

# 新出の『天竹國菩提達摩禪師論』の諸本について

程 正\*

## 一、『天竹國菩提達摩禪師論』に関する従來の研究

『天竹國菩提達摩禪師論』（以下『達摩禪師論』）とは、田中良昭氏によって敦煌遺書から発見し學界に紹介された貴重な初期禪宗文獻である。すなわち、田中氏は「菩提達摩に関する敦煌寫本三種について」（『駒澤大學佛敎學部研究紀要』31、1973）と題する論文<sup>1</sup>を發表し、ペリオ本P2039V（以下、P本）が『達摩禪師論』のテキスト（完本）であることを明らかにされた。そして田中氏は、まずP本の寫本形態、連寫内容などを紹介してその本文を掲げた上、新出のP本は従來、關口眞大氏によって紹介考究された橋本凝胤氏（元奈良藥師寺長老）舊藏の敦煌本『達摩禪師論』（以下、橋本本）<sup>2</sup>と同じ題名を有しているものの、内容が全く異なっていると指摘した上で、P本に基づいてテキストを校訂された（以下、田中本）。

まず、P本の内容について、田中氏は下記のように紹介されている。

その内容は、最初に「禪門の法は經論の所説の如く多義が有って、直に一名には非ず」と前置し、別名として禪定門以下安心門に至る一五門を列記し、次いで最後の安心門から順次逆に一門づつ最初の禪定門まで、その名稱の由來を經典の引用を交えながら説明するものである。（『田中』1、201頁）

そして、その見解を要約すれば、以下の4點が挙げられよう。

---

\*駒澤大學仏敎學部敎授。

- 1、P2039の表に書寫されている『瑜伽師地論分門記』と題する文献は、これを蕃僧法成が大中9年(855)から13年(859)の4年間に、沙州龍興寺でなした『瑜伽論』の講義を、談迅、福慧の2人が記録した講義録とみられる<sup>3</sup>ことから、『達摩禪師論』を含む裏に連寫されている4種の文献は、9世紀後半からそれほど時を経ずして書寫されたと考えられる。
- 2、P本『達摩禪師論』は、その内容構成に初唐の特徴がみられ、また、本文に「此出唯識論」の表現があり、これを玄奘譯『成唯識論』(659)とすれば、その成立が659年以降になると推定される。
- 3、P本『達摩禪師論』、同名の橋本本、さらに同じく敦煌禪宗文献の1種として知られる『南天竺國菩提達摩禪師觀門』(以下、『觀門』)の三者は、それぞれの成立の前後関係を明らかにできないが、その表現及び内容において極めて密接な関係にあると指摘される。
- 4、P本『達摩禪師論』は、橋本本と同様に、菩提達摩に假託された東山法門の立場を表明する綱要書であると位置づけられる。

こうして、P本を中心とする『達摩禪師論』に対する研究は、田中氏によって先鞭をつけられ、大きく進歩したが、その後、注目すべき研究成果がなく、長い停滞期に入った。この閉塞感を打破する契機となったのは、待望された『達摩禪師論』の異本である北京本BD15054-1(新1254、以下、北京本)が中國國家圖書館藏敦煌遺書より出現したことである。これによって、『達摩禪師論』に関する研究は飛躍的進展を遂げた。

まず、北京本を見いだされた方廣鋁氏が、その主編となる『藏外佛教文献』1(北京、宗教文化出版社、1995)に「天竺國菩提達摩禪師論」と題する論文を發表された。この論文において方氏は、簡潔な解題を附した上、新出の北京本を底本に、P本を校本にして、『達摩禪師論』のテキスト校訂(以下、方本)をなされた。P本は「天竺國菩提達摩禪師論一卷」の首

題と「菩提達摩論」の尾題を具し、「安心門」より「禪定解脫門」に至るまでの説明を有する完本であるのに對し、新出の北京本は首缺で、尾題もなく、しかも第15番目に位置する「禪定解脫心」に関する説明の後ろに「禪有大小以不」をめぐる問答や「人身」を「車輪」に喩える問答などが続き、最後に偈讚をもって結末としている。こうした兩者の内容にみられる相異を考慮し、それぞれの寫本の特徴をより明確にしようと考えた方氏は、『藏外佛教文獻』2（北京、宗教文化出版社、1996）に發表された「天竺國菩提達摩禪師論」と題する同名の論文において、P本と北京本をそれぞれ底本とする2種のテキスト校訂を試みられた。こうした方氏による斬新な試みに對して、唐代語録研究班が「集體書評 殘禪宗文獻（天竺國菩提達摩禪師論、禪策問答、息諍論）」（『禪文化研究所研究紀要』23、1997）<sup>4</sup>と題する論文を發表し、方本にみられる校正の問題點を事細かく指摘し、よりよいテキストの作成に努められた。

一方、『達摩禪師論』研究に大きな足跡を残された田中氏も、方氏の資料提供を受け、『菩提達摩禪師論』の新出異本について」（『宗教學論集』19、1996）と題する論文<sup>5</sup>を新たに發表された。その中で田中氏は、『達摩禪師論』の新資料として北京本を紹介し、その特色を指摘した上、方本に基づいてその譯注を施されたのである。

田中氏の見解を要約すれば、以下の2點が擧げられよう。

- 1、同じ題名を有する橋本本とP本の兩者は、全く別のものであり、同名異體というべき關係にある。これに對して新出の北京本は後半部分に相異がみられるものの、P本と内容が一致する異本であるという。
- 2、北京本の出現によって、P本が達摩論の1種である『觀門』と密接な關係にあると指摘した自らの見解はより一層補強されたという。

そして翌年の1997年に、張子開氏が「敦煌寫本《天竺國菩提達摩禪師論》(P.2039v) 再探」(『宗教學研究』1998-1)と題する論文を發表された。張氏は、北京本の存在を知りつつも、それに明確な題名が付されていないことを理由に、P本を底本に本文校訂を行われた。その際、従來の田中本、方本は當然ながら用い、更に上述の唐代語録研究班の研究成果を中國語に譯したのも參照した上、新知見を加えた。しかも、『達摩禪師論』に言及された「唯識論」を『成唯識論』として、その成立年代を659年以降とする田中説を擁護されたのである。

ところが、高毓婷氏はその修士論文である『禪宗心識思想研究—以唐代爲中心』(臺灣師範大學碩士論文、2005)において「冠名菩提達摩作品之心意識説」と題する章節を設け、この「唯識論」を『成唯識論』とする田中説に異議を呈された。すなわち高氏は、これは玄奘の『成唯識論』ではなく、世親著、瞿曇留支譯『唯識(二十)論』のことであると力説し、従って『達摩禪師論』の成立年代についても再考の餘地があるという。

## 二、ドイツ藏吐魯番(トルファン)漢語文書<sup>6</sup>から新たに發見された『達摩禪師論』の異本2種について

上述の如く、『達摩禪師論』の寫本については、従來の研究によってP本と北京本の2種が知られるに至った<sup>7</sup>。一方、2016年度の在外研究期間中、筆者はドイツ藏吐魯番漢語文書より新たに斷片2種の存在を確認した。すなわち、Ch1935(舊番號:T III M 173.106、以下、ドイツ本①)とCh2996(舊番號:T II D、以下、ドイツ本②)の2種である。

まず、ドイツ本①については、榮新江氏の主編となる『吐魯番文書總目(歐美收藏卷)』(武漢大學出版社、2007、以下『總目』)では、

Ch1935 (T III M 173.106) 佛典殘片  
14.2×11.8cm、7行、木頭溝遺址出土。(160頁)

と著録されている。これによれば、ドイツ本①はドイツ探險隊による第3回の調査（1905年12月～1907年4月）で木頭溝（ムルトック）遺跡より入手した縦14.2cm、横11.8cmの残片であるという。また、その寫眞を見る限り、これは罫入りの紙に書寫されており、地脚をすべて欠いているものの、6行目にのみ辛うじて天頭の罫線が残されている状態である。

その残存内容からすれば、ドイツ本①は、『達摩禪師論』で説かれた①安心、②住心、③悟心、④定心、⑤息心、⑥徴心、⑦達心、⑧了心、⑨知心、⑩正心、⑪察心、⑫覺心、⑬照心、⑭制心、⑮禪定の15項のうち、⑥徴心の後半から⑨知心の途中までの内容を有している。また、天頭に罫線が存する6行目を基準に考えれば、ドイツ本①は元々1行20～21字で書寫されていることがわかる。

次にドイツ本②については、『總目』では、

Ch2996 (T II D) 佛典殘片

14×11.4cm、7行。高昌故城出土。(243頁)

と著録されている。これによれば、ドイツ本②はドイツ探險隊による第2回の調査（1904年11月～1905年12月）で高昌故城より出土した縦14cm、横11.4cmの残片であるという。その寫眞からすれば、これは薄い罫入りの紙に約7行程の文字が草書體で書寫されているが、1行目が讀めないほど激しく缺損しており、寫本の上半部も失われ、地脚の罫線が辛うじて残っているような斷片である。その残存内容によって、ドイツ本②は、前述の15項のうち、⑫覺心の内容の一部を存しており、元々1行凡そ25字前後で書寫されたものと推定されよう。

ドイツ藏吐魯番漢文文書より出現した『達摩禪師論』の異本2種は、いずれも殘片に過ぎないが、敦煌藏經洞以外に發見されたことから、敦煌のみならず、更にその西に位置する吐魯番地方にも『達摩禪師論』が流布し

たことを物語る明確な證左となったのである。

### 三、新出のスタイン本『達摩禪師論』(S2594) について

前述の通り、『達摩禪師論』の寫本については、敦煌遺書から出現したP本と北京本の2種に、筆者が紹介したドイツ藏吐魯番漢文寫本の2種が加わり、都合4種の存在が明らかにされていた。ところが、筆者が在外研究(2016年度)を行うために、上海師範大學敦煌學研究所滞在中、上記4種のほか、スタイン本S2594(以下、S本)も『菩提達摩禪師論』の異本であることを知るに至った<sup>8</sup>。

S2594については、まずLionel Giles(ライオネル・ジャイルズ)氏が編目した*Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum*, The Trustees of the British Museum, London, 1957(以下『ジャイルズ目録』)<sup>9</sup>では、下記の通り著録されている。

5869. \*Commentary\* on a Buddhist text. Mediocre MS. Soft thin paper. 4 ¾ft. S.2594

すなわち、ジャイルズ氏によれば、S2594は薄くて柔らかい紙に書寫された佛教著作の注疏であるという。その後、『敦煌寶藏』<sup>10</sup>では、「大乘起信論疏釋」と擬題し、『敦煌遺書總目索引新編』<sup>11</sup>に至っては、単に「佛教疏釋」としている。これに對して、2017年2月刊行の方廣鋁氏が主編となる『英國國家圖書館藏敦煌遺書』第45卷(桂林・廣西師範大學出版社。以下、『英國敦煌』45)では、「天竺國菩提達摩禪師論並禪法疏記」と擬題し、これを『達摩禪師論』の異本と比定されたのである。

それでは、まず『英國敦煌』45の卷末に付された「條記目録」(013頁左)に基づいてS2594の書誌學的情報を紹介しておこう。

方氏の「條記目録」によれば、S2594は罫入りの5紙からなる横144.5cm

×縦27cmの卷子本に、1行25字前後で計91行の内容が行書體で書寫された8世紀頃の唐代の寫本で、首尾共に缺けており、本文にも缺損があるという。しかも、方氏は全91行のうち、最初の32行を『達摩禪師論』と比定し、それ以降の内容は撰述者が禪宗教理に對する自身の理解を論述したものと推定されている。

ところで、從來知られていたP本と北京本の兩者にみられる相異については、前述の「『菩提達摩禪師論』の新出異本について」と題する論文において、田中氏は次のように關説されている。

(前略) ペリオ本が首尾完全な完本であるのに對し、北京本は首部を抜き、ペリオ本が安心門に始まり禪定解脱心門に至る一五門を列舉して順次その名の由來を説示していく内の、第三悟心門の中途から始まり、續く第四定心門、第五息心門、第六徵心門の一部を破損によって缺いている。

また末尾は、ペリオ本が最後の禪定解脱心門を説き終わって直ちに「達摩禪師論一卷」の尾題があつて完結するのに對し、北京本には尾題がなく、續いて「上述の事は智者のみが知ることのできる所ではなく、この「大經無相禪觀門」は往古の大徳禪師がひとえに經論の修學によって作ったもので、今時の謬説ではない」とする「後書き」があり、更に「禪に大小有りや」との問を出し、それに答えて「禪の觀門に數種有り。一つには大乘の觀門、二つには小乗の觀門なり」としてそれらを詳述し、更に「人身」を「車輪」に喩える問答を掲げ、最後に偈贊をもって結末とする相違がみられる。(『田中』2、27～28頁)

これに對して、新出のS本は首部を抜き、P本でいう①安心門の中途から⑬照心門までの内容を有しているが、その次に來るはずの⑭制心門、⑮禪定解脱心門に關する記述はなく、直ちに4組の問答を展開していくが、第4番目の答えの途中で、寫本の斷缺によって尾部が失われている。しかも、この4組の問答は從來知られた『達摩禪師論』の諸本のいずれにも存

しない、全く未知の内容である。従って、もしS2594の尾部に存する問答が『達摩禪師論』本文の一部と認められる<sup>12</sup>のならば、當然ながらこれはS本『達摩禪師論』の思想的特色を最もよく現しているものといえよう。

#### 四、スタイン本『達摩禪師論』の本文 — 他の諸本との対照 —

凡例

- ①新出のS本を基準とする。
- ②それぞれの寫本の獨自性をできうる限り尊重するため、新字、舊字、異體字の統一は敢えて圖らない。
- ③紙幅の都合上、寫本内容によって段組を減らして對應する。
- ④他の諸本にみられない表現は、下線で表示する。
u003cbr>
- ⑤缺損文字については、識別可能なものに限って、□のように表示する。

敦煌寫本			吐魯番寫本 (ドイツ本)
S本 (S2594)	北京本 (BD15054-1)	P本 (P2039)	
		天竹國菩提達摩禪師論一卷 禪門之法、如經論所說、乃有多義、非直一名。一名禪定門 亦名制心門 亦名照心門 亦名覺心門 亦名察心門 亦名安心門 亦名知心門 亦名了心門 亦名達心門 亦名徵心門 亦名息心	

<p>前缺</p> <p>□…□<u>悉</u>是<u>自</u> <u>心</u>變作、<u>因</u>境界 唯是自心作故、 即得安隱。<u>因</u> <u>因</u>□、即能看 得、自然漸合唯 識觀智。</p>		<p>門 亦名定心門 亦名悟心門 亦 名住心門 亦名 安心門</p> <p>何名安心門者、 由常看守心故、 熟看諸境種々相 息、一切境界、 悉知不從外來。 迷是自心變作、 知境界唯是自心 作。此觀自然、 漸合唯識觀智。 唯識者、遮詮為</p>	
<p>故言、亦名安心。</p> <p>言住心者、由看 守心故、心即不 起動故、心即安 住。『經』云、 心常安住、無礙 解脫。故言、亦 名住心。</p> <p>言悟心者、由久 看心不已、即悟 自心昧、即與道 合。不可思議 心、即是聖者、</p>	<p>前缺</p> <p>□□□□者、由 □…□/ 寂、無尋為道。 故名悟心。</p>	<p>義。遮卻雜染虛 妄之法、詮取真 如佛性者。不去 不來、不生不滅、 不取不捨、不垢 不淨、無為無染 無著、自性清淨 湛然、常名為唯 識觀智。</p> <p>故言、亦名安心 門。此出『唯識 論』。</p> <p>又言住心門者、 常看守心故、心 即不起。無動故、 心即安住。『維摩 經』、心常安住、 无尋解脫。故言 住心門。</p> <p>言悟心門者、由 久看心不起動、 即自心體、即與 道合。心虛空寂、 無尋為道。故言</p>	

<p>非是聖者。不知更有何聖、能過心聖。悟心聖故、故言、亦名悟心。</p> <p>言定心者、由常看守心故、於五慾境界、不為亂惑。由看心、不令亂。故『經』云、念定惣持。</p>	<p>言定心者、□·□於五欲境界、不乱不惑。由看心故、□·□總持、辯才不斷。故云悟</p>	<p>悟心門。</p> <p>言定心門者、由常看守心故、於五欲境界、不為亂惑。由看心中、不令亂故。『維摩經』、念定惣物。</p>	
<p>故言、亦名定心。</p> <p>言息心者、由看守心故、息忘緣念、歸真寂定、故云、亦名息心。</p>	<p>心。亦名<sup>①</sup>心。</p> <p>□□·□看守心故、息妄緣、歸真心寂定、故云、<sup>②</sup>□·□</p>	<p>故言定心門。</p> <p>言息心門者、由常看守心故、息妄緣念、歸真寂定、故言息心門。</p>	
<p>言微心者、由看心故、即見心中、見心、心數法、攀緣忘相、卻微心、虛妄不可得故。故云、亦名微心。</p>	<p>微心者、由常看守心故、即見中心心<sup>①</sup>□□<sup>②</sup>妄想、卻微緣心、虛妄不可得故。故云、<sup>③</sup>名微心。</p>	<p>言微心門者、由常看守心故、即見心、心數法、攀緣妄想、卻微緣心、虛妄不可得。故云微心門。</p>	<p>①Ch1935</p> <p>前缺</p> <p>□□心□□□ 數法、攀□·□ □得、故名微心。</p>
<p>言達心者、由看心故、漸達自心本性清淨、不為一切煩惱諸垢之所染汙、猶如虛空。故云、亦名達心。</p>	<p>言達心者、由常看守心故、漸契自心本性清淨、不為一切煩惱諸垢之所染汙、猶如虛空。故云、亦名達心。</p>	<p>言達心門者、由常看守心故、漸達自心本性清淨、不為一切煩惱之垢之所染汙、猶如虛空。故云達心門。</p>	<p>言<sup>①</sup>達□·□□ <sup>②</sup>因一切<sup>③</sup>圓<sup>④</sup>圓<sup>⑤</sup>諸垢染<sup>⑥</sup>、由□·□</p>
<p>言了心者、了自己心、無尋無障、靈通迅速、而躡常住不動、</p>	<p>言了心者、由看心故、了自己心、無障無尋、靈通迅速、而躡</p>	<p>言了心門者、由常看守心、了自己心无障尋、虛通迅速、如體常</p>	<p>□了心者、了自己心、無尋無障、□·□住不動、畢竟寂滅、即涅槃</p>

畢竟寂滅、即涅槃相。故云、亦名了心。	常住不動、畢竟寂滅、即涅槃相。故云、亦名了心。	住不動、畢竟寂滅、即涅槃相。故云了心門。	繫□…□
言知心者、知心去來、知心生時、知心滅時。	言知心、由看心故、知心去來、知心生時、知心滅時。知過去已	言知心門者、由常看守心故、知去來、知心生時、	□□□者、知心去來、 <input type="checkbox"/> 心生時、知心滅□…□ <input type="checkbox"/> 可得、現 <input type="checkbox"/> 在
復常知過去心已滅不可得、未來心未至不可得、現在心无住不可得。由常看守心故、知自心去來生滅、悉常善故。故亦名知心。	滅不可得、未來心未至不可得、現在心不住不可得。由常看守心故、	知心滅時。復常知過去心已滅不可得、未來心未至不可得、現在心無住不可得。由常看守心故、知心去來生滅悉常善。故云知心門。	後缺
言正心者、由看守心故、	不令妄念輒生、止念不生。故云、亦名止心。	言正心門者、由常看守心故、不令妄輒生、正念不移。故云正心門。	
察煩惱賊。六根中六人頭首大賊者、眼受美色、耳貪好聲、鼻貪好香、舌貪美味、身貪滑觸、意內貪愛六塵。『經』云、行者、莫貪塵弊（弊）色聲香味觸也。若貪生愛、即為所燒。	言察心者、由常看守心故、察煩惱賊、六根中六箇頭首大賊。六根者、眼愛美色、耳貪好聲、鼻貪好香、舌貪美味、身貪謂細、意貪六塵。六塵者、色聲香味觸法也。若貪著生、即為所燒。	言察心門者、由常看守心心故、察煩惱賊、六根之中、六箇頭首大賊。六賊者、眼愛美色、耳貪好聲、鼻貪美香、舌貪美味、身貪滑觸、意內貪塵弊、聲香味觸也。若貪著生愛、即為所燒。	
是故智者、察六塵賊、不令得入。譬如關口、	是故智者、察六塵賊、不令得入。譬如閔令守	是故智者、察六塵賊、不令得入。譬如閔令守門、	

<p>關令守門、端坐專察。門中有人來去、悉須察慮、不得一人輒盜來去。察心亦尔。</p>	<p>門、端坐專察、門中有人來去、悉須察慮、不得一人輒盜來去。察心亦尔。</p>	<p>端坐專察。門中有人來去、悉須察慮、不得一人輒盜來去。察心亦示。</p>	
<p>所言察心者、即是覺察。覺察心口善惡等念、悉无遺漏。若有善念、即隨生滅。若有惡念、急手覺察、控制斷除。常自察慮、身心過失。故言、亦名察心。</p>	<p>所云察者、即是覺察之義。覺察心口善惡等念、悉无遺漏。若有善念、即隨生滅。若有惡念、急手覺察、控制斷除。常自覺察、身心過失、故云察心。</p>	<p>所言察者、即是覺察之義。覺察心口善惡等念、悉無有偏。若有善、即隨生有滅。有惡念、惣守覺察、控制斷除。常自察慮、身心過失。故云察心門。</p>	
<p>言覺心者、由看心故、即覺自覺心性真如、无色无形、非常非斷、離諸色相、不出不沒、不去不來、不生不滅、非垢非淨、亦非方圓大小長短、離无、畢竟空寂。</p>	<p>言覺心者、由常看守心故、即覺自覺心性真如、无色无形、非常非斷、非外非內、亦非中間、離諸色相、不出不沒、非方非圓、大小長短、離有離无、畢竟空寂。</p>	<p>言覺心門者、由常看守心故、即覺自覺心體性真如、无色无刑、非常非斷、非內非外、亦非中間、離諸色相、不出不沒、不來不去、不生不滅、非垢非淨、亦非方圓大小長短、離有離无、畢竟空寂。</p>	<p>②Ch2996 前缺 □…□無形、非常非斷、離諸色相、不出□…□ 圍、亦非方圓大小長短、離有離□…□。</p>
<p>此自家真如心、本性清淨心、不可以言說分別顯示。</p>	<p>此是自家真如心、本性清淨心、不可得以言說分別顯示。</p>	<p>此是自家真如本性清淨心、不可得以言說分別顯示。</p>	<p>□…□ 圍心、不可以言說分別顯示。</p>
<p>『維摩經』言、如自觀身實相。觀身者、觀自法身、觀佛亦然。心亦前際不來、</p>	<p>『維摩經』云、如自觀身實相、与法相應。自覺无為、即合僧義、即是僧寶。</p>	<p>『維摩經』云、如自觀身實相、觀仏亦然。心亦前際不來、後際不去、今則不住。与</p>	<p>維<sup>圍</sup>…□法身、觀<sup>仏</sup>亦然。心亦前際不來、後□…□自<sup>覺</sup>亦無、即合僧義、即僧</p>

後際不去、今則不住。与佛同躰、与法相應。自躰本无、即合僧義、即是僧寶。動成物軌、即為法義、即是法寶。自躰常覺、即為佛義、即是佛寶。照見自心中三昧寶、復覺道在身心。若身心内覺、不久見道。若著方便、若著相外求、累劫弥延、去道轉遠。

『華嚴經』云、自歸依佛、自歸依法、自歸依僧。又『經』云、若自觀者、名為正觀。

若他觀者、名為邪觀。

動成物軌、即為法義、即是法寶。常覺、即為佛義、即是佛寶。照見心中三寶、復覺佛在身心、若内覺、不久見佛。若著相外求、累劫施功、去道轉遠。

『維摩經』云、若自觀者、名為正觀。正觀者、謂自觀身心、得禪定解脫道、故名正觀。

若他觀者、名為耶觀。

耶觀者、謂身心之外、妄取境界、或見諸佛菩薩、青黃赤白、光明等事、並是想心妄見、与道相違。故名耶觀。

仏同體、与法相應。身體無為、即合僧義、即是仏寶。覺照見心中三寶、復覺道在身心、若心内覺、不覺道。若著相外求、累劫施功、去道轉遠。

『華嚴經』云、自歸依佛、自歸依法、僧。此是心中一體三寶。『維摩經』云、若自觀者、名為正觀。

若他觀者、名為耶觀。謂自觀身心、得定解脫道、故名正觀。

耶觀者、謂身心之外、別取境界、惑見諸仏菩薩、青黃赤白、光明等事。並是相心妄見、与道違、故名邪觀。

寶。□···□覺、即為□義、即是仏寶。覺照後缺

心者是覺悟覺。  
覺悟自心、即是  
真佛、即是菩  
提。

故云、亦名覺  
心。

言照心者、慧日  
明照、朗自心  
室。不以日月所  
照為照明。

故云、亦名照  
心。

言覺心者、是覺  
悟之心、即是真  
佛、即是菩提。  
『无量壽觀經』  
云、是心是佛、  
是心作佛。

『念佛三昧經』  
云、念佛只是念  
心、求心即是求  
佛。所以者何、  
心識无形、佛无  
相貌。

『維摩經』云、  
煩惱即是菩提。  
謂覺煩惱性空、  
无所有處、名為  
菩提。

故名覺心。

言亦名照心者、  
惠日明朗、照自  
心源。不以日月  
所照為照明。  
『觀世音經』云、  
惠日破諸闇。  
故名照心。

言制心者、心為  
身之主、成敗之  
事、皆由自心、  
造惡並是心作。  
善則天堂所攝、  
惡則地獄所收、  
不離生死。大士  
發心、善惡俱

又言覺心者、是  
覺悟之覺、之悟  
自心、即是真仏。  
『無量壽觀經』  
云、是心是仏。

『念仏三昧經』  
云、只是念心、求  
心只是求仏。所  
以者何、心識無  
體相。

『維摩經』云、煩  
惱即是菩提。謂  
覺煩惱性空、無  
有處所、名為菩  
提。謂覺煩惱性  
空、無所有處、名  
為菩提。

故名覺心門。

言照心門者、惠  
日明朗、照自心  
室。不以日月所  
照為明。  
『觀音經』云、惠  
日破諸闇。  
故云照心門。

言制心門者、為  
身主、成敗之事、  
皆由自心。造惡  
並是心作。善即  
天堂所近、惡即  
地獄所收、不離  
生死。大士發心、  
善惡俱斷、降伏

斷、降伏自心、入无生正觀。『遺教經』云、制心一處、无事不辨。故云亦名制心。	自心、入无生正觀。『遺教經』云、制心一處、无事不辨。故名制心門。
言亦名禪定解脫心者、觀心自在、不被生死繫縛、解脫无導故。	言禪定解脫心門者、禪定能絕念、定即無思。心無思念、體性明淨、離諸結縛、名為解脫。
『法華經』曰、禪定解脫等、不可思議法。乃是智者所知、非是凡情所憫。此大聖无相禪觀門、並是往古大德禪師所作、一依經論脩學、非是今時謬說。	『法華經』云、禪定解脫等、不可思議法。故云禪定解脫心門。達摩禪師論一卷

(以下、S本と北京本にのみ存する内容)

S本 (S2594)	北京本 (BD15054-1)
□□上所說之法、並是諸佛菩薩行跡。今者、凡夫得行此法以不。	問曰、禪有大小以不。
菩提□□師答曰、何為不得。世間万倍迷人、作如是問。何以故、如上所說之法、乃□深經論、只自衆生怯弱、不敢即覺。若能行佛行、菩薩行、佛及□□即大歡喜。何以得知。『法華經』說長者窮子喻。長者即是諸佛、言□子者、即喻一切迷惑衆生。尔時、長者以慈悲故、恨不即与窮子金銀、七寶、庫藏、悉皆付囑。窮子愚癡、自生下劣、不敢即取寶物庫藏。長者心地、每常不悅。窮子當時、即入父舍、庫藏諸珍、隨意所用、不生怖畏。長者即便歡喜	答曰、禪觀門有數種。一、大乘觀、二、小乘觀門。小乘聲聞觀法、即數息。安那般那、即有次第。第一禪、第二禪、第三禪、第四禪、即有所求、即有所見、即有所得。得生人天、得生非想非非想天、受快樂。報盡還墮三塗。即聲聞觀法。若依大乘觀法、无求无

稱意。佛及菩薩、亦復如是。若諸衆生、即即菩薩行處、不生畏相、諸佛菩薩、即大歡喜、而作念言、當知此人、真是佛子。故『維摩經』云、樂聞深法不畏。故言此疑問者、是倍迷人。

難曰、佛在世時、得學看心心道學問。佛入涅槃、滅度之後、不合行此道心學問。

答曰、實如此。答、三世心中、於現在心、世有覺心時、即是佛在世時。佛者、是覺心也。以其現在心中、有覺心故、即張開看心、反照於諸深法、即能脩行。若覺心謝滅、即名佛入涅槃。覺心暫謝、即心世界闕冥。何以故、由覺心謝滅故、乃至小法尚行不得、如何能有看心反照行深法。唯常覺之人、即名佛在世。則能覺察、看心反照、則能覺察脩此法。

問曰、今此現在心中佛者、此佛是何佛。

答曰、此佛非是法身、此是化身佛、亦名應身佛、亦名報身佛者。若法身佛者、實無生滅、不可思議。所言菩薩、合行此看心。衆生不合行者、此亦如實。言菩薩者、此是西國梵語、此國往番、名曰道心衆生。即是衆生是菩薩。何以故、衆生發心求道者、即是道心衆生、即是菩薩。即合專行此法。何須恠問。

問曰、何名心道學。

答曰、即心是道故、悟心得道故、以心相得解脫故。今行者欲得見自身中真如佛性、心眼開明、頓悟道理。頓開身中智慧寶、到一切智地、得佛知見。行者尅須自驗自驗。若起三毒煩惱、三業未淨、由為財色五欲戲論放逸所覆、嗔恚无明思愛戀著憂悲苦惱在心、雖復出家、難得見身中真如佛性。何以故、由煩惱垢覆障故。令看心。脩道功德之人、若有嗔毒在心、決定不免除墮於三塗地獄、猛火燒身、受諸苦惱。何以得知、嗔為猛火。嗔火一起、一生已來、所作種々功德、皆燒蕩盡。『遺教經』云、當知嗔心、甚於猛火。以能燒人功德財故、常當防護、無令得入。劫功德賊、無過嗔毒。今欲得見佛性道、須除心中諸惡煩惱、如人欲得自見面像、即須以明鏡照之。若鏡上有塵垢、不

欲、无言無說、寂然无相。不生不滅、不來不去、无漏无為、湛然常住。若依菩薩五門觀法、行時定、住時定、坐時定、臥時定、偃息時定、著衣時定、喫食時定、語嘆時定。一切時中、无有閒念。若依小乘觀法、身心俱動、即有出定、即有入定。若依菩薩觀法、无有出入、湛然一相、无有變異、身雖動作、心常不動。『維摩經』云、心常安住、无尋解脫。人身喻如何物。喻如車輪。人有十八識、車有十八輻。輪行千里轉、車軸恒如故、鈎心常不動。若无鈎心、車即破壞、不能運載。『頭陀經』云、五陰以為車、无相以為牛、調御以為心、運載諸群生、趣向般若洲。人亦如是、亦如十八識。車輪者、人身也。車有十八輻、人十八識。車鈎心者、佛法也。車軸、人心也。內有六根、因有六塵、中間有六識。六根者、眼耳鼻舌身因、名為六根。六塵者、色聲香味觸法、名為六塵。六識者、眼識耳識鼻識舌識身識意識、名為六識。六根、六識、六塵各六、共為十八、亦名十八惑。雖行住坐臥、舉動施為、心王常不動。心王若動、即流浪生死、不能運載法之財寶。『維

可見面。行者欲斷煩惱、心眼開明、除塵分。塵分者、所謂常看心所、於一切時、一切處、不妄緣外境界。常攝在內、看自心中、諸惡不生、善法不減。所言諸惡不生者、即是十惡不生。十惡不生者、第一煞害心不生。第二偷盜心不生。第三耶媯心不生。第四妄語心不生。妄語者、有三種。一、虛言無實。是善說惡、是惡說善。其實說虛說、其虛說實。身自作罪、他人舉發、詎諱覆藏。有罪自知、不能發露者、此竅為大妄語也。第二、聚說世間、談无益語。虛妄无益、亦名妄語。因作頌曰、莫說无益語、莫居无益隣。莫為无益事、莫親无益人。第五、不兩舌。六、不惡口。七、不綺語。八、不貪。何名為貪、處欲无厭、名為貪。九、不嗔恚。嗔者、忿怒罵人、名之為嗔。嗔不出口、名之不恚。第十、不耶見。眼前見一切衆生、平等无二、皆作佛想、名為正見。常見三寶長短及衆生過失、名為耶見。為護身命財色故、斯(?)酌他人耶法、亦名為癡。癡者、无明不覺、熾然作惡、名之為癡。起貪嗔故、名癡。不解故、名癡。空解不能行、名癡。常看自心、貪嗔癡不生、十惡不起。此十惡起時、皆從三業上起。三業者、作惡時悉一心起。是故看守一心不動、即十惡无處得生。若專制一心、非直十惡不生、一切万惡、皆悉頓盡。『遺教經』云、制之一處、無事不辦。是故汝等、當勤精進、制復汝心。所有一切罪、一切苦、一切憂悲、一切渴愛、一切恩愛、一切不善、一切煩惱、皆由不覺妄想、故生種々煩惱。若无妄想、一切煩惱過患、自然寂滅。『維摩經』云、妄想是垢、无妄想是淨。又『維摩經』云、何謂病本、謂有攀緣。從有攀緣、則為病本。若無攀緣、妄想不生、其心即自然澄靜。心澄靜故、即无妄念。无妄念、即名心淨。心淨明故、自身心中、真如佛性、即自然顯現。佛性者、不離覺。覺察煩惱、不令得起。復覺自心、本來如如相。故行者隨分、能如是反照自心實性、是覺故、得此見時、名見佛□□我(?)慢自高塵垢、難見覺性。譬□□□以地高(?)故以地[厚]

後缺

摩經』云、不著世間如蓮花。常善人於空寂行、達諸法相无罣、稽首如空无所依。蓮花雖在淤泥中生、不被泥之所汙染。

在五欲煩惱泥中坐、不被煩惱所染。

偈讚云、如蓮花、不著水。心清淨、超於彼。彼者、彼岸。浮囊者、心。守城者、不令賊入。賊者、六根是也。守護心、不令賊入。

## 五、『達摩禪師論』諸本の相互関係について一寫本に基づき検討一

ここからは、上記のテキストの対照に基づいて寫本5種がそれぞれ有する内容と、それぞれの項目における經證を表記してみよう。なお、本文では經典名を明記せず「經云」とした場合、經典名に（ ）をつけることとする。また複数回の引用のあった場合、經典名の後ろに回數を入れることとする。

	S本 (S2594)	北京本 (BD15054-1)	P本 (P2039)	ドイツ本
	前缺		天竺國菩提達摩禪師論一卷(首題)	
1	安心(途中から)		安心門：唯識論を典故とする	
2	住心(維摩)	前缺	住心門：維摩	
3	悟心	悟心(途中から)	悟心門	
4	定心(維摩)	定心：寫本缺損	定心門：維摩	
5	息心	息心	息心門	①Ch1935
6	微心	微心	微心門	微心(後半から)
7	達心	達心	達心門	達心
8	了心	了心	了心門	了心
9	知心	知心	知心門	知心(前半まで)
10	正心(項目名のみ、内容は書寫漏れ)	止心(項目名などが書寫漏れ)	正心門	
11	察心(法華)	察心	察心門：S本の經證と類似するも、經證とせず	②Ch2966
12	覺心：維摩、華嚴、(維摩)	覺心：維摩3、無量壽觀、念佛三昧	覺心門：維摩3、華嚴、無量壽觀、念佛三昧	覺心：維摩(一部のみ)
13	照心	照心：觀世音	照心門：觀音	
14		制心	制心門	
15		禪定解脫心	禪定解脫心門	

16	「□□上所説之法、 並是諸佛菩薩行跡。 今者、凡夫得行此法 以不」を問いとする 問答：法華、維摩	禪定解脫心を大聖無 相禪觀門とする後書 き	達摩禪師論一卷（尾 題） ※覺心門における三 寶の記述に書寫漏れ がある。
17	「佛在世時、得學看 心心道學問。佛入涅槃、 滅度之後、不 合行此道心學問」を問 いとする問答	「禪有大小以不」を 問いとする問答：維 摩2、頭陀	
18	「今此現在心中佛者、 此佛是何佛」を問 いとする問答	尾題なし	
19	「何名心道學」を問 いとする問答（途中 まで、後缺）：遺教2、 維摩2		

この対照表でわかるように、現在知られている『達摩禪師論』の諸本では、P本が唯一の完本で、①<sup>13</sup>安心門から⑤禪定解脫心門に至り、「言～心門者」という形で項目をたて、一項目ずつ具體的論述を展開し、最後に「故云～心門」という形で出だしに呼應して締め括るスタイルを有している。これに對し、まず北京本、S本、ドイツ本①の3種は、それぞれの本文でも確認できるように、項目名稱や具體的論述などがP本とはほぼ一致するものの、「～心門」という形ではなく、「～心」としている。すなわち、項目の立て方を目安に考えれば、現存の諸本は、まず「～心門」型と「～心」型の2系統とに分類することが可能となろう。ここで言及する必要があるのは、諸本における各項目の締め括り方である。S本では「故云（言）、亦名～心」という基本パターンを忠實に守っているのに對し、北京本では15項目のうち、比較的前半部分に集中するような形で5項目のみが「故云（言）、亦名～心」の形を有する一方、後半部分に至ると、「故云（言）～心」という締め括り方も散見する。そもそも、締め括りの定型文に、一見すると蛇足とも解しうる「亦云」の文言がなぜ挿入されたのだろうか。筆者は、

この問題を解くヒントが、唯一、巻首部分の内容を有しているP本にあると考えている。すなわち、P本の冒頭には、

禪門之法、如經論所説、乃有多義、非直一名。一名禪定門 亦名制心門 亦名照心門 亦名覺心門 亦名察心門 亦名安(正)心門 亦名知心門 亦名了心門 亦名達心門 亦名徵心門 亦名息心門 亦名定心門 亦名悟心門 亦名住心門 亦名安心門

とある。これによれば、禪門の法は多義であるため、様々な名稱で呼ばれているという。そして、そうした様々な名稱を表記するに当たって、「亦名～心門」という手法が用いられたのであろう。P本以外の諸本はいずれも首缺のため、その内容を確認する術はないが、P本の巻首部分からすれば、S本と北京本にも「亦名～心」という形での首部を有していたことは容易に類推されよう。すなわち、締め括りの定型文にある「亦名」の表現は、恐らく巻首に存在したであろう内容に呼應するため、意圖的に挿入された文言と考えられる。

もし筆者のこの推定に大過なきと認められるならば、諸本のうち、締め括りの定型文のパターンを厳密に守っているS本が恐らく最も『達摩禪師論』の古形に近いものと推定できよう。そして、定型文に前述のばらつきがみられる北京本と「～心門」と「故云(言)～心門」の定型文セットを有するP本は、S本に後続するものと想定しうるのである。

S本が古形に近いという筆者の推論は、寫本の内容からも裏付けられよう。P本独自の内容と思われる3箇所(本文の下線部参照)のうち、少なくとも①安心門における唯識觀智の説明、②覺心門における『華嚴經』による經證の説明、の2箇所については、北京本はもちろん、P本と同様に唯識觀智や『華嚴經』の經證などを有するS本にすらみられないものである。管見の限り、これらの内容は、恐らく『達摩禪師論』が成立した後、讀者などによって施された補足説明で、傳寫の過程において本文として寫

されたものであろう。換言すれば、P本よりもこうした説明らしき内容を全く有しないS本ほうが古いということになる。

次は、内容的に比較可能な範囲で前述の対照表で示された諸本における経證を考えてみよう。

経證<sup>14</sup>については、經典名に觸れずに「經云～」といったような形で引用したのはS本のみである。すなわち、S本は、住心、定心、察心、覺心の4項目で、それぞれ1箇所ずつ經名を明記せずに引用している。4箇所のうち、察心（『法華經』からの経證）の1箇所を除き、すべて『維摩經』からの引用であることは、既に他の諸本によって裏付けられている。經名を明示せずに引用する場合、文献の成立當初において具體名の言及を必要としなかったという想定は可能であろう。すなわち、初期禪宗の禪者らにとって誰もが熟知していた『維摩經』<sup>15</sup>の引用であれば、敢えて經名を挙げる必要がなかったのであろう。一方、時代が降っていくにつれ、『達摩禪師論』の本文に變遷が生じ、経證にも手が加えられ、經名がすべて明記されるようになったと考えられる。対照表にある「覺心」の項目で端的に示されているように、テキストの體裁を整えるのに際し、『無量壽觀經』『念佛三昧經』『維摩經』などの大乘經典の引用による補強も合わせて行われたのであろう。こうしてみると、現存諸本の中でS本が『達摩禪師論』の古形に最も近い、という筆者の推定に更なる裏付けが得られたのである。

さて、S本とP本、北京本との関係はいかなるものであろうか。上記の諸本の内容対照表が明記したとおり、覺心(門)や照心(門)などの項目で用いられた経證からすれば、確かに北京本とP本とが近い関係にあることが明白である。一方、管見の限り、寫本の内容に限定すれば、北京本よりもP本のほうがS本に近いであろう。同様に前出の対照表をベースにみれば、まず、覺心(門)の項目においては、S本、P本には『華嚴經』の経證があるのに對し、北京本はそれが見当たらない。また、察心(門)の項目において、三者はそれぞれ以下の内容を有している。

S本 (S2594)	北京本 (BD15054-1)	P本 (P2039)
(前略)意内貪愛六塵。『經』云、行者、莫貪 <b>塵弊</b> 色聲香味觸也。若貪生愛、即為所燒。	(前略) 意貪六塵。六塵者、色聲香味觸法也。若貪著生、即為所燒。	(前略) 意内貪 <b>塵弊</b> 、聲香味觸也。若貪著生愛、即為所燒。

筆者は、S本で「經云」とする經證が『法華經』卷2譬喩品の「(前略)勿貪**塵弊**色聲香味觸也。若貪著生愛、則為所燒」(T9-13b10)という内容に相當するものと突き止めた。この經文と對照してみれば、S本が經文に最も忠實であるのに對し、P本は傳寫に際し、「**塵**」を「**弊**」と見間違えて誤寫されたことが明白であり、北京本は、恐らく直前の「六塵」との整合性を取るために、經文に無かった「法」を入れて「色聲香味觸法」の六塵となるように數あわせを行ったことが考えられる。換言すれば、P本の場合は、當初の書寫生の見間違えによる誤寫と認めうるのに對し、北京本の場合は、もはやこれが經證であることに氣付かぬまま、無理に整合性を取ろうとしたものの、却って馬脚を現したといえる。また、S本とP本は10番目の項目を「正心(門)」としているのに對し、北京本だけがこれを「正心」としている<sup>16</sup>。以上の状況を踏まえて考えれば、北京本に比してP本がよりS本系統に近いといえよう。

それでは、ドイツ本の2種は、P本、北京本、S本の三系統のうち、どれに最も近いのであろうか。

まずドイツ本①については、前出の本文對照において太字で表示した2箇所の内容を目安にして考えるならば、S本系統に最も近いといえよう。すなわち、本文對照表の通り、了心と知心の2項目において、ドイツ本①の内容がS本と完全に一致しているからである。

次にドイツ本②については、同様に本文對照において太字で表示した箇所を目安にして考えてみたい。

ドイツ本②は、破損の激しい殘片で、殘存の内容に項目名を直接特定できる手がかりすら有していない。ただ、本文對照表の通り、諸本との内容

比定によって、ドイツ本②は覺心という項目の一部内容を有する残片で、なおかつS本に最も近いことが判明している。

すなわち、ドイツ本①②の2種はいずれもS本系統に最も近い寫本の残片であることが確認されたのである。

一方、『達摩禪師論』は『澄心論』と『觀門』と密接な関係にあることはすでに先學によって指摘されている<sup>17</sup>。三者の内容にみられる相關関係を項目のみで表記すれば、以下の通りである。なお、数字は各文獻においてそれぞれの項目が説かれる順番を表すために、筆者が附したものである。

觀門	澄心論 <sup>18</sup>	達摩禪師論 <sup>19</sup>
1、住心門		2、住心（門）
2、空心門	1、空寂法門	13、悟心（門）
3、心無相門	3、無想法門	4、覺心（門）
4、心解脱門	2、解脱法門	15、禪定解脱心（門）
5、禪定門		12、定心（門）
6、眞如門	4、眞如法門	8、了心（門）
7、智慧門（大乘無相禪觀門）	5、智慧法門	9、達心（門）

この対照表からすれば、『觀門』で説かれた「七種觀門」の中身は、『澄心論』で言及された5種法門に、『達摩禪師論』の15種心（門）のうちに含まれる2種が加わったものであることが明らかである。換言すれば、『觀門』における「七種觀門」説<sup>20</sup>は、それに先行する『澄心論』のいう5種法門を元に『達摩禪師論』の主張の一部を加えて構成されたものと考えられよう。一方、『澄心論』が天台大師智顛（538-597）の撰述<sup>21</sup>とみられることから、『觀門』と『達摩禪師論』の前後関係が自ずと問題となってくる。

かつて田中氏は、P本がその巻首において一旦禪定門以下安心門に至る15門を列記し、次いで最後の安心門から順次逆に1門ずつ最初の禪定門まで、具體的に説明を施していくという獨特の文體に注目し、これが初唐に限ってみられるものとする入矢義高氏の假説に基づいて、『達摩禪師論』を初唐の成立とする見解<sup>22</sup>を示された。初唐成立説には、再考の餘地<sup>23</sup>も

あろうが、初唐から盛唐にかけて文體に變化があったことは紛れもない事實なのである。これを目安に『觀門』の「七種觀門」部分を見ると、まず第一住心門以下第七智慧門に至る7門を列記し、次いで第一住心門から順次に1門ずつ第七智慧門まで、簡潔に説明している。すなわち、『觀門』は逆形式をとっておらず、初唐から盛唐にかけての時期に成立した可能性が極めて低いといえよう。そうすると、初唐より以前の六朝期に成立した可能性はないだろうか。『觀門』には、東山法門に源流とする念佛禪系統の影響や密教との交渉などがみられることは、すでに田中氏によって指摘されている。こうした内容面の特徴からすれば、『觀門』の成立は、東山法門が興起する以前の六朝期とみるべきではなく、やはり盛唐から中唐にかけての密教ブーム以降になると想定しうる。すなわち、『觀門』は、『澄心論』と『達摩禪師論』の影響を受けて成立したものと考えられるのである。

## 六、結び

紙幅の都合上、S本に存する思想的特色に関する考察に殆ど及ばず、結論を急がねばならないが、これまでの論究では、以下の諸點において進展が得られた。

- 1、『達摩禪師論』のテキストには、新たに敦煌遺書であるS本1種と、吐魯番漢文文書であるドイツ本2種、計3種の寫本を加えることができた。
- 2、既知の諸本では、S本が『達摩禪師論』の古形に最も近いもので、またドイツ本2種がいずれもS本系統に近いものと推定可能である。
- 3、従来、密接な関係にあることが指摘された『達摩禪師論』と『觀門』の成立の前後関係については、『達摩禪師論』が先に成立し、

そしてその影響を受けて成立したのが『觀門』であることが明らかとなった。

【注】

- 1 この論文は、後に同氏『敦煌禪宗文獻の研究』（大東出版社、1983→2009、以下『田中』1）に再録された。
- 2 關口眞大「『達摩禪師論』と達摩大師」（同氏『達摩大師の研究』春秋社、1967）を参照。
- 3 上山大峻「大蕃國大德三藏法師沙門法成の研究」（上）（『東方學報』38、1967）、同（下）（『東方學報』39、1968）、それぞれ参照。なお、これらの論文は後に上山氏『敦煌佛教の研究』（法藏館、1989）、同氏『増補敦煌佛教の研究』（法藏館、2012）にそれぞれ再録された。
- 4 この論文は、蔡毅氏によって中國語譯され、「北京圖書館藏新1254・1255號《殘禪宗文獻》三種補校」と題して『俗語言研究』4（1997）に収録された。
- 5 この論文は後に同氏『敦煌禪宗文獻の研究第二』（大東出版社、2009、以下、『田中』2）に再録された。
- 6 ドイツ藏吐魯番文書については、筆者の「ドイツ藏吐魯番（トルファン）漢語文書から發見された禪籍について」と題する研究發表（2017年11月25日に京都花園大學にて開催された第88回禪學研究會學術大會）の配付資料参照。
- 7 この2種の敦煌遺書の詳細に関しては、拙著『敦煌禪宗文獻分類目録』（大東出版社、2014）参照。
- 8 筆者の友人で、上海師範大學副教授である定源（王招國）氏のご教示による。また、その後、筆者の在外研究の受け入れ教員になっていただいた同大學教授である方廣錫氏よりS2594の寫眞提供を受けた。兩氏より賜った學恩に深謝を申し上げる。
- 9 スタイン・コレクションにおける最初の目録として知られるもので、當時資料整理のできたS6980までの目録を公表している。
- 10 第21卷、326頁。
- 11 敦煌研究院編、中華書局、2002、79頁。
- 12 方廣錫氏は、S2594に附された「天竺國菩提達摩禪師論並禪法疏記」という擬題でも、「條目録」に含まれる「本文獻前32行所抄為《天竺國菩提達摩禪師論》、然後用“[以]上所說、並是諸佛菩薩行跡”領起、論述作者對禪宗

義理的理解」という説明からでも伺えるように、これらの問答内容を『達摩禪師論』の本文の一部として考えていないようである。ただ、北京本は文末にP本にない問答が含まれているにもかかわらず、『達摩禪師論』の異本として認められる以上、S本の文末にある内容も同じ扱いが可能であろう。また、その文末にある最初の問答の1行目と2行目の内容が、

1、□□上所説之法、並是諸佛菩薩行跡。今者、凡夫得行此法以不。菩提/

2、□□師答曰（後略）

とある。そこで、もし假に2行目の缺損した箇所「達摩」という文字があったとすれば、これは紛れもない「達摩禪師論」の本文内容といえよう。

13 ○番號は、寫本にあるオリジナルなものではなく、筆者が便宜上つけたものである。

14 諸本における經證の回数については、下記の通りである。

S本：『維摩經』7回、『法華經』2回、『遺教經』2回、『華嚴經』1回の計12回

P本：『維摩經』5回、『華嚴經』1回、『無量壽觀經』1回、『念佛三昧經』1回、『唯識論』1回の計9回

北京本：『維摩經』6回（このうち、寫本の缺損による經名が缺けた1回を含む）、『無量壽觀經』1回、『念佛三昧經』1回、『頭陀經』1回の計9回

15 初期禪宗における『維摩經』の重要性については、拙論「初期禪宗における佛弟子の意義—祖統説の成立をめぐる—」（『日本佛教學會年報』77、2014）参照。

16 項目名として「正心」と「止心」のどちらが正しいかについては、S本と北京本とにいずれも書寫漏れがあるため、現時点では容易に判断できない。

17 關口前掲書（298～299頁）、『田中』1（203頁）など参照。

18 『澄心論』と『觀門』の項目對照は、關口前掲書（298～299頁）に基づくものである。

19 『達摩禪師論』と『觀門』の各項目にみられる多くの共通點は、『田中』1（202～205頁）参照。

20 『觀門』が「七種」に拘った理由は明らかでない。

21 關口前掲書（246～270頁）。

22 『田中』1（201～202頁）。

- 23 田中説の根據となる入矢説によれば、初唐のものには逆形式が用いられたが、盛唐のものは再び六朝時代と同様に、逆形式をとらないという。入矢氏はその實例として『寶藏論』と『傳心法要』をそれぞれ挙げられた。しかし、一般的には、618～712の期間を初唐、713～765を盛唐、766～835を中唐、836～907を晩唐とすることから、大中11年（857）に裴休による序を有する『傳心法要』を盛唐成立の事例とすることは無理があるように思われる。また、筆者が確認したところ、開元15年（727）に成立した淨覺撰『注般若波羅蜜多心經』において逆順で注釋が施されている。その1例を挙げよう。

行深般若波羅蜜多時。

時者、了了見佛性之時也。波羅蜜多、此云到彼岸。解脫之心也。般若、此云智慧也。行深者、行即無行、聖道空寂、深無涯際。

このように、「行深般若波羅蜜多時」の『心經』本文に對して、淨覺が明らかに「時」「波羅蜜多」「般若」「行深」という逆順で注釋を施している。つまり、時代はすでに盛唐になったのであるが、逆順の形式が依然として用いられていたことになる。これによって逆形式の變化をもって時代區分を考える場合、より慎重な検討が求められる。

- 24 『田中』1（224～236頁）參照。

## The Newly Discovered Versions of the *Tianzhuguo Putidamo Chanshi lun*

CHENG Zheng

The work known as the *Tianzhuguo Putidamo Chanshi lun* 天竹國菩提達摩禪師論 (“Treatise on Indian Dhyāna Master Bodhidharma,” hereinafter abbreviated to “*Damo Chanshi lun*” 達摩禪師論) is a valuable piece of early Chan literature that Tanaka Ryosho discovered from among the Dunhuang manuscripts and introduced to the world of academia. Concerning the text, the existence of the two types P2039V and BD15054-1 (new 1254) was known, however, in the present essay the author newly presents, from among the German Turfan Chinese manuscripts, two alternate (fragment) versions of the *Damo Chanshi lun* in the form of Ch1935 (prev. no. : T III M 173. 106) and Ch2996 (prev. no. : T II D)—thereby confirming for the first time the transmission of the *Damo Chanshi lun* outside the geographical region of Dunhuang. In addition, while focusing on the newly discovered alternate version that is S2594, the author introduces all of the texts, and shows, as the result of exploring the interrelated nature of the texts of each manuscript, it can be hypothesized that S2594 represents the oldest form of the text’s content among the extant versions of the *Damo Chanshi lun* and that both of the two German-held versions are later texts related to S2594.

# 程正氏の発表論文に対するコメント

趙英美\*著・金炳坤\*\*訳

資料を發掘、採集、分析する作業が學問の根幹であることは誰もが否認できないであろう。とはいえ、多くの功力がかかるために、たやすく手のつけられない、困難な作業であるということも事實である。そのような點において、この論文は、これまでの研究成果を點檢する土台になるのはもちろん、以降の研究においても活氣を吹きこむ良い燃料になりうると考える。

この論文の核心は、中國禪宗の門を開いた菩提達摩と關連して、これまで學界に知られた異本と、論者が發掘した新出本3種を比較し、同異點を分析して系統を提示したところにある。

まず、この論文の主要對照本を整理すると、次の通りである。

すでに學界に知られたPelliot本(P本)と中國國家圖書館藏敦煌遺書(北京本)との2種と、ドイツ藏吐魯番漢語文書から論者が發掘した斷片2種(ドイツ本①、②)、そしてStein本(S本)、すべて5種である。

田中良昭によると、P本の特徴は大きく4つに要約される。1つ目は、書寫時期が9世紀後半頃であるという點、2つ目は、「禪定門」以下「安心門」に至る15門を列記してから、最後の「安心門」から逆順に1門ずつ説明している内容構成に初唐の特徴がみられるという點、3つ目は、『南天竺國菩提達摩禪師觀門』(以下『觀門』と略稱)と密接な關係にあるという點、4つ目は、菩提達摩に假託された東山法門の立場を表明する綱要書の性格を有するという點である。また、田中良昭は北京本の特徴については、後半部分に相異がみられるものの、P本と内容が一致する異本であ

---

\*조영미 (チョウ・ヨンミ)。成均館大学講師

\*\*身延山大学仏教学部准教授。

るという点、P本と『觀門』の關連性を裏付けているという点を擧げている。

方廣錡は北京本を底本に、P本を對校本にしてテキストの校訂を試み、いわゆる「方本」と言われる校勘本を公開したのである。そしてP本と北京本の相異点を次のように指摘したのである。すなわち、P本は「天竹國菩提達摩禪師論一卷」の首題と「菩提達摩論」の尾題を具し、「安心門」より「禪定解脫門」に至るまでの説明を有する完本であるということである。これに對し北京本は首缺で、尾題もなく、しかも第15番目に位置する「禪定解脫心」に關する説明の後ろに「禪に大小の差異があるか（禪有大小以不）」をめぐる問答や「人身」を「車輪」に喩える問答などが續き、最後に偈讚をもって結末としているという相異があるとしたのである。

兩者の研究をはじめ、これまで研究が蓄積されてきたにもかかわらず、P本と關連しては成立年代を確定していない状態である。

ドイツ藏吐魯番漢語文書2片は、破損され逸失された程度が大きい点においては残念であるが、敦煌藏經洞でない、別の處から發見されたという点において、『達摩禪師論』が敦煌のみならず、それよりも西側に位置する吐魯番地域においても流布されたことを示唆するという点において重要な資料である。

新出のS本は、「首部を缺き、P本でいう「①安心門」の中途から「⑬照心門」までの内容を有しているが、その次に來るはずの「⑭制心門」、「⑮禪定解脫心門」に關する記述はなく、直ちに4組の問答を展開していく」という。注目すべき点は、「この4組の問答は從來知られた『達摩禪師論』の諸本のいずれにも存しない、全く未知の内容である」ということである。

『達摩禪師論』の寫本のうち、P本が唯一の完本であるという点については、學者の間に大きな異見がない状態である。しかし、それ以降、北京本をはじめ、新たにドイツ本とS本を發掘したことで、對照群が多くなり、これらの寫本の間と同異点と關係を様々な角度から推定できるようになったのである。

論者はまず、項目の成立方式基準に注目している。論者は、「～心門」

型と「～心」型の2系統に分類されるとみたのである。ところで、各寫本が項目を締め括る方法をみると、S本が「故云（言）、亦名～心」という基本パターンを忠實に守っていると論者はみたのである。また、S本は締め括りの定型文のパターンもまた厳密に守っている点からみて『達摩禪師論』の最も古い形態に近いと推定する。そして定型文の論述に不規則な側面〔ばらつき〕がみられる北京本と、「～心門」と「故云（言）～心門」の定型文セットを有するP本は、S本に後續して成立したものと想定している。

次は、經證の側面から接近して、上記の3つの寫本の成立年代の先後と系統を推定している。

論者によると、「經名を明示せずに引用する場合、文献の成立當初において具體名の言及を必要としなかったという想定は可能であろう。すなわち、初期禪宗の禪者らにとって誰もが熟知していた『維摩經』の引用であれば、敢えて經名を挙げる必要がなかったのである。一方、時代が降っていくにつれ、『達摩禪師論』の本文に變遷が生じ、經證にも手が増えられ、經名がすべて明記されるようになったと考えられる」として、經名を明示する頻度の低いS本がほかの寫本に比べ、古形に最も近いと推定する。また、3本が同じく引用する『法華經』卷2「譬喻品」の文句を比較して、S本は經文に忠實であるのに對し、北京本は書寫過程において〔無理に〕論理的整合性を取ろうとした傾向がみられるとして、その点において、北京本に比してP本がよりS本系統に近いという主張を提起する。

既存の研究成果の上に、各異本を比較して同異点を事實的に記述した論文であり、これに〔對して〕論評者がさらに付け加えるべき内容はそれほど多くない。ただし、推定に基づいて展開したいいくつかのところは、今後、研究がさらに進行されるべきであると考えている。

理解できなかったいくつかのところを問うことで論評を終える。

1. 締め括りの定型文のパターンを厳密に守っているという点から、

古形と推論できる客観的かつ明確な根拠について補足説明を願います。

2. 論者は、S本、北京本、P本を比較した表を提示してから、「経證からすれば、確かに北京本とP本とが近い関係にあることが明白である。一方、管見の限り、寫本の内容に限定すれば、北京本よりもP本のほうがS本に近いであろう」としたのである。経證から判断する場合と内容に限定して判断する場合とに、系統が異なるとみることができるのであれば、その基準が基準として厳密な意味を持つことができないのではないかという疑問が生ずる。ある1つの基準が決定的に系統を判じうる尺度にもなりえようが、統合的基準と観点が伴われるべきであるとすれば、系統を分類して繋げる問題は、もう少し慎重にアプローチすべきであると考え
3. 論者の系統区分が正しいとした時、それ各々の系統が示唆する終局の意味は何なのか、高見をお聞きしたい。

# 趙英美氏のコメントに対する回答

程 正\*

まず最初に、新出資料の紹介に主眼を置く拙論を入念に御高覧・適切に御理解の上、懇切丁寧に御論評をくださった趙英美先生（以下、評者）に篤く御礼申し上げます。

引き続きまして、御呈示いただいた3つのご質問に卑見を述べさせていただきます。

## 1、締め括りの定型文のパターンを厳密に守っているという点から、古形と推論できる客観的かつ明確な根拠について

この問題については、評者の言われる「客観的かつ明確な根拠」に当たるものではないかもしれませんが、筆者は、次のように考えております。敦煌遺書に存する初期禪宗文献には「偽経類」と位置づけられる一群の書物があります。これらは、「佛説の權威を借り、經典の形式を用いて積極的に自らの思想や禪法を述べようとするもの」(田中良昭「敦煌の禪籍」『禪學研究入門第二版』大東出版社、2006、65頁)であります。禪者らが自らの説示を恰も釋尊による説法であるかのように經典の體裁を整えた事實は、すでに複数確認されております。一方、拙論で取り扱った『達摩禪師論』という禪籍は、敦煌禪宗文献において、「達摩論」という特殊な部類に分類されているものであります。もし前述のような、經典を装った禪籍を「偽経」と稱することが可能ならば、同じく自らの禪法を恰も祖師菩提達摩による教えと装った『達摩禪師論』を含む「達摩論」の各種禪籍は、祖師達摩に假託した「偽論」といえましょう。もちろん、こうした「達摩

---

\* 駒澤大学仏教学部教授。

論」にみられる思想や格式などは、眞の作者それぞれの學識によるところも大きく、一概には斷言できませんが、作成に際して書物の體裁の整序などには、細心の注意が拂われたと思われます。従いまして、筆者は卷首にあったであろう内容と呼應する形を有しつつ、定型文のパターンを最も忠實に守っているS本（S2594）が古形に近いと判斷いたしました。

## 2、經證から判斷する場合と内容に限定して判斷する場合とで、系統が異なるとみることができるのであれば、その基準が基準として嚴密な意味を持つとはいえないのではないかという疑問

評者によるこのご指摘は、最も的確かつ正論であると考えております。確かに文献研究に際しては、嚴密な意味を持つ普遍的判斷基準を設けることができるならば、それに越したことございません。しかしながら、敦煌禪宗文献は、テキストの變遷、書寫生、書寫年代、佛教諸宗派、社會情勢など様々な要素が重層的に絡み合った結果、その情況が極めて複雑であるため、それらを判斷するに当たって、嚴密な意味をもつ普遍的基準を設けることは恐らく不可能と思われます。こうした中で、筆者は多角的かつ複眼的方法で取り扱えば、客觀的結論が比較的得やすいのではないかと考え、次善策として、多角的視點をもちながら、寫本に基づく総合的検討を行うことを心がけてまいりました。當然ながら、このような筆者のやり方は基準が曖昧であるというご批判に当たるものとすれば、こうしたご批判に眞摯に耳を傾ける姿勢が必要不可欠であることはいうまでもありません。その一方、多角的檢證に基づく様々な見方が導き出され、時には相矛盾するものさえありますが、これこそ當時では新興勢力に過ぎなかった禪宗がまだ過渡期にあったことを如實に示す敦煌禪宗文献の醍醐味なのであります。こうした様々な難問と眞摯に向き合いつつ初期禪宗のたどった歴史的軌跡を着實に解明していくことが、われわれに課せられた使命であると認

識しております。

### 3、論者の系統区分が正しいと仮定した時、それ各々の系統が示唆する意味は、結局のところ何なのか

これについては、まずお詫びをしなければなりません。これを今後の課題とさせていただきたいと思います。拙論の結びでも言及しましたように、新出の『達摩禪師論』に関する思想的探究は、紙幅の制限によりまったく論じられませんでした。従いまして、新出資料の紹介に終始した拙論は、敦煌禪籍としての『達摩禪師論』に関する研究が新資料の出現によって新たな段階に差し掛かったことを示唆するものであって、決してその研究の完成を意圖してまとめられたものではないことにご理解を賜りたいと思います。

最後になりますが、的確で有意義な御論評をしてくださった趙英美先生に對し心より深謝を申し上げます。