

## 再び『心王經』の成立を論ず

伊 吹 敦

はじめに

私は、先に幾編かの論文を發表し、從來、全く注意されていなかった『佛爲心王菩薩說頭陀經』（しばしば『心王經』、あるいは『頭陀經』と略称され、特に西歐では *Dhuta-sutra* と呼ばれて研究されてきた）なる偽經が、初期の禪宗教團において、いかに重視されていたかの一端を明らかにした。そして、それまで知られていた諸資料——敦煌文書に残された漢文斷片、ソグド語譯斷片、他の文獻に引用された逸文など——に基づいて、その原形の復元を試みるとともに、その成立についても私見を公表した。

即ち、私は、『心王經』について——ソグド語譯された禪宗系偽經」と題する論文において、『修心要論』（七世紀末）、『導凡趣聖心決』（八世紀初?）、義寂の『菩薩戒本疏』（七世紀末?）、湛然の『止觀輔行傳弘決』『止觀輔行搜要記』（八世紀半）、宗密の『華嚴經行願品疏鈔』（八世紀前半）、曹溪大師傳』（七八一年）などに『心王經』の引用があることを示し、本經の經錄での初見が證聖元年（六九五）の『大周刊定衆經目錄』であり、麟徳元年（六六四）に道宣の編した『大唐内典錄』にはまだ見えていないことを根據に、その成立の時期を麟徳元年から證聖元年までの三十年間であると論

じ、更に、これが弘忍（六〇一—六七四）の活躍期にすぐ續く時期であること、ならびに、

1. 判溪湛然は「鹽官忍禪師」の作として本經に言及するが、この「鹽官忍禪師」とは、恐らくは、禪宗第五祖とされる弘忍のことである。

2. 早い時期に、本經からの引用を行っている『修心要論』と『導凡趣聖心決』は、弘忍の教えを初めて中原に傳えた法如派の文獻と見られる。

3. 『曹溪大師傳』で、本經を誦するのを聞いて、慧能が弘忍に參するに至ったとなすのは、當時、本經と弘忍の間に何らかの關係があると認められていたことを前提とする。

などの諸點を踏まえて、本經を、七世紀の末に弘忍の影響下に製作されたものと位置づけたのである。<sup>(2)</sup>

その後、中國の方廣錫氏によって敦煌文書中に『心王經』の完本が存在することが明らかにされ、更に、つい最近になって、その本文が同氏によって校訂・出版されたので、容易にその全文を見ることができるようになった。<sup>(3)</sup>

同氏は、その出版に際して、新たに「關於佛爲心王菩薩說頭陀經」なる一文を草しているが、その中で、本經の成立についても論及し、その成立時期については、ほぼ私見を踏襲しつつも、弘忍との關聯を主張する私の説に對しては、禪宗では、道信以降、一箇所に定住するようになり、頭陀行を實質的に放棄するようになったのだから、インド以來の頭陀行を説く『心王經』は弘忍門下の撰述として似つかわしくないと批判している。<sup>(4)</sup>この批判は、一應、もつともなのだが、ただ、このことは既に拙稿中で十分に検討しておいた事柄なので、<sup>(5)</sup>氏の批判を知っても、これだけでは、先の見解を改めなくてはならない必然性は感じられなかったのである。

それよりも、むしろ、氏の指摘で重要に思われたのは、本經の引用が李善（？—六八九）の『文選注』、ならびに新出の敦煌禪宗文獻である、『達磨禪師論』『禪策問答』に見られるというものであった。<sup>(6)</sup>

これら二種の禪宗文獻の成立については、慎重な検討が必要であるが、李善の『文選注』については、『舊唐書』卷一八九の「李善傳」や『唐書』卷二〇二の「李邕傳」に、

「李善者。揚州江都人。方雅清勁。有士君子之風。明慶中。累補太子內率府錄事參軍。崇賢館直學士。兼沛王侍讀。嘗注解文選。分爲六十卷。表上之。賜絹一百二十匹。詔藏于祕閣。」<sup>(7)</sup>

「李邕。字泰和。揚州江都人。父善。有雅行。淹貫古今。不能屬辭。故人號畫麈。顯慶中。累擢崇賢館直學士兼沛王侍讀。爲文選注。敷析淵洽。表上之。賜齋頗渥。」<sup>(8)</sup>

と見えているうえに、現行の『文選』には、李善の「上文選注表」が載せられており、「顯慶三年九月十七日」の日付が記されているから、<sup>(9)</sup>顯慶三年（六五八）以前の撰述であることは間違いない、してみれば、それに引かれる『心王經』の成立は、先の推定とは異なり、七世紀前半以前に引き上げざるをえなくなるのである。

ただ、この場合も、先の「李邕傳」の續きに、

「邕少知名。始善注文選。釋事而忘意。書成以問邕。邕不敢對。善詰之。邕意欲有所更。善曰。試爲我補益之。邕附事見義。善以其不可奪。故兩書並行。」<sup>(10)</sup>

という記述があることから、一般に現行の李善注には、その子、李邕（六七八？—七四七）の注が合採されていると考  
えられており、しかも、李邕は、禪宗關係の碑文をしばしば撰したから、『心王經』の引用が李邕による補足である可  
能性も否定できず、やはり、これだけでは、先の推定を覆すには十分な根據とはなりえないと考えていたのである。

しかるに、ごく最近になって、これらより遙かに古い、三論宗の學匠、慧均（生歿年未詳）の著、『大乘四論玄義』に  
『心王經』がしばしば引用されていることが判明した。これによって、先に公表した私見が全くの誤りであったことが  
明らかとなり、その成立についても、全面的に考え直さなくてはならない事態となった。ここに、「再び『心王經』の  
成立を論ず」と題して、新たに小論を發表する所以である。

## 一、『大乘四論玄義』と『心王經』

今日、『大乘四論玄義』の完本は傳わっていないが、續藏に約半分が収められているほか、近年、横超慧日氏によつ  
て、續藏本に収められていない二章が発見されており、他の文献に引用される逸文と併せて、ほぼ、全體の三分の二  
程度の文章が知られている。このうち、『心王經』の引用が見えるのは、續藏本と逸文とである。先ず、前者について、  
對應する『心王經』の文章とともに掲げれば、以下の通りである。

1. 「如菩薩頭陀經云。最上利根者。不出生死。亦不入涅槃。」『大乘四論玄義』斷伏義<sup>(16)</sup>  
「上品衆生。體達法相。不入涅槃。不出生死。」『心王經』<sup>(17)</sup>
2. 「菩薩頭陀經云。照明菩薩問心王菩薩云。觀煩惱性。內度脫衆生。其相可解。外法云何。心王菩薩答。内外

法不異。雖彼不異。要先觀內。一煩惱淨。衆多亦淨。何以故爾。內是外之根本。衆聖之源。得斯妙法。法度衆生。衆生無盡。佛身無盡。衆生無邊。佛身亦無邊。衆生性即是虛空性。虛空性即是佛性也。」〔大乘四論玄義〕斷伏義<sup>(18)</sup>

〔菩薩頭陀經〕云。照明菩薩問心王菩薩云。觀煩惱性。內度脫衆生。其相可解。外法何。心王菩薩答云。內外法不異。雖復不異。要先觀內。一煩惱淨。衆多法淨。何以故爾。內是外之根。衆生聖之源。得斯妙法。法度衆生。衆生無盡。佛身無盡。衆生無邊。佛身無邊。衆生性即是虛空。虛空即是佛性也。」〔同、佛性義〕<sup>(19)</sup>

〔照明菩薩言。觀煩惱性。內度衆生。其相可解。外法云何。心王菩薩言。如是。如是。如汝所問。內外不異。雖復不異。要先觀內。一煩惱淨。衆多法淨。何以故爾。內是外根源。衆聖之源。得斯要法。法度衆生。衆生無盡。佛身無盡。衆生無邊。佛身無邊。衆生之性。即虛空性。虛空之性。即衆生性。〕〔心王經〕<sup>(20)</sup>

3. 〔又彼經〕云。心爲毒蟲。大乘法杖。鞭於心毒蟲。內外清淨也。」〔大乘四論玄義〕斷伏義<sup>(21)</sup>

〔以大乘法杖。鞭分別心。心蟲既死。內外清淨。毒害不生。〕〔心王經〕<sup>(22)</sup>

4. 〔菩薩頭陀經〕云。窮上利物。菩薩初發心時。便成正覺。不由次第。等覺妙覺。前念爲因。後念爲果。金剛聖體。種知現前。涅槃中究竟果也。」〔大乘四論玄義〕金剛心義<sup>(23)</sup>

〔直是最上利根菩薩。聞一悟解。初發心時。便成正覺。不由次第。等覺妙覺。前念爲因。後念爲果。金剛聖體。種智現前。涅槃城中。證究竟果。〕〔心王經〕<sup>(24)</sup>

外に、珍海の『三論玄疏文義要』に引用される「十地義」の逸文にも、『心王經』からの引用を見ることが出来る。

5. 「四論玄十地義」云。故華嚴經云。初發心菩薩。即三世如來等。菩薩頭陀經云。前念出家。後念成道。又云。直是最上利根菩薩。一了悟解。初發心時。便成正覺。不由次第。等覺妙覺。前念爲因。後念爲果。金剛聖體。種智現前。涅槃城中。證究竟果云云。「三論玄疏文義要」卷第七<sup>(25)</sup>

「衆生心淨。前念出家。後念成道。」(『心王經』)<sup>(26)</sup>

「善男子。此處難明。直是最上利根菩薩。聞一悟解。初發心時。便成正覺。不由次第。等覺妙覺。前念爲因。後念爲果。金剛聖體。種智現前。涅槃城中。證究竟果。」(『心王經』)<sup>(27)</sup>

これらの對照によって、『大乘四論玄義』が「菩薩頭陀經」と呼んで依用しているものが、實は、當面の問題である『佛爲心王菩薩說頭陀經』に外ならないことが知られるであろう。従って、これらは『心王經』の本文や傳承を考へる上で、はなはだ貴重な資料を提供するものであることは間違いないのだが、それ以上に重要なのは、これによって、『心王經』の成立時期を、當初考えられていた七世紀末より大幅に引き上げざるをえなくなることなのである。『大乘四論玄義』の成立時期は明かでないが、現存する諸卷には、多く末尾に、「顯慶三年歲次戊午年十二月六日興輪寺學問僧法安爲 大皇帝及內殿故敬奉義章也」という識語が見え、本書が顯慶三年(六五八)に法安<sup>(28)</sup>によって献上されたことが知られるから、その成立がそれ以前であることは疑う餘地がない。<sup>(29)</sup>顯慶三年は、奇しくも、同じく『心王經』を引く、李善の『文選注』が上呈された年でもあるが、この時、慧均自身が奉上していないのは、當時、既に本人が物故していたからに相違なからう。

慧均の傳記については何ら知られるところがないが、『大乘四論玄義』自體の記述から、興皇寺法朗(五〇七―五八一)の弟子で、吉藏(五四九―六三三)と同門であるとされている。<sup>(30)</sup>とすれば、他の弟子の例から見ても、その生歿年は<sup>(31)</sup>

五二〇年から六三〇年頃と見ねばならず、『大乘四論玄義』の成立も七世紀初頭と見るのが自然である。<sup>32)</sup>

そうであってみれば、『心王經』の成立は、道信(五八〇—六五二)や弘忍(六〇一—六七四)による「東山法門」の活動以前となり、その成立を東山法門の影響の下で考えようとした、先の推定は全くの誤りであったことになる。

しかし、これは、驚くべき事實である。というのは、『心王經』の全貌は、今回の方氏による校訂・出版で初めて明らかになったわけであるが、その中には、

「爾時。遇善知識。學心不二。隱五陰山。守一不移。精神不散。萬靈扶衛」<sup>33)</sup>

などといった「守一不移」の思想、

「觀身實相。受佛心戒。名曰法叉戒。戒有二種。内戒外戒。何名爲内戒。覺觀心動。即犯内戒。破内頭陀。覺有身相。即犯外戒。破外頭陀。若犯内戒。毀滅法身。若犯外戒。傷害色身。犯内外戒。非我弟子」<sup>34)</sup>

というような「佛心戒」の思想、

「直是最上利根菩薩。聞一悟解。初發心時。便成正覺。不由次第。等覺妙覺。前念爲因。後念爲果。金剛聖體。種智現前。涅槃城中。證究竟果」<sup>35)</sup>

「衆生心淨。前念出家。後念成道」<sup>36)</sup>

などに窺われる頓悟思想、

「護持禁戒。如淨明珠。守護心城。摧伏外道」<sup>(37)</sup>

「動靜常一。守護心城。不令賊入」<sup>(38)</sup>

「攝心學道。身心清淨。悟無生忍」<sup>(39)</sup>

「若能攝心。寂然無念。無生無滅。妙慧成就。度脫衆生」<sup>(40)</sup>

「煩惱論師。歸依受化。息諍訟業。起於真心。於諸菩薩四衆之前。各觀心性。性非內外。亦非中間。心性離故。罪垢亦離」<sup>(41)</sup>

「爾時。佛身究竟。不受其功。見於佛性。而得明了。菩薩藉一入道。道心未明。捉一自守。見於佛性。而不明了」<sup>(42)</sup>

といった、「守心」「攝心」「觀心」「見性」の思想、

「善達法相。隨觀講經。不依文字。設有言說。猶如虛空」<sup>(43)</sup>

「不可宣說。言語道斷。無有文字。猶如虛空」<sup>(44)</sup>

「若善男子及善女人。欲得現身即凡爲聖。莫著文字邪見」<sup>(45)</sup>

などと表現されている、言葉への否定的態度、



「煩惱愛結。名爲衆生。」<sup>(46)</sup>

「頭者。行人初破煩惱。擊大法鼓。吼煩惱賊。得其頭主。賊民無主。無所依止。即求出家。爲我弟子。攝心學道。身心清淨。悟無生忍。故言頭也。陀者。後心行人。善巧方便。雖得前心。後念多失。既失其後。即是瀰心。名爲煩惱。行人勤加精進。前心注後。後心注前。前後不二。名爲正法。即是阿難受持佛語。無有遺漏。是故言陀。又復陀者。陀汰煩惱。如陀金沙。先除粗者。眞金始現。」<sup>(47)</sup>

などに見られる、佛敎用語の心理的、附會的解釋、

「若有信心。即開方便。示實相門。」<sup>(48)</sup>

「中品衆生。捨於生死。貪求涅槃。無方便慧。實際爲家。」<sup>(49)</sup>

などに見られる『法華經』や『維摩經』の影響等々といった、從來、東山法門を特徴づけると思われていた、あるいは、以降の禪宗において甚だ重んじられた、重要な思想や概念が既にはっきりとした形でそこに現われているからである。<sup>(50)</sup>

これが提起する問題は、ことの外、重大である。何故なら、これによって、從來考えられていたように、これらの思想は東山法門の創唱であったのではなく、それ以前に既に存在しており、東山法門は、單にそれを取り込み、展開させたに過ぎなかったことが判明するからである。

では、その先行するものとは、いったい何であったのであろうか。それを考えるには、『心王經』の成立について、もう少し詳しく検討しておく必要がある。

## 二、『心王經』の成立

上の論述によって、『心王經』の成立の下限が七世紀初頭であることが判明した。しかし、その上限については、それを窺う資料を何ら見出せないというのが實情である。ただ、ここで注意してよいと思われるのは、慧均より、やや先輩に當たるかと思われる吉藏の著作には、本書が全く依用されていないという事實である。

しかし、ここで忘れてはならないのは、三論學派における吉藏の特異な性格である。既に論じられているように、三論宗では、實踐、中でも禪觀的修行が極めて重んじられた。『心王經』のごとき「禪經」が慧均によってしばしば引用されているということ自体、實は、その事實を端的に示すものとも言えるのである。そのような特徴を持つ三論宗の中で、講説を活動の中心においた吉藏の宗風は、むしろ例外とも言えるものであった。<sup>(52)</sup>とすれば、その著作の中に『心王經』の引用が見えないことも、必ずしも怪しむべきではないのかも知れない。

もし、そうであれば、このことを根據に、吉藏の活躍期には、まだ『心王經』が存在しなかったと斷ずることはできないこととなるが、少なくとも、吉藏の頃には、いまだ一般には認知されていなかったと見てよいのではなからうか。従って、これは、單なる推測に過ぎないが、本經の成立は七世紀初頭をそれほど遡るものではなかったのではないかと思われるのである。

次に問題となるのが、その成立地であるが、恐らく、揚子江下流域、即ち、「江左」と呼ばれる地域であったと見てよいように思われる。というのは、本經の引用は、『大乘四論玄義』が飛び抜けて古いが、慧均の傳記は不明ながら、吉藏とともに、楊都(南京)の興皇寺法朗に學んだとすれば、その活動も、やはり江左が中心であったと見做すのが自

然であるし、慧均に續いて引用を行っている李善の出身地も江都であるというので、禪宗によって依用される前の本經の流傳は、主として、それら地域に限られていたように思われるからである。

もし、かくのごとく、『心王經』が六世紀末から七世紀の初めにかけて江左で製作されたとすれば、我々が當然考えねばならないのは、三論宗との關聯であろう。というのは、當時、この地域では、興皇法朗の弟子などが盛んに教線を張っており、しかも、上で觸れたように、彼らにおいて禪の修行が非常に重要な意味をもっていたことは、紛れもない事實だからである。

こうした視點に立って、『心王經』を見直してみると、例えば、

「汝當爲諸大衆。宣說甚深無上妙法。令諸衆生識煩惱性空無所有」<sup>(54)</sup>

「無生無滅。無垢無淨。無生死際。無涅槃際。一際平等。等諸法空故」<sup>(55)</sup>

「觀察五陰。空無所有。殺諸結賊。名正法輪」<sup>(56)</sup>

「修空三昧。遊心法性。善入無爲。安神學道」<sup>(57)</sup>

などは、空觀を説くものと言えるし、

「爾時菩薩具二種智。一者實智。二者方便智。實智離凡夫地。方便智離聲聞地」<sup>(58)</sup>

に見える「二智」という考え方なども、三論宗と共通する。

また、「正性」という言葉は、「吉藏の五種佛性の最後の、絶対の境地をあらわすもの」で、「佛教ではあまり見られない、特異な用語であるともいうが、<sup>(59)</sup>同門の慧均などによっても用いられており、『華嚴經』の「正法性」や法朗の「正法正性」「正法佛性」に由来し、<sup>(60)</sup>その意味は、「否定詞によってしか表現出来ぬ不可言、不可思惟の絶対のところを指したものである」という。<sup>(61)</sup>このように、「正性」は、恰も三論宗に特有の概念であるかのごとく言われてもいるが、『心王經』でも、次のごとく、ほぼ同じ意味で使われているのを見ることができるのである。<sup>(62)</sup>

「是煩惱性。性無所有。即涅槃性。涅槃之性。性無所有。即煩惱性。二性不二。名爲正性。名爲法性。佛所行處」<sup>(63)</sup>  
「我解。行於大乘。學無分別。正法之性。非空非有」<sup>(64)</sup>

『心王經』は、また、一面では、

「一切衆生。常爲客塵煩惱之所覆蔽。不見佛性。如竹不鑽。火即不出。煩惱亦爾。若鑽煩惱。佛性顯現。要須在定。心在定故。定力慧力。乃能鑽插」<sup>(65)</sup>

「悲者。我從昔來。常於此身。生無量漏。眞如實相。没在知見六識海中。沈淪生死。不能得出。故言悲也。喜者。菩薩爾時遇善知識。正心眞學平等無礙一相大乘。六波羅蜜之所薰修。念念無間。即入法流。明見佛性。故言喜也」<sup>(66)</sup>

などに見られるように、如來藏思想をその基盤にしているが、吉藏の思想に『涅槃經』の影響が強く、その著作にしばしば「如來藏」が現われることは既に指摘されている通りであり、空觀と如來藏の融合こそ、吉藏、あるいは中國三論の

歴史的意義であるとも見られているのであるから、この事實は、三論學派との關係を何ら否定するものではない。<sup>(67)</sup>

このように見てくると、この偽經が三論學派の影響下に成立した可能性も否定できないように思われるが、これだけの材料で斷定を下すのは危険であろう。こうした思想・用語を用いる人々が彼らだけであったという保證はないし、また、三論宗の核心とも言われる「初章」や「中假」、「八不」といった重要な概念が『心王經』の中に現われているわけでもないからである。更に、『大乘四論玄義』の引用態度を見ても、單に經證の一つとして掲げられているに過ぎず、そこに特別な想入れが窺われるわけでもない。

多少、類似した表現があるからといって、安易にそれら結びつけてはなるまい。我々は、同じ失敗を繰り返さないように注意せねばならないのである。

### 三、東山法門と『心王經』

いずれにせよ、『心王經』が東山法門と無關係のところ成立したとすると、我々は、極めて重大な問題に直面せざるをえなくなるであろう——即ち、では、どうして、『心王經』の思想は東山法門の思想とされるものとあれほど近いのであろうか、という問題である。

ところで、ここで考え合わせるべきは、從來から指摘されているように、三論宗と禪宗の間では、古くより、かなり頻繁に人的交流が行われていたらしいということである。<sup>(68)</sup>

例えば、詮公の四友の一人である慧布(五一八—五八七)は、二祖慧可にも學んだといい、同じく四友の一人、法朗の付囑を受けた大明は、道宣の傳えるところによれば「遠く(慧)可師の後を承」けてもいたという。<sup>(69)</sup> また、大明の弟

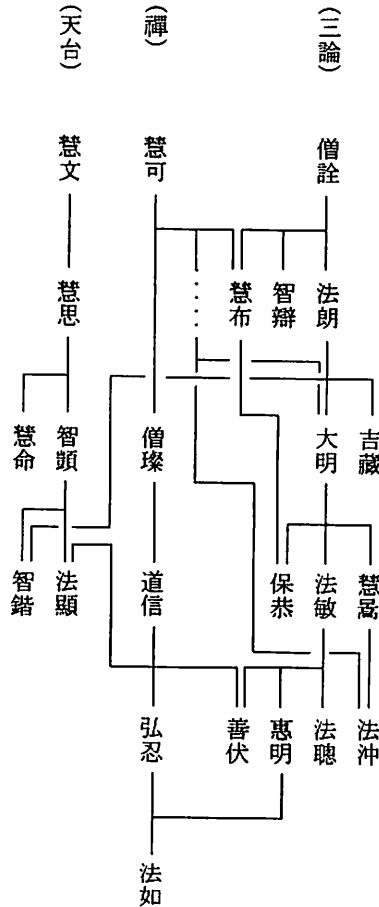
子の慧暹に學んだ法沖は、慧可の弟子筋に當たる人からも『楞伽』の教えを受けており、やはり大明の弟子である法敏に學んだ善伏（？—六六〇）も、四祖道信（五八〇—六五二）から「入道方便」を受けたとされている。更に、法敏に學んだ惠明（青布明）の門下からは、後に五祖弘忍の弟子となった法如を出しているといった具合である。<sup>(70)</sup>

更に、近年、關口眞大氏は、『達摩大師四行論』の長卷子中の一部が、法敏の弟子、法聰（五六六—六五六）の著とされる『大乘入道安心法』と一致することを明らかにされたが、これも兩系統の人々に思想的な交流があったことの端的な現われであると言えるし、三論宗における法門の付囑と禪宗におけるそれとの類似性や、牛頭宗に與えた三論宗の影響などについても、大いに注目されている。従って、『心王經』と東山法門の思想的類似も、このような禪宗系の人々と三論宗系の人々との交流という現實のなかで生じたと言えなくもないのである。

しかし、もし、これを、新興の禪宗が先行する三論宗の思想を取り込んだのだと考えるなら、恐らく、重大な誤りを犯すことになるだろう。第一、先にも述べたように、『心王經』が三論學派の所産であるということ自体、實は、少しも確かではないのである。では、どのように考えるべきなのであろうか。

ここで注意しなければならないのは、東山法門が交渉を持ったのは、何も、三論宗に限ったことではないということである。即ち、智顛（五三三—五九七）に禪法を學んだ法顯（五七七—六五三）は、後に道信に參じているし、關口眞大氏は、慧思の門人である慧命（五三一—五六八）の『詳玄賦』の註釋が『楞伽師資記』の僧璨の章に引用されていることや、初期禪宗文獻と見られる『證心論』が、實は天台智顛の著作であることなどを擧げて、天台宗と禪宗の關聯を強調している。<sup>(71)</sup> また、三論宗と天台宗の間の人的交流についても、既にしばしば指摘されている。<sup>(72)</sup> 即ち、慧可にも學んだ慧布は、南嶽慧思（五一五—五七七）と問答して賞讃されたと傳えるし、彼に招かれた保恭（五四—一六二）は、若くして大明法師に従い、その歿後は慧暹に學んだ人物であるが、自ら法華懺法を行ったり、智顛に『法華經』の講

義を要請したりなどしている。また、慧布の同學、智辯（生歿年未詳）も智頭を佛窟寺に請じており、法朗の門人、智鑑（五三三—六一〇）は、後には智頭の弟子になっているのである。



このように、『心王經』が成立した、六世紀から七世紀にかけての時期には、禪、天台、三論の各派の間で、かなり頻繁に交流が行われたことを窺うことができる。また、これとは別に、東山法門と地論宗の関係についても無視できないものがあるように思われる。<sup>(76)</sup>

天台、三論、地論の各派に共通するのは、教學的な側面とともに實踐的傾向が強く、大量の修禪者を出しているということであって、禪宗との関係も、原則的には、こうした人々に限られているとよいのである。我々は、このような事實から、禪觀修行者の思想には、學派の違いを超えて共通する面がかなり多かったのではないかという推

論に導かれる。

そのような禪觀思想は、「體驗」という人間の本性に直接關わり、各學派によって個別に行われた、佛教思想の教學的基礎付けとは全く異なる次元に屬するものであるから、學派の別を超えて、あらゆる修禪者の間で共有しえたのであろう。「觀心」という概念が、禪、天台、三論の文獻に共通して見られることなども、學派間の交流による<sup>(17)</sup>と言っても、そのような學派成立以前から傳わる實踐的修行法にその基礎を持つと考えるべきなのではなからうか。そして、これこそが、各學派の交流を可能にし、また、禪と三論の接點に牛頭宗なる一派が成立しえた根本事由であったとも考えられるのである。

私は、ここにこそ『心王經』の成立母胎を求めべきではないかと思う。また、そうすることで『心王經』に見られる東山法門や三論學派との類似をうまく説明しうるのではないかと思う。つまり、『心王經』とは、教學佛教形成以前から中國佛教の底流に隱然として存在し、むしろそのような教學を形成させる一つの重要な原動力ともなったような、實踐的修行に基づく禪觀思想の剃き出しの表現であったように思われるのである。

とすれば、我々は、東山法門の特性を、その思想自體の獨自性に求めてはならないことにならう。なぜなら、その思想自體は、それまで表面には現われなかったものの、實は、既に多くの佛教者たちの共有するものであって、彼らは、單にそれを顯著な形で表現したに過ぎなかったとも考えられるからである。實際、もし、そうでなかったとしたら、東山法門やそれに續く人々は、どうして、あのように速やかに人々の支持を得ることができたというのであろうか。

それゆえ、東山法門の新しさは、恐らく、その思想の内容よりも、むしろその姿勢にこそ求められるべきであらうと思われる。即ち、他の學派が、その禪觀思想を背後に押し込め、自己の思想の組織化と教學的基礎付けに腐心したのに對して、禪宗教團のみは、その生のままの禪觀體驗を、それが實際の體驗であるというだけで肯定し、絶對化し



えた。そして、それを自らの立場として、前面に押し出した。彼らにあっては、教學や教理は、もはや、自らの體験を正當化するための道具としての意味しか持たなかったのである。<sup>(18)</sup> 實は、このような姿勢こそ、前代未聞の事件だったのではないだろうか。

しかし、實を言えば、このような態度は、『心王經』や他の偽經の作者にも共通するものである。ただ、彼らが、「佛説」に假託する形でしかそれを行うことができなかったのに對して、今や、東山法門以降の人々は、弘忍や神秀、慧能といった、實在の人物の名のもと、それをいとも容易く行ってしまうのである。そうであってみれば、初期禪の人々が、『心王經』などの偽經を、自分の思想を證するものとして、しばしば用いているのも、何ら不思議ではないと言わねばなるまい。最後に、この、禪宗における受容という問題について論じておこう。

#### 四、禪宗における『心王經』の受容

上述のごとく、『心王經』は、當初は、禪宗教團とは直接には關係のないところで成立したが、七世紀後半以降、禪宗内に流入し、盛んに用いられるようになった。そのことは、先に拙稿で明らかにしたように、初期の禪宗文獻にしばしば本經の引用や本經への言及が見られることによつて疑うことはできない。しかも、先述のごとく、方廣錮氏は、近時、禪系と見られる二つの新出文獻に本經からの引用が存することを明らかにせられたが、これによつて、本書が禪宗教團において占めていた重要性は、いよいよ否定できないものとなつたといえよう。更に、別に論じたように、『心王經』に附された惠辯禪師の註釋には、八世紀初頭に禪宗内で作られたと見られる金剛藏菩薩註と共通する性格が濃厚に窺われるわけだが、これも禪宗内において、本經がいかに重視されていたかを示すものと言<sup>(19)</sup>える。

では、どのような経緯で、『心王經』は禪宗内でかくも重んぜられるようになったのだろうか。これを考えるうえで参照されるべきは、先にも述べたように、顯慶三年（六五八）に、李善の『文選注』と慧均の『大乘四論玄義』が相繼いで高宗に上呈されているという事實であろう。これによって、我々は、七世紀中葉には『心王經』が既に中原に流入していたことを窺うことができるが、これは、明らかに禪宗内での引用に先行する。つまり、禪宗教團が『心王經』の存在を知ったのは、七世紀中葉以降、中原においてではなかったかと推測されるのである。

この『心王經』の禪宗教團への流入という問題と關聯して、ここでは是非とも論じておかななくてはならないこととして、荆溪湛然（七一—七八二）がその人の説として本經に言及する、「鹽官忍禪師」とはいったい誰であるかという問題がある。というのは、私は、先に『心王經』を弘忍の影響下に成立したと見做し、この「鹽官忍禪師」も弘忍に外ならぬと推定したのであるが、上來の議論によって、『心王經』が弘忍とは基本的には無關係のところでも成立したことが明らかにになったわけであるし、この私見に對しては、方廣鎬氏も、弘忍と鹽官との間に何の關係も見出せないことを根據に、この議論は「牽強」、つまり、強引だと批判しているからである。更に、上の推定のごとく、これが江表で撰述されたものであったとすれば、「鹽官」（浙江省海寧縣）の忍禪師は、その作者として、最も相應しい人物であると言えることにもなる。

しかしながら、湛然の言葉の信憑性は必ずしも明かではない。現に湛然より一五〇年も前に本經を引用する『大乘四論玄義』は、その撰者について何ら述べていないし、他の文献においても同様である。いったい、どうして、湛然のみがその眞の作者を知りえたというのだろうか。それよりもありそうなのは、（その眞偽は別として）當時、『心王經』が「鹽官忍禪師」の作だという傳承が一部で行われており、湛然はそれを採用したに過ぎないということであろう。

確かに、弘忍と鹽官との間には何らの關係も知られてはいない。それは、先の拙稿で述べた通りである。しかし、

ここで注意すべきは、湛然の「鹽官忍禪師」の作という發言においては、「鹽官」よりも、「忍禪師」という言葉のほうが、遙かに信憑性が高いことである。というのは、單に「忍禪師作」と傳えられていたものを、湛然が、過失（あるいは故意）によって、それを偶々知っていた他の人物と取り違えたという可能性も否定できないからである。

そして、ほぼ同時期の『曹溪大師傳』が、當時、弘忍と『心王經』との間に關係があることを示唆するような記述をし、また、實際に、禪宗内で本經がしばしば用いられていたことが確かである以上、この「忍禪師」を禪宗第五祖の弘忍に比定することは、決して無理な議論ではないはずである。もし、この比定が強引であるとすれば、六世紀以前に「鹽官忍禪師」が確かに實在したこと、ならびに、その思想が『心王經』の著者として甚だ相應しいものであることが明らかにされても、それでも、なお、その考えに固執する場合のみであらう。

このように、『心王經』は、中原に流入すると、一時、特に禪宗において非常にもて囃されたのであるが、八世紀後半以降になると、全く言及されなくなり、遂には、その存在すら完全に忘れ去られてしまう。八世紀後半といえば、神會（六八四―七五八）や馬祖（七〇九―七八八）、希遷（七〇〇―七九〇）らの活動によって、今日いうところの「禪」が正に形成された時期に当たっている。従って、『心王經』のような、より古い思想基盤に立つ偽經が、こうした新たな思想動向の中で、取り遣され、忘れ去られていったのも、やむを得ないことであつたのかも知れない。

## むすび

以上、新たな資料の出現に因んで、『心王經』の成立について再考を行った。その結果、先に私が提示した考え方が全くの誤りであることが明かとなった。しかし、この誤りは、單に『心王經』の成立のみに止まらない、極めて重要

な問題を提起するものでもあった。はしなくも、これによって、我々が初期禪宗史を研究する場合、無意識のうちに囚われてしまっている先入観の存在が露呈された形になったからである。

我々は、『心王經』や『法王經』『禪門經』といった、禪的傾向が強い偽經を見ると、その内容と、それが初期の禪宗文獻の中でしばしば依用されているという事實から、すぐに「禪宗系」の偽經であると判断してしまう。また、例えば、慧布が慧可にも學び、善伏が道信から教えを受けたと聞くと、すぐに「禪宗」と「三論宗」の間で交流が行われたと考えてしまう。我々は、ややもすると、それについて十分に検討することなく、セクト意識などの後に常識となった考え方を古い時代にも反映させてしまうのである。

これを契機に、我々は、いわゆる「禪宗系偽經」についても、禪宗と他學派との關係についても、今一度、検討し直してみる必要があるのではないだろうか。様々な意味で『心王經』が提起する問題は、想像以上に重いと云えるのである。

註

(1) 次の四つの拙稿を参照。

『心王經』について——ソグド語譯された禪宗系偽經』（*駒澤大學禪研究所年報*）四、一四六〜一七三頁、平成五年）

『心王經』の思想について』（*アジアの文化と思想*）二、一—一三頁、平成五年）

『心王經』の復元——漢文斷片とソグド語譯に基づいて』（*アジアの文化と思想*）二、四八〜一〇四頁、平成五年）

『心王經註』の成立について——*印度學佛教學研究*）四、一—二、二八五〜八頁、平成五年）

(2) 前掲『心王經』について——ソグド語譯された禪宗系偽經』一六二〜一五頁。

(3) 方廣錫主編『藏外佛教文獻』第一輯（*宗教文化出版社*）北京、一九九五年）二五一〜三二八頁。

(4) 同上、三二七頁。

(5) 前掲『心王經』の思想について』一一二〜一四頁。

- (6) 前掲『藏外佛教文獻』第一輯、三三〇頁。
- (7) 「李善傳」『舊唐書』(中華書局、一九七五年)、第一五册、四九四六頁。
- (8) 「李崑傳」『新唐書』(中華書局、一九七五年)、第一八册、五七五四頁。
- (9) 『文選』(汲古書院、昭和四九年)、第一卷、六九〇七〇頁。
- (10) 前掲『唐書』五七五四頁。
- (11) 小尾郊一・富永一登・衣川賢次『文選李善注引書攷證』(研文出版、一九九〇年)上卷「解題」一〇一頁。
- (12) 李崑の撰した禪宗關係の碑文として、以下のようなものがある。  
 「唐嵩嶽寺碑」(開元十七年、七三九、『全唐文』卷二六三)  
 「大照禪師塔銘」(天寶元年、七四四、『全唐文』卷二六二)
- (13) 續藏一一七四一。續藏本に含まれているのは、次の諸章である(ただし、「二諦義」と「佛性義」は完全ではない)。  
 「斷伏義」「金剛心義」「二諦義」「感應義」「佛性義」「二智義」「三乘義」「莊嚴義」「三位義」  
 これについては、伊藤隆壽『大乘四論玄義』の構成と基本的立場(駒澤大學佛教學部論集二、昭和四六年)を参照せよ。
- (14) 横超慧日『新出資料・四論玄義の初章中假義』(印度學佛教學研究七十一、昭和三十三年)、同「四論玄義の初章中假義」(岩井博士古稀記念論文集「典籍論集」大安、昭和三八年)。なお、横超氏によって發見されたのは、「初章中假義」と「八不義」の二章であるが、これらについては、次の論文を参照されたい。  
 伊藤隆壽「三論教學における初章中假義(上・中・下)」(駒澤大學佛教學部研究紀要三三、三四、昭和四九、五一年)  
 三桐慈海「慧均撰四論玄義八不義について(一)——大乘玄論八不義との比較對照」(佛教學セミナー二二、一九七〇年)  
 ただし、「八不義」は、三桐氏の『大乘玄論』との對校によって、その本文をほぼ完全に復元できるが、「初章中假義」については、伊藤氏の引用は部分に止まっておき、なお、全文は明かでない。従って、未公表の部分に『心王經』の引用がある可能性も否定できない。
- (15) 『大乘四論玄義』の逸文は、伊藤隆壽『大乘四論玄義』逸文の整理(駒澤大學佛教學部論集五、昭和四九年)に集められており、はなはだ便利である。
- (16) 續藏一一七四一、三a。
- (17) 前掲『藏外佛教文獻』第一輯、二六三頁。
- (18) 續藏一一七四一、三d。

- (19) 同上、四九c。
- (20) 前掲『藏外佛教文獻』第一輯、二八三～四頁。
- (21) 續藏一一七四一、三d。
- (22) 前掲『藏外佛教文獻』第一輯、二八二頁。
- (23) 續藏一一七四一、一六d。
- (24) 前掲『藏外佛教文獻』第一輯、三〇〇～一頁。
- (25) 大正藏七〇、三二五中～下。また、前掲『大乘四論玄義』逸文の整理」七五頁。
- (26) 前掲『藏外佛教文獻』第一輯、三二一～四頁。
- (27) 同上、三〇〇～一頁。
- (28) この法安は、時代から言って、法朗の弟子で、吉藏や慧均の同學にあたる法安(生歿年不詳)、『續高僧傳』卷九(大正藏五〇、四九三下)に傳記がある)とは別人かと思われる。恐らく、慧均の弟子筋に當たる人物であろう。
- 「法安」という名の僧として、外に『楞伽經抄』二卷の撰者の法安が知られるが、『續高僧傳』の法沖傳に掲げられる『楞伽經』の註釋者のなかに、法朗の弟子で、その付囑を承けた大明の名が見えているので(大正藏五〇、六六六中)、この『楞伽經抄』の著者が三論系の人物であったということも十分に考えられる。『楞伽經抄』の日本渡來は八世紀初頭と見られるから、法朗の弟子の法安、『大乘四論玄義』を上呈した法安のいずれも、その著者たる可能性を否定できない(これについては、拙稿「北宗禪の新資料—金剛藏菩薩撰とされる『觀世音經讀』と『金剛般若經註』について」(印度學佛教學研究)二〇一、昭和四七年)七九〇頁。
- (29) 伊藤隆壽「慧均『大乘四論玄義』について」(二)『印度學佛教學研究』二〇一、昭和四七年)七九〇頁。
- (30) 前掲「新出資料・四論玄義の初章中假義」一三三頁、同「四論玄義の初章中假義」一四八頁、一五四～五頁、同「大乘四論玄義」の構成と基本的立場」一四三～五頁、三桐慈海「慧均の三論學」(平井俊榮監修『三論教學の研究』春秋社、平成二年)二二一～二五頁。
- (31) 法朗の弟子については、平井俊榮『中國般若思想史研究—吉藏と三論學派』(春秋社、一九七六年)二九一～三頁を参照。生歿年の知られる重要な弟子のうち、最も生年が早いのは道莊の五二五年、歿年が最も遅いのは吉藏の六三三年である。
- (32) 前掲「慧均『大乘四論玄義』について」(二)では、本文中に、太建六年(五七四)の記事が見えるから、それが成立の上限であるとし、種々の點を考慮して、吉藏の入滅した武徳六年(六三三)前後の成立と推定している。
- (33) 前掲『藏外佛教文獻』第一輯、三〇七頁。

- (34) 同上、二八八～九頁。  
 (35) 同上、三〇〇～一頁。  
 (36) 同上、三二三～四頁。  
 (37) 同上、二五七頁。  
 (38) 同上、二六九～二七〇頁。  
 (39) 同上、二九八頁。  
 (40) 同上、二八三頁。  
 (41) 同上、二九〇頁。  
 (42) 同上、三〇〇頁。  
 (43) 同上、二九〇頁。  
 (44) 同上、三〇一頁。  
 (45) 同上、三二三頁。  
 (46) 同上、二八三頁。  
 (47) 同上、二九八～九頁。  
 (48) 同上、二八六頁。  
 (49) 同上、二六三～四頁。  
 (50) 「守一不移」「守心」「觀心」などについては、しばしば論及されているが、最近のものでは、田中良昭「初期禪宗における守心・觀心の系譜」(壬生台昇博士頌壽記念「佛教の歴史と思想」大藏出版、一九八五年)に要領よく纏められている。
- 「佛心戒」については、前掲「北宗禪の新資料—金剛藏菩薩撰とされる『觀世音經讀』と『金剛般若經註』について」二九二頁などを参照。なお、これに關しては、最近、印度學佛教學會において、石井公成氏が「無相戒の源流」と題して興味深い發表をされた。その内容は、近く、「駒澤大學禪研究所年報」誌上に發表されることであるから、併せて参照されたい。
- 「頓悟」が、いわゆる北宗禪においても常識であったことについては、拙稿「頓悟眞宗金剛般若修行達彼岸法門要決」と荷澤神會(三崎良周編「日本・中國 佛教思想とその展開」山喜房佛書林、一九九二年)三〇八～二頁などを参照。
- 佛教用語の心理的・附會的解釋については、拙稿「大乘五方便」の諸本について—文献の變遷に見る北宗思想の展開(「南都佛教」六五、一九九一年)、同「北宗禪の新資料—金剛藏菩薩撰とされる『觀世音經讀』と『金剛般若經註』について」、同「心

王經註」の成立について」などを参照。

『法華經』の「開方便門。示真實相。」「維摩經」の「有慧方便解」などの影響については、前掲「北宗禪の新資料—金剛藏菩薩撰とされる『觀世音經讀』と『金剛般若經註』について」一九〇—一頁、同「心王經註」の成立について」二八七—八頁などを参照。

(51) 前掲「中國般若思想史研究—吉藏と三論學派」二七三—八三頁、三三三—三四頁など。

(52) 同上、三三七—三八頁。

(53) 先に示した『舊唐書』、『唐書』の文章を参照されたい。「江都」は、今の江蘇省江都縣である。

(54) 前掲『藏外佛教文獻』第一輯、二五九頁。

(55) 同上、二六二頁。

(56) 同上、三〇四頁。

(57) 同上、三一一頁。

(58) 同上、三〇三頁。

(59) 鎌田茂雄「中國佛教思想史研究」(春秋社、昭和四三年)四二頁、同「三論宗・牛頭宗・道教を結ぶ思想的系譜—草木成佛を手がかりとして」(駒澤大學佛教學部研究紀要)二六、昭和四三年)八七頁。

(60) 前掲「中國般若思想史研究—吉藏と三論學派」六二九—三四頁。

(61) 伊藤隆壽「四論玄義佛性義の考察」(駒澤大學佛教學部研究紀要)三一、昭和四八年)三三三—三三頁。

(62) なお、神秀系の思想を伝えるものとして、「大乘五方便」と呼ばれる一連の文獻が存在するが、この五方便の第四が「明諸法正性」と呼ばれていることは注目に値する。ここで用いられている「正性」という概念は、直接には「思益經」に基づくものであるが、後に論ずるように、禪と三論に共通する思想的基盤があったとすれば、この概念自体、既にそこにあつたもので、それを後に基礎づけんとした際に、様々な説明が行われるようになったのかも知れない。これについては、前掲「四論玄義佛性義の考察」三三三—三四頁も参照。

(63) 前掲『藏外佛教文獻』第一輯、二七九頁。

(64) 同上、三二一頁。

(65) 同上、二八一頁。

(66) 同上、三二五頁。



- (67) 前掲『中國般若思想史研究—吉藏と三論學派』三〇九—二頁、五二四—九頁、六三四—七頁。
- (68) 前掲『中國般若思想史研究—吉藏と三論學派』三二九—三〇頁、鈴木哲雄「初期禪宗と三論」(前掲『三論教學の研究』所収) 四二五—三三頁。
- (69) 大正藏五〇、六六六中。
- (70) 但し、慧可については、傳統説のごとく、東山法門と直結するものかどうか疑わしく、十分な検討が必要である。従って、ここでは除いて考えたほうが無難かも知れない。
- (71) 關口眞大「達摩大師の研究」(春秋社、昭和四四年再版) 三二七—四四頁。
- (72) 伊藤隆壽「三論學派における師資相承と禪宗」(宗學研究一四、昭和四七年)などを参照。
- (73) 末光愛正「牛頭宗に及ぼせる三論宗の影響(一・二)」(宗學研究二二—二四、昭和五六—五七年)などを参照。
- (74) 前掲『達摩大師の研究』二四六—九四頁、三四五—六三頁、同「禪宗と天台宗との交渉」(大正大學研究紀要(文學部・佛教學部) 四四、一九五九年) 四七—九頁。
- (75) 湯用彤『漢魏兩晉南北朝佛敎史』(商務印書館、中華民國二十七年) 下冊、七九六—七頁、前掲『禪宗と天台宗との交渉』四七頁、前掲『中國般若思想史研究—吉藏と三論學派』二八〇—一頁。
- (76) これについては別に論ずるつもりであるから、ここでは、これ以上の論及は避けることにしたい。
- (77) 天台宗や禪宗において「觀心」が共通して重んじられていたことについては、前掲「禪宗と天台宗との交渉」五四頁を、また、三論宗、殊に吉藏において、それが占めた重要な位置については、前掲『中國佛敎思想史研究』四六頁、同「三論宗・牛頭宗・道敎を結ぶ思想的系譜—草木成佛を手がかりとして」八二—三頁、同『中國般若思想史研究—吉藏と三論學派』六三七頁などを参照。
- (78) これは、十分な検討を要する事項であるが、初期禪宗文獻には、他の學派が自らの存立の基盤としたような敎判が存在せず、また、例えば、天台などで重視される三身と四土の配當、菩薩の五十二位との關係などのアビダルマ的な思考が全く窺われないなどの點は注意されなくてはならない。
- (79) 前掲の拙稿「『心王經註』の成立について」を参照。なお、今回、方氏によって新たに公表された『心王經』のテキストにも、多く、この註釋が附されており、それらによって、これと金剛藏菩薩註の關係は、いよいよ確認されたといえる。
- (80) 前掲『藏外佛敎文獻』第一輯、三二六—七頁。