

唐五代仏教における奇跡の唯識的解釈について

— 『続高僧伝』 および 『法苑珠林』 の釈道英伝を中心に —

齋藤智寛

The Buddhist Yogācāra Interpretation of Miracles during the Tang and Five Dynasties:
On the Biography of Daoying in the *Xu gaoseng zhuan* and the *Fayuan zhulin*

Tomohiro Saitō

The section on *Gantong* 感通 (Spiritual Resonance) is a significant part of the *Xu gaoseng zhuan* 續高僧傳 (Continued Biographies of Eminent Monks), displaying substantial variation among different versions of the work. This paper specifically explores the biography of the monk Daoying 道英, analyzing the evolution of the text and its implications. We conduct a comparative analysis of various versions, including ancient Japanese transcriptions, those from the Song and Yuan dynasties, and the Goryeo period, along with the relevant section of the *Fayuan Zhulin* 法苑珠林.

Our examination reveals three coexisting interpretations: Daoying perceived as a master of Zen/Chan meditation, an understanding of ‘mind’ verification through ‘matter,’ and an interpretation aligning with a mind-only or Yogācāra perspective.

This paper particularly focuses on the third interpretation—the Yogācāra perspective—which can be considered a distinct tendency. It is possible that among Daoying’s disciples, some believed that integrating simple practices and miraculous stories into orthodox doctrinal studies would qualify Daoying’s life for transmission to future generations. Daoxuan 道宣 and Daoshi 道世 incorporated new information from such individuals, revising or editing their writings accordingly.

唐五代仏教における奇跡の唯識的解釈について

— 『続高僧伝』 および 『法苑珠林』 の釈道英伝を中心に —

齋藤智寛

はじめに

唐・道宣（五九六—六六七）が貞観十九年（六四五）に序を撰した『続高僧傳』は、僧侶の伝記を訳経・義解・習禪・明律・護法・感通・遺身・読誦・興福・雜科声徳の十科に分類して収録するが、先行する梁・慧皎『高僧傳』の十科と比較した場合、新設された護法篇と、『高僧傳』における神異篇を改名した感通篇とが道宣の独自性を表す部分として重要である。このうち感通篇は、下篇には隋文帝の仁寿舍利塔建立に関与した僧の伝記を集めており、編纂方針が比較的明瞭な一篇としても注目される。

この『続高僧傳』は本文問題が複雑で、恐らくは道宣自身の手になると思われる加筆修正が日本古写経諸本と版本系諸本との間に見られるほか、磧砂藏などにおいては同じ道宣の『後集続高僧傳』が合採されているといった問題もあるが、その中でも感通篇は上下二篇に分巻するテキストと、上中下三篇に分巻するテキストがあるなど、本文の変動が比較的大きな篇である。伊吹敦氏『続高僧傳』の増広に関する研究（『東洋の思想と宗教』七、一九九

〇）はこの感通篇を含めた本文増広において、法沖（感通篇）や道信（習禪篇）など達摩を祖とする習禪者たちの伝が増補されていることに注目し、道宣の生きた時代における禪宗の拡大と、道宣の禪宗に払う関心のあらわれとして評価した^①。

本稿もまた本文の増広に着目して感通篇を考察するが、特に感通篇上・唐蒲州普濟寺釈道英伝を取り上げる。道英（五六〇—六三六）は後世において宗派の祖とされたわけでもなく、道宣にとつての重要度も高くはなかったと思われるが、労働の中に自らの悟境を点検するなどの実践が、後世の禪仏教との共通性において注目される人物である。筆者はすでに『続高僧傳』感通篇・釈道英伝に見る中国六・七世紀の仏教（『集刊東洋学』二二四、二〇二一）において道英伝を検討し、本文の文字に増補異同のあることも指摘していたが、その差異の意味するところまでは考察していなかった。そこで改めて道英伝の本文問題の中でも感応や神通に関する記述の変遷に焦点を当て、道英自身よりは彼の仏道を記録する人々の意識について明らかにしようとするのが、本稿の目的である。

なお、本文で『続高僧傳』を引用する際には、高麗藏再雕本を底本とする。

本文の変遷を考察する際には、日本古写経からは金剛寺本と七寺本^②、版本系諸本からは開宝蔵系の金蔵、高麗蔵初雕本、高麗蔵再雕本、江南系の福州開元寺本、磧砂蔵本^③、さらに道世『法苑珠林』(六六八年序)卷三十三・興福篇感応縁の対応記事を対照した^④。日本古写経のうち興聖寺本、宋元の版本大蔵經のうち思溪蔵本は未見であるが、初歩的な考察を報告して学界への問題提起とするのも意味あることと考えるので諒とせられたい。なお、名取新宮寺本『続高僧伝』は感通上に当たる卷二十五を欠いている^⑤。

一 遺跡についての補記

表一 遺跡についての補記

日本古写経系(卷二十五・感通上)	開宝蔵系(卷二十五・感通上)	江南系(卷二十六・感通上)	磧砂蔵本	法苑珠林
金剛寺本	七寺本	高麗蔵再雕本	福州開元寺本	又行至竜臺沢、見魚之遊、乃曰、「汝不及我、我可不及汝耶」。即脱衣入水、弟子持衣守之。經于六宿、比出、告曰、「雖在水中、唯弊士益我耳」。
又行池側、見魚之遊、乃曰、「汝不及我、我可不及汝耶」。即脱衣入水、弟子持衣守之。經于六宿、比出、告曰、「雖在水中、唯弊士益我耳」。	又行池側、見魚之遊、乃曰、「汝不及我、我可不及汝耶」。即脱衣入水、弟子持衣守(※)之。經于六宿、比出、告曰、「雖在水中、唯弊士益我耳」。	又行竜臺沢池側、見魚之遊、乃曰、「汝不及我、我可不及汝耶」。即脱衣入水、弟子持衣守之。經于六宿、比出、告曰、「雖在水中、唯弊士益我耳」。	又行池側見魚之遊、乃曰、「汝不及我、我可不及汝耶」。即脱衣入水、弟子持衣守之。經于六宿、比出、告曰、「雖在水中、唯弊士益我耳」。	又行至竜臺沢、見魚之遊、乃曰、「汝不及我、我可不及汝耶」。即脱衣入水、弟子持衣守之。經于六宿、比出、告曰、「雖在水中、唯弊士益我耳」。
金蔵本	高麗蔵初雕本	高麗蔵再雕本	又行竜臺沢池側、見魚之遊、乃曰、「汝不及我、我可不及汝耶」。即脱衣入水、弟子持衣守之。經于六宿、比出、告曰、「雖在水中、唯弊士益我耳」。	又行竜臺沢池側、見魚之遊、乃曰、「汝不及我、我可不及汝耶」。即脱衣入水、弟子持衣守之。經于六宿、比出、告曰、「雖在水中、唯弊士益我耳」。
又行「竜臺沢池側、見魚之遊、乃曰、「汝不及我、我可不及汝耶」。即脱衣入水、弟子持衣守之。經于六宿、比出、告曰、「雖在水中、唯弊士益我耳」。	又行池側、見魚之遊、乃曰、「汝不及我、我可不及汝耶」。即脱衣入水、弟子持衣守之。經于六宿、比出、告曰、「雖在水中、唯弊士益我耳」。	又行竜臺沢池側、見魚之遊、乃曰、「汝不及我、我可不及汝耶」。即脱衣入水、弟子持衣守之。經于六宿、比出、告曰、「雖在水中、唯弊士益我耳」。	又行池側見魚之遊、乃曰、「汝不及我、我可不及汝耶」。即脱衣入水、弟子持衣守之。經于六宿、比出、告曰、「雖在水中、唯弊士益我耳」。	又行至竜臺沢、見魚之遊、乃曰、「汝不及我、我可不及汝耶」。即脱衣入水、弟子持衣守之。經于六宿、比出、告曰、「雖在水中、唯弊士益我耳」。
※「」内は細字 兼行。	※「守」は右傍書。	又行竜臺沢池側、見魚之遊、乃曰、「汝不及我、我可不及汝耶」。即脱衣入水、弟子持衣守之。經于六宿、比出、告曰、「雖在水中、唯弊士益我耳」。	又行池側見魚之遊、乃曰、「汝不及我、我可不及汝耶」。即脱衣入水、弟子持衣守之。經于六宿、比出、告曰、「雖在水中、唯弊士益我耳」。	又行至竜臺沢、見魚之遊、乃曰、「汝不及我、我可不及汝耶」。即脱衣入水、弟子持衣守之。經于六宿、比出、告曰、「雖在水中、唯弊士益我耳」。

まず、道英の具体的な行動とその遺跡についての補記を指摘したい。表一で対照したのは、魚と競争すると言って潜水した道英が、六日ものあいだ水中で過ごしたという神通譚である。ここで古写経および高麗初雕本、福州本では「池」とのみ記された事件の発生場所について、金蔵本、高麗再雕本、磧砂蔵、『法苑珠林』(以下、『珠林』と省略する)では、「竜臺沢」という地名が増補されている。金蔵で古型には無い部分が細字兼行注になっているのは、紛本の開宝蔵本には無かった文字を、紙数や字配りを出来るだけ動かさずに挿入するための措置であろうか。

「竜臺沢」の場所は未検であるが、恐らく道英の門人や彼を慕う人々の間で、道英ゆかりの地を特定しようという動きがあり、彼らの流布した新情報

を道宣や道世が入手し、『続高僧伝』を増補したものであろう。

二 心への傾斜

次に、道英の修道と教化を描写する記事が「心」を強調する方向に傾斜してゆくことを検討する。『続高僧伝』によれば、具足戒を受けないまま「并州炬法師下に至り、『花嚴』等経を聴」（高麗三二、二二五上）⁶いたのが道英の修学の始まりだが、隋開皇十年になって公度を受け正式な比丘となつていゝる。表二Aで対照したのは、その後の道英の修道と悟りについての記事である。ここで諸本の異同を確認してみると、古写経系および高麗初雕本、福州

本の文字がもつとも簡潔で、金蔵本、高麗再雕本、磧砂蔵本では、「脩行止観、忽然大解」と「因尔営理僧役、以事考心」の間に、「南埵悟人、北嶺悟法、二空深鏡。坐処樹枝、下映四表、於今見在」二十四文字が増補される。その下で止観を行じていた木の枝が四方に垂れ下がっている（？）様子か、「今に於いて見^{げん}に在り」とは、道宣が解県太行山栢梯寺でこの樹木を実見したことを表し、先の「竜臺沢」と同じく遺跡に関する記述の増補でもある。解県太行山とは現在の山西省に位置し、同じ太行山系でも北齊の僧稠が修行した場所とは別な土地であろう。藤善真澄氏によれば、道宣は貞観九年から十一年にかけて并・晋を遊方しているが、『続高僧伝』の初稿が完成した貞観十九年より後のどの時点で同地域を再訪したものかは不明である。

表二A 心への傾斜1

日本古写経系（卷二十五・感通上）	七寺本	開宝蔵系（卷二十五・感通上）	高麗蔵初雕本	高麗蔵再雕本	江南系（卷二十六・感通上）	磧砂蔵本	法苑珠林
金剛寺本	七寺本	金蔵本	高麗蔵初雕本	高麗蔵再雕本	福州開元寺本	磧砂蔵本	法苑珠林
開皇十年、方預大度、乃深惟曰、「法相可知、心或須曉」。遂入解県太行山栢梯寺、脩行止観、忽然大解。因尔営理僧役、以事考心。	皇十年、方預大度、乃深惟曰、「法相可知、心或須曉」。遂入解県太行山栢梯寺、脩行止観、忽然大解。因尔営理僧役、以事考心。	開皇十年、方預大度、乃深惟曰、「法相可知、心或須曉」。開皇十九年、遂入解県太行山栢梯寺、脩行止観、忽然大解。南埵悟人、北嶺悟法、二空深鏡。坐処樹枝、下映四表、於今見在。因尔営理僧役、以事考心。	開皇十年、方預大度、乃深惟曰、「法相可知、心或須曉」。遂入解県太行山栢梯寺、脩行止観、忽然大解。因尔営理僧役、以事考心。	開皇十年、方預大度、乃深惟曰、「法相可知、心或須曉」。開皇十九年、遂入解県太行山栢梯寺、脩行止観、忽然大解。南埵悟人、北嶺悟法、二空深鏡。坐処樹枝、下映四表、於今見在。因尔営理僧役、以事考心。	開皇十年、方預大度、乃深惟曰、「法相可知、心或須曉」。遂入解県太行山栢梯寺、脩行止観、忽然大解。因尔営理僧役、以事考心。	開皇十年、方預大度、乃深惟曰、「法相可知、心或須曉」。開皇十九年、遂入解県太行山栢梯寺、脩行止観、忽然大解。南埵悟人、北嶺悟法、二空深鏡。坐処樹枝、下映四表、於今見在。因尔営理僧役、以事考心。	出家経論洞明、乃曰、「法相可知、心或須曉」。至開皇十九年、遂入解県太行山栢梯寺、脩行止観、忽然大解。人法二空、深寤心首。坐処樹枝、下映四表。兼理僧役、以事考心。

表二B 心への傾斜2

日本古写本系(巻二十五・感通上)	開宝藏系(巻二十五・感通上)	高麗藏初雕本	高麗藏再雕本	江南系(巻二十六・感通上)	法苑珠林
金剛寺本	七寺本	金藏本	高麗藏再雕本	福州開元寺本	積砂藏本
自尔儀服飲噉、未守篇章、頗為時目作達者也。聽講之暇、常供僧役。有慕道者、從其所為、因事呈理、寄以弘法。	自尔儀服飲噉、未守篇章、頗為時目作達者也。聽講之暇、常供僧役。有慕道者、從其所為、因事呈理、寄以弘法。	自尔儀服飲噉、未嘗篇章、頗為時目作達者也。聽講之暇、常供僧役。有暮者、從其所為、因事呈理、調伏心行、寄以弘法。	自尔儀服飲噉、未守篇章、頗為時目作達者也。聽講之暇、常供僧役。有慕道者、從其所為、因事呈理、調伏心行、寄以弘法。	自尔儀服飲噉、未當篇章、頗為時目作達者也。聽講之暇、常供僧役。有募者、從其所為、因事呈理、寄以弘法。	自尔儀服飲噉、未嘗篇章、頗為時目作達者也。聽講之暇、常依「華嚴」、發願供僧。有慕道者、從其所為、因事呈理、調伏心行、寄以弘法。
常云、「余冥目坐禪、窮尋理性、如有所詣、及開目後、還合常識。故於事務、遊觀役心、使有重習」。	常云、「余冥目坐禪、窮尋理性、如有所詣、及開目後、還合常識。故於事務、遊觀役心、使有重習」。	常云、「余冥目坐禪、窮尋理性、如有所詣、及開目後、還合常識。故於事務、遊觀役心、使有重習」。	常云、「余冥目坐禪、窮尋理性、如有所詣、及開目後、還合常識。故於事務、遊觀役心、使有重習」。	常云、「余冥目坐禪、窮尋理性、如有所詣、及開目後、還合常識。故於事務、遊觀役心、使有重習」。	常云、「余冥目坐禪、窮尋理性、如有所詣、及開目後、還合常識。故於事務、遊觀役心、使有重習」。
					常依「華嚴」、發願供僧、因事呈理、調伏心行、寄以弘法。自尔儀服飲噉、不守篇章、頗為譏怪違也。
					營僧之外、禪誦無廢、窮尋理性、心眼洞明。

諸本において、道英の悟りに対する理解はおよそ次のように遷移している。まず日本古写経および高麗初雕本、福州本では、具足戒を受けた時点での述懐として「法相可知、心或(惑)須曉(認識対象となる現象は知るべきだし、心の迷いは明らかにすべきである)」と語られ、止観修行による大悟の後は、「事を以つて心を考す」、具体的な労働の場において心の悟境を験する実践がなされることとなった。次に高麗再雕本、積砂藏本では、止観による悟りの内容が「二空」とされる。最初の疑問について、「法」「心」の双方が空であると悟ったということであろう。それが『珠林』では「人法二空、深寤心首」とまとめられ、人法二空という悟りの内容より、それを心に体得したのだと

いう悟りのありようが強調されている。つまり『統高僧伝』では、「法」「心」、「事」「心」の双方への観照と相互の点検として語られた道英の悟りが、『珠林』では「心」一字に収斂されているのである。こうした「心」への関心の高まりは、京師勝光寺における道英の教化を記す記事にも見える。表二Bはその本文対照表であり、引用部の直前では、勝光寺において「曇遷禪師に従い、『攝論』を聴採し」、聴衆は「多く名教を採るも、能く理の如くするは尠し、而して英時を簡びて義を問い」、かくて「遷弥よ之を重ん」じた、と伝えられる。『撰大乘論』を「名教」すなわち言葉による教えではなく、「理」「義」に

において体得し、曇遷に認められた道英は、栢梯寺時代同様、「聴講之暇、常供僧役（聴講の合間には、いつも寺内の労働に従事した）」し、さらに自らも人々の指導を始める。この部分の異同はやや複雑で、古写本系および高麗初雕本、福州本が「有慕道者、従其所為、因事呈理、寄以弘法（道英の道を慕う者があれば、相手の日常の行いに応じて、具体的な事柄にちなんで道理を説き、そうした行為や事柄にこそ寄せて法を広めたのである）」と記すところ、金蔵本と高麗再雕本は、「因事呈理、寄以弘法」二句の間に「調伏心行（心のはたらしを制御させた）」の四字を挿入する。磧砂藏では、「聴講之暇、常供僧役」が「聴講之暇、常依『華嚴』、発願供僧」と敷衍され、この本文は『珠林』に一致する。

「調伏心行」四字の挿入は、やはり「心」における実践を強調するものである。僧衆のための労働が『華嚴経』にもとづくというのは、彼の最初に聴講した經典が『華嚴経』であることを受けて、身を卑くして僧に仕えるという菩薩行を『華嚴経』から学んだということであろうが、『撰大乘論』と共に研鑽するというのは、唯心説を説く經典として『華嚴経』を捉えているのかも知れない。^⑧

次に、『統高僧伝』諸本ではこの部分に続けて、目を閉じて禅定に入り、ある境地に到達したとしても、目を開ければ通常の認識作用に戻ってしまう、だから具体的な労働の中において、観法を行い心を陶冶するのだという道英自身の反省を記している。ところが『珠林』では、「故に事務に於いて観に遊び心を役し、薰習有らしむ」に相当する部分が「営僧之外、禅誦無廢、窮尋理性、心眼洞明（寺内労働のほか、坐禅や読経も怠らず、理・性を窮め尋ねて、心の目が明らかであった）」と総括されている。『珠林』では、重点が労働と観

想との一致から、「理」「性」「心」の探究へと移されているのである。

古写本系諸本から存在した部分の描く道英の仏道にあつては、労役に従事することと禅観を修めることは二つのことではなく、それは「事」と「理」、「事」と「心」として抽象化されるものであった。かかる道英の修道は「事」において「心」を点検し、悟りの「心」で「事」に対応するという双方向の実践としてまとめられそうなのであるが、しかし版本系諸本では「調伏心行」四字の挿入により、「心」の陶冶に重点が傾斜するかのようである。

以上、表二A、表二Bについての考察をまとめれば、『統高僧伝』の古型では、「相」と「心」、「事」と「心」、「理」と「心」といった対概念を用いて道英の悟境と教化が語られたが、増広型の本文には「心」への傾斜が入り込み、『法苑珠林』では「事」において「心」を点検するという道英に特徴的な禅法は忘れ去られ、「心」一字における悟りが強調されたのである。

なお、高麗再雕本において、表二A、表二Bで対照した本文を含む部分、すなわち巻第二十五第四十五張は、通常の行十四字ではなく、行十五〜十九字となっている。恐らく、初雕本の紙数を変更せずに本文を増補するための措置であろう。

三 奇跡の唯心・唯識的解釈

如上の考察を念頭に置きつつ、本稿の主題である奇跡の唯心・唯識的解釈について検討したい。表三Aは、道英が雪の上に三日三晩寝て、しかも肌が焼けるように熱かったと語ったという奇跡を伝える記事である。『統高僧伝』諸本では、これを「事に随いて、法を以て之（これ）に対す」と評しており、具体

日本古写経系および高麗初雕本、福州本では、道英はまだ道遜の訃報が届かないうちに「遜公已遊、相与送乎（道遜どのはすでに旅立った。一緒に送別に行こう）」と弟子たちに告げ、弔問に向かうと果たして中途で道遜の死去を報せる使者に逢ったことを記し、このことを「其知微通感、類皆如此（そのかすかな兆しを知り感通の不思議を現すことは、つねにこのようであった）」と評する。道英伝は、道遜について「素と同学なり」と伝えている。道遜伝において彼は曇延の「法嗣」とされており、并州炬法師なる人物を師とし、曇遷の講筵に列した道英と同門と言えるか否かはつきり確認は出来ない。ただや

はり道遜伝の記載では、彼も『撰大乘論』を学んでおり、蒲州仁寿寺に住しているから、同じ論書を教学の基礎に置き、同地域で活動した者同士ではある。『続高僧伝』はまず、道英がその逝去を遠方から感知したことについて、彼の神通力か、あるいは中国伝統思想に言う同質の存在との感通として理解したのである¹⁰⁾。

右が古型と思われる記事なのだが、金蔵本、高麗再雕本、磧砂蔵本では、「遜公已遊、相与送乎」と「及行中路、乃逢告使」の間に、「人間其故、答曰、此乃俗事、心転即是」（此乃俗事、心転即是）（人がそのわけを問うと、これは世俗の事、わが心の転変

表三B 奇跡の唯心・唯識的解釈2

日本古写経系（卷二十五・感通上）	開宝蔵系（卷二十五・感通上）	高麗蔵初雕本	高麗蔵再雕本	江南系（卷二十六・感通上）	磧砂蔵本	法苑珠林
金剛寺本	七寺本	高麗蔵初雕本	高麗蔵再雕本	福州開元寺本	磧砂蔵本	法苑珠林
時河東道遜、高世名僧、祖習心道、素同学也。初在解	時河東道遜、高世名僧、祖習心道、素同学也。初在解	時河東道遜、高世名僧、祖習心道、素同学也。初在解	時河東道遜、高世名僧、祖習心道、素同学也。初在解	時河東道遜、高世名僧、祖習心道、素同学也。初在解	時河東道遜、高世名僧、祖習心道、素同学也。初在解	河東沙門道遜、高世名僧、素是同学、祖習心道、契友金
県、領徒盛講。及遜捨命、去英百里、未及相報、終夕便知。告其衆曰、「遜公已遊、相与送乎」。	懸、領徒盛講。及遜捨命、去英百里、未及相報、終夕便知。告其衆曰、「遜公已遊、相与送乎」。	県、領徒盛講。及遜捨命、去英百里、未及相報、終夕便知。告其衆曰、「遜公已遊、相与送乎」。	県、領徒盛講。及遜捨命、去英百里、未及相報、終夕便知。告其衆曰、「遜公已遊、相与送乎」。	及行中路、乃逢告使。其知微通感、類皆如此。	及行中路、乃逢告使。其知微通感、類皆如此。	蘭。初在夏県、領徒盛講。及遜捨命、去英百五十里、未及相報、終夕便知。告其衆曰、「遜公已遊、相与送乎」。
及行中然、乃逢告使。其知微通感、類皆如此。	及行中路、乃逢告使。其知微通感、類皆如此。	及行中然、乃逢告使。其知微通感、類皆如此。	及行中然、乃逢告使。其知微通感、類皆如此。	及行中路、乃逢告使。其知微通感、類皆如此。	及行中路、乃逢告使。其知微通感、類皆如此。	及行中路、便逢告使。冥通來事、類皆如此。
※「」内は細字						

がそれなのだ」と答えた」の十四文字が挿入される。

「心転」の語義は定かでないが、東晋・仏跋跋陀羅訳『華嚴經』卷十・夜摩天宮菩薩説偈品第十六に「心如工画師、画種種五陰。一切世界中、無法而不造……諸仏悉了知、一切従心転（心は画工のように、色受想行識の五蘊を描き出す。あらゆる世界において、心によって作られない現象は無い……諸仏はみなありありと知っている、全ては心に従つて転変するのだと）」（高麗八、七四中）とあるのが想起される。なぜ百五十里も彼方のことがわかるのか、それは全ては心の転変であれば、どんな遠方の事件もわが心の中の出来事だからだ、というのだろうか。『珠林』の「人間其故、（此乃俗事心転、不可怪也）」も文意は同じだろう。これら増広部分を持つ諸本も、「其知微通感、類皆如此」九字は維持しているのだが、その「微を知り感に通ず」力を、超能力や感通ではなく、唯心の道理を真に体得した悟りの境地として説明するのである。

なお、金藏本と高麗再雕本は「命、去英百五十里、未及相報、終夕便知。告」が行十六字の一行に納められている。これは、開宝蔵は日本古写経と同じく「百里」に作っていたのを「百五十里」とする際、出来るだけ紛本の字配りを維持するための措置であろうか。また、高麗再雕本『法苑珠林』も「去英百五十里」を含む行が行十五字となっているのが、この『続高僧伝』本文の変化と関わりがあるやに思えるが、『珠林』の他本を未調査のため不明である。

ここまで、『続高僧伝』および『法苑珠林』所載の道英伝について、その本文の変遷を見て来た。道英の伝記は、道英の悟りを「心」一字に収斂させる方向へと変化し、さらには彼が現した種々の奇跡についても、唯識・唯心を体得した結果として説明する文字が増広されている。そしてこの傾向は、

『法苑珠林』においてより明確である。

また『珠林』はしばらく置いて、『続高僧伝』の増広改変は何者によって行われたのが問題であるが、道英は宗派の祖となるなど後世において注目されたわけではないから、やはり道宣自身による改稿の各段階が、今に残る諸本に反映していると見るべきであろう。道宣は道英を感通篇に立伝しているから、初めは道英の神異譚について、古写経系の本文のように人智を超えた奇跡として捉えていたと思われるが、後に入手した新情報にもとづき本文に修正を加えたのである。道宣の生きた時代は道英に直接教えを受けた人々が生存していたであろうから、彼らによる道英伝の修正が、『続高僧伝』の推敲と並行して行われていたのであろう。とは言え、『続高僧伝』の本文問題には未解決の課題も多く、日本古写経系の興聖寺本は版本系の開宝蔵との対校により、その本文の影響を受けているという見解もある^①。また特に磧蔵本については、何者かが『法苑珠林』に合わせて本文を改変した可能性もあるだろう。従つて、増広の時期や主体については引き続き慎重な検討を継続するほかないものと思われる。

ここで、唐臨『冥報記』上に収録される道英伝についても一考しておきたい。編者の唐臨は『旧唐書』列伝第三十五の本伝によれば顕慶四年（六五九）、年六十での卒であるから、道宣や道世の完全な同時代人、道宣の四つ年下でなおかつ彼より先に世を去った人物である。『冥報記』の道英伝はその来歴について「法端及び僧俗 皆な説きて爾か云う」と記す。竜門僧法端は『冥報記』に情報源としてしばしば名を見せる人物で、道英の門人というわけではない。また、この記事の内容・表現は『続高僧伝』や『法苑珠林』と対照するのは難しく、別系統の伝承と考えられるだろう。さて『冥報記』

は、道英の仏法を「少くして禪行を修め、練心を以つて本と為す」と総括し、水の張った川に落ちたが、岸に上がった道英は水が熱かったとうそぶき体にはやけどの跡さえあったという奇譚を記して「其れ識者 以為えらく入定の故なり」と評しており、彼の奇跡を深い禪定により「心」において自在を得た結果として描写している（大正五一、七八九中下）。資料の性格上、奇譚の背後にある悟境や教理的な裏付けを詳説することには興味を持たれていないと言えよう。

四 唐中期以後における奇跡の唯識的解釈

実は、不思議な説話の唯識的解釈という現象の存在は、つとに錢鍾書『管錘編』（一九七九年初版）『太平広記』一〇卷一六の条においてなされていた。そこで錢氏は、『太平広記』収録の「杜子春」「蕭洞玄」「韋自東」が、『大唐西域記』卷七・婆羅痾斯国の「救命池」に源流を持つこと、『華嚴経疏鈔懸談』卷二〇（錢氏が何を見たものか、筆者未検）、『宗鏡録』卷六八では、夢中の時間が覚醒時の時間と異なること、三世十世といった時間も心の転変により生ずることを述べる際、『西域記』を例として引いていることを指摘しているのである。¹²⁾

錢鍾書が言う『大唐西域記』卷七の「救命池」の段とは、「救命池」という名称の由来譚として記された次のような物語である。長文なので原文は省略し、あらすじのみを示す。

むかし隠士がおり、風雲に乗って飛行する術が書かれた「仙方」を手に入れた。その方法とは、壇場を築いて、烈士ひとり命じてその隅に

長刀を持って立たせ、宵から朝まで無言でいさせる。仙人になろうとする者は、やはり長刀を持って壇の中央に坐り、何も見ず何も聞かず、やはり晩から朝まで呪文を唱えれば、朝になって宝刀に変じた刀に乗って昇天し、不病不死の仙人となるのが出来る、というものである。

隠士は「仙方」に描かれたのと同じ外貌の烈士に出逢い、彼の協力を得て仙術を実践する。日が暮れるのを待ち、隠者は呪文を唱え、烈士は刀を持って夜明けを待った。ところが烈士が突然叫び声を上げ、天から火が落ちて来て、炎と煙が上がり雲が沸き立った。隠者はすぐに烈士を池に引き入れて難を避け、無言でいるよう戒めたのになぜ声を上げたのが尋ねると、烈士は次のような体験を語った。

——夜が更けるとぼんやりとして夢を見ているようになり（惛然若夢、かつて仕えていた主人が側に立つのを見た。無言でいると怒った主人に殺されてしまい、次の世では南インドの婆羅門の家に生まれた。生まれてからはどんな辛苦に遭っても無言で耐え忍び、親戚みなから奇怪に思われていた。ところが六十五歳を過ぎたころ、妻がもし黙ったままなら子供を殺してしまうと告げる。烈士は、もはや生まれ変わっているのだし、たった一人の子をどうして殺せようかと考え、妻を止めるために声を出してしまったのである——。

隠士は「わたしが悪いのだ。魔にたぶらかされてしまったのだ（此魔嬖耳）」と答え、烈士は隠士の恩に感じ、自分の失敗に怒って死んでしまった。火難から逃れたから「救命池」と言い、烈士が恩に感じて死んだから、「烈士池」とも呼ぶのである。（高麗三一、四三三—四二四）これは現地に伝えられている地名由来譚であるから、玄奘と辯機としては

この不思議の起きる機序については穿鑿せず、奇譚を奇譚として書き留めたのであろう。

ところが錢鍾書が指摘するように、唐五代の仏教者にはこれを唯識の教説が真理であることを示す実例として理解する解釈が行われた。まず『管錘編』は言及しないが、撲陽智周(六七七―七三三)の『成唯識論演秘』巻第七では、窺基『成唯識論述記』の「処夢謂多年(夢を見ている時には、それが長い年月だと思う)」を解釈するため、「又た『西域伝』に云う、(隱士有り)」(大正四三、九五九上)云々として、『大唐西域記』の烈士池説話を引くのである。隱士の一晩が、烈士の夢では一度死んで生まれ変わり、さらに六十五年もの年月が経っていた。このことから、時間もまた各人の認識作用の所産であることが證明できると言うのであろう。

ついで、澄観(七三八―八三九)の『大方広仏華嚴經隨疏演義鈔』巻第十二(大正三六、八七中下)、五代呉越の永明延寿(九〇四―九七五)『宗鏡録』巻六十八でも同様の利用がなされている。より詳しい『宗鏡録』を例に採るなら、該書は「音声可聞、色塵有對、可言心變。只如時法無相。応為実有(音声は聞くことが出来るし、形や物質は対応する認識作用があるから、自心が変じたものと言えるだろう。しかし時間という現象には姿形がないから、実在するはずである)」との質問を仮設し、これを議論する中で「有相尚空、無相何有。時亦無体。延促由心……但有初中後等時量。皆是唯識之時(形相が有るものすら空無なのだから、形相が無いものがどうして実有であろうか。時間もまた実体が無いのだから、その長短は心に由って作られている……始まり・中間・終わりなどのあらゆる時間の觀念は、すべて唯だ認識作用による時なのである)」との解答を提出する。延寿はこの時もまた唯識の時であるという教説を證する

ため、『西域記』第七に云う」として烈士池説話を引き、「故知睡夢與覺、所見唯心、延促之時、不離一念。故引夢時、以明覺位(そこでわかる。睡眠時の夢であれ覚醒時であれ、見ているのは唯だ自らの心であり、長くあるいは短く体験される時間も、自らの一念を離れて実在するものではない。そこで夢における体験を引いて、覚醒時の事柄を明らかにしたのである)」と結ぶのである(高麗四四、三八二中―三八三上)。

『大唐西域記』にしても『宗鏡録』にしても、烈士の体験は嚴密には夢か現実かわからないのだし(「夢の若し」)、むしろ隱士が魔につけ込まれた結果であるとも言われているから、延寿の理解では説明し切れないものが残りそうである。しかし延寿は、種々の奇跡や不思議が散りばめられたこの物語も、唯識説に依拠すれば合理的に解釈可能であり、そのことがひるがえって唯識説の眞理性を證するものと考えたのである。

おわりに

本稿で確認された道英伝の変遷または多様性は、果たして何を意味するのか。道英の禪法については、禪定の達人であったという理解、「事」による「心」の検証であるという理解、唯心もしくは唯識を宗旨とするものという理解、これら三つの理解が存在した。修禪者としての評価は全てのテキストに共通するから、これが当時のもっとも基礎的な道英理解であり、その禪定によって体得された境地について二つの異なった説明がなされたものと思われる。特に『法苑珠林』で強調された唯識の実践者としての道英像について、貞観十九年の玄奘帰還後に行われた訳経などが刺激になったものと考ええるこ

とも出来ようが、しかし道英とその門人は、玄奘訳を待たずとも『華嚴經』『撰大乘論』『大乘起信論』を通して唯心・唯識の説に親しんでいたと思われるから、¹³⁾ここでは別な角度から伝記の変遷を考えてみたい。それは、これは素朴な実践や、理論を越えた奇跡が、より高度なあるいは正統と目された教理学に回収される営みなのではないか、道英を慕う人々の間に、そうしてはじめて師の伝記は後世に残すに足る正統性を獲得すると観念した人々がいたのではないかということである。こうした解釈を道宣が受け入れて自らの編著を修正したのは、感通の原理への説明として積極的に取り入れたのか、実質的に奇跡が奇跡ではないとする説であっても新情報を虚心に受け入れたのか、『統高僧伝』の編纂方針として興味深い事実である。

烈士池説話の唯識的解釈も、やはり奇譚の教学世界への取り込みとして理解できるが、¹⁴⁾この例では『大唐西域記』受容の問題にも関わる。『大唐西域記』は、『新唐書』藝文志では子部釈氏類に著録されるものの、南宋・陳振孫『直齋書録解題』では史部地理類に著録されており、近現代の研究者も地誌あるいは旅行記として扱うことが多い¹⁵⁾。しかし智周が『成唯識論』と『述記』を注釈するに際しては、玄奘の著作は玄奘の著作で注釈することが出来るという意識の下に引用されたのだと思われる。同時に唯識の徒である智周からすれば、唯識の祖が語った言葉である以上はそれを唯識の教理で理解することが可能だという認識だったのであろう。その認識は、それぞれ華嚴と禪の法統に列なりつつ諸宗融合的な態度を持した澄観や延寿にも受け継がれたのである。

注

(1) このほか『統高僧伝』感通篇に言及する先行研究としては、山崎宏『隋唐仏教の研究』第九章「唐の西明寺道宣と感通」（法藏館、一九六七）、朱東潤（陳尚君整理）『統高僧伝』所見隋代仏教と政治』（『中国伝叙文学の変遷』復旦大学出版社、二〇一六）がある。特に朱氏論考は、感通篇下の冒頭に立伝される道密伝から仁舍利塔銘文の佚文が収集されるなど、感通篇の特徴をよく捉えた読解がなされている。

(2) 金剛寺本、七寺本は二〇一九年三月二十日、国際仏教学大学院大学図書館において閲覧・複写したカラー写真に拠った。同大学および図書館の関係各位、特に斉藤達也氏に御礼申し上げる。金藏本は『中華大藏經』六一、高麗藏初雕本は『域外漢籍珍本文庫 高麗大藏經初刻輯刊』七三、高麗藏再雕本は『景印高麗大藏經』三二、福州開元寺本は「宮内庁書陵部収蔵漢籍集覧」(<https://db2.sido.keio.ac.jp/kanseki/>)、磧砂藏本は『仏教名著選刊 高僧伝合集』上（上海古籍出版社、二〇一一）を用いた。

(3) 『法苑珠林』にも版本問題はあるが、本稿では百卷本（高麗再雕本）のみを検討する（高麗三九、六二五中―六二六中）。百二十卷本は四部叢刊本（明徑山寺本）巻四十五を見る限り大きな異同はない。なお『珠林』は道英伝を含む八条について、『唐高僧伝』に出づ（高麗三九、六二七中）と言うから、基本的には道世の見た『統高僧伝』本文を反映していると見てよいだろう。

(4) 斉藤達也「金剛寺本『統高僧伝』の考察―巻四玄奘伝を中心に」（『日本古写経善本叢刊 第八輯 統高僧伝巻四卷六』国際仏教学大学院大学、二〇一四）も道英本文の異同を一覧し、日本古写経系諸本の系統考察の手がかりとしている。

(5) 東北歴史資料館『名取新宮寺一切経調査報告書』（名取市、一九八一）三一―九頁参照。

(6) 以下、高麗再雕本からの引用には『景印高麗大藏經』の巻数と頁数、段数を付す。

- (7) 藤善真澄『道宣伝の研究』第四章「中期の道宣」(京都大学学術出版会、二〇〇二)
- (8) 『華嚴経』研究と『撰大乘論』および曇遷と勝光寺の果たした役割については、木村清孝『初期中国華嚴思想の研究』第二章第二節「攝論学派の問題」(春秋社、一九七七)が参考になった。
- (9) 一日説『起信論』、至真実門、奄然不語。怪往觀之、氣絶身冷。衆知滅想、即而任之、經于累宿、方從定起(高麗三二、一一一五中)。
- (10) 『続高僧伝』卷六・義解篇二・慧約伝には、「孝通冥感」により、ふと故郷を思つて帰つてみるとちよつと両親が死んでいたという逸話を載せる(高麗三二、九七一下)。道英と道遜は血縁関係は無いが、ごく親しい者同士の感応があったということであろう。
- (11) 池麗梅「興聖寺一切経本『続高僧伝』——刊本大藏経と日本古写経本の交差」(『日本古写経善本叢刊 第八輯 続高僧伝卷四卷六』国際仏教学大学院大学、二〇一四)
- (12) 『錢鍾書集 管錘編(二)』(生活・読書・新知三聯書店、二〇〇七) 一〇〇一頁。
- (13) 道英伝を記録する側の思想としては、西山明彦「南山大師道宣の唯識受容について」(『戒律文化』創刊号、二〇〇二)が、道宣の唯識理解は玄奘訳より先に『撰大乘論』を通して固まっていたと論じている。道世については、渡邊義浩『古典中国における小説と儒教』第四章「『搜神記』の引用からみた『法苑珠林』の特徴」(汲古書院、二〇一七)が、『珠林』における玄奘訳唯識説の受容を主張するが、結論の当否は別にして、根拠とされた『珠林』本文は唯識に限定されない一般的な仏教教理を述べた箇所であり、再検討を要するだろう。
- (14) なお、赤井益久『唐代伝奇小説の研究』第四部第一章「杜子春伝」憶説」(研文出版、二〇二二)が指摘するように、玄奘が漢語による再話を行った時点で、中国風の神仙説への読み替えが行われ、恐らくは現地の伝承を離れた再解釈が始まっていたと考えられよう。
- (15) 梁啓超が中華民國十二年(一九二三)の『国学入門及其説法』(『国学研読法三種』復文図書出版社、一九九一)において、「玄奘為第一位留学生(玄奘は最初の留学生である)」として『大唐三藏慈恩法師伝』の閲読を勧めているのも、玄奘関連文献受容の一形態として注目される。

【付記一】

本稿は、JSPS科研費19H01191「名取新宮寺一切経本を中心とした『続高僧伝』の総合的研究」による成果の一部である。

【付記二】

英文要旨の翻訳にはオリオン・クラウタウ氏のお手を煩わせた。ここに記して感謝申し上げる。