

# 臨濟禪の南伝と臨濟宗の形成

## ——五代宋初臨濟禪の一考察——

呉 進 幹 (戒法)

### 1. はじめに

本稿は、晩唐の臨濟義玄より宋代の臨濟宗に到る歴史・思想の展開過程を明らかにするため、五代宋初のころに臨濟禪が河北から河南汝州に向かって教線を拡大していった、いわゆる臨濟禪の南伝、及びこれにともなって臨濟宗が形成されてゆく動きに注目し、河南汝州における臨濟下の人びとの活動を五代宋初臨濟禪の展開の一側面として捉え、その周辺を明らかにするものである。

臨濟義玄 (?-866) は中国思想史上の転型期と言える晩唐に生きた代表的禪僧の一人であり、馬祖下第四世に当たる。特に北宋の後半期から臨濟宗の禪僧たちの活躍がめざましく、雲門宗とともに禪宗の代表的な教団となった<sup>(1)</sup>。南宋になると、臨濟宗は中国全土に拡がってゆき、中国仏教の主流の一つとなった<sup>(2)</sup>。したがってその臨濟禪の動向の解明は、唐代から宋代へと展開する禪の歴史の流れを把握する上で重要な作業であると言える。

『鎮州臨濟慧照禪師語録』(『臨濟録』と略称)は、臨濟の説法と言行の記録を集成した語録であり、「上堂」「示衆」「勘弁」「行録」の四篇から成るが、その成立過程には若干の問題がある。すなわち、この四篇のうち、「示衆」は臨濟示寂の約百年後、北宋初には定型を成していたが、「行録」「勘弁」「上堂」に収録された諸則は臨濟宗形成の過程で、宗祖の事蹟として一則ごとに収集されたと考えられ、それは増補附加した後代(すなわち五代宋初)の人びとの時代の問題意識とかがわっている<sup>(3)</sup>。これを考えるためには、五代宋初における臨濟宗の形成過程を検討する必要がある。

五代宋初における臨濟宗の形成と『臨濟録』テキストの形成史をめぐる論考として、柳田聖山氏は今から半世紀も前に書かれた幾つかの論文があり、そこで氏は臨濟下の人々の動向と関連させて解明しようと試み、近年になって<sup>(4)</sup> 衣川賢次氏はそれをふまえ、さらに具体的に再検討した<sup>(5)</sup>。ただし、従来の論は五代宋初における臨濟禅の南伝から臨濟宗の形成並びに『臨濟録』の形成に到る歴史・思想の展開過程を直接の考察対象としたものではなかった。そこで本稿は、この点を検討し、唐宋における臨濟禅の展開の一端を明らかにしたい。

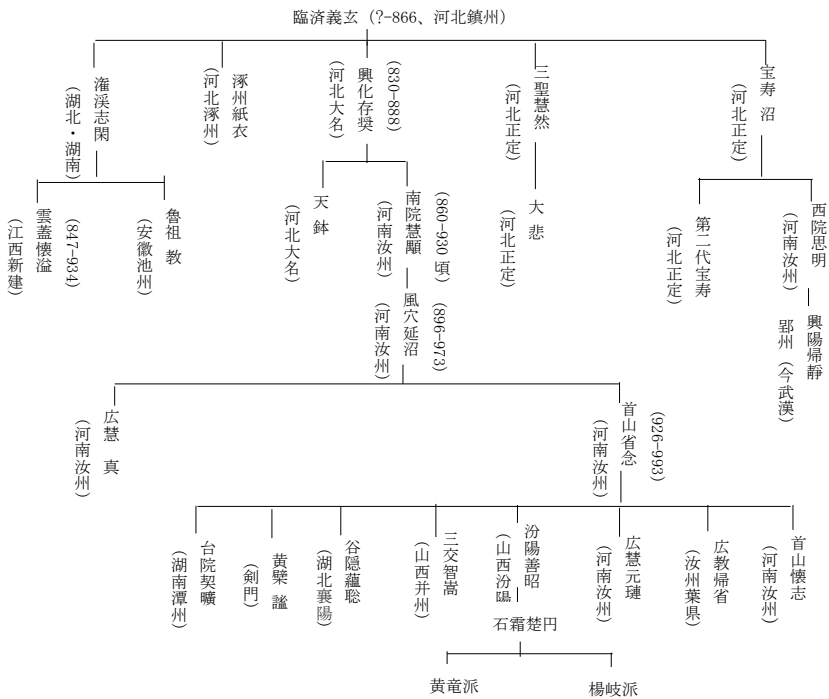
## 2. 臨濟禅の南伝

まず晩唐から宋初までの臨濟禅の概観をまとめておこう。『景德伝灯録』巻十二には臨濟義玄の法嗣として二十二人が記録されており、うち語録または機縁の語のあるものが十六人である。『天聖広灯録』では、定・霽の二上座が加えられて二十四人となっており、すべて語録または機縁の語がある。このうち善権徹禅師・雲山和尚・桐峰庵主・杉洋庵主・虎溪庵主・齊聳・金沙禅師・允誠禅師・定上座・霽上座など十人は主な活動地は未詳であるが、そのほか十四人の所在地は確認できる。例えば、鎮州の宝寿沼・三聖慧然・万寿和尚、魏府（魏州大名府）の興化存獎・大覚、涿州の紙衣和尚・秀禅師、定州の善崔禅師、幽州の譚空和尚、滄州の米倉和尚、襄州の歴村和尚、鄂州の灌溪志閑・覆盆庵主、新羅国の智異山禅師などである。そのうち、河北には十人があり、特に鎮州と魏州は五人に達するが、南方の襄州や鄂州にはわずか三人があるのみである。つまり、臨濟義玄及びその弟子の時代には、彼らは主に河北地区で活動し、鎮州や魏州が晩唐の臨濟禅の中心であったことを反映している<sup>(6)</sup>。

また、臨濟下第三世南院慧顛（860-930頃）の世代になると、『景德伝灯録』には十二人が記録されており、うち語録または機縁の語のあるものが九人であるが、『天聖広灯録』では、十五人となっており、すべて語録または機縁の語がある。しかし、臨濟下第四世風穴延沼（南院の法嗣、896-973）の世代になると、ただ河南汝州において活動した南院慧顛と西院思明の法嗣のみが記録さ

れ、南院慧顛の法嗣として二人（『景德伝灯録』では一人とする）、西院思明の法嗣として一人が記録されている。さらに、風穴以降すなわち臨濟下第五世首山省念（風穴の法嗣、926-993）の世代からは、『景德伝灯録』も『天聖広灯録』も、ただ風穴延沼の法嗣の四人が記録されるのみである。つまりその後の臨濟宗の法系はすべて、風穴延沼下の系譜に属するのである。

その一方で、河北における臨濟禪は臨濟以後に戦乱が頻繁に起こったから、その結果、北宋の仁宗の時期に河北に勤務していた文彦博が感慨を記しているように、「此（北）の土、久しく臨濟の嗣無く、宗風の振わざること今に至る<sup>(7)</sup>」ということになった。便宜上、系譜を次のように示しておく（臨濟宗法系の一部のみ）。



4 『禪學研究』第97號, 2019年3月

すなわち、臨濟下第三世南院以後、臨濟禪の地理的中心が河北より河南汝州へと徐々に移動し、しかも後世の臨濟宗は河南汝州で活動した南院慧顛—風穴延沼—首山省念らの系統から出ており、それが脈々と受け継がれてゆく。本稿では、河北から河南汝州へと臨濟禪の地理的中心が転移するその動きを「臨濟禪の南伝」と称することにする。このことにより、当時ないしそれ以後、河南汝州における南院系統の人びとが臨濟禪の振興者として認められるようになった。『臨濟録』における「臨濟栽松話」の創作もそれを反映する一つである(後述)。また、宋初の臨濟下第五世首山省念の門下の人びとには、みずからの禪が河南汝州の伝統を嗣ぐものとする意識がしばしば露われている(下線は筆者)。

(一) 『天聖広灯録』 卷 16 「汝州葉県広教院賜紫帰省禪師章」(首山法嗣)  
師開堂日、拈香云：「此一瓣香，不從他方得，祇是汝州水土。」<sup>(8)</sup>

師、開堂の日、拈香して云く、「此の一瓣の香、他方より得るにあらず、祇だ是れ汝州の水土なり」と。

(二) 『天聖広灯録』 卷 17 「劍門黄檗謚禪師章」(首山法嗣) 開堂日、……問：「師唱誰家曲？宗風嗣阿誰？」師云：「宝応堂前無安語，今時施設不參差。」<sup>(9)</sup> 学云：「恁麼則汝水一派，劍嶺分枝。」師云：「莫乱道！」

開堂の日、……問う、「師は、誰が家の曲をか唱え、宗風は阿誰にか嗣ぐ」と。師云く、「宝応堂前に安語無し、今時施設に參差せず」と。学云く、「恁麼ならば則ち汝水一派、劍嶺分枝なり」と。師云く、「乱りに道うこと莫かれ」と。

(三) 『天聖広灯録』 卷 17 「潭州南岳山台院契曠禪師章」(首山法嗣) 初

開堂日、衆集定。時、有僧問：「師唱誰家曲？宗風嗣阿誰？」師云：「昔時經遊地，趙洛老婆心。」進云：「恁麼即汝水分枝，衡陽長葉也。」師云：「小兒得寵便勇。」<sup>(10)</sup>

初めて開堂の日、衆、集定す。時に僧有り問う、「師は、誰が家の曲をかとな唱え、宗風は阿誰にかたれ嗣ぐ」と。師云く、「昔時經遊の地、趙洛老婆の心なり」と。進んで云く、「恁麼ならば即ち汝水の分枝、衡陽に葉を長ずることなり」と。師云く、「小兒、寵を得ざれば便ち勇なり」と。

ここにいう「師は、誰が家の曲をか唱え、宗風は阿誰にか嗣ぐ」は師承を問う定型句であり、五代宋初のころに始まるとされている。<sup>(11)</sup>「汝州水土」「汝水一派」「汝水分枝」「宝応堂前」といった表現はまさに彼らの師の首山省念のことを指して言うものである。つまり、彼らが師承を問われた場合、問う方も答える方も、師の首山省念が住した汝州地方を意識して問答していた。いわば宋代始めのころには汝州がすでに臨濟禪の新たな中心地として認められていたのである。

このように、臨濟禪の南伝にともなって河南汝州が臨濟禪の新たな中心地とされて後代までその法が受け継がれてゆく。では当時、河南汝州における臨濟禪はどのように展開したのか。以下に、臨濟宗の形成をめぐる事情を見てゆくことにする。

### 3. 宗派的自覚と使命感

ここではまず柳田聖山氏の論文「南院慧顛」（1960）が明らかにしたように、河南汝州における臨濟禪の宗派的自覚及び使命感の高まりということを再確認しておこう。

臨濟自身には自ら宗派をつくろうとする意識はなかったが、『臨濟録』には宗派意識をうかがえる則がいくつか見られる。例えば、『天聖広灯録』巻10の

末尾に収録される「遷化時の上堂」一則がそれであり、次の通りである（下線は筆者）。

師臨遷化時、上堂云：「吾滅後、不得滅却吾正法眼藏。」三聖出云：「争敢滅却和尚正法眼藏！」師云：「已後有人問、汝向他道什麼？」三聖便喝。師云：「誰知吾正法眼藏向者瞎驢辺滅却！」乃有頌曰：「沿流不止問如何，真照無偏説似他。離相離名人不稟，吹毛用了急還磨。」言訖，於法座上端然示寂。時咸通七年丙戌四月初十日。勅諡慧照禪師，塔号澄靈。<sup>(12)</sup>

師、遷化の臨む時、上堂云く、「吾が滅後、吾が正法眼藏を滅却することを得ざれ」と。三聖出でて云く、「争でか敢えて和尚の正法眼藏を滅却せん」と。師云く「已後人有って問わば、汝、他に向って什麼と道うや」と。三聖便ち喝す。師云く、「誰か知らん、吾が正法眼藏者の瞎驢<sup>かつろ</sup>辺<sup>お</sup>に向いて滅却せんとは」と。乃ち頌有りて曰く、「流れに沿って止まざるに如何と問わば、真照は無偏なりと他に説似す。相を離れ名を離るるに人稟けず。吹毛用い了って急ぎ還た磨かん」と。言い訖りて、法座上に於いて端然として示寂せり。時に咸通七年丙戌四月初十日なり。勅して慧照禪師と諡し、塔を澄靈と号す。

ここに見える「吾が滅後、吾が正法眼藏を滅却することを得ざれ」と言う一段は、臨済の語として大いに疑点があり、のちの南院慧顛とその弟子の風穴延沼とがそれを問題として取り上げた伝承がある。たとえば北宋末の覚範恵洪<sup>(13)</sup> (1071-1128) が編纂した『禪林僧宝伝』卷三 (1122) の「風穴伝」では、南院が臨済の「遷化時の上堂」という話を問題として風穴延沼につぎのように提起した（下線は筆者）。

南院曰：「汝乘願力来荷大法，非偶然也。」問曰：「汝聞臨際將終時語不？」

(風穴) 曰：「聞之。」曰：「臨際曰：『誰知吾正法眼藏，向這瞎驢辺滅却。』渠平生如師子，見即殺人。及其將死，何故屈膝委尾如此？」対曰：「密付將終，全主即滅。」又問：「三聖如何亦無語乎？」対曰：「親承入室之真子，不同門外之遊人。」南院頷之。(統蔵 79.496c)

南院曰く、「汝、願力に乗じて来たり大法を荷うは、偶然に非ざる也」と。問いて曰く、「汝、臨際の將に終らんとする時の語を聞きし不」と。(風穴) 曰く、「之れを聞けり」と。曰く、「臨際曰く、『誰か知らん、吾が正法眼藏、この瞎驢辺に向て滅却すとは』と。渠、平生は師子の如く、見れば即ち人を殺す。其の將に死せんとするに及んで、何故に膝を屈し尾を委すること此くの如きか」と。対えて曰く、「密付、將に終らんとすれば、全主、即ち滅す」と。又た問う、「三聖、如何なれば亦た語無き乎」と。対えて曰く、「親しく承くる入室の真子は、門外の遊人に同じからず」と。南院、之れに頷く。

また、同じ『天聖広灯録』巻10に有名な「臨濟栽松話」がある(下線は筆者)。

師又因栽松次，槩問：「深山裏栽許多松，作什麼？」師云：「一与山門作景致，二与後人作標榜。」道了，將鋤頭打地一兩下。槩云：「雖然如是，子已喫我三十棒了也。」師又以鋤頭打地兩下，「噓！噓！」槩云：「吾宗到汝，大興於世。」

瀉山学前因縁，問仰山：「黄槩当時祇囑臨濟一人，更有人在？」仰云：「有。祇是年代深遠，不欲拳似和尚。」瀉云：「雖然如是，吾且要知。汝但拳看！」仰山云：「一人指南，吳越令行，遇大風即止。」〔識風穴〕<sup>(14)</sup>

師、又た因みに松を栽うる次で、槩問う、「深山裏に多くの松を栽えて什麼か作ん」と。師云く、「一には、山門の与に景致と作し、二には、後

人の与に標榜と作さん」と。道い了おわりて、鑿頭いちりょうげを将て地を打つこと一兩下す。槩云く、「是の如くなりいえどと雖然も、子已に我が三十棒を喫し了れり」と。師又た鑿頭を以て地を打つこと兩下し、「嘘、嘘」と。槩云く、「吾が宗は汝に到って大いに世おこに興らん」と。

瀉山前因縁を挙して仰山に問う、「黄槩は当時祇だ臨濟一人を囑すや、更に人有るや」と。仰云く、「有り、祇だ是れ年代深遠なり、和尚に拳似することを欲せず」と。瀉云く、「是の如くなりいえどと雖然も、吾れ且らく知らんと要すほつ。汝但だ拳し看よ」と。仰山云く、「一人南を指し、呉越に令行なわれ、大風に遇わば即ち止まる」と。[風穴を識す]。

「臨濟栽松話」は風穴延沼を臨濟禪の再興者とすることを主張したものであるが、これは風穴延沼ないし風穴以後の創作(15)ということになる。以上、「臨濟栽松話」も「遷化時の上堂」も、いずれも河南汝州における臨濟下の南院系統の人々の活動とかかわっており、しかもそこに宗派的意識がはっきりと見られる。

南院系統の人々の宗派意識については、上に示した『禪林僧宝伝』巻三の「風穴伝」に続き、次のような問答がある。

(南院) 又問：「汝道四種料簡語，料簡何法？」対曰：「凡語不滯凡情，即墮聖解，學者大病，先聖哀之，為施方便，如楔出楔。」……又問曰：「臨際有三句，当日有問：『如何是第一句？』臨際曰：『三要印開朱點窄，未容擬議主賓存。』」風穴隨声便喝。又曰：「『如何是第二句？』臨際曰：『妙解豈容無著問，漚和爭赴截流機。』」風穴曰：「未問已前錯。」又問曰：「『如何是第三句？』臨際曰：『但看棚頭弄傀儡，抽牽全藉裏頭人。』」風穴曰：「明破即不堪。」於是南院以為可以支臨際，幸不辜負興化先師所以付託之意。(統藏 79,496c-497a)

(南院) 又た問う、「汝道え、四種の料簡語、何法を料簡するや」と。対



えて曰く、「凡そ語、凡情に滞らざれば即ち聖解に墮す。学ぶ者の大病なり。先聖之れを哀しみ、為に方便を施すこと、楔もて楔を出だすが如し」と。……又た問いて曰く、「臨際に三句有り。当日、問うもの有り、『如何なるか是れ第一句』と。臨際曰く、『三要の印開いて朱點牽し、未だ擬議を容れざるに主賓存す』と」と。風穴、声に随って便ち喝す。又た曰く、『如何なるか是れ第二句』と。臨際曰く、『妙解、豈に無著の問を容れんや。漚和、争か截流の機に赴かん』と」と。風穴曰く、「未だ問わざる已前に錯てり」と。又た問いて曰く、『如何なるか是れ第三句』と。臨際曰く、『但だ棚頭に傀儡を弄するを看よ、牽を抽くは全く裏頭の人に藉る』と」と。風穴曰く、「明破は即ち堪えず」と。是に於て南院以為えらく、以て臨際を支え、幸いに興化先師の付託する所以の意に辜負せず。

ここには先に示した同じ『禅林僧宝伝』「風穴伝」の「正法眼蔵」一則とあわせて、前述の柳田氏の論文が明らかにしたように、南院慧顒が興化先師付託の意とされる臨濟の「正法眼蔵」及び一般に臨濟宗の宗派綱要と目される「四料簡」や「臨濟三句」を風穴延沼に伝えようとするところに宗派的自覚と使命感が強く出ている。このような意識は風穴延沼に引き継がれ、しかも師の南院より風穴延沼に一層強く現われていた。例えば、『禅林僧宝伝』卷三の「省念伝」につきのような語がある（下線は筆者）。

風穴毎念大仰有識：「臨際一宗，至風而止」，懼当之。熟視座下，堪任法道，無如（省）念者。一日陸座曰：「世尊以青蓮目顧迦葉。正当是時，且道箇什麼？若言不説而説，又成埋沒先聖。」語未卒，念便下去。侍者進曰：「念法華無所言而去，何也？」風穴曰：「渠会也。」（統蔵 79,497b）

風穴は毎に大仰に識有りて、「臨際の一宗、風に至りて止む」というを念じ、之れに当ることを懼る。座下を熟視するに、法道を任うに堪うるは、（省）

念しに如く者無し。一日、陸座して曰く、「世尊は青蓮の目を以て迦葉を顧りみる。正に是の時に当り、且く箇の什麼と道わん。若し説かずして説くと言わば、又た先聖を埋没すと成す」と。語未だ卒らざるに、念便ち下り去る。侍者進んで曰く、「念法華、言う所無くして去るは何ぞや」と。風穴曰く、「渠、会せり」と。

ここにいう「風穴は毎に大仰に識有りて、『臨際の一宗、風に至りて止む』というを念じ、之れに当ることを懼る」とは、つまり風穴延沼が常に仰山慧寂の預言を念頭に置き、臨濟禪が「臨濟一宗」として自らに至って終結してしまうことを憂え、そこで風穴延沼は「臨濟一宗」その法脈が後代まで受け継がれねばならぬという強い使命感を抱いており、それが日常の説法においてしばしば現われている。これを継承したのは彼の法嗣の首山省念であった。上の文章では首山省念が師の風穴延沼に認められたことを伝えている。このような意識はまた首山門下の契聡や汾陽善昭にも認められ、例えば、『禪林僧宝伝』巻三の「善昭伝」に次のような語がある（下線は筆者）。

淳化四年、首山歿。西河道俗千餘人、協心削牘、遣沙門契聡、迎請住持汾州太平寺太子院。昭閉関高枕、聡排闥而入、讓之曰：「佛法大事、靜退小節。風穴懼応識、憂宗旨墜滅。幸而有先師。先師已棄世。汝有力荷擔如来大法者。今何時而欲安眠哉！」昭矍起握聡手曰：「非公不聞此語、趨弁嚴、吾行矣。」既至、宴坐一榻、足不越闔者三十年。天下道俗慕仰、不敢名、同曰汾州。（統蔵 79,498c）

淳化四年、首山歿す。西河の道俗千餘人、心を協あわせて削牘し、沙門契聡を遣わし、迎え請じて、汾州太平寺太子院に住持たらしむ。昭、閉関して枕を高くす。聡、闥を排して入り、これを讓めて曰く、「佛法は大事にして、靜退は小節なり。風穴は識に應ずることを懼れ、宗旨の墜滅を憂う。幸い

にして先師あり。先師已に棄世せり。汝は力有りて、如来の大法を荷擔するなり。今、何の時にしてか、安眠せんと欲する」と。昭おどろ、覺きて起ち、聡の手を握りて曰く、「公に非ずんばこの語を聞かず。趨すみやかに弁嚴せん、吾行かん」と。既に至るや、一榻に宴坐して、足の闇を越えざること三十年。天下の道俗慕仰し、敢て名づけず、同じく汾州と曰う。

このように、五代から宋代始めのころには河南汝州における南院系統の人びとには臨濟の禪を代々受け継いでゆこうとする宗派的自覚と使命感が強く出ている。これは臨濟宗形成の強い動機として働いている。

#### 4. 法系の成立

つぎに臨濟宗の法系の成立を考えよう。臨濟宗では、その師承の法系が早くから提起され、晩唐から五代初めのころに江西において活躍した雲蓋懷溢（臨濟再伝弟子、灌溪志閑法嗣、847-934）の「碑銘」に現われている。

嗣何宗禰？即曹溪六祖付法讓大師，讓大師授馬祖，馬祖傳百丈，百丈分黃蘗，黃蘗之林際。得林際密旨者，惟灌溪焉。入灌溪室，統焰挑灯者誰？即雲蓋大師矣。<sup>(16)</sup>

何の宗禰をか嗣ぐ。即ち曹溪六祖は法を讓大師に付し、讓大師は馬祖に授く。馬祖は百丈に伝え、百丈は黃蘗に分ち、黃蘗は林際にす。林際の密旨を得る者は、惟だ灌溪のみなり。灌溪の室に入りて、焰を続け灯を挑ぐる者は誰ぞ。即ち雲蓋大師なり。

ここには「曹溪六祖」から臨濟義玄を経て雲蓋懷溢に至る師資相承を示そうとする法系の構成が見られる。雲蓋懷溢は臨濟下三世の禪僧として唐の僖宗李儼（在位 873-888）・昭宗李晔（在位 888-904）に敬仰され、また洪州（今江

西省南昌市)の支配者南平王鍾伝によって竜寿院に迎えられ、それから三十年余り洪州で活躍した。臨濟禪の南伝を考える場合、彼の活動が重要な手懸りとして注目される。ただし、雲蓋下にはすぐれた高足の法嗣者が出なかったようであって、彼に関する記録は従来の灯史類に載っていない。

後世に受け継がれていったのは、河南汝州における臨濟下の南院慧顛—風穴延沼—首山省念らの系統の人々である。この系統の法系として、楊億(974-1020)は当時汝州に赴任した大中祥符七年の翌年(1015)、首山門下の広慧元璉(951-1036)に参じた体験を書翰で李維(『景德伝灯録』の刊削改訂にかかわった一人)に届け、そこにつぎのような語が示されている。

去年仮守茲郡，適会広惠禅伯。実承嗣南院念，念嗣風穴，風穴嗣先南院，南院嗣興化，興化嗣臨濟，臨濟嗣黄檗，黄檗嗣先百丈海，海嗣馬祖，馬祖出讓和尚，讓即曹谿之長嫡也。(『天聖広灯録』卷18「楊億章」<sup>(17)</sup>)

去年、茲の郡に仮守し、適たまたま広惠禅伯に会う。実に南院の念を承け嗣ぎ、念は風穴に嗣ぎ、風穴は先の南院に嗣ぎ、南院は興化に嗣ぎ、興化は臨濟に嗣ぎ、臨濟は黄檗に嗣ぎ、黄檗は先の百丈海に嗣ぎ、海は馬祖に嗣ぎ、馬祖は讓和尚より出づ。讓は即ち曹谿の長嫡なり。

ここには楊億が師の広慧元璉の師資相承を示し、すなわち曹溪慧能—南岳懷讓—馬祖道一—百丈懷海—黄檗希運—臨濟義玄—興化存奨—南院慧顛—風穴延沼—南院(首山)省念—広惠(慧)元璉と相伝してきたとしている。南院系統の法系としては、管見の限りこれが初出である。

また、楊億はその後に広慧元璉と同じ首山門下の汾陽善昭のために『汾陽語録』の序文を書いているが、そこにも汾陽善昭の師承が示されている(下線は筆者)。

積善昭者，本太原人，積習聞薰，孤貞絶俗。自去飾受具，即杖策巡。方所至少留，隨機叩發，歷參知識七十一員，最後受印於汝州南院省念。遂（逐）法裔，念出風穴沼，沼嗣先南院顒，顒嗣興化獎，獎嗣臨際玄，玄嗣黃檗運，運嗣百丈海，海出馬祖，祖出南岳讓，讓為曹溪嫡子。自曹溪至師，凡十一世。……咸達其要，悉挙其綱。至如大用現前，纖塵不立，諸法皆泯，四句迥超，蓋有黃檗之迅機，臨際之妙脈。三玄三要，在掌握之所施。二主二賓，与盲瞑而何異，是為正路，直造上乘。師之所証，踰於格量。非齊肩於仏慧，曷染指於禪味哉。（『汾陽語録』卷首 / 大正蔵 47,595b）

積善昭は本と太原の人なり。積習聞薰し、孤貞にして俗を絶す。去飾受具して自り、即ち杖策もて巡る。方に至る所に少らく留まり、機に随って叩發し、知識七十一員に歴参し、最後に汝州南院の省念に於て受印す。法裔を逐わば、念は風穴沼より出で、沼は先の南院顒を嗣ぎ、顒は興化獎を嗣ぎ、獎は臨際（濟）玄を嗣ぎ、玄は黄檗運を嗣ぎ、運は百丈海を嗣ぎ、海は馬祖より出で、祖は南岳讓より出で、讓は曹溪の嫡子なり。曹溪より師に至るに、凡そ十一世なり。……咸な其の要に達し、悉く其の綱を挙ぐ。大用現前せば、纖塵も立たず、諸法皆な泯べば、四句を迥超するが如きに至っては、蓋し黄檗の迅機、臨際の妙脈有り。三玄三要、掌握の施す所に在り。二主二賓、盲瞑と何ぞ異ならん、是れを正路と為し、直ちに上乘に造る。師の証する所、格量を踰ゆ。仏の慧に齊肩するに非ずんば、曷ぞ禪味に染指するや。

ここには楊億が汾陽善昭の師承を曹溪慧能から代々受け継がれて来たものとしているが、先に述べた広慧元璉の師承と比べると、ただ同じ首山門下の汾陽善昭と広慧元璉の二人が交替しているのみであって、ほかは全く一致している。しかも楊億はこの系統の禪を「正路」、すなわち禪宗における臨濟禪の正統性を示そうとする意識が見られる。

さらに、汾陽善昭・広慧元璉と同じ首山門下の谷隱蘊聰による「綱宗頌」という法系的作品があり、そこにも彼がみずからの属する臨済宗の師承をつぎのように述べている。

馬師足下出雄兒，大展綱宗吐舌時。臨済解彰黃檗喝，三聖瞎驢少人知。興化妙対同光帝，宝寿万寿用及時。西禅南院剃刀話，風穴宝塔至今持。汾陽師子当門距，広教落字須鐫碑。石門後輩都説了，誰人敢和目前機。〔『天聖広灯録』卷17「谷隱蘊聰章」<sup>(18)</sup>〕

馬祖足下に雄兒を出だし、大いに綱宗を展べ舌を吐く時なり。臨済は解く黄檗の喝を彰し、三聖の瞎驢は人の知ること少なし。興化は同光帝に妙対し、宝寿・万寿の用は時に及ぶ。西禅・南院に剃刀の話あり、風穴の宝塔は今に至って持す。汾陽は師子のごとく門に当って距し、広教は落字して須らく碑を鐫るべし。石門は後輩として都て説き了りて、誰人か敢て目前の機に和せん。

ここでは先の汾陽善昭・広慧元璉の場合と比べて少し異なるが、いずれにしても河南汝州における南院慧顛—風穴延沼—首山省念から代々受け継がれてきた師資相承が臨済宗の正系と見なすことは一致している。これ以降は汾陽善昭の系統がこの派の代表として伝えられていった。つまるところ、臨済宗の法系は、宋代始めのころに首山門下の人びとによって成立したものである。むろん、これは臨済宗形成のなかで、自らの師承として提起したのである。

## 5. 宗派綱要の形成

このように、五代から宋代始めのころには臨済宗が形成され始めていた。これにともなって臨済宗の綱要が必要となった。のち南宋の『人天眼目』（巻一、二）においては、「四料揀」「臨済三句」「三玄三要」「四喝」「四賓主」等が臨

濟の宗風として編集されているが、これらは実はほとんど南院系統の人びとによって創作され形成されたもので、のちにこれが『臨濟録』に附加されてゆき、臨濟宗の新たな伝統となった。五代宋初臨濟禪の動きを考える場合、臨濟宗の綱要の形成を抜きに語ることはできない。これを明らかにするためには、その各則の来歴と形成過程を検討する必要がある。筆者はすでに別稿で「臨濟三句」の形成過程を考察した<sup>(19)</sup>。「臨濟三句」はもと臨濟下第四世風穴延沼の語であったのであるが、宗祖たる臨濟義玄の語として、「三玄三要」とともに『景德伝灯録』に収録されたと考えられる。また北宋末の円覚宗演は「臨濟三句」を『景德伝灯録』に拠って初めて『臨濟録』の「上堂」に加えたのであった。臨濟宗の綱要の形成史の研究の一環として、以下にその宗風を最もよく代表すると見られる「喝」（いわゆる「臨濟喝」）の分類すなわち「四喝」を取り上げ、それが河南汝州でどのように形成されたのかを考えたい。

いわゆる「四喝」は、通行本『臨濟録』の「勘弁」第二十一則に収録されているが、次の通りである。

師問僧：「有時一喝，如金剛王宝劍；有時一喝，如踞地金毛獅子；有時一喝，如探竿影草；有時一喝，不作一喝用。汝作麼生會？」僧擬議，師便喝。（大正蔵 47,504a）

師、僧に問う、「有る時の一喝は、金剛王宝劍の如く、有る時の一喝は、踞地金毛の獅子の如く、有る時の一喝は、探竿影草の如く、有る時の一喝は、一喝の用を作さず。汝作麼生か会す」と。僧議せん<sup>ほっ</sup>と擬するや、師便ち喝す。

この「四喝」が、のちの臨濟宗の綱要として関心を集め、注釈の対象となり（『人天眼目』等）、また円悟克勤の公案集『碧岩録』第十則の評唱にも収録されている。

しかし、通行本『臨濟録』に収録されている「四喝」は、円覚宗演が黄龍慧南校訂『四家録』（約1066年前後）中の『臨濟録』を重刊（1120）した時に増補した八則のうちの一則であった。これが『続開古尊宿語要』（1238）、『古尊宿語録』（1267）に引き継がれ、単行本化されて江戸時代の通行本（18世紀）に至るのである。<sup>(20)</sup>したがって『臨濟録』テキストの二系統のうち、「古尊宿系」に見えるもので、「四家録系」には見えない。

『景德伝灯録』及び『天聖広灯録』によれば、「喝」を発するという事は確かに臨濟宗の宗風として早くから受け止められていた。しかし、それと同時に、それが安易に模倣されるいわゆる「胡喝乱喝」の現象も現われていた。<sup>(21)</sup>そこで、「胡喝乱喝」を避けるために「喝」の分類（すなわち「四喝」）が提起されたと考えられた。例えば、円悟克勤の『碧岩録』第十則の評唱に次のように言う。

雪竇不妨有為人处，若不是作者，只是胡喝乱喝。所以古人道：「有时一喝，不作一喝用；有时一喝，却作一喝用；有时一喝，如踞地狮子；有时一喝，如金刚王宝剑。」（大正蔵 48,150b）

雪竇なかなか不妨に人の為にする处有り、若し是れ作者にあらずんば、只だ是れ胡喝乱喝するのみ。所以に古人道く、「有る時の一喝は、一喝の用を作さず。有る時の一喝は、却って一喝の用を作す。有る時の一喝は、踞地獅子の如く、有る時の一喝は、金剛王宝剑の如し」と。

現存する文献中、「四喝」が始めて紹介されるのは『天聖広灯録』巻17「守芝章」<sup>(22)</sup>（善昭法嗣）であるが、北宋末の覚範恵洪（1071 - 1128）が編纂した『禅林僧宝伝』巻3の「首山伝」では、それが首山省念の日常の説法においてしばしば使われていた句とされている（下線は筆者）。

（省念）因举：「臨際曰：『今日更不用如何若何，便須单刀直入，還有出来



対衆証拠者麼?』時有僧出礼拜。起便喝。臨際亦喝。僧又喝。臨際亦喝。僧礼拜。臨際曰：『須是這僧即得。若是別人三十棒，一棒校不得。』為這僧會賓主句，他一喝不作一喝用。且道前一喝是，後一喝是？那箇是賓，那箇是主？所以老僧（省念）尋常向汝道：「這裏一喝不作一喝用，有時以喝作問行，有時作探竿影草，有時作踞地師子，有時作金剛王宝劍。若作問行來時，須急著眼始得。若作探竿影草時，你諸人合作麼生！若作踞地師子時，野干須屎尿出始得。若作金剛王宝劍用時，天王也須腦裂。只与麼橫喝豎喝，総喚作好道商量。却既知如此，也須親近上流，博問先知，自己親証始得。莫与麼掠虚過却平生。他時後日，因果歷然。」（続藏 79.498a）

（省念）因みに挙す、「臨際曰く、『今日は更に如何若何を用いず、便ち須らく単刀直入なるべし。還た出で来たりて衆に対して証拠する者有りや』と。時に僧有り、出でて礼拜し、起ちて便ち喝す。臨際も亦た喝す。僧又た喝す。臨際も亦た喝す。僧礼拜す。臨際曰く、『須らく是れ這の僧にして即ち得ん。若し是れ別人ならば三十棒なり、一棒も校し得ず』と。這の僧の賓主の句を会するが為なり。他の一喝は一喝の用を作さず。且つ道え、前の一喝是なりや、後の一喝是なりや。那箇か是れ賓、那箇か是れ主。所以に老僧（省念）、尋常に汝に向つて道う、「這裏の一喝は一喝の用を作さず、有る時は喝を以て問行を作し、有る時は探竿影草と作し、有る時は踞地の師子と作し、有る時は金剛王宝劍と作す。若し問行を作し來たる時は、須らく急に眼を著けて始めて得ん。若し探竿影草と作す時は、你諸人、合に作麼生かすべき。若し踞地の師子と作す時は、野干須らく屎尿出でて始めて得ん。若し金剛王宝劍の用を作す時は、天王も也た須らく腦裂すべし。只た与麼に横喝豎喝するを、総に喚んで好道理の商量と作す。却つて既に此くの如くなるを知らば、也た須らく上流に親近し、先知に博問し、自己に親証して始めて得たり。与麼に掠虚にして、平生を過却する莫れ。他時後日、因果歷然たらん」と。

また南宋の『人天眼目』巻一「四喝」の条においても、首山の示衆とされて取り上げられた。

首山示衆云：「老僧尋常向汝道：『這裏一喝不作一喝用，有時一喝作問行，有時一喝作探竿影草，有時一喝作踞地師子，有時一喝作金剛王宝劍』……。」（大正藏 48,302c）

首山衆に示して云く、「老僧尋常汝に向て道く、『這裏の一喝は一喝の用を作さざ、有る時の一喝は問行を作し、有る時の一喝は探竿影草と作し、有る時の一喝は踞地の師子と作し、有る時の一喝は金剛王宝劍と作す』……」と。

したがって、恵洪の『禪林僧宝伝』にいわゆる「四喝」が首山の説法として引かれているということは、「四喝」はもと首山の創作であった可能性が高い。それが恵洪とはほぼ同時代の円覚宗演が『臨濟録』を重刊する時に臨濟の語として収録したと考えられる。

ただし、同じ恵洪の『智証伝』における「臨濟四喝」の条の注釈では、次のような形になっている。

……首山上堂。曰：「昔興化和尚示衆云：『大衆！興化放你諸人不得，不得如何若何，須是单刀直入，興化為你証捩。』時有旻德長老，出衆礼拝，起便喝。興化亦喝。旻德又喝。興化又喝。旻德便休。興化乃曰：『適來若是別人，三十棒一棒也較不得。何故？他旻德會一喝不作一喝用。』」首山曰：「看他興化与麼用，為什麼放得他過？諸上座且道，什麼處是一喝不作一喝用？前一喝，後一喝？且道那箇是賓，那箇是主？雖然如是，亦須子細。」便下座。又曰：「二俱有過，二俱無過？」予觀首山，可謂臨濟、興化的骨孫也。（續藏 63,192b）

……首山、上堂す。曰く、「昔、興化和尚は示衆に云く、『大衆、興化<sup>わたし</sup>你に放すことを諸人得ざれ、如何<sup>いかにいかに</sup>若何<sup>いかにいかに</sup>ということを得ざれ、須らく是れ単刀直入して、興化<sup>わたし</sup>你の為に証<sup>あかし</sup>拏<sup>とら</sup>す』と。時に旻徳長老有<sup>あ</sup>って、衆を出でて礼拝し、起<sup>た</sup>つて便ち喝す。興化、亦た喝す。旻徳、又た喝す。興化、又た喝す。旻徳、便ち休む。興化乃ち曰く、『適来、若し是れ別人ならば、三十棒、一棒も也た<sup>へ</sup>較らし得<sup>なん</sup>ず。何が故<sup>ゆえ</sup>ぞ。他の旻徳が、一喝、一喝の用を作さざることを会<sup>え</sup>するが為<sup>ため</sup>なり』』と。首山曰く、「他の興化を看て与<sup>よ</sup>麼<sup>え</sup>に用い、<sup>なにゆえ</sup>為<sup>な</sup>什麼<sup>い</sup>にか他を放し得<sup>し</sup>ざれ。諸上座<sup>しばら</sup>且く道<sup>い</sup>え、什麼<sup>い</sup>処<sup>ず</sup>か是れ一喝は一喝の用を作さず。前の一喝なりや、後の一喝なりや。且く道<sup>い</sup>え、那箇<sup>い</sup>か是れ賓、那箇<sup>い</sup>か是れ主。是の如くなり<sup>い</sup>と雖然も、亦た須らく子細<sup>い</sup>にすべし』と。便ち下座す。又た曰く、「二俱<sup>とが</sup>に過<sup>とが</sup>有りや、二俱<sup>とが</sup>に過<sup>とが</sup>無しや』と。予、首山を觀て、謂<sup>い</sup>つ可<sup>い</sup>し、臨濟、興化の骨孫なり。

ここでは「臨濟四喝」が臨濟・興化以来の伝統とされ、首山省念もそれを問題として取り上げたという文脈である。これによると、「四喝」は首山の創作ではなく、臨濟から興化を経て首山へと受け継がれて来たものとされる。

円覚宗演は『臨濟録』を重刊する際に、その底本とする古い「四家録」系統の『天聖広灯録』に見られぬ「四喝」一段を、臨濟の語として、初めて『臨濟録』の「勘弁」に加えたのであった。このことは宗演や惠洪らの北宋末の臨濟宗の動向を反映しており、『臨濟録』の形成に深く関与しているのである。いま取り上げた「四喝」は、北宋末以後、宗祖たる臨濟の語として定着し、その一方、省念はただそれを継承したものとなったのである。

以上、臨濟宗の綱要の一例として、「四喝」が河南汝州における首山省念によることが確認された。こうした例は他にも見られ、例えば、「臨濟三句」は風穴延沼によって創作されたことが確認<sup>(23)</sup>でき、要するに、臨濟下の南院系統の人びとが五代宋初のころに河南汝州で臨濟宗の新たな伝統的基礎が固められ、のちにそのうちの一部が『臨濟録』に附加されていったのである。

## 6. むすび

五代宋初における臨濟禪の動向について最も重要なことは、臨濟禪の南伝ともなつて臨濟宗の形成が始まっていたという歴史的事実にある。これは臨濟の時代にはまだ現われず、臨濟下第三世南院慧顒及びその弟子たちの時代の問題意識なのである。のち宋代の臨濟宗はまさにそこから脈々と受け継がれていった。いわゆる臨濟宗の綱要もその活動の一環として取り上げられ、これのちに臨濟宗の宗風として関心を集めた。例えば南宋の『人天眼目』卷二「臨濟門庭」(1188)においては、臨濟宗とは何かを次のように注釈している(下線は筆者)。

臨濟宗者、大機大用、脱羅籠、出窠臼。虎驟竜奔、星馳電激、転天関、幹地軸、負衝天意氣、用格外提持。卷舒擒縱、殺活自在。是故示三玄三要、四賓主、四料揀、金剛王宝劍、踞地師子、探竿影草、一喝不作一喝用、一喝分賓主、照用一時行。……一喝不作一喝用者、一喝中具如是三玄三要、四賓主、四料揀之類。大約臨濟宗風、不過如此。要識臨濟麼？青天轟霹靂、陸地起波濤。(大正藏 48,311b)

臨濟宗と云うは、大機大用、羅籠を脱し窠臼を出づ。虎の如くに驟く龍の如くに奔り、星の如くに馳せ電の如くに激し、天関を転へし地軸<sup>めくら</sup>を幹し、天を衝く意氣を負い、格外の提持を用う。卷舒擒縱殺活自在なり。是の故に、三玄三要、四賓主、四料揀、金剛王宝劍、踞地の師子、探竿影草、一喝、一喝の用を作さず、一喝、賓主を分ち、照用一時に行することを示す。……一喝、一喝の用を作さずと云うは、一喝の中に是の如き三玄三要、四賓主、四料揀の類を具す。大約臨濟の宗風は此の如くなるに過ぎず。臨濟を識らんと要すや、青天に霹靂を轟かし、陸地に波濤を起す。

また、周知のように、かつて円悟克勤（1063-1135）はその法嗣の大慧宗杲に伝法したとき、つぎのように示した（下線は筆者）。

臨濟正宗，自馬師、黄檗，闡大機大用，脱羅籠，出窠臼。虎驟竜馳，星飛電激，卷舒擒縱，皆拋本分。綿綿的的到興化風穴，唱愈高，機愈峻。西河弄師子，霜華奮金剛王。非深入闔奥，親受印記，皆莫知端倪，徒自名邈，只益戲論。大抵負冲天氣宇，格外提持，不戰屈人兵，殺人不眨眼，尚未髣髴其趣向。況移星換斗，轉天輪，回地軸耶。是故示三玄三要、四料簡、四主賓、金剛王宝劍、踞地師子、一喝不作一喝用、探竿影草、一喝分賓主、照用一時行，許多落索。多少学家，擲量注解？殊不知，我王庫内無如是刀。弄將出來，看底只眨得眼。須是他上流，契証驗認，正按旁提，須還本分種草。豈假梯媒？……。（大正蔵 47,783a-b）

臨濟の正宗、馬師・黄檗の大機ひらを闡き大用を発して自り、羅籠を脱し窠臼を出づ。虎驟はしり竜馳いかずちげきせ、星飛び電激けんじょ きんじゆうし、卷舒し擒縱するは、皆な本分に拋る。綿綿的的として興化・風穴に到り、唱愈いよいよ高く、機愈いよいよ峻なり。西河は師子を弄し、霜華は金剛王を奮う。深く闔奥に入りて、親しく印記を受くるに非ずんば、皆な端倪を知るいたづら みょうばくこと莫く、徒自に名邈して、只だ戲論を益すのみならん。大抵、冲天まじろの氣宇を負い、格外に提持し、戦わずして人兵を屈し、人を殺すに眼を眨まじろがざるも、尚お未だ其の趣向するに髣髴たらず。況や星を移し斗を換え、天輪を転じ、地軸を回すをや。是の故に、三玄三要、四料簡、四主賓、金剛王宝劍、踞地師子、一喝は一喝の用を作さず、探竿影草、一喝賓主を分かつ、照用一時に行ず、許多の落索を示す。多少の学家、擲量し注解するも、殊に知らず、我が王庫内には是くの如き刀無きことを。弄し將ち出だし来たるに及びて、看る底は只だ是れ眼を眨ぐのみ。須是く他の上流すべからにして契証驗認すべく、正按旁提は、本分の種草に還す。豈に梯媒を假らんや……。

ここには円悟が「三玄三要」等の宗派綱要に続々と注解するという風潮を批判的に述べているが、これは当時臨済宗の内部でその宗派綱要が臨済の宗風として広く受け止められたことを反映している。しかし、いったい、臨済宗全体の思想的展開として、「三玄三要」「臨済三句」「四照用」「四賓主」「四料揀」「四喝」等の宗派的綱要のような考えかたは単なる方便なのだろうか、それとも第一義があるのだろうか。そもそも晩唐の臨済その人の禅思想は、馬祖・黄檗以来の「一心」という仏法（すなわち「即心是仏」）を大悟した経験に基づき、のちに河北鎮州の臨済院で展開されたものである。彼の禅思想の本質を示す特徴は、(臨済の)目の前で今聴法しているところの修行者自身に仏性がそなわっていること、すなわち自己が祖師・仏陀と同じであることをズバリと自覚することである。<sup>(24)</sup>その一方、五代から宋代に成立された臨済宗がそうした宗派的自覚とその抽象的な宗派綱要の作成に向ったことは事実であるが、それがすでに晩唐の臨済その人のものではなく、むしろ黄檗・臨済以来の禅を漸く離れてゆくのではないか。この問題はとても重要なので、今後更に考察していかねばならない。

唐代から宋代に至る禅の歴史・思想の展開過程を解明するための重要なテーマは、五代宋初における各宗派の形成事情に関する研究であるが、今回取り上げた臨済禅の南伝と臨済宗の形成はその研究の一環である。

## 【注】

- (1) 北宋末の覚範恵洪（1071-1128）が編纂した『禪林僧宝伝』巻十八では、次のように記されている。「雲門・臨済両宗，特盛于天下，而湖湘尤多。雲門之裔，皆以宗旨自封，互相詆訾。北禅賢公，銑之師也。賢於雲門為四世孫，而銑独能以公為心。中塗設館，以待求道。他宗之輩，非特矚理甚明，亦抑其中，有異於人。故其火化之日，二腸雙睛皆不壞，此其驗也。」（続蔵 79,529b）
- (2) 例えば、南宋に渡った道元禅師は『正法眼蔵・弁道話』において次のように言う。「……かくのごとく単伝して、おのづから六祖大鑑禅師にいたる。この

とき、真実の仏法まさに東漢に流演して、節目にかかはらぬむねあらはれき。ときに六祖に二位の神足ありき。南嶽の懷讓と青原の行思となり。ともに仏印を伝持して、おなじく人天の導師なり。その二派の流通するに、よく五門ひらけたり。いはゆる、法眼宗・馮仰宗・曹洞宗・雲門宗・臨濟宗なり。見在大宋には臨濟宗のみ天下にあまねし。五家ことなれども、ただ一仏心印なり」と。(増谷文雄訳注『正法眼蔵(八)』講談社学術文庫、2005年、頁270)

- (3) 関連する先行研究は以下のとおり。柳田聖山 [1958] [1960] [1961] [1962] [1968]、衣川賢次 [2012] [2017b]。
- (4) 臨濟宗の形成と『臨濟録』形成史をめぐる柳田聖山の論考としては、[1958] [1960] [1961] [1962] [1968] などがある。
- (5) 衣川賢次 [2012] [2017b]。
- (6) 馮金忠 [2017:379-381] 参照。
- (7) 馮金忠 [2017:387] 参考。
- (8) 柳田聖山主編『宋蔵遺珍 宝林伝・伝灯玉英集』付録『天聖広灯録』巻16、知恩院蔵福州開元寺版、『禅学叢書』之五、京都：中文出版社、1975年、頁487下。
- (9) 前掲開元寺版宋本『天聖広灯録』巻17、頁499下。
- (10) 前掲開元寺版宋本『天聖広灯録』巻17、頁500上。
- (11) 賈晋華 [2013:241-242]、衣川賢次 [2017b:263] 参考。
- (12) 前掲開元寺版宋本『天聖広灯録』巻10、頁439上。
- (13) この点に触れた論考として、柳田聖山 [1960]、衣川賢次 [2017b:266-269] 等がある。
- (14) 前掲開元寺版宋本『天聖広灯録』巻10、頁434上-下。
- (15) 柳田聖山 [1961]、衣川賢次 [2017b:242-246] 参照。
- (16) 『全唐文』巻869に欧陽熙「洪州雲蓋山竜寿院光化大師宝録碑銘」。
- (17) 前掲開元寺版宋本『天聖広灯録』巻18、頁515下。
- (18) 前掲開元寺版宋本『天聖広灯録』巻17、頁496下。
- (19) 呉進幹 [2017]。
- (20) 『臨濟録』テキストの二系統について、衣川賢次 [2017b:229] は次のように言う。「『臨濟録』のテキストにはふたつの系統がある。北宋初期に作られた

単行本(いま伝存せず)を原流として、(一)「四家録」に収録され、『天聖広灯録』、南京図書館本『四家録』、明版『四家語録』に展開する系統と、(二)「四家録」を黄竜慧南が校訂し、さらに円覚宗演が重開して『続開古尊宿語要』、『古尊宿語録』に引き継がれる系統とに分かれる。元代以後の単行本は『古尊宿語録』から抽出別行させたものである」。

- (21) 「胡喝乱喝」の点に触れた論考として、柳田聖山 [1960]、衣川賢次 [2017b:247-250] 等がある。また「喝」をめぐる文献学的論考としては、衣川賢次 [2017a] [2017c] [2017d] などがある。
- (22) 『天聖広灯録』「興教(東禅とも)守芝章」に「師上堂云:『有時一喝, 祇作一喝用; 有時一喝, 作探竿影草; 有時一喝, 如踞地師子; 有時一喝, 如金剛王宝劍。若是金剛王宝劍, 不得正眼覷著, 覷著即喪身失命。』(前掲開元寺版宋本『天聖広灯録』卷17、頁502下)
- (23) 吳進幹 [2017]。
- (24) 吳進幹 [2018:59] 参照。

### 【参考文献】

- 鈴木大拙 (1947) [1949] 『臨済の基本思想——臨済録における「人」思想の研究——』中央公論社。
- 陸川堆雲 [1949] 『臨済及臨済録の研究』、喜久屋書店。  
[1959] 『臨済録詳解』、真禅研究会。
- 柳田聖山 [1958] 「興化存獎の史伝とその語録——中国臨済禅創草時代に関する文献資料の総合整理、覚書、その一——」、『禅学研究』48、頁54-92。  
[1960] 「南院慧顛——中国臨済禅創草時代に関する文献資料の総合整理、覚書、その二——」、『禅学研究』50、頁81-102。  
[1961a] 「臨済栽松の話と風穴延沼の出生——中国臨済禅創草時代に関する文献資料の総合整理、覚書、その三——」、『禅学研究』51、頁45-58。  
[1961b] 『訓注臨済録』、其中堂。  
[1962] 「臨済録ノート——中国臨済禅創草時代に関する文献資料の総合整理、覚書、その四——」、『禅学研究』52、頁29-68。



- [1968] 「臨濟録ノート（続）——中国臨濟禪創草時代に関する文献資料の総合整理、覚書、その五——」、『禅学研究』56、頁1-19。
- [1971] 「臨濟のことば——「臨濟録」口語訳の試み——」、『禅文化研究所紀要』3、頁121-189。
- [1972] 仏典講座『臨濟録』、大蔵出版。
- [1974] 世界名著『禅語録』、中央公論社。
- [2004] 中公クラシックス『臨濟録』、中央公論新社。
- 入矢義高 [1989] 『臨濟録』、岩波書店。
- 鄭夙雯 [2006] 『宋初期臨濟宗の研究』、山喜房佛書林。
- 楊曾文 [2006] 『宋元禅宗史』、中国社会科学出版社。
- 土屋太祐 [2008] 『北宋禅宗思想及其渊源』、巴蜀書社。
- 衣川賢次 [2012] 「臨濟録テキストの系譜」、『東洋文化研究所紀要』162、頁31-60。
- [2017a] 「「喝」のフィロロロジー（上）」、『禅文化』244、頁91-99。
- [2017b] 「臨濟録の形成（改稿）」、『臨濟禪師一一五〇年遠諱記念国際学会論文集 臨濟録研究の現在』、禅文化研究所、頁229-272。
- [2017c] 「「喝」のフィロロロジー（中）」、『禅文化』245、頁57-65。
- [2017d] 「「喝」のフィロロロジー（下）」、『禅文化』246、頁81-90。
- 賈晋華 [2013] 『古典禅研究——中唐至五代禅宗發展新探——』修訂版、上海人民出版社。
- 馮金忠 [2017] 「唐宋時代における臨濟宗の北方への展開」、『臨濟禪師一一五〇年遠諱記念国際学会論文集 臨濟録研究の現在』、禅文化研究所、2017、頁377-406。
- 吳進幹 [2017] 「『臨濟録』における「臨濟三句」の形成過程」、『印度学仏教学研究』66-1、頁306-303。
- [2018] 「臨濟義玄の禅思想再考」、『禅学研究』96、頁49-70。

本論における主立った史料の略称は、大正新脩大蔵経＝大正蔵、己統蔵経＝統蔵。

