

身を遺す僧と名を亡くした僧の遭遇 —僧崖と亡名—

鶴見大学仏教文化研究所 池 麗梅

一、序論

『続高僧伝』(30巻)⁽¹⁾は、中国南山律宗の開祖としても知られる唐代の仏教史家道宣(596～667年)が、六世紀初頭から七世紀中頃までに活躍した高僧たちの事跡を集めて著した伝記である。道宣の序文によれば、同書は、南朝梁慧皎の『高僧伝』(仏教初伝以来、519年までの高僧の伝記)を継ぎ、唐貞観十九年(645)までの百四十四年間に活躍した数百人の高僧の伝記を収録しているという⁽²⁾。収録の諸伝は、高僧の事跡に基づいて、「訳経篇」、「義解篇」、「習禪篇」など十のジャンル(十科)⁽³⁾に分類されており、各科の末尾には必ず「論曰」という文言の下に著者による評論が附されている。そのうち、第二十七巻に所収される「遺身篇⁽⁴⁾」の中に、隋代の智者大師智顛(538～598年)の門下の一人である大志(567～609年)や、後に浄土の祖師と仰がれるようになる善導の事跡を併せて言及したことで重要視される会通の伝記など、様々な死に至る宗教的実践を行ったことで知られる高僧の伝記が十名または十二名収録されている⁽⁵⁾。この中で、特に六世紀北周時代の益州(現在の四川省成都)で焼身して亡くなった僧崖(493年以前～562年)⁽⁶⁾の伝記は非常に詳しく記述されており、研究者によって最も注目されてきた焼身者の一人である⁽⁷⁾。

以前、筆者は焼身を遂げたことで有名な僧崖の一生に注目し、その入滅直後の六世紀半ばから十八世紀にかけて成立した僧伝をはじめとする各種の仏教史書、類書、そして地志など、仏教内外の諸文献に収録されている僧崖伝、更には彼の事跡に関する記載について概観した⁽⁸⁾。その結果、六世紀半ばすなわち僧崖の焼身直後からほぼ百年の間に製作されたと思われる一次的資料はほとんど現存していないこと、その後、時代が百年ほど下った唐代になってから、当時残されていた諸資料に基づいて作成されたいくつかの「僧崖伝」が、現存する最も重要で充実した資料であることがわ

かった。そして、後に詳論するように、唐代成立の「僧崖伝」の代表である道宣『続高僧伝』所収の僧崖の“伝記”は、一つの意図に基づきながら、既存の諸資料を総合しつつ、新たな諸要素も盛りこむことにより、いわば創作された僧崖の“伝奇”ともいうべき性格のものであることが判明したのである。この道宣の手によって完成された「僧崖伝」において、僧崖の「人間像」或いは「聖人像」は固定化され、それ以降、宋・元・明・清の各時代に語り継がれた僧崖の物語は、その時々語り手によって強調される側面に相違があったにしても、いずれもその原型つまり僧崖の面影を『続高僧伝』『僧崖伝』に求めていることは明らかなのである。

この事実は、『続高僧伝』という文献のもつ絶大な影響力を物語る一方で、同書よりわずか数十年後に成立した『弘贊法華伝』(T51, No. 2067)⁽⁹⁾所収の「僧崖伝」の特異性を際立たせる。というのは、現存資料に基づく限り、後者は、『続高僧伝』以降に成立した「僧崖伝」の中で唯一、『続高僧伝』に影響されなかったものであり、そして『続高僧伝』一色に染まったとも言える後世の「僧崖伝」には、その要素が微塵も認められないからでもある。ところが、『続高僧伝』『僧崖伝』は、焼身の場面を詳細かつ生々しく描いている割には、当時の歴史的状況に関しては非常に曖昧に記述するに止めているのとは対照的に、『弘贊法華伝』『僧崖伝』は、僧崖の生涯を淡々と手短かに紹介するだけではあるが、そこに垣間見える歴史的状況が史実に沿うものである点で、注目に値する資料と認められるのである。更に、『弘贊法華伝』の成立時には『続高僧伝』がすでに広く流布していたにもかかわらず、それ以外の資料に基づいて「僧崖伝」をまとめようと試みさせ、また実際にそれを可能にしたのは、何かの情報源、それも『続高僧伝』よりもはるかに重要で信憑性が高い、と『弘贊法華伝』の撰者に思わせた一次的資料があったから、としか考えられないのである。そして、その資料とは、『続高僧伝』も参照したとされる、北周の高僧亡名撰の「僧崖菩薩伝」⁽¹⁰⁾にほかならないと考える。

ところが、もし『続高僧伝』と『弘贊法華伝』がそれぞれ亡名撰「僧崖菩薩伝」に基づいて作成されたものであったとすれば、いったいなぜ両者の間には現状の如き相違が生じたのだろうか。一つには、『続高僧伝』は「僧

崖菩薩伝」だけではなく、道宣が四川遊行中に入手した『蜀部集異記』⁽¹¹⁾なども参照したという情報源に関わる、いわば客観的な理由によるものと考えられる。しかし、筆者は、それよりも重大かつ根源的な原因は『続高僧伝』『僧崖伝』の編集方針あるいはその背後にある道宣の「僧崖伝」撰述の意図にある、と考えるのである。道宣は、『蜀部集異記』に基づくとと思われるが、神異や瑞相に関わる描写を大量に追加する一方で、「僧崖菩薩伝」には含まれていないはずの歴史的状況を反映する内容（これは『弘贊法華伝』の内容から推測される）を削除しているのである。つまり、「僧崖伝」を撰述するにあたり、道宣は、「僧崖菩薩伝」に見える一人の高僧としての僧崖像をそのまま受け継ぐのではなく、僧崖の超人的な側面をとりわけ強調することによって聖人としての僧崖像を新たに創り出す必要があったのではないかと考えるのである。

この仮説を立証するにあたり、ひとまず、『続高僧伝』の「レンズ」を通して僧崖像を捉えようとする従来の観点からは離れて、僧崖や亡名らが実際に生きた時間と空間である六世紀半ばの四川の歴史的・政治的・宗教的状況を全体的に俯瞰しておかねばならないであろう。その上で、出身階層や生まれ育った地域・環境に止まらず、そもそもの民族的・文化的アイデンティティすら隔絶していた僧崖と亡名の二者が、なぜ遭遇し、更にはなぜ亡名は僧崖のために伝記を撰述することになったのか、を解明すべきと考える。

そこで本稿では、南北朝時代の巴蜀地方（現在の四川・重慶地域）の政治的・宗教的環境の変化を概観した上で、南朝の名門士族に生まれた江南の一名士が遥々巴蜀地方に行き、そして仏門に入る際にはまるで過去の経歴をすべて断ち切るかのように自ら「亡名」と名乗ることとなった生涯の事跡を辿る。そして、そのような「亡名」の目に、益州で出会った、非漢民族出身で異様な魅力を放つ僧崖がどのように映ったのかを探ってみたい。

二、南北朝時代の巴蜀地方—亡名と僧崖を取り巻く歴史的・宗教的環境

巴蜀地方⁽¹²⁾は、劉焉（?～194年）を先駆とする蜀漢国（221～263年）以来、劉備（161～223年）の時代を経て李氏成漢国（304～347年）に

至るまで、常に外来政権の支配下に置かれ続けた結果、蜀人（主として土着の豪族層）はしばしば政権の主要なポストから疎外されたため、政権側と在地勢力との対立抗争が絶えず、複雑な事情を有する地域であった⁽¹³⁾。この地方は、後漢末、三張により広範な道教教団が形成されて以来、強い道教的性格をもつに至り、加えて種々の非漢族の集落が散在するという事情もあって、古くから巫呪術などに対する信仰も盛んであった。このような特殊な政治的・宗教的事情をもつ巴蜀地域では、道教信仰によって宗教的基盤が形成され、それは折に触れて政治集団と結びついて強固な社会的勢力にまで発展し、極端な場合は反乱勢力の指導理念となることもあった。例えば、李氏成漢国の政権そのものがそうであったことや東晋末義熙年間（405～418年）の偽蜀王譙縱（405～413年在位）の反乱の支柱になったことなどはその典型的な事例である⁽¹⁴⁾。

一方、巴蜀地方における仏教の流伝は、西晋末の氏族齊万年の乱（297～299年）を発端とする関中争乱の際に、関中六郡の豪族が率いる流民集団が大量に蜀に流れ込んだ時に遡ると推測されているが、資料に基づく限りでは、仏図澄の弟子で、後趙末の冉閔の乱（350～352年）を避けて入蜀し、前秦太元四年（379）まで教化を続けた法和⁽¹⁵⁾の活動がその最初となる⁽¹⁶⁾。その後、兄の廬山慧遠と共に道安に師事した慧持⁽¹⁷⁾が、隆安三年（399）より義熙八年（412）まで成都の竜淵精舍を拠点に教化に努めたと伝えられる。更に、五世紀の初め頃に、麦積山で習禪に励んだことで知られる玄高を中心とするグループがあるが、この教団による巴蜀仏教への影響は計り知れないものがある。その最初は、五世紀初期の曇弘⁽¹⁸⁾による隴益一帯における教化活動に遡り得るが、劉宋時代に入ってから、玄高の弟子である玄暢⁽¹⁹⁾と僧隱⁽²⁰⁾、およびそれぞれの弟子に当たる法期⁽²¹⁾と法琳⁽²²⁾らの尽力によって、習禪の教風が巴蜀地方に定着することとなった⁽²³⁾。このように、東晋時代から劉宋代にかけての巴蜀仏教は、主として中国中心部のうち、北方に位置する地域から入蜀した僧侶の個別な教化活動を基軸として展開していき、「一方では巴蜀の自然風土に適した習禪と持律を中心とする実践求道的側面をその主要な特色とし、しかも他方では、巴蜀一帯に雑居する氏、羌ら諸蛮族のもつ原始信仰と相通ずる神

異霊驗的側面をも併せもつことによって、地方仏教としての特異な性格を確立していった」⁽²⁴⁾と考えられている。

東晋時代以来形成されつつあった基盤の上で、巴蜀仏教は劉宋代に入るといよいよ勢いをつけていき、梁代には隆盛を極めることとなった。劉宋時代の巴蜀仏教は、北方仏教の影響のもとで形成された実践的傾向を基調としながらも、南朝政権が送り込んだ地方長官である益州刺史の手厚い保護を受けることを通して南方仏教からの影響も徐々に強まってくる。そもそも南朝による巴蜀支配は、東晋末の太尉劉裕（363～422年、後の劉宋の初代皇帝、420～422年在位）が朱齡石（379～418年）を後蜀討伐に派遣したことに始まるものである。五胡十六国時代の後蜀の創始者譙縱は、巴西の南充（現在の四川省南部県）の豪族（大姓）の出身であり、義熙元年（405）に東晋の益州刺史毛璩を殺して成都を占領すると、成都王と称した。義熙三年（407）、譙縱は後ろ盾を求めて自ら北方政権の後秦に藩属し、弘始十一年（409、義熙五年）には後秦から大都督・相国・蜀王に封じられた⁽²⁵⁾。この後蜀を、義熙八年（412）十一月から翌年の七月にかけて、劉裕は朱齡石を討伐軍の主将に任じて滅ぼさせたのである⁽²⁶⁾。前述したように巴蜀地方の反乱は、政治的には在地豪族と外来政権との対立から勃発することが多いが、反乱勢力は自らの信仰上の支柱をしばしば道教信仰に求めた。北方政権との対峙を続ける中、戦略的・経済的にも要衝である巴蜀地方の支配を強固にしようとするのであるから、南朝政権による仏教外護は、巴蜀地方長官（益州刺史）の仏教信仰に基づくなどという単純な理由だけによるものではなかろう。南朝宋梁朝による巴蜀仏教の積極的な支持の底流には、仏教教団を発展させて在地の道教勢力に対抗させるのみならず、仏教に対して好意的な周辺国との友好関係を築き、巴蜀の山岳地域に居住する非漢族部落を同化し、また地元豪族との対立の緩和を図り、更には仏教教団と結びつけて新たな社会的勢力の形成を促進させようとする政治的な意図が常に働いていたに違いない。更に六世紀前半、梁武帝の奉仏政策のもと、南朝の首都建康で興隆した奢侈な伽藍をともなう教理的仏教が巴蜀の地にも導入され、当時の成都是、さながら「小建康」の觀を示したことは、諏訪義純〔1970〕によって指摘されている。

ところが、梁太清二年（548）に侯景の乱⁽²⁷⁾が勃発し、翌年の三月に建康は陥落し、台城に幽閉された武帝は五月に崩御した⁽²⁸⁾。そこで侯景（503頃～552年）は簡文帝蕭綱（太清三年～天正元年、すなわち549～551）⁽²⁹⁾、予章王蕭棟（天正元年すなわち551年の八月～十一月）⁽³⁰⁾と相次いで擁立したが、天正元年（551）十一月には自らが即位し、国号を漢とし、元号を太始と定めた⁽³¹⁾。当時の国内は、梁宗室の諸王が独立割拠する状態にあり、その中で最も有力であったのは、荊州を拠点とする湘東王（武帝の第7子、後の梁元帝）蕭繹（508～554年）⁽³²⁾と益州に蟠踞していた武陵王蕭紀（508～553年、武帝の第8子）⁽³³⁾の勢力などであった。このうち、蕭繹は太始二年（552）三月、王僧弁や陳霸先らの武將の協力を得て侯景を討ち滅ぼし、同年（552）十一月は根拠地の荊州で即位し、元号を承聖とした。しかしそれからわずか二年後（554）の十一月、都の江陵が西魏に占領されると、梁元帝は殺され、その百官、士民、僧俗十数万人は俘囚となって北方に送致された⁽³⁴⁾。荊州では西魏の傀儡政権である後梁（554～587年）が初代皇帝蕭詧（519～562年）を戴いて発足し、北周を経て、隋により廃されるまで細々と命脈を保つこととなる⁽³⁵⁾。

一方、益州刺史であった武陵王蕭紀は552年四月に益州で即位し、元号を天正とした。同年八月、益州の守備を弟の蕭撝に託し、蕭紀は軍隊を率い、建康攻略を目指して揚子江に沿って東下し、翌年（553）五月に西陵峡（巴峡、湖北省）に至るが、梁元帝の守備軍と激突したあげくに、六月に滅ぼされてしまう⁽³⁶⁾。この蕭紀東征の際に、北方政権の西魏はそれまでに占拠した南鄭（陝西省漢中）と魏興郡（陝西省安康）を新たな軍事拠点として益州攻略を企図し、553年五月、尉遲迥（？～580年）が率いる西魏軍は二路に分かれて、それぞれ涪城（四川省綿州）と益州（成都）に攻撃をしかけた。同年八月には益州が陥落し⁽³⁷⁾、劉宋以来続いてきた南朝による四川支配はここにおいて終焉を迎えたが、翌年の江陵陥落時のように大量の人口と物質を喪失することは何とか回避できたのは不幸中の幸いであった⁽³⁸⁾。

西魏政権の初代益州刺史に任じられた尉遲迥は蜀の地を統制し、賞罰は公正で、漢人や少数民族も次々と帰順して、新領土である巴蜀地方の安定

に貢献した⁽³⁹⁾。557年、北周の孝閔帝が即位すると、尉遲迥は蜀平定の功により、寧蜀公に封じられ、後には更に蜀国公に封じられた⁽⁴⁰⁾。廢帝三年(554)には、尉遲迥に替わって宇文貴(?～567年)が蜀に駐屯するよう命じられ、在任中に隆州の李光賜・李祐らの反乱を平定した功勞により、都督益潼等八州諸軍事・益州刺史に任じられた⁽⁴¹⁾。557年、宇文貴は柱国、御正中大夫に進み、北周政權下でも引き続き益州刺史をつとめ続け、武成元年(559)、賀蘭祥(517～564年)と共に吐谷渾討伐から凱旋すると、許国公に封ぜられた⁽⁴²⁾。北周武成元年(559)八月、大將軍安城公宇文憲(544～578年)が初代の益州総管・益寧巴瀘等二十四州諸軍事・益州刺史に任じられ⁽⁴³⁾、九月には更に齊国公に封じられた⁽⁴⁴⁾。保定年間、宇文憲は益州総管の任期を終えて帰京して雍州牧に任じられ、同四年(564)十一月の宇文護(515～572年)・尉遲迥らの東伐に参加した⁽⁴⁵⁾。保定二年(562)十一月、趙国公宇文招(?～580年)が二代目の益州総管に任じられ⁽⁴⁶⁾、同職にはおよそ八年間にわたって在官した。続いて、天和五年(570)七月、譙国公宇文儉(?～581年)がその後任に決まり、建德四年(575)まで益州総管を務めた⁽⁴⁷⁾。

これまで、二代の益州刺史および三代に及ぶ益州総管の任免を通じて実施されてきた北朝政權による巴蜀経略は、当地域に政治的・社会的な平和と安定をもたらし、地方長官による仏教外護は地元の仏教教団の安定的な発展にも寄与した。更に、これまで南朝の支配下で建康仏教を基調として展開しつつあった巴蜀仏教は、支配王朝の交替により北朝の長安仏教界との交流の経路が開かれ、一層の成長を遂げるべき時期を迎えた。ところが、建德三年(574)五月、北周武帝による廢仏令が公布され、その実施は巴蜀仏教に大きな打撃を与えることとなった。石田德行[1976]が指摘したように、大象二年(580)六月、仏道二教の復興令が下されるが、その二カ月後に巴蜀地方は益州総管王謙の反乱に巻き込まれたため、仏教再興の機運は、隋代の蜀王楊秀の統治時代を待たねばならなかった⁽⁴⁸⁾。このように概観すれば、巴蜀仏教史は大きく南北朝時代とその後の隋唐時代とに区分される。そしてその前後を画するのは、北周末の廢仏と反乱に揺れた六年間(574～580年)であった。それ以前、すなわち南北朝時代の巴蜀

地方は、劉宋から南梁、そして西魏を経て北周と、いくたびも政権の交替を経験したものの、四川という地理的環境に規定されながら展開した仏教は仏道俗信仰の混在、南北教風の融合を特徴とする多元的な仏教であった。そして、南北朝時代の頻繁な政権交替は、巴蜀地方に宗教的な断絶をもたらすことはなく、むしろ地域の仏教にほどよい緊張感と多様な発展モデルを絶えず提供することで、巴蜀仏教に特有な重層的信仰形態の形成を促す結果となった。したがって、劉宋から北周廢仏直前までの時期は、巴蜀仏教の形成期として捉えることができるであろうし、また、これが本稿の中心課題である僧崖およびそのオリジナルな伝記の著者である亡名が生きた歴史的環境なのである。

三、名を亡くし国を亡くした僧—亡名の生涯

亡名（516～567年以後）撰「僧崖菩薩伝」はすでに逸失しており、その内容がどれほど後世の僧崖伝に反映されているのかは、いまだ推測の域を出ない。しかしながら、亡名自身の生涯や境遇を理解すれば、彼が僧崖伝の撰述に取り組んだ意図やその視点などについて、ある程度絞り込むことが可能となろう。この「亡名」という人物が最初に注目されたのは、陳垣『中国仏教史籍概論』⁽⁴⁹⁾において『歴代三宝紀』⁽⁵⁰⁾に関する考察を進める中であり、亡名はもともと、南朝梁代の吏部尚書宗懐と同様に、南陽の士族、宗氏の出自であることが明らかにされた。次に、塚本善隆「北周の廢仏」⁽⁵¹⁾では、廢仏の遠因を作ったとされる衛元嵩⁽⁵²⁾に関連する人物として、その仏門における師匠であった亡名の伝記が振り返られている。また、石田徳行 [1976]⁽⁵³⁾では、亡名と北周の初代益州総管宇文憲との往来について論じられている。このように、これまでの亡名という人物に関する研究は、北周時代の四川仏教史あるいは武帝廢仏との関わりで論じられることが多かったが、近年、僧崖伝研究の一環としての亡名研究が Benn[2006] によってなされた。これらの先行研究によって亡名の生涯および著作については全体的に明確になってきてはいるが、ただ僧崖との直接の関わりの有無を確認する上で肝心とも言うべき、亡名の入蜀時期および益州における滞在期間の問題に関しては、いまだ検討の余地があるように

思われる。そこで本項では、主として益州滞在期を中心に、亡名伝を再考してみたい。

1、南陽宗氏 — 亡名の出自

現存する亡名伝としては、隋代の費長房『歴代三宝紀』(巻十一)所収の略伝⁽⁵⁴⁾と、『続高僧伝』(巻七)に見える詳しい伝記が主要な二点となる。前者では、亡名の出自および入蜀に至る経緯について、「名、俗姓宗、諱闕殆、南陽人。為梁竟陵王友、曾不婚娶。梁敗出家、改名上蜀」(T49, 101a18-20)と簡略に示されているだけである。一方、『続高僧伝』には以下の通り、より詳しい内容が示されている(下線は筆者)。

釈亡名、俗姓宗氏、南郡人、本名闕殆。世襲衣冠、稱為望族。弱齡遁世、永絕妻孥。吟嘯丘壑、任懷遊処。凡所憑准、必映美阮嗣宗之為人也。長富才華、郷人馳挙。事梁元帝、深見礼待。有製新文、帝多称述。而恭慎慈敬、謙静為心。每從容御筵、賜問優異。及梁曆不緒、潜志玄門、遠寄汶蜀、脫落塵累。初投兌禪師、兌亦定慧澄明、声流閩鄴。名乃三業依憑、四儀恭仰。彫純仮於禪誦、興慮著於篇什。預有学徒、問道無倦。(T50, 481b10-19)

これらの記述から、亡名は、在俗時代の名前は伝わっていないが⁽⁵⁵⁾、南陽宗氏の出身であることは判明する。本貫については、『歴代三宝紀』に「南陽」(河南省南陽市)、『続高僧伝』には「南郡」(湖北省荊州周辺)とそれぞれ違う地名が記されているが、必ずしもこれは矛盾とすべきではない。南陽宗氏はその起源を遥か漢代に遡り⁽⁵⁶⁾、魏晉南北朝時代を通じての名門士族であった。永嘉年間(307～313年)、宜都郡守、宗承の一族が、おそらくは晋末の戦乱を避けるため、荊州南郡(治所は江陵)に移住し⁽⁵⁷⁾、その後南朝宋・齊・梁・陳の各時代には高官・名士を輩出した。例えば、南宋の文人画家宗炳(375～443年)⁽⁵⁸⁾、洮陽侯宗愨(?～465年)⁽⁵⁹⁾、南齊の画家宗測⁽⁶⁰⁾、梁初の尚書宗夬(456～504年)⁽⁶¹⁾などはいずれもこの一族の出自である。したがって、『歴代三宝紀』に見える「南陽」とは亡名の宗族の本貫であり、一方、『続高僧伝』の「南郡」とは彼らの南朝時代における本拠地なのである。亡名と同時代の同族には、陳垣が『中国仏教史籍概論』(8-9頁)で指摘した、梁元帝治世時の吏部尚書⁽⁶²⁾・北

周車騎大將軍・儀同三司であった宗懷（500～563年）⁽⁶³⁾のほかに、陳吏部尚書の宗元饒（518～581年）⁽⁶⁴⁾がいる。

上掲の引用文からもわかるように、亡名は若い頃からすでに先代の名士宗炳や宗測の遁世の遺風を受け継ぎ、竹林七賢の一人である阮籍（字嗣宗、210～263年）のような奔放自在な生き方に憧れていて、家庭や出世には全く関心を示そうとしなかった。しかし早くから豊かな文才を開花させて名を挙げるにつれて、亡命も次第に権力や地位にこだわるようになったことは、その「宝人銘」⁽⁶⁵⁾に現れる「余十五而尚属文、三十而重勢位」（T50, 481c26）という表白から窺い得る。このような変化をもたらしたのは、後に侯景の乱を平定し江陵で即位して梁元帝となる人物、湘東王蕭繹（508～554年）の荊州帰還だったと考えられる。蕭繹はもともと普通七年（526）から十数年間、荊州刺史を務めていたが、大同五年（539）に建康に召還されて安右將軍・護軍將軍・領石頭戍軍事となった。その後、使持節・都督江州諸軍事・鎮南將軍、江州刺史を経て、太清元年（547）には使持節・都督荊雍湘司郢寧梁南北秦九州諸軍事・鎮西將軍として再び荊州刺史に返り咲くこととなった⁽⁶⁶⁾。『続高僧伝』に見える「事梁元帝、深見礼待。有製新文、帝多称述。而恭慎慈敬、謙静為心。每従容御筵、賜問優異」（T50, 481b13-15）とは、まさにその頃の出来事を指すものであろう。このように蕭繹に優遇された南陽宗氏には、亡名だけではなく、前述の宗懷もそのうちに含まれていた。亡名より十六歳も年上の宗懷は、普通年間に最初に荊州刺史として赴任してきた頃から蕭繹に仕え始め、太清元年に蕭繹が復歸すると宗懷は再び起用されて、梁元帝時代（552～554年）には、吏部尚書にまで上り詰めていくこととなる。しかし、承聖三年（554年）の十一月、江陵が西魏に占領されると、梁元帝が城下で殺され、宗懷を含む百官、士民、僧俗十数万人は長安に拉致された⁽⁶⁷⁾。

2、名を亡くして一亡名の入蜀・出家

ところで、宗懷と同様に蕭繹に仕えていたはずの亡名は、一体どうやって江陵喪乱の惨劇を免れたのであろうか。上掲引用文の「梁敗出家、改名上蜀」（T49, 101a20）あるいは「及梁曆不緒、潜志玄門、遠寄汶蜀、脫落塵

累。初投兌禪師」(T50, 481b16-17) という二伝の記載に基づくならば、梁が敗れたことに続いて、亡名は出家、入蜀などの一連の行動を起こしている。これを見れば、江陵陥落の巻き添えにはならなかったようである。更に、戦後の江陵にはわずかに二百世帯ばかりが残され、その他は僧俗を問わずおよそ数十万に及ぶ人口が北方へ流出した、という当時の状況を考えれば、亡名が同様な運命に陥らなかったのは、僧となって寺院に身を晦ませたからではなく、戦渦に巻き込まれる前にすでに江陵を離れ、蜀に向かっていたからとしか考えられないのである。亡名が入蜀した時期を直接に示す記述は見当たらないが、しかし出家した年代はわかっているため、出家と入蜀の前後関係が明確になれば、入蜀の時期もおおよそ見当がつくこととなる。

上掲の二つの伝記の中、『歴代三宝紀』には「梁敗出家、改名上蜀」とあるのみだが、これによれば、梁が敗れると、亡名は出家し、名を改めて蜀に上った、という行動の順序が読み取れる。一方、『続高僧伝』の記載、「及梁曆不緒、潜志玄門、遠寄汶蜀、脱落塵累。初投兌禪師」を読み解けば、「梁曆不緒」が起ると、亡名は仏教の研鑽に心を寄せ始めたが、実際に得度したのは蜀地に至り兌禪師の門下に投じてからであると理解される。そして亡名が出家した年代を特定するためには、『続高僧伝』におけるもう一箇所の記載が重要となる。そこには、亡名は後に蜀を離れ、北周で「夏州三蔵」⁽⁶⁸⁾を務めたが、天和二年(567)五月に大冢宰宇文護より還俗入仕の勧告を受けると頑なに拒絶したことが記されている⁽⁶⁹⁾。また、この時に両者の間で交わされた書簡の全容が『続高僧伝』に保存されており、亡名は返信の中で、「貧道稟質醜陋、恒嬰疾悩、因偃成恭。惟道是務、不曾棲息、五十二年、自捨俗縁、十有五載」(T50, 481c6-8)と記しているのである。この記載から、亡名は天和二年(567)には五十二才であり、出家してから十五年になることが判明するため、これに基づいて逆算すれば、亡名は梁武帝天監十五年(516)に生まれ、侯景が建康で漢国を創始した翌年、すなわち552年頃に出家したことになる⁽⁷⁰⁾。

この552年という年は、梁にとって波乱万丈とも言うべき一年であった。この年の三月、蕭繹の部隊が都建康を占領して、皇帝を僭称していた侯景

を打ち滅ぼしたのは朗報ではあったが、しかし侯景の滅亡は戦争の終息をもたらすことはなく、却って各地に割拠する諸王の権力闘争すなわち内戦の幕を切って落とすことになってしまった。前述したように、益州では、武陵王蕭紀が四月に即位すると、八月には旧都建康に向かって東下し、一方の江陵では、蕭繹が軍隊を派遣して西陵峽を死守させ、十一月には自ら帝位に即いて梁元帝となる。蕭紀と蕭繹という梁末の二大勢力の激突は、最終的には蕭繹と密約を結んだ西魏軍が益州攻撃を仕掛け、腹背に敵を受けることになった蕭紀は窮地に陥り、蕭繹が勝利をおさめたかに見えた。ところが益州を掌中にした西魏は、今度は蕭繹の宿敵である蕭詧を擁立し、554年には于謹を総大将として、蕭繹すなわち元帝政権を攻め滅ぼした。このような歴史的状況を概観すれば、552年以降、特に侯景討伐以後、それまでも緊張していた益州の蕭紀と江陵の蕭繹の関係は一挙に破綻し、正統的な帝位をめぐる直接、戦火を交えるに至ったのである。このような状況の下、それまで蕭繹に仕えていた亡名が江陵を後にして、敢えて蕭繹と敵対関係にある蕭紀が支配する蜀地に向かったとは考えられず、更に内戦状態になってからは江陵から益州への交通は遮断され、蜀へ向かうことは困難であったと考えられる。したがって、亡名が蜀地に入ったのは、蕭紀と蕭繹との対立が激化する552年よりも以前であったと推測するのである。この推測と『続高僧伝』の記述とを考え合わせれば、「梁曆不緒」という出来事に遭った亡名は仏教の教えに強い共感を覚え始め、その後蜀地に至り、552年に兌禪師の下で得度し、その門下になったということになる。この推測の大筋に問題がなければ、先行研究が言うように、亡名が「江陵に都した梁の元帝に認められ特に優遇をうけていた」あるいは「江陵覆滅の悲劇を身に体験して僧とな[った]」とは考え難いのである。なぜなら、554年の江陵陥落の時点どころか、552年十一月に梁元帝が即位した時には、すでに亡名は蜀地に至っていたからである。

実際にそうであったとすれば、太清元年(547)から「荊雍湘司郢寧梁南北秦」の九州を支配下に置く江陵の最高権力者蕭繹に高く評価され、権力や地位の魅力に目覚めていた亡名が、一転して名誉地位などに全く関心を失い、日々仏教の研鑽に明け暮れるようになった契機とはいったいなん

だったのであろうか。亡名の伝記は「梁曆不緒」、「梁敗」という出来事にしばしば言及するが、それらによって不意に転機をむかえた時の心境について、亡名自身が「宝人銘」に以下のように書き記している（下線は筆者）。

余十五而尚属文。三十而重勢位。值京都喪乱、冠冕淪没、海内知識、零落殆尽⁽⁷¹⁾。乃喟然嘆曰、夫以迴天倒日之力、一旦早凋。岱山磐石之固、忽焉燼滅。定知世相無常、浮生虛偽、譬如朝露、其停幾何。大丈夫、生当降魔、死当飼虎。如其不爾、修禅足以養志、読経足以自娛。富貴名譽、徒勞人耳。乃棄其簪弁、剃其鬚髮。衣納杖錫、聽講談玄。戦国未寧、安身無地。(T50, 481c26-482a5)

このように「京都喪乱」を嘆く亡名が、前掲の『統高僧伝』に見える「事梁元帝」というような経歴をもつ人物であったことを考えれば、誰しもが、この「京都喪乱」という表現から江陵陥落の事件を連想するだろう。しかしながら、繰り返し述べてきたように、亡名は江陵で湘東王時代の蕭繹に仕えていたと考えられるが、後の元帝政権とは何の関わりもなかった、と推測されるのである。したがって、亡名の伝記、著作に言及されている「梁曆（歴）不緒」、「梁敗」、「京都喪乱」という出来事はいずれも、太清二年（548）に勃発し、翌年には梁都建康の陥落と梁武帝の崩御という結末を招くことになった侯景の乱を指すと考えるべきであろう。この三つの表現の中で、「梁が敗れる」とは一般的な表現であるが、ほかの二つはより具体的である。まず、「梁曆不緒」とはテキストによっては「梁歴不緒」とも書かれ、この中の「不緒」を、「不序」と同様に「序列を守らないこと」、「反逆、反逆者」という意味で解釈すれば、「梁歴不緒」の一句は、「梁に反逆が起こる」という意味となるだろう。もう一つの「京都喪乱」に関しては、元帝が江陵に都して帝位に即いたことは史実ではあるが、しかし梁を含む南朝に一貫した認識では、正統な「京都」とは、現在の江蘇省南京に当たる「建康」だけなのである。したがって「宝人銘」が「江陵喪乱」ではなく、明確に「京都喪乱」と記すからには、これは首都建康の陥落と解すべきである。

更に、上掲引用文から、亡名が「京都喪乱」という事態に相当な衝撃を受けた様子が窺える。武帝（502～549年在位）を初代皇帝とする南朝

の梁は、かつては北朝政権の東魏・西魏を凌駕する国力を誇り、奉仏政策に基づく絢爛たる南朝文化を築きあげていた。したがって南朝の人々は誰もが、亡名と同様に、自国を「岱山・磐石のように確固たる」ものと考えていたのであろうし、その安泰が東魏から投降してきた一將軍に過ぎぬ侯景によって碎かれる、という結果を目にした時、人々が非常な衝撃を受けたであろうことは想像に難くない。亡名も、その痛ましい現実から「世相の無常、浮生の虚偽」を悟り、しばし「修禪して志を養うに足り、読経して自ら楽しむに足る」生活に明け暮れ、地位、権力、名声の追求を悉く投げ棄て、ついには出家するに至るのである。ここでは入蜀については特に言及されていないが、その最後に綴られた「戦国未寧、安身無地」とは、直接には552年以降の内戦を指すであろうが、更には553年西魏によって益州が攻め落とされた時の境遇を表わしてもいるのであろう。

亡名が入蜀した動機は不明だが、当時の歴史的・宗教的状况に基づけば、およそ二つの理由が考えられる。一つには、長江下流域全体を戦渦に巻き込んだ侯景の乱を避けるためと考えられる。先にも述べたように、建康陥落から二ヶ月後に武帝が崩御すると、侯景は簡文帝（太清三年～天正元年、549～551）と予章王（天正元年すなわち551年の八月～十一月）を相次いで擁立したが、天正元年（551）十一月には自らが帝位についた。この間、各地に割拠していた蕭繹や蕭紀らの梁朝諸王は、侯景が建康で擁立し、また自ら帝位に登った政権を認めず、互いに牽制し合いながらも反逆者からの政権奪還を企てていた。したがって、侯景の乱が勃発し、特に建康が陥落した549年から反乱が平定される552年までの間は、絶えず緊迫した状況が建康を中心とする江東地域に続いていたに違いない。当時、荊州江陵にいた亡名が、侯景の乱やこれに起因する混乱状況を避けようとしたならば、当然東の建康とは反対の西方に向かうことになる。周知のように、長江の中流に位置する港湾都市である江陵は、水運による交通と物流の拠点であり、戦略上の要地として古来兵家必争の地とされる。そこから西方の内陸に向かうのには、長江を遡って行く水路がもっとも便利であり、その辿りつくところがすなわち巴蜀地方なのである。次に、侯景の乱をきっかけとして亡名は仏教に心酔するようになったため、その頃から読

経・修禪に明け暮れる隠遁修行に憧れはじめていたならば、いまだ戦火の影響が及ばず、政治的にも経済的にも安定し、豊かな自然環境に育まれた求道的な実践仏教の伝統に加え、地方長官であった武陵王蕭紀の手厚い外護のもとに教理仏教も浸透していた巴蜀地方⁽⁷²⁾は極めて魅力的で理想的な居場所に思えたに違いない。おそらく、亡名は建康陥落からさほど経過していない時に、長江を遡ってまず犍為（現在の四川省宜賓市）に辿りつき、そこから更に汝水（岷江）を上って、最終的に益州に至ったと考えられる。その年代は、明確には断定できないが、549年より以後、552年までの間であろうと推測される。

亡名は益州に到着した後、552年頃、兌禪師のもとで出家したと思われるが、この「兌禪師」は、同じ『統高僧伝』『僧崖伝』に登場する益州「孝愛寺⁽⁷³⁾兌法師」と同一人物⁽⁷⁴⁾と考えられている。そして兌禪師のもとで禪観と教理を学び、多数の仏教に関する著作を著すこととなった。更に、様々な状況証拠が示しているように、亡名は、益州刺史を長年務めた後、552年に帝位に即し武陵王蕭紀とは友好的な関係を保っていたと考えられる。その証拠の一つは、亡名は、「僧崖菩薩伝」以外にも、「韶法師伝（并讚）」という別伝を著していることであり、この「韶法師」とは、『統高僧伝』巻六に立伝されている慧韶（488～541年⁽⁷⁵⁾）その人にほかならないと考える。慧韶は潁川陳氏の出身で、梁都建康に遊学して開善寺智蔵（458～522年）や竜光寺僧綽に成実論を学び、後に大同三年（537）には益州刺史に任命された蕭紀⁽⁷⁶⁾と同行して益州に至り、竜淵寺で弘法した後、大同七年（541）に同寺で入滅した。ただし、亡名が益州に至った頃（推定549～552年頃）には慧韶が死去してすでに十年ほど経過しているので、亡名が慧韶の別伝を手掛けることとなったのは、慧韶と直接の交渉があったからではなく、蕭紀の依頼による可能性を考えるべきであろう。

また、『歴代三宝紀』には亡名について「為梁竟陵王友」（T49, 101a19）とする記述があり、梁の竟陵王との交友関係が示されている。「梁竟陵王」について、塚本善隆 [1974] は「仏教信仰の篤かった梁の竟陵文宣王」（496頁）としているが、「文宣」と追諡される南齊の竟陵王蕭子良（460～494年）と亡名（516～552年以後）とでは生存年代が全く重ならないため、この

同定には無理があろう。ほかに石田徳行 [1977] では、説明がないまま、「竟陵王」を「武陵王」とし、「梁の武陵王の友となり」(44 頁) とされている。最近の Benn[2006](p. 418) では、「梁竟陵王」を簡文帝大宝元年 (550) に竟陵王に封じられた建安侯蕭賁と同定する見方が示されている。しかし侯景軍への襲撃を企てる南康王蕭会理と北兗州司馬成欽らの計画を密告した手柄によって、蕭賁は竟陵王に封ぜられており⁽⁷⁷⁾、このような経緯を考慮すれば、亡名と建安侯蕭賁との交友関係は認め難いのである。ただ、もう一人、「梁竟陵王」と称された人物が存在する。それは、武陵王蕭紀の三男蕭円満 (? ~ 553 年) である。蕭紀は、552 年四月に益州で即位する際に、年号を「天正」とし、蕭円照を皇太子とし、蕭円満を「竟陵王」に封じた⁽⁷⁸⁾。もし『歴代三宝紀』における「竟陵王」が誤記でなければ、亡名と交友関係があった梁竟陵王とは、益州で出会った蕭円満ではなかっただろうか。

最後に、『隋書』(巻三十三)「経籍志・旧事篇」と『新唐書』(巻五十八)「芸文志・故事類」は、いずれも亡名撰「『天正旧事』(三巻)」を著録している。「天正」とは梁末の二つの非正統政権により前後して採用された元号である。最初は、551 年八月、侯景が簡文帝を廃し予章王を擁立した際に元号を「天正」に改めてから⁽⁷⁹⁾、同年十一月侯景が自ら帝位を僭称するまでの数か月の間に使用された。次は、552 年四月から翌年八月、西魏に占拠されるまでの一年余りの間、益州地方の蕭紀政権も同じ「天正」の元号を使用した。亡名は生涯にわたり建康の中央政府に任用されることはなかったため、蜀に移住するまでは主に故郷の江陵で生活しており、547 年以降しばらく荊州刺史蕭繹に仕えたのも江陵を拠点とする地方政府においてであった。蕭繹は、侯景が擁立した簡文帝や予章王を決して認めず、「大宝」・「天正」といった元号も使用しなかったため、自らが帝位に就き「承聖」と改元するまでは武帝以来の「太清」を引き続き使用していたと伝えられている⁽⁸⁰⁾。したがって、入蜀するまで江陵にいた亡名が、侯景が操る傀儡政権の元号を使用して史録を撰述したとは到底考えられないのである。一方、巴蜀地方に 552 年末に梁皇室の末裔が建てた新しい政権に対する亡名の感情は、全く別のものであっただろう。それは、単に仏教に対し

て好意的であった武陵王やその子息の竟陵王らとの個人的な交遊関係だけに基づく感情ではなかったであろう。蕭紀の政権は、たとえ後世では非正統的な偽政権と目されることになるにしても、亡名のような生粋の「南朝人」にとっては、西魏やこれを引き継ぐ北周などの北方政権に占拠されるまで、巴蜀地方を支配した最後の南朝政権だったのである。彼は「天正」と呼ばれるわずか一年四か月に過ぎない期間、希望に満ち溢れ、また次第に危機感が強まっていく益州の日々の出来事を目の当りにし、またその空気を肌で感じ取っていたはずである。亡名が後年になって、益州の旧事を悉く記録に留めようとしたのは不思議なことではないのである。

3、国を亡くして—北周時代の上京、追放、そして帰還

553年五月、武陵王蕭紀とその息子たちが西陵峡で梁元帝の守備軍に敗れて殺され、同年八月には益州が尉遲迥の率いる西魏軍に占拠された。ここに南朝による巴蜀支配はあえなく終わりを告げたが、幸いにも西魏政権が初代益州刺史に任じた尉遲迥は賞罰公正であり、漢人や少数民族を次々と帰順させ、巴蜀地方は戦後まもなくして安定を取り戻したのである。尉遲迥は平蜀の功により、後の北周政権によって蜀国公に封じられることとなる。魏廢帝三年（554）、尉遲迥に替わって宇文貴（後の許国公）が蜀に派遣され、後に都督益潼等八州諸軍事・益州刺史に昇任し、557年の北周政権発足後も引き続き同職に在任し続けた。武成元年（559）八月、安城公宇文憲が初代の益州総管・益寧巴瀘等二十四州諸軍事・益州刺史に任じられ、九月には更に齊国公に封じられた。保定二年（562）十一月、趙国公宇文招が二代目の益州総管に任じられると、宇文憲は任期を終えて帰京した。

西魏および北周初め頃の益州における亡名の事跡について、『歴代三宝紀』は特に触れていないが、『続高僧伝』「亡名伝」には「会周氏跨有并絡、少保蜀国公宇文俊鎮之。往愛賢才、重其德素、礼供殊倫、声聞臺省」（T50, 481b19-21）と記されている。ところがこの中に見える「少保蜀国公宇文俊」とは色々な意味で不思議な表現である。というのは、まず北朝の史書を通じて「宇文俊」という人物は見当たらず、また北周で「蜀国公」

と呼ばれる人物は宇文氏ではなく、前出の尉遲迥だけであって、尉遲迥の蜀占領はあくまでも西魏末の出来事である。更に北周治下における巴蜀地方長官は後に許国公に封じられることとなる宇文貴がその最初なのである。Benn [2006] (p. 419) では、「少保蜀国公」を尉遲迥と同定した上、北周では戦功を立てた將軍はしばしば宗姓「宇文」を授けられた事実に基づき、尉遲迥と宇文俊が同一人物である可能性が示されている。しかしながら、尉遲迥の事跡は『周書』・『北史』などの正史にかなり詳しく記載されているにもかかわらず、宇文氏に改名したことはまったく触れられていないことから、Benn 氏の推論には俄かに同意できない。

思うに、『続高僧伝』に現れる「少保蜀国公宇文俊」という表現はそもそも正確なものではないと考える。ただし、これが誤記だとすれば、その訂正のしかたには二通りあると考えられる。一つは、直前に現れる「会周氏跨有井絡（北周が蜀地を統治するようになる）」という時代を現わす表現が示す期間に幅をもたせ、緩やかに解釈した上で、「少保蜀国公宇文俊」とは、「少保蜀国公」および「宇文俊」の併せて二人を指す表現、と理解するのである。この場合、「少保蜀国公」とは西魏の益州刺史尉遲迥になるが、彼が「少保」⁽⁸¹⁾に任じられたとする記載はどこにも見当たらず、正しくは「太保」⁽⁸²⁾としなければならないであろう。更に「宇文俊」とは、北周の初代益州刺史である宇文貴の名を記そうとしたところ、「貴」を誤って「俊」と記してしまった結果であると考えるのである。

もう一つの訂正のしかたは、『続高僧伝』が「少保蜀国公宇文俊」とするのは、『歴代三宝紀』『亡名伝』に見える「欲逼令反俗、并遣少保蜀郡公別書勸諭」(T49, 101a21-22) という記載中の「少保蜀郡公」という表現から影響を受けたため、と理解することである。つまり、「少保蜀国公宇文俊」とは、確かに北周初の益州刺史宇文貴その人を指そうとしたものではあるが、当人の名前を「宇文貴」と正確に把握できていれば、その爵位も「許国公」とすぐに特定できたところ、名前を「宇文俊」と誤ったために、その官爵が特定できなかった。そこで道宣は、『歴代三宝紀』に見える「少保蜀郡公」は「少保蜀国公」の誤記と思い、「宇文俊（貴）」の官爵とするに至った、と考えてみるのである。しかし、後述のように、北周時代に「蜀

郡公」と呼ばれたのは、「蜀国公」（尉遲迥）や「許国公」（宇文貴）とは全く無関係な人物だったのである。

いずれにせよ、西魏や北周初期の益州では、地方長官の外護を受け仏教教団は安定した発展を遂げ、特にそれまでは南朝仏教からの強い影響を受けてきた巴蜀仏教は、北朝の長安仏教界と交流する経路が開かれたことにより一層の発展を遂げるべき時期を迎えようとしていた。亡名自身もまた、宇文貴に継いで、武成元年（559）に益州総管として赴任してきた安城公（後に齊国公を経て齊王に封じられる）宇文憲（544～578年）からも篤い信望が寄せられたことは、『続高僧伝』に見える「後齊王統部、伏敬日増」（T50, 481b22）という記載によって知られる。ところが、保定二年（562）十一月に趙国公宇文招が益州総管に任じられると、宇文憲は益州を離れて帰京する際に亡名を随行させることにした。この上京前後の状況について、『歴代三宝紀』は「齊王入京、請將謁帝」（T49, 101a20-21）と簡略に触れるに止めるが、『続高僧伝』にはやや詳しく、下記のように伝えられている。

後齊王統部、伏敬日増。任滿還雍、遂勒歸謁帝、勞遺既深、処為「夏州三蔵」。(T50, 481b22-23)

亡名が宇文憲に同行し、蜀地を離れた年代について、これまでに三つの説が主張されている。一つは塚本善隆 [1974] の説であり、「宇文憲が保定元年（561）徴せられて長安に帰るや、憲は亡名を帝に謁せしめ[る]」（497頁）とされ、一方、大内文雄 [2013] は、亡名は天和二年（567）に入關したと断言するが、いずれも根拠が示されていない。もう一つは、Benn [2006] の説で、『周書』「齊煬王憲伝」等の記載（「保定中、徴還京、拜雍州牧」）に基づいて、亡名が宇文憲の一行と共に上京したのは保定四年（564）であると判断している。しかし、先述したように、宇文招が益州総管に任じられたのは保定二年（562）十一月のことであり、当然ながら前任者の宇文憲は直ちに離任しなければならなかったはずであり、実際に、宇文憲は保定四年（564）十一月、宇文護・尉遲迥らと共に東伐に参加しており、天和元年（566）になると雍州牧に任じられたと伝えられている。こうしてみると、宇文憲と亡名の一行は保定二年末頃には長安に到着していたものと見られる。

生まれて初めて北朝の都長安に入った亡名は、そこで北周の武帝に謁見し、「夏州三蔵」⁽⁸³⁾という地方僧官に任命されることとなった。上掲の記載からは、宇文憲や武帝そして彼らの背後に立つ実権者の宇文護らが、あたかも南朝出身の僧亡名を尊敬し重用していたかのような印象を受ける。しかしながら、「夏州」という場所を実際に歴史地図で確認すればわかるように、現在の陝西省の西北部にあって、モンゴル高原と隣接する榆林市横山県に位置し、当時では国境の、まさに辺地である。562年にはすでに四十歳代後半であり、江南地域に生まれ育って生涯のほとんどを気候が温暖湿潤な地域で過ごしてきた亡名を、わざわざ寒冷で乾燥した北方辺境に送ったのは、見方によっては、一種の追放として捉えられてもおかしくはない。数年後、宇文護から還俗入仕の勧告を受けたが、それに対する返事の中で、亡名は実際に、以下のように訴えている。

名答云、「辱告深具懷抱、寒暑異域、苦樂殊心。輒略常談、且陳事實。貧道稟質醜陋、恒嬰疾惱、因偏成恭。惟道是務、不曾棲息五十二年、自捨俗緣、十有五載。万人歸国、皆停都邑。羸病一僧、独流荒裔。無罪可罰、無能可使。百慮九思、是所未喻」。(T50, 481c5-10)

率直な口調で語られているのは、北方の国境地域で、寒冷な気候に慣れないまま、何とか忍耐強く辛抱している境遇についてであり、背中を丸め、持病に苦しみながら仏道に励む孤独な姿が目に見え浮かぶ。同時に、南朝陳と国交が回復された当時、南朝から拉致された大勢の者が帰国を許されていたにもかかわらず、自分のような病弱で無害な一僧侶が、なぜ辺境の荒原に流され続けなければならないのか、納得し難かったであろう様子も窺える。そもそも出身と経歴からしても南朝政権と深い関わりをもち、益州における南朝最後の主権者であった蕭紀個人とも親交が深かった亡名は、北周政権から見れば、一種の要注意人物だったに違いない。また宇文憲と共に上京したのは、本意ではなく、むしろ強制に近かったのであろう。おそらくは上京した直後から還俗して北周に仕えるように強要されたが、これを頑なに拒否したため、「夏州三蔵」という名目で、実質的には追放という仕打ちを受けることになったと推測するのである。

ところが天和二年（567）五月になると、大冢宰宇文護は直々に手紙が寄せ、亡名に対し、還俗入仕するように丁寧な口調で求めた⁽⁸⁴⁾。これを上掲引用文に見える如く、亡名はきっぱりと断った。しかしながら、なぜか、宇文護は怒るところか、あっさりとした承し、むしろその志に深く感心する旨の返事を出し、亡名を迎えて長安からさほど遠くない咸陽に住ませたのである⁽⁸⁵⁾。こうして天和二年を境に、亡名の境遇が一変したことの背後には、意外な人物の働きがあったと考えられる。それが先に触れた「少保蜀郡公」という人物にほかならないのである。『歴代三宝紀』は、亡名に対して還俗勧告が発せられた際には、「少保蜀郡公」も亡名に手紙を寄せて命令に従うように勧めたと伝えている。前述したように、この「蜀郡公」は「蜀国公」とは全く別の称号である。この「蜀郡公」という爵位は、北周天和二年、朝廷に対して、旧来の僧寺道観を廃して仏僧道士を共に「平延大寺」において管轄するという破天荒な仏・道改革案を進上した功績によって、衛元嵩に授けられたものである。

衛元嵩⁽⁸⁶⁾は、河東から益州に移住した寒門の出自であり、かつて益州にいた頃の亡名に従って出家して僧となった経歴を持つ。師の亡名が上京した後元嵩はしばらく成都の野安寺にいたが、後に密かに上京を果たし、出世の道を自ら切り開いたのである。従来、元嵩は北周武帝による廃仏政策の遠因とみなされ、仏教史書では常に忌まわしい存在と目されてきたため、その伝記には曖昧なところが非常に多い。ただ、その著作として『易経』を解釈した『元包』という書が伝わっており、同書の序文によって、北周によって「持節蜀郡公」の爵位が元嵩に授与されていたことが判明したのである⁽⁸⁷⁾。元嵩がいつ頃「少保」になったのかは不明だが、亡名との師弟関係を考えれば、天和二年頃、亡名に還俗入仕を薦めるに際して、元嵩にも相当の関与が期待されたであろうことは、容易に想像される。元嵩自身が当時すでに還俗して爵位を授けられているのであるから、その仏門の師であった亡名を説得して同様に還俗任官を促すには最適の人物と見なされたはずである。そしてその策略が頓挫しても特に亡名が窮地に追い込まれもせず、逆に追放先の夏州から咸陽に迎え入れられるという展開を辿ったのは、長安で活躍する元嵩に対する配慮があったからに違ひなからう。

咸陽到着後は、王侯貴族などから集まってくる潤沢な寄進によって亡名の生活環境はかなり改善され、また、その名声は広く及んだ。そのような状況にあっても、亡名は求道の心を貫いて、隠遁生活を願い続けたため、その後は朝廷から還俗を強いられることもなく、また警戒も次第に解けることとなり、安らかに晩年を過ごすことができたと考えられる。亡名の最期について、諸伝には何も記載されていないが、ただ彼は種々の著作を生み出しただけでなく、咸陽時代と思われる門下からは僧琨⁽⁸⁸⁾のような優秀な人材が現れ、隋代になると長安の訳経場で活躍したことが知られている。

四、亡名撰「僧崖菩薩伝」

1、「僧崖菩薩伝」の撰述年代

前節の考察を通して、亡名は、建康が侯景の反乱軍に占拠された549年以降のある時期、遅くとも552年より前には益州に到着しており、宇文憲の帰京に同行するよう命じられる保定二年(562)年末まで、およそ十年以上、益州に滞在していたことがわかった。そして彼が僧崖という一人の蜀僧と出会ったのは、この益州滞在中のことであった。僧崖の生存年代は、『続高僧伝』『僧崖伝』の内容から武成元年(559)の時点で「年踰七十」とも読み取れるため、488年頃の誕生と考えられているが⁽⁸⁹⁾、問題は、彼が焼身を遂げて亡くなる年代をめぐって、『歴代三宝紀』と『続高僧伝』とが対立しているように見えるところにある。

『歴代三宝紀』には僧崖の伝記そのものが収められているわけではなく、北周時代の僧亡名の著作「僧崖菩薩伝一卷」(佚書)を取り上げる際に、注記の形で僧崖の没年に言及されているに過ぎない。以下は、同書の中に挙げられている亡名の全著作である(下線は筆者)。

至道論一卷	淳徳論一卷
遺執論一卷	不殺論一卷
去是非論一卷	修空論一卷
影喩論一卷	法界宝人銘一卷(并序)
厭食想文一卷	僧崖菩薩伝一卷(保定二年、於城(成)都焼身。当焼

身日、數百里内、人悉集看。肉骨俱尽、唯留心在。天花瑞相、具在
伝載。房親驗見。)

韶法師伝一卷(贊贊)

驗善知識伝一卷(擬陸果觀音応驗記)

右一十二卷、武帝世沙門釈忘名著。(T49, 101a18)⁽⁹⁰⁾

この中に見える亡名撰「僧崖菩薩伝」は、『続高僧伝』『僧崖伝』では「沙
門亡名集」とされる文献と、同一のものであると考えられる。「僧崖菩薩伝」
は、僧崖の死後間もなくして成立した伝記であり、信憑性が非常に高いも
のと思われるが、早くに散逸したため、その全容は、同伝を受けて成立し
たと考えられる唐代成立の「僧崖伝」によって推測するしかない。ただし、
ここで注目したいのは、上掲の「僧崖菩薩伝(保定二年、於城(成)都焼身。
当焼身日、數百里内、人悉集看。肉骨俱尽、唯留心在。天花瑞相、具在伝
載。房親驗見。)」という小字割注の内容である。すでに先行研究でも指
摘されたように、道宣が『大唐内典録』(巻五)で提示した亡名の略伝お
よび著作に関する情報は、費長房『歴代三宝紀』(巻十一)の内容をその
まま引用しているに過ぎない⁽⁹¹⁾。これは、道宣自身の仏教史観、そして『大
唐内典録』も、大筋では費長房とその『歴代三宝紀』を受け継ぐものであ
るという背景と傾向からすれば⁽⁹²⁾、ことさら驚くことでもないが、ここ
で問題となるのは、僧崖が焼身を実行した年代が「保定二年(562)」と提
示されているところにある。なぜなら、この年代と、同じ道宣の著作であ
る『続高僧伝』に収録された「僧崖伝」の中に見える「武成元年(559)」
とは、およそ三年にも及ぶ開きがあるからである。

周知のように、費長房はもともと益州成都出身の沙門であり、周武帝の
廢仏時に還俗させられたものの、隋の開皇年間に勅召を受けて入京し「翻
經学士」ともなった人物である⁽⁹³⁾。彼の生存年代と活動地域からすれば、
北周の時代には成都にいたことはほぼ確実であり、『歴代三宝紀』の上掲
注記に見える「房親驗見」とは、僧崖の焼身を自ら目撃したことの表明で
あろう。極めて衝撃的な光景を目の当たりにした費長房が、その年代を誤
って伝えたとは考えられず、ましてやはり焼身の現場に居合わせていたと
思われる亡名までが、その「僧崖菩薩伝」のクライマックスとも言うべき

焼身の実行年代を同様に間違えたとは考えられないのである。しかし、僧崖の焼身が実際に保定二年（562）のできごとだったとすれば、なぜ『続高僧伝』ではあたかも「武成元年（559）」の事件として描かれることとなったのか。先行研究は、『続高僧伝』巻八が収録する宝象（512～561年）の伝記に見える「又属僧崖菩薩出世、為造経本」という記事に着目し、宝象は保定元年（561年）十一月二十三日にすでに死去しているので⁽⁹⁴⁾、僧崖の焼身を保定二年（562）とする『歴代三宝紀』の記述は間違っていることになる。と指摘する一方で、唐代成立の『弘贊法華伝』所収の「僧崖伝」が伝える僧崖の焼身を取り巻く政治的状況から考えれば、保定二年という年代のほうが整合性がより高くなるため、結局のところ、武成元年（559）と保定二年（562）のいずれが正しいのか決めかねるとする⁽⁹⁵⁾。

しかしながら、『続高僧伝』に見える「武成元年」（559）と、『歴代三宝紀』・『大唐内典録』に記されている「保定二年」（562）という年代の記載は実際に矛盾するものだろうか。また、561年に逝去した宝象が「僧崖菩薩の出世」に遭遇することは、はたして不可能なのであろうか。僧崖伝や種々の関連資料を丹念に読み解いていくと、最大の問題は、武成元年と保定二年のどちらかから二者択一することではなく、むしろその年代に関わる文献解釈に際しての「前提」にあることが判明してくるのである。つまり、「焼身」の実行年代をめぐる情報が錯綜あるいは矛盾するように見える原因は、「焼身」という事柄の本質をどのように解釈するのか、という根本に存在するところにあるのである。

そもそも僧崖の焼身事件は単独の出来事ではなく、むしろ出来事が連続して発生していく流れ、言わば一つの展開として捉えるべきものである。そして、その過程において様々な人物がそれぞれの役割を果たすことで成立する大河ドラマのような性格をもつ歴史的イベントなのである。焼身事件そのものに注目すれば、それは「焼指」という上昇展開と「焼身」というクライマックスから構成されていて、その過程を、『続高僧伝』は、あたかも武成元年（559）六月に僧崖が指に火をつけると一か月間も燃え続き、翌月の十五日になると、ついに身体を火に投じたかのような流れで記述している。しかし、そもそも人間の両手の指が一か月間も燃え続けるものか

どうか、甚だ疑問であり、更には種々の文献を総合して判断すれば、僧崖の「焼指」と「焼身」は必ずしも同じ目的で、同じ時期に、同じ場所で行われたわけではないことが明らかになってくるであろう。

もし、僧崖の「焼指」と「焼身」が、別々の時期に行われたものであったとすれば、「焼指」と「焼身」はそれぞれ武成元年と保定二年に実行された、と見ることも可能になってくる。そして、『続高僧伝』『僧崖伝』を読み直せば、そこには「以周武成元年六月、於益州城西路首、以布裏左右五指焼之」(T50, 678c20-21)と書かれているのであって、これは「焼指」の実行に関する記述にはかならないのである。更に、上掲の「宝象伝」に見える「僧崖菩薩出世」という表現は、「僧崖菩薩が世を離脱する」ことを意味するものでは決してない。ここでの「出世」とは、『続高僧伝』『僧崖伝』が、僧崖の焼指を聞きつけ、その現場に駆け付けた孝愛寺兌法師が「承崖発迹、乃率弟子数十人、往彼礼敬」した、と伝える際に用いる「発迹」と同様に、文字通りの出世つまり世間に現れ出る、という意味合いをもつ表現である。したがって、「宝象伝」に見える「僧崖菩薩出世」とは、焼指を実行したことで僧崖が一躍有名になったこと、武成元年(559)つまり宝象(512～561年)が亡くなる二年ほど前に起こったことを指すのである。一方、僧崖が焼身を実行したのは武成元年ではなく、『歴代三宝紀』『大唐内典録』が伝えるように、それから三年後の保定二年(562)であり、更に『続高僧伝』が提示する七月十五日という期日を信用するならば、焼身の実行日は保定二年(562)七月十五日である、と確定できることになる。それは、亡名が益州を離れて長安に向かって出発する四か月ほど前であり、亡名が僧崖のために「僧崖菩薩伝」と呼ばれる別伝を撰述したのもその四か月間のことだったということになる。

2、亡名が「僧崖菩薩伝」を撰述するに至った経緯

前掲した『歴代三宝紀』の記載からもわかるように、亡名は生涯にわたり僧侶の別伝を二つだけ作っており、その一つは言うまでもなく「僧崖菩薩伝」であるが、もう一つは先にも取り上げた「韶法師伝」である。前述したように、「韶法師伝」は、後に『続高僧伝』巻六「義解篇第二」にも

立伝されることとなる高僧慧韶（488～541年）のために書かれものである。慧韶は潁川陳氏の出身で、南朝梁都の建康で開善寺智蔵（458～522年）や竜光寺僧綽に学んだ後、大同三年（537）頃蕭紀の要請を受けて益州に至り、大同七年（541）に入滅するまで益州竜淵寺を拠点にして仏法を弘めた⁹⁶。亡名が益州に至った頃には慧韶はすでに死去しており、また両者の間に交渉があった形跡は見受けられないことから、亡名が慧韶の別伝を作成したのは蕭紀から直接依頼されたからであろう、と推測した。この推測が妥当であれば、慧韶の死後から十年ほど経過してから別伝の製作が企図されたのは、その十回忌を記念するためであろうか、同時に、慧韶と同様に、南朝名族の出自で文人から学僧に転身した亡名の到来は、慧韶伝を著すには最適な人物の出現と受け止められたからであろう。一方の亡名にしてみても、名門出身で勤勉好学にして教学に造詣が深い慧韶は、まさに南朝の建康仏教界が輩出した高僧の理想像であったろうし、強い親近感を抱いてその伝記の作成を快く引き受けたであろうと考えられる。ところが、それから十年後に亡名が手がけた最後の僧伝は、様々な意味で、慧韶や彼自身とは出自も経歴もまるで正反対の僧崖を主人公とするものであったことは、実に興味深いのである。

「僧崖菩薩伝」そのものが現存しない状況の中で、亡名が同伝を撰述するに至った経緯について理解するためには、その立伝の対象となった僧崖という人物とその事跡を、可能な限り精確に把握しなくてはならない。その際に特に注意すべきは、「僧崖菩薩伝」に描かれた僧崖の人間像と、『続高僧伝』『僧崖伝』が「僧崖菩薩伝」を参照しつつも、再構成することで確立させたとされる「僧崖像」とを安易に同一視してはならない、ということである。僧崖と同時代を生きた亡名によって語られる僧崖の人物像やその物語の原型の復原を試みるためには、とにかく『弘贊法華伝』『僧崖伝』を根本資料として、僧崖の民族的出自、出家に至る経緯、特に彼が二回にわたって実行した焼身という行為を取り巻く歴史的環境に重点を置いて考察をすることが必要不可欠となる。この試みは、『続高僧伝』『僧崖伝』に全面的に頼り過ぎるきらいがある従来の僧崖伝研究に対する反省に立つものであり、特に『弘贊法華伝』『僧崖伝』だけが伝えてきた諸事実に対

する再評価を促そうとするものである。これによって、『続高僧伝』が再構成し、創り出した僧崖像を一度、相対化し、その上で、これら二つの伝記にそれぞれに留められている歴史的状況・地域の宗教的実情などを相補って、僧崖と彼が生きた時代の諸相を改めて捉え直してみたいのである。

(1) 僧崖の出自と略歴 — 『弘贊法華伝』「僧崖伝」を根本資料として

『弘贊法華伝』は、僧崖はもともと「獮人」であった、と伝えるのみで、その俗姓や出身地については明言していない⁽⁹⁷⁾。一方、『続高僧伝』は、僧崖の本貫・出自について「涪陵」の「獮」族部落の牟氏であるとし、その先祖は、東晋義熙九年(413)、劉裕の部下、朱齡石が、巴西の豪族譙縱が創始した後蜀を討伐した際に徴兵されたのを契機に、「涪陵」を離れて益州広漢郡金淵県の山地に移住することになったとしている⁽⁹⁸⁾。歴史上、「涪陵」と呼ばれる場所はいくつか存在するが、東晋時代に「涪陵」と言えば梁州涪陵郡のことであり、隋になると「黔安郡」と改名され、治所は彭水(従前の「涪陵県」)に置かれるようになる⁽⁹⁹⁾。そこは現在の重慶直轄市の東南隅、四川盆地・雲貴高原・湘漢平原が相接する武陵山脈地域に所在する「彭水苗族土家族自治州」にあたり、古くから苗族・土家族をはじめとする十一もの少数民族が居住してきた場所である。

東晋の常璩『華陽国志』(416年)によれば⁽¹⁰⁰⁾、「涪陵郡」の山岳地域の豊かな自然環境は茶・丹・漆・密臘⁽¹⁰¹⁾の生育に適しており、獮・蠻とよばれる少数民族のために広々とした生活空間を提供していた。この地の民は、漢民族とは異なり、「蚕桑の養殖もせず、文章や学問に堪能なわけではないが」、長きにわたって山林を駆け巡りながら狩猟することによって生活を営んできたため、特に弓術に長けることで知られた。しかしその才能が災いし、部落の壮年男子は外来政権によって徴兵され、射手として兵役に就かされることがしばしばであった。そのため、元来は涪陵郡の山地に集住していた獮族や蠻族の民は、軍役に伴って蜀・漢・閬中などの地に至り、そのまま各地に棲みつく例もあったと伝えられている。僧崖の先祖も同様の理由によって朱齡石の部隊に編入され、故郷の涪陵を離れて、遙々北の蜀地に至ったものと推測される。戦争が終わると、彼らは「広漢金淵山谷」に定住するようになったと伝えられるが、この「広漢」とは、「蜀

郡・「犍為郡」と共に東晋時代の益州を構成した「三蜀」の一つである「広漢郡」のことである⁽¹⁰²⁾。蜀では、「成都・広都・新都を併せて三都」とされるが、このうちの「新都」は、東晋では広漢郡内の「新都県」となる。その県内に「金堂山」という山が横たわり、数本の支流がここで合流して「金堂水」（当時は「中江」とも呼ばれ、現在の沱江に当たる）となって下流へと流れている⁽¹⁰³⁾。その川に因んで、朱齡石が当地に「金淵戍」という治所を最初に設け、南北朝時代の西魏はその名称を受け継いで「金淵県」としたが、唐になると高祖李淵の諱を避けて地名を「金水県」と改めることとなる⁽¹⁰⁴⁾。僧崖の先祖も含めて、朱齡石の伐蜀に貢献した獠族の人々は、戦後、益州の中心である成都の東北外縁に所在する新都県に置かれた金淵戍に配属され、東晋政権の解体に伴って彼らは兵役から解放されたと思われるが、しかし彼らは山林と水源に恵まれた金堂山地を離れず、そこで獠族固有の生活スタイルを取り戻し、狩猟や漁業をしながら日々生き延びていったと考えられる。

僧崖（488年以前～562年）が生きた時代は、獠族が益州金淵に定住してから百年ほど経過した頃に当たり、漢族社会とは完全に隔離された深山で、独自の伝統・文化・生活手段だけを受け継ぐ純粋な「生蕃」ではなくなっていたのであろう。特に金淵は、近くの広漢・新都などの都市だけではなく、わずか一百五十里先には成都という大都会が控えるという地理的環境にあり、山中の特産品を売って生活・狩猟に必要な道具を入手するために、獠族と周辺都市の漢族との往来は日常的に行われていたと考えられる。当初は山地・河川という豊かな自然環境に恵まれた生活空間で固有の言語・風俗・慣習を保っていたが、交易を主とする往来を重ねるうちに、獠族の人々も徐々に漢族の生活物資・言語・慣習ないしその社会に馴染みはじめ、ついには漢族の生活スタイル・文化・宗教といったものに憧れる者が現れるのは、逆らい難い展開だったであろう。この「華」と「夷」との間に繰り広げられる民族的・文化的アイデンティティの対立と転換は⁽¹⁰⁵⁾、『弘贊法華伝』『僧崖伝』における一つの基調となっているように思えるのである。実際に、同伝の冒頭は以下のように語り出されている。

釈僧崖（崖）⁽¹⁰⁶⁾、本獠人也。雖居夷俗、情慕華風。威容端儼、举止

閑雅。加以性戒成就、不行残忍。獮之猥俗、多居山藪、好行殺獵、終日網捕。僧崖端拱、独自不為。父兄每曠、云其儻劣。崖意不免、杖刃而行。每見群鹿、挽弓射之、要附毛而過、卒無傷害。父兄雖見、亦無感悟。崖亦知其不可教化、遂辭而行焉。(T51, 25a22-28)

ここでは、獮という非漢族（夷）に出自をもち、その生活環境・風習の中に生まれ育ちながらも、内心では漢族の洗練された気風・慣習を慕い憧れていた人物として僧崖が描かれており、彼の言わば民族的・文化的アイデンティティをめぐる葛藤を先ず問題にすることによって、僧崖伝の基調が打ち出されているのである。生まれつき端正で威厳のある風貌と優雅な立ち居振る舞いだけでも周囲に違和感を与えたであろうが、ましてや部落の生業である狩猟と魚捕りを残忍な行為と見做して頑なに拒否すれば、当然の結果として、家族や部落全体との対立は深刻化する一方になったであろう。僧崖の反抗をとうとう見過ごせなくなった父兄は彼を無理矢理に獮に連れ出しはみたものの、逆に獲物を悉く逃がされてしまったことで、部落が共有してきた伝統や価値観と彼の存在は相互に決して相容れることのできない関係にあることを双方が悟らざるを得なかったであろう。ここに及んで、ついに僧崖は故郷を離れることを決意し、先祖代々暮らしてきた山地から下りて、狩猟などよりも洗練された生活スタイルを求めて「大都会」の益州に向かったのである。

(2) 僧崖の出家

出自である獮部落の民族的アイデンティティを実質的に放棄した僧崖が、益州に到着してはみたものの、漢族の社会で自らの居場所をすぐに見けられたとは考えられない。本貫の土地と強固な結びつきをもつ中国の社会では、そこを離れれば無一文になるだけではなく、社会的な存在としては認められない流民にならざるを得ない。特に僧崖のような、漢族にとっての「蛮族」出身者には、まずその出自によって社会的地位は与えられず、更に農業・商業といった漢人社会で生き残るための生計手段を持たず、ましてや文章・学問に長けていたわけでもないのであるから、彼が益州で独立した生計を立てる見込みは全くなかったと考えられる。そのような、ま

さに途方に暮れていた彼を受け入れてくれたのが仏教の寺院であった。『弘賛法華伝』『僧崖伝』は「来至益州、投充闍梨、願為弟子」(T51, 25a28-29)と非常に早く出家に至るまでの経緯を述べているが、『続高僧伝』が「三十年間、大弘救済、年踰七十、心力尚強」(T50, 678c19-20)と、僧侶としての経歴を総括するところに拠るならば、彼が実際に僧という身分を獲得するのはすでに四十歳を過ぎた頃のことであった。

襍部落を離れてから、益州での流浪生活を経て、寺院に辿りつくまでの期間やその間の経歴・境遇は全く不明であるが、彼が寺院に流れ着き、その僧侶に仕えていた頃の逸話が、後期開宝蔵系統以降の『続高僧伝』テキストに収録されている。

時依悉禪師、施力供侍。雖充驅使、而言語訥澁、舉動若痴。然一対一言、時合大理。經留數載、無所異焉。至玄冬之月、禪師患足冷、命之取火。乃將大鑪炭炭、直頓於前。禪師責之曰、「痴人、何煩汝許多火」。乃正色答曰、「須火却寒、得火嫌熱、孰是痴人。情性若斯、何由得道」。禪師謂曰、「汝不畏熱、試將手置火中」。崖即応声將指置火中、振吒作声、卒煙涌出、都不改容。禪師陰異之、未即行敬。又以他日、諸弟子曰崖耐火、共推之火炉。被燒之処、皆並成瘡、而忻笑自如、竟無痛色。諸弟子等具諮禪師、禪師喚來謂曰、「汝於此学仏法、更莫漫作挙動、或乱百姓」。答曰、「若不苦身、焉得成道。如得出家、一日便足」。禪師遂度出家、自為剃髮、但覺鬢鬚易除、猶如自落。禪師置刀於地、扱衣作礼曰、「崖法師、來為我作師、我請為弟子」。崖謙謝而已。既法衣著体、四輩尊崇、歸命輪誠、無所吝惜。或有疾病之処、往到無不得除。三十年間、大弘救済、年踰七十、心力尚強。(T50, 678b29-c20)

ここでは、僧崖が悉禪師（詳細は不明）に仕えて数年にして、初めて後者に得度を許されて僧になれたこと、そして得度を境に彼は一躍注目の的となり、悉禪師や周囲からの尊敬を集め、また疾病を治癒する不思議な力を発揮して民衆救済に奔走したという展開がドラマチックに描かれている。

ここで特に注目すべきは、悉禪師に仕え始めた頃は、僧崖は仏門に帰依した弟子としてではなく、あくまでも下僕として扱き使われていたという

点である。僧崖が寺院に入ったのは、仏教に帰依し僧侶になろうという志があったからではなく、益州で彼のような蛮族流民に与えられる居場所や職業は、主に力仕事で奉仕する官僚・大地主の屋敷の奴僕か、寺院に所属する下僕などに限られていたからと考えられる。実際に寺院に居場所を見つけたものの、僧崖は少数民族出身の故に、言葉が不自由であり、生活習慣の違いからであろうが行動は不器用であった。冬に禅師のために火鉢を用意したところ炭火の加減がうまくできず怒られてしまい、しかも禅師に口答えしたために一層の怒りをかい、ついには譴責の言葉を真に受けて手を燃え盛る炎に入れてしまうという事態に発展し、更にはその奇異な言動がきっかけとなって禅師の門下からも陰湿ないじめを受けるという結果となった。『続高僧伝』は、これらの出来事をすべて、後に実行される焼身のいわば前兆として描いており、いずれも彼と炎との不思議な因縁、そして火傷をしても決して痛がらない辛抱強さといった、いわば僧崖の超人的な特殊能力を示すエピソードとして記述している。しかしこれらの記述から神秘的な要素をすべて取り除いてみるならば、貧しい蛮族出身者が漢族社会に融けこもうとする際に不可避的にぶつかってしまう壁の高さと厚さがむき出しになってくるのである。

その一方で、寺院で生活を続け日々見聞きするうちに自然と仏教の教えに親しむことになり、「仏道」を歩む僧侶の生き方に魅了されるようになったのである。もとより漢族の高度な文明に育まれた気風や生活様式に憧れたが故に、民族のアイデンティティを放棄し、生まれ育った環境に付随するすべてを投げ捨てて益州にやってきた僧崖だが、門閥や階級に基づく諸制度を骨格とする漢族社会に自らの居場所は求め得ないという現実と直面し、自己の存在と価値を実現する最後の希望をすべて「仏道」を実現する場である寺院・道場に、また「仏道」を歩む主体である「僧侶」という身分と生き方に託したのであろう。僧崖にとっての寺院・道場は、俗世とは一線を劃する「聖なる空間」という相対的なものではなく、自己の存在、自己の生を許容してくれる唯一の絶対的な場であったのであろう。そして彼を長年苦しめてきた「身分」という呪縛から解放してくれる「仏道」だけが、根源的な「喪失感」の克服を可能にするただ一筋の道として、彼の前に

続いていたのであろう。僧崖にとっての仏道とはそのようなものであったとすれば、後に彼が指を燃やし、そして焼身を遂げるまでに至るという展開は、むしろ自然かつ不可避な成り行きのようにさえ思えてくるのである。

(3) 指を無くし、そして身を遺くす — 僧崖の最期 —

出家して僧侶となった僧崖の生前の事跡は、おおむね「焼指」と「焼身」という二つの出来事をめぐる記事で構成されている。前述したように、従来は『続高僧伝』の記載に基づき、僧崖の「焼指」は「焼身」のまさに序章であって、両方の出来事は同一の目的を達成するために、同一の時期に連続して生じた、と考えられる傾向が強かった。しかし種々の資料を総合的に解析してみた結果、二つの行動はそれぞれ違う目的をもって、それぞれ武成元年（559）六月と、その三年後の保定二年（562）七月十五日という異なる時期に遂行されたものである可能性が生じてくることは、先に指摘した通りである。ただ、『続高僧伝』では二つの出来事の境目が非常に曖昧になっているため、上述のような傾向が生まれたわけであるが、一方の『弘贊法華伝』は、年代は明記されていないものの、その内容を素直に読み解けば、「焼指」と「焼身」とがそれぞれ独立した出来事として記述されていることは明白である。そこで二つの出来事が描かれている『弘贊法華伝』「僧崖伝」の後半部分をまとめて挙げると、以下のようになる。

出家以後、篤志精勤、身無長衣、鉢無余食。每読『法花経』、至「薬王菩薩品」、聞焼身供仏、焚指弘経。覃思斯言、内興誓願。遂焼一指、造『法花経』。当焼之日、觀者填咽、嘔物委積。

後宮殿塔、爰及房廊、剋日焼身、擬宮斯福。時周趙王、褰帷益郡、撫政臨民、除煩去苛。加以敬愛三宝、匡護四依。崖以此事諮王、王即許諾、剋日傍告、遠近咸知。薪柴累積、香油豐溢。其日、王親率官寮、同來觀礼。崖於是手執香燒（炉）、足躡柴積、端坐其上、告四眾云、「崖心存利物、意靡貪求。今捨穢軀、建立淨刹。若斯言不爽、要当示以肉心」。誓已、因令縱火。端坐誦経、音声清亮。火至其面、声乃絶焉。於是上天雨花、下遍城邑。遠近悲哭、老少咨嗟。嘔施填委、珍賄山積。並以入寺、用興殿塔。焼身既尽、肉

心独存。此豈非位階不退、故得言誓不差乎。王視肉心、撫而慟哭、
「菩薩聖人、於焉永往。嗚呼痛矣、失蔭如何」。時人皆号為「僧崖菩薩」、王奉肉心、起一大塔、朝夕虔礼、供養無闕焉」。(T51, 25a29-b19)

「焼指」と「焼身」に関わる記載の区分を明確に表すため、上記の引用文を二つの段落に分けた。最初の段落は、出家後の僧崖がしっかりと戒律を守って、三衣以外の衣は所有せず、食事も余分に摂らず、ただ一意専心に修行に励んだ様子を描くことから語り出されている。彼は特に『法華経』を好んで読誦し、「薬王菩薩品」に説かれている一切衆生憐見菩薩（薬王菩薩の前身）が前後二回にわたり、最初は焼身して仏と『法華経』に供養し、次は両腕を焼き払って仏舍利への供養とした⁽¹⁰⁷⁾、という事跡に深い感銘を受け、繰り返し熟考した結果、偉大な菩薩を見習おうと心中に誓った。そして、その誓願を実行するために踏み出した第一歩が、『法華経』を流布させるために公共の場で指を一本燃やすことだったのである。その行動を見届けようと集まった群衆で道は塞がり、人々が捧げた供え物が山積みになった、という当時の盛況が伝えられている。このように『弘贊法華伝』の記載はわずか数行に止まるが、その重点は僧崖が『法華経』を弘伝するために同経に説かれる菩薩行をそのまま実行に移すところに置かれている。一方、『続高僧伝』は「焼指」の状況を以下の如く、極めて具体的に描写するのである。

以周武成元年六月、於益州城西路首、以布裹左右（手？）五指焼之。

有問、「焼指可不痛耶」。

崖曰、「痛由心起、心既無痛、指何所痛」。時人同号以為「僧崖菩薩」。

或有問曰、「似有風疾、何不治之」。

答曰、「身皆空耳、知何所治」。

又曰、「根大有对、何謂為空」。

答曰、「四大五根、復何住耶」。衆服其言。

孝愛寺兌法師者、有大見解、承崖発迹、乃率弟子数十人往彼礼敬、解衣施之。顧大衆曰、「真解波若、非徒口説」。由是道俗通集、倍加崇信。如是経日、左手指尽、火次掌骨、髓沸上涌、将滅火焰。乃以右手残指、

挟竹挑之。有問其故。崖曰、「緣諸衆生不能行忍、今勸不忍者、忍不燒者燒耳」。兼又說法勸勵、令行慈斷肉。

雖煙焰俱熾、以日繼夕、並燒二手、眉目不動。又為四衆說法誦經、或及諸切詞要義、則頷頭微笑。時或心愈私有言者、崖顧曰、「我在山中、初不識字、今聞經語、句句与心相応、何不至心静聽。若乖此者、則空燒此手、何異樵頭耶」。於是大衆慄然、莫不專到。其後復告衆曰、「末劫⁽¹⁰⁸⁾ 輕慢、心転薄淡、見像如木頭、聞經如風過馬耳。今為写大乘經教、故燒手滅身、欲令信重弘法也」。

闔境士女、聞者皆來、遶数万匝。崖夷然澄静、容色不動、頻集城西大道、談論法化。初有細雨、殆將霑漬、便斂心入定、即雲散月明。而燒臂掌骨五枚、如殘燭燼、忽然各生並長三寸、白如珂雪。僧尼僉曰、「若菩薩滅後、願奉舍利起塔供養」。崖乃以口嚙新生五骨、拔而折之、吐施大衆曰、「可為塔也」。(T50, 678c20-679a20)

『続高僧伝』の記載に関する詳しい分析は稿を改めて行うことにするが⁽¹⁰⁹⁾、ここでは主としてこの記事に基づいて、「焼指」という出来事が発生した期日、場所、目的の詳細などを確認しておきたい。上掲の引用文によれば、この事件は「周武成元年六月、於益州城西路首、以布裹左右五指焼之」(T50, 678c20-21)とされている。実際に燃やした指の本数は、「焼一指、造『法花経』」とする『弘賛法華伝』の記載と喰い違っているが、『法華経』も含むであろう「大乘経教の書写」を目的とする「焼指」の遂行、という基本的な性格においては一致しているため、いずれも同一の事件をめぐる記載と考えられる。この点に関して異議がなければ、二つの文献が伝える「焼指」事件とは、僧崖が『法華経』「薬王菩薩品」からインスピレーションを得て誓願を立て、『法華経』、『大集経』などの大乘經典の書写弘伝を勧進することを目的に、武成元年六月益州城西の街頭で左手を(油の浸み込んだ)布で巻いて火をつけた、という事件である。そこには見物の人々が集まり、その中には、激痛をいとわず自らの指を燃やす僧崖の行動を理解できず、精神に異常をきたした(風疾)のではないかと疑う者もいたようである。そこに亡名の師匠である孝愛寺の兌法師が弟子数十人を率いて現れ、この僧崖こそ、言葉だけではなく、行動によって真実の智慧を体現

しているのだ、と称讃し、身に着けていた袈裟をその場で脱いで僧崖に奉げたのである。徳行に優れた兌法師が僧崖の行為を認めたことで、人々の疑惑は瞬時に晴れ、僧俗を問わず更に大勢の観衆が集まり、皆が僧崖を心から信奉するようになった。左手は夕方までに燃え続き、その最中にも僧崖は観衆に向かって冷静に説法を行い、かつて山中に暮らしていた頃は漢字など学んだこともなかったが、益州に来てからは仏典の教えを学び、その一句一句がすべて心に浸み込んでくることを実感したと告白し、更に今回の行動を起こしたのは「大乘の經典の書写」を勧進するためである、と明らかにした。その日の夜になると、左手の炎は蠟燭が燃え尽きるように消えたが、皮膚と筋肉が焼け焦げて剥き出しになった五本の掌骨が突如三寸ほど伸び出して、月光を受けて純白に光った。比丘や比丘尼らは皆、僧崖を「菩薩」と呼び、「菩薩が入滅なさった後には、塔を立てて舍利を奉納して供養させて頂きたい」と懇願したところ、僧崖は新たに生えてきた五本の掌骨をその場で噛み切って僧侶たちに与えたのである。以上が、益州城西の大通りで多くの民衆を巻き込んで繰り広げられた焼手事件のあらましである。

僧崖が左手の局部焼身を実行したのは武成元年（559）六月のことであり、全身の焼身を断行する保定二年（562）七月十五日までには、およそ三年の隔たりがあるが、その期間の事跡は全く伝わっていない。ただ、常識的に考えれば、その頃すでに七十歳余りの高齢に達していた僧崖は、直ちに左手の深刻な火傷の治療を受け、またしばらくは看護付きの療養が必要な状態だったと考える。更に、彼は大乘經典書写の勧進のために焼手を行い、その結果大量の資材や資金を入手できたと考えられるが、しかしその浄財を活用して写経やその配布などを実施するためには、地元益州の有力な寺院の協力を仰いで、資産管理・人員配置などの実務を担当してもらわなければならなかったであろうし、それらは特に高齢な上、障害を持った僧崖一人の手に負える事業であったとは到底思えない。そこで、それらの課題を解決すべく名乗り出たのが、兌法師が率いる孝愛寺にほかならなかったと考えるのである。その理由は、孝愛寺は益州では亡名のような人材を多数抱える重要な寺院であり、そして兌法師自身が高徳であり、僧

崖の行動を公に擁護した人物でもあったからである。この推測が正しければ、武成元年（559）六月以降、僧崖は孝愛寺に迎え入れられ、そこに三年ほど住し、けがの治療を受けながら写経事業の推進を見守っていたであろう。彼と亡名とが初めて顔を合わせたのは焼手の現場であったろうが、お互いによく識るようになったのは、二人が共に孝愛寺にいた三年の間のことであろう。

『弘賛法華伝』は、後に寺院の殿堂・仏塔並びに僧房を造営するにあたり、僧崖は再び焼身を取行して浄財を勧進する計画を立て始めたとするが、これは新たな寺院創設か、または写経事業などに伴い必要になった孝愛寺の拡張工事を指していると考えられる。ただ、それまでとは違うのは、焼手事件を境にして、僧崖自身が無名の異族僧から一躍して影響力をもつ高僧になっており、更に、今度は死に至ることが確実な全身の焼身を決意しているのであるから、焼身には大掛かりな計画と準備が必要な上、所属教団はもとより地方政府へ事前に申告しその許可を得ることも必要になってくる。前述したように、『続高僧伝』『僧崖伝』はどういうわけか僧崖を取り巻く政治的環境についてほとんど触れようとしないが、しかし『弘賛法華伝』は、僧崖の焼身事件の一部始終に深く関わった地方長官として「周趙王」という人物に言及しているのである。「周趙王」とは、前掲の北周齊国公（建徳三年〈573〉以降は「齊王」）宇文憲の後任として、保定二年（562）十一月に益州総管に任命された趙国公（建徳三年〈573〉以降は「趙王」）宇文招である。宇文招は、譙国公宇文儉がその後任に決まる天和五年（570）七月までの八年間にわたって益州総管として在任していたと推定される。ところが、僧崖が焼身を実施したのは保定二年（562）であることは確実であり、また彼の最初の伝記作者である亡名は僧崖の最期を見届けた後に宇文憲と共に上京することになったため、僧崖、亡名および宇文招の三人が同時期に益州にいたことはまずあり得ないのである。更に、『続高僧伝』には焼身の実行日について、年号は記されないものの、七月十五日という期日は明示されており、これを信用すれば、僧崖が焼身したのは保定二年（562）の七月十五日ということになる。すると、僧崖の生存中には、宇文招は益州に赴任するどころか、まだ益州総管には任命さえされていなかっ

たことになる。更に、「撫政臨民、除煩去苛」と『弘贊法華伝』が称賛する内容が、「周上柱国齐王憲神道碑」に謳われている宇文憲の益州徳政⁽¹¹⁰⁾と基本的に符合していることも考え合わせれば、『弘贊法華伝』に一箇所だけ「周趙王」と現れるのは、もともとは「周齐王」だったのが、転写中の誤写などにより現状の「周趙王」になったと考えるのが自然であろう。

上記箇所を訂正して『弘贊法華伝』を読み解けば、僧崖が焼身を行う前後の状況は、以下のように整理することができる。新たな寺院創設か、または益州の滞在先である孝愛寺の境内に殿堂・仏塔を増設するために焼身する決意を固めた僧崖は、地方長官の宇文憲に対して本意を開陳したところ、たちまち許可が下りた。期日が決まると、その知らせはあつという間に周辺諸地域に広まっていった。決行の当日になると、成都県東南の一角には焚き木を積みあげて高さ数丈に上るやぐらを築き⁽¹¹¹⁾、その周辺には多くの僧俗民衆が集まり、宇文憲もまたその配下の官員たちを率いて、焼身の一部始終に立ち合ったのである。僧崖は山積みされた柴の上に端坐し、「自分の心はただ衆生を利益することのみあり、利欲に駆られてのことではない。これからこの穢れた身体を捨てて、清浄な寺院を建立しよう。私の言葉が真実であることは、必ず「肉心」(心臓)によって示されるだろう」と人々に告げた。このように、僧崖は寺院建立という目的を告知し、併せて心臓は焼けずに遺る、と預言したのである。点火後も、僧崖は端坐したまま、はっきりとした声で読経し続けたが、火が顔面を覆うと声が途絶えた。すると、空から花が降り、辺り一面に舞い散る中、人々から悲しい泣き声と嘆きのため息が湧き起った。宇文憲は、僧崖の預言通りに焼けずに遺った心臓を手にとり、思わず慟哭した。心臓舍利はその後、立派に建てられた仏塔に奉納され、宇文憲は常に礼敬し布施供養を欠かさなかった。人々はだれもが僧崖のことを、深い敬意をこめて「僧崖菩薩」と呼ぶようになった。

以上が『弘贊法華伝』によって伝えられた僧崖の焼身事件の全容であり、『続高僧伝』⁽¹¹²⁾と比べれば、以下の二点において重要な相違が見られる。その一点は、『弘贊法華伝』は、僧崖と宇文憲を中心とする地方政権との交渉を明らかにしているが、焼身をめぐる地元益州の仏教教団の関与

や役割については非常に曖昧に記している。これとは反対に、『続高僧伝』は、宇文憲らの参与については一言も触れずに済ます一方で、孝愛寺を中心とする仏教教団の関与をめぐっては紙幅を惜しまないのである。もう一点は、『弘贊法華伝』が、天花や心臓舍利を除いて、神秘的な要素を積極的に盛り込もうとしないのとは対照的に、『続高僧伝』は、僧崖がその生前と死後にわたって発揮したとされる超常現象の予言、病気の治癒、読心術、気象操作などの神秘的な能力にまつわる種々の逸話や、特に焼身前後に生じた天花や瑞雲などの様々な超常現象を悉く記録しているのである⁽¹¹³⁾。この二点の顕著な違いが生じたのは、『続高僧伝』の著者道宣は「僧崖伝」の撰述を通して、僧崖という人物の歴史の実像を提示することよりも、宗教的・神秘的な属性をふんだんに賦与し、僧崖のカリスマ性を強調することによって、聖人としての僧崖像を築きあげようと企図したからであろう。『弘贊法華伝』が、特に「僧崖伝」においては『続高僧伝』に従おうとしなかったのは、そのような編纂意図が徹底されるあまりに、道宣の描く僧崖像が本来拠りどころとしたはずの亡名撰「僧崖菩薩伝」が伝える僧崖の人間像とかけ離れすぎてしまっていることに気づいたからであろう。そこで、もともとの「僧崖菩薩伝」が伝えているにもかかわらず『続高僧伝』が意図的に脱落させた要素、特に僧崖の焼手と焼身とは別々に実施された行動であるという事実や、焼身事件を取り巻く歴史的状况を補足し、あらためて僧崖の本来の人間像を伝えようと、『弘贊法華伝』「僧崖伝」はしたのであろう。したがって、すでに逸失してしまった亡名撰「僧崖菩薩伝」が伝えようとした僧崖の人間像を復原するためには、『弘贊法華伝』と『続高僧伝』の編纂意図の相違を理解した上で、この二つの伝記にそれぞれ保存されている歴史的状况・地域の宗教的実情などを相補うことが避けては通れない作業となるのである。

たとえば、上記の心臓舍利の奉納をめぐって、『弘贊法華伝』は宇文憲の役割を強調する傾向がみられるが、一方、『続高僧伝』はあくまでも孝愛寺兌法師の命令によって「塔下」に葬られたとしており、唐代にはこの塔は「宝園寺」の中に所在すると伝えている。一見すると、『続高僧伝』の記載は『弘贊法華伝』のそれと矛盾しているかのようであるが、しかし

これまで読み解いてきた僧崖の焼身を取り巻く状況と合わせて考えれば、二伝の記載は必ずしも相容れないものではないことがわかる。というのは、心臓舍利が奉納された場所に関して、二伝共に「塔」に言及していて、これは基本的に一致しているからである。先述したように、そもそも僧崖が焼身を決意するに至った直接の契機となったのは、新たな寺院創設か、あるいは彼が焼手してからの三年間世話になった孝愛寺に仏殿・仏塔の増設計画がもちあがったことであると考えられる。したがって、僧崖の焼身は寺院の伽藍工事を目的とするものであったから、孝愛寺の協力、支援または同意を得て行われたと考えられるし、このことは、実際の焼身時に多くの孝愛寺僧が現場に駆け付けた様子からも明らかである。また、公共の場で多数の僧俗を集めて大々的に執行される行動であるので、地方政府の承認を事前に得ておく必要もあったはずである。ここで、僧崖の死から四か月後に宇文憲が亡名を随行させて上京した、という事実を思い起こせば、宇文憲は、益州総管（兼益州刺史）在任中に、亡名や僧崖が在籍する孝愛寺の外護者になっていたと想定され、この地方長官と孝愛寺との友好関係が前提となり、僧崖は教団を通して宇文憲から焼身に関する許可を求めたのであろう。更に、『続高僧伝』によれば、僧崖の死後にその心臓舍利が「常住寺」にもたらされているが⁽¹¹⁴⁾、この「常住の寺院」とは、僧崖が生前最後の三年間世話になった孝愛寺にほかならないと考える。これまでに考察してきたことをすべて総合してみれば、僧崖の心臓舍利が奉納された「塔」とは、まさに僧崖自身の勸進により孝愛寺境内に新たに建立された仏塔にほかならず、それを『弘贊法華伝』が「大塔」と表現するのは、宇文憲の外護や寄進により、当初計画していた規模よりもはるかに立派に建立されたからであろう。ところが、この塔は唐代には「宝園寺」に所在する、と後期開宝蔵系統本以降の『続高僧伝』が伝えている。これは、仏塔そのものの移転は考えられないので、おそらくは孝愛寺の変遷に関わる事柄であろう。そもそも孝愛寺は、南朝梁の天監十三～十七年（514～518）頃に益州刺史として在任していた鄱陽王蕭恢（476～526年）が母、費太妃の墓地を囲む形で創設した寺院であり、当初は成都城東にある貴族の庭園附近に位置していたが、隋初の六世紀末頃に別の場所に移転され、

大業年間（605～618年）になると「福勝寺」と改称された⁽¹¹⁵⁾。一方の「宝園寺」⁽¹¹⁶⁾とは、隋初の孝愛寺の移転後に、その跡地に新たにできた寺院の名称であると考えられる。したがって、僧崖の心臓舍利を奉納する仏塔がその境内に位置することになったのであろう。

五、結論：身を遺す僧と名を亡くした僧とが遭遇する聖なる空間

「序論」で述べたように、南北朝時代の巴蜀地方は、劉宋から南梁へ、そして西魏を経て北周へと、いくたびもの政権交替を経験したが、政治環境の激動はこの地方に宗教的な断絶をもたらすことはなく、むしろ当地の仏教にほどよい緊張感を与え、重層的な信仰形態を形成すると共に、多様な発展モデルを絶えず提供する結果となった。この意味では、劉宋から北周の廃仏直前までの南北朝時代の巴蜀仏教は連続性の強い、同一のダイナミズムを現しており、当地域における仏教の形成期と称し得るのである。本稿の中心課題である僧崖とその伝記の著者である亡名は、いずれもこの巴蜀仏教形成期の終盤に当たる時代を生き、南北朝時代の巴蜀仏教を語る際には避けては通れないほど重要な存在である。僧崖と亡名のどちらか一人だけ取り上げても重要な課題とするには充分であるが、ここで、あえて両者を同時に取り扱うことにしたのは、同じ時代を生きていたとは言え、これまでの考察を通して見えてきたように、出自・生活空間・経歴・価値観がこれだけかけ離れていれば、両者が接点をもつ蓋然性は低く、ましてお互いに認め合うような関係を結ぶことは、一般にはまず考えられない。しかし、この二人を引き寄せ、相互の違いを許容しながら、お互いの人生を交錯させるような「空間」が、当時の益州には確かに存在したのであって、この「空間」に対する興味は尽きないのである。

亡名と僧崖の関係をめぐっては、亡名が「僧崖菩薩伝」を著しているということ、そして僧崖が二回にわたって焼身を行った際に亡名の師匠である兌法師が重要な役割を果たしていることは確かであるが、両者の直接の結びつきを示す一次的資料や記載を見出すことはできない。しかし、亡名の伝記を詳細に解読することを通してその生涯の事跡を理解した上で、再び僧崖伝に立ち戻り、特に『弘贊法華伝』を主軸として、『続高僧

伝』の記載によって補足するという手法で考察してきた結果、亡名と僧崖は、武成元年（559）六月以降より保定二年（562）七月にかけて、同時に益州の孝愛寺に住していたことが判明したのである。これによって、両者の間に直接の交渉があった蓋然性は一気に高まり、地方長官宇文憲や兌法師といった共通の知人を介するまでもなく、亡名がまさに彼自身の意志に基づいて「僧崖菩薩伝」の撰述を決意した可能性が強まってくる。また、『続高僧伝』『僧崖伝』の脚色によって賦与された神秘的・宗教的属性すなわち道宣によって意図的に強調された僧崖のカリスマ性をいったん脱色し、『弘贊法華伝』が伝えようとした素朴で篤実な僧崖の人間像にあらためて注目してみた。もし、これこそが孝愛寺での共同生活を通して亡名が親しみ慣れてきた僧崖の実像であったとすれば、そのような僧崖のどこに、亡名は深い共感を覚えたのであろうか。この疑問に対する回答は、これまでの僧崖伝研究の傾向に従うならば、その衝撃的な焼身によって多くの人々を勸化し、彼らの人生や信仰をその根底から方向づけたことに求められるのであろう。しかし、僧崖はいったいなぜ、そこまでして仏教のために、文字通り、全身全霊を捧げることができたのか、あるいはそうせざるを得なかったのであろうか。

この答えは、これまでに論じたように、おそらく、山地の獠族部落に生まれながら、平地の高度な文明に育まれた漢族の気風や生活様式に憧れ、遂には自らの民族的アイデンティティを放棄し、すべてを投げ捨てて漢族社会に飛び込むという「身分に適わしくない生き方」を僧崖が選択してしまったことに遡って求められるのではないかと考える。当時の益州には、すなわち門閥や階級に基づいて諸制度を骨格とする中世の漢族社会には自らの居場所は求め得ない、という現実の厳しさを思い知らされた僧崖は、最終的に、自己の存在・価値を実現する最後の希望を「仏門」に求めることになった。そして、さまざまな試練を乗り越え、ついに僧崖は、「僧崖」という新しい名前と共に、「仏道」を歩む主体としての「僧侶」という身分を獲得することができた。「僧崖」として生まれ変わった彼にとっての「仏門」は、俗世とは一線を劃する「聖なる空間」という相対的なものではなく、自己の存在、自己の生を許容してくれる唯一の絶対的な場であり、そ

して彼を長年苦しめてきた「身分」という呪縛から解放してくれる「仏道」に生きることだけが、根源的な「喪失感」の克服を可能にするただ一筋の道として、彼の前に伸びていたのであろう。これが僧崖が仏道を志す原点であったと見据えれば、後に彼が指を燃やし、そして焼身まで遂げてしまうという展開は、むしろ自然かつ不可避な成り行きのようにさえ思えてくるのである。

そして僧崖が抱いていたであろうこの根源的な「喪失感」こそが、亡名の心の底に深く響き、強い共感を呼び起こしたものの正体だったと考える。思い起こせば、名族である南陽宗氏から頭角を現し始め、意気揚々としていた青年が、「岱山・磐石のように確固たる」ものと信じ込んでいた南朝の梁王国が「京都喪乱」を契機に衰退の一途を辿っていく運命を目の当たりにした時、どうしようもない無力感に捉われたことであろう。その痛ましい現実から「世相の無常、浮生の虚偽」を悟り、それまでの地位、権力、名声を悉く投げ棄て、長江を遡って遙々益州に赴き仏門に身を置くことになった。仏門に入った青年は、二度と本名を告げることはなく、最後まで「亡名」という、いささか奇妙な法名を自称し続けたのである。僧崖の場合と同様に、亡名もまた、その出身母体である「士族」に背を向け、士としての身分やそれに伴う特権と義務、更には士に適わしい生き方をすべて放棄した。この過去の一切と決別して全く新たな人生を生きるという意志が「亡名」という自称に籠められているのであろう。そして彼が士の身分を棄て去ってから数年も経たずして、彼が生まれ育った故郷の江陵も、益州に続いて北朝政権に占領されることなり、彼は「名」に続いて、「国」までも亡くしたのである。この決して癒されることがなく、またおそらくは語ることも許されなかったであろう「喪失感」が、亡名と僧崖とを結びつける深い絆を形成したのではないだろうか。更に彼らと同様に、南北朝時代の末という激動の時代を生き、それぞれの深い「喪失感」・「無常感」を胸中に秘めながら、一筋の希望と救済を求めて「仏門」に入り、その「聖なる空間」において束の間の休息を取り、人生をリセットするきっかけを得て生きる勇気を取り戻し、再び未知の世界へ向かって自他ともに救済される道を切り拓こうとした者は、ほかにもたくさんいたと考えるのである。

【註】

- (1) 『統高僧伝』のテキストは、大藏経の種類だけに様々なバリエーションがあることはこのほど広く知られている事実である。これだけ種々のテキストを生み出すこととなったのは、同書が現行本の形態に至るまでに数段階の増補・編纂が行われていたという複雑な成立過程に原因があると従来指摘されてきたと通りである。

現存諸本は、書物の形態・テキストの系譜および流布した地域などに基づいて、大きくは中国・朝鮮刊本大藏経系統本と日本古写経系統本とに分けられる。このうち、刊本大藏経系統本は更に、開宝蔵とその覆刻にあたる高麗蔵（初雕・再雕）や金蔵、契丹蔵、そして江南諸地域（福州・湖州・蘇州・杭州）で雕造された諸蔵という三種類に分けられる。日本古写経本、開宝蔵系統本、契丹蔵本『統高僧伝』はいずれも三十巻からなるものであるが、宋代の福州版や湖州版（思溪蔵）を主とする江南諸蔵所収のテキストはいずれも三十一巻本である。現在、開宝蔵系統本の高麗再雕蔵本を底本として成立した『大正新脩大藏経』（第51冊）所収の『統高僧伝』テキストが最も広く使用されている。

刊本大藏経本『統高僧伝』の系譜に関する近年の研究として、伊吹敦 [1989]（「『統高僧伝』の増広に関する研究」、『東洋の思想と宗教』第7号、58-74頁）、または池麗梅 [2013A]（「『統高僧伝』研究序説—刊本大藏経本を中心に」、『鶴見大学仏教文化研究所紀要』第18号、203-258頁）、池麗梅 [2013B]（「興聖寺本『統高僧伝』—刊本大藏経本と日本古写経本との交差—」、2013年8月31日から9月1日まで、日本島根県松江市で開催される日本印度学仏教学会第64回学術大会で発表予定）が挙げられる。

なお、日本古写経系統本『統高僧伝』に関する研究は、緒方香州氏によってまとめられた「『統高僧伝』興聖寺本について：基礎資料対照表」（①「『統高僧伝』資料対照表」、②「『法苑珠林』『統高僧伝』対照表」、③「興聖寺本収録人名一覧」）(http://iriz.hanazono.ac.jp/frame/k_room_f2b.html) が便利である。このほか、藤善真澄 [1979]（「『統高僧伝』玄奘伝の成立—新発見の興聖寺本をめぐる—」、『鷹陵史学』第5号、65~90頁）、伊吹敦 [1989]（「『統高僧伝』の増広に関する研究」、『東洋の思想と宗教』第7号、58~74頁）、伊吹敦 [2004]（「『統高僧伝』」に見る達摩系習禪者の諸相—道宣の認識の変化が意味するもの—」、『東洋学論叢』第58集、106~136頁）はいずれも同研究における先駆的な研究論文である。近年の動きとしては、藤善真澄 [2002]（『道宣伝の研究』、京都大学学術出版会）、SAITO Tatsuya 斉藤達也。2012（“Features of the Kongo-ji version of the Further Biographies of Eminent Monks 統高僧伝: With a focus on the biography of Xuanzang 玄奘 in the fourth fascicle”. 国際仏教学大学院大学紀要, Vol. 16, 69-104）や同氏 [2013]（「金剛寺本『統高僧伝』の特徴（2）—巻八淨影寺慧遠伝を中心に—」、2013年1月16日、国際仏教学大学院大学仏教学特殊研究における発表資料）が特に注目される。筆者もまた、池麗梅 [2013B] に続き、石山寺一切経本巻八、法隆寺一切経本巻六に関する論考をそれぞれ2013年度内に公表する予定である。

- (2) 『統高僧伝』（巻1）に、「始岷梁之初運、終唐貞觀十有九年、一百四十四載。包括岳瀆、歷訪華夷、正伝三百四十人、附見一百六十人。」（大正蔵第50冊、425頁下段第21~24行）とある。その中に見える「正伝三百四十人」とは高麗再彫本に拠る数字だが、宋福州版以降ではいずれも「正伝三百三十一人」となっている。ところが、すでに諸先行研究も指摘したように、同書が収録する伝記の実数は、著者本人が序文で告知した総数よりかなり増えており、また、著作が完成したとされる645年以後の記事も存在し、あまつさえ道宣死後のできごとにも言及されているのである。もし正伝の収録者数だけに注目すれば、日本古写経本は385人で最も少ないことから、成立年代が最も古いと考えられている。一方、刊本大藏経本は、初期の開宝蔵系統本（高麗初雕蔵本）にはおよそ395人で、後期の開宝蔵系統本（高麗再雕蔵本・大正蔵本）になると合計19人分の正伝が増補され、全体の収録正伝数は最終的には414人分に達している。後に、福州版および思溪版をはじめとする宋版本になると、後期開宝蔵系統本より全体の収録正伝数は更に72人分が増え、結果的には486人分にも達している。詳細は池麗梅 [2013A] に参照。
- (3) 『統高僧伝』の十科分類を全部取り上げれば、「訳経篇」（巻1~4）、「義解篇」（巻5~15）、「習禪篇」（巻16~20）、「明律篇」（巻21~22）、「護法篇」（巻23~24）、「感通篇」（巻25~26）、「遺身篇」（巻27）、「誦誦篇」（巻28）、「興福篇」（巻29）、

- 「雑科声徳篇」（巻20）となる。
- (4) 『統高僧伝』の十科分類は基本的、慧皎『高僧伝』の分類をおおむね受け継ぐものであるが、ただ、数か所においてサブタイトルの変更も見られている。「遺身篇」はそのうちのひとつである。もともと『高僧伝』では「亡身」と「遺身」とが混用されたが、『統高僧伝』では、一旦「遺命篇」（日本古写経本）を経て最終的に「遺身篇」（諸刊本）に定着するようになる。「遺命篇」から「遺身篇」への変更を最初に着目したのは国際仏教学大学院大学の落合俊典教授であり、「以前、この変更について落合教授に質問された際には答えられなかった。本稿を執筆するにあたり、六朝時代の捨身行と神不滅論との関連性を検討する岡本天晴 [1974]（「六朝における捨身の一側面」、『印度学仏教学研究』44号、330-336頁）から啓発を受けて、『高僧伝』および『統高僧伝』に共通して見られる身体論の根底には「身体神不滅」あるいは「身体命不滅」の思想が流れていることに気づき始めた。詳細は、池麗梅 [2013]「宗教実践としての「焼身」は戒律に違反するのか—『統高僧伝』『僧崖伝』の成立から窺える中国における仏教受容の一断面—」（2013年8月21日～22日、杭州で開催される国際学会“Vinaya Texts and Transmission History, New Perspectives and New Methods戒律の文献と伝播 歴史、新視野と新方法”）を参照。
- (5) 日本古写経本と高麗初彫蔵本『統高僧伝』の「遺身篇」は、「僧崖」・「普円」・「普濟」・「普安」・「大志」・「知命」・「玄覽」・「法曠」・「会通」・「道休」という十人の正伝からなるものだったが、それが福州版以降になると、「僧崖伝」の前に「法凝伝」が加えられ、最後の「道休伝」の直前に「紹闡梨伝」が新たに追加されたため、正伝の総数は十二となり、もともとは一番目であった「僧崖伝」は「法凝伝」に次ぐ二番目に現れることになったのである。
- (6) 僧崖の生没年については後に詳しく論じる予定である。
- (7) 例えば、丸山宏 [1986]（「仏教受容に関する接触的考察—六朝隋唐期の四川をテーマとして—」、野口鉄郎（編）『中国史における乱の構図』、雄山閣出版、65-95頁）では、「[仏教と]非漢民族との接触について断片的史料をもとに考察を加え、六朝から唐にかけて四川において、多様な形で非漢民族と交渉した僧侶の存在を示す」として取りあげられた一例が「僧崖伝」である。より本格的な僧崖研究は、中国仏教焼身史の分野における屈指の研究者James A. Benn氏の着手を待たねばならなかった。同氏は、2007年のモノグラフBurning for the Buddha: Self-immolation in Chinese Buddhism (Honolulu: University of Hawai'i Press)の刊行に先立って、2006年には“Written in flames: Self-immolation in Sixth-century Sichuan”(T'oung Pao, 92(4-5), pp. 410-465)という論文を公表し、その中で、綿密な考証と重要な問題提起を通して僧崖伝に関する研究方法の基盤をほぼ固めた。
- (8) 池麗梅「僧崖伝の変遷」（未発表論文）。
- (9) 藍谷沙門慧詳（or慧祥）撰『弘贊法華伝』（十巻）は、東晋の時代から唐に至るまでの法華経の流伝について、「凶像」・「翻訳」・「講解」・「修観」・「遺身」・「誦持」・「転読」・「書写」という八項目によって記したものである。その中で成立の最も遅い記事は、唐の神龍二年（706）の出来事に関するものであるため、同書はそれ以降の成立であろうと推定されている。同書の著者慧詳（or慧祥）については、小笠原宣秀 [1936]（「藍谷沙門慧詳に就いて」、『竜谷学報』315号、25-44頁）、伊吹敦 [1987]（「唐僧慧祥に就いて」、『早稲田大学大学院文学研究科紀要（別冊：哲学・史学編）』第14号、33-45頁）などの論文が公表されている。『弘贊法華伝』そのものの内容、特に「講解」・「誦持」・「転読」・「書写」の四項目六巻分所収の138人の僧俗の感応事跡に注目した研究として、周語彤 [2009]（「『弘贊法華伝』持経感応研究」（台湾・国立雲林科技大学漢学資料整理研究所修士論文）が挙げられる。
- 周語彤 [2009] は、『弘贊法華伝』や『古清凉伝』等から窺える慧詳（or慧祥）の真面目で慎重な性格や撰述態度について以下の三点を指摘している（14～15頁）。(1)「『弘贊法華伝』とそれが典拠とした資料の内容と比較してわかるように、一部の内容に記述順番の調整や大幅な省略もあるものの、両者はおおむね一致している。このような資料の取り扱い方が、まさに慧祥の真面目な性格を現している。」（14頁、日本語訳は筆者）。(2) 慎重な生活態度。(3) とりわけ感応物語を重視する取材態度は、彼が最も尊敬する道宣から多大な影響を受けた結果によるものと考えられている。（『弘贊法華伝』には74箇条の感応物語が収

録されているが、そのうちの三分の一弱に当たる22箇条は『統高僧伝』から取材したものであるという。(23頁)

- 更に、主として様々な既存資料から題材を集めて成立した『弘贊法華伝』の編集方法として、周語形 [2009] (24~34頁) は以下の三つの類型があることを指摘している。(1) 『法華経』の誦持を薦めるために、原典の内容を一部意図的に省略するか記述の順番を調整する場合がある。(2) 同一の人物や出来事をめぐり複数の資料に散在する記述を融合して一つに取りまとめる場合がある。(3) 「『弘贊法華伝』の編集方式における第三の類型とは、たとえば既存の資料を繰り返す場合であっても、その資料よりも信憑性の高い事実が判明しているならば、これに基づいて重点を変えて記述するか、あるいは自らが見聞きしたことを新たに加えて編集するか」(33頁) の場合もある。
- (10) 亡名とその「僧崖菩薩伝」については、後に詳述する予定である。
- (11) 『統高僧伝』巻27所収「僧崖伝」の本文は「具如沙門亡名集、及費長房『三宝録』、并『益部集異記』」で締めくくられている。これに基づいて、道宣が僧崖伝を取りまとめるに際して、主として亡名撰「僧崖菩薩伝」、費長房『歴代三宝紀』、『益部集異記』という三つの文献を参照していたことが判明している。その中に見える『益部集異記』とは、現存状況が確認できるところか、『統高僧伝』「僧崖伝」とこれを出典とする文献以外はその書名すら見出せず、南北時代や隋唐代の四川地域で、その地方固有の逸話や物語を独自にまとめて編集され、当地方を中心に流通していたであろうと考えられる。詳細は池麗梅「僧崖伝の変遷」(未発表論文)で論じられている。
- (12) 長安・洛陽・建康(建康)などの政治・文化中心や、五台山・嵩山・泰山などの宗教シンボルとされる名山を除けば、仏教の地域的・地方的展開という観点からの中世仏教史研究はそれほど多くはない。巴蜀地方(現在の四川省・重慶直轄市)の仏教に限定して言えば、小笠原宣秀(「蜀地仏教の黎明」、『仏教研究』第7巻第4号)、石田德行 [1972] (「劉宋時代の巴蜀仏教」、『仏教史学』第16巻第1号、46-68頁)、諏訪義純 [1970] (「梁武帝の蜀地経略と仏教—益州刺史の任免を中心として—」、『大谷史学』第12号。後に同氏 [1997] 『中国南朝仏教史研究』(大東出版社)に収録)、石田德行 [1976] (「六世紀後半の巴蜀と仏教」、『東方宗教』第48号、30-55頁)、丸山宏 [1986] (前掲)、藤井清 [1953] (「唐代蜀地方に於ける庶民と仏教」、『仏教史学』第3巻第4号、13-26頁)があるほか、大内文雄 [2013] (「六~七世紀における四川仏教の動向—益州と綿州、及び震響寺—」、『南北朝隋唐期仏教史研究』(京都:法蔵館)の「第二篇 中国中世仏教の地方的展開」の第五章として所収、324-352頁)が最新の成果である。
- (13) 石田德行 [1972]、61頁。なお、石田氏が参照した同課題の諸先行研究は、石田德行 [1972]、64頁、注(12)に詳しい。
- (14) 道教信仰と政治集団との結びつきに関する所見は、石田德行 [1972] (56頁)に基づいてまとめられたものである。詳細は、同論文および、57頁注(3)で取り上げられた先行研究を参照。
- (15) 『高僧伝』巻5「法和伝」(T50, no. 2059, 354a18-29)。
- (16) 慧持の入蜀、玄高集団の曇弘、玄暢、僧隠らの教化活動について、石田德行 [1972] (52-55頁)に詳しい。
- (17) 『高僧伝』巻6「慧持伝」(T50, no. 2059, 361b14-362a10)。
- (18) 曇弘の事跡、特に玄高との往来や岷蜀の弘道については、『高僧伝』巻11「玄高伝」に、「[玄]高乃杖策西秦、隱居麦積山、山学百余人、崇其義訓、稟其禪道。時有長安沙門釈曇弘、秦地高僧、隱在此山、与高相会、以同業友善。……昔長安曇弘法師、遷流岷蜀、道洽成都。河南王藉其高名、遣使迎接。弘既聞高被擯、誓欲申其清白、乃不顾栈道之難、冒險從命。既達河南、賓主儀畢、便謂王曰、既深鑑遠識、何以信讒棄賢。貧道所以不遠数千里、正欲獻此一白。王及太子赧然悔悔、即遣使詣高、卑辞遜謝、請高還邑。」(T50, 397a24-b23)と見える。
- (19) 『高僧伝』巻8「玄暢伝」(T50, 377a3-c7)。
- (20) 『高僧伝』巻11「僧隠伝」(T50, 401b19-c4)。
- (21) 『高僧伝』巻11「法期伝」(T50, 399a24-b4)。
- (22) 『高僧伝』巻11「法琳伝」(T50, 402a19-b1)。

- (23) 石田德行 [1972]、48頁。
- (24) 石田德行 [1972]、54頁。
- (25) 『晋書』卷一百、列伝第七十「譙縱伝」(2636～2369頁)。更に、『晋書』卷一百十八、載記第十八「姚興下」に、「時王師伐譙縱、大敗之、縱遣使乞師于興。興遣平西姚賞、南梁州刺史王敏率眾二万救之、王師引還。縱遣使拜師、仍貢其方物。興遣其兼司徒章華持節策、拜縱為大都督、相國、蜀王、加九錫、備物典策一如魏晋故事、承制封拜悉如王者之儀。」(2992頁)とある。
- (26) 『宋書』卷二、「本紀」第二、「武帝劉裕」(中)に、「[東晋義熙八年(412)十一月]以西陽太守朱齡石為益州刺史、率眾伐蜀。……[同九年(413)]七月、朱齡石平蜀、斬偽蜀王譙縱、伝首京師。」(29～31頁)とある。『南史』卷一、「宋本紀」上第一、「武帝劉裕」にも、「[東晋義熙八年(412)]十一月、帝(劉裕)至江陵、分荊州十郡為湘州、帝仍進督焉。以西陽太守朱齡石為益州刺史、使伐蜀。……[同九年(413)]七月、朱齡石平蜀、斬譙縱、伝首建鄴。」(13～14頁)とある。
- (27) 『梁書』卷五十六、列伝第五十、「侯景伝」(833～864頁)。侯景の乱については、吉川忠夫 [1974] (『侯景の乱始末記—南朝貴族社会の命運』、中公新書) や、Scott Pearce [2000] (“Who, and What, was Hou Jing?”, *Early Medieval China* 6: 49-73) が参照できる。
- (28) 『梁書』卷三、本紀第三「武帝蕭衍下」、「太清二年(548)」条に、「[八月]戊戌、侯景拳兵反、擅攻馬頭、木柵、荊山等戍」(94頁)とあり、更に「太清三年(549)」条に、「[三月]丁卯、賊攻陷宮城、縦兵大掠。己巳、賊矯詔遣石城公大款解外援軍。庚午、侯景自為都督中外諸軍事、大丞相、錄尚書。辛未、援軍各退散。……五月丙辰、高祖崩于浄居殿、時年八十六。辛巳、遷大行皇帝梓宮于太極前殿。冬十一月、追尊為武皇帝、廟曰高祖。乙卯、葬于脩陵。」(95頁)と見える。
- (29) 『梁書』卷四、本紀第四「簡文帝綱」。
- (30) 『梁書』卷五十六、列伝第五十「侯景伝」に、「景迎予章王棟即皇帝位、升太極前殿、大赦天下、改元為天正元年。」(857頁)とある。
- (31) 『梁書』卷五十六、列伝第五十「侯景伝」に、「景又矯蕭棟詔、禪位於己。……景還升太極前殿、大赦、改元為太始元年。封蕭棟為淮陰王、幽于監省。偽有司奏改「警蹕」為「永蹕」、避景名也。改梁律為漢律、改左民尚書為殿中尚書、五兵尚書為七兵尚書、直殿帥為直寢。」(859頁)とある。
- (32) 『梁書』卷五、本紀第五「元帝釋」。
- (33) 『梁書』卷五十五、列伝第四十九「武陵王紀」。
- (34) 『梁書』卷五、本紀第五「元帝釋」。
- (35) 『北史』卷九十三、列伝第八十一「僭偽附庸・後梁蕭氏」。
- (36) 『梁書』卷五十五、列伝第四十九「武陵王紀」に、「及太清中、侯景乱、紀不赴援。高祖崩後、紀乃僭号於蜀。改年曰天正。立子朶照為皇太子、朶正為西陽王、朶滿竟陵王、朶普南譙王、朶肅宜都王。……太清五年(553)夏四月、紀帥軍東下至巴郡、以討侯景為名、將圍荊陝。聞西魏侵蜀、遣其將南梁州刺史譙淹迴軍赴援。五月日、西魏將尉遲迴帥眾逼涪水、潼州刺史楊乾運以城降之、迴分軍扼守、即趨成都。丁丑、紀次于西陵、舳舻翳川、旌甲曜日、軍容甚盛。世祖命護軍將軍陸法和於硤口夾岸築二壘、鎮江以斷之。……六月、紀築連城、攻絕鉄鎖。……[丙戌、]巴東民符昇、徐子初等斬紀硤口城主公孫兒、降于眾軍。王琳、宋籛、任約、謝答仁等因進攻侯叡、陷其三壘、於是兩岸十余城遂俱降。將軍樊猛獲紀及其第三子朶滿、俱殺之於硤口、時年四十六。有司奏請絕其属籍、世祖許之、賜姓饗養氏。」(826～828頁)とある。
- (37) 『北史』卷九、「周本紀上」第九「太祖文帝宇文泰本紀」に、「[廢帝二年(554)]三月、帝遣大將軍、魏安公尉遲迴帥師伐梁武陵王蕭紀於蜀。……八月、尉遲迴剋成都、劍南平。」(328頁)とある。更に、『周書』卷二十一、列伝第十三「尉遲迴伝」に、「[蕭]搆与[蕭]紀子宜都王肅、及其文武官属、詣軍門請見、迴以礼接之。其吏人等、各令復業。唯取僮隸及儲積以賞將士。号令嚴肅、軍無私焉。」(350頁)とある。
- (38) 大内文雄 [2013] では、「成都が陥落した時、多数の文武官と共に、僧侶も拘束されたことを、これによって知ることができる。但し、後に于謹によって落とされた荊州江陵の場合と異なり、この時は文武官僧尼が根こそぎに近く関中に送致されることもなく、僅かに僅

- 隸・財宝が將兵に賞賜されただけで、役人等はそれぞれの持ち場に復帰することを許され、捉えられた僧侶も、法建伝によれば、間もなく釈放された。」(329～330頁)と述べられている。
- (39) 尉遲迥の益州刺史在任中(553～554年)の益州仏教については、石田徳行[1976](41～42頁)に詳しい。
- (40) 『周書』巻二十一、列伝第十三「尉遲迥伝」に、「詔迥為大都督、益潼等十八州諸軍事、益州刺史。以平蜀功、封一子為公。自劍閣以南、得承制封拜及黜陟。迥乃明賞罰、布恩威、綏輯新邦、經略未附、夷夏懷而歸之。迥性至孝、色養不怠。身雖在外、所得四時甘脆、必先薦奉、然後敢嘗。大長公主年高多病、迥往在京師、每退朝參候起居、憂悴形於容色。大長公主每為之和顏進食、以寧迥心。太祖知其至性、徵迥入朝、以慰其母意。遣大鴻臚郊勞、仍賜迴袞冕之服。蜀人思之、立碑頌德。孝閔踐阼、進位柱國大將軍。又以迥有平蜀之功、同霍去病冠軍之義、封寧蜀公。進蜀公、爵邑萬戶。」(350～351頁)とある。
- (41) 宇文貴の益州刺史在任中のことは石田徳行[1976](42～43頁)で論じられている。同職における宇文貴の在任期間については、石田氏は554年から557年までとするが(42頁、53頁注(6))、しかし、安城公宇文憲が559年に「益州總管・益寧巴瀘等二十四州諸軍事・益州刺史」に任じられるまで、宇文貴が益州刺史として在任していたと考えられるため、在任期間は554年から559年までとすべきであろう。
- (42) 『北史』巻六十、列伝第四十八「宇文貴伝」に、「廢帝三年(554)、詔貴代尉遲迥鎮蜀。時隆州人開府李光易反於塩亭、攻圍隆州；而隆州人李拓亦聚眾反、開府張道忠之。貴乃命開府叱奴興救隆州、又令開府成重擊拓及道降之、並送京師。除益州刺史、就拜小司徒。先是蜀人多劫盜、貴乃召任俠傑健者署為游軍二十四部、令其督捕、由是頗息。周孝閔帝踐阼(557)、進位柱國、拜御正中大夫。武成初(五五九年三月)、与賀蘭祥討吐谷渾。(九月)軍還、進封許國公、邑萬戶、旧爵回封一子。遷大司空、行小冢宰、歴大司徒、遷太保。」(2139頁)とある。
- (43) 宇文憲の益州總管(兼益州刺史)在任中のことは石田徳行[1976](43～45頁)で論じられている。同職の任命時期における『周書』と「神道碑」との喰い違いは前掲の通りである。解任の時期について、石田氏は、塚本善隆「北周の廢仏」の説に従って保定元年(561)としている。しかし、後述のように、次期の益州總管に宇文招が任命されたのは保定二年(562)十一月であるとは判明しているため、宇文憲はそれまでに同職に在任していたとすべきであろう。
- (44) 庾信「周上柱國齊王憲神道碑」(劉殿爵等(編)[2000]『魏晉南北朝古籍逐字索引叢刊・集部第六種』庾信集逐字索引(香港:中文大学出版社)所収の、『四部叢刊』本『庾子山集』を底本とするテキスト。134～136頁)には、「武成二年(560)、授使持節、大將軍、都督益壽寧等二十四州諸軍事、益州刺史、改封齊國公、食邑萬戶。」(134頁)とあるが、『周書』巻四、帝紀第四「明帝育本紀」の「武成元年」条には、「[八月]壬子、以大將軍、安城公憲為益州總管。……[九月辛未]安城公憲為齊國公。」(58頁)とある。益州總管の任命は、武成元年なのか二年なのかが決めかねるが、本稿では一応『周書』の「武成元年」説に従う。なお、『周書』巻十二、列伝第四「齊煬王憲伝」には、「世宗即位、授大將軍。武成初、除益州總管、益寧巴瀘等二十四州諸軍事、益州刺史、進封齊國公、邑萬戶。初、平蜀之後、太祖以其形勝之地、不欲使宿將居之。諸子之中、欲有推挾。徧問高祖已下、誰能此行。並未及對、而憲先請。太祖曰:「刺史當撫眾治民、非爾所及。以年授者、當歸爾兒。」憲曰:「才用有殊、不聞大小。試而無効、甘受面欺。」太祖大悅、以憲年尚幼、未之遣也。世宗追遵先旨、故有此授。憲時年十六、善於撫綏、留心政術、辭訟輒決、聽受不疲。蜀人懷之、共立碑頌德。尋進位柱國。」(187～188頁)とある。
- (45) 『周書』巻十二、列伝第四「齊煬王憲伝」には、「保定中、徵還京、拜雍州牧。及晉公護東伐、以尉遲迥為先鋒、開洛陽。憲与達奚武、王雄等軍於邕山。自余諸軍、各分守險要。齊兵數萬、奄出軍後、諸軍恆駭、並各退散。唯憲与王雄、達奚武率眾拒之。而雄為齊人所斃、三軍震懼。憲親自督勵、眾心乃安。時晉公護執政、雅相親愛、賞罰之際、皆得預焉。天和三年(568)、以憲為大司馬、治小冢宰、雍州牧如故。」(188頁)とある。
- (46) 『周書』巻十三、列伝第五「趙僖王招伝」。また、『周書』巻五、帝紀第五「武帝邕」(上)、「保定二年(562)」条に、「十一月丁卯、以大將軍衛國公直、大將軍趙國公招並

- 為柱国。又以招為益州總管。」(67頁)とある。宇文招の益州總管在任中のことは石田德行 [1976] (45~46頁) で論じられている。同職の在任時期について、保定元年(561)から天和六年(571)までという石田氏の説は、俄かに同意できない。そもそも『周書』ではその任命時期について明確に保定二年(562)の十一月と書かれており、また、後述するように、宇文儉が次期益州總管に決まったのは天和五年の七月であるため、宇文招の益州總管の解任も同時期と考えられるため、同職における在任期間は保定二年(562)から天和五年(570)までとすべきであろう。
- (47) 『周書』卷十三、列伝第五「譙孝王儉伝」。また、『周書』卷五、帝紀第五「武帝邕」(上)、「天和五年(570)」条に、「[七月]辛巳、以柱国、譙国公儉為益州總管。」(77頁)とある。なお、『周書』卷六、帝紀第六「武帝邕」(下)、「建德四年(575)」条に、「[閏十月]以柱国齐王憲、蜀国公尉遲迥為上柱国、柱国代王達為益州總管。」(93~94頁)とある。
- (48) 石田德行 [1976]、48頁。同論文では、隋代の蜀王楊秀が益州總管として在任中の益州仏教の復興についても論じられている(48~52頁)。
- (49) 陳垣 [2005] 「『歴代三宝紀』十五卷」、『中国仏教史籍概論』、上海世紀出版集団、4~10頁、亡名の関連箇所は7~9頁に見える。同書の初版は1955年に遡る。
- (50) 『歴代三宝紀』に関する最新の研究成果として、前掲の大内文雄 [2013] 『南北朝隋唐期仏教史研究』(京都:法蔵館)の「第一篇『歴代三宝紀』の研究—中国中世仏教史における史学史的展開過程—」(3~215頁)が挙げられる。
- (51) 塚本善隆 [1974] 「北周の廢仏」、『塚本善隆著作集第二卷:北朝仏教史研究』(大東出版社、1974年)所収(「北周の廢仏」(463-640頁)では、亡名の関連箇所は496~499頁に集中している)。同論文は、もともと塚本善隆 [1961] 『魏書釈老志の研究』(仏教文化研究所出版部)の「付篇」として最初に出版された同名論文を著作集第二巻に転載したものである。
- (52) 衛元嵩については、後に詳述する。
- (53) 石田德行 [1976]、30-55頁。
- (54) 『歴代三宝紀』卷11に、「右一十二卷、武帝世沙門釈忘名著。名俗姓宗、諱闕始、南陽人。為梁竟陵王友、曾不婚娶、梁敗出家、改名上蜀。齐王入京、請將謁帝。以元非沙門、欲逼令反俗。并遣少保蜀郡公別書勸諭、報書云「六不可」。其後略云、「沙門持戒、心口相應。所列六条、若有一誑、生則蒼天厭之、靈神殛之。死則鉄鉗拔之、融銅灌之。仰戴三光、行年六十、不欺暗室、況乃明世。且鄕国殄喪、宗感衰亡、貧道何人、独堪長久。誠得収迹山中、搢心塵外、支養殘命、敦修慧業、此本志也。寄骸精舍、乞食王城。称力行道、隨緣化物、此次願也。如其不爾、独処丘壑、安能憤憤久住閻浮地乎」。有集十卷、文多清素、語恒勸善、存質去華、見重於世」(T49, 101a18-b3)とある。これと全く同様の内容が、『大唐内典録』巻5にも収録されている。
- (55) 亡名の本名について、『歴代三宝紀』と『統高僧伝』はそれぞれ「諱闕始」、「本名闕始」と記している。「闕始」という漢語は、『論語・為政』の「多聞闕疑、慎言其余、則寡尤。多見闕殆、慎行其余、則寡悔。言寡尤、行寡悔、禄在其中矣。」を出典とするもので、もともとは「危うきを闕く」、すなわち危険な行動を避けるという意味である。このように「闕殆」は人名としては極めて奇妙なものであるが、明確な典拠に由来する言葉であるため、従来の研究では、「諱闕始」や「本名闕始」について、そのまま「本名は闕始」(塚本善隆 [1974]、496頁)、“Wangming’s personal name was Quedai闕始”(Benn[2006]、p. 417)とされている。ただ、すでに『中国仏教史籍概論』に指摘があったように、ここでいう「闕始」とは「言其諱已闕失也」(8頁)、すなわちその名諱がすでに逸失した、というほどの意味に過ぎないのである。
- (56) 例えば、後漢の宗慈・宗資(『後漢書』卷六十七)や、三国時代の宗預(『三国志』卷四十五、蜀書十五)はいずれも南陽安眾の出身である。
- (57) 『梁書』卷四十一、列伝第三十五の「王規・子褒・劉毅・宗慄伝」。→注(62)(63)を参照。
- (58) 『宋書』卷九十三、列伝第五十三「隱逸伝」之「宗炳伝」(2278~2279頁)。
- (59) 『宋書』卷七十六、列伝第三十六「宗慄伝」(1971~1972頁)。

- (60) 『南齊書』卷五十四、列伝第三十五「高逸伝」之「宗測・宗人尚之伝」(940~941頁)。
- (61) 『梁書』卷十九、列伝第十三「宗夬伝」(299~300頁)。
- (62) 『梁書』卷四十一、列伝第三十五「王規・子褒・劉穀・宗懷伝」に、「宗懷、字元懷。八世祖承、晉宜都郡守、属永嘉東徙、子孫因居江陵焉。懷少聰敏好学、昼夜不倦、鄉里号为「童子学士」。普通中、為湘東王府兼記室、転刑獄、仍掌書記。歷臨汝、建成、広晋等令、後又為世祖荊州別駕。及世祖即位、以為尚書郎、封信安侯、邑一千戶。累遷吏部郎中、五兵尚書、吏部尚書。承聖三年、江陵没、与穀俱入于周。」(584頁)とある。
- (63) 『周書』卷四十二、列伝第三十四「宗懷伝」に、「宗懷 字元懷、南陽陽人也。八世祖承、永嘉之乱、討陳敏有功、封柴桑侯侯、除宜都郡守。尋卒官、子孫因居江陵。父高之、梁山陰令。懷少聰敏、好讀書、昼夜不倦。語輒引古事、鄉里呼為小兒学士。梁普通六年、举秀才、以不及二宮元会、例不對策。及梁元帝鎮荊州、謂長史劉之遴曰、「貴鄉多士、為举一有意少年。」之遴以懷応命。即日引見、令兼記室。嘗夕被召宿省、使制「菴川廟碑」、一夜便就、詰朝呈上。梁元帝歎美之。及移鎮江州、以懷為刑獄參軍、兼掌書記。歷臨汝、建成、広晋三県令。……梁元帝重牧荊州、以懷為別駕、江陵令。及帝即位、擢為尚書侍郎。又手詔曰、「昔扶柳開國、止日故人、西鄉胙土、本由賓客。況事涉勲庸、而無爵賞？尚書侍郎宗懷、亟有帷幄之謀、誠深股肱之寄。從我于遺、多歷歲時。可封信安侯、邑一千戶。」累遷吏部郎中、五兵尚書、吏部尚書。初侯景平後、梁元帝議還建康、唯懷勸都洛官、以其鄉里在荊州故也。及江陵平、与王褒等入關。太祖以懷名重南土、甚礼之。孝閔帝踐阼、拜車騎大將軍、儀同三司。世宗即位、又与王褒等在麟趾殿判定群書。数蒙宴賜。保定中卒、年六十四。有集二十卷、行於世。」(759頁)とある。
- (64) 『陳書』卷二十九、列伝第二十三「宗元饒伝」(385頁)。
- (65) 『統高僧伝』卷七「亡名伝」の中で、「宝人銘」は以下のようにほぼ全文引用されている。「宝人銘曰、余十五而尚属文、三十而重勢位。值京都喪乱、冠冕淪没、海内知識、零落殆尽。乃喟然嘆曰、夫以迴天倒日之力、一旦早凋。岱山磐石之固、忽焉燼滅。定知世相無常、浮生虚偽。譬如朝露、其停幾何。大丈夫生当降魔、死当飼虎。如其不爾、修禪足以養志、読経足以自娛。富貴名譽、徒勞人耳。乃棄其簪弁、剃其鬚髮、衣納杖錫、聽講談玄。戰国未寧、安身無地。自厭形骸、甚於桎梏。思絕苦本、莫知其津。大乘經曰、如説行者、乃名是聖、不但口之所言。小乘偈曰、能行説為正、不行何所説、若説不能行、不名為智者。至於顔回好学、勤改前非、季路未修、懼聞後語。功勞智擧、役神傷命。為道日損、何用多知。誓欲枯木其形、死灰其慮、降此患累、以求虚寂。乃作絶学箴文、名息心贊、擬夫周廟。其銘曰、法界有如意宝人焉、九緘其身、銘其膺曰。古之撰心人也、誠之哉、誠之哉、無多慮、無多知。多智多事、不如息意。多慮多失、不如守一。慮多志散、知多心乱。心乱生惱、志散妨道。勿謂何傷、其苦悠長。勿言何畏、其禍鼎沸。滴水不停、四海將盈。纖塵不扞、五岳將成。防末在本、雖小不輕。関爾七竅、閉爾六情。莫視於色、莫聽於声。聞声者聾、見色者盲。一文一芸、空中小蚬。一技一能、日下孤灯。英賢才芸、是為愚弊。捨棄浮樸、耽溺淫靡。識馬易奔、心猿難制。神既勞役、形必損斃。邪經終迷、修塗永恆。莫貴才能、是曰惜惜。汚拙羨巧、其德不弘。名厚行薄、其高速崩。隆舒汚卷、其用不恒。内懷憍伐、外致怨憎。或談於口、或書於手。邀人令譽、亦孔之醜。凡謂之吉、聖以之咎。賞悅暫時、悲憂長久。畏影畏迹、逾走逾劇。端坐樹陰、迹滅影沈。厭生患老、随思随造。心想若滅、生死長絶。不死不生、無相無名。一道虚寂、万物齐平。何勝何劣、何重何輕。何賤何辱、何貴何榮。澄天愧淨、曠日懸明。安夫岱嶺、固彼金城。敬詒賢哲、斯道利貞。」(T50, 481c25- 482b6)とある。「宝人銘」は後に『法苑珠林』卷48「亡名伝」(T53, no. 2122, 653a22-c2)、または『景德伝灯録』卷30(「僧亡名息心銘」)に収録されている。日本語現代語訳付の研究論文として、小野勝年 [1982] (「宸翰雑集所収「宝人銘」等釈義」、『南都仏教』第48号、98~112頁)が挙げられる。
- (66) 『梁書』卷五、本紀「元帝紀」に、「世祖孝元皇帝諱繹、字世誠、小字七符、高祖第七子也。天監七年八月丁巳生。十三年、封湘東郡王、邑二千戶。初為寧遠將軍、会稽太守、入為侍中、宣威將軍、丹陽尹。普通七年、出為使持節、都督荊湘鄧益寧南梁六州諸軍事、西中郎將、荊州刺史。中大通四年、進号平西將軍。大同元年、進号安西將軍。三年、進号鎮西將軍。五年、入為安右將軍、護軍將軍、領石頭戍軍事。六年、出為使持節、都督江州諸軍事、鎮南將軍、江州刺史。太清元年、徙為使持節、都督荊雍湘司鄧寧梁南北秦九州諸軍事、鎮西

- 將軍、荊州刺史。」(113頁)とある(下線は筆者)。
- (67) 注(62)を参照。
- (68) 「夏州三藏」については、後に詳述する予定である。
- (69) 『統高僧伝』『亡名伝』に「後齊王統部、伏敬日增、任滿還雍、遂勒歸謁。帝勞遣既深、処為夏州三藏。朝省以恩文翰可觀、元非玄侶、而冥德沒世、將徵拔之。測其器宇、有經國之量、朝省總議、或以威恩加之、或以情異軫之。然名雅亮卓然、曾無易節。天和二年五月、大冢宰宇文護遺書曰、言念欽屬、未叙企積、道体休予、無虧慮耶。蓋能仁処世、志存匡救、非先輪迴、独尚茲善。既道重生知、才高七步、豈虛縑染、沈流當塗。但靈廓妙理、三業同臻。冀思莫二、皂白非惑耳。怖解偏執、讚我時朝。匪惟真俗俱抽、亦是彼我一貫。故令往白、念報雅懷。名答云、辱告深具懷抱、寒暑異域、苦樂殊心。輒略常談、且陳事實。貧道稟質醜陋、恒嬰疾惱、因偏成恭。惟道是務、不曾棲息、五十二年、自捨俗緣、十有五載。万人歸國、皆停郡邑。羸病一僧、独流荒裔。無罪可罰、無能可使。百慮九思、是所未喻。文多不載。又列六不可、十嘆息。援拋事叙、繪貫始終。」(T50, 481b22-c12)
- (70) 亡名の生年及び出家した年代を特定したのは、Benn[2006] (p. 420, note 41) が最初である。
- (71) 漢代孔融「与曹操論盛孝章書」に見える「海内知識、零落殆尽」に出典を求められる。
- (72) 諏訪義純 [1970] に詳しい。
- (73) 「孝愛寺」については、後述する予定である。
- (74) Benn[2006], pp. 418-419.
- (75) 『統高僧伝』巻六「梁蜀郡涪州寺釈慧韶伝」には、その臨終について「坐于童淵寺摩訶堂中、奄然而卒。春秋五十有四、即天監七年(508)七月三日也。」とある。しかし、慧韶が蜀地に入ったのは、大同三年(537)に益州刺史に任命された蕭紀の要請によるものであり、実際に益州童淵寺で宝象(512~561年)らに教えていたと、『統高僧伝』そのものが伝えられているため、天監七年(508)の入滅ならばつじつまが合わなくなる。『統高僧伝』「慧韶伝」に見える「天監七年」とは、「大同七年」(541)の誤りではなからうか。大内文雄 [2013]、350頁注(18)にも同様の説が見られる。
- (76) 『梁書』巻三、本紀第三「武帝蕭衍下」「大同三年」に、「[閏月甲子]、武陵王紀為安西將軍、益州刺史。」(82頁)とある。
- (77) 『梁書』巻五十六、列伝第五十「侯景・王偉伝」に、「時景屯於皖口、京師虛弱、等將襲之。建安侯賁知其謀、以告景、景遣取会理与其弟祈陽侯通理、柳敬礼、成欽等、並書之。[大宝元年]十二月、景矯詔封賁為竟陵王、賞發南康之謀也。」(856頁)とある。
- (78) 『梁書』巻五十五、列伝第四十九「武陵王紀伝」に、「及太清中、侯景亂、紀不赴援。高祖崩後、紀乃僭号於蜀。改年曰天正。立子円照為皇太子、円正為西陽王、円滿竟陵王、円普南譙王、円肅宜都王。」(826頁)とある。
- (79) 『梁書』巻五十六、列伝第五十「侯景・王偉伝」に、「[侯]景迎予章王棟即皇帝位、升太極前殿、大赦天下、改元为天正元年。」(857頁)とある。
- (80) 『梁書』巻五、本紀第五「元帝紀」に、「大宝元年、世祖(蕭繹)猶称太清四年。」(114頁)とある。
- (81) 三公に次ぐ官職である三孤(三少とも言う)の一つ。ほかに「少師」と「少伝」がある。
- (82) 「太保」は、「太師」、「太伝」と並んで「三公」とも呼ばれる。尉遲迥が太保の官職に上った時期は、『周書』巻五、帝紀第五「武帝邕」(上)、「天和三年(568)」(75頁)条の記載(「四月辛巳、以太保、鄭国公達奚武為太傅、大司馬、蜀国公尉遲迥為太保、柱国、齊国公憲為大司馬。»)によれば、天和三年(568)の四月であったとわかる。更に、『周書』巻五、帝紀第五「武帝邕」(上)、「保定二年(562)」条に見える「六月己亥、以柱国蜀国公尉遲迥為大司馬」(67頁)という記事と考え合わせれば、尉遲迥は保定二年(562)から天和三年(568)にかけては「大司馬」であったが、天和三年(568)六月、太保達奚武が太傅に昇任したため、太保のポストに尉遲迥が当てられたことがわかる。したがって、尉遲迥が三公の一つに当たる「太保」に昇任するまでは、その下位の従一品に当たる「三孤」(少師・少伝・少保)を歴任したことはなかったと考えられる。
- (83) 西魏・北周時代における「三藏」または「州三藏」という僧官制度について、Jinhu Chen. 2001. "Holy Alliance: The Court-Appointed 'Monks of Great Virtue' and Their Religious and Political Role under the Sui Dynasty (581-617)." Tang yanjiu (Journal of Tang Studies) 7: 19-38.) に詳しく、

- 亡名を含む数名の地方三藏にも言及している (p. 33, note 35)。なお「益州僧主」を含めて南北朝時代の僧官については、山崎宏『支那中世仏教の展開』(清水書店、1942年) 第二部第一章「南北朝時代に於ける僧官の検討」(473～516頁) が詳しい。
- (84) 『統高僧伝』「亡名伝」に、「天和二年五月、大冢宰宇文護遺書曰、「言念欽属、未叙企積、道体休予、無虧慮耶。蓋能仁处世、志存匡救、非先輪迴、独尚兹善。既道业生知、才高七步、豈虚繙染、沈流当塗。但靈廓妙理、三業同臻。冀息莫二、皂白非惑耳。怖解偏執、讚我時朝。匪惟真俗俱抽、亦是彼我一貫。故令往白、念報雅懷。」」(T50, 481b27-c5)とある。
- (85) 『統高僧伝』「亡名伝」に、「[宇文]護得書、体其難拔、乃与書還云、「法師秉心弥固、栖遊世表。玄圭啟運、不屈伯夷之節。蒼精得曆、豈捐嘉遁之志。今遣往迎。」名達咸陽、貴遊奉謁、隆礼厚味、弥增常限。以称謂広流、藏身難伏、誓当栖玄後德、便開放無累。」(T50, 481c20-25)とある。
- (86) 衛元嵩の伝記は『統高僧伝』巻25に収められており、それによれば、「釈衛元嵩、益州成都人、少出家、為亡名法師弟子。聰穎不偶、嘗以夜静侍傍日、世人洵洵、貴耳賤目、即知早白、其可得哉。名曰、汝欲名声、若不佯狂、不可得也。嵩心然之、遂佯狂漫走、人逐成群、触物擒詠。周歷二十余年、亡名入闕、移住野安、自制琴声、為天女怨心風弄、亦有伝其声者。嘗謂兄曰、蜀土狭小、不足展懷、欲遊上京、与国士抗对、兄意如何。兄曰、当今王褒、庾信、名振四海、汝何所知、取折辱。答曰、彼多讀書、自為文什、至於天才大略、非其分也。兄但聽看。即輕爾造闕、為無過所、乃著俗服、闕中却迴、防者執之。嵩詐曰、我是長安于長公家人、欲逃往蜀耳、聞家送送至京。于公曾在蜀、忽得相見、与之交遊。貴勝名士、靡所不詣。即上廢仏法事、自此還俗。周祖納其言、又与道士張實密加扇惑、帝信而不猜、便行屏削。」(T50, 657c6-23)。なお、衛元嵩伝の研究は、塚本善隆「北周の廢仏」第四節「蜀僧衛元嵩とその廢仏案」(前掲書、490～510頁) および藤善真澄「衛元嵩伝成立考」(前掲書、299～340頁) に詳しい。
- (87) 現存五卷本『元包経伝』には、楊楫による以下の内容の旧序が付されている。「大観庚寅(1110年)夏六月、余被命來宰茲邑、泄官之三日、恭謁衛先生祠。顧瞻面貌、覽古石刻、先生実高士也。既而邑之前進士張昇景初携『元包』見遺、曰是經先生所作也。自後周歷隋唐、迄今五百余載、世莫得聞。頃因楊元素内翰伝秘閣本、俾鐫板以遺諸同志。……先生名元嵩、益州成都人。少不事家産、潛心至道、明陰陽曆筭、時人鮮知之。獻策後周、賜爵「扶節蜀郡公」、武帝尊礼、不敢臣之。瑩域在鼎廡東偏、邑人崇奉、至今不絶。先生有伝在「北史」、恐誦是經者、未知其出处之大致、故為之序云。政和元年(1111年)十月望日、奉議郎知漢州什邡県事楊楫謹序」とある。これに基づいて、元嵩が北周武帝から「持節蜀郡公」の爵位を授かったことが判明し、更に、「後周武帝時、衛元嵩封蜀郡公、蓋道士受封之始也。葉法善、玄宗時亦封越国公」(宋の高承撰『事物紀原』、巻七) という記事から、衛元嵩が蜀郡公に封じられたのは道士授封の濫觴であるとわかる。
- (88) 『統高僧伝』「亡名伝」に、「有弟子僧琨、性沈、審善音調、為隋二十五眾説経法主。搜括群籍、採摭賢聖、所撰諸論、集為一部、称曰『論場』、有三十卷。披帙一閱、俱覽百家。亦新学之宗匠者矣。後於曲池造静覺寺、每臨水映竹、体物賦詩、有篇什云。」(T50, 482b10-15)とある。
- (89) Benn[2006]、p. 411。
- (90) これとほとんど同様の内容が、後に成立する道宣撰『大唐内典録』(巻五)にも踏襲されている。
- (91) Benn[2006]、p. 414, also note 13.
- (92) 前掲の大内文雄『南北朝隋唐期仏教史研究』の第一篇第六章「『歴代三宝紀』と唐・道宣の著述—『統高僧伝』訳経篇第一と『大唐内典録』—」(173～194頁)を参照。
- (93) 費長房の伝記は『統高僧伝』巻2所収の「達摩笈多伝」に付随する形で記されている。そこには、「時有翻経学士成都費長房、本預細衣、周朝從廢因俗、伝通妙精玄理。開皇之詔、即預搜揚、勅召入京、從例修繕。以列代経録、散落難収、仏法肇興、年載無没、乃撰『三宝録』一十五卷。始於周莊之初、上編甲子、下舒年号、并諸代所翻経部卷目。軸別陳叙、函多条例、然而瓦玉雜糅、真偽難分。得在通行、關於甄異。録成陳奏、下勅行之、所在流伝、最為該富矣。」と見える。(T50, 436b6-14)
- (94) 『統高僧伝』巻8「宝象伝」に、「奄然而卒於潼州光興寺、今所謂綿州大振禱寺也。春秋

- 五十、即周之保定元年十一月二十三日矣。」(T50, 487a23-25)
- (95) Benn[2006], “The fact that Baotuan, who composed the popular text about Sengyai mentioned above, died in 561 suggests that the date of 562 given by Fei Zhangfang must be incorrect. But, as we shall see below, there are some grounds for accepting it nevertheless, because it seems to be consistent with the political situation described in the Hongzan fahua zhuan.” (p. 414)
- (96) 『統高僧伝』巻6「慧紹伝」、(T50, 470c16-471b13)。
- (97) 『弘贊法華伝』巻5「僧崖伝」に、「釈僧崖(崖)、本獮人也。」(T51, 25a22)とある。
- (98) 『統高僧伝』巻27「僧崖伝」に、「釈僧崖、姓牟氏、祖居涪陵。晋義熙九年、朱齡石伐蜀、涪陵獮三百家、隨軍平討、因止于巴漢金洲山谷。崖即其後也。」(T50, 678b14-16)とある。
- (99) 劉鈞仁・塩英哲 [1980] 『中国歴史地名大辞典』(凌雲書房)第3巻、1162頁「涪陵」条。
- (100) 『華陽国志』巻1に、「涪陵郡」は「土地山險水灘、人多獷勇、多獮蠻之民。県邑阿党、鬪訟必死。無蚕桑、少文学、惟出茶・丹・漆・蜜臘。漢時赤甲軍常取其民、蜀丞相亮亦發其勁卒三千人、為連弩士、遂移家漢中。延熙十三年、大姓徐巨反、車騎將軍鄧芝討平之。(中略)乃移其豪徐・蘭・謝・范五千家於蜀、為獵射官、分羸弱以配督將。韓蔣名為助郡軍、遂世掌部。曲為大姓、晋初移弩士于馮翊・蓮勺。其人性質直、雖徙他所、風俗不變。故迄今有蜀・漢・閬中・涪陵、其為軍在南方者猶存。」とある。
- (101) 「蜜臘」、「蜜臘」とも書き、ミツバチの働きバチの腹部の蠟腺から分泌され、ミツバチの巣の主成分となっている物質。
- (102) 『華陽国志』巻三に、「益州以蜀郡・広漢・犍為三蜀、土地沃美、人士俊义。」とある。
- (103) 『華陽国志』巻三に、「[広漢郡] 新都県、蜀以成都・広都・新都為三都、号名城。有金堂山水、通于巴漢。」とある。
- (104) 『元和郡県志』(40巻)は、唐代の李吉甫が憲宗元和八年(813年)に完成させた地理志であり、現存最古の地理総志でもある。同書巻三十二には、「金水県(上南至州一百五十里)、本広漢郡之新都県地也。県有金堂山水通于巴漢。東晋義熙末、刺史朱齡石征蜀、于東山立金泉戍。後魏平蜀、置金泉県、隸金泉郡、隋開皇三年罷郡、以県屬益州。武徳元年、以避神堯諱、改為金水県、属簡州。」とある。また北宋欧阳忞撰『輿地広記』巻三十一にも、「懷安軍、春秋戦國為蜀地、秦属蜀郡、二漢属広漢郡、晋属析都郡、西魏立金洲郡、後周郡廢、隋属蜀郡、唐属簡州、皇朝乾徳五年立懷安軍。今県二。望金水県、漢新都県地、東晋朱齡石於東山置金洲戍、西魏置金洲県、及立郡焉。隋属蜀郡、唐武徳元年避高祖名改曰「金水」、皇朝立懷安軍。有金臺山・中江。」と見える。
- (105) 『太平寰宇記』巻76、「劍南西道五・簡州」条に、「有獮人、言語与夏人不同。嫁娶但鼓笛而已。遭喪乃立竿懸布置其門庭、殯於別所、至其体骸燥、以木函盛置於山穴中。云、此四郡獮也。」と記されている。この中に見える「李膺『記』」とは、李膺『益州記』(李膺『蜀記』とも略称される)。梁天監七年(509)以前の成立であると推定され、佚文のみ現存。ただ佚文の一部は隋唐代に下ると見られる。現存の佚文には「此四郡獮也。有夷人、与獮類一同、又有獮人与獮夷一同、但名字有異而已」との記述がある。「四郡獮」の意味は定かでないが、漢人の支配と統治下に置かれた地域の獮民のことであろうと推定される。『北史』巻九十五(列伝第八十三「婆利・丹丹・盤盤」)に、いわゆる「南蛮」・「百越」の血統を受け継ぐ少数民族について、「礼云「南方曰蛮、有不火食者矣。」然其種類非一、与華人錯居。其流曰蛮、曰獮、曰俚、曰獠、曰。居無君長、隨山洞而居。其俗、斷髮文身、好相攻討。自秦并三楚、漢平百越、地窮丹徼、景極日南、水陸可居、咸為郡県。洎乎境分南北、割拋各殊、蛮、獠之族、邇為去就。」と述べているところを見れば、南北朝時代には漢人との雑居がすでに進んでいたことがわかる。類似した記載は『隋書』巻八十二、列伝第四十七「南蛮」条にも見える。そこには、「南蛮雜類、与華人錯居、曰蜒、曰獮、曰俚、曰獠、曰、俱無君長、隨山洞而居、古先所謂百越是也。其俗斷髮文身、好相攻討、浸以微弱、稍属於中国、皆列為郡県、同之齊人、不復詳載。」とあり、漢族による統治、漢人との接触により、これらの少数民族の文化的な同化が進行していたことが窺える。更に明の時代になると、獮民は「今則文質彬彬矣」(『蜀中広記』巻五十五、「簡州」)と言われるまでになるのである。
- (106) 『大正蔵』の脚注に、「甲本註曰岸標曰作崖」(T51, 25頁注2)とある。

- (107) 『妙法蓮華經』卷6「藥王菩薩本事品」に、「是一切眾生意見菩薩、樂習苦行、於日月淨明德仏法中、精進修行、一心求仏、滿万二千歳已、得現一切色身三昧。……從三昧起、而自念言、『我雖以神力供養於仏、不如以身供養。』即服諸香、栴檀、薰陸、兜樓婆、畢力迦、沈水、膠香、又飲瞻蔔華香油、滿千二百歳已、香油塗身、於日月淨明德仏前、以天宝衣而自纏身、灌諸香油、以神通力願而自然身、光明遍照八十億恒河沙世界。其中諸仏同時讚言、『善哉、善哉！善男子！是真精進、是名眞法供養如來。若以華、香、瓔珞、燒香、末香、塗香、天鬘、幡蓋及海此岸栴檀之香、如是等種種諸物供養、所不能及；假使國城、妻子布施、亦所不及。善男子！是名第一之施、於諸施中最尊最上、以法供養諸如來故。』作是語已而各默然。其身火燃千二百歳、過是已後、其身乃盡。」(T9, 53a23-b18)とある。続いて、「爾時一切眾生意見菩薩復自念言、我雖作是供養、心猶未足、我今當更供養舍利。……即於八万四千塔前、然百福莊嚴臂七万二千歳而以供養、令無數求声聞眾、無量阿僧祇人、発阿耨多羅三藐三菩提心、皆使得住現一切色身三昧。」(T9, 53c22-54a1)と見える。
- (108) 「末劫」に関する分析は、Benn[2006](pp. 430-433)に詳しい。
- (109) 詳細は、池麗梅 [2013]「宗教実践としての「焼身」は戒律に違反するのか？—『統高僧伝』「僧崖伝」の成立から窺える中国における仏教受容の一面面—」(2013年8月21日～22日、杭州で開催される国際学会“Vinaya Texts and Transmission History、New Perspectives and New Methods戒律的文献と伝播 歴史、新視野と新方法”)を参照。
- (110) 「周上柱国齐王憲神道碑」によれば、「武成二年、授使持節、大將軍、都督益寿寧等二十四州諸軍事、益州刺史、改封齐国公、食邑万户。公時年十有六。王武子以上將開府、未滿立年；荀中郎爲十州都督、才逾弱冠。方之於公、已爲老矣。加復營丘負海、齊桓公受賑之城、岷山導江、漢武帝求仙之地。自非名陵孤竹、声振沉黎、豈得南至穆陵、西登積石。幸無白虎之患、寧待黃童之盟？邛、笮畏威、微盧仰德、生爲立廟、刻石頌功。成都有文翁之祀、非謂生前；漢陽有諸葛之碑、止論身後。比之今日、豈可同年而語哉！」とある。
- 焼身の場所は、宋思溪本以降の『統高僧伝』に初見する「於城都県東南」という記載に基づき、更に焼身を行うために建てられたやぐらについては、『統高僧伝』に見える「積柴置以爲樓、高數丈許、上作乾麻小室、以油潤之崖」という記載に基づいて追加した。
- (112) 『統高僧伝』「僧崖伝」における焼身の記述は以下のような内容である。「至七月十四日、忽有大声、狀如地動天裂、人畜驚駭。於上空中、或見大羊童蛇軍器等象、少時還息。人以事問、崖曰、「此無苦也、驚睡三昧耳。吾欲捨身、可辦供具。」時孝愛寺導禪師戒行清苦、耆年大德、捨六度錫杖并及紫被、贈崖入火。擬爲僧淵遠送班納、意願隨身。于時人物誼擾、施財山積、初不知二德所送物也。至明日平旦、忽告侍者法陀曰、「汝往取導師錫杖、紫被、及納袈裟來、爲吾著之。」便往造焚身所。于時、道俗十万余衆、擁輿而哭。崖曰、「但守菩提心義、無哭也。」便登高座、爲衆說法。時舉目視於薪積、欣然独笑。乃傾右脇而寢、都無氣息、狀若木偶。起問曰時、將欲至、仍下足白僧曰、「仏法難値、宜共護持。」先所積柴、置以爲樓、高數丈許、上作乾麻小室、以油潤之。崖緩步上樓、遶旋三匝、禮拜四門、便登其上、憑欄下望、令念般若。有施主王撰懼曰、「我若放火、便燒聖人、將獲重罪。」崖陰知之、告撰上樓、臂摩頂曰、「汝莫憂造樓得罪、乃大福也。」促命下火、皆畏之、置炬著地。崖以臂挾炬、先燒西北、次及西南。麻燥油濃、赫然熾合。於盛火中、放火設礼。比第二拜、身面焦坼。重復一礼、身踰炭上。及薪尽火滅、骨肉皆化、惟心尚存、赤而且濕。肝腸脾胃、猶自相連。更以四十車柴燒之、腸胃雖卷、而心猶如本。兌法師乃命收取、葬于塔下。初未燒前、有問者曰、「菩薩滅度、願示瑞相。」崖曰、「我身可尽、心不壞也。」衆謂心神無形、不由燒蕩、及後心存、方知先見。」(T50, 679a21-b22)
- (113) 『統高僧伝』「僧崖伝」の後半部分は、僧崖がその生前と死後にわたって現出した神秘的な能力にまつわる逸話を十三条記述したものであり、その内容は以下の通りである(なお、通番号は筆者)。
- 「然崖自生及終、頻現異相、有數十条。
- 1、曾於一家、將欲受戒、無何笑曰、將捨宝物、生疑慮耶。衆相推問、有楊氏婦欲施銀釵、恐夫責及、因決捨之。
 - 2、有孝愛寺僧仏与者、偏嗜飲噉、流俗落度。隨崖興後、私發願曰、今值聖人、暫斷酒肉。及返至寺、見黃色人曰、汝能斷肉大好。汝若食一衆生肉、即食一切衆生肉。若又食者、即食一切父母眷屬肉矣。必欲食者、当如死屍中虫、虫即肉也。又曰、有六時念善大好。

若不能具、一時亦好。如是一念其心亦好、皆能滅惡也。見其言詞真正、音句和雅、將欲致問、不久而滅。於是仏与趣心精進、繞塔念誦、又聞空中声曰、汝勤持齋、願令衆生得不食身。又令餓鬼、身常飽滿。觀其感被、皆崖力也。

- 3、初登柴樓、沙門僧育在大建昌寺門、見有火光、高四五丈、広三四丈、從地而起、上衝樓辺、久久乃滅。
- 4、又勅焚日、州寺大德沙門海問曰、等是一火、何故菩薩受燒、都無痛相。崖曰、衆生有相故痛耳。又曰、常云代衆生受苦、為實得不。答曰、既作心代受、何以不得。又曰、菩薩自燒、衆生罪熟、各自受苦、何由可代。答曰、猶如燒手、一念善根即能滅惡、豈非代耶。
- 5、時普法師又問曰、二家共諍大義、終莫之決。一云仏智、緣無相理、理是緣境、智是能緣；一云除倒息妄、即是真諦。何者為定。崖曰、仏即無相、無別異相。海法師曰、仏即無相、無相之相、本無異相。若如此者、菩薩即釈迦、觀音。崖曰、我是凡夫、誓入地獄、代苦衆生、願令成仏耳。海曰、前仏亦有此願、何故早已成仏。答曰、前仏度一時衆生盡也。又問、藥王等聖、何故成仏、今菩薩独未成仏而救衆生、是則前仏殊勝。答曰、前段衆生已得藥王意、今衆生未得我意、由我始化、如將落之花也故。其心對一時、皆此之類。乃謂侍者智炎曰、我滅度後、好供養病人、並難可測其本、多是諸仏聖人乘權応化、自非大心平等、何能恭敬、此是實行也。坐中疑崖非聖人者、乃的呼其人名曰、諸仏応世、形無定方、或作醜陋諸疾、乃至畜生下類。檀越愼之、勿妄輕也及。
- 6、將動火也、皆觀異相、或見門蓋覆崖、有三道人処其蓋上。或見五色光、如人形像在四門者。花如乳片、五色交乱、紛紛而下、接取非一、根觸皆消。
- 7、及崖滅後、郟県人於郟江辺、見空中有油絡輿、崖在其上、身服班納黃、偏袒紫被、捉錫杖、後有五六百僧、皆罩竹傘、乘空西没。
- 8、又潼州靈果寺僧慧策者、承崖滅度、乃為設大齋、在故市中。於食前忽見黑雲從東南來、翳日陰会。仍兩竜、毛五色分明、長者尺五、短猶六寸。又雨諸花幡香煙、滿空繽紛、大衆通見。
- 9、又初収心舍利、至常住寺中、皆見花叢含盛、光榮度宇。
- 10、又阿迦膩吒寺僧慧勝者、抱病在床、不見焚身、心懷悵恨。夢崖將一沙弥來、褰裹三斛許香并檀屑、分為四聚、以邊於勝、下火焚香。勝怖曰、凡夫耳、未能燒身也。崖曰、無怖、用熏病耳。燬燼既尽、即覺爽健。又請現瑞、答曰、我在益州、詭名崖耳、真名光明遍照宝藏菩薩。勝從覺後、力倍於常。有時在於外村為崖設会、勝自唱導曰、潼州福重、道俗見瑞。我等障厚、都無所見。因即応声、二百許人、悉見天花如雪紛紛、滿天映日而下。至中食竟、花形漸大、如七寸盤、皆作金色、明淨耀日。四衆競接、都不可得。或緣樹登高、望欲取之、皆飛上去。
- 11、又成都民僧貴者、自崖焚後、挙家断肉。後因事故、將欲解素、私自評論。時属二更、忽聞門外喚檀越、声比至、開門見一道人語曰、慎勿食肉、言情酸切、行啼而去。從後走趁、似近而遠、忽失所在。
- 12、又焚後八月中、襄人牟難当者、於就嶠山頂行獵、擲箭声響、挙眼望鹿、忽見崖騎一青麕。獵者驚曰、汝在益州已燒身死、今那在此。崖曰、誰道許誑人耳。汝能燒身、不射獵得罪也。汝当勤力作田矣。便爾別去。
- 13、又至冬間、崖兒子於溪中、忽聞山谷喧動、若数万衆。挙望見崖從以兩僧、執錫杖而行、追及之欲捉袈裟。崖曰、汝何勞捉我。乃指前雞猪曰、此等音声、皆有詮述、如汝等語。他人不解余国言音、汝亦不解。人畜有殊、皆有仏性、但為惡業、故受此形。汝但力田、莫養禽畜。言極周委。故其往往現形、予知人意、率皆此也。

具如沙門忘名集、及費氏三宝錄、并益部集異記。」(T50、679b23-680b22)

(114) 上注 (113) の第9条を参照。

- (115) 『続高僧伝』巻23「智炫伝」に、「[孝愛] 寺旧在東、逼於苑囿。又是鄱陽王葬母之所。王既至孝、故名孝愛寺。宣明移就今処、供養無闕、至大鄴改為福勝寺。」(T50、632b8-11)とある。この中に見える「鄱陽王」とは、梁鄱陽王蕭恢を指していると考えられる。蕭恢は、天監十三年から十七年まで(514~518)益州刺史として在任した。彼が母費氏に対する從順孝養が知られるところであり、『梁書』巻二十二、列伝第十六「鄱陽王恢伝」にも、「恢有孝性、初鎮蜀、所生費太妃猶停都、後於都下不予、恢未之知、一夜忽夢選侍疾、既覺憂違、

便廢寢食。俄而都信至、太妃已瘳。後又目有疾、久廢視瞻、有北渡道人慧童得治眼術、恢請之。既至、空中忽見聖僧、及慧童下鍼、豁然開朗、咸謂精誠所致」(351頁)という感動的な逸話が伝えられている。

- (116) 宝園寺について、巖耕望「唐五代時期之成都」(『巖耕望史学論文集』(上海古籍出版社、2009年)巻中「歴史地理編」、717~792頁)では、『全唐文』巻435所収の韋阜撰「宝園寺伝授毗尼新疏記」(貞元十八年(802)十一月一日建)、『宝刻類編』巻五所収の段文昌撰「宝園寺故臨壇大德智浩律師碑」(元和九年)に基づいて、この時代の宝園寺は「律宗壇場」であるとしている(776頁注(17))。『宋高僧伝』巻14「懷素伝」によれば、「大曆中、相国元公載奏成都宝園寺置戒壇、伝新疏。以俸錢写疏(懷素撰『四分律疏』)四十本、法華經疏三十本、委宝園光翌伝行之。後元公命如浄公為素作伝、韋南康阜作「靈壇伝授昆尼」、新疏記有承襲者、刊名于石。其辞酋麗、其翰兼美、為蜀中口実焉。」(T50, no. 2061, 793a4-10)」とあることから、大暦年間頃の宝園寺は確かに懷素(625~698年)に始まる東塔律宗の流れを受け継ぐ律宗寺院であるとすべきである。ただし、宝園寺が貞元十八年(802)の創設(774頁)とする巖耕望氏の主張には賛成できない。『続高僧伝』巻十三「玄統伝」によれば、貞観年間の義解高僧玄統(貞観中没)が生前に宝園寺碑を撰述したことが「嘗為宝園寺製碑銘、中有彈老莊曰、「老称聖者、莊号哲人、持蜚比日、用岳方塵。」(T50, 531a13-15)という記述から明らかである。この佚文は、後に『全唐文拾遺』巻49に収められることとなる。