

# 鉄酸餡

——問答から公案へ 公案から看話へ——

小川 隆

一

禅の問答は、当初から、不可解で意味不明なものだったのではない。一例として『景德伝灯録』巻十五・徳山宣鑑章の、次の一段をみてみたい——

師上堂曰、「今夜不得問話。問話者、三十拄杖」。時有僧出、方礼拜、師乃打之。僧曰、「某甲話也未問、和尚因什麼打某甲？」師曰、「汝是什麼处人？」曰、「新羅人」。師曰、「汝上船時便好与三十拄杖」。〔禅文化研究所基本典籍叢刊本、頁二八七下〕

師（徳山）上堂して曰く、「今夜は問話もんわするを得ず。問話する者は、三十拄杖しゅうじょう」。時に僧有りて出で、方まさに礼拝するや、師乃ち之を打つ。僧曰く、「某甲それがし、話わすら也なお未だ問わざるに、和尚、因什麼なにゆえにか某

甲を打つ？」師曰く、「汝、是れ什麼処（しやまゝ）の人ぞ？」曰く、「新羅（しんら）の人」。師曰く、「汝、船に上りし時、便ち好（よ）し三十拄杖（しじゆぢやう）を与えんに」。

徳山が上堂して言った、「今宵は質問をしてはならぬ。質問する者には罰として、拄杖で三十打を下す」。すると一人の僧が進み出た。ちやうど礼拝したところで、徳山はそれを打ちすえた。僧、「わたくしはまだ問いの言も発しておりませぬ。何ゆえわたくしを打たれます」。徳山、「おぬし、何処の出か」。『新羅の者にございます』。「おぬしが船に乗った時点で、はや三十拄杖ものであったのだ」。

僧は一言も発せぬうちに、なぜ打たれねばならなかったのか？ それと僧の出身地に何の関係があったのか？ そして、故国で船に乗った時、僧にいったい何の過失があったというのか？

徳山の言動にはいかにも脈絡がないようであり、しかも、あまりに理不尽に見える。ここから禅の問答について、やはり不可解で意味不明だという印象が生ずることは、自然であろう。

だが、そうではない。徳山の他の言葉や同時代の他の禅者たちの所説と関連づけながら読み解くならば、右の一段から思想的な意味を読み取ることが不可能ではない。否、唐代の禅の問答は、むしろ、そのようにこそ読まれるべきものであった。<sup>[1]</sup>

では、この一段で、徳山は何を言い表そうとしているのか。

右の一段で、徳山は最後にこう言っている、「汝、船に上りし時、便ち好（よ）し三十拄杖（しじゆぢやう）を与えんに」。この一言は、こう言い換えることができる——今こうして問話の前に打ったのでさえ、晩すぎるほどだ。唐土に渡ろうと新羅から船に乗った、その時はや、汝は三十拄杖に当たる罪を犯していたのだ、と。では、僧が故国

を旅立とうとした時にすでに犯していた罪過とは、何であったのか。

弟子の雪峰から「従上の宗風は何の法を以ってか人に示す」と問われた際、徳山はきつぱり、こう答えている。

——我が宗に語句無く、実に一法の人に与うる無し。

わしのところには、人に授けるべき言句など存在しない。人に与えるような宗風など、もともと有りはしないのだ、と。したがって、貴き「語句」や「一法」を求めて徳山を訪ねようとする<sup>2</sup>こと自体、空虚な幻想と見当ちがいの期待にもとづく、とんだ誤りだと断ぜざるを得ない。

こうした考えは、徳山のみならず、唐代の禅者の間にひろく見出されるものである。臨濟はいう、「一念心の仏果を希求する無し」と。また、「若し人<sup>1</sup>〴〵仏を求めなば、是の人、仏を失わん。若し人<sup>2</sup>〴〵道<sup>3</sup>を求めなば、是の人、道を失わん。若し人<sup>3</sup>〴〵祖<sup>3</sup>を求めなば、是の人、祖を失わん」と。さらに『祖堂集』巻八・曹山本寂章には、次のような問答も見える。

問、「教中有言〴〵殺一闍提、獲福無量。如何是闍提？」師云、「起仏見法見者」。云、「如何是殺？」云、「不起仏見法見是殺」。……（禅文化研究所基本典籍叢刊本、頁三二四）

問、「教中に言うこと有り〴〵一闍提を殺さば、福を獲ること無量なり」と。如何なるか是れ闍提？」師「曹山」云く、「仏見・法見を起す者なり」。云く「如何なるか是れ殺？」云く「仏見・法見を起さざる、

是れ殺なり」。……

僧の問いが何の經典に基づいているかは未詳だが、『涅槃經』には「一闍提を殺すは、殺しの罪有ること無し」と見える。ここで「一闍提」とは何かとの問いに、曹山は「仏見」「法見」を起す者のことだと答えている。「仏」や「法」といった聖なる觀念を立てる者、それこそが真の「一闍提」だといっているのである。しからば、それを殺すとは如何なることか。曹山の答えは簡明である。「仏見」「法見」を起さぬこと、すなわち、心のうちに「仏」や「法」という聖なる觀念を立てぬこと、それが「殺」に外ならない、と。丹霞天然が「禪」可ぞ是れ你が解する底の物ならん？ 豈に「仏」の成る可き有らん？ 「仏」の一字は、永えに聞くを喜ばず、そう言っているのも、これと同じ精神を表しているよう。隆寿無逸という禪僧が自らの開堂にあたってまず次のように宣言せねばならなかつたのも、正に同じ理由からであつた。

諸上座、若是上根之士、早已掩耳。中下之流、競頭側聽。（『景德伝灯録』卷二四・隆寿章／頁四九〇下）

諸上座よ、若し是れ上根の士ならば、早已に耳を掩わん。中下の流は、頭を競いて側聽せん。

優れた人物ならば、わしが「仏法」を説こうとしたとたん、耳を塞いでしまふだろう。先を争い耳をそばだててそれを聴こうとするのは、みな二流三流の輩でしかない。

これらの言をふまえつつ冒頭の徳山の一段を振り返ってみれば、こう言えよう。新羅から来たかの僧は、今、この場で問話しようとした時に誤つたのではない。彼は心のうちに「仏見・法見」を起し、唐土に渡つ

て「仏法」を「希求」しようとした、その時点ですでに、徳山の三十拄杖をくらうべき過誤を犯していたのである、と。

このような思路をふまえれば、『景德伝灯録』徳山章の次の一段から、同一の旨趣を読み取ることも難しくない。

師上堂曰、「問即有過、不問又乖」。有僧出礼拝、師便打。僧曰、「某甲始礼拝、為什麼便打？」師曰、「待汝開口堪作什麼？」（頁二八八下）

師（徳山）上堂して曰く、「問わば即ち過有り、問わざれば又た乖く」。僧有り出て礼拝するや、師便ち打つ。僧曰く、「某甲、始めて礼拝せるに、為什麼にか便ち打つ？」師曰く、「汝の口を開くを待たば什麼を作すにか堪えん？」

徳山は上堂していう、「問えば罪となり、問わねば道は得られぬ」。そこへひとりの僧が進み出て礼拝した。だが礼拝するやいなや、徳山はすぐさまそれを打ちすえた。僧は不審にたえぬ。「いま礼拝したばかりで（一言の問も発しておりませぬのに）、なぜ、打たれねばならぬのです」。徳山はいつた、「口を開いてからでは、どうにもならぬ」。「始」はくしたばかり、「待」はくしてから

口を開き、問いの言葉を発するに至って、はじめて罪過となるのではない。問うべき何ものか、あるいは問いによって得るべき何ものか、それを希求の対象として心中に措定した時点で、汝はは、や、打たれるべきであったのだ。それが語として発せられた後では、もはや取り返しがつかぬ。ここでも徳山は、そのことを、

僧自身に気づかせようとしているのである。<sup>(5)</sup>

## 二

冒頭に引いた徳山の「三十拄杖」云々の一段は、宋代の禪門でしばしば取り上げられた。たとえば宋代に最も広く行われた公案集『宗門統要集』巻七・徳山章において、この話は次のように記されている。

鼎州徳山宣鑒禪師、小參、示衆云、「今夜不答話。有問話者、三十棒」。時有僧出禮拜、師便打。僧云、「某甲話也未問、為甚打某甲？」師曰、「你是甚処人？」曰、「新羅人」。師云、「未跨船舷、好与三十」。  
(臨川書店・禪学典籍叢刊一―六一下)

鼎州徳山宣鑒禪師、小參して、衆に示して云く、「今夜は答話せず。問話する者有らば、三十棒」。時に僧有り、出て禮拜するや、師便ち打つ。僧云く、「某甲、話すらもお未だ問わざるに、為甚にか某甲を打つ？」師曰く、「你是是れ甚処の人ぞ？」曰く、「新羅の人」。師云く、「未だ船舷を跨がざるに、好し三十を与えんに」。

説法の出だしが「今夜は問話するを得ず」でなく「今夜不答話——今夜は答話せず」となり、「三十拄杖」が「三十棒」となっている。この書物に限らず、宋代ではこの形の本文が一般的となる。しかし、この二点も含めて、内容に関わるような字句の異同は無い。

だが、にもかかわらず、この話の捉え方、扱い方は、宋代になつて決定的に異なつてくる。といつても、この話に対する新たな解釈が生まれ、ここから別の旨趣が読み取られるようになった、というのではない。解釈するという行為、旨趣を読み取ろうとする営み、それ自体が厳しく禁じられるようになるのである。たとえば、北宋の五祖法演は、説法のなかでこの話を次のように取り上げている。

小參。僧問、「如何是仏？」師云、「肥従口入」。乃舉、「徳山示衆云、今夜不答話。有問話者三十棒。衆中學者甚多、會者不少。且道向什麼處見徳山？有不顧性命底漢、試出來道看。若無、山僧為大衆與徳山老人相見去也。待徳山道今夜不答話、問話者三十棒、但向伊道、某甲話也不問、棒也不喫。徧道還契他徳山老人麼？到者裏、須是箇漢始得。況法演遊方十有余年、海上參尋見數員尊宿、自謂了當。及到浮山円鑑會下、直是開口不得。後到白雲門下、咬破一箇鉄酸餡、直得百味具足。且道餡子一句作麼生道？」乃云、「花發鶏冠媚早秋 誰人能染紫糸頭 有時風動頻相倚 似向塔前鬪不休」。(『法演禪師語録』大正四七—六四九下)『古尊宿語録』卷二十、中華書局点校本、頁三七—)

小參。僧問う、「如何なるか是れ仏？」師云く、「肥は口より入る」。乃ち挙す、「徳山示衆して云く、今夜は答話せず。問話有る者は三十棒」と。衆中に挙する者甚だ多く、会する者少からず。且は道え、什麼處に向てか徳山に見えん？ 性命を顧ざる底の漢有らば、試みに出で来りて道いて看よ。若し無ければ、山僧、大衆の為に徳山老人と相い見えに去かん。徳山の、今夜は答話せず。問話有る者は三十棒」と道うを待ちて、但だ伊に向いて道わん、某甲、話も也た問わず、棒も也た喫せず」と。徧ら道え、還た他の徳山老人に契える麼？ 者裏に到りては、須是く箇の漢にして始めて得し。況んや

法演、遊方すること十有余年、海上に參尋して數員の尊宿に見え、自ら了當せりと謂えり。浮山円鑑の会下に到るに及びては、直是に口を開き不得。後、白雲（白雲守端）の門下に到り、一箇の鉄酸餡を咬み破りて、直是に百味具足せり。且は道え、餡子の一句、作麼生か道わん？」乃ち云く、

花発く鶏冠 早秋に媚わし

誰人能く染めん 紫の絲の頭

有る時 風動きて 頻りに相い倚り

塔の前に向て鬪いて休まざるが似し

小參での説法で、まず僧が問うた、「仏とは何ぞや」。法演いわく、「肥満のもととは口から入る」。

これは「病は口より入り、禍は口より出づ」などというのと同旨の諺で、いうところは省かれた下の句、すなわち、口はわざわいのもと、というほうに在る。現に法演は他の場面で「如何なるか是れ仏」と問われた際には、ずばり「口是禍門——口は是れ禍の門」と答えている。

言葉で「仏」を説こうとすることは最も「仏」を損なうことである。この大前提を示したうえで、法演は、おもむろにかの徳山の語をとりあげる。

——今夜は答話せず。問話有る者は三十棒。

かの一語の、開頭の一句であることは言うまでもない。だが、ここではそれが、構成も脈絡も切り捨てた、ただの一句として引かれている。法演はこの一句を提起して言う。この一段はたいそう多くの修行者にとり



あげられ、これを会得したという者も少なくない。だが、汝らはこの一句において、いかに徳山その人と見えるか。命知らずの者がおれば、出て来てそれを言うてみるがよい。もし、おらねば、わしが代つて徳山人に会いにまいろう、と。

そう言うて法演が示した会い方は、こうであつた——徳山が「今夜は答話せず。問話有る者は三十棒」といつたところで、こう言うのだ、「それがしは、問話もせねば、棒もくらいませぬ！」と。どうだ、これは徳山の意思に適っているかどうか。ここまで来れば、あとはもう、ひとかどの男でなければ通用せぬ。このわしなども、諸方を行脚すること十数年、何人かの著名な禅匠にも会つて、自分もいっぱし会得したつもりでおつた。ところが、浮山円鑑禅師に参じてたちまち一言も言えぬようになってしまい、のちに白雲守端禅師のもとで「鉄酸餡」を咬み破つて、ずばり、あらゆる味を味わいつくすに至つたのであつた。しからは、その「鉄酸餡」の一句とは、如何なるものか？

そしておもむろに次の一首を詠んで、この小参はむすばれた——

咲きほこる鶏頭の花は 初秋にうるわしく

誰が染めたわけでもなく その糸さきは鮮やかな紫に染まる

そこへふと風が吹き来たつて 花どうしがさかんにふれあい

あたかも階の前 とめどなく争いつづけているかのようである

法演は言う。かつて自分は諸方の行脚のなかで相等の見解を得たものと自負していた。だが、浮山のもとで険しい拒絶にあつてゆきづまつてしまった。のち、白雲の下で「鉄酸餡」を咬み碎くに至つてにわかにそこが打破され、味無きところにあらゆる味を味わいつくすことを得たのであつた、と。ここで法演は、究極

的な閉塞状況の打開を「鉄酸餡」を「咬破」する、と表現している。これは何を譬えたものなのか。

「酸餡」はすっぱい餡の包子パオズということ、具に肉類を用いない、いわば精進の中華マンである。宋代から俗に「酸」を「餛」と書いたり、「餡」(漢音カン・唐音アン)を「餡」(漢音トウ)に誤ったりする表記が行われ、そのほか「餡」のかわりに、豆でできた餡をさす「賺」(音は「餡」に同じ)という字をあてる場合もある。<sup>(9)</sup> いずれにせよ、それが「鉄」でできたとなれば、味気ないうえに歯も立たぬ、ということ、いわば一切の言語や思考をさしはさむ余地のない、頑とした無意味の塊りという形象となる。説法の冒頭で「仏」を言葉で説いてはならぬという大前提が掲げられていたのは、この「鉄酸餡」を提起する伏線であった。そして、そのあとに文脈ぬきの片言隻口として引かれた徳山の語は、まさにその「鉄酸餡」の実例として、学人たちに「咬破」を迫るものだったのである。

法演の最も代表的な弟子である圓悟克勤の次の評は、「鉄酸餡」の語義とそれに象徴される法演の禅のありかたをよく示している。

五祖老人平生孤峻、少許可人、乾曝曝地壁立。只靠此一著、常自云、「如倚一座須彌山。豈可落虚弄滑頭謾人？」把箇沒滋味鉄酸賺、劈頭拈与学者令咬嚼。……〔圓悟心要〕示隆知蔵、禅宗全書四一—四一四／〔圓悟語録〕卷十四、禅宗全書四一—三二一下、参照。

五祖老人(法演)、平生孤峻へいせい、人を許可すること少まれにして、乾曝曝地かんぱくぱくに壁立へきりゅうす。只ただ此の一著いちじやくにのみ靠よりて、常自云く、「一座の須彌山じゆみせんに倚よるが如し。豈あに落虚りやく(＝掠虚りやく)し滑頭ろうとうを弄ろうして人を謾くます可けんや？」箇このの沒滋味もつじみの、鉄酸賺てつさんを把とりて、劈頭へきとうに学者がくしやに拈ねん与よして咬嚼くわくせしむ。……

五祖法演老師はひごろより峻厳で、めったに人を印可せず、カリカリに干からびたありかたで険しく聳え立っていた。(方便を用いず)ひたすら究極の一手にのみ依拠し、常にこう言うのであった、「(究極絶待の一者たる)須弥山を抛りどころとするようなもの。どうして上つ面の巧妙さで人をごまかしたりできようか」とかくて味もソツケもない、鉄酸賺<sup>てつさん</sup>を真つ向から学人に庄しつけ、それを嘯み砕かせるのであった。……

「乾曝曝地」は乾ききったさまをいう擬態語で、いかなる情理もよせつけぬ無機質な感覚を表す。<sup>⑩</sup>五祖法演の門下はしばしばこの語で師の禪を形容する。たとえば、「圓悟・仏眼・仏鑑、共に五祖に在り、一日相い謂いて曰く、老和尚(法演)は祇だ是れ乾曝曝地。往往、説心説性し得ず<sup>⑪</sup>」。仏果禪師こと圓悟克勤と仏眼清遠・仏鑑慧勲の三人は、「三仏」の称で名高い五祖法演門下の三大弟子である。だが、その彼らも若き日には、法演の禪が理論的な言説(「説心説性」)を受けつけず、ひたすら「乾曝曝」であることに閉口しきつていたというのである。圓悟は自らの悟道の過程をふりかえるなかでこうも言っている、「老漢昔初めて老師(五祖法演)に見えて、所得を吐呈するに、皆な眼裏耳裏の機鋒言句の上、尽く是れ仏法心性の玄妙なるも、只だ此の老子に乾曝曝の両句を拏さるのみ。云く、有句無句、藤に依り樹に依る」と<sup>⑫</sup>。最初に法演と相見した際、諸方で見聞してきた禪機の語や深遠な理論的所説(「仏法心性の玄妙」)をことごとく斥けられ、ひたすら「乾曝曝」の話題を課せられて手も足も出なかつたという回憶である。

さきに引いた圓悟の「五祖老人平生孤峻」の一段によれば、その「乾曝曝」たる法演の接化が、「沒滋味」の「鉄酸賺」を力づくで学人に食らわせるようなやり方だった、というわけである。では「沒滋味」とはどういうことか。「沒滋味」は何の味も無いという口語で、文語でいえば「無味」となる。たとえば洞山守初に「言無味、食無味、法無味。無味の句、人の口を塞断す」という句があり、宋代の禪門でさかんに用

いられた。<sup>(13)</sup>たとえば圓悟は『碧巖録』において、第十七「香林西来意」の則を次のように評している。

古来答祖師意甚多。唯香林此一則坐断天下人舌頭、無你計較作道理處。僧問、「如何是祖師西來意？」林云、「坐久成勞」。可謂言無味句無味、無味之談塞断人口、無你出氣處。(岩波文庫、上、頁三三三)

古来、祖師意に答えしもの（「祖師西来意」とは何かという問いに答えたもの）甚だ多きも、唯だ香林の此の一則のみは天下人の舌頭を坐断して、あなた你の計較けきやうして道理どうりを作す處ところ無し。僧問フ、「如何ナルカ是レ祖師西来ノ意？」林云ク、「坐久成勞」。謂いう可べし、言に味無く、句に味無く、無味の談、人の口を塞断して、あなた你の氣いきを出す處無し、と。

「舌頭を坐断」し「人の口を塞断」し、それゆえ「計較」によつて「道理を作す」余地の無い「無味の談」、そのようなものとして香林の語を讚えた一段である。このように、言語を遮断し論理的思考を拒絶して如何なる意味にも還元不可能な「無味の談」、そのようなものとして古人の言句を参究することを、法演や圓悟は「沒滋味」の「鉄酸餡」を咬む、と表現したのであった。法演のもうひとりの弟子、仏眼清遠も、師の接化のさまを次のように回顧している。

先師有言曰、「祇從咬破一箇鐵餡、直得百味具足」。此老子所以一生口硬、好說硬話。……（『舒州竜門仏眼和尚語録』／『古尊宿語録』卷二十八、中華書局点校本、頁五二六）

先師（法演）、言うこと有り、「祇だ一箇の『鐵餛飩』を咬破するに従りて、直に百味具足するを得たり」と。此の老子、所以に一生、口硬く、好んで硬話を説く。……

硬き口で説かれる硬き話、これもまた「乾曝曝」たる「無味の談」の謂いであろう。

### 三

以上の引用から、「乾曝曝」||「鉄酸餛」||「沒滋味」||「無味」||「坐断舌頭」「塞断人口」という、一連の同義語の系列を導き出すことができる。「沒滋味」の「鉄酸餛」とは、意味を奪われ論理を断ち切られた絶待無分節の「無味の談」の譬えであり、それを学人に圧しつけて無理やり噛み砕かせるような接化のさまが「乾曝曝」と形容されるのであった。一見とりつくシマのないようなやりとりの裏に実は読み取られるべき旨趣を含んでいたかつての問答は、かくして、脈絡を遮断し解釈を拒絶する、頑とした無意味な言葉の塊り——すなわち「公案」——となつたのであった。夢窓疎石はいう。

その故は、宗師の人にこの公案を与ふること、往生浄土のためにもあらず、成仏得道の求めにもあらず。世間の奇特にも非ず。法門の義理にも非ず。惣て情識のはからざる処なり。故に公案と名づく。これを鉄餛飩頭に譬へたり。ただ情識の舌をつくるあたはざる処に向かつて、咬み来り嚼み去らば、必ず咬み破る時分あるべし。その時始めて、この鉄餛飩頭は、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。〔夢中間答集〕卷中、川瀬一馬校注、講談社学術文庫二〇〇〇年、頁一〇七

「鉄饅頭」と書き換えられてはいるものの、「鉄酸餡」の語義と語感がきわめて的確に表現された一文と  
言いえよう。

だが、法演や圓悟の画期的な点は、先人の問答を脱意味的な「公案」とする考え方にあったのではない。  
彼らの斬新な点は、この「没滋味」の「鉄酸餡」を無理やり口につっこむことで学人を实地に開悟せしめる  
という、「公案」の実践的な活用法にこそあった。たとえば、法演の禪を我が物とした圓悟は、のちに件の  
徳山の話を使って次のように師弟の接化を行っている。先人の問答を解するのではなく、それをあくまでも  
「鉄酸餡」という道具として使いこなした、頗る精彩ある一例と言つてよい。

西蜀表自禪師參演和尚於五祖。時圓悟分座撰納。五祖使自親炙焉。圓悟曰、「公久与老師法席、何須来  
探水？ 脱有未至、举来品評可也」。自乃举徳山小参話。圓悟高笑曰、「吾以不堪為公師。觀公如是、則  
有余矣」。遂令再举、至「今夜不答話」处、圓悟慕以手掩自口、曰、「止！ 只恁看得透、便見徳山也」。  
自不勝其憤、趨出、以坐具撼地曰、「那裏有因縁只教人看一句！」於是朋儕競勉、自從圓悟指示、未幾  
有省。（『羅湖野録』卷一、禪宗全書三一—二〇六下）

西蜀の表自禪師、演和尚（法演）に五祖（五祖山）に参ず。時に圓悟は分座して攝納す。五祖は自（表  
自）をして焉（圓悟）に親炙せしむ。圓悟曰く、「公、久しく老師の法席に与る、何ぞ来りて探水する  
を須いん。脱し未だ至らざるところ有らば、举し来つて品評するも可なり」。自乃ち「徳山小参」の話  
を挙すに、圓悟高笑して曰く、「吾れ、公の師と為るに堪えずと以いに、公の如是なるを觀れば則ち  
餘り有り」。遂て再び举せしめ、「今夜は答話せず」の処に至るや、圓悟は慕かに手を以つて自の口を掩

い、曰く、「止みね！ 只だ 恁かくのごとくに看得透みぬけば、便ち徳山に見えん」。自は其の憤りに勝えず、趨り出て、坐具を以つて地を撼うちて曰く「那裏いやくにか因縁いんねん有りて只だ人をして一句をのみ看せしめん！」是に於いて朋儕ともがらは競はげいて勉まし、自、圓悟の指示に従う。未だ幾いくばくならずして省せい有り。

西蜀（四川）の表自ひょうじ禪師は五祖山で法演ほつえん禪師に参じた。当時、圓悟がすでに法演を補佐して修行僧の指導にあたつており、法演は表自に、圓悟から直接指導を受けるよう命じた。圓悟も同郷であつたから、言葉も氣持ちもよく通じようという配慮であらう。圓悟は表自に言つた、「貴公も、うちの老師の法席に参じてもう長い。今さらわしがところへ来て、境地の深淺を試るにも及ぶまい。しかし、まだ不十分な点があるというなら、提起して品評してみるのも悪くはない」。

そこで表自は「徳山小参」の一段について申し述べた。おそらく本人にとつて、最も自信ある見解の呈示だつたはずである。だが、圓悟は、それを聞くなり高笑いして言い放つた、「貴公の師など自分には務まるまいと思つておつた。だが、この程度なら、わしでも余裕があるようだ」。そして、いまいちどその話を述べるよう命じた。

そこで表自が「今夜は答話せず」の一句を言いかけたところで、圓悟はなんと、いきなりその口を手でふさいだ。「ここでやめよ！ かく看ぬけば、ただちに徳山と相い見えることができる」。

表自は憤懣ふんまんやるかたない。その場を走り出て、坐具で床を叩く。「ただの一句しか看させぬような問答が、ドコにある！」

しかし、朋輩ともがらたちが先を争うて励むましたので、表自は圓悟の指教に従い、やがてほどなく、ハタと氣づくところが有つたのであつた。

事後の不满の言から察するに、表自にとつて古人の「因縁」は、一句ごとの旨趣を順次仔細にたどつてゆくべきものであつたのだらう。だが、圓悟はそうでなかつた。さきの法演の説法でも、徳山の一句は原話の構成から切り離して単独で引かれていた。ここではさらにその一句さえもが途中で切断され、もはや句にさえならぬ言葉の破片として、だしぬけに表自に突き返されている。唐代にはそれなりの趣旨と論理を含んでいた徳山の語は、ここで突如「鉄酸餡」として表自の口に押し込まれたのであり、かの徳山の一段について圓悟を前にとくとくと語るだけの一家言を有していた表自も、いきなり口を塞がれて、始めて省悟の契機を得たのであつた。<sup>(15)</sup>

#### 四

五祖法演の「鉄酸餡」の手法は、このように圓悟にひきつがれた。だが「鉄酸餡」の語が五祖法演その人の像とあまりにも強くむすびつき、ほとんど彼の禪を象徴する固有名詞のようになっていたためであろう、圓悟は同じ形象を表す一般名詞としては「鉄榧子—鉄の棒くい」という語を用いている。いわく、「若し実上に向いて覷れば則ち易し。若し意根下に向いて尋ぬれば、卒に摸索り著えざらん。這箇は、鉄榧子の如くに相いいて、擺撥け得ず、嘴を挿れ得ず」<sup>(16)</sup>。圓悟に於いて大慧宗杲も、この用語法を踏襲する。「凡そ経教及び古徳入道の因縁を看みて、心未だ明了ならず、迷悶して、没滋味<sup>(17)</sup>なること、鉄榧子を咬むが如くに相いいたりと覚得ゆる時、正に力を著くるに好し、第一め放捨すこと不得れ」<sup>(18)</sup>。

「嘴を挿れ得ず」とは、言語をさしはさむわずかの隙も無いということ。「没滋味」は再三看てきたとおり、如何なる意味も抽出し得ず、如何なる意味にも還元し得ないということである。「鉄榧子」(「子」は名



詞の接尾辭)の語がかつての「鉄酸餡」の言い換えであることは明らかである。次に引くのは、大慧がかの趙州無字の公案を用いて「看話」の方法を説いた数多くの類例の一つだが、ここにも「生鉄槩を咬むが如くに没滋味なる時」という表現が見出される(「生鉄」は精鍊をふる前の鉄。銑鉄、ずくてつ)。

当恁麼時、善惡路頭相次絶也。覺得如此時、正好著力。只就這裏看箇話頭。「僧問趙州、狗子還有仏性也無? 州云、無!」看時不用搏量、不用註解、不用要得分曉、不用向開口処承當、不用向举起処作道理、不用墮在空寂処、不用將心等悟、不用向宗師説処領略、不用掉在無事甲裏。但行住坐臥時提撕、「狗子還有仏性也無? 無!」提撕得熟、口議心思不及、方寸裏七上八下、如咬生鉄槩没滋味時、切莫退志。得如此時、却是箇好底消息。……(「大慧普覺禪師語録」卷二十一「示呂機宜(舜元)」禪宗全書四二—三九一上/大正四七—九〇二下)

恁麼かくのことき時に當り、善惡の路頭みち相あい次ついで絶たえん。如此かくのことくなるを覺得おぼえし時こそ、正しく力ちからを著つくるに好よし。只まに這裏ここに就つきて箇の話頭わがごとを看みよ。「僧、趙州二問フ、狗子クワンニ還かタ仏性ぶつじやう有あり也無な? 州云ク、無!」と。看みる時、搏量わしやうる不用なれ、註解しゆげする不用なれ、分曉ぶんきやうなるを得えんと要よむる不用なれ、口を開ひらく処ところに向むいて承當じやうたう不用なれ、举起こきする処ところに向むいて道理だうりを作なす不用なれ、空寂くうじやくの処ところに墮おつる不用なれ、心こころを將もつて悟さとるを等まつ不用なれ、宗師そうしの説せつく処ところに向むいて領略りやうりやくる不用なれ、無事ぶじ甲裏かうりに掉おち在いる不用なれ。但ただ行住坐臥かうじやく、時ときに提撕ていせいせよ、「狗子クワンニ還かタ仏性ぶつじやう有あり也無な? 無!」と。提撕ていせいし得えて熟じやくし、口議くうぎも心思こころしも及およばず、方寸ほうしんの裏うち、七上八下しちじやうはちげして、生鉄せいせつ槩がいを咬くはむが如ごとく没滋味めつしゆいなる時、切せつに退志たいしする莫なれ。如此かくのことくなるを得えし時、却かへつて是れ箇このの好底こうてい消息そくしなり。……

事ここに到れば、善悪のスジミチが次々と断ち切られる。それが感じられたら、そこそが力の入れどころだ。まさにそこにおいて一箇の話頭を看よ——「僧、趙州二問フ、狗子ニ還タ仏性有リ也無<sup>ヤ</sup>？ 州云ク、無<sup>ム</sup>！」と。話頭を見る時、推量してはならぬ。解釈してはならぬ。明晰を求めてはならぬ。話頭を口にした瞬間をよしとしてもならぬ。提起したところに理屈をつけてもならぬ。空寂に陥ってもならぬ。心で悟りを待ちかまえてもならぬ。老師の言によって理解してもならぬ。平常無事に陥ってもならぬ。

ともかく行住坐臥、あらゆる営みのなかで、時々刻々、常に参究するのだ——「狗子ニ還タ仏性有リ也無<sup>ヤ</sup>？ 無<sup>ム</sup>！」と。かくて参究が熟し、弁舌も思考も及ばず、胸のうちが上へ下へといりみだれ、鉄の棒くいを咬むように、如何なる味わいも絶え果てたところ、そこから決して退いてはならぬ。それはむしろ、大悟の兆しなのだ。……

「看話」の方法を説くなかで、「没滋味」なる「鉄橛」を咬むことが「無字」の参究と重ねあわせられている。そして、それとともに、趙州無字の公案本文も、二者の対話から、一息に読み下されるひとかたまりの一句に変わっている。古人の問答を活きたやりとりでなく、語路を遮断した無意味で無機質な言葉の塊りと看なし、それを理屈ぬきでつきつめさせることで学人を実地の大悟に至らしめる。そのような接化の方法が、五祖から圓悟をへて大慧にひきつがれ、「看話」の方法に結実していった。かくして唐代の活きた問答は、宋代に「鉄酸餡」に変じ、最後に「無字」に凝結した。かつての問答の禅は公案の禅に転じ、それが方法化されて看話の禅となったのである。柳田聖山「看話と黙照」（『花園大学』研究紀要六、一九七五年）は、大慧の「看話」禅の形成が曹洞系の黙照禅、とくに真歇清了への批判を重大な契機としていたことを解明している。だが、大慧において黙照批判がそうした契機となりえたのは、やがて「看話」に結晶すべき方法が、

すでに五祖—圓悟の間に形成され、脈々とうけつがれてきたからに外なるまい。<sup>(20)</sup>

注

(1) 唐代の問答に対するそのような解説の方法については、小川『語録のことば—唐代の禪』(禪文化研究所二〇〇七年)を参照されたい。なお、あらかじめ言っておけば、徳山の問答のなかで「新羅」という地名に特別の穿鑿を加える必要はない。唐代の仏寺に多数の新羅僧が存在していたことについては、嚴耕望「新羅留唐學生与僧徒」(『唐史研究叢稿』新亞研究所一九六九年)参照。

(2) 『景德伝灯録』徳山章、「雪峰問、従上宗風以何法示人? 師曰、我宗無語句、実無一法与人。……(同、頁一八八上)。ここに竜牙居遁の次の問答を併せて看たい。「問、古人得箇什麼便休去? 師曰、如賊入空室。——問う、古人は箇の什麼をか得て便ち休し去る。師曰く、賊ぬすびとの空室あきやに入るが如し」

〔景德伝灯録〕卷十七・竜牙章、頁三三四下)。

(3) 『臨濟録』「無一念心求仏果」(入矢義高訳注『臨濟録』岩波文庫一九八九年、頁四〇)。同「若人求仏、是人失仏。若人求道、是人失道。若人求祖、是人失祖」(頁一三八)。

(4) 『景德伝灯録』卷十四・丹霞章、「禪可是你解底物? 豈有佛可成? 仏之一字、永不喜聞」(頁二七一上)。趙州從諗にも「仏之一字、吾不喜聞」の語がある(『趙州録』卷上・

卷中)。

(5) 『景德伝灯録』卷十二・陳尊宿(睦州)章に次の問答がある。

有僧新到參。方礼拝、師叱云、「閻梨因何偷常住果子喫?」僧云、「学人纔到、和尚為什麼道偷果子?」師云、「賊物見在」。(頁二二七)

僧有り新たに到り参ず。方に礼拝するや、師叱して云く、  
「閻梨そなた、因何にか常住の果子を偷みて喫う?」僧云く、  
「学人纔それがわすかに到れるに(たつた今、来たばかりなのに)、  
和尚、為什麼にか果子を偷むと道う?」師云く、「賊物  
見みに在り(盗品が現にここにある)」。

一見難解だが、本文に述べたような論理をふまえ、且つ「常住の果子」がめでたき「仏法」の比喩であることに気づけば、これも同趣旨に解することができる。すなわち、「仏法」を希求してここまでやって来たそのほうは、あたかも「仏法」という「果子」を盗み食いに来た口いやしい輩の如くである。ほれ、現にその物欲しげな心が、何よりの証拠ではないか、と。入矢義高監修・景德伝灯録研究会編『景德伝灯録』四(禪文化研究所一九九七年、頁四〇六)参照。

(6) 『法演禪師語録』卷二(大正四七―六四九下)、『古尊宿語

録』卷二十一(中華書局点校本、頁四〇一)、『嘉泰普灯録』

卷八や『五灯会元』卷十九の各五祖法演章はこの二つの答え

を「問、如何是佛? 曰、口是褊門。又曰、肥従口入。」と

いう形で一箇所に併記している。

(7) この一句の意味はよくわからない。『五家正宗贊』卷二・

法演伝の贊はこれを「鶏冠花紫染絲頭 錯為嫌子——鶏冠の

花紫にして絲頭を染むるをば 錯りて嫌子(あんこ)と為

す」と言い換えているから、「紫」は「鶏冠」の房の色のこと

とであるらしい(禪文化研究所基本典籍叢刊、頁三九下)。

「誰人能染」は、かくも鮮やかな紫は誰かが染めようと思っ

てこう染められるものではない、とひとまずは解したが後考

に待つ。

(8) この詩は、風に吹かれて左右に触れあう鶏頭の姿に重ねつ

つ、未だ「鉄酸餡」を「咬破」しえぬ修行僧たちが、頭を寄

せあつて公案の講釈を競いつづけているさまを揶揄したもの

のようである(衣川賢次先生の指教による)。

(9) 無着道忠『五家正宗贊助桀』(禪文化研究所基本典籍叢刊、

頁四二四下)。同『葛藤語箋』(禪文化研究所禪語辞書類聚二

―頁一五三)にも同様の語釈があるが「助桀」のほうが詳しい。

また、宋・葉夢得『避暑録話』卷下に、蘇子由が僧浄端を接

待した際の逸話が記されている。使用人が子由の「饅頭」と

浄端の「餛飩」を取り違えて出したのに、浄端はそれに気づ

かず食べていた。持戒堅固のゆえにほんとうに「饅頭」を食

べたことがなく、そのために違いが解らなかつたのだと知っ

て、子由がいたく感心したという話である。この話からも

「酸餡(餛飩)」が僧侶の食べる通常の精進の食品であった

ことがわかる(土屋太祐氏の指教による)。「禪語辞典」(思

文閣出版一九九一年、頁三三三下)「鉄酸餡」の条に「酸

とは日がたつてすっぱくなったこと。すっぱい餡入りのマン

トウとは、堅固な日常の修行の喩え」とあるのは、おそらく

適解でないと思われる。

(10) 張美蘭『近代漢語後綴形容詞詞典』(貴州教育出版社二〇

〇一年、頁八八)は「宗門武庫」や楊岐方会の語録の例を引

いて、これを「乾燥硬脆的樣子。形容禪人質直枯淡、少言寡

語」と釈す。

(11) 『大慧普覺禪師宗門武庫』卷一、「圓悟・仏眼・仏鑑、同在

五祖。一日相謂曰、老和尚祇是乾曝曝地。往往説心説性不

得。(大正四七―九五〇中/臨川書店・禪学典籍叢刊四―四

二〇下、参照)

(12) 『圓悟心要』示普賢文長老、「老漢昔初見老師、吐呈所得、

皆眼裏耳裏、機鋒語句上、悉是仏法心性玄妙。只彼此老子拳

乾曝曝兩句、云、有句無句、如藤倚樹。(禪宗全書四―一四

三〇)

(13) 「言無味、食無味、法無味。無味之句、塞斷人口。」「古尊

宿語録』卷三十八(中華書局点校本、頁七〇七)。大慧『正

法眼蔵』卷一上、「聯灯会要』卷二十六等にも見える。

(14) 内田樹『寝ながら学べる構造主義』(文春新書二〇〇二年、

頁一三七)に次のような一節が見える。ロラン・バルトの俳句の読みについて解説した文章の一部だが、宋代的な「公案」の禅の特徴を言い当てていたいへん面白い。

……しかし、語義を十全に解き明かすというヨーロッパ的な解釈にこだわる限り、俳句の風雅に触れることはできないでしょう。むしろ俳句は解釈を自制するものの前にのみその真の美的価値を開示する、とバルトは考えます。

俳句の解釈は、禅僧が師から与えられる「公案」を解釈する作業に似ています。この課題の目的は公案に一義的な解釈をもたらすことではありません。ただひたすらそれを玩味し、「ついにそこから意味が剥落するまで、それを(噛み)続ける」ことが求められます。この「意味を与えて、解釈に決着をつける」ことへのきびしい抑制をバルトは「言語を中断させること」と表現しているのです。

(15) この逸話が宋代禅における問答本文の脱文脈化の傾向を顕著に表しており、その傾向が大慧宗杲の「看話」禅の前提となっていることは、つとに土屋大祐「公案禅の成立に関する試論——北宋臨濟宗の思想史——」(『駒澤大学禅研究所年報』一八、二〇〇七年)に詳論されている。

(16) 『碧巖録』第五十則・頌古評唱、「若向事上覷則易。若向意根下尋、卒摸索不著。這箇如鉄橛子相似。擺撥不得、挿嘴不

得」。(岩波文庫、中、頁一八四)。

(17) 『大慧普覺禪師語録』卷十九・法語・示清淨居士、「凡看經教及古德入道因緣、心未明了、覺得迷悶沒滋味、如咬鉄橛相似時、正好著力、第一不得放捨」。(大正四七—八九一上)／禅宗全書四二—三七二上)

(18) 『大慧普覺禪師語録』卷十六「悅禪人請普說」、「我此門中無理會得理會不得。蚊子上鉄牛、無爾下嘴処。——我が此の門中には理會し得ると理會し得ざると無し(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)。蚊子の鉄牛に上れるがごとし、爾の嘴を下す処無し」(大正四七—八八一中)／禅宗全書四二—三五五下)。「蚊子上鉄牛、無汝(爾)下嘴処」の句は鴻山が百丈を評した語に基づく(景德伝灯録「卷九・鴻山靈祐章」。ただし、『寒山詩』にも類似の句が見え、もとは唐代の俗諺であつたらしい。入矢義高監修・景德伝灯録研究会編「景德伝灯録」三(禅文化研究所一九九三年、頁二六一注)、項楚「寒山詩」(中華書局二〇〇〇年、頁一七七注)参照。

(19) 『碧巖録』第五八則の頌に「無味之談、塞斷人口」の句がある。むろん、前述の洞山守初の語をふまえたものだが、圓悟はそこに「鉄橛子に相い似たり、什麼の咬嚼す処か有らん」という著語を付している(岩波文庫、中、頁二四七)。ここからも「無味の談」＝「鉄橛子」という等式を読みとることが出来る。また、『夢中問答集』「五五」に「その示すところの言句、鉄橛子のごとくなれば、情識を以て、推度

することあはず」とある（前掲、講談社学術文庫、頁一五六）。「鉄榧子」の語義を的確に捉えた表現であるが、これをさきに引いた「惣て情識じやうしきのはからざる処なり。故に公案と名づく。これを鉄餓頭てつがくとうに譬たとへたり」の一文と並べてみるならば、夢窓においても「鉄餓頭」と「鉄榧子」が同義に用いられていたことがわかる。両語を同義に用いた例は、くだって東嶺円慈の『宗門無尽灯論』透関第五にも見える（禅文化研究所影印本一九九二年、頁八五―八六）。なお「鉄榧」について『新版禅学大辞典』（大修館書店一九八五年、頁八八三）は「鉄のくさび。しっかりしていて離れがたいこと」と釈している。日本における禅録の提唱で「榧」がしばしば「くさび」と訳されているのを襲ったものと推測されるが、「榧」は棒くいのことであって「楔」とは異なる。『夢中問答集』学術文庫本が「鉄榧子」に「鉄のくさび。ゆるがぬものであるのをいう」と注しているのも、同様の誤解をひききついでのものであろう。

（20） 先行の問答を脱意味化・脱文脈化してゆく傾向は、今回萃

げた一例にとどまらず、宋代禅一般に通ずるものである。そのように、意味を剥落され文脈を脱落させて断片化された言句のことを、宋代の禅者たちはしばしば「活句」とよんだ。この「活句」化の傾向がやがて「看話」の方法に集約されていったことについては、すでに小川『臨濟録——禅の語録のことばと思想——』（岩波書店・書物誕生二〇〇八年）第一部でも論じている。本稿とあわせて参照していただければ幸いである。

付記 本稿の内容は、東京大学東洋文化研究所で丘山新先生の主宰される『林間録』研究班で行った「鉄酸餓——公案または味の無い包子——」という報告にもとづいている（二〇〇八年二月二〇日）。その際、丘山先生はじめ、衣川賢次先生、ジョン・マクレー先生、土屋太祐学兄、その他、参加の諸氏から種々の貴重な指教にあずかった。本稿作成にあたりそれらをとりにいれさせていただいたが、煩雑となるため一々注記できなかつた。ご教示いただいた皆さまに、ここで謹んでお礼申しあげます。