

禅仏教の言語観

岡 島 秀 隆

はじめに

禅宗は文字を第一義的のものとして標榜しないけれども、文字を用いることに於いては他宗に劣らないのである。それは語録、法語、偈頌と称せられる書物が実に夥しく現存していることによつても分る。不立文字の禅宗に於て、際限もなく禅書がのこされていることは、一見自己撞着のようにも見られるが、不立文字という意味は、決して文字や書物を無視するというのではなくて、これを第一義的のものとせず、立教開示に必須な要件としないという意味に外ならぬ。¹

この言説は「不立文字・教外別伝」をその基本的精神と

禅仏教の言語観（岡島）

して掲げる禅仏教の立場と、その認知しうる歴史的事実との間に潜む一つの自己矛盾的状况を示した典型的表現といえる。こうした矛盾は一体どうして生まれるのであろうか。本論で取り上げる道元禅師の立場についても、たとえそれが禅師自身の宣言によつて禅宗ではなく「正伝の仏法」と称されているにしても、坐禅を重んじる姿勢をその根幹となし、また言葉に対する無雑作な信頼や固執に批判的な傾向が存するのは確かであり、しかも、その一方で禅師に『正法眼蔵』を始めとする多数の著述があるのであってみれば、ここに呈示されたものと同様の疑問が提出されてしかるべきであらう。

本論は、こうした矛盾点への問いが背景となっている。

また、更に一般的には、言語と物事乃至言語と体験の関係の考察という課題が論及の動機に含まれている。

こうした課題への研究には既に多くの先学の成果が現存しているが、それを踏まえてしばし道元禅師の説示に自ら参究せんと思うものである。

一、言葉の諸相と禅の言語観

言語の機能には多様な局面がみられる。まず、そうした言葉の地平について整理しておく必要がある。

大峯顯氏はそれを大要三つの次元に分類している。

言葉の第一の次元は日常言語である。ここでの言語の役割は、主に我々相互の意志の疎通や日常生活に必要と思われる情報の伝達手段としてのものである。つまり、そこでの言葉は何らかの実目的に仕える道具なのである。

次に、言葉は事物の本質を捉えるにあたっての認識手段であるとする。この場合の事物認識とは、理性的もしくは概念的な認識のことを指す。即ち、事物の本質をロゴスと見、それが言葉によって表示されうるかぎりにおいての概念以外に、ものの本質はあり得ないという見地をこの立

場は前提にしているが、それは事物と言葉の関連性に注目している点で日常言語の基底をなす、いっそう根源的な言語機能の次元を呈示していると思われる。

しかし、事物がこうした言語を用しての概念的認識あるいは思惟を超えるものとして経験されるような場合があり、そういう時に言葉に対する新たな視座が要求されてくるのであって、それこそが言葉の第三の次元であるとされる。

これは「ロゴス以上のものへ行こうとする言語経験」と言われ、神秘主義の立場と神話や詩的言語の領域がこの次元に關与していると指摘されている。そして、禅仏教の言語観は、前者に近接しているとされるのである。⁽²⁾

ただ、神秘主義という用語にはその定義の当初から問題が多いのも確かである。まして禅・仏教をそれと結びつけたり、同じものと断定することは難しい。

定方晟氏の『空と無我』には次のように述べられている。

（空思想と神秘主義の間に）私が決定的な違いをみるのは、神秘主義にみなざる異常への志向と、空思想にみられる日常の強調である。神秘主義者は恍惚状態や陶酔状態をもって、目標達成のしるしとする。空思

想家は、つきものが落ちた感覚、醒めた状態を、目標達成のしるしとする。

ここに叙される「日常の強調」とは禅の立場にしっかりと重なり合うのである。このことは、禅が神秘主義と明らかに一線を劃することの証拠となりうるであろう。ただし、言語経験というコンテクストにおいては、禅の言葉が非日常的形態をとることがあり、その意味でそれが日常語及び概念語の枠を突破してゆく可能性を持っているがために、尚神秘主義的な面を所持していると言わざるを得ぬのではなからうか。

たしかに、禅の体験は言句を絶するところ、ものごと自体の在り処を示唆している。それは我々を言語から事物そのものへといざなう。大峯氏は、これと正反対の方向性を持つのが神話や詩的言語の世界であるとされる。これらの分野においては、事物そのもの、世界それ自体の中から言語表現が創造されている。前者は言語喪失への方向をたどって事物自体の場を到達点とし、後者は事物世界の直接経験から言語表現の創出へとという方向性を有しているというわけである。

禅仏教の言語観（岡島）

だが、言語を超絶した彼岸に広がる禅的体験の領野と詩的言語創造の源泉とは同じ次元のものであるか。もしそうだとすれば、神話作家や詩人はどのようにしてその根源を垣間見たというのであろうか。言語表現を超える経験は実際にはさまざまに、また身近かに存するように思われる。例えば美しい桃華に眼をうばわれたり、魅惑的な音楽に耳（あるいは心）を奪われたりする経験がそれである。そうした場合に我々の精神は他の多くのことを忘れてしまう。

そこで我々は自分の視覚所与や聴覚所与に圧倒されて、それ以外の感覚器官や意識回路によって提供されるものを受け付けない状態になっているのである。そういう集中した時間の内では当然その情景などを表現することはできないのであって、むしろそれらを表現しようとする種々の試みは、このような殊に優先された感覚器官から流入する所与の複合体である表象が忘れ去られる前の、いわばそれが変形しつつある途上のある時期になされると考えられる。そして、その表現方法が言葉である場合にも、この「我に返った後の特定の時」こそが言語表現の創り出される始源的時間といえるのではなからうか。我々はこうした心的過程

をよく経験しているが、芸術家の創造の秘密の一端もまた、ここに源を発しているように思われる。要するに詩的言語や神話の創造的起源は、特定の感覚への集中と他の方面の遮断という条件下で現出する表象、つまり言語化される以前のものとはいえ、ある個人的経験の内部に求められるといえないだろうか。そうであれば、この表現の源は、禅の究極的体験と同質のものと言えるのだろうか。それでも両者はともに、どこかで個々人の主体的経験の枠を超出してゆくとはい得るのであろうか。こうした考察は我々の関心をひくが本論の意図から離れる故、別の機会に論ずることにする。

ともあれ、禅の言葉については、その意義に関して次のような問いが存するであろう。

禅的体験が言説を絶するものであるとは、しばしば指摘されるところである。しかし、その体験と禅の言葉は、まったく異なる事態ではある。それ故体験と言葉の関係が問題となり、結果として禅の言葉は禅的体験への道標・契機であるという見解が導出されることがある。それでは禅の言葉は単なる手引き書であり、禅の体験から創出された帰

結としての位置づけはなされぬのであろうか。

おもうに、禅の言葉本来の意味とその言葉の効果とは別物である。次に引用する鈴木大拙博士の論は、禅語（ここでは公案）についての効果論の傾向が強く打ち出されている。

それでは公案は禅の修行の實際上如何なる働きをするかというに、公案の妙は智的分別を刺激してその作用の究竟のところまで進ましめ、然る後これを急転直下、千仞の谷底に突き落とすところにある。公案は念佛のように器械的でない、また他動的でない。参学者先づこれに向うとき、固より手のつくべきところなきをけれども、分別の心は唯これだけでは満足せず、恰も岩根をかむ荒浪の如く、寄せては返し返しては寄せ、その力を盡して復た起つべからざるに至らざれば止まぬ、智解の力斯くてその極度に達すれば、吾が心に残るは唯本来の意力のみ、天地未分以前の一大意力のみ、公案との戦はこの力に由る外はない。智力如何に強くして烈しくとも、宇宙の真ただ中より生え出でたる公案の大木は、これを吹き倒すことは出来ぬ。⁽⁴⁾

公案はこれに参ずる者の前に立ちふさがって最後までその分別の心を打ち砕く。そういうものとして公案は、言句を絶する次元へと参究者を導く標である。まず、それらの言葉は我々の知的関心を喚起する働きを持っている。知的理解のためには一定の合理的脈絡が不可欠であるが、逆にかかる合理的解釈の困難な言句に対しては、我々に驚きと好奇の気持ち湧きおこってどうしてもそれに吸引されてしまふところがあるのである。公案は人の精神のそうした性状に感応する魅力がある。ところが、それは背後に知解への救い難い挫折感をも用意しているのである。我々はこの知解の断念を通じて新たな局面へと足を踏み入れるようにしむけられるのである。

しかるに、公案の魅する力は、こうした面だけから取り上げられてはならない。恐らく、それは我々に未知への通路を予見させるばかりでなく、真理への通路、しかもそれは前人未踏のものではなく公案の言を述べた先人の通過した公道を示すものだからである。即ち、公案は得悟した者の言葉として悟りの存在を実証しているのであり、その存在への確信が参学者を公案へと引きつける根本的動力なの

である。従って、公案はそれ自体が悟りの表白としての意味を持つわけである。

茂木和行氏は次のように叙している。

悟りについて語りつくそうとしても、無限の時間を費やすばかりで、結局悟りがなにかを相手に語りきれない、と言うのです。つまり、悟りを語りえないことにする根源的な理由は、主語そのものに含まれた「無限性」なのです。悟りのような対象を表現しようとする、述語が無限になって表現が発散してしまうのです。この無限を内蔵するが故に「語りえないこと」を、有限の言葉で語り、しかも相手に伝える方法を法華経の作者は開発したのです。法華経はかなり長いものですが、有限の分量しかありません。しかし、この経を讀み進めることによって、経そのものに悟りの秘密が塗りこまれているということを読誦者に納得させる構造になっています。そして経は、悟りが存在するという「信念」を人々に植えつけ、経そのものが保持され、そして確かに悟る人がでてくるのです。……中略……この（無限の有限への）繰り込み可能性こそが、「語

りえないこと」を「語りうること」へと浮上させる秘密なので。そして、「悟り」が現実に伝達されているという事実が、言語表現の場における無限の繰り込み可能性を示唆しているのです。⁵⁾

これは法華経の文言についての指摘であるが、公案をはじめとする禅の言葉にも同様のことが言い得る。もちろん両者の表現形式には大きな隔たりがある。前者はむしろ物語的で後者は詩的であるといえなくもない。しかし、両者は共に隠喩的表現としての性格を多分に有し、その中には覚者の無限な視界野が活きづいているのが感じられる。ここにおいて、禅の言葉を悟りの表出として積極的に信頼し、単なる通過点としてでなく、また道具としてでもなく、根本的言語の創造という意識ベクトルのもとで捉えなおさんとする可能性が立ち現われてくるのである。ただし、それには、それらの言句が悟りの存在を読み手に確信させるところがなければならぬのは言うまでもない。その確信の根拠とは、作者が悟者だという一点に集約される。つまり、経においては釈尊成道の事実なのであり、禅語においては師資相承の事になつた祖師の得悟ということなのである

う。

二、道元禅師の言語観

さて、道元禅師は言葉をどのようなものと考えているのであろうか。

いま現在大宋国に杜撰のやから一類あり、いまは群をなせり。小実の撃不能なるところなり。かれらいわく、いまの東山水上行話、および南泉の鎌子話ごときは、無理会話なり。その意旨は、もろもろの念慮にかかわれる語話は仏祖の禅話にあらず、無理会話これ仏祖の語話なり。かるがゆえに、黄檗の行棒および臨済の挙喝、これ理会およびがたく、念慮にかかわれず。これを朕兆未萌以前の大悟とするなり。先徳の方便、おおく葛藤断句をもちいるというは、無理会なり。かのごとくいうやから、かつて正師をみず、参学眼なし。……中略……禿子がいう無理会話、なんじのみ無理会なり。仏祖はしかあらず。なんぢに理会せられざればとて、仏祖の理会路を参学せざるべからず。たとい畢竟して無理会なるべくば、なんじがいまいう理会

もあたるべからず。しかのごときのたぐい、宋朝の諸方におおし。まのあたり見聞せしところなり。あわれむべし、かれら念慮の語句なることをしらず、語句の念慮を透脱することをしらず。

ここには「東山水上行話」に対する参学者のとりくみ方が説かれている。そして、禪師の祖師語への態度もそこに示されている。

元来、禪の言葉は常識的理論構造やコンテクストを逸脱していることがある。個々の単語や分節には一定の意味が読みとれるが、全体として見ると省略された部分も多く、また、突飛な観念の結合ととられる文言も多い。それ故、葛藤の末に分別的解釈を断念せざるをえず、そこに言語を超絶した境地へと踏み入る転機が用意されていると考える。効果論的見解が受容される素地は充分に存するであろう。しかし、他方でそれらの言句について当初から解釈不能であると決めつけ、だからこそ、そこに未聞の真理が隠されていると信じて、それを無条件的に受け入れようという態度も存するであろう。要するに禪語は知解の断念を導くものとして、その出発点においては解釈の対象であり、たと

禪仏教の言語観(岡島)

いうのでさえなく、初めから信受の対象であるとするのである。

ところが、禪師の取り組み方はかかる両見解とも少しく異なっている。禪師にとって仏祖の言葉は、たとえそれが一般常識的理解あるいは個人的理解を超出しているとしても、あくまで理會話として扱うべきものである。その理由としてあげられるのは理解ということに関する一般論である。即ち、一般的にいつて理解とは一律普遍のものではないということである。数学の問題に解を与える場合にも、ある者にはそれが不可能であつても別の者には確実に解答をすることができるといふことがある。仏祖の言葉も我々個人に当分理解できないから誰にも理解できないと結論することはできない。数学の設問にしても、少なくとも出題者には解が存するのである。仏祖の言についてもその真意は仏祖自身に少なくとも内在している。その表現の欠落部分をおぎない、一見矛盾しているような語句をつなぎ合わせるもの、その内奥に潜む真意があるはずであり、それはまた、個人的理解等と異なるかもしれないが、理解の対象とすべきものだといふのである。それではここに言う理會と

は如何なるものであろうか。禅の言葉においては、それが仏祖のものである点が重要である。仏祖とは真如を会得した者、即ち理法に通じた者である。理法とはものごとを生起させている根本的すじみちのことと考えられる。そこにはものごとの奥に、或る整った秩序が存在するという洞察が含まれている。そして、かかる理法を如実に知り得た者こそ仏祖と称されるのであるから、そうした得悟者が少数であるからといって世俗の多数者の見解のほうを真として採用することは妥当ではなからう。むしろ、禅仏教はそうした稀有の覚醒者とその悟境とに限りない信を誓うことから始まるものである。道元禅師の祖師像はまさにそういうものである。禅師にとつての祖師とはいっても親切に後継の者を接化する者であり、さらにその言句は自らの悟境のまぎれもない開示である。そうであつてみれば、仏祖の言葉が支離滅裂なものであろうはずがないのである。その言句がごとわり、(理)あるものとして理解できないのは受け手の側の問題である。受け手が一端目覚めたときにはこれらの言に秘められていた普遍なる理法の所在は速やかに明らかとなるのである。

あるいは仏祖が意図的に人心を悩乱させて世の常識的見地や我見を粉碎するという作略に出て、悟りへの転換を促すということがあるかもしれないが、禅師の立場においては、むしろ禅語の不可解さは未悟の者すべての宿命であるとするのである。

しかるに、仏祖の言葉を理会話と見なしても、尚問題がないのではない。

仏道をもとむるには、まず道心をさきとすべし、道心のありよう、しる人まれなり。あきらかにしれらん人にとうべし。よの人は道心ありといえども、まことには道心なき人あり。まことに道心ありて、人にしられざる人あり。かくのごとくあり、なし、しりがたし。おおかたおろかにあしき人のことばを信ぜず、きかざるなり。またわがころをさきとせざれ。ほとけのとかせたまいたるのりをさきとすべし。⁷⁾

目覚めていない者は目覚めた者に覚者の言葉の真意を尋ねざるをえないが、そうした本当の師を発見することは至難である。また、おおかた自己の見解を先とするのであれば尚更仏祖の語を正しく解することはむずかしいのである。

しかも、仏祖の言葉とはいえ、それが既に発言者から離れて独立した言葉として呈示されている限り、その参究者のすべてにとってそれなりの意味がこの言から与えられる可能性が存しているのであるから、その真意が混迷の内に沈淪しかねないのも無理からぬことといえよう。この混迷を打破するためには如何にすべきであろうか。正師を得るのが困難だとすれば、とりあえずこれらの参究にあたって言葉の創作者に絶えず留意することが必要であろう。つまり、その言の創成の根源たる仏祖の心境への回帰を忘れないようにすること、その言句の奥裏に注目してその反映としての言句の意をくみとろうと心掛けるのである。創作者と強く結びつけられた禅の言葉は、実に仏祖の心の表白である。それではこの仏祖のころとはどのようなものであろう。禅師の説示においてもそれは普通の個人的心情ではない。それは「諸法実相心」とも「如是心」とも呼ばれるのだが、個々の自我心を超え、限りなく存在する見地と限りなく顕現するものごとの様相、即ち「無尽面、無尽身、無尽心、無尽手眼」のことごとくを見透し、内包して肯う「古仏心」なのである。また、この心地の特性が別方面から表現され

禅仏教の言語観（岡島）

るときには自在性として捉えられうる。「心得自在の形段、これを高處ハ自ラ高平ニ、低處ハ自ラ低平ナリと参究す、このゆえに墻壁瓦礫あり。自在というは、心也全機現なり」と説かれるところである。

このように煩惱もすでになく、あらゆる束縛からの解放をえた無礙の心地から発出する言葉はどんなものなのだろう。「文は人なり」という慣用句に真があるとすれば、こうした自在な心地から生まれる言句は通常の言述よりはるかに自由な発想を含むものと想像される。ところが、作者のころが自在であるということと生成された表現が独創性に富んでいるということは別である。自由な心地が一旦び言語化されると、言語世界のさまざまな秩序にたちまち縛られてしまうということはあり得るであろう。この場合、言語化によって生じるこうした自由の後退現象をおしとどめ補完することは言葉の創作者の役目ではなく、受け手の役割である。受け手が誤れば、その言葉に内在する自由は、ただ非日常的で異様な印象へと変貌する恐れがある。それ自体がひとつの閉鎖系と考えられる種々の言語世界に風穴を開ける可能性を含んだ禅の言葉が、再び閉鎖系に帰

入するか開放系へと新たな進出をなすかは、その言葉と対決する受け手がどこに我が身を置いていくかによって決定されるように思われる。つまり、禅の言葉がその真の意味を露呈するのは、発言者と受容者の心地が道交する師資相承の境位においてであると言う他はないのである。

ところで、仏祖の言をこのように考え来り、その言葉の内奥に潜む仏祖のころころ（語り手と聞き手という二重の意味で）こそが第一義であるとするとき、いま一つの問題が残ることになる。それは、日常底の人間が未だ仏祖ではないということである。我々は日常生活の中で既に言語世界の秩序の虜になっているし、これからも容易にそうした秩序の虜になる危険に直面している。見方を変えれば、それ故に我々はどこまでも未悟者なのである。

我等の意識なるものは何かに依るところあらんとするものと見え、一縛を解けばまた他に何かの縛を受けんと待ち構うる傾きがある。文字は思想を運ぶ器にして思想そのものでないといいきかしても、なお文字即ち思想なりと拘泥せんとするのが人心普通の習癖である、されば古語にも月を指す指、魚を捕うる筈とある。

月にして一たび眼に入らば指頭亦た何の用かあらん、魚にして一たび我が手に入らば、筈のために亦た我が心を煩わす要がないであらう⁽¹⁰⁾。

先に考察したように禅の言葉が悟りの示現であるとしても、未悟の者にとっては依然として言葉に繫縛されたり、また悟りについて誤った捉え方をしたりする怖れがつきまとうのである。その言句が宗教的信の対象たる仏祖のものであるからには、繫縛の縄目は更に幾重にもなるであろう。それ故、この引用の如く言語とその意味をひき離して、言語を意味（ここでの思想）の単なる器と解釈したり、言句全体を効果論的に捉える考えも存しうる。しかし、言語と意味を分離せぬままに、その真意にせまろうとするのが道元禅師の立場であるように思われる。

そこで、こうした言語に関する日常人の本来的誤謬性に起因する危機の回避手段として禅師の提案する考えの一つが「現成公案」ということではなからうか。「華は愛惜にちり、草は棄嫌におうるのみなり⁽¹¹⁾」と叙されるように、真如（真実）はありのままの姿を我々の眼前に現成させている。それは、尽十方界が仏祖の文字ならざる経巻、言葉な

らざる公案としてあるということであろう。⁽¹²⁾この見方は、禪的志向が物事の実相とそこで自在に飛翔しうる心性とを希求するものである以上、少なくとも既存の言語という媒介を用いることなく、より直接的にそこへ到達できる方途を示しているように思える。言語による概念化以前の様相を保持する物事の世界がそこには開かれており、それは言語以外の認得方法の豊かな可能性を含んでいる。禪師の説示には「癡老の比丘黙坐せしをみて、設斎の信女さとりをひらきし、これ智によらず、文によらず、ことばをまたず、ただしこれ正信にたすけられたり」と⁽¹³⁾といった類の文言が多く見られるのだが、言語を介さずとも得道の術があるとすなわちこうした事例の定式化の一つが「現成公案」の主張ではなかったかと思われるのである。

三、仏祖の言葉の創造性とその条件

悟りの表出としての言葉の問題に立ちもどろう。仏祖の言葉は仏祖の心―境の中で熟成され、そこから創造されたのである。而してこの創造は仏祖の悟り体験と深く連なっている。そこで次の問いはこの悟り体験とは如何なるもの

禅仏教の言語観（岡島）

か、且つまたそこからの言語の創造はどのようになされるかということであろう。勿論、その解答は容易に出てこない。しかし、行仏の思想を擁する禪師の実践道によれば、只管打坐を中心とする衆生の学仏道はまさに仏祖がたどり到了た悟りへの道を追従することであった。つまり、表面的には相変わらぬ修行のくり返しでありながら、それがやがて自然なる内的深化を成就させたとき、修者はすでに悟者であるというのである。たとえそこまで徹底できないとしても僧堂での実経験の内、殊に坐禅体験の中などでは擬似的な悟り体験といったものが到来する可能性が存するのではなからうか。そうした修行の現状を分析することによって仏祖の言葉の創造の条件となる要因を推測することは許されるように思われる。

結論を述べるとすると、仏祖の言句の創造的根源は無言寂靜の中にあると考えられるのである。

禅の修行空間は静寂を基本としている。それは、言語的コミュニケーションを努めて制限する規矩によつて支配されている空間といえる。

不離叢林の行持、しづかに行持すべし、東西の風に

東西することなかれ。十年五載の春風秋月しられざれども、聲色透脱の道あり。その道得、われに不知なり、われに不会なり。行持の寸陰を可惜許なりと参学すべし。不語を空然なりとあやしむことなかれ、入之叢林なり、出之叢林なり、鳥路叢林なり、徧界一叢林なり。⁽¹⁴⁾ これらの言説によっても叢林の静けさを好む様子が充分に知られる。また別に「静處之人帝釈諸天所共敬重」⁽¹⁵⁾との言句を引いて、静中に住することを良しとしている。空間ばかりではない。その場所で修行する個々人の心中についても静けさは要求されている。「しづかに觀察すべし」とか「しづかに究理参学すべし」とかの助言が処々に現われるのはその証左である。むしろ、かかる内的静寂こそがもとめられるのであろうが、周辺環境は個人の内面に不可避な影響を与えるものであるから、静處の修行こそが理想とされるのである。それ故、叢林修行の中核である坐禅においても「参禅は坐禅なり坐禅は静處よろし」⁽¹⁶⁾と言われている。静けさの中では我々の意識即ち言語行為は必然的に内向し、外的接触が減少するので徐々にその関心も自己の身心に集中してゆくように思われる。こうした状況の下での

坐禅は主体にどのような体験をもたらすのであろう。思うに、静處の坐禅とは、主体が不動の身心を見得し、それを生きることである。身体を不動に保つ坐禅にして、運動ということは真に正しく感得せられるであろう。しかし、心を不動に保持するというのはいま一つ難しいことのように思われる。坐禅の心構えは「諸縁を放捨し、万事を休息すべし。善也不思量なり、悪也不思量なり。心意識に⁽¹⁷⁾あらず、念想観にあらず。作仏を図することなかれ」というように説かれている。要するに「兀兀と坐定して思量箇不思量底なり」というのが坐禅のこゝつである。ところで、坐禅中に動ずるものは、実はここでいう心意識であり、念想観なのである。勿論これらを堰とめることは甚だ難しいが、他方でそれらの活動の背後に感じられるものは動中の不動として元来そこにあるものと言えなくもない。かかる不動の心底あつて、あらゆる思量の運転がまさしく知られるといえるのではなからうか。「不思量底の思量」というのは、表面の流動するものごとくに捕らわれず、その背後の不動相を体認することではなからうか。坐禅体験におけるこのような不動の身心の場は、同じく無言寂靜の在り処で

もある。してみると、不動の身心あつて初めて身心の活動の意味が本当に明らかになるように、こうした無言の奥底にあつてはじめて、作者の実存的重味を持った自在な言葉の創造があり、またその受容もかなうのではなからうか。仏祖の言葉の解釈は種々なされ得るが、その真の探究の糸口はここに在るように思われる。

おわりに

本論は禅の言葉の創造性を究明することに心を砕いたが、充分に問題点を整理することさえできなかった。また、個人的関心としては道元禅師が日常語や概念的言辞にどのような見解を示すか等の問題が残された。更に第三章での考察は紙数の都合上不十分と言わざるをえない。考慮されなかつた多くの課題については後日とり上げることとしたい。最後に、冒頭で禅の文字、言語に対する基本的立場と歴史的事実との間のギャップについて指摘した。禅が文字を用いるにあたって他宗に劣らないのは、表現しがたい悟境というものを努めて表現しようとした結果、ぼう大な量の言句を労することになつたというのでは必ずしもない。そ

禅仏教の言語観（岡島）

の理由のひとつは、やはり禅的体验に内包されている自在な創造の可能性に求められるべきである。こうした体験を根源とする限りは、禅の言葉はこれからも新しく生成され続けるのではあるまいか。

註

- (1) 佐藤泰瞬『支那仏教思想論』、一九七〇、二二二五頁。
- (2) 大峯顯『花月の思想』、晃洋書房、一九八九、四九一五頁。
- (3) 定方晟『空と無我』（講談社現代新書）、一九九〇、一六六頁。引用文中カッコ内は筆者加筆。
- (4) 鈴木大拙『禅思想史 第四』「公案論」（鈴木大拙全集 第四卷）、岩波書店、一九六八、一八〇頁。
- (5) 茂木和行『木から落ちた神さま』、毎日新聞社、一九九一、三八一四〇頁。引用文中カッコ内は筆者加筆。
- (6) 道元『正法眼蔵』「山水経」（衛藤即応校註）、名著普及会、一九八六（復刊）、上巻二二〇―二二二頁。（書名は以下『眼蔵』と略記し、巻名、巻数、頁のみ付する。）
- (7) 『眼蔵』「道心」、下巻二四三頁。
- (8) 同右「見仏」、中巻三四三頁。
- (9) 同右「羅漢」、中巻九九頁。
- (10) 鈴木大拙前掲書、一八四―一八五頁。

禅仏教の言語観（岡島）

- (11) 『眼蔵』「現成公案」、上巻八三頁。
- (12) 同右「自証三昧」巻等参照。
- (13) 同右「弁道話」、上巻七五―七六頁。
- (14) 同右「行持（上）」、中巻二四頁。
- (15) 同右「八大人覺」、下巻二五四頁。
- (16) 同右「坐禪儀」、中巻三三三頁。
- (17) 同右。