

覚範恵洪の僧史編纂について

——『石門文字禪』の宝誌・恵寛伝を中心として——

徳 護

はじめに

北宋晩期の覚範恵洪（寂音、一〇七一—一一二八）は、入獄や配流など波瀾万丈の人生を経て、『石門文字禪』三十卷、『林僧宝伝』三十卷、『林間録』二卷などに代表される多くの著作を残している。彼は北宋晩期の代表的な臨済宗の禅僧として、その時代の禅宗教団の動向を記録した人であり、後世にも大きな影響を与えた人物である。

覚範は道宣、賛寧などの律僧が作った高僧伝に対して早くから批判を行っており、それは『林間録』と『石門文字禪』に記されている。

『石門文字禪』卷二十五の「題修僧史」には次のように記されている（以下、原文は原典のまま、旧漢字を用いる）。

予除刑部囚籍之明年、廬於九峰之下。有苾芻三四輩來相從、皆齒少志大。予曉之曰、「予少時好博觀之、艱難所得者、既不與世合、又銷鑠於憂患。今返視缺然、望之則竭、不必叩也。若前輩必欲大蓄其德、要多識前言往行、『僧史』具矣、可取而觀。」語未卒、有獻言者曰、「『僧史』自恵皎、道宣、賛寧而下、皆略觀矣。然其書與『史記』『兩漢』『南北史』『唐傳』大異、其文雜煩重、如戸婚門訟按檢。昔魯直嘗憎之、欲整齊、未遑暇、竟以謫死。公蒙聖恩脫死所、又從魯直之舊游、能蠲加刪補、使成一體之文、依倣史傳、立以贊詞、使學者臨傳致贊語、見古人妙處、不亦佳乎？」予欣然許之。於是仍其所科、文其詞、促十四卷為十二卷以授之。（張伯偉点校、廓門貫徹注『注石門文字禪』下、一四六六頁、中華書局、二〇一二年）

この記事によれば、覚範は十二巻の『僧史』を再治したことが知られるが、残念ながら散逸して見ることができない。この『僧史』は梁の『高僧伝』を基にして編纂されたものである。

覚範の『僧史』は散逸してしまつたが、『石門文字禪』巻三十には「鍾山道林真覺大師伝」（『中華書局本、下、一六九七頁』）と「十世観音応身伝」（『中華書局本、下、一六九五頁』）の二つの伝記のみが収められている。これは梁の釈宝誌と唐の釈恵寛のことである。釈宝誌については『高僧伝』巻十「神異下」に「梁京師釈保誌伝」があり、釈恵寛については『統高僧伝』巻二五「習禪六」に「唐益州浄慧寺釈恵寛」の伝がある。それらの二者の伝を比較検討することによって、覚範が如何なる意図で『僧史』編纂を行なつたのか、ある程度窺い知ることができるとは思われる。本論文では覚範の『石門文字禪』に見える宝誌・恵寛の二伝と『高僧伝』『統高僧伝』に記録された伝記との比較を通じて、覚範の僧史編纂の背景、意図と文章の特長などの一端を考察していきたい。

覚範恵洪と『石門文字禪』

覚範恵洪、俗姓は兪氏、熙寧四年（一〇七一）に江西省新昌に生まれ、十三歳の時に童行として出家し、十九歳で東京（開封）天王寺で得度する。その後の人生は次のようになってゐる。

二十三歳、真浄克文に随つて、印可を得た。

三十五歳、偽度牒の嫌疑により、最初の入牢、張商英などの助けによつて復僧した。

三十七歳（大観元年、一一〇七）、臨川明白庵に住して、『林間録』を書き上げた。

三十九歳、第二回目の入牢。

四十一歳、張商英に連座して、海南に配流され、四十三歳の時に恩赦された。

四十四歳、第三回目の入牢。

四十八歳、第四回目の入牢。

五十二歳（宣和四年、一一二二）、『禪林僧宝伝』を脱稿した。

五十六歳（靖康元年、一一二六）、自ら具申して、僧籍の恢復を願った。
建炎二年（一一二八）、五十八歳で亡くなり、宝覚円明の諡を賜った。

覚範恵洪についての研究論文は、現在知られる限り下記のとおりである。

「北宋の学僧、徳洪覚範について」阿部肇一、『駒澤史学』二四、一九七七年三月

「覚範慧洪に対する評価―「人天眼目」への引用を中心として」小早川浩大、『印度學佛教學研究』五四（二）、二〇〇六年三月

「覚範慧洪の開悟に関する一考察」小早川浩大、『駒澤大学佛教学部論集』三七、二〇〇六年十月

「近世曹洞宗と覚範慧洪―「護法集」の記述を中心に」小早川浩大、『宗学研究』四九、二〇〇七年四月

「永覚元賢の覚範批判―「曹山三堕」の解釈から」小早川浩大、『宗学研究紀要』二一、二〇〇八年三月

「面山瑞方の覚範批判―「洞山祖师宝鏡三昧歌論」を中心に」小早川浩大、『宗学研究紀要』二三、二〇一〇年三月

「黄龍派における覚範慧洪の位置」小早川浩大、『禪學研究』九二、二〇一四年三月

「『林間録』に関する一考察―その内容と問題点について」小早川浩大、『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』三七、二〇〇四年五月

「晩年の覚範慧洪の五家宗派観の変化について―『林間録』に見える記述との相違から」小早川浩大、『宗学研究』四七、二〇〇五年三月

「『林間録』の『禅林僧宝伝』への引用について」小早川浩大、『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』三八、二〇〇五年五月

「覚範慧洪の伝記研究（一）」小早川浩大、『曹洞宗研究員研究紀要』三六、二〇〇六年三月

このほか、柳田聖山『禅文献の研究』下（法蔵館『柳田聖山集』第三に所収）に「禅の文化」（京都大学人文研）として成果があり、『禅林僧宝伝』の読み下しや恵洪の伝記が詳しい。

また中国・陳自力『釋恵洪研究』（中華書局、二〇〇五年）も存する。

『石門文字禪』は全三十巻から成り、成立した年代は確認できないが、覚範晩年の作品であるらしい。⁽²⁾ 日本では廓門貫徹

(?—一七三〇)が二十余年にわたって覚範の『石門文字禪』を研究・注釈して、その注釈書が宝永七年(一七一〇)に京都調心軒より刊行された。これは今でも『石門文字禪』について唯一の本格的な研究成果とされている。廓門の『注石門文字禪』は南京大学の張伯偉氏などによって校訂され、二〇一二年に中華書局より出版された。

宝誌の伝(二)つと

宝誌は、保誌ともいい、『高僧伝』に立伝され、南北朝の宋、齊、梁の三代に渡って活躍した人物であり、神異を示した僧と伝えられる。⁽³⁾俗姓は朱氏、若くして出家し、京師(南京)の道林寺で沙門僧儉に師事し、禪業を修習した。宋の泰始年間(四六五—四七二)の初めには特異な活動が知られはじめ、宋末斉初(四七九年前後)には神異を以て広く世に知られるようになった。後に梁の武帝の尊崇を受け、よく教えを請われることがあった。天監十三年(五一四)に世寿九十七歳で示寂したとされ、武帝によって手厚く鍾山に葬られた。また開善精舎が建てられ、勅命によって陸倕(四七〇—五二六)が「誌法師墓誌銘」を作り、王筠(四八二—五五〇)が「開善寺宝誌大師碑文」を書いて寺門に立石した。⁽⁴⁾

宝誌の伝記については、前記のように同時代の陸倕が「誌法師墓誌銘」を作っており、また『高僧伝』巻十に「梁京師釈保誌伝」が収録されている。そのほかに仏教関連の資料では『集神州三宝感通録』巻三、『法苑珠林』巻三十一、『北山録』巻三、『景德伝灯録』巻二七、『神僧伝』巻四、『指月録』巻一、『隆興編年通論』巻五と六、『釈氏通鑑』巻四、『歷朝釈氏資鑑』巻三、『新修科分六学僧伝』巻二十九などに記載があり、または『金陵梵刹志』巻三にも見られる。正史では『南史』巻七十六に「釈宝誌伝」、『太平広記』巻九十に「宝誌公行実」などがあり、それ以外にも『梁書』や『南史』に関連資料が幾つかある。

宝誌研究については牧田諦亮「宝誌和尚伝攷」⁽⁷⁾に詳しく、主に神異化の過程、また観音信仰とのかかわりを中心として論述している。佐藤成順「宋朝初期三代皇帝と釈宝誌の識記」(『宋代仏教の研究』)に収録、「宝誌像の日本伝播(1)」、「(2)」(『駒澤大學文學部研究紀要』六四、六五号)などもある。中国の学者による研究としては楊明璋の「唐宋誌公神異傳說與中日十一面、十二面觀音信仰」及びその文中に言及された何劍平「張僧繇爲寶志作畫事蹟之考釋」、崔小敬「南朝僧寶誌考略」、李靜

『寶誌十一面觀音信仰與相關故事產生時間新議』などがある。

覺範以前に存在した宝誌に関する伝記では陸倕「誌法師墓誌銘」が一番古く信頼度も高いが、三百字ぐらいの簡略な内容である。ほぼ同時代に作られた『高僧伝』にはかなり詳しく記録が残されている。唐初の高宗顯慶四年（六五九）に制作された『南史』では、三つ帽子を以て武帝と文惠太子と豫章文獻王の崩御を示したという『高僧伝』には見られない記事が存する。『集神州三宝感通録』には簡略な記述で宝誌の神秘的な逸話を記録しており、侯景の乱を予言したという説話も存する。『法苑珠林』は『高僧伝』と内容がほとんど同じである。『北山録』には初めて宝誌を觀音菩薩とする記録が見られる。宋初に編纂された『太平広記』（九七八年）には「小便濯髮」と「會稽臨海寺僧」という説話が出現する。『景德伝灯録』（一〇〇四年）では宝誌の作品と「妙覺大師」という諡が記録される。

覺範の「鍾山道林真覺大師伝」（以下「道林伝」という）には、それ以前に作られた宝誌伝記との相違点として、詳細な出生譚、十二面の觀音説、宋の国祚無疆を識す瑞石の記事などが挙げられる。これらはほぼ後世の宝誌伝の定説となったものである。

出生譚では、朱氏という民の婦人が上巳日（旧曆三月三日）に鷹の巢の中に赤ん坊を見つけたが、その赤ん坊は鳥の爪のような手足を持っていた。その子は七歳になって鍾山の僧俛のもとで童子となり、宝誌という名をもらったとして、神異な生まれであることを強調している。

十二面の觀音説については、『高僧伝』でもすでに宝誌は菩薩像のような姿をした人と記されているが、後代になると宝誌は觀音であると言われるようになり、さらに「道林伝」では宝誌が十二面觀音としての姿を現したことが記述されている。「道林伝」以降、宝誌は十二面觀音であるという説が定着したのである。

牧田諦亮「宝誌和尚伝攷」によれば、梁の時代から宝誌が菩薩であるという説話があり、唐代宗の大曆九年（七七四）の頃に十一面觀音の説が定型化され、北宋初までは宝誌の觀音説は十一面觀音であったが、中期になって十二面觀音説が一般化したと考えられると指摘されている。また、方広錮「敦煌遺書中寫本の特異性——寫本學劄記」（『敦煌吐魯番研究』二〇一四年第一四卷、一八五頁）やフランスのギメ東洋美術館（Guimet Museum）に蔵されているポール・ペリオ（Paul Pelliot）一八七八—一九四五）敦煌の画「南無十二面觀音菩薩」（MG25486）によれば、五代に十二面觀音の説話があったことが確認でき

る。一方、北宋・郭若虚（生没年不詳）の『图画见闻志』（一〇七四年頃）や北宋・劉道醇（生没年不詳）の『宋朝名画評』（一〇八〇年頃）には、宋太宗年間に特別な政治地位を占めた開封相国寺に王道真が「宝誌化十二面觀音像」の壁画を描いたことが記されている。これらの資料によれば、五代末北宋初には宝誌が十二面觀音としての姿を顕したことがすでに広まっていて、皇帝を初めとする上流階層にも知られていたと思われる。覚範は「道林伝」に当時広まっていた十二面觀音説を記すること、それ以前の諸説をこの説に統一したいと考えていたのではなからうか。

「道林伝」には、太平興国七年（九八二）に、舒州の民柯夢が異僧の指示によって宋朝の国祚無疆を識す篆文の瑞石を得たという記事がある。この記事については『宋史』、『宋会要輯稿』と『統資治通鑑長編』にも関連記事がある。

『宋会要輯稿』「瑞異一」の祥瑞雜録真宗の箇所では『宋史』と同様の大中祥符五年の記事が見られるが、ここでは「志公記」の内容が明らかにされている。大中祥符五年の閏十月に真宗が瑞石を初めて公開し、馮仁俊（不詳、真宗時代の内侍）がその内容を判読し、また竜図閣（真宗咸平四年（一〇〇一）にできた国家資料館と国家宝物館を合わせた役所）に渡して確認させたということであった。

『統資治通鑑長編』巻二十三の太平興国七年の六月丁卯の記事では、「趙号二十一帝」と「誌公記」を合わせた記事となっている。また、この讖記の結果は、仏教界に必ずしも良い結果をもたらしたわけではなく、舒州には司命真君を祭る靈仙觀が造られたということであった。『統資治通鑑長編』は李燾（一一一五—一一八四）が淳熙十年（一一八三）頃に制作されたものである。その文によれば、宋が南渡した前後には一般の民衆だけではなく、士大夫の間にも「誌公記」の内容は真実を伝えていると信じられ、その伝承にもさまざまな変化がもたらされていたのである。

以上の資料によれば、太平興国七年に発見されたという瑞石の記事には疑わしいところがあり、さらには「誌公記」という文字があったという記事も人為的に作られた疑いが強いと思われる。これはおそらく真宗の時代に政治的な観点から造られた説話であるが、時代が移り変わるに従って、そのバリエーションも多くなっていた。覚範はそれらの諸説を統一し、定着させるという考えを持ち、「誌公記」の説話をまとめたであろうと考えられる。「讖聖宋国祚無疆」という曖昧な表現を使っていることから、覚範はこの話には確かな根拠がないことを承知していたが、それを書き残すことは仏教界にとっても悪い影響を与えるものではないという意識で採用したものと思われる。

覚範が「道林伝」に記した、太宗皇帝が使者を遣わして鍾山に齋を設け、宝誌に道林真覚大師の号を賜ったという記録はこれ以外には見当たらない。『宋会要輯稿』礼五十八の僧諡の章によれば、『真宗実録』に大中祥符六年（一〇一三）六月甲申に宝誌に道林真覚大師と諡したとし、宋敏求（一〇一九—一〇七九）の『東京記』にも大中祥符五年に真覚大師と諡したと記録されている。北宋の高承（不詳）の『事物紀原』（元豊中、一〇七八—一〇八五）巻七にも同じように記されている。『金陵梵刹志』巻三には宋太宗の撰述とされる「致齋宝誌公青詞」があり、「道林伝」と同じ経緯を述べて、「詔して今より名を以て斥すべからず、以て尊異を顕す。宜しく号を道林真覚菩薩と賜うべし」（詔自今不可以名斥、以顯尊異。宜賜號道林真覺菩薩）という文が記されている。しかし『金陵梵刹志』は明代に編纂された資料である。同書が引用する侍郎劉岑（一〇八七—一一六七）の「蒋山大佛殿記」には前半の部分に「大中祥符に榜を太平興国禪寺に賜り、宝公に道林真覚と加封す」とあるが、後に淳熙十六年（一一八九）以後の記事があり、また使を遣わして礼を致し、宝誌に妙覚と諡し、治平（一〇六四—一〇六七）の初に道林真覚大師と諡すということも記している。時間的に矛盾があり、後に編纂した痕跡が明らかに見られ、記事の信頼度は低いと考えられる。なお南宋の張敦頤（不詳）が『六朝事迹編類』（一一六〇年撰）の「太平興国寺」の項に『宝公実録』という資料を引用して、「道林伝」と同じような瑞石と諡号のことを記録している。『宝公実録』の典拠となった資料については不詳であり、「道林伝」とどのような関係にあるのか、判断できない。

前述のように、宋太宗の頃に王道真が勅命により、開封府の相国寺の大殿の西に「誌公変十二面観音像」を画いたとされていることから、その頃には宝誌の十二面観音信仰は皇帝や士大夫をはじめ、一般の民衆までに広まっていたと考えられる。さらに真宗は宝誌の十二面観音の信仰を政治の安定と民衆の支持を集めることに利用しようとしていたと考えられる。さられた「誌公記」の瑞石説の起源をその父・太宗の太平興国七年に遡ることとした一つの原因であると考えられる。

以上、見てきたように「誌公記」と諡号の変遷は仏教界側からの要請というよりも政治上の考慮が主要な原因であろう。政治的理由によって創られた伝説は、またその政治の力によって仏教界に対してもその受け入れを強く要請されたものである。仏教界は時には受動的に受け入れ、時には主動的に動いて、教団の利益を求めた。しかし、政治権力と仏教界が互いに伝説を創って、利用するのは宋朝における一つの特色と言えるのであろう。伝説を創るに従って僧伝の内容も変化していったのである。

一方、『石門文字禪』では覺範は自らを宝誌に比しており、また自分が敬意を持つ人物を宝誌に譬えることがよく見られる。ここから、覺範は宝誌を自らが理想とする存在として認識していたことが明らかに感じとれるのである。

惠寛の伝について

釈惠寛（五八四—六五三）については、『続高僧伝』卷二十五「習禪六」に「唐益州淨慧寺釈惠寛」と記された伝が存する。また唐王勃（子安、六五〇—六七六）の「彭州九隴泉龍懷寺碑」（『王子安集』卷十三）と「益州綿竹縣武都山淨慧寺碑」（『王子安集』卷十五）などにも、惠寛に関連する記事が見られることから、これらの資料も用いて覺範がまとめた『石門文字禪』の「十世觀音応身伝」に載る惠寛像を明らかにして行きたい。以下、上段に覺範の「十世觀音応身伝」を載せ、下段に『続高僧伝』の「釈惠寛」の伝を載せておく。

十世觀音応身伝（『石門文字禪』）

唐大菩薩僧寛公、出於益州孝水楊氏。方其娠也、母失常性、卻酒葷、有慧辯。及其生也、無痛苦、聞異香。忽然在前、即能言、言「我名慧寛」。有女兄信相亦神異、年相聯。於韶甌中終日論說、聽者一不能曉。其父璋以符咒為兩川道俗所歸、而不知有佛經。人錄其所論百許紙、時懷龍山會禪師聞其異、至瑋舍、瑋出示之、會驚曰、「與佛經合、不測人也。」俄有異比丘入火光三昧於淨慧寺、特召信相、信相至、曰、「此室皆火聚、其可入哉？」曰、「以水滅之可入。」信相即作水觀而入、於是異比丘化其父母使出家。父母曰、「許娉矣、奈何。」鄉里爭出財贖之。公因信相、亦俱依慧空

唐益州淨慧寺釈惠寛（『続高僧伝』）

釋惠寛、姓楊氏、益州綿竹孝水人。父名璋、元是三洞先生、五經博士、崇信道法、無敦釋教。所以綿梓益三州諸俗、每歲率送租米投於瑋、令保一年安吉、皆與章符而去、而車馬擁門如市。初時瑋妻懷孕、心性改異、辛鯉惡厭、乃生一女、名為信相、性好閑靜、無緣嗜慾。後又懷妊、身極安隱、恒有異相。及其生也、母都不覺、忽然自出、都無惡露、然有異香、又不啼叫、乃至有識、未曾糞穢淋席、父母抱持方乃便利、即寛身也。而臂垂過膝、性恒香潔、不近腥臊。年五六歲、與姊信相於靜處坐禪、二親怪問、答曰、「佛來為說般若、聖智界入等法門、共姊評論法相。」父是異

寺慎公避太祖御諱剃落焉。

道、不解其言、附口録得二百餘紙。有龍懷寺會師聞有奇相、至其所、父以示之、會曰、「並合佛經、無所參錯。」有異禪師不知何來、於淨慧寺入火光三昧、召彼女來、及至不入、云是火聚。禪師曰、「何不以水滅之。」女即作水觀、滅火而入。禪師驗知深入諸定、勸令出家。父母受娉、及婿家不許、諸道俗官人為出財贖之、因有度次、姊與寬身俱時出家。時隨蜀王秀在益、請入城內、妃為造精舍、鎮恒供養。嘗出於路、人有疑者、尼召來曰、「莫於三寶所生異心、自受罪苦。」彼人悔過。有造功德須物者、燒香祈請、掘地獲金、無不充足。斯事非一。至於食飲、欲食便食、不食乃經歲序、時人目之聖尼。即今本寺猶號聖尼寺也。

右は惠寬の出家以前のことを記した部分である。覺範は「十世觀音応身伝」というタイトルで表示されるように、惠寬を觀音菩薩の応身と見なしていた。惠寬の出家以前について、『続高僧伝』の「唐益州淨慧寺釈惠寬」の伝（以下、「釈惠寬伝」と略称）では、家族の状況をかなり詳しく記録しているのに対し、「十世觀音応身伝」（以下、「十世伝」と略称）では惠寬の姉の神異な言動を簡潔に記している。

惠寬の出身地についても、覺範の「十世伝」と「釈惠寬伝」とには差異が見受けられる。益州の『綿竹県志』などの史料によれば、綿竹県は西漢の高祖六年（前二〇二）に県が設置され、隋の開皇年間（開皇十八年（五九八）頃）に孝水と改名され、大業二年（六〇六）にはまた綿竹となっている。「釈惠寬伝」には「益州綿竹孝水の人」と記録されているが、綿竹と孝水は同じ場所の地名であるから、確かに「釈惠寬伝」の文章整理はきちんとなされていなかったと感じられる。

惠寬の姉の信相の神異なことを聞きつけた龍懷寺（「十世伝」では懷龍山と記す）の会禪師については、王勃の「彭州九隴県龍懷寺碑」にも記述されている。因みに九隴県は今の四川省彭州市九隴鎮であり、龍懷寺は彭州市新興鎮龍懷村の龍懷山に

ある。⁽¹³⁾ 王勃の碑記によれば、会禪師とは法会禪師であり、俗姓は褚氏、吳郡錢塘（浙江省杭州）の人である。開皇元年（五八一）に龍懷山に住して、蜀王楊秀（隋文帝の四子、五七三—六一八）の帰依を得て寺を建立し、開皇五年（五八五）に龍懷山という勅額を賜わった。会禪師の弟子には孝恭法師、智開法師、弘向法師、宝積闍黎の四人があり、「並べて禪師の上足、而して法門の領袖なり（並禪師之上足、而法門之領袖也）」と記されている。王勃が「彭州九隴県龍懷寺碑」を撰した時（六七一年）の龍懷寺の住職は上座玄鑿法師である。「彭州九隴県龍懷寺碑」は王勃が九隴県令である柳明獻（不詳、字は太初、河東の人）の要請を受けて撰したものと考えられる。「彭州九隴県龍懷寺碑」は作られた時期や経緯から見れば、信憑性の高い資料であると考えられる。

惠寛と姉の信相が共に剃髪した慧空⁽¹⁵⁾寺（「釈惠寛伝」では空慧寺と記す）の胤禪師のもとで、惠寛は経律を学んだことが「釈惠寛伝」に記されている。胤禪師の名は「釈惠寛伝」以外に見当たらず、「十世伝」に太祖趙匡胤の諱を避けて慎公と記されている僧が、同じ人物を指すのかどうかは不明である。

両伝を比べると、覺範の選した「十世伝」は大幅に文章が整理されており、惠寛に関する幼少時の記述はあまり詳しくない。

公時年十三、從會公授經律、會畏之如神、反從質疑。天姿謙敬、未嘗怒。懷龍衆三千指、皆躬力作、公獨閑適、人以為言。會曰、「此吾先師也。昔周滅吾法、吾從曇相禪師隱于終南山。及隋、教復興、吾辭而歸蜀、曇相囑曰、「汝當領徒大作佛事、有童子名慧寛者、善視之」此其後身。」衆因不敢復言。

寛年十三、常樂獨坐、面無怒相、言常謙下。依空慧寺胤禪師、龍懷寺會闍梨所、隨聞經律、一覽無遺。未聞之經、曾不知義、有難問者、皆為通之。初造龍懷寺、會有徒屬二百餘人、並令在役、唯放於寛。有怨及者、會曰、「斯人是吾本師、何得使作！昔周滅法、依相禪師隱于南山。及隋興教、辭師還蜀、嘗受囑云、「汝還蜀土、大有徒衆、有名惠寛、可將攝也。」我憶此事、計師死日、當寛受生。無得致怪！」自爾在山依閑業^(定)。

公年三十、乃還綿竹、廬于無為山、以神異化、而全蜀爭

年三十、還綿竹教化、四遠聞名見形、並捨邪歸正。其俗

師事之、如淮泗之僧伽、七閩之定光。公嘗赴江陵大會、朝發夕返。荊州府前有拳石、含五音、天下聞之。公取以歸、今置定身龕中。什邡陳氏施園為寺、公以竹標其中、曰「以此為基」。拔去竹、泉泫然而出。掘之、得巨石、石下有寶瓶舍利。公作禮、乃放光。

信道、父母皆道、歸佛、捨宅為寺、于今見在。綿竹諸村皆為立寺、堂殿院宇、百有餘所、修營至今。年常大齋、道俗咸會。正月令節、成都寺（等力）七十縣競迎供待。有大功德須得經營、但請寬至、施物山積。貞觀中有僧名策、持呪有驗、於雒縣忽死、見閻王曰、「比獄中罪人多、應為誦呪、并請寬師講地獄經。」從此得穌。經月不作、復更悶絕、閻王大怒、命牛頭使打鐘子百下、「我令誦呪講經、為衆生故、何不作？」策穌已、即從雒縣往綿竹、三十里未至、疲臥、忽有異旋風吹起、須臾至寬所、正集轉經、告策曰、「昨所住處、大為勞苦。為衆生者、不得辭苦。」即令策登坐誦呪、大衆聞皆流汗。寬仍集衆講地獄經。貞觀二十年、綿竹宋尉云、「我不信佛、唯信周孔、然我兩度得佛力、一為人在門側小便、置佛便止。一為冬月落水、燒木佛自炙。」寬聞之、致書曉喻。宋曰、「此道人微異者、當試有靈不。」取書名處用拭大便、當即糞門裂、脚起不得、自唱「我死」、即召寬來、雖悔過造經像、盈月便卒。什邡縣陳家捨邪信佛、以竹園為寺。寬指授分齊、爾許可為僧院、中間一分堪立佛堂、即斷一竹、上豎標云、「此分齊處、欲造佛寺。」當時生竹自乾、佛堂斷竹、泉水上涌、尋掘數尺獲大石、石下金瓶、舍利七粒。寬禮拜更請、遂放光、乃盛滿合。四遠又集、寺今見在。

恵寛の出家後の記述について「十世伝」と「釈恵寛伝」を比較してみると、「十世伝」が恵寛の生来具している威厳を強調しているのに対して、「釈恵寛伝」は生来の聡明さを強調するとともに、経律を一覧して教理に通じたとし、仏教学の修得にも尽力した面も重視し、後に一代の高僧となる素養があったことを述べている。

龍懷寺の衆徒の数については、覚範の「十世伝」では三千指（三百人）とし、「釈恵寛伝」は二百余としている。一方、王勃が「彭州九隴県龍懷寺碑」で「將に三千の塔廟をして、真実の玄津を知らしめ、万億の幡幢をして、空虚の秘藏に入らしむ。（將使三千塔廟、知真實之玄津、萬億幡幢、入空虚之秘藏）」と法会禪師を称えているが、この三千の塔廟が何を意味するのかは定かでない。

後周の破仏の際、法会禪師が共に終南山に隠れた曇相禪師（？—五八二）について、「彭州九隴県龍懷寺碑」では法会禪師との師承関連について触れられていない。曇相禪師については『統高僧伝』卷十六「釈曇相」に記述があり、俗姓は梁氏、雍州藍田（陝西省西安市藍田）の人、博聞強記にして、「禪誦を心と為し、周給を務と成す（禪誦為心、周給成務）」と記され、後周の末に山に隠れ、開皇二年（五八二）四月八日に亡くなった。曇相禪師の弟子には慧端（五四三—六〇六）が記されている。¹⁶

恵寛が三十歳で綿竹に還つた後について、「十世伝」には無為山に草庵を結んで、神異をもつて人々を教化し、淮泗（江蘇省）の僧伽（六二八—七一〇）や七閩（福建省）の定光（九三四—一〇一五）と比すべき人物であると記している。¹⁷ また江陵（湖北省荊州）に日帰りした際、役所の前の特異な石を持ち帰つたことを記している。「釈恵寛伝」には恵寛の両親が自家を寺と為したことや、綿竹に村人が百余所の寺を建立したことを記している。その他、神異による教化として僧の策や宋尉に施しをなしたことが挙げられている。

十邠県の陳氏が竹園を施して寺となしたことについては、「十世伝」では単に造営された事実だけが記されているが、「釈恵寛伝」では設計段階で、戒律に基づいて進められていることがわかる。戒律には「壊生種戒」という名目があり、僧団が何かを造営するにあたっては、「釈恵寛伝」に記されているように「此の分斉しき処、仏寺を造らんと欲す」と告示することが必要であり、告示しなければ罪になると定められていた。¹⁸ この点、覚範は戒律を軽視し、あるいは無視したことが考えられる。

寺院の造営中に地中から見つかった金瓶と舍利の記事についても、道宣は「釈恵寛伝」の中で聖なるものとし、その不思議

な力を信じていたことが分かる。一方、覺範の「十世伝」では簡略に事実のみを記述している。ここに禪僧たる覺範は聖なるものより、禪僧として師あるいは人を重視している姿勢がうかがえる。

永徽四年夏六月二十有五日歿於淨慧寺、閱世七十、坐五十五夏。贊曰…

予讀『無爲山廣録』、公始發心、日誦觀世音名十萬遍。

生五天十世爲居士、生震旦十世爲比丘、皆出楊氏。又

瞻其畫像、天骨秀特、和敬之威、望之肅然。是所謂真比丘也。

永徽四年夏六月二十五日、春秋七十、卒於淨慧寺。未終一月、有五百神人長丈餘、服天衣、持華香及紫金華臺、從西方來迎、寬辭不堪、發遣令去。又於終日放羊從市、向房悲數十聲。至夜索水、沐浴新衣、跏坐執爐已、命打無常鐘、聲遍郭聞。合郭咸集、曰、「闍黎涅槃去。」空中哭聲、寺內光明、莫測其來。道士等謂言燒守、驚走來寺、乃知其非。自此入定、氣盡乃知永逝。寺內三橋、一當寬房、堂夜梁折、聲震寺內、明旦官人道士咸來慟哭。寺中蓮池、池水忽乾、紅蓮變白。寺中大豫樟樹三四人圍、忽自流血、血流入澗、澗水皆赤、月餘方息。又、十七級埽浮圖高數十丈、裂開數寸。又有雙鵝不知何來、向靈鳴叫、伏地不去、葬時隨送、出郭失之。往無爲山、去寺二十里、黑雲團空、隨行注雨、草木隨靡、至山方散。葬後、縣內道俗七歲已上著服泣臨、如是三年。爾後至今、凡設會家皆設兩座、一擬聖僧、一擬寬也、今猶獲供送本寺。靈相在山、瑞坐如在、自初至今、竟無蟲血污穢朽腐之相。斯則豈非不退菩薩身無萬戶蟲耶？不然、何以若此？

恵寛の遷化については、覚範の「十世伝」の記述は簡略であるが、「釈恵寛伝」には恵寛の亡くなる前の色々な異相なども詳しく記されている。特に「釈恵寛伝」の五百の神人が紫金の華台を持って西方より迎えに来たとするのは、当時の仏教教団の浄土信仰が窺え、また、歿後の各種の異相についてもその教化の功と修行の徳を顕すために記されたものと思われる。歿した時期と年齢については両伝とも同じく永徽四年（六五三）夏六月二十五日であるが、「十世伝」に記された覚範の「坐五十五夏」とは何に基づいているのか定かでない。恵寛は得度した十三歳から経律を学んだことが両伝共に記録され、同じく七十歳で亡くなったとするものの、五十五夏が何により導き出された結果なのかは不明である。

「釈恵寛伝」では、恵寛は無為山に葬られたと記されている。『綿竹県志』巻一には「無為山、城西北二十五里、山門に湧水泉有り、即ち灌耳河の源なり（無為山、城西北二十五里、山門有湧水泉、即灌耳河之源）」と記されているが、恵寛に関する記録は見られない。また覚範が引用する『無為山広録』については「十世伝」以外に見当たらない。南宋の隆興二年（一一六四）に編纂された『隆興編年通論』と咸淳六年（一二七〇）に編纂された『釈氏通鑑』には、ともに「寛は十世して大僧と為る、今十生記存するなり。累朝、諡を賜うこと一ならず（寛十世為大僧。今十生記存焉。累朝賜諡不一）」と記しているように、南宋の頃は恵寛を十世僧と為す資料が存在していたものと思われる。しかし、その資料がいつ頃に作成されたのかは不明であり、少なくとも宋初に編纂された『太平広記』には見当たらないのである。¹⁹

「十世伝」と「釈恵寛伝」はともに恵寛が浄慧寺で遷化したと記している。『綿竹県志』巻十七には「浄恵寺、城北二十里の武都山に在り」と記しており、王勃の「益州綿竹県武都山浄慧寺碑」（以下「浄慧寺碑」と略称す）にも記されている。『綿竹県志』の寛闍黎の項には、王勃の碑文を引用して、恵寛が貞観九年（六三五）に西院に七仏堂と一僧舎を建立したことが記されている。王勃の「浄慧寺碑」には

爰有寛闍黎者、俗姓楊氏、其先華陰人也。因官徙地、家於綿竹。

と記されている。恵寛の祖先は華陰（陝西省華陰市）の人で綿竹の官を任されたことがわかる。また朝散大夫たる県令を行ずる清河（河北省？）の張楚（不詳）が恵寛の下で修行したと記録されている。

恵寛とほぼ同時代の王勃は恵寛について次のように称賛している。

法師夙機少晤、應變多奇。玉山中斷、瓊林下雜。支道林之好事、語默方融、釈慧遠之高居、風埃遂隔。泊乎坐忘遺照、返

寂歸真、城肆颯然若遺、空山黯而無色。豈直岩枝泣血、磣戶摧梁而已哉？

王勃は惠寛が知識周博とし、支道林（三一四—三六六）と廬山慧遠（三三四—四一六）に比類し、禪定の工夫もすぐれていると、簡単に惠寛像を記録している。

「十世伝」で述べられている覚範の賛によれば、惠寛は毎日、観音名号を十万回称える修行をし、インドで居士を十世、中国で比丘を十世を過したと讃えている。今まで調べた資料からは、惠寛と観音との関係を裏付ける根拠は「十世伝」より以前には見当たらなかった。しかし、『石門文字禪』には十生⁽²³⁾ 観音を以て惠寛を指す作品が五点あり、これらの作品によって覚範は惠寛が観音であると信じていたことが裏付けられる。惠寛が十世にわたって僧となり、十世にわたって姓が楊氏であったことは、「釈惠寛伝」以前の資料には記録が見当たらない。前述のように南宋の頃に記録があったものの、元末の夢堂曇噩（一二八五—一三七三）が編纂した『新修科分六学僧伝』卷三十の「唐慧寛伝」には、覚範の説はほとんど採用されていない。これは覚範の死後においては必ずしも惠寛が観音の化身であることが信じられていなかったのではないかと思われる。惠寛を観音の化身とする記事は「十世伝」より以前には見当たらなかったことは、北宋における観音信仰の一断面を伝えるものと考えられる。

『綿竹県志』によれば、宋の頃の綿竹には清泉楊氏と無為楊氏という二つの楊姓の望族があつて、そのうちの無為楊氏からは楊絵（一〇三三—一〇九四⁽²⁴⁾）という人物が出て、北宋時代に活躍していたことが記されている。また楊絵は蘇軾（一〇三七—一一〇一）と親交があつたと記されている。覚範は蘇軾の門徒である黄庭堅（一〇四五—一一〇五）と深い関係を持ち、蘇軾を崇拜していたことから、彼の惠寛像に対して何かの影響があつたものと思われる。また覚範が惠寛の画像や新たな伝記資料を見ることができたか否かは、資料の不足で検討できなかった。ただ、覚範の「十世伝」は、地方における信仰の變化とそれを広げていった経緯を見て取ることができると言える。

まとめ

覚範は歴代の高僧伝を『僧史』に位置づけ、その内容を厳しく批判して、道宣の文章と賛寧の見識を否定していった。その

ため梁の『高僧伝』を基にして十二卷の『僧史』を再治したが、現在その原本は、残念ながら散逸して見ることができない。『石門文字禪』に収録された「鍾山道林真覺大師伝」と「十世観音応身伝（并賛）」を見れば、宝誌の伝記の文章に関しては必ずしも優れているとは明らかに判断できない。しかし、恵寛の伝記については確かに大幅に文章が洗練され、整理されている。このように宝誌伝と恵寛伝の文章にはパラツキがみられることから、覚範が再治するに至った主因は、当時における信仰の変化と現実の受容であったのではないかと考えられる。

宋太宗の時代に勅命により確定された宝誌の十二面観音信仰は、真宗朝の政治的配慮によって瑞石と「誌公記」の説話が創作された。また政治力によつて仏教界にその受け入れが強く要請された。覚範は仏教を抑圧する徽宗の時代に仏教の高僧の伝記を再治することを通じて、逆に仏教の地位向上を求めたのである。覚範が宝誌の神異な生まれであることを強調して伝記を編纂したのは、その真实性を一層高めることを追求しようとしたからではないかと思われる。政治権力の要請と利用に対して、仏教界は時には受動的に取り入れ、時には主動的に迎えて、自身の利益の拡大を求めた。政治と仏教が互いに伝説を創り、それを利用したのは宋朝における一つの特色と言える。伝説を創るに従つて仏教の僧伝も変化をもたらしていったのである。

覚範は恵寛の伝を通じて禅僧としての教化や戒律などについての立場を表明したのであるが、これは禅僧が歴代の高僧伝を批判した本音の一面ではなかつたかと思われる。

また両伝はともに観音と関係があつて、これによつて覚範の時代における観音信仰の一断面とその変化も窺うことができ。覚範の時代には仏教の信仰は教理的な思想面だけでなく、特定の人物を通してその教えを具体的に伝えていたのである。二者の伝記を比べると覚範の僧史編纂の意図として、彼が処した時代における信仰の現実的な要請なども一つの要因であろうかと思われる。

註

(一)『林間録』卷一に、

贊寧作大宋高僧伝、用十科爲品流、以義学冠之已可笑。又

列崑頭豁禪師爲苦行、智覺寿禪師爲興福。雲門大師乃僧中王也、與之同時、竟不載、何也。〔新纂大日本統藏經〕卷八七、二四六b)

とあり、同卷二に、

道宣律師作二祖伝曰、可遇賊斫臂、以法御心、初無痛苦。

蜀僧神清引其説以左書。予讀之、每失笑、且嘆宣暗於辨是非也。(同、二六六a)

とある。また『石門文字禪』卷二六の「題佛鑑僧寶傳」に、つぎのように記されている。

禪者精於道、身世兩忘、未嘗從事於翰墨。故唐宋僧史、皆出於講師之筆。道宣精於律、而文詞非其所長、作禪者傳、如戶婚按檢。贊寧博於學、然其識暗、以永明爲興福、巖頭爲施身、又聚眾礪之文爲傳、故其書非一體。(『中華書局本』下、一五〇三頁)

卷二六「題珣上人僧寶傳」

予初游吳、讀贊寧宋僧史、怪不作雲門傳。(『中華書局本』下、一五〇五頁)

(2) 『石門文字禪』の構成については、卷一から卷八までに古詩四三六首、卷九に排律五首と五言律詩八五首、卷十から卷十三までは七言律詩三九〇首、卷十四に五言絶句九二首と六言絶句五六首、卷十五と卷十六に七言絶句三八七首、卷十七に偈一一九首、卷十八と卷十九に贊一二七首、卷二十に銘三六首と詞二首賦二首、卷二十一と卷二十二に記三一首、卷二十三と卷二十四に序二九首と記語五首、卷二十五と卷二十六に題八四首、卷二十七に跋六五首、卷二十八に疏五四首、卷二十九に書十二首と

覺範惠洪の僧史編纂について(徳護)

塔銘七首、卷三十に行状三首と伝二首、祭文十八首がある(中華書局本によつて整理)

(3) 『駒沢大学大学院仏教学研究會年報』第五十一号(二〇一八年)に投稿した拙稿「北宋代における宝誌伝の受容——覺範惠洪の『石門文字禪』に見られる宝誌伝を中心として——」において、覺範の「道林伝」をめぐつて、宝誌像の変遷を詳しく論述した。本論文はその成果を引用して説明しているため、詳細はそちらを参照していただきたい。

(4) 『梁書』卷二七、『南史』卷四八に伝記が存する。「誌法師墓誌銘」は『芸文類聚』卷七七、『金陵梵刹記』卷三に収録されている。

(5) 『梁書』卷三三に伝記が存する。「開善寺宝誌大師碑文」は見当たらず、『金陵梵刹記』卷三に署名する梁王筠の「開善寺碑銘」があるが、内容的には宝誌碑文と認められない。

(6) 『梁京師釈保誌伝』は「大正蔵」卷五〇、三九四頁a。『集神州三宝感通録』は「大正蔵」卷五二、四三四頁b。『法苑珠林』は「大正蔵」卷五三、五一九頁b。『北山録』は「大正蔵」卷五二、五九二頁b。『景德伝灯録』は「大正蔵」卷五一、四二九頁c。『神僧伝』は「大正蔵」卷五〇、九六九頁c。『指月録』は『卍新纂続蔵経』卷八三、四一四頁c。『隆興編年通論』は『卍新纂続蔵経』卷七五、一三五頁b、一三六頁c、一四〇頁b。『釈氏通鑑』は『卍新纂続蔵経』卷七六、四〇頁c。『歷朝釈氏

資鑑』は『卍新纂統藏經』卷七六、一六〇頁c。『新修科分六学僧伝』は『卍新纂統藏經』卷七七、三三〇頁a。

(7) 『東方学報』二六と『中国仏教史研究』第二（五六―八四頁）に収録。

(8) 『漢学研究』第三六卷二期、六七―一〇〇頁。（台湾）漢學研究中心、二〇一八年三月。

(9) 前記の楊明璋『唐宋誌公神異傳説與中日十二面、十二面觀音信仰』には宝誌と觀音が結びつく時期について論述しているが、その経緯については説明されていない。

(10) 『宋会要輯稿』瑞異一、上海古籍出版社本、第五冊、二五九六頁。

(11) 『続資治通鑑長編』卷三三、中華書局本、第三冊、五二二頁。一九七九年八月。

(12) 『真宗實（實）録』、大中祥符六年六月甲申、詔諭誌公真覺大師宜加為道林真覺大師。宋敏求『東京記』、詳（祥）符五年、諡真覺大師。『宋会要輯稿』第四冊、二〇八〇頁。

(13) 竜懷寺は現在には存在しておらず、村の老人たちがなお覚えていられるが、廃絶した詳しい年代については不明である。

(14) 王勃『彭州九隴県龍懷寺碑』に次のように記している。
蜀王秀以文昭建國、帝子專征（中略）思弘正法、廣召名僧。

振錫雲趨、乗杯霧合。禪師括囊泉石、翰跡煙霞。攀紫桂而同塵、守青蓮而向晦。衝颯蕩嶽、寧移忍地之靈。烈火焚山、

不撓堅林之色。王心有悟、時加優礼、順風拜道、封山謝失。發淨財於廣内、揆仙室於重幽。因嶂為壁、憑崖列戶、以開皇五年始賜額為龍懷寺。地鄰綿左、遂均綿上之恩、山似龍盤、即建龍懷之刹。（『王子安集』第四冊、卷十三頁。b。

中国国家図書館蔵、中華民国年間上海商務印書館出版。）

(15) 『大唐故三藏玄奘法師行狀』卷一（『大正蔵』五十、二二四頁b）、『大唐大慈恩寺三藏法師伝』卷一（『大正蔵』五十、二二二頁a）、『釈門自鏡録』卷二（『大正蔵』五一、八二二頁b）、『辯正論』卷四（『大正蔵』五二、五一八頁c）、『法苑珠林』卷十四、卷三八（『大正蔵』五三、三九二頁c、五八八頁a）。『続高僧伝』巻四の「京大慈恩寺釈玄奘伝」（『大正蔵』五十、四四六頁c）もある。

(16) 『大正蔵』五十、五五八頁c。慧端伝は『続高僧伝』巻十八にある（同、五七六頁b）。

(17) 僧伽については『宋高僧伝』巻十八に「唐泗州普光王寺僧伽伝」がある（『大正蔵』五〇、八二二頁a）。また、牧田諦亮『僧伽和尚』も其の『中国佛教史研究』第二の「第三章 中国における民俗仏教成立の過程」に収録される。定光については永井政之「中国仏教成立の一側面―定光仏信仰の成立と展開―」があり、『駒澤大学仏教学部論集』二九（一九九八年）に収録される。

(18) 壞生種については『四分律』卷十二の「九十单提法之二二

- (19) 『大正蔵』二二、六四一頁c)、『根本説一切有部毘奈耶』卷二七の「壊生種学処第十二」(『大正蔵』一三三、七七五頁c)、『四分律刪繁補闕行事鈔』卷二の「壊生種戒十一」(『大正蔵』四〇、七六頁c)、『四分律比丘含注戒本』卷二の「十一壊生種戒」(『大正蔵』四〇、四四三頁c)などを参照。
- (20) 『隆興編年通論』卷十三(『統蔵』七五、一七一頁b)、『釈氏通鑑』卷八(『卍新纂統蔵経』卷七六、八六頁a)。
- (21) 『太平広記選輯』卷九八、「恵寛」の項を参照。
- (22) 本伝以外に、卷十三の「十世觀音生辰六月二十六日二首」(七言律詩)、卷十五の「十生觀音生辰燒香偈示智俱」(七言絶句)、卷十八の「無為山十生觀音贊」がある。
- (23) 『新修科分六学僧伝』卷三十「唐慧寛」を参照(『卍新纂統蔵経』卷七七、三三九頁b)。曇暉、浙江慈溪の人、俗姓は王、字は夢堂、号は酉庵。『釈鑑稽古略統集』卷二(『大正蔵』四九、九二六頁a)、『補統高僧伝』卷十四(『卍新纂統蔵経』卷七七、四七一頁a)、『五灯会元統略』卷二(『卍新纂統蔵経』卷八〇、四八五頁c)、『増集統伝灯録』卷四(『卍新纂統蔵経』卷八三、三〇四頁c)、『仏祖綱目』卷四〇(『卍新纂統蔵経』卷八五、七八八頁c)、『統灯録』卷三(『卍新纂統蔵経』卷八六、五二二頁b)などに伝記がある。
- (24) 楊絵、字は元素。『宋史』卷三三二に伝記がある。

覚範恵洪の僧史編纂について(徳護)