

禅問答の理解

西村嘉三郎

自然であれ、人間であれ、自己に対する他というものは皆、自己によって知られるものである。この意味では自己があることによって他があるのである。自己を離れて他がそれ自身で存在すると言っても、それは自己の判断を離れては不可能と言わねばならない。従って世界の一切の出来事は皆、自己という唯一者の判断に帰着せしめることができる。このように自己の存在を中心として自己以外の一切のものを自己の判断に帰着せしめる自己中心の立場が独我論である。

しかし、逆に自己は自己だけでは自覚せられない。自己の外なる他が自己に対立することによって自覚が可能となる。この意味では自己を自己と知るとは他があることによるのである。他なき所には自己の自覚も不可能といわねばならぬ。

自己の内面の世界というものも、外なる世界と無関係に特に秘められた世界として存在する訳ではない。他を他と認める所に自己が働いているのであって、それが自己が存在するという事である。外なる世界がある故に自己の内面の世界があるのである。

かくして普通には自己の内面という他から隔絶した世界に具有すると考えられている精神の働きも実は自他の両者が相互に対立することによるのであって、この対立は、これをそれ自身の内に包んで、しかもこれを超越している包括的にして超越的な存在がそれ自身を限定することによって、一面に於いては他が他として限定されると共に、他面に於いて、その他に対立することによって自己が限定されて来るといべきであろう。一見、他から隔絶し、他と無関係にあると見られる自己の内面の作用という如きものも、この包括的にして超越的な存在の持つ一面の作用であって、それが自己を自己として知らしめるのである。我々が精神とか心とか呼んでいるものもこの外には存在しない。今、自己と自己以外の一切の他とを広く包括しているものを世界と呼ぶならば、それは単に空間的な広がりをもつ世界というだけの世味の世界ではなくて、我々の自覚を可能ならしめる根源としての世界であり、それはまた精神という時間的な働きの根底となるものでなければならぬ。

即ち人間の自覚という点に於いていえば、我々は唯単に自他の間の空間的、同時的な対立の中に生きているだけでなくて、時間的に現在の一瞬をその一瞬毎に生きているのである。この意味で人間の自覚は現在を基点として現在に於いて成立する。而してこの自覚の成立する現在こそ真に現在と呼ぶべきものである。何となれば単に物が存在するための条件又は形式として我々は時間及び空間の二つを考えるのが普通であるが、しかし物が存在するための条件の中、特に時間に関していえば、それは等質的な一本の直線として表象されるような、半ば空間化した時間である。従ってこのような時間に於いては現在といってもそれは過去や未来と同列に一本の直接上にある時点に過ぎないものであって、何等過去や未来から区別せらるべき特色をもつものではなく、唯直線的な時の流れの上を移動する点に外ならないのである。

これに反して我々が現在として自覚しているものは極めて抽象的に考えて見ても、それを把握した時には既に過ぎ去っているような一瞬であってそれは永久に再び還って来ない一瞬である。しかも我々にとって生きていることが最も明確なのは此の一瞬と指定し得る現在の外にはない。今少し具体的に考えて見れば生きるということは身体的、行為的に作用するということであって、この作用から離れた一瞬は単に考えられた架空的な一瞬に過ぎない。我々が身体的、行為的に活動するということは現在の一瞬を通じて、一瞬毎にこの活動が常に新しく初まり、その一瞬毎に消えて行くということである。過去に生きるとか未来に生きるとかいう通俗的な表現も実は現在の記憶に拠って過去を想い起しつつ生きることに、又は現在の期待を抛り所として未来を待望することであって、過去の記憶も未来の期待も要するに現在という時点に於ける作用に外ならないのである。この意味で我々が生きている現在はいつでも現在であって、それが現在から逸脱して過去になったり、未来に置き換えられることはない。自覚上の現在はそのから過去や未来が始まる時の始源としての現在であって、それは永遠の現在であり、一瞬ではあってもそこに永遠なるものを宿している一瞬である。即ち永遠とは一本の直線が無限の延長をもつというような意味の永遠ではない。一瞬が永遠なのである。

以上述べた意味に於いて我々の自覚が成立している現在は、一方に於いて自己と自己以外の一切の他とがそこに同時に関係し合っている空間的な静的な広がりを持つと共に、他方に於いて無限の過去と無限の未来とがそこから始まる時間的な、動的な現在であって、謂わば現在に於いて空間と時間とが交錯しているのである。我々の自覚もこの現在の外に成り立つのではない。この意味で我々の自己は現在の一瞬毎に新しく生れてはまた消えて行くのである。

自覚という点に立てば我々がその中に、生きる世界はこのような空間と時間との交錯する現在の世界の外の外にはないが、これを逆に言えば我々はそれぞれの自己に於て一瞬毎にこの世界を映し、世界を表現しているのである。禅語に「毛、巨海を呑み、芥、須弥を納る」というのがあるが、元より物の世界では一粒の芥子の中に大宇宙を納めることは不可能であるが、自覚の世界に於いては芥子に須弥を納めることが可能であるというよりも寧ろ、我々の自己は皆それぞれに大宇宙を映し、これを表現しているものといわねばならない。

我々がこの世界に生きていることは極めて常識的に承認せられる事実である。特に自己の全存在に目覚めるといような表現を用いなくても事実、我々が此の世界の外にあるということはない。然し一度び自己が自己を持つ時は自己と自己以外のものが対立することとなり、結局は世界をも自己の外に見ることとなって、世界の中に生きるという事実から逸脱することとなる。

この意味から言えば、自己が此の世界の中に生きているという自覚が真の意味で成立するためには自己が自己に死ぬという個人による実際の体験がなければならない。自己が自己に死ぬというのは矛盾である。死んだものに自覚がある訳がないからである。しかしこれを矛盾としてうけとるのは飽くまで自己の判断を抛り所として一切の出来事をうけとろうとする知識の立場に立つからである。自己の知識的判断のみを究極の抛り所とする限り、自己は知る自己と知られる自己とに分裂し、自己の全体を根底から自覚することは不可能とならざるを得ない。自己の全存在を自己の知識的判断によって確かめようとする試みは恰も自己の両手で両耳をつまみ、これによって身体を大地より離して宙に釣り上げようとするに等しい試みといわねばならない。

それ故に自己の全存在に目覚めるためには自己の判断を究極の抛り所とする立場が放下されなければならない。この放下が可能になった時、之を自己に死ぬ又は自己を忘るなどと呼ぶのである。この体験は自己の知識的判断による自己分裂が始まる根拠に還ることであり、自己が自己をもつ以前の処に復帰することである。従ってこの体験はまた自己が自己の全存在に目覚める根源に還ることに外ならない。自己が未だ生じない根源がそのまま自己が自己の全存在に目覚める根源なのである。この根源に還ることを禅では自己に徹するとか、自己の本来の面目を徹見する等と呼ぶのである。

我々が自己をもつことは自己が世界の中にあるに拘わらず不知不識の中に世界の外に迷い出ることであり、自己が自己の根源から浮き上り、遊離することである。そこに我々は何となき不安を感じ、自己に休らうことができなくなる。宗教への関心の第一歩は此処にある。それは決し

て宗教に対する知識的関心ではない、宗教への関心は寧ろ我々が自己自身の分裂に気付くことにあるといつてよいであろう。

キェルケゴールはその「死に至る病」に於いて人間を自己が自己に關係する所の關係であると規定し、人間は自ら絶望を意識していると否とに拘わらず絶望していることを説き、非本来的な絶望として人が絶望を自ら意識していない場合と雖も絶望していることには変りはない。絶望を意識していないということは実際に絶望していないとか、絶望から無關係であるということの意味しない。絶望を意識していないということとは絶望という病に罹っているに拘わらずそれを自覚していない事を示しているに過ぎない。それは現に病気に罹りながら自覚症状をもたないのと同様であつて病氣としては最も危険な状態にあることを示しているといふのであるが、このように自己のあり方について何の疑惑も不安も持たず、また宗教的関心を全くもっていないという人でも実際に於ては宗教と全く無關係であるといふことはできないのである。

人間が文化活動を営み、常に学問、芸術、道德の領域に関心をもち、従つて真偽、美醜、善悪の価値に關して判断を下す判断者という主体として生きていることは何人と雖も承認しなければならない。そうでなければ醉生夢死の生活を送っていることになるからである。しかしこの事は我々が此等の価値に對して価値判断者としての自己を持つことに外ならない。而してその限り我々は常に価値の二元的對立の間に立つこととなり、それはまた価値判断者としての自己に迷うことにつながる。即ち我々がこの對立に迷うかぎり価値の二元的對立を超えて新しい価値を發見したり、又は新しい文化の創造に自己の全存在を挙げて参与することは不可能となることを意味する。この意味に於いても我々は自己を持たないといふことは不可能でありるといわねばならない。然し自己をもつといふことは自己が自己の主人公であるといふことであつて、キェルケゴールが人間を自己が自己に關係する所の關係であるといふことはこの事を意味するものに外ならないがこの事は特に彼の強情の絶望に於いて極めて深刻に示されているように、正にこの自己の主人公としての自覚が自己をして自己に迷わせ、自己をして絶望といふ、進むことも退くことも絶対に不可能な窮地に陥れるのである。

この事は独りキェルケゴールの「死に至る病」が我々に示すのみならず、古くは唐の初期の善導の著わした「觀無量壽仏經疏」(四帖疏とも呼ばれる)の中にも二河白道の譬喩の形で描き出されている。それは人間の進まんとして進み得ず、住まらんとして住まり得ず、退かんとして退き得ぬ絶対的な窮地を鮮やかに描写したものであるといつてよい。

このような絶対的な窮地は宗教的體驗を持つ際に體驗者自身が一度は必ず陥らねばならない窮地であり、通過しなければならぬ絶対的な関門

というべきである。禅では唐の時代に、龐居士が馬祖道一に「方法と侶ならざる者は是れ什麼人ぞ」と問うたのに対して、馬祖が「汝が一口に西江水を吸尽するを待つて汝に向つて道わん」と答えているのも、又石霜山の性空が或る僧から「如何なるか是れ西來の意」と問われて「若し人、千尺の井中に在るに寸繩を仮らずして此人を出し得ば即ち汝に西來の意を答えん」と答えたのもともにその答えの意味する所は汝が絶対的窮地に陥った時に答えようという意味と解すべきであろう。序でに今日の臨濟禅の修行の初めに「趙州の無学」とか「隻手の音声」とか呼ばれる公案が師家から与えられ、これが禅的体験に至るための教育手段となっているが、これが手段であるのは飽くまで師家の立場から見れば手段なのであって、もしも未だ体験に達し得ないものが公案の拈提を以つて宗教的体験のための手段としてうけとるならば、その限り、永久に省悟に達する機会を持つことが出来ないであろう。公案の拈提はそれによつて拈提者自身が絶対的窮地に陥り、唯、痴呆の如く、公案の拈提より外に余念の入り込む間隙がなくなった時に、漸く公案のもつ意味を現わし來るのである。

このような絶対的な窮地に陥るといふ体験は自己に対して忠実なるものが辿りつく必然の帰結であつて、單なる偶然的出来事ではない。窮地より脱出せんとする必死の努力が却つて、増々深く自己を窮地に陥し入れるのである。しかしその究極に於いて自己が自己に死するとか、自己を忘れるということが起こるのは自己にとつて全く思いがけない出来事であつて、それは決して単に自己の努力が將來した結果ではない。その意味ではそれは全く偶然的の出来事である。

宗教が真に宗教と呼べるべきものであるならばそれは必ず人間が自己に死して再び自己に甦るといふ体験を伴うものでなければならぬ。即ち宗教に於いては一般にいかなる宗教でも自己の絶対否定ということが媒介にならなければならぬ。換言すれば自己を全く超越したものに出来ることかなければならぬ。唯、その超越的存在と自己との關係を如何に見るか、又そこから如何なる世界觀や人間觀が成立するかは宗教によつてそれぞれ異なる所があるであろう。

但し、それが超越的存在であつても、それによつて自己が新しく甦るといふ点から言えば、それは人格的存在としての性格をもつ。唯それが自己の上に超越し、自己から全く懸絶した存在であるか、或いは超越はしていても自己の存在をその底の方向に突き破ることによつて見出される、自己にとつて根源としての存在であるかについて言えば、他の宗教の事は別として、禅に於いては後の見方をとる。即ち自己をその底の方向に突破ることによつて本来の自己、即ち自己の眞実の姿に目覚めるのである。仏教に於いては仏は自覺者という意味を持っているがそれは

不覚者である衆生が自己の本来の相すがたに目覚めた時を言うのであって、衆生と仏とは本来的には異なることはなく、例えば前者を氷とすれば後者は水に比せられる。迷っている不覚者としての自己から見れば仏は自己にとって超越者であるが、それは自己から懸絶した超越者ではなくて、自己の脚下に最初から、即ち自己に迷う以前からあるものとしての自己の真実の相なのである。不覚者としての自己は他に対立する自己であり、それだけ他から制約される自己であるが自己の真実の相というのは自他の対立以前の処、即ち自他の対立の根源にあってこの対立を生む処にある。それは自己でもあればまた自己以外のものでもあるのである。

この点に関して我々はドイツ中世（十三、十四世紀の交）の「エックハルトの娘」の伝説を想い起す。

娘が説教僧団にやって来てマイスター・エックハルトに面会を求めた。門衛が「誰からと言って取次げばよいのですか」と尋ねた。すると彼女は言った。「何と申してよいやら」、そこで彼が「何故あなたは其れが解らないのですか」と言うと、彼女の答は「私が少女でもなく夫もなく妻でも寡婦でも処女でもなく、また主人でも下女でも下僕でもないからです」と言うのであった。門衛はマイスター・エックハルトの所へ行って言った。「今まで聞いたこともない不思議な奴です。来てごらんなさい、お伴おづいたします。お頭おづをつき出して、『わたしに用のありなさるの、誰ぢや』ときいておやりなさいませ」。そこでマイスター・エックハルトは言はれた。「愛する子よ。お前さんの言葉は意味深長だ、お前さんの考へられるところを、もう少し詳しく私に説明して下さいさらないか。」これに対して彼女は次のように言ったのである。「もし私が少女でしたら、私はまだ最初の無垢の状態のままであるでせう。もし女でしたら私の靈魂の中で絶え間なく永遠の言葉を産み出しつつある筈です。またもし私が男であるとしたら私はすべての害悪に対して雄々しく戦ってゐるでせう。又妻でしたら私は唯一人の愛する夫に忠実を守ってゐる筈です。またもし私が寡婦だったとすれば、私は絶えず私が愛したたった一人の人のことを思ひ憶れてゐるでせう。もし私が処女であれば、私は敬虔な忍従の中にあるに相違なく、またもし下婢なれば私は私自身を謙虚に神と一切の被造物にささげ切つてゐる筈です。そしてもし私が下僕であったのであれば、私は重い労働に服しつゝ黙々として私の全意志をもって私の主人にお仕へしてゐるでせう。ところが私はその何れのひとつでもなく、また一つのものでもあれば他のものでもあるのです、私はさういふものとして歩んでゐるものです」。そこで師は立去つて弟子たちのところへ行つて申された、「私は、今まで出会うことが出来た人間の中で最も純粹で澄み切つた人間の言葉を聞いたやうな気がする。」（相原信作訳「神の慰めの書」より引用）

以上は伝説であってエックハルト自身の説教ではないが、それにしてもこれはドイツの中世に人間の自覚に関して何れのひとりでもないと共に、一切の人間の悉くがそれであるような根源的な人格的存在の思想とそのような自覚をもった人間が之に接触する人に最も純粋な印象を与えらるという一種の信仰とがあったことを知らせるものである。而して人間の自覚的なあり方に關するこのような思想は歴史的には全く系統を異にする禅思想の中にも見出すことができる。例えば洪州百丈懷海禪師の示衆に（景德傳燈錄卷第六）

一人有り、長とこしなへに飯を喫せざれども餓ゆと道いわず、一人有り、終日飯を喫するも飽くと道いわず。

とあるのは先の伝説と一脈相通するものがある。その一人とは何れの人間の日常底をも超えていると共に、また何れの人間の日常的活動からも常に離れない人格的存在という意味であって、人間の日常生活に即してしかもこれを超越しているものであるが、この思想は百丈の嗣、黄檗希運の「伝心法要」を経て更にその嗣、臨濟義玄に至って「赤肉団上しやくにくくたんに一無位の真人しんにんあり、汝が面門より出入す」の真人しんにんの思想につながるものであり、臨濟禪は思想的にはこれを中心とするものと言ふことが出来るのである。

然し、若しも自己が自己に死ぬという個人による宗教的体験を離れて、自己と自己の根源にあるものとの不即不離の關係を単に思想として理解するに留まるならばそこに一種の形而上学や禅哲学と称するものは成立しても真に宗教的自覚と呼ばれるものは成立しない。真に宗教的自覚と呼ばれるものには何時でも個人を通じてしかも現に個人の根源にあるものから直接に流出する働きがなければならない。この働きが禅的自覚を証明するものであってこれがなければ禅は宗教としての生命を失うこととなる。禅に於いて問答が重んぜられる理由は個人対個人の接觸を通じて相互にその根源より流出するものを験する為であると考えてよい。

禅問答に於いては問う者も答えるものも共に対等の立場に立つ。そこには一方が俗人であるとかまたは入門者即ち乍入叢林まにゆうそうりんの者であるとかいうことは全く顧慮せられない。それは自己をもたない限り誰にでも自己の根源にあるものよりの流出の働きがあるからである。唯それが自覚せられてはるか否かによって体験者と否との差があるに過ぎない。従って体験者というものも何等かの宗教的体験を自己の所有として持つものであってはならない。否、体験者は如何なる自己をも持つてはならないのである。唯自己を持つとすればそれは問者の間に最も適切に答えるものとして問われた都度、答者が自己を持つただけであるが、その最も適切な答えは答者が予め自己を持たない時にのみ答者の根源から直接に流出するのである。それ故に禅問答では問者も答者も対等であるのが本来のあり方である。

第二に禪問答は必しも言葉による問答ではない。言葉には真に肺腑より流出するものと然らざるものがある。禪問答は必しも言語を排斥するものではないがそれよりも、寧ろ言語的表現をも含めた広い意味での身体的、行為的な呼応の働きを通じて行われる。即ち身体的、行為的な働きが相手の意識的自己を媒介とすることなく全く直接的に流出するか否かによって禪的体験の真偽が驗せられるのである。

第三に禪問答は一種の対決であり、勝負である。之に失敗することを敗欠という位であるから一種の対決といって差支えはない。しかし元來勝負は相互に自己を持つもの同士の間で行われるものであるから、如何なる自己をも持たない場合の問答には勝敗がある訳はない。唯、自己を持たないもの同士の間では身体的、行為的な呼応の働きが自由に停滯なく運ばれる筈であるにも拘わらず、この働きに渋滯が生ずることがあるのはこの働きが自己をもつことによって阻止されるからであってこれが所謂擬議であり、そこに敗欠が見られるのである。

以上は禪的体験が真に生きたものであるか否かを驗するという点から見た禪問答の性格と言うべきものであるが、禪問答の持つ性格は単に之に留まるものではない。自他、彼此、有無等の存在の二元論的対立や、真偽、美醜、善惡等の価値の二元論的対立を超えた深い宗教的愛や新しい価値の創造という点から見なければならぬ性格が禪問答にはあるが、今暫く存在や価値の二元論的対立という点から離れて、自己の根源から直接の流出という点を中心に、主として景德伝燈録の中から問答を拾い出して見るとそれには次のようなものがある。

玄沙師備 (景德伝燈録卷第十八)

師(玄沙)、韋監軍と果子を喫するに、

韋、問う、如何なるか是れ、日々に用いて知らざる。

師、果子を拈起して曰く、喫せよ。

韋、喫し了りて、再び之を問うに、

師、曰く、只だ是れは是れ、日々に用いて知らず。

韋監軍の間の意味は説明する迄もないが、彼が何か観念的な形で答えられることを期待していたのに対して、玄沙は言下に果子を喫することを勧め、之に応じて監軍が果子を喫して再び同じ問をくり返した所を捕えて最も適切に具体的に彼の問に答えたのである。

禪者にとっては日々に用いるものは現在という時点を離れて作用するものではなく、又自他の呼応の相互的な行為的な関係を離れてあるもの

ではない。監軍の問を呼とすれば、果子を喫せよというのは玄沙の応であり、それはまた同時に監軍に対する玄沙の呼であって、監軍が果子を喫するのは彼の応である。このような呼応の働きこそ我々の日々用いるものであるが、それは監軍の分別知を超え、彼の意識的自己を超えているのである。玄沙の最後の答えはこの点を指摘しているのであるが監軍には彼の働きが彼自身を超えて彼の根源から源出していることが気付かれていないようである。但しもし監軍にとって真に自覚すべき機縁が熟していたならば、彼はこの呼応の中に直ちに答えを見たであろうし、機縁が熟していなかったとすればここから彼の迷いが始まったかも知れない。然し迷いの始まる処が実は省悟の到達点に外ならないのである。

この点に関して更に一例を挙げると南泉普願と趙州從諗との間の有名な問答がある。(景德伝燈録卷第十)

趙州、南泉に問う。如何なるか是れ道。

南泉曰く、平常心是れ道。

師(趙州)曰く、還って趣向すべきや否や。

南泉曰く。向わんと擬すれば即ち乖く。

師曰く。擬せざる時、如何か是れ道なることを知らん。

南泉曰く。道は知と不知とに属せず。知は是れ妄覚、不知は是れ無記なり。若し是れ直ちに不疑の道に達すれば、猶、太虚の廓然として虚豁なるが如し。豈に強いて是非すべけんや。

師、言下に理を悟る。

道に関する思想は古く孟子の「道は邈きに在り、而も諸れを遠きに求む」の語にも見ており、日々用いるもの又は平常心の意味に於いて解せられていると言ふべきであるがこれが仏教的な自覚と関係して南泉によって説かれているのは興味深い。南泉の向わんと擬すれば即ち乖くというのはそれが我々の自己を超えている故に分別知的な意識的自己の側からは之に趣向すべき途はないという意味であるが、「知は是れ妄覚、不知は是れ無記」とは如何なる意味か、これには我々には多少とも理解し難い所がある。然し今これをの呼応の働きと関係させて見る時、我々は理解のための幾分の手がかりが得られるように思われる。この為に今、江戸中期以前に日本の各地に説法して多くの民衆を教化した盤珪永琢の法語(岩波文庫本、盤珪禪師語録一一頁)を引用すると次の通りである。

一冬、備前三友寺にて結制の時、師出座の日は備前、備中の道俗大ひに群集。備中庭瀬に法花宗の大寺地あり。住寺上人、博究学匠にて檀信帰崇す。時に師道風遠近偃伏して、彼の上人の檀那皆悉く参詣す。上人憤り、檀那に向ひ言ひけるは「我聞、盤珪は不学の人也と、我往て難問せば、一言にして擬議せしめんとて、一日参詣し衆後口に在て、説法半に大音声に申けるは「一会の衆、皆師の説法を聞き受け信仰す。某甲が如きは、師の法要を受けじ。受けざる時、いかにして救得ん」。師中啓を挙げ曰く、「前へ出られよ」と。上人進前す。師又曰、「今少前へ出られよ」と。上人進前す。師曰、「なんと能く受けらるるではないか」と。上人罔然として言なくして退く。

盤珪の説法はその「御示聞書」にもあるように、仏心は不生ふじょうにして、靈明れいみょうなものであつて、不生のまま一切事が調う故に、皆不生で居よということであつた。彼の説法は決して語録の提唱でもなければ、哲学的な教示でもない。彼が不生というのは謂わば人間の一切の活動が生ぜぬ以前の所という意味であつて、同時にまた一切の活動の生ずる根源を意味するものでもあつた。それは先の日々に用いて知らざるものとか、南泉の平常心と同様のものを指していると解すべきものである。質問の僧に対して「前へ出られよ」と盤珪が呼びかけたのに応じて前へ進み出た所には未だ質問者の意識的自己は生じていない。彼は唯盤珪の呼びかけに素直に応じたに過ぎない。しかし呼びかけに応ずるといふことは明に質問者の判断によるのであり、それは彼自身も味ますことの出来ない彼の分別の作用である。同時にこの判断は質問者の身体的、行為と切り離すことの出来ない所謂行為的直観であつて、その行為と判断との間には質問者の意識的自己が介入する些の余地もない。即ち質問者は進み出たものか否かを分別した上で進み出たのではないのである。換言すればこの行為的直観的な判断は質問者の意識的自己が働き出す以前の分別である。それ故にこの分別又は判断は無分別の分別と呼ぶべきものである。即ち不生という根源から全く直接的に流出した判断である。従つて仮りに質問者が盤珪の呼びかけに対して敢えて進み出なかつたとしてもそれは彼が呼に應じなかつたことではない。何となれば敢えて進み出なかつたとしてもそれは質問者の意識的自己による判断が働いた後の事であつて、盤珪の呼びかけを聞いた時には聞くということが応じて居ることには外ならないからである。呼びかけは盤珪のものである。これを聞いたものは質問者である。然し呼びかけとこれを聞くといふことの間には一髪を容れる隙もない。盤珪という他者の呼びかけに於いて質問者は彼自身の判断をもつたのである。即ち質問者は他に於いて自己を持ったのである。この意味に於いては呼と応とは二つであつて一つである。この一とは二を媒介する媒介者の一ではなくて二が直ちに一なのであり、一がそのまま二なのである。呼が応を映し、応が呼を映していると、言うことが出来るであらう。禪語に言う「月、水に印し、水、月を印す」

という関係である。月が水に印すということはまた逆に必ず水が月を印すということではなければならない。盤珪の呼は質問者の応に映り、質問者の応は盤珪の呼を映しているのである。この関係の成り立つ所が盤珪のいう不生である。そこには人間の分別知が入りこむ余地はない。盤珪が仏心は不生にして靈明なものであるという理由はここにある。不生に於ては無分別がそのまま分別であり、分別はしてもそのまま無分別である。人間の最も純粹にしてしかも味ますことのできない靈明な働きは不生のままということではなければならない。

以上述べた呼応の関係から我々は先の南泉普願の「道は知と不知とに属せず。知は是れ妄覚、不知は是れ無記」といった意味が略々了解せられると思う。南泉が「知は是れ妄覚」といつている場合の知は無分別の分別の事ではなくて、意識的自己による分別知又は判断を言うのである。それは知る自己と知られるものという二元的対立を宿命的に負荷している人間の自己による知識的判断を言うのであり、人間はこの分裂を自身の力によって超えて元の統一に還ることはできない。それ故に「知は是れ妄覚」と言うのである。

又「不知は是れ無記」という無記とは単にぼんやりしているということであって、これについては再び盤珪の「御示聞書」を引用すると次のように説かれている。

或僧問。不生で居よとの御示でござるけれども、それがしが存じまするは、それでは無記でござるが、苦しうはござりませぬか。

師の曰。こなたの何心なふこちらむいて、身どもがいふ事を聞いてござるに、後からひよっと人がせなかへ火をさし附たらば、あつふ覚えやうか、あつふ覚えまいか。僧云、あつふ覚えませう。

師の曰、それならば無記じやござらぬわ。あついと覚ゆる物が無記なものか。無記でなさに、あついと覚ゆるはひ。無記でなさにあつい事も寒事も、しらふと思ふ念を生ぜずに居て、よふ知り分、見わけますわひ。こなたが無記じやが苦しうなひかといふものが無記な物か。無記でなさに、無記じやが苦しうないかこいひますは、無記なら、なんとして無記ともいひませうぞ。すれば仏心は靈明にして、かしこい物でござつて、無記じやござらぬは。云々

此処で盤珪の言う無記は南泉の言う無記と同じ意味のぼんやりということであって、盤珪の言う無分別ということではない。無分別は常に分別と腹背の関係にある。それは靈明な、味ますことの出来ない分別の働き出す所であり、分別の根源である。

南泉が「知は是れ妄覚、不知は是れ無記」という時、禪的体験は我々の理解力を絶した神秘的体験と考えられ易いが、然し体験という表現に

拘泥してそれを個人の所有物の如く考えてはならない。先にも言った如くこの体験は自己の判断の生れる以前の根源に還り、そこから自己に対する他の呼に応じて一瞬毎に新しく自己を自覚するような、自由に捕われない自己となることである。それは一瞬毎に他に於て自己を映すと共に自己に於て他を映す所の自他の相互表現の中に自己を発見することである。このような見地に立って景德伝灯録を始めとする燈史類を見る時、そこに以上述べたような意味に於ける呼応の働き及びその関係を通じて省悟した機縁が挙げれば際限がない程数多く載せられている。例えば雲門文偃の弟子香林澄遠は、雲門の侍者として師に侍したが雲門は澄遠を接する毎に只遠侍者と叫び、澄遠が諾と答えるとその度に雲門は是れ什麼ぞと切り返し、此の如くすること十八年、一日遠侍者は方めて省悟したということであってその時、雲門は「我今より後、更に汝を叫ばじ」と言ったということであるが、尚二三の例を挙げると次の如くである。

先に石霜山の性空に某僧が如何なるか是れ西來の意（此処では仏法の真精神という程の意味）と問うたのに対して「千尺の井中にある人を寸繩を仮らずして出し得ば汝に西來の意を答えん」と言ったのに対しその僧が「近頃湖南の寺に暢和尚（暢の意味は不明であるが或はのんびりしたの意味かと思われる）出世し、途方もない事を言う」といった時、性空は傍の沙弥（後の仰山慧寂）に「この死人をひきずり出せ」と命じた。性空とこの僧の問答はこれだけであるが、その時、傍にあった沙弥慧寂はこの千尺井中の話に深く撞着して次第に進退兩難の絶対的窮地に陥り、その後一日、耽源応真に向つてこの話を提起した所「咄、癡漢、誰か井中にある」と呵せられて忽然として自己を忘じ、窮地より脱出し得た。しかし尚単に脱出の境地に停滞して、真に積然たり得なかつたものと見えて、更に瀉山靈祐に再び千尺井中の話題を提起して、今度は「慧寂」と呼ばれて思わず之に応諾し、瀉山より「出でたり」と言われて始めて死中に活を得たという事である。

呼喚と応諾の相互的な働き合い又は映し合いとも呼ぶべきものは人間が自己を意識しない限り極めて自然で容易に成立しているのであつて、ここに何らの渋滞はない。先の韋監軍が果子を喫した如くである。我々は流動する呼応の関係を全体としてその中に生きているのであつて、この世界の外に逸脱することは決してあり得ない。但しこれを真に自覚しその中に自由に自然に渋滞なく生きることは實際は容易ではない。これと関係して景德伝灯録卷十七の曹山本寂の項を引用する。

僧清税なるもの問う。某甲孤貧なり。乞う、師の拯救せんことを。

師（曹山）曰く。税闍梨、近前し来れ。

税、近前す。

師曰く。泉州の白家の酒、三盞するも猶、未だ脣を沾つゑさずと道みちうが如し。

泉州という所は前漢地理志に「酒泉郡は武帝の太初元年に開く」とあって、その註に「城下に金泉あり、味、酒の如し、故に酒泉郡と名づく」とある土地である由である。又白家は白屋と同じくかや葺の家を指し、転じて庶民の住居又は庶民の意に用いられるが、曹山の答の意味する所は誰の家にもある甘い水を三杯飲んでも未だ飲まないと言うが如く、又水中に居て猶、渴を叫ぶが如く、世間の温い人情の中に居て猶、自ら世間から疏外されていると言うに等しいという意味であろう。この問答の中心も曹山の呼びかけに応じて僧が思わず近前した処にある。

更に景德伝燈録卷第十、趙州從諗の項に

僧問う。学人は迷昧なり。乞う、師の指示せんことを。

師（趙州）云わく、粥を喫せりや、也また未だしや。

僧云わく。粥を喫せり。

師云わく。鉢を洗い去れ。

其の僧、忽然として省悟す。

鉢というのは粥を盛る器である。此の問答では極めて自然な、尋常な呼応があるだけであるがこの外に此の僧は何を省悟したと云うのであるか。

以上、主として景德伝燈録に依っていくつかの禅問答を挙げたが、今一度呼応の関係について云えば、それは人間相互の関係であれ、人間と自然との関係であれ、いづれにしても自他の間の相互照応の関係であり、相互表現の関係であってそれが自他の間の最も直接的な関係であることである。最も直接的とはその間に人間の意識的自己が介入する間隙がないことであって、自他の相互表現の關係の全体が世界であり、自己はこの世界を根源としてそこから一瞬毎に新しく生れるのである。省悟ということも自己が何かを悟ることではなくて、自己が真に世界の中にあることに気付くことである。呼応の關係の中に自己の最も真実にして純粹な姿を發見することである。自己が他に応ずることは他に対して最も直接的な判断を下すことであって、他が存在するということもこの判断を離れては不可能である。他は何処までも他であって、それは自己では

ない。又自己は飽くまで自己であって他ではない。然し自己の判断を離れては他が存在することも不可能であるということは、他に於いて自己が直接に行為的に自己を表現することに外ならない。この事は逆に他から云っても同様であって、それは他が他自身を我々の自己に於いて表現していることである。即ち呼応の関係とは自他が全く同時に相手に於いて自らを表現していることである。禪に於て自ら省悟すということは他に於いて自己を見ることであり、それは単に個人の内面に止まる体験ではなくて呼応関係の全体としての世界の中なる出来事であることを知ることであり、それはまた世界自身が我々の自己を通じて自覚することであるとも云うべきであろう。

最後に尚一つ呼応の関係について景德伝燈録中の趙州從諗の項より問答を引用する。

僧問う。如何なるか是れ仏。

師（趙州）云わく、殿裏底

僧云わく、殿裏底は豈に是れ、泥龕、塑像にあらずや。

師云わく、是なり。

僧云わく、如何なるか是れ仏。

師云わく、殿裏底。

殿裏底とは仏殿の中にあるものの意味である。今、盤珪の不生禪を仮りて言えば、泥龕、塑像をそのままそれとうけとるものが不生の仏心であって、それは何物にも昧くらまされない趙州の判断である。趙州には此の外に質問者が期待している如き觀念的な仏は全くないのである。即ち趙州は殿裏の泥龕、塑像をそのままそれと判断することによって、泥龕、塑像に於いて彼自身を表現しているが、逆に泥龕、塑像は趙州に於いてそれ自身を表現しているのである。唯、趙州は早く質問者の期待している所を看破して何処までも同じ答えて押し通している所に質問者に対する彼の親切と一種の皮肉が伺われる。禪の世界観に於いては、先にも述べたように「月、水に印す」ということは、必ず逆に「水、月を印す」ということを予想し、両者の相互表現に於いて成立する。これが単に人間相互の間にのみ成立すると限らないことは、趙州と泥龕、塑像との関係より見ても明かであり、「駒の井を覷みるが如し」という語は、逆に「井の駒を覷みるが如し」という語を伴うのでなければ、現実の世界をその中から見るような世界観は成立しないといつてよい。そうでなければ我々は自己の住む世界の外に逸脱しなければならぬのである。

仏教の慈悲というものもこのような呼応の関係と深く関聯していると思われる。即ち他に於いて直接に自己を見るところが同時に逆の方向からも成立している所に最初から仏の慈悲が働いているのである。単に個人の中から働き出すものは愛慾にすぎない。それは人間の生理的な機能の衰えと共に消えるものである。然し絶対的な窮地に置かれた経験をもったものは他人の窮地を他人事として眺めることができないように、キェルケゴールが人は絶望を意識していると否とに拘わらず皆一様に絶望しているというのは、キリスト教的な無限の人類愛の一つの表現である。これと同様に、仏教の慈悲も亦自己が真に自覚し、救われていることを自ら確認した上で始めて働き出すものではなくて、個人的な宗教体験の有無に拘わらず、自他の相互表現の成立している所に無始以来働き続けていると考えてよいのである。