

『臨濟録』管窺（一）

Reflections on *The Record of LIN-CHI* (I)

山 田 史 生*

Fumio YAMADA*

論文要旨

『臨濟録』研究の下拵えとして『祖堂集』巻十九所載「臨濟伝」に就いて若干の考証風吟味を試みる。

キーワード：禅 臨濟

『祖堂集』巻十九所載の「臨濟伝」（柳田聖山主編禅学叢書之四『祖堂集』中文出版社、三六二頁下～三六四頁下）を読み、偶々袖が触れるように期せずして逢著した瑣事の二三を記す。瑣事とは云い条、わたくしのためには創聞に属するが故にこれを筆に上して恬然として慙じない。

閑居徒然の折柄、『祖堂集』「臨濟伝」を紐解くに、到るところ意有りげに見えるが、わたくしは憶測を以て臨濟の意を付ろうという料簡を持たない。五柳先生の響みに倣い、わたくしも亦甚解を求めない。

甚解を求めぬとは雖も、真面目な学究であれば洩もひっかけないであろう糟粕を、わたくしは屢々嘗めたくなる。嘗めるに際しては、妍醜の別は問うに足らず、賢愚の差は論ずるに足らない。嘗めることの当否は措いて、そのこと自体がわたくしの意の全幅を領する。

小論はわたくしの性向の然らしむところの閑詮索に過ぎない。只憾むらくは、斯かる酔興な閑詮索ですら夙く先学の闡明せるところかもしれない。既にして先学によって思量済みであるならば、今時分になって吹聴するのは愚かである。然るに今先人の事蹟を求めて文献を涉獵するの煩に堪えない。斯界の消息に疎いことを仕合せに、わたくしは肆に叙して屋下屋を意に介せない。

わたくしは寡聞にして臨濟義玄（？～八六六）を伝して審らかなるもの存否を知らない。書目を検するに、臨濟の伝記研究としては陸川堆雲『臨濟及び臨濟録の研究』（喜久屋書店、一九四九年）等の刊本が世に有るらしいが、わたくしの架上には

無い。爰に臨濟の伝を略叙する所以である。

臨濟伝は『祖堂集』巻十九（九五二年）が古く、『宋高僧伝』巻十二（九八八年）『景德伝灯録』巻十二（一〇〇四年）がこれに次ぐ。若し然りとすると、揺籃期の臨濟伝としては『祖堂集』所載のそれを措いて他に求むべくもない。

『臨濟録』に付される「行録」「塔記」が珍重すべきであることは論を須たない。しかし同書は宗祖の語録として北宋末の宣和二年（一一二〇）に福州鼓山なる雲門宗の宗演に依って重刊せられたものが祖本である（宗演重刻に係る原本はつとに佚亡して伝わらないが現行本はこの系統に属する）。その改削を被ることの僅少なからざることを思うに、「行録」「塔記」に徴して臨濟を伝しようにも、わたくしの筆は掣肘を加えられざることを得ない。

以下に『祖堂集』所載「臨濟伝」の全文を引く。わたくしは敢えてその全文を引くことの徒為にあらざるを信ずる。何故と云うに、嘗にその古きが故に引くのみではなく、それが『臨濟録』所付「行録」「塔記」と著しく相違するからである。加えてその載するところの軼事が臨濟の人と為りをして髣髴乎として真に逼らしむるものを有すると判ずるからである。

臨濟和尚は黄檗に嗣ぐ。鎮州に在り。師、諱は義玄、姓は刑。曹南の人なり。黄檗の鋒機に契いしより、乃ち河北に闡化す。提綱は峻速、示教は幽深なり。其の枢秘に於けるや示誨を陳べ難きも略少分を申ぶ。

* 弘前大学教育学部国語国文学科教室

Department of Japanese Language and Literature, Faculty of Education, Hirosaki University

臨濟は黄檗（希運）の法嗣であり、鎮州（現河北省正定市）に於て活動した。「師、諱は義玄、姓は刑。曹南の人なり」という記事に由って観れば、臨濟の僧としての本名は義玄、俗姓は刑（邢）氏であり、生地は曹南（曹州南華、現山東省兗州府単県離狐城）である。

『祖堂集』に見える出自に関する記載は右に尽きる。生年、受業師、出家の事情等、一切不詳である。早い史書に於て不詳である以上、稗官者流に憶測を逞しうすることは慎むべきであろう。然るにわたくしは解事者を以て自ら居るわけではないにも拘らず、臨濟が「鎮州に在り」「河北に闡化す」る事情に纏わる通途の説について、不憚にもこれを反芻したいという念を禁じ得ない。

或る時代に於ける或る宗教の盛衰は、恰も影の形に従う如く、時の政治情況と須臾も相離ることがない。臨濟が図らずも際会した政治情況とは何か。唐の武宗によって断行せられた「会昌の廃仏」である。

武宗は一連の廃仏の総仕上げとして、会昌五年（八四五）八月、海内に廃仏を宣言する。『旧唐書』卷十八上「武宗本紀」所収の制詔より句を摘んで引く。

其れ天下の拆する所の寺は四千六百余所、僧尼二十六万五百人をして還俗せしめて収めて両税戸に充つ。招提、蘭若を拆すること四万余所、膏腴（肥沃）の上田を収むること数千万頃、奴婢を収めて両税戸と為すこと十五万人なり。僧尼をして隸して主客に属せしめ、外国の教たるを顕明にす。大秦穆護祜（ゾロアスター教徒）三千余人をして勅して還俗せしめ、中華の風に雑えざらしむ。

『旧唐書』「武宗本紀」会昌五年秋七月庚子、「天下の仏寺を併省（統廃合）す」との敕が下り、これを承けて中書門下は「僧尼は合に祠部に隸すべからず、請うらくは鴻臚寺に隸せん」と上奏する。中書門下は一旦は僧尼の所管を祠部から鴻臚寺へと移すべく上奏するが、八月の制詔に於て僧尼の所管は改めて礼部主客の所管へと移される。

一網打尽という風情である。世事の転変は逆観すべからざるものであるにせよ、「中華の風」に馴染まぬものは毫も仮借せず斬り捨てるという措置は尋常でない。

『大唐六典』に拠るに、祠部は天地宗廟の大祭を掌り、僧事とは殊に相当せず。又万務の根本は合に尚書省に帰すべく、鴻臚寺に隸すも亦未だ允当せず。又『六典』に拠るに、主客は朝貢の国七十余藩を掌り、五天竺国並びに数内に在り。釈氏の出自は天竺国なれば、今陛下の其の中国の教に非ざるを以て已に釐革せること有り。僧尼の名籍をして便ち主客に係らしめて祠部及び鴻臚寺に隸せざるは至って允当なり。

引くところの『資治通鑑』卷二四八の会昌五年八月条の胡注に徴して考えるに、祠部乃至鴻臚寺の所管より礼部主客のそれへの移行は「其の中国の教に非ざる」が故の降格である。「釈氏の出自は天竺国」であることは天下に隠れもなく、御上の言い分は笑止千万である。

記事には多少の文飾もあろうが、武宗の廃仏ぶりが聊か常軌を逸していたらしいことは察せられる。『資治通鑑』卷二四八に「上、方士の金丹を餌らい、性は躁急を加え、喜怒は常ならず」（八〇二〇頁）と見えるように、方士処方金丹薬を服用し過ぎた所為か、会昌五年当時の武宗の言動は精神錯乱の気味を呈した。

武宗による「会昌の廃仏」の暴挙蛮行を叙しては、我が慈覚大師円仁の『入唐求法巡礼行記』が最も委曲を尽くしている。その卷第四、会昌五年十一月三日の条に、河北の諸藩鎮が中央の廃仏命令に抵抗したことを伝える記事が見える。下にこれを節録する。

三四年已来、天下の州県の敕に准じて条流せる僧尼は還俗して已に尽く。又天下は仏堂・蘭若・寺舎等を毀壊して已に尽く。又天下は経像・僧服等を焚焼して罄き尽くす。又天下は仏身上の金を剥ぎて已に畢る。又天下の銅鉄仏を打碎し斤量を称りて収検し訖る。疑うらくは天下の州県の寺家の錢物・莊園を収納し家人・奴婢を収むること已に訖る。唯黄河已北の鎮・幽・魏・淄等の四節度のみ元来仏教を敬重し、舎を壊せず、僧尼を条流せず、仏法の事は一切之を動かせにせず。頻りに勅使有って勸べ爵せしむるに、云く「天子自ら来たつて毀壊、焚焼せんとならば即ち然す可し。臣等は此の事を作す能わざるなり」と（『続々群書類従』十二、二五四～五頁）。

天下の州県では敕に准じて僧尼を取締処置し、悉皆還俗させ了った。釈教界隈の騒擾は名状すべからざるものがあつた。然るに黄河以北の鎮州成徳軍節度使(王元逵)・幽州盧龍軍節度使(張仲武)・魏州魏博軍節度使(何弘敬)等は相変わらず仏法を敬重し、寺舎の撤去・僧尼の条流を行わなかつた。敕使が頻りに調査して罰を加えようとしても「天子自ら来て仏堂・蘭若(精舎)・寺舎を破壊撤去するなり、経像・僧服を焚焼するなり、或いは仏の身体の黄金を剥ぎ取り、銅鉄仏を打ち砕いて斤両を測って収検し、寺家の錢物・莊園・家人・奴婢を収納するなりすればよかろう。我等は真平御免だ」と嘯く始末であつた。

円仁が楚州にあつて伝聞せるところに拠れば、黄河以北の鎮・幽・魏・潞の地は武宗の廢仏の被害を免れたようである。若しこの説を是なりとすれば、「黄河已北の鎮・幽・魏・潞等の四節度」の何者たるかは吟味に値しよう。

安史の乱(七五五～七六三)は唐朝に深刻なダメージを与えた。唐朝は乱の首謀者を誅殺したものの、その降將をして節度使(藩鎮の長)の地位を与えて安堵せしめるといふ姑息な政策を採つたため、「藩臣を称すと雖も、実は王臣に非ざるなり」(『旧唐書』卷一四三「李懐仙伝」)という按配に、藩鎮たちは表向きは朝廷に帰順しつつも實際は恰も独立せる地方政權であるかの如くに割拠するという事態を招いた。そして安史の乱以降の唐朝は、然く面従腹背せる藩鎮の所業に最早容易に喙を容るることを得なかつた。

藩鎮が奈何に唐朝を眼下に見ていたかは、「天子自ら来たつて毀斥し、条流せよ」といふ揶揄するような口振りに由つても窺知せられる。姑息な政策を採つたことが中央政府の肘を掣して、河北に拠る諸藩鎮の跋扈を致したことは論を須たない。加うるに彼等は武を恃んで成り上がった胡族系であるが故に中華伝統の儒教倫理に反感を抱いていたことが唐朝によって弾圧せられた仏教に肩入れする所以であろうという推想も、蓋し中らずと雖も遠からざるところであろう。

中に就いて史朝義の降將のうちで河北に土着した三軍閥「盧龍の李懐仙、魏博の田承嗣、成徳の李宝臣」は唐朝に楯突くこと頗る頑強であつた。所謂「河北三鎮」である。

中国仏教は国家権力との結託によって興隆した。天台宗の智顛と隋の煬帝、法相宗の玄奘と唐の高宗、華嚴宗の法蔵と則天武后、密教の不空と唐の

代宗との癒着を見れば思い半ばに過ぎる。要するに中国仏教は、国家権力の庇護の下に興起し、一旦その庇護を失えば衰微の一途を辿つた。

ところが会昌の廢仏の禪宗に及ぼした影響に関しては、「会昌五年の毀仏、教家は大いに挫折を受くるも、惟れ禪宗は明心見性なれば、其の外を毀つも其の内を毀つ能わず、故に旧に依つて流行す」(陳垣『中国仏教史籍概論』科学出版社、三七頁)という論評がある。胡族の跋扈する華北の地にあつて頭陀行に挺身し、文献に依らず俗語を以て民草に交じつた禪宗は、国家権力と端から無縁であつた所為か、他宗の如くには廢仏の被害を被らなかつたとおぼしい。そのことは贊寧撰『宋高僧伝』の臨濟伝の「言教頗る世に行われ、今恒陽に臨濟禪宗と号す」といふ条、趙州伝の「凡そ挙揚する所、天下之を伝えて趙州法道と号す。語録大に行われ、世に尊ばる」といふ条に徴して知ることができる。

臨濟は河北三鎮中の成徳鎮所轄に係る鎮州の真定(現河北省正定市)に拠を構えた。真定城は滹陀河の北岸に位置する。『臨濟録』に見える「河府」がそれである。『景德伝灯録』には臨濟嗣法の弟子二十二人を録するが(内十六人が『臨濟録』に見える)、鎮州の宝寿沼・三聖慧然・魏州の興化存獎等に代表される如く、主たる者は河北三鎮に分布する(潭州の灌溪志閑のように江南に伝えた者もあるが)。

臨濟は治外法権を謳歌せる新興武人社会を背景に、後世「臨濟將軍」と評される峻烈な禪風を発揚した。「還た作家の戦將の直下に陣を展べ旗を開くもの有りや、衆に対して証拠し看よ」(入矢義高訳注『臨濟録』岩波文庫、一五頁)という武張つた物言いをしてみたり、「師、因みに軍營に入つて齋に赴き」(一六〇頁)と軍營に於ける齋に招かれてみたりと、臨濟は結構如才なく武人社会に溶け込んでいたらしきことが想見せられる。

わたくしは「如才なく」と漫りに辞を措いたが、臨濟が文から武へと河岸を替えて随分狡猾に立ち回つたなどと考へてゐるわけではない。藩鎮支配下の河北に拠を布き、其処に於ける武人を対告衆とする臨濟の説法は、黴臭い伝統(権威)にならずむことを突つ撥ね、裸の「人」として具体的な日常生活に立脚することを否応なく迫られたに違いないと推しているのである。

臨濟の如き峻烈な禪者は決して藪から棒には生まれぬ。旧弊な伝統を破摧して新鮮な自己を創

廬山帰宗智常、石鞏慧蔵」という祖師禪の正系を脈々と嗣ぐところの「的的相承」せる由緒正しきものである、と臨濟自ら謳う。列記される禅匠および臨濟に至る法系を示せば前頁の如し。

馬祖道一の家風は「純一無雜」という醇乎たるものであり、故に学人は「尽く皆他の意を見ず」と理会不能の為体であった。廬山帰宗智常の家風は「自在真正」という融通無礙のものであり、故に学人はその「順逆の用処」の「涯際を測」り得ずに「悉く皆忙然」として袖手傍観するばかりであった。丹霞天然の家風は「翫珠隠頭」してみせるだけの無愛想なものであり、故に学人は「皆悉く罵ら」れて面食らうのが落ちであった。麻谷宝徹の家風は「黄檗」即ち木肌の如くに手強く、故に学人は「皆な近づき得ず」に敬遠気味であった。石鞏慧蔵の家風は「箭頭上に向いて人を覓む」という剣呑なものであり、故に学人は「皆懼」れて指を銜えて遠巻きにしているという風情であった。

覚者による師資相承は、飽くまでも理念として懐くべくして行実に見すべからざるものである。従ってこれを致す道を懇切に講ずるに及ばずして罷むが故に、ややもすれば普遍性に於て闕くるところがあったとおぼしい。

山僧の今日の用処の如きは、真正成壊し、神変を翫弄し、一切の境に入れども、随処に無事なり。境も換うること能わず。但有て来たって求むる者は、我即便ち出でて渠を見る。渠は我を識らず。我は便ち数般の衣を著くれば、学人は解を生じて、一向に我が言句に入る。苦なる哉、瞎秃子無眼の人、我が著くる底の衣を把って青黄赤白を認む。我脱却して清浄境に入れれば、学人は一見して、便ち忻欲を生ず。我又脱却すれば、学人は失心し、忙然として狂走して言う「我に衣無し」と。我即ち渠に向って「我は我が衣を著くる底の人を識るや」と道えば、忽爾として頭を回らして、我を認め了れり (一一七頁)

各祖師の示教が取り付く島も無いのに対して、臨濟の誘掖ぶりは頗る懇切である。臨濟は対機説法をなすに「真正成壊し、神変を翫弄」せることを以てするが、そのことが叶うのは偏に「一切の境に入れども、随処に無事なり。境も換うること能わ」ざるが故である。臨濟は奈何なる外的条件

(境)にも左右されず、只管任意に引見する。

音に然るのみではない。彼は「便ち数般の衣を著く」と臨機応変に「衣」を着て見せ、学人をして「解」を生ぜしむる。果ては衣を「脱却」し尽くすことによって、学人をして却って「衣を著くる底の人」を識らしめる。

大徳、你、衣を認むること莫れ。衣は動ずること能わず、人能く衣を著く。箇の清浄衣有り、箇の無生衣、菩提衣、涅槃衣有り、祖衣有り、仏衣有り。大徳、但有る声名文句は皆悉く衣変なり。臍輪氣海の中より鼓激し、牙齒敲礎して、其の句義を成す。明らかに知んぬ、是れ幻化なることを。大徳、外に声語の業を発し、内に心所の法を表す。思を以て念を有す、皆悉く是れ衣なり。你、祇麼に他の著くる底の衣を認めて実解を為さば、縦い塵劫を経るとも、祇だ是れ衣通なるのみ。三界に循環して、生死に輪廻す。如かず無事ならんには。相逢うて相識らず、共に語って名を知らず (一一九頁)

臨濟は「大徳、你、衣を認むること莫れ」「大徳、但有る声名文句は皆悉く衣変なり」と玄旨の相承が上面の「衣」に依らぬことを力説する。表すに言語を以てせられる教義は所詮「幻化」である。畢竟「無事」なるに如かない。

「的的相承」せる仏法は「衣」ではない。各祖師なりに家風を揚げているが、抑も流儀の沙汰は無用である。「祇麼に他の著くる底の衣を認めて実解を為」すところの真面目な師資相承などは、仏法の後継に於てついに「相逢うて相識らず、共に語って名を知ら」ざるに比すべくもない。

斯かる消息を斟酌するに、臨濟が独り「馬祖道一、百丈懐海、黄檗希運」と続くところの己が直系のみに触れるのではなく、却って「麻谷宝徹、丹霞天然、帰宗智常、石鞏慧蔵」といった傍系を挙げることも故無しとしない。

麻谷、丹霞、馬祖、廬山、石鞏ほどの禅匠が「一路に行じて天下に徧」き宗旨ですら「人の信得する無く、尽く皆謗を起こす」ところであった。それは諸禅匠が自らの本色を墨守したからであり、決して文句の云えた義理ではない。しかし「信」ぜられず「謗」らるるが故に難ずるのは、わたくしの判断では酷に失する。抑もめでたく帳尻の合うようなところに「的的相承」の成就しようがない。「衣」ならざる仏法は宜しく「相逢うて相識ら

ず、共に語って名を知らざるべきであり、寧ろ「信」ぜられず「謗」らるるに如かない。

これだから禪者は油断がならない。伝うるに各師各様の本色を以てせるが故に、各師の「著くる底の衣を認めて」いる限り、学人が「他の意を見ず」「忙然たり」「近づき得ず」「懼る」ることも已むを得ない。「衣」は各師各様であるが「衣を著くる底の人」は無差別である。果して然らば、何人より師資相承せられたかに拘泥するならば觀面に「衣通」に墮するであろう。折角「的的相承」せる仏法は一臨済のために私すべきものではない。臨済が自らの直系には触れず、敢えて傍系を挙げた所以である。

『臨済録』「塔記」に「首め黄檗に参じ、次で大愚に謁す」（二一三頁）と記すように、臨済は帰宗智常の法嗣である大愚の下にも赴いている（大愚との因縁については後に論ずる）。『祖堂集』は「臨済和尚は黄檗に嗣ぐ」と簡単に片付けていたが、要するに彼は在江西の諸禅匠を総嘗めに参じたけしきである（「行録」に審らかな江南諸匠行脚の経緯についても後に述べる）。

師、有る時衆に謂いて云く「山僧、分明に你に向って道わん。五陰身田内に無位の真人有り、堂々露現して毫髮許の間隔も無し、何ぞ識取せざるや、と」。時に僧有りて問う「如何なるか是れ無位の真人」。師、便ち之を打ちて云く「無位の真人是れ什麼の不浄の物ぞ」。雪峯、拳を聞きて云く「林際は大だ好手の似し」。

この条は考うべき事柄を含蓄する。五代南唐の保大壬子の歳（九五二）に泉州招慶寺で書かれた『祖堂集』所載の記事と、北宋の宣和二年（一一二〇）に福州鼓山の円覚宗演によって重刊せられた『臨済録』「上堂」所載のそれとを比較することに拠って、宗派意識の形成に伴うテキスト改竄の痕を見ることが出来る。下に「上堂」の文を引く。

上堂。云く「赤肉団上に一無位の真人有って常に汝等諸人の面門より出入す。未だ証拠せざる者は看よ看よ」。時に僧有り、出でて問う「如何なるか是れ無位の真人」。師、禅牀を下って把住して云く「道え道え」。其の僧擬議す。師托開して「無位の真人是れ什麼の乾屎橛ぞ」と云って便ち方丈に帰る（二〇頁）。

『祖堂集』の「五陰身田内に無位の真人有り、堂々露現して毫髮許の間隔も無し」は『臨済録』では「赤肉団上に一無位の真人有って常に汝等諸人の面門より出入す」に変えられ、「無位の真人是れ什麼の不浄の物ぞ」は「無位の真人是れ什麼の乾屎橛ぞ」に改められる。

「五陰」は五蘊の旧訳である。五蘊とは、色蘊・受蘊・想蘊・行蘊・識蘊であり、人間の精神と肉体とを五類に分かつものである。「五陰身田内」が「堂々露現して毫髮許の間隔も無」きところの心身二法の渾融せるものを示すのに対して、「赤肉団上」は「面門より出入」せるところの精神性を捨象せられた生身の肉体を示す。思うにこの改竄は瑕疵では済まされない。心身二法の渾融せるものから身体を徒に抽出することは、臨済の肉声を損なう致命的な愚挙である。

「無位の真人」とは眉間より出入りする第三者ではなく、のべつに堂々露現している当の本人に他ならない。「五陰身田」と「無位の真人」とは微塵も乖離し得ず、従って「毫髮許の間隔も無」きが故に、抑も「識取」云々は沙汰の限りである。別処に於て臨済は「你は祖仏を識らんと欲するや。祇だ你面前聴法底是れなり」（三三頁）と断じている。現に生きている当人以上に「祖仏」「無位の真人」は居ない。卑近至極の「五陰身田」を離れて「無位の真人」なる第三者を定立させた途端、折角の生身は「不浄の物」に墮せざることを得ない。

「如何なるか是れ無位の真人」という僧の愚問に対して臨済は、『祖堂集』では「之を打ちて」即刻「無位の真人是れ什麼の不浄の物ぞ」と云い、『臨済録』では「道え道え」と一旦返答を迫り、僧が不埒にも「擬議」するや「托開」して「無位の真人是れ什麼の乾屎橛ぞ」と云って方丈に帰る。忌憚なく云えば、後者には脚色が見られる。

師、落浦に問う「従上、一人有り、棒を行じ、一人有り、喝を行ず。還た親疎有るや無や」。落浦云く「某甲の見る所の如ければ、两个惣に親しからず」。師云く「親處作摩生」。落浦遂に喝す。師便ち之を打つ。

徳山宣鑑（竜潭崇信の嗣。七八〇～八六五）は「棒を行」じ、臨済は「喝を行」ずる。その口吻より推すに、臨済は自らの喝と徳山の棒とを対比して捉えている。当時既に「臨済の喝、徳山の棒」は世に喧伝せられていたとおぼしい。

棒も喝も共にコミュニケーションの具として徑庭は無い。そのことを承知の上で臨濟は落浦（澧州樂普山に住した元安（八三四～八九八）。青原下六世。後に夾山善会に嗣ぐ）に「法の示し方としてどちらが勘所を得ているか」と問う。「どちらも駄目だ」という落浦の答えに、臨濟は「どうすればよかろう」と畳み掛ける。畳み掛けられて落浦が覚えず喝したのは、臨濟に阿ってではない。落浦が喝し、臨濟が打ったのは、共に自らの「親處」を顕示したに過ぎない。わたくしは落浦が喝せることの善悪を知らぬが、要するに一家言である。「師便ち之を打つ」ことの肯えるか否めるかも詮議の限りでないが、無下に撥ねつけてはいないように見受けられる。

因みに徳山、僧の参ずるを見れば趨うて打つを愛す。師、委得す。侍者をして到らしむ。「徳山汝を打たば、汝便ち拄杖を接取し、拄杖を以て打つこと一下せよ」。侍者遂に徳山に到り、皆師の指に依る。徳山便ち丈室に帰る。侍者却帰って拳似す。師云く「從來這個の老漢を疑えり」。

この条も亦『臨濟録』「勘弁」のそれと異同が有る。今煩を厭わずに『臨濟録』の当該箇所を引く。

師、第二代徳山の垂示して「道い得るも也た三十棒、道い得ざるも也た三十棒」と云うを聞いて、師、樂普をして去いて「道い得るに什麼としてか也た三十棒なる」と問うて、伊が汝を打つを待って、棒を接住し、送一送して、他が作麼生なるかを看しむ。普、彼に到って、教えの如くに問う。徳山便ち打つ。普、接住して送一送す。徳山便ち丈室に帰る。普回って師に拳似す。師云く「我從來這の老漢を疑著す。是の如くなりと雖然も、汝還た徳山を見るや」。普擬議す。師便ち打つ（一六五頁）。

「道い得るも也た三十棒、道い得ざるも也た三十棒」という徳山のトレードマークが挙げられ、樂普への下知も事細かであり、帰還した樂普にも問答を仕掛け返しているなど、旧に依って脚色の痕が著しい。『臨濟録』の記するところの技巧を去り、粉飾を棄てれば『祖堂集』のそれになることは、爰に贅言することを須いない。

師、徳山に侍立する次で、山云く「今日困る」。

師云く「這の老漢、寐語して什麼か作ん」。山便ち打つ。師、繩牀を掀倒す。山便ち休す（一八七頁）。

引くところの『臨濟録』「行録」の文を見る限り、臨濟と徳山とは直接に交渉したかの如くであるが、そのことは『祖堂集』に見えない。二人が相識であったか否かについては猶考うべきである。

『宋高僧伝』卷十二「唐真定府臨濟院義玄伝」（大正蔵五〇、七七九頁中）に「人に心要を示すこと頗る徳山と相類す」と云う。臨濟と徳山とが相識であったか否かは猶考うべきであるにせよ、『祖堂集』に見える「儂は彼奴は只者じゃないと睨んでいたわい」という科白に鑑みても、二人の家風の近似性は窺われよう。

因みに僧の侍立する次で、師、払子を堅立す。僧便ち礼拝す。師便ち之を打つ。後因みに僧の侍立する次で、師、払子を堅立す。其の僧並びに顧みず。師亦之を打つ。雲門代りて云く「只宜しく専用なるべし」。

「只宜しく専用なるべし」という雲門の著語は難解である。「こいつは俺でなくちゃ駄目だ」と文字通りに解しておく。尤も、臨濟の意を付るならば、雲門の云い畢るや「師便ち之を打つ」であろうことは推測するに難くない。

師、僧に問う「什麼の処より来たる」。僧便ち喝す。師便ち揖して坐せしむ。僧擬議す。師便ち打つ。師、僧の来たるを見て便ち払子を堅起す。僧礼拝す。師便ち打つ。又僧の来たるを見て亦払子を堅起す。僧顧みず。師亦打つ（一五一頁）。

右に引くところの『臨濟録』「勘弁」の条の後半は『祖堂集』のそれを襲うが、格別の脚色は見られない。但し臨濟が払子を立てるという話柄は『臨濟録』「上堂」「勘弁」に於て変奏せられる。再び煩を厭わずに引いておく。

上堂。僧問う「如何なるか是れ仏法の大意」。師、払子を堅起す。僧便ち喝す。師便ち打つ。又僧問う「如何なるか是れ仏法の大意」。師、亦払子を堅起す。僧便ち喝す。師も亦喝す。僧擬議す。師便ち打つ（二三頁）。

大覚到り参ず。師、払子を举起す。大覚、坐具を敷く。師、払子を擲下す。大覚、坐具を収めて僧堂に入る。衆僧云く「この僧はれ和尚の親故なること莫きや。礼拝せず、又棒を喫せず」。師聞いて覚を喚ばしむ。覚出づ。師云く「大衆道う、汝未だ長老に参ぜず」と。覚、不審と云って、便ち自ら衆に帰す（一六七頁）。

払子を立てることは、相手（仏法の大意）への挨拶であり、五月蠅い蚊（問い）を払う働きである。それは端的に「全体作用」（一〇五頁）であり、肚に一物ありや否やの詮議立ては後生のさかしらであって当人の知ったことではない。

黄檗和尚、衆に告げて曰く「余、昔時、大寂に同参せし道友あり、名づけて大愚と曰う。此の人、諸方に行脚して法眼明徹なり。今高安に在り、願って群居を好まず、独り山舎に栖む。予と相別る時、叮嘱して云く、他後或いは靈利の者に逢わば、一人を指して来て相訪わしめよ、と」。

時に師、衆に在り、聞き已るや便ち往きて造り謁す。既に其の所に到るや、具に上説を陳ぶ。夜間に至るまで大愚の前に於て瑜伽論を説き、唯識を譚り、復た問難を申ぶ。大愚、畢夕、峭然として对えず。旦に至り来るに及び、師に謂って曰く「老僧、山舎に独居すれば、予の遠来を念って且らく一宿を延べしむ。何故に夜間吾が前に於て羞慙無く不浄を放つや」と。言い訖るや之を杖つこと数下し、推し出して門を関却す。師、黄檗に廻って上説を復陳す。黄檗、聞き已るや稽首して曰く「作者は猛火の燃ゆるが如し。喜ぶらくは予の人に遇うことを。何ぞ乃ち虚しく往ける」と。

師又去って、復た大愚に見ゆ。大愚曰く「前時、慙愧無し。今日、何故に又来たる」と。言い訖るや便ち棒して門を推し出す。師、復た黄檗に返って啓聞す「和尚、此の廻返ると称うは、是れ空しく帰るにあらず」と。黄檗曰く「何故に此の如くなる」と。師曰く「一棒下に於て仏境界に入る。仮使い百劫に粉骨碎身し、頂撃して須弥山を遶ること無量帀を経るとも、此の深恩に酬い得ること莫し」と。黄檗、聞き已るや之を喜ぶこと常日に異なれり。「子、且らく解歇し、更に自ら出身せよ」。

師、旬日を過ぎて又黄檗を辞し、大愚の処に

至る。大愚纔かに見るや便ち師を棒せんと擬す。師、棒子を接得して則便ち大愚を抱倒し、その背に就きて之を殴つこと数拳す。大愚遂に連りに點頭して曰く「吾れ山舎に独居して空しく一生を過ごすと將謂えるも、期らずも今日却って一子を得たり」と。

先の招慶和尚、拳し終って乃ち演侍者に問うて曰く「既に他に因って悟り得たるに何を以て却って拳を將て他を打つや」と。侍者曰く「当時、教化は全く仏に因り、今日、威拳は惣に君に属す」と。

師此に因って大愚に侍奉して十余年を経る。大愚、遷化の時に臨んで師に囑して云く「子自ら平生を損なわず、又乃ち吾が一世をして終らしむ。已後、世に出でて心を伝えよ。第一に黄檗を忘ること莫れ」と。師、鎮府に於て匡化す。黄檗を承くと雖も常に大愚を讃ゆ。化門に至っては多く棒喝を行ず。

大悟の後の臨済の行蔵として『臨済録』は栽松・普請・破夏等の話を挿むが、『祖堂集』には見えない。異同の詳細は『臨済録』に就いて検されたい。

わたくしの目を惹いたのは、臨済が大悟の後も更に十余年を大愚に随侍し、その遷化に際して「第一に黄檗を忘ること莫れ」と諭され、且つは「出世伝心」せんことを囑されたという因縁である。

大愚に「出世伝心」を囑されて後「鎮府に於て匡化す」に至るまでには来歴もあろうが、『祖堂集』は一切触れない。『臨済録』『行録』を閲するに、大悟より鎮州に教化するまでの間、達磨の塔頭を拝し、龍光・三峯・大慈・華嚴・翠峯・象田・明化・鳳林・金牛等の江南の諸匠を歴訪し、遂に黄檗に嗣法するに至るといふ経緯が叙せられる。大愚の下に草鞋を脱ぐこと十余年という事蹟は跡形も無く消され、大愚は単なる大悟の機縁へと貶められている。

『臨済録』『行録』に拠れば、臨済は首座に勧められて黄檗に三度参じ、その都度痛棒を喰らう。黄檗を辞して大愚に参じ、而して初めて黄檗の棒の意を悟る。然るに『祖堂集』に首座は登場せず、臨済を大愚の下に二度に亘って送り出すのは黄檗であり、臨済を棒で打つのは大愚である。すごすご帰ってきた臨済に向かって、黄檗は「作者は猛火の燃ゆるが如し」と善き因縁を得たことを嘉する。腕が立つ「作者」とは大愚を指す。

『祖堂集』は「臨濟和尚は黄檗に嗣ぐ」と銘記した上で「黄檗を承くと雖も常に大愚を讃ゆ」と付言する。臨濟が「仮使い百劫に粉骨碎身し、頂撃して須弥山を遶ること無量劫を経るとも、此の深恩に酬い得ること莫し」と謝し、大愚が「一子を得たり」と喜ぶように、兩人の法縁の尋常ならざることとは明らかである。

按ずるに、然るにも拘らず（或いは然るが故にこそ）臨濟宗確立後の伝記者は、馬祖・百丈・黄檗・臨濟という師資相承の系譜をして鮮明ならしむべく、敢えて黄檗と大愚との役柄を逆転させ、大愚の印象を弱めることに努めたのであろう。『臨濟録』が四家以前に遡って祖師禪を集大成しようという「加上」意識を以て編纂されたテキストであることは、この一事よりして推すことができる。

更にわたくしの目を惹いたのは、臨濟が「夜間に至るまで大愚の前に於て瑜伽論を説き、唯識を譚り、復た問難を申ぶ」ることである。臨濟が若い頃に瑜伽・唯識の学問に専心したことは次の『臨濟録』の一節に徴しても知られる。

道流、出家児は且く学道を要す。祇だ山僧の如きは、往日曾つて毘尼の中に向いて心を留め、亦曾つて経論を尋討す。後、方に是れ済世の薬、表頭の説なることを知って、遂に乃ち一時に抛却して、即ち道を訪ひ禪に参ず（九六頁）。

嘗ては戒律や経論の勉強に憂き身をやつしたが、それらは病が治れば要らなくなる薬餌であり、何かを表した看板の文句であって、詮ずるところ「世渡りのための方便」に過ぎない。戒律や経論の勉強は指月の指ではあるが月ではない。苟も修禪者の身でありながら机上の教説を得々と弁ずることは児戯に類する。面晤して「羞慙無く不浄を放」った臨濟に対して、大愚が「畢夕、峭然として対え」ざることとも怪しむに足らない。

然は然りながら、若い頃に瑜伽・唯識の学問に精進すること自体は別段非難さるべきではない。祖師禪たるもの釈尊の内証を脈々と継ぐべきものであり、胡散臭い新興宗教であろう筈がない。印度以来の仏教学を踏まえ、無闇に棒喝を呈して憚らないことは、禪の墮落である。それかあらぬか「我見るに、諸法は空相にして、変ずれば即ち有、変ぜざれば即ち無。三界唯心、万法唯識なり。所以に夢幻空花、何ぞ把握を勞せん」（八九頁）と、臨濟も亦『成唯識論』七を承けた「禪家の愛用す

る句」（入矢氏注）を口にする。又「示衆」には次の一句が見える。

大徳、外に声語の業を発し、内に心所の法を表す。思を以て念を有す、皆な悉く是れ衣なり（一一九頁）。

臨濟は「外に言語が発せられるのは内なる思念の表れである」と世親『大乘成業論』（玄奘訳）の偈を踏まえて唯識教学風の蘊蓄を傾けている。慥かに「識の所縁（対象）は唯だ識の所現のみ」（『解深密経』）ではあるが、これは識（内）に対象（外）が具せられるの謂であって所謂「唯心論」とは趣を異にする。

識も亦把握すべからざる「夢幻空花」である。内と外とを峻別することは所詮「衣」に拘泥するに過ぎない。「心の外に法無し、内も亦得べからず、什麼物をか求めん」（七三頁）と臨濟が諭すように、濫りに唯識を云々することの愚なるは事新しく云うことを須いない。

有る時、衆に謂いて云く「但そ一切時中、更に間斷莫く、触目皆是なり。何に因りてか会せざる。只だ情生ずれば智隔たり、想変ずれば体殊なるが為に、所以に三界に輪廻して種種の苦を受く。大徳、心法は形無くして十方に通貫す。眼に在っては見と曰い、耳に在っては聞と曰い、手に在っては執提し、脚に在っては雲奔す。本是れ一精明、分れて六和合と成る。心若し生ぜざれば、隨處に解脱す。大徳、山僧の見處を欲得すれば、報化仏頭を坐断せよ。十地の満心は猶お客作児の如し。何を以て此の如くなる。蓋し三祇劫空に達せざるが為に、所以に此の障有り。若し是れ真正の道流ならば、蓋し此の如からざらん。大徳、山僧略諸人の為に大約綱宗を話破す。切に須らく自ら看るべし。時光を惜しむ可し。各自に努力せよ」。

自余の応機対答は別録に廣く彰らかなり。咸通七年丙戌四月十日化を示す。諡して慧照大師と号し、澄虚の塔あり。

措辞に微差はあるが話柄としては全て『臨濟録』に収録を見る。但し『臨濟録』に附される「塔記」は示寂の年を「時に唐の咸通八年丁亥、孟陞の月十日なり」とする。想うに入塔の年との勘違いであろう。

北宋末の重刊に係る現存『臨濟録』は「鎮州臨濟惠照禪師語録，住三聖嗣法小師惠然集」と題される如く，宗祖顕彰の色彩を帯びる。重刊以前の刊本については「臨濟八世の黄竜惠南（一〇〇二～六九）が，馬祖より臨濟までの四家の語を集めて，『馬祖四家録』を出版したこと，特にその明版が，江蘇省南京図書館に現存することが知られる」（柳田聖山「義玄 臨濟禪の祖」『中国思想史(上)』ぺりかん社，四三七頁）由であるが，わたくしは未だ寓目しない。

小論は臨濟の風豊の一斑を窺うに過ぎず，その本領を道破せるものではない。己が嗜好に随って『祖堂集』「臨濟伝」を逍遙し，暫留の地が田園であれば耕し，水涯であれば釣った如きものに過ぎない。

伝記が書かれる時，筆が史実から乖離せぬことは稀である。従って史料を唯一の拠りどころとして，それらを満遍なく渉獵し，丹念に校勘してみても，近似的な史実の値が必ず得られるという御方便な約束は与えられない。

史料は所詮眉唾だと云うのではない。史料に刻まれた文字は，それ自身は空虚且つ脆弱な文字で

しかないと云うのである。物理学者が森羅万象の生滅の法則を見出すように，文字の裡に秘められた史実を（仮にそれが存するとして）活眼を以て攪まえない限り，ついに史料に潜む真実には迫り得ない。

奈何せん，史料に参ずる者には万人共通の探究の方法は与えられていない。史料に於ける史実は物理的世界に於ける法則ではない。相手は森羅万象ではなく生身の人間である。人間は各々に掛け替えない質を持っており，その質に一途に嚮かうことが，空虚且つ脆弱な文字をして真実を語らしむる唯一の術である（尤も，非情の史料を扱うに有情を以てすべく努めることが史料に埋没して自己を見失うことでないのは言を須たない）。

謂うところの史料とは，『祖堂集』であれ『臨濟録』であれ，当時の声誉を抛ちて知己を千載の下に期するものである。杳として消息を絶するかのような如き臨濟の真面目について，兎まれ角まれ己が推測を逞しうすべく力を竭くすということこそが，文字に潜んだ臨濟像をして髣髴乎として真に逼らしめる唯一の方途であろう。小論をものして垂教を乞う所以である。