

# 神會と宗密

——思想史的方法の試み——

中 島 志 郎

## 〈問題の所在〉

神會、宗密問題はすでに解決済みという印象がある。周知の如く、胡適『神會和尚遺集(新版)』(以下『遺集』)「荷澤大師神會伝」で、神會と南宗を「中国仏教史上的一大革命」(『遺集』二二二頁)と呼び、彼らが登場して頓悟や無念を唱え、禅すら立てなかったのはこれこそ大解放であった(『遺集』五九頁)と結論して以来、神會の思想的な特徴も宗密との相違点も、決着がついたかの印象がある。

この問題の中心人物である神會の歴史的役割を評して、一はインド仏教の革命家Ⅱ破壊者、二は南宗革命(法統説、頓悟主義)を挙げ、禅とはインド仏教からの脱却であり、思想的には、道家思想への回帰としての中国化であり、慧を中心(修行)を排除する南宗の枠組みを決定した。道家への回帰とは、無為自然の「自然哲学」である。更にその後の唐禅の到達点を「無事禅」と規定した。<sup>(1)</sup>その革命の内実とは、つまり北宗批判を通して南宗の法統を確立し「南宗を成立させた」こと、「頓悟の理念にもとづく簡明な新しい形の仏教」(中国における禅)九二頁、『遺集』三四

頁)、「中国の新宗教」(伊藤隆寿<sup>(2)</sup>)を確立したこと。しかも、革命の意味について、「歴史的にはけして孤立単独の出來ごとではない」(中国における禪 九一頁)こと、「八世紀を通じて中国の各地……に広がっていた」革命期の「危険思想」(同九一頁)という性格に尽きることが認識されている。そして次の宗密(七八〇—八四二)は、革命後の調和論、即ち頓悟漸修の調和思想に転回してゆくという構図だ。胡適の神會と初期南宗禪をめぐる分析はすでに定説と云える。

しかし革命は、まさに時代的、歴史的事象である。胡適の描いた禪の歴史過程は、破壊を専らにした神會、調和論者の宗を経て、やがて南宗革命の意義は忘れ去られ、そして禪宗は道家の自然主義の内に等々、南宗の登場を革命と呼ぶまでで、思想史の分析としては不満がある。神會の破壊と否定の「革命時」の後、七、八十年後にはその意味が見失われたと云うのは、一方でその時代、禪宗が隆盛期を迎える事実に照らして思想史としていかに理解すべきなのか、これらの事象の因果をこそ分析する必要がある。

しかし、思想的に語る場合も、中国近世は禪宗の時代と云った<sup>(3)</sup>だけでは、事実以上ではないし、禪宗内部の変容も単純化されて欠落する恐れがある。胡適が禪宗全体を、道家の自然主義、道理の哲学で総括してしまうのも同様である。神會や馬祖等(胡適の云う七、八十年)の唐禪も含め、近世に至る中国禪は単純な継続発展ではない。各局面の変化と変遷を分析する必要がある。何より、禪宗の特徴を道家思想への回帰というに留まらず、そのような言説に帰着する理由を更に分析することが必要である。それが道家の自然主義だとして、なぜ中国史という中世の後半期に、教学仏教の後を受ける仏教(禪)が道家思想の復活のような思想的特徴を帯びるのかは問われねばならない。神會と南宗禪は道家思想の復活、回帰なのか、それとも中世仏教の克服なのか、胡適の議論では、後者の問題は見えてこないと云わざるを得ないだろう。

近年、禪宗を「中世仏教からの脱却」という視点で理解することを提案されるのが荒牧典俊氏の諸論<sup>(4)</sup>であるが、

その問題設定に賛同しつつ依然多少の疑問は残る。今は禅宗を思想的に理解する試みとして、問題を所謂南北禅宗の分歧点となる神會を手がかりに宗密との対比を通して考えてみたい。神會の際だった思想的特徴が道家思想か否かはともかく、「中世仏教克服の指標」として理解できるかどうか、新宗教たる所以を検討したい。<sup>(5)</sup>

### 〈頓悟の定義〉

胡適「神會大師伝」は「四、頓悟的教義」で神會の主張を五項目（頓悟 定慧一等 無念 知見解脱 自然主義<sup>(6)</sup>）にまとめているが、胡適の指摘も参照しつつ、先ず頓悟説を中心に検討したい。

『雜徵義』「志徳法師との問答」（楊會文編校『神會和尚禪話録』中華書局一九九六、以下、楊本）は、長文の一段だが、頓悟の定義九項目を始め、如是見の説示など「定義集」といえる内容を持つ。即ち、

志徳法師問、禪師今教衆生唯求頓悟、何故不從小乘漸修。未有昇九重之台、豈不由階漸而能登者。答、恐畏所登者、不是九層之台、恐畏登著埽土胡塚。若实是九層之台、此是頓悟義。念于頓中而如登九層之台、要籍階漸、不向中而立漸義。理智兼憐、謂之頓悟。不由階漸而解、自然故、是頓悟義。自心從本已來空寂者是頓悟。即心無所住為頓悟。存法悟心、心無所得、是頓悟。知一切法、是頓悟。聞說空、不著空、即不取不空、是頓悟。聞說我、不著我、即不取無我、是頓悟。不捨生死而入涅槃、是頓悟。故経云、有自然智、無師智。理發者向道疾、外修者向道遲。（楊本八〇頁）

神會の頓悟は、仏慧を得て成仏に至るその慧の速やかさを意味しているのではない。何かを对象的に頓に悟るという意味ではなく、ある事態を頓悟と呼ぶのであり、列挙された頓悟まさに定義集である。頓悟は即同の頓悟で、見仏性において如来との即同を見ることであつた。その如来との即同とは本有仏性（自然）、真如（無念の体）を見ること

に尽きている。(壇語)一五 八〇九頁)

同所には続いて、長い説示がある。

答、如周太公伝説、皆竿釣板築、簡在帝心、起自疋夫、位頓登台輔、豈不是世間不思議事。出世不思議者、衆生心中、具貧愛無明宛然者、遇善知識「一念相應、便成正覺」、豈不是出世不思議事。又經云、衆生見性成仏道。又龍女須臾發菩提心、便成正覺。又欲令衆生入仏知見。不許頓悟、如來即合偏説五乘。今既不言五乘。唯言人仏知見。約斯經義、只顯頓門、唯存一念相應、實更非由階漸。(楊本八〇頁)

頓悟は善知識の下で「一念相應、便成正覺」することだが、ただ一念相應に於いて衆生は仏知見に入ることには如來が担保されたことであり、そこに階漸は存在しないと云った主旨である。次いで、その一念相應の相應とは、

相應義者、謂見無念者、謂了自性者、謂無所得。以無所得、即如來禪。維摩詰言、如自觀身實相、觀仏亦然。我觀如來、前際不來、後際不去、今則無住。以無住故、即如來禪。(楊本八一頁)

見無念以下、了自性者、無所得の意味だと云うが、それが相應と呼ばれるのは、維摩詰の言葉に託して觀仏、觀如來を通して無住を一挙に了得することであり、それを如來禪と呼ぶ。『問答雜徵義』別所にも、

出世間不思議者、「十信初發心、一念相應、便成正覺。於理相應、有何可怪。此明頓悟不思議。是故經云、不退諸菩薩、其數如恒沙、一心共思議、亦後不能知。豈聲聞緣覺所能得知。(楊本一一八頁)

といい、神會は頓悟の不思議を明かすと称して、十信初發心にも、一念相應、便成正覺をいうが、それはそのまま恒沙業障、一念消除の過程でもあるということになる。

この一念相應、「於理相應」というのは対象的な「理一」に契合するという意味ではなく、頓悟の定義がそうであるように、また以下に見るように、ある事態(実は抽象的なくつもの概念)の了解Ⅱ実現であるが、それは異なった二者の同一性を一挙に了解するという意味だと分かる。『雜徵義』の続き、

又經云、「一切衆生、本來涅槃、無漏智性、本自具足。」欲善分別自心現与理相應者、離心意識、離五法三自性、八識二無我、離外見內見、離有無二法、畢竟平等、湛然常寂、廣大無辺、常恒不變。(楊本八一頁)

「經云」以下は別に『雜徵義』(楊本六一頁)にも「涅槃經云」として同所が引かれる。同所の直前には神會が「仏性体常故非是生滅法」(楊本六〇頁)を云う一段があり、真如仏性を空寂の体(「真如は無念体」『神會の語録 壇語』禪文化研究所二〇〇六 九二頁、以下『壇語』)としつつ、神會の最も基本的な主張である「本体空寂、從空寂体上起知」(『壇語』九二頁)、「本体空寂、空寂体上、自有本智」(『雜徵義』「本空寂体上、自有般若智能知、故不仮縁起」楊本六七頁、七五頁参照)、「応無所住、本寂之体、而生其心、本智之用」(楊本一一九頁)、という空寂の体から本智が生まれ出る關係を持つ、体用論、更には定慧等説に密接に論理が繋がりがつつ展開される。

即ち、胡適も特徴の一つに掲げる「定慧等」(『遺集』四七頁)は、『壇語』(七三頁)に云う、  
無住是寂靜。寂靜体即名為定。從体上有自然智、能知本寂靜体、名為惠。此是定慧等。

といい、定慧は、寂靜之体(定)、体上之自然智(慧)で、この体用關係を定慧等と呼ぶ。

また、『雜徵義』の王維との對話では、

「言定者、体不可得。所言慧者、能見不可得体、湛然常寂、有恒沙巧用、即是定慧等学……和上答、言不同者、為澄禪〔師〕先修得定、以後発惠。会師不然。正共侍御語時、即定慧等。是以不同。」(楊本八五頁)

そもそも定から慧を発するという習禪を批判するのが神會の立場であるから、神會の定慧は学の意味を持たないし、前後も階漸もない。その論理は既に見た通り、定は寂靜の体、不可得の体であって、体上の智、体を見る慧と共に定慧等を説くだけである(『定是非論』楊本三〇頁)。神會の禪は衆生と如来の同一を一挙に了得(一念相應)するという意味で、「修」を全く排除した頓悟見仏性に尽きているが、しかし僅かに一カ所、周知の一段「頓見仏性、漸修因縁」(楊本三〇頁)の漸修因縁とは、いかなる意味か。同所で「与乳漸養育、自然増長」(楊本三〇頁)に譬えられる漸修が

慧(悟)と別の定(修)であることはない、「智慧自然漸漸增長」(楊本三〇頁)とは「一切智慧皆因般若波羅蜜法而得增長」(楊本三六頁)という意味での慧の深まりであるから、北宗の「階漸」と同様の「漸修」であるはずが無く、やはりそれを批判する意味を持つ。後段に「般若波羅蜜法を修し、般若波羅蜜法を行ず」(楊本三四頁)と云つても、般若波羅蜜法が「能撰一切法(修)、一切行之根本(行)」であるからであり、突如、「金剛般若經」の誦誦が唱えられても、そこに悟修の具体性があるわけではない(既に指摘されるように神會「定是非論」の「金剛般若經」の宣揚部は複雑な成立過程が存在しよう)。「空寂体上の本智(自然智)」はやはり漸修とは関係がないと云える。

胡適は頓悟説を以て「禪そのものの放棄、もはや禪ではないもの」(中国における禪 八六―九五頁)と断定した。神會の因果に属さぬ本具の仏性を見る「頓悟是仏説」には修習としての定慧は否定ではなく、そもそもあり得ない。定慧等の体用論やそれらが共に働く三学等は、いわば仏性一元論であり、「本具の仏性」「衆生の本性」を自然と呼んだままで、仏性が既に因果に属さぬこと(楊本九一頁)の意味である。それは道家の無為自然説に重なるような「自然主義」ではなかった。

これに対し、宗密「禪源諸詮集都序」(以下鎌田本「都序」)は「禪源」を解釈して云う、

禪是天然之語、具云禪那。中華翻為思惟修、亦名靜慮、皆定慧之通稱。源者是一切衆生本覺真性、亦名仏性、亦名心地。悟之名慧、修之名定、定慧通稱為禪那。(T8-399a)

宗密は「禪源」の語を二に分けて、禪は禪那、思惟修、靜慮の意で、皆な定慧の通稱、定慧の意味であり、一方、源は本覺真性、仏性であり、心地とも名づけると解釈する。そしてこの源である真性、仏性に対し、これを悟る慧(悟)とこれを修する定(修)が配される。この悟修が禪源である。すぐ後にも禪定は六波羅蜜の一だが、「最神妙」であり、「欲求聖道」の者は「必須修禪」すべしといい、定即「修」の位置付けで一貫する。

かくて定慧を源(仏性)をめぐる悟(慧)と修(定)の「悟修」二門に開くのが宗密で、截然とした二門で構築され

る。禪を定慧（修悟）の二門に開く宗密は、そこから周知の頓悟漸修説を荷沢宗の更に達磨禪宗の立場とした。『都序』は「是心雖自性清淨、終須悟修、方得性相円淨」（鎌田本『都序』一三三頁）「悟此心已、如何修之」（同三四五頁）と問い、「悟既未徹、修豈称真」（同二九八頁）という理由で先の頓悟（解悟）と、その悟に依る漸修が根拠づけられる頓悟（頓悟空寂之知三二八頁）漸修説こそ唯一正しい（竹内四八三頁）。宗密の漸修は「拾遺文」に、

多劫妄執四大為我、習与性成、卒難頓除、故須依悟漸修、損之又損、乃至又（無）損、即名成仏。（鎌田『都序』三四〇頁）

といつて、宗密の定は修道実践の原義に回帰している。

宗密は『都序』で、「有云先須頓悟、方可漸修者、此約解悟也。故華嚴説、初発心時即成正覺、然後三賢十聖、次第修証、若未悟而修、非真修也。」（鎌田本『都序』一九一、二二五頁）の頓悟（解悟）漸修説に撰する。宗密の「頓解悟—漸修—頓証悟」は解悟においてようやく十信初位に上る、漸修は十信位の漸修「多劫妄執四大為我 習與性成（成性） 卒難頓除故 須依悟漸修」（鎌田本『都序』三四〇頁）なのである。

これは語は似こそすれ神會の立場と大きく隔たる。宗密の信位の修証は慧（悟）定（修）の両門（二元論）にほかならず、「定慧等」（体用関係）ではないのは当然であった。

『雜微義』の続き、

何以故。本自性清淨体不可得故。如是見者、即得本性。若人見本性、即坐如来地。如来是見者、離一切諸相、是名諸仏。如是見者、恒沙妄念、一時俱寂。如是見者、恒沙淨妙功德、一時等備。如是見者、名無漏智。如是見者、名一字法門。如是見者、六度円滿。如是見者、名法眼淨。如是見者、為無所得、即真解脫、即同如来知見、広大深遠、無差別故。知者如来応、俱正遍知。如是見者、名放大智恵、光照無余世界。所以者何。世界者即心也。言空寂、更無余念、故言照無余世界。（楊本八一頁）

そのような清淨の体は不可得であるが、ここに「若人見本性」即ち頓悟見性するものは「坐如來地」に至る、それが「衆生心と如來心の即同」を了する者の意味であるのは明白だろう。「雜徵義」別所（二二頁）に云う、

乾光法師問、何者是仏心、何者是衆生心。

答、衆生心是仏心、仏心是衆生心。

問、衆生心与仏心既無差別、何故衆生不言仏。

答、約不了人、論有衆生有仏、若其了者、衆生与仏元不別。（楊本七五頁）

といい、了者（頓悟者）には衆生（心）と仏（心）が無差別であることを説く。頓悟を契機に両者は無差別、同一となるのである。

『雜徵義』「志徳法師問」の続きに云う、

諸学道者、心無青黄赤白、亦無出入去来及遠近前後、亦無作意、亦無不作意。如是者為之祖応也。若有出定入定及一切境界、非論善惡、皆不離妄心、有所得並是有為、全不相応。

決心証者、臨三軍際、白刃相向下、風刀解身、日見無念、堅如金剛、毫微不動。縦見恒沙仏来、亦無一念喜心、縦見恒沙衆生一時俱滅、亦不起一念悲心。此是大丈夫、得空平等心。

若有坐者、凝心入定、住心看淨、起心外照、摂心内証者、此障菩提、未与菩提相応、何由可得解脱。不在坐裏。若以坐為是、舍利弗宴坐林間、不応被維摩詰訶。訶云、不於三界觀身意、是為宴坐。但一切時中見無念者、不見身相、名為正定。不見心相、名為正恵。（楊本八一頁）

「凝心入定」以下の四句を批判しつつ、一切時中見無念が説かれ、心身の相を見ないのが正成、正恵であるが、次いで「無念為宗」の根本命題に至る。「壇語」に云う、

但自知本体寂靜、空無所有、亦無住著、等同虚空、無處不遍、即是諸仏眞如身。眞如是無念之体。以是義故、故



立無念為宗。

若見無念者、雖具見聞覺知、而常空寂。即戒定惠學、一時齊等、萬行俱備、即同如來知見、廣大深遠。云何深遠、以不見性、故言深遠。若了見性、即無深遠。各各至心、令知識得頓悟解脫。(『壇語』八四頁)

「見無念者」は、「戒定惠學、一時齊等、萬行俱備、即同如來知見……」(『壇語』楊一〇頁)を説く。また志徳法師との問答では、頓悟の定義に続いて、龍女の初發心便正正覺、更に一念相應、便成正覺をいい、次いで見無念、了自性の如來禪の定義、最後に畢竟、如來地、即是真解脫、即同如來(楊本八一頁)を説くに至る。<sup>(7)</sup>

### 〈坐 禪〉

『定是非論』遠法師との問答で、頓見仏性、漸修因縁のやりとりに続いて、普寂、降魔禪師の習禪を菩提を障るものと批判して、自らの坐禪の見解を述べる。即ち、

和上答、「若教人坐、『凝心入定、住心看淨、起心外照、攝心内證』者、此障菩提。今言坐者、念不起為坐、今言禪者、見本性為禪。所以不教人坐身住心入定。若指彼教門為是者、維摩詰不應訶舍利弗宴坐。(楊本三〇頁)

周知の一段で、神會は坐禪の定義を下して「念不起為坐、今言禪者、見本性為禪」という。ここで坐禪の意味は従来の行為の具体性を失い、極めて抽象的な行為の概念に変更されている。

坐禪定義の「言坐者、念不起為坐」に対応する大乘定は絶対の否定の行為で、「不作意は即是無念」(楊本二一九頁)という根柢の無念に至るが、この無念はまた解脫法身にして一切諸波羅蜜を皆具足するとされる関係にある。(楊本二一九頁)坐禪定義に云う「禪」は反対に「見本性為禪」の「用」の面に転ずるが、それは依然として「応無所住、本寂之体、而生其心、本智之用」(楊本二一九頁)、或いは「寂靜之体(定)、本智之用(慧)」という体用関係で一貫し

ている。その体は「性体無生 刹那成道」といわれるところであり、智は体上の用であるから、頓悟を可能にする知ではない、宗密の「頓に心を悟る知とか（頓悟空寂之知三二八頁）」「欲求仏道、須悟此心」といった成仏への媒介的な知や、心（自性清浄心も同じ）が神會の頓悟なのではない。衆生と如来の即同の頓悟であるからそこには漸修が生じないのである。

この坐禅定義は神會の主要な命題であった。禅（仏菩薩）の定義の変更 『雜微義』にも、不盡有為。不住無為を説いた後に、坐禅定義を繋いである。

遠法師問、何者不盡有為、何者不住無為。

答曰、不盡有為者、從初發心、至菩提樹成等正覺、直至雙林入涅槃、於中一切善悉皆不捨、即不盡有為。不住無為者、修學空、不以空為證。修學無作、不以無作為證。即是不住無為。坐念不起為坐、見本性為禪（楊本一〇

一頁）

### 〈大 乘 定〉

坐禅の語義に關連して大乘定の語義に触れておくと、『雜微義』の中天竺<sup>三</sup>國僧伽羅蜜多<sup>三</sup>藏の弟子康智円との問答に於いては、摩訶衍宗とは「劫沙業障一念消除、性体無生刹那成道」であることを説いて後、

答、大乘言下悟道、初發心時、便登仏地、無去來今、畢竟解脫。

問、何者是大乘禪定。

答、大乘定者、不用心、（不看心）（依下文四問的次第、疑此處有此三字）、不看靜、不觀空、不住心、不澄心、不遠看、不近看、無十方、不降伏、無怖畏、無分別、不沈空、不住寂、一切妄相不生、是大乘禪定。（『雜微

「義」楊本二二—二三頁、『遺集』五四—五五頁)

大乘定の定義に、一切の具体的な心作用を否定し寂滅のところを指し、やはり頓悟成仏を説く。それは「純陀」(後述)への共感と共に、『定是非論』末部の「我今能了如来性、如来今在我身中、我与如来無差別、如来即我真如海」(楊本四〇頁)という宣言に連なっている。

既に神會は十地に在るといふ、「若其了者、衆生心与仏心、元不別」(楊本七五頁)に云う「了者」である。了者には「修習」は成り立たず、調伏不調伏を越える「菩薩の行」であつて、定慧一等、坐禪、自然增長は、いわば因位の行為ではない。「頓悟是仏」を前提にして成立する、再定義である。その根柢が自然智に依つてまさに仏性(真如・空寂の体)にあることを見る、見性なのであつた。

### 〈頓 悟 是 仏〉

こうして神會の頓悟説は「初発心便成正覚」に到達する。その頓かな悟りとは 刹那成道の意味であるが、衆生心と仏心の不別を見性する、いわば「頓悟是仏説」といえる。

『雜徴義』に云う、

「出世間不思議者、十信初発心、一念相應、便成正覚」(楊本一一八頁)

「如摩訶衍宗、劫沙業障、一念消除、性体無生、刹那成道、何況一生而不得耶」(楊本二二頁)

「又問、諸仏皆從因果、得成仏道、今云言非因果法、云何得成師師相授。答、大乘言下悟道、初発心時、便登仏地。無去來今、畢竟解脱。」(楊本二二頁、『遺集』五五頁)

また無行に「龍女利那發心、便成正覺」の義を問われ、

「和上言、發心有頓漸、迷悟有遲速。若迷即累劫、悟即須臾、此義難知……若遇真正善知識、以巧方便、直示真如、用金剛慧斷諸位地煩惱、豁然曉悟、自見法性本來空寂。……和上言、前列糸喻以明、即合尺見、何必更疑。花嚴云、十信初發心、金剛惠便成正覺。菩提之法、有何次第。言龍女是權者、法華經曰頓不思議義、有何威力。」〔雜徵義〕楊本九二頁

と云い、經証に華嚴經の一節を引いて、次に法華經を根拠に「龍女是權」を退けている。「雜徵義」の別所でも、經証として「龍女利那成仏」(遺集 一三二頁、楊本八〇頁)がしばしば引かれるが、神會は、「頓悟成仏」、頓悟見性したものは如来に等しい、と断言して階漸を認めない。その根拠は、本有今無偈を吟味した「雜徵義」で、

作本法師問「本有今無」偈。問、「本有今無、本無今有、三世有法、無有是處、其義云何」

又答、拋「涅槃經」第九菩薩品、文殊師利言、「純陀心疑如来常住、以得知見仏性力故。若見仏性而為常者、本末見時、應は無常。若本無常、後亦応爾。何以故、世間物本無今有、已有還無、如是等物、悉皆無常。」驗此經文 文殊所騰純陀疑者、則疑仏性非常住法、不問煩惱。何故古今大德皆断煩惱為本、所以生疑。」(楊本五八頁) といひ、仏性の本有、常住不變(石井本「雜徵義」仏性体常 故非是生滅法、楊本六〇頁)、「生滅本無、何仮修習」(康智円との問答、楊本一二二頁)は、神會の思想の根本である。

では、本有仏性の頓悟とはいかなることか、その頓悟がどうして何仮修習を導くのか?

### 〈純 陀〉

ここに登場するのが純陀であるが、別所の「雜徵義」(楊本二二〇頁)でも、

「掘『涅槃經』云、以下「如是等物、悉皆無常。」までの同文が引かれて

驗此經文 文珠所騰純陀疑者、則疑仏性非常住法、不問煩惱。何故古今大德皆斷煩惱為本、所以疑。」(楊本二二〇頁)

と、純陀が仏性を見て、その常住の法を知ることが即ち斷煩惱であるという議論になっている。いづれも純陀の喩を通して仏性の常住を説くのだが、同時に自ら(衆生)を純陀に比定しているのは明らかと云える。

この「純陀」は、神會が法の体現者の象徴として描く人物で、問答にしばしば登場する。

『定是非論』の遠法師問答でも、

遠法師重問曰、禪師用心於三賢、十聖、四果人等、今在何位地。

和上言、在滿足十地位。

遠法師言、初地菩薩分身百仏世界、二地菩薩分身千仏世界、乃至十地菩薩分身無量萬億仏世界。禪師既言在滿足十地位、今日為視少許神變。崇遠望此意執見甚深。特為見悟至玄、所以簡詮如響。

和上言、大涅槃經云、如來在日、只許純陀心同如來心、心了如來常、不許身同如來身。經云、南牟純陀、南牟純陀、身雖凡夫身、心如來心。如來在日、尚只許純陀心了如來常、不言身證。今日神會身是凡夫、末法時中分、修得十地法、有何可怪？」(楊本二四頁)

とあって、涅槃經を引いて、純陀と如來、凡夫身と如來心を示し、自身(人間)を「身是凡夫、末法時中分、修得十地法、有何可怪」といい、凡夫身に如來心具える純陀に比している。既に十地位に在る神會だが神變神異(如來身)とは無縁のところにいることを純陀に喩えたのであり、これは神會の頓悟成仏(頓悟是仏)論の手がかりとなる一段だと思われる。

この直後（楊二五頁）にも、純陀は比量見、現量見の譬えに登場している。神會は見仏性は比量見であると答えるが、謂わんとする所は自らを純陀に比定（比量）するという意味である。<sup>(8)</sup>以上の所説は、衆生本来涅槃を根拠にした、まさに頓悟成仏（是仏）説であるが、これは「雜徵義」（楊二二頁）中天竺国僧伽羅蜜多三藏の弟子康智円との問答に於いては、階漸主義を有為法とし、仮修の迷妄（楊二二頁）をいい、北宗の階漸主義を一挙に思想的に否定するに至る。

撰清説では、神會思想の中心に般若空觀を見るところから、煩惱の空性を見るところに、頓悟が可能となる論理を見ている。<sup>(9)</sup>確かに「一念相應、不由階漸」（楊八〇頁）、相應、無念、了自性、無所得、即如来禅と展開するが（楊本八一頁）、しかし、不由階漸、頓悟の到達点とは、純陀の如き、凡夫身に如来の心を見えること、「純陀心同如来心」の便成正覚であった。

即ち、神會は凡夫身と如来心の一致をいい、凡夫と如来の即同を見仏性において頓悟する、その頓悟説はほかならぬ「頓悟是仏論」を唱えてたといえる。<sup>(10)</sup>

### 〈道家の自然説〉

胡適「神會伝」（遺集）五二頁）が第五に挙げるのが自然主義批判である。神會（南宗）が階漸、漸修を排除することをもって顕著な特徴とし、胡適は、禅は一切の文字や儀式を排して禅定だけを認めたが、南宗に至って禅定も排された（「反対坐禅」「反対禅定」（遺集）三二八—三二九頁）、頓に見性（利那成道）するのは「純粹な自然主義、自然主義無為哲学」であり、宗密の云う「無修之修」も一種の自然主義であると。以来神會を「自然主義」、道家思想「中国古来の自然哲学」と断定する見解（「遺集」五一—五四頁、伊藤三二八頁）が定着し、その後の神會批判共通の出発点となる。「雜徵義」に云う、

僧家自然者、衆生本性也。又經（法華經譬喻品）云、衆生有、自然智、無師智、此是自然。（楊本九一頁）

ここに道家の自然と仏家の因縁が一つに認識されているという。しかし、この問答は衆生の本性（仏性）は因果（楊本一二三頁）の内にはない、因果を超えた本有の本性（仏性）（理とする伊藤三八一頁）であることを神會は云っているにだけである。むしろ道家の立場に因縁を見ることが強調している。<sup>(1)</sup> また「問答雜徵義」の「道家自然同、見解有別……如釈門中仏性と無明俱自然。何以故、一切万法皆依仏性力故。所以一切法皆屬自然」（楊本一一八頁）というのも神會の意趣は一切万法が仏性に依る、「道家自然、道生一」よりもそれは根源的だという意に読めるだろう。

しかもこの自然の本性は頓悟の根拠でもあって、「衆生若有修、即是妄心、不可得解脱」（楊本八五頁、「遺集」五三頁）という、有為の修を持ち込めば直ちに妄心に落ちる、自然智がある故に無修にして頓悟が可能なのだと言ふ。「本具の仏性」を自然と呼んだのは、道家の「自然主義」と直ちに同一視できるかどうか。

「修習即是有為諸法……生滅本無、何仮修習、……三事不生 是即解脱。心不生即無念、智不生即無知、慧不生即無見。……大乘定者、不用心、不看淨、不觀空、不住心、不澄心、不遠看、不近看、無十方。」（楊本一二一—一二頁）

確かに神會思想には修禪を「否定」したといい、道家的無為自然説と見まごう表現があり、三学、定慧をたんなる論理に換骨奪胎してしまふと評されるように、禪の中国化を一挙に推進した。しかし、道家思想への回帰、復活だと指摘するに留まらず、それが北宗の階漸主義の批判として登場してくる思想的な意味を考える必要がある。

『定是非論』（十四）に云う、

遠法師問、何故能禪師不凝心入定、住心看淨、起心外照、攝心内證。何者是能禪師行處。和上答、此是調伏心。遠法師問、應不凝心入定、不住心看淨、不起心外照、不接心内證？」

和上答、「此是愚人法。離此調伏不調伏二法、即是能禪師行處。是故經云、心不住內、亦不在外、是為宴坐。如此坐者、仏則印可。從上六代已來、皆無有一人、凝心入定、住心看淨、起心外照、攝心內證。是以不同。」（楊

本二九頁）

「凝心入定」以下の四句が北宗の實踐として、それは「調伏（心）」に他ならないと批判される。またそれを単に否定する「心不凝心入定云々」は、「不調伏」即ち「愚人法」であり、調伏（声聞法）、不調伏（愚人法）の二法を離れるのが「能禪師行處」、且つ菩薩の行（大乘禪定）であることを明かす。この議論は『維摩經』文殊師利問疾品第五の文殊師利。有疾菩薩應如是調伏其心不住其中。亦復不住不調伏心。所以者何。若住不調伏心是愚人法。若住調伏心是聲聞法。是故菩薩不當住於調伏不調伏心。離此二法是菩薩行。（T14:545c）

に根拠があり、別所『問答雜徵義』十一（楊本七二頁）では『維摩經』の「調伏其心者是聲聞法、不調伏心者是愚人法。人者既用心、是調伏法。」の一段が、そのまま説示され、全く『維摩經』の論理である、不調伏（愚人法）、調伏（聲聞法）、離二法（菩薩行）即「無（不）住」で整然と説明される。神會の意は『維摩經』にいう「菩薩行」こそ「即是能禪師行處」に他ならなかった。神會の論理は明快で、心を起せばそのまま法縛となるのであり、無念、不作者意（壇語）二二六頁参照）の大乘禪定（問答雜徵義）（五二）「大乘禪定」、壇語二二五頁注参照）こそ、不調伏、調伏の二法を、共に越える行処であり、慧能の實踐であった。

この調伏心の批判には、しかし、単に自然主義に帰することのできない重層性が見える。神會の調伏主義の批判は、自然智（『雜徵義』二二六・四一・四七、楊本八〇頁）と云うように階漸としての修は否定され、宗密が「無修の修」（録田本三一八頁、『遺集』五二頁）といい、胡適の批判する「自然主義」ともされる。頓悟説では修行は排除される（胡適）とはどういふことか？



しかし、「自然(智)」とは「僧家自然者、衆生本性也」(雜徵義九二頁)「經文所說、衆生有自然智、無師智」(九一頁)を自然と呼ぶのであり、「本有の仏性」は、体上の本智であり因果にも肯わぬ(雜徵義)に云う、本空寂体上自有般若智能知、不仮緣起、それがまた最上乘の定義でもある楊六七頁)のであり、それは「衆生に自然に本來的に備わった智慧」(伊藤三七五頁)というほどの意味で、次の雜徵義の問答に「衆生承自然智得成於仏」(雜徵義)楊本九五頁)「自然仏性」と云うも定型的な煩惱蓋覆説だが、「壇語」に、

知識、一一身具有仏性。善知識不將仏菩提法與人、亦不為人安心。何以故？涅槃經云、早已授仁者記、一切衆生本來涅槃、無漏智性本自具足。何為不見。今流浪生死、不得解脫、為被煩惱覆故、不能得見。要因善知識指授、方乃得見、故即離流浪生死、使得解脫。(壇語)五一頁

この転迷開悟の構図に頓悟は仏が実現される。(雜徵義)楊本九五頁)上の所説は、衆生本來涅槃を根拠にした、「頓悟是仏説」であるが、神會の自然は「無漏智性本自具足」の意で、「自然と因縁の同一視」(遺集)五三頁)は当然らない、むしろ道士家を因縁説で批判していると読める(楊本九二頁)。後の宗密は頓悟漸修説に則つて「隨病調伏」を云うが、先の如くこの調伏を徹底して批判したのが神會であった。宗密が悟修の両門を開いたに較べ、神會には「煩惱与仏性一時而有 若遇真正善知識指示、即能了性悟道」(楊本九五頁)と、確かに迷から悟へ、頓悟しか存在しない。やはり道家とは異なるのである。

### 〈定義 變更〉

上來、考えたところ神會は、その本有仏性説に拠つて漸修を仮らない、即ち自性清浄心の一念頓覺(謂わば解悟)を更に踏み出すような「頓悟是仏」説に至つた。神會は自ら「在満足十地位」(定是非論)楊本二四頁)と云い、衆生

本来涅槃の立場からは定慧、三学他の概念も既に修道的意味が失われている。そして階漸主義は有為法であり、仮修の迷妄（楊本二二頁）であるとして、北宗の習禅主義を思想的に一举に否定するのだが、つまりそれは、従来の概念を完全に破棄し去って、根本の概念に上を見てきたような大きな定義の変容を加えた。純陀が特別な意味を持つ人間として使用されるのは、凡夫身に如来心具备了た神會の新たな人間（仏）像が託されていたと云えないか。いわば仏教諸概念の定義変更であって、これを以て「禅ではない」「仏教ではない」といえば、定義変更という限りでは確かに従来仏教ではなくなつた。

かくして禅定や定慧等、三学等（壇語二四頁）も、その定義は一新されて原義を失い、神會独自の解釈に替わつた。それは先に見た「了者」の「衆生心是仏心」から可能となる理解である。禅定が排除された（胡適）と見えたのもやむを得ないが、階漸主義の「修道」を否定した神會の坐禅定義、あるいは「南宗の禅法」とは実践の具体性から解き放たれたという意味で、確かに「禅法」ではない。しかし、この禅、或いは坐禅定義の抽象性にこそ、北宗からの、そして教学からの最終的な思想の飛躍と断絶が存在したと見ることが出来る。それは「新しい仏教」の定義を意味したのであり、神會の思想史的意義もここにある。

### 〈中世仏教からの脱却〉

胡適が推測したように神會とその後の数十年の運動は特異な時代であり、インド的習禅を克服し（中天竺国問答 楊本二二頁）、仏教の修証の体系を否定したことは（神會及びそれ以後の禅宗では修を廢した 伊藤三八五頁）、新宗教の時代と呼ぶに相応しい。胡適もそれがもつぱら「頓悟の理念に基づく簡明な新しい形の仏教」（中国における禅）九一頁）でとまでは云う、しかし「新しい形の仏教」と認識しながら、それを「もはやまったく禅でも何でもないもの」、

せいぜい道家への回帰（道家の復活）とし、その意味での「仏教の中国的な改革ないし革命」（同九五頁）としか理解しなかった。その内実が道家の自然主義への回帰と理解されているのは明白だ。しかし一見、道家思想への回帰と見えるその背後に、「中世仏教の克服」という思想史の課題を想定せずにはその後の禅宗の展開は理解できないのではないか。

神會以後に禅宗（南宗禅）が興起する事實は、道生の頓悟説を取り巻いた時代状況との決定的な差異であり、中世仏教の限界と克服という状況に差しかかっていた歴史的な段階の違いと云えるだろう。

中国化と呼ばれたいくつの特徴は、道家の「自然主義」に見えかねない表現をもっていたが、北宗階漸主義の批判を通して中世仏教の宗教世界との決定的な断絶を見せる大胆な定義の変更（坐禅、定慧等）なのであり、その意味で中世的仏教の思想的克服として、旧仏教とは思想的に断絶した新たな定義の体系をもった仏教の可能性の運動であった。<sup>(13)</sup>

確かに神會の思想（頓悟成仏論）と運動は、直接には北宗習禅主義の批判に終始し、何より法系の正傍を争って、自らを正統の位置に据えんとしたのであるから、神會自身も思想史的な段階の自覚とは無関係であった。むしろ神會の中には依然として中世的要素（法灯説等）も残存するといえる。しかし、思想史の視点からは、神會の思想（「禅宗」以前の大乘頓教）は北宗批判を通して中世仏教との間に決定的な断絶を画したと見ることができるのである。直接の批判対象である階漸主義の批判とその克服が、大きくは中世仏教の克服の分岐点に重なると理解できるのであり、その克服の過程をその後の南宗禅の展開に見いだすという大状況の設定こそ、禅宗の際だった特徴を説明する手がかりとなるだろう。

禅教の対比で中国仏教を二分する視点はやはり有効であるし、その場合、禅宗は総体としては中世の仏教を克服せんとする先駆的な運動であり、その特徴も教学に対する禅宗というよりも仏教の「在り方」の変容として理解できる

だろう。禪宗の展開は単純ではないが両者の分岐点は少なくとも中世仏教の「終わりの始まり」と位置づけることができる。その構図の上で先ずは神會の思想が持つ思想的な意義を考えてみた。要は禪宗以前の「禪思想」の解釈の仕方如何という問題ではあるが、しかし、神會の主張（特異性）が、直ちにその後の禪宗の展開に連続するような單純な先駆として理解できないのも禪宗史の通説でもあろう。むしろ新宗教であった神會が中世的要素（法灯説、相承説）も含めて既成仏教の枠組みに軌道修正され、回収されて行くのが「教団」としての「禪宗」の成立であったと云う説明は十分成り立つだろう。更には中世仏教の克服という状況で、神會の特異性は後の禪宗とは別の仏教への可能性をも秘めていた運動ではなかったかと云う別の仮定も成り立つだろう。それは「頓悟是仏説」にあり得たかも知れない、別の展開の可能性（それは仏教が自壊に至ることを含むような可能性だが）だったかも知れず、神會の「南宗」とは言え、禪宗以前の別の可能性をもった「新宗教」であった。もちろん神會の頓悟主義の可能性は、ただあり得た別の可能性であつて、神會以後も現実化（淨衆宗の如き運動を見たが）しなかったが、それは神會が事実として多数派を形成できなかったと云うだけではなく、その根柢に思想的にも可能性と同時に原理主義的な困難さ、胡適の云う「危険性」（僧俗、悟修、凡聖、生仏、迷悟の相違を一挙に転回させる頓悟思想の危険性）を内包していたからであり、その思想的な到達点に比して、運動としての展開に困難があつたことは容易に推理できる。

歴史に仮定を考えるのは空しいが、要するに神會以後数十年（会昌破仏まで）胡適）の内にいくつもあり得た中世仏教克服の可能性の一つが現実の内に定着して行く過程が新しい仏教としての後の禪宗だった。その軌道修正の一つが革命後の調和論（胡適）である宗密であつた。宗密の悟修説はそもそも禅源の定義から導出された定慧二門の二元論であり、初発心便成正覺後の漸修を不可欠とする信位の解悟であつた。ただ宗密の荷沢評は微妙な解釈を含んでいる。曰く、「荷沢宗者、最難言述……」とか、「頓悟空寂之知」「無修之修」（都序）三二八頁等は、神會の頓悟は仏説を把握しながら、それを荷沢宗の立場とはせず、神會を頓悟（解悟）漸修説に曲解してでも新旧を調停させ、その実、

旧来仏教の枠組みで禪を理解しようとしたのが宗密である。宗密は禪宗の動向を広範囲に把握しながら、教学を脱却できないために神會の頓悟思想を承認せず、自らの立場を頓悟漸修に収めるのである。その意味で宗密の教禪一致論は、教学と禪宗の対応というより、古い仏教と新しい仏教の調停策であったと云へ、やはり神會と其後の禪宗からの逆行であった。禪宗の本流は宗密とは異なる方向で神會の可能性を修正<sup>II</sup>継承していったのは周知のところである。

宗教世界の変容と云う意味では神會の主張は、北宗から更に一步進んだ中世的宗教世界からの脱却を見せているし、神會の「禪」は総体として仏教の「在り方」の更新をとにかくも思想的に達成した。其後の禪宗も禪とは言え、それが仏教全体の「在り方」の更新である点で同様である。それが新たな仏教の定義として了解され、継承されたかどうかは次の歴史の問題となるのだが、周知の通り神會の提案は半ば継承され、半ば修正されつつ其後の禪宗史は展開してゆくと云える。

もとより思想上に神會の画期性を云うには一層周到な根拠の蓄積が必要ではある。果たして神會の独創的な主張を「中世仏教克服」の指標と理解できるかどうか、中世克服の指標をどこに見いだすか、未だ仮説の域を出ないが、禪宗を文字通りの歴史的な形成と理解することで、思想史の上に見えてくる問題もあるという提案で擱筆とする。

### 〈方法 余説〉

中国禪宗の思想史的な考察のために、次のような三つの問題領域を予定している。

#### 一、思想史上の禪宗

仏教から禪宗へ（中世的宗教世界の変容） 中国仏教に禪宗（という現象）を生んだ思想史的段階の分析（本稿の課

題はこれに属する。

## 二、禪宗上の個体

禪宗から禪者へ（仏教の個性） 禪宗で、禪者という個別の人称を生んだ構造。上の思想史的段階に規定された仏教（人間）の登場、即ち禪は総体として仏教の「在り方」の更新だった。

## 三、禪者の言説

禪者から言説へ（限界の言説） 上の思想史と個体の状況に規定されて展開する禪の言説の特徴。体系的思考の崩壊、教学仏教「後」の仏教の言説はいかに可能だったか。

（附記） 本稿は拙稿「禅学試論」（『禅学研究 特別号』二〇〇五年）と多くの論点で重複する。前稿から些か成りとも論点を深め得たと信じるが、明快な輪郭にはほど遠い。試みと付す所以である。

## 注

（1） 胡適「荷澤大師神會伝」（『神会和尚遺集（新版）』一九七〇年三六—六〇頁）

「荷沢大師神會伝」には、小川隆訳「荷沢大師神會伝」（『禅研究所年報』第一号一九九〇年三月、第二号一九九一年三月）がある。

胡適（小川隆訳）「中国における禅—その歴史と方法論—」『Ch'an (Zen) Buddhism in China - Its History and Method』1953（『胡適禅学案』中文出版一九七五）、『駒沢大学禅研究所年報』第十一号二〇〇〇年三月）

（2） 伊藤隆寿「中国仏教の批判的研究」（大蔵出版一九八九年）三八七頁

（3） 例えば葛兆光『中国思想史』に「南北の思想的転換はインドの習禅から近世中国禅に至る変化」（二五〇頁）と云う。

（4） 荒牧典俊「北山録」の立場と「南宗禅」以前の南宗禅（吉川忠夫編『唐代の宗教—朋友書店 二〇〇〇年所収』）

同「南宗禅から宋学の成立へ」『北朝隋唐中国仏教思想史』（荒牧典俊編著 法蔵館二〇〇〇年）

中でも本論文の所説には同意できる点が多い。ただ禅宗の特徴の一切が中世仏教の方向で理解されていると見なせる点や慧能他の禪者の史実としての信憑性の吟味などには疑問も残る。むしろ禅宗は中世的な要素の克服の一方でそれを継承（残存）してもいるという矛盾態と規定する方が禅の特徴をよく説明するのではないか。

同一「則天武后乃至玄宗朝における唐詩・山水画の成立と六祖慧能の禪」（麦谷邦夫編『中国中世社会と宗教』道氣社二〇〇二年所収）

西尾賢隆「中国仏教史における禅宗への推移」『中国近世における国家と禅宗』（思文閣出版二〇〇六年）等参照。

- (5) 神會について中世仏教の克服といっても、神會が直接教学仏教を相手としたわけではなく、あくまで目前の北宗の習禅批判を通した法灯の正傍争いである。では北宗（禅）は「中世仏教の克服」という視点からはどう評価するのか。雑駁な推論だが北宗の經典解釈には、所謂「観心釈」的方法が存在したとされるが、これはまさに解釈の変容であって、習禅の体験や自己の心身過程に經典解釈を解消させようとする意図が見られるのであり、經典に依拠しつつ、經典からの相対的な独立が指向されていた過渡的性格を見ることができるといえる。

(6) 伊藤「前掲書」三六八—三七一頁に胡適を受けた詳細な分析がある。

(7)

『雜徵義』志徳法師との問答の残文参照

又経云、一切衆（生）、本来涅槃無漏智性、本自具足。欲善分別自心現与理相应者、離心意識、離五法三自性、八識二無我、離外見内見、離有無二法、畢竟平等、湛然常寂、廣大無辺、常恒不變。何以故。

本自性清淨体不可得故。如是見者、即得本性。若人見本性、即坐如来地。如来〔是〕見者、離一切諸相、是名諸仏。如是見者、恒沙妄念、一時俱寂。〔如〕是見者、恒沙淨妙功德、一時等備。如是見者、名無漏智。如是見者、名一字法門。如是見者、六度円満。如是見者、名法眼淨。如是見者、為無所得、即眞解脱、即同如来知見、廣大深遠、無差別故。知者は如来応〔俱〕正遍知。如是見者、名放大智慧、光照無余世界。所以者何。世界者即心也。言空寂、更無余念、故言照無余世界。（楊本八一頁）

(8) 聶清「神會與宗密」『禪學研究』第四輯（江蘇古籍出版社二〇〇〇年八月）

同氏「荷沢宗研究」（巴蜀書社二〇〇三月）第四章第二節「神會与宗密思想的差異」は「神會與宗密」の増稿論文。この神會の般若思想の強調は諸氏が指摘するところ。粟谷良道「荷沢神會における『金剛般若経』宣揚の背景」『宗教研究』六一卷二号 日本宗教学会一九八七年、撰清「荷沢宗研究」

田中良昭「敦煌禅宗文献の研究」（大東出版一九八四年）

「第三節 初期禪宗における対論」

同 「禪の本覚思想」(『本覚思想の源流』所収) 参照

(9) 竺道生「頓悟説」との異同が問題となろうが、小林正

美「竺道生の仏教思想」『六朝仏教思想の研究』は、

「十住菩薩において、無生法忍の仏慧を得ることが頓悟であり、頓悟して無生法忍の仏慧を得たとき、凡夫は仏に成るのである」(一八一頁)という。道生の頓悟は

「法華経疏」理唯一極「仏為一極」という「全一」の

ゆえに可能となる、理即全一という理の不可分を知る論

理的な展開であり、理を頓悟する慧(十住菩薩)を以て

成仏に至る仏道としての漸修を必要としたことは自然で

あるが、神會は仏性を根拠に凡夫と如来の不二(頓悟是

仏)を云うのであり、衆生の本来涅槃相の上に、定慧一

等、寂靜の体(定)と体上の本智(慧)の用という体用

を云うことができたのである。この点でも仏慧を得て成

仏する道生の頓悟(成仏)とは異なり、既に成仏に向か

う漸修が導出されることはなかったと云える。神會の

「無修」は、心の自性清淨、本来空寂を損なう(伊藤三

七八頁)のではなく、本有本智の立場からは修の「否

定」は生まれない。つまり「本来自性清淨であることの

一念頓覺」(三七九頁)に留まっていけない凡夫と如来の

「同一」であることの頓悟であるから一切の定義を包含

するのである。見仏性は頓悟是仏(同一の原理)である

から、そもそも階漸(修)が生まれないのであり、理の

全一の故に頓悟するのではないと云える。

(10) この比量見、現量見は、宗密も取りあげているが、

『拾遺文』(鎌田本三三三六頁)に云う「荷沢の現量

(顯)」とは、洪州宗の「心不可指示」を比量(顯)と

するに對し、「約知以顯心」、心は知として顯われ出る、

といった意味である。神會は十地法に達しても神變神異

とは無縁であることを純陀に喩えて比量と呼んだまでで、

宗密が心を論点として知を以て現量と呼んだことは問

題が異なるといえる。(『壇語』一一二頁参照)この論点

について、竹内弘道「神會と宗密」『印仏研究』第三四

卷二号一九八六年四八一—四八五頁、石井修道「大乘仏

典 第十二卷 禪語録・解説」(中央公論社一九九二年)

に言及がある。

(11) 『雜徵義』

答、僧家自然者、衆生本性也。又經云、衆生(有)自然

智無師智、謂之自然。道士因緣者、道能生一、一能生二、

二能生三、從三生万物、因道而生。若其元道、万物不生。

今言万物者、並屬因緣。(楊本九一頁)

(12) 伊吹敦「頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決」と荷

沢神會「北宗の頓悟説が、心理上の事実に基づく主張で

あったのに対して、…一氣に、それを論理的關係に転換

した」(『日本・中国 仏教思想とその展開』一九九二年

山喜房仏書林)三三〇頁参照。その他、神會との思想的

な類似について、以下の論文が参考になる。



「初期註釈文献に見る北宗禅の思想と実践」『東隆眞博士古稀記念論集 禅の真理と実践』（春秋社二〇〇五年）四五—四頁

「金剛藏菩薩撰『金剛般若経註』校訂テキスト」『東洋学研究』第四十号二〇〇三年

(13) この中国化、道家思想との親和性（胡適）を以て、禅

宗は「中国固有の自然主義、道理の哲学」であって禅宗は仏教ではないと批判する立場（伊藤三八六—七頁）か

らは、「禅宗」全体が中国新宗教となるのだが、すでに考えたように禅宗を単線的な成長史観ではなく宗教世界（仏教）の変容過程として複雑な局面を持った否定と継承の矛盾態と把握することが、中世後半期の特徴をよく捉えうると思う。

（平成十八年度財団法人日本学術振興会科学研究費基盤研究(C)(2)による研究成果の一部）