

## 「惟心觀一卷」(S212)の基礎的研究(2)

### 程 正

小論(1)の目次(『駒澤大學佛教學部論集』第50號に掲載済)

- 一、S212に關する先行研究
- 二、S212の主な内容構成
- 三、「惟心觀」問答體部分の檢證
  - 1、1-1aの問答
  - 2、1-1bの問答
  - 3、1-1cの問答
  - 4、1-2「何名菩薩畢竟淨智」問答
  - 5、1-3a、bの2組の問答

小論(1)に續く

#### 四、「人身配天地五行」の部分の檢證

ところで、「惟心觀」は1-1、1-2、1-3の問答に續き、約19行にわたって「人身配天地五行」を中心とする内容が書寫されている。

そこで、この部分において、まず「頭圓法天、足方法地」と述べて、次に具體名を挙げながら天地自然と人間の身心の對應關係を説いている。その内容を表記すれば、凡そ以下の通りである。

天・地	人
天有四時	人有四肢 <sup>1</sup>
天有十二月	人有十二大骨
天有三百六十日	人有大小骨三百六十骨
天有十二時	人身中有大腸長丈二

<sup>1</sup> 『文子』卷3、九守篇に、「老子曰、人受天地變化而生、一月而膏、二月血脈、三月而胚、四月而胎、五月而筋、六月而骨、七月而成形、八月而動、九月而躁、十月而

天有廿四氣	人有小腸長二丈四
天有廿八宿	人有苦腸二丈八
天有九星	人有九孔
天有北斗七星、兩星在陰山北、不現太陽。	人有七孔在面、兩孔在衣下。
天有雷電	人有欣
天有日月	人有眼
地生草木	人生毛髮
地有江津	人有血脈
地有巖石	人有骨齒
	人有小指、餘血髓作之。

この部分の冒頭にみえる「頭圓法天、足方法地」については、中国にある「天圓地方」という傳統的世界観に基づく表現だと思われる。たとえば、隋・蕭吉撰『五行大義』卷5「論諸人・論人配五行」に、「人頭圓以法天、足方以象地」<sup>2</sup>とある。一方、佛典においては、天台智者大師智顛(538~597)の『釋禪波羅蜜次第法門』卷三之上、分別禪波羅蜜前方便第六之二には、「頭圓法天、足方法地」(T46-492b18)とある内容がこれに完全一致しており、天台系統との關聯性を示唆するものとして大いに注目すべき箇所なので

生。形骸已成、五藏乃形。肝主目、腎主耳、脾主舌、肺主鼻、膽主口、外爲表、中爲裏、頭圓法天、足方象地。天有四時、五行、九解、三百六十日、人有四支、五藏、九竅、三百六十節。」(文中にある割注は省略)(唐・徐靈府注『通玄眞經』原刻景印百部叢書集成、鐵華館叢書、臺北・藝文印書館、1968、卷3、1裏)とある。『文字』は2卷12篇からなり、唐の天寶年間に『通玄眞經』と尊稱された道教文獻である。著者、成立年代は不明であるものの、その名は早くも『漢書』藝文志・諸子略・道家の項にみえ、『隋書』經籍志、『舊唐書』經籍志、『新唐書』藝文志にも言及されている。特に、現存のものとはほぼ同内容の殘簡が1973年發掘の河北省定縣40號漢墓出土の竹簡中から發見され、その僞書説を覆すほどの史料として注目を集めている(何直剛・劉世樞「定縣40號漢墓出土竹簡簡介」『文物』1981-8、12頁)。

<sup>2</sup> 中村璋八『五行大義校註』(汲古書院、1984、194頁)。このほかに、「頭圓法天、足方象地。天有四時・五行・九星・三百六十日。人亦有四支・五藏・九竅・三百六十節。」(同書、193頁)とあることも参考になろう。また、『淮南子』卷7、「精神訓」に、「夫精神者所受於天也、而形體者所稟於地也。故曰、一生二、二生三、三生萬物。萬物背陰而抱陽、沖氣以爲和。故曰、一月而膏、二月而腠、三月而胎、四月而肌、五月而筋、六月而骨、七月而成、八月而動、九月而躁、十月而生。形體以成、五藏乃形。是故肺主目、腎主鼻、膽主口、肝主耳、脾主舌。外爲表而內爲裏、開閉張歛、各有經紀。故頭之圓也、象天、足之方也、象地。天有四時・五行・九解・三百六十六日、人亦有四支・五藏・九竅・三百六十六節。」(楠山春樹『淮南子』上、新釋漢文大系54、明治書院、1979、322~323頁)とある内容も注目に値する。

ある。

ところで、上表で記した天地自然と人間の身心の對應關係を検討するに当たり、筆者は同じくこの『釋禪波羅蜜次第法門』の別の箇所にある興味深い記述にたどり着いた。すなわち、その卷八、釋禪波羅蜜修證第七之四に、

第二、釋内世間與外國土義相關相。行者三昧智慧願智之力、諦觀身時、即知此身、具徧天地一切法俗之事。所以者何。如此身相、頭圓象天、足方法地。内有空種、即是虛空。腹温暖法春夏、背剛強法秋冬。四季體法四時、大節十二、法十二月。小節三百六十、法三百六十日。鼻口出氣息、法山澤谿谷中之風氣。眼目法日月、眼開閉法晝夜、髮法星辰。眉爲北斗、脈爲江河、骨爲玉石、皮肉爲地土。毛法叢林、五臟在內。(中略)當知此身雖小、義與天地相關。如是說身、非但直是五陰世間、亦是國土世間。(T46-532b26~c16)

とある内容である。まず波線を附した「頭圓象天、足方法地」は、明らかに前出の「頭圓法天、足方法地」と同義である。また、根據こそ明示されていないものの、「腹温暖・春夏」、「背剛強・秋冬」、「四季・四時」、「大節十二・十二月」、「小節三百六十・三百六十日」、「鼻口出氣息・山澤谿谷中之風氣」、「眼目・日月」、「眼開閉・晝夜」、「髮・星辰」、「眉・北斗」、「脈・江河」、「骨・玉石」、「皮肉・地土」、「毛・叢林」というように、次々と天地自然と人間の身體を對應させている。そして、筆者は上記引用文に存する下線を附した「諦觀身時、即知此身、具徧天地一切法俗之事」、「當知此身雖小、義與天地相關」の2箇所の表現に注目し、これこそこうした獨特な對應を可能にした理由なのであると考える。もし筆者のこの見立てが大過なきものとするれば、一見すると粗雑とさえ思えるほどの「惟心觀」における天地自然と人體の對應を説いた内容は、天台の『釋禪波羅蜜次第法門』にみられる「諦觀身時、即知此身、具徧天地一切法俗之事」、「當知此身雖小、義與天地相關」などの主張<sup>3</sup>と明らかに軌を一にするもの

<sup>3</sup> 山野俊郎「天台智顛の醫學思想」(『眞宗總合研究所研究紀要』3、1985)や中嶋隆藏「疑經に見える疾病・養生觀の一側面—『提謂經』とその周邊—」(坂出祥伸編『中國古代養生思想の總合的研究』平河出版社、1988、649-673頁)などでは、天台智顛は五戒と五臟と五根との對應を説くに当たって、北魏時代に成立した偽經『提謂經』を論據にしている、と言及されている。田中文雄氏は「五臟身體觀の神秘」(『中國密教』〈密教シリーズ〉3、春秋社、1999、327-339頁)と題した論文を發表し、中嶋

であるのみならず、初期禪宗<sup>4</sup>には天台が思想的影響を及ぼしたことを示す極めて重要なものといえよう。

次に、五官、方位、天干、五行、五臟、五色、氣節などの相關關係について説いている。一部の重複を省いて表記すれば、以下の通りである。なお「/」は、「惟心觀」にその記述の無いことを表している。

五官	方位	天干	五行	五臟 <sup>5</sup>	五色	氣節	五官と五臟 <sup>6</sup>
眼	東	甲乙	木	肝(牡藏)	青	立春	眼是肝家候
口	南	丙丁	火	心(牡藏)	赤	立夏	口是心家候
鼻	西	庚辛	金	肺(牝藏)	白	立秋	鼻是肺家候
耳	北	壬癸	水	腎(牝藏)	黒	立冬	/
舌	中	戊己	土	/	/	/	舌是脾家候

この表を見れば、内容的に東洋醫學や道教の思想などに接點を有していることはいうまでもなからう。そこで筆者は、中國現存最古の鍼灸醫學書とされる『鍼灸甲乙經』(西晉・皇甫謐<sup>こうほひつ</sup>編、12卷、128編)の關連内容<sup>7</sup>を元に下表を作成して比較してみることにした。

氏の研究成果を踏まえつつ、天台文獻にみられるこうした特徴を「五臟身體觀」と呼び、五戒と五臟と、中國密教の内臟認識との2點から、佛典を中心に五臟説の受容と解釋を検討されている。ただ、「惟心觀」の關連内容を見る限り、『提謂經』との明確な關わりを示すような記述が確認できないと思われるため、筆者は「惟心觀」に影響を與えた先行文獻として天台のものに限定すべきだと考えている。ちなみに、田中文雄氏の研究成果については、石井公成氏の御教示によるものである。その學恩に深く御禮を申し上げる。

<sup>4</sup> 筆者は「惟心觀」が初期禪宗文獻であると推定しているが、詳しくは本稿の「六、「惟心觀」の位置づけ」を参照されたい。

<sup>5</sup> 「惟心觀」では、「肝、心、肺、腎」の4種の臟器をすべて「牡藏」と書寫されているが、後述の『鍼灸甲乙經』に基づいて「肝、心」の2種を牡藏とし、「肺、腎」の2種を牝藏と改めておいた。

<sup>6</sup> 「惟心觀」では、「眼是肝家候、云々」というように五官と五臟の關聯性を説いているが、後述の『鍼灸甲乙經』に基づいて「候」を「侯」に改めておいた。

<sup>7</sup> 『鍼灸甲乙經』卷1、五藏變驗第二に、「黃帝問曰、五藏五脛、願聞其數。岐伯對曰、人有五藏、藏有五變、變有五脛、故五五二十五脛、以應五時。肝爲牡藏、其色青、其時春、其日甲乙、其音角、其味酸。(中略)心爲牡藏、其色赤、其時夏、其日丙丁、其音徵、其味苦。(中略)脾爲牡藏、其色黃、其時長夏、其日戊己、其音宮、其味甘。

五官	五臟	五色	季節	十干	五音	五味
目	肝	青	春	甲乙	角	酸
舌	心	赤	夏	丙丁	征	苦
口唇	脾	黄	長夏	戊己	宮	甘
鼻	肺	白	秋	庚辛	商	辛
耳	腎	黒	冬	壬癸	羽	鹹

こうしてみれば、「惟心觀」では、「眼・肝」、「口・心」、「鼻・肺」、「耳・腎」、「舌・脾」といったように五官と五臟がセットされているのに對し、『鍼灸甲乙經』では、「目・肝」、「舌・心」、「口唇・脾」、「鼻・肺」、「耳・腎」といったようにセットされていることがわかる。兩者の主張にみられる顕著な相異は、「惟心觀」が「口・心」を、『鍼灸甲乙經』が「舌・心」をそれぞれ組み合わせているところにあるといえよう。管見の限り、「口・心」を組み合わせる「惟心觀」の主張と完全一致するものが智顛説・灌頂(561~632)記とされる天台系の『請觀音經疏』<sup>8</sup>にもみられる。すなわち、『請觀音經疏』には、

明諸病者及病相、不出此國也。病相、即是眼赤如血耳膿等是也。此病相是五根之相。眼主肝、耳主腎、鼻主肺、舌主脾、口主心、化爲 龜澁、是身根病相。(T39-971a25~29)

とある。下線部の内容を整理すれば、「眼・肝」、「耳・腎」、「鼻・肺」、「舌・脾」、「口・心」といったような組み合わせが提示されていることが

肺爲牝藏、其色白、其時秋、其日庚辛、其音商、其味辛。(中略)腎爲牝藏、其色黒、其時冬、其日壬癸、其音羽、其味鹹。是謂五變。」(晉・皇甫謐撰、宋・林億等校正『鍼灸甲乙經』、原刻景印叢書集成續編、槐廬叢書、臺北・藝文印書館、1971、卷1、3裏~4表)とある。また同じく卷1、五藏六腑官第四に、「鼻者肺之官、目者肝之官、口唇者脾之官、舌者心之官、耳者腎之官。凡五官者、以候五藏。」(同書、卷1、6表)とある。

<sup>8</sup> 『請觀音經疏』は、天台智者大師智顛が『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』を講説した内容を、弟子の灌頂が筆録したもので、6世紀の後半の成立とみられている。

<sup>9</sup> 『請觀音經疏』では、これらの組み合わせの根拠が明示されていない。ただ、1009年の成立とされるその注釋書で、宋・孤山智圓(976~1022)述『請觀音經疏闡義鈔』(4卷)卷2に、「眼主等者、『白虎通』云、肝繫於目、肺繫於鼻、心繫於口、脾繫於舌、腎繫於耳。」(T39-988a26~27)とあることから、少なくとも『請觀音經疏』に注釋を

明らかである。これは「惟心觀」の主張と見事に一致しているのである。換言すれば、「惟心觀」の該當内容が天台教學の思想的影響を受けてまとめられた可能性は十分に想定しうるのである。

さらに、「惟心觀」が人體にさまざまな菩薩を配して次のようにいう。

頭是金髮菩薩、耳是聲明菩薩、舌是靈相菩薩、食是藥王菩薩、口是出入氣虛空菩薩、衣是瓔珞菩薩、手是力士菩薩、兩脚是雙林菩薩、骨是金幢菩薩、血脉是流光菩薩、身是地藏菩薩、心是大自在王、阿弥陁佛、處中作佛。

身裏有八万四千戸虫<sup>10</sup>、即是一境界。衆生亦名八万四千波羅蜜。

もし「惟心觀」にある「人身配天地五行」のこれまでの内容に天台教學あるいは東洋醫學や道教などの中國傳統的思想との交渉があったとみるのならば、この一文において人體の各部位にそれぞれ佛教の菩薩らを配している内容には、佛教と關聯づけようとする強引さを感じられよう。管見の限り、これに似た手法は北宗禪の『大乘五方便北宗』(以下、『大乘五方便』)と、義淨譯に假託された偽經『佛説天地八陽神呪經』(以下、『神呪經』)<sup>11</sup>においてもみられる。

すなわち、『大乘五方便』に、

眼是光明世界、耳是娑婆世界、鼻是香積世界、舌是甘露世界、身是衆華世界、意是妙喜世界。娑婆世界、釋迦如來、以音聲爲佛事。光明世界、燈明如來、以光明爲佛事。香積世界、香積如來、以衆香爲佛事。甘露世界、甘露如來、以甘露爲佛事。衆華世界、華光如來、以衆華爲佛事。妙喜世界、法明如來、見一切法不動爲佛事<sup>12</sup>。

とある。これによれば、『大乘五方便』では「眼・光明世界・燈明如來」、「耳・娑婆世界・釋迦如來」、「鼻・香積世界・香積如來」、「舌・甘露世界・甘

施した智圓は、その根據に中國の古典である『白虎通』を擧げている。『白虎通』(『白虎通義』とも)は、班固が編集した儒學の書である。智圓が引用した文は、その卷8、情性篇に「或曰、肝繫於目、肺繫於鼻、心繫於口、脾繫於舌、腎繫於耳。」とあるものに当たる。

<sup>10</sup> 白骨觀、不淨觀などの禪觀に關わるものと思われるが、完全に一致する内容は見當らない。

<sup>11</sup> 『神呪經』については、佐藤厚氏の御教示によるものである。その學恩に深く御禮を申し上げる。

<sup>12</sup> 黃青萍『敦煌北宗文本的價值及其禪法—禪籍の歴史性與文本性』(附録六『大乘五方便北宗』)(國立臺灣師範大學國文學系博士論文、2007、433-464頁)。

露如來」、「身・衆華世界・華光如來」、「意・妙喜世界・法明如來」というように六根にそれぞれ六如來(佛)を配置していることが窺える。一方、『神呪經』に、

佛告無礙菩薩摩訶薩言、若善男子、善女人等爲諸衆生講說此經、深達實相、得甚深理、即知身心、佛身法心、所以能知、即是智慧。眼常見種種無盡色、色即是空、空即是色、受想行識亦空、即是妙色身如來。耳常聞種種無盡聲、聲即是空、空即是聲、即是妙音聲如來。鼻常嗅種種無盡香、香即是空、空即是香、即是香積如來。舌常了種種無盡味、味即是空、空即是味、即是法喜如來。身常覺種種無盡觸、觸即是空、空即是觸、即是智明如來。意常思想、能分別種種無盡法、法即是空、空即是法、即是法明如來。(T85-1423b3~14)

とある。これによれば、『神呪經』では、「眼・妙色身如來」、「耳・妙音聲如來」、「鼻・香積如來」、「舌・法喜如來」、「身・智明如來」、「意・法明如來」というように六根にそれぞれ六如來(佛)を配置していることが窺える。「惟心觀」では人體の各部位に諸菩薩を配しているのに對し、『大乘五方便』と『神呪經』の兩者においては、それぞれ佛教でいう眼耳鼻舌身意の六根にそれぞれ六如來(佛)を配しているが、6項目のうち、下線部の2項目のみが一致している。

いずれにせよ、『大乘五方便』、『神呪經』において似た手法は確認できたものの、「惟心觀」でみられる人體の一部に諸菩薩を配している獨特な敘述の根據については不明である。

## 五、經證部分の檢證

「惟心觀」は、「人身配天地五行」に續いて3-1『心王經』、3-2『佛性海藏經』、3-3『文殊波若經』、3-4『受記經』と明記された4種の經典からの引用文とする内容があり、そして「惟心觀一卷」の尾題が記されて、一應完結した。

### 1、3-1『心王經』(『佛爲心王菩薩說頭陀經』)からの引用

最初の引用元とされる『心王經』については、方録で指摘された通り、初期禪宗の思想形成に多大なる影響を及ぼした僞經『佛爲心王菩薩說頭陀經』(以下、『心王經』)である。兩者の内容を表記すれば、以下の通りである。なお文字の異同があった場合、下線をつけておいた。

惟心觀	心王經 <sup>13</sup>
轉外境入真如。照明三昧仏、從眼[根]三昧安詳而起、音聲仏、從耳根三昧安詳而出。香積如來仏、從鼻根三昧安詳而出。智明如來仏、從身根三昧安詳而出。法喜如來仏、從[舌根]三昧安詳而出。法明如來仏、從心根三昧安[詳]而出。大自在王、心性清淨故、各各自有微塵菩薩以為眷屬。教化衆生、行頭陀法。	是時大地六種震動。當動之時、妙色身佛、從眼根三昧安詳而出。妙音聲佛、從耳根三昧安詳而出。香積如來、從鼻根三昧安詳而出。智明如來、從身根三昧安詳而出。法喜如來、從舌根三昧安詳而出。法明如來、從心根三昧安詳而出 <sup>14</sup> 。何以故。六自在王、性清淨故、各各自有微塵菩薩以為眷屬。教化衆生、行頭陀法。

上表での内容比較からすれば、「惟心觀」における『心王經』の引用は、ほぼ忠實に原典から引いたものであるといえる。

## 2、3-2『佛性海藏經』の引用とされる内容

續いて3-2『佛性海藏經』の引用として次の一文が記されている。

『仏性海藏經』<sup>15</sup>云、仏告除疑大士<sup>16</sup>、善男子、眼為微明、耳為神[祐]、鼻為坐注(主)、舌為傳(傳?)裘、身為裘車、意為雄、智為雌。微明為性惟(維)衛仏、神祐為式[仏]、哭(坐)主為隨葉仏、傳(傳?)裘苻為拘樓□(秦)仏、裘車為[拘]那含牟尼仏、雄為迦葉仏、雌為釋迦牟尼仏是。心因四大、運轉六根、成身之性。地水火風、皆入如實之際。衆生妄見有實、不能離於生老病死苦。

<sup>13</sup> 方廣錫主編『藏外佛教文獻』1、北京・宗教文化出版社、1995、315～316頁。

<sup>14</sup> 本稿の「四、「人身配天地五行」の部分の檢證」では、偽經の『神呪經』における六根と六如來の配置について既に指摘しておいた。一方、『心王經』では、「六根・六如來」の組み合わせではなく、「眼根三昧・妙色身佛」、「耳根三昧・妙音聲佛」、「鼻根三昧・香積佛」、「身根三昧・智明佛」、「舌根三昧・法喜佛」、「意根三昧・法明佛」の順に、「六根三昧・六佛」の組み合わせで説かれている。『心王經』のこうした組み合わせにおける諸佛の配し方が、『神呪經』のと見事に一致している。このことは、『神呪經』の成立背景や文獻の性格などを探るに当たり、極めて重要な意義を持っているといえよう。

<sup>15</sup> 恐らく敦煌遺書から發見された『佛性海藏智慧解脫破心相經』(上下2巻本、T85所收)であると思われるが、大正藏本には該當する箇所が見當らない。

<sup>16</sup> 『佛性海藏智慧解脫破心相經』において釋尊と問答を交わす相手として登場する人物である。

ここでは、釋尊と問答を交わした相手として「除疑大士」という名の人物が登場した。「除疑大士」が釋尊の説法の聞き手を擔った經典については敦煌遺書より發見された『佛性海藏智慧解脫破心相經』(上下2巻本、T85所收、以下、『海藏經』)以外、筆者は寡聞にして知らない。つまり、『海藏經』がここに出典として挙げられた『佛性海藏經』であると考えられるが、現存の『海藏經』には該當する箇所が見當らない。また、音通、誤寫、脱字と思われる箇所<sup>17</sup>が多く、引用文の内容自体も甚だ難解<sup>18</sup>である。ただ、下線を付した七人の佛名は、多くの佛典にたびたび言及された過去七佛<sup>19</sup>に該當するものである。

### 3、3-3『文殊波若經』の引用とされる内容

この『佛性海藏經』の引用文に續き、3-3『文殊波若經』の引用として次の一文がある。

『文殊波若經』云、捨一切攀緣相、唯念一仏、行一智般若波羅蜜。念々相續、即是念仏三昧。五陰山中有一塔、蔓陀[羅]華為周匝(匝)、芬陀利華遶四邊、龍華三會一時合。五陰山中有一池、四傍九瑠璃。種種好華間雜生、將知仏法難思議。染玉何曾著、研珠轉益丹、本來無分別、火宅不相忤。五陰藂林下、多饒無量壽、所以求不得、都[因]心外走。五陰藂林下、多饒智恵力、斬却无明根、得見真弥勒。五陰藂林下、多饒(饒)穢垢塞、願入香谷池、[洗]却煩惱賊。

『文殊波若經』というのは、『文殊説般若經』のことであろう。上記引用文の下線部分の内容については、完全一致とはならないものの、『文殊

<sup>17</sup> たとえば、「神祐為式」を参考に「耳為神」に「祐」を補い、「哭主為隨葉仏」を参考に「卓為坐注」の「注」を「主」に改め、また「卓為坐注」を参考に「哭主為隨葉仏」の「哭」を「坐」に改め、「惟」と「維」が音通であるため、「惟衛仏」を「維衛仏」とした。

<sup>18</sup> 「眼=徵明=維衛佛」、「耳=神祐=式佛」、「鼻=坐主=隨葉佛」、「舌=傳(傳?)裘=拘樓秦佛」、「身=裘車=拘那含牟尼佛」、「意=雄=迦葉佛」、「智=雌=釋迦牟尼佛」といった配し方は、他に類を見ない獨特のもので、その根拠も不明である。

<sup>19</sup> たとえば、失譯『七佛父母姓字經』(T1所收)は、維衛佛、式佛、隨葉佛、拘樓秦佛、拘那含牟尼佛、迦葉佛、釋迦文尼佛の順に七佛の名を挙げており、また『法苑珠林』巻8、種族部第四には、「第一維衛佛、第二式葉佛、第三隨葉佛、此三佛同是刹利王種。第四拘樓秦佛、第五拘那含牟尼佛、第六迦葉佛、此三佛同是婆羅門種。第七今我作釋迦文佛、是刹利王種。」(T53-334a17-20)とある。

『説般若經』卷下において「一行三昧」を説明している内容の取意と思われる。

文殊師利言、世尊、云何名一行三昧。佛言、法界一相、繫縁法界、是名一行三昧。若善男子、善女人、欲入一行三昧、當先聞般若波羅蜜、如説修學、然後能入一行三昧。如法界縁、不退不壞、不思議、無礙無相。善男子、善女人、欲入一行三昧、應處空閑、捨諸亂意、不取相貌、繫心一佛、專稱名字。隨佛方所、端身正向、能於一佛念念相續、即是念中、能見過去、未來、現在諸佛。」(T8-731a26)

筆者のこの見立てを大過のないものとするれば、『文殊説般若經』では「一行三昧」に入る1種の方便として念佛を言及しているのに對して、「惟心觀」では「一行三昧」の名に觸れず、念念相續して一佛を念ずることを「念佛三昧」という。實はこの「一行三昧」に關する『文殊説般若經』の内容は、北宗禪の燈史である『楞伽師資記』道信章においても、道信禪の中核として据えられた「一行三昧」を紹介するにあたり、まさに經證に用いられているものである<sup>20</sup>。

一方、波線を付した「五陰山中有一塔云々」、「五陰山中有一池云々」部分については、管見の限り、『文殊説般若經』に該當箇所がなく、むしろ先學によって定格聯章の1種として紹介された『行路難』と呼ばれる偈頌類の敦煌禪文獻に同じパターンを有する類似のものが含まれている。

すなわち、まずP3409に書寫されている『行路難』は、遠塵を始め離垢、廣照、淨影、智積、圓明と名付く6人の禪師が1句目を「五陰山中有一殿」乃至「一堂」「一房」「一道」「一池」「一燈」として呈した4句乃至16句からなる七言の偈を記している。この中、「第五禪師智積」の偈が、まさに「五陰山中有一池」の出だしをもっている。

第五禪師名智積。偈云、五陰山中有一池、裏金金沙无人知、定水澄清取得用。(下略)<sup>21</sup>

また、S1494に書寫されている『五陰山讚』(擬)は、「五陰山中多有寶」「五陰山中百寶池」「五陰山中有一塔」「五陰山中有一人」「五陰山中有一堂」として呈された4句乃至10句からなる七言の偈である<sup>22</sup>。この中、「五

<sup>20</sup> 柳田本、186頁參照。

<sup>21</sup> 田中良昭『敦煌禪宗文獻の研究』大東出版社、1983→2009、322頁。

<sup>22</sup> 『五陰山讚』という擬題は『敦煌遺書總目索引新編』(北京・中華書局、2000)による。

陰山中有一塔」の出だしを持っている偈が、

五陰山中有一塔、七寶莊嚴遍周匝。無著禪師上高坐(座)、講說大乘會理合。(下略)<sup>23</sup>

である。こうした實例を踏まえて考えれば、当時、同様のパターンを持つ偈頌類のものが複数存在していることが推定され、「惟心觀」に含まれた内容もこれに類似するものであろう。

さらに、二重線で引いた「五陰藁林下」の表現も3回ほど繰り返されている。目下、これに該当あるいは類似するものは見出されないが、おそらく五言絶句の形をもつ偈頌類のものと思われる。

#### 4、3-4『受記經』の引用とされる内容

次に、3-4の『受記經』からとされる引用文は以下の通りである。

『受記經』云、慧明法水以洗心、除却身中煩惱垢。脩清神、淨凡口、身无導、智无弊(蔽)。惟心觀一卷

現存する『受記經』は数種類があるが、この引用文に該当するものは見当たらない。最後に「惟心觀一卷」というように尾題が記されて一應完結する。

### 六、「惟心觀」の位置づけ

以上の如く、「惟心觀」(S212)に存する内容について逐一概観してきた。最後に「惟心觀」を禪籍として取り扱うことが可能かについて考えてみよう。

かつて關口眞大氏が『慈覺大師入唐新求聖教目錄』(847)にある、

唯心觀 一卷 菩提達磨撰

という記述について言及された<sup>24</sup>。筆者が精査したところ、このほか、『東域傳燈錄』にも、

唯心觀一卷 菩提達磨撰(『大日本佛教全書』85目錄部1、21b)

<sup>23</sup> 郝春文、趙貞等編著『英藏敦煌社會歷史文獻釋録』7(北京・社會科學文獻出版社、2010、150頁)。

<sup>24</sup> 關口眞大『禪宗思想史』山喜房佛書林、1964、31-32頁。また關口眞大『達磨大師の研究』(彰國社、1957→春秋社、1969)にも同様の記述がある。

という記録があることが判明した。

これらの2箇所の記述からすれば、少なくとも慈覺大師圓仁が入唐した頃には、菩提達磨撰とされる『唯心觀』(一卷)なるものがあつたと考えられる。ただ残念なことに、圓仁が日本に將來したはずの『唯心觀』は所在不明で、確認のしようがない。

一方、前述のS212の「惟心觀」は「惟」が「唯」の音通であることから、「唯心觀」とも解しうるのである。そうすると、「惟心觀」が菩提達磨撰とされる『唯心觀』である可能性はあるだろう。すなわち、「惟心觀」は1種の「達摩論」と考えられるということである。

敦煌遺書から発見された初期禪宗語録の特色の1つとして、「達摩論」という獨特の範疇が存在していることが既に指摘されている。すなわち、田中良昭氏が「敦煌の禪籍」において、次のように關説されている。

第2の特色は、初期禪宗語録の多くが、「達摩論」という獨特の範疇に屬することである。この達摩論というのは、禪宗初祖とされる菩提達磨に假託して、自らの思想や禪法を説き示そうとするものであり、初期禪宗語録の多くが「菩提達磨」、「達摩大師」、「達摩禪師」、「達摩和尚」等の名を冠した表題を持って傳承されている事實が、このことをよく物語っている。これは、先にみた自らを達摩正系として主張する傳燈系譜、及びそれを具體化した傳燈の歴史書としての燈史の出現と表裏をなすものであり、偽經の出現にみられる佛説の權威と同様に、祖師の權威をも利用しようとした證據である。(後略)<sup>25</sup>

事實、敦煌遺書から出現した初期禪宗語録に、『觀心論』(『達摩大師觀心論』)、『絶觀論』(『達摩和尚絶觀論』)、『息諍論』(達摩禪師作)、『達摩禪師論』、『天竺國菩提達摩禪師論』、『南天竺國菩提達摩禪師觀門』、『二入四行論』(『菩提達摩論』)、『無心論』(釋菩提達摩製)<sup>26</sup>などがある。これらの題名には「達摩」というキーワードがあつたり、あるいはその作者が達摩とされたりしている。ところが、先學の優れた研究で明らかにされたように、このうち、『二入四行論』を除くすべての「達摩論」がいずれも禪宗の児孫によって達磨に假託されたものなのである。筆者は、「惟心觀」

<sup>25</sup> 田中良昭編『禪學研究入門〔第二版〕』大東出版社、2006、65頁。

<sup>26</sup> ここに列記した「達摩論」に屬する各種の敦煌禪宗文獻については、『分類目録』にあるそれぞれの該當項目を参照されたい。

もまたこの「達摩論」という範疇に属する敦煌禪宗文獻であると考え。以下にその理由を簡単に述べよう。

小論においてその内容構成を概観してきたように、現存する「惟心觀」の冒頭に位置する問答體の部分は、『二入四行論』雜錄第一の一部内容に思想的に共通しているのみならず、論述にも『觀門』、『達摩禪師論』などの「達摩論」に属する禪籍との類似點が確認できるなど、初期禪宗文獻としての性格を最も鮮明に有している。

そして「惟心觀」の冒頭にある3組の問答に續く「人身配天地五行」を中心とする内容は、確かに道教を含む中國傳統的思想が色濃く反映されている。しかし、敦煌遺書から出現した禪籍に限って言うならば、南宗系のもつとされる『無心論』では極めて道教的色彩を帯びる表現である「太上」に禪的解釋を施した上、これを佛如來の別名<sup>27</sup>とされていることや、「大乘藥關南天竺國達摩禪師急譯」(P3181)という尾題を附された禪籍<sup>28</sup>に漢方の調合という中國傳統文化の影響がみられること<sup>29</sup>などからすれば、これもまた「達摩論」としての許容範囲内に収まるものといえよう。また、かつて關口眞大氏は『達磨大師住世留形内眞妙用訣』(以下、『妙用訣』)と呼ばれる道教の典籍を『雲笈七籤』卷59(『道藏』689冊)より見出し、これは達摩大師なる者に老莊思想、道教の思想を結びつけようとして編まれたものと指摘されている。この『妙用訣』の成立年代については、關口氏は、『妙用訣』を収録した『雲笈七籤』が北宋天聖年間(1023~32)頃の成立とみられることから、『妙用訣』はその成立がこれより以前になるとしつつ、恐らく唐代に既に達摩大師の名に假託され世に行われていたのであろうと推定された<sup>30</sup>。

<sup>27</sup> 敦煌禪籍の1種である『無心論』に、

又問、何名爲太上。答曰、太者大也、上者高也。窮高之妙理、故云太上也。(中略)覺照俱盡、寂然無爲、此名爲太也。太是理極之義、上は無等等也。故云太上。即之佛如來之別名也。(T85-1270a16~27、句讀點は筆者、S5619に基づいてテキストの一部を修正。)

とある。

<sup>28</sup> 川崎ミチコ「禪僧の偈頌一五 通俗詩類・雜詩文類」(篠原壽雄・田中良昭編『敦煌佛典と禪』〈講座敦煌〉8、大東出版社、1980、327頁)。

<sup>29</sup> これと類似する發想を持つ敦煌禪宗文獻に、『稠禪師藥方療有漏』とよばれるものがある。その概要については、川崎ミチコ前掲論文(326頁)を参照されたい。

<sup>30</sup> 關口眞大『達摩大師の研究』(彰國社、1957→春秋社、1969、391~400頁)。

筆者が精査したところ、この關口氏の推定を裏付ける貴重な證據となる敦煌文獻の存在を突き止めた。すなわち、『達磨胎息論』と擬題されたBD11491(臨1602)に書寫された後半の内容が『妙用訣』の一部に酷似している。方廣錫氏の「條記目錄」<sup>31</sup>によれば、BD11491は9~10世紀歸義軍時期の寫本で、2紙からなる首尾缺の横18×縦30cmの紙片に1行20餘字で18行の内容が楷書體で書寫されているという。兩者の關聯部分の内容を對照すれば下表の通りである。なお、最も類似性が認められる部分に波線を付した。

達磨胎息論(方本) <sup>32</sup>	妙用訣(關口本) <sup>33</sup>
(前略) 達摩云、住世留形內眞妙用。吾從西天受得胎息妙用之法、傳授本師名寶冠。吾行此法益□…□心印、方達震旦。	達磨大師住世留形內眞妙用訣 吾昔於西國、授得住世留形胎息。妙師名寶冠、傳吾秘訣。問曰、今欲東遊震旦及諸國土、弘傳心地密法。其諸國土、人多遇寒暑、爲災患所傷、例皆死喪。意欲擬向此土弘傳心法、願求留形、不爲災患疫疾所侵、長能住世、留形不死、不知得以否。師云、得。又問曰、云如何即得。
師云、夫所生始於胎、即是精氣相合。□…□爲形。即形是氣之本。氣、形之根、因神而生。形賴氣而成。□形不得氣、無能成。而氣不得形、無爲主、無其所乘□時、即是神氣。伏母臍下、精氣神和、凝結變化、有其形質也。若要留形住世、廣長存者。安和胎息、二氣相續、即是生矣。夫胎息之時、(以下缺)	師云、夫所生之本始胎息、即是神與精氣相合凝結、能變化爲形者、即是爲受之本。本氣是人有之根、氣因神而生、形因氣而成。形不得氣、無因得成。氣不得形、無因爲主。原其所稟之時、伏母臍下、混沌三月、玄牝具焉。玄牝者、口鼻也。玄牝既立、猶如瓜花、闡注母氣、終於此也。在胎之日、母呼即呼、母吸即吸、綿綿十月、氣足形圓、神備識全、遂解胎而生矣。(下略)

<sup>31</sup> 方廣錫「條記目錄」(任繼愈主編『國家圖書館藏敦煌遺書』109、北京・北京圖書館出版社、2009、062~063頁)。

<sup>32</sup> 「條記目錄」における方廣錫氏の録文を用いた。但し、筆者による句讀點の修正がある。

<sup>33</sup> 關口前掲書、488~489頁。但し、筆者による句讀點の修正がある。

残念ながら北京本『達磨胎息論』(擬)は首尾ともに缺く残巻で、しかも『妙用訣』と關聯する内容がその後半の一部にすぎない。その一方、上表の内容比較でわかるように、兩者には文字の出入がかなりみられるものの、共通の祖本が存在したことは容易に想定されよう。『達磨胎息論』(擬)を敦煌禪宗文獻として取り扱うかはさておき、唐代では禪宗初祖達磨を介して禪佛教と道教思想の交渉が明確に行われたことはあらためて裏付けられたのである。

さらに、北宗禪による唐王朝の兩京への進出に先立ち、五祖弘忍の弟子として、法如が683年頃いち早く嵩山に入り、686年より3年間にわたり少林寺を據點に東山法門の禪を大いに廣めた<sup>34</sup>。先學によって指摘された通り、當時の嵩山は、東山法門を代表とする佛教勢力と道教茅山派が唐王朝の中樞への進出を競い合う舞臺と化した<sup>35</sup>ことも忘れてはならない。いずれにせよ、達磨の名に假託して道教的色彩に富んだ初期禪宗文獻が敦煌遺書より出現しても決して不思議なことではあるまい。しかも、一見すれば、粗雑とさえ思ってしまうほどのこれらの内容に、天台教學の思想的影響によったと考え得るものが複数存在していることは、筆者の檢證によって初めて明らかにされた。初期禪宗の思想形成には、天台教學が少なからず影響を及ぼしたことが既に知られてはいる<sup>36</sup>ものの、資料の缺如もあって、その詳細についての學術的解明に未だ至っていない。こうした意味からすれば、「惟心觀」において天台教學と密接な關係を有したことを示唆する内容の出現は、重要な手がかりを得たというべきであろう。

さて、「惟心觀」では、「人身配天地五行」の内容に續き、『心王經』、『佛

<sup>34</sup> 『唐中嶽沙門釋法如禪師行狀』(以下、『法如行狀』)に、「至咸亨五年(674)、祖師滅度、始終奉侍經十六載。既淮南化掩、北遊中嶽、後居少林寺、處衆三年、人不知其量。……垂拱二年(686)、四海標領僧衆、集少林精舍、請開禪法。」(柳田聖山「資料一」、『初期禪宗史書の研究』法藏館、1967→〈柳田聖山集〉6、法藏館、2000、488頁)とある。『法如行狀』では、道宣の『續高僧傳』で裏付けられた「達磨→慧可」と「道信→弘忍」の2つの法系が僧璨を介して結合され、中國禪宗における初めての法系が完成された。

<sup>35</sup> 吉川忠夫「道教の道系と禪の法系」(『東洋學術研究』27卷別冊、特集・道教と佛教、1988、26頁)、小川隆「普寂と嵩山」(『神會—敦煌文獻と初期の禪宗史』〈唐代の禪僧〉2、臨川書店、2007、38-63頁)參照。

<sup>36</sup> たとえば、道信禪の根幹をなすものとして廣く知られている「一行三昧」は、天台でいう四種三昧のうち、常坐三昧に相當するものとされているにもかかわらず、『楞伽師資記』の關連部分では、天台についての言及がまったくなく、『文殊說般若經』に基づくものとしている。

性海藏經』、『文殊波若經』、『受記經』と明記された4種の經典からの引用文が展開し、最後に「惟心觀一卷」の尾題が記されている。しかし、すでに検討してきた通り、忠實に經典を引用したのが從來初期禪宗と強い思想的關聯を有している偽經の『心王經』のみで、『文殊波若經』(『文殊說般若經』)は一部經文からの取意で、『佛性海藏經』、『受記經』の2種からの引用に關しては全く確認できず、さらにこれらの經證には禪宗の偈頌類作品からと思われる内容が混在している。もし、假に「惟心觀一卷」の尾題が記された箇所までの、首缺の問答部分、「人身配天地五行」部分、經證部分を含むすべての内容を素直に「惟心觀」の本文とみるのならば、確かに最初の問答體部分以外の内容はその構成を含めて、かなり粗雑なものであるといえよう。私見によれば、内容やその構成にみられる粗雑さが「惟心觀」の成立時期を推定するに当たり重要な目安となりうるのである。なぜならば、比較的早い時期に成立した「達摩論」には「文繁理散、不堪行用」と酷評された偽物が含まれているからである。すなわち、『楞伽師資記』菩提達摩章において編者の淨覺が次のように述べている。

(前略)此四行是達摩禪師親說、餘則弟子曇林記師言行、集成一卷、名之達摩論也。菩提師又爲坐禪衆、釋楞伽要義一卷、有十二三紙、亦名達摩論也。此兩本論、文理圓淨、天下流通。自外更有人、偽造達摩論三卷、文繁理散、不堪行用。(柳田本、133頁)

これによれば、淨覺が偽物の「達摩論三卷」を目にし、これを「文繁理散、不堪行用」の粗雑なものと斷じ退けたようである。換言すれば、『楞伽師資記』の成立に先立ち、偽撰の「達摩論」はすでに世に現れ、その文章が繁雑で、道理も散漫であったため、全く用いるに堪えざるものであったというのである。當然、淨覺が言及した偽撰の「達摩論」が「惟心觀」であるとは考えにくい<sup>37</sup>、内容的に粗雑であるという點に限っていうならば、「惟心觀」もまた淨覺が下したこの評價に当たるものと思われる<sup>38</sup>。

<sup>37</sup> 「惟心觀」の1-1c問答にみられる鏡の比喩が『楞伽師資記』道信章にある鏡の比喩と酷似していることを、筆者はすでに指摘している。拙稿「『惟心觀一卷』(S212)の基礎的研究(1)」(『駒澤大學佛教學部論集』50、2019、0105～0107頁)を参照されたい。

<sup>38</sup> このほかに、同じく北宗禪の燈史である杜朮撰『傳法寶紀』にも、「今人間或有文字、稱達摩論者、蓋是當時學人、隨自得語、以爲眞論、書而寶之、亦多謬也。」(柳田本、337頁)とある。これによれば、撰者の杜朮は當時の學人が各自受け取った言葉を眞

一方、最初期の「達摩論」に関わる興味深い記述がほかにもある。北宗の神秀、南宗の慧能と同様に五祖弘忍に師事し、蘄州龍興寺で活躍した法現(643~720)のために、李適之が『大唐蘄州龍興寺故法現大禪師碑銘』(以下、『法現碑銘』)を撰述した。これによれば、法現が40餘歳頃、母親に頼まれ、母のために墓を作ろうとしたところ、巨石に当たって工事が遅々として進展しなかった時、忽然見知らぬ一人の男が現れ、墓作りに協力し、わずか一晩で工事が大きく進展した。そして男が法現に一編の書を與えて去ったが、その書が「菩提達摩論」であったというのである<sup>39</sup>。いかにも不思議な話で、その法現に渡されたという「菩提達摩論」が如何なる書物かについても、今となれば知る術もない。ただ、少なくとも680年代頃、「達摩論」が神秘的な書として傳承されていたことは確かであろうし、後に禪宗と稱される宗派に所屬した人々の間、達摩に對してすでに絶大な關心が寄せられたことは想像できよう<sup>40</sup>。この逸話で言及された「達摩禪師論」も680年代で、奇しくも法如が嵩山少林寺に進出した時期(683)とほぼ一致していることが大いに注目すべきであろう。

實の教えだと思い込み、これらを書きとどめて大切に、勝手に達摩論と稱したが、やはり間違いが多いという。

<sup>39</sup> 李適之の『大唐蘄州龍興寺故法現大禪師碑銘』に、「母氏遣師、預修已墓、寺前南嶺、地爲吉祥。掘皆巨石、不可開動、已經數日、師意彌專。忽有一人、來詣掘所、作禮既畢、出一編書與師、遂云爲師穿墓。觀其用狀、殆非人功、信宿掘成、不知所在。開其留書、乃菩提達摩之論也。」(周紹良總主編『全唐文新編』6、卷304、長春・吉林文史出版社、2000)とある。

<sup>40</sup> 實は現在その存在が知られている「達摩論」の中で、薬師寺長老だった橋本凝胤氏舊藏の『菩提達摩禪師論』(以下、橋本舊藏本『達摩論』)があり、その寫本の末尾に「開耀元年(681)六月普仁寺主道善受持日宣」という奥付が記されている。この日付が信用しうるものであれば、『法現碑銘』に言及された「菩提達摩論」よりも古いものとなるが、これについては、鈴木哲雄氏が「四祖道信の禪風」(『宗學研究』10、1968)と題する論文において指摘された通り、開耀に改元されたのが681年10月で、開耀2年(682)2月に年號が開耀から永淳になったことから、「開耀元年六月」というものは存在するはずがなかったのである。この日付が後に人爲的に書き加えられたものだと考えなければならない。たとえそうだとすると、そうせざるを得ない理由があったはずで、これもまた法如が嵩山少林寺入りの纔か2年前であるが、小論ではこれ以上の詮索は控えたい。なお、橋本舊藏本『達摩論』の詳細については、拙著の『分類目録』の該當項目を参照されたい。また、『分類目録』の刊行後、筆者はスタイン本より橋本舊藏本『達摩論』の異本(S7884)1種を新たに発見し、拙論「英藏敦煌文獻から発見された禪籍について—S6980以降を中心に—(1)」(『駒澤大學佛教學部論集』48、2017、0158~0160頁)において報告した。

また、「惟心觀」の1-3b問答の部分において既に指摘した通り、そこにある「大小乗」の考え方は、依然として「小乗＝自利」、「大乘＝利他」という傳統的解釋に基づいたものである。これも、「惟心觀」がかなり早い時期に成立したことの傍證となり得よう。

## 七、小結

「惟心觀」については依然として問題山積といわざるをえないが、一應小論における論究で、得られた新知見をまとめておこう。

- 1、S212に書寫された首缺の「惟心觀」は、菩提達磨の著作として種々の經録に著録された「唯心觀」である可能性が極めて高く、いわゆる偽撰の「達摩論」の1種と考えられる。
- 2、「惟心觀」に含まれる「菩薩畢竟淨智」問答に限り、P3095にその異本が存在し、兩者の對校によってよりよいテキストが得られる。
- 3、「惟心觀」の冒頭にある問答體の内容には、『二入四行論』『達摩禪師論』『觀門』などの初期禪宗文獻との思想的、構造的類似が複数存在している。
- 4、「惟心觀」は冒頭の問答體部分を除き、道教などの中國傳統的思想による影響が多くみられ、内容も構成もかなり粗雑であるようにみえる。しかし、「人身配天地五行」の部分に、天台思想と軌を一にする主張が複数認められ、初期禪宗と天台の思想的交渉を示す痕跡が明確に含まれていると考えられる。
- 5、従來、禪と道教の交渉を示す文獻として『雲笈七籤』卷59所收の『妙用訣』が紹介されたが、『達磨胎息論』(擬)(BD11491)にその一部と類似する内容が新たに確認され、『妙用訣』の成立時期を探るに際して、重要な手がかりとなる。

附記：

本稿は、「海外の研究者との連携による中國・日本における禪思想の形成と受容に関する研究」(令和元年度、國內共同研究〈代表者：東洋大學・伊吹敦〉)の研究成果の一部である。

キーワード：惟心觀一卷 達摩論 敦煌禪宗文獻 S212 P3095