

# 六祖慧能「風幡問答」から南宗禅「無情説法」へ

荒 牧 典 俊

わたくしは、目下、六祖慧能の禅の根本の宗教体験が、つぎのような三つの構造をもった「さとり」の根本転回であることを思惟しようとしつつある。かれ自身が「無生」とも「無生法忍」とも言ったのは、そのような根本転回の宗教体験ではなかつたろうか。かれの伝記上の事実において、三段階の構造ある根本転回があつたと考える。

## 1 (荒牧)

- (一) はじめに『金剛般若経』によって「無相」の空をさとして「無相戒」を授戒することとなる。その「無相」が「一切善悪、都莫思量」の公案によって禅問答されていく。かくして中世文化から自由になる。
- (二) つぎに五祖弘忍のもとで「見性成佛」して佛々祖々の心と心を以心伝心する。その「伝心」が「祖師西来

意」の公案によって禅問答されていく。かくして中世から近世へと根本転回する。

- (三) 最後に『涅槃経』にもとづいて「風幡問答」して根源の説法あるいはコミュニケーションの場において説法する。その「説法」が「無情説法」の公案によって禅問答されていく。かくして近世文化を創造する。

すでに第一と第二の構造についても草稿を完成しているが、いまだ発表するに至っていない。ここで第三の構造についての原稿だけを発表するにあたって、ごく簡単に、前の二つについて要約しておく。<sup>①</sup>

即ち六祖慧能の禅思想とは、(一)中世仏教の佛像や佛経を中心とする「有相」の諸儀礼・諸修行を、『金剛般若経』

の「無相」の空へ還源して中世文化から自由になっている——いわば中世仏教の無量無辺の「有相」を根拠づけてきた『涅槃経』の「佛性」が即ち『金剛般若経』の「無相」の空だとさとして自由になっている。その構造は

無限大∥ゼロ(8∥0)

とでも定式化されよう。つぎに(二)佛々祖々「伝法」されてきて、いま五祖弘忍から「言下」に「伝法」されたゼロなる「真如」の根本真理によって根本転回せしめられ新しい近世文化として禅思想を創造しつつある——いわば近世文化を創造する『金剛般若経』の「無相」の空が即ち『涅槃経』の「佛性」だとさとして無量無辺の説法を説法しはじめる。その構造は

ゼロ∥無限大(0∥8)

とでも定式化されよう。それでは、そのような六祖慧能の禅の根本転回のエネルギーは、どのように南宗禅の祖師達の諸系譜へと継承されて展開し、ついには宋代以後の士大夫の新儒家文化を創造するであろうか。六祖慧能の禅の根本転回は、いったい、どのような新しい根本原理を導入することによって近世文化を創造していくであろうか。わたくしは、いま六祖慧能以後の南宗禅の諸系譜の思想展開を明らかにした上で、宋初新儒学運動の成立を究明する暇を

もたないのだが、一応の見通しとして、ここでは六祖慧能が「風幡問答」というしかたで提起した新文化創造原理「無心の文化創造」が、南陽慧忠や洞山良价などの「無情説法」などを経て新儒学運動の文化創造原理になっていくのではないか、ということを示唆してみたい。

## 第一節 六祖慧能「風幡問答」

——その歴史事実

六祖慧能の伝記『曹溪大師伝』において、当代を代表する涅槃学者印宗法師の『涅槃経』講義の際に弟子達が「風幡問答」を始めたのを、慧能が「仁者心自動耳」と言って決択した、そしてそれに感激した印宗法師が、慧能の為に具足戒の授戒儀礼を行って正式に出家比丘にしてやった、という「風幡問答」のエピソードは、それを記念する「瘞髮塔記」の文章が伝わっており、ほぼすべての系統の伝記史料にも伝えられ(但し『神会語録』慧能伝を除く)、『宋高僧伝』印宗伝にも独立に伝えられている、そして何よりも慧能が、いつまでも「浄人」であったのではなく、たしかにある段階で出家比丘になっている、などの理由によって歴史事実であったことを疑うことはできない。はじめに、この伝記事実の概要を確認しておく。

『宋高僧伝』卷四(TT 50. 731 b) 印宗伝によると、印宗法師が「最も精しく講じた」のは、『涅槃経』であつて、咸亨元年(六七〇)には、「京都にあつて盛んに道化を揚げていた」という。上元中(六七四―六七六)に「勅によつて大愛敬寺に入居せしめんとした」が、辞して赴かずして、蕪州東山の忍禪師のところへ「禪法を諍受した」という。しかし、すでに上元元年が、弘忍禪師の遷化の年であるから、ほとんど禪法を諍受することもなく、「番禺に於て慧能禪師に遇う」こととなるであろう。おそらく弘忍禪師から、あるいはその弟子達から、そこを去つて十数年、嶺南のどこかへ行方知れずになつてゐる慧能のうわさを聞いて嶺南までやつてきた、と考へてもよいのではないか。それから二年間、嶺南にあつて『涅槃経』の講義をしながら出会う機会を待つていたのであろう。かれらの出会いは、つぎの如くであつた。『曹溪大師伝』によると、

儀鳳元年(六七六)の初めに至り、広州制旨寺に於て印宗法師の『涅槃経』を講ずるを聴けり……法師は、毎に門人に勧めて商量し論議せしむ。時に嘱またま正月十五日にして幡を懸けたり。諸人、夜に幡の義を論ず。法師、廊下にて、壁を隔てて聴く。初めに幡を論

ずるものは、「幡は、是れ無情なり、風に因りて動く」と。第二に難じて言わく、「風と幡は俱もに是れ無情なり。如何が動くを得るや」と。第三人は「因縁和合の故に動く」。第四人、言わく、「幡は動かさず。風自ら動くのみ」と。衆人、諍論して、喧々として止まず。能大師、高声にて諸人を止めて曰く、「風や」幡は、餘種の動に如かず。言う所の動なる者は、仁者の心、自ら動くのみなり」と。

印宗法師、聞き已わりて、明日の講次、畢わらんとするに至りて、大衆に問いて曰く、「昨夜、某房にて論議す。後に在りし者は、誰ぞ。此の人、必ずや好き師匠に稟承せり」と。中に同房人、有りて云く、「是れ新州盧行者なり」と。法師云く、「請う、行者を過らしめよ」と。能、遂に房に過る。法師、問うて曰く、「曾つて何人に事えしや」と。能、答えて曰く、「嶺北の蕪州東山忍大師に事えり」と。法師、又問うて曰く、「忍大師、臨終の時に、佛法は南に向かわん、と云えり。是れ賢者にあらざるなきや」と。能、答えて曰く、「是なり」と。……印宗、袈裟を見已りて珍重礼敬し、心に大いに歡喜して嘆じて曰く、「何んぞ、期さんや、南方に是くの如き無上の法宝有らんとは」

と。……

儀鳳元年正月十五日、印宗は、能大師の与めに髪を剃り落せり。

以上が、いわゆる「風幡問答」の概要であるが、わたくしは寡聞にして、この「風幡問答」については、従来、最も基本的な問題すらも研究されていないのではないか、と思う。即ち

(イ) 印宗法師が『涅槃経』のどの経段を講義したときに、この「風幡問答」が論議されたか。

(ロ) 「風幡問答」が問題にしている哲学的問題は何かであり、それは慧能のどういう思想に由来するか。

(ハ) 「風幡問答」が問題にした哲学的問題は、その後の禅思想の伝統において、ほとんど継承されなかったのか。

以下ごく簡単に、これらの諸問題に答えることを試みる。おおむね、第一の問題は、六祖慧能の伝記史料によって答えられ、第二の問題は、著述史料によって答えられ、第三の問題は、語録史料<sup>②</sup>によって答えられるであろう。

はじめに第一の問題については、かれの伝記史料からは、上述のような概要が知られるにとどまる。そのような概要にもとづいて、『涅槃経』の、どの経段が「風幡問答」の典拠にふさわしいか、を憶測するより外あるまい。わたくしは、『涅槃経』卷三十五 (T. 12. 842<sup>a</sup> 844b) の先尼外道との問答の一段が、「風幡問答」の直接の典拠ではないか、と考える。この長文の一段の主題は、先尼外道 (Sraika) が主張するアートマン説批判である。つぎのようなインド哲学のアートマン説を、つぎつぎに批判する。「アートマンはあらゆるところに遍在する」「あらゆる衆生のアートマンは同一である」「アートマンは行為を為す主体である」「アートマンは果報を受ける主体である」「アートマンは記憶の主体である」「アートマンは『わたくし』がする」と言葉で言う主体である」などというアートマン説を批判して、いまこの認識しつつある存在は「縁起」しているのみであって、「無我にして無我所だ」という佛教の教えを説いていく。その上で、佛は、先尼外道の反論に答えて、「常・楽・我・浄」の佛性を説法して「正法眼」を体得させている。

いま「風幡問答」の直接の典拠であると考えられるのは、



最後の「アートマンは『わたくしが経験する』と言葉で言う主体である」というテーゼを批判する箇所である。やや詳しくこの文脈及びつづく文脈を検討してみよう。

先尼外道が反論する、「もし汝がいうように、見る、聞く、嗅ぐ、味覚する、触覚する、思考するという認識が生ずるのは、六種の認識対象と六種の認識能力が和合し縁起しているのみであって、アートマンは存在しない、とするならば、いったい、誰が『わたくしが認識する』と言葉で言うのであるか」と。

それに対して答える、「無限の過去以来の経験の蓄積によって、人間の身体は言葉を発音する能力をもつようになつていて、心の成長過程で言葉を習得して言葉を言うようになるのである。そのような身体的・心理的メカニズムがはたらくが認識する』と言葉で言うのであって、アートマンが言うわけではない。にもかかわらず自我意識があるから、アートマンが存在すると思量し、アートマンが言うと思量するにすぎない。譬えば、幢の頭に鈴がついていて、風によって音が出る如くである。風が強ければ、大きい音がし、風が弱ければ、小さい音がする。しかし別に音

を出す主体がいるわけではない如くである」(以上、難解な一段であるので、わたくしの解釈によってパラフレーズした)と。

ここにおいて先尼外道は、「無我」を理解しはじめて、もはや対論者であることをやめ、佛に教えを乞うようになり、「そのように無我であるならば、どうして『常・楽・我・浄』の佛性を説いたか」と。佛は、それに答えて、さらに説法する、「いまここの存在が無我だ」とさとすることは、自我意識が滅尽することだ、自我意識が滅尽することとは、いまここの存在そのものが滅尽することである、いまここの存在が滅尽することは、根本転回して『常・楽・我・浄』の佛性を体得し自由自在であることだ、と。

いまや先尼外道は、佛教の真理をさとりはじめ、どこが大慈もて宣説して下さい、どのようにすれば『常・楽・我・浄』の佛性をさとるのですか」と懇願する。佛は、さらに説法して、かれが先頃、対論していたときの「大慢」を放捨せしめ「正法眼」を得さしめ出家せしめている。ここの経文が「幢」というのは、説法会の日に説法の高座の前とか説法堂の入口などに建てられる布製、あるいは北朝末以後には石製の傘蓋のような飾りものであり、それ

に対して「風幡問答」の「幡」というのは、柱などに掛けられる布製の垂れ飾りであって、厳密には区別されるべきであるが、いずれも説法会における荘嚴具であり、鈴が付いていて風が吹くと音が出るようになっていいる点は同じであるから、ここでは互用し得る、と考えておく。

わたくしには、『涅槃経』を通して「風幡問答」の典拠になり得るのは、この箇所しかないように思われるし、実際、この箇所は、先尼外道のアートマン説の批判として禅思想の伝統においても、よく知られた一段になっている故に、たしかに、この箇所が、「風幡問答」の典拠である、とするならば、いったい、「風幡問答」とは、どのような哲学的問題を問うていると考えるべきであるか。

わたくしとしては、つぎのように想像してみたい。たしかに『涅槃経』本文は、先尼外道のテーゼ『わたくしが認識する』と言葉で言うのは、内にアートマンが存在するからだ』を否定するために、身体的・心理的メカニズムがはたらいて声を出すのみだ、アートマンは存在しない、あたかも風が吹いて幡が鳴る如くだ、と説くにすぎない。しかしこの点を確認した上で、さらに想像してみたいのは、こうである——この経段は、全体としては、佛が「無我」なるままに説法して、先尼外道に「無我」をさとりしめ、

「常・楽・我・淨」の佛性をさとりしめて「正法眼」を得さしめた、という佛の説法の妙を主題にしている故に、きわめて容易に、佛が「無我」なるままに説法するのは、あたかも「風が吹いて幡が鳴る如くだ」「風が吹いて幡が鳴る如くだ」というように転釈し得たのではないか、と。ここにおいて人間が自我がないにもかかわらず「わたくしが認識する」と言うことと佛が「無我」なるままに説法することは、同一の現象であるからである。

おそらく印宗法師が、この経段の講義において「佛が、したがって人間の法師が『無我』なるままに説法するのは、あたかも『風が吹いて幡が鳴る如くだ』」とでも、説いたのではあるまいか。そのようにしても想像しないと、弟子達が、それをめぐって、やれ「風が動くのだ」、やれ「幡が動くのだ」と論争しはじめた、ということが理解し難いように思われる。もし、佛が、したがって人間の法師が説法することをめぐって、やれ「風が動くのだ」、やれ「幡が動くのだ」ということが諍論されたのだ、とすると、「風が動く」とは、佛が説法するというテーゼであり、「幡が動く」とは、人間の法師が説法するというテーゼである。佛が説法するか、人間の法師が説法するか、は、説法という現象の根本問題である。佛からの超越的なインスピレー

シヨン、加持 (adhiṣṭhāna) がなくては説法にならないし、人間の法師がいなくては、人間の言葉にならない。(佛像のいますところで、法師が説法することを想起されたい)

それに対して慧能が「仁者心自動耳」と言った、ということは、説法とは、佛あるいは人間の法師といった第三者の問題ではなく、お前のいまここの心の根源の事実だ、お前のいまここの心の根源において、佛の説法を性起せしめ法師の説法を性起せしめる根源のコミュニケーションの事実が存在するのだと喝破しているのである。それは、佛像もいらない、佛経もいらない、という慧能の思想に、まったく、ふさわしいのではないか。以下、そのような説法の根源のコミュニケーションについて、少しく考察することとする。

## 第二節 六祖慧能の根本思想と「風幡問答」

以上は、唯々想像にもとづく憶説であることを承認する。それにしても六祖慧能の「風幡問答」が問うている哲学的問題が何であったかを、文献学的に確証する方法はないのだろうか、というならば、ほとんど唯一といってよい手がかりは、『宗鏡録』巻九十八 (TT 48.944b) に伝えられ

る安国和尚玄挺の言葉であるにちがいない。『景德伝灯録』巻二十六 (TT 51.299b) によると、玄挺は、牛頭派第五世智威禪師の弟子であるから、慧能からすれば、ほぼ孫弟子世代にあたる。きわめて早期の記録であって、六祖慧能自身の思想を伝えている、といえるのではないか。原文のまま、引用する。

經云「応無所住而生其心」、「無所住」者、不住色、不住声、不住迷、不住悟、不住体、不住用、「而生其心」者、即是一切处而顕一心、若住善生心、即善現、若住悪生心、即悪現、本心即隠没、若無所住、十方世界、唯是一心、信知風幡不動、是心動、

この安国和尚の言葉によって「風幡問答」が問うていた哲學的問題が、六祖慧能の根本思想「応無所住而生其心」そのものであることが知られる。それでは「応無所住而生其心」とは、どういうことであると説明されているか——「無所住」とは、色・声・迷・悟・体・用などの「相」に住さないことである。また善・悪などの「相」にも住さないことである。しかるに衆生は、色・声・迷・悟・体・用などの「相」に住し、また善・悪などの「相」にも住して

いる。否、かれらは、それらの「相」を思量するのみならず、能・所の「相」、自我・他我の「相」などをも、あわせ思量しているのである。したがって色・声など、善・悪などの個別存在が「現」象し、能・所や自我・他我などの個別存在も、あわせ「現」象している。そのことによって、かれらにおいては「本心」は「埋没」していて性起しない。

それに反し諸佛・諸菩薩は、「無所住」であって、それらの諸「相」に住さないから、諸「相」を思量し自我・他我などの「相」を思量する自我意識も、まったく消滅している。そのことによって「十方世界、唯是一心」ということが性起している。すなわち十方世界の諸佛・諸菩薩・衆生が「一心」であるという共同存在が性起しているのである。かつその「一心」なる共同存在において「而生其心」する、すなわち「一切処において一心を顕わしている」という。その諸佛・諸菩薩・衆生が「一心」であるという共同存在のあらゆるところにおいて「一心」を説法している、と解釈してよいであろう。

それ故に安国和尚の言葉によれば、「風幡問答」が問う哲学的問題は、諸佛・諸菩薩は「無所住」であることによって共同存在のあらゆるところにおいて「一心」を説法しつつあり、衆生はさまざまに「相」に住しているにもかか

わらず共同存在からして「一心」の説法を聴聞しつつある、という根源の説法のコミュニケーションの真理であるといつてよい。佛が、したがって人間の法師が説法する、といつても、根源においては、根源の説法のコミュニケーションが性起しているのである。六祖慧能が「仁者心自動耳」と喝破したということは、「佛が説法する」とか「人間の法師が説法する」とかというのは、表層の「動」にすぎず、お前の心の根源においては共同存在からの「一心」の説法が聞こえているぞ、それを聴聞して「一心」を大悟せよ、と教えているのである。

つぎに六祖慧能の著述史料である『六祖壇經』原本が、かれ自身が「無所住」であることによって、あらゆるところにおいて説法しつつある根源の説法のコミュニケーションの記録であることは、いうまでもないし、同じく『金剛般若經解義』が、かれの根源の説法のコミュニケーションの記録であり、「応無所住而生其心」を根本思想とすることも、いうまでもない。ここでは、ごく簡単に二点だけを述べておきたい。(イ)『壇經』原本が、いかにユニークなかれの根源の説法のコミュニケーションであるか、を示す事例。(ロ)『解義』の「応無所住而生其心」の解釈が、上述の安国和尚の解釈に一致すること。

(イ)『檀經』原本が、六祖慧能の「無相戒」授戒儀礼における説法の記録であり、それが菩薩戒儀礼の基本構造をもつことは、すでに周知ところであるが、そうはいつても「無相戒」を宣言することによって、中世佛教の伝統的菩薩戒儀礼を換骨奪胎していることを看過してはならない。もはや佛像のいますところで「智者」なる法師によって菩薩戒を授けていたわけではない。それらの「佛」「智者」「菩薩戒」「受戒者」などの「相」がなくなった「無相」の空——ゼロなる共同存在——へと還元して、慧能が、「無所住」なるままに、根源の説法のコミュニケーションを性起させつつ、「一心」を説法している。すなわち聴聞者ひとりひとりが、自己自身の心のもとなる「一心」「本心」を大悟せよ、根源の説法のコミュニケーションを覚悟せよ、と説法する。

したがって「三身佛に帰依する」といつても、いまこの自己自身の身体の内なる自己自身の「法性」の三身佛に帰依する、「四弘大願を発す」といつても、いまこの自己自身の「心中」において大願を実行する、「無相懺悔する」といつても、いまこの自己自身の一念一念において「自性」のまま滅罪する、「無相三帰依戒」といつても、いまこの自己自身の「自性」の内なる三宝に帰依するの

であって、その上で「般若波羅蜜」によって、いまこの自己自身の「心中」において「真如の本性を頓悟」せよ、「見性成佛」せよ、と説法する。

つづく説法後の問答においても、韶州刺史韋據などの聴聞者に、西方浄土へ「刹那間に移らしめ目前に便ち見せしめるぞ」といつておいて、「自らの心地上の覚性如来」が、いまここにおいて「大智慧光明を施し、六門清浄を照耀している」ではないか、と説法して感嘆させたり、法達に、いまここに「開佛知見」せよ、そうすれば、「心が『法華經』を転ずる」のだ、「衆生知見」によって『法華經』が心を転ずる」などと「相」をとらえてはならない、と説法する。

これらは、いずれも、慧能自身が、「無我」であり「無所住」であるままに、根源の説法のコミュニケーションを性起せしめて説法しているのであり、聴聞者達自身の心そのものにおいて「一心」「本心」を性起せしめて、といつてよい。

(ロ)『金剛般若經解義』において「応無所住而生其心」とは、「無所住」であるときに「十方世界、唯是一心」であって「即是一切処而顕一心」であることだ、というように「一心」なる共同存在によって注釈しているところはない。

「一心」という思想が、そもそも見られない。しかし「応無所住而生其心」という根本思想が、上述のような根源の説法のコミュニケーションを意味することを確認することはできる。『解義』(p. 437)は、経文「応無所住而生其心」を注釈して「色に住して心を生ずれば、雲が天を覆うが如くであり、色に住さずして心を生ずれば、空に雲無くして日月が長しなえに照らすが如くだ」という。また、つづけて「色に住さずして心を生ずるとは、即ち是れ真智なり。……真智は照明す。明なれば、煩惱、生ぜざるなり」ともいう。やはり「無所住」であれば、真智が照明して、日月がとこしなえに照らすが如くである。即ち根源の説法のコミュニケーションが説法しつづけていて、明るく照らし、煩惱を滅するようにしているのである。

また『解義』(p. 430)では、「無住相の布施を行ずる」とは、「一切処において平等行を行ずる」ことだ、「即ち能く一切衆生を普く敬することだ」、「一切衆生が同一の真性であり、本来、清浄であり、垢穢、有ること無きことを信じて、恒河〔の沙〕ほどの妙用を具足することだ、ともいう。これも、「無住相」であれば、一切処において根源の説法のコミュニケーションを性起せしめて「妙用」を完全に実現することである。

『解義』(p. 444)では、経文「如来の所得の法は、実でもなければ、虚でもない」を注釈して、「実でもない」というのは、「法体は空寂にして、いかなる相も得られない」からである、しかもその中には「恒沙の性徳が有つて」それを用いてなくなることがないから、「虚でもない」のである、という。さらにつづけてこのように「有であるけれども、有ではなく、無であるけれども、無ではない」のは、「其れ惟だ真智のみか」と感嘆し、「相」を離れて修行しなくては、此に到るに由なし、と結論している。

かく「無相」であるときに「恒沙の性徳があつて」「妙用」が尽きない、とは、諸佛・諸菩薩・衆生のあらゆるところにおいて、根源の説法のコミュニケーションを説法しつづけていることである。これこそ、かつて則天武后の勅使薛簡の問いに答えて慧能が説いた「心要」すなわち「自然に心体に入るを得て、湛然として常寂にして、妙用、恒沙なり」そのものであつて、慧能の根本思想である、といわなくてはならない。

以上のように解釈し得るとするならば、慧能の伝記史料において「風幡問答」が問うていた哲学的問題とは、実は、かれの著述史料である『檀經』原本と『解義』の根本思想そのものであつたのである。そのことは、またかれの語録

史料においても確認し得るであろうか。

### 第三節 六祖慧能「風幡問答」から

南宗禅「無情説法」へ

最後に六祖慧能の語録史料において、以上のような「風幡問答」が問うていた哲学的問題が、どのように記録されているか、を考えるにあたっては、かれ自身の語録史料ではないが、かれの直弟子、南陽慧忠の語録史料において、その哲学的問題が「無情説法」の根本思想へと継承されているのではないか、そしてさらに、それが洞山良价の「無情説法」へと継承され、ここにおいて「無心の文化創造」原理へと哲学的に完成されて、宋代士大夫文化の創造原理になっていくのではないか、ということをごくかいつまんで論じておきたい。

ここに論じてきたように「風幡問答」が問うていた哲学的問題が、六祖慧能の根本思想であるとするならば、それが、かれの弟子達の禅思想において継承されていないはずはない。従来までの研究において「風幡問答」の哲学的真理がほとんど問われていなかった、したがってそれが「無所住」における根源の説法のコミュニケーションという慧能の根本思想であることも理解されていなかったが故に、

「風幡問答」は、慧能以後、南宗禅の歴史において、ほとんど忘れ去られたかの如くであり、他方「無情説法」は、慧能の思想とは無関係に、突如として、南陽慧忠から説きはじめられたかの如くであったのではないか。

ここでは、はじめに『祖堂集』卷三、慧忠国師伝に説かれる「無情説法」の思想を検討する。わたくしには、つぎの張漬の問いに答える一段が、「無情説法」の哲学的構造を最もよく伝えているように思われる。(p. 59a)

南陽の張漬が問う、「わたくしは『無情説法』というものが有るやに拝聴しましたが、どういうことであるか、が、よくわかりません。どうか指示して下さいますよう、師にお願ひいたします」

師が曰う「無情説法というのは、もしも、あなたが「それを」聞く時にこそ、はじめて有情説法を聞くのである(この原文は、無情説法を聞く、となっていない、と考える)。かの無情を縁とすることによって、はじめてわたくしの説法を聞くことができるのだ。あなたは、無情説法ということこそ、よくよく、考えるがよいぞ」

張漬が曰う、「いま有情の方便の中のことをいってもかかわらず、どうしてそれが無情の因縁をもつか」師が曰う、「やはりいま一切の動用の中において「無情説法の」説法のはたらきが、はたらいっているのだ。しかしながら凡夫の側にも、聖人の側にも、両方ともに、いささかも起滅するはたらきが、あるわけではない。それは、現象界の「識」を超越している。有情に内属することではない。「と」いうのは、あらゆるところにおいて」熾然として「無情説法が」見覚されている、にもかかわらず、それは、いささかも「繫執」なくして「自由自在である」からである。それ故に、「六種の認識能力によつて六種の認識対象を認識しながら、「無碍自在に」分別して説法することは、現象界の「識」のはたらきではない」といわれている。

わたくしのような門外漢が、難解な禪語録の言語を正確に理解し得た、という自信はもとよりのないが、ともかく上記のように理解することが許されるとするならば、南陽慧忠の「無情説法」は、やはり六祖慧能の「風幡問答」の「無所住」における根源の説法のコミュニケーションを継承している、といえるのではないか。まず第一に「無情説

法」とは、かれ南陽慧忠であれ、他の誰であれ、人間の法師がする説法、即ち「有情説法」を存在せしめる根源の説法のコミュニケーションであつて、それを「因縁」とすることによつて、はじめて人間の法師の説法を聞くことができるという。もし、ここでいうように、諸聖人があらゆる凡夫たちに説法している、といつても、いささかも「起滅」するはたらきがあるわけではないし、現象界の「識」や「有情」を超越している、しかも「一切の動用の中において施為している」し、いささかも「繫執」がなく自由自在である、とするならば、それは、まさしく「無所住」における根源の説法のコミュニケーションそのものであると考えられるのではないか。

この段の末尾「所以六根対色、分別非識」にみられる「分別」の特殊な用法は、『解義』(p. 450)にも見られる。経文「如来とは、即ち諸法の如なるの義なり」を注して「諸法とは、即ち是れ色・声・香・味・触・法なり。此の六塵の中において善く分別するも、而も本体は湛然として、染せられず著せられず、曾つて変異する無し」というのは、六根に対する六色を如々なるままに分別して説法するも、本体は湛然たるままである、の意味ではないか。

それでは南陽慧忠が「無情説法」を説いている他の問答



においても、同じ「無所住」における根源の説法のコミュニケーションの意味を確認することができるであろうか。有名な「南方禪客」との問答の一段 (p. 61a 63b) においては、どうであろうか。この一段においては、はじめに

南方の禪客が問う、「如何なるか是れ古佛心なるや」

師が曰う、「牆壁瓦礫なる無情之物は、並びに是れ古佛心なり」

というように「古佛心」とは「牆壁瓦礫なる無情之物」なり、と限定されたことよって、「無情」ということが、これらのいわゆる諸物に限定されて問答されているかの如くである。「古佛心」なる諸聖は、たしかに上述のような意味で「無情説法」するし、「無情説法」を聞く、ということもよい。即ち根源の説法のコミュニケーションをコミュニケーションしてあるであろう。しかしながら「古佛心」なる諸聖が「無情説法」することとそれらの諸物が「無情説法」することは同じであるか。

わたくしは、「古佛心」なる諸聖が「無情説法」することとは、かならず「牆壁瓦礫」であれ「青青翠竹、鬱鬱黄花」であれ、あるいは佛像・佛経などであれ、あるいは

風・幡などであれ、あるいは人間の表情・動作などであれ、いわゆる諸物を介して実現されているから、その点に注目して「牆壁瓦礫なる無情之物」が「無情説法」することが問答されているのであり、ここでも「無所住」における根源の説法のコミュニケーションがテーマになっている、と解釈しておきたい。即ち「古佛心」なる諸聖が、それらの諸物を介して「熾然として説き、恒に説き、常に説きつけて間歇すること有ること無し」といつているのであって、ここでも「古佛心」なる諸聖人の「無情説法」こそが、これらの諸物の「無情説法」という形で問われている、と理解しておきたい。

だからこそ、つづいて「古佛心」なる諸聖が「無情説法」を聞く、即ち根源的にコミュニケーションすること人間の法師なる「我」が衆生の為に「有情説法」を説き衆生がその「有情説法」を聞くこととの関係が、問答されているのではないか。

禪客が曰う、「わたくしは、どうして『無情説法』を聞かないか」

師が曰う、「あなたは、自分のせいで聞いていないのだ。他に聞く者がいることに、何のさしさわりもない

い」

さらに進んで曰う、「どういう人が、聞くことができるか」

師が曰う、「諸聖が、聞くことができるのだ」

禪客が曰う、「そうであれば、衆生には、『無情説法』を聞く分がないこととなる」

師が曰う、「衆生の為にこそ、わたくしは説法するのだ。かれら諸聖の為に説法することはできない」

禪客が曰う、「……和尚は、人天の師であり般若波羅蜜多を説くのであるから『無情説法』を聞くことができるのであるか」

師が曰う、「わたくしも、聞かないのだ」

さらに進んで曰う、「どうして和尚が聞かないのか」

師が曰う、「さいわいにも、わたくしが『無情説法』を聞かないのだぞ。もし、わたくしが『無情説法』を聞かざれば、わたくしは、諸聖と同じになる。

どうしてあなたが、わたくしを見たり、わたくしの説法を聞いたりすることができようか」

禪客が曰う、「一切の衆生は、結局のところ『無情説法』を聞くことができるのであるか」

師が曰う、「もし、衆生が『無情説法』を聞かざれば、もはや衆生ではないのだ」

上述のように六祖慧能の「風幡問答」が「応無所住而生其心」という根本思想を説いているのであり、佛が説くでもなく人間の法師が説くでもない根源の説法のコミュニケーションを説いている、したがって「応無所住而生其心」ということは、根源の説法のコミュニケーションを聞くことがそのまま根源の説法のコミュニケーションを説くことであるような、その意味でまさしく根源のコミュニケーションそのものである、とするならば、南陽慧忠は、その根源の説法のコミュニケーションをば、「古佛心」なる諸聖が諸物を介して「無情説法」しているのだ、と言い直した上で、その「無情説法」を「因縁」として、いかにして、いま「我」が「有情」として説法することができるか、否、いまわたくしが「有情」として説法するのでなければ、あなたは、わたくしを見ることも、わたくしの説法を聞くこともできないぞ、と説いていると考えられる。いまや南陽慧忠をはじめとする新しい禅匠達が簇出して説法しはじめている、しかも佛像もいらぬ、佛経もいらぬ、というしかたで説法しはじめている。「無情説法」という

根源の説法のコミュニケーションを「因縁」として、かれら「有情」が説法するとは、どういうことか、が問われはじめ、まずは南陽慧忠は、「さいわいにも、わたくしは、『無情説法』を聞かないのだぞ。わたくしが聞かないからこそ、即ちわたくしが「有情」であるからこそ、あなたは、わたくしを見ることも、わたくしの説法を聞くこともできないのだ」と答えはじめた、と考えられる。ここに「無情説法」をさとした上で、あえて「有情説法」しようとする禅者の文化創造の息吹きを見てもよいのではないか。おそらく禅者達が棒・喝を用いて説法しはじめ、南泉普願が「異類中行」「水牯牛」などを説きはじめたことなども、同じ問いに対する答えであるのではなからうか。

いま、わたくしには、六祖慧能や南陽慧忠につづく世代の新しい禅匠たちが、どのように「無情説法」なる根源の説法のコミュニケーションを「因縁」として新しい「有情説法」を創造していったか、即ちかくして六祖慧能とともにじまった新しい禅文化の創造が、どのように展開していったか、をあとづける余裕が、まったくないのであるが、最後にどうしても論じておかななくてはならない問題は、かかる「無情説法」なる根源の説法のコミュニケーションを「因縁」として、かれらが新しい「有情説法」を創造して

いく、ということが、究極的には、どのような哲学的構造をもっているか、そしてそれが、どのように宋代士大夫の新儒学文化の創造へと展開していくか、を見通すことである。

わたくしは、六祖慧能以来、澎湃として興った新しい禅匠たちの自由自在な「有情説法」の文化創造の動きを概観し、かつ宋代新儒学哲学へとつながっていく方向を模索してみると、いわば収束していき、また拡散していく一つの焦点となるのが、「会昌の廃佛」を生き抜いた禅匠たちであり、なканずく洞山良价であるのではないか、と思う。かれが、久しい探求の後に、偶然、山中で出あった禅匠の詩に和して言いあてた哲学詩をもって、かれらの禅文化の創造の哲学とすることができようであろう。

はじめに上述の南陽慧忠の「無情説法」と「有情説法」の哲学の継承者が、洞山良价（八〇七—八六九）であることは、周知のところであるが、一応、確認しておく。石井修道『宋代禅宗史の研究』(p. 144)「洞山良价の伝記」によれば、洞山良价は、二十一歳（八二七）受戒の後、二十二歳から二十九歳（八三五）まで、南泉普願に師事し、師の示寂とともに、瀉山靈祐（七七—八五三）をも訪ねたようであるが、新しい師として雲巖曇晟（七八〇—八四

一)に師事する。ここで三十一歳(八三七)のときに、かねてより問師求道していた慧忠国師の「無情説法」の公案をさとする機縁があつた、という。『祖堂集』巻五、雲巖伝(p. 98a-b)によれば、瀧山靈祐の指示によって雲巖曇晟を訪ねるや否や、すぐに問うている。

洞山は、便ち問う、「無情説法は、どういふ人が聞くことができるか」

師が曰う、「無情説法は、無情が聞くことができるのだ」

進んで曰う、「和尚さんも、聞いていますか」

師が曰う、「もしも、わしが聞いているならば、お前は、わしを見ることができないぞ」

進んで曰う、「そうであつたら、わたくしは、和尚さんの説法を聞くわけにはまいりません。」

師が曰う、「わしの説法をすら、自ら聞こうとしないくらいなら、ましていわんや無情説法を聞くことはできないぞ」

洞山は、こういわれて疑情を終息した。そして偈をつくつた。

可笑奇、可笑奇　　まったく奇なるかな、まったく奇

なるかな。

無情解説不思議　　無情が説法するとは、不思議なる

かな。

若将耳聴声不現　　耳で聴こうとするなら、声は聞

こえぬ。

眼処聞声方得知　　眼処で聞くときに、はじめて声が

わかるのだ。

洞山良价がさつたところは、こうであろう——師　雲巖

曇晟が、「無情説法」なる根源の説法のコミュニケーションは「無情が聞くのだ」といった、それは「有情」には、

まったくかわらないということだ、しかも自分が「無情説法」を聞くのは、師の「有情説法」なくしてはない、と

いうように「無情説法」と「有情説法」の間の、いわば存在論的区別をさつたのである。しかしこれは、まだ大悟

徹底ではなかつたようだ。会昌元年(八四一)、三十六歳のときに、雲巖曇晟も、また示寂してしまう。師の臨終に

「和尚が亡くなられた後に、人から「幽明、界をへだてた後にも」はるかに師の真を得てきたか、と問われたら何と

答えますか」と質問して、師から「いまこのこいつが、それだ」と答える、といわれて大疑団に陥り、師の喪が明

けて後に、行脚に出て「渡水」の際に大悟徹底したことは、よく知られている。いわゆる「渡水之偈」だけを引用しておく（『祖堂集』巻五、雲巖伝）。

切忌隨他覓

絶対にしてはならないことは、どこか他処へ向かって、かれを求道することだ。

迢迢与我疎

にもかかわらず、かれは、はるかに、はるかに、われとは絶対他者だ。

我今独自往

我は、いま唯ひとり自らの意志によって行脚している。

処処得逢渠

到るところで、かれに逢うことができる。

渠今不是渠

あらゆる瞬間のいまここにおいて、かれは、我であって、かれではない。

我今不是渠

だが、我だ、思った瞬間に、もう、これではない。

応須与麼会

このように理解しなくてはならないのである。

方得契如如

そうして、はじめて如如の真如にぴたつと一致することができる。

ここで「我」とは、谷川の流れのように、一瞬もとどまらない私の身体存在であろう。「渠」とは、そこに生きている生命そのもの、即ち本来の面目たる真如そのものである。洞山の問う「師の真」であり、雲巖のいう「いまこのこいつ」であろう。

その後、会昌三年から五年（八四三—八四五）の武宗の廃佛のあいだ俗服を着て難を避けた期間を経て大中六年（八五二）、四十六歳のときに新豊洞山に入るまで処々を転々するようである。おそらくこの時期であろう、路に迷って山中深く入り込み、石頭禪の伝統を伝える隠山和尚に偶然に出会って、禪問答した記録が伝えられている。ここには、六祖慧能が「佛性」即ち「無相」の空でさとりながら「無所住而生其心」という根源の説法のコミュニケーションにもとづいて説法しているところにある存在論的区別、南陽慧忠が「無情説法」なる根源の説法のコミュニケーションを「因縁」としながら、あえて「有情説法」するところにある存在論的区別、南岳懷讓が「説似一物即不中」としかしい得なかつたところにある存在論的区別、南泉普願が「異類中行」を説くところにある存在論的区別が、みごとに哲学詩によってうたわれている、と思う。

はじめは、つぎのような日常会話から入って、そのま

ま、たちどころに禅問答になっていく。

師（隠山和尚）が問う、「この山は路がないのに、どこから来たのか」

対えて曰う、「来たところはないわけではないが、和尚の方は、どこからこの山へ入ったか」

隠山が曰う、「わしは、雲水としてやってきたわけではない」

「和尚が先住ですか、この山が先住ですか」

「知らぬ」

「和尚は、どうして知らないか」

「春も秋も、到来しないとところだからだ」

洞山は、すぐさま禅問答する、「賓の中に主がいるとは、どういうことか」

云う、「白雲が青山にかかっている如くだ」云々

ここで突然、賓と主の問答へとふみ込んでいったのは、隠山和尚が石頭禅の伝統を承けていることに、洞山が気づいたからであろう。

いま自分が此の山に住んでいるのは、白雲が青山にかかっている如くだ、というのは、かれ隠山和尚のさとって

る存在論的区別そのものであって、つぎのような偈がうたわれている。

青山白雲父 青山は白雲の父だ

白雲青山児 白雲は青山の児だ

白雲終日依 白雲は終日、かかっているのだが

青山都不知 青山はまったく知らないのだ

欲知此中意 此の中の意を知りたい、とあらば、

寸歩不相離 寸歩も相い離れない、ということだ

この詩に和して、洞山も、つぎのような頌をうたう。

道無心合人 道は無心にして人に合し

人無心合道 人は無心にして道に合す

欲知此中意 此の中の意を知りたい、とあらば、

一老一不老 一は古い、一は老くない、ということだ

はじめに「どこから来たか」を問いかけたときから、どこで修行してきたか、という日常生活レベルの問いのみならず、お前の存在がどこから由来するか、という存在論的な問いをも問いかけていたのである。だから洞山の方も、

来処がないわけではないが、と答えを保留したまま、和尚の存在の由来を問い返していく。そして和尚と此の山はどっちが「先住」かを聞いたところで、和尚が「春秋も到来しない」ところに生きていることを知り、この和尚は石頭の法孫だと気付いたのである。

ところでこのように、はじめから隠山和尚も洞山良价も存在論的な由来を問い出そうとしていた故に、「白雲」といつても、和尚という人間の「無心」なる実存そのものであり、「青山」といつても、あらゆる諸佛・諸菩薩・衆生が由来する根源の共同存在であって、「佛性」とも「無相」の空ともいわれてきた根源の存在そのものである。それらのあいだに「児」と「父」という絶対的に純粹な共同存在のつながりがあり、かつ「白雲は終日かかつていながら青山はまったく知らない」そして「寸歩も相い離れない」という存在論的区別があるのである。人間の実存も「無心」であり、共同存在も「無心」であるところで、びたつと即一になりながら、しかも絶対的に区別されている。そこが新しい禅文化創造の場だ、インスピレーションが湧き出てくる源だ、といつてもよい。

かくして洞山良价の頌において

道無心合人  
人無心合道

という単純きわまりない存在論的区別に到達したのである。洞山は、そのところを「一老一不老」とも区別する。否、かく区別しながら、「無心合」という即一を言うのである。いまや、六祖慧能以来の禅匠達の根本の宗教体験は、このような単純な存在論的区別へときわまったといつてよい。それと同時に注目したいのは、「青山」といい「白雲」というも、また「道」といい「人」というも、中国古典の言葉であって、まったく佛教語ではない。かく佛教からも自由になった「無心」の文化創造の源泉たる存在論的区別——「青山」と「白雲」また「道」と「人」——からして、新しい儒学哲学の創造運動が展開していくであろう。

### 結語

本稿の既発表部分の終章に「范仲淹の佛教思想」なる一節を設けて、かかる南宗禅の「存在論的区別」として現成する文化創造の源泉が、どのように宋代新儒学を展開させていくか、を、はなはだ不充分ながら論じた。ここでは、かかる南宗禅の文化創造の源泉が、我が日本国へと永平道

元禪師によって「佛々祖々」伝持せられ鎌倉佛教文化を創造することを示唆しておきたい。わたくしの仮説では、嘉禎二年（一一三六）十月十五日に宇治興聖寺開創とともに『永平広録』の上堂がはじめられて、間もなく、その翌年の春最初の上堂と考えられるものにおいて、つぎのような説法が記録されている（『永平広録』巻第一、第六十四上堂<sup>④</sup>）。

上堂云、白雲雖無心物、到处還如恋旧山、作麼生是白雲、作麼生是旧山

上堂に云う、白雲は無心のものであるにもかかわらず、どこにあつても、旧山を恋うが如くだ。それでは、白雲とは何ものであるか、旧山とは何ものであるか。

と問題提起しておいて、つぎのように説法する。

以扨柄擊禪床、良久云、龍門無宿客、龜鶴本來仙、塵尾で禪床を打って、しばらくしてから云う。

「龍門山の千尺万丈の頂上には、他処からやつて来る宿泊客はいない。

そこにいる亀や鶴は、本来、仙人なる永遠の存在

であるのだ」

上來、論じてきたように、「風幡問答」は、「仁者の心、自ら動くのみ」という根源のコミュニケーションにもとづいて佛の説法も法師の説法も無碍自在に性起する、したがって「無情説法」という根源のコミュニケーションにもとづいてのみ「有情説法」としての人間の説法も説法され聞法され得る、それでは「有情」なる人間は、いかにして無情なるままに説法し得るか、文化創造し得るか、が問われつつけるのだ、と解釈してきた。ということは、即ちここでの根本の哲学的問題は、諸佛・諸菩薩・衆生の「一心」の根源のコミュニケーション——かれらひとりひとりの本性と本性のコミュニケーション——としての「無情説法」にもとづいて、どのように「有情説法」が、何らかの身体存在即ち佛像であれ法師であれ、あるいは「牆壁瓦礫」を用いつつ性起するか、ということである。それが、洞山良价においては「道の無心」と「人の無心」という「無心」の合一の哲学的真理だ、と理解され、それが「白雲が青山にかかっている如くだ」と譬喩されたのであった。即ち「白雲が青山にかかっている如く」「無心」なるままに「有情説法」が性起する、というのである。



いま道元禪師は、その「道の無心」と「人の無心」との「無心」の合一の哲学を「白雲は無心の物であるにもかかわらず」というように継承している。そのことに疑いはない。その上で「白雲」が「無心」である如くに「有情説法」が性起するならば、その説法の場合「龍門山の千尺万丈の頂上」において説法しているのは、他処から借りてきたような知識ではないぞ、いまここに本来生きている永遠の生命「仙」だぞ、と一転語るのである。中国禪の「無情説法」が、道元禪において新しい文化を創造しつつあるといつてよい。

## 註

- ① 本稿は、拙編著『北朝隋唐 中国佛教思想史』(二〇〇〇年)の終章「南宗禪から宋学の成立へ」として、きわめて節略した形で発表したものの元来の草稿の第二章「六祖慧能とその弟子達の禪思想」の一部を完成させたものである。したがって本稿第三節末尾の洞山良价論のみが、既発表のものとして重複することを、御了解いただきたい。
- ② わたくしは、現在までの中国禪宗史研究において、「神会語録」など敦煌出土資料を重視するあまり、六祖慧能があたかも実在しないかの如くに無視されるに至っていることに異義を提起しつつある。「神会」の思想によって六祖慧能の南宗禪の根本思想を誤解してはならない、と考える。そこで六祖慧能に関する伝記資料と著述資料と語録資料を相互に関係させ、さらに慧能に関する文学作品、碑文資料などを集成して六祖慧能の実像を確立することが急務だと考える。本稿は、そのような六祖慧能論の一部として「風幡問答」の史実及び思想上の意味を理解しようとしたものである。
- ③ 従来までの禪思想研究において、「無情説法」の問題を、最も深く究明したものは、村上俊『唐代禪思想研究』(花園大学国際禅学研究所『研究報告』第四冊)一九九六年である。p. 410, p. 434f, p. 505f, p. 514, p. 573, note 54, p. 603f, p. 623 など、ほとんど全巻にわたっている。わたくしは、村上氏が「無情説法」に注目された炯眼に敬意を表するとともに、「無情説法」は、村上氏が考えられたよりも、さらに根本的に南宗禪の本性にかかわる宗教体験であると考える故に、敢えて本稿において再考することとした。
- ④ 『永平広録』における上堂の年時を確定することは、いまだ、幾多の問題があつて未解決である。わたくしとしては、当面、伊藤秀憲『道元禪研究』一九九八、とくに第四章第一節に従っているが、同書三五六頁に言及される第六十五乃至第七十五上堂(但し、わたくしの依る流布本番号では、第六十四乃至第七十四となる)は、寛元元年(一一四三)のようない興聖寺破卻の年ではなく、むしろ『正法眼蔵』説示もなく、『永平広録』上堂もなくして、空白になっている嘉禎三年(一一三七)に移して理解すべきであると考える。

(本学教授 仏教学)

〈キーワード〉 応無所住而生具心、南陽慧忠、洞山良价