

禪學札記

衣川賢次

- 一. 『六祖壇經』 盧楞伽
- 二. 『無門關』 習庵序
- 三. 鈴木大拙 『臨濟の基本思想』
- 四. 陸川堆雲 『臨濟及臨濟録の研究』
- 五. 陸川堆雲 『臨濟録詳解』
- 六. 臨濟禪師畫像論

一. 『六祖壇經』 盧楞伽

『六祖壇經』の慧能(638～713)が語る通俗説法のなかに有名な「心偈を競う」一場面がある。五祖弘忍(602～675)が蕪州黄梅馮墓山下に、一日門下の僧を呼び集め叱咤して言う、「諸君らはここで終日供養を受けていながら、解脱を求めず、現世利益ばかり考えている。そんなことでは駄目だ！自室に歸ってよく反省し、〈本性般若の知〉によって偈を一首作って持って来い。合格した者には、わしが法を授けて六祖にとり立ててやる。急げ！」。多くの僧は神秀上座にこそその資格があると、尻ごみする。神秀は晴れがましくも緊張して、逡巡したあげく、こっそりと南廊下の壁に、

身是菩提樹	身が菩提樹なら
心如明鏡臺	心は明鏡
時時勤拂拭	せつせと鏡を磨いて
莫使有塵埃	埃をかぶらぬよう努力しよう

という優等生の偈を書いた。弘忍はすぐに神秀の作と知り、「こんなのは駄目だ。

もう一首作ってこい！」と突き放した。煩惱對治の聲聞の修行にすぎないからである。たまたま嶺南の田舎から出て来ていた一文不知の薪賣り慧能が、小僧にその偈の内容を教えてもらおうと、ただちに問題のありかを悟って、パロディーを作った。

菩提本無樹　　菩提に樹はないし
明鏡亦無臺　　明鏡にも鏡臺などはない
佛性常清淨　　佛性はいつだって清らかだ
何處有塵埃　　埃をかぶるなぞありはせぬ

弘忍はこれが気に入り、夜中にこっそり呼び出して、『金剛經』を説いて聽かせ、法を授け、證據の衣を與えて六祖とし、祕密裡に送りだした。

この話のはち、南陽慧忠 (?~775) によって「鄙譚」と批判されたのだが、慧忠のような人から見れば、たしかに「法」を祕密めかして寶物のようにやりとりし、おまけに證據品の傳法衣まで添えて權威づけする、まことに度し難い俗談ではある。ただしもと薪賣りの居士が語る自慢話と見れば、俗耳に喜ばれ通用しそうな道聽塗説の類ではあろう。神會 (668~760) という説教者はこういう俗談を好んだのである。

この俗談において重要だと思われる點は、慧能の偈に「清淨心」を言い、弘忍が『金剛經』を説いて證明していることである。慧能が黃梅へ来る契機となったのも、嶺南新州である士人が『金剛經』を誦するのを耳にして興味を惹かれたからであったと、通俗説法の冒頭で告白している。これは禪僧所依の經典が『楞伽經』から『金剛經』へと移行する唐代禪思想史と符合している。この俗談のなかの小プロットにも、それが伏線として現れているのである。すなわち、神秀が偈を書いたのは寺の南廊下の壁上であったが、弘忍は「心偈」を命じたそのころ、ここに「楞伽變」(楞伽經變相圖)を畫かせるために、長安から盧供奉なる畫人を呼び寄せていた。

時大師堂前有三間房廊，於此廊下供養欲畫《楞伽變》，并畫五祖大師傳授衣法，流行後代爲記。畫人盧玲看壁了，明日下手。……

五祖平旦，遂換盧供奉來南廊下，畫《楞伽變》。五祖忽見此偈，誦訖，乃謂供奉曰：「弘忍與供奉錢三十千，深勞遠來，不畫變相也。《金剛經》云：『凡所有相，皆是虛妄。』不如留此偈令迷人誦，依此修行，不墮三惡；依法修行，有大利益。」大師遂喚門人盡來，焚香偈前。人衆入見，皆生敬心。

(そのとき、五祖大師の堂前に三間の房屋があり、その廊下に供養のため、「楞伽變」と達摩
以来の五代の祖師像を畫かせ、後世に傳えようと考えておられました。畫人盧玲はその壁
を下見して、翌日に畫き始めるつもりでいたのです。……五祖大師は早朝、盧供奉を南廊
下と呼んで畫かせようと、ふと見ると神秀の偈が書いてあったのです。大師はこれを読み
終えてから、供奉にはこうお告げになりました、「わたしは供奉どのがはるばるお越しくだ
さったお禮に三萬錢を差しあげて、變相圖は畫かぬことにしました。『金剛經』に「およそ
あらゆる相はみな虛妄である」とあります。むしろこの偈を留めて迷える人に誦えさせよ
うと思うのです。このとおりに修行せば、三惡道に陥ちずにすみ、正しい教えどおりに修
行せば、利益があるというものです。」そこで大師は門人をみな呼び集めて、偈の前で香を
焚きました。他の人たちもこれを見て敬虔な氣もちになりました。)

「楞伽變」を畫くのをやめた理由を『金剛經』の一句で説明しているのである。
この盧供奉とは吳道玄(?～758?)の弟子であった盧楞伽と呼ばれる畫家であろう。
「尤も喜んで經の變相を作る」(『宣和畫譜』卷2)と言われ、また長安の宮廷のお抱え
畫師であったところから、弘忍は盧供奉と呼んだのであろう。盧楞伽は京兆の人、
吳道玄に師事して「吳様」の繪、とくに佛教に題材を取った人物畫や經變を得意
とした。玄宗の蜀への蒙塵に隨侍し、成都でも制作して高い評價を得た。乾元初(758)
に大聖慈寺の佛殿の東西廊下に「行道高僧圖」を畫き、顏真卿が題字して二絶と
稱された(『益州名畫錄』)。聖嚴寺三門の畫を見た吳道玄は「わたしの域に達して、
精魂を使い果たした」とその死を豫言し、果してその一ヶ月後に卒したという(『歷
代名畫記』卷9)。むろん實在した盧楞伽がほんとうに馮墓山に出かけたのではない。
『六祖壇經』という俗談中に登場する、五祖弘忍(602～675)の百年後の人である。
敦煌本(スタイン本と旅順博物館本)では、盧楞伽の本名を盧玲としているが、そのこ

とは盧楞伽の繪畫史資料⁽¹⁾には見られない。しかし、そうだとすると盧楞伽は通稱であり、變相圖のなかでも「楞伽變」を得意としていたから盧楞伽と呼ばれていたのなら、この俗談の登場人物としてふさわしい。俗談の作者は『『楞伽經』から『金剛經』への移行』という筋書きにふさわしい登場人物として、畫人盧楞伽を起用したとおもわれる。

二. 『無門關』習庵序

無門慧開編『無門關』の習庵（陳垣）の短い序は、短いからといって読み易いというわけではない。

說道無門，盡大地人得入；說道有門，無阿師分。第一強添幾箇注脚，大似笠上頂笠。硬要習翁贊揚，又是乾竹絞汁。著得這些哮喘本，不消習翁一擲。一擲莫教一滴落江湖，千里烏騾追不得。紹定改元七月晦 習菴陳垣寫。

- 說道無門，盡大地人得入；說道有門，無阿師分** 白話文で書かれた戯文調の序である。いきなり白話で「說道無門，盡大地人得入」と書いている。「說道」二字は白話で、「言う」義。白話の調子を読み取らずに、「大道無門」と言うからといって、「道に門無しと説かば」（岩波文庫本）と訓ずるべきではない。
- 第一強添幾箇注脚，大似笠上頂笠** 「第一」は口語の強調の副詞であるが、ここは強調から命令、命令から假定に轉じた用法で、使役から假定に轉ずると同様の「意味の轉移」である。「必ず」⇒「必ず～せよ、ならば…」⇒「もしも…ならば」。すなわち「もしも強いていくらかのよけいな注釋を加えたりすれば、笠の上にもうひとつ笠を戴くようなもので、なんとも無様なことになります」。
- 硬要習翁贊揚，又是乾竹絞汁** 「硬要」は、「それでもなお無理やりに吾輩に褒めあげさせようとなら」。「又是乾竹絞汁」は、「干からびた竹を絞って汁を取ろうというはめになる。無理な相談です」。この比喩、意味はわかるが用例未檢。俗諺であろう。

○著得這些哮本，不消習翁一擲。一擲莫教一滴落江湖，千里烏騾追不得 この四句が讀みにくい。應永12年(1405)廣園寺刊五山版には習菴陳垣序の寫刻(陳垣が書いたまを刻した序)が載せてあり、文字に異同がないから、このままで讀むしかない。ただし寫刻の句讀と訓點はむろん日本人が附したものである。抄物から江戸寛文6年(1666)版和刻本までの讀みかたは「著得這些哮本」で句讀。しかし「哮本」は不詞、そういう語はなかろう。抄物には明代の『琅琊代醉編』卷11に用例があると言うが、見あたらない。ここは「著得這些哮，本不消～」とすべきである。「哮」は大音聲をいうから、「著哮」は「著聲」、「著號」(名聲をあげる)と同義とみられるが、やや皮肉なニュアンスを帯びているようである。「這些」は多數をいう修飾語(太田辰夫『中國語歴史文法』144頁)で、「得」は様態補語を構成する。したがって「著得這些哮」は「こんなにもたいした評判をあげておられるのだから」。「本不消習翁一擲」は、「もともと吾輩が〈一擲〉する必要もない」。この「一擲」は「擲地金聲」、東晉孫綽の故事を用いる。『世說新語』文學篇86:「孫興公作《天台賦》、以示范榮期云:“卿試擲地，要作金石聲。”范曰:“恐子之金石，非宮商中聲。”」陳垣はこの故事をもちいて、「すでに名聲を得ているのだから、もとより吾輩がこの本を地に擲って金石の音がするかどうか、試すまでもなかろう」といちおう褒めているのである。「擲地金聲」は序文にしばしば用いられる常套句である。その例、

皇上睿文繼志而序聖教，繹宗風。煥雲章於義天，振金聲於覺苑。(楊億，景德傳燈錄序)

擲地金聲四海聞，定知珠玉價難酬。(林泉老人從倫，臨濟慧照玄公大宗師語錄序，元貞2年[1296])

拈帖云：靈山付囑，有大因緣，擲地金聲，分明舉似。(月林師觀禪師語錄・住平江府蠡口聖因禪院語錄)

不見尋常道：升天底事，須對衆掉却；十成底事，須對衆去却；擲地作金聲，不須回頭顧著。自餘有什麼用處？(『禪林僧寶傳』卷6雲居宏覺禪師傳)

「一擲一擲」は、「擲一擲」と言うに同じであらう。嘗試の義である。「本不消習翁[一]擲一擲」として上句につけて讀むべきである。廣園寺刊五山版の寫

刻の訓點も寛文刊和刻本も「不消習翁一擲。一擲莫教一滴落江湖」というふう
に「一擲一擲」を分けているが、これでは下句が意味をなさない。「このような
子供だましの本ができあがったが、まるで捨てる値打ちもない代物じゃないか」
(岩波文庫譯) というような不見識なことを序文に書くはづがない。さいごの「莫
教一滴落江湖，千里烏騅追不得」は七言二句の俗謠の形式でいう。類似句に以
下のものがある。

「香巖頌」第 57 首：「莫教一滴人間水，汚我虛空白月輪」（金澤文庫藏寫本）。

『祖堂集』卷 5 徳山和尚章：「窮諸玄辯，如一毫置之太虚；竭世樞機，似一滴
投於巨壑」（『無門關』第 28 則にも引く）。

『無門慧開禪師語録』の日本江戸元祿 5 年（1668）版の寶陀峰白朮山跋に、『無
門關』に言及して、つぎのように言っている。

予聞緒言而喜，乃乾竹絞汁，瀝這些一滴，擲一擲授印生，以一任落乎江湖，
放乎四海。若有人道：千里烏騅追不得，則幸也。

これは習菴陳垣の序の語を使って語録の跋の結びとしているわけだが、これ
が『無門關』序の朮山の理解であろう。「予、緒言を聞いて喜び、乃ち乾竹を絞
汁して、這些の一滴を瀝らせ、擲一擲して印生に授け、以て江湖に落とし、四
海に放つに一任す。若し人有って、千里の烏騅も追い得ずと道わば、則ち幸い
なり」。デタラメもいいところである。

『無門關』は不幸の書である。第一に、『無門關』は大慧看話禪の教科書とさ
れているが、大慧じしんは話頭を簡略化することによって理解を誤るな、と言っ
ているにもかかわらず、それに背いている。しかもこの裏切りテキストが教科
書となって日本でもてはやされたのは、皮肉なことにその簡略が喜ばれたから
であった。第二に、この簡略化されたテキストでさえ、日本人にとってはなお
難解であって、歴代にわたって注解が書き繼がれてきたが、よいものがない。
そのなかでも最悪のものが岩波文庫版である。普及を旨とする文庫なのに、句
讀の切りかたさえも知らぬ不學無術の徒のデタラメな譯注がつけられて、『無門
關』はついに杜撰俗悪の本に墮ちた。最大の不幸と言わずして何と言うべきか。

三. 鈴木大拙『臨濟の基本思想』

(原題「臨濟録の思想」、『哲學季刊』第五號〔前篇 125～220 頁〕, 第六號〔後篇 296～367 頁〕, 大阪秋田屋書店, 1947 / 『臨濟の基本思想——臨濟録における「人」思想の研究——』, 中央公論社, 1949 / 『臨濟の基本思想』(『續鈴木大拙選集』第二卷, 春秋社, 1953 / 『鈴木大拙全集』第三卷〔337～560 頁〕, 岩波書店, 1968)

本書ははなはだ読みにくい著作である。大拙は構想が熟して書いたのではなく、『臨濟録』の基本思想が「個一人にして超個者たる〈人^{にん}〉」だと思いついて、そのことをいかに論證するかの方法論がないまま書き綴り、脱稿後も十分な推敲はしなかったためである。かれの著作はほとんどそういう提唱が漫談のような書き方で、常に何かを書いていた多作の人だが、いったん書いたら、書き直しをしない人ようである。したがって著作は多いが、みな散漫で読みづらい。わたしもかつて何度も挫折したが、本書が大拙の代表作だと言っている人でも、訊いてみれば、通讀できなかったと告白している、まさに「讀まれざる名著」である。

しかし、本書は大拙が全力で『臨濟録』に取り組んだ、前人未到の研究である。執筆は戦前から戦後にかけての時代である(初出は1947年)。「敗戦前に完成していた」と言われるが、たとい戦前にいちおう書きあげていたとしても、戦後になって補訂しなかったはづはない。戦前の『禪の思想』(1943年9月)、『日本的靈性』(1944年12月)とは明らかに論調が異なるのである。ただ戦後の補訂が全面的ではなかったのであろう。大拙は上記の兩著で戦前から展開してきた「靈性」論を、敗戦を契機に(あるいは敗戦を見据えて)「日本的靈性」とは別の問題として、すなわちこれまで抑下してきた「シナ人の靈性論」を新たに書こうとしていたと思われる。しかし當時は信頼できる中國禪思想史はおろか、辭書・索引さえもない、完全にひとり暗中模索するしかない時代の、まったく孤獨な研究であった。『臨濟録』をあつかうのは禪宗の老師しかなく、その老師の提唱に満足できなかった大拙は、日本人による古い抄物や漢文の注釋をひとりで収集し、読みながら考え、考えながら書くという執筆であった。敘述が散漫なもの、まことに已むを得ないことでは

ある。

われわれ読者はまづ自分なりに『臨濟録』を讀んだうえで、大拙の論を讀むのでなければ、錯雜した敘述の歸趨するところを見失い、その雄辯な獨斷に幻惑されるばかりで、大拙が手あたり次第に使う殺し文句しか印象にのこらない結果に陥る。いまわれわれが大拙の著作を讀むときに注意すべき第一の緊要事はこれである。またこの長篇評論は長期にわたって書き繼がれたから、前後で基本的姿勢と用語に變化があることにも、注意が必要である。とりわけ本書冒頭から大拙が特段に力説していた「臨濟は個一者にして超個者たる〈人〉を靈性的自覺によって體得した」という論は、本書後段では影をひそめるばかりか、以後かれ自身によって繼承されなくなることも、考慮すべきである。⁽³⁾「個一者にして超個者」という思想がどこから來たのか、この思想を堅持できなくなった原因はなにか、という問題も課題として解明されなければならない。本書は全三十八章、補遺二章から成る（以下、引用は『鈴木大拙全集』第三卷 [337～560頁]、岩波書店、1968。大拙の所據本は朝比奈宗源の岩波文庫版『臨濟録』である）。

(1) 臨濟の體驗とその意義

- 冒頭にまづ問題設定をする。(一)臨濟は黃檗のところでどんな經驗をしたのか？
(二) それをどんな思想で展開したのか？

前提「問ふに問はれぬほど、何か行きつまったものがあつた」(344頁)

臨濟は今日の看話禪者のやうに公案の工夫に行き詰つたわけではないことはわかる。今日の言葉で云ふ、人生の歸結とか、存在の理由とか、至上者觀とか、眞理の探究とかいふやうな宗教的・哲學的問題につきて、何となしに、別にこれとは^うき^りしたことなしに、不安の念に襲はれてみたものであらう。このやうな漠然たる宗教的・哲學的不安の念は、何か定まつた極限せられた問題の形に轉じて來ると、却つてより^い早く解決のつくものである。陳尊宿の睦州和尚はこれを心得てみたので、臨濟に「佛法の大意は？」と云つて黃檗に^ぶつ^かつ^てみよと教へたのである。(345頁)

そして三度問うて三度打たれた。

それで臨濟は一度打たれるたびに、その究極の意義について深き反省を運らしたであらう。そしてその反省には固より分別意識上での往きつ戻りつがあつたであらう。併し、いくら往きつ戻りつしても、一たび分別意識の上を超え出ることができないと、到底解決のつくものではない。臨濟は今までの漠然たる不安の代りに特定の問題を目の前につきつけられて、意識のはたらきは、一定の方向を獲得したが、行き詰りはもとの如くで、かはらない。(345頁)。

そこで睦州の指示で大愚のところへ行く。

臨濟は自分のどこにいけないところがあるのかわからなかつた。すると大愚は別に新たな指示を與へるでもなく、寧ろ黄檗の批評がましいことを喋舌つた。「黄檗はばかに老婆禪をやつてみるのに、お前はわしの處へまで来て、どこに過があるのか、ないのかなど云ふのか、この間抜けめ」と怒鳴りつけた。これで臨濟の胸に今まで鬱結してみたものが遽かに爆破してしまつた。それで彼は叫んで、「黄檗の佛法なんて何も大したものではないのだ」と曰つた。そしてそれからの彼の態度といふものは、前日と全くその趣をかへてしまつた。彼は今まで見なかつたものに目が覺めたのである。(346頁)

「臨濟大悟」の一段を以上のようにたどつて、つぎのように確認する。

「佛法の大意」と黄檗の「便打」との間には何ら論理的連絡は見えぬ。……してみると、臨濟の悟りなるものは、論理的連續性を持たないと云はねばならぬ。……論理的思惟が其間に容れられぬとすると、彼の悟りは直覺性のものでなくてはならぬ。論理的には何かの飛躍があつたものと見なくてはならぬ。知性的に分別の過程を踏んで行つたのなら、「佛法の大意」は、「多子なし」でなくて、大いに「多子あり」でなくてはならぬ。分別的に意識的に論理の筋をたどつて、次から次へと進みつつ、遂に到るべきところへ到つたとすれば、今までの過程を顧みて、「ああ長い旅であつた」とでも云ふべき次第であらう。然るに當面の場合では、「何だ、こんな事か」と云ふのである。(346頁)

臨濟は佛法の大意を分別智の上で領會したのでなくて、直覺的に把握したのである。物事の領會といふものは最後は直覺である。……禪者の經驗と一般知的過程を経ての領會との間には次元を異にしたものがある。それ故、臨濟の直覺經驗は、佛法の大意と云ふ知的に限定せられた命題に對してのものでなく、もつと根源的・具體的・最後のなものでなければならぬ。(347頁)。

大拙はこういう理解であつた(それは傳統的な理解でもあつた)。ここの理解を誤つたことによって、大拙は臨濟が「何を大悟したのか」がわからぬまま、「何かを直覺經驗によつて體得」したと解したのである。

大拙は上のように『臨濟錄』の「臨濟大悟」の記述の理解が不分明だったので、臨濟が悟後にどう行動したかを見て理解しようとした。

黄檗も睦州も大愚も、今は臨濟も、それぞれの立場で、何か知らず、分別智で固まつた論理的施策以外のところに居て、そこから行動してゐる如く見られるのではないか。……さきに人から教へられて「佛法の大意」を恐る恐る先生に尋ね出した臨濟、三度打たれても何が何やらわからなかつた臨濟、然るに彼は今や師匠をも何とも思はずに一拳をも與へるほどの臨濟になつた。彼がこの種の人格的轉換は何によつて出来たものであらうか。彼は、どうしても毘尼の嚴守や經論の研叢から獲られなかつた何物かを、彼自らの存在そのものの裏から攫み取つたと云はなくてはなるまい。かれの行動は思惟分別の上からの行動ではなく、彼が後に説くところの「全體作用」そのものではないか。(349頁)

彼と彼から出たものとの間には、思想とか思索とかいふものが介在してゐない、直接行動である(350頁)。

臨濟が「一朝に自ら省す」と云ふのは普通の直覺ではなかつた。能所のある直覺ではなくて、能所を容れない自覺であつた。予はこれを靈性的自覺と云つて知性的直覺及び感性的なものと區別する。臨濟の「自省」は、自が自を省するので、しかもその自は始めから分かれてゐないものなのである、靈性的自覺である。それ故に、全體作用が可能になる。臨濟の言葉で云ふと、靈性は入である(「入」をすべて「にん」と發音す)。「一無位の眞入」である。また「無依の道入」である。『臨濟錄』は、この入によりて説かれ、この入のはたらきを記録したもの

である。この入^レがわかると、この書を貫通してあるものが攫まれる。彼はこの入^レを「自省」したのである。(350頁)

睦州に勧められて、「佛法的大意」と問ふことは問ふたが、臨濟自身に得たものは、「佛法的大意」でも「教外別傳」でも何でもなくて、個一者としての彼の存在の基體をなしてあるところの入^レであつた。この入^レは超個者であつて兼ねて個一者である。換言すると、臨濟は臨濟であつて、また臨濟ならぬものである。般若は般若でないから般若である。入^レは即非の論理を生きてあるものである。(同)

黄檗を“築三拳”、“打一拳”したことを「體當りをやった」(348頁)、「全體作用」(同)、「直接行動」(同)だと見て、佛法の大意を、知的分別で知つたのではなく、直覺的に把握した、いや、直覺したのでもなく、能所を容れぬ自省によって體得したのだ、それが「靈性的自覺」であり、「人^{にん}を自省した」、すなわち「臨濟は個一者にして超個者たる人^{にん}を靈性的自覺の體驗によって體得した」と理解した。

この論法は、まづ大拙に「靈性的自覺論」があつて、これを臨濟の大悟にあてはめたというものである。後段「靈性的自覺——信」の章(31)にいう、

ここで靈性的自覺といふことが考へられると思ふのである。この自覺は知性的推究で達せられるのでない。知性的推究が極限に達して、どうしても一步も進み得られぬといふとき、忽然として前面に展開するところのものである。この處は知性的領域を越えているので、靈性と云ふのが最も適切だと思ふのである。(486頁)

臨濟の所言のすべては、この靈性的自覺の上に立つてゐることであるから、これを了解するには、まづこの自覺の體得がなくてはならぬ。(487頁)

靈性的自覺なるものに到達するとき、入^レを體得する。『臨濟錄』の中心思想として既述した入^レは、實に靈性的自覺に外ならぬのである。(同)

入^レは靈性的自覺で、靈性的自覺は入^レである。それで入^レは超個者が個己の上にもつ自覺である。入^レは個己が超個者の上にもつ自覺である。(同)

ここでようやく明らかになった。大拙の靈性論は日本近世以來の臨濟禪の公案

參究がモデルであった。公案參究において知的追究が限界に達したとき、忽然と突破して袋小路が開け、自己を超えたものの存在を身近に感ずる。それが日本近世以来の臨濟禪における悟りであるが、大拙はこれを「靈性的自覺」と呼び、このときの自己が「個一者にして超個者」である、すなわち「^{にん}人」たることを自覺する」とした。大拙は臨濟の大悟をこのモデルで理解し、これを一般化したのである。

大拙は「臨濟は思想の面で黃檗から受け継いだものはなかった」(361頁)というが、そんなことはありえない。大拙は臨濟の獨自性を^{にん}人思想に見ているため、それが黃檗にない、と言っているのだが、それは當然である。大拙のいう^{にん}人思想は、じつは藥山系の思想に近いのであって、黃檗は藥山系の思想の影響を受けなかったということであり、臨濟も藥山系思想の影響を受けてはいないのである(後述)。

臨濟の大悟とは、課題であった「佛法の大意」＝「黃檗の佛法」を悟ったのである。そのときの感興の語「元來黃檗佛法無多子！」の「多子無し」とは、「多子」(「多」の口語形)がない、つまり「一」(ひとつ)であること。それは黃檗が日常の説法でくりかえし説いていた「即心是佛」ということ、それこそが馬祖以来の唐代禪宗の核心「即心即佛」の教説⁽⁴⁾にほかならない。臨濟が三度「佛法的大意」を問うたのに對し、黃檗は三度とも、何も言わず、ただ打つだけであったのは、問うたその人こそが佛なること(即心是佛)、打たれて痛みを感ずる自己自身であることを、臨濟みづからが省察するよう期待していたのである。問うたその人自身が佛なのだ、というのが黃檗の佛法の核心なのであって、「個一者にして超個者たる^{にん}人を靈性的自覺の體驗によって意識した」というようなことではない。

(2) 「無位の真人」の理解

大拙は「^{にん}人が臨濟禪の眼目である」として、つぎのように言う、

『臨濟錄』は、一部始終を通じて、この^{にん}人を活躍せしめてみると云つてよいのである。彼はこの^{にん}人によりて黃檗の佛法に多子無きことを知つたので、彼は全力を擧げてこれを宣揚する

に勉めるのである。これを十分に了得すれば、『臨濟録』卒業と云つてよい。(352頁)

大拙は〈人^{にん}〉を『臨濟録』全體の基本思想とかがえた。すなわち「無位^{むい}の眞人^{しんにん}」の一段の理解の問題である。原文は以下のとおり。

上堂云：「赤肉團上有一無位真人，常從汝等諸人面門出入。未證據者看看！」時有僧出問：「如何是無位真人？」師下禪林把住云：「道！道！」僧擬議，師拓開云：「無位真人是什麼乾屎橛！」便歸方丈。

大拙は次のように理解している。

〈赤肉團〉は肉體そのもの、〈面門〉はすべての感官をいうとしておく。(352頁)

〈一無位の真人〉が人間の諸官能を通して働くのである。吾等が通常この身體と見、心意識と考へてみる個者をして、その存在とその作用を完からしめるところの一物——これを〈一無位の真人〉と云ふのである。或は那一人——人人具足底の那一人——とも云ふのである。

(352頁)

『臨濟録』に展開せられる思想の中心は實に^{にん}の一字をめぐつてゐるのである。荷澤神會は^{にん}の一字に荷澤宗の中軸を置いたが、臨濟は實に^{にん}の一字でその宗旨を確立させた。臨濟宗の命脈は一に懸つて^{にん}に在りと謂つてもよいのである。(353頁)

「無位の真人」の一段の解釋であるが、大拙の「〈赤肉團〉は肉體そのもの、〈面門〉はすべての感官をいう」という理解は正しい。〈一無位の真人〉が顔面（「面門」）から出入りしているとはどういうことか？人間の見聞覺知の感覺作用を「顔面から〈六道の神光〉が光を放つ」（示衆）と譬喩表現をし、これを「無位の真人が出入りしている」と擬人化したものである。「真人」とは道家でもちいられた道の體得者（『莊子』大宗師篇）で、魏晉南北朝時代の漢譯佛典では阿羅漢（修行の最高位に達した人）をいうが、「無位」を冠しているから、地位・位階の價值枠に収まらないものの形象化である。しかもそれが生身の人間と一體であることは、古い傳承の『宗鏡錄』、『祖

『祖堂集』が「五蘊身田内に無位の真人有りて堂堂と顯露し、毫髮許りの間隔も無し」(肉體の中にはっきりと〈無位の真人〉が現れ出ている、しかもその〈無位の真人〉は肉體とは毛一筋も差がない)と表現していることから明らかである。「赤肉團上に一無位の真人有り」、「五蘊身田内に無位の真人有り」などと、「赤肉團」、「五蘊身田」と「無位の真人」を別のように言っているが、「無位の真人」とは生き生きと活動する生身の人間のことにはほかならない。生身の人間のほかに超越的な實體を認めているのではないのである。しかし「赤肉團上一無位真人、常從汝等諸人面門出入」という言葉には、容易に「超越的なものの存在」を想像させてしまいやすい。「真人」の語は道教における道の體得者(仙人)でもある。果してこの上堂においても、「未だ證據せざる者は看よ看よ！」と言うと、さっそく僧が「如何なるか是れ無位の真人？」と問うた。臨濟はただちに禪牀をおりて、僧を捕まえ、「道え、道え！」(そなたこそが〈無位の真人〉なのだ。問うのでなく、みづから〈無位の真人〉たることを言え!)。僧が何やらもぐもぐする(擬議)や、臨濟は突き放して、「〈無位の真人〉がなんたる糞棒か！」と言い捨てて、方丈へ歸ってしまった。格調高く切り出された「無位の真人」の説法は、失敗に終わり、臨濟は〈無位の真人〉の揚言を悔いつつ、不機嫌に方丈へ引きあげざるを得なかった。以後、かれは二度とこの語を使わなかったのも、このような誤解を恐れたためである。福建にいた雪峯義存はこの話を傳聞して「林際は大いに白拈賊に似たり！」と舌を捲いたという(『景德傳燈錄』卷一二。『祖堂集』卷一九では「林際は大いに好手に似たり!」)。「白拈賊」とは痕跡をのこさぬ大膽な白晝強盗をいう。それは「無位の真人」と言って、それが僧に誤解されるや、ただちに「乾屎橛」に轉化して僧を悪罵した、臨濟の電光石火の手腕を讃えた感歎の語である。この上堂はその結末と雪峯の評語全體からかんがえなくてはならないのであって、たんに「無位の真人」の一語だけからその意義を推し量るのは、解釋の誤りというほかない。

人間の見聞覺知の感覺作用を佛性の發露とするのは、馬祖以來の唐代禪宗の基本的なかんがえかた(「作用即性」)である。馬祖は佛性に一切の形而上的・超越的なものを排した。では、大拙の「個一者にして超個者たる〈無位の真人〉」という〈人^{にん}〉思想はどこから來たのか。それは馬祖禪への批判として登場した石頭・藥山

系（のちの曹洞宗）の思想なのである。このことは皮肉なことに、大拙が〈人〉思想を検討するとして、以下に唐代禪の諸資料中に〈人〉思想の淵源を探る（第23章以後）なかから明らかになる（後述）。

臨済の思想の核心を『臨済録』のどこに見い出すべきか。大拙は「上堂」中の「無位の真人」の一段にそれを求めた（それが伝統的な見かたである）。『臨済録』テキストの成立論から言うと、「示衆」部分が早くからまとまったかたちで存在した（10世紀後半）が、いっぽう臨済義玄の傳記にかかわる傳承は、早い時期には知られず、臨済宗が成立する時期（10世紀後半～11世紀）になって宗祖の事蹟を必要とした時、ひとつずつ加えられていったと推測される。『臨済録』のもっとも古い形態をとどめる『天聖廣燈錄』はこれを反映して、傳記にかかわる傳承をまとめて巻10に、「示衆」を巻11に収録している（巻11の末尾にはさらに後集の逸事數則を補う）。したがって、巻10に収録された記録（これはのち圓覺宗演によって「行録」、「勘辨」、「上堂」に分類される）は成立が晩く、その内容には臨済以後の思想が含まれる。ゆえに臨済自身の思想の核心を探るには「示衆」に據るべきである。「示衆」は「眞正の見解」とはなにかをめぐって展開される。これが臨済の思想の核心、基本思想である。

大拙の「無位の真人」の理解を以下に見てみる。

（無依は）一無位の真人が、赤肉團そのものをかなぐり捨てて、露堂堂として立つの義である。

（362頁）

面前聽法底の〈人〉は（眼耳鼻舌身意）の個一者で、而してまた實に（眼耳鼻舌身意）の超個者であるから、最も現實的具體性をもった〈實有〉なのである。（362頁）

ここでは大拙がはっきりと「無位の真人」を實體的にとらえている。これは臨済がもっとも恐れた誤解である。

無依（衣）の道人は、個即超個、超個即個である。（363頁）

超個者は、いつでも個一者と共に有り、共に語つてゐる。（364頁）

超個者は個一によりてその〈はたらき〉をはたらくことができる。（365頁）

〈人〉は超個者であって、そしてそのまま個多の世界であるから、人人面前で説法聽法を解するものであり、それと同時に〈諸佛の母〉たることを得るのである。(384頁)

傍線部は大拙がはっきりと、「超個者」を「臨濟の面前で聽いている大衆」ではなくて、大衆の面前で説法聽法している「不欠少性の真人」(383頁)の意味で理解していることを示している。

ここで大拙がかんがえている「個と超個」の関係は、薬山系の僧たちのつぎの問答にもっともよくあてはまる。つぎの例を見よ。

師(薬山)問雲巖：「作什麼？」對曰：「擔水。」師曰：「那箇尼？」對曰：「在。」師曰：「你來去爲阿誰？」對曰：「替渠東西。」師曰：「何不教伊立頭行？」對曰：「和尚莫謾他。」師曰：「不合與摩道。」師代曰：「還會擔擔麼？」(『祖堂集』卷四 薬山章)

(薬山が雲巖に問う、「何をしているのか?」雲巖「水を運んでおります。」薬山「あれはどうした?」雲巖「ちゃんとおります。」薬山「そなたがうろうろしているのは、誰のためか?」雲巖「あれに替って行き來しております。」薬山「どうしてあれと一緒にさせぬのか?」雲巖「和尚、あれを馬鹿にしてはいけませんぞ。」薬山「そう言うてはいけない。」そしてみづから言った、「あれは高貴だから水を運んだりしたことがない(と云うべきだ)。」)

師煎茶次、道吾問：「作什麼？」師曰：「煎茶。」吾曰：「與阿誰喫？」師曰：「有一人要。」道吾云：「何不教伊自煎？」師云：「幸有專甲在。」(『祖堂集』卷五 雲巖章)

(雲巖が茶を煮ていたとき、道吾が問うた、「何をしているのかね?」雲巖「茶を煮ている。」道吾「誰に飲ませるのかね?」雲巖「飲みたい人がいるのだ。」道吾「どうしてそいつに煮させないのかね?」雲巖「さいわいおれがいるからな。」)

ここに現れる「那箇」、「渠」、「伊」、「他」「一人」はみな佛性の擬人化、大拙の

いう「超個」にはかならない。がしかし、對話からわかるとおり、完全な一人二役、どこまで行っても一人なのであって、超越的主體の存在は排除されていると言うべきである。⁽⁵⁾

大拙は自身の所論の根據となっている一段を引いている（370頁）。

大徳！你且識取弄光影底人，是諸佛之本源，一切道流歸舍處。是你四大色身不解說法聽法，脾胃肝膽不解說法聽法，虛空不解說法聽法。是什麼解說法聽法？**是你目前歷歷底**，勿一箇形段孤明，是這箇解說法聽法。

（禪師がた諸君、まづは光を操っている人を見分けよ。それが佛のおおもと、どの修行者もそこへ歸りつく根源なのだ。法を説き法を聴くことができるのは、君という無常なる身體でもないし、内臓器官でもないし、また虚空なる心でもない。ではいったいなか？君という、わが目前に紛れもなく存在する者、しかも決まった形なく、ひとり輝いている、これこそが法を説き法を聴くことができるのだ。）

臨濟がここで敍べているのは「法身」のことであるが、それは肉身でも心でもないと言って、その語を慎重に避けているのは、やはり超越的、實體的に受け取られるのを危惧してのことである。そのことに關わって重要なのは、「是你目前歷歷底，勿一箇形段孤明」というときの「是你」が「目前歷歷底…」と同格なのであり、「目前」とは常に話者（すなわち臨濟）の目の前をいうということである。大拙は「是れあなたが目前歷歷底…」と訓んで（つまり「それがきみたちの目前で」と解しているのは、それが「無位の眞人」であり、〈人〉であるというように超越的、實體的に受け取っているのである。この類の句の語法的検討は入義義高「禪語つれづれ」の「祇你」⁽⁶⁾の項および「臨濟錄雜感」⁽⁷⁾でなされており、柳田聖山「臨濟義玄の人間觀」⁽⁸⁾も覆講しているから、もういまさらの感があるが、『臨濟錄』の読みかたに、いまだに大拙の誤讀の影響があるので、ここで復習しておくのも無駄ではない。以下は「祇你」⁽⁹⁾、「是你」、「還是你」、「還是道流」の例である

（一）你若能歇得念念馳求心，便與祖佛不別。你欲得識祖麼？**祇你面前聽法底**是。

(435 頁下)

(きみがひたすらに求めまわる心を終息したなら、そのときこそ達磨と變わらぬ。きみは達磨に逢いたいのか？ 他ならぬきみという、わが面前で説法を聴いている者こそが、それなのだ。)

君達は、祖師（佛でも〈人〉でもよい）とは、何だ、誰だと知りたいと云ふであらうが、彼は君達の面前に居る、そして今わしが云ふところを聞いてあるものが、それである。(388 頁)

これが大拙の「你欲得識祖麼？ 祇你面前聽法底是」の理解である。

(二) 是什麼解說法聽法？ **是你目前歷歷底**，勿 [原誤物] 一段孤明，是者箇解說法聽法。若如是見得，便與祖佛不別。(436 頁上)

(ではいったい何が説法聽法できるのか？ 他ならぬ君という、わが目前にありありと存在する者、決まった形なくしてひっそりと輝く、これこそが説法聽法できるのだ。……)

(三) 你欲識文殊麼？ **祇你目前用處**，始終不異，處處不疑，此箇是活文殊。(438 頁下)

(きみは文殊に逢いたいのか？ 他ならぬきみという、わが目前の活動こそが、常に文殊と異ならず、どこにあってもそれを疑わぬ、これこそが活きた文殊というものだ。)

(四) 道流！ **是你目前用底**，與祖佛不別。祇麼不信，更向外求。莫錯！向外無法，內亦不可得。(441 頁下)

(諸君、他ならぬきみという、わが目前で活動する者こそが、達磨と同じなのだ。…)

(五) 世與出世，無佛無法，亦不現前，亦不曾失。設有者，皆是名言章句，接引小兒，施設藥病，表顯名句。且名句不自名句，**還是你目前昭昭靈靈，鑑覺聞知照燭底，安一切名句。**(444 頁下)

(世間にあっても出世間にあっても、佛や法などというものはない。われわれの前に姿を見せたこともなく、消え失せたこともない。たとえあったとしても、みな分らず屋に聞かせる名前や文句、效能書き、宣傳文句だ。しかも名前はそれ自身で名前たりうのではない。じつに、きみという、わが目前できらきらと活き活きと感覺をはたらかせ、ものを照らし出している者こそが、一切の名前をつけるのだ。)

(六) 三界不自道：我是三界。**還是道流目前靈靈地照燭萬般，酌度世界底人，與三界安名。**(441 頁下)

(この世の三界は自分で、おれは三界だなどと名乗りはしない。じつに、きみたちという、わが目前で活き活きと萬物を照らし出して、その世界を品定めしている者こそが、三界に名をつけるのである。)

上掲(一)の例は『景德傳燈錄』巻28に引かれるところでは「即你」となっているが、やはり主語を強く提示する用法で(周知のように「即心是佛」[心こそが佛である]がこれである)、敦煌變文のような口語文學にも會話中に頻繁に使われる口語的用法なのである。(三)の「**你**が**祇**目前用處」を大拙は「**你**が**祇**^{ただ}目前用處」と訓んでいるが、この語の用法に關わって理解を誤る原因となっている。問題はやはり、こうした臨濟の語る「わが目前のきみたち」が「個一者にして超個者」という含みで言われているか、という一點にかかっている。「個一者」とは色身、「超個者」とは法身を、近代的術語で言い替えたのである。

臨濟の云ふ入は、超個者に即した個一者の謂ひである。(370 頁)

入は〈一箇の形段勿くして孤明歷歷〉たるものであるから、個一者ではあり得ない、個多

の世界に居るものではない。併しながら個多の世界以外に居るものでもない。個多の世界以外に居るものは、名言のみで實有ではない。最も豊富な具體性をもつ實有は、個多の世界に居て、しかもそれに轉ぜられないところのものである。(371頁)

じつは大拙も「人思想は汎神論にあらず」(第15章)と言って、〈個一者にして超個者たる人^{にん}〉が超越的實在の神なのではないことをくりかえし説明しようとしている。しかしその説明じたいが不得要領で、肉體をもった個人が同時にそれを超えた神性をそなえた真人である、というのはいったいどういう関係なのか、説明に窮した大拙は、そこで「はたらき」ということを持ち出す。「目前(空間的)現今(時間的)聽法底人」の「聽法」が独自の「はたらき」だと言う。そこからの聯想で「全體作用」(示衆)の例文を引き、また文脈を無視して、「〈全體作用〉は、〈人〉それ自體の全面がはたらき出ることを云ふのである」(387頁)などと附會するなど、説明にも論證にもならない。臨濟が「聽法底人」と言うのは、見聞覺知の作用こそが佛性の發露であるという馬祖禪の「作用即性」説にもとづいているのである。

大拙はこういう「人^{にん}」の活動する描寫として、下記の「示衆」を掲げて説明しようとするが、解釋を誤っているため、讀者を納得させることができない。すなわち、「凡に入り、聖に入り…」という臨濟の話は、「人^{にん}」の自在な活動なのではなく、善財童子のような虚しき行脚遍歷を言っているのである。

道流！山僧說法、說什麼法？說心地法。便能入凡入聖，入淨入穢，入眞入俗，要且不是你眞俗凡聖。能與一切眞俗凡聖安著名字，眞俗凡聖與此人安著名字不得。(436頁下)

(諸君！わたしの説法は何を説くか？心という法を説くのである。たとい凡聖・淨穢・眞俗二諦の世界に入ることができても、しかし心は凡聖・眞俗となる諸君なのではない。心が眞俗・凡聖などあらゆる觀念に對して名前を付與するのであって、眞俗や凡聖の觀念がこの人を、そうした名前でもって粹づけすることはできぬ。)

第一句は「便～要且…」は「たとい～だとしても、しかし結局は…」という讓歩の句型。主語は省略されているが「心地」である。「(心が) 凡聖・淨穢・眞俗の世界に入る」とは修行者がさまざまな精神世界を探求、體驗することを言うにすぎない。大拙はここを、

「凡聖・淨穢・眞俗の世界に入って、しかも凡聖・淨穢・眞俗にあらざるものが人である。人は個多の世界を離れて在るものではないが、また能く個多の世界を超脱することができる。人は個であると同時に超個であり、超個であると同時に個であるところの怪物である」(371頁)

というような「人^{にん}」の活動と解釋している。義玄は示衆でこの種の言いかたをくりかえし用いているのであるから、引いてみよう。

問：「如何是眞正見解？」師云：「你但一切入凡入聖，入染入淨，入諸佛國土，入彌勒樓閣，入毘盧遮那法界，處處皆現（案：當作見）國土成住壞空。佛出于世，轉大法輪，却入涅槃，不見去來相貌，求其生死，了不可得。便入無生法界，處處遊履國土，入華藏世界，盡見諸法空相，皆無實法。唯有聽法無依道人，是諸佛之母，所以佛從無依生。若悟無依，佛亦無得。若如是見得者，是眞正見解。學道人不了，爲執名句，被他凡聖名礙，所以障其道眼，不得分明。」(437頁下)

（問い、「正しい見かたとは？」師、「きみがもし一瞬一瞬に凡聖、染淨の世界に入り、佛國土に入り、善財童子のようにあの彌勒の樓閣に入り、毘盧遮那法界に入ったとしても、どこでもその國土が生滅をくりかえすのを見るだけだ。佛陀は世に出て、法を説き、そのあと涅槃に入ったが、そこに生死去來の姿は見えず、求めてもありはしない。たといきみが無生滅の眞理の世界に參入し、至るところの佛國土をめぐり、蓮華藏世界に入ったとしても、〈一切は空にして、實體はない〉ことを知るだけだ。ただ今ここでわしの説法に聴きいつている〈無依の道人〉こそが、佛をうみだす本源だ。したがって佛は〈無依〉から生まれる。もし〈無依〉を悟ったなら、佛を求めることもないのだ。以

上のように會得したなら、それが正しい見かたである。修行者はそこがわからないから、言葉に執著して、凡聖の名前にじゃまされるために、その結果、道眼をふさがれて、明確に見ることができないのだ。』)

你一念心生三界，隨緣被境，分爲六塵。…一刹那間，便入淨入穢，入彌勒樓閣，又入三眼國土，處處遊履，唯見空名。(439 頁上)

(きみの一瞬の思念が三界を作り出し、縁にしたがう外境にふれて、六種の感覺對象となるのだ。…一刹那の間に、たとい淨穢の世界に入り、彌勒の樓閣に入り、また三眼によって現れた國土にも入り、あちこちを經めぐったとしても、そこに實體のない空なる名前を見るにすぎない。)

道流！一刹那間便入華藏世界，入毘盧遮那國土，入解脫國土，入神通國土，入清淨國土，入法界，入穢入淨，入凡入聖，入餓鬼畜生，處處討覓尋，皆不見有生有死，唯有空名。(443 頁上)

(諸君！一刹那の間に、たとい自在に蓮華藏世界に入り、毘盧遮那國土に入り、解脫國土に入り、神通國土に入り、清淨國土に入り、法界に入り、淨穢の世界に入り、凡聖の世界に入り、餓鬼畜生道に入って、あちこちに尋ね求めたとしても、生や死の姿はなく、あるのは實體のない空なる名前だけである。)

ここに、さまざまな國土に入ると言うのは、ちょうど善財童子のように多くの善知識にまみえてその教えを受け、思想遍歷をかさねること、一念を起こしてさまざまな思想的、宗教的世界を探求、經驗することであるが、じつは實體のない空しい名辭の世界を遍歷するだけにすぎないのだ、名辭に惑わされないのが無依の道人である、というのである。當時の修行者の行脚遍歷、學修ぶりを皮肉な口吻で述べていることに注意すべきであって、外に求める行脚を早く切り上げるよう忠告しているのである。したがってこういう遍歷を「自由自在

な無依の道人のはたらき⁽¹⁰⁾」と取り違えてはならない。無依の道人はさまざまな衣装に惑わされないゆえに無依なのだ。この「心地」のはたらきを、「超個者にして個一者たる〈人^{にん}〉」のはたらきとかがえるのも、同様に誤りである。

「〈人〉の自主性と超絶性」(377頁)を一人が兼ね具えているとして、次の『臨濟録』上堂を引く。その解釋にも問題がある。

上堂云：「一人在孤峯頂上，無出身之路；一人在十字街頭，亦無向背。那箇在前，那箇在後？不作維摩詰，不作傅大士。久立，珍重！」

【大拙の解釋】

これは公案の形になってみて、今日も実際に公案として用いられてゐるが、人を二つに分けたところが臨濟の賊意だとも云へる。一人はどう、今一人はどうといふふうに話されているので、孤峯頂上と十字街頭とを二人の上に見んとするのであらうが、その實二人ではなくて、「乾坤只一人」である。……十字街頭に動くことが孤峯頂上に在ることであり、孤峯頂上に在ることが十字街頭に動くことである。「那箇か前……、那箇か後……」と云ふも同じ事である。人^{にん}には前も後もない。維摩詰であると同時に傅大士であり、傅大士であること同時に維摩詰である。人^{にん}はその置かれて在るところで働く、佛に入り、魔に入ると云ふのである(378頁)。

この解釋はおそらく「室内の公案」の取り扱い方から來ているのであらう。『密參請益錄』に「弁云、維摩ハ向上也。傅大士ハ向下也。向上向下トモ一致ニテアルト見テソロ⁽¹¹⁾」というのと同じである。この段は唐代禪宗史の問題として次のように理解すべきである。

【わたしの解釋】

○一人在孤峯頂上，無出身之路 「一人は高く聳える山の頂上において、救濟の方便を持たぬ」。孤高激越の禪者徳山宣鑑(782～865)を指す。徳山は龍潭崇信(生卒年未詳)のもとで開悟し、龍潭は評して「可^こ中^{ちゆう}に一箇の漢有り、牙は劍樹の如く、口は血盆に似て、一棒もて打つ^{こうべ}も頭を迴^{めぐ}らさず。他時孤峯頂上に向いて吾が道を立てん」と言い、のち瀉山靈祐(771～853)に會つて問答をすると、瀉山も評して「此の子は已^{ひと}後^{いご}、孤峯頂上に向いて草庵^{ほんけつ}を盤^{ばん}結^{けつ}して、佛を呵^かし

祖を罵り去らん」と言った（『聯燈會要』巻20）。徳山の法を嗣いだ巖頭全豁（828～887）は評していう、「雪峯問う、『従上の宗風、何の法を以てか人に示す？』師曰く、『我が宗に言句無し。實に一法の人に與うる無し。』巖頭これを聞いて曰く、『徳山老人は一條の脊梁骨、硬きこと鐵に似て、ねじり折れず。此の如しと然雖ども、唱教門中に於いては猶お些子を較う』（『景德傳燈録』巻15 徳山章）。また、「巖頭云く、『徳山老人は尋常只だ目前の一個の杖子に據り、佛來るも亦た打つ、祖來るも亦た打つ。些子を較うを争奈んせん。』（同、夾注）。「教えることは何もない」、そのことを知らしめるために、徳山は參問する者を棒で打って追い返した。これが「徳山の棒」と稱された。

- 一人は十字街頭、亦無向背 「一人は往來のはげしい十字路に院を建てて接化し、迎合も見捨てもしない。「十字街頭」は街中の十字路。雪峯義存は言う、「某甲は十字路頭に院を起て、如法に師僧を供養せん」（『祖堂集』巻七 雪峯章）。「向背」は正面を向くことと背面を見せること、そこから迎合と背棄、擁護と反対、服従と背叛などの義が生ずる。ここは「無出身之路」と對句を構成しているから、えり好みせず、誰をも相手にすること。「亦」は轉折（しかし）を表わす。禪宗の接化というものは通常、多くの修行者のなかから上根の者のみを選んで開悟への手だてを講ずる（夾山善會の語に「鬧市裏に天子を識取せよ」〔衆人のなかから天子を見分けよ〕という）のであるが、ここでは相手の機根を擇ばぬ、という。前の徳山に對して、ここでは誰を指すのかといえは、義玄みづからの姿勢の表明であろう。前段に「但有そ來る者は、伊を虧欠せず、總て伊の來處を識る」と言うとおりである。

- 那箇在前、那箇在後 「諸君はどちらが優れていると思うか？」「前後」は優劣をいう。

- 不作維摩詰、不作傳大士 「維摩詰を氣取らず、また傳大士をまねない。「維摩詰」は『維摩詰所說經』（鳩摩羅什譯）の主人公として有名な印度毘耶離城の長者居士。高度な思辯で名だたる佛弟子をやりこめたり、「諸もろの淫舎に入りては、欲の過ちを示し、諸もろの酒肆に入りては、能く其の志を立たしめ」（方便品）たりもする。しかしここではいわゆる「維摩の一黙」を意識している。「入不二法門品」に文殊菩薩ら三十二人が二項對立を超える辯證法「不二の法門」を提示したあと、維摩詰はそれらすべてに對して、黙することによって「文字語言有る無き」道を示した。中國における佛教は、士大夫階級がこうした維摩詰を理想とし、庶民階級が觀世音菩薩を信仰したところに特徴がある（孫昌武『中國文學中的維摩與觀音』高等教育出版社、1996）。傳大士は梁代の散聖善慧大士傳翁。『景德傳燈録』（巻27）の傳記によると、畫

は庸作して夜は行道し、泥棒が入って菽麥瓜果を盗もうとしたら籠まで出して全部くれてやったり、妻子を賣って無遮大會を營んだりした奇行の人で、梁の武帝や昭明太子と問答をして感服せしめ、壽光殿では寶誌の推薦で『金剛經』を講じて四十九頌を作り、婺州の宅を喜捨して雙林寺としたという（生卒は497～569）。「孤峯頂上」の人が維摩詰、「十字街頭」の人が傅大士という配當であるが、しかしそうした古人のタイプのいづれにもくみしない、という義玄自身の立場を示そうとしている。

(3) 〈人〉思想の淵源

大拙は「超個^{にん}の人を個一の上に明らめんとした努力の跡」を、池州杉山智堅、藥山、潮州大顛、水空和尚、趙州從諗、丹霞天然、龍潭崇信、道吾圓智、洞山良价とたどるなかで、

大體に云ふと、石頭・藥山系の禪者には人思想に觸れたものが多いやうである。（454頁）

石頭・藥山・道吾・雲巖・洞山などいふ所謂る青原下に屬する人々には、割合ひに人思想に到るべきものを取り扱った禪者が多いやうである。（459頁）

大拙は〈人〉思想の形成史をたどろうとして、このことを發見した。〈那一人〉、〈本來身〉、〈本來人〉、〈主人公〉が大拙のいわゆる〈人〉であるならば、それは元來藥山系のひとびとが、中唐馬祖禪の「即心是佛」、「作用即性」、そして「無事」であればよいとした主張に満足できず、みづからの現存在・現實態以上の何かであることを希求して、その本來性を〈那一人〉、〈本來身〉、〈本來人〉、〈主人公〉等と呼んだものであり、唐代禪を二分する石頭・藥山系の禪はそのように形成されたのであった。⁽¹²⁾そして晩唐、五代に至って、馬祖禪の再検討ということが禪思想の中心的課題となり、それぞれに探究されて五家に展開してゆくのである。『臨濟錄』示衆に述べられるのは、徹底した馬祖禪の思想であって、石頭・藥山系の禪の特徴たる〈那一人〉、〈本來身〉、〈本來人〉、〈主人公〉等の思想は見られない。臨濟は「超個」などというものを認めないのである。上堂の「無位の眞人」の段にのみその片影がうかがわれるが、上述のとおり、その超越的側面が誤解され、

臨濟はただちに取り下げねばならなかった。したがって、大拙が臨濟に〈人^{にん}〉思想を認め、これをその基本思想とかがえたのは、まったく根拠のない誤解だったということになる。

本書第35章「靈性的自覺と知性的分別」のところまで来て、大拙の思索はようやく實のある解説をするようになった。靈性的自覺と知性的分別の関係を次のように言う。

臨濟の入思想を會するのは、靈性的自覺と知性的分別とを峻別するのが捷徑である。……但だ知性そのものが自らを喪身失命するとき、靈性的自覺の體驗が出る。自覺はどうしてもただ知性の捨身を要求する。これは知性の絶對的没落を意味するものでない。知性は却つて是に由りて自らの根源に徹して、その運用に一段の正確性と活動躍進を加ふることになる。……それが即ち靈性的自覺である。(507頁)

しかし、「知性的分別の限界」、「知性的分別がどういふうに、『臨濟録』で批判されているか」の例として、次の上堂を引き、意譯を附している。

上堂云：「但有來者，不虧欠伊，認識伊來處。與麼來，恰似失却；不與麼來，無繩自縛。一切時中，莫亂斟酌。會與不會，都來是錯。分明與麼道，一任天下人貶剝。久立，珍重！」(435頁上)

【大拙の解釋】

何でもここへ出て來るものがあれば、即ち何とかかとか云つて來るものがあれば、自分は悉くそのものの全貌を觀察することができる。彼はどんなところを根拠にして意見を樹ててみるかを見抜くのである。もしかうだと云つて肯定的に言つて來るものがあれば、全然さうでないとは云はぬまでも、何だか物足らぬ面があつて、本^{もと}から失^なくしないものを失くしたやうだと云へる。それから今度は否定的態度で出て來るものがあるとすれば、それは元來否定も肯定もないものに對して自ら繫縛の繩を縛^なふことになる。何れも思料卜度の跡を暴露せぬものはない。眞正の見解はいつの時でも思料卜度(斟酌)の外に在る。會したとか會しないとか、かうだとかああだとか云つている限りは、すべて錯、錯である。眞正の見解ではない。自分はこの點に對していかのに

はつきりした考へを持つてゐるので、斷然として自分の主張を述べる。世間の人達は、「臨濟め、何を廣言するか」とけなすであらうが、それは自分の關知したところではないのである。(508頁)

そしてこの主題を、「臨濟がここで云はんとするところは、與麼と不與麼との兩邊に墮ちざるを得ない知性的分別の立場に對して挑戰を宣言するのである」と解し、知性的分別一般の問題としたが、ここの「與麼」と「不與麼」というのは、唐代禪思想史においては馬祖系と藥山系の違いを言う術語であるから、次のように理解すべきである。

【わたしの解釋】

○與麼來，恰似失却；不與麼來，無繩自縛。一切時中，莫亂斟酌「あるがままで來るのは、失つたも同然、あるがままで來ないのは、みづからを縛るもの。いかなる時もむやみに付度してはならぬ」。「與麼來る」(そのように來る)とは、禪林の行語(業界用語)で、現實のいまかくあるわれこそが佛性のそなわれる〈本來の自己〉に他ならぬ、とする馬祖禪の主張する立場をいう。現實の自己と本來の自己を分けたくえで一致を言うのであるから、「それはじつは〈本來の自己〉を失っているようなものだ」。「與麼來らざる」(そのように來ない)とは、それに反對する立場で、現實の自分を本來性に安易に同定しない。「それもじつは見えない繩で自己を縛るものだ」。「現實性が本來性が、自己をあれこれとみだりに規定しようとしてはならぬ」。ここに述べられるのは、馬祖禪とこれを批判する藥山系の禪(すなわちのちの臨濟禪と曹洞禪)の對立を不毛と見る思想的立場である。

○會與不會，都來是錯。分明與麼道，一任天下人貶剝「〈わかつた〉も〈わからぬ〉も、すべて誤っている。わたしの立場はこうであるとはっきりと説明しておく。江湖の評價など、どうでもよいことだ。なにが〈わかる〉のか、伏せられているが、ここの文脈は「自己とはなにか」である。探究の結果「自己とはなにか」がわかつたとしたら、現にある自己のほかに第二の自己なるものを作り出したにすぎず、「わからぬ」なら、やはり現にある自己を措いて別に探求しているに他ならない。晦堂祖心(1025～1100)の語に「若し會と不會を言わば、盡く是れ三首二頭」という(『寶覺悟祖心禪師語錄』上堂)。偃溪廣聞(1189～1263)も言う、「思いてこれを知るも、思わずして知るも、總て是れ二頭三首」(『偃溪廣聞禪師語錄』卷下)。「二頭三首」は第二、第三の自己の譬喩。

以下は第 37 章「妙色身相から人へ」の記述である。

解脱は消極的言葉であるが、それは靈性的自覺といふことに外ならぬ。解脱は知性的分別の論理から離れるの義で、この離脱の事実があれば、それはそのまま靈性的自覺の體得なのである。即ち人の全貌が脱體現成するのである。(512 頁)

それはく如來の妙色身相といふことである。これは臨濟の人に外ならぬ。(513 頁)

普遍がそのまま個己でなくてはならぬ。(514 頁)

〈你、祖佛を識ることを得んと欲するか。祇、あなたが面前聽法底是れ也〉と云はれるとき、祖佛はもはや吾等を離れて向う側に立つて居られる、有難き妙好身ではなくて、四大五蘊所成のこの身そのままといふことになる。これは固より何れの禪者によりても體取せられ行取せられたところであるが、それが一つの思想となつて、人といふものに道取せられるとき、臨濟の臨濟たるところがある。(515 頁)

靈知渾融の當體が〈人〉である。(同)

知性的分別が直ちに靈性的自覺に通じて、見聞覺知の個一が個一ならぬもの、そしてまた、その個一ならぬものが個一であるとき、所謂見聞覺知の主人公が自覺せられるのである。この自覺は能所なき自覺である。(同)

このあたりになると、前に頻出していた「個一者にして超個者」という定義が言われなくなって、「見聞覺知の主人公」と言っている。これが大拙の論の根據であった。本書の後半になって、「人——本分の那一人」(394 頁)と言っているが、大拙のいう〈人〉とはいわゆる薬山系にいう「本來人」のことだったのである。最終の第 38 章「人の成立」において、

靈性的自覺の上に成立する人は知性的分別の所産でない。……分別せられ、推理せられた自我は、どこかに對立性をもつてあるので、自覺者ではない。本當の見聞覺知の主人公ではない。……人は分別では捉へられぬ、靈性的自覺を待たなくてはならぬ。(519 頁)

聞かうと思うて聞いてゐるものは、本當の自分でない、不生でないと、盤珪は教へるが、その通りである。聞かうと思うて聞いてゐるものは、考へられた、分別せられた自分で、臨

濟の^レ人と間違へられてはならぬところのものである。著者は今ペンで字を書いてある、不意に誰かが後から錐で一寸背をつつく、痛い^と云ふ、——この痛い^と云ふものが、不生の當體、見聞覺知の主人公、臨濟の^レ人である。(519～520頁)

達摩所傳の^レ心無心は、慧能に至りて見性となつた、そしてここで明確に禪思想史上に一轉機を劃した。神會は、「^レ知の一字衆妙の門」と云つて、慧能の^レ見を知に換へた、また一見識たるを失はぬ。馬祖に至りて^レ用が唱へられた。馬祖の禪は大機大用の禪となつた。臨濟は更に一轉した、^レ見と^レ知と^レ用とを總合して^レ人となした。^レ人は甚だ示唆に富んだ概念である。(542頁)

と言う。この最終章に至って、大拙は^{にん}〈人〉を「見聞覺知の主人公」と再定義して、自分なりの禪宗思想史に臨濟の^{にん}〈人〉を位置づけた。そういうことであつたのなら、たしかに「見聞覺知の主人公」は唐代禪思想史の一大問題であつた。馬祖系の禪思想では「見聞覺知」のはたらきこそが、人人具有の佛性の發露なることの確認であつて、その主宰者を認めなかつたのであり、これに對して石頭・藥山系は「見聞覺知の主人公」という、肉身とは次元の異なる主宰者たる法身を重視したのであつた。そうすると、大拙によれば、石頭・藥山系のいう「見聞覺知の主人公」にして、馬祖の大機大用ののはたらきをなすものが、じつは臨濟の^{にん}〈人〉であつたということになり、要するに大拙の臨濟はふたつの思想を折衷したということになるのである。

「無位の真人」はたしかに「見聞覺知の主人公」の擬人化ではあつた。しかし、臨濟はそれを終始吹聴していたか、それが臨濟の基本思想であつたかは、上述のとおりであつて、平心に見れば、『臨濟の基本思想』の構圖は單純な折衷論に歸するのである。

(4) もうひとつの功績

本書のなかで、大拙は時には次のような非常にまっとうなことも言っている。

全體作用とは^レ自體の生成的行爲を云ふのであるから、根器などいふやうなものに滞つてゐるべきでないのである。下記、臨濟は三種の根器を云云してゐるが、詮ずるに、聞葛藤

にすぎない、老婆禪の至りと謂ってよい。(395頁)

三種の根器論、四種の主客相見論も、畢竟するに許多の諸説にすぎない、入それ自體とは没交渉である。(397頁)

また「三句」、「三印三要」(第20章)「四料簡」(第21章)においては、これら『臨濟録』中のいわば「禪的法數」について、大拙ははじめは解釋しようとしてうまく説明できず、もてあまし、ついに投げ出して、抄物(『祕録』、『祕抄』、『祕辯』)を長々と引いて、結局納得がゆかず、最後にはこれらを「教相家の常套」、「甚だ禪的ならざるもの」(430頁)と言い、傳統的解釋への不満を表明したのであるが、それなら無視すればよいものを、まだ引きずっているのである。これらの「法數」は、じつは臨濟下の法孫によって附加された部分であって、そのことは『臨濟録』テキスト形成史の問題として解決できることである。

さらに末尾の「附記」として、普化の段に出る「毛吞巨海」について抄物『密參請益録』などを引き、「これは別に研究すべき事項である」(558頁)が、日本江戸時代における抄物を、

當時の禪者はこのやうな概念を用みて公案の検討に資したものであらう。そしてこれは何時の場合でもさうであるが、彼等は却つてこれらの概念に囚はれて、公案の詮索を、その根本のところ、その本質のところ、しなかつたのである。これは禪者をして却つて教家の所爲に倣はしめるもので、そこに墮落の第一歩を看取し得るのである。(559頁)

と評する。大拙は密參録の類の抄物から理解の手がかりを得ようとして、ついに役立たずだと判断し、抄物の價值をはっきりと見きわめた。これが『臨濟の基本思想』のもうひとつの功績である。

四. 陸川堆雲『臨濟及臨濟録の研究』

(忘路庵陸川堆雲居士著 昭和24年[1949] 喜久屋書店(長野縣岡谷市)發行。本文389頁。著

者の禪歴、釋宗活題字、臨濟塑像畫像・臨濟塔・夾山鈔寫眞、地圖一葉、二序一跋、例言、目次11頁)

著者(明治19年[1886]～昭和41年[1966])は久參の居士。本書は『臨濟録』に關わる諸問題の考證を集成した「臨濟百科」ともいふべき雜纂で、全22章より成り、ほとんどが瑣碎雜多な短章札記であるが、著者の『臨濟録』への熱中ぶりが窺われる。みづから抄物を収集し、文獻を調査したことが、本集成の裏づけとなっている。宗門の常識にとらわれず、眞實を知りたいという本書の姿勢は、戦後の近代的研究を刺激した。著書はほかに『臨濟録詳解』(眞禪研究會, 1959)、『評釋夜船閑話』(1962)、『考證白隱和尚詳傳』(1963)、『六祖慧能大師』(1966)、遺著『眞禪論』(龍吟社, 1968)がある。

本書の内容は臨濟義玄の傳記研究と『臨濟録』の文獻研究とに大別される。

(一) 臨濟義玄の傳記研究

第3章「臨濟傳考」は、(1) 臨濟の四住地、(2) 臨濟の體格と相貌、(3) 臨濟の畫像及木像、(4) 養徳院の臨濟畫像に就て、(5) 古林清茂の臨濟祖師贊竝序(續藏)、(6) 雲臥紀談所載及附記、(7) 臨濟の孝、(8) 黃檗下における年數、(9) 會昌廢佛との關係、(10) 在世年數、(11) 各種僧傳の所載、(12) 臨濟碑銘及塔銘に就て、(13) 臨濟は土葬か火葬か、などの考證札記である。これを讀むと、かつて臨濟が「你らは祖師を識らんと欲得すや」(きみたちは祖師に會いたいと思うか)と言つたように、陸川居士が臨濟の實像を見ようとして文獻によって確かめようとした、いかにもディレクタントらしい姿勢が窺われてほほえましい。戦時中にもかかわらず岡谷から鎌倉、京都、福岡まで足をのばして畫像や木像を訪ね歩いてきた人がいたのだ。有名な曾我蛇足畫臨濟像の由來については、島田修二郎「養徳院の臨濟像について」(『造形藝術』第7號、1940)の全文を移録し、その根據とした古林清茂の「臨濟祖師贊竝序」と「雲臥紀談」を引いて確かめている。また第18章「現今の臨濟寺」では、河北臨濟寺に存した臨濟禪師塑像の寫眞を見て、撮影した人を訪ねて話を聴き、日本人の大正、昭和初年の臨濟寺訪問調査の記録を調べ、第

19章「雪村友梅と臨濟寺」では、鎌倉時代の入元僧雪村友梅の臨濟塔の詩を引用するなど、實に念入りである。

(1)「臨濟の四住地」の考證では、「河南府」を抄物によって東都洛陽と解しているが、實際は滹沱河の南にあった鎮州節度府である。江戸時代の抄物というのは、中國との往來が斷たれていたためにやむを得ないことだが、とんでもない誤解をする。また「王常侍」を滄山下の王敬初とするのも、抄物以來の誤りである。(9)「會昌廢佛との關係」において、臨濟の傳記資料がないのは、武宗の會昌廢佛(會昌2年～5年、842～845)によって失われたのではないかと推測しているが、臨濟が河北で開法するのは、宣宗の大中(847)以後のことであるから、廢佛の影響というより、記録をのこさなかった臨濟の後継者の不振に理由がある。また會昌廢佛の深刻な影響は、禪宗關係資料の湮滅よりも、この反省を契機として新しい宗教が要請されたことにあり、廢佛の影響をこの方面に探究すべきである。

第15章「臨濟及臨濟錄中に於ける諸種の問題」の(18)「忽滑谷博士著禪學思想史中臨濟に関する所論を駁す」は、忽滑谷快天『禪學思想史』(大正12年、1923)に對する反駁であるが、兩者の立場の違いを示している。忽滑谷は言う、

徳山宣鑑と時を同うして、亦其思想の極めて相類する者を臨濟義玄となす。義玄は黃檗の希運に嗣ぎ、宣鑑は龍潭の崇信に嗣ぐ。前者は南嶽下にして後者は青原下なり。而して二者の門風、酷だ相似たり。義玄は宣鑑の如く、無事休歇を力説し、一念心中に大光明を認めしむ。其要に云く、一念心上清淨の光、是れ即ち法身佛、一念心上無分別の光、是れ即ち報身佛、一念心上無差別の光、是れ即ち化身佛、人人祖佛と別ならず、何の缺少かあらん、若し能く是の如く見得せば一生無事の人、これ義玄が法門の骨子なり。三玄三要、四料簡等、許多の閑名あり。後世此等の葛藤を認めて義玄が宗風と為すあり、一嚆を發すべきのみ。玄の門徒を臨濟宗と稱す。五派隨一にして、支那禪宗中最大なるもの。

そして「徳山臨濟二家の相似點」を6條挙げ、兩者の接觸に言及する。また「臨濟の根本思想」として黃檗との類似を言い、「師資の語、一口に出づるが如し」と總括した。簡にして要を得た敘述であるとわたしは思うが、これに對して著者は

甚だ不満で、相似の指摘は無意味だと言い、義玄の法門の骨子として挙げたのを「文に依って義に泥むもの」と言い、「真正の見解」こそが臨濟宗門の眼目であり、三玄三要、四料簡は「臨濟の深き法源より流出した法財であって、言詮思量筆舌の及ぶべきところにあらず」として、「所謂學者と云ふ人」への不満を露わにしている。「真正の見解」が臨濟の基本思想であることは無論であって、忽滑谷の指摘する骨子とは補いあうものである。「三玄三要」、「四料簡」等の話は成立上問題があり、臨濟以後にさかんに唱導され、かえってこれが禪の教理化を招いたのであるが、この「三玄三要」、「四料簡」に對する評價が學者と居士の立場の分岐となっている。

(二)『臨濟錄』の文獻研究

著者の所據テキストはいわゆる流布本（江戸時代の單行本）で、そこに見られる問題を室町以來の抄物で解釋しようという傳統的な姿勢である。本書で著者がもっとも力を注いだのは、第5章「臨濟錄の編者は果して三聖慧然なりや、及び其の疑問に就て」である。つまり流布本の編集上の不備を、弟子三聖慧然が編者ならば起こりえないことだという反證を擧げる。流布本は上堂、示衆、勘辨、行録、塔記より成るが、塔記は宋代に編まれた『古尊宿語錄』卷5興化存獎語錄の卷末に初めて見えるものであって、慧然の編した語録には含まれないこと。また行録には瀉仰問答が附加された形式の條が多く、『天聖廣燈錄』の百丈録、黃檗録にも同様の形式をもつ條があつて、これらの部分はもともと或る編纂物からの轉用と考えられ、したがって慧然の集録ではないこと。上堂と示衆は晩年のもので、慧然の集録であり、これを基礎として後人が勘辨と行録を添加し、更に塔記を添加して今日の流布本を形成したという。著者のこの正しい見通しが、以後の柳田聖山氏の『臨濟錄』の形成の研究を觸發した。しかるに、『臨濟錄』が三聖慧然の編集とされることにつき、いくつかの疑問を擧げたあと、なんと著者は「慧然」は大慧宋杲の侍者であつた同名の慧然ではないか、などと根據のない思ひつきを持ち出して、この章の結論としたのは不用意な失考というほかない。

著者は諸テキストを熱心に収集しながらも、諸本の系統を考え、最古のテキストを定めて校訂を加え、これによって文獻的、歴史的問題を整理考察するという文獻學的な視點がないため、依然流布本から離れることができず、成立の早い『景

徳傳燈録』卷28「諸方廣語」の「鎮州臨濟玄和尚語」は單行流布本『臨濟録』・『天聖廣燈録』の「示衆」と酷似しているが、前者は古拙、後者は洗練されているから、前者の時代以後に後者が形成されたのであろうと推測している。三本を詳しく対照させてみれば、『天聖廣燈録』は成書は遅いが、その所據本は古く、『景德傳燈録』、『宗鏡録』はこれを節録したものであり、流布本『臨濟録』に至っては時代がはるかに降った後出本であることがわかるはずである。また第1章「臨濟録の序文につきて」で、馬防序(1120)以外に、通常取りあげられない元代の林泉老人從倫序(1296)、郭天錫序(1298)、五峰普秀序(1360頃)が、大正藏本(日本永享9年[1437]版、成篋堂文庫藏本に據っている)に収録されており、「この四序を載せる元大徳2年(1298)雪堂禪師刊本が、現今の流布本が據ったところの版であって、古い圓覺宗演重開本(1120、馬防序のみを載せる)に直接據ったのではない」と言う。著者は日本の五山版がもとづいた元大徳2年雪堂禪師刊本(東洋文庫藏)を見ていないのである。元大徳2年刊本は宋版『古尊宿語録』の臨濟語録を單行化した、もっとも早い『臨濟録』單行本であるが、これには馬防序のみあって、三序がない。それはもともと宋版『古尊宿語録』の臨濟語録が馬防序のみだからである。したがって、これを覆刻した日本五山版の元應2年[1320]刊本も當然ながら馬防序のみである。それより後れる永享9年版に附せられた三序は、いったいどこから來たのか?三序の一、林泉從倫の序には「河北江南、遍尋是録、偶至餘杭、得獲是本」と言って、『古尊宿語録』から採ったとは言っていない。すでに單行本が存在したということであろうか?椎名宏雄氏の示教によると、大正藏では明記していないが、成篋堂文庫藏永享版の三序は補寫であること、國會圖書館藏本、内閣文庫藏本、天理圖書館藏本の永享版にも三序はなく、謄寫された三序の來源は未詳とのことであった(2015年6月15日附書簡)。三序は刊本の『臨濟録鈔』(眞名鈔、六卷本、柳田文庫藏)にも見える(『臨濟録抄書集成』206頁)。著者は「現行の流布本」を研究の基準に置いて、「その直接の所據本は元大徳2年雪堂禪師刊本であり、圓覺宗演重開本ではない」などと言うのは、版本の系譜を知らぬためである。

第2章「馬防序文の研究」では、抄物に據って馬防序を讀解しているが、これは著者の『臨濟録詳解』(眞禪研究會、1959)と同じ方法であり、みづから多くの抄

物を収集し、これによって『臨濟録』が解讀できると考えていた。馬防序は『臨濟録』内容の四字句による要約で、ゆえに目次がわりの利用法があり、宗門で重んぜられているため、特に讀解を加えたのである。馬防については中島敏「臨濟録序文撰者馬防の傳」（1992、『東洋史學論集續編』2002、汲古書院）によって初めて傳記が明らかになった。馬防序は先行する黃龍慧南校訂『四家録』楊傑序（1085）を模して書かれているから、これとの關聯を考える必要がある。

第8章「臨濟録書史」では日本で開版された元應版（五山版。元應2年〔1320〕に元大徳2年〔1298〕雪堂刻本を覆刻したもの）から江戸時代の無著道忠淨書享保12年版（1727）に至る諸刊本を挙げ、第16章「臨濟録の諸鈔に就て」では、日本人の書いた『臨濟録』注釋書、解説書、訓注本等38種（未見を含む）を挙げ、その27種につき簡単な解題を述べる。以下のごとし。

- (1) 夾山鈔十卷（1654）〔鈔中の白眉〕
- (2) 撮要鈔五卷（1691）〔善鈔の一〕
- (6) 梅菴鈔一卷（1480）
- (8) 萬安鈔四卷（カナ鈔、1632）〔講者多く參考す。學者の一覽すべき書〕
- (9) 瑞巖鈔八卷（1632）〔各種の經論によって絮説す。臨濟の宗旨宗風何處にありや〕
- (10) 摘葉八卷（1698）〔古來の諸鈔を大成〕
- (13) 贅辯（1925）〔簡潔だが出色なし〕
- (20) 譯注（朝比奈宗源、岩波文庫）〔脚注に特色はないが、解題と増補校訂に價值あり〕
- (23) 臨濟録直記三卷（1407）〔本文の詳細な解説。足利時代の提唱〕
- (24) 密參請益錄（1634）〔61則を舉揚。資料的價值あり〕

これらの敘述は「臨濟録研究史」を構想するさいの基礎作業として參考になるものである。著者の収集した『臨濟録』諸本はいま花園大學圖書館に陸川文庫として寄託保管されている。

五. 陸川堆雲『臨濟録詳解』

〔著者の禪歴、釋宗活贈偈、自序、例言、雜纂（總説、臨濟録札記、臨濟録序者郭天錫考）、『臨濟録』本文詳解32～810頁（標題、上堂、示衆、勘辨、行録、塔記）。眞禪研究會、長野縣岡谷市 陸川

本書は『臨濟録』匯注というべきものである。「自序」に本書編述の意圖を敘べている。

抑も『臨濟録』は、吾等が宗祖の語録として最も多く繕讀されしものなる爲め、其の本文に關する疏鈔又は書き入れ等は、古人に於て實に懇切鄭寧を極め微に入り細に亘りて記述せられ、恰も老婆の孫兒に哺するが如く、至れり盡せりと云う可きものが有る。従つて吾等後學の贅語を挾むの餘地は全く無き筈なるが、唯惜しい哉是を大觀又は分析して考察することの二點に於て從來缺くるものがあり、延いては臨濟禪に對する根本觀念に歪曲を生ぜしめ、宗旨を畸形化するの弊を來している。自分は此の錄に心を潛むること多年漸く其の失の因て來りし所以を知るに至りたるが爲めに、茲に詳解の筆を執つて正宗の顯揚を叫ぶものである。……

惟うに明治以來刊行の臨濟録の註釋本、又は提唱錄等を披見するに、概ね古來の疏鈔によるもの其の涉獵さへ未だ普ねからず、所謂糟粕の餘餐を嘗むるの類と云うべきが如くである。自分は上述の所見に基き詳解を作るに當り、總說以下に於て新見地に立ち、臨濟録を披見するの用意を記し、其の赴く處を明らかにした。而して錄中の語句の解釋は主として古人の研究を尊重し、諸鈔を涉獵して長を採り短を捨て、出處を明らかにして是を併記し以て詳解に充てた。斯くして後人は諸鈔の涉獵に要する勞を省き得べく、而して猶ほ補說を要すると思惟する處には、自說を補入挿記した。此の故に此の書は古鈔の單なる併録とは自ら異なるものありと信ずる。(1～2頁)

すなわち、第一、古鈔は周到な注解であるから、これを集成して讀者の勞を省き、また必要に應じて自說を加えた。第二、これによつて從來の提唱や注釋のもとづくところが明らかとなり、誤つた理解が是正される、というものである。著者は當時の臨濟禪に對する誤解を解くために、本書を編して『臨濟録』の正しい理解を示し、さらに『眞禪論』を著して「禪思想の革新を識者に懇えんとする」という(『眞禪論』は著者の歿後、1968年刊行)。自序にいう「新見地」とは『臨濟録』は三

聖以後に成れること」等の成立論であり、「臨濟禪に對する誤解」とは、『臨濟錄』の偏った理解に由來するある種の誤った觀念」のことで、本書の「自說」中にしばしば言及している。

「例言」は『詳解』の體例である。抄物の引用はすべて訓讀により、「中には取る可からざるものもあるが、一説として併記した。前後を参照すれば玉石が自ら判明する」と言って、誤った解釋も區別せず引用してあるという。これはつまり、抄物が不必要に詳論している場合も無視せず引用ないし節引したのは、ある抄が前人の説を批判している場合、手続きとしてその誤った説をも長々と引用せざるを得なかったということである。ゆえに『詳解』はいたづらに繁雜となっている。

引用の文獻（例言、3頁）は、

摘要鈔、夾山鈔、抄（臨濟錄鈔、カナ鈔）、臨濟錄疏論 [以上が引用の大半を占める]
瑞巖鈔、備考、臨濟錄考、臨濟錄祕訣、臨濟錄拈古、明應禪師鈔（直記）、某寫本、臨濟錄贅辯（岡田乾兒）、臨濟錄講義（勝峰大徹）、臨濟錄提唱（足利紫山）、臨濟錄講話（釋宗活）、臨濟錄夜話（間宮英宗） [以上の引用はきわめて少數]

その簡単な文獻解説は『臨濟及臨濟錄の研究』第16章「臨濟錄の諸鈔に就て」にある。

「總說」に無著道忠『臨濟錄疏論』（享保11年、1726）と耕雲子『臨濟錄摘葉鈔』（元祿11年、1698）を特に推して、「この二著を繙讀せば、其の他の諸鈔は最早無用なり」と言う。したがって『詳解』はほとんどこの兩著および兩著が参照した『カナ抄』、『夾山抄』の引用で盡くされている。

かつては入手し難かった上記の抄物は、今はすでに『臨濟錄抄書集成』（11種。柳田聖山編、中文出版社、1980）や『禪門抄物叢刊』（駒澤大學藏本、汲古書院、1975）、松ヶ岡文庫所藏禪籍抄物集（岩波書店、1976）として公刊されているのであるから、抄出を旨とした本書はすでにその役割りを終えたと言ってよい。また編者が抄物のなかから抽出した、有用と思われる部分が、はたして現在の『臨濟錄』の讀解にほんとうに役に立つのか、検討してみる必要がある。以下主として「示衆」部分を

例にかんがえてみる（「勘辨」、「行録」、「上堂」の部分の抄物の理解は、テキスト成立の問題を考慮せず、禪思想史的なパースペクティヴを欠いているから、いまは取りあげて議論しない）。

「詳解」部分の検討。

（一）『臨濟録』本文の校訂がおこなわれていない

編者はいわゆる通行本によって『臨濟録』を読む態度であるから、多くのテキストを収集しながら、よいテキストを選ぶことをせず、諸テキストの系統をかんがえてより古い良質のテキストを基準に讀解するという文献學的視點がない。抄物や注釋のなかには、單行本に據りつつ、『四家語錄』との異同に注意しているものがあるが、これは『臨濟録』テキストに二系統があることを經驗的に知っているのである。ただし明版『四家語錄』は一部分すでに『古尊宿語錄』に合流してしまっていることに注意する必要がある。この系統の源頭に『天聖廣燈錄』があり、早い時期の資料として『宗鏡錄』の引用、『景德傳燈錄』の臨濟章と示衆語、大慧『正法眼藏』（およびその引用である『聯燈會要』、『指月錄』）があり、校訂に資することができるのである。

[例] 示衆（四）263～268頁

問：「如何是佛魔？」師云：「你一念心疑處是箇魔。你若達得萬法無生，心如幻化，更無一塵一法，處處清淨是佛。然佛與魔是染淨二境。約山僧見處，無佛無衆生，無古無今。…」

【案】臨濟は先に、眞の出家者は「佛」と「魔」を辨別する、と言ったあと、「佛魔なるもの」（「一箇佛魔」）を持ち出したので、それについてこの問答があった。通行本では「佛魔」の問いに「佛」と「魔」を別々に答えたことになるが、それでは臨濟が特に「佛魔」なるものを持ち出した意義を失うことになり、しかも「處處清淨是佛」とするなら、「如明眼道流、佛魔具打」と言うに反する。また「染淨二境」に配するのは「佛」と「衆生」であるはずである。ここは古形を存する『正法眼藏』卷中（およびこれを承ける『聯燈會要』卷9、『指月錄』卷14）に據るべきである。

本書は『抄』(カナ抄)の「或る本に〈是れ箇の魔〉を〈是れ佛魔〉と作す。四家録の説、古尊宿録も亦た同じなり。護阜云。上が〈佛魔〉なれば下の〈是れ箇の魔〉と云ふ〈箇〉の字を〈佛〉と作るも可なり。上のが〈佛〉の字無くして〈魔〉の字ばかりなれば、今爰のも苦しからざるなり。心を著くべし」を引いているが、注意は部分的であり、正しい文字をもつテキストを参照していないから判断できないのである。「一箇佛魔」の「一箇」は「佛魔」が新概念であるから用いたのであるのに、「箇魔」ではその用法を誤っている。したがって次のように校訂すべきである。

問：「如何是佛魔？」師云：「你一念心疑處是佛魔。你若達得萬法無生，心如幻化，更無一塵一法，處處清淨，即無佛魔。佛與衆生是染淨二境。約山僧見處。無佛無衆生，無古無今。…」

なお編者はこの段の後に【自説】を附して『大燈國師年譜』正和二年の條に引く『祥雲夜話』にこの段にかかわる議論があったことを紹介しているが、誤ったテキストにもとづく無駄話にすぎない。

(二)『臨濟録』本文解釋には問題がある

編者は明治以來出版公表されている提唱、講話の類がじつは多くは古い抄物に據っていることを、本書で暴いているのであるが、本書じしん『臨濟録』のすべての解釋を抄物に據って理解しようというのであるから、五十歩の百歩を笑う類である。『臨濟録』の誤った理解を本書に據って正そうとしたという目的が達せられたとは言えない。

[例] 示衆(四) 272～273頁

一剎那間，透入法界，逢佛說佛，逢祖說祖，逢羅漢說羅漢，逢餓鬼說餓鬼。向一切處，遊履國土，教化衆生，未曾離一念。

【摘葉抄】一念の間に十法界に透入して、應に佛身を以て得度すべき者には即ち佛身を現じて而かも爲めに法を説くの類なり。次は皆な此れに準ぜよ。觀音の三十二應身の如し。佛に逢

う等は十界の内四界を擧ぐ、餘は之に倣へ。祖は菩薩界、羅漢は緣覺界。佛と餓鬼とは知んぬべし。佛祖を説くは上根に對し、羅漢を説くは中根に對し、餓鬼に説くは下根に對す。是れ三根遍ねく接するの手段なり。

【夾山抄】此れ觀音の三十二應身と一準なり。『首楞嚴』六に云く、爾の時、觀世音菩薩……

【抄】それぞれに説法なり。…『等因菩薩經』に云く、…『普門品』に云く、…

【案】この一節は、修行者が行脚して、善財童子の遍歴よろしく、善知識の指導を受け、さまざまな思想世界をへめぐることを、自在だと皮肉って述べているのである。「逢佛説佛」を「佛に逢わば佛に説く」つまり「佛に出逢ったら佛に説法する」と解することはできない。それならば「説佛」ではなく「爲（または「與」）佛説法」と書かれねばならない。「説佛」は佛意・佛法を説く意である。しかしそもそも臨濟にあっては「法の説く可き無し」であって、「シャカに説法」など烏澹の沙汰であり、「餓鬼に逢いて餓鬼に説く」などもナンセンスである。『摘葉鈔』、『夾山鈔』、『カナ抄』などの抄物は、觀世音菩薩の三十二應身が衆生を救済するのにもとづくとしているが、たしかに「遊履國土、教化衆生」という文字づらは『法華經』觀世音菩薩普門品の「以種種形、遊諸國土、度脫衆生」と似ているから、注釋者はついうっかりその言いかたが口をついて出たのであろう。しかし『法華經』では「若し國土の衆生有つて、應に佛身を以て得度すべき者には、觀世音菩薩は即ち佛身を現じて（衆生の）爲に法を説く」のであって、「佛に説法」するのではない。義玄はこうした言いかたで、修行者の行脚を虚しい觀念世界（空名）の遍歴として批判し、一刻も早く自己が「無事」の「無依の道人」なることに氣づくよう勸めるのである。勇ましく行脚することを禪僧の本懐とする誤解があつて、こういう誤讀に陥るのである。後段にも、

你向此世界中、覓箇什麼物作解脫、覓取一口飯喫、補毳過時、且要訪尋知識？莫因循逐樂過時！（本書示衆（五）310～312頁）

という一節があるが、本書は句讀を「…毳を補し時を過す。且つ知識を訪尋せんことを要す。因循として樂を逐ふこと莫れ」としている。ここの『摘葉抄』

は「唯だ美食好衣を覓めず、一口の麤飯飢を扶け、百補の弊衣寒を凌いで、切に知識を尋ねて解脱を得可し」、『疏淪』は「古徳曰く、美食好衣を求めず、有るに隨て之を用いて、但だ須らく參禪を専らにすべきなり」と、善知識を參尋せよと解している。「且要」は本書では勸獎の語氣としての用例が多いが、ここでは「そのうえ…しようとする」意である。その用例はたとえば大慧の「黃徳用請普説」に、「今時の參禪者は、生死を了じ得たと生死を了じ得ざるとを問わず、只だ速效を求め、且つ禪を會さんと要し、一箇の道理を説かざるもの有る無し。」（『大慧語録』卷14、大正藏47、1868下）、また明代の吳山淨端禪師「豐年詞」に、「料り想うに曹谿路上には應に如許多般無かるべきに、更に文章四六を學び、廣く莊老詩篇を覽て、自らを風流雅措と視て、且つ官員を攀接して出入りせんと要し、纔かに寶座に登るや、拄杖を拈起し敷宣して『我は即心即佛なり』と道い、絶妙絶玄なるを擧著す。那個か至理を悟り得たる？」（『吳山淨端禪師語録』）など。臨濟のこの一文は「知識を訪尋する」ことを勧めるのではなく、戒めているのである。いかにも後文に「大徳よ！因循して日を過ごす莫れ！山僧は往日未だ見處有らざる時、黒漫漫地にして、光陰空しく過ごすべからずと、腹熱く心忙しく、奔波と道を訪ね、後還つて力を得て、始めて今日に到つて、道流と是の如く話度す。諸道流に勸む、衣食の爲にする莫れ！看よ、世界は過ぎ易く、善知識は遇い難きこと、優曇花の時に一現するが如きのみ」と言っているが、これは自己の虚しき遍歴の回想であつて、行脚を勧めて言っているのではない。善知識に出逢うのはまことに優曇華の開花に遭遇するほどの難しさなのである。善知識を捜し求めるのではなく、いまこの場で「本來無事」なることを悟つて、行脚を完了せよ、というのが臨濟の言わんとするところである。従來からこの一節を「解脱」で斷句し、「且要」以下を勸獎の義で解しているが、臨濟院に來て臨濟の説法を聽いている行脚僧に向つて、また他所へ善知識を求めに行け、と言うのなら、臨濟の説法はいったい何だというのか。

(三)『臨濟録』本文の口語理解には限界がある

『臨濟録』のような中古漢語の口語文の讀解において、もっとも重要なのが口語文としての理解であったことは、入矢義高先生の説かれたとおりであって、本書の編者にそれを要求するのはどだい無理な注文というものだが、昔の抄物に據って『臨濟録』が正確に讀めるといまだに思っている人がいるから、やはり注意しておくべきである。

[例] 示衆(五) 310頁

道流！你莫認著箇夢幻伴子！遲晚中間，便歸無常。

【摘葉抄】遲晚。遲暮と同じ。楚辭の離騷の一に曰く、惟れ艸木の零落兮、美人の遲暮を恐る。

又杜律七言の上、野望の詩に、唯だ遲暮を將って多病に供す。皆な晩年の義、然らば則ち中間は壯年の義なり。遲晚の二字涅槃に出づ。彼の經の九、菩薩品に曰く、卿若し遲晚ならば、吾自ら往きて終に彼をして横死せしめざらん。これに據れば則ち遲遲の義なり。然るときは則ち道に志すこと緩として急ならざる中間に無常に歸すの義なり。或る鈔に此の義を以て優れりと爲す。然れども文義未だ穩やかならざるに似たり。

【夾山抄】遲晚の遲は遲明の遲、待と訓ずなり。蓋し言うところは吾人が年の晩くるを待つ間に俄然として無常に歸すべきの謂ひなり。

【抄】遲晚は晩年の謂なり。中間は壯年なり。又暫時の義なり。或云擬議の義なり、言うところは擬議せば失却して無常に歸せん。中間と云ふ者は悟道稍や遅れて中間に無常に歸すなり。

【疏論】忠曰く、遲晚は老を謂うなり、遅く死す故に遲と云ふなり。中間は少壯と老衰の中間なり。所謂老少不定なり。

【案】「遲晚中間」の「遲晚」はおそい意の同義複詞、「中間」は時間を表わす口語。敦煌本『六祖壇經』に「兩月中間」(二か月して)と言ひ、敦煌變文にも多くの例が見える。「良久中間」(しばらくの間)、「瞬息中間」(一瞬の間)、「彈指中間」(指をはじく一瞬)、「思惟中間」(考えている間)、「不經旬日中間」(十日たたぬうちに)など。杜牧「竇列女傳」に「賊を爲すこと兇惡不道なるは、遲晚に必ず敗れん」(『樊

川文集』巻六、上海古籍出版社、一九七八）という用法があることから見て、「遲晩中間」は「遅かれ早かれ、いずれは…」の意である。

(四) 難讀の本文には抄物の所説も役に立たない

[例] 示衆（九）其の四（465頁）

你諸方來者皆是有心：求佛，求法，求解脫，求出離三界。癡人！你要出三界，什麼處去？佛祖是賞繫底名句。你欲識三界麼？不離你今聽法底心地。

【摘葉抄】賞繫は佛祖を賞玩して繫縛せらるるの義なり。又賞愛繫念の義。謂うところは心は佛祖を賞愛して繫念を生ずるが故に。賞は字彙に嘉なり。玩なり。説文に賞の言は尚なり、其の功を尚ぶなり。

【夾山抄】若し人有心にして佛祖の功德を尚ぶときは則ち尚ほ執著の心を増す、而して佛祖は却て是れ繫縛を成す底の名句なり。是れ有心にして有相の佛祖を求むるが故なり。若しくは其れ佛祖眞常にして性虚空の如くなりと見るときは則ち豈に賞繫を受けんや。是の故に大論に云く、泥水に於て難思の想を生ぜずんば、安んぞ能く像性虚空に等しくして、三身宛然として四徳減ずることを知らん。

【抄】賞繫底とは國の境目にある惡人を憑て物をとらせて置たを云ふなり。恩賞を以て繫縛するなり。佛祖も人を繫縛する底の物なり。其れを賞玩するなり。良抄云、學人が佛祖の言句に繫縛せらるるなり。道抄云、佛祖を信仰するを賞と云ひ、信仰するは繫縛なり。聽書云、賞玩するに繫縛せらるるなり。

【案】「佛祖是賞繫底名句」の一句の「賞繫」は入矢義高先生も「意味不明。從來はほめたたえて縛る（または縛られる）と解してきたが、甚だ無理。ほかに用例もなく、異様な語である」と言い、その譯文は「佛とか祖師というのは、奉っておくだけの（？）名稱だ」（岩波文庫、102頁）。たしかに用例もなく、無著道忠【疏論】も困惑して、

忠曰：賞繫二字必名目，未考得之。餘竊解云：賞尚其徳，繫名於其人，分別之如地藏、虚空藏、能忍、無量壽，是也。

忠曰：自古禪者例為賞玩繫縛，而餘謂賞玩我於佛祖，繫縛佛祖於我。恐解文字不可如此也。

と言っている。上記の本文に據るかぎり、意味不明と言うほかはない。ここは『天聖廣燈錄』の本文に據るべきである。

你諸方來者皆是有心：求佛，求法，求解脫，求出離三界。癡人！你要出，什麼處去？三界、佛祖是賞繫底名句。你欲識三界麼？不離你今聽法底心地。すなわち、「賞」は「佛祖」を、「繫」は「三界」を指す。諸君は佛祖を賞讚し、三界に繫縛されているが、いづれも名辭に過ぎない、と言うのである。

(五) 抄物の注解の特徴は『臨濟録』本文中の教理に関わる言葉に詳細な注を施している点にある。本書も「匯注」の性格上、相當の引用をしている

『臨濟録』の示衆部分は佛教教理の用語をもちいた説法である。禪僧は出家して教理をおさめてのち、教理の限界を感じて禪宗に轉向したのであるから、かれらの思考も言葉も佛教教理にもとづいているのは當然である。したがって禪語録の注解においても、教理用語の解説が缺かせない。抄物は講義、提唱にもとづくものであるから、いきおいこうした部分の説明をせざるを得ないのであり、また學僧としての學識を示すことにもなるが、『臨濟録』においてそれは實は重要なことではない。いたづらに煩瑣な教理の説明をすることは、臨濟の意圖に反するものであり、むしろ教理用語を使ってつむぎだされる禪の論理をそこに見いだすべきである。『瑞巖抄』なる抄物はえんえんと些末な經論の引用をなす術學的で大部な注釋書であるが、編者も『臨濟及臨濟録の研究』でこれを「臨濟の宗旨宗風何處にありや」と難じている。もし「『臨濟録』の教學的背景」というような論文を書くとするれば、抄物を讀めば資料はいくらでも見つかるであろう。

(六) 「三句」、「三玄三要」、「四喝」、「四賓主」、「四照用」、「四料揀」等の『臨濟録』中のいわゆる「禪的法數」にかかわる抄物の注釋は煩瑣を極めるが、編者はこれを無用の學として斥けている

この態度は鈴木大拙の場合と同じく近代的研究者の姿勢である。ただし編者

はうんざりして、途中省略しながらも抄寫につとめているのは、「匯注」を旨とした時代的制約であろう。編者も抄物の煩瑣な注釋學を「三聖慧然編纂の問題」という言いかたで【自説】にくりかえし注意しているが、これらの「禪的法數」現象は、各則のテキスト成立が臨濟下兒孫の動向とかかわる禪宗史の問題としてかんがえるべきである。

六. 臨濟禪師畫像論

一.

2016年は臨濟義玄禪師(?~866)の圓寂1150年を迎える。いまそのさまざまな遠諱事業計劃が進行しており、臨濟宗・黃檗宗寺院に所藏される臨濟禪師の畫像(頂相)の展觀も豫定されている。周知のように、臨濟禪師の畫像には祖師像型と熱喝型のふたつの型がある。それは『臨濟錄』のテキスト論⁽¹³⁾と對應しており、「示衆」部分が祖師像型に、「行錄」、「勘辨」、「上堂」部分が熱喝型にそのイメージを提供したとおもわれる。『臨濟錄』テキストの「示衆」部分は比較的早い時期(10世紀後半)に定型ができあがるが、「行錄」、「勘辨」、「上堂」部分は臨濟歿後の第三世南院慧顛(推定?~930)——第四世風穴延沼(896~973)——第五世首山省念(926~993)のころ(10世紀後半から11世紀)に、兒孫による宗派形成の過程において一則ごとに附加されていったと考えられる。すなわち、臨濟禪師の説法は早い時期に編纂されてまとまっていたのに比べ、傳記的事實がほとんど知られなかったため、歿後に時を経てから、宗祖の事蹟として附加されていったと考えられ、したがって「行錄」、「勘辨」、「上堂」部分には兒孫時代の宗祖像が反映している。畫像におけるふたつの型が示すイメージの違いは、所據の『臨濟錄』のテキスト形成と関わっているのである。

その熱喝型畫像の由來をつたえる資料が、島田修二郎氏によって報告された『雲臥紀譚』卷上「雪竇持禪師」條と『古林清茂禪師語錄』卷5「臨濟祖師贊序」の記述⁽¹⁴⁾である。これは基本資料であるから、以下に譯出しておこう。

雪竇持禪師、嗣象田卿公、乃東林照覺之孫。……大慧老師前往徑山，法席雄盛，諸山未嘗敢有登其門者。獨持造謁，大慧爲上堂講法眷之禮。相與觀畫工圖臨濟像次，持且欲傳其本，大慧令爲搥肘作拳之勢。持遂命爲讚曰：「面似淋了灰堆，喝似旱天怒雷。雖然轟轟噠噠，且不限隈穰穰。咄！是甚麼！若不得這箇道理，定作一枚渠魁。」其後諸方有畫頂相，效擊作露肘握拳之狀，未免取誚識者。（『雲臥紀譚』⁽¹⁵⁾卷上）

⁽¹⁶⁾
（雪竇行持禪師は象田梵卿の法を嗣いだ。東林照覺（常總，1025～1091）の孫弟子である。
⁽¹⁷⁾
……大慧宗杲老師がさきに徑山の住持であったとき、法席ははなはだ盛んであったが、諸山の住持たちにはすすんでこの門に拜登しようという者はなかった。ひとり行持禪師だけは氣がねなく訪問すると、大慧はかれのために上堂し、法類の禮をもって接した。そこでともに畫工に臨濟像を畫かせるのを見に行ったとき、行持は粉本どおりに畫かせようとしたが、大慧は畫工に指示して、肘をまくりあげて拳を突く臨濟の姿勢を畫かせた。行持はそこで大慧に命じて贊を作らせた。⁽¹⁸⁾その贊は「顔は濾過して乾いた灰のようだ。口から發する喝聲は旱天にとどろく雷鳴を思わせる。言葉はがさつではあるが、しかしごたごたしたところがない。おいつ！何だ！もしもこのことわりを會得しなかったならば、さだめし盜賊の親分になっていたことであろう」というものであった。その後、あちこちで畫かれる臨濟の頂相は、肘を露わにして拳を握る姿をまねるようになったのであるが、これでは識者の誇りを免れまい。）

臨濟祖師遺像，予嘗見浙中衲子所藏，率皆顰面努目，張眉奮拳，若不可近者。其意不過以祖師尋常機用險絕，棒喝交馳，如雷轟電奔。致人於神飛膽顛之間，而彷彿之也。泊來鄱陽，獲瞻濟寧路所傳眞本於北山安國方丈。其豐頤廣頰，珂齒丹唇，日精月華，儼若天人之表。此故知其荷擔大法，建立綱宗，使天下後世，知有靈山正傳綿綿不絕者也。由是衲子爭相摹寫，求贊於予。迅筆爲書，成若干首。
⁽²⁰⁾
〔下略〕（『古林清茂禪師語錄』卷五「臨濟祖師贊序」）

（臨濟禪師の畫像を、わたしはかつて兩浙地方である禪僧の所藏するものを見たことがあるが、くすんだ顔で眼を怒らせ、眉をつりあげて拳を奮う、まことに近寄りたがたい姿であった。）

その描かれた意圖は、祖師たるものの日頃の機用險しく、棒喝を用うること、まるで雷が轟き稲妻が奔ることとくで、見る者を震えあがらせ、その人と爲りを髣髴させようとするのである。⁽²¹⁾
わたしは鄱陽に来て、濟寧路（山東）所傳の眞本を北山の安國寺の方丈で見ることができた。
豊かな頤おとがいに廣ひろい頰ほたい、丹あかい唇くちびるから見える珂しろい齒は、日月精華のごときまなざし、さながら人天の師表である。さればこそ佛法を荷い、宗旨の綱要を建立して、天下後世に佛陀が靈鷲山で説かれた正法の綿綿と絶えざること知らしめるものである。それゆえ禪僧がたが争うようにこの祖師像を模寫させて、わたしに贊を求めてきた。筆を走らせ、若干首の贊ができた。〔以下に11首の贊を録す。〕

臨濟禪師の頂相にふたつの型——祖師像型と熱喝型が生れた経緯とその流行を、この資料は生き生きと傳えている。宗祖としての高僧の姿を寫す伝統的な頂相のほかに、「臨濟の喝」と稱される激しい機鋒の熱喝型祖師像を——それは宋代における臨濟義玄のイメージの一面であるが——大慧は描かせたのであり、贊はみづから指示して畫させた熱喝型の頂相に著けられたのである。ところが、上記二資料では、いづれもこれに批判的なのである。古林清茂の11首の贊は「棒喝」や「大機大用」に言及するが、大慧の贊とは明らかに趣きが異なるのは、伝統的な、そして主流であった祖師像型に著けられたものだったからである。

現在、日本で臨濟禪師の頂相といえ、むしろ大徳寺眞珠庵所藏の曾我蛇足畫、一休宗純禪師贊の頂相を代表とする熱喝型のほうが有名であって、近代においても橋本雅邦畫「臨濟一喝」⁽²²⁾の制作が知られている。この大慧好みの熱喝型は中國では一時の流行に過ぎなかつたらしいのであるが、それが日本に強い影響を與えて制作されたと思われる。臨濟宗寺院には宗祖としての祖師像型頂相が所藏され、「臨濟忌」にはこれを掛けて法要がおこなわれるのが一般的である。河北正定臨濟寺にかつて安置されていた臨濟禪師塑像も、上記古林清茂の見た「眞本」の「豊かな頤おとがいに廣ひろい頰ほたい、丹あかい唇くちびるから見える珂しろい齒は、日月精華のごときまなざし、さながら人天の師表」たることを彷彿させる形象である。⁽²³⁾

この小論は大慧宗杲の「臨濟禪師贊」を配した頂相の實物を検討することと、祖師像型と熱喝型に収まらない第三の型の臨濟禪師畫像を提示することを目的と

する。

二.

『禪文化』誌第 235 号 (2015 年 1 月) の表紙に掲げられた妙心寺藏「臨濟禪師像」は、この大慧宗杲の贊を配した頂相である。もしもこれが大慧の眞筆ならば、現存頂相の最古のものとなるのであるが、まづ贊を讀解しておこう。

色如淋了灰堆,	<small>かおいろ りんりょう かいたい こと</small> 色は淋了せる灰堆の如く
喝似旱天怒雷。	<small>かつ かんてん どんらい に</small> 喝は旱天の怒雷に似たり
雖有龕龕槌槌,	<small>そ そぞうぞう あ いえど</small> 龕龕槌槌たる有ると雖も
且無限隈隈。	<small>しばら わいわいさいさい</small> 且く隈隈隈隈たること無し
咄！咄！咄！是甚麼！	<small>とつ とつ とつ こ なん</small> 咄！咄！咄！是れ甚麼ぞ！
若不得這箇道理,	<small>も しゃこ どうり を え</small> 若し這箇の道理を得ずんば
定作一枚渠魁。	<small>さだ いちまい きょかい な</small> 定めて一枚の渠魁と作らん

戊寅解制日妙喜比丘宗杲贊

こいつの顔色は濾過して乾いた灰の塊りのようだ
 口から發する喝聲は旱天にとどろく雷鳴を思わせる
 言葉はがさつではあるが
 ごたごたしたところがない
 おいっ！何だ！

もしもこのことわりを會得しなかったならば
 さだめし盜賊の親分になっていたことであろう

戊寅解制の日 妙喜比丘宗杲贊

【注釋】

○本贊は紹熙元年 (1190) 編二卷本『大慧普覺禪師語錄』卷下佛祖贊 (續藏所收) に「臨濟和尚」(三首之一) として収録され、「色」を「面」に、「怒雷」を「震雷」に、「且」を「却」に、「渠魁」を「賊魁」に作る。「定依」は「定作」の誤植である。ま

た『雲臥紀譚』巻上「雪竇持禪師」條所引は、「色」を「面」に、「如」を「似」に、「咄咄咄」を「咄」に作る。押韻は「堆」、「雷」、「穰」、「魁」（『廣韻』平聲灰韻）。

○色如淋了灰堆 「色」は顔色。「淋了灰堆」は水を注ぎ濾過して乾いた灰の塊り。黒ずんだ灰色を呈する。

○喝似旱天怒雷 怒鳴り聲は旱天にとどろく雷鳴のごとき恐しい大音聲。「臨濟の一喝」として後世に有名であった。大慧も「臨濟の喝は雷の奔るに似たり」と言っている（『大慧語錄』巻8「蔡郎中請示衆」）。

○雖有龕龕慥慥，且無限限 「龕龕慥慥」は荒々しいさま。『六祖壇經』に慧能を大庾嶺まで追いかけた慧明のことを、軍人くずれの「性行龕龕」と形容し、また佛眼禪師（龍門清遠、1067～1120）は黃龍悟新（1043～1114）を「口頭は龕龕なるも、肚裏は柔和なり」と評している（『古尊宿語錄』巻29、「黃龍山死心和尚遺書至上堂」）。「無限穰穰」はごたごたと亂れてしまりのないさま。『枯崖漫錄』巻3西巖惠禪師の示衆に布袋和尚を引いて、「布袋頭開くや、無限、骨骨董董」（「骨骨董董」はガラクタがごたごた）。『斷橋妙倫禪師語錄』巻上に、「山僧は生まれ下ちてより來た、雙耳は聾、兩眼は瞎、推すも去らず、托するも來らず、無限穰穰、龕龕侗侗」（「龕龕侗侗」はぼんやりもっさり）。いづれも疊韻聯綿詞の形容語。二句は臨濟の問答說法は荒っぽい言葉を雜えるが、言わんとするところは明確だという。

○咄！咄！咄！是甚麼！ 「咄！」は警覺の聲。「是甚麼！」は相手の本分事（佛性）を直接喚起する手段として馬祖、百丈、雪峯らが接化に用いた作略である（『祖堂集』巻七雪峯和尚章譯注（上）第26則參照。『禪文化研究所紀要』第31號、2011）。



妙心寺藏臨濟禪師像

○若不得箇道理，定作一枚渠魁 「箇道理」とは上句にいう「是甚麼！」という作略の求めるもの、すなわち禪僧の本分事。「禪僧にならなかつたら、泥棒の親分になったことだろう」。これは大慧が臨濟の畫像を見て評した語として有名であった。朱子もいう、「嘗て畫底^{えがかれ}し諸祖師を見る。其の人物皆な雄偉なり。故に某老師^{こうろうし}は謂えり、臨濟は若し僧と爲らずんば、必ず^{ひとり}一の渠魁^なと作らん、と。又た嘗て廬山^{おい}に在^{きすう}て歸宗の像を見たり。尤も畏る可しと爲す。若し僧に爲らずんば、必ず賊と作らん」(『朱子語類』卷126、野口善敬等『朱子語類譯注 卷一二六』(上册)56頁、汲古書院、2013)。朱子もおそらく熱喝型の臨濟像を見て、かく評したと思われる。「枚」はもと道具などを数える量詞であったが、魏晉南北朝時代に用法が擴大し(劉世儒『魏晉南北朝量詞研究』、中華書局、1965)、ついには人(ただし特殊な人に限る)にまで廣がったが、モノ扱いのニュアンスがある。「渠魁」は首領をいう。臨濟の「無位の眞人」の上堂を傳え聞いた雪峯義存が「臨濟は大いに白拈賊(痕跡をのこさぬ白晝強盜)に似たり」と評したことをふまえて稱したものの。

○戊寅解制日妙喜比丘^{宗泉}贊 戊寅は紹興28年(1158、大慧70歳)で、その正月に育王山から徑山に遷住した(釋祖詠撰『大慧普覺禪師年譜』、『宋編宋人年譜選刊』、巴蜀書社、1995)。この紀年は『雲臥紀譚』に記す時期と合致する。

妙心寺藏の「臨濟禪師像」は、禪牀に端坐したいわゆる高僧の祖師像型頂相で、義玄禪師晩年の風貌を偲ばせるものであるが、その沈著にして思慮深く柔和な慈愛のまなざしの面貌に、この熱喝型臨濟像に著けられた贊を配するのはふさわしくない。したがって、贊が大慧自身の眞筆たることを疑わせるものである。そのことは日本に遺存する大慧の墨蹟と照合してみれば明らかである。好都合なことに、同じ戊寅年(紹興28年、1158)正月21日の尺牘が傳わっている(個人藏、圖版は田山方南『禪林墨蹟拾遺』中國、第246に収録)。「臨濟禪師像」贊は

	贊	尺牘
道	道	道
得	得	得
妙喜	妙喜	妙喜

贊・尺牘四字對照表

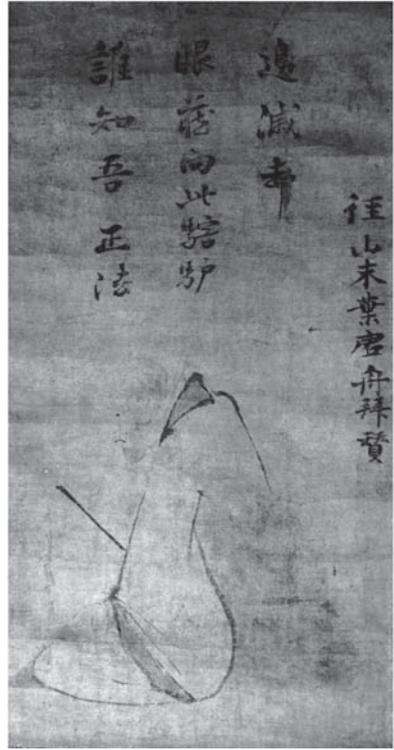
楷書、同年の尺牘は行書で、直接の比較はできないが、一見して両者は別筆であることがわかる（右の対照表参照）。個別の文字について見れば、大慧の書く「道」字は「首」をたて長に延ばす特徴があり、「得」字の行草體は右傍のつくりが圓い。「妙喜」の署名は豁達な運筆である。大慧という人は生涯に龐大な著作をのこした。その性格も勇猛豁達である。「字如其人」と言われるように、晩年の70歳に、たとい楷書でも妙心寺藏「臨濟禪師像」贊の如き小心翼翼たる稚拙な文字を書いたとは到底思われないのである。美術史家の推測ではこれを元明時代の原畫の模寫としているが、ならば大慧贊も當然大慧眞筆ではありえない理で、おそらくは贊の意味を十分に解さなかった日本人の手にかかる書寫ということになるのではなからうか。

三.

さらにもうひとつの型の臨濟禪師像が、久松眞一記念館（岐阜市）に存する。痩せたやや前かがみの老僧が沈んだおももちで、笏を手に視線を落として一點を見つめる横面の畫が小幅に描かれ、上部に虚舟普度（1199～1280）の贊「誰知吾正法眼藏，向此瞎驢邊滅却！」（ああ、わが正法眼藏がこのドメクラ驢馬で絶えることになろうとは！）十四字がある。むろんこれは臨濟が遷化に臨んで弟子の三聖慧然に向って放った絶望の言葉であり、これからすると、老僧はまさしく臨濟の落膽の姿であることが知られる。これは上記ふたつの型のいづれにも屬さない。久松氏主宰の雑誌『F. A. S』第59、60合併號（1966年。これは臨濟禪師千百年忌の記念號であった）の表紙に掲載され、久松氏の解説がある。それには、

一點、よく龍蛇を定める眼晴を表はし、一線、よく語黙ともに打する底の竹篲をあらはし、簡潔、強靱な線と幽玄なる破墨で描き出した前かがみの坐相は、一觸即發の宗風を遺憾なく表現して居る。筆者が誰であるかは未詳であるが、この繪の描法や、高い格調や年代から推して、梁楷とするも必ずしも不當ではあるまい。ことに臨濟の畫像としては、現存中最古のものであらう。

という。一觸即發の緊張か落膽の姿か、『臨濟録』末尾の遷化の一段の解釋にかかわる問題で、久松氏は傳統的な「抑下の托上」という見かたに立っておられたようである。いづれにしても、臨濟の最晩年を寫した畫像は異例であるには違いない。南宋末の老臨濟圖に虚舟普度の「誰知吾正法眼藏，向此瞎驢邊滅却！」という寂しい贊が著けられているのは、當時にあって臨濟宗が衰微していたことと關わりがあるかも知れない。そのことは日本の雪村友梅禪師（1290～1346）が河北臨濟寺の澄靈塔に詣でて書いた詩からももうかがわれる。禪師は18歳で入元、都の大都（今の北京）で2年を過ごしたあと、嵩山へ向う途次、至大2年（1309）冬の10月1日に臨濟塔を拜し、臨濟寺に投宿して3首の詩を書いている。まづ「臨濟塔を拜す」詩には、



久松眞一記念館藏臨濟禪師像

三玄戈甲禍鍾門	三玄を説いた戰將の門には災禍が集まり
家破誠難得孝孫	その家は絶えて再興する孝孫もいなくなった
來遶浮圖伴展拜	わたしは臨濟塔を行道し坐具を展 ^の べて禮拜した
滹沱流恨不流恩	ああ 滹沱河は恩を流さず恨みを流すばかりだ

「臨濟の住持に寄す」詩にいう。

大法下衰眞歎訝	大いなる佛陀の教えが衰微したのはまったく驚くばかりだ
要光祖道須作者	祖師の道を顯彰するには勝れた手腕の人でなくてはならない

少林種草獨英靈	達磨の法統を繼ぐ禪宗だけは傑物を輩出した
梅溪秀出其人也	黃梅弘忍のもとに出た慧能がその人だった
濟北之宗瞎驢邊	臨濟の宗旨はドメクラ驢馬で絶えたのだし
三玄三要敲門瓦	三玄三要の教理は門を敲く方便にすぎない
驅耕奪食活關機	耕牛を追いはらい食物を奪う凄まじい接化こそが
凜凜清風千歲下	千年後までも清風を吹き送るのだ

これは 26 句から成る一韻到底の堂々たる詩（引用は初 8 句）であるが、元代に佛教も臨濟宗も衰微していたことをくりかえし歎じている。

虚舟普度の署名は「徑山末葉虚舟拜贊」。虚舟が徑山興聖萬壽禪寺の住持となるのは『虚舟普度禪師語録』末尾に附す行端撰「行狀」によると至元丁丑（14 年、1277）で、17 年（1280）に 82 歳で遷化する。日本に遺存する墨蹟は二種あるが、「跋語」として傳わる一幅の圖が田山方南『續禪林墨蹟』（圖版第 29）⁽²⁵⁾に収録されている。これは行書で、臨濟禪師像贊と對應する文字は見いだせないが、その落款は一致し、眞筆の可能性が高い。もしそうならば、久松氏の言われるように、現存最古の臨濟禪師畫像ということになる。

またやはり晩年を寫したとおもわれる、竹製の禪牀に端坐し、禿頭に白髪をまじえた顎鬚の、眼光炯炯たる臨濟像も、祖師像型のなかの特異な畫であろう。これも『F. A. S』第 59、60 合併號に掲載された。無準師範（1199～1280）作とされる著贊がある。「高聽姓字滿天下、寶釵橫拈威氣寒。誰識宗乘無別事、衲僧手段古今殘？範翁老拙書」。もと紹鷗、利休、織部舊藏のものであったという。これにも久松氏のやや饒舌な解説が附せられているが、いまそれは引くに及ばず、むしろ、山田無文提唱『臨濟錄』（禪文化研究所、1984）の河野太通「あとがき」がふるっているので、それを引いておこう。

誰の手になるのか、中國渡來の臨濟禪師の頂相がある。從來想像されていた「臨濟將軍」の面影ではない。なで肩で、圓頂蓬髮、眉毛はその末尾をわずかに残し、寸餘のあごひげを



臨濟禪師像（『F・A・S』
第59・60合併號）

たくわえていて、太い竹組の簡素な坐床に據っている。寫眞で見るだけだから、その法衣と袈裟の色彩はわからぬが、それはビタリと身につけて定まっている。右手は握って膝に置き、左手はゆるやかに開いて膝頭にかぶせて、竹篋は持たぬ。口もとがわずかにほころびて破顔說法するが如く、ややハの字に開いたまなざしは、見据えて鋭いものがあり、やはり臨濟であろう。

なんとこれは無文老漢さながらではないかと思っただけではないだろう。はじめてこの寫眞にお目にかかったのは禪文化研究所であったと思う。どなただったか老漢のところに持参され、老漢は熟視して呵々大笑されていた。

この畫像の面部をもう少し大きくした寫眞が『F. A. S』第61、62合併號（1967）に掲載されているが、見るとまことに優し

く穏やかな眼差しのなかに、一種神祕的な氣品さえたよう臨濟像で、これは頂相中の逸品というべきか。この畫像が秋月龍珉『臨濟録』（禪の語録、筑摩書房、1972）の口繪として掲載され、「久松眞一藏」と記すのは、上掲の『F. A. S』の同じ號にとりあげてあった虚舟普度贊のものと混同しているのである。久松氏はこの畫像を所藏者から特に拜借して書齋に掛け、臨濟禪師千百年遠諱の記念とされたのであった（いまは所在不明）。われわれ「臨濟録を読む會」はこの無準師範贊の臨濟像を拜見しようと、昨年秋に久松眞一記念館を訪問したところ、掛かっていたのは虚舟普度贊の臨濟像であった。まったく奇遇というものだったが、望外の收穫に感動した。

（三研究會合同新年會での報告 2015年1月31日、茨木岡部邸において）

注

- (1) 陳高華編『隋唐畫家史料』，文物出版社，1987。
- (2) 「平常心是道」について、次のような戦争中の不用意な記述を放置しているのには驚かされる。いわく、「平常心とは、或る意味では神ながらの道である、また原始時代の民族心理である。漢意に煩はされず、まだ教壞の厄を蒙らぬ自然兒の心理態である。」(380頁)
- (3) 大拙1947年の『臨濟録』講話(全集第28巻)、1954年の『臨濟録』講話(全集第29巻)はいずれも、本書のファナティックな調子とは打って變わった腑抜けた話しぶりであり、晩年の「人——東洋の主體性」(1965)、「無位の真人」(1966、『新編 東洋的な見方』，岩波文庫，1997)においても、かつての「個一者にして超個者」など一言も言わない。
- (4) 入矢義高先生は「黃檗佛法多子無し」を説明して、「くぐくぐだしい、餘計なあれやこれやが全くない」こと、一言で言えば〈端的〉であることをいう。黃檗の『傳心法要』や『宛陵錄』には、噛んで含めるような諄々とした説きかたが見られるけれども、しかしその中に、それらの底を貫いて、端的を直示する黃檗その人の〈佛法〉がドシリとしてある。臨濟が〈ああ、そうだったのか!〉と悟ったのは、まさに黃檗のその〈端的〉のところだったのである」と言われた。(入矢義高「禪語つれづれ」の「多子無し」の項[一九六八]。のち岩波現代文庫版『増補 求道と悅樂 中國の禪と詩』)
- (5) 小川隆『語録のこぼ 唐代の禪』207～214頁参照(禪文化研究所，2007)。
- (6) 1968，のち岩波現代文庫版『増補 求道と悅樂 中國の禪と詩』，2001。
- (7) 1981，同上。
- (8) 1969，のち『臨濟録』解説「臨濟の説法」，大藏出版，1972。
- (9) 舉例は『天聖廣燈錄』卷11示衆。引用は柳田聖山編禪學叢書之五『宋藏遺珍寶林傳 傳燈玉英集 附天聖廣燈錄』(中文出版社，1983再版)に據る。
- (10) 無著道忠『臨濟録疏論』1126頁の注、柳田聖山佛典講座版『臨濟録』93頁の注。
- (11) 柳田聖山編禪學叢書之十『臨濟録抄書集成』中文出版社，1980。
- (12) 小川隆「石頭系の禪」，『語録の思想史』岩波書店，2011。
- (13) 『臨濟録』テキストの概要については拙稿「臨濟録テキストの系譜」(『東洋文化研究所紀要』第162冊，2012)参照。「示衆」、「行録」、「勘辨」、「上堂」という分類は古型をつたえる『天聖廣燈錄』にはなかったが、北宋末に福州鼓山の圓覺宗演が重開したさいに加えてより、現行の單行本にいたるまで受け継がれている。
- (14) 「養徳院の臨濟像について」，『造形藝術』第8號，1940。

- (15) 『已續藏經』第86冊。『雲臥紀譚』二卷は曉瑩仲温による宗門隨筆、南宋淳熙10年(1183)頃の成書。
- (16) 雪竇行持禪師(臨濟宗黃龍派、臨濟下第十二世法孫)は明州の人。滑稽を好んだ人で、その逸話が陸游『老學庵筆記』卷3に見える。
- (17) 大慧宗杲(臨濟宗楊岐派、臨濟下第十二世法孫)は宣州の人(1089～1163)。大慧は紹興11年(1141)に對金和議派の秦檜が陥れた主戰派の張九成に連坐して湖南衡州、さらに廣東梅州に流罪、16年後にようやく許され、徑山に再住したのは紹興28年(1158)、大慧70歳のこと。そうした経歴から、周圍に敬遠されていたのであるが、氣さくな行持禪師は大慧を徑山に訪問した。
- (18) 贊は大慧が作ったのである。したがって當然その人の語録(二卷本)に掲載されている。島田修二郎氏はこの贊を行持の作だと誤讀し、のち竹内尚次「臨濟義玄像圖說」(『禪文化』第37號, 1965)もそれを引き(43頁)、さらには福島恆徳「臨濟禪師肖像雜考」(『禪文化』第235號, 2015)も同じ誤りを引き継いでいる(28頁)。
- (19) この贊の解釋は下文參照。
- (20) 『已續藏經』第71冊。古林清茂は臨濟下第十八世法孫(1262～1329)。
- (21) 鄱陽北山は今の江西省進賢縣の北。鄱陽湖(彭蠡湖)の南にあり、湖に面した地。安國寺は未詳。
- (22) 「生誕150年・没後100年記念 空前絶後の岡倉天心展」に出展、福井縣立美術館, 2013。
- (23) 衣川賢次「河北正定に臨濟禪師の遺跡を訪ねる」(三)の圖版參照, 『禪文化』第236號, 2015。
- (24) 『岷峨集』卷下, 『五山文學新集』第3卷, 東京大學出版會, 1969年。
- (25) 禪林墨蹟刊行會, 1965年。