

## 神会の布教活動とその影響 —「南陽竜興寺時代」と「洛陽荷沢寺時代」を中心にして—

文学研究科インド哲学仏教学専攻博士後期課程3年  
通 然

### 一 はじめに

周知の通り、二十世紀初頭における敦煌文書の発見は、禪宗史研究に大きな発展をもたらしている。その先鞭をつけた胡適氏は、いち早くこれらの敦煌文書を用いて荷沢神会（684-758）を研究し、1930年に『神会和尚遺集』<sup>1</sup>を出版した。それによって、彼は今日においても当該分野において不動の地位を保ち続けているが、その後も、鈴木大拙、宇井伯寿、印順、柳田聖山、伊吹敦氏を始めとする多くの研究者が、胡適氏の影響下に神会の位置付けを再構築しており、それぞれに大きな成果を上げている<sup>2</sup>。

もっとも、その方向性は決して一様ではない。例えば、宇井氏は神会の歴史的地位と後世への影響に関して、胡適氏の見解とは全く異なる評価を与えている<sup>3</sup>。胡適氏が、神会は「南宗の急先鋒、北宗の壊滅者、新禅学の建立者、『壇経』の作者であり……中国仏教史においてかくも偉大な功績と、かくも永遠の影響力を持つ者は、二人とは現れなかった」と最大級の評価を与えているのに対し、宇井氏は、神会が慧能（638-713）を「師承是正、法門是頓」と主張している一方、かつての師である神秀（606-706）について「師承是傍、法門是漸」と批判している点は、中原地域における北宗の絶大な影響力を排除するための忘恩行為であると批判的に受け止めている。今、両氏の「肯定」と「否定」という正反対の評価を顧みる時、胡適氏の神会重視には、彼の時代の「文学革命」、「新文化運動」の影響が窺えるが<sup>4</sup>、宇井氏の道徳的批判も、少なからず客観性を欠いているように感じられる。というのは、神会の北宗批判が当時の北宗にほとんど影響を与えてはいない点、神秀の後継者である普寂（651-739）、義福（658-736）などの北宗禅師も、決して慧能の法系や思想の正統性を否定したり、南宗禅師の中原地域での活動を妨害したりはしていない点などを考慮すれば、神会の位置付けには、まだ再検討の余地があるように思われるのである。

そこで、本論では神会の生涯及び布教状況の考察を通じて、それを「南陽竜興寺時代」と「洛陽荷沢寺時代」という二期に分けて、それぞれに布教の対象や内容を指摘することで、

神会が当時の社会や仏教界へ与えた影響や、彼の禅宗史における役割について考えてみたいと思う。

## 二 神会の生涯

神会の伝記に関わる記載は、主に『大唐東都荷沢寺歿故第七祖国師大徳於竜門宝応寺竜崗腹建身塔銘并序』（以下、『神会塔銘』）、『円覚経大疏鈔』巻三之下、『祖堂集』巻三、『宋高僧伝』巻八、『景德伝灯録』巻五などに見ることができる。しかし、それぞれの内容は必ずしも一致しておらず、神会の伝記の解明には慎重な検討が必要となる。

まず、神会の生没年から見て行こう。諸資料には次のように記されている。

文献名	作者	成立年代	世寿	没年	生年推算
『神会塔銘』	慧空	765年	75歳	乾元元年五月十三日	嗣聖元年（684）
『円覚経大疏鈔』	宗密	823年	75歳	乾元元年五月十三日	嗣聖元年（684）
『祖堂集』	静、筠	952年	未詳	上元元年五月十三日	未詳
『宋高僧伝』	賛寧	988年	93歳	上元元年建午月十三日	乾封三年（668）
『景德伝灯録』	道原	1004年	75歳	上元元年五月十三日	垂拱二年（686）

これによれば、完全に一致するのは『神会塔銘』と『円覚経大疏鈔』のみであり、『祖堂集』、『宋高僧伝』、『景德伝灯録』では神会の没年は同じだが、世寿に相違が見られる。1983年に最古の資料である『神会塔銘』が発見される以前<sup>5</sup>、胡適氏はこれを除いた四種の資料の中から、『宋高僧伝』が多くの碑伝を採用しているため、最も信頼性が高いと位置付け、「九十三歳示寂説」を採用した<sup>6</sup>。その後、多くの学者が胡適氏の説を支持、踏襲していたが、印順氏のみはこれに異議を唱え、『円覚経大疏鈔』の「七十五歳示寂説」を取った<sup>7</sup>。

そもそも、「九十三歳示寂説」にせよ「七十五歳示寂説」にせよ、双方の主張は、王維（701-761）が撰述した『六祖能禪師塔銘并序』の「弟子曰神会、遇師於晩景、聞道於中年」<sup>8</sup>という一句の解釈の相違に立脚するものである。この碑文は、神会が依頼して作成されたもので、まさしく第一級資料と言ってよい。慧能は先天二年（713）に七十六歳で入寂したのだが、『円覚経大疏鈔』と『景德伝灯録』の「七十五歳示寂説」によれば、その時、神会はわずか二十八歳か三十歳に過ぎず、「中年」という表現との間に齟齬が生じてしまうことになる。胡適氏などの多くの学者が「九十三歳示寂説」を採用したのも、その矛盾に着目したためである。これに対して、印順氏は『円覚経大疏鈔』が神会門下、荷沢宗五世宗密の著作であり、十分に尊重する必要がある点、また、『神会語録』などの資料にも、神会が慧能に参謁したのを幼年時としている点、更に「聞道於中年」の「中年」が「沖年」の音通であったとすれば、「沖」の漢字には「幼い」という意味もあるため、「道を幼年に聞いた」との解釈が可能になる点などの指摘によって、慧能に参謁した年齢に関する矛盾を氷解させた<sup>9</sup>。

現在、『神会塔銘』の発見によって、この印順氏の推論は立証され、今日ではこちらが通説となっている。

次に、神会の修学に関しては、『円覚経大疏鈔』に次のように述べられている。

〈慧能第六〉：有襄州神會姓嵩、年十四、往謂（謁）。因答無住爲本、見即是性。按（校）試諸難、夜喚審問、兩心既契、師資道合。

〈神會第七〉：先事北宗秀三年、秀奉敕追入、和上遂往嶺南和尚。和尚行門増上苦行、供養密添衆瓶、斫冰濟衆、負薪擔水、神轉巨石等云云。<sup>10</sup>

これによれば、神会は曹溪に赴いて慧能に参謁する前、即ち延載元年（694）から神功元年（697）までの三年間、神秀に師事していたことが窺える<sup>11</sup>。当時、普寂や義福も荊州の玉泉寺にいたはずであるから、神会は彼らと面識があったのであろう。ただし、普寂や義福は神秀の上首弟子であり、三十歳以上の年齢差があることから、親密な関係ではなかったと推測される。ところで、『菩提達摩南宗定是非論』（以下、『定是非論』）によれば、

久視年、則天召秀和尚入内。臨發之時、所是道俗頂禮和上。借問、和上入内去後、所是門徒若爲修道、依止何處。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。<sup>12</sup>

久視元年（700）に神秀は武則天に招かれて入内するが、それ以前、僧俗の弟子に対して同門の慧能を推薦し、慧能は仏法の全ての宗旨を修めた大善知識であるため、疑問が生じた際には師の下を訪ねなさいと告げている。神会の行動はこうした助言の影響を受けたものであろう。もっとも、実際には神秀が入内する前の神功元年（697）に「豫北」に移った<sup>13</sup>。これは神会が荊州を離れる時期と完全に一致している。また、神秀の勸言から見て、神秀や慧能の時代においては、後世に一般認識となった「南北二宗」の対立は全く認めることができない。そればかりか、二人は布教に際して相互に連携を図っていたとも考えられる。こうした状況は、実は弘忍門下において非常に普遍的なことであった<sup>14</sup>。彼らは入寂に際し、あるいは他地域に移住するに際し、自らの弟子を然るべき兄弟弟子へ預け、弟子の指導を継続させたのである。例えば、法如（638-689）は入寂する前に弟子の元珪（644-716）、普寂、義福などを神秀の門下へ投じさせており、慧安（609-708）は入内するに際し、弟子の浄蔵（675-746）、懷讓（677-744）などを慧能に預けている。

さて、曹溪に着いた神会は、慧能の弟子となった。その後の両者の関係については、『円覚経大疏鈔』に次のように述べられている。

神會北遊、廣其聞見、於西京受戒。景龍年中、却歸曹溪。大師知其純熟、遂默授密語。緣達磨懸記、六代後命如懸絲、遂不將法衣出山。<sup>15</sup>

即ち、神会は何年か慧能に師事した後、見聞を広めるために一時的に曹溪を離れ、北の中原地域に旅して西京の長安で受戒した。景龍年間（707-710）に再び曹溪に帰り、何年か修行した後、ようやく慧能の印可を得たのである。『神会塔銘』に「僧臘五十四夏」とあるのを見れば、神会の受戒は神龍元年（705）のことになる。そうすると、彼の北遊は恐らく705年から707年までの期間であったと推定できる。北遊の目的については、伊吹敦氏が、未だ神会がかつての師である神秀に尊敬の念を抱き続けていたため、再び神秀に師事したいという願望があったことを指摘している<sup>16</sup>。確かに、神会の北遊を神秀との関係から捉えることには賛同するが、当時、神会の立場が沙弥であったことを思えば、筆者はむしろ「西京受戒」こそが主要目的であったのではなかろうかと考えている。もっとも、入内中の神秀は当時百歳の高齢であり、神会が受戒した翌年、洛陽の天宮寺で入寂した。敦煌本『六祖壇経』によれば、

至先天二年七月告別。大師（慧能）言、汝衆近前、吾至八月欲離世間、汝等有疑早問、爲汝破疑、當令迷盡、使汝安樂。吾若去後、無人教汝。法海等衆僧聞已、涕淚悲泣。唯  
有神會不動、亦不悲泣。六祖言、神會小僧、卻得善不善等、毀譽不動、余者不得。<sup>17</sup>

景龍年間に曹溪に戻った神会は、先天二年（713）に慧能が入寂するまで、ずっと曹溪に住したことが見て取れる。しかし、その後の数年間の行動が不明である。『宋高僧伝』には「居曹溪數載、後遍尋名跡」とあるが、これが北遊時の行動を指すのか、慧能入寂後の行動を指すのかは定かではない。慧能入寂から七年が経過した開元八年（720）には、勅によって南陽の竜興寺に配住されている。彼は地道な布教活動によって、当時の社会や仏教界から注目されるようになり<sup>18</sup>、天寶四載（745）、兵部侍郎宋鼎によって洛陽の荷沢寺に迎えられ、教線を拡大した<sup>19</sup>。しかし、その布教活動が極めて過激なものであったため、最終的に北宗から反撃される結果となった。これについては、『円覚経大疏鈔』に次のように述べられている。

因洛陽詰北宗傳衣之由、及滑台演兩宗真偽、與崇遠等詩論一會、具在南宗定是非論中也。便有難起、開法不得……天寶十二載、被譖聚衆、敕黜弋陽郡、又移武當郡。至十三載、恩命量移襄州。至七月、又敕移荊州開元寺。皆北宗門下之所致也。<sup>20</sup>

即ち、天寶十二載（753）、八年間にわたって洛陽荷沢寺で開法した神会は、「聚衆」の罪



名により、先ず弋陽（江西省・弋陽県）、次いで武当郡（湖北省・均県）に遷され、翌年、襄州（湖北省・襄陽市）、荊州開元寺に移って、流謫の生活を送っている。宗密は、このような神会晩年の禍患を、全て普寂門下の讒言に由来するものとしている。『宋高僧伝』では、このことを「阿比於寂」の盧奔（?-755）が神会を誣奏したものとしている<sup>21</sup>。『円覚経大疏鈔』と『宋高僧伝』の記載は、その信頼性に疑問があるが、神会が荊州開元寺に住してから入寂まで、わずか四年足らずであり、その間に安史の乱（755-763）があって、彼は「香水銭」<sup>22</sup>を募集するために各地を奔走していることから、宗密の言うように、神会が十分に開法できなかったというのは事実であろう。このように見て行くと、神会の開法を①「南陽竜興寺時代」（720年から745年まで）と、②「洛陽荷沢寺時代」（745年から753年まで）という二つの時期に分けることが妥当であると考えられる。

### 三 南陽竜興寺における神会の開法

神会の布教活動の第一段階は、開元八年（720）から天宝四載（745）までの二十五年間、南陽の竜興寺を基点として行われた。現存する神会の著作、『定是非論』、『南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語』（以下、『壇語』）、『南陽和尚問答雜徵義』（以下、『問答雜徵義』）は、この時期における神会の活動と思想を記録したものである。また、最近では石井本『問答雜徵義』の末尾に附された『師資血脈伝』も、神会がこの時期に撰述したものであるとする説も提起されている<sup>23</sup>。この中で、特に着目すべきは『壇語』と『問答雜徵義』の二種である。両書には神会の名前に「南陽」の文字が冠されており、前者には「授戒」と「壇上説法」について、後者には彼が士大夫や文人官僚たちで行った対談の内容がまとめられている。「南陽竜興寺時代」は、神会思想の形成と発展に極めて重要な時期であり、これらの資料はその解明のための有益な情報となる。

では、神会はこの時期にどのような人々を対象とし、また、どのような手段を用いて布教を行ったのであろうか。今、『問答雜徵義』において神会が対談した対象を、「出家者」と「在家者」の二つに分類し、検証してみたいと思う<sup>24</sup>。

NO.	出家者			在家者		
	人名	問答内容	所在	人名	問答内容	所在
1	作本法師	問本有今無偈義	57-63	戸部尚書王趙公	問三車義	65
2	真法師	問常義	63-64	崔齊公	問禪定義	66
3	廬山 簡法師	(1)問中道義	66	礼部侍郎 蘇晋	問大乘与最上乘義	67
		(2)問修何法得不生滅	83			
		(3)問明鏡能照万像義	88			

4	遠法師	(1)論生滅義	70-71	潤州刺史 李峻	問禮拜義	68
		(2)問空義	73			
		(3)問有為無為義	101-103			
		(4)問修何法行何行				
		(5)問禪門相伝付嘱				
		(6)問莊嚴義	115-116			
5	澄法師	論見性義	71-72	張燕公	問無念法義	68-69
6	神足師	問真如之体義	72-73	侍郎苗晋卿	問修道解脫義	74-75
7	魏郡 乾光法師	(1)問仏心与衆生心義	75-77	鄭谿	問道義	77-78
		(2)問仏法何故不同義				
		(3)問金剛經四句偈義				
		(4)問持誦經典罪滅義	78			
8	哲法師	問定慧等義	79	嗣道王	問無念法義	79
9	志德法師	(1)問頓悟漸修義	80-82	常州司戸 元思直	問空与不空義	82
		(2)問生住異滅義	100-101			
10	蔣山義法師	問真如仏性義	82-83	潤州司馬王幼琳	問說法義	84
11	義円法師	問真如義	83	侍御史王維	問修道解脫義	85-86
12	牛頭龍法師	問懺悔罪得滅否	84	蘇州長史唐法通	問仏性義	87-88
13	羅浮山 懷迪禪師	問自性清浄義	84-85	揚州長史 王怡	(1)問世間有仏否	88-89
					(2)問仏性義	99-100
14	牛頭山袁禪師	問仏性義	86-87	相州別駕馬攄	問因縁与自然義	90-91
15	齊寺主	問大乘義	89	給事中房綰	問煩惱即菩提義	94
16	行律師	問受諸触如智証義	89-90	峻儀県尉李寛	問自然義	95
17	弟子比丘 無行	(1)問色空義 (2)問竜女速成正覚義 (3)問如来五眼義	81-94	内郷県令 張万頃	問真如義	96
18	康智円	問一生得成仏否	121-123	門人蔡鎬	問中道義	97
19				洛陽県令徐鍔	問仏先法先義	98
20				南陽太守王弼	問生住異滅義	98-100
21				江陵郡長史	問禪定義	116
22				拓跋開府	論無念義	118-119

この一覧を見て気づくことは、神会が対談した四十人の内訳は、出家者が十八人、在家者が二十二人であり、その比率は四十五パーセント対五十五パーセントと拮抗している点である。また、十八人の出家者の中、神会と師弟関係にあるのは、唯一「弟子比丘無行」のみであり、それ以外は、他宗の法師や他派の禪師である点にも着目すべきであろう。後に述べるように、神会の出家弟子の多くは、神会が洛陽荷沢寺に住した時期に門下となっている。更に、『問答雜徴義』の編輯は神会の入寂以降であるため、必ずしも全てが「南陽竜興寺時代」に交渉した相手ではない。例えば、「給事中房綰」、「峻儀県尉李寛」と神会の交渉は、明らかに「洛陽荷沢寺時代」に行われたものである<sup>25</sup>。

加えて、戸部尚書王趙公（王琚、657-746）、崔齊公（崔日用、673-722）、礼部侍郎蘇晋（676-734）、張燕公（張説、667-730）、嗣道王（679-729）、侍御史王維（701-761）などは、

その没年と官職名から、「南陽竜興寺時代」に対談した相手であったと推定される<sup>26</sup>。ならば、神会が竜興寺で布教対象の中心に据えていたのは、出家者ではなく、文人士大夫及び一般的な在家民衆（『壇語』の文献性格による）であったと見ることも可能であろう。

無論、これらの在家者全てが神会のみ信者であったわけではない。例えば、「王琚」は神会以外にも、その同門であった南陽慧忠（675-775）の下を往来しており<sup>27</sup>、普寂塔銘『大照禪師塔銘』（『全唐文』262）を撰述した李邕（678-747）とも親交があった。「崔日用」は他の禪師に『大唐開元寺故禪師貞和上宝塔銘』（『金石萃編』83）を撰述した。「張説」は神秀の弟子として『荊州玉泉寺大通禪師碑銘并序』（『全唐文』231）を撰述した。「王維」は六祖慧能のために『六祖能禪師碑文并序』を撰述する一方、浄覚（683-750）に『大唐大安国寺故大徳浄覚禪師碑銘并序』を撰述している。王維の母親はかつて普寂の在俗弟子であっただけでなく<sup>28</sup>、王維と弟の王縉（702-781）は普寂の弟子である乗如（698-768）とも関係が深く、王維の『過乗如禪師蕭居士嵩丘蘭若』（『全唐詩』128）は、乗如塔銘『蕭和尚靈塔銘』の原碑に附されている<sup>29</sup>。更に王縉は普寂の弟子曇真（704-763）のために『唐敬愛寺大証禪師碑』（『全唐文』370）を撰述している。神会の代表的な支持者であった「房紹」も、神会と親交する前には北宗の義福に帰信していた。神会は中原地域において自らの禪法を順調に宣揚するため、北宗の勢力下にある在家者とも積極的に交流しなければならなかったであろう。

その際、神会は最も有効な方法である「授菩薩戒儀」を活用している。これは当時の中原地域において最も流行していた禪を広める開法方式であり、その起源は四祖道信による東山法門の時代にまで遡ると考えられている<sup>30</sup>。『定是非論』では「無遮大会を開催」したとし、『問答雜徴義』では「日常的な対談」が行われていることから、神会の開法方式は多元的であるが、北宗禪師の開法方式に慣れ親しんだ在家者に、自身の禪法を容易に浸透させるために「授菩薩戒儀」による開法を選択したのであろう。彼は『壇語』の劈頭において「無上の菩提法、諸仏深く不思議と嘆ず」と言い、自分の禪法が無上のものであり、諸仏が不思議なものと讃嘆したものであると述べている。

そして、神会は以下の六つの項目を修行者に対する開法の威儀としている。

- ①知識、既一一能來、各各發無上菩提心。
- ②各各禮佛。（三世諸佛、尊法般若修多羅藏、諸大菩薩一切賢聖僧）。
- ③各各至心懺悔、令知識三業清淨。（身口意業四重罪、五逆罪、七逆罪、十惡罪等三世一切罪）
- ④知識、要須三學、始名佛教。何者是三學等、戒定慧是。妄心不起名爲戒、無妄心名爲定、知心無妄名爲慧、是名三學等。
- ⑤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。

⑥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。夫求解脫者、離身意識、五法、三自性、八識、二無我、離内外見、亦不於三界現身意、是爲宴坐。而如此坐者、佛即印可。<sup>31</sup>

すなわち、①「発無上菩提心」、②「礼仏（三帰依）」、③「懺悔（四重罪、五逆罪、七逆罪、十惡罪など）」、④「要須三学（戒定慧等）」、⑤「護持齋戒」、⑥「坐禪」という六項目がそれである<sup>32</sup>。これと普寂の開法威儀（①「発願」②「請聖」③「授三帰」④「問五能」⑤「懺悔」⑥「授菩薩戒」⑦「坐禪」）と比べると<sup>33</sup>、『壇語』には「請聖」、「問五能」が欠けているものの、両者の開法方式はほぼ一致していることが窺える。また、神会は『壇語』において、特に「三学等」の重要性を強調し、「妄心不起＝戒」、「無妄心＝定」、「知心無妄＝慧」という独自の解釈を行い、北宗の「凝心住浄」、「遠看」、「近看」の坐禪方法を批判しつつ、「無念」、「心不起」こそが真の坐禪であるとの主張を展開している。しかし、このような『壇語』に見られる多くの概念は、『大乘無生方便門』にも確認することができる<sup>34</sup>。つまり、『定是非論』に見られるように、神会は普寂系の「法統」や「思想」を激しく批判しているものの、実際には多くの点において北宗の思想に立脚している。換言すれば、神会の思想は、明らかに北宗の影響下に構築されたものなのである。

#### 四 洛陽荷沢寺における神会の開法

神会は南陽竜興寺での布教活動によって、当時の社会と仏教界から注目されるようになり、天宝四載（745）に洛陽の荷沢寺に迎えられ、その布教活動は新たな段階に入った。既に普寂（651-739）は入寂していたが、彼の弟子である宏正（生没年未詳）、同光（700-770）、慧空（669-773）、真亮（701-788）、靈著（691-746）、曇真（704-763）、常超（705-763）、法玩（715-790）、乗如（698-768）などは、まだ嵩洛地区において活躍している<sup>35</sup>。『円覚経大疏鈔』に「然正道易申、謬理難固、於是曹溪了義、大播於洛陽、荷澤頓門、派流於天下。然北宗門下、勢力連天」<sup>36</sup>とあることから、北宗が強大な勢力を保持していることは明白であり、幾多の優秀な弟子を擁した普寂に対抗すべく、優秀な弟子を育成し、自宗の勢力を拡大することが、洛陽進出後の神会にとって極めて重要な課題であったであろう。

『中華伝心地禪門師資承襲図』（以下、『承襲図』）には神会の弟子として十九人が、『宋高僧伝』には十五人が、『景德伝灯録』には十八人が挙げられている。しかし、それらを比べてみると、『承襲図』と『宋高僧伝』には五人が<sup>37</sup>、『承襲図』と『景德伝灯録』には七人が<sup>38</sup>、『宋高僧伝』と『景德伝灯録』には十四人が重複しており<sup>39</sup>、それと誤認を除けば、延べ二十九人の名が確認されることになる。もっとも、その中には如何なる人物であったのか明らかではないケースも多く、『宋高僧伝』に伝記が取り上げられている十五人と、後述する「慧堅」と「乗広」の塔銘を加えても、分かっているのは十七人に過ぎないのである。こ



ここでは、先行研究を補正しつつ、伝記類から明らかとなった神会の弟子の基本的情報を一覧の形で示せば、次のようになる。

No.	人名 (生没年)	所在寺院	『承襲図』	『伝灯録』	『宋高僧伝』	塔銘	所載
1	慧堅 (719-792)	招聖寺 (河南省・洛陽市)	○	×	×	○	『全唐文補編』59
2	乗広 (717-798)	楊岐山 (江西省・萍鄉市)	×	×	×	○	『全唐文』610
3	惟忠 (705-782)	黄竜山 (江西省・九江市)	×	×	○	×	『大正蔵』50
4	志満 (715-805)	黄山大禪院 (安徽省・黄山市)	×	○	○	×	『大正蔵』50
5	光瑤 (716-807)	宝真院 (山東省にある)	○	○	○	×	『大正蔵』50
6	靈坦 (709-816)	華林寺 (江蘇省にある)	×	○	○	○	『大正蔵』50 『全唐文』731
7	無名 (722-793)	同徳寺 (河南省・洛陽市)	○	○	○	○	『大正蔵』50 塔銘：注48
8	広敷 (695-785)	楊岐山 (江西省・萍鄉市)	×	○	○	×	『大正蔵』50
9	円震 (705-790)	烏牙山 (河南省・南陽市)	×	○	○	×	『大正蔵』50
10	神英 (693-767)	五台山法華院 (山西省・忻州市)	×	○	○	×	『大正蔵』50
11	進平 (699-779)	西隠山 (河南省にある)	○	○	○	×	『大正蔵』50
12	道隠 (707-778)	南山二聖院 (甘肅省・寧県)	×	○	○	×	『大正蔵』50
13	福琳 (704-785)	大石山 (湖北省にある)	×	○	○	×	『大正蔵』50
14	慧演 (718-796)	寺名不明 (湖南省・澧県)	×	○	○	×	『大正蔵』50
15	恵覚 (708-799)	国昌寺 (湖北省・荊州市)	○	○	○	×	『大正蔵』50
16	皓玉 (704-784)	南岳衡山 (湖南省・衡陽市)	×	○	○	×	『大正蔵』50
17	智如 (723-811)	法観寺 (河北省・邯鄲市)	○	○	○	×	『大正蔵』50

上表に見るように、十七名の弟子のうち、『承襲図』に六人の名、『景德伝灯録』に十四人の名、『宋高僧伝』に十五人の伝記があり、四人には塔銘が存在するが、「慧堅」と「乗広」は、『景德伝灯録』にも『宋高僧伝』にも記載されていない。しかし、彼らの塔銘によって、

二人が神会の弟子であり、特に「慧堅」は神会の弟子の中でも中心的な存在であったことが明らかである。はたして、如何なる理由によって後世の灯史や僧伝から除外されたのであろうか。そのほか、「靈坦」、「無名」、「智如」の三人にも注目すべきである。ここでは、彼らのそれぞれについて簡単な紹介をしておこう。

慧堅：徐岱（生没年未詳）が撰述した『唐故招聖寺大德慧堅禪師碑銘并序』<sup>40</sup>によれば、慧堅は神会剃度の弟子として洛陽荷沢寺で出家し、天宝九載（750）に汾州（山西省・汾陽県）で受戒した後、抱腹山（山西省・太原市）に入って開法を始めたという。乾元元年（758）、河南尹李巨の奏請により再び洛陽に戻って聖善寺に住した。『神会塔銘』に「有廟堂李公嗣璣王、再迎尊顏於龍門、別有施主功巨高輔成、趙令珍奏寺度僧、果乎先願」<sup>41</sup>とあることから、神会入寂後、その遺骨が再び洛陽に迎えられたことは、慧堅と密接な関係があったと考えられる。大暦年間（766-779）、慧堅は代宗の勅によって招聖寺に移り、その間に「造觀音堂、並續七祖遺像」と記されている。塔銘に「達摩—慧可……道信—弘忍—慧能—神会—慧堅」という伝法系譜や「度禪定之域、入智慧之門」とあることから、慧堅は「法系」の面から、「思想」（定慧等）の面からも、神会の真の後継者であり、いわゆる「漕溪之道、衰而復興」の功労者であった。ただ、貞元年初（785）に慧堅は詔を奉じて、諸長老が参加する「辯佛法邪正、定南北兩宗」の大会で、彼は神会の立場と異なり、「南頓北漸」や「南能北秀」を否定して、「頓悟漸修」や「宗無南北」を主張し、南北二宗の対立を調停しようとする宥和主義者であったことが窺える<sup>42</sup>。

乗広：劉禹錫（772-842）が撰述した『袁州萍鄉縣楊岐山故広禪師碑』<sup>43</sup>によれば、乗広は開元十七年（729）に出家し、衡陽（湖南省・衡陽市）に至って天柱の想公により初地を啓いた後、神会が荷沢寺に住した時期にその門下となったという。印可を得た後、乗広と同門の広敷は、江西の楊岐山において開法を行った。塔銘に「常謂機有淺深、法無高下。分二宗者、衆生存頓漸之見。說三乗者、如來開方便之門」とあることから、乗広も慧堅と同様に、神会が提出した「南頓北漸」の対立図式をそのまま継承せず、それを衆生の知見によるものに過ぎないと説いている。また、注目すべきは、乗広が入寂する際、「服勤聞法之上首」とする甄叔は、円寂、道弘、如亮、如海などを率いて、乗広の塔を建てたということである。しかし、甄叔の塔銘や後世の資料に馬祖道一の弟子になったと記されている<sup>44</sup>。このことから、乗広の弟子には、洪州宗に転じた者も存在した。

靈坦：賈餗（?-810）が撰述した『揚州華林寺大悲禪師碑銘并序』<sup>45</sup>によれば、靈坦は開元十七年（729）に出家している。天宝四載（745）、神会が洛陽荷沢寺に住した直後に門下に入り、以降、ずっと神会に使えていたが、天宝十二載（753）、神会が洛陽に追われると、他方に遊歴したらしい。彼は、まず廬江（安徽省中部）の浮查寺で大藏經を閲覧してから、長安に行き、神会の同門である南陽慧忠に参謁した<sup>46</sup>。大暦八年（773）、慧忠の推薦で正式に得度した後、江南に遊学している<sup>47</sup>。元和三年（808）、百歳の時に丞相李吉甫の要請により、

揚州華林寺に住し、開法を行った。多くの弟子を育てたが、後継者としては全証の名が挙げられる。塔銘に「第六祖曹溪慧能、始與荊州神秀分南北之號。曹溪既沒、其嗣法者神會、懷讓又析爲二宗」とあることから、靈坦の時代には、洪州宗が南北二宗に匹敵する存在になっていたことが見て取れる。

無名：慧岌（生没年未詳）が撰述した『唐東都同德寺故大德方便和尚塔銘并序』<sup>48</sup>によれば、無名は、「初依北祖華嚴、從漸而入、後訪南宗荷澤、自頓而證」であったとされている。北祖華嚴は普寂を指している<sup>49</sup>。普寂が開元二十七年（739）に入寂した時、無名は十八歳であったため、彼が参謁したのは、普寂の晩年、洛陽興唐寺に住した時期であろう。ただし、『宋高僧伝』に「年二十八、若瘦雁之出籠、投師習學依隨隸同德寺、及精律藏、解一字以無疑。聞有禪宗、思千里而請決、舉領整裘、開局見路。辭飛筆健、思若湧泉。因隨師遊方訪祖師之遺跡、得會師付授心印」<sup>50</sup>とあることから、無名は天宝八載（749）、二十八歳の時に師とともに同德寺に住したが、それ以前に普寂は入寂していることになる。筆者は、このような矛盾を解く鍵として、「因隨師遊方訪祖師之遺跡、得會師付授心印」という一句に着目している。思うに、無名は若い時分に出家して間もなく、同德寺で普寂に参謁したが、普寂入寂後に出家した寺院に帰った。天宝八載（749）、師に従って「祖師之遺跡」を参拝し、再び同德寺を訪れたところ、ちょうど神会が洛陽の荷沢寺において開法を行っており、神会に師事するに至ったと推測している。印可を得た後、無名は、衡岳、廬山、天台、四明、虎丘、浮植などを遊歴し、貞元六年（790）に五台山に止まったのだが、清涼澄観が無名に参謁した時期から見て<sup>51</sup>、無名は四方を遊歴した後、大暦十年（775）から貞元六年（790）までの十数年間の多くの時間は、洛陽の同德寺に住したものである。塔銘に「師以佛法付囑王臣、辭讓不獲、杖策出山」や「辭衆歸山、都城碩德、大將以下、皆降車從歩、或爲前導者、不可勝數」とあることから、無名は、普寂以来の北宗禅の特徴である「都市」と「山林」に往復する布教形態を取っていたことが窺える<sup>52</sup>。

智如：『宋高僧伝』によれば、智如は、洛陽の相国寺で洪思律師のもとで出家した後、神会が洛陽荷沢寺に住していた時期にその門下に入った。印可を得た後、智如は王文信の支持のもと、磁州（河北省・磁県）の法観寺で開法を始めたという。現存する伝記が詳細なものではないので、彼の神会門下における位置付けは明瞭でない。しかし、宗密の『円覚経略疏鈔』には「神会—智如—唯忠—道円—宗密」<sup>53</sup>という伝法系譜が挙げられ、「荷沢宗五世」を自認しており、智如はその第二世と位置付けられている。このような観点からも、智如は荷沢宗の中興に当たって重要な意義を有していたと言えるであろう。

以上の五人はすべて神会の重要な弟子である。ただ、彼らは禅法上においては神会の思想を承けているが、「南北二宗」の主張に対しては調和の態度を取っている。「慧堅」と「乗広」はその最たるものと言える。また、彼らの多くは神会以外にも師事した祖師があり、例えば、「靈坦」は神会入寂後、他の禅師に参謁している。これに対し、「無名」、『頓悟真宗

論』の作者「慧光」<sup>54</sup>、『神会塔銘』の作者「慧空」<sup>55</sup>は、かつて他の禅師に参謁した後、神会に参謁したことが明らかである。このほか、「惟忠」<sup>56</sup>、「志満」<sup>57</sup>、「広敷」<sup>58</sup>、「進平」<sup>59</sup>、「道隠」<sup>60</sup>、「慧演」<sup>61</sup>、「恵覚」<sup>62</sup>などは、洛陽荷沢寺時代に師事したようであるし、「円震」<sup>63</sup>、「福琳」<sup>64</sup>、「皓玉」<sup>65</sup>の三人は、何時、神会に参謁したのか明白ではないが、彼らの伝記に「荷沢」と記されていることから、彼らも同じく洛陽荷沢寺時代に門下に入ったと推測される。南陽竜興寺時代以前に師事した「神英」<sup>66</sup>、『問答雜徴義』に出てくる「無行」、不明瞭な点の多い「光瑤」なども、当然のことながら、神会の門下に入る前後に他の禅師に参謁していたであろう。

## 五 おわりに

以上を総合すると、神会の開法は「南陽竜興寺」と「洛陽荷沢寺」を中心に行われ、前者は多くの文人や士大夫などの「在家者」と親交を持ち、後者は多くの「出家の弟子」に指導を行ったと言することができる。その背景には、当時、慧能一系が南方地域を中心に活躍しており、まだ中原地域においては大きな影響力を及ぼしていなかったということがあったであろう。そのため、普寂系の影響が強い中原地域では、勢力を持たず、経験の浅い神会は、開法の初期には多くの出家者たちが集まらなかったのも当然と言えば当然であろう。実は、神会と親交のあった在家者の多くも、神会に参謁した出家者の多くも、北宗の禅師と密接な関係にあった。このような事情から、神会の最も重要な弟子である「慧堅」も、「南北対立」の問題に対しては、融和的な態度を取らざるを得なかったのである。もっとも、実際には神会本人も普寂系の影響を強く受けていた。彼は開法を行う際に普寂系の「授菩薩戒儀」の方法をそのまま取り入れており、『壇語』に示される普寂系を批判する概念も、『大乘無生方便門』を土台として構築されたものである。神会と普寂との思想的相違については、更なる検討が必要であるが、神会の「北上」は、禅宗史の発展に重要な意義を持つものである。彼によって禅宗の「一元的」な局面が打ち破られ、「南北二宗」の対立が生まれただけでなく、五祖門下各系統に「宗派の自覚」を促し、牛頭宗、浄衆宗、保唐宗、洪州宗、石頭宗などの初期禅宗各派<sup>67</sup>を相次いで成立させ、慧能の「南宗」が後世禅宗の主流となる基礎を築いたのである。

〔付記〕本研究は令和元年度JSPS科研費〈特別研究員奨励費19J11458〉による研究成果の一部である。

キーワード：神会 荷沢宗 定是非論 壇語 問答雜徴義



【注】

- 1 胡適『神会和尚遺集』、亜東図書館、1930年。その後、台北の中央研究院胡適記念館により、1968年に再版された。
- 2 神会研究に関する著作と論文については、唐代語録研究班『神会の語録』の「荷沢神会関係文献目録」、禅文化研究所、2006年、333-362頁を参照。
- 3 前掲『神会和尚遺集』の「荷沢大師神会伝」、3-90頁、宇井伯寿『禅宗史研究』の「荷沢宗の盛衰」、岩波書店、1935年、195-268頁を参照。
- 4 伊吹敦『胡適の禅研究の史的意義とその限界』、『駒沢大学仏教学部論集』49、2018年、1-17頁を参照。
- 5 『神会塔銘』の存在は、1983年12月に洛陽竜門の西山の北側にある唐・宝応寺の遺跡を掘り起こしていた時、竜門文物保管所の温玉成氏によって発見され、その後、「記新出土の荷沢大師神会塔銘」と題して、『世界宗教研究』1984年第2期で発表された。
- 6 前掲『神会和尚遺集』、3-12頁。その後、胡適氏は1958年に「附記神会和尚生卒年の新考」(370-376頁)を発表し、『宋高僧伝』の「上元元年卒、世寿九十三」を修正し、神会の生没年を「咸亨元年(670)から宝応元年(762)まで」とする説を提起した。
- 7 印順著、伊吹敦訳『中国禅宗史』、山喜房仏書林、1997年、345-348頁を参照。
- 8 滋賀高義『唐代釈教文選訳注』、朋友書店、1998年、154頁。
- 9 この句に対して、楊曾文氏は『神会和尚禅話録』(中華書局、1996年、164頁)において、「問道」を「開道」(開法)の誤写とし、「神会開法於中年」を解釈したが、塔銘に「遇師於晚景、問道於中年、廣量出於凡心、利智逾於宿學、雖末後供、樂最上乘」とあることから、文章は神会が慧能に参謁することに焦点を合わせている。「開法」の誤りとするのは不適切だと思われる。
- 10 『続蔵』1-14、277頁中。
- 11 恵昕本『六祖壇経』に「玉泉寺有一童子年十三歳、南陽縣人、名曰神會」とある(石井修道「恵昕本『六祖壇経』の研究(続)」、『駒沢大学仏教学部論集』12、1981年、104頁)。
- 12 前掲『神会和尚禅話録』、32頁。
- 13 伊吹敦「『東山法門』の人々の伝記について(中)」、『東洋学論叢』35、2010年、19-24頁を参照。
- 14 伊吹敦「『東山法門』と国家権力」、『東洋学研究』49、2012年、137-144頁を参照。
- 15 『続蔵』1-14、277頁中。
- 16 伊吹敦「『東山法門』の人々の伝記について(下)」、『東洋学論叢』36、2011年、65-66頁を参照。
- 17 楊曾文『新版敦煌新本六祖壇経』、宗教文化出版社、2001年、65頁。
- 18 『大疏鈔』に「因南陽答王趙公三車義、名漸聞於名賢」とある(『続蔵』1-14、277頁中)。

- 19 『宋高僧伝』に「開元八年、勅配住南陽龍興寺、續於洛陽大行禪法、聲彩發揮」とある（『大正藏』50、756頁下）、『大疏鈔』に「天寶四載、兵部侍郎宋鼎請入東都」とある（『続藏』1-14、277頁中）、『神会塔銘』に「皇唐兵部侍郎宋公諱鼎、迎請洛城、廣開法眼。樹碑立影、道俗歸心、宇宙蒼生、無不回向」とあることから、神会が本当に注目されたのは洛陽に入った後のことである。
- 20 『続藏』1-14、277頁中。
- 21 『宋高僧伝』に「天寶中、御史盧弈阿比於寂、誣奏會聚徒、疑萌不利」とある（『大正藏』50、756頁下）。
- 22 「香水錢」の問題については、葛兆光『増訂中国禪思想史—從六世紀到十世紀—』、上海古籍出版社、2016年、280-284頁を参照。
- 23 2019年11月9日に花園大学で開催された「仏教史学会 第79回学術大会」において伊吹敦氏が「『師資血脈伝』の成立と変化、並びに他の神会の著作との関係について」と題する発表を行って、この説を明らかにした。その内容は、東洋大学東洋思想文化学科の紀要である『東洋思想文化』に掲載予定であるとのことである。
- 24 図表「所在」の頁数は、楊曾文氏の『神会和尚禪話録』による。なお、『問答雜微義』に「僧俗共通」の内容が二箇所あり、即ち「諸学道者論用心義」（72頁）と「諸善知識論一行三昧与無念義」（73-74頁）である。また、異本P3047Vには破損により、名前不明のものが三箇所ある。即ち「論仏性自然義」、「論如来法身同異否」、「論頓悟不思議義」（117-118頁）である。
- 25 柳田聖山『禪文献の研究（上）』、法蔵館、2001年、171-178頁を参照。
- 26 神会の在家信者については、山崎宏『隋唐仏教史の研究』の「荷沢神会禪師」、法蔵館、1967年、208-211頁を参照。なお、筆者は資料を収集する過程で、「嗣道王」の塔銘『大唐故銀青光祿大夫守太子詹事贈幽州大都督上柱国嗣道王墓誌銘并序』（馬利賓撰、開元二十年、734年）を発見した。
- 27 『宋高僧伝』に「開元年中、刺史前中書侍郎開國公王琚、司馬太常少卿趙頤貞、信潭以清、聞風而悅……上奏玄宗徵居香刹、則龍興寺也」（『大正藏』50、762頁中）とあることから、慧忠は王琚が玄宗に奏することによって竜興寺に住したが、それは神会が竜興寺に配住した時期と同じであるから、おそらく、神会が竜興寺に配住したことも王琚と関係がある。
- 28 『工部楊尚書夫人贈太原郡夫人京兆王氏墓誌銘』に「同德大師、大照和尚（普寂）睹如來之奧、昭群有之源。夫人一入空門、便蒙法印」とある（『全唐文』327）。
- 29 内田誠一「『蕭和尚靈塔銘の碑文について』—王維・王縉兄弟との交流を物語る石刻資料の復元—」、『日本中国学会報』58、2006年、33-47頁。
- 30 禪門における「授菩薩戒儀」の内容に関しては、『壇語』や『大乘無生方便門』以外、慧能派の『六祖壇經』にも見られる。その三者の関係については、田中良昭『敦煌禪宗文献の研究』、大東出版社、1983年、462-467頁を参照。

- 31 前掲『神会和尚禪話録』、4-6頁。
- 32 『歴代法宝記』に「東京荷澤寺神會和上、毎月作壇場、爲人說法」（柳田聖山『初期の禪史Ⅱ』、築摩書店、1976年、154頁）とあることから、神会は洛陽荷沢寺時代においても依然として『壇語』を用いて開法を行った。
- 33 拙稿「北宗禪と唐代社会—普寂の活動とその影響を中心にして—」、『駒沢大学禪研究所年報』30、2019年、205-210頁を参照。
- 34 河合泰弘「『大乘五方便』と神会」、『宗学研究』35、1993年、219-224頁。
- 35 前掲「北宗禪と唐代社会—普寂の活動とその影響を中心にして—」、201-205頁を参照。
- 36 『続蔵』1-14、277頁中。
- 37 『承襲図』と『宋高僧伝』に「共通の五人」は、荊州恵覚、太原光瑤、淨住晋平、磁州智如、浮查無名であり、「不共通の十四人」は、魏州寂、涪州朗、襄州寂芸、摩訶衍、西京大願、河陽空、荊州衍、東京恒観、潞州弘濟、襄州法意、西京法海、陝州敬宗、鳳翔解脫、西京堅である。なお、宗密は『円覚経略疏鈔』に神会の弟子二十二人があると記しているが、具体的な名を列举せず、ただ智如一人の略伝を述べるのみである。
- 38 『承襲図』と『景德伝灯録』に「共通の五人」は、沂水蒙山光宝、磁州法如、懷安郡西隱山進平、河陽懷空、江陵行覚、五台山無名、涪州朗であり、「不共通の十一人」は、黄州大石山福琳、澧陽慧演、南陽円震、宜春広敷、五台山神英、南嶽皓玉、宣州志満、広陵靈坦、寧州通隱、益州南印、河南尹李常。そのうち、「益州南印」は、実際には『景德伝灯録』作者道原の誤認である。
- 39 『宋高僧伝』と『景德伝灯録』に「共通の十四人」は、宣州靈湯泉蘭若志満、沂州宝真院光瑤、揚州華林寺靈坦、洛陽同徳寺無名、袁州陽岐山広敷、鄧州烏牙山円震、五台山法華院神英、懷安郡西隱山進平、寧州南山二聖院道隱、黄州大石山福琳、澧州慧演、荊州国昌寺行覚、南嶽山皓玉、太行山法如であり、「不共通の一人」は黄龍山惟忠である。
- 40 『慧堅塔銘』の存在は、1945年西安空港を工事した時に出土したが、1993年冉雲華氏によって発見され、『唐故招聖寺大徳慧堅禪師碑』考」と題して、『中華仏学学報』1994年第7期で発表された。本文の引用は、前掲『唐代釈教文選訳注』（212-215頁）による。
- 41 前掲『唐代釈教文選訳注』、197頁。
- 42 『慧堅塔銘』に「開示之時、頓受非漸、修行之地、漸淨非頓。知法空則法無邪正、悟宗通則宗無南北」とある。
- 43 前掲『唐代釈教文選訳注』、232-234頁。
- 44 『楊岐山甄叔大師碑銘』に「求正覺了義、扣大寂（馬祖）禪門、一造元機、萬慮都寂」とある（『全唐文』990）。
- 45 前掲『唐代釈教文選訳注』、248-251頁。
- 46 『宋高僧伝』に「後聞忠國師自南陽詔入、於大曆五年禮覲之、八年欲出關。忠奏曰、此人是貧

- 道同門、俱神會弟子、勅賜號曰大悲」(『大正藏』50、767頁中)とあることから、靈坦が慧忠に参謁したのは、770年から773年までの間である。
- 47 『宋高僧伝』に「大暦八年、又奏度天下名山僧、中取明經律禪法者、添滿三七人」とある(『大正藏』50、763頁上)、及び靈坦塔銘に「將東吾道、固請出關、天子降賜名之詔、以顯其德。時大暦八年也」とあることから、靈坦は、得度した二十一人の一人であろう。
- 48 『無名塔銘』の存在は、1996年山西仏教文化研究所の温玉成氏によって、五台山仏光寺の東坡で発見され、それを世界宗教文化研究所の楊曾文氏に送った。その後、楊氏は「『唐東都同德寺故大德方便和尚塔銘并序』的発見及學術価値」と題して、『仏学研究』2000年00期で発表した。本文の引用は、この論文に附された塔銘原文による。
- 49 『内証仏法相承血脈譜』に「華嚴寺普寂和上……本在嵩山、流傳禪法、人衆多歸、故有敕請入東都、常在華嚴寺傳法、故曰華嚴尊者」とある(『伝教大師全集』第二、天台宗宗典刊行会、1912年、525-526頁)。また、伊吹氏の論考によれば、「華嚴寺」は即ち普寂が住した「興唐寺」、無名が住した「同德寺」であり、開元二十一年(732)に改名されたもので、その正式名称は「同德興唐寺」であったとされる(伊吹敦「道璿は本当に華嚴の祖師だったか」、『印度学仏教学研究』60-1、2011年、79-86頁)。
- 50 『大正藏』50、817頁上。
- 51 『宋高僧伝』に「大暦中、就瓦棺寺傳起信涅槃……十年就蘇州、從湛然法師習天台止觀……又謁牛頭山忠師、徑山欽師、洛陽無名師、咨決南宗禪法。復見慧雲禪師、了北宗玄理」とある(『大正藏』50、737頁上)。
- 52 前掲「北宗禪と唐代社会—普寂の活動とその影響を中心に—」、203-205頁を参照。
- 53 『統藏』1-15、131頁下。
- 54 『頓悟真宗論』に「前事安闍梨(慧安)、後事會和尚」とある(田中良昭『敦煌禪宗文献の研究第二』、大東出版社、2009年、137頁)。
- 55 『宋高僧伝』に「因入嵩少遇寂(普寂)師禪會、豁如開悟」とある(『大正藏』50、765頁中)。
- 56 『宋高僧伝』に「遊嵩嶽、見神會禪師、折疑沈默」とある(『大正藏』50、763頁下)。
- 57 『宋高僧伝』に「聞洛下神會禪師、法席繁盛、得了心要」とある(『大正藏』50、766頁下)。
- 58 『宋高僧伝』に「登戒畢、遊嵩少兩京、遇神會禪師、大明玄旨」とある(『大正藏』50、838頁上)。
- 59 『宋高僧伝』に「末思禪觀、於洛下遇荷澤會師了悟」とある(『大正藏』50、891頁中)。
- 60 『宋高僧伝』によれば、道隱は天宝二載(743)、三十七歳時に出家したから、彼が神会の門下に入ったのは、恐らく神会が洛陽に進出して以降のことであろう。
- 61 『宋高僧伝』に「路出洛中、乃參荷澤祖師、通達大觀」とある(『大正藏』50、893頁上)。
- 62 『宋高僧伝』に「納戒後、於洛都遇會禪師、開悟玄理、秉心矯跡」とある(『大正藏』50、893頁上)。



- 63 『宋高僧伝』に「禮智幽爲師受教、後遇荷澤禪師得法」とある（『大正蔵』50、838頁下）。
- 64 『宋高僧伝』に「登満足法已、躬禮荷澤祖師、乃契真心」とある（『大正蔵』50、892頁中）。
- 65 『宋高僧伝』に「出塵於法清寺、後於荷澤會下、大明心印」とある（『大正蔵』50、893頁上）。
- 66 『宋高僧伝』に「次參神會禪師、謂英曰、汝於五台山有縁、速宜往彼瞻禮文殊、兼訪遺跡。既承指授、以開元四年六月中旬到山瞻禮」とある（『大正蔵』50、843頁上）。
- 67 これらの諸派の呼称については、拙稿「中国初期禪宗諸派の呼称について」、『印度学仏教学研究』68（近刊）を参照。

# Shenhui's Missionary Activities and Their Effects: Focusing on the Nangyang Gongxin and Luoyang Heze Temple Eras

TONG, Ran

## Abstract:

It is well known that the discovery of the Dunhuang Manuscripts in the early twentieth century has had a huge influence on the historical research of the Chan School. One of the leading figures in this field of research is Hu Tai, who published *"The Collected Works of Shenhui"* (神会和尚遺集) in 1930 based on his research of Heze Shenhui (684-758) using the Dunhuang Manuscripts. As a result, he continues to remain an important figure in the field to this day. In fact, many researchers such as Suzuki Daisetz, Ui Hakuto, Yin Shun, Yanagida Seizan and Ibuki Atsushi have repositioned Shenhui due to the influence of Hu Tai's research, and their research has yielded great results. However, the position of each of these researchers is not necessarily the same. For example, regarding Shenhui's position in history, and his influence on later generations, Ui gives a completely different evaluation than that of Hu Tai. Hu Tai highly praises Shenhui by describing him as "a pioneer of the Southern School, a destroyer of the Northern School, a founder of New Chan studies, the author of *"Tan Jing"* (壇經), an unparalleled figure with great achievements in Chinese Buddhist history who had great, ever-lasting influence." On the other hand, Ui takes a more critical approach, stating that while Shenhui says "The teacher is right, the method is instant" (師承是正、法門是頓) about Huineng (638-713), Shenhui's statement that "The teacher is near, the method is gradual" (師承是傍、法門是漸) about his previous master Shenzhi (606-706) is ungrateful and was said in order to remove the strong influence of the Northern School in the Central Plains region. Recently, when looking at the two opposing opinions of these two scholars, it is recognized that the Literary Revolution and New Cultural Movement of Hu Tai's time influenced his positive evaluation of Shenhui. On the other hand, Ui's moral criticism of Shenhui seems to be lacking in objectivity.

Therefore, in this paper, I examine Shenhui's life and missionary activities, breaking it into two eras: the "Nangyang Gongxin Era" and the "Luoyang Heze Era". By looking at the object of his mission and the contents of his missionary activities, I attempt to examine the influence that Shenhui had on society and the Buddhist world at the time, as well as his role in the history of the Chan School.

**Keywords:** Shen hui, Heze School, Di shi fei Lun, Tan Yu, Wen da Za zheng Yi

(Abstract translated by Matthew Sisco)