

第四章 雲門と慧忠 — 「身心一如」と「無情說法」— 南陽慧忠の佛性論 —

一 問題の所在

『景德傳燈録』卷二八、あるいは『祖堂集』卷三には、南陽慧忠の比較的長い問答が収録されており、そこに一種の佛性論が展開されている。佛性に關しては、悉有佛性・悉皆成佛か、五姓各別・一分不成佛か、議論の分かれるところであり、インドから始まって、中國日本の佛教を通じての大問題であった。

この複雑微妙な佛性問題に關して、中國佛教初期には、鳩摩羅什の弟子、道生が、「闍提成佛」を唱えて袋叩きにあうが、直後に『大般涅槃經』が翻譯されて、その説を裏付けることになり、毀貶が一轉して稱讚に變わるというドラマがあった。

道生は、非常に先鋭な思想家であつたらしく、闍提成佛説とともに、頓悟成佛の發想も提示しており、おそらく彼の中ではこの兩者は密接に結びついていたことと思われるが、せっかくの頓悟成佛説も、いまだ時期尚早で、道生のあと、大勢を占めるには到らず、長い間忘れられることになる。皮肉なことに、初期中國佛教では異端であつた、この道生の悉有佛性と頓悟は、後に起こり、中國佛教の主流となつていった禪宗で、その中心をなすことになる。

たとえば、『六祖壇經』は、「頓悟」を標榜し、後々まで大きな影響を持った著作であるが、この中には頓悟だけでなく、佛性の問題も顔をだしている。慧能が弘忍に初相見して、次のような佛性問答が行なわれるのは、有名な一段である。

弘忍和尚が慧能に聞いた、「君は、どここの生まれか。この山に来て私を禮拜するのは、一體、何が望みなのかね」。慧能は答えた、「私は、嶺南の人間で、新州の百姓です。今、こうしてはるばるやって来て、和尚を禮拜もうしあげるのは、ほか

でもありません、ただ佛になるための法を求めてのことです」。弘忍は、そこで、慧能を叱責して言った、「お前は嶺南の人間であり、野蠻人だ。どうして佛になどなれよう」。慧能は答えた、「人に南北の別がありません。佛性には南北の別はありません。野蠻人の身は和尚と同じではないとしても、佛性に何の差がありませんか」。

また、趙州の「狗子無佛性」の話頭は、大慧宗杲がしばしば取り上げて強調したり、「無門關」の劈頭を飾ったことなどから、公案の代表のようになっていくが、ここでもテーマになっているのは、「佛性」である。「無」を強調した「無門關」には収録されていないが、趙州には、「狗子無佛性」とともに、「狗子有佛性」の話頭もあり、趙州一人とってみても、佛性の問題は結構複雑である。

ここでは、「祖堂集」をテキストとして、南陽慧忠の佛性論について、考えてみたいのであるが、慧忠の佛性論は、主に華嚴を背景として展開されており、その中で、非常に有名な「身心一如」および「無情說法」の主張が現れてくる。すなわち、「佛性」という糸によって、南陽慧忠の「身心一如」と「無情說法」とは、非常に密接に結びつけられているのである。これらは、慧忠の佛性観を形成する、二つの際立った側面となっている。

二 古人の心は牆壁瓦礫

慧忠の佛性論は、「南方の禪客」を相手にして次のように始まる。

南方から来た禪客が質問した、「古佛の心とはどんなものですか」。師（慧忠）が言った、「牆壁瓦礫などの無情物が、すべて古佛の心だ」。

慧忠の一言で、「古佛の心」が、一気に「牆壁瓦礫などの無情物」に等置されているが、「古佛」というのは、禪では非常に重い言葉であり、「古佛古佛」というのが絶賛の表現として使われることを思えば、これを「心」の前に置いた「古佛の心」も、非常に重い表現だと分かる。この僧はおそらくこれによって、日常ならざる、何か「超越的」なものを想定していたに違いない。それが、いきなり、慧忠によって、そこいらにころがっている「牆壁瓦礫」に同定されてしまったのは、僧の頭は混乱せざるをえない。僧は混乱しつつ、ほとんど本能的に「經典の權威」に縋ろうとする。

「經と非常に相違してますね。涅槃經に言っています、「牆壁瓦礫など無情の物を離るるがゆえに佛性と名付る」と。それなのに、今、「一切の無情は全て佛心」とおっしゃいます。一體、心と性とは、別なのですか、別ではないのですか」。

そこで慧忠は、「涅槃經に違背する」という僧の反問を、まず、體驗的な次元から説明する。「心・性」の差別は、迷妄にあるか、覺醒にあるかの違いによる、と。

師が言った、「迷っている人には別だが、悟った人には別ではない」。禪客が言った、「また、經と相違します。經に言っています、「善男子よ、心は佛性ではない。佛性は常であるが、心は無常である」と。今、師は「別ではない」とおっしゃいます。一體、これはどういうことなのですか」。師が言った、「君は言葉にとらわれて、本質を捉えてない。たとえば、寒い月夜には水は凍って氷となるが、暖かい時節になれば、氷はとけて水になるようなものだ。衆生が迷っているときには、性は凝り固まって心となるが、衆生が悟るときには、心はとけて性になる」。

こうして、實際體驗の問題として「心・性」を捉えたあと、慧忠はさらに經を引いて、自説の正當性を證明しようとする。ここで、注目すべきなのは、僧が「涅槃經」を引いたのに對して、慧忠は「華嚴經」をもって自説の根據とすることである。この

結果、「無情説法」という發想が生まれてくる。

實際、「無情説法」は、華嚴における「法身説法」から、ほとんど必然的に生まれてくる發想であり、後にも少し觸れるが、慧忠以外にも、四祖道信を始めとして、「無情説法」を唱えた一群の人々の存在が推定される。その意味では、「無情説法」は、慧忠獨自のものというより、一つの思潮であったのかもしれない。

どのようにして、「法身説法」から「無情説法」が出てくるかという点、無情もまた法身にほかならない、と見る点から、無情もまた説法できることになる。法身説法と無情説法には、非常な親近性があることは、間違いない。無情が法身であることについては、問答の中で、次のように明言されている。

「ただ、有情に佛となる時を授記するだけで、三千大千世界の一切の國土は、ことごとく毘盧遮那佛の身に屬することになるのである。佛身の外の、どこにさらに無情があつて、授記を受けるといふのだろうか」。

また、次のようにも言う。

「華嚴經に言っている、『佛身は法界に充滿し、あまねく一切の群生の前に現れる。隨縁赴感して、あまねからざるはなく、しかも、恆にこの菩提の座に在るのである』と。翠竹（無情物）が法界の内にあるのなら、法身の内にあることは論じらるまでもない」。

しかし、無情説法にゆくまえに、まず「無情に佛性があるかないか」という問題が解決されねばならない。無情説法はそのあとである。かくして、慧忠は、華嚴を引きつつ、「無情に佛性がある」と論じる。

「君は、『無情には佛性がない』ということに固執しているが、經にはこう言っていないかね、『三界唯心、萬法唯識』と。華嚴經に言っている、『世界のあらゆる存在は、全て心だけから造られる』。今、ちよつと君に聞くが、無情物というのは、はたして三界の内にあるのだろうか、それとも三界の外にあるのだろうか。はたしてこれは心なのだろうか、それとも心ではないのだろうか。もし心ではないなら、經に『三界唯心』というはずがない。もし心なら、『無情には佛性がない』というはずがない。君は、自分で經に違背してしまっているのだ。私が經に違っているのではない。禪客が言った、『無情に心があるということになりますと、説法もするのでしょうか』。師が言った、『もちろん、する。いつもいつも説き續けて、間歇することがない』。

これを見れば、『無情に佛性がある』という結論は、華嚴の『三界唯心』に基づくものであることが分かる。「南方の禪客」の問は、『古佛の心』から始まったが、禪に限らず、『心』が佛教の中心テーマであることは、論を待たない。それだけに、『心』に関しては、佛教全體を賭けて、非常に多様な探究が行なわれ、その結果、これをどう見るかで、非常に大きな立場の相違も生じることになった。「心」と一口に言っても、佛教の發展過程において、さまざまな解釋が生じたわけで、場合によっては、根本的に相反するような定義がなされるような場合もあった。

三 「心」とは何か

たとえば、圭峰宗密の『禪源諸詮集都序』には、心の定義が四つあげられているが、三番目の「集起心」は法相系の心の定義であり、四番目の「眞實心」は如來藏系の心の解釋で、兩者は互いに相容れない。玄奘によって招來された、護法の唯識思想を

中心とする法相系では、あくまでも「五姓各別・一分不成佛」であり、「起信論」を代表とする如來藏系では、「悉有佛性・悉皆成佛」として、心を捉える。こうした根本的な對立關係にある教説を、佛陀・先賢の聖説として、矛盾なく解釋し、秩序付けるために、華嚴宗では法相系を大乘始教、如來藏系を大乘終教と位置付け、法相系は如來藏系にいたる前段階の方便説であるとして、矛盾を回避しようとする。

いわゆる華嚴宗の教相判釋であるが、こうした理論的な問題とは別に、たとえば慧忠なら慧忠という、一箇の實踐者の體驗から見た場合、どのような心の定義・表現が、一番びったりしたものであつたかという、さらに切實な問題がある。これに對し、慧忠は、華嚴の「心」を選んだのであり、これは、華嚴の表出している心の様相が、單なる想像や思い付きで描かれたものではなく、おそらく、何か非常に言い表し難い、實際的體驗に基づいたものであることを示唆する。

實際、慧忠だけではなく、實質的に、中國禪を創始した天才とみなされる馬祖が、その語録において、次のように言うことから、この感は一段と強くなる。

あらゆる存在は心の働きであり、あらゆる事物の名稱は、すべて心から生まれる名稱である。諸々の現象は心から生じるのであり、心は諸々の現象の根本である。經に言う、「心を識り、本源に達するゆえに、沙門というのである」。名稱も、意味も、一切の諸現象も、すべて等しく、純一にして混じり氣がない。教門において隨時に自在であることができれば、法界を建立すると、一切は法界になる。眞如を立てれば、ことごとく眞如であり、理を立てれば、ことごとく理、事を立てれば、ことごとく事である。一を挙げれば、千が従い、理と事とは別なものではなく、すべては靈妙なる働きであり、そのほかに理があるわけではない。すべては「心の回轉」によるのである。

以上の馬祖の言明が、華嚴の表現に非常な親近性があることは、一見して、明らかであろう。「法界を建立すると、一切は法

界になる。眞如を立てれば、ことごとく眞如であり、理を立てれば、ことごとく理、事を立てれば、ことごとく事である。一を挙げれば、千が従い、理と事とは別なものではなく、すべては靈妙なる働きであり、そのほかに理があるわけではない。すべては「心の回轉」によるのである」というのは、全く華嚴の物の言い方である。特に、「一を挙げれば、千が従い」というような表現は、華嚴で多用される表現として、特徴的なものだ。

華嚴を始めとして、佛教の教説は、しばしば非論理的に見える。しかし、論理的であることは、必ずしも「正しい」ということとの証明にはならない。これは、むしろ科學の世界では常識である。數學は別として、いくら論理的に精密に組み立てられた理論であっても、實驗結果がそれを裏切れれば、何の價値もない。それは、ただ、「論理的に語られた戲言」に過ぎない。問題は、その理論がいかに觀察された結果と合致するかという點にあるのであって、あくまでも現實存在の様相が先行する。

佛教においても、同様で、實踐家たちによって實際に「見られた」ものが肝腎であって、いくら論理的に精密であっても、それに合致しなければただのガラクタになる。禪定を含む様々な實踐工夫を通じて、佛徒たちが常識的には考えられないような奇妙な體驗、不思議な經驗を持ったであろうことは、想像に難くない。

そこでは、通常の論理が通用しなくなる可能性がある。論理とは、日常のレベルで生み出されたものであり、日常の經驗に合致するように作られているからである。それは、日常生活においては、非常な效力を持つものではあるけれども、そこを超えた領域では通用しなくなっても當然である。

實際、科學の世界で、それは起こった。物理学では、素粒子レベルのミクロの世界で、マクロの論理が通用しないことが發見され、大變な激動があった。この、新しく人類の前に姿を現してきた、全く異質な世界を説明するための理論を求めて、日本の湯川秀樹、朝永振一郎などを始め、世界中の物理學者が鎬を削ったのであり、前人未踏の領域を探查し、全く新たなものを創出してゆく「天才の時代」が現出したのである。その努力は、「量子論」となって結實した。

物理学が、ミクロの世界を説明しようとして、量子論という、古典物理学とは異質な、全く新しい理論を創造していったよう

に、佛教實踐家たちは、自分の體驗した事實を表現するために、あえて日常の論理とは異なる、全く異質な、新しい表現を創出していったに違いない。その壮大な成果の一つが『華嚴經』だったのではないか。

こうした、極めて實踐的な體驗に裏付けされたものという背景があるからこそ、慧忠や馬祖を含む多くの禪者たちが、ごく自然に華嚴に引き付けられ、自己表現の手段として使ったのであり、そうでなければ、決してこのような使い方はされなかっただろう。

つまり、慧忠や馬祖にとって、「悉有佛性」というのは、單なる理論や理念ではなくて、それはあくまでも自らの體驗に根ざしたものであったということ、これが重要なのであり、それは、言葉进行操作すれば、どちらにでも言えるというような曖昧なものでは決してなく、彼らの存在そのものを賭けての發言であり、そこに空想や觀念性の介在する餘地は全くなかったであろう。慧忠が無情に佛性があるといい、さらには「無情說法」を主張するときも、同様で、慧忠はここで、非常に微妙な自らの體驗を、相手と分かち合おうとしているのだ。果して相手がそれを受け取ることができるかどうか、それはまた、別の問題である。

四 無情說法

慧忠と禪客との對話に戻る。「無情說法」という衝撃的な發言に、まず浮かぶ反論は、「では、どうして私には聞こえないのか」であろう。實際、兩者の話は次のように續いてゆく。

禪客が言った、「私にはどうして聞こえないのでしょうか」。師が言った、「君が聞かないのは勝手だが、大いに聞いている人がいる」。「どんな人が聞けるのですか」。「聖人たちが聞ける」。「それでは、衆生には聞く資格はないことになり

ます」。「私は衆生のために説いており、そうした聖人たちのために説くことはできない」。「私は愚昧で聾瞶で、無情の説法が聞こえませんが、和尚は人天の師であり、般若波羅蜜多を説かれます。無情の説法を聞いておられるのでしょうか」。「私も聞かない」。

一見して明らかなのは、相手の僧が、實に截然と「衆生」と「聖人」を區別していることである。僧には、両者が融通しているとは、想像もできない。両者は二本の平行線のように、どこまでも交わることなく、完全に排斥するものとして、想定されている。

日常的な論理の教えるところは、まさにこうした「截然たる區分」にはかならない。この明確な線引きこそ、論理の持つ根本的な機能であり、論理の基盤、榮養源だ。境界が曖昧になると、論理はその効果を失ってゆく。華嚴を始めとする佛教の世界が非論理的に見えるのは、そのためだが、まさにそこにこそ、慧忠の内的世界は存在している。華嚴的圓融の世界に住する慧忠には、もともと、僧のように「衆生」と「聖人」との截然とした區分はない。

従って、慧忠が「聖人たちが聞ける」というのは、決して相手の僧を疎外したものではないが、僧はひたすら衆生と聖人との差を意識し、慧忠は自らを聖人とし、僧を衆生だと位置付けたのだと思ひ込み、それではあまりに無慈悲ではないかと考える。「それでは、衆生には聞く資格はないことになります」。

これに對して、慧忠は「私は衆生のために説いており、そうした聖人たちのために説くことはできない」と答える。「私は、君のいう衆生、すなわち、まさに君のために全力を盡くして眞理を明かそうとしているではないか、私に關心があるのは、いま目の前にいて、自らを衆生だと思って嘆いている君であり、無情説法を聞くことができる聖人ではない」と慧忠は言うのだが、「聖人」「衆生」の區別にとらわれ、「聞く」「聞かない」とりつかれた相手には通じない。たちまち、「衆生である私には聞こえないとすれば、聖人であるあなたには聞こえるはずだ」という發想になる。實に論理的だが、論理的になればなるほど、

慧忠の言わんとしていることから離れてしまう。「私は愚昧で聾瞽で、無情の説法が聞こえません。和尚は人天の師であり、般若波羅蜜多を説かれます。無情の説法を聞いておられるのでしょうかね」。

これに對する慧忠の答は「私も聞かない」である。一見、意外な感じがする。僧が想定したように、「私は衆生で、慧忠は聖人」という區分差別をもとにすると、そんな感じがするのである。「聖人は無情説法を聞く。慧忠は聖人である。ゆえに、慧忠は無情説法を聞く」。

日常的論理からすれば「完璧」だが、根本のところでは誤っている。この三段論法が成立するための前提条件は、「衆生」と「聖人」との截然たる區分の存在であり、その決して融通することのない二つの範疇のうち、僧は「衆生」に、慧忠は「聖人」のカテゴリに分類されるという點にある。しかし、實際には、慧忠にはそうした衆と聖との截然とした區分など始めからない。「私も聞かない」という言葉には、慧忠のこうした立場が非常によく現れているのであるが、論理的思考に絡めとられている僧には理解できない。「聖人である慧忠が無情説法を聞かないとすれば、先の慧忠自身の言葉と矛盾するではないか、納得できない」といった調子で、僧は慧忠に反問する。

「和尚はどうして聞かないのですか」。

これに對する慧忠の答が面白い。

「幸いなことに、私は無情の説法を聞かないのだ。私がもし無情の説法を聞けば、私は聖人たちと同じになってしまう。そうなれば、君はどうやって私を見、私の説法を聞くのかね」。

これによって、慧忠は、およそ次のようなことを言おうとしている。「君を助けるためにこそ、私は衆生の次元にとどまって

いるのではないか。私が自己本来の次元に立てば、なるほど、私は「無情説法」と共震・共鳴するかもしれないが、そのとき、君は取り残されることになる。そうなれば、私は「自受用三昧」を楽しむことができるだろうが、もはや、君の助けにはなれない。私は、今、目の前にいる君を何とかしたい。そのために、全力を盡くして、君の次元にとどまっているのだ」。

衆生を濟度するために、あえて成佛せず、衆生界にとどまるという「大悲闡提」の發想に共通したものがあがるが、相手の僧は、これを「お前のような『衆生』には、『聖人』レベルの話などでははしない。私は、お前のレベルに合わせて、低次元で話をしなくては行かないのだ」と、ひどく突き放された感じで、受け止めたに違いない。慧忠がぬらりくらりと質問をかわしているような気がして仕方がなかつたところへ、こうした曲解が重なり、僧は、とうとう、我慢できなくなつて、「はつきり言ってください」と迫る。

「一切の衆生は、結局のところ、無情の説法を聞くことができるのですか」。「衆生がもし聞けば、もう衆生ではない」。

「無情説法」を聞くとは、華嚴の展開する根源的世界へ參入することにはかならず、このとき、彼はすでに覺者であつて衆生ではない。この場合の慧忠の答も、相手を衆生に分類して、「無情説法」を聞くことの不可能性を主張したのではなく、むしろ衆生であることに對する相手の頑なこだわりの根を刈ろうとしたものである。

衆生を衆生たらしめているのは、分裂した實存であり、そこから生まれてきているのが、この僧の觀念性であり、「一般化」の仮面だ。「一切の衆生」と言いつつ、實際に関心があるのは、「自分のこと」でしかない。「一切の衆生は、結局のところ、無情の説法を聞くことができるのですか」という、一見、いかにも「衆生濟度」の菩薩的質問の實體は、「私は、畢竟、聞くことができないのか」ということである。慧忠の答は、相手に即していえば、「君がもし聞けば、もう君ではない」となり、分裂した實存を生み出している元凶、すなわちエゴの消滅を言っていることが分かる。

しかし、僧には、通じない。通じていたら、それでケリがついていただろう。僧は大悟し、華嚴の世界に直入して、大事了畢、「二卷の終わり」である。だが、僧はポイントを逃し、質問し続ける。なぜか。慧忠の言うことを「聞けない」からである。「聞くこと」は難しい。眞に相手に耳を傾けることは難しい。内にざわめく騒音をかかえて、我々は決してありのままを聞かない。無情説法の困難は、「聞く」という行爲そのものの困難による。

「無情の説法には、はたして典拠があるのですか」。言っていることに典拠を持たないなら、君子の話とは言えない。君は知らないか、阿彌陀經に言っている、「水や鳥や樹林が、みな佛を念じ、法を念じ、僧を念ずる」と。鳥は有情だが、水や樹木は一體有情だろうか。また、華嚴經に言っている、「國土が説き、衆生が説き、三世の一切が説く」と。衆生は有情だが、國土ははたして有情だろうか。「無情に佛性があるということでしたら、一體、有情の場合はどうなのですか」。「無情でさえそうなのだから、有情においては言うまでもない」。

ここでも、また、經典として「華嚴經」が挙げられており、慧忠の基本的な立場に華嚴があることが、あらためて、確認される。

五 南方の佛性VS慧忠の佛性―身心一如

このあと、話は、無情に佛性があるなら、有情と同様、それを食べたらずと、罪になるのではないか、なぜ肉食禁止、殺生禁止と、有情ばかりを問題にして、無情の殺生が問題にならないのかという僧の質問があり、さらに、經典の中には有情が成佛するという豫言（授記）はあるが、無情物に關しては、そんなことが書いてあるのを見たことがない、これはどういふわけであ

るかという質問などが続くが、ここでは割愛して、佛性の根本問題に直接かかわる、次の質問に目を向けたい。

「一切の人の佛性は、果して一種なのですか、それとも種別があるのですか」。「一種ではありえない」。「どうして種別があるのですか」。「ある人々の佛性は、全面的に生滅しないが、ある人々の佛性は半分生滅し、半分生滅しない」。「どのような人の佛性が全面的に生滅せず、どのような人の佛性が半分生滅し、半分生滅しないのですか」。「わたしのところでは、佛性は全面的に生滅しないが、あの南方の佛性は、半分生滅し、半分生滅しない」。

慧忠の批判の対象となっている「南方」というのは、南方で教線を張っていた荷澤宗のことである。

「無情説法」に關して、「北宗系」の史書と言われる『楞伽師資記』に、道信の言葉として、次のような發言が擧げられている。「涅槃經には、『一切の衆生が佛性を持っている』と言っている。『牆壁瓦石は佛性がないから、説法ができない』などと、どうして主張できようか」。

これは、道信の當時（あるいは、『楞伽師資記』が編纂された當時）、「涅槃經」をたてに「無情説法」を否定する人々と、逆に道信を含めて、それを肯定し、唱道した人々がいたことを暗示する。

慧忠は、こうした二つのグループのうち、道信と同じ立場を繼承しているように見え、『華嚴經』を重用する點も共通しており、あえていうなら、慧忠はかなり北宗系に近い人物であるように思われる。少なくとも、佛性に關する限り、南宗を標榜した荷澤神會とは眞つ向から對立している。實際、『荷澤神會禪師語録』で、神會は次のように、「無情無佛性」を主張する。

牛頭山の袁禪師が質問した。「佛性はあらゆるところに遍在しているのですか」。「佛性は、一切の有情に遍在しており、一切の無情には遍在していない」……（中略）……「涅槃經に、はっきりと明言されている、『佛性がないものとは、無情物のことである』と」。

慧忠の相手である「南方の禪客」の様々の質問は、まさにこの神會の主張を代辯したものであり、慧忠は神會の説に對して、眞つ向から對決し、論破していることになる。要するに、「佛性の有無」という、非常に根本的な主張において、慧忠は神會とはつきり對立する立場にあった。

神會の南北二宗の主張において、「頓悟」という言葉は、一種のスローガンとして、非常に目立つものになっているが、近年では頓悟の主張は神會のいう南宗の獨占物ではなく、北宗禪にも頓悟はあったと言われている。こうしたことを考えると、「頓悟」とは別に、むしろ、佛性問題に關してこそ、神會系の南宗と、神秀系の北宗を分かち、さらには慧忠と神會を分ける一つの根本的相違があつたと言えるだろう。

この「南方の佛性」と、自己の佛性について、慧忠は「同一ではありえない」と喝破し、その違いを「全面的に生滅しない」と「半分生滅し、半分生滅しない」という、不思議な表現で示したのであるが、ではなぜ、慧忠の言うような違いが生じるのか、この問に對して、慧忠は次のように應じている。

「和尚の佛性は、どうして全面的に生滅せず、南方の佛性は、どうして半分生滅し、半分生滅しないのですか」。『私の佛性は、『身心一如、身外無餘』であるために、全面的に生滅しないのである。南方の佛性は、身は無常であり、心性は常であるために、半分生滅して、半分生滅しないのである」。

ここに、慧忠獨特の「身心一如」という表現があらわれる。この言葉の意味を考えるためには、慧忠の批判する南方の教えがどのようなものであつたかを見ておかなければならない。『祖堂集』では、次のように説明されている。

「ある善知識は言っています、『學道の人よ、ただ本心を見極めよ。無常（死）がやってきたときには、脱け殻をそこいらに放り出し、心の覺性が遙かに出て行くのを、解脱という』と。これは、また、どうでしょうか」。

これに對する慧忠のコメントは重要である。慧忠は次のように言う。

「これは二乗・外道の範圍を離れていない。二乗の人々は、みな有爲の生死を厭い離れんとし、無餘の涅槃を求め願う。老子もまた、言っている、『私に大いなる患いがある。私の身體がそれである』。これらの人々は、冥界の悟りを乞い願うて、至高の眞理だと言ひ、そこで冥界の悟りに到ろうとして、須陀洹の人は八萬劫、斯陀舍の人は六萬劫、阿那舍の人は四萬劫、阿羅漢の人は二萬劫、辟支佛は十千劫の間、定の中にとどまり、外道もまた、八萬大劫の間、非想非非想天にとどまるのである。二乗の人々は、その劫が満ちても、なお回心して大乘に向かわねばならぬのであり、外道の人々はその劫が満ちても、輪廻生死を免れないのである」。

肉體と精神（魂）を分離し肉體を障害と見る發想は、宗教全般に非常に根強い。慧忠は、外道の代表として「老子」がそうだと指摘しているが、佛教においても事情は同じであつた。外道と同じく、二乗も肉體を敵と見なしたと、慧忠は考える。二乗の究極の目標は「灰身滅智」と呼ばれるが、ここには明らかに「身は患い」という發想がある。そのため、彼らはおそろしく遠回りをしなければならなくなる。たとえ二乗の究極に達しても、ようやく大乘の門前にたどり着いたに過ぎない。何という無駄なことであるか——慧忠に言わせれば、それもこれも肉體を精神と對立させ、肉體を卑しめ、精神を尊ぶというところに原因がある。

肉體を魂（あるいは眞理）にとつての障害物と見なすとき、無限の階梯が必要になる。なぜなら、肉體が邪魔物ではないということに氣付くまで、人は延々と自らの肉體と闘い續けねばならないからであり、その闘うということ自體が、眞の解脱の障害になるからだ。考えて見ればいい、このとき、人は一體誰と闘っているのか。

自らが自らの一部と闘っているのである。犬が自分の尻尾を追いかけているようなものだ。永遠に勝利することはできない。

ただ、自らを傷つけ、疲勞困憊することになるだけだ。自分が自分と闘って傷つくのは自分でしかない。それは、途轍もないエネルギーの浪費であり、そんな状態では、究極にいたるに必要な跳躍は、とうてい望めない。慧忠が、「二乗の劫が満ちても、なお回心して大乘に向かわねばならぬのであり、外道の劫は満ちても、輪廻生死を免れないのである」という所以である。

ここから、慧忠が「身心一如」を主張する必然性が生まれることは、明らかであろう。身と心は、對立拮抗する二つの分離したのではなく、同じ自己にほかならない。自己という統一體の異なる二面に過ぎない。それをあたかも對立物であるかのよう
に思わせ、心によって肉體が克服されねばならぬと考えるのは、あきらかに倒錯である。もともと調和しているものを、あえて分離し、對立物に仕立てあげたのは、社會通念や、諸々の價值判断から養分を得て生きている「エゴ」である。

エゴは、軋轢と摩擦、鬭争を基盤として成立している。調和はエゴの敵である。このゆえに、エゴはありとあらゆる問題を捏造し、人を葛藤の中に巻き込んで行くのであるが、エゴの生み出した最大のトリックは、「肉體VS精神」という對立である。一旦、このエゴの仕掛けた罠に陥ると、人は無限に闘い続けねばならなくなる。敵が自分以外のものであれば、いつか勝利する可能性もあるが、自己を相手では、永遠の圓環を描き続けるほかはない。

「南方」の佛性解釋は、このエゴの仕掛けた罠にすっかりはまってしまい、半分（肉體）生滅、半分（魂）不生滅という、ひどいことになっている。これでは、折角の佛性も臺無しで、外道のように、無限の輪廻を続けるほかはない。肝腎なのは、エゴのトリックにかかって、精神と肉體に對立分離關係を作るのではなく、兩者の非分離性、統一性に氣付くことだ。兩者の統一性に氣付くとき、そこに華嚴の圓融する世界が現前する（理事無碍）。これが「身心一如」にこめられた意味あいであるが、ここで注意しなければならない非常に特徴的なことがある。それは、「身心一如」に續く「身外無餘」という表現である。なぜ、「身外」なのであろうか。

六 「身外無餘」のパラドックス

【華嚴經】を含めて、唯心あるいは唯識を説く經典は少なくないが、一切が「心」なら、「心外無餘」となるはずである。實際、唯識教學においては、「心外」には何もないということが、□を極めて強調されるのであり、決して「身外無餘」などと主張されることはない。「身」は「心」の中にあり「心外」にはないというのが一般なのだ。従って、慧忠の「身外無餘」は明らかに大變な逆説である。

この發想の根幹には、再び、華嚴があるように思われる。というのは、「身心一如」が「理事無碍」に對應することに注意すると、華嚴はさらに「事事無碍」をいうのであり、ここでは、「理」は背景に後退し、「事」が前面に出る。この次元では、「理」は「事」に吸収されて、一切が事であり、事以外には何もない、という逆説が成立しうる。この意味で、慧忠の「身外無餘」は、華嚴の「事事無碍」に對應し、ここから生まれた發想であることが推定される。

もう一つ、「身外無餘」の源泉として考えられることは、華嚴における「佛身説」である。これについては、慧忠自身の、次の言葉によって裏付けされるだろう。

「ただ、有情に佛となる時を授記するだけで、三千大千世界の一切の國土は、ことごとく毘盧遮那佛の身に屬することになるのである。佛身の外の、どこにさらに無情があつて、授記を受けるといふのだろうか」。

これから、「身外無餘」の「身」とは、華嚴における「佛身」であることがはっきりする。ここで注意しなければならないのは、佛身とは言つても、それは決して抽象的なものではなく、「牆壁瓦礫」という一言が如實に示すように、我々の肉體、この生身をも直指した、極めて生々しい「佛身」である、ということである。「身」が「佛身」であると分かつてみても、依然として、「身外無餘」の逆説性は非常に強いのだ。

慧忠が、冒頭で、「古佛心」をいきなり「牆壁瓦礫などの無情物」に同定したことを、あらためて、思い出す必要がある。慧忠にあつては、「心」は直ちに「無情物」であり、「三界唯心」とは「三界唯身」にほかならない。「身」は、無情物全體の象徴であり、慧忠は「心」を偏重しすぎる一般の風潮に對して、敢然と無情物の中に立脚して、「身心一如」という統合を主張したのであつた。

従つて、理論的、教學的には、事事無碍あるいは佛身説が、「身外無餘」という發想の基盤であるとしても、ここで終わるわけにはいかなのである。次に問題になるのは、現實的な、生々しい慧忠の洞察としての「身外無餘」という表現であり、この言葉に込められた現實的意味あいだが、どのようなものであつたのか、これを、明らかにしなければならぬ。

慧忠が、あえて「心」と「身」を逆轉し、「身」をここまで強調しなければならなかつたのは、おそらく、人々の「身」への無意識的な否定的態度というものが、餘りにも根深いものであることを徹底して見抜いたためだ。それは、呪縛のように我々を縛り付け、もともと分裂してもいないものを、あたかも對立しているかのように錯覺させ、闘わせる。

身心の分裂は、エゴの最大の榮養源であり、そこから、夥しい種類の分裂が生まれてくる。これは自己分裂の根元であり、ここから他者と自己との葛藤が生まれる。この世を地獄に變える最も大きな原因が、ここにある。

しかも、多くの經典が、「心」を強調すればするほど、この巧妙なトリックの過程は、滅ぶどころか、いよいよ活發に回轉しかねない。慧忠は、この深く巧みに隠された實存分裂のメカニズムの危険を熟知しており、これを真正面からぶち壊しにかつたのである。そのために慧忠がふりあげたハンマーこそ、「身心一如、身外無餘」という逆説表現であつた。「心」の強調は、「壇經」に見られるように、禪宗においても、例外ではなかつたが、慧忠は、「心」の強調による「身心」の分裂の加速状態を、「身外無餘」ということで、一氣に逆轉しようとしたのである。

こうして、「身心一如」は「身外無餘」によつて、強烈なひねりが加えられ、慧忠獨特の表現になつており、同じく慧忠の言葉として有名な「無情説法」の方は、先に見たように、同様の發想にたつ一群の人々の存在が推定されることから、「身心一如」

こそ、独自の佛性觀に立脚した、慧忠ならではの言明であったと言えるだろう。

もちろん、既に見てきたように、「無情說法」と「身心一如」とは、慧忠の中にあつて、非常に密接に關連したものであつて、決してバラバラに存在したものではない。ここで、もう一度、これら二つの關係を、簡単にまとめておこう。

兩者の表現を結ぶ要は、問答の劈頭に、「古佛の心とは、牆壁瓦礫である」と喝破した一言にある。この言明から、一方では、華嚴を立場として、「無情にも佛性は存在する」という佛性論が展開され、さらに、これを（「法身說法」によって）一歩ずつめて、「無情說法」が主張されたのであつた。

同時に、「古佛の心」を「心」に、「牆壁瓦礫」を「身」に置き換えてみれば分かるように、この一言は、「身心一如」という普遍的言明を、個別化・具體化したものにほかならない。（「牆壁瓦礫」を「身」に置き換えることの妥當性は、先に見たように、「身」は「佛身」であり、一切の無情物を含むとされていたことから、明らかであろう）。このように、問答冒頭の「古佛の心とは、牆壁瓦礫である」という一言が、「無情說法」と「身心一如」の雙方を繋ぐ「要の一句」になつてゐる。

この一言と、「無情說法」と「身心一如」の二表現を比べた場合、「身心一如」の方が、この一言と、より直接的に結びついていることは、明らかであろう。「身心一如、身外無餘」を、そのまま、日常的な眼前の事物に即して、具現化してみせたのが、「古佛の心は、牆壁瓦礫」にほかならないからである。

さらに、「身外無餘」が、「牆壁瓦礫」の一言で、巧みに表現されてゐることに注意しよう。「牆壁瓦礫」ということによつて、力點は、「心」から、一舉に「無情」（身）へ轉換されてゐる。

こうして、冒頭の、強烈な一言によつて表明されてゐる慧忠の直接的背景に、「身心一如、身外無餘」という根本的立場があつたことが、明らかに成り、「身心一如」という表現の持つ獨創性が、あらためて認識される。

慧忠の「無情說法」は、洞山を始め、多くの人々に深刻な影響をあたえたが、より慧忠らしい、獨創的な發言である、「身心一如」の方は、どうであつたか。

言語表現の妙をもつて知られる雲門文偃は、その『廣録』の中で、多くの人々を取り上げて批評しているが、他の人々と較べ、慧忠を取り上げることが目立って多く、彼の慧忠に対する竝々な關心が窺われる。「身心一如」については、二度にわたって問題にしている。

最初のもものは、次のようである。

問題提起―南方の禪客が國師に問うた、「この佛法は、どのようなものでしょうか」。國師が言った、「身心一如、身外無餘」。

雲門のコメント―「山河大地はどこにある」。

雲門において、「山河大地」というのは、獨特の、特徴的な使われかたをする言葉であることが、入矢義高先生によって指摘されている。山河大地は、人間の弄ぶあらゆる觀念性を拒絶し、疑いえない現存性をもって、そこに存在する。すなわち、「山河大地」とは、一切の教條的なものを寄せつけない、嚴然たる存在を意味する。

従って、雲門が、慧忠の「身心一如、身外無餘」に對して、この「山河大地」をぶつけるということは、雲門が「身心一如」に對して、教條的な臭いを嗅ぎつけたことを示唆する。おそらく、先に見たような、華嚴教學的な臭いが氣に入らなかったのだろう。

しかし、これは慧忠の認識内容を踏まえてのコメントではなく、表面的な印象による批判であり、いわば、雲門の教條的なものを嫌う餘りの過剰反應であった。雲門自身、これに氣付いたようで、後に、もう一度「身心一如」を取り上げて、次のように言っている。

問題提起―國師が言った、「南方の佛法は、半分生じ、半分滅す。ここでは、身心一如、身外無餘だ」。

雲門のコメント―「何を『身心一如』と呼ぶのか」。また、こうも言った、「君たち、國師が何を言わんとしているか、知りたいかね」。相手に代わって自ら言った、「國師に背いてはならないよ」。

ここでは、先の「山河大地」で、眞つ向から慧忠をたたき潰そうとしたのとは、うってかわって、まるで慧忠の代辯者であるかのようなものの言い方になっていることに注意したい。

雲門は、慧忠が「身心一如、身外無餘」にこめた逆説性を、今度は正確に見抜いたに違いなく、ここではその認識内容に立つて、コメントしているようである。もはや、教條性など、問題にもならない。慧忠國師は、教條性とは無縁の、生きた認識を伝えようとしていた。それは、生きた認識であるがゆえに、ごく自然に逆説になったのであり、頭でひねって逆説の衣を纏ったのではない。

この逆説性に躡かずに、慧忠の洞察へ直參することは、易しくない。雲門自身でさえ、外見の教條性に引掛かって、誤解しかけた。しかし、よく見れば、非常に鋭い認識が、そこにはあった。大變に手厳しい批評を常とする雲門が、まるで解説者のように、「何を『身心一如』と呼ぶのか」と言い、「國師が何を言わんとしているか、知りたいかね」と、くり返す所以である。

もちろん、雲門は、これ以上解説して、肝腎の「生きた認識」を、死んだ觀念にしてしまうような、愚かな真似はしない。そこで、一気に結論が来る。「國師に背いてはならないよ」。

もう一人、同じ洞察に達したと思われる禪者をあげよう。慧忠が没してから、僅か三年後に生を受けた趙州は、あらゆる禪者を震撼させるほど、高い境地に達したと思われるが、『趙州録』の中で、彼が次のように言うのは、「身心一如」という言葉こそ使っていないが、その内容はまさしく同一線上にあり、慧忠の「身外無餘」をも、趙州獨特の鋭く截るような表現で、見事に

言い留めている。趙州もまた、この危険窮まりないエゴのメカニズムに、はっきり気付いていたに違いないのである。

師が衆に示して言われた、「まだ世界が存在しないときにも、すでに此の性はあった。世界が壊れるときにも、此の性は壊れない」。僧が問うた、「此の性とは、何ですか」。師が言った、「五蘊・四大」。「これは、まだ、壊れるではありませんか。此の性とは何ですか」。師が言った、「四大・五蘊」。