

廬山の遠公とは誰か？

氏 岡 真 士

廬山の遠公といえ、ふつう東晋の慧遠が想起される。『虎溪三笑』の話は、南画や能でもおなじみであろう。慧遠は廬山で仏道に励み、虎溪より外には下りないと誓っていたが、訪ねてきた陶淵明や陸修静と意気投合し、彼らを見送って思わず虎溪を渡ってしまったので、三人で大笑いしたという。

もつとも、南宋の楼鑰も「又跋東坡三笑圖讚」(『攻媿集』卷七十七)で指摘するように、道教の大立者である陸修静が生まれたのは慧遠の晩年であり、陸修静が廬山に来たときには慧遠も陶淵明も亡くなっていたから、これは後世の附会にすぎまい。

ところで敦煌文書に「廬山遠公話」(S二〇七三)がある。これも東晋の慧遠に関する後世の附会、と言えは言えるが、事情はもう少し複雑である。そのことを本稿では述べよう。

一 「廬山成道記」

元の優曇大師こと普度は、『蓮宗宝鑑』卷四の「弁遠祖成道事」において、慧遠の生涯に関する俗説七つを批判している(『大正蔵』四十七巻c)。当時「廬山成道記」なるものが偽撰され広まっていたので、普度は「弘明集」や「高僧伝」を参考に、その虚偽を正したのだという。批判の具体的な部分を、適宜改行しながら読み下してみる。

遠公は太行山の道安法師に礼し出家せり。妄りに梅檀尊者を師とすと伝うるは、一誑也。

妄りに道安を以て遠公の孫と為すは(者)、二誑也。

遠公は三十年、影は山を出でず、足は俗に入らず。妄りに白菴劫して塀にすと謂うは(者)、三誑也。

晋帝は三たび召すも、遠公は疾と称して赴かず。妄りに身を売

り崔相公のため(与)に奴と為ると謂うは(者)、四誑也。

道安は臂に肉釧有り。妄りに遠公と謂うは、五誑也。

臨終に遺命し骸を松下に露す。全身は西嶺に葬られ凝寂塔に見在すれば証す可し。妄りに遠公は彩船に乗り兜率に升ると謂う

は(者)、六誑也。

道生法師は虎丘にありて経を講じ、石を指し誓いを為せば石は乃ち點頭す。妄りに遠公と謂うは(者)、七誑也。

これら七つについて、各々、妄りに、の前後を比較すれば、確かに隔たりが大きい。

もつとも同じ『蓮宗宝鑑』卷四の「遠祖師事実」を見ると、普度は必ずしも古い史料に忠実ではない。たとえば『虎溪三笑』が堂々と記されている(『大正蔵』四十七巻c)。普度は浄土信仰の立場から、北宋の戒珠『浄土往生伝』卷上(『大正蔵』五十一巻c)や南宋の志磐『仏祖統記』卷二十六「浄土立教志」(『大正蔵』四十九巻a)などと同様の態度を採ったのであろう。いずれも『高僧伝』の

慧遠伝などを下敷きにしながら、部分的に語句の改変や挿入を行なっている(野上俊静「慧遠と後世の中国浄土教―慧遠人間像の変遷―」・牧田諦亮「慧遠著作の流伝について」、木村英一編「慧遠研究―研究篇」創文社、一九六二年参照)。とはいえ、それは七つの俗説ほどに明らかな虚構ではない。

さて中国文学研究の見地から興味深いのは、既にたびたび指摘されるように(前掲の牧田論文、また周紹良「説文札記」、『文史』第七輯、一九七九年など)、「廬山遠公話」の内容が、普度の批判する俗説七つにかなり対応する点である。

二 「廬山遠公話」

「廬山遠公話」は、廬山の遠公こと惠遠なる高僧の生涯を描くものである。末尾に「開宝伍年、張長継書記」とあるから九七二年以前の成立と考えられる。まず、そのあらすじを記しておこう。

旃檀和尚の弟子である惠遠は雁門の人。弟の惠持は母の世話をしている。

遠公は修行の旅を志し、師匠は廬山に行けという。江州に至った遠公が、香炉峰の北に庵を結んで「涅槃經」を唱えているのを聞いて、山神は樹神に様子を見いかせる。樹神が老人に化けて慧遠と話し、その求道心が厚いことを報告したので、山神は一夜のうちに立派な寺を作った。また遠公が錫杖で岩を叩くと水が湧き出たが、今それは錫杖泉と呼ばれる。寺を化成寺といい、その前に白蓮池がある。

数か月もすると人々がつめかけたので、遠公は「涅槃經」の講義をする。廬山の千尺潭の龍が老人に化けて、一年も聞いた

が理解できないと言う。そこで遠公は「涅槃經疏抄」を作ろうと決意して、可否を占うべく筆を投げると空中に静止した。今も廬山には擲筆峰がある。三年かけて八百余巻を書き上げ、内容の是非を問わんと、火に投じても燃えず、白蓮池に投じても没しなかった。

寿州の白荘という盜賊が、法会の日に化成寺を襲う。土地神が予め知らせたので、僧たちは逃げ出し、一番弟子の雲慶も避難を勧めるが、「涅槃經」によれば恐怖は存在しないと遠公は言って動かない。白荘は遠公を連れ去って下男にした。

雲慶は「涅槃經疏抄」によって講義を続け、数年たつと道安に「疏抄」を与えた。道安は東都に赴き、福光寺で「涅槃經」を講義して好評を博す。道安は晋文皇帝の許しを得て受講者から絹一疋を納めさせ、それでも人が減らないので銭一百貫文を受講者に払わせた。

遠公は夢に諸仏から「涅槃經」の説話を勧められ、また阿闍衆如来の授記を得て宿縁を知る。前世で保証人になり、債務者は現世で宰相になっていたので、身を売って白荘に五百貫文を返し、片を付けてから廬山で会おうと言われたのである。遠公は「涅槃經」を唱えて白荘に嫌がられ、東都で奴隸として売られる。帝釈天が崔相公の使用人に化け、仲買人を崔相公の屋敷に連れてゆく。崔相公は夢に見た神が遠公そっくりであり、しかも遠公が身売りの契約をスラスラ書いたので、五百貫文で買い取る。

遠公は夜中に「涅槃經」を唱える。崔相公は遠公が十二巻とも暗唱しているのを知り、善慶の名を与えて福光寺にも連れてゆくが、遠公は中に入れない。家に帰った相公は、夫人に頼ま

れて「八苦交煎」の話をする。思わず涙した遠公は、相公に咎められて「四生十類」や「十二因縁」について解説し、また道安が聴衆を差別していると批判する。相公は遠公の力量を認め、再び福光寺に連れてゆく。

中に入った遠公は、道安の講義をさえぎって論争を挑み、道安を降参させる。そして自分こそが「涅槃經疏抄」の著者だと名乗る。道安は遠公の左腕に肉環があるのを見て本物だと納得し、ひれ伏す。遠公は崔相公に前世の因縁を説き、借金は返せと人々を諭す。相公は晋文皇帝にこのことを報告する。

晋文皇帝に招かれた遠公は、寺を出ると昇天して宮中に至り、皇帝以下を帰依させる。また字を書いた紙を廁で使うなど戒める。やがて阿闍黎如来の言葉を思い出し、都を去るが、神通力で直ちに廬山に至る。寺には戻らず新たに庵を結び、数か月のうち俗世を厭って上界に帰依すべく法船を造り……（以下を記さず『開宝伍年張長継書記』と結ぶ）。

この話には晋の皇帝が出てくるし、主人公は雁門の出身であり、恵持という弟がいて、廬山で仏道に励んだ高僧なのだから、その点では東晋の慧遠の話だと言えよう（『高僧伝』巻六。恵と慧は音通）。しかし、それで済ますには大きく二つの問題がある。

一つは前に示唆したように、史実とは隔たりが大きすぎる点である。普度の批判する七点について見ても、最初の五つは「廬山遠公話」にも当てはまり、「高僧伝」などの史料とは異なる。「弁遠祖成道事」が「道安を以て遠公の孫と為す」というのは孫弟子の意味であろう。ちなみに五番目の、道安の臂に肉釧があるというのは、『太平御覧』巻三六九に引く「俗説」が典故とされる（入矢義高編訳『仏教文学集』平凡社、一九七五年）。しかし釧の字こそ無いも

の同じ話が「高僧伝」巻五の道安の伝に見えるし、「高僧伝」が依ったであろう『出三蔵記集』巻十五の道安の伝には、釧の字も記されている。

六番目の、遠公の最期についても、「廬山遠公話」の末尾は書写されていないが、その直前に「一法船を造り、上界に帰依す」云々とあるから、やはり当てはまると見てよからう。なお、失われた部分の一端はS二一六五から窺えるが（第十節参照）、「弁遠祖成道事」の記述との関係に更に迫り得るものではない。

七番目は事情が異なる。いわゆる石點頭とは確かに竺道生の故事だが、これは宋代流行の「蓮社高賢伝」が初出であろう（『仏祖統記』巻二十六、「大正蔵」四十九部a）。

還た虎丘山に入る。石を聚めて徒と為し、「涅槃經」を講ず。闡提の処に至れば、則ち仏性有りと言き、且つ曰く「我が説く所の如きは、仏心に契うや否や」群石は皆な為に點頭す。

いっぽう「廬山遠公話」では、はじめ遠公が香炉峰の北に廬を結ぶくだりに

便ち「涅槃經」を念ず……経声朗朗として……感ぜしめて大石は揺れ動き、百草は身を垂（ま）げ、瑞鳥靈禽、皆な来たりて讚嘆するを得たり。

とあり、これは遠公が崔相公の奴隷になって善慶と名を変えた時期にも

我れ憶うに昔、廬山に在りし之日、初めて此の經の題目を講ずれば、便ち感ぜしめて大石は揺れ動き、百草は身を垂（ま）げ、瑞鳥靈禽、飛び来たりて寺に満つるを得たり。

と回想されている。しかし石を集めて問いかけたわけではないし、詭譎の聲に石だけでなく草や鳥も感応したのだから、むしろ「涅槃

經」の、一切の衆生、悉く仏性有り」なる考え方に直接基づくのではないか。

韓建瓚「敦煌写本（廬山遠公話）初探」（『敦煌学輯刊』創刊号（総第四期）、一九八三年）は「蓮社高賢伝」の成立年代が唐後半まで遡るとする見地から、石点頭の話はもちろん「廬山遠公話」に濃厚な「涅槃經」信仰も、もっぱら竺道生の投影と考えている。しかし、遠公に竺道生の投影が無いとは言わないが、それが全てでもないだろう。

そう考える最大の理由は、「廬山遠公話」を東晋の慧遠の話と言って片付けられない理由のもう一つでもある。すなわち、既にしばしば指摘されるように、「廬山遠公話」には実在したもう一人の慧遠の姿が投影されているのである（王慶叔「敦煌俗講、変文等資料 一九九十六篇目録和（敦煌俗講文学及通俗小説総目提要）摘録」、「敦煌文学論文集」、吉林大学出版社、一九八七年など）。この点に触れない以上、韓論文は全面的な承認を得られまい。

三 浄影寺慧遠

北周から隋にかけて、やはり慧遠という高僧がいた。東晋の慧遠と区別して、しばしば浄影寺慧遠と呼ばれる。浄影寺は長安にあり、晩年の彼はそこで住職を務めた。この人は敦煌出身で、生涯を北方に過ごし、廬山へ行ったことは無い。

「廬山遠公話」に浄影寺慧遠の投影があるという説は、彼に「涅槃疏」十巻の著作がある点に基づく（『統高僧伝』巻第八、「大正蔵」五十冊c）。現存の「大般涅槃経義記」十巻であろう（『大正蔵』三十七冊a）。いっぽう「廬山遠公話」の遠公も、その「涅槃

經」信仰がたびたび強調され、また「涅槃経疏抄」八百余巻を書いたとされる。

東晋の慧遠は「涅槃経」と関係が薄い。かの法頭がインドから持ち帰ったテキストによって仏駄跋陀羅とともに「大般泥洹経」六巻を訳出したのは五世紀初め、東晋の慧遠の存命中のことではあるが、小南一郎「有関敦煌本（廬山遠公話）的幾個問題」（一九九三年中国古代小説国際研討会論文集、開明出版社、一九九六年）も指摘するように、東晋の慧遠は「涅槃経」を説まずして「法性論」を著わし、鳩摩羅什を感嘆させたのである。曇無讖が「大本涅槃経」四十巻を訳出したのは、慧遠が没して数年後のことであった。

竺道生の場合は、塚本善隆「南朝「元嘉治世」の仏教興隆について」（『塚本善隆著作集』第三巻、大東出版社、一九七五年）も説くように、「涅槃経」との因縁は深い。六巻本「泥洹経」の解釈をめぐって南京を追われ、虎丘山で「石点頭」の日々を送るが、四十巻の「大本涅槃経」が北方から伝わって名譽を回復し、その最期も「涅槃経」の講義中だったという。「高僧伝」巻七の伝に「涅槃経」……等を著す」ともある（『大正蔵』巻五十冊a）。ただし、著作時の具体的な逸話は無い。

いっぽう周維平「英蔵斯二〇七三卷子敦煌話本故事探源」（『敦煌学輯刊』一九九六年第二期）は、浄影寺慧遠が「涅槃疏」執筆時を回想するくだり（『大正蔵』五十冊a）に注目する。

又た自ら説きて云う、初め「涅槃疏」を作りて訖り、未だ敢えて講に依らずんば、発願して相を乞う。夢に自ら手ずから七仏八菩薩像を造塑するを見る。形は並びに端として時つ。還た自ら續もて飾る。画する所既に竟われれば、像は皆な次第に起ち行く。最後の一像、彩画して將に了らんとするに、旁らに一人有

りて、来たりて従りて筆を索め、遠に代わりて之を成す。覚めて後に思いて曰く、此の相は末世に流るる之境有る也。乃ち広く之を開敷す。信に夢の如し矣。

周論文は、この「涅槃疏」完成時に見た夢が、「廬山遠公話」の擲筆峰の部分に変化したのだと説く。

「涅槃経」をめぐる逸話については第六節で改めて検討するとして、「廬山遠公話」に浄影寺慧遠の投影があるとすれば、理解しやすい点は他にもある。たとえば晋文皇帝が登場するが、晋に文帝はいない。ところが浄影寺慧遠は、隋の文帝に招かれて長安で活躍したのである（『大正蔵』五十冊a）。そもそも隋文帝は寺で養育されたと言われ、のちに菩薩戒を受けるほどの仏教信者であった。「廬山遠公話」における晋文皇帝も仏教に手厚いから、これは文帝をモデルとしつつ隋が晋に変わったものと考えれば合点がいく。

かりに竺道生の影響を重視すれば、彼が南朝宋の文帝治世下に活躍したことの反映と言えそうだが、前述の韓論文はそれを採らず、東晋の簡文帝だという。在位は三七一〜三七二年だから、廬山の慧遠の活動時期と齟齬は無いし、そちらの慧遠が竺法汰に加勢して道恒を論破し、竺法汰が簡文帝から「放光経」の講義に招かれたことは「高僧伝」巻五の竺法汰の伝に見える（『大正蔵』巻五十四c）。そこで韓論文は、「廬山遠公話」で遠公が道安と討論する話もここに由来するのだという。

しかし討論といえは、東晋の慧遠は「沙門不敬王者論」を説いて桓玄に屈しなかったことのほうが有名であろう。そして浄影寺慧遠も、北周武帝の廃仏の意向に真っ向から反論して気を吐いた（第四・五節参照）。このように二人の慧遠は、単に同名であるという以外にも似たところがある。もう一つ挙げれば、東晋の慧遠には「大

乗大義章」という、鳩摩羅什との教義問答集があるが、浄影寺慧遠にも「大乘義章」という紛らわしい名前の著書があり、まませの仏書目録でも混同されるようである。

かくて筆者もまた、廬山の遠公が造形されるに当たっては浄影寺慧遠の存在を無視できないと考えるが、その理由は以上にとどまらない。

四 「隋浄影寺沙門惠遠和尚因縁記」

浄影寺慧遠の生涯を、虚構を交えて記した敦煌文書が、「廬山遠公話」とは別に存在する。これには繁簡の二種類があり、陳祚龍「仏化散策」（敦煌学園零拾）台湾商務印書館、一九八六年）では「慧遠因縁記」と総称したうえで、敦煌文書のP二六八〇とP三七〇に基づき校訂を行なっている。重視すべきは、これらの資料において浄影寺慧遠が遠公と呼ばれ、しかも廬山と結び付けられている点である。

まず詳しいほうは「隋浄影寺沙門惠遠和尚因縁記」という題名を持つ。以下これを「惠遠和尚因縁記」と略称したい。なお同じ文章がP三七二七にも見える。また三つの文書のうちP三五七〇だけは惠遠を慧遠に作る。

書写年代だが、P二六八〇は「煬義軍節度都頭内親従守常楽県令」という字句が見えるから煬義軍時代、つまり八四八年以降となる。またP三七二七には「広順五年正月」と記されるから、広順は三年までだが九五五年に比定できる。残るP三五七〇の年代は未詳。九七二年に書かれた「廬山遠公話」との前後関係は微妙だが、後述する内容上の特徴から先行すると見做して良からう。

一では陳氏の校訂やP三七二七も参照のうえ、少しずつ区切りながら「惠遠和尚因縁記」の全文を読み下していこう。

師、俗姓は張氏、敦煌の人也。纔かに年三歳にして出家を志慕し、鸞塵に恋せず、大教に情帰す。十三にて落髮し、六礼に虧くる無し。大小中乘、瓶もて水を注ぐが如し。鵝珠は掌握し、戒月は恒明なり。曹溪に杖錫し、江蜀を周遊す。

ここまでを「統高僧伝」の伝と比較すると、敦煌出身で三歳のとき仏道を志し、十三で出家した点が変わらないが、姓を本来の李ではなく張としたり、曹溪（いまの広東省にある。ただし原文では三つとも曹溪）や江・蜀を旅したというのは明らかに異なる。なお曹溪は、禪宗で有名な六祖慧能ゆかりの地であることに留意したい（第十節参照）。

時に周武帝、大法を刪削し芟夷を致さんと欲す。遠公、是に於いて微軀を顧みず、屢ばしば逆鱗之範を獻す。武帝に謂いて曰く、「三塗の地獄は貴賤を揀ばず、帝は乃ち発怒し、湧髮直上して冠を衝く。僧衆は驚惶し、投身して地無し。遠公、神情は易らず、風調は常の如し。直ちに廬山に入り、而して仏道を求む。其の時、道俗とも色を失い、面面相い見て、雨涙は襟を濡し、死すとも恨み無きが如し。四衆は遁いに相い謂いて曰く、此の公は則ち是れ像教之中の護法菩薩なり。衆心は帰仰し、名は寰中に響く。

ここで浄影寺慧遠を遠公と呼び、かつ廬山に入ったと記するのは重要である。「統高僧伝」では汲郡の西山（いまの河南省にある）に逃れたのだから、東晋の慧遠のイメージが投影されていることになろう。先に「惠遠和尚因縁記」が「廬山遠公話」より先行すると考えておいたのは、この点に基づく。この部分は字句の類似からみて、

全体的には「統高僧伝」が記す北周武帝との舌戦の経緯を、改変を加えつつ略述したとみて良からう。

師、身長は八尺、腰に九圍有り、容止は肅然、時に龍象と称さる。「高僧伝」に入り、標法の仁尊なり。廬山に隠跡し、毎に自ら説法するに、群石は声に応ず。

身長うんぬんの二句は「統高僧伝」に見え、「入「高僧伝」」とも言うているから、それを参照しつつ駢文的に書き起こしたのか。四字句が続く平仄にも一定の配慮が窺える。なお群石が説法に反応したというのは、例の石點頭を想起させる。しかし、こちらが竺道生の伝承に附会された可能性も考えねばなるまい。

時に一人有りて、常に來たりて食を獻す。後に有る一日、齋を過ぐれど其の食は至らず。続けて飯鉢を馳すれど、食は乃ち磔碌たり。因りて其の故を問う。答えて云わく、我は是れ北方の毘沙門の第三之子、諸天、和尚に配事す。和尚は又た問う、汝今日は何故に遅晩して其の時を失うや。太子は答えて曰く、今晨、天朝は晚く散ず、稽遲する所以なり。人間之食、磔碌たる所以なり。又た問う、天朝は何故に晚く散ずるや。答えて曰く、周武帝の仏法を破滅せしむるに縁りて、癩疾にして（而）崩ぜしむ（令）。楊隋、合に天下に当たるべし。和尚、因りて隋君に授記を与う。汝は若し位に登らば、必ず須く再び三宝を隆すべし。仏法の興りて（焉）今日に（于）至るは、此れ則ち護法聖者の威神之力也。

この最後の一段は「統高僧伝」とは全く異なり、あたかも排仏のため武帝の代で北周が滅び、浄影寺慧遠の力あって初めて隋文帝が崇仏したかのように書いている。どこか隋文帝が子供のころ、智仙なる尼が、児は当に大貴なるべし、東国より（從）来たらん。仏法

は当に滅ぶべし、児に由りて之を興せ」と言つた話（『統高僧伝』卷二十六道密伝など）を彷彿とさせる（塚本善隆「隋仏教史序説―隋文帝誕生説話の仏教化と宣化―」、塚本善隆著作集「第三卷、また陳寅恪「武曩与仏教」、金明館叢考二編」上海古籍出版社、一九八〇年参照）。

ところで毘沙門天の三男とは、すなわち那吒であろう。彼は唐代の密教經典で護法神として登場し、宋代には禪宗文献にも出てくるが、特定の僧侶と結びつく場合は道宣と関係づけられるのが普通だから（『入唐求法巡礼行記』会昌元年二月・三月、『太平広記』卷九十二、『宋高僧伝』卷十四など。二階堂善弘「哪吒太子考」、道教の歴史と文化」雄山閣出版、一九九八年参照）、この記述はその意味でも重要であろう。

以上は唐代後半において淨影寺慧遠も伝説化し、しかも東晋の慧遠と混同されつつあったことを示す貴重な資料の一つである。

五 「遠公和尚縁起」

さて前節でみた「惠遠和尚因縁記」に対し、簡略なほうは「遠公和尚縁起」と題されてP二六八〇にのみ見える。やはり陳氏の校訂を参照しつつ紹介するが、読み下しはせず、適宜改行しつつ一度に全文を掲げる。

北方大聖毘沙門天王第三之子、諸天配遣、逐日往於廬山、就聖者遠公前、送齋食、供養不闕時。

周武帝昇座、破滅仏法、信邪時。

惠遠和尚、不懼王條、不信邪教、対而噴罵帝王、曰、「三塗地獄、不揀貴賤」大衆驚怪。和尚直入廬山。

これらが「惠遠和尚因縁記」の抜き書き的な内容であることは明らかだろう。やはり淨影寺慧遠は遠公と呼ばれ、廬山へ入った設定になっている。

ところで那吒の話が武帝との対決の前に来るのは不審だが、この順序の乱れは、しばしば文末が「……時」と結ばれることに関わるだろう。陳氏の校訂では、時に周武帝……、時に惠遠和尚……と副詞に解しているが、恐らくそうではあるまい。

原文では二つの「時」のあとに揃って一二字分の空白を開けている。それだけなら続く周武帝や惠遠に敬意を表したのだという解釈もできるが、この「遠公和尚縁起」はP二六八〇において「惠遠和尚因縁記」の直後に、同じ筆跡で書きつがれている。そして「惠遠和尚因縁記」のほうは、武帝や惠遠の前に空白は無い。

……時」と結ばれる点から見れば、恐らく、この「遠公和尚縁起」は絵画の説明なのである。それも大きな壁画に幾つかの場面が描かれるような、順序の紛らわしいものに対する説明である。

類例として後漢の高僧である安世高に関するものを挙げよう。敦煌文書のS11113VやP30333Vに書かれており、蘇遠鳴(M. Sornie)「敦煌写本的某些壁画題識」(『法国学者敦煌学論文選萃』中華書局、一九九三年)や張広達・榮振江「敦煌「瑞像記」、瑞像図及其反映的予聞」(『敦煌吐魯番文獻研究論集』第三輯、一九八六年)で校訂されている(なお小野勝年「敦煌の釈迦瑞像図」、『龍谷史壇』第六十三号、一九七〇年にも一部が紹介される)。内容自体は「高僧伝」卷一の安世高伝などに見えるものだが、記述に重複や飛躍があつて、もし書物の節略ならば甚だ乱暴との謗りを受けそうである。ともあれ、まずP30333Vを、「遠公和尚縁起」と同じ方針で紹介しよう。

後漢桓帝末、安息国王太子出家、名世高、長大来漢地遊化、広度衆生。

廟神舎物、世高汎舟於江中、其神又於山頂上出送世高、挙首重別時。

……

世高行至廟所、見同学者、為発願受記、令神施物已、於江南豫章造寺立塔。

世高施物置寺。

四つの文のうち、二番目の末尾は「時」で結ばれる。これも句点を打ったあとに原文では空白がある。途中の略した所には、仏在毘耶離国巡城行化紫檀瑞像」とあるが、安世高に即していえば明らかに衍文であるし、直前の「時」がここにかからない事はS二一三Vと比較すれば明白である。すなわち

世高施物置寺。

……

世高行至廟所、見同学者、為発願受戒、令神施物、施物已、於西南豫章寺造塔。

神廟捨物、世高汎舟於江中、其神又於山頂出送世高、挙首重別時。

……

後漢桓帝末、安息国王太子出家、名世高、長大来漢地遊化、広度衆生。

となっており、仏在毘耶離国巡城行化紫檀瑞像（其仏在海内行）なる文が見えるのは第一の中略部分だからである。ちなみに第二の中略部分は「其寺、無憂王之所建立」と始まるが、これも明らかに安世高とは無関係だし、P三〇三三Vでは見いだせない。

P三〇三三VとS二一三Vでは文の順序が逆である。話の流れとしては前者のほうが良かったが、その第二文と第三文の内容は時間的な混乱や重複がある。前者冒頭の「廟神舎物」と後者中間の「令神施物已」を見比べただけでも、それは窺えよう。

こうした混乱は、この安世高に関する記述が一篇の読み物ではないことを示す。果たしてスワミエ（蘇遠鳴）論文や方・栄論文は、S二一三VやP三〇三三Vが「壁画題識」ないし「瑞像記」であることを証している。つまり、本稿では省略した部分も含めて、二つの文書には色々な図像資料の解説が記録されているのである。その詳細はひとまず両論文に委ねるとして、莫高窟に安世高を描いた壁画が現存するのは興味深い。宋代の第四五四窟甬道頂部には、廟神が蛇の姿を現し、安世高がこれを済度する様子が二つ描かれており、二つの文書に見える話と対応する（「仏教東伝故事画卷」、敦煌石窟全集」十二、商務印書館（香港）、一九九九年）。また、ベリオによれば第一〇八窟の甬道には、後漢桓帝二、安□□国」と読める題識があるという（「伯希和敦煌石窟筆記」、甘肅人民出版社、一九九三年）。

S二一三Vには乾寧三年（八九六）の紀年がある。またP三〇三三Vには「乙巳年」の語が見え、蘇遠鳴「敦煌石窟中の瑞像図」（前掲「法蘭西学者敦煌学論文選萃」）は吐蕃期の八二五年に比定している。これらと第四五四窟や第一〇八窟がただちに結びつかないとしても、それは却って安世高のモチーフが普遍的であったことを示すと思われる。

さて「遠和尚縁起」に話を戻せば、それは壁画の題識であろうというのが筆者の推定であった。そして、より詳細な内容を持つ「惠遠和尚因縁記」ともども、淨影寺慧遠を遠公と呼び廬山と結び

つけていたのである。このことと「廬山遠公話」における「涅槃經」尊重とを考えあわせれば、「廬山遠公話」に淨影寺慧遠が投影されているという先行研究は今まで以上に肯定されて良いと思う。

なお「遠公和尚縁起」に特筆されるのは、北周武帝の排仏に淨影寺慧遠が抗した点であった。「惠遠和尚因縁記」の主題もそこにある。とすれば、「廬山遠公話」における遠公の道安論破も、おそらく韓論文のいう慧遠・竺法汰による道恒論破よりは（第三節参照）、こちらに負う面が大きいだろう。

六 曇延の伝記

ここで考えねばならないのは、「惠遠和尚因縁記」や「遠公和尚縁起」には「涅槃經」との関係が見いだせない点である。したがって、これらと「廬山遠公話」を結びつけて事足れり、では済まない。

筆者は、淨影寺慧遠と同時代の高僧である曇延に注目している。

『統高僧伝』では同じ巻第八で慧遠のすぐ前に立伝されるが、その一因は彼も「涅槃經」の注釈書を書いたことに求めて良からう。当時、両者の注釈は甲乙付けがたく並び立っていたことを、『統高僧伝』の曇延伝はこう記す（『大正蔵』五十48b）。

時に諸英達は僉な議し、用て遠公の製する所に比ぶれば、遠は乃ち文句愜当にして、世は実に加うるを罕とす。而れども宏綱を標挙し、通鏡長驚するは、則ち延、之に過ぐる事久し矣。

ここで淨影寺慧遠が遠公と呼ばれていることにも留意したい。

これに先立って、『統高僧伝』には曇延の「涅槃大疏」執筆の経緯が以下のように記されている。そもそも彼は俗姓を王といい、蒲州桑泉の豪族の出だが、十六才のとき妙法師から「涅槃經」の講義

を聞いて出家したという。そして二十才のときには、自分で講義が出来るようになっていた。やがて太行山百梯寺（中朝山）に隱棲して、「涅槃大疏」の執筆を志した。夢に馬鳴大士が現われ、經義の解説や討論をしてくれたという。さらに完成ののち、經文と疏を州治仁寿寺の舍利塔に供えて出来を占うと、奇跡が起こった。

『涅槃』の巻軸、並びに光明を放ち、夜を通して祥を呈す。道・俗は慶びを称す。塔中の舍利も又た神光を放ち、三日三夜、輝耀は絶えず。上は天漢に属し、下は山河を照らす。合境、光を望み、皆な来たりて謁拜す。其の光明の照らす所、妙法師と（与）大いに同じければ、則ち師資通感する也。

ここで妙法師と同じというのは、師匠の僧妙がかつて北周太祖の求めに応じて仏舍利を供養したところ、当に見る者の寺家は失火すと謂う有るべし、きほどに光を放ったことを指す（『統高僧伝』巻第八、『大正蔵』五十48b）。弟子の曇延にも同様の奇跡が起こったと知り、北周太祖は彼を招いて講義をさせたという。かくて先に引用した、淨影寺慧遠との比較が世間をにぎわすのである。

なお北周太祖とは、西魏の宰相であった宇文泰の廟号だが、「北周書」などでは文（皇）帝として立伝される点にも注意したい。

さて曇延の伝では、つづいて彼が南朝の使者である周弘正を論破したことを特筆する。これも淨影寺慧遠が北周武帝を論破したのを想起させる。武帝の排仏に際しては、何度も諫めたが聞き入れられなかったので太行山に隱棲した。やがて隋の世になると、曇延は自ら文帝のもとを訪ねて仏法再興に尽くした。『統高僧伝』の伝は「三宝は再び弘まり、功は初運を兼ねる者、又た延之力なり矣」と記す（48a）。曇延の伝記については荒牧典俊編著「北朝隋唐中国仏教思想史」（法蔵館、二〇〇〇年）の序章も参照。

こうして見ると、曇延と淨影寺慧遠が混同されても不思議はないであろう。「惠遠和尚因縁記」が隋文帝の崇仏を淨影寺慧遠の力に帰するの、そうした混同の結果と考えられる。しからば、曇延のイメージも「廬山遠公話」に投影されているのではないか。

既述のように淨影寺慧遠は「涅槃疏」の完成後、夢に筆をとって助ける人があった。いっぽう「廬山遠公話」では、遠公が「涅槃經疏抄」を書く前に可否を占おうと、筆を投げたら空中に静止したとされる。この二つを結びつける先行研究は第三節で紹介したが、両者の共通点は筆だけである。もっとも二人の慧遠がともに擲筆驗疏の伝承を持つことは李昊「試論『廬山遠公話』的芸術手法与構思」(『新国学』第二卷、二〇〇〇年)の詳述するところである。

とはいえ曇延の「涅槃大疏」が仏舍利ともども発光した話と、遠公が「涅槃經疏抄」を火中に投じて燃えなかった話もまた、ともに完成後のこととする点も含め親近性が高い。また「廬山遠公話」には晋文皇帝が登場する。やはり第三節で、筆者は隋文帝との混同を想定しておいたが、曇延は隋文帝のみならず北周文帝(太祖)とも縁が深い。晋文皇帝の来歴は、ここからも説明できよう。

七 曇延の壁画

曇延はしばしば敦煌の壁画に描かれる。孫修身「莫高窟仏教史迹故事画介紹(一)」(『敦煌研究文集』甘肅人民出版社、一九八二年)は、莫高窟の多くの甬道頂部に同じ構図の曇延の絵があるという。それは「統高僧伝」の伝にも記される、百梯山における薛居士との対話の様子であり、第一〇八窟の「此是百梯山延法師隱処」という榜題から確かめられるとする。この手の絵は、五代の第九八窟に描

かれるものが有名であろう。

ちなみに第一〇八窟について、題識はベリオも記録しているが、お気付きのように曇延と安世高が仲良く描かれていることになる。そして果たして、この文句はP三〇三三VやS二一一三Vにも見えるのである(ただし後者は「山」の一字を欠く)。

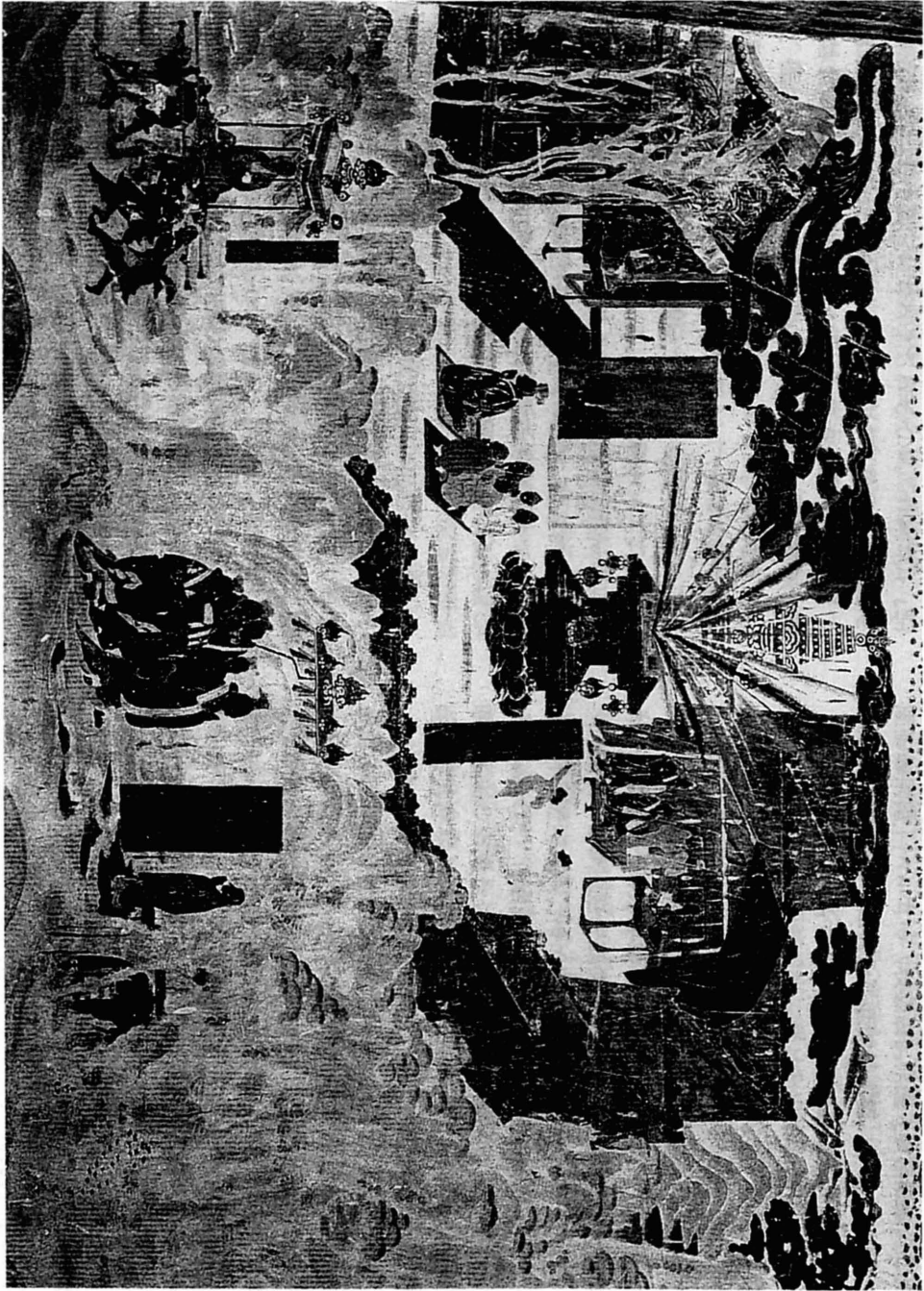
なお榆林窟の第三三窟(五代)にも「曇延法師隱居百梯寺」の絵があると言う(謝生保「靈異聖迹—敦煌壁画史迹故事」甘肅人民出版社、二〇〇〇年)。また百梯山との関係で曇延のことが語り継がれたことは様々な文献から窺える(陳祚龍「趙宋以前山西處鄉百梯寺の歴史參考文獻小集」、『敦煌学林札記』台湾商務印書館、一九八七年)。

さて孫論文は第三三窟南壁東端に、まったく別の形で曇延が描かれることも紹介している。そちらは四つの絵から成り、とくに舍利塔の発光する様子を描いた右上の部分はひとときわ目につき、本稿の問題意識からしても重要である。

その榜題には何が書いてあるだろうか。南壁東端の写真は「敦煌莫高窟」三(『中国石窟』平凡社、一九八一年)や前述の「仏教東伝故事画巻」(『敦煌石窟全集』十二)などに掲載されるが、判読しにくい所も多い。孫論文や「敦煌莫高窟」三の「解説」さらに馬世長「莫高窟第323窟仏教感應故事画」(『敦煌研究』試刊第一期、一九八二年)などの校録もふまえて紹介しよう。四つの順番も三者三様だが、かりに孫論文に従って右上・右下・左下・左上としておく。

延法師於塔前、与文帝説「涅槃經」、并造疏論訖、感舍利塔三
日放光。

隋開皇六年、天下大旱、饑神不応。帝以問法師言、斯国有何不



莫高窟第三窟南壁東端（『公教東伝故事画卷』）

善、令天下亢旱。延法師遂將王於大興殿受八戒、天下風雨順時。帝迎法師入朝時。

……法師……帝受……者与庶……訖、雲雨降、至天下并足。

四つのうち二つが「時」の語で終わっており、また右下と左上は内容が（後者は不完全ながら、天下に雨が降り注いだという残存部分や絵柄から見ると）重複する。いずれも第五節で「遠公和尚縁起」は壁画の説明であろうと述べた際の特徴に重なる。

「統高僧伝」の曇延伝と比較しよう。右下で開皇六年（五八六）は旱魃で、隋文帝が曇延に相談し、高官たちともども大興殿で八戒を受けると雨が降ったと述べるのは伝記も同じである。しかし帝を王と呼んでいるとすれば解せない。この部分は何か字句の誤りがあるかも知れない。また左上は不完全ながら、右下と同内容であろうことは上述した。

もっと問題になるのは、右上の「涅槃經」に関する部分で、話の順序が逆になっている点である。伝記では舍利塔が発光したと聞いて、北周太祖（文皇帝）が曇延を招いた筈である。しかも皇帝を「文帝」と呼ぶのは、見る者に隋文帝との混同を促す。左下に述べるところの曇延を宮中に呼んだ「帝」は、伝記を踏まえれば北周文帝の筈であるが、開皇六年の降雨を右下と左上で強調している以上、壁画は伝記を踏まえつつも、あえて混同を促しているとも解し得る。

第三二三窟は初唐ないし盛唐前期の造営とされる。「統高僧伝」の曇延伝は、隋文帝のとき、勅有りて広恩坊に（於）地を給い、延法師の衆を立つ」とか、道いて帝師と為す」などと記しているから（48a）、壁画が書かれた頃においても隋文帝と曇延の密接な関係は、その弟子筋あたりから喧伝されていたであろう。とすれば「涅槃經」の奇跡も、北周文帝から史実を改変して、隋文帝との親密ぶ

りを強調した可能性がある。

なお曇延の「涅槃經」にまつわるエピソードが大きく描かれているのは、壁画の東壁とも関係があるだろう。東壁の写真は、前述の「敦煌莫高窟」三にも見えるが、「報恩経画卷」（敦煌石窟全集）九、商務印書館香港、二〇〇〇年）のほうが詳しい。例のウォーナによって一部をはぎ取られたものの、概ね残っている。さて、この東壁において門口を挟んで南北に描かれる戒律画は、「涅槃經」に由来するのである。このことは前掲の馬世長論文に詳しい。すなわち曇無讖訳「大般涅槃經」卷十二「聖行品」が説く、僧侶に対する十二の戒めが、そこには描かれているのである。このことは題識や具体的描写から肯定されよう。

ともあれ曇延を描く壁画群は、それを媒介とした淨影寺慧遠との混同の可能性を示唆しているであろう。また第三二三窟が「涅槃經」発光の奇跡や文帝なる皇帝との関係を強調していることは、「廬山遠公話」に通ずる特徴であり、筆者は曇延のイメージもまた、遠公に投影されていると考えるものである。

「遠公」の壁画類が現存するか否かは寡聞にして知らない。しかし、少なくとも淨影寺慧遠の圖像資料がかつては存在した筈である。それを示すのは、前述の「遠公和尚縁起」だけではない。

八 P二九七一の性格

敦煌文書のP二九七一は、かつて「禪宗世系表」と呼ばれたようだが（「敦煌遺書総目索引」商務印書館、一九六二年）、いまは「壁画榜書底稿」とされる（敦煌研究院編「敦煌遺書総目索引新編」中華書局、二〇〇〇年）。R（表側）には、こう書いてある（適宜改

行し、注記は略す。

- 東壁。第一、須菩提。第二、富樓那。第三、摩訶迦旃延。
- 第四、阿那律。第五、優波梨。第六、羅侯羅。第七、闍夜多。
- 第八、婆修盤陀。第九、摩奴羅。第十、鶴勒那夜奢。
- 第十一、師子比丘。第十二、達摩祖師。第十三、惠可禪師。
- 第十四、璨禪師。第十五、信大師。第十六、弘忍禪師。
- 第十七、能大師。第十八、無着菩薩。第十九、世親菩薩。
- 第廿、羅什法師。第廿一、仏図澄。第廿二、劉薩訶。
- 第廿三、惠遠法師。

第十七までは釈迦の弟子たちからダルマを経て六祖慧能に至っているから「禪宗世系表」に見えなくもない。だが第十八以降が、アサングやヴァスバンドゥから鳩摩羅什・仏図澄・劉薩訶そして惠遠（浄影寺慧遠。後述）で終わっているのは、どう見ても別系統であろう。そこで初めに「東壁」とある点にも留意して、「壁画榜題底稿」と呼ぶのは穩健である。省略した注記にも、たとえば最初の須菩提には「把香鈴、無弟子」、次の富樓那には「把經、無弟子」などと姿の特徴が記されている。

ただし禪宗との関係は否定できない。V（裏側）にはこう記されている。

- 第一、大迦葉。第二、阿難陀。第三、商那和修。
- 第四、憂波毘多。第五、提多迦。第六、弥遮迦。
- 第七、伏陀難提。第八、伏陀密多。第九、脇比丘。
- 第十、富樓那。第十一、馬鳴菩薩。第十二、比羅。
- 第十三、龍樹。十四、提婆。（以下を欠く）

こちらは概ね禪宗の法灯説による。釈迦の弟子たちの顔触れも、こちらの方が一般的である。中絶しているとはいえ、そこには表側の

記述を訂正する意図が窺えよう。

この文書については田中良昭「付法藏因縁伝」と「付嘱法藏伝略抄」(敦煌禪宗文獻の研究、大東出版社、一九八三年)が必読である。それは「付法藏因縁伝」における西天二十三祖説から唐代禪宗・密教また法相宗の法灯説に至る展開を、敦煌文書を博搜しつつ跡付けた論文だが、本稿の関心に即しても誠に興味深い。

P二九七—Rについて、田中論文は二十三像を数えることから、「本来は「付法藏伝」の説く西天の二十三祖像ではなかったか」と説く。そのうえで、祖師たちの他にインドや中国の高僧といった雑多な要素を含んでいる点から、P二六八〇やP二七七五など同論文が「問題とするこれら一連の文獻と密接な関係にあることは確かである」とする。この一連の文獻は、「仏十大弟子讚、西天二十八祖の伝灯説、インド・中国の代表的な菩薩・三藏・法師・禪師・和尚の因縁記や讀文等を雜然と集録した」との総括されており、P二七七五Vのように「因縁記や讀文の目次ではないかと考えられる」と断片的な羅列もある。

お気付きのようにP二六八〇とは、「惠遠和尚因縁記」・「遠公和尚縁起」を記す文書なのである。また、もう二つの「惠遠和尚因縁記」のテキストであるP三五七〇やP三七二七も、田中論文の「問題とするこれら一連の文獻」に含まれる。しからはP二九七—Rの「第廿三、惠遠法師」とは基本的に浄影寺慧遠のはずである。これも浄影寺慧遠の圖像資料が存在し、あわせて彼の伝承が為されていることの一証左と言えよう。

ところで田中論文の言う「一連の文獻」には、道安の名が散見する。道安といえは、東晋の慧遠にとっては師匠の筈だが、「廬山遠公話」では遠公の孫弟子とされ、しかも敵役であった。そこで、こ

の問題について考えておきたい。

九 道安の讚

「廬山遠公話」における道安の扱いについては、すでに元の普度
が「弁遠祖成道事」で「二証」として疑義を呈していたに等しいこ
とを、第一節から第二節にかけて紹介した。確かに、史実に基づい
た設定とは考えにくい。では「廬山遠公話」はなぜ、道安を遠公の
孫弟子として、しかも敵役として描いているのか。これに対する従
来の説のうち、有力なものは以下の二つであろう。一つは東晋の道
安・慧遠の師弟関係を逆転させて興趣を生み出すため、もう一つは
遠公に浄影寺慧遠の投影があるように道安にも北周の道安（俗姓は
姚）が投影されていると考えるものであった。詳細は前掲の諸論文
を参照されたい。

筆者もこの二つの考え方自体に異論は無いが、他に背景は無いで
あろうか。この点で示唆的なのは、前掲の小南論文である。そこで
はまず「廬山遠公話」における道安と遠公の舌戦を、唐後半から五
代にかけて実際に行なわれていた講経儀式、とくに「論議」を直接
反映したものだと言及する。そのうえで、東晋の道安も慧遠も少な
くとも伝説的には講経儀式などの作法を定めた人物と見做されてい
たことを、「高僧伝」の唱導篇や道安伝あるいは「法苑珠林」卷三
十六「唱贊篇」を根拠に述べる。そして民間芸能においては、伝説
上の創始者に後世の附会が集中されるのは珍しくないと説いている。
先に紹介した法灯説閑連の文獻群も視野に入れると、小南論文の
指摘は重要性を増す。まず北周の道安といえは、「二教論」を説い
た仏教擁護の理論派闘士という側面が、中国仏教史では強調される。

しかも「涅槃經」を尊び、慧遠ならぬ慧俊と「涅槃經」をめぐる
討論したことも「統高僧伝」卷二十三の伝には見えるから（「大正
藏」五十〇八b、〇九b）、これだけで「廬山遠公話」に投影される理
由と考えるも良からう。ただ他に、この姚道安は高僧伝説の伝承に
も一定の役割を果たしていたふしが窺える。それを示すのは「劉薩
訶和尚因縁記」である。

劉薩訶こと慧遠は、「冥祥記」（「法苑珠林」卷八十六）では地獄
巡りの体験が、また「高僧伝」卷十三の伝では後の江南における寺
仏礼拝の旅が主に描かれる。これら六朝期の文獻からは、彼が四世
紀末に晩年を迎えたことも窺える。ところが「統高僧伝」卷二十五
の伝になると、北魏の太延元年（四三五）になって涼州番禾郡で仏
像の出現を予言し、正光年間（五二〇～五二五）の初年に現実とな
った話が附加される。これを書いた初唐の道宣は、執筆に当たって
「姚道安の制する像の碑を見たと述べている（「大正藏」五十〇
八a）。この姚道安が「二教論」の道安であることは陳祚龍「劉薩訶
研究」（「敦煌資料考屑」、台湾商務印書館、一九七九年）参照。

さて「劉薩訶和尚因縁記」は田中論文のいう一連の文獻群のうち
P二六八〇・P三五七〇・P三七二七に見え、内容は地獄巡りと瑞
像出現の予言のほか、劉薩訶が驢耳王の耳を治したとか、インド
にも莫高窟にも行ったなどと、様々な尾鱗がついている。

ちなみにロバの耳といえはギリシャ神話のミダス王が想起される
ことは、魏普賢（Helene Vetch）が「劉薩訶与莫高窟」（「法国学
者敦煌学論文選萃」中華書局、一九九三年）で既に説いている。彼
女自身は「敦煌写本和石窟中的劉薩訶伝説」（前掲書）になると、
この驢耳王は五世紀の赫連氏だと言って両者の関係に否定的だが、
中村忠行「王様の耳は驢馬の耳」（「甲南女子大学紀要」第二十号、

一九八四年）が指摘するように、「大鏡」冒頭部や「三国遺事」巻二の記述をみれば、ミダス王の話は十一世紀か遅くとも十三世紀までには東アジアに伝わっていた筈である。とくに後者では新羅の景文大王のこととされており、普及していればこそ他者へ附会されたり後日談も生まれようというものである。時期的に先行する「劉薩訶和尚因縁記」は、ギリシヤ神話東漸の一証左となるであろう。

さて劉薩訶は、「統高僧伝」の伝にあるように、貞観年間（六一七―六四九）の初めにおいて既に山西・陝西一帯では、並びに其の形を因縁し、「劉師仏」と呼ばれていた（『大正蔵』五十冊a）。

「劉薩訶和尚因縁記」に附会が甚だしい所以も窺えるが、この因縁記にも姚道安の碑文が「又道安法師碑記云」として引用されている。道宣が説いていたように、姚道安は劉薩訶の像のために碑文を作ったのであって、それを「劉薩訶和尚因縁記」が継承していることは、伝承において姚道安の権威が重視されていたことを示唆する。果たして然らば、小南論文の所説に照らして、姚道安が「廬山遠公話」に投影される必然性も増そうと言うものである。

もう一つ、「弥天釈道安第一」と題される、P三三五五Vに見える讀も注目される。

敏哉偉器、問世英靈。氣稟岳瀆、才膺文星。
博瞻墳典、探蹟義經。初地修証、弥天立名。
堅陷襄國、遂至咸秦。門衆億兆、獲士一人。
出入同聲、寰宇弥称。菓付傷諫、不納謀臣。
紫禁猷可、周受諮詢。櫛風沐雨、野次蒙塵。
凡諸藻思、与伐絶倫。竹帛書値、丹青写真。
嘉績永播、芳垂万春。

これが東晋の道安の讚であることは、題名の「弥天釈道安」が「四

海習鑿齒」と対を成すことから（『高僧伝』巻五、『大正蔵』五十冊c）、本文のたとえば九句目に符堅が襄陽を陥落させたこと記すことなどからも、明らかであろう。道安の「因縁記」の有無は未詳だが、讚の存在は、彼についても一定の伝承が為されていたことを類推させる。さらに二十四句目に「丹青もて真を写す」とあるのは、これが画讚であることを示すであろう。

ところで題名の末尾に「第一」とある点について、田中論文は「仏十大弟子の標題形式にまどわされたためであろう」と指摘する。一連の文献群においては仏十大弟子の讚が、たとえば『摩訶迦葉、頭陀第一』のような題名と共に記録されているからだが、道安が仏弟子と同格に扱われていたことも考えられよう。法灯説においては、仏弟子もそうでない者も重要性は等しい筈で、道安は本来その系譜には入らないけれど、前述したP二九七一のごときを見れば、ある種の伝承では道安も祖師の一人とされていた可能性がある。ちなみに劉薩訶が瑞像の出現を予言したことは「劉薩訶和尚因縁記」の紹介中に一言したが、その瑞像は劉薩訶自身と混同されつつ盛んに描かれており、後世においては釈迦像と見做される場合もあった（肥田路美「涼州番禾泉瑞像の説話と造形」、『仏教芸術』二一七、一九九四年）。

ともあれ東晋の道安についても伝承が為されていたとすれば、民間芸能の登場人物となっても不思議はない。それが小南論文のいう伝説上の創始者なら尚更である。

ではなぜ敵役になるのだろうか。これは推測だが、語り手は自らを道安に擬したのではないか。「廬山遠公話」の遠公は道安を論破したあと成仏するのである。いまだ悟りに至らない道安がそのことを回想する、といった設定があったのではないだろうか。しかも道安

の名は、前述のように語りの信憑性を担保するものであった。また話のなかで道安は高いお布施をとって講釈をしている。もしかしたら語り手は、道安が舌戦に敗れる姿を自分にだぶらせることで、聞き手の機嫌をとろうとしたのかも知れない。

十 禅宗との関わり

「廬山遠公話」における討論の描写を、通俗化した講経儀礼の反映として捉えるのが小南論文であり、筆者も前節ではそれを踏まえて推論をめぐらせた。「廬山遠公話」は正式の講経の儀式次第が述べられている点で、貴重な資料であることは、夙に入矢義高編訳「仏教文学集」の訳注十七でも指摘されている。ただ唐後半から五代という作品成立の時代背景を考えれば、もう一つ想起されるのは禅宗における討論の風である。

「廬山遠公話」と法灯説に一定の関係があることは上述してきたが、そもそも誰が衣鉢を継ぐか、あるいは正当な系譜に属するか、こうした討論を盛んに始めたのは荷沢神会であろう（六七〇？〜七六二？）。彼が六祖慧能の正当な後継者であることを主張し、神秀を北宗禅と攻撃して自らの南宗禅を宣揚した記録は敦煌文書に数多く残されているが（たとえば「神会和尚禪話録」中華書局、一九九六年参照）、中でも特に「菩提達摩南宗定是非論」における崇遠法師との舌戦の描写などを読んで、「廬山遠公話」を想起するのは筆者だけであろうか。ともあれ、やがて禅問答と呼ばれるようになる討論の風は、神会が盛唐の人であるから、まさしく「廬山遠公話」の成長期あたりから盛んだった訳である。

別の角度から「廬山遠公話」と禅宗の関連を示唆する資料はS二

一六五である。この資料については徐俊「廬山遠公話」的篇尾結詩（『文学遺産』一九九五年第六期）また同氏の「敦煌詩集残巻輯考」（中華書局、二〇〇〇年）に詳しい。S二一六五の末尾には三首の偈が記されている。第一首は「身生智未生」に始まる五言八句、第二首は「儒童説五典」に始まる五言十二句だが、いずれも「廬山遠公話」に見える偈とほぼ同じである。第三首は

諸幡動也室鐸鳴、空界唯聞浩浩声。

隊隊香雲空裏過、双双宝蓋滿空行。

高低迴与須弥等、広闊周円耀日明。

道日人人皆総見、此時個個発心堅。

という七言八句で、これ自体は「廬山遠公話」には見えない。しかし「廬山遠公話」の結末はS二〇七三に書写されていないものの遠公の成道をもって終わることや、それを詩偈によって結ぶことなどは十分予想される。してみれば第三首の内容や第一・二首との関係から見て、これが「廬山遠公話」の逸文であるという徐俊説は肯定されよう。

前述の韓論文や李論文は、「廬山遠公話」の浄土信仰的色彩を重視するが、さて三首の偈の他に、S二一六五には何が書いてあるか。「敦煌詩集残巻輯考」の校録・考証によれば、「亡名和尚絶学箴」以下、合計十二首の詩偈類のだが、これらは全て禅関係のものと思做して良からう。冒頭の一首は「僧亡名息心銘」として「景德伝灯録」卷三十（『大正蔵』五十一458a）に見える。つづいて「青峯山和上誠肉偈」は「景德伝灯録」卷二十（389a）に伝のある伝楚禪師の作と考えられ、「先洞山和上辞親偈」は「竹均山洞山悟本禪師語録」（『大正蔵』四十七516c）に見え、「祖師偈」は西天第二十二祖摩拏羅の偈とされており（『祖堂集』卷二）、「先青峯和上辞親偈」

も伝楚禪師の作と考えられる。さらに「思大和上坐禪銘」は「祖堂集」巻三に伝のある靖居和尚こと青原行思の作と考えられるし、「龍牙和上偈」三首は「禪門諸祖師偈頌」(「正統蔵」第二編第二十一套第五冊)に見え、「真覚和上偈」は「永嘉真覚大師証道歌」(「景德伝灯録」巻三十、40b)の一部であり、残る二首も龍牙和上および洞山和上の作として上述の書に見えるのである。なお、これらの作者が概ね石頭宗に属していることは、既に田中良昭「修道偈I」(「講座敦煌」8「敦煌仏典と禪」大東出版社、一九八〇年)が言及している。

思えば「涅槃経」は禪宗とも因縁が深い。たとえば有名な狗子仏性(犬でも仏になり得るか)の公案は、「一切衆生、悉有仏性」という「涅槃経」の教えに由来するであろう(たとえば「正法眼蔵」第三「仏性」参照)。また六祖慧能と「涅槃経」の関係も注意すべきである。そもそも彼は広東の貧しい柴売りだったころ、とある經典の朗誦を聞いて仏道に志したという。「六祖壇経」など後世一般化した伝承によれば、その經典は「金剛経」とされるが、仏性を重視する六祖の思想からみて、本来は「涅槃経」だった可能性がある。それは敦煌本「六祖壇経」と成立時期は並行しつつも些か異なる伝承を録する「曹溪大師伝」が、具体的に物語るところである(石井修道「禪語録」、中央公論社、一九九二年)。

このように考えるとき、既に指摘したように、「惠遠和尚因縁記」で「遠公」が「曹溪に杖錫」したとされる点を考慮せざるを得ない。曹溪とは六祖慧能が晩年を過ごした広東北部の土地であって、その大梵寺における説法の記録が、すなわち「六祖壇経」だとされる。いっぽう浄影寺慧遠は、僧稠禪師に学んだこともあるから(「大正蔵」五十(四)C)、禪宗との関わりは否定できないものの、曹溪とは

縁もゆかりも無かった。

六祖慧能の生涯を彩るのも討論である。「曹溪大師伝」では彼が「涅槃経」と出会う際に既にそうであった。テキストは石井修道「曹溪大師伝」考(「駒沢大学仏教学部研究紀要」第四十六号、一九八八年)に基づき、読み下しておく。

尼曰く「既に字を識らざれば、如何にして其の義を解釈せん」大師曰く「仏性之理、文字もて能く解するやに關するに非ず。今、文字を識らざれど何をか怪しまん」衆人之を聞き、皆な嗟歎す。

やがて慧能は湖北に五祖弘忍を訪ね、広東人に悟りは開けないと決る弘忍に対して、仏性に何の違いがあるかと一喝して弟子入りを認められ、衣鉢を継ぐに至る。この点は「曹溪大師伝」も「六祖壇経」もほぼ同じだが、「六祖壇経」では更に、北宗禪の神秀と詩偈によって跡目を争う話も加わる。後代のテキストほど神秀の敵役としての色彩が強くなるようである(柳田聖山主篇「六祖壇経諸本集成」中文出版社、一九七六年。駒沢大学禅宗史研究会編「慧能研究」大修館書店、一九七八年)。

広東を訪れた慧能は、印宗法師が「涅槃経」を講じているのを聴き、いわゆる風幡問答に参加する。旗が動くのでも風が動くのでもなく、心が動くのだと慧能が喝破するのを聞いて、印宗は教えを乞う。慧能が「涅槃経」は其の仏性不二之法を明らかにす。即ち此れ禪也」と述べ、詳しく解説したので、印宗の衆人の為に「涅槃経」を説く所は、猶お瓦礫の如し」と印宗は脱帽し、聴衆たちも慧能にひれ伏したのであった(「曹溪大師伝」)。これは「廬山遠公話」で、道安の「涅槃経」講義を遠公が圧倒するに至ると一脈通するよう

に感ずる。

のちに神会は、慧能の乱打に耐えてこれを論破し、衣鉢を継いだという。以上、慧能をめぐる討論の数々には、弟子が師匠を論破して独り立ちしてゆくという構図がしばしば見られるが、それは禅宗における師弟相承の典型でもある。「廬山遠公話」で師匠の遠公が孫弟子の道安を論破するというのも、それを一捻りした面があるかも知れない。また奴隸となった遠公が皇帝の信任厚い道安を圧倒するのは、慧能と神秀あるいは神会と神秀のイメージに重なる所があるようにも思う。

なお「仏教文学集」の訳注五三が、「廬山遠公話」の末尾近くに用いられる「心王」という術語は、唐代では南宗禅、とくに馬祖禅の伝統の中で愛用された。しかし、ここではかなり密教的な色合いを帯びて用いられている」と指摘するのも興味深い。これも「廬山遠公話」と禅宗の関連を示す一方で、密教的な色合いと言えば法灯説の展開においても見逃せないことは田中良昭氏の研究が説いていたからである。

「廬山遠公話」成立の背景として禅宗の影響があることは否定できまい。この点をさらに検討すれば、遠公のモデルや作品成立の背景をさらに見出だすことも可能になるだろう。ちなみに、東晋の慧遠の「禪門経序」は法灯説形成の初期において大きな役割を果たしていた（柳田聖山「初期禅宗史書の研究」法蔵館、一九六七年）。

十一 話と画

蛇足のようだが、「六祖壇経」で神秀と慧能が詩偈によって討論する場面設定も、本稿の関心に連なるものである。いま敦煌本から引く（周紹良編「敦煌写本壇経原本」文物出版社、一九九七年。李

申ほか校注「敦煌壇経合校簡注」山西古籍出版社、一九九九年）。

大師の堂前に三間の房廊有り。此の廊下に於いて供養す。「楞伽」の変を画し、並びに五祖大師の衣法を伝授するを画し、後代に流行して記と為さんと欲す。画人の盧珍、壁を看了れり、明日手を下す。

この壁に神秀が先んじて偈を書き、その内容を聞いた慧能も自分の偈を人に頼んで書いてもらうという風に話は進む。ここで、壁には「楞伽経」の変相図と祖師が伝法する様子を描く予定であったという。寺院の壁画に変相図や高僧を描くことは、たとえば「歴代名画記」巻三「兩京寺観等画壁」にも多くの記録が残るが、敦煌文書のうち変文は変相図との関係が深い。高僧の伝承に図像資料が用いられたとすれば、敦煌文書に見える高僧伝承との関係は当然検討に値する。そして本稿では「廬山遠公話」の成立過程で、両者に一定の関係があったことを述べてきたのである。それでは肝腎の「廬山遠公話」に即して何か関係が窺えるだろうか。

もし関係があるとすれば、標題五文字の末尾にある「話」がそれを示すだろう。この文字は画と同音だからである。それだけの理由では奇矯の誇りを免れがたいが、この点をめぐっては別の作品に即した議論がある。すなわちS二一四四の「韓擒虎話本」と仮称されるテキストに関するものである。このテキストは隋の韓擒虎という將軍をモデルにした話だが、題名は無い。ただ末尾に「画本既終、並無抄略」と記してあるので、「画本」は「話本」の当て字か誤記と見做して、一般に「韓擒虎話本」と仮称されるのである。

しかし韓建瓴「敦煌写本（韓擒虎画本）初探（一）——画本」「足本」創作与抄卷時間考弁」（「敦煌学輯刊」一九八六年第一期）のように、それを否定する見解もある。テキスト中の「画」字の用

例や唐宋における画本なる言葉の用例、さらには変文が絵解きとされる点などが論拠である。

また話本なる概念も難しい。これについて勝山稔「白話小説研究における「話本」の定義について—中国白話小説研究における一展望(Ⅲ)—」(『東北大学大学院国際文化研究科論集』第七号、一九九九年)は敦煌文書を直接の対象としないものの、研究史が整理されていて参考になる。

さて「韓擒虎話本」は文体上の特徴が「廬山遠公話」に近い。また遠公に淨影寺慧遠らの投影がある以上、内容的にも時期設定が近いことになる。さらにはS二一四四Vが「金剛頂経……壇法儀則」という密教資料で、それが法灯説に関わることがやはり田中良昭氏によって指摘されているのも興味深い。おそらく「廬山遠公話」の「話」は、少なくとも部分的には「画」の意味を担っている可能性があるだろう。

確かに「韓擒虎話本」や「廬山遠公話」の文体は、狭義の変文とは異なる。後者が散文を挟みつつ七言古体の韻文を主とし、いわゆる説唱体と見られるの対し、前者は基本的に散文体だから、後代の「話本」的と言っても良いだろう。絵解きであることを示唆する「……処、若為陳説」の類の表現も見当らない。だから、これらを変文の範疇から外し、絵画との関連も認めない考え方もある。しかし、説唱体でなければ絵解きはできないのか、という素朴な疑問は払拭できない。

これは、題名に見られる「変(文)」や「話」などといった言葉がジャンル分類としてどれだけ意味を持つか、という問題に関わってゆく。確かにかつて「敦煌変文集」の名の下に集められた諸作品は雑多にすぎた。そこで、たとえば梅維恒(Victor H. Mair)「唐

代変文」(中国仏教文化研究所編、一九九九年。原書は一九八九年)などは変文とそれを他を極限まで峻別するのだが、小南一郎氏の書評(『中国文学報』第四十六冊、一九九三年)も指摘するように、「この厳密な規定方法を適用してゆくなら、どの文芸様式にも属さない多くの作品が遺される」恐れがある。しかし周紹良ほか編「敦煌変文講経文因縁輯校」(江蘇古籍出版社、一九九八年)のように、「廬山遠公話」などを変文などから切り離す動きは他にも見られる。もっとも金岡照光編「敦煌の文学文献」(『講座敦煌』9、大東出版社、一九九〇年)のように、作品を表題に見える言葉でひとまず細別しつつも、なるべく繋がりを見出だそうとする試みも他方にはあるが、このケースについては言えば、こんどは壁画との関係を否定する点の問題になる。

筆者に結論を急ぐつもりは無いが、本稿にはこうした問題を解くための準備という側面もあることを付言して、ひとまずの結びとする。

Who is a model of Lushan Yuangong (廬山遠公) ?

UJIOKA Masashi

The Lushan Yuangong Hua (廬山遠公話) is a story of the Buddhist priest named Yuangong. Huiyuan (慧遠) in the Dong Jin (東晉) period, who practiced asceticism in Lushan, is generally regarded as a model of Yuangong.

Some scholar says Zhu Daosheng (竺道生) in the Liu Song (劉宋) period is also a prototype, this view is based on the Lianshe Gaoxian Zhuan (蓮社高賢傳). But it is not satisfactory, because we know there was another Huiyuan in the Sui (隋) period. This monk is called Jingyingsi Huiyuan (淨影寺慧遠), who is famous for annotating the Nirvana Sutra (涅槃經). It must be noted that Yuangong in the story also respects, annotates, and lectures on the Nirvana Sutra.

Added to this, the author points out that the Huiyuan Heshang Yinyuan Ji (惠遠和尚因緣記), a story of Jingyingsi Huiyuan in the Dunhuang (敦煌) manuscripts, confuses him with Huiyuan in the Dong Jin period. The author also explains the Yuangong Heshang Yuanqi (遠公和尚緣起), a digest of the Huiyuan Heshang Yinyuan Ji, has phrases which end with the word "shi" (時), so that this is probably a kind of picture story.

Tanyan (曇延), a high priest equally admired with Jingyingsi Huiyuan in the Sui period, was often painted as murals in the Mogao grottos (莫高窟). It is noteworthy that the paintings of Cave 323 has a scene in which Tanyan finished writing notes on the Nirvana Sutra and do miracles, because the Lushan Yuangong Hua has a similar episode. The author interprets that, except for Jingyingsi Huiyuan, the image of Tanyan also overlaps with Yuangong.

The Huiyuan Heshang Yinyuan Ji says Jingyingsi Huiyuan had been to Caoxi (曹溪), but it is not fact. Caoxi is a place remembered in connection with Hui'neng (慧能), the sixth patriarch of Zen Buddhism. Some manuscripts on Zen from Dunhuang record the name of Jingyingsi Huiyuan and the lost part of the Lushan Yuangong Hua, so the author emphasizes Zen's influence on the story.