

『臨濟録』における虚構と真実

沖 本 克 己

はじめに

禅の語録には様々な祖師達の躍動するイメージが記録されている。それによって我々は生きた祖師の本旨（活祖意）に参究する機会を持つことができる。しかし事象のほんの一面をしか伝えることの出来ぬ文字資料には事実の誤解を招く大きな危険がつきまといっている。

もともと語録には、活祖意を現在にまで伝える意義がある反面、正にそのことによって、およそ本来の禅宗らしからぬ言語表現の画一化と教義の固定化を原因する機能が備わっているのである。そのうえ、時間と空間の変位に従ってテキストそのものも変動してやまず、その解釈に至っては千差万別のままである。

かくて問題は所与の語録にあって、いったい何が真実なのであるか、ということになる。またその際、対置される虚偽とはいったい何をさすのかということも問われねばなるまい。そしていずれであれ、ことがらはさほど明白ではない。以下こうした問題の一端を、『臨濟録』を手掛かりに論じてみたい。

臨濟義玄（一八六）の語録として伝わる『臨濟録』は、現在我々が手にすることのできるもつとも完成度の高い禪語録のひとつである。しかしこの卓越した語録もまた真実と虚偽の両義性を免れるものではない。むしろ完成度の高さは却って時代の経過と共に、テキストそのものが洗練と改竄をより多く被ったこと、いいかえれば臨濟の原像から遠ざかっていることの証左でもある。⁽¹⁾

『臨濟録』の主張命題の中心となるのは、外在する如何なる価値も權威も認めない絶対自由の立場の表明である。このことについてはもはや贅言を要しないであろう。例えば次のようにいっている。

師は教えを説いた、「さて、諸君はともかく自らを信じなければならない。外に求めてはならないのだ。どのみち他人のひまつぶしに付き合うだけで、邪正を弁えることさえてんできはしないのだ。祖師があるの仏があるのといつても、みな經典の中のことにすぎない。たとえば人が一句を持ち出したり、あるいは二項対立を提示すれば、たちまち疑いを生じ、びっくり仰天してあちこち尋ねまわる。まあ忙しいことだ。いっぱしの男たるもの、やたら国家を論じたり、是非を論じたり、女や財のことを論じたり、無駄話をして日を過ごしてはなるまい。」

師示衆云、如今学道人、且要自信。莫向外覓。総上他閑塵境、都不弁邪正。祇如有祖有仏、皆是教迹中事。有人拈起一句子語、或隠頭中出、便即疑生、照天照地、傍家尋問。也大忙然。大丈夫兒、莫祇麼論王論賊、論是非、論色論財、論説閑話過日。（柳田四七段、入矢六七頁）

こうした表現は全て個人の自覚の範疇に属するから、およそ教祖的立場や教団機構の課題とは程遠い。そして類似

の表現は枚挙に暇が無いのである。

しかし一方で教団的意図が含まれると思える部分も少なくない。それゆえここから臨濟自身に迫るための方法の一つが構想されるのである。即ち『臨濟録』をいったん分解して教団的意図の有無、いいかえれば「自由人臨濟」と「教祖臨濟」を語録自身のコンテキストから弁別すること、である。

しかし、『臨濟録』といえども必ずしも整理が行き届いているわけでもなく、同じ説法が異なった形で採録されているという杜撰もいくつか見出せる。⁽²⁾

すこし考えれば分かることだが、臨濟は小なりとはいえ自らの住持する臨濟院で弟子のために毎日のように上堂説法をし、出会い頭の問答応酬（現成公案）をしている。その彼の一生が、ただか一冊の本に納められるはずもないし、逆にこの小冊子には臨濟本人とは無縁のイメージも盛り込まれて、実像を却って肥大化させるのである。また、彼自身が日常の中で同じ説法や同じ言葉、同じ応酬の方法を反復していたということも大いに有り得ただろう。しきりに反復されるいくつかの語彙がそのことを表わしている。

それゆえ、いずれ様々な立場からの取捨選択があったことは確実なのだが、成立に到るまでの様々な時代的課題もまた積層しているため、矛盾した内容が混在している様子もうかがえるのである。そしてそれは同系のテキストの相違としてだけではなく、各種の性格の異なった文献に異なった形で保存されている場合がある。

したがって、それらを書誌的に操作する事によって、臨濟の肉声に近づく事ができるであろう。これが語録を分析するための第二の方法である。

『臨濟録』に対しては既に多くのことが語られ、なお語られ続けている。ここで何かを述べようとすることは、今更ながらの感拭えないのだが、語られていないこともまた確かにあるのである。

その一つが上に述べたような『臨濟録』自身が持つ矛盾を利用して臨濟の原型を模索することである。ここではそれを主として宗派形成過程の諸問題との関係の中で考えてみたいと思う。

『臨濟録』にみる宗派意識の形成

『臨濟録』には後世に付加された様々な動機が内包されている。そのひとつが臨濟義玄を宗祖と仰ぐ立場である。⁽³⁾先にもみたように臨濟の説いてやまなかったのは屹立する単独者としての自覚である。そこには宗派的発想は微塵もない。にもかかわらず、そうした立場を逆説的に宗団の核とし、宗祖的粉飾を施し、かくて成立したのがいわゆる臨濟宗なのである。とすれば、それは臨濟自身の期待を徹底的に裏切るものであったといっているのかもしれない。その宗派的立場をあらわす一例として、まず『臨濟録』によって遷化の場面をあげてみよう。その様子は次の如くである。

師は臨終の時、坐について言われた、「わたしが死んだあと、わたしの（得た）正しい法を見通す眼を台無しにしてはならぬ。」三聖が進み出て言った、「どうして和尚の仏法の真髓を台無しにしたりしましょうか。」師、「こののち、誰かがお前さんに尋ねたら、どう言うつもりだ。」三聖はすかさず叱りつけた。師、「何ということだ、わたしの仏法の真髓がこのもののわからぬ驢馬に台無しにされるとは。」言いおわるとそのままおなくなりになった。

師臨遷化時抛坐云、吾滅後不得滅却吾正法眼蔵。三聖出云、争敢滅却和尚正法眼蔵。師云、已後有人問你、向他

道什麼。三聖便喝。師云、誰知吾正法眼藏、向這瞎驢辺滅却。言訖端然示寂。(柳田一五三段、入矢二一〇頁)

ここにおけるキーワードは正法眼藏つまり「真正の見解」であるが、『臨濟録』の他の用例に照らせば、それは他からの干涉(人惑)を離れて自ら達得すべきものである。とすれば人から伝授し得るものでもなく、またいかなる限定も受けることはない。それは次の例にも明らかであろう。

師は説法していわれた、「こんにち、仏道を修行するものは、まず真正の見解が必要である。真正の見解を得たならば、生き死にに悩まされることもなく、そこから自由になる。望まなくとも秀れた境地も自然に手に入る。諸君、往年の先徳たちは皆な人並み勝れた方法を持っているが、わたしが教えることといえは、ただ他人に惑わされるなどということだけである。やろうと思えばすぐにやれ。ぐずぐずしてはいけない。だのに最近の修行者はさっぱりだ。どこが悪いのか。自らを信じないからだ。もし自らをしっかりと信じきれないなら、たちまちじたばたと外境の変化するままに翻弄され、自由になれないのだ。」

師示衆云、今時学仏法者、且要求真正見解。若得真正見解、生死不染去住自由。不要求殊勝、殊勝自至。道流、祇如自古先徳、皆有出人底路。如山僧指示人处、祇要你不受人惑。要用使用、更莫遲疑。如今学者不得。病在不自信处。你若自信不及、即便忙忙地徇一切境転、被他万境回換、不得自由。(柳田二七段、入矢三二頁)

つまり、臨濟自身が正法眼藏の伝授を言うこと自体、既に奇妙なのである。それ故にこそ、これは三聖慧然に正法眼藏を伝達したという作為と考えられるのだが、それにしてはなほだまずい一節である。

というのも、三聖慧然とその門流は一時大きな勢力を持ったことが知られている。そしてそれは、臨濟没後、各地に行脚して棒喝を振り回し、臨濟の宗風を固定するのに大いに功績のあった亜流と見て取れるのだが、ここにも「喝」も、臨濟が提示した仮想問答へのいわば模範解答であり臨濟の模倣にすぎない。これはとても臨濟の肯定し得るものではない。それゆえ「台無しになるとは」(滅却)という嘆きの言葉が出て来るのである。つまり、この「滅却」は、文脈を素直にたどれば「滅却させてはならぬ」と云って、結局「滅却せり」と認めているのであるから継承の否定である。更に「誰か知らん」という語とひびきあって、これは慨嘆以外の何物でもなく、更にいえばこれもまた臨濟らしからぬ言葉なのである。しかるに後の臨濟宗ではこの「滅却」を正法眼蔵の伝授を肯定する表現と方向づけ、そうすることで歴史を形成してきたのである。

ところで、ここでは師の仏法の継承(嗣法)をしたのが三聖慧然(生卒年不詳)とされるのだが、現在の臨濟宗の法系図では臨濟の後継者は、流布本を校勘したことになる興化存獎(八三〇—八八八)である。『臨濟録』もまた彼の薬籠中に入る。とすれば、ここにもその後の歴史の捻れ現象がみられるのだが、そのことを勘案すれば、ここではあるいは三聖慧然は、興化存獎の門流から文字通り否定されているのであろうか。

そのこともはや推測の域を出ないが、これよりもかなり以前の伝説時代の禪宗では、嗣法を証明するものとして、伝法偈の説示と衣鉢を継ぐと言う伝衣説とが重要な意味を持っていた。ところが馬祖道一(七〇九—七八八)にはじまる禪宗確立期には伝衣説も伝法偈もはやみられなくなる。

かわって師の言行を規範として残す積極的な意志が叢林に芽生え、それがいわゆる語録の時代を現出させたのだが、やがて、それを誰が行なうかということが大きな関心事となっていた。後継者の問題と直結したからである。

荒唐無稽な伝衣説はともかくとして、伝法偈なるものも、宗派の継承が強く意識される時期に出現するのを通例としていて、後の禪宗では再び盛んに用いられ、記録されるようになる。そしてそれとともに嗣法のことが強く意識さ

れはしめる。このこと自体、時代は既に衰微と硬直の時期に入っていたことをあらわすであろう。

いま、『臨濟録』における伝法偈と瞎驢辺の話題の有無を各本にわたって調べると、次のような結果となる。

	伝法偈	瞎驢辺
『祖堂集』 ⁽⁴⁾	無	無
『伝灯玉英集』 ⁽⁵⁾	無	無
『伝灯録』南宋版 ⁽⁶⁾	有	無
『伝灯録』北宋版 ⁽⁷⁾	有	有
『伝灯録』高麗版 ⁽⁸⁾	有	有
『伝灯録』元版 ⁽⁹⁾	有	無
『伝灯録』明版 ⁽¹⁰⁾	有	有
『天聖広灯録』 ⁽¹¹⁾	有	有
『臨濟録』四家録 ⁽¹²⁾	無	有
『臨濟録』五家録 ⁽¹³⁾	有	有
『臨濟録』通行本 ⁽¹⁴⁾	無	有

もとより、これのみをもって『臨濟録』の成立史そのものについて云々できるはずもないが、先に指摘した成立までの曲折の一部を確実に反映している。つまり、素型のひとつと思しき『祖堂集』には、伝法偈も瞎驢辺の話題もいずれも存しなかったこと、それは抄録ではあるが、『景德伝灯録』の古型を残すと思われる『伝灯玉英集』にも共通

すること、やがて伝法偈と慧然への付法説とがうち揃うに至り、最後に伝法偈が姿を消して現行の如くになった、というおよその見通しを立てることはできそうである。

他にも『臨濟錄』には、教团的関心からする歪曲・加筆と思しき部分がある。そのひとつが臨濟大悟の場面である。

師は大愚の所に着いた。大愚、「どこから来た。」師、「黄檗の所からです。」大愚、「黄檗はどんなことを言っているのかな。」師、「私は三度仏法のかんじんのところを尋ね、三度打ちすえられました。私に落ち度があつたのかなかつたのかわかりません。」大愚、「黄檗はそんなにも、老婆のようにお前さんのために懇切なのに、わざわざここに来て落ち度があつたかなかつたかなどと聞いておるのか。」師はその言葉を聞くやいなや大悟して言った、「もともと黄檗の仏法は雑作もなかつたのか。」大愚は胸倉をつかんで言った、「この寝小便たれが。先程は落ち度があるかないかなどと言っていたのに、今度は黄檗の仏法は雑作もないなどと言う。いったいどんな道理を見たというのだ。さあ言ってみろ。」師は大愚の脇の下を三度殴りつけた。大愚は突き放して言った、「お前さんの師匠は黄檗だ。私の知ったことではない。」

師到大愚。大愚問、什麼処来。師云、黄檗処来。大愚云、黄檗有何言句。師云、某甲三度問仏法的大意、三度被打。不知某甲有過無過。大愚云、黄檗与麼老婆為你微困、更来這裏問有過無過。師於言下大悟云、元来黄檗仏法無多子。大愚搗住云、這尿牀鬼子。適来道有過無過、如今却道黄檗仏法無多子。你見箇什麼道理、速道速道。師於大愚脇下築三拳。大愚托開云、你師黄檗。非干我事。(柳田一二一段、入矢一八二頁)

最後のとってつけたような台詞は何か。「我聞せず」とは如何にも大愚の家風を表すにふさわしい言辭としても、

「汝の師は黄蘗である。」とは全く余計なことであるし、次に見るように事実でもない。しかも、既に指摘したように、仏法あるいは正法眼蔵の獲得は師の方便施設によって可能となるものであるけれど、誰であれ他人から稟承するようなものではないのである。

しかしこういう矛盾した表現から、却ってテキストの教团的改変の事実が見えてくるのである。すなわち『祖堂集』では、「臨濟和尚は黄蘗を嗣ぐ。……黄蘗の鋒機に契いてより、乃ち河北に於いて化を聞く。」（『九卷九八頁』）と、その文頭には黄蘗に嗣法したことをいうが、大悟の因縁については他本とは大いに異なっている。

黄蘗和尚が説法に言った、「わたしは昔、大寂（馬祖）の下にいた頃、修行仲間に大愚というものがいた。彼は諸方に行脚し、法眼も明徹であった。今は高安にいる。群居することを好まず、独りで山中の庵に隠棲しているが、わたしが分かれる時、懇ろに頼まれた、何時か靈利の者に会ったら、一人でいいから来訪させてほしいとな。」その時、師は衆中にあり、聞くやいなや（黄蘗のもとに）願い出て、すぐさまそこに出かけた。経緯を詳しく申し上げて、夜になると大愚の前で瑜伽論を説き、唯識を談じた。また様々な質問を浴びせたが、大愚は一晚中悄然として答えなかった。夜が明けてから、師に言った、「わしは独りで山の庵に住んでいて、あんたが遠くから来たと思えばこそ、まあ一夜の宿を貸したのだ。それがどうして一晩中、わしの前で恥ずかしげもなく不浄を撒き散らすのだ。」言いおわると杖で何度か打ち据え、放り出して門をしめてしまった。

師は黄蘗に戻り、経緯を申し上げた。黄蘗は聞きおわると、礼拝して言った、「やり手はまるで猛火が燃えるようだ。喜べ、お前さんは人に遇えたんだ。何をうろうろしている。」師はまた出かけ、また大愚にまみえた。大愚、「前のことを慙愧するでもなく、今日また何をしに来た。」言うやいなや棒で叩いて門から放り出した。師はまた黄蘗に戻り、和尚に申し上げた、「このたび再び戻りましたのは、空しく帰ったものではありません。」黄蘗、

「どうしてだ。」師、「棒で叩かれたとたんに仏の境界に入りました。たとい百劫に粉骨碎身し、五体投地しながら須弥山を巡り、それが限りなくとも、この深い恩に報いようありません。」黄蘗は聞きおわると、異常なまでに喜んで言った、「お前さんはまあしばらく休んで、更に身心脱落につとめなさい。」師は旬日を経ず、また黄蘗から大愚の所に出かけた。大愚は見るやいなや、棒で叩こうとした。師は棒を奪い取って大愚を抱き倒し、その背中を数回殴りつけた。大愚はしきりに肯いていった、「わしは独りで山の庵に居て、空しく一生を過ごすのかと思っていたら、思いもかけず、今日跡取り息子が出来た。」

黄蘗和尚告衆曰、余昔時同参大寂道友、名曰大愚。此人諸方行脚、法眼明徹。今在高安。願不好群居、独栖山舍。余相別時、叮嘱云、他後或逢靈利者、指一人来相訪。于時師在衆、聞已便往造謁。既到其所。具陳上說。至夜間、於大愚前、說瑜伽論、譚唯識、復申問難。大愚畢夕悄然不對。及至旦来、謂師曰、老僧独居山舍。念子遠来、且延一宿。何故夜間、於吾前無羞慙、放不淨。言訖杖之數下、推出関却門。師廻黄蘗、復陳上陳。黄蘗聞已、稽首曰、作者如猛火燃。喜子遇人。何乃虚往。師又去、復見大愚。大愚曰、前時無慙愧。今日何故又来。言訖便棒、推出門。師復返黄蘗。啓聞和尚。此廻再返、不是空帰。黄蘗曰、何故如此。師曰、於一棒下入仏境界、假使百劫粉骨碎身、頂擎遶須弥山、経無量市、報此深恩、莫可酬得。黄蘗聞已、喜之異常曰、子且解歇、更自出身。師過旬日、又辞黄蘗、至大愚所。大愚纔見、便擬棒師。師接得棒子、則便抱倒大愚。乃就其背、殴之數拳。大愚遂連點頭曰、吾独居山舍、將謂空過一生、不期今日却得一子。〔祖堂集〕一九卷、九九頁以下

ここでは臨濟を打ちすえたのも大愚であって、大悟の因縁は全て大愚との関係に帰せられる。また臨濟は、「師は此に因りて大愚に侍奉して、十余年を経る。大愚は遷化に臨む時、師に嘱して云く、子は自ら平生を負わず。又た乃

ち吾が一世を終らん。已後出世して心を伝えよ。第一に黄蘗を忘るる莫れ。」(『祖堂集』一九卷一〇一頁)と、最後まで大愚に従い、その遺囑を受けたことになっている。現在の通説とは異なるこの記事は教団的作為が少なく、それが原型を保存していることを示していると見ることができるのである。

以上によって『臨濟録』には明らかに後代になって教団的作為の加わっていることが明らかとなった。それを排し臨濟義玄の実像に迫るには周到な注意が必要なのである。

普化について

語録は登場人物の役割を明確に規定している。現れるのは卓越した主人公と凡庸な弟子達、時折互角の禪客が登場することがあるが、つまりそれだけである。そこにあるのは、ありのままの事実と言うよりも、事実をより正確に伝えるために切り出された空間、虚構であり、時として事実を歪曲してもあらわにしたい何らかの「意図」である。その意味では語録は極めて演劇的であるといつてよからう。

そして、この理屈に従うならば、『臨濟録』もまた、書き割りにしたがって登場人物がはっきりした役割を担って動きまわる「閉鎖空間」つまり劇場である、ということに気づく。そして、そうした登場人物の中で演劇効果を高めるために極端にデフォルメされたひとつの姿が道化である。ここでも臨濟以外の登場人物は多かれ少なかれ道化役を仰せ付かるのだが、とりわけ普化にあってはその役割が顕著である。

道化は「常軌」からの逸脱をこととする。常識的世界の破壊と、それによる新たな価値創造の機会を提供するのである。しかも脇役にすぎないから、もしそこで演じられる芝居に筋書きがあるとしても、それには直接関することもない。むしろ、本筋に一見関らぬ荒唐無稽を演じることによって場の流れを変え、そのことに必然性や説得力のあるこ

とを強調するのである。かくて、本筋に全く関らぬというスタンスで、実は一番本筋に即し、その変容を顕在化させる役割を担うことになる。

では『臨濟録』の本筋あるいはその変容の意図とは何か。あるいは普化に与えられた役割とは何か。そのことをしばらくテキストに即して考えて見たい。

『祖堂集』には普化の師である盤山宝積章の一話を含めて九話が記されている。⁽¹⁵⁾今はその素型ではなく、却って完体の意味を尋ねるのが目的であるから、『臨濟録』によってみることにする。『臨濟録』では普化の現れるのは次の八項である。『祖堂集』と共通するのは四話だけでしかも全同ではない。⁽¹⁶⁾

ある日、普化と施主の家に出かけた。供養の食事を取りながら師がたずねた、「一毛が巨海を呑み込み、一粒の芥子が須弥山を納めるというが、いったいこれは不思議な神通の働きなのだろうか、それとももとと当たり前のことなのかね。」普化は食卓を蹴り倒した。師、「なんと荒っぽい奴だ。」普化、「ここがいったい何処だからといって、荒いの細かいのというのだ。」

師、一日同普化赴施主家。齋次、師問、毛吞巨海、芥納須弥。為是神通妙用、本体如然。普化踏倒飯牀。師云、太鈍生。普化云、這裏是什麼所在、説鈍説細。(柳田九四段、入矢一五四頁)

翌日もまた普化と供養を受けにでかけた。「今日の供養は昨日にくらべてどうかね。」普化はまた食卓を蹴り倒した。師、「よいにはよいが、何と荒っぽいやつだ。」普化、「わからぬ奴だ。仏法に荒いの細かいのがあろうか。」

師は舌を出した。

師来日又同普化赴齋。問、今日供養何似昨日。普化依前倒飯鉢。師云、得即得、太龜生。普化云、瞎漢。仏法説什麼龜細。師乃吐舌。(柳田九五段、入矢一五四頁)

ある日、師は河陽・木塔の両長老と一緒に僧堂の地炉の内に坐っていた。そのおりに、「普化は毎日街に出ては奇矯の振る舞いをしている。いったい凡人なのか、それとも聖人なのだろうか。」と話していると、言いおわらぬうちに、普化がやってきた。そこで師は尋ねた、「お前さんは凡人なのかね聖人なのかね。」普化、「まずあんたがいないさい、私は凡人なのか聖人なのか。」そこで師は一喝した。普化は指さしながら、「河陽は花嫁、木塔は老婆の禪。臨濟はこわっぱだが、まあ少しは見る眼がある。」師、「この賊め。」普化は「賊だ賊だ。」と言って出て行った。

師一日与河陽木塔長老、同在僧堂地炉内坐。因説、普化毎日に街市掣風掣顛。知他是凡是聖。言猶未了、普化入来。師便問、你是凡是聖。普化云、你且道、我是凡是聖。師便喝。普化以手指云、河陽新婦子、木塔老婆禪。臨濟小厮兒、却具一隻眼。師云、這賊。普化云、賊賊。便出去。(柳田九六段、入矢一五五頁)

ある日普化は僧堂の前で生の野菜をかじっていた。これを見て師はいった、「なんと驢馬にそっくりだ。」普化はすかさず驢馬の鳴き声をまねた。師、「この賊め。」普化は「賊だ賊だ。」と言って出て行った。

一日普化在僧堂前喫生菜。師見云、大似一頭驢。普化便作驢鳴。師云、這賊。普化云、賊賊。便出去。(柳田九七

段、入矢一五七頁)

普化はいつも街で鈴を振って言っていた、「明晰にやってきたら明晰に応じる。混沌のままに應じる。明晰と混沌とが共々やってきたら旋風のように応じ、明晰でも混沌でもなければ連架からさおのように応じる。」師は侍者をやつて、そのように言っているのを見かけたらとつかまえて、「そのどれでもない時にはどうする。」と言わせた。普化は突き放して言った、「明日は大悲院で御供養がある。」侍者は戻つて師に報告した。師、「わたしは以前からこの男はただ者ではないと思つていた。」

因普化常於街市搖鈴云、明頭来明頭打、暗頭来暗頭打。四方八面来施風打、虚空来連架打。師令侍者去纔見如是道便把住云、総不与麼来時如何。普化托開云、来日大悲院裏有齋。侍者回拳似師。師云、我從來疑著這漢。(柳田九八段、入矢一五七頁)

普化はある日、街で人に僧衣を施してくれるように頼んだ。皆がそれを与えたが普化はどれも気に入らなかった。師は院主に棺桶を一つ買わせ、普化が帰ってくると言つた、「お前さんのために僧衣を作つておいたぞ。」普化はすぐにそれを担いで街に出て叫んだ、「臨濟がわたしに僧衣を作ってくれた。わたしは東門で遷化するぞ。」市内の人が争つてついで行くと、普化は言つた、「今日はやめた。明日南門で遷化しよう。」こうして三日経ち、人々は誰も信用しなくなった。四日めにはついて来るものはいなくなった。そこで独りで城外に出て棺の中に入り、道を通りかかった人に頼んで釘を打ってもらつた。このことはすぐに広まって人々は先を争つてやってきて棺を開けたところ、もぬけのからであつた。ただ空中を遠ざかる鈴の音が隠々と響くだけだつた。

普化一日於街市中、就人乞直褻、人皆与之。普化俱不要。師令院主買棺一具。普化婦来、師云、我与汝做得箇直褻了也。普化便自担去、繞街市叫云、臨濟与我做直褻了也。我往東門遷化去。市人競隨看之。普化云、我今日未来自往南門遷化去。如是三日。人皆不信。至第四日無人隨看。独出城外自入棺内、倩路行人釘之。即時伝布、市人競往開棺、乃見全身脱去。祇聞空中鈴隱隱而去。(柳田一一九段、入矢一七五頁)

師は瀉山を辞した。仰山は送りがてら言った、「お前さんはこれから北へ行きなさい。落ち着く所があります。」師、「そんなことがありますかね。」仰山、「ともかく行きなさい。のちにあなたを助けてくれる人物があります。この人は頭はあれども尻尾なく、始めはあれども終りなし、です。」師が後に鎮州に着くと普化が既にそこに居た。師が住職になると普化は師を補佐した。しかし師が落ち着いて程なく、普化はもぬけのからとなって去っていった。

師辞瀉山。仰山送出云、你向後北去、有箇住处。師云、豈有与麼事。仰山云、但去、已後有一人佐補老兄在。此人祇是有頭無尾、有始無終。師後倒鎮州、普化已在彼中。師出世、普化佐賛於師。師住未久、普化全身脱去。(柳田一三五段、入矢一九四頁)

以上である。あと、末尾の『塔記』に略伝が付されている。⁽¹⁷⁾ 他に『伝灯録』にもいくつか別の話題がある。⁽¹⁸⁾

さて、語録には、そこに描かれた人物ののびやかさと同時に、それを固定して、体制化する意図とが混在している、と言った。ここに見る普化と臨濟の基本的なポジションもそういうところにある。

まず気づくのは、普化の潤達さに比べて、臨済の対応の陳腐さである。このことからひとつの仮説に思い至る。普化伝は臨済義玄の実像に関するデータを逆に神話化の中で示しているのではないか、ということである。かつて黄檗下にあった臨済は、師を生き埋めにしようとし、百丈から伝わる禪版と机を譲られてもそれを焼こうとし、嘘嘘声をあげて闍達に動き回り、正に瘋癲漢として振る舞い続けた。そのことはとりわけ「行録」の記事に鮮やかである。

風狂、瘋癲は普化の形容詞であるが、しかし、『臨濟録』前半部では「這の瘋癲漢」とは却って臨済義玄のことであった。それが河北に至り、鎮州に臨済院を開いてからというものの奇矯の振る舞いは全て普化の役割となる。そこには明らかに作為が見られる。それが臨済義玄の教祖化ということである。そして普化の、つまり臨済の影としての普化の、もっともあざかり知らぬところであったことも教団の確立である。それはそのまま自由な個性の抹殺をも意味することがらであるといえよう。

それではここで普化に与えられた役割の意味は何か。まずその立場は臨済の定住するにいたる都市の開拓者であり、先住者である。彼はもともと外在者であるが、あらたな臨済の登場に応じていつその「外在者」として、外物である臨済を内在化させる働きを担っている。したがって、普化をめぐるストーリーはその全体がひとつのイニシエーション、もしくは臨済のその地への登場と定住にいたるドラマであり、かれはその進行係なのである。

それゆえ、ことがらの成就、役割の終焉とともに消え去る定めなのであった。それはまた、臨済の定住に対する漂泊、一所不住の具現であり、臨済をそうした性格から脱化させるのもその務めであったといっていいただろう。

それゆえ、普化に対した時、臨済はすでに躍動感を失い、見事なまでの常識人を演じる他ないのである。ここにはかつての面影はない。彼の視座は既に教団の統率者のそれに変わり、相変わらず瘋癲漢である普化を冷やかに見据え、やがてそれを抹殺することになる。おそらく、棺桶の中で自ら脱去したのも実は臨済ではなかったかと思うのだが、教祖となつてはそうした振る舞いもはやあり得ないのであった。

かくして、普化とは若き日の臨濟、教祖となる以前の臨濟その人であることとなる。それに自ら引導を渡すことに依って彼は教団の統率者に祭り上げられたのである。この屈折が『臨濟録』に豊かな陰影と奥行きを与えているといふべきだろう。臨濟は普化と対峙することによって死に、そして生きたのである。

あらためて、『臨濟録』は何故作られたのであろうか。それは臨濟義玄を顕彰するためにちがいない。ではその目的は何か。自らの師を高く掲げ、その確立された權威によって自らの正統性を主張するため、である。ではそれを行ったのは誰か。

以下はもはや推測にすぎないが、それは先に指摘したごとく、三聖慧然あるいはその門流、もしくは興化存奨の門であつたにちがいない。そのいずれであるかを決定する材料をわたしは持っていない。

そして、いずれにせよその原型のテキストには、臨濟院に移っても変わらぬ臨濟の奇矯な言行もそのまま未整理で混ざりこんでいたに違いない。それが宗派が確立し更に拡大していく過程で、普化を創出して主客を入れ替え、そのほとんどの言行を普化に帰し、そうした瘋癲漢を制御し得る存在として宗祖・臨濟を描き直したと考えられるのである。

その再編された『臨濟録』を『祖堂集』が二つに分かつて別々に採録し、その方法が『伝灯録』にも踏襲されたのである。両者を別々に立伝したのは、明らかに『臨濟録』後半の一部は普化が主人公だからである。このことが、『祖堂集』臨濟章末尾に、「自余応機対答、広彰別録矣。」（一九卷一〇二頁）という言葉のあらわす具体的事実なのである。

かくて、『臨濟録』は臨濟の没年とされる八百六十六年を余り隔てずに成立したあと、その最初の変容は『祖堂集』が編纂される九百五十二年より以前にすでに行われていた、と考えることができるのである。

「赤肉団上有 一無位真人」

入矢義高先生はその著『臨濟録』の解説に「現代のわれわれは、『臨濟録』をもっと率直かつ自由に読んでよい。

「もっと」とは、「この改版での扱いよりもっと」という意味である。臨濟その人がまさに率直な人格だったのだし、「自由」もこの人の愛用語だったのである。」といわれる。(二三〇頁)

それに呼応するように早速にも衣川賢次氏の「臨濟録札記」が登場したし、⁽¹⁹⁾生来天の邪鬼なわたしもいくつか異なる読み方を発明して悦に入っていた。それはいづれ発表する予定で、その結果手酷い叱正を受けることになるはずだが、ここに拙論を展開する合間、敢えて長文を引いておいたのもその布石のひとつと御了解いただきたい。

ところで最近、松本史朗氏による臨濟批判が公にされた。⁽²⁰⁾特にその第三章は「臨濟の基本思想について」と題して、『臨濟録』の「赤肉団上、有一無位真人」の語に基づいて、「臨濟の基本思想が、ウパニシャッド以来のアートマン論を正確に継承したものである」(松本三八六頁)と論じるものである。⁽²¹⁾

臨濟が経論学習に打ち込んだ時期のあったことは自ら述懐しているし、⁽²¹⁾先に見たように、『祖堂集』によれば、大愚の前で『瑜伽論』を説き、唯識を談じてあくことがない。むしろこうした教相家の時期を持つことが禅への跳躍に不可欠な要素だとわたしは思っている。また、その示衆に、玄奘(六〇二—六六四)の『大乗成業論』を引いており、一家を成した後にも教学的残滓を残していることも指摘されている。⁽²²⁾

しかし、彼が『ブリハドアーラニヤカ・ウパニシャッド』や『チャーンダーギヤ・ウパニシャッド』、あるいは『大日経』から直接影響を受けてアートマン論を展開したとは考えられないので、いささかそのことを論じておきたい。

氏は、「臨濟の基本思想は、有名な「無位の真人」の則に明瞭に示されているという解釈が古来よりなされている」（松本二二六頁）といい、さらに「「一無位真人」とは何を意味するかが示されれば、臨濟の基本思想は、すでに解明されたといえるであろう。」（松本二二八頁）という。

そして、「臨濟の説法のうちの最も基本的なもの、あるいは中核的なものが、大きな変更を蒙ったとは考えにくいのではなからうか。」（松本二三〇頁）として、現行の「赤肉団上、有一無位真人」を『臨濟録』の原型に含まれていたとする。つまりこれを臨濟の肉声と見るのだが、その根拠は見た通り薄弱である。また、これを「心臓の上にアートマンが存在する」という仏教にあらざるアートマン論であるとするのであるが果たしてそうか。

秀れた語学力を駆使して、一見緻密な理論体系が構築されているので、全般にわたって反証を加えることはわたしには不可能だが、ここではいくつかの主張命題の理論根拠を奪っておけばよいだろう。そこでまず、『臨濟録』の現本に関する私解を提出することからはじめよう。

上堂説法。「生身のからだには無位の真人がいて、常にお前さん達の肩間から出入している。まだ見届けていないものは、しかと見よ。」その時ある僧が進み出て尋ねた、「無位の真人とはどんなものですか。」師は禅牀を降りるや僧の胸倉をつかんでいった、「さあ言ってみろ。」その僧が答えようとすると、師は突き放して言った、「（この）無位の真人はまた何と見事な干からびた糞であることよ。」さっと方丈に帰った。

上堂云、赤肉団上、有一無位真人。常從汝等諸人面門出入。未証掘者、看看。時有僧出問、如何は無位真人。師下禅牀把住云、道道。其僧擬議、師托開云、無位真人是什麼乾屎橛。便帰方丈。（柳田一三段、入矢二〇頁）

ここに「真人」とは従来道教の用語であるとされているが、阿羅漢の訳語として用いられた経緯もあり、また禪宗とも関連の深い荊溪湛然(七一―七八二)の『法華文句』に、「証真之人故曰真人」(大正三四卷一六八上)といい、李通玄(六三三―七三〇)の『新華嚴經論』にも「総法界智之真人」(大正三六卷七七六下)などの用例がみられ、精査すればもっと多くの用例を検出することができるであろう。仏教語としてもさほど珍しくはない用語なのである。即ち、その源が仮に『莊子』にあるとしても、それを臨済のオリジナルと考える必要はない、ということである。

「面門」については松本氏は、『臨濟録』の諸注釈書を精査して「六根門」という解釈を採用するが(松本三〇四頁)、『臨濟録』の他の場所に、

諸君、おいそれとあちこちの老師にお墨付きをもらってはならぬ。わたしには禪がわかった、道がわかったと言いたて、弁舌は立て板に水のようにも、みな地獄行きだ。

道流、莫取次被諸方老師印破面門。道我解禪解道、弁似懸河、皆是造地獄業。(柳田四一段、入矢五七頁)

といい、ここに「印破面門」とは、じっさいに眉間に印可の印を押されることだから面門の意味は眉間でよいのではないか。⁽²⁴⁾

なお、臨済の「道道」とは、先に見た大愚下での彼自身の悟りのパターンを繰り返すことの要求である。形式化した応答をいえば、「脇腹を握り拳で三度突き上げること」である。

これに対して「擬議」とは、入矢訳では「もたついた」(英訳本: *hesitate*) になっているが誤訳である。これは、僧が言語によって論理的に対応しようとしたその意図を示すもので、それが臨済によって拒否されたのは、臨済の求め

ていたものが「議論」ではなかったということである。

ところでこれまで、この「無位の真人」がしきりにもはやされてきたのだが、さてどうか。入矢先生も「臨濟禪の代名詞となっている」（入矢二二頁）とコメントするがそのままではとても承服出来る意見ではない。その後の臨濟宗では、臨濟の禪を「無位の真人」を標榜するものと捉えた、というのなら構わない。そんなこともあったであろうし、松本氏の発端としての誤解もそこにあるからである。しかし臨濟自身はこの言葉を決して高く評価してはいないのである。したがって本文の注釈の言葉としては全く余計なコメントだというべきであろう。

ではどのように解すべきであろうか。実はこの話題とパラレルな表現が別にも見られる。すなわち、

「お前さんは祖仏を知りたいと思うか。目の前で説法を聞いているお前さんこそがそれだ。（ところが）君達は信じきれずに、外に求めて走り回る。たとい求め得たとしても、みな文字や概念ばかりであって、結局かの生きた祖師の本旨は得る事ができないのだ。」

汝欲得識祖仏麼、祇汝面前聽法底是。学人信不及、便向外馳求。設求得者皆是文字名相。終不得他活祖意。（柳田二八段、入矢三三頁）

というのがそれである。ここでは、汝は祖仏に他ならぬのに、ついに活祖意を得られぬ哀れな存在でありつづけている。その両者を分岐するのが「自信」である、というのがその趣旨で、先の文とパラフレーズするならば、汝は無位の真人であるにも拘わらず、疑念によって干からびた糞の存在に甘んじている、ということである。つまり、大事なものは無位の真人の独り歩きではなく、干からびた糞との緊張した関係なのである。

もつとも、先の話題をこうした定言的解釈として捉えるのさえ正しい読み方ではなく、臨場感のある動きの中で了解すべきことではあろう。ここでは臨濟は「無位の真人」といういささか立派すぎ、かつ誤解を招き易い言葉をうっかり用いたが、これも道化師役の迂闊な僧のおかげで干涸びた糞に貶め得たのである。つまり「真人」と「糞」はまったく等価なのである。この動きをともなった咄嗟の作略、ないしは「落ち」を抜きにしてはこの寸劇も完結しないのである。⁽²⁵⁾

『臨濟録』には他にも例えば「大徳、汝鉢囊を担う尿担子^{くそちぎ}、傍家に走りて求仏求法す」(七二段)などと、生身の肉体を嫌悪するような表現がある。この意味は、お前さんは立派なお坊さんのなりをした糞担ぎ野郎だ、あくせくと仏や法を求めて走り回っている、というほどのことである。この同じ人物がまた「渠^{かれ}」つまり「祖仏」に他ならないのである。こうした表現は随所に見られる。つまり、矛盾的表现によって動的な緊張の中にある人と仏の邂逅と分裂を描く、それが『臨濟録』の基調のひとつであるといえよう。

ところが、その後の禪宗は、無位の真人も内在的超越者ではないこと、また一時的な、動的な措定でしかないことを明示する重要な後半部分を捨てて、「無位の真人」を定立させてしまう。これを絶対的独脱の立場だの、無相の自己だのとほめそやし、一人歩きさせてしまったのである。精神の衰亡以外のなにもものでもあるまい。

ところで、臨濟と『臨濟録』は峻別して語らねばならないと言った。では一番問題となるべきこの話題の原型、つまり臨濟が実際に使った言葉はどのようなものであったか、そのことを考えて見たい。まず『祖堂集』では、

師有時謂衆云、山僧分明向尔道、五陰身田内、有無位真人。堂堂露現、無毫髮許間隔、何不識取。時有僧問、如何是無位真人。師便打之云、無位真人是什麼不淨之物。(『祖堂集』一九卷九八)

といい、「五陰身田内、有無位真人」とする。ここに「五陰身田」とは「五陰身という田（地）」と解し得るであろう。用例をいくつかあげると、法藏（六四三—七一〇）の『探玄記』に、「但為仏土平等無別可別故、寄於所化衆生差別以弁土海差別之相。於十句中、初一総挙五蘊身差別。」（大正三五卷、一七〇中）といい、慈恩大師基（六三二—八二）の『法華經玄贊』に、「煩惱所増、煩惱所縛、故五蘊身成不淨・苦・無常・無我。」（大正三四卷七四六下）といい、良賁の『仁王經疏』に、「言逼迫者、五盛陰苦謂五蘊身、生滅遷流逼迫性故。」（大正三三卷四九一上）という等である。

五蘊とはもともと人間の構成要素を身心の五つに分かつて考察したもので、むしろ精神性、とりわけその機能に重点をおいた認識論なのだが、引用文献に共通するのは、いずれもその重心が具体的な身体にシフトした表現であることだといえよう。その五蘊身に、さらに「田」⁽²⁶⁾「場所」をつけて、「想念を含めた、具体的な行為を産み出すみなもととしての肉体」の意味に用いたのが臨濟の用法だと考えられる。

この「五蘊身田」は、各本によって移動が激しい。まず、『伝灯玉英集』（六卷二〇右）には、同じ部分が「肉団心上」とある。心臓のことである。あるいは肉体と心、さらには肉体とそれを統括するものとしての心、と解し得るのであろうか。今はその詮索はさておいて、他の出現例を調べると、まず南宋版『伝灯録』には、「肉団心上」（卷二、九八下）とする。しかし、同じ二八巻の示衆では「五蘊身田内」（二九一上）とあり統一はとれていない。

注目すべきは、この臨濟の語に対して同時代の他の禅師の言葉が残っていることである。まず長沙景岑章には、「因臨濟和尚云、肉団上有無位真人。」（卷一〇、八四下）という。これは批判的な立場ではないが、玄沙師備（八三—九〇八）の上堂には、臨濟の語を引いて、「有一般坐繩牀和尚、稱為善知識。問著便動身動手、点眼吐舌瞪視。更有一般、便說昭昭靈靈。靈台智性能見能聞。向五蘊身田裏作主宰。」（一八巻二六一上、二八巻二九二下）といい、さらに玄沙は執拗なまでに批判を反復する。⁽²⁷⁾ また玄沙の弟子羅漢桂琛も、「向肉団心上、妄立知見」（二八巻、二九二上）と批判を

継承している。

いささか繁雑になるが、これらを他の『伝灯録』と比べると、北宋版『伝灯録』では臨済の語としては「赤肉団上」(二二卷二〇九)、「五蘊身田内」(二八卷五九三上)があり、それを受けて長沙は「肉団上」(二五二上)、玄沙は「五蘊身田裏」(三五二上、五九三上)、羅漢は「肉団心上」(五九四下)とする。

高麗版『伝灯録』では、臨済の言葉は「肉団心上」(四四七下)、「五蘊身田内」(六九四下)で、長沙は「肉団上」(四二三上)、玄沙は「五蘊身田裏」(五三四上、六九五上)、羅漢は「肉団心上」(六九五下)である。

元版『伝灯録』では臨済は「赤肉団上」(大正五一卷二九〇下)、「五蘊身田内」(四四七上)に分かれたままで、長沙は「赤肉団」(二七六上)に変わり、玄沙「五蘊身田裏、内」(三四五上、中四四七上)、羅漢は「肉団心上」(四四七中)である。

明版『伝灯録』によると、それぞれ、臨済は「赤肉団上」(二二卷二四)、「五蘊身田内」(二八卷一九〇)玄沙は「五蘊身田裏」(二八卷一五七、二八卷一九二)、長沙は「肉団上」(一〇卷一七六)、羅漢は「肉団心上」(二八卷一九二)である。これ以外の『天聖広灯録』、四家録『臨濟録』、五家録『臨濟録』、『臨濟録』通行本は全て「赤肉団上」となっている。ここには当然、他の禅師の記録はない。

なお、成立は新しいものの、古い資料によっていると考えられる『宗鏡録』(九八卷)にも臨済の語は引用されていて、それは以下のごとくである。

爾四大六根及虚空。不解聽法說法。是箇什麼物。歴歴地孤明。勿箇形段。是這箇解説法聽法。所以向爾道。向五陰身田内、有無位真人。堂堂顯露、無絲髮許間隔、何不識取。大德、心法無形、通貫十方。在眼曰見、在耳曰聞。本是一精明、分成六和合。心若不生、随处解脫。(大正四八卷九四三下)

現存するテキストに全同のものはないが、強いていえば、宋版『伝灯録』に比較的よく対応することがわかる。

それではこうしたデータから、何が読み取れるであろうか。「赤肉団」が現れるのは、テキスト自体の成立は早い
が内容の変化が大きいとされる北宋版『伝灯録』が最初で、元版もそれを継承するが、却って成立の遅い高麗版が
『伝灯録』では現存最古型を保存するとされる南宋版に相似するのが注目される。

また、「赤肉団」という表現は『伝灯録』では臨済の本伝(一二巻)にしか見られず、別に記録された示衆(二八巻)や、
何よりも同時代人である玄沙などの言及にはそれは反映していない。そして本伝は何度も変化を受けて成立した『臨
済録』とよく対応し、直結するものである。こう考えれば、結論として臨済はこの語を用いておらず、「赤肉団」は
後世の変容の結果であるとするのが自然であろう。

では「肉団心(心臓)」と「五蘊身田(肉体)」とはいずれが本来の臨済の言葉だったのだろうか。残念ながらこの
資料だけからそれを決める事はできない。むしろこれらの資料がもつ文脈の大小の差からして、臨済によって様々な
表現がくり返し行われたらしいことがうかがえる。つまり、両者とも時機に応じて何度も彼が用いた、いわば「おは
こ」のひとつだったのではないか、ということである。ただし、その場合でも「赤肉団」は用いられなかったであろ
う、というのがひとまずの結論である。

以上によって、臨済義玄その人は、「赤肉団上、有一無位真人」なる言葉は用いていないことが明らかとなった。
つまり、それが心臓であるかないかよりもずっと以前に、臨済が用いてもいない言葉で臨済の思想を語るのは方法的
に正しくない、ということである。「赤肉団」について語るのは自ら別の、恐らくはそれ以後の宗派の態様やテキス
トの変容の問題として取り扱われるべきことなのである。

同じ事は『ウパニシャッド』や『大日経』との関連についても言えよう。これらとの相似によって『臨済録』を讀

み解くことに全く意味がない、とは思わない。しかしそれは臨濟その人の思想の探求とは何の関係もない「知的ゲーム」にすぎないということである。少なくとも、類似関係が見出せたとしてもそれによって影響関係を論じるのは性に急にすぎるといふべきである。

おわりに

我々は、ほとんど偶然か僥倖によって手にした情報しか認知することができない。そして、現在前にしているものがその個々について、あるいはそれらの関連について、あらゆる情報を開示しているとは限らないし、しかも情報の方向はそれ自体アトランダムなのである。かくてそこから導かれる認識や解釈は、人によっておそらく天と地ほどに分かれる。われわれはその不確かな中間をさまようしかないのである。であるならば、我々は言葉によっていったい何を言いとめることができるのであろうか。臨濟はいう、

諸君、「外に音声言語を発して、内面の心の働きを表す。」と『大乘成業論』にいう。意志が働くから想念があるのだが、それも畢竟うわべの衣だ。お前さんはひたすら「そいつ」が着ているうわべの衣を見て、それが実体だと思ひ込む。たとい無限の時間を経た所で、うわべの衣に通じるだけで、三界に輪廻するばかりだ。無事であるにしくはない。「相い逢うても相い知らず、共に語って名も知らず」だ。

大徳。外発声語業。内表心所法。以思有念。皆悉是衣。你祇麼認他著底衣為寔解。縦経塵劫祇是衣通。三界循環輪回生死。不如無事。相逢不相識。共語不知名。(柳田七六段、入矢一九頁)

伝説にすぎないが、『宝林伝』によれば、梁武帝(五〇二―五四九在位)と達摩の出会いについて、宝誌和尚は「王は遇いたりと雖も而も遇わざる也。」と慨嘆したという(『宝林伝』八巻、柳田本二三三頁)。

はるかに「達摩不識」の伝説をひくこの臨濟の説法は、唯識の言語論から出発しているにもかかわらず、それを離れて言語行為の停止へと進んで行く。しかし言語の限界の認識がただちに言語化の努力の否定につながってはならないだろう。臨濟もまた、そんな安易な立場に留まるはずもあるまい。このことについてはまた稿を改めて論じなければなるまいが、資料を渉猟するついで、『寒山詩』に次の詩編があるのに気づいた。⁽²⁸⁾

可貴天然物 貴ぶべし 天然の物

独立無伴侶 独立して伴侶なく

覓他不可見 他を覓むるも不可見

出入無門戸 出入するに門戸なし

促之在方寸 之を促むれば方寸に在り

延之一切処 之を延ぶれば一切の処

汝若不信受 汝 若し信受せずんば

相逢不相遇 相い逢うも相い遇わざらん

これはまた、従来問題にしてきた「無位真人」の話題とそのまま対応しているのは一見して明らかである。ここに「天然のもの」とは「無依道人」にシノニムである。

臨濟は寒山とはもとより何の関係もない。しかし、真理に対するこうした語り口は、むしろシナの大地に深く根ざ

した詩人達とその土壤を介して響きあうのであろうか。思えば臨濟の言葉も、矛盾的表現を駆使して真意に迫ろうとする、格調の高い詩人の言葉として受け取ることができそうな気がする。

あらためて、『臨濟録』は理論の書ではないこと、そして臨濟と『臨濟録』は分別して考えなければならぬし、あくまでその肉声にこだわらねばならない、というごくありきたりの、しかしともすれば見落とされがちな立場を今一度確認していささか冗漫に流れた小論をとじることにする。

(1) 『臨濟録』の成立史については、柳田聖山「古尊宿語

録考」花園大学研究紀要二、一九七二、一頁以下。同『臨濟ノート』春秋社、一九七二、七六頁以下。同じく『仏典講座30・臨濟録』大蔵出版、一九七二参照。以下、テキストには柳田本(柳田聖山『訓注・臨濟録』基中堂、一九六二)の科段を用い、入矢本(入矢義高『臨濟録』岩波書店、一九八九)、秋月本(秋月龍珉『臨濟録』筑摩書房、一九七二)を適宜参照する。

本文改竄の例としては、趙州從諗(七七八―八九七)との出会いの部分があげられる。すなわち、『臨濟録』一二二段には、

趙州行脚時參師。遇師洗脚次。州便問。如何是祖師西來意。師云。恰值老僧洗脚。州近前作聽勢。師云。更要第二杓惡水潑在。州便下去。(入矢一六八頁)

とある。行脚僧ではなく、住持が洗脚するのはありえぬことではないが少しおかしい。『趙州録』(秋月龍珉『趙州録』筑摩書房、一九七二)には、

(2) 例えば、

師因到臨濟、方始洗脚、臨濟便問、如何是祖師西來意。師云、正值洗脚。臨濟乃近前側聆。師云、若会便會、若不会更莫啗茶。作麼。臨濟払袖去。師云、三十年行脚、今日為人錯下注脚。(三九〇頁)

といい、流れはスムーズでかつ主客が顛倒している。内容からしても改竄は『臨濟録』の側である。他に臨濟と普化との対話についても秋月氏は『趙州録』のものが原型であろうとする。(三七二頁)「南有雪峰、北有趙州。」『祖堂集』六卷四一上」といわれた当時の様子からも臨濟は当時無名に近かったと考えられている。

問。如何是真正見解。師云。你但一切入凡入聖。入染入淨。入諸仏国土入弥勒樓閣。入毘盧遮那法界。処処皆現国土成住壞空。(柳田四二段、入矢五八頁)

というのは、
你如今応用処。欠少什麼。一刹那間便入淨入穢。入弥勒樓閣。入三眼国土。(柳田四九段、入矢七〇頁)

というに同じく、また、

問。如何是三眼国土。師云。我共你入淨妙国土中。著清淨衣。說法身仏。又入無差別国土中。著無差別衣。說報身仏。又入解脫国土中。著光明衣。說化身仏。此三眼国土皆是依變。約經論家。取法身為本根。報化二身為用。山僧見処法身即不解說法。所以古人云。身依義立。土拠体論。法性身法性土。明知是建立之法。依通国土。空拳黃葉用誑小兒。(柳田五〇段、入矢七二頁)

というのは、

你要与祖仏不別。但莫外求。你一念心上清淨光。是你屋裏法身仏。你一念心上無分別光。是你屋裏報身仏。你一念心上無差別光。是你屋裏化身仏。此三種身是你即目前聽法底人。祇為不向外馳求。有此功用。拠經論家。取三種身為極則。約山僧見処不然。此三種身是名言。亦是三種依。古人云。身依義立。土拠体論。法性身法性土。明知是光影。(柳田二九段、入矢三五頁)

と全く同じ説法とみてよい。

- (3) 拙稿「禪宗史上の仏」玉城記念論集、四一頁以下参照。ここでは臨濟の仏陀観には、自らを仏であると確信し、「仏への到達」ではなく、却って「仏の超克」を直截に志向する立場と、仏心の継承を主張することによって、自らの立脚点を正当化する働き、という矛盾した

動機があることを明らかにした。つまり宗祖化の問題である。本論の課題はその延長線上にあるといつてよい。

- (4) 柳田聖山主編『祖堂集』(中文出版社、一九七二)一九卷九八頁以下。

- (5) 『伝灯玉英集』卷六、一九〇以下。『宋藏遺珍』第三卷(新文豐出版公司、一九七八)に収められる。一〇三四年、『景德伝灯録』を抄録して一五卷にまとめたもの。『景德伝灯録』の最古型を保存するものと考えられる。(普化章はない)

- (6) 柳田聖山主編『宋版・高麗本景德伝灯録』中文出版社、一九七六、に影印版がある。元は『四部叢刊』本で諸本を集成してなったもの。北宋版よりも成立は遅れるが却って改変されぬ古型を含むと考えられる。

- (7) 禅文化研究所『景德伝灯録』。本書は東寺経蔵の北宋版一切経に収められる東禅寺版『景德伝灯録』である。一〇八〇年頃の成立。なお『伝灯録』の詳しい書誌については本書に付された、西口芳男「東禅寺版『景德伝灯録』解題」三頁以下を参照されたい。

- (8) 柳田聖山主編『宋版・高麗本景德伝灯録』一六一四年成立。

- (9) 大正大藏経五一卷、一九六頁以下。

- (10) 真善美出版社。

- (11) 柳田聖山主編『宝林伝・伝灯玉英集』中文出版社、一九七五。一〇三六年刊行本の影印。

(12) 柳田聖山主編『四家語録・五家語録』中文出版社、一九七五。

(13) 同上。

(14) 注(1)参照。

(15) 『祖堂集』(二五卷七九頁)

① 師臨遷化時。謂衆云。還有人遷得吾真麼。若有人遷得吾真。呈似老僧看。衆皆將写真呈似和尚。師尽打。時有一少師普化。出来云。某甲遷得師真。師云。呈似老僧看。普化倒行而出。師云。我不可著汝這般底。向後別處。打瘋顛去也。(『伝灯録』七卷一〇七下に对应)

『祖堂集』(二七卷一五頁)

② 普化和尚嗣盤山。在鎮州。未親行録。不決化縁終始。

(伝一〇卷一六一下)

③ 師在市裏。遇見馬步使。便相撲勢。馬步使便打五棒。師云。似則似。是則不是。(伝一六二上)

④ 師尋常暮宿塚間。朝遊城市。把鈴云。明頭来也打。

暗頭来也打。林際和尚聞此消息。教侍者探師。侍者来問師。不明不暗時事作麼生。師曰。明日大悲院有齋。侍者帰来拳似。林際便歡喜云。作麼生得見他。(臨九八段、伝一六一下)

⑤ 非久之間。普化自上来林際。林際便歡喜。排批飯食。对坐喫。師只是下底物。惣喫却。林際云。普化喫食。似一頭驢。師便下座。両手托地。便造驢声。林際無語。

師云。林際斯兒。只具一隻眼。(後有人拳似長慶。長慶代林際進語云。也且從。更作麼生。又代普化云。被長老申此一問直得醅醅酩酊。)(臨九七段、伝一六二上。『趙州録』三七頁参照。)

⑥ 林際又問大悲菩薩。分身千百億。便請現。師便擲地卓子。便作舞勢云。吽吽。便去。

⑦ 又林際上堂。師侍位次。有一僧在面前立。師驚推倒林際前。林際便把杖子打三下。師云。林際斯兒。只具一隻眼。(臨九六段、伝一六二上に部分対応)

⑧ 又林際為師看聖僧次。林際云。是凡是聖。師云。是聖。林際便喝咄。師便撫掌大嘆。(臨九六段、伝一六二上に部分対応)

⑨ 師得一日手擎函板。遶郭辭人云。我遷化去。衆人雲集相隨。東門而出。今日不好。二日南門。三日西門。人衆漸小不信。第四日北門而出。更無一人隨之。自覺蹇蹇門而卒矣。(臨一一九段、伝一六二下)

なお、ここに臨濟を「林際」と表記するのは、臨濟章に「雪峰開拳云。林際太似好手。」(一九卷九八頁)といひ、また岑和尚章に、臨濟下の三聖慧然の言として「勝林際七步。」(一七卷二二頁)ということからも臨濟を指すことに変わりはない。

(16) 対応箇所は前注参照。

(17) 『臨濟録』一五四段、「鎮州城東南隅、臨滹沱河側、小院住持。其臨濟因地得名。時普化先在彼、伴狂混衆、

聖凡莫測。師至即佐之。師正旺化、普化全身脱去。乃符仰山小釈迦之懸記也。」

- (18) 対応関係については注(16)参照。テキスト頁数は、禅文化研究所出版の北宋本による。文は『祖堂集』よりも『臨濟録』に近い。なお、いずれとも対応せぬ次の二話がある。

凡見人無高下。皆振鐸一声。時号普化和尚。或將鐸就人耳边振之。或拊其背有迴顧者。即展手云。乞我一錢。非時遇食亦喫。(一六二下)

師嘗於闌闌間播鐸唱曰。覓箇去处不可得。時道吾遇之。把住問曰。汝擬去什麼处。師曰。汝從什麼处来。道吾無語。師掣手便去。(一六二下)

- (19) 衣川賢次「臨濟録札記」禅文化研究所紀要第一五号、一九八八。

- (20) 松本史朗『禅思想の批判的研究』大蔵出版、一九九四。
- (21) 『臨濟録』六二段にいう、「道流、出家兄且要学道。

祇如山僧、往日会向毘尼中留心、亦曾於經論尋討。後方知是濟世業表顯之說。遂乃一時抛却、即訪道參禅。後遇大善知識、方乃道眼分明。」

- (22) 柳田聖山「臨濟録に見える仏教学的諸問題について」印仏研九卷二号、一九六一、二一六頁以下。

- (23) 中村祥典にはアラハトの訳語として次の用例があげられる。『法集要頌経』円寂品(大正四卷七九〇。以下、

XXVI. 10 etc.)。『無量寿経』大正一二卷二七七上。なおアイトマンの訳語としては見出されぬようである。

- (24) 「面門」の他の用例を当たると、『景德伝灯録』一六卷、徳山宣鑑の法嗣である鄂州巖頭全豁禅師章に、「吾教意如摩薩首羅。劈開面門、豎垂一隻眼。此是第二段義。」といい、これは眉間である。

『統高僧伝』三卷、釈慧浄伝には、「放光面門、滅影双樹。」(大正五〇、四四四下)といい、これは如来の描写であるから、「白毫相」をさす。つまりここで面門とは眉間である。他に、『宋高僧伝』唐湖州法華寺大光伝には、「夜分将醒白光満室朗然若昼。往覩光公宴坐梵音方作。光起面門如開毫相。經音向息光色随斂。」(八六六上)とあり、唐陸州烏龍山浄土道場少康伝にも、「每遇齋日雲集所化三千許人登座。令男女弟子望康面門。即高声唱阿弥陀仏。仏従口出。連誦十声十仏若連珠状。」(八六七中)という。いずれも眉間である。

禅宗と関連深い『仏頂経』には、「爾時世尊従其面門放種種光。」(大正一九、一〇八中)とある。これは小乗『涅槃経』に、「爾時如来従其面門、放種種光。」(大正一、一九八中)とあるのをそのまま受けたものであろう。この部分は異訳の『遊行経』には、「爾時世尊顔貌従容威光熾盛。諸根清浄淨色和悦。……未曾見仏面光沢発明如金。……如雪白毫光。」(大正一、一九下)とあり、顔を指すようにも見え、白毫相をいうかにも見える。

『般泥洹經』には「光顔從容。」といい、また、「仏面光潤顔色發明」という（大正一、一八四上）。なお、直前の偈には「真人所說法、賢者常樂行」とある。『根本有部律雜事』三七卷には、「顔容威光赫奕」、「光相」などとなっている（大正二四卷三九一下）。

バーリ語原典では、面門に該当する部分は *chavivāṇa*（皮膚の色）あるいは *kāya*（身体）である。The Dīgha Nikāya, ed. by Rhys Davids, T. W. and Estlin Carpenter, J. vol. II, London, The Pali Text Society, 1947, pp. 133-134.（中村元『ブッダ最後の旅』岩波文庫、一二〇頁参照）

ともかく、『涅槃經』では身体（の表面）と考えるべきであろうが、それをシナ人がどう捉えたかはまた別の問題であろう。

明らかに「口」を指すものとしては『無量義經』に、「額広鼻修面門開。」（大正九卷、三八五上）というのがあり、天台智顗（五三八―五九七）の『禪門口決』に、「一師言、由拱念太急則氣結故病。治法想身狀飯上飯氣。然後想有風從臍中起出至面門。面門者口也。」（大正四六卷、五八四上）があげられる。

なお、最近禪文化研究所より出版された『禪語辭書類聚』には、「華嚴大疏、面門即口也。『演義鈔』、面門即面之正容也、非其口也。此処と碧巖燎却面門とはカホと見て可なり。臨濟之無位真人、從面門出入は口と見るべし。

又耳口目鼻の七竅なりとの説もあり。」（『俗語解』、二一七頁）とある。ただし特に根拠は示されていない。

(25) この話題を材料に入矢先生は「解説」の中で次のように言われる。

臨濟は「①お前たちは無依の道入であるはずだ」という言い方は絶対しない。一貫して「まさに、②お前たちこそがそのまま無依の道人なのだ」と直示しつづける。③例えば「お前たちは祖仏に会いたいと思うか。④今わしの面前でこの説法を聴いているお前たちこそがそれだ（祇你面前聽法底是）」と言う時、その「祇你」とは「ほかならぬお前たち」「お前たちそのもの」というストレートな直指なのであって、⑤それ以外の要素の介在は全くない。」

（二二頁。番号筆者）

全くその通りだと思うのだが、松本氏はこの文を引用して、節の前後に論理的不斉合が見られると言う（松本三七七頁）。氏の分析が分かりにくいのでそのまま引用すると、まず③以下の部分について、

この文章の末尾に「それ以外の要素の介在は全くない」と述べられるが、ここで「それ」とは何を指しているのだろうか。私の読解によれば、「ほかならぬ」お前たち（そのもの）を指している。つまり、「今わしの面前でこの説法を聴いているお前たち」以外の要素の介在は全くない」というのが、

(⑤の文)の意味であろう。しかし②の文章を見ると、そこには、「お前たち」以外の要素が明らかに存在している。即ち「無依の道人」である。つまり、その文章は、「お前たち」(A)と「無依の道人」(B)という二つの要素、あるいは別の言葉でいえば、二つの名辞の間に見られる何等かの関係を示すものと考えられる。この二つの要素、AとBを区別することが何よりも重要であろう。(原文の、実線、破線などによる引用文の指示を番号による指示に変えた。)

という。そして入矢先生の文章を同語反復であるとするのだが、明らかに誤解である。その理由をのべるためにまずわたしの理解を記しておく。

①は、「(A)は(B)のはずだ。」であるから、「(A)は(B)だ」の「はずだ」であり、「(A)のはずだ」は語手の判断を表している。

②は、「(A)は(B)だ。」であるから、①と②は全く性格の異なる文である。

①は「お前たちは無依の道人である・はずだ。」となり、②は「お前たちが(そのままで)無依の道人なのだ。」となる。従って、「それ」とは「ストレートな直指」または②の文全体を指し、「それ以外の要素」とは「はずだ」という語り手の判断の部分の指すと考えられるべきであろう。

また、②の文章と④の文章は全く同じ構造なのだが、松本氏は「#」の中で、肝心の「……聴いているお前たち」が、それだ(是)」という「それ」、つまり「無依の道人」あるいは「祖仏」にも等置さるべき(B)を省いている。それが誤解のもとだと思うのだが、意図的なものでなければ幸いである。繰り返して言えば、⑤の文章は、「ストレートな直指以外の(はずだ)」などという余計な判断の要素の介在は全くない」ということなのである。[QED]

(26) 佐藤晴彦「宋元語法史試論」へく里地へく里路へ田地へ地面へをめぐって」神戸外大論叢三四—三、一九八三。および、同「元明語法史試論」神戸外大論叢三五—二、一九八四。

(27) 拙稿「禅宗の教理思想——玄沙の不恡麼を通して」田村還暦記念論集、一九八二、二九九頁以下。

(28) 入谷仙介『寒山詩』禅の語録13、筑摩書房、一九七〇、二二五頁。

追記 松本氏が『大日経』との関連を指摘する「以心伝心」の語源については、『起信論』等も考慮すべきではなからうか。「以心除心」(大正三三卷五八二上)、「以心住故」(同)などの語が見え、前者は『妄尽還源觀』(大正四五卷六三九下)にもそのまま援用される。また、慈恩大師基の『般若波羅蜜多心経幽贊』に、「以心見仏、

以心作仏。心即是仏、心即我身。」(大正三三卷五二六中下)という。これは更に『大智度論』に基づくものである。(大正二五卷二七六中)今は記して後を期す。

また、「心地」についても、前掲佐藤論文に注意すべき他、『起信論』には「淨心地」として三度あらわれ(大正三三卷五七七下、五七七下、五八一上)、また、禪の疑経である『金剛三昧経』に五度(大正九卷三六六中、三六九下、三七〇上、三七〇中、三七四上)みられ、『仏頂経』にも五度(大正一九卷一一一上、一一一上、一二六中、一二七中、一四二上)出現する。場所のみ記して今後の検討対象としたい。