

# 「狗子無仏性話」に関する考察

——看話禪における「無字」にこめられたもの——

廣田宗玄

はじめに——問題の所在

前号において、大慧宗杲（一〇八九—一一六三）の「壁觀」の理解について検討を加えた（大慧宗杲による〈壁觀〉再解釈『臨濟宗妙心寺派教学研究紀要』二号・二〇〇四年所収）。その概要は以下の通りである。

宋代以後、ダルマを面壁九年を行ずる「壁觀婆羅門」と規定するに伴って、「壁觀」そのものも坐禪の意と解されるようになった。しかし、本来の「壁觀」は般若空の実践そのものであったはずであり、宋代以後の「壁觀」の解釈は、明らかな偏向であり、その一端が默照禪の台頭であった。大慧はそのような時代背景をうけて、改めて「壁觀」を取り上げて解釈を加え、新しい方法論を創出した。それは四威儀に渉る禪定の実践であり、「無字」の工夫そのものであった。本論ではこれに引き続き、いわゆる「無字」の公案の原典である趙州從諗（七七八—八九七）の「狗子無仏性話」について検討を加えたい。

さて、その無字の公案は、後に無門慧開（一一八三—一二六〇）による『無門関』に第一則として取り上げられたことによって、禪界にその価値が決定づけられる。しかし、そこに見られる無字の公案と、本来の趙州の主張する「狗子無仏性話」とは、その形を異にする。

では何故に『趙州録』の「狗子無仏性話」から、殊更に無の一字が選り取りられ、他の公案に優先するかの如く扱われるようになったのか。

「狗子無仏性話」については、現在の禪門では『無門関』を第一テキストとして用いるが故に、無門の「虚無の会を作すこと莫かれ、有無の会を作すこと莫かれ」という言説に則つて、その話頭自体の詳細な検討は放置されてきた傾向がある。しかし、話頭を用いる場合、いくらその工夫の方法が上記した無門の賛の如きものであつたとしても、その公案に課せられた課題があるのではなからうか。そうでなければ、その公案が敢えて用いられる必要など無いであらう。

「狗子無仏性話」について、現在の禪門における扱い方と、本来の『趙州録』に見えるものとの相違を指摘した上で検討を加えたものとして、平野宗浄「狗子無仏性の話をめぐって」(『禅学研究』六十二・一九八三年)と柳田聖山「無字のあとさき」(『禅と日本文化』講談社学術文庫・一九八五年・P.202-217)を挙げる<sup>1)</sup>ことが出来る。

これらの論攷に限らず、近年の研究では、狗子無仏性話から無の一字のみを抽出して工夫するという方法論の嚆矢が五祖法演であつたと指摘され、それが大慧に受け継がれて看話禅として確立し、無門に到つて広まつたと定義されている。しかし一方で、看話禅を確立した大慧が本話を如何に捉えていたのかという点に関する詳細な検討が欠けており、ステレオタイプに『無門関』と大慧を直結して捉える傾向が強い。例えば「大慧宗杲は、その著『正法眼蔵』の中、一箇所にのみ、『趙州語録』から〈業識有る在り〉を引用しているが、それ以外の『大慧語録』『大慧書』にはすべて〈無字〉の一本槍であり、その大量の引用にも拘わらず、〈業識〉は勿論〈有仏性〉の影もない。この宗風が後の無門慧開の『無門関』にあたえた影響は絶大なものがある<sup>2)</sup>とあることからこのことは明白であらう。

また鈴木大拙以後、趙州とその師、南泉普願(七四八―八三四)に、異類中行を中心とする大悲の思想があつた

ことが強調され、本話もまたその延長であつたとの見解も見える。

しかし、大慧が無字の工夫を主張したことが、本当に趙州の立場と相違するものであつたか。また、そもそも趙州の「狗子無仏性話」は異類中行を主張するものであつたか。本論ではこの二点を問題とし、まず「狗子無仏性話」から無字が選び取られるまでの歴史的経緯を概観し、その上で大慧の主張をテキストに沿つて検討を加え、大慧の「狗子無仏性話」に対する立場と、それ以前の禅者との相違と共通点を探る。そして再び「趙州録」に戻つて本話の主要テーマが異類中行であつたのかどうかについて検討を加え、若干の私見を付け足したい。

### 狗子無仏性話について

古来からの本話の引用例や解釈については前掲論文に詳しいことから、ここでは簡単に確認するに留めたい。まず『趙州録』に見える本話である。

①問う、「狗子にも選た<sup>は</sup>仏性有りや」。師云く、「無し」。学云く、「上は諸仏に至り下は螻<sup>あひ</sup>子に至るまで、皆な仏性有り。狗子に什麼としてか無き」。師云く、「伊<sup>かれ</sup>に業識性<sup>しやう</sup>在る有るが為なり」。(Z118314a、秋月龍珉

『趙州録』・禪の語録十一・筑摩書店・一九八一年・p.131「以下・秋月本」)

②問う、「狗子にも選た<sup>は</sup>仏性有りや」。師云く、「家家の門前、長安に通ず」。(Z118324a、『秋月本』p.294)

ここで問題とされるのは仏性の有無である。まず①では、狗子には業識性がある故に、「悉有仏性」という『涅槃

槃經」以来の教義に反して、「無い」と趙州は答えるのである。一方②では、「狗子に仏性があるか」という同じ問いに対して、趙州は全ての門前の道は長安、つまり首都に通じていると説くのである。秋月氏はこれに「何物といえども仏性をもたぬものはない」と注し、本論もこれに従う。つまり、全ての有情に仏性がある故に有情全ては成仏が可能であると趙州は定義しているのである。しかし、これは「業識性」の有無を無視した場合である。従って、①は迷いの面に焦点をあて、②は悟りの本来性に焦点をあてたものであると言え、仏性の有無については共に同じ思考に基づいていると言える。

このように、本来の趙州による「狗子無仏性話」は、後段の「業識性」に関する部分までを含めてこそ意味を持ち得るものであり、「無」だけを取り上げて工夫するものではない。

さて、現存する資料によつて判断すれば、「狗子無仏性話」を最初に取り上げたのは、興善惟寛（七五五―八一七）であると思われる。

問う、「狗子に還た仏性有りや否や」。師云く、「有り」。僧云く、「和尚、還た有りや否や」。師云く、「我は無し」。僧云く、「一切衆生は皆な仏性有り。和尚は何に因つてか独り無き」。師云く、「我は一切衆生に非ず」。僧云く、「既に衆生に非ざれば、是れ仏なりや否や」。師云く、「是れ仏にあらず」。僧云く、「究竟是れ何物ぞ」。師云く、「亦た是れ物にもあらず」。僧云く、「見る可く、思う可きや否や」。師云く、「之を思うも及ばず、之を議するも得ず。故に不可思議と云う」。(『景德伝灯録』卷七・T51-255a)

ここで惟寛は、趙州と異なつて狗子には仏性は有ると答え、一方で自らには仏性は無いと断ずる。問答の解釈自体は様々有ろうが、ここでは惟寛が狗子の有仏性を認めていたことを確認出来ればよい。問者の僧が惟寛

の問答を知った上で狗子に仏性の有無を問うたのか、また趙州が惟寛の答を踏まえた上で「無し」と答えたかどうかは定かではないが、知っていたと判断した方が、本話に対する趙州の信念が明確になるう。

やがて、この狗子の仏性問答に「有り」と答える形式は、後に宏智正覚（一〇九一一—一五七）の『宏智語録』卷二に、より整理された形で継承される。

挙す、「僧、趙州に問う、狗子に還た仏性有りや」。州云く、「有り」。僧云く、「既に有り、什麼としてか却つて這箇の皮袋に撞入する」。州云く、「他は知つて故らに犯すが為なり」。又た僧有りて問う、「狗子に還た仏性有りや」。州云く、「無し」。僧云く、「一切衆生に皆な仏性有り。狗子什麼としてか却つて無き」。州云く、「伊に業識の在る有るが為なり」。<sup>(4)</sup> (148-20a)

ここで「有り」と答え、「知而故犯」というのは、自ら輪廻に下っていくという意味であり、従来異類中行の意味であると解されている。資料的な面から言えば、宏智の問答の原型は既に修山主・龍濟紹修生没年不詳)にあつた(『禪門拈頌集』卷十・柳田聖山・椎名宏雄共編『禪学典籍叢刊』〔以下・典籍本〕卷七・臨川書店・一九九九年・p.191a)ことは既に前掲平野・柳田論文に指摘済みである。<sup>(5)</sup>

一方、本話から「無」の一字のみを取り出して工夫させた最初の禪者は五祖法演(？—一〇四)である。法演が「狗子無仏性話」を非常に重視していたことは、次の『大慧書』からの引用からもわかる。

五祖師翁、白雲に住する時、嘗て靈源和尚に答うる書に云く、「今夏諸莊、顆粒しやうかくを収めざるも、以つて憂いと為さず。其の憂う可きは、一堂数百の衲子、一夏に一人も箇の狗子無仏性の話を透得するもの無きな

り。仏法將に滅せんとするを恐るるのみ<sup>(6)</sup>。〔大慧書〕「答鼓山逮長老」・T47-942c)

五祖法演が白雲山に住したのは、一〇八一年・六十四歳の時から一〇九七年・八十歳の間であるとされる。この間に靈源惟清に送った書簡の中で、「狗子無仏性話」を学人が透過出来ないことを憂えたというのである。この書は、実際に『靈源筆語』に現存する。<sup>(8)</sup>

そして、法演が無字の工夫を重視しながらも、一方で「狗子無仏性話」全体を取り上げていたことは以下の言葉からわかる。

上堂拈す、「僧、趙州に問う、〈狗子に還た仏性有りや〉。州云く、〈無し〉。僧云く、〈一切衆生皆な仏性有り。狗子什麼としてか却つて無き〉。州云く、〈伊に業識性在る有るが為なり〉」と。師云く、「大衆、爾ら諸人、尋常作麼生か会す。老僧、尋常只だ無字を拈して便ち休するのみ。爾、若し這の一箇の字を透得せば、天下の人、爾を奈何ともせず。爾ら諸人、作麼生か透らん。還た透得徹底すること有りや。有らば則ち出て来たつて道い看よ。我も也た爾が有りと道うを要せず。也た爾が無しと道うも要せず。也た爾が不有不無と道うも要せず。爾、作麼生か道わん。珍重」と。〔五祖法演語録〕卷下・「黄梅東山演和尚語録」・T47-665b-c)

では、法演の学人接化の様子はどのようなものであったか。圓悟克勤(一〇六三—一三三五)の『圓悟語録』卷十四「法語上・示隆知藏」によれば以下の通りである。

五祖老師、平生孤峻にして、人を許可すること少なし。乾曝曝地壁立にして、只だ此の一著に靠る。常に

自ら云う、「一座の須弥山に倚るが如し。豈に虚に落ち、滑頭を弄し、人を諷ず可けんや」と。箇の没滋味の鉄酸餡を把つて、劈頭に學者に拈似して咬嚼せしむ。須ず渠が桶底子を脱し、如許の悪知悪見を喪却し、胸次に絲毫をも掛けず、透得淨尽して、始めて手を下して鍛煉す可く、方に拳踢を禁じ得ん。然る後に示すに金剛王宝剑を以てし、其の果して能く踐履負荷する、を度る。淨然として一事も無く、山は是れ山、水は是れ水にして、更に応に那邊の千聖籠羅すれども住せざる処に転向して、便ち乃祖已来、所証伝持の正法眼藏に契うべし。応用して物の為にするに至るに及んでは、仍お当に耕夫の牛を驅り、飢人の食を奪つて、十成の滲漏無きを証驗し得て、即ち是れ本家の道流なり」。(T47-777a)、『圓悟心要』卷上・Z120-704b-705a)

法演の学人指導の方法は、まず学人に話頭を与えて工夫させる。ここに見える「咬嚼」という言葉は、大慧が主張する、四威儀に渉る話頭の工夫と同義であろう。そして、妄想が滅するに及んで、初めて学人と対面して接化する。その峻厳な指導によつて分別の至らざる所に及んで、更に千聖の羅籠することの出来ない所に向してこそ、正法眼藏にかなうというのである。法演の主張する基本的な修証の構造は、大慧とほぼ同じであると言えよう。

参考までに、「狗子無仏性話」に法演が頌を付したものを挙げる。

師、室中常に拳す、「趙州、狗子に還た仏性有りや。州云く、無」と。僧、請問し、師、為に之に頌す。「趙州の露刃劍、寒霜の光焰焰たり。更に如何と問わんと擬すれば、身を分けて兩段と作す」と。(T47-666c)

大慧もまた『正法眼藏』巻下にこの頌を引用する。

「趙州和尚、僧問う、〈狗子に還た仏性有りや〉。州曰く、〈無〉と。五祖演頌して云く、「趙州の露刃劍、寒霜の光焰焰たり。如何と問わんと擬欲すれば、身を分けて兩段と作す」と。僧云く、「上は諸仏に至り、下は蟻あひりに至るまで、皆な仏性有り。狗子に甚麼としてか却つて無き」と。州曰く、「業識在る有り」と。真淨頌して云く、「業識在る有りと云う、誰か云わん、意深からずと。海枯れて終つひに底を見わすも、人死するまで心を知らず」と。(Z118-139a)

ここで大慧は、「狗子無仏性話」を前段と後段に分けて説示する。前段はいわゆる無字の公案であり、ここに先の法演の頌をあてている。このことから、法演が無字を取り上げたことを大慧が意識していたことが理解出来る。

そして、後段には真淨克文(一〇二五—一〇二六)の頌を大慧はあてている。真淨の頌の中に「業識」の語があることから、「狗子無仏性話」の全てに対する頌であることが明白である。真淨もまた大慧が尊重する禪者の一人である。しかし、真淨が無字のみを取り上げていたわけではないことは、この頌から明白である。この頌に対して大慧は『大慧普説』巻三「行者徳新請普説」に次のように述べる。

「諸人、但だ去ゆきて這箇の話頭を看よ。便ち是れ釈迦老子・達磨大師・徳山・臨済来るも、也また只だ是れ這箇の話、〈僧、趙州に問う、狗子に還た仏性有りや。州云く、無〉と。下面に更に一絡索有り。〈僧、又た問う、一切衆生皆な仏性有り。甚麼に因つてか狗子却つて無きと。州云く、伊に業識の在る有るが為なり〉



と。後來、真淨和尚、人の無事界裏に颯在せんことを恐れて、遂に鼓面に去きて打一撮して頌して曰く、(言うところの業識在る有る、誰か云わん、意深からずと。海枯れて終に底を見わすも、人死するまで心を知らず)と。此の頌、極めて妙なり。当時、泰仏性も亦た曾て此に及んで甚だ之を賞音す。蓋し明眼の尊宿の好むこと本より多くは同じ。諸人、但只だ箇の無字を看よ。行住坐臥、放捨すべからず。提撕し来たり提撕し去り、蕩然として踏著を失脚せば、是れ差事にあらず。且く道え、踏著する時如何」と。良久して云く、「鼻孔依前として上唇に搭る」と。(『典籍本』四・p.241b-242a)

ここでの大慧の主張は無字の工夫であるが、それは「狗子無仏性話」全体を通してである。それに加えて真淨の頌についても検討を加え、真淨が「狗子無仏性話」を取り上げたのは、「無事禪」に陥った禪者、つまり自らの本覚性に安住して更に悟を求めない禪者を救わんがためであるとする。それは「無悟禪」であると言い換えても良からう。「無悟禪」を救うには、悟を強調するほか無い。つまり、真淨も大慧も、開悟の体験を重視する立場に立つものであるが、その彼等にとつても無字の公案は『趙州録』に見える「狗子無仏性話」全体であつて、無字の工夫はその追体験のための方法の提示なのである。そのことを具体的に見るために、大慧が「狗子無仏性話」のキーワードである「業識」について述べた箇所を確認したい。

所以に真淨和尚の云く、「此の事は須く是れ悟るべし。若し也た悟り去らば、業識痴団、自然に百雜碎す」と。陸州・雲門・趙州の如きは、皆な是れ直截に人の為にす。〈如何なるか是れ仏、乾屎橛〉。〈如何なるか是れ祖師西来意、庭前の栢樹子〉。〈狗子に還た仏性有りや、無〉と。這箇を若し悟らざんば、如何にして思量擬議せん。(『四卷普說』卷四「正禪人請普說」・『典籍本』四・p.312a)

ここで大慧は、真淨の言葉を借り、悟りに到ることによって根本から業識を断すべきことを述べる。そしてそれには、乾屎橛、柏樹子、無字等の話頭を悟ることが必要なだと述べているのである。趙州が狗子に仏性が無いのは業識性があるからだと言っていること、また大慧が「狗子無仏性話」全体を踏まえて無字の工夫を説いていることから解すれば、その業識を滅する方法こそが無字を中心とする話頭の拈提なのだと言われよう。つまり無字の抽出は、無字のみの工夫を意図したものではあつても、決して「狗子無仏性話」の本来の意味を捨象したものではなく、あくまで全体を踏まえた上で、趙州の真意を体験すべきものであつたのである。

### 狗子について—新たな問題提起

以上のように、五祖法演以後、無の一字のみが強調されるようにはなつても、決して本来の趙州の主張を象したのではなく、むしろそれを追体験する方法を提示したにすぎないのだと確認出来た。しかし一方で、本話が異類中行に關係しているとする説もある<sup>16)</sup>。だが、こと狗子に關して言えば、果してそれに留まるものであつたらうか。次にこの点に關して検討を加えたい。

趙州の「狗子無仏性話」は、「狗子」に仏性が有るか否かが問題であつて、それ以外の有情を対象にしたものではない。では何故に「狗子」でなければならなかつたか。法演は「狗子」について、先に挙げた例の他にも次のようにも述べている。

上堂して云く、「狗子に還た仏性有りや。也た猫兒に勝ること十万倍なり」と。下座す。<sup>17)</sup> (T47-660a)

法演は、「狗子」は「猫児」に勝るといっているのである。この「猫児」という言葉は、従来「南泉斬猫話」と理解されてきている。<sup>18)</sup>

では、何故に「狗子無仏性話」の方が「南泉斬猫」に勝るといなのか。それには当時の僧侶が「狗子」と「猫児」を如何に考えていたのかをまず検討する必要がある。

經典や禪録には「狗」を使う用語が多数見え、その全てを集めてここで検討を加えることは到底不可能であるが、ほんの一部のみを挙げて例証すれば、以下の通りである。

『大智度論』卷二十二(T25:22c)には「狗戒」という語が見え、これは前生が犬であったと考えて、犬のまねをして賤しい行動を取るといふ苦行を行ずる外道を指す言葉であり、『大毘婆沙論』卷一一四(T27:590b)や、『大般涅槃經』卷二十六(T12:519c)・『俱舍論』卷十九(T29:100c)等にも同様の言葉が見える。

また同じく『大智度論』卷三十五(T25:317c)には、端的に「狗食糞」とあるが、これは犬が糞を喰らう賤しい存在であることを述べたもの。『法華經』「譬喻品」第三には「孤・狼・野干、咀齮踐躪<sup>せんく</sup>し、死屍を齧齧<sup>ざいげつ</sup>し、骨肉狼藉す。是に由つて群狗、競い來つて博撮す」(T9:146c)とあるが、これは三界の様子が如何にひどいものを表現するための譬喩であり、これも犬が賤しい存在であることを前提としたものである。

他にも多く「狗」の用例はあるが、その多くが賤しい存在としての譬喩に使用されるものばかりである。また仏教語に限らず、「狗」の付く語には良い意味はほとんど無いと言つて良い。そもそも「狗子」という語自体も、本来、人を罵る言葉であるとされる(「諸橋大漢和辞典」卷七・p.690d)。しかし、ここでは「狗」に良い意味が無いことを確認出来ればよい。

当然のことながら、「狗子無仏性話」はこのような「狗」の意味を踏まえてのものである。そもそも異類中行とは異類の中に身を投じて有情を濟度せんとする大悲の行のことである。これを大悲闡提とも言い、このこと

を強調するためには、異類でも賤しい存在とされる「狗」に喩えた方がより際だつ。しかし、以下の『趙州録』の「狗」の用例は果して異類中行を踏まえたものと言えようか。

師(趙州)、上堂して衆に示して云く、「……(夢幻空花、徒らに把握を勞す)。心若し異ならずんば、万法も亦た如(し)かり。既に外従(よ)り得ざれば、更に什麼(いかん)にか拘(か)らん。羊の如くに相(あ)い似て、更に乱(みだ)りに物を拾(ひろ)うて口中(くち)に安(お)きて作麼(いかん)せん。老僧、葉山に見(ま)えしとき、和尚道(どう)えり、(人の問著する有らば、但だ狗口を合取せしむ)と。老僧も亦た道(どう)う、(狗口を合取せよ)と。(我を取るは是れ垢、我を取らざるは是れ淨なり)。一に狐狗(こ)の似(に)くに相(あ)い似て、専ら物を得て喫(く)せんと欲す。仏法、什麼(いかん)の処(ところ)に向(む)いてか著(あ)かん」。(Z118:319a、  
『秋月本』p.191)

これは、学人があれこれと文字を求めて分別によつて仏法を理解しようとする態度を趙州が戒めた箇所であり、趙州はそのような者を「獵狗」と表現するのである。そして「狗口」とは、そのような学人の口のことである。それは、何でも喰らおうとする犬の姿に喩えたものであろう。趙州は、そのような学人の口を塞いでやると戒めるのである。

この「合取狗口」の用例は、他に道吾円智(七六九—八三五)の語録(Z118:408b)や、『景德伝灯録』卷十二・陳操章(T51:296b)・更に『雲門広録』卷上(Z118:337a・342b)等にも見える。

また次の用例はどうか。

日入、西(の刻)、荒涼(の)を除(の)却(げ)きて更に何を(か)守(まも)らん。

雲水高流の、定んで委ぬる無きも、歴寺の沙弥は鎮常に有り。

出格の言、口に到らずして、枉げて牟尼の子孫の後を續ぐ。

一条の拄杖、麤い樹藜、但だ山に登る〔に用いる〕のみならず、兼ねて狗を打つ。(十二時歌) Z118-333b、【秋  
月本】p.423)

ここに見える「打狗」とは学人を指導することであろう。ここでは、拄杖を行脚に用いるだけではなく、これを学人の指導にも用いると述べているのである。用例は少ないが、これらの「狗」の用例を異類中行と関連して捉えれば意味をなさないのであろう。

他にこのような趙州と同様の用例として、趙州とほぼ同時代に生きた黄檗希運(生没年不詳)『伝心法要』に見えるものを挙げたい。

只だ箇の痴狗の如くに相い似て、物の動く処を見て便ち吠え、風の草木を吹くをも也た別たず。(Z118-182a、  
入矢義高『伝心法要』禪の語録八・筑摩書店・一九七九年・p.60)

ここで黄檗は、愚かな学人があれこれと法に詮索を加えることを評して「痴狗」と述べている。ここでも「狗」とは分別によって仏法を理解しようとする学人のことである。

また大珠慧海(生没年不詳)にも同様の「狗」の用例がある。

又た問うて曰く、「夫れ経律論は是れ仏語、誦誦して教えに依つて奉行するに、何故に見性せざる」。師曰く、

「狂狗の塊を趁おい、師子の人を咬むが如し、経律論は是れ自性の用、説誦は是れ性の法なり」。(Z110-854a-b.  
平野宗浄『頓悟要門』禅の語録六・筑摩書店・一九七〇年・p.130)

ここでは、三学に執着する学人を「狂狗」と表現している。この用例も上述したものと同様である。この「狂狗趁塊」は、他に『碧巖録』四十八則・本則評唱(48-184a)や八十四則・本則評唱(88-209c)、『圓悟語録』卷十一(147-63c)等にも見える。

一方「猫児」はどうか。「猫」自体には、さほどに良い意味は無いであろうが、「狗子」程に蔑んだ意味はない。事実、当時の寺院には多く猫を飼って経典を鼠の害から防いでいた。そのような事情を踏まえて、「南泉斬猫」の問答が出来上がる。猫は僧侶にとつて悪い動物ではない。<sup>10)</sup>「狗子」と比較すれば、それはより明白になる。

つまり、「狗」とは蔑んだ言葉であることは確かであり、その意味で異類中行を説く文脈の中で使用されることは当然のことと言える。しかし『趙州録』に見える「狗」の用例は学人の意味であつて、異類中行に関連しているとは言い難いと言えよう。

### 大慧にみる「狗子」の対象

以上、「狗子無仏性話」に関する趙州の真意について検討を加えた。少なくとも『趙州録』に見る限り、「狗子」とは下根の学人のことであると思える。では大慧の場合はどうか。大慧もまた「狗子無仏性話」を「業識性」<sup>11)</sup>を含めて捉えていたことは先に検討した通りである。そうであるならば、「狗子無仏性話」のキーワードである「業識」を大慧がどのように理解していたのかを検討することによって、大慧の言う「狗子」の対象者が明白

になるに違いない。

士大夫、平昔九經十七史の内在つて、興亡治乱を嬉す。或いは逆、或いは順、或いは正、或いは邪、一事の知らざること有る無く、一事の会せざること有る無し。或いは古、或いは今、知り尽くし会し尽くす。一事の知らず、一事の会せざること有れば、便ち人に喚んで寡聞無見識の漢と作る。他人の屋裏の事は、尽く知り得、尽く見得し、尽く識得す。筆を下して文章を做す時には、餅に水を注ぐが如く、古を引き今を牽き、錦心繡口なるを妨げず。心裏も亦た思量し得て、口頭も亦た説き得て分曉なるに到る。他人の行履の処、他人の逆順の処、他人の邪正の処は、一一下落を知り得、一一指摘し得て、纖毫も透漏無し。緩緩地に他に、「爾、未だ託生して張・黄・李・鄧家の兒子と作らざる時、甚麼の処に在つてか安身立命す。即今聰明を作して道理を説き、人を争い我を争い、無明を縦にして業識を使い、他人の不是を檢点し、能く邪正好悪を分別する底、百年の後、却つて甚麼の処に向かつてか去る」と問うに及んで、既に來処を知らざれば、即ち是れ生大、既に去処を知らざれば、即ち是れ死大なり。無常迅速、生死事大とは、便ち是れ這些の道理なり。〔示羅知泉孟稱〕・147-897c)

士大夫は「九經、十七史」に通曉し、これらに無知であることは甚だ恥すべきことであつた。士大夫はあらゆる事に通曉しているという自信に溢れている。しかし、そのような知識は分別を増大させるのみで、自己の本人の問題には何らの力とはなり得ない。一旦、自己はどこから生まれて來たのか、また自己の生が尽きて死ぬ時は一体何処へと向かうのか、という生死に関する根源的な問題に突き当たると、忽ち混乱してそれまでの人生すら崩壊へと到るのである。そして、聰明靈利な者は知識が多いだけではなく、その靈利さ故に速やかに

あらゆる事を理解してしまい、却つてこの事に深く分け入ることをしない。それ故に大慧は靈利な者よりも寧ろ鈍根な者を好むのである。このような士大夫の、知識や名譽を追い求める様はまさしく「獵狗」の如くであり、飢えた「狗」の様子そのものと言えよう。ここから読み取れる「狗子」とは、士大夫に他ならない。しかし、「狗子」の対象は士大夫に留まらない。次の例を見たい。

近年已来、禅道仏法の衰弊すること甚だし。有般あつろの杜撰とせつの長老は、根本もと自みづかり所悟しよぶ無く、業識ごうし茫茫として本との廻まわり可よき無く、実頭の伎倆ぎりやうの学者を収あ攝しやくすること無く、一切の人をして、渠がたの如ごとくに相あい似にて、黒漆くろしつ地に、緊きびしく眼を閉却へいじやくせしめ、喚まんで黙もくして常に照あらすと作つくす。(答劉宝学書・747:925a)

これは黙照禅批判の典型的なものである。黙照禅者は悟りも無く、学者を指導する腕前も無く、ただ自らと同様に静かに眼を閉じて坐らせるのみであると非難するのである。大慧は生涯を通して黙照禅者を批判し続け、自らの廻まわつて立つ看話禅もまた黙照禅批判を通して確立されたものである。これと同様の用例は『大慧書』「答嚴教授書」(747:936:937a)にも見える。(22)ここでの「狗子」は、黙照禅者のことである。他に業識を弄ぶ者として、『答李郎中書』(747:935a)では「談玄說妙」をも挙げる。これもまた大慧が邪禅として挙げるものの一つである。(23)つまり以上から、大慧が「業識」を有する者としてしているのは、士大夫や邪禅を行ずる禅者を指していることがわかる。つまり下根の学人や禅者である。このように考えた時、大慧と趙州が本話に担たんわせた課題が同一のものであつたと言えよう。

では、このような業障の多い者は如何に成じゆ仏ぶつすべきか。大慧はそれを次のように説く。



蓋し言う、此界の悪を造る者多きも、若し能く悔過して一念、非を知れば、縦たと使ひ罪を造ること乾草を積んで高きこと須弥山の如きも、最後の這の一念の追悔殊勝の心、一芥子の火の如く、焼尽して余り無し。梵語には懺摩、此には悔過と云う。亦た之を断相續心と謂う。往往にして世間の人、自ら罪有ること知れば、当に懺悔を求むべし。……又た却つて頭はじ従より造起せば、此等を名づけて至愚の人と為す。罪若し此かの如く懺悔せば、安やすくんぞ名づけて断相續心と為すことを得ん。却つて祖師門下に到れば、世出世間、一綱に打就す。故に曰く、「自心清淨自性戒、自心清淨自性定、自心清淨自性慧」と。之を清淨無染廣大寂滅の妙心と謂う。此の心、能く凡に入り聖に入り、有に入り無に入り、淨に入り穢に入り、天堂に入り地獄に入り、能く地獄を化して天堂と為し、能く業識を化して仏智と為す。是れ強いて為すにあらず。法体、本来是かくの如し。(『大慧普說』卷三・「陳氏法空請普說」・典籍本 p.258a10)

眞の懺悔は相續心を断つ。悪業は懺悔に到る為の条件なのである。自らの悪業を眞摯に徹見する時、人は深い絶望に襲われるであろう。そのような心理状態を「疑」と言い、「疑」は大悟への関門であった。そして「疑」を打ち破り、眞に自らの心性を自覚した時、煩惱はそのまま菩提へと転ずる。故に趙州は、「老僧は一枝草を把つて丈六の金身と作して用い、丈六の金身を把つて一枝草と作して用う。仏は即ち是れ煩惱、煩惱は即ち是れ仏」(Z118310a, 秋月本 p.84)と述べたのである。

大慧は日常底における工夫を強調し、その日常の当処こそが悟りの実現の場所であると主張した。それは、日常に働き出ることを前提としたものであり、その対象は士大夫や邪禪を行ずる禪者であった。最低の誹りの言葉である「狗子」という言葉を含む無字を四六時中工夫し、それと一体となることを求められた彼等、特に誇り高き士大夫にとって、「狗子無仏性話」は深い反省を促したであろう。そして、そのような「狗子」にも喩

えられるような低次の機根の者の成仏を説いたものが「狗子無仏性話」であつたのであり、その方法こそが、無字の拈提であつたのである。

#### まとめ

以上、「狗子無仏性話」を通して様々に検討を加えた。『趙州録』に見える本話と、いわゆる無字の公案とは本来相違し、『無門関』が著されて以後は、無字のみが一人歩きして業識性に関する趙州の主張は無視されてきたきらいがある。また一方では、本話を異類中行と関連させ、無の一字のみで工夫することに批判を加える意見も近年見えている。

しかし『趙州録』に見える「狗」の用例を確認した時、それは下根の学人の意味であつて、そこには異類中行の思想は無かつた。また大慧にも業識を含めた「狗子無仏性話」全体に対する意識が存し、むしろ大慧が本話から業識以下を省略して無字のみで工夫すべきことを強調したのは、無の一字に本話全体の課題をこめたのであり、趙州の真意を体得する方法論を提示するために、あえて後半部を省略したのだということが理解出来た。そして、そのことは大慧の業識の用例を見ることでより明白になつた。大慧が業識という用語を使用する場合、士大夫や邪禪を行ずる下根の学人をその対象としていた。つまり、大慧が無字にこめた課題と、趙州の「狗子無仏性話」で主張したことが同一であつたのである。

また一方で、大慧が「狗子」に擬えた下根の学人達は、自らを機根の劣つた者であるとは思わない者達でもあつた。そのような者にとつて、最低の誹りの言葉である「狗子」という言葉を含む「狗子無仏性話」を工夫することとは、深い反省を促したと言えよう。そのような「懺悔」の心は開悟への必須要件でもある。無字の工夫は単

なる精神集中の一方法のみではなく、懺悔を導き、悪業を断ち切る刃でもあった。刃は鋭利でなければならぬ。話頭が鋭利な短言寸句を宗とすることは言うまでもなからう。

一体、鈴木大拙以後、趙州は大悲を強調し、利他行を行じた禅者であるとステレオタイプに捉えられてきた。本話を異類中行と関連させる主張もその延長である。しかし、そもそも趙州はどのような禅風を持った禅者であつたのかどうか。

「狗子にも喩うべきお前には仏性は無い。それはお前に業識性があるからだ」と師に冷たく言い放たれた問者たる僧は慄然としたであろう。また「何でも口に入れたがる狗子たるお前の口を塞いでやるぞ」と叱責した趙州は「口唇皮禪」とも喩えられる言語活用の名人でもあつた。「口唇皮禪」との名称が、単なる老婆心からのおしやりでないことは言うまでもなからう。

それに加え、枯れきつた晩年の趙州の「目を詠つたとされる「十二時歌」では、上根の弟子のいないことを嘆いた趙州は、老骨にむち打つて、行脚に用いた拄杖を弟子を叩くにも使うぞ、と高らかに宣言するのである。ここに枯れきつた趙州の姿を見ることなど出来ようか。<sup>25</sup>

またそもそも利他行のみが慈悲の行であるのか。自利行が徹底される所に却つて利他行が働くところに禅の本懐があり、そこに慈悲の心が働いているとは言えまいか。

確かに「狗子有仏性話」は「知而故犯」と言うように、自らが異類の位置にまで降つていくという異類中行をテーマとしたものであると言える。そしてそれを取るのは曹洞の禅者達であつた。一方臨済の禅者は「狗子無仏性話」を取り、特に五祖法演以後は無字の工夫を強調するようになる。一方で大慧の法弟である虎丘紹隆（二〇七七一―二三六）下の応庵曇華（二〇三二―一六三）は、そのような無字を強調する大慧を批判して、「恁麼の説話、未だ夢にも趙州を見ざるなり」（『応庵曇華語録』・Z120-809a）と述べている。

一口に禪者といつてもその見解は多様である。しかし老婆心を排し、学人の大悟を切に願つた大慧の取つた方法は、「狗子無仏性話」から無字のみを工夫させるものであつたのである。それは趙州が本来本話にこめた課題を決して捨象したものでは無く、むしろそれを学人自らのものとして工夫させる具体的な方法論の提示であつたのである。法演に始まり、大慧に引き継がれたその無の一字に課せられた課題の大きさを見落とすべきではない。

「狗子無仏性話」には、仏性の問題など残された課題も多く、また仏典で扱われる「狗」の用例の問題など概観しか提示することが出来なかつたことを含めて今後の課題としたい。

しかし、当初の課題であつた、大慧の無字の取り扱いが本当に趙州の立場と相違するものであつたか、また、そもそも趙州の「狗子無仏性話」は異類中行を主張するものであつたか、についてはある程度の見通しがついたと思うので、ひとまずはここで筆を置きたい。

## 注

(一) 平野氏は、まず現在室内で使用されるいわゆる「無字」の公案としての「狗子無仏性話」と、『趙州録』に見えるものとが相違することを指摘し、その上で公案を本来の語録に見える形のもの踏まえた上で解釈すべきではないか、との疑問を呈する。そして平野氏は、本来の趙州の答えは、有無を超えた無ではなく、有る無しが無であつたと述べる。そして、人間自身が根本の問題である管の宗教問題に、何故犬が問題になつたのかという点に注目し、趙州やその師、南泉の語録に動物が出て来た時には、必ず異類中行に關係していると指摘する。そして、元来南泉や趙州の時代に目的とされていたものは六道輪廻からの救済であつたとし、南泉や趙州が提示した異類中行とはその超越の一つの手段であり、狗子無仏性話も当然それを踏まえていたとする。こうした前提の上で、諸書の本話に關する話頭や著語について検討を加え、平野氏は「狗子無仏性話」に対して「狗子有仏性話」の存在するこ

とを指摘し、それが宏智正覚の『語録』小參・頌古に見えることを述べる。

本問答の完成体は宏智録に見えるものが最初であるが、その断片はすでに宏智以前、修山主（龍濟紹修・生没年不詳）の問答に見える（『禪門拈頌集』所収）。他にも平野氏は同書に見える本話に対する著語について検討を加え、「無仏性」を取るの臨濟系、「有仏性」を取るの曹洞系であると結論づける。そして、そもそも曹山には「四種異類」が存在し、異類の問題を曹洞系の禪者が重視していたと述べるのである。

一方で、資料的な面から判じて、「有仏性」の話が真に趙州のものであつたのかどうかについては不安が残るとしながらも、『趙州語録』における（狗子無仏性の話）をよく熟読すれば、これ以上に加える必要はないが、しかし（業識性）を抜き取っては決してならないと思うのである」と述べて、「有仏性」の話が趙州のものであるか否かについては留保し、異類中行の根柢となる業識性の重要性を強調して論を締める。

平野氏の主張は、趙州が異類中行を重要視したことまず確認した上で、無字の公案にも当然のことながらその内容は含まれているはずであるのに、現在の禪門では単なる精神統一の「方法」としか扱われていないことへの不満と問題提起である。

一方柳田氏の論も「狗子無仏性話」と『趙州録』との相違を問題とし、その傳承の歴史を整理していく。その過程は平野氏と大差無いが、相違するのはその立脚点である。平野氏が「狗子無仏性話」を異類中行に則つて解釈しようと試みるのに対し、柳田氏は後に五祖法演に至つて「無」の一字に集約されていく過程をこそ重視する。それは柳田氏の、「五祖法演は、趙州の狗子仏性を、無の一字に総括する。無字の名はここにはじまる。無字とは、無ということ、無というものを指す。理の一字、知の一字などいうように、中国仏教は或る概念を、一字に総括するくせがある。今や、無は絶対的な概念を指す、特別なことばとなる。有るとか無いとか、そのいずれでもないとか、そんな四百百非を絶する、究極の何かをいう、絶対のことばである。…要するに、趙州のテキストによりつつ、「一切衆生以下の部分を切りおとし、すべてを最初の（無）の一字に総括することによつて、五祖は趙州以前にかえり、問答の歴史を再編するのだ」（同書p.267-268）という言葉に集約されていると言えよう。つまり無字は趙州禪を含む禪宗史の課題の総括であるとするのである。

(2) 前掲平野論文。

(3) 「問、狗子還有仏性否。師云、有。僧云、和尚還有否。師云、我無。僧云、一切衆生皆有仏性。和尚因何独無。師云、我非一切衆生。僧云、既非衆生、是仏否。師云、不是仏。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」。

(4) 「拳、僧問趙州、狗子還有仏性也無。州云、有。僧云、既有、為什麼却撞入這箇皮袋。州云、為你知而故犯。又有僧問、狗子還有仏性也無。州云、無。僧云、一切衆生皆有仏性。狗子為什麼却無。州云、為伊有業識在」。

(5) 『禪門拈頌集』には、広靈希雲（生没年不詳）の上堂が載せられ、そこに龍濟紹修の言葉としてこの話が引かれる。

(6) 「五祖師翁住白雲時、嘗答靈源和尚書云、今夏諸莊、顆粒不収、不以為憂。其可憂者、一堂數百衲子、一夏無一人透得箇狗子無仏性話。恐仏法將滅耳」。

(7) 鈴木省訓「五祖法演研究序説」(鎌田茂雄博士還曆記念論集刊行會編・鎌田茂雄博士還曆記念論集・中国の仏教と文化)大蔵出版・一九八八年・p.232)。

(8) 某、兩處に住持するに、凡そ東山師兄の書を接する者四五なり、未だ嘗て一句も世諦の事に言及せず、其の丁寧委囑、軀を忘れて此の道を弘示するに在るのみ。黃龍に到る次で、書を得るに云く、「今年諸莊皆な早損することは、我れ総て憂えず、只だ憂う、禪家眼無きことを。一夏百余人、入室して箇の趙州狗子の話を拏するに、一人も省得する無し。此を憂う可しと為す」と。至れるかな斯の言、院門の不弁を憂え、官人の嫌責を恐れ、声名の不揚を慮り、徒属の盛ならざることを恐るる者と、実に相違し。今日東山称実の言、何ぞ更に聞くことを得ん。惟うに吾が姪は真嗣たり、能く力めて家風を振え、他日当に大いに宗属の望を慰すべし。乃ち切に祈る所なり。某病めりと雖も、敢えて此の事を離ること須臾もせず、希わくは、慮を存すること無かれ(原文は「国訳禅学叢書」巻二・p.27)。

ここで惟清は、「狗子無仏性話」に関しては注目せず、法演の禪者としての心構えを賛嘆するのみである。この惟清は、他に闕悟克勤、仏鑑慧艮、仏眼清遠の所謂「三仏」の指導も行っている。しかも大慧自身もこの惟清に参じていると『大慧年譜』三十一歳の項に記録されている。しかし、この年は一一一九年で、惟清の寂後二年を過ぎた後のことである。惟清の寂年を一一一七年と記録するのは覚範慧洪の『禅林僧宝伝』卷三十(2137-564a)であるが、『年譜』の記述が具体的であるので、『僧宝伝』の記述が誤りではなからうか。ともあれ惟清自身が「狗子無仏性話」を使用していたかどうかは不明である。しかし、惟清と五祖下との関係の密接さから、その宗風の類似性を推測することは出来る。

(9) 「上堂拏、僧問趙州、狗子還有仏性也無。州云、無。僧云、一切衆生皆有仏性。狗子為什麼却無。州云、為伊有業識在。師云、大衆爾諸人、尋常作麼生會。老僧尋常只拏無字使休。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。有則出來道否。我也不要爾道有。也不要爾道無。也不要爾道不有不無。爾作麼生道。珍重」。

(10) 「五祖老師、平生孤峻、少許可人。乾曝曝地壁立、只靠此一著。常自云、如倚一座須弥山。豈可落處弄滑頭殺人。把箇沒滋味鉄酸餠劈頭拏似學者令咬嚼。須待渠桶底子脫、喪却却掛絲毫、透得淨尽、始可下手鍛煉、方禁得拳踢。然後示以金剛王宝劍、度其果能踐履負荷。淨然無一事、山是山水是水、更恣転向那边下聖籠羅不住處、便契乃祖已來、所証伝持正法眼藏。及至応用為物、仍当服耕夫牛、奪飢人食、証驗得十成無滲漏、即是本家道流也」。

(11) 「師室中常拏、趙州狗子還有仏性也無。州云、無。僧請問、師為頌之。趙州露刃劍、寒霜光焰焰。更擬問如何、分身作兩段」。

(12) 「趙州和尚、僧問、狗子還有仏性也無。州云、無。五祖演頌云、趙州露刃劍、寒霜光焰焰。擬欲問如何、分身作兩段。僧云、上至諸仏、

下至蜘蛛、皆有仏性。狗子爲甚麼却無。州曰、有業識在。真淨頌云、言有業識在、誰云意不深。海枯終見底、人死不知心。

(13) 石井修道「大慧宗杲とその弟子たち(七)」―真淨克文と大慧宗杲―(『印度學仏教学研究』四十八(二十四―二)・一九七六年)、同「真淨克文の人と思想」(『駒沢大学仏教学研究紀要』三十四・一九七六年)参照。

(14) 「諸人但去看這箇話頭。便是釈迦老子・達磨大師・德山・臨濟來、也只是這箇話、僧問趙州、狗子還有仏性也無。州云、無。下面更有・絡索。僧又問、一切衆生皆有仏性。因甚麼却無。州云、爲伊有業識在。後來真淨和尚、恐人闕在無事界裏、遂去鼓而打一徹頌曰、言有業識在、誰云意不深。海枯終見底、人死不知心。此頌極妙。當時泰仏性亦曾及此甚賞音之。蓋明眼尊宿好本多同。諸人但只看箇無字。行住坐臥、不要放捨。提撕來提撕去、蓦然失脚踏著、不是差事。且道、踏著時如何。良久云、鼻孔依前搭土唇」。

(15) 「所以真淨和尚云、此事須是悟。若也悟去、業識痴團、自然百雜碎。如睦州・雲門・趙州、皆是直截爲人。如何是仏、乾屎橛。如何是祖師西來意、庭前栢樹子。狗子還有仏性也無、無。這箇若不悟、如何思量擬議」。

(16) 石井修道氏は次のように述べる、「(狗)は、ここではあえて成仏しない異類である。南泉や趙州は、異類中行を説き、さとりにおさまりかえることはないのである」。(石井修道「中国禅宗史話―真字「正法眼蔵」に学ぶ―」・禅文化研究所・一九九七年・p.307)

(17) 「上堂云、狗子還有仏性也無。也勝猫兒十萬倍。下座」。

(18) ここでは例として「無門関」第十四則のものを挙げる、「南泉和尚、因東西堂争猫兒、泉乃提起云、大衆道得即救、道不得即斬却也。衆無对。泉遂斬之。晚趙州外婦。泉拳似州。州乃脱履安頭上而出。泉云、子若在即救得猫兒」。(1483頁)

(19) 沖本克己氏は、禅録に見える「猫兒」の用例を挙げ、それが禅院に卑近な存在であったことを確認している。(沖本克己「禅思想形成史の研究」・国際禅学研究報告第五冊・一九九七年・p.43-44)

(20) 「十大夫平昔在九經十七史内、娛嬉興亡治乱。或逆或順、或正或邪、無有一事不知、無有一事不会。或占或今、知尽会尽、有一事不知、一事不会、便被入喚作寡聞無見識漢。他人屋裏事、尽知得、尽見得、尽識得。下筆做文章時、如餅注水、引古牽今、不妨錦心繡口。心裏也思量得、到口頭亦說得分曉。他人行履處、他人逆順處、他人邪正處、一一知得下落、一一指摘得、無纖毫透漏。及乎緩緩地問他、爾未託生張・黄・李・鄧家作兒子時、在甚麼處安身立命。即今作聰明說道理、争人争我、縱無明使業識、檢点他人不是、能分別邪正好惡底、百年後、却向甚麼處去、既不知來處、即是生天、既不知去處、即是死天。無常迅速生死事大、便是這些道理也」。

(21) 「近年已來、禅道佛法衰弊之甚。有般杜撰長老、根本自無所悟、業識茫茫無本可拠、無実頭伎倆取撰學者、教一切人如渠相似、黑漆漆地緊閉却眼、喚作默而常照」。

(22) 「看他古人、一箇閑坐也奈何他不得。今時學道之士、多在閑坐處打住。近日叢林、無鼻孔輩、謂之照照者是也。又有一種脚眼元不曾点地、認得箇門頭戶口光影、一向狂養、与說平常話不得、尽作禅会了。似這般底、喚業識作本命元辰、更是不可与語本分事也」。

(23) 邪禅批判の詳細は、唐代語録研究班「正法眼蔵」卷三下末衆衆訳注・拙論「大慧宗杲の邪禅批判の諸相―弁邪正説」の検討を通

して」(『禪文化研究所紀要』二十七・二〇〇四年所収) 参照のこと。

(24) 「蓋言、此界造惡者多、若能悔過一念知非、縱使造罪如積乾草高須弥山、末後這一念追悔殊勝之心、如一芥子之火、燒盡無余。梵語懺摩、此云悔過。亦謂之斷相統心。往往世間人、自知有罪、當求懺悔。……又却從頭造起、此等名為至愚之人。罪若如此懺悔、安得名為斷相統心。却到祖師門下、世出世間、一網打就。故曰、自心清淨自性成、自心清淨自性定、自心清淨自性慧。謂之清淨無染廣大寂滅妙心。此心能入凡入聖、入有入無、入淨入穢、入天堂入地獄、能化地獄為天堂、能化業識為仏智。不是恐為。法体本來如是。」

(25) 村上俊氏は、「趙州の禪風」(『唐代禪思想研究』国際禪学研究所研究報告第四冊・一九九六年・第一部第一章・p.201-232)において、このような観点から見た趙州の禪風について詳述している。