

臨濟錄に關する新見解

讀臨濟錄札記 (一)

篠原壽雄

序

往昔の祖師の努力は、自己の全生命、全生活に即し、直結したものである。

所謂、祖師の全人的なものは、自己の生活すなはち宗教的體驗によつて、端的に直接的知識として把握される。しかして、その後、彼或は彼につゞくものがこの事實を思考推理して、論理的にあとづけたものが語録である。従つて、今に残る語録話頭は彼らの全生命の全人的な發露ともいふべきものである。

いま、われ／＼が眼を知識面のみに限つて彼の赤裸々な宗教的體驗に近づくために、論理的思索のプロセスを辿ることは、「教外別傳、不立文字」を旨とし、「直指人心、見性成佛」を體とする禪門に於ては、或は第二義的なものとして排せらるべきことであるかもしれぬ。言詮を超えた眞只中にこそ眞骨髓があるのだと説かれるから

である。

しかし彼らが、語録話頭をなすことは、それ自體、すでに、彼らの自得の境を思考推理して論理的にあとづけようとすることに外ならない。

こゝに、われわれは、彼の祖師の「行」によつて體得した、言詮を超越した全人的な生命を「知」に還歸し轉化することによつて、その全貌を窺おうとするのである。

もつとも、「知」は全人的生命の一部に限られたものではある。しかし、われわれ近代人には「知」によつて、合理的に思惟するのぞなければ、祖師の全人的生命に近付くことは、殆ど望み得ないほど困難なことである。ここに、近代人の大いなる宿命がある。今日、語録を讀むものが、合理的に把握しようとすることも、正しいこととして理解されるであろう。

いま、體究練磨すること二十有餘年、一として彼の全

人的生命の赤裸々な發露ならざるは無い『臨濟錄』を繙くにあたつても、まさしくこの宿命に逢着するのである。

しかし、近代に生くるわれわれには、所謂「今日」の問題がある。「今日の問題」をいまにして解決しなければ、やがて祖師の眞面目の失はれゆくのも日遠からずといひえよう。

ここに、あへて、今日に生きる好箇の禪人と、後れて禪門を敲く士の爲にこの小論を發表する。

本稿は、一九四九年十月五日より翌五〇年十月四日まで、京都大學人文科學研究所に於てなされた『臨濟錄』會讀のいわば「札記」ともいふべきものである。この語録については、すでに多くの説明がなされてゐる。しかしそれらの中には漢文の語法理解のあやまりを餘りにも多く犯してゐるものがある。ここに支那學徒として義憤を發し、これを正すことを主眼とし、傍ら俗語研究の爲に、主として入矢義高先生の指導の下に文學研究室の田中謙二、島田虔次先生、宗教研究室の塚本善隆、藤吉慈海先生ならびに阪大の木村英一先生らの協力の下に行はれ、豫期以上の成果を擧げることが出來た。この語録研究の道は、現在、傳心法要に進んでゐる。いま、つたな

い筆もてここに發表するのはその一部であるが、もし全貌を窺ひ得れば望外の喜びである。

この小論を發表するにあつて、會讀に参加下さつた所内外の諸先生、わけても、常に慈愛もて御指導下さる平岡武夫先生、並に恩師内野台嶺、飯田利行先生に衷心より感謝の意を表す。もし誤謬があれば、これを整理し、筆録した私人の責任である。責任のありかを明らかにして、伏して先輩諸宗師の寛恕を乞ひ、つゝしんで明眼の士の叱正をまつ。

なほ、本稿に敬意をこめて引用してゐる『疏瀹』について一言しておく。この書物は『臨濟慧照禪師語錄疏瀹』といひ、つとに従兄飯田利行氏がその著『學聖無著道忠』で世に紹介した。この書物を飯田氏は一卷とし、『駒澤大學禪籍目録』は五巻としてをり、陸川堆雲居士氏は近著『臨濟及臨濟錄』の研究―三二六頁―では何れが正しいかわからぬといふ。

これは、五巻本が一冊に合本されてゐるのである。しかして、一卷は、「序」及び「上堂」、二、三、四巻は「示衆」、五巻は「勘辨」、「行録」で、すべて綿密に句讀訓點が施されてある。後學の士をして、あやまりなからしめんとした先師の慈意が看取される。しかも、隨處、創意卓見に富み、綿密仔細な箋證は、われ／＼をして先

師の眞面目を窺はしむるに足る。いま、この書物は川上正史師の住寺洛西春光院の祕庫に藏せられてゐる。貴重な書を参考にし得た喜びを同學の士に頒つと共に、師に厚く感謝する。なほ、關係圖書の多くを斡旋して、参考の便を與へられた横井翠山學兄の勞に謝す。

本稿は便宜上岩波文庫本をテキストにした。しかし、句讀は、必ずしもそれに従つてゐない。われわれの讀み方に改めてゐる所のあるのは當然である。

本文下の數字は岩波文庫本の頁數・行數を示す。

本 論

是爾四大色身。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。是爾目前歷歷底。勿一箇形段孤明。是這箇解說法聽法。34;4

「是」は通常「である」といふ繫辭として用ひられる。現今の中國語ではこの用法が普通で、「是」は主語と述語との中間におかれる。

「是」を繫辭的に用ひることは述語として提示されるものを、常に容體的對象的、しかも直接的感覺的な所與として把握しようとした思惟方法を示すものである。

中村元、東洋人の思惟方法。
三〇六頁參照

先徳がみな、この「是」を「これ」と訓じてゐるのは、

この一般的形式として理解してゐるためであらう。しかしこゝでは、四つの「是」がいろいろも主語の上にあることに注意しなければならぬ。もし、こゝの「是」が繫辭であつて、主語の「爾四大色身」と述語の「不解說法聽法」を結ぶものとするならば、當然、文形は「爾四大色身、是不解說法聽法」となるはずである。それ故に、こゝの「是」は繫辭ではなく、「爾四大色身」を強く規定する語である。すなはち「爾四大色身」を強く集中的に提起しようとする語である。つまり「是」は「ほかならぬこのもの」といふ語氣を持つ。文語の「即」にもこれと同じ用法がある。

さらに、この説法の場合を考へてみれば、いはば對象的存在として自己に最も親近なものとして把握される「四大色身」、「脾胃肝膽」「虛空」の何れも説法も聽法も不可能であると臨濟は先づ端的に言ひ切つて了つておいて、すぐ次に起る設問を豫想して「是什麼」と提起してゐる。この「是什麼」は「そもそも一體何が」といふことであつて、こゝの「是」も什麼を強調する語である。次いで、この問をすぐ承けて、それは「是爾」(ほかならぬお前)といふ目前歴々底の一箇の形段なき孤明な存在だ」と解答を與へ、さらに、それを承けてたゞみかさねるやうに「是這箇」といふ。この「是」も以上の三つの

是と同じく「這箇」の強辭であつて、「外ならぬこれこそが」と強く指定する語氣を持つ。このやうに、「是」は一種の指示形容詞的に用ひられて、強いアクセントを帯びつゝ、それによつてこの場の論理を明快にし、活潑々地の法戰場裡の活作略に精彩を興へてゐるのである。單に機械的に「これ」と讀んで済ましてはならない。

任運者衣裳。36:10

「任運」の二字はつとに先徳が正しい解を興へてゐる。しかし、後にもふれるやうに、この「任運」の一語は中國の思想史を探るときにも興味ある示唆を興へることであるから、いまこゝにとりあげて論ずることにする。

撮要曰。任運者。動容周旋天真自在之義也。

摘葉曰。任運者。自然貌。平常者衣行坐。自然作用。是三祇修習不相干底也。

これに對して道忠は、「資持記」を引用して、更に端的に語つてゐる。

曰。不假造作。

いま臨濟の語をもつてすれば、「困來便臥。飢來便喫」であり、更にまた「要行即行。要坐即坐」底の當處といふことであらう。このやうに解すれば、彼の眞面目を採る爲には、よき指針となる。本録より以前のものにも僅

かに見える。

不修不斷。任運自在。方名解脫。禪源諸詮集都序 岩波文庫本54.9

これは、恐らくは俗語から來たものであらうか。用例を推考すれば、現今の中國語の「隨便」といふ意も多少ふくまれてゐるやうにおもはれる。

「任運」に似た語に道家の「因應」といふ語がある。少しこの語について述べてみよう。

中國に入つた佛教思想の中で、根本原理を「空」とする般若思想が重んぜられたことは周知の事實である。ここでは、「空」を説明するために道家の「無」を以つてしてゐる。そして、「空」と「無」とについては、今にいたるまで種々に説かれてきた。

しかし、「空」は莊子の「道樞」「天鈞」||無差別の論理をもつて解した方が或はその眞に近かつたであらうといはれてゐる。秋澤修二。東洋哲學。三七頁

道家に於て「無爲自然」が尊ばれるのに對して、禪家では、「平常無事」或は「無心無作」といふことがいはれてきてゐる。このやうな點を併せ考へてみると、こゝで「任運」とそれに似てゐるとおもはれる「因應」を考へるのも興味あることである。

史記。老子列傳贊曰。老子所貴道。虛無因應。變化於無爲。

ところで、「因應」とは、對象に、無理することなく自然の道理のまゝに隨順してゆくことであり、「任運」はものに逆はずに自然にまかせてゆくことである。

それでは、「因應」の語が『臨濟錄』の編纂された頃の社會にはどのやうな意味をもつてゐたものであるか、また、それは「任運」とはいかなる交渉があつたか、かういふことにまで論及しなければならぬが、これは他日稿をあらためることにする。

要且不是僞眞俗凡聖。能與一切凡聖。安著名字。眞俗凡聖。與此人安著名字不得。408

「要且」は、本録に散見する「且要」よりは、珍らしい語であるが、その例はある。

牙云。打卽任打。要且無祖師意。1069
さらに遡つても見られる。

要且屬於情。情生則智融。傳心法要。岩波
文庫本。347
なほ、唐詩にも見える。

玉泉潭畔松間宿。要且經年無一人。白居易後集卷十
九。夜題玉泉詩

これらの用例から歸納すれば、「要するにとにかく」とでも言ふべきであらう。道忠が「畢竟の意」といふのは頗る當を得たものといひ得やう。

忠曰。要要約也。樞要也。韻會見諸處所用要且語。有

畢竟意。

こゝに、「要且」と端的に言ひ起した劈頭の一語は、これまで縷々として説いてきた彼の説法を、これから強く締めくくらすことを示す言葉である。

次に吟味すべきことは、「不是僞眞俗凡聖」の一句である。

古來、先徳は「不是」をこの一句のみに掛けて、「僞が眞俗凡聖なるにあらず」とよむ。その意は「無依の道人と云ひ、現今聽法底といひ、また心法と呼ぶその者を、茲では臨濟が僞と呼んだ。心法其者が、眞俗凡聖でもない、覺知する其者が、眞俗凡聖でもない。」(『臨濟錄講義』二一―二頁)
といふことになつてゐるらしい。この解釋では僞を主格として讀んでゐる。それならば、この句の語序は、「僞不是眞俗凡聖」とならねばならぬ。この點が先づ第一の語法上の誤りである。

第二の誤謬は論旨の上からも指摘できる。即ち、「不是」とは「でない」といふことであるから、「僞が眞俗凡聖でない」とは如何なることになるか。眞俗凡聖といふのは相對的にとらへられた境に對して、假りにつけた名、即ち、「空名」のことである。したがつて、「僞が空名でない」といふことでは意味が通じない。

以上二つの誤りは、畢竟するに「不是」をこの一句の

みに掛けて讀む語法的な誤りを犯してゐることに原因する。

いま、續つてこの一段全體の文章構成を顧れば、「要且」以下は「不是備眞俗凡聖。能與一切眞俗凡聖、安著名字」と、「眞俗凡聖。與此人安著名字不得」といふ二つの括弧に入る文に分れて、しかも、緊密なコントラストをなしてゐるのが看取される。即ち、「備眞俗凡聖」に對して「眞俗凡聖」、「能與一切眞俗凡聖」に對しては「與此人」、さらに、「安著名字」に對しては「安著名字不得」といふ、緊密な照應をなしてゐる。

こゝで、さらに仔細に上述の分析を検討すれば、「備眞俗凡聖」に照應すると説いた「眞俗凡聖」はこの場に提起された一般的命題として次の句の主語になつてゐる。したがつて、こゝも「備眞俗凡聖」を主語とし、「能與一切眞俗、安著名字」は、「與此人安著名字不得」と同様に述部とすべきである。

このやうに考察してみると、「不是」の内容は、「不是」以下の初の括弧に入る部分の全體、即ち、「備眞俗凡聖。能與一切眞俗凡聖。安著名字」をうけるものでなければならぬ。

つまりその意味は、「ともかくお前の眞俗凡聖が、一切の眞俗凡聖に名字をつけてやれるものではない。眞俗

凡聖などといふものは、この眞人に名前をつけ得るものではないのだ」といふことなのであつて、かく讀んでこそ論理は始めて明晰となり、従つてその意味も把握し易いものとなる。

よつて、舊訓は次のやうに改められなくてはならぬ。曰く「要且つ、是れ備が眞俗凡聖の、能く一切の眞俗凡聖のために名字を安著するにあらず」と。

祇爲我見處別。外不取凡聖。内不住根本。見徹更不疑謬。4013

古來、先徳はみな「祇爲」を初めの一句だけにかけて讀んでゐる。

即ち、舊訓に従へば、強調される當處「天下の人の見解とはちがふのぢや」といふ意ははつきりするが、その反面、以下の句はみな「山僧說法。與天下人別」と説き出してきたこれまでの事柄と思想的連關が絶たれて了つて、その結果はポツンとこの三句が孤立して宙に浮き、いはば、この文は尻切れとんぼのやうになつて了つてゐる。なんとしても、その不安定さは拭ひえないものがある。そこで文旨を検討しつゝその病根を剔抉しよう。

上述の次第になるのは何故かといへば、それはたゞ、わしの見解が、他の人の見解と異なつてゐる。どのやう

に異なつてゐるかといへば、外には凡聖を問題とせず、内に於ては涅槃に安住することをしない。すつかり徹見して少しも遲疑しないといふ。

臨濟が敢へて人に誇示するところの「我見處」の眞骨頂は、はつきり具體的に以下の三句で説明されてゐるのである。道忠が、「外不取凡聖。内不住根本者。是即此見處別處」と言つてゐるのは、まさにこのことである。

そこで、「外不取」以下三句が、「我見處」の眞骨頂を提示してゐることを明確に出すためには、「祇爲」を以下の全體の句に掛けてよむべきである。さう讀んだ方が彼の論旨をより明晰にするのであることは、彼が上から説き來つたところを仔細に顧れば、更に明瞭である。彼は「山僧說法。與天下人別」といひ、ひきつゞきその二つの例、即ち、

祇如有箇文殊普賢出來目前。各現一身問法。纔道吞和尚。我早辨了也。

と、更にもう一つ、

老僧穩坐。更有道流來相見時。我盡辨了也。

を擧げて説明し、それを直ぐ承けて「何以如此」と下の句を起してゐる。この一連の文氣の趨勢上からしても、「祇爲」を以下全部にかけて讀んだ方が、文旨はよりスムーズであり、自然でもある。

如禪宗見解。又且不然。山僧說處皆是一期藥病相治。總無實法。44:13

中國語の曖昧さはわれわれをして常におもひもかけない困難さに逢著させる。

いま、この場の說法を論旨を辿つて考へてみよう。

「如禪宗見解。又且不然」といふのは、臨濟が的々相承されてきた「禪宗見解」といふものをもつて語り出したところである。しかして、彼が「禪宗見解」といふのは、佛祖正傳は「わがこの禪宗にあり」といふ大きな自信を藏してゐるものとみななければならぬ。そこで、このわが禪宗の見解は、それとは異なり、直ちに今この時で、時節なんでもものはありはしない。たゞそこにあるのは今だけだ。わしの說法もみなかうなのだ、終止符をうつ讀み方、即ち従來の讀み方と異なり一句を二句にして「山僧說處皆是」と、「皆是」の句で讀點を入れて上文を一度收束させる新しい讀み方が考へられる。

それは丁度、前段で

我說如夢如化。山僧所說皆是。44:5

と同じ説き方で結んでゐることゝ併せ考へても一應首肯されよう。

しかして、このところまではこの句讀によつても何の差し支へも起らないのである。かへつて臨濟の自信の程

を強く示す讀み方であるとも考へられる。

しかし、更に大きく、文の構成を吟味して見る必要がある。即ち、この文は上段で、「禪宗見解」といふ命題に對して、「直是現今。更無時節」といふ説法をなしてゐるのと、次の段でも「山僧説處」に對して、「皆是一期藥病相治。總無實法」といふ説明が続いてゐるのであつて、この二段は互に相照應した對稱の構文になつてゐる。そして、この二段を大きくうけて、次に「若如は見得」云々と收束されるのである。この間、語氣も密接に連なつて、その思想を展開してゆく述べ方であり、従つて文脈も一貫したものでなければならぬ。

このやうな理由のもとには、「皆是」で讀點を入れ、二句にする新訓の成立は不可能であるが、なほ注意するに充分なところといひうる。

日消萬兩黃金。44.14

撮要曰。消者消盡之義也。若明眼人。日消萬兩黃金。亦非分外。若無眼人。滴水難消。

「一朝眞の出家の境界になり得たならば、日に萬兩の黄金を使ひ捨てゝも、何等罪惡らしい分子は、毫釐もありません。」と『講話』で語つてゐるのは、先徳の意が那邊にあるか知るに足る。

道忠曰。消者猶腹中食消化之消。苟不食消化。必成病焉。

又古云。消用也。

といはれてきてゐる。『講話』に語るころも、この意味で共に正鵠を得たものである。即ち、「消」は消費でなく享受の意でなければならぬ。

しかし、『講話』の語るやうに、「使ひ捨てゝも決して差支へないのみならず、使はれるその黄金は一片々々大光明を放つであらう」と、結果を漠然と豫想したネガチイブな言方でなく、むしろ「自己自身の境が、かくなりうるものだ」と自信をもつて語るのである。もう少し、語を補つて言はう。「もしこのやうに見得したならば、それこそ眞の出家といはれるものになれる」といふことである。「日消萬兩黄金」とは眞出家の内面的本質をポジティブに強調してゐるのである。

即ち、このやうな眞出家ならば、日に萬兩の黄金を使ひうる豊さを持つてゐる。といふことで、「消」を享受するといふ面でとらへることが肝要である。

道流。莫取次被諸方老師印破面門。44.14

「取次」は『神會語録』や、『六祖壇經』などには、見られないが、唐詩には習見する語である。

經過自愛惜。取次莫論兵。杜少陵詩集卷十二
送元二適江左詩

隨宜飲食聊充腹。取次衣裳亦煖身。白居易詩後集
卷十一自詠詩

朝比奈氏は『岩波文庫本』のこの字の脚註で「みだりに」とし、『摘葉』にはこの字の左傍に注して「シトロモトロ」というのは共に正鵠を失つてゐる。むしろ、道忠が「容易」といふ相當幅のある語で注しているのを當を得たものとする。劉淇の『助字辨略』には次のやうに述べてゐる。

皮襲美詩。等間遇事成歌詠。取次衝筵隱姓名。

取次猶造次。次者舍止之所也。取者僅足之辭。論語朱注云。造次。急遽苟且之時。蓋以所造之次。非從容暇豫之時。僅僅舍止而已也。

次に、臨濟が敢へて「印破面門」といふ語を用ひたのは、諸方のえせ老師に輕々しく眉間に印可證明されて自身は得々として禪を解し道を解すとうぬぼれている學人をいませしめた語である。眉間に印可證明の印をするとは、罪人が眉間に入墨をされることをふまへた言方で、痛烈な皮肉を含んだ表現であると解される。

應是萬種施設。用處祇は無處。46:13

從來、先人はみな「是の萬種に應じて施設す。用處祇是れ無處なり」と讀み「應は萬種施設」をば「いろいろ

な衆生界の現象に對應してはたらく」といふ意味に理解してゐる。

いま、この舊解に對して批判を加へてみよう。

第一に、「是」を先人の如く、指示形容詞的に「この」と讀むことは、語録の體として普通でない。従つて、この「是」を「この」と讀むことには慎重でなければならぬ。

次に、文章構成の面からみよう。

もし、從來の訓のやうに讀めば、この一句は上句との關連もなくなり、又次の「用處」以下の「秘密」までの關連も極めて稀薄になり一句の落ちつきが不安定になる。即ち、「即今識取」は次の「活潑々地」まで掛る文旨であり、「應是」で端があらたまり、以下「秘密」までが一貫した文脈なのである。しかるに、「是の萬種に應じて施設す」と讀めば、それで完結したものとなり、従つて上述のやうに孤立する。これではならぬ。この病根を探れば、畢竟「應是」を「この……に應ず」と讀むことにある。

さて、この「應是」は唐宋時代の俗語である。「一應」「應有」と同様に「あらゆる」或は「すべて」といふことである。「多是」も全く同様な言葉である。

如今末法向去。多是學禪道者。皆著一切聲色。何不

與我心。傳心法要。岩波文庫本。44.6

そこで「應是」がこの意味に決定する以上、この一句は當然「すべて萬種の施設は」とならねばならぬ。「應是」より次の「秘密」までは文脈の一貫したものであることは既に述べた。従つて、この意によつて讀めば「應是」以下數句は「すべて萬種の施設は、たゞ用處は無處であるから、形に求めようとすると、永劫の間求めて得られず、求めてもむこうが逃げて了ふ。これを名付けて秘密といふ。」と一氣の文勢になる。即ち、文旨はより明快となり、臨濟の本意は明白に理解され得るのである。

このやうな理由で「すべて萬種の施設は、用處祇是れ無處なり」とあらためる。

「施設」を『撮要』は「造作なり」と注し、道忠は、『唯識述記三』を引用していふ。

言施設者。安立之異名。建立發起者。亦名施設。

この兩者は、立場を異にして見解を述べてゐるのである。臨濟の「法を建立し、發起するは造作なり」といふ立場に立てば、同一である。共に正鵠を得たものと言ひ得る。

なほ、前節の「即今識取」以下「活潑潑地」までも、「即今聽法底の人の無形無相、無根無本、無住處、活潑潑地なることを識取せよ」と、その讀方を訂したら、文

脈も一層はつきりし、以下の句との關係も明らかとなり、理解し易くなる。

我不敢毀善知識。怕生口業。56.4

この一條は從來、「我れ敢へて善知識を毀りて、口業を生ぜんことを怕れず。」と讀んでゐる。

この讀み方は大いに誤つてゐる。

まづ、もし原文が、「わしは敢へて善知識を毀つて、口業を生ずることを怕れぬのだ」といふ意であるならば、「我不敢毀善知識怕生口業」といふ文形では、その意を示すことは不可能である。

即ち、「不」は「怕」の上にあつて、「不怕生口業」とならなくてはならぬ。すると上の句は、「我敢毀善知識」といふ形になるが、これを、「我れ敢へて善知識を毀つ」と讀むことも不可能になる。何となれば、「敢」一字が動詞の上に冠せられてゐる場合には反語になるのが普通であつて、「敢へて毀らんや」といふ意にならねばならぬ。

まづ、右の二點によつても明らかな如く、語法上から検討しても從來の先徳の讀み方は誤りである。

更に眼を轉じてみれば、論理的にも誤つてゐる。即ち、從來の讀み方に従へば、その場合に於ける「善

知識」は勝義に於ける善知識でなくてはならぬが、しかし、いまこゝで論ぜられてゐる「善知識」は既に前段に繰々と説かれた、「一般老師」「老宿」を承けるものでなくてはならぬ。つまり、上に臨濟が厳しく指揮してゐる「瞎禿子」、「造地獄の業をなし」また「外道の法」を行じてゐる野狐禪師どもを指すのであつて、「世のめくら道流」たちはそれを「善知識」と奉つてゐる。そして自らは凡夫心だと卑下して、からつきし自主性がなひ。

辜負這一雙眼。冷噤噤地。如凍凌上驢駒相似。56。
354

と、その心境を臨濟は強く責めるのである。また、このような道流たちの自主性缺如を、臨濟は既に上に指摘して、

爲是眞道。是善知識不思議。我是凡夫心。不敢測度
他老宿。56.2

とも言つてゐる。

ところで、いま述べた、右の四句は直接話法の形で、即ち道流の言葉として述べられたものである。

「我不敢毀善知識、怕生口業」の一條も、やはり右と同じ直接話法で、つまり、主體性のない「瞎屢生」たちの心境を臨濟が示したのである。已にのべた通りに、「凍凌上の驢駒」のやうに意氣地なく、びくびくおづお

づした彼等の心境なのである。

即ち、こゝで「我」といふのは、上述したやうな道流が自らいふ一人稱であつて、斷じて「臨濟」が「我」なのではない。從來「我」を臨濟として、臨濟和尚、大いに聲を張り上げて叫んだ一條とみるのはあやまりである。

しかし、さすがに道忠は誤つてゐない。古徳の言を用して、この條は瞎屢生の言と斷じてゐる。

忠曰。古徳云。是信惡知識瞎漢之所言也。我不敢誹謗善知識。何故。爲怖生口業也。

さらに一説を擧げてゐる。

忠曰。我者臨濟也。怕者世上瞎漢之怕也。非係臨濟。若係臨濟。則怕字當在敢字上耳。言世間多有毀善知識。怕生口業者。然我臨濟不其類也。

古徳の言を引きし前説は、蓋し慧眼と評し得るが、右の後説には従ひ難いものがある。

第一に、「我」を臨濟とした點、これは話法上より「瞎屢生」であることは既に論じた。また、「怕」の主語を「世上瞎漢」とすることに異論はないが、この短い一條に主語を「臨濟」と「瞎漢」と二つ設定することに無理がある。

一九五〇・二十一（未完）