

# 『皎然集』と賛寧

河内 昭 円

皎然、字は清昼、湖州長城（浙江省長興県）の人である。俗姓は謝氏、南朝宋の謝靈運（三八五～四三三）十世の孫であるという。唐代詩僧の首魁に目される。

現在、この詩僧の容易に見ることのできる詩文集は、『四部叢刊』所収の『皎然集』十巻と、『唐三高僧詩集』所収の『杼山集』十巻補遺一巻の二本である。前者は、江安（四川省江安県）の傅氏雙鑑樓藏影宋精鈔本を縮印したもので、『皎然集』と表題するが、各巻ごとの初めに記す内題には『昼上人集』と書いている。巻頭に付す于頔（？～八一八）の序文の篇題もまた「吳興昼上人集序」とする。何をもって『皎然集』とするかは明らかでない。

後者は、元禄八年（一六九五）に江戸の書林、田中庄兵衛並びに梅村弥与門が、明の毛晋（一五九八～一六五九）が輯した汲古閣本『唐三高僧詩集』を重刊した和刻本である。『唐三高僧詩集』とは、『杼山集』のほかに、貫休（八三二～九一一）の『禅月集』二十五巻補遺一巻と、齊己の『白蓮集十巻』とを合輯したものであるが、『杼山集』でもやはり巻頭に于頔の序文を付している。しかし、ここでは「杼山集序」と篇題する。

両本を比較すると、前者には于頔の序にさきだつて、貞元八年（七九二）正月十日に、集賢殿が「皎然禪師集」を秘閣に納めるよう命じた牒文を付録するのに対して、後者にはこれがない。一方、後者は于頔の序の後に『宋高僧伝』巻二十九の「唐湖州杼山皎然伝」を収載し、加えて巻

末に『補遺』一卷および『詩式』一卷を付録する。『補遺』では本集に逸した皎然詩五首を補い、毛晋の識語を刻している。于頔の序並びに本集を除いた他余の部分は、いずれも毛晋が開版にあたって手を加えたものであろう。

両本にはそれぞれにままたま闕字闕文があり、文字の異同もしばしば認められる。本集の配列は、詩篇の総数が一致しないことを除けば、大約両本の間に相違するところはない。于頔の序には「貞元壬申（七九二）の歳、余が呉興に分刺たるの明年、集賢殿に御書院命有りて、其の文集を徴せしむ。余、遂に採りて之を編す。詩筆五百四十六首を得て、分かちて十巻と爲し、延閣書府に納る」とあり、巻数もともに十巻である。ただしいまも述べたように、その詩筆の数は、『皎然集』が、連句も合わせて総て五百十八首であるのに対して、『杼山集』は五百四十二首を収めているうえに、補遺五首を加えている。『皎然集』が、于頔が収集したという詩数において二十八首を不足するのに対し、『杼山集』は本集において四首を不足するのみである。両本はともに于頔が編纂した原姿にほぼ近いものと考えてよいが、『皎然集』巻一途中に連続して十八首とほかに一首を欠き、巻二・巻三・巻五の各巻末に各一首、巻六巻末に二首を欠くという体裁からすると、『皎然集』の方に少し

く大きな混乱があると見ることができらる。

またこれを二三の書目に徴してみると、『新唐書』巻六十、芸文志四に「皎然詩集十巻」を記録し、晁公武の『群齋讀書志』巻十八（孫猛の『群齋讀書志校証』に依る）に「皎然杼山集十巻」を挙げてゐる。晁公武の記録は、その前後に「賈島長江集十巻」・「貫休禪月集三十巻」を列挙しているから、書名としては『杼山集』十巻ということでありであらう。すなわち、あるいは汲古閣本はこれと系統を同じくするものか。ちなみに『四庫全書總目提要』巻二十九には「内府藏本」として「杼山集十巻」を列名するが、その提要に『宋高僧傳』の本伝のあるを指摘し、毛晋が補緝したものであらうと述べているから、これは明らかに汲古閣本である。

『新唐書』芸文志にいう「皎然詩集十巻」がどのような抄本であったかは判然としない。ただ、『四部叢刊』所収本が『昼上人集』の内題を排して『皎然集』と表題するについては、牒文にいう「皎然禪師集」の語とこの「皎然詩集十巻」の記録が、そうさせる機縁となつたと思われる。

## 二

『皎然集』は巻一から巻七までが詩僧といわれるに相應

しく、衆体を備えた詩篇である。卷八と卷九には、散文と讚詩が収められており、最後の卷十は連句が収載されるという構成になっている。卷八・卷九の体裁は『杼山集』も同じで、配列順序も異なるところがなから、文集の原姿をとどめていると見てよいであろう。皎然はこの両卷にまたがって、すべて十一首の釈教碑を残している。このうちの一首は単なる仏塔碑であり、他の十首は高僧のための碑文である。

北宋の贊寧(九二一—一〇〇二)等が勅命を奉じて『宋高僧伝』を編纂し、これを完成して奏上したのは太宗の端拱元年(九八八)のことであった。その上奏文「高僧伝を進むるの表」(『宋高僧伝』巻頭)に、「臣等、遯く事跡を求め、博く碑文を採りて、今已に撰集して三十巻と成す」という編纂の基本方針を明示したのである。事跡を求め、碑文を採るとはいえ、唐僧の多くはすでに没後二三百年を経過している。蒐集した資料は、直接的なものというよりも、おむねは文人たちによる文集類に依拠したと考えられる。

そうした資料の一つに『皎然集』があった。その抄本がどう題されていたかは明らかでないが、ともあれそれを贊寧は活用した。この仏教史家は、湖州德清(浙江省德清県)の人である。もとは渤海の人であったが、隋末に遠祖

が江南に移住し、以来この地の人となっていた。皎然の出身地長城とは多くの距離を隔てない。贊寧にとって皎然は前代同郷の名僧であった。その意識の中に皎然の存在は早い時期に入っていたであろう。おのずから資料としての『皎然集』の入手も、最も早い時期に完了していたに違いない。あるいは『宋高僧伝』本伝の記述によれば、皎然のその他の著述、『詩式』五卷・『詩評』三卷・『儒釈交遊伝』四十卷・『内典類聚』四十卷・『号奴子』十巻も手にしていた。これらの書物は、弘法大師空海(七七四—八三五)がその『文鏡秘府論』に引用した『詩式』を除いて、他はこんにちに伝わるを知らない。

贊寧の『皎然集』活用は、他の文章家の手になる碑文との比較からすれば偏重といつてよいほどに異例である。この仏教史家は皎然の高僧碑十首すべてを採って立伝するのである。いま両者の関係を示せば次の通りである。

- (碑) 唐杭州靈隱山天竺寺故大和尚塔銘并序(集卷八)
- (伝) 唐杭州天竺山靈隱寺守直伝(伝巻十四 明律篇)
- (碑) 唐蘇州東武丘寺律師塔銘并序(集卷八)
- (伝) 唐吳郡東武丘寺齊翰伝(伝巻十五 明律篇)
- (碑) 唐蘇州開元寺律和尚墳銘并序(集卷八)
- (伝) 唐蘇州開元寺弁秀伝(伝巻十五 明律篇)

(碑) 唐石砮山故大禪師塔銘并序(集卷八)

(伝) 唐潤州石砮山神悟伝(伝卷十七 護法篇)

(碑) 唐杭州華嚴寺大律師塔銘并序(集卷八)

(伝) 唐杭州華嚴寺道光伝(伝卷十四 明律篇)

(碑) 唐湖州仏川寺故大師塔銘并序(集卷八)

(伝) 唐湖州仏川寺慧明伝(伝卷二十六 興福篇)

(碑) 唐洞庭山福願寺律和尚塔銘并序(集卷八)

(伝) 唐呉郡包山神皓伝(伝卷十五 明律篇)

(碑) 蘇州支硎山報恩寺法華院故大和尚碑并序(集卷九)

(伝) 唐蘇州支硎山道遵伝(伝卷二十七 興福篇)

(碑) 唐湖州大雲寺故禪師瑀公碑銘并序(集卷九)

(伝) 唐湖州大雲寺子瑀伝(伝卷二十六 興福篇)

(碑) 唐杭州靈隱山天竺寺大德説法師塔銘并序(集卷九)

(伝) 唐錢塘天竺寺法説伝(伝卷五 義解篇)

皎然の釈教碑十首は、賛寧によって以上のごとく、その史観によって明律篇に五伝、興福篇に三伝、護法篇・義解篇に各一伝が配された。いずれも字句の大半を碑文に採った伝文である。

僧碑の撰文にあたっては、これを依頼する者と、これを承ける撰者とのあいだに当然同一の了解が成り立っている。その了解は撰者の自発による場合が多くあると思われるが、

有力者の要請を受けて不本意ながらやむなく筆を執る場合もあるであろう。あるいは、皎然と同時期の文章家である李華は碑文の多作家であるが、この古文家はしばしば潤筆料を受けて撰文したというから、そのような了解の仕方もあったに違いない。

僧碑は、碑主生前の業績を顕彰することを目的とする文である。したがってそこに示される碑主生前の業績は、基本的には撰者がそれに賛意を表し、それを共有するものでなければならぬ。したがってその文章の内容は、撰文の動機に留意する必要があるが、とりもなおさず撰者自身の思想的信条の表現であると考えられる。

詩人皎然は、後半生の多くを湖州杼山の妙喜寺に止住して、顔真卿・于頔をはじめとする歴代の湖州刺史、韋応物・皇甫曾・梁肅・陸羽など多くの文人名士、呂謂・李紆・包佶などの有力士大夫と広い交遊をもち、江南詩壇の中心人物となった。

一方、釈家としての皎然の人物像は、いまひとつ判然としないものがある。杼山妙喜寺は文人交遊の場ではあっても、仏道研鑽の場であつたとは考えにくい。『宋高僧伝』は卷二十九の「雑科声徳篇」に皎然伝を立てている。雑科声徳篇について賛寧は「諸科を統撰し、同に高尚に帰す。

唱導の匠、仏乗を光顯す」と説明している。皎然をこの科に入れるのは、僧碑十首を撰してよく高僧の遺徳を書き残した事実、あるいは詩文を方便となしてよく士人を教導したというような点を評価したものである。もとより訳経・義解・習禪・明律などに特筆すべき業績を残したわけではないのであつて、皎然の釈家としての事跡は結句のところ明らかではないのである。そこで、碑主生前の業績は、基本的には撰者がそれに賛意を表し、それを共有するものであるという原則のうえに立つて、皎然の僧碑十首を概観し、もつてこの詩僧の釈家としての一面を窺い、あわせて賛寧がいかなる人物を採つて立伝したかを見つめることにしよう。

## 三

「唐杭州靈隱山天竺寺故大和尚塔銘并序」は守真の碑文である。

守真(七〇〇～七七〇)は『宋高僧伝』には守直に作る。諱に一字を異にするが、守真が荊州玉泉寺惠真(六七三～七五二)を師とするところから、碑にしたがつて読むのがよいとされる<sup>②</sup>。字は堅道、俗姓は范氏、錢唐(浙江省杭県)の人である。はじめ士大夫としての教育を受け、二十歳を

過ぎて大いに嚮望されたが、俗世の榮達を望まず、蘇州支硎寺の円大師のもとで具足戒を受けた。円大師は、『宋高僧伝』巻十五「唐越州心寺大義伝」に、「(大義)開元の初め、呉郡の円律師に従いて受具す」とある人物と同一人であろう。また、同巻十「唐洪州開元寺道一伝」に、「(道一)資州唐和尚に削髮し、渝州円律師に受具す」とある円律師も同一人であるに違いない。蘇州(江蘇省呉県)と渝州(四川省巴県)とは少しく距離をおくが、同じ長江流域に属する。ここにいう大義(六九一～七七九)は、南山律の玄儼(六七五～七四二)に依り、天台の左溪玄朗(六七三～七五四)に止観を学んだ人である。道一(七〇九～七八八)が、唐和尚すなわち処寂(六四八～七三四)に嗣いだ馬祖道一と通称される洪州宗の祖であること、いうまでもない。守真が受具した円大師は、七世紀初頭に長江中流域に大きな影響力を持った高僧であつた。

守真はついで荊州(湖北省江陵県)玉泉寺惠真に参じて、三年の苦行を積んだ。さきの「真」字の議論を是とすれば、このとき法諱を改名したことになるのであろうか。惠真は『宋高僧伝』が立伝を逸した人であるが、李華に「荊州南泉大雲寺故蘭若和尚碑」(文苑英華卷八六〇)があり、重要な人物として指摘されている<sup>③</sup>。その門下には浄土教史上に

重きをなす南嶽承遠(七二一―八〇二)をはじめ、わが国で真言の祖と目される一行(六八三―七二八)など多くの名僧を生んだ。恵真の教学は、その師玉泉寺弘景(六三四―七二二)に嗣承するものである。弘景は天台法門の継承者にして、道宣(五九六―六六七)の南山律を継ぐ人でもある。則天武后・中宗朝に輩下に威を振るつた。同時代に華嚴の法藏(六四三―七二二)がやはり則天武后の信奉を得て活躍しており、さらに同じ荊州玉泉寺において弘忍(六〇一―六七四)下の神秀(六〇六―七〇六)が禪風を鼓吹していた

事実も見逃せない。恵真はこれら多岐にわたる弘景の仏教を承けていたのであり、各宗派が対立抗争する時代を背景としながら、それぞれの主張の長所を取り入れて、融合発展させたものと思われる。かくて門下に浄土教の承遠や、真言の一行を出すにいたつたのである。守真は「起信宗論」・「南山律鈔」を数多く講じ、『華嚴經』を転じたという。碑文には「是の歳、五台山に入り、華嚴經を転ずること二百遍、宿心を追うなり」とある。そのような行為の中に、師恵真の影響が色濃く現われている。

守真はまた、善無畏(六三七―七三五)に菩薩戒を受け、普寂(六五一―七三九)に楞伽の心印を付与された。善無畏が後れて出た金剛智(六七二―七四一)・不空(七〇五―七七

四)などととも密教の大家であること、普寂が玉泉寺神秀に師事していわゆる北宗を鼓吹したことなどは、いずれも周知の通りである。

守真のこのような複雑な仏道研鑽の経歴は、この時期における釈家の一つの典型をなすものであるが、その臨終のさまはこの人の遍歴の終着点を示している。碑文にいう。

謂左右曰。夫至人乘如而來。亦乘如而去。示其必然也。而瞽夫欲以長繩。繫彼白日。安可得乎。非至人而有其  
 尽。

(左右に謂いて曰く。夫れ至人は如に乗じて来り、亦た如に乗じて去る。其の必然を示すなり。而して瞽夫は長繩を以て、彼の白日を繋がんと欲す。安んぞ得可けんや。至人に非ざれば而ち其の尽くること有り)

晩年の守真は、杭州(浙江省杭県)の大林寺に名を隸し、さらに天竺寺に移籍した。代宗の大暦五年(七七〇)三月、竜興寺浄土院に寓居し、かく遺言して示寂したのである。

竜興寺浄土院を借りて臨終を迎えた心底と、この辞世の語は、守真が究極のところは天台浄土教を信奉していた者であったことを思わせる。顕名の弟子に、後に述べる蘇州の弁秀・越州の清江などがあり、「昼(皎然)の身戒も亦た門人を忝くす。幸いに四子の科に参じ、独り一時の学を許

す」というように、皎然もまたその高足であった。あるいは「靈隱大師（守真）は律儀に外精すと雖も、而れども第一義諦は、素より長ずる所なり。故に小子之れを誌す」ともいう。守真の第一義諦とは普寂に承けたそれを指すに違いないと思われるから、皎然の仏教を知るうえで重要な言辭であるが、ともあれ皎然撰文の動機はここに由来する。

「唐蘇州東武丘寺律師塔銘并序」は齊翰の碑文である。齊翰（七〇八―七七五）、字は等至、俗姓は沈氏、吳興（浙江省吳興県）の人である。文はその承嗣關係について、具体的には記さない。皎然が「始め斯の人の未だ精極に造らざるを疑う」ほどであったから、元來釈家としての業績に富んだ人ではなかった。「昼（皎然）は則ち律師の郷僧なり。戒に一日の長有り。許して法兄と為す。昔、肩に隨うを媿じ、今、影を分つを痛む」という。同郷のよしみか筆を執らせたのである。

その道風は、「相部の義窟に精しく、法華經王に洞らか」であり、門人の如隱・宣兌・誠肅といった人たちも「禪心律儀」をもって時譽があつたというから、禪律兼修であるが、この時代の禪は必ずしも「禪宗」の禪を意味しない。しかして、皎然から「業報の理は如何」と問われた齊翰は、夫鼓毗嵐之風。有物皆壞。而靈空不動。蓋無相也。心

且無相。業何累焉。但懼陷於偏空。妄撥無耳。

（夫の毗嵐の風を鼓すれば、有物皆壞る。而して靈空不動なるは、蓋し無相なればなり。心且つ無相なれば、業何んぞ累わさんや。但だ偏空に陥つて、妄りに撥無するを懼るるのみ）

と答えている。「偏空」は頓悟を喧伝する南宗禪を批判的に見て称することばであり、「撥無」は『楞嚴經』卷九に「因果を撥無して、一向に空に入る」とある語をふまえたことばである。因果をむりやり跳ね退けて、一向に空に入るといふところに執着する相を認めるのである。南宗禪をかく批判的に見る考え方は、この当時の禪律兼修者にしてしばしば見られる傾向である。

さらに文は齊翰の臨終を次のように伝える。

大曆十年某月。入流水念仏道場。是夜。西方念中頓現。蓋精誠之所致也。

（大曆十年某月、流水念仏道場入る。是の夜、西方は念中に頓現す。蓋し精誠の致す所なり）

すなわち、齊翰もまた浄土教の信奉者として最期を迎えた人であった。

「唐蘇州開元寺律和尚墳銘并序」は、守真の高足弁秀の碑文である。碑は名・字ともに「某」と記して明記しない。

『宋高僧伝』によってその諱を知る。

弁秀（七一四―七八〇）、字は明らかでない。俗姓は劉氏、漢王室の後裔である。

守真に事え、戒を渡日前の東海大師鑑真（六八八―七六三）に受け、会稽大師曇一（六九二―七七二）の講に参じた。鑑真は道岸（六五四―七二二）に南山律を承け、曇一は法慎（六六六―七四八）に相部律を学んだ人である。弁秀は当時の江南にあつて最もすぐれた律学を学んだのである。かくて、乾元年中（七五八―七五九）に詔して、天下の二十五寺に各々大徳七人を定め、戒律を長講せしめたが、弁秀はその選に入ったという。かつて弁秀はその師の守真に入道の次を問うた。師は、

夫燭火大明乎太虚。以燭火之心。当太虚之境。境非心外。心非境中。両不相存。両不相廢。今我所証。是爾所知。曷有万法之深淺優劣乎。

（夫れ燭火は大いに太虚に明らかなり。燭火の心を以て、太虚の境に当らば、境は心外に非ず。心は境中に非ず。両つながら相存せず、両つながら相廢せず。今我の証する所は、是れ爾の知る所なり。曷んぞ万法の深淺優劣有らんや）

と応じた。宗派の優劣を論ぜず、万法円融の中道に立つ守

真の道風を補うに足るが、弁秀はこれを聞いて、「畢に涼風の懷に入るが如く、醒然と清悟し」た。そして守真の学を承けた弁秀は、自己の信念を次のように確立した。

頃年浄土一門。不愆于念。嘗謂人曰。昔聞西方之行。是有相大乘。此乃蓬心。不直達之説。何者。夫出言即性。發意皆如。而一色一香。無非中道。況我正念乎。（頃年、浄土の一門は、念に愆えず。嘗て人に謂いて曰く、昔聞く西方の行は、是れ有相の大乘なりと。此れ乃ち蓬心にして、直達せざるの説なり。何んとなれば、夫れ出言即ち性、發意皆如にして、一色一香、中道に非ざるは無し。況んや我が正念なるをや）

「一色一香。無非中道」は、『摩訶止観』巻一に見える有名な文句である。また、浄土の一門に対する深い思想的傾斜は、あるいは天台智顛（五三八―五九八）の作として信じられて出現した『浄土十疑論』が、天台教学の中に重要な位置を占めていた結果によるものであろう。

碑文は門人として、道亮・道該・清会の名をあげ、俗人には有力な士大夫韋元甫・李栖筠・李紆を列名する。『皎然集』には「題湖上蘭若示清会上人」（巻二）・「与王録事会張徵君姉妹鍊師院翫雪兼懷清会上人」（巻三）・「送清会上人遊」（巻四）があり、「酬李補闕紆」（巻二）・「贈李舍



人使君書」(巻九)がある。守真門下で同門であること、清会・李紆等の要請を受けたことが、皎然撰文の動機であったと考えられる。

「唐石砭山故大禪師塔銘并序」は神悟の碑文である。

神悟(六八九―七五二)、字は通性、俗姓は李氏。もとは隴西(甘肅省隴西県)の人であったが、先祖が西晋末の動乱を避けて呉の長水(浙江省嘉興県南)に転居していた。

「世寿六十三、惠寿二十六」とあるから、出家の年令は遅い。士大夫としての学業に励んでいたのである。開元年中(七二二―七四二)業疾を得て前溪(浙江省武康県)の光律師に入門し、医王の方を請うた。光律師とは後述する杭州華嚴寺道光のことである。具足戒を受けて正式に比丘となつたのは、天宝四載(七四五)であった。

神悟の道風は、「其の晩節に逮んで、益々苦心を見る。毎歳法華道場を置くこと九旬、長行礼念に入りて、観仏三昧す。斯に於いて現前す」とあるように、法華道場に長期間籠もつて観仏三昧を修するといふものであった。観仏三昧の究極は、仏が眼前に現われ、現在する仏に逢うことによつて、浄土を体感するところにある。すなわち、神悟もまた天台浄土教を奉ずるものの一人であった。

碑はまた、名士の李華および崔益が三教の優劣を問うた

ことに対する神悟の答えを、次のように書き止めている。

路伽耶典籍。皆心外法。味之者。勞而無証。其猶沢朽思春。乾水取月之相。去天何遠乎。

(路伽耶の典籍は、皆心外の法なり。之を味う者は、勞して証無し。其れ猶お沢朽に春を思い、乾水に月を取るの相なり。天を去ること何んぞ遠きや)

路伽耶は純正外道、孔老の学を指す。これを学んで何の証もないと退ける。『宋高僧伝』は、「(李)華・(崔)益、手を拱いて、以て抗敵する無し」と語を補っている。

碑は文末に門人湛一・円一の名を記し、さらに「遺徳書かずんば、吾れ誰をか仰ぎ則らん」と、常套的な表現で文を結んでいる。これら門人たちの要請をうけて執筆したものであろう。

「唐杭州華嚴寺大律師塔銘并序」は、さきの神悟入門の師、華嚴寺道光の碑文である。

道光(六八二―七六〇)、俗姓は褚氏。字および出身を碑は伝えない。「甑を躪えて出家し、冠に方りて受具す」という。九歳出家、二十歳受具の典型的な僧歴である。

「光州和尚」のもとで毗尼を学び、「東南の義虎」と称された。「光州和尚」は『宋高僧伝』巻十四に立伝される光州道岸(六五四―七一七)を指す。道宣(五九六―六六七)

—文綱(六三六―七二七)―道岸と次第する南山律の宗匠で、その門下には道光のほか、左溪玄朗(六七三―七五四)・慧朗(六六一―七二五)・子瑀(？―七五二)・玄儼(六七五―七四二)・鑑真など多くの高僧が出ている。また道光は、『宋高僧伝』巻十五「唐潤州招隱寺朗然伝」に、「杭州華嚴寺光律師に受具す」とあり、朗然(七二四―七七七)受具の師であった。

律学を修すること以上のごとくであるが、一方、「常に法華を持し、兼て仏廟を創む。身没するに泊んで、怠らず」とあるように、法華三昧を行じて仏を念ずる日常であった。碑はその臨終を次のように記す。

上元庚子歲秋仲月。示滅于本寺。(中略)初吾師未没。其月三日質明。支疾凝神。依色身觀。弥陀具相。忽現師前。万庭碧花。昔所未觀。其四日味爽。有異人。請師為和尚。遂開目彈指曰。但發菩提心。五日。曼陀羅花。自天而雨。

(上元庚子の歳(七六〇)秋仲月、本寺に示滅す。(中略)初め吾が師未だ没せず。其の月三日質明、疾を支え神を凝らし、色身觀に依る。弥陀の具相、忽ち師の前に現れる。万庭碧花、昔も未だ觀ざる所なり。其の四日味爽、異人有りて、師を請いて和尚と為す。遂に

目を開き、彈指して曰く、但だ菩提心を發するのみと。五の日、曼陀羅花、天自より雨る)

心統一をはかつて仏を念じ、その至誠通ずれば感應して弥陀が目前に現われる。かくて菩提心を發して弥陀來迎が示現したというのである。道岸もまた浄土の信仰者であった。門人神烈・義律を列する。彼らが撰文を請うたのであろう。

「湖州仏川寺故大師塔銘并序」は、仏川恵明の碑文である。『宋高僧伝』は「慧明」に作る。また同伝は、卷八習禪篇に「唐袁州蒙山慧明伝」を立てるが、まったく別人とするかどうかについては議論がある<sup>⑤</sup>。

恵明(六九七―七八〇)、俗姓は陳氏。「陳寔遺盜」として『蒙求』の標題となった後漢の陳寔の後裔、父の代になつて蘭陵(山東省嶧県)の人となった。開元七年(七一九)受具を伝えるが、その師は記載がない。

恵明は方巖山(浙江省永康県東)に詣つて心地を開いたので、方巖ともいわれ、仏川大師とも称された。この碑で注目されるのは、恵明を菩提達磨以来の伝心の教第七祖に位置づけていることである。すなわち六祖慧能(六三三―七一二)が伝法し、恵明が七祖となった。永嘉玄覺(六七五―七二三)・荷沢神会(六七〇―七六二)とは同学であると

するのである。

門人惠解・惠敏・如知を列挙したのち、菩薩戒の弟子にして禅に深きものとして、盧幼平・顏真卿（七〇九～七八五）・独孤問俗・杜位・裴清の名を挙げ、これらの士大夫が文章を書かせたという。盧幼平は宝応三年（七六四）に湖州刺史となり、顏真卿もまた大暦八年（七七三）から四年間にわたって湖州刺史に任じた。この間、それぞれに皎然とは親交を深めていたのである。

「唐洞庭山福願寺律和尚塔銘并序」は、神皓の碑文である。

神皓（七一六～七九〇）、字は弘度、『宋高僧伝』は、字は恒度に作る。俗姓は徐氏、先祖が六朝末の陳氏革命より以降、姑蘇（江蘇省呉県）に転移した。陳の文人徐陵（五〇七～五八三）はその先祖である。

幼少にして杭州竜泉道場の一和尚に依って出家した。一和尚とは、李華に「杭州余杭県竜泉寺故大律師碑」（『文苑英華』巻八六〇）のある竜泉寺道一（六七九～七五四）で、馬祖道一ではない。興大師（未詳）に受具し、次いで律鈔を曇一に学んだ。

五夏未登。学精三藏。天台宗旨。難為等夷。淵玄絶思之科。如良包之道大窾也。十講律鈔。三昇壇場。

（五夏未だ登らざるに、学は三藏に精し。天台の宗旨は、等夷と為り難し。淵玄絶思の科は、良包の大窾を道くが如し。十たび律鈔を講じ、三たび壇場に昇る）  
碑は神皓が律学に長じ、天台教学にすぐれて力を發揮したことを伝え、さらに晩年の道風を次のように記す。

大師末年。工於円宗縦心。皆是以文字而用。不以文字為病。是念仏写経。備行教法。置西方社。広浄土因。

専誦法華経。九千余匝。

（大師末年、円宗に工にして心を縦にす。皆是れ文字を以て用い、文字を以て病と為さず。是に念仏写経して、教法に備行し、西方社を置きて、浄土の因を広む。専ら法華経を誦すること、九千余匝なり）

「大師末年」と段落をつけての「円宗」は、文脈上おそらくは「摩訶止観」を総じていう円頓ではなく、禅または華嚴禅にいう円頓の宗、という意味であろう。しかしその禅は「文字を以て用い、文字を以て病と為さず」というように、不立文字・以心伝心を標榜する南宗禅に批判的な立場を示すものである。さらに神皓が、専ら「法華経」を誦し、西方社を置いて浄土教を広めたという点にも興味をもたれる。

俗人の弟子に、陸向・嚴説・劉大真・張象・李栖筠を萃

げ、門人に維諒・道超・靈俊・道濬・道稜・維誠を列名する。このうちでは、皎然に「別洞庭維諒上人」(集巻四)・「送維諒上人帰洞庭」(集巻五)・「洞庭山維諒山人院階生橘樹歌」(集巻七)の詩三首があり、維諒との交遊が最も深い。直接には維諒が撰文を請うたものであろう。

「蘇州支硎山報恩寺法華院故大和尚碑并序」は、道遵の碑文である。

道遵(七一四―七八四)、字は宗達。俗姓は張氏、呉興の人である。二十歳、天竺寺の威大師に詣つて具足戒を受け、次いで報恩寺の興大師に事えて毗尼を学んだ。『宋高僧伝』は威大師を「天竺義威律師」に作り、同伝巻十五「唐潤州招隱寺朗然伝」にも、「朗然」初め天竺威律師に依りて学習す」と見えるが、詳細は明らかでない。報恩寺の興大師についても、さきの神皓受具の師興大師と同一の人物と思われるが、やはり詳細は明らかでない。あるいは「宋高僧伝」巻八「唐温州竜興寺玄覺伝」に、その門人として「呉興興師」の名が見える。玄覺は東陽玄策とともに、左溪玄朗の奨めによつて曹溪慧能に参じた人であるが、元来は天台止観法門に精通し、禪觀を修した人である。その門人である呉興の興師は、ここにいう報恩寺の興大師であつてさしつかえない。

碑は、竜樹―慧文―南岳(慧思)―天台(智顛)―章安(淮頂)―縉雲(智威)―東陽(慧威)―左溪(玄朗)と次第する天台の正系を記し、「今大師(道遵)は則ち親しく左溪に承く」と述べる。玄朗門下に荆溪湛然(七一―七八二)と同門である。文中に湛然との問答も記録されている。

道遵の道風は、法華三昧に終始するもので、大暦元年(七六六)には、韋元甫・劉晏・王円・陸向・陸迅・張象らが上表し、詔書が下つてその道場を「法華道場」と名づけられた。

大師以無縁慈眼。極觀四生。多溺空見。乃鑄廬舍那。及毗盧遮那像。明智身不有。法体非無。將欲顯古仏証經之由。乃起多宝妙塔。開淨土当生之業。遂作弥陀色身。

(大師、無縁の慈眼を以て、四生を極觀するに、多く空見に溺る。乃ち廬舍那、及び毗盧遮那の像を鑄て、智身有ならず、法体無に非ざるを明かす。將に古仏証經の由を顯らかにせんと欲して、乃ち多宝妙塔を起つ。淨土当生の業を開かんとして、遂に弥陀の色身を作る)

ここにいう「空見」は、南宗頓悟の説を批判的にいう。

道遵はその空見を退けて、観仏三昧による浄土欣求の観行を推進したのである。あるいは、懈廢するものあれば、「法華玄義」・「天台止観」・「四分鈔文」を講じて教導したという。門人として靈輪・法盛・道欣・靈源らを挙げ、皎然自身は「後学」と称している。

「唐湖州大雲寺故禪師瑠公碑銘并序」は、瑠の碑文である。碑は諱を一字で瑠とし、『宋高僧伝』には子瑠に作る。子瑠（？～七五二）、字は真瑛。俗姓は沈氏、吳興德清（浙江省德清県）の人である。幼少に出家、弱冠にして東京大福先寺に受具した。『宋高僧伝』卷十四「唐光州道岸伝」の弟子列名に、「湖州大雲寺子瑠」が記録されているから、道岸に律儀を学んだようである。その道風は、一万五千仏名を礼し、慈悲懺法を修して神異を示現するというものであった。また、「晚節、禪門に工みにして、頓に懸解に入る。言は性靈の外に越え、心は文字の表に冥す」といい、銘文に「堅く律蔵の是非を持し、深く禪門の杳微に入る」とある。晩年に至って禅律を兼修した。

さきの仏川恵明碑に、天寶五年（七四六）、恵明が魚陂道場に止まったとき、瑠公なる者があり、恵明を迎えて「南祖伝教の菩薩、来ること何んぞ晩きや」といったという逸話が記されている。ここにいう瑠公が同一人であれば、子

瑠晩年の禅学の師は、仏川恵明ということになる。

寺主玄曜、俗人では姚澹・姚沛・楊恵らが子瑠の死を悼み、門人たちの請託をいれて皎然が撰文した。

「唐杭州靈隱山天竺寺大徳説法師塔銘并序」は、法説の碑文である。

法説（七一八～七七八）、俗性は孫氏。長沙桓王十三世の子孫という。長沙桓王は三国呉の孫策の封号であるから、もとは呉郡を本貫とするということであろうか。字は明記しない。十五歳出家、二十歳で具足戒を受けたが、それぞれの師は明らかでない。碑は、

其時弘道之士。有敦煌公。得他心。称是文殊後身。泊四葉。伝于吾師。

（其の時、弘道の士、敦煌公なるもの有り。他心を得たり。是れ文殊の後身と称さる。四葉に泊んで、吾が師に伝わるる）

と述べている。敦煌公は、敦煌菩薩と通称された華嚴宗の初祖杜順（五五七～六四〇）を指す。以来、四代して法説に伝わったとする。杜順―智儼（六〇二～六六八）―法蔵（六四三～七二二）―慧苑―法説という華嚴宗の正統を主張するものである。また碑は、

故地思貞大師。属我以華嚴經・菩薩戒・起信論。

(故地の思貞大師、我に属するに華嚴經・菩薩戒・起  
 信論を以てす)

と、法説の師承關係を明記する。旧来、「故地思貞大師」  
 を誤読し、『宋高僧伝』が「故地恩貞大師」に作るのを採  
 った、法説の師を「地恩貞」として行なうことがあるが、  
 錯誤である。法蔵もそしてまた慧苑も、洛京仏授記寺に籍  
 を置いている。法説が東都洛陽に縁を結んだ記載は碑文に  
 ないが、日本の凝然(一一四〇―一三二一)撰『華嚴法界義  
 鏡』卷下の澄觀伝下に澄觀(七三七―八三八)の師に言及し  
 て、

乃依東都法説大師。習学華嚴。説是慧苑大師門人。

(乃ち東都の法説大師に依り、華嚴を習学す。説は是  
 れ慧苑大師の門人なり)

とある。「東都法説」が何によるかを詳らかにしないが、  
 「故地」が法説ゆかりの地洛陽とすれば、「思貞大師」は  
 慧苑のことであると思慮してよいであろう。<sup>⑦</sup>

受業の門人太初・恵覚・尋陽の正覚・会稽の神秀を挙げ  
 る。これら門人の請いをいれて撰文したものである。なお、  
 ここにいう神秀を大通禪師神秀(六〇六?―七〇六)と見做  
 し、法説―神秀―普寂―道璿の法系をたてて行なわれてい  
 るが、どうであろう。

#### 四

贊寧が『皎然集』に資料を採って『宋高僧伝』に立伝し  
 たものは、以上の十碑十伝にとどまらない。すくなくとも  
 「唐湖州杼山皎然伝」(伝巻二十九 雜科声徳篇)・「唐会稽  
 雲門寺靈澈伝」(伝巻十五 明律篇)・「唐呉興法海伝」(伝巻  
 六 義解篇)の三伝は『皎然集』およびその周辺の著作に  
 資料を採った伝記である。

考えてみれば、皎然ほどの名士に死後の碑文がないのは  
 不思議である。皎然の生卒年が定まらないのも、そのよう  
 な伝記の基礎資料を欠くことによる。誰かの手によって書  
 かれていたものがその後亡逸したのか、なんらかの事情  
 から墓碑銘の類が当初から成立していなかったのか、その  
 いずれであったのかさえ判断としない。ともあれ、贊寧が  
 『宋高僧伝』の制作にとりかかった時点で、この歴史家は  
 皎然に関する最も重要なそのような基礎資料を持たなかつ  
 た。いきおい「唐湖州杼山皎然伝」は、『皎然集』および  
 皎然自身によって書かれた他の著作に多くの資料を求める  
 こととなった。

有唐呉興開士。釈皎然。字清昼。即康樂之十世孫。

(有唐呉興の開士。釈皎然、字は清昼。即ち康樂の十

世の孫なり)

于頔の序文の冒頭部分である。本伝はこれを承けて次のように記す。

釈皎然。名昼。姓謝氏。長城人。康樂侯十世孫也。

(釈皎然、名は昼。姓は謝氏。長城の人なり。康樂侯十世の孫なり)

于頔序の「吳興開士」は、皎然の当時における釈家としての立場を尊崇していったのであって、本貫をいうものではない。「唐才子伝」がおそらくはこれを承けて「吳興人」とするのは誤りである。皎然の「早春懷寄李少府仲宣」(集卷二)詩の序にいう。

予故里。在長城下山。昔歲。屬狂寇陷沒江左。親故離散。

(予の故里、長城の下山に在り。昔歲、狂寇の江左を陷没するに屬し、親故離散す)

皎然は自らの郷里を長城の下山であると述べている。湖州の治所呉興からは二十数キロ西北にある。贊寧はこれを読み取って本貫を補い、伝記の体裁を整えたのである。

『皎然集』精読のあとが窺える。

本伝は皎然の釈家としての経歴に言及することがまれである。「靈隱戒壇の守直律師の辺に登戒し、毗尼の道を聴

く」という記述は、ほとんど唯一具体的な僧歴を記した部分であるが、これがさきに示した守真碑の、「昼(皎然)の身戒も亦た門人を忝くす」を承けたものであることは、容易に理解されよう。

本集が収載しない皎然の文に、「詩式中序」(『全唐文』卷九一七)がある。本来「詩式」の序文である。大約「(皎然)貞元の初め、詩道は禪者の意にあらざとして文房を退けた。貞元五年(七八五)五月、李洪が湖州刺史に赴任してきた。話をするうちに、李洪が『詩式』に言及したので、詩をやめて文房を退けた」というと、李洪はこれを否定して「詩式」を持ってこさせ、一覽していたく感嘆した」という内容の文である。本伝は相当に長文のこの「詩式中序」を採用し、全体の主要な部分に位置付けている。

「贈包中丞書」(集卷九)・「答權従事德興書」(集卷九)の二篇は、皎然が詩僧靈澈を包佶ならびに權徳興(七五九—八一八)に紹介する推薦文であり、靈澈の詩才と人格の高潔さを称揚している。「唐會稽雲門寺靈澈伝」は、この二篇にもとづいて作文された。皎然伝と同じように、靈澈の仏道研鑽の跡を克明に記録し得ないのはそのためである。わずかに「律宗引源」の撰述があったことを記すが、これも「贈包中丞書」に紹介されている事柄である。

『皎然集』卷九に「報応伝序」の一文がある。呉興法海が著わした『報応伝』の序文である。法海のこの著作の詳細は明らかでないが、序文全体は四段落に分けて読むことができる。第一段落は、天の摂理に対する伝統的な不信感を提示する。第二段落は、儒家の説では解決し得ない矛盾を、仏理をもって解く。遍計所執性・依他起性・円成実性の阿頼耶識三性説を用い、因果応報の輪廻論を展開するのである。第三段落は、『報応伝』の撰者法海の経歴を紹介する。第四段落は、『報応伝』の体裁と内容に言及して一篇を締括るのである。第三段落を次に引用しておく。

有若沙門法海。字文允。俗姓張氏。朱方人也。円入一性。学階空王。擅当代独悟之名。剖先賢不決之義。一時学外儒积。該通六書。究其源流。三易窮於變化。嘗謂予曰。仏法一門。独開心地。皆椎輪也。

(沙門法海の若きもの有り。字は文允。俗姓は張氏。朱方の人なり。一性に円入し、学は空王に階る。当代独悟の名を擅にし、先賢不決の義を剖つ。一時外に儒积に学ぶ。六書に該通し、其の源流を究む。三易は變化を窮む。嘗て予に謂いて曰く、仏法の一門は、独り心地を開く。皆椎輪なるのみ)

(ここで比較の都合上、以下に『宋高僧伝』の「唐呉興法

海伝」を見ておこう。

積法海。字文允。姓張氏。丹陽人。少出家于鶴林寺。白駒匪食其場苗。金翅俄翔其海面。曲從師教。周覽群經。大壑納川。鄧林聚羽。是以円入一性。学階空王。擅当代独悟之名。剖先賢不決之義。一時外学。六籍該通。嘗謂人曰。仏法一門。極唯心地。余皆椎輪也。天室中。預揚州法慎律師講肆。同曇一靈一等。推為顔冉焉。復与杼山昼公。為忘形之交。林下之遊。黑白二徒。多從求益焉。

書き下し文は省略することとするが、以上は「唐呉興法海伝」の全文である。法海の出身について、序は「朱方人」とし、伝は「丹陽人」とする。朱方は丹陽（江蘇省鎮江県）の春秋時代の古名である。皎然は風雅な表現を用い、贊寧は今様の正式な名称に書き改めたにすぎない。序にやや読みにくい箇所があり、文字の異同も認められるが、伝では改められて読みやすくなっている部分もある。いずれにしても、一読して伝が序に依ったことは明白である。なお、法海が鶴林寺に出家したということについては、李華の「潤州鶴林寺故徑山大師碑銘」(『文苑英華』卷八六二)に、鶴林玄素(六六八―七五二)の門人として法海の名が見え、揚州法慎(六六六―七四八)の講肆に参じたということにつ



いては、『宋高僧伝』卷十四「唐揚州竜興寺法慎伝」にその弟子として名が見える。賛寧が他の資料をも参考にしてゐることは、いうをまたない。

## 五

皎然が釈教碑を執筆するについては、それぞれに異なつた動機がある。李華はしばしば潤筆料を受けて碑文を書いたといふ<sup>⑨</sup>。潤筆料の授受が当時に常態であつたとすれば、文人名僧の皎然もまた、そのような機に動かされたであろう。あるいは、湖州および近隣有力者の下命に従うということもあつたに違いない。

一方、賛寧が『宋高僧伝』に立伝するについては、その史観が明確にはたらいていたはずであるが、皎然の釈教碑十首すべてを採用するのは、いかなる裁量によるのであろうか。たとえば、すでに述べてきたように、李華に恵真のための「荊州南泉大雲寺故蘭若和尚碑」があるにもかかわらず、賛寧はこれを逸する。あるいは、呂温（七七二―八一）に「南嶽大師遠公塔銘記」（『呂和叔文集』卷六）<sup>⑩</sup>・柳宗元（七七三―八一）に「南嶽弥陀和尚碑」（『柳河東集』卷六）のある承遠もまた伝えない。このような事例からすれば、賛寧の『皎然集』に対する扱ひは、まさに異例としな

ければならないであらう。

いま一つ「唐会稽雲門寺靈澈伝」に例を見ておこう。伝は「釈靈澈、何許の人なるやを知らず」とのみ記して、出身・俗姓・生卒年を明らかにしないが、劉禹錫（七二一―八四三）の「澈上人文集序」（『劉夢得文集』卷二十三）に次のようにいふ。

上人生於会稽。本湯氏子。不肯為凡夫。因辞父兄出家。号靈澈。字源澄。——中略——元和十一年。終於宣州開元寺。七十有一。

（上人は会稽に生る。本は湯氏の子なり。凡夫と為るを肯んぜず。因りて父兄を辞して出家す。号は靈澈、字は源澄——中略——元和十一年、宣州開元寺に終わる。

七十有一なり）

靈澈の平生はここに明らかとなる。賛寧は劉禹錫のこの序文を見なかつたのであろうか。あるいは無視したのであろうか。その資料収集と選択の姿勢には、考えさせられるものがある<sup>⑪</sup>。

本稿は紙数の都合もあつて、以上を指摘するだけにとどめる。ここに扱つた皎然の釈教碑その他の文は、本来皎然の仏教を知るうえで重要な作品である。高僧碑十首のうち、禪宗と判すべき恵明・子瑀、および華嚴宗と見るべき法説

を除いて、その他の碑主は結句のところ天台浄土門を修する者と判ずることができる。時代的背景から勘案すれば、そこには『天台十疑論』に関連する問題が生ずる。皎然自身の天台との関わりは、その詩篇においても見るべき者がある。あるいはまた、普寂から楞伽の心印を受けた守真を認め、呉興法海と交わり、達磨をはじめとする多くの禅宗諸祖の讚詩を書いている皎然と禅宗との関係も、皎然およびその周辺の時代を考えるうえで重要である。それらの問題は近々に稿を改めて論ずることとしたい。

註

- ① 本稿に引用する本文は、両書を適宜に斟酌して用いるものとする。また、『文苑英華』・『全唐文』をも参考とした。
- ② 柳田聖山『初期禅宗史書の研究』（法蔵館 昭和四十二年）二二一頁。
- ③ 塚本善隆『中国浄土教史研究』（塚本善隆著作集 第四卷 大東出版社 昭和五十一年）並びに前掲柳田聖山『初期禅宗史書の研究』参照。
- ④ 賛寧は李華を好まなかったふしがある。伝はこのあと「華乃一代之文宗。与蕭穎士齐名。筆語過之。若此之儒。孰能觝角也」と語を足して、李華を退ける。
- ⑤ 前掲柳田聖山『初期禅宗史書の研究』一九〇頁。
- ⑥ 「以心伝心」・「不立文字」の熟語は、宗密（七八〇～八四

一）の『禅源諸詮集都序』に見えるものが最も早いとされる（関口真大『禅宗思想史』山喜房仏書林 昭和三十九年）が、ここについて「皆是以文字而用。不以文字為病」は、明らかに以心伝心・不立文字に対抗した意識を示すものであるろう。

⑦ 早くは、境野黄洋『支那仏教史講話』下巻（共立社 昭和四年）五五〇頁に指摘がある。

⑧ 于頔の序文が「字清昼」とするのに対して、伝文は「名昼」として相違をみる。『宋高僧伝』の該当部分に混乱があり、『大正蔵』は、「名」字は宋本・元本に「字」に作るという。この部分の原形は于頔の序のごとくであったかと推察する。

⑨ 『仏祖統紀』卷十 荆溪旁出世家李華の条に、「（李華）晩事浮図法。不甚著書。唯士大夫家伝墓版。州県碑頌。時時齋金帛往請。乃強為応」とある。

⑩ 『文苑英華』卷八六六には、「南嶽弥陀寺承遠和尚碑」と題し、普通にはこの題を用いることが多い。

⑪ 『宋高僧伝』に対する批判は、主として禅宗の立場から、すでに覚範慧洪（一〇七一～一一二八）によってなされていること、牧田諦亮『中国仏教史研究』第二（大東出版社 昭和五十九年十一月）一二五頁以下に詳細に論じられている。

（本学教授・中国文学）