

臨濟義玄の禪思想再考

呉 進 幹（戒 法）

一 問題の所在

臨濟義玄（?-866）は中国晩唐に活躍する代表的な禪僧の一人であり、後世に臨濟宗の宗祖とされる。臨濟の禪は、先には馬祖禪（馬祖系の禪〈洪州宗〉と区別する）を受け、後には宋代の公案禪・看話禪につながる。従って、臨濟の禪思想の解明は唐代から宋代へと展開する禪思想の流れを把握する上で重要な研究課題の一つと言える。

臨濟は、その法を馬祖道一—百丈懷海—黃檗希運—臨濟義玄と承けた、馬祖下第四世に当たる。かつて鈴木大拙氏（1870-1966）は、臨濟の基本思想を「人」思想として説明した。その根拠となるのは以下の「無位の真人」の一則である⁽¹⁾。

上堂云：「赤肉团上有一無位真人，常從汝等諸人面門出入。未証拠者看看！」
 時有僧出問：「如何是无位真人？」師下禅牀把住云：「道！道！」僧擬議，
 師拓開云：「無位真人是什麼乾屎橛！」便歸方丈。⁽²⁾

この一段に対して大拙は、「臨濟録に展開せられる思想の中心は実に人の一字をめぐって居るのである。荷沢神会は知の一字に荷沢宗の中軸を置いたが、臨濟は実に人の一字でその宗旨を確立させた。臨濟宗の命脈は一に懸って人に在りと謂ってもよいのである」という。また、大拙はその「人」を、「個一者にして超個者たる人」と定義し、これによって『臨濟録』の全体を把握した。これに対し、後に入矢義高氏は強く異議をとなえた。

入矢が大拙の理解に初めて異議を呈したのは、「禪語つれづれ」(五)「是你」⁽³⁾(1968)、「中国の禪と詩」⁽⁴⁾(1968)である。入矢は、臨済の禪そのものの本質を示す一特徴でもある『臨済録』の一段「祇你面前聽法底是」(祇だあなたが面前聽法底是なり)について、「お前の目の前で法を聴いているものがそうである」という大拙を含む従来の理解に対して、「私(按:臨済)の目の前で、私の説法を聴いているもの、まさにそのおまえ、他ならぬそのおまえこそが祖仏なのだ」⁽⁵⁾と理解し、超越的、絶対的なものを指定する必要はない、と説明した。この読み方は多くの学者に受け容れられたが、次の入矢の説明にも疑問が残る。「いま、私の目の前で説法を聴いている生き身のおまえたちが、他ならぬ祖仏なのだ」⁽⁶⁾と、まったく無媒介に等置しているわけなのです。」(下線は引用者より)この解釈には検討の余地がある。

また、入矢と同じ時期に「臨済義玄の人間観」⁽⁷⁾を書いた柳田聖山氏は、大拙の『臨済の基本思想—臨済録における「人」思想の研究—』の影響を受け、「〈人〉思想」を臨済義玄の「人間観」といい、改めて歴史的社会的に考察した。柳田は入矢の読みかたを承け、大拙の論じるような絶対的、超越的なものが臨済の禪に想定されることは全く無いと指摘した。つまり、柳田は大拙と入矢の観点を折衷的に受け取っているようである。⁽⁸⁾

さらに、近年になって、小川隆氏は「無位の真人」一段に関して詳細に検討し、以下のように論じている。

(前略)ここでは、六根の作用が内なる光の現われとされ、その光—「一精明」すなわち仏性—が「無位の真人」と等置され、そしてさらにその「無位の真人」が、そのまま、この場で現に聴法している個々の学人自身と等置されている。ここにおいて『祖堂集』の引く二つの示衆のつながりはきわめて明らかであり、「無位真人」の説が作用即性説を人格化し主体化した表現であることが知られるであろう。⁽⁹⁾(下線は引用者より)

つまり、小川は上に挙げた入矢の観点をふまえて、「無位真人」の説が「作用即性」説（われわれの現実的作用と仏性を等置する）を人格化し主体化した表現であると論じたのである。

以上の先行研究から、次のような課題が浮上する。入矢・小川によると、臨濟の禪思想は、「現実的作用」と「仏性」との二項を等置する「作用即性」説をそのまま承けたことになるが、それは完全に現実肯定の思想と捉えたことになる。

最近、衣川賢次氏は入矢の『臨濟録』の読みかたをふまえて、大拙の誤読を改めて指摘し、そのうえで、大拙の『臨濟の基本思想—臨濟録における「人」思想の研究—⁽¹⁰⁾』に論じられた「人」思想を全体的に検討した。

大拙の靈性論は近世以来の臨濟禪の公案参究がモデルであった。公案参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「靈性的自覚」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「〈人〉たることを自覚する」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「臨濟は思想の面で黄檗から受け継いだものはなかった⁽¹¹⁾」というが、そんなことはありえない。大拙は臨濟の独自性を〈人〉思想に見ているため、それが黄檗にない、と言っているのだが、それは当然である。大拙のいう〈人〉思想は、じつは薬山系の思想に近いのであって、黄檗は薬山系の思想の影響を受けなかったということであり、臨濟も薬山系思想の影響を受けてはいないのである。(712)

『臨濟録』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・薬山系の禪の特徴たる〈那一人〉、〈本来身〉、〈本来人〉、〈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「無位の真人」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、臨済はただちに取り下げねばならなかった。したがって、大拙が臨済に〈人〉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。(730)⁽¹²⁾

入矢以来のそうした『臨済録』の読み方に筆者も賛同するものであるが、ただし、臨済の禅思想が「作用即性」説（現実的作用と仏性をまったく無媒介に等置する）と全同であると見る解釈には問題がある。また、臨済の禅思想を説明するためには、馬祖禅を抜きに語ることはできないが、従来の論は馬祖から臨済への思想的変容を直接の考察対象としたものではない。改めて馬祖禅の展開として臨済の禅を位置づけると共に、臨済の生きた時代の課題を考慮し、馬祖と臨済との間に見られる思想的変容について考える必要がある。

すなわち、馬祖の「作用即性」説は、例えば圭峰宗密(780-841)が指摘するように、「貪嗔煩惱も並びに是れ仏性なり」⁽¹³⁾という極めて単純化した理解の危険性が有る。そこで馬祖系の禅の再検討が晩唐の禅思想の中心的課題の一つとなり、それぞれに探究され、自らの家風を形成してゆく。臨済もその一人であった。たしかに臨済の思想には馬祖禅と多くの共通点が認められるが、必ずしも馬祖禅と全同なのではない。

したがって、以下において筆者は、まず晩唐時代に馬祖系の禅の再検討が行われたという思想史的観点に立ち、馬祖から臨済に至る思想的変容を説明したうえで、臨済の禅思想が「現実的作用」と「仏性」を無媒介に等置するといった「作用即性」説をそのまま承けたものではないということを論証したい。

二 臨済義玄の思想背景—馬祖禅の展開—

唐中期の馬祖道一(709-788)を鼻祖とする洪州宗は唐代禅の基調を定めており、「中国の禅は実質的には馬祖から始まった」⁽¹⁴⁾とも言われる。その思想の核心は説明の便宜上、「即心是仏」（わが心こそが仏である）、「平常心是道」（あ

りのままの心が真実である)、「作用即性」(見聞覚知のはたらきこそが仏性である)⁽¹⁵⁾の三つに集約されるであろう。このうち「作用即性」説は仏性に関わる悟りの実践論として急速に流行して大きな思想的影響を及ぼした反面、その弊害も生じ、これに対する克服・再解釈、及び批判の動きが起こった。その「作用即性」説の流行とそれに対する克服・再解釈、及び批判は、唐中期以降の禪の新たな思想動向を形成した。そして晩唐に至って、先に述べたように馬祖系の禪の再検討ということが禪思想の中心的課題の一つとなり、禪僧たちに探究されてそれぞれの家風に展開してゆき、現代に伝わる多種多様な禪の思想資源を生み出した。臨済はそのような背景下で自己の思想を形成したのである。

そこで以下に、『臨済録』の思想史的背景を明らかにする目的で、馬祖の「作用即性」説をめぐる言説を見てゆくことにする。

1. 馬祖道一の「作用即性」説

馬祖は、我々の日常の言語や認識作用(見聞覚知)こそが、もともと本性・本心であり、この心を離れて別に仏は無いということを、次のように言っている。

馬祖大師云：「汝若欲識心，祇今語言，即是汝心。喚此心作仏，亦是実相法身仏，亦名為道。……今見聞覚知，元是汝本性，亦名本心。更不離此心別有仏。此心本有今有，不仮造作。本浄今浄，不待瑩拭。自性涅槃，自性清浄，自性解脫，自性離故。是汝心性，本自是仏，不用別求仏。汝自是金剛定，不用更作意凝心取定。縱使凝心斂念作得，亦非究竟。」(下線は筆者)⁽¹⁶⁾

この一段は「作用即性」説(または「性在作用」説)と称され、馬祖禪の特徴とされている。⁽¹⁷⁾つまり、馬祖は今我々の日常の見聞覚知に自己の本心を見極めるというものである。この「作用即性」説は「ただちに南陽慧忠(?-775)の反撥を呼び、圭峰宗密の危惧を招き、のちの宋学の批判もこの点に集中して

⁽¹⁸⁾ いる。」いうまでもなく、馬祖の思想は広い解釈の可能性を持っていたわけであり、「作用即性」説の面のみを説いているのではなく、時にはその反対面の立場もあり、またその二項を超えてズバリと「不二」の消息を開示する場合も見られる。例えば、次の話の如くである。

僧問：「和尚為什麼説即心即仏？」祖曰：「為止小兒啼。」曰：「啼止時如何？」祖曰：「非心非仏。」曰：「除此二種，人來如何指示？」祖曰：「向伊道不是物。」曰：「忽遇其中人來時如何？」祖曰：「且教伊体会大道。」⁽¹⁹⁾

ここに言う「非心非仏」は「心」でもなく「仏」でもないということであり、「即心即仏」の語を反転した言葉である。では、「除此二種，人來如何指示？」（これ以外の人が来たら、どう教えられますか）という質問に対し、馬祖は「向伊道不是物」（彼には、物でないと言おう）と答えた。あの僧がまた問う、「忽遇其中人來時如何？」（ズバリのその人が来たら、どうなさいますか）馬祖は「且教伊体会大道」（そんな彼には、大道をつかみ取らせてやるよ）という。ただし、最後の馬祖の答え「且教伊体会大道」とは、いったい如何なることであるのか。馬祖の語録に次のような問答が記されている。

有講僧來問曰：「未審禪宗伝持何法？」祖却問曰：「座主伝持何法？」主曰：「忝講得經論二十餘本。」祖曰：「莫是獅子兒否？」主曰：「不敢。」祖作噓噓聲。主曰：「此是法。」祖曰：「是什麼法？」主曰：「獅子出窟法。」祖乃默然。主曰：「此亦是法。」祖曰：「是什麼法？」主曰：「獅子在窟法。」祖曰：「不出不入，是什麼法？」主無對。遂辭出門。祖召曰：「座主！」主回首。祖曰：「是什麼？」主亦無對。祖曰：「這鈍根阿師。」⁽²⁰⁾

ここで座主は馬祖の「不出不入，是什麼法？」（出もせず入りもしないのは、何の教えか）という二項を超えた消息の質問に対して答えられなかった。そこ

で馬祖は、座主が辞去するところに背後からいきなり「座主」を呼びかけて、座主が名を呼ばれてふり返る瞬間、また「是れ什麼ぞ」と問う。それこそが「不出不入」のものと示すことである。このようなやり方は馬祖の接化手法の得意とするところであり、従来の学者に「作用即性」説とされているが、ここでの文脈から見ると、馬祖の「作用即性」説は単純に作用と仏性との二項を等置することではなく、むしろ相対的な二項を超えた消息を馬祖が座主にズバリと直指するのである。

しかし、当時の叢林で流行した「作用即性」説に対する理解は、単純に「作用」と「仏性」を等置する面のみを受け入れてしまったものが多くいたらしい。このような状況により、馬祖の弟子たちは師の禪思想を誤解した人々に対する批判を加え、改めて解釈する必要に迫られた。また、馬祖をはじめとする馬祖系の禪（すなわち洪州宗）を批判の対象としたことも見られる（例えば宗密の場合）。この点に関する研究は枚挙に暇がないが、以下では、これに対する馬祖の弟子百丈懷海（749-814）、及びその弟子黃檗希運（?-850頃）の見解に注目する。

2. 単純化した「作用即性」説に対する百丈懷海の克服・再解釈⁽²²⁾

百丈懷海は「作用即性」説に対して次のように言う。

語也垛生招箭，言鑑覺猶不是從濁辨清許。說如今鑑覺是，除鑑覺外別有，尽是魔說。若守住如今鑑覺，亦同魔說，亦名自然外道。說如今鑑覺是自己仏，是尺寸語，是因度語，似野干鳴，猶屬鶻膠門。本來不認自知自覺是自己仏。向外馳求覓仏，仮善知識說出自知自覺作藥，治箇向外馳求病。既不向外馳求，病瘥須除藥。若執住自知自覺，是禪那病，是徹底声聞。⁽²³⁾

「鑑覺」とは日常の認識作用（見聞覚知）を表している。したがって、ここに言う「如今の鑑覺は是なり、鑑覺を除いて外に別に有り」と説くは、尽く是れ

魔説なり。若し如今の鑑覚を守住せば、亦た魔説に同じ、亦た自然外道と名づく」(今の鑑覚は是である〔つまり仏性といえる〕、鑑覚を除いて別に〔仏性が〕有ると言え、尽く「魔説」である。もし今の鑑覚に〔執著して〕守ればそれも魔説であり自然外道だ)とあるのは、「鑑覚」(見聞覚知)と仏性とを単純に等置することへの批判である。また、「今の鑑覚は是れ自己仏」とは、まさに馬祖が言う「今の見聞覚知は、元より是れ汝が本性にして、亦た本心と名づく」⁽²⁴⁾と同じことであり、すなわち「作用即性」説を指していると考えられるが、百丈はこれを推量の言葉にすぎないとし、「自知自覚」(すなわち見聞覚知)を薬に喩え、それは「外に仏を探し求める病」を治すが、もしその病が治れば薬は要らなくなるのであり、もし薬に執着すれば、それは新たな病気に他ならないという。このような観点は百丈の法嗣黄檗希運に引き継がれ、「作用即性」説が流行する弊害を問題とした発想であり、それに対する克服・再解釈の意味がはっきりと見られる。

3. 黄檗希運の「不即不離」説

黄檗希運は「本心」(仏性)と「見聞覚知」の「不即不離」説を主張する。『伝心法要』に言う、

此本源清浄心，常自円明遍照。世人不悟，祇認見聞覚知為心，為見聞覚知所覆，所以不覩精明本体。但直下無心，本体自現，如大日輪昇於虚空遍照十方更無障碍。故学道人唯認見聞覚知，施為動作，空却見聞覚知，即心路絶，無入处。但於見聞覚知处認本心。然本心不属見聞覚知，亦不離見聞覚知。但莫於見聞覚知上起見解，亦莫於見聞覚知上動念，亦莫離見聞覚知覓心，亦莫捨見聞覚知取法。不即不離⁽²⁵⁾，不住不著，縦横自在，無非道場。(下線は筆者)

ここに言う「世人不悟，祇認見聞覚知為心，為見聞覚知所覆，所以不覩精明

本体」(世人悟らずして、祇だ見聞覚知を認めて心と為して、見聞覚知の為に覆わる。所以に精明の本体を覩ず)とは、単純に日常の「見聞覚知」のみを「本心」(=仏性)と見なし、逆に却って「見聞覚知」に覆われて精明の本体(すなわち「本心」・仏性)を見ないと言うのは、馬祖の「作用即性」説の影響を受けた当時の「世人」への批判である。ただし、黄檗は必ずしも馬祖の「作用即性」説を全面的に認めないわけではなく、「然るに本心は見聞覚知に属せざるも、亦た見聞覚知を離れず」というように、「本心」と見聞覚知は「不即不离」であると主張し、先の百丈と同様、「作用即性」説の単純化した弊害を克服し再解釈しようとしていることが認められる。

4. 石頭系の馬祖禪に対する批判

以上、『臨濟録』の思想史的背景を知るために馬祖から臨濟に至る法系に限定して考察したが、実は「作用即性」説に対する再検討というような動きは百丈系に限られるものではなく、同じく馬祖の法嗣である南泉普願の系統の人びとにもあり、また、馬祖の系統とは異なる石頭・薬山系にも見られる。

馬祖系の禪に対抗して形成された石頭・薬山系は、後代に編集された『祖堂集』(952-)や『景德伝灯録』(1009)などの資料によると、馬祖の「作用即性」説とは異なり、例えば、潮州大顛が石頭に参じた時の問答は、次のようなものであった。

潮州大顛和尚。初参石頭，石頭問師曰：「那箇是汝心。」師曰：「言語者是。」便被喝出。經旬日，師却問曰：「前者既不是，除此外何者是心？」石頭曰：「除却揚眉動目將心来。」師曰：「無心可將來。」石頭曰：「元来有心，何言無心，無心尽同謗。」師言下大悟。⁽²⁶⁾

石頭と大顛の問答には、馬祖系の禪の主張した、我々の日常の「揚眉動目」(すなわち「見聞覚知」)こそが「心」「仏性」なのだ、という「作用即性」説を批

判する立場が見られる。ただし、石頭・薬山系の馬祖系の禪に対する対立的批判については、何時ごろに形成されたのか、馬祖禪と始めから同時に展開したもののか、ということはいまだ確認されてはならず、今後具体的に検討する余地がある。それはおそらく、臨済とはほぼ同時代の洞山良价（807-869）、及びその弟子たちによって形成されたのであろう。これも晩唐時代における「作用即性」説に対する再検討という思想的動向の一つとして考えてよい。

5. 臨済の立場

臨済の場合にも単純化した「作用即性」説の弊害を批判し克服しようとしていることが見られる。例えば、次のような語が記されている。

大徳！且要平常，莫作模様！有一般不識好惡禿兵，便即見神見鬼，指東劃西，好晴好雨。如是之流，尽須抵債，向閻老前吞熱鉄丸有日。好人家男女被者一般野狐精魅所著，便即捏怪。瞎屢生！索飯錢有日在！（下線は筆者）⁽²⁷⁾

ここに挙げられる「指東劃西」「好晴好雨」は馬祖禪の「作用即性」を示す動作や言葉であるが、臨済はそれを批判的に言っているのである（後述）。

以上、馬祖禪以来の流れの中で、臨済の立場は基本的に前述した師の黄檗希運が主張した「（本心と見聞覚知の）不即不離」説を継承したものであり、例えば、『臨済録』の「上堂」に、次のように記されている。

上堂云：「但有来者，不虧欠伊，総識伊来处。与麼来，恰似失却；不与麼来，無繩自縛。一切時中，莫亂斟酌。会与不会，都来是錯。分明与麼道，一任天下人貶剥。久立，珍重！」（下線は筆者）⁽²⁸⁾

「与麼に来る」（そのように来る）とは、当時の禪林の行語で、現実の見聞覚知こそが仏性に他ならぬ、と単純に「作用」と「仏性」を等置するならば、そ

れはじつは本当の自己を見失っているようなものである。これは先に黄檗の言う「祇だ見聞覚知を認めて心と為して、見聞覚知の為に覆わる。所以に精明の本体を觀ず」と同じ意味である。一方、「与麼に來らざる」(そのように來ない)とは、それに反対する立場で、前述したような、石頭は大顛に「揚眉動目を除却きて心を將ち來たれ」と問い詰めたのと同じで、現実の作用を除いて別に「仏性」が有るという。それはじつは見えない縄で自己を縛るものである。臨濟はその両者を相対的な二項対立の立場に立つものとして認めない。⁽²⁹⁾これはやはり黄檗の「不即不離」説と一致している。

要するに、晩唐では、馬祖系の禪の再検討または再解釈が大きな課題となり、禪僧たちがそれぞれに探究し展開してゆくのである。臨濟の禪思想は師の黄檗希運が主張した「(作用と仏性の) 不即不離」説を継承したものであって、「作用即性」説(すなわち作用と仏性を無媒介に等置する)と全同であるとする解釈は誤りとせねばならない。

以上の臨濟義玄の思想史的背景の考察では、臨濟の禪思想についてはっきりとした結論を得るにはいまだ不十分であろう。そこで、以下に『臨濟録』に見られる作用と仏性の関係をめぐる言説をみてゆくことにする。

三 臨濟義玄の禪思想—作用と仏性の関係をめぐって—

臨濟の禪思想は、大愚のもとで黄檗の「一心」の仏法を「大悟」した経験に基づき、のちに河北鎮州の臨濟院で展開されたものである。じつは黄檗が日常の説法でくりかえし説いていた「一心」(本心とも)⁽³¹⁾ということ、それこそが馬祖以来の唐代禪宗の核心「即心是仏」の教説にほかならない。つまり、臨濟の大悟の体験は馬祖・黄檗以来の「一心」という仏法(すなわち「即心是仏」)を感得したということであり、臨濟の禪思想の根本とも言える。彼の禪の本質を示す特徴は、(臨濟の)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自覚(悟)するということである。そういう祖師・仏陀と同じである「自己」をどのよう

に感得するか、ということは中唐以降の禪宗にとって重要な課題の一つであった。

臨済は黄檗の立場、つまり我々の作用と仏性とを「不即不離」の関係として受け入れた立場に立って、自己の思想を形成したのである。

1. 「衣」「境」「光影」に関する比喩的表現

じつは臨済は無条件に現実を肯定する思想（すなわち当時の叢林で流行した「作用即性」説）を受け入れることに対しては非常に注意を払い、危惧を抱いていた。これについて、『臨済録』の示衆に以下の例がある。

（一）（前略）我即向渠道：你識我著衣底人否？忽爾廻頭，認我了也。大德！你莫認衣。衣不能動，人能著衣。有箇清淨衣，有箇無生衣、菩提衣、涅槃衣、有祖衣、有仏衣。大德！但有声名文句，皆悉是衣變。從臍輪氣海中鼓激，牙齒敲磕，成其句義。明知是幻化。大德！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実解。縱經塵劫，祇是衣通。⁽³²⁾三界循環，輪廻生死。不如無事。相逢不相識，共語不知名。（下線は筆者）

（二）山僧此間，不論僧俗，但有來者，尽識得伊，任伊向什処出來。但有声名文句，皆是夢幻。却見乘境地人，是諸仏之玄旨。仏境不能自称我是仏境，還是者箇無依道人乘境出來。若有人出來問我求仏，我即応清淨境出；有人問我菩薩，我即応慈悲境出；有人問我菩提，我即応淨妙境出；有人問我涅槃，我即応寂靜境出。境即万般差別，人即不別。⁽³³⁾所以応物現形，如水中月。（下線は筆者）

（三）大德！你且識取弄光影底人，是諸仏之本源，是一切道流歸舍処。是你四大色身不解說法聽法，脾胃肝胆不解說法聽法，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，是者箇解說法聽法。

若如是見得，便与祖仏不別。但一切時中，更莫間斷，觸目皆是。祇為情生智隔，想變体殊，所以輪廻三界，受種種苦。約山僧見處，無不甚深，無不解脫。⁽³⁴⁾（下線は筆者）

（一）の「但有声名文句，皆悉是衣變」は、（二）の「但有声名文句，皆是夢幻」と同じであり、（一）の「著衣底人」（衣を著くる底の人）は（二）の「乗境底人」（境に乗ずる底の人）と対応し、（三）ではこれを「弄光影底人」（光影を弄する底の人）と言っている。ここで「衣」「境」「光影」という語はすべて我々の作用、つまり見聞覚知を指す表現である。『臨濟録』において「人」という語はいくつか意味を持っているようであるが、ここでは、上の原文の例に「人」の説明としての「諸仏之本源」・「諸仏之玄旨」という概念が見えるから、それを仏性・心法を指して言っている表現であると理解してよい。⁽³⁵⁾

（一）の「外発声語業，内表心所法，以思有念，皆悉是衣」とある「外発声語業」（外に声語の業を発し）は、ここでは「声名文句」について述べて語業に限っているが、身業も含む表業すべてと考えてよい。「内表心所法」（内に心所の法を表す）は無表業である心所法、すなわち意業を指している。これらはいずれも、われわれの日常の行為であり、心の作用である。臨濟はそれらがすべて実体なき幻のようなものであり、「人」ではなく「人」が着る「衣」のようなものであって、「人」そのものと明確に区別している。そして臨濟は衣ではなく（衣を著くる底の）「人」そのものを見極めよと説いている。これを（二）では「境に乗ずる底の人」といい、（三）では「光影を弄する底の人」というが、すべて同じ文脈である。つまり、臨濟は心の作用のみを真実の自己と思う非を斥け、心そのものの本質を見極めよと言っているのである。

ところが、近年における従来の解釈では、臨濟は心の作用と心を同一視していると理解し、それを「作用即性」説として把握している。たとえば上掲の（三）について小川は、「光」＝「仏性」、「仏性」＝「無位の真人」とし、「無位の真人」がそのまま、われわれの作用と等置されていると理解して、臨濟の「無位

の真人」の説が「作用即性」説であるとしている。これは全くの誤解である。「光影を弄する底の人」の「底」は、日本語の「～であるところの」に相当する。したがって、臨済の上の言葉は「作用即性」という表現とは異なり、「作用するところの性」を言っているものと理解すべきである。つまり、臨済はわれわれの現実の作用、すなわち「光影」「衣」「境」などの作用を起こすところの眞実の自己（仏性）を知れと言っているのであって、現実の作用と「仏性」をまったく等置しているわけではない。

2. 「無位の真人」の一段について

また、『臨済録』の「上堂」に見える、有名な「無位の真人」の一段も同様の考え方である。⁽³⁶⁾

上堂云：「赤肉团上有一無位真人，常從汝等諸人面門出入。未証捩者看看！」
時有僧出問：「如何は無位真人？」師下禪牀把住云：「道！道！」僧擬議，
師拓開云：「無位真人是什麼乾屎橛！」⁽³⁷⁾便歸方丈。

『祖堂集』では「赤肉团」といわず「五陰身田」と言っている。いずれも生き身の色身のことである。「面門」は六根のこと（無著道忠『臨済録疏論』）。「真人」は道家で用いられた道の体得者を指しているが、『莊子』大宗師篇に次のように言う。

且有真人，而後有真知。何謂真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不謨士。若然者，過而弗悔，当而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知之能登假於道也。若此。

古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。……古之真人，不知説生，不知惡死。其出不口，其入不距。悠然而往，悠然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終。受而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，不以人

助天。是之謂真人。⁽³⁸⁾……（下線は筆者）

従来の漢訳仏典では真理を悟った聖人の訳語として用いられたが、現実の「幻化身」と対応して「法身」のことをも指している。例えば、僧肇（384-414）の『肇論』に『放光般若経』の語を引用し、次のような言葉が記されている。

『放光』云：「諸法仮号不真，譬如幻化人。非無幻化人，幻化人非真人也。」⁽³⁹⁾

臨済の「無位の真人」一段も現実の「五陰身」と対応して「仏性」または「法身」である「真人」のものを具象化して表現したのである。実は注目すべきは上の『莊子』大宗師篇のうち、「真人」の説明としての「入水不濡，入火不熱，云々」という語が見えるが、『臨済録』に次のような類似の語が示されている。

唯有道流目前現今聽法底人，入火不燒，入水不溺。入三塗地獄，如遊園觀。入餓鬼畜生而不受報。⁽⁴⁰⁾（下線は筆者）

臨済の「人」という語は先に指摘したように仏性・心法を指して言っている表現でもあるが、臨済の禅思想を明らかにするには、『臨済録』における「人」の表現の全体の吟味を要する。ただし、この点について、今は問題の提起にとどめねばならぬ。

臨済の「無位の真人」一段は、すなわち、臨済は「生き身の色身に宿る『無位の真人』が『面門』（六根）より出入しているのであり、まだこれを見届けずおらぬ者は、さあ看よ！さあ看よ！」と言う。つまり、臨済は我々の六根の作用を通して「無位の真人」（すなわち仏性・道）そのものを感得せよと言っている。これは確かに「作用即性」説と似ているが、しかし、六根の作用が「無位の真人」と全く等置されているとは言えない（「不即」）。無論、六根の作用のほかに超越的、絶対的な実体を認めているのでもない（「不離」）。このよう

な考え方はやはり黄檗の「(作用と仏性の) 不即不離」説と一致している。

なお、臨済の弟子涇溪志閑(? -895)には師の「無位の真人」一段の考え方を継承する偈があり、上の理解を裏付ける。延寿『宗鏡録』巻九十八にいう、

涇溪和尚偈云：「五陰山中古仏堂，毘盧昼夜放円光。箇中若了非同異，即
(41)
是華嚴遍十方。」(下線は筆者)

涇溪の偈は、「五陰山」は「五陰身田」、「毘盧」は「無位の真人」、「円光を放つ」は作用と対応する。ここに言う「五陰山中の古仏堂」、「毘盧」、「昼夜に円光を放つ」という言い方は、まさに臨済の「無位の真人」の一段と等しい。注目すべきは、第三句にある「箇中若了非同異」の「非同異」は「非同非異」(同に非ず、異に非ず)の意であり、臨済の「無位の真人」と同じく、黄檗の「不即不離」説を継承したものと位置づけることができよう。ただし、臨済は「不即不離」の立場に立ち、その上で真実の自己(すなわち無位の真人・無依の道人)そのものをズバリと見得すべきことを強調したのである。これは臨済の思想の一特徴ではないか。

四 結論

以上、臨済は馬祖禪の思想的展開を背景に、師の黄檗の思想を継承し、自己の思想を形成したこと、そして臨済の禪思想が「作用即性」説をそのまま承けたものではない、という二点について考察を行なった。その要点をまとめると以下のようになる。

1. 「作用即性」説は当時の叢林で流行して大きな思想的影響を及ぼすと同時に、その弊害も生じていたと考えられる。これに対し、馬祖の弟子たちは克服・再解釈を加えた。特に黄檗は、我々の見聞覚知の作用と仏性は「不即不離」の関係にあるとしている。

2. 臨済は、師である黄檗の「不即不離」説を承け、無条件に現実を肯定する「作用即性」説に危惧を抱いていた。これに対し、臨済は我々の日常の作用よりも、仏性そのものを見得すべきことを強調し、それを「人」という表現で具象化・主体化したのである。
3. しかし、それは必ずしも馬祖の「作用即性」説を全面的に認めないわけではなく、当時の叢林で単純化した「作用即性」説の弊害を克服し修正しようとする動きとして把握するべきである。

なお、石頭系には黄檗の述べるような「不即不離」という考え方が見られ、両者の関連性についても考察する必要がある。その際、石頭系による馬祖系への対立的批判の動きが何時ごろから見られるのかを明らかにしなければならない。それはおそらく臨済とほぼ同時代の洞山良价、及びその弟子たちあたりからではないかと予測されるが、そうであれば、良价は同じ江西の高安県で活動した黄檗山希運、及び湖南省寧郷県で活躍した大潯山靈祐（771-853）の存在を意識していた可能性も考えられよう。

いずれせよ、馬祖以降の禅宗において、馬祖禅に対する批判や再解釈が行われたという事実は、馬祖系や石頭系といった宗派を跨る全体的な思想動向として把握すべきであり、そうした理解の上に立って、具体的に個々の事例に則して検討してゆく必要がある。このことについては、唐から宋に至る禅宗の思想動向を明らかにする上で重要な課題であるので、今後更に考察していかねばなるまい。

〈一次文献〉

- 道一『江西馬祖道一禅師語録』（入矢義高編 1984『馬祖の語録』禅文化研究所）
 百丈『百丈大智禅師広録』（柳田聖山主編『宋藏遺珍 宝林伝・伝灯玉英集』付録『天聖広灯録』巻9、知恩院蔵福州開元寺版、『禅学叢書』之五、京都：中文出版社 1975）

- 宗密『裴休拾遺問』（石井修道 1981 の校訂テキスト、『禪学研究』60:71-104）
希運『伝心法要』『宛陵録』（入矢義高 1969 の訳注テキスト、筑摩書房、禪の語録8）
義玄『臨濟録』（前掲開元寺版『天聖広灯録』巻10、11 臨濟章）
静・筠『祖堂集』（孫昌武・衣川賢次・西口芳男 2007 の校訂テキスト）
延寿『宗鏡録』（大正蔵本）
道原『景德伝灯録』（東寺蔵、福州東禪寺版、禪文化研究所 1990）

〈参考文献〉

- 鈴木大拙 1949『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。
入矢義高（1968）2012a「禪語つれづれ」『増補 求道と悦楽 中国の禪と詩』岩波書店、
146-152。
———（1968）2012b「中国の禪と詩」上掲書 75-94。
———（1981）2012c「臨濟録雑感」上掲書 107-122。
柳田聖山（1968）1969「臨濟義玄の人間観」『禪文化研究所紀要』1:65-136。
小川隆 2007『語録のことば 唐代の禪』禪文化研究所。
———2008『臨濟録—禪の語録のことばと思想』岩波書店。
———2011『語録の思想史』岩波書店。
土屋太祐 2008a「百丈懷海の〈三句〉の思想について」『印仏研』57(1):57-60。
———2008b『北宋禪宗思想及其淵源』四川成都：巴蜀書社。
衣川賢次 2014「感興のことば—唐末五代轉型期の禪宗における悟道論の探究—」『東
洋文化研究所紀要』166:246-218。
———2017a「鈴木大拙『臨濟の基本思想』、『臨濟録』研究の現在：臨濟禪師
一一五〇年遠諱記念国際学会論文集』禪文化研究所 705-737。
———2017b「臨濟録の形成（改稿）」上掲書 229-272。

注

- （1）大拙（1949:15-18）を参照。
（2）開元寺版『天聖広灯録』巻10 臨濟章、435 下 -436 上。
（3）入矢（2012a:146-152）を参照。
（4）入矢（2012b:75-94）を参照。

- (5) 例えば、入矢 (2012c:111-112) は、以下のように論じている。「(前略) つまり、無依の道人、無位の真人というものが想定されている読み方です。ところが、そうではないんです。これは全然まちがいでして、音読しますと「祇你・面前……」と二音節ずつつながっている言葉です。この「祇」という語は次にくる主語を非常に強く提示する言葉です。この「是」も同じことです。「ほかでもないおまえが」、「おまえこそが」という意味です。「私の目の前で、私の説法を聴いているもの、まさにそのおまえ、他ならぬそのおまえこそが祖仏なのだ」となります。別に無位の真人とか、そういう超越的、絶対的なものを指定する必要は全然ないのです。」
- (6) 入矢 (2012c:112)。
- (7) 柳田聖山「臨済義玄の人間観」『日本仏教学会年報』(1968) 33:140-154;『禅文化研究所紀要』(1969) 1:65-136;また、「臨済の説法—その思想史的意味—」という題で佛典講座『臨済録』総論に収録されている (大蔵出版 1972)。
- (8) 例えば、柳田 (1969:80) は次のように言う、「臨済の禅の特色は、在野の自由人の仏教であり、徹底して裸の宗教たるにある。それは、きわめて当りまえの、ただの人間のあり方の問題であった。こうした言い方は、一見はなはだしく奇矯のごとくであるが、かれはじっさいに、無依の道人とか、無位の道人とか言っている。それは、ひっきょうは自由人のことである。……臨済の場合は、そうした絶対的な神に寄り添う意味での裸ではない。裸の人は、むしろ寄り添う神とのつながりを脱するのである。それは、かれの言葉によれば、そのものずばりに働く (全体作用) ことであり、裸がすべてであって、あらためて裸になるのではない。……現実の社会に生き、そこらあたりに、いつでもどこにも見ることのできる、当り前の人間以外に、臨済の関心はない。」
- (9) 小川 (2007:255-264)。
- (10) 衣川 (2017a:705-737)。
- (11) 『鈴木大拙全集』第三巻、岩波書店、1968、361。
- (12) また、鈴木大拙『臨済の基本思想』の後半部分に対して衣川は次のように論じている。「このあたり (鈴木大拙『臨済の基本思想』第 37 章) 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、「見聞覚知の主人公」と言っている。これが大拙の論の根拠であった。本書の後

半になって、「人」一本分の^{にん}那一人」(『鈴木大拙全集』第三卷、岩波書店1968、394)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「本来人」のことだったのである。」(衣川 2017a:734)「この最終章に至って、大拙は〈人〉を「見聞覚知の主人公」と再定義して、自分なりの禅宗思想史に臨済の〈人〉を位置づけた。そういうことであったのならば、たしかに「見聞覚知」は唐代禅思想史の一大問題であった。馬祖系の禅思想では「見聞覚知」のはたらきこそが、人人具有の仏性の発露なることの確認であって、その主宰者を認めなかったのであり、これに対して石頭・薬山系は「見聞覚知の主人公」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った。そうすると、大拙によれば、石頭・薬山系のいう「見聞覚知の主人公」にして、馬祖の大機大用のはたらきをなすのが、じつは臨済の^{にん}〈人〉であったということになり、要するに大拙の臨済論はふたつの思想を折衷したということになるのである。」(衣川 2017a:735-736)

- (13) 宗密『中華伝心地禅門師資承襲図』、『卍新統蔵』63、33 上。文は石井修道の「真福寺文庫所蔵の『裴休拾遺問』の翻刻」による。「洪州意者，起心動念，彈指動目，所作所為，皆是仏性全体之用。更無別用，全体貪嗔痴，造善造惡，受苦受樂，皆是仏性。如麵作種種飲食，一一皆麩。意以推求此身，四大骨肉，喉舌牙齒，眼耳手足，並不能自語言見聞動作，假如一念命終，全身都未變壞，即便口不能語，眼不能見，耳不能聞，脚不能行，手不能作。故知能語言動作者，必是仏性。且四大骨肉，一一細推，都不解貪嗔。故貪嗔煩惱，並是仏性。」(『禅学研究』60:84-85)
- (14) 入矢 (1984 序)。
- (15) 小川 (2011 序論) を参照。
- (16) 入矢 (1984:198)。
- (17) 入矢 (1984 序) を参照。
- (18) 衣川 (2014:243)。
- (19) 入矢 (1984:92)。
- (20) 入矢 (1984:103)。
- (21) 馬祖禅とその展開に関する研究は、例えば、小川 (2007;2011);土屋 (2008b); 衣川 (2014) 等で詳細に考察された。
- (22) 土屋 (2008a) を参考にし、馬祖と後述する黄檗との間に見られる思想的変容

の一環とした。

- (23) 開元寺版『天聖広灯録』巻9 百丈章、416 上。
- (24) 入矢 (1984:198)、「今見聞覺知，元是汝本性，亦名本心。」
- (25) 大正 48、380 中；入矢 (1969:19-20)。
- (26) 東禪寺版『景德伝灯録』巻14 大顛和尚章、275 下 -276 上；また『祖堂集』巻5 大顛和尚章にも記されている。
- (27) 開元寺版『天聖広灯録』巻11 臨濟章、440 下。
- (28) 同上 439 上。
- (29) 衣川 (2017b:256-259) を参考。ただし、衣川はこの一段を後世になって補われたものであると考えているが、筆者の考えでは、それは黄檗の「不即不離」説を承けて表現したのであり、臨濟自らの考え方として可能である。
- (30) 臨濟の「大悟」の経験について、衣川は以下のように言う。「臨濟の大悟とは、課題であった「仏法の大意」＝「黄檗の仏法」を悟ったのである。そのときの感興の語「元来黄檗仏法無多子！」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。それは黄檗が日常の説法でくりかえし説いていた「即心是仏」ということ、それこそが馬祖以来の唐代禪宗の核心「即心即仏」の教説にほかならない。」（衣川 2017a:712-713）
- (31) 黄檗の言う「一心」について、『伝心法要』の冒頭にその要点が示されている。「師謂休曰、諸仏與一切衆生、唯一心、更無別法。此心無始已來，不曾生不曾滅，不青不黃，無形無相，不属有無，不計新旧，非長非短，非大非小，超過一切限量名言，縱跡對待，当体便是，動念即乖。猶如虚空無有辺際，不可測度。唯此一心即是仏，仏与衆生，更無別異。但是衆生著相外求，求之転失，使仏覓仏，將心捉心，窮劫尽形，終不能得。不知息念忘慮，仏自現前。此心即是仏，仏即是衆生。」（入矢 1969:6）
- (32) 開元寺版『天聖広灯録』巻11 臨濟章、447 上 - 下。
- (33) 同上 442 下。
- (34) 同上 440 上。
- (35) 『臨濟録』の「示衆」に次の一段がある。「道流！即今日前孤明歴歴地聴者，此人处处不滯，通貫十方，三界自在，入一切境差別，不能廻換。一刹那間，透入法界，逢仏説仏，逢祖説祖，逢羅漢説羅漢，逢餓鬼説餓鬼。向一切处，遊履国土，教化衆生，未曾離一念。随处清浄，光透十方，万法一如。」（開元

寺版宋本『天聖広灯録』巻11 臨済章、441下。)『臨済録』には「心法無形、通貫十方」という表現も見られるが、ここで「人」は「心法」を人格化した表現であり、じつはそれらを同じものとして扱われているのである。

- (36) 臨済の「無位の真人」について小川隆は『語録のことは・唐代の禪』の第三部分「臨済の『無位の真人』」で詳しく考察したが、本文で既に述べたように、彼は「無位の真人」説が「作用即性」説を人格化し主体化した表現であるという観点について筆者は検討の余地があると考ええる。(小川 2007:250-307)
- (37) 開元寺版『天聖広灯録』巻10 臨済章、435下-436上。
- (38) 池田知久『莊子』講談社 2017、164。
- (39) 大正 45、152 下。
- (40) 開元寺版『天聖広灯録』巻11 臨済章、444 下。
- (41) 延寿『宗鏡録』巻98、大正 48、943 下；また『祖堂集』灌溪和尚章(巻20)、灌溪の弟子の雲蓋懷溢(847-934)の「洪州雲蓋山竜寿院光化大師宝録碑銘」(936)にも見られる。ちなみに、灌溪の弟子である雲蓋懷溢は、臨済下の禪の系統としては、臨済義玄―灌溪志閑―雲蓋懷溢と承ける、その第三世に当る。雲蓋懷溢に関する記録は従来の灯史類には見られないが、『全唐文』巻八六九 欧陽熙撰「洪州雲蓋山竜寿院光化大師宝録碑銘」によって臨済下の禅僧であることがわかる。『江西通志』巻五〇によると、雲蓋山は新建県西北五〇里にあり、下に竜寿禅院がある。また、『明一統志』巻四十九によると、「唐建雲蓋寺，在府城西北四十餘里，唐僧懷溢創此居之，内有総翠亭。」と記されている。「碑銘」の撰者の欧陽熙については未詳。ただ『全唐文』に附す小伝に「吳天祚二年(936)、官武昌県尉」と記され、「碑銘」は雲蓋がなくなった二年後のものであるということが分かる。