

漱石と禅：「行人」の場合

松本，常彦
九州大学教授

<https://doi.org/10.15017/8898>

出版情報：語文研究. 102, pp.20-35, 2006-12-15. 九州大学国語国文学会
バージョン：
権利関係：

漱石と禅

—「行人」の場合—

「友達」「兄」「帰つてから」「塵勞」の四章から成る「行人」は、「朝日新聞」の連載小説として大正元年十二月六日から翌二年十一月十五日にかけて発表された。ただし、作者の漱石が胃潰瘍を患つたため、大正二年四月七日に「帰つてから」最終回に当る第三十八回発表後にいったん中絶となり、「塵勞」第一回で再開するのは九月十八日のことになる。小説の起稿から難渋したことは漱石の前に「朝日新聞」に「殻」を連載していた中村翁（古峽）宛の書簡からも知られるところだが、連載再開後も作者は思わぬ事態に直面したよつである。それは一言で言えば、最終章「塵勞」の長大化という問題である。

漱石は中村翁宛書簡（大正元年十二月一日）に、「漸く一回」分だけを社に送つたが、これが「百回以上になるかと思ふと少々恐ろしく候」と書いていた。この時点での「百回以

松 本 常 彦

上」という数字は必ずしも実際の予定を示すとは限らないが、その後の漱石書簡に照らすなら、案外に当初の目論見に近い印象もある。たとえば山本松之助宛書簡（大正二年二月二十六日）には、「小生小説「帰つてから」と申す分済み次第あとのを掲載せねばならず（略）小生の後には何つか此中勸助君を御掲載願度」云々と見える。「行人」の各章はそれぞれ、「友達」三十三章、「兄」四十四章、「帰つてから」三十八章、「塵勞」五十二章となつており、山本宛書簡にあるように、当初の見つもり通り「帰つてから」と申す分済み次第、次の作者に引き継いでいたなら百十五回前後になるからである。「帰つてから」執筆中までの漱石は、「塵勞」の章が現行のよつに長くなることは予想していなかつたよつである。それは同じ山本宛書簡（大正二年四月三日）の「此分にては終局ま

でつづけて書け可申無御遠慮御連載願候」という文言からも窺われるし、中絶後の六月三日に厨川辰夫（白村）に出した書簡の「行人御高覧にあづかり感謝あとは単行本につけるか新聞に載せるか未定に候大して長くなければ新聞に出すまでもなくと存候」という文面にも明らかである。この見通しは連載を再会する直前になって大きく変化したとは思われず、野村伝四宛書簡（大正二年八月二十九日）でも「追っけ行人のつゞき書いてしまつてから夫から新しいものでも書く事になる」と書いている。しかし、実際には「追っけ」「書いてしま」うどころか、それ以前のどの章よりも長い、全体の三分の一に近い紙数を費やすことになる。

したがって、「塵勞」とそれ以前の章との間に「裂け目」を見る伊豆利彦「『行人』論の前提」（『日本文学』昭和44・3）の指摘や当初の構想に「塵勞」の章への「展開はふくまれていなかった」という可能性に言及する三好行雄「鑑賞日本現代文学5夏目漱石」（角川書店、昭和59・3）などの指摘にも相応の根拠があると言わなければならない。一方、重松泰雄「蛇の記録、聖者の語録——私説『行人』——」（『紋説』平成2・1）は、そのような可能性を無視できないとしながらも、「塵勞」が「抱える問題そのものへの展望は確実にあつた」として、「塵勞」以前の章に「伏線的に暗示

されていた一郎をめぐる」「課題」が「塵勞」において「次々に再確認され、敷衍され、また深化されてゆく」「謎解き」の構造を指摘しつつ、その呼応関係の具体的事例を列挙する。

漱石書簡に照らすなら、少なくとも紙数に関しては目論見通りにいかなかった。ただし、それで直ちに「塵勞」の章の役割や機能までもが構想外だったと即断はできない。たとえば「行人」が「帰つてから」で終わる場合を想定してみると、何とも中途半端な作品と言う以外にはなく、小説前半の文脈で用意された読者の最大の関心事である一郎の苦悩については、何の解決や処方も示さないままに小説が途絶することになる。もっとも、解決や処方といつても、それが文字通りの解決や処方という意味なら、それが提示される可能性は当初から低かったかも知れない。「行人」に限らず、漱石の小説は、明確な解決や処方が与えられないままに結ばれる方が通例だからである。むしろ、作者がくりかえし語り続けたのは、「生涯片付かない不安の中を歩いて行く」（『坑夫』）や「世の中に片付くなんてものは殆んどありやしない」（『道草』）といった句に代表される「片付かない」人生の様相である。「それからさき何うなるかは書いてない」（『それから』予告文）という結末も「それから」に限った特色ではない。漱石の小説に通有するそのような性格を踏まえれば、「塵勞」において

「片付ない」問題が「片付ない」まま当初の予想を超えて書き継がれたことに、むしろ積極的な意義すら認めてもよい。

そして、「塵勞」は、そのように書き継がれるしかない性格を持つていた。「行人」全体における「塵勞」の役割は、先行論が指摘するように、一郎の苦悩の行方と解決という点にあったとして、その解決の性格・方向と長大化は不可分な関係にあると考えられるのである。

ところで、その解決の方途として禅的な世界を想定し、その限界を見る指摘は多い。たとえば、「猫」第九章に引用された沢庵禅師「不動智神妙録」を引き、禅の世界を求めながら、そこに到り得ない「痛ましい姿」を描いたと指摘する小宮豊隆「行人」（『漱石全集』7、昭和12・1）などは、その先蹤であろう。宮本百合子「漱石の「行人」について」（『新潮』昭和15・6）にも、第五十章の「一撃に所知を亡ぶ」という句を引き、一郎が「一撃に所知を亡ぶ」ことに主観の上で成功したとしても、作者が彼とともに擱もつとする人間本心の課題としての相克は、客観的には未解決」といった評がある。禅的理想と一郎の現実との乖離は踏襲されて、たとえば瀬沼茂樹「行人」（『夏目漱石』昭和36・3）の「生死を一如とし、生死を超越した禅的理想を望んでいる。」「どうかして香厳になりたい」という悲壮な願望」「くらい一郎の自

私の哲学からかけはなれたものはない」という発言は、一般的な見解を代表するものとなっている。作品に照らしても「禅的世界」による救済の試みという理解に異論はないが、ただし、その「禅的世界」とか「禅的理想」の内実とは何か、その「世界」や「理想」の内実は、何に由来するのか、それらについては意外に検討されていない。「禅的世界」とか「禅的理想」を、そのような語彙で説明するとき、それだけでは作中の表現のパラ・フレーズにすぎない。言うならば「絶対即相对」（「塵勞」四十四章）のような小説の表現を「禅的世界」と言い換えることで、それを追認する説明になっている。「塵勞」の章が漱石の「道」への志向と関わることは、「塵勞」執筆中の「私は今道に入らうと心掛けてゐます。たとひ漠然たる言葉にせよ道に入らうと心掛けるものは冷淡ではありません。冷淡で道に入れるものはありません」という沼波武夫宛書簡（大正二年十月五日）からも窺われ、なにより「塵勞」における「禅的」文脈の多さ自体がもの語るところだが、その限界を見るためにも、「禅的」文脈を一旦は禅の章句と具体的に対比する作業が不可欠であろう。以下に試みるのは、「正法眼蔵」を主材にした、そうした作業の一端である。作業を通じて「塵勞」の章の長大化の理由を探るとともに、その積極的な意義についても言及できればと考える。

「行人」と「正法眼蔵」との具体的な接点（その可能性）は、「塵勞」第五十章の香嚴の挿話に窺える。いわゆる香嚴撃竹の公案として有名な話である。ただし、『漱石文学全集』第七卷（集英社、昭和58・3）の「注・四六三 12」が典拠として「景德伝灯録」巻十一をあげるように、「正法眼蔵」のみに限った話ではない。同じ話は「碧眼録」などにも見える。したがって、香嚴撃竹の挿話だけなら、とくに「正法眼蔵」と比較しなければならぬ理由はないとも言えよう。しかし、香嚴撃竹の話と「正法眼蔵」のそれとならべて読むとき、両者に興味深い関係が生じることも確かである。それは香嚴の話が収まる「正法眼蔵」の「溪声山色」の章の構成と関わる。「溪声山色」の章（「正法眼蔵」）で香嚴の話に続くのは、「三十年の弁道」である志勤禪師が、「あるとき遊山」して「山脚に休息し」、「はるかに人里を望見」しながら「桃花のさかりなるを見て忽然として悟道」する話である。さらに、その志勤禪師の話に続くのが、「ある僧」に「いかにしてか山河大地を転じて自己に帰せしめん」と問われた長沙景岑禪師が、「いかにしてか自己を転じて山河大地に帰せしめん」と応じる話である。この構成に注意していいのは、「行人」の「塵勞」第三十六章との関わりにおいてである。同章の冒頭は「その日私はまた兄さんを引張り出して今度は山へ

行きました」と始まり、以下に次のような場面がある。

兄さんは時々立ち留まつて茂みの中に咲いてゐる百合を眺めました。一度などは白い花片をとくに指さして、「あれは僕の所有だ」と断りました。私にはそれが何の意味だか解りませんでした。別に聞き返す気も起らずに、とうとう天辺迄上りました。二人で其処にある茶屋に休んだ時、兄さんは又足の下に見える森だの谷だのを指して、「あれ等も悉く僕の所有だ」と云ひました。

百合と桃との違いはあれ、「遊山」した「山脚」で「はるかに人里を望見」しながら、「花」の所有および「森だの谷だの」の所有を問うという設定は、先に紹介した「溪声山色」の章の二つの挿話すなわち志勤禪師と景岑禪師とのそれを彷彿とさせるのではなからうか。さらに、この「花」と「森だの谷だの」の「所有」をめぐる話は、ここで終わるわけではない。それは、同じ「塵勞」の第四十七、四十八章でも「松」や「蟹」をめぐる「所有」の問題として再び言及されることになる。しかも、その意義については、第四十八章の末尾で「兄さん（一郎）の同行者「Hさん」の口を借りて、わざわざ次のように解説されるのである。

「つまり蟹に見惚れて、自分を忘れるのさ。自分と対象とがぴたりと合へば、君の云ふ通りになるぢやないか」

(略)

兄さんの所謂物を所有するといふ言葉は、必竟物に所有されるといふ意味ではありませんか。だから絶対に物から所有される事、即ち絶対に物を所有する事になるのだらうと思ひます。神を信じない兄さんは、其処に至つて始めて世の中に落付けるのでせう。

つまり、「所有」とは、「所有する」ことが「所有される」ことであり、それは一種の「悟道」として解説されている。とすれば、「悟道」の内実に違いはあるとしても、先に引用した「塵勞」第三十六章の「百合」を眺めて「僕の所有」と言う「兄さん」と、「桃花のさかりなるを見て忽然として悟道」する志勤禪師との姿は、「遊山」における「山脚」での場面といった背景も含めて、きわめて類似したものになる。あるいは、「森だの谷だの」の「所有」の問題と、「自己」と「山河大地」とを「いかにして」「帰せしめん」という問いも同じ問題を共有していると言えるだろう。さらに、香嚴擊竹の話と同じように、「ひびき」による悟りというところにこだわらるなら、「塵勞」第四十四章には「俄然として半鐘の音を聞く」とすると、其半鐘の音は即ち自分」という例も見えている。すなわち、香嚴擊竹の話を含む「正法眼蔵」の「深声山色」の章における「ひびき・花・山河大地」による「悟道」

の挿話は、ほぼ同じ構成と趣旨を持ちながら「行人」において繰り返されていることになる。「行人」における「百合」、「森」、「谷」、「蟹」、「松」などの「所有」の問題は、いずれも対象が何であれ、主体と対象との帰属関係、「行人」の表現を用いるなら「所有」の関係を問い、「所有」が成立する時には、「所有」の主体と対象が逆転し、所有された対象が主体となつて、当初の所有主体を包摂する関係が成立することを述べている。すなわち「自己」と「山河大地」とを分かつ分割線が無くなっている状態、「行人」の表現に戻れば、「塵勞」第四十四章の「天地も萬有も、凡ての対象といふものが悉くなくなつて、唯自分丈が存在する」状態に等しい。そのような状態に、一種の悟りを求めることは、しかし、特異なことではない。「東洋哲学の共時的構造化のために」という副題を持つ井筒俊彦『意識と本質』（岩波文庫）を借りるなら、それは「例えば荘子の音物論の根拠となる「混沌」、華嚴の事事無礙・理事無礙の窮極的基盤としての「真法界」、イスラームの存在一性論のよつて立つ「絶対一者」等々である」ところの「神あるいは神以前のもの」であり、「東洋の哲学的伝統」には親しい「絶対無分節の「存在」ということとなる。「東洋の哲学的伝統」と漱石との関係は、「行人」という一作品を超えて問題にすべき課題であるが、ここでは

そうした概括的通用性の指摘が目的ではなく、「正法眼蔵」を一例とする禅の言説との関係を想定するとき、そのような関係から裂開する表象や文脈を問題にしたい。そのひとつが山である。

「溪声山色」や「山河大地」等々、禅の表現において、山の表象が占める比重の重さについては、いまさら言つまでもなく、それは「正法眼蔵」においても同様である。「溪声山色」の章も例外ではない。香巖撃竹の話に先立ち、章の最初に蘇東坡が「山色無非清淨身」（山色清淨身に非ざること無し）の句を含む七言絶句を常総禪師に呈した話がある。この句は志勤禪師の話においても、「山色の清淨身にあらざらん」という句として見え、さらに長沙景岑禪師の話に続く広照大師の話にも、「清淨本然、云何忽生山河大地」という句がある。「山色清淨身」の句について漱石が知っていたことは、塩原行の折の日記（大正元年八月二十二日）に、「宿のものに（略）山色清淨身といふ句をかく」とあることから知られる。しかも、その場所は臨濟宗妙心寺派の寺である。この句を「正法眼蔵」から採用したかどうかはともかく、少なくとも、それが「溪声山色」の章（あるいは「碧眼録」にも収められた類話）に由来することは知っていたに違いない。

「行人」の末尾近く（「塵勞」第五十章）で香巖禪師の話を引く漱石に、その話が収まる「溪声山色」の「山色」が映じていなかったと考える方が、むしろ不自然であろう。「山色清淨身」としての山を意識すればこそ、「塵勞」には、しばしば山の話が点綴されていく。そのような視点から、山の表象を捉え直してみよう。

一郎とHさんの二人は、沼津、修善寺、小田原、箱根、紅ヶ谷と滞在先を移すが、沼津と小田原をのぞいて、そのいずれも「山」という表現を伴う。紅ヶ谷もHさんからの手紙の冒頭部に当る「塵勞」第二十九章で「谷と谷との間」という表現の一方「此山」とも表現されていて、「谷」との組み合わせによる表現自体「溪声山色」の気味がなくもない。また、「塵勞」第四十一章の末尾は、「山に行かう。もう此処は厭になつた。山に行かう」という一郎の発言を受け、「兄さんは今にも山へ行きたい風でした」と結ばれる。さらに第四十三章冒頭の一文は、「我々は其晩とうく山へ行く事になりました」となっている。何気ない表現で、とくに問題視されることもないが、注意したいのは、この発言の時点で、すでに彼らは修善寺という「山」を経ていることである。修善寺での彼らの体験は、先に引用した「塵勞」第三十六章などで語られ、そこでHさんは「兄さんを引張り出して今度は山へ行

くのであるし、修善寺での彼らの居場所は、そもそも「上を見ては山に行き、下を向いて湯に入る」よりは「外にする事は先づない所」（同三十六章冒頭）であつた。にもかかわらず、一郎は「山に行かう」と言い、しかも彼らが実際に向つたのは、修善寺と同様の箱根という「通俗な温泉場」（同四十三章）に過ぎない。しかも、そこでも兄さんは「二度とこんな所は御免だ」（「塵勞」第四十六章）といつて引き上げることになる。「山に行かう」という発言を、実際の地勢として解するなら、何ともちぐはぐな印象を受ける。そもそも一郎は「大した旅行癖のない男」で「地理や方角」については「国府津が小田原の手前か先か」「知らないといふより寧ろ構はない」「無頓着な」（同三十四章）男だつたはずである。しかし、「山に行かう」という発言を、地勢というより、そこで「百合」や「森だの谷だの」を「僕の所有」にすることが夢見られる場所への志向として捉えるなら、「死ぬか、気が違ふか、夫でなければ宗教に入るか。僕の前途には此三つものしかない」（同三十九章）と語る、この場面での一郎にきわめて似つかわしいものになる。「前途」として示された「三つのもの」のいずれにも進むことができない一郎にとつて、ともかくも「前途」となるのが「山に行かう」という発言ではないのか。その場合の山とは、たんなる地勢ではなく、

「正法眼蔵」（「溪声山色」）の広照大師の話にある句を借りれば、教家や教師が見落としている山の様相、すなわち「清淨本然なる山河大地」の様相を帯びた山である。広照大師の話は、「清淨本然なる山河大地を、山河大地とあやまるべきにあらず。しかあるを、経師がつてゆめにもきかざれば、山河大地を山河大地としらざるなり」と結ばれる。引用前半の「山河大地」の二重性・重層性への注意は、現に山の中にいて「山に行かう」とする男を描く「塵勞」の文脈を考える上でも示唆的である。

山への言及は、彼らが実際に登つた山として問題になるだけではない。一郎が「山に行かう」と言い出す直前、一郎とHさんとの間には、「モハメツド」が「向ふに見える大きな山を、自分の足元へ呼び寄せて見せる」からと言って、ある期日に人々を集合せたという「物語」（同三十九章）について議論が交わされる。群衆の環視の中で、モハメツドは「山に此方へ来い」と「二度号令を繰返す」。

然し三度云つても、動く気色の見えない山を眺めた時、彼は群衆に向つて云ひました。——「約束通り自分は山を呼び寄せた。然し山の方では来たくないやうである。山が来て呉れない以上は、自分が行くより外に仕方があ

るまい。彼はさう云つて、すたすた山の方へ歩いて行つたさうです。

この話を引いてHさんは「君は山を呼び寄せる男だ。(略)何故山の方へ歩いて行かない」と説くのだが、漱石は同じ話を「不言之言」(「ホトトギス」明治三十一年十一月、十二月)でも紹介している。「不言之言」というエッセイ自体、東西類似の話として全体が構成されていることもあって、そこでは「一休飲魚」に類する話として、一休と同様に公衆との約束を公衆の前であつさりとした例話として紹介されている。東西類似の話という同じ発想法を用いて、ただし、焦点を公衆との約束から「山が歩く」という部分に据えるかどうか。西の類話としては「新約聖書」マタイ伝第十七章のイエスの発言などもただちに連想されようが、東の類話として想起されるのは「正法眼蔵」(「山水経」)の次のような一段である。

大陽山楷和尚示衆云、「青山常運歩、石女夜生児」。

山はそなはるべき功德の虧闕することなし。このゆゑに常安住なり、常運歩なり。その運歩の功德、まさに審細に参学すべし。山の運歩は人の運歩のごとくなるべきがゆゑに、人間の行歩におなじくみえざればとて、山の運歩をうたがふことなかれ。

いま仮に増谷文雄訳(講談社学術文庫『正法眼蔵(二)』)

を借りれば、「山の運歩を疑つなかれ」と小題をつけられた右の引用の意は、「大陽山の道楷和尚は衆に示していった。

「青山は常に運歩し、石女はよる児を生む」と。山はつねにあらゆる功德をそなえている。そのゆゑに、つねに安住し、また常に歩くのである。その運歩のいとなみをつまびらかにまなぶがよい。山が歩くといつても、それは人が歩くのとはちがう。だが、人が歩くのとおなじでないからとて、山の運歩をうたがふことなかれ」となる。「行人」においては、モハメツドの山の話をした直後に言い出すのが「山へ行かう」という発言であつた。そして、実際に移つた先の箱根で二人は、「山の中」を「凄まじい雨に打たれて」「無暗に運動」し「呼吸が切れて仕方なくなる迄歩き廻」ることになる。その後の一郎の口から出るのが「痛快」という言葉であり、「生死を超越しなければ駄目だ」という発言である。そのような「山」をめぐる話の展開や文脈にとつて、一郎が向かおうとした「山」は、モハメツドの「動く気色のない山」そのものではあるまい。しかし、そのモハメツドの山の挿話の背後に、右に見たような「常安住」であると同時に「常運歩」でもある「山水経」の「山」を見通すなら、モハメツドの「山」から箱根山中での彷徨までは、山の運歩と道を求める

人の運歩が重なる態の一直線の展開となる。「山水経」の先の引用に続く部分には、「もし山の運歩を疑着するは、自己の運歩をもいまだしらざるなり、自己の運歩なきにはあらず、自己の運歩いまだしらざるなり、あきらめざるなり。」という一文があるが、この一文なども、「塵勞」第四十章で一郎に対してHさんが語る、山を呼び寄せながら「呼び寄せて来ないと怒る男（略）さうして山を悪く批判する事文を考へる男だ」という批判と通じている。あるいは、「山水経」の山は「常運歩」であるとともに「常安住」（動かざること山の如し）でもあるが、「塵勞」第三十三章には、沿津の海辺で「海も斯う静かだと好いね」といったHさんに対し、「近頃の兄さんは何でも動かないものが懐かしい」ので、「水よりも山が気に入る」という句も見えていた。

ここで、やや迂路にはなるが、この「水よりも山が気に入る」という句を「山水経」を下敷きにして捉え直しておこう。「山水経」の章では山に続いて「水」のことが語られ、「水は強弱にあらず、湿乾にあらず、動靜にあらず、冷煖にあらず、迷悟にあらざるなり。こりては金剛よりもかたし、たれかこれをやぶらん。融じては乳水よりもやはらかなり、たれかこれをやぶらん。」という水に対する見方が問題となる。その部分の要諦を増谷訳（前掲）で示すと、水は、それを見る人

によつて「その見るところはさまざまであり。」それを考えよ、「一つの対象にたいしてその見るところがさまざまであるのか。それとも、いろいろの現象を一つのものとして錯誤しているのか。研究の上に研究をかかえてみるがよい。」ということの勧めになつてゐる。一郎が「研究」家であることは、「君の兄さん近来何を研究してゐるか」（「帰つてから」第二十九章）など、しばしば言及されるが、「山水経」で語られる水の様相をめぐる「研究」の悩ましさは、そのまま一郎にとつての「お直」の様相に通じている。たとえば「兄」第二十章には、「現在自分の眼前に居て、最も親しかるべき善の人、其人の心を研究しなければ、居ても立つても居られない」一郎と妻・お直との関係が記されている。「其人の心」の「研究」とは、同三十九章に「嫂の正体は全く解らない」、「兄自身も自分と同じく、此正体を見届けようと煩悶し抜いた」とあるように、「正体」についての「研究」であり、それは、見る人によつて「その見るところはさまざま」という水の性質と呼応する問題となつてゐる。「帰つてから」第一章には、二郎がお直を一郎の「精神」に「巻き詰めてゐる」「青大将」にたとえ、その「青大将が時々熱くなつたり冷たくなつたり」、「その巻きやうが緩くなつたり、緊くなつたり」とするといふ、よく知られた比喩が記されるが、そうした「青

大将」の性質も、「こりては金剛よりもかた」く、「融じては乳水よりもやはらかな」水の性質と通じている。あるいは「帰つてから」第十章には、「お重と嫂とは火と水の様な個性の差異」云々という句もあつて、お直を直接に「水の様な個性」に比している。さらに、「塵勞」第六章には、「一人の嫂を色々に視た」「一人の嫂が自分には斯う色々に見えた」とあるように、同じ「二つの対象にたいしてその見るところがさまざまであるのか。それとも、いろいろの現象を一つのものと錯誤しているのか。」という「山水経」の水の様相を、ほぼそのまま、お直の様相として語り直したような記述もある。この記述自体は一郎の視点からのものだが、同じ章の「絶えず嫂の幽霊に追ひ廻された」という句などに照らしても、それは明らかに一郎が「研究」しなければ「居ても立つても居られない」由来を語るものになつてゐる。言つならば千変万化する水の様相を前にして「常安住」を求めるところに一郎の苦悩があつた。そうした一郎にとって、「水よりも山が気に入る」、「山に行かう」とは、当然の志向と言つべきであらう。

「山に行かう」と言い出した一郎の希望を容れて二人が向かつた箱根山中の描写（「塵勞」第四十三章）において特徴

的なのは、他の部分に例を見ないような一郎の変貌ぶりであり、その姿である。「其日は夜明から小雨が降つて」いるが、「十時頃になると本降りに変り」、「午少し過には、多少の暴模様さへ見へて」来る。それを見た一郎は、「是から山の中を歩く」と言い出し、Hさんは「苦勞千万」だと思いつつも、翻意させるより賛成しておく方が「手数が省け」るので同行することになる。

兄さんはすぐ呼息の塞るやうな風に向つて突進しました。水の音だか、空の音だか、何とも蚊とも喩へられない響の中を、地面から跳ね上る護謨球のやうな勢ひで、ばん／＼飛ぶのです。さうして血管の破裂する程大きな声を出して、たゞわあつと叫びます。其勢ひは昨夜の隣室の客より何層倍猛烈だか分りません。声だつて彼よりも遙に野獸らしいのです。しかも其原始的な叫びは、口を出るや否や、すぐ風に攫つて行かれます。それを又雨が追ひ懸けて碎き尽します。兄さんは暫くして沈黙に歸りました。けれどもまだ歩き廻りました。呼息が切れて仕方なくなる迄歩き廻りました。

右の場面に描かれてゐるのは、まさに山水の山と水である。その中で一郎は「原始的な叫び」を発する「野獸」となつて「痛快」を感じるのだが、こつした一郎の常でない変貌ぶり

は、「山水経」の「山は超古超今より大聖の所居なり。賢人聖人、ともに山を堂奥とせり、山を身心とせり。賢人聖人によりて山は現成せるなり。」と始まる一段の「世間にて山をのぞむ時節と、山中にて山にあふ時節と、頂顚眼睛はるかにことなり。」といった一節や「聖賢やまにすむとき、やまこれに属するがゆへに、樹石鬱茂なり、禽獸靈秀なり。」という一節を想起させる。一郎を「聖者」に比す見解は、すでに重松泰雄（前掲）が説くところであり、実際「帰つてから」第二章には一郎について「聖者の如く」という句も見えている。「山水経」に言つよつに、山が「聖人」の「身心」であり、その山が世間から眺める場合と、山中で出逢う場合とで「頂顚眼睛」すなわち顔つきや目つきがはるかに違っているとすれば、「原始的な叫び」を発する「野獸」となった一郎の姿は、彼の本来の面目を伝えようとする描写であり、「水の音だが、空の音だが、何とも蚊とも喩へられない響の中の」「猛烈」な世界は、一郎が求める「天地も万有も、凡べての対象といふものが悉くなくなつて」しまつ「境地」（「塵勞」第四十四章）、「正法眼蔵」の「而今の山水」の世界ではあるまいか。

山の話題はさらに続く。水に満ちた山の中で「野獸」と化し、いったんは「痛快」を口にした一郎は、しかし、その直

後に「要するに僕は図を披いて地図を調査する人」で「脚絆をつけて山河を跋涉する実地の人」（「塵勞」第四十五章）ではないと語る。「図を披いて地図を調査する人」および「山河を跋涉する実地の人」という対比は、「行人」の最後に言及される香巖の話とも関わり、容易に「正法眼蔵」との関係が想定される句となっている。具体的には、「図を披いて地図を調査する人」で「脚絆をつけて山河を跋涉する実地の人」ではないという一郎の自己規定は、多分に「塵勞」第五十章の「画に描いた餅はやはり腹の足しにならなかつた」という香巖の「嘆息」に通じていく設定になっている。この「画に描いた餅」の限界という話柄は、香巖の挿話のみならず、「正法眼蔵」では「心不可得」の章でも語られ、そこでは「文字法師」であつた「徳山」が、餅売りの老婆の問いに答えられず、香巖と同様に「画にかけるもちぬ、うえをやむるにあたはず」と嘆じることになる。「学者で且思索家」（「帰つてから」第二十章）で「研究」家として造形された一郎もまた、小説が発表された現代を生きる「文字法師」の一人であるつ。「画餅」の話を、「實際問題」の役に立たないといった次元で受け止めるなら、一郎の「学者」的で「見識家」的な性格も、一郎自身が述べているように否定さるべきものになる。しかし、一郎の「文字法師」的な性格、言つなら「画

餅」的な性格は、一郎だけでなく、作者までもが全面的に否定しているのであろうか。「文字法師」の限界を語る一郎の自己言及に従えば、否定の色合いが濃くなるが、この小説は最後まで、一郎の視点や語りを相対化する他者の報告によって話が進んでいく。最後の報告者であるHさんの手紙には、「私は思想の上に於いて、兄さんこそ私に優れてゐる」（「塵勞」第三十二章）、「私は此場合にも自分の頭が兄さんには及ばないといふ事を自白しなければなりません」（同第四十五章）、「私は、凡べての原因をあまりに働き過ぎる彼の理智の罪に帰しながら、やつぱり、其理智に対する敬意を失ふ事が出来ないのです」（同第四十六章）などと、くりかえし「兄さん」の「思想」や「頭」や「理智」への畏敬や尊重が語られる。右の引用以外にも、「兄さんの頭を信じてゐました」、「兄さんの理解力に尊敬を払つてゐました」、その自分にとつて、「兄さん」の言つ「普通の人に解らない様な事」が、「習慣的な言説よりは難有かつた」（同第四十二章）と語る例などもあり、それらは、けつして皮肉な調子ではないし、右に引いた諸例に見られるように、基本的には「兄さん」の本領を誠実に理解しようとし、その「理智」的な側面を評価する文言として受け止められる。それはHさん以前の報告者であった弟・二郎の「何処か馬鹿にし易い所のある男」（「兄」第十

九章）や「兄を裏から甘く見る」、「軽蔑するやう」（「帰つてから」第四十三章）な見方を相対化する機能を持つてゐる。「少しの研究的態度も萌し得ない程なものを、兄さんに与へたい」（「塵勞」第四十八章）、「自分の智慧に苦しみ抜いてゐる兄さん」（同第五十章）と言つHさんは、その一方で、「其理智に対する敬意」を表明し続ける。こつしたHさんの評価に見られるように、兄さんの「文字法師」としての性格は、けつして全面的に否定されているわけではない。Hさんによつて「理智」への「敬意」が語られるのは、その「理智」の性格と関わる。「塵勞」第三十二章には、一郎がHさんに向かつて、「科学の發展から来る」、「人間の不安」について言つ場面がある。「徒歩から俚、俚から馬車、馬車から汽車、汽車から自動車、それから航空船、それから飛行機と、何処迄行つても休ませて呉れない。何処迄行れて行かれるか分らない。実に恐ろしい」という一郎に対し、Hさんも「そりや恐ろしい」と応じるが、その反応に対し一郎は次のように言つ。

「君の恐ろしいといふのは、恐ろしいといふ言葉を使つても差支ないといふ意味だらう。實際恐ろしいんぢやないだらう。つまり頭の恐ろしさに過ぎないんだらう。僕のは違ふ。僕のは心臓の恐ろしさだ。脈を打つ活きた恐ろしさだ」

ここでは、他の部分とは逆に攻守ところを変えたかのように、一郎がHさんに「頭」に過ぎない、自分のは「頭」ではない「心臓」だということを使う。一郎の「理智」・「頭」は、こうした「心臓」と直結した性格を持つのであって、それがHさんにおける「理智」への「敬意」となっている。実際、「塵勞」第四十四章には、Hさん自身の口から「兄さんの絶対といふのは、哲学者の頭から割り出された空しい紙の上の数字ではなかつた」「自分で其境地へ入つて親しく経験する事の出来る判切した心理的のもの」と語られてもいる。

「紙の上の数字」などではない「心臓」と結びついた「理智」なればこそ、相反した評価や対応がなされるのである。「塵勞」第三十九章には、「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事が出来ました。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。」という一節もある。「この一節なども、「考へ」ることの不可避性とその功罪半ばする両義的な性格を、よく示している。そして、実は、そうした相反する両義性こそ、「正法眼蔵」における「画餅」の扱いと通じている。「心不可得」の徳山についての話の結びは、「おほよそ心不可得とは、画餅一枚を買弄して、一口に咬著嚼尽するをいふ」という句で

終る。つまり、「画餅」を買つて、それを口にして、よく味わえと言つてゐる。こうした「画餅」の効用は、「正法眼蔵」の「画餅」の章では、さらに積極的に語られる。「仏法もし実なるには、画餅すなはち実なるべし」と認められ、「画餅にあらざれば充飢の業なし、(略)しばらく這箇は画餅なることを参学すべし。」として、その意義が積極的に主張されるのである。「画餅にあらざれば」飢えを満たす効能はないと言ひ、「画」によつて満たされなければ、力量(まことの力)とはならないと言われるのである。「画餅」の章は、「竹声を聞著して大悟せんものは、竜蛇ともに画図なるべし」と、香嚴禪師を想起させる句を用いながら、その一方で「画」にかけるとちぬは、つえをふさぐにたらず」の句を逆転するような主張を行うのである。一方で「画餅」の無益を言ひ、一方で「画餅」でなければ効能はないという「正法眼蔵」における「画餅」の扱ひは、「行人」における「理智」や「考へ」と同じ両義性を帯びてゐる。「行人」における一郎の苦惱の本質は、「画餅」ならぬ「頭」(「心臓」と直結した「頭」)がもたらす矛盾と関わる。次に、この矛盾の問題について、これも「正法眼蔵」との対比を通して見ておきたい。

一郎が「矛盾」の人間であることは、「僕は迂濶なのだ。

僕は矛盾なのだ。然し迂濶と知り矛盾と知りながら、依然として藻掻いてゐる。僕は馬鹿だ。」（『塵勞』第四十五章）という本人の発言のみならず、「暮を打つのは固より、何をするのも厭だつたのださうです。同時に、何かしなくつては居られなかつたのださうです。此矛盾が既に兄さんには苦痛なものでした」（同三十一章）というようにHさんの発言を通して確認される。「たゞ考へて、考へて、考へる文」で「何うしても信じられない」（『兄』第二十一章）という「性質」に由来する一郎の「矛盾」は、「図を披いて地図を調査する人」である一郎が「脚絆をつけて山河を跋涉する実地の人と、同じ経験をしようとする焦慮り抜いてゐる」など、くりかえし表現されていて、仔細に点検すれば、「行人」を通じて一郎の「矛盾」が描かれているとすら言える。「行人」において執拗に一郎の「矛盾」を描き続けることの意義は何か。作者は、一郎に「何うかして香敵になりたい」と言わせるが、けっして香敵撃竹のような悟道は用意しないのである。言うならば「矛盾」に苦しむ「文字法師」を、「文字法師」のまま、「矛盾」の中にとどまらせている。そこに何らかの積極的な意義があるのかどうか。その点を問題にするとき、「正法眼蔵」の「葛藤」の章の一節が想起される。

おほよそ諸聖ともに葛藤の根源を截断する参学に趣向す

といへども、葛藤をもつて葛藤をきるを截断といふと参学せず、葛藤をもつて葛藤をまつふとしらず。いかにいはんや葛藤をもつて葛藤に嗣続することをしらんや。嗣法これ葛藤としれるまれなり、きけるものなし。道著せる、いまだあらず。証著せる、おほからんや。

増谷（前掲）によれば、「葛藤」は「禪家においては、そこで用いられる言語や文字に縛せられて、かえつて究極のものに到ることを阻げられる」ことを指すとして、「葛藤」の章における道元の主張は引用した一節に尽されていると言つ。その一節の主意は、「もろもろの聖者たちは、たいてい、葛藤の根源を切断するという方向にのみ傾向して、どうも、葛藤をもつて葛藤をきるという行き方をするものはない。あるいは、葛藤をもつて葛藤にまつわるということも知らない。ましてや、葛藤をもつて葛藤に嗣ぐなどとはとても知るまい。嗣法はすなわち葛藤なのだ」ということになる。

「言語や文字に縛せられて、かえつて究極のものに到ることを阻げられ」ているのは、「たゞ考へて、考へて、考へる文」で「何うしても信じられない」という一郎も同じである。「矛盾」すなわち「葛藤」を抱えた一郎は、「もろもろの聖者」のように、その「根源を切断するという方向にのみ傾向」する。しかし、作者自身は、そうしたかたちでの悟道や救済を

拒否するかのようには、「葛藤をもって葛藤にまつわるということ」、「葛藤をもって葛藤に嗣ぐ」世界を書き継いでいく。

この小説の大尾が、「ぐっ／＼寐てゐ」る一郎の姿に接したHさんの次のような感想で結ばれるのは偶然ではない。

兄さんが此眠から永久覚めなかつたら嘸幸福だらうといふ気が何処かです。同時にもし此眠から永久覚めなかつたら嘸悲しいだらうといふ気も何処かです

「幸福」と「悲しい」という気持ちと同居するHさんの感想は、そこに含まれる矛盾また葛藤を通して、その矛盾や葛藤の意義を読者に問うものになつてゐる。言つたらば、「葛藤をもって葛藤に嗣ぐ」結びとなつてゐる。もちろん、結びといつても、事態は何ら片づいてはいないので、「眠から」「覚め」た一郎には、今までと同様の「葛藤をもって葛藤にまつわる」世界が待ち設けてゐるに違ひない。「塵勞」以前において用意された一郎の苦悩を解決する方途が、「葛藤をもって葛藤にまつわる」ような方向に見定められたとするなら、その時点で「塵勞」の長大化は不可避となる。Hさんの手紙の末尾すなわち小説の大尾は見た通りだが、そういうば、その直前にも「矛盾」に関わる表現が記されており、Hさんは自分の手紙について「定めて矛盾があるでせう」と書いていた。また、「兄さんの言行にも気の付かない所に矛盾

があるかも知れません」とも書いてゐる。作中の手紙の書き手自身が、自らの書くものと報告すべき対象の「矛盾」に意識的であり、それは作者が夕顔の蔓に蔓がからまるような方向に筆を進めたとすれば、その反映と言えなくもない。

以上、「正法眼蔵」の「山色深声」、「山水経」、「画餅」、「葛藤」の章句を「行人」と比較して、後者のいわゆる「禅的世界」の内実が、予想以上に、前者の具体的章句と呼応することが確認される結果となつた。ただし、右は、「行人」の中でも山の表象を中心にした指摘にすぎないし、多くの禅の文章の中でも「正法眼蔵」に限つた作業で、しかも、その一斑でしかない。細かな表現の次元での呼応関係に注意すれば、「塵勞」の章を超えて報告すべき問題は、なお多い。あるいは、禅と山の表象との関係も「行人」に限つた問題ではない。しかし、紙幅の都合もあるので、最後に、「塵勞」という章題に関わることがらについてのみ付言しておく。

「正法眼蔵」において「塵勞」の語を見るのは、「礼拝得髓」の章、「宋朝に居士というは、未出家の士夫なり。庵居して夫婦そなはれるもあり、又孤独潔白なるもあり。なほ塵勞稠林といひぬべし。」とある。もとより「塵勞」は煩惱の意、「礼拝得髓」全体に照らせば、とくに男女の性愛にまつわる

それという意を強めよう。一郎は「庵居して夫婦そなはれる」「未出家の土夫」で「塵勞桐林」といった分配であるが、「女人は性欲の対象であるからとて却けてはならぬ所以を懇々として説いておる」（講談社学術文庫『正法眼蔵（一）』注解）この章が提起する塵勞＝煩惱の問題は、妻と弟の間の「肉体上の関係」（「兄」第二十五章）を疑い、その弟に向かって妻の「節操」を「試して貰ひたい」（同第二十四章）と依頼する一郎の苦悩のあり様に通じる。なお引用は便宜として増谷訳を掲げる。

（女性を）性欲の対象となるからとて忌むならば、またすべての男子をも忌むべきであろうか。不浄のもととなるということでは、男もそうであり、女もそうである。（略）空想の所産すらもその対象となる。あるいは水に映る影を縁として不浄を行じたというものもあり、あるいは天日を縁として不浄を行じたものもあった。神もその対象となり、鬼もその対象となる。（略）だから、性欲の対象になるからとて嫌えば、すべての男子と女人とがたがいに相嫌って、仏門に入る機会もまったくあるまい。その道理をつぶさに点検してみるがよろしい。（略）またもし、かつて淫の罪を犯したことがあるとて嫌つのであるならば、すべての菩薩をも嫌わねばならない。も

また、今後罪を犯すことがあるうとて嫌つのであるならば、すべて発心の修行者も嫌わねばならぬ。そのように嫌つならば、結局はすべてみな捨てねばならない。（略）およそ、対象に対してはそれを明晰にすることを学ぶがよい。怖じて遁げることのみ学ぶのは、小乗の聖者たちの行き方である。（略）明晰にしないかぎりは、遠ざけたからとてなお対象はある。それはまだ解脱というものではない。遠ざけた対象には、かえって関心がよいよ深いというものである。

一郎は、妻のお直という「対象に対してはそれを明晰にすること」を試みながら、そのことを通じて「性欲の対象となるからとて忌む」結果となり、「水に映る影」や「天日」を「縁として不浄を行じ」させるに等しいふるまいをし、結局は「遠ざけた対象」に「かえって関心がよいよ深」くなっている。その点でも、まさに塵勞の人と呼ぶべきであろう。

* 本稿は、平成十七年六月五日、九州大学国語国文学会において口頭発表した内容の一部である。

（まつもと つねひこ・本学教授）