

大慧宗杲の悟りの構造*

柳 幹康

はじめに

拙論では禅宗の歴史的・思想的展開の解明を目指し、大慧宗杲（1089–1163）が説く悟りの構造について分析を加え、それが理の看取と事の発揮という二層から成ること、およびその背景に彼自身の修行体験があったことを明らかにする。

禅宗思想史の研究は過去四半世紀で飛躍的に進み、その展開の様子が急速に解明されつつある。敦煌文献から窺える初期禅宗の実践観の基調は、坐禅により煩惱を次第に除き開悟するというものであった。ところが後、荷沢神会（684–758）が所謂「南頓北漸」の図式——従来の基調を傍系「北宗」の「漸悟」（煩惱除去により漸次的に開悟へ至るもの）とし、高次の「頓悟」（煩惱は実在せず我々は本来仏であることに目覚めること）こそが禅宗の正統「南宗」の立場だとする見方——を提示しそれが定着する。ほどなく馬祖道一（709–788）により以後禅宗の基調となる思想——己が心は仏であり、日常の営為はかかる仏心そのものに他ならず、それを頓悟した後はただ無事に時を過ごせばよいという考え方——が示され、彼の当意即妙な問答のもと多くの人々がこの「事実」に目覚めていった。だがそれはあまりに端的であるが故に、安直な現実肯定——悟らぬまま、ただそのままが良いとする墮落した理解——に流れる通弊が生まれ、以後その克服が様々な形で模索されていくことになる。そのなかで今日まで続く看話禅¹（公案参究により悟りを開く実践法）を確立したのが大慧である。この看話禅は、鎌倉期に日本に伝わり江戸期の白隠慧鶴（1686–1769）の賦活を得て所謂白隠禅となり、今も日本臨済・黄檗両宗において実践され続けている。また馬祖に代表される唐代風の禅と大慧の看話禅の双方を乗り越えようとしたのが、日本曹洞宗の祖の道元（1200–1253）であったと目されている²。

* 本研究は JSPS 科研費（JP20K00060・21K00060・22H00001）の助成を受けたものである。また執筆にあたり小川隆先生、Joseph Williams 先生より貴重なご教示ご意見を賜ったほか、廣田宗玄先生よりご高論 [2003] の全頁複写の許可を、鄭榮植先生よりご高論 [2006] の電子データを、呉容錫先生よりご高著 [2015] をいただいた。その旨をここに記し深謝の意を表す。

¹ Schlütter [2008: 215] が指摘する通り、「看話禅」という言葉は大慧を含め前近代の禅僧の著作には見えず、日本の研究者が用いたものと見られる。ただし大慧の著作には「看話頭」（話頭を見る）という表現が見え（S615d/60/13/16/922b, 631a/131/30/33/930c; P139d/791a, 廣田 [2003: 1]）、その禅を「看話禅」——話頭（＝公案）を見る禅——と呼んでも原義から外れないこと、この語がすでに広く用いられていることから、拙論でも大慧が大成した実践の手法を「看話禅」と呼ぶ。公案は禅宗で参究される課題。

² 全体の流れは小川 [2015] [2016] を参照。なお神会から馬祖の「頓悟無事」を経て宗密・延

継承・克服の差こそあれ、白隠にいたる臨濟宗、および曹洞宗の道元はともに大慧の看話禅を承けており、禅宗の展開を考えるうえで大慧は極めて重要な人物である。彼は北宋の元祐4年に宣州（安徽省）に生まれ、16歳で出家、翌年具足戒を受けた。その後、生死の問題「生は何処従りか来たり、死は何処に向かいてか去く」について参究し続ける。雲門・臨濟・曹洞諸宗の禅師に広く参じた後、21歳から7年間、洪州（江西省）潞潭において臨濟宗黄龍派の湛堂文準（1061-1115）のもと修行に励んだ。その寂後、湛堂および湛堂の塔銘を撰述してくれた居士の張商英（1044-1122）の勧めに従い、36歳で東京天寧寺に掛搭して臨濟宗楊岐派の圓悟克勤（1063-1135）に参じ、「漆桶を打破」——真っ黒な漆の桶をぶち破る——悟りの体験を得た。生死の問題はこの時に解決したが、圓悟はその悟境を認めず、その印可が与えられたのは更に半年、公案（禅の課題）に参じた後のことであった。女真族の金により北宋が滅び南宋が立つと、大慧は1130年に海昏（江西）の雲門庵、1134年に閩（福建）の洋嶼庵に移り、そこで目にした黙照禅（開悟の体験を求めない曹洞宗の禅）を問題視して批判を開始、人々を開悟に導く看話禅を挙揚する。49歳の時に臨安府（杭州）の名刹、径山能仁寺に住して千人もの修行僧を集め、「臨濟の再興」と称された。53歳の時に金に対する講和・抗戦両派の政争に巻き込まれ配流されたが、69歳で赦されて明州（寧波）阿育王寺に住した後、径山に再住し、75歳で示寂。孝宗の帰依を受けて生前には「大慧」、寂後には「普覺」の禅師号を賜り、その法嗣は110人以上にも及んだ³。寂後10年を経ないうちに

寿にいたる修証論の流れについては、かつて拙著 [2015] 第3章で論じたことがある。

³ おおむね『大慧普覺禅師年譜』、および荒木 [1969: 245-253]、石井 [1992: 457-478] に基づく。大慧が修行時代に生死の問題に向き合いつづけたこと、後にその参究を人々にも勧めたことについては鄭 [2006: 57]、中西 [2020b: 87-88]、野口 [2022a: 90] を参照。なお生死の問題を解決した開悟の年に関して、大慧の発言には若干の揺れがある。まず「傳経幹請普説」には「妙喜自十七歳便疑著此事、恰恰参十七年方得休歇」とあり、生死の問題が解決したのは34の時、1122年とする（T47.878c; M59.1002b）。大慧は「浄恭園頭請普説」において34歳で天寧寺の圓悟のもと「漆桶を打破」する開悟の体験を得たと述べていることから、生死の問題が解決したのは、その開悟の際であったと大慧が理解していたであろうことが分かる（P170c-171b/821b-822b）。ところが「妙円居士張検点祖灯請普説」において大慧は、天寧寺の圓悟のもと「漆桶を打破」したのを36歳、1124年としている（P139d/791a）。この開悟の年に関する発言の揺れは、その門下でも認識されていたらしく、大慧の寂後に編まれた年譜では、37歳（1125年）としたうえで、その条の末尾に圓悟が大慧に与えた跋文に基づく考証結果を記している。その跋文には「早公妙喜、宣和の末に天寧の密室に投誠し、四十二朝昏にして一言の下に於いて領略」とあり（N1.65/上 129/797a）、これにより「末年」に相当する宣和7年（1125）に同定したらしい。ところが『円悟仏果禅師語録』巻4によれば、圓悟が天寧寺に入り開堂説法を行ったのは、その前年「宣和六年四月十九日」すなわち1124年、大慧が36歳の時である（T47.732b）。以上のことから次の二点が言えるだろう。第一、大慧が生死の問題を解決したのは、天寧寺の圓悟のもと開悟した時のことである。第二、その開悟の歳は圓悟の語録に従い36とするのが適当である。34の時、年譜によれば圓悟は金陵蔣山寺におり、圓悟の語録でも天寧寺に入る前とされるので、候補から外れる。年譜が37とす

その『語録』と『普説』が勅許を得て大藏經（仏教聖典の一大叢書）に編入されていることから、彼の影響力の大きさが見て取れる⁴。

大慧を対象とする先行研究は主に三種——文献研究⁵・訳注研究⁶・思想研究⁷——に分けられ、これまで多くの蓄積がなされてきた。その多くは人々を開悟に導く看話禪に集中しており、それにより開悟を得た後のありようについて詳論したものは殆どない。これは大慧が繰

る根拠は圓悟の跋文に「宣和の末」とあることと思いが、これは「末年」ではなく「末頃」の可能性もあり、確定できない。圓悟の別の跋文には「宣和中、^{たまた}余、旨を被り天寧を領ず」とあり、その年を明記していないことから、それが何年であったか圓悟自身はつきりと記憶していなかった可能性もある（N1.64/上 129/797a）。それに対し圓悟の語録はその生前から編纂されていたもので、信憑性が高い。そこで拙論では圓悟の語録に従い大慧の開悟の歳を36とした。とはいえもとより1年の差にすぎず、年譜の言う通り37であったとしても、拙論の議論に支障は来さない。

⁴ 椎名 [1993: 229–232]、中西 [2020a: 28–29]。

⁵ 文献研究には石井 [1973] [1974a] [1975] や許 [2014]、および大慧の著作の成立過程とそこに見える引用文の出典を分析した廣田 [2003: 194–224] 等がある。

⁶ 訳注研究には以下のものがある。書簡を訳した荒木 [1969]、Broughton・Watanabe [2008]、Kirchner [2014–2016]。法語を訳した石井 [1992] [1993] [1994]。「弁邪正説」を訳した廣田 [2000a] [2000b]、その改訂版に同 [2003: 資料編 2–47]。『年譜』を訳した石井 [1979] [1980] [1982]、中西 [2014–2020a]。うち「弁邪正説」に関する諸問題については、中西 [2015: 70] を参照。

⁷ 主な思想研究に以下のものがある。石井 [1974b] [1991: 302]、柳田 [1975a] は大慧の黙照禪批判の対象が真歇清了（1089–1151）であり、その批判を通じて看話禪が大成されたことを明かしている。柳田 [1975b]、土田 [2019: 509–530] 等は、大慧の看話禪が朱子学の祖朱熹（1130–1200）に与えた影響を論じている。小川 [2010] は看話禪が「五祖法演—圓悟—大慧」の三代を経て形成された様子を分析している。また土屋 [2007] [2008: 149–173] [2011] [2020] は北宋から南宋の大慧に至る以下のような流れを論じている——北宋の初め、唐の文化の復興が知識界の共通課題であり、臨済宗の汾陽善昭（947–1024）等も公案の収集、分類に傾注し、「膨大で煩瑣な学問の体系」を生み出した。それに反対したのが法孫の黄龍慧南（1002–1069）であり、「煩瑣な思想をみな一時的な方便の説と見な」す一方で、絶対平等の理における「平実」（ありのまま）を重んじ、その家風は法嗣の東林常聡（1025–1091）に受け継がれた。だがそれは「極端に矮小化され、ただ無原則にありのままの状態を肯定するばかりという印象をあたえる」ものであり、やがてその弊が現れると、同じく慧南の法嗣の真浄克文（1025–1102）により厳しく批判され、「迷」から「悟」への転換が重視・強調された。この克文から強い影響を受けたのが大慧であり、克文が提示した「妙悟」と「平常」（ありのまま）の対立図式は、大慧以降定着した——。なお大慧の師の圓悟も常聡に参じてその影響を受けたが、のちに悟りを求めない有り様を「無事界裏」に人を陥れる「無事禪」と批判している（土屋 [2003: 221] [2008: 176–180]）。さらに近年では張 [2022: 70] が従来の研究を丹念に検討したうえで、大慧の看話禪について、「士大夫が「黙照」に引き籠もるのを防ぎ、煩わしく複雑な現実生活の中で「狗子無仏性」等の公案に参ずることによって真実の悟りの体験を獲得しようとする禪」という新たな定義を提示している。

り返し強調するのが、公案参究により開悟する看話禅の実践法と重要性であり、開悟後のことについてはごく稀に、かつ散発的にしか説かれていないことによるのだろう。

大慧の所説中に占める両者の比重の明らかな不均衡——看話禅による悟りに関する発言は夥しい量に上るのに対し、悟後のありように関する話は少ない——にも関わらず、後者は前者に勝るとも劣らぬほど重要である。なぜならそれを見ることではじめて、大慧の思想・実践を総合的かつ思想的に理解することができるからである。

そこで以下、まず(1)大慧が説く看話禅の実践法とその前提となる仏教理解について略述したうえで、(2)大慧が説く悟後のありようを確認し、(3)その背景に彼自身の修行体験があり、その悟りの構造は理・事の二層に整理できること、および彼とそれ以前の実践体系の関係について論じる。これにより禅宗の思想、とりわけ実践形態の変遷について、より詳しく捉える土台を固めることができるだろう。

1 大慧の仏教理解と開悟に至る実践法

まず大慧の仏教理解を確認したうえで、彼が大成した看話禅——人々を開悟に導く実践法——の概要を示す。

大慧によれば、自覚の有無に関わらず我々の心はもとより仏である。「仏」と「衆生」というのは、この心に目覚めているか否かの差によるのであり、心そのものは永遠に変わらない。大慧はいう、「即^{ほかなら}ぬ心こそ是れ仏にして、更に別の仏無し^{ほかなら}。即^{ほかなら}ぬ仏こそ是れ心にして、更に別の心無し」(T47.822b)、「此の心、三世諸仏と一体無二なり」(S616c/63/14/17/922c)、「真心に定まり無く、真智に^{かぎ}辺り無し。……此は是れ人人分上に各自の具足^{おのお}わる底の事なり、^{いささ}些子も添え得ず、^{いさ}些子も減じ得ず。仏祖は^{これ}之を得て^よ喚びて大解脱法門と^なし、衆生は之を失いて喚びて塵勞煩惱と^なす。然れども、得るも亦た曾て得ず、失うも亦た曾て失わず。得失は人に在り、法には在らず」⁸。「衆生は此を^{みうしな}迷いて、而して三界を輪転し、種種の苦を受く。諸仏は此を悟りて、而して諸有の海を超え、殊勝の妙樂を受く」(F890a/96)。このような心が皆に例外なく具わっていることについて、大慧は次のように述べている、「這の一段の事、人人に本と有り、各各の天真なり」(T47.887a)、「只だ是れ当人の脚跟下に本来具足^{てい}わる底の道理なるのみ」(F900c/156)。

ところが衆生はこのことに気づかず、実体なき外物を追い求め耽着するので、無限の苦しみを受けている。大慧はいう、「衆生顛倒して、己を^{みうしな}迷い物を^お逐い、少なき欲味に耽り、心に甘んじて無量の苦を受く」(S623c/103/24/27/927b; P319a-b/963b)。このように悟りから迷いに陥る流れについて、大慧は「魔路」と呼び、以下のように説明している、「乃ち是れ此の心を^{くらま}味却すなり。此の心の外に於いて妄りに差別諸見を生じ、而して此の心は即ち差別妄念に随い流転す。故に魔境を成就す」(F894a/119)。また大慧は「客塵煩惱」(外から心を汚す煩惱)の語を用いて、次のようにも説いている、「客塵煩惱に^{したが}随逐いて三界を流転し種種の苦を受く」(F905c/183)。

⁸ Z118.155a-b, 廣田 [2000b: 175] [2003: 資料編 45].

ここで必要となるのが煩惱の除去であり、その手段として大慧が人々に示したのが看話禪であった。その具体的な内容は小川 [2016: 226] が次のように簡潔にまとめている、「解釈不可能な公案に全意識を集中しつづけ、その極点で爆発的な心の撃破を起こして大悟に至る」。大慧が好んで用いる公案が趙州の狗子無仏性じゅうしゅう くしむぶつしょう わとうの話頭 (=公案) であり、次のように参究するよう人に勧めている、「但だ日用中ただ じようちゆう ちゆうに向いて時時つねづねね箇この狗子無仏性くしむぶつしょうの話わとうを挙げよ、忽然ふと一念ふに相應せば、世と出世間あと一網打就あ、豈やに快ならず哉や、之を勉めよや」(P329a/973a, 石井 [1994: 104])。

公案は絶対に理解できないものであるが故に、一切の分別・煩惱を斥けることができる。かかる公案を大慧は「生死の疑心を破る底の刀子」(S616d/65/14/17/923a)、「生死の路頭を断つ底の刀子」(F903c/172)、「許多の悪知悪覚を摧く底の器仗」(S614b/51/10/13/921c)、雑念の虫を焼き払う「大火聚」(F898a/142) などと呼んでいる。

また迷える心を撃破することで得られる爆発的な開悟の体験について、大慧は以下のような表現をしている。「忽然と漆桶を打破」⁹、「布袋を打失」¹⁰、「忽然と睡夢覚む」¹¹、「忽然と眼開く」¹²、「忽然と心華發明す」¹³、「忽然と噴地一発」¹⁴、「因地一下」¹⁵、「忽地と関候子を蹋翻す」¹⁶、「忽然と看得破く」¹⁷、「遮の一念破る」¹⁸等々。

大慧にとって悟りとは「始覚に因りて本覚に合す」——迷いに陥った状態を打破すること(始覚)で、本来の悟り(本覚)に回帰する——ことであった¹⁹。それをもたらす看話禪の実践を大慧は「帰家穩坐底の路頭」——本来の家郷に帰り安らかに坐る道——と呼び(S639c/174/42/45/935c)、それにより到れる悟境を「帰家穩坐の処」と呼んでいる²⁰。それは「生」

⁹ S615c/58/12/15/922b, 648c/222/57/n/941a; P147a/798a, 150d/802a, 166a/817a, 171b/822b, 187d/837a, 202d/851b, 211c/860b, 244d/891b, 255b/902a, 312a/956a, 325a/969a, 石井 [1993: 55] [1994: 103].

¹⁰ F903a/169; S618a/71/15/18/923c, 635b/152/34/37/933a; P155d/807a, 271c/918a, 289d/934a, 300b/944b, 324d/969a, 石井 [1993: 54], 中西 [2015: 38] [2020b: 93].

¹¹ S639a/171/41/44/935b.

¹² F894a/118.

¹³ T47.886a; F895a/125.

¹⁴ T47.889a; F898b/142, 899a/146, 900b/153, 902a/164, 903b/171, 905c/182–183, 906b/188; P289a/933a. 中西 [2020b: 88–89].

¹⁵ S623b–c/102/24/27/927a, 634a/145/33/36/932b; P156b/807b, 315b/959b.

¹⁶ F908b/197.

¹⁷ T47.864a; M59.978b.

¹⁸ S625d/113/25/28/928c.

¹⁹ 「因始覚而合本覚」の句は、湛堂の塔銘を撰するとともに、圓悟に参じるよう大慧に勧めた張商英の著作『注清浄海眼経』に由る。T47.878b–c, 888a; P287a/931b; M59.1002a (後掲注 39)。石井 [1992: 463, 484], 廣田 [2003: 129–130], 鄭 [2006: 52], Schlütter [2008: 119–121]。大慧の言う悟りが「本来面目」「本地風光」への目覚めであることについて、中西 [2020b: 88] にも言及がある。

²⁰ F898c/144, 901a/158, 903c/172; S649d/231/59/n/942a; P150b/801b, 300c/944b.

と「熟」^{みぢか}を逆転させる過程——それまで縁遠かった本来の智慧・真如^{しんにょ}に親近して身近なものとし、それまで^{なす}泥み身近となっていた分別・煩惱を遠ざける流れ——であり²¹、大慧はその流れや深まりについても詳しく説明している²²。大慧によればこの看話禪を正しく実践す

²¹ 『大慧普覚禪師語録』巻26「答趙待制」：「四威儀内未嘗相捨，為無始時來与之結得縁深故也。般若智慧無始時來与之結得縁淺故也。乍聞知識說著，覺得一似難會。若是無始時來塵勞縁淺，般若縁深者，有甚難會處？但深處放教淺，淺處放教深，生處放教熟，熟處放教生，纔覺思量塵勞事時不用著力排遣，只就思量處輕輕撥轉話頭，省無限量，亦得無限量。」(S618c-d/75/16/19/924a)。同巻30「答榮侍郎」：「覷捕來，覷捕去，平昔生處路頭自熟，生處既熟，則熟處却生矣。那箇是熟處？五陰、六入、十二處、十八界、二十五有、無明業識、思量計較心識、晝夜熠熠如野馬無暫停息底是。遮一絡索，使得人流浪生死，使得人做不好事。遮一絡索既生，則菩提、涅槃、真如、仏性便現前矣。……只就遮無字上提撕。提撕來，提撕去，生處自熟，熟處自生矣。」(S645b-d/207-208/54/n/939b)。解釈にあたり廣田[2003:145-148][2022]、明克[2008:11]を参照した。

²² 悟りに至る具体的な実践の流れは、「(静處の工夫→) 鬧中の工夫→大悟」である。静處の工夫は坐禪中に公案を参究することを指し、いまだ鬧中の工夫が出来ぬ者に対し補助として示される。鬧中の工夫は行住坐臥の全てにおいて公案を参究することで、これにより大悟が得られるという(拙論[2022b])。

迷から悟へ回帰する深まりについて、大慧が比較的詳しく説いたものに以下の二種がある。

第一、「外へ求めない→散乱がなくなる→内心が静まる→寂滅現前→純一無雜→本来面目(開悟)」。『大慧普覚禪師法語』「示蘇宣教」：「不見昔日大梅和尚在江西問馬祖：『如何是仏？』祖曰：『即心是仏。』大梅於言下便息諸縁。諸縁既息，掉拳不生，掉拳不生，則内心寂靜。夫是之謂内心無喘。内心無喘，則寂滅現前。寂滅現前，則行住坐臥，語默動靜，純一無雜。当恁麼時頭物物上無非是自己本地風光，亦謂之本来面目。」(P329d/974a, 石井[1994:108])。

第二、「話頭を看る→疑いを破る→生死の心が滅する→分別・煩惱が消える→慶快(開悟)」。『大慧普覚禪師語録』巻28「答呂郎中」：「肯回頭轉腦，向自己脚跟下推窮：『我退取富貴底，從何處來？即今受富貴底，異日却向何處去？』既不知來處，又不知去處，便覺心頭迷悶。正迷悶時，亦非他物，只就遮裏看箇話頭：『僧問雲門：『如何是仏？』門云：『乾屎橛！』』但拳此話，忽然伎倆盡時，便悟也。……疑情不破，生死交加，疑情若破，則生死心絶矣。生死心絶，則仏見、法見亡矣。仏見、法見尚亡，況復更起衆生煩惱見耶？但將迷悶底心，移來『乾屎橛』上，一抵抵住。怖生死底心、迷悶底心、思量分別底心、作聰明底心自然不行也。覺得不行時，莫怕落空。忽然向抵住處絶消息，不勝慶快！……第一不得向外面別起疑也。『乾屎橛』上疑破，則恒河沙數疑一時破矣。前此亦嘗如此写与居仁：『……又平生一大疑事至今未了。只如死後斷滅、不斷滅，如何決定見得？……』……分明向他道：『千疑万疑只是一疑。話頭上疑破，則千疑万疑一時破。話頭不破，則且就話頭上与之厮崖。若棄了話頭，却去別文字上起疑，經教上起疑。古人公案上起疑，日用塵勞中起疑，皆是邪魔眷屬。……』」(S630d-631b/130-132/30/33/930b-c)。

うち後者の「疑い」とは、大慧自身も修行時代に向き合った生死の問題に極まるものであり、それに迷悶する心は話頭の上に移して抑えつけられれば、やがて消失して悟りに到れること、それに反して話頭を捨て、文字や經教、禪僧の逸話、日常の生活において疑いを起こすのであれば永遠に解決できないことが説かれている。なお石井[2017:65][2022:61-64]は、大疑に

ることで、人は10日から30日程度の短期間で悟ることが出来るのだという²³。

それまでの禅宗では開悟に至るための具体的な方法が確立されていなかったのに対し、大慧が大成した看話禅は「誰しも追体験可能な方法として規格化された」ものであり、これにより多くの人に、より効率的に、開悟に到れる道が開かれることとなった(小川[2015:159])。そのマニュアルとしての完成度は高く、師家の直接の指導がなくとも、「書簡」や「法語」等の書面で十分に人々を悟りへと導けるものであった²⁴。

なお大慧は看話禅の説明にあたり、数多くの経文を引いている。その代表的なものが『華嚴經』、『法華經』、『円覚經』などで、その経文により大慧は、真理は分別によっては捉えられないこと、「悟ろう」という思いを持つことなく話頭を看るべきこと、一切の妄念を断つことで開悟に到れることなどを明かしている²⁵。つまり大慧にとって看話禅とは、仏説に裏

より大悟が得られること、鬧中の工夫が静処の工夫に勝ることを大慧の禅の二大特色としている。

ただし大疑の位置づけについては、看話禅の流れにおいて若干の変化がある。大慧の場合、「自己存在に対する「疑」を話頭に対する「疑」へと移し替え、そのような話頭を拈提し続けることによって、次第に全身が疑そのものとなる。これを疑団とも言い、……この疑団が、何らかの契機によって破れることによって、……大悟に至る」とされていたが、『無門関』(1229年刊)では公案参究による「疑団」の打破の点にのみ焦点が絞られている(廣田[2003:151-152])。高峰原妙(1238-1295)は大疑情に大信根と大憤志を合わせて「三要(開悟に必要な三要件)とし、白隠(1686-1769)はその説を承けつつ、参禅が他の修行に勝る点として無字の公案が大疑を惹起しやすいことを挙げ、後にはより容易に疑団を生む公案「隻手音声」を創出している(拙論[2022a:285-288])。なお呉[2011:104-105][2015:259]によれば、大慧の著作には「三要」の枠組みはないものの、三種の要件にそれぞれ該当するものは既に含まれているという。

²³ 『大慧普覚禅師語録』卷26「答富枢密」:「但向十二時中四威儀内、時時提撕、時時拳覚。『狗子還有仏性也無?』云:「無!」不離日用、試如此做工夫看。月十日便自見得也。」(S614c/51/10/13/921c)。同卷27「答張提刑」:「居士試如此做工夫看、只十餘日便自見得省力、不省力、得力、不得力矣。」(S624b/105/24/27/927c)。また大慧は実際にわずか半月の指導で13人を悟らせたという。『大慧普覚禅師普説』卷3「方敷文請普説」:「後來住洋嶼庵、從三月初五至三月二十、一連打發十三人」(P239a/885b)。石井[1974b:338][1975:164]、鄭[2006:73-74]。

²⁴ 張[2022:55]。なお廣田[2003:213-223]によれば、「書簡」の多くが大慧53-67歳——政争に巻き込まれ配流された時期——に、配流先の衡州・梅州から遠方の士大夫へ送られたものであった。

²⁵ 看話禅の説明にあたり大慧が引いた経証のうち、その意図が分かりやすいものとして、以下に五例を挙げる。(1)心の生死・垢濁等の除去を説く『華嚴經』の文言を引いたうえで、心を浄化する実践法として無字の参究を挙げる。『大慧普覚禅師普説』卷3「中禅人請普説」:「吾仏所謂『絶心生死、伐心稠林、浣心垢濁、解心不善』(『華嚴經』卷63「入法界品」: T10.339a)。……所以先聖曲開方便、只要你絶却生死心、且生死心作麼生絶?『狗子還有仏性也無?』趙州云:「無!」這裏直下信得及、生死心便絶、更不起第二念。」(P263a-b/909b-910a)。

打ちされた正しい実践なのであった。

2 大慧が説く悟後の実践

本節では、従来あまり論じられることのなかった大慧所説の悟後のありようについて見る。それには①「頓悟漸修」、②「頓悟頓修」と称すべき二種があり、うち①「頓悟漸修」は開悟した後にも、なお残存する煩惱を次第に除く実践を指すのに対し、その煩惱が完成に尽きた後に、仏心のまま仏として振る舞い続けるのが②「頓悟頓修」である。ただし大慧自身の発言や引用に見えるのは①「宿習旧障亦稍輕微」「漸除」「非頓除」「因次第尽」、②「寂滅現前、得大自在」「隨宜作仏事」「拯拔一切」「一切処活鱗鱗地」「任性逍遙」「興慈運悲、作諸饒益事」などであり、いずれも用語として熟していない。だが、議論を簡潔にするためには特定の語に統一するのが望ましいこと、先行研究では①「頓悟漸修」、②「頓悟頓修」の用語が用いられており、両者の対比を示すうえでもこの用語が便利であることから、以下の論述でも①「頓悟漸修」と②「頓悟頓修」の両語を用いる。

冒頭で示した通り、数多ある先行研究のなかでも大慧の悟後のありように関する発言を扱ったものは少なく、その見解は大きく以下の三つに分かれている。

(2) 三世に対する執着の除去により空が悟れると説く『華嚴經』の文言を引き、その実践法として無字の参究を挙げる。『大慧普覚禪師語録』卷27「答汪内翰」：「釈迦老子云：『心不妄取過去法，亦不貪著未來事，不於現在有所住，了達三世悉空寂。』」（『華嚴經』卷28「十迴向品」：T10.156b）但看『僧問趙州：「狗子還有仏性也無？」州云：「無！」請只把閑思量底心回在無字上，試思量看。忽然向思量不及処得遮一念破，便是『了達三世』処也。」

(S625d/113/25/28/928c). (3) 仏の境界を知るためには煩惱を除かねばならないと説く『華嚴經』の文言を引き、心の内外の煩惱・妄念を除去するよう勧める。同卷19「示清淨居士」：「仏言：『若有欲知仏境界，当淨其意如虚空。遠離妄想及諸取，令心所向皆無礙。』（『華嚴經』卷50「如来出現品」：T10.265b）……決欲知此境界，不仮莊嚴修証而得。当淨意根下無始時來客塵煩惱之染，如虚空之寬曠。遠離意識中諸取、虚偽、不実、妄想，亦如虚空。」（F890a/95）。

(4) 乾屎橛の公案により妄念を除くことの妥当性を示すため、分別では真理を捉えられないと説く『法華經』の経文を引く。同卷28「答呂舎人」：「所謂工夫者，思量世間塵勞底心回在『乾屎橛』上，令情識不行，如土木偶人相似。覺得昏怛没巴鼻可把捉時，便是好消息也。莫怕落空。亦莫思前算後，幾時得悟。若存此心，便落邪道。仏云：『是法非思量分別之所能解。』

（『法華經』卷1「方便品」：T9.7a）」（S632c-d/139/31/34/931b-c）。(5) 一切の妄念・分別を斥ける『円覚經』の経文と、その取意である自作の頌を示し、「悟ろう」という思いを持つことなく、かつ「忙」と「緩」の両極端に陥らずに、話頭の工夫を為すよう勧めている。同卷29「答林判院」：「……前所給話頭，亦在其中矣。経云：『居一切時，不起妄念，於諸妄心，亦不息滅。住妄想境，不加了知（此語最親切），於無了知，不辨真実。』（『円覚經』：T17.917b）。老漢昔居雲門菴時，嘗頌之曰：『荷葉团团似鏡，菱角尖尖似錐。風吹柳絮毛毳走，雨打梨花蛺蝶飛。』但將此頌放在上面，却將経文移来下面，頌却是経，経却是頌。試如此做工夫看。莫管悟不悟。心頭休熱忙，亦不可放緩。如調絃之法，緊緩得其所，則曲調自成矣。」（S640d-641a/182/45/n/936b）。

- 荒木 [1952: 170–171] は大慧を②「頓悟頓修」の「驍將」とし、①「頓悟漸修」の「旗幟を鮮明にし」た圭峰宗密 (780–841) と対比、両者を相異なる立場と見ている²⁶。
- 石井 [1981] [1992: 492–499]、鄭 [2003] [2006: 47–48] は大慧の①「頓悟漸修」説を分析し、それが宗密の所説に一致すると見る。
- 廣田 [2003: 136–193, 237] も大慧の①「頓悟漸修」説を分析するが、それは宗密の所説と異なる——宗密は教学的解釈であるのに対し、大慧は実践的な立場に立つ——と見る。

かかる見解の相違が生じた主な理由は、大慧の所説には①「頓悟漸修」と②「頓悟頓修」の双方が含まれ、うち前者にも宗密の説く「頓悟漸修」とは異同があり、そのいずれに着目するかによって結論が自ずと異なってくるからである。

そこで本節では以下、大慧の著作に見える①「頓悟漸修」と②「頓悟頓修」の双方を確認したうえで、次節において①と②の両者の関係およびその背景を分析する。これにより大慧の看話禪をより総合的に、かつ思想史的に理解することができるだろう。

大慧の①「頓悟漸修」説は李参政こと李邕 (1085–1146) に宛てた書簡に見える。参政は宰相に次ぐ高官の参知政事のこと、彼は、大慧が示した柏樹子の公案により「漆桶を打破」する開悟の体験を得た人物である²⁷。彼はその後、大慧に送った書簡において、次のように述べている。「既に拘滞の情亡く、亦た奇特の想も作さず。其餘の夙習旧障も亦た稍よ輕微なり。……重ねて念ずるに、始めて門に入るを得るも、而れども大法未だ明らかならず。機に応じ物に接するに、事に触れ未だ無礙なること能わず。更に望むらくは、提誨を以て卒に至る所有らしめんこと有ることを」(S611b/34/7/8/919c)。悟りを得て心の汚れは減りつつあるものの、未だ大法を明らかにせず、日常の事々にも障りがあるという李邕に対し、大慧は答書において以下のように述べている。

……既に拘滞之情、亦不作奇特之想、宿習旧障亦稍輕微、三復斯語、歡喜踊躍。此乃学仏之驗也。……往往利根上智者、得之不費力、遂生容易心、便不修行。多被目前境界奪將去、作主宰不得。日久月深、迷而不返。道力不能勝業力、魔得其便、定為魔所撰持。臨命終時亦不得力。千万記取前日之語。「理則頓悟、乘悟併銷。事非頓除、因次第尽。」行住坐臥切不可忘了。其餘古人種種差別言句、皆不可以為実。然亦不可以為虚。久久純熟、自然默默契自本心矣。不必別求殊勝奇特也。

²⁶ 荒木 [1963: 154–193] にも関連の議論あり。このほか呂・呉 [2006: 294] も同様に「頓悟頓修」に当たる「隨縁放曠、任性逍遙」のみを分析しており、大慧の「頓悟漸修」には触れていない。なお後者は『宛陵録』の巻末に付加された「示衆」(T48.387b) に基づき唐代の黄檗希運 (?–850 頃) もまた看話禪を行っていたとするが (290 頁)、これは野口 [2022b: 222–226] が論じる通り、南宋以降臨濟宗の実践として定着した看話禪の「権威有るお墨付き」を宗祖臨濟義玄 (?–866/867) の師黄檗に求めた後代の仮託であって、史実ではない。

²⁷ 石井 [1982: 165]、中西 [2019: 67–68]、S615c/58/12/15/922b。

（『大慧普覚禪師語録』巻25「答李参政」：S611b-d/34-36/7/9/919c-920a）

……既に拘滞^{とどこり}の情亡^なく、亦た奇特^まの想も作^なさず、宿習旧障も亦た稍^{いよいよ}よ軽微なりと、斯^この語を三復し、歡喜踊躍^{しんぎ}す。此れ乃ち仏を学ぶの驗^{しるし}なり。……往往にして利根上智^{しんね}の者、之を得るに力を費^かさず、遂^{すなわ}て容易^{やす}の心を生み、便^{すなわ}ち修行せず。多く目前^{まへ}の境界^{くわいがい}に奪^{うば}去^いられ、主宰^{しゅざい}と作り得^えず。日久しく月深くして、迷^まいて返^{かへ}らず。道力^{だうりき}は業力^{ごうりき}に勝^かること能^よわず、魔^まは其^{その}の便^{べん}を得^えて、定^{さだ}めて魔^まの撰持^{せんぢ}する所^{ところ}と為^なる。命^{いのち}の終^{しゆ}わる時^{とき}に臨^まみても亦^{また}た力^{ちから}を得^えず。千万^{せんまん}め前^{まへ}日^{にち}の語^ごを記^し取^とせよ。「理^りは則^{すなわ}ち頓悟^{とんご}し、悟^ごに乗^のじて併銷^{へいせう}く。事^{こと}は頓除^{とんじゆ}に非^ひず、次第^{しだい}に因^よりて尽^つきん」（『首楞嚴經』巻10：T19.155a）。行住坐臥^{ぎやうじゆざお}、切^{せつ}に忘^{わす}る可^べからず。其^{その}の餘^{あま}の古^こ人^{にん}の種^{しゆ}種^{しゆ}差^さ別^{べつ}の言^{ごん}句^く、皆^{みな}な以^もて実^{まこと}と為^なす可^べからず。然^{しか}れども亦^{また}た以^もて虚^{あやま}りと為^なす可^べからず。久^{ひさ}久^{ひさ}に純熟^{じゆんじゆく}せば、自然^{じぜん}と黙^{もく}黙^{もく}として自^{おのれ}の本^{ほん}心^{しん}に契^あわん。必^{かな}ずしも別^{べつ}に殊^{しゆ}勝^{じやう}奇^き特^{とく}を求^{もと}めざれ。

開悟^{かいご}の後^{のち}、煩悩^{ぼんごう}の残滓^{ざんじ}が次第^{しだい}に減^へりつつあるという李邕^{りお}の状態^{じゆうたい}を喜^{よろこ}び高^{たか}く評^{ひやう}価^かしつ、『首楞嚴經』の文言^{りやうごんぎやう}——頓悟^{とんご}を得^えた後^{のち}もそれにより心^{しん}の汚^けれを次第^{しだい}に除^{じゆ}くことを説^{せつ}く経^{きやう}文^{ぶん}——を引^ひいたうえで、常^{じやう}にそのことを心^{しん}に留^{とど}めるよう大慧^{だいゑ}は勸^かめてい^いる。それに習^{しゆ}熟^{じゆく}していけば、いづれ自^{おのれ}ずと己^{おのれ}が本^{ほん}来^{らい}の仏^{ぶつ}心^{しん}に契^あ合^あできるのだという。なお下線部^{げんぶ}「事^{こと}は頓除^{とんじゆ}に非^ひず」を別本^{べつほん}および別處^{べつじよ}では「事^{こと}は則^{すなわ}ち漸除^{せんじゆ}す」に作^なっている²⁸。

ここで引^ひかれる『首楞嚴經』の文言^{りやうごんぎやう}は①「頓悟漸修^{とんごせんじゆ}」の経証^{きやうしゆ}として廣^{ひろ}く引^ひかれるものであり、一定^{いぢやう}の悟^ごりを得^えた後^{のち}もなお残存^{ざんじん}する汚^けれの漸次^{せんじ}除去^{じゆじゆ}を求^{もと}める内容^{ないよう}も、典型的な①「頓悟漸修^{とんごせんじゆ}」論^{ろん}となっている。

一方^{いっぱう}、大慧^{だいゑ}の②「頓悟頓修^{とんごとんじゆ}」説^{せつ}は、張丞相^{ちやうじやうしやう}と劉宝学^{りやうほうがく}の二人^{ふたり}にそれぞれ宛^あてた二通^{ふたつ}の書簡^{しよかん}に見える。

張丞相^{ちやうじやう}こと張浚^{しやうん}（1097-1164）は反乱軍^{はんらんぐん}の鎮壓^{ちんあつ}や金軍^{きんぐん}の撃退^{げつたい}で功績^{こうせき}を挙げた人物^{じんぶつ}で、紹興^{しやうしやう}5年（1135）に宰相^{しやうざい}となる。その2年後^{にちご}に49歳^{しやう}の大慧^{だいゑ}を径山^{きやうざん}の住持^{ぢゆぢ}に招^まいたほか、大慧^{だいゑ}の寂後^{じやくご}にはその塔銘^{たふめい}を撰^{せん}した人物^{じんぶつ}である²⁹。大慧^{だいゑ}が張浚^{しやうん}に宛^あてた書簡^{しよかん}の冒頭^{ぼうとう}には、以下^{いげ}のように記^しされている。

恭惟^{きやうゐ}。燕居阿練若^{えんこあれんじやく}、与彼上人同会一处^{よべしやうじんどうかいいぢよ}、娛戲毘盧藏海^{ごぎひるぞうざい}、隨宜作仏事^{じゆいさくぶつじ}、少病少惱^{しやうびやうしやうなう}、鈞候動止万福^{きんごうどうぢばんふく}。従上諸聖莫不皆然^{じゆじやうしよせいもくぱくけいぜん}。所謂「於念念中^{おのれおのれにちゆ}、入一切法滅尽三昧^{にっけつぽうめつじんさんまい}、不退菩薩道^{ふたいぼさつだう}、不捨

²⁸ 『首楞嚴經』は「事非頓除^{じふひとんじゆ}」（巻10：T19.155a）とするが、本文中に引いた『大慧普覚禪師語録』巻25「答李参政」の大正蔵本（T47.920a）、および同巻24「示成機宜^{しじやうきぎ}」は「事則漸除^{じすなわちせんじゆ}」に作る（F912/220）。ただし後者の宮本、および同巻22「示妙心居士^{しめうしんこじ}」（F903b/171）は「事非頓除^{じふひとんじゆ}」に作る。この箇所は古来、異説が多く、五代延寿^{えんじゆ}の『宗鏡録』は「事在漸修^{じざいせんじゆ}」に、大慧^{だいゑ}の師^しの圓悟^{えんご}は「事要漸修^{じやうえんじゆ}」とする（拙著 [2015: 296]）。大慧^{だいゑ}が「事則漸除^{じすなわちせんじゆ}」とするのは、或^{ある}は師^しの圓悟^{えんご}の影響^{えいぎやう}かもしれない。

²⁹ 石井 [1982: 135]、中西 [2014: 40]、N3.23/中 101/800c、『大慧普覚禪師語録』巻6「大慧普覚禪師塔銘^{だいゑふけつぜんじゆしやうたふめい}」（T47.836b-837b）。

菩薩事、不捨大慈悲心、修習波羅蜜、未嘗休息、觀察一切仏国土、無有厭倦。不捨度衆生願、不斷轉法輪事、不廢教化衆生業、乃至所有勝願皆得円満、了知一切国土差別、入仏種性、到於彼岸。」此大丈夫四威儀中受用家事耳。大居士於此力行無倦、而妙喜於此亦作普州人。

(『大慧普覚禪師語録』卷27「答張丞相」: S623a-b/100/23/26/927a)

恭惟、阿練若に燕居し、彼の上人と与に一処に同会し、毘盧藏海に娛戯び、宜しきに随い仏事を作し、少病少惱、鈞候動止万福。従上の諸聖、皆な然らざるは莫し。所謂る「念中に於いて、一切法滅尽三昧に入りて、菩薩の道を退かず、菩薩の事を捨てず、大慈悲心を捨てず、波羅蜜を修習して、未だ嘗て休息せず。一切の仏国土を觀察して、厭倦くこと有ること無し。衆生を度す願を捨てず、法輪を転ずる事を断たず、衆生を教化する業を廃めず、乃至、所有る勝れし願い、皆な円満を得、一切の国土の差別を了知し、仏種性に入り、彼岸に到る」なり(『華嚴経』卷44「十通品」: T10.231c-232a)。此れ大丈夫の四威儀中に受用せる家事なるのみ。大居士、此の力行に於いて倦むこと無く、而して妙喜も此に於いて亦た普州人と作る。

大慧は張浚が寺院において上人とともに悟りの世界に遊び、適宜、仏の行いを為していると述べたうえで、『華嚴経』に見える「一切法滅尽三昧智通」——寂然不動の三昧において一切の仏行を自在に發揮する神通力——の描写を引き、それが大丈夫の常に行う日常事であり、倦まず弛まず衆生を救済する点で張浚も自分も同じ仲間であると述べている。これは悟りを完成させ自由自在に仏として振る舞う②「頓悟頓修」と言うことができる。

劉宝学こと劉子羽(1097-1146)は、父とともに金軍を斥けて名を挙げ、張浚の幕下で活躍した人物で、後に弟の劉子翬(1101-1147)とともに若き日の朱熹(1130-1200)を指導したことで知られる。張浚が大慧を径山に招く際に、その書状を届けたのが劉子羽であった³⁰。大慧は劉子羽に送った書簡において、次のように述べている。

一了一切了、一悟一切悟、一証一切証、如斬一結糸、一斬一時断。証無辺法門亦然、更無次第。左右既悟狗子無仏性話、還得如此也未？若未得如此、直須到恁麼田地始得。若已到恁麼田地、当以此法門興起大悲心、於逆順境中和混合水、不惜身命不怕口業、拯抜一切以報仏恩、方是大丈夫所為。若不如是、無有是処。

(『大慧普覚禪師語録』卷27「答劉宝学」: S621a-b/87/19/22/925c)

一了一切了、一悟一切悟、一証一切証、一結の糸を斬るに、一斬せば一時に断つが如し。無辺の法門を証るも亦た然り、更に次第無し。左右、既に狗子無仏性の話を悟れるに、還た此の如きを得たる也未。若し未だ此の如きを得ずんば、直に須らく恁麼る田地に到りて始めて得し。若し已に恁麼る田地に到れば、当に此の法門を以て大悲心を興起し、逆順境中に於いて和混合水し、身命を惜しまず口業を怕れず、一切を拯抜い以

³⁰ 石井 [1982: 167], 中西 [2019: 77-78], N3.23/中 101/800c.

て仏恩に報ゆべくして、方めて是れ大丈夫の所為なり。若し是の如からずんば、是の処有ること無し。

狗子無仏性の公案で悟った劉子羽に対し大慧は、究極のあるべき姿——いかなる階梯にも渉ることなく無限の法門を瞬時に悟る境地——を実現できているかどうか尋ねたうえで、もし実現しているのであれば、大悲心を起こして口業を恐れることなく法を説き一切衆生を救済すべきこと、それこそが大丈夫の行為であることを述べている。「次第」(段階)を絶している点でも、悟りを完成させたうえで衆生を救済せよと説いている点でも、①「頓悟漸修」(煩惱の漸次的除去)を超えた②「頓悟頓修」と見ることができる。

このように大慧が士大夫に送った書簡には、実際に実現可能であり、かつそうすべきものとして、①「頓悟漸修」と②「頓悟頓修」という二種の悟後のありようが併せ説かれているのである。

3 大慧の修行体験と悟りの構造、および先行の修証論

「頓悟」という悟りの後に、低次の「漸修」と高次の「頓修」という二種のありようを大慧が説く背景には、彼自身の実体験があると考えられる。このことは彼自身の回想と幾つかの関連する発言から窺い知ることができる。以下、彼が後に自身の悟境の深まりを振り返った一段を見たうえで、彼に大悟徹底をもたらした『華嚴経』とそれに関する大慧の発言を確認し、その内容を整理する。

大慧によれば、彼の悟境は三度に渡り深まったものであった。彼はその流れについて後年、69歳頃に以下のように回顧している³¹。長文だが全体の流れを示すため中略せず全文を引く。うち特に重要な部分に下線を施す。

山僧參禪十七年，茶裏飯裏、喜時怒時、静時乱時，未嘗間斷。一旦因「薰風自南來，殿閣生微涼」忽然悟道。雖然悟了，只是寂滅不能現前，為坐在悟處。円悟先師曰：「可惜，你死了不能得活，不疑言句是為大病，不見道：『懸崖撒手，自肯承當，絶後再甦，欺君不得。』須信有這箇道理。」乃拈「有句無句如藤倚樹」。纔開口，便云：「不是！」

一日与客同在方丈葉石次，山僧忘却拈筍。先師曰：「這漢參黃楊木禪，倒縮了也。」因問曰：「見説和尚當時在五祖處，曾問此話。不知如何答？」先師不肯道。又問曰：「和尚當時不可在僻處問。須對大眾問也。」先師乃曰：「我問：『有句無句如藤倚樹時如何？』祖云：『描也描不成，画也画不就。』『忽遇樹倒藤枯時如何？』祖云：『相隨來也。』」山僧纔問拈筍，便理会得。先師曰：「只恐你透因緣不得在。」遂連拈一絡索誦訛公案，被我三轉兩轉截一箇，如太平無事人得路便行更無滯礙。先師曰：「如今方知道我不誤你也。」

後數日因在侍傍，忽話及勇和尚頌「清淨行者不入涅槃，破戒比丘不入地獄」，曰：「平生疎逸無拘檢，酒肆茶坊信意遊，漢地不収秦不管，又騎驢子下楊州。」先師曰：「此頌極好！老僧待作一頌，要勝他底。」山僧云：「某亦待作一頌，要勝和尚底。」當時便得意，

³¹ 廣田 [2003: 216]，中西 [2020b: 89]，N5.1/中 121/804c。

但未有語句，忽聞窓外童子行過，口裏道：「壁上安燈盞，堂前置酒臺，悶來喫三盞，何處得愁來？」山僧曰：「只這是。」乃拳似先師，先師大喜，從此便浪濤狗踏翻，橫說豎說，更不疑天下老和尚舌頭。蓋知得法源去處，知得起倒處。然亦未得大自在。

後因到虎丘，閱華嚴經，至「菩薩住第八不動地，即捨一切功用行，得無功用法，身、口、意業念務皆息，住於報行。譬如有人夢中見身墮在大河，為欲渡故，發大勇猛，施大方便。以大勇猛施方便故，即便覺寤。既覺寤已，所作皆息。菩薩亦爾。見衆生身在四流中，為救度故，發大勇猛，起大精進。以勇猛、精進故，至不動地。既至此已，一切功用靡不皆息。」到這裏，方始寂滅現前，得大自在，便解拈束作西，指有為無，說大脫空，一似只今，信口說將去，盡從這裏得來。始信禪無傳授，可傳授者，教乘文字、先德語言而已。

(『大慧普覺禪師普說』卷2「姜機直請普說」：P192a-d/841a-b)

山僧，禪に參ずること十七年，茶裏飯裏・喜時怒時・静時亂時，未だ嘗て間斷せず。一旦，「薰風，南自り来たり，殿閣，微涼を生ず」に因りて忽然と悟道る。悟了ると雖然も，只だ是れ寂滅現前すること能わず，坐して悟處に在るが為なり。円悟先師曰く，「惜しむ可し，你じ死に了りて活を得ること能わず。言句を疑わざる，是を大病と為す。道うを見ずや，『懸崖に手を撒して，自ら承當うことを肯う，絶後に再甦り，君を欺き得ず』と。須らく這箇の道理有ることを信ずべし」と。乃ち「有句と無句と，藤の樹に倚るが如し」を挙ぐ。纔かに口を開くや，便ち云く，「是らず」と。

一日，客と与に同じく方丈に在りて菓石う次，山僧，筋を挙ぐるを忘却る。先師曰く，「這漢，黃楊木の禪に參じて倒て縮み了れり」と。因みに問うて曰く，「説くを見る，和尚，當時み五祖の處に在りて，曾て此の話を問うと。不知た如何にか答う」と。先師，道うを肯んぜず。又た問うて曰く，「和尚，當時み僻處に在りて問う可からず。須らず大衆に対して問えり」。先師，乃ち曰く，「我れ問う，『有句と無句と，藤の樹に倚るが如き時，如何』と。祖云く，『描けども描不成，画けども画不就』と。『忽と樹倒れ藤枯るに遇う時，如何』と。祖云く，『相い随い来たれり』と。山僧，纔かに拳すを聞くや，便ち理會り得たり。先師曰く，「只だ你的因縁を透り得ざるを恐るるぞ」と。遂て連ねて一絡索の誦詠き公案を挙ぐるも，我に三転面転，一箇に截らるること，太平無事に人の路を得て便ち行き，更に滞礙り無きが如し。先師曰く，「如今や方めて知道る，我れ你を誤らざるを」と。

の
後ち数日，侍傍に在りて忽と勇和尚の「清淨の行者は涅槃に入らず，破戒の比丘は地獄に入らず」(『文殊師利所説摩訶般若波羅蜜經』卷上：T8.728b)に頌して「平生疎逸，拘檢う無く，酒肆茶坊，意に信せ遊ぶ，漢地は収めず秦は管せず，又た驢子に騎り楊州に下る」と曰うに話及するに因みて，先師曰く，「此の頃，極めて好し。老僧，一頌を作らんと待す，他の底に勝たんと要す」と。山僧云く，「某も亦た一頌を作らんと待す，和尚の底に勝たんと要す」と。當時み便ち意を得るも，但だ未だ語句有らざるに，忽と窓外の童子の行き過ぎ，口裏に「壁上に燈盞を安じ，堂前に酒臺を置く，悶來た

らば喫むこと三盞、何処にか愁を得来たらんや」と道を聞く。山僧曰く、「只だこれ
 は是れなり」と。乃ち先師に拳似す。先師大いに喜ぶ。此従り便ち浪濤に狗踏翻し、横に
 説き堅に説き、更に天下の老和尚の舌頭を疑わず。蓋し法源の去処を知得め、起倒の処
 を知得む。然れども亦た未だ大自在を得ず。

後ち因みに虎丘に到り、華嚴經を閲み、「菩薩、第八不動地に住さば、即ち一切の功
 用を捨て、無功用の法を得て、身・口・意の業、念務皆な息み、報行に住す。譬如えば
 人有り、夢中に身の墮して大河に在るを見、渡らんと欲する為の故に、大勇猛を発し、
 大方便を施す。大勇猛もて方便を施すを以ての故に、即便ち覚寤む。既に覚寤め已るに、
 所作皆な息む。菩薩も亦た雨り。衆生の身の四流中に在るを見て、救度う為の故に、大
 勇猛を発し、大精進を起こす。勇猛・精進を以ての故に、不動地に至る。既に此に至り
 已れば、一切の功用、皆な息まざる靡し」に至る（『華嚴經』卷38「十地品」T10.199a）。
 這裏に到り、方始めて寂滅現前し、大自在を得て、便ち解く束を拵りて西と作し、有
 を指して無と為し、大脱空を説く、一に只今に似て、口に信せて説將去けるは、尽く
 這裏従り得来たれり。始めて信ず、禪に伝授無く、伝授す可き者は、教乗の文字、先徳
 の語言なるのみを。

ここで大慧は自身の悟境の深まりを三段階に分けて述べている³²。下線部を中心にその概
 略をまとめると以下の通り。

第一が36歳で最初の悟りを得た時である。師の圓悟が説いた「薰風、南自り来たり、殿
 閣、微涼を生ず」という一句で「悟了」したが、その時点では「寂滅現前すること能わず、
 坐して悟処に在り」という不十分な状態であったという。圓悟もその悟境を認めず、更に「有
 句と無句と、藤の樹に倚るが如し」という句を参究するよう大慧に課したのであった。なお
 大慧は別処において、当時の未徹底の状態を回想し、「坐して淨裸裸の処に在り」とも表現
 している³³。

第二がその半年後、圓悟の印可を得た時である。大慧は当該の句をめぐる圓悟とその師の
 五祖法演(?-1104)のやりとりを聞いて理解し、その場で問われた複数の難解な公案をたち
 どころに捌いたことで、圓悟の印可を得た。更にその数日後、勇和尚こと保寧仁勇(生没年
 不詳、北宋)の頌をめぐる当意即妙な応酬により、圓悟を大いに満足させた。これにより真
 理のありようを理解し、自由に法を説く力を得たが、それでも「未だ大自在を得ず」という

³² 当該部分について夙に鄭 [2006: 21–22]、Levering [2010: 102–108]、中西 [2020b: 89–94] が
 大慧の悟境を三段階に分けて整理しており、拙論の執筆にあたり大きな啓発を受けた。この
 ほかに許 [2019: 78–94] は大慧の三度の開悟と『楞嚴經』の対応関係を論じている。

³³ 中西 [2020b: 91–92]。『年譜』は大慧が「薰風自南来、殿閣生微涼」の句で悟った歳を37と
 するが、拙論では圓悟の語録に基づき36とする(前掲注3)。この時のことは大慧の「礼侍
 者断七請普説」にも記されており(T47.883a; M59.1009b)、いずれもこの時点では「動相生ぜ
 ずと雖然も、却て坐して淨裸裸の処に在り」と否定的に回想されている。

状態だった³⁴。

第三が40歳の時、蘇州の虎丘寺で『華嚴經』を読み悟った時である。第八不動地に至った菩薩の姿——有相の功用を捨て、無功用という無相の法を得て、世界を夢のごとく実体なきものと看取しつつ衆生救済に励む優れた働き——を目にして、「方始めて寂滅現前し、大自在を得」たのだという³⁵。

以上の三段階をごく簡単に整理すると、以下のようになる。

- 第一段階：36歳で「悟了」したが、いまだ「寂滅現前すること能わず」。「悟処」「淨裸裸の処」に留まる。
- 第二段階：半年後に公案を透過し師の印可を得たが、「未だ大自在を得ず」。
- 第三段階：40歳で『華嚴經』の「第八不動地」の説を目にし、はじめて「寂滅現前」

³⁴ 『年譜』および「礼侍者断七請普説」によれば、大慧が「有句無句如藤倚樹」の句を透過したのは、「薰風自南来，殿閣生微涼」の句で開悟した半年後のことである（N1.64/上 128/796c; T47.883a-b; M59.1010a）。この時に大慧が印可を得て嗣法したことは、『年譜』に記される以下4つの記事から確認できる。(1) 圓悟はこの時に「臨濟正宗記を著し以て之に付し、記室を掌らしめ、座を分つて徒を訓かし」めた（N1.64/上 128/796c）。(2) 大慧の法語に対する圓悟の跋には「白雲老師（＝法演）昔所示『有句無句』の下で大慧が「浩然大徹」したとある（N1.64/上 129/797a）。(3) 圓悟の寂後に大慧が撰した「祭圓悟文」には「尋以古今商確『有句無句』，晨鍛夕煉，了無凝滯」とあり、(4) 大慧の塔銘には「『有句無句』言下得大安樂，法縦横踔，厲無所疑」とある（N2.25/上 131/797b）。なお保寧仁勇の頌をめぐる応酬は本文で引いた「姜機直請普説」にのみ見え、他の大慧の著作には録されてない。

³⁵ 『年譜』によれば、大慧が虎丘で『華嚴經』を読み大悟徹底したのは、建炎2年（1127）、40歳の時である。この時のことは「錢計議請普説」（T47.875b-c; M59.1000a-b）、および「孟宗丞請普説」（P271c/918a-b）にも記されており、以上のいずれもがこの時の開悟を「布袋を打失」と記している。また「孟宗丞請普説」には、この時に「方めて華嚴の境界に入る」と記されている。この40歳の記録は夙に、大慧の思想ないし教学の背景を考える時の重要な箇所と注目されていたが（石井 [1982: 140] [1992: 376]）、管見の限り悟後の二種のありようとの関連で分析されたことはない。なお大慧は圓悟に参じるに当たり澄観（738-839）の『華嚴疏鈔』を購入しており（N1.62/上 128/796c）、華嚴教学にも通じていたと目される（土屋 [2015: 57]）。また『年譜』によれば、大慧は幼少期「善財」と呼ばれており、後『華嚴經』の善財童子の話を目にして失笑したほか（N1.9/上 113/793b）、示寂の直前には一山挙げての『華嚴經』閲読により太上皇と天子の聖寿と保国康民を祈らせ（N6.53/中 128/806b）、寂後その一代の説法は『華嚴經』に因み「八処九会」と表現されている（N7.23/中 129/807a）。以上のことから彼自身にとってもその門下にとっても、『華嚴經』が大慧と縁深い經典であると理解されていたことが分かる。大慧の引用状況を調査した廣田 [2003: 194-198]によれば、『大慧普覚禪師語録』（T47.811a-943b）と『大慧普覚禪師普説』巻1-4（P138b-332c/789b-976b）に最も多く引かれるのが実叉難陀訳の『華嚴經』であり、その数は他の經典を圧倒している（『華嚴經』実叉難陀訳 122回、仏駄跋陀羅訳 3回、『法華經』71回、『楞嚴經』70回、『維摩經』52回、『涅槃經』37回、『肇論』20回、『円覚經』15回、『金剛經』15回、『楞伽經』4回など）。

「大自在」を得る。

うち 40 歳で得た体験について大慧は、上に引いた「姜機宜請普説」のほか、「銭計議請普説」という別の箇所でも述べており、前者では省略されていた『華嚴経』の経文が後者には録されている (Levering [2010: 115])。それは大慧の悟りを考えるうえで重要な情報であるので、以下『華嚴経』の該当箇所、先に引いた「姜機宜請普説」、および「銭計議請普説」を表で対照する。なお「銭計議請普説」は大慧 68 歳の時のものである (廣田 [2003: 215])。

	『華嚴経』卷 38「十地品」 (実叉難陀訳) (T10.199a)	大慧「姜機宜請普説」 『普説』卷 2 (P192c/841b)	大慧「銭計議請普説」 『語録』卷 15, 『普説』卷上 (T47.875b-c; M59.1000a-b)
1		後因到虎丘, 閱華嚴経, 至	後因在虎丘, 看華嚴経,
2	仏子! 菩薩摩訶薩於七地中, 善修習方便慧, 善清淨諸道, 善集助道法, ……離一切心、意、識、分別、想, 無所取著猶如虛空, 入一切法如虛空性, 是名得無生法忍。		至菩薩登第七地証無生法忍, 云:「
3	仏子! 菩薩成就此忍, 即時得入第八不動地, 為深行菩薩難可知, 無差別, 離一切相、一切想、一切執著, 無量無辺一切声聞、辟支仏所不能及, 離諸諠諍, 寂滅現前。譬如比丘具足神通, 得心自在, 次第乃至入滅尽定, 一切動心、憶想、分別悉皆止息。		仏子! 菩薩成就此忍, 即時得入菩薩第八不動地, 為深行菩薩難可知, 無差別, 離一切相、一切想、一切執著, 無量無辺一切声聞、辟支仏所不能及, 離諸諠諍, 寂滅現前。譬如比丘具足神通, 得心自在, 次第乃至入滅尽定, 一切動心、憶想、分別悉皆止息。
4	此菩薩摩訶薩亦復如是, 住不動地, 即捨一切功用行, 得無功用法, 身、口、意業念務皆息, 住於報行。譬如有人夢中見身墮在大河, 為欲渡故, 發大勇猛, 施大方便, 以大勇猛施方便故, 即便覺寤。既覺寤	「菩薩住第八不動地, 即捨一切功用行, 得無功用法, 身、口、意業念務皆息, 住於報行。譬如有人夢中見身墮在大河, 為欲渡故, 發大勇猛, 施大方便, 以大勇猛施方便故, 即便覺寤。既覺寤已, 所作皆息, 菩薩	此菩薩摩訶薩亦復如是, 住不動地, 即捨一切功用行, 得無功用法, 身、口、意業念務皆息, 住於報行。譬如有人夢中見身墮在大河, 為欲度故, 發大勇猛, 施大方便, 以大勇猛施方便故, 即便覺寤。既覺寤

	已、所作皆息、菩薩亦爾、見衆生身在四流中、為救度故、發大勇猛、起大精進、以勇猛、精進故、至不動地、既至此已、一切功用靡不皆息、	亦爾、見衆生身在四流中、為救度故、發大勇猛、起大精進、以勇猛、精進故、至不動地、既至此已、一切功用靡不皆息、	已、所作皆息、菩薩亦爾、見衆生身在四流中、為救度故、發大勇猛、起大精進、以勇猛、精進故、至此不動地、既至此以 [= 已]、一切功用靡不皆息、
5	二行、相行悉不現前、		二行、相行皆不現前、
6	仏子！如生梵世、欲界煩惱皆不現前、住不動地亦復如是、一切心、意、識行皆不現前、		
7	此菩薩摩訶薩、菩薩心、仏心、菩提心、涅槃心尚不現起、況復起於世間之心？		此菩薩摩訶薩、菩薩心、仏心、菩提心、涅槃心尚不現起、況復起於世間之心？」
8		到這裏、方始寂滅現前、得大自在、……	師云、到這裏打失布袋、…

注目すべきは第2, 3段である。先に引いた「姜機宣請普説」では省略されていた箇所が、「錢計議請普説」に見え、第2段には地の文でまとめる形で「菩薩の第七地に登り無生法忍を証り」とあり、第3段には直接引用文中に第八地に登った菩薩が「寂滅現前」し「心の自在を得」とある（下線部を表中では太字で示した）。この情報を補えば、大慧が40歳で目にした『華嚴経』の説とは、「第七（遠行）地」の菩薩は「無生法忍」——一切皆空という真理の諦認——を得ることで、第八不動地に入り「寂滅現前」「自在」を獲得するというものであり、これにより大慧は経文に説かれる第八地の菩薩のように「寂滅現前」「自在」を得たのであった（第8段）。つまり大慧自身の理解によれば彼はこの時、「無生法忍」を証り第七地から第八地へ登ったのである。

『華嚴経』所説の第七・八地に関する大慧の発言はその著書の各処に見え、それらを併せ見ることによって彼が自身も得た悟境の深まりについてどのように考えていたのかを理解することができる。管見の限り、関連する大慧の主な発言には以下の5つがある。

1. 七地の菩薩には「法塵煩惱」——仏智を求める心——が残っており、それを除くのが『首楞嚴経』の言う「理は則ち頓悟し、悟に乗じて併銷く。事は頓除に非ず、次第に因りて尽くす」である³⁶。（この経文は前節で見た①「頓悟漸修」説でも引かれてい

³⁶ 『大慧普覚禅師語録』巻22「示妙心居士」：「七地菩薩求仏智心未歇、謂之法塵煩惱、既有決定志、必有決定得入手時、且那箇是得入手時？噴地一発心意識滅絶氣息時是仏、言：『理則

たものである。)

2. 『華嚴經』で説かれる場面——^{みろく}彌勒の彈指により^{せんざいどうじ}樓閣の門が開き、その中に^{ぜんざいどうじ}善財童子が入ると、その門が閉まった——というのは、「悟入」し「消息を絶」ったことを指し、そこでは一切の「所得の心」が無くなっている。それがいまだ残存しているのが「法塵煩惱」であり、それを完全に断ちぎり「道眼」が明らかになれば「一切処に活鱒鱒地」——あらゆる場所で仏として活き活きと行為すること——ができる³⁷。
3. 「法塵煩惱」とは、「寂滅の処」に留まり「法界の量」に制約されることであり、それが克服できれば「微塵裏に坐して大法輪を転じ」「日用の四威儀中、縁に随い^{ひろびろ}放曠、性に任せ^{まか}逍遙」という本来の「田地」に到れる³⁸。
4. 「本来面目」を得て「生滅心」を滅却し、「寂滅の地」に住しないのが、「寂滅現前」であり、そこで優れた力を得て『華嚴經』所説の仏菩薩の如く「慈を興し^{おこ}悲を運らし^{めぐ}、悪道より救抜う」ことができる³⁹。

頓悟、乗悟併銷。事非頓除，因次第尽。』(F903b/171)。

- 37 『大慧普覚禪師普説』巻2「超明海三大師普説」：「又如『彌勒彈指，命善財入樓閣門，善財心喜，入已還閉』(『華嚴經』巻79「入法界品」：T10.435a)。所言『心喜』処，即是悟入処。『入已還閉』是所証処，絶消息。所証処既絶消息，即是捨方便門。自見本来面目故，能於樓閣中見百億樓閣、百億四天下、百億兜率陀天，一一皆有彌勒菩薩，降神誕生，遊行七步，觀察十方，大獅子吼，現為童子，居処宮殿，出家苦行，往詣道場，降伏諸魔，成等正覺，以至轉法輪，入涅槃，及餘無量不可思議境界。然後彌勒菩薩又彈指一声，善財從三昧起，彌勒為説此是因縁聚集，所見之相，如幻如夢，如影如像，来無所從，去無所至。既是来無所從，去無所至，豈可更存有^{所得心}耶？若^{所得心}不忘，謂之法塵煩惱，更過於世間塵勞煩惱十倍，能障道眼不明。道眼若明，一切処活鱒鱒地。」(P215d-216b/865a)。鄭 [2006: 35]，中西 [2020b: 98-99]。
- 38 『大慧普覚禪師語録』巻27「答張提刑」：「入此不可思議処，思与非思皆寂滅。然亦不得住在寂滅処。若住在寂滅処，則被法界量之所管攝。教中謂之法塵煩惱。滅却法界量，種種殊勝一時蕩尽了，方始好看『庭前柏樹子』『麻三斤』『乾屎橛』『狗子無仏性』『一口吸尽西江水』『東山水上行』之類。忽然一句下透得，方始謂之法界無量回向，如実而見，如実而行，如実而用，便能於一毛端現宝王刹，坐微塵裏轉大法輪，成就種種法，破壞種種法，一切由我。如壯士展臂，不借他力，師子游行，不求伴侶。種種勝妙境界現前，心不驚異。種種惡業境界現前，心不怕怖。日用四威儀中，隨縁放曠，任性逍遙。到得遮箇田地，方可説無天堂無地獄等事。」(S624c-d/106-107/24/27/928a)。
- 39 『大慧普覚禪師語録』巻16，『大慧普覚禪師普説』巻下「傳經幹請普説」：「如釈迦老子初在正覺山前拳頭見明星出現，忽然悟道。遂乃歎曰：『奇哉！一切衆生具有如来智慧德相，但以妄想執著而不証得。』(『華嚴經』巻51「如来出現品」：T10.272c) 謂上至十方諸仏。下至六道四生含蠢蠕動，於我悟処以平等印一印印定，更無差別。爾看^{黄面老子}纒悟了，便見得如此广大，然後興慈運悲，於生死海不著此岸，不著彼岸，不住中流，而能運載此岸衆生到於彼岸，不住生死中流(『華嚴經』の取意，原文を後に引く)。這箇道理亦不出自家信種。所以無尽居士(=張商英)注海眼經題説仏成就云：『始覚合本之謂仏。』他雖是箇俗人，然却見得徹，識得根本。謂始覚時，從明星上起信，忽然覚悟自性本來是仏，大地有情更無差別。無尽喚作『始覚合本

5. 第八地に至り「寂滅現前」し、真の境界に到達して始めて「慈を興し悲を運らし、諸の饒益の事を作す」ことができる⁴⁰。

以上の内容をまとめると、以下ようになる。

- 「第七（遠行）地」：「所得の心」による悟りの実体視により「寂滅の処」（＝「寂滅の地」）に留まり、「法界の量」に制約される。これが「法塵煩惱」であり、それを除くのが①頓悟漸修である。
- 「無生法忍」（一切皆空という真理の諦認）を得て「法塵煩惱」を断ち切ることで、「第七（遠行）地」から「第八不動地」へ進む。
- 「第八不動地」：「一切処に活鱗鱗地」、「日用の四威儀中、縁に随ひ放曠、性に任せ逍遙」、^{きまま}「慈を興し悲を運らし、諸の饒益の事を作」し、「微塵裏に坐して大法輪を転じ」ることができる。これが「寂滅現前」「自在」を得た本来の「田地」である。

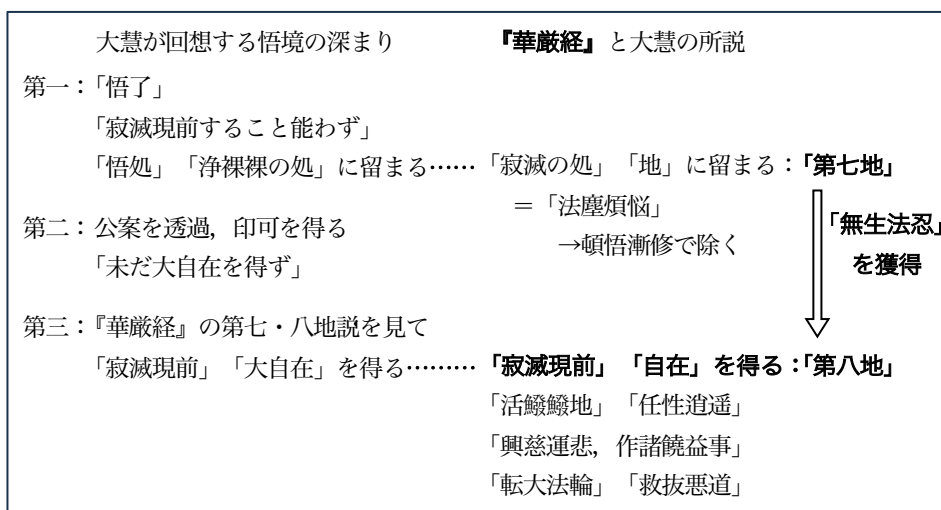
先に見た大慧自身が回想する自身の悟境の深まり、および『華嚴経』とそれに関連する大慧の所説の対応関係を整理すると、次項の図のようになる。うち太字で示したのは『華嚴経』に見える記述である。

まず大慧の悟境と『華嚴経』およびそれに関する大慧の所説の対応関係については、次のように言える。大慧の悟境の第一段階で「悟処」「浄裸裸の処」に留まるとあったのは、「第七遠行地」において「寂滅の処」「地」に留まるというのと対応する。それは「法塵煩惱」であり、「無生法忍」^{きと}を証しそれを克服することで「第八不動地」に進む。「第八不動地」は大慧の悟境の第三段階に相当すると考えられ、「寂滅現前」「(大)自在」を得る点で同じである⁴¹。

覚、方始成仏。』參禪人能恁麼辨白得了，然後休歇身心，識取本來面目，不要龜心。古聖得了，便於得處滅却生滅心，亦不住在寂滅地，謂之寂滅現前。於寂滅地獲二殊勝：一者上合十方諸仏，与仏如来同一慈力；二者下合六道衆生，与諸衆生同一悲仰。前所云『興慈運悲，救拔惡道』，是也。」(T47.878b-c; M59.1002a-b)。『華嚴経』卷 73 「入法界品」：「譬如船師，常以大船，於河流中不依此岸，不著彼岸，不住中流，而度衆生無有休息。菩薩摩訶薩亦復如是，以波羅蜜船，於生死流中不依此岸，不著彼岸，不住中流，而度衆生無有休息。」(T10.398c)。

⁴⁰ 『大慧普覚禪師語録』卷 22 「示妙智居士」：「又教中説：『菩薩修行從初地入第八不動地，為深行菩薩難可知。……第八地菩薩仏心、菩薩心、菩提心、涅槃心尚不起，況復起於世間之心？』(『華嚴経』卷 38 「十地品」：T10.199a) 世間心既滅，寂滅心即現前。寂滅心既現前，則塵沙諸仏所説法門一時現前矣。法門既得現前，即是寂滅真境界也。得到此境界，方可興慈運悲，作諸饒益事。」(F905a/179-180)。

⁴¹ 「寂滅現前」の四字は、日本の臨済禅を實踐する場で今日広く誦誦されている白隠の『坐禅和讃』にも見える。白隠が大慧を重視するとともに、その著作を読んでいたことに鑑みれば、それが大慧の所説を受けている可能性は高いだろう。なお白隠が当初、明末に編まれた『禅関策進』を介して大慧の看話禅を受容し無字の参究を始めたらしいことについては、拙論 [2022a: 326-328] を参照。今日、白隠の門流において無字を参究する際には『無門関』が用い



次に、大慧が説く悟後の二種のありよう①「頓悟漸修」②「頓悟頓修」について、次のように言えるだろう。第一段階で「悟了」を得た後に、「法塵煩惱」（悟りに執われ「悟処」「浄裸裸の処」⁴²に留まる状態）を克服する過程は、①「頓悟漸修」に相当する。先に見た李邴への書簡の末尾に「別に殊勝奇特を求めざれ」とあったのは、「法塵煩惱」を警戒した発言だと考えられる。一方②「頓悟頓修」は、「寂滅現前」「大自在」を得た第三段階に相当する。先の書簡で「仏事なを作し」「衆生を教化する業やを廃めず」「大悲心おこを興起し」「口業くごうを怕れず、一切を拯すく抜くう」等とあったのは、『華嚴経』に関する大慧の所説に「慈おこを興めくし悲めくを運らし、諸の饒益にようやくの事なを作し」「大法輪を転じ」とあったのと一致している。

以上のことから、大慧が二種の悟後のありようを説く背景には、三段階を経て悟境が深まった彼自身の修行体験があると推定する。

大慧が説く悟りの構造は、以下の通り「理」（静的な真理）と「事」（動的な現象）の二層に整理できる。大慧自身が①「頓悟漸修」の経証として引く『首楞嚴経』に「理は則ち頓悟し、悟に乗じて併銷おんく。事は頓悟に非ず、次第に因りて尽きん」とある通り、無分別の真

られており、「①正応本（1291年）→②応永本（1405年）→③寛永本（1632年）→④大正蔵本（1928年）」という流れで今日の流布本に至っている。うち②応永本について、かつて拙論 [2019a] [2019b] で先行研究の説を承け「現存しない」と記したが、実際には新潟県立図書館に所蔵があること、および貝葉書院より 2008 年に覆刻版が刊行されていたことを後に知った。また両拙論では①正応本・③寛永本・④大正蔵本の文字の異同を対照表にまとめたが、新潟県立図書館所蔵の②応永本を確認したところ、それが基本的に③寛永本に一致することが判明した（唯一の例外が拙論 [2019b: 5] の対応表の番号 28、これのみ①正応本に合致）。これにより『無門関』が日本で初めて刊行されてから現行の流布本に至るまでの流れが全て解明できたことになる。なお「寂滅現前」の語が『涅槃経』を解釈した六祖慧能の語、および『首楞嚴経』にも見えることについては中西 [2020b: 94] 参照。

⁴² 「浄裸裸の処」「悟処」に留まることについて中西 [2020b: 92] は「寂滅のところを快活とする意識がなお払拭されていない」ことだと述べている。

理である「理」の位相では、段階に渡ることなく仏の心を「頓悟」するが、差別に渉る現象の「事」の位相では、開悟の後に「悟処」「浄裸裸の処」に留まる「法塵煩惱」があるなら、それを次第に除かねばならない。その除去が完遂すれば、「寂滅現前」「大自在」を得て②「頓悟頓修」——「日用の四威儀中」「一切処」において「縁に随い放曠、性に任せ逍遙」かつ「活鱖鱖地」と、「大悲心」に基づき「大法輪を転じ」て「衆生を教化」し「拯抜う」「仏事」——を為すことができる。これは言わば、「理」の仏心が何ら阻害されることなく「事」の世界に働きでている状態といえよう。

視点を変えてまとめると、次のように言える。「理」として「仏の心」には元来「仏の働き」が具わっており、常に活き活きと仏として躍動しつづける力を有している。かかる仏心を看取するのが「頓悟」であり、そのための効率的な手法として考案されたのが看話禅であった。ところがそれを看取した後も、「法塵煩惱」という悟りへの執着を起こすのであれば、仏心に本来具わる仏の働きは阻害されてしまう。その場合に必要となるのが「事」の次元で執着を除く①「頓悟漸修」であり、その除去が完成すれば、「理」の仏心が「事」において十全に働き続ける状態になる。これが②「頓悟頓修」である⁴³。

⁴³ 大慧は七地において仏智を求める心が残っているのが「法塵煩惱」であり、それを一撃で除ききった開悟の例として、善財童子と香嚴智閑(?-898)の話挙げ、それを實現する手段として無字の公案参究を挙げている。このことから、開悟とともに煩惱を完全に断ちきり、そのまま頓悟頓修に移ることも可能と大慧が考えていたことが分かる。『大慧普覚禪師語録』巻22「示妙心居士」：「臨濟云：『爾但歇得念念馳求心，則与釈迦老子不別。』」（『臨濟録』：T47.497b）七地菩薩求仏智心未歇，謂之法塵煩惱。既有決定志，必有決定得入手時。且那箇是得入手時？噴地一発心意滅絶氣息時是仏。言：『理則頓悟，乘悟併銷。事非頓除，因次第尽。』要識這些道理？便是『善財聞彌勒彈指之声，楼阁門開，善財心喜，入已還閉。』『香嚴聞擊竹作声，忽然契悟，便解道：「一撃亡所知，更不仮修治。動容揚古路，不墮悄然機。」之類，是也。自家悟処、自家安樂処、自家得力処，他人不知，拈出呈似人不得。除已，悟已，安樂已，得力者，一見便黙，黙相契矣。疑情未破，但只看箇古人入道底話頭，移逐日許多作妄想底心来，話頭上則一切不行矣。『僧問趙州：「狗子還有仏性也無？」州云：「無！」』只這一字，便是断生死路頭底刀子也。妄念起時，但拳箇無字，拳来拳去，驀地絶消息，便是帰家穩坐処也。此外別無奇特。前所云：『難進底一步，不覚驀然過』矣。」（F903b-c/171-172）。なお別処においても大慧は香嚴と善財の二人の話を、「所得心」「法塵煩惱」を断ち「本来面目」を見て「活鱖鱖地」となった例として引いている（前掲注37所引『大慧普覚禪師普説』巻2「超明海三大師請普説」。先に引いた部分の直前に「既得入即捨方便，正似香嚴擊竹作声豁然悟道，当下忘其所証。故曰：『一撃忘所知』也」とある）。以上の二者に加え大慧は、洞山守初（910-990）も同様に悟った瞬間にそれを忘れ、そのまま為人接化に向った例としている（中西 [2020b: 98-101]）。したがって頓悟漸修は、開悟の後に頓悟頓修に到れぬ者のための補助手段とすることができらるだろう。これは大慧が開中の工夫に到れぬ者のための補助手段として静処の工夫を説くのと軌を一にしている（拙論 [2022b]）。ただし大慧自身がそうであったように、開悟からそのまま頓悟頓修に到るのは容易な道ではなく、補助とはいえ頓悟漸修は重要な実践であったといえよう。

いま光輝く宝玉を譬喩に用いれば、次のようになるだろう。

- ・ 自身の手中にある宝玉に気づかず、外にそれを探し求めている状態が「迷い」。
- ・ 宝玉がもとより手中にあることにハタと気づくのが「頓悟」。
- ・ それを我が物と後生大事に握りしめたままでの「法塵煩惱」(悟りへの執われ)であり、その執着を除くのが①「頓悟漸修」。
- ・ 執着が失せ、それまで力んでいた手を緩めると、そこから宝玉の光が漏れ出し、生きとし生けるもの全てを照らし出す。これが②「頓悟頓修」であり、その輝きを目にした人は自ずと自身の手中の宝玉に気づいていく⁴⁴。

なお①「頓悟漸修」と②「頓悟頓修」の並置——「頓悟」の後に煩惱を次第に除く「漸修」、および仏として振る舞う「頓修」の二つをともに設けること——は、従来の禅宗の修証論(修行と証りに関する理論)にも適うものであった。かつて拙著[2015]で述べた通り、「頓悟」の後に「漸修」と「頓修」のふたつを今生で実践可能なものとして置くのは、五代の永明延寿(904-976)に始まるものであり、これは宗密の理論を換骨奪胎したものであった。すなわち、宗密は「頓悟」後の「漸修」「頓修」を論じるものの、今生で実践可能なものは「頓悟」後の「漸修」、すなわち①「頓悟漸修」であり、仏として振る舞う②「頓悟頓修」が今生で実現可能とは考えていなかった。それに対し延寿は①「頓悟漸修」②「頓悟頓修」ともに今生で実践可能とし、かかる理解は大慧の師の圓悟にも共有されていた。大慧が説く悟後の二種のありようは、直接的には自身の経験を踏まえたものであっただろうが、①「頓悟漸修」と②「頓悟頓修」の双方を今生で実践可能なものとして提示する点で、先行の修証論——師の圓悟の所説とも、また圓悟が依拠したであろう延寿の所説とも——齟齬を来さないものな

⁴⁴ 光輝く手中の宝玉の譬喩は、大慧の以下三つの発言に着想を得て、筆者がまとめたものである。(1) 大慧は本来清らかな心を汚泥中でも汚れることのない摩尼宝珠に喩え、その心には本来、「種種妙用」が具わっていると述べる。『大慧普覚禪師語録』巻26「答陳少卿」：「如清淨摩尼宝珠置泥潦之中，經百千歲亦不能染汚。以本体自清淨故，此心亦然。正迷時為塵勞所惑，而此心体本不曾惑。所謂『如蓮花不著水』也。忽若悟得此心本来成仏，究竟自在，如寔安樂，種種妙用亦不從外来，為本自具足故。」(S617b/67/14/17/923b)。(2) 本来具わる不変の光は、煩惱や無知に遮られているため、外に現われ出ることができていない。『大慧普覚禪師法語』「示蘇知県」：「不知這一段光明從無始曠大劫來未嘗移易一糸毫許，在諸仏諸祖諸大聖人分上不曾增一毫，在含蠢蠕動分上不曾減一毫，仏説：『是法平等，無有高下，是名阿耨多羅』(『金剛般若經』：T8.751c)，便是這些道理也。……若無決定志，則於此事半信半疑。既有是病，則被業識無明遮障了自己神通光明，不能發露。」(P330b-c/974b，石井[1994:112])。(3) 心には本来、清淨で平等な光が具わっており、「迷悟」「向背」の分別・煩惱がなくなれば、足下からその光が輝き出て十方を照らし、その光を見た者は一切皆空の真理を悟る。『大慧普覚禪師語録』巻24「示妙道禪人」：「苟迷悟見亡，向背解絶。則此心洞明如皎日，此性寬廓等虚空。当人脚跟下放光動地照徹十方。觀斯光者尽証無生法忍。……一道清淨平等無有平等不平等者，皆吾心之常分，非假於他術。」(F914c/232)。

のであった。

だが大慧は従来の修証論をただそのまま踏襲したわけではない。大慧にとって①「頓悟漸修」から②「頓悟頓修」への深化とは、40歳の時に彼自身が実際に経験したものであり、開悟の後に二種の実践を説く彼の修証論は彼にとって、この上なく実感の伴うものであった。そして大慧はそれを独り自分のみが到達し得た境界として誇示したのではなく、看話禅という手法——数多の人々を速やかに開悟へ導く手立て——を設け、在俗の人々をも悟後の実践へと導き入れたのである。言うなれば大慧は、みながともに仏の心に目覚め、実際に仏の行為を為す道を開いたのであった。看話禅による悟りとは、そこで一切が完結するゴールではなく、この世で仏として生きていくための入り口だったのである。

むすび

拙論では、これまで殆ど論じられることのなかった大慧所説の悟後のありように焦点を当て、その前提となる大慧の仏教理解と看話禅の実践、それにより得られる悟りの構造と悟後の道、およびその背景について分析した。

大慧によれば、我々の心はもとより仏であるが、衆生はその事実を見失い分別・妄念を起こすことで迷いの世界に陥り苦しみを受けている。かかる迷いの次元から本来の仏の心に回帰する手段として大慧が人々に示したのが、彼が大成した看話禅であり、それは理解不可能な公案に全意識を集中することで迷える心の流れを断ち切り、爆発的な開悟の体験を得るものであった。その説明に大慧は数多くの経文を引いていることから、それが大慧にとって仏説に裏打ちされた正しい実践であったことが分かる。

大慧は開悟の後に歩むべき道として、①「頓悟漸修」②「頓悟頓修」と称すべき二種のありようを説いている。①「頓悟漸修」は開悟の後もなお残存する煩惱を徐々に除去する修行であり、それを行うことでいずれ本来の仏心に契合することができる。一方②「頓悟頓修」は一切の階梯に涉らぬ空・無相の境界において仏として適切に振る舞うことであって、慈悲の心に基づいて法を説き、日常的に人々を救済することを指す。大慧はかかる二種のありようをこの世界で実践可能なものとして人々に示しており、自身も②「頓悟頓修」を実践していると述べていた。

かかる悟後の二種のありようを大慧が説く背景には、彼自身の修行経験があったと考えられる。大慧の回想によれば彼の悟境は三段階の深まりを得た。36歳の時に最初の開悟を得たが、その時点では悟りに執われ「寂滅現前」を得なかった。その半年後に悟境が更に深まり師の圓悟の印可を得たが、それでもなお「大自在」を得なかった。彼が「寂滅現前」と「大自在」を得たのは、40歳で『華嚴経』の一節——第七地で無生法忍（空の諦認）を得て第八地に登り「寂滅現前」「自在」を得ると説く経文——を目にした時のことであった。関連する大慧の所説から、第七地の実践が①「頓悟漸修」に、第八地以降の実践が②「頓悟頓修」に相当し、前者は自身の前二段階に、後者は第三段階に対応すると見ることができる。

彼が説く悟りの構造は、彼が①「頓悟漸修」の経証として引く『首楞嚴経』の文句「理

は則ち頓悟し、悟に乗じて併銷^{のぞ}く。事は頓悟に非ず、次第に因りて尽きん」に基づき、以下のように整理できる。それまで見失っていた己が仏心に気づくのが理（真理）における頓悟であり、その仏心に本来具わる仏としての働きが頓悟の後も煩惱（悟りへの執われ）により阻害されているのであれば、それを漸次除去する必要がある。これが事（現象）における漸除、すなわち①「頓悟漸修」である。煩惱が除かれた後は、仏心から自ずと仏の働きが発揮されつづける。これが②「頓悟頓修」である。うち①「頓悟漸修」は開悟の後に悟りに執われ、②「頓悟頓修」に移行できない者のための補助的な実践である。

①「頓悟漸修」と②「頓悟頓修」を併せ説く大慧の修証論の枠組みは彼以前のものと同致するが、大慧は情性で先行の説を踏襲したのではなく、その背景には次第に悟境を深めた自身の経験があった。そして彼は看話禅という効率的に開悟へ導く手法の確立により、在俗の士大夫を含む多くの人々を悟後の実践——「悟り」に留まることなく煩惱の除去を続け、やがて仏として自由自在に人々を救済する道——へと招き入れたのである。

大慧自身が繰り返して説くのは短期間で得られる頓悟であったが、その後の禅僧は看話禅の手法を踏襲する一方で、その実践の比重は長期に及ぶ地道な修行へと傾いていったようである。大慧は士大夫に僅か10-30日程度で悟れると説いていたが、無字に6年参じた^{むもんえかい}無門慧開（1183-1260）や5年参じた^{むがくそげん}無学祖元（1226-1286）のように、その後の禅僧は開悟まで数年もの間、坐禅し公案を参究するようになる（石井 [2022: 98]）。また虚堂智愚（1185-1269）や雪巖祖欽^{せつがんそきん}（1214-1287）、高峰原妙^{こうほうげんみょう}（1238-1295）など、複数回の悟りを得たと伝えられる者も多数現われた（大竹 [2019: 45-66]）。さらに元代以降、大慧の語として「大悟十八度、小悟数を知らず」という句が禅林に広まり（野口 [2013]、夏 [2022]）、日本江戸期の白隠はこの句を重視しつつ、悟後の修行に重きを置く実践体系——開悟の後も数多の公案に参じて悟りを重ねるとともに、法を説き人々を救う道——を構築するに至った（拙論 [2022a]）。以上の展開についてなお論じるべき点が多いが、今はひとまず擱筆し、その詳細については次の機会に譲りたい⁴⁵。

⁴⁵ 大慧が大成した看話禅は白隠の賦活を経て今日、日本の臨済・黄檗両宗で広く実践されており、大慧と白隠の比較分析は興味深い研究課題である。拙論 [2022b] で実践体系に焦点を絞りその初歩的な試みを行なったが、主要な大悟を生涯で三度得たこと、うち最後の悟りは嗣法の師を離れた後に独り經典を読んでいた際に得られたものであること、無数の小悟を重ねたと自ら言明すること（夏 [2022: 88]、拙論 [2018: 292] [2022a: 306]）など、両者に共通点が多い。ただその一方で両者の相違——最後の悟りを得る契機となった經典が、大慧の場合は『華嚴経』『十地品』（菩薩が登る実践階梯を明かす経文）であったのに対し、白隠の場合は『法華経』『譬喻品』（仏が方便を講じて衆生を導く場面）であったこと——も、両者の差異や特徴を考えるうえで実に示唆的である。これらの問題についても稿を改め論じる予定である。

〈略号一覧〉

- F: 『大慧普覚禪師語録』巻19-24「大慧普覚禪師法語」. a/bと表記. aは『大正新脩大蔵経』巻47の頁と段を, bは石井 [1992] の頁を表す.
- M: 『大日本校訂訓点大蔵経』(卍正藏) 蔵経書院, 1902-5年.
- N: 『大慧普覚禪師年譜』. a/b/cと表記. aは中西 [2014-2020a] の回(1-7)と頁を, bは石井 [1979] [1980] [1982] の上中下と頁を, cは『嘉興大蔵経』巻1の頁(新文豊出版, 1987年)を表す.
- P: 『大慧普覚禪師普説』(4巻本). a/bと表記. aは柳田・椎名 [2000] の頁と葉を, bは『大日本校訂訓点大蔵経』(卍正藏) 巻59の頁と段を表す.
- S: 『大慧普覚禪師語録』巻25-30「大慧普覚禪師書」. a/b/c/d/eと表記. aは椎名 [2013] の頁と葉を, bは荒木 [1969] の頁を, cはBroughton・Watanabe [2008] の番号を, dはKirchner [2014-2016] の手紙の番号を, eは『大正新脩大蔵経』巻47の頁と段を表す. なおdのうち未訳のものはnと記した.
- T: 『大正新脩大蔵経』大蔵出版, 1924-34年刊行, 1960-79年再刊.
- Z: 『卍統蔵経』新文豊出版, 1976年.

〈参考文献〉

- Broughton, Jeffrey L. and Watanabe, Elise Yoko
[2008] *The Letters of Chan Master Dahui Pujue*, Oxford University Press, New York.
- Kirchner, Thomas
[2014] “Letters of Zen Master Dahui Pujue : Letters 1-12,” 『花園大学国際禅学研究所論叢』9, pp. 1-46.
[2015] “Letters of Zen Master Dahui Pujue : Letters 13-26,” 『花園大学国際禅学研究所論叢』10, pp. 1-52.
[2016] “Letters of Dahui: Letters 27-45,” 『花園大学国際禅学研究所論叢』11, pp. 1-70.
- Levering, Miriam L.
[2010] “Dahui Zonggao (1089-1163): The Image Created by His Stories about Himself and by His Teaching Style,” Steven Heine, Dale Wright eds., *Zen Masters*, Oxford University Press, New York, pp. 91-116.
- Schlütter, Morten
[2008] *How Zen Became Zen: The Dispute over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*, University of Hawai'i Press, Honolulu.
- 荒木 見悟 [1952] 「頓悟漸修論」『福岡学芸大学紀要』1, pp. 161-172.
[1963] 『仏教と儒教: 中国思想を形成するもの』平楽寺書店, 京都. のち1993年に『新版 仏教と儒教』(研文出版, 東京)として再刊.
[1969] 『大慧書』禅の語録17, 筑摩書房, 東京.
- 石井 修道 [1973] 「大慧語録の基礎的研究 (上)」『駒澤大学仏教学部研究紀要』31, pp.

- 283-306.
- [1974a] 「大慧語録の基礎的研究(中)：『正法眼蔵』の出典と『聯燈会要』との関係」『駒澤大学仏教学部研究紀要』32, pp. 215-262.
- [1974b] 「大慧宗杲とその弟子たち(6)：真歇清了との関係をめぐって」『印度学仏教学研究』23-1, pp. 336-339.
- [1975] 「大慧語録の基礎的研究(下)：大慧伝研究の再検討」『駒澤大学仏教学部研究紀要』33, pp. 151-171.
- [1979] 「大慧普覚禅師年譜の研究(上)」『駒澤大学仏教学部研究紀要』37, pp. 110-143.
- [1980] 「大慧普覚禅師年譜の研究(中)」『駒澤大学仏教学部研究紀要』38, pp. 97-133.
- [1981] 「頓悟漸修について：「裴休捨遺間」を中心として」『印度学仏教学研究』29-2, pp. 586-591.
- [1982] 「大慧普覚禅師年譜の研究(下)」『駒澤大学仏教学部研究紀要』40, pp. 129-175.
- [1991] 『道元禅の成立史的研究』大蔵出版, 東京.
- [1992] 『禅語録』大乘仏典中国・日本篇 12, 中央公論社, 東京.
- [1993] 「訳注『大慧普覚禅師法語〈続〉』(上)」『駒澤大学禅研究所年報』4, pp. 20-62.
- [1994] 「訳注『大慧普覚禅師法語〈続〉』(下)」『駒澤大学禅研究所年報』5, pp. 85-127.
- [2017] 「大慧宗杲の看話禅の成立について」『駒澤大学禅研究所年報』29, pp. 39-79.
- [2022] 「大慧宗杲の静中の工夫について：如如居士の説をてがかりとして」『駒澤大学禅研究所年報』34, pp. 57-103.
- 大竹 晋 [2019] 『「悟り体験」を読む：大乘仏教で覚醒した人々』新潮社, 東京.
- 小川 隆 [2010] 「鉄酸餡：問答から公案へ公案から看話へ」『臨濟宗妙心寺派教学研究紀要』8, pp. 55-76.
- [2015] 『禅思想史講義』春秋社, 東京.
- [2016] 『「禅の語録」導読 禅の語録20』筑摩書房, 東京. のち, ちくま学芸文庫『中国禅宗史 「禅の語録」導読』(2020年, 筑摩書房)として再刊.
- 夏 金華 [2022] 「“大悟十八”非大慧宗杲説」『哲学分析』13-3, pp. 86-94.
- 許 淑雅 [2014] 「大慧宗杲的著作情況与分類論析」『中華仏学研究』15, pp. 37-78. のち同 [2019: 31-64] に補訂収録.
- [2019] 『大慧宗杲看話禅法之研究』仏光大学博士論文, 宜蘭.
- 吳 容錫 (오 용석) [2011] 『大慧宗杲看話禅之“疑情”研究』南京大学博士論文, 南京. のち同 [2015: 113-319] に収録.

- [2015] 『대혜종교 간화선 연구: 화두, 의정, 깨달음』 해조음, 서울.
- 椎名 宏雄 [1993] 『宋元版禅籍の研究』大東出版社, 東京.
- [2013] 『五山版中国禅籍叢刊』10, 臨川書店, 京都.
- 張 超 [2022] 「宋代看話禅形成史綜述」『國際禅研究』9, pp. 41-82.
- 鄭 榮植 [2003] 「『大慧書』における大慧宗杲の宗密理解」『印度学仏教学研究』51-2, pp. 765-763.
- [2006] 『大慧宗杲と韓国公案禅の展開』東京大学博士論文, 東京.
- 土田 健次郎 [2019] 『朱熹の思想体系』汲古書院, 東京.
- 土屋 太祐 [2003] 「北宋期禅宗の無事禅批判と圓悟克勤」『東洋文化』83, pp. 211-230.
- [2007] 「公案禅の成立に関する試論：北宋臨濟宗の思想史」『駒澤大学禅研究所年報』18, pp. 282-259.
- [2008] 『北宗禅宗思想及其淵源』巴蜀書社, 成都.
- [2011] 「中国禅思想の展開：「平常無事」と「悟」」, シリーズ大乘仏教 第三卷『大乘仏教の實踐』, 春秋社, 東京, pp. 239-272.
- [2015] 「大慧宗杲における華嚴と禅：雪峰集団における華嚴思想の受容とその宋代禅への影響」『仏教学報』73, pp. 33-61.
- [2020] 「宋代禅宗における看話禅の形成」『駒澤大学禅研究所年報』32-1, pp. 186-168.
- 中西 久味 [2014] 「『大慧普覚禅師年譜』訳注稿(1)」『比較宗教思想研究』14, pp. 1-72.
- [2015] 「『大慧普覚禅師年譜』訳注稿(2)」『比較宗教思想研究』15, pp. 25-89.
- [2016] 「『大慧普覚禅師年譜』訳注稿(3)」『比較宗教思想研究』16, pp. 23-65.
- [2017] 「『大慧普覚禅師年譜』訳注稿(4)」『比較宗教思想研究』17, pp. 23-77.
- [2018] 「『大慧普覚禅師年譜』訳注稿(5)」『比較宗教思想研究』18, pp. 1-32.
- [2019] 「『大慧普覚禅師年譜』訳注稿(6)」『比較宗教思想研究』19, pp. 39-92.
- [2020a] 「『大慧普覚禅師年譜』訳注稿(7)」『比較宗教思想研究』20, pp. 23-40.
- [2020b] 「大慧禅における悟境についての一試論(前)：「寂滅現前」を手がかりとして」『中国思想史研究』41, pp. 87-109.
- 野口 善敬 [2013] 「大慧宗杲と大悟小悟の二句」『臨濟宗妙心寺派教学研究紀要』11, pp. 1-21.
- [2022a] 「中国の看話禅における話頭の推移」『國際禅研究』9, pp. 83-165.
- [2022b] 「看話禅における『禅関策進』の位置付け」『禅学研究』100, pp. 211-233.
- 廣田 宗玄 (和教) [2000a] 「大慧宗杲の「弁邪正説」について」『禅学研究』78, pp. 196-229. のち修訂版が同 [2003] 資料編 pp. 2-15 に収録.
- [2000b] 「「弁邪正説」訓註(下)」『禅文化研究所紀要』79, pp. 150-178. のち修訂版が同 [2003] 資料編 pp. 15-47 に収録.
- [2003] 『大慧宗杲の禅思想成立に関する研究』花園大学博士論文, 京都.

- [2022] 「「省力」と「得力」について：大慧宗杲の修証の構造」『禅学研究』100, pp. 111-149.
- 明堯 [2008] 「大慧宗杲禅法心要」『法音論壇』289, pp. 3-19.
- 柳 幹康 [2015] 『永明延寿と『宗鏡録』の研究：一心による中国仏教の再編』法藏館, 京都.
- [2018] 「白隠慧鶴と『宗鏡録』」『印度学仏教学研究』67-1, pp. 292-286.
- [2019a] 「解題 無門関」, 新国訳大蔵経・中国撰述部①-6〈禅宗部〉『法眼録・無門関』大蔵出版, 東京, pp. 269-284.
- [2019b] 「『無門関』三本の比較分析：附「馳子」「馳子」考」『花園大学国際禅学研究所論叢』14, pp. 1-14.
- [2022a] 「白隠の実践体系とその背景」『国際禅研究』9, pp. 277-332.
- [2022b] 「白隠禅における坐禅と公案」『印度学仏教学研究』71-1, pp. 220-214.
- 柳田 聖山 [1975a] 「看話と黙照」『花園大学研究紀要』6, pp. 1-20.
- [1975b] 「無字の周辺」『禅文化研究所紀要』7, pp. 1-51.
- 柳田 聖山・椎名 宏雄
- [2000] 『禅学典籍叢刊』4, 臨川書店, 京都.
- 呂 有祥・呉 隆升
- [2006] 「大慧宗杲“看話禅”述評：以《大慧書》為中心」『仏学研究』2006, pp. 287-296.

〈Keywords〉 看話禅, 公案, 頓悟漸修, 頓悟頓修, 『華嚴経』, 十地, 無生法忍

やなぎ みきやす 東京大学東洋文化研究所准教授