

## 臨濟録テキストの系譜

衣川 賢次

### 前 言

南京圖書館に藏する『四家録』は、馬祖・百丈・黄檗・臨濟四家の語録集成としては目下もっとも古く、柳田聖山・椎名宏雄編『禪學典籍叢刊』別卷（臨川書店、2001）にその影印が収録されたことによって、天壤間の孤本が広く利用できるようになった。

この書をわたしは二度、當時南京圖書館古籍部と稱していた南京市中央部の建物に行って調査をした、個人的な思い出がある。最初は1985年、入矢義高・平野宗浄・小野信爾・眞繼伸彦先生たちと閩浙旅行に行った歸途、柳田先生の依頼を受けて、上海からひとりで列車に乗り、南京へ初めて行って閲覽し、先生に報告書を提出した。出発のとき先生はご自分で作成された、中段に宋版『天聖廣燈録』を置き、上段に和刻本『四家語録』、下段に續藏本『古尊宿語録』を配した對照テキストをわたされ、これで作業するよう配慮して下さったものの、この書にどういう価値があるのか理解しないままであったから、二日かかって黄檗の部分まで異同を調べたのだが、先生がもっとも知りたくおもっておられたのはそのあとの臨濟の部分であって、報告には失望されたことであろうと後になって知り、今からおもえばなんととも間の抜けた次第であった。そのせいであろう、湖廣につづいて数年後また江西の禪蹟を旅行されたおり、再び通譯として同行させてもらい、江西を一周したあと九江から船で南京まで下り、もういちど、今度は先生と一緒に閲覽したのである。

先生はその後、この書を是非とも影印して學界に紹介したいと切望され、『禪學典籍叢刊』別巻収録のときには、かなりの撮影費用を負担されたということだった。そしてご自分の「世界の名著」所収『臨濟録』（1974）を「中公クラシックス」に再録するに際して、翻譯の底本を従來の『天聖廣燈錄』からこの『四家録』に変更され、譯文をも一新された。これで先生の『臨濟録』翻譯はつごう四種——『續開古尊宿語要』本（『訓注臨濟録』、其中堂、1961）、『大正藏』所収日本永享覆刻元刊本（佛典講座『臨濟録』、大藏出版、1972）、『天聖廣燈錄』本（『臨濟のことは——『臨濟録』口語譯の試み——』、『禪文化研究所紀要』第3號、1971；世界の名著『禪語録』、中央公論社、1974）と『四家録』本（中公クラシックス『臨濟録』、中央公論新社、2004）——が、すべてそろったことになる。最良のテキストを求め續けてこられた、じつに先生50年の探究であった。ただ先生のテキスト解釋には獨特の思い入れがあって、いつもにわかには苟同しかねるのであるが、50年にわたる歲月の探究の軌跡に對して、肅然襟を正さずにはいられない。

そのように先生が『臨濟録』に情熱を傾けてこられたのを見て、また入矢義高先生も岩波文庫に待望の翻譯を出された（底本は文庫舊版の元禄刊本、1989）せいで、わたしはこれらの『臨濟録』を絶えず讀みつづけ、ついには手に巻を釋くあたわず、わたしの愛讀書となった。そして「世界の名著」版に對しても、岩波文庫版に對しても書評を書いた。<sup>1)</sup>1980年に石井修道さんがサバティカルで京都へ研修に來られて、初めて面識を得たとき、「衣川さん、京都は『臨濟録』ですよ。『臨濟録』をどう讀むか、これが京都の禪研究の核心ですよ」と言われたのを、なつかしくおもい出す。石井さんのそのときののびやかな聲はいまも耳底に響いている。

1 「臨濟録札記」、『禪文化研究所紀要』第15號、1988。「書評入矢義高譯注『臨濟録』」、『花園大學研究紀要』第22號、1990。

禪文化研究所の『景德傳燈録』の研究会でいっしょになった石立善氏が上海師範大學へ赴任するとき、かれから中國語版『臨濟録校注』を協同して作りたいという誘いがあった。中國にはきちんとした『臨濟録』のテキストがいまだなく、信頼できる校訂と注釋を提供したいというのである。そこでわたしは、これを機會に『臨濟録』校注の底本を定めようと思立った。すでにすぐれた校訂と譯注が日本にはあるけれども、解釋の問題となる部分は、畢竟テキストの問題に歸すると感じていたのである。

『臨濟録』のテキストの系譜については、柳田先生の「臨濟のことは——『臨濟録』口語譯の試み——」（1971）、佛典講座版『臨濟録』（1972）に解題があるが、いまこれを参考にしつつ、わたしが目睹した諸本にもとづいて、現時點での整理をしておこう。

現存『臨濟録』のテキストの淵源は、すべて北宋初年に編纂された單行本に求められる。『四家録』冒頭にかかげる楊傑序に、黃龍慧南（1002-1069）が『四家録』を校訂したことをつぎのように言っている。

古人雖往，公案尚存。積翠老南，從頭點檢。字字審的，句句不差。

[古人は亡くなって久しいが、その遺された公案は今に傳えられている。積翠の南公はこれをはじめから丹念に點檢され、一字一句慎重に誤りなく校訂がなされた。]

この文を柳田先生は黃龍慧南が『四家録』を編纂したと讀まれたが、これは校訂したことをいうと解すべきである。古人とは馬祖以下の四家を指す。慧南が江西黃檗の積翠庵に住していたのは、柳田先生の考證では1066年前後であり、<sup>(2)</sup>すでにそのころ『四家録』は存在していた。そこに含まれていた『臨濟録』が北宋初年の原本であろう。とすると『天聖廣燈録』（卷10、11、1036年）に

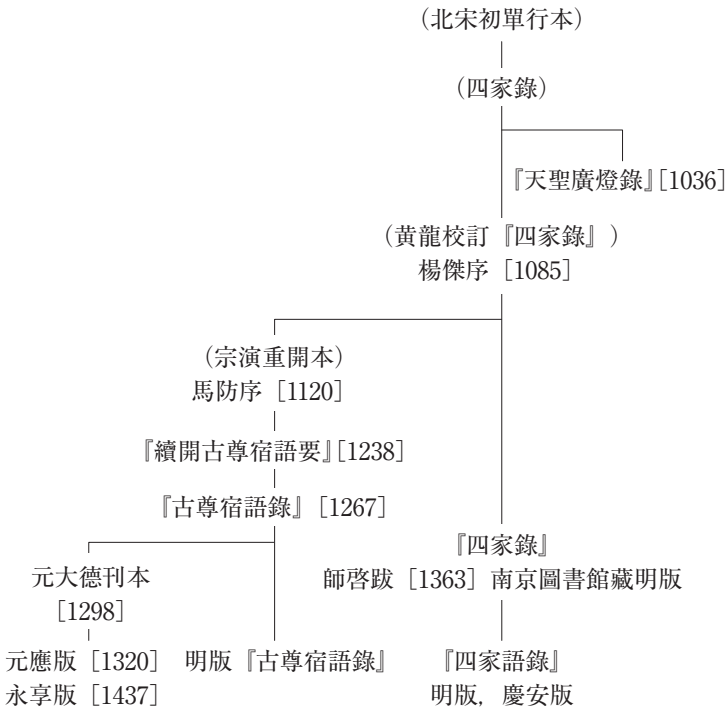
2 「語録の歴史——禪文獻の成立史的研究——」、『柳田聖山集』第2卷 禪文獻の研究上、281頁、法藏館、2001。

収録された『四家録』は、黄龍慧南校訂前のものということになる。下って宣和2年（1120）福州鼓山圓覺宗演が重開した本（單行本）は、そこにかかげる馬防序が黄龍慧南校訂『四家録』の楊傑序を模して書かれているから、宗演重開の底本は黄龍慧南校訂『四家録』であったことがわかる。（宗演重開本、その底本となった黄龍校訂『四家録』本、さらにその底本の『四家録』、北宋初の單行原本はすべて傳存しない。）現存する早い時期の臨濟の語録は、宗演重開本を祖本とする「古尊宿語録」の系統と、宗演が重開したときの底本を祖本とする「四家録」の系統とに大別できる。前者には宋版『續開古尊宿語要』（天集、1238年）、宋版『古尊宿語録』（第二冊、1267年）があり、後者には宋開元寺版・金藏版『天聖廣燈錄』（卷10、11、1036年）、明版『四家録』（卷下）がある。現存諸本は以上のように位置づけることができる。

しかしながら兩者の差は、ただ配列を異にしたり、若干の増補があったり、文字に些少の異同があったりする程度で、基本的には同じものなのである。單行本は元大徳2年（1298）刊本が傳存するが、じつは宋版『古尊宿語録』所收本を單行したもので、これが日本現存最古の單行本たる元應版（五山版、1320）の所據本である（三本は同一の行款版式・文字風格）。日本で譯注の底本となっているいわゆる「流布本」とは、江戸時代單行本を指し、この系統に屬する。したがって、『臨濟録』のテキスト問題とは、ふたつの系統に屬する諸本間に文字の異同がある箇所をどう校訂するか、および北宋時代に定型をとげた臨濟の語録が唐末五代の時代にどのように形成されたのか、というふたつの課題として研究されねばならない。

柳田先生はテキスト研究の到達點として、南京圖書館藏本『四家録』（黄龍慧南〔1002-1069〕編原二卷本）を採用された。この書は元刊本と言われている（卷首に元豊8年〔1085〕楊傑序、卷末に至正23年〔1363〕師啓跋がある）が、本文をよく見ると補刻とおもわれる數葉があり、わたしが南京圖書館で閲覧したときも、司書のかたが「じつは元刊は疑わしく、明刊本ではないか決め

かねている」と注意されたことをおもい出す（のち正式に明刊本として貴重書登録された）。刊刻の時代は晩くともかまわないのであるが、南京圖書館藏明版『四家録』のもとになった宋本『四家録』は、『天聖廣燈録』（景祐3年〔1036〕）が収録した『四家録』である。ただ南京圖書館藏明版『四家録』は宋本『四家録』とのあいだに黄龍慧南の校訂を経ている。しかも明代の刊刻であるから、その過程でさらに整理の手が加わっていることもかんがえられる。このことは對校すれば明らかになるであろう。そこで、ここに『四家録』版臨濟録の校讀札記（示衆部分まで）を作成してみたのである。すなわち、まづ第一の課題をかんがえようとするものである。下圖はとりあえず校讀の便宜のために試作し



てみた『臨濟録』の版本の系統圖である（括弧内は傳存しない本）。

底本南京圖書館藏『四家録』は『禪學典籍叢刊』別卷所收の影印本に據り、その原本の張數を示す（影印本に附された張數には依らない）。對校本は以下の諸本である。

（1）宋版『天聖廣燈録』（知恩院藏福州開元寺版大藏經，禪學叢書唐代資料編『宋藏遺珍寶林傳・傳燈玉英集 附天聖廣燈録』影印本，中文出版社，1983再版／金藏本，中華大藏經第73冊，中華書局，1994）

（2）宋版『續開古尊宿語要』（宮内廳書陵部藏嘉熙2年〔1238〕刊本，柳田文庫藏覆印本／天理圖書館本，柳田文庫藏覆印本）

（3）宋版『古尊宿語録』（成篋堂文庫藏咸淳3年〔1267〕序『重刊古尊宿語録』，虎溪山永保寺影印『宋本臨濟録』，1990）

（4）元大徳2年〔1298〕雪堂刊本『臨濟録』（東洋文庫藏）

（5）日本元應2年〔1320〕妙秀覆刻元刊本『臨濟録』（靜嘉堂文庫藏，柳田文庫藏覆印本）

（6）日本永享9年〔1437〕覆刻元刊本『臨濟録』（大正藏第47冊排印本）

（7）日本慶安元年〔1648〕刊『四家語録』（花園大學藏本，禪學叢書唐代資料編『四家語録・五家語録』影印本，中文出版社，1974）

検討に際しては『祖堂集』，『宗鏡録』，『景德傳燈録』，『宗門統要集』，大慧『正法眼藏』，『聯燈會要』や上掲の諸校訂・譯注本を隨時参照した。

一.

（1）師諱義玄，曹州南華人也，俗姓邢。幼面當爲「而」之訛。穎異，及落髮受具，志慕禪宗。師在黃檗三年，『天聖廣燈録』作「在黃檗會中三年」；古尊宿系作「黃

槩會下」。行業純一。首座乃歎曰：“雖『天聖廣燈錄』作「然」。是後生，與衆有異。”遂問：『天聖廣燈錄』作「首座問」。“上座在此多少時？”『天聖廣燈錄』有「也」。師云：“三年。”『天聖廣燈錄』有「也」。首座云：“曾參問也無？”師云：“不曾參問。不知問箇什麼”開元寺版『天聖廣燈錄』作「磨」。首座云：“汝何不去問堂頭和尚：『天聖廣燈錄』無「和尚」二字。如何是佛法的的大意？”師便去，『天聖廣燈錄』有「問」。問聲未絕，黃檗便打。師下來。首座云：“問話作麼生？”師云：“某甲問聲未絕，和尚便打。某甲不會。”首座云：“但更去問！”師『續開古尊宿語要』無「師」。又去問，黃檗又打。如是三度發問，三度被打。『天聖廣燈錄』作「如是三致問，三打之」。師來白首座云：“幸『續開古尊宿語要』誤「辛」。蒙慈悲，令某甲問訊和尚，三度發問，三度被打。『天聖廣燈錄』作「喫棒」。自恨障緣，不領深旨。今且辭去。”首座云：“汝若去時，須辭和尚去。”師禮拜退。首座先到和尚處云：“問話底後生，甚是如法。若來辭『天聖廣燈錄』有「和尚」。時，方便接他。『天聖廣燈錄』作「伊」。向『天聖廣燈錄』作「已」。後穿鑿成金藏版『天聖廣燈錄』脫「成」。一株大樹，與天下人作陰涼去在。”師去辭，黃檗云：“不得往別處去。汝向高安灘頭大愚處去。必爲汝說。”（『四家錄』卷下24b）

【校】冒頭の「臨濟大悟」の一節の前半部。古尊宿系（『續開古尊宿語要』、『古尊宿語錄』および單行本）では行録に収録され、「師初在黃檗會下，行業純一」から始まるが，一段の内容は同じである。本書は『天聖廣燈錄』，明版『四家語錄』とも大差はなく，通讀に支障はないが，このように多くの細かな文字の相違がある。「幼面穎異」の「面」は「而」の誤刻。「在黃檗三年」，『天聖廣燈錄』は「在黃檗會中三年」，古尊宿系は「黃檗會下」に作る。「雖是後生，與衆有異」の「雖」を『天聖廣燈錄』は「然」に作る。「遂問」，「在此多少時」，「三年」（以上明版『四家語錄』および古尊宿系は同じ）を『天聖廣燈錄』はそれぞれ「首座問」，「在此多少時也」，「三年也」に作る。「問箇什麼」を『天聖廣燈錄』は「問箇什磨」に作る（金藏本は本書に同じ）。以下，「堂頭和尚」，「師便去，問聲未絕」，「如是三度發問，三度被打」，下の

「三度發問，三度被打」，「若來辭時」，「方便接他」，「向後」（以上明版『四家語錄』および古尊宿系は同じ）を、『天聖廣燈錄』はそれぞれ「堂頭」，「師便去問，問聲未絶」，「如是三致問，三打之」，「三度發問，三度喫棒」，「若來辭和尚時」，「方便接伊」，「已後」に作る。『續開古尊宿語要』は「師又去問」の「師」がなく、「幸蒙慈悲」の「幸」を「辛」に誤る。以上の異同は、ほとんど取るに足らぬ文字の出入りである。

語彙の方面からみると、『天聖廣燈錄』の「什麼」，「伊」は語法成分として「什麼」，「他」よりも古い形式を留めている（ただし「什麼」はこの冒頭部分のみにあり，下文ではすべて「什麼」に統一されている。金藏本もみな「什麼」）。「然」と「雖」は同義。「雖」は古代漢語からあり，唐五代に在っては文語化していたが，「然」が「雖」の義を持つようになるのは中古漢語からで，同義結合して「雖然」，「然雖」が出現するのは唐代からのようである。『天聖廣燈錄』が「然」に作り，他の諸本が「雖」に作るのは，後者は文語的に規範化されたことを示す。「向後」と「已後」も同じ。本書の「師便去，問聲未絶」はもと『天聖廣燈錄』のように「師便去問，問聲未絶」であったのを，書寫のとき「問」字の疊字符を脱したまま，明版『四家語錄』および古尊宿系に引き継がれたのである。「在此多少時？」，「三年」と「在此多少時也？」，「三年也」は意味に差はないが，『天聖廣燈錄』は口語の語氣を留めている。以上の冒頭の一節の前半部の校勘からだけでも，『天聖廣燈錄』が古形を存し，『四家錄』は明版『四家語錄』および古尊宿系と同じく文字表記の規範化がなされたあのかたちになっていることがわかる。すなわち本書の本文はすでに『天聖廣燈錄』から離れて古尊宿系の本文をもちいており，明版『四家語錄』と同じく古尊宿系の本文に合流しているのである。以下，細かな異同は置き，注目すべき異文のみを取り上げて検討したい。

(2) 大愚云：「黃檗與麼『天聖廣燈錄』作「恁麼」。老婆，爲汝得徹困。更來者



裏明版『四家語録』、古尊宿系作「這裏。問有過無過！」（『四家録』卷下25a）

【校】「與麼」（明版『四家語録』および古尊宿系も同じ）を『天聖廣燈録』は「恁麼」に作る。「與麼」と「恁麼」は同義、いずれも近稱指示代名詞で「與麼（摩）」は唐代から、「恁麼（任摩）」は五代から宋代以後に現われ、「與麼（摩）」は宋代に消失するが、同時並行的に使われた時期をへて、しだいに「恁麼」に収斂してゆく。<sup>3)</sup>「者裏」は『天聖廣燈録』は同じ、明版『四家語録』および古尊宿系は「這裏」。「者」も「這」も唐代になって出現した中古漢語の近稱指示代名詞である。呂叔湘は「早い時期の文献中に見られる近稱指示代名詞の表記は〈者〉、〈這〉、〈遮〉である。この3つのうち、『敦煌變文集』と『祖堂集』には〈這〉と〈者〉が多くもちいられ、〈遮〉は『祖堂集』には見られず、『變文集』には3例のみ、『傳燈録』ではほとんど例外なく〈遮〉をもちいている。数種の單行語録では〈者〉または〈這〉が多く、宋儒の語録、宋人の詩詞・筆記では〈這〉が多く、ときおり〈遮〉が見られ、宋元の平話と金元の曲になると一概に〈這〉だけとなる」という。<sup>4)</sup>「者」は文語の連詞的用法としてもちいられることが多いため、指示詞としては獨立性が弱く、まれに「緒」（『歷代法寶記』P. 2125）、「逋」（『雙恩記』Φ096）などの過渡的な表記が現われるが、混同を避けてしだいに「這」へと規範化されてゆく。したがって、本書と『天聖廣燈録』が「這」をもちいず、「者」で一貫しているのは、古い表記を留めているわけである。すなわち用語法から見て、『四家録』は『天聖廣燈録』と明版『四家語録』および古尊宿系のあいだに位置する。

（3）大愚擲『天聖廣燈録』作「振」。住云：“者明版『四家語録』、古尊宿系作「這」。

3 志村良治「指示副詞〈恁麼〉考」、『中國中世語法史研究』三冬社、1984。梅祖麟「敦煌變文裏の“熠没”和“𠄎（擧）”字」、『中國語文』1983年第3期。

4 『近代漢語指代詞』、學林出版社、1985。

尿牀鬼『天聖廣燈錄』無「鬼」。子！…」（『四家錄』卷下25b）

【校】「擱」（明版『四家語錄』および古尊宿系も同じ）を『天聖廣燈錄』は「擷」に作る。二字は同音通用（『集韻』平聲尤韻初尤切：「擱，『博雅』：擱，拘也；擷，手取物也」）。「尿牀鬼子」（明版『四家語錄』および古尊宿系は同じ）を『天聖廣燈錄』は「尿牀子」に作る。

（4）黃檗云：“大愚有何言句？”師明版『四家語錄』、古尊宿系有「遂」。舉前話。『天聖廣燈錄』作「師舉：大愚問某甲：『黃檗有何言句？』。某甲遂舉前話，問他有過無過。大愚道：『黃檗恁麼老婆，爲汝得微困。更道有過無過！』。某甲於言下〔開元寺版脱「下」字〕大悟」五十二字。（『四家錄』卷下25b）

【校】本書および明版『四家語錄』，古尊宿系の簡約は，あきらかに『天聖廣燈錄』のような繰り返しのくどい叙述を削除した結果である。

（5）黃檗云：“作麼生得者明版『四家語錄』、古尊宿系作「這」。漢來，待『天聖廣燈錄』脱。痛與一頓！”師云：“說什麼待來，即今便喫！”（『四家錄』卷下25b）

【校】『天聖廣燈錄』は「待痛與一頓」の「待」字を脱す。下文に臨濟が「說什麼待來」と言っているのに，上文に「待」字がなければ，言葉尻をつかまえたやりとりが對應を缺くことになる。本書ならびに明版『四家語錄』および古尊宿系が正しい。

（6）仰山云：“非但騎虎頭，亦解把古尊宿系誤「抵」虎尾。”『天聖廣燈錄』二句作「非但捋虎鬚，亦解騎虎頭」。（『四家錄』卷下26a）

【校】明版『四家語錄』および古尊宿系は本書に同じ。『天聖廣燈錄』は二句を「非但捋虎鬚，亦解騎虎頭」に作る。ここは上文に黃檗が「者風顛漢！來者裏捋虎鬚！」と言っているのので，評語としてはそれを引き継いで「非但

捋虎鬚、亦解騎虎頭」とするほうが當意即妙なのであり、「虎の鬚を引っぱる」大膽さから「虎の首に跨って」手なづける力量を賞讃するのである。評價は「來者裏捋虎鬚」→「非但捋虎鬚、亦解騎虎頭」→「非但騎虎頭、亦解把虎尾」と遞進してゆくわけで、ここの「非但騎虎頭、亦解把虎尾」は「非但捋虎鬚、亦解騎虎頭」を前提にしている。ところが「非但騎虎頭、亦解把虎尾」では黄檗の語との對應を缺いてしまううえに、「虎頭」と「虎尾」を對にするなどは、却って下手な細工に見える。この「非但騎虎頭、亦解把虎尾」はじつは『天聖廣燈錄』百丈章の虎の話に附す瀉山と仰山の評論に見えるもので、それを安易にもってきたために、破綻が露呈しているのである。

後瀉山問仰山云：“黄檗虎話作磨生？”仰山云：“和尚如何？”瀉山云：“百丈當時便合一斧斫殺。因什磨到如此？”仰山云：“不然。”瀉山云：“子又作磨生？”仰山云：“不唯騎虎頭、亦解把虎尾。”瀉山云：“寂子甚有險崖之句！”（開元寺版『天聖廣燈錄』卷8 洪州百丈山大智禪師章）

以上の「臨濟大悟」の一節は、さいごに瀉山・仰山の評語のあることから、瀉仰の傳承を引いた（あるいは、瀉仰の評語を創作して挿入し、臨濟の大悟を證明した）ものであることがわかる。同じ瀉山・仰山の評語をもつ『景德傳燈錄』卷12臨濟章は、後半はほとんどひとしいが、前半（大愚に參ずるまで）が簡略になっている。『景德傳燈錄』は道原の『佛祖同參集』を楊億ら文臣が手を加えて成ったもので、叙述の冗長を刊削したところが多い。いっぽう、『祖堂集』卷19臨濟章のものは先招慶（長慶慧稜）の傳承にかかる異傳で、黄檗と大愚の導きによって大悟する趣旨は同じでも、前半の大愚に參ずる経緯にも、大愚のもとでの仔細にも相違がある。『祖堂集』では、臨濟が大愚の棒打によって大悟し（「於一棒下入佛境界」）、瑜伽・唯識の教宗から禪宗へ轉向したことを示すことに主題がある。したがって黄檗に「佛法的的大意」を問うたことも

なく、「元來黃檗佛法無多子！」の語もない。これは瀉仰の總括を經た傳承ではなく、直接に南方の雪峯下に傳えられたかたちを示しているのである。

この冒頭第1節の校勘から、本書の本文は一部分は『天聖廣燈錄』の古い語彙を留めるが、ほとんど『續開古尊宿語要』、『古尊宿語錄』の本文に替わってしまっており、明版『四家語錄』ともほとんど同じになっていることがわかる。以下の第2節からは、明版『四家語錄』も古尊宿系に含めることとし、主要にはこれと『天聖廣燈錄』を對校することにした。

(7) 師『天聖廣燈錄』有「又因」二字。栽松次，黃檗問：“深山裏栽許多『天聖廣燈錄』有「松」。作什麼？”師云：“一與山門作境『天聖廣燈錄』作「景」。致，二與後人作標榜”。古尊宿系作「榜」。道了將鑿頭打地三『天聖廣燈錄』作「一兩」。下。黃檗云：“雖然如是，子已喫吾三十棒了也。”師又以鑿頭打地三下，『天聖廣燈錄』作「兩下」。作『天聖廣燈錄』無。噓噓聲。『天聖廣燈錄』無「聲」。黃檗云：“吾宗到汝大興於世。”

後『天聖廣燈錄』無。瀉山舉此語『天聖廣燈錄』作「前因緣」。問仰山：“黃檗當時祇囑臨濟一人，更有人在？”仰山云：“有。祇是年代深遠，不欲舉似和尚。”瀉山云：“雖然如是，吾亦『天聖廣燈錄』作「且」。要知。汝『天聖廣燈錄』、『續開古尊宿語要』、『古尊宿語錄』、單行本有「但」。舉看！”仰山云：“一人指南，吳越令行，遇大風即止。”識風穴和尚也。『天聖廣燈錄』無「和尚也」。(『四家錄』卷下26a, 第2節)

【校】本書の本文で『天聖廣燈錄』と一致するものは2字のみ、それ以外はすべて『續開古尊宿語要』、『古尊宿語錄』、單行本に同じい。ここには校出しなかったが、金藏本・四部叢刊南宋本『景德傳燈錄』卷12、『宗門統要』卷5の記述には、本則の成立にかかわる重大な異同がある。このいわゆる「臨濟栽松話」は、臨濟の思想とは何の関係もないが、瀉仰の識に假託された作意のあらわな(仰山の「祇是年代深遠，不欲舉似和尚」というもったいぶつ

た口吻!), 宗派形成にかかわる記述である。この問題は唐末五代における『臨濟録』の形成という第二の課題として、別稿であつかう。

(8) 師在堂中『天聖廣燈錄』作「内」。睡。黃檗下來見, 以拄杖打板頭一下。師舉頭, 見是黃檗, 却睡。黃檗又打板頭『天聖廣燈錄』作「牀」。一下, 却『天聖廣燈錄』無。往上問見首座坐禪, 乃至: 『天聖廣燈錄』作「檗云, 古尊宿系作「乃云」。「下問後生却坐禪。明版『四家語錄』衍「云」。汝者古尊宿系作「這」。裏妄想作什麼?」首座云: “者古尊宿系作「這」。老漢『天聖廣燈錄』作「風顛漢」。作什麼?” 黃檗打板頭一下, 便出去。

後『天聖廣燈錄』無。滙山問仰山: 『天聖廣燈錄』、明版『四家語錄』有「云」。「黃檗入僧堂, 『天聖廣燈錄』無「入僧堂」。意作麼生?” 仰山云: “兩彩一賽。”(『四家語錄』卷下27a, 第5節)

【校】「乃至」の「至」は明らかに「云」の形誤。「者老漢」を『天聖廣燈錄』のみ「者風顛漢」に作るのは、却って古形を存しているのかも知れない。首座が住持を「者風顛漢」などと罵るのは穩當を缺くという配慮から、改められたのであろう。時代がぐだり文章が整頓され規範化されるのは、示衆の「老禿兵」の場合(下文 [13] 参照)と同じ傾向である。しかし、ここの「者風顛漢」を古形とするなら、黃檗を指すというよりは臨濟を指していたと見るべきである。坐禪に對するかんがえかたの違いを形象化した一節である。

(9) 師云: “對常侍前, 金藏本無「前」。擬瞞老僧! 速退, 速退! 妨金藏本作「恐妨」。他金藏本無「他」。別人請問。” 復云: “此日法筵爲一大事故。金藏本無「請問」以下十三字。更有問話者麼? 金藏本無「問話者麼」四字。速致問來! 你纔開口, 早金藏本無。勿交涉也。何以如此? 金藏本「如此」作「故」。不見: 金藏本無此二字。釋尊云金藏本作「言」。法離文字, 不屬因, 不在緣故。金藏本作「教離文字, 法不屬因緣」。爲你金藏本作「汝」。信不及, 所以今日葛藤。”(『四家語錄』卷下33a, 第

28節)

【校】この一節は開元寺版『天聖廣燈錄』、古尊宿系みな同じだが、金藏本『天聖廣燈錄』にのみこのように些細な異同がある。本書および開元寺版『天聖廣燈錄』、古尊宿系が釋尊の語として引く句は『維摩經』問疾品の「法無名字，言語斷故；法不屬因，不在緣故」に據ったかたちになっている。おそらく經典にもとづき整えられたのであろう。

(10) 趙州金藏本有「和尚」。行脚時參師，遇師洗脚次。金藏本無「次」。州便問：「如何是祖師西來意？」師云：“恰值老僧洗脚。”州近前金藏本無「近前」。作聽勢。師云：“更要第二杓惡水潑在！”金藏本作「更覓第二杓惡水便潑！」。州便下去。（『四家錄』卷下34a，第35節）

【校】この一節も開元寺版『天聖廣燈錄』、古尊宿系みな同じだが、金藏本『天聖廣燈錄』にのみ異同がある。この「更要第二杓惡水潑在」の句は從來から讀みにくかった箇所である。柳田先生注「わしは二杯目の污水をまき捨てようてんだよ。そこのきなされ，という気持ち。句末の在は，強い斷定の語氣を示す助詞であり，從來の解釋で，おまえは二杯目の污水をかけられたいのかね，となすのは在の語勢から承服しがたい」（佛典講座版，1972，220頁注），のちの譯「もひとつ，二はい目のよごれ水をまきちらしたいよ」（中公『世界の名著』，1974，217頁），新譯「もう一ぱい，よごれ水をすてたいのよ。」（中公クラシックス，2004，74頁）。入矢先生譯「二杯目のすすぎ水をもう一杯足にかけようと思うのだ。」（岩波文庫，1989，169頁）。どれも苦勞したあげく，おかしい譯文になっている。「在」が文末に置かれて確信無疑の語調を表わす語氣詞だからといって，主語を臨濟ととるところに問題がある。臨濟は「更要第二杓惡水潑在！」と言っているが，臨濟は清水で（清水でなくともよいが）脚を洗っていたのであって，洗ったその污水をまこうとしてはいない。「惡水」は比喩である。この一節の主題は「祖師西來意」（禪

とはなにか=自己とはなにか)なのであるから、これを人に問うことが、ま  
 ずお門違いである。これが一杯目の「悪水」を趙州が臨濟にひっかけたところ。  
 自己不在の愚をさらしたことをいう。臨濟は「恰値老僧洗脚」,「(そなたは) ちょうど、  
 わしが足を洗っているところに來た」と應じた。この答話の主語は省略されているが「汝」(趙州)である。「それはそなた自身のことだ」。しかし「わしはこのとおりで」と自身を提示して見せてもいる。趙州は、  
 おそらくはかりかねてその先を聴こうとした。臨濟「(そなたは) さらに二杯目の  
 〈悪水〉をわしにひっかけようとしておる！」他人に「わたしのわたしたるゆえん」  
 を教えてもらおうという料簡の愚をいう。趙州はそのことに氣づいて立ち去った。  
 金藏本は「更覓第二杓惡水便潑！」(さらに二杯目の汚水をもってきてわしにひっ  
 かけおった!)であるが、意味するところは同じであろう。『景德傳燈錄』卷14翠微無學禪師章に、

投子問：“未審二祖初見達磨，當何所得？”師曰：“汝今見吾，復何所得？”  
 一日，師在法堂內行。投子進前，接禮而問曰：“西來密旨，和尚如何示人？”  
 師駐步少時。又曰：“乞師垂示。”師曰：“更要第二杓惡水作麼！”投子禮謝  
 而退。

[投子が問う、「二祖慧可は達磨に初めてまみえて、なにを得たのでしょうか？」翠微、「そなたは今わたしに會って、なにを得たのか？」]

ある日、翠微和尚は法堂内を歩いていた。投子が進み出て禮拜し、問うた、「達磨が西から來て傳えたという祕要を、和尚はどうわたくしに示されますか？」翠微は歩みを止めて、しばらく立っていた。もういちどお願いした、「どうかお示しを。」翠微、「わしに二杯目の汚水をひっかけるとは、どういうつもりだ！」投子ははっと氣づき、禮拜し感謝してさがつた。]

とあるふたつの問答の主題は同じであって、投子はこれによって會得した。

「西來密旨，和尚如何示人？」と問うたことが「第一杓惡水」，翠微が歩くのを止め、立ち止まったところが西來意の問いに対する自己の提示，「乞師垂示」ともういちど請うたことが「第二杓惡水」であり，本節とまったく同じ構成になっている。『投子語錄』に載せるところでは，

師初參翠微。問：“如何是祖師西來意？”微以目顧視。師欲進語，微云：“更要第二杓惡水潑！”（『古尊宿語錄』卷36）

となっていて，本節とほとんど同じ表現である。かくも似た先例があると，臨濟と趙州の出會いの一節は，この投子と翠微の話にもとづく後人の創作かとの疑いを抱かしめる。

(11) 師臨遷化時，上堂『續開古尊宿語要』、『古尊宿語錄』、單行本作「據坐」。云：“吾滅後不得滅却吾正法眼藏。”三聖出云：“爭敢滅却和尚正法眼藏！”師云：“已後有人問，你向他道什麼？”三聖便喝。師云：“誰知吾正法眼藏向者古尊宿系作「這」。瞎驢邊滅却！”開元寺版『天聖廣燈錄』有「乃有頌曰：沿流不止問如何，眞照無偏說自（似）他。離相離名人不稟，吹毛用了急還磨」三十二字。言訖，於法座上端然示寂。唐『天聖廣燈錄』作「時」；以下『續開古尊宿語要』、『古尊宿語錄』、單行本無，而別載塔記。咸通七年丙戌四月十日也。勅謚惠照大師，塔曰澄靈。（『四家錄』卷下35a，第42節）

【校】臨濟遷化の一節。『天聖廣燈錄』（開元寺版）のみに頌がある點が，最大の問題である。この頌は『景德傳燈錄』にも引かれる（東禪寺版北宋本。金藏本，四部叢刊南宋本では傳法偈とし，第4句の「急還磨」を，四部叢刊南宋本は「急須磨」，金藏本は「極還磨」と書き，上堂の三聖慧然との對話がない。また三本とも第2句を「眞照無邊說似他」に作る）。頌の言うところは「逝きて已まぬ流れに流されながら，どうしようこうしようと問う手合



いには、眞實の智慧の光はどこにだって射しているぞと答えてやろう。吹きかけた羽毛さえ斬れるわが利劍、一太刀したらまた磨くだけだ。』<sup>(5)</sup>最後の上堂となっている三聖との問答は、三聖を弟子と認めない、救いようがないという絶望を表明しているのに、この頌はまったく関係なきがごとくであるが、問答のあとにこの頌のあることによって、絶望が緩和され、三聖に最後の教誨を垂れたようにも読める構成になっている。古尊宿系テキスト（明版『四家語録』を除く）には本節のあと、行録の末尾に「臨濟塔記」（住鎮州保壽嗣法師延沼謹書）と呼ばれる一段が附されており、それによると臨濟は最晩年を大名府興化寺の存獎のもとで過ごし、「師無疾、忽攝衣據坐、與三聖問答畢、寂然而逝」と、かさねて三聖の名を出し（直前の問答を指す）、末行に「住大名府興化小師存獎」とある。つまり『臨濟録』テキスト全體を、興化存獎が定めたとしている。そのテキストには頌がない。頌が開元寺版『天聖廣燈錄』にのみ見え、金藏本にはないということは、原「四家録」になかったということであるから、これは黄龍慧南が校訂した際に加えたのであろうか。法系圖では慧南は興化存獎の八代法孫で、臨濟遷化後に三聖派と興化派があったことを想わせる。

(12) 是什麼解説法聽法？是你目前歷歷底勿一箇形段『天聖廣燈錄』「勿一箇形段」作「物一段」。孤明，是者古尊宿系作「這」。箇解説法聽法。（『四家録』卷下36b，示衆第1段）

【校】「是你目前歷歷底勿一箇形段孤明」を『天聖廣燈錄』は「是你目前歷歷底物一段孤明」に作る。「物」は「勿」の誤りである。「勿」は無の義。もし「物」だと前の「歷歷底」につけて、「是你目前歷歷底物、一段孤明…」となるが、そうすると「你的目前にある物」ということになり（いわゆる

5 『景德傳燈錄』第四冊，禪文化研究所，362頁。

「人<sup>にん</sup>」の思想)、これでは臨濟の意を得ない。後文に「無一箇形段、歴歴孤明、學人信不及、便名句上生解」(『四家錄』卷下48b)とあるのに據って訂すべきである。また「即今識取聽法底人、無形無相、無根無本、無住處、活撥撥地。應是萬種施設、用處祇は無處所、[所]以覓著轉遠、求之轉乖、號之爲秘密。」(『四家錄』卷下40b)とも言っている。したがってここは本書が正しい。『宗鏡錄』卷98の引用では「是箇什麼物? 歴歴地孤明、勿箇形段、是這箇解說法聽法。」(T. 48, 943c)、『景德傳燈錄』卷28に引く臨濟示衆も「是汝目前歴歴孤明勿形段、者解說法聽法。」である。『天聖廣燈錄』とおなじく古いかたちの示衆を収録している大慧『正法眼藏』卷上に引くところも、「是甚麼解說法聽法? 是你目前歴歴底物、一段孤明、是遮箇解說法聽法。」となっていて、『天聖廣燈錄』と同じく誤っている。宗演が重開時にこれを訂正したのであろう。

(13) 大徳、且要平常、莫作模樣。有一般不識好惡禿兵、古尊宿系作「奴」。便即見神見鬼、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! (『四家錄』卷下37a, 示衆第1段)

【校】ここに出る「不識好惡禿兵」は、後文の「不識好惡老禿兵」(46 a), 「瞎老禿兵」(46b)とともに本書と『天聖廣燈錄』の示衆が古いかたちを留める貴重な例として、柳田先生が力説されたところである(中公クラシックス版『臨濟錄』6頁)。古尊宿系(『續開古尊宿語要』、『古尊宿語録』、單行本および明版『四家語録』)、『聯燈會要』卷9臨濟章はこれらをみな「不識好惡禿奴」、「不識好惡老禿奴」、「瞎老禿奴」に改めている。しかも本書と『天聖廣燈錄』には「不識好惡老禿兵」と「瞎老禿兵」のあいだに一箇所「不識好惡禿奴」(46a)という、改めた文がはさまっているのは、すでに改變が始まっていたことをものがたる。古い示衆のかたちを収録する大慧『正法眼藏』卷上の引用でも同じく、本節は「禿兵」である。「禿兵」は僧を惡しざまに

ののしる罵語であるが、あまりにひどい罵語であるため宗演に忌避されたのであろうか。陶岳『五代史補』巻3「彭夫人怒報恩長老」條に、

文昭夫人彭氏，封秦國夫人，常往城北報恩寺燒香。時僧魁謂之長老，問曰：「夫人誰家婦女？」彭氏大怒，索檐子疾驅而歸。文昭驚曰：「何歸之速也？」夫人曰：「今日好沒興！被個老秃兵問妾是誰家婦女。且大凡婦女皆不善之辭，安得對妾而發！」文昭笑曰：「此所謂禪機也。夫人可答：弟子是彭家女，馬家婦，然則通其理矣。何怒之有乎！」夫人素負才智，恥不能對，乃曰：「如此則妾所謂無見性也。」於是慚赧數日。<sup>6)</sup>

[楚の文昭王（馬希範）の夫人彭氏は、秦國夫人に封ぜられた。かつて長沙府の城北の報恩寺へ焼香のため参詣した時のことである。當時、僧の上首を長老と稱した。報恩長老が問うた、「夫人はどこのおなごかな？」夫人は聞くや激怒して、早々に荷物をまとめさせ、馬車を飛ばして歸ってしまった。王は驚いて、「こんなにお歸りが早いとは何事か？」夫人「今日は面白くないったら、ありゃしない！あたしがどこのおなごか、なんてゴロツキ坊主に訊かれたのよ。だいたい『おなご』みたいな失禮な言葉をあたしに向って言うなんて！」王は笑って、「それは、例の禪機というもの。そなたは『わたくしは彭家の娘、馬家の妻でございます』と答えれば、それで禪理にかなったのじゃ。なにも怒ることはあるまい。」夫人は平素から智慧者をもって自認していたが、長老の問いに答えられなかったのを恥じ、「そういうことなら、あたしはつまり見性の見込み無しというわけね」と、數日のあいだ落ち込んで、しおらしくしていた。]

報恩長老は馬希範が歸依していた僧洪道、彭氏の没年は天福3年（938）である（『十國春秋』巻68）。豫章叢書校記によれば、顧廣圻校本は「秃兵」を「秃

6 宋陶岳『五代史補』巻三、豫章叢書史部一、江西教育出版社、2000。

賊」に改めているという。『續古尊宿語要』卷4 應菴曇華和尚の法語「示徽禪人」に、

到這裏，若無透脱處，祇是一箇無所知，盜常住飯劫賊，臨濟和尚謂之禿兵是也。<sup>(7)</sup>

[ここでもし透脱することがなければ、ただの無知蒙昧、寺の穀つぶしの泥棒にすぎない。臨濟和尚が言った、例の〈ゴロツキ坊主〉だ。]

という。應菴曇華は南宋の人（1103-1163）。この人の見た臨濟の語録は楊傑序（1086）を冠した宋版『四家録』か『天聖廣燈錄』（1036）だったのであろう。古くから俗に「好鐵不當釘，好人不當兵」（良い鐵は釘にならない，良い人は兵にならない），兵士（傭兵）になるのは世間からはみ出した悪黨ばかりと言われる。當時にあって「兵」という語は人に恐れられる相當の極悪無法者（「無法無天」）を想わせるものであった。したがって、ゴロツキ坊主を「禿兵」と罵るのである。「禿」はいうまでもなく僧に對する罵語，「兵」と「奴」はいづれも人を貶めている（「奴」は物として買賣され，良民の下に位置づけられた賤民であった）ので，「奴兵」と連用する例もある。

李紓侍郎好諧戲，又服用華鮮。嘗朝回，以同列入坊門，有負販者呵不避。李罵云：「頭錢價奴兵，輒衝官長！」負者顧而言曰：「八錢價措大，漫作威風！」<sup>(8)</sup>

[李紓侍郎は冗談ばかり飛ばす、派手好みの人だった。あるとき朝會の歸り、同僚と坊門に入ろうとして、物賣りが無禮にも前を通過して一行をさえぎった。

7 續藏68, 445c。

8 唐趙璘『因話錄』卷4諧戲，宋王讜『唐語林』卷5。

李紆が「頭錢價の奴兵めが、大臣にぶちあたりおって!」と怒鳴ると、物賣りもふりかえてやりかえした、「八錢價の措大めが、いばりくさって!」]

ここでは物賣りを「頭錢價奴兵」(ビター文のゴロツキ)と罵っている。宋陸游『老學庵筆記』巻10にこの語を引いて「頭錢, 猶言一錢也, 一錢の値打ちしかない野郎という意味だという。

僧に對する賤稱としては佛典には「惡秃」, 「秃婢」(比丘尼), 「秃瞎」, 「盲瞎秃」, 「秃瘻」など、禪錄には「老秃奴」, 「瞎秃奴」, 「惡秃奴」, 「秃屢生」, 「老臭秃」, 「秃物」, 「秃廝」, 「秃驢」などを検出できるが、いずれも會話に出る口頭語である。この種の罵語をさかんに使ったのは徳山宣鑒(780-865)と臨濟であって、臨濟はあきらかに徳山の影響を受けている。<sup>9)</sup>宋代には公主が出家したことによって、僧尼に對し「秃」を以て呼ぶのを禁ずる詔敕が三度にわたって出されている。その最初の例、

(大中祥符三年 [1010]) 勅品官無故毀辱僧尼, 口稱秃字者, 勒停見任, 庶民流千里。(『佛祖統紀』巻44)

「秃兵」とははなはだ強烈な罵語であったけれども、柳田先生が言われるような、唐末五代の河北という歴史地理を背景に生まれた特殊な語であったのではなかろう。僧を賤稱で呼ぶのは亂世に限らないが、唐末禪宗社會の大衆化にともなう現象を象徴する語ではあろう。

(14) 道流, 山僧說法說什麼法? 說心地法。便能入凡入聖, 入淨入穢, 入眞入俗, 要且不是你眞俗凡聖。能與一切眞俗凡聖安著名字。眞俗凡聖與此人安著名字不得。(『四家錄』巻下38a, 示衆第2段)

【校】この一段はわかりにくい。入矢先生譯「諸君, わしの説法はいった

---

9 拙稿「徳山と臨濟」, 『東洋文化研究所紀要』第158冊, 2010。

い何の法を説いていると思うか。心地の法を説いているのだ。この心は凡の世界にも聖の世界にも入り、浄土にも穢土にも入り、眞實の世界にも凡俗の世界にも入る。つまりは君たちの眞俗凡聖の枠が一般の眞俗凡聖の格付けをやるのではない。[そういう一般的] 眞俗凡聖の枠では〈この人〉は格付けできはしないのだ(岩波文庫, 49頁)。柳田先生譯「仲間よ、山法師の説は、どういうカルテを書くかといえ、心のカルテを書くのだ。心は、凡人にもあり、聖者にもあり、清浄な場所にもあり、汚れた場所にもあり、僧にもあり、俗にもあるが、君たちという僧なり俗なり、凡人なり聖人なりは、あらゆる僧なり俗なり、凡人なり聖人なりに、病名をつけてやるができない。僧なり俗なり、凡なり聖なりは、この男に病名をつけてやるができない」(中公クラシックス, 102頁)。不得要領と支離滅裂。

大慧『正法眼藏』(巻下第161則, 東洋文庫藏宋版)の引用には「能與一切眞俗凡聖安著名字」12字がない。宋版の誤脱でなければ、おそらく大慧はこの一節を読んでわかりにくいと感じたため、12字を削除したのであろう。この一段は説法の口調をそのまま筆録したためか、読んでわかりづらく、断句にもとまどう。しかし大慧の読みかたでは、「要且不是你眞俗凡聖」の下で句が切れるのである。

ここの問題は、句讀と句法にある。「便～要且～」は「たとい～だとしても、しかし結局は～」という譲歩句を構成している。その用例をふたつ挙げる。

龍牙問：「如何是西來意？」師云：「與我過禪板來。」牙便過禪板與師。師接得，便打。牙云：「打即任打，要且無西來意。」(巻下, 34a)

[打ってもかまわぬが、しかし結局は「西來意」などないのだ。]

(同) 安云：「良公雖發箭，要且未中的。」(『景德傳燈錄』卷17欽山文遂章)

[良禪客は矢を放ったけれども、しかし結局は的に当たらなかったのだ。]

したがって「要且」の前で断句することはできず、「要且不是你眞俗凡聖」9字は主語「心地」の述語であり、ここで断句である。「心地はたとい凡聖、淨穢、僧俗の世界に入ることができても、しかし心地は僧俗や凡聖となる諸君なのではない。心地が僧俗や凡聖などあらゆる觀念に名前を付與するのであって、僧俗や凡聖などの觀念が〈この人〉を、そうした名前でもって枠づけすることはできぬ」。この種の説法はくりかえしなされている。

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，入毘盧遮那法界，處處皆現（案：當作見）國土成住壞空。佛出于世，轉大法輪，却入涅槃，不見去來相貌，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。學道人不了，爲執名句，被他凡聖名礙，所以障其道眼，不得分明。」（卷下，39b）

〔問い、「正しい見かたとは？」師、「きみがもし一瞬一瞬に凡や聖、染や淨の世界に入り、佛國土に入り、善財童子のようにあの彌勒の樓閣に入り、毘盧遮那法界に入ったとしても、どこでもその國土が生滅をくりかえすのを見るだけだ。佛陀は世に出て、法を説き、そのあと涅槃に入ったが、そこに生死去來の姿は見え、求めてもありません。たといきみが無生滅の眞理の世界に參入し、至るところの佛國土をめぐり、蓮華藏世界に入ったとしても、〈一切は空にして、實體はない〉ことを知るだけだ。ただ今ここでわしの説法に聞きいつている〈無依の道人〉こそが、佛をうみだす本源だ。したがって佛は〈無依〉から生まれる。もし〈無依〉を悟ったなら、佛を求めることもないのだ。以上のように會得したなら、それが正しい見かたである。修行者はそこがわからぬから、言葉に執着し、凡聖の名前にじゃまされるために、結果、道眼をふさがれて、明確に見ることができぬのだ。〕

你一念心生三界，隨緣被境，分爲六塵。…一剎那間，便入淨入穢，入彌勒樓閣，又入三眼國土，處處遊履，唯見空名。(卷下，42a)

[きみの一瞬の思念が三界を作り出し、縁にしたがい外境にふれて、六つの感覺対象となるのだ。…一剎那の間に、たとい淨穢の世界に入り、彌勒の樓閣に入り、また三眼によって現れた國土にも入り、あちこちを経めぐったとしても、そこに實體のない空なる名前を見るにすぎない。]

道流，一剎那間，便入華藏世界，入毘盧遮那國土，入解脫國土，入神通國土，入清淨國土，入法界，入穢入淨，入凡入聖，入餓鬼畜生，處處討覓尋，皆不見有生有死，唯有空名。(卷下，50a)

[諸君が一剎那の間に、たとい自在に蓮華藏世界に入り、毘盧遮那國土に入り、解脫國土に入り、神通國土に入り、清淨國土に入り、法界に入り、淨や穢の世界に入り、凡や聖の世界に入り、餓鬼道畜生道に入って、あちこちに尋ね求めたとしても、生や死の姿はなく、あるのは實體のない空なる名前だけである。]

このように何度もくりかえされるということは、臨濟のかんがえかたをよく示しているということなのである。ここに、さまざまな國土に入ると言うのは、一念を起こしてさまざまな思想的、宗教的世界を探求、經驗することであるが、じつは實體のない空しい名辭の世界を遍歴するだけにすぎないのだ、名辭に惑わされないのが無依の道人である、というのである。修行者たちの學修ぶりを皮肉な口吻で述べていることに注意すべきである。したがってこういう遍歴を「自由自在な無依の道人のはたらき」と取り違えてはならない(無著道忠『疏論』1126頁の注、佛典講座版『臨濟錄』93頁の注のように)。無依の道人はさまざまな衣裝に惑わされないゆえに無依なのだ。この「心地」のはたらきを、「超個者にして個一者たる人<sup>にん</sup>」のはたらきとかんがえる



のも、同様に誤りである。<sup>(10)</sup>

(15) 你若得生死去住，脱著自由，即今識取聽法底人，無形無相，無根無本，無住處，活撥撥地。明版『四家語錄』作「活發發地」。應是萬種施設，用處祇は無處，所以『天聖廣燈錄』無「以」字。覓著轉遠，求之轉乖，號之爲秘密。（『四家錄』卷下40a，示衆第5段）

【校】『天聖廣燈錄』はこの「應是萬種施設，用處祇は無處，所以覓著轉遠，求之轉乖」の「以」字がない。すると「用處祇は無處所，覓著轉遠」となるが、おそらくもとは「用處祇は無處所，所以覓著轉遠」であったのを、書寫のさいに「所」字の疊字符が脱落したため、のちの人が読んで意味を取りがたく感じて、「以」を削除したのではあるまいか。日本では「無處」を「無の處」などと讀んでいるが、それは無理であって、「無處」または「無處所」で「～する場所がない」（～しようがない）義である。ここは「聽法底人」すなわちいま説法を聽いている君たちは「無形無相，無根無本，無住處，活撥撥地」なのだから，どんな方便（「應是萬種施設」）も施しようがなく，その人を實體として捜し求めようとしても不可能である，その人を方便で救う必要などないということであろう。したがって，ここは「應是萬種施設，用處祇は無處所，所以覓著轉遠」と校訂したい。

(16) 道流，你若欲得如法，直須是大丈夫兒始得。者『天聖廣燈錄』、『續開古尊宿語要』、『古尊宿語錄』、單行本作「若」；明版『四家語錄』作「這」。萎萎隨隨地，則不得也。夫如甕頂上音西，下所嫁切。之器，不堪貯醞酬。如大器者，直要不受人惑，隨處作主，立處皆眞。（『四家錄』卷下41b，示衆第7段）

【校】「者萎萎隨隨地」の「者」字，『天聖廣燈錄』，『續開古尊宿語要』，『古

10 「臨濟の基本思想」，『鈴木大拙全集』第3卷，371頁，岩波書店，1980。

尊宿語録』，單行本は「若」に作り，明版『四家語録』は「這」に作る。おそらく本書が「若」を形似によって「者」に誤り，明版『四家語録』は「者」を機械的に「這」に改めたのであろう。ここは「若」が正しい。また，ここには音注が附されており，『廣韻』（または『集韻』）に據っている。『廣韻』上平聲齊韻：小韻西，「𦉑，先稽切，瓦破聲。」去聲禡韻：「𦉑，老子曰：終日號而不𦉑。注云：聲不變也。所嫁切，又於介切。」慧琳『一切經音義』卷30『寶雨經』卷6「𦉑，上細賚反。郭注『方言』云：𦉑，咽病也。東齊聲散曰𦉑，秦晉聲變曰𦉑。器破而不殊其音，亦謂之𦉑。…或作𦉑、𦉑。經作𦉑，俗字也。」卷64『四分僧羯磨』卷下「而𦉑，音西。『韻詮』云：破聲也。」すなわち兩字とも物が壊れる音，またはしゃがれ聲の擬聲語。「𦉑𦉑之器」とは壊れたうつわ。肉體の比喩である。

(17) 有一般瞎禿子，飽喫飯了，便坐禪觀行，把捉念漏，不令放起，厭喧求靜，是外道法。祖師云：「你若住明版『四家語録』作「著」。心看靜，舉心外照，攝『四家語録』作「徹」。心內澄，凝心入定，如是之流，皆是造作。」（『四家錄』卷下42b，示衆第8段）

【校】祖師（神會）の語として引かれる四句は、『天聖廣燈錄』、『續開古尊宿語要』、『古尊宿語録』，單行本みな同じ。明版『四家語録』は「著心看靜」，「徹心內澄」に誤る。「住心看靜」の「靜」は神會「壇語」，「定是非論」の寫本では「靜」（上聲），「淨」（去聲）兩方があり，通用する。いわゆる北宗禪は染心と淨心をことさら區別して淨心を觀察するので，「淨」が正しいのであるが，ここでは上文にいう「厭喧求靜」（寶誌「大乘讚」の語）と同旨としての引用であるから「淨」に改めるに及ばない。「舉心外照」の「舉」（遇攝）は「起」（止攝）と通用するが，後者の意味であるから，ここは「起」に改めるべきである。「攝心內澄」も神會語録の寫本では「澄」，「證」兩方があり，形似かつ近音で通用する。しかし坐禪の方法をいうのであるから「精

神統一によって心を澄ませる」, つまり「澄」が正しい。

(18) 約山僧見處, 無如許多般。祇是平常, 著衣喫飯, 無事過時。你諸方來者, 皆是有心求佛, 求法, 求解脫, 求出離三界。癡人! 你要出, 古尊宿系有「三界」。什麼處去? 三界, 古尊宿系無。佛祖是賞繫底名句。(『四家錄』卷下47b, 示衆第12段)

【校】「你要出, 什麼處去? 三界, 佛祖是賞繫底名句」, 『天聖廣燈錄』は同じ。『聯燈會要』卷9, 明版『四家語錄』, 『續開古尊宿語要』, 『古尊宿語錄』, 單行本は「你要出」(『聯燈會要』「出」作「出離」)のあとに「三界」2字があり, 「佛祖」の前に「三界」がない。「你要出」の後の「三界」は, 直前に「求出離三界」と言っているから, なくとも意味はわかるが, 「佛祖」の前の「三界」がなければ, つぎの「賞」に對應する「佛祖」と, 「繫」に對應する「三界」のうち, 「三界」を缺くことになり, 「賞繫」の語の意味がわからなくなってしまう。語序は交差しているが, 「賞」は人々が賞讃し希求する「佛祖」を指し, 「繫」は人々を繫縛する「三界」を指す。そして「佛祖」も「三界」もしょせん言葉にすぎないという文意である。「賞繫」(賞と繫)は他に用例を見い出しがたく, おそらく臨濟の造語なのであろう。テキストとしては本書と『天聖廣燈錄』が優れる。

## 二.

以上の文字校勘をつうじて, 諸本の関係がほぼ明らかとなった。もっとも古い形態を存しているのは『天聖廣燈錄』であり, 『四家錄』はこれに次ぐ位置にある。『續開古尊宿語要』, 『古尊宿語錄』になると, 宋版であっても(あるいは, 宋版ゆえに)かなり文字表記の規範化を経ている。『四家錄』, 明版『四家語錄』の配列は『天聖廣燈錄』に同じでありながら, 文字は却って『續開古

尊宿語要』、『古尊宿語録』の影響を受け、これに據っている場合が多い。單行本は、配列・本文ともに『古尊宿語録』と同じである。これらをふまえて、『臨濟録』の版本の問題を以下のように整理しておこう。

(1) 『臨濟録』の本文は叢書収録本として傳承された。配列から見て、叢書収録本は二系統に分かれる。第一は『天聖廣燈錄』所收本、南京圖書館藏明版『四家録』所收本、明版『四家語録』、第二は『續開古尊宿語要』、『古尊宿語録』所收本である。單行本(元大徳刊本、五山版)は『古尊宿語録』所收本を單行せしめたもので、第二の系統に屬する。

(2) 本文を検討してみると、『天聖廣燈錄』所收本がもっとも古形を存している。南京圖書館藏明版『四家録』本は一部分それを受け継いでもいるが、古尊宿系テキストの本文に替わっているのは、おそらく『古尊宿語録』の影響が大きかったゆえとおもわれる。古尊宿系テキスト(『續開古尊宿語要』、『古尊宿語録』所收本、單行本、明版『四家語録』)の本文はほぼ同一である。

(3) 「宗演重開」といわれることの実態を推測すると、まづ黃龍慧南校訂の『四家録』の雜然とした配列を「上堂」、「示衆」、「勘辨」、「行録」に整理したこと、ついで文字表現の規範化をはかったこと、さらに若干の則を増補した作業だったとかがえられる。これが『續開古尊宿語要』、『古尊宿語録』に受け継がれ、とりわけ『古尊宿語録』は完備した形態をととのえたことによって廣く讀まれ、その結果『臨濟録』部分を單行本として別行させ、また『四家録』の本文を『天聖廣燈錄』から大幅に變容させることとなったとおもわれる。

ところで、もうひとつ『天聖廣燈錄』の問題がのこされている。南京圖書館藏『四家録』には椎名宏雄先生の解題(『禪學典籍叢刊』別卷)があり、そこに『天聖廣燈錄』には從來もちいられている福州開元寺版(紹興戊辰[1148]刊刻)のほか、近年北京版中華大藏經に収録された金藏本(天眷2年[1139]

～大定13年〔1173〕刊刻)<sup>(11)</sup>があり、文字にかなりの異同があることに注意されている。そこで、とりあえず『四家録』を収める金藏本『天聖廣燈錄』巻8～巻10（臨濟章後半にあたる巻11は缺巻）を開元寺版と對校してみることにした。結果は指摘のとおり、かなりの異同が認められ、金藏本が開寶藏を忠實に承ける古い形態をたもつものであり、開元寺版は校訂が施され、かなりの増補があることを確認した。兩本の關係については、以下の諸點がかんがえられる。

(1) 金藏本の本文は誤脱の多い粗劣テキストである。開元寺版は校訂のゆきとどいたテキストである。どちらにも「皇宋景祐三年丙子歲」（1036）の紀年があり、刊刻時期はほぼ同時期であるが、内容は金藏本が古く、開元寺版は新しいと見られる。兩本間には異同が多すぎるから、開元寺版は金藏本を校訂したのではなく、『四家録』のべつのテキストをもちいたとかんがえられる。ならばそれは黃龍慧南の校訂テキスト（1085）であろう。宗演重開本（1120）はすでに編成を大幅に改變しているから、これではありえない。黃龍慧南の『四家録』校訂は、楊傑序に「古人雖往，公案尚存。積翠南老，從頭點檢，字字審的，句句不差」というから、江西の黃檗積翠庵在住時（1066年前後）であった。唐宋時代には江西－福建間の禪僧の往來がさかんであったゆえ、福州にはいはやく傳わったであろう。いっぽう金藏は山西潞州の崔法珍が6980巻を發願刻成（1173）し、上進して京師（大興府）に搬送後、通經沙門5人の校正を経たという（李際寧論文）けれども、むしろ『天聖廣燈錄』については福州版も、あるいは黃龍校訂『四家録』も見る条件はなかったであろう。

(2) 黃檗「傳心法要」と「宛陵錄」の2篇が開元寺版『天聖廣燈錄』の冒頭（目録の前）に収録されているのは異例の體裁である。金藏本は黃檗章に「宛陵錄」の不完全な本を収めているが、開元寺版では完本を冒頭に置いたので省

11 李際寧「《金藏》新資料考」、『藏外佛教文獻』第3輯，1997。

かれ、そのかわりに長い上堂語がある。これは「傳心法要」と「宛陵録」の完本が得られたために、開元寺版開版にさいして『天聖廣燈録』本文中には挿入せず、特に冒頭に置き、かつ黄檗章については整理増補したものであろう。

(3) 卷8南嶽章、馬祖章、百丈章、黄檗章は、開元寺版は金藏本に比して収録則数が多いが、卷9「百丈廣録」と卷10臨濟章に増減はない。注目されるのは、金藏本馬祖章の末尾に卒年を記して「師於犯御名觀元年」（開元寺版は「貞元四年」[788]。むろん貞觀元年[627]とするのは誤り）と書き、仁宗の諱（禎）を避けた形式をとどめていることである。開元寺版では「宛陵録」本文の「貞」字の末劃を缺筆している箇所がある（その箇所の金藏本は本文を異にしている）。

(4) 卷10臨濟章における兩本間の異同もかなり多いが、金藏本の異文が解釋の参考になる場合もあり、語録文献の潤色過程をかんがえるうえで一定の価値を具えている。

唐末の臨濟のことはを伝える『臨濟録』校注の底本には、相對的に古形を存する『天聖廣燈録』所收『四家録』（すなわち黄龍慧南校訂本を採録した福州開元寺版）をもちい、底本の誤脱は規範化された南京圖書館藏『四家録』および古尊宿系テキスト（『續開古尊宿語要』、『古尊宿語録』、元大徳刊單行本等）に據って校訂すべきであるというのが、校勘を通して得た結論である。のこされた「勘辨」,「行録」（古尊宿系の分類）の校訂は、唐末五代における『臨濟録』の形成という重大な問題にかかわるので、次稿でかんがえたい。

(2011. 10. 10脱稿, 2011. 11. 23補訂, 2012. 6. 4再訂)

#### 【附記】

本論文執筆にさいして、緒方香州先生、椎名宏雄先生から資料の提供を受け、加えて助言を忝くした。記して感謝の意を捧ぐ。

## 《臨濟錄》文本的系譜

衣 川 賢 次

《臨濟錄》在宋初的單刊本早已失傳，後來則是作為叢書收載本傳承下來。現存的《臨濟錄》版本，按其排列來看，可分成兩箇系統：第一，《天聖廣燈錄》所收本、南京圖書館藏明版《四家錄》所收本、明版《四家語錄》所收本；第二，《續開古尊宿語要》所收本、《古尊宿語錄》所收本。後來的單行本（元大德刊本、日本五山版）是將《古尊宿語錄》所收本獨立刊行的，屬於第二箇系統。

我們通過校勘得知：《天聖廣燈錄》所收本最接近原始形態，南京圖書館藏明版《四家錄》所收本的部份內容繼承了《天聖廣燈錄》文本，然大部份已採用了《古尊宿語錄》的文本。

北宋宣和2年（1120）圓覺宗演重開《臨濟錄》時，他將黃龍慧南於1066年前後校訂的《四家錄》編成上堂、示衆、勘辨、行錄等體制，再加以整理將文字表達規範化，又增補了若干條內容。《續開古尊宿語要》、《古尊宿語錄》即採用其重開本《臨濟錄》，而《古尊宿語錄》則以其完整的體制廣汎流布，最有影響，其中臨濟語錄部分再獨立成《臨濟錄》刊行，甚至使《四家錄》的文本離開原有的《天聖廣燈錄》而大幅接近《古尊宿語錄》了。