

「庭前栢樹子」をめぐって

川崎 幸夫

一

「時に僧有り問ふ、如何なるか是れ祖師西來の意。師云はく、庭前の栢樹子。」

凡そ禪について語ろうとする者にして、これを知らぬような愚か者はおるまい、というほどに禪問答極めつけの定型である。

趙州ジヨウ從諗ジユウシン（七七八—八九七）に向つて敢えてこの問を發した僧はいきなり怪物を鼻先にでーんと屹立させられ、激震に遭つたかのように仰天したに相違ない。「和尚、境を將モツて人に示すこと莫れ」。——「先生、一体これは何ですか、栢樹ハツだなんて、こんな目に見える物体に譬へて、観念で説明するやうなことはやめて下さい。これではちつとも仏法的にはなつとらんですよ！日頃からこれをやつたらいかん！と仰言つてゐるぢやないですか！」と、流石に趙州の弟子だけあつて、間髪を入れずに師匠に嘖みついている。

「庭前栢樹子」をめぐって

三

この勇氣ある僧が名だたる趙州を向うに廻して、さながら乾坤一擲の拳に出ることを得たのは、実は師の方で周到な御膳立てがなされていたからであろう。このやりとりが始まるのに先立って既に上堂していた趙州は集まってきた大衆に説法を試み、次のようなことを語っていた。「此の事的^{ジツ}的^{テツ}たり。没量^{モツ}の大人も這裏^{シヤリ}を出で得ず——仏法の大事は際立つて明白である。越格の大力量底の人たりとも、此の事から逸脱することはできないのだ——。さて私が滄山^{イザン}の許に在つた折に、或る僧が滄山に向つて『如何なるか是れ祖師西來^{セイライ}の意』と問うた。これを承けた滄山は『我が與^{タテ}に牀子^{シヤウ}を將^モち來たれ』と答へた。もし是れ宗師^{シュウ}ならば——問を承けた師家^ケが本物の禪匠としての力量を具へてゐるのであれば——、当然のこととして本文の事を以て弟子に接し、導かなければならぬのであり、さういふことができてこそはじめて立派な師家として認められるのだ」と。

このような説法を上堂した師から受け、それならば見參！と弟子の一人が蹶起し、敢然と滄山の弟子が発したのと同じ質疑を趙州にぶつけた結果として引出されたのが、冒頭に掲げた「庭前栢樹子」という一句であつた。この余りにも有名となつた「栢樹子」なるものは、『無門関』において付けられた頌が誠めるように、「言、事を展ぶること無く、語、機に投ぜ」ざる底のものであることはいうまでもない。したがつて、これについて「言を承くる者は喪し、句に滞る者は惑ふ」結果となることは火を見るよりも明らかである。したがつてここでこの一句を採上げることにしたのは、「趙州の答処に向つて見得して親切なら」と、無門老師ですら尻込みしたようなことを試みようというわけでは勿論なく、趙州和尚には特にお赦しをいただいて、「境」のまた末ともいふべきところに逃れ去つて、嘗て山西省太原市の郊外で立寄つた道觀で見參した老獺そのものといふべき実物の栢樹についての想出を再現してみようというに過ぎない。しかし一足跳びにそこへ行く前に、趙州に向つて弟子が「如何是祖師西來意」という問を放つ誘因となつた、滄山の西來意^{セイライ}問答を振り返つておきたい。

趙州が瀉山靈祐（七七一一―八五三）の応機接物ぶりを果して如何ように評価していたのかについては見解が二つに岐れるかも知れない。「牀子を將ち來たれ」という答に「本文の事を以て人を接」した「宗師」の姿を認めたのか、それとも「若し是れ宗師ならば」以下の表現は瀉山に対する批判を籠めていたのか、ということとを判定する極め手は『趙州録』の記述だけでははっきりと取出せないといえよう。禪問答の精神から離れて、問答形式一般として眺めたならば、瀉山の応答は質問をはぐらかしたただけであり、弟子の問に適合した答には全然なっていないと酷評されるかも知れない。瀉山はただ牀子、つまり椅子を持って来るように命じただけであり、しかも『祖堂集』が伝えるように、問者に向つてではなく、侍者に命じただけで答になっているつもりだったとすると、答としては随分不親切な応対をしたことになろう。いずれにせよ瀉山がそう言いつつた時点では、侍者か、当の弟子かは知れぬが、誰かがどこかへ素飛んで行っただけであり、牀子はまだ影も形も現れていないとしか思えないし、たとえ直ちに到来したとしても、瀉山がそこで二の矢をどう放つたのかもまったく伝っていない。これが禪以外の教宗の場合ならば、实景を再現して面壁九年の坐相を牀上に示すかも知れぬし、『少室六門集』などを書見台に開いて、提唱に移るかも知れぬが、やはり牀子が出て来ないことには手持ち無沙汰のまま突立っているよりほかはないであろうから、通常ならこの場面はこれから説法が始まる場所であつて、肝心の「祖師西來意」については何事もまだまったく明かになつていない筈である。しかし瀉山の応接ぶりを具さに見得した趙州にとって、瀉山の答の後にづく場面を示衆の場で持ち出す必要はなかったに違いないが、遙かに時を隔てた愚鈍なる者にとっては判然としないところがお残るので、ほかの例を尋ねて参考にしてみたい。

「如何是祖師西來意」と問われて、潯山にほほ似た応答をした例としては、『碧巖錄』第二十則に「龍牙西來意」があり、同じ話が『臨濟錄』の「勘弁」二三にも出ている。洞山良价の法嗣である龍牙居遁（八三五—九二三）が翠微無学——『臨濟錄』では臨濟となつてゐる——に向つて今の問を發すると、翠微は「我が與クダに禪板を過し來れ」と答へ、さらに後になつて今度は臨濟義玄——『臨濟錄』では翠微——に向つて性懲りもなく同じ問を持ち出すと、「我が與クダに蒲団を過し來れ」と、これも同工異曲の答を示し、どちらの場合でも、龍牙が真正直に命じられたものを取つて来て、手渡すや否や師から打たれている。これに対して龍牙は「打つことは即ち打つに任す。要且つ祖師西來意無し」と言い返したことになつてゐる。双方に共通な要素は一見して明らかであり、まず問を受けた師家は坐禪の道具を持つて来るように命じ、これを唯唯諾諾と実行した弟子が「少しも分つたらん」と打たれ、そして口答へをするという構図である。この問答に関して、『臨濟錄』では単に事実を伝えているに過ぎないが、『碧巖錄』においては、「本則」から「評唱」に互つてさまざまな角度から仮借なき解剖が加えられている。今回はその全体を論議するわけにはゆかないので、ごく概略だけを追ふことにする。

まず龍牙の發した「如何是祖師西來意」という問自体に関しては、それが翠微に向けられていた際には〔諸方の旧話も、也た勘過を要す——言ひ古された公案であつても、また吟味してみるだけの価値はある——〕という著語ジヤクがついて、一往好意的である。しかるに翠微との問答に落第したこともはつきり自覚しないまま再度同じ問を臨濟に向けて蒸返した場合については圓悟の舌鋒は鋭く、〔諸方の旧公案、再び問ひ將ち來たる。半文錢にも直アツひせず〕と、甚だ手厳しくたしなめてゐる。この著語において「如何是祖師西來意」という問い方に対して〔諸方

の旧公案」と少々蔑んだ言い方がなされているのをみると、八六七年に示寂した臨済のおそらく晩年に龍牙が接見した頃にはマンネリ化していたのかも知れない。しかし齡六十に達して行脚の旅に出た趙州が臨済の許を訪れた際にも両者の間で同じ問答が交わされており、この年代は秋月龍珉によつて八四七年から八五七年の間と推定されている。『趙州録』では河北省鎮州の臨済院に着いて脚を洗つていた趙州に臨済の方から近づいて問を發した事になつてゐるが、『臨済録』ではそれが逆になつてゐる。さらに趙州が「庭前栢樹子」問答を行つたのは、長い行脚を了えて趙州城に近い觀音院に住するようになった八五八年以降のことであるのは疑えないから、龍牙が臨済に見参したのと時期的にはさほどの隔りはない筈である。そうすると龍牙の發した「如何是祖師西來意」が本来ならばすぐれた形式の間であるのに、それを古臭いと極めつけたのは、手垢のついた型通りの仕方では使いこなせなかつた龍牙の力量不足に対する圓悟の切齒扼腕を物語るものと思われる。

次に圓悟の批判は龍牙の問いかけに應じて答えた師匠の側の工夫の無さに向けられる。翠微に対しては「禪板などを答に使つて、一体どうしようといふのだ。(教化に當つて肝心のところを) すんでのところウツガで放過してしまふところだつた。嶮アセいことだ」と、まるで叱責するような調子であり、「蒲団を持つて来い」と命じた臨済に対しても「曹溪の波浪——六祖慧能より興る頓悟禪の流れに聯なる兩人が、もし相似た型通りの対応をしてゐるやうならば、限り無き平人——龍牙のやうな凡庸な修行者——は陸沈——生きながら滅ぼす——せられることになる。その結果、平人たちは一状に領過——一人一人の機根の差を見ないで、十把一からげに断罪——されてしまひ、一坑に埋却されることにならう」と容赦なく攻め立ててゐる。

さて師匠の答処を袈裟掛けにした圓悟は刃を再び龍牙に返し、命じられたものをただ渡したならば打たれるだけということも知らずに、何の策略も凝らさなかつた龍牙のことを「也た是れ把不住……惜しむべし、当面に承当せ

ず」とか、「依前として伶俐ならず」と痛罵している。そうして禪板の場合には今の評言の際に「青龍に駕與するも騎る解はず」と附加えているが、この一句を第一の頌たる「龍牙山裏、龍に眼無し。死水何ぞ曾て古風を振はん。……」につけられた「評唱」のなかの「死水は龍を蔵せず。若是、活底の龍ならば、須く洪波浩渺、白浪滔天の処に向つて去かん。此れ龍牙の走つて死水の中に入り去きて人に打たるるを言ふ」とある言葉と照し合わせると、圓悟の胸中に在るものが臍氣に見えてくる。おそらくこれは「大海を掀翻し、須弥を踢倒し、白雲を喝散し、虚空を打破して」と「垂示」で描上げた西來する祖師を継ぎ、「古風を振」い立たせようと師匠の方で計つたにも拘らず、弟子の方にそれだけの眼力がなく、師匠の折角の応接も空廻りに了つてしまつたといふことなのであろう。翠微も臨濟も龍牙の差出した物を接得するだけは接得したが、直ちに彼を打つた。これについては「著れり」と一旦褒めた上で、「打つたことはよかつたが、惜しいことにこんな死漢を打つたところでどうなるといふのか。やはり第二頭——第二級のはたらき——に落ちてしまつてゐる」とか、「一模より脱出す——兩人とも同じ模型から打出したやうに、型通りの措置だ」とけなしている。

これに対して打たれた龍牙は心穩かならぬままに虚勢を張つて、「師匠なのだから」打つことは御随意なのですが、要するに結論としては、祖師西來の意などといふものは無いのです」と抗弁をした。このような態度に対しては圓悟の著語は特に厳しく、「灼然に鬼窟裏に在りて活計を作す。便宜——その場のぎの方策——を得たりと將謂へるに、賊過ぎし後に弓を張る」と間抜けぶりを断じたのち、さらに「評唱」において古人の言葉をいくつつか引いて、透徹した見解もなしに「要且」などと軽率に独断的な結論を振りかざした龍牙と、それを言わせ放しにして見過してしまつた師匠の微温的態度とを厳しく論難している。なかでも雪竇の言として「我當時如し龍牙と作らば、伊が蒲団禪板を索めんを待つて、拈起して劈面に便ち擲たん」と、龍牙に気概の欠けるのを惜しんでいる

のが目を引く。さらに黄龍悟新の言を想い起した上で、圓悟は両師に対して「大凡そ要妙を激揚し、宗乘を提唱せんには、第一機の下に向つて明得してこそ、天下の人の舌頭を可以く坐断せん。儻或し躊躇せば、第二に落在せん。この二老漢、風を打し雨を打し、天を驚かし地を動かすと雖然も、要且つ曾て箇の明眼の漢を打著せず」と説いて、指導者として雲門の如くに向上の道を志す者のために「泥に入り水に入つて、同死同生する」（『碧巖録』第十五則、頌の評唱）大自在を得るに到っていない点を突いている。

以上のごとく、『碧巖録』第二十則の始めの四分の一ばかりを要約したが、雪竇はもとより圓悟といえども、ただ単純に龍牙をこきおろし、翠微、臨済の両師をあげつらおうとしているのではない。圓悟も龍牙が「根性聡敏」なることを認めており、その上で後人に「大丈夫の志氣を立て、山川を経歴し」た「古人の參禪、多少と辛苦なる」ことを説き、「古人の一言一句は乱りに施為さざること」を戒めたのであらう。

三

龍牙の「祖師西来意」問答の組立てが一往明らかになつたと思われるので、これをまず瀕山の場合と較べて、両者の異同を明らかにしたい。まず最初に弟子が瀕山に向つて「如何は祖師西来意」と問を發するところから始まるのはまったく同様である。次にそれを承けて瀕山が「我に牀子を將ち来たれ」と応答したのもほぼ同様であり、翠微と臨済が坐禪の用具を名指しして、問者に向つて「我が與に……過ち来たれ」と命じたのと共通のパターンが見出される。これに対して相異点として細かいところに目をつけると、蒲団というのは道元の『正法眼藏・坐禪儀』にも「坐禪のとき、……、蒲団をしくべし」と述べられているように、直径約三十センチの蒲の穂をつめた丸い

敷物であり、禪板と同じく片手でもひよいと手渡せるくらいに小さなものであるのに反して、牀子は少なくとも両手がかかえるようにして運んでこななければならない。また第一節で触れたように、『祖堂集』は瀉山が「牀子を將ち来たれ」と命じた相手が問者ではなく、侍者であることを伝えており、そうだとすると問答の性格が少し掴みにくくなる。しかしもっと大きな相異点は、趙州の伝える瀉山の「祖師西来意」問答が弟子の問処に瀉山が応答したところで打切られてしまっているという点である。したがってその後の展開はまったく分らない。この後に果して牀子は運び込まれたのか、侍者が運んだか、問者が動いたか、或いは侍者が運び込んだ牀子を問者が蹴倒してもしたのかは告げられていないし、瀉山が牀子に坐ったのか、それとも問者を打喝したのかも一切分らないのである。

したがって、瀉山に向って龍牙と同じ問を發した僧が龍牙と同じ振舞をして、瀉山もやはり翠微、臨濟と形の上では同じように打ったが、死漢と同死することによってかえって同生せしめる大力量を發揮し得たのか、それとも両師と同じく「第二頭に落在し了」ったのか、瀉山に対する趙州の評言にも二義性がつきまといっている。兎も角、瀉山の「祖師西来意」は問答形式としては途中で打切りになっていて、完結していないことになるから、果して趙州が瀉山の応接に「本文の事を以て人を接」する「宗師」の姿を見出したのかは見当もつかないことになる。

しかしこれはおそらく皮相の見であって、「師上堂」に始まって「師云、庭前栢樹子」に了る『趙州録』の言葉を貫く気魄には趙州の確信が溢れているのを感じさせる。瀉山の弟子は意表を突かれたにも拘らず、日頃の修鍊の冴えを見せて、素速い身のこなしを示し、師を満足させたに違いあるまい。そうでなくては、両者の応酬を最後まで見届けていた趙州がその消息を伝えることを途中で打切って、直ちに「若し是れ宗師ならば」と、自分も親しく交わった知友の評価につなげるような形に持つてゆくことを避けたのではなからうか。瀉山を語っている際の間髪を入れぬような言葉のリズムには、もうそこで「本文の事」が発現したと太鼓判を押す気持が働いていたからでは

なかるうか。祖師西來の意が「言句の上になら」(『碧巖録』第十五則) ざることを知悉していた趙州にとつては、瀉山の最初の答処ですでに十分であつたのであろう。

それではなぜそういう判定をなし得たのかというと、そのようなことは勿論誰にも分らない。唯しかし、そのためには弟子の最初の問が龍牙とは違つて、すでに答処を一步踏まえて発せられていたのではなかるうか。それゆゑに弟子(および侍者)の身の動きも俊敏であり、瀉山から言われて受動的に従つたのではなく、発語以前の瀉山の唇が將に動こうとする直前に弟子たちの気持はそこへ向つており、瀉山の答処が声に出て響き了つた直後に師は牀子が飛び込んで来るのを目のあたりにしていたと考えたい。そこではまさしく「問は答処に在り、答は問処に在」つたのであり、「明鏡台に當りて……殺活時に臨む」(『碧巖録』第九則趙州東西南北・垂示)「作家の宗師」を趙州は認め得たのではなかるうか。説法の座から未だ一語も発せずして、瀉山は言句を超えた仕方だ。「祖師西來意」を語り尽していたに相違ない。

しかし瀉山の応機接物が「第二(機)に落在」(第二十則・評唱)した翠微、臨濟の場合と遠く隔たる結果となつたであらう一因として、答で採上げられた牀子が同じ坐禪の道具ではあつても、禪板や蒲団とは異なる効果を挙げたのではないかという気がする。それで話が少し脱線するかも知れぬが、牀子というものについて少々想像を巡らせてみることにする。

瀉山がもし本式に説法するためにわざわざ持つて来させようと思つたのだとするならば、頂相彫刻が威儀を正して安坐している曲象のようなものが念頭にあつたと考えられる。『碧巖録』第十五則雲門倒一説の頌の評唱の最後の一節には、師匠としての雲門を讃えて「宗師は人の為にすること、須らく此の如くなるに至るべし。曲象木牀上に抛りて坐し、捨得く儼をして打破せしめ、儼が虎鬚を將くことを容さんには、也た須是らく這般の田地に到つ

て始めて得し」とある。根機さまざまなる弟子たちの一人一人に適切な仕方で「釘を抜き楔を抜」いて全機大用することが求められる宗師が「本文の事を以て人を接するためには曲象こそふさわしいと考えられる。しかしこれでは大き過ぎて、侍者と問者が二人がかりで慎重に運んで来なくてはならないから、何よりも動きの迅速さが要求されるこの場面には不釣合のような気がするが、坐禅のみならず、宗師の説法のために使われるというところは捨て難い。そこで手許にある仏教語辞典を二三繰ってみたところ、禅堂内で坐禅や食事のために用いる椅子を禅牀といい、それを縮めて牀というと出ている。牀という漢字は日本では折畳み可能な腰掛を指し、これに敬称を添えたのが牀子と考えられるので、「牀几」という言葉を連想して簡便なものを考え易い。しかし諸橋轍次の『大漢和辞典』をみると、牀という文字の第一義に「ねだい。こしかけ。身体を安置し坐臥する具。寝台」とあって、漢代の『説文』を引用し、第二に「ゆか。とこ。すのこ」、第三に「凡て道具を掛け置く台」とあって、さらに「牀子」という語は「寄りかかる台。牀子弩を見よ」という意味が与えられ、『宋史』に依って「牀子弩」は「木架の上に安置して発射する弩」と説明されている。そのほか「牀下」、「牀上」、「牀前」、「牀頭」などいづれも「ねだい」の意味で使われているところから、唐宋時代の禅宗寺院で用いられた名称である以上、「牀子」も日本の僧堂で「起きて半畳、寝て一畳」といわれる坐臥の場を立体化し、移動可能なものに化した道具と見做さねばならないようである。そうすると牀子はやはり曲象のことと考えなくてはならない。いずれにせよ禅堂の内部事情にはさっぱり通じていない私には牀子というものについて明確な観念を形成しえないので、その大きさや重さといった質料的な側面から瀟山の応機接物に迫ってみようとした見当はずれな試みは尻尾を巻くよりほかはない。

岩波文庫版『道元禅師清規』に収められた「弁道法」をみれば、住持人すなわち住職は禅堂内では「椅子に就いて……坐禅」するとか、「衣袖を褰カミげて椅子に就き、鞋を脱し足を収めて、跏趺して坐す」と書かれており、この

記述からは「椅子」というのは「曲象木牀」のことであろうと思われる。ここで書かれているとおりのことが果して永平寺の前身とされる大仏寺で行われていたのかは分らぬが、彼が実地に見てきた宋代の禪堂では実際に行われていたのであろう。

しかし日本にも腰を掛けて坐禪するという方式が伝えられていたらしいことは、意外にも禪僧をしばしば揶揄弄の的にしていた室町時代の狂言から窺い知ることができる。狂言の大曲とされる「花子」^{ハナゴ}では、一夜坐禪をする^{と偽って}妻の許を脱け出し、花子という愛人の家に出かけた主人に命じられて身替り坐禪をする羽目に陥った太郎冠者が床几に腰をかけ、坐禪^{アスマ}衾^{アスマ}という衣を頭からすっぽりとかぶって顔を隠し、肩をすぼめてつくねんとしている有様は、やがて奸計を見破った女房に追立てられ、そこに変装した女房が坐つて、それとも知らずに明方に帰つてきた亭主をとちめることが分つているだけに、甚だ滑稽で奇妙な情景を呈することになる。しかも坐禪とはいつても狂言のことであるから、来し方行く末のことを得度するといふ程度にとどまるのであるが、その時に腰掛として使われるのが床几と呼ばれ、それには狂言の舞台に頻繁に登場する葛桶^{カヅツ}といふ小道具が使われている。葛桶とは高さ五十センチばかりの黒漆塗の円筒型の蓋付桶で、能の場合にもシテなどの腰掛として常用されるが、狂言ではそれ以外に酒樽や茶壺に見立てられたり、酒盛の場面では蓋を盃の代りに使つたりする。この葛桶といふ名称が仏法に対する眼力をまったく欠いた暗愚な僧を意味する漆桶^{シツツク}という語に由来するとすれば大変面白いが、その点については不案内である。それは兎も角として、今述べたような仕方では葛桶が使われている場合には、実物と見立てとの間には明らかに形態上の類似性が見出される。しかしたとえば「千鳥」といふ曲では「大きい御座れども、こなたさへ千鳥じやと思召ば濟事で御ざる」と唆かされるままに、先ほどまでは酒樽だった筈の葛桶が無理矢理に千鳥だの馬だのに見立てられてしまふし、別の曲では柿の木だの案山子だのと、凡そ形や大きさからいって奇想天

外なものに見立てられたりするから、こうなると、実物と見立てとは単にその場かぎりの約束事として同定されているに過ぎない。葛桶との形態上のアナロジイという点からいえば、禅牀は酒樽と千鳥との間ということになるが、床几のこのような使われ方を能の場合に求めると、「卒都婆小町」という曲が適切な例を示している。零落した小野小町がただの朽木と思つて腰かけていた床几が実は五輪塔の形を刻んだ仏体と見立てられており、乞食女を立ち退かせようと試みた高野聖の方が問答を重ねてゆくうちに却つて逆にやり込められ、頭を地につけて三度の礼を払わされる始末となるのである。

話が大方横道に外れてしまつたが、突然の質問を浴びるや、得たりや応と瀉山の答から飛出したくらいだから、この場合の牀子も問答の場に活殺の気を漲せるための恰好の道具でなければならなかつた筈である。勿論その場は実際に運びこまれてくる必要は最初からなかつたのであるが、答処の中心的形象として位置づけられている以上は一人で持ち上げて、あつという間に走込めるほどに簡略な造作のものでないと、趙州が直ちに「本文の事」出来！と軍配を挙げるわけには到底ゆくまいという気がするのであるが、先ほど調べた限りでは形勢は不利なようである。

四

さて「庭前栢樹子」問答を誘発するかのように、上堂した趙州が瀉山の例を拈則して、宗師の在るべき姿を示衆として持出した意図が奈辺にあつたかは簡単に見極めがつかないが、門下の修行僧にとつては大きな挑発であつたに違いない。自分たちの師家から宗師とはこのようなものだと直接に聞かされるということとは、真の弟子もこのようなものではなければならぬと言われたのと同然である。恰も師匠の方から「白浪滔天の時如何」（『碧巖録』第十

七則キョウ香林西来意、垂示」と拈起されたのかの如く、禅機を沸騰させた一人の僧が全力量を發揮して撒餌に飛びついてくるのを趙州の方では待つていたのではなからうか。このような文脈の中で、「如何是祖師西来意——庭前栢樹子」という問答を見渡した上で、さらに「龍牙西来意」と照応させるならば、趙州の上堂から示衆、そして弟子との問答にいたる全体は「本則」に相当することになると思われるが、しかしその前半に当る滄山の話は「垂示」の役割が加味されているかも知れない。そこで趙州が大衆に向つて紹介した古則ともいふべき「如何是祖師西来意」とまつたく同じ形の問を、いわば飛んで来たブーメランを打返すような仕方で師に向つて発射した僧に対して、趙州は圓悟が龍牙に下したように「諸方の旧公案、再び將ち来たる」と嘲罵するようなことはしなかつた。それどころか弟子は自分の反論を鸚鵡返しにしたような趙州の態度には満足せず、遁辭許さずとはかりに再度同じ問を發して追いつめようと計っているほどである。

「如何是祖師西来意」という問は実は『趙州録』全篇をとおして七度収められており、このほかに「問、如何是直截一路。師云、淮南の甕子、到れるや」も同工異曲であらうから、この問答形式は趙州の弟子にとっては虎穴に入つて虎鬚を引かんとする捨身の業であり、趙州自身にとっては弟子のさまざま根機に應じて活人劍を奮い、宗師としての大自在を現す好機であつたのであらう。しかし上堂して、多くの修行者を前にして説法をしている最中という情況においてこの問が提起されたという形が判然と残っているのは「庭前栢樹子」という答が跳び出した時だけである。「庭前栢樹子」は龍牙に対した両師や滄山が出した答の場合とは違つて、坐禅の道具ではない。「庭前の栢樹子！」といわれても、弟子はすぐさま師匠にそれを手渡すべく、堂内を走り廻らうなどは勿論思いも寄らないことであらう。「庭前の盆栽！」ならば直ちに庭へ飛び下りて植木棚へ走るであらうが、「庭前の栢樹子！」では精々腰を抜かすだけで、身体的反応をとる方策が一切奪われてしまうのである。果して「学云はく、和尚、境

を將て人に示すこと莫れ」と。弟子の驚きと怒りが目に浮ぶようである。それだけに「庭前の栢樹子」という応答を引出したこの問答は、趙州の数ある「如何是祖師西來意」問答のなかでも、その突拍子のなさでも特に際立っているし、また禪宗史全体の水脈に轟く巨瀑であった。したがってこの問答に関して哲學的解釈を試みることは到底不可能であろう。何しろ趙州といえは「唯嫌揀擇」^{ユイケンケンシヤク}を以て鳴っており、「纔」^{ワジカ}に語言有れば、是れ揀擇、是明白」（『碧巖錄』第二則趙州至道無難、本則）と斬りまくられ、解釈など試みようものなら「這の葛藤を打すること莫れ」と一喝されることは火を見るよりも明らかであろう。しかし「庭前栢樹子」という言葉は『趙州錄』に都合三度出てくるほどの趙州お好みのメニユーだったのであり、おそらく趙州門下全体の生活体験に根ざした象徴的なイメージをなすものであったのではなからうか。栢樹が「祖師西來意」の形象化として持ち出されるのはいかに突拍子もないようであったも、決して出鱈目に、どれでもいいものとして舌頭に跳出したというものではなく、そこに或る種の必然性が具わっていたような気がする。そこで私は冒頭ですでに触れたように、嘗て私が太原郊外でたまたま出会した老樹から得たイメージーションを奔放に繰広げることにした。

五

昭和五十五年の夏のことであったが、私は勤務先の関西大学の同僚たちと一緒に華北を旅行し、大同の雲崗石窟を廻って太原に到り、天龍山石窟を訪れた翌日に太原郊外の玄中寺を見学した。玄中寺は曇鸞・道綽それに若き日の善導が拠所とした浄土教發祥の地であり、山中にある閑雅な禪定場であった。その帰途に立寄った道観の前庭の片隅に、これこそまさに栢樹子！という風格のある巨樹に接し、その時以来その樹影が胸間に突刺ったままなの

である。

日本では栢の字は柏と区別され、後者は「カシハ」と読まれて、五月の節句の餅をくるむ葉をつけるブナ科の落葉樹を指すことになっているが、これはしばしば起る漢字の日本的誤用である。現代中国の標準的な国語辞典である『辞海』をみると、栢は柏の異体字であり、松柏と並び称されて、樹高三十メートルに達する代表的な常緑の針葉樹を指している。日本で栢といえは柏槲ともいわれ、盆栽として親しまれて、植木棚に置かれたり、玄関などを飾る小造りな感じをもたれている。しかしまた一方で栢樹は「いぶき」とも呼ばれて、大抵は樹高数メートル乃至十メートルくらいの常緑の針葉樹として寺院の庭などでよく見かけられるが、さほどの美しさを感じないし、まして靈気などは涸渇した情態で立っている。ただ鎌倉の建長寺境内の柏槲は別格で、開山の蘭溪道隆が中国からもたらしたといわれるだけあって、森厳の気を湛えている。しかし太原の道観に盤踞していた栢樹は日本人の想像力を遙かに超えていたのである。中国の栢樹は幹に深い亀裂が縦に何本も喰込んでおり、振れた木部の束を何組も束ねてさらに振り合せたようになっていて、しかも樹高は三十メートルに及ぶため、まるで蒼龍が地中より天空めがけて舞上ろうとしているような感じを与える。そのために栢樹は古来神獣である龍に見立てられている。趙州が栢樹に尊号の「子」を呈したのもむべなる哉といわねばならない。

平滑な敷石で埋めつくされた道観の庭の隅に老樹を囲んだ鉄柵が二つ並んでおり、門をくぐった途端に建物のはずれに、斜に傾いたまま聳え立つ栢樹の姿が孕んでいる異様な迫力に魂を奪われるような思いがして、境内に一步踏み入れただけで「庭前の栢樹子」の实物とは正しくこのようなものではなかったか、と大変な衝撃を受けた。そのなかで一番古い木は根元の直径が一メートルあまりだったが、根元から股裂にあつたように二つに岐れ、植物としての生命を維持するための樹皮がずっと上の方まで綺麗に剥落してしまい、深い亀裂が何本も入った銀灰色の木

肌を曝け出し、木薬部まで振れたまま頂めがけて螺旋状に捲上げられていた。完全に枯死したとしか見えないのに、丁度広大なタクラマカン沙漠の地下に伏流があつて生命を通過させているように、裸形となつた栢樹にも不可解な妖気が漂い、その有様はただ神韻縹渺としか言いようがなかつた。もう一本の方は未だ精気に溢れ、幹の表面は堅牢な樹皮に蔽われていたが、繩を何重にも纏掛けにしたような荒々しい鱗状の文様をなして、老獺そのものという感じを与えていた。両方ともその樹高といい、頂点まで螺旋状に捲上げた樹形といい、まさしく龍が天空高く昇つてゆくような勢が漲つていた。広々とした前庭には栢樹のほかは青銅製や石造の獅子がいくつか置かれていただけで、庭とはいいいながら自然のもつ優しさを徹底して拒否しており、人間の慮りを一切撥ねつけるかのような殺風景な空間が広がるなかに聳立つ栢樹のデモーニッシュな姿に肝を冷やす思いで佇むほかはなかつた。

ところでわれわれが「庭前栢樹子」という一句を拈起された場合、「庭」について懐いている日本的な感受性がまず災いして、「庭前」の厳しさがいかばかりかということを実に把握し得ないのではなからうか。緑なす樹木と自然を模した岩石の配置、そしてたとひ枯山水の庭であつても土には水分が豊かに含まれた繊細で風雅な空間を日本人は「庭前」の情景として心に描くであろう。しかし趙州の活動空間が華北であつたことを忘れてはならない。そもそも「庭」という漢字を構成する「广^{マツレ}」は屋根の蔽いが垂れている形を模して、屋根や建物を表すといわれ、「庭」という漢字は宮廷内の式場を意味していたという。その典型といふべき紫禁城（現・故宮）を見たら明らかのように、庭とは高い塀に囲まれ、鋪石で固められた極度に人工的な空間をなして、祭儀用の樹木を除いては、地面の露出も、柔らかい生命を宿した草木もまったくその存在を許されず、徹底した非情性に貫かれており、太原でみた道観の庭も同じ精神が支配していることは明白であつた。これに対して日本人の庭に対する観念の原型となるのは池泉をめぐらし、築山を配置した江南の庭であるから、日本の感受性の伝統を根底から覆すことなしには趙

州が立っていた華北の「庭前」に参入することは凡そ不可能であることを銘記しなくてはならない。「庭前栢樹子」とは自然的生命と人間的幸福とを遮断した非情な空間の底に深く湛えられた活水を直指して、遙かなる西方より突如として飛来した蒼龍であり、インドの碧空に根を広げ、河南の地に不逞なる山容を誇る嵩山の麓に突刺つて、心印単伝の軸となつた宇宙樹であつたに違いない。したがつて温暖で自然の恵みに溢れた蓬萊の地に暮してきた日本人が嘗めた辛酸とは桁外れな残虐非道に耐え抜いてきた民族の経験を、神仙術によつて韜晦させた測度すべからざる中国的心性が凝り固まつて形象化されたのが庭前に聳える栢樹だつたのではなからうか。

言語による説明を寄せつけず、粗野ともいえそうな荒れ果てた無の空間に屹立し、不可視の空へどこまでも伸びてゆくとしていた栢樹の姿に、私は「如何是祖師西来意」という問処を受け止めるに足るだけの氣骨が十分に具つているのに畏怖と讚歎を禁じ得なかつた。本稿はただその形象を伝えることを試みたに過ぎない。

註

(一) この点に関しては秋月龍珉が『趙州禪師語録』(春秋社刊) および『趙州録』(筑摩書房刊、禪の語録二)において、『祖堂集』と『古尊宿語録』と比較しながら考証を行っている。同氏によつて第十二段と指定された「庭前栢樹子」の問答は三者とも本文には差がない。しかし同じく第六十二段と指定された箇所には次のような問答が収められている。すなわち、「師又云はく、老僧此間に在ること、三十余年、未だ曾て一箇の禪師の此間に到ること有らず。設い來たること有るとも、一宿一食して急に走過し、且らく軟暖の処を越ひ去る。問ふ、忽し禪師の到來するに遇はば、伊に向つて什麼とか道はん。師云はく、千鈞の弩は、鼯鼠の爲にして機を発せず」と。未會有一箇禪師到此間」という趙州の言は古典的形式論理學の名称を適用すると全称否定命題として陳述されていることになり、言葉どおりに受止める限り、瀉山も当然のごとく、「一箇の禪師——本當の禪者——」に算えられていないことにならう。秋月龍珉はこの話が『祖堂集』の該當箇所において次のように直接瀉山に結びつけられていることに注意している。

「庭前栢樹子」をめぐつて

師滄山に問ふ、「如何是祖師意」。滄山侍者を喚び、「床子を將ち來たれ」と。師云はく、「自往已來、未だ曾て一箇の本色の禪師に遇著せず」と。時に人有りて問ふ、「忽し遇ふ時は如何」と。師云はく、「千鈞の弩は驪鼠の為に機を發せず」と。

かくして『趙州録』上卷第六十二段に『祖堂集』のいまの箇所を組合わせて形式的に判断を下すならば、趙州は明白に滄山の対応が「本文の事を以て人に接」したことになるはず、「宗師」として認定はできないと語っていたことになるであろう。またたとい『祖堂集』の記事が伝わっておらなくても、『趙州録』上卷第六十二段——『古尊宿語録』もまったく変らない——に見られる口吻から、滄山に対する言外の批判を読み取ることも不可能ではなからう。しかしながらこの問題についての決着は「言葉の上では滄山を批判しているように聞えるが、実は互いに知音同志の語である。これは滄山にとうより傍僧へ向って投じられた釣語である」(筑摩版三七頁)という秋月の判定によって綺麗に片付けられていると言えるのではなからうか。

(2) この点に指針を与えるものとしては、『趙州録』中卷第三三八段にある「問、如何是祖師西來意。師云、牀脚是。云、莫便是也無。師云、是即脱取去」が挙げられよう。秋月龍珉訳の現代文では「師、『椅子の脚がそれだ。』修行者、『それこそがそれなのですね。』師、『それだというなら、抜き取れ』と。さらにこれにつづけて、「それをそれとして認めると、もう第一義からそれる」という解釈がつけられている。滄山の場合とこの「牀脚」問答とは少々性格を異にしているが、「牀」という文字は共通しており、今後の課題としたい。

(本稿は『自己・世界・歴史と科学——無相の自覺を求めて——』(一九九八年七月刊)より、
出版元の法藏館の許可を得て転載した。)