

## 中国思想としての無情説法

"Wu Qing Shuo Fa" as seen from Chinese Thought

坂内 栄夫

SAKAUCHI Shieo

【キーワード Keyword】 無情説法、禪、莊子、慧忠、洞山

【所属 Institution】 岐阜大学教育学部 (Faculty of Education, Gifu University)

【要旨 Abstract】 南陽慧忠に始まる「無情説法」の境地とは、「概念化・言語化を行うことなく、全ての存在をそのままにありのままに受け入れる」という事だろうと考えられる。この立場は、実際問題として、現実的には『莊子』の説く知的把握は放棄し「適くこと無し、是(ぜ)に因るのみ」(「無適焉、因是已」という、絶対的な「一」に冥合するという「道との冥合」の境地と、意外と近いのではないかと言う事を論じた。

『祖堂集』や『伝灯録』などに残されている唐代禅者の問答の中で、無情説法と言われるものがある。それは、「所謂る牆壁瓦礫といった無情の存在は、説法することができるのか?」、「また説法できたとして、それをどのような人が聞くことができるのか?」という事柄についての問答である。従来このテーマについては、中国禅の立場から論じられてきた。ただ、このテーマを広く中国思想史の立場から考えてみると、中国禅から見るとはまた異なった姿を見せるように思われる。よって、以下無情説法について、中国思想としての無情説法という視点から見ていく事にしたい。

唐代後半の禅僧、洞山良价(八〇七〜六九)に無情説法[1]にまつわる、次のような一段がある。『祖堂集』巻五「雲巖章」に言う[2]。

洞山が瀉山の所にやってきた。瀉山は即ち大円禅師である。当時郢(潭州?)に師匠となつて、学徒を千人余り集めて、教化を三湘(湖陂)地方に行つていた。そこで洞山の来るを見て、普通の人と違つていると感じた。他日、瀉山は密かに居室を離れて、独りで林泉の中を歩いてた。洞山はそこで急いで追いかけて、跡をつけていった。仏地の西に至り、作業する場所があった。

洞山はかくて前に進んで礼拝して言った。「それがしは窃かに慧忠国師に無情説法の示教があると聞いています。以前にその話を聞き、常にその微妙な教えを

究めようと、いつも心を励ましておりました。ここでその教えを全てを尽くして下さることを事お願ひします」。瀧山は喜んで振り返って言う。「そなたはここでその話を聞いたのか」。

洞山はつぶさにその内容を説明した。話し終わって、

瀧山「ここにも少しはあるのだ。ただ、教えるべき人に出会うのが希なだけなのだ。私が出し惜しみしているのではないのだ」。

洞山「お願ひします」。

瀧山「父母から生まれた者の口では、終に言う事はできない」。

洞山礼拝しないですぐに質問した。「そもそも師と同時に道を慕う人はおられますか」。

瀧山「この濃陵県の側を去ると、石室が並んでいる所があって、雲巖道人と言う人がいる。そなたが能く草をかき分けてその徳を仰げば[3]、必ず彼に重んじられるだろう」。

(洞山は雲巖の所に行き、)そこで質問した。瀧山「無情説法はどのような人が聞く事ができるのですか」。

雲巖「無情説法は、無情でなければ聞くことはできない。[4]」。

進んで言う。瀧山「和尚にはそもそも聞くことができますか」。

雲巖「もし私が聞けるのなら、そなたは私を見る事ができないだろう」。

進んで言う。瀧山「そのようならば、それがしは和尚の説法を聞けないままで帰ります」。

雲巖「私の説法すら聞かないで、無情説法などなおさら聞けないだろう」。

これに因って洞山は疑いの気持ちを通り切り、そこで偈を作った。「すばらしや、すばらしや。無情の解説は不思議。もし耳で聞いても声は現われず、眼で声を聞いてはじめて知る事ができる」。

洞山は学徒を数多く集めて評判であった瀧山の所に行き、瀧山に慧忠国師の無情説法の意味を問うたところ、瀧山は父母から生れた口では言えないと直接答えずに、ここではなく雲巖の所へ行けと返事をした。そこで、洞山は雲巖の所に行って「無情説

法はどのような人が聞く事ができるのですか」と問うと、以下の様に問答が続いてく。

雲巖「無情説法は無情でなければ聞くことはできない」。

洞山「和尚にはそもそも聞くことができますか」。

雲巖「もし私が聞けるのなら、そなたは私を見る事ができないだろう」。

洞山「そのようならば、それがしは和尚の説法を聞けないままで帰ります」。

雲巖「私の説法すら聞かないで、無情説法などなおさら聞けないだろう」。

無情説法は無情の立場に身を置くのでなければ聞くことはできない。しかし、無情の立場に身を置いたら、有情の者では無情の(立場に身を置いた)者を見る事ができないのである。そして、そもそもこの問答の元になったのが、洞山が瀧山に対して、「某甲 窃に国師に無情説法の示 有るを聞く」と話している、南陽慧忠国師の無情説法問答である。これが、無情説法に関する一番古い問答であろう。

『祖堂集』卷三「慧忠章」[5]に次のような南方の禅客との問答が見えている。この問答は長文に亘るので、二つに分けて見ていくことにしよう。[6]

南方の禅客が質問した。「古仏の心とは何ですか」。

慧忠「牆壁瓦礫、無情の物がみな古仏の心である」。

禅客「經典に言う所と大層違っています。『涅槃經』[7]では「牆壁瓦礫などの無情の物を離れるがゆえに、それらを仏性と名づけるのだ」とあるのに、国師は「すべて無情の物は仏心である」と言われます。心と仏性とは同じなのですか異なるのですか」。

慧忠「迷える衆生にとっては別であるが、悟った人には同じである」。

禅客「また、經と全く違っているではありませんか。『涅槃經』[8]には「善男子よ、心は仏性ではない。仏性は常のものであり、心は無常であるからだ」とあります。今(心と仏性が)別ではないと言うのなら、『涅槃經』の意味はどういう事ですか」。

慧忠「そなたは言葉に捕らわれていて、經典の本当の意味を理解していない。喩

えれば寒い夜に水が凍って氷になるけれど、暖くなれば氷が溶けて水になるようなものである。迷える衆生は性が結ばれて心になっているが、悟った暁にはその心が釈けて性となるのだ。そなたは定めし「無情には仏性はない」という言葉に捕らわれているが、『經典』[9]に「三界唯心、万法唯識(三界の物はただ心が生みだしたものであり、すべての存在は識が表したものである)」と語っていないかね。だから『華嚴經』[10]にも「三界所有法、一切唯心造(三界のあらゆる存在は、すべて心から造られる)」と言うのだ。今そなたに尋ねるが、無情の物は三界の内にあるのか、外にあるのか。また、無情の物に心はあるのであろうか、それとも心はないのだろうか。もし心がないならば「三界唯心」とは言えないし、もし心があるならば「無情には仏性がない」とは言えなくなる。そなた自らが經典の教えに背いているのであって、私が背いているのではない」。

慧忠は悟った人にとっては「心」と「仏性」は同じものであると言い、「無情」の物にも「心」がある事を『華嚴經』や『大乘起信論』『成唯識論』等の語句を援用して自らの正当性を主張し、両者の同一性を証明しようとする。恐らく悟るも悟らないも問題にならないはずの「無情」について、もし「無情」の物に「心」があるのならば、それはそのまま「無情」に「仏性」が存在する事を意味するからであろう。その後続いて、議論は「無情」に「心」があるのなら、無情が説法をさかどうかという問題に移っていく。

禪客が問う。「既に無情に心がある以上、説法できるのですか」。

慧忠「無情はさかんに、いつもいつも説法してやめる時はない」。

禪客「なぜ私には聞こえないのですか」。

慧忠「自分で聞こうとしないからだ。他人が聞くのを邪魔してはいけない」。

禪客「誰が聞こえるのですか」。

慧忠「聖人達が聞くことができる」。

禪客「そうならば衆生は聞く資格がないのですか」。

慧忠「私は衆生のために説いていて、聖人のためには説いていない」。

禪客「私は愚かで目も見えず耳も聞こえないので、無情説法が聞こえませんか。和

尚様は人天の師匠であって、般若波羅蜜多(悟りの知恵)を説いておられます。和尚様には(無情の説法が)聞こえますか」。

慧忠「私にも聞こえない」。

禪客「和尚様はどうして聞こえないのですか」。

慧忠「自分で聞こうとしないからだ。もし私が無情説法を聞いたならば、私は聖人と同じになる。そうなれば、どうしてそなたが私を見て説法を聞くことができるのか」。

禪客「すべての衆生は、結局は無情説法を聞くことができるのでしょうか」。

慧忠「衆生がもし聞こえたのなら、もう衆生ではない」。

禪客「無情説法に典拠があるのですか」。

慧忠「言葉に典拠がなければ、君子たる者は口に出してはいけないものだ。そなたは『阿弥陀經』[11]に「水、鳥、樹林、皆是念仏、念法、念僧」とあるのを知っているか。鳥は有情であり水も樹も仏を念い、法を念い、僧を念うのだから有情である。また『華嚴經』[12]に「刹説、衆生説、三世一切説」と言っている。衆生は有情であり、刹(国土)も衆生と同じように説くのだからどうして有情でないことがあるのか」。

禪客「無情にも仏性があるのなら、有情にはどうでしょうか」。

慧忠「無情ですら(仏性がある)のだから、有情にはなおさらの事だ」。

無情の物がありありと説法しているのにもかかわらず、私には聞こえないのはどうしてかという質問に対して、慧忠は自分で聞こうとしないからだと答えている。そして聖人には聞こえるのだが、衆生には聞くことはできず、もしも衆生が聞くことができたら、それはもう衆生ではないと言っているのである。そして、その後は無情説法が經典に基づく議論であるのかどうか、典拠の説明で終わっている。

この慧忠の問答では、先に見た洞山と雲巖の問答と同じく、無情説法を聞くことができる聖人(「無情」の立場にある者)に対しては、「有情」の者は見る事も聞く事もできないというだけである。そして、肝心の「どのようすれば無情説法を聞く事ができるようになるのか」と言う点については何も説明されていない。その点について

は、同じく慧忠の以下の問答が手掛かりになるであろう。同じく『祖堂集』巻三「慧忠」[13]に言う。

南陽の張漬が質問した。「私は無情説法というものがあつたのを聞いていますが、まだその事を明らかにしていません。師匠の教えをお願いします」。

慧忠「無情説法は、そなたが聞くことと思つた時に、はじめて聞けるのだ。無情説法は、あの無情の状態になつてこそ、その時に私の説法を聞くことができるのだ。そなたはただ（無情の状態になつて）無情説法を聞くこととしない」。

張漬「ただ今の有情の世界の状態を考えると、どのようなが無情の状態になる条件なのですか」。

慧忠「ただ現在すべての働き・行為中の行動について、あらゆる凡や聖という二つの価値意識を、まったく少しも起こしたり、なくそうとしたりすることがない。つまり、意識を離れて有情（無？）には属さず、ありありと（外境を）見て認識し、捉われると言ふ事がない、という事だ。だから「六つの感覚器官は物質に対応するもの、理解する事は意識ではない」と言うのだ」。

『伝灯録』巻五「慧忠伝」[14]では、同じ問答を次の様にやや詳しく伝えている。

南陽の張漬行者が質問した「伏して和尚の無情説法を説くをお聞きするに、私はまだその事を体得していません。和尚の教えをお願いします」。

慧忠「そなたが無情説法を質問するについては、あの無情の状態になることができるが、その時に私の説法を聞くことができるのだ。そなたはただ（無情の状態になつて）無情説法を聞くこととしない」。

張漬「ただ今の有情の世界の状態を考えると、どのようなが無情の状態になる条件なのですか」。

慧忠「現在のすべての働き・行為の中で、あらゆる凡とか聖とかいう二つの価値意識を、まったく少しも起こしたり、なくそうとしたりすることがない。つまり、意識を離れて、有無という価値意識からも自由になり、ありありと（外境を）見て認識し、心や意識が（対象に）捉われると言ふ事がない、という状態で聞く事だ」。

だから六祖慧能は[15]「六つの感覚器官は物質に対応するもの、理解する事は意識ではない」と言つたのだ」。

ここで無情説法について、慧忠の説明の中核となつてゐるのは

現在のすべての働き・行為の中で、あらゆる凡とか聖とかいう二つの価値意識を、まったく少しも起こしたり、なくそうとしたりすることがない。つまり、意識を離れて、有無という価値意識からも自由になり、ありありと（外境を）見て認識し、心や意識が（対象に）捉われると言ふ事がない、という状態で聞く事だ（「如今一切動用之中。但凡聖両流。都無少分起滅。便是出識。不属有無。熾然見覺。只聞無其情識繫執」）。

と説く部分であろう。この問答は道元の『正法眼蔵』にも収められており[16]、そこでは「無情説法とは言語によつて分節される以前の世界の真相」[17]と解釈されている。有無・聖俗といった分別、概念化・言語化を行うことなく、全ての存在をそのままにありのままに受け入れるという事であろう。つまりこれが、「無情」の立場に身を置くという事になるであろう。これが、無情説法の核心と言ふことになるだろう。

では、この有無・聖俗といった分別、概念化・言語化を起こすことなく、全ての物をそのままありのままに受け入れるという態度についてであるが、この思考を伝統的な中国思想の中に置いて考えると、直ちに類似の思想が思い出されるだろう。則ち、『莊子』である。「齊物論」第二[18]に言う。

物は彼に非ざる無く、物は是に非ざる無し。彼よりすれば則ち見え、自ずから知れば則ち之を知る。故に曰く、彼は是より出で、是も亦た彼に因ると。彼と是れと方（な）び生ずるの説なり。然りと雖も方び生じ方び死し、方び死し方び生ず。方び可にして方び不可、方び不可にして方び可なり。是に因り非に因り、非に因り是に因る。是を以てて聖人は由らず、之を天に照らす。亦た是に因るなり。是れも亦た彼なり、彼も亦た是れなり。彼も亦た一是非、此れも亦た一是非。果たして且（そ）も彼是有りや。果たして且も彼は無きや。彼と是れ其の偶を得ること莫き、之を道枢と謂う。枢にして始めて其の環の中を得て、以て無窮に応

ず。是も亦た一無窮、非も亦た一無窮なり。故に曰く、明なるを以てするに若くは莫しと。

同じ物が立場を変えると彼にもなり此にもなるように、此や彼の区別は立場が変れば変わる相対的なものであり、是非や生死の区別も同様に相対的な物である。だから、世界の実体を見抜く者は、是非の区別や分別を働かせることなく、あるがままの万物の世界をそのまま自然として観照する。真の是によるのである。その立場では、是も彼であり彼も是である。そして、彼の中にも是非が含まれ、是の中にも是非が一つになつて含まれている。このような一切の差別と対立とを越え、対立する相手の存在しなくなった境地を「道枢」の立場と言うのである。ここでは一切の矛盾と対立を超えた絶対的な「道」の立場、「一」に立脚し<sup>[19]</sup>、千変万化する自然の世界に自由に対応できるようにするのである。また、同じ「斉物論」に言う<sup>[20]</sup>。

天下は秋毫の末より大なるは莫く、而して大(泰)山を小と為す。殤子より寿なるものは莫く、而して彭祖を夭と為す。天地は我と並び生じ、而も万物は我と一なり。既已(すで)に一と為る、且(そ)も言有るを得んや。既已に之を一と謂う。且も言無きを得んや。一と言と二為り、二と一と三為り。此れより以往、巧曆も得る能わず、況んや其の凡なるものをや。故に無より有に適き、以つて三に至る、況んや有より有に適くものをや。適くこと無し、是(ぜ)に因るのみ。

『道枢』(絶対的な「道」)の境地では、天下の中で秋になった時の動物の毛先ほど大きいものはなく、太(泰)山ほど小さいものはない。早死にした子供も長生きしたのであり、長生きの彭祖も短い寿命にすぎない。永遠の時間に続く天地も我が生命と等しく、万物も我と一つなのである。万物と一体となったからには、言葉を加える余地はないのだが、「一」と言ったからには言葉がないとは言えないのである。「一」と言葉とで二になり、二ともとの「一」とで都合三になる。これ以降はどんな計算の名手でも数えられない。ひたすら自然に任せるばかりである。

「道」が言葉によって把握されただけでも、全体的な「一」が三になるとすると、様々な万物の個別的な存在についてそれぞれの知的把握(「有より有に適くもの」)が困難を極めることは言うまでもない。なぜなら、同じ「斉物論」に「是非の彰(あき)らか

になるや、道の虧くる所以なり」、「道昭(あき)らかなれば道ならず」、「夫れ道は未だ始めより封(くぎり)有らず、言は未だ始めより常有らず、是れが為(ため)にして眇(くぎり)有るなり」など見えるように、「道」とは言葉や是非分別を越えた存在であり、我々人間が「道」に対処する方法としては、知的把握は放棄し「適くこと無し、是(ぜ)に因るのみ」と絶対的な「一」に冥合し自然に任せるのみだからなのである。

同様の事は、「大宗師」第六<sup>[21]</sup>にも述べられている。

夫れト梁倚は聖人の才有るも、聖人の道無し。我は聖人の道有るも、聖人の才無し。吾以つて之に教えんと欲す。其れ果して聖人と為るに庶幾(ちか)きか。然らざれば、聖人の道を以つて聖人の才に告ぐる、亦た易(やす)し。吾れ猶お守りて之に告ぐるに、参日にして而る後に能く天下を外(わす)れたり。已に天下を外る、吾れ又た之を守り、七日にして而る後に能く物を外れたり。已に物を外る、吾れ又た之を守り、九日にして而る後に能く生を外れたり。已に生を外れて而る後能く朝(あけ)のごとく(徹)さとする。朝徹して而る後に能く独を見る。独を見て而る後に能く古今無し。古今無くして而る後に能く不死不生に入る。生を殺す者は不死にして、生を生とする者は不生なり。其の物為るや、将(お)くらざる無きなり、迎えざる無きなり、毀たざる無きなり、成らざる無きなり。其の名を攫(え)寧と為す。攫寧なる者は、攫(ま)つわりて而る後に成る者なり。

聖人となる素質の持ち主であるト梁倚に聖人の道を説いたところ、三日で天下を忘れ七日で万物の存在を忘れ、九日で自分の存在も忘れて、朝日(あ)が差すように豁然と悟った(「朝徹」)。そうして初めて絶対の境地に立つことができた(「見独」)。そこに至って今も昔も意味をもたない境地に立つことができ、生も死も意味をもたない境地に入る事ができた。万物を生成死滅させる事を掌るものは、それ自身は生成死滅する事はない。(そここそが道であり、)その道のあり方は、全てを送り出したり迎え入れたり、生み出し滅ぼしたりするものである。その境地を「攫寧」と呼ぶ。その「攫寧」とは、道と自己とが絡み合つて一体になった境地の事なのである。つまり、「見独」者たる人物が、「攫寧」として「道」と一体化している究極的状态が「至人」や「神

人」「聖人」といわれる存在なのである[22]。

天地の永遠性と人間の限られた寿命、その長短の違いが意味を持たない世界、境地。万物を忘れ生死をも忘れ去った世界、言葉や理性・分別による理解の及ばない世界、それらを越えた世界、ただそれをそれとしてあるがままに受け入れる境地、「是こを以て聖人は由らず、之を天に照らす」、これが「道」と一体化する至人のあり方という事になる。すると、「道」との冥合と言うことは、慧忠の言う「有無に属さず。熾然として見覚し、只だ其の情識の繫執無きを聞く」という境地と如何ほどの隔たりがあるのだろうか。『莊子』の言う至人の境地と、慧忠の所謂「無情の因縁」とは非常に近似しているのではないだろうか。説明に使われる用語は道家の言葉と仏教用語という違いがあり、それぞれの背景も異なるのは言うまでもないのだが、事実上「どのような境地・立場に身を置くのか」と言う事を考えてみると、両者は意外なほど至近な距離にあるのではないかと考えられるのである。

もちろん、慧忠の説く無情説法には中国仏教の伝統である、非情仏性説[23]が前提として存在している。則ち、牆壁瓦石などといった無情の存在にも仏性が内在しており、成仏の潜在的可能性が存在している。無情の物には心も意思もないので、修行するという事もなくそのままに成仏する事が可能になる。従って、その成仏の可能性を担保にして(潜在的に仏である)無情の存在も法を説いているのではないかと、慧忠は考えたのであろう。

一方『莊子』は、超越的絶対原理である「道」をまず措定し、その「道」と一体化する事により、この世の矛盾や絶望を解決しようと願い、そのため「道」との一体化の方法を模索したのであろう。その結果が道との冥合であったのである。従って、当然の事ながら『莊子』には仏性説を説く事はなく、両者の思想的意図は全く異なるものといえる。

また、両者の思想における人間の立場について考えてみると、慧忠は、牆壁瓦石などは人間のように言葉を話さないため、説法をすと言っても人間が普通に聞こえる

言葉で話すのではない。また、その言葉を人間が聞き取るためには、人間が人間の立場ではなく無情の立場に立たねばならない。つまり、無情説法の場合には、人間が無情の説法を聞くために無情の立場に立つという受け身の状態にあると言える。一方、『莊子』の至人は、道と一体化して生も死も言葉も分別もない、或いはそれらが意味を持たない境地に至る(道と一体化する)という、能動的な立場をとるものと言える。このように両者の思想構造は全く逆であり教理的背景も異なるものと言えるが、現実的に両者の境地を比べてみる時、『莊子』の道と一体化する「至人の境地」と無情説法を聞く「無情の境地」とでは如何ほど隔たりがあるのであろうか。資料に見られる両者の表現内容を徹する限り、両者の立場を説明する内容は非常に似通っていると考えられる。現実的には同じような事を述べているのかもしれない。このような、慧忠の「無情の境地」と『莊子』の「至人の境地」という発想の類似性、あるいは両者の境地を表現する内容の類似については、先行する『莊子』の存在が大きな位置を占めていると推測するのは、恐らく的外れではあるまい。広い意味で、禅思想も中国思想の流れの中に置く事ができると言う事であらう。

以上、慧忠の説いた無情説法説を見てきた。その結果、『莊子』の「至人の境地」と「無情説法」を聞く事ができる「無情の立場」、その背景や思想内容はまるで異なるものの、実際の立場は実は近いのではないかと思われる。これを単なる偶然の一致と捉えるか、それとも中国思想のなかの禅仏教である事を考えると、慧忠が「無情説法」を唱えた時代には、当然の事ながら既に『莊子』は存在していたのであるから、『莊子』の「至人の境地」自体が「無情の立場」の発想に影響を及ぼしたのではないかと、とも考えられるだろう。その意味でも中国思想史における無情説法と言う事を考えてもよいのではないだろうか。

#### 注釈

[1] 無情説法については、以下の研究をまず参考の事。

村上 俊『唐代禅思想の研究』花園大学国際禅学研究所研究報告 第四冊 一九九六

齋藤智寛「唐・五代宋初の禅思想における無情仏性・説法説」 集刊東洋学八一 一九九九

外国語禅籍研究班「金沢文庫本『正法眼蔵』の訳注研究(五)」『駒沢大学禅研究所年報』十七号 駒沢大学禅研究所 二〇〇六

訓注『伝灯録』五 卷十五「洞山伝」 景德伝灯録研究会 禅文化研究所 二〇一三

[2] 『祖堂集』卷五「雲巖章」 「洞山到滄山。滄山即大円。当時郢匠。集徒千衆。振化三湘。乃見洞山来。顧而異焉。他日滄山密離宴室。独歩林泉。洞山乃疾追。躡跡其後。至於仏地之西。有作務之所。洞山遂進前礼拝而言曰。某甲窃聞国師有無情説法之示。曾聞其語。常究其微。每欲励心。願尽於此。滄山忻然顧曰。子於何獲此語耶。洞山具述始終而拳。拳了。滄山乃曰。此間亦有小許。但縁罕遇其人。非我所悟也。洞山云。便請。滄山云。父母縁生口。終不敢道。洞山不礼拝便問。還有与師同時慕道者不。滄山云。此去澧陵峴側。石室相鄰。有雲巖道人。若能撥草瞻風。必為子之所重也。洞山便問。無情説法。什摩人得聞。師曰。無情説法。無情得聞。進曰。和尚還聞得不。師云。我若聞。汝則不得見我。進曰。与摩則某甲不得聞和尚説法去也。師云。吾説法尚自不聞。豈況於無情説法乎。因此洞山息疑情。乃作偈曰。可笑奇。可笑奇。無情解説不思議。若将耳聞声不現。眼処聞声方得知」。また、『伝灯録』卷十五「洞山伝」参照。

[3] 『論語』「顔淵」第十二「季康子 政を孔子に問う。曰く、如し無道を殺して以つて有道に就かば、何如。孔子 对えて曰く、子は政を為すに、焉んぞ殺を用いん。子善を欲さば民善からん。君子の徳は風、小人の徳は草、草 之に風を上(くわ)うれば必ず偃(ふ)す」。『碧巖録』十七則《本則評唱》「古人の行脚、交を結び友を扱ひ、同行と同伴と為り、草を撥(は)らい風を贖(む)る」。

[4] 無情説法の議論では、「無情」の語が二つの意味で用いられているようである。一つは、無情の立場に身を置く(言語で分節される以前の状態に身を置く)意味。もう

一つは、無情の物(牆壁瓦礫・心のないもの)の意味で使われているようである。『祖堂集』卷十七「岑和尚章」にも次のような問答が伝わっている。

問「どのようなが無情説法ですか」。

師は東側の露柱を指さして云った。「この先生が説明できるだろう」。

僧「どのような人が(説明を)聞けるのですか」。

師 西辺の露柱を指さして云った。「この先生が聞けるだろう」。

僧「師匠は聞けますか」。

師「私もし聞けたら、誰に説明させればよいのだ」。

(一)問。如何は無情説法。師指東辺露柱云。這個師僧説得。僧云。什摩人得聞。師指西辺露柱云。這個師僧得聞。僧云。師還聞摩。師云。我若聞。則教誰拳」。

無情説法は無情の立場に身を置く者(露柱)が聞くことができるのであって、有情には聞くことができない。もし無情説法を聞ける有情があるのなら、その人はもう有情ではないという事であろう。注[1]所掲 齋藤智寛「唐・五代宋初の禅思想における無情仏性・説法説」及び外国語禅籍研究班「金沢文庫本『正法眼蔵』の訳注研究(五)」参照。

[5] 『祖堂集』卷三「慧忠章」 「有南方禅客問。如何是古仏心。師曰。麁(牆)壁瓦礫。無情之物。並是古仏心。禅客曰。与経太相違。故涅槃經曰。離牆壁瓦礫。無情之物。故名仏性。今云一切無情皆是仏心。未審心与性為別不別。師曰。迷人即別。悟人即不別。禅客曰。又与経相違。故経曰。善男子、心非仏性。仏性是常。心は無常。今日不別。未審此義如何。師曰。汝依語而不依義。譬如寒月。結水為氷。及至暖時。積氷為水。衆生迷時。結性成心。衆生悟時。釈心性成性。汝若定執無情無仏性者。経不応言。三界唯心。万法唯識。故華嚴經曰。三界所有法。一切唯心造。今且問汝。無情之物。為在三界内。為在三界外。為復是心。為復不是心。若非心者。経不応言三界唯心。若是心者。不応言無情無仏性。汝自違経。吾不違也。禅客曰。無情既有心。還解説法也無。師曰。他熾然説。恒説常説。無有聞歇。禅客曰。某甲為什摩不聞。師曰。汝自不聞。不可妨他有聞者。進曰。誰人得聞。師曰。諸聖得聞。禅客曰。与摩即衆生心無分也。師曰。我為衆生説。不可為他諸聖説。禅客曰。某甲愚昧聾瞽。不聞無情説法。和尚是

為人天師。説般若波羅蜜多。得聞無情説法不。師曰。我亦不聞。進曰。和尚為什摩不聞。師曰。頼我不聞無情説法。我若聞無情説法。我則同於諸聖。汝若為得見我及聞我説法乎。禪客曰。一切衆生。畢竟還得聞無情説法不。師曰。衆生若聞。即非衆生。禪客曰。無情説法。還有典拠也無。師曰。言不闕典。非君子之所談。汝豈不見弥陀經云。水。鳥。樹林。皆是念仏。念法。念僧。鳥是有情。水及樹豈是有情乎。又華嚴經偈云。刹説衆生説。三世一切説。衆生是有情。刹豈是有情乎。客曰。既是無情有仏性。未審有情又如何。師曰。無情尚爾。豈況有情乎。なお、この問答については、注[1]に掲げた村上俊『唐代禅思想の研究』第二章第四章「雲門と慧忠」を参照の事。

[6] この前半部分は、『宗鏡録』卷一に以下の様に引かれている。「時有禪客問曰。阿那箇是仏心。師曰。牆壁瓦礫無情之物。並是仏心。禪客曰。与經大相違也。經云。離牆壁瓦礫無情之物。名為仏性。今云。一切無情之物。皆是仏心。未審心之与性。為別不別。師曰。迷人即別。悟人不別。禪客曰。与經又相違也。經云。善男子。心非仏性。仏性は常。心は無常。今云不別。未審此意如何。師曰。汝自依語。不依義。譬如寒月結水為氷。及至暖時。積氷成水。衆生迷時結性成心。悟時積心成性。汝定執無情之物非心者。經不応言三界唯心。故華嚴經云。応觀法界性。一切唯心造。今且問汝。無情之物。為在三界内。為在三界外。為復是心。不是心。若非心者。經不応言三界唯心。若是心者。又不応言無性。汝自違經。我不違也」。『大正蔵』卷四八、頁四一八下

[7] 『大般涅槃經』卷二七「迦葉菩薩品」「非仏性は、所謂る一切の牆壁瓦石、無情の物なり。是等の如き無情の物を離る、是れを仏性と名づく」。『大正蔵』卷十二、頁五八一上

[8] 『大般涅槃經』卷二十八「師子吼菩薩品」「善男子よ、心は仏性に非ず。何を以つての故に。心は是れ無常なるも、仏性は常なるが故に」。『大正蔵』卷十二、頁五三三上

[9] 『成唯識論』卷七「契經に説くが如く三界唯心なり。又た所縁は唯だ識の現わす所と説く。又た諸法は皆な心を離れずと説く。又た有情は心の垢浄に随うと説く」。『大正蔵』卷三一、頁三九上。『臨濟録』「示衆」「我諸法は空相にして、変ずれば

即ち有、変ぜざれば即ち無、三界唯心、万法唯識なるを見る。所以に夢幻の空花、何ぞ把捉を勞せんと」。『伝灯録』卷十二「陳尊宿伝」「師復た問う、習う所は何の業か。云く唯識。師云う、作麼生か説く。云う、三界唯心、万法唯識と。師門扇を指して云う、遮箇は是れ什麼。云く、是れ色法。師云う、簾の前に紫を賜り、御に對して經を談ずるに、何ぞ五戒すら持たざるを得んや。僧對うる無し」。

[10] 『大方広仏華嚴經』卷十九「夜摩宮中偈讚品」「若し人の了知せんと欲すれば、三世の一切は仏なり。応に法界性を觀るに、一切は唯だ心の造なるべし」。『大正蔵』卷一〇、頁一〇二中

[11] 『阿弥陀經』にこのままの文章は見えないようである。或いは、以下の様なところを言うのであろうか。『仏説阿弥陀經』「復た次、舍利弗よ、彼の国は常に種種の奇妙雑色の鳥有り。白鴿、孔雀、鸚鵡、舍利、迦陵頻伽、共命の鳥なり。是の諸の衆鳥、昼夜六時に和雅の音を出す。其の音 五根、五力、七菩提分、八聖道分、是くの如き等の法を演暢す。其の土の衆生、是の音を聞き已わりて、皆な悉く仏を念じ法を念じ僧を念ず。舍利弗よ、汝此の鳥實に是れ罪報の生ずる所と謂う勿かれ。所以ゆへはいかに。彼の仏国土には、三惡趣無ければなり。舍利弗よ、其の仏国土には尚お三惡道の名すら無し。何ぞ況んや実有らんや。是の諸の衆鳥、皆な是れ阿弥陀仏、法音をして宣流せしめんと欲して、变化する所作なり。舍利弗よ、彼の仏国土は微風吹動するや、諸の宝行樹及び宝羅網、微妙の音を出す。譬えば百千種の楽、同時に俱に作すが如し。是の音を聞く者、皆な自然に念仏、念法、念僧の心を生ず。舍利弗よ、其の仏国土は是くの如きの功德莊嚴を成就せり」。『大正蔵』卷十二、頁三四七上

[12] 『大方広仏華嚴經』卷三三「普賢菩薩行品」「仏説き、菩薩説き、刹説き、衆生説き、三世の一切説き、菩薩分別して知る」。『大正蔵』卷九、頁六一上

[13] 『祖堂集』卷三「慧忠章」「南陽張漬問。某甲聞有無情説法。未諦其事。乞師指示。師曰。無情説法。汝若聞時方聞。無情説法。縁他無情。始得聞我説法。汝但問取無情説法去。張漬曰。只如今約有情方便之中。如何は無情因縁。師曰。但如今於一切動用之中施為。但凡聖兩流。都無小分起滅。便是出識。不属有情。熾然見覺。只是無其繫執。所以六根对色。分別非識」。



- [14] 『伝灯録』巻五「慧忠伝」「西京光宅寺慧忠国師者。越州諸暨人也。…南陽張漬行者問。伏承和尚說無情說法。某甲未体其事。乞和尚垂示。師曰。汝若問無情說法。解他無情。方得聞我說法。汝但聞取無情說法去。漬曰。只約如今有情方便之中。如何是無情因緣。師曰。如今一切動用之中。但凡聖向流。都無少分起滅。便是出識。不属有無。熾然見覺。只聞無其情識繫執。所以六祖云。六根对境。分別非識」。『大正蔵』巻五一、頁二四四中
- [15] この言葉は、慧能ではなく牛頭法融のものらしい。『伝灯録』巻三〇「牛頭山初祖法融禪師心銘」「四徳 生ぜず、三身 本と有り。六根は境に対し、分別は識に非ず」。『大正蔵』巻五一、頁四五七下
- [16] 無情說法は、玄沙の說法にも見えている。『玄沙広録』下「方丈録」「土や木石が説き示す說法は、はなはだ真実であるが、ただそれを聞き取れる人はほとんどいない。もしその說法が聞き取れてこそ、それを語ることができるので。この無情說法を聞きとれた人ならば、どのように説明するか。試しに言ってみよ。「無言無説」と言つてはならないし、「問い無くして自ら説き、行ずる所の道を称嘆す」と言つてもいけない」（「土木石頭說法。非常真実。只是少人聽。若聞此説。始可商量。若聞無情説法底人。作麼生商量。試道看。不可道無言無説也。不可道無問而自説。称嘆所行道也」。なお、玄沙については、『玄沙広録』上中下 入矢義高監修 唐代語録研究班編 禅文化研究所 一九八七〜九九 を参照。
- [17] 外国語禅籍研究班「金沢文庫本『正法眼蔵』の訳注研究(五)」『駒沢大学禅研究所年報』十七号 駒沢大学禅研究所 二〇〇六
- [18] 『莊子』「齊物論」第二「物無非彼。物無非是。自彼則不見。自知則知之。故曰。彼出於是。是亦因彼。彼是。方生之説也。雖然。方生方死。方死方生。方可方不可。方不可方可。因是因非。因非因是。是以聖人不由。而照之於天。亦因是也。是亦彼也。彼亦是也。彼亦一是非。此亦一是非。果且有彼是乎哉。果且無彼是乎哉。彼是莫得其偶。謂之道枢。枢始得其環中。以心無窮。是亦一無窮。非亦一無窮也。故曰。莫若以明」。
- [19] 『莊子』「齊物論」第二「天地は我と並び生じ、万物は我と一為り」。則ち、絶

- 対的に「一」となるのである。
- [20] 『莊子』「齊物論」第二「天下莫大於秋毫之末。而大山為小。莫寿於殤子。而彭祖為天。天地与我並生。而万物与我為一。既已為一矣。且得有言乎。既已謂之一矣。且得無言乎。一与言為二。二与一為三。自此以往。巧曆不能得。而況其凡乎。故自無適有。以至於三。而況自有適有乎。無適焉。因是已」。
- [21] 『莊子』「大宗師」第六「夫卜梁倚有聖人之才。而无聖人之道。我有聖人之道。而无聖人之才。吾欲以教之。庶幾其果為聖人乎。不然。以聖人之道。告聖人之才。亦易矣。吾猶守而告之。參日而後能外天下。已外天下矣。吾又守之。七日而後能外物。已外物矣。吾又守之。九日而後能外生。已外生矣。而後能朝徹。朝徹而後能見獨。見獨而後能无古今。无古今而後能入於不死不生。殺生者不死。生生者不生。其為物。無不將也。無不迎也。無不毀也。無不成也。其名為撻寧。撻寧也者。撻而後成者也」。同じく「大宗師」第六では道を悟った許由の境地を「道に遊ぶ」と表現している。「吾が師か、吾が師か。万物を贖(わか)つも義と為さず。沢は万世に及ぶも仁と為さず。上古より長ずるも老たりと為さず。天地を覆載し、衆形を刻彫するも巧と為さず。此れ遊ぶ所のみ」。なお、この「大宗師」篇の議論については、拙稿「『莊子』「庚桑楚篇」に見える老子・南栄越問答をめぐって」（「古典解釈の東アジア的展開—宗教文献を中心に—」研究成果報告書 京都大学人文科学研究所 二〇一七）でも述べた。
- [22] 『莊子』「逍遙游」第一「若し夫れ天地の正に乗りて、六氣の弁を御し、以つて無窮に遊ぶ者、彼は且に悪くに待たの(ま)んとするか。故に曰く、至人は己(おの)れ無く、神人は功無く、聖人は名無しと」。このところ、前掲拙稿「『莊子』「庚桑楚篇」に見える老子・南栄越問答をめぐって」を参照。
- [23] 無情仏性説の成立自体にも、無情道性説の成立が契機になっており、仏教と老莊(道教)思想との関係は単純ではない。なお、無情道性説については、山田 俊『唐初道教思想史研究 — 太玄真一本實際の成立と思想 —』第二篇各論「『太玄真一本實際』に見られる諸概念の思想史的研究」第四章「道性」の思想「平楽寺書店 一九九九を参考の事。また、麥谷邦夫「『道教義枢』と南北朝隋唐初期の道教教理學」(『六朝隋唐道教思想研究』岩波書店 二〇一八)にも論及がある。なお、道教の中で

無情道性説が成立する事自体にも、『莊子』の「知北游」第二十二に見える東郭子との一連の問答が大きく影響しているのは周知の事柄であろう。

東郭子 莊子に問いて曰く、所謂る道は悪くに在るか。莊子曰く、在らざる所無し……曰く、稊稗に在り。曰く、何ぞ其れ愈いよ下れるか。曰く、瓦甃に在り。

曰く、何ぞ其れ愈よ甚だしきか。曰く、尿溺に在り。東郭子 応ぜず。

また、林希逸は『莊子虞齋口義』卷七「知北游」で、この記述を無情説法の事であると注している。曰く、「釈子の所謂る無情説法、瓦礫の熾然と常に説くとは、即ち此の意なり」。