

『行人』における禅：公案との関わりから

藤本，晃嗣
九州大学大学院比較社会文化学府：博士後期課程3年

<https://doi.org/10.15017/1901285>

出版情報：九大日文．27，pp.2-19，2016-03-31．九州大学日本語文学会
バージョン：
権利関係：

『行人』における禪

——公案との関わりから——

FUJIMOTO
藤本 晃嗣
AKIHIRO

一 はじめに

漱石と禪の関係を問う上で、漱石旧蔵書にある『禪門法語集正編』⁽¹⁾の扉の裏に書かれた漱石による書き込みは、逸することができないものである。ここで漱石は禪について「禪家の要八大ナル疑ヲ起シテ我ハ是何物と日々刻々討究スルニアルガ如シ」とし、同様の問題が西洋の学者において抱かれながら、「我ハ悟ツタト吹聴シタル者」がいないことを指摘する。そのため禪を「妖シムベシ」とし、次のように述べる。

要スルニ非常ニ疑深キ性質ニ生レタル者ニアラネバ悟レ
又者トアキラメルヨリ致方ナシ。従ツテ隻手ノ声、柏樹子、
麻三斤悉ク珍分漢ノ囁語ト見ルヨリ外ニ致シ方ナシ。珍重。

「隻手ノ声」、「柏樹子」、「麻三斤」とは、後述するように全て禪の公案としてよく知られたものであるが、それらを「悉ク珍分漢ノ囁語」として斥けているのである。

禪の文章においては、否定がしばしば肯定の意味合いを持つ

こともあるが、この書き込みはそのまま漱石が禪に対して否定的な見解を有していたと見てよいものと思われる。この『禪門法語集』を漱石が読んだのは明治四十年から四十二年頃にかけてと推測される⁽²⁾が、同様の禪に対する否定的な見解を『文学論ノート』の「超脱生死」としてまとめられている一群のメモに見て取ることができるからである。

十年前円覚二上リ宗演禪師二謁ス禪師余ヲシテ父母未省⁽³⁾以前ヲ見セシム。次日入室見解ヲ呈シテ曰ク物ヲ離レテ心ナク心ヲ離レテ物ナシ他ニ云フベキコトアルヲ見ズト禪師冷然トシテ曰クソハ理ノ上ニ於テ云フコトナリ。理ヲ以テ推ス天下ノ学者皆カク云ヒ得ン更ニ茲ノ電光底ノ物ヲ拈出シ来レト爾来衣食ニ西東ニ流転スシカク幾裘葛ヲ閲シタリト雖トモ未ダコノ電光底ノ物ニ逢着セズ。

(1) 『超脱生死』

よく知られるように、漱石は明治二十七年末から翌年一月に宗演禪師のもとに参禅する。漱石は宗演から「父母未省以前ヲ見セシム」ことを要求されるのだが、これは、「父母未生以前本来面目」という公案である。これに対し、漱石は「物ヲ離レテ心ナク心ヲ離レテ物ナシ他ニ云フベキコトアルヲ見ズ」と答えるも、「理ノ上ニ於テ云フコトナリ」と否定され、「電光底ノ物」を差し出すよう求められる。このことを振り返り、漱石は次のように続ける。

理解ニアラズ情解ニアラズ有ニアラズ無ニアラズト云ハバ
是幻象以外ノヲナリ幻象以外ノヲハ智ヲ用フル學問ノ上ニ
於テ説クベキニアラズ若シ強テ之ヲ説ク不当ノ想像ニ歸ス
(メタフィジクス)ノ羽ニ舞ヒ上リタル Icarus ノ落チズシ
テ止ムベキカ、若シ情ヲ以テ之ヲ揣ル、是 Hallucination ナ
リ幾多ノ宗教家、幾多ノ Poets 皆此類ナリ我ハ斯ノ如キ狂
人トナルヲ好マズ、既ニ理ニ以テ進ム可ラズ又情ヲ以テ測
ルヲ屑シトセザレバ余ハ禪ナル者ノ内容ハ必竟余ニ知り得
ベカラズ断念スルノ外ナシ。

ここから、「不当ノ想像」や「狂人」といつた強い言葉を用
いて、禪を「理解」も「情解」もできないものとし、「知り得
ベカラズ断念スルノ外ナシ」と拒否する姿勢がうかがえる。先
の書き込みにおいて「隻手ノ声」、「柏樹子」、「麻三斤」といっ
た公案を「悉ク珍分漢ノ嚙語ト見ルヨリ外ニ致シ方ナシ」とす
るのは、このような自らの參禪、特に「父母未生以前本来面目」
の公案にまつわる体験がもとになっていると言える。

このような漱石の「禪への違和感」について、加藤二郎氏は
次のように述べている。

明治四十年から大正五年迄の約十年間の漱石を禪とのかか
わりから見ると、そこには漱石に於ける禪の真理の発見、
或いはそれ以上の、禪の体得と体現の過程とでも言うべき

一つの飛躍が認められねばならないであろう。そしてその
方向性を托されていたのが、大正二年の『行人』の長野一
郎に於ける、

「何うかして香嚴になりたい」(『塵勞』五十)
という言葉であつたと考えられる。

(加藤二郎「漱石と禪——「明暗」の語に即して——」)

加藤氏は先の書き込みに見られる「禪への違和感」を漱石が
克服したと捉え、『行人』⁶⁾における一郎の「何うかして香嚴に
なりたい」という言葉を、その転換の徴候として挙げている。

この加藤氏の見解に対して、異論も存在する⁷⁾。『行人』を見
るなら、一郎の苦悩を解決する方向性として香嚴に代表される
禪の境地が提示されている反面、一郎にそのような悟りが用意
されていないことは、考慮すべき点であるだろう。事実、『行
人』について、禪的な認識の限界を説く論は数多く存在する⁸⁾。

一方で、香嚴に与えられた問が、漱石が自ら參禪した際に与え
られた公案と同様のものと見なせる「父も母も生れない先の姿
になつて出て来い」(『塵勞』五十)であることから、漱石の公案
にまつわる体験の一つの帰結として、『行人』における香嚴の
話(一般に「香嚴擊竹」として知られる)があるとも考えられる。少
なくとも香嚴は漱石にとつて、「電光底ノ物」に「逢着」(超脱
生死)した人物として捉えられていると言え、その香嚴をいか
に語るかという点は、加藤氏の指摘を含め、漱石と禪の関係を
問う上で検討すべきものと思われる。『行人』論においては

しば禪の問題が取り上げられるが、漱石が体験したものが公案を重視する臨濟禪であることを考えると、『行人』において公案の問題をあつかつた「香巖撃竹」が語られることの意義は軽視すべきではあるまい⁶⁾。本稿は、漱石が公案を「珍分漢ノ嚙語」とした認識と『行人』における香巖の悟りとの関係を検討し、『行人』の「香巖撃竹」を中心とした禪に関わる文脈を公案の特性から捉え直すことを課題とする。

二 「珍分漢ノ嚙語」

まずは、漱石が公案を「珍分漢ノ嚙語」とした意味を検討する。漱石が挙げた三つの公案は特に有名なものであり、公案全般の特徴を確認する上でも有効なものと思われる。

最初に「隻手ノ声」を見る。これは他の二つと違い、日本の江戸時代に白隠が創案したもので、以下のように説明される。

此五六ヶ年来は思ひ付きたる事侍りて、隻手の声を聞届け玉ひてよと指南し侍るに、従前の指南と抜群の相違ありて、誰々も格別に疑団起り易く、工夫励み進みやすき事、雲泥の隔てこれある様に覚へ侍り。

(白隠「隻手音声」⁷⁾)

この公案は、両手をたたくと音がする、では片手の音はどうか、というものである。引用した後に続く部分では片手の音は

「音もなく香もなし」であり、それは「上天の声」や「無生音をきく」などと述べられており、音なき音を聞け、と解釈できる。ここで、公案が「疑団」を起こすためのものであることが述べられており、漱石が『禪門法語集 正編』の書き込みで「禪家の要ハ大ナル疑ヲ起シテ」としたのは、このような公案の特性を考慮にいれたものであるろう。そして続く部分でこの公案に対する姿勢を次のように説明している。

是全く耳を以て聞べきに⁸⁾あらず、思量分別を交へず、見聞覚知を離れて、単々に行住坐臥の上において、透間もなく参究してもて行き侍れば、理つき詞究て、技もまた究る処において、忽然として生死の業海を踏翻し、無明の窟宅を劈破す、是を鳳金網を離れ、鶴籠を脱する底の時節と云ふ。此時に当ていつしか心意識情の根盤を撃破し、流転浮沈の業海を撥転す。

(白隠「隻手音声」)

この公案に対する姿勢として、まず「思量分別を交へず、見聞覚知を離れ」ることが述べられている。これは次にある「理つき詞究て」とつながる。ここで述べられているのは、公案の言葉に「参究」し悟りを開くためには、「理」や「詞」にどこまでまっつてはならないということである。漱石が自らの公案の答えを「理ノ上ニ於テ云フナリ」として否定されたことを見たが、公案の言葉は言葉として理解されるものでない、と言える。そ

してこのように「理つき詞究て」後に、「心意識情の根盤を撃破」する、つまり思考や感情を断絶させることになげられている。

次に「柏樹子」と「麻三斤」の公案であるが、これらについては、代表的な公案集『碧巖録』を中心に『無門関』とあわせて考察する⁽³⁾。まず、「柏樹子」の公案は次の通りである。

ある僧が趙州に「祖師西来意（祖師が西から来た真意）」とは何ですか」と尋ねた。この問いに対し、趙州は庭を指さし「庭前柏樹子（庭さきの柏の樹だ）」と答えた（『無門関』第三十七則 庭前柏樹子による⁽³⁾）。

「祖師西来意」とは、禅の核心を聞く際の常套句である。『無門関』には、このような「本則」と、無門が本則に対して講説を施した「評唱」、またその公案に即した詩である「頌」が載せられている。ここでは、その頌を見る。

言無展事 語不投機
承言者喪 滯句者迷⁽²⁾

言、事（こと）を展（ひら）ぶること無く、語、機（き）に投（な）げず。
言を承（う）くるものは喪（も）つし、句（ことば）に滯（とど）まるものは迷（まよ）う。

（『無門関』第三十七則 庭前柏樹子による⁽³⁾）

ここでもやはり、この公案に対する上で、言葉にとどまっていれば決して解けないことが示唆されている。

この「柏樹子」の話は、『碧巖録』第四十五則 趙州方法帰一にも見られる。「柏樹子」を紹介した後、次のように解説されている⁽⁴⁾。

看他怎麼。向極則轉不得。自然蓋天盖地。若轉不得。触途成滯。

看よ、他（い）怎麼（に）、極（こ）く則（そく）に、向（む）かひて轉（ま）り得（え）ずして、自然（じ）らに蓋（お）ひ蓋（お）ひ地（ぢ）なることを。若（し）轉（ま）り得（え）ずならば、途（みち）に触（ふ）れて滯（とど）まる成（な）さん。

（『碧巖録』第四十五則 趙州方法帰一⁽⁵⁾）

『碧巖録』は、雪竇による「本則」、「頌」と、それをもとにした圓悟による「垂示」、「評唱」、「著語」に分けられ、これは本則に対して圓悟が講説を施した評唱である。ここでは、「祖師西来意」を問われ、「庭前柏樹子」と答えた趙州の対応が「向極則轉不得。處轉得（転換できない窮極の則で転換した）」として圓悟により評価されている。圓悟は、そのような対応は自然に天地を覆うものであり、逆にもし転換できなければあちこち躓くとたろうと述べる。

この「向極則轉不得。處轉得」という点はその前の部分に関わる。

若向一撃便行。処会去。天下老和尚鼻孔一時穿卻。不奈你何。自然水到渠成。苟或躊躇。老僧在你脚跟下。仏法省

要処。言不在多。語不在繁。

若し一撃に便ち行く処に向つて会し去らば、天下の老和尚の鼻孔、一時に穿卻せん。你を奈何とせず。自然に水到り渠成る。苟し或は躊躇せば、老僧你が脚跟下に在らん。仏法省要の処、言多きに在らず。語繁きに在らず。

（『碧巖録』第四十五則 趙州方法歸一）

ここですす「一撃便行」のところを理解すべきことが述べられる。この「一撃便行」は、朝比奈宗源氏の注によると「間に髪を容れぬ、趙州の答処」とある。ここについては、漱石旧蔵書にもある『天桂禪師提唱 碧巖録講義』⁽¹⁶⁾に、「駿馬ハ一撃ニ其ノ俛千里モ馳スル如ク、端的間ニ髮ヲ入レヌ、直下ニ此ノ一句ヲ会取セヨ」と解説されており、伝統的にこのように理解されてきたことがわかる。「端的間ニ髮ヲ入レヌ、直下ニ此ノ一句ヲ会取セヨ」という言葉は、先の『碧巖録』の引用で、「仏法省要処。言不在多。語不在繁（仏法の要点は、多くの言葉にはないものだ）」とする点につながるものである。また、その引用の後には「若向語句上弁。錯認定盤星（もし語句について論じるならば目盛りを読み間違える）」⁽¹⁷⁾ともある。先の「向極則転不得処転得」とあわせ、ここで述べられるのは、言葉を言葉として理解するのではなく、「直下ニ」「会取」するよう「転」じることであると言える。「間ニ髮ヲ入レヌ」として否定される「間ニ髮」とは、言葉の「理」（超脱生死）による思慮分別と捉えられるだ

ろう。

最後に「麻三斤」について。この公案は以下の通りである。僧が洞山に問うた、「如何是仏（仏とはどんなものですか）。洞山は答えた、「麻三斤だ」（『無門関』第十八則 洞山三斤）⁽¹⁸⁾。「如何是仏」もまた、禅の核心を聞く際の常套句である。無門の頌は以下の通りである。

突出麻三斤 言親意更親

來說是非者 便是是非人

突出す麻三斤、言親しくして意更に親し。

来たつて是非を説く者は、便ち是れ是非の人。

（『無門関』第十八則 洞山三斤）

後の「來說是非者 便是是非人」という二句は比較的理解しやすいものと思われる。つまり思慮分別するものは、結局思慮分別するだけに終わってしまうと言うものだろう。このように後半で言葉による思慮分別を斥けているが、第二句では、「言親意更親（言葉に親しく意にもさらに親しい）」とあり、言葉が全面的に否定されていないようにも思われる。その点を、次は『碧巖録』に見る。『碧巖録』第十二則 洞山麻三斤の本則の評唱を引く。

言語只是載道之器。殊不知古人意。只管去句中求。有什麼

巴鼻。不見古人道、道本無言、因言顯道。見道即忘言。若到這裏、還我第一機來始得。(中略) 你但打疊得情塵意想計較得失是非。一時淨尽。自然會去。

言語は只是れ載道の器なり。殊に古人の意を知らず。只管に句中に去つて求めば、什麼の巴鼻が有らん。見ずや古人道く、「道本言無し。言に因つて道を顯す。」道を見れば即ち言を忘すと。若し這裏に到らば、我に第一機を還し來つて始めて得てん。(中略) 你但情塵・意想・計較・得失・是非を打疊得して、一時に淨尽せば、自然に會し去らん。

『碧巖錄』第十二則 洞山麻三斤

訳は次のようになる。「言葉は「載道之器」にすぎない。特に古人の意図はわかるものではない。ひたすら語句にあつて求めれば、何も捉え所がないだろう。古人が、「道本無言、因言顯道」と言っているではないか。道を悟れば、言葉を忘れる。もしこうなつたら、私に対して根本真理を初めて持つてくることだろう。(中略) ただ、煩惱・思慮・分別・損得・是非を始末して、いつべんに無くせば、自然に分かるのだ。」

ここでも、言葉による理解は否定されているが、注目すべきは、言葉を「載道之器」としていることである。このことはさらに古人の言葉を引きつつ、「道本無言、因言顯道(道にはもとと言葉はないが、言葉によって明らかにされる)」、つまり道は言葉で表現できないが、言葉がないと道が示されることはない」と説

明される。あくまで言葉を否定的に扱ふ文脈ではあるが、言葉は道のために必要とされながら否定されるという両義的なものなのである。⁹⁾ 先に二つの公案が言葉による理解を斥けているのを見たが、公案はそもそも言葉であり、言葉がなければ公案を表現することはできない。そして、「隻手ノ声」で確認したように、公案は「疑團」を起こして悟りへと入るためのものであつた。つまり言葉は道を示し、そこに至るために必要とされながら、「見道即忘言」、最終的に忘れられなければならないのである。そして、言葉を忘れることは、「打疊得情塵・意想・計較・得失・是非、一時淨尽」、つまり意識や思考を一切なくしてしまふことになげられている。

これらの公案を解説したものからわかることは、公案は言葉でありながら決して言葉として理解することを求められていないということである。それは通常の思考方法による理解を拒絶する公案により「疑團」を起こし(白隠「隻手音声」、それを考え続け精神を集中することで、「心意識情の根盤を擊破」する(同)、通常の思考や意識を断絶させるためのものなのだ。そうであるならば、むしろ公案は言葉として理解されるようなものではあつてはならない。漱石の言を借りるならば、それは「理解」も「情解」もできない「珍分漢ノ嚙語」として排斥されるべきものではなく、「珍分漢」であるからこそ必要とされるものなのである。¹⁰⁾ 問題はこのような公案を理解できないものとして斥けるか、そこに意義を認めるかであるだろう。

三 「香巖擊竹」

以上の公案の特性をもとに、『行人』の「香巖擊竹」を検討する。まず該当する部分を掲げる。

坊さんの名はたしか香巖とか云ひました。俗にいふ一を問へば十を答へ、十を問へば百を答へるといつた風の、聡明靈利に生れ付いた人なのだそうです。所が其聡明靈利が悟道の邪魔になつて、何時迄経つても道に入れなかつたと兄さんは語りました。悟を知らない私にも此意味は能く通じます。自分の智慧に苦しみ抜いてゐる兄さんには猶更痛切に解つてゐるでせう。兄さんは「全く多知多解が煩をなしたのだ」ととくに注意した位です。

数年の間百丈禪師とかいふ和尚さんに就いて参禅した此坊さんは遂に何の得る所もないうちに師に死なれて仕舞つたのです。それで今度は滄山といふ人の許に行きました。

滄山は御前のやうな意解識想を振り舞はして得意がる男はとても駄目だと叱り付けたさうです。父も母も生れない先の姿になつて出て来いと云つたさうです。坊さんは寮舎に歸つて、平生読み破つた書物上の知識を残らず点検した揚句、あゝ、画に描いた餅はやはり腹の足しにならなかつたと嘆息したと云ひます。そこで今迄集めた書物をすつかり焼き棄て、仕舞つたのです。

「もう諦めた。是からはたゞ粥を啜つて生きて行かう」

斯う云つた彼は、それ以後禅のぜの字も考へなくなつたのです。善も投げ悪も投げ、父母の生れない先の姿も投げ、一切を放下し尽して仕舞つたのです。それからある閑寂な所を選んで小さな庵を建てる気になりました。彼はそこにある草を焚りました。そこにある株を掘り起しました。地ならしをするために、そこにある石を取つて除けました。すると其石の一つが竹藪に中つて猛然と鳴りました。彼は此朗かな響を聞いて、はつと悟つたさうです。さうして一撃に所知を亡ふと云つて喜んだといひます。

（塵勞）五十、波線は藤本による）

「香巖擊竹」は禅においてしばしば語られるよく知られたものであり、様々な文献に見ることができる。⁶¹⁾ただ、漱石が典拠としたのは、次の『五灯会元』のものがその大本になつていゝと思われる。

鄧州香巖智閑禪師、青州人也。厭俗辭親、觀方慕道。在百丈時性識聰敏、參禪不得。洎丈遷化、遂參滄山。山問、我聞汝在百丈先師處、問一答十、問十答百。此是汝聡明靈利、意解識想。生死根本、父母未生時、試道一句看、師被一問、直得茫然。歸寮將平日看過底文字從頭要尋一句酬對、竟不能得、乃自嘆曰、画餅不可充飢。屢乞滄山說破、山曰、我若說似汝、汝已後罵我去。我說底是我底、終不幹汝事。師遂將平昔所看文字燒、却曰、此生不学佛法也。且作個長行

粥飯僧、免役心神。乃泣辞滄山、直過南陽睹忠国師遺跡、遂憩止焉。一日、芟除草木、偶抛瓦礫、擊竹作声。忽然省悟。(中略)乃有頌曰、一擊忘所知(後略)。

鄧州の香嚴智閑禪師、青州の人なり。俗を厭い親を辞し、方を觀て道を慕う。百丈のもとに在りし時、性識聡敏にして、參禪するも得ず。丈の遷化するに洎び、遂に滄山に參す。山問う、「我汝の百丈先師の処に在るに、一を問えば十を答え、十を問えば百を答ぐるを聞く。此是れ汝の聡明靈利にして、意解識想なり。生死の根本、未だ父母の生ぜざる時、試みに一句を道いて看ん」。師一たび問わるるや、直ちに茫然たるを得。寮に歸りて平日看過せし底の文字を將て頭従り一句を要尋し酬對するも、竟に得ることあたわず。乃ち自ら嘆じて曰く、「画餅は飢を充たすべからず」。屢滄山に説破するを乞う、山曰く、「我若し汝に説似せば、汝は已後我を罵り去らん。我が説く底は是れ我が底にして、終に汝の事に幹らず」。師遂に平昔に看る所の文字を焼き、却つて曰く、「此生に佛法を学ばざるなり。且く個の長に粥飯を行ずる僧と作りて、心神を役するを免れん」。乃ち泣いて滄山を辞し、直ちに南陽の睹忠国師の遺跡を過ぎ、遂に焉に憩止す。一日、草木を芟除す、偶瓦礫を抛つ、竹を撃ち声を作す。忽然として省悟す。(中略)乃ち頌有りて曰く、「一擊にして所知を忘る(後略)」。

〔『五灯会元』「卷第九」〕⁽²⁾ 傍線・波線は藤本による。

話の筋はほぼ同じであるから訳は省く。波線部について、『五灯会元』は、『景德伝灯録』や『正法眼蔵』にない「問一答十、問十答百」、「聰明靈利」、「意解識想」といった語句が共通している。また細かな点ではあるが、竹を撃つた「瓦礫」を「抛」と、投げるという意味の言葉が使用されている。他にも、「父母未生時」という語句は、『景德伝灯録』では、「未出胞胎未并東西時」となっている。『五灯会元』と『行人』では、語句使用の場面の違いや細かな出来事の順序の違いはあるが、基本的な表現がかなり近いと言える。特に『行人』との関連で考えるならば、『五灯会元』にある「問一答十、問十答百」、「聰明靈利」、「意解識想」といった表現が、『行人』において香嚴が悟りを開けない理由とされた「多知多解」な特徴と結びついていると考えられる。

『五灯会元』は『景德伝灯録』と並んで日本で禅僧の経歴を知る際に利用された資料である。⁽³⁾ 例えば同時代の仏教学者鈴木大拙は、禅僧を紹介する際に、『景德伝灯録』とともに『五灯会元』から多く引用している⁽⁴⁾。そのため漱石が読んだ可能性は否定できないものの、しかし仏教学と関係の薄い漱石が『五灯会元』を読んだと断言することも難しい。また口頭による説法を参考に行っていることも考えられるが、語句の共通性から、やはり何らかの典拠があるように推測される。可能性として、『五灯会元』の記述をもとにした別の書物を典拠にしたことも考えられる。この点については、今後引き続き調査したい。⁽⁵⁾

『行人』における「香巖擊竹」の特徴を考えるために、『五灯会元』の記述と比較してみる。⁸⁰⁾ まず『五灯会元』の傍線部「屢乞瀉山說破、山曰、我若說似汝、汝已後罵我去。我說底是我底、終不幹汝事」の部分が『行人』にはない。これは、「画餅不可充飢」と書物に答えを探すことを諦めた香巖が、師である瀉山に答えを示すよう懇願するが、瀉山は「私が説くことは私自身のことであり、あなたとは関わりがないことである」として突き放す場面である。⁸¹⁾

一方で、『行人』の「香巖擊竹」には『五灯会元』にはない特徴がある。まず、「全く多知多解が煩をなしたのだ」とくに注意した位です」とあり、香巖の「多知多解」な性質が『行人』において強調され、悟りに入る上で妨げになっていることがより明確に述べられている。このことは、香巖が問いに答える上で書物を参照したことが、『五灯会元』では「将平日看過底文字從頭要尋一句酬對」と、答えとする「一句」を探すためとされていたのに対し、『行人』では、「平生読み破つた書物上の知識を残らず点検した」と、書物はあくまで「知識」と関わる形で述べられていることにつながるものである。また注目すべきは、『五灯会元』にはない「斯う云つた彼は、それ以後禪のぜの字も考へなくなつたのです。善も投げ悪も投げ、父母の生れない先の姿も投げ、一切を放下し尽して仕舞つたのです」というところである。香巖の悟りにおいてこの点が強調されているのは、日さんが、「香巖擊竹」の話の後に、一郎の思いを「一切の重荷を卸して楽になりたい」（『塵勞』五十）とまとめて

いることからわかる。書物を焼くという行為は、「知識」との関わりを断つということ、そしてこの「一切を放下」するこの過程として捉えられるだろう。⁸²⁾

これらの特徴は、先に検討した公案の特性に一致することがわかる。「多知多解」により悟りにいたれない香巖は、「父も母も生れない先の姿になつて出て来い」という言葉をぶつつけられ、それを「平生読み破つた書物上の知識を残らず点検した揚句」、つまり言葉を「知識」による言葉で解そうとした後、「すつかり焼き棄て、仕舞」う、つまり言葉を捨てる。この一連の行為は、『行人』において強調されている「一切を放下」して何も考えなくなることへとつながり、このことにより悟りへ向かう。言葉を契機としつつ、最終的に言葉を捨て去る必要性を説くという意味で、またそのことにより、「一切を放下」し考えることをやめるという意味で公案の特性と一致している。竹の音は、このような思慮分別をなくす「転」（『碧巖録』「第四十五則 趙州万法歸一」）の最終過程として捉えられるだろう。つまり『行人』の「香巖擊竹」において、その強調されている点は、公案の持つ特性、特に言葉の「理」やそれによる思慮分別に対する考えにみあうものなのである。

ここから、苦悩する一郎に対して、かつて漱石が「珍分漢ノ嚙語」として斥けた公案の特性に沿った形での救済が、その方向性として示されていることがわかる。一郎は自らの不安を「科学の発展から来る」（『塵勞』三十二）ものとし、また「活きた恐ろしさ」（同）と語る。⁸³⁾ が、その一郎にこのような禅の境地を提

示するということは、かつての「アキラメルヨリ致方ナシ」(『禅門法語集 正編 書き込み』)や「畢竟余二知り得ベカラズ断念スルノ外ナシ」(『超脱生死』)とするような姿勢とは、一線を画すものであると言える。加藤氏が述べる「禅の真理の発見」とまで見なせるかは断言できないが、一郎に自らの公案をめぐる挫折を投影させながら、その先に何かを期待する姿勢を読み取ることは可能であるだろう。

四 一郎と公案

それではなぜ、一郎の苦悩に対してこのような香艸の境地が示されるのか。しばしば、『行人』論では「塵勞」以前と以後の断絶が問題とされてきた⁽³⁰⁾。「塵勞」以前においても「宗教」の問題は出てくる(「兄」二十一)⁽³¹⁾が、Hさんが「神」(『塵勞』三十四)を持ち出すように、それは決して禅に限るものではあるまい。一郎の抱えた問が禅へとつながる必然性はあるのだろうか。「学者」であり、「見識家」であり、「詩人らしい」ところもある一郎(「兄」六)が「理解」も「情解」もできない(『超脱生死』)ものとは、言うまでもなく妻の直である。「何うあつても女の霊といふか魂というか、所謂スピリット」(「兄」二十)をつかもうと藻掻く一郎の抱えた問いを考える上で、次の公案が参考になると思われる。

五祖は僧に問うて言われた、「倩女離魂、那箇是真底(倩女離魂の話があるが、いったいどちらが本物であるか)」(『無門関』第三十五

則 倩女離魂」による)

これは「倩女離魂」⁽³²⁾として知られる公案である。「倩女離魂の話」とは以下のようなものである⁽³³⁾。

張鑑の娘である倩女は、張鑑の甥、王宙と相愛の仲であった。ところが、父である張鑑は別の男と倩女を結婚させることにしてしまった。張鑑を恨み王宙はその地を去っていった。ところがその途中、舟を止めて休んでいると、なんと倩女がやってきて、そのまま二人で駆け落ちをした。二人で五年の月日を過ごし、子供をもうけた後、父母を心配した倩女が王宙とともに故郷に帰ることを提案する。二人は故郷に帰り、まず王宙が倩女の両親に会いに行くが、父である張鑑は、倩女は五年前から家の奥で寝たきりだと言う。王宙は舟で待つ倩女のもとに使いを送るが、やはり倩女はいる。張鑑は家の奥に行くと、やはり倩女が寝ている。このことを王宙は舟で待つ倩女に伝えると、倩女は喜んで張鑑の家に向かい、家の奥で寝ていた倩女も、外に出てくる。そして二人の倩女が出会った瞬間、二人の倩女は一つになった。張鑑が、魂が離れ王宙のもとに行っていたのだらうと言うと、一つになった倩女は、王宙のもとにいたのが私か、寝ていたのが私か、自分自身にもわからないと答えた。

結婚問題の中での「那箇是真底」という問は、『行人』全体にわたるテーマと言える。三沢の話す精神病の女の話は、一郎と二郎の間で女の真実の思いが問題とされる。「何方が何うだか到底分るべき筈の者ではないと諦め」(「兄」十二)られる二郎に対し、一郎は切実な問題として受け止め、「噫々女も氣狂に

して見なくつちや、本体は到底解らないのかな」(同)と嘆息する。父が語る盲目の女の話も、男の「真」を求めるものであり、一郎は「異常の同情」(「帰つてから」十八)を込めて聞き、父のごまかしに対し、「其女のために腹の中で泣いた」(「帰つてから」二十)と述べる。これらはもちろん、直の問題があるからであるが、自らを「魂の抜殻」(「兄」三十一)と呼ぶ直は、二郎が「一人の娘が自分には斯う色々に見えた」(「塵勞」六)と述べるように「真」がつかめない人間である。また、二郎は直を「正体が知れない」(「兄」第三十九)存在と考え、「或いは兄自身も自分と同じく、此正体を見届けやうと煩悶し抜いた結果、斯んな事になつたのではなからうか」(同)と述べている。直の「真」をつかむべく、「たゞ考へて、考へて、考へる」(「兄」二十一)一郎は「透間もなく参究」(白隠「隻手音声」)し続けていると言える。このような一郎を二郎は「其時の彼はほとんど砂の中で狂ふ泥鰌の様であつた」(「兄」二十一)と述べるが、これは『碧巖録』において、「理」にとどまり悟りに到れないことを批判した「拖泥帶水(へとべとの泥まみれになる)」⁽³⁴⁾とされる状態に通じるものである。

このような一郎の苦しみは、日さんが「考へて／＼考へ抜いた兄さんの頭」(「塵勞」三十八)と述べるように一郎の「頭」のためとされ、また「凡ての原因をあまりに働ぎ過ぎる彼の理智の罪に帰しながら」(「塵勞」四十六)とあるように、「理智」によるものとされる。しかし、この「理智」は日さんが「其理智に對する敬意を失うことが出来ない」(同)と続けるように、完全

に否定されるものではない。同様に一郎の「頭」についても、日さんが「整つた頭には敬意を表したいし、又乱れた心には疑ひを起きたいのですが、兄さんから見れば、整つた頭、取りも直さず乱れた心」(「塵勞」四十二)と述べるように、敬意を示されながら、その「頭」ゆえに「乱れた心」を抑えられないものとされている。また一郎は「僕は明かに絶対の境地を認めてゐる。然し僕の世界観が明らかになればなる程、絶対は僕と離れて仕舞ふ」(「塵勞」四十五)と述べるが、この「絶対の境地」は、日さんが「私は此場合にも自分の頭が兄さんに及ばないといふ事を自白しなければなりません」(「塵勞」四十五)と述べる通り一郎の「頭」、「理智」によるものだ。つまり、「理智」によつて「絶対の境地」が明らかにされながら、その「理智」ゆえに「絶対の境地」にたどり着けないのである。これらの点は、公案の言葉が「疑團」(白隠「隻手音声」)を起こすものであること、また「道本無言、因言顯道。見道即忘言」(『碧巖録』「第十二則 洞山麻三斤」として、「道」を明らかにし悟りへと至るためには、言葉が必要とされながら言葉捨て去る必要性を説くことと一致している⁽³⁵⁾。同様の文脈は、「私は兄さんの話を聞いて、始めて何も考へてゐない人の顔が一番高いと云つた兄さんの心を理解することが出来ました。兄さんが此判断に到着したのは、全く考へた御蔭です。然し考へた御蔭で此境界には這入れないのです」(「塵勞」三十九)にも見られる。そしてこの「理智」は、一郎の持つ「高い標準」(「塵勞」四十)につながるものと言え、この一郎の「高い標準」について日さんは次のように述べる。

是非、善悪、美醜の区別に於て、自分の今日迄に養い上げた高い標準を、生活の中心としなければ生きていられない兄さんは、さらりとそれを擲つて、幸福を求める気になれないのです。寧ろそれに振ら下がりがりながら、幸福を得やうと焦燥るのです。

(塵勞) 四十)

一郎が「理智」を絶つこと、それは「是非、善悪、美醜の区別に於て」の「高い標準」を「擲つ」ことなのだ。これは、「你但打疊得情塵・意想・計較・得失・是非、一時淨尽(情塵・意想・計較・得失・是非を始末して、いっぺんに無くす)」（『碧巖録』第十二則 洞山麻三斤）という点につながるものであると言える。そしてこのような「頭」、「理智」の矛盾に苦しみながら、捨て去ることができない一郎だからこそ、公案の特性のもと悟りを開いたと語られる香巖(6)にあこがれるのである。

五 むすび

本稿は漱石の公案に対する認識を起点に、「香巖撃竹」を中心とした禅に関わる文脈を検討した。『禅門法語集 正編』の書き込みからうかがえるような否定的な見解を禅に対して持っていた漱石であるが、『行人』においては「香巖撃竹」に見られるように公案の特性を把握し、一郎の苦悩を語る上で活かし

ていたと言える。最後に、このような『行人』における公案との関わりを念頭に、先行論によって指摘されてきた禅の境界という点を再考しておこう。

『行人』における禅的認識の限界を指摘する上で、例えば鳥居邦朗「行人」が「香巖の放下と一郎の我の絶対化とは、方向として明かに逆向きである」と述べるように、一郎の望む「我の絶対化」と禅の境地が「逆向き」であることが指摘されてきた。これは、一郎が「神でも仏でも何でも自分以外に權威のあるものを建立するのが嫌ひ」（『塵勞』四十四）であり、「神は自己だ」、「僕は絶対だ」（同）と語ることに由来するものであろう。しかし、一郎の「絶対」が「絶対即相對（同）とつなげられ、そのまま「生死を超越」（同）することにまで発展することを考えるならば、その「絶対」にも禅的なものを見るべきではないか。⁽³⁸⁾ 一郎による「神」や「仏」といった權威の否定は、Hさんを殴る場面が象徴的である。Hさんは一郎に「横面をびしやりと」（『塵勞』四十二）打たれるが、これはHさんが「神」（自分以外の意志）に自らを「委任して仕舞ふ」（同）ことを一郎に説く時である。この場面は「百丈野鴨子」という禅において有名な次の話を思わせる。

馬大師は弟子の百丈と旅行していたとき、カモが飛んで行くのを見た。そこで馬大師が「なんだ」と問うたので、百丈が「カモです」と答える。馬大師が「どこに行ったのか」と問うと百丈が「飛び去りました」と答える。すると馬大師が百丈の鼻づらを振った。百丈は痛みをこらえてうめく。馬大師は「どうし

て飛び去ったことがあるか」と述べた（『碧巖録』「第五十三則 百丈野鴨子」による）⁽³⁹⁾。

これに『臨濟録』の次の一節を並べて、その指し示すところを考える。

你若能歇得念念馳求心、便与祖仏不別。你欲得識祖仏麼。祇你面前聽法底是。学人信不及、便向外馳求。設求得者、皆是文字勝相、終不得他活祖意。

你、若し能く念念馳求の心を歇得せば、便ち祖仏と別ならず。你、祖仏を識ることを得んと欲す麼。祇、あなたが面前聽法底是れなり。学人信不及にして、便ち外に向つて馳求す。設い求め得る者も、皆是れ文字の勝相にして、終に他の活祖意を得ず。

（『臨濟録』「示衆」⁽⁴⁰⁾）

訳は次のようになる。「お前たちがもし外に向つて求めまわる心を断ち切ることができたなら、そのまま祖仏である。お前たちは、祖仏を知りたいと思うか。そこでこの説法を聞いているそいつがそうだ。ただ、お前たちはこれを信じ切れないために外に向つて求める。それで例え求め得たとしても、それは文字言句の概念で、活きた祖師の意ではない」。

ここで臨濟が述べているのは、悟りを外に向けて探すことへの批判である。真の悟りは自己にこそある、それに気付くこと

こそが、と言うより、それに気づきさえすればそれはすでに悟りなのである、という思想である。このような考えは、自己にこそ悟りがあることから、自己がそのまま仏であるという考えに結びつき「即心是仏」という言葉で代表される。また「逢仏殺仏、逢祖殺祖（仏に逢うては仏を殺し、祖に逢うては祖を殺す）」（『臨濟録』「示衆」）として、外の権威を否定するということにつながる⁽⁴¹⁾。これを先の「百丈野鴨子」で見ると、馬大師の問は、外の力モに向けられたものではなく、その力モを見る百丈自身に向けられたものであり、そのことを伝えるために、馬大師は百丈の鼻を捻り、痛みを感じる自己に気付かせることで、百丈の意識を外から自己へと返そうとしているのだ。

『行人』においても、Hさんが「神」という権威を説く中で、一郎は打つのであるが、これもまた、外の権威を否定し、意識を自己へと返すものであり、このような禅的な思想を背景に理解すべきであろう。とするならば、「神でも仏でも何でも自分以外に権威のあるものを建立するのが嫌ひ」な一郎の「絶対」もまた、禅との関連の中で捉えられるべきであり、「逆向き」ではなく、「香艸の放下」とつながるものと言える。一郎の苦悩を検討する上でも、また、漱石にとつて禅がいかなる思想であったのかを問う上でも、『行人』における禅との関わりはより重視すべきものと考えられる。

【注記】

1 『禅門法語集 正編』（光融館、明治四十年三月（第五版））、漱石の書き

込みは『漱石全集 第二十七巻 別冊(下)』(岩波書店、平成九年十二月)による。

2 小宮豊隆『行人』(『漱石の芸術』(岩波書店、昭和十七年十二月)に漱石が『禪門法語集』を「明治四十一年のころ熱心に読んでゐた」とある。

3 「超脱生死」の引用は村岡勇編『漱石資料——文学論ノート』(岩波書店、昭和五十一年五月)による。ちなみに『漱石全集 第二十一巻 ノート』(岩波書店、平成九年六月)にも同様の文章が掲載されている。

4 『漱石と禪』(翰林書房、平成十一年十月)

5 『東京朝日新聞』、『大阪朝日新聞』大正元年十二月六日—二年四月七日、中断の後、大正二年九月十八日—同年十一月十五日。本稿における『行人』の引用は『漱石全集 第八巻 行人』(岩波書店、平成六年七月)による。

6 重松泰雄『漱石と老荘・禪 覚え書』(『漱石 その新たな地平』(おうふう、平成九年五月)には、『禪門法語集 正編』の書き込みについて、「ここに認められるような禪への違和感——とくに超論理的な禪の開悟に対する違和感——を、けっきょく漱石は生涯にわたって払拭し切れなかつたと思われるからである」と述べられている。

7 例えは瀬沼茂樹『第二の三部作』(『夏目漱石』(東京大学出版会、昭和四十五年七月)は『行人』における「禪的理想」を「一郎の自我の哲学からかけはなれたもの」と捉えている。

8 「香巖撃竹」は『行人』論においてあまり注目されてこなかつた。例えば、鳥居邦朗『行人』(『漱石作品論集成 第十巻 行人』(桜楓社、平成三年二月)、初出は『国文学』昭和四十年八月)には、「香巖の放下と一

郎の私の絶対化とは、方向として明かに逆向きである」と指摘され、「私見によれば、『行人』における香巖の話はそれほどの積極的意味も持たないのではないかとされている。

9 「隻手音声」の引用は、『白隠和尚全集 第四巻』(龍吟社、昭和九年九月)による。

10 「麻三斤」は、『無門関』、『碧巖録』ともに本則として掲載されている。

「柏樹子」は、『無門関』には本則としてあり、『碧巖録』には、評唱の中で紹介されている。ちなみに、漱石は『碧巖録』に関する書籍をいくつか所蔵しており、関心が高かつたとされている。一方、『無門関』については、『夢十夜』『第二夜』に『無門関』の代表的な公案である「趙州無字」が使われている他、岩波書店最新版『漱石全集』の注によるとその他のいくつかの作品に『無門関』に関わる表現が作品内に見られるとされている。

11 西村恵信訳注『無門関』(岩波書店、平成六年六月)による。

12 この頌は、もともと唐代の洞山のものとしてされており、『碧巖録』第十二則 洞山麻三斤の頌でも触れられ、その評唱でこの頌が掲載されている。ここでは、この頌が「破人情見」、人の觀念、思慮分別を打破することと関連づけられており、先に考察した「隻手音声」の公案で考察した意義と近いものであると言える。

13 『無門関』の漢文、書き下しの引用は、前出西村恵信訳注『無門関』による。

14 ここでの「柏樹子」は、『無門関』のものと若干異なる。趙州の「庭前柏樹子」という答えの後に「僧云。和尚莫將境界示人。州云。老僧不曾將境界示人。(僧は「和尚、「境」で示さないで下さい」と言うと、趙州は「私

は「境」では示していない」と答えた。」とある。

- 15 『碧巖録』の漢文、書き下しの引用は、「伝統的な解釈に従った定本」(末木文美士『碧巖録』を読むために)(入矢義高他訳注『碧巖録』下、岩波書店平成八年二月)とされる朝比奈宗源訳注『碧巖録』(全三冊、岩波書店、昭和十二年七月—十月)による。漢文の返り点は省いた。引用の後の解釈や現代語訳は朝比奈氏の注と近年の禅籍研究の成果を取り入れた末木文美士『現代語訳 碧巖録』(全三冊、平成十三年三月—平成十五年三月)を参照したものである。読みやすさを考え、書き下しの必要と思われるところに「・」を付した。

- 16 松崎寛本参訂編輯『天桂禪師提唱 碧巖録講義』(光融館、明治三十一年六月)

- 17 「錯認定盤星」という言葉は『碧巖録』に散見され、問の言葉に對しそのまま言葉として理解して答えることを批判する文脈で用いられている。

例えば、「第二十七則 雲門体露金風」の本則の評唱に「雲門為復是答他語。為復是与他酬唱。若道答他語。錯認定盤星。若道与他唱和。且得没交涉。既不恁麼。畢竟作麼生。(雲門は僧の問(他話)に答えたか。唱和したか。もし答えたと言うなら、錯認定盤星。もし唱和したと言うなら、それは全く外れている(没交涉)。そうでないなら、では結局どうなんだ。)」とある。

- 18 前出西村恵信訳注『無門関』による。

- 19 「道本無言、因言顯道」という言葉は、『碧巖録』「第二十五則 蓮華峯拈拄杖」の本則の評唱にも見られる。「況此事雖不在言句中。非言句既不能弁。不見道。道本無言。因言顯道。」(この事(窮極のところ)は、言葉の中にはないが、言葉がなければ弁別できず、道が現れることもない。「道

本無言、因言顯道」と言うではないか。)とあり、ここでもやはり言葉が禅において両義的なものとして捉えられている。

- 20 小川隆『臨濟録——禅の語録のことばと思想』(岩波書店、平成二十年十一月)にこの「禅門法語集 正編」の漱石の書込みについて、「ことごとくチンブンカンの囁語」という表現は、「看話禅における「活句」の特質を裏返しに言い当てたものと言ってよい」(81頁)という指摘がある。小川氏の言う「活句」の特質とは、「いかなる理解も受けつけず、いかなる理路にも組み込みえぬ、いわば絶待・無分別の一語」(52頁)というものである。また、同書には「麻三斤」、「柏樹子」についての解説があり、本稿の解釈においても参考にしている。

- 21 この「香巖撃竹」については、『漱石文学全集 第七卷 行人』(集英社、昭和四十七年四月)の注では『景德伝灯録』が紹介されている。また、松本常彦『漱石と禅——『行人』の場合——』(『語文研究』平成十八年十二月)では、道元『正法眼蔵』の「溪声山色」との関連が考察されている。加藤二郎『生死の超越』(前出『漱石と禅』)では「香巖撃竹」について論じる中で『五灯会元』から引用している。ただし、ともに典拠などの指摘ではない。その他に「香巖撃竹」が見られる主要な禅籍として『祖堂集』、『宋高僧伝』、『道元』、『永平広録』、『葛藤集』等がある。『宋高僧伝』、『永平広録』、『葛藤集』の記述は簡潔であり、『祖堂集』は大正初年に発見されたものである。参考のため、『景德伝灯録』と『正法眼蔵』の該当部分を掲載する。比較して、『五灯会元』の表現が、『景德伝灯録』や『正法眼蔵』より『行人』の「香巖撃竹」と近いことがわかる。
- ・『景德伝灯録』「卷第十一」(『景德伝灯録』(一))、台湾商務印書館、昭和四十一年十月、句読点と「」を施している。

鄧州香嚴智閑禪師、青州人也。厭俗辭親、觀方慕道。依為山禪會祐和尚、知其法器、欲激發智光。一日謂之曰「吾不問汝平生學解及經卷冊子上記者。汝未出胞胎未弁東西時本分事、試道一句來。吾要記汝」。師憐然無對、沈吟久之、進數語陳其所解、祐皆不許。師曰「却請和尚為說。祐曰「吾說得是吾之見解、於汝眼目何有益乎」。師遂歸堂、徧檢所集諸方語句、無一言可將酬對、乃自嘆曰「画餅不可充飢」。於是息焚之曰「此生不學仏法也、且作個長行粥飯僧、免役心神」。遂泣辭鴻山而去抵南陽睹忠國師遺跡、遂懇止焉。一日、因山中芟除草木、以瓦竹作聲、俄失笑問廓然省悟。(中略)仍一偈云、「一擊忘所知(後略)」

・『正法眼藏』(増谷文雄全訳注『正法眼藏(一)』、講談社、平成十六年四月)

また香嚴智閑禪師、かつて大滷大円禪師の会に学道せしとき、大いはく、／「なんぢ聡明博解なり。章疏のなかり記持せず、父母未生以前にあたりて、わがために一句を道取しきたるべし」。／香嚴、いはんことをもとむること数番すれども不得なり。ふかく身心をうらみ、年来たくはふるところの書籍を披尋するに、なほ茫然なり。つひに火をもちて年来のあつむる書をやきていはく、／「画にかけるもちひは、う糸をふさぐにたらず。われちかふ、此生に仏法を会せんことをのぞまじ。ただ行粥飯僧とならん」／といひて、行粥飯して年月をふるなり。行粥飯僧といふは、衆僧に粥飯を行益するなり。このくにの陪饌役送のごときなり。かくのごとくして大滷にまうす、／「智閑は心神昏昧にして道不得なり、和尚わがためにいふべし」。／大滷のいはく、／「われ、なんぢがためにいはんことを辞せず。おそらくは、のちになんぢわれをうらみん」。／かくて年月をふるに、大証國師の蹤跡をた

づねて、武当山にいりて、國師の庵のあとに、くさをむすびて為庵す。

竹をうゑてともとしけり。あるとき、道路を併浄するちなみに、かわらほどばしりて、竹にあたりてひびきをなすをきくに、豁然として大悟す。(中略) つひに偈をつくりていはく、／「一擊忘所知(後略)」

22 『五灯会元』の引用は、『王雲五主編四庫全書珍本七集 五灯会元』(台湾商務印書館、発行年未詳)より引用した。漢文は原文に句読点を施した。書き下しは藤本によるものである。なおその際、鈴木大拙『禪の研究』(丙午出版社、大正五年三月、ただし『鈴木大拙全集 第十六卷』(山岩波書店、昭和四十四年四月)所収のものによる)内で紹介されている「香嚴擊竹」の話を参考にした。

23 鈴木哲雄「南宋禪をどうとらえるか」(『宋代禪宗の社会的影響』(山喜房仏書林、二〇〇二年十一月)には次のようにある。

ところで、敦煌文献が発見される以前の禪宗史研究で利用されていた文献といえば、宋代に成立した『景德伝燈録』と『五灯会元』が双璧といつてよいであろう。(中略)他の一つの『会元』は、禪宗の成立から一三世紀までの禪僧の伝記と説法が網羅されていて極めて便利であったのである。清朝考証学で使用された禪宗文献は『会元』で代表される。日本の江戸時代の禪者たちも、まず『会元』を利用した。その利用は近年の仏教辞典や漢語辞典類にまでおよび、ここ数年になつてやっと二〇世紀に発見された『祖堂集』が登場するようになった。『宋

代禪宗の社会的影響』134〜135頁)

24 前出鈴木大拙『禪の研究』参照。

25 『文淵閣四庫全書 電子版』の語句検索で「問一答十」、「問十答百」、「聡明靈利」、「意解識想」の語句を検索すると『五灯会元』の当該箇所しか

ヒットしない(ただしもとは「聡明」、「靈利」、「意解」、「識想」と二語の熟語である)。この点は、『五灯会元』を大本の典拠と考える有力な根拠である。一方で前出鈴木大拙『禪の研究』にも「香巖撃竹」の話が紹介されており、本節で考察する『行人』にあり『五灯会元』にない記述とほぼ同じものがある。香巖が書物を燃やし、仏法を学ぶことを断念した後、後に続く以下のことである。

それからは、何もかも放下して一切閑せぬと云ふことにした。坐禪もやらなければ、道を思量すると云ふことをもせず、善も思量せず、悪も思量せず、父母未だ我を生まざる以前のこととも思量せず、また即今底をも思量せず、一切を放下してばかんとてをつた。(鈴木大拙全集 第十六巻) 280頁)

この点からは、漱石が直接に『五灯会元』を典拠としたのではなく、間になにか別の書物があると考えられる。ただし、大拙は他の部分においても、『五灯会元』から引用を行っていることから、直接に『五灯会元』を典拠にしたものと思われる。また、本節で考察する、香巖が師の滄山に拒絶される場面も存在する。ちなみに、大拙は「香巖撃竹」の話を「智解分別がこびりついているをうるうちは、禪の妙趣を咬みしめることは相称はぬ」、「智恵だけでは何の役にも立たぬと云ふことの一証」として紹介している。

26 漱石が直接に『五灯会元』を典拠としたのではない可能性について言及したが、本稿における『五灯会元』と『行人』の比較は、厳密な意味での典拠と作品の比較を目指したものではない。この点について、柳田聖山『柳田聖山集 第六巻 初期禅宗史書の研究』(法蔵館、平成十二年一月)にある、『景德伝灯録』や『五灯会元』などの禪の灯史の読み方につ

いて、「後のものが常に前のものに対決し、新たな姿勢をとることによって、同一の説話にも全く別個な意味を与えることが多い」(19頁)という指摘を参考にしたい。同書では宗教的な説話をいかに語るかに「歴史的社会的な宗教の本質」(18頁)が見られると述べられている。本稿における比較の作業は、それぞれの記述を「対決」させることを通して、『行人』における「香巖撃竹」の語り方の特徴を浮かび上がらせるための補助線であり、目的はその語り方から「香巖撃竹」の話が持つ意義を明らかにすることである。

27 この点は、『五灯会元』の「香巖撃竹」が、本稿「五むすび」で引用する『臨濟録』の「即心是仏」の考えに結びつく可能性を内包するものと捉えられる。詳述は避けるが、これは悟りを「外」に求める姿勢を批判するものであり、このような文脈の中で書物を焼き捨てる行為は、「外」へと向かう意識を振り払う過程の一つとして解釈されるであろう。

28 『行人』における「香巖撃竹」の解釈については、秋山公男『行人』の主題と構造(『漱石文学論考——後期作品の方法と構造』(桜楓社、昭和六十二年十一月)に的確にまとめられている。

29 このような一郎の抱える不安が漱石の講演「現代日本の開化」(明治四十四年十一月)とつながるものであるという指摘は、越智治雄「一郎と二郎」(『漱石私論』(角川書店、昭和四十六年六月)等)に見られる。

30 「塵勞」の前後に断絶を見る代表的な論として伊豆利彦『行人』論の前提(『日本文学』昭和四十四年三月)がある。

31 重松泰雄「蛇の記録、(聖者)の語録——私説「行人」——」(『漱石その歷程』(桜楓社、平成六年三月)に、「塵勞」の前後の呼応関係を列挙した中に「宗教」の問題が指摘されている。

32 前出西村恵信訳注『無門関』による。

33 「倩女離魂」は秋月龍珉『公案』（筑摩書房、昭和六十二年十月）の中の「公案三十三則 1 仏道とは自己を習うなり——倩女離魂」を参照した。また、同書によるとこの公案は題名にもあるとおり、自己の「真」に対する問いとして捉えるべきものとされている。

34 『禅語辞典』（入矢義高監修、思文閣出版、平成三年七月）の「拖泥帶水」の項に「べとべとの泥まみれになる。理法を使ってあれやこれやと説くことを批判している」とある。このような用法は、『碧巖録』「第二則 趙州至道無難」の「垂示」等に見られる。

35 前出松本常彦「漱石と禅——『行人』の場合——」に、一郎の「考へる」ことの両義性について、「功罪半ばする両義的な性格」として『正法眼蔵』の「画餅」との関連から言及されている。

36 『碧巖録』や『無門関』などに見られる、公案により悟りへ導く看和禅が形成されたのは宋代であり、唐代の禅僧である歴史的な実在としての香嚴は、このような公案の特性とは本来無縁である。

37 前出鳥居邦朗「行人」、また同様の見解は前出瀬沼茂樹「第二の三部作」にも見られる。

38 「生死を超越」という表現は、類似のものを含め禅籍にしばしば見られるものである。野網摩利子「行人の遂、未遂」（『文学』平成二十五年十一月）は、『碧巖録』「第七十二則 百丈問雲巖」との関わりを指摘

している。しかし、同様の表現は、「第五十四則 雲門却展両手」に「透出生死」、「第五十五則 道吾漸源弔慰」に「透脱生死」等見られ、また『碧巖録』に限らず、『禅門法語集』、道元『正法眼蔵』等にも散見される。

39 前出末木文美士『現代語訳 碧巖録』「第五十三則 百丈とカモ」による。
40 『臨濟録』の漢文、書き下しの引用は朝比奈宗源訳注『臨濟録』（岩波書店、昭和十年七月）による。現代語訳は同書を参照した藤本によるものである。

41 この言葉は、この引用した前の所に「向裏向外、逢著便殺（内に向かつても外に向かつても、逢ったものは皆殺せ）」とあるように、外部のみでなく内部の権威をも否定するものである。

※ 全ての引用について、旧字体は新字体に改めた。禅籍の引用は、本文においては、漢文に句読点を施したものと書き下しを載せた。その際、書き下しについて、異なる引用元のものや藤本によるものなどが混在しているため、その形式や語句、仮名遣いに違いが見られるが統一していない。また注記においては、漢文を載せた。現代語訳は、禅籍の性質を考慮し、論に必要な範囲で示すにとどめた。

（九州大学大学院比較社会文化学府博士後期課程三年）