

## 詩僧慧宣と法宣について

河 内 昭 円

### 一

「全唐詩」は慧宣の詩三首と句一片、および法宣の詩二首を録している。法宣詩二首はこの僧が隋代に活躍したという観点から「全隋詩」もまたこれを録するが、うち「和趙王觀妓」詩一首はかなりよく知られた詩であつたらしい。「唐詩紀事」卷七十二や「初学記」卷十五などにも見るこ  
とができる。

「全唐詩」は慧宣について、

慧宣。常州法師。与道恭同召。

とその略伝を記し、ここに見える道恭についても、

道恭。蘇州法師。貞觀中。嘗以高行。召至京師。

と略伝して詩一首を録している。これらによれば、常州法師慧宣及び蘇州法師道恭は、二者そろって貞觀年間に太宗に召されて京師に赴いたということになる。

同様に法宣についても、

法宣。常州弘業寺沙門。隋末人。入唐常召至東都。

と略伝し、常州弘業寺の沙門法宣は隋末の人としている。

「全隋詩」が採る所以である。この法宣もまた召されたのであるが、その時期は明記せず、場所を東都洛陽としている点に、いまは少しく注意を払っておく必要がある。ともあれ、隋末から唐初にかけて活躍したこれらの溜流が、いづれも常州・蘇州など江南の地を本住とする者であるならば、靈一（七二七～七六二）を先導として盛唐末期から中唐

初期にかけて輩出した所謂江左の詩僧の、そのさらなる源流的存在であるということができよう。

二

慧宣詩の三首は、高僧讚二首、遊山詩一首とからなり、句一片は太宗に召された時の応制詩の断片である。このうち高僧讚二首は「奉和寶使君同恭法師詠高僧二首」と篇題されており、寶使君と恭法師の詩に奉和したもので、仏図澄と僧肇とを詠している。以下に「竺仏図澄」詩を挙げておく。

大誓憫塗炭	大誓	塗炭を憫み
乘機入生死	機に乗じて	生死に入る
中州法既弘	中州に法既に	弘まり
葛陂暴亦止	葛陂に暴また	止む
乳孔光一室	乳孔一室を	光らし
掌鏡徹千里	掌鏡千里を	徹す
道盛咒蓮華	道盛んにして	蓮華を咒し
災生吟棘子	災生じて	棘子を吟ず
埋石縁雖謝	石に埋めて	縁は謝すと雖も
流沙化方始	流沙に化方に	始まる

仏図澄(二三二〜三四八)はいうまでもなく後趙の石勒・

石虎の二主に仕えた稀代の神僧である。はじめ葛陂の地に依った石勒は残虐をきわめ、沙門の害に遇う者も夥しい数にのぼった。仏図澄は蒼生の塗炭を救わんとし、神異道術をもって石勒を化し、ついに厚い信奉を得るに至った。その左乳の傍らには一孔があり、夜に読書するにあたっては中より光が発して室内を洞明した。また麻油に燕脂をまぜて掌に塗ると、たちまち掌は鏡と化して千里の外を徹見したという。かくして吉凶をあますところなく予言し、姦臣冉閔の叛逆を「殿か殿か。棘子林を成す」と諷吟した。棘子は冉閔の小字が棘奴といっていたことに比喩したのである。澄が没したのち帝位を篡奪した冉閔がその棺を開いてみると、錫杖と鉢だけがあつて遺体はなく、あるひとはまた澄が死没した月に流沙で見かけたともいう。これら仏図澄の神異の跡は「高僧伝」巻九および「晋書」巻九十五の本伝にあますところなく記されている。詩は「高僧伝」の記載に基づいて上声紙韻の韻文に改めたものである。

またの一首「積僧肇」詩には次の如くいう。

般若唯絶鑿	般若	唯だ絶鑿し
涅槃固無名	涅槃	固より無名なり
先賢未始覺	先賢	未だ始めて覺らざるに
之子唱希声	之子	希声を唱ふ

秦王嗟理詣 秦王 理詣を嗟し

童寿捐詞清 童寿 詞清を捐す

微音聞廬岳 微音 廬岳に聞え

精難動中京 精難 中京を動かす

適驗方袍裏 適たま験はる 方袍の裏

奇才復挺生 奇才 復た挺生す

僧肇は鳩摩羅什門下の奇才である。後秦の主姚興の命を受けて羅什の訳場に参じ、たちまち「般若無知論」を著わして羅什を喜ばしめた。廬山の劉遺民および慧遠もまたこの論を読んで感嘆した。羅什が没するとこれを追悼して「涅槃無名論」を撰して姚興に呈した。姚興は慇懃にこれを受け、賛述を加えて繕写を命じ、一門の子姪に頒布したという。以上はまた「高僧伝」巻六の僧肇の本伝に見えるところであって、詩はこれに潤色を加えて詠じたものである。

すでに述べた如く慧宣のこれらの高僧讚は、寶使君と恭法師の詩に奉和したものである。ここでいう寶使君が誰を指すかは明らかでなく、あるいは「新唐書」巻九十五に見える寶徳玄なる人物かとも思われるが、恭法師は慧宣と共に太宗に召されたという蘇州の道恭を指すことは間違いないであろう。彼ら三者が同様の詩を詠じたわけで、仏図澄

・僧肇の二高僧は当時彼らの間において敬慕信奉してやまない対象者であったといえよう。

慧宣詩の残り一首は、「秋日遊東山寺尋殊曇二法師」と篇題される五言二十四句の遊山詩である。

木落樹蕭條 木落ちて樹は蕭條たり

水清流淒寂 水清みて流れは淒寂たり

属此悲哉氣 此の悲哉の氣に属し

復茲羈旅感 茲の羈旅の感に復す

奚用写煩憂 こともって煩憂を写し

山泉恣遊歴 山泉に遊歴を恣にす

万丈窺深澗 万丈 深澗を窺ひ

千尋仰絶壁 千尋 絶壁を仰ぐ

傍嶺竹参差 傍嶺 竹参差たり

縁崖藤罽歷 縁崖 藤罽歷たり

行行極幽邃 行き行きて幽邃を極め

去去逾空寂 去り去りて空寂を逾ゆ

果值息心侶 果して値ふ息心の侶

喬枝方挂錫 喬枝に方に錫を挂く

罔遶悉栴檀 罔遶 悉く栴檀

純良豈沙磔 純良 豈に沙磔ならん

妙法誠無比 妙法 誠に無比

深経解怨敵 深経 怨敵を解く

心欲即頂礼 心欲びて即ち頂礼し

道存仍目撃 道存することなほ目撃す

慧刀幸已逢 慧刀 幸に已に逢ひ

疑網於焉析 疑網 焉に於て析く

豈直却煩惱 豈に直に煩惱を却くるのみならん

方期拯沈溺 方に期す沈溺を拯ふを

篇題にいう殊・曇二法師の詳細は明らかでないが、東山寺は虎丘山東山寺を指す。ここはまた後に述べるごとく道恭が本寺とするところであって、常州から蘇州のこの地までは容易に往復できる距離であった。慧宣はいくたびか訪れたことであつたらう。初めの六句は、秋の氣と羈旅による煩憂を慰めるべく東山寺向を思いたつた経緯を述べる。自らの境遇を「羈旅」の身と意識するのであるから、常州の法師慧宣は常州を故郷とする人ではなかつたのである。次なる六句では、こんにちの虎丘山雲蔽寺の寺域に今もそのままに残る虎丘・劍池の情景を活写する。深澗絶壁の劍池を過ぎて登りつめた所、そこに東山寺はある。かくて息心の侶たる殊・曇の二法師にまみえ、その徳行の深淵なることを次なる六句で述べている。最後の六句は、「莊子」田子方篇に見える「目撃して道存す。以て声を容る可から

ず。」の語を用いながら、有道に触れて心に觀喜し、自らの煩惱をしりぞけるだけでなく、沈溺の民を救済せんことを期するという積家としての自覚を述べて結ぶのである。

「高僧伝」に記載された史実を忠実に採り、それに多少の潤色を加えたにすぎない高僧讚に比較すれば、より高い詩情を漂わしている。

常州に在る自らの境遇を「羈旅」の身として嘆いた慧宣の、その詳細な事跡を記した本伝はない。僧伝類にその名を検索し得ることも稀である。わずかに「統高僧伝」卷二十三「終南山避世峯积静謫伝」の末尾に、

親侍沙門慧宣者。内外博通。奇有志力。痛山顔之莫仰。悲梁壤之無依。爰述芳猷。樹碑塔所。

とあり、静謫親侍の弟子にして、師の碑文を撰し立碑した者として名が見える。静謫は、十七歳の時に建康瓦官寺の和禅師に依つて出家し、具足戒を受けたのちもしばらくは健康にとどまり、やがて齊境を周行し、次いで嵩岳・白鹿山・咸陽・涇陰と各地を遊問し、晩に終焉の志をもつて終南山に入ったという。律儀を重んじ、「大智度論」に心を投じ、「三宝集」二十卷を撰し、最期は五臓を松枝に掛けて捨身してはたした護法の高僧である。時に北周の宣政元年（五七八）享年四十五歳であつた。「恭侍」という用例があ

る。それはいまだ沙弥の者が師の起居の世話をして仕えた  
 ということを意味しているように思われる。<sup>②</sup>「奉侍」とい  
 う用例がある。それは長年にわたって仕えたという意味を  
 もっているように思われる。<sup>③</sup>「親侍」の用例は「奉侍」に  
 近く、あるいは師の臨終まで見取ったというほどの、より  
 近い人間関係を意味する言葉であろうか。<sup>④</sup>もしそうである  
 ならば、右のごとき経歴を持った静謐に親侍した慧宣が、  
 当面する常州慧宣と同一人物であるかどうかについて、少  
 しく疑問をさしはさんでおく必要はあるようである。

常州慧宣の名は、「大慈恩寺三藏法師伝」巻七に見るこ  
 とができる。高麗本に依った「大正大藏経」所収の該当箇  
 所を引用すれば次の如くである。

(貞観)二十二年。駕幸洛陽宮。時蘇州道恭法師。常州  
 慧宣法師。並有高行。学該内外。為朝野所称。帝召之  
 既至。引入坐言訖。時二僧各披一納。是梁武帝。施其  
 先師。相承共宝。既来謁龍顔。故取披服。帝晒其不妙。  
 取納令示。仍遣賦詩以詠。恭公詩曰。福田資像徳。聖  
 種理幽薰。不持金作縷。還用綵成文。朱青自掩映。翠  
 綺相氛氲。独有離離葉。恒向穉畦分。宣公詩末云。如  
 蒙一披服。方堪稱福田。意欲之。帝並不与。各施絹五

十四。

文中数箇所において文字の異同が認められるが、いまそ  
 れらのすべてについては触れない。ただ最も重要な異同は  
 「二十二年」という年次に関するところで、ここは諸本に  
 照合して「往十一年」に作るべく、かくすることによつて  
 「新唐書」・「旧唐書」の太宗本紀に見える洛陽幸行の史実  
 と一致する。そもそも「慈恩伝」のこのくだりは、太宗が  
 かねて後宮に命じて作らせておいた極上の袈裟を玄奘に下  
 賜した事実を記したもので、その袈裟の貴重性を誇示する  
 ために、往年貞観十一年(六三七)の故事を引用しているの  
 である。

貞観十一年太宗は洛陽に幸行した。時に高行と内外にわ  
 たる該博な学識をもつて知られた道恭・慧宣の二僧が召さ  
 れた。太宗は、梁の武帝下賜の什物にして先師より相承し  
 たという二僧の袈裟を嘲笑し、自慢の特製袈裟を見せて詩  
 を賦さしめた。二僧は各々一詩を詠じ、賜与されんことを  
 意に含ませたが、太宗はこれを与えず、各々に絹五十四を  
 与えたという。「全唐詩」が録する慧宣の略伝と句一片が  
 この文に依つたことは明らかであり、道恭の略伝および録  
 するところの「出賜玄奘袈裟衣応制」詩一首も同様に、  
 この文に原典を索めたものと思われる。

慧宣の名は以上の二点に見るばかりであるが、太宗の洛

陽幸行に際し共に召された道恭については、「統高僧伝」卷十の「隋呉郡虎丘山積智聚伝」に次の如くある。

弟子道恭。猶子道順。德惟上首。業盛伝灯。敢樹高碑。用旌景行。秘書虞世南為文。

蘇州虎丘山智聚は、同寺の胤法師に投じて出家し、建康大莊嚴寺の智暉に伏膺した高僧である。智暉は当時「成実論」を講じて重きをなし、幾多の名僧が参じた積門の重器であった<sup>⑥</sup>。智聚自身はのちに「大品涅槃・法華等各二十遍を講じ」て、隋の大業五年(六〇九)に七十二歳で示寂している。道恭の名はその弟子にして師の建碑にたずさわった者として見えるのである。すなわち蘇州法師道恭は、より詳しくは蘇州虎丘山道恭とすることができよう。

すでに太宗に召されて応制詩を詠じた事実によって明らかになどとく、道恭もかなりの能文家であった。「全唐文」卷九十五に納める「南武州沙門積智周墳銘并序」一篇はまた、「統高僧伝」卷十九の「唐南武州沙門積智周伝」の記事に依つたものと思われるが、そこには次の如くある。

廻向寺積道恭曰。余以擁腫拳曲。不中規繩。而匠石輟斤。忽垂顧眄。賞激流連。殆逾三紀。披雲對月。賦曹陸之詩。跋石班荆。弁肇融之論。故人安在。仰孤帳而荒涼。景行不追。望長松而咽絶。懼陵谷易遷。竹素難

久。託微猷於貞紉。揚清塵於不朽。其銘曰。(以下略) 智周は道恭の師智聚と同じく、大莊嚴寺智暉にも師事した高僧であった。唐の武徳五年(六二二)に六十七歳で卒している。彼はまた「篤く虫篆を愛し、尤も草隸に工みなり。傍らに凶史を觀、大いに篇什を善くす。」(本伝)とあるようににきわめて多才であった。その智周に道恭はめにかけていただいたという。以来三紀をこえる長く深い交わりであった。ときに曹植・陸機の詩を賦し、僧肇・道融の論を弁じたことが深い印象をもって思い出されているのであるから、あるいは道恭にとって智周は文学的な師であったといつてよいであろう。

### 三

次に法宣詩二首は、いずれも律体の応教詩である。慧宣詩がそれなりに積家の作に相應しい内容を持っているのに比べて、その題材はいかにも奇異な感を与えるほどに華麗である。以下に「和趙王觀妓」詩を示しておく。

桂山留上客	桂山	上客を留め
蘭室命妖嬈	蘭室	妖嬈を命ず
城中画広黛	城中	広黛を画き
宮裏束纖腰	宮裏	纖腰を束ぬ

舞袖風前拳 舞袖 風前に拳がり

歌声扇後嬌 歌声 扇後に嬌し

周郎不須顧 周郎も顧みるを須ひざらん

今日管弦調 今日の管弦の調

趙王は太宗の第十三子李福を指すのであろうか。初唐の駱賓王や宋之問・李乂などにも趙王に因んだ詩が残っている。法宣のこの作は趙王の観舞に倍侍しての応教詩であり、妓女の歌舞する艶冶な姿を詠じている。結びの周郎は、孫呉の周瑜が音律に精通し、曲に誤りがあれば必ず顧みたと、所謂周郎顧曲の故事を用いたもので、全体を通じての華麗な調子は、まことに縉流の作かと目を疑わしめるものがある。いま一首「愛妾換馬」詩も次の如く詠う。

朱鬣飾金鑣 朱鬣 金鑣を飾り

紅妝束素腰 紅妝 素腰を束ぬ

似雲来蹀躞 雲の似く来ること蹀躞たり

如雪去飄颻 雪の如く去ること飄颻たり

桃花含浅汗 桃花 浅汗を含み

柳葉带余嬌 柳葉 余嬌を帯ぶ

骋光将独立 光を骋せて将に独立せんとし

雙絶不俱標 雙絶して標を俱にせず

愛妾はこれも趙王の愛妾であろう。美しい女性が嫋嫋と

した物腰で馬を差し換える姿を詠じたこの詩も、やはり趙王の命に応じて賦したものであろうと思う。

以上の二詩は、共に華やかな宮体の作である。しかも妓女・愛妾を題材にしているという点に限っていえば、法宣は沙門としての本務よりも、詩をもって貴顕に奉仕する縉流であった感が強い。

法宣についても本伝は見あたらないが、「続高僧伝」の七箇所にその名が見え、平生の一端を窺うことができる。すなわち「続高僧伝」巻十の「隋丹陽轟山慧曠伝」の末尾に、

弟子等。樹碑紀徳。常州沙門法宣為文。

と僧伝常套の記載があり、同巻十二の「隋丹陽彭城寺慧隆伝」および同巻十九の「唐天台山国清寺灌頂伝」の末尾にも同様の記載がある。さらに同巻十二の「唐常州弘業寺道慶伝」では、

同寺沙門法宣曰。

として以下に法宣の序と銘文を引き、同巻十四の「唐蘇州武丘山智琰伝」および同「蘇州通玄寺慧頼伝」にも同様の記載が認められる。つまり法宣は六人の高僧の碑文銘文を書き、「続高僧伝」の有力な資料の提供者であったわけで、この事実は法宣が容易ならざる能文家であったことを証し

ていよう。それは「其の詞甚だ麗し」(灌頂伝)と称讃さるべき内容を持ち、「別集に見ゆ」(同)とあるように文集も存在したらしいほどのしたたかな技量の持主であったのである。

法宣が碑銘を書いた者のうち、慧隆は隋の仁寿元年(六〇二)に卒し、慧曠は隋の大業九年(六一三)八十歳で、道慶は唐の武徳九年(六二六)六十一歳で、慧顚は貞観四年(六三〇)六十七歳で、灌頂は貞観六年(六三二)七十二歳で、智琰は貞観八年(六三四)七十一歳で卒している。碑塔の建立は必ずしも対象者の没年と呼応するものではないが、以上の事実からすれば、文章家法宣の活躍は隋末から初唐にかけての二三十年間であったかと推察される。そしてその場は、碑文の主が丹陽・常州・蘇州・天台山など江南に限られた地に住した高僧たちであり、法宣自身が常州弘業寺の沙門であったのであるから、その多くは本住において制作されたと考えるのが妥当であろう。

常州弘業寺を本住とする法宣は、この人もまた、常州の人ではなかったようである。いま少し法宣の経歴を見てみれば、「唐常州弘業寺道慶伝」には次の如くある。

同寺沙門法宣曰。余与伊人。言忘道狎。京輦小年。已欣共被。他郷衰暮。更喜同袍。月席風筵。接腕晤語。

吾子経堂論室。促膝非異人。豈意玄穹殲我良友。千行徒洒。百身寧贖。未能抑筆。聊書短銘。(以下略)

少年時代、法宣は道慶と「京輦」で寝食を共にし、暮年に至って今また「他郷」で同袍となった。かくして弘業寺での日常は、身を接して風流を談じ、経論を議する日々であったという。ここでいう京輦がどこを指すかは問題であるが、道慶伝には「年十一にして出家す。呉郡建善寺の歳闍梨に事ふ。服勤して礼を尽し、同侶の推す所となる。十七にして都に出ず。彭城寺の成実論を講ずるを聴く。」とあるから、法宣が道慶と被を共にしたのは建康の彭城寺においてのことであつたらうか。ともあれ法宣は常州の地を他郷と意識しているのである。そしてその他郷で再び袍をともにすることとなつた道慶を、法宣は「伊人」といい「吾子」といい、「我良友」といつている。繰返していえば道慶は唐の武徳九年に六十一歳で示寂している。法宣の年齢もまたこれに近くなければならない。同じような記載は「唐蘇州武丘山智琰伝」にも見える。

常州弘業寺沙門法宣曰。余与法師。昔同京輦。狎道華年。今接善隣。敦交暮齒。雖攀桂之歛或舛。而折麻之贈不遺。想清顔之如在。悲德音之已寂。愧披文於色糸。

終寄言於貞石。



智琰は呉郡呉の人である。本伝によれば姓は朱氏、祖の猷は梁に仕え、父の珉は陳に仕えた士大夫の家柄である。

八歳のときに蘇州通玄寺の瓌法師のもとに出家して恭侍し、十八歳の時には京都建康に出てて報恩寺の持法師に「成実論」を聴き、一旦帰郷したのち二十歳の時再び京に入って泰皇寺の延法師に具足戒を受け、次いで大莊嚴寺の智暲に依って道を請うたという。貞観八年七十一歳で故郷の武丘山東山寺に卒したのであるが、十六歳にして建康報恩寺に聴聞した時はあたかも陳の宣帝太建十一年(五七九)であった。先の道慶が都に出た十七歳は大建十四年(五八二)に当たる。法宣が「少年」といい「華年」といった時代は、それはまた法宣自身が建康に居た時代であるが、ほぼこれらの頃を指しているのである。

ところで、法宣に関する「統高僧伝」の記載中最も注目すべきことは、巻十四の「唐蘇州武丘山积法恭伝」に見える次の如き記事である。

貞観十一年。下勅赴洛。常州法宣。同時被召。亦既来儀。深降恩礼。对揚帷屐。弁説紛綸。明像教之興滅。証遺法之囑付。入侍讌筵。既摛雅什。田衣作詠。仍即賜緘。有感聖衷。深見顔色。特詔留住。伝送京師。四事資給。務令優厚。

法恭は呉郡呉の人である。故郷の武丘山に住していたが、貞観十一年には常州の法宣とともに太宗に召されて上洛した。仏教の歴史と教理を説いたのち宴を賜わると、宴席はたちまち文会と化し、田衣すなわち袈裟を題にして一詠をなしたところ、緘を賜わった。天子は大いに感動して留住せしめ、長安に伝送して不足のないよう優遇したという。その後法恭は蘇州に帰ることなく、貞観十四年(六四〇)西京の大莊嚴寺に七十三歳で卒したと、本伝は続けて述べている。

「全唐詩」が法宣を略伝して「かつて召されて東都に至る。」と記すのは、この法恭伝の記載に依ったと考えられるが、時に太宗から受けた待遇は法恭と同じくしたはずで、法宣も長安に止住したものと思われる。そこで趙王との機縁も生じたのであろう。ちなみにいえば、長安に止住した法恭に、太宗の第四子たる時の雍州牧魏王泰が書を寄せて戒師となさんことを請うている。その文は法恭伝に見え、それはまた「全唐文」巻九十九に「請积法恭為戒師書」と篇題されて収録されている。

それにしても、貞観十一年に興ったこの一つの事件は、「慈恩伝」に見える蘇州道恭・常州慧宣の故事と酷似しているといわねばならない。事件を全く同じくしながら、僧

名だけが異なるのである。しかも僧名に関する限り法恭伝、「慈恩伝」とともに異同はない。念のためにいえば「釈氏六帖」巻二十二「袈裟」二の項の「勅賜袈裟」の条に引く「慈恩伝」からの引用文においても、「蘇州道恭・常州惠宣」となっていて異同はない。しかし、貞観十一年に太宗に召されて洛陽に赴き、袈裟を主題にして応制した事実が、蘇州道恭と常州慧宣の場合と、蘇州法恭と常州法宣の場合との二つが別個に行なわれたとは考えにくいことであって、両者はじつは同じ事実を指しているのが自然ではあるまいか。とすれば、道恭と法恭は同一の人物を指すのである。慧宣と法宣も同一の人物を指しているに違いないのである。かかることは、すでに陳垣氏が唐の嵩山少林寺慧安と嵩山会善寺道安とが同一人物ではないかと頗る疑うごとく、韻字を同じくする場合にはしばしば見られる例なのである。いまま少し「法恭伝」を見てみれば、

初生之夕。室有異光。爰泊撫塵。便能捨俗。事武丘聚法師。為弟子也。

とあり、法恭が武丘山の聚法師に任えて弟子となったことを記している。聚法師が智聚を指すことは明らかであり、智聚が道恭の師であったことはすでに述べた。道恭はまた智周のための銘文を撰し、それを挙げた「智周伝」には

「廻向寺釈道恭曰」とあって、撰文した当時道恭が廻向寺に所屬していた事実をとどめているが、法恭の本伝にも、

開皇中年。州將劉權。政成吳土。心遊釈教。乃敝駕山庭。屈還城邑。住廻向寺。既迫茲固請。翻然廻慮。以為体道由心。道存則喪於彼我。立教在迹。教行則混其頭晦。乃遊洛軫法。通流甘露。挹河仰岳。均美前奇。

とあり、法恭が州將劉權によって武丘山から蘇州城内の廻向寺に住することを鄭重に請われた事実を記している。劉權は「隋書」卷六十三の本伝によれば、隋に仕えて陳討伐に功績があり、開府儀同三司を授けられた人物で、開皇十二年（五九二）に蘇州刺史を拜している。このとき法恭は二十五歳であった。その後法恭は翻然として諸方遊渉の旅に出たのであるが、智周の銘文が書かれたと思われる唐の武徳五年（六二二）頃廻向寺に住していたとしても不思議ではないのである。

慧宣と法宣は、道恭と法恭ほどには足跡のうえで符合する点に乏しい。法宣に本伝がないからである。終南山避世峯の静謫の親侍の弟子慧宣が、当面する常州慧宣と同一の人物であるかどうかの判断は依然困難である。しかし武丘山東山寺を尋ねた常州慧宣が「羈旅」をかこつた事實は、常州弘業寺に住した法宣が「他郷」に衰暮を迎えた事實と

一致する。やはり慧宣と法宣も同一人物を指すと考えるべきであろう。

## 四

以上、ほとんど「統高僧伝」に依らなければならぬ資料の貧困はいなめないが、得た結果を繰返せば、慧宣と法宣は同一の人物である。したがって「全唐詩」が二家を別けて録する慧宣詩二首と句一片、および法宣詩二首は、これを合して五首と句一片として考えるべきである。釈家に相応しい内容を持った詩と、相応しくない内容を持った詩と、慧宣詩と法宣詩が示す鮮やかな対照は、むしろこれを兼備することによって詩僧の本領が発揮されているのである。

法宣(慧宣)が生涯に賦した詩は、もとよりさらに多くあったにちがいない。文もまた同様である。なお、法宣が書いたものとして検索し得る碑文銘文六篇のうち、道慶伝・慧頼伝・智琰伝に引かれている銘并に序の文は、智周伝に引かれた道恭(法恭)の銘文が「全唐文」に採録されているのであるから、その同じ手法を用いるならば、法宣の逸文として取扱われてよく「唐文拾遺」は巻四十九に「釈道慶壙銘」・「釈慧頼壙塔銘」として収載している。

法宣が生きた時代は、道慶(五六六～六二六)・智琰(五六四～六三四)らと同じくし、法恭(五六八～六四〇)とは最も近いように思われる。陳の宣帝太建十一年(五七九)から同十五年(五八三)頃建康の僧堂にあって少年時代を過し、その後の足跡は不明であるが唐初には常州弘業寺の沙門として文名を馳せた。常州の地はこれを他郷として意識したが、弘業寺での日常は詩道と仏道を兼学する日々であった。時に蘇州に向向して虎丘山を尋ね、羈旅の煩憂を癒した。やはり文学と仏道の研鑽がその良薬であった。道恭が智周と僧肇・道融の論を議し、曹植・陸機の詩を賦していたごとく、当時の彼らの周囲には、つねに文学を志向する気風が横溢していたのである。かくして名声の高まった法宣は、貞観十一年法恭(道恭)とともに太宗に召されて上洛した。名声の中味はより詩法に比重がかかっていたにちがいない。たちまち応制詩を詠じている。その両者は後長安に伝送されて厚い待遇を受けた。すでに七十歳を前後する高齢であったが、中央の貴顕との交遊を経験し、教に依じて宮体の詩を賦するに至った。晩年になってあるいは本望を遂げたといつてよい。

仏道研鑽による学識徳行というよりも、詩法によって聲下に名を振ったこれら両者、就中法宣の軌跡は、中唐初期

に靈一を先河として勃興した江左の詩僧のそれと同じくするものがある。まさしく唐代詩僧の源流的存在としてとらえることができよう。しかし、法宣らの詩僧としての活躍は、靈一らがその後爆発的な流行をもたらしただけに對して、ほとんど単発的な存在にとどまって流行の原動力とはなり得なかった。その理由は、法宣らがあくまでも個人的存在であり、社会的存在ではなかったからである。彼らの生きた時代は、仏教界内部における強力な宗派の意識がいまだ稀薄な時代であった。法宣らの周囲では「成実論」「大智度論」などが盛行し、僧肇の論が読まれていたが、そこに組織的な集団性を認めることはできない。その意味で彼らは個人的存在なのである。一方中唐初期の江左の詩僧集団は、法宣らが持った六朝以来の文学的気風の強い土壤を伝統的に背負いながら、大乱後の激しい時代の変動に連動して勃興した社会的存在であった。支配者層の新らしい勢力の台頭や、漸く熾烈となってきた天台・華嚴・律・禪宗諸派などの自派の勢力伸長に示す意欲など<sup>①</sup>と複雑に錯綜しながら興ったのである。すなわち、法宣らの先駆的な詩僧の出現を見ながら、これが大きな流行をもたらさなかったという事実は、中唐初期の江左の詩僧集団を単なる文学的集団として捉えるのではなく、他の一般社会現象との

関連において位置づけなければならないとする考えの、一斑の証左に資するものであろう。

注

- ① 寶氏は唐の高祖の太穆皇后に連なる外戚の名家である。一門のうち寶徳女は「常・愛二州の刺史を歴す。」とあり、常州刺史の経験者として認められる。
- ② 「統高僧伝」卷十四「唐蘇州武丘山積智琰伝」に、「八歳出家。事通玄瓊法師為弟子。提屢持衣。恭侍弗怠。瀉瓶執杓。受道弥勒。」とある。
- ③ 同「唐京師崇義寺积慧穎伝」に、「余学年奉侍。歳盈二紀。慈誥温洽。喜怒不形。」とある。
- ④ 「宋高僧伝」卷十四「唐揚州龍興寺法慎伝」に、「像教也。幽公自幼及衰。恒所親侍。」とある。
- ⑤ 「大唐大慈恩寺三藏法師伝考異」(東方文化学院京都研究所)の当該箇所引く内藤虎次郎博士所藏古写本等に依る。
- ⑥ 当時智暉の門下に参じた者に、智聚のほか智脱(統高僧伝九)・智琰(同十四)・智周(同十九)・慧乘(同二十四)・法琰(同三十)などがある。
- ⑦ 牧田諦亮・諏訪義純氏編「唐高僧伝索引」上、僧名篇の法宣の条には、慧隆伝と灌頂伝の該当箇所(？)印をつけて、その作を疑っておられる。
- ⑧ 「积氏疑年録」の「嵩山会善寺道安」の条参照。
- ⑨ 道恭と法恭を同一人物と断ずれば、「望月仏教大辞典」が第六冊付録「諸宗派系譜」の涅槃宗系譜に、「僧暉(実は智

瞬)―智聚―道恭・道順・法恭―の一派を立て、近刊の鎌田茂雄氏著「中国仏教史」(岩波全書版)がやはりこれに依って次第しているのは賛成できない。

- ⑩ 中唐以後の詩僧については、市原亨吉氏「中唐初期における江左の詩僧について」(『東方学報』京都第二十八冊)・拙稿「『激上人文集序』管見」(『大谷大学研究年報』第二十六集)・同「詩僧靈一について」(『大谷大学文芸論叢』第五号・第六

号)・同「詩僧文暢に関する二三の問題」(『西山学報』第二十五号)・同「詩僧少微について」(『大谷大学文芸論叢』第七号)・平野顯照氏「広宣上人考」(『唐代文学と仏教の研究』所収)などがある。

- ⑪ この期の仏教界の動向、就中禅宗諸派の動きについては、柳田聖山氏「初期禅宗史書の研究」が最も詳密である。(『本学助教授 中国文学』)