

意合法を支える言語観

内 藤 正 子

1. 意合法

中国語の学習者は、その文法習得の中で早くも初級の段階から種々の“省略”という概念を学ぶ。中国語の文の語順は、英語と同様にSVOであると學んだすぐ後から、主語なし文が現れる。文法説明曰く、主語の省略であると。目的語のない文が現れる。文法説明曰く、目的語の省略であると。また、節と節とを結ぶ接續詞や副詞等の關連語句がない複文が現れる。文法説明曰く、關連語の省略であると。“省略”というのは、本來あるはずのものが除かれるということであって、この捉え方には一般原則からはずれた例外的な事項というニュアンスが伴う。従って、中国語文法には例外が多いという印象を學習者に與えてしまうことになる。言うまでもなく中国語では、こうした“省略”はむしろ常例であって、テキストの例文を離れるや否や學習者が遭遇するのは、つまり實際の中国語らしい文とはこうした“省略”文なのである。更には、省略された（と思われる）語句を補うと、本來の文になるところか中国語の文ではなくなってしまうとさえ言えるのである。本來あるべき何かが缺けているという意味で否定的な捉え方ではなく、むしろその特徴を積極的に捉えた表現が“意合法”である。

複文の節と節とを繋ぐ接續詞が明示されない例として、次の對句を舉げてみよう。

情有可原 理無可恕

ある裁判官が被告人に對してこのような判決文を書いた。だが被告人から賄賂をもらって、一字も變えずにただ語順を變えて以下のようにした。

理無可恕 情有可原

即ち、前者では、情状酌量の餘地はあるが、道理から言うと許されないとな

り、一方後者では、道理から言えば許されないが、情状酌量の餘地ありとなる。その結果、被告人は減刑されたというのである。ここには論理學的に、命題の重點移動が生じている。そしてそれを成したのは、二つの前提があるからである。一つはこの場合前節は話題と解釋することもでき、後節に對して從屬的な働きをなしていること。もう一つは、前節と後節とを繋ぎ、且つ文全體を統一する書き手の判斷が明示されていないが、接續詞で言うならば“雖然……但是”という關係であると推測できることである。この二點を踏まえて書き手は節の順序のみを變えることにより、命題の重點を移動させたのである。こうした表現は、英語のように主節と從屬節との關係が明示される hypotactic な方法から見れば、形式的な手がかりがないだけに解釋するのは容易とは言えない。意合法という表現行爲と解釋行爲を成立させるには、兩者の擔い手の間に共通の言語認識、言語觀というものが存在するはずである。本稿は、そのような基底となる言語觀について考察するものである。

2. 以心傳心

『周易』(乾 文言)によれば、

君子進德脩業。忠信所以進德也。脩辭立其誠、所以居業也。

「君子は徳に進み業を修む。忠信は徳に進む所以なり。辭を修めその誠を立つるは、業に居る所以なり。」¹⁾とある。君子たる者は徳に進み業を修めなければならぬ。眞心をこめ、うそ偽りのないようにすれば徳に進むことができる。このように孔子は言うのである。辭(ことば)を修めるということと、誠(まこと)を立てるということのそれぞれの内容については、幾つかの解釋があるが、言語という行爲と、誠という倫理的な志の實現とを直接結びつけていることは確かである。つまり、言語をコトとして捉えているのである。

更に『論語』(衛靈公篇)の「辭達而已矣」という表現を踏まえれば、辭(ことば)とは“達”であり“通”であると解釋される。相手があり、その相手に通じなければ用をなさないのである。斯くしてコトとしての言語觀は、人と人とのコミュニケーションを指向するものであることがわかる。

次に、『莊子』（天道）によれば、

語之所貴者、意也。意有所隨、意之所隨者、不可以言傳也。

とある。言葉の貴ばれるものは意である。意には随うところあり、その随うところのものは、言葉では伝えられないというのである。“意”が随うものとは、意味を生じさせるもの、そのもとになるものというのだろうか²⁾。言葉と意味とが直接結びつけられていないことが窺える。この章に續いて、「桓公讀書於堂上」の故事がいわばこの句の例證のように加えられている。そこでは老いた車大工が言う。車輪の削り方のコツは口では説明できず心で會得するほかはない。同様に、昔の聖人の言葉も書物に残るのはただ糟粕にすぎないと。要するに、“意”の中の眞に重要なところは心で悟ることはできるが、言葉で伝えることはできないというのである。

“コミュニケーション”と“心で悟る”ということをも二つの支點と捉えれば、それはまた“以心傳心”という句に收斂されよう。このことはごく自然に導かれることなのだが、意合法と以心傳心とが相關的に論じられることはほとんどない。それには幾つかの理由があるが、中國語の“以心傳心”の由來にも係わると思われる。そこで、その語義と使用法から考えてみることにしよう。

中國語の辭書では、ほとんどが“以心傳心”を禪宗の用語として解説している。

(a) 佛教禪宗用語，指不用語言文字，通過直覺，突然觸發，使人接受佛理。

（『中華成語辭海』）

(b) 佛教用語。指傳授禪法的一種特殊方法，即離開語言文字，以慧心相傳授。

這種方法，重點在於修心，強調學禪者對禪法的內心自悟。（『漢語大詞典』）

(a) (b) の解説によれば、“以心傳心”とは佛教用語、禪宗の用語であり、言葉や文字によらず、直観によって突然心を動かし法を會得させる、特殊な傳授の方法であるということである。どちらの解説にも出典があるが、それについては後に觸れる。佛教用語としての解説のみで、人と人とが無言のうちに心

が通じ合うというような一般的な日常語としての用法が示されていない。それ故か、成語辭典でも“以心傳心”を取り上げていないものもある。日本の例えば『廣説佛教語大辭典』が、“以心傳心”を禪宗の用語としてだけでなく、一般的な心から心へという用い方を併せて載せているのとは異なるところである。ではこの“心”とは何を指すのか。禪宗では“心”を用いた句が多くある。“是心是佛”“是心是法”“心即是法”“心是法源”“即心是佛”等においては、我々の心そのものが、或いはそのままで佛であり、法であるというように解釋される。“即心是佛”はまた、“即心即佛”とも表現され、その公案は反意語の“非心非佛”と一對になっている。即ち、大梅法常和尚が馬祖同一に「佛とはどのようなものか」と尋ねたところ、馬祖は「即心即佛」と答え、大梅はこの一言で長夜の夢から覺めた。また、ある僧が馬祖に「即心即佛と説くのは何故か」と尋ねると、馬祖は「赤ん坊の泣くのを止めるためだ」と答え、「では赤ん坊が泣き止んだらどうなのか」と尋ねると「非心非佛」と言ったという³⁾。

一方、この“心”とは、「さまざまな心理作用をおこす普通という心ではなく、いっさいの存在の根據で、人間が生まれながらに持っている佛性の意」（『禪語小辭典』）とも、また、「衆生心と不二一如の絶對の心（眞如）（佐橋法龍『景德傳燈録』）とも解説されている。眞如とは、かくあること、心のあるがままの眞實とも言える。佛性の意と解するにしても、各々の心がそのままで佛であると解することと相反するとは言えない。“非心非佛”の句もむしろそうした解釋の延長の上に用いられた。いずれにせよ、この“心”を我々自らの“心”と捉えることが否定されてはいない。否、自らの心を手がかりにしなければ佛性も眞如も把捉されないのであろう。

さて、“以心傳心”の出典について見ておこう。前述の (a) (b) とともに、出典として、『六祖壇經』『禪源諸詮集都序』『景德傳燈録』の三書が挙げられている。他の辭書も出典についてはほとんど同じである。ここでは、『景德傳燈録』よりも古く、また、菩提達摩の語として傳承される⁴⁾ この句を達摩自信に語らせている『祖堂集』第二から引いてみよう（下線は筆者による。以下同様）。

惠可進曰、和尚此法有文字記錄不。達摩曰、我法以心傳心、不立文字。
大師語諸人言、有三人得我法、一人得我髓、一人得我骨、一人得我肉。得我

隨者惠可、得我骨者道育、得我肉者尼惣持。我法至六代陵遲傳法之人。……我有一領袈裟傳授與汝。惠可白、和尚曰法既以心傳心、復無文字、用此袈裟何爲。大師云、内授法印以契證心、外傳袈裟以定宗旨⁵⁾。

「この法は文字の記録があるのか」と尋ねる惠可に對し、達摩大師自身が「私の法は以心傳心であって、文字を立てない」と言う。「私の髓を得たのは惠可である」と言い、袈裟を傳授しようとする大師に、惠可は「法は以心傳心であって、また文字もないというのに、この袈裟をどうするのか」と聞くと、大師は「内には法印を授けて悟りに符合させ、外には袈裟を傳えて宗旨を定める」と答えている。

一方、“以心傳心”というとき必ずと言ってよいほど引用される文獻の『六祖壇經』では、達摩ではなく、五祖が惠能に語る場面でこの句は使われる。惠能は黄梅山の五祖弘忍の弟子で、金剛經を聞いて悟ったとされるが、元々無學の未出家の寺男であった。にもかかわらず六代目の祖師として南宗禪の祖となり、故に禪宗の標榜する“不立文字”の體現者とされている。いったい、『六祖壇經』は禪宗文獻の中でも特に異本が多く、その爲どのテキストに據るかにより、引用にも異同が見られる。『六祖壇經』の中で現在知られる最古の寫本は敦煌本（八世紀）であるが、その五祖（弘忍和尚）が惠能を第六祖とする場面は次のようである。

五祖夜至三更、喚惠能堂内、説金剛經。惠能一聞、言下便悟、其夜法受、人盡不知。便傳頓教及衣、以爲六代祖、將衣爲信裏、代代相傳。法以心傳心、當令自悟⁶⁾。

（「南宗頓教最上乘摩訶波若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經」柳田聖山、椎名宏雄編『禪學典籍叢刊』別卷49頁）

五祖が深夜に惠能を堂内に呼び、『金剛經』を説いた。惠能はそれを聞き、言下に悟ってその夜法を受け継いだ。このことを人は誰も知らなかった。五祖は惠能に頓教と衣を授け、第六祖としたということである。引用箇所最後に「法以心傳心、當令自悟」（法は心を以て心に傳え、當に自ら悟らしむべし）とある

が、この句はテキストにより異同が見られる。即ち、興聖寺本では、「法即以心傳心、皆令自悟自解」とある。法は心から心へ伝えるものであり、皆自ら悟り、自ら解き明かさなくてはならないということであろう。また、惠昕本系の『壇經』としては興聖寺本壇經より古い形を伝えるとされる大乘寺本壇經では、當該箇所は「法即心傳心、皆令自悟自解」となっている。單なる誤寫かもしれないが、「心に即して心に傳え、皆自ら悟り、自ら解せしむ」と讀むこともできる。或いは、馬祖の語として知られる「即心即佛」や「即心是佛」のように、「即心」と區切って解釋することもできるかもしれない。金山天寧寺本も同じである。そして、明版南藏本（編者宗寶の名に加えて靈谷禪寺住持淨戒重校と記す）では、この箇所は「法則以心傳心、皆令自悟自證」とある⁷⁾。「自解」ではなく、「自證」とは、自らあかすということだろうか。尤も同じく宗寶本でも、『大正藏』所收の『六祖大師法寶壇經』の方は、「法則以心傳心、皆令自悟自解」となっている。惠能の傳記としては更に古い文献『曹溪大師傳』にも“以心傳心”の句は見られる。

大師問和上曰、法無文字、以心傳心、以法傳法、用此袈裟何爲。

（「曹溪大師傳」『六祖壇教諸本集成』408頁）

五祖から袈裟を授かった惠能は、五祖に問う。法には文字なく、心から心へ、法から法へ伝えるものであるのに、この袈裟を傳えて何になるのかと。ここでは「以心傳心、以法傳法」が對句のように使われているが、「心を以て心を傳え、法を以て法を伝える」と讀むこともできる。「心を以て心を伝える」と讀めば、弟子が自らの心で師（佛祖）の心を受け継ぎ伝えると解釋することもできよう。

以上を要するに、“以心傳心”とは、まず法の傳授の仕方、嗣法の象徴的表現ではあるが、伝えるというより、むしろ言葉では伝えられないということを感じ覚的に或いは感性に訴えて説くものである。更に、弟子自らが體得することを求める、そのように導くためのものであると言うことができよう。

3. 不立文字

『祖堂集』達摩の章の引用で見たように、“以心傳心”の句はまた、“不立文字”の句とともに用いられてきた。“不立文字”とは何か。單に言葉を用いずというものではないことは明らかである。禪宗は龐大な典籍を擁しているし、その歴史即ち佛教の中國化という文脈で考えてみると、必ずしも言葉を排除してはいない。今度はこうした觀點から“以心傳心”について考えてみよう。

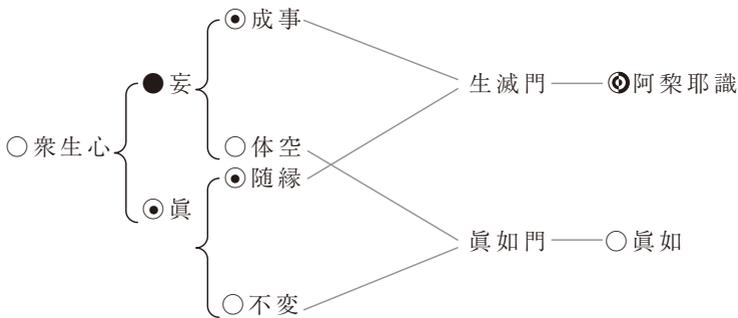
宗密の『禪源諸詮集都序』には、言葉を排除しない旨を述べた箇所がある。

- 1 教也者諸佛菩薩所留經論也、禪也者諸善知識所述句偈也。
- 2 欲令知月不在指、法是我心故、但以心傳心、不立文字。顯宗破執、故有斯言、非離文字說解脫也。
- 3 畢竟、不與他先言知字、直待自悟、方驗實是親證其體、然後印之、令絕餘疑。故云默傳心印。所言默者唯默知字、非總不言。六代相傳皆如此也。
- 4 其默傳者餘人不知故、以袈裟爲信、其顯傳者學徒易辨、但以言說除疑。況既形言、足可引經論等爲證⁸⁾。

1では、教とは諸佛菩薩の留むる經論であり、禪とは諸々の先達が述べる句偈であると端的に言う。2は、達摩の言として、月はそれを指す指ではなく、法は我が心であることを人々に知らしめんと欲して、但心を以て心を伝えるのみにして文字を立てなかつたのであると説く。宗を顯し執を破せんとしてことさらにこう言ったのであり、文字を離れて解脫を説いたのではないと。3は“知”について、先には“知”の字を言わず、自ら悟るのを待つ。弟子が自ら悟るのを待つて師が印可する。黙して心印を伝えるとは、唯“知”の字を黙するのみであり、總て言わないというのではないとし、六代の相傳は皆このようであったと説く。最後の4では、默傳するものは餘人に知られないが、一方、顯傳するものは學徒も辨じやすく、但言説を以て疑いを除くのであると説く。

いずれも言葉を排除していないということを説くものである。また、3で云う心印を伝えるとは、“伝える”というより弟子自らが學ぶように導くという點で“以心傳心”と符合する。“以心傳心”とはこういうことだとも解釋できる。

ここでもう少し広い文脈の中で、禪宗の修行法における言葉の役割というものを考えてみよう。まず言葉に依らない方法としては、棒喝や默照禪等が挙げられる。棒喝とは、棒でたたいたり、或いは大聲でどなったりすることである（カーッと發聲することではない）。默照禪とはひたすら座禪して無念無想になることを目指す修行法である（曹洞宗系の禪風とされる）。この他に、修行法というわけでもないが、圓を描いて眞理や圓滿を表す圓相という方法もある。前述の宗密も『禪源諸詮集都序』の中で、以下のような圖によって、衆生心の眞と妄、悟りと迷いといった概念を示している。



○は清らかな面或いは悟りを示し、●はけがれた面或いは迷いを示す。生滅門とは、眞如門に對する謂わば現實相であり、阿黎耶識とは、眞と妄との和合した複雑な現實の心の構造を示す。

圓を以て圓滿な、缺けた所のないさまを表すのは、確かに中國的な發想である。こうした圓形は、インド人にとってはなんら特別の意味を持たなかったという⁹⁾。

次に言葉を用いる修行法としては、公案、古則、話頭等がある。公案とは祖師や高僧の言葉や行動を記したものであり、參禪者はそれを手がかりとして學ぶわけだが、その問答は往々にして眞意が掴みにくい。公案中の無意味な語を話頭として考えるという場合もある。既述の“即心即佛”と“非心非佛”の公案のような、同一の質問に對して全く反對の内容の返答もあれば、達摩が西からやって來た意味を問う“祖師西來意”のような根本義に對して禪師がまちまちの返答をするものもある。禪を志す者にとって最も根本的な問題に對し、禪師により多種多様な答えがあり、更にこれを公案として追究する禪人各々の考

え方があるとすれば、答えは無限にあるとも言える。個別の答えが統括されて普遍的なものに歸一するというものもない。

このような修行法を考えると、“不立文字”とは言葉に依らないというような単純なことでは決してなく、むしろ言語的な體驗と非言語的な體驗との衝突とでもいうべきある種の緊張感が窺える。禪人とは、このような緊張に自らを晒して學ぼうとする人たちではないだろうか。と同時に、このことは言語行爲としては、言葉を否定するというより言葉を超越していると言うこともできよう。直観的、體悟的な認識方法は、論理的形式に基づき命題から結論を導くという思考とは相對するものである。その意味において、言葉を西洋の傳統的な論理學や文法學から解放してもっと根源的に捉え直すことを説いたハイデガーの言語観と相通ずるものがあることも興味深い¹⁰⁾。

こうした禪宗の修行法は他にも多くあり、また重視されてきた。馮友蘭は、それは中國佛教の特徴であると言う。

中国所谓禅宗，对于佛教哲学中之宇宙论，并无若何贡献。惟对于佛教中之修行方法，则辩论甚多。〔「隋唐之佛学 下」『中国哲学史 下』〕

更に、直観的に捉えたことを知識化しないという態度については、西洋哲學と比較しつつ次のように述べている。

中国哲学家之哲学，在其论证及说明方面，比西洋及印度哲学家之哲学，大有逊色。此点亦由中国哲学家之不为，非尽由于中国哲学家之不能，所谓“乃折枝之类，非携泰山以超北海之类”也。盖中国哲学家多未有以知识之自身为自有其好，故不为知识而求知识。……故中国人向不十分重视著书立说。

哲学家不辩论则已，辩论必用逻辑，上文已述。然以中国哲学家多未竭全力以立言，故除一起即灭之所谓名家者以外，亦少人有意识的将思想辩论之程序及方法之自身，提出研究。故知识论之第二部，逻辑，在中国亦不发达。

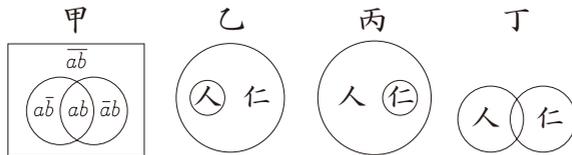
〔「中国哲学之弱点及其所以」『中国哲学史 上』〕

即ち、中國の哲學者の哲學はその論證や説明の面においては、西洋やインド

の哲學者の哲學と比べて遜色がある。それは中國の哲學者の多くは知識それ自身を重視しなかつたために、知識論が發達しなかつたのであると。また、論ずれば必ず論理を用いなければならないが、中國の哲學者は立言することに力を注がなかつたので、意識的に思想弁論の過程及び方法を研究した人は少ない。故に知識論の第二部、論理も中國では發達しなかつたのであると。

一方、同様に哲學者であるが、論理の構造を考究する張東蓀は中國語の構造に基づいて、中國人の思惟方法は西洋の傳統的論理學とは相容れないことを述べている。

因为不重视同一律，所以同时在言语上我们求不着有等于英文is的字。我在前作曾详论之。我以为中国言语上的“…者…也”，始终没有表示同一的意思，换言之，即决不含有主语与谓语的形式。如云“仁者人也”。决不能说“仁”是subject而“人”是predicate。“天者颠也”亦是显然的。我们既不能以“人”来表述“仁”，以“颠”来形容“天”，则二者不是同一，（无论部分的或完全的，）便可显然明白。因为西方名学总可以图形表示两个概念的关系，如甲图。但“仁”与“人”的关系却不能用图形表出。如乙图，丙图，丁图都不能把这个意思正确的表示出来。所以我们可以说“仁者人也”一个句辞是不能用图形来表示的。



〔思想言語与文化〕『知識与文化』

即ち、中國語には英語の“is”に相當する字はなく、“仁者人也”という場合、“仁”と“人”とは同一であるとは言えず、また“仁”がsubjectであり、“人”がpredicateであるとも言えない。兩者の關係は西洋論理學のaとbの關係（甲）のように圖で示すことはできないと。乙、丙、丁いずれの圖も兩者の關係を表すことはできないと説く。更に、中國語の動詞は“to be”に相當する形式を持たないので、論理的命題の標準形式が明確に成立しないと次のように言う。

总之，中国言语构造上有时可以没有动词，而所有动词又没有正式缀词的，以致正式的名学辞句无法显明成立。因为照亚里斯多德的传统名学讲，缀词是必要的。例如：“彼走”（He runs）可以改为“他是在那里走”（He is running）。又如：“彼奏提琴”（He plays the violin）可以改为“他是奏提琴者”（He is one who plays the violin）或“他是在奏提琴”（He is playing the violin）。每一句都不能没有“是”字。虽则新式名学以为这并非必要，然著者却以为这个形式乃是标准式。倘没有标准式则必定很难表现正统的名字。因此我可敢断言：中国人的心思根本上是“非亚里斯多德的”（non-Aristotelian）。

（「从中国言语构造上看中国哲学」『知识与文化』）

判断を表すための構成要素である copula については、それを持たない言語が多くあることが、既にイエスペルセンによって指摘されている（*The philosophy of grammar*）。胡適も中国語の判断の表現においては、copula は省略されてただ短い休止によってのみ示されるが、これもまた正当な判断形式であると主張した（*The Development of the Logical Method in Ancient China*）。判断の成立に copula は缺くべからざるか、その形式の省略をどう考えるか、こうした問題は確かにある。とはいえ、張東蓀が言うように西洋の伝統的な形式論理学の形式を標準として考察しておくことは必要であり、そこから non-Aristotelian という特徴を導くことも中国人の思惟方法を際立たせるには有用であると思われる。

さて、こうした論理学の様相とは別に、言語学では中国語の“是”は、上古から五世紀頃までの極めて長い時をかけて、指示代詞から判断詞へと発展したと見ることが通説となっている。それは内部の発展規律に基づくと考えられる面もあるので、論理的思惟の発達とは分けて考える必要があるだろうが、現在では文法化理論により説明されることが多い。それは以下のように示すことができる。

指示代詞→判断詞→焦点マーカー……新情報の提示

指示代詞から判断詞への変化は名詞的成分が動詞性へと変化したものであり、それは更に記號化され、焦点を示す機能を持つようになる。“是”は陳述文の中で後續の成分を焦点化するということである。そしてそれは、情報傳達の面からは新情報を提示すると解釋される。例えば、

是小王昨天用钳子把那张桌子修好了。

という文において文頭の“是”は机を修理したのが小王であって、他の人ではないことを強調する働きを持つ。“昨天”の前に置かれればそれは昨日であることを、また、“用钳子”の前に置かれればペンチを使ったことをそれぞれ強調することになる¹¹⁾。但し、焦点マーカーといっても、“是”自身の肯定を強調するという原義と関係があり、全くの記號化とも言えないことは注意しておくべきだろう。

以上、“不立文字”の句の意味するところを見てきたが、やはり“以心傳心”と同様に中國人の思惟方法、言語觀、行動様式等と深く結びついていることがわかる。禪の中國佛教たる所以が改めて理解されよう。

4. 拈華微笑

『禪學大辭典』によれば、以心傳心とは「文字や經論によらずに、師と弟子が相い面して心から心に佛法の義を伝える意」とあり、更に「釋尊が靈鷲山に在り、八萬の大衆に向かつて華を拈じたところ、ただ迦葉のみその意をさとって微笑したという故事から、禪門歴代の祖師は、この主張のもとにことばや文字によらずに大法を傳えてきた」と解説されている。この“拈華微笑”という話も“以心傳心”の説明によく引かれるものである。『天聖廣燈錄』『人天眼目』『無門關』等があるが、まず『天聖廣燈錄』を見てみよう。

如來在靈山說法、諸天獻華、世尊持華示衆、迦葉微笑、世尊告衆曰、吾有正法眼藏、涅槃妙心、付囑摩訶迦葉。

(『天聖廣燈錄』卷第二、第一祖摩訶迦葉尊者)

次に『人天眼目』を見ると

王荊公問佛慧泉禪師云、禪家所謂世尊拈花出在何典。泉云、藏經亦不載。公曰、余頃在翰苑、偶見大梵天王問佛決疑經三卷。因閱之經文所載甚詳。梵王至靈山、以金色波羅花獻佛、舍身為床座、請佛為衆生說法。世尊登座、拈花示衆、人天百萬、悉皆罔措。獨有金色頭陀、破顏微笑。世尊云、吾有正法

眼藏、涅槃妙心、實相無相、分付摩訶大迦葉。

（『人天眼目』巻第五 宗門雜録）

となっている。ここでは王荊公（王安石）が慧泉禪師にこの話の出典を聞いている。そして翰林院で偶然『大梵天王問佛決疑經三卷』を見たがそこに詳しく述べられていたという。話の内容は基本的に『天聖廣燈録』の記述と変わらないが、より詳しくなっていることがわかる。即ち、梵王が靈鷲山に行き金色の波羅花を佛に獻じた。退いて床座を作り、佛に説法を請うた。世尊は座に赴き、花を拈じて衆生に見せた。人天百萬とある。皆どうしてよいかわからず黙ったままである。ひとり金色の頭陀のみが微笑んだ。金色の頭陀とは摩訶迦葉のことである。衣食住に關する嚴しい修練を頭陀行というが、それに秀でていたことからこう呼ばれる。迦葉が微笑んだのを見て、世尊はわれに正法眼藏、涅槃妙心、實相無相あり、摩訶迦葉に付囑すと言ったというのである。

この話の成立については、『景德傳燈録』（1004）から『天聖廣燈録』（1036）の間とされ、特に臨濟宗の禪者によって傳承されたとされるが、どこまで遡ることができるかは不明である¹²⁾。また、『大梵天王問佛決疑經』の名が見られるが、これは偽經である。中國撰述か日本撰述かは不明で、初出は引用の『人天眼目』（1188）とされる¹³⁾。言うまでもなく、禪の研究から見れば、拈華微笑の話とこの經との關連は重要なことであるが、ここで注目したいのは、コミュニケーションの觀點からこの話の持つ意義なのである。この話によって“以心傳心”はより具體的な場を持つことになったと言える。

前述のようにこの話の成立は『景德傳燈録』から『天聖廣燈録』の間とされるのだが、『天聖廣燈録』から『人天眼目』までは、つまり上記引用の二箇所だが、約150年経っていることになる。言い換えればその間にこの話が具體化されていったということである。まず、『天聖廣燈録』の記述をもう一度見てみよう。如來が靈鷲山で説法をした時に諸天が華を獻じた。世尊がその華を持って衆生に見せたところ迦葉が微笑んだとある。この『天聖廣燈録』より少し前の慈明禪師の語録（黃龍慧南編『慈明禪師五會住持語録』1027年序）には、「昔日世尊拈花、迦葉微笑」とある。『天聖廣燈録』の記述は、世尊の拈華と迦葉の微笑の二つに注目すれば、それより特に詳しくなったわけではない。この後

『宗門統要集』卷一「釋迦文佛章」(1093)には、「世尊昔在靈山會上、拈花示衆。是時衆皆默然。唯迦葉尊者、破顏微笑」とある。即ちここでは世尊が花を拈じたのに對して皆がそれを黙って見ていたという記述が見える。『宗門聯燈會要』卷一「釋迦牟尼佛章」(1183)にも同様に「衆皆默然」という記述が見られる¹⁴⁾。このように記述は加えられて、そして引用した『人天眼目』に至る。その具體的な場の描寫と話の展開は既に見た通りである。

靈鷲山、集會、釋迦、聽衆という一つの場面を構成する諸要素があり、その中で釋迦が何も言わず即興的とも思える動作をし、聽衆は黙ってそれを見ている。このように展開する場面で、聽衆の一人である迦葉が微笑んだのは、少なくとも釋迦がその時何を思っていたのかを察したからである。人と人との直接の交渉であるからには、たとえ付法であれ嗣法であれ、その場における兩者の心と心のやりとりが発生すると考えられよう。この話の表す以心傳心の意は、今日の社會で用いられる日常語としての用法と相通ずるところがあるように思われる。この話によって以心傳心ということが、具體的な場を持つことになり、と同時に受け手の覺悟を要求する面がより一層明確になったとも言えよう。“拈華微笑”をコミュニケーションの觀點から捉え直して、それに即して以心傳心の意を考えると、必ずしも禪家でいう特殊な伝え方という面に限定されないということがわかる。見方を變えれば、この話を生み出した、基底となる精神にも中國人の心性が感じられるのである。

5. コミュニケーションとして

以心傳心という句が日常のコミュニケーションとしても用いられるようになった様相は、日本語の中に見られる。それを歴史的に考察することは興味深い、紙面の制約により今回は取り上げない。引き続き中國語における用法に拘ってみよう。第2章で見たように、中國語の中では基本的に禪宗の嗣法を表す用語として使われる。たとえ他の伎藝等の傳授に使われるとしても、元は禪宗の用語であると斷って使う場合が多い。一方、コミュニケーションの分野では、この句は日本の社會の特徴を表すものとして使われることがほとんどである。それは顯著な傾向であると言ってもよい。この傾向は中國語における實際の用法と符合する。

人民日報の1946年から2014年6月までのこの句の使用について調べると、以下の3件のみであった¹⁵⁾。

- 1 「愿友好之花盛开」1985年4月24日
- 2 「须和田忆往」1987年3月7日
- 3 「彼此包容 相互感动」2005年2月22日

1は彭眞を委員長とする訪日團のメンバーが、東京で日中友好協會等六團體の人々に會った様子を記した記事である。その中で日本國際貿易促進協會會長の櫻内義男氏が「对彭真委员长的话、我们六个团体的代表将铭记在心里。贵国人民常说、“以心传心”这句话、它比任何先进的机器更能传达我们之间的心情。」と言ったという。2は同年2月5日に載った「千葉行——访郭沫若日本须和田故居」と題する記事（郭沫若研究者の代表團と共に、千葉縣須和田の郭沫若の故居を訪れたある記者の話）を承けて、自らの郭氏の思い出を書いたものである。1935年10月5日郭氏は東京中華キリスト教青年會の要請を受けて「中日文化の交流」と題する講演を行った。記者はその場で記録をしていたという。講演が終わる頃に、數人が壇上の郭氏に向かっりんごを投げつけるという事件もあった。そして記者はこう述べる。「他沒有說出什么是更高级的新的文化，这只能是象郭老说的：“以心传心。”」ここでいう以心傳心とは、言うまでもなく郭氏自身の言葉を踏まえている。郭氏はその講演の中で會場の聽衆を前に「我和诸位见了面最好是不谈话，以心传心」と語っていたのである¹⁶⁾。3は中日兩國の文化の密接な結びつきについて述べた記事である。その中で佛教思想の日本への影響について觸れ、「我国宋代禅宗传入日本以后，其“以心传心”、“无中万般有”的思想，对日本文化思想产生极大的影响」と言う。

以上のいずれの文章を見ても、“以心傳心”の句が日本の文化や社會と關連する文脈で使われていることがわかる。これ以外の用法はないなどと言う氣は毛頭ないが、中國における日本語や日本文化の研究、特にコミュニケーションとの關連において、“以心傳心”の句が象徴的に使われている現象もまた事實である。確かに“以心傳心”の句は日本に傳わった。しかし、中國においても單に佛教や禪宗の世界だけでなく、中國人の思惟方法として、言語観として傳わっているのである。特定の文化と結びつける前に、コトとしての言語観を捉え直す手がかりとして認識する必要がある。

注)

- 1) 高田眞治 後藤基巳譯『易經(上)』(岩波書店、1969) 87頁。
- 2) 金谷治譯注『莊子』(岩波書店、1971)、福永光司 興膳宏譯『莊子』(ちくま學藝文庫、2013)、池田知久譯注『莊子』(講談社學術文庫、2014) いずれもこの“意”を“意味内容”と譯す。
- 3) 『景德傳燈錄』卷第六。入矢義高編『馬祖の語録』(禪文化研究所、1984) 92頁。
- 4) 『血脈論』に「三界興起、同歸一心、前佛後佛、以心傳心、不立文字」とある。更に、宗密『圓覺經大疏鈔』に「以心傳心者、是達摩大師之言也。因可和尚諮問、此法有何教典。大師答云、我法以心傳心、不立文字」とあり、同じく宗密の『禪源諸詮集都序』(卷上之一)や『景德傳燈錄』(卷第十三、第十八)等にも見られる。『禪源諸詮集都序』及び『景德傳燈錄』は『六祖壇經』とともに、先に引用した(a)(b)の辭書をはじめ中國の多くの辭書に引かれている。これらは神會の『南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語』に見られる「夫求解脫者、離身意識、五法三自性、八識二無我、離内外見、亦不於三界現身意、是爲宴坐。而如此坐者、佛即印可。六代祖師、以心傳心、離文字故。從上相承、亦復如是」から發展したとされる。柳田聖山『初期禪宗史書の研究』法藏館、1967。禪文化研究所唐代語録研究班『神會の語録 壇語』禪文化研究所、2006。
- 5) 南唐・招慶寺靜・筠二禪德編著『祖堂集』京都：中文出版社、1972。句讀點は筆者。太田辰夫『『祖堂集』語法概説』(『中國語史通考』白帝社、1988)も参照されたい。
- 6) 句讀點は筆者。なお、『六祖壇教諸本集成』所收の敦煌本では、この箇所は次のようになっている。「五祖夜知三更、喚惠能堂内、説金剛教。惠能一聞、言下便悟、其夜受法、人盡不知。便傳頓法及衣、汝爲六代祖、衣將爲信稟、代代相傳。法以心傳心、當令自悟」(京都：中文出版社、1976)。
- 7) 興聖寺本、大乘寺本、金山天寧寺本及び明版南藏本の『壇經』はいずれも、柳田聖山主編『六祖壇經諸本集成』(京都：中文出版社、1976)による。石井修道「惠昕本『六祖壇經』の研究—定本の試作と敦煌本との對照—」(『駒澤大學佛教學部論集』第11號、1980)も参照されたい。
- 8) 圭峯宗密撰述 宇井伯壽譯註『禪源諸詮集都序』(岩波書店、1990)。
- 9) 中村元『シナ人の思惟方法』(春秋社、1988)。中村は、更にこのような宗密の圖や「洞山五位」「君臣五位法」等の圖説を、形而上學説を視覺的・直觀的に了解しようとする中國人の傳統的な思惟方法の一つであると指摘した。
- 10) 李滿「海德格尔与禅宗的互读互释」(『江西教育学院学报』第26卷第1期、2005年2月)。王文进「海德格尔与禅宗语言的対读」(『湖南文理学院学报』第34卷第5期、2009年9月)。
- 11) 石毓智 李讷『汉语语法化的历程』(北京大学出版社、2001) 34頁。
- 12) 石井修道「拈華微笑の話の成立をめぐって」(平井俊榮博士古稀記念論文集刊行会編『三論教學と佛教諸思想』春秋社、2000)。

- 13) 石井修道「『大梵天王問佛決疑經』をめぐって」（『駒澤大學佛教學部論集』第31號、2000年10月）。
- 14) 石井修道「拈華微笑の話の成立をめぐって」には更に詳しい資料が紹介されている。ここではこの話の展開上注目される資料のみを取り上げた。
- 15) オンラインデータベース「人民数据—人民日报图文数据库」による。
- 16) 「中日文化的交流」（『沫若文集』第11卷、人民文学出版社、1957）。

* *

English title : The parataxis in Chinese and its view of language

Summary :

This paper discusses the parataxis, the method of meaning combination in Chinese which characterizes its construction in a very different way from the language like English from the point of view of language. Some traditional views of language in Chinese classics, such as *Zhouyi*, *Lunyu*, and *Zhuangzi*, show us that people basically recognized language as communicative acts. On the other hand, it is also clear that people thought that the most significant meaning in our intention was not expressed by words. They believed that it was only communicated and realized with heart each other. Here, we find two points on the view of language, one is a perspective on communication between people and the other is the way to realize the true intention without talking. Although these points seem incompatible, they converge on a felicitous phrase in Chinese, that is, “yi xin chuan xin.” Through examining the meaning and usage of the phrase, we can find that it is the expression for showing the Chinese way of communicating, which enables the people to utilize the method of parataxis in a distinctive style.

Key words : Chinese sentences, parataxis, view of language, non-verbal communication