

荷沢神会と南陽惠忠

柳 田 聖 山

敦煌の禪文献が知られて、すでに九十年となる。研究は出尽くしたようで、実はまだ何も解けていない。従来成果は、新資料の紹介に傾いて、個々の本文研究に終る。大半の資料が、全体として読まれていない。何処まで読めば完全か、もちろん議論もあろうが、新資料を伝世資料とつきあわせ、既存の定説を見直すことを、くりかえす必要がある。人文系の学問は、要するに魅力ある試論と、仮設の提起にとどまる。初期禅宗史の研究は、その好例の一つである。さもないと、旧態依然たる護教学か、伝道布教の補助に終る。

六祖惠能（六三八―七二三）と「壇経」の問題は、初期禅宗史のブラック・ホールである。胡適が神会を押しあげて、「壇経」が宙にういた。今から六十年前のこと。伝世資料が活性化し、読みが変わった。先ごろ、高雄の仏光山での、「壇経」研究をめぐる国際会議に出席し、私も亦た私なりに、戦後四十年を総括する機会を得た。謂わゆる古本「壇経」の仮設を、撤回することにしたのである。提案はすでに五年前、

「語録の歴史」（東方学報京都五十七）以来のことだが、期待するほどの反論がなかった。

ところが、仏光山での会議に先立ち、駒沢大学の石井修道氏が、「南陽惠忠の南方宗旨批判について」（鎌田茂雄博士還暦記念論集所収、大蔵出版一九八八年十二月）を出していることを、後になって知った。私の新旧両説を相手どる、斬新な問題提起である。この論文の主旨は、氏みずから限定されるように、古本「壇経」云云の前に、南陽惠忠が相手どる南方宗旨を、必ずしも神会（や牛頭）に限らず、これに続く馬祖門下を含む、広く長い波動のなかで、そのポイントを洗い直すうとするもの。とりわけ資料論としては、伝灯録二十八の南陽惠忠国師語の、「壇経」の改換云云に関わる部分が、祖堂集にみえないことに注目し、時代的に後加とする、新しい視点で踏まえる。

古本「壇経」の幻想を、払拭しようとする私にとって、問題提起の意味は大きい。私も亦た私なりに、神会より馬祖に

いたる動きを、洗い直さねばならぬ。中断して久しい私自身の、「新統灯史の系譜」（禅学研究五十九―六〇）を補正し、持説の再編を急がねばなるまい。

いったい、ポスト神会を、どう把えるか。

南陽忠国師の登場は、ポスト神会の一番手である。神会が南陽和上とよばれたことは、敦煌本「壇語」の出現による、近代の知識の一つ。伝世資料による限り、南陽は忠国師のことである。南陽忠国師の名は、牛頭宗の六祖恵忠と区別して、南陽の二字を冠せたというが、長安に出たことから言え、西京千福でも、光宅でもよいはず。特に南陽忠国師とよぶのは、先に南陽和上とよばれた神会を、おそらく意識してのこと。国師の称号についても、神会が第七祖国師とよばれたことが、近来漸く確認された（後述）。

北宗禅、牛頭禅、そして天台宗の再編に、神会南宗の影響の大なるは、すでに旧著にいう如くである。「歴代法宝記」や「曹溪大師伝」、特に敦煌本「壇経」と宗密の荷沢宗が、ポスト神会の総括であることは、あらためていうまでもない。私の「新統灯史の系譜」は、馬祖以後を考えるのに急で、神会と馬祖の中間に、南陽忠国師や司空山本浄がいることを、軽くみた嫌いがある。宇井伯壽「第二禅宗史研究」に、責任を転嫁したのである。

言うならば、荷沢神会と南陽恵忠は、もっともたしかな同

時代の、ポスト曹溪の旗手であった。一方は敦煌文献に、他は伝世資料によるので、神会の方が目あたらしい。神会は「壇経」の十大弟子に入るが、南陽忠国師の名は見えぬ。南陽忠国師に限らず（永嘉玄覺も）、南岳懷讓も、青原行思も司空山本浄も、後に曹溪の後継として、大きい動きを示す人々、すべて同じ傾向をもつ。いずれも「壇経」成立以前のゆえだが、それらポスト曹溪のうちで、南陽忠国師は最下限を生きている。南陽忠国師の動きが、敦煌本「壇経」の成立を導く。

南陽忠国師の伝と資料は、祖堂集三の慧忠国師、宋高僧伝九の唐均州武当山恵忠伝、景德伝灯録五の西京光宅寺慧忠国師、および第二十八の南陽慧忠国師語につきる。宋高僧伝によると、飛錫が撰する碑銘があったが、後の禅文献に一部分を引くほか、その全文の所在が不明である。飛錫が真言僧不空のために、時を同じくした撰した碑文は、不空表制集に現存する。

大曆十年十二月九日（西曆七七四年一月五日）、恵忠は長安の光宅寺で入寂するが、いずれの伝にも年壽を記さぬ。長安にくるまでの四十年を、恵忠がそこに過ごしたという、南陽白崖山の党子谷に帰葬され、勅によって大証禪師と諡する。飛錫の碑銘は、おそらくそこに建てられた。白崖山党子谷は、順洋川の上流にある。古くは漢の南陽郡に属し、東魏のと

き、順洋郡が置かれた処で、今日の河南省陝県の東南部に当たたる。恵忠は南岳恵忠禪師の行跡を慕い、その遺誠にもとづいて、白崖山と武当山の二ヶ所に、夫々大藏經を設けたといわれる。宋高僧伝の作者が、均州武当山恵忠とよぶのは、その功績による。武当山には太一延昌寺、白崖山には香巖長壽寺がある。後に瀉山靈祐につぐ香巖智閑が、国師の行履を慕つて草庵を結ぶのは、白崖山香巖長壽寺のあとである。唐の均州は、湖北省均県の北部に當るが、古くは南陽郡、六朝の襄陽府に属する。問題は均州といっても、襄陽といつても、南陽といつても、すべて荷沢神会の生涯とかさなること、神会と恵忠は、その時代と道場の処を、全く共同して生きたのである。

恵忠は曹溪に参じてのち、白崖山に隠れること四十年、南陽の王瑀や趙頤貞の帰依により、開元年中に、南陽竜興寺に住する。竜興寺は、中宗が武后の死後、神竜元年に復位するや、天下諸州に置いた同名の官寺、中興寺のこと、開元時代に改めて開元寺となる。とりわけ南陽竜興寺は、神会が太守王珣や県令張万頃の奏で、開元八年にそこに住したことを、同じ宋高僧伝が伝えている。南陽の王瑀も、神会の檀越の一人。そうした檀越を相手に、神会が壇場を設けて、大乘無相戒を授け、曹溪南宗の宗旨を説く、同時代記録が「壇語」であり、詳しくは「南陽和上頓教解脱禪門直了性壇語」とい

う。

いったい、恵忠は年寿不明だが、一説に百余歳というの
は、右の白崖山四十年隠棲と、少而好学、法受雙峯とある、
宋高僧伝を読み誤つたためで、雙峯を特に五祖とする必要は
ない。雙峯は曹侯溪であり、若くして恵能の晩年に参じたと
すれば、年寿は八十を越えまい。恵忠が肅宗の勅によつて、
西京千福寺に入るのは、上元二年（七六二）正月十六日のこ
と。開元中期より上元まで、白崖山に四十年いたこととな
る。荷沢神会に對抗して、年寿を故意にひきのばそうとす
る、作意の方にむしる注目したい。

言うならば、神会が洛陽荷沢寺に入ったあと、恵忠は南陽
竜興寺に隸して、神会の檀越たちを引きつぐが、神会のよう
な壇場説法には力めない。じっさいは白崖山にかくれて、大
藏經の看説に忙しかった。神会の寂後（七五八）、肅宗の勅を
受け、上元入内ののち、肅・代二朝の帰依を得て、国師とよ
ばれるのであり、はからずも生涯、神会のあとを追うのだ
が、神会の南方宗旨には、つねに批判的であつた。

神会は開元二十年（七三三）を中心に、滑台の大雲寺で北宗
と対決する。神会の北宗攻撃は、「壇語」の成果をふまえよ
う。「壇語」につづいて、右の対論の記録として、「菩提達摩
南宗定是非論」が編まれる。恵忠は神会の言行を、逐一見聞
するのである。正しく激動の代、闘争堅固の時であつた。宋

高僧伝十七の唐京兆大安国寺利涉伝によると、利涉は晩に罪を得て、南陽竜興寺に移徙される。惠忠に会って貴氣を認め、その入内を予言している。利涉は論争の達人、護法の旗手である。入内した惠忠は、南方宗旨の批判に当たって、利涉のことを想起していないか。白崖山隱棲四十年が、惠忠のシンボルカラーとなる。

先年、河南省竜門文物保管所の温玉成氏が、「神会塔銘」とその副葬品の一部を、その発現の事情とあわせて報告された(世界宗教研究一九八四年第二期)。出土地点は竜門西山の北、唐の宝応寺の跡である。塔銘は、「大唐東都荷沢寺歿故第七祖国師大德于竜門宝応寺崗腹建身塔銘并序」とある、計十七行三百字ばかりの粗末で単純なテキスト。永泰元年(七六五)乙巳十一月戊子十五日壬申入塔時のものである。神会は乾元元年(七五八)五月十三日、荆府の開元寺で入寂、享年七十五、僧臘五十四夏で、直ちに竜門に運ばれて、塔所に宝応寺が営まれる。建碑は入寂後、七年目に当る。

胡適が晩年に提案した、肅宗の無年号の歳、建巳十五日入寂説は、その年寿九十三歳とあわせて、共に再考をせまられるわけだが、さしあたって重要なことは、惠忠の入寂に先立って、神会が入寂しているのと、入寂七年目に第七祖国師大徳とよばれていることだ。乾元元年入寂説は、すでに宗密の言うところと一致するが、徳宗の貞元十二年に至って、勅に

よって第七祖と定められたとするのを、はるかに遡るのみならず、明らかに国師とよばれるのを、いったいどう理解すべきか。

竹内弘道氏の「新出の荷沢神会塔銘について」(宗学研究二十七)に、国師号について論じている。大宋僧史略の「国師」の条に、神秀と惠忠を共に国師と称したとあるのを引く。神秀のために張説が書く「荆州玉泉寺大通禪師碑銘」は、すでに兩京法主三帝国師の称があったとする。神秀が国師とよばれたことは、すでに「楞伽師資記」がこれを伝え、そこに引く「楞伽仏人法志」にも、神秀は帝師であったという。惠忠が国師とよばれるのは、そんな神秀を先例とするので、肅宗時代の帝都仏教の、一つの傾向を踏まえている。真言僧不空の活動は、あたかも時を同じくする。

肅宗は玄宗の第三子で、父王が晩年に政を失い、安祿山の軍に追われて、京より巴蜀に蒙塵すると、独立して靈武で即位し、節度使郭子儀の助けで、兩京の奪回に成功する。神会が、乱中の洛陽に戒壇を設け、香水錢を徴して軍資金を補うのは、正にこの時のことである(山崎宏「隋唐仏教史の研究」)。神会はずでに天寶の始め、洛陽の荷沢寺に在るが、御史盧奕の弾劾にあつて、弋陽に配流される。玄宗の勅で均州に移量されるのは、至徳二年(七五七)のこと。正しく死の前年であり、肅宗即位の翌年に当る。神会は襄陽の人、先にいうよう

に、唐の均州は南陽に属する。「壇語」成立の故地である。

新出の「神会塔銘」は、香水銭のことを言わないが、宋高僧伝は肅宗が神会を召し、大匠を将作して、荷沢寺に禅宇を造成したという。名譽回復の気運は、すでに熟していた。神会の入内は、今一つ確証を書くが、襄陽の開元寺で、入寂したことは間違いない。

肅宗は危難に遭って、ひたすらに神異をもとめる。突如として年号を廢し、たびたび建巳の月を設けるのは、正に狂気の沙汰である。神会の入寂年時が、これによって混乱した。

宋高僧伝は、恵忠の入内について、次のように記す。

肅宗皇帝、区夏を戴定するや、其の徳高を聞く。上元二年正月十六日を以て、内給事孫朝進に勅して、駅騎もて迎請せしむ。その手詔の書に曰く、云々。

肅宗の勅語は、別に全唐文に収める。言うまでもなく、宋高僧伝よりとつたので、本づく処は飛錫の撰碑であらう。

恵忠が肅宗の勅によって入内し、長安に千福と光宅の二ヶ寺を与えられ、都城の大徳や俗官たちと、仏教教義の論議を交えたこと、それが代宗の大暦十年まで、前後十五年ばかり続くのは、あらためて言うまでもない。神会の生涯については、なお問題をこのそらが、恵忠の晩年については、事は極めて単純である。神会が第七祖国師はよばれたことが、塔銘の出現で確認される以上、恵忠への国師号宣下は、ひょっと

すると神会に先立つ。南陽忠国師の南陽も、先にいうように神会をふまえる。恵忠は神会を、獅子身中の蟲とすること、強いて曹溪の正統を自任する。第七祖国師大徳の称は、そんな恵忠の批判を知っていないか。

恵忠の晩年、注目すべき事件がある。大暦八年、恵忠は天子に奏して、天下名山の僧中より、経律禅法にすぐれる三十七人を選んで、恩度を求めたというのだ。この中に神会の弟子、大悲禅師靈坦がいた。靈坦のことは、宋高僧伝十の伝のほか、賈鍊が撰する「揚州華林寺大悲禅師碑銘并序」が、唐文粹六四、全唐文七三一にあり、その生涯を確認できる。

靈坦は太原の人、姓は武氏、則天武后の族。父は洛陽県令であった。二十歳で出家、荷沢神会に侍すること八九年、神会が弋陽に移されたあと、廬江の浮查で大蔵を閲し、上都で恵忠に参じて、その晩年に侍するのである。代宗より大悲禅師の勅賜あり、丞相趙公之が出でて揚州の知となるや、迎えられて華林寺を創している。靈坦の二十歳は、正に開元十六年に当り、神会はまだ南陽龍興寺にいる。神会の北宗攻撃により、洛陽荷沢寺での八、九年、靈坦はこの人に侍する。浮查における大蔵経の閲誦が、神会より恵忠への、方向転換の動機である。恵忠が恩度を奏するのは、南方宗旨の未来を囑してのことだ。周知のように、達磨と四祖・五祖への謚号と塔号が、代宗より追賜される。先に玄宗が三祖に鑑智、のち

に徳宗が慧可に大祖を贈る。七代の諡号と塔号が、この前後に揃う。七祖国師大徳の確認は、どうしても必要であった。

ところで、洛陽で神会に参じ、曹溪南宗をついだ人として、別に招聖寺慧堅（七一九―七九二）がいる。皇太子及諸王侍読史館修撰柱国徐岱の撰する、唐故招聖寺大徳慧堅禪師碑銘并序が、今も西安碑林に存する。

慧堅は陳州淮陽の人、姓は朱氏、漢の左丞相某の裔、唐の金吾將軍第三子で、七祖神会の升堂入室とある。注目に価するのは、慧堅を奏して招聖寺に任せる檀越に、嗣禪王巨なる人があり、宗室の重を以て成周（洛陽）を保護したとすること。この人も亦た肅宗を助けて、兩京を奪回した功勞者であった。ひょっとすると、新出の「神会塔銘」に、廟堂李公嗣□王笛が、尊顔を竜門に迎えたという、李公その人でなかろうか。「神会塔銘」の拓本は、未だに公表されない。照合の手だてではないのだが、七祖国師の有力檀越の一人が、慧堅を奏して西京の名刹に任せしめたことは、推定に難くないのである。

さらに、又は「慧堅碑銘」は、睿文孝武皇帝の大曆中、特に勅して招聖寺に入れ、観音堂を造って七祖遺像を續かせ、錢を内府より施し、役を尙方に徴したとする。達磨より神会にいたる七祖国師像が、出揃うのである。当時、神会を含む七祖（若しくは八祖）像が、南詔に存したことは、先に私が

「神会の肖像」（禪文化研究所紀要十五、入矢義高先生喜壽記念号）で、別に論ずる如くである。六祖大鑑禪師碑や、曹溪大師伝の制作に先立って、神会の弟子たちには先づ、七祖を楷定する必要があった。問題は「神会塔銘」が、広く一般の関心をよばず、宗密すら知らないことだろう。

惠忠の神会批判に、話を進めよう。

テキストは伝灯録二十八の南陽慧忠国師語と、祖堂集三の兩種。別に「宗鏡録」第一と、伝灯録第五にある每示衆語を、資料としてどうみるべきか。先にいうように、石井論文は伝灯録二十八の第一段を、他の部分と切りはなす。たいていの場合、詳しいものが加上である。今のところ、私見はむしろ逆である。祖堂集にこの一段を欠くのは、祖堂集の時代、すでにその必要がなかったためでないか。神会はすでに曹溪の傍出で、惠忠の神会批判そのことが、歴史性を失っていた。即心是仏の総括が、すでにほぼ終る。伝灯録二十八は、古い資料として残る。

祖堂集にとる惠忠の対話は、神会を相手どることを、故意にぼかした傾向がある。曾って相手を神会とせず、牛頭のこととみたのは、そんな文体のせいである。要するに伝灯録二十八で、「壇經」云云とある最初の一段と、最後の一段と。祖堂集が省いた二つの部分は、共に即心是仏の異解をつくことが、惠忠の主要テーマである。即心是仏の一句は、神会に

始まつて馬祖が継承する、南宗禪の核心である。このくに固有の性善説ともからんで、宋学の排仏論に及ぶ。先尼外道と断ぜられる身滅神不滅論と、「壇經」の改換問題は、即心是仏の異解にもとづく。祖堂集が省く最後の一段で、二人の對話は次のように結ばれる。

〔僧〕曰く、師も亦た即心是仏と言ひ、南方知識も亦た尔り。

那ぞ異同有らん。師は自ら是とし、他を非とす可からず。

師曰く、或るときは名異なるも体同じ。或るときは名同じきも体異なる。妓に因つて濫る。只だ菩提・涅槃・真如・仏性の如き、名は異なるも体同じ。真心と妄心と、仏智と、名は同じきも体異なる。南方は錯つて妄心を（將て）是れ真心なりと言ひ、賊を認めて子と為す。有るものは、世智を取つて称して仏智と為す。猶お魚目の明珠を乱すが如し、雷同す可からず、事須らく甄別すべし。

惠忠のみるところ、南北のちがいは、以上に尽きる。共に曹溪の直系ゆえに、寸分も假借できない。

神会も亦た妄心を、即仏とするのではなかつた。「壇語」の、次の一節をみよ。

知識よ、諦聴したまえ、為めに妄心を説かん。何者か是れ妄心なる。仁者今既に此間に來たるも、財色、男女等を貪愛し、および園林屋宅を念する、此は是れ麁妄なり、応に此の心無かるべし。細妄有るが為めに、仁者は知らず。何者か是れ細妄の心なる。菩提を説くを聞いて、心を起こして菩薩を取り、涅槃を説く

を聞いて、心を起こして涅槃を取る……。此れ皆な是れ妄心なり。若し此の心を用いるものは、解脱を得ず。

以下、涅槃に任せず、寂靜に執せぬ、無念と無住、無相について説き、「無念を觀るものは、即ち仏智に向うと為す」という、馬鳴の言葉を引きたと、誰だ仏心を指して即心是仏とするのであり、神会は決して妄心是仏論者ではない。むしろ、一切善惡すべて思量せず、無住体上に自然智あり、能く本寂靜の体を知るのが慧で、これが金剛經にいう、応無所住而生其心であるとし、後に宗密が荷沢の宗旨を、知の一字におく根拠ともなる。煩惱を断つを涅槃となづけず、煩惱の生ぜざるを涅槃とする、有名な涅槃經第二十五（高貴徳王品）の句は、神会も惠忠も共にこれを引く。

要するに惠忠の神会批判は、相手の宗旨をたたくというよりも、それを心に得ることなしに、一般士大夫に解放しようとする、神会の大衆運動に向けられる。伝灯録第五の毎の示衆に、夫れ人師と為るもの、若し名利に涉つて、別に異端を開かば、則ち自他何ぞ益せんといひ、宗鏡録第一のテキストで、横に見解を作して、後学を疑誤するは、俱に利益無し。縦い師匠に依つて宗旨を領受するも、若し了義經と相応せば、即ち依りて行ずべし、若し不了義經ならば、互いに相許さず。譬えば獅子身中の蟲の、自から獅子身中の肉を食うが如し、天魔外道にして能く仏法を破滅するに非ずとする、了

義不了義の論理は、後に宗密に集大成される、教禪一致の思想である。

「どうやら敵対者たちの論理は、つねにひどく似かよってしまっているものらしい。ある一点をひょいと動かしただけで、味方の論理がたちまち敵の論理に転化してしまったといった事例は腐るほど、思想史上にころがっているのだ。そのある一点というのが、実は思想にとつてのつびきならぬものであり、ひょいと動かすというわけにはゆかないもので、そのためにこの一点をめぐる、血みどろの思想的格闘がおこなわれるのだけれども、にもかかわらず、異端は正統に似せてみずからをつくる、あるいは正統は異端に似せて、みずからをつくるとでもいうほかない、相互規定性が敵対者たちをつらぬいてしまうのだ。それは思想の系譜とか、影響とかといった生やましいものではない。思想の形成と展開を、ラジカルに規定する運動方程式というべきであろうか。」

朱子と陽明、あるいは儒仏道三教の錯綜を見透し、近世思想風土の可能性を問う、山田慶児氏のエッセー「正統と異端」の冒頭である（角川版「仏教の思想」月報六）。二十年も昔のものゆえ、これでよいのかどうか、御本人に確かめないといけないが、私には今も妙に共感を覚える、思想史のポイントの、明快な指摘である。神会と惠忠という、不世出の大思想が、時と処を同じくして登場する。あたかも中国文明を前後に二分する、歴史的な大事件にかさなる。長安、洛陽の両京

は、チベット軍に寇されて、唐蕃対峙の時代となる。仏教がチベットに定着するのは、正にこの時に当る。新羅、日本も亦た同じ。神会とチベット仏教の関わりが、例の敦煌文献によって、漸く確認されるのは、ここ二十年來のこと。チベット宗論の解明も、まだ結論には至らない。もともと確かなのは、初期禅宗文献が敦煌に運ばれたこと、神会文献がそこに多量に含まれることで、惠忠の方は伝世資料となる。

すでに石井論文にいうように、馬祖下の弟子たちが、続々と上都に惠忠を訪り、馬祖側の資料がある。惠忠の南方批判を、ふまえてのことである。惠忠はうるさい、存在となった。馬祖は、「即心是仏」を止啼銭とし、「悲心非仏」を打ちだす。一方、惠忠の無情説法は、洞山行脚の動機となり、あるいは弟子耽源を通して、惠忠の円相論が滙仰宗につながる。黄檗が若い時、京師で一老婆に会い、百丈の名をきく話も、祖堂集では南陽忠国師とつながる。いずれもポスト神会の、第一の旗手としてではない。神会が伝世資料から下りると、惠忠も亦た使命を失う。馬祖を正系とする、唐中期以後の歴史からは、神会も惠忠も共に過渡期の人だが、過渡期の問題を解きほぐすことなしに、正系の確認はできぬはずだ。

△キーワード▽ 壇經、唐代中期、敦煌文献

（花園大学国際禅学研究所長）