」を「翠竹黃花」によって理解することの非を明代の人が次のように指摘している。「師行脚時、嘗遇隆首座者、謂師曰：『青青翠竹，盡是真如。鬱鬱黃華，無非般若。』師指庭前柏曰：『時人見此一株柏，如夢相似。』」(『續燈存稿』卷一〇「竟陵荊門天琦本瑞禪師章」)これは南泉普願の語を用いて、先人の言葉に蔽われて眼前の「柏」を見ていないと批判したもので、「庭前柏樹子」の話の誤った理解と同じく、知識の操作に過ぎないと言うのであろう。

(3) なお入矢義高先生に「鏡清雨滴聲」を論じた一聯の文章があり、参照せられるべきである(『増補求道と悦樂 中國の禪と詩』岩波現代文庫、二〇一二年。また衣川の解説も参照)。

(4) 解釋は『祖堂集』卷十譯注「二」(『禪文化研究所紀要』第三三號、二〇一六年参照)。

(5) 張九成については專論がある(『荒木見悟「張九成について」』、『森三樹三郎博士頌壽記念東洋學論集』、朋友書店、一九七九年)。

(6) 拙稿「趙州和尚の生活と意見」(『趙州和尚十二時歌』譯注)(『禪學研究』第一〇〇號、二〇一二年)参照。

(7) 『佛光禪師語錄』卷九「普說」。無學祖元は弘安二年(至元一六年、一二七九)に北條時宗の請に應じて渡日、日本で十六回の普說を行なった。これは第十六回の普說で、自己の南宋江南における「無字參究」と當時の徑山における參究の實態を詳細に紹介している。詳しくは拙稿「趙州無字の公案の歴史」(待刊)参照。

