

「趙州無字」の公案の歴史

衣 川 賢 次

本稿は「趙州無字」の公案の歴史をその原話と附加、宋代の公案化における變容、鎌倉期渡來宋僧の受けとめかたまでを通時的に検討してみようとするものであるが、これに先立って、故平野宗淨先生（1928～2002）がこの公案に参じた経験から書かれた論文「狗子無佛性の話をめぐって」（『禪學研究』第62號、1983年／『一休と禪』春秋社、1998年）を紹介したい。先生は「〈狗子無佛性の話〉」には、元來趙州和尚によって禪の本質的なものが語られている事実と、それが宋代になって接化の手段、修行者を導く方便、方法論として利用されてきた事実とが混同されている現状があるとして、従前唯一そのことを指摘した坂本靜一教授の講義（花園大學「禪哲學講義」）の筆記を掲出された（以下はその全文。10～11頁／276～277頁）。

……そこでこうした無字の公案の背景ともなるべき有無の問答を止揚して「趙州云く無」で無字を祇麼に舉せよとして、有無を絶する無を手に入れるのを禪門の全提正令としたのであり、『無門關』の著者は自分が無字に参じた経験からこれを著書の第一則としたにすぎない。既に無門慧開以前から有無の問答を省略して無の一字を提示していたわけである。そこでこの公案の目指すところは、學人をして無に一切の手係りをもたせないことである。無を思惟の對象とさせないことである。既にこれを思惟の對象とせず、しかも只麼に舉せよというからには學人の前に残された一途は、世間でよくいう「無になりきる」ことしかない。學人は「無一」「無一」とこの無の一念について精神を集中させる。無字はいわば精神統一の方法となった。精神の統一はむつかしいけれども、不可能ではない。萬事を放擲して十二時中、無字を舉していれば、必ずや無と一枚の無になりきった経験は誰にでも生ずるものである。無字はいわば禪定の役目を果すもので、そこで禪門ではいつの間にか無字が劈頭、學人に課せられる習慣となったのも無理はない。……この意味に於て無字の公案はあまりにも有名であるが、それはどこまでも禪定的意味に於てである。無字になりきる乾坤只だ無の一字となった境地、無概念の境地に誘導することは比較的容易でも、その境地の中に於て働き出るもの、即ちその自性を覺知するのでなければ見性は成就しない。……近來無字を透過せりと稱する者が、無字と一枚の経験を得たというに過ぎないことは、そこから働き出る自性の覺知を缺き、従って表現されるわがものとしての語がなく、單に百年來踏襲した無意味の語を出し、自己が無と同體なることを説明するばかりで、これで公案を透過したりと許されても遂に新自我に撞著することなく、また新風光に

接することもない。そこに無字の公案のいわば限界があるといえる。

平野先生は以上のノートを引いて、「この講義は公案ということが主題になっていた
ので、〈趙州無字〉の原典である『趙州語錄』における〈狗子無佛性の話〉についての
詳細な考察がなされなかったのは残念であった。しかし公案としての〈狗子無佛性の
話〉には限界が到来していることを明確に指示された功績は大きい」と敍べておられる。

本稿は〈狗子無佛性の話〉の位置づけについて、すでにいちおうの結論が出ている上
掲の問題を、資料に即してやや詳細にたどって検討してみようとするものである。

一．原話

問：「狗子還有佛性也無？」師云：「無。」學云：「上至諸佛，下至螻子，皆有佛性。
狗子爲什麼無？」師云：「爲伊有業識性在。」（『趙州錄』卷上、秋月校本 [132]、筑摩書
房、1972 年）

（僧が問う、「犬にも佛性がありますか？」師、「無い。」僧、「上は諸佛から下は蟻に至るま
で、すべてに佛性があるのに、なぜ犬には無いのですか？」師、「そいつには業識性^{ごうしきしょう}がある
からだ。」）

僧が言った「上は諸佛から下は蟻に至るまで、すべてに佛性がある」とは、佛典（代
表的には『大般涅槃經』）に説かれる「一切衆生悉有佛性^{いっさいしゅじょうしつうぶつしょう}」を敷衍したものであり、犬
の佛性を論ずるに有力な根據ではある。しかし趙州和尚は意外にも「無い」と答えた。
「なぜなら、そいつには業識性^{ごうしき}があるからだ」と。「業識^{ごうしき}」とは『大乘起信論』にいう
「無明の力によって不覺の心が動く」、無知ゆえにひよいと起こる迷いの謂である。むろ
んこれは人間の心のありかたを指すのであるから、したがって犬のことを言っているの
ではない。「そいつ」と譯した「伊」が指しているのは犬ではなく、質問した僧のこと
である。犬に果たして佛性があるか？そんなことは證明のしようのない問題であって、
しかも僧が言うように、答えはすでに佛典『涅槃經』で出されているのであるから、こ
の禪問答は犬の佛性の有無を主題とするものではない。佛説「一切衆生悉有佛性」はひ
とつの理念であり、假説であり、要請なのであって、そのようにわが身に引き受けて生
きることが要請されているということなのである。僧は「一切衆生悉有佛性」という佛
説を知りながら、「犬にも佛性があるのか？」と疑っているのを、趙州和尚は「きみには
業識性があるゆえに佛性はない」と言ったのである。

趙州和尚は「佛性」ということをどう見ていたか？『趙州錄』の用例を検すればわか
る。

菩提、涅槃、眞如、佛性，盡是貼體衣服，亦名煩惱。不問即無煩惱。實際理地，什
麼處著？（卷中、秋月校本 [209]）

（菩提^{ぼだい}、涅槃^{ねはん}、眞如^{しんにょ}、佛性^{ぶつしょう}などはみな體に貼りついた衣裝にすぎず、煩惱にすぎない。そ
れらを求めなければ煩惱もない。眞理の地平にはそれらを置く餘地などないのである。）

「趙州無字」の公案の歴史

「貼體衣服」とは、臨濟が言った「菩提衣」、「涅槃衣」（『臨濟錄』示衆）と同じく、中身の無いただの名辭、レッテルにすぎぬことをいう。趙州和尚はこれらは佛教教理が作りあげた觀念、ひとつの理念であって、いたずらにこれを實體視して希求することこそが却って煩惱となると言うのである。

問：「狗子還有佛性也無？」師云：「家家門前通長安。」（卷下、秋月校本 [363]）

（問う、「犬にも佛性がありますか？」師、「どの家の門前の道も長安に通ずる。」）

これは上掲と同じ問いであるが、その問答をふまえたうえで出された問いであろう。趙州和尚は犬の佛性の有無には答えず、「大道は長安に通ず」という諺の變奏をもって「一切衆生悉有佛性」の理を暗示した。その意圖は上掲と同じく、「その道を歩めば到達する」という要請としての理念であることを示唆している。「佛性」は議論の餘地の無い實踐の要請であると趙州和尚は見なしていたことが、以上の例から確認される。

二. 附加

「犬にも佛性がありますか？」の問いに趙州和尚が「有る」と答えた問答が出現した。これは南宋時代の曹洞系の禪者の語録『宏智廣錄』と公案集『從容錄』に見えるもので、あきらかに「無い」と答えた問答の流行に對抗して、のちに提出されたものであろう。したがって趙州和尚自身が「有る」とも答えていたとは必ずしも考えられないが、「狗子」が持ち出される背景を知る資料となるので見ておきたい。

復舉：僧問趙州：「狗子還有佛性也無？」州云：「有。」僧云：「爲甚撞入者箇皮袋？」州云：「爲他知而故犯。」又僧問：「狗子還有佛性也無？」州云：「無。」僧云：「一切衆生皆有佛性，爲甚狗子却無？」州云：「爲他有業識在。」

師云：「趙州道有，趙州道無。狗子佛性，天下分疎。面赤不如語直，心真莫怪言麤。七百甲子老禪伯，驢糞逢人換眼珠。」（『宏智廣錄』卷一「眞州長蘆崇福禪院語錄」小參）

（またつぎの話を取りあげた。「僧が趙州に問うた、『犬にも佛性がありますか？』趙州、『有る。』僧、『それなら、どうしてあんな下劣な姿の中に入りこんでいるのでしょうか？』趙州、『そいつは知りながら罪を犯しているからだ。』またある僧が問うた、『犬にも佛性がありますか？』趙州、『無い。』僧、『すべての生き物に佛性があるのに、なぜ犬には無いのですか？』師、『そいつには業識性があるからだ。』）

師は頌を作って言った、「趙州は有ると言い、また無いと言った。犬の佛性について、天下の人がそれぞれに言いわけをする。自分に無いと赤面するより正直に告白するほうがよいし、自分に有ると認めたならお粗末な言いわけなど餘計なことだ。百二十歳の老趙州ともあろう者が、逢う人ごとに相手の眼を驢馬の糞で取り換えるとは何たることか！」

宏智正覺（1091～1157）は趙州の對話の主題が犬の佛性の有無ではないことを見抜いて、「無い」に對して「有る」の話を對置し、この話自體がつまらぬ反響を引き起こ

したと揶揄しているのである。あきらかに「無字」の流行への批判を籠めて頌を作ったのである。「有る」と答えた話において、僧が「佛性があるなら、犬はなぜあんな最下等の無慙な姿をしているのか？」と問うているところに、犬の佛性の有無という疑問が出された理由が示されている。

唐代の大衆文藝作品「目連縁起」は神通第一の佛弟子目連尊者が阿鼻地獄に陥ちた母を救う民間の語り物であるが、佛陀の教えによって孝子羅卜（目連）が設けた盂蘭盆の供養のお蔭で母は地獄からいったんは陽界へ生まれかわるが、それは狗身の雌犬であった。その様子をつぎのように描寫している。

於是盂蘭既設，供養將陳，諸佛慈悲，便賜方圓救濟，目連慈母，得離阿鼻地獄，免交遭煎苦之憂。蓋緣惡業増深，未得生於人道，託蔭王城內，化爲女狗之身，終朝只向街衢，每日常餐不淨。（黃征、張涌泉『敦煌變文校注』卷6，中華書局，1997年）

（そこで盂蘭盆の法會が設けられ、供養の品々が並べられると、諸佛のめぐらせた慈悲の方便によって目連の母は救済され、阿鼻地獄を離れ、地獄の責め苦から免れることができました。ただ母の悪業が殊に深かったせいでしょう、いまだ人に生まれ變わることができず、王舍城内に託生し雌犬の身となって、毎日街衢をうろついて、人糞ばかりを獵るしまつです。）

同じ主題の語り物「大目乾連冥間救母變文」でもここのシーンを「飢即於坑中食人不淨」（飢えては糞坑〔便所〕で人糞を獵っていた。同上巻6）と言っている。これが唐代人の目に映った狗子の無慙な姿であったから、「こんな最下等の犬畜生にも……」と僧が言い出したわけである。周知のように趙州の前にも「狗子還有佛性否？」と問うた例があり、犬を見るとこういう問いを發して、「一切衆生悉有佛性」の説を論じたくなるのであった。

問：「狗子還有佛性否？」師云：「有。」僧云：「和尚還有否。」師云：「我無。」僧云：「一切衆生皆有佛性，和尚因何獨無？」師云：「我非一切衆生。」僧云：「既非衆生，是佛否？」師云：「不是佛。」僧云：「究竟是何物？」師云：「亦不是物。」僧云：「可見可思否？」師云：「思之不及，議之不得。故云不可思議。」（『景德傳燈錄』卷7「興善惟寬禪師章」）

（問う、「犬にも佛性がありますか？」師、「有る。」僧、「和尚には有りますか？」師、「わたしには無い。」僧、「一切衆生にはみな佛性が有りますのに、なぜ和尚だけ無いのですか？」師、「わたしは一切衆生ではない。」僧、「衆生ではないのなら、佛なのですか？」師、「佛ではない。」僧、「いったい何物なのですか？」師、「物でもない。」僧、「それは眼に見え思い描くことができますか？」師、「思い及ぶことも、思議することもできぬゆえに、不可思議と言うのだ。」）

興善惟寬（755～817）は馬祖道一の弟子。この問答では、質問した僧が「一切衆生悉有佛性」という教理から終始離れられないでいるから、「有る」と答えた惟寬の意を突

き詰めることはせず、すぐに惟寛の佛性を問うている。したがって、主題は犬の佛性の有無ではない。惟寛は故意に「自分は〈一切衆生〉ではない」「〈佛〉でもない」「〈何物〉という物でもない」と答えて、教理に包攝されぬ、教理の範疇に属さぬ禪僧としての自己を提示しているのである。同じく馬祖の弟子章敬懷暉(756～815)につぎの問答がある。

僧問：「四大五蘊身中、阿那箇是本來佛性？」師乃呼僧名，僧應諾。師良久，曰：「汝無佛性。」(『景德傳燈錄』卷7「章敬懷暉章」)

(僧が問う、「四大(地水火風)五蘊(色受想行識)から成る肉身の中のどれが本来の佛性でしょうか？」師はやおら僧の名を呼んだ。僧は「おう！」と返事をした。師はしばらくしてから言った、「きみには佛性はない。」)

このように、名を呼ばれてただちに應ずるものが「佛性」の顯現である、というのが馬祖禪の「性在作用」説であつた。懷暉が「良久した」(しばし沈黙して相手の反應を見た)のは、この僧は自己の名を呼ばれて反射的に返事をしたが、自己の名を聴くことによって「四大五蘊の色身」ではない「法身としての自己」、すなわち「本来の自己」を自覺したのかを確かめたのである。結果その自覺のないことがわかったので、「きみには佛性はない」と斷じた。これが禪僧にとっての「佛性」ということである。名を呼ばれてただ返事をするだけで、佛性の自覺のない人を、仰山慧寂は「茫茫たる業識があるだけで據るべき根本(佛性)がない」と言っている。

滄山又云：「忽有人問：『一切衆生但有忙忙業識，無本可據。』汝云何答？」仰山云：「慕呼於學人名，學人應諾。仰山問：『是什麼物？』學人答云：『不會。』仰山：『汝亦無本可據，非但忙忙業識。』」(『祖堂集』卷18「仰山和尚章」)

(滄山靈祐はまた問うた、「もし人が〈一切の衆生はただ茫茫たる業識があるだけで、據るべき根本(佛性)がない〉ということを訊ねたら、きみはどう答えるのか？」仰山は答えた、「やにわに僧の名を呼びます。僧が『おう！』と答えたら、『それは何だ？』と言ってやりませう。僧が『わかりません』と言ったら、『そなたもただ茫茫たる業識があるだけではなく、據るべき根本もない』と言ってやりませう。」)

ここから、上掲の〈狗子無佛性の話〉において、趙州和尚が「きみは業識が性となっているから佛性はない」と言った理由が明らかとなった。「一切衆生悉有佛性」という佛説は、人に要請される自覺の問題だからである。

ところで、『禪門拈頌集』(高麗本、慧諶[1178～1234]編)卷11「趙州章」に「狗子佛性の話」の「有る」答えを先にし、「無い」答えを後に配したテキストを掲出し、13人の頌17首と上堂語4則を収録しているが、廣靈希祖(生卒年未詳、慧林宗本[1020～1099]嗣)の上堂語は注目すべきである。

廣靈祖上堂、舉此話至「有業識在」、師云：「此箇公案、叢林批判甚多。或云：『狗子討甚佛性？問者無佛性。』或云：『是冷語對伊。』或乃展開兩手。」又：「有僧問修山主：『狗子還有佛性也無？』主云：『有。』至『知而故犯。』」「大衆！問既一般、趙州爲甚答無、山主爲甚答有？衆中道：『宗師家出語、臨時應用、說無也得、說有也得。』或云：『不落有無、在有無中間。』或云：『《涅槃經》佛自說有性、又說無性。』或云：『汝但承當取、自作主宰。』若恁如此解會、盡是情存聖量、識附法塵。說無時著無、說有時著有。不若都盧撥在一邊。正法眼藏、若伊麼商量、祖師西來、大殺無補、亦乃屈他趙州老人、山主和尚。且如何即是？」良久云：「面赤不如語直。」（『禪學典籍叢刊』第7集、臨川書店、1999年）

（廣靈希祖は上堂してこの話を取りあげ、「業識があるからだ」まで唱えて言った、「この公案について、叢林では批判する者がはなはだ多い。『犬に何の佛性を求めようというのか？問うた僧に佛性がないのだ』と言う者もあれば、『この冷ややかな語はそいつに向けて答えたのだ』と言う者もあり、兩手を前に広げて見せる者もある。」また次の話を取りあげた。「ある僧が龍濟院で紹修山主に問うた、『犬にも佛性がありますか？』修山主は答えた、『有る。』そして「知っていながら故意に罪を犯したからだ」まで唱えて、問うた、「諸君！問いは同じなのに、趙州はなぜ『無い』と答え、修山主はなぜ『有る』と答えたのであろうか？」廣靈院の僧衆は、「叢林の老師は相手の機根に應じて答える。ゆえに、『無い』と言ってもよいし、『有る』と言ってもよいのだ。」あるいは、「有る無しに落ち込まず、答えはその中間にある。」また、『涅槃經』には佛陀自身、佛性が有ると言ったり、佛性が無いと言ったりしている。」また、「主體的に受け止めて、主人公となればよい。」などと答えた。希祖和尚は言った、「そんな議論はみな聖性に執われ、法執の塵にまみれている。『無い』と言われたら『無い』についてまわるし、『有る』と言われたら『有る』についてまわる。『無い』も『有る』もみな投げ捨ててしまうがよかろう。〈正法眼藏〉をそのように取り沙汰するなら、〈祖師西來〉の真意にまったく資するところがないばかりか、趙州老人と山主和尚を辱めることになる。ではどうすればよいか？」しばし沈黙して言った、「赤面するより正直に告白せよ。』）

廣靈希祖はこの上堂で、まず流行していた「無い」と答えた話を擧し、そのあと「有る」と答えた話を擧して、それぞれに對する叢林の商量の具體的内容を紹介し、最後に總評をしているのであるが、「有る」話の提起者を修山主、すなわち龍濟紹修りゅうさいしやうしゆとしている。おそらくこれが原形で、のちに趙州一人が「無い」と「有る」二話の提起者として傳承されるようになったのであるまいか？龍濟紹修は生卒年未詳、羅漢桂琛らかんけいちん（867～928）に法を嗣いだ人であるから、法眼文益ほうげんもんえき（885～958）の同世代すなわち10世紀中葉に活動し、そのころに龍濟紹修の傳えた「有る」答えが出現したことになる。趙州（778～897）の50年後である。

廣靈希祖が「狗子佛性の話」の趙州の「無い」の答えと、のちに出現した龍濟の「有る」の答えを並擧し紹介した商量の情況から見て、いずれの場合も「犬の佛性」を契機に「自己の佛性」の問題として受け止められていたことがわかる。廣靈が最後に斷案を下した「面赤不如語直」は宏智正覺の語と同じであるが、これは廣靈希祖（12世紀前半

「趙州無字」の公案の歴史

までの人)のほうが時期的にやや早いと見られるから、宏智(1091~1157、12世紀中葉までの人)はおそらく龍濟紹修の話を趙州のものと誤解し、かつ廣靈の語を使ったのであろう。二人はもとより北宋末、南宋初の同時代人であり、この時期には「趙州狗子佛性」の話は「無い」と「有る」を一對のものとして傳承されていたことが知られる。

「狗子無佛性の話」の北宋から南宋にかけての時期の受容のしかたを知るために、「宋代の公案化における變容」として(1)五祖法演(1024?~1104)、(2)大慧宗杲(1089~1163)、(3)無門慧開(1183~1260)および「鎌倉期渡來宋僧の受けとめかた」として(4)無學祖元(1226~1286)を取りあげる。

三. 宋代の公案化における變容

(1) 五祖法演

上堂舉：「僧問趙州：『狗子還有佛性也無？』州云：『無。』僧云：『一切衆生皆有佛性，狗子爲什麼却無？』州云：『爲伊有業識在。』師云：「大衆！爾諸人尋常作麼生會？老僧尋常只舉無字便休。爾若透得這一箇字，天下人不奈爾何。爾諸人作麼生透？還有透得徹底麼？有則出來道看！我也不要爾道有，也不要爾道無，也不要爾道有不無。爾作麼生道？珍重！」(『法演禪師語錄』卷下「黃梅東山演和尚語錄」)

(上堂して次の話を取りあげた。「犬にも佛性がありますか？」趙州は答えた、「無い。」僧、「一切衆生にはみな佛性があります。なぜ犬には無いのでしょうか？」趙州、「そいつには業識性があるからだ。」師は言った、「大衆よ！諸君は普段どう會得しているか？わたしは普段この話を取りあげる際、『無』というところでやめている。諸君がもしこの『無』の字を通り抜けることができたなら、どんな人も諸君に手出しすることはできぬ。諸君はどう通り抜けるか？通り抜けられる者はいるか？いるなら出て来て言ってみよ！わたしは諸君に『有る』とも言わせぬ、『無い』とも言わせぬ、『有るのでもなく、無いのでもない』とも言わせぬ。さあ、どう言うか？おんみ大切にせよ！」)

師室中常舉：「趙州狗子還有佛性也無？州云：無。」僧請問，師爲頌之。

「趙州露双劍，寒霜光焰焰。更擬問如何，分身作兩段。」(『法演禪師語錄』卷下「偈頌」)

(師は室内でよく次の話を取りあげた、「犬にも佛性がありますか？」趙州が答えた、「無。」僧が請問したので、頌を作った。

「趙州の劍が向けられ、寒光がギラリと迫っている。

ここで『どうしたらよいか？』などと問おうものなら、ばっさりまっぷたつだ。))

五祖法演はいったい何を要求しようとしたのか、これでははっきりしない。趙州和尚の問答の全體を提示しておきながら、「僧問趙州：『狗子還有佛性也無？』州云：『無。』」というところで止めると言うなら、この問答が質問した僧自身の「佛性」の問題であることを伏せることになり、「犬に佛性が有るか—無い」というだけの問答になる。これに對して法演は、「犬に佛性が有るとも、無いとも、有るのでもなく無いのでもない」と

も、言ってはならぬ」と禁じたのであるから、僧衆はどう對應すべきか困惑するほかなかったであろう。法演もこう言うだけで、僧衆の反應を待たず、検討することも拒否し、提起しただけで「珍重！」と言って終わりを告げた。法演はこれを趙州和尚の「關門」として突破（過得）せよ、と要求したのである。これが次の大慧の〈趙州無字の公案〉の雛型となったのであり、大慧は參究のしかたをより詳細に指示している。

(2) 大慧宗杲

大慧宗杲も五祖法演の「問：『狗子還有佛性也無？』師云：『無。』」までのテキストを踏襲し、元來の「學云：『上至諸佛，下至螻子，皆有佛性。狗子爲什麼無？』師云：『爲伊有業識性在。』」を削除した形を用いてこれを大いに宣揚した。これがいわゆる大慧の〈趙州無字の公案〉であるが、そこにどういう意圖があったのか、これが次の問題である。

大慧宗杲（1089～1163）は北宋末に活躍した禪僧で、五祖法演に法を嗣いだ圓悟克勤の弟子。かれの膨大な資料のなかから「趙州無字の公案」に関わる重要な箇所を拾い出してみよう。まず公案參究の指導を典型的に示した「答富樞密（季申）書」（『大慧語錄』卷26）である。以下譯文のみ掲出する。

もしそなたが今までの非を知り、ただちに會得したなら、この妄念を一氣に打破してこそ、初めて生死が迷いであることを明らかにし、初めて悟りに入るのです。しかしけっして打破の來る時を待ち構えてはなりません。それでは永劫に打破できません。ただ妄想顛倒する心、思慮分別する心、生を喜び死を憎む心、知見解會する心、靜寂を願ひ喧噪を厭う心を、すべて一氣に卸しなさい。卸そうとするところで、この公案を看るのです。「僧が趙州に問う、犬にも佛性が有るか？州云く、無！」この「無」の一字こそが、あらゆる惡知惡覺を破砕する武器です。有る無しの理解をしてはなりません。理窟で理解をしてはなりません。意識下で思慮憶測してはなりません。眼を瞋り瞬きする〈作用する自己〉という考えに執われてはなりません。コトバの上で考えてはなりません。〈無事がよい〉という考えに腰を据えてはなりません。公案の提起をそのまま受け止め納得してはなりません。文献を引いて證明しようとしてはなりません。一日十二時中、行住坐臥、つねに提起し、つねに覺醒せよ、「犬にも佛性が有るか？州云く、無！」と。日常の所作の最中に、このような工夫をしてみなさい。ひと月十日のうちに、必ずやおのずとわかるのです。この工夫はそなたの治める郡内千里の政治の妨げにはなりません。古人は「わがところは活きた祖師の意だ。何者もそれを拘束できはしない」と言っています。もし日常の所作を離れて、別の工夫をしようとするなら、波を離れて水を求め、工具を使わないで金塊を求めるように、求めるほど遠ざかってしまいます。

これが大慧の示した方法である。「知解に妨げられて悟入の手掛りが得られない」と訴える富樞密居士に、まず悟りを求めることが知識人の障道の原因となっていることを

指摘したうえで、「知解」を使いこなすべきことを言い、「默照の邪禪」に陥らずに、日常の「動中の工夫」として、「趙州狗子無佛性の話」を提起せよと説いている。「妄想顛倒する心、思慮分別する心、生を喜び死を憎む心、知見解會する心、靜寂を願い喧噪を厭う心」等がすなわち妄念、「惡知惡覺」の知解であり、「無の一字こそがあらゆる惡知惡覺を破碎する武器」であるから、武器についての穿鑿をしてはならぬと言っているのである。

また「呂機宜に示す法語」（『大慧語錄』卷21）に、

「われはいずこより生まれ來て、いずこへ死にゆくのか」という疑念を常に鼻の先に貼りつけ、お茶を飲みご飯を食べ、靜かな場でも騒がしい場でも、念念に孜孜として想起されよ。まるで人から一萬貫の借金の返済を迫られて返済のあてなく、悶々として逃げ場もなく、生きようにも生きられず、死のうにも死にきれぬような情況に陥った時、善惡の思念は次々に消え失せます。そう感じた時こそ、まさしく渾身の力をこめて、この公案を看るのです。「僧が趙州に問う、犬にも佛性が有るか？州云く、無！」看る時、意味を推測してはいけない、注釋してはいけない、分かつようとしてはいけない、口を開いて提起したところで受け止めてはいけない、提起したところで理窟をつけてはいけない、空虛に落ち込むと恐れてはいけない、心に悟りを待ち構えてはいけない、宗師の説明で得心してはいけない、〈無事がよい〉という考えに腰を据えてはいけない。ただ行住坐臥のいかなる時にも提起し警覺するのです、「犬にも佛性が有るか？無！」と。この提起し警覺する繰返しが続くと、議論することとも思慮することもできず、心の中は七轉八倒、まるで鐵を齧るように無味乾燥となった時、けっして諦めて退いてはなりません。こうなった時こそ好機と心得るべき時です。

ここでは公案を提起し警覺する目的が「〈われはいずこより生まれ來て、いずこへ死にゆくのか〉という疑念」、すなわち「われとは何者であるか」に決著をつけることだと言っている。これが大慧の「狗子無佛性の公案」の目指すところである。五祖法演の提起のしかたに比べ、要求は明確であり、そこにいくつかの特徴がある。第一にその対象。在俗の居士を対象として「狗子無佛性の公案」參究を勧めていることである。大慧が「狗子無佛性の公案」を課した相手は、殆んどすべてが官位に在って政界の危機的情況の中で、地位と職務の不安や一族家庭維持の困難に苛まれ、心の安寧を失いがちな時、「本然清淨なる本來の自己」に回歸したいと切望して禪に関心を寄せる居士たちであって、出家の禪僧ではないことが特徴である。第二にその目的。居士たちが世間塵勞の裡にあって、禪に参じたいと願いながら、知解に妨げられて安心の境地に到れない悩みを訴え、日常の工夫をいかにすべきかを問うたのに對し、「狗子無佛性の公案」の參究を勧め、心意識のはたらきを止めて知解を離れ、「自己本有の佛性」を發見してこそ死を克服できると説いていることである。第三に注意。「狗子無佛性の公案」の參究を勧める際には、あわせて當時流行の「默照邪禪」に陥らぬよう警戒せよと忠告していることである。これは「狗子無佛性の公案」の參究を「動中の工夫」として勧めることであつ

た。

大慧の居士への公案參究のしかたの指導は懇切周到であるが、その内容は、公案を理解しようとする一切の知的對應のアプローチを排除し、情識が絶たれ、進退窮まったところへ自己を追い込んで行き、その究極の地點で、突如として突破を起こし、新天地が開けるといふものである。これは公案を「惡知惡覺を碎く武器」とする手段だということである。

しかし、大慧は「〈無字の公案〉によって情塵（煩惱）を破除することは悟りに至る道ではない、それは煩惱對治に過ぎない」と言い、目指すところは、「三世の諸佛は只だ是れ箇^{ひとり}の無事の人、諸代の祖師も亦た只だ是れ箇^{ひとり}の無事の人」だったのであり、かくあれと言うのである。周知のように「無事」は臨濟義玄^{りんさい ぎげん}の語であり、また「一切處において無心であれば、差別の境界は消滅する」と言う「無心」は黃檗希運^{おうばく きうん}の語で、臨濟の「無事」と同義、自らを信じて他に求めぬ意である。すなわち、公案參究の目指すところも唐代禪の理想を外れるものではなかったのである。次の「宗直閣に答うる書」（『大慧語錄』卷28）を見よ。

お手紙に「境遇に應じて日々差別の境界に對處しても、佛法を離れることはありません。日常動作の際には〈狗子無佛性の話〉によって煩惱を打破しています」とありますが、こういう工夫のしかたでは悟りに到ることはできないでしょう。自己の脚下を照顧しなさい、「差別の境界はどこから起こるのか？」と。日常應接の際に、いったいどのように〈狗子無佛性の話〉で煩惱を打破するのですか？煩惱を打破すると知る者はいったい誰なのですか？佛陀は「衆生は顛倒しているゆえに、自己を見失って外物を追いかける」と言っているではありませんか？外物にはもともと確固たる自性はありません。自己を見失った人が外に自己を捜し求めるのです。境界にはもともと差別はありません。自己を見失った人が勝手に差別をつけるに過ぎません。「境遇に應じて日々差別の境界に對處しても、佛法を離れることはありません」とおっしゃるが、佛法を離れないなら、差別の境界にはいないのです。差別の境界にいるなら、佛法ではないことになります。このように一方を取って一方を捨てるやり方では、悟りに到ることはできない。「廣額屠兒は『涅槃經』を聞くや、ただちに肉切り包丁を捨てて佛の境地に到った」と言われるように、理窟はいらぬのです。

宗直閣は大慧の「趙州無字」の公案參究の指示に従って、日常生活でふと妄念が起るや、ただちに「狗子に還た佛性有りや？州云く、無！」という公案、あるいはただ「無！」一字を唱えることによって、妄念を打破していたという。かれはこれが大慧の教えの實踐であると誤解していたのである。大慧は「それは悟りに到る道ではない」と斷じた。「差別の境界」とは、人が接する對象の世界を世俗と佛法とに妄分別して現われた世界をいうのである。

日常の境遇に對應する場合、差別の境界に接していると感じた時、差別していると

ころで〈狗子無佛性の話〉を取り上げるのですが、それによって妄念を打破しようという考えを持つてはいけません。差別と佛法の對立を考えてはなりません。ただ〈狗子無佛性の話〉を看るのです。ただ〈無字〉を取り上げるのです。心で悟りを待ち構えてはいけません。もし心で待ち構えるなら、境界も差別し、佛法も差別していることになり、煩惱も差別の産物、〈狗子無佛性の話〉も差別の産物となり、間斷なく取り上げるのも、それをしないのも差別です。煩惱を生じて惑亂し、心が不安になるのも差別の産物、多くの差別をしていると知る者も差別の産物となってしまいます。この病を除くために、ただ〈無字〉を看るのです。ひたすら看よ！廣額屠兒が肉切り包丁を捨てて「おれは諸佛の一頁となった！」と言った。それを事實かと疑い、事實か否かを商量すると、たちまち差別の境界に陥ります。この對立の思考を一刀兩段して、あれこれ思うのを止めるべきです。あれこれ思うのこそが差別なのです。(同上)

人間世界は虚妄である。現状のごとくあらねばならぬ必然的根據は實はなにもない。それが佛教の打ち出した「空」という理念である。均質なのつべらぼうであるのに、妄分別して種々の鞏固な境界があるように見るのは人間の誤った觀察にすぎない。したがって、「差別された境界」としての世俗も佛法もがんらいは對立の相なきものであり、この對立的思考そのものを大慧は「無！」を看る・唱えることによって解消せよと言うのである。

日常の行住坐臥の時、妄分別によって現われた境界に接しているのだと気づいて、力が省けたと感じたなら、それが力を得た時です。力を得た時はなんと、力が省けた時だったと分かるのです。もしいささかでも氣力で支えようとするなら、それこそ邪法です。ここはひとつ持久戰の心構えて、〈狗子無佛性の話〉と取り組んで、押し詰めてゆき、心に行き場がなくなるまで押し詰めてゆくと、そのとたんふと眠りから目醒めたごとく、蓮華の花がぱっと開いたごとく、まるで雲が晴れて太陽が現われたようになる、その時、渾然一枚となるのです。ただ日常應接に七轉八倒しているところで、悟れるか否か、徹底できるか否かを氣にせず、ひたすらこの〈無字〉を看よ！「三世の諸佛もただ一箇の無事の人、歷代の祖師もただ一箇の無事の人であつた。」古人云く、「ただ諸事に對して求むるなき無事の人であれ。色が見え聲が聞こえるはたらきに任せよ。」また古人云く、「愚人は境を除いて心を亡ぜず、智者は心を亡じて境を除かず。」「一切の場において執著なき無心であれば、妄分別によって現われた境界は自然に消え失せる」と。現今の士大夫がたはたいいせつかに禪を理解しようとして、佛典や祖師の言葉を憶測し、分かり易くはつきりと言うように要求しますが、無理やりはつきりとさせてしまうと、却つてはつきりとしなくなるものになるという道理が分かっていない。もし〈無字〉の公案を透過できたなら、はつきりしたかしくなかつたかを、他人に問う必要はなくなります。わたしが士大夫がたに阿呆になれと教えるのはこのためです。阿呆の試験の狀元になるのも悪くない。ただ、白紙答案を提出されては困る。これは冗談ですが。(同上)

無意味な技に命を賭けて取り組んでこそ世間を超える佛となるのだ、という力強いメッセージである。成功するかしないか保障はない。信ずるならよし、信じなければそれまで。「不合理ゆえに吾信ず」(埴谷雄高)る者だけが、大慧の示した道に跳び込むのである。まさに、知識人は合理性を尊び、同時に難解を喜ぶ。そこで〈無字〉の公案参究を「不合理ゆえに吾信ず」ることとして勧めているのである。

大慧は「狗子無佛性の公案」のみを手段として用いたのではない。大慧にとっては公案参究が上述の手段なのであるから、「狗子無佛性の公案」のみに限る必要はなく、じじつ幾多の話頭の中から、知解に陥ることのない、一見して問答の意味が不明な數則を、特に擇び出して取りあげている。次の「呂郎中に答うる書」(『大慧語錄』卷28)では「雲門乾屎橛^{うんもんかんしけつ}」の話への参究を勧めている。

そなたの兄上居仁どのから二通の書翰を受け取りました。〈一大事〉について大わらわ大慌ての様子ですが、それも當然です。六十歳になって、官職も勤め終わった今、もう待つ餘裕はない。もっと早くから慌てなければ、〈臘月三十日〉の死を目前にして、自己の死にどう決着をつけ始末できるであろうか？そなたも近頃慌てていると聞いていますが、この慌てることこそが、〈臘月三十日〉の決着の好機です。「佛とは何か？一屎棒！」これを透過できなければ、〈臘月三十日〉の決着ができぬのと同じです。そなたたち書生は一生古書に頭を突っ込んで何でも知ろうとするもので、群書を博覧し、高談博論して、「孔子はどうだ、孟子はどうだ、莊子はどうだ、周易はどうだ、古今の治亂はどうだ」などと、書物の知識に使われて七轉八倒し、諸子百家についてちょっとでも聞けば、本を取り出して全部讀まねば氣がすまず、無知と言われるのを最大の恥としている。ところがご自身のことを問われたら、分かっている人は一人もいない。これこそ「終日他人の金を勘定して、自分は一文なし」というもの。この世に生まれて空しく壽命を終え、無常の身體を出て、さて極樂へ行くのやら、地獄へ行くのやら、とんとご存じない。生前の業が生み出す妄想のままに惡趣に赴くことも知らない。他人のことは細大漏らさず知っていながら、このていたらくである。多く讀書した士大夫ほど無明煩惱が深く、讀書の少ない人はさほどではない。大官ほど他人を馬鹿にしたがり、小官はさほどではない。自分では「おれは頭がよく賢い」と思っているが、ちょっとでも自分の利害に関わるとなりふり構わず、頭のよさも賢さもどこへやらだ。聖賢の書の知識が一字も役に立たないのは、「上大人、丘乙己」の手習いの初めから誤っていたのだ。結局富貴を得たいという目的だけだったのだ。しかし結局どれだけの人が得られたのか？考えかたを改め、自己の足元において問うてみよ、「富貴を得たこのおれという人間は、いったいどこから來たのか？今のおれは死を迎えてどこへ行くのか？」來處も知らず行先も知らずと分かったなら、心は迷い悶えるしかない。まさしく迷い悶えた時、自分以外にはないと思い知る。ここにおいて公案を提起せよ、「僧が雲門に問う、佛とは何か？門云く、屎棒！」これを提起し續けて、もはや伎倆が盡きた時、悟るのです。けっして文字に執われ文献を引いて理解し、むやみに推測注釋しようとしてはならぬ。それをして頭で分かり腑に落ちたと

しても、みな死人の妄想にすぎぬ。疑いが破れぬと、迷いは深まり、これが破れた時には迷いが消える。迷いが消えると、佛や法に縛られた見かたは失せる。佛に縛られ法に縛られた見かたさえ失せるのでありから、衆生の煩惱が起こりはせぬ。迷い悶える心を「屎棒！」の上に移し、ひとしきり掙扎して静まると、死を恐れる心、思慮分別の心、聰明ぶる心は働かなくなる。働かなくなったと気づいた時、空虚に落ち込むかと心配してはならぬ。そうすると静まったところで死の恐怖は消えてなくなる。これぞめでたいことではないか？消えてなくなってみれば、佛や法や衆生に縛られた見かたを起こし、思慮分別を働かせ、聰明に任せて道理を説いても、何の妨げにもならぬ。日常の行住坐臥において、常に身心をゆったりとさせ、静かな場でも騒がしい場でも、「屎棒！」を提起し警覺せよ。こうして時がたてば、水牛もおのずと白牛（法身）に純熟する。これ一つを突き詰め、他の疑いを起こしてはならぬ。「屎棒！」において突破できたなら、幾多の疑いも一時に突破されるのである。

大慧は知識人通弊の痛いところを突いていて、呂氏も讀んで身につまされたことであろう。いったい、死への恐怖を克服し、「他の何者でもない」という覺醒に到るのに、「佛とは何か？一屎棒！」が本當に威力を發揮するものだったであろうか？その成果の記録は目下知られないが、「犬にも佛性があるか？一無！」に參究して悟ったという人が、大慧に宛てた書翰にその報告を綴っている（『大慧年譜』紹興5年乙卯[1135]、四十七歳）。

蔡子應郎中〔茶樞〕も自己の經驗を書簡で知らせてきた。ほぼ次のように言っている、「近頃わたくしは〈狗子無佛性の話〉を看て、最初はまるで驢馬が杭に繋がれたように身動きがとれなかったのですが、ひとたび杭を取り去るや、とみに釋然たるを覺え、本來妨げはなく、すべての文字言語とは關わりがなかったことに気づきました。そうして〈竹篋子の話〉を見ると、完全に分かり、從前の佛祖がたの指導がただひとつのことを教えていたと信じることができ、〈自己の足元の一大事〉が、太陽の照らすごとくくっきりと、大空のように廣がっているのを見ました。それは本來不生不滅で變わることなく、蔽い隠す物なき丸裸でした。たとい千佛が世に出て、わがこの痕跡を探ろうとも探りあてることはできないでしょう。〈菩提、煩惱、眞如、涅槃〉などの教理さえ餘計です。現に見える花々や新緑の美しき世界も、ただちにすべてがゴミ同然に消え失せました。その喜びは言葉では言い盡くせませんが、これを偈で綴ってみました。

「雲門（大慧）どのは〈竹篋子^{しつぺいす}の話〉を、逢う人ごとに便ち舉す。眼有るも晴無くんば、語を下すも徒勞なり。」

「〈狗子無佛性の話〉は、衲僧の命を截斷するもの。趙州の關を打破して、識得せり雲門の病を！」

わたくしは今生で老師にお遇いすることがなかったら、身につけた知解にうぬ惚れ、それに埋没して、空しく一生を過ごすところでありました。こう思うにつけ僥倖にた

えませぬ。」

なんと、これは大慧の目論見を、そっくりそのまま實現し得た模範解答である。蔡樞が発見した「自己脚根下の一段の大事」とは百丈懷海の語で言えば「自己佛」（自己という佛、法身。『百丈廣錄』）に他ならない。しかも第二偈では「雲門（大慧）の病をも識得せり！」と言い放って、大慧の目論見（いらざる「老婆心切」）を見抜いた「超師の機」さえ示している。

大慧は〈無字〉の公案參究の指導をしたが、実際にはどう指示したのかを整理してみよう。「公案を看よ」と言う場合の「看」は注意してよく見る意で、「看箇話頭：〈僧問趙州：狗子還有佛性也無？州云：無！〉此一字子，乃摧許多惡知惡覺底器仗也」と言っているから、結局〈無〉一字を「看る」對象とするのである。また「舉〈狗子無佛性話〉」とも言う。「舉」はあるまとまった話を取り上げて示す意であるが、大慧においては「看」と「舉」は同義に使い、「舉〈狗子無佛性話〉，……但只看〈狗子無佛性話〉，但只舉箇〈無字〉，……」と言って、〈無〉字だけでよいとしている。具體的には、「時時提撕，時時舉覺」と言う。「提撕」二字は同義複詞で「警覺」の義（『廣韻』齊韻：撕，提撕。）；『正字通』：撕，提撕，警覺也。）、覺醒させる意で、「舉覺」と並舉しているから、つまりは提起して覺醒させるのである。〈無〉の字義を穿鑿せず、自己を覺醒させる手段とするのである。また「廝崖」の語も用いる。「與〈狗子無佛性話〉廝崖，崖來崖去，心無所之。」この「廝崖」は同音の「撕捥」に通じ、「捥」は押し合う、押し詰める意。「崖來崖去」は結局「提撕來，提撕去」と同義であろう。〈無〉字を繰り返して提起して自己を覺醒させるとは、後世にいう「舉する者は是れ誰ぞ？」ということである。

以上を要するに、公案參究は知識人通弊の知解を打破するための手段であり、公案がその武器となるのであるから、武器を知解によって穿鑿してはならない。公案參究は不可解な技である。〈無！〉や〈乾屎橛！〉を「心思口議」することに意味はない。しかしこの無意味、不可解な技を押し詰めてゆくと、根窮まったところで困境が突如開けるという一種説明できない事態が起こることがある。但しこれを「悟り」と言うことはできない。知解を突破したあとに残存するのは「自己」である。知解の呪縛から解き放たれた丸裸の「自己」、これがありありと見える。このことが「悟り」に他ならない。これを「一大事因縁を知る」、「本來の自己を自覺する」と言う。すなわち、「無字の公案」によって、煩惱を對治するのでもなければ、悟るのでもない。「一大事因縁」（自己本分事）を究めたところが悟りであるが、しかしこれは禪の入門に過ぎず、それからの一生において「自己本分事」を保持し、その自己をも淘汰してゆくことが「己事究明」ということであろう。

大慧が好んで接した宋代の士大夫居士は、高度の文化的教養と爲政者としての覺悟を持ちつつも、日常塵勞の裡にあって、禪に安寧の境地に到る示教を求めていた。坐禪は「靜中の工夫」として精神的不安を靜める佛教の傳統的修行であるが、これは一時的な對治に過ぎず、禪定から出るや再び不安動搖を免れぬ「默照邪禪」に陥り易い。ここに不退轉の「悟り」が要請され、それに導く「公案」という一見不可解な手段が見い出さ

れたのである。知識人は本來的に合理性を尊び、それと同時に難解を喜ぶものである。『大慧年譜』紹興二年（1132）の條に言う、

今時の人はみな顛倒に従い、正理に従わない。「佛とは何か？」「そなたの心こそがそれだ。」これを常識的と見なし、「問う、『佛とは何か？』 答う、『燈籠が壁に沿うて天台山上った！』」これこそ奇特だと思っている。これこそ顛倒に他ならぬ。

「如何なるか是れ佛？即ち汝が心ぞ是れなる！」これは馬祖の打ち建てた唐代禪の基調であったが、宋代近世の知識人はこの單純明快だがすでに通俗化してしまった「正理」を受け入れず、「燈籠壁に沿うて天台に上る！」といった「顛倒」した奇想を却って喜ぶのである。これはじつは晩唐期に馬祖禪を代表した潯山靈祐が、仰山慧寂の問い「如何なるか是れ祖師西來意？」に對し、燈籠を指さして答えた「大いに好き燈籠なるかな！」（『景德傳燈錄』卷9「潯山章」という「性在作用」説を奇怪にデフォルメした答えであった。そうして「不合理ゆえに吾信ず」に到るのである。大慧が居士に課した「公案」參究こそがそれであった。大慧の確信に満ちた力強い説法は多くの居士を發奮させ、この不可解な手段へと勇躍投身させた結果、目論見どおりに所期の目的に達した居士も出現した。

大慧の「法語」や「書」、「普説」の中では〈趙州無字の公案〉に言及することが多く、大慧禪の特色をなしているように見られるが、それは主として在俗の居士への特殊な指導なのであり、住持地の定例上堂では僧衆の前に多くの話頭を自在に援用して説法をしても、〈趙州無字の公案〉のような居士を極端に追い詰める手段を取っていたのではない。「張提刑に答うる書」（『大慧語錄』卷27）の中で、大慧は「庭前柏樹子」（趙州）、「麻三斤」（洞山守初）、「乾屎橛」（雲門）、「狗子無佛性」（趙州）、「一口吸盡西江水」（馬祖）、「東山水上行」（雲門）など複数の公案を挙げ、知解を離れたところで公案を看よと指示している。これらはみな「自己本分事」を明らかにさせる公案なのであり、張提刑という人の勝れた機根に應じた參究の助言を與え、「著實に理會」^{ちやくじつ りえ}するよう求めているのである。公案をただの情識截斷の手段として用いるのではなく、それぞれの話頭のもつ元來の意義を探究させるのであるから、情理そなわった指導と言うべきである。

大慧は「此の事は決定して言語上には在らず」とたびたび言っているが、「此の事」とは「一大事因縁」、「自己本分事」のことであり、これを言語を介することなく、直接に把握せよと戒めている。それが修行の目標であり、公案參究の目指すところに他ならない。

ここまで言えばおわかりのように、この〈一大事因縁〉は決して言語にはないのである。ゆえにこれまでの諸佛がたがこの世に出て、ひとりひとり巧みな方便を驅使してくどくどと説きはしたものの、人が言語に執著拘泥することを慙念していた。もし言語にあると言うなら、あの大藏經五千四十八卷の中に權も實も、有も無も、頓も漸も、繰り返し説いて聞かせているとおりでである。しかし、なにゆえ達磨が印度から來

て「文字言語を用いず、ただ心という印のみを伝え、人の心を直に指すことによって、本性を見、佛とならしむ」と言ったのか？どうして言語によって玄妙の理を伝えるとは言わなかったのか？それこそわれわれひとりひとりを相手に、ただちに自らの本心本性を徹見させようとしたためである。やむを得ず本心だの本性だのと言わざるを得なかったのだが、それすらとんだ杯盤狼藉であった。（『大慧語錄』卷16「悦禪人請普説」）

大慧は「鐵酸餡てつさんかんを咬み破れ」、「崖から飛び降りよ」、「命を投げ出せ」などと人を驚かす言辭を吐いて、一見不可解な公案への勇躍投身を勧め、その結果いかなる境位が得られるのかは示さず、ただ「その時は佛も手出しできぬ」と言うのみであったが、その目論見は上述のように、「此の事」すなわち「自己本分事」の發見にあった。「自己こそが佛に他ならない」と自覺した以上、「外なる佛」が手出しできはしない道理である。そうなると次は「自己佛という固執」を打破することが課題となる。これは唐末（特に雲門文偃、玄沙師備）において「佛向上」、「法身向上」が「自己」であり、その「自己向上」が探究されたという禪思想史の課題にふたたび回歸するものである。すなわち「己事究明」という禪の課題に歸するのである。

公案を「趙州無字」に特化してゆくのは、次の無門慧開の時代からのようである。それでも、南宋禪が大慧流の「無字」の公案禪に席捲されて一色となったというわけではなく、じつは批判も多かった。南宋初の應庵曇華おうあんどんげ（1103～1163）の問答に言う、

上堂。僧が問う、「大慧禪師は〈無の一字は生死を斷ち斬る刀だ〉と言っています、正しいでしょうか？」師、「その言い方では趙州を夢にも見ていない。」僧、「もし和尚に〈犬にも佛性がありますか？〉と問う人がいたら、どう答えますか？」師、「無い。」僧は禮謝した。（『應庵和尚語錄』卷1「衢州桐山明果禪院語錄」）

應庵曇華は大慧の公案禪の手段は「趙州を夢にも見ていない」と斷じ、「犬にも佛性があるのか？」と問われ「無い」と答えた。この自身の答え「無い」は、趙州の原話と同じく、僧に對して言ったもので、僧は自分の問いが誤っていたことを、原話に照らして思い出し禮謝したのである。また南宋末の偃溪廣聞えんけいこうもん（1189～1263）の頌に言う、

上堂し提起した、〈趙州に僧が問う、犬にも佛性がありますか？趙州云く、無。〉師は頌を述べた。

「突然に晴天の霹靂が轟いて、龍門に三級の波が滂澎として起こった。

どれだけの魚が龍となっただろうか？水中では鰕蟹が恨んで眼を剥いている。」

（『偃溪和尚語錄』卷上「住臨安府淨慈報恩光孝禪寺語錄」）

偃溪廣聞の頌は、「大慧の公案は參問者を驚かせたけれども、これによって實際に悟った者はほとんどなく、大慧を恨んでいる」と皮肉っているのである。元初の笑隱大

笑きん訥 (1187～1263) の「結制小參」に言う、

近頃の老師がたにはこういうのがよくある。参問者に、「萬法は一に歸す、一は何處にか歸す？」という話頭を提起させて参じさせ、また、「趙州に僧が問う、犬にも佛性がありますか？趙州云く、無！」というのに一日中参じさせ、疑わせ、それを「大疑」と呼び、「大疑あれば必ず大悟あり」と言っている。一時的な巧みな方便ではあるが、いかんせん、むやみに障礙を増すだけに終わっている。 (『笑隱訥禪師語錄』卷2「大龍翔集慶寺語錄」)

笑隱大訥も大慧流の方法が「己事究明」の妨げとなっていることを苦々しく思っていたのである。南宋叢林における「無字」参究の實態は、日本へ渡來した無學祖元が普説(1)で詳しく紹介しているので、後節において取りあげたい。(2)

注

- (1) 大慧の公案禪を論じた論文は多いが、總括性の二篇を参考に挙げておきたい。(一) 廣田宗玄「狗子無佛性話に關する考察—看話禪における無字にこめられたもの—」 (『臨濟宗妙心寺派教學研究紀要』第3號、2005年)。これは從來の研究史を總括し、關聯する資料を博搜して、大慧が「趙州無字の公案」を提起した意圖は、趙州の原話と同じく學人の業識を反省させる方法論だったとしている。しかしそれならば大慧が批判した理路に陥った解釋とならざるを得ない。(二) 張超「宋代看話禪形成史綜述」 (『國際禪研究』第9號、2022年)。これは主に日本人の研究を器用にまとめたもので、最後に大慧看話禪を再定義して、「土人が默照に自閉するのを防ぎ、紛紜複雑なる現實生活の中で〈狗子無佛性〉等の公案に参究し、これによって眞の開悟の體驗を獲得する禪である」としている。しかし大慧は「狗子無佛性の公案」を見ることは悟りに至る方法ではないと斷じたはずである。この論調は「無字によって悟る」とした日本人の誤った研究に據ったものであり、無門慧開の影響を脱していないと言うべきである。
- (2) 紙幅の都合により、以下の章は別に發表を豫定している。