

# ブライス博士『MUMONKAN』抄訳

小川 隆

## 訳者前言

- 1) 故R.H.BLYTH 博士の『MUMONKAN-The Zen Masterpiece』(北星堂 1966年、新版2002年)より「Introduction (序論)」、第21則「Ummon's Shit-Stick (雲門「乾屎橛」)」、第37則「Joshu's Oak Tree (趙州「庭前栢樹子」)」の三章を選んで訳注を行う。この二則を選んだのは、公案としてよく知られているうえに、解釈に川柳や俳句が引証されていて、博士の特色がよく表われているという理由による。
- 2) 禅籍の引用にあたっては、原漢文が掲示されている場合はその文字にしたがい、博士の英訳にしたがった訓読文を補った。原文の掲出が無い箇所にも、必要に応じて原文や訓読を追加したことがある。公案解釈そのものは博士独自のものだが、引用された漢文資料の理解はおおむね訓読による日本の伝統的解釈に依拠しており、いわゆる伝統読みの祖述としてはきわめて誠実で上質なものと言ってよい。今日の語学的読解とは一致しない解釈もままあるが、訳文のなかでは全面的に博士の読みに従うこととする。また、偈頌・川柳・俳句の引用では、原文と博士の英訳詩をならべ、さらに英文からの日訳を示す。原文と英訳の詩境の異同は、本書においてとくに興味ぶかい点のひとつである。
- 3) 訳者注では博士のふまえた典故を指摘するほか、理解の参考になると思われる事項を記した。ただし、煩瑣な点もあるので、注はひとまず無視し、まず訳文のみを通読してみて頂ければ有り難い。博士自身の原注は訳注のなかに吸収し「原注～」として明記した。また、訳文中( )は原文のもの、[ ]内は訳者の補記である。
- 4) 翻訳の過程を通じて、終始、荒井良雄先生(駒澤大学)より温かく有益な指導を恵まれた。また、英文学の典故について、多ヶ谷有子先生(関東学院大学)、矢島直子先生(駒澤大学)からご教示を賜った箇所もある。記して衷心より感謝申し上げます。

## 『無門関』序論

『碧巖録』と『無門関』の間には、約百年のへだたりがある。七十三年にわたる雪竇の生涯は、唐末から五代をへて宋代に及ぶ。『碧巖録』が忘れられようとしていたその頃、『無門関』が登場する（『碧巖録』の重刊は『無門関』の七十年後のことである）<sup>(1)</sup>。

宋の初期に「看話禅」が禅門を席卷する。それは「話頭」すなわち古の禅師たちの公案を「看る」ものだが、これによって感情的および知的な宗教が一掃され、事物、すべての事物の存在意義が把握されるに到った。圓悟がこれを支持し、大慧が「黙照禅」を異端・邪説と糾弾しつつ、その趨勢をひきついだ。「黙」は沈黙（黙坐）、「照」は精神の光を意味するが、それが曹洞宗の禅となり、いっぽう臨済宗は看話禅を実践した。この頃、儒学が禅および禅的儒学に影響を与えており、その意味する所は19世紀の『禅海一瀾』によって知ることができる<sup>(2)</sup>。これは、こと禅に関するかぎり、禅がどんどん平板になっていったことを暗示しており、結果、『無門関』が『碧巖録』に比して著しく文学性を欠いているという事実は覆い難い。

『無門関』刊行の五年前、宏智の『従容録』が出ている。これには『碧巖録』と同じく一百則の公案が収められている<sup>(3)</sup>。

無門〔無門慧開〕が生まれたのは、宋朝（960年－1279年）の滅亡に近い、1182年〔淳熙9年〕のことであった。彼は万寿寺において、楊岐派第7代の祖師<sup>(4)</sup>、月林〔月林師観〕に参じ、峻厳な宗風で知られたこの月林から「無」字の公案を授けられた。六年ののち、なおもその問題を解決し得ていなかった無門は、「無」字を透過するまでは眠らぬと誓いを立て、眠くなれば廊下に出、頭を柱に打ちつけたという。それがある日、午飯の時報を告げる太鼓が打ち鳴らされたその刹那、突如悟りが開け、彼は次の偈を詠んだのであった

---

Out of a blue sky, the sun shining bright, a clap of thunder !  
 All the living things of the great earth open their eyes widely.  
 All the myriad things of nature make obeisance ;  
 Mount Shumeru , off its base , is dancing a polka.

青天白日一声雷	青空のはて 輝く太陽 雷の一撃！
大地群生眼豁開	大地の上の生きとし生けるものがみな眼を見開く
万象森羅齊稽首	自然界の無数の事物が こぞって敬礼をなし
須弥踰跳舞三臺	シュメール山が 地から離れて ポルカを踊る

翌日、彼は月輪に面会を求め、このことを話そうとした。だが、月輪は問う、「どこで神を見たのか？ どこで悪魔を見たのか？」無門、「喝！」月輪、「喝！」そして、両者はほとんど際限なく、互いに喝を浴びせあったのであった<sup>(5)</sup>。

無門は次のような頌を詠んでいる<sup>(6)</sup> ——

無	無	無	無	無	Mu! Mu! Mu! Mu! Mu!
無	無	無	無	無	Mu! Mu! Mu! Mu! Mu!
無	無	無	無	無	Mu! Mu! Mu! Mu! Mu!
無	無	無	無	無	Mu! Mu! Mu! Mu! Mu!

彼は36歳の頃には、将来ある僧として認められるようになっており、すでに多くの著名な禅匠を訪うていた。龍翔寺の首座であった45歳のころ『無門関』を著し、1246年、64歳のとき、仁王寺の開山となった<sup>(7)</sup>。晩年は隠退したものの、依然として多くの学人から指導を求められた。また、無門は、理宗皇帝に招かれて宮中で説法し、あわせて雨乞いの祈りも行った<sup>(8)</sup>。ここから察するに、彼には高等幫間ないし道化の一面もあったのであり、かかる権力への盲従によって、仏陀の目を意味する「仏眼」の号をも賜った。しかし、いっぽう、伝記によれば、彼はボロ衣をまとい、羅漢のような容貌で驕りもなく、その言葉は素朴ながら、すべての人にとって的を射たものであったという<sup>(9)</sup>。

1260年 [景定元]、78歳で遷化。辞世の偈は次のようなものであった<sup>(10)</sup> ——

The Void is unborn ,  
The Void dose not perish.  
If you know the Void ,

You and the Void are not different .

虚空不生	虚空は生まれない
虚空不滅	虚空は滅びない
証得虚空	もし虚空を知ったなら
虚空不別	汝と虚空は別ものではない

無門は臨済の第15代の法孫であり、楊岐下の第8代に当たる。心地覚心が1249年に中国に渡り、多くの著名な禅師を訪ねたのち、1253年、仁王寺で無門に会ってその法嗣となり、1254年の帰国とともに臨済禅を日本に伝えた。これが無門の教えの日本への初伝である。

無門は公案や故事をどこから採ってきたのか<sup>(11)</sup>。第1則の趙州「無」字の話〔趙州狗子〕は、開頭の一則であるだけでなく、『無門関』一書の中心ないし核心となるものだが、無門はこれを師の月林から授かった<sup>(12)</sup>。『碧巖録』については無門の自序でも後序でも触れられていないが、第3則「俱胝堅指」、第14則「南泉斬猫」、第18則「洞山三斤」、第32則「外道問仏」はそこから採られた可能性がある。それらの話頭は『碧巖録』において、それぞれ第19則〔俱胝指頭禅〕、第63則〔南泉両堂争猫〕・第64則〔南泉問趙州〕、第12則〔洞山麻三斤〕、第65則〔外道問仏有無〕として重んじられており、『碧巖録』第60則〔雲門拄杖子〕も『無門関』の第48則〔乾峰一路〕と半ば重なっている。だが、なんと言っても、最も多くの話を採っているのは、靈隠普濟〔大川普濟〕の『五灯会元』からのようである。該書は過去七仏から、印度27代、中国6代を経て、南岳下第17世の徳山〔子涓〕に至るまでの諸祖師の記録を伝えるもので、日本では1364年に刊行されている。中国における正確な刊行年次は不詳だが、おおむね無門と同時代のものであり、特に、疑経的色彩をもつ公案、第6則「世尊拈花」は、『五灯会元』によるものである。そのほか慧能に関する第23則「不思議」和第29則「非風非幡」は『六祖壇経』から、それ以外の諸公案は道原『景德伝灯録』から採られたものに相違ない。この書物もまた過去七仏から始まって法眼とその門下に及ぶもので、そこには1700の人物が含まれている。真宗の景德元年、1004年の成書であることに因んで景德年間の法灯史と題され、全30巻より成り、第

28巻から第30巻は説法録や詩偈などになっていて、「参同契」「心王銘」「信心銘」「証道歌」等がそこに含まれている。したがって、これは10世紀中葉までの禅宗全史というべきものだが、無門はこうした新しい書物を利用しつつ、そこに新しい話頭を補い、さらに精神的には全一態としての「無」を基盤とすることで、自らの著作に独自の展開を加えたのであった。

公案の排列について、無門は序のなかで、まったくの順不同だとことわっている。むろん「無」字を第1則に置いたことは、彼自身の悟りがそれへの孤独な参究によって得られたという事実を反映したものに外ならない。しかし、にもかかわらず、『無門関』の一則一則がすべて禅への門なき門となっているのであって、それらが相互に組織化され互いに前後となるべき理由は存在しない。あたかも辞世の句を求められた芭蕉が、「古池や」以後の一句一句、すべてがそうだと答えた如く<sup>(13)</sup>。

『碧巖録』は雪竇の百則の公案と頌および圓悟の垂示・著語・評唱から、また『従容録』はおなじく宏智の百則の公案と頌および万松の示衆・著語・評唱から成っている。それに対して『無門関』は、ワンマン・ショウである。自から選んだ話頭に対する自らの評によって、無門は我々が自身の空想や虚妄な力に対して破壊的となるよう鼓舞し、それと同時に『碧巖録』や『従容録』のもちえなかった統一性を達成している。そしてさらに『碧巖録』がその文学的価値ゆえにともしれば散漫となりかねぬのに対し、『無門関』の「詩」は韻文体で表現された散文に外ならないのである。

『無門関』全48則は、釈迦牟尼・迦葉・阿難から、無門と同時代の松源・或庵にまで及ぶ、およそ17世紀もの幅をもち、内容的にもきわめて多様性に富んでいる。最終的に種々の附録を加えても、印刷本で19頁しかないこの小冊に、ほとんど単調さに陥ることなく、かくも豊かに真の内在的矛盾をもちこみえたところに、無門の、そして禅の、天才的なところがある。たとえば井上〔井上秀天『無門関の新研究』〕は、たかだかこれだけの頁数に対して、1526頁もの解説を書いている。かたや『碧巖録』は258頁である。

『無門関』は1229年に刊行され、その18年後に再刊された<sup>(14)</sup>。日本への将来年次に関する記録はないが、1554年には書写され、1632年と1752年に刊行されている<sup>(15)</sup>。それ以前、1326年に元から来日した清拙正澄の『無門関註』が刊行されているが<sup>(16)</sup>、彼は建長寺、円覚寺、建仁寺、南禅寺等に住したのち1339年に帰国しており、よって『無門関』はおそくとも鎌倉時

代末までには、日本に存在するようになっていたことになる。そのほか『無門関』の多くの注釈書類は、文運盛んなる江戸時代において出版されたもので、1637年のものを初めとして、1648年、1650年のもの等々がこれに続いている<sup>(17)</sup>。

注目すべきことは、『破提字子』<sup>はでうす</sup>（反デウスーキリスト教への駁論）1620年の著者で、再再転宗の禅僧であるハビアンが<sup>(18)</sup>、『無門関』に言及していることである。「“無”の一字は一千万重もめぐらされた鉄の障壁にはかならぬ」と<sup>(19)</sup>。

『無門関』は禅に関する教科書であり、練習帳であり、問題集である。しかし、問題が禅の問題である以上、我々はそれを禅の方法で理解し、禅の方法でその答えを知る。問いに対する真の答えは、真に理解された問いそのものに外ならないからである。宇宙は一箇の語られざる問いである。宇宙が我らに何を問うているか、それを真に知るとき、もはや答えは必要ない。エマソンの「スフィンクス」の意もそこに在った。しかし、『無門関』も、他の諸物と同様に、非禅的で、合理的で、無意味でない問いの集まりになりはてう——我々自身が、それが禅的な問いであり、非合理で、無意味なものと覚らぬかぎり。そして、そのように詩的な方法ですべてのものを見るとき、我々はすでにその問いに答えおわっているのである。

無門その人は、つねに二つの方法によって、我々をそうした心理状態に導こうとする。一つは、人が主張するものを否定し、あるいは人が賞賛を求めようような理由によって逆にある人物を非難する、というやりかたで。また、もう一つは、さらに人をじらすやりかた、すなわち、我々を二者択一<sup>いざな</sup>に誘いながら、それでいて我々を、いずれをも択び得ず且ついずれかを択ばねばならぬ、一点に追いつめるというやりかたで。

だが、いずれにせよ、端的に言って、『無門関』の目指す所は、そうした「心境」でなく、悟りそのものにある。それは感情のおよび知的なもつれによって作られたゴルディオスの結び目を断ち切るものに外ならない。そうした悟り（頓悟）そのものと、『無門関』の問題を不断に熟慮することによって得られる悟りの「心境」と、両者は決して同一のものではない。理論にしたがい、正統的な物事の順序にしたがうならば、“satori”が最初におとずれ、その後に現実生活をふくむ諸もろの問題に対する、付随的な“satori”がや

ってきそうである。だが、実際のところ、悟っているということは、即座にせよ後からにせよ、人格や人生観や芸術的判断における、なんらの進歩も保証するものではない。まして詭弁やエセ詩の迷信を看破する、知的な技能や力量のことは言うまでもない。ならば、『無門関』の48の公案に集中することで、それがなされるのか。私はそう思う。ならば、「悟り」はそれを防ぐのか。私はそう思う、ある程度において。そのような「悟った」人は、自足の心境に置かれることで「日々を楽しむ」、苦悶の叫びのただなかで、平穏と閑静を感じることになるであろう、肉体的にも、そして精神的にも。

『無門関』はすべての国すべての大学の「課題図書」となるべきである。無門、雲門、百丈らは、よく知られた名であるべきである。最近のある世論調査によると、日本人はアブラハム・リンカーンを「偉大な人」として尊敬しているという。だが、黒人の入植を考えていた人物、戦争を指導した人物、他のすべての事物に統一をもたらした人物、そうした人物に賛同することは難しい。私個人としては、バッハ、芭蕉、ソロウ、雲門の順で筆頭の四者を選びたい。そして、それとともに、シェイクスピア、モーツァルト、エックハルト、白楽天、その他の人々の名を挙げたい。

この順序は、禅の順序である。

## 注

- (1) 『碧巖録』は雪竇重顕（980－1052）の頌古百則、すなわち『雪竇頌古』を、圓悟克勤（1063－1135）が提唱したもの。初版の年次は不明で、元の大徳4年（1300）に張明遠が重刊したものが後世に流布した。これが『無門関』刊行（1228年、南宋・紹定元）の約70年後に当たる。
- (2) 『禅海一瀾』は幕末から明治にかけて活躍した禅僧で、鈴木大拙の最初の参禅の師でもあった今北洪川（1816－1892）の漢文の著書。儒家の語を禅の立場から講説したもので、太田悌蔵訳・岩波文庫（1935年）、盛永宗興訳・柏樹社（1987年）などがある。また鈴木大拙『激動期明治の高僧 今北洪川』第1編・3、参照（新版鈴木大拙禅選集10、春秋社1992年）。
- (3) 『従容録』は宏智正覚（1091－1157）の頌古百則を万松行秀（1166－1246）が提唱したもの。1224年（嘉定17）撰の湛然居士（耶律楚材）の序を冠する。
- (4) 月林師観は楊岐下第6世に当たる（楊岐の弟子が楊岐下第1世となる）。ブライ

ス博士は楊岐自身を第1代と数える西洋式の代数で記している。また、以下に記される年齢も満年齢で数えられている。

- (5) 以上の記述は、明・南石文琇集『増集続伝灯録』巻二・隆興黄龍無門慧開禪師伝に基づく。「月林に蘇の万寿に参ず。林、無字の話を看しむ。六年を経るに<sup>はる</sup>週かに入処無し。乃ち志を奮い剋責し誓いて云く：若し去きて睡眠せば我が身を爛却せん。困時に至る毎に、廊下に行道し、頭を以て露柱に向いて磕す。一日、法座辺に在りて立てるに、忽ち斎鼓の声聞こえて省有り。偈有りて曰く：青天白日一声雷、大地群生眼豁開、万象森羅齊稽首、須弥跼跳舞三臺。次の日、入室して所得を通ぜんと欲するや、林<sup>すみや</sup>遽かに曰く：何処にか神を見、鬼を見たる？ 師（＝無門）便ち喝す。林も亦た喝す。師又た喝す。此れより機語吻合す」（Z142-390c／禅宗全書16-572上）。
- (6) 『無門慧開禪師語録』巻下・小参「……復た歴代宗師の狗子仏性の話に頌せるを挙し、師云く：老拙も亦た一偈有り、諸人に挙似せん。敢て道理を説かず。若<sup>も</sup>也信得及・挙得熟せば（とことん信じきり、じつくりと究められたなら）、生死岸頭に於て大自在を得ん：無無無無無、無無無無無、無無無無無、無無無無無」（Z120-260d／禅宗全書42-22下）。
- (7) 『増集続伝灯録』、「淳祐六年、旨を奉じ護国仁王寺に開山たり」。
- (8) 『増集続伝灯録』、「師、晩年、槌<sup>はとり</sup>弘に倦み、西湖の上に庵居す。参学者猶<sup>な</sup>お<sup>おほ</sup>衆し。理宗召して選徳殿に入りて説法・祈雨せしむるに、隨即ちに感応あり。勅して金襴の法衣と仏眼の号を賜わり以て褒寵を示す」。
- (9) 『増集続伝灯録』の続蔵本には見えないが『校柱評正龜頭無門関』（宝暦2年重彫、貝葉書院刊）第1丁左が引く『続伝灯録』二に、次の一文がある。「師、形は枯れ神は朗るく、言は朴にして玄を肯じ、紺髪拳髥、弊垢衣を著け、叢林に<sup>な</sup>目づけて開道者と為す」。
- (10) 『無門慧開禪師語録』跋（Z120-264b／禅宗全書42-29下）。
- (11) 以下、ブライス博士は『無門関』の公案の来源として『碧巖録』『五灯会元』『六祖壇経』『景德伝灯録』を挙げてゆく。ブライス博士に限らず、今日でも同様の記述をなす注解・提唱の類が通行しているが、最新の文献研究の成果からすれば不適當である。『無門関』の出典については石井修道「書評：西村恵信訳注『無門関』」（『花園大学文学部研究紀要』第28号、1996年）に詳細な調査結果が掲げられているのでそれにゆずり、以下のブライス博士の記述について一々の訂正は行わない。石井「書評」によるならば、『五灯会元』は年代的に



『無門関』の出典ではありえず、また宋代禅宗一般の傾向を反映して、『無門関』においてもやはり『宗門統要集』の影響が顕著であるという。『無門関』の禅籍史上における位置と特色については、ほかに石井「『無門関』の成立・伝播・性格をめぐって」（愛知学院大学人間文化研究所紀要『人間文化』第16号、2001年）を参照のこと。

- (12) 『無門関』に見られるような趙州「無」字の公案化の過程については、平野宗浄「狗子無仏性の話をめぐって」（1983年／『一休と禅』春秋社1998年再録）、柳田聖山「無字のあとさき—そのテキストをさかのぼる」（1984年／『禅と日本文化』講談社学術文庫1985年再録）を参照。
- (13) 『芭蕉翁行状記』：「いにしへより辞世を残す事は誰誰も有事なれば、翁にも残し給へけれど、平生則ち辞世なり、何事ぞ此節にあらんやとて、臨終の折一句なし。（小沙弥路通謹書）。『禅と英文学』第22章「死」はこれを引いて言う。「ひとつひとつの詩がかれの“生”の表現であり、そのそれぞれが、かれの人生における最初の一句であり最後の一句であった」（『ZEN IN ENGLISH LITERATURE』北星堂1942年、頁338）。
- (14) 初版、紹定2年（1229）、無門「表文」。重刊、淳祐5年（1245）、孟珙「跋」。翌年、「禅箴」と鄭清之による第49則の増補、安晚「跋」。以下『無門関』の書誌については、中尾良信編輯『禅籍善本古注集成・無門関』（名著普及会1983年）の「解題」、および駒澤大学図書館編『新纂禅籍目録』（駒澤大学図書館1962年、頁472～）に依って最小限の補訂を注記する。
- (15) 『無門関』の初伝はおそらく心地覚心（無本覚心・法灯国師）の帰国時。日本での初刊は正応4年（1291）と推定されるが（川瀬一馬『五山版の研究』）、現存諸本の底本となっているのは応永12年（1405）に開版されたいわゆる「応永版」（広園寺蔵版）である。『新纂禅籍目録』は、室町期の書写本として大永5年（1525）、天文5年（1536）、同23年（1554）、弘治3年（1557）および室町末期のものを、また江戸期の刊本として寛永元年（1624／古活字版）、同2年（1625）、同8年（1631／木活本）、同9年（1632）のもの等を挙げる（下線を附したのはブライス博士が言及しているもの。また1752年の刊行とは宝暦2年の「校正標註本」を指すか）。
- (16) 清拙正澄（1274-1339）『無門関註』は『新纂禅籍目録』に録されるが、「前編輯員所録」と注するのみで実物は確認されていない。
- (17) 『無門関』の最も代表的な注釈書は次の四種。（1）『無門関鈔』（『春夕鈔』）、寛

永元年（1624）重刊。（2）伝万安英種『禅宗無門関抄』（『万安鈔』）、寛永14年（1637）。（3）幻門自雲（規伯玄方）『禅宗無門関私鈔』、慶安3年（1650）。（4）『頭書増補禅宗無門関鈔』（『西栢鈔』）、延宝3年（1675）。ブライス博士がいう1637年の注釈とは（2）、1650年は（3）を指すであろうが、1648年（慶安元年）のものについては未詳。なお上記四種は中尾『禅籍善本古注集成・無門関』によって一則ごとに同時に対照できる。

- (18) ハビアン（Fabian 1565-1621）、号は不干斎巴鼻庵。日本人。もと臨済宗の僧で、大徳寺で修行ののちキリスト教に入信。イエズス会修道士として活躍し『妙貞問答』（1605年）を著したが、1608年に棄教して反キリスト教に転じ『破提字子（はだいうす／はでうす）』（1620年）を著した。
- (19) 「先無ノ一字ニモ不可思議ノ謂レアリ。“無字鉄関千重、誰抜這字徹那辺”トアレバ、無ノ一字モ提字子底ノ人ノ知ベキ義ニアラズ」（海老沢有道他『キリシタン書・排耶書』岩波書店・日本思想大系25、1970年、頁429）。下線部がブライス博士の引用に当たる。出拠は未詳。

## 第21則 雲門乾屎橛 ——雲門のくそかきべら

### 登場人物

これは私の最も好きな公案である。雲門が私の最も好きな禅師であるように。ここには三人の「人物」が現れる。すなわち、雲門、乾屎橛<sup>かんしけつ</sup>、そして仏。だがその三者を区別するのは、あまりにも難しい。雲門は966年に生まれ、乾屎橛は人類の始まりとともにあり、そして仏はこの宇宙の始まりとともに存在する<sup>(1)</sup>。

### 公 案

雲門因僧問、「如何是仏」。門云、「乾屎橛」。

雲門<sup>ちなみ</sup>、因に僧問う、「如何なるか是れ仏」。門云く、「乾屎橛<sup>かんしけつ</sup>」。

ある僧が雲門にたずねた、「仏とは何ぞや」。「くそかきべら」、それが雲門

の答えであった。

当時、中国では、用を足したあと、紙のかわりにちいさなへらで拭いていた<sup>(2)</sup>。乾屎橛とは、使用済みで、用無しで、すでに捨てられた、乾いたへらのことである。この「くそかきべら」という語は、罵り言葉としてひろく一般的に用いられていたものに相違なく、同種の表現はおそらく他の言語にも見い出されよう。臨済もこの一語を、自分自身を語り得なかった一人の僧に浴びせている<sup>(3)</sup>。

しかし、不定なるものを特定し、無限なるものを限定し、最も価値あるものと最も無価値なものとを一如にし、名誉ある人間と不名誉なる人間の差別を無くし、それでいて悪平等や皮肉な冷笑にも陥らず、人をして落とし紙の最も低級なる形態のために甘んじて死に向かわしめるもの——そのようなものとしてこの語を用いることは、まったく、「驕れる者を征服し、服せる者を赦す (debellare superbos, parcere victis)」ものであって、これはある意味、そう詠ったウェルギリウスその人にさえ、衝撃を与えるものであったに違いない<sup>(4)</sup>。

知識人の仮面を剥ぎ、庸俗の輩を成り上がらせ、すべてを嫌らしい中流の位相のうちに収めること、それは雲門の意図からはほど遠い。だが、それはまた、完全に無関係なものとも言い切れない。雲門はけして汎神論を説いているのではなく、また、この世のありとあらゆる事物が、無限定なるがゆえにすべて等価なのだと示そうとしているわけでもない。それを捉えることが、禪の道の半ば以上に到ることであるにもかかわらず、である。

ここで雲門は我々に、この乾屎橛がまるごと宇宙全体であり、神であり、至高の神性であり、そして仏であること、そのことを見て取らせようとする。かくして、この問答の眼目は、「このくそかきべらは仏である (This shit-stick is the BUDDHA)」という点ではなく、「このくそかきべらが仏である (THIS SHIT-STICK is the Buddha)」という点にある。かく即物的であることは、均質的・必然的・精神的であるよりは、むしろ緊迫感に富み、生命力にあふれ、しかも激発的であることに外ならない。

この糞尿譚の公案には、さらに別の側面がある。インドには不浄なるものを観ずる種々の瞑想法があったということである。たとえば九想観 (Navasamjna) は性欲の制御のために屍体を観ずるものだが、その九とは、

膨脹、青い斑点、腐敗、血の汚れ、腐肉、鳥獸に食い荒らされるさま、手足の切断、骨、そして燃焼と埋葬、である<sup>(5)</sup>。

町元吞空は乾屎橛について次のように説明している。

此レハ除糞ノ器ナリ。支那ノ山間僻地ノ下等社会ハ大便所ノ傍ラニ於テ横ヘ橛棒ヲ置キ、糞シ了ッテ之ニ跨ガリ尻ヲ着ケテ磨シ去ルコト四五歩スルナリ。是ヲ以テ此ノ橛棒子常ニ乾糞ヲ止ム。之ヲ乾屎橛ト謂フ。吾ガ国ノ木曾山中ニ於テ見ル所ハ短小ノ木橛ナリ。之ヲ糞篋ト謂フ。製造ニ二種有リ、上等ハ漆器製造ニ用イル篋ノ如シ、資産多キ者ハ之ヲ用ユルナリ。[『改訂評唱・冠注無門関』貝葉書院1909年、頁28左／原漢文]

これは明治42年〔1909年〕に書かれたものである。

また、神保如天はその著『無門関講話』で次のような興味ぶかい話を語っている。

山僧も十七八の頃雲水をして歩いた時、飛驒の山中で路に迷ふて一軒家に泊めてもらつた。そこでは此の篋<sup>へら</sup>で大層困ったことが有つた。使用法を知らなかったので紙を少々探し出して漸く用を便じた。家人にあれば何といふものだときいたら、ほとけぎといふ。えらう勿体ない名をつけたものだネといつたら、坊さんはかみで拭いたちうが、なほ勿体ないではないかと一本やられて大いに参つてしまつた。[明治書院1937年、頁243]

中国では、文字の書かれた紙、とりわけ印刷された紙は、最上の敬意をはらわれ、特定の僧侶が紙屑を回収し、それを恭しく燃やしていた<sup>(6)</sup>。まして日本において「カミ」という語は、「紙」と「神」の双方を意味しているのである。

『柳多留』（1782年）の第17篇に次の川柳が見える。

へらがあるのにのべ紙で石田拭き

There was a spatula there  
 But all the same Ishida wiped himself  
 With a paper handkerchief

ちゃんと箸があったのに  
 石田は拭いてしまった  
 ふところ紙で

石田三成は13歳で秀吉の軍に入り、秀頼をたすけて家康に抵抗した。1600年、関ヶ原で敗れたのち、井口の村で捕らえられたが、それは廁で紙を使ったためだと伝えられている<sup>(7)</sup>。

肉体から出るすべての排泄物は、不浄の物とみなされる（屎糞地獄というものもある）。それは間違いなく性や恥の意識に関連しており、その意識は、攻撃の危険を避ける必要から原始人が暗い密処で性交を行っていたことに起因している。その結果、我々は、ごく「自然に」くそかきべらを汚らわしいものと感じてしまい、そして、それは我々の意識の外に追い出され、むろん、人生の問題とも仏の観念とも無縁のものとされてしまう。そこで、あなたは問うであろう、「それにしても、なぜもっと好ましく上品なところに仏を求めぬのか？ なぜ、よりによって最も難儀な例を用いるのか？」と。

答えのひとつはこうである。どこにせよ、ある場所で安らいえぬ者は、つまるところ、どこに在ろうと安らいえぬのだ、と（英国人にとって、住まい [house] は彼の城だと言われる。だが、城は安らうべき「家」 [home] ではない）<sup>(8)</sup>。

もうひとつの答えは、ハムレットの言えるごとくである。すなわち、他にいかほどの美德あるにかかわらず、ただ一つの過ち、ただ一つの不足によって、われわれは破滅させられてしまう、「One thing thou lackest! —— たったひとつの傷のために！」<sup>(9)</sup>。

## 評

雲門可謂家貧難辨素食，事忙不及草書。動便將屎櫬，撐門拄戶，仏法興衰可見。

雲門は謂<sup>いい</sup>つ可し、家貧しくして素食をも辨じ難く、事忙<sup>せわ</sup>しくして草書にも及ばず。動便<sup>ややも</sup>すれば屎<sup>も</sup>糞<sup>も</sup>を將<sup>も</sup>つて、門を撐<sup>まさ</sup>え戸を拄<sup>まさ</sup>う、仏法の興衰、見る可し。

我々は言わざるをえぬ、雲門は、粗末な食事もそれと知らず、あまりに忙しかつたので、ろくに走り書きさえできなかったのだと。かくて彼は、くそかきべらで宗門を支えることを余儀なくされた。さあ、看るがよい、その結末を<sup>(10)</sup>。

はじめ二句は、雲門が思慮の貧しさと弟子のあまりの多さのため、自分の言っていることに不注意であったという意。後半二句の意は、金銭と貧窮、ロマンティズムと赤裸々な真実、そして黄金の墓石とくそかきべら、そのいずれによろうと仏法は支えられ得るのであって、仏法の興隆衰退はひとえに我々自身の選択の問題にほかならぬ、ということである。

大いなる仏寺、

華麗に莊嚴された　いく層にも重なる窓から  
ほの暗い　宗教の光が　さしこむ<sup>(11)</sup>

そのような仏寺を建立するがよい、世界仏教連盟を結成するがよい、そして、さまざまな儀式と香のかおり、袈裟と読経の声、さらには大いに宣伝された坐禅会——それらによって、禅は続いてゆく——あるいは絶滅する！また逆に、禅の病弊を説き、接心には参加せず、寺院に不信のまなざしを向け、老師を輕蔑してみるがよい——さすれば、禅の将来は………<sup>(12)</sup>。

## 頌

閃電光　　撃石火  
眨得眼　　已蹉過

せんでんこう　　げきせつ　　か  
閃電光　　撃石火  
まなこ　　さつとく　　さ　　か  
眼を眨得すれば　　已に蹉過せり

Sudden flashes of lightning!  
 Sparks from iron striking flint!  
 A blink of the mind's eye  
 And the legs are already walking in different directions.

稲妻の閃光！  
 火打ち石の火花！  
 心の眼の まばたきの 一刹那  
 そのとき 足は はや あらぬ方を歩みゆく

雲門のくそかきべらは、電光や石火になぞらえられる。その自然さ、思慮を容れぬ点、言語を介さぬ点、感情的でない点、そして、美の欠如とその無相のゆえに。

それゆえ、このもの言わぬくそかきべらと、そして電光石火とは、いかにも至高の神性に似る。もし眼が一瞬でも、感情的または知的となり、このくそかきべらを不快と感じ、あるいは真剣な志にとって無価値なものだと思うなら、仏はただちに失われてしまうのだった<sup>(13)</sup>。

## 注

- (1) 「乾屎橛」は「乾いた棒状の糞」のこと。ただし日本の禅門ではこれを「くそかきべら」とする解釈がながく行われており、ブライス博士もこれにしたがっている。問答の原意については、入矢義高「乾屎橛」（『自己と超越－禅・人・ことば－』岩波書店1986年）参照。
- (2) そのような用具自体は確かにあり、「廁籌」「廁簡」「籌子」などと呼ばれた。入矢「乾屎橛」頁97。また無着道忠『禅林象器箋』第28類・器物門の「廁籌」「廁簡子」「廁紙」等の各条を参照。
- (3) 「原注1 本書頁110を看よ」。そこに引かれるのは『臨濟録』の次の一段である。「上堂。云く、赤肉団上に一無位の真人有って、常に汝等諸人の面門より出入す。未だ証拠せざる者は看よ看よ。時に僧有り、出てて問う、如何なるかはれ無位の真人。師、禅林を下って把住して云く、道え道え。其の僧擬議す。師托開して、無位の真人是れ什麼の乾屎橛ぞ、と云って便ち方丈に帰る」（入矢訳、岩波文庫1989年、頁20）。下線部のブライス訳は「This Real Man of

undefined status is only a shit-scraper !」

- (4) ウェルギリウスは古代ローマの叙事詩人。原文Virgil (Vergil とも) はその英文名。引用は『アエネーイス』VI,853。「だが、ローマ人よ、そなたが覚えるべきは諸国民の統治だ。／この技術こそ、そなたのもの、平和を人々のならわしとせしめ、／従う者には寛容を示して、傲慢な者とは最後まで戦い抜くことだ。」(岡道男・高橋宏幸訳、西洋古典叢書・京都大学学術出版会2001年、頁292)。
- (5) 「九想観」は人の死屍の九種の状態を観想することで貪著を断ずる観法。1「脹想」、2「青痕想」、3「壊想」、4「血塗想」、5「膿爛想」、6「噉想」、7「散想」、8「骨想」、9「焼想」。『大智度論』巻21、巻44に見ゆ。これをここに取り上げたのは、「乾屎橛」を、汚物の不浄性を嫌悪する仏教の伝統に対する反措定と看る意であろう。なお「糞尿譚の公案」は原文では「scatological case」。ブライス博士は『HAIKU』第1巻の第2章で俳句の精神的背景としての「禅」を論じ、そこで「ユーモア」について説くさいに「6.Scatological humour」の一条を立て、雲門「乾屎橛」の話と次の句を並べて掲げている。「鶯が梅の小枝に糞をして 鬼貫 The uguisu / Poops / On the slender plum branchi. Onitsura」(北星堂書店1981年、頁202)。
- (6) 魯迅『朝花夕拾』「瑣記（こまごました事）」：「廟のそばに廃紙焼却用の煉瓦の炉があり、焚き口の上に“敬惜字紙”の四文字が大きく横書きしてあった」(竹内好『魯迅文集』2、ちくま文庫1991年、頁151)。その訳注にいわく「字を書いた紙を粗末にあつかってはならぬ意。道に棄てたり不浄用に使わずに焼き棄てねばならない。この習慣は旧中国ではきわめて普遍的にあった」(同頁370)。また同『且介亭雜文』「門外文談」にも次の一節がある。「いまでも中国の文字は尊厳このうえない。往來を歩いていると、よく塀などに屑かごがぶらさげてあって、そこに“敬惜字紙”と書いてある」(同『魯迅文集』6、1991年、頁36)。
- (7) 山澤英雄校訂『俳風 柳多留』三、岩波文庫1995年、頁21。また、杉本長重校注『俳風 柳多留(抄)』の注にいわく、「石田三成。関ヶ原の戦に敗れ、故郷の地に潜んでいたがついに捕らえられた。○その発覚の端緒となったのは、当時痼病に悩んでいた三成が便所で用いた紙であったという俗説による句。田舎では尻を拭くに紙を用うるのは勿体ないとへらを用意してある所がある」(日本古典文学大系57『川柳・狂歌集』岩波書店1958年、頁194)。ブライス博士はここに、下等な篋（「乾屎橛」）はあとかたをのこさず（「没蹤跡」）、高級な紙



（「仏」という聖なる観念）は却って蹤跡をのこし己の生命を奪う、という意を寓しているのかも知れぬ。

- (8) ここは「An Englishman's house is his castle. —イギリス人の家は彼の城である（家には何人の侵入も許さない）」という英国の格言をふまえつつ、その意を反転して、ある一点を固守し異物（不浄物）を排除しようとする者にとっては、結局、如何なる処も「本来の家郷」（at home）たりえないという意を説いている。『金剛經』の「応無所住而生其心（<sup>まゐ</sup>に住する所無くして其の心を生ずべし）」をブライス博士が次のように訳しているのを参照。「Awaken the mind without fixing it anywhere——何処にも固定することなく心を目覚めさせよ」（『ZEN IN ENGLISH LITERATURE AND ORIENTAL CLASSICS』北星堂書店1942年、頁27）、「Arouse the mind, without attachment to anything——何物にも結びつけることなく心を喚起せよ」（『HAIKU』第2巻、同1982年、頁646）。両書ともに引く次の一句が、ここであわせて想起される。「宿の春何もなきこそ何もあれ 素堂 In my hut this spring, / There is nothing,—— / There is everything! Sodo」（前者頁186、後者頁378）。
- (9) シェイクスピア『ハムレット』第1幕・第4場、「……自然の戯れにもせよ、運のせいにもせよ、つまり、それが弱点をもって生まれた人間の宿命なのだが、そうすると、たとえほかにどれほどの貴い美徳があろうと、それがどれほどひとに喜びを与えようと、ついにはすべて無に帰してしまうのだ。たったひとつの傷のため、世間はこういう男を、どうしても容れようとしない」（福田恆存訳、新潮文庫1988年版、頁36）。ここでこの言葉は、「乾屎橛」に対して何らかの意味づけを与えようとする一瞬の意識が兆しただけで、おのれは「喪身失命」する——生命を失ってしまう——という喩えに転用されている如くである。『信心銘（The Hsinhsinming）』にいわく、「<sup>わづ</sup>纔かに是非有らば、粉然として心を失う」。ブライス訳「If there is the slightest trace of this and that, The mind is lost in a maze of complexity—もしほんのわずかでも分別の痕跡があれば、心は錯雑せる紛糾のうちに失われてしまう」（『WHAT IS ZEN』北星堂1960年、頁72）。
- (10) 「辨」は柴山全慶『訓註無門関』の注に「この辨は辨別の意ではなく、調辨の意、即ち“支度しておく”又は“こしらへておく”意。粗末な食事も支度がされない、ということ」と釈するのが正しい（其中堂1997年版、頁61）。しかし、ブライス博士はこれを識別・弁別の意にとる伝統的な解釈にしたがっている。神保如天『無門関講話』にいわく、「如何なるか是れ仏といふ問に対して、雲門が

乾屎橛と答へたのは、何のことはない、貧乏人が三日も五日も食にありつかず、腹ペコのところへ、何かの食にありついたやうなもので、うまいもまづいも云つてはゐられない。有り合はせのものを口の中に抛りこんでしまふ。汚いも、きれいもあつたものではない。乾屎橛といったことの極めて倉卒なる様をいつた」（頁244）。

- (11) ミルトン 「Li Penseroso（「沈思の人）」」 157～160、「そしてどっしりと太い、異様な彫刻の柱があり、物語り絵の、彩色あざやかな窓が、信仰を促して、ほの明かりを放つ、高い丸天井の屋根を、われに愛でさせよ」（宮西光雄訳『ミルトン英詩全訳集』上、金星堂1983年、頁136）。
- (12) ここでブライス博士は、逆説的な表現で、「禪門」の興隆と「禪」そのものの興隆の関係を我々に問いかけている。鈴木大拙「禪の本質に関する序論」（1925年）にいわく、「それ故、予の“禪”は“禪宗”と混同してはならぬ。……“禪宗”と“禪”との関係も単に伝統的、偶然的である外に、何らの深き理由はない。禪宗は何時でも亡ぶべき性質をそなえている。今日の如き禪宗は、或は早く亡ぶるほうがよいのかも知れぬ。しかし、禪宗の興亡如何、仏教系統の断続如何に係わらず、禪は事実の上にその人をさえ得れば、在家の中にも、哲学者の中にも、乃至異教徒すなわち仏教徒以外と称する宗教者の中にも、十分に存続する理由を有している」（『禪の諸問題』大東出版社2000年、頁17）。また、藤吉慈海「鈴木先生のこと」、「いつか先生のお供をして京都妙心寺の北門から久松先生の抱石庵へ行く道すがら、先生は“こんなに大きな寺がいくつもならんでいるが、禪は一体どうなるのかな。わしは、一度こんなものが皆なくなってしまうたら、本当の禪がおこると思うな”とおっしゃた」（久松・山口・古田編『鈴木大拙—人と思想—』岩波書店1971年、頁492）。ただし、ブライス博士は、「禪宗」が滅んで「禪」が栄えればよいという単純な二分法で語っているわけではない。
- (13) ブライス博士において「感情的（emotional）」でなく「知的（intellectual）」でないということが、禪の重要な特質である。本書『MUMONKAN』の「Introduction」にいう。「それ（＝宋の看話禪の成立）によって、感情のおよび知的な宗教が一掃され、すべての事物の存在意義が把握されるに到った」（頁1）。「いずれにせよ、端的に言って、『無門関』の目指す所は、そうした“心境”でなく、悟りそのものにある。それは感情のおよび知的なものつれによって作られたゴルディオスの結び目を断ち切るものに外ならない」（頁6）。またブライス

博士は「AUTOBIOGRAPHY」（1957年）において、自らの出逢った「俳句の道」のことをこう語っている。「それは自然との交わりにおける、純粹に詩的な（感情的でなく、知的でなく、道徳的でなく、審美的でない）生活のことである」（『Japanese Life and Character in Senryu』／『THE GENIOUSU OF HAIKU』北星堂書店1995年、頁15、再録）。

### 第37則 趙州「庭前柏樹子」 —— 趙州の柏樹

#### 登場人物

趙州は第1則、第7則、第31則、およびこの則に登場し、そしてこの則が最後となる。希叟の『五家正宗贊』には、もうひとつ、次のような逸話も見える。

趙州が黄檗を訪ねた時のこと。趙州がやって来るのを見るや、黄檗は自室の扉をピシャリと閉めた。そこで趙州は火のついた木を堂に投げ入れ、大声で叫ぶ、「火事だ！ 火事だ！ 助けてくれ！ 助けてくれ！」 黄檗は扉を開け、趙州を引っ捉えて言う、「言え！ 言え！」 趙州は言い返した、「賊が去ったあとで弓などひきおって」。(1)

この二人の自然さ、機知、そして互いに負けていないそのさまは、まことに注目に値する。最後の一句は趙州が（自らの禅を開示するために）語る必要が無いことを示している。それはつねに、明白に示されつづけているものだからである。

#### 公 案

趙州因僧問、「如何是祖師西来意」。州云、「庭前柏樹子」。

じょうしゅう ちなみ い か そ し せいらい い はく  
趙州、因に僧問う、「如何なるか是れ祖師西来意」。州云く、「庭前の柏樹子」。

ある僧が趙州にたずねる、「達磨は何のために中国にやって来たのでしょうか？」趙州は答えた、「(寺の) 前庭の柏樹」<sup>(2)</sup>。

「達磨はインドから、中国とこの世界に何をもたらしたか？」この問いは「キリストは天から、ユダヤとこの世界に何をもたらしたのか」という問いと、きわめてよく似かよっている<sup>(3)</sup>。しかし、その答えとして庭さきの柏樹を示すことと野の百合を示すこと、その両者の間にはあまりにも大きな径庭がある<sup>(4)</sup>。また、ここに、仏陀が大衆に拈じて見せたという、あの花を加えてみてもよいだろう（第6則）<sup>(5)</sup>。

弟子たちに「天にいます我らが父よ」と祈らせた時と、野の花を指し示した時、その間でキリストの心のありかたには、如何なる相違があったのか。その言葉をいれかえて、どんな感じがするか見てみるがよい。「我らの父が如何に育つかを思え」「天にいます我らが百合よ」と<sup>(6)</sup>。そして、これを「永遠の恩寵 (The Everlasting Mercy)」の末尾に見える、メイスフィールド (Masefield) の小詩と較べてみると、さらにどうか<sup>(7)</sup>——

O lovely lily clean,  
O lily springing green,  
O lily bursting white,  
Dear lily of delight,  
Spring in my heart again  
That I may flower to men.

ああ 清らなる 愛しき百合よ  
緑を芽ぶく 百合  
ほころぶ 白きつぼみの 百合  
親愛なる 歓喜の 百合よ  
我が心のうちに 芽ぶけ ふたたび  
我もまた 人々に向いて 花を開かん

仏教やキリスト教が誤りを犯すのは、経験においてではなく——経験自体は誤ちえない——それに対する分析においてである。分析は先行の経験に影

響を及ぼし、そのことがそれ自身の（唯一の）重要性の根拠となっている<sup>(8)</sup>。

詩的なまた宗教的な経験とは、何かを見ること（SEEING SOMETHING）を意味する（ここでいう「見る」には、聞くこと、触れること、嗅ぐこと等々が含まれる）。こうした経験にもそれ自身の正当性があり、そこで我々は単にものを見ている時と同じように、それを信ずることができる。だが、この意味で「それで何を見たのか？（And WHAT did you SEE?）」と問うにせよ、あるいはふつうに「それで何を見たのか（And what did you see?）」と問うにせよ、それらに答えようとした刹那、すべては混乱に陥ってしまう。ここで注意すべきは、その問いはたぶん常に、こう書かれ得るし、あるいはこう書かれねばならぬ、ということである。すなわち「何が誰を見たのか？（Whom did what see?）」と。

この混乱は、何なし誰が見られるのかと、何なし誰が見るのかと、その二つのことが不可分である（言語上・思考上のことは別として）という事実によって由来しており、そして、見ること自体とモノ自体が見るということ、その両者がやはり分かち得ないという事実によって由来しているのである<sup>(9)</sup>。

「わたし」、そして詩または真実、または天上の父、または野の花、または柏樹子、それらが互いに対立的に置かれたとき、そのいずれもが無意味となる。だからこそ、キリストは言い、ヨハネは伝えた、「我と父は一つなり」、「なんぢら我に居り、われ汝らに居る」云々と<sup>(10)</sup>。

「汝らの中に在すキリストにして栄光の望みなり」<sup>(11)</sup>、この一句を読むことはキリスト教徒にとって難題である。彼らはこれをちゃんと字義どおり且つ先験的に理解する。しかし、それを説明し始めたとき、それはたちまちただの喩えに変わり、「一如」なることを意味する「中に」が、「感化」を与えるといった程度にしか解されなくなってしまうのである。

この公案で注目すべきことは——無門はそこを省いてしまっているのだが——この僧が、自らの外面ないし内面に神を探し求めようとする人々と、同じ過ちを犯している点である。その全文は——

ある僧が問うた、「初祖〔達磨〕が西からやって来られた意味は何だったのでしょうか？」趙州は答える、「庭前の柏樹子」。僧、「境」として説明するのはおやめ下さい」。趙州は応じた、「そんなことはしておらぬ」。

僧、「初祖が西からやって来られた意味は何だったのでしょうか？」 趙州、「庭前の柏樹子」。<sup>(12)</sup>

「境」とは、客体化され現実と思いなされた、心の投影である。趙州が「柏樹子」といい、仏陀が花を拈じ、キリストが野の百合を指さし、洞山が「麻三斤」といい<sup>(13)</sup>、そして雲門が「乾屎橛」といった時<sup>(14)</sup>——それらはいずれも、そうした外在的な客体を論じているのではない。それは「真実とは何か」と問われた百丈が「わしはこうして大雄山に坐している」と答え<sup>(15)</sup>、キリストが「われは世の光なり」と宣言し<sup>(16)</sup>、そして芭蕉が次のように書いた時、それらが決して主体のことを言っているのではなかったのと同様である。

馬はくはく我を絵に見る夏野かな<sup>(17)</sup>

The cob ambles slowly  
Across the summer moor :  
I find myself in a picture.

馬が 歩く ほちほちと  
夏の荒れ地を 横ぎって  
気がつけば 自らも その一枚の絵のうちに

## 評

若向趙州答処、見得親切、前無釈迦、後無彌勒。

もし趙州が答処に向かいて、見得て親切なれば、前に釈迦無く、後に彌勒無からん。

趙州の答えを明らかに、かつ力強く把えたならば、汝には、過ぎ去りし釈迦牟尼仏も、また来るべき彌勒仏も存在しない。

彌勒仏はすでに第25則に登場した。次にこの世に現れる仏である<sup>(18)</sup>。

我らが神を識るとき、我らは、もはや神を必要としない。あたかも、魚が水を、鳥が空気を、ことさら必要とはせぬごとく。それを乱暴に言えば、こうなろう。「仏に逢うては仏を殺せ！」<sup>(19)</sup> そして、同じことを穏やかに言えば、道生<sup>(20)</sup>の次の語のようになるであろう――

The green bamboos are all the Nyorai  
The melancholy yellow flowers , - every one is Hannya .

青青たる翠竹は <sup>ことごと</sup> 尽く是れ如来  
鬱鬱たる黄花は <sup>(21)</sup> 般若に非ざる無し

## 頌

言無展事      語不投機 <sup>(22)</sup>  
承言者喪      滞句者迷

言は事を展ずる無く      語は機に投ぜず  
言を承くる者は喪し      句に滞る者は迷う

Words do not express things ;  
Phrases do not show the mind - movement .  
He who receives (only) words is lost ;  
To stagnate with sentences is to be deluded .

語は ものごとを説明しない  
句は 心の動きを示さない  
語をのみ受け取る者は 道に迷い  
句とともに淀めば 欺かれるのみ

コトバはコトを説明しない。コトバはコトバ自身を語る。コトはコトバによつては説明されない。コトがコト自身を語る。だが、コトとそれに対する

コトバとは、あくまでも一つのコト＝コトバの二面であって、コトバなきコトは存在せず、コトなきコトバも存在しない。

心（の動き）は身体によっては表現されない。身体は身体自身を表現する。あたかも心が心自身を表現するように。しかし、心と身体はあくまでも一つのことの二面である。かつてブレイクが説き、そしてローレンスが実行に移そうとしたように<sup>(23)</sup>。

趙州いわく、「庭前の柏樹子」。これはコトバである。だが、これを、真実を指し示したコトバとってはならない。より正確に言うならば、「樹」などのコトバは、真実ではなく、すべてを指し示しているのである。そして、指し示すこと、それ自体が真実なのである。まさに神の名が、神自身であるように。

句を説明に用いることは、よろしくない。句は句それ自体が真実である。指は月をさし示す。そこでは、月でなく、指そのものが実在である。月是指によって示されるべき意味にすぎず、それは目的でしかない<sup>(24)</sup>。

これらのことはすべて、無門が説いたことでなく、まして示そうとしていることでは全くない。だが、にもかかわらず、無門と私自身とをあまりにも尊ぶ私には、無門がこれらのことに異義を唱えようとは、到底、思われないのである。

## 注

- (1) 希叟紹曇撰『五家正宗贊』巻1・趙州章：師到黄檗。檗見来、便閉方丈門。師乃把火、於法堂叫云：「救火！救火！」檗開門捉住曰：「道！道！」師曰：「賊過後張弓」。(師 [= 趙州] 黄檗に到る。檗、来るを見るや、便ち方丈の門を開ず。師乃ち火を把り、法堂に於て叫びて云く：「救火！救火！」檗、門を開くや捉住して曰く：「道え！道え！」師曰く：「賊過ぎて後に弓を張る」)。  
『景德伝灯録』巻10、『五灯会元』巻4の各趙州章もほぼ同文。
- (2) 「柏」は邦語で落葉樹カシワを指すのとは異なり、漢語では常緑の喬木ヒノキ、コノテガシワの類をいう。「～子」は名詞の接尾字で実義なし。英訳「oak tree」はブナ科コナラ属の樹木の総称だが、常緑樹カシの類も含まれる。『HAIKU』巻1ではこれを「The magnolia tree in the garden.」と訳し、鬼貫に帰せられる次の句とともに紹介する。「庭前に白く咲たる椿哉 In the garden / The camellia is blooming / Whitely」（頁34）。趙州「柏樹子」の原意については次



の三篇を参照。衣川賢次「古典の世界：禅の語録を読む」（2）（月刊『中国語』内山書店、1992年12月号）、小川「語録のことば（5）－柏樹子」（月刊『傘松』大本山永平寺祖山傘松会、2003年8月号）、同「庭前の栢樹子－いま禅の語録をどう読むか－」（月刊『思想』岩波書店、2004年4月号）。

- (3) 「キリストは天から……」未検。
- (4) 「野の百合」は次の一節を指す。「マタイ伝福音書」6-28~30：「又なにゆゑ衣のことを思ひ煩ふや。野の百合は如何にして育つかを思へ、勞せず、紡がざるなり。されど我なんぢらに告ぐ、榮華を極めたるソロモンだに、その服装この花の一つにも及かざりき。今日ありて明日爐に投げ入れらるる野の草をも、神はかく装ひ給へば、まして汝らをや、ああ信仰うすき者よ。」「野の百合」の注に、「或は“野の花”と訳す」。また「ルカ伝福音書」12-26~28、参照。
- (5) 『無門関』第6則「世尊拈花」：「世尊、昔、靈山会上に在りて花を拈じて衆に示す。是の時、衆皆な默然たり。惟だ迦葉尊者のみ破顔微笑す。世尊云く、吾れに正法眼蔵、涅槃妙心、実相無相、微妙法門有り、文字を立てず、教外に別に伝う、摩訶迦葉に付嘱す」。
- (6) 「天にいます……」は「マタイ伝福音書」6-9：「この故に汝らは斯く祈れ。  
“天にいます我らの父よ、願はくは御名の崇められん事を。……”」。「野の花を指し示した時」については前注（4）参照。ここは、天上の絶対者を指すことと地上の個物を指すことが一つであるというのであろう。
- (7) John Masefield (1878年-1967年) および「The Everlasting Mercy」については、井上思外雄『メイスフィールド』（研究社英米文学評伝叢書85、1938年、1980年復刻版）参照。この詩はここで、見る「我」と見られる「百合」がひとつであるという例として引かれている。ブライス博士は『禅と英文学』でこの詩を引いたあと、次のようにいう。「ベアトリーチェの美しさがダンテの心のなかに芽ぶいて、彼を彼女とひとつにしたように、芭蕉の心のなかで永遠に咲きほこる桜の花が、彼と旧友をひとつにしたのであった。“Our two lives : /Between them is the life /Of the cherry flowers 命二つの中に活たる桜かな”」（頁243）。
- (8) 以下、ブライス博士の説く「経験」は、西田幾多郎の説く「純粹経験」に似る。「経験するというのは事実其儘に知るの意である。全く自己の細工を棄てて、事実に従うて知るのである。純粹というのは、普通に経験といっている者もその実は何らかの思想を交えているから。豪も思慮分別を加えない、真に経験其儘

の状態をいうのである。たとえば、色を見、音を聞く刹那、未だこれが外物の作用であるとか、我がこれを感じているとかいうような考えのないのみならず、この色、この音は何であるという判断すら加わらない前をいうのである。それで純粹経験は直接経験と同一である。自己の意識状態を直下に経験した時、未だ主もなく客もない、知識とその対象とが全く合一している。これが経験の最醇なる者である」（『善の研究』岩波文庫1979年版、頁13）。ブライス博士のいう「分析」をここにいう「思想」「思慮分別」「判断」などと等置し、以下に説かれる「詩的なまたは宗教的な経験」「何かを見ること」を「純粹経験」「経験の最も醇なるもの」と等置して理解することができるだろう。

- (9) 『善の研究』とはほぼ同時期に書かれたと推定される西田の遺稿「純粹経験に関する断章」に次の語がある。「我花を見る。此時花は我、我は花である。見る我と見られる物と別に存立するものとすれば、外物は我が精神の外に存在し、外物が其裡面の独立の精神的本体を蔵すともいはねばならぬ」（『西田幾多郎全集』第16巻、岩波書店1966年、頁430）。また同『哲学論文集第五』「一、知識の客観性について」にいう、「……かかる表現面に於て、我々の自己は物となつて見、物となつて働く」と云ふ、物来つて我を照らすと云ふ」（同第10巻、1965年、頁427）。
- (10) 『ヨハネ伝福音書』10-29・30：「……彼らを我にあたへ給ひし我が父は、一切のものよりも大なれば、誰にても父の御手よりは奪ふこと能はず。我と父とは一つなり」。同14-20：「その日には、我わが父に居り、なんぢら我に居り、われ汝らに居ることを汝ら知らん」。
- (11) 「コロサイ人への書」1-27：「神は聖徒をして異邦人の中なるこの奥義の栄光の富の如何ばかりなるかを知らしめんと欲し給へり、この奥義は汝らの中に在すキリストにして栄光の望なり」。
- (12) 『五灯会元』巻4・趙州章：問、「如何是祖師西来意？」師曰、「庭前栢樹子」。曰、「和尚莫將境示人」。師曰、「我不將境示人」。曰、「如何是祖師西来意？」師曰、「庭前栢樹子」。〈問う、「如何なるか是れ祖師西来意？」師曰く、「庭前の栢樹子」。曰く、「和尚、境を將って人に示す莫れ」。師曰く、「我れ境を將って人に示さず」。曰く、「如何なるか是れ祖師西来意？」師曰く、「庭前の栢樹子」〉。『趙州録』巻上にはさらに長い前段を附した形で載せる。
- (13) 『無門関』第18則「洞山三斤」：「洞山和尚〔洞山守初〕因に僧問う、如何なるか是れ仏。山云く、麻三斤」。

- (14)『無門関』第21則「雲門屎橛」：「雲門、因に僧問う、如何なるか是れ仏。門云く、乾屎橛」。
- (15)「原注1：『碧巖録』第26則」。「百丈奇特事」：「僧、百丈に問う、如何なるか是れ奇特の事。丈云く、独坐大雄峰。僧礼拝す。丈便ち打つ」。
- (16)「ヨハネ伝福音書」8-12：「かくてイエスまた人々に語りて言ひ給ふ“われは世の光なり、我に従ふ者は暗き中を歩まず、生命の光を得べし”」。
- (17)中村俊定校訂『芭蕉俳句集』岩波文庫1970年、頁57「画賛：かさ着て馬に乗りたる坊主は、いづれの境より出て、何をむさぼりありくにや。このぬしのいへる、是は予が旅の姿を寫せりとかや。さればこそ、三界流浪のもゝ尻おちてあやまちすることなかれ／一六六-1. 馬ほく〜我をゑに見る夏野哉（水の友）／2. 馬ほく〜我を繪にみん夏野哉（真蹟短冊）／甲斐の群内といふ處に到る途中の苦吟 3. 夏馬ほく〜我を繪に見るこゝろ哉（一葉集）／4. 夏馬の遅行我を繪に見る心かな（一葉集）」。
- 『HAIKU』第1巻は、この句をとりあげて言う。「“馬ほくほく我を繪に見る夏野哉 芭蕉 I find myself in a picture ; / The cob ambles slowly / Across the summer moor. Basho” これをその原の作と比べてみると興味ぶかい。“馬ほくほくわれを繪に見る心かな The cob ambles along ; / I feel as if / In a picture.” ここの勘所は芭蕉の心のありようである。修訂後の句は全体が対象的になっている。芭蕉もそうだし、自然ももとよりただそれ自身としてあるのみである。『禅林句集』にこれとよく似た一句がある。“瀟湘の景を看尽くして 舟と和に画図に入る——I gazed to my heart's content at the scenery of Shosho, Painting even my own boat into the picture.”」（頁706）。なお、以上に述べられた主客の問題は『禅と英文学』第5章「SUBJECTIVE AND OBJECTIVE」に詳論されており、その第3節「THE SUBJECT TREATED OBJECTIVELY」でも、百丈の「独坐大雄峰」と芭蕉の「馬ほくほく…」および『禅林句集』の「看尽瀟湘景…」の句が併置されている（頁78）。
- (18)『MUMONKAN』第25則「三座說法」本則の解説にいう。「彌勒は、第5則に既出。メシア的な仏であり、やがて来るべく、現在は兜率天に控えている。釈迦牟尼仏がそうであったように、仏はみなひとたびそこに生まれ、そののち下生する」（頁183）。また第5則の評の解説にいわく、「彌勒は次の仏陀で、現在は兜率天に在る。釈迦牟尼仏滅後、5000年（または56億7千万年）ののちに出現する」（頁72）。「5000年」は「兜率天における4000年」とあるべきで、それ

に相当する此土の時間が「56億7千万年」。

- (19) 『臨済録』示衆：「道流、你如法に見解せんと欲得すれば、但だ人惑を受くること莫れ。裏に向い外に向って、逢著すれば便ち殺せ。仏に逢うては仏を殺し、祖に逢うては祖を殺し、羅漢に逢うては羅漢を殺し、父母に逢うては父母を殺し、親眷に逢うては親眷を殺して、始めて解脱を得、物と拘らず、透脱自在なり」（入矢訳、岩波文庫頁96）。『禅と英文学』は下線部を引いたのち、次のようにいう。「キリストも同じ気持ちを抱いている——人もし我に來りて、その父母・妻子・兄弟・姉妹・己が生命までも憎まずば、我が弟子となるを得ず〔ルカ伝、14-26〕。しかし、彼はこれを禅のように、すべてのもの、甚だしくは神自身をも含むところまでは、普遍化していない」（頁283）。
- (20) 「原注2 1261-1331。臨済宗の僧。30年以上にわたって日本中を旅した」。按ずるに、これは中国の六朝期の僧、竺道生のことでなければならない。次に引かれる「青青翠竹」云々の句は『祖庭事苑』第五・翠竹黄花の条に竺道生と関係づけて引かれるほか、これを僧肇に帰する記録もあり、また単に古句として扱うものも少なくない。詳しくは、柳田聖山『初期禅宗史書の研究』（1967年／今、柳田聖山集第6巻、法蔵館2000年）頁170およびその注20-22、参照。なお「如来」の二字、多くは「真如」ないし「法身」に作る。
- (21) 「原注3 おそらく菊」。なお「鬱鬱」は植物がこんもり茂るさまをいう擬態語だが、英訳はこれを「憂鬱」の意と重ねることで独特の詩情を読み込んでいるようである。
- (22) この偈は古く『祖堂集』巻10や『景德伝灯録』巻18に、鼓山神晏の語として見えるもの。ただし『碧巖録』第12則「洞山三斤」の頌古評唱をはじめ、宋代にはおおむねこれが洞山守初の語とされていたらしい。宋代の用例については無着道忠『五家正宗贊助桀』（禅文化研究所基本典籍叢刊本、頁739）参照。
- (23) ウイリアム・ブレイク「天国と地獄の結婚（The Marriage of Heaven and Hell）」に次のようにある。「一 人間は彼の靈魂と別個の肉体を持ってはいない／というのは肉体と呼ばれるものは五つの感覚によって識別された靈魂の部分、この世における靈魂の主な入り口であるから／二、活力は唯一の生命でありそして肉体から来ておりそして理性は活力の限界又は外圍である。／三 活力は永遠の歓喜である」（梅津濟美『ブレイク全著作』名古屋大学出版会1989年、頁281）。ブライス『A SHORT HISTORY OF ENGLISH LITERATURE（英文学小史）』（南雲堂1953年）は第9章のブレイクの項に「人間として（作

家としてでなく）ブレイクに最も近いのは、キリストを除けば、D.H.ロレンスである」と説き（頁102）、また第16章のロレンスの項では『チャタレイ夫人の恋人』を引きつつ次のように説く。「人生において最も重要なことは、誰かに“触れ”ねばならぬということであり」「男女の触れあいこそ、すべての触れることの精髓であり」「そのためには、心の、ではなく、身体の触れあいこそが先ずなければならぬ」（頁207）。

- （24）『首楞嚴經』巻2に見える、有名な「指月」の喩をふまえる（荒木見悟『中国撰述經典二・楞嚴經』筑摩書房・仏教經典選14、1986年、頁105）。ただし、ブライス博士はここで、指（＝言語）は月（＝法）を示す仮りの手立てにすぎぬという原意を大胆に反転し、言語の絶対的価値を主張している。