

国際仏教学大学院大学研究紀要

第 28 号（令和 6 年）

Journal of the International College  
for Postgraduate Buddhist Studies  
Vol. XXVIII, 2024

『続高僧伝』「僧崖伝」の特質  
— 『弘賛法華伝』との比較を通して

池 麗 梅



## 『続高僧伝』 「僧崖伝」 の特質 ——『弘賛法華伝』 との比較を通して

池 麗梅

### はじめに

『続高僧伝』30巻は、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<sup>1</sup>。収録されている諸伝は、高僧の事跡に基づいて、「訳経篇」、「義解篇」、「習禅篇」など十のジャンル（十科）

---

<sup>1</sup> 『続高僧伝』巻1に、「始岷梁之初運、終唐貞観十有九年、一百四十四載。包括岳流、歴訪華夷、正伝三百四十人、附見一百六十人。」（大正蔵第50冊、425頁中段第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、刊本大蔵経本は、初期の開宝蔵系統本（高麗初雕蔵本）はおおよそ395人であるが、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「『続高僧伝』研究序説」（『鶴見大学仏教文化研究所紀要』18、2013年、R203-258）を参照。

<sup>2</sup>に分類されており、各科の末尾には必ず「論曰」という文言の後に著者による評論が附されている。そのうち、第二十七巻所収の「遺身篇」<sup>3</sup>の中に、隋代の智者大師智顗（538～597年）の門下の一人である大志（567～609年）や、後に浄土教の祖師と仰がれるようになる善導（613～681年）の事跡にも併せて言及していることで重要視される会通（生没年不詳）の伝記<sup>4</sup>など、様々な方法で死に至る宗教的実践（遺身）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分収録されている<sup>5</sup>。

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）の伝記は非常に詳しく記述されて

<sup>2</sup> 『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）、「習禅篇」（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）、「読誦篇」（巻28）、「興福篇」（巻29）、「雜科声徳篇」（巻30）となる。

<sup>3</sup> 『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」はそのうちの一つである。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」への変更に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が、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「身滅体不滅」あるいは「身滅命不滅」という考えが流れていることに気づいた。

<sup>4</sup> 『統高僧伝』の増補と善導伝との関わりについては、柴田泰山〔2006〕『善導教学の研究』（東京：山喜房仏書林）の第一部第一章「『統高僧伝』所収の善導伝」（19～51頁）を参照。

<sup>5</sup> 日本古写経本と高麗初彫藏本『統高僧伝』の「遺身篇」は、「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、もともとは冒頭であった「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。

おり、研究者によって最も注目されてきた伝記の一つである。例えば、丸山宏氏は、六朝隋唐期の四川における仏教と非漢民族との接触について考察する際に、漢族の僧侶に就いて出家した非漢民族出身僧の代表として僧崖の事例を取りあげている<sup>6</sup>。更には、中国仏教焼身史の分野における屈指の研究者James A. Benn氏が、仏教における焼身を取り扱う著書<sup>7</sup>の刊行に先立って、僧崖の主要伝記の全文英訳が付された研究論文を公表し、綿密な考証と重要な問題提起を行なって同研究の基盤をほぼ固めたのである<sup>8</sup>。筆者の僧崖研究はこれらの先行研究に負うところが極めて大きい。

同課題に対する筆者の取り組みは、『続高僧伝』所収の「僧崖伝」がテキストの種類によって顕著な変容を遂げていく過程を辿ることからスタートした<sup>9</sup>。続いて、僧崖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、「僧崖伝」の歴史的変遷を捉えようとした<sup>10</sup>。その結果、六世紀半ばからほぼ百年の間に製作された一次的資料はほとんど現存せず、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「僧崖伝」が最も古くて重要であることがわかった。現存資料の中では

<sup>6</sup> 丸山宏 [1986] 「仏教受容に関する接触論的考察—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。

<sup>7</sup> James A. Benn. 2007. *Burning for the Buddha: Self-immolation in Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

<sup>8</sup> James A. Benn. 2006. "Written in flames: Self-immolation in Sixth-century Sichuan". *Young Pao*, 92(4-5), pp. 410-465. Benn 氏以降に公表された関連研究として、池麗梅「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紀要』19、2014 年、51—105 頁）、齋藤智寛「釈僧崖の生涯—菩薩行としての捨身行」（『集刊東洋学』125、2021 年、59—78 頁）等がある。

<sup>9</sup> 池麗梅「『続高僧伝』テキストの変遷—写本から刊本へ—」、2013 年 10 月 5 日、国際仏教学大学院大学主催シンポジウム「宋版大蔵経研究の現在」で口頭発表。

<sup>10</sup> 池麗梅「僧崖伝の変遷—六～十八世紀」（未公表論文）。

『統高僧伝』所収の「僧崖伝」がとりわけ重要視され、同伝の完成と流布に伴い僧崖の「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『統高僧伝』に求めていることも明らかになってきた。

この事実は、『統高僧伝』という文献のもつ絶大な影響力を物語る一方で、同書よりわずかに数十年後に成立した『弘贊法華伝』（T51, No. 2067）

<sup>11</sup>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

---

<sup>11</sup> 藍谷沙門慧詳（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經の流伝について、「図像」・「翻訳」・「講解」・「修観」・「遺身」・「誦持」・「転読」・「書写」という八項目に分けて記したもの。その中で成立の最も遅い記事は、唐の神竜二年（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「藍谷沙門慧詳に就いて」（『竜谷学報』315号、1936年、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」の四項目六卷分所収の138人の僧俗の感応事跡に注目した研究としては、周語彤[2009]（『『弘贊法華伝』持経感応研究』、臺灣・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。周氏は、『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を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、周氏（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

く限り、後者は、『統高僧伝』以降に成立した「僧崖伝」の中で唯一、『統高僧伝』に影響されなかったものであり、そして『統高僧伝』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、『統高僧伝』『僧崖伝』が、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、『弘賛法華伝』『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、『弘賛法華伝』の成立時には『統高僧伝』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『統高僧伝』よりもはるかに重要で信憑性が高い、と『弘賛法華伝』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、『統高僧伝』も参照したとされる、北周の高僧亡名撰の「僧崖菩薩伝」にほかならない。

ところが、もし『統高僧伝』と『弘賛法華伝』がそれぞれ亡名撰「僧崖

---

とえ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」（33頁）の場合もある。

最後に、筆者もまた『弘賛法華伝』巻5「遺身第五」所収の諸伝とそれらが基づく原典との比較を行ってみた。同篇には、「宋招提寺釈慧紹」、「宋廬山釈僧瑜」、「宋竹林寺釈慧益」、「梁石門寺釈僧明」、「梁若耶山釈道度」、「周益州大乘寺釈僧崖」、「隋廬山化城寺釈法充」、「隋廬山峰頂寺釈大志」、「唐荊州刺史蔣王家人」、「唐荊州比丘尼姊妹（并州書生附）」、「唐雍州豹林谷釈会通」、「唐襄州月嶺山釈曇猷（西明寺護論師附）」の合計14人の伝記（12人正伝、2人附伝）が収録されている。このうち、「法充伝」、「大志伝」、「比丘尼姊妹伝」、「書生伝」（附伝）、「会通伝」の五伝は、それぞれ『統高僧伝』巻27の「法充伝」、「大志伝」、「会通伝」（「比丘尼姊妹伝」、「書生伝」はいずれも「会通伝」の附伝である）を典拠としており、部分的な字句において違いがあるものの、顕著な相違は見受けられなかった。したがって、僧崖伝を除けば、『弘賛法華伝』は『統高僧伝』をかなり忠実な形で引用していることがわかるのである。

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。そこで、本論文では、『続高僧伝』『僧崖伝』の情報源を改めて検討し、更には『弘贊法華伝』との比較を通して『続高僧伝』の特徴を捉え、道宣の「僧崖伝」撰述の意図に迫りたい。

## 第一節 『続高僧伝』『僧崖伝』の情報源について

『続高僧伝』『僧崖伝』の内容は、「具如沙門亡名集、及費長房『三宝録』、并『益部集異記』」という語句で締めくくられている。ここから、道宣は「僧崖伝」を取りまとめるに際して、主として、沙門亡名の「僧崖菩薩伝」、費長房の『三宝録』（『歴代三宝紀』）、そして『益部集異記』という三つの文献を参照していたことがわかる。『歴代三宝紀』の該当箇所は非常に簡略であることから、『続高僧伝』の主な情報源は、他の二作だったであろうと推定できよう。

まず、『益部集異記』<sup>12</sup>という書は、現存状況が確認できないどころか、

<sup>12</sup> 『益部集異記』について、Benn[2006](pp. 413-414)も参照。南北朝時代や隋唐代には、世にも不思議な怪奇現象や伝説を集めて編まれた志怪小説類がたくさん作られ、そのうちの数種類は「集異記」、「旌異記」、「述異記」という名称で知られている。時代の古いものとして南朝宋（420～479年）の郭季産撰『集異記』が挙げられるが、同じタイトルを持つ書物（三巻中の一巻のみ現存）が唐代後期の薛用弱（-821～824+）によっても著されており、現存諸文献の中に引用されている『集異記』はほとんど後者を出典とする逸話で占められている。上記の二書はその成立年代から、六世紀中期を生きた僧崖の事跡を伝えた上で、七世紀中期成立の『続高僧伝』の参照するところとなることは不可能であるが、「集異記」等の名称のもとに志怪小説や逸話集が中世中国では作られ愛読されていたという伝統や文化的雰囲気窺わせてくれる意味では重要である。

このほか、似たような名称を持つ同類の書物として、侯白（字は君素、590年頃）撰『旌異記』が、しばしば『続高僧伝』を含む道宣の著作に出典として登場してくる。また、南宋晁公武の『郡齋讀書志』において初見する南朝梁の任昉（460～508年）撰『述異記』がある。本書は二巻構成で現存しているが、すでに『四庫全書總目提要』で指摘されているように、南朝梁以降、唐中期ま



『続高僧伝』『僧崖伝』とこれを出典とする文献以外にはその書名すら見出せないものではあるが、それは『続高僧伝』の情報源となり得るほど、巴蜀地域の仏教や民俗、地域文化などを伝える重要な文献であったに違いない。ただ、その書名が広く知られてこなかった状況から推測すれば、同書は六世紀中期以降に撰述されてから、『続高僧伝』の成立する七世紀中期までは確実に流布していたが、伝播の地域は、北周・隋唐時代の政治・文化の中心地である長安・洛陽にまでは及ばず、わずかに巴蜀地域のみに止まっていたと考えられる。同書が最初に道宣の目に触れたのは、顕慶年間に行ったと考えられる巴蜀遊行の期間中のことと思われる。

道宣はもともと志怪類文学に対して関心が高く<sup>13</sup>、自らの著作にしばしば『旌異記』、『述異記』などを積極的に引用し、特に晩年の麟徳元年（664）二月以来、神秘的な感応を数度体験したこともあり、超常現象やそれに纏わる記載に対して懐疑や困惑を示すことはなかった<sup>14</sup>。『益部集

---

での記事も混入しており、すべての内容が任昉の手によるものでもなかったようである。これらの書物は、名称の近似性や成立年代からして『続高僧伝』『僧崖伝』の典拠となったことは完全には否定できないが、少なくとも現存箇所からはその関連性を確定することはできないのが現状である。しかしこれらの諸文献の存在からは、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『益部集異記』という書物が編集され、当地方を中心に流通していたということは極めて自然な展開であると考えられる。

<sup>13</sup> 藤善真澄『道宣伝の研究』、京都大学学術出版会、2002年、297頁、注(32)。

<sup>14</sup> 例えば、麟徳元年（664）に自身の奇異な体験を記録して撰述された『道宣律師感通録』では、「餘少染多聞希世拔俗之典籍、故『搜神』、『研神』、『冥祥』、『冥報』、『旌異』、『述異』、志怪録幽、曾經閱之、故非疑慮。」（大正蔵第52冊、436頁上段第4～6行）と述べている。更には、最晩年にあたる乾封二年（667）三月、先月の感霊の折に書き下ろした「中天竺舍衛国祇洹寺図経序」には、「由是搜採群篇、特事通叙、但以出沒不同、懷鉛未即。忽於覺悟、感此幽靈、積年沈鬱、霏然頓写。然夫冥隱微顯、備聞前絶、于宝『搜神』之録、劉慶『幽明』之篇、祖臺『志怪』之書、王琰『冥祥』之記広張、往往未若指掌、流俗此瓊之儔、或生果論。未達通方之臣昌、斯伝不足以聞。又有『旌異』、『述異』之作、『冥報』、『顯報』之書、額叙煩撰、光問古今。餘即所列事等、文宣天王之録、亦同建安石仏之作、覺夢雖異、不足懷疑。」（大正蔵第45冊、883

異記』が逸失した現在では、同書と『統高僧伝』『僧崖伝』の内容との対応関係を示すことは難しい。しかし道宣が亡名撰「僧崖菩薩伝」だけでは満足できず、『益部集異記』も併せて使用したという事実からは、同書の記載に高い関心を持った上で、「僧崖伝」を自らの手で拡充再編しようとする企図があったことが予想される。

次に、僧崖と同時代の亡名が撰した「僧崖菩薩伝」は最も信頼に値する史料だったに違いないが、既に逸失している。そこで、僧崖や亡名らが実際に生きた六世紀半ばの四川の歴史的・政治的・宗教的状况を全体的に俯瞰した上で、亡名の「僧崖菩薩伝」の時代的背景を再構成しなければならない。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、いくたびもの政權交替を経験したが、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、劉宋から北周の廢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。僧崖と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。

その一方で、亡名と僧崖それぞれの伝記を通して見えてくるのは、亡名と僧崖との間には、各自の人生の出発時点からすでに出自・出身地・民族的文化的アイデンティティなどにおいて歴然とした差が存在するだけではなく、その後の生涯にわたる教養・経歴・境遇などもかけ離れているという状況である。これだけ違う軌跡を辿っていた二つの人生が南北朝末頃の益州という歴史的時空で交錯してしまったのは、実に象徴的な意味を有する出来事であったと考える。

亡名が代表しているのは、これまで北朝の東魏・西魏を陵駕する国力を誇っていた南朝梁の急速な没落と、南朝と北朝の優劣関係の逆転を見せつけた巴蜀・江陵の陥落などの政治状況に対する深い無力感、そして

---

頁上段第21行～中段第1行）と表明している。

漢化された胡族が支配する北朝政権の勢力増長によって南朝生粋の漢民族文化の存続が脅かされることに対する危機意識を抱える南朝の人々である。もう一方の僧崖は、長きにわたって外来政権によって支配され、生活空間に続き民族的文化的アイデンティティまで失いつつある巴蜀地方に古来居住してきた非漢民族の人々を代表している。亡名と僧崖は、いずれも時代や政局の変化に積極的に適応しようとしたようには見えるが、しかし両者の遭遇に象徴されるのは、彼らがそれぞれに背負っていた民族的運命に対する感覚すなわち政治的敗者と文化的弱者が共に抱いたであろう喪失感であると考ええる。

この根源的な喪失感あるいはそれを共有しているという感覚こそが、亡名の「僧崖菩薩伝」の基調を成したものであると考ええる。実際にそうだったとすれば、同伝が僧崖の生涯、特に焼身を記録するに際しては、当時の歴史的・政治的状况やその中で生きる被支配層民衆の不安・焦燥・鬱憤・期待などが混ざり合った複雑な反応も伝えようとする意図が極めて明確に働いたと考える。したがって、『続高僧伝』『僧崖伝』に見られる特徴、すなわち超常現象の集中的描写によって宗教的神秘的な雰囲気醸成に力を込める一方で、政治的、歴史的状況は非常に曖昧に記述するという特徴は、「僧崖菩薩伝」から継承したものでは決してなく、むしろ道宣が『続高僧伝』『僧崖伝』を撰述する際に加えた脚色の結果ではなかろうか。

『益部集異記』と「僧崖菩薩伝」そのものが現存しない状況の中では、『続高僧伝』がどの程度の脚色または創作を施されたのかは推測の域を出ない。そこで筆者が以前から提案し実施してきた研究方法は、現存資料の中で唯一『続高僧伝』『僧崖伝』の影響に左右されていない『弘贊法華伝』『僧崖伝』を主軸として僧崖の民族的出自、出家に至る経緯、特にその二回にわたって実行された焼身を取り巻く歴史的環境に重点を置いた考察によって、「僧崖菩薩伝」に伝わっていた僧崖という人物の実像を復原するというものであった<sup>15</sup>。

<sup>15</sup> 前掲注(8)池論文参照。

それに引き続き本稿では、以前の考察で明らかとなった歴史的環境や僧崖の人物像およびその時代的意義を念頭に置きながら、今度は考察の主軸を『続高僧伝』『僧崖伝』に引き戻し、その内容を『弘贊法華伝』と比較しながら読み解くことによって同書が独自に設定した僧崖伝の基調とその意図を浮き上がらせることを試みたい。

## 第二節 『続高僧伝』と『弘贊法華伝』の比較（1）：僧崖の出自と略歴

『弘贊法華伝』は、僧崖（488年以前～562年）はもともと「獠人」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<sup>16</sup>。一方、『続高僧伝』は、僧崖の本貫・出自について「涪陵」の「獠」族部族集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<sup>17</sup>。僧崖が生きた時代は、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、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、乃至は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こととなったのは、逆らい難

<sup>16</sup> 『弘贊法華伝』巻5「僧崖伝」に、「釈僧崖（崖）、本獠人也。」（大正蔵第51冊、25頁上段第22行）とある。

<sup>17</sup> 『続高僧伝』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、涪陵獠三百家、隨軍平討、因止于広漢金淵山谷。崖即其後也。」（大正蔵第50冊、678頁中段第14～16行）とある。朱齡石伐蜀、涪陵、獠族、金淵山谷などについては、前掲注(8)池論文参照。

い展開だったと考えられる。

この「華」と「夷」との間に繰り上げられる民族的・文化的アイデンティティの対立と転換は<sup>18</sup>、『弘贊法華伝』『僧崖伝』における一つの基調となっている<sup>19</sup>。同伝では、獠という非漢族（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

<sup>18</sup> 『太平寰宇記』巻76、「劍南西道五・簡州」条に、「有獠人、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、此四郡獠也。」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）を指す。本書は梁天監七年(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「此四郡獠也。有夷人、与獠類一同、又有獠人与獠夷一同、但名字有異而已」との記述がある。「四郡獠」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獠民のことであろうと推定される。『北史』巻95「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。其流曰蠻、曰獠、曰俚、曰獠、曰□居無君長、随山洞而居。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。泊乎境分南北、割拠各殊、蛮、獠之族、遞為去就。」(3164～3165頁)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。類似の記載は『隋書』巻82「南蛮」条にも見える。そこには、「南蛮種類、与華人錯居、曰蜒、曰獠、曰俚、曰獠、曰𡵓、俱無君長、随山洞而居、古先所謂百越是也。其俗斷髮文身、好相攻討、浸以微弱、稍屬於中国、皆列為郡県、同之齊人、不復詳載。」(1831頁)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、獠民は「今則文質彬彬矣」(『蜀中広記』巻55「簡州」)と言われるまでになるのである。

<sup>19</sup> この段落は、『弘贊法華伝』『僧崖伝』に見える以下の内容に基づいてまとめたものである。すなわち、『弘贊法華伝』『僧崖伝』に「釈僧崖(崖)、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、不行殘忍。獠之猥俗、多居山藪、好行殺戮、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、遂辞而行焉。」(大正蔵第51冊、25頁上段第22～28行)とある。

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、ましてや部族集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、家族や部族集落全体との対立は深刻化してゆくことになったであろう。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猟に連れ出してはみたものの、逆に獲物を悉く逃がされてしまったことで、部族集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。

一方、『続高僧伝』によれば、僧崖は、益州金淵の山地に定住した獠族部族集落に生まれ、幼い頃から物静かな性格で戯言がなく、山の湧水でも必ずお辞儀をしてから飲むほど礼儀正しかった。すこし変わったところと言えば、時々瞬きもせず長時間考え込むことがあったが、理由を尋ねられると、「この肉身が憎たらしいことを考えるから、いつかはそれを焼き払ってしまおう。」とぎょっとさせるような答えを口にする。そんな彼が大人になってからは部族集落では様々な問題を起こしてしまう。部族集落の成人男子と共に従軍してはいるものの、全身腫れ物だらけとなったことから狩猟が殺生を犯す好からぬ生業であると悟り、狩りを辞めて道具も燃やしてしまう。そしてある日、部族集落長が衆人を率いて河でダムを築いて魚の養殖を計らうが、そこに巨大な蛇が河から現れて飛んでいく情景を見て、ダム建設を取りやめるべきという僧崖の預言と警告が無視され、間もなくしてダムが崩壊し、これをきっかけに僧崖は遂に決意して出家の道を選んだと伝えられる<sup>20</sup>。

<sup>20</sup> 『続高僧伝』『僧崖伝』には、「釈僧崖、姓牟氏、祖居涪陵。晋義熙九年、朱齡石伐蜀、涪陵獠三百家隨軍平討、因止于廣漢金淵山谷。崖即其後也。而童幼少言、不雜俳戲、每遊山泉、必先礼而後飲。或諦視不瞬、坐以終日、人間其故、答曰、「是身可惡、我思之耳、後必燒之。」及年長從戎、敬然剛正。嘗隨

このように『続高僧伝』も同様に僧崖が部族集落を離れることとなった経緯について述べてはいるものの、様々な意味で『弘贊法華伝』とはニュアンスを異にしている。例えば、僧崖の出自である部族集落の生活スタイルに対する拒絶は、いわゆる「華風」という漢民族文化からの影響によるものではなく、むしろ個人の体質や主体的体験に基づく決断として描かれている。特に彼が部族集落生活を放棄するきっかけとなった水中からの大蛇の出現は、同伝が取り上げた最初の超常現象であり、これを目の当りにした僧崖は、以前全身にできた腫れ物が自らの殺生を絶たせるための警告であると悟ったのと同様に、この度の出来事は部族集落の集団殺生（漁業の営み）が招いた結果であると判断し、ダム建設を中断すれば事態はまだ収拾できると預言した。部族集落の首領らはその警告を無視し工事を強行したため、まもなくして僧崖の預言を裏付けるかのようにダムは崩壊した。ここでは、もはや華夷文化の相違と対立が肝心な問題ではなくなり、あくまで「殺生が悪業である」という仏教的倫理観に立って獠族の生き方を批判しており、その根拠は集団メンバーである僧崖の身体に現れた異変と地元の自然界を代弁する「巨蛇」との両方に求められるところは実に興味深い。

更には、これだけ「殺生」の断絶を強く勧める一方で、若き僧崖が自らの肉身に対する嫌悪感を露わにし、後に実行されることとなる焼身の決意を周囲に漏らしている場面もまた奇妙なインパクトを与えてくれる。なぜなら、一方では、不殺生は仏教倫理の基本として戒律に厳しく規定されているのであり、他方では、焼身は、現に『法華経』等の大乘經典に説かれた「菩薩行」をモデルとする宗教的実践であるが、一見して互いに相容れ難いようにも思える「不殺生」と「焼身」という二つの主張が、こ

---

伴捕魚、得己分者、用投諸水、謂伴曰、「殺非好業、我今挙体皆現生瘡、誓断獠矣。」遂焼其獠具。時獠首領数百人共築池塞以養魚、崖率家僮往彼觀望。忽有異蛇長尺許、頭尾皆赤、須臾長丈（大）、乃至丈餘、圍五六尺。獠衆奔散、蛇便趣水举尾入雲、赤光遍野、久之乃滅。尋爾衆聚、具論前事。崖曰、「此無憂也。但断殺業、蛇不害人。又勸停池堰、衆未之許、俄而隄防決壞、遂即出家。」

（大正蔵第 50 冊、678 頁中段第 14～29 行）とある。



うして一つの伝記に難なく共存しているからである。

## 第二節 『続高僧伝』と『弘贊法華伝』の比較（2）：僧崖の出家

出自である獫部族集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つけられたとは考えられない。本貫の土地と強固な結び付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とならざるを得ない。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だから、彼が益州で独立した生計を立てられ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。

『弘贊法華伝』『僧崖伝』は「来至益州、投充閭梨、願為弟子」（大正藏第51冊、25頁上段第28～29行）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」（大正藏第50冊、678頁下段第19～20行）と、僧侶としての経歴を総括するところに抛るならば、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。獫部族集落を離れてから、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<sup>21</sup>。その中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

<sup>21</sup> 『続高僧伝』『僧崖伝』には、「時依悉禪師、施力供侍。雖充驅使、而言語訥渋、挙動若痴。然一対一言、時合大理。経留数載、無所異焉。至玄冬之月、禪師患足冷、命之取火。乃将大鑪炎炭、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、試将手置火中」。崖即応声将指置火中、振吒



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、また生活習慣の違いからであつたろうが、行動も不器用であつた。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免的にぶつかってしまう壁の高さと厚さが露わになってくるのである。

しかし『続高僧伝』では、これらの記述はあくまで僧崖の聖人像の金色を施す前に敷かれた「地色」として展開されている。彼は不器用な言動とは裏腹に、その受け答えが「大理」に適い、悉禅師のわがままぶりに対して、凜とした態度で対応したとされている。更に禅師の門下から悪戯を

---

作声、卒煙涌出、都不改容。禅師陰異之、未即行敬。又以他日、諸弟子曰崖耐火、共推之火炉。被焼之处、皆並成瘡、而忻笑自如、竟無痛色。諸弟子等具諮禅師、禅師喚来謂曰、「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」。禅師遂度出家、自為剃髮、但覺鬢鬚易除、猶如自落。禅師置刀於地、撰衣作礼曰、「崖法師、来為我作師、我請為弟子」。崖謙謝而已。既法衣著体、四輩尊崇、帰命輪誠、無所恻惜。或有疾病之处、往到無不得除。三十年間、大弘救済、年踰七十、心力尚強。」（大正藏第50冊、678頁中段第29行～下段第20行）とある。

受けるという辛い経験もまた、彼と炎との不思議な因縁、そして皮膚が炙られて怪我をしても決して痛がるそぶりを見せないという辛抱強さ、あるいは超人的な特殊能力を示唆するエピソードとして呈示されている。このことを耳にした禅師は弟子の悪戯を罰するどころか、却って僧崖の不思議な能力を警戒し周囲を惑わすなど僧崖に警告する。そこで僧崖は、苦行を成し遂げなければ成道も得ることができないと自らの考えを告白し、禅師に対して得度を懇願した。剃髪式では、禅師は剃刀の至るところに髪の毛が異常に軽快に落ちていくような不思議な感覚を体験し、その場で僧崖に対して弟子の札を取ったと伝えられている。このように得度を境に僧崖は一躍注目の的となり、悉禅師や周囲からの尊敬を集めて、疾病を治癒する不思議な力を発揮して、三十年間にわたり民衆救済に奔走したというドラマチックな展開となっている。

以前にも論じたように、筆者は、歴史人物としての僧崖像は、高度な文明に育まれた漢族の気風や生活スタイルに憧れ、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、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、ついに彼は、「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であった。この観点から見て取れる僧崖像とその時代的意義とは、華夷の民族・文化に見られる対立および転換における弱者（マイノリティ）の立場と見方を代弁するところにある。一方の『続高僧伝』では、僧崖の特殊能

力やそのカリスマ性を強調することによって、従前の僧崖伝の底流をなしていた華夷文化の対立と転換という焦点を見事にぼやけさせ、僧崖の「人間性」を巧妙に「聖人性」に置き換えたのである。

### 第三節 『統高僧伝』と『弘賛法華伝』の比較（3）：僧崖の焼身

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『統高僧伝』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、以前に指摘した通りである<sup>22</sup>。ただ、『統高僧伝』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『弘賛法華伝』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。

#### 第一項 『弘賛法華伝』における僧崖の焼身事件

『弘賛法華伝』では<sup>23</sup>、出家後の僧崖がしっかりと戒律を守って、三衣

<sup>22</sup> 前掲注(8)池論文参照。

<sup>23</sup> 『弘賛法華伝』『僧崖伝』には、「出家以後、篤志精懃、身無長衣、鉢無餘食。毎読『法花經』、至「藥王菩薩品」、聞焼身供仏、焚指弘經。覃思斯言、内興誓願。遂焼一指、造『法花經』。当焼之日、觀者填咽、嘸委積。後營殿塔、爰及房廊、剋日焼身、擬營斯福。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、同來觀禮。崖於是手執香焼、足躡柴積、端坐其上、告四衆云、「崖心存利物、意靡貪求。今捨穢軀、建立淨刹。若

以外の衣は所有せず、食事も餘分に摂らず、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『法華經』を好んで誦誦し、「藥王菩薩品」に説かれている一切衆生意見菩薩（藥王菩薩の前身）が前後二回にわたり、最初は焼身して仏と『法華經』に供養し、次は両腕を焼き払って仏舍利への供養とした<sup>24</sup>、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、『法華經』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』の記載はわずかに数行に止まるが、その重点は僧崖が『法華經』を広く伝えるために同經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。

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

---

斯言不爽、要当示以肉心。」誓已、因令縱火、端坐誦經、音声清亮。火至其面、声乃絕焉。於是上天雨花、下遍城邑。遠近悲哭、老少咨嗟。嘸施填委、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。」（大正藏第51冊、25頁上段第29行～中段第20行）と見える。

<sup>24</sup>『妙法蓮華經』卷6「藥王菩薩本事品」に、「是一切衆生意見菩薩、樂習苦行、於日月淨明德仏法中、精進經行、一心求仏、満万二千歳已、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、兜楼婆、畢力迦、沈水、膠香、又飲瞻蔔諸華香油、満千二百歳已、香油塗身、於日月淨明德仏前、以天寶衣而自纏身、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、是名眞法供養如来。若以華、香、瓔珞、焼香、末香、塗香、天繒、幡蓋及海彼岸栴檀之香、如是等種種諸物供養、所不能及；假使国城、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、以法供養諸如来故。』作是語已而各默然。其身火燃千二百歳、過是已後、其身乃尽。」

（大正藏第9冊、53頁上段第23行～中段第18行）とある。また続いて、「爾時一切衆生意見菩薩復自念言、我雖作是供養、心猶未足、我今当更供養舍利。……即於八万四千塔前、然百福莊嚴臂七万二千歳而以供養、令無數求声聞衆、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。」（大正藏第9冊、53頁下段第22行～54頁上段第1行）と見える。

身を敢行して浄財を勧進する計画を立て始めたが、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のこと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ことである。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、『統高僧伝』『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。しかし『弘贊法華伝』は、僧崖の焼身事件の一部始終に北周益州総管宇文憲（544～578年）<sup>25</sup>が深く関わったことを伝えている。それによれば、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

<sup>25</sup> 『弘贊法華伝』の現存伝本には「周趙王」と書かれているが、この人物とは、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、『統高僧伝』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、まだ益州総管に任命さえされていないことになる。更に、「撫政臨民、除煩去苛」と『弘贊法華伝』が称賛する内容が、「周上柱国齊王憲神道碑」に謳われている宇文憲の益州徳政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「周齊王」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。なお、宇文儉、宇文憲をはじめとする北周初期の益州総管については、前掲注(8)池論文参照。

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、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。僧崖は山積みに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、人々から悲しみの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。

## 第二項 『続高僧伝』における僧崖の焼身事件

前項では『弘賛法華伝』が伝えた僧崖の焼身事件の全容を紹介したが、それと比べれば、『続高僧伝』バージョンの「焼身事件」は、まるで大乘経典的一幕を彷彿とさせる壮大な場面である。前述したように、僧崖の「焼指」と「焼身」は必ずしも同じ目的で、同じ時期に、同じ場所で実行されたわけではないことが明らかである。しかしながら、以下に詳述するように、『続高僧伝』に描かれた「焼身事件」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、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、翌月の十五日に至って、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。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が、多角的に捉えら

れているのである。果たして人間の両手の指が一か月間も燃え続けるものかどうかは甚だ疑問ではあるが、ひとまず、焼身事件の上昇展開としての「焼指」または正確に言えば「焼手」という出来事がどのように描かれているのかについて、『続高僧伝』『僧崖伝』の内容に即して見てみることにしよう。

以周武成元年六月、於益州城西路首、以布裹左右（手か）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。

孝愛寺允法師者、有大見解、承崖發迹、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。如是經日、左手指尽、火次掌骨、髓沸上涌、將滅火焰。乃以右手残指、挟竹挑之。有問其故。崖曰、「縁諸衆生不能行忍、今勸不忍者、忍不焼者焼耳。」兼又説法勸励、令行慈断肉。

雖煙焰俱熾、以日繼夕、並焼二手、眉目不動。又為四衆説法誦經、或及諸切詞要義、則頷頭微笑。時或心怠私有言者、崖顧曰、「我在山中、初不識字、今聞經語、句句与心相応、何不至心静聴。若乖此者、則空焼此手、何異樵頭耶。」於是大衆懍然、莫不專到。其後復告衆曰、「末劫輕慢、心転薄淡、見像如木頭、聞經如風過馬耳。今為写大乘經教、故焼手滅身、欲令信重仏法也。」

闔境士女、聞者皆来、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



焼臂掌骨五枚、如残燭燼、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。」（大正藏第50冊、678頁下段第20行～679  
頁上段第20行）

この引用文によれば、焼手事件は「周武成元年六月、於益州城西路首、  
以布裹左右五指焼之」（大正藏第50冊、678頁下段第20～21行）とされて  
いる。実際に燃やした指の本数は、「焼一指、造『法華經』」とする『弘  
贊法華伝』の記載と喰い違っているが、『法華經』も含むであろう「大  
乗經教の書写」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」（または  
「焼手」）事件とは、僧崖が『法華經』『葉王菩薩品』からインスピレー  
ションを得て誓願を立て、『法華經』、『大集經』<sup>26</sup>などの大乗經典の書  
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、激痛をいわず自らの指を燃やす僧

<sup>26</sup> 『続高僧伝』巻8所収の「宝象伝」には、「[宝象] 見『大集』一經未弘  
蜀境、欲為之疏記、使後学有帰。乃付著經律、就山修繕、而衆復尋之、致有煩  
擾。再稔方就、一無留難。初至「虚空藏品」、於義不達、閉目思之。不覺身上  
空中、離床三四尺許、欽然大悟。竟文慧發、写不供宣。拋此為言、志力難擬矣。  
時益州武誓寺僧宝願最初請講、大衆雲集、聞所未聞、莫不歎悅。又属僧崖菩薩  
出世、為造經本、因爾伝持、至今不絶。故宝坊一学、曲被劍南。」（大正藏第  
50冊、487頁上段第4～13行）と見える。「宝象伝」の記事に基づいて、北周  
時代の四川地方における『大集經』の流布と受容は、特に宝象（512～561年）  
と僧崖の尽力に負うところが大きかったことがわかる。更には、僧崖が焼指（ま  
たは焼手）までして推し進めたかった大乗經典の書写は実際に成果を結び、そ  
の時に製作された写経は『法華經』だけではなく、新たに四川地域に伝わった  
『大集經』もその中に含まれていたことが判明してきたのである。詳細は、前  
掲注(8)池論文で論じられている。なお宝象と僧崖との関わりについての別の解  
釈が Benn[2006](pp. 413-415)に見える。



崖の行動を理解できず、精神に異常をきたした（風疾<sup>27</sup>）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を学び、その一句一句がすべて心にし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。

上掲引用文の直後に現れてくるのが、以下の通り、僧崖の全身焼身に関する記述である。

至七月十四日、忽有大声、状如地動天裂、人畜驚駭。於上空中、或見犬羊竜蛇軍器等象、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。捷為僧淵遠送班納、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、為吾著之。」便往造焚

<sup>27</sup> 「風疾」に関する別の解釈が Benn[2006](p. 449, note 124)に見える。

身所。

于時、道俗十餘万衆、擁輿而哭。崖曰、「但守菩提心義、無哭也。」便登高座、為衆說法。時举目視於薪積、欣然独笑。乃傾右脇而寢、都無氣息、状若木偶。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、暈以為楼、高数丈許、上作乾麻小室、以油潤之。崖緩步至楼、遶旋三匝、礼拝四門、便登其上、憑欄下望、令念般若。有施主王撰懼曰、「我若放火、便焼聖人、將獲重罪。」崖陰知之、告撰上楼、臂摩頂曰、「汝莫憂造楼得罪、乃大福也。」促命下火、皆畏之、置炬著地。崖以臂挟炬、先焼西北、次及西南。麻燥油濃、赫然熾合。於盛火中、放火設礼。比第二拝、身面焦灼。重復一礼、身踏炭上。

及薪尽火滅、骨肉皆化、惟心尚存、赤而且湿。肝腸脾胃、猶自相連。更以四十車柴焼之、腸胃雖卷、而心猶如本。兌法師乃命收取、葬于塔下、今在寶園寺中。初未焼前、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、不由焼蕩、及後心存、方知先見。（大正藏第50冊、679頁上段第21行～中段第22行）

以上が『続高僧伝』によって伝えられた僧崖の焼身事件の全容である。この記載に関する詳しい分析は項を改めて行うことにするが、ここでは、『続高僧伝』が伝えた焼身事件を『弘賛法華伝』と比べ、どのような相違があるのかについて指摘したい。その一点は、『弘賛法華伝』は、僧崖と宇文憲を中心とする地方政權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。

たとえば、上記の心臓舍利の奉納をめぐって、『弘賛法華伝』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『弘賛法華伝』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、あるいは彼が焼身してから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得たのであろう。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<sup>28</sup>、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られる。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、まさに僧崖自身の勧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『弘賛法華伝』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

<sup>28</sup> このエピソードは、『続高僧伝』『僧崖伝』の後半部分に付されている13条の僧崖にまつわる逸話の第9条に見える。引用文は下注（34）参照。

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<sup>29</sup>。一方の「宝園寺」<sup>30</sup>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

<sup>29</sup> 『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。宣明移就今处、供養無闕、至大鄴改為福勝寺。」（大正蔵第50冊、632頁中段第8～11行）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。彼は母費氏に対する従順孝養が知られるところであり、『梁書』巻22「鄱陽王恢伝」にも、「恢有孝性、初鎮蜀、所生費太妃猶停都、後於都下不豫、恢未之知、一夜忽夢還侍疾、既覺憂遑、便廢寢食。俄而都信至、太妃已瘳。後又目有疾、久廢視瞻、有北渡道人慧竜得治眼術、恢請之。既至、空中忽見聖僧、及慧竜下鍼、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。

<sup>30</sup> 宝園寺について、嚴耕望『唐五代時期之成都』（『嚴耕望史學論文集』（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所収の韋臯撰「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、『法華経疏』三十本、委宝園光翌伝行之。後元公命如浄公為素作伝、韋南康臯作「靈壇伝授毗尼」、新『疏記』有承襲者、刊名于石。其辞曾麗、其翰兼美、為蜀中口実焉。」（大正蔵第50冊、793頁上段第4行～10行）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）とする嚴耕望氏の主張には賛成できない。『続高僧伝』巻13「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は「嘗為宝園寺製碑銘、中有彈老莊曰、「老称聖者、莊号哲人、持蚩比日、用岳方塵。」（大正蔵第50冊、531頁上段第13～15行）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。

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。

さて、宇文憲を中心とする地方政権の支持をなくしては公共の場での全身焼身の実施は有り得ないというにも拘わらず、『統高僧伝』はそれについて一言も触れていないのはそれなりの理由があったと考えられる。一つは、前述したように、『統高僧伝』は僧崖の焼身事件について、大乘經典的一幕を彷彿とさせるような感情移入しやすい臨場感を賦与するために、「焼手」と「焼身」という二つの事件を一つの出来事としてドラマチックに展開させる方法が採られている。そのため、焼身事件は、武成元年（559年）六月の焼手事件より三年も遅い保定二年（562年）に発生したにも拘わらず、年号も示さずただ「至七月十四日」と記すだけにして、あたかもそれが焼手事件の直後に発生したかのように記されているのである。ところがこの工夫が裏目に出たのは、武成元年八月に初めて益州総管に任命された宇文憲らの役割や当時の実際の状況を明確に呈示してしまえば、つじつまが合わなくなってしまうため、逆に同事件を取り巻く歴史的状況の中で特に時代的な特徴を映し出すものは却って曖昧にしなければならなかったところである。

もう一つの理由は、『統高僧伝』の著者道宣が「僧崖伝」を編纂する際に、僧崖という人物の歴史的事実の構築というより、独特な宗教的・神秘的な雰囲気醸成しながら僧崖のカリスマ性を強調することによって聖人像を築きあげようとする明確な意図にあると考えられる。一方の『弘贊法華伝』は特に「僧崖伝」においてどうしても『統高僧伝』に従えなかったのは、上述の編纂意図を全面的に打ち出すあまりに、それが本来掘りどころとした亡名撰「僧崖菩薩伝」に伝わる僧崖の人間像とはかけ離れすぎてしまったのを見兼ねたからであろう。そこで、元々の「僧崖菩薩伝」にあって『統高僧伝』になってから意図的に落されてしまった要素、特に僧崖の焼手と焼身とは別々に実施された行動であり、焼身事件を取り巻く歴史的状況を補足しながら僧崖の本来の人間像を伝えようとしたのは、『弘贊法華伝』『僧崖伝』の本意だったのであろう。

次に、『統高僧伝』『僧崖伝』と『弘贊法華伝』との間に見受けられる

もう一点の重要な相違は、『弘賛法華伝』は、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こととは対照的に、『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豫言、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、特に焼身前後に生起し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。それは上掲の引用文だけに止まらず、更に、『続高僧伝』『僧崖伝』の後半部分に、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13条記述したものに集中的に現れているのである<sup>31</sup>。

<sup>31</sup> 『続高僧伝』『僧崖伝』には、「然崖自生及終、頻現異相、有数十条。

(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) 有孝愛寺僧侶与者、偏嗜飲噉、流俗落度。隨崖興後、私發願曰、今值聖人、誓斷酒肉。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。於是仏与翹心精進、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) 初登柴楼、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、上衝楼辺、久久乃滅。(4) 又初焚日、州寺大德沙門宝海問曰、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、為実得不。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、縁無相理、理是縁境、智是能縁；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、前仏度一時衆生尽也。又問、藥王等聖、何故成仏、今菩薩獨未成仏而救衆生、是則前仏殊滅。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。其応対一時、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、此是実行也。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。檀越慎之、勿妄輕也。(6) 及將動火也、皆觀異相、或見円蓋覆崖、有三道人処其蓋上。或見五色光、如人形像在四門者。或見柴楼之上、如日出形、並兩諸花、大者如兩斛兜許、小者鐘乳片花如乳片、五色交乱、紛紛而

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、道宣の描く僧崖像が本来抛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が

---

下、接取非一、根触皆消。又聞大鼓礮礮深遠、久久方息。（7）及崖滅後、郛県人於郛江辺、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、翳日廢色。仍兩童、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、心懷悵悵。夢崖將一沙弥來、帔裏三斛許香并檀屑、分為四聚、以遶於勝、下火焚香。勝怖曰、凡夫耳、未能燒身也。崖曰、無怖、用熏病耳。煨燼既尽、即覺爽健。又請現瑞、答曰、我在益州、詭名崖耳、真名光明遍照寶藏菩薩。勝從覺後、力倍於常。有時在於外村為崖設會、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、明淨耀目。四衆競接、都不可得。或緣樹登高、望欲取之、皆飛上去。（11）又成都民王僧貴者、自崖焚後、拳家斷肉。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、獮人牟難當者、於就嶠山頂行獵、搦箭声驚、举眼望鹿、忽見崖騎一青麕。獮者驚曰、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、崖兄子於溪中、忽聞山谷喧動、若数万衆。举望見崖從以兩僧、執錫杖而行、因追及之欲捉袈裟。崖曰、汝何勞捉我。乃指前雞猪犬、此等音声、皆有詮述、如汝等語。他人不解餘国言音、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、豫知人意、率皆此也。具如沙門亡名集、及費氏三寶録、并益部集異記。」（大正藏第50冊、679頁中段第23行～680頁中段第22行）とある。



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況を補足することで、あらためて『弘賛法華伝』『僧崖伝』は僧崖の本来の人間像を伝えようとしたのであろう。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、『弘賛法華伝』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況・地域の宗教的実情などを相補うことが必要不可欠の作業となるのである。

## おわりに

以上、『続高僧伝』と『弘賛法華伝』の「僧崖伝」がそれぞれ亡名撰「僧崖菩薩伝」に基づいて作成されたはずなのに、両者の間には多くの相違が存在するという不思議な状況に合理的な説明を与えるべく、二種の「僧崖伝」の内容を比較してきた。両者の違いを生じさせた原因として、二つの事情が想定される。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』<sup>32</sup>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。二つには、『続高僧伝』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も考えられる。

実際に比較した結果、道宣は、『蜀部集異記』に基づくと思われるが、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」には含まれていなかったはずの歴史的状況を反映する内容（これは『弘賛法華伝』の内

<sup>32</sup> 『続高僧伝』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する。その中に見える『益部集異記』は、現存状況が確認できないどころか、『続高僧伝』『僧崖伝』とこれを出典とする文献以外にはその書名すら見出せない。ただ、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文献であろうと考えられる。詳細は前掲注(8)池論文で論じられている。



容から推測される）を削除している可能性が濃厚になった。その独特の匙加減から浮かび上がってきたのが、「僧崖伝」を撰述するにあたり、異族から生まれた一人の高僧としての僧崖像を、そ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そうとした道宣の意図であった。なお、道宣がそこまでして僧崖の「聖人像」を築き上げなければならなかった理由や必要性については、また稿を改めて論じることにはしたい<sup>33</sup>。

<キーワード>

『続高僧伝』、『弘賛法華伝』、僧崖、焼身、道宣

[付記] 本稿は、科学研究費基盤研究（C）〔課題番号（22K00060）〕の研究助成による成果である。

---

<sup>33</sup> 拙論「菩薩になった異族僧—『続高僧伝』が築き上げた僧崖像」、近刊。

## Summary

### The Characteristics of the 'Biography of Sengya' in the *Continuing Biographies of Eminent Monks*: Through Comparison with the *Honorific Record of the Spread of the Lotus Sutra*

CHI Limei

The *Continuing Biographies of Eminent Monks* and the *Honorific Record of the Spread of the Lotus Sutra* are supposed to be based on the *Biography of Sengya Bodhisattva*, yet there are many discrepancies between them. Two reasons can be assumed for the differences between the two. Firstly, it is considered to be due to objective reasons related to the sources of information; the *Continuing Biographies of Eminent Monks* not only relied on the *Biography of Sengya Bodhisattva* but also referenced other texts such as the *Miscellaneous Records of the Shu Region* that Daoxuan obtained during his travels in Sichuan. Secondly, it could be attributed to the editorial policy of the *Continuing Biographies of Eminent Monks* or the intentions behind Daoxuan's compilation of the *Biography of Sengya*. Upon comparison, it appears that Daoxuan added numerous descriptions related to miracles and auspicious signs, possibly based on the *Miscellaneous Records of the Shu Region*, while also removing content reflecting historical circumstances that were expected to be present in the *Biography of Sengya*. It emerged that Daoxuan's unique intention in compiling the 'Biography of Sengya' was to create a new image of Sengya, originally a monk born from a foreign ethnicity, as a saint by emphasizing his supernatural aspects.

*Professor,  
International College  
for Postgraduate Buddhist Studies*