

第三節 『臨濟録』における虚構と真実

一、問題の所在

禅の語録には様々な祖師達の躍動するイメージが記録されている。それによって我々は生きた祖師の本旨(活祖意)に参究する機会を持つことができる。しかし事象のほんの一面をしか伝えることの出来ぬ文字資料には事実の誤解を招く大きな危険がつきまとっている。

もともと語録には、活祖意を現在にまで伝える意義がある反面、正にそのことによつて、およそ本来の禅宗らしからぬ言語表現の画一化と教義の固定化を原因する機能が備わっているのである。そのうえ、時間と空間の変位に従つてテキストそのものも変動してやまず、その解釈に至つては千差万別のままである。かくて問題は所与の語録にあつて、いったい何が真実なのであるか、ということになる。またその際、対置される虚偽とはいつたい何をさすのかということも問われねばなるまい。そしていずれであれ、ここからはさほど明白ではない。以下にこうした問題の一端を、『臨濟録』を手掛かりに論じて見たい。

臨濟義玄(899)の語録として伝わる『臨濟録』は、現在我々が手にすることのできるもつとも完成度の高い禅語録のひとつである。しかしこの卓越した語録もまた真実と虚偽の両義性を免れるものではない。むしろ完成度の高さは却つて時代の経過と共に、テキストそのものが洗練と改竄をより多く被つたこと、いいかえれば臨濟の原像から遠ざかつていくことの証左でもある(1)。

『臨濟録』の主張命題の中心となるのは、外在する如何なる価値も權威も認めない絶対自由の立場の表明である。このことについてはもはや贅言を要しないであろう。例えば次のようにいつている。

師は教えを説いた、「さて、諸君はともかく自らを信じなければならぬ。外に求めてはならぬのだ。どのみち他人のひまつぶしに付き合うだけで、邪正を弁えることさえてんでははしないのだ。祖師があるの仏があるのといつても、みな經典の中

のことにすぎない。たとえば人が一句を持ち出したり、あるいは二項対立を提示すれば、たちまち疑いを生じ、びつくり仰天してあちこち尋ねまわる。まあ忙しいことだ。いっばしの男たるもの、やたら国家を論じたり、是非を論じたり、女や財のことを論じたり、無駄話をして日を過ごしてはなるまい」(二)。

こうした表現は全て個人の自覚の範疇に属するから、およそ教祖的立場や教団機構の課題とは程遠い。そして類似の表現は枚挙に暇が無いのである。しかし一方で教団的意図が含まれると思える部分も少なくない。それゆえここから臨済自身に迫るための方法の一つが構想されるのである。即ち『臨済録』をいったん分解して教団的意図の有無、いかえれば「自由人臨済」と「教祖臨済」を語録自身のコンテキストから弁別すること、である。

しかし、『臨済録』といえども必ずしも整理が行き届いているわけでもなく、同じ説法が異なった形で採録されているという杜撰もいくつか見出せる(三)。

すこし考えれば分かることだが、臨済は小なりとはいえ自らの住持する臨済院で弟子のために毎日のように上堂説法をし、出会い頭の問答応酬(現成公案)をしている。その彼の一生が、たかだか一冊の本に納められるはずもないし、逆にこの小冊子には臨済本人とは無縁のイメージも盛り込まれて、実像を却って肥大化させているのである。また、彼自身が日常の中で同じ説法や同じ言葉、同じ応酬の方法を反復していたということも大いに有り得ただろう。しきりに反復されるいくつかの語彙がそのことを表わしている。

それゆえ、いずれ様々な立場からの取捨選択があったことは確実なのだが、成立に到るまでの様々な時代的課題もまた積層しているため矛盾した内容が混在している様子もうかがえるのである。そしてそれは同系のテキストの相違としてだけでなく、各種の性格の異なった文献に異なった形で保存されている場合がある。

したがって、それらを書誌的に操作する事によって、臨済の肉声に近づく事ができるであろう。これが語録を分析するための第二の方法である。ここでは上に述べたような『臨済録』自身が持つ矛盾を利用して臨済の原型を模索してみたいと思う。そしてそ

れを主として宗派形成過程の諸問題との関係の中で考えてみたいと思う。

二 『臨濟録』にみる宗派意識の形成

『臨濟録』には後世に付加された様々な動機が内包されている。そのひとつが臨濟義玄を宗祖と仰ぐ立場である(4)。

先にもみたように臨濟の説いてやまなかつたのは屹立する単独者としての自覚である。そこには宗派的発想は微塵もない。にもかかわらず、そうした立場を逆説的に宗団の核とし、宗祖的粉飾を施し、かくて成立したのがいわゆる臨濟宗なのである。とすれば、それは臨濟自身の期待を徹底的に裏切るものであったといっているのかもしれないのである。

その宗派的立場をあらわす一例として、まず『臨濟録』によって遷化の場面をあげてみよう。その様子は次の如くである。

師は臨終の時、坐について言われた、「わたしが死んだあと、わたしの(得た)正しい法を見通す眼を台無しにしてはならぬ。」三聖が進み出て言った、「どうして和尚の仏法の真髓を台無しにしたりしまししょうか。」師、「こののち、誰かがお前さんに尋ねたら、どう言うつもりだ。」三聖はすかさず叱りつけた。師、「何ということだ、わたしの仏法の真髓がこのものわからぬ驢馬に台無しにされるとは。」言いおわるとそのままおなくなりになった(5)。

ここにおけるキーワードは正法眼蔵つまり「真正の見解」であるが、『臨濟録』の他の用例に照らせば、それは他からの干渉(人惑)を離れて自ら達得すべきものである。とすれば人から伝授し得るものでもなく、またいかなる限定も受けることはない。それは次の例に明らかであろう。

師は説法していわれた、「こんにち、仏道を修行するものは、まず真正の見解が必要である。真正の見解を得たならば、生き死にに悩まされることもなく、そこから自由になる。望まなくとも秀れた境地も自然に手に入る。諸君、往年の先徳たちは皆な人並み勝れた方法を持っているが、わたしが教えることといえは、ただ他人に惑わされるなということだけである。やろうと思えばすぐにやれ。ぐずぐずしてはいけない。だのに最近の修行者はさっぱりだ。どこが悪いのか。自らを信じないからだ。

もし自らをしつかりと信じきれないなら、たちまちじたばたと外境の変化するままに翻弄され、自由になれないのだ。」(6)。

つまり、臨済自身が正法眼蔵の伝授を言うこと自体、既に奇妙なのである。それ故にこそ、これは三聖慧然に正法眼蔵を伝達したという作為と考えられるのだが、それにしてはなほだまずい一節である。というのも、三聖慧然とその門流は一時大きな勢力を持ったことが知られている。そしてそれは、臨済没後、各地に行脚して棒喝を振り回し、臨済の宗風を固定するのに大いに功績のあつた亜流と見て取れるのだが、ここにみる「喝」も、臨済が提示した仮問答へのいわば模範解答であり臨済の模倣にすぎない。これはとても臨済の肯定し得るものではない。それゆえ「台無しになるとは「滅却」という嘆きの言葉が出て来るのである。つまり、この「滅却」は、文脈を素直にたどれば「滅却させてはならぬ」と云つて、結局「滅却せり」と認めているのであるから継承の否定である。更に「誰か知らん」という語とひびきあつて、これは慨嘆以外の何物でもなく、更にいえばこれもまた臨済らしからぬ言葉なのである。しかるに後の臨済宗ではこの「滅却」を正法眼蔵の伝授を肯定する表現と方向づけ、そうすることで歴史を形成してきたのである。

ところで、ここでは師の仏法の継承(嗣法)をしたのが三聖慧然(生卒年不詳)とされるのだが、現在の臨済宗の法系図では臨済の後継者は、流布本を校勘したことになって興化存奨(830-888)である。ここにもその後の歴史の捻れ現象がみられるのだが、そのことを勘案すれば、ここではあるいは三聖慧然は、興化存奨の門流から文字通り否定されているのであろうか。

そのこともはや推測の域を出ないが、これよりもかなり以前の伝説時代の禅宗では、嗣法を証明するものとして、伝法偈の説示と衣鉢を継ぐと言う伝衣説とが重要な意味を持っていた。ところが馬祖道一(709-788)にはじまる禅宗確立期には伝衣説も伝法偈もはやみられなくなる。

かわつて師の言行を規範として残す積極的な意志が叢林に芽生え、それがいわゆる語録の時代を現出させたのだが、やがて、それを誰が行なうかということが大きな関心事となつていった。後継者の問題と直結したからである。

荒唐無稽な伝衣説はともかくとして、伝法偈なるものも、宗派の継承が強く意識される時期に出現するのを通例としていて、後の

禅宗では再び盛んに用いられ、記録されるようになる。そしてそれとともに嗣法のこと強く意識されはじめる。このこと自体、時代は既に衰微と硬直の時期に入っていたことをあらわすであろう。

いま、『臨濟録』における伝法偈と瞎驢辺の話題の有無を各本にわたって調べると、次のような結果となる。

	伝法偈	瞎驢辺
『祖堂集』(7)	無	無
『伝灯玉英集』(8)	無	無
『伝灯録』南宋版(9)	有	無
『伝灯録』北宋版(10)	有	有
『伝灯録』高麗版(11)	有	有
『伝灯録』元版(12)	有	無
『伝灯録』明版(13)	有	有
『天聖広灯録』(14)	有	有
『臨濟録』四家録(15)	無	有
『臨濟録』五家録(16)	有	有
『臨濟録』通行本(17)	無	有

もとより、これのみをもって『臨濟録』の成立史そのものについて云々できるはずもない。しかしこの「伝法偈」と「瞎驢辺」の話題の各本における出入りは先に指摘した成立までの曲折の一部を確実に反映している。つまり、素型のひとつと思しき『祖堂集』には、

伝法偈も瞎驢辺の話題もいずれも存しなかったこと、それは抄録ではあるが、『景德伝灯録』の古型を残すと思われる『伝灯玉英集』にも共通すること、やがて伝法偈と慧然への付法説とがうち揃うに至り、最後に伝法偈が姿を消して現行の如くになった、というおよその見通しを立てることができるのである。

他にも『臨濟録』には、教团的關心からする歪曲・加筆と思しき部分がある。そのひとつが臨濟大悟の場面である。

師は大愚の所に着いた。大愚、「どこから来た。」師、「黄檗の所からです。」大愚、「黄檗はどんなことを言っているのかな。」師、「私は三度仏法のかんじんのところを尋ね、三度打ちすえられました。私に落ち度があったのかわかりません。」大愚、「黄檗はそんなにも、老婆のようにお前さんのために懇切なのに、わざわざここに来て落ち度があったかかわりませんか」と聞いておる。」師はその言葉を聞くやいなや大悟して言った、「もともと黄檗の仏法は雑作もなかったのか。」大愚は胸倉をつかんで言った、「この寝小便たれが。先程は落ち度があるかないかなどと言っていたのに、今度は黄檗の仏法は雑作もないなどと言う。いったいどんな道理を見たというのだ。さあ言ってみろ。」師は大愚の脇の下を三度殴りつけた。大愚は突き放して言った、「お前さんの師匠は黄檗だ。私の知ったことではない。」⁽¹⁸⁾。

最後のとつてつけたような台詞は何か。「我関せず」とは如何にも大愚の家風を表すにふさわしい言辞としても、「汝の師は黄檗である。」とは全く余計なことであるし、次に見るように事実でもない。しかも、既に指摘したように、仏法あるいは正法眼蔵の獲得は師の方便施設によって可能となるものであるけれど、誰であれ他人から稟承するようなものではないのである。

しかしこういう矛盾した表現から、却ってテキストの教团的改変の事実が見えてくるのである。すなわち『祖堂集』巻一九では、「臨濟和尚は黄蘗を嗣ぐ。……黄蘗の鋒機に契いてより、乃ち河北に於いて化を闡く。」^{〔祖堂集 p.98〕}と、その文頭には黄檗に嗣法したことをいうが、大悟の因縁については他本とは大いに異なっている。

黄檗和尚が説法に言った、「わたしは昔、大寂(馬祖)の下にいた頃、修行仲間に大愚というものがいた。彼は諸方に行脚し、法眼も明徹であった。今は高安にいる。群居することを好まず、独りで山中の庵に隠棲しているが、わたしが分かれる時、懇ろに

頼まれた、何時か靈利の者に出会ったら、一人でいいから来訪させてほしいとな。」

その時、師は衆中にあり、聞くやいなや(黄檗のもとに)願ひ出て、すぐさまそこに出かけた。経緯を詳しく申し上げて、夜になると大愚の前で瑜伽論を説き、唯識を談じた。また様々な質問を浴びせたが、大愚は一晩中悄然として答えなかった。夜が明けてから、師に言った、「わしは独りで山の庵に住んでいて、あんたが遠くから来たと思えばこそ、まあ一夜の宿を貸したのだ。それがどうして一晩中、わしの前で恥ずかしげもなく不浄を撒き散らすのだ。」言いおわると杖で何度か打ち据え、放り出して門をしめてしまった。師は黄檗に戻り、経緯を申し上げた。黄檗は聞きおわると、礼拝して言った、「やり手はまるで猛火が燃えるようだ。喜べ、お前さんは人に遇えたんだ。何をうろろしている。」師はまた出かけ、また大愚にまみえた。大愚、「前のことを慙愧するでもなく、今日また何をしに来た。」言うやいなや棒で叩いて門から放り出した。

師はまた黄檗に戻り、和尚に申し上げた、「このたび再び戻りましたのは、空しく帰ったではありません。黄檗、「どうしてだ。」師、「棒で叩かれたとたんに仏の境界に入りました。たとい百劫に粉骨碎身し、五体投地しながら須弥山を巡り、それが限りなくとも、この深い恩に報いようありません。」黄檗は聞きおわると、異常なまでに喜んで言った、「お前さんはまあしばらく休んで、更に身心脱落につとめなさい。」師は旬日を経て、また黄檗から大愚の所に出かけた。大愚は見るやいなや、棒で叩こうとした。師は棒を奪い取って大愚を抱き倒し、その背中を数回殴りつけた。大愚はしきりに肯いていった、「わしは独りで山の庵に居て、空しく一生を過ごすのかと思っていたら、思いもかけず、今日跡取り息子が出来た。」(19)。

ここでは臨済を打ちすえたのも大愚であって、大悟の因縁は全て大愚との関係に帰せられる。また臨済は、「師は此に因りて大愚に侍奉して、十余年を経る。大愚は遷化に臨む時、師に囑して云く、子は自ら平生を負わず。又た乃ち吾が一世を終らん。已後出世して心を伝えよ。第一に黄蘗を忘るる莫れ。」(祖堂集(20)2)と、最後まで大愚に従い、その遺囑を受けたことになっている。現在の通説とは異なるこの記事は教团的作為が少なく、それが原型を保存していることを示していることのできるものである。

以上によって『臨済録』には明らかに後代になって教团的作為の加わっていることが明らかとなった。それを排して臨済義玄の

実像に迫るには周到な注意が必要なのである。

三、普化について

語録は登場人物の役割を明確に規定している。現れるのは卓越した主人公と凡庸な弟子達、時折互角の禅客が登場することがあるが、つまりそれだけである。そこにあるのは、ありのままの事実と言うよりも、事実をより正確に伝えるために切り出された空間、虚構であり、時として事実を歪曲してもあらわにしたい何らかの「意図」である。その意味では語録は極めて演劇的であるといつてよからう。

そして、この理屈に従うならば、『臨濟録』もまた、書き割りにしたがって登場人物がはっきりした役割を担って動きまわる「閉鎖空間」つまり劇場である、ということに気づく。そして、そうした登場人物の中で演劇効果を高めるために極端にデフォルメされたひとつの姿が道化である。ここでも臨濟以外の登場人物は多かれ少なかれ道化役を仰せ付かるのだが、とりわけ普化にあつてはその役割が顕著である。

道化は「常軌」からの逸脱をこととする。常識的世界の破壊と、それによる新たな価値創造の機会を提供するのである。しかも脇役にすぎないから、もしそこで演じられる芝居に筋書きがあるとしても、それには直接関することもない。むしろ、本筋に一見関らぬ荒唐無稽を演じることによって場の流れを変え、そのことに必然性や説得力のあることを強調するのである。かくて、本筋に全く関らぬというスタンスで、実は一番本筋に即し、その変容を顕在化させる役割を担うことになる。

では『臨濟録』の本筋あるいはその変容の意図とは何か。あるいは普化に与えられた役割とは何か。そのことをしばらくテキストに即して考えて見たい。

『祖堂集』巻十五には普化の師である盤山宝積章の一話を含めて九話が記されている⁽²⁰⁾。今はその素型ではなく、却って完成体

の意味を尋ねるのが目的であるから『臨濟録』によってみることにする。『臨濟録』では普化の現れるのは次の八項である。前注にも明らかなように『祖堂集』と共通するのは四話だけでしかも全同ではない。

(一)ある日、普化と施主の家に出かけた。供養の食事をとりながら師がたずねた、「一毛が巨海を呑み込み、一粒の芥子が須弥山を納めるといふが、いったいこれは不思議な神通の働きなのだろうか、それとももともと当たり前のことなのかね。」普化は食卓を蹴り倒した。師、「なんと荒つぽい奴だ。」普化、「ここがいったい何処だからといって、荒いの細かいのというのだ。」(21)。

(二)翌日もまた普化と供養を受けにでかけた。「今日の供養は昨日にくらべてどうかね。」普化はまた食卓を蹴り倒した。師、「よいが、何と荒つぽいやつだ。」普化、「わからぬ奴だ。仏法に荒いの細かいのがあるうか。」師は舌を出した(22)。

(三)ある日、師は河陽・木塔の両長老と一緒に僧堂の地炉の内に坐っていた。そのおりに、「普化は毎日街に出ては奇矯の振る舞いをしていふ。いったい凡人なのかそれとも聖人なのだろうか。」と話していると、言いおわらぬうちに、普化がやってきた。そこで師は尋ねた、「お前さんは凡人なのかね聖人なのかね。普化、「まずあんたがいいなさい、私は凡人なのか聖人なのか。」そこで師は一喝した。普化は指さしながら、「河陽は花嫁、木塔は老婆の禪。臨濟はこわつぱだが、まあ少しは見る眼がある。」師、「この賊め。」普化は「賊だ賊だ。」と言って出て行った(23)。

(四)ある日普化は僧堂の前で生の野菜をかじっていた。これを見て師はいった、「なんと驢馬にそっくりだ。」普化はすかさず驢馬の鳴き声をまねた。師、「この賊め。」普化は「賊だ賊だ」と言って出て行った(24)。

(五)普化はいつも街で鈴を振って言っていた、「明晰にやってきたら明晰に應じる。混沌のままやってきたら混沌のままに應じる。明晰と混沌とが共々やってきたら旋風のように応じ、明晰でも混沌でもなければ連架(からさお)のように応じる。師は侍者をやって、そのように言っているのを見かけたらとっつかまえて、「そのどれでもない時にはどうする。」と言わせた。普化は突き放して言った、「明日は大悲院で御供養がある。」侍者は戻って師に報告した。師、「わたしは以前からこの男はただ者ではないと思っていた。」(25)。

(六) 普化はある日、街で人に僧衣を施してくれるように頼んだ。皆がそれを与えたが普化はどれも気に入らなかった。師は院主に棺桶を一つ買わせ、普化が帰ってくると言った、「お前さんのために僧衣を作っておいたぞ。」普化はすぐにそれを担いで街に出て叫んだ、「臨済がわたしに僧衣を作ってくれた。わたしは東門で遷化するぞ。」市内の人が争ってついて行くと、普化は言った、「今日はやめた。明日南門で遷化しよう。」こうして三日経ち、人々は誰も信用しなくなった。四日めにはついて来るものはいなくなつた。そこで独りで城外に出て棺の中に入り、道を通りかかった人に頼んで釘を打ってもらつた。このことはすぐに広まつて人々は先を争つてやつてきて棺を開けたところ、もぬけのからであつた。ただ空中を遠ざかる鈴の音が隠々と響くだけだつた⁽²⁶⁾。

(七) 師は瀉山を辞した。仰山は送りながら言つた、「お前さんはこれから北へ行きなさい。落ち着く所があります。」師、「そんなことがありませんか。」仰山、「ともかく行きなさい。のちにあなたを助けてくれる人物があります。この人は頭はあれども尻尾なく、始めはあれども終りなし、です。」師が後に鎮州に着くと普化が既にそこに居た。師が住職になると普化は師を補佐した。しかし師が落ち着いて程なく、普化はもぬけのからとなつて去つていつた⁽²⁷⁾。

以上である。あと、末尾の『塔記』に略伝が付されていて都合八話である⁽²⁸⁾。他に『伝灯録』にもいくつか別の話題がある⁽²⁹⁾。さて、語録にはそこに描かれた人物ののびやかさと同時に、それを固定して体制化する意図とが混在していると言つた。ここに見る普化と臨済の基本的なポジションもそういうところにある。まず気づくのは、普化の闊達さに比べて、臨済の対応の陳腐さである。このことからひとつの仮説に思い至る。普化伝は臨済義玄の実像に関するデータを逆に神話化の中で示しているのではないか、ということである。かつて黄檗下にあつた臨済は、師を生き埋めにしようとし、百丈から伝わる禅版と机を譲られてもそれを焼こうとし、嘘嘘声をあげて闊達に動き回り、正に瘋癲漢として振る舞い続けた。そのことはとりわけ「行録」の記事に鮮やかである。風狂、瘋癲は普化の形容詞であるが、しかし、『臨済録』前半部では「この瘋癲漢」とは却つて臨済義玄のことであつた。それが河北に至り、鎮州に臨済院を開いてからというものの奇矯の振る舞いは全て普化の役割となる。そこには明らかに作為が見られる。それ

が臨濟義玄の教祖化ということである。そして普化の、つまり臨濟の影としての普化の、もつともあざかり知らぬところであったことも教団の確立である。それはそのまま自由な個性の抹殺をも意味することからであるといえよう。

それではここで普化に与えられた役割とは何か。まずその立場は臨濟の定住するにいたる都市の開拓者であり、先住者である。彼ももともと外在者であるが、あらたな臨濟の登場にに応じていつそうの「外在者」として、外物である臨濟を内在化させる働きを担っている。したがって、普化をめぐるストーリーはその全体がひとつのイニシエーション、もしくは臨濟のその地への登場と定住にいたるドラマであり、かれはその進行係なのである。

それゆえ、ことがらの成就、役割の終焉とともに消え去る定めなのであった。それはまた、臨濟の定住に対する漂白、一所不住の具現であり、臨濟をそうした性格から脱化させるのもその務めであったといっていいたいだろう。

それゆえ、普化に対した時、臨濟はすでに躍動感を失い、見事なまでの常識人を演じる他ないのである。ここにはかつての面影はない。彼の視座は既に教団の統率者のそれに変わり、相変わらず瘋癲漢である普化を冷やかに見据え、やがてそれを抹殺することになる。おそらく、棺桶の中で自ら脱去したのも実は臨濟ではなかったかと思うのだが、教祖となつてはそうした振る舞いもはやあり得ないのであった。

かくして、普化とは若き日の臨濟、教祖となる以前の臨濟その人であることとなる。それに自ら引導を渡すことに依つて彼は教団の統率者に祭り上げられたのである。この屈折が『臨濟録』に豊かな陰影と興行きを与えているというべきだろう。臨濟は普化と対峙することによって死に、そして生きたのである。

あらためて、『臨濟録』は何故作られたのであろうか。それは臨濟義玄を顕彰するためであるにちがいない。ではその目的は何か。自らの師を高く掲げ、その確立された権威によって自らの正統性を主張するためである。ではそれを行ったのは誰か。

以下はもはや推測にすぎないが、それは先に指摘したごとく、三聖慧然あるいはその門流、もしくは興化存獎の一門であったにち

がない。しかしそのいずれであるかを決定する材料をわたしは持っていない。

そして、いずれにせよその原型のテキストには、臨濟院に移っても変わらぬ臨濟の奇矯な言行もそのまま未整理で混ざりこんでいたに違いない。それが宗派が確立し更に拡大していく過程で、普化を創出して主客を入れ替え、そのほとんどの言行を普化に帰し、そうした瘋癲漢を制御し得る存在として宗祖・臨濟を描き直したと考えられるのである。

その再編された『臨濟録』を『祖堂集』が二つに分かって別々に採録し、その方法が『伝灯録』にも踏襲されたのである。両者を別々に立伝したのは、明らかに『臨濟録』後半の一部は普化が主人公だからである。このことが、『祖堂集』巻一九・臨濟章末尾に、「自余応機対答、広彰別録矣。」〔祖堂集 102〕という言葉のあらわす具体的事実なのである。

かくて、『臨濟録』は臨濟の没年とされる八百六十六年を余り隔てずに成立したあと、その最初の変容は『祖堂集』が編纂される九百五十二年より以前にすでに行われていた、と考えることができるのである。

四、赤肉団上有一無位真人

入矢義高先生はその著『臨濟録』の解説に「現代のわれわれは、『臨濟録』をもっと率直かつ自由に読んでよい。「もつ」とは、「この改版での扱いよりもつ」という意味でもある。臨濟その人がまさに率直な人格だったのだし、「自由」もこの人の愛用語だったのである。」といわれる〔入矢臨濟 p.20〕。それに呼応するように早速にも衣川賢次氏の「臨濟録札記」が登場したし〔衣川札記 p.14〕、わたしもいくつか異なる読み方を発明している。不適なことはあるが入矢先生の理解に必ずしも同意し得ない部分があるからである。

ところで先頃、松本史朗氏による臨濟批判が公にされた〔松本批判〕。特にその第三章は「臨濟の基本思想について」と題して、『臨濟録』の「赤肉団上、有一無位真人」の語に基づいて、「臨濟の基本思想が、ウパニシャッド以来のアートマン論を正確に継承したものである」〔松本批判 p.386〕と論じるものである。

臨済が經論學習に打ち込んだ時期のあったことは自ら述懐しているし⁽³⁰⁾、先に見たように、『祖堂集』によれば、大愚の前で瑜伽論を説き、唯識を談じてあくことがない。むしろこうした教相家の時期を持つことが禪への跳躍に不可欠な要素なのである。また、その示衆に玄奘(602-654)の『大乘成業論』を引いており、一家を成した後にも教学的残滓を残していることも指摘されている[柳田教学 p.216]。

しかし、彼が『ブリハドアーラニヤカ・ウパニシャッド』や『チャーンドギー・ウパニシャッド』あるいは『大日経』から直接影響を受けてアートマン論を展開したとは考えられないので、いささかそのことを論じておきたい。

氏は、「臨済の基本思想は、有名な「無位の真人」の則に明瞭に示されているという解釈が古来よりなされている[松本批判 p.226]と、いい、さらに「一無位真人」とは何を意味するかが示されれば、臨済の基本思想は、すでに解明されたといえるであろう。[松本批判 p.228]と云う。

そして、「臨済の説法のうちの最も基本的なもの、あるいは中核的なものが、大きな変更を蒙ったとは考えにくいのではなからうか。[松本批判 p.230]として、現行の「赤肉団上、有一無位真人」を『臨済録』の原型に含まれていたとする。つまりこれを臨済の肉声と見るのだが、その根拠は見た通り薄弱である。また、これを「心臓の上にアートマンが存在する」という仏教にあらざるアートマン論であるとするのが果たしてそうか。秀れた語学力を駆使して、一見緻密な理論体系が構築されているので、全般にわたって反証を加えることはわたしには不可能だが、ここではいくつかの主張命題の理論根拠を奪っておけばよいだろう。そこでまず、『臨済録』の現本に関する私解を提出することからはじめよう。

上堂説法。「生身のからだには無位の真人がいて、常にお前さん達の眉間から出入りしている。まだ見届けていないものは、しかと見よ。」その時ある僧が進み出て尋ねた、「無位の真人とはどんなものですか。」師は禅牀を降りるや僧の胸倉をつかんでいった、「さあ言ってみろ。」その僧が答えようとすると、師は突き放して言った、「(この)無位の真人はまた何と見事な干からびた糞であることよ。」さつと方丈に帰った。(31)

ここに「真人」とは従来道教の用語であるとされているが、阿羅漢の訳語として用いられた経緯もあり⁽³²⁾、また禅宗とも関連の深い荊溪湛然(711-782)の『法華文句』に、「証真之人故曰真人」[T.34.168a]といい、李通玄(635-730)の『新華嚴経論』にも「総法界智之真人」[T.36.776c]などの用例がみられ、精査すればもっと多くの用例を検出することができるであろう。仏教語としてもさほど珍しくはない用語なのである。即ち、その源が仮に『莊子』にあるとしてもそれを臨済のオリジナルと考える必要はない、ということである。「面門」については松本氏は、『臨済録』の諸注釈書を精査して「六根門」という解釈を採用するが「松本批判 p.304」、『臨済録』の他の場所に、

諸君、おいそれとあちこちの老師にお墨付きをもらってはならぬ。わたしには禅がわかった、道がわかったと言いたて、弁舌は立て板に水のようにも、みな地獄行きだ⁽³³⁾。

といい、ここに「印破面門」とは、じつさいに眉間に印可の印を押されることだから面門の意味は眉間でよいのではないか⁽³⁴⁾。なお、臨済の「道道」とは、先に見た大愚下での彼自身の悟りのパターンを繰り返すことの要求である。形式化した応答をいえば、「脇腹を握り拳で三度突き上げること」である。

これに対して「擬議」とは、入矢訳では「もたついた」(英訳本: *hesitate*)になっているが誤訳である。これは、僧が言語によって論理的に対応しようとしたその意図を示すもので、それが臨済によって拒否されたのは、臨済の求めていたものが「議論」ではなかったということである。

ところでこれまで、この「無位の真人」がしきりにもてはやされてきたのだが、さてどうか。入矢先生も「臨済禅の代名詞となっている」「入矢臨済 p.2」⁽³⁵⁾とコメントするがそのままではとても承服出来る意見ではない。その後の臨済宗では、臨済の禅を「無位の真人」を標榜するものと捉えた、というのなら構わない。そんなこともあったであろうし、松本氏の発端としての誤解もそこにあるからである。しかし臨済自身はこの言葉を決して高く評価してはいないのである。したがって本文の注釈の言葉としては全く余計なコメントだといえるべきである。

ではどのように解すべきであろうか。実はこの話題と、バラレルな表現が別にも見られる。すなわち、

「お前さんは祖仏を知りたいと思うか。目の前で説法を聞いているお前さんこそがそれだ。(ところが)君達は信じきれずに、外に求めて走り回る。たとい求め得たとしても、みな文字や概念ばかりであつて、結局かの生きた祖師の本旨は得る事ができないのだ。」⁽³⁵⁾

というのがそれである。ここでは、汝は祖仏に他ならぬのに、ついに活祖意を得られぬ哀れな存在でありつづけている。その両者を分岐するのが「自信」である、というのがその趣旨で、先の文とパラフレーズするならば、汝は無位の真人であるにも拘わらず、疑念によって干からびた糞の存在に甘んじている、ということである。つまり、大事なものは無位の真人の独り歩きではなく、干からびた糞との緊張した関係なのである。

もつとも、先の話題をこうした定言として捉えるのは正しい読み方ではなく、臨場感のある動きの中で了解すべきことではある。ここでは臨済は「無位の真人」といういさか立派すぎ、かつ誤解を招き易い言葉をつつかり用いたが、これも道化師役の迂闊な僧のおかげで干涸びた糞に貶め得たのである。つまり「真人」と「糞」はまったく等価なのである。この動きをともなつた咄嗟の作略、ないしは「落ち」を抜きにしてはこの寸劇も完結しないのである⁽³⁶⁾。

『臨済録』には他にも例えば「大徳、汝鉢囊を担う屎担子、傍家に走りて求仏求法す」「柳田臨済⁽³⁷⁾」などと、生身の肉体を嫌悪するよくな表現がある。この意味は、お前さんは立派なお坊さんのなりをした糞担ぎ野郎だ、あくせくと仏や法を求めて走り回っている、というほどのことである。この同じ人物がまた「渠(かれ)」「つまり「祖仏」に他ならないのである。こうした表現は随所に見られる。つまり、矛盾的表现によって動的な緊張の中にある人と仏の邂逅と分裂を描く、それが『臨済録』の基調のひとつであるといえるのである。

ところが、その後の禅宗は、無位の真人も内在的超越者ではないこと、また一時的な、動的な措定でしかないこと、を明示する重要な後半部分を捨てて、「無位の真人」を定立させてしまう。これを絶対独脱の立場だの、無相の自己だのとほめそやし、一人歩きさせ

てしまったのである。精神の衰亡以外のなものでもあるまい。

ところで、臨済と『臨済録』は峻別して語らねばならないと言った。では一番問題となるべきこの話題の原型、つまり臨済が実際に使った言葉はどのようなものであったか、そのことを考えて見たい。まず『祖堂集』では、

師有時謂衆云、山僧分明向尔道、五陰身田内、有無位真人。堂堂露現、無毫髮許間隔、何不識取。時有僧問、如何是無位真人。師便打之云、無位真人是什麼不淨之物。〔祖堂集19,98〕

といい、「五陰身田内、有無位真人」とする。ここに「五陰身田」とは「五陰身」という田(地)と解し得るであろう。用例をいくつかあげると、法蔵(643-712)の『探玄記』に、「但為仏土平等無別可別故、寄於所化衆生差別以弁土海差別之相。於十句中、初一総挙五蘊身差別。」「[T.35,170b]と云々、慈恩大師基(632-682)の『法華經玄贊』に、「煩惱所増、煩惱所縛、故五蘊身成不淨・苦・無常・無我。」「[T.34,746c]といい、良賁の『仁王經疏』に、「言逼迫者、五盛陰苦謂五蘊身、生滅遷流流逼迫性故。」「[T.33,491a]という等である。

五蘊とはもともと人間の構成要素を身心の五つに分かつて考察したもので、むしろ精神性、とりわけその機能に重点をおいた認識論のだが、引用文献に共通するのは、いずれもその重心が具体的な身体にシフトした表現であることだといえよう。その五蘊身に、さらに「田」＝「場所」(田)をつけて、「想念を含めた、具体的な行為を産み出すみなもととしての肉体」の意味に用いたのが臨済の用法だと考えられる。

この「五蘊身田」は、各本によって移動が激しい。まず、『伝灯玉英集』[vol.6,20a]には、同じ部分が「肉団心上」とある。心臓のことである。あるいは肉体と心、さらには肉体とそれを統括するものとしての心、と解し得るのであろうか。今はその詮索はさておいて、他の出現例を調べると、まず南宋版『景德伝灯録』には、「肉団心上」[vol.12,98b]とする。しかし、同じ巻二八の示衆では「五蘊身田内」[291a]とあり統一はとれていない。

注目すべきは、この臨済の語に対して同時代の他の禅師の言葉が残っていることである。まず長沙景岑章には、「因臨済和尚云、肉団上有無位真人。」「vol.10,84b」という。これは批判的な立場ではないが、玄沙師備(835-908)の上堂には、臨済の語を引いて、「有一般坐繩牀和尚、稱為善知識。問著便動身動手、点眼吐舌瞪視。更有一般、便說昭昭靈靈。靈台智性能見能聞。向五蘊身田裏作主宰。」「vol.18,161a.vol.28,291b」といって、明らかに玄沙は執拗なまでに批判を反復する〔玄沙教理 p.299ff.〕。また玄沙の弟子羅漢桂琛も、「向肉団心上、妄立知見」〔vol.28,292a〕と批判を継承している。

いささか繁雑になるが、これらを他の『伝灯録』と比べると、北宋版『伝灯録』では臨済の語としては「赤肉団上」〔vol.12,209〕、「五蘊身田内」〔vol.28,593a〕があり、それを受けて長沙は「肉団上」〔52a〕、玄沙は「五蘊身田裏」〔352a,593a〕、羅漢は「肉団心上」〔594b〕とする。高麗版『伝灯録』では、臨済の言葉は「肉団心上」〔47b〕、「五蘊身田内」〔694b〕で、長沙は「肉団上」〔423a〕、玄沙は「五蘊身田裏」〔534a,695a〕、羅漢は「肉団心上」〔695b〕である。

元版『伝灯録』では臨済は「赤肉団上」〔T.51,290c〕、「五蘊身田内」〔447a〕に分かれたままで、長沙は「赤肉団」〔276a〕に変わり、玄沙「五蘊身田裏内」〔345a,b,447a〕、羅漢は「肉団心上」〔447b〕である。

明版『伝灯録』によると、それぞれ、臨済は「赤肉団上」〔vol.12,24〕、「五蘊身田内」〔vol.28,190〕、玄沙は「五蘊身田裏」〔vol.18,157,vol.28,191〕、長沙は「肉団上」〔vol.10,176〕、羅漢は「肉団心上」〔vol.28,192〕である。これ以外の『天聖広灯録』、『四家録』、『臨済録』、『五家録』、『臨済録』、『臨済録』通行本は全て「赤肉団上」となっている。ここには当然、他の禅師の記録はない。なお、成立は新しいものの、古い資料によっていると考えられる『宗鏡録』巻九八巻にも臨済の語は引用されていて、それは以下のごとくである。

爾四大六根及虚空。不解聽法說法。是箇什麼物。歴歴地孤明。勿箇形段。是這箇解說法聽法。所以向爾道。向五陰身田内、有無位真人。堂堂頭露、無絲髮許間隔、何不識取。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、随处解脱。〔T.48,943c〕

現存するテキストに全同のものはないが、強いていえば、南宋版『伝灯録』に比較的よく対応することがわかる。

それではこうしたデータから、何が読み取れるであろうか。「赤肉団」が現れるのは、テキスト自体の成立は早いと内容の変化が大きいとされる北宋版『伝灯録』が最初で元版もそれを継承する。そして却って成立の遅い高麗版が『伝灯録』では現存最古型を保存するとされる南宋版に相似するのが注目される。

また、「赤肉団」という表現は『伝灯録』では臨済の本伝(一一卷)にしか見られず、別に記録された示衆(二八卷)や、何よりも同時代人である玄沙などの言及にはそれは反映していない。そして本伝は何度も変化を受けて成立した『臨済録』とよく対応し、直結するものである。こう考えれば、結論として臨済はこの語を用いておらず、「赤肉団」は後世の変容の結果であるとするのが自然であろう。

一では「肉団心(心臓)」と「五蘊身田(肉体)」とはいずれが本来の臨済の言葉だったのだろうか。残念ながらこの資料だけからそれを決める事はできない。むしろこれらの資料のもつ文脈の大小の差からして、臨済によって様々な表現がくり返し行われたらしいことがうかがえる。つまり、両者とも時機に応じて何度も彼が用いた、いわば「おはこのひとつだったのではないか、ということである。ただし、その場合でも「赤肉団」は用いられなかったであろう、というのがひとまずの結論である。

以上によつて、臨済義玄その人は、「赤肉団上、有一無位真人」なる言葉は用いていないことが明らかとなった。つまり、それが心臓であるかないかよりもずっと以前に、臨済が用いてもいない言葉で臨済の思想を語るのは方法的に正しくない、ということである。「赤肉団」について語るのには自ら別の、恐らくはそれ以後の宗派の態様やテキストの変容の問題として取り扱われるべきことにならないのである。

同じ事は『ウパニシャッド』や『大日経』との関連についても言えよう。これらとの相似によつて『臨済録』を読み解くことに全く意味がない、とは思わない。しかしそれは臨済その人の思想の探求とは何の関係もない「知的ゲーム」にすぎないということである。少なくとも、類似関係が見出せたとしてもそれによつて影響関係を論じるのは性急にすぎるといふべきである。

五、おわりに

我々は、ほとんど偶然か僥倖によって手にした情報しか認知することができない。そして、現在前しているものがその個々について、あるいはそれらの関連について、あらゆる情報を開示しているとは限らないし、しかも情報の方向はそれ自体アランダムなのである。かくてそこから導かれる認識や解釈は、人によっておそらく天と地ほども分かれる。われわれはその不確かな中間をさまようしかないのである。であるならば、我々は言葉によっていったい何を言いとめることができるのであろうか。臨済はいう、

諸君、「外に音声言語を発して、内面の心の働きの表す。」と『大乘成業論』にいう。意志が働くから想念があるのだが、それも畢竟うわべの衣だ。お前さんはひたすら「そいつ」が着ているうわべの衣を見て、それが実体だと思ひ込む。たとい無限の時間を経た所で、うわべの衣に通じるだけで、三界に輪廻するばかりだ。無事であるにしくはない。「相い逢うても相い知らず、共に語つて名も知らず」だ⁽³⁸⁾。

伝説にすぎないが、『宝林伝』巻八によれば、梁武帝(502-549 在位)と達摩の出会いについて、宝誌和尚は「王は遇いたりと雖も而も遇わざる也。」と慨嘆したという「宝林伝柳田本 p.133」。

はるかに「達摩不識」の伝説をひくこの臨済の説法は、唯識の言語論から出発しているにもかかわらず、それを離れて言語行為の停止へと進んで行く。しかし言語の限界の認識がただちに言語化の努力の否定につながってはならないだろう。臨済もまた、そんな安易な立場に留まるはずもあるまい。このことについてはまた稿を改めて論じなければなるまいが、資料を渉猟するついで、『寒山詩』に次の詩編があるのに気づいた。

可貴天然物　貴ぶべし　天然の物
 独立無伴侶　独立して　伴侶なく
 覓他不可見　他(それ)を覓むるも不可見
 出入無門戸　出入するに門戸なし

促之在方寸　之を促(つづ)むれば方寸(こころ)に在り

延之一切処　之を延ぶれば一切の処

汝若不信受　汝　若し信受せずんば

相逢不相遇　相い逢うも相い遇わざらん〔寒山詩 p.225〕

これはまた、従来問題にしてきた「無位真人」の話題とそのまま対応しているのは一見して明らかである。ここに「天然のもの」とは「無位道人」にシノニムである。

臨濟は寒山とはもとより何の関係もない。しかし、真理に対するこうした語り口は、むしろシナの大地に深く根ざした詩人達とその土壤を介して響きあうのであろうか。思えば臨濟の言葉も、矛盾的表现を駆使して真意に迫ろうとする、格調の高い詩人の言葉として受け取ることができそうな気がする。

あらためて、『臨濟録』は理論の書ではないこと、そして臨濟と『臨濟録』は分別して考えなければならぬし、あくまでその肉声にこだわらねばならない、というごくありきたりの、しかしともすれば見落とされがちな立場を今一度確認していささか冗漫に流れた小論をとじることにする。(39)

註

〔一〕『臨濟録』の成立史については「柳田古尊宿 p.115」「柳田ノート p.76ff」「柳田臨濟 2」。以下、テキストには「柳田臨濟」の科段を用い、「入矢臨濟」、『秋月臨濟』を適宜参照する。

本文改竄の例としては、趙州從捨(778-897)との出会いの部分があげられる。すなわち、『臨濟録 一一二段』には、

趙州行脚時參師。遇師洗脚次。州便問。如何是祖師西來意。師云。恰值老僧洗脚。州近前作聽勢。師云。更要第二杓惡水澆在。州便下去。

〔入矢臨濟 p.168〕

とある。行脚僧ではなく、住持が洗脚するのはありえぬことではないが少しおかしい。〔秋月趙州 p.30〕には、

師因到臨濟、方始洗脚、臨濟便問、如何是祖師西來意。師云、正值洗脚。臨濟乃近前側聆。師云、若會便會、若不會更莫喧喙。作麼。臨濟抃袖去。師云、三十年行脚、今日為人錯下注脚。

といい、流れはスムーズでかつ主客が顛倒している。内容からしても改竄は『臨濟録』の側である。他に臨濟と普化との対話についても秋月氏は『趙州録』のものが原型であろうとする。〔p.371〕南有雪峰、北有趙州。〔祖堂集 41a〕といわれた当時の様子からも臨濟は当時無名に近かったと考えられている。

②「師示衆云、如今学道人、且要自信。莫向外覓。總上他閑塵境、都不弃邪正。祇如有祖有仏、皆是教迹中事。有人拈起一句子語、或隱顯中出、便即疑生、照天照地、傍家尋問。也大忙然。大丈夫兒、莫祇麼論王論賊、論是非、論色論財、論說閑話過日。〔柳田臨濟 47〕〔入矢臨濟 p.67〕

③例えば、「問。如何是真正見解。師云。汝但一切入凡入聖。入染入淨。入諸仏国土入弥勒樓閣。入毘盧遮那法界。処処皆現国土成住壞空。〔柳田臨濟 42〕〔入矢臨濟 p.58〕」というのは、「汝如今応用処。欠少什麼。一刹那間便入淨入穢。入弥勒樓閣。入三眼国土。〔柳田臨濟 49〕〔入矢臨濟 p.70〕」とうに同じく、また、「問。如何是三眼国土。師云。我共汝入淨妙国土中。著清淨衣。說法身仏。又入無差別国土中。著無差別衣。說報身仏。又入解脫国土中。著光明衣。說化身仏。此三眼国土皆是依變。約經論家。取法身為根本。報化二身為用。山僧見処法身即不解說法。所以古人云。身依義立。土拠体論。法性身法性土。明知是建立之法。依通国土。空拳黄葉用誑小兒。〔柳田臨濟 50〕〔入矢臨濟 p.72〕」というのは、「汝要与祖仏不別。但莫外求。汝一念心上清淨光。是汝屋裏法身仏。汝一念心上無分別光。是汝屋裏報身仏。汝一念心上無差別光。是汝屋裏化身仏。此三種身是汝即目前聽法底人。祇為不向外馳求。有此功用。拠經論家。取三種身為極則。約山僧見処不然。此三種身是名言。亦是三種依。古人云。身依義立。土拠体論。法性身法性土。明知是光影。〔柳田臨 29〕〔入矢臨濟 p.35〕」と全く同じ説法とみてよ。④「禪史伝 p.411ff.」(11)では臨濟の仏陀觀には、自らを仏であると確信し、「仏への到達」ではなく、却って「仏の超克」を直截に志向する立場と、仏心の継承を主張することによって、自らの立脚点を正当化する働き、という矛盾した動機があることを明らかにした。つまり宗祖化の問題である。本論の課題はその延長線上にあるといつてよい。

⑤「師臨邊化時拠坐云、吾滅後不得滅却吾正法眼蔵。三聖出云、争敢滅却和尚正法眼蔵。師云、已後有人問汝、向他道什麼。三聖便喝。師云、誰知

吾正法眼藏、向這瞎驢辺滅却。言訖端然示寂。〔柳田臨濟 153〕〔入矢臨濟 p.210〕

〔6〕師示衆云、今時学仏法者、且要求真正見解。若得真正見解、生死不染去住自由。不要求殊勝、殊勝自至。道流、祇如自古先德、皆有出入底路。如山僧指示人处、祇要汝不受人惑。要用使用、更莫遲疑。如今学者不得。病在甚处、病在不自信处。汝若自信不及、即便忙忙地徇一切境、被他方境回換、不得自由。〔柳田臨濟 27〕〔入矢臨濟 p.32〕

〔7〕柳田聖山主編『祖堂集』一九卷九八頁以下。中文出版社、一九七二。

〔8〕『伝灯玉英集』卷六、一九右以下。『宋藏遺珍』第三卷（新文豊出版公司、一九七八）に収められる。一〇三四年、『景德伝灯録』を抄録して一五卷にまとめたもの。『景德伝灯録』の最古型を保存するものと考えられる。（普化章はない）

〔9〕柳田聖山主編『宋版・高麗本景德伝灯録』中文出版社、一九七六、に影印版がある。元は『四部叢刊』本で諸本を集成してなったもの。北宋版よりも成立は遅れるが却って改変されぬ古型を含むと考えられる。

〔10〕禅文化研究所『景德伝灯録』。本書は東寺経蔵の北宋版一切経に収められる東禅寺版『景德伝灯録』である。一二四二年頃の成立。なお『伝灯録』の詳しい書誌については本書に付された、西口芳男『東禅寺版『景德伝灯録』解題』三頁以下を参照されたい。

〔11〕禅文化研究所『景德伝灯録』。本書は東寺経蔵の北宋版一切経に収められる東禅寺版『景德伝灯録』である。一二四二年頃の成立。なお『伝灯録』の詳しい書誌については本書に付された、西口芳男『東禅寺版『景德伝灯録』解題』三頁以下を参照されたい。

〔12〕禅文化研究所『景德伝灯録』。本書は東寺経蔵の北宋版一切経に収められる東禅寺版『景德伝灯録』である。一二四二年頃の成立。なお『伝灯録』の詳しい書誌については本書に付された、西口芳男『東禅寺版『景德伝灯録』解題』三頁以下を参照されたい。

〔13〕真善美出版社本。

〔14〕柳田聖山主編『宝林伝・伝灯玉英集』中文出版社、一九七五。一〇三六年刊行本の影印。

〔15〕柳田聖山主編『宝林伝・伝灯玉英集』中文出版社、一九七五。一〇三六年刊行本の影印。

〔16〕同右

〔17〕注一参照。

〔18〕師到大愚。大愚問、什麼处来。師云、黄檗处来。大愚云、黄檗有何言句。師云、某甲三度問仏法的大意、三度被打。不知某甲有過無過。大愚

云、黃蘗与麼老婆為汝得徹困、更來這裏問有過無過。師於言下大悟云、元來黃蘗佛法無多子。大愚趨住云、這尿牀鬼子。適來道有過無過、如今却道黃蘗佛法無多子。汝見箇什麼道理、速道速道。師於大愚脇下築三拳。大愚托開云、汝師黃蘗。非干我事。〔柳田臨濟121〕〔入矢臨濟p.182〕

〔19〕黃蘗和尚告衆曰、余昔時同參大寂道友、名曰大愚。此人諸方行脚、法眼明徹。今在高安。願不好群居、独栖山舍。余相別時、叮囑云、他後或逢靈利者、指一人來相訪。

于時師在衆、聞已便往造謁。既到其所。具陳上說。至夜間、於大愚前、說瑜伽論、譚唯識、復申問難。大愚畢夕悄然不对。及至旦來、謂師曰、老僧独居山舍。念子遠來、且延一宿。何故夜間、於吾前無羞慙、放不淨。言訖杖之數下、推出闕却門。師迴黃蘗、復陳上陳。黃蘗聞已、稽首日、作者如猛火燃。喜子遇人。何乃虛往。師又去、復見大愚。大愚曰、前時無慙愧。今日何故又来。言訖便棒、推出門。

師復返黃蘗。啓聞和尚。此迴再返、不是空帰。黃蘗曰、何故如此。師曰、於一棒下入仏境界、假使百劫粉骨碎身、頂擎遠須弥山、經無量劫、報此深恩、莫可酬得。黃蘗聞已、喜之異常曰、子且解歇、更自出身。師過旬日、又辭黃蘗、至大愚所。大愚纔見、便擬棒師。師接得棒子、則便抱倒大愚。乃就其背、毆之數拳。大愚遂連點頭曰、吾独居山舍、將謂空過一生、不期今日却得一子。〔祖堂集19 p.99ff.〕

〔20〕祖堂集15, 99ff.〕

①師臨遷化時。謂衆云。還有人邈得吾真麼。若有人邈得吾真。呈似老僧看。衆皆將写真呈似和尚。師尽打。時有一少師普化。出来云。某甲邈得師真。師云。呈似老僧看。普化倒行而出。師云。我不可著汝這般底。向後別處。打瘋顛去也。〔伝灯録〕卷七、一〇七下に对应）

〔祖堂集〕一七卷一五頁）

②普化和尚嗣盤山。在鎮州。未親行録。不決化縁終始。〔伝灯録〕卷一〇、一六一下）

③師在市裏。遇見馬步使。便相撲勢。馬步使便打五棒。師云。似則似。是則不是。〔伝灯録〕一六二上）

④師尋常暮宿塚間。朝遊城市。把鈴云。明頭來也打。暗頭來也打。林際和尚聞此消息。教侍者探師。侍者來問師。不明不暗時事作麼生。師曰。明日大悲院有齋。侍者歸來拳似。林際便歡喜云。作麼生得見他。〔柳田臨濟98〕〔伝灯録〕一六一下）

⑤非久之間。普化自上来林際。林際便歡喜。排批飯食。对坐喫。師只是下底物。惣喫却。林際云。普化喫食。似一頭驢。師便下座。兩手托地。便造驢聲。林際無語。師云。林際厮兒。只具一隻眼。（後有人拳似長慶。長慶代林際進語云。也且從。更作麼生。又代普化云。被長老申此一問直得醅醅酩酊。）〔柳田臨濟97〕〔伝灯録〕一六一上。〔趙州録〕二七一頁参照。）

⑥林際又問大悲菩薩。分身千百億。便請現。師便擲地卓子。便作舞勢云。吽吽。便去。

⑦又林際上堂。師侍位次。有一僧在面前立。師勸推倒林際前。林際便把杖子打三下。師云。林際斯兒。只具一隻眼。〔柳田臨濟 96〕、「伝灯録」一六二上に部分対応

⑧又林際為師看聖僧次。林際云。是凡是聖。師云。是聖。林際便喝咄。師便撫掌大嘆。〔柳田臨濟 96〕、「伝灯録」一六二上に部分対応

⑨師得一日手擎函板。遶郭辞人云。我遷化去。衆人雲集相隨。東門而出。今日不好。二日南門。三日西門。人衆漸小不信。第四日北門而出。更無一人隨之。自覺整塚門而卒矣。〔柳田臨濟 119〕、「伝灯録」一六二上下

なお、(一)に臨濟を「林際」と表記するのは、臨濟章に「雪峰開拳云。林際太似好手。」(一九卷九八頁)といい、また岑和尚章に、臨濟下の三聖慧然の言として「勝林際七步。」(一七卷二二頁)ということからも臨濟を指すことに変わりはない。

⑫師、一日同普化赴施主家。齋次、師問、毛吞巨海、芥納須弥。為是神通妙用、本体如然。普化踏倒飯牀。師云、太龜生。普化云、這裏是什麼所在、說龜說細。〔柳田臨濟 94〕〔入矢臨濟 p.154〕

⑬師来日又同普化赴齋。問、今日供養何似昨日。普化依前踏倒飯牀。師云、得即得、太龜生。普化云、瞎漢。仏法說什麼龜細。師乃吐舌。〔柳田臨濟 95〕〔入矢臨濟 p.154〕

⑭師一日与河陽木塔長老、同在僧堂地炉内坐。因說、普化每日在街市掣風掣顛。知他是凡是聖。言猶未了、普化入来。師便問、汝是凡是聖。普化云、汝且道、我是凡是聖。師便喝。普化以手指云、河陽新婦子、木塔老婆禪。臨濟小厮兒、却具一隻眼。師云、這賊。普化云、賊賊。便出去。〔柳田臨濟 96〕〔入矢臨濟 p.155〕

⑮一日普化在僧堂前喫生菜。師見云、大似一頭驢。普化便作驢鳴。師云、這賊。普化云、賊賊。便出去。〔柳田臨濟 97〕〔入矢臨濟 p.157〕

⑯因普化常於街市搖鈴云、明頭来明頭打、暗頭来暗頭打。四方八面来施風打、虚空来連架打。師令侍者去纔見如是道便把住云、総不与麼来時如何。普化托開云、来日大悲院裏有齋。侍者回拳似師。師云、我從來疑著這漢。〔柳田臨濟 98〕〔入矢臨濟 p.157〕

⑰普化一日於街市中、就人乞直褌、人皆与之。普化俱不要。師令院主買棺一具。普化帰来、師云、我与汝做得箇直褌了也。普化便自担去、繞街市叫云、臨濟与我做直褌了也。我往東門遷化去。市人競隨看之。普化云、我今日未。来日往南門遷化去。如是三日。人皆不信。至第四日無人隨看。独出城外自入棺内、倩路行人釘之。即時伝布、市人競往開棺、乃見全身脱去。祇聞空中鈴響隱隱而去。〔柳田臨濟 119〕〔入矢臨濟 p.175〕

〔27〕師辭瀉山。仰山送出云、汝向後北去、有箇住処。師云、豈有与麼事。仰山云、但去、已後有一人佐輔老兄在。此人祇是有頭無尾、有始無終。師後倒鎮州、普化已在彼中。師出世、普化佐贊於師。師住未久、普化全身脱去。〔柳田臨濟133〕〔入矢臨濟p.194〕

〔28〕鎮州城東南隅、臨漳沱河側、小院住持。其臨濟因地得名。時普化先在彼、佯狂混衆、聖凡莫測。師至即佐之。師正旺化、普化全身脱去。乃符仰山小釈迦之懸記也。〔柳田臨濟124〕

〔29〕対応関係については前注参照。テキスト頁数は、禅文化研究所出版の北宋本による。文は『祖堂集』よりも『臨濟録』に近い。なお、いずれとも対応せぬ次の二話がある。

凡見人無高下。皆振鐸一声。時号普化和尚。或将鐸就人耳边振之。或拊其背有迴顧者。即展手云。乞我一錢。非時遇食亦喫。〔61b〕

師嘗於闌闌間搖鐸唱曰。覓箇去処不可得。時道吾遇之。把住問曰。汝擬去什麼処。師曰。汝從什麼処來。道吾無語。師掣手便去。〔62a〕

〔30〕道流、出家兒且要学道。祇如山僧、往日会向毘尼中留心、亦曾於経論尋討。後方知是济世菓表頭之説。遂乃一時抛却、即訪道参禅。後遇大善知識、方乃道眼分明。〔柳田臨濟62〕

〔31〕上堂云、赤肉团上、有一無位真人。常從汝等諸人面門出入。未証拠者、看看。時有僧出問、如何是无位真人。師下禅牀把住云、道道。其僧擬議、師托開云、無位真人是什麼乾屎橛。便帰方丈。〔柳田臨濟13〕〔入矢臨濟p.20〕

〔32〕中村辞典にはアラハトの訳語として次の用例があげられる。『法集要頌経』円寂品〔T.4.790.Udv. XXVI.10 etc.〕。『無量寿経』〔T.12.277a〕。なおアトマンの訳語としては見出されぬようである。

〔33〕道流、莫取次被諸方老師印破面門。道我解禅解道、弁似懸河、皆是造地獄業。〔柳田臨濟41〕〔入矢臨濟p.57〕

〔34〕面門の他の用例を当たると、『景德伝灯録』卷一六、徳山宣鑑の法嗣である鄂州巖頭全豁禅師章に、「吾教意如摩醯首羅。劈開面門、豎亜一隻眼。此是第二段義。」といい、これは眉間である。

『続高僧伝』卷三、釈慧浄伝には、「放光面門、滅影双樹。〔T.50.444c〕とあり、これは如来の描写であるから、「白毫相」をさす。つまりこの面門とは眉間である。他に、『宋高僧伝』唐湖州法華寺大光伝には、「夜分将醒白光満室朗然若昼。往覘光公宴坐梵音方作。光起面門如開毫相。経音向息光色随斂。〔T.50.866a〕とあり、唐睦州烏龍山浄土道場少康伝にも、「毎遇斎日雲集所化三千許人登座。令男女弟子望康面門。即高声唱阿弥陀仏。仏従口出。連誦十声十仏若連珠状。〔T.50.867b〕とあり、いずれも眉間である。

禅宗と関連深い『仏頂経』には、「爾時世尊從其面門放種種光。」[T.19,108b]とある。これは小乗『涅槃經』に、「爾時如来從其面門、放種種光。」[T.1,198c]とあるのをそのまま受けたものであろう。この部分は異訳の『遊行経』には、「爾時世尊顏貌從容威光熾盛。諸根清淨面色和悅。．．．未曾見仏面色光沢發明如金。．．．如雪白毫光。」[T.1,19c]とあり、顔を指すようにも見えるが、白毫相をいうかにも見える。『般泥洹経』には「光顏從容。」といい、また、「仏面光潤顔色發明」とうう[T.1,184a]。なお、直前の偈には「真人所説法、賢者常樂行」とある。『根本有部律雜事』卷三七には、「顔容威光赫奕。」「光相」などとなつてゐる[T.24,391c]。パーリ語原典では「面門に該当する部分は chavivāṇa(皮膚の色)あるいは kāya(身体)である。The Dīgha Nikāya, ed. by Rhys Davids, T. W. and Estlin Carpenter, J. vol.II. London, The Pāli Text Society, 1947, pp.133-134. (中村元)『ブツダ最後の旅』岩波文庫, p.120 参照)

ともかく、『涅槃経』では身体(の表面)と考えるべきであらうが、それをシナ人がどう捉えたかはまた別の問題であらう。明らかに「口」を指すものとしては『無量義経』に、「額広鼻修面門開。」[T.9,385a]とあるのがあり、天台智顛(538-597)の『禪門口決』に、「一師言、由摂念太急則氣結故病。治法想身狀甑上飯氣。然後想有風從臍中起出至面門。面門者口也。」[T.46,584a]があげられる。

なお、最近禅文化研究所より出版された『禅語辞書類聚』には、「華嚴大疏、面門即口也。演義鈔、面門即面之正容也、非其口也。此処と碧巖燎却面門とはカホと見て可なり。臨濟之無位真人、從面門出入は口と見るべし。又耳口目鼻の七竅なりとの説もあり。」(『俗語解』二二七頁)とある。ただし特に根拠は示されていない。

〔35〕「汝欲得識祖仏塵、祇汝面前聽法底是。学人信不及、便向外馳求。設求得者皆是文字名相。終不得他活祖意。」[柳田臨濟 28][入矢臨濟 p.33]

〔36〕この話題を材料に入矢先生は「解説」の中で次のように言われる。

臨濟は「①お前たちは無依の道人であるはずだ」という言い方は絶対しない。一貫して「まさに②お前たちこそがそのまま無依の道人なのだ」と直示しつづける。③例えば「お前たちは祖仏に会いたいと思うか。④今わしの面前でこの説法を聴いているお前たちこそがそれだ(祇汝面前聽法底是)」と言う時、その「祇汝」とは「ほかならぬお前たち」「お前たちそのもの」というストレートな直指なのであって、⑤それ以外の要素の介在は全くない。「入矢臨濟 p.22」。(番号筆者)

全くその通りだと思うのだが、松本氏はこの文を引用して、節の前後に論理的不斉合が見られると言う(松本三七七頁)。氏の分析が分かりにくいのでそのまま引用すると、まず③以下の部分について、

この文章の末尾に「それ以外の要素の介在は全くない」と述べられるが、ここで「それ」とは何を指しているのであろうか。私の読解によれば、「ほかならぬ」お前たち「そのもの」を指している。つまり、「今わしの面前でこの説法を聴いているお前たち」以外の要素の介在は全くない」というのが、(5)の文の意味であろう。しかし②の文章を見ると、そこには、「お前たち」以外の要素が明らかに存在している。即ち「無依の道人」である。つまり、その文章は、「お前たち」(A)と「無依の道人」(B)という二つの要素、あるいは別の言葉でいえば二つの名辞の間に見られる何等かの関係を示すものと考えられる。この二つの要素、AとBを区別することが何よりも重要であろう。(原文の、実線、破線などによる引用文の指示を番号による指示に変えた。)

という。そして入矢先生の文章を同語反復であるとするのだが、明らかに誤解である。その理由をのべるためにまずわたしの理解を記しておく。

①は、「(A)は(B)のはずだ。」であるから、「(A)は(B)だ」のはずだ」であり、「はずだ」は語り手の判断を表している。

②は、「(A)は(B)だ。」であるから、①と②は全く性格の異なる文である。①は「お前たちは無依の道人である・はずだ。」となり、②は「お前たちが(そのまま)無依の道人なのだ。」となる。従って、「それ」とは「ストレートな直指」または②の文全体を指し、「それ以外の要素」とは「はずだ」という語り手の判断の部分の指すと考えるべきであろう。

また、②の文章と④の文章は全く同じ構造なのだが、松本氏は「」の中で、肝心の「・・・聴いているお前たち」が、それだ(是)」という「それ」、つまり「無依の道人」あるいは「祖仏」にも等置さるべき(B)を省いている。それが誤解のもとだと思っただが、意図的なものでなければ幸いである。繰り返して言えば、⑤の文章は、「ストレートな直指以外の(はずだ)などという余計な判断の(要素の介在は全くない)」ということなのである。[OEI]

(17)佐藤晴彦「宋元語法史試論 一 〈へり地〉〈へり路〉〈田地〉〈地面〉をめぐって」神戸外大論叢三四―三、一九八三。および、同「元明語法史試論」神戸外大論叢三五―二、一九八四。

(18)「大徳。外発声語業。内表心所法。以思有念。皆悉是衣。汝祇麼認他著底衣為是解。縦経塵劫祇是衣通。三界循環輪回生死。不如無事。相逢不相識。共語不知名。」柳田臨濟76「入矢臨濟 p.119」

(19)補注 松本氏が『大日経』との関連を指摘する「以心伝心」の語源については、『起信論』等も考慮すべきではなからうか。「以心除心。」「[32:582a]」

「以心住故。」(同)などの語が見え、前者は『妄尽還源觀』[T.45.639c]にもそのまま援用される。また、慈恩大師基の『般若波羅蜜多心經幽贊』に、「以心見仏、以心作仏。心即是仏、心即我身。」[T.33.526b]という。これは更に『大智度論』に基づくらしいが、今は記して後を期す。また、「心地」についても、前掲佐藤論文に注意すべき他、『起信論』には「淨心地」として三度あらわれ[T.32.577c.577e.581a]、また、偽經である『金剛三昧經』に五度[T.9.366b.369c.370a.370b.374a]みられ、『仏頂經』にも五度[T.19.111a.111a.126b.127b.142a]出現する。場所のみ記して今後の検討対象としたい。