

荷沢神会の人と思想

小川 隆

一 はじめに

荷沢神会は忘れられた禅者であった。千余年の間、彼は伝統的な禅宗燈史の中でその功罪を忘却せられ、法系図の片すみに、わずかに名をとどめていたにすぎなかったのである。その神会の価値を、新出の敦煌文献の中から発掘したのが胡適であった。一九三〇年、すなわち今からちょうど六〇年前、胡適は神会の遺著を整理・校勘し、巻頭に長編論文「荷沢大師神会伝」を付して公刊した。すなわち『神会和尚遺集』（上海・亜東図書館）がそれである。それ以来、胡適がしばしば強調するように、のちの禅宗燈史の基礎となる慧能六祖説や西天祖統説を創出したのも神会であり、また馬祖系の禅の特色である平常底の思想の原型を示したのも神会であった。つまり、中国禅の歴史と思想を考える上で、神会は最も重要な人物の一人だったのである。そこで胡適の研究に啓発され、自分なりの神会像をまとめてみようとしたのが、今回の小論である。とりあげた問題の範囲はきわめて狭く、神会の歴史的位置の全貌を明かすには程遠いが、これを基礎作業として、ひきつづき神会以後の禅宗史の展開を考えてゆければと思う。

なお、小論作成の直接の動機となったのは、先ごろ機会を与えられて試みた、「荷沢大師神会伝」翻訳の作業であ

った。小論はいわばそれに対する補論であり、自分にとっては、その訳・注と合わせてはじめて一篇となるべきものである。双方ともに参看され、忌憚なきご批判を頂ければ幸いである。(拙訳は『駒沢大学禅研究所年報』創刊号・一九九〇年と印刷中の同二号に分載)

二 神会の事蹟

まず最初に、神会の伝記とその時代背景について述べておきたい。といっても神会の伝記史料はさほど豊富でなく、しかもその豊富でない史料の中にさえ数多くの齟齬があり、伝記の全体を細部にわたって確定することは、殆んど不可能と言ってよい。そこで、今は一々の史料についての穿鑿をやめ、重要で且つ比較的信憑性の高い記事にもとづいて、神会の僧侶としての活動を、ごく大づかみに述べておくにとどめたい。その方が、細かな事実を追って次々と岐路に立ち入るよりも、むしろ神会という一人の僧の全体像を、より明確に把握させるだろうと考えるからである。⁽¹⁾

新出の「神会塔銘」⁽²⁾によれば、神会は七五八年(乾元元)に没し、「享年七十有五、僧臘五十四夏」であったという。したがってその生年は六八四年(文明元・光宅元)、授戒は七〇四年(長安四)ないし七〇五年(神竜元)ということになる。つまり神会は唐の中期、則天武后から中宗・睿宗・玄宗をへて肅宗に至る時代を生き、そのうち生涯の大半、そして僧侶としての活動期間のほとんど全てを、四十余年に及ぶ玄宗の治世において過ごしているのである。これはまた文学史でいう盛唐の時代ともほぼ重なり、王維(六九九?—七六一?)、李白(七〇一—七六二)、杜甫(七一二—七七〇)といった詩人達を、神会の同時代人として挙げる事ができる(現に王維は神会と直接の交渉をもっている)。この玄宗の治世は、開元二十九年、天寶一四年からなる長い平和と繁栄の時代で、とくにその前半は「開元の治」と称せられ、

大唐帝国の最盛期を現出した。しかしその後半には、表面の太平・頽廢とは裏腹に、李林甫の専横やそれに続く楊国忠・安祿山の対立など様々の要因による浸触がすすみ、最後にいわゆる「安史の乱」(七五五―七六三)の爆發によって、空前の繁榮も一朝にして灰燼に帰せられたのであった。そうした時代における神会の僧侶としての活動は、地域の移動によって次の四期に分けて考えることができる。

(一) 修行時代 (二) 南陽時代

(三) 洛陽時代 (四) 荊州時代

以下、この順に沿ってその活動の迹を見てゆくことにする。

(一) 修行時代 (開元八年・三七歳以前)

神会の修行時代の経歴は詳らかでない。ここでは、神会の慧能参問の事だけを問題にしておきたい。

慧能が没するのは、先天二年(『開元元・七一三』、神会三十歳の時のことである。のちに王維が神会の要請に応じて撰した「六祖能禪師碑銘」⁽³⁾は、神会の慧能参問の事を次のように記している。

弟子、神会と曰う。師に晩景に遇い、道を中年に聞く。広量は凡心に出で、利智は宿学に踰ゆ。末後の供なりと雖ども、最上乘を承う。

ここでは「師に晩景に遇い」といい、さらに神会を「末後の供」と呼んでいる。つまり积尊に最後の供養を献じた純陀に、神会を擬らえているのである。ここから、神会の慧能参問が慧能最晩年のことであり、さらに神会が慧能遷化直前のごく最後の方の弟子であったことを想像してよいであろう。⁽⁴⁾ 少くとも、神会一四歳当時の参問・伝法の説がこの記述と両立しないのは確かである。⁽⁵⁾

(二) 南陽時代(開元八年・三七歳—天宝四載・六二歳)

『宋高僧伝』巻八・本伝(750・756c~57a)にいわく、

開元八年(七二〇)、勅により南陽竜興寺に配住さる。

これ以後、天宝四載(七四五)に洛陽に移るまでの間が神会の南陽時代であり、「南陽和上」の称もこの時期のものと考えられる。

この時期、最も注目される事蹟は、開元二〇年(七三二・四九歳)正月一日、滑台大雲寺において「北宗」(以下、便宜上この通称に従う)批判の「無遮大会」を挙行したことである。正月一日は、「唐の世を通じ、数ある年中行事のうちでも最も目醒しいと思はれる」という「元宵觀燈」の節日⁶⁾で、法会がこの日を選んで行なわれたのは、多数の一般の人出をあてこんでのことであつたらう。

さてこの法会で直接の攻撃対象とされているのは、当時、聖地嵩山の宗教的權威を背景に、長安・洛陽の王公士庶の信仰を集めていた普寂らの一派にほかならない。そもそも禪宗が一つの宗派として中国史の表面に登場してくるのは、神会の少年時代から修行時代の頃、すなわち伝統的に「武韋の禍」とよばれている時代のことである。政治的野心や不老長生願望の為に盛んに仏道二教を利用した則天武后は、その一貫として嵩山との交渉を深めてゆき、それに応じて茅山派遣教や東山法門の禪が、嵩山に中央進出の拠点を求めてゆく⁷⁾。その過程で禪の方では、まず垂拱二年(六八六/神会三歳)ごろ法如が東山法門の伝法者として嵩山に登場し、ついで久視元年(七〇〇/神会一七歳)には、同門の神秀が入内、武后らの帰依を受けて「兩京法主・三帝国師」(張説「荊州玉泉寺大通禪師碑」と仰がれている。その神秀の没後(神竜二年・七〇六卒/神会二三歳)、教団を引き継いで、中宗・睿宗・玄宗の三代、ほぼ三十年の長きにわたって兩京の信仰を集めたのが、普寂であつた。『旧唐書』卷一九一・神秀伝に附する普寂の伝にいわく、

久視中、則天、神秀を召して東都に至らしむ。……神秀の卒するに及び、天下の釈氏を好む者、感^みな之に師事す。中宗其の高

年なるを聞き、特に制を下し普寂をして神秀に代りて其の法衆を統べしむ。開元十三年（七二五）、普寂に勅して都城に於いて居止せしむ。時に王公士庶、競い来りて礼謁す。普寂は嚴重にして言少く、来る者其の和悦の容を見難し。遠近尤も此を以って之を重んず。〔宋高僧伝〕卷九・普寂伝も略同じ〕

このご開元二七年（七三九）に八九才で没するまで、普寂はこのように「王公士庶」の信仰をほしいままにしていたのであり、神会が普寂批判の法会を挙行した開元二〇年は、正しく普寂の権勢の最も盛んな時期であったのである。『旧唐書』はさらに普寂没後の様子を「時に都城の士庶の曾て謁せし者、皆な弟子の服を制す（弟子として喪に服した）」といい、「葬に及びて……士庶は城を傾けて哭送し、閭里は之が為に空し焉」と記している。多少の誇張は含むにせよ、長安における普寂の人気のほどをうかがうに足る記述ではあるだろう。

では普寂は如何なる活動によってそれほどまでの地位を得たのか。そして神会はそれに対して如何なる批判を向けているのか。それについては既に別稿において考えたことがあるので、詳細は省略に従いたい。今、簡単に結論だけを言えば、国師神秀の威光を借り念願の嵩山入りを果たした普寂は、嵩山嵩岳寺に神秀を祀り、神秀を六祖、自己を七祖とする次のような法系を宣揚していた。

李邕「嵩岳寺碑」〔文苑英華〕卷八五八／『全唐文』卷二六三

達磨菩薩は法を可に伝え、可は璨に付し、璨は信に受け、信は忍に恣（資）し、忍は秀に遣り、秀は今の和尚寂に鍾う。（李邕「大照禪師（普寂）塔銘」・『全唐文』卷二六二にも同様の語あり）

これに対して神会は、「今、普寂禪師は自から称して第七代と為し、妄りに秀和上を立てて第六代と為す」〔菩提達摩南宗定是非論〕頁二九二⁽¹⁰⁾と批難し、次のような法系を主張せんとするのである。

達摩は……一領の袈裟を伝えて以って法の信と為し、惠可に授与す。惠可は僧璨に伝え、璨は道信に伝え、道信は弘忍に伝え、弘忍は惠能に伝う。六代の相承は連綿として絶えざるなり。〔定是非論〕独狐沛序・頁二六三

この法会の議論は一見多岐にわたるが、その最終目的は、慧能を六祖とするこの法系の公認を世に訴えることであつたといつてよい。この法会によつて提示され、後の伝統的な禅宗史観に多大な影響を与えた種々の説話や教義、たとえば達摩と梁武帝の問答、伝衣付法説、西天祖統説、頓悟の教義といったことなども、本来はこの一点を補強する為にもりこまれた内容だったのである。そこでその一々についても論ずべきかと思うが、この法論については、胡適「荷沢大師神会伝」以来すでに多くの研究があるので、ここではそちらに譲っておきたい。⁽¹¹⁾

ところで、南陽時代の神会の活動は、この法会の挙行で尽きているわけではない。むしろ重視したいのは、この時期を通じて、神会が多くの貴族・官僚と会見し、自己の新思想を精力的に説いていたらしいことである。たとえば、開元末年（七四二）、侍御史王維から「此の南陽郡に好き大徳有り、仏法の甚だ不可思議なる有り」と賛嘆された「定惠等」の問答（『神会録』石井本二九・胡適本三八⁽¹²⁾）、「又た南陽にて王趙公に三車の義を答うるに因りて、名漸しだいに名賢（13）に聞こゆ」（『円覚経大疏鈔』卷三下・神会伝／＼214.327b～c）と宗密が記している王琚との「三車義」の問答（石井本三・胡適本八⁽¹³⁾）、それらをその代表例として挙げる事ができよう。そのほか没年や官名から、この時期の対論相手と想像される人を『神会録』から拾つてみる。

〔崔齊公（日用）〕石井本四・胡適本九

開元一〇年死去（『旧唐書』卷九九・『新唐書』卷二二各本伝）以前の問答。開元六年～一〇年は汝州刺史（『唐刺史考』⁽¹⁴⁾頁六一八）。ただし息子の崔宗之の可能性もあり。⁽¹⁵⁾

〔礼部侍郎蘇晋〕石井本六・胡適本九

吏部侍郎の誤りか。とすればその在任は開元一四年～一九年、同年以後は汝州刺史（『唐僕尚丞郎表』⁽¹⁶⁾頁五七四）。

〔張燕公（説）〕石井本八・胡適本一三

開元一八年死去（『旧唐書』卷九七・『新唐書』卷一二五各本伝）以前の問答。⁽¹⁷⁾

「侍郎苗晋卿」石井本一五・胡適本二二

開元二九年～天宝二載、吏部侍郎。同年、安康太守に左遷(『唐僕尚丞郎表』頁五七八)。

「嗣道王(李鍊)」石井本二〇・胡適本二九

開元二五年、嗣道王を襲ぐ(『旧唐書』卷六四・道王元慶⁽¹⁸⁾傳)。

「揚州長史王怡」石井本三三・胡適本四二

開元八年～十年?揚州長史(『唐刺史考』頁一四五六)。十年?～十一年?東都留守(同頁四六五)。

また年代は確められないが、「南陽太守王弼」との問答(石井本四四・胡適本四八)も南陽時代のことと考えてよからう。このように在任期間から問答の時期を推測できるものは、『神会録』全体から言えばごくわずかにすぎないし、その官職名などどの程度の正確さで記録されているのか、不安な面も無いではない。だがこれらの例を目安として、神会が南陽時代を通じ、かなりの積極性で文人官僚層への働きかけを続けていたこと、それは十分に想像してよいであろう。⁽¹⁹⁾

(三) 洛陽時代(天宝四載・六二歳～同二載・七〇歳)

「神会塔銘」にいわく、

皇唐兵部侍郎宋公、諱鼎有り、(神会を)洛城に延請して、広く法眼を開かしむ。碑を樹て影(肖像)を立てて、道俗帰心し、宇宙の蒼生、廻向せざる無し。

宗密『円覚経大疏鈔』卷三下・神会伝は、これを「天宝四載」すなわち七四五年、神会六二才の時のこととしている。兵部侍郎宋鼎⁽²⁰⁾の招請によって洛陽に入った神会は、慧能を六祖とするかねてよりの法統説を既成事実として世に公認させるべく、種々の活動を開始する。「塔銘」に「碑を樹て影を立て」というのがそれである。これを『宋高僧伝』卷

八・慧能伝は次のように記している。

会、洛陽荷沢寺に於いて能の真堂を崇樹し、兵部侍郎宋鼎、碑を為れり焉。会、宗脈を序べ、如来従り下、西域諸祖の外、震旦の凡て六祖まで、尽く其の影を圖續く。太尉房瑄、「六葉図序」を作る。(755b)

このうち宋鼎の作った碑は、歐陽棐『集古録目』巻三に次のように著録されている。

唐能大師碑

兵部侍郎宋鼎撰。河南陽翟丞史惟則八分書。大師、姓盧氏。南海新興の人。新興の曹溪に居る。天宝七載、其の弟子神会、碑を鉅鹿部の開元寺に建つ。(趙名誠『金石録』巻七・一二九八では「天宝十、載二月」に作る)

これによれば、宋鼎撰の慧能碑は、洛陽荷沢寺ではなく、鉅鹿すなわち荊州の開元寺に建てられたようである。荊州開元寺は、のちに述べるように神会の最後の住地となり、また遷化の地となった所である。神会は洛陽時代にすでにこの寺と何らかの関係をもっていたのであろうか。また、神秀は入内前は荊州玉泉寺に住し、没後は荊州度門寺に葬られているが、神会がその荊州の地に慧能の碑を建てたのには、神秀六祖説に対する一種の挑戦の意味がこめられていたのであろうか。

次に房瑄(「太尉」は死後の追贈)の「六葉図序」についても実態はまったく知られないが、房瑄と神会の問答は『神会録』石井本三九(胡適本ナシ)に収められている。この時の肩書き「給事中」から、これが天宝五載の問答だと推測でき、神会の洛陽移転ごまもなく、両者の交渉が始っていたことを確かめ得る。また房瑄は、神会の三祖顯彰運動にも深く関わっている。『金石録』巻七・一三七八に「唐山谷寺璨大師碑、房瑄撰、徐浩八分書。元年建辰月(七六二年三月)」とあるのがそれで、その碑文が『宝林伝』巻八・僧璨章に収められている。『宝林伝』所収の碑文はおおむね疑わしいものばかりだが、房瑄のこの碑文についてはある程度信用してよいようである。理由としては、まず第一に、この碑文中の一句「自迦葉至大師、西国有七、中土三矣」(中文出版社影印本三七丁右)が、『宝林伝』一書の主張する

西天二八祖説でなく、神会『定是非論』の主張する西天八祖説（達摩を含む）と一致していること、第二に、独狐及「舒州山谷寺覺寂塔隋故鏡智禪師碑銘」（《毘陵集》卷九）の附録「碑陰題記」に「房碑曰」として引く一段（四部叢刊本一二丁左）が、『宝林伝』所収のもの（三九丁左）とほぼ一致すること、その二点を挙げる事ができる。⁽²²⁾ もっとも、『金石録』によれば、この碑文は神会没後の建立ということになるが、『宝林伝』が暗示するように、神会のこの時期の意向を受けてのことには相違ないであろう。

以上のことから、慧能を六祖とする年来の祖統説を世に顕示する為、神会が宋鼎・房瑄らの協力のもと、洛陽荷沢寺で碑文や肖像の制作・建立に努めていたことが知られるであろう。

なお神会には碑銘の存する弟子が三人いるが、その三人すなわち華林寺靈坦・楊岐山乘広・招聖寺慧堅のうち、少くとも靈且と乘広の二人は、この時期に入門したものであり、⁽²³⁾ また『宋高僧伝』に名が見える弟子達も、だいたいは洛陽で、神会に参加しているようである。まさに「洛下にて神会禪師の法席は繁盛」⁽²⁴⁾（志満伝・H. 50, 1860）であり、「時に洛都にて化を盛んにするは、荷沢寺の神会禪師」（靈坦伝・767a）だったのである。

(四) 荊州時代（天宝一二載・七〇歳～乾元元年・七五歳）

洛陽での活動があまりに過激であったのか、神会は天宝一二載（七五三）七〇才の年、弾劾を受けて流謫の身となる。宗密『円覚経大疏鈔』卷三下・神会伝にいわく、

天宝十二年、衆を聚むと譖^{さんげん}され、勅もて弋陽郡（饒州）に黜^{しりぞ}けられ、又た武当郡（均州）に移さる。十三載に至りて、恩命もて襄州に量移され、七月に至り、又た勅して荊州開元寺に移さる。皆な北宗門下の致す所なり也。

神会の弟子靈坦の「揚州華林寺大悲禪師碑銘并序」（賈鍊撰・『唐文粹』卷六四・『全唐文』卷七三二）にも、「荷沢、弋陽に遷さる……時に天宝十二載なり也」（『唐文粹』は「十一載」に作る）とある。また『宋高僧伝』本伝には次のようにい

う、

天寶中、御史盧突⁽²⁴⁾、寂に阿比^{おひ}ねり、誣^{いつ}りて奏^{そう}すらく、會、徒を聚^あむ、疑^ぎうらくは不利を萌^もすならんと。勅^{ちく}して均部に移^{うつ}せしむ。二年して、勅^{ちく}して荊州開元寺般若院に徙^{うつ}して焉^{こゝ}に住^すせしむ。

神会の流謫^{りゅうたつ}については、以上のように珍しく諸史の記述が一致している。すなわち、天寶十二載にまずや陽に流され、ついで均州武当郡等を經、同十三載、最終的に荊州開元寺に落ち着いた、というのである（『神会塔銘』が「江表の際に行邁^{ぎん}す」と言っているのは、これらの事を指しているよう）。そして、それが「北宗」（普寂は既に没しているが）からの圧力によるらしいこと、罪名が「聚徒^{あつと}」ないし「聚衆^{あつしゆ}」となつてゐることも共通している。ここから逆に、洛陽における布教活動が相当の動員効果を上げ、神会一派が「北宗」に脅威を与えるほどの勢力となりつつあつたことが想像できらるであらう。

さて、神会は約二年間の流謫の末、荊州開元寺に安任の地を得たが、その翌年、すなわち天寶一四載（七五五）の十一月には、唐王朝の基盤を根底から覆す一大事変が勃発する。いわゆる「安史の乱」である。この時、軍費の調達に苦しんだ唐朝が、官爵や度牒の販売によってそれをきりぬけようとしたことは、周知のとおりである。『宋高僧伝』本伝にいう、

十四年、范陽の安祿山、兵を挙げて内に向かう。兩京版蕩し、駕^か（玄宗）は巴蜀に幸す。副元帥郭子儀、兵を率いて平殄^{へいてん}すれど、然れど飛輓^{ひえん}（軍費）に於いては索然^{さくぜん}たり。右僕射裴冕の權計を用いて、大府に各々戒壇を置いて僧を度す。僧の税繒^{ぜう}之を香水錢と謂い、是を聚めて以つて軍須を助けんとするなり。

売官売度による軍費調達⁽²⁵⁾のことは、乱勃発の直後から数年間、各地で行なわれたようである。そのうち裴冕の建議によるそれは、『新唐書』卷五一・食貨志一に次のように言うのに當るであらう。

明年（至德二・七五七・七月）、鄭叔清^{ていしゆ}与宰相裴冕建議、以天下用度不充、諸道得召人納錢、給空名告身、授官勲邑号、度^と道^{たう}士

僧尼不可勝計、納錢百千、賜明經出身、商賈助軍者、給復。及兩京平（九月）、又於關輔諸州、納錢、道士僧尼万人。

このことは、詳しくは『冊府元龜』卷五〇九・邦計部・鬻爵贖罪の条に見える。またその際の鄭叔清の上奏文が同書および『通典』卷一一・食貨一一・鬻爵の条に、その実行を命ずる「遣鄭叔清往江淮宣慰制」が『唐大詔令集』卷一一五に、それぞれ収められている（年月は記していないが、裴冕の建議のことは『旧唐書』卷一一三・『新唐書』卷一四〇・各本伝にも言及がある）。さて『宋高僧伝』は、神会がこの措置に応じて度僧を主催し、多大の貢献をなしたという。先の一段に続けていわく、

初め洛都先ず陥ちしとき、会は草莽に越在す。時に盧奕、賊の戮す所と為り、群議して乃わち会を請して其の壇度を主とらしむ。……獲る所の財帛は頓に軍費に支す。代宗、郭子義の兩京を収復するに、会の濟用頗る力有り焉。肅宗皇帝詔して入内供養し、將作大匠に勅して功を併わせ力を齊しくして、為に禪宇を荷沢寺中に造らしむ、是れなり也。会の敷演は、能祖の宗風を顯発し、秀の門をして寂寞ならしめたり矣。

これによれば、至徳二年の売度の功績によって、神会はようやく名譽回復を果たし、ふたたび洛陽荷沢寺に復帰したことになる。そして『宋高僧伝』は、これにつづけてすぐ神会の死去のことを記しているので、神会が洛陽荷沢寺で没したごとくに理解されてきたのであった。

しかし、これらのことは『宋高僧伝』が記すのみで、他の史料中にそれに符合する記載を見出すことはできない。とくに「神会塔銘」は、「方有羯胡乱」といって安史の乱そのものには言及しながら入内供養のことについてはまったく触れておらず、しかも神会の遷化を乾元元年（七五八）すなわち郭子儀による兩京奪回の翌年のこととし、その場所を「荊州開元寺」と記しているのである。荊州開元寺は、先に見たとおり、『宋高僧伝』と『円覚經大疏鈔』も共通して神会最後の住地とする所である。もしこれらの記載が正しいとすれば、神会が晩年、洛陽荷沢寺に呼びもどされたという説も、それに先立って肅宗の入内供養を受けたという説も、ともに相当の疑わしさを免れぬことになる。

ただ、香水錢献納のことは、少くとも年代的に不可能ではないし、「神会塔銘」に檀越として名が見える「高輔成」も、郭子儀の下で乱の平定に活躍した僕固懷恩の部下「北庭・朔方兵馬使高輔成」(『旧唐書』卷一二二・『新唐書』卷二二四上、各僕固懷恩伝)のことであるかもしれないから、神会が亮度による軍費調達に何らかの形で参与した可能性は一概に否定できないであろう。神会は至徳二年に各地で行なわれた多くの度僧の一つに参加し、そしてその翌年、荊州開元寺で没した、と考えるのが最も穏当なのではなからうか。そして「荷沢大師」の尊称も、もっぱら神会の洛陽時代を指してのものと考える方がよいであろう。⁽²⁷⁾

三 神会の思想

前節において神会の事蹟を、主にその独自の法系宣揚運動に焦点をあてて概観してみた。そこで次は章を更ためて、神会の思想について考えることにしたいと思う。ここでも細部の検討は一旦棚上げにして、神会の思惟の全体像の把握を、当面の目標としておきたい。重要な問題でありながら議論から漏れてしまうものも少なくないであろうが、思惟の基本構造のようなものを一つの型として取り出してみることも、禅思想の展開を考える上で無益なことではないと思う。

(一) 虚空の比喩

神会の思想の前提としてあるのは、『涅槃経』にもとづく仏性本具説である。『神会録』石井本一(胡適本六・以下『神会録』の引用は段数のみ示す)⁽²⁸⁾にいう、

問う、「本有今無」の偈は、其の義如何ん。」答う、「『涅槃経』に抛らば、本有とは、本とより仏性有り、今無とは、

今ま仏性無きなり。」問う、「既に本とより仏性有りと言えるに、何故に復た今ま仏性無しと言うや。」答う、「今ま仏性無しと言ふは、煩惱に蓋覆せらるるが為に、所以に無しと言ふのみ。……」

また、同じ段にいう、

問う、「何故に仏性は三世に継がざる（三世の転移に随つて生滅しない）。」答う、「仏性は体常なるが故に生滅の法に非是す。」神会はこのように仏性の本来性と恒常性とを示しているが、しかしその実体性を否定するため、これをしばしば虚空に喩えている。⁽³⁰⁾ 石井本三九（胡適本ナシ）にいう、

給事中房瑒、『煩惱即菩提』の義を問う。答えて曰く、「今ま虚空を借りて喩と為せば、虚空の本来、動靜無きが如し。明の来たるを以て即わち明るくなり、暗来りて即わち暗くなるにはあらず。此の暗き空も明るき〔空〕と異ならず、明るき空も暗き空と異ならざるなり。明暗には自より去来有れど、虚空には元より動靜無し。『煩惱即菩提』其の義も亦た然り。迷悟には即わち殊なり有りと雖ども、菩提心は元より不動なり。」（『壇語』頁二四四にも同様の文あり）

ここでいう菩提心は、先の仏性と同じく自己の本性を指している。それが恒常であり不動でありうるのは、それが確固不動の構造をもっているからではなく、却って無構造・無実体の空虚なる場にすぎないことによる（迷悟はその場において去来するのみである）。そこで神会は、他の箇所でも「清浄の体」を虚空に喩え、次のように言っている（石井本三五・胡適本四三）。

虚空は火も焚く能わず、水も溺れさす能わず、破壊す可からず、散ずる可からざるが故に、是を以て称びて常と為し、故に之を有と為すを得るなり也。

虚空のごとき自己の本性は、その空虚・無構造のゆえに外在的かなる力をも素通りさせて、その影響を受けぬ。それゆえ「常」であり「有」であることが可能なのであるが、むしろこの「常」「有」は、生滅変化すべき実体がそもそもないことの逆説的表現にほかならない。神会が仏性を「不有不無」（石井本四一・胡適本四五）といい、また「箇

の物に似ず（数えられるようなモノの類ではない）、「若し其れ物に似たれば、喚びて仏性とは作さざるなり」（石井本三一・胡適本四〇）と言っているのも蓋しこの意味で、みな本性の空虚・無構造を示し、それが可算的な実体ある個物であることを否定しているのである。⁽³²⁾

(二) 無念と不作意

自己の本性が、かく空虚・無構造であり、それゆえに清浄であるということは、神会にとって先験的な一種の確信であった。神会は何故そうであるかを説明することなく、ただ本来そうであることを繰り返し力説するのみである。神会はこの空虚・無構造を「空寂」・「無相」とよび、そしてそれを自覚せず、敢て造作を加える所に妄念が起こり、業が生ずるのだと主張している。すなわち「一切衆生、心本と無相」（胡適本五・石井本ナシ）であり、しかし「我が心は本より空寂なるも、覚せざれば忘〔妄〕念起こる。」（石井本二二・胡適本一六）というのである。石井本二八（胡適本三七）にも次のようにいう、

羅浮山懷迪禪師問うて曰く、「一切衆生は本来自性清浄なるに、何故更に生死の法に染まりて、三界を出離する能わざるや。」
答えて曰く、「自体の本来空寂を覚せざるが為に、即ち妄念に随いて結業起こるなり。受生造惡の徒は蓋し説う可からず、今ま此の修道の輩も、此に於いて亦た迷い、唯只、人天の因縁を種えるのみにして、解脱を究竟するに在らざるなり。」

ここでは、「受生造惡の徒」は言うに及ばず、「修道の輩」さえもが「自体の本来空寂」を自覚せぬものとして批判されている。実際、本性の空寂・無相を犯すものへの神会の厳しい批難は、一般的な惡業や破戒に対してよりも、むしろ菩提涅槃を獲得しようとする、意図的な修行や用心の方へと向けられている場合が多い。『壇語』にいわく、

何者か是れ細妄。心に菩提を聞説きては心を起こして菩提を取り、涅槃を聞説きては心を起こして涅槃を取り、空を聞説きては心を起こして空を取り、浄を聞説きては心を起こして浄を取り、定を聞説きては心を起こして定を取る、此れらは皆な是れ

妄心なり、亦た是れ法縛なり、亦た是れ法見なり。若し此れらの用心を作せば、解脱を得ず。本自の寂靜心に非ざればなり。涅槃に住するを作せば涅槃に縛られ、淨に住すれば淨に縛られ、空に住すれば空に縛られ、定に住すれば定に縛らる。此れらの用心を作せば、皆な是れ菩提道を障うるなり(頁二三四)。

また石井本一一(胡適本一五)にいわく、

和上、諸の学道者に問う、「今ま用心と言うは、為是作意か不作意か。若し意を作さざれば、即わち是れ躰俗と別無し。若し意を作すと云わば、即わち是れ有所得なり。有所得は即わち是れ繫縛なるを以つての故に、何に由りてか解脱を得可けん。声聞は空を修すれば空に住して即わち空に縛られ、若し定を修すれば定に住して即わち定に縛られ、若し靜〔淨〕を修すれば靜〔淨〕に住して淨に縛られ、若し寂を修すれば寂に住して即わち寂に縛らる。……」

ここで「心を起こす(起心)」とか「意を作す(作意)」とか言っているのは、いずれも目的意識をおこし、意図的に何かを求めようとすることである。⁽³³⁾ こうした「起心」「作意」の修行こそ「妄心」、「繫縛」であり、本来の空寂や無相を拘束、浸害するものにほかならない。すなわち、「衆生は本自ら心淨なるに、若し更に心を起こして修すること有らんと欲すれば、即わち是れ妄心にして、解脱を得可からざるなり」(石井本二九・胡適本三八)というわけである。⁽³⁴⁾

したがって、本性がその本来の空寂・無相のままである為には、このような「作意」・「起心」を斥けねばならない。ここから出てくるのが、神会の「不作意」の教義である。『壇語』にいう、

知識よ、各おの用心諦聴して、自本清淨心を聊簡(料簡)せよ。菩提を聞説けども、意を作して菩提を取ることせざれ。涅槃を聞説けども、意を作して涅槃を取ることせざれ。淨を聞説けども、意を作して淨を取ることせざれ。空を聞説けども、意を作して空を取ることせざれ。定を聞説けども、意を作して定を取ることせざれ。是くの如く用心すれば、即わち寂靜涅槃なり。……譬えば鳥の虚空を飛ぶが如し。若し空に住すれば、必らず墮落の患い有り。⁽³⁵⁾ (頁二三五)

菩提・涅槃を追求するという目的意識を捨て、意図的に空・淨・定などを修するという作為を離れば、心は本来の

ままに寂淨涅槃であり、それこそが自本清淨心にほかならない、というのである。このことを『壇語』は、より端的に次のようにもいっている。

但だ意を作すことさせざれば（但不作意、心は起ること有る無し、是れ真の無念なり。……一切衆生は本来無相。今言う相とは、並て是れ妄心なり。心若し無相なれば、即わち是れ仏心なり。（頁二四六）（胡適本五にいう、「不作意即是無念」）意を作すこと莫きこそ（莫作意、即わち自性菩提なり。……本体空寂にして、一物の得可きも有ること無し、是れ阿耨菩提と名づくるなり。（頁二五〇）

このように、心に意図的、目的的な造作が加えられさせしななければ（不作意・莫作意、本来の空寂・無相はその本来のままにある。これを神会は「無念」とよび、そしてそれがそのまま「仏心」であり「菩提」であると言っているの⁽⁹⁶⁾である。これはいわば修証を拒否した、本来相の無媒介の是認とでも言うべき思想である。そのことは、不作意・莫作意によって「仏心」や「菩提」が得られるとは言わず、それがそのまま「仏心」・「菩提」である（是・即）と言っている、そういう表現にも端的に表れているであろう。神会にとって空寂・無相なる本性は、本来ただそうであるものであって、人為的な努力（作意）を加える必要はもとよりなく、また加えてはならぬものであったのである。

(三) 無修の修

単なる心性分析の学でなく、現実的な安心解脱の道たることを期待されるかぎり、仏教は、実践的な修行・救済の方法を提示せざるをえないであろう。だが神会がそれに対して示したのは、修行せぬこと（不作意）による解脱であり、そもそも修行も救済も必要とせぬことの自覚（無念）であった。すなわち宗密いう所の「無修の修」（『禅源諸詮集都序』直顕心性宗）である。そこにおいて神会が、菩提涅槃を求めんが為の種々の行法を、むしろ排除すべき「作意」・「起心」と考えていたことは、既に見たとおりである。そして、神会にとって、その最たるものが禪定・坐禪であった。石井

本四（胡適本九）にいう、

崔齊公問う、「禪師は坐禪するに、一たび定まりて已後、幾時を得てか定を出す。」答えて曰く、「神には方所無し（胡適本は神を禪に作る）、何の定まることか有らん乎。」又た問う、「既に定まること無しと言えは、何をか用心と名づく。」答えて曰く、「我れ今、定すら上〔尚〕お立てず。誰か用心を言わん。」……

神には本来、方向も位置もない（胡適本四九には「心無処所」という³⁷）。だから、それを固定し安定させるということはありえない。そこで禪定すら立てず、「用心」をも言わぬということになる。したがって神会が坐禪・禪定について言うとき、それは身体の安定や精神の集中とはおよそ無縁のものである。すなわち「坐禪」は「念の起こらざるを坐」と為し、本性を見るを禪と為す³⁸）ものであり（石井本四七・胡適本ナシ／『定是非論』頁二八八参照）、また「大乘の禪定」というも、次のようなものにほかならなかつたのである（胡適本四九・石井本ナシ）。

心を用いず、（心を見ず）、静〔淨〕を看ず、空を觀ぜず、心を住めず、心を澄ませず……空に沈まず、寂に住せず、一切妄想の生ぜざる、是れ大乘の禪定なり。

これらの定義が、坐禪・禪定に対して何かしら新たな内容を加えるものでなく、むしろ坐禪・禪定の全面的な廃棄を意味していることは、容易に理解されるであろう。このことは、神会がしばしば説く「定慧等」の説においてより顕著である。石井本一九（胡適本二八）にいわく、

菽法師（胡適本：哲法師）問う、「云何なるか是れ定慧等の義。」答えて曰く、「念不起にして空無所有なるを、即ち正定と名づけ、能く念不起にして空無所有なるを見るを以て、即ち正慧と名づく。……即定（定そのもの）の時、即ち是れ慧、即慧（慧そのもの）の時、即ち是れ定。即定の時、定有ること無く、即慧の時、慧有ること無し。何を以ての故に、性の自ずから如るが故に。是れ定慧等と名づくるなり。〔壇語〕頁二四三参照」

神会の定慧等は、定慧双修とは根本的に異つたものである。定慧双修は、禪定と智慧とをそれぞれ独立の価値と認め、

その上でその両者の量的な均衡や質的な合一を説くものであろう。これに対して神会の説く定慧等は、「念不起にして空無所有」なる本性が(定、自からそれを「見」ること(慧)、すなわち空寂・無相なる本性の、そうであること)の自己認識の謂いに外ならない。その外に一般的な意味での禅定や智慧は存在しないのである。同様の説は、石井本二九(胡適本三八)の侍御史王維との問答にも述べられている。惠澄禅師の禅法と自己の禅法との相異点を王維から問われた神会は、次のように答えている。

今、同じからずと言うは、澄禅師は先ず定を修するを要し、「定を得て以後に」慧を発すが為なり。即ち然らざるを知る。今、正しく侍御と共に語る時、即ち定と慧と俱に等しきなり。……」

王侍御問う、「作没なるか是れ定慧等。」和上答う、「定と言うは、体の不可得なるなり。言う所の慧とは、能く不可得の体の湛然常寂にして恒沙の巧用有るを見るなり。是れ定慧等なり。」(『定是非論』頁二八〇にも同様の文あり)

ここでも定慧等は、不可得なる体じしん(定)の自己認識(慧)の謂いとなっていて、精神集中や身体的行法とはまったく無縁である。それによって否定されている惠澄の禅法は、禅定を手段・原因とし、智慧をその目的・結果とするとごく常識的なものである。それはおそらく、次のような「北宗」禅の立場を代弁させるべく、ここに登場させられたものである。

離念は是れ不動。此の不動は、定より慧を発す方便にして、慧を開く門なり。(『大乘五方便』⁽³⁹⁾)

このように、定慧を一種の因果関係において捉える禅法は、神会からすれば、むしろ「作意」「起心」である。同じ惠澄の禅法が石井本一〇(胡適本一四)にも引かれているが、神会はそれを「今、定を修するは、元より是れ妄心。妄心にて定を修すれば、如何んが定を得ん」と批判している。先に定、後に慧という禅法では、「慧の時には則ち定無く、定の時には則ち慧無し」(『壇語』頁二三九)という定慧の分烈に陥らざるをえない、というのが神会の考えであつたらう。神会にとっては、「正しく侍御と共に語る時」それがそのまま「定慧等」⁽⁴⁰⁾だったのである。

さて定から慧へという考えは、迷から悟へという考えと対応するであろう。だが神会において、定慧が定から慧への発展過程を意味しないのと同様、開悟は迷から悟への飛躍・転換を意味しない。神会は頓悟を主張したというが、それは迷の克服でも悟への到達でもなく、ただ自己の本来相のままの是認であり、何らの質的変化・発展をも含意しないものだったのである。神会の頓悟に関する語はきわめて多いが、それは結局、石井本二一（胡適本三〇）の次の一段に集約されるのではなからうか。⁽⁴¹⁾

自心の本従り已来た空寂なるは是れ頓悟なり。即心の無所得なるは頓悟なり。即心是道なるは頓悟なり。即心の無所住なるは頓悟なり。法を存し心を悟れど、心は無所得なる、是れ頓悟なり。「一切法を知る」は頓悟なり。空を聞説けども空に著せず、即わち不空をも取らざる、是れ頓悟なり。我を聞説けども「我に」著せず、即わち無我をも取らざる、是れ頓悟なり。生死を捨てずして涅槃に入る、是れ頓悟なり。

「自心が本来空寂であることが頓悟である」とははじめに言っているように、これは心の本来相を列举して、それを「頓悟」と呼んでいるにすぎず、あたかも前節に見た「不作意」・「無念」をただ「頓悟」と言いかえただけのものにさえ見える。ここでも、これこれによって頓悟が得られるとか、逆に頓悟によってこれこれが得られると言わず、ただこれこれが頓悟である（是・為）と言うのみである。「定慧」にせよ「頓悟」にせよ、一般に「する」論理ないし「なる」論理によって理解されている修証の理論を、神会はすっかり「である」の論理によって書き換え、主体の質的転換や新たな価値の獲得・創出を含意しない、本来相の無媒介の是認という思想に改変しているのである。神会にとって、空寂・無相なる本性は、本来そうであるものであって、そうしたりなったりするものではない。この節のはじめに引いた、崔齊公との問答で、神会は「道は只没に道なるのみ、亦た若為なる道ということも無し」と言い、最後を「若し、若為なるも無しと言え、只没に」というすら亦た存せざるなり」とむすんでいる。「いかなる」という問いは、道に対する分割と選択を前提にし、「ただに」はその「いかなる」を前提としていよう。だが道は道であ

のみであり、「いかなる」はおろか「ただに」というすら不要の「である」ものであったのである。⁽⁴²⁾ かく分裂も対立も知らず、変化・発展の契機を含まぬこの「道」は、正しく自己および一切の、本来相の別名ではなからうか。そして本来相がかく全一、不変のものであるならば、現実相はそれに対立したり、それからのみ出したりする別箇のものではありえず、すべて全一・不変の本来相の下の具象的一局面たるにすぎぬであろう。そしてそれは逆に、如何なる現実相も本来相の一面として肯定されうることを意味する。「即心是道が頓悟である」という説や「今こうして侍御と話している姿が、そのまま定慧等なのだ」という王維への解答などは、次のような馬祖の言葉への展開を、じゅうぶん予想せしめるものではなからうか。

自性本来具足す。但だ善惡の事中に滞らざるを、喚んで修道の人と為す。善を取りて惡を捨て、空を觀じて定に入るは、即ち造作に屬す。……迷に対して悟を説くも、本より既に迷無ければ、悟りも亦た立たず。一切の衆生は、無量劫より來かた法性三昧を出でず、長(つね)に法性三昧の中に在りて著衣喫飯し、言談祇對す。六根の運用、一切の施為は、尽く是れ法性なり。(入矢義高編『馬祖の語録』禪文化研究所・一九八四年・頁二四ノ傍点小川)

(四) 無住の処に「知」を立つ

神会の思想は、空寂・無相なる本性の、その本来相の無媒介の是認であると述べた。それは目的的な修行・実践とは無縁の、本来「只没」^{ただだ}「そうである」ことの即自的な肯定である。だが、神会は、この「である」ことに甘んじているばかりでもないように見える。彼は自己の空寂・無相を無条件に是認し、それに干渉する「作意」・「起心」を厳しく斥けながら、しかし、自己をその空寂・無相の中に解消し空無に帰してしまおうとはしていない。むしろ空虚の中からその空虚さを自覚する主体を析出し、「である」の上に、「である」ことを見る者^をを定立しようとしているようである。いわば自己否定の哲学の上に、自己否定の主体としての自己^をを見出そうとしているのである。

先に(一)のはじめに見たように、神会は、「自体の本来空寂を覺せざるが為に」妄念が生ずるのだとしている。また(二)で見た「定慧等」の定義では、定は体の不可得なること、慧はその不可得の体を「見る」ことだと述べていた。その「見」にせよ「覺」にせよ、いずれも空寂なる自性の、その空寂さの自己認識の謂いであろう。ならば、その自己認識は如何にして可能なのか。その問いは、神会の対論者からもしばしば発せられている。まず「定慧等」の例をもう一つ、『壇語』の中から引いておこう。

「心には是非有りや不。」答、「無し。」「心には来去の処有りや不。」答、「無し。」「心には青黄赤白有りや不。」答、「無し。」
 「心には住処有りや不。」答、「心には住処無し。」「和上言え、心既に無住なるに、心の無住を知るや不。」答、「知る。」「知らざるを知るや。」答、「知る。」

今、推して無住の処に知を立つるに到る。作い没みんとなれば、無住は是れ寂靜。寂靜の体は即わち名づけて「定」と為す。その体の上に自然智有りて、能く本寂靜の体を知るを、名づけて「慧」と為す。此れぞ是れ「定慧等」なり。……無住心は知ることを離れず、知ることは無住を離れざるなり。心の無住なることを知るのみ、更に余ほかの知無し。(頁二三七)

無住である心は、その無住じたいを自覚するのか。その問いに対する神会の解答は、「無住の処に知を立つる」というものである。すなわち「無住」(これも空虚・無構造の別名)の本性に「自然智」なるものが具わっていて、それが本性自身の「無住」を「知る」というのである。同様の議論は石井本一五(胡適本二三)にも見出される。

侍郎苗晋卿問う……「若いか為かにして無住を得るや。」答えて曰く、「『金剛經』に具さに明文有り。」又た問う、「『金剛經』に没な語を言えるや。」答えて曰く、「復また次須菩提よ、諸菩薩摩訶薩は応に是くの如く清淨心を生ずべし。〔応に〕色に住して心を生ずべからず。応に声香味触法に住して心を生ずべからず。応に住する所無くして、而も其の心を生ずべし。但ただ無住心をさえ得れば、即わち解脱を得ん。」又た問う、「無住は若いか為かにして、か無住を知る。」答えて曰く、「無住の体上に自ずから本智有り、この本智を以って能く(無住を)知り、常に本智をして其の心を生ぜしむるなり。」

ここでも、無住心の自己認識はいかにして可能か、という問いが出されている。それに対する解答は、やはり無住心じたいに自己認識(知る)の能力が具わっているのだというもので、ここではそれが「本智」とよばれているのである(石井本六・胡適本一)では同じものを「般若智」とよんでいる⁽⁴³⁾。また『金剛経』の同じ句を次のようにふりわけた例も、『壇語』に見える。

『般若経』に云く、「……応無所住而生其心。」「無所住」とは、今推すに知識^{そなた}らの無住心、是れなり。「而生其心」とは、心の無住なるを知る、是れなり。(頁二三八)

無住心が無住じたいを自覚する、ということ述べているだけで、その自覚の能力に特定の名称を与えていない。こうした言い方のほうが原型であったのかもしれない。いずれにしてもこれらと同様の議論は、神会の言説の随処に散見して枚挙にいとまないほどである。ここには次の二例のみを補っておく。

石井本二六(胡適本三五)

般若波羅蜜の体の不可得なる、是れ法の説くべき無しなり。般若波羅蜜の体に自ずから智有りて、その不可得の体の湛然常寂にして而も恒沙の用有るを照見す、是れ説法と名づくなり。(語は『金剛経』の「無法可説、是名説法」に基づく)

石井本二二(胡適本三一)

真如の体の不可得なる、之を空と名づく。能く不可得の体の湛然常寂にして恒沙の用有ることを見るを以て、故に空という。

用語はまちまちだが、以上の諸例はいずれも、空寂・無相の本性じしんが、その空寂・無相の本来相を自覚的に認識する(「知」る、「見」る、「覚」す)ということ述べたものである。これは神会にとって自己なる者が、本来相の平面に埋没しきれず、そこから自覚的な自己意識として突出しようとしていることを示しているのではなからうか。やがてこの自己意識が理論化の過程で「智」「本智」「自然智」「般若智」なる名称を与えられ、さらに体用論によって本

性との関係を整えられるようになって、それが空寂なる自己じしんの、空虚さそのものの自覚であるという点にかりはない。ならば、この自覚的意識は、前節までに見た空寂・無相の本来相と如何なる連繫をもつのであろうか。これまでの議論を総括する意味を含めて、胡適本五（石井本ナシ）の次の一段を看ることにしたい。

但だ一切衆生は、心本と無相。言う所の相とは、並て是れ妄心なり。何者か是れ妄。意を作して、心をやめ、空を取り淨を取る所より、乃至し心を起こして、菩提涅槃を証せんと求むるまで、並て虚妄に属するなり。但だ意を作すことさえ莫ければ（但、莫、作意）、心は自より物無し、即ち物心無し。

かく自性は空寂にして、その空寂の体上に自ずから本智有りて「能く」知り、以て照用を為す。故に『般若経』に「応無所住而生其心」と云う。「応無所住」は本寂の体、「而生其心」は本智の用なり。但だ意を作すことさえ莫ければ（但、莫、作意）、自ずから当に悟入すべし。努力せよ、努力せよ。

この一段は、これまでの議論を最も整った形で述べたものである。すなわち、ただ「作意」・「起心」という妄念をさえ介入させなければ、自性はその本来のままに空寂・無相である。そしてその空寂・無相なる自性じしたい（本寂の体）に自己認識の作用（本智の用）があり、自からの空寂・無相をそのままに自覚する、と言うのである。だがここで、^{〔補注〕}そのような自覚は一転して「莫作意」に再帰する。おそらく神会にとっては、自覚もまた、最終的に妄念とともに忘却され、本来相に還元されるべきものであったのである。石井本一（胡適本一六）の次の語を看よ。

我が心は本とより空寂なるも、覚せざれば〔妄〕念起る。若し〔妄〕念を覚すれば、覚も〔妄〕も自ずから俱に滅す。此れ即ち心意識る者なり。

自覚的な自己意識を突出させようとしながら、それは結局、本来相を起点とし本来相に帰結する、自己完結の還流構造の内に吸収されているのである。神会において、空虚なる本来相の中に解消しきれぬ、自己意識の覚醒が確かであったのであり、しかしそれはなお現実に働きかける主体ではなく、ただ自己意識としてしか存在しないもの

だったのである。そのことは神会が安史の乱以前の、少くとも表面的にはなお強固な、貴族制身分社会に生きていたこととも無関係ではないだろう。禅がこの還流構造を内から破り、空虚なる自己「意識」としてでなく、五蘊身の日常的営為そのものとして即物的に自己を確立するのは、身分制社会の崩壊が決定的となる唐代後期いごのことだったのである。⁽⁴⁴⁾

四 神会の没後

乾元元年（七五八）、すなわち郭子儀らによる兩京奪回の翌年、神会は荊州開元寺で「坐化」し、そののち遺体は洛陽竜門に葬られ、そこに墓塔が営なまれた。⁽⁴⁵⁾

神会の没後、その遺志を継いで、慧能を六祖・神会を七祖とする法系の公認を訴えたのは、招聖寺慧堅（貞元八年・七九二没）であった。徐岱撰「唐故招聖寺大德慧堅禪師碑」⁽⁴⁶⁾（元和元年・八〇六立）によれば、慧堅はまず嗣號王・李巨（『旧唐書』卷二二・『新唐書』卷七九）の招きによって洛陽聖善寺に入り（おそらく李巨が「河南尹を兼ね、東京の留守に充」てられていた「至徳三年」、すなわち神会の没した乾元元年のこと）、ついで長安の化度・慧日両寺をへて、大曆年中（七六六～七七七）代宗の詔命に依って長安招聖寺に移ったという。この碑文は「達摩……弘忍―慧能―神会―慧堅」という法系を記し、神会を「謂之七祖」と明言している。そして、慧堅が招聖寺で命によって「七祖の遺像を續」^まぎ、貞元年間（七八五～）には「又た詔を奉じて諸々の長老と仏法の邪正を辯じ、南北兩宗を定」めた、とも述べている。これは神会の法系闘争を継承し、完成させたもののように見える。だが、神会七祖説を主張したらしいにもかかわらず、慧堅の考えは次のようなものであった。

開示の時には、頓受して漸に非ず。修行の地にては、漸淨にして頓に非ず。法空を悟れば則ち法に邪正無く、宗通を悟れば

則わち宗に南北無し。孰か分別を為して仮名せんや哉。

神会が激しく主張した、南宗対北宗、頓教対漸教という対立の図式が、ここで解消されようとしている。⁽⁴⁷⁾ さらにこれより先、「見性の義」について問われた際の慧堅の答えは、次のようなものであった。

性は体なり也。見は其の用なるか乎。体、寂なれば則わち(用は)生ぜず、性、空なれば則わち見ることも無し。

これは、空寂・無相の本来相(体)の上に、敢て「見る」者、「知る」者(用)を突出させようとした神会の、その立場に対する否定であり、析出されつつあった自己意識を、本来相の内へと後退させるものであったと言える。慧堅の功績によって神会七祖説が勅認を得たのだとしても、それはこのように実を捨てて名を取り、神会の法統説の戦闘性も、その思想の新鮮さも、みな調和的な雰囲気の中にかき消した上でのことだったのである。しかもそのようにして得られたこの勅認さえ、ただ「北宗」系の法統説との共存を許されただけであって、普寂七祖説はそのまま長く權威を失ってはいなかった。⁽⁴⁸⁾ 依然として強固な「北宗」の權威、慧堅より先に入内した南陽慧忠の活躍、そして慧堅ののちに相い次いで入内する馬祖系禪者の抬頭、そうした禪宗史の新たな展開の陰で、「七祖」神会は光彩を放つ違もなく、ただ敦煌文書とともに歴史の底に埋ずもれてゆくほかなかったのである。だが神会の思想は、むしろ馬祖系の人々によって姿を変えて継承され発展させられていったのではなからうか。

(一九九〇年九月二五日)

- (1) 従来の研究を網羅した詳細な伝記は、John R. McRae “Shen-hui and the Teaching of Sudden Enlightenment in Early Chan Buddhism”, Sudden and Gradual (University of Hawaii Press, Honolulu, 1987) に見え⁴⁹⁾。

- (2) 「大唐東都荷沢寺歿故第七祖国師大德于竜門宝応寺竜

崗腹建身塔銘并序」(温玉成「記新出土の荷沢大師神会塔銘」『世界宗教研究』一九八四年第二期)。この「塔銘」と従来の伝記史料との比較検討が、竹内弘道「新出の荷沢神会塔銘について」『宗学研究』二七・一九八五年)に見えるが、「塔銘」によって『円覚經大疏鈔』を証し、『大疏鈔』によって「塔銘」を証すという循環論法に陥

っている一面が感ぜられる。なお「塔銘」中の個々の記事については、以下の本文の中で逐次検討することになるが、それによれば「塔銘」の記述に不自然な点はなく、一応その信憑性を認めてよいと思われる。

(3) 柳田聖山『初期禅宗史書の研究』(法蔵館・一九六七年) 卷末「資料五」の校注に依る。

(4) ここで一つ問題になるのは、慧能の没年に神会はなお三十歳で、「道を中年に聞く」という記述と調和しないのではないか、ということである。これに関連して鈴木哲雄『唐五代禅宗史』(山喜房・一九八五年) 頁三三五は、同じ王維の詩「終南別業」(「入山寄城中故人」)、「初至山中」とも)の中の、「中歳頗好道、晚家南山陲」という用例に注目する。「中歳」は「中年」と同義(趙殿成『箋注』)だが、吉川幸次郎『新唐詩選』(岩波新書・一九五二年)、都留春雄『王維』(岩波・中国詩人選集六・一九五八年)、小川環樹他『王維詩集』(岩波文庫・一九七二年)など、いずれもこれを三十歳ごろと注している。按ずるに、この詩は天宝三年(七四四)撰の『国秀集』に収められているから、その作は晚くとも王維四十歳歳の時以前となる。これを「晩(年)」と称すからには「中歳」はむしろそれ以前のことではなければならず、具体的には、彼が妻の死を機に仏教への傾倒をよりいっそう深めていった三十歳頃のことを指すと考えられるのである。この解釈を「六祖慧能碑」の「中年」にもあてはめてよ

ければ、「神会塔銘」の記述とも両立することになる。

(5) 前掲竹内論文は、「中年」を「冲年(幼年の意)」の音通とする印順の説を採って、神会の一四歳參問説を支持しようとしている。しかし第一にそれは王維碑の「末後の供」の語とかみあわないし、第二に「冲」を幼年の意とするのは、主に若年の天子について言うことで、神会を指すに相応しくない。これはやはり柳田前掲書頁二七〇が考証するように、神会没後に発展した伝説と看すべきであろう。

(6) 石田幹之助『唐代風俗史抄』(増訂・長安の春) 平凡社東洋文庫・一九六七年) 頁六五。また同書「書後」頁三二六の補記する、『入唐求法巡礼行記』卷一、開成四年正月一五日の条参照。

(7) 吉川忠夫「道教の道系と禅の法系」『東洋学術研究』第二七卷別冊・一九八八年) 参照。

(8) 小川「初期禅宗形成史の側面―普寂と、嵩山法門―」(『駒沢大学仏教学部論集』二〇・一九八九年)。

(9) そのほか神秀を六祖・普寂を七祖とする例については、柳田前掲書頁九五、および陳允吉「略辨杜甫的禅学信仰―読『李白与杜甫』的一点質疑」(『唐音仏教辨思録』上海古籍出版社・一九八八年) 参照。いずれも杜甫「秋日夔府咏懷」の「身許双峰寺、門求七祖禅」を普寂を指すものとする考証を含む。

(10) 胡適「新校定的敦煌写本神会和尚遺著兩種」(『神会和

- 尚遺集・附胡先生晩年の研究』台北・胡適紀念館・一九七〇年再版)に依る。なお、以下『神会和尚遺集』のこの版を『遺集』新版と略す。
- (11) 柳田前掲書、第三章第二節『菩提達摩南宗定是非論』について、鈴木哲雄前掲書・後編第一章第一節「荷沢神会とその影響」、同「南宗燈史の主張」(講座敦煌八『敦煌仏典と禪』大東出版社・一九八〇年)など。
- (12) この問答を開元末年に繋げるのは、陳允吉「王維と南宗禪僧関係考略」(注(9)所掲書)の説に依る。
- (13) 胡適「荷沢大師神会伝」は、これを開元晩年ごろ、王珣の鄧州刺史在任の時のこととする。
- (14) 郁賢皓『唐刺史考』江蘇古籍出版社・一九八七年。
- (15) 胡適「神会和尚語録の第三個敦煌写本」(『遺集』新版)の註九参照。以下「第三個」と略。
- (16) 敵耕望『唐僕尚丞郎表』北京・中華書局・一九八六年影印。なお蘇晋については、胡適「第三個」註一二参照。
- (17) 胡適「第三個」註一五参照。
- (18) 前掲竹内論文は、「神会塔銘」に見える「李公嗣号王哲」をこの人に当てるが、根拠は不明。
- (19) 神会と関係のあった文人官僚については、山崎宥「隋唐仏教史の研究」第十一章「荷沢神会禪師」(法蔵館・一九六七年)に詳考あり。
- (20) 宋鼎は、『元和姓纂』巻八「広中宋氏」の項に「鼎、兵部侍郎、荊州刺史」とある人。正史に伝は無いが、今のところ次のような略歴が確かめられる。開元二三年・潞州刺史(『唐刺史考』頁一〇八五)、二四～二五年・荊州長史(同・頁二三四八)、?～二七年・広州刺史(同・頁二七五四)、二七年?・潞州長史(同・頁一〇八五)、?～天宝三年又は二年・刑部侍郎(『唐僕尚丞郎表』頁一〇一七)、天宝三年又は二年～三年又は四年・右丞(同・頁四六五)、三年又は四年から十年頃?兵部侍郎(同・頁九四五)。したがって神会の洛陽入りは、宋鼎の「兵部侍郎」着任直後のこととなる。また宋鼎は、荊州では大雲寺の律僧、惠真の教えを受けたこともあったらしい(李華「荊州南泉大雲寺故蘭若和尚碑」『全唐文』巻三一九)。山崎論文が推定する蛮州刺史宋鼎は別人ではなからうか。
- (21) 房瑄は天宝五載、給事中。翌年、宜春太守に貶された。『唐刺史考』頁二〇八〇および胡適「跋宝林伝残本七卷」(『胡適禅学案』中文出版社・正中書局・一九七五年)頁四三四参照。なお房瑄は神会と出遇う以前には、普寂と並ぶ神秀下の高弟、義福(開元二八年没)を崇拜しており(『宋高僧伝』巻九・義福伝・T.06D)、宜春時代には、南岳系の仏教にも接したらしい。王維「送衡岳瑗公南帰詩序」(趙殿成『王右丞集箋注』巻一九)にいわく、「初め給事中房公、謫されて宜春に居り、上人(衡岳瑗公)と風土相い接し、因りて道友と為り、伏臘に往来す。」また、王維は瑗公に向って「滇(滇)陽に曹溪の学

者有り、我が為に之に謝せよ。」とこの序を結んでいる。濱陽は嶺南道広州に属し、現在の広東省英徳県に当たる。これは慧能が居た韶州の少し南であるが、この「曹溪の学者」が誰を指すかは不明。

(22) 胡適「跋宝林伝残本七卷」参照。

(23) この三人については、柳田「語録の歴史」34・曹溪をつぐ人々(『東方学報』京都五七・一九八五年)に詳しい。

(24) 盧奕は天宝一一載(七五二)、御史中丞として東都に留台し、東都武部選事を分知。十四載、安祿山の害する所と為る。『唐僕尚丞郎表』頁九四六。

(25) 天宝一四(七五五)「及安祿山反、司空楊国忠以為正庫物不可以給土、遣侍御史崔衆至太原納錢度僧尼道士、旬日得百万緡而已」(『新唐書』五・食貨一／『旧唐書』四八・食貨上も同様)。至徳元(七五六)「十月……癸未、彰原郡以軍興用度不足、權充官爵及度僧尼」(『旧唐書』一〇・肅宗紀)。至徳二(七五七)七月・九月(本文を見よ)。乾元元(七五八)一九七九年山西平魯県屯軍溝村出土金匱のうち一つの背面銘文に「乾元元年歲僧錢兩金貳拾兩」とある(山西平魯出土一批唐代金匱／『文物』一九八一年四期)。以上、前掲山崎論文と「荷沢大師神会伝」頁六七の胡適手批のほか、次の諸書を参照。『陳寅恪讀書札記』旧唐書之部頁四九(上海古籍出版社・一九八九年)、譚英華『兩唐書食貨志校読記』頁八(四川大學出版社・一九八八年)、潘鏞『旧唐書食貨志箋証』頁二六

(三奏出版社・一九八九年)。

(26) 前注(24)参照。

(27) 神会の遷化の地を荊州開元寺とする「神会塔銘」が、神会を「荷沢寺歿故第七祖國師」とよんでいることから、それは証されよう。前注(2)参照。

(28) 『神会録』の引用は、石井本は鈴木貞太郎・公田連太郎校訂『敦煌出土・荷沢神会禪師語録』(森江書店・一九三四年)に依り、胡適本(P. 305)は『遺集』新版所収の「神会語録第一残卷」に依る。引用文中、「」は校勘によって文字を改めた部分を示す。なお胡適本の分節番号は、胡適がのちに朱筆で書き込んだものに従う。

(29) 神会の仏性論については次の二論文を参照。平井俊栄「神会語録と本有今無偈」(一)(二)(三)『三蔵』一六一・一六二／大東出版社・一九七八年)、沖本克己「大乘起信論」と禪宗(平川彰編『如来藏と大乘起信論』春秋社・一九九〇年)。両者とも神会の仏性論が涅槃宗学の常住思想の直線的受容でなく、それに対する否定的契機を含んだものであると指摘している。

(30) 法性ないし法身を虚空に喩えることは、早に『涅槃経』に例があり、また神会前後の禪宗文献にも多数の例がある。その際、虚空の比喩は、空寂と清浄の二義を一つのものとして同時に象徴しているという。入矢義高「空と浄」(『求道と悦楽——中国の禪と詩——』岩波書店、一九八三年)参照。

- (31) 『南陽和尚頓教解脱禪門直了性壇語』。胡適「新校定的敦煌写本神会和尚遺著兩種」(『遺集』新版所収)に依る。
- (32) 石井本四五(胡適本ナシ)には、身が地獄に入る時、「其の仏性は同に入ると雖ども、而れど受くる所無し」と述べていて、仏性を身体から超越した、神不滅論的な実体と捉えている一面もうかがわれる。これは神会の言説全体から看れば例外的なものだが、しかし神会の後継者の中には、これを神会の中心思想と考えた人達もいたらしい。『曹溪大師伝』二九に現れる「沙弥」神会の慧能初相見の説話がそれで、慧能に打たれて「豈に木石に同じからん。痛しと雖ども、而れど心性は受けず」と答えたことよって、神会は「密かに付嘱を受け」たことになっているのである。しかし、敦煌本『六祖壇経』四四は、同じ問答を神会批判の語柄に改変しており、様相はかなり複雑である。詳しくは、小川「敦煌本『六祖壇経』の成立について(之二)」(『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』二二・一九八九年)参照。
- (33) 胡適「校写『南陽和尚頓教解脱禪門直了性壇語』後記」(『遺集』新版頁三一九所収)およびP・ドミエヴィル『神会語録』とチベット宗論(林信明訳編『ポール・ドミエヴィル禅学論集』花園大学国際禅学研究所・研究報告第一冊・一九八八年)頁一二参照。
- (34) 南陽慧忠にも次の語がある。「不垢不浄なるに、寧んぞ心を起こして浄相を見るを須いんや」(『景德伝燈録』
- 巻五・禅文化研究所影印・北宋東禅寺版頁八四下)。
- (35) 無分別・無執着を鳥の飛ぶさまに喩えた例が、司空本浄の語にも見える。「見聞覚知に障礙無く、声香味触常に三昧、鳥の空中を只腰に飛ぶが如し、取無く捨無く憎愛無し」、「言語道断、鳥の空を飛ぶが如し」(『景德伝燈録』巻五・景宋本頁八一下・八二下)。洞山の「鳥道」もこれらのように、いわば空に執らわれずに空を歩むことの比喩であろう。
- (36) 『壇語』(頁二四〇)は、同様のことを、「無念」を中心として次のようにも言っている。「但だ自から知れ、本体寂靜、空にして所有無く、亦た住著することも無く、虚空に等同しくして、処として遍ねからざる無きを。即わち是れ諸仏真如の身にして、真如は是れ『無念』の体なり。是の義を以つての故に、『無念』を立てて宗と為すなり。若し『無念』を見れば、見聞覚知を具すと雖ども、而れど常に空寂にして、即わち戒定慧学一時に齊等しく、万行俱に備わり、即わち如来の知見に同じく、広大深遠なり。」また石井本二〇・胡適本二九参照。
- (37) 黄檗希運にも次の語がある。「道に方所無きを大乘心と名づく。此の心は内外中間に在らず、実に方所無し。」「情量若し尽きなば、心に方所無し。」(入矢義高『伝心法要・宛陵録』筑摩書房・禅の語録八・一九六九年/頁六一)
- (38) 粟谷良道「神会における無念の思想——吉藏との比較

——「『宗学研究』二六・一九八四年）はこの定義を引いて、「無念が坐の意味であると述べられている」とか「無念が坐という実践を意味している」などとし、吉蔵と神会が「兩者共に無念が坐という実践により得られると述べている」と結論している。しかし神会は、「無念が坐の意味」だと言っているのではなく、「坐とは（身体的意味の坐ではなく）無念の意味」だと言っているのである。また粟谷「吉蔵著書中にみられる見性思想」『宗学研究』二三・一九八一）も神会が「定を修することの実践により見性を得ることができると説」いているとし、前掲論文と同様の結論を述べているが、その根拠として挙げられている「先須学坐修定云云」の一句は、後に引くように、神会の言葉ではなく、神会の批判対象として引かれている恵澄禪師の説である。神会の思想がこれらの結論と正反対のものであることは、後の論証で明らかにされるであろう。なお、神会の思想の特徴がむしろ坐禪・禪定の否定にあったことは、すでに胡適「校写『南陽和上頓教解脱禪門直了性壇語』後記」が詳しく論じている。『遺集』新版・頁三二八～参照。

(39) 張説「荊州玉泉寺大通禪師碑銘」も、神秀の「開法大略」を次のように述べている。「念を専らにして以て想を息め、力を極めて以て心を撰む。……定に趣くの前には万縁尽とく閉ざし、慧を発すの後には一切皆な如たり」〔『初期禅宗史書の研究』資料二・頁四九九〕。

(40) 胡適「荷沢大師神会伝」にいう、「北宗の重点は定から慧を起すことに在り、一方、南宗の重点は慧によって定を包摂することに在ったのである。慧能や神会は口では定慧の合一を言ったが、実際にはただ慧のみを認めて、定を認めてはいなかったのである」〔『遺集』新版・頁五一〕。

(41) 『定是非論』(頁二八七)にはなお「頓見仏性、漸修因縁」が説かれていて、神会の頓語説に時間的な変化のあったことをうかがわせる。

(42) 『神会録』のこの段の解釈とそこに見える「只没(廢)」の語の用法については、入矢「禪語つれづれ」の「只没と与没」の条〔『求道と悦楽』頁一三一〕参照。また道の全一性については石井本一七・胡適本二六をも参照。

(43) 必ずしもここで見るような自己認識能力の意味ではないが、神会はしばしば衆生本具の智慧を、その本来性に注目して「自然智・無師智」(語は『法華経』譬喻品に基づく)とよび(石井本二一・三六・四〇・四三)胡適本三〇・四四・十三・四七等)、また時には「本覚の智」(石井本三五・胡適本四三)とよんでいる。神会はさらにこの智の「自然」なることから推して、道家の「自然」主義との調和をはかろうともしている(石井本三六・胡適本四四/石井本ナシ・胡適本三)。これは神会の思想の当然の帰結ではあったろうが、そのほかに、神会の活躍した開元二〇年代が、玄宗の三教調和熱の最も高まっ

た時期に当たっていたということも要因の一つであったろう。玄宗の三教調和論については、羅香林「唐代三教講論考」『唐代文化史』台湾商務印書館・一九六八年）および礪波護「唐中期の仏教と国家」『唐代政治社会史研究』同明舎・一九八六年）参照。

(44) 西順蔵「宋代の儒教」『歴史教育』第二巻第八号・一九五四年）に次の一節がある。「禪仏教は荘園豪族の解体とともに興っている。荘園豪族の勢力は自給自足的、閉鎖的な荘園を地盤とする単独な存在である。それは内部的には関係の全体であり対外的には非関連的である。故にそれは他を意識せず自己意識を有たない。非反省的非知性的である。この荘園勢力が唐末五代の下克上によって解体された。そこで単独無反省な存在はその地盤を失って不安定な孤立に陥ったが、この不安定な孤立者は元來非主体的な関係的な存在であるから積極的な自覚を有し得ない。仏教の無我の自覚によって観念的超脱をはかる外なかった。……」（頁三八上）。ここにいう「仏教の無我の自覚」とは、「禪仏教は、社会的行為を拒否せられて、しかも人倫的存在であるから自体存在し得ない個人の、そうであることの自覚である」（頁三五下・傍点小川）というものである。小論は、この「自覚」の萌芽を神会の「見」において見出そうとしたものである。

(45) これに関して宗密『円覚経大疏鈔』神会伝は、「山南道節度使制州刺史、李広珠」なる人の名を挙げるが、この

「制州」は明らかに「荊州」の誤りである。とすれば、この「李広珠」は、神会の没した乾元元年五月当時、荊州刺史を勤めていた「季広琛」の誤りではなからうか（『唐刺史考』頁二三四九）。「季広琛」を「李広琛」と誤った例が賈至「授李広琛江南防御使制」（『全唐文』三六七）に見え（『唐刺史考』頁一六二二）、この推測を助ける。ただし「季広琛」と神会の関係は不明。

(46) 西川寧編『西安碑林』（講談社・一九六六年）図版一〇三。また塚田康信『西安碑林の研究』（東方書店・一九八三年）頁一二三〇に移録。ただし句読に相当問題がある。

(47) 神会のもう一人の弟子乗広の碑文「袁州萍鄉縣楊岐山広禪師碑」（劉禹錫撰／『文苑英華』卷八六七・『全唐文』卷六一〇）にも次の語を引く。「機には淺深有れど、法には高下無し。二宗を分つは、衆生、頓漸の見を存せばなり。三乗を説くは、如来、方便の門を開きしのみ」（『文苑英華』は「二宗」を「三宗」に誤まる）。

(48) 小川「神会没後の南北両宗」（『宗学研究』三三・印刷中）参照。

〔補注〕 澄観はこれを次のように要約する。「南宗云く……但だ無念をさえ得れば、即ち本来自性は寂靜なり（これを）開と為す。寂靜の体上に自ずから本智有り、本智を以て能く本来自性の寂靜を見る（これを）示と為す」（『演義鈔』卷三四/T36-261C）。