

### 三章 臨濟批判

二章で述べたように、如浄に出会う前の道元は、『行持上』に見られるように臨濟を非常に高く評価していたが、『正法眼蔵』では中立的ないし低い評価をしている。それは臨濟個人の思想に向けられるというより、八祖席の英雄は臨濟徳山といふ▽《行持上》、△見在、大宋国には臨濟宗のみ天下にあまねし▽（『弁道話』）といわれるような、宋代の臨濟宗繁盛に対する批判があつたからであろう。それでもやはり、臨濟になにほどか不十分なもの、間違いを起し易い契機を見いだすからこそ、臨濟の批判もなされたに違いない。臨濟の思想を道元はどのように見て批判するのか、すこし立ち入って考察してみたい。

#### 一節 「無」の批判

先に述べたように、最初に臨濟の名が批判の中に挙げられるのは《即心是仏》である。

△しかあるに、世人あやまりておもはく、臨濟・徳山も国師にひとしかるべしと。かくのごとくのやからのみおほし。▽

ここでは臨濟や徳山の見解が批判されているわけではなく、臨濟や徳山が大証国師慧忠ほど優れていないにもかかわらず

ず、彼らを等しいと評価する宋代禪者が批判されている。ただそこに、どのように臨済は慧忠国師と違うのかという理由を、道元自身はなにも述べておらず、見方によっては説得力に欠ける決め付けとなる。<sup>(1)</sup>

いま『臨済録』で道元のまなざしを補ってみると、実は慧忠国師が批判した南方の説と臨済の教えにかなり共通するものがある。臨済はいう。

「道流、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、鼻に在っては香を嗅ぎ、口に在っては談論し、手に在っては執捉し、足に在っては運奔す。本と是れ一精明、別れて六和合と為る。一心既に無なれば、随所に解脱す。」（諸君、心というものは形がなくて、十方世界を貫いている。眼にはたらけば見、耳にはたらけば聞き、鼻にはたらけばかぎ、口にはたらけば話し、手にはたらけばつかまえ、足にはたらけば歩いたり走ったりするが、もともとこれも一心が六種の感覚器官を通してはたらくのだ。その一心が無であると徹底したならば、いかなる境界にあつても、そのまま解脱だ。）<sup>(2)</sup>

これは〈即心是仏〉に引用された南方の説、<sup>△汝今、見聞覚知の性を悉具せり、此の性善能く揚眉瞬目し、去来運用す。身中に徧く、頭に挿るれば頭知り、脚にふるれば脚知る、故に此を離れて外別に仏無し。よく似ている。南方の説の「見聞覚知の性」「身中に徧く」「頭に挿るれば」は、臨済の「一精明」「十方に通貫」「眼に在っては・」に対応する。</sup>

したがって強いていえば、臨済の説には南方の説に似たものがあり、その誤解の可能性を指摘していないから、慧忠国師に劣るといふことだろう。

ところで、南方の教えも、見聞覚知が即ち仏だというのではない。見聞覚知の「性」を仏とするのである。それは臨済のいう六和合が別れる以前の「一精明」と論理上は等しい。ただ臨済はそれを身体とは別な実体とか本知とみるようなことは

なかった。「精明」とは、「臨濟録」ではここだけの用語であり、語感として本体という感じがないではないが、彼はそれを普通は「人」と呼んで、全体的働きとする<sup>(3)</sup>。

「道流、即今目前孤明歴歴地に聞く者、此の人は、処処に滞らず十方に通貫し、三界に自在なり。」（諸君、現に今わしの面前で独自の輝きを発しつつはつきりと「説法を」聴いているもの、その君たちこそが、あらゆる場に臨んで滞らず、十方世界を貫いて三界に自由なのだ。）<sup>(4)</sup> あるいは、すこし表現を変えてこういわれる。

「道流、あなたが祇だ今聴法するは、是れあなたが四大にあらざして、能くあなたが四大を用う。」（諸君、今こうして君たちが説法を聴いているのは、君たちの四大がそうしているのではない。「君たちその人が」自らの四大を使いこなしているのだ。）<sup>(5)</sup>

「赤肉団上に一無位の真人有つて、常に汝等諸人の面門より出入す。」

（この肉体には無位の真人がいて、常にお前たちの顔から出たり入ったりする。）<sup>(6)</sup>

この「人」と、意識的な「わたし」の関係は、聞く「人」は身体的意識的「わたし」ではなく、意識的「わたし」が聞くことにおいて身体的「わたし」をその「人」につかわれるということになる。一人称にはなりえない「人」は、洞山の「渠」と同じ思想である。洞山はいう。

「渠今、正に是れ我、我今、是れ渠ならず、応に須く与麼に会して初めて如々に契うを得たり。」（『祖堂集』）<sup>(7)</sup>

「你、是れ渠にあらず、渠まさに是れ你。」（『寶鏡三昧』）

しかしながら、臨濟は、その「人」と四大六識で構成された人間との区別、あるいは一心と見聞覚知との関係を綿密には論じてはいない。いやむしろ、論理で理解されまいとして、不可分のまま「そのお前だ」と突き付ける。その点、師の黄蘗は、懇切に見聞覚知が仏であるとする誤解を防ぐ用心を説いている。

「然れば本心は見聞覚知に属せず、亦見聞覚知を離れず。ただ見聞覚知上に見解を起こすこと莫れ、見聞覚知上に動念起こること莫れ。見聞覚知を離れて心を見ること莫れ。また見聞覚知を捨てて法を取ること莫れ。」（『伝心法要』<sup>(8)</sup>）

臨済にこのような綿密さが無いことを、道元は不足とするのである。たしかに臨済のこのような表現は誤解を生む。

石井修道氏は、玄沙のある説への批判は、臨済に対してであると、その出典である『景德伝燈録』を引用して、このようにいう。

「更に一般有りて便ち説く、『昭昭靈靈たる靈台の智性は、能く見、能く聞き、五蘊身田裏に向いて、主宰となる』と。恁麼に善知識となり、大いに人を賺す。知るや。我、今、汝に問う、汝もし昭昭靈靈たるはこれ汝が真実なりと認めば、什麼と為てか瞌睡する時、また昭昭靈靈と成らざる。もし瞌睡する時、是ならざれば、什麼と為てか昭昭の時有らん。汝、還た会すや。這個は喚んで、『賊を認めて子となす』と作す。これ生死の根本にして、妄想の縁氣なり。汝、この根由を識らんと欲するや。我、汝に向かつて道わん、汝の昭昭靈靈たるはただ前塵の色声香等の法によりて分別有りて、便ち『これはこれ昭昭靈靈なり』と道うのみ。もし前塵なければ、汝のこの昭昭靈靈たるは、兎角亀毛に同じ、と。

玄沙のいう『あるやから（有一般）』が臨済義玄を指すことはまちがいないのである。見聞覚知する常一主宰者が、無位の真人であるとすれば、まさしく先尼外道の説だと玄沙は言うのである。道元禪師が見聞した見性の主張者である宋代の臨済宗の人々は、まさしく外道だというのが、《一顆明珠》が説かれたもう一つの撰述意図だと考えられるのである。<sup>(9)</sup>

なるほど臨済は次のように「昭昭靈靈」という言葉を使つてはいる。

「道流、你、仏と作らんと欲得すれば、万物に随うこと莫れ。心生ずれば種々の法生じ、心滅すれば種々の法滅す。一心生ぜざれば、万法咎無し。世と出世と、無仏無法、亦た現前せず、亦た曾て失せず。設い有るも皆な是れ名言章句、小兒を接

引する施設の薬病、表頭の名句なり。且つ名句は自ら名句ならず、還つて是れ你目前昭昭靈靈として、鑑覚聞知、照燭する底、一切の名句を安く。」

（諸君、仏になりたかったら、外境についてまわつてはいけない。「心が生ずれば種種の法が生じ、心が消えれば種種の法は消える」、**「心が生じなかつたら、一切は天下御免」**だ。世間的にも出世間的にも、仏もなければ法もない。したがって、現れることもなく、また無くなることもない。たとい有るとしても、それはすべて名前や文句にすぎず、子どもをあやす道具、対症療法うたの薬、看板の謳い文句である。それにその文句にしても自立的に文句たり得ているのではなく、今わしの面前で、はつきりと、きらきらと、物を映しとり、認識し照明している君たちこそが、一切の物に名前を付けるのだ。）<sup>(10)</sup>

「你、三界を識しらんと欲するや。你在今の聴法底の心地を離れず。你在一念心の貪は是れ欲界。你在一念心の嗔は是れ色界。你在一念心の痴は是れ無色界。是れ你在屋裏の家具子なり。三界は自ら我は是れ三界なりと道わず。還つて是れ道流、目前靈靈地にして万般を照燭し、世界を酌度する底の人、三界の与ために名を安く。」

（君たちは三界がどんな処か知りたいか。それは今説法を聴いている君たちの心を離れては存在しないのだ。君たちの一念の貪りの心が欲界であり、君たちの一念の嗔いかりの心が色界であり、君たちの一念の愚痴の心が無色界である。これらは君たちの家にそなえ付けの家具である。三界はみずから三界であるとは言わない。今わしの面前でありありと一切のものを照らし出し、全世界を品定めている人、その君たちこそがその三界に三界という名を付けているのだ。）<sup>(11)</sup>

しかしながら、ここで「目前昭昭靈靈として、鑑覚聞知」する底は、あくまで「人」であり、それは一念（一心）がすでに生ぜず、境である万物に引き回されない修行している身心であつて、何もしなただの人でも、南方の説のような「靈台の智性」や、まして常一主宰などでもない。もし、玄沙が臨済を指して「有一般」と言っているのだとすれば、臨済は生死

の根本である「一心」が生じないところ、三界の貪嗔痴とんじんちを離れたところを「昭昭靈靈」と形容しているのに、それを「生死の根本、妄想の縁氣」というのは、玄沙のあきらかな誤解である。またたとえ玄沙が臨済を指してそういったとしても、臨済と宋代の臨済宗とは違うのだから、石井氏のようにいうのは言い過ぎであろうし、筆者は、道元その人はそれには組しなかつたとみる。

むしろ道元は、臨済がこの「人」「底」を、働きの現場で捕えて、実体化や概念化を避けるため、「心法無形」など「無」を付けて形容した<sup>(12)</sup>、その表現が不十分だと見るのである。例えば「臨済録」では次のように「無」が多用される。「道流、真仏無形、真道無体、真法無相、三法混融して一処に和合す。既に弁ずること得ざるを、喚よんで、忙々たる業識ごうしきの衆生となす。」

(諸君、真実の仏には形がなく、真実の道には体がなく、真実の法には相がない。この三者は渾然として一つに和合しているのだ。これを見究めることができないう者を茫々たる迷いの衆生というのだ。)<sup>(13)</sup>

「即今聴法する底の人を識取せよ。無形無相、無根無本、無住処にして活潑潑地なり。」(今そこで説法を聴いている「君たち」その人が、実は形もなく姿もなく、根もなく本もなく、場所も持たずに、ぴちぴちと躍動していることを見て取ることだ。)<sup>(14)</sup>

「若し、無依を悟れば、仏もまた無得なり。」

(もしこの無依に達したならば、仏そのものも無存在なのである。)<sup>(15)</sup>

おもえば、達磨や慧能の言葉として伝えられるものには、「廓然無聖」<sup>かくねんむしやう</sup>「無住」(金剛経)「無相戒」<sup>むさうけい</sup>「菩提本無樹」(『六祖檀經』)など、「無」の字がつくことが多い。だが臨済はことさらよく「無」を使う。

《神通》に、『臨濟録』の言葉、△有身は覺体にあらず、無相は乃ち真形・真仏無形、真法無相△が引用されている。一応これは肯定的評価といえようが、その前に挙げられた大滄が△いまの仏祖、おほく十方に出興せる、大滄の遠孫にあらざるなし△といわれ、居士が△祖席の偉人なり△と評価されるのに対し、臨濟については何もいわれておらず、また問答に対する著語もない。おそらくそこで言及されている臨濟の言葉が無に偏った表現であることを、道元は十分とは見なかつたのではなからうか。

《大悟》で臨濟が批判されている理由も、この「無」・「不」とかわる。

△臨濟院慧照大師云く、「大唐国裏、一人の不悟者を覓むるに難得なり。」

今、慧照大師の道取するところ、正脈しきたれる皮肉骨髓なり、不是あるべからず。・・・しかもかくのごとくなりといへども、さらに祖宗の懷業を参学すべし。いはく、しばらく臨濟に問すべし、不悟者難得のみをしりて、悟者難得をしらずば、未足為是なり。不悟者難得をも参究せるといいがたし。△《大悟》

「不悟者難得」とはどういうことか。臨濟においては、境に左右される感覚・思慮を備えた身体において、境に左右されない根源的働きが、無形・無相の心、あるいは無位の真人と把握されている。それこそが感覚や思慮の働き得る地平をなしているものであり、したがってそれは常にどんな人にも現に作用していると見なされ、それこそが仏であるから、仏でない者、つまり「不悟者」は得ることが難しい、といわれるのである。無形の「人」は例えば次のように言われていた。

「是れ你目前歴歴底、一箇の形段勿くして孤明なる、是れ這箇、説法聴法を解くす。若し是の如く見得すれば、便ち祖仏と別ならず。祇だ一切時中、更に間斷莫く、触目皆な是なり。祇だ情生ずれば、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。若し山僧が見処に約すれば、甚深ならざるは無く、解脱せざるは無し。」

(今わしの面前にはつきりと在り、肉身の形体なしに独自の輝きを発している君たちそのもの、それこそが説法聴法できるのだ。こう見て取ったならば、君たちは祖仏と同じで、朝から晩までとぎれることなく、見るものすべてがピタリと決まる。ただ想念が起こると知恵はおどがり、思念が変移すれば本体は様が変わりするから、迷いの世界に輪廻して、さまざまの苦を受けることになる。しかし、わしの見地に立ったなら、「このままで」極まりなく深遠、どこでもスバリと解脱だ。)<sup>(16)</sup>

不悟者がいないということを、道元もあながちに否定するのではない。彼も「われら菩提もとよりかけたるにあらず。とこしなへに受用す」(『弁道話』)と記している。それを道元も肯う。けれども、それにもかかわらず、大部分の人が迷っている。それはなぜか。道元は「承当することを得ざるゆへに」(『弁道話』)という。臨済にしてみれば、境に引き回されているから迷なのであり、境に引き回される心念(情・想)が生じなければ、そこにすでに悟りは現成している、だから不悟者はいないと喝するのである。「識取」「見得」(＝臨済)も「承当」(＝道元)も大きな違いはない。

しかしながら、道元は、誰もが悟者だとはいわない。発心・修行・菩提の道である打坐がなければ、悟りも仏性もないと道元はいう。打坐のところに無端に大悟があり、迷いの業をなせば、そのところが無端に迷である。それゆえ〈大悟〉の華嚴宝智の次の問答を八参飽仏祖の方席なるべしと評価する。

△京兆華嚴寺の宝智大師(洞山に嗣す。諱は休静)、因みに僧問ふ、「大悟底の人却って迷う時如何。」師云く、「破鏡重ねて照らさず、落花樹に上り難し。」▽

臨済は迷う人はいないというが、宝智は大悟した人も、迷えばそのとき、もはや大悟はないという。その大意を道元は、

へまことに大悟無端なり、却迷無端なり。大悟を罣礙けいげする迷あらずと説示している。迷う人がいないどころか、悟った人もまた迷うのである。このことは、同じ京兆華嚴休静禪師の話が引用される晩期の『永平広録』でも明らかである。

「『…落花樹に上り難し』と。師云く、永平今日、華嚴の境界に入るといへども、未だ華嚴の辺際を窮めず。事、已むことを獲ず、兩片皮を鼓たく。或し人ありて永平に問わん、大悟底の人却つて迷う時如何と。ただ伊かれに道う、大海もし足ることを知らば、百川まか心に倒たかしまに流るべし。」(513)

この上堂は珍しく道元がみづからの至らなさを、「未だ華嚴休静の辺際を窮めていないが、指導するため止むおえず色々説法する」と、素直に認めているものであるが、むしろ窮めていない、迷うということこそ、肯定的に道元が主張していることであり、《現成公按》でいわれたように、悟つていればこそ、一方は足りないと感じるものであり、足りた、もはや迷わないということがあれば、あらゆる川が下流から上流に逆さまに流れるようにあり得ないことだといっている。臨済にはこのような無限に工夫を重ねていく、という契機が薄い。たしかに、臨済のいう「劫を論じて、途中に在つて家舎をはなれず」（永劫に道中を歩みつつ、しかも本来の場所に身を置いている）<sup>切</sup>とは、そのことを指すのだが、道元は肯わない。洞山の仏向上事に対して、へ徳山・臨済等には、為説すとも承当すべからずと《へ仏向上事》と断じており、説いてやつても十分には分かるまいというのだ。

なるほど、臨済は発心・修行・菩提・涅槃をいわず、後世の臨済宗とは異なつて、むしろ無修無証をいう。

「山僧が見処に約せば、無仏無衆生、無古無今、得る者は便ち得、時節を歴ず。無修無証、無得無失、一切時中、更に別法無し。」

(わしの見地からすれば、仏もなければ衆生もなく、古人もなければ今人もない。得たものはもともと得ていたのであり、時を重ねての所得ではない。もはや修得の要も証明の要もない。得たということもなく、失うということもない。いかなる時においても、わしにはこれ以外の法はない。)<sup>(18)</sup>

「你に向かつて道わん、無仏無法、無修無証と。祇た与麼に傍家に什麼者をか求めんと擬す。」

(改めてお前たちに言おう。本来、仏もなく、法もなく、修行すべきものも悟るべきものもないのだ。それなのに、ひたすら脇みちの方へ一体なにを求めようとするのだ。)<sup>(19)</sup>

同じような言い回しは『臨濟録』にしばしば見られる。<sup>(20)</sup> 無証無修であれば、「そのまま」でいいことになり、理念的には老莊思想の無為に、かぎりなく近づくことになる。

『老子』には「無為を為し、無事を事とす」という句がある。<sup>(21)</sup> 実際、臨濟はこのような態度を、「無事」と呼ぶ。

「你、諸方に言道、修有り証有りと。錯ること莫れ。設い修し得る者有るも、皆な是れ生死の業なり。你言う、六度万行齊しく修すと。我れ見るに皆な是れ造業。仏を求め法を求むるは、即ち是れ造地獄の業。菩薩を求むるも亦た是れ造業。看經看教も亦た是れ造業。仏と祖師とは是れ無事の人なり。所以に有漏有為も、無漏無為も清淨の業たりと。」

(君たちの世間では、仏道は修習して悟るものだと言うが、勘ちがいしてはならぬ。もし修習して得たものがあつたら、それこそ生死流転の業である。また君たちは、六度万行をすべて実修するなどと言うが、わしから見れば、みんな業作りだ。仏を求め法を求めるのも、地獄へ落ちる業作り。菩薩になろうとするのも業作りだ、經典を読むのもやはり業作りだ。仏や祖師は、なにごともしない人なのだ。だから迷いの営みも悟りの安らぎも、ともに八清淨Vの業作りに他ならない。)<sup>(22)</sup>

「不如無事」(無事なるにはしかず)は『臨濟録』に七度も出て来る。<sup>(23)</sup>

もちろん、臨濟においてはそれは無為自然の自然外道とは明らかに違う。臨濟の「人」は、即今聴法している修行者であつて、この世の欲望に振り回されている世間の人（ひと）ではない。自分自身を振り返つて臨濟はこういう。

「是れ娘生下にして便ち会するにあらず、還つて是れ体究鍊磨して、一朝に自ら省す。」（これは母から生まれたままで会得したのではない。体究鍊磨を重ねた末に、はたと悟つたのだ。）<sup>24</sup>

娘生下とは、ただ人間として母親から生まれてきた人であり、体究鍊磨とは、仏道に発心し修行し坐禪することを意味する。そうしてはじめて承当したのである。「祖堂集」によれば三年間、黄蘗のもとで純一な修行をした人が臨濟なのである。「無事」が何もしない無事ではないことは、次のような臨濟の言葉を聴けば明瞭である。

「道流、大丈夫児は、今日方に知る、本来無事なることを。祇だあなたが信不及なるがために念念馳求して、頭を捨てて頭を覓め、自ら歇むこと能わず。」

（諸君、偉丈夫たる者は、今こそ自らが本来無事の人であると知るはずだ。残念ながら君たちはそれを信じきれないために、外に向かつてせかせかと求めまわり、頭を見失つて更に頭を探すという愚をやめることができない。）<sup>25</sup>

「若し能く是の如く見得せば、祇だ是れ一生無事の人なり。」（もし、このように見て取ることができれば、これこそ一生大安楽の人である。）<sup>26</sup>

「如かじ無事にして、叢林の中に向いて、牀角頭に脚を交えて坐せんには。」（何もすることなしに、道場の中で禪林で足を組んで坐っているのが一番だ。）<sup>27</sup>

自ら信じ、見得し、坐禪してはじめて無事なのである。あるいは信や見得の内容が「無事」なのだ。これは、人間の努力で達成したものが悟りなのではない、という意味では道元のいうところとかわりない。臨濟のいた当時の中国北方では、仏

教の悟りは、まだなにか非日常的な体験や、奇特な真理を得ることだと思われていたのだろう。

それにしても臨済は逆説があまりに強すぎる感がある。「無悟無修」と無事であることが強調されれば、坐禅すらも必要ないという誤解が生まれてもやむを得ないところがある。臨済の在り方を継承していると自認している宋代臨済宗の人々の誤りが、<sup>(28)</sup>《坐禅箴》に、次のように批判されている。

△又、一類の漢あり、「坐禅辨道はこれ初心晩学の要機なり、かならずしも仏祖の行履にあらず。行亦禅、坐亦禅、語黙動静、体安然なり。ただいまの工夫のみにかかはることなかれ」。臨済の余流と称ずるともがら、をほくこの見解なり。▽

ここで引かれている「行亦禅、坐亦禅、語黙動静、体安然」という言葉は永嘉玄覺の『証道歌』の中の言葉である。このような解釈を、石井修道氏は中国禅の特色であり、「平常心是道」と置き換えられるものであるというが、<sup>(29)</sup>それをそう解釈していったのが、南嶽・洪州（馬祖）・百丈・臨済・大慧という伝灯であろう。むしろ『証道歌』の△行亦禅、坐亦禅▽を私は、<sup>(30)</sup>経行も禅、坐禅も禅と解釈したい。禅定に二種類あることは、上座部仏教でもはっきりしており、教学の上でも『天台摩訶止観』の常行三昧・常坐三昧として明らかにされている。

ただ臨済の場合は、坐禅の重要性を説かず、次のように行というより日常生活を重視するから、一步誤れば自然外道に傾くと批判されているのだ。

「道流、仏法は用功の処無し。祇だ是れ平常無事。屙屎送尿、著衣喫飯、<sup>(31)</sup>困れ来たれば、即ち臥す。愚人は我れを笑うも、智は乃ち焉を知る。」

（諸君、仏法は造作の加えようはない。ただ平常のままでありさえすればよいのだ。糞を垂れたり小便をしたり、着物を着

たり飯を食ったり、疲れたならば横になるだけ。愚人は笑うであろうが、智者ならそこが分かる。」<sup>(30)</sup>

だが、繰り返しになるが、これらの言葉が発せられた状況は、出家修行生活のただ中であることは、忘れられてはなるまい。臨済の根本思想ではなく、問答を含むその表現において、無に傾きすぎて不十分だと道元は見なすのである。<sup>(31)</sup>《説心説性》での批判も、同じ視点からなされている。

△臨済の道取する尽力はわづかに無位真人なりといへども、有位真人をいまだ道取せず。のこれる参学のこれる道取、いまだ現成せず、未到参徹地といふべし。▽

無位真人という言い方が間違っているわけではない。しかし、「赤肉団上に一無位の真人あり」で想定されてしまうのは、人間の目にみえる具体的な在り方、耳で聞く、言葉で言う、行じるというこの身の上ではあっても、どうしても、この肉体の内奥にある見えない何かである。実際、「真人」は老荘思想（道教）の用語であり<sup>(32)</sup>、それを臨済は「目見ず、耳聞かず、喚んで什麼物とか作さん」（眼にも見えず、耳にも聞こえない。さて、それを何と呼ぶか。）<sup>(33)</sup>、と否定的に形容し、形の有るところに真実を見ようとしない。臨済にしてみれば、悟りの対象を学人が何かつかまえようとすることを恐れて、そういうのだ。しかし道元は、その「無」があまりにも道教につきすぎて、臨済の真意に背いて自然外道におちいる危険を嗅ぎ取ったのであろう。

ところで、臨済の強調した「無」は、宋代に看話禅を中心に、趙州無字の公案において、「十牛図」における第八円相（人牛俱忘）において、禅宗の悟りを表す標識になった。その「無」を媒介にして老荘思想と禅は、宋代に融合していく。無は日本臨済宗にも色濃く継承され、禅の思想は無であり、しかも有無の無ではない「絶対無」であると京都学派が説くよ

うに、その影響は現代にも及んでいる。そのような「無」の思想としての禪に対し、明確な否を唱えた人こそ道元であったといえよう。

## 二節 四料簡批判

ところで、臨済その人を露骨に批判している巻は、越前に移ったその年九月に示衆された《仏経》である。

へまことに臨済は黄蘗の会下に後生なり、六十拄杖をかうぶりて、つるに大愚に参ず。老婆心話のしたに、従来の行履を照顧して、さらに黄蘗にかへる。このこと、雷聞せるゆへに、黄蘗の仏法は臨済ひとり相伝せりとおもへり。あまりさへ黄蘗にもすぐれたりとおもへり。またくしかにはあらざるなり。臨済はわづかに黄蘗の会にありて随衆すといへども、陳尊宿すむるとき、「なにごとをとふべしとしらず」といふ。大事未明のとき、参学の玄侶として、立地聴法せんに、あにしかのごとく茫然とあらんや。しるべし、上々の機にあらざることを。また臨済かつて勝師の志気あらず。過師の言句きこえず。黄蘗は勝師の道取あり、過師の大智あり。仏未道の道を道得せり、祖未会の法を会得せり。黄蘗は超越古今の古仏なり、百丈よりも尊長なり、馬祖よりも英俊なり。臨済にかくのごとくの秀気あらざるなり。ゆえはいかん。古来未道の句、ゆめにもいまだいはず、ただ多を会して一をわすれ、一を達して多にわづらふがごとし。あに四料簡等に道味ありとして、学法の指南とせんや。▽

この批判のきつかけは、大宋国の杜撰の臭皮袋に対して、へ人もし問取するとき、みだりに拳頭をたつ。しかあれども、たつる宗旨にくらし。正邪のみちあきらめざれば、人もし問取すれば、はっす 仏子をあく。しかあれども、あくる宗旨にあきら

かならず。あるいは為人の手をさづけんとするには、臨済の四料簡四照用、雲門の三句、洞山の三路五位等を挙して、学道の標準とせりVと前段にいわれた「四料簡」等にある。

まず冒頭の批判が的を射たものであるか検討したい。

道元は、《心不可得》における徳山批判の場合と同じく、臨済が悟る前のありかたを椰揄して、へ「なにごとをとふべしとしらず」といふ。大事未明のとき、参学の玄侶として、立地聴法せんに、あにしかのごとく茫然とあらんやVという。しかし、仏道の何たるかを知らない時のことであれば、道元にも過去には慚愧ざんきすべきことがあった。例えばこう告白されている。

「建仁寺に遇せしに、中間に正師にあはず、善友なきによりて、迷て邪念をおこしき。教道の師も、先ず学問先達にひとしくよ

き人也、国家に知られ、天下に名譽せん事を教訓す。よて教法等を学するにも、先づ、此国の上古の賢者に、ひとしからん事を

思ひ．．．」（『正法眼蔵随聞記』巻五）

こういう間違いに気付いたらばこそ、後の道元は権力に近付いたり、名譽を得ることを嚴重に警戒したのである。自覚以前の誤りを云々するのは公平ではない。

『臨済録』などを素直に読めば「業行純一」な、真面目すぎるほどの青年僧が、「どうお尋ねするのかわかりません」というのは、朴訥でこざかしくなく、むしろ大器だからこそその応対だといえる。それにしても臨済は、三年も黄蘗の下で黙って修行をしていたわけで、機転の利く頭はもっていなかったらしい。あるいは黄蘗という正師の下で弁道するほかに、求めるものはなかったのかもしれない。いづれにせよ、言葉の言外の意味を鋭敏に察知して、言葉で応答する才能には欠けてい

た。もっともいつも沈黙していたわけではない。大愚のところに行つたときの話を、「祖堂集」はこう伝える。

「夜間に至り大愚の前に於いて瑜珈論を説き、唯識を譚じ、また問難を申ぶ。大愚、畢夕、峭然として不对、旦に至るに及んで、来たりて師に謂つて曰く『老僧、山舎に独居して子が遠来を念い、且つ一宿を延ぶ。何故に夜間吾が前に於いて羞慙なく不浄を放つ』と。言い訖つて之を杖うつこと数下して推し出し門を関却す。」(卷十九)<sup>34)</sup>

臨済は訪ねていった師、大愚の前で自分の仏教学の識見を明らかにしようと延々と瑜珈論、唯識論を講釈し、教義上の質問をしてしまった。ほそつとして相手にしなかつた大愚も、業を煮やして「せつかく遠いところから来たからと思つて、一晚とめてやったが、なんで人前で恥ずかしげもなく糞を撒き散らすんだ」と叩き出したのである。臨済は、よほどくそ真面目で、しかも論理的で融通のきかない無骨な人だったのだろう。そんな人に対し、黄蘗や大愚は、言葉の妙で説示するわけにはいかない。二十棒という無骨な手段が、この人には必要だったに違いない。それも『臨済録』によれば黄蘗の下で三回同じ目にあつて、やつと分かるという小才のきかぬ人だった。臨済宗の必携公案集『無門関』には、臨済の問答はひとつもない。それでも訥弁だということと、道を得ていないということは、まったく別だ。言葉への敏感な反応が要求される問答に弱いという臨済の性格を、八過師の言句きこえず∨と非難することはないだろう。

臨済は自分が指導者になつてからは、すぐれた示衆の言葉を多く残している。少し観念用語が多いが、概して分かり易い。道元も『臨済録』を見ており、『三百則』でも『正法眼蔵』でも多く取り上げて<sup>35)</sup>いる。それを八臨済にかくのごとくの秀気あらざるなり。ゆえはいかん。古来末道の句、ゆめにもいまだいはず∨と評するのは妥当ではあるまい。柳田聖山氏が、「〈仏経〉における道元の臨済批判は、ありていにいって正鵠を得たものではない。単なる非難のための非難に終始する傾きが見える」<sup>36)</sup> というのも、深くうなづける。

ところで、道元の臨済批判は、四料簡・四照用にまず照準が当てられる。四料簡とは、次のような説を名づけたものだ。

「師、晩参、衆に示して云く、『有る時は奪人不奪境、有る時は奪境不奪人、有る時は人境俱奪、有る時は人境俱不奪』。時に僧有り問う、『如何なるか是れ奪人不奪境』。師云く、『煦日くじち発生して地に鋪しく錦、櫻孩ようがい髪を垂れて白きこと糸の如し』。僧云く、『如何なるか是れ奪境不奪人』。師云く、『王令すで已に行われて天下に遍し、將軍塞外さんがいに烟塵えんじんを絶す』。僧云く、『如何なるか是れ人境俱奪』。師云く、『并汾へいふん絶信、独处一方』。僧云く、『如何なるか是れ人境俱不奪。師云く、王宝殿に登れば、野老謳歌す』。」

(師は夜の説法の際に、修行者たちに教えていった、「私はある時は、人を奪って境を奪わない。ある時は境を奪って人を奪わない。ある時は人境ともに奪う。ある時は人境ともに奪わない」と。その時、ひとりの僧が尋ねた、「人を奪って境を奪わないとはどんな境地ですか」。師「春の陽光が輝き出て、大地は錦のしとね、みどり児の垂らす髪は絹糸のように白い」。僧「境を奪って人を奪わないとは?」。師「国王の命令はあまねく行われて天下泰平、辺境を守る將軍は戦いの塵ひとつ上げさせない」。僧「人境ともに奪うとは?」。師「并州と汾州とは断絶して、いまや独立の地盤を築いた」。僧「人境ともに奪わないとは?」。師「国王は宮殿に鎮座し、老農は野に歌う」。<sup>37)</sup>

臨済の基本的な立場は、人境に左右されない自己の確立であるが、だからといって人境に無関係な自己の一人よがり(自縄自縛)でもいけないので、師弟の面接検証がある。四料簡は、その際の指導要領である。「奪人不奪境」とは、迷いである境を奪わないで、主体だけ否定するのだから、初歩の手引だといえる。「煦日発生鋪地錦、櫻孩垂髮白如絲」とは、『楞伽經』に非有なるものの例として「春の炎火輪、垂髮、幻夢」などが挙げられており、春の陽炎と春の錦は少し

違うが、いづれにしても実在しないものを指し、境を象徴する。<sup>(38)</sup>「境」とは、心が作り出した所詮は実在しないものである。「奪境不奪人」とは、「將軍塞外絶烟塵」というように、それまで將軍が追い求め駆け回っていた外境を奪い、外に何かを求めることが止んだ、王のような安んじた自己であるが、まだ内面に静まっているだけで未熟である。「人境俱奪」とは、辺境の并汾二州が唐朝と交渉を絶して孤立するように、境（并・汾）と人（唐）がどちらも本来のところから奪われ、窮する状態である。これは、後に見るように境法俱奪が中上の根器であることから、かなり進んだ修行者への接し方である。最もよい相手に対しては、人惑境惑を受けないから「人境俱不奪」で、そのまま否定するところはない。そうであつてはじめて自由自在に無事を貫くことができる。その真の主体性の確立を目指して、「奪」が行使される。「奪」とは、喝や杖、あるいは罵詈を使って、具体的身体的に相手の言葉や立場・主体を否定することである。このように、人との対応を場合分けして論理的に分別するということは、瑜珈・唯識という煩瑣な論理を理解しうる合理的論理的な彼の性格と深く関係している。臨済の「仏魔弁別」「正邪弁別」とは、教理の知性的判断ではなく、人間の全体を見分けることをいつているのだが、それでも「分別する」という点で共通点をもつ。だが、この繁雑な弁別は、直観的、詩的な性格の道元には我慢ならないことかもしれない。またこれは、臨済がかつては理解できなかった得道の因縁と関係している。そのことを彷彿させる別の四料簡にかかわる説法を見てみたい。

「道流、如し諸方より学人の来たる有らば、主客相見し了つて、便ち一句子の語有つて、前頭の善知識を弁ず。学人に箇の機権の語路を拈出して、善知識の口角頭に向かつて攪過して、你識るや識らずやと看せらる。你若し是れ境なることを識得すれば、把得して、便ち坑子裏に抛向す。学人便即ち尋常なり。然る後に便ち善知識の語を索む。依前として之を奪う。学人云く、上智なる哉、是れ大善知識と。即ち云く、你大いに好悪を識らずと。善知識の如きは、箇の境塊子を把出し

て、学人の面前に向いて弄す。前人弁得して、下下に主と作つて境惑を受けず。善知識便即ち半身を現す。学人便ち喝す。善知識、また一切差別の語路の中に入って擺撲す。学人云く、好悪を識らざる老秃奴と。善知識歎じて曰く、真正の道流と。」

（諸君、あちこちから修行者がやって来た場合、道場の主とその客との体面のあいさつがおわると、さっそく修行者は一句もち出して、相手の和尚の力量を測ろうとする。そのとき、いわくのある言葉を挙げて問いかけられ、さあ分かるかと、それを和尚の口のはしに突き出される。それが探りの道具であると見破つたら、それを引つつかんで便壺にほうり込む。すると修行者はすなおになって、ひとことお教えをと求める。それをも前のように引つたくると、修行者はさすがは天下の大善知識、お見事な智慧、と賛嘆する。すると和尚は言う、お前はさっぱりものけじめもつかぬ男だと。また真の善知識であれば「修行者が来れば」なにか物を「次々と」道具に使つて、かれの面前でひねくつて見せる。かれはそれと見て取ると、一つ一つ主体的にこなして、物に幻惑されない。そこで和尚は自身の半分だけ現して見せると、かれはすかさず一喝する。和尚は今度はあらゆる個別的な言い廻しでかれをゆさぶつてみる。修行者は「ものけじめもつかぬ老いばれ坊主め！」ときめつける。和尚はお前はほんものの道人だ、と賛嘆する。）

ここではいくつかの応対がなされる。最初の応接は、「境なることを識得すれば、把得して、便ち坑子裏に抛向す」「依前として之を奪う」といわれるように、境を奪う。「好悪を識らず」という罵倒では人を奪う。次は奪境をねらつて問いかけてもひっかからないから不奪境であり、一喝して人惑を受けず、人境俱不奪。最後が、境に左右されない優れた修行者に、やり口を見破られる場合で、それくらいのこと許せば、主客が転倒しているのである。これは四料簡と四賓主をからめた事例であるが、臨済はさらに、人・境のかかわりに法を加えて分類している。関係項が三つになれば、場合分けは九

つになる。<sup>(40)</sup> 次の示衆がそうである。

「如し諸方の学人來たらば、山僧が此間には三種の根器と作して断ず。如し中下根器來たらば、我れ便ち其の境を奪つて、其の法を除かず。或は中上根器來たらば、我れ便ち境と法と俱に奪う。如し上上根器來たらば、我れ便ち境と法と人と俱に奪わず。如し出格見解の人有つて來たらば、山僧の此間には、便ち全体作用して根器を歴<sup>すかん</sup>ず。」

(諸方の修行者がやつて來た時、わしのところでは三種類の根器に分けて処理する。中根と下根の者が來れば、わしはその境(立場)を奪つて、その法(理念)は残してやる。もし中上の根器の者が來れば、わしは、その境も法もともに奪う。もし上上の根器の者が來れば、その境も法も人(主体)もみな奪わない。さらに絶倫の見地をそなえた人が來れば、わしは本体まる出で対応し、ランク付けはしない。)<sup>(41)</sup>

あるいは、また四照用が次のように説かれる。

「衆に示して云く、我れ有る時は先照後用。有る時は先用後照。有る時は照用同時。有る時は照用不同時。先照後用は人の在る有り。先用後照は法の在る有り。照用同時は・・・」<sup>(42)</sup>

入矢義高氏の注によれば、「照は相手の内実を見て取る力のはたらき」、「用は相手に仕向ける行動的なはたらき」であるが、<sup>(43)</sup> このような煩瑣な分類は、いわば禪問答の「傾向と対策」といえる。

臨済はかつて自分が師匠にたたかれた理由が分からなかったので、そういう手合いのために、師匠は何を意図してくるかと修行者に説き、また指導者にも、様々な機根の者にどう応対するか、わざわざ教えたのである。しかも、当意即妙の言葉ではなく、自分が経験したただ一つの手段、喝や杖などでその立場を奪う「奪」を基本にして、体系化した。同じころ徳山は「言い得るも三十棒、言い得ざるも三十棒」といって、棒で修行者を打つて応対した。

晩唐以降、それまでの、言葉（場合によっては身振り）を以て言葉に應ずる禪問答の伝統的あり方が、喝を使う臨済と、棒を使う徳山とによって、なにか荒々しいものへ変えられてしまったのである。言語を使わない荒っぽい接得を、道元は好まない。《心不可得》での徳山への非難も、へただあらあらしき造次のみなりと嘆かれている。

道元は、打坐と同時に、「道得」すなわち言葉でいうことを大切にされた。それは《葛藤》で詳述されるように、如浄の指導方法でもあり、道元にすればへ自余の臨済・徳山・大滙・雲門のおよぶべからざるところ、いまだ夢見せざるところ、《葛藤》である。それゆえ「喝」の応酬を基本とする臨済の四料簡四照用は、道元にとって甚だ不十分なのだ。

もちろん臨済も言葉を重視しないわけではない。だが、それも三句・三玄・三要<sup>(44)</sup>とやたらに分析され方法化される。《仏道》では、へいはんや三玄三要、四料簡四照用、九帯等あらんやと、三玄三要も批判されているが、言語も分類し区別できるようなものは用をなさないと道元は見る。

『臨済録』の勘弁（問答）の章では、へ古来末道の句をあまり使っていないのも事実である。普及<sup>ふけ</sup>以外には、相手との応答の機微を示す、いわゆる禪問答は少ない。喝（勘弁1、2、5、8、21、24）、打（2、10、11、12、15、20、23）、ほつしゆき 弘子堅起（2、17）、一掌（1、19）棒（3、22）など、荒々しい行動を伴って答えていることが非常に多い。臨済はそれを大機大用の家風とし、後に臨済將軍と尊ばれるが、道元はその点を不十分とするのである。へ過師の言句きこえず。…臨済にかくのごとくの秀気あらざるなり、《仏経》は、この指導方法が持つ欠点の指摘なのだ。

弟子を教育するのに、問答の「傾向と対策」を教えるというのは、やはりまずい。臨済によれば、まず何か人を試すような言句（箇の機権の語路）を用いる。自然な出会いの瞬間に発せられる師弟二人の全存在をかけた言葉ではなく、こしらえものの口頭試験である。それに対する答え方として、言葉に乗っかって釣られて答えてはいけない、相手が試していると分

かったら、喝なり棒なり喰らわせろ、などと指導しているのだ。これが純粋に臨濟個人のやり方なら、まだ意義はある。しかし、こういう具合に手の内を教えてしまい、ましてそれが一つの手段として体系化され標準化されてしまつては、喝も棒も死んだものとなるのは当然である。またそこには上中下という修行者の段階づけができる。いったい人間の出会いが、体系化できるわけもないし、修行者に段階づけができるわけでもない。自分の経験だけで応対の基準を示すこと自体が、すでに一つの偏りである。

臨濟の相棒であつた普化は、氣を許した臨濟に対し、「臨濟は小厮兒しょうしじ、却つてを一隻眼いっせきげんを具す」と評する。入矢氏の注によれば、より古い『祖堂集』では「只一隻眼を具す」となつており、もともとは、「子供っぽく、片目だけしかない」という意味だつたと思う。道元がへただ多を会して一をわすれ、一を達して多にわづらふがごとし（『仏経』）と批判するのも、その偏りを見て取つたのであろう。

すでに臨濟が活躍している時でさえ、その指導法の弊害は現れていた。その様子を、先の問答の続きはこう描く。

「諸方の善知識の如きは、邪正を弁ぜず。学人來つて、菩提涅槃、三身の境智を問えば、瞎老師かっしょうしは便ち他の与なまに解説す。他の学人に罵著せられて、便ち棒を把つて他を打つ、言に礼度無し、と。自ら是れ你善知識眼無し、他を嗔ることを得ず。」（諸方の和尚どもは、邪正を見分ける力がない。修行者がやつて来て、菩提・涅槃や三身・境智の問題などを尋ねると、明盲の和尚たちは、すぐかれにああこう説いて聞かせる。ところが見識のある修行者に罵られるとすぐに、無礼なことを言つと、かれを棒で打つ。もともとお前たち和尚が眼を欠いているのだ。かれら修行者を叱る資格はない。）<sup>(45)</sup>

一方で、理屈に理屈で答える暗愚の問答が、他方でわけもわからず「棒・喝」を乱用する問答が横行していた。そこで果たして臨濟の四料簡等の方法は功を奏しただろうか。

「你諸方の道流、試みに物に依らずして出で来たれ、我れ你と共に商量せんと要す。十年五歳、並びに一人も無し。」（さあ、諸方の修行者たちよ、ひとつ何物にも依存せずに出て来い。わしはそういう人とやり合ってみたい。しかし、五年たつても十年たつても、そういう男はとんと現れない。）<sup>(47)</sup>

臨済は死に臨んで、三聖に対し、「誰か知らん、吾が正法眼蔵這の瞎驢辺かっろへんにおいて滅却せんとは」（あに囚らんや。わが正法眼蔵はこの旨の驢馬のところで滅びてしまおうとは）<sup>(48)</sup>と嘆じて逝った。臨済の時代にさえ、こうであるとすれば、まして宋代の見性を期す禅では、学人接得にやたらと喝や棒を使う弊害が目についたのだろう。

これらのやり方がその主体・臨済を離れて、学道の標準、指南となること、それを道元は、△あに四料簡等に道味ありとして、学法の指南とせんや▽と批判するのである。

こう見てくると、宋代の臨済禅への足掛かりを、やはり臨済自身が作ったといえよう。

ところで、師匠と修行者の対応の標準化、体系化は、臨済宗の流れだけではなかった。△雲門の三句、洞山の三路五位等▽（仏経）も批判の対象になっている。

雲門は、臨済とは違って、趙州と共に口唇皮禅とよばれるほど、言語表現が巧みである。だが、それも「雲門三句」<sup>(49)</sup>として標準化され、一つの対応の体系とされれば、活きた力を失う。ところが道元は、「三句」に対する批判はしないで、直接、人物をおとしめるような言い方をする。

△雲門は雪峰の門人なり。人天の大師たんにに堪為たんになりとも、なほ学地といふつべし。これらをもて得本とせん、ただこれ愁末なるべし。▽（仏経）

およそだれでも学ぶ途上（学地）であり、人天の大師であるだけで十分であろう。だがこの語勢は、未熟・不完全という響きを帯びている。では洞山はどうか。

△また高祖の三路五位は節目にて、杜撰のしるべき境界にあらず。宗旨正伝し、仏業直指せり、あえて餘門にひとしからざるなり。▽（仏経）

これは常の道元にも似ず、「高祖」「餘門」と、いかにも宗派根性が丸出しで、洞山を特別扱いして見苦しい。すでに《春秋》（寛元元年再示衆）に、△みだりに高祖の仏法は正偏等の五位なるべしといふこと、やみね▽と明言している。さらに石井氏が詳論しているように<sup>60</sup>、五位は実際は洞山ではなく、曹山が創唱したものであり、論理的にも道元の仏法とは相容れないものである。それをこのようにしか言い得ないところに、京都を追われていらだっていた、この時期における道元の限界があるといえよう。

### 三節 臨済と經典

さて、道元の臨済批判の理由は、臨済の經典輕視に求められることがある<sup>61</sup>。例えば増谷文雄氏は、こういう。

「彼は、まず、ある人が、『三乘十二分教、豈にこれ仏性を明かさずや』と問うたとき、『荒草かつて鋤かず』といった。

さらにその人が『仏あに人をすかささんや』というとき、臨済は『仏什麼のところにか在る』と答えたという。そこに三乘十二

分教とあるのは、仏教經典すべてを指していることばであるが、この語録に見える臨済のことばは、しばしば、その価値を否定的に語っている。あるところでは、『ただ三乘十二分教のごときは、皆これ表顯の説』と語っている。．．．それを、もう一步すすめて、彼は、またある人の問いに答えて、『乃至三乘十二分教、皆これ不浄を拭う故紙』とまでいつておる。わたしには、もう、それを解説する勇氣はない。道元も、きつとこの語録を読んで、この一句を存じていたにちがひがあるまいが、それには言及したことがない。道元もまた、それを口にし筆にすることに堪えなかつたのであろう。<sup>62)</sup>

たしかに《仏經》という題の巻で、臨済が手厳しく批判されているが、これはお門違いである。第一に増谷氏は、まったく道元が引用していない『臨済録』の言句をもって、論拠とするが、それは妥当ではない。また「不浄を拭う故紙」ほどのことが口にできねば、そもそも釜崎のように生活の匂いの立ち込めている禪語録など読めないし、八杜撰の臭皮袋▽など道元の悪罵は、臨済にひけを取らないのだ。第二に、「三乘十二分教」を道元がどう見るかという点でのを外れている。では、もう少し詳しく、臨済と經典との問題を見てみよう。

唐代の中国仏教は、膨大な翻譯經典とそれを弁別しようとする様々な学説によって、観念的になってしまい、真剣に自己の実存の事実としての仏教を学ぶために、仏教經典に精通している人々が禪の門を叩いたのである。たとえば、薬山は、馬祖の所に出掛けて、こう問う。

△『三乘十二分教、某甲ほほその宗旨をあきらむ。如何なるか是、祖師西来意。』▽《有時》

それは臨済も同じであつて示衆に、その経緯がこう述べられる。

「道流、出家児は且く学道を要す。祇た山僧の如きは、往日曾つて毘尼びにの中に向いて心を留め、亦た曾つて経論を尋討す。

後、方には是れ濟世の薬、表頭の説なることを知って、遂に乃ち一時に抛却して、即ち道を訪い禪に参ず。」

（諸君、出家者はともかく修行が肝要である。わしなども当初は戒律の研究をし、また経論を勉強したが、後に、これらは世間の病気を治す薬か、看板の文字みたいのものだと知ったので、そこでいっぺんにその勉強を打ち切って、道を求め禪に参じた。）<sup>(53)</sup>

ここから経論あるいは「三乘十二分教」は、客観的な知識としての教えにすぎないことが分かる。道元も、△慧照大師は、講經の家門をなげすめて、黄蘗の門人となれり▽《仏道》と言及していてそのことを知悉している。

この禅宗史の文脈の中での三乘十二分教について、《仏教》で委説されているが、そこで核になっている句は、玄沙の「三乘十二分教總不要」である。これを表面的に受け取れば、臨済の「荒草かつて鋤かず」や「表頭の説」「不浄を拭う故紙」と同じく、全く否定を意味するが、この「三乘十二分教總不要」は、後に触れるように実は道元によれば大肯定の言葉なのである。

臨済の場合はどうか。彼は經典の文言に囚われている修行者を、解放しようとした。境として修行者が囚われているもの、それが仏であり、悟りであり、經典であるなら、臨済はそれをことごとく否定して、自己の外に何かを求めることを止めさせたのだ。文字通りの意味で否定したのではないし、したがって誰もが臨済のように否定を言い得るものではない。

「道流、夫れ大善知識にして、始めて取<sup>あ</sup>えて仏を毀<sup>そ</sup>り、祖を毀<sup>そ</sup>り、天下を是非し、三藏教を排斥し、諸の小兒を罵辱<sup>のの</sup>して、逆順の中に向いて人を覓<sup>も</sup>む。」

（諸君、大善知識であつてこそ、始めて仏や祖師を誇り、天下の善知識を批判し、三藏教を排斥し、青二才どもを罵倒し、時には逆、時には順、さまざまの手段を用いて、まともな人間を求めるのだ。）<sup>(54)</sup>

このことを道元はよく承知しているからこそ、臨済を經典無視という理由で批判することはないのである。《仏經》で批判されるのは、実際に經典を読みもしない宋代の「杜撰の臭皮袋」なのである。

事實は逆である。經論の知解を捨て去るからではなく、かつて經論を学んだからこそ、人は悟道できるのだ。《仏經》はまさにそのことを説く。

△經卷の知識を出生するといふは、黄蘗の六十拄杖よく児孫を生長せしめ、黄梅の打三杖よく伝衣附法せしむるのみにあらず、桃花をみて悟道し、竹響をききて悟道する、および見明星悟道、みなこれ經卷の知識を生長せしむるなり。▽（《仏經》）

經卷こそが、善知識を生み出すという經典の重要性を説くこの箇所、臨済が真つ先に例として挙げられている。經に通じ唯識に詳しい臨済にして、はじめて黄蘗・大愚の許で悟ったのである。続いて、金剛經の一句を聞いた慧能、学者で「聰明博解」といわれた香嚴等の悟道の因縁が説かれている。皆、かつて經論を学んだ人々だ。

臨済について經論との關係を具体的にいえば、彼の説法の基本にあるのは「三界唯一心・万法唯識」という瑜伽・唯識の教理である。それを自家薬籠中のものとした時、本当に人を救い得る手だてとなった。戦乱の中、会昌えいしやうの仏教迫害のさなか、何物にも動かされない裸の人間の自主自立を確立し、いかなる逆境にあっても淡々と生きうる「無事」の人を生んだのは唯識の洞察だ。その自在の境地は、例えば次のように説かれる。

「夫れ、眞の学道人の如きは、並びに仏を取らず、菩薩羅漢を取らず、三界の殊勝を取らず、迴然独脱けいねんどくだつして、物と拘らず。乾坤倒覆すとも、我れ更に疑わず。十方の諸仏現前すとも一念心の喜無く、三塗地獄頓さんずに現ずとも、一念心の怖れ無し。何に縁よつてか此の如くなる。我れ見るに、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、何ぞ把捉を勞せん。」

(そもそも真の修行者は、決して仏を認めず、菩薩をも羅漢をも認めず、この世の有り難そうなものなど一切問題にしない。そんなものからはるかに超越して、外の物にかかずらわれない。たとい天地がひっくり返ってもうるたえず、十方世界の仏がそろって出てきてもいささかも喜ばず、三途地獄がばつと現われても微塵も怖れない。なぜかといえば、わしから見ると、すべての存在は空相であって、外的な条件次第で有となり、その条件がなければ無となる。三界はただ心の生成であり、一切はただ識の現成であるからだ。だから「夢や幻や空花のようなものを、わざわざ把えようとするな」というわけだ。)<sup>(5)</sup>

以上のことから、道元の臨済批判は、臨済の表面的な經典否定となんの関係もないことが、明らかにされたと思う。ところで、經典についていうなら、道元と臨済の經典観は、あきらかに違う。臨済はどこまでも、紙に書かれた文字としての經典という概念しかないが、道元は全く違う。

《仏經》をなにほどか丁寧に読めば一目瞭然なのであるが、そこでいわれている「經」は紙に文字で書かれたものだけではない。

△いはゆる經卷は、尽十方界これなり。經卷にあらざる時処なし。勝義諦の文字をもちゐ、世俗諦の文字をもちゐ、あるいは天上の文字をもちゐ、あるいは人間の文字をもちゐ、あるいは畜生道の文字をもちゐ、あるいは修羅道の文字をもちゐ、あるいは百草の文字をもちゐ、あるいは万木の文字をもちゐる。▽(《仏經》)

「經卷」は、「法華經」がそうであるように、書かれないものと同時に、また書かれたものも含む。それがいわゆる「教外

別伝」を、道元が批判する理由でもある。

したがって、道元が△経巻の知識を出生する▽という場合も、「経巻」は文字の経論に限定されない。桃花、竹響、明星すべて経巻ならざるはないということも含意されている。ところが、臨済にとつては、これらは真ならざる境でしかない。確かな「人」を見得した後も、山河大地が新たな意義を帯びるということはない。「三界唯心」は、臨済の場合、万法を一心に帰せさせ、その一心の生じないところとして「人」のみに真を置く。このように一切を「人」に収斂させれば、一切が個人の実存の問題として先鋭化されるが、万法との拘わりの側面が欠落することになりかねない。一方、道元が「三界唯心」という場合、人間の内に考えられる心ではなく、△心とは山河大地なり、日月星辰なり▽（即心是仏）と、万法・三界の方へ真を置く。△万法すすみて自己を修証するはさとりなり▽（現成公按）といわれる通りである。したがって、道元には、山河大地日月星辰・万法すべてを経巻として読み取ろうとする姿勢があつて、その言語表現もおのずと詩的になる。

だが、無骨な臨済の説法には、山河大地日月星辰は現れず、花も咲かず、鳥も鳴かない。境に振り回されてはならないが、臨済の説き方では、境を超えたところ、すなわち人間の見聞覚知に罣礙しない全体としての方法の働きが見失われな  
いだろうか。

万法の働きとは、例えば道元が「無情説法」と示すものである。それは慧忠国師・洞山・如浄と伝えられてきた仏法の眼目であり、道元の《無情説法》巻の終わりは、こう結ばれる。

△無情説法ならびに説法無情等、おほよそ莫悪口まくあくくちなり。しるべし、無情説法は、仏祖の総章そうしょうこれなり。臨済・徳山のしるべきに  
あらず、ひとり仏祖なるのみ参究す。▽

## 四節 黄蘗との比較

臨済に厳しい批判を下す《仏経》においてさえ、道元は臨済を外道であるとか、未得道とかいうことはない。宋代の人々が評価するほどには優れていない、黄蘗あるいは如浄よりも劣るというまでである。いま《仏経》での臨済批判で気になるのは、黄蘗への絶賛である。黄蘗のどこを道元は評価するのだろうか。《仏経》ではこういわれる。

△黄蘗は勝師の道取あり、過師の大智あり。仏未道の道を道得せり、祖未会の法を会得せり。黄蘗は超越古今の古仏なり、百丈よりも尊長なり、馬祖よりも英俊なり。▽

《仏経》が書かれた時期が、青原・石頭の正統性を主張する《仏道》が書かれたのと同じ寛元元年の九月であるから、よけいに南嶽・馬祖・百丈・黄蘗・臨済と続く、その黄蘗が、優れているといわれているのはひつかかる<sup>(56)</sup>。道元は以前（仁治元年）にも、△青原も時なり、黄蘗も時なり、江西も石頭も時なり▽《有時》と書いた。ここの「黄蘗」は、普通には「南嶽」が入るべき文脈であり、江西馬祖の孫弟子である黄蘗を、馬祖より先に記するのは異例である。なぜ道元は、とりわけ臨済を批判するところで、黄蘗を誉めるのであろうか。<sup>(57)</sup>《仏経》では、この点についてはなにも触れられていない。だが『正法眼蔵』にはもう一卷、全く同じように黄蘗を激賞している巻がある。《仏向上事》であり、こう言われる。

△黄蘗は百丈の法子として百丈よりもすぐれ、馬祖の法孫として馬祖よりもすぐれたり。おほよそ祖宗三四世のあひだ、黄蘗に  
齊肩なるなし。▽

ここでは黄蘗がすぐれている理由が、はっきり述べられている。

△黄蘗云く、「夫れ、出家人は、須らく、従上来事の分有ることを知るべし。且く、四祖下の牛頭ごず法融大師の如きは、横説じよせつ堅説けんせつすれども猶ほ未だ向上の関板子を知らず。此の眼腦有つて、方に邪正の宗党を辨得すべし」……ひとり黄蘗のみありて牛頭の両角なきことをあきらめたり。自余の仏祖、いまだしらざるなり。▽〈仏向上事〉

黄蘗だけが牛頭の誤りをはっきり指摘したという。牛頭の法の何が悪かったのか。道元はその問答を解説して言う。

△牛頭山の法融ほうじゆう禪師は、四祖下の尊宿なり。横説堅説、まことに経師論師に比するには、西天東地のあひだ不為不足なりといへども、うらむらくはいまだ向上の関板子を知らざらんは、いかでか仏法の邪正を辨会することあらん。ただこれ学言語の漢なるのみなり。▽〈仏向上事〉

「向上の関板子」とは、成仏を越える門かんにきのばねであり、〈仏向上事〉で△仏にいたりて、すすみてさらに仏をみるなり▽と言い換えられている。洞山の道得を嚆矢こうしとする「仏向上事」と同じ事態である。これは道元の仏法においても核心となつてことで、〈現成公按〉で△さらに悟上に得悟する漢あり▽、△法もし身心に充足すれば、ひとかたはたらずとおぼゆるなり▽、△うを水をゆくに、ゆけども水のきはなく、鳥そらをとぶに、とぶといへどもそらのきはなし▽とあきらかに示されている。一度だけの固定的な静的な悟りではなく、むしろ打坐において際のない悟りを悟り続け、したがっていつも新しく万法に聴き、新たな言語をみずから創出する働きである。「仏向上事」は道元の法の眼目であるが、石井修道氏によれば、石頭禅の特色である「洎錯承当禅」の別名でもある。<sup>68</sup>悟りに安住するのではなく、絶えずあらたに仏法を自らの言葉

で継承していくあり方であるから、八仏向上事は七仏已前事にはあらず、七仏向上事なり（八仏向上事）と言われる。

ではなぜ牛頭は「仏向上事」を知らないといえるのか。そのことを道元は何も言及しない。こういうところは独善的といふか高踏的といふか、ついて行きにくい。

道元が牛頭の思想として知り得たのは、おそらく『景德伝燈録』やその付録の牛頭法融作と伝えられる『心銘』などであろう。そこにはこう言われている。

「心性生ぜず、何ぞ知見を須いん。本一法無し。誰か薫鍊くんれんを論ぜん」、  
「菩提本より有り。守ることを須用いざれ、煩惱は本より無し、除くことを須用いざれ。靈知は自ら照らして、万法は如に帰す。帰無く受無く、觀を絶して守ることを忘す。……迷いの時は事を捨て、悟り罷りて異なるにあらず。もとより取るべき無し、今、何ぞ棄つるを用いん。有と謂わば魔興り、空と言わば象備わる。凡情を滅すること莫く、唯だ意を息めしむるのみ。……諸縁を頓に息め、一切憶わず、永日夜の如く、永夜日の如し。外頑巖に似て、内心虚直。」<sup>59</sup>

これは、坐禪に埋没して、悟りや迷いを無しとして、新たな言語（道得）を切り開かない一種の黙照禪といえるものであり、神会の「知見」に代表されるような始覺門的な捉えかたと対照的である。「煩惱は本より無し、除くことを須用いざれ。靈知は自ら照らす」は黙照禪の表現にきわめて近い。宗密は『裴休拾遺問』で、牛頭禪をこう描く。

「牛頭宗の意は、謂く、諸法は夢の如く、本来無事にして、心境本寂なり、今始めて空なるにあらず。之に迷えば有と謂い、即ち榮枯貴賤等の事を見る。事は既に相違と相順と有り。故に愛惡等の情を生ず。情生ずれば則ち諸苦つなに繋がる。夢に作り、夢に受くるは、何か損し何か益せん。此の能了の智も亦た夢の心なり。乃至た設た一法の涅槃より過ぐること有るも、亦た夢幻の如し。」<sup>60</sup>

宗密はこの牛頭宗を、「本来無事」「一切皆無」とまとめる。後の暗証の無事禅につながる。実は、宗密は『禪源諸詮集都序』では、石頭禅と牛頭禅を両方とも「泯絶無寄宗」としてこいう。「泯絶無寄宗」とは、凡聖等の法は皆夢幻の如く、都て所有無く、本来空寂と説く。今ま始めて無なるには非ず。即ち此の無に達するの智すらも亦た不可得にして、平等法界には仏も無く衆生も無く、法界も亦た是れ仮名なり。……此くの如く了達すれば、本来無事にして、心は所寄無く、方に転倒を免れて、始めて解脱と名づく。石頭と牛頭下の径山に至るまでは皆な此の理を示して：。」<sup>(61)</sup>

「本来無事」で、あらゆるものを「無」であり「夢幻」であるとすれば、仏になることも、仏以上のあり方もでこようはなく、「仏向上事」は期すべきもない。取りようによつては、臨済も、このように誤つて解釈される恐れがある。「無事」「夢幻」「無仏」など、臨済がよく使う用語は、正反対のようだが、坐禅に坐り込んでよしとする無事禅の傾向を孕みうる。また、四料簡四照用などの指導体系は、ともすれば完結した悟りを想定するものとなる。「無悟無修」では、仏になることさえないのであるから、へいわんや向上の関捩子を開閉せんやV《仏向上事》は、臨済にも突き付けられた批判であるといえる。道元は先に引用した《仏向上事》で、牛頭を、経師論師に比べれば不足ということはない、と評しているが、臨済も一面は学者であつて、牛頭と似たところがある。臨済は邪正の弁別を厳しくいいはしたが、道元から見れば、果たしてそれで十分だったか。黄蘗こそが「この眼脳（仏向上事）有つて、方に邪正の宗党を辨得すべし」と明示した、その「眼脳」が、臨済にはあるのか。臨済に下した道元の結論は、△徳山・臨済には、為説すとも承当すべからずV《仏向上事》であつた。そのような意味を含んで、道元は臨済批判にこよせて、黄蘗を高く評価したのでらう。ところで『正法眼蔵』には、道元が黄蘗の正しさを見損なつた巻がある。後に《深信因果》へと書き改められた《大修行》である。

そこで拈提されている古則、「百丈野狐」はこいう話である。百丈禅師のところに、老人の恰好をした狐がきて、かつ

て自分がここに古百丈として住んでいた時、学人に「大修行の人、還た因果に落つや無や」と尋ねられ、「不落因果」と答えたため、五百回も狐として生まれてきた、その狐の身を脱するために、一転語を古百丈の代りに言ってくれという。そこで百丈がその問いに「不落因果」と答えてやると、その僧は野狐身を脱した。そこで百丈は死んだ狐を見つけて、亡僧の葬式をした。

この話頭は、ごく普通に見れば、「不落因果」という答え方が間違いだったので畜生に生まれ変わり、正しい答えである「不昧因果」を聞いて畜生身を解脱できた、ということだろう。畜生に生まれ変わったということが、すでに不落因果の否定である。ところが道元は「不落因果は撥無因果に似ているから、因果を撥無するような答えは誤りであり、畜生道に落ちた」という一般説は、暗愚の人のいうことであると一蹴している。

△しかあるに、古来いはく「不落因果は撥無因果に相似の道なるがゆへに墜墮す」といふ。この道、その宗旨なし、くらき人のいふところなり。▽《大修行》

そのような常識とは異なる道元の道処は、こう述べられる。

△大修行を摸得するに、これ大因果なり。この因果、かならず因因果満なるがゆへに、いまだかつて不落の論あらず、昧不昧の道あらず。「不落因果」もしあやまりならば、「不昧因果」もあやまりなるべし。▽《大修行》

これは、「不落因果」と「不昧因果」が同じだということとは、いささか違う。同一論は次のように批判されている。

△また往々の古徳、おほく不落不昧の道おなじく道是なりといふを競頭道とせり。しかあれども、いまだ不落不昧の語脈に体達せ

ず。V

では、どうして因果に落ちる落ちない、味あじます味あじまさないの話ではないだろうか。おそらく道元は大修行を坐禅をふくむ  
仏行と取ったのであろう。「因円果満」は仏行にのみ妥当する言い方であるからだ。坐禅修行は仏行であって因果を超越す  
る。それゆえ、へまたいはく、「不昧因果は、因果にくらからずといふは、大修行は超脱の因果なるがゆへに脱野狐身す」  
といふ。まことにこれ八九成の参学眼なりVと、この見解をいちおう認めている。坐禅（仏行）は超脱の因果だから、正し  
く言ったか間違つて言ったかということには関係ないのだ、というのが道元の見解である。ただ、それをいうにも臨済に悪  
態をついている。

△学人の問著を錯対する業因によりて野狐身に墮すること必然ならば、近来ある臨済・徳山、およびかの門人等、いく千万枚の  
野狐身にか墮在せん。V

黄蘗への批判は、これに続く古則の後半についてなされる。

黄蘗は、師の百丈が晩の上堂にこの話をすると、次のような問答を展開させた。

△黄蘗便ち問ふ、「古人の一転語を錯対する、五百生野狐の身に墮す。転々あやま錯あやまらざらん、箇たがひの什麼なにかにか作る合あき。」

師云く、「近前来きんぜんらい、你きが与よに道みちはむ。」

蘗あじ、遂すなはに近前きんぜんして、師しに一掌いちていを与よふ。

師拍手して笑つて云く、「将まさに胡この鬚ひげの赤あかきかと為なへば、更さらに赤あかき鬚ひげの胡こ有あり。」V

これに対して道元は次のような評釈をつけている。

へいまこの問、これ仏祖道現成なり。南嶽下の尊宿のなかに、黄蘗のごとくなるは、さきにもいまだあらず、のちにもなし。しかあれども、老人もいまだいはず、「錯対学人」と。百丈もいまだいはず、「錯対せりける」と。なにとしてかいま黄蘗みだりにいふ、「古人錯対一転語」と。もし錯によれりといふならんといはば、黄蘗いまだ百丈の大意を悉たるにあらず。仏祖道の錯対不錯対は黄蘗いまだ参究せざるがごとし。この一段の因縁に、先百丈も錯対といはず、今百丈も錯対といはずと参学すべきなり。V

黄蘗を南嶽系では抜群だとみる見方はここでも一貫している。しかし、黄蘗が「不落因果」をはつきり間違いでであると捉えて、「誤つて学人に答えた」と言っているのに対しては、そんなことは老人も百丈もいっておらず、黄蘗は百丈の眼目を捕えていないというのだ。そうだろうか。百丈が拍手して笑つて、「こいつめ、胡人は鬚が赤いかと思つたら、赤い鬚の胡人もいるのだな」といったのは、明白に黄蘗をうわ手だと評価しているのだ。「将謂赤鬚胡、更有胡鬚赤」は、石井氏も「思わぬところにすごい奴がいた」と訳を補っているように、<sup>(62)</sup>大肯定の言葉なのだ。それは《行仏威儀》や《阿羅漢》で確かめられる。たとえば、《行仏威儀》では、へまことに師資の道なほざりなるべからず。将謂赤鬚胡のみならんや、さらにこれ胡鬚赤なりVという。師も偉いが弟子も偉いと、異なった位相からの言を評価しているのだ。《阿羅漢》でも、へ見百仏世界等の論、かならず凡夫の見解に準ずべからず。将謂赤鬚胡、更有胡鬚赤の道理なりVと、固定しない仏法の道理の形容として使われている。だから道元もそれを承知しているのだ。

黄蘗はこの百丈の大袈裟な芝居に対して、「では間違わずに答えた人はいったい何に生まれ変わるか」と耶揄した。そ

れに對して「參った」といわず、「教えてやる、こつちにこい」といった百丈に對して、「与太話はしなざるな」とばかり、黄蘗は掌で打つたのである。因果不味はいいが、生まれ変わりや葬式などばかなことを、ということだろう。この問答の機微に道元はまったく気付かない。いやそもそも百丈の仕掛け、つまり死んだ狐を見つけた時、作り話をして葬式を演じ「不昧因果」を教えようとしたことを、事実そのものと生真面目に受け取り、狐が五百生を知るはずがない（八五百生の言これ虚説なるべし）とか、狐が亡僧の儀礼を百丈に依頼したこと（という作り話）を、八百丈のごとく、請ずるにまかすることなかれVというのである。いや、生まれ変わりや葬式がくだらぬ話だという思いは、黄蘗・道元に共通するのであるが、道元は真劍にそのような考えは「外道」だと正論で批判するのだ。

だから、この黄蘗に對する評釈も、的はずれである。古百丈かつて間違つて應對した（錯對）とは、認めないのである。さらにこう黄蘗を批判する。

「いま黄蘗きたりて「転々不錯、合作箇什麼」と問著せんに、いふべし、「也墮作野狐身」と。黄蘗もし「なにとしてか恁麼なる」といはば、さらにいふべし、「這野狐精」。かくのごとくなりとも、錯不錯にあらず。黄蘗の問を、問得是なりとゆるすことなれ。V

黄蘗の「誤つて對しなかつたら何になるのか」という問に對して、「また野狐になる」と答えてみよ、何故だといわれたら「この野狐が！」といつてやれ、けれどもその問が正しいわけではない、と全面否定している。さらに、百丈と黄蘗の息の合つた応答を、こき下ろす。

△黄蘗近前す、亡前失後なり。与百丈一掌する、そこばくの野狐変なり。▽

けれどもさすがに、百丈が黄蘗を高く評価したことまで否定するわけにはいかず、齒切れの悪い言い方でけりをつけている。

△百丈、拍手笑云、「将謂赤鬚胡、更有胡鬚赤」。この道取、いまだ十成の志気にあらず、わづかに八九成なり。たとひ八九成をゆるすとも、いまだ八九成あらず、十成をゆるすとも、八九成なきものなり。

百丈の道処通方せり、然れば未だ野狐の窟を出でずと雖も、黄蘗の脚跟点地せり。然りと雖もなお蠟瑯の径に滞れり。与掌と拍手と、一は有二は無。赤鬚胡、胡鬚赤。▽

ところがこの解釈は、晩年に道元自らが改めなければならなかった。《大修行》を改めた《深信因果》では、一般的解釈も黄蘗の解釈も肯定されて、こういわれている。

△不落因果はまさしくこれ撥無因果なり。これによりて悪趣に墮す。▽

けれども、道元は《深信因果》で、黄蘗を再評価することまではしない。かわりに宋代の参禅のともがらを、△近代宋朝の参禅のともがら、もつともくらき処、ただ不落因果を邪見の説と知らざるにあり▽と、なじっている。

だが、かつてはその中に自分もいたのである。黄蘗ではなく、自分こそ野狐身に墮しかねない。道元に他者批判の鋭さはあっても、自己批判がないのが惜しまれる。