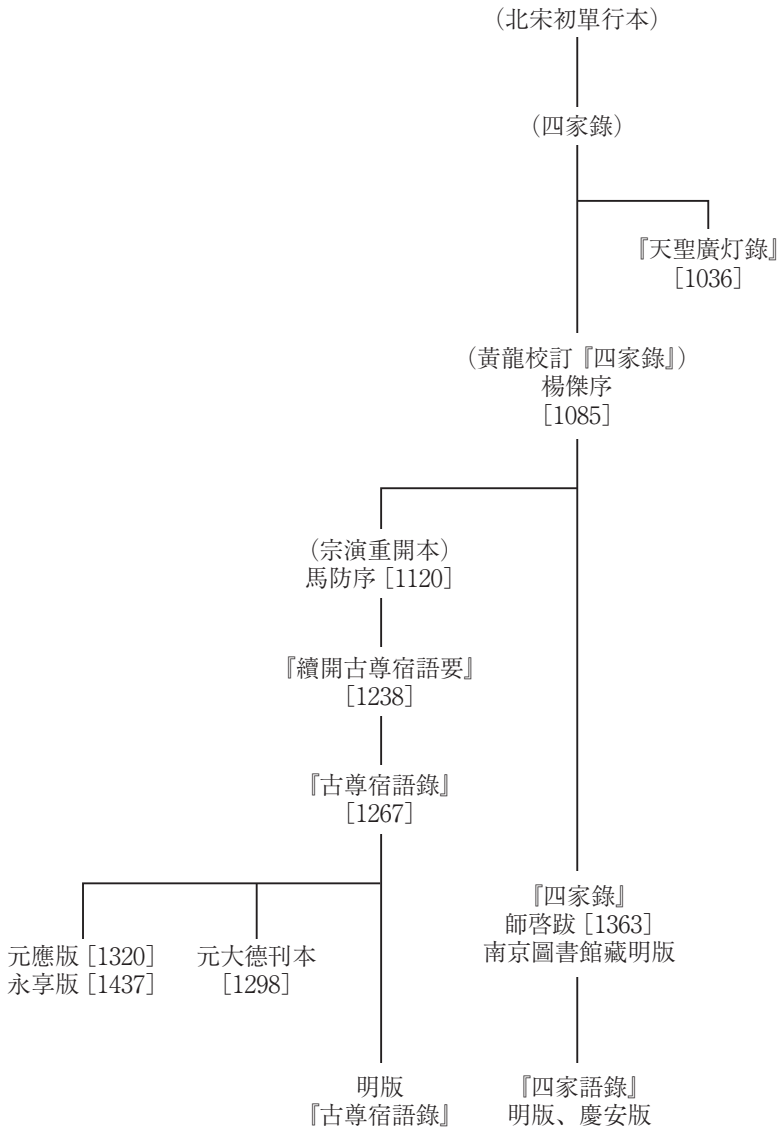


臨濟義玄禪師の禪思想

衣川 賢次

一・資料

臨濟義玄禪師の禪思想を考えるさいの資料をどこに求めるべきか？ 現在に傳わる『臨濟錄』にはふたつの系統がある。ひとつは『四家録』の系統で、馬祖・百丈・黃檗・臨濟の四家の語録を一書に編纂した集成。『天聖廣燈錄』(一〇三六)に収録され、のち黃龍慧南の校訂を経て、楊傑の序(二〇八五)を附し、明版『四家録』(師啓跋「二六六三」)に受け繼がれる。もうひとつは黃龍慧南校訂本をさらに圓覺宗演が再編し、馬防の序(一一二〇)を附したテキストが『續開古尊宿語要』(一二三八)に収録され、さらに『古尊宿語録』(一二六七)に引き繼がれ、この臨濟部分が元大徳二年(一二九八)刊本として單行化され、日本の五山版(元應二年版「二三三〇」、永享九年版「二四三七、大正藏所收」)が刊行された。



上掲は『臨濟録』版本の系統圖である(括弧内は現存しない版本)。

つまり四家録と古尊宿のふたつの系統がある。後者は圓覺宗演によって再編されたとき、編成にも字句にも改變が加えられ、宋代資料による増補があるから、前者のもっとも古い形態を存する『天聖廣燈錄』をもって基本資料となすべきである。

その「示衆」は『臨濟録』の主要部分を占めているが、この部分は唐代末期から五代(一〇世紀後半)、すなわち臨濟禪師圓寂(咸通七年、八六六)のほぼ一〇〇年後には成立していたと考えられる⁽¹⁾。「示衆」以外の部分(圓覺宗演再編本に分類された「上堂」、「勘辨」、「行録」に相当する部分)は成立が遅く、したがって後代の思想を混入している可能性を含むのに對して、「示衆」はもっとも信頼できる資料である。これをもとに「臨濟義玄禪師の禪思想」を考察することができる⁽²⁾。

二・臨濟の示衆

臨濟禪師の「示衆」は河北鎮州臨濟院において、各地から來參した行脚僧に向っておこなわれた説法の集録である。鎮州は當時五臺山進香道の東ルートの起點にあたり⁽³⁾、日本僧圓仁が記録しているように、一般の參詣者とともに行脚の禪僧が隊を成してこの道を通って五臺山へと巡禮し⁽⁴⁾、途中おそらく臨濟院を訪れたことがあったであろう。鎮州城外東南(のち城内に移転した)の臨濟院は小院であり、「示衆」と言われる説法は主にこうした行脚僧が對象であったから、しぜん求法行脚の問題にふれることが多くなっている。臨濟禪師の「示衆」は行脚僧に「眞正の見解」(正しい考えかた)を持つことを要求し、「眞正の見解」

とはなんであるかを繰りかえし説いている。「示衆」の冒頭第一段にその要點が盡くされている。

師示衆云：「今時學佛法者，且要求眞正見解。若得眞正見解，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，皆有出人底路。如山僧指示人處，祇是要你不受人惑，要用便用，更莫遲疑！如今學者不得，病在甚處？病在不自信處。你若自信不及，即便忙忙地徇一切境轉，被他萬境週換，不得自由。你若能歇得念念馳求心，便與祖佛不別。你欲得識祖佛麼？祇你面前聽法底是。學人信不及，便向外馳求。設求得者，皆是文字名相，終不得他活祖意。莫錯！禪德。此時不遇，萬劫千生，輪迴三界，徇好惡境撥去驢牛肚裏生。道流！約山僧見處，與釋迦不別。每日多般用處，欠少什麼？六道神光，未曾間歇。若能如是見得，祇是一生無事人。」

師は大衆に向つて言った、「いま佛法を學ぼうとする者は、とりあえず、正しい考えかたを求めなくてはならぬ。正しい考えかたを身につけたなら、輪廻にも陥らず、行くも留まるもみづから決める。解脱を求めなくとも、解脱はひとりでにわがものとなる。諸君！古來の先覺がたは、みなすぐれた方便をわきまえておられたのだが、わたしが忠告してやれるのはただ、きみたちは人に騙されるな、ということだけだ。忠告に従うなら、従うがよい。迷ったりしてはだめだ。いまの修行者の缺點は、どこに原因があるか？原因は自己を信じないところにある。きみたちが自己を信じきれないから、幻覺のままにあたふたと運ばれ、よろづの場面に振りまわされて、自由になれないのだ。きみたちが絶えず求めまわる、その心を終熄できたなら、そのときこそ達磨や佛陀と同じなのだ。きみたちは達磨がどんな人なのか、知りたいと思うか？今わたしの面前で説法を聴いているきみたちこそ、それなの

だ。きみたち自身が自己を信じきれないから、外に求めまわるのだ。外に求めて、たとい得られたとしても、みな文字や言葉ばかりで、けっして活きた達磨の思想ではない。考え違いをしてはならぬ！ 禪師がたよ！ 今生こんじょうに善知識に遇わなければ、永遠に三界を輪廻し、臨終に現れる好ましき境界、おぞましき境界のままに、驢馬や牛の腹に入つて轉生することになる。諸君！ わたしの見かたに據れば、諸君は釋迦と何の違いもないのだ。毎日の種々の行ないに、何の缺けたところがあるか。きみたちの六根が放つくすしき光は、途切れることなく射しつづけているではないか。このように見ることができたなら、諸君はただ一生無事の人である。」

臨濟禪師は言う、「真正の見解」を持つことが解脱である。「真正の見解」とはなにか？ 今わが目の前で説法を聴いているきみたちこそが祖師・佛陀と變わらないということだ。それを信ずることができたなら、求めて行脚することのない無事の人となるのだ、と。

三・理論——馬祖の革新

臨濟禪師がかく言う理論的根據は馬祖禪の考えかたにある。中唐の馬祖道一(七〇九〜七八八)は「即心是佛」、「性在作用」を説いた。「佛性はわが心にあり、それはわが行爲に發揮される」という佛性論である。傳統的な佛教學では、佛性は人人具有ではあつても、煩惱の雲に覆われて發揮されぬゆえに、繁多な戒律に依る煩惱對治、龐大な經論の學修、長期にわたる修行、その果てに佛陀の悟りが設定されていた。

これは幾世にもわたって輪廻轉生を繰り返かえし、その果てに最終解脫を得るというインド人の思想であるが、中國人の馬祖はこのような迂遠な考えかたには耐えられず、孔子の「道は人に遠からず」(『禮記』中庸篇)に據って、「佛は人に遠からず」、「道は衆生を離れず」であるはずだと考えたのである⁽⁵⁾。

嘗曰：「佛不遠人，卽心而證。法無所攝，觸境皆如。豈在多岐，以泥學者？故夸父、喫訶，求之愈疎，而金剛醍醐，正在方寸。」(權德輿「洪州開元寺石門道一禪師塔銘并序」)⁽⁶⁾

かつてわたくしにつきのようになされた、「佛は人と離れた存在なのではない。わが心においてこそ佛なることを悟るのだ。しかし心という法は坐禪を修して治めるものではない。對象に觸れたとき實相として現れるのだ。多くの修行法を設定して、修行者を煩わせる必要などないのである。ゆえに^か父や喫訶は追い求めて、ますます遠ざかったのだ。だが金剛と醍醐は、まさしくわが心にあるのである」と。

若説如來權教三藏，河沙劫説不可盡，猶如鉤鑊亦不斷絕；若悟聖心，總無餘事。(『天聖廣燈錄』卷八洪州馬祖道一大寂禪師章)⁽⁷⁾

いま如來が假りの方便として説いた教えについて話すなら、永劫に話し續けても終わらない。まるで罪人の鎖の拘束が斷ち切れぬようなものだ。しかし如來の心を悟るならば、一舉に決著がつく。

非離眞而有，立處卽眞，立處盡是自家體。若不然者，更是何人！（『景德傳燈錄』卷二八江西大寂道一禪師語）⁽⁸⁾

人は眞理を離れて存在するのではない。いまここにこそ眞理があるのだ。いまこのすべてが自己の本體である。もしそうでないなら、いったいわたし以外の誰にその資格があるというのだ！

後聞洪州大寂禪門之上首，特往瞻禮。業身逾六尺，屹若山立。顧必凝睇，聲件洪鐘。大寂一見異之，笑而言曰：「巍巍佛堂，其中無佛。」業於是禮跪而言曰：「至如三乘文學，粗窮其旨。嘗聞禪門卽心是佛，實未能了。」大寂曰：「只未了底心卽是，別物更無。不了時卽是迷，若了卽是悟；迷卽衆生，悟卽是佛；道不離衆生，豈別更有佛！亦猶手作拳，拳全手也。」業言下豁然開悟，涕淚悲泣，向大寂曰：「本謂佛道長遠，勤苦曠劫，方始得成。今日始知，法身實相，本自具足，一切萬法，從心所生，但有名字，無有實者。」（『宋高僧傳』卷一一唐汾州開元寺無業傳）⁽⁹⁾

のち洪州の馬祖禪師が禪門の指導者だと聞き、出向いて挨拶をした。無業は六尺の巨漢、馬祖の前になると、まるで山が屹立したようで、相手を見るときはギロリと凝視し、加えて梵鐘のごとき大音聲。馬祖は一見して大器だと知り、笑って言った、「たいそう立派な伽藍だが、本尊がお留守だな」。無業はかしくまって禮拜し、跪いて、「わたくし、佛教の學問についてはほぼ窮めました。禪門では（卽心是佛）だと承りましたが、これがまったくわかりませぬ。すかさず、馬祖「わからぬという、その心こそがそれだ！ それ以外にはない！ わからない時が迷いだ、わかったら悟りなのだ。迷えば

衆生、悟れば佛だ。道は衆生を離れてあるのではない。衆生のほかに佛があらうか！握れば拳、開けば掌じゃないか。」これを聴くや、無業は豁然大悟した。涙があふれるまま、申し上げた、「わたくし、佛道というものは長く遠い道のり、無限の苦しい修行の果てに、はじめて成道があるのだと思っておりました。今日をはじめて知りました。法身という眞實相はもともとわたくしに具わっていた、一切のものはわが心より生じ、それは名辭のみあって、實體はないのだ、と」。

馬祖の教説のうち「即心是佛」は廣く受け入れられたが、「性在作用」(作用即性)説はただちに南陽慧忠(？～七七五)の反撥を呼び、圭峯宗密(七八〇～八四二)の危懼を招き¹¹⁾、のちの宋學の批判もこの點に集中している¹²⁾。しかしこの點こそが馬祖の教説の新しさであり、「即心是佛」なることを人が感得する方なのであった。禪の悟り「即心是佛」はいかにしてわがものとして實感されるのか。「性在作用」——見聞覺知の日常の營爲のなかに佛性は發揮されているというが、これはいかなる事態であるのか。馬祖は言う、

一切衆生、從無量劫來、不出法性三昧。長在法性三昧中、著衣喫飯、言談祇對。六根運用、一切施爲、盡是法性。不解返源、隨名逐相、迷情妄起、造種種業。若能一念返照、全體聖心。汝等諸人、各達自心、莫記吾語。(『天聖廣燈錄』卷八)¹³⁾

すべてのひとびとは、久遠の昔より今に至るまで、法性三昧(ひらかれた悟りの世界)からはみ出たことはない。つねに法性三昧のただ中で服を着け、飯を喰らい、人と語り、應對しているのだ。六根

のはたらき、あらゆる行爲のひとつひとつが法性に適っている。しかるにこの根源に立ち返ることができないで、表面的な名前や形を追い求め、むやみに迷いを起こしては、さまざまな業を造る。しかしもし一瞬でも気づき顧みたなら、そのとたんにまるごと聖人の心である。諸君よ、わたしの言葉に従うのではなく、ひとりひとりがみづからの心に立ち至るのだ。

この「一切衆生、從無量劫來、不出法性三昧。長在法性三昧中、著衣喫飯、言談祇對」という説の背後にも、中國人らしい「百姓は日用して知らず」(『周易』繫辭傳上)という考え方があろうである。「すべての人が悟りのただ中に在る」とは、證明も説明もできない確信というほかないが、ただ「一念に返照」することよつてのみ、このことわりが自己に實感されるという。すなわち「回光返照」という回心の體驗を要するのである。個人におけるこうした事理圓融した世界の實現を、馬祖が「皆な心の迴轉に由る」(『景德傳燈錄』卷二八「江西大寂道一禪師示衆」と言っているのは、かれじしんにその體驗があつたことを示唆しているようであるが、「一念に返照」して「自心に達する」、その契機はなんであるか。それが馬祖の「見色即是見心」(物を見てわが心を知る)という悟道の方法である。

法無自性、三界唯心。經云：「森羅及萬像、一法之所印。」凡所見色、皆是見心。心不自心、因色故心；色不自色、因心故色。故經云：「見色即是見心。」(『宗鏡錄』卷一、大正藏四八、四一八下)¹⁴⁾

ものごとには不變の實體はない。世界内の存在はただ心のみ。ゆえに經に「あらゆる存在と現象は、心が現出したもの」という。ひとに見えるものは、みな心の現出として見えるのだ。心はそれ自體で

心なのではなく、物に對してはじめて心なのであり、物はそれ自體で物なのではなく、心を待つてはじめて物なのであつて、兩者は相依相對の關係にある。ゆえに經に「物が見えろと心が見えろ」といわれる。

ここで馬祖は師の南嶽懷讓の語に據りつつ、「見色卽是見心」をつけ加えているのであるが、この「見色卽是見心」のもとづく經典は未詳である。そしてこれは『楞伽經』の「自心現」、「自心現量」を馬祖が言い替えたものと理解されている。『楞伽經』にはつぎのように言う。

佛告大慧：「如是。凡夫惡見所噬，外道智慧，不知如夢，自心現量，依於一異、俱不俱、有無非有非無、常無常見。譬如畫像，不高不下，而彼凡愚，作高下想。」（『楞伽阿跋多羅寶經』卷二（一切佛語心品），大正藏一六、四九一上）

佛は大慧に告げた、「そのとおりだ。凡夫は誤つた見かたに執われて、外道の淺はかな智慧のように、夢のようなことだとは知らず、自分の心が出出したものを見て、さまざまの判斷をするのだ。例えば繪に描かれた像は平面で高低はないが、凡夫愚夫は見て高低があると思ひこむようなものだ。」

これは人がいかに認識を誤るかという説である。『楞伽經』の「自心現量説」は「自心が妄想によつてありもしない幻想を現出して、さらにその幻想を實體視してさまざまな感情を抱く」というもので、それを譬喩（陽炎・乾闥婆城・夢・畫像・垂髮・火輪・水泡・樹影など）によつて説明するのである。『楞伽經』の

唯識説は「ものを見るとか知るといふことは、認識論的にいえば、対象そのものを見、知るといふよりは、対象についての像を心内に作り、それを見、知るのである。……すべての存在（われわれが客観的實在と思つてゐるもの）は、實は心内に作られたイメージにすぎない。すなわち、心が現し出した像であり、われわれはそれを見て、それに執われているのだ」（高崎直道）⁽¹⁵⁾と言われる。ただし「自心現量」という心の習性は『楞伽經』においては自明の理なのであつて、證明の必要のない前提として繰りかえし説かれるばかりである。

この心の習性としての「自心現量」はたしかに「見色即是見心」という定言の背景をなすものではあるが、兩者はじつは相反する立場から言われた言説なのである。外界は自心の現出だといふ唯識説にともなひながら、「自心現量」は人が外界を實體視して認識を誤る否定的な心の習性を言うのに對して、「見色即是見心」は逆に外界を見るわが心を再發見して、そこに佛心の作用を認めるのであつて、肯定的にかあるべしというテーゼとして提示されるのである。

馬祖によれば、人間はみな覺醒した世界に生きているのであるから、日常の生活の裡に自足しておればよいのであつて、このうえ更に「佛法」を學び、「修行」をし、「坐禪」をして「悟り」を求めめる必要はまったくなく、外にそれを求めることはむしろ清淨心を汚すものである、とした。馬祖は言う、「道は修むるを用いず。但だ汚染する莫れ」⁽¹⁶⁾。もし「修」をいうならば、「自性は本來具足せり。但だ善惡の事上に於いて滯らざるを、喚んで修道の人と作す」⁽¹⁷⁾。宗密も總括して言う、「但だ心に任するを修と爲すなり」⁽¹⁸⁾。すなわち「馬祖は最終的にいかなる形式の開悟をも否定したのである。開悟といふことは迷いと悟り、聰明と愚癡の區別を前提とする。だが平常・完全なる心がすでに佛性なのであり、がんらい區別する必要はない以上、開悟も存在せず、頓悟・漸悟など論外である」⁽¹⁹⁾。

この單純明快な「平常無事」論は僧俗に廣く衝擊を與へるとともに、また強い吸引力をもつて多くの人を馬祖の禪門に引き寄せたのであるが、冷靜になつて考へてみると、これほど「言うは易く、行ふは難き」ことはない。ここにおいてあらためて「見色卽是見心」という悟道論が注目されるにいたつた。周知のよう「性在作用」説の根據とされるのは、禪宗で傳承された菩提達磨の弟子波羅提尊者と異見王の問答および尊者の偈である。

王又問曰：「何者是佛？」波羅提曰：「見性是佛。」王曰：「師見性不？」波羅提曰：「我見佛性。」王曰：「性在何處？」波羅提曰：「性在作用。」王曰：「是何作用？今不覩見。」波羅提曰：「今現作用，王自不識。」王曰：「師既所見，云有作用，當於我處而有之不？」波羅提曰：「王若作用，現前總是；王若不用，體亦難見。」王曰：「若當用之，幾處出現？」師曰：「若出用時，當有其八。」卓立雲端，以偈告曰：「在胎曰身，處世名人；在眼曰見，在耳曰聞；在鼻辨氣，在口談論；在手執捉，在脚運奔。遍現俱該法界，收攝不出微塵。識者知是佛性，不識者喚作精魂。」（『宗鏡錄』卷九七，大正藏四八，九三九上）²⁰

異見王はさらに問う、「何をもつて佛とするのか」。波羅提、「本性を見るものが佛である」。王、「師は本性を見られたのか」。波羅提、「わたしは佛性を見た」。王、「本性はどこにあるか」。波羅提、「本性は作用するところにある」。王、「如何なる作用であるのか。いまそれが見えぬ」。波羅提、「いま現に作用しているのを、王は自分でわからぬのだ」。王、「師は見ることに本性の作用があると言うなら、朕にもあるのであろうか」。波羅提、「王が作用するなら、現前するものはすべて本性であり、作用しなければ、本體は見えぬ」。王、「もし作用すれば、幾處に現れるのか」。波羅提、「作用すれば、八處

に現れるであろう」。波羅提は雲間に立つて偈で告げた、「母胎にあつては身といい、世に出ては人という。眼にあつては見るという、耳にあつては聞くという。鼻にあつては匂いを區別し、口にあつては語る。手にあつてはものをつかみ、足にあつては走る。擴大しては世界を被い、收斂しては微塵に納まる。わかる者はこれが佛性だと知り、わからぬ者は精魂と呼ぶ」。

ただし、この故事の古い淵源は確認できず、おそらく馬祖禪を根據づける『寶林傳』において登場したものらしく²⁾、中國人の創作にかかる可能性が高い。すなわち中國的な、中國人に受け入れられやすい理論である。

こうして、馬祖道一による「即心是佛」「性在作用」(作用即性)という佛性論と「見色即是見心」という悟道論と「平常無事」という修道論をそなえた新しい中國禪が八世紀後半に登場した。この理論は馬祖の弟子の百丈懷海(七四九〜八一四)とその弟子馮山靈祐(七七一〜八五三)、黃檗希運(？〜大中年間「八四七〜八六〇」)らによつて廣まり、九世紀江西・湖南を中心に多くの修行者を引き寄せていた。巨視的に見れば、唐から宋へ、社會は中世から近世へと大きく轉移するなかで、中唐馬祖に始まる禪宗は、唐代佛教の過激な新興宗教として登場し、その教説は相當に衝撃的であつたため、この新興禪宗は多くの出家者を呼び込む吸引力をもつていた。晩唐五代の動亂期に當つて、藩鎮の實力者が競つて支持し、私的戒壇を設けて度僧し、その結果禪宗社會に大衆化現象が起つた。當時は潭州馮山靈祐のもとに千六百衆、同じく潭州石霜山慶諸(八〇七〜八八八)のもとに一度に「二百來个新到」、洪州雲居道膺(？〜九〇二)には千五百衆、福州雪峰義存(八二二〜九〇八)には千七百衆が聚まつたという時代である。臨濟禪師も若年の南方行脚でこの新しい禪思想に深く影響を受けていた。馬祖道一から百年後の九世紀後半、唐末の禪宗は江西

の洞山、曹山、雲居山、湖南の瀉山、仰山、石霜山、徳山、福建の雪峯山、そして河北の趙州(觀音院從諗)、鎮州(臨濟義玄)などで、唐宋變革期といわれる動亂の時代に對應する生き方が模索されていたのである。

四、實踐——行脚僧への説法

河北鎮州臨濟院にあって、義玄禪師は馬祖禪の基本理論に據りつつ、各地から參問に来る行脚僧に「示衆」説法をした。その基調は「外に求めまわる行脚をやめよ」ということであつた。上掲「示衆」に言うように「人惑を受けてはならぬ」と忠告したのである。

「二」「人惑」の第一は傳統的佛教學である

行脚僧はすでに既成の佛敎に限界を感じて新興宗教たる禪宗に身を投じ、行脚に出たのであるが、臨濟によれば、かれらはこれまで馴染んできた佛敎教學の羈絆を脱しきれないで、いくつもの「誤つた考え」に執われている。

(1)まづ第一に、佛陀を究極の理想と設定してその境涯に至らんことを求めることである。

【七一】有一般禿比丘，向學人道：「佛是究竟，於三大阿僧祇劫修行，果滿，始成道。」道流！你若道佛是究竟，緣什麼八十年後向拘尸羅城雙林樹間側臥死去？佛今何在？明知與我生死不別。你言：「三十二

相、八十種好是佛。」轉輪聖王應是如來。明知是幻化。古人云：「如來舉身相，爲順世間情。恐人生斷見，權且立虛名。假言三十二，八十也空聲。有身非覺體，無相乃眞形。」你道：「佛有六通，是不可思議。」一切諸天、神仙、阿修羅、大力鬼亦有神通，應是佛否？道流！莫錯！祇如阿修羅與天帝釋戰，戰敗，領八萬四千眷屬入藕絲孔中藏。莫是聖否？如山僧所舉，皆是業通、依通。

「佛陀こそは究極のかたである。三大阿僧祇劫の長きにわたって修行を積まれ、その成果として始めて成道されたもうたのだ」などと修行者に向って説教を垂れる坊主がおるが、諸君よ！もしきみたちまでがそのまねをして、「佛陀こそは究極のかたである」と言うなら、いったいどうして八十歳で拘尸羅城の雙林樹のもとに横たわって死んでしまったのか？佛陀は今どこにいるのか？われわれの生き死にと何ら變わらぬことがわかるであろう。きみたちは「三十二相、八十種好こそは佛のあかしだ」と言うが、それならあの轉輪聖王だって聖人ということになる。佛陀も現身うつしみの人だったとわかるであろう。古人が「如來の全身のすがたは、眼に見たいという世間の人情に隨って表したにすぎぬ。疑り深い人は虚無の心をいだきやすいゆえ、間に合わせに名目を立てたのだ。でまかせに三十二と云っただけで、八十と言うのもでたらめである。かたちあるは覺者の身體ではない、かたちなきこそが眞のすがたである」と言うとおりである。きみたちは「佛陀はすばらしい六神通を發揮なさる」と言う。ならば、天の神、地の神、阿修羅、大力鬼もみな神通を發揮するのであるから、佛陀ということになるであろうか？諸君！間違えてはならぬ！阿修羅は帝釋天と戦って敗れるや、八萬四千の眷屬を率いて蓮の糸の中に隠れたというが、こんなのを聖人と言えるか？わたしがいま挙げたのは、みな業通、依通にすぎない。

この時代に「佛陀はわれわれと同じ血の通った人間であつて、八十歳で死んだ人である」という「人間佛陀」はまったく新しい佛陀像であつた^四。これはおそらく會昌の廢佛の徹底的破壊を目睹した臨濟禪師の感慨から生まれたものであろう。

(2) 第二に「佛陀の悟りの境涯に到達するには、多くの修行の階梯を履まねばならぬ」という教學の修道論である。

【四八】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，擔枷負鎖漢。羅漢、辟支，猶如廁穢。菩提、涅槃，如繫驢橛。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，終不如是。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。」

諸君！わたしの見かたによるならば、わたしは報身佛、化身佛の頭も尻に敷く。十地に至つた菩薩は小作奴隸、等覺・妙覺は囚われの罪人、羅漢・辟支佛は糞尿、菩提・涅槃は驢馬を繫ぐ杭にほかならぬ。なにゆえかく申すかといえは、それら修行の階梯が空名にすぎぬことに、諸君が達観できない障害があるためなのだ。まことの正しき道人ならば、けつしてそうではない。ただ因縁のままに宿業を受けとめて生き、運に任せて身に合つた衣裳をつけ、行こうと思えば行き、坐ろうと思えば坐り、ことさら悟りを得ようなどとはチラリとも思わぬ。なぜか？ 古人の言うとおり、「もしも修行して佛になりたいなどと思ふならば、そのとき佛こそは生死輪廻の重大な契機となる」からなのだ。

佛教學が構想した巨大な修道體系がすべて激越な批判の對象となつている。臨濟がこれに對して「隨緣任運」という禪的「老莊的生き方を對置しているのは、やはり中國人らしい主張である。

【六六】你諸方言道：「有修有證。」莫錯！設有修得者，皆是生死業。你言六度萬行齊修，我見皆是造業。求佛求法即是造地獄業，求菩提亦是造業，看經看教亦是造業。佛與祖師是無事人。

諸君らのところでは「修行して眞理を悟る」と言っているが、考えちがいをしてはならぬ。たといそういう修行をしたところで、みな生死輪廻の業となるのみだ。諸君らは「六度萬行のすべてを修せん」と言うが、わたしから見ればみな造業、佛を求め法を求めるのは地獄行きの業、悟りを求めるのも造業、經典を読むのも造業である。佛陀と祖師がたは、外に何も求めず、爲すことのない無事の人であつた。

【六八】道流！諸方說：「有道可修，有法可證。」你說證何法？修何道？你今用處欠少什麼物？修補何處？後生小阿師不會，便即信者般野狐精魅，許他說事，繫縛他人，言道：「理行相應，護惜三業，始得成佛。」如此說者，如春細雨。古人云：「路逢修道人，第一莫向道。」所以言：「若人修道道不行，萬般邪境競頭生。智劍出來無一物，明頭未顯暗頭明。」所以古人云：「平常心是道。」

諸君よ！きみたちのところでは「修すべき道があり、悟るべき法がある」と言っている。では訊くが、いったい何の法を悟り、何の道を修するのか？いまこうして活動しているきみたちに、いったい

何が缺けているというのか？どこを修理して繕おうというのか？新米の坊主どもはこのことがわからず、ああいっただ狐ツキの輩が説法して人をしぼりつけ、「教えられた教理どおりに自ら修行し、心意の三業の清浄を大切に守って、始めて成佛できる」などと言うのに丸め込まれている。このように言う者は春の細雨のごとく絶えない。古人は言う、「道を修している人に出逢ったら、けっして話しかけてはならぬ」と。ゆえにまた、「もし道を修しようとするなら、道は歩けない。あらゆる邪鬼悪魔が現れて妨げるのだ。智慧の劍を一振りすれば、すべて消え失せ、光明が眞つ暗に、暗黒が明るい」と言われる。ゆえにまた古人は言う、「平常の心が道である」と。

臨濟は「修行して道(眞理)を悟るのではない」と言う。なぜなら、理想とする佛陀と祖師は求めることのない無事の人であつたからだ。「修行して佛陀になるのではない。今の諸君こそが佛陀と同じなのである。そのように信じて生きるのだ」と。

【五七】問：「如何是眞正見解？」師云：「你但一切入凡入聖，入染入淨，入諸佛國土，入彌勒樓閣，入毗盧遮那法界，處處皆見國土成住壞空。佛出于世，轉大法輪，卽入涅槃，不見有去來相貌。求其生死，了不可得。便入無生法界，處處遊履國土，入華藏世界，盡見諸法空相，皆無實法。唯有聽法無依道人，是諸佛之母。所以佛從無依生。若悟無依，佛亦無得。若如是見得者，是眞正見解。」

問う、「正しい考えとはどういうことなのでしょうか」。師の答え、「諸君がいつものように俗人の世界に入り、佛の世界に入り、汚れた世界に入り、清浄な世界に入り、さまざまな佛のおわす世界に入

り、彌勒菩薩の住む高殿に入り、毘盧遮那佛の光明世界に入つて探究しても、そこではさまざまの境界が成立し、持續し、壞滅し、空無となることを、諸君の心が現出したただけなのだ。たとえば、『佛陀はこの世に出生し、教えを説き、涅槃に入られた』と言うが、そこに佛陀その人が現れ、去つて行つた本當の姿は見えない。そこに生きて死んだという實像を求めようとしても、つかむことはできぬ。たとひ諸君が不生不死の眞實世界に入らんと、あちこち訪ねてさまざまな佛の世界を遍歴して、ついに蓮華藏世界に行きついたとしても、結局のところ(一切は空)であつて、實體がないことがわかる。ただ、今ここにわが面前で説法を聴いている無依の道人だけが、諸佛を生み出す母なのである。ゆえに佛はその無依なところから生み出される。もし無依ということを知つたならば、佛すらもまた外から手に入れるものではなくなる。かくのごとく見ることができたなら、これが正しい考えといふものだ。」

ここで臨濟禪師は「眞正の見解」を行脚僧に即して述べている。諸方を行脚して老師からさまざまな教えを受けてその境涯を探究するが、それらはみな言語による觀念の世界に過ぎず、今わが目前に説法を傾聴している諸君らがその觀念を生み出しているのであり、觀念が空なるものとわかつたとき、外に佛を求める行脚の必要はなくなる。それが「無依の道人」であり、それを自覺することが「眞正の見解」である、と。

「二」人惑」の第二は禪宗的教條である

馬祖禪の「性在作用」といふ佛性論は、佛性のありかを身體動作によつて示す方法であり、眼を開閉した

り、凝視したり、身體を振寄せたり、指さしたり、手を振ったり、拂子を立てたりして見せる。また「見色卽是見心」という悟道論は、そうして示された対象を見ることによって、「見るといふ作用」に自己の佛性を發見するというものである。この單純明快な手法は、その明快さによって當初、衝撃をもって迎えられたが、單純であるだけに、模倣者によって安易に亂用され、禪宗社會の大衆化によって庸俗的理解を生み、安易なワンパターンの方便と化した。臨濟はこうした方便を用いる老師や修行者を「老禿兵」、「野狐精魅」と大いに罵っている。

【四九】大德！且要平常，莫作模樣！有一般不識好惡禿兵，便卽見神見鬼，指東劃西，好晴好雨。如是之流，盡須抵債，向閻老前吞熱鐵丸有日。好人家男女被者一般野狐精魅所著，便卽捏怪。瞎屢生！索飯錢有日在！

禪師がたよ！まづは平常であれ！人まねをするでない！もののよしあしもわきまえぬゴロツキ坊主どもは、狐ツキをやつて、あちこち指さしたり、「よき晴れかな」、「よき雨かな」などとほざいておる。こいつらこそ借金を償うために、死んでから閻魔王の前に引き出され、焼けた鐵の玉を吞まされる日がくる。きみたちよ！ところのお坊ちゃん、お嬢ちゃんが、あんなキツネつきに騙されて奇怪なまねをするとは！ドメクラども！飯代を請求される日が来るぞ！

【七二】道流！眞佛無形，眞法無相。你祇麼幻化上頭作模作樣。設求得者，皆是野狐精魅，並不是眞佛。是外道道見解。

諸君！眞の佛はすがたを持たず、眞の法はかたがたがない。しかるにきみたちはひたすら現身うごみの上にワンパターンのひとまねばかりして、それで佛や法を求め得たと思つても、そんなものはみな狐に化かされたに過ぎず、けつして眞の佛ではない。外道の考えかただ。

【七三】有一般不識好惡禿奴、即指東劃西、好晴好雨、好燈籠露柱。你看！眉毛有幾莖？「者箇具機緣！」學人不會、便即心狂。如是之流、總是野狐精魅魍魎、被他好學人啞啞微笑言：「瞎老禿兵！惑亂他天下人！」

また、見識を缺くゴロツキ坊主は、あちこち指さして、「今日はよい天氣だ」、「よい雨だ」とか「みごとな燈籠だ」、「立派な露柱だ」とやる。見よ！眉毛が抜け落ちておるぞ！「これぞすぐれた接化だ！」などと、修行者はてんでわからず、それに惑わされて舞い上がる。こういつた連中はみな狐ツキ、化け物だ。まっとうな修行者にはあざ笑われて、「ドメクラのゴロツキ坊主め！天下の人をかどわかしておつて！」とやられる。

【七五】如諸方學道流、未有不依物出來底、山僧向此間從頭打：手上出來手上打，口裏出來口裏打，眼裏出來眼裏打。未見有一箇獨脫出來底，皆是上他古人閑機境。山僧無一法與人，祇是治病解縛。你諸方道流！試不依物出來！我要共你商量。十年五載，並無一人，皆是依草附葉、竹木精靈、野狐精魅，向一切糞塊上亂咬。瞎漢！枉消他十方信施。道：「我是出家兒。」作如見解。向你道：無佛無法，無修無證。祇與麼傍家擬求什麼物？瞎漢！頭上安頭！是你欠少箇什麼！

よそからここへやって来る行脚僧は、どいつもこいつも何かに依存して出て来るやつばかりだ。わたくしがここで片つ端から始末してやる。手振りで来るやつには手振りを始末する。口で来るやつには口を始末する。眼で来るやつには眼を始末する。そういうものから脱出して、わたしの前に出て来るやつは一人もおらぬ。みな古人の手管に惑わされておるのだ。わたしが諸君に與えるものは何も無い。ただ諸君の病を癒し、自縄自縛を解いてやるだけだ。よそから行脚に來た諸君！何物にも依存しないで出て来てみよ！わたしはきみたちとともに問題を突き詰めたかと思つてゐるが、五年十年このかた、相手になる者はひとりもおらぬ。みな草葉に依りついた亡靈やら竹木の妖怪やら狐の化け物やらであつて、他人の野糞によつてたかつて喰らいついておるのだ。ドメクラども！多くの信者から施しを受けながら、報いることもできず、「わたくしは出家人ですから」などと言つて、當然だという料簡でゐる。きみたちに言おう、他に求むべき佛もなければ法もない。修行をして得べき悟りなどないのだ。それなのに叢林を軒なみに訪ねまわつて、何を求めておるのだ？ドメクラども！自分の頭の上にもうひとつ頭をのつけるのか！きみたち自身にいったい何が缺けてゐるのか！

ここに「模様」と言つてゐるのは、「如何んが是れ佛法の大意？」（佛とは何か？）、「如何んが是れ祖師西來の意？」（禪とは何か？）と問われて、「自己である」ことを示すのに、馬祖禪の「性在作用」説の身體動作のパターンで應じるやりかたである。臨濟はこれを批判して「古人の閑機境に上る」とも言う。「指東劃西、好晴好雨、好燈籠露柱」も、外境を指し示して、物を見る自己の作用が佛性のはたらきなることに目覺めさせる接化の手段であり、當時は馬祖の弟子の馮山靈祐が用いた「見色卽是見心」の具體的手段として廣く知られていたのである。

【三二】「禪宗の見解」

以上の二種の「人惑」に對して、臨濟は「眞正の見解」、「禪宗の見解」という立場を打ち出している。

【五二】 夫出家者、須辨得平常眞正見解、辨佛辨魔、辨眞辨僞、辨凡辨聖。若如是辨得、名眞出家。若魔佛不辨、正是出一家、入一家、喚作造業衆生、未得名爲眞出家。祇如今有一箇佛魔、同體不分、如乳合、鵝王喫乳。如明眼道流、魔佛俱打。(你若愛聖憎凡、生死海裏浮沈。)

出家者というものは、平常で正しい考えかたをよく見分けねばならぬ。すなわち何が佛で何が魔であるのか、何が本物で何が僞物であるのか、何が俗で何が聖であるのか。このところをよく見分けることができこそ、本物の出家と言えるのだ。魔と佛さえも見分けられないなら、家を出たり入ったりするだけの、いわば地獄行き衆生であつて、本物の出家とは言えない。ただし、たとえば佛魔なるものがあつて、佛と魔が水と乳の溶け合つたごとくに一體不分であつたとしてもよい。鵝王ならば乳だけを飲む。しかし道眼を具えた禪僧ならば、魔も佛もともに打ちのめすのだ。(きみがもし聖を慕つて俗を憎むなら、煩惱の海に浮き沈みをくりかえすほかない)。

「眞の出家」は佛と魔、眞と僞、凡と聖を區別せねばならない。が、しかし「明眼の道流」すなわち禪僧はその區別の價値意識そのものを打破するのである。ここに教家と區別される禪家の特徴が表れている。

【五三】 問：「如何是佛魔？」師云：「你一念心疑處是佛魔。你若達得萬法無生、心如幻化、更無一塵一

法、處處清淨、即無佛魔。佛與衆生是染淨二境。約山僧見處。無佛無衆生、無古無今。得者便得、不歷時節；無修無證、無得無失。一切時中、更無別法。(設有一法過此者、我說如夢如化。)山僧所說皆是。」

問う、「佛魔とは何なのでしょうか？」師は答う、「きみの不信の念が佛魔だ。きみがもし、あらゆるものは空、心も幻、何物も實體として存在せず、世界はカラリと清淨なのだとわかったとき、佛魔はいない。佛と衆生は一方は清淨、他方は汚染の境涯とされているが、わたしの見かたでは、佛と衆生の区別はなく、古えも今もない。得ている者は始めから得ているのであって、年月をかけて得たのではない。修行もいらねば、悟りもない。新たに何かを得たわけでも、失ったりもしない。わたしの見かたはいつでもこういうことだ。これ以外のものはない。(たといこれに勝る見かたがあるうと、そんなものは夢まぼろしに過ぎぬ)。わたしの言いたいことは、以上のとおりである。」

【五五】道流！大丈夫兒！今日方知本來無事、祇爲你信不及、念念馳求、捨頭覓頭、自不能歇。如圓頓菩薩、入法界、現身向淨土中、厭凡忻聖。如此之流、取捨未忘、染淨心在。如禪宗見解、又且不然。直是見今、更無時節。山僧說處、皆是一期藥病相治、總無實法。若如是見得、是真出家、日銷萬兩黃金。

諸君！大丈夫の漢よ！きみたちは今日にして始めて知ったのだ、本來無事であるにもかかわらず、ただそのことを信じきれぬために、絶えず外に求めまわって、今の自己をながしるにし、外に自己を捜す愚をやめられなかったことを。最高位の圓頓の菩薩すら、俗を嫌って聖を慕い、淨土の世界に生まれかわろうと願っている。こういう連中は分別取捨の意識が拂拭できず、清淨と汚染の分別に執

われた心がなお残存しているのだ。わが禪宗の考えかたは、まったく異なる。無條件に現在だけを問題にして、無限の修行の果てに時節因縁が熟してから成佛するなどとは言わぬ。ただしわたしの説法は、ただ凡聖の執著に對する一時の對症療法なのであって、けつして固定して受け取るべきものではない。このように見ることができたなら、眞の出家者である。それこそ「日に萬兩の黄金の供養さえ受けてよい」のだ。

「圓頓菩薩」は佛教教學では修行階梯の最高位に至った菩薩であるが、それでさえなお分別心に執われていると斷じ、「禪宗の見解」は聖意識（俗より修行の階梯を履んで聖位に至る）を拂拭するところにあることを宣言している。これが唐代禪宗の重要な特徴であり、臨濟禪師の思想の核心でもある。「外に凡聖を取らず、内に根本に住さず」（外なる聖「佛」を求めない、かといって内面「心」佛性）にも安住しない、「心外に法無し、内も亦た得べからず」（心以外に法はない、しかしその心も實體はない）は臨濟禪師の思想的立場の表明として重要かつ有名である⁸⁶。人は聖なるものへのやみがたい希求があるが、その持つ魅力は必然的に人を虜にし屈服させる魔力を持ち、元來そなえていた人を淨化させる力が却って人の自由を束縛するものへと轉化する。臨濟はこれを「佛魔」と呼んだのである。有名な上堂で臨濟自身が使った「一無位の真人」もまさしくそれであった。

【一〇】上堂云：「赤肉團上有一無位真人、常從汝等諸人面門出入。未證據者看看！」時有僧出問：「如何是無位真人？」師下禪牀把住云：「道！道！」僧擬議、師拓開云：「無位真人是什麼乾屎橛！」便歸方丈。

上堂して言った、「さあ！ 諸君らの肉體にひとりの位階なき眞人がいて、諸君らの顔面からいつも出入りしているぞ！ それを確かめておらぬ者は、とくと見よ！」すると、僧が前に出て問うた、「その位階なき眞人とは何でありましょうか？」師はすぐさま禪牀を降り來つて、僧の首を捕まえて言った、「さあ言え！ 言え！」僧はなにやら言わんとした。師は突き放して、「位階なき眞人が何たる糞樵か！」と言って、方丈へ歸つてしまった。

〈一無位の眞人〉が顔面（面門）から出入りしているとはどういうことか？ 人間の見聞覺知の感覺作用を「顔面から（六すじの神光）が光を放つ」（示衆）と譬喩表現をし、これを「無位の眞人が出入りしている」と擬人化したのである。「眞人」とは道家で用いられた道の體得者（『莊子』大宗師篇）で、魏晉南北朝時代の漢譯佛典では阿羅漢（修行の最高位に達した人）を言うが、「無位」を冠しているから、もはやそれらとは異なつて、地位・位階の價值枠に收まらないものの形象化である。しかもそれが生身の人間そのものであることは、古い傳承の『宗鏡錄』（卷九八）、『祖堂集』（卷一九）が「五蘊身田内に無位の眞人有りて堂堂と顯露し、毫髮許りの間隔も無し」（肉體の中からはつきりと〈無位の眞人〉が現れ出ている、しかもその〈無位の眞人〉は肉體とは毛一筋も隔たりがない）と表現していることから明らかである。「赤肉團上に一無位の眞人有り」、「五蘊身田内に無位の眞人有り」などと、「赤肉團」、「五蘊身田」と「無位の眞人」を別のように言つてはいるが、「無位の眞人」とは生き生きと活動する生身の人間のことにはかならない。生身の人間のほかに超越的な實體を認めているのではないのである。しかし「赤肉團上一無位眞人、常從汝等諸人面門出入」という言葉には、容易に「超越的なるもの存在」を想像させてしまいがち。「眞人」の語は道教における道の體得者（仙人）でもある。果してこの上堂においても、「未だ證據せざる

者は看よ看よ！」と言うと、さつそく僧が「如何なるか是れ無位の真人？」と問うた。臨濟禪師はただちに禪牀をおりて、僧を捕まえ、「道え、道え！」（このお前こそが〈無位の真人〉なのだ。問うのでなく、みづから〈無位の真人〉たることを言え！）。僧が何やらもぐもぐするや、臨濟は突き放して、「〈無位の真人〉がなんたる糞棒か！」と言い捨てて、方丈へ歸ってしまった。格調高く切り出された「無位の真人」の説法は、失敗に終わり、臨濟禪師は〈無位の真人〉の揚言を悔いつつ、不機嫌に方丈へ引きあげざるを得なかった。以後、かれは二度とこの語を使わなかったのも、このような誤解を恐れたためである。福建にいた雪峰義存（八二二〜九〇八）はこの話を傳聞して「林際は大いに白拈賊に似たり！」と舌を卷いたという〔景德傳燈錄〕卷一一。『祖堂集』卷一九では「林際は大いに好手に似たり！」。『白拈賊』とは痕跡をのこさぬ大膽な白晝強盗をいう。それは「無位の真人」と言つて、それが僧に誤解されるや、ただちに「乾屎橛」に轉化して僧を悪罵した、臨濟の電光石火の手腕を讃えた感歎の語である。同時代の雪峰も唐末の禪宗大衆化のなかにあつて馬祖禪の庸俗的理解をいかに克服するかという課題を抱えていたので、臨濟の「無位の真人」の上堂の問題點をただちに認識し、同時に臨濟に深い敬意を示したのである。この上堂はその結末と雪峰の評語全體から考えなくてはならない。なぜなら、ここには唐代禪學と臨濟禪師の思想にかかわる重要な問題があるからである。

五・言葉

印度から西域を経て中國に傳つた佛教は、人間を苦から解放する解脱の宗教である反面、一方で地獄

という巨大な暴力装置を造り出し、ひとびとを「益ます懼れて法を奉ず」(『冥祥記』馬虔伯)という状態に陥れた。臨濟禪師の「示衆」には、こうした中世的迷信を脱した、いかにも近世人らしい考えかたが躍動している。

【七二】道流！眞佛無形，眞法無相。你祇麼幻化上頭作模作樣。設求得者，皆是野狐精魅，並不是眞佛。是外道見解。夫如眞學道人並不取佛，不取菩薩羅漢，不取三界殊勝，迥然獨脫，不與物拘，(乾坤倒覆，我更不疑。)十方諸佛現前，無一念心喜；三塗地獄頓現，無一念心怖。緣何如此？我見諸法空相，變卽有，不變卽無。(三界唯心，萬法唯識。)所以(夢幻空花，何勞把握？)唯有道流目前現今聽法底人，入火不燒，入水不溺。入三塗地獄，如遊園觀。入餓鬼畜生而不受報。緣何如此？無嫌底法。(你若愛聖憎凡，生死海裏沈浮。煩惱由心故有，無心煩惱何拘？不勞分別取相，自然得道須臾。)你擬傍家波波地學得，於三祇劫中終歸生死。不如無事，向叢林中牀角頭交脚坐。

諸君！眞の佛はすがたを持たず、眞の法はかたぢがない。しかるにきみたちはひたすら現身うつつみの上にとまねばかりして、それで佛や法を求め得たと思つても、そんなものはみな狐に化かされたに過ぎず、けつして眞の佛ではない。外道の考えかただ。ほんものの修行人は、けつして佛とならんことを求めず、菩薩・羅漢とならんことを求めず、解脱しようと求めたりせずとも、超然として三界を脱け出て、何物にも拘束されぬ。このことを、(たとひ天地がひつくり返ろうとも、わたしは絶えて疑わぬ)。臨終のときになつて、たといお迎えの佛たちが目の前に現れようとも、微塵もありがたいと思わず、三途地獄がいきなり現れようとも、少しも恐しいとは思わぬ。なぜか？あらゆるものは本來空

なのであって、因縁によって現れもすれば消えもするに過ぎず、〈三界は心の現出、萬物は意識の産出〉なることが、わたしにはわかっているからだ。ゆえに〈夢幻ゆめまぼろし、空に現れる幻影は、把もうとしても無駄なこと〉と言われる。ただ諸君という、わが目前でいま説法に聴き入っている人こそは、火に入っても焼けず、水に入っても溺れず、地獄に入っても花園に遊ぶがごとく、餓鬼道・畜生道に入っても苦しみを受けることがない。なにゆえか？ 厭うべき法というものはないからである。(きみたちが聖を慕って俗を憎むなら、煩惱の海に浮き沈みをくりかえすほかはない。煩惱は心によって起るもの、外に求める心が無くなれば、きみたちを拘束する煩惱は起らぬ。わざわざ分別をはたらかせて虚妄の相を求めなければ、立ちどころにおのづから道を得るのだ)。きみたちはあたふたと軒なみに訊ねまわって學ぼうとしているが、長い長い修行の階梯を歩んでも、結局は迷いの世界を出ることはできぬ。それよりも無事なることを心得て、道場で禪牀に脚を組んで坐っているほうがましというものだ。

「三途地獄」も「極樂淨土」も「佛」も「解脱」もすべては観念(佛教教學の術語)に過ぎず、こういう空なる観念に惑わされず、「無事」でいるのがいちばんよい。人はこうした観念によって最も騙されやすいのである。観念は言葉によって表出される。言葉とはいかなるものか？

【八四】大徳！ 你莫認衣。衣不能動，人能著衣。有箇清淨衣，有箇無生衣，菩提衣，涅槃衣，有祖衣，有佛衣。大徳！ 但有聲名文句，皆悉是衣變。(從臍輪氣海中鼓激，牙齒敲磕，成其句義。)明知是幻化。大徳！ 〈外發聲語業，內表心所法〉，以思有念，皆悉是衣。你祇麼認他著底衣爲實解，縱經塵劫，祇是衣

通。三界循環、輪迴生死、不如無事。(相逢不相識、共語不知名。)

禪師がたよ！著けている衣裳に執われてはならぬ。衣裳が人を動かすのではない。人が衣裳を着けているのだ。清淨という衣裳、不生不滅という衣裳、菩提という衣裳、涅槃という衣裳、祖師という衣裳、佛陀という衣裳など、何でもある。禪師がたよ！こういつたすべての言葉は、みな衣裳の變奏にすぎない。言葉というものは、(風ガ臍ノ輪ノ氣海ヨリ出テ、齒デカチカチャツテ、意味トナツタ)にすぎず、明らかに實體なき幻である。禪師がたよ！(音聲をもつて語業を外に發することにより、内なる心の思いを表現する)と言うように、心に思うことによつて觀念が生まれる。それが言葉になるのであるから、みな衣裳である。諸君はひたすら衣裳に執われて實體があると思ひ込んでゐるのだ。こんなことではいつまでたつても衣裳の専門家になるにすぎず、三界をぐるぐるまわつて輪迴轉生をくりかえすだけだ。外に求めぬ無事がいちばんよい。(出逢つても誰だかわからぬ、言葉を交わしても名前も知らぬ)、それでよいのだ。

言葉は風である。言葉が紡ぎ出す觀念は空なる幻に過ぎない。人間がもつとも執われやすいものが言葉によつて紡ぎ出される觀念である。むろんあらゆる觀念を信ずるなど言うのではない。人間がもつとも執われやすい、信じ込みやすい觀念とは、「菩提」、「涅槃」、「祖師」、「佛陀」等の聖なる觀念・術語なのであつて、臨濟禪師はこのことに注意を喚起するのである。「達磨が中國へ來たのは騙されぬ人を見出すためだった」(「自達磨大師從西土來、祇是覺得不受人惑底人」【八七】)とさえ言っている。いわゆる「如何なるか是れ祖師西來の意」(達磨大師が印度から來たのは、何のためだったのか)、すなわち「達磨は何を傳えた

のか」に對する臨濟禪師の答えが、これである。またこうも言う、「もし何か伝えようとする意圖が達磨にあったのなら、人を救うどころか、達磨は自身さえ救うことはかなわぬ」(「若有意、自救不了」)【八九】と。しかし人間は言葉を離れることができない。臨濟禪師も示衆說法では饒舌に語る。多くの言葉を費やして、言わんとするところは、言葉を妄信するなという一事である。これがすなわち禪宗で言われる「不立文字」という句の意味に他ならない。

【八九】問：「如何是西來意？」師云：「若有意、自救不了。」云：「既無意、云何二祖得法？」師云：「得者是不得。」云：「既若不得、云何是不得底意？」師云：「爲你向一切處馳求心不能歇、所以祖師言：『咄哉！丈夫！將頭覓頭！』你言下便自迴光返照、更不別求、知身心與祖佛不別、當下無事、方名得法。大德！山僧今時事不獲已、話度說出許多不才淨、你且莫錯！據我見處、實無許多般道理。要用使用、不用便休。」

僧が問う、「達磨は何の意圖があつて印度から來たのでしょうか？」師、「もし達磨に何かの意圖があつたなら、かれは自身さえも救えなかつただろう。」僧、「意圖がなかつたのなら、二祖慧可が法を得たとはどういうことでしょうか？」師、「得たとは得(たものは何も)なかつたということだ。」僧、「得なかつたのであれば、その『得なかつた達磨の意圖』とは何でありましょうか？」師、「きみはどこまで行つても求めまわることから抜け出せない。だからこそ祖師はきみのために言ったのだ、『おいつ！一人前の男が何だ！頭があるのに頭を捜しまわるとは！』きみがこの一言のもと、ただちに迴光返照して、外には一切求めず、わが身と心が祖師や佛陀と別ではないと知つて、今こそ(無事)に

落ちつくことが、『得なかった』ということに他ならない。

禪師がたよ！ わたしは今やむを得ず、しゃべりまくって汚らわしい物を垂れ流す結果となったが、どうか諸君よ！ 誤解しないでもらいたい。わたしの見かたでは、じつは多くの眞理があるのではない。使いたいなら使え！ 使わぬならそれまでだ。」

言葉を妄信してはならぬ。すべては自己の問題、己事究明に盡きる。眞理はあれこれ議論することを離れている。「ただちに迴光返照して、外には一切求めず、わが身と心が祖師や佛陀と別ではないと知って、今こそ〈無事〉に落ちつくこと」しかない。みづから「默契するのみ」(黄檗希運)である。臨濟禪師はこのような言つて、さらに「わたしの言葉にも執われてはならぬ」と言う。「我が見る處に據れば、實に許多般の道理無し」とは、若き日に大愚の語によつて黄檗禪師の眞意を悟つて叫んだ言葉、「元來黄檗の佛法に多子無し！」(黄檗の佛法の眞理はひとつであったのだ!) のことである。「ひとつ」とは黄檗のいう「即心是佛」(わが心こそが佛に他ならぬ) ということであり、「わが身と心が祖師や佛陀と別ではない」と信ずることである。以上を總括して言うなら、「信じこむこと」からの自由と、〈信じきること〉への勇氣と」²⁴ (見田宗介) ということになる。

(1) 拙稿「臨濟録の形成(改稿)」、『臨濟禪師一一五〇年遠諱記念《臨濟録》國際學會記念論文集】(禪文化研究所、二〇一六) 参照。

(2) 本稿は拙稿「感興のことは——唐末五代轉型期の禪宗における悟道論の探究——」(『東洋文化研究所紀要』第一六六冊、二〇一四)、「禪學札記」(『花園大學文學部研究紀要』第四八號、二〇一六) の論述と一部重複するところがある。

- 『臨濟錄』の引用は譯注『臨濟錄』(大藏出版、二〇一九年刊行豫定)の本文と分段に據る。
- (3) 嚴耕望『唐代交通圖考』第五卷河東河北區篇四四「五臺山進香道」(中央研究院歷史語言研究所專卷之八十三、一九八九)。敦煌石窟第六一窟西壁には五代の壁画「五臺山圖」があり、その東端に鎮州城が描かれている(敦煌研究院編『敦煌石窟全集』第二六卷交通圖卷、香港商務印書館、二〇〇〇)。
- (4) 圓仁『入唐求法巡禮行記』卷二開成五年(八四〇)四月二日鎮州、同五月一七日五臺山善住閣院(上海古籍出版社、一九八六)。
- (5) 『孟子』離婁篇上:「道在邇而求諸遠。」(『四書集注』藝文印書館、一九七四):僧肇「不真空論」:「非離眞而立處、立處卽眞也。然則道遠乎哉? 觸事而眞、聖遠乎哉? 體之卽神。」(大正藏四五、一五三上)
- (6) 『唐文粹』卷六四、四部叢刊初編/『權德輿詩文集』卷二八、四二六頁、上海古籍出版社、二〇〇八。案:攝、文集作者:詬、文粹從口、文集從土、今據郭慶藩『莊子集釋』天地篇。
- (7) 開元寺版宋本『天聖廣燈錄』、『宋藏遺珍寶林傳傳燈玉英集』附錄、四〇二頁、禪學叢書、中文出版社、一九七五。
- (8) 東禪寺版宋本『景德傳燈錄』、五七七頁、禪文化研究所影印本、一九九五。
- (9) 『宋高僧傳』上冊、二四七頁、中華書局、中國佛教典籍選刊、一九八七。
- (10) 東禪寺版宋本『景德傳燈錄』卷二八、五七一頁、南陽慧忠國師語:「若以見聞覺知是佛性者、淨名不應云法離見聞覺知。若行見聞覺知、是則見聞覺知、非求法也。」
- (11) 石井修道「眞福寺文庫所藏の『裴休拾遺問』の翻刻」、「今洪州但言貪曠戒定一種、是佛性作用者、關於揀辨迷悟倒正之用也。」(『禪學研究』第六〇號、一九八一)。
- (12) たとえば『朱子語類』卷一二六「釋氏」第五二六三條、中華書局、理學叢書、第八冊、三〇一九〜三〇二四頁。
- (13) 開元寺版宋本『天聖廣燈錄』、四〇二頁、また『正法眼藏』卷上。

- (14) この馬祖の説示は南嶽懷讓の説に依據している。「讓大師云：『一切萬法，皆從心生。若達心地，所作無礙。汝今此心，即是佛故。達磨西來，唯傳一心之法。〈三界唯心〉、〈森蘿及萬像，一法之所印〉。凡所見色，皆是自心。心不安心，因色故心。……從心所生，即名爲色。知色空故，生即不生。』」（『宗鏡錄』卷九七、大正藏四八、九四〇上〜中）
- (15) 高崎直道『楞伽經』一二二頁、大藏出版、佛典講座、一九八〇。
- (16) 東禪寺版宋本『景德傳燈錄』卷二八江西大寂道一禪師語
- (17) 開元寺版宋本『天聖廣燈錄』卷八馬祖章、四〇二頁。
- (18) 石井修道「眞福寺文庫所藏の『裴休拾遺問』の翻刻」。
- (19) 賈晉華『古典禪研究』一六七頁、Oxford University Press, 2010。
- (20) また『景德傳燈錄』卷三達磨章、『天聖廣燈錄』卷六達磨章、『正法眼藏』卷上等。
- (21) 『寶林傳』卷七般若多羅章の逸文にこの部分の斷片が見える。椎名宏雄「『寶林傳』逸文の研究」、駒澤大學佛教學部論集』第一一號、一九八〇。
- (22) ここは徳山宣鑒の示衆に據っている。いわく、「你豈不問道：『老胡經三天阿僧祇劫修行』？即今何在？八十年後死去。與你何別？」（大慧『正法眼藏』卷上）。
- (23) 「外不取凡聖，內不住根本」（五一）、「心外無法，內亦不可得」（六四）。
- (24) 「自我のゆくえ」（『これからどうなる日本・世界・二世紀』岩波書店、一九八三）