第三章　雲門の禪風　—雲門について—

雲門に關して特徴的なことを二三、考えてみたい。次のような則がある。（以下、引用は大正四七巻所收の『雲門廣録』による）

一

擧、僧問趙州、如何是妙峰頂。州云、不答爾者話。僧云、爲什麼不答。州云、我若答、落在平地。師代云、倶胝和尚。（五六〇頁c—五六一頁b）

この則の意味を確定するためには、次の三つの點が明らかにされねばならない。すなわち、（一）趙州の「我若答、落在平地」という答において、落在するのは、誰なのか。趙州自身なのか、相手なのか。（二）「倶胝和尚」という雲門の評言は、肯定的評價なのか、否定的評價なのか。（三）雲門のこの評言は、誰に向かって發せられたものなのか。趙州に對するものなのか、僧に對するものなのか。それとも、二人を同時に相手にしたものなのか。

以上の三點について考えることにより、本則の意味が自然に浮かび上がってくるとともに、その過程で、雲門に特徴的なことがいくつか出てくるように思われる。

まず、第一の「落在」の主語についてであるが、これを相手の僧だとみると、僧は現在のところ、妙峰頂にいることになる。主語が趙州であれば、妙峰頂にいるのは趙州自身である。どちらが妙峰頂にいるのか（二人ともの可能性もある）を決めるには、妙峰頂にいることが好ましいことなのか、そうでないのかを考える必要がある。

このために、妙峰頂に對して「平地」という言葉が對照的に使われていることに注意して、平地が雲門や趙州によって、どのように捉えられているかを見てみると、雲門が「平地上死人無數。過得荊棘林是好手」①というように、平地は既に開墾され、定型化された「佛法」を意味する。②雲門にとっても趙州にとっても、こうしたステレオタイプの平面は最も唾棄すべきものであるという點では、同じである。趙州においては、『信心銘』が非常に重要な役割を果たすが、その『信心銘』の言葉を借りるなら、「究竟窮極、不存軌則」であり、一切のパターン化は「究竟窮極」を損なうものだからである。

平地がこうした否定的な意味あいを持つことから、對照的に使われている妙峰頂は肯定的な意味あいで使われていることが分かる。再び『信心銘』を借りるなら、それは「究竟窮極」ないし「至道」である。

こう見てくると、妙峰頂に位置しているのは、趙州自身であることが分かってくる。「不問即無煩惱」③と明言する趙州に、「爲什麼不答」などと問うのは、「有煩惱」の證明であり、自ら妙峰頂に立つ資格を放棄することにほかならないからである。

以上のことから、趙州が「我若答、落在平地」というとき、これは趙州自身が一切の揀擇を離れた妙峰頂（至道）に位置していることを示し④、これを相手の質問に付き合って揀擇や軌則を持ち込めば、たちまち「毫釐有差、天地懸隔」で、まさしく「平地に落在」してしまう、という意味になる。「君におつき合いして、轉落するのは御免こうむる、君の方が頂上にやってくるがいい」という突き放しである。

次に、第二の點について考えよう。倶胝和尚という人物ないしその禪が、雲門によってどのような評價がなされていたと考えるべきか、これは雲門の宗風と密接な關係を持った問題である。從って、これは「雲門禪とは何か」を考えることにもなる。

雲門において、認識と表現とは不可分のものであった。これは、雲門が「いかに表現すべきか」という問題を明瞭に意識しており、最終的には言語表現をもって最強最深、もっとも根本的なものとするにいたるが、それは一足飛びに得られた結論ではなく、言語表現以外の、いわゆる禪機と稱されるさまざまの表現方法も子細に點檢したうえでのことであった。この邊りのことを、雲門自身の言葉でたどってみよう。

まず、雲門が言語表現をもって極則としたことについては、次の則がある。

擧馬大師云、一切語言是提婆宗、以此箇爲主。師云、好語祇是無人問。僧便問、如何是提婆宗。師云、西天九十六種、爾是最下種。（五六〇頁ｂ）

馬祖は「一切の言葉は提婆宗である」⑤と明言する。既に『禪源諸詮集都序』に不立文字という言葉が見えるが⑥、後世、禪宗の特徴をあらわすキャッチフレーズのようになるこの言葉とはうらはらに、馬祖は決して言葉を排さなかったばかりでなく、「以此箇爲主」ということから、逆に言葉の重要性を非常に強調していたことが窺われる。馬祖は非常に思い切った數多くの「方便」を創始し、縱横に活用した⑦。しかし、そうした多様な方便を用いながらも、決して言語は無用だと主張したのではなく、むしろ言語にこそ禪の本質（宗）があると見ている、と雲門は理解した。

雲門が「好語祇是無人問」というとき、ともすれば「不立文字」という旗幟に安易によりかかり、言語表現の重要性と困難性に全く無知な禪門の學徒への痛烈な批判意識が感じられ、雲門が禪の根幹（宗）は言語である、とはっきり意識していたことが窺われる。禪にとって、實相の認識は不可缺であろうが、その認識を言語によって表現し、自在に活用できないなら、それは本物の認識、本物の禪とは言えない―雲門はそう考えていた（實學是葛藤言句。拈槌竪拂時節、於實學猶在半途）。

從って、雲門が毎日の營爲の中でひたすら實現に努めたのは、認識と言語の一致ということであり、言語による人間存在への本質的アプローチ、言語による禪であった。この方向における偉大な先達として趙州があり、その禪は稱贊の意味を込めて「口唇皮禪」と呼ばれるが、雲門もまた彼獨自の「口唇皮禪」を創出しようとしていたのであり、雲門が禪門における言語表現の妙をうたわれるようになるのも、單なる偶然ではなく、こうした雲門の禪に對する根本的立場によると見るべきであろう⑧。

かくして、雲門は馬祖によって提唱された「提婆宗」の傳承者をもって任じたのであり、彼の毎日は、いわばこの提婆宗を宣

揚することにあったといってもよい。すなわち、雲門のもとに集まったすべての僧たちは、毎日「提婆宗」を目前にしていたわけであり、それをこの僧のように「如何是提婆宗」などと聞くのは、毎日雲門とともにいながら、雲門禪については何も分かっていなかったことを自ら暴露するに等しい。提婆は西天の外道を相手に奮戰したが、いくら外道といっても、これほどひどい者はいなかったにちがいない（西天九十六種、爾是最下種）。

このように、この提婆宗に關する言明は、雲門における根本姿勢を示したものであり、認識の言語表現、言語による實存探求こそ禪の本質であるという、極めて大膽かつ徹底した宣言なのであるが、こうした結論に到るまでに、雲門が言語以外のさまざまな表現方法を検討してみたに違いないことは、次のような則を通じて知ることができる。

師有時云、彈指謦欬、揚眉瞬目、拈槌竪拂、或即圓相、盡是撩鉤搭索、佛法兩字未曾道著。道著即撒屎撒尿。（五五六頁a）

ここでは、彈指謦欬、揚眉瞬目、拈槌竪拂、圓相といった、代表的な禪の表現方法が取り上げられ、「盡是撩鉤搭索、佛法兩字未曾道著」という評價が下されている。ではどう道著すればいいのかという問を見越して、雲門はにべもなく突き放す、「道著即撒屎撒尿」。

認識と表現の問題は、「これが駄目だというなら、あれでいいのか」といった類の、機械的思考の手に負える代物ではない。表現するのがほとんど絶望的に困難な状況を知らずに、いくら教理教條、美辭麗句を竝べてみたところで、「道著即撒屎撒尿」ということになるだけであろう。

師有時云、横説竪説、菩提涅槃、眞如佛性、總是向下商量。直得拈槌竪拂時節、亦是横説竪説。對前頭猶較些子。僧問、請師向上道。師云、大衆久立、速禮三拜。（五五七頁b）

ここでは、はっきりと「菩提涅槃、眞如佛性」といった、いわば手垢にまみれた定型句が引合いに出されており、こういうものをいくら「横説竪説」できたとしても「向下商量」にすぎない、という。「道著即撒屎撒尿」にくらべれば言い方は隨分穩やかであるが、意味する所は同じである。こうした空疎な觀念を操るのに比べれば、「直得拈槌竪拂時節」は少しはましかも知れないが、結局は「横説竪説」で、空疎なおしゃべりとさして懸隔のあるものではない、と雲門は斷定する。

ここに出てくる僧がまた典型的な機械的思考で、「これが駄目ならあれ」を地でゆく。向下が駄目なら向上はというのだが、こんな手合いにかまえば、それこそ「我若答、落在平地」であり、事態は混亂するだけである。「大衆久立、速禮三拜」は必然の措置であろう。

拈槌竪拂といった表現方法に對して、雲門がこういう評價をしていることを背景にすると、次の則も雲門にとっては當然の對應となる。

擧僧問資福、古人拈槌竪拂、意旨如何。福云、嗄。師云、雪上加霜。（五五七頁a）

すでにして向下にすぎぬ「拈槌竪拂」を説明しようとして、さらに同類の「嗄」を重ねてどうするのか。それでは向下の上塗りであり、「雪上加霜」である。資福は向下のレベルを横に動いているに過ぎず、向上という垂直な動きとは、根本的に方向そのものが違うことになる。こうした禪獨特の表現に對して、次の則には、言語表現の重要性が明瞭に指摘されている。⑨

擧實學是葛藤言句。拈槌竪拂時節、於實學猶在半途。（五五七頁b）

以上に見たことから、雲門が言語表現を極則とするようになるのは、非常にはっきりとした批判的檢討を經た上でのことであり、いきなり、何も考えずに言葉を最上としたわけではないことが分かる。雲門は、おそらく「彈指謦欬、揚眉瞬目、拈槌竪拂、

或即圓相」といった方法を、その修行時代も含めて自ら徹底して試したに違いなく、その經驗に基づいての發言であろう。

こうした雲門における表現方法に對する認識を踏まえると、倶胝和尚の評價も自ずから明らかになる。すなわち、すでに資福の「嗄」で見たように、こうした表現はすべて向下のレベルに過ぎず、倶胝の指頭禪も例外ではない。指を立てることで全てが片付くというような安易な禪は、雲門にとっては禪でもなんでもない。「實學是葛藤言句。拈槌竪拂時節、於實學猶在半途」なのであって、葛藤言句がなければ、ものの役には立たないからである。倶胝は問われるたびに指を立てたというから、雲門にいわせれば、延々と雪上加霜を繰り返し續けたに過ぎないことになる。

以上で、倶胝和尚という雲門の評言は、全く否定的なものであることが分かったのであるが、そこで、この批評が誰に向けられたものなのか、という第三の點について考えなければならない。

結論から先にいえば、雲門の趙州に對する全般的な態度をみると、これが趙州に對する評言であるとは考えにくい。次にこの點について見てみたい。

擧僧問趙州、某甲乍入叢林。乞師指示。州云、喫粥了也未。僧云、喫粥了也。州云、洗鉢盂去。師云、且道、有指示無指示。若道有指示、向他道什麼。若道無指示、者僧何得悟去。（五五四頁b）

この則では、明らかに雲門は批評ではなく、むしろ解説のほうにかたむいている。「趙州の鮮やかな手並を君は見てとれるか」という感じである。しかも、雲門ははっきりと「者僧何得悟去」と言っており、この趙州の應對が非常に強力かつ有效なものであることを自ら認めているのである。いわば、「これこそ表現としてあるべき姿だ」とでもいいたげな雲門なのであり、口うるさい雲門にしては、非常に珍しいといえるだろう。この珍しい態度が、次の則にも流れているようである。

擧僧問投子、密巖意旨如何。子云、須是與麼人始得。趙州云、何不與他本分草料。師問僧、作麼生是本分草料。僧擬議。師

便打。（五五七頁ａ）

ここでもまた、雲門は趙州を批評するのではなく、むしろ解説的立場にたっている。いわば、趙州の代辯人になっている。次の則をみよう。

擧趙州問僧、什麼處去。僧云、摘茶去。師云、閉口。（五五七頁ｂ）

ここでは、はっきりと趙州の代わりに僧に對して裁斷を下している。趙州に對しては、雲門はなぜか批評的にならず、むしろ、その解説者、代辯家の位置に立とうとする。次の則も、おそらく趙州に對する批評的な言辭ではなくて、むしろ趙州の言わんとしていることを取意したものであろう。

擧南泉示衆云、昨夜三更、文珠普賢相打。各與二十棒、貶向二鐵圍山。趙州出衆云、和尚棒教誰喫。泉云、王老師有什麼過。州便禮拜。師代云、深領和尚慈悲、某甲歸衣鉢下、得箇安樂。（五六〇頁ｃ）

こうした雲門の趙州に對する態度について考えられることは、雲門にとって趙州という存在は一種獨特の重みを持っていたのではないか、ということである。その表現の様式は非常に違うが、趙州もまた言語表現を極則とした人であった。南泉とのやり取りに見られるように、趙州の場合もいきなり言語表現を至高としたのではなく、ありとあらゆる表現を實驗し經驗した上でのことであった。竝外れた天才に恵まれた上に、常人の二倍ほども生きて探求を續けた趙州がどれほどの高みに達したか、同じく言語表現を究極の道と思い定めた雲門には、まさに身に浸みて感じられていたであろう。

あれほど批評的で手厳しい雲門が、趙州に對してはまるで趙州に成り代わっているかのような發言をするのは、雲門の趙州に

對する限りない敬愛の念が、ごく自然に發露した結果なのではないかと思われる。

以上、冒頭に擧げた三點について檢討したのであるが、これらの結果を合わせて見ると、本則においてもまた、雲門は趙州に成り代わって答えていることが分かる。つまり、「州云、我若答、落在平地」という表現をいかにも雲門らしく、より強烈で生々しいイメージに變えたのが「俱胝和尚」という一言である。

俱胝和尚とは、雲門にとって、平地の典型にほかならないことはすでに見た通りである。すなわち、僧の「爲什麽不答」という問に對してもし答えれば趙州が俱胝和尚になってしまう、というのであり、空前絶後の巨峰である趙州を目の前にしながら、その認識の高みを臺無しにし、單調な平地に貶めるような質問をしてどうするのか、というのである。

二

以上、一つの則を軸にして、雲門における表現の問題と、趙州に對する態度という二點について考えたのであるが、次は雲門の南陽慧忠に對する態度について見ることにしたい。というのも、『雲門廣録』において慧忠は雪峯に次いで多く拈擧されており、師である雪峯が壓倒的に多く引用されるのは不思議ではないが、慧忠には特にそうした必然性はないから、内容的に何か重要な意味を持つことが豫想されるためである。最初に慧忠がとり上げられるのは、次の則である。

擧、南方禪客問國師、此間佛法如何。國師云、身心一如、身外無餘。師云、山河大地、何處有也。（五五五頁b）

「身心一如」という言葉は、佛性という共通の基盤によって、慧忠のもう一つの發言である「無情説法」と結ばれている。慧忠がこれらの言葉に込めた意味あいについては、既に別に論じたので、詳細はそちらに譲りたい。[10]

要するに、後に禪者たちによって取り上げられることになるこれら二つの表現は、慧忠獨自の佛性論から生まれたものであり、この意味では、「身心一如」を取り上げた雲門が、無情説法についても言及するのも當然であった。

擧、無情説法。忽聞鐘聲云、釋迦老子説法也。驀拈起拄杖問僧、者箇是什麼。僧云、拄杖子。師云、驢年夢見。（五五四頁b）

鐘聲が「釋迦老子説法」なら、拄杖が單なる拄杖であるわけがない。それを見て取れないようなら、無情説法など永久に分かる筈がない、と雲門は決め付ける。ここでは拄杖は釋迦老子、すなわち法身そのものであり、⑪ 無情説法は法身説法と直結されている。⑫ この則は「無情説法」に對して必ずしも否定的ではないが、次の則では批判的である。

擧古云、如我身空諸法空、千品萬類悉皆同。師云、身不可得、一切諸法豈是有也。所以古人道、無情有佛性。又云、無情不喚作法身説法。（五五八頁a）

ここでは「古云」というだけで、誰の言葉か明言してないが、別のところでは、これを明らかにしている。⑬

擧寶公云、如我身空諸法空、千品萬類悉皆同。師云、爾立不見立、行不見行、四大五蘊不可得。何處見有山河大地來。是爾毎日把鉢盂喫飯、喚什麼作飯。何處更有一粒米來。（五五五頁b）

この二つの寶公に關する拈擧は重要である。というのは、先の「身心一如」に關する拈擧では雲門は否定的態度を取っているのだが、それがどういう理由に基づくものであるか、この二つの「寶公」に關する拈擧によって分かってくるからである。

寶公の言葉の意味するところは、我身を始めとして「一切皆空」ということであるが、まず後ろの則のほうからいえば、雲門は「何處見有山河大地來」として、「山河大地」を持ち出し、「如我身空諸法空」という發言に對して批判的である。寶公のように、「一切皆空」という公式を安易に適用して、我身から千品萬類までみんな「空」にするとどうなるか。

まず、行住坐臥が希薄化し、生活そのものに手ごたえがなくなってくる。それでは何をやっても空回りに終わるしかない（立不見立、行不見行）。肝腎なのは本物の大地に根ざすことであり、無暗に一切皆空を振り回して「四大五蘊不可得」などと言うことではない。雲門が「何處見有山河大地來」という所以である。

「空」ということで、日常の營爲が希薄化されるような方向に流れてはならないのであり、雲門は特に「喫飯⑭」を例にあげて、この點を駄目押しする。「是爾毎日把鉢盂噇飯、喚什麼作飯」。君たちは、毎日何を食っているのか。君たちが食っているのは、しっかりとした手ごたえのある「飯」ではないのか。それとも、君たちが食っているのは「空」なのか。それでは、大地から切り離され、さらには「一粒の米」にすら觸れることができなくなってしまう（何處更有一粒米來）。

次に前の方の寶誌の拈擧であるが、「又云、無情不喚作法身説法」ということから、雲門はここでは無情説法と法身説法とをあえて區別しようとしていることが窺える。「無情有佛性」というのは、「無情説法」や「身心一如」が出てくることになる、そもそもの緣口となった問題であり、慧忠は「無情有佛性」の立場から、これらの發言をなしたのであった。從って、ここでいう「古人」とは慧忠を指していると考えてよい。

雲門は「如我身空諸法空、千品萬類悉皆同」という表現を「身不可得、一切諸法豈是有也」とパラフレーズして、「所以古人道、無情有佛性」という。つまり、この時點では、雲門は寶公の一切皆空と慧忠の無情有佛性を同一視していた。ここから、無情説法と法身説法とを區別する理由が出てくる。雲門の法身に關する態度は、複雜に變化するが、少なくともこの時點では、一切を「空」とすることからくる無情説法（と雲門は考えた）とは對照的に、法身説法は確かな手ごたえのあるものと見られていたことが分かる。

なぜ、「所以古人道、無情有佛性」なのか。雲門は、寶公の「如我身空諸法空」と慧忠の「身心一如、身外無餘」とを同じものだと思ったのである。つまり、慧忠の表現は確かに一切を「身」へと收斂させるように見え、その根幹である「身」が寶公のいうように「空」であるなら、慧忠の「身心一如」も一切皆空に過ぎなくなる。慧忠の本意とは別に、雲門はそう取った。ここから、「山河大地、何處有也」という批判が生まれる。

慧忠において、身心一如、無情説法、無情有佛性の三つは、同一の基盤から出たものであることは、雲門も熟知していたはずで、そこから無情説法も無情有佛性も寶公の一切皆空論と同一視された。雲門が「所以古人道、無情有佛性」というときの「所以」とは、そういう等價關係を言わんとしたものである。

以上を要するに、雲門が慧忠の「身心一如、身外無餘」に對して批判的な態度を見せたのは、寶公の「如我身空諸法空」という、一切を公式的な「空」へと希薄化してしまうものと同じであると見たためであり、それは、結局慧忠の本意を誤解するものにほかならなかった。實際、雲門自身、もう一度「身心一如」を取り上げて、次のようにいう。

擧、國師云、南方佛法半生半滅、此間身心一如、身外無餘。師云、喚什麼作身心一如。又云、汝等要識國師底麼。自代云、不可辜負國師去也。(五五六頁c)

先に「身心一如」を取り上げた時と、まるで違っていることは、一目瞭然である。嘗ては「山河大地」と、いとも簡單に捨棄してためらうことのなかったものが、あらためて、「喚什麼作身心一如」と問い直すことから始められる。趙州について見られたのと同じような、批判者ではなく解説者ふうの言い方になっていることに注意したい。

もちろん、解説とはいっても、肝腎のところは聞き手が自ら摑まねばならぬのであって、「汝等要識慧忠底麼」という問題提起のあとには、「不可辜負國師去也」というだけである。なまなかなことで身心一如を理解したなどと思ったら、慧忠にそむく

ことになるだけだ、問題は極めて微妙で理解しがたい—雲門は、そう警告する。自分自身、それを誤解したことがあるだけに、この忠告は深刻である。

では、雲門は慧忠の身心一如に今度は一體何を見たのであろうか。雲門の他の發言から、ある程度までこれを探ることが可能ではないかと思われる。以下、この點について考えたい。

まず、「身心一如」の「身」とは、もはや寶公の「如我身空諸法空」に見られるような「身」ではない。そうした「空」が觸れることのできるような脆弱なものではない。それは「山河大地」と同じ密度を持っている。そもそも、雲門は一切皆空が究極の認識であるなどとは思わない。次のようなやりとりがある。

問、大徹底人見一切法是空不。師云、蘇嚕蘇嚕。（五五〇頁b）

「蘇嚕蘇嚕」⑮ということで、雲門は相手に、たっぷりと水をあびせかける。頭を冷やして出直して來い、というのである。次の則には、さらにはっきりと教條的な「空」に對する批判が見られる。

師一日拈起拄杖。擧教云、凡夫實謂之有、二乘析謂之無、縁覺謂之幻有、菩薩當體即空。乃云、衲僧見拄杖但喚作拄杖、行但行、坐但坐、總不得動著。（五五五頁c）

「教」によれば、凡夫の有から始まって、階段を登るように次第に高い境地に達し、菩薩にいたると、凡夫と同じものをみても「空」と捉えるようになる。これが「教」の説くところだが、雲門はこれに眞っ向から反對する。拄杖は拄杖であって、それ以外に呼びようはない。有無ということもできなければ、空ということもできない。拄杖を始めとして、あらゆるものについて「行但行、坐但坐」というしかないのであって、この點に關しては一歩も讓ることはできない（總不得動著）。

雲門は、空疎な「空」に對して、しばしば「山河大地」を持ち出すが、この動かしようのない存在に對して、有無や幻有、空などということはできない。ただ、「山但山、河但河」というほかない。「身心一如」の「身」についても同様であって、「身但身」というしかない。では、「心」についてはどうなのか。「心但心」ということになるのだろうか。次のようなやりとりがある。

問、如何是心。師云、心。進云、不會。師云、不會。進云、究竟如何。師咄云、靜處東行西行。（五四九頁c）

雲門は相手の言葉を反復することによって、これは「心は心」というしかないことを示そうとする。しかし、相手は何か別の答を求めようとするために、「不會」となり、「究竟如何」と苛立つ。雲門は「心は心、不會は不會」と、根本的なところを答えているのだが、僧には通じない。「究竟如何」というが、結局のところ「行但行、坐但坐」というところへ落ち着かないと、何を見ても問題が起こり、いたずらに答を求めて彷徨うことになる（靜處東行西行）。

こうして、心に關してもまた「心但心」というほかはなく、それ以外の言い方をしようとすると、たちまち困難が生じる。たとえば、次のような具合いである。

擧三祖云、一心不生、萬法無咎。師云、祇者裏悟了。乃拈起拄杖云、乾坤大地有什麼過。（五五四頁c）

「祇者裏悟了」というのは、三祖ともあろう御方がこんな程度の悟りだったのですか、という慨嘆である。趙州が三祖作といわれる『信心銘』を愛好し、雲門は趙州を崇敬していたから、三祖ならもっと徹底した認識に達していると思ったのに、ということだ。

なぜ雲門は三祖に失望したか。「一心不生、萬法無咎」というなら、一心が生じたら萬法には咎があることになる。心がある

うとなかろうと、萬法自體に咎などないではないか。雲門が拄杖を示して、「乾坤大地有什麼過」という所以である。

雲門が乾坤大地によって指摘しようとしたのは、三祖ともあろう人がこんな失態に陥るのは、心と萬法とを因果關係などで捉えようとするからであり、「心但心、萬法但萬法」ということが徹底していないためだ、ということである。同様の例がもう一つある。

擧教云、心生種種法生、心滅種種法滅。乃拈起拄杖云、重多少。僧云、半斤。師云、驢年夢見。（五五五頁ａ）

雲門が取り上げているのは、『起信論』の良く知られた一節⑯であるが、これに對して雲門が拄杖を拈起するのは、先の則で乾坤大地を持ち出したのと同じことである。すなわち、この拄杖は乾坤大地にほかならない。從って「重多少」という雲門の問に、「半斤」などと答えては、まるごと要點を逃したことが明々である。「驢年夢見」と罵られても仕方がない。

雲門はまさに乾坤大地の重さを持つ拄杖で、「心生種種法生、心滅種種法滅」というテーゼを粉々にせんとしていたのであるが、相手の僧にはその重さを見て取ることができず、二人はすれちがいに終わってしまう。「半斤の拄杖」では、どうにもならない。

以上は心と法との關係について、雲門自ら取り上げて批判してみせた例であるが、これは佛教における根本的なテーマの一つであるから、多くの人が同様の質問をくり返したことが想像される。次はその一例である。

問、如何是三界唯心萬法唯識。師云、我今日不答話。進云、爲什麼不答話。師云、驢年會麼。（五四六頁ａ）

「一心不生、萬法無咎」とか「心生種種法生、心滅種種法滅」といった心と法の關係に關する諸々の表現の根源にあるのが、ここで質問されている「三界唯心、萬法唯識」である。祖師西來意とか、佛法大意とともに、こうした質問は幾度となく問われ

たに違いなく、さすがに雲門もうんざりしたのであろう（我今日不答話）。
以上、雲門の根本的認識によれば、身および心について「身但身、心但心」ということを見たのであるが、こうしたことを検討してきたのは、畢竟、慧忠の「身心一如」との關係を調べるためであった。雲門のこの立場から見た場合、「身心一如、身外無餘」はどのように理解されるのだろうか。
注意しなければならないのは、雲門が「拄杖但喚作拄杖、行但行、坐但坐」あるいは「見屋但喚作屋⑰」「一切但喚作一切⑱」というとき、行、坐、屋といったものが自閉的に、他者との繫がりを失って存在することを意味するものではないという點である。そうした自閉的な存在様式には、雲門は非常に手嚴しく對している。

擧、一切眞如含一切。師云、喚什麼作山河大地。又云、是諸法空相、不生不滅不垢不淨。（五五八頁b）

「含」というところが、「行但行、坐但坐」というありかたとの決定的相違點である。自らのうちに一切を取り込み、他との繫がりを失うようなことになるなら、眞如ものっぺらぼうな「空」と何等變わることはない。雲門が山河大地を持ち出す所以であり、「是諸法空相」と『般若心經』の一節を唱える所以である。次もこうした閉塞的な存在様式を批判したものである。

師或拈拄杖示衆云、拄杖子化爲龍、呑却乾坤了也。山河大地甚處得來。（五五八頁b）

また、「師或畫圓相云、還有人出得麼⑲」ともいう。眞如と同樣、圓相といえどもそこに閉じ込められてしまうのでは、障害になる。躍動性が失われ、腐敗が始まる。こうした自足的状態、自己滿足の状態に人は極めて陷り易い。人は常に完成を求めるのであるが、完成に到達したとき、さらにそれを超えて行くことは非常に難しい。そこそこのところまでゆけば、人はそこに根を下ろしたくなるものだ。そうして枠にはまり、大膽な發想はできなくなってゆく。圓相の中に閉じ込められたのである。

「行但行、坐但坐」というのは、こうした自閉的な存在のありかたでもなければ、何もかも「空」、何もかも「眞如」といった、のっぺらぼうなありかたでもない。「行但行、坐但坐」とは、行坐を始めとして、個々一切のものがそのままで完全であり、お互いに見事な調和のなかにあることを表現しようとしたものである。次の則はこの状態を表している。

問、如何是塵塵三昧。師云、桶裏水、鉢裏飯。（五四六頁ａ）

拄杖、屋、行、坐など一切の個物（塵）が、本來的な完全性のうちにあるとき（塵塵三昧）、決して他者と斷絶するのではなく、「桶裏水、鉢裏飯」という絶妙の關係を實現する。すなわち、「桶但桶、水但水」であり「鉢但鉢、飯但飯」であると同時に、「桶裏水、鉢裏飯」という状態にあるのが、塵塵三昧にほかならないのであり[20]、このとき、個々の存在は決して孤立しているのでもなければ、自己のうちに閉塞しているのでもない。個々それぞれにかけがえのない存在としての全面的な尊嚴のうちにありながら、他者とも完全な調和のうちにある。無數の個物が無限に躍動しながら調和のうちにくつろいでいるのであり、無味乾燥な一律性や、出口のない停滯とは全く別のものである。

この躍動する調和を表現しようとして、雲門は「衲僧見拄杖、但喚作拄杖、行但行、坐但坐、總不得動著」「一切但喚作一切」というに到るのであるが、ここから慧忠の身心一如を見たとき、慧忠もまた同じ事實を表現しようとしていたことに氣づいたのではなかったか。

慧忠は、「心外無法」という大乘佛教の常識に對して、「身外無餘」と眞っ向から對立する。同じことを、慧忠はさらに衝擊的に「古佛の心は牆壁瓦礫」とも表現してみせるが、これによって慧忠が意圖したのは、身を輕視ないし敵視し、心を偏重する宗教全般に見られる傾向の逆轉であり、ここから「身心一如」が主張されたのであった。

慧忠の身は古佛心と對等な重みをもったものであり、「如我身空諸法空」というような身ではない。身は心の付隨物でも從屬

物でもなく、身は身として何の問題もなく存在する。先に雲門が三祖の「一心不生、萬法無咎」を取り上げて、「乾坤大地有什麼過」といったように、心によって身（法）に問題ができたりできなかったりするのではない。身はそれ自體として、何の咎もない。

「身外無餘」ということによって、慧忠は心を偏重することからくる諸々の身への偏見を打ち破り、身を本來性のなかに解放しようとしたのであるが、このような身は、もはや空にも心にも還元することのできない自律性をもって存在している。雲門が「一切但喚作一切」と表現するしかないというのは、こうした存在のありようを見ていることからくる。

注意しなければならないのは、慧忠が「身外無餘」というとき、これは決して身一元論を意味するものではないということだ。それでは、方向が逆になっただけで、心を偏重する誤りと同じ轍を踏むことになってしまう。身外無餘が身心一如という主張とともになされている點が重要であり、身外無餘という主張は、あまりに歪曲され弱體化してしまった身を、心と對等な本來の姿にもどし、身心一如を實現するためになされたものであり、一切を身に還元したり、心を否定しようとするものではない。すなわち身外無餘によって、身は心の束縛から解放され、「身但身」という本來の状態になり、一方の心も、「心生種種法生」といったような、いたずらな一元性から自由になり、「心但心」という状態になる。このとき、始めて、身心一如が實現することになる。「一如」とはあくまでも兩者の對等性が前提となるものであり、一方が他方に從屬するような状態では、「一如」ということは成立しえないからである。

かくして、身心一如は、「身但身、心但心」なる身と心について、それらが閉塞的自閉的な状態ではなく、兩者が完全な調和のなかにあることを表現している。つまり、雲門が「桶裏水、鉢裏飯」という言葉で表現しようとした塵塵三昧と同じく、兩者はそれぞれに躍動しつつ、互いに完全な調和のうちにあることを表現しようとしている。

このように、慧忠の「身心一如、身外無餘」には、雲門の到達した認識と同じものがあり、その根本的重要性と同時に、それを實際に體現することの困難さは雲門自身が一番よく知っていた。「身心一如、身外無餘」を再拈擧して、「喚什麼作身心一如」

「汝等要識國師底壓」と盛んに注意を喚起した上で、「不可辜負國師去也」と警告せざるをえなかった所以である。雲門にとって、慧忠の身心一如は塵塵三昧と同様に重要であり、困難なものと映ったのである。

以上、雲門に關して、二三の特徴的と思われることを考えたのであるが、南陽慧忠との關係は、身心一如しか論じることができなかった。慧忠に關する拈擧はまだいくつもあり、それらを検討しなければ雲門の慧忠觀を完全なものにすることはできないが、少なくとも雲門における慧忠の重要性については指摘できたと思われるので、ひとまずおくことにしたい。