

## 臨濟栽松の話と風穴延沼の出生

——中國臨濟禪創草時代に關する文獻資料の綜合整理、覺書、その三——

柳 田 聖 山

一

臨濟栽松の話というのは、臨濟が會て黃檗の許にあつたとき、山中に松を栽えていたことに因んで、黃檗がその將來を囑し、「吾が宗汝に至つて大いに世に興らん」と言つた話を指すが、從來この話を特に臨濟栽松話と稱して重視するのは、この話について瀋山と仰山が問答し、黃檗のこの語が實は臨濟禪、若しくは臨濟宗の將來を豫言したものであるとされるためである。今、その全文を引くと、臨濟錄の行錄の條に、

師栽松次、黃檗問、深山裏栽許多作什麼、師云、一與山門作境致、二與後人作標榜。道了將鑿頭打地三下。黃檗云、雖然如是、子已喫吾三十棒了也。師又以鑿頭打地三下、作鑿頭聲。黃檗云、吾宗到汝大興於世。後、瀋山舉此語問仰山、黃檗當時祇囑臨濟一人、更有人在。仰山云、有、祇是年代深遠、不欲舉似和尙。瀋山云、雖然如是吾亦要知、汝但舉看。仰山云、一人指南、吳越令行、遇大風卽止。識風穴和尚也。

と云い、仰山の一人指南、吳越令行云の句が臨濟宗の將來の發展、特に風穴延沼の出生と活躍を豫想したものと解釋

されるところに問題があるのである。

仰山が讖偈の解に通じていたことは、祖堂集第十八に、彼が西天二十七祖般若多羅や、六祖慧能の遷化のときの讖偈について滄山と問答する次の様な事例があり、恐らく歴史的事實であろうと思われる。

仰山問滄山云、西天二十七祖般若多羅、玄記禪宗向後三千年事、時至分寸不移。只如和尚。今時還得不。滄山云、此是行通邊事、我今未得。我是理通學、亦是通自宗、所以未具六通。仰山謔滄山云、只如六祖和尚、臨遷化時付囑諸子、取一鋌錠可重二斤、安吾頸中、然後漆之。諸子問曰、安戴頸中、復有何意。六祖云、將紙筆來、吾玄記之。五六年中、頭上養親、口裏須浪、遇滿之難、楊柳爲官。滄山云、汝遷會祖師玄記意不。仰山云、會其事過也。滄山云、其事雖則過、汝試說看。仰山云、五六年中者三十年也。頭上養親者遇一孝子、口裏須浪者數數設齋也。遇滿之難者是汝州張淨滿也。被新羅僧金大悲將錢雇、六祖截頭兼偷衣鉢。楊柳爲官者、楊是韶州刺史柳是曲江縣令、驚覺後於石角臺捉得。和尚今時有此見不。滄山云、此是行通、我亦未得、此亦是六通數。仰山云、謔和尚、和尚今時若記人見解即得、若記人行解即屬人情、不是佛法。滄山喜云、百丈先師記、十數人會佛法會禪、向後千百人圍遶、及其自住數不。仰山云、慮恐如此、然則聖意難測、或逆或順、亦非慧寂所知。滄山云、汝向後還記人不。仰山云、若記只記見解、不行解。見解屬口密、行解屬意密、未齊曹溪、不敢記人。滄山云、子何故不記。仰山云、燃燈身前事、這邊屬衆生行解無憑。滄山云、燃燈後汝還記得渠不。仰山云、若燃燈後、他自有人記、亦不到慧寂記。

この記載は判讀し難い點が多いが、玄記、又は記と言われているものは明かに懸記の意で、滄山の間で曹溪の懸記がしきりに論ぜられていることが推し得られるであろう。仰山は又一般に小釋迦と呼ばれ、後述する臨濟の塔記の中にもこの稱が見えるが、それは主として仰山語録その他に見える一梵僧との機縁によるものとされている様である。處が、右の祖堂集の記載によると、彼の懸記の解は曹溪のそれにならつたものらしいから、或は六祖慧能が生前に慧能釋迦と

自稱していた事實（曹溪大師別傳）と考え合わせて、彼自ら小釋迦と稱していたのでないかとも推せられる。彼が曹溪慧能に私淑したのは、その出生と開法の地が曹溪に近く、曹溪別傳等に見える梁の智藥三藏や陳の眞諦三藏、更に寶林傳所收の般若多羅懸記等に關心を寄せるところがあつたためであろう。何れにしても臨濟錄の勘辨や行録には、彼が滄山とともに臨濟の機縁について論じたものが十則に及んで居り、殊に臨濟栽松話と關係の深いものは、所謂臨濟破夏の縁に關するそれで、

後、滄山問仰山、臨濟莫辜負他黃檗也無。仰山云、不然。滄山云、子又作麼生。仰山云、知恩方解報恩。滄山云、從上古人還有相似底也無。仰山云、有、祇是年代深遠、不欲舉似和尙。滄山云、雖然如是吾亦要知、子但舉看。仰山云、祇如楞嚴會上、阿難讚佛云、將此深心奉塵刹、是則名爲報佛恩。豈不是報恩之事。滄山云、如是如是、見與師齊減師半德、見過於師、方堪傳授。

と云い、栽松話が臨濟禪の將來を豫言したものであるのに對して、この話は、臨濟禪の宗源を明かしたものと注意すべきであろう。滄山の問答がこの様に臨濟禪の起りとその發展消長に對して深い意義をもっているのは、滄仰二人が黃檗や臨濟に對し、共に百丈の禪を承ける法叔の關係にあるからであり、寧ろ、歴史的には臨濟錄の勘辨や行録に見られる黃檗や臨濟の機縁そのものが滄仰の問答評論によつて傳えられたためであろう。

かくて、臨濟栽松話と言われる一則は、本來の機縁そのものとしてよりは、寧ろ滄仰の評論によつてより重要な意義を與えられたと考えられるが、これを傳燈錄十三、臨濟の章に見えるものと比較すると、其處に種々の問題があることが知られる。即ち、傳燈錄では、

師與黃檗栽杉。黃檗曰、深山裏栽許多樹作麼。師曰、與後人作古記。乃將鉞拍地兩下、黃檗拈起拄杖曰、汝喫我棒了也。師作噓噓聲。黃檗曰、吾宗到汝此記方出。

滄山問仰山、且道黃檗後語但獨臨濟、爲復別有旨旨。仰山云、亦囑臨濟亦記向後。滄山云、向後作麼生。仰山云、一人指南吳越令行。南塔注云、獨坐震威此

記方出。又云、若遇大風此記亦出。瀉山云、如是如是。

とあつて、本文自體に多少の文字の相違あることは別として、黄蘗の後語の解釋について、一人指南吳越令行と、遇大風此記亦出とが二句に切られてゐる點に注意しなければならぬ。而も、後句の「遇大風此記亦出」は、「獨坐震威此記方出」の句と共に、仰山の前句の注として、南塔和尚が附加したものである。尤も、南塔の注は、獨坐震威の句のみで、又云遇大風云は仰山の語であり、これに對して瀉山が如是如是と言つたものとも見られそうであるが、獨坐震威此記方出と、遇大風此記亦出は二句で對になつて居り、此記というのは黄蘗の語を指すよりも寧ろ仰山の一人指南の語を指している様であるから、やはり南塔がこの二句によつて仰山の懸記を解したものと見られるであろう。南塔は、いふまでもなく仰山の法を嗣いだ南塔光涌で、禪林僧寶傳八によると、八五〇—九三六年の人であり、臨濟よりは一世代もしくは二世代後に當り、恰も南院慧顛（—980）と同時代である。従つて、一般に一人指南云云の句が風穴を指すものと解されるために重要な鍵となる大風の語は、實は當初から瀉山仰山によつて提出されたものでなくして、南塔によつて附加された注に外ならぬことが明かになる。少くとも、この句が風穴延沼（889—973）を豫想するものだとする解釋には、瀉山靈祐（771—853）は關係をもたず、場合によると仰山慧寂（807—883）その人も關係をもたなかつたかも知れない。年代的にみれば極めて明白な以上の事實が、ややもすれば神秘的な識記や未來記の語解の故に、後代になればなるほど恰かも瀉山や仰山が他心通によつて風穴の出生を豫言し、或は自ら風穴の嗣首山となつて再生したなどいうことを主張するもの（後述の覺範慧洪）さえ出ずるに至つたことは、懸記の精神を大いに誤つたものと言ふべきである。ここでは、むしろもと南塔のものであつた大風の句を瀉仰の未來記と見なして、これを風穴と結びつけんとする解釋が、實際は風穴の時代に生み出されたものであり、逆に言えば風穴延沼の活躍が遡つて瀉仰の識記を變化せしめるに至つた點を明かにすればよいのである。尤も、このことは風穴自身が瀉仰の識記を恣意的に創作したとか、彼の弟子たちがそれ

を主張したといふのでなくして、かかる解釋が生み出されるに至るべき素材は、すでに滄山仰山或は南塔等の人々に存したのであり、風穴及び彼の系統の人々は南塔等の言うところを積極的に臨濟禪の發展消長の意に解釋したまでである。尤も、南塔の評論そのものを後代に風穴一派の人々が作つたと見られるかも知れぬが、大風は必ずしも風穴の意に限らず、又一人指南の句も必ずしも風穴に關係せしめることなしに解釋可能であるから、もともと如何なる意味での句が言い出されたかを今日一義的に推定することはできぬ。例えば、當時の臨濟下の弟子の中で、南方吳越の地に遊歴した人は、現存資料で知られるものだけでも、興化存獎(○○○○)を始めとして、三聖慧然、實壽沼、定上座、更に興化の侍者であつた守廓上座等數人があり、當時の禪徒の一般傾向として南北交流の史實を跡づけることは極めて容易である。従つて、仰山の一人指南の句が若し歴史的に確實に彼のものであるならば、そうした當時の禪徒の活動を一般的に豫言したものと解することもできるであろう。又、大風の句が若し風穴を指したものでなければならぬとするならば、南院慧願と同時代の南塔光涌が、南院の法を嗣いだ風穴の活動を豫言したとしても、必ずしも年代的に疑問はないわけである。むしろ、もと黄檗の「吾宗到汝大興於世」の語の解釋をめぐつて、世代の異なる二人の豫言を同一の事實として一貫的に理解しようとし、而もこれを風穴延沼の活動を指すものとして主張しようとするところに、本來の史實と異つた別な問題が生じて來たという點に注目すべきであらう。

實際、この滄仰の識記は、後代になるに従つて、臨濟禪の歴史的發展の事實と、「年代深遠」という句の含みと相俟ち、種々なる解釋を生むに至つてゐるので、今その主なものを擧げると大よそ次の如くである。

先ず、北宋末の覺範慧洪(1071—1128)は、その智證傳第一に、

昔黄檗嘗遣臨濟馳書至滄山、既去、滄山問仰山曰、寂子此道人他日如何。對曰、黄檗法道頼此人、他日大行吳越之間、然遇大風則止。滄山曰、莫有續之者否。對曰、有、但年代深遠、不復學似。滄山曰、子何惜爲我一舉似耶。於是、

仰山默然曰、將此深心奉塵刹、是則名爲報佛恩。風穴暮年常憂仰山之讖已躬當之。乃有念公、知爲仰山再來也。

と言つて、仰山の讖語を風穴と解しつつ、もとの機縁そのものを破夏の話、及び馳書滄山の話と結びつけて、首山を以て仰山の再來とする新奇の説を出している。この説は、別に彼の石門文字禪第二十九、斬州資福院逢禪師碑銘并序の作にも見えるから、彼はこの説を信じていたのであるが、批判的に見れば荒唐たるを免れず、後に叢林公論の著者の鋭い反論を受けたること周知の如くである。

次に降つて、聯燈會要の著者晦翁悟明は、その第九卷の卷外に新たに大慧宋杲(1089—1163)説を主張して次の様に言う。

叢林皆以、風穴沼禪師當是記。或者曰、考其年代、風穴在襄州華嚴作維那時、與廓侍者同夏、卽朋輩也。廓尙及見德山、沼雖不見臨濟、已致身叢林久矣。安得年代深遠乎。又云、吳越令行遇大風而止。皆無所謂。此記蓋預讖妙喜也。妙喜爲臨濟十二世孫、可謂年代深遠。先住吳之徑山、後住越之阿育王、可謂吳越令行也。然賢聖讖記、故不可得而知。宗門旣無利害。聞諸羣議、謾筆卷末。智者審其疑以焉。

又、大光明藏の著者實曇橘洲は、その臨濟の論に

吾臨濟宗旨、非從黃檗得來也。至力詆禪病直指本根、琅琅數千萬言、如迦陵仙音遍十方界。所謂雖聖臨濟不居也。正法眼藏十有二傳、而至于今不泯。吾知其待阿逸多出世更千萬傳、皆吾濟北之道也。復何慮哉。

と云つて、暗に十有二傳の大慧を意識しつつ、これを連芳無窮の意に解して居り、この説は、希叟紹曇の正宗贊にも、石室祖秀の編年通論卷二十七の評論にも承けつがれ、更に又我が東陽英朝(1428—1504)にも及んで、彼の宗門正燈錄第二の論に、

仰山大風之讖、舊是記風穴也。悟明聯燈錄却言妙喜符之。其批判似則似、奈何江湖輿論太別。如彼二曇一秀、分明開

大口而道、吾濟北之道、到彌勒下生終不可泯絕矣。繇是觀之、小釋迦記亦恐指大三災最後一風哉。應菴祖師蔣山語錄、普請栽松上堂、舉這因緣、拈云、仰山見解未出常流、豈止遇大風卽止。當時何不道、直待虛空界盡此話方大行。豈不是頭正尾正。

と云つて、應菴曇華(1103—1163)にこの説があつたことを記しているが、無著道忠(1652—1744)は臨濟錄疏澗卷五に更にこれらの諸説を批評して、

仰山之讖、後之論者以爲風穴、而風穴太近、不可爲年代深遠。遂以大慧充之、抑雖合吳越令行、然大風而止未獲白矣。雖得十二傳、恐未足爲年代深遠。或議爲壞劫之風災、然吳越令行又成不解。餘竊謂皆海底模針之論耳。噫、江湖輿論本出于胸臆、復不可以爲楷定。况二曇一秀非明言當到彌勒下生乎。若夫如真正大道、何但到彌勒下生、到大三災最後一風而已乎。強引風災、欲合大風止、此亦枉費力矣。誠教後世信順之難矣。由余觀之、仰山道年代深遠、他後歷千萬世必有吳越令行遇大風止者、而時未至、亂欲依己見將事來強牽合、實爲無益焉。抑始皇忌亡秦者胡也之語、擊胡築長城、而至二世胡亥棄亡。宋忌寒在五更頭之讖、爲滅曉二點、而歷五庚申宋亡。是故讖言應時、每出乎人之意外。故吳越令行大風而止、年代深遠之後、必有出乎意外之應也。

と論じて、臆見の解をきびしくいましめている。

## 二

處で、これらの諸説によつて知られる様に、仰山の讖語は、後には年代深遠の語に左右されて、大風を風穴とする説に疑問がもたれ、臨濟錄自体に見えるこの句の夾注、「讖風穴和尚也」の一句を疑い、この注を以て、圓悟(1063—1135)の碧岩の提唱の影響によるものであらうとなす説まで生れるに至つたが、實はむしろ碧岩第三十八則に見えるこの語

は、今問題の臨濟錄の夾注を承けたものでなければならぬ。何となれば、景祐三年(1086)成立の天聖廣燈錄はその第十及び十一の兩卷に亘つて、現行臨濟錄の本文の殆んど全てを収録して居るが、その第十卷にすでにこの夾注を存しているからで、少くとも當時すでにこの夾注を有する臨濟錄の原本が存して、廣燈錄の著者である李遵勗は、それに據つたのでなければならぬ。更に又、廣燈錄の資料となつた臨濟錄の存否と原型如何の問題は今しばらくこれを論ぜずとも、景德傳燈錄第十三、風穴延沼の章に見える次の記載は極めて注目すべきである。即ち、風穴が襄州華嚴院で守廓侍者と遇い、彼の指示で南院を訪ねて遂に嗣法する一段に續いて、

自後應滄仰之懸記、出世聚徒。南院法道由是大振諸方矣。

とあることで、この記載は風穴自身がすでに滄仰の懸記に應じて南院を訪ね、その法道を宣揚すべき使命あるの自覺を有したこと、延いては當時の人々がその様に認めていたことを示すものでなければならぬ。従つて、當時若し臨濟錄が存していたとするなら、風穴の晩年、若しくは彼の寂後間もなく、今問題の夾注が臨濟栽松の話の末尾に加えられていたとみななければならぬ。而も、この夾注が加えられたとき、臨濟栽松話の一人指南の句は、傳燈錄の臨濟章が傳える如き、仰山、南塔の語としてでなく、現存臨濟錄が示す如き滄仰の讖語として、南塔の名を削り去つていたのである。従つて、滄仰問答がかくの如き臨濟禪の將來の展開の豫言という形で問題になつて來たことは、逆に言えば風穴延沼の活動によつて臨濟の禪が大いに世に知られるに至り、遠く江南の地にまでも行われ、天下の臨濟禪となる機會を得たことの反映でなければならぬが、以上の様な由來をもつ臨濟栽松話が臨濟の行録中の一段としてとり入れられたという事實は、逆に臨濟錄そのものの史的成立や、その性質を考える上に極めて重要な手がかりを興えると思われ。

それは、臨濟の行録の最後に位する所謂塔記の段との關係に於てであつて、臨濟が遊方のはじめ、黃檗、大愚に謁したことを言う處に、



## 其機縁語句載于行録

と記されていて、これは、塔記がすでに臨濟の行録の存在を前提している書きぶりである。臨濟と黄檗・大愚との機縁というものは、言うまでもなく三打六十棒の大悟の縁を指すのであるが、行録全體から言えば、今問題の栽松話も、破夏の話もその中に含まれている筈である。

古來、この塔記なるものは、その末尾に

住鎮州保壽嗣法小師 延沼謹書

とあるために、臨濟の直接の弟子保壽延沼が、師の寂後直ちに書いて立石したものであるかの如く考えられて來てゐるが、上來考證し來つた如き栽松話を含む行録の存在を前提している以上、保壽延沼を臨濟の直接の弟子と見することは不可能となつて來るであらうし、況や又この塔記はすでに拙稿「興化存獎の史傳とその語録」(禪學研究第四十八號)に於て指摘しておいた様に、更に幾多の疑點をもつてゐるに於ておやである。今その疑點の重要なものを擧げると、(1)大名府の公稱は唐末の臨濟寂後のものでなくて、五代の漢の乾祐元年(978)以後のものであること。(2)臨濟に歸依したと云う太尉默君和なる人が、太平廣記第九十二に見える墨君和と同一人であるとすると、臨濟の時代と三十四年のずれがあること。(3)塔記の文章の風格が師の生涯の大略を記す直接の弟子のものと同様に認め難いこと。(4)書者保壽延沼は、臨濟の嗣である寶壽沼とは認め難いこと。(5)遷化の年時が祖堂集、宋高僧傳、傳燈錄等の説と異なること等で、その何れにもまして、其機縁語句載于行録の一語は、この一段の文章が風穴以後のものである證據でなければならぬ。

かくて、この塔記なるものは、臨濟の直接の弟子の作でないとすると、必然的に後人の偽作したものとなるが、その前に、一體、この一段が成謂墓塔の記としての獨立の塔記であるかどうかについて考えてみる必要がある。師諱義玄曹

州南華人也に始まり、合掌稽首記大略と結ばれるこの文章は、一見如何にも塔碑の如くであるが、よく考えてみると、一般通例の塔銘や墓碑に見られる銘文なく、黄檗・大愚との機縁語句を行録にゆずり、更に又遷化の際の三聖との問答をもその内容について記していないこの一文を、果して獨立の墓塔の記と認め得るであろうか。むしろ、この一段は臨濟の行録の終章として、上來の行録に漏れた傳記の大略を記したものと見る事ができはしないか。一體、この一段を、「臨濟慧照禪師塔記」と題して行録から獨立させ、これに住鎮州保壽嗣法小師延沼謹書の一行と、住大名府興化嗣法小師存獎校勘の一行を併せて別出せしめたものは、明版古尊宿語録に始まるもので、宋版の續古尊宿語要の天集では、一般流布の臨濟録と同じく、この一段を行録の終章として、何らの題記を添えていないから、少くとも宣和二年(1130)宗演の重開のときには、右の様式のものであつた筈である。但し、續古尊宿語要では存獎校勘の一行を存しないから、それが宗演本に存したかどうか明かでないが、後述する様にこの一行はむしろと流布本と同様に尾題の外に存して、臨濟録一書が成立した當初から存獎の校勘と認められていたのではないかと考える。

### 三

處で、次に流布本のすべてが臨濟録の一書全體の編者と認めている住三聖嗣法小師慧然集の一行について考えてみるければならない。何となれば、以上見來つた如く、臨濟録の行録(塔記を含めて)が風穴以後の成立であることが明かとなつた以上、臨濟の直接の弟子である三聖慧念がこの書全體を編いたということが疑われることは言うまでもあるまい。従つて、文獻批判的にみると、近時新しく主張されている大慧下の雪峯慧然再編説などが生れる理由がないではないが、然し又、從來の三聖慧然編集説はそれほどまでに根據のないものであるかどうか。少くともそれは何時頃から言われ始めたものであるのか、というような點を吟味してみる必要があるはしないか。

私見によれば、三聖慧然編集説の起りは、臨濟録の行録の末尾に見える有名な正法眼藏の問答と密接なつながりをもつものであると思われる。一體、この正法眼藏の問答も亦た臨濟禪の正宗としての形成と、將來への展望を豫想するもので、歴史的には私が本稿で問題にし來つた如き臨濟裁松話と同じ性質のものであると思われるが、かかる重要な意義をもつ一段が、景德元年(1004)に成立した傳燈錄第十二の臨濟の章に見えぬことは注意を要する。今日、大正藏經第五十一卷に收められる傳燈錄は、元版大藏本と明版大藏本を校合した縮刷藏經によつたもので、臨濟章の本文は、兩本の字句の異同が甚だしいために、兩本を別出していること周知の如くであるが、中華民國二十四年(1935)に上海商務印書館が出版した四部叢刊三編に收められるものは古い系統の宋版三種を補合したもので、これを大正藏經所收の元版と比較すると細部に尙數ヶ所の異同がある。又、同じく民國二十四年に上海で出版された影印宋磧砂藏經第五一冊以下に收められるものは、大正藏經の元版と明版の中間に位するものであり、同年北京で出版された宋藏遺珍に收められる金藏本傳燈玉英集卷六の臨濟章は、全く右の宋版傳燈錄に基づいたものである。而して、これらの傳燈錄の諸本に今問題の正法眼藏話の一段を探ぐると、四部叢刊本、玉英集本、及び元版等の古い系統のものにはこの話が存せず、磧砂版及び明版にのみ存することが知られ、この二本は共に臨濟録によつてこの一段を加えたものであることが判る。但し、景祐三年成立の廣燈錄卷第十の末尾にはこの正法眼藏話が存するのであるから、磧砂版及び明本は廣燈錄を承けたものとも考えられるが、廣燈錄の十・十一の兩卷に收められる尙幾多の機縁をとらないで、ただ正法眼藏話のみを増加せしめている點は、この一段が臨濟の傳記と、後世の臨濟禪の發展消長の上に極めて重要な意味をもつものと認めたからであり、逆に宋版がこの話を收めなかつたのは、恐らく當時この話について知るところがなかつたためであろう。してみると、三聖が對手とされるこの正法眼藏の問答は、傳燈錄の成立(1004)以後、天聖廣燈錄の成立した頃(1036)までの間に世に知られるに至つたものでなければならぬ。

私見によれば、右の正法眼藏話と臨濟録の三聖編集説とは恐らく時を同じくして主張されたものと思うが、先に問題にし來つた塔記の中に、この正法眼藏話について記している事實は、問題の塔記が作られた時期——従つて行録が成立した時期を示すものであり、更に上堂・示衆・勘辨・行録という現存流布本と同じ組織をもつた臨濟録の一書が出来上つた時期と、それらがすべて住三聖嗣法小師慧然集と主張された理由を説明するものであると思う。

此處に至つて、再び塔記の一段を子細に検討するとき、われわれは更めて住鎮州保壽嗣法小師延沼謹書という自署の一行に注目せしめられるであらう。一般に塔記や塔銘の題下、若しくは末尾には、この一文を撰した作者の名が自署されるのが通例であるにかかわらず、この塔記には撰者の名なく、書者の延沼の名のみが自署されているのは如何なる理由によるのであらうか。今、この問題について敢えて大膽な推論を下すならば、後の何人かがこの塔記の撰者を以て外ならぬ三聖慧然その人とし、延沼がこれを謹書したと主張せんとするものでなかつたか。即ち、臨濟録の一書は巻首より大尾に至るまで所謂塔記を含めて、終始一貫、三聖慧然の編集とせんとするものでなかつたか。いうまでもなく、右の推定は、現存の如き臨濟録のすべてを三聖が編集し、興化が校勘し、そのすべて若しくは行録の終章に當る塔記の一段を保壽延沼が謹書したということを以て、直ちに歴史的事實であつたというのではない。むしろ、この推定は現形の臨濟録の成立を圓覺宗演の重刊のときの變形とみたり、慧然を大慧下の雪峰慧然に擬せんとする推定よりも、より一層臨濟録なる一書の史的成立とその成立の意義を考へる上に、重要な視點を提供するものでないかと思う。

かくて、現形の如き臨濟録の一書は、景德傳燈録の成立より天聖廣燈録の完成に至る前後約三十數年の間に、當初より巻首に住三聖嗣法小師慧然集という編號をもち、巻末に住鎮州保壽嗣法小師延沼謹書の自署をもつ塔記に至る本文と、巻尾に住大名府興化嗣法小師存獎校勘の校記を附して、この全體を凡そこの様なものと主張する意圖の下に世に出たのでなからうか。尤も、右の時期以前にすでに、臨濟録の原本が存し、臨濟下の法孫たちの間に傳授されていたで

あろうことは、それら法孫たちの問答や語録の中に、臨濟の語の影響と認められるものが存することによつて推せられるが、その原本自体が三聖によつて集められたものであつたかどうかについては、これを確める資料を欠いている。寧ろ、われわれは三聖編集説を疑わねばならぬ積極資料のない限り、従來の傳承に従つて、臨濟の生前、若しくは寂後間もなく三聖慧然が師の示衆や問答を記録した原型があり、その大部分は現存臨濟錄に近いものであつたであろうことを認めるべきでなからうか。更に又、大正大藏經所收の元版傳燈錄卷九の末尾をみると、河東裴休集の自署ある黃檗の傳心法要が收載せられているが、この一段は、慶曆戊子歲(1065)南宗の字天真なるものが加えたものと云つてゐるから、景德元年に一旦傳燈錄が完成してから約半世紀後のことであり、而も天真はこの傳心法要を收めるに當つて、四家錄並びに別錄に據つて之を校訂したことを附記している。ここに四家錄というのはその内容を明かにし得ないが、後世一般に四家錄と呼んでいるものは、馬祖・百丈・黃檗・臨濟の四家を指していうから、この時すでに臨濟の語録が存したと見られ、先に推定したところと相應するものがある。

#### 四

處で、景德傳燈錄の成立より天聖廣燈錄の成立に至る前後の時代を、臨濟下の法孫たちの史傳に照合すると、恰かも首山省念(926—983)、汾陽善昭(947—1024)、石霜楚圓(987—1040)等の活躍時代に相當し、石霜の下に出た黃龍慧南(1002—1069)と楊岐方會(992—1049)の二人によつて臨濟禪が大きく展開されてゆく準備時代でもあつたが、汾陽錄に見える次の記事は、この間の消息を傳えて興味深いものがある。即ち、叙六祖後傳法正宗血脈頌と題して、

能師密印付觀音、百丈親傳馬祖心、黃檗大張臨濟喝、三聖大覺解參尋、興化流津通汝海、實應會窮風穴深、首山一脈西河注、六七宗師四海欽云云

と云い、汾陽自身が六祖より自己に至るまでの傳燈の次第を頌しているのが、ここに臨濟の嗣として、三聖、大覺、興化の三人の名が見えることに注意しなければならない。これは後世言われる如き、臨濟—興化—南院—風穴の傳燈説が未だ確立されず、むしろ興化は三聖と大覺の助發によつて臨濟の法を嗣いだとされる當時の傳承を示すもので、反面に三聖と大覺が臨濟下の最も有力な弟子であつたことを伝えるものでなければならぬ。三聖や大覺の法を承けた人々がなお未だ活躍しつゝあつた當時、臨濟禪の傳燈を大覺一人、若しくは三聖一人にしぼることは不可能で、後世言われる様にこれを興化一人にしぼつて主張する説は、寧ろ興化の系統に出でた風穴延沼—首山省念—汾陽善昭等の偉大な活躍によつて始めてなしとげられたのである。

而も、私が前稿「興化存獎の史傳とその語録」、及び「南院慧顛」なる論文で指摘しておいた様に、古傳では南院は大覺の嗣と云われ、大覺は黃檗の嗣とも言われていたらしいから、臨濟と直接の嗣法關係をもたない如くに見られることを考慮し、更めて大覺を臨濟の嗣とし、當時すでに資料の散逸と機縁の混同のために嗣法關係の明かでなかつた興化存獎を、大覺、三聖の兩者との關係に基づいて更めて臨濟の法嗣と定め、更に南院を興化の嗣とすることによつて、新たに臨濟以降の宗統を楷定し、法系に一大整理を加えると共に、宗祖臨濟の語録を決定して宗由のよる所を明示し、よつて一大臨濟禪の宣揚をはかろうとする氣運が活潑に動き始めていたのでないか。そして、かかる一大宗教運動の口火を切つたものこそ風穴延沼その人であつて、彼は自ずから臨濟禪の宗派的な確立者として、すでに古く黃檗によつてその出現を囑望され、瀕仰によつて問答された懸記中の人として自ら任じ、又後の人々にこの様に見られるに至つたその記念碑が、とりも直さず臨濟裁松話であつて、彼はこのようにして自ら宗祖の語録の中にその名をとどめる榮光を負うに至つたのでなからうか。従つて、以上の如き意義を以て冊定された定本臨濟録は、自から三聖慧然が編集し、興化存獎が校勘したものと見られなければならない筈である。