廬山慧遠像変遷の一考察

都河陽介

0、問題提起

本論の目的は、廬山慧遠（三三四―四一六）［以下、慧遠と略す］の人物像の変遷について考察し、中国仏教史における慧遠の人物像の役割を明らかにすることである。

中国浄土教の系譜について考えるとき、日本における査定と中国における査定に大きな隔たりがあることは、柴田泰によって既に指摘されている。[①] 柴田によれば、日本における浄土教の査定は源空（一一三三―一二一二）によって慧遠流・善導流・慈愍流の三つに分類されるが、中国においては慧遠を浄土教の初祖と仰ぎ、連なる人物が多少入れ替わる程度である。両者の違いは、日本の浄土教者が善導流の称名念仏を選び、中国の浄土教者が諸宗融合的な観念念仏を選んだという実践行の違いという面からも指摘がなされている。[②] このような指摘は、系譜の編纂過程に、特定の人物とその人物に連なる人々との思想的・実践的一致を想定しようとする試みといえよう。

現在の私たちが歴史に接する態度は人物の事跡や思考を判断する材料として用い、その判断はさらに判断した人自身の実践にも影響を与え、過去の偉人の模倣をもたらす。このような歴史認識は、地域・時代を問わず行われており、東アジア世界でも僧伝という媒介を通して伝統的に過去の偉人の模倣が行われてきたことを示している。[③] 例えば本論において論じる慧遠の伝記も、宋代において彼の念仏結社が盛んに模倣されるように、過去にあった先人の事績で止まるのではなく理想的な修行環境として再構成される。浄土教の系譜についても、系譜が編纂される根拠として実践行が指摘されるのは、共通する（つまりは模倣したとされる）僧伝の内容を明らかにすることが目的となるからである。

その中でも筆者が注目するのは慧遠伝の変遷である。[④] 慧遠伝の変遷に関する研究は、加藤弘孝によって詳細にまとめられ、[⑤] 加藤以降も若干の研究成果がある。先行研究を概観するに、慧遠は唐代中期ごろに「浄土教最大の高僧」として認識され、宋代に至って「蓮宗の始祖」[⑥]としての観念が確立しているとされている。特に「蓮宗

始祖」としての慧遠は、その後の中国浄土教の系譜として定着し、念仏結社を模倣する集団が多く現れるため重要である。しかし、以上の先行研究は、中国浄土教または中国天台浄土教の文脈で慧遠像の変遷を捉えることが目的であり⑦、他の仏教諸宗が慧遠をどのように見ていたのか明らかでない。より多面的な慧遠像を把握するには、浄土教者慧遠とは異なる視点を考察し、慧遠像の役割や浄土教における慧遠像との関係について明確にしなければならない。

以上の問題意識のもと、本論文では禅宗における慧遠伝の変遷に注目して考察していく。本来は浄土教者としての性格が強い慧遠の人物像であるが、禅宗の修行者たちは、慧遠の人物像から何を模倣し、実践につなげていったのだろうか。後に詳述するが、禅宗における慧遠像は、宗派の師資相承に関して重要な役割がある。また、宋代以降には浄土教との関係性も深く、『楽邦文類』や『仏祖統紀』には多くの禅師の行状が載っており、蓮宗の系譜に名を連ねている。そこで本論文では、従来の研究で指摘されている浄土教者としての慧遠像を整理した後、禅宗における慧遠像の形成と定着、そして、浄土教の慧遠像との合流について検討していく。

浄土教の慧遠像の対立軸として禅宗における慧遠像を検討し、中国における廬山慧遠の位置付けをより明確にしていきたい。

1、浄土教者としての慧遠像

初期の中国仏教史書を概観するとき、慧遠は東晋仏教界の指導者的存在として語られるばかりでなく、中国における初期の浄土教者として位置づけられるのは言うまでもない。例えば、慧皎（四九七―五五四）『高僧伝』には慧遠の浄土教的性格について、

彭城劉遺民、豫章雷次宗、雁門周續之、新蔡畢穎之、南陽宗炳、張莱民、張季碩等、並棄世遺榮、依遠遊止。遠乃於精舍無量壽像前、建齋立誓共期西方⑧。

と記述するように、劉遺民等や「同志息心、貞信之士、百有二十三人⑨」と共に遁世的な社を結成し、無量寿仏像の前で西方に往生する誓いを立てた。この他にも『出三蔵記集』に同様の記載があり、慧遠が浄土教を信仰していたことが推測できるが、この伝記以降、慧遠の浄土教的性格は触れられず、唐初期の学僧迦才（七世紀中頃）の出現を待たねばならなかった。

迦才は『浄土論』において、

然上古之先匠遠法師、謝靈運等、雖以僉期西境、終是獨善一身。後之學者、無所承習⑩。

と述べるように、慧遠の念仏結社の「終是獨善一身」という性格を批判し、後の学者が継承できなかったことを挙げているが、一方では、

復次如上古已來、大徳、名僧、及俗中聰明儒士、並修浄土行。謂廬山遠法師、叡法師、劉遺民、謝靈運、乃至近世綽禪師、此等臨終並感得光臺異相、聖衆來迎。録在別傳。此等大徳智人、既欣浄土。後之學者、但可逐他先匠、不須疑也⑪。

と述べ、後の学者にも慧遠や道綽のように浄土へ至るための行を勧めている。迦才の評価は、慧遠の実践が「閉鎖的な実践形態」[12]である根拠とされているが、近年の研究では唐初期の廬山における浄土教の現状に対する評価ともされ[13]、「後之學者、但可逐他先匠、不須疑也」と述べていることからも、慧遠の浄土行自体が批判の対象だったとは考えにくい。また、「後之學者、無所承習」の後に、

近代有綽禪師、撰安樂集一卷。雖廣引衆經、略申道理、其文義參雜、章品混淆。後之讀之者、亦躊躇未決。今乃搜撿群籍、備引道理、勒爲九章。[14]

と述べることからも、迦才は上限を慧遠、下限を道綽とした中国浄土教者の枠組みを有しており、その枠組みを否定的・肯定的に用いることで自身の主張を述べている。故に本箇所に述べられる迦才の批判は、この時代に「浄土教の初祖に慧遠を位置付けている」という点で評価すべきであり、後に「浄土教最大の高僧」として評価される慧遠像の先駆的表現としても注目されるのではないだろうか。

以上のように考えたとき、飛錫や法照が活躍した唐中期以降の慧遠像も迦才の慧遠像を踏襲した形で受け継いでいることが分かる。飛錫は『念仏三昧宝王論』において、対論者の「然近代已來、誰得登于安養之國」と問われる内容に対して、

對曰、晉朝廬山遠法師、爲其首唱。遠公從佛陀跋陀羅三藏、授念佛三昧。與弟慧持、高僧慧永、朝賢貴士、隱逸清信、宗炳、張野、劉遺民、雷次宗、周續之、謝靈運、闕公則等、一百二十三人、鑿山爲銘、誓生淨土。[15]

と述べ、近来の往生者として慧遠や念仏結社に参加した人々を挙げている。また、飛錫とほぼ同時代に活躍した浄土教者法照は、慧遠を慕って廬山に入っており[16]、彼の著作である『浄土五会念仏誦経観行儀』巻中には、

又往生西方記驗。此傳作法事時、不在誦限知之。昔長安叡法師、慧崇、僧顯、慧通、近至後周實禪師、西河鸞法師等、數百人、並生西方。綽禪師等、因鸞法師、得生西方、各率有緣、專修淨土之業。綽禪師又撰西方記驗。名安樂集流行。又晉朝遠法師、入廬山三十年不出。乃命同志白黑百有二十三人、立誓期於西方、鑿山銘願。

と「往生西方記驗」の伝記を引用して慧遠の事績を述べる[17]。飛錫や法照の時代には、『高僧伝』等の伝記以外にも往生伝が流布しており、これらの伝記が自身の往生を証明する記述ともなり得たのである。また、「爲其首唱」や「又佛法東流、晉時有廬山遠大師[18]」と述べられるように、慧遠は中国における最初の浄土教者としての認識されていくのである。

宋代になると師資相承を重視する禅宗が盛況に向かい、天台宗を中心とした各宗も自らの系譜を主張する仏教史書を作成し始める[19]。殊に浄土教者の系譜は、先の唐代中期の評価を受け継ぎ、蓮社の始祖としての慧遠像を形成した。たとえば、宗暁（一一五一―一二一四）『楽邦文類』には、

蓮社之立、既以遠公爲始祖。自師歸寂、抵今大宋慶元五年己未、凡八百九年矣。中間繼此道者乃有五師。一曰善導師。二曰法照師。三曰少康師。四曰省常師。五曰宗賾師。是五師者、莫不仰體佛慈、大啓度門異世同轍。皆衆良導、傳記所載。誠不可掩。以故録之、爲繼祖焉[20]。

と述べ、慧遠以下に善導―法照―少康―省常―宗賾の五師を配置している。また、志磐（十三世紀頃）『仏祖統紀』[21]には、

四明石芝曉法師。取異代同修淨業功德高盛者立爲七祖。今故遵之、以爲淨土教門之師法焉。

と述べ、慧遠以下に善導―承遠―法照―少康―延寿―省常を配置する[22]。このような系譜の形成によって、唐代ごろから認識され始めた「中国最初の浄土教者」慧遠という人物像は、その後に登場した浄土教者の始祖として位置づけられた。宗暁や志磐の査定は、後に検討する禅宗の系譜が師弟関係や教説の面授を意識するのと異なり、承遠―法照を除く浄土教者達は面識がなく、思想的にも大きく異なっている。ただし、柴田泰が指摘するように、このような中国浄土教の系譜が形成される根拠として般舟三昧行法と念仏結社の二つの要素が基準となっており、多様な中国浄土教者を観念念仏の実践行によってまとめる傾向が窺えるのである。

唐代と宋代の慧遠像の違いは、教えの系譜が形成されるか否かによって違いはあるものの、慧遠を中国浄土教の初祖として仰ぎ、彼の事績の中でも般舟三昧行や念仏結社を系譜の軸として表すもので あった。しかし、系譜に連なる宗賾や延寿は本来禅宗の僧侶である。彼らは慧遠の蓮社を敬慕して結社したとされているが、なぜ禅宗の人々まで慧遠の結社を模倣するに至ったのだろうか。もちろん、両浙地方における念仏結社の流行[23]が影響を与えていることは推測されるが、以下禅宗における慧遠像の変遷を検討することによって、禅宗の僧侶がどのような慧遠像を形成し、なぜ結社を模倣するに至ったのか明らかにしていく。

2、初期禅宗史における慧遠像

禅宗における慧遠の位置付けを探るには、まず禅宗の祖統説について確認しなければならない。祖統説とは、新興の仏教であった禅宗が、自らの正法の由来を主張し、祖師菩提達磨の上に自らの禅思想を加上して禅宗初祖としての達磨像を確立しようとした[24]歴史である。この祖統説の拠り所となったのが、東晋の仏陀跋陀羅（三五九―四二九）訳とされる『達磨多羅禅経』序文（四一一）と北魏の吉迦夜・曇曜訳とされる『付法蔵因縁伝』（四七二）であった。柳田聖山や田中良昭が指摘するように[25]、これらの両伝は後の祖統説の基盤となり禅宗の燈史[26]が形成されていく。そして慧遠は、この『達磨多羅禅経』に「廬山出修行方便禅経序」という序文を付しており、その記述が禅宗の燈史に大きな影響を与えているのである。それは、禅宗でも初期の燈史資料である『唐中岳沙門法如禅師行状』に、

故廬山遠法師禪經序云、則是阿難、曲承音詔、遇非其人、必蔵

之霊府、幽關莫闢、罕窺其庭。如來泥曰未久、阿難傳末田地、末田地傳舍那婆斯[27]。

と述べられることからも分かる。

さて、ここで問題なのが、慧遠がいつ禅宗の燈史上に現れるかである。『唐中岳沙門法如禅師行状』には、慧遠が直接燈史に出てくるわけではなく、慧遠の書いた序文を根拠に禅宗の正統性を主張しようとするものであった。その状況から変化が見られるのが『歴代法宝記』（七七四以降まもなく）である。『歴代法宝記』は、柳田が「歴代祖師の名を借りた無住語録」[28]と称するように、保唐寺無住（七一四―七七四）没後、彼の弟子たちが無住と自らの正当性を主張するために編み出した禅宗史書である。その内容は、神会の南宗禅を支持する立場を表明しながら、南宗とは別の祖統説を立てる複雑な構造になっている。慧遠が登場する内容は以下のとおりである。

梁朝第一祖、菩提達摩多羅禪師、即南天竺國王第三子。幼而出家、早稟師氏、於言下悟。闡化南天、大作佛事。是時觀見漢地衆生、有大乘性。乃遣弟子佛陀耶舍二人、往秦地、説頓教悟法説。秦中大徳、乍聞狐疑、都無信受、被擯出、逐於廬山東林寺。時有法師遠公、問曰、大徳、何教將來、乃擯出。於是二婆羅門、申手告遠公曰、手作拳、拳作手、是事疾否。遠公答曰、甚疾。二婆羅門言、此未爲疾。煩惱即菩提、此即爲疾。遠公深達、方知菩提煩惱本不異。即問曰、此法彼國復從誰學。二婆羅門答曰、我師達摩多羅也。遠公既深信已、便譯出禪門經一卷。具明大小乘禪法、西國所傳法者、亦具引禪經序上。二婆羅門譯經畢、同日滅度、葬于廬山。塔廟見在。達摩多羅、聞二弟子漢地弘化無人信受、乃泛海而來至[29]。

以上の内容は、達磨多羅が仏陀と耶舎の二人の弟子を遣わして、当時の中国仏教界に頓悟の法を伝えようとしたことが説かれている。そして、その頓悟の法を初めて受容した人物として慧遠が挙げられるのである。ただし、この伝記は先行する『高僧伝』等とは大きく異なる点が二つある。

まず一つ目に、達磨多羅と菩提達摩を同一視しているということである[30]。これは、『歴代法宝記』が支持する神会『菩提達磨南宗定是非論』に、『達磨多羅禅経』序文の内容をうけて、

遠法師問、唐國菩提達摩既稱其始、菩提達摩復承誰後、又經幾代。和上答、菩提達摩西國承僧伽羅叉、僧伽羅叉承須婆蜜、須婆蜜承優婆崛、優婆崛承舍那婆斯、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[31]。

と述べる内容を用いたものと考えられるが、『歴代法宝記』以前の禅宗史書は菩提達磨と達磨多羅を完全に同一人物として扱わない[32]。これは二人の弟子が訳出した『禅門経』を菩提達磨の書として認識し、経典の正統性を保証するための改変である。

二つ目に、菩提達磨の二人の弟子に関する内容は、『高僧伝』の仏陀跋陀羅伝[33]に説かれている伝記を仏陀耶舎の名前に改変したものである。しかも仏陀跋陀羅は、長安の仏教界と相容れず、その後廬

山にて慧遠に請われ「禪數諸經」を訳出したとされるが、『歴代法宝記』で二人の弟子が訳出しているのは、『禅門経』という全く別の経典である。

この二つの改変は、当時偽経として扱われていた『禅門経』[34]を、仏陀跋陀羅と慧遠の伝記に仮託し、正しい禅法を説く経典として伝承を作り出している。また、『歴代法宝記』が成立する唐中期以降は、飛錫が「遠公從佛陀跋陀羅三藏、授念佛三昧」と述べるように、仏陀跋陀羅から慧遠がどのような教えや経典を授かっているのかということが重要であったのだろう。禅宗における慧遠像も、中国に流伝してきた禅宗の教えや経典を受容する代表的な人物として描かれるのである。

しかし、『歴代法宝記』の慧遠像は成立して間もなく、慧義寺神清の著した『北山録』（八〇六）によって禅宗内部からの批判を浴びることとなる。荒牧の指摘によると、『北山録』は無住の放逸禅を「沈空」「取空」「偏空」として批判するもの[35]とされるが、『歴代法宝記』の示す禅宗の系譜についても「譏異説篇」という一篇を作り批判している。

譏者曰、吉人寡辭、功伐不賞。況匪功妄伐人其吉乎。付法傳止有二十四人。其師子後、舍那婆斯等四人、並餘家之曲説也。又第二十九名達麼多羅、非菩提達磨也。（中略）異説曰、達磨既當傳法、使二弟子至漢地、被秦人擯於廬山。因與遠公出禪要經。達磨聞之慷慨、乃自出西土、濟海于梁。梁人不甚信、北望有大乘氣、遂適于魏也。譏者曰、詞失於當。援曲翳直。豈謂智乎。但祖師之門、天下歸仁焉。禪德自高、寧俟傳法、然後始爲宗教者歟。而有考校歲序、以師子比丘已當齊世。達磨居第二十九。翻在晋時、何失言於年秩也。[36]

神清は、菩提達磨が漢地の慧遠に教えが伝わったこと契機とし、初めて梁へ赴こうとした物語に対して、達磨の教えは「天下歸仁」であり、漢地に教えを聞く準備ができたから伝えたのではないとする。また、慧遠が生存していた時代と菩提達磨が漢地へ渡ってきた梁代の年代の誤りを指摘し、『歴代法宝記』の内容を徹底的に批判するのである。このような『北山録』の指摘により、『歴代法宝記』に説かれる慧遠像はその後の禅宗の燈史から姿を消し、仏日契嵩が再評価するまで待たねばならなかった。

3、仏日契嵩の慧遠像について

宋代浄土教における慧遠像は、柴田泰の中国浄土教の系譜に関する研究によると、

十一世紀初めに師資相承の伝灯をとくに重視する禅宗の系譜（たとえば『景徳伝灯録』一〇〇四年など）が主張されると、其の影響をうけて各宗の系譜を主張する史書が出現する。こうした状況の中で、浄土教でも、廬山慧遠を始祖とする蓮社・蓮宗の系譜が特に天台浄土教の中から主張された。[37]

と述べられる。先に触れたように宗暁『楽邦文類』（一一九九年）や

志盤『仏祖統紀』（一二六九）によって、浄土教の「始祖」として慧遠が位置付けられるのである。このような状況以前に、禅宗も慧遠を再び燈史に取り入れようとする傾向が見られるようになる。特に北宋の禅僧仏日契嵩（一〇〇七―一〇七二）の慧遠に対する態度はその後の慧遠伝にも多くの影響を与えている。そこで、本節では初期禅宗史書の慧遠伝を受けて、禅宗がどのように慧遠像を定着させていったのか検討していく。

契嵩が慧遠に興味を持ち始めたのは、契嵩が十九の時、出身地である藤州鐔津を離れて游方した[38]ことに起因し、その道中、様々な高僧や居士と交流している。廬山にて親交のあった居士周叔智に対しては、「周叔智哀辞」に、

思歸潯陽、慕永遠［一作惠遠］、宗炳、劉遺民之風、同叔智相與老於林下。逮此信吾事、不果濟也。嗚呼、交道之已矣乎。哀其人不復見矣。故辭之以揚其德也[39]。

と述べるように、契嵩自身と周叔智の関係を慧遠の念仏結社に比している。また、廬山游方末期の撰述とされる[40]「題遠公影堂壁記」には、

遠公事跡、學者雖見、而鮮能盡之。使世不昭昭見先賢之德、亦後學之過也。予讀高僧傳、蓮社記、及九江新舊録。最愛遠公、凡六事謂可以勸也[41]。

と述べるように、「高僧傳、蓮社記、九江新舊録」などの書物から伝記を知り、慧遠に対する敬慕の念を抱いている。このような、契嵩の憧憬は彼の著作においても重要な位置付けとなるのである。

さて、契嵩の慧遠像を検討するにあたって、契嵩の採用した祖統説について触れておかなければならない。禅宗の祖統説には大きく分けて二つの系統がある。一つは、『付法蔵伝』の最後の師子比丘から『達摩多羅禅経』本文序の舎那婆斯へと続く舎那婆斯系の祖統説であり、もう一つは第七祖に婆須蜜を入れ、師子比丘から婆舎斯多へと続く婆須蜜系の祖統説である。先に述べた『歴代法宝記』は前者を採用しているが、『歴代法宝記』が成立して間も無く『宝林伝』（八〇一）によって婆須蜜系の祖統説が確立する。契嵩の祖統説はこの『宝林伝』から確立した婆須蜜系の祖統説を採用するのである。

しかし、ここで問題なのは婆須蜜系の祖統説を主張する文献に慧遠と禅宗の関わりが看取できないことである。初期禅宗史における慧遠像は『北山録』によって批判され、その後禅宗の燈史から姿を消したため、同時期に確立した婆須蜜系の祖統説が慧遠と禅宗の関わりを論じない傾向にあることが指摘できる。それにも関わらず、契嵩が慧遠と禅宗の関わりを論じようとしたのはなぜだろうか。

契嵩『伝法正宗定祖圖』には、以下のような慧遠像が示されている。

佛馱跋陀、天竺人也。本姓釋迦氏、甘露飯王之後也。初會秦僧智嚴、於罽賓國、乃懇請跋陀偕來諸夏、傳授禪法。初至長安、其後乃之廬山、遂出其禪經與遠公同譯。譯成遠公爲之序。嘗謂

遠公曰、西土傳法祖師、自大迦葉直下相承、凡有二十七人、其二十六祖、近世滅度。名不如蜜多者。所出其繼世弟子曰、不若多羅者、方在南天竺國行其教化。達磨未繼世作祖。故未稱之。故其禪經曰、佛滅度後、尊者大迦葉、尊者阿難云云乃至不如蜜多羅。諸持法人、以此慧燈、次第相傳。我今如其所明、而説是義。所聞者即達磨多羅也。後爲二十八祖。故遠公序曰、達磨多羅西域之俊、禪訓之宗。寶林傳所謂、跋陀嘗與遠公言其傳法諸祖世數、固驗於禪經矣。愚考其飜譯禪經之時、乃先於付法藏傳六十二年而已。有二十八祖而付傳。輒出魏氏毀教之後、但列二十四世、妄斷其相、付法人於此便絶、反于禪經。豈其欲有所欺乎。愚正宗論嘗指其傳之非詳矣。然其謬書可焚也[42]。

契嵩は『達磨多羅禅経』や『高僧伝』の仏陀跋陀羅伝によって、先の『歴代法宝記』の内容を整え、仏陀・耶舎という二人の弟子を「仏陀跋陀羅」に正し、訳出した経典も「禅門経」から「禅経」に訂正されている。また『出三蔵記集』「廬山出修行方便禅経序」に、

今之所譯出、自達磨多羅與佛大先。其人西域之俊、禪訓之宗。搜集經要、勸發大乘、弘教不同。故有詳略之異[43]。

と説かれる内容を用いて、『北山録』に対し達磨多羅こそ菩提達磨であると再反駁し、『宝林伝』系の祖統説の正統性を主張しようとしている。ただし、契嵩も菩提達磨と達磨多羅を同一人物と見做しており、『北山録』の批判に十分に答えたわけではない。

また、契嵩の『伝法正宗論』には、僧祐『出三蔵記集』「薩婆多部記目録序」を用いて、婆須蜜系の第二十六祖不如蜜多から第二十八祖菩提達磨までの四祖の名前について論じている。

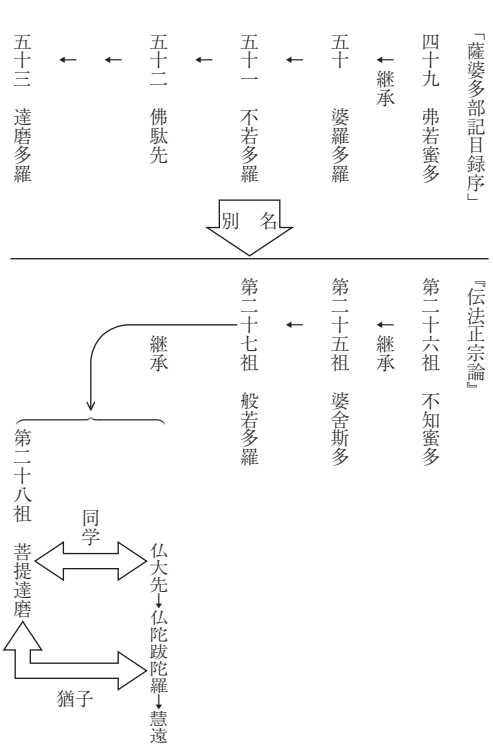
祐自序其端云、唯薩婆多部、偏行於齊土。蓋源起天竺、流化闕賓。前聖後賢、重明疊耀。自大迦葉至乎達磨多羅。凡歷二卷、總百餘名、從而推之。有曰婆羅多羅者、與乎二十五祖、婆舍斯多之別名同也。（其義見於本傳）有曰弗若蜜多者、與乎二十六祖、不如蜜多同其名也。有曰不若多羅者、與乎二十七祖、般若多羅同其名也。有曰達磨多羅者、與乎二十八祖、菩提達磨法俗合名同也。（其義見於本傳）其他祖同者、若曰掬多堀、或上字同而下異、或下字異而上同、或本名反而別名合者。如商那和脩曰舍那婆斯之類是也。

つまり、契嵩は第二十六祖不如蜜多から第二十八祖菩提達磨の系譜を『出三蔵記集』の弗若蜜多から達磨多羅の「別名」として論じ、『北山録』の主張を退けようとするのである。このように婆須蜜系の祖統説を補強することによって、再び慧遠を禅宗の系譜の中に登場させるのである。さらに、『伝法正宗論』には、

夫禪經者、蓋出於菩提達磨、而佛馱跋陀羅所譯。廬山慧遠法師序之本經其序。或亡出遠名。進出三藏記見之最詳也。不淨觀經其序亦宋僧慧觀之所著。達磨者如來直下之相承者也。佛馱跋陀羅乃佛大先之弟子、而達磨法門之猶子也。（中略）慧皎高僧傳。謂佛馱跋陀去秦、而會遠公於廬山、譯出禪數諸經。僧祐出三藏記傳跋陀亦曰、嘗與遠公譯此禪經、而遠公乃自跋陀傳其法要。跋陀則受之於達磨。故其序述乃如此之廣大微妙祕密者、蓋發明

其經主之心耳。此所謂識吾正宗之詳者也。

と述べるように、菩提達磨の「猶子」である仏陀跋陀羅から禅法と正しい相承を伝聞された人物として慧遠が登場するのである。図示すると以下の通りである。



契嵩は『高僧伝』等を用いて、初期禅宗史の慧遠像を再び燈史上に登場させた。そして、契嵩の説いた祖統説は嘉祐七年（一〇六二）に大蔵経へ編入されその後の禅宗における正式な燈史として定着していく。

4、普度の慧遠像と正統性について

先の検討で、初期の禅宗史における慧遠像の形成とその慧遠像を受容した仏日契嵩の慧遠像について論じてきた。契嵩の主張する慧遠像は、初期禅宗史の慧遠像をそのまま受けるのでは無く、仏陀跋陀羅から達磨の禅法と正しい祖統説を受けた人物として慧遠像を再浮上させた。このような契嵩の慧遠像は、その後の中国浄土教を論ずる上でも欠くことのできない記述であり、後代に形成されてきた白蓮宗にも大きな影響を与えている。その一例が、白蓮宗中興の祖と言われる優曇大師普度（―一三三〇）の慧遠像である。普度と契嵩の関わりについては、安藤智信の研究[44]によって明らかであるが、若干の情報を加えつつ考察する。

十一世紀から十二世紀の時代は、宗暁『楽邦文類』や志盤『仏祖統紀』等によって浄土教の「始祖」としての慧遠像が形成される時代である。慧遠の事績を慕う修行者は、浄土教の始祖として慧遠を位置付け、念仏結社を模倣した。しかし、そのような結社集団が登場する中、在俗的性格を強くし、邪教的扱いを受けた集団も看取できる。その一例が、茅子元（―一一六六）が結社した「白蓮宗（白蓮菜）」である。『仏祖統紀』の南宋紹興三年（一一三三）の条には、

呉郡延祥院僧茅子元者、初學於梵法主、依放台宗、出圓融四土圖。晨朝禮懺文、偈歌四句、佛念五聲、勸諸男女、同修淨業。自稱白蓮導師、坐受衆拜、謹葱乳不殺不飲酒、號白蓮菜。受其邪教者、謂之傳道、與之通婬者、謂之佛法。相見傲僧慢、人無所不至。愚夫愚婦、轉相誑誘。聚落田里、皆樂其妄。有論於有司者、正以事魔之罪、流於江州。然其餘黨效習至今爲盛。

と述べられるように、その教えが「邪教」と見做され、指導者の茅子元は「事魔之罪」によって江州に流される。また、茅子元が没して百年以上経った頃にも、その集団は活動しており、批判の対象となっているのである。ただし、志盤等の批判する「白蓮宗」の教えは、子元が残した著作の中に見当たらない。小笠原が指摘するように、子元の教義は、西方浄土を認め、人々に穢土を厭い浄土を願生するように勧める点では、従来の浄土教者達の教えと変わるものではなかった[45]。志盤の評価は、子元の教義と俗信化した白蓮宗の教義を一つのものとして批判している点には注意しなければならない。

さて、このような白蓮宗を「邪教」視する評価に対し、復教運動を展開し、国家から保護を得ようと活動したのが優曇大師普度である。普度は、大徳九年（一三〇五）ごろ完成した『廬山蓮宗宝鑑』において、子元の教えが浄土教として正しいことを主張し、

嘗見稱蓮宗者、未諳念佛旨趣、棄本逐末、著相修行、淨業正因逮將沈沒。皆是懷寶迷邦、背眞向僞。從其事者紛如牛毛、具正見者尠若麟角。致令上慢之徒輕忽吾佛之道[46]。

と述べて、「蓮宗」を偽って称する集団を志盤同様に批判している。つまり、普度は、「子元の白蓮宗」と「邪宗化した白蓮宗」とを区別し、正統な仏教の一宗派として再興しようと図ったのである。このような態度は、普度の慧遠像にも現れている。『廬山蓮宗宝鑑』「念仏正派説」には、邪宗化した白蓮宗の慧遠像について以下のような記述がある。

後之所習念佛者、不知吾祖之本末、失其源流。多見世之薄福闡提輩、僞撰廬山成道記、裝飾虛辭、盡是無根之語。誑惑善信、遍傳在人耳目。逮今不能改革。予乃參考大藏弘明集高僧傳、察其詳要略擧七事。以破群惑識者鑒之[47]。

普度は、『廬山成道記』に説かれる七つの伝記について、『弘明集』や『高僧伝』の内容と比較し、これを偽伝の説[48]と指摘するのである。宋代以降現れた仏教諸宗の系譜は、師資相承を明らかにし、自己の正統性を主張するものであったが、系譜の固定化は「正統」の対称である「異端」も生み出す。浄土教の「始祖」としての慧遠像もその例外ではない。普度の課題は、邪宗化した白蓮宗の慧遠像を「異端」とし、子元の白蓮宗を慧遠の系譜に連ねることで「正統」化することにあるといえる。

それでは、普度本人の慧遠像は如何なるものだったのか。結論から言えば、それは宗暁『楽邦文類』や志盤『仏祖統紀』等に見られる中国浄土教の「始祖」としての慧遠ではなく、釈尊から続く正統な浄土教者慧遠という像であった。

普度は、契嵩が『伝法正宗定祖図』等の入蔵をする際に認めた「再書上仁宗皇帝」の文を引用して、

明教大師曰、能仁之垂教也、必以禪爲宗而佛爲祖。（中略）予嘗探大藏、或經或傳校驗、其所謂禪宗者、佛祖之心也。佛説一大藏教、未嘗不以心爲宗也。嗟乎、衆生之根器異也。又安得以一法而明之。我佛平等設化、於是對其病而投其藥耳。且夫淨土

一宗念佛之法、有實有權、有頓有漸。皆以顯如來所證之實理、廓衆生自性之本源。以念佛三昧攝一切人、明心見性入於佛慧。（中略）遠公祖師得是三昧、而以此三昧示一百二十三人、同修同證。思專想寂、以至究竟。吾祖於是深存遠圖、大援群生。且以晋地新經未來。禪法甘露國所未聞。實相宗本、人有異説。乃命弟子踰越葱嶺、遠迎禪師究尋經本。

と、契嵩の「能仁之垂教也、必以禪爲宗而佛爲祖」という内容から禅を宗としない仏教はないとし、浄土教の念仏三昧もその延長に位置付ける。また、慧遠が念仏三昧の禅法を誰から授かったかという問題についても、契嵩の『伝法正宗定祖圖』を根拠に仏陀跋陀羅から禅経を授かった伝記を引用している。契嵩はあくまでも慧遠を禅宗者としか見ていないが、普度は先の契嵩の慧遠像に基づき、さらに禅宗の法脈の延長線上に浄土教の「始祖」としての慧遠を合流させていくのである。

5、おわりに

本論において、禅宗における慧遠像の形成と定着、そして、浄土教の慧遠像との合流という変遷について検討した。検討結果は以下の通りである。

① 慧遠が禅宗の燈史において初めて確認できるのは『歴代法宝記』である。『歴代法宝記』は、当時偽経として扱われていた『禅門経』の正当性を仏陀跋陀羅伝に仮託し、初めて禅宗の燈史上に慧遠像を形成した。

② 契嵩は『伝法正宗論』等において『宝林伝』系の祖統説を採用し、仏陀跋陀羅から菩提達磨の正しい禅定と相承を受けた人物として慧遠を登場させる。そして、契嵩の祖統説は大蔵経に入蔵され、その後の禅宗における正式な燈史として定着した。

③ 普度は『廬山蓮宗宝鑑』において、邪宗化していた白蓮宗を復興するために禅宗側の慧遠像をも利用し正統性を主張する。そして、菩提達磨の法脈の延長に慧遠を位置付けることによって、浄土教の念仏者という慧遠像と仏祖から禅を受け継いだ慧遠像を合流させる。

本論において論じてきたように、禅宗にとっての慧遠像は史実ではないにせよ、その後の禅宗・浄土教の流れに大きな影響を与えた。慧遠は後人にとっての理想的な禅師であり、多くの禅師や浄土教者が彼の結社を模倣することで自他の救済を実現した。その結果、浄土教に説かれる慧遠とは異なった形態の結社を形成していく。慧遠伝は、それを可能にする一つのツールであり、自らの正統性を主張する根拠としても有用であったことが推測される。

また、本論で中国の禅宗における慧遠像を検討してきたが、禅浄双修論[49]との関わりについては言及することができなかった。先行研究では、禅浄双修の発生要因として天台浄土教（知礼・遵式など）の中で成立してきた「唯心浄土」説が禅師にも積極的に取り入れられたことが指摘される。その「禅師が積極的に取り入れる」一因と

して禅宗の慧遠像が影響していないか、または、禅浄双修論の正統性を担保するために有用であったとは考えられないだろうか。仮説の段階であるが今後の課題として検討を進めていきたい。

註

① 柴田泰「中国浄土教の系譜」一三六―一四〇頁

② 道端良秀「支那浄土教の時代区分とその地理的考察」一七頁―四一頁

③ 僧伝に登場する高僧の模倣については北條勝貴「先達の物語を生きるⅠ行の実践における僧伝の意味Ⅰ」が詳しく論じている。北條は、鹿島徹の「物語り論的歴史理解」の議論を基礎として僧伝というテクストが生み出す宗教的実践について考察しているが、この「物語り論的歴史理解」とは、鹿島によると、

① 物語り論的歴史理解は「歴史は物語である」と主張するものでは無く、「歴史は物語られる」ことに目を向け、物語る行為への着目を出発点に「歴史」をめぐる諸問題にアプローチするもの。

② 「歴史は物語られる」ことに着目するとは「歴史は物語られつくすことができる」と見なすことではない。物語行為によって出来事の取捨選択が行われ、それゆえ一定の事象の排除、隠蔽が必ずそこに随伴するという事態にこそ目を向けるもの。

と説明される。本論では鹿島や北條の議論に基づいて慧遠像を検討し、慧遠像が特定の時代や特定の立場から言及される際、最初期の僧伝の内容から一定の事象が排除・隠蔽されながら物語られることに着目していく。

④ 野上俊静「慧遠と後世の中国浄土教―慧遠人間像の変遷―」、湯用彤『隋唐佛教史稿』、任継愈編『中国佛教史』第二巻、安藤智信「近世仏教史上における廬山と慧遠―明教契嵩と陳舜愈および普度の役割―」、柴田泰「中国浄土教の系譜」、桜部建「慧遠―念仏門の鼻祖―」、齊藤隆信「中国初期浄土教再探」、石川琢道「飛錫の実践論―称名念仏と般舟三昧―」、工藤量導「迦才と廬山慧遠」、林韻柔「唐代的彌陀浄土結社及其社會基礎」、柳幹康「永明延寿と「禅浄一致」―蓮宗祖師としての延寿像の形成と変遷―」等の先行研究がある。

⑤ 柴田泰「中国浄土教の系譜」一四六頁

⑥ 桜部建「慧遠―念仏門の鼻祖―」三五二―三五五頁

⑦ その理由として、『高僧伝』や『出三蔵記集』に説示される慧遠伝には、浄土教者としての性格が強く、撰述した文献も少ないためそれ以外の宗師として見出しにくいことや、今回検討する禅宗の慧遠像が偽伝に基づいているため扱いにくいことが考えられる。

⑧ 『大正蔵』五〇・三五八下

⑨ 『大正蔵』五〇・三五八下

⑩ 『大正蔵』四七・八三中

⑪ 『大正蔵』四七・九十下

⑫ 工藤量導「迦才と廬山慧遠」九六頁

⑬ 工藤量導「迦才と廬山慧遠」一〇八―一〇九頁

⑭ 『大正蔵』四七・八三中

⑮ 『大正蔵』四七・一四〇上

⑯ 『大正蔵』八五・一二四四中

⑰ 先に述べた迦才も「録在別傳」と述べ、『高僧伝』や『出三蔵記集』とは異なる伝記を引用している。加藤の指摘によれば、迦才の引用した伝記に出る往生者は「往生西方記驗」に回収でき、両者が同一系統の伝承ではないかと推測している。ただし、迦才『浄土論』は僧叡を慧遠の念仏結社の一員として扱い、「往生西方記驗」には僧叡が独立して述べられるため、全く同様の内容ではないと考えられる。

⑱『大正蔵』八五・一一五五中

⑲高雄義賢『宋代仏教史の研究』八〇―九二頁

⑳『大正蔵』四七・一九二中―一九三下

㉑『大正蔵』四九・二六〇下―二六五上

㉒宗暁と志磐の想定する系譜の承遠、宗賾、延寿の違いについて、柴田泰は、志磐の延寿に対する高い評価と両者の史書作成意図の違いを指摘している。詳しくは柴田泰「中国浄土教の系譜」を参照。

㉓たとえば、省常の浄行社や遵式の念仏会など天台宗を中心に興隆する。これらの念仏結社は、廬山白蓮社の復興運動という側面や白蓮社の名を借りた世俗との社交機関の役割も果たした。（高雄義堅『宋代仏教史の研究』一一〇頁～一二〇頁を参照）

㉔田中良昭『敦煌禅宗文献の研究　第二』三一六頁

㉕柳田聖山『初期禅宗史書の研究』、田中良昭『敦煌禅宗文献の研究　第二』六八一―七二九頁

㉖燈史とは、禅宗における「宗教的信仰的な伝承の表現」（柳田［一九六七］）とされる。

㉗柳田聖山『初期禅宗史書の研究』四八七～四八八頁

㉘柳田聖山『初期の禅史Ⅱ』一〇頁

㉙『大正蔵』五一・一八〇下

㉚柳田聖山『初期の禅史Ⅱ』一九頁、田中良昭『敦煌禅宗文献の研究　第二』三二七頁など。

㉛胡適『神会和尚遺集―附胡先生晩年的研究―』二九四―二九五頁

㉜柳田聖山『初期の禅史Ⅱ』一九頁

㉝『大正蔵』五〇・三三四中―三三五下

㉞『大正蔵』五五・六七三上

㉟『大正蔵』五二・五八四上

㊱『大正蔵』五二・六一一中―下

㊲柴田泰「中国浄土教の系譜」一三六頁

㊳師諱契嵩、字仲霊、自號潜子。藤州鐔津人。姓李。母鍾氏。七歳而出家。十三得度落髪、明年受具戒。十九而遊方、下江湘陟衡廬。（『大正蔵』五二・六四八頁上）

㊴『大正蔵』五二・七一八中

㊵安藤智信『中国中世以降における仏教思想史』五二頁

㊶『大正蔵』五二・七一九上

㊷『大正蔵』五一・七七二中

㊸『大正蔵』五五・六六上

㊹安藤智信『中国中世以降における仏教思想史』

㊺『中国近世浄土教史の研究』九三―九八頁

㊻『大正蔵』四七、三〇四中

㊼『大正蔵』四七、三二一下

㊽牧田諦亮は、この『廬山成道記』について「廬山遠公話」（敦煌文書S・二〇七三）と一致することを指摘しているが、「廬山遠公話」に説かれる慧遠像は、宝暦元年（八二五）の銘がある「硤石寺大随遠法師遺跡」と共通する内容が窺え、唐末期以降に作成された偽伝であろう。「硤石寺大随遠法師遺跡」は、『金石録補』巻十九に収録されているほか『山西碑碣』には拓本が収録されている。また、鎌田茂雄「中国における仏教の伝播経路に関する実態調査」や于飛「《硤石寺大隋遠法師遺迹》碑刻及相关問題考述」等の研究成果がある。この石碑で言及されている慧遠はあくまでも浄影寺慧遠であり、「廬山遠公話」の製作者は廬山慧遠と混同している。

㊾禅浄双修論とは、

①「禅と浄土は本来異質なもの」という暗黙の了解が含まれる。（例：天台浄土教を「台浄双修」とは言わない。）

②禅行と浄土行の双修となるが、主に禅師・禅系居士を指して、浄土諸師の禅行を指さない。（例：道綽禅師、法照禅師と呼ぶが、彼らの行った禅定を「禅浄双修」とは言わない。）

と定義される宋代以降に起こった新しい浄土教の形態を指す。（柴田泰「中国における禅浄双修思想の成立と展開」参照）

〈参考文献〉

・書籍

木村英一編『慧遠研究』研究編　創文社　一九六二

小笠原宣秀『中国近世浄土教史の研究』百華苑　一九六三

柳田聖山『初期禅宗史書の研究』法藏館　一九六七

柳田聖山『初期の禅史Ⅱ』筑摩書房　一九七一

常盤大定『寶林伝の研究』国書刊行会　一九七三

塚本善隆『唐中期の浄土教』法藏館　一九七五

高雄義堅『宋代仏教史の研究』百華苑　一九七五

湯用彤『隋唐佛教史稿』中華書局　一九八二

道端良秀『中国仏教史全集』第六巻　書苑　一九八五

任継愈編『中国佛教史　第二巻』中国社会科学出版社　一九八五

武内紹晃　ツルティム・ケサン　小谷信千代　桜部建著『浄土仏教の思想第三巻　龍樹　世親　チベットの浄土教　慧遠』講談社　一九九三

鹿島徹『可能性としての歴史―越境する物語り理論―』岩波書店　二〇〇六

安藤智信『中国近世以降における仏教思想史』法藏館　二〇〇七

田中良昭『敦煌禅宗文献の研究　第二』大東出版社　二〇〇九

・論文

野上俊静「慧遠と後世の中国浄土教―慧遠人間像の変遷―」（『慧遠研究』研究編所収、一九六二）

安藤智信「〈蓮宗宝鑑〉管窺―契嵩とのかかわりをめぐって―」（『大谷学報』第六〇号、一九八〇）

安藤智信「近世仏教史上における廬山と慧遠―明教契嵩と陳舜愈および普度の役割―」（『中国史上における宗教行政と地域社会研究報告』所収、一九八一）

安藤智信「蓮宗寶鑑の研究―本書の背景、意図と歴史的意義―」（『大谷大学真宗総合研究所研究所紀要』二、一九八五）

道端良秀「支那浄土教の時代区分とその地理的考察」（『中国仏教史全集』第六巻所収、一九八五）

柴田泰「中国浄土教の系譜」（『印度哲学仏教学』一、一九八六）

柴田泰「中国浄土教と禅観思想」（『印度哲学仏教学』三、一九八八）

柴田泰「中国における禅浄双修思想の成立と展開」（『印度學佛教學研究』四六、一九九八）

柴田泰「蓮社列祖としての延寿と宗賾」（『印度學佛教學研究』四八、一九九九）

張欣「『蓮宗宝鑑』における唯心念仏思想」（『印度學佛教學研究』五四、二〇〇五）

八力廣超「『廬山蓮宗宝鑑』の思想」（『印度哲学仏教学』二二、二〇〇七）

齊藤隆信「中国初期浄土教再探」（『日中浄土』第十九号、二〇〇八）

石川琢道「飛錫の実践論―称名念仏と般舟三昧―」（唐中期仏教思想研究会編『念仏三昧宝王論の研究』所収、二〇〇九）

工藤量導「迦才と廬山慧遠」（『浄土学』第四八輯、二〇一一）

林韻柔「唐代的彌陀浄土結社及其社會基礎」（『唐代史研究』第十五号、二〇一二）

柳幹康「永明延寿と「禅浄一致」―蓮宗祖師としての延寿像の形成と変遷―」（『仏教学』第五五号、二〇一三）

加藤弘孝「飛錫撰『念仏三昧宝王論』と廬山慧遠崇拝―往生伝の変遷と関連して―」（『仏教文化研究』五八、二〇一四）