

## 廬山慧遠の教学について

— 中国人仏教者としての自覚 —

魏 藝 WEI YI

### 要旨

本稿は、修行実践という視点から、慧遠の著した書物及び彼の伝記資料などを用いて、慧遠の教学に関する三点について検討を行うものである。一つは沙門としての自覚である。慧遠が提唱した仏教は、戒・定・慧の三学に基づく実践と世俗的な教化を行うものであり、自利と利他の完成を目指すものである。二つに、「神不滅」を基調とした「心・意識」論である。「有情」≡含識である衆生は涅槃に入ると理解されていた。すなわち、慧遠が提唱した素朴な「有情」「無情」説こそ、後世の無情（非情）非成仏説の原初形態となったのである。三つに、慧遠の信仰対象である。主に宋代以後、慧遠は浄土教の祖であると認められている。しかし、慧遠の仏像前での集会活動を見ると、必ずしも特定の一仏ではなく、釈迦仏・阿弥陀仏・大智通勝仏あるいは他の名号を有する仏等をも信仰対象としていた。

以上の三点より、慧遠は当時における仏教受容の現状を踏まえた理論を確実に構築しており、そういう意味においては彼も中国仏教の骨組みを作ったといえる。

キーワード… 廬山慧遠 三学 神不滅 有情成仏 弥陀信仰

### 一、はじめに

廬山慧遠(三三四—四一六)の功績は、中国の伝統的な老荘・儒教思想とインドから伝来した仏教思想を融合しながら、仏教の優位性を主張したことにある<sup>1</sup>。その結果、仏教は六朝の士大夫に受容され、そして中国社会に根づいた。中国の伝統思想と仏教思想を融合するため、慧遠は二つの理論を提唱している。一つは「明報応論」「三報論」に見られるような因果応報、いわゆる業報思想<sup>2</sup>である。もう一つは「形尽而神不滅論」(『沙門不敬王者論』に収録)である。後者において、慧遠は「神」という概念を用いて、輪廻を繰り返す、あるいは涅槃に入る(また浄土に生まれるか)主体をはっきりさせたのである。これは神滅と神不滅の論争が六朝時代に盛行していくことにつながる。また、当時の仏教信仰者は「仏陀とは何か」および「いかに仏陀(聖人)となるか」という二つの問題にきわめて関心を示したと言われる<sup>3</sup>。したがって、出家者としての慧遠も、この二つの問題に注目していたと見てよいであろう。

従来の研究では、廬山慧遠の浄土思想・禅思想・般若思想などについて論及するものがほとんどである。念仏であろうと禅であろうと、いずれの観点からみても、慧遠は後世の中国仏教に多大なる影響を与えている。ところが、「廬山慧遠の教学」という総括的な言葉を使用すること自体が避けられているのも事実である。その原因としては、「文句は繁積にして、諸学は尋ね難し」(大正五五・一一〇中)として鳩摩羅什(三四四—四一三、あるいは三五〇—四〇九)訳『大智度論』の煩瑣な文言を削略簡潔にした『大智論抄』(二〇巻)が散逸していること、現存している慧遠の著書が短いものばかりであること、彼の思想を体系的にまとめた著作が存在していないこと、など様々な点が挙げられる。

本稿は、修行実践という視点から、慧遠の自筆の書物及び彼の伝記

資料などを用いて、慧遠の教学について検討を行うものである。以下、「沙門としての自覚」、「神不滅論に基づく中国仏教の展開」、「慧遠の信仰対象」という三つの項目に基づきながら、中国仏教における慧遠の全体像の解明をはかりたいと考えている。なお、先行研究の細かな問題点などについては、項目ごとにそれぞれ論じているので、「はじめに」においては本小論の問題意識を提示するにとどめた。

## 二、沙門としての自覚

本章では、慧遠の書物及び慧遠教団の実践活動から次の二点を検討する。一点目は、戒・定・慧の三学に基づく仏道修行を目指したことについて、二点目は、自利と利他の実践を両立させたということである。この二点は中国僧侶としての慧遠の基本的な立場であったと考えられる。

慧遠の生涯を学術的な観点から二分すれば、三八一年に師の道安（三一―三三五）と別れて後、自らの思想を独自に打ち出した時期と、鳩摩羅什との問答（『大乘大義章』）から多分な影響を受けた時期（問答を終える四〇九年以後）となる。慧遠と羅什が問答を行う以前においては、「三報論」（三九四）「明報応論」（四〇一）『沙門不敬王者論』（四〇四）の撰述と念仏結社の設立が主な活動であり、慧遠と羅什の問答後では、『仏影銘』（四一三）の執筆が行われている。先行研究では、慧遠の仏教は般若学と禅観実践の二つの基盤にしたものであるとよく言われる。<sup>7</sup>あるいは、実践面においては禅思想を強調しているとも指摘されている。<sup>8</sup>しかし、慧遠の仏教は、このような禅定や智慧という個別的な側面から強調されるべきものではなく、中国僧（沙門）としての総合的な視点から評価しなければならないと筆者は考えている。そこで、「仏道を歩む沙門（行者）」という視点にたち、慧遠の著

作や慧遠伝などの資料を用いて、彼の生涯にわたる戒・定・慧の三学に基づく実践について検討を行う。

まず、戒学について見ると、「遠法師与桓太尉料簡沙門書」（四〇三）『弘明集』所収）には次のように述べられている。（傍線や番号は筆者。以下同様）

經教所開凡有三科、一者禅思入微、二者諷味遺典、三者興建福業、三科誠異、皆以律行為本。  
（大正五二・八五中）

仏教の教えには、禅定、經典諷味、福業興建という三科があるが、いずれも律行、すなわち戒律を守ることを根本とすると説かれている。諷味遺典は、經典を諷誦し、その意味を味わうことであるから、經典を研鑽すると理解してもよい。<sup>9</sup>福業興建は福業をもたらず善行を行うことである。

当時の権力者である桓玄（三六九―四〇四）は、非行が目立つ沙門に厳しく対応する政策を実行した。それに対して、慧遠は上掲した文章を著し、沙門としての行いを教導・教誡したのである。すなわち、慧遠は沙門にふさわしい行い（仏教の教えに適った行い）は、戒学・定学・經典研鑽・福業であるとし、これらを沙門としての行いの根幹に据えていることが知られるのである。

また、慧遠に関する伝記資料においても、慧遠が律行（戒学）を重要視していた記述が多々見られる。すなわち、『出三藏記集』「慧遠伝」には、

初經流江東多有未備。禅法無聞律藏殘闕。遠大存教本憤慨道欠、乃命弟子法淨等遠尋衆經。…中略…所以禅法經戒皆出廬山幾且百卷。

初関中訳出十誦、所余一分未竟、而弗若多羅亡、遠常慨其未備、及聞曇摩流支入秦、乃遣書祈請。令於関中更出余分、故十誦一部具足無闕。  
(大正五五・一一〇上)

とある。漢地に伝えた禅経と律蔵が不十分であるから、慧遠は弟子の法浄(生没不詳)などを遣わして経典を求め、また曇摩流支(三九九―四一六)に対して『十誦律』を全巻にわたり訳出してほしいと願い出した。これは慧遠が戒学と定学を重要視していたという一証にある。

慧遠は律蔵を重要視するばかりか、自ら僧尼節度・法社節度を制定したことも注目される。これについて『出三蔵記集』には、

法社節度序积慧遠 外寺僧節度序积慧遠  
節度序积慧遠 比丘尼節度序积慧遠  
右法論第七帙戒蔵集八卷  
(大正五五・八四上)

とある。念仏結社には在俗の信者もいたから、おそらく「法社節度」は出家者・在家者が共に守るルールであったと考えられる。これも慧遠が戒学を確実に実践していた証拠である。

さらに、慧遠が戒を重視したことは、弟子の劉遺民(三三二―四一〇)に送った手紙からも知ることができる。「与劉遺民書」(四〇九、『広弘明集』所収)には次のように記されている。

君諸人並為如来賢弟子也、策名神府為日已久。徒積懷遠之興、而乏因籍之資。以此永年、豈所以励其宿心哉。意謂六齋日、宜簡絶常務専心空門。然後津寄之情篤、来生之計深矣。  
(大正五二・三〇四中)

この文で注目すべきは、六齋日<sup>10</sup>の修行と来生とが結びつけられていることである。しかも、「与劉遺民書」(四〇九)以前に翻訳されている羅什訳『大智度論』(四〇五年訳)では、六齋日、持戒、来生を次のように示す。

仏言、三事必得報果不虛。布施得大富、①持戒生好処、修定得解脱。若単行尸羅得生好処。…中略…

問曰。②白衣居家唯此五戒、更有余法耶。

答曰。有一日戒、六齋日持功德無量。若十二月一日至十五日、受持此戒其福甚多。  
(大正二五・一五九中)

傍線部①では、持戒によって好ましいところに生まれることと、禪定によって解脱することが説かれている。傍線部②などでは、在家者は六齋日に持戒すると無量の功德が受けられるという。

以上をもって「与劉遺民書」の内容を確認すると、慧遠は在家者である劉遺民に対して、六齋日の修行を行うことで来生には好ましいところに生まれると述べていたのであるから、これは前掲の『大智度論』の本文と内容的によく合致している。また、「与桓太尉論料簡沙門書」に述べた三科の興建福業の内容と、「六齋日の持戒は福が多い」とする点が共通している。したがって、慧遠が戒律を重視していたことは明白であり、『高僧伝』にはその他にも、臨終の前に慧遠が戒律を厳守していたという記述も見られ<sup>11</sup>。以上のように慧遠が律行すなわち戒学を重要視しながら仏道を実践していたことが知られるのである。

次に定学と慧学であるが、これは禪定と、それによって獲得される智慧のことである。これについて「念仏三昧詩集序」(四〇二)「廬山出方便禅経統序」(四一一)などには、定と慧との緊密な関わりが述べら

れる。まず「念仏三昧詩集序」である。

夫称三昧者何、専思寂想之謂也。思專則志二不分。想寂則氣虛神朗、氣虛則智恬其照、神朗則無幽不徹。…中略…猶或若夫尸居坐忘冥懷至極智落宇宙而闇蹈大方者哉。  
(大正五二・三五一中)

これによると、慧遠は三昧とは「専思想寂之謂」であると定義する。ここには「気虚神朗」や「智恬其照」などのような道教や老荘思想の用語が見られるが、要するに、身心を統一させることができれば、智慧のはたらきはすべての物事に通達すると述べているのである。

さらに、慧遠は智慧と密接に関わる禅定を如来と関連させて述べている。「念仏三昧詩集序」には、

又諸三昧、其名甚衆、功高易進念仏為先。何者①窮玄極寂尊号如来、体神合変応不以方。故令人斯定者。昧然忘知。即所縁以成鑿。明則内照交映而万像生焉。非耳目之所至。…中略…於是②觀夫淵凝虚鏡之体。則悟靈根湛一清明自然。…中略…以茲而觀、③一觀之感、乃発久習之流覆、割昏俗之重迷。  
(大正五二・三五一中)

とある。傍線部①では、如来とは玄と寂のきわまった尊きものであり、靈妙なはたらきを体得した如来は衆生の願いに随い変化するため、現れるすがたは定まっていなくていいと説く。次いで傍線部②では、虚なるすがたの本体を見れば、靈根(妙物なる神)は湛一にして清らかで自然であるという。さらに傍線部③では、一たび如来の応現を感じれば、久しく習い慣れてきた煩惱の覆いはらい、昏い俗なる重迷を断つことができる、と説くのである。

これは、後の『大乘大義章』(四〇七―四〇九)に見られる「問所縁之仏、為是真法身仏、為變化身乎」と、「経説念仏三昧見仏…中略…專則成定、定則見仏」と関連していると思われる。いずれにしても慧遠が仏道実践における「見仏開悟」についての疑問を問いかけたことは明らかである。よって、「念仏三昧詩集序」は禅定と智慧との関連性を示すと考えられる。

次いで、「廬山出修方便禅経統序」(四一一)に見られる禅定と智慧の緊密性についても確認しておきたい。

夫①三業之興以禅智為宗、雖精麁異分而階藉有方。…中略…②禅非智無以窮其寂、智非禅無以深其照。則禅智之要照寂之謂、其相濟也。照不離寂、寂不離照。感則俱遊、応必同趣。功玄於在用、交養於方法、其妙物也。  
(大正五五・六五中)

傍線部①では、三業を興すにあたって禅定と智慧とを根本とする旨が述べられ、傍線部②では禅は智でないので寂を極めることができない、智は禅でないので照を深めることができないといひ、禅智の要、照寂の謂われを考えれば、この両者は互いに相互補完の関係にあると述べている。要するに、定学と慧学との密接な関係を示しているのである。

慧遠が慧学(智慧・般若)について述べたものとしては、『大智度論』に関連するものがほとんどである。『出三蔵記集』には、慧遠が『大智論抄』(別名『般若経問論集』、『要論』)を撰述したと記されているが、残念ながら『大智論抄』二〇巻は現存していない。したがって、慧遠における慧学については「大智論抄序」(四〇六以後)という短い序文から読み取るしかない。

發軔中衢啓惑智門、以無當為実無照為宗。無當則神凝於所趣、無照則智寂於所行。寂以行智則群邪革慮、是非息焉。神以凝趣則二諦同軌、玄轍一也。  
(大正五五・七五下)

傍線部には、智慧のはたらきによって諸々のよこしまな惑いを改めれば是と非の対立はなくなり、精神統一すれば、二諦は同じ道となり、神妙なる真理は一となることが示されている。

それに、慧遠が学習した経典は決して般若経典だけではない。「阿毘曇心論序」や「三法度序」などの序文も作成している。さらに、鳩摩羅什との仏教教義に関する問答集『大乘大義章』によると、慧遠は『維摩経』<sup>16</sup>『法華経』<sup>17</sup>『般若舟三昧経』などの経典を研鑽したことが知られる。慧遠がどのような経典を重視したかという問題に関して結論を出すことは難しいが、彼が上述した経典・論書を全般的に取り扱ったと見てよさそうである。

以上のことから、慧遠と門下の弟子達は、戒・定・慧の三学に基づいた仏道を実践していたことが知られる。加えて、「念仏三昧詩集序」(四〇二)↓「与桓大尉論料簡沙門書」(四〇三)↓「大智論抄序」、『十誦律』の訳出を要請、劉遺民に書簡を与える(四〇九)↓「廬山出修行方便禪經統序」(四一一)、このような順序で見ても、慧遠は道安の門下から離れた後も、戒・定・慧の三学を基調としていたことが明らかである。

ところで、慧遠の仏道実践を確認する上で見過ごすことの出来ない問題がもう一つある。それは慧遠の「沙門たる身分」に関しての自己認識である。従来、王法と仏法、儒教と仏教、あるいは儒仏道三教論争などに関する研究では、『沙門不敬王者論』『出三藏記集』『高僧伝』などを用いて、仏教と王権を常に結び付けて論じられてきた。例えば、道安

の「不依国主則法事難立」(大正五五・一〇八上)という発言は中国仏教の現状を表明し、仏法は王法に付属するものと理解されている。そこで以下、道安とは異なる沙門のあり方を説く『沙門不敬王者論』(大正五二『弘明集』所収)を中心としながら、慧遠における沙門観について確認したい。まず注目したいのは「遠法師答」である。

仏経所明凡有二科、①一者処俗弘教、二者出家修道。処俗則奉上之礼、尊親之敬、忠孝之義、表於經文、在三之訓彰于聖典、斯与王制同命有若符契。…中略…②出家則是方外之賓、迹絶於物、其為教也。…中略…道之与俗反者也。是故②凡在出家、皆隱居以求其志、變俗以達其道。  
(大正五二・八三下)

慧遠の見解によれば、在家と出家とは別々の役割があると考えられる。これについて傍線部①には、在家者は世俗にあって仏教を弘める役割を果たし、沙門は出家して仏道を実践する役割を果たすと述べられている。傍線部②によると、出家は世俗から離れて出世間のものとなり、行いも世俗と断ち切るという。そして、世に出ないように隠れ住んで志を求め、俗人とは異なる修行の道を達成しなければならないと述べている。以上の文章は当時の支配者である桓玄に対して述べたもので、これは伝統的な中国思想を学び、かつ仏教思想を数十年学んだ後に示された慧遠の見解といえる。ここで慧遠は、世俗と異なる出家の志を求めて道を歩むものが沙門であると強調している。

また、類似する表現が慧遠の他の文献にも見られる。すなわち、『沙門不敬王者論』の第二小論「出家」には、

【ア】出家則是方外之賓、迹絶於物、其為教也。患累縁於有身、

不存身以息患。知生生由於稟化、不順化以求宗。求宗不由於順化、則不重運通之資。息患不由於存身、則不貴厚生之益。此理之与形乖、道之与俗反者也。  
(大正五二・三〇中)

と述べられている。これは前掲の桓玄に送った返信とほぼ同内容である。ここに見られる「生生」は、『易・繫辭上』の「生生之謂易」からの影響であり、その意味は次々と生ずるさまをいう。なお、「生生」という語は、伝統的に「道」を形容して「生生不息」とも言われる。また、前掲の本文に見られる「厚生」という語は、身心を養う長寿を保つこと、あるいは民の生活を厚くするか、あるいはまた養生という意味がある。いずれの意味を取っても、「生」を重要視している伝統的な中国思想<sup>24</sup>（道教・儒教）と違ってよからう。すなわち、これらの言葉は世俗的な考え方を示したもので、方内について述べたものである。その前提となるものが、患病であり、生死であった。このような世俗的な患や生などを終えることが、まさしく出家者の志に他ならない。そこが仏道と世俗との異なるところである。仏教徒である慧遠は、中国の伝統思想である「生生不息」と仏教の根本思想である「生生息」（≡涅槃、輪廻転生を息む）との相違を理解した上で、これを伝えようとした。そして、「生生と身」は、後に『大乘大義章』において質問する「凡夫身と法身」の問題へと進展していくのである。

それは後述するとして、慧遠は他でも出家の役割を述べている。

【イ】是故凡在出家。…中略…故能拯溺俗於沈流、拔幽根於重劫、遠通三乘之津、広開天人之路。如令一夫全徳、則道洽六親沢流天下。  
(大正五二・三〇中)

慧遠は出家者となることで生死流転の流れに溺れる世俗の人々を拯いあげ、きわめて長い時間積み重ねた煩惱の根を抜いて、遠く三乗に通じる渡し場を通り、天界・人界の路を広く開くことができる<sup>25</sup>と述べている。そのあり方を慧遠は、例えば一人が徳を全うすれば、その道（教え）は六親眷属にまであまねく及び、その恩沢は世の中に流布するようなものであるとする。これを見ると、慧遠は「世俗の人々を教化して救済するという道を負うのが沙門である」と、仏道的観点より強調していることが知られるのである。

さらに、『沙門不敬王者論』の最後にも、慧遠独自の見解が示される。すなわち、

【ウ】夫称沙門者何耶。謂其能發蒙俗之幽昏、啓化表之玄路、方將以兼忘之道与天下同往。…中略…衆寶於是始悟冥塗以開轍為功、息心以淨畢為道。  
(大正五二・三二中)

とある。ここでは慧遠自らが「沙門とは何者であろうか」と自問している。そして自ら答えて次のようにいう。「沙門とは自らを凡俗の迷いから解き放ち、超越的な世界を啓く存在であり、物（実法）と我（実我）の両方を忘却することで、世間の人々と同じく超越の世界に行くのである」と答えている。

纏めると、上掲した資料【ウ】の「沙門」と「息心」<sup>26</sup>は共に仏教僧を指した言葉である。【ア】の「沙門の志」は世俗と異なる道（輪廻転生からの脱出）を求めるといふ自利の表現に他ならない。そして、【イ】は世俗の人々を教化して救済する道を負う利他を意味している。つまり、【ウ】は自利と利他の融合であり、最後には沙門も世俗の人々も共に同じく超越した世界に行く<sup>27</sup>と主張するのである。これこそ、慧遠にお

ける沙門としての自己認識であり、慧遠の仏道観であったと考えられる。また、慧遠は沙門の礼制についても論じている。

このように見てくると、慧遠は「方外之賓」である沙門にとって最も重要なことは、王者に礼拝することではなく、沙門としての「道」に置いていたことが知られる。さらにいえば、自らの求道と他人の救済を強く説く点は、明らかに大乘仏教において説かれる菩薩の自利利他を意識している。よって、慧遠はさらには教団の指導者として、自らの「教化」を展開するのである。この点について一つの例がある。『弘明集』所収「三報論―因俗人疑善惡無現驗作―」（三九四）と『沙門袒服論』（四〇七）の二つの論書がそれである。

「三報論」の副題を見ると、当時、在家者の中に善惡の行いが招く報いについては証拠がないと疑う人がいることが記されており、このことは当時、因果応報の道理を説く仏教を信じていない者が存在していたことを裏付ける。さらに、「三報論」の最後には次のように述べられている。

則知有①方外之賓、服膺妙法洗心玄門。一詣之感超登上位、如斯倫匹宿殃雖積、功不在治理自安消、非三報之所及。因茲而言、②仏経所以越名教絶九流者、豈不以疏神達要陶鑄靈府窮原尽化鏡方像於無像者也。  
（大正五二・三四下）

傍線部①には、沙門は仏道を歩み、一つの感応によって超越的な位（菩薩位）に登るが、それは三報の及ぶところではないと述べられている。次に、傍線部②には仏教経典が他の道教・儒教などの教えを超える理由として、「疏」をもって神が要に達し、靈府（神のとどまる場所）を造りあげ、源を極めて化を尽くすなどと述べられている。ここでは、出世間を強調しながら、仏教の教えを他の伝統的な教えより優れたもの

として理解していることが知られる。

また、慧遠は沙門の礼制についても論じている。

是故世尊①以袒服篤其誠而閑其邪、使名実有当敬慢不雜。②然後開出要之路、導真性於久迷、令淹世之賢不自絶於無分、希進之流不惑塗而旋步。於是服膺聖門者、咸履正思順異跡同軌。  
（大正五二・三二下）

要するに、①袒服によって修行の誠心を専らにして邪な心をふせぎ、沙門の名称と沙門の実質とを相応させる。②出世間の道を開き、長き迷いから真性を導き出し、世俗にとどまる者が「仏教とつながる」機縁を求め、官職につきたい人々が迷い歩むことがないようにさせる。仏教に帰依する人々は、みな正しい思いに順って、異なる足跡の者であっても軌が同じになると述べている。以上は慧遠が沙門の役割を述べているものと見てよい。このように、慧遠は、沙門としての①「自利」と②「利他」の役割を述べながら、出世間性を主張しているのである。その対象は、文通の相手である桓玄であり、または沙門が王者を礼拝すべきであると主張する人々であり、そして慧遠門下の出家者・在家者たちであった。換言すれば、これまで紹介してきた慧遠の多くの発言は、沙門慧遠にとっての「教化」、あるいは「勸化」であったといえよう。これは、後世の仏教における僧侶のあり方について、模範を提供したと考えられる。これまでの議論を纏めておくと、慧遠が提唱した仏教とは、戒・定・慧の三学と福業という四つである。注目すべきは、福業を興建すること、これこそ慧遠の「教化」に他ならない。要するに、慧遠の仏教は、戒・定・慧の三学に基づきながら、世俗への教化を行うものであったと考えられるのである。

## 三、神不滅論に基づく中国仏教の展開

後世によく議論されている「無情非成仏説」<sup>27</sup>の起源は、いまだ明らかになっていない。本章では、この萌芽を慧遠の「神不滅論」に求めることができるか否かについて検討してみたい。キーワードとしては、心、識、神、情、霊である。

仏道実践において重要視されるのは「心」<sup>28</sup>である。そこで、慧遠の書物に見られる「心」の用例を整理すると、およそ以下の通りとなる。

- (1) 衆邪革心、啓殊津之心（『晋襄陽丈六金像讚序』）
- (2) 心法之生、洗心淨慧擬跡聖門（『阿毘曇心序』）
- (3) 『業有三報 受之無主必由于心、心無定司感事而応（『三報論』）
- (4) 理自得於心、而外物未悟（『明報心論』）
- (5) 乘仏理以御心（『答王謚書』）
- (6) 息心以淨畢為道（『沙門不敬王者論』）
- (7) 心不待慮智無所縁（『大智論抄序』）
- (9) 心無常規其變多方（『廬山出修行方便禪經統序』）
- (10) 四相与心法為因（『次問四相並答』）（『大乘大義章』一二問、以下同）
- (11) 前心非後、心故、心心相知（『次問前識追憶後識』一六問）
- (12) 『住寿』為寄之於心、為寄之於形（『次問住寿並答』一八問）

また、「洗心」（心を清らかにする）という語が「三法度序」（三九一）、「念仏三昧詩集序」（四〇二）、「沙門袒服論」（四〇七）、「廬山出修行方便禪經統序」（四一一）などで繰り返し用いられている。<sup>29</sup>

ここでは、慧遠から南朝梁武帝（在位五〇二—五四九）に至るまで、「無情」が成仏の因を持っていないと考えられていたことを確認したい。先行研究に倣って三つの段階に分けてみよう。<sup>30</sup>一つは慧遠の著作に見られる「神」について、二つは弟子の宗炳及び同時代の論争に見られる成仏義について、三つは梁武帝の『神明成仏義』および同時代の文献に見られる成仏義についてである。

さて、慧遠における「神」は、「神不滅論」（四〇四）、「沙門不敬王者論」に収録）に次のように述べられている。

夫神者何耶、①精極而為靈者也。精極則非卦象之所囟。故聖人以妙物而為言。…中略…神也者②円応無主妙尽無名。感物而動、仮数而行。感物而非物故物化而不滅。…中略…③有情則可以物感、有識則可以数求。…中略…則知化以情感神以化伝。情為化之母、神為情之根。情有会初之道、神有冥移之功。（大正五二・三二下）

慧遠は「神とは何か」と発し、次のように答える。すなわち、①精にして極めるものが「靈」者である。精にして極めるものは、「易の」卦象などで囟られるものではない。だから、聖人は妙物をもって名づけられる。②神は円かに応じられ主なく妙にして尽きて名がない。外物を感じて動き、仮数によって行う。物を感じるも物ではなく、したがって物を変化しても滅びることではない。③情があれば物を感じることができ、識があれば道理を求めることができる。「生滅」変化が情によって感じられ、神が変化によって伝達する。情は生滅変化のもととなり、神は情のもととなる。情は外物とまじわる道があり、神にはひそかにうつるはたらきがある、と述べている。

これを見ると、慧遠は①神と霊の関係、②神の性質、③情・識と神の

関係の三点を示していることが知られる。最初の①神と靈の関係は、中国の伝統的な思想である。以下の二つの用例を挙げてみよう。

【i】神靈者、天地之本、而為万物之始也。（西漢・劉向撰『說苑・脩文』）

【ii】陽之精氣曰神、陰之精氣曰靈。神靈者、品物之本也、而礼楽仁義之祖也、而善否治乱所由興作也。（東漢・戴德撰『大戴礼記』「曾子天円」）

【i】によれば、神靈は天と地の本であり、あらゆる事物のみなものである。【ii】によれば、陰氣は神であり、陽氣は靈である。神靈はあらゆるもの本であり、儀礼・音楽・仁愛・道德規範の祖であり、善・非善・治世・乱世のおこるゆえんである。この二つのいずれの資料においても、複合語である「神靈」は世界生成の本であり、派生する意味は超越的な主宰者であるといつてよいであろう。

また、靈は靈魂としても理解される。この場合、特に聖人の靈を指す。これについては以下の用例がある。慧遠の「晋襄陽丈六金像讚序」因积和上立丈六像作」（三六七）に、

①昔衆祐降靈、出自天竺。託化王宮、興于上国。②顯迹重冥、開關神路。明暉宇宙、光宅大千。万流澄源、円映無主。覺道虚凝、湛焉遺照。③於是乘變化以動物、而衆邪革心。矧神歩以感時、而群疑同积。④法輪玄運、三乘並轍。（大正五二・一九八中）

とある。この文章にや四つの要点がある。①仏伝と関わる仏陀観による仏陀<sup>32</sup>聖人、②釈迦仏の応現は迹としての衆生を教化するためのものであるという感応思想、③釈迦仏の応現を感じれば疑いを晴らすことが出来るという見仏開悟、④法輪を転じて一乘に帰せしむ三乘帰一の思想である。その中で「靈」に注目すれば、①の「降靈」は仏陀の「降靈入胎」を指すと考えられるから、この場合の靈は聖人の靈魂を意味しているといつてよいであろう。

続いて、慧遠は世俗世界の万物を以下のように分類している。『沙門不敬王者論』には、

①凡在有方向稟生於大化、雖群品万殊精麁異貫、統極而言、有靈与無靈耳。②有靈則有情於化、無靈則無情於化。無情於化、化畢而生。生不由情、故形朽而化滅。有情於化、感物而動、動必以情、故其生不絶。生不絶則其化弥広而形弥積、情弥滯而累弥深、其為患也。焉可勝言哉。是故③經称泥洹不変以化尽為宅。三界流動以罪苦為場。化尽則因縁永息、流動則受苦無窮。…中略…是故反本求宗者、不以生累其神。…中略…則神可冥、冥神絶境、故謂之泥洹、泥洹之名、豈虚構也哉。（大正五二・三〇下）

とある。①によると、あらゆる決まりがある世界に存在するものは、同じく大化<sup>33</sup>より生をうける。群品（衆生）<sup>34</sup>はさまざまに異なっているが、精と粗とを二分化して、有靈と無靈である。②は有靈と無靈の「生」を説明している。有靈はすなわち生滅変化において有情、無靈はすなわち生滅変化において無情である。変化において情がなければ、変化がおわると生ずることが途絶える。「無情が」生ずることは情によらない、だから形が朽ちれば生滅変化も滅びる（一生のみ）。生滅変化における有

情は、外物を感じて心のはたらきを行い、はたらきは必ず情（心の精神活動）によるので、生から生ままでの生滅変化（輪廻転生）は絶えない。輪廻転生がとまらないとその変化はいよいよ広くなり、転生するすがた・かたちもだんだん多くなる。情はますます滞り、累はますます深くなり、苦しみとなる。③では、経に「涅槃不変」とあるのは生滅変化が尽きることを意味し、三界の輪廻は罪と苦の場所であると説く。変化を尽くすと因縁も永く息み、輪廻を繰り返すと苦しみがきわまりがない。このゆえに、本（生をうけること）に反して宗を求める者は、生を以て神に縛られない。そうして神は静かになり、超越の境地に静まる、これを涅槃と名付ける。涅槃がどうしていつわりのものといえようか、と述べている。

以上のように、輪廻と涅槃を対として考えれば、有情は情があるからこそ、煩惱を生じ、三界での輪廻転生もあり、煩惱を滅して涅槃に入る霊（精なる神）がある。対して、無情は情がないので、一生のみだから輪廻転生もせず、当然煩惱を滅する涅槃に入ることも出来ない。要するに、無情は涅槃（成仏）の対象とならないのである。

慧遠が用いる有情・無情の分類はすでに中国の伝統思想に見られるもので、決して仏教特有の思想ではない。東漢・王充（二七―九七？）撰『論衡』「道虚」には、次のように述べられている。

①世或以老子之道為可度世、恬淡無欲、養精愛氣。夫人以精神為壽命、精神不傷、則壽命長而不可死。成事、老子行之、踰百度世、為人矣。

②夫恬淡少欲、孰与鳥獸。鳥獸亦老而死。鳥獸含情欲、有与人相類者矣、未足以言。草木之生何情欲、而春生秋死乎。夫草木無欲、寿

不踰歲。人多情欲、寿至於百。此無情欲者反天、有情欲者寿也。夫如是、老子之術、以恬淡無欲、延寿度世者、復虚也。<sup>96</sup>

①では道教的な聖人観を示しており、欲望をおさめて執着しないことで精神を養い、長寿不死を得る道が示されている。一方の②には、現実主義者である王充が「道術を身に付けて長生不死を願う養生術」を批判する箇所である。<sup>37</sup>このような王充の『論衡』に現れる思想は、六朝士大夫において一般的な常識であったと考えられる。六朝思想の研究に関しては、ここで詳述することは避けるが、<sup>38</sup>一点だけ述べておきたいのは、「有情」は鳥獸や人のように情を持った類であり、「無情」は草木のような情を持たない類を指すということである。このように見れば、沙門礼拝に対する反論書とみなされる「神不滅論」に用いられる用語も、当時の慧遠教団及び沙門礼拝論を展開する人々にとって共通の理解があったといつてよいであろう。要するに、「神」が情・識と密接にかかわり、その根本となるのは心のはたらきであるということである。そして注目すべきは、無情は輪廻もしないし、涅槃もないということである。

ところで四一六年に慧遠は死去する。その約二十年後、弟子の宗炳（三七五―四四三）が慧遠の神不滅論を継承し、『明仏論』（四三五）を著したことはよく知られている。これは本論に関わる第二期、宗炳及び同時代の仏教者における論争期のことである。まず時代背景を簡単に説明すると、関係する人物は慧琳（？―四三三―四八七？）、何承天（三七〇―四四七）、顔延之（三八四―四五六）、謝靈運（三八五―四三三）などである。慧琳が『白黒論』<sup>39</sup>（又名『均善論』）を著し、白学の儒教・道教などと黒学の仏教を挙げ、儒教・道教・仏教それぞれの長所を示しながら儒仏一致の議論を展開した。その中には、仏教に対する否定や疑問などが見られる。次いで、何承天が『達性論』を著し、神

不滅を批判し、輪廻をも否定する理論を展開した。『白黒論』を宗炳に送ったところ、宗炳は「答何衡陽書」と「又答何衡陽書」という何承天に対する反論書を製作した。謝靈運もまた『白黒論』に関連する『弁宗論』を著した。

これらの論争に関する詳細な検討は別論に譲るとして、ここで強調したい点は、前述の第一期・神不滅論争の継続と見なされる『明仏論』・『達性論』・『弁宗論』などに示される心・識・神の内容が慧遠の思想を受けているという点である。周知の通り、四三六年には慧観（三六八？—四三八、あるいは？—四四六）・慧嚴（三六三—四四三）・謝靈運などによって、曇無讖（三八五—四四三）訳北本『大般涅槃經』（四〇巻、四二一年訳）と法顕将来の『大般泥洹經』（六巻、四一八年訳）が統合・再治され、南本『大般涅槃經』（三六巻）が完成する。これによって南朝仏教では涅槃研究が盛んになったといわれるが、ときを同じくして宗炳によって不滅の「神」と常住の「法身」が結びつけられたのである。<sup>42</sup>

宗炳の説く「神」は「輪廻の主体」と「法身」の二義を含んだものといわれる。『明仏論』には次のように述べられている。

精神不滅、人可成仏。心作万有、諸法皆空。（大正五二・九中）

宗炳は、精なる神は滅びることがないので人は成仏できるといふ。また、心によって「天地の間に存在する」あらゆる事物が作られ、諸法はみな空であるといふ、諸法と空性の関係を力説する。

①今称一陰一陽謂陰陽不測之謂神者。蓋謂至無為道陰陽向渾。故曰一陰一陽也。自道而降使入精神。常有於陰陽之表、非二儀所究、故

曰陰陽不測耳。君平之說一生二謂神明是也。…則②文稷之靈不可謂之滅矣。齋三日必見所為齋者。寧可以常人之不見而斷。…今以不滅之神含知堯之識。…中略…③夫洪範庶徵休咎之応、皆由心来。逮白虹貫日太白入昴、寒谷生黍崩城隕霜之類、皆發自人情。…中略…然②群生之神夫極雖齊、而隨緣遷流成鹿妙之識。而与本不滅矣。…中略…又云。③心為法本心作天堂、心作地獄、義由此也。是以清心潔情妙妙生英麗之境、濁情滓行永悖於三塗之域。

（大正五二・一〇上一一上）

傍線部①は、前掲した資料【ii】神靈が世界を生成するものであるという記述と一致している。傍線部②は、中国の伝統的な儒教祭祀儀礼を例として、文王などの先聖の「靈」が滅びることのないさまをあらわし、聖人の「靈」を祀る対象を述べたものである。一般人に「靈」が見えないとしても、神が滅びたと判断することはできないという。不滅なる神には聖人と同じような識（認識作用）があり、群生における神の極みは齊しくあるが、縁にしたがって鹿・妙の識が分かれるのであって、その根本的なものが滅びることはないと説く。傍線部③は、自然界に生ずる白い虹が太陽を貫き、太白星が東方に沈み、谷に黍が生じ、城が崩れ、霜が降りるなどの災い現象は、心のはたらきより起こると説くものである。したがって、心によって天堂も地獄も作られ、心を清らかにすれば必ずすぐれて美しい境に生まれ、心と行いが汚されれば永遠に三塗の世界に落ちることになるという。

④夫生之起也、皆由情兆。…中略…

⑤識能澄不滅之本。稟日損之學、損之又損。必至無爲、無欲欲情、唯神獨映則無當於生矣。無生則無身、無身而有神、法身之謂也。

(大正五二・一〇下)

傍線部④は、「生」が起こるのは、心のはたらきによるからである。この点は「有情於化、其生不絶」と説く慧遠の見解と一致している。傍線部⑤は、識は不滅の本(神)を澄ませることができ、肉体がなくても「神」があり、これを法身というのであると述べている。以上、宗炳の見解をまとめてみると、以下の三点となろう。

ア、法身観。成仏後の神は法身(仏陀の常住性)である。  
イ、仏陀観。仏陀と聖人を同一視し、最極の精なる「神」を「霊」とする。

ウ、行者の心。人の心によって世俗世界のあらゆる事物が作られ、人の感によって自然における災いが招く。人には認識作用があり、仏道を歩み見仏聞法して成仏することが可能である。

慧遠から宗炳までは一貫して「神不滅論」が基調として説かれており、「仏陀観」「粗・精」という神の二分説「心・識の仏教」という点では、ほぼ見解が一致していると考えられる。

次に第二期における宗炳以外の人物にも注目してみよう。顔延之の『釈何衡陽達性論』<sup>43</sup>には以下のように述べられている。

然①総庶類同号衆生、亦含識之名。…中略…又知大制生死同之榮落。類諸区有誠亦宜然。然神理存没儼異於枯菱變謝。就同草木便当煙尽。而復云②三后昇遐精靈在天、若精靈必在、果異於草木。

(大正五二・二二中)

要するに、聖人には精なる霊があるが草木にはなく、人や聖人の生死と草木の榮枯は異なるものであると述べているのである。したがって、顔延之の説く衆生は認識作用を有する類のみを指し、草木などは一生のみの存在で、涅槃の対象とならないと見ていたことが知られる。宗炳は草木非成仏説を明言していなかったが、慧遠にせよ宗炳にせよ修行者の立場に立っての仏道実践を奨励し、後述するように修行者の心によって結果の報いのあることを強調していた。この点は南朝の仏教信仰者に共有されたものである。

宗炳の時代がおわり、その後中国仏教に大きな影響をもたらすのは、梁武帝の『神明成仏義』である。先学の指摘にもあるように、これをもって神不滅についての論争は終息していく。この『神明成仏義』によって、「心・意・識」を中心とした成仏義が確立され、如来蔵思想に基づく理論が展開したと見なされている。<sup>45</sup>ここでは、心・識・意における成仏の因、そして「土石無心」に関する言及に注目したい。

『神明成仏義』は、「心・意・識」の関係をより明確に解釈している。すなわち、

【1】識者心也。故成実論云心意識体一而異名、心既信矣将何疑乎。  
(大正五二・五四中)

と述べている。『成実論』を引用し、「心・意・識」の三者の関係性は「体が一であり、名が異なる」という。次に精なる神が妙果に帰するあり方について、

【2】何者源神明以不断為精、精神必歸妙果。

臣續曰。神而有尽寧謂神乎。故経云吾見死者形壞体化而神不滅。随

行善惡。禍福自追。此即不滅斷之義也。若化同草木則豈精乎。以其不斷故終歸妙極。憑心此地則觸理皆明、明於衆理何行不成、信解之宗此之謂也。  
(大正五二・五四中)

と述べる。これを見ると明らかかなように、南朝にかけて「神」は善惡などの行いの報い、福禍を帰す主体と見なされ、精なる神は妙果に至ると肯定的に述べられていることが知られる。そして、続いて成仏の主体についての問答を展開する。

【3】若心用心於攀緣、前識必異後者、斯則与境俱往、誰成仏乎。  
臣續曰。夫心随境動是其外用。後雖統前終非実論、故知神識之性湛然不移、湛然不移故終歸於妙果也。

これを見ると、神識には湛然として移ろわない本性があり、成仏の主体こそが神識であると理解していたことがわかる。

【4】經云①心為正因終成仏果。  
臣續曰略語①仏因其義有二、一曰緣因、二曰正因。緣者万善是也、正者神識是也。万善有助発之功故曰緣因神識是其正本、故曰正因。既云終成仏果斯驗不斷明矣。  
又言。若無明転則變成明、案此經意理如可求。何者夫①心為用本、本一而用殊。…中略…一本之性不移。一本者、即無明神明也。

臣續曰②神明本闇即故以無明為因。  
尋無明之称非太虚之目、土石無情豈無明之謂。  
臣續曰。夫別了善惡匪心不知、明審是非、匪情莫識。太虚無情故不明愚智。③土石無心寧弁解惑。故知解惑存乎有心、愚智在乎有識、

既謂無明則義在矣。

(大正五二・五四中)

ここで注目したいのは、①成仏の因には縁因(善の行い)と正因(神識)の二つがあるということ、②神は無明の闇の中にあるから無明をもって縁因とするということ、③土石は心がないので解惑もないことの三点である。換言すれば、成仏の正因は神識であり、万善のみならず無明も縁因となり、心があることによって解脱や煩惱があり、識があることによって愚も智もあるということになる。要するに、心があつてこそ成仏が可能であると考えていたことが知られるのである。

このように見ると、心があるからこそ識があり、無明から明への転換ができるのであり、「草木無情」「土石無心」の類は成仏できないという理論は、すでに南朝において一般化していたといつてよいであろう。ここでは詳しい検討を行わないが、南朝僧である僧柔(四三一—四九四)、智蔵(四五八—五三三)なども心識と仏性を持ち込み、成仏論を展開していることが見られる。<sup>17)</sup>

以上の用例から、『神明成仏義』↓『明仏論』『釈何衡陽達性論』↓『沙門不敬王者論』と逆に遡っていくと、すでに『沙門不敬王者論』の段階において、「有情」⇨含識である衆生は涅槃に入ると理解されていた。「無情非成仏説」の萌芽的なものが慧遠の著作の中にあるといえる。すなわち、慧遠が提唱した素朴的な「有情」「無情」説こそ、後世の無情非成仏説の原初形態となっていたのである。

#### 四、慧遠の信仰対象

廬山慧遠の浄土観(とくに阿弥陀仏)については、これまで様々な検討が行われている。<sup>18)</sup> 仏道実践という視点に立てば、慧遠は僧俗百二十三

人と共に、無量寿仏像の前で、「共期西方」の誓いを立てたことが有名である。これをもって慧遠は中国浄土教の始祖と位置付けられており、そのような評価は南宋宗曉（一二五二—一二二四）撰『樂邦文類』、志磐（？—一二五八—一二六九？）撰『仏祖統紀』の記述に基づいている。宋代以後の浄土教はいずれも廬山慧遠を高く評価するのである。しかしながら、慧遠に阿弥陀仏という特定の信仰対象があったかどうかについては慎重にならねばならない。これを検討するのが本章の目的である。

まずは以下の『出三蔵記集』の内容に注目したい。

①遠乃於精舍無量寿像前建齋立誓共期西方。其文曰、…中略…乃延命②同志息心清信之士百有二十三人、集於廬山之陰般若台精舍阿弥陀像前、率以香華敬薦而誓焉、③惟斯一会之衆、…中略…今幸以不謀而僉心西境。…中略…然③其景績參差功不一、雖晨祈云同帰愍、即我師友之眷、良可悲矣。是以慨焉、胥命整襟法堂、等施一心亭懷幽極、誓茲同人俱遊絶域。（大正五五・一〇九下—一一〇上）

ここは四〇二年、慧遠が廬山の般若台で行った念仏結社の実態を記したものである。要点を述べれば以下の三点となる。①阿弥陀仏像の前で共に誓いを立てて西方願生を期した。②同じ志を持つ出家者・在家者の百二十三人が無量寿仏の前に集まった。③この集会に参加した人々は機根や修行のレベルが異なるけれども、姿勢を正しくして、皆と共に超絶な域へ行こうと願う、ということである。

また、慧遠の『仏影銘』（四二三）によれば、彼は晩年になって廬山の仏影台の前でも類似的集会を開くことがわかる。この「仏影」については、『大智度論』初品「十方菩薩来釈論第十五」に次のように述べられている。

〔法〕身常放光明常說法…中略…如是衆生心清淨則見仏…中略〕復次如釈迦牟尼仏在閻浮提中生在迦毘羅國、多遊行東天竺天竺大城、有時飛到南天竺億耳居士舍受供養、有時暫来北天竺二月氏國、降阿波羅竜王。又至月氏國西、降女羅刹。仏在彼石窟中一宿、于今仏影猶在。有人就内看之則不見、出孔遥觀光相、如仏有時。

（大正二五・一二六中）

傍線部の大意を示せば、閻浮提中の迦毘羅國で生まれた釈迦仏が、東天竺・南天竺・北天竺、あるいは月氏國などに行つて億耳居士や龍王・女羅刹を教化するというものである。その際、石窟の中に一宿した釈迦仏の残した仏影が現存し、まさしく仏がこの世にいる時と同じようであると述べられている。傍線部の「法身が常に説法し、衆生の心が清淨であれば、見仏できると関連させて考えれば、仏影が明らかに釈迦仏法身の現れと見なされることが推測される。衆生の心と見仏との関係も明示されていて興味深い。

慧遠には『大智度論』を簡潔にまとめた『大智論抄』なる著作（散逸）があり、かつ『仏影銘』を著していることに鑑みると、慧遠が「仏影」に相当な関心を払っていたことが分かる。すなわち、『仏影銘』には、

遠昔尋先師奉侍歴載、…中略…遇西域沙門輒餐遊方之説、故知有仏影、而伝者尚未曉然。及在此山值罽賓禪師南國律学道士、与昔聞既同。

（大正五二・一九八上）

とある。その昔、慧遠は道安の門下であり、西域の沙門から様々な伝説を聞き、仏影があることを知ったとある。伝の内容については定かでは

ないが、廬山で鬪資禪師・南国律学道士と出会ったことを述べているのである。そして慧遠は仏影を画像化<sup>50</sup>して、釈迦仏像とするのである。『仏影銘』には以下のようにある。

①今之聞道者、咸慕聖体於曠代之外、不悟靈心之在茲。徒知円化之非形、而動止方其跡、豈不誣哉。…中略…然後②驗神道無方触像而寄、百慮所会非一時之感、於是悟徹其誠心深其位、③將援同契発其真趣、故与夫随喜之賢、凶而銘焉。  
(大正五二・一九八上)

その大意は以下の三点である。①今の仏教信仰者はみな聖体（入滅した釈迦仏）を模倣しているものの、釈迦仏の応現がここにあることを知らない。②仏教の教化には定まったあたり方はなく、多様な仏のすがたをとって現れる。③同じ求道の目的を抱く者をたすけ、真道に発趣し、同じく仏道に帰依する人々と共に仏影を描いて銘文を著すと述べている。また、銘文の最後にある奥書には、次のようにある。

晋義熙八年歲在壬子五月一日、①共立此台擬像本山、因即以寄誠。…中略…道俗欣之感遺跡以悦心。於是情以本心事忘其勞。于時揮翰之資、僉焉同詠。感思好遠猷。託相異聞。②庶来賢之重軌、故備時人於影集大通之会、③誠悲現所期、至於佇襟遐慨固已超夫神境界。  
(大正五二・一九八中)

傍線部①では、四二二年の五月一日、皆で「仏影台」を立て、その様子をインドの本山に凝ら<sup>51</sup>えていることを示す。道・俗の信仰者たちはその仏影を描いたことをよるこび、そこに仏の遺跡を感じ取って心から悦ぶと述べられている。また、傍線部②では将来の仏教信仰者である賢者た

ちにも同じようなよるこびを味わせたいと思い、そのために私たちのようなものが仏影の前に集まることは大通覆講を模しているという。次いで、傍線部③では誠に仏の慈悲の現れを期待し、それによって必ず彼の仏が開いた神なる（超越的な）境地に達するだろうと述べられている。

仏影台での集会を『法華経』「大通覆講」に擬らえているのは興味深い。つまり、大通覆講で語られる釈迦仏は時間的・空間的に超越する仏（法身）と考えられているのであり、詳細な検討は今後の課題とするが、「晋襄陽丈六金像讚序」に示される釈迦仏像への讚嘆文からしても、ここに慧遠の法身理解があったといつてよいであろう。また、『仏影銘』には釈迦仏の霊心があつて、衆生の機根に応じて諸々の仏のすがたが現れるという指摘もなされている。このように見れば、慧遠が釈迦仏と多種多様な仏（阿弥陀仏・大智通勝仏）をどのように関連づけていたのが理解できるであろう。

そのほか、慧遠の時代には諸仏諸菩薩への讚嘆文や銘文が多く見られる。道宣（五九六―六六七）撰『広弘明集』一五卷には、支道林（三一四―三三六）の「釈迦文仏像讚」「阿弥陀仏像讚」、謝霊運の「仏影銘」、謝霊運と従弟恵連（三九七―四三三）の「無量寿讚」、殷晋安（？―四一一）の「文殊像讚」などが現存している。慧遠自筆の書物には弥陀とその浄土に関する直接的な描写や言及があまり見られないが、『大乘大義章』第十一問「次問念仏三昧並答」には、念仏三昧によって見仏することが述べられている。これは慧遠の禪定実践と見仏とを関連させたものであり、行者と信仰対象である仏との直接的な結びつきをあらわしているといつてよいであろう。

なお、宗炳の「答何承天書難白黑論」（四三二―四三五）には、神と無量寿仏の信仰を関連づけた、次のような文章が見られる。

夫神光靈變及無量之壽、皆由誠信幽奇、故將生乎仏土親映光明其壽無量耳。  
(大正五二・一八下)

すなわち、宗炳は「無量寿仏土に生じる」ことを意識している。これは、一言で宗炳の弥陀信仰が窺えるものといつてよいであろう。また、謝靈運と恵連の「無量寿讚」には、次のように述べられている。

法蔵長王宮、懷道出国城。①願言四十八、弘誓拯群生。②淨土一何妙、來者皆清英。頽年欲安寄、乘化必晨征。  
(大正五二・二〇〇上)

傍線部①は、法蔵菩薩が四十八願を立て、衆生を救うと弘く誓ったことを述べる箇所である。②は、弥陀浄土が妙であること、来るものがみな精英であることが述べられている。明らかに四十八願系の浄土信仰をあらわしている。このように、阿弥陀仏の弘願によって衆生が救済されることは、一般の在家信仰者の詩文によっても窺えるのである。謝靈運と慧遠に直接的な関係があったことから考えると、慧遠教団及びその周辺に弥陀浄土信仰を意識していると考えられる。四〇二年の「僉心西境」「俱遊絶域」という誓願文や四一三年の仏影の前での「超夫神境」という銘文を見ると、慧遠にも弥陀浄土への願生があったことが知られるのである。これは、後世の阿弥陀仏のみに頼り、弥陀浄土へ往生する信仰とは異なる。

以上のように、慧遠は特に釈迦仏と弥陀仏に対する信仰があったと考えられるが、決して慧遠は釈迦や弥陀以外の諸仏への信仰を否定していたわけではない。そのため、慧遠はそれぞれの能力に応じて現れる仏のすがたを容認していたと考えられる。涅槃を獲得することも、弥陀浄土

に願生を願うことも、それらはすべて輪廻から脱することにつながるのである。慧遠の役割は自身のもとに集まる様々な機根の人々を「教化」「勸化」することにあつたからである。初期中国仏教における弥陀信仰の様相に関しては、より詳細な考察が必要であるため、今後の課題としたい。

## 五、むすび

以上、中国人仏教者としての廬山慧遠の教学について検討してきた。經典解釈に関する注釈書が少ないといつても、戒・定・慧の三字に基づく仏道を勧め、自利と利他の行を実践した沙門としての慧遠の上に、中国僧侶のあり方が確実に反映されていたことが明らかにわたつたのではなからうか。後世における教相判釈は、いわゆる釈迦仏が生涯にわたつて説いた經典を形式・内容・順序から分類し、体系づけることを目的としたものである。無論、慧遠には教相判釈の提示は見られないが、彼は当時における仏教受容の現状を踏まえた理論を確実に構築しており、そういう意味においては彼も中国仏教の骨組みを作つたといつてよいであろう。情を心のはたらきとして捉え、そして神が心(意・識)に持ち込まれ、神不滅論の基調の上にたつた慧遠は、「無情」「有情」を分類し、無情(草木土石類)が輪廻あるいは涅槃の対象とはならないと指摘する。『大乘大義章』において羅什は「仏有不可思議神力教化、能令草木說法往来」(大正四五・一三四上)と説いたが、慧遠は晩年の著作『仏影銘』に「妙尋法身之庇、…中略…有情同順」(大正五二・一九七下)と論じた。したがって、慧遠の仏教は実践の立場であり、有情の立場であるため、無情を議論の対象とはしなかつたのである。なお、神不滅論争が終息する頃になると、成仏の因を分析する際に、明確に土石無心で

あるから成仏の因がないと論じるようになっていく。のちに「一切衆生悉有仏性」と説く『大般涅槃經』の研究が盛んになるにしたがって、これに気づいた後世の大師達は、「理」の立場から無情も成仏可能であるという新たな解釈を提唱していくことになるが、それよりも一足早く、慧遠が神という概念に注目し、『沙門不敬王者論』において、有情・無情を分類していることは特に注目すべきところである。

宋代以後、慧遠が浄土教の祖であると公認されていくが、慧遠の仏像前での集会活動から見ると、特定の一仏ではなく、釈迦仏・阿弥陀仏・大智通勝仏あるいは他の名号を有する仏なども信仰対象であったに違いない。

慧遠教学の一本の筋は心に関わる「神」であり、不滅の神が輪廻・涅槃・浄土に生まれるという理論が形成され、これが広く受容されることで中国仏教を展開する基盤が築かれたと言える。

なお、筆者は廬山慧遠の法身理解と初期中国における唯心仏教の展開、南朝の敦煌文献羽二七二『不知名題仏経義記』に記述される「浄土義」などを検討することによって南朝仏教の実態を明らかにすることができるが、これは今後の研究課題としたい。

1 小林正美「一九九三」『六朝仏教思想の研究』（創文社）を参照。

2 六朝における中国の業思想はインドの業理論と中国古来の業理論を融合させたものであるといわれる。雲井昭善「一九七九」『業思想研究』（平楽寺書店）を参照。

3 慧遠の自筆の書物に神と浄土について明確な記述が見られなかったが、「神不滅論争」に関する文献『宗居士炳答何承天書難白黒論』（『弘明集』所収）に慧遠の弟子宗炳の「勤西方法事」という記述がある。その中に、「神」と「無量之寿」とを結びつけて、浄土に生まれる主体が神であると述べている。

村田みお「二〇〇九」『仏教図像と山水書―廬山慧遠「仏影銘」と宗炳「書山水序」をめぐって―』（京都大学中国哲学史研究室編『中国思想史研究』に収録）を参照。

4 ひとの魂（神）が死後も存続するか否かについて、仏教者その他の思想家の間で論争が行われた。仏教側は神の常住性を主張し、業の代わりに「神」を用いて輪廻の主体とみなした。詳しくは、中嶋隆蔵「二九八五」『六朝思想の研究』（平楽寺書店）、伊藤隆寿「一九九二」『中国仏教の批判的研究』（大蔵出版）、小林正美「一九九三」などを参照。

5 落合俊典「一九八四」は、中国文化の根源たる「聖人とは何か」と「いかに聖人となるか」の問題を仏教経典に説かれる真理より究明しようと指摘している。（「南朝前半期における教相判釈の成立について」、福永光司編『中国の主宗教と文化』（京都大学人文科学研究所）所収。

6 先行研究としては、木村英一「一九六二」『慧遠研究』（研究篇）（創文社）などがある。

7 塚本善隆「一九六二」『中国初期仏教史上における慧遠』（『慧遠研究』（研究篇）所収）、三四―三五頁。

8 安藤俊雄「一九六二」『廬山慧遠の禅思想』（『慧遠研究』（研究篇）所収）では、慧遠の大小乗禅観に関して論述されている。

9 『高僧伝』によれば、慧遠は「義解」僧に属している。義解とは経典などの意義や内容などを解釈すること、また、教義などをよく了解することである。諷味遺典とは経典を研鑽することであると理解してよい。

10 『魔訶般若波羅蜜經』（羅什訳、四〇六年）若六齋日、月八日二十三日十四日二十九日十五日三十日。（大正八・三一〇下）。『大智度論』復次此六齋日、悪鬼害人惱乱一切。若所在丘聚郡县国邑。有持齋受戒行善人者、以此因縁悪鬼遠去、住处安隱、以是故六日持齋受戒得福增多。（大正二五・一六〇上）。六齋日の持戒は福が多いと説かれる。

11 『高僧伝』以晋義熙十二年八月初動散、至六日困篤。大德耆年皆稽顙請飲酒、不許。又請飲米汁不許、又請以蜜和水為漿、乃命律師令披卷尋文得飲与不、卷未半而終。（大正五〇・三六一中）。

- 12 福永光司「一九六二」『慧遠と老莊思想―慧遠と僧肇―』（『慧遠研究』〈研究篇〉所収、後に『魏晉思想史研究』に収録（岩波書店、二〇〇五年）を参照。
- 13 『高僧伝』遠創造精舎：中略：復於寺内別置禪林。（大正五〇・三五八中）。慧遠が精舎を作る際に坐禪修行のための道場を設けていたことが記されている。
- 14 『出三藏記集』般若経問論集二〇卷（即大智論抄或云要論或云略論或云积論）、右一部凡二十卷。廬山沙門积慧遠。以論文繁積学者難究故略要抄出。（大正五五・三八上）。
- 15 『大智度論』仏法中有二諦、一者世諦、二者第一義諦。（大正二五・三三六中）。宗炳「答何承天書難白黑論」仏教所謂本無者、非謂衆縁和合者皆空也。垂蔭輪奐処物自可有耳、故謂之有諦。性本無矣、故謂之無諦。（大正五二・一八上）。
- 16 「次重問法身並答」謂法性生身妙行所成、毘摩羅詰経善権品云、如来身者、法化所成。（大正四五・一二三上中）。
- 17 「次問法身仏尽本習並答」若如法華経説、羅漢究竟、与菩薩同。（大正四五・一二〇下）。
- 18 「次問羅漢受決為仏」來答称、法華経説、羅漢受記為仏。（大正四五・一三三上）。
- 19 『出三藏記集』に「妙法蓮華経序积慧遠」という記述があるので、慧遠が羅什訳『法華経』を研鑽したことは明白である。
- 20 「次問念仏三昧並答」念仏三昧、般舟経念仏章中説。（大正四五・一三四中）。
- 19 久保田量遠「一九三二」『中国儒道仏三教史論』（国書刊行会）、村上嘉実「一九七四」『六朝思想史研究』（平楽寺書店）などがある。
- 20 村上嘉実「一九六二」は、宗教団体も政治圏外に立つことができず、権力と妥協し、その庇護の下に存立を計るのが賢明の策とされていたと指摘している。（『廬山慧遠の方外思想』、〈研究篇〉所収）。
- 21 『弘明集』廬山慧遠法師答桓玄書沙門不應敬王者書並桓玄書二首。（大正五二・八三下）。
- 「遠法師答」は桓玄からの書簡に対する返信である。
- 22 小林正美「一九九三」は、慧遠は儒教における帝王の政治活動と仏教における出家者の宗教活動を同一視しながら、人民を教化し救済する目的は同じであると指摘している。
- 23 厚生…①使人民生活充裕。『書・大禹謨』正徳、利用、厚生、惟和。②謂重視養生以保長寿。三国・魏思想家嵇康『答難養生論』祇足以災身、非所以厚生也。（『漢語大詞典』、九二二頁）。
- 24 王充「論衡」『道虚』有血脈之類、無有不生、生無不死。以其生、故知其死也。天地不生、故不死。陰陽不生、故不死。死者、生之效。生者、死之驗也。夫有始者必有終、有終者必有始。唯無終始者、乃長生不死。（山田勝美「一九七六」『論衡』「道虚二十四」（『新釈漢文大系』六八卷、明治書院）。道教の生死観を表し、「長老不死」を求める目的である。
- 25 玄路…道家用語、謂昇天之路。（『漢語大詞典』、卷二、二〇六四頁）。ここでは超越的な世界に達する道を指す。
- 26 『広弘明集』…精進者為沙門、漢言息心。出范曄後漢書。（大正五二・九九中）。
- 27 非情成仏非成仏に関する議論が仏性論争の一環としてよく知られる。南宋宗曉（一一二一―一二四）編『四明尊者教行録』に「再答日本国十問」、第三問「非情草木成仏非成仏疑」とある。日本・中国仏教の共通課題であったといってもよい。ほか、珍海（二〇九一―一一五二）記『大乘正観略私記』、珍海撰『三論玄疏文義要』にも同趣旨の文が見られる。
- 28 中村元「一九八四」は、心はわれわれの精神作用であって、何かの機縁によって自覚され、意識の対象となると定義した。また、伊東倫厚「一九八四」『中国古代における心及びそれに連なる諸概念』を参照。（中村元編『心』（平楽寺書店）。
- 29 「三法度序」禅思入微者、挹清流而洗心。（大正五五・七三上）。
- 「念仏三昧詩集序」洗心法堂。（大正五二・三五一下）。
- 『沙門袒服論』背華俗以洗心。（大正五二・三三二下）。
- 「廬山出方便禅経統序」是故洗心静乱者、以之研慮。（大正五五・六五下）。

- 30 伊藤隆寿「一九八六」を参照。
- 31 中国伝統思想に説かれる生成論に関しては、戸川芳郎「二〇〇二」『漢代の学術と文化』（研文出版）を参照。
- 32 初期中国仏教における「仏陀＝聖人」、仏陀と聖人とを同一視している。落合俊典「一九八四」を参照。
- 33 大化・万物を化育する。（『漢語大詞典』三〇七二頁）。
- 34 群品・諸々の種類である。万物、あらゆる物と指している。仏教では、多くの生き物・衆生・有情を指す。『正法華経』に「群品不同」と、「令此群品類、逮得無上道」という経文が見られる。
- 35 雲井昭善「一九七九」『インド思想における業の種々相』（『業思想研究』収録）では、『増支部』を引用し、有情は業を所有し業を相続し業を母胎とし業を親族とし業を所依としかれらがなす善悪業の相続者となると述べている。
- 36 山田勝美「一九七六」、五二五頁。
- 37 王充は道術にかこつけて仙人になろうとする者ややみくもにそれを信じようとする連中の行動を批判対象としており、老子や荘子の思想そのものを批判するものではないと考えられる。山田勝美著・田辺淳編「二〇〇五」『論衡』を参照。
- 38 吉川忠夫「一九八四」『六朝精神史研究』（同朋舎出版）、中嶋隆蔵「一九八五」『六朝思想の研究』（平楽寺書店）、戸川芳郎「二〇〇二」、福永光司「二〇〇五」に詳しい。
- 39 慧琳の『白黒論』については、鶴飼光昌「一九九八」『劉宋の慧琳について』（『佛教学文学部論集』八二）、遠藤祐介「二〇〇六」『慧琳撰『白黒論』をめぐる論争について』（『東アジア仏教研究』四）、菅田智雄「二〇〇六」『『白黒論』再考―神不滅論争の意義の再検討―』（駒澤大学仏教学部研論集「三七」）などに詳しい。
- 40 邢東風「二〇一〇」『輪廻と魂―神滅不滅の論争』（沖本克己など編『仏教の東漸と受容』（新アジア仏教史06中国I南北朝）所収、佼成出版）に詳しい。
- 41 宗炳・謝靈運が直接慧遠と会い、慧遠の仏教思想を学んだと考えられる。『出三蔵記集』『高僧伝』の慧遠伝記より知られる。
- 42 伊藤隆寿「一九八六」、野田悟史「二〇〇七」『宗炳の空思想について』（『印度学仏教学研究』五六（一））などを参照。
- 43 宗炳と何承天、何承天と顔延之の間に「神」に関する文通がある。つまり、三者の間に、文通の内容が共通情報とされていたと考えられる。沈約撰『宋書』に三人の伝記がある。
- 44 伊藤隆寿「一九八六」、前掲書。范縝の『神滅論』を契機として、『神明成仏義』を著したのであり、現在知られる単独の神不滅論としては、本書が最後に位置する指摘している。
- 45 同右。慧遠↓宗炳↓梁武帝における「神」の意味の変遷と、梁武帝の成仏義を詳しく論述している。『神明成仏義』は、慧遠及び宗炳の神不滅思想を継承し、新たに翻訳紹介された仏性・如来蔵系経典を援用することによって形成されたものであると指摘している。
- 46 『成実論』『苦諦聚識論中立無數品第六十』心意識体一而異名、若法能縁、是名為心。（大正三三・二七四下）。
- 47 僧柔・智感自筆の書物は現存していないが、均正撰『大乘四論玄義』『大乘玄義』、元暉撰『涅槃宗要』に引用され、その内容を断片的に知ることが出来る。仏性論に関する記述である。先行研究については、伊藤隆寿「一九八六」、同「二〇〇九」『大乘四論玄義記』に関する諸問題』（『駒澤大学仏教学部論集』四〇所収）。菅野博史「二〇一〇」『大乘四論玄義記』「仏性義」の「第一大義」の分析」（『創価大学人文論集』二四所収）、同「『大乘四論玄義記』「仏性義」の「第二積名」の分析」（『印度学仏教学研究』六一（一）所収）、同「二〇一三」『大乘四論玄義記』「仏性義」の「第三体相」の分析」（『印度学仏教学研究』六二（二）所収）、同「『大乘四論玄義記』「仏性義」の「第二積名」について…『大乘玄論』との比較を含めて」（『創価大学人文論集』二五所収）、同「二〇一四」『大乘四論玄義記』「仏性義」の「第三体相」の分析について」（『創価大学人文論集』二六所収）、同「二〇一五」『大乘四論玄義記』「仏性義」大意・積名・体相の訳注研究」（『創価大学人文論集』二七所収）などがある。
- 48 先行研究としては、塚本善隆「一九六二」、藤吉慈海「一九六二」『慧遠の浄

土教思想」(『慧遠研究』〈研究編〉所収、鎌田茂雄「二九八三」『受容期の仏教』「第四章 廬山慧遠—中国初期仏教史の転回点」(『中国仏教史』第二卷、東京大学出版) などがある。道端良秀「一九三八」は、宋代に入ってから浄土教では、往時慧遠の白蓮社の風を羨って、これが復興運動となり、道俗が集まって念仏結社を簇出したと指摘している。(『宋代以後の浄土教と善導』、『大谷学報』一九(四)所収)。

49 『慧遠研究』〈遺文篇〉によれば、鬪資禪師は僧伽提婆であり、南国律学道士は法顕であると言われる(四六二頁、注記三六と三七を参照)。金子寛哉「一九七二」は、鬪資禪師は仏駄跋陀羅であると指摘している(『廬山慧遠の『仏影銘』における「鬪資禪師」について』、『印度学仏教学研究』二一(一)所収)。鶴飼光昌「一九八八」は、南国律学道士は特定の個人ではなく、「南方から律を伝えた僧たち」また「南北から来た内外の仏影窟巡歴僧たち」としての不特定の人を指すと指摘している(『廬山慧遠の『仏影銘』における「南国律学道士」について』、『印度学仏教学研究』三三六(二)所収)。

50 謝靈運『仏影銘並序』法顕道人至自祇洹、具説仏影偏為靈奇。幽巖巖壁若有存形、容儀端莊相好具足。莫知始終常自湛然。廬山法師聞風而悅、於是隨喜幽室即考空巖、北枕峻嶺南映彪澗、摹擬道量寄託青采。豈唯象形也篤故亦伝心者極矣。(大正五二・一九九中)。この記述によれば、慧遠は聞いた仏影の物語をまねして、石室に仏影を描くこと命じたとある。村田みお「二〇〇九」は、仏影を壁画として、礼拝対象の仏像であると指摘している。

51 『仏影銘』冒頭に、「仏影今在西那伽訶羅國南山古仙石室中」(大正五二・一九七下)と記述されている。(大正五二・一九七下)。この記述によれば、本山が那伽訶羅國南山であると考えられる。

52 東晋の詩人、陶淵明(三五六一—四二七)作「与殷晋安別並序」が現存しているから、陶淵明の友人であることがわかる。

53 大正五二・一九五中—二〇二下。

54 大正蔵では吉蔵(五四九—六二三)撰とされる『大乘玄論』(吉蔵の真撰ではないとする研究もある)唯識論云、唯識無境界、明山河草木皆是心、心外無別法。此明理内一切諸法依正不二。…中略…依此義故、若衆生成仏時一切草木

亦得成仏。(大正四五・四〇下)。