

臨濟録ノート

— 中國臨濟禪創草時代に關する

— 文獻資料の綜合整理、覺書、その四 —

柳田聖山

數年前から、請われて佐々木ルース夫人の臨濟録英譯出版の仕事をお手傳いすることとなつた。この仕事は、すでに三十年近くも前に、曹溪庵指月老師がニューヨーク市に創設された米國第一禪堂で、米人參禪者のために本録を提唱されたから、そのテキストとして英譯を始められたもので、一九四四年（昭和十九年）に一先ず完了したが、その後、ルース夫人や外人學者の手で、數回に亘つて改稿を重ねられたものが基礎となつている。戦後、遺稿となつた譯稿をたずさえて日本にこられたルース夫人は、これを出版する目的で、當時東方文化京都研究所教授であり、現名古屋大學文學部教授である入矢義高先生をはじめ、東洋學關係の内外専門研究者の協力によつて、更に嚴密な再檢討を加え、昨一九六〇年、漸く最終譯稿を完成されるに至つた。處が、これを出版するとなると、本文の英譯とともに、更に本文の註解や、解題、解説の如きものを必要とするので、それらの仕事の一部を私がお手傳いすることとなつたのである。私も、かねて本録の文獻的研究にはひそかに關心を寄せていたので、不十分ではあるが、この機會に一先ず成果をまとめておきたいと考え、本文全體に亘る註解と、本録の書誌的解題についての草稿を作るとともに、當時、ルース夫人の請によつてこの仕事に参加されたコロンビア大學のバーテン・ワトソン博士に託して、完全な英譯を作つて頂き、英文草稿をもととして更めて全スタッフの檢討を受けることとした。その後、この仕事も順調に進み、近く最終原稿が完成する手筈である。

臨濟録の英譯（もしくは他の歐語をも含めて）は、從來、諸方で計畫されたいが、未だ完全なものは何れも發表されていない。目下、パリではドウミエヴィル博士が佛譯の完成に専念されているとも仄聞する。恐らく、本録の歐譯出版は、目下世界の關心を呼びつつある禪思想の本質理解のために畫期的なステップとなるであろう。そして、われわれ日本人も亦た、われわれ

の祖先が遺してくれたこの最高の古典を、改めて世界的な視野に於てふりかえつてみるべき時期に來ているのでないかと思う。それで、私は私なりに、この機會に、ここ數年來の仕事をもとめておきたいと考へ、佐々木夫人の許しを度て、邦文原稿を發表することとし、先ず、本文の註解を別に出版（其中堂）したが、臨濟録の解題に當る部分をまとめてみたのが本稿である。文中、すでに發表済みの拙稿との重複や、専門家にとつては冗長に失する如き自明の記述がないが、英文解題の仕事の一部として、諸先生の叱正を仰ぎたいと思う。

（一九六一年十一月）

一 臨濟録は、中國唐末の禪僧臨濟義玄（——896）の説法

と言行を集録したものである。後代になると、彼の禪の流れを汲む人々の中に、中國と日本の兩國を通じて、多くのすぐれた名僧が出て、臨濟禪、若しくは臨濟宗の一派を形成するに至つたために、本書は恰も臨濟禪の根本聖典として尊重され、今日一般に「群録の王」（東嶺）と目されている。

然し、この書は單に臨濟禪の聖典としてだけではなしに、廣く中國の佛教、乃至は東洋思想の歴史を通じて、極めてユニークな存在であり、ここに主張されている絕對自由の思想は、一般現代人の深き共感を呼ばずにおかぬ強い眞實性をもつていると思われる。事實、この書を一讀するものが誰でも直ちに氣付く様に、難解で大部なものが多い佛教の書物の中で、この書くらい大膽卒直に、すがすがしい人間性の眞實を語つた言葉も少いであろう。

以下、臨濟義玄の人となりと、本書の成り立ちについて語るに先だち、彼が生きた中國唐末という時代について述べてみよう。

二

後漢の始めごろ、中央アジアを経て中國に傳つたインドの佛教は、風土や生活環境の著しく異つたこの地域に拮がつてゆくに當つて、その形式内容ともに、從來のものとは甚しく變つたものとなつてゆく外はなかつた。それは恐らく、先ず所謂絹の路を往還する商人たちと共に、見なれぬ異民族の珍らしい宗教として、一般庶民の生活に密着した民間信仰の形で根を下して行つたと思われるが、すでに先王の古典を有し、長い高度の文化的傳統をもち、中華の意識の極めて強い士大夫階級の間を受け容れられて行くために、更に種々の困難に遭遇したことは必然であろう。元來、一民族の固有宗教や思想運動が異民族の間に廣まつて行くに際して、それらの多くの困難

を克服する早道は、對手國の政治權力と結びつき、政治力を利用するにあるが、中國佛教の場合、それは後漢の末から三國六朝時代という中原地方のめまぐるしい政變動亂に乗じて、常に新興政權の顧問役として、インドや中央アジアの新しい文化や藝術の紹介者となることであつたと思われる。それは當時の中原の新しい權力者となつた五胡の王者たちの、西方への政治的軍事的關心を利用しつつ、巧みに新しい宗教としてのインドの佛教を吹き込むことであり、胡王たちを文化的に向上させることでもあつた。然し、この場合に、すでに高度の儒教的教養を身につけている官僚や士大夫たちに對しては、佛教自身もまた高度に洗練せられた藝術文化や、哲學思想體系の樹立の必要にせまられざるを得ない。このような要求が、一方では雲岡や龍門その他の無數のすぐれた佛教藝術を生み出さしめるとともに、先王古聖の教えを録した中國の古典である五經にならつて、インド佛教の文學全集に相當する大藏經の漢譯紹介となる。かくて、一方には前後一千年を超える長年月に亘つて、多くの佛教徒たちの辛苦の結晶として完成された漢譯大藏經を母胎として、その學問的研究や講説が中國佛教史の重要な課題となるが、これに伴つて、中國佛教徒の生活も亦た必然的にこの様な課題を達成するにふさわしい形態をとるこ

となつて、インド佛教本來の苦行乞食の頭陀生活よりも、國王や貴族富商の保護にたよる官僧、若しくは家僧的性格を強めることとなり、遂には鎮護國家の祈禱行事を専門とする官僚の一部と化してしまつたのである。

勿論、この様な傾向に強く反對し、徹底的な出家生活を守つた人々もないわけではなかつたが、それら少數の例外を除いて、中國佛教の大勢は、王權に奉仕する國家佛教たるに存した。かくて、王公貴族や富商たちの保護の下に、六朝から隋唐の始めにかけて成立した中國佛教の諸派は、すべてその哲學思想や造寺造像の藝術的方面では、極めて深遠高大、且つ絢爛たる文化水準に達したけれども、一たびこれを支えて來た國家權力の政治的經濟的基礎が弱まると、必然的に衰微の一途をたどる外はなかつたのである。

盛唐の末、玄宗朝の天寶十四年(755)に勃發した安祿山の叛亂を境として、從來、さしもの盛大を誇つた中國佛教哲學の精華と言われる天台、華嚴、律、法相、それに淨土や北宗禪の一派をも含める諸宗派が、急激に衰えを見せはじめ、以後、遂に中國では昔日の盛大をとりもどし得なかつたのは、これらの諸派がすべて長安・洛陽の二京を中心とする門閥貴族階級の支持によつて成り立つていた帝都佛教であり、國家佛教であつたからであ

る。

三

以心傳心、不立文字（血脈論）を旗印とする中國祖師禪が起つたのは、以上のような中國佛教の貴族性、乃至古典主義的傾向の行きすぎまりを打破し、すべての人間の平等な悟りと、解脱の眞實をめざすシャカ佛の佛教の眞精神に立ちかえつて、これを廣い民衆の宗教たらしめようとする運動であつたと見てよい。古典はあくまで尊重されなくてはならないが、單なる文字の訓詁註釋に終始することは誤りであり、わずかに五字の文を解くに二三萬言を以てする傳統の學問は、畢竟、帝都貴族たちの衒學的教養の裝飾ではあり得ても、百萬大衆の實生活の向上には全く無縁である。シャカ佛の精神は、むしろ現實社會の四姓の差別を越え、人間の根源的矛盾と苦惱を脱して、永遠にして絶對平等なる涅槃の世界に、すべての人々を導かんとするものであり、三藏の經文はすべてかかる解脱への道しるべにすぎなかつた筈である。かくて、經典の文字を超えて、インド佛教本來の精神に歸ろうとする祖師禪の佛教革新運動は、中唐以後の急激な時代の變動に應じて、次第に廣く社會の各層に浸透すると共に、從來全く帝都中心であつた佛教を、中國全土の各地に解

放し、經典の學術的研究に代えるに、平明な日常の口語や俗話による問答商量を以てし、その生活も亦た佛教本來の遊方乞食を主としつつ、或は開墾作務の集團勞動によつて、「治生産業皆是佛教」という經典の教えを地で行くだけの力強い意欲を示した。而も、此の様な禪の佛教革新運動が、實は抽象的思辯や形而上的絶對者への祈りを退け、どこまでも人間相互の善意を信じて、社會を革新することによつてのみ、人間の幸福と眞實の平安とをかちとり得るとする中國民族本來の無神論的現實主義倫理の精神と揆を一にし、廣く中國民族自身の社會革新運動と相應するものであつたことを見逃してはならない。われわれは、六朝末より唐初にかけて、佛教思想界に浸透した正像末思想の影響が、唐末の禪錄に殆んど見られないのに注意したい。徒らに時の末世を歎ずるよりも、新しい時代の價値と秩序の創造にふみ出すべきである。過去や上代に理想世界を認める古典主義的佛教と袂を分ち、現實的な生活實踐に進んだものが唐末の禪であつたと言えるであらう。

從來、唐末五代の社會は、一般に暗黒混迷で、無秩序な下剋上の時代の様に見られているが、それは一面に古い門閥貴族による中央集權的な支配勢力の疲弊弛緩に乗ずる進士出身の新官僚や、地方豪族の實力的な擡頭の時

代でもあつて、そうした新興の地方的な勢力による新文化創造の一環として、新しい禪が勃興している事實は、以上の視點をよく立證するであらう。例えば、五代に入つて各地で夫々獨立し、自ら國號を稱した十國の如き、江南の南唐、浙杭の吳越、福建の閩越、四州の蜀等にすべて新しい禪の動きが見られるが、河北の鎮州を中心とする臨濟禪の興起も亦たその一つに外ならない。

鎮州の地は、隣接の幽州、及び魏州と共に、中唐以來の所謂河北三鎮の一人で、唐室の北方行政上最も重要な一廓であつたが、この地の長官は、形式上は中央政府から任命された節度使でありながら、實質的には世襲、若しくは武力によつて篡奪交替した獨裁者であつた。それは、始めこの地方が地理的に北方胡族の南下侵攻に備える軍事的要衝であつたために、この地の長官に強大な軍政、經濟上の獨裁權力を與えたからで、この傾向は時代が降ると共に更に強化されて、遂に中央政府の支配の遠く及ばぬ實力ぶりを發揮するに至つていた様である。例えば、會昌五年(845)、武宗は天下に勅して廢佛毀釋を斷行し、國家の全力を擧げてチベットとの交戦に備えんとしたのであるが、當時恰も河北を経て五臺山と長安への求法巡禮の旅を續けていた日本留學僧圓仁(794—864)は、彼の旅行記である「入唐求法巡禮行記」の會昌五年十一月三

日の條に、その實情を次の様に記している。

三四月已來、天下の州縣をして、勅に准じて僧尼を條疏して還俗し、また天下の佛堂蘭若寺、舍を毀折し、天下の經像僧服を焚燒し罄盡せしむ。また天下の佛身上的金を剝し畢り、天下の銅鐵の佛を折碎し、斤兩を稱つて檢し訖り、天下州縣をして寺家の錢物庄園を收納し、家人奴婢を收め訖らしむ。

又、更に續いて、

唯だ黄河已北の鎮幽魏路等の四節度のみは、元來、佛法を敬信して寺舍を毀折せず、僧尼を條疏せず、佛法の事は一切これを動かさず、頻りに勅使をして勘罰する有れども、「天子自ら來つて毀折焚燒せば即ち然るべし、臣等は此の事を作す能わず」と云う。

と記して居り、さしも苛烈を極めた武宗の破佛令も、この河北の地には殆んど實行されなかつたらしい様子を傳えている。これは、この地方が唐室にとつて全くの治外法權的な鬼門の一角であつたことを意味するのである。

ともあれ、臨濟義玄は、此の様な時代に、この様な土地に生きて、彼の新しい佛法を起した人である。

三

次に、彼の生涯のあらましについて見よう。彼の傳記

は、祖堂集十九、宋高僧傳十二、景德傳燈錄十二、天聖廣燈錄十、傳法正宗記七、五燈會元十一、宗統編年十二、などに見えるが、これらの書物は、宋高僧傳を除いて、すべて禪宗の傳法系譜を述べるのが主であつて、正確な意味での歴史の書ではない。而も、宋高僧傳の臨濟の傳は、その記載が極めて簡單であつて、今の場合は他のものと大差なきものである。なお、臨濟の傳記資料としては、これらの書以外に、臨濟錄そのものが重要であり、殊にその行録や末尾の所謂塔記の一段に注意すべきである。この一段は、古尊宿語錄卷の五に、臨濟慧照禪師塔記と呼ばれて居り、禪師の死後、直弟子たちが造つた墓塔の碑文であると考えられているものである。然し、この文中に記載されている内容をよく検討すると、他の史書に記載されている史實と合わぬ點があつて、この一段が果して傳えられる如くに直弟子たちの筆であるかどうか疑わしい。これらの點について、私はすでに、前稿で詳しく論じているから、ここに繰り返す必要を認めないが、とに角、この塔記の内容のみを無條件に信ずることが危険である。寧ろ、臨濟錄身體の中では、所謂上堂や示衆の部分に、臨濟が自らの若い時代を追憶して語つてゐる言葉があつて、彼の傳記資料としては、最も確かなものである。今は、それら彼自身の言葉を主としつつ、

上記の史傳書の記載内容を相互に吟味することによつて、彼の生涯の史實を追つてゆくこととする。

先ず、彼は曹州南華の生れで、俗姓を邢と云い、始め出家して博く傳統佛教學を學んだらしい。これは諸書の一一致して傳えるところである。曹州南華は、今日の山東省兗州府で、黃河下流の南岸に近いところであり、當時は河南道の治下である。彼と同時に著名な禪僧である趙州從諤も亦たこの地に近い曹州郝郷の出身である。臨濟が生れた年時は明かでないが、後述の諸種の事實を綜合すると、大よそ九世紀の始め頃で、元和(810—815)年間の始めのことと思われる。彼の出家、及び最初の師匠についても明かでない、後年の説法には、達摩、慧可、僧璨、慧能、神會などの禪系統の人々の言葉以外に、博く法華、華嚴、維摩、楞伽、楞嚴等の經文が引かれ、また華嚴合論や大乘成業論、法苑義林章等の華嚴及び唯識教學についての深い教養が認められるから、恐らく青年時代にこれらの傳統的な佛教の學問に觸れる機會があつたのであろう。彼の出家具戒を、通例のように二十歳とすれば、大よそ太和年間(825—835)に相當し、恰も北地では清涼澄觀(738—813)や、圭峰宗密(781—845)の華嚴學の全盛期である。祖堂集によると、曾て大愚を訪ねたとき、彼は終夜、師の面前で瑜伽・唯識を論じたと言つて

いるから、特に若い頃の彼は、唯識系の學問について強い自信を有していた様である。このことは、彼自身の後年の示衆に、

祇だ山僧が如きんば、往日曾て毗尼の中に向つて心を留め、亦た曾て經論に於て尋討す

と云い、始め經律論の傳統教學に深い關心をよせたことを語つてゐるが、示衆は更に續いて、

後、方に是れ濟世の藥、表顯の説なることを知つて、遂に乃ち一時に抛却し、即ち道を訪ね禪に參ず。後に大善知識に遇うて、方に乃ち道眼分明にして云云

とあつて、彼はその後、これら三藏の古典も、畢竟プロバガンダにすぎぬことを知つて、遂に意を決して禪の道を訪ねるに至つたといふのである。ここに言う道眼、即ち看經の眼なるものは、學ばれる古典の中にあるのではなくして、寧ろこれを學ぶ主體の在り方に關わるものであるから、ここに若き日の彼の最初の宗教的轉換があつたわけである。彼は當時の自分を、

山僧、往日未だ見處有らざりし時、黑漫漫地なりき。

光陰空しく過ぐすべからず。腹熱し心忙わしく、奔波して道を訪いぬ。

と言つてゐるが、所謂塔記は

俄かにして歎じて曰く、此れは濟世の醫方なり、教外

別傳の旨に非ず、と。即ち衣を更えて遊方す。首め黄檗に參じ、次で大愚に謁す。

と云い、教より禪への轉向を強調する。此の様な傾向は、當時の偉大な禪者がすべて経験したところで、若き徳山宣鑑(891-953)が金剛經の疏鈔を焼き、香嚴智閑が苦心して集めた經典研究のノートブックを一擧に放棄した話にも窺われる。

河南に生れた義玄が、はるか江南の地に黄檗を訪ねるに至つた詳しいいきさつは知られない。恰も、黄檗希運が、洪州の刺史裴休(869-930)の歸依と保護によつて、洪州高安縣に黄檗禪苑を開創し、天下の禪徒を集めたのは、會昌(841-846)より大中(847-850)初年にかけての頃であるといふ(傳心法要序)。義玄が希運を訪ねたのが何時頃か、諸書ともに明かな記載がないが、すでに前述したように一般の通例に従つて二十歳で具戒し、數年間諸教學の研究に専念したものとすると、彼の希運訪問は、恐らく會昌以前のことで、希運の黄檗山入寺以前のことでなかつたかと思われる。希運の傳記も亦た諸傳ともに明確な年時の記載を欠いているが、彼ははじめ洪州の大安寺に居たらしいし、裴休が彼に贈つた詩には、

掛錫十年、蜀水に棲み、盃を浮べて今日章濱を渡る

と言つて居て蜀水も章濱も、ともに高安縣の附近の地で

あるから、裴休に請せられて黄檗山に入るよりも、すでに十年前に高安の地に來てこのあたりに留まつていたものと思われる。従つて、この十年間の何時頃かに義玄は希運の許に來たのであろう。

黄檗の許に來た義玄は、はじめは餘り人目にもつかぬ存在であつたらしい。彼の有名な大悟の日に至るまで、ひたすらなる求道の數年を過したことは事實であらう。彼の大悟の事件について、祖堂集の記載だけは著しく異つてゐるが、他の資料は殆んど一致する。但し、臨濟錄の行録はこの行業純一なる準備期間を三年と明記し、又、後代の資料、例えば聯燈會要、五家正宗贊、五燈會元等の書は、彼にすすめて希運に佛法の大意を問わしめた首座の名を睦州道蹤とするが、古い史傳では共にこの明記がない。

睦州道蹤は、一に道明とも云われる。俗姓陳氏で、はじめ黄檗希運に參じた後、世を避けて母とともに睦州の龍興寺に隱遁し、平生、草鞋を製して軒下につるし、路行く人々に供養したから、人々は彼の俗姓によつて陳蒲鞋と呼んだというが、黄檗の下で首座となつていた事實は知られていない。むしろ、彼は後に遊方時代の雲門文偃(864-949)を接化した人として知られてゐるから、恐らく、宋代になつて以後、雲門宗と臨濟宗とがならび行

われ、五家を代表するようになってから、故意に臨濟とも結びつけられたのでなからうか。洪覺範(1071-1138)の文字禪二十三に陳尊宿影堂序があり、すでにこの説を認めてゐる。恐らく當時一般に行われていたのである。又、睦州の生卒年は明かでない。睦州語録は彼の壽齡を九十八歳とするが、没年の記載を欠く。釋氏稽古略卷三には、乾符中(874-879)の遷化としてゐるが、後代の説であり、雲門が彼によつて悟入した年齢が十五歳以下となるのも不合理である。

處で、臨濟の大悟の事件については、諸傳みな殆んど一致してゐるが、祖堂集の所傳のみは極めて異つてゐる。云く、

黄檗和尚、衆に告げて曰く、余が昔時同に大寂に參ぜし道友を名ずけて大愚と曰う。此の人、諸方に行脚し、法眼明徹にして、今、高安に在り、願つて群居を好まず、獨り山舎に栖す。余と相い別れし時、叮囑して云く、他後、或は靈利の者に逢わば、一人を指し來つて相い訪わしめよ、と。時に、師、衆に在つて聞き已り、便ち往いて造り謁す。既にして其の所に到り、具さに上説を陳ぶ。夜間に至つて、大愚の前に於て、瑜伽論を説き唯識を譚じ、復た問難を申ぶ。大愚、畢夕

峭然として對えず、且に至り來るに及んで、師に謂いて曰く、老僧獨り山舎に居り、子が遠く來たるを念うて且らく一宿を延く。何が故ぞ、夜間、吾が前に於て羞慙無く不淨を放つや。言い訖つて之を杖うつこと數下し、推し出して門を關却す。師、黄檗に廻り、復た上説を陳ぶ。黄檗聞き畢り、稽首して曰く、作者は猛火の燃ゆるが如し。喜ぶらくは子が人に遇えることを。何ぞ乃ち虚しく往けるや。師又た去つて、復た大愚に見ゆ。大愚曰く、前時にも慙愧無く、今日何が故ぞ又來るや。言い訖つて便ち棒し、門より推し出だす。師復た黄檗に返り、和尚に啓聞す、此の廻マヒ、再び返ることとは是れ空しく歸らず。黄檗曰く、何が故ぞ此の如くなる。師曰く、一棒下に於て佛境界に入らしむ。假使、百劫に粉骨碎身し、頂撃して須彌山を邁つて、無量匝を經るとも、此の深恩に報いんことは、酬い得べき莫し。黄檗聞き己つて、之を喜ぶこと異常なり、曰く、子、且らく歇することを解せば、更に自ら出身せよ。師、旬日を過し、又黄檗を辭して大愚の所に至る。大愚纔かを見て、便ち棒を師に擬す。師、棒子を接得し、則便ち大愚を抱倒して、乃ち其の背に就て之を毆つこと數拳す。大愚遂に連りに點頭して曰く、吾れ獨り山舎に居して、將に謂えり空しく一生を過さん、と。期

らず、今日却つて一子を得たり。……師、此に因つて大愚に侍奉して十餘年を経たり。大愚、遷化に臨む時師に囑して云く、子、自ら平生に負かざれ。又た乃ち吾が一世を終つて已後、出世して心を傳えよ。第一、黄檗を忘るる莫れ、と。自後、師、鎮府に於て化を匡すに、黄檗を承くと雖も、常に大愚を讃す。化門に至つては、多く喝棒を行す。

臨濟の大悟に關する祖堂集の記載は、以上の如くである。黄檗が曾て大愚とともに馬祖に參じたかどうか、史實はもとより明かでない。一説によると、黄檗は京師で一老婆から馬祖に參ずることをすすめられて、直ちに洪州の石門山に至つたところ、馬祖はすでに寂した後であつたために、馬祖の塔を守つていた百丈懷海に參ずることとなつたと云う。大愚も亦た傳燈録の目錄では馬祖の弟子に當る歸宗智常の弟子とされていて、共に馬祖下三世である。處が、黄檗も大愚も共に年壽が明かでないから、祖堂集の記載を信するならば、或は若かりし頃、しばらく馬祖の許にいたのかも知れない。何れにしても、他の史傳書や臨濟録の行録が傳える様に、若き義玄をして黄檗に佛法の大意を問わしめた首座の役割を、祖堂集では黄檗自身が受け持つている點は注意すべきであり、

最初大愚に打たれて黄檗の許に歸つたとき、黄檗の一言で義玄がすでに深い何ものかを體驗していることは、より一層注意すべきであろう。

祖堂集と、他の史傳の所傳とについて、その何れが史實を傳えているかは容易に決し難いけれども、とに角、ここで全く新しい義玄が誕生し、後に河北の新しい社會の空氣にふれて、怒濤の如く力強い禪風を拓くに至るべき基礎が、この時確立されたことだけは動かぬ事實であろう。後年彼はこの時のことを回想して、

後に大善知識に遇うて、方に乃ち道眼分明にして、始めて天下の老和尚の舌頭を識得し、其の邪正を知る。是れ娘生下にして便ち會するにあらず、還つて是れ體究鍊磨して一朝に自ら省す。

と言つているが、彼が自ら大善知識と呼ぶ黄檗及び大愚と出遇つたことは、彼の生涯の決定的な大事件であつたのである。彼は又別な上堂で、

我れ二十年、黄檗先師の處に在つて、三度佛法的的の大意を問うて、三度他の杖を賜うことを蒙むる、蒿枝の拂著するが如くに相い似たり。如今、更に一頓の棒を得て喫せんことを思う。

とも言つている。蒿枝の拂著するが如く云云の一句は、宋版の傳燈錄は、「等閑の如くに相い似たり」となつ

ていて、何の氣にもかからぬ當り前のこと、の意であるらしい。又、臨濟錄の行録によると、彼は大悟のとき、元來、黄等の佛法、多子無し。

と叫んだと云い、此の語は彼の大悟の内容を表わしたものととして、古來極めて喧しいものであるが、この語くらい簡明直裁に、禪の悟境の自明さと、そして人間存在の絶對的な眞實さを道破したものはないであろう。臨濟の禪が萬人の胸に訴える眞理は、實にこの單純で絶對平等な、根源的ヒューマニズムの自覺の確かさであろう。

大悟の後、黄檗の許に於ける義玄の様子は、臨濟錄の行録に見える普請問答、鏝地問答、坐睡問答、栽松の話、その他に窺われ、傳燈錄もこれを知つている。栽松話に附せられている瀧仰問答の由來については、すでに前稿で考證を加えたが、仰山は一時、洪州觀音院にいたことがあるから、當時義玄の大悟の事件について直ちに聞知するところがあつたのであろう。祖堂集は義玄が大悟の後、更に十餘年間を大愚の許で過し、大愚の遷化に際して將來のことを囑せられたというから、或は大愚の寂後に黄檗の許に歸つたのかも知れぬが、實際は黄檗や大愚の間を往來し、又、時には行録に傳えられる様に、遠く澧州徳山や、潭州瀟山、或は杭州徑山等に出かける機会もあつたのであろう。

處が、恰もこの頃、前述した如き會昌の破佛が斷行されてから、義玄も亦た當然この法難に出遇つて居る筈であるが、この時代の彼の行動を傳える資料は全く存しない。このことは、一面は彼が會昌の破佛以前の時期にすでに江南を去つて遠く河北に歸つていたためかとも考えられるが、それを證據立てる資料はない。或は又、山居を好んだ大愚と共に過した十年の間、二人が全く社會との交渉を斷つていたために、結果的に法難の厄を逃れることとなつたのかも知れぬ。

會昌の破佛は、舊唐書卷十八の上、武宗本紀に傳える様に、

折かれた寺四千六百餘所、招提蘭若四萬餘所、還俗僧尼二十六萬五百人、沒收したる上田數千萬頃、收めて兩稅戶とされた奴婢十五萬人。

と云い、天下州縣の全城に及ぶ、古今未曾有の大規模なものであつたらしい、それは又、

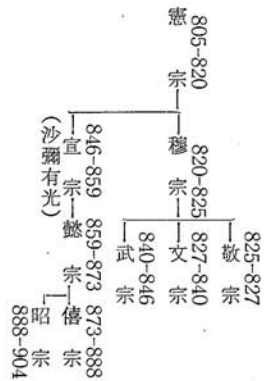
天下廢寺の銅像、鐘磬は鹽鐵使に委して鑄て錢となし、其の鐵像は本州に委して鑄して農器となし、金銀・鍮石等の像は銷して度支に付し、衣冠士庶の家には有する所の金銅銀鐵の像は、勅の出ずる後一月を限つて官に納れしむ。如し違するものは鹽鐵使に委し、禁銅の法に依つて處分せしむ。其の土木石等の像は、合して寺

内に留むること舊に依らしむ。

と言われていて、廢佛の軍事經濟的側面を物語つて居るが、何れにしても佛教教團が蒙つた打撃は全く言語に絶するものがあり、先に引いた圓仁の「入唐求法巡禮行記」四卷は、この時期の實情を、身を以て書いた外國僧の悲慘極まりなき見聞記である。

處で、さしもの廢佛事件も、會昌六年(846)三月、武宗が三十三歳で急死し、道士趙歸眞や李德祐(867-949)一派の政府要人が追放されると、新帝宣宗の「復廢寺敕」(全唐文八十一)によつて、佛教復興の第一歩を踏み出し、翌年大中と改元されるとともに、この傾向は次第に強められて行つた。

宣宗は、もと憲宗の末子で、長兄穆宗や、その子敬宗、文宗、武宗等が王位にあつたあいだ民間に追われ、一時、廬山や浙江の鹽官齊安(851-906)の下で僧となり、沙彌有光と呼ばれた人(宋高僧傳十一、鹽官齊安傳)で、黃檗希運や香嚴智閑とも交りがあった。



大中初年(847)に於ける維新を遂行した人々は、すべて舊來の門閥官僚に代つて進出した新官僚であるが、就中、裴休(797-870)、李景讓(786-857)、崔愼由(—861)等は、新佛教としての祖師禪に對する歸依の念の深かつた人々である。例えば、傳燈錄十二、千頃楚南(黃檗の嗣)の章に、

尋いで唐の武宗の廢教に値い、師遂に深く林谷に竄がる。大中の初めに暨んで、相國裴公休、出でて宛陵を撫し、黃檗和尚を請じて山を出でしむるや、師も隨つて出づ。

と云い、又、鄭愚(年壽未詳なれど、咸通の初、監察御史となる。仰山にも參じた人)が撰した「勅賜大圓禪師碑記」(全唐文八二〇、支那佛教史蹟五、73)には

武宗、寺を毀ち僧を逐うや、遂に其の所を空うす。師遽かに首を裏んで民と爲り、惟だ峯々の輩より出づる

ことを恐る。有識の者、益々之を貴重す。後、湖南觀察使故の相國裴公休、酷しく佛事を好み、宣宗が武宗の禁を釋くに値うや、固く請じ迎えて之を出だし、之を乗するに己が輿を以てし、親しく其の徒列と爲る。

と云つている。瀉山に於ける佛教復興の様子は、更に宋高僧傳十一にも、

時に襄陽の連率李景讓、湘潭を統攝するや、良緣に預るを願つて、乃ち奏請して山門を同慶寺と號す。後に相國裴公もまた相い親しんで道合す。祐、會昌の澄汰に爲遭するも、又、相國崔公愼由に遇うて崇重加禮せらる。

と見えて、宣宗朝の政府の要職に入つた裴休、李景讓、崔愼由等の歸依によつて、先づ江西の禪が再興されて行つたことが知られるのである。唐末禪宗を代表する五家のうちでは、瀉仰宗の成立が最も早い、その興隆には大中期に於けるこれらの人人の活動を考慮に入れておく必要があるであらう。

一方、河北に於ても、幽州や涿州に於ける節度使張允伸(772-859)等の戒壇奏置や、房山石經寺の刻經の再開等のめざましい復佛事業の遂行が見られる。特に、前述の圓仁の「入唐求法巡禮行記」が傳える様に、河北三鎮の權力者たちは、すべて深く佛教を支持し、武宗の廢

佛令をよせつけなかつたというのであるから、すでにこの地方には新佛教の興起すべき歴史的基盤がととのえられていたのである。

四

恰も、この前後の頃、義玄は江西の黃檗山を出でて、鎮州の地に來ているのであるが、その年時については明かな記録が存しない。後に元代に建立された「眞定十方臨濟慧昭玄公大宗師道行碑銘」は、これを大中八年(866)とし、同じく清代に編纂された「宗統編年」には大中三年(860)の條にこれを記しているが、共に如何なる資料に基づいたのか明かでない。義玄が黃檗の許を辭したときの様子は、行録、及び傳燈録が共に傳える所謂破夏の則としてやかましいが、祖堂集の傳える様に、それは大愚の寂後、大愚の遺囑に基づくものであつたかも知れない。又、行録のみが傳える瀉山馳書の話中には、仰山が臨濟の北歸と、普化佐贊のことを豫言しているが、若しもこの話をすべて史實とするならば、彼の北歸は瀉山の生存中のことで、少くとも大中七年(863)正月以前のことでなければならぬであらう。従つて、諸種の點を綜合するとき、彼の北歸は大中初年、西紀八五〇年頃で、年齢四十歳前後に當る、正しく不惑の壯年期であつたと

思われる。

處で、彼の北歸の事實について、祖堂集は、黃檗の鋒機に契うてより、乃ち化を河北に闡わす。

というのみで、その記載最も簡單であるが、宋高僧傳は、乃ち北のかた郷土に歸り、趙人の請に俯徇して、子城の南、臨濟に住す。

と云い、傳燈録、廣燈録共にこれに従つて居り、更に何らか基ずくものがあつた如くである。處で、一體、ここに義玄を鎮州に迎えた趙人とは如何なる人か。

先に述べた様に、當時の鎮州は、所謂河北三鎮の一として、中唐以來、王氏一族が獨裁的實權を握り、恰も小獨立政權の如くに中央政府に對抗しつゝあつたが、宋高僧傳十一、趙州從諗の傳によると、

眞定の帥王氏、兵を阻んで封疆多梗なるを以て、朝廷之を患う。王氏抗拒すること制に過ぐるも、而も偏えに心を諗に歸す。

と言つて居り、眞定、即ち鎮州の王氏が兵をたのんで中央に抗立した様子を傳える。ここに見える趙州從諗に歸依した王氏は、いうまでもなく王谿(王谿)で、趙州録や祖堂集、及び傳燈録の中には、鎮州大王、又は趙王と呼ばれている人であり、臨濟義玄よりは一世代後の人であるが、私は、義玄を鎮州に請じた趙人は、恐らくこ

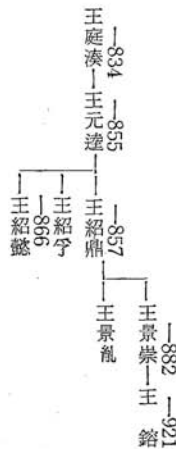
の王氏の一族で、臨濟録中に王常侍の名を以て登場する人が即ちそれであろうと思う。臨濟録に見える王常侍について、古來の註釋書はすべて之を瀉山靈祐(771—853)に嗣いだ居士王敬初と見て居り、後代に作られた史傳の書は、或は王敬初の章中に、臨濟關係の機縁を入れて居るが、古い時代の書で王敬初と王常侍を同一視したものは見當らず、この人は祖堂集十九及び傳燈錄十一ともに、襄州王敬初常侍と呼んで、鎮州臨濟との關係を記さない。

處で、當時の鎮州では、太和八年(886)十一月、王庭湊の後を承けて王元達が成徳府節度使となつて居るが、彼は、父の爲せる所を改め、朝廷に事えて禮を甚だ謹しむ

(通鑑二四五)。

と云われ、宣宗は彼の忠誠を賞してその女壽安公主を嫁せしめて居る。次で、大中九年(889)、元達死して、その長子紹鼎が留後となつたが、この人はやがて大中十一年に病没したから、その後を末子紹懿が襲ぎ、彼は咸通七年(866)に卒するまで府主の地位にあり、よく善政を以て聞え、三軍之を徳としたと云い、この一時期がしばらく鎮州の安定を得た時であつた様である。従つて、義玄を鎮州に請じた趙人を、強いて右の中に求めるならば、王元達の末子紹懿が最もこれに相應しい様であり、事實、

彼は死後に常侍を贈られているから、王常侍と呼ばれて然るべきである。



臨濟録上堂の第二段では、一日、臨濟が河府に赴いたとき、王常侍が請じて升座せしめたと云い、所謂塔記では、

後に衣を拂つて南邁し、河府に至る。府主王常侍、延くに師禮を以てす。

とあつて、義玄が鎮州の臨濟院を出て南邁した時に王常侍と出會つた如くに見られるが、若し右の如くに見るならば、有名な上堂劈頭の一段の如きも亦たこの時のものとなるであろうし、この河府が一體何れの地を指すかも問題であろう。古來の註釋者はすべて河府を河南府とするが、四家録は河北府とし、天聖廣燈録は河陽府と云つていて、共に古傳では河北とみていた證據である。況んや、所謂塔記の信憑性については、既に前稿に考證した如く幾多の疑點を残しているものであるから、塔記に基づく後代の説のみに従うことはできぬであろう。臨濟の

南邁の事實については、後段更めて考證したいが、何れにしても、鎮州に於ける義玄にとつて、最も重要な人物は此の王常侍であつて、義玄をして鎮州に新しい佛教を建立せしめた支持者であり、臨濟録の主部をなす上堂示衆の機縁を與えた大壇越であつたことは確かである。義玄が後に「將に謂えり汝は是れ箇の俗漢」と評しているのも至當であらう。

次に、鎮州に於ける義玄の新佛教建立を助けた人として、他の重要な人物は狂僧普化である。彼の活動についての仰山の豫言が史實かどうかは別として、普化はすでに義玄に先立つて、河北の鎮州の地に特異な禪風を布いていた人であり、義玄に先立て遷化したことは恐らく事實であろう。彼は馬祖の法を嗣いた盤山寶積の弟子とされるだけで、出生も住寺も分らない。盤山は幽州の北にあり、後に興化存獎が出家したところであるが、古來道教の靈場として知られるから、普化にもまた盤山の道者風の性格がないではないが、彼の行動は、そんな思想的背景などで律し切れぬものをもつている様である。寧ろ極端なまでに非人間化された彼の街頭搖鈴や、遷化脱去の話は、既成佛教の權威の何れからも自由な裸の求道者として、新しい佛教の理想的典型とも言うべきものであつたようである。言わば、臨濟が上堂示衆に主張すると

ころを地で行く絶対自由人の象徴であつたと言ふべきでなからうか。普化について、祖堂集、宋高僧傳、傳燈錄等の記載するところが、殆んど臨濟録の勘辯に見えるものに限られ、臨濟との交渉をもつものばかりであることも、この視點を強く證據立てるし、仰山識記の意味するところも亦た此處に存したと言ふことができるであらう。

處で、五燈會元卷十一の臨濟の章によると、師、後に鎮州の臨濟に住するに、學侶雲集す。一日、普化、克符の二上座に謂いて曰く、我れ此に黃檗の宗旨を建立せんと欲す。汝ら且らく我れを成襯せよ。二人珍重して下り去る。三日の後、普化却つて上來して問う、和尚三日前、甚麼をか説きし。師、便ち打す、三日の後、克符上來して問う、和尚前日、普化を打して甚麼をか作せし。師亦た打す。

とあつて、普化と共に克符が臨濟の開宗を助けたことを記し、更に右に續いて四料簡の問答を録している。克符は涿州にいた人で、紙衣道者とも呼ばれたらしい。彼が臨濟から四料簡の垂示を受けたことは、すでに傳燈錄に見えているが、臨濟録自體の中にはその名を見せぬ人である。天聖廣燈錄によると、彼は臨濟の四料簡に一一別頌を加え、又、初祖以下、臨濟、趙州、雲居に至る祖師の機縁の頌三十八首をも作つたとされ、別に曹山録では、

彼は曹山(835—907)に参じて問答し、曹山の面前に立脱したという。恐らく克符は義玄の弟子の中では最年長者であり、普化と同じように、義玄の北歸以前から、河北に化を布いていたのであろう。

鎮州で臨濟に参じた人々としては、當時、同じく涿州の雲居寺の律師であつた存獎(880—988)を始め、灌溪志閑(—985)、三聖慧然、寶壽沼等、後に臨濟の法を嗣いだもの二十一人、若しくは二十四人の殆んど大半に及ぶ人人があり、又、後に夾山善會(895—988)の法を嗣いだ龍牙居遁(885—923)の如き人人も、此の時期に鎮州を訪ねたらしい。

處で、所謂塔記によると、その後しばらくして、滹沱河畔の臨濟院が兵火にかかつたために、義玄は太尉默君和の宅に迎えられて城内に移り、此處が亦た臨濟院と呼ばれたと言うが、此の話は他の資料に全く見えぬものである。而も、太尉默君和は、すでに前稿で考證した様に、恐らくは太平廣記百九十二に劉氏耳目記によつて立傳している墨君和のことであろうと思われる。従つて、此處に兵革というのも、鎮州が河東及び幽州の攻撃を受けたことを指すらしいが、この事件は、資治通鑑二五九によると、後年後唐の太祖とされた獨眼龍の李克用(856—908)

が、當時河東に據つて天下を窺い、景福二年(893)にわかに鎮州を攻撃した時、幽州の李匡威(—988)が鎮州の王鎔(881—921)を助けて克用の軍を破つたが、李匡威はこの間に自分の弟李匡儻のために幽州を奪われ、やむなく鎮州の王鎔の下にとどまることとし、而も王鎔の若年なるをみてにわかに鎮州を奪わんとしたとき、若い君主鎔を助けたのが墨君和であつた、という。従つて、この事件は臨濟義玄の寂後約三十年のことで、塔記の記事には史實の混亂があるが、王鎔はすでに前述したように趙州從諗に歸依した人であるから、或は趙州の話との混同か、若しくは後に臨濟の禪の流れを汲む人々が、唐末に於ける鎮州の偉人として喧しい墨君和の話を故意に臨濟と結びつけたのであるまいか。何れにしても、滹沱河畔の小臨濟院以外に、城中の臨濟院建立のことは史實としては確かでない。尤も、次で塔記が「後、衣を拂つて南邁して河府に至る云云」と言っているのは、すでに述べた様に、極めて問題の一段で、この河府は恐らく河北の府治である鎮州を指すのであろうから、禪師が一時或いは城中に移つたことがあつたのかも知れないが、それは衣を拂つて南邁すという程のことではないし、この時、始めて王常侍と出合つたかの如き塔記の記述は甚しく不可解である。この點については、天聖廣燈錄によると、

上堂の順序が現在の臨濟録のそれと逆になつて居て、問題の師一日河府に到る云々の一段を最初に掲げ、續いて上堂の段すべてを擧げて居るが、或いはこれが古形を示すのではなからうか。少くとも廣燈錄の著者は、この上堂を以て禪師の北歸最初のものともみているもの様である。

寧ろ、臨濟の拂衣南遷の事實については、彼の弟子存獎の塔銘である公乘億撰「魏州故禪大德獎公塔碑」(文苑英華八六八、全唐文八一三、盤山志二等)に、咸通五・六年頃、義玄が蒲相蔣公なる人の請によつて、鎮州を出でて南遷したことを記している。蒲相蔣公は明かでないが、若しこの人を、その頃出でて河中節度使となつた蔣伸のことだとすると、或は一時、河中府に遊化し、ひよつとすると、當時甚しく親唐的であつた王紹懿等の奏によつて義玄が長安に行つたのかも知れない。勿論そうした積極資料は存しない。又、獎公塔碑の記述にも更に不可解の點が残されている。それは咸通初年(870)一たび義玄の弟子となつた存獎が、後に江南に遊方し諸方を遍歴して、その頃洪州にいた仰山の許に到つたとき、にわかに臨濟南遷のニュースを聞いて急ぎ北歸し、中條で參隨して魏府の南部に當る白馬の邊に來た時、魏府の大尉中台何公なる人が專使を發して臨濟大師を迎請した

ので、存獎も師に隨從して府下に至り、觀音寺江西禪院に入つた、と記している點であるが、この記述では一體臨濟はすでに實際に蔣氏の請に赴いたのか如何か、甚だ明確を欠いている。中條は地名辭典によると、河北にも山西にもある様で、何れにも解し得られるからである。

然し、何れにしても咸通六年頃以前に、臨濟が鎮州を去つて、魏府、即ち後の大名府の地に移り、ここで存獎が師の晩年に參侍し、最後の接化を受けたことだけは確かであろう。魏府の何公は、恐らく、當時、鎮州の王氏と列んでこの地の獨裁權力を握つていた何弘敬(1000)であろうが、魏府に於ける義玄の説法は、今日何も残されていないし、臨濟録もまた何氏のことを言わない。臨濟録の成立については後に更めて述べるであろうが、この書は行録の最後部を除いて、上堂示衆等はすべて鎮州に於ける記録であり、魏府に於ける生活については、馬防の序が言うように、文字通り「銅研鐵鉢、室を掩い詞を杜づ、松老雲閑、曠然として自適す、面壁未だ幾ばくならずるに、密付將に終えなんとす」と言つた情況であつた様である。老松閑雲に比せられる晩年の臨濟も、年齢から言えば恐らく未だ五十歳を少し越えたばかりであつたらしいから、文字通りの隱退生活は餘りにも早きに失する如くであるが、存獎の塔碑によると、臨濟と存獎が

府下に到つてから「簪裾踵を繼ぎ、道俗肩を連ぬ、會て未だ期年ならずして是に遷化に至る」といつて居り、魏府在住は最晩年の一年に滿たぬ短期であつたらしいから、たとえ簪裾道俗のために説法が行われたとしても、その記録等は殆んど存しなかつたのであろう。

存獎は、後に興化存將と呼ばれるが、彼の塔碑には興化寺のことを言わないし、又、魏府が正式に大名府と改められたのは後漢の乾祐元年(978)以後のこと、大名府興化寺の稱は、いうまでもなく五代以後のことである。所謂臨濟塔記が大名府興化東堂というのは甚しく奇であるが、この地方は唐末より五代にかけて戦亂が續いたから、寺基や記録なども恐らくすべて失い去られたのであろう。そして、この地が後唐(907—960)の莊宗の時に一時帝都となつたとき、臨濟禪の盛大を計ろうとする一派の人人によつて、莊宗と存獎の問答が創作され、後に更に彼の住寺が大名府興化寺と呼ばれ、従つて臨濟もまた興化寺に松老雲閑の晩年を過したということになつてしまつたようである。少くとも、存獎の塔碑に従う限り、義玄は魏府の觀音寺江西禪院に最晩年の約一年を送り、存獎の參侍を受けたのであつて、臨濟塔記の後半の記事は著しく混亂しているようである。

最後に、臨濟の遷化について、周知の様に塔記は、

師、疾無くして一日衣を攝めて據坐し、三聖と問答し畢つて寂然として逝く。時に唐の咸通八年丁亥孟陞の月十日なり。

と言つてゐる。この三聖の問答も亦た後代に發展する臨濟禪の傳統の上からは、極めて重視されるものであるが、宋高僧傳はいうまでもなく、祖堂集、傳燈錄(宋元版)等の古傳に見えぬことは問題であり、更に重要なことは、臨濟遷化の年時について、塔記の記載するところのみが他の古い史傳の書の記す咸通七年丙戌四月十日の年時と相違している點である。禪の傳燈嗣法の事實を重んずる筈の祖堂集や傳燈錄の書が、右の如き重要な意義を有する遷化問答を録せず、遷化年時について異つた記載をしていることは、むしろこれらの史傳の編者たちが、塔記の存在を知らなかつたことを證し、恐らく塔記がこれらの書よりも後れて現われたか、或は全く系統を異にする人人の私かに傳えるところであつたことを示すのでなからうか。而も、傳燈錄によると、臨濟は遷化に際して次の如き傳法偈を示したと云うが、臨濟録はこの偈についても記していない。云く、

流れに沿うて止まず、如何と問う。眞照無邊に佗に説似せよ。相を離れ名を離れて人稟けず。吹毛用い了て急に須らく磨すべし。

少くとも傳燈錄の編者はこの偈を以て、臨濟禪の傳燈の機縁としたのであつて、三聖問答については關知するところなかつた如くで、隆興佛教編年通論の如きは、この傳法偈を以て存獎に與えたものとみていることとすこぶる注意すべきであらう。

何れにしても、臨濟の示寂は、古傳に従う限り、咸通七年(866)四月十日であつて、壽齡についての記載を欠いているが、曾て黃檗に參じた年を二十五六歳とすると、大よそ八一五—八六六の一生という比較的短い生涯であつた様である。

塔記は師の滅後の事情について、

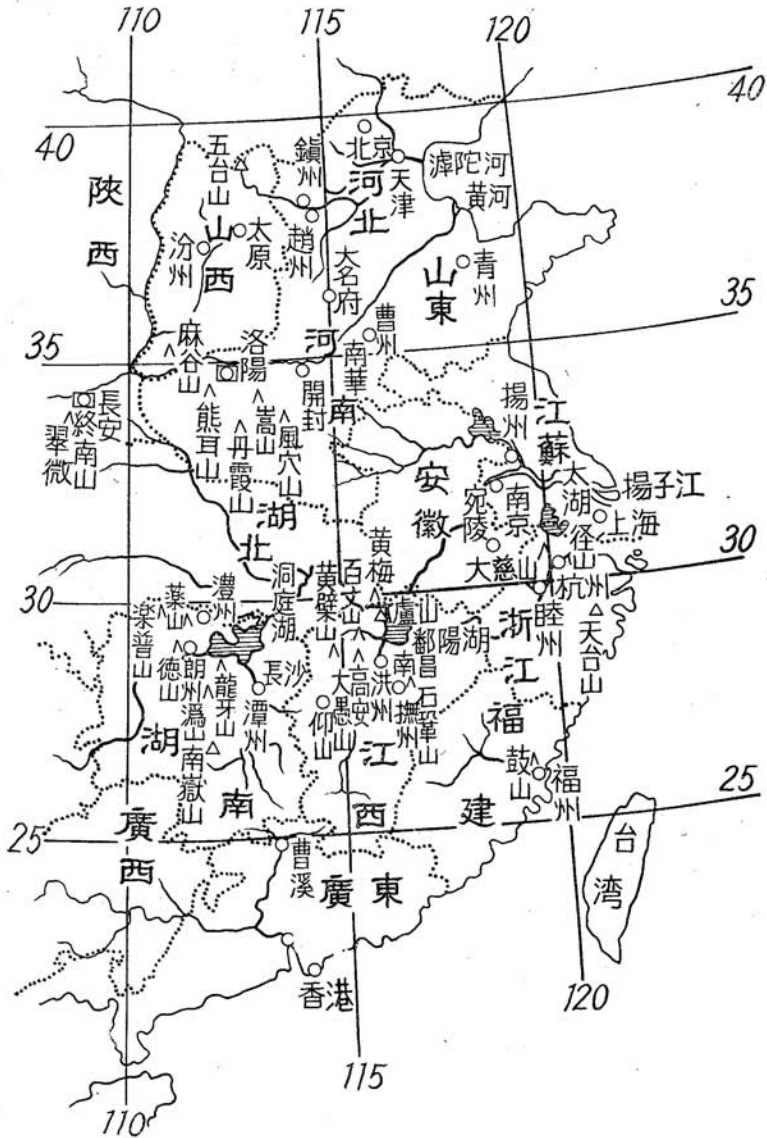
門人、師の全身を以て塔を大名府の西北隅に建つ。敕して慧照禪師と謚し、塔を澄靈と號す。

と言つている。これによると、臨濟は火葬でなくして土葬建塔されたいらしいが、すでに陳詔が撰した百丈懷海の塔銘にも、

全身を奉じて西峯に窆す。婆沙論の文に據り、淨行婆羅門の葬法を用うることは、遺旨に違ふなり(全唐文四四六、勅修百丈清規卷八)。

と見えて、インド以來、すでに土葬の先例もあつた様であるから、臨濟の場合もそれが遺旨であつたのかも知れない。尤も、存獎の塔碑には、彼が臨濟の遷化に待して、

「靈塔の儀に乖く無く、克く茶毗の禮を盡す」と言つてゐるから、何れに従うべきか一概に決せられないが、ただここで注意すべきことは、臨濟の塔が大名府、即ち魏府に建てられたことである。この點は存獎の塔碑にも明確で、存獎の塔が府南の貴郷縣薰風里に建てられたのは先師の塔に附するの志であつたと言つてゐる。因みに存獎の葬法は火葬であつた様で、香爐の中より舍利一千餘粒を得たと言ひ、これも遺旨によつて觀法の相を用いたるものであると言つてゐる。處で、元代重建の臨濟道行碑は、「茶毗して得る所の舍利は、其の徒分つて二と爲し、一は魏府に塔し、一は鎮陽に塔す」と言つて、火葬して舍利を二分し、鎮魏兩州に建塔したと主張してゐる。われわれは、所謂臨濟塔記の信憑性を反省するとき、全くその土葬説を信ずることも難しいが、さりとて道行碑の兩所建塔説もまたにわかに贊成し得ない。むしろ、此處にはただ問題の所在を示すにとどめ、更に塔記のいう塔號の澄靈が、古い史傳書の傳える澄虛の塔號と相違している點をも問題の一つとして加えておこう。又、慧照禪師の謚號は、佛祖統紀五四には、懿宗の敕謚したものというが、恐らく魏府、若しくは鎮州の奏に本づくこと言うまでもなからう。



五

以上、臨濟義玄の生涯のあらましと、各種資料の問題點などについて述べたから、次に彼の思想、若しくは禪風と言つたものについて一言する必要があるかも知れない。然し、その詳細を此處に扱うことは不可能であるから、以上の史傳と關連しつつ、彼の説法教化の外面的な一端について見るにとどめねばならぬ。

先づ、臨濟の禪は一般に將軍禪と言われ、五逆雷を聞く（法演）と稱されるが、確かに彼の説法は、古くよりその大膽卒直きを以て聞えていた様である。例えば、すでに、祖堂集は、

提綱峻速、示教幽深、其の樞秘に於ては、示誨を陳べ難し。

と言ひ、又、

化門に至つては多く喝棒を行す。

とも言つている。臨濟義玄の説法行化の對象であつた河北社會は、すでに述べたように動きのはげしい新興武人の社會であつて、舊い傳統的な權威や教養が、何の價値をも認められぬ裸の大地であつた。彼の禪がこうした對手に應じて特殊な出方をしなければならなかつたことは、いうまでもないであらう。而も、論理を盡す説法よりも、

單刀直入に相手の胸襟に迫る行動性を尊重するの風は、すでに祖師禪の傳統である。既に楞伽師資記が傳える様に、達磨に指事問義の法があつたというが、この様な日常の行動に即する接化法は、やはり洪州馬祖系統の特色であつたと思われる。宗密は馬祖の禪を説いて、

若し其の應用に就かば、即ち舉體運爲、一切皆な是なり。更に別法の能く證し證せらるるもの無し。彼の意は、楞伽經に準ずるに、云く、如來藏は是れ善と不善の因にして、能く遍く一切趣生を興造し、苦樂を受けて因と俱なり、と。又、佛語心、と。經に云く、或は佛刹あり揚眉動睛、笑欠警歎、或は動搖等、皆な是れ佛事なり。既に悟解の理は一切天真自然なるが故に、修行する所の理も宜しく此に順ずべし云云。（圓覺經大疏鈔三下、承襲圖。）

と云い、更に之を批評して、

且らく佛教を統論するに遣と顯の二門有り、其の實義を推すに眞空と妙有と有り。其の本心を空して體を具し用を具す。今、洪州と牛頭は拂跡を以て至極と爲し、但だ遺教の意、眞空の義を得て、其の體を成すと雖も、顯教の意、妙有の義を失うて、其の用を闕けり。

問う、洪州は能く語言動作する等を以て心念を顯わす、即ち當に顯教即ち是れ其の用なるべし。何ぞ闕く所な

らんや。

答う、眞心は本よりその體に二種の用有り、一は自性の本用、二は隨縁の應用なり。猶お銅鏡の如きんば、銅の質は是れ自性の體にして、銅の明は是れ自性の有なり。明の現ざる所の影は是れ隨縁の用なり。影は即ち縁に對して方に現す、現ずること干差有るも、明は即ち自性の常明なり。明の唯だ一味なるは、以て心の常に寂なる是れ自性の體、心の常に知る是れ自性の用、此の能く語言し能く分別動作する等、是れ隨縁の應用に喩うるなり。今、洪州が能く語言する等を指示するは、但だ是れ隨縁の用にして、自性の用を闕けり。又た顯教に比量顯と現量顯と有り。洪州の心體は指示すべからず、但だ能く語言する等を以て之を驗し、佛性有るを知ると云うは、是れ比量顯なり。荷澤の直に心體能知、知即ち是れ心なりと云い、知に約して以て心を顯わすは、是れ現量顯なり。洪州は此を闕く。

と言つてゐるが、荷澤の流れに立つ宗密が、自性の本知を説くに急にして、隨縁の應用に對する正しい理解を欠いたことは、即ち彼の禪が未だ祖師禪に徹し得ぬ教内の古典の傳統佛敎の限界でもあつた。そして宗密の批判にもかかわらず、馬祖、百丈、黃檗、臨濟と次第するこの一

派の禪は、明確なる自性本知の自覺に立ちつつ、なお且つ隨縁應用の無限な作略を、敎外の世界に展開させて行つたものと言ふことができるであらう。臨濟は、「是れ娘生下にして即ち會するに非ず、體究練磨して一朝に自ら省す」と言うが、そうした一朝自省底の始覺的な方法確立こそ、實は眞の意味での中國祖師禪の坐りであつたのである。臨濟が聽衆に向つて、「爾、即今目前聽法底の人」と呼びかけ、「山僧が見處に約せば釋迦と別ならず」と直示するのは、所謂自性の本用と區別された隨縁の應用のことではない。相手の人間全體をその場で立ちどころに轉換させる大機大用であつたと思われる。

後年、圓悟(1063—1136)は、隆知藏に示す法語に、祖師禪の源流を述べ、

迦葉より三十八世、少しく機關を示し、多く理致を顯わすと雖も、付授の際に至つては直面提持せずといふこと靡し。……歴涉既に久しうして正眼を具する大解脱の宗匠、格を變じ塗を通じ、久しく名相に滯るものをして、理性言説に墮せざらしめ、活卓卓地、脫灑自由の妙機を放出して、遂に棒を行じ喝を行じ、言を以て言を遣り、機を以て機を奪い、毒を以て毒を攻め、用を以て用を破ることを見る。(圓悟心要卷上)

と云い、臬書記に示す法語に、

臨濟の正宗、馬祖黄檗より大機を開き、大用を發し、籠羅を脱し窠臼を出づ。虎驟り龍馳せ、星飛び電激し、卷舒擒縱皆な本分に據る。(同上)

と言つてゐるが、臨濟の禪の特質がこのような始覺の方法的な案出に存したことは動かぬ所であろう。

なお、宋高僧傳の臨濟の傳によると、

その人に示す心要、頗る徳山と相い類す。

と言つてゐるが、この記事はすこぶる注意すべきもので、後に大慧の正法眼藏や、悟明の聯燈會要十九等に收められる長文の徳山示衆の語は、臨濟のそれと極めてよく似て居り、文字まで殆んど同一で、文献批判的に言えば、後代になつて何れか一方が他方に影響したものとしか考へられないけれども、當初から徳山と臨濟の示衆や、弟子に對する接化の仕方に、實際よく似たところがあつたことも事實であろう。古くより、「徳山の棒、臨濟の喝」と列び稱されるこの二人の禪の化門の相似については、更にもその思想内容、及び社會的背景に遡つて考證すれば、必ずや様々の興味ある課題があるが、今はただその外形的な一面を指摘するにとどめておく。

いづれにしても、後代、棒喝は臨濟の化門の代表的なものとして、彼の流れを受けた人人によつて、いよいよ發展させられると共に、四喝、四賓主等の體系が特に

強調されるに至つたが、時には胡喝亂喝の行き過ぎを生じたことも事實で、周知のように道元の如きは「臨濟徳山のやから」の棒喝の弊を口を極めて痛罵している。然し、歴史的社會的に言つても、又た禪の本質からみても、臨濟の化門が棒や喝の積極的な建立に存したことを看過してはならぬであろう。

六

次に、臨濟義玄と交渉のあつたその他の禪僧たちについて見ると、先ず趙州從諗(778—897)との機縁がある。本録の勘辨によると、

趙州行脚の時、師に參ず。師の洗脚するに遇う次で、州便ち問う、如何なるか是れ祖師西來意。師云く、恰も老僧が洗脚するに値う。州近前して聽く勢いを作す。師云く、更に第二杓の惡水の潑することを要する在り。州便ち下り去る。

と見える。この話は、趙州錄によると、主客が逆となつて、

師(趙州)因みに臨濟に到り、方に始めて洗脚するに、臨濟便ち問う、如何なるか是れ祖師西來意。師云く、正に洗脚するに値う。臨濟乃ち近前側聆す。師云く、若し會せば便ち會せよ。若し會せずんば更に啗啄する

こと莫れ〔作麼〕。臨濟拂袖して去る。師云く、三十年行脚し、今日、人に錯つて注脚を下さる。

とあるが、恐らくは同一の話が、二人の弟子たちに傳えられていく間に、次第に變化を受けたものであろう。趙州録の中には、臨濟との交渉を示す他の數話が收められて居り、趙州と鎮州という至近の地に、恰も時を同じうして表われ、新鮮で特異な禪風を布いたこの二人の交渉は、恐らく此の他にも更に多く存したに相違ない。

なお、臨濟と一老宿との問答を、後に南泉が評して「官馬相踏む」と言つた話が勘辨に見えて居り、此の南泉が趙州の師に當る南泉普願（*南泉普願*）であるかどうかについて、註釋者の間で種々の問題を提起されているが、時代的に普願とみることの困難はいうまでもあるまい。従つて、臨濟の時代の南泉は、南泉第二世であろうが、如何なる人かはもとより明かでない。當時南泉の弟子としては、趙州の他に、子湖利蹤、長沙景岑等がすぐれていた様であり、みな臨濟下の僧との交渉があつたらしい。祖堂集十七岑和尚章によると、景岑は臨濟下の三聖と次の様な二つの機縁があつたという。

三聖和尚問う、承る師言えること有り、百尺竿頭に須らく歩を進むべし、と。百尺竿頭は則ち問わず、百尺竿頭に如何が歩を進めん。師（景岑）云く、朗州の山、

澧州の水。進んで曰く、更に請う、和尚道え。師云く、四海五湖王化の裏。

三聖和尚、秀上座をして師（景岑）に問わしむ、南泉遷化して什摩の處に向つてか去りし、と。師云く、石頭沙彌たりし時、六祖に參見す。上座云く、石頭沙彌たりしとき六祖に參見することを問わず、南泉遷化して什摩の處に向つてか去りし。師云く、伊をして尋思し去らしむ。上座云く、千尺の松有りとも、且つ條を抽ずる石笋無し。師默然。上座禮拜し起つて云く、師の荅話を謝す。師又た默然。上座却歸して三聖に舉似す。三聖云く、若し實に此の如くんば、林際に勝ること七歩ならん。然も此の如くなりとも、待に我れ更に驗し看ん。明日に至つて三聖問訊して曰く、昨日、那个の師僧に荅えし一轉の因縁、只だ是れ光前絶後、古今罕に聞くところと爲す。師又た不語。師、事に因つて頌して曰く、自ら覺めて佛堂を開く、慧は放つ五道の光。人の佛ならざる佛無し、悟らざれば意中に藏す。

最後の頌は、この機縁に直接に關係するものかどうか明かでないが、秀上座は恐らく臨濟の弟子に當る涿州の秀であろうし、ここに喧しい南泉遷化の話が、三聖によつて提起されていることは注意されてよく、また三聖が、

景岑の答話を評して、「林際に勝ること七歩」と言つて
いる點も重要であろう。景岑はまた、傳燈錄になると、臨
濟の赤肉團上の機縁について偈を作つてゐるし、後述す
る様に三聖を通じて石室、杏山とも交渉してゐるから、
南地の人としては臨濟との交渉が極めて深かつた人であ
る。又彼と双ぶ子湖利蹤(Shōryō)は、子湖一隻狗の話
で知られるが、傳燈錄によると、臨濟下の二僧が參問し
てゐるから、彼もまた臨濟の弟子たちと交渉をもつた人
である。

更に、臨濟と交渉のあつた人として、瀧仰の二人を別
として、大慈、麻谷、金牛、杏山、翠峯、三峯、龍光、
象田、明化、華嚴、鳳林等があるが、大半は傳歴のよく
判らぬ人である。大慈は、百丈の法を嗣いだ大慈寰中
(Daijō)で、この人のみがよく知られる。臨濟との交
渉は恐らく彼の黃檗參侍時代、若しくは行脚時代のこと
であろう。杏山については後に考えるが、麻谷と金牛は
共に馬祖の弟子で、南泉と同じように、歴史的には一世
代早い人人であり、臨濟自身もまた彼の示衆の中で、麻
谷を先輩格の人として讃歎してゐるし、傳燈錄は、臨濟
と交渉のある麻谷を特に第二世と注してゐる。而も、臨
濟録の上堂と勘辨との二ヶ所に見える問答は、恐らく同
一のものが異つて記録されたのであろうし、問答のテー

マとされてゐる十二面觀音について、祖堂集はその第十
九米和尚の章に、臨濟との問答を次の様に傳へてゐる。

臨濟、師(米和尚)に問う、十二面觀音、豈に是れ聖
ならずや。師云く、是なり。作摩生か是れ本來の面。

臨濟一擲す。師云く、長老且らく寛寛たれ。濟側掌す。
米和尚は王敬初の弟子で、京兆にいた人。これが事實と
すれば、恐らく彼が行脚の途次、若しくは晩年に出京し
た時、この問答が行われたのであろう。處が、一方、麻
谷については、傳燈錄卷七、蒲州麻谷山實徹禪師の章に、
耽源問う、十二面觀音は是れ凡か是れ聖か。師云く、
是れ聖なり。耽源乃ち師を打すること一擲す。師云く、
知んぬ、汝が遮箇の境界に到らざることを。

とあり、別に卷十三の耽源の章に、

麻谷問う、十二面觀音、豈に是れ聖ならずや。師曰く、
是なり。麻谷、師に一擲を與う。師曰く、想うに汝未
だ此の境に到らず。

と見えてゐて、此處でも主客が逆轉されてゐるのは、明
かに記録者の立場を示すものである。従つて、臨濟の
場合についても、此處まで来れば、その相手が麻谷山實
徹であつたか、或いは麻谷第二世であつたか、或は京兆
米和尚であつたか、それらの史實的な穿索は最早や意味
を失うであらう。語録や燈史の書の記載には、往々にし

てかかる問題が含まれているのである。

臨濟と直接の交渉があつた人としては、大よそ以上の如くであるが、彼の後年の上堂や示衆の中に登場する先輩としては、石室、無著、馬祖、歸宗、石鞏、丹霞等があり、古人としては、維摩詰、傳大士、初祖達磨、二祖慧可があり、更に寶誌、僧璨、神會、明瓚等の言葉が、名を記さずに引かれている。右の中、石室は石頭一長髭―石室と次第する潭州石室善道で、彼は會昌の破佛に遇つてゐるから、臨濟と同時の人であるが、直接の交渉はなかつたらしい。處が、傳燈錄十四、彼の章によると、景岑、三聖、杏山との交渉が知られる。即ち、

師（善道）、尋で沙汰に値い、乃ち行者と作つて石室に居す。毎に僧を見て便ち杖子を豎起して云く、三世の諸佛盡く遮箇に由る。對うる者、冥契を得るもの少し。長沙、之を聞いて乃ち云く、我れ若し見ば即ち杖子を放下せしめて、別に箇の消息を通ぜん。三聖、此の語を將つて石室に到つて祇對するに、師に是れ長沙の語なることを認破せらる。杏山、三聖の機を失えるを聞いて、又親しく石室に到る。師、杏山に僧衆の相隨うを見て、潛かに往いて米を確く。杏山曰く、行者不易、貧道消し難し。師曰く、無心の椀子に盛り將ち來り、無縫合盤に合取し去る。什麼の消し難きを説

かん。杏山便ち休す。

と見える。杏山は、雲巖曇晟の弟子で、後に涿州杏山に住した鑿洪であり、臨濟と露地白牛の問答を交えた人。處が、傳燈錄卷十五の彼の章に、この人の露地白牛の問答を録し乍ら、別に、卷十二の臨濟の章では、對手を木口としてゐる。祖堂集五、石室の章もまた右に引いた問答を木口とのものとするから、杏山と木口は本來同じ人であるらしいが、何れが正しいかは判らない。ともあれ、善道は復佛以後も行者のまま潭州の石室に隠れていたにもかかわらず、多くの人々が彼を訪ねてすぐれた感化を受けたので、臨濟もまた彼について聞知するところがあつたのであろう。「深泉に没溺す」という評語は、いかにも石室の爲人にふさわしいものと思われる。無著に就いては、陸川堆雲老居士の「臨濟及び臨濟錄」に詳しく論ぜられて居り、私も別に私見をすでに「訓註臨濟錄」に述べてゐるから、ここにくりかえさない。

最後に、臨濟の諸弟子について見るに、祖堂集は、寶壽、灌溪、興化の三人を擧げ、傳燈錄は右を含んで二十一名の名を擧げて、内十五人のみ機縁を録し、廣燈錄は更に三名を加えてすべて二十四人の機縁を録してゐる。廣燈錄は、後述する様に臨濟の諸弟子を擧げるにとつめた嫌いがあるが、傳燈の傳える馬祖下百三十八人、雪峰下

六十六人、雲門下六十一人、法眼下三十人の弟子の數に比して、決して多いとは言ひ得ない。後世に光大なる臨濟の禪も歴史的にみるならば、彼の直後の時代には餘り振わず、その弟子たちの行化した地域も、灌溪を除いて、殆んど河北に限られていた様である。これは一面に彼が短命の人であつたのと、多くの弟子の養成のために、河北の武人社會が餘りにも不毛であり、戦亂の斷え間もない唐末の時代的性質に制約され、記録等も失い去られたためであろう。然し、文化的な傳統とは程遠い裸の大地に植えられた彼の新しい禪の芽が、後代に及ぶと、はじめ環境的好條件にめぐまれていた雲門宗や法眼宗を凌駕する偉大な發展を遂げたのは、やはり臨濟の禪そのものに本質的な何ものかが存したためと言わねばならぬ。

處で、臨濟の直接の諸弟子としては、三聖、興化、大覺の三人が重要で、彼から六代に當る汾陽善昭(Shan-shao)とは、「叙六祖後傳法正宗血脉頌」を作つて、六祖慧能以後の師資の系譜を頌し、

能師密印を觀音に付し、百丈親しく馬祖の心を傳う。

黄檗大いに臨濟の喝を張り、三聖、大覺、參尋することを解す。興化の流津汝海に通じ、寶應曾て風穴の深きを窮む云云

と言つているが、臨濟の弟子として上記の三人を特に列

擧げているのは、當時、なおこれら三者の流れが、何れも臨濟の正系と認められていたからであろう。大覺は、實際の名が知られぬが、宋版傳燈錄によると、もと黄檗の法嗣と認められていた人であり、興化と三聖については、此處に更めて述べるまでもない。が以上三人以外では、寶壽沼がすぐれ、他の弟子たちがみな臨濟の訣を受けた後、江南に遊歴した事實があるのに對して、彼のみは遂に河北の地を出でなかつたらしく、後に、

玄沙嶺を過ぎず、寶壽河を渡らず

と言われている(例えば圓悟錄九)。玄沙が雪峰の法を嗣いで遂に他遊しなかつたことは有名で、玄沙に比せられる寶壽も、やはり深く臨濟の禪に飽參した人なのである。又、後代になると、臨濟に佛法の大意を問うて擒住托開され、禮拜するに當つて忽然大悟した定上座が、後に欽山、岩頭、雪峰の來訪に遇うて、無位真人の話を擧げた話は、碧岩第三十二則等でやかましいが、この話の史實はとも角として、欽山等三人が臨濟を訪ねるために河北に向い、途中で彼の遷化を聞いたことは、傳燈錄十六、岩頭の章に明記する。臨濟の特異な禪風が、すでに當時南方に知聞せられていたのであり、臨濟と王常侍との問答なども、雪峰と鏡清がとり上げているし、雲門が太原孚上座と臨濟三句について商量したこともあつた

様である。南方から臨濟に参じたと言われる人に、更に南塔光涌(960—1008)があるが、年代的には不可能であり、恐らくは、すでに私の前稿に考證した様に、臨濟栽松の話に附せられた彼の評語から發展させられたものでなからうか。

何れにしても、臨濟の流れを汲む人々の活動によつて、次第に臨濟門風の自覺が高まり、やがて五家中の隨一と認められるに至つたのは、恐らく五代末より宋初にかけてのことで、周知の様に、法眼文益(986—1048)の「宗門十規論」は、

曹洞は則ち敲唱を用と爲し、臨濟は則ち互喚を機と爲す、韶陽は則ち函蓋截流、澆仰は則ち方圓默契云々と述べて、四家の化門の特徴を指摘し、贊寧(919—1002)の宋高僧傳は、その臨濟傳の末尾に、

其の言教、頗る世に行われ、今恒陽は臨濟禪宗と號すと言つているから、當時、すでに鎮州を中心とし、後代に光大する特色ある臨濟禪宗の基礎が据えられていたのである。

七

次に、臨濟録の成立について述べたいが、先ず中國佛教史に於ける語録一般の成立の由來について概観しよう。

何となれで、語録は禪宗獨特のもので、多くの中國佛教資料の中でも、極めて特異な存在であり、就中、臨濟録はそれらの最も代表的なものと思われているからである。

一體、以心傳心、不立文字を主張し、インド傳來の經律論の古典の、訓詁註釋を退けた初期禪宗の人々は、頭陀行と坐禪を主としつつ、師弟の間に交わされる日常の簡單な問答や對機說法を重んじたから、いきおいそれらの問答が記録され、修行者の指針として弟子たちの間に傳持されることとなるが、一方、禪院では種々の機會に、升座、上堂が行われ、師は高座の上から厲立側聆する大衆に向つて、平明な日常の口語で、禪旨の概要を擧揚することとなるので、自然それらの比較的まとまつた説法が記録されることとなるであらう。此は恐らく四祖道信(580—651)、五祖弘忍(601—674)の頃以來のことではないかと思われる。それは、この時代に、禪僧たちの生活様式が、從來の慧可や僧璨等の如き一所不住の頭陀生活から、始めて一定の叢林に於ける共同生活へと變つて行つたからで、頭陀乞食の生活が禪僧たちの本領として、後世まで長く行われたことは言うまでもないが、四祖、五祖の時代に至つて、禪教團の人員はにわかに増大し、舊來の傳統的な佛教宗派の様に、貴族富商や國家の援助を望み得ない彼等が、五百人、六百人の共同生活を維持

して行くためには、從來の頭陀生活以外に、共同の普請
 作務等の生産労働にたよらねばならなくなり、自然、こ
 れに伴つて特定の日には、大衆のための上堂説法が行わ
 れる習慣を生むであろうからである。従つて、これらの
 上堂のときには、從來の様な一人一人を對手とする對機
 説法の他に、比較的長い説法なども行われて、それが弟
 子たちの手で記録され、まとめられて、一種の説法集を
 形作るに至ることは、自然の成り行きであろう。事實、
 楞伽師資記などに比較的多く保存されている道信や弘忍
 の説法は、以上の推定をよく證據立てるし、神秀(一七〇)
 の説法を記録したものとと思われる大乘無生方便門などは、
 和尚が木片を打つて弟子たちの注意を喚起しつつ、經典
 の大意を達意的に説く様子を、まざまざと想像せしめる。
 處で、右の様にして次第に發達し來つた上堂説法の記
 録の中で、現存最古の最もとのつたものは、六祖慧能
 (638—713)の六祖壇經、及び荷澤神會(970—1022)の壇語
 であろうが、前者の敦煌寫本の原名は、
 南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經、六祖慧能大師於
 韶州大梵寺施法壇經一卷、兼受無相戒弘法弟子法海集
 記

ばれていることは極めて注意すべきである。インド傳來
 の經律論の訓詁註釋の仕事捨て去つた禪僧たちが、自
 分たちの師の説法集を、特に壇經と稱している事實は、
 これを自分たちの新しい佛教運動の基本綱領とし、言わ
 ば新しい經典の創作にふみ切つたわけで、そこには大膽
 にしてたくましい彼等の意欲が示されているわけである。
 而も、古典を尊重し、古典を誇つて、「述べて作らぬ」
 ことを信條とし來つた中國民族の傳統から言つても、此
 は正に劃期的なことであつたと言わねばならぬ。尤も、
 後代に續々と祖師たちの語録が編輯されるに至つた頃か
 ら逆觀すると、それが語録と言われずに經と呼ばれてい
 るのは、未だ經典の權威を完全に無視し得なかつた當時
 の、過渡的情況を示すものでもあろう。壇の意味は明か
 でないが、契嵩(1027—1092)の壇經贊の註によると、
 壇は、土を封ずるを壇と曰い、地を除するを埤と曰う。
 始め其の衆人、宗門の第六祖大鑿禪師を請じて、東山
 の法門を韶陽の大梵寺に開演せしめんと欲し、大鑿の
 道を尊敬して、乃ち土を封じて壇を爲り、以て其の説
 法を資くるなり。其の後、其の弟子たる者、大鑿の所
 説を集めて、因て目して壇經と爲すなり。(來註輔教

編六)

と言ひ、又、歷代法實記によると、

東京荷澤寺の神會和尚、毎月壇場を作つて人の爲めに法を説く。

と見えて、神會が毎月定例的に壇場を作つて説法したことを傳えているし、彼の説法集が、はじめ、

南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語

と呼ばれたのも、恐らく師の壇經に準じたものであつたと思われる。又、神會の語録としては、右の壇語以外に、南陽和尚問答雜徵義

と名づけられる一篇があるが、これは主として弟子たちとの問答の記録を、後に彼の俗弟子で唐山主簿の肩書をもつ劉澄が編纂したものである。この書は、また荷澤和尚禪要とも呼ばれたらしいが、これは禪の説法集が語録という様式に定著するまで、種々の名稱の變化を辿つたことを示すものであろう。(参照、胡適博士「神會和尚語録の第三個敦煌寫本、『南陽和尚問答雜徵義、劉澄集』」《歴史語言研究所集刊外編第四種、慶祝董作賓先生六十五歲論文集》1961年)

處で、六祖壇經はその敦煌寫本の原題が示している様に、韶州大梵寺の説法を門人法海が記録したものであるが、その集録の仕事は、韶州の刺史韋瓌(廣東通志によれば、先天二年韶州刺史となつた人)の請によつたものであつた。即ち、開卷先ず第一に、

其の時、座下の僧尼道俗一萬餘人。韶州刺史韋瓌、及び諸官寮三十餘人、儒士餘人、同じく大師を請じて摩訶般若波羅密的法を説かしめ、刺史遂に門人の僧法海をして集記し、後代に流行せしむ。

と言つてゐるが、思うにこれは昔釋迦佛が、王舎城その他の王城や大庭園で、國王大臣、及び四衆の請によつて説法され、その記録であると信ぜられ來つた佛教經典の様式を襲踏したもので、壇經と自稱する限り、この様な設定は必然であつたと思われるが、この様式が後代にまで及んで、語録の定型化となるのである。黃檗の傳心法要に於ける裴休は、彼自ら集録したのであるから論外とするも、當面の問題である臨濟録に於ても、開卷第一に先ず鎮州の軍政經濟上の實權を握つていた王常侍、及び諸官員が升座を請うの一段を置いていることは、決して偶然ではない。上堂、説法が常侍王氏の招聘によることは勿論、その集録もまた恐らくは彼の命によるものであろう。この推定の一證として、後代の語録の定式となる入寺上堂や開堂の記録が、國王大臣や壇越の請によるものであることはいふまでもないが、ここには祖堂集卷十二に、後疎山和尚の入山を請した撫州李太傅の請疏が録せられてゐることと、傳燈錄二十一に、福州臥龍山安國院慧球の入寺に際して、閩帥王氏が陞坐を請うていること

等を、その實例として指摘しておきたい。

いづれにしても、従来の傳統的な諸宗派が、國家權力や貴族富商の經濟的政治的な保護にたよつたのと同じ事が、一たん彼等との關係を斷つた管の禪佛教に於て、徐々に復活し始めていることは注意すべきであり、宋代に入つて再び貴族佛教の王座に位する禪宗發展の素因が、皮肉にもすでにこの時にあつたということもできるであらう。

宋代以後、佛教資料中の一大ジャンルをなす語録の成立過程に於て、語録という呼び名自體の成立は、あまり古くはない様である。例えば、宋高僧傳十一、趙州從諗傳に、「凡そ擧揚する所、天下之を趙州法道と號す、語録大に行われ世に貴ばる」と見え、又同じく卷二十、黃檗希運の傳に、「語録、世に行わる」とあるのなどが最も古い様で、唐代に語録の名は存しなかつたらしい。黃檗の語録が、始め何と呼ばれていたかは問題で、有名な傳心法要や、宛陵錄も果して當初の名かどうか確かでない。又、遡つて、唐代中期に日本より入唐して多教の禪籍を將來した天台僧の目録にも、先に擧げた南陽和尚問答雜徵義や、南陽忠和尚言教、百丈要訣等の目があるのみで、語録の名を見出し得ない。思うに、當時に

於ける禪録の通稱としては、一般に語本、又は廣語と呼ばれていたのではなからうか。例えば、前に引いた百丈の塔銘（全唐文四四六）には、「門人神行梵雲、微言を結集して語本を纂成す」と云い、祖堂集十五、東寺和尚の章に、「大寂禪師、世を去つてより、常に、世の好事者の其の語本を録し、筌を遺つて意を領すること能わざるを病む」とあり、宗鏡錄卷十五には、百丈廣語を引いているが、これは今日の廣録に當る様で、傳燈錄卷二十七に、諸方廣語と題して、代表的なものを集めているのもそれである。なお、祖堂集は、しばしばその出處を、「他は廣く別録に彰す」と註して、別録の存在を認め、他に、實錄、行狀、行録の語も用いている。更に、語録という通稱の成立と關連して、宋以後の儒家で夫々一家の語録を有するに至つた事實を見逃すことはできぬ。儒家では、語録の發生を禪家のそれとは別なものとして主張し、唐書藝文志に見える孔思尚の宋齊語録を最初とする（三餘偶筆）らしいが、むしろ禪録からの影響たることは動かぬであらう。

八

すでに述べた様に、臨濟録の最初の集録は、王常侍の

命によるものと思われるが、これを筆録した人は、臨濟の弟子三聖慧然であつたと言われ、現存の臨濟録では、卷首の標題の下に、

三聖に住する嗣法の小師慧然集す

という編號がある。この編號が果して最初から存したかどうかは問題であり、少くとも現形の如き臨濟録のすべてを三聖の編集とすることはできないが、鎮州に於ける臨濟の上堂と示衆が始めて筆録された時、恐らく彼がこれに關係していたであろうことは推定され得ることであり、また古くよりこの様に考えられていた様でもある。尤も、當初の臨濟録の原型、及び書名がどうであつたかを、今日知ることは困難で、よく言われるように、先

ず母體として鎮州説法に本づく上堂示衆の部分が出来た上で、後に勘辨や行録が加えられ、更に全體に互る整理が行われたことは明かである。事實、古い祖堂集や、宗鏡録、傳燈録等に引かれている示衆と、廣燈録や現行の臨濟録との相當部分とを比較すると、兩者の間に文章や思想の上で明かな相違があるが、これは現在の臨濟録がかなり後代の整理を受けたものであることを示す。現在のものは、少くとも宋代以後のものであつて、唐末當時の臨濟の説法そのままではないであろう。例えば、次の比較によつて、われわれは容易にその變化を見ることが出来るであろう。

宗鏡錄九十八

(1) 如今諸人與古聖何別。爾且

欠少什麼。六道神光未曾聞

歇。若能如是、祇是箇一生

無事人。

傳燈錄二十八

如今諸人與古聖何別。汝且

欠少什麼。六道神光未曾聞

歇。若能如此見、是一生無

事人。

廣燈錄十及び流布本臨濟錄

道流、約山僧見處、與釋迦不別。今

日多般用處、欠少什麼。六道神光、

未曾聞歇。若能如是見得、祇是一生

無事人。

大德、三界無安、猶如火宅。此不是

爾久停住處。無常殺鬼、一刹那間、

不揀貴賤老少。

(2)

欲得與祖佛不別、但莫向外馳求。爾一念清淨光是爾屋裏法身佛、爾一念無分別光是爾屋裏報身佛、爾一念差別光是爾屋裏化身佛。此三種身即是今日目前聽法底人。此三種是名言。明知、是光影。

(3)

大德、且要識取弄光影底人、是諸佛本源、是一切道流歸舍處。

(4) 爾四大六根及虛空、不解聽法說法。是箇什麼物。歷歷地孤明、勿箇形段、是這箇解說法聽法。

(5)

所以向爾道、向五陰身田內有無位真人、堂堂顯露、無絲髮許間隔。何不識取。

一念淨光是汝屋裏法身佛。

一念無分別光是汝報身佛。

一念無差別光是汝化身佛。

此三身即是今日目前聽法底人。

爲不向外求、有此三種功用。據教三種名爲極則。

約山僧道、三種是名言。故云、身依義而立、土據體而論。法性身法性土、明知、是光影。

大德、且要識取弄光影人、是諸佛本源、是一切道流歸舍處。

大德四大身不解說法聽法、虛空不解說法聽法。是汝目前歷歷孤明、勿形段者、解說法聽法。

所以山僧向汝道、五蘊身田內有無位真人、堂堂顯露、無絲髮許間隔。何不識取。

爾要與祖佛不別、但莫外求。爾一念心上清淨光、是爾屋裏法身佛。爾一念心上無分別光、是爾屋裏報身佛。爾一念心上無差別光、是爾屋裏化身佛。此三種身是爾即今日目前聽法底人。祇爲不向外馳求、有此功用。據經論家、取三種身爲極則。約山僧見處不然。此三種身是名言、亦是三種依。古人云、身依義立、土據體論。法性身法性土、明知、是光影。

大德、爾且識取弄光影底人、是諸佛之本源、一切處是道流歸舍處。

是偈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。

若如是見得、便與祖佛不別。但一切時中、更莫間斷、觸目皆是。祇爲情生智隔、想變體殊、所以輪回三界、

(6) 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、隨處解脫。
(TT.48, p.943c)

心法無形、通貫十方、在眼曰見、在耳曰聞、在手執捉、在足運奔。心若不在、隨處解脫。

受種種苦。若約山僧見處、無不甚深、無不解脫。

道流、心法無形、通貫十方。在眼曰見、在耳曰聞、在鼻嗅香、在口談論、在手執捉、在足運奔。本是一精明、分爲六和合。一心既無、隨處解脫。

(7)

山僧見處、坐斷報化佛頭、十地滿心、猶如客作兒、等妙二覺、如擔枷帶鎖、羅漢辟支、猶如糞土、菩提涅槃、繫驢馬轂。

山僧與麼說、意在什麼處。祇爲道流一切馳求心不能歇、上他古人閑機境。道流、取山僧見處、坐斷報化佛頭、十地滿心、猶如客作兒、等妙二覺、擔枷鎖漢、羅漢辟支猶如廁穢、菩提涅槃、如繫驢馬轂。

(8)

何以如斯。蓋爲不達三祇劫空、有此障隔。若是真道流、盡不如此。

何以如此。祇爲道流不達三祇劫空、所以有此障礙。若是真正道人、終不如此。但能隨緣消舊業、任運著衣裳、要行即行、要坐即坐、無一念心希求佛果。緣何如此。古人云、若欲作業求佛、佛是生死大兆。

(9)

如今略爲諸人、大約話破。自看遠近。時光可惜。各自努力。珍重。(TT.51, p.446c)

大德、時光可惜。祇擬傍家波波地、學禪學道、認名認句、求佛求祖、求善知識意度……。(TT.47, p.497b)

右の中、第(5)項についてみるに、宗鏡錄と傳燈錄の二本は、天聖廣燈錄及び現行の臨濟錄と大いに相違して居り、前者のこれに當る部分を、後者は上堂の部に別出し

ているが、此處でも、現行の臨濟錄のそれは、祖堂集や傳燈錄(宋版)卷十二のものと、いちじるしく異つてゐる。今この三者を對比すると、

祖堂集十九

師有時謂衆云、山僧分明向

傳燈錄十二(宋版)

一日上堂曰、汝等諸人、肉

臨濟錄(廣燈錄十)

上堂云、赤肉團上有一無位

眞人。堂堂露現、無毫髮許

團心上、有一無位眞人。常

眞人。未證據者看看。

間隔。何不識取。

但問老僧。

時有僧問、如何是無位眞人。

時有僧問、如何是無位眞人。

時有僧出問、如何是無位眞

師便打之云、無位眞人是什

師便打云、無位眞人是什麼

人。師下禪牀、把住云、道

摩不淨之物。

乾屎橛。

道。其僧擬議。師托開云、

雪峯聞舉云、林際太似好

後雪峯聞乃曰、臨濟大似

無位眞人是什麼乾屎橛。便

手。

白拈賊。

歸方丈。

(1798)

又、(5)(6)以下が、祖堂集では次の如くなつて居て、現在の臨濟錄に近く、宗鏡錄、傳燈錄二十八のそれと相異なることは注目すべきで、當時未だ定本ができていなかつたことを示す。

有時謂衆云、但一切時中、更莫間斷、羣目皆是。因何不。只爲情生智隔、想變體殊、所以、三界輪迴、受

種種苦。大德、心法無形、通貫十方、在眼曰見、在耳曰聞、在手執捉、在脚雲奔、本是一精明、分成六和合。心若不生、隨處解脫。大德、欲得山僧見處、坐斷報化佛頭、十地滿心、猶如客作兒。何以如此。蓋爲不達三祇劫空、所以有此障。若是真正道流、盡不如此。大德、山僧略爲諸人、大約話破綱宗。切須自看。可惜時光。

各自努力。(祖堂集十九V.p.101)

かくて、我々は、臨濟の鎮州説法の記録が、世代の異なる門下の弟子たちに伝えられて行く間に、次第にその文章を整理され、或は増加變化されてゆく過程を推し得るが、祖堂集は、右の引文に續いて、

自餘の應機對答は、廣く別錄に彰かなり。

と言つて居り、すでにまとまつた別録の存在を前提している。傳燈録は、前述したようにその卷二十八に、臨濟の示衆を他の人々のものとともに諸方廣語と呼んでいるし、而もそれが宗鏡録に引かれているものと、殆んど一致する事實は、祖堂集の編せられた後唐の保大十年(952)頃より、宗鏡録の成立を経て、傳燈録が作られた景德元年(1004)に至る間に、何らか最初の臨濟録の定本というべきものが出來上つていたことを示すのである。われわれは、この最初のテキストについて、これ以上立ち入つて知る資料を欠くが、これを臨濟録の古本と呼んでよいであらう。

九

處で、景德元年(1004)に楊億(973—1030)によつて傳燈録三十卷が上進されてから、約三十餘年後の景祐三年(1036)に至つて、先の傳燈録の後に續ぎ、むしろこれ

を増補した第二の禪宗史としての天聖廣燈録三十卷が作られ、仁宗皇帝の御製序を冠して入藏刊行されているがこの書の卷十及び卷十一の兩卷は、すべて臨濟の章に當てられていて、我々は此處に前述した古本とは全く異り、而も現在の臨濟録と殆んど同一のテキストを見出すのである。この事實は、景德以後、景祐に至る三十數年の間に、何人かによつて古本臨濟録の改訂が行われ、新しい定本が作られていたことを推せしめるであらう。

天聖廣燈録の編者である李遵勗(1038)は、臨濟下六世の谷隱蘊聰(965—1032)に參じた居士で、本書の編集は、特に南嶽系統の馬祖道一(709—788)、百丈懷海(728—814)、黃檗希運(—850?)、臨濟義玄(—866)、及び臨濟下の人々の傳燈の事實と機緣語句を集録することを主なる目的とするものであつた様で、これらの人々の語を録すること極めて詳細であり、就中、二卷に及ぶ臨濟の章は、當時知られる限りの彼の語のすべてを編上したものの如く、かかる編集様式は、燈史の書としては全く異例のことである。

然らば、天聖廣燈録の編者李遵勗は、本書の臨濟章を編するに當つて、一體、如何なる資料によつたのであらうか。

天聖廣燈録臨濟章と現行臨濟録との本文の一致は、他

面から見ると、後代になつて臨濟録を再編集した時、廣燈録を基礎資料とし、これに本づいて改編訂定したためではないかとも見られるが、然らば更に天聖廣燈録の本文は一體、何に本づいて作られたか。これをすべて編者李遵勗の創作とすることは到底考えられぬことであるから、當時、すでに何らか前記古本と異つた臨濟録の新しいテキストが存していた筈である。廣燈録が本づいた筈の、此の新しいテキストの成立事情について、我々は詳しい資料を欠いているが、當時、すでに、馬祖、百丈、黃檗、臨濟の四人の語を集めた四家語録なるものが存したことは確實である。それは、今日、元版景德傳燈録の第九卷の末尾に、黃檗の傳心法要の初めの部分が附録されているが、これは南宗天真という人が、慶曆八年(1048)に、四家語録に本づいて校訂したものだと言つてゐる。四家語録なるものが、何時頃、何人によつて編せられたかは判らず、今日、又その内容を明かにすることもできないが、傳燈録の成立以後、天聖廣燈録が作られる頃までに、馬祖、百丈、黃檗、臨濟という、この系統に屬する禪の一派の異例な發展によつて、その派の宗源を明かにし、宗風の特色を明示する必要があつたことは容易に推定されるし、天聖廣燈録の上進そのものもまた、この要望に應えたものであつたに相違ない。而も、當時に於ける急

激な印刷技術の向上と盛行とは、四家語録の出版を一層容易ならしめたものと想像される。

(—866) (830—888) (—930?) (866—972)
臨濟義玄——興化存獎——南院慧顛——風穴延沼——

(926—993) (947—1024) (987—1040) 楊岐方會
——首山省念——汾陽善昭——石霜楚圓——黃龍慧南

(951—1086) (973—1020)
——廣慧元瑱——楊億〔景德傳燈録〕

(965—1932) (—1932) 谷隱蘊聰——李迥勗〔天聖廣燈録〕

今日、一般に用いられてゐる臨濟録は、北宋末の宣和二年(1120)に、福州鼓山の圓覺宗演によつて重開されたもので、それは明かに重開と言われるから、宣和以前の何時頃かに、すでに臨濟録の刊本が存した筈であるが、それが前記の四家語録本を指すのか、或は更に別の單行本があつたのか、何れとも決定できぬとしても、とにかく宋初より宣和の頃までに、すでに古本と違つた新しい定本が出版されていたには相違ないであらう。

ただ、此處で問題とすべきことは、宣和重開本の最後に存する所謂塔記の一段についてであつて、この一段が古來特に「塔記」と呼ばれて、宗祖臨濟義玄傳の根本資料と見なされているにもかかわらず、甚だしい疑問のあることはすでに述べた。而も、それらの様々の疑問の中で、臨濟遷化の年時を、この塔記のみが咸通八年孟陬月十日

と記し、祖堂集、宋高僧傳、傳燈錄、及び廣燈錄等の史傳の記載と相違していることは、この塔記が、右の如き古來の史傳の書に後れて作られたか、或いはより一層古く作られたとしても、これを傳えた人々の系統が違つていたか、によるのでなければならぬであらう。少くとも、これら史傳の書の編者たちが、問題の塔記の存在を知つていたならば、直弟の筆になると言われる塔記の説を退けて、何故に別な示寂年時を主張したのか、全く理解できぬことである。更に又た天聖廣燈錄よりも約七十年後れて、北宋末に近い大觀二年(1112)に作られた陸庵善卿の祖底事苑卷二に、林際(臨濟)を注して彼の小傳を記すのに、すべて古い史傳の説に従つて塔記の存在を知つていない事實は、いよいよこの塔記の史實性を疑わしめるものである。

祖庭事苑は、禪録は見える難解な語句の解説に力をそそぐと共に、正確な傳記資料の選擇にもすこぶる注意した勞作で、例えば仰山や天衣の小傳などは、共に塔碑に本づいて通説を補つて居り、史料としても極めてすぐれたものである。本書の著者が、臨濟塔記について觸れぬことは一つの問題としてよいであらう。

かくて、所謂臨濟塔記の一段は、恐らく宣和二年の重開に際して附加されたもので、四家語錄、若しくは北宋の刊本にはもともと存しなかつたと考えられるが、此の塔記は、祖堂集以下の史傳の書が、すべて南地の成立であり、南地の所傳に本づいたものであるのに對して、主として北方恒陽を中心として擴がりつつあつた北宋初期の臨濟下の人々が、すでに唐末五代の戦火によつて失い去られた臨濟の祖塔を再興するために、私かに主張していたものでなからうか。五代以後の公稱である大名府興化寺の名を用い、臨濟滅後三十年頃の眞定の偉人墨君和の事蹟を混じ、臨濟の直弟子である寶壽沼と、第四世に當る風穴延沼との何れとも擬せられる保壽延沼を以て書者(選者ではない)とする此の塔記は、臨濟の流れを汲む北方の人々にとつては、宗祖義玄の祖塔の碑として尊敬貴重されたに相違ないが、翰林學士工部侍郎の公職にあつた楊億や、檢校太保駙馬都尉という肩書をもつ李遵勗にとつては、若し假りにこの塔記の存在を知つていても、到底採用し得ぬ私説に過ぎなかつたために、遂に宣和二年の宗演の重開に至るまで、正式な祖塔の碑記として公認される機會を得なかつたのでなからうか。塔記末行の、住鎮州保壽嗣法小師延沼謹書という一行と、すでに先述した卷初の題號下に見える住鎮州三聖嗣法小師慧然集の

編號とは、巻尾の住大名府興化嗣法小師存獎校勘という自署とともに、臨濟録の一書が、宗祖義玄の説法と傳記を正しく録したものであるという、臨濟下の人々の宗教的信仰であつて、客観的な史實でないことは言うまでもないが、右の様な信仰と傳承に基づく主張が、凡そ北宋初期頃より次第に發展し、遂に古くより南方に伝えられていた史傳の書の主張を乗り越え、臨濟下の通説として公認されたもの、それが宣和重開臨濟録のもつ歴史的意義に外ならぬ。

處で、かかる北地に於ける臨濟下の弟子たちの傳承は、大よそ第四世風穴延沼、第五世首山省念、第六世汾陽善昭等の時代までに出來上つていたと思われるが、汾陽善昭の下に石霜楚圓が出来るに及んで、臨濟の禪は始めて南方に伝えられてにわかに盛大となり、臨濟禪、若しくは臨濟宗としての宗派的な自覺を生み、更に彼の下に黃龍、楊岐の二宗を分つて、この傾向はいよいよ強められたから、所謂臨濟下の大事としての四喝、四賓主、四料簡等の特色ある化門の法が彼等の間でしきりに擧揚されるとともに、宗祖義玄の語録定本の決定が強く要望されて來たと思われる。

以上、縷説し來つた如く、臨濟下の弟子たちの盛んな活動によつて、臨濟門風の異常なる發展を呼び起した結

果、宗祖義玄の語録は幾度かの改訂を受けた後、遂に宣和二年に至つて、福州で重開されたのであるが、此の當時の宋朝は、たえず北方の金の侵攻に脅かされ、建炎元年(1125)五月、遂に南に逃れて帝都を杭州に移したので、自から宋の傳統文化や學問と宗教の中心も南に移り、臨濟禪も亦た圓悟克勤(1063—1135)や、大慧宗杲(1089—1163)の活動とともに、杭州の徑山興聖萬壽禪寺や隣接の明州阿育王山鄞峰廣利禪寺等、所謂五山十刹を中心とする南宋期臨濟禪の黃金爛熟時代へ入るのであつて、宗演の重開臨濟録は、正にこの時代の臨濟禪のバイブルとなり、一般士大夫の教養書となつて行つたのであろう。

當時に於ける禪録の出版は極めて盛んで、福州では臨濟録のみならず、唐代以來の語録が次々と開版されて居り、同じく宗演による雲門録の出版などもそれであり、後述の鼓山守頤の古尊宿語要四卷などの總書も出されているし、文字禪や貞和集によると、宣和五年(1133)には五宗語要が出版されているから、恐らく五家の語録がまとまつて出された最初のものであろう。

なお、臨濟の墓塔は、すでに考證した様に、はじめ魏州南郊の貴鄉縣薰風里に立てられ、後に存獎もここに附葬

されたので、存獎の塔碑が現に存する以上、はじめすでに臨濟の塔碑が存したであろうことは想像し得られることである。われわれは、以上、問題にしまつた所謂塔記とは別な、この最初の臨濟塔碑について何の資料ももないが、寛永七年(1630)、八尾助左衛門尉開版、著者不明の「鎮州臨濟慧照禪師語錄鈔」巻六の末尾に、次の如き記載があることに注意したい。この記事は文章に判讀不能の所がある上に、出據資料についても照合困難な點があつて、果して中國所傳の資料か、どうか、明かでない、或は日本に於ける注釋家の傳承、若しくは臆説に過ぎぬかも知れぬが、文中、多少の注目すべき點を含んでいるし、從來、この記事について考證されたものを見ぬから一應の参考として原文のまま次に移録しておく。

○臨濟禪師塔院記。大唐魏州大都督府。諸善友。諸方弟子。參學門人存獎等。於咸通七年歲次丙戌九月癸卯朔。共建此塔。葬禪師。和尚諱義玄記。古今欲銘誌先德。以詔于后者。必先當世偉人。爲豐碑巨碣。務建不朽之傳。其故記。不重也。然彼藏跡旋踵。而蔑聞十常八九。若臨濟禪師沒。記其後事才如此。而閱年累百矣。有目是記者。頂仰誠慕。猶禪師在焉。

右出宗門緒餘第三十九卷。

