

荷澤神會の史的意義の再検討

伊 吹 敦

序論

伝統的には、荷澤神會（684-758）は六祖慧能（638-713）の弟子の一人として名前は知られていたが、禪宗史の展開に關わるような重要な人物とは考えられていなかった。しかし、敦煌文書の中から神會の著作が発見されると、彼の重要性がにわかに注目されるようになった。即ち、神會の著作を発見して校訂出版した胡適（1891-1962）は、弘忍（602-674）門下の正統の地位を神秀（606?-706）から奪って師の慧能に與えたのが神會であり、慧能の言行録とされてきた『六祖壇經』も神會が自身の革新的な思想を投影して作ったものであると斷じ、彼のこうした行爲をインド以來の傳統的佛教思想に對する「革命」であると規定したのである⁽¹⁾。この主張に對しては、思想的革新は慧能によって成し遂げられたもので、神會は『六祖壇經』に記された慧能の思想を繼承したに過ぎないとする反論が錢穆（1895-1990）や鈴木大拙（1870-1966）等から行われたが、長く決着は着かなかった。

今日の眼から見る時、この論争には非常に大きな問題點が存在する。それは、

1. 『六祖壇經』はいつどこで誰によって編輯されたものなのか。また、『六祖壇經』に慧能乃至神會の思想の直接的な反映を認めることは可能か。
2. 神會や慧能の思想は、それ以前に較べて本當に新しかったのか。もし彼らの思想が本當に新しいものであったのなら、それはど

ここに求めるべきか。

3. 慧能と神會は、思想的に均質であったと言えるのか。

等の基本的な問題を文獻學的に突き詰めることなく行われたという点である。

この内、『六祖壇經』の成立については、先に発表した拙稿によって、770年前後に慧堅を中心とする神會の弟子たちによって制作され、當時、彼らが置かれていた状況に對應するために編輯されたものであることが明らかとなったから⁽²⁾、次に我々が行うべきは、神會の主要な主張について、それが既に「北宗文獻」に存在したかどうかを確認し、彼の獨創性の所在を明らかにし、それに基づいて神會の禪宗史における位置を捉え直すことであろう。

それを行うに当たって、注意すべき事がある。それは、これまで行われていた神會對する評價では、次の二つの問題が明確には區別されずに論じられていたという点である。

1. 禪宗の主流を神秀系の「北宗」から、慧能系の「南宗」へと移行させた。
2. 禪思想の革新を成し遂げ、禪思想を新たな段階に引き上げた。

胡適は、この兩者を區別せず、基本的には全て荷澤神會の業績としたわけだが、錢穆や鈴木大拙の立場に立つなら、2を慧能に歸し、1を神會の業績と見るべきことになる。1だけでも大きな業績であると言えるが、それにも拘らず、錢穆や鈴木は、この點で神會を高く評價することはない。これは、彼らが傳統的な見解から自由ではなかったことも理由の一つであろうが、最も大きな原因は、禪宗史を思想中心に理解しようとしたため、2のみが重視されて慧能の價值が強調され、1の意義を十分に理解できなかったことによるのであろう。

ただ、先に述べたように、慧能や神會が本當に禪思想の革新を成し遂げたかどうかは問題であって、神會の著作に言及される禪思想や修行論を「北宗文獻」と比較することはどうしても缺くことのできない作業である。また、それと同時に、彼が行った「東山法門」や「南宗」を正統

化するための言説を「北宗文獻」と比較し、その由來や妥當性を検討することも重要である。そこで、本拙稿では、神會の主張を、

- I. 自らを正統化するための言説
 - I-1. 東山法門を正統な佛教と位置づける言説
 - I-2. 南宗を東山法門内の正統と位置づける言説
- II. 禪思想や修行論についての言説
 - II-1. 禪體驗に關する言説
 - II-2. 修行論に關する言説

の四つに分かって整理しようと思う。

その際、基づくべき荷澤神會の著作は、後世の思想の混入を防ぐために、彼自身が直接その編輯に關與したと考えられるものに限定する。即ち、一般に神會の著作と見られているものとして、

1. 『南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語』（以下、『壇語』）
2. 『菩提達摩南宗定是非論』（以下、『定是非論』）
3. 『頓悟無生般若頌』
4. 『南陽和尚問答雜徵義』（以下、『雜徵義』）

の四篇があるが、私見に據れば、1は、天寶四載（745）に荷澤寺に入った後、洛陽で積極的に布教活動を行っていた時期のもの⁽³⁾、2は、神會が洛陽の荷澤寺に入った直後に弟子の獨孤沛が滑臺の宗論を素材として編輯したもの、3は、成立時期未詳、4は、乾元元年（758）に神會が貶逐先の荊州で歿した後、弟子等の盡力により洛陽で復權を果たした際に神會の顯彰のために編輯されたものと考えられる⁽⁴⁾。従って、『雜徵義』は神會滅後の編輯、また、『頓悟無生般若頌』は、その成立時期を特定できないので、これらについては、一應、採用は見合わせるのが無難であると考ええる。

ただ、石井本の『雜徵義』の末尾近くに附された達摩から慧能に至る六人の祖師の傳記は、もともと「師資血脈傳」と稱し、神會の最初期の著作と認められるので⁽⁵⁾、これは含めねばならない。ただし、『師資血

脈傳』は、古く、『定是非論』の末尾に附載されていたらしく、その際に、その全體に亘って改變や増補が加えられているので、その部分は注意深く除く必要がある⁽⁶⁾。

つまり、いわゆる「北宗文献」と對比すべき神會の著作を成立順に掲げれば、以下の三篇となるのである（以下、いずれも楊曾文『神會和尚禪話録』⁽⁷⁾所載のテキストを用いる）。

1. 『師資血脈傳』（ただし、後世の附加・改變部は除く）
2. 『定是非論』（同上）
3. 『壇語』

また、これらと比較對照すべき「北宗文献」は、天寶十二載（753）に神會が貶逐に遭う前に成立しており、神會が閱覽可能であったものでなくてはならない。私見に據れば、それに確實に該當するものは、以下の五つの著作のみである。

1. 『大乘無生方便門』
2. 『觀心論』
3. 『頓悟眞宗金剛般若修行達彼岸法門要決』（以下、『要決』）
4. 『傳法寶紀』
5. 『修心要論』

1は、普寂（651-739）の周圍で行われていた「開法」の實態を伝える文献で、8世紀初頭の成立と見られる。『大乘五方便北宗』、『通一切經要義集』等、異本が多いが、それらはいずれも『大乘無生方便門』の展開で8世紀中葉以降の成立と見られる⁽⁸⁾。本書のテキストとしては、鈴木大拙『禪思想史研究 第三』⁽⁹⁾所載のものを用いる。

2は、神秀＝普寂系の思想を説くための綱要書で8世紀初頭の成立と見られる。慈愍三藏慧日（680-748）が『淨土慈悲集』で『大乘無生方便門』とともに批判の對象としたのが本書で、これによって8世紀初頭にこれら兩書が廣く流布していたことが確認できる⁽¹⁰⁾。本書のテキストとしては、田中良昭『敦煌禪宗文献の研究 第二』⁽¹¹⁾所載のものを用いる。

3は、慧安(?-709)と神秀(?-706)に學んだ居士、侯莫陳琰(660-714)の教説を纏めたもので、先天元年(712)の成立である。チベット語譯を含む種々の異本の存在が知られ、その流布の廣汎さを示している⁽¹²⁾。本書のテキストとしては、上山大峻「チベット語譯『頓悟眞宗要決』の研究」⁽¹³⁾所載のものを用いる。

4は、法如(638-689)に學んだ杜拙(生歿年未詳)が、かつての弟子で神秀門下に移って大成した義福(658-736)のために著した燈史で開元年間(713-741)の初め頃の成立と見られている⁽¹⁴⁾。神會が著作で書名を擧げて批判する唯一の「北宗文獻」である。本書は、弘忍門下の法如と神秀の二人を共に祖師に立てる(法如を第六祖、神秀を第七祖とする)ところに特徴があり、神會は、「一代は一人に限る」という原則に従ってそれを批判している。本書のテキストとしては、柳田聖山『初期の禪史I』⁽¹⁵⁾所載のものを用いる。

5は、法如=元珪系の思想を伝える綱要書と考えられる文獻で、『觀心論』が「觀心」を説くのに對抗する形で「守心」や「守本心」を強調している。私見に據れば、元珪(644-716)は初め法如に師事した後、その入滅により神秀門下に移った人物であるが、その後、普寂等の活動に反撥して法如の直系をもって任じるようになったようである⁽¹⁶⁾。恐らく、本書は、元珪の晩年か滅後間もない頃の成立であろう。淨覺(生歿年未詳)の『楞伽師資記』は、開元十年(722)年以降間もない時期に成立したと見られているが⁽¹⁷⁾、書名を擧げずに本書を依用していることから、8世紀初頭にはかなり廣く流布していたことが分かる。本書のテキストとしては、前掲の『敦煌禪宗文獻の研究 第二』所載のものを用いる。

これらの外、上記の『修心要論』の項に記したように、『楞伽師資記』の成立も8世紀前半と見られるが、別に論じたように⁽¹⁸⁾、それが世に知られるようになったのは、8世紀中葉以降と見るべきであり、神會がそれを閲覽していた形跡はない。

I-1. 東山法門を正統な佛教と位置づける言説

まず、これに該当する代表的な主張を掲げると、およそ以下のようになる。

- a. 達摩が中國に齎して慧可に傳えたものは「佛知見」「如來禪」「最上乘」等である。
- b. 『達摩多羅禪經』の序文によって西天の祖師八人によって法が傳えられてきたことが知られる（「西天八祖說」）。
- c. 「祖師」とは、先代が入滅に際して法門を付囑したもののみに用いる呼稱であり、二人の祖師が同時に並び立つことはない（「一代は一人に限る」）。
- d. 中國の祖統は、達摩—慧可—僧璨—道信—弘忍—慧能であり（「東土六祖說」）、それぞれに祖師としての傳記が傳わっている。

これらのほとんどが「北宗」で行われていたものの繼承に外ならない。もっと具体的に言えば、これらは基本的に全て杜拙の『傳法寶紀』に基づくものなのである。dの『師資血脈傳』に記される達摩から弘忍に至る祖師の傳記が、『傳法寶紀』をベースとし、それに『續高僧傳』等によって補足を行ったうえで自らの思想を附加したものであることは別に詳しく論じたところであるから⁽¹⁹⁾、それ以外の1-aから1-cについて神會の著作の記載と『傳法寶紀』のそれを對照すれば、以下のようになる。

	神會の著作	『傳法寶紀』
I-1-a	<p>「第一代魏嵩山少林寺有婆羅門僧。字菩提達摩。南天竺國王之第三子。少小出家。悟最上乘。於諸三昧證如來禪。附船泛海。遠涉潮來至漢地。便遇慧可。慧可即隨達摩至嵩山少林寺。」（『師資血脈傳』「達摩傳」103頁）</p> <p>「達摩遂開佛知見。以爲密契。便傳一領袈裟。以爲法信。授與慧可。」（『定是非論』18頁）</p>	<p>「東魏嵩山少林寺釋菩提達摩」（353頁）</p> <p>「釋菩提達摩。大婆羅門種。南天竺國王第三子。機神超悟。傳大法寶。以覺聖智。廣爲人天。開佛智見。爲我震旦國人。故航海而至嵩山。」（355頁）</p> <p>「又如修多羅說。菩薩摩訶薩。獨一靜處自覺觀察。不由於他。離見妄想。上上昇進。入如來地。是名自覺聖智。是故若非得無上乘傳乎心地。其孰能入眞境界者哉。」（331頁）</p>

I - 1 - b	<p>遠法師問。唐國菩提達摩既稱其始。菩提達摩西國複承誰後。又經幾代。答。菩提達摩西國承僧伽羅又。僧伽羅又承須婆蜜。須婆蜜承優婆囉。優婆囉承舍那婆斯。舍那婆斯承末田地。末田地承阿難。阿難承迦葉。迦葉承如來付。唐國以菩提達摩而爲首。西國以菩提達摩爲第八代。……</p> <p>遠法師問。據何知菩提達摩在西國爲第八代。</p> <p>答。據禪經序中具明西國代數。又可禪師親於高山少林寺問菩提達摩西國相承者。菩提達摩答一如禪經序所說。〔『定是非論』33-34頁〕</p>	<p>昔廬山遠上人禪經序云。佛付阿難。阿難傳末田地。末田地傳舍那婆斯。則知爾後不墜於地。存乎其人。至矣。……其有發迹天竺。來到此土者。其菩提達摩歟。(336-337頁)</p>
I - 1 - c	<p>「和上答。……又從上已來六代。一代只許一人。終無有二。縱有千萬學徒。亦只許一人承後。」</p> <p>遠法師問。何故一代只許一人承後。</p> <p>和上答。譬如一國唯有一王。言有二王者。無有是處。譬如一四天下唯有一轉輪王。言有二轉輪王者。無有是處。譬如一世界唯一佛出世。言有二佛出世者。無有是處。〕〔『定是非論』27-28頁〕</p> <p>「遠法師問。世人將秀禪師〔作〕得道果。不可思議人。今日何故不許秀禪師充爲六代。」</p> <p>和上答。爲忍禪師無傳授付囑在秀禪師處。縱使後得道果。亦不許充爲第六代。何以故。爲忍禪師無遙授記處。所以不許。〕〔『定是非論』28頁〕</p>	<p>「荊州法顯常州善伏皆北面受法。信曰。善伏辟支根機。竟未堪聞大道。」(380頁)</p> <p>「至夫道信。雖擇地開居。營宇玄象。存沒有迹。旌榜有聞。而猶平生授受者。堪聞大法。抑而不傳。故善伏過入衡山。猶得深定。況餘凡淺。其可知矣。」(415頁)</p> <p>「永徽二年八月。命弟子山側造龕。門人知將化畢。遂談究峰起。爭希法嗣。及問將傳付。信喟然久之曰。弘忍差可耳。因誠囑再明旨。及報龕成。乃怡然坐化。」(380頁)</p>

<p>「言菩提達摩南宗定是非論者。敍六代大德師師相授。法印相傳。代代相承。本宗無替。自達摩大師之後。一代只許一人。中間倘有二三。卽是謬行佛法。」(『定是非論』42頁)</p>	<p>「釋神秀……儀鳳中。荊楚大德數十人。共舉度住當陽玉泉寺。及忍禪師遷化。又曰。先有付囑。然十餘年間。尚未傳法。自如禪師滅後。學徒不遠萬里。歸我法壇。遂開善誘。隨機弘濟。天下志學。莫不望會。」(396頁)</p>
---	---

下線部を比較すれば、荷澤神會が『傳法寶紀』に基づいていることは明らかであるが、以下、各項目について補足的な説明を加えるとともに、本節から明らかになることを「小結」として纏めておこう。

I-1-a

神會は達摩や慧可が少林寺にいたとするが、これは『傳法寶紀』によって唱えられた新説である。『傳法寶紀』は法如が「開法」を行った少林寺を聖地化するために、従来、「嵩洛」などと漠然と表現されていた達摩の活動の據点を嵩山少林寺と定めたのである⁽²⁰⁾。神會が『傳法寶紀』をベースにしたことは、この点からも明らかである。

また、神會が自らの立場を「如來禪」と稱したのも、ここに引いた『傳法寶紀』の「如來地」などから考え出されたものであって、従来、これを『楞伽經』の「如來(清淨)禪」に由来するものと見做してきたのは正しくない⁽²¹⁾。

I-1-b

西天の系譜について、『傳法寶紀』は摩訶迦葉を抜き、釋迦が直接に阿難に授けたとするが、これは、『達摩多羅禪經』の序文に、

「如來泥日未久。阿難傳其共行弟子末田地。末田地傳舍那婆斯。此三應眞咸乘至願。冥契于昔。功在言外。經所不辯。必闡軌無匠。辱焉無差。其後有優波崛。弱而超悟。智紹世表。才高應寡。觸理從簡。八萬法藏。所存唯要。五部之分。始自於此。」⁽²²⁾

とあるのを承けたためである。それに對して神會は、釋迦—摩訶迦葉—阿難という系譜を説くが、これは『達摩多羅禪經』の本文中に、

「佛滅度後尊者大迦葉。尊者阿難。尊者末田地。尊者舍那婆斯。尊者優波崛。尊者婆須蜜。尊者僧伽羅叉。尊者達摩多羅。乃至尊者不若蜜多羅。諸持法者以此慧燈次第傳授。我今如其所聞而說是義。」⁽²³⁾

というのを承けたためである。それにも拘わらず、神會が「據禪經序中具明西國代數」というのは、『傳法寶紀』の文章をそのまま踏襲したために外ならない。

I-1-c

荷澤神會は、歴代の祖師について「一代は一人に限る」と主張する。祖師の分立を認めれば、慧能だけを正統な弘忍の繼承者とする自らの主張が成り立たなくなるからである。「祖師」と呼ぶためには、「悟り」を得ていることは當然としても、後繼者として教團を付嘱されたかどうかが重要であるというのが神會の立場であるが、『傳法寶紀』の、

1. 道信門下の傑物であった善伏 (?-660) は「祖師」ではない。
2. 神秀は、弘忍の付嘱を得た法如が入滅するのを待って初めて「開法」を行うようになった。

という主張は、明らかに神會と同じ立場に立つものであり、この点でも神會は『傳法寶紀』の思想をそのまま繼承していることが知られる。

小結

自らが奉ずる佛教が由緒正しく、正統なものであることを外部の人間に認めさせることは、中原に進出した東山法門の人々にとって喫緊の課題であった。この目的のために世に出現したのが「燈史」（禪宗史書）であって、中でも『傳法寶紀』は最も早くに成立し、また、廣く流布したものであった。荷澤神會は『定是非論』で本書に言及しているのであるから⁽²⁴⁾、滑臺の宗論（732）以前に『傳法寶紀』を入手し、それに基

づいて『師資血脈傳』を制作したと考えられるのであるが、それに止まらず、上に記したような種々の点において、その思想の強い影響を受け、自らの思想形成を行っていったことが窺える。それは同時に、この思想に関しては慧能を承けていないということであり、東山法門を祖統等を用いて正統化するという発想そのものを慧能が缺いていたことを示唆するものと言える。

I-2. 南宗を東山法門内の正統と位置づける言説

これに該当する神會の主な主張は以下のものである。

- a. 達摩が「正統の證」として袈裟を慧可に傳承させた(「傳衣説」)。
- b. 弘忍は達摩の袈裟を慧能に授け、神秀も慧能が正嫡の弟子であることを認めていた。
- c. 慧能は「頓悟」を説いたが、神秀や弟子の普寂は「漸悟」を説いた(「南頓北漸説」)。
- d. 神秀や普寂の「漸悟」説では「看淨」、「遠看」等の修行法を説くが、これは誤った教えである。
- e. 普寂は南方の慧能の門徒ではないから、「南宗」を稱する資格はない。
- f. 袈裟がしばしば盗まれ、また、傳承者が危険にさらされたため、遂に慧能は袈裟の傳授を取り止めた。
- g. 慧能の歿後、北宗の徒によって遺体が傷つけられたり、碑文が磨改されたりした。
- h. 自分(荷澤神會)こそが慧能の唯一の後継者である。
- i. 普寂は人に尋ねられても答えようとしない場合があったが、これは正しい態度ではない。
- j. 慧能が「第六祖」であることを示す傳記が存在している。

これらに該当する文を神會の著作から引用して列挙すると以下の通りになる(特に下線部を参照)。これらの言説は當然のことながら、いわゆる「北宗文獻」には見出せない(なお、I-2-jについては、前掲の

拙稿「『師資血脈傳』に見る『傳法寶紀』の影響と神會の獨自性」で詳しく論じたので、そちらに譲る。

	神會の著作
I - 2 - a	<p>「<u>達摩遂開佛知見。以爲密契。便傳一領袈裟。以爲法信。授與慧可。慧可傳僧璨。璨傳道信。道信傳弘忍。弘忍傳慧能。六代相承。連綿不絕。</u>」(『定是非論』18頁)</p> <p>「<u>遠法師問。未審法在衣上。將衣以爲傳法。</u> <u>和上答。法雖不在衣上。表代代相承。以傳衣爲信。令弘法者得有稟承。學道者得知宗旨。不錯謬故。昔釋迦如來金襴袈裟。見在鷄足山。迦葉今見持此袈裟。待彌勒出世。分付此衣。表釋迦如來傳衣爲信。我六代祖師亦復如是。</u>」(『定是非論』29頁)</p>
I - 2 - b	<p>「<u>經八箇月。忍大師於衆中尋覓。至碓上見共語。見知直了見性。遂至夜間。密喚來房內。三日三夜共語。了知證如來知見。更無疑滯。既付囑已。便謂曰。汝緣在嶺南。即須急去。衆人知見。必是害汝。</u>」(『師資血脈傳』「慧能傳」109頁、ただし、一部文字を改めた)</p> <p>「<u>遠法師言。請爲說六代大德是誰。竝敘傳授所由。</u> <u>和上答。後魏嵩山少林寺有婆羅門僧。字菩提達摩。是祖師。達摩[在]嵩山將袈裟付囑與可禪師。北齊可禪師在峴山將袈裟付囑[與]璨禪師。隋朝璨禪師在司空山將袈裟付囑與信禪師。唐朝信禪師在雙峰山將袈裟付囑與忍禪師。唐朝忍禪師在東山將袈裟付囑與能禪師。經今六代。內傳法契。以印證心。外傳袈裟。以定宗旨。從上相傳。一一皆與達摩袈裟爲信。其袈裟今在韶州。更不與人。餘物相傳者。即是謬言。</u>」(『定是非論』27-28頁)</p> <p>「<u>長安三年。秀禪師在京城內登雲華戒壇上。有綱律師大儀律師。於大衆中借問秀和上。承聞達摩有一領袈裟。相傳付囑。今在大禪師處不。秀和上云。黃梅忍大師傳法袈裟。今見在韶州能禪師處。秀和上在日。指第六代傳法袈裟在韶州。口不自稱爲第六代數。今普寂禪師自稱爲第七代。妄豎秀和上爲第六代。所以不許。</u>」(『定是非論』32頁)</p>

	<p>「久視年。則天召秀和上入內。臨發之時。所是道俗頂禮和上。借問。和尚入內去後。所是門徒若爲修道。依此何處。<u>秀和上云。韶州有大善知識。元是東山忍大師付囑。佛法盡在彼處。汝等諸人如有不自決了者。向彼決疑。必是不可思議。即知佛法宗旨。</u>」(『定是非論』32頁)</p>
I - 2 - c	<p>「遠法師問。如此教門。豈非是佛法。何故不許。 和上答。皆爲頓漸不同。所以不許。我六代大師。一一皆言單刀直入。直了見性。不言階漸。」(『定是非論』30頁)</p>
I - 2 - d	<p>「又問。既是同學。何故不同。 答。<u>今言不同者。爲秀禪師教人凝心入定。住心看淨。起心外照。攝心內證。緣此不同。</u> <u>遠法師問。何故能禪師不凝心入定。住心看淨。起心外照。攝心內證。何者是能禪師行處。</u> 和上答。<u>此是調伏心。</u> 遠法師問。應不凝心入定。不住心看淨。不起心外照。不攝心內證。 和上答。<u>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。是爲宴坐。如此坐者。佛即印可。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。</u>」(『定是非論』29-30頁)</p> <p>「<u>祇如凝心入定。墮無記空。出定已後。起心分別一切世間有爲。喚此爲慧。經中名爲妄心。此則慧時則無定。定時則無慧。如是解者。皆不離煩惱。住心看淨。起心外照。攝心內證。非解脫心。亦是法縛心。不中用。涅槃經云。佛告瑠璃光菩薩。善男子。汝莫入甚深空定。何以故。令大衆鈍故。若入定。一切諸般若波羅蜜不知故。</u>」(『壇語』9-10頁)</p> <p>「故今所說般若波羅蜜。從生滅門頓入眞如門。<u>更無前照後照。遠看近看。都無此心。乃至七地以前菩薩。都驀過。唯指佛心。即心是佛。</u>」(『壇語』12頁)</p> <p>(二重下線部は、神會が「北宗」の修行法の段階性を批判する時に用いる常套句)</p>
I - 2 - e	<p>「遠法師問曰。何故不許普寂禪師稱爲南宗。 和上答。爲秀和上在日。天下學道者號此二大師爲南能北秀。天下知聞。因此號遂有南北兩宗。普寂禪師實是玉泉學徒。實不到韶州。今日妄稱南宗。所以不許。」(『定是非論』31頁)</p>

I - 2 - f	<p>「弟子僧法海問曰。和上。以後有相承者否。有此衣。何故不傳。 <u>和上謂曰。汝今莫問。以後難起極盛。我緣此袈裟。幾失身命。汝欲得知時。我滅度後四十年外。豎立宗旨者即是。其夜奄然坐化。大師春秋七十有六。</u>」(『師資血脈傳』「慧能傳」110-111頁)</p> <p>「又普寂禪師同學西京清禪寺廣濟。景龍三年十一月至韶州。經十餘日。遂於夜半入和上房內。偷所傳袈裟。和上喝出。其夜惠達師玄悟師聞和上喝聲。即起看。至和上房外。遂見廣濟師把玄悟師手。不遣作聲。其玄悟與惠達師入和上房看和上。和上云。有人入房內伸手袈裟。其夜所是南北道俗竝至和上房內。借問和上。入來者是南人北人。和上云。唯見有人入來。亦不知是南人北人。衆人又問。是僧是俗。亦不知是僧是俗。和上的的知。恐畏有損傷者。遂作此言。和上云。非但今日。此袈裟在忍大師處三度被偷。忍大師言。其袈裟在信大師處一度被偷。所是偷者皆偷不得。因此袈裟。南北道俗極甚紛紜。常有刀棒相向。」(『定是非論』32-33頁)</p>
I - 2 - g	<p>「和上歎言。苦哉。痛哉。痛哉。不可耳聞。何期眼見。開[元]二年中三月內。使荊州刺客張行昌詐作僧。取能和上頭。大師靈質。被害三刀。盛續碑銘。經磨兩遍。又使徒武平等。磨却韶州大德碑銘。別造文報。鑄向能禪師碑上。立秀禪師爲第六代。[削]師資相授及傳袈裟所由。」(『定是非論』31頁)</p>
I - 2 - h	<p>「弟子僧法海問曰。和上。以後有相承者否。有此衣。何故不傳。 <u>和上謂曰。汝今莫問。以後難起極盛。我緣此袈裟。幾失身命。汝欲得知時。我滅度後四十年外。豎立宗旨者即是。其夜奄然坐化。大師春秋七十有六。</u>」(『師資血脈傳』「慧能傳」110-111頁)</p> <p>「于時有同學相謂曰。嵩山寂和上。佛出世。帝王之師。天下仰德。四海歸依。何人敢是。何人敢非。又同學中有一長老者答曰。止。如此之事。非汝所知。如此之事。非汝能及。汝但知尊耳賤目。重古輕今。信識涓流。寧知巨海。我和上承六代之後。付囑分明。又所立宗體。與諸家不等。」(『定是非論』「跋文」43頁)</p>
I - 2 - i	<p>「遠法師問。普寂禪師開法來數十餘年。何故不早較量定其宗旨。 <u>和上答。天下學道者皆往決疑。問真宗旨。竝被普寂禪師依勢喝。師門徒拖出。縱有疑者。不敢呈問。未審爲是爲非。昔釋迦如來在日。他方處來菩薩及諸聲聞。一切諸外道等。請問如來。一一皆善具答。我韶州大師在日。一切人來徵問者。亦一一皆善具答。未審普寂禪師依何經論。不許借問。誰知是非。</u>」(『定是非論』32頁)</p>

「諸家借問。隱而不說。我於此門。都不如是。多人少人。竝皆普說。」
（『壇語』14頁）

以下、各項目について補足的な説明を加えるとともに、本節から明らかになることを「小結」として纏めておこう。

I-2-a・b・f

「傳衣説」が神會の捏造であることは明かであり、従って、それに關わる I-2-a、I-2-b、I-2-f は全て虚偽と認められる。また、I-2-b で述べられているような、神秀が長安の雲華寺の戒壇等で語った内容をどうして神會のみが知りえたのか、全く理解に苦しむ。こうした言説も全て根據のない創作と見做すべきである。

I-2-c

「北宗」においても、「今生において悟り得る」とする主張は一般的であったが、多くの場合、

「超凡證聖。目擊非遙。悟在須臾。何煩皓首。」（『觀心論』）⁽²⁵⁾

「若有人依文行者。即在前成佛。」（『修心要論』）⁽²⁶⁾

等の言葉でそれを表現しており、それを「頓悟」という言葉で表現することは稀で、『要決』の具名、「頓悟眞宗金剛般若修行達彼岸法門要決」に用いられる程度である。しかも、その『要決』でさえも、この言葉が「漸悟」と對照される形で用いられているわけではない。種々の類似から見て（下の II-1-b、II-2-a、II-2-d、II-2-f 等を参照）、神會は『要決』を見ていたと判断できるから、恐らく、『要決』に従って「頓悟」を自らの立場を示す用語として採用しつつ、「北宗」をそれに反するものとして「漸悟」と位置づけたのであろう。ただし、「北宗」でも「頓悟」は常識であったのであるから、これが事實に反するものであることは明白である。

I-2-d

『大乘無生方便門』に、

「和。看淨細細看。即用淨心眼。無邊無涯際遠看。」⁽²⁷⁾

「和。向前遠看。向後遠看。四維上下。一時平等看。盡虛空看。長用淨心眼看。莫間斷。亦不限多少看。」⁽²⁸⁾

等と言うように、「看淨」、「前照後照」、「遠看近看」等の修行を「北宗」が行ったことは確かであるが、それが直ちに神會の説くような「入定への執着」であったとは言い難い。兩京で他宗や在家の人々を指導する際に、このような東山法門以來の方法を用いて先ず禪體驗を得させようとしたのは、むしろ當然と言うべきである。

もちろん、神會の意圖は、このような觀法を説くこと自體が間違いだという主張と見られるが、禪觀修行なくして「見性」に至れる筈もなく、神會と弟子たちが、彼の主張のように全く觀法を行っていないかと言えるかは疑問である。ただし、後に述べるように、神會の「頓悟漸修論」の歸結として經典研究が推奨され、また、「煩惱即菩提」等の主張が強調され、自己の立場そのものが「般若波羅蜜」と呼ばれるようになったことを考え合わせると、禪觀修行よりも般若理解に重點が移ったことは間違いないであろう。

I-2-e

「南宗」という呼稱は、『續高僧傳』の「法沖傳」に、法沖（生歿年未詳）が慧可の弟子に『楞伽經』を學んで、「南天竺一乘宗」に基づいて『楞伽經』を講義したとされるように⁽²⁹⁾、もともと達摩が南天竺出身であったこと（上の I-1-a を参照）に因むもので、中國の南方の意味ではなかったと考えられる⁽³⁰⁾。普寂が自ら「南宗」と呼んでいたのは、そのためと見られるが、神會は「南宗」の意味を「中國の南方の宗旨」と読み代えて、普寂の正統性を奪おうとしたのであり、これも單なる「言いがかり」と見るべきである。

I-2-g

弘忍から袈裟と法門を付囑された唯一の弟子が慧能であったということ自體、神會の捏造であるのだから、「北宗」の徒によって嫉まれる理由はない。従って、これも神會の創作に外ならないが、神會がしばしば慧能の碑文の磨改を説くのは、當時、現に存在していた碑文（恐らく、それこそが武平一の撰文のものであったであろう）に神秀が「第六祖」であることを認める文言が含まれていたためと見ることができる。慧能の歿後に建てられたものであっても、弟子たちがその建立を認めた以上、慧能の意向に背くものであったとは考えにくい。従って、慧能は神秀を「第六祖」と認めていたと考えるべきであって、慧能を「第六祖」とする神會の主張こそ、慧能の意思に背くものであったと考えられる。

I-2-h

さすがの神會も自著の『師資血脈傳』で「自分が慧能の付囑を受けた唯一の後継者である」と明言することは憚り、慧能の豫言の形で暗示するに止めたが、弟子が書いた形式になっている『定是非論』の「跋文」では、これがはっきりと明示されている。「跋文」も實質的には神會の撰述と見做すべきであるから、慧能の後継者としての神會の自負心には非常に強いものがあつたことが知られる。なお、慧能の懸記は、『師資血脈傳』では「滅度後四十年外」となっているが、これは後代の改變であり、『歷代法寶記』の「滅度後二十年外」が元來の形で、滑臺の宗論を指すものであつた⁽³¹⁾。

I-2-i

神會のこれらの文章を信用する限り、普寂は説法や問法等において一部の信奉者のみを優遇していたため、それに不満を持つ人が多かつたようである。神會は、人々の不満を利用して自らの主張を廣めようとしたのであろう。

小結

荷澤神會は、「南宗」が東山法門の正統であることを明らかにするために種々の言説を弄したが、上に検討したように、それらの多くは根も

葉もない捏造であり、多少、事實に基づくものがあったとしても、それを利用して自分の文脈で再解釋したものに過ぎなかった。ただ、その主張は從來にないものであったため、大いに人々の注目を集めたであろう。しかも、このような虚誕によって、國家から權威を認められていた「北宗」を批判したのであれば、神會が貶逐の憂き目に遭ったのは、むしろ當然であったと言うべきである。

「南頓北漸」説に『要決』の影響が窺え、また、その前提に、普寂が「南宗」を名乗っていたという事實があったことから窺われるように、神會が「北宗」批判による「南宗」の正統化が必要であると考えようになったのは、慧能の歿後に北地に據點を移し、「北宗」の活動に本格的に觸れた後であったはずである。また、慧能が神秀を「第六祖」と認めていたと考えられることから見ても、「南宗」を東山法門の正統とする思想は神會の獨創であり、慧能に由來するものではなかったであろう。

Ⅱ-1. 禪體驗に關する言説

神會は、禪體驗について種々の主張を行ったが、その主なものを列擧すれば、以下のごとくである。

- a. 「空寂（寂靜）の體」に自然に「知」が具わり、見聞覺知を行うから、「定」と「慧」は分離されない（「定慧等」）。
- b. それが「無住」であり、『金剛經』の「應無所住而生其心」とは、それを表現したものである。
- c. それが『大乘起信論』に説く「無念」であり、その體は「如來平等法身」であり、「空寂の體」そのものである。
- d. それは如來の「悟り」そのものであり、それを得ることが「見性」であり、「頓悟」である。
- e. また、それは「般若波羅蜜」でもある。
- f. （「定慧等」であるから、）見聞覺知しつつ執着は生じず、日常生活の中で「悟り」は實現しうる。
- g. （「定慧等」であるから、）見聞覺知を滅却するような「二乘」の「（禪）定」は正しくないが、「北宗」の説く「定」もそれと

同様のものと認められる。

- h. そのような「定」への誤解を防ぐために「坐禪」を新たに再定義する必要がある。

これらの主張の多くは、必ずしも目新しいものではなく、既に「北宗」で行われていたものである。そのことは、以下に示す、神會の著作と「北宗文獻」との對照によって明らかであろう。

	神會の著作	「北宗文獻」
II-1-a	<p>「無住是寂靜。寂靜體即名為定。從體上有自然智。能知本寂靜體。名為慧。此是定慧等。經云。寂上起照。此義如是。無住心不離知。知不離無住。知心無住。更無餘知。涅槃經云。定多慧少。增長無明。慧多定少。增長邪見。定慧等者。明見佛性。今推心到無住處便立知。知心空寂。即是<u>用處。</u>」(『壇語』9頁)</p> <p>「本體空寂。從空寂體上起知。善分別世間青黃赤白。是慧。不隨分別起。是定。」(『壇語』9頁)</p> <p>「又問。何者是禪師定慧等學。和上答。言其定者。體不可得。言其慧者。能見不可得體。湛然常寂。有恒沙之用。故言定慧等學。」(『壇語』27頁)</p>	<p>「[問。]體用分明。 [答。]離念名體。見聞覺知是用。寂而常用。用而常寂。即用即寂。離相名寂。寂照照寂。寂照者。因性起相。照寂者。攝相歸性。舒則彌淪法界。卷則總在於毛端。吐納分明。神用自在。」(『大乘無生方便門』172頁)</p> <p>「問。是沒是淨法界。 [答。]淨法界者。於離念中。眼見色。不分別。即於眼處得解脫。餘四亦同。五處解脫。即一切處解脫。一切處解脫即一切處淨。即是淨法界。是佛界。」(『大乘無生方便門』171頁)</p> <p>「問曰。何知守心是涅槃之根本。 答曰。言涅槃者。體是寂滅。無為安樂。我心既真。妄想即斷。妄想斷故。即具正念。正念具故。即寂照智生。[寂照智生]故。即窮達法性。達法性故。即得涅槃。故知守心是涅槃之根本。」(『修心要論』49-50頁)</p>

<p>II - 1 - b</p>	<p>「無住是寂靜。寂靜體即名爲定。從體上有自然智。能知本寂靜體。名爲慧。此是定慧等。經云。寂上起照。此義如是。無住心不離知。知不離無住。知心無住。更無餘知。……般若經云。菩薩摩訶薩應如是生清淨心。不應住色生心。不應住聲香味觸法生心。應無所住而生其心。無所住者。今推知識無住心是。而生其心者。知心無住是。」(『壇語』9頁、なお、二重下線部が『金剛經』の文である)</p>	<p>「問曰。金剛般若經云。菩薩摩訶薩不應住色生心。不應住聲香味觸法生心。應無所住而生其心。其義云何。答曰。善哉。善哉。解問此義。……</p> <p>琰曰。願聞要妙。信受奉行。</p> <p>師曰。一切心無。是名無所。更不起心。名之爲住。而生其心者。應者當也。生者看也。當無所處看。即是而生其心也。</p> <p>問曰。當無所處看。有何意義。</p> <p>答曰。一切諸佛。皆從無所得道。亦是諸菩薩修法身處。亦是汝法性住處。」(『要決』96頁、なお、二重下線部が『金剛經』の文である)</p>
<p>II - 1 - c</p>	<p>「但自知本體寂靜。空無所有。亦無住著。等同虛空。無處不遍。即是諸佛眞如身。眞如是無念之體。以是義故。故立無念爲宗。若見無念者。雖具見聞覺知。而常空寂。即戒定慧學。一時齊等。萬行俱備。即同如來知見。」(『壇語』10頁、なお、二重下線部が『大乘起信論』の文である)</p> <p>「馬鳴云。若有衆生觀無念者。則爲佛智。」(『壇語』12頁、なお、二重下線部が『大乘起信論』の文である)</p>	<p>「佛是西國梵語。此地往翻名爲覺。所言覺義者。心體離念。離念是佛義。覺義。略釋佛義。具含三義。亦名即心方便。</p> <p>問。是沒是三義。</p> <p>[答。]自覺覺他覺滿。離心自覺。不緣五根。離色覺他。不緣五塵。心色俱離。覺行圓滿。即是如來平等法身。</p> <p>離念相者。等虛空界。無所不遍。</p> <p>問。是沒是等虛空界。無所不遍。是沒是遍不遍。</p> <p>答。虛空無心。離念無心。無心則等虛空。無所不遍。有念即不遍。離念即遍。」(『大乘無生方便門』170頁、なお、二重下線部が『大乘起信論』の文である)</p>

<p>II - 1 - d</p>	<p>「涅槃經云。定多慧少。增長無明。慧多定少。增長邪見。定慧等者。明見佛性。今推心到無住處便立知。知心空寂。即是用處。」(『壇語』 9 頁)</p> <p>「若見無念者。雖具見聞覺知。而常空寂。即戒定慧學。一時齊等。萬行俱備。即同如來知見。廣大深遠。如何深遠。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』 10 頁)</p> <p>「經云。如自觀身實相。觀佛亦然。知無住是觀。過去諸佛心。亦同知識今日無住心無別。經云。我觀如來。前際不來。後際不去。今則無住。」(『壇語』 11 頁)</p>	<p>「頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決」(『要決』 96 頁)</p> <p>「汝看時。令汝得見。 問曰。見何物。 答曰。經云。見性成佛道。 問曰。看時。若爲看。 答曰。直當無所處看。 問曰。無所在何處。 答曰。一切心無。即是無所。」(『要決』 97 頁)</p> <p>「如來者。號汝自性本心。心無相貌。汝心看無所處時。即是如來心。不着一切。則名爲如。不看時。如心即去。汝常看。如心即來。故稱如來。汝若將如來有眼有相貌有三十二相。作此解見如來時。真是着魔人也。」(『要決』 98-99 頁)</p> <p>「既體知衆生佛性本來清淨。如雲底日。但了然守真心。妄念雲盡。惠日即現。何須更多學知見。歸生死苦。一切義理。及三世之事。譬如磨鏡塵盡自然見性。」(『修心要論』 51 頁)</p> <p>「只欲不正心。不緣義。即妄取空。雖受人身行畜生行。爾時無有定慧方便。而不能得了明見佛性。只是行人沈沒之處。」(『修心要論』 57 頁)</p>
-------------------	--	---

II - 1 - e	<p>「<u>知識</u>。<u>今發心學般若波羅蜜相應之法</u>。<u>超過聲聞緣覺等</u>。同釋迦牟尼佛授彌勒記。更無差別。……已來登此壇場學修般若波羅蜜時。願知識各各心口發無上菩提心。不離坐下。悟中道第一義諦。」(『壇語』7頁)</p> <p>「一切衆生。本來無相。今言相者。竝是妄心。心若無相。即是佛心。若作心不起。是識定。亦名法見心自性定。馬鳴云。若有衆生觀無念者。則爲佛智。故今所說般若波羅蜜。從生滅門頓入眞如門。更無前照後照。遠看近看。都無此心。乃至七地以前菩薩。都驀過。唯指佛心。卽心是佛。」(『壇語』12頁)</p> <p>「得上根上智人見說般若波羅蜜。便能領受。如說修行。如中根人。雖未得。若勤諮問。亦得入。下根人但至信不退。當來亦能入大乘十信位中。」(『壇語』13頁)⁽³²⁾</p>	
II - 1 - f	<p>「若眼見色。善分別一切色。不隨分別起。色中得自在。色中得解脫色塵三昧足。</p> <p>耳聞聲。善分別一切聲。不隨分別起。聲中得自在。聲中得解脫聲塵三昧足。</p> <p>鼻聞香。善分別一切香。不隨分別起。香中得自在。香中得解脫香塵三昧足。</p> <p>舌嘗味。善分別一切味。不隨分別起。味中得自在。味中得解脫味塵三昧足。</p>	<p>「問。今日見聞覺知熾然。於六塵中得自在緣阿沒。</p> <p>[答。]由先證離身心相爲根本。知見自在。卽不染六塵。明知。知見自在。於證後得。爲諸後得智。根本後得。處處分明。處處解脫。處處修行。</p> <p>眼見色心不起。是根本智。見自在。是後得智。</p> <p>耳聞聲心不起。是根本智。聞自在。是後得智。</p>

	<p>身覺種種觸。善能分別觸。不隨分別起。觸中得自在。香中得解脫觸塵三昧足。</p> <p>意分別一切法。不隨分別起。法中得自在。法中得解脫法塵三昧足。</p> <p>如是諸根善分別。是本慧。不隨分別起。是本定。」(『壇語』10頁)</p> <p>「經中不捨道法而現凡夫事。種種運爲世間。不於事上生念。是定慧雙修。不相去離。定不異慧。慧不異定。如世間燈光不相去離。」(『壇語』10頁)</p>	<p>鼻覺香心不起。是根本智。覺自在。是後得智。</p> <p>舌覺味心不起。是根本智。覺自在。是後得智。</p> <p>自覺身心不起。是根本智。覺自在。是後得智。</p> <p>意知法心不起。是根本智。知自在。是後得智。</p> <p>根根不起塵淨。根根不起塵耶。」(『大乘無生方便門』178頁)</p> <p>「問曰。坐時看。行時看。得不。師曰。行住坐臥。語笑作生活時。施爲舉動。一切時中。常看不住。即得。」(『要決』98頁)</p> <p>「若不得定。不見一切境界者。亦不須怪。但於行住坐臥中。恒常了然守真心。會是妄念不生。我所心即滅。」(『修心要論』53頁)</p> <p>「能得於行住坐臥中。及對五慾八風。不失此心者。是人梵行已立。所作已辦。究竟不受生死之身。五慾者。色聲香味觸。八風者。利衰毀譽稱譏苦樂。」(『修心要論』58-59頁)</p>
II - 1 - g	<p>「如二乘人執定。經歷數劫。如須陀洹在定八萬劫。斯陀含在定六萬劫。阿那含在定四萬劫。阿羅漢在定二萬劫。辟支佛在定十千劫。何以故。住此定中劫數滿足。」(『壇語』7頁)</p>	<p>「和尚打木問言。聞聲不。[答。]聞。不動。此不動是從定發慧方便。是開慧門。聞是慧。此方便非但能發慧。亦能正定。是開智門。即得知。是名開智慧門。」</p>

<p>「祇如凝心入定。墮無記空。出定已後。起心分別一切世間有爲。喚此爲慧。經中名爲妄心。此則慧時則無定。定時則無慧。如是解者。皆不離煩惱。<u>住心看淨。起心外照。攝心內證。非解脫心。亦是法縛心。不中用。涅槃經云。佛告琉璃光菩薩。善男子。汝莫入甚深空定。何以故。令大衆鈍故。若入定。一切諸般若波羅蜜不知故。</u>」(『壇語』9-10頁、二重下線部は、神會が「北宗」の修行法の段階性を批判する時に用いる常套句)</p>	<p>若不得此方便。正定即落邪定。貪著禪味。墮二乘涅槃。已得此方便。正定即得圓寂。是大涅槃。智用是知。慧用是見。是名開佛知見。知見即是菩提。」(『大乘無生方便門』172-173頁)</p> <p>「此方便非但能發慧。亦能正定。問。是沒是邪定。正定。 [答。]二乘人滅六識。證空寂涅槃。是邪定。菩薩知六根本來不動。有聲無聲聲落謝常聞。是正定。」(『大乘無生方便門』176頁)</p> <p>「[問。]是沒是邪定。正定。 [答。]二乘人有定無慧。名邪。菩薩有定有慧。名正。」(『大乘無生方便門』176-177頁)</p> <p>「問。維摩經云。無方便慧縛。 [答。]二乘人在定不聞。出定即聞。在定無慧。不能說法。亦不能度衆生。出定心散。說法無定水潤。名乾慧定。是名無方便慧縛。」(『大乘無生方便門』178頁)</p> <p>「心來無所處。貪入空寂定。心寂識沈空。是名聲聞難。」(『要決』103頁、ただし、一部文字を改めた)</p>
---	---

II-1-h	<p>「和上答。若教人坐。<u>凝心入定。住心看淨。起心外照。攝心內證者。此障菩提。今言坐者。念不起爲坐。今言禪者。見本性爲禪。所以不教人坐身住心入定。若指彼教門爲是者。維摩詰不應舍利弗宴坐。」</u>（『定是非論』31頁、二重下線部は、神會が「北宗」の修行法の段階性を批判する時に用いる常套句）</p>	
--------	--	--

上の対比によって、両者の思想の多くが共通することは、一目瞭然であるが、ただ、II-1-cとII-1-gについては、補足説明が必要と思われる。また、神會の著作にありながら、「北宗文獻」には認められない、II-1-eとII-1-hについても、その理由を考える必要がある。

II-1-c

神會は「無念」を説き、「北宗」は「離念」を説いた。一見したところでは、「無念」と「離念」は異なる概念のように見えるが、實は、神會の『壇語』においても、「北宗」の『大乘無生方便門』においても、次に掲げる『起信論』の一連の文章に據って、これらの概念が提出されているのである。

「所言覺義。謂心體離念。離念相者。等虛空界。無所不遍。法界一相。卽是如來平等法身。依此法身說名本覺。何以故。本覺義者。對始覺義說。以始覺者。卽同本覺。始覺義者。依本覺故。而有不覺。依不覺故。說有始覺。又以覺心源故。名究竟覺。不覺心源故。非究竟覺。此義云何。如凡夫人。覺知前念起惡故。能止後念。令其不起。雖復名覺。卽是不覺故。如二乘觀智・初發意菩薩等。覺於念異。念無異相。以捨僞分別執著相故。名相似覺。如法身菩薩等。覺於念住。念無住相。以離分別僞念相故。名隨分覺。如菩薩地盡。滿足方便。一念相應。覺心初起。心無初相。以遠離微細念故。得見心性。心卽常住。名究竟覺。是故修多羅說。若有衆生能觀無念者。則爲向佛智故。」⁽³³⁾

これは偶然ではあり得ない。神會は、「北宗」が『起信論』のこの文に基づいて「離念」を主張していることを知った上で、新味を出すために、この文の末尾の「無念」を採用したのである。このことも、神會が「北宗」の思想を學びつつ、自身の思想を確立したことを示すものと言える。

II-1-g

『大乘無生方便門』や『要決』に見るように、見聞覺知を滅却するような「定」は正しくないとする見解は、「北宗」においても普遍的なものであった。これを神會も承け継いでいるのであるが、「北宗」では、そのような「定」を實踐する邪見の徒として「二乗」が考えられていた。これは神會の『壇語』においても認められるものであるから、両者に共通する思想だと言える。ところが、『壇語』では、一方で「北宗」も同様だとして批判の対象に加えている。と言うよりも、主たる批判対象が「二乗」から「北宗」に移っているのである。恐らく、この場合も、神會は、『大乘無生方便門』等の二乗批判を知った上で、その批判対象を「北宗」に挿げ替えたのである。この場合、神會の北宗批判は明らかに不當であり、「誣告」に当たるものと言ってよい。

いずれにせよ、上記の點から、神會が『大乘無生方便門』等に説かれる思想を知っていたことは確實であり、『大乘無生方便門』が「開法」の臺本であったとする私見⁽³⁴⁾に従えば、神會はそのテキストを讀んだというよりも、「北宗」の人々の「開法」に参加したことがあったと考えるべきだと思われる。

II-1-e・h

自らの思想を「般若波羅蜜」によって代表させる II-1-e の言説と、II-1-h の「坐禪」の再定義については、神會以前の「北宗文獻」にはその存在が認められず、神會の獨創と見られるが、これらは相互に關聯すると考えられる。

神會は、『定是非論』において「念不起」が「坐」であり、「見本性」が「禪」であると再定義を行っているが、彼の文脈では（「北宗」の文脈でも同様）、「念不起」とは「寂靜の體」＝「定」のことであり、「見

本性」は「寂靜の體」に備わる「知」が「體」そのものを認識することで、「慧」のことに外ならない。従って、この「坐禪」の定義は、「坐禪」を「定慧等」そのものと見做すものである。つまり、神會は、「北宗」の思想について「定」に執着するものと虚言を吐き、更にそれを批判するために「坐禪」という修行法そのものを脱化して「定慧等」に置き換えたのである。かくして「看心」や「看淨」によって「悟り」を得ることは修行者の目標ではなくなった。そこでそれに代わる新たな目標が必要となり、それを「般若波羅蜜」に求めることになったのであろう。

神會の段階では、「般若波羅蜜」の鼓吹に止まっていたが、8世紀後半になると『楞伽經』を東山法門の所依の經典と見做そうとする淨覺の『楞伽師資記』が流布し出したため、神會の弟子たちは、それに對抗するために『金剛般若經』という最も代表的な般若經典を取り上げ、それを絶對化し、歴代の祖師たちもこれを用いて付法を行ったと説くようにさえなるのである⁽³⁵⁾。

小結

荷澤神會の禪體驗に對する認識は、基本的には北宗と大きくは異ならないと言えるであろう。ただ、異なるのは、

1. 「北宗」が重視した「離念」を「無念」に置き換えて新味を加えた。
2. 「見聞覺知を滅する二乗の禪定は正しくない」とする「北宗」の主張をそのまま採用した上で、批判對象を「北宗」に挿げ替えた。
3. 北宗批判の徹底を目的に、「北宗」以來の思想に基づいて「坐禪」という言葉の再定義を行い、坐禪修行の價值を否定するとともに、「般若波羅蜜」を新たな目標として提示した。

等の「北宗」批判に關わる主張のみなのである。

これらは思想的には何ら新しいものではなかったが、「北宗文獻」の内容を知悉していなければ、その點は明らかにならなかったはずである。従って、その陳腐さにも拘わらず、一般の人々には、「北宗」の問題點

を鋭く衝く斬新な主張に見えたであろう。

この面での荷澤神會の主張が「北宗」と餘り變らないということは、慧能を介して東山法門の思想を承け繼いだため、あるいは「北宗」から學んだためと見ることができるが、それ以前に人間という種に固有の心理に基づくものも大きかったであろう。

Ⅱ-2. 修行過程に関する言説

これに該当する神會の主な主張は以下の通りである。

- a. 佛教は知的理解だけでは不十分で、必ず「見性」の體驗へと進まなければならない。
- b. 「三學」の中で、「定」（「北宗」で言えば「觀心」「看無所處」に相當）のみは必ず「無作」でなくてはならないが、「戒」や「慧」は「有作」のものでも十分な意味がある（ここで言う「無作」「有作」は「無爲」「有爲」の同義語であると考えられるが、神會がここで独自の用語を用いたことの意味については後に述べる）。
- c. 従って、齋戒の護持や經典の學習（知的理解）を積極的に行うべきである。
- d. いったん「見性」に至っても、引き続き修行が必要である（「頓悟漸修」）。
- e. つまり、「悟り」を開く前と開いた後とは隔絶されているわけではなく、全て同等の價值を持つが、「初發心」から全ての修行は始まるから、「初發心」は特に重要な意義を持つ。
- f. それ故、「煩惱」と「菩提」、「生死」と「涅槃」は相即するものであって、我々は「行住坐臥」において常に「法界」から離れることはない。

慧能の著作中のこれらの主張に該当する文と「北宗文献」に見られる同種の主張を掲げると以下の通りである。

	神會の著作	「北宗文獻」
II-2-a	<p>「知識。自身中有佛性。未能了了見。何以故。喻如此處各各思量家中住宅衣服臥具及一切等物。具知有。更不生疑。此名爲知。不名爲見。若行到宅中。見如上所說之物。即名爲見。不名爲知。今所覺者。具依他說。知身中有佛性。未能了了見。」(『壇語』12頁)</p>	<p>「諦聽諦聽。了生死功德。喻如有人。經天下大亂。自有清淨大宅。棄之走向他國。後歸本國。宅舍荒穢。心中不忍。了向洛陽道上。五谷潤遍。三壕上側。造一草菴。隨時作活。逢善知識。指示本宅在長安極清淨。汝今在辛苦。遂即取語善知識。往至長安。一依指授。自覓本宅。細看多日。勿然省得。知本宅荒穢多時。即修堂屋未成就。且向草菴邊寄住。時往本宅中營造。後宅舍成就。移向長安宅中。其五谷草菴。使無明奴婢注記得錢。資大宅家口。至秋火燒却草菴。及無明奴婢惣盡。郎君斷絕更不往來。了生[死]功德。亦復如是。</p> <p>問曰。此喻大好。弟子猶未了解。今呈是和上見解。長安大宅是本性清淨。五谷草菴是色身。死即歸清淨性。大宅其義可知。問曰。何名了生死功德。一切聲聞菩薩皆有此宅。弟子未解。</p> <p>答曰。聲聞草菴裏。聞他說有大宅。將聞作見。即妄相見大宅。猶如水中月將爲眞月。是故經云。未得謂得。菩薩親到大宅。了了眼見。猶如天上見眞月。似有見眞月。如有見草菴。時來檢校爲有不了了見。雖未了了見。終是親見。後燒却草菴。即常住大宅。即了了常見。當修道。要須脫此色身。始得自在作用。是[故]經云。佛不在世。菩薩不現用。」(『要決』99-100頁)</p>

II-2-b	<p>「<u>要藉有作戒・有作慧。顯無作戒慧。定則不然。若修有作定。即是人天因果。不與無上菩提相應。</u>」(『壇語』 6 頁)</p>	<p>「又問。<u>經中所說。佛令衆生修造伽藍。鑄寫形像。燒香懺悔。燃長明燈。晝夜六時。遶塔行道。持齋禮拜。種種功德。皆成佛道。若唯觀心。惣攝諸行。說如是事。應虛妄也。</u></p> <p>答曰。<u>佛所說有無量方便。以一切衆生。鈍根狹劣。不悟甚深。所以假有爲法喻無爲。若不修內行。唯只外求。希望獲福。無有是處。</u>」(『觀心論』 113 頁)</p> <p>「<u>琰問智達禪師。佛法幽玄。凡人不測。文字浩汗。意義難知。請問禪門法要。不求人天。直趣菩提彼岸。禪師慈悲。不棄俗流。幸無祕密。垂賜直言。城中有爲。請不勞智。方外無爲。願垂法要。</u>」(『要決』 96 頁、ただし、一部文字を改めた。)</p> <p>「問曰。<u>看無所。可不是着無所耶。</u></p> <p>答曰。<u>令無所心看無所處。名無爲法。即不着無所。看即得見。</u>」(『要決』 97 頁)</p>
II-2-c	<p>「<u>各須護持齋戒。若不持齋戒。一切善法終不能生。若求無上菩提。要先護持齋戒。乃可得入。若不持齋戒。疥癩野干之身尚不可得。豈獲如來功德法身。知識學無上菩提。不淨三業。不持齋戒。言其得者。無有是處。</u>」(『壇語』 6 頁)</p>	

	<p>「知識。若學般若波羅蜜。須廣讀大乘經典。見諸教禪者。不許頓悟。要須方便始悟。此是大下品之見。明鏡可以鑒容。大乘經可以正心。第一莫疑。依佛語當淨三業。方能入得大乘。此頓門一依如來說。修行必不相悞。勤作功夫。有疑者來相問。好去。」(『壇語』14頁)</p>	
II-2-d	<p>「遠法師問。如此教門。豈非是佛法。何故不許。 和上答。皆爲頓漸不同。所以不許。我六代大師。一一皆言。單刀直入。直了見性。不言階漸。夫學道者須頓見佛性。漸修因緣。不離是生而得解脫。譬如其母頓生其子。與乳漸養育。其子智慧自然增長。頓悟見佛性者。亦復如是。智慧自然漸漸增長。所以不許。」(『定是非論』30頁)</p>	<p>「諦聽諦聽。了生死功德。喻如有人。經天下大亂。自有清淨大宅。棄之走向他國。後歸本國。宅舍荒穢。心中不忍。了向洛陽道上。五谷潤遍。三壤上側。造一草菴。隨時作活。逢善知識。指示本宅在長安極清淨。汝今在辛苦。遂即取語善知識。往至長安。一依指授。自覓本宅。細看多日。勿然省得。知本宅荒穢多時。即修堂屋未成就。且向草菴邊寄住。時往本宅中營造。後宅舍成就。移向長安宅中。其五谷草菴。使無明奴婢注記得錢。資大宅家口。至秋火燒却草菴。及無明奴婢惣盡。郎君斷絕更不往來。了生[死]功德。亦復如是。 問曰。此喻大好。弟子猶未了解。今呈是和上見解。長安大宅是本性清淨。五谷草菴是色身。死即歸清淨性。大宅其義可知。問曰。何名了生死功德。一切聲聞菩薩皆有此宅[否]。弟子未解。</p>

		<p>答曰。聲聞草菴裏。聞他說有大宅。將聞作見。即妄相見大宅。猶如水中月將爲眞月。是故經云。未得謂得。菩薩親到大宅。了了眼見。猶如天上見眞月。似有見眞月。如有見草菴。時來檢校爲有不了見。雖未了見。終是親見。後燒却草菴。即常住大宅。即了了常見。當修道。要須脫此色身。始得自在作用。是[故]經云。佛不在世。菩薩不現用。】(『要決』99-100頁、ただし、一部文字を改めた)</p>
II - 2 - e	<p>「<u>發心畢竟二不別。</u> <u>如是二心先心難。</u> <u>自未得度先度他。</u> <u>是故我禮初發心。</u> <u>初發已爲天人師。</u> <u>勝出聲聞及緣覺。</u> <u>如是發心過三界。</u> <u>是故得名最無上。</u>」(『涅槃經』の偈文の引用。『定是非論』42頁、『壇語』14頁)</p> <p>「<u>知識。今發心學般若波羅蜜相應之法。超過聲聞緣覺等。同釋迦牟尼佛授彌勒記。更無差別。</u>」(『壇語』7頁)</p> <p>「和上言。經文所說。不盡有爲。不住無爲。 法師重徵。以何者不盡有爲。不住無爲。</p>	

	<p>和上答。不盡有爲者。從初發心。坐菩提樹。成等正覺。至雙林入涅槃。於其中一切法悉皆不捨。卽是不盡有爲。不住無爲者。修學空。不以空爲證。修學無作。不以[無]作爲證。卽是不住無爲。」(『定是非論』19-20頁)</p>	
II - 2 - f	<p>「知識。學禪已來。經五·十餘年二十年者。今聞深生驚怪。所言除者。但除妄心。不除其法。若是正法。十方諸佛來除不得。況今善知識能除得。猶如人於虛空中行住坐臥。不離虛空。無上菩提法亦復如是。不可除得。一切施爲運用。皆不離法界。經云。但除其病。不除其法。」(『壇語』8頁)</p> <p>「爲知識聊簡煩惱卽菩提義。舉虛空爲喻。如虛空本無動靜。明來是明家空。暗來是暗家空。暗空不異明。明空不異暗。虛空明暗自來去。虛空本來無動靜。煩惱與菩提。其義亦然。迷悟別有殊。菩提性元不異。」(『壇語』11頁)</p> <p>「知識。自身中有佛性。未能了了見。何以故。喻如此處各各思量家中住宅衣服臥具及一切等物。具知有。更不生疑。此名爲知。不名爲見。若行到宅中。見如上所說之物。卽名爲見。不名爲知。今所覺者。具依他說。知身中有佛性。未能了了見。但不作意。心無有起。是真無念。畢竟[見]不離知。知不離見。」(『壇語』12頁)</p>	<p>「問曰。此喻大好。弟子猶未了解。今呈是和上見解。長安大宅是本性清淨。五谷草菴是色身。死卽歸清淨性。大宅其義可知。問曰。何名了生死功德。一切聲聞菩薩皆有此宅。弟子未解。……</p> <p>問。草菴裏了大宅。大宅裏了草菴。經云。生死卽涅槃。弟子領解。深有慚愧。」(『要決』100-101頁)</p>

以上に示したように、神會以前の「北宗文獻」には、Ⅱ-2-cとⅡ-2-eに該当するものは見出せない。また、Ⅱ-2-bについても、「(禪) 定」(「觀心」、「無所處看」等)を「無爲」とする主張は、「北宗文獻」にしばしば認められるものであるが、それ以外の主張は、「北宗」には見られなかったものである。神會による展開と見られるこれらの思想をどのように理解すべきは大きな問題である。しかし、それ以外のものについても、容易には理解し難い点があると思われるから、順に説明して行こう。

Ⅱ-2-a

神會は『壇語』において、旅先において自宅にこれこれの家財道具があることを思い描くことを「知」と呼び、実際に自宅に歸ってそれを確認することを「見」と呼んでいる。そして、「佛性」が有ることを知っているだけでは駄目で、実際に「見性」することが重要だと説く。

一方、『要決』は、長安の豪邸に住んでいた富豪が、天下の大亂の際にその自宅を捨て、洛陽へと續く道の途中の荒地に草菴を作って住んでいたが、人から長安の豪邸は現在もあると聞き、その教えの通りに探しに行き、遂に見つけ出すという喩えを説く。そして、豪邸が残っているということの人から聞いただけでは「聞」であって、実際に探し出した時点で「見」となると説く。この喩えの意味は、本文中に述べられるように、「豪邸」は「佛性」、「草菴」は「色身」、「人」は「善知識」を指すから、我々が「善知識」から「佛性」の存在を「聞」いて知識として「知」るだけでは十分でなく、必ず「見性」せねばならないというのである。

兩者の思想は完全に一致する。ただし、これは東山法門の基本的な立場であるから、これだけでは影響関係は言いにくい。ただ、比喩も類似していることを考えると、恐らく神會は、この点でも『要決』の影響を受けているのであろう。

Ⅱ-2-b・c

神會は『壇語』において、「三學」の中でも「戒」と「慧」は「有作」のものから「無作」のものへと進むべきであるが、「定」のみは「無作」

でなくてはならないと説いている (II-2-b)。この「有作」、「無作」の意味については、形式に囚われているかどうかの相違を指すとする見解もあるが⁽³⁶⁾、ここに引く『観心論』や『要決』において、「観心」や「看無所處」等の東山法門に固有の習禪法が「無爲」と呼ばれていることから知られるように、端的に「有爲」、「無爲」の意味と理解すべきである。そして、この「(禪) 定」のみを「無爲」とする主張が、禪宗に特有の主張と見做されていたことは、後に引く慈愍三藏慧日の『浄土慈悲集』の文などによっても明らかである⁽³⁷⁾。

問題は、「北宗文献」が「(禪) 定」を「無爲」としたのは、その絶対的な価値を強調することを目的としたものであったのに、『壇語』では、「戒」や「慧」にも「(禪) 定」と同様に「無爲」のものがあつた (この点で「(禪) 定」と「戒」・「慧」との相違は絶対的なものではなく、相対的なものに變化している)、しかも、「有爲」の「戒」や「慧」にも充分な意義があると説いているということである。II-2-cにおいて齋戒の護持や經典の學習が推奨されているのは、正しくこれに據るのである。「菩薩戒」の護持は古くから東山法門の傳統であつたと見られるし、普寂以降は「小乘戒」の護持も推奨されたと考えられるが⁽³⁸⁾、經典學習の推奨は「北宗」以前には全くなかつたものであつて、神會による新たな思想的展開と言える。

II-2-d

神會は、『定是非論』において、母親が子供を生むのは一瞬であるが、その後長い年月に亘つて養育することで初めて一人前になるという例を示して、悟るのは一瞬だが、その後も修行が必要であるとして、いわゆる「頓悟漸修」を主張している。ここに示した『要決』の文は、先にII-2-aで示したものと同一のものであるが、下線部において、長安の「豪邸」(「佛性」)を見つけた後も、「草菴」(「色身」)からしばしば出かけて行って修繕を行い、完成したところで「草菴」を焼き拂うという譬えを説くが、これは要するに、「見性」以降も修行によってその「見性」の體驗を次第に確實なものにしなくてはならないという意味に外ならない。『要決』は「頓悟」や「漸修」といった言葉を用いてはいないが、基本的には同じ思想を説くものと言ってよく、この点でも神會に『要決』

の強い影響を窺うことができる。

多くの「北宗文献」では、「頓悟」の思想は説くものの、その「悟り」は目標として提示されるのみである。先に I-2-c に關聯して示した『觀心論』や『修心要論』の文も、その目標の達成を讀者に勧めるためのもので、それぞれの文献の末尾に掲げられている。従って、一般に「北宗文献」では、悟った後についての敘述は必要ではなかったが、侯莫陳瑛や神會のように「頓悟」を前面に打ち出した場合、

1. 悟れば修行はそこで終わりなのか？
2. 悟った後はどのように生活すればよいのか？
3. その悟りは完全なものなのか？

等、種々の問題が生ずるため、修行は見性後も必要とする言説が必要になったのであろう。

II-2-e・f

「頓悟」の前も經典の學習等による知的理解が重要な意義を持ち（II-2-c）、「頓悟」の後も修行が必要であるなら（II-2-d）、「見性」の前後で決定的な相違はないことになる。かくして、「發心」の時から「成等正覺」に至るまで、その意義が均質的に評價されることになるわけであるが、結局、全ては「發心」から始まるわけだから、「發心」の意義が特に強調された（II-2-e）。

『壇語』において、この「發心畢竟二不別」から始まる『涅槃經』の偈文が引かれるのは、「菩薩戒を終えるに当たって初發心を讃え、授戒した道俗をはげますのであろう」とする見解も行われている⁽³⁹⁾。しかし、それだけの理由であれば、どうして『定是非論』の末尾にも引かれるのかが説明できないであろう。従って、もっと重要なことは、この思想が、「有作」の「戒」や「慧」の意義の強調、「頓悟漸修」論といった神會に特有の思想から導き出されたものであったということなのである。實際のところ、こうした思想を持たない「北宗」の「開法」のテキストである『大乘無生方便門』には、このような主張を見出すことができないのである。

この「發心」と「畢竟」を一つと見る思想は、「煩惱」と「菩提」、「生死」と「涅槃」の相即を説く主張（Ⅱ-2-f）へと繋がる。神會が、遠方の自宅について「知る」ことと、実際に「見る」こととを厳密に區別した後、結局のところ、「知」がそのまま「見」だと説くのは、「有爲」の知的理解がそのまま「無爲」の見性だという主張に外ならない。また、『要決』が、長安の「豪邸」（佛性）と、荒地に建てた「草菴」（色身）とを一元的に捉えて、それを「生死即涅槃」と呼ぶのもその意味である（ここにも兩者間の影響關係が窺われる）。そして、「煩惱即菩提」が眞實のあり方であり、「法界」であれば、我々がその「法界」を離れられないのは當然である。この「我々は常に法界の中にある」とする主張は、少なくとも神會以前の「北宗文獻」には見えないようである。

小結

修行論という點で神會の獨自性が際立つのは、

1. 「有爲」の「戒」や「慧」の價值を認めて、修行における齋戒の護持や經典學習の意義を強調する。
2. 「初發心」から「成等正覺」に至る全修行過程を均質に評價して、「初發心」こそ尊いという思想を説く。
3. 凡夫であっても行住坐臥の全てにおいて法界を離れないと説く。

等の主張である。これらは、これまでの多くとは異なり、見せかけの新しさに止まらず、以前には全くなかったものである。いずれも「頓悟漸修」という立場と關聯するものであるが、「頓悟漸修」という立場そのものは既に『要決』に認めることができるから、神會は、それを發展させて、これら新たな説を立てたのであろう。

特に1の「經典學習の意義の強調」は、「悟り」の獲得を絶對視する東山法門本來の思想とは相い容れないものであり、「修正主義」とも呼ぶべきものとなっている（齋戒の護持も本來的には東山法門の傳統とは相い容れないものであったが、この「修正」は既に「北宗」において行われていた）。どうしてこのような思想が出てきたかは大きな問題であり、次に節を改めて考えてみたい。

また、3は、「煩惱即菩提」という思想や「般若波羅蜜」の強調から自づと導き出されたものであろうが、凡夫も「行住坐臥」においてそのまま「法界」を生きているという思想は、馬祖の「平常心是道」の思想に近接するものであると言えよう。

Ⅲ. 神會の修正主義的主張の由來

既に見たように、荷澤神會は、「戒」と「慧」について、「有爲」のものも十分な意義があるとして、齋戒の護持や經典の學習を推奨した。「北宗」では、「禪」の絶對性を強調するために、「禪」が「無爲」だとし、それ以外のあらゆる修行を「有爲」であるとして、その價值を否定したのであったが、荷澤神會は、「戒」や「慧」にも「無爲」のものがあるとして、その價值を高めるとともに、その一方で、「有爲」の「戒」や「慧」の意義を積極的に認め、齋戒の護持を悟るための要件とし、また、經典の學習を強く推奨したのである。これは即ち、「三學」における「(禪)定」の絶對的な地位を揺るがし、また、經典學習よりも實踐によって先ず「悟り」に至るべきことを主張した東山法門以來の思想の轉換であったと言える。

神會がどうしてこのような思想的修正主義を取るに至ったかは大きな問題であるが、我々は幸いにも、この問題を説く鍵を慈愍三藏慧日の『淨土慈悲集』の中に見出すことができる。即ち、慈愍は『淨土慈悲集』の中で激しい禪宗批判を繰り擴げるのであるが（それは明らかに、當時、兩京で全盛を誇った「北宗」を對象とするものである）、その中には、次のようなものが含まれているのである。

1. 「看淨」という修行法を弟子たちに指導し、世界が空寂であると思えば、それが究極の「悟り」だと主張しているが、そんなものは「無記心」に過ぎない⁽⁴⁰⁾。
2. 「禪」のみを實踐すべき「無爲」だと主張しているが、それでは「無爲」が變化することになり、經典の説と齟齬する。また、「禪」は「六波羅蜜」や「三學」の一つなのに、それだけが「無爲」だと言うのは理に合わない⁽⁴¹⁾。

3. 禪師たちは、經典を學ばず、いい加減な言葉ばかりを吹聴しているが、信奉者たちは、そのくだらない言葉を價值あるもののごとく尊んでいる⁽⁴²⁾。
4. 禪師たちが齋戒に對して嚴格でなく、戒律を守っていないものも多いということは、實見（「現量」）で知った事實であって、單なる推測（「比知」）によるものではない⁽⁴³⁾。

慈愍の禪宗批判の詳細については、先にも觸れた「禪宗の登場と社會的反響—『淨土慈悲集』に見る北宗禪の活動とその影響」と題する拙稿⁽⁴⁴⁾を參照して頂きたいが、ここで注目されるのは、慈愍の批判の2～4が神會による思想の修正と全く方向を同じくしており、あたかも神會が慈愍の批判に沿って従來の「北宗禪」の立場を變更したかのように見えるということである。特に注意すべきは、2の批判によって、神會が「有爲」「無爲」という言葉を避けて、それを「有作」「無作」という特異な用語で呼んだ理由が推測できるという點である。つまり、これは、「有爲」「無爲」という言葉を用いることで、その矛盾を指摘された「北宗」の轍を踏まないように神會が心を配った結果と解されるのである。

これと關聯して注目すべきは、上の4において、禪師が齋戒を守っていないことは、實際に見て知ったこと（「現量知」）であって、推測（「比知」、「比量知」とも言う）ではないと慈愍が述べているということである。具體的に言えば、慈愍は次のように批判している。

「然坐禪者。於彼齋戒。心全慢緩。多分不持。以何爲因。而得禪定。何以得知。學坐之人。不持齋戒。以現量知。非比知也。」⁽⁴⁵⁾

「現量」「比量」というような論理學的な用語は、初期の禪宗ではほとんど使われることはないが、『定是非論』では、意外にも、

「遠法師問。禪師見佛性不。

和上答言。見。

遠法師問。爲是比量見。爲是現量見。

和上答。比量見。

又責[問]。何者是比。何者是量。

和上答。所言比者。比於純陀。所言量者。量等純陀。」⁽⁴⁶⁾

と、これが用いられている（ただし、その意味と用法は、元來のものとはかけ離れている）⁽⁴⁷⁾。

また、1に關聯して、慈愍は禪宗の人々が「看淨」等によって「悟り」を得ていると自稱していることについて、

「此六通卽是定果。然今道俗言已證者。未委證何禪定。若證有漏定者。除漏盡通。得餘五通。若證無漏定者。應得六通。」⁽⁴⁸⁾

と批判するが、ここに見られる「本當に悟っているのなら、その證據として神通力を示してみよ」とする批判と同じものを、『定是非論』の崇遠による神會への反駁の中に、次のように見ることができるのである。

「遠法師言。初地菩薩分身百佛世界。二地菩薩分身千佛世界。乃至十地菩薩分身無量萬億佛世界。禪師旣言在滿足十地位。今日爲現少許神變。崇遠望此意。」⁽⁴⁹⁾

しかも、『淨土慈悲集』において、この二つの禪宗批判は連続して掲げられているが、『定是非論』においても、この二つの記載は、同じ順序で連続しているのであって、このことは、決して偶然ではないであろう。

これらの點から見て、神會は、淨土教を初めとする他宗の人々の「北宗」に對する不満や批判を知悉していただけでなく、實際に慈愍の『淨土慈悲集』そのものを見ていたと考えるべきである。しかも、その影響が既に『定是非論』に窺えるのであるから、神會が『淨土慈悲集』を入手したのは、『傳法寶紀』と同様、極めて早い時期であったと考えられるのである。

そうであるならば、神會の「北宗」への批判そのものが、上の1で述べたように慈愍三藏が「看淨」等の修行法を批判したことと無關係ではなかったのではないかと思われる。そもそも「看淨」や「看心」等

の修行法は、既に『定是非論』の段階で「定慧等」という視點から批判されていたものであるが、「看淨」で得られるものは「無記心」（思考の停止）に過ぎないという慈愍の主張は、「北宗」の「定」を見聞覺知の否定と見る神會の思想と相い通じるものである。神會は、「北宗」で行われていた「二乗」批判を「北宗」批判へと読み代えたのであるが、神會がそれを行う上で、この慈愍の批判が大きな影響を與えた可能性が考えられるのである。即ち「北宗」の「看淨」や「看心」を見聞覺知を滅却するものだと否定すれば、少なくとも神會自身は慈愍の批判を逃れられるし、更には、慈愍の批判を自身の「北宗」批判の補強にも用いることができた。つまり、慈愍の禪宗批判の1への對處が、そもそも神會が「北宗」批判を行うに至った重要な契機の一つであり、それは一面において、慈愍の批判に對して、「北宗」を切り捨てることによって「東山法門」即ち「禪宗」そのものを守ろうとする試みであったと考えることができるのである。

ただ、齋戒の護持や經典學習の推獎等の説は、いずれも『壇語』に見えるものであり、『定是非論』の段階では、少なくともいまだ明示されてはいなかった。先に記したように、『壇語』は、神會が洛陽の荷澤寺に入って以降の著作と見られるが、このことが神會の思想の變化を導いたということは十分に考えられることである。即ち、洛陽のような皇帝權力のお膝元で活動する以上、舊來の國家佛教との軋轢を避けることがどうしても必要であったはずである。『淨土慈悲集』を通して彼らの不満や批判は従來からよく知っていた神會であったが、この期に及んで、彼らとの摩擦を何としても避けねばならなくなり、「東山法門」以來の傳統に對しても一部修正を加えざるをえなくなったのであろう。

また、自身の立場を「般若波羅蜜」と呼ぶのも『壇語』に初出であるが⁽⁵⁰⁾、これも「看淨」や「看心」のような東山法門で考案された特殊な修行法を排し、古來、大乘佛教の根本とされてきた「般若波羅蜜」を新たな目標として提示することによって舊來の傳統佛教との融和を圖ったものだと考えることができる。つまり、これについても、「東山法門」の獨自性を矯めて國家佛教との整合性を保とうとする活動の一端であったと解しうるのである。

結論

荷澤神會の主張の多くは、一見したところでは、非常に斬新で劃期的なものに見える。胡適が彼の活動を「革命」と見做したのもそのためであったが、実際に彼の主張を「北宗文献」と比較対照してみると、それとは全く異なる實態が明らかになってくる。即ち、

1. 神會の思想の大部分は、彼が批判した「北宗」と共通するもので少しも新しいものではなかった。特に『傳法寶紀』や『要決』からは直接的な影響を受けている。
2. 従って、神會の北宗批判の大部分は、全く根據のない捏造、「北宗」の主張に依據しつつ行った歪曲、あるいは、「北宗」と何の違もないにも拘わらず、装いだけ「新味」を加えたもの等であって、ほとんど「誣告」と言ってよいようなものばかりであった。
3. ただし、神會の主張の中には、①自身の立場を「般若波羅蜜」で代表させ、②凡夫も常に「法界」を離れることはないと言き、③「(禪)定」のみの絶対化を否定し、「戒」や「慧」にも「無爲」のものがあることを認め、④「有爲」の「戒」や「慧」も積極的に評價する立場から齋戒の護持や經典の學習を推奨するなど、「北宗」にはなかったものも含まれている。
4. それらの新思想は洛陽の荷澤寺に入って後に現われたものであり、基本的には、東山法門以來の思想の軌道修正であって、國家權力への迎合、傳統的佛教との妥協の産物であり、そこには慈愍三藏慧日の禪宗批判の強い影響があった。

等の事実が知られるのである。つまり、神會の主張が、一見、非常に斬新でラジカルに見えたのは、主に2の虚誕に據るのであり、思想そのものの獨自性というよりもプロパガンダとしての才能にあったのである。要するに、本拙稿の冒頭に述べた、神會の業績を評價する場合に區別すべきだと述べた、

1. 禪宗の主流を神秀系の「北宗」から、慧能系の「南宗」へと移行させた。
2. 禪思想の革新を成し遂げ、禪思想を新たな段階に引き上げた。

という二項目の内、1は確かに神會の功績であるが、2は全くそれに該当しないのである。これは結果的には、錢穆や鈴木理解と一致するが、彼らが2を慧能に歸したのとは異なり、基本的には慧能や神會には思想的革新そのものがなかったとする点で、實質は大いに異なっている。

ただし、神會の北宗批判を虚誕として完全に否定できるかどうかについてはなお考慮すべき点が残っている。というのは、「北宗文獻」に記されているのは、彼ら本来の原則的立場であって、實際の運用においては、それとは一致しないものが多く存在した可能性があるからである。従って、神會の批判の當否を判断するためには、「北宗」の人々の活動の實態について更なる検討が必要となろう。

【註】

- (1) 胡適『神會和尚遺集 附胡先生晚年的研究』（胡適記念館、1982年）22頁、38頁、43-45頁、56頁、59-60頁等を参照。
- (2) 伊吹敦「『六祖壇經』の成立に關する新見解」（『國際禪研究』7、2021年）、伊吹敦「敦煌本『壇經』から『六祖壇經』へ」（『印度學佛教學研究』70-1、2021年）を参照。
- (3) 伊吹敦「荷澤神會の著作『壇語』の成立時期について」（『印度學佛教學研究』69-1、2020年）を参照。
- (4) 伊吹敦「『師資血脈傳』の成立と變化、並びに他の神會の著作との關係について」（『東洋思想文化』7、2020年）を参照。
- (5) 前掲「『師資血脈傳』の成立と變化、並びに他の神會の著作との關係について」111頁を参照。
- (6) 『師資血脈傳』については、前掲の拙稿「『師資血脈傳』の成立と變化、並びに他の神會の著作との關係について」で原形への復元を試みた。ただ、『定是非論』については、現状では、後代の挿入部の始めと終わりを特定することが難しい。
- (7) 楊曾文『神會和尚禪話錄』（中華書局、1996年）。

- (8) 伊吹敦「『大乘五方便』の成立と展開」(『東洋學論叢』37、2012年) 54頁を参照。
- (9) 鈴木大拙『禪思想史研究 第三』(鈴木大拙全集3、岩波書店、1968年)。
- (10) 伊吹敦「禪宗の登場と社會的反響—『淨土慈悲集』に見る北宗禪の活動とその影響」(『東洋學論叢』25、2000年) 12頁を参照。
- (11) 田中良昭『敦煌禪宗文獻の研究 第二』(大東出版社、2009年)。
- (12) 上山大峻「チベット語譯『頓悟眞宗要決』の研究」(『禪文化研究所紀要』8、1976年)を参照。
- (13) 註(12)を参照。
- (14) 柳田聖山『初期の禪史I』(筑摩書房、1971年) 24-25頁。ただし、なぜか柳田氏は開元元年を712年に誤っている。なお、その後、楊曾文氏は、「睿宗」という諡號が用いられていることを根據に、本書の成立を開元四年(716)以降に引き下げた(楊曾文『唐五代禪宗史』中國社會科學出版社、1999年、141-142頁)。
- (15) 註(14)を参照。
- (16) 伊吹敦「『觀心論』と『修心要論』の成立とその影響」(『禪學研究』94、2016年)を参照。
- (17) 『楞伽師資記』の成立時期については、伊吹敦「東山法門の人々の傳記について(中)」(『東洋學論叢』35、2010年) 45頁を参照。
- (18) 伊吹敦「東山法門の人々の傳記について(下)」(『東洋學論叢』36、2011年) 98-101頁を参照。
- (19) 伊吹敦「『師資血脈傳』に見る『傳法寶紀』の影響と神會の獨自性」(『東洋思想文化』8、2021年)を参照。
- (20) 前掲「『師資血脈傳』に見る『傳法寶紀』の影響と神會の獨自性」167-168頁を参照。
- (21) 伊吹敦「神會による「如來禪」の創唱と宗密の改變」(『印度學佛教學研究』68-1、2019年) 295-293頁を参照。
- (22) 大正藏15、301a07-13。
- (23) 大正藏15、301c06-10。
- (24) 前掲『神會和尚禪話錄』29頁、31-32頁を参照。ただし、神會は『傳法寶紀』を「法寶紀」と稱している。
- (25) 前掲『敦煌禪宗文獻の研究 第二』123頁。
- (26) 前掲『敦煌禪宗文獻の研究 第二』60頁。

(68)

- (27) 前掲『禪思想史研究 第三』169頁。
- (28) 前掲『禪思想史研究 第三』169頁。
- (29) 『續高僧傳』の「法沖傳」に「又遇可師親傳授者。依南天竺一乘宗講之。又得百遍」とある(大正藏50、666b05-06)。
- (30) 前掲『神會和尚遺集 附胡先生晚年的研究』43頁を参照。
- (31) 前掲「『師資血脈傳』の成立と變化、並びに他の神會の著作との関係について」105-104頁、101-99頁を参照。
- (32) このほか、『定是非論』にも、「遠法師問曰。禪師修何法。行何行。和上答。修般若波羅蜜法。行般若波羅蜜行。遠法師問曰。何故不修餘法。不行餘行。唯獨修般若波羅蜜法。行般若波羅蜜行。和上答。修學般若波羅蜜者。能攝一切法。行般若波羅蜜行。是一切行之根本」(前掲『神會和尚禪話錄』34頁)とあるが、この後に續く般若經の經文等を列挙する部分は明らかに後世の挿入であるため、この文も同様である可能性が考えられる。従って、ここでは敢えて載せなかった。
- (33) 大正藏32、576b11-27。
- (34) 前掲「『大乘五方便』の成立と展開」42-47頁。
- (35) 前掲「『師資血脈傳』の成立と變化、並びに他の神會の著作との関係について」111-105頁、102-101頁、99-98頁を参照。
- (36) 唐代語録研究班編『神會の語録 壇語』(禪文化研究所、2006年)32頁を参照。
- (37) 前掲「禪宗の登場と社會的反響—『淨土慈悲集』に見る北宗禪の活動とその反響」6-7頁、13-14頁を参照。
- (38) 伊吹敦「『戒律』から『清規』へ—北宗の禪律一致とその克服としての清規の誕生」(『日本佛教學會年報』74、2008年)を参照。
- (39) 前掲『神會の語録 壇語』136頁。
- (40) 大正藏85、1236b09-19、1241b09-19等を参照。
- (41) 大正藏85、1236b19-21、1237a11-26等を参照。
- (42) 大正藏85、1237a19-21、1237c24-27、1239c03-04等を参照。
- (43) 大正藏85、1237c06-15等を参照。
- (44) 前掲「禪宗の登場と社會的反響—『淨土慈悲集』に見る北宗禪の活動とその反響」。
- (45) 大正藏85、1237c06-08。
- (46) 前掲『神會和尚禪話錄』25頁。

- (47) この問答における「現量」と「比量」、ならびに、インド以来のプラマーナとの關聯については、ウェンディ・アダメック氏の以下の論文、ならびに拙譯を参照。

Wendi Adamek, "Rhetorical Uses of Pramāna and Yogācāra Terminology in the *Lidai fabao ji* 歷代法寶記," *International Zen Studies 國際禪研究*, 5, 2020.

伊吹敦譯「『歷代法寶記』に見るプラマーナや瑜伽行派の専門用語の修辭法的使用」(同上)

- (48) 大正藏85、1237b23-25。
(49) 前掲『神會和尚禪話錄』24頁。
(50) ただし、『壇後』以前に存在した可能性が皆無であるというわけではない。注(32)を参照。

