

禪問答の誕生と公案禪・看話禪への展開

齋藤 智寛*

(日本 東北大学)

はじめに

禪仏教を特徴づける実践に禪問答があることは誰しもが認めるであろう。禪問答はやがて公案を生み、公案はさらにそれを修行の手がかりとする看話禪を生んで現代の禪にまでつながってゆくから、禪問答という対話形式の歴史を考察することは禪仏教の研究においてきわめて重要な課題である。本稿では、五代以前の禪仏教について禪仏教独自の対話形式の誕生と公案化、さらに看話禪の萌芽までの展開を検討しようとおもう。考察の前にまず禪問答の定義が問題になるが、本稿ではしばらく、菩提達摩を祖と仰ぐ仏教者同士あるいはその支持者との間に原則として一対一で交わされる対話すべてとする。その上で、考察の中心を特に、「機鋒」という語で表現されるような、その言葉により修行者を開悟させる機能を持った問答に置くことにしたい。

一、最初期の禪問答

禪観修行において師と弟子とが一対一の対話をおこなうことは、達摩禪宗の成立を待たず南北朝期にすでにあったことと思われる。たとえば『続高僧伝』僧稠伝は、修行時代の僧稠(480-560)が少林寺の跋陀三蔵のもとを訪れた時のことを次のように記している。

*東北大学大学院文学研究科准教授

[引文1]

便詣少林寺祖師三藏、呈己所證。跋陀曰、「自葱嶺已東、禪學之最。汝其人矣」。乃更授深要、即住嵩岳寺。(『続高僧伝』卷十六・習禪初・僧稠伝、233中¹⁾)

詳細はわからないながら、「己の證する所を呈」したとは自らの禪定の境地を短い言葉か詩偈のかたちで示したのだろう。跋陀はそれを聞いて彼の悟境を認め、しかも「更に深要を授」けたとあるから、何らかの説法か対話が続いたものと思われる。

また唐の開元年間(713-741)に編纂された禪宗燈史である『楞伽師資記』序は、撰者・浄覚の修道を次のように伝えている。

[引文2]

去大足元年(701)、在於東都、遇大通和上諱秀。蒙授禪法、開示悟入、似得少分、每呈心地、皆云「努力」。豈其福薄、忠孝無誠、和尚隨順世間、奄從化往、所以有疑惑、無所呈印。有安州壽山大和上、諱蹟……浄覚当即歸依、一心承事。兩京來往參觀、向經十有餘年、所呈心地、尋已決了……浄覚宿世有緣、親蒙指授、始知方寸之內、具足真如、昔所未聞、今乃知耳。(『楞伽師資記』序、52-57頁²⁾)

まず大通神秀(?-706)に、ついで安州玄蹟(?-?)に師事した浄覚であるが、いずれの場合にも「心地を呈」するということを行っており、神秀の下では毎回「努力せよ」と言われ、玄蹟門下では十数年を経てやっと「決了」したと言うから、「心地を呈」するとは『続高僧伝』の言う「證する所を呈」すると同じく、悟境を呈示して点検を仰ぎ、しかるべき境地を実現していれば印可されるというものだろう。浄覚は、神秀下では「少分を得」るのみだったのが、玄蹟下での修行によりついに心の中に「真如を具足」していることを悟った。その悟りを何らかの言葉で呈示し、玄蹟は

それを認めたのである。

『楞伽師資記』序が、神秀没後の淨覚は「疑いがあってもそれを呈示し確認してもらおう手立てがなくなった（有疑惑、無所呈印）」と言うように、僧稠や淨覚の体験した修行においては、心を呈するとは弟子の側から疑いや悟りを示すものであったが、そこに至るまでには日常の「禪法」や「指授」があったことも『楞伽師資記』の記す所である。その教えとは、『楞伽師資記』によれば「就事而徵（事に就きて^{ただ}徴す）」「指事問義（事を指して義を問う）」という禪法であったと思われるが、この問答法はしばしば禪問答の萌芽とされるので³、拙稿ではぜひ検討しなければならない。

[引文3]

凡教人智慧、未嘗說法、就事而徵。指樹葉「是何物？」又云、「汝能入瓶入柱、及能入火穴？ 山杖能說法不？」又云、「汝身入心入？」……又云、「此水是何物？」又「樹葉能說法、瓶能說法、柱能說法、屋能說法、及地水火風、皆能說法、土木瓦石、亦能說法者何也？」（『楞伽師資記』求那跋陀羅条、122頁）

求那跋陀羅がこうした教化法をおこなったというのはもちろん史実ではなく、神秀や玄闡門下の禪法を仮託したものと思われる。「事に就きて徴す」とは、目の前にある事物について修行者の境地を点検するということだろう。最初の葉を指してこれが何かを問うというのは、菩提達摩^な条に「大師 又た事を指して義を問い、但だ一物を指し、喚びて何物と作すやと。衆物 皆な之を問い、物名を廻換し、變易して之を問う」（140頁）とあるから、名称とその対象との固定的な関係に揺さぶりをかけ、事物への分別見とそこから生ずる煩惱執着から解放しようとするものであろう。重要なのは、すでに柳田聖山氏が指摘するように同様の教化法は華嚴宗においても用いられていたのであって、禪宗独自のものとは言えない

ことである⁴。

つぎに自分が瓶や柱に入れるか否か、樹木などあらゆる無情の物体が説法するか否かを問うのは、禪定の境地を確認するためと思われる。弘忍条では、坐禅の方法を次のように説くのである。

[引文4]

大師云、「……坐時、滿世界寬放身心、住佛境界、清淨法身。無有邊畔、其狀亦如是」。……又云、「有佛三十二相、瓶亦有三十二相不？ 柱亦有三十二相不？ 乃至土木瓦石亦有三十二相不？……又云、汝正在寺中坐禪時、山林樹下亦有汝身坐禪不？ 一切土木瓦石亦能坐禪不？ 土木瓦石亦能見色聞聲、著衣持鉢不？ 『楞伽經』云、境界法身、是也。』（『楞伽師資記』弘忍条、287-288頁）

坐禅の境地においては世界すべてがおのれの悟境たる仏の境界となると、『楞伽師資記』は説く。続いて無情物にも仏の三十二相があるかとか、物質もまた坐禅をするかといったことが問われているのは、それらを自らの悟りの心のあらわれとして体験しているか否かを問うものだろう。求那跋陀羅条における無情説法の問題も同様のことと思われる。このように、「指事問義」は一見すると後世に無理会話と称される通常の論理を超越した禅問答のように見えるが、禅観修行の進展を点検するという限定された目的を持ち、また言語を超えた坐禅の境地をふたたび言語の世界において問い直すもので、思考を切断することで無分別の悟りを体験しようとする看話禅における話頭とは、分別の世界と無分別の世界を往還するその方向性が逆だったのではと思われる。

以上、『続高僧伝』と『楞伽師資記』に記録された唐開元年間以前の禅仏教についてわかることをまとめてみると、印可證明の際におこなわれる一対一の対話はすでにあつたものの、内容は記録されず、『楞伽師資記』の「指事問義」にしても記録されるのは師の言葉のみで弟子の言葉は記

録されていないことも重要であろう。まず開悟と印可の際における問答が記されないのは、『楞伽師資記』にやや遅れる成立の燈史『伝法宝紀』達摩条が「其の方便開発は、皆な師資の密用、故に言に形す所無し」(355頁)と言うように⁵、師と弟子とのもっとも緊密な対話はそれぞれの機根に応じてなされるものであるから、記録して他者に公開するべきではないと観念されたからだと思われる。日常的にさまざまな弟子に向けてなされたと思われる「指事問義」への答が記されないのもまた同じ理由であろう。いずれにしても問答の全体が記録されなければ、問答の公案化も当然生じない道理である。また、「物名を廻換し」て問うという教化法は禪宗独自のものではなく、「指事問義」における無情仏性や無情説法についての質問は坐禅の境地を問うものであったから後の禪問答とはその役割を異にするし、また他宗派も同じ実践を共有していた可能性があるだろう。

二、荷沢神会語録に記された禪問答

1、「普説」と機鋒

荷沢神会(684-758)は、頓悟法門を唱道し六祖慧能を顕彰したことで知られるが、禪問答の歴史を考える上でもかれの語録を無視することはできない。前章では、『楞伽師資記』は師資の問答を完全には記録しないことを指摘したが、神会門下の特徴の一つとして説法および問答の公開性ということが挙げられる。神会の説法録の一つ『南陽和上頓教解脱禪門直了性壇語』の末尾で、かれは次のように言う。

[引文5]

諸家借問、隱而不説。我於此門、都不如是。多人少人、並皆普説。若於師處受得禪法、所學各自平章、唯通其心。若心得通、一切經論義無不通者。佛在日、亦有上中下眾生投佛出家。過去諸佛説法、皆對八部眾説、不私説、

不偷説。(14頁⁶)

神会はまず、自分以外の諸禅師らを、質問されても隠して答えないものと非難する。これは、慈愍三蔵慧日(680-748)の『略諸経論念仏訪問往生浄土集』巻上に道俗は涙を流し命を捨てて禅師の一言を求めるとあるように、当時の一面の真実を指摘したものであろう⁷。しかし神会は、自分は相手の人数や機根の上中下にかかわらずあまねく説くのだと言う。ここでは機根に合わせた説法や問答の個別性は放棄され、同じ説法を聴いた人々がそれぞれの心に了解するべきものとされる。その折の議論が『菩提達摩南宗定是非論』としてまとめられる無遮大会の理念が、まさにこれであらう⁸。そして、頓悟をはじめとする他の神会の主張と同じく、彼が批判する他の禅師たちも彼と同じ実践をすでにおこなっていたと思われる。たとえば神秀—普寂系統の綱要書である『大乘無生方便門』は受戒会での説法と思われるし、『伝法宝紀』に附属する「論」の伝えるところも注目される。

[引文6]

及忍・如・大通之世、則法門大啓、根機不択、斉速念仏名、令浄心、密来自呈、当理与法、猶通為秘重、曾不昌言、儻非其人、莫窺其奥。至乎今之学者、将為委巷之談、不知為知、未得謂得、念仏浄心之方便、混此彼流、真如法身之端倪、曾何髣髴？ 悲矣！(420頁)

『伝法宝紀』は引用箇所直前において達摩以来の祖師たちは言葉による教を残さなかったことを語り、つづけて弘忍から現在に至る方便のありようを歴史に即してふりかえる。まず、弘忍(601-674)、法如(638-689)、神秀の時代になると相手の機根を選ぶことなく、ひとしく念仏をさせるようになったが、それでも仏法そのものは弟子が密かに悟境を呈示するもので、言葉によって広められることはなかったし、しかるべき人物と

認められなければ伝えられなかったのである。ところが現代では、方便であるはずの念仏に執着して真如・法身は見失われ、未だ悟らない者たちが得道を自称しているありさまなのである。『伝法宝紀』の撰者・杜拙もまた、秘密の対話から公開の教化へとの変化を観察している。杜拙にとってそれは墮落だが、神会はそれこそ自らの法門が目指すところだとうたうのである。

公開の場で不特定多数に向けられた教化の言葉ということで確認しておきたいのは、『菩提達摩南宗定是非論』に記す次のくだりである。

[引文7]

和上問遠法師言、「曾講『大般涅槃經』不？」法師言、「講『大般涅槃經』數十遍」。和上言、「一切大小乘經論說、眾生不解脫者、緣有生滅二心。又『涅槃經』云、〈諸行無常、是生滅法。生滅滅已、寂滅為樂〉。未審生之與滅、可滅不可滅？ 為是將生滅滅？ 為是將滅滅生？ 為是生能自滅生？ 為是滅能自滅滅？ 請法師一一具答」。法師言、「亦見諸經論作如是說、至於此義、實不能了。禪師若了此義、請為眾說」。和上言、「不辭為說、恐無解者」。法師言、「道俗有一萬餘人、可無有一人解者？」和上言、「看！ 見不見？」法師言、「見是沒？」和上言、「果然不見！」法師既得此語、結舌無對。(41頁)

神会は、生滅の二心が解脱を妨げる原因だと指摘した上で、ではどうすれば生滅を滅することが出来るのかと問う。問われた遠法師は答えられず、神会に参会者に向けてそれを説くことを請う。要請に応じて神会が口にしたのは、論理的な説法ではなく「見よ！ 見えたか？」という問いかけであった。おそらく神会の見るところ、生によって滅を滅したり、滅によって生を滅したりするのは結局は生滅の分別から離れていないし、かといって生や滅がそのままですべてに滅びることもあり得ない、解脱にはこうした分別意識の生ずる先のところで、生も滅も無い境地を直接体験するし

かない。その体験と体験の自覚をうながすのが、「見よ！」という問いかけなのだろう。これは、集団を相手にしているところが一対一の問答とは異なるけれども、弟子を悟りに導く機鋒のもっとも早い例であると思われる。

ほぼ同じ機鋒の運用は、神会没後の八世紀後半の編集と思われる『六祖壇経』にも見えている。

[引文8]

六祖言、「恵能与使君移西方、刹那間目前便見。使君願見否？」使君礼拝、「若此得見、何須往生。願和尚慈悲、為現西方、大善！」大師言、「一時見西方、无疑即散！」大衆愕然、莫知何事。大師曰大衆、「大衆、作意聽！世人自色身是城、眼耳鼻舌身即是城門、外有六門、内有意門。心即是地、性即是王、性在王在、性去王無、性在身心存、性去身壞。仏是自性作、莫向身求、自性迷、仏即是衆生、自性悟、衆生即是仏。（『六祖壇経』第35節）

これは、極楽往生を願う念仏の必要性をめぐって韶州刺史・韋叡（使君）との間になされた対話を締めくくる部分である。慧能は韋使君に対して、西方浄土を見せてあげようと思ちかける。韋氏は、神通力で浄土の風景を見せてくれるとでも思ったのだろうか、ぜひ西方浄土を現して欲しいと願うが、慧能が口にしたのは「さあ西方を見よ！」という問いかけだった。ここでも韋叡をはじめ聴聞者は誰も開悟することが出来なかったが、『壇経』の場合は続けて慧能が真意を解説している。その真意とは、己の身を国土と見、国土には王たる仏性があり、衆生こそが仏であることを見て取ることが、今ここに西方浄土を見るということだと言うのだろう。そしてその仏性を理屈ではなく確かに体験させるための方便が、「一時に西方を見よ」という機鋒だったのである。

2、公案化された問答

次に、神会の語録には後の公案禪とほぼ同様の問答も見られるので確認しておきたい。石井本『南陽和尚問答雜徵義』に見える、潤州刺史李峻との対話である⁹。

[引文 9]

潤州刺史李峻問曰、「見有一山僧禮拜嵩山。安禪師言〈趁粥道人！〉又一授記寺僧禮拜、安禪師言〈措粥道人！〉問：此二若為？」答、「此二俱遣」。問、「作沒生遣？」答、「但離即遣」。問、「作沒生離？」答、「我今只沒離、無作沒生離」。問、「為復心離？ 為是眼離？」答、「今只沒離、亦無心眼離」。問、「心眼俱不見、應是盲人」。答、「自是盲者唱盲。他家見者、元來不盲。經云、〈是盲者過、非日月過〉。(第7節、68頁)

石井本『雜徵義』には、ほかに潤州司馬・王幼琳なる者の名前も見えており(第7節、84頁)、同時の問答であると思われる。そこで王は『金剛般若經』の「無法可説、是名説法」という經文の意を問うており、王の仏教への興味は李峻に比してやや一般的で平板なものに見える。おそらく禪門に深く心を寄せている李峻が潤州の長官として神会を招聘して説法を聴いたことがあったのだろう。その際に李、王の二人が神会と交わした問答が伝えられているものと思われる。

さて李峻は、ある山僧と仏授記寺の僧が嵩山に詣でて安禪師に参じた。すると安禪師は一方には「粥を趁う道人」、もう一方には「粥を措く道人」との言葉をかけたという話を提示してその意味を問う。安禪師は、弘忍に嗣ぐ嵩山老安(582-709)のことだろう。「山僧」はどこかの山寺に住する名も無き僧、「粥を趁う道人」とは、自分の山という本来の居場所があるものを、食い扶持を追ってあちらこちらへと忙しいものだねという揶揄だろうか。「授記寺僧」は洛陽の官寺・仏授記寺の僧、「粥を措く道人」は難解だが、経済的に潤沢な官寺からやって来た僧に対する、なんとたくさ

んの食事をあつらえて来たものよ、さぞ腹一杯であろうなというからかいの言葉と解しておきたい。神会は、この問答を「二俱に遣る」、「趁う」も「措く」も、僧の執着を打ち破るための言葉だとする。おそらく、粥は仏性、本来の自己のことなのだろう。仏性を忘れて仏を外に求めること、仏性の存在に安住して修行や衆生への応接を忘れてしまうこと、そのどちらも離れるべきだと神会は説く。そして両極を離れるには、感覚器官や心理作用によるのではなく、端的に離れた境地になりきることだと言うのであろう。

この李峻との対話は、禅問答の歴史において重要な画期をなすものと思われる。まず、老安と二人の僧との対話が周知の事実として伝承されており、しかもその意味を神会に質問しているということは、恐らく李峻は他の禅師にも同じ質問をしていたろうし、神会が即答してるところから見て、彼がこの質問をされるのもこの一度ではなかったかも知れない。つまり老安の問答が公案化されていたのである。また、この問答の内容は老安が自分に参じた二人の僧に異なった言葉を与えたというもので、これは後世の公案によく見られるものである。

3、看話禅の萌芽

『雑徴義』にはさらに、看話禅の源流を考える際に見逃せない問答も収録される。

[引文10]

門人蔡鎬、見武皎問忠禅師「中道」義。問「有無双辺、中道亦亡」。如是問經五六十度。忠禅師云、「是空」。又問、「空更有是勿在？」答曰、「想非想、更有俱生識」。是以忠禅師作如是答。

武皎將此問問和上。和上言、「武八郎從三月至十月唯問此一義。會今說此義、與忠禅師有別」。武皎曰、「云何得差別？」答曰、「〈有無双辺、中道亦亡〉者、即是無念。無念即是一念。一念即是一切智。一切智即是甚深般若波羅蜜。

般若波羅蜜即是如來禪。是故經云、〈仏言、善男子、汝以何等觀如來乎？
維摩詰言、如自觀身實相、觀仏亦然。我觀如來、前際不來、後際不去、今
既無住、以無住故、即如來禪。如來禪者、即是第一義空。第一義空、為如
此也。菩薩摩訶薩、如是思惟觀察、上上昇進自覺聖智〉」。(第42節、97頁)

神会の門人・蔡鎬の記録した武皎なる者と神会の問答である。忠禪師は神会と同じく慧能に嗣ぐ南陽慧忠（?-775）であろうか。神会は開元八年（720）から天宝二年（743）まで南陽竜興寺に籍を置いており¹⁰、慧忠も開元年間には南陽に居たから¹¹、蔡鎬と武皎は南陽にあって両禪師に参じていたのであろう。まず、武皎は忠禪師（慧能に嗣ぐ南陽慧忠か）に「中道」について問い、「空」であるとの回答を得ていた。だが武皎は得意でできなかったのか、この忠禪師との対話を神会に語って意見を求め、神会は中道とは「無念」であり、「無念」こそが一切智、般若波羅蜜だと答えたということのようである。

問答の内容はさて置き、いまの場合に注目したいのは武皎が「中道義」を慧忠に五六十回も質問しており、また神会も三月から十月までの七ヶ月間、彼がそのことだけを質問していたと知っていることである。武皎の修道は、同じ疑問を抱いて二人の禪師に参ずるというもので、おそらくは同じ土地でのことであるが後の行脚遍参の修行を思わせるし、また一つの問題にのみ取り組む工夫の仕方が、後の看話にも通じることである。もっとも、追求する問題が必ずしも古則公案ではないこと、看話のように理屈を超えて四六時中話頭になりきるのではなく、基本的には思考によって理解しようとしているであろうことから、軽々に看話と同一視はできないが、それにしても看話を準備するかのような修道のありようではあろう。

このように、神会語録には機鋒の使用があり、公案化した問答があり、また看話にも通底する一つの問題への集中が見られた。このことは、こうした禅法を神会やその門人らが創始したということなのか、以前からあったものが神会の「普説」の信念や、語録の記録方針の変化により可視化さ

れたのかはよくわからない。少なくとも、現存資料から見る限りは、神会語録は、当然かも知れないが『楞伽師資記』などよりも明確に後世につながる形態を準備しているのである。

三、教学仏教と禪問答の源流

前章では神会語録において後世の禪問答の萌芽がすべて見られることを指摘したが、本章ではその後、貞元年間（785-804）に成立した燈史『宝林伝』を題材に、禪問答のもう一つの源流とも言うべきものを考察したい。

『宝林伝』にはしばしば、「義」なるものをめぐる問答が記録される。たとえば、西天第十一祖富那夜奢がのちに第十二祖となる在家時代の馬鳴と対話する場面である。

[引文11]

馬鳴至前、合掌當心、而白尊者、「我欲識佛、何者即是？」夜奢曰、「汝欲識佛、不識者是」馬鳴曰、「佛既不識、爭知不是？」〔師曰、「汝既不識、爭知不是？」¹²⁾馬鳴曰、「此是鋸義」夜奢曰、「彼是木義」。夜奢又問曰。「鋸義者何？」馬鳴曰、「共師乎（平）出」。又馬鳴問曰、「木義如何？」夜奢曰、「汝被我解」。余時馬鳴聞師義勝、心即歡喜、而求出家。（卷三・第十一祖富那夜奢章察馬鳴品第十五、40頁¹³⁾

問答の発端は、仏は対象化して知的に把握するものではないということだろう。奇妙なのが、対話の末に夜奢に反論できなくなった馬鳴が、夜奢の観点を「鋸義」と呼んで賞賛していることである。そして夜奢もまた、馬鳴の見解を「木義」と呼び、その心は鋸たる自らの「義」によって切られるからとしている。要するに正しい見解で誤った見解を正すことを鋸と木に喩えているようだが、ここでは比喩を使う必然性も無く喩えというよりは判じ物のようである。おもうに、『宝林伝』のころには常識的な論理

では把握できない問答が多くなされており、その意味するところは当事者と一部の高弟を除けば理解できなかったものと思われる。自らは開悟して弟子を指導することもなく、燈史を編纂して過去の祖師を賛美するような無名の僧からすれば、禪問答はほとんどこうした謎々や洒落に近いものというのが実感だったろう。

「義」という言葉を含む問答を今少し検討する。

[引文12]

羅睺羅多曰、「此義不然」。僧伽難提曰、「彼理非著」。羅睺羅多曰、「彼義當墮」。僧伽難提曰、「彼義已不成」。羅睺羅多曰、「彼義不成、我義成矣」。僧伽難提曰、「我義雖成、法非我故」。羅睺羅多曰、「我義以成、我無我故」。僧伽難提曰、「我無我故、復成何義」。羅睺羅多曰、「我無我故、故成汝義」。僧伽難提曰、「仁者曾師何尊？」羅睺羅多曰、「提婆菩薩」。僧伽難提曰、「稽首提婆尊、而出於仁者。仁者無我故、我欲師仁者」。 (卷三・第十六祖羅睺羅多章取甘露品第二十、55-56頁)

引用文の前には、禪定とは身体による行いなのか心による行いなのかという問題が論じられており、先の富那夜奢と馬鳴の対話同様、後に西天祖師の一人となる僧伽難提が羅睺羅多に論難され、かれに投じて出家することを決意するのである。議論の内容ではなく形式に着目すると、まずどちらの「義」が成立するかが争われた後、言葉によって表現されたある見解、すなわち「義」に「成」と「墮」はあっても、「法」そのものや「義」を主張する「我」には執着すべき実体がないことが確認されているようである。

ここに見る二つの対話は実に冗長で、神会の『雜徵義』や『壇經』に記された機鋒するどい教化とは対局をなすものであろう。ここで注意したいのは、『続高僧伝』に「立義」なる語が見えることである。卷三の紀国寺慧浄伝では、始平（現・陝西省）令・楊宏の下で道士・永通との間に論争

が交わされたことを次のように伝える。

[引文13]

有道士于永通、頗挾時譽、令懷所重。次立義曰、「有物混成、先天地生。吾不知其名、字之曰道」。令即命言申論、仍曰、「法師必須詞理切對、不得犯平頭上尾」。(122下)

永通の立てた「義」は『老子』第二十五章の文。楊宏はこれを受けて慧浄に、必ず適切でしかも詩の韻律にかなった言葉で対応せよと命じている。どうやら「立義」とは、論争において議論の主題を提示することを意味しているようである。『宝林伝』の撰者は、こうした教家における議論の作法を知っていて、それを西天祖師の伝記製作に応用したのであろう。

そして「立義」という言葉は、後の『祖堂集』巻三・慧忠国師章にも見える。

[引文14]

師與紫璘法師共論義次、各登坐了、法師曰、「請師立義、某甲則破」。師曰、「豈有與摩事？」法師曰、「便請立義」。師曰、「立義了也」。法師曰、「立是什麼義？」師曰、「果然不見、非公境界」。長慶代曰：「師義墮也」。(巻三・第九張¹⁴⁾)

この対話では、紫璘法師なる者が「義を立」てよと要請しており、やはりこれが教家における議論の作法であることが知られる。慧忠の答は、この身まるごとが「義」であるということだろう。紫璘に代わる長慶慧稜(854-932)の語は、かれの活躍した五代期にはもはやこうした対応も陳腐化しており、この身が仏であることよりも、それを踏まえた上での現実への対応に問題の焦点が移っていることを背景とするだろう。次もまた、紫璘との問答である。

[引文15]

師問璘供奉、「佛是什麼義？」對曰、「佛是覺義」。師曰、「佛還會迷也無？」對曰、「不會迷」。師曰、「既不會迷、用覺作什麼？」無對。供奉又問、「如何是實相義？」師曰、「將虛底來」。對曰、「虛底不可得」。師曰、「虛底尚不可得、問實相作什麼？」

ここで紫璘は「供奉」と呼ばれているから彼は宮中の内道場に出仕する内供奉僧であり、慧忠が長安の光宅寺にいた時の問答ということなのであろう。慧忠は璘供奉の立てる「義」をことごとく否定してゆくが、覚りや実相よりも迷いや虚空の方がより大事だということではもちろんなく、すべての概念が相対的なものであることに注意をうながすのであろう。

これら慧忠と紫璘との問答は、『宝林伝』における「義」をめぐる対話や、禅問答の歴史一般に示唆を与えるものである。『宝林伝』の編まれた貞元年間は、慧忠や司空山本浄ら慧能の法嗣の後を承けて、章敬懷暉（754-815）や興善惟寛（755-817）ら、馬祖道一（709-788）の弟子たちが次々に都に招聘された時期に当たる。禅師らが両京で他宗派の僧と接触するにあたっては彼らの論議作法を身につけざるを得なかつただろうし、『宝林伝』に見える一見奇妙な対話はそうした禅師らの経験が反映しているかも知れない。また、そうした中で他の宗派とは異なった禅門独自の問答法を自覚していくことも十分あったことと思われる。あれかこれかの立論そのものを問い直すような慧忠と紫璘との問答は、誇張や脚色があるにもせよ、だからこそ慧忠門人らの考えた禅者の本分を示すものと見なし得るのである。

四、『祖堂集』に見る公案と看話の萌芽

本稿第二章では、問答の公案化と、同一問題への長期にわたる取り組みという看話禅に通じる要素とが神会語録に見られることを指摘した。本章では、五代南唐において編纂された『祖堂集』にその両方の要素を兼ね備

えた挿話が見えることを検討して、報告の結びとしたい。それは、巻第五・雲巖章に記された洞山良价（807-869）と無情説法の因縁である。

[引文16]

洞山到^な滄山……洞山遂進前、禮拜而言曰、「某甲竊聞國師有無情説法之示。曾聞其語、常究其微、每欲勵心、願盡於此」。滄山忻然顧曰、「子於何獲此語耶？」洞山具述始終而舉、舉了、滄山乃曰、「此間亦有小許、但緣罕遇其人、非我所吝也」。洞山云、「便請」。滄山云、「父母縁生口、終不敢道」。洞山不禮拜便問、「還有與師同時慕道者不？」滄山云、「此去澧陵縣側、石室相鄰、有雲岳道人。若能撥草瞻風、必為子之所重也」。洞山便問、「無情説法什麼人得聞？」師曰、「無情説法、無情得聞」。進曰、「和尚還聞得不？」師云、「我若聞、汝則不得見我」。進曰、「與摩則某甲不得聞和尚説法去也！」師云、「吾説法尚自不聞、豈況於無情説法乎？」因此洞山息疑情、乃作偈曰、「可笑奇、可笑奇！無情解説不思議。若將耳聽聲不現、眼處聞聲方得知」。

無情説法を問う洞山に、父母の生んだ肉身では答えることができないと告げたのは、回答を拒否したのではなくそれ自体が無情説法を聞く境地の開示であっただろう。しかし洞山は滄山の回答を肯わない。つづく雲巖との対話から遡って考えるに、洞山としては無情と一体となった悟りの境地というだけでは差別界への応接を缺き、真の解脱とするには足りないという不満があったのだろう。その不満を解消したのが、雲巖の「吾が説法すら尚自^なお聞かず、豈に況んや無情説法においてをや？」という一言であったと思われる。何も無情の説法を聞く時だけではない、人の肉身の発する音声を聞く際にも、耳根にとらわれてはならない、そのように六根互用の境地において外界に接してはじめて、真実に重視しながらしかも現実に対応することができる、洞山はそのように納得したのではないか。

さて、本稿の関心は問答の内容ではなくその形式にある。『祖堂集』によれば、洞山は慧忠国師による無情説法の問答を聞いて以来、つねにその奥旨を極めようと心を励まして来たのだという。問われた滄山は、自分もいささかの見解はあったと即答しているから、国師無情説法と言えば禪門に名高い公案となっていたのである。そして長年この問答について心を尽くして来た洞山は滄山の答にも納得できず、さらに雲巖を尋ねることとなった。一つの公案に長期間取り組む看話禅のような修道を、洞山はおこなっていたのである。

おわりに

以上、述べ来たったことの要点を振り返ってみたい。『楞伽師資記』に記録される「指事問義」は、いわゆる機鋒や無理會話に酷似する見かけに反して、坐禅の実践と密接に結びついており、問答を通して開悟をうながすものではなく、また禅宗のみに見られるものでもないなど、後世の禅問答とは大いに径庭がある。むしろ、これまで等閑に付されてきた荷沢神会の語録の中に、機鋒の運用や、公案化された問答、一つの問題に集中した工夫といった、禅問答の諸要素がすでに出そろっていたのである。『宝林伝』に見る教学仏教的な対話は、一見すると神会の時代から独自性という点においては後退しているが、しかしこのことはいわゆる南宗禅が他宗派と接触する中で自己の教化方法を新たに練り直していたことを示唆するだろう。禅問答の起源は一つではなく、発展の道筋もまた単線的なものではないのである。そして五代の『祖堂集』に至ると、一つの公案に取り組みながら禅匠を訪ね歩く行脚修行が明確に記録されるようになっていたのである。

老安と参学者の問答にしても、「中道」義にしても、「無情説法」にしても、一つの問題を追求することと、無字の話頭のように日常の行住坐臥すべてをその公案の工夫として常識的理解を超越しようとする事とは、や

はり明確な違いはあるだろう。しかし拙稿でみた看話禪の萌芽とも見られる実践が、「中道」を「無念」として体験し、あるいは「無情」でありながら「説法」という境地を実現するように、いったん分別心を截断することで豊かな智慧と外界への的確な応接を可能にする方向にむかっていたのは、宋代以降の看話禪を理解するためにも注意しておくべきことかと思われるのである。

【注】

- 1 『統高僧伝』の底本は磧砂蔵本を用い、『仏教名著選刊 高僧伝合集』上（上海古籍出版社、2011）の頁数を付す。
- 2 『楞伽師資記』の底本には『禪の語録2 初期の禪史I』（筑摩書房、1971）収録の柳田聖山校本を用いた。
- 3 柳幹康「『楞伽師資記』における禪問答の萌芽について—指事問義と鏡の譬喩—」（『インド哲学仏教学研究』15、2008）など参照。
- 4 『華嚴五教止観』第二生即無生門「今初簡名相者、且就世間、隨取一物徵即得」（大正蔵45、510上）。柳田聖山『初期の禪史I』125-126頁。
- 5 『伝法宝紀』の底本には『初期の禪史I』所収柳田聖山校本を用いる。『楞伽師資記』と『伝法宝紀』の成書については、拙稿「『伝法宝紀』の精神」（『集刊東洋学』85、2001）参照。
- 6 以下、各種神会語録には楊曾文『中国仏教典籍叢刊 神会和尚禪話録』を用い、頁数や段落番号も楊氏校本による。
- 7 「然禪師者、即是凡夫、都無證解、令諸道俗奔波奉事、愛過父母、悲泣兩淚、捨命求乞一言。何不令内求遣外求耶。」（大正蔵85、1237下）
- 8 『菩提達摩南宗定是非論』「於開元廿年正月十五日、在滑臺大雲寺設無遮大会、広資嚴飾、昇師子座、為天下学道者説、梁朝婆羅門僧菩提達摩是南天竺国国王第三子、少小出家、智慧甚深、於諸三昧、獲如来禪。」（『神会和尚禪話録』18頁）
- 9 李峻の詳細は不明。『旧唐書』『新唐書』共に立伝せず、郁賢皓『唐刺史考』（江蘇古籍出版社、1987）第九篇卷一三七「潤州（丹陽郡）」も彼を採録しない。
- 10 『宋高僧伝』卷八・習禪篇第三之一・唐洛京荷沢寺神会伝。
- 11 『宋高僧伝』卷九・習禪篇第三之一・唐均州武当山慧忠伝。
- 12 []内は原文に無し。『祖堂集』富那夜奢章によって補う。

- 13 『宝林伝』の底本には『禅学叢書之五 宋藏遺珍 宝林伝・伝燈玉英集』（中文出版社、1975年）を用いた。
- 14 『祖堂集』の底本には『仏学名著叢刊 祖堂集』（上海古籍出版社、1994）を用い、引用には高麗版の巻数と張数を付す。

The Birth of Zen Dialogues and the Evolution towards Gong'an/Kanhua Zen

SAITO Tomohiro

This essay studies the birth of the form of dialogue particular to Ch'an Buddhism, its transition to the *gong'an* Ch'an dialogue, as well as the development of kanhua Ch'an within the intellectual history of Ch'an prior to the Five Dynasties period.

One-on-one encounters were conducted between disciples and teachers practicing Ch'an meditation prior to the formation of the Dharma Zen School, and previous scholarship has placed a great deal of emphasis on *The Record of Masters and Disciples of the Lan'kāvatāra* (楞伽師資記) in this respect. However, in this essay attention will be given to the fact that these dialogues are encounters that were limited to objectives attempted within the space of Ch'an mediation. As well, it can be said that within the *Record of Shen-hui* (神會語錄), indications of dialogues which enlighten disciples using clever and pithy phrases, and the transformation of dialogues into *gong'an* can be seen, and appear often alongside later forms of Ch'an dialogue.

In this essay, I have as well pointed to the conditions in which Ch'an practitioners deepened their realizations in their unique forms of dialogue in conversation with priests of other schools, as one factor within the formation of Ch'an dialogues. That there was a plurality of origins for Ch'an dialogues must as well be acknowledged in discussing these issues.

Finally, taking up Dongshan Liangjie as seen in the *Record of the Memorial Hall to the Patriarchs* (祖堂集) and the issue of cause and effect in "The Insentient Preach the Dharma," I have pointed to the importance of the narrative of this path to realization in the dissemination of *kanhua* Ch'an. That

gong'an meant to teach "insentience" were used as topics in *kanhua* is a fact which must be taken into account of in relation to the practice of *kanhua* Ch'an by later generations for the purpose of severing normal ways of thinking.

齋藤智寛氏の発表論文に対するコメント

菅野 博史*

(日本 創価大学)

齋藤先生、ご発表、まことにありがとうございます。はじめに齋藤先生の論文の要約をしたうえで、若干の質問をさせていただきます。

齋藤先生の論文は、中国の禅仏教を特徴づける禅問答という対話形式の誕生と、その発展形態である公案、さらに看話禅について、五代以前の展開史を考察したものである。

本論の特徴は、上記の視点に基づいて、多数の禅仏教の資料のなかから、関連する資料を探し求め、それをていねいに解釈することによって、禅問答の発展の過程を描くことにあると思われる。

本論は、「はじめに」と「最初期の禅問答」「荷沢神会語録に記された禅問答」「教学仏教と禅問答の源流」「『祖堂集』に見る公案と看話の萌芽」の四章と「おわりに」から成る。

第一章の「最初期の禅問答」においては、僧稠や浄覚が自己の悟境を師に呈示して点検を仰いだ体験を紹介し、次に、『楞伽師資記』の禅問答の萌芽と見られる「就事而徴」「指事問義」について考察する。「就事而徴」については、「名称とその対象との固定的な関係に揺さぶりをかけ」ることであり、「指事問義」については、「一見すると後世に無理会話と称される通常の論理を超越した禅問答のように見える」が、そうではないと否定している。また、これらの師弟の問答の全体が記録されないので、問答の公案化も当然生じないことになること、これらの実践は、他宗派に共有されていた可能性があることを指摘している。

第二章の「荷沢神会語録に記された禅問答」は、さらに三段に分けられ

*創価大学文学部教授。

ている。第一段の「1、『普説』と機鋒」においては、神会は相手の人数や機根の上中下にかかわらずあまねく説くこと（普説）を主張したことを指摘している。また、[引文7]における神会の「見よ」という問いかけは、一対一の問答とは異なるが、弟子を悟りに導く機鋒のもっとも早い例であることを指摘している。第二段の「2、公案化された問答」においては、『南陽和尚問答雜徵義』に見える神会と李峻との対話は、そのなかで言及される老安の問答が公案化されているという点で、禪問答の歴史において重要な画期をなすものと指摘されている。第三段の「看話禪の萌芽」においては、『雜徵義』に見られる武皎と神会の「中道」をめぐる問答が引用され、後世の行脚遍参の修行や一つの問題にのみ取り組む工夫の仕方が、後の看話にも通じることを指摘している。そして、この章の結論として、「神会語録には機鋒の使用があり、公案化した問答があり、また看話にも通底する一つの問題への集中が見られた」が、このことが神会やその門人が創始したのか、以前からあったものなのかは不明であるとしている。

第三章の「教学仏教と禪問答の源流」においては、禪問答に関して、神会語録以外のもう一つの源流として、『宝林伝』における「義」をめぐる問答を紹介している。そして、『続高僧伝』の「立義」を参照し、それは「論争において議論の主題を提示することを意味している」と推定し、『宝林伝』の撰者は、このような教家の議論の作法を西天祖師の伝記製作に応用したと推定している。そして、『宝林伝』の編纂時期は、多くの禅師たちが次々に都に招聘された時期に当たるので、禅師たちが他宗派の論議作法を学ぶとともに、禅門独自の問答法を自覚していくこともあったと推定している。

第四章の「『祖堂集』に見る公案と看話の萌芽」においては、『祖堂集』の無情説法をめぐる問答を引用し、一つの公案に長期間取り組む看話禅のような修道を洞山良价が行ったことを指摘している。

次に、若干の質問をしたい。

1. 本論文は、禪問答→公案化→看話禅の発展の過程を明らかにする以上、

本論文の方法論として、「公案化」や「看話禪」に対する厳密な定義が為されるべきではなかったかと思う。文中、「もっとも、追求する問題が必ずしも古則公案ではないこと、看話のように理屈を超えて四六時中話頭になりきるのではなく、基本的には思考によって理解しようとしているであろうことから、軽々に看話と同一視はできないが、それにしても看話を準備するような修道のありようではあろう」という記述が見られるので、古則公案ではないこと、理屈を超えて四六時中話頭になりきることが看話禪の条件であることは理解できるが、もし看話禪の厳密な定義がなされれば、看話禪の萌芽についても、より論理的に規定できるのではないかと思う。

2. 第一章に指摘された「自己の悟境を師に呈示」することに関しては、私が研究している初期天台宗においても、慧思が法華三昧を得た後に、「鑒、最などの師のもとに行き、自らの証得したものを述べたところ、みなに喜んでいただいた（後往鑒最等師、述己所證、皆蒙隨喜）」（『統高僧伝』巻第十七、大正五〇、五六三上）という記述があり、また、『隋天台智者大師別伝』によれば、智顛が自身の悟りの体験を慧思に報告すると、慧思は「あなたでなければ証得しない。私でなければ、[あなたの覺りを] 識別しない。[あなたが] 入った禪定は、法華三昧の前段階のものである。[あなたが] 生じた陀羅尼は、初旋陀羅尼である（非爾弗證、非我莫識。所入定者、法華三昧前方便也。所發持者、初旋陀羅尼也）」（同前、一九二上）と答えたたとあり、類似の事実が見られる。すでに齋藤先生が指摘されたように、このような事実は禪宗成立以前から広く行われていた可能性が高いので、資料に即して精査する必要があるのではないかと思う。

3. 「就事而徴」「指事問義」に見られる「事」の重視は、とても興味深い。初期天台宗の瞑想修行の場合には、直接、実相を觀得することを目的とする理觀に対して、事相（善・悪・無記の三性）を対象とする事觀が説かれ

るが、その事観の目的も理観にほかならない。禅宗では、問答という方法を使うことが「事」を重視することに連動しているように思われるが、いかがであろうか。

4. [引文11] の「鋸義」「木義」について、「ここでは比喩を使う必要性も無く喩えというよりは判じ物のようである」という評価を下しているが、私には十分、比喩としての意義があるように思われるが、いかがであろうか。

5. 「立義」は、中国仏教の典籍に頻出する語句であるが、なぜ『続高僧伝』の一例に基づいて、議論を展開しているのでしょうか。

以上、雑ばくな質問で恐縮であるが、ご回答のほど、よろしく願い申し上げます。

菅野博史氏のコメントに対する回答

齋藤 智寛

(日本 東北大学)

拙い発表を丁寧にご紹介いただき、また豊富なご意見を賜り誠にありがとうございます。以下、ご呈示いただいた5つのご質問について回答したいと存じます。

まず、方法論として「公案化」や「看話禪」に対する定義が為されるべきではないかというご指摘について、まことにその通りと存じます。本論で「公案」とは、禪門に広く知られた祖師の問答で、教理学や言語によってはその宗旨を体得できないと考えられているものを指します。したがって「公案化」とは、ある問答が語録や口頭伝承を通じて禪門の共通知識となり、新たな禅問答の題材になったり、次に述べる「看話」の手がかりとしての話頭になることを指します。次に「看話禪」とは「公案」への取り組み方の一種として、通常の分別的思考を放棄して、行住坐臥・四六時中ずっと一つの公案に参究することを言います。ここで「公案」は必ずしも「看話」を意味しません。たとえば本発表「引文9」に見える高山老安の問答は、当時の禪門に広く知られ議論の題材になっていたようですが、しかし後世の「趙州無字」ですとか「念仏する者は誰ぞや」などとは異なり、寝ても覚めてもこの公案に取り組んで開悟を促すといった実践は求められていないようです。

こうした「公案」と「看話」についての理解は、「公案」については中峰明本の『山房夜話』巻上、「看話」については『大慧書』の「富枢密に答える第一書」などを参考にしています。やはりご指摘の通り、最初にこれらの資料を引用して用語の定義をしておくべきであったと思います。

次に、第一章で指摘しました「自己の悟境を師に呈示」することに関して、禅宗成立以前の例を精査する必要があるのではないかというご意見で

すが、これまたもっともと存じます。南岳慧思と天台智顛の例をご教示いただきましたが、特に智顛の悟りと印可については、禅宗との関連からもとても興味深いものに思われます。と言いますのは、『智者大師別伝』によりますと、慧思が「初旋陀羅尼」を認めた後も、智顛は天台山で頭陀行を修めた後、不思議な神僧から印可を受けています。こちらでは印可の様子が「説法の辞は意を以って得べく、文を以って載せるべからず、当に語下に於いて句に随いて明了すべし（説法之辞、可以意得、不可以文載。当於語下、随句明了）」と記され、あたかも後世の禅宗でよく見られる言下に大悟するという体験に通ずるようにも思われます。達摩禅や天台、浄土、華嚴などが未分化であった初期の習禅者における悟りや印可がどのようなものであったか、『高僧伝』や『続高僧伝』などを中心に資料を精査することが必要であると思います。

三つ目に、禅宗では、問答という方法を使うことが「事」を重視することに連動しているのではないかという問題提起について、これは発表を準備している時にはそこまで考えておりませんでした。ご指摘をうかがってその通りであると思いました。「義」や「理」「心」といった領域について弟子の境地を試すには、「事」を手がかりにするしかなく、具体的には眼前の物を指さして何かを問いかけ、答えさせるということになるでしょう。

また、この「事」について天台宗の「理観」「事観」をご教示いただき、まことにありがとうございました。ほかに「事」に関して私が気になっている資料に、『続高僧伝』感通篇の隋・釈道英伝があります。この道英は初め并州の炬法師のもとで『華嚴経』を学んだ人ですが、後に太行山柏梯寺で止観を修め大悟し、それからは「僧役を営理し、事を以って心を考す（営理僧役、以事考心）」と記されています。つまり、進んで寺内の労働に従事し、「事」によって自らの悟りの「心」を点検したというのです。これは問答こそありませんが、『楞伽師資記』の「事に就きて徴す」にも通じる実践と言えましょう。道英はさらに、長安に赴いて曇遷に『攝大乘論』

を学びますが、この長安時代にも「道を慕う者が有」れば、「事に因りて理を呈し、心行を調伏（因事呈理、調伏心行）」したと伝えられています。この「事」はおそらくは『楞伽師資記』と同様、眼前の浄瓶であるとか、樹木や石であるとかではないでしょうか。こうした具体的な事物を手がかりにして、「理」を明らかにし、「心」を整えようとしたと言うのです。この『続高僧伝』道英伝にはさらに興味深い記述がありまして、道英の坐禅について、彼の言葉を引きながら次のように語られています。

常に云う、「余 冥目して坐禅するに、理・性を窮尋して、詣る所有るが如きも、目を開きての後に及べば、還た常識に合す。故に事に於いて遊観に務め、心を役して薰習有らしむ」と。然らば其の常に坐すに、目を開くこと線の如し（常云、「余冥目坐禅、窮尋理性、如有所詣、及開目後、還合常識。故於事務遊観、役心使有薰習」。然其常坐、開目如線）。

目を閉じて坐禅をしていると目を開けた後はまた通常の意識に戻ってしまうので、半眼で坐禅することにしてたという話ですが、注目されるのは彼が坐禅において「理」を尋ね窮めようとしていたこと、その坐禅でつかみかけた悟りは「事」において台なしにならないよう保持されねばならないと考えられていたことです。道英は華嚴と攝論を学んだ習禅者ですが、彼の禅定は終始「事」と「理」「心」との間で綿密に行じられたと言うべきでしょう。

ただし本発表で「引文3」「引文4」を検討した際にも申し上げましたように、『楞伽師資記』の「事を指して義を問う」という問答法は、「事」を通して「義」を悟らせること以上に、悟りの境地を「事」を通して点検するという目的であるようですので、同じく「事」を重視する実践であることを踏まえつつ、天台の「理観」「事観」や、華嚴止観との異同を考えてゆく必要があるかと考えています。

四つ目の、「引文11」の「鋸義」「木義」は、十分、比喻としての意義が

あるのではないかというご指摘ですが、その通りかと存じます。ここは議論のポイントを発表者が間違えてしまったと反省しております。この資料ではむしろ、こうした常識的思考ですんなり理解出来る譬喩を用いた問答が、いわゆる鋭い機鋒を用いた禅問答とは異なるという点を指摘すべきでありました。

最後に、「立義」についてなぜ『続高僧伝』の一例に基づいて議論しているのかとご質問ですが、これは挙げた例が道士との議論だったので、異なる立場同士の対話で行われる例としてわかりやすいと思われたからです。ただ、ご指摘のように『広弘明集』や『集古今仏道論衡』などを繙けば経典講義に関わって「義を立てる」という表現はままた見られますので、事例の収集が少なく、また特殊な場合を挙げてしまったかも知れません。