

玄奘三蔵の唯識観行と

『般若波羅蜜多心経』の流传について

荒 牧 典 俊

はじめに

はじめに、どうしてもご説明させていただかなくてはならないことは、わが国における近代的な禅学研究の本流でもあり、かつ現代における国際的な禅学研究の中心でもある本学会「禅学研究会」の学術大会において、こともあろうに、どうして「玄奘三蔵の唯識観行と『般若波羅蜜多心経』の流传について」というようなテーマで研究発表させていただいたのか、ということです。「ふさわしくないのではないか」というご批判があるにちがいないと思うのですが、わたくしなりに弁解させていただかなくてはなりません。ごく少し、お時間をいただきたいと思えます。

わたくしは、学生時代から臨済宗の総本山の一つ「相国寺」山内におかれていた居士坐禅会「智勝会」に参加させていただいて、坐禅のご指導をいただいで以来、いつまで経っても真似事の域を出ないのですが、ともかく坐禅をつけ、禅学には関心をもちつつつけてきました。これまでインド・中国佛教思想史全体の流れを明らかにすることを自分の専門分野として勉強しつづけてきて、いつの日か最後には中国禅の研究に到達したいと念願していました。この老身になって目下、隋から唐初へかけての佛教思想史の大きな流れを見通しながら、その中で四祖道信から五祖弘忍

へと発達してきた「北宗禪」的な禪の流れが、どうして、また、どのような意味をもって六祖慧能の「南宗禪」へ根本転回するか、を勉強する段階に、ようやく到達したのですが、ここで、はたと何か欠如している、と気づくようになりまし。いわゆる禪宗史の内部だけでは、どうしても説明のつかない大きな歴史の根本転回が転回しているように思えます。どこで、どのような根本転回が転回しているのだろうか——といういろいろ勉強していくと、どうやら玄奘三蔵のところで『般若波羅蜜多心経』の根本転回が転回しつつあるのだ、それを六祖慧能大師が「見性成仏」しておられるのだ、と考えざるを得なくなりました。そうだとすれば、現代に至るまで、どこの禪宗寺院においても玄奘訳『般若波羅蜜多心経』が読誦されつづけていることの意味が理解されるのではないか、とも思います。そこで本日は、玄奘三蔵のところにおいて、どのような『般若波羅蜜多心経』の根本転回が転回しているか、を考察してみたいと考えた次第です。そもそも『般若波羅蜜多心経』という短経は、どういう意味をもって出現してきたか、玄奘三蔵において、どのような根本転回の宗教体験をもたらしたか、したがって六祖慧能をはじめとする禪の祖師方に、どのようにさとりの根本転回を引き起してきたか、などを考察しなくてはなりません。あくまでも、より広い思想史の流れの中で禪宗史を理解するためにこそ「玄奘三蔵の唯識観行と『般若波羅蜜多心経』の流伝について」考察しようとするのだ、とご了解いただけましたら幸甚です。

というわけで本日、お話、申上げたいことを、あらかじめ目次にして提示しておきますと、以下の如くです。

一 玄奘三蔵の唯識観行と『般若波羅蜜多心経』の根本転回

一ノ一 玄奘三蔵の唯識観行

一ノ二 般若波羅蜜多心経』の根本転回

二 中国北方の禪と南方の禪

——『般若波羅蜜多心經』流伝の二つのあり方

二ノ一 中国北方の禪と『般若波羅蜜多心經』の北伝

——小説『西遊記』の発達に至るまで

二ノ二 中国南方の禪と『般若波羅蜜多心經』の南伝

——洞山良价和尚と『般若波羅蜜多心經』の兩伝

結語 現代の地球環境時代における禪の可能性と

『般若波羅蜜多心經』の東伝について

かくして、いま玄奘三蔵における『般若波羅蜜多心經』の根本転回と仮りに名づけた宗教体験の一大事についてご説明、申上げた上で、佛教經典の中でも最少字数の本経が、どのように中国の歴史そのものを根本転回するような大きな役割を果たしたか、を考察しなくてはなりません。とても大きな課題になってしまつて、時間内にお話できるかどうか、心もとないのですが、ごくごく要点を摘んでお話ししたいと思います。

一 玄奘三蔵の唯識観行と『般若波羅蜜多心經』の根本転回

さて中国中世史の前半期は、隋朝が、わずか三十数年の南北統一の後に崩壊したところで終息し、中国中世史の後半期が唐朝三百年に垂んとする歴史過程であつたと考えますが、その後半期においてこそ、中世史から近世史への根本転回が転回していったのでした。わたくしは、上述しましたように中世史から近世史への根本転回が、どのように

転回したか、を問題にしてきて、どうやら六祖慧能のところで根本転回する以前に、玄奘三蔵のところで唯識観行の「転依」——根本転回——が転回しはじめていて、それが五祖弘忍の「北宗禪」的禪思想へ導入されつつあり、それを六祖慧能が「見性成仏」したところで近世思想史へと根本転回しはじめた、その六祖慧能以後の「南宗禪」の思想運動こそが、近世の新儒家思想を創造していったのだ、と考えようとしています。

しかし、いま唐朝三百年の佛教思想史の根幹の流れを理解しようとするときに、従来、必ずしも明確に問題にされていなかったのは、中国北方において、どのように儒・道・佛三教が存続していて、そこにおいて華嚴思想を頂点とする法相唯識などの佛教思想が、どのような役割を果たしていたか、そして遼・金・元及び西夏の諸征服王朝治下の中国文化へつながっていくか、ということではないでしょうか。たしかに中国南方においては、従来、解明されてきたように、そしてこれから論じようとしていますように「南宗禪」の思想運動が主流となつて発達していつて近世儒家思想へとつながっていくと考えますが、中国北方では、少しく状況が異なつていたように思います。そこで本日は、はじめに玄奘三蔵の唯識観行の根本転回を転回させたのが『般若波羅蜜多心経』であつたことを論じた上で、中国北方と中国南方において、それぞれ、どのように『般若波羅蜜多心経』が流伝していったか、を区別して論じてみたいと思います。そのことによつて中国北方においては儒・道・佛三教が相互にどんどん融合しあいながらも、古い「唱導」の伝統が存続しつづけ、『般若波羅蜜多心経』伝説から小説『西遊記』が発達していくのに対し、中国南方においては『般若波羅蜜多心経』にもとづいて、さどりの根本転回が直接体験され、新しい禪文化——羅漢画・山水画・唐詩・草書など——が創造されていくことを考えてみたいと思います。

一ノ一 玄奘三蔵の唯識観行

さて玄奘三蔵の生卒は、隋文帝の仁壽二年(592)に生れられ、唐高宗の麟徳元年(692)に亡くなられた、ということですので、まさしく隋朝が見せかけだけの繁栄から急転して衰亡し大混乱に陥っていくのを体験しながら、その根本原因が隋佛教の体制護持的保守反動性にあることを見抜き、新しい革新佛教の可能性を求法問師してインドまで生命がけの大旅行を敢行した、というような人生を生きた、とでも要約しておきます。そうだとしますと、はじめにまず、ごく簡単にでも論じておかななくてはならないことは、玄奘三蔵が、若い頃に、どのような隋佛教を勉学した上で、どのように当時の佛教の保守反動性を批判してインドまで求法問師し、どのように根本転回する革新佛教を伝来して帰国したか、ということ。上來、述べてきましたように玄奘三蔵のところにおいて中国中世史から近世史への根本転回が転回しはじめているとしますと、その根本転回が、どのような根本の宗教体験によって転回しているのか、そこにおいて『般若波羅蜜多心経』が、どのような意味をもっているのか、を理解しておかなくてはなりません。なお、この玄奘三蔵の勉学時代については、別稿を草するつもりですので、ここでは、ごく要点だけを論じます。

わたくしは、以前に『北朝隋唐 中国佛教思想史』法蔵館、二〇〇〇年を編著したときに、北魏末から西魏・北周を通じて生き隋初に没した釈曇延(516-588)が、真諦訳『撰大乘論』をいち早く入手して『大乘起信論』を著作した可能性を論じ、その曇延の『大乘起信論』の哲学こそが、隋による南北再統一の文化史的根拠であったことを示唆しました。そういう意味をもっていたからこそ、隋から唐初にかけて中国北方において、この『大乘起信論』の哲学体系をふまえて『撰大乘論』がさかんに考究されたのだ、と理解します。さもなければ、あれほどまでに中国北方で、

はるか嶺南で漢訳された真諦訳『撰大乘論』が講義されることもなかったのではないのでしょうか。

ところが少年期から青年期へかけての玄奘三蔵は、隋朝で最新流行していた『大乘起信論』の哲学体系を勉強して大疑団を抱いた如くで、隋末の戦乱で辺境各地に避難していた先生達、とくに真諦三蔵直伝の学問を伝える先生達を訪ね歩いて疑問を究明しようとしています。ついに開悟することができなくて、インドまで大旅行して『瑜伽師地論』という未伝の論書を伝来する決意をしたのです。それでは、玄奘三蔵の『大乘起信論』の哲学体系に対する疑義とは、具体的に、どういう問題であつたか、ということになりますと、それこそ、おそらく中国佛教思想史の根本問題の一つともいえるべきであつて、慎重な研究を要しますが、わたくしとしては、当面、『大乘起信論』の哲学体系の根本の要めともいえるべき、

「心生滅者、依如来蔵故有生滅也、所謂不生不滅、與生滅和合、非一非異者、名阿梨耶識」

という定義にみられる「如来蔵即是阿梨耶識」というテーゼに疑惑をもたれたのではないかと考えます。文化創造の根源である「如来蔵」が、そのまま即ち文化墮落の根本である「阿梨耶識」だ、としますと、どんどん文化創造すればするほど、どんどん文化墮落していくことになって、それこそ保守反動の歴史原理であります。そういうことが、実際に、隋末の歴史事実として生起していたと思えます。玄奘三蔵は、そのような『大乘起信論』哲学体系の保守反動性を見抜いて、新しい革新的な佛教思想を模索しはじめられたのでした。

それでは玄奘三蔵は、インドまでの大旅行を敢行して、どのような革新的な佛教思想を伝来して帰国されたのでしょうか。ここでも複雑な論証を一切、省略して、結論だけを述べますと、玄奘三蔵が、帰国後、まっ先に漢訳された『顯揚聖教論』(TT 31. 583 b)と『阿毘達磨集論』(TT 31. 687 b) 両書の末尾に説かれています、つぎのような

五段階の「唯識観行」であった、ということができると思っています。

一 持 (ādharma) : 佛教が教える如く「福德と智慧の資糧」を集積しながら佛教の根本真理「唯識」を聴聞し
思惟する。

二 作 (ādharma) : 佛教の根本真理「唯識」へいよいよ集中して如理作意する。

三 鏡 (ādarsa) : 佛教の根本真理「唯識」を観察行しながら集中して「鏡」のような三昧に入る。

四 明 (āloka) : 佛教の根本真理「唯識」を直々にさとりとき主体・客体を区別する分別が脱落して無分別
智の光明を体得する。

五 依 (āsteya) : 佛教の根本真理「唯識」を知らないまま文化堕落してきた阿頼耶識が減して「転依」——
根本転回——し、佛教の根本真理「唯識」にもとづいて文化創造する「空性」(即ち如来
藏)が現成する。

本稿の論旨にあうように漢訳語を改めて和訳していますが、五段階の「唯識観行」の根本構造は、ここに意識した
如くであるとお考えいただけます。そうだとしますと、玄奘三蔵が、隋代佛教哲学のいかんともし難く
墮落する保守反動原理「阿梨耶識即是如来藏」というテーゼを批判して、インドまで大旅行してインド直伝の「唯識」
哲学の革新的文化創造原理——阿頼耶識の文化墮落が減したところで根本転回し「空性」(即ち如来藏)の文化創
造がはたらきはじめる——を伝来されたことが、一目瞭然、おわかりいただけると思います。玄奘三蔵は、それま
で中国佛教に伝来していなかったわけでは無いのですが、中国の佛教者達によって、まったく理解されていなかった
「転依」——根本転回——の宗教体験を改めて伝来したことによって、中世史から近世史への根本転回を転回させ

はじめたのだ、ということができません。

ところで玄奘三蔵は、次小節で述べるような伝記上の宗教体験があつて、ここで佛教の根本真理「唯識」と訳した唯識観行の転回原理を、佛教の根本真理「空性」即ち「般若波羅蜜多心経」の「空性」の転回原理として体験されていた、と考えられますので、つぎには、そのことを説明させていただかなくてはなりません。

一ノ二 『般若波羅蜜多心経』の根本転回

これまで『般若波羅蜜多心経』についての解説・研究書は、汗牛重棟も唯なりませんし、玄奘三蔵にとつて『般若波羅蜜多心経』がいかにも重要であつたかも知理解されていないのではないのですが、この度、いくつかの基礎的研究を勉強しなおしてみ、玄奘三蔵にとつて『般若波羅蜜多心経』が、そもそも何であつたか、がまだまだ解明されていないのではないかと考えました。ともかく原史料にまで遡つて『般若波羅蜜多心経』を復元し²テキストを確定しなくてはならないと考えました。原史料のみが歴史事実を伝えているからです。ここで原史料といひますのは、敦煌写本に伝来した S 2464 などの「唐梵翻对字音」テキストと日本古伝の法隆寺本などの梵字テキストです。これら両伝がきわめてよく一致するところにこそ、原本『般若波羅蜜多心経』が認められなくてはなりません。両伝を一字一字、比較しながら、つぎのようなテキストを再構成してみました。

『般若波羅蜜多心経』

namah sarvajñāya/

[81] āryavalokiteśvarabodhisattvo gaṃ bhīraprajñāpāramitāyāṃ caryaṃ caramāṇo vyavalokayati sma/ paṃcaskandhān sarvān svabhāvaśūnyāṃ paśyati sma/
觀自在菩薩、行深般若波羅蜜多、時照見五蘊皆空、度一切苦厄、

[82] iha śāriputra rūpaṃ śūnyatā śūnyataiva rūpaṃ/ rūpaṃ na pṛthak śūnyatā śūnyatāyā na pṛthag rūpaṃ/
yad rūpaṃ sā śūnyatā yā śūnyatā tad rūpaṃ/ evaṃ eva vedanāsaṃjñāsamskāravijñānāni/
舍利子、色不異空、空不異色、色即是空、空即是色、受想行識、亦復如是、

[83] iha śāriputra sarvadharmāśūnyatālakṣaṇam anuppannam anirodham amalāvimālanūnam aparipūrṇam/
舍利子、是諸法空相、不生不滅、不垢不淨、不增不減、

[84] tasmāc chāriputra śūnyatāyāṃ na rūpaṃ na vedanā na saṃjñā na saṃskāraṇā na vijñānaṃ/ na cakṣuḥśrotagrah-
rāṅjihvākāyamaṇāṃsi/ na rūpaśabdagandharasaspraṣṭavyadharmā na cakṣurdhātur yāvān na manovijñānadhātur
nāvidyā nāvidyākṣayo yāvān na jarāmaraṇaṃ na jarāmaraṇakṣayo na duḥkhasamudayanīrodhanārgo na jñānaṃ na
prāptivaṃ/
是故空中無色、無受想行識、無眼耳鼻舌身意、無色声香味觸法、無眼界乃至無意識界、無無明、亦無無明盡、
乃至無老死、亦無老死盡、無苦集滅道、無智、亦無得、以無所得故、

[85] bodhisattvasya prajñāpāramitām āśrīya viharataś citāvaranaṃ nāsti na trastaṃ [api tu] viparyāsātīkrāntiṃ
niṣṭhānirvānaṃ/
菩提薩埵、依般若波羅蜜多、故心無罣礙、無罣礙故、無有恐怖、遠離顛倒夢想、究竟涅槃、

[86] tryadhvavyavasthitāḥ sarvabuddhāḥ prajñāpāramitām āśrīya anuttarasamyaksambodhim abhisambuddhāḥ
三世諸佛、依般若波羅蜜多、故得阿耨多羅三藐三菩提、

[87] *tasmā jñātavyā prajñāpāramitā mahāmāyātrāṃ mahāvīdyānamtrāṃ anuttaramāyātrāṃ asaṃsamamāyātrāṃ sarvadūḥkha-prāsaṃmananāṃ savyam amityāyātrāṃ/*

故知般若波羅蜜多、是大神呪、是大明呪、是無上呪、是無等等呪、能除一切苦、真實不虛、

[88] *prajñāpāramitāyāṃ abhimantrah/ tadyathā
gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā/*

故說般若波羅蜜多呪、即說呪曰、

揭帝、揭帝、般羅揭帝、般羅僧揭帝、菩提、僧莎訶、

[89] *prajñāpāramitāhṛdayasūtram/*

般若波羅蜜多心經

以上のように敦煌写本及び日本古伝の梵字写本に忠実にサンスクリット原本を復元してみますと、下線部で多少の不一致が認められるとはいへ、「度一切苦厄」を別にすれば、同内容の反復部分であって、サンスクリット原本と漢訳本は、きわめてよく一致するというべきです。「度一切苦厄」も、この経がつくられた目的を強調するために付加されたと理解されます。どうして、このような梵本と漢訳本が存在するのでしょうか。かつて Jan Nattier 博士が論証された (*Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 15, no.2, 1992) ように、まず漢訳本が存在している（これは、羅什訳『大品般若経』にもとづいて主要部を構成しています）、それを、おそらく中国でサンスクリットへ ‘back-translate’ したのではないかと思えます。誰が、一体、何のために、このような兩様のテキストを構成したのでしょうか。

わたくしは、この度あらためて『般若波羅蜜多心経』のテキストそのものをサンスクリット原本へと復元しつつ、

いわゆる玄奘訳本と対校しながら読解してみて、これは玄奘三蔵ご自身がインド旅行を決行するにあたって生死の際に唱える呪符として羅什訳『大品般若経』の経句を主体に構成し、それをご自分でサンスクリットへ“back-translate”された、という印象を禁じ得ませんでした。そう考えれば本経冒頭に「觀自在菩薩」(ここでは玄奘訳の訳語を用いている)が出現し本経を伝授しておられることも、玄奘三蔵が大旅行で危難の際には「觀音菩薩」(ここでは一般的な名号を用いている)の名号及び本経を唱えつつづけておられたことも、よく理解されるのではないでしょうか。さらに、この敦煌写本の漢字音写本と日本古伝の梵字本とに共通にほぼ同文で付伝されている「般若波羅蜜多心経」伝説も、玄奘三蔵が「觀自在菩薩」あるいは「觀音菩薩」のインスピレーションを受けて梵漢兩様の本経を構成されたことを示していると解釈し得ると思います。つぎのような伝説です。

唐梵翻對字音般若波羅蜜多心經

西京大興善寺石壁上錄出

慈恩和尚奉 詔述序

梵字音一音一音を漢字音で音写した般若波羅蜜多心經

慈恩和尚が詔を奉じて序を述作された
(西京の大興善寺の石壁の上から録出されたものである)

梵本般若波多心經者、

大唐三蔵之所譯也。

この梵本の「般若波羅蜜多心經」は、大唐国の玄奘三蔵が(サンスクリットへ)訳されたものである。

三蔵、志遊天竺。路次益州、

宿空慧寺道場内。

玄奘三蔵は、天竺へ求法の旅に出ようと決心して、益州(現在の四川省)を通る道

をとって、空慧寺の修行道場に宿泊した。

遇一僧有疾、詢問行止、因話所之、乃歎法師曰、

「爲法忘體、甚爲希有。然則

五天迢遞、十萬餘程。

道涉流沙、波深弱水。

胡風起處、

動塞草以愁人、

山鬼啼時、

對荒兵之落葉。

朝行雪嶺、暮宿冰崖。

樹掛猿猴、境多魍魎。

層巒疊於葱嶺、

縈似帶雪之白雲。

一人の病氣している僧に出会った。「どこへ行きなさるか」と質問するので、説明してやったところ、「すばらしい」と三蔵法師を感嘆して、つぎのように言った。

「佛法を求めるために、身命を忘れる、とは！ きわめて希有なることだ。そうでは、あるけれども、

インド五天竺は、はるかに遠い。十萬餘里ほどもある。流沙の砂漠の道を越えていなくてはならない。砂の山は深い谷をつくっていて、羽毛も浮かばない弱水を渡っていくようだ。

かつて経験したこともないような風が吹いてきて、邊境の草原の草々をなぎ倒していくと、ぞーつと、さみしくなる。妖怪どもがすすり泣くような声を出してくると、荒野の地に戦死した兵隊どもの幽霊が迫ってくる。

朝に雪をいただく険しい山をよじ登っていき、夕べには氷ついた崖のところで宿泊する。

樹々には、大猿・小猿がぶらさがっていて、あたり一面に魍魎魍魎がうようよし

険しい山々が積み重なっていてヒマラヤよりも奥深い。雪のような白雲がとりまいている。

群木簇於鷲峰、
聳如參天之碧嶠。
程途多難、去也如何。

我有三世諸佛心要法門、

師若受持、可保來往」

遂乃口受爲法師訖。

至曉、失其僧焉。

三藏結束囊裝、漸離唐境。
或途經厄難、或時闕齋饑。
憶而念之、四十九遍。

失路即化人指引、
思食則輒現珍蔬。

但有誠祈、皆獲馘祐。

多くの木々が鬱蒼と茂っていて靈鷲山よりも密林だ。
青々とした峰々は天にも届かんばかりに聳えている。

道程には、幾多の困難があろう。現場へ行ってみたら、どんなに大変か。

わたくしは、『三世諸佛の心要の法門』を忘れないように受持している。

法師様もし、この『三世諸佛の心要の法門』を忘れないように受持していかなるならば、往復の道中の安全を守ってくれるであろう」と。

かくして三藏法師のために、口づてに伝授してくれた。それが終って夜が明けると、かの僧は、どこかへ消えてしまった。

いよいよ三藏法師は、旅装をととのえ背囊を背負って出発した。漸次に唐国の国境から離れて進んでいった。あるいは中途でどうしようもな災厄に見舞われ、ある時は食物の布施がまったくなくなることもあった。そのような時には想い起して、この梵本『般若波羅蜜多心經』を念誦したこと、四十九遍であった。

道に迷ってしまったときには、どこからか人が現われてきて、道案内してくれたし、食物がほしいと思ったときには、たちまち、すばらしいご馳走が出現した。

唯々、誠心誠意、祈りさえすれば、いつでも、外敵を撃退し、天のめぐみと與えてくれたのであった。

至中天竺摩竭陀国那爛陀寺、やがて中天竺の摩竭陀国の那爛陀寺に到りついて、經藏の周囲を右繞しているとき旋繞經藏次、忽見前僧。に、思いがけず、あのときの僧が現れてきて、話しかけてきた。

而相謂曰、

「遠涉艱險、喜達此方。頼我「はるか遠く艱難と危険に満ちた道を通って、よくぞ、ここまでやって來られた

昔支那国所傳三世諸佛心要法門。由斯經歷保爾行途。取經——わたくしが、昔、支那国で伝授した『三世諸佛の心要の法門』を信頼したから

早遂滿爾心願。我是觀音菩薩」だ。この法門が、さまざまな段階を通じて、あなたの旅行の安全を守ってきたから

言訖冲空。既顯奇祥、だ。佛經を取って帰ってくるという、あなたの心からの願は、もう満足されたぞ。

爲斯經之至驗 . . . わたくしは、観音菩薩であるぞよ」と。

こう言い訖ると、大空へ消えていった。このような希有な吉祥が、はっきりある

のである。この經典は、まことに靈驗あらたかである。 . . .

〔方廣鎬『般若心經譯注集成』上海古籍、1994年、p. 4による。図1参照〕

しからは玄奘三蔵は、一ノ一で述べましたように隋代をリードした保守反動の佛教哲学を疑惑し、中国各地に離散した先生達からも解決を得ることができずして、いよいよ生命がけでインドまでの大旅行を決行するにあたって「観自在菩薩」あるいは「観音菩薩」からインスピレーションを受けて、とくにサンスクリット本『般若波羅蜜多心経』を構成し、それを唱えながら幾多の苦難を乗り越えて、インドへの求法の旅を成就されたのではないのでしょうか。ともかく『大慈恩寺三蔵法師傳』巻第一 (T. 50. 224 b) に伝えられていますように、玄奘三蔵の身体的生命がほとんどゼロになろうとしたところで『般若波羅蜜多心経』を唱えることによって生命を甦えらせられたわけですから、そ

のとき『般若波羅蜜多心經』の根本転回を体得している、そのことによって根本真理「空性」の根本転回を体得している、ということも不可能ではないと思います。そしてそのような根本真理「空性」の根本転回を可能にする佛教哲学を、インド各地で問師求法しながら、ついに、それは、即ち根本真理「唯識」の根本転回だ、と伝授されて伝来することとなったのではないでしょうか。ここで詳論することはできませんが、インド佛教思想史から考えても、ナーガールジュナの「空性」の根本転回が受容されて、ガンダーラの瑜伽行者達の間で「唯識」の根本転回が成立したわけですから、ともかく玄奘三蔵は、インド大乘佛教哲学のエッセンスともいべき「空性」の根本転回あるいは「唯識」の根本転回を体得し、それを中国へ伝来しておられる、といわなくてはなりません。そしてそれこそが、隋朝の保守反動の佛教哲学を革新し中世史を近世史へと根本転回させる佛教哲学でもあったのです。

つぎには、その玄奘三蔵の革新的佛教哲学が、どのように中国北方と南方の文化的伝統に受容され、それぞれに新しい文化を創造していくかを、とくに『般若波羅蜜多心經』流伝の二つのあり方として考察してみます。

二 中国北方の禪と南方の禪

——『般若波羅蜜多心經』流伝の二つのあり方

さて、いま玄奘三蔵の根本の宗教体験としての『般若波羅蜜多心經』の根本転回が、どのように中国北方あるいは南方の禪思想へと流伝していった、それぞれの地域でつづく時代に固有の文化を創造していくか、を考察するにあたって、つぎのような二つの問題を、あらかじめ解明しておく必要があると考えます。一は、そもそも『般若波羅蜜多心經』そのものが、根本転回の宗教体験をもたらすようにつくられているか、どうか、そうだとしたら、どのよう

な根本転回の宗教体験であるか、ということ。二は、玄奘三蔵の根本の宗教体験が、はたして実際に禅思想に受容されたか、どうか、を歴史事実として確認し得るか、ということ。これら二問、ごく簡単に答えることを試みてみます。

まず第一、「般若波羅蜜多心經」の構成について。「般若波羅蜜多心經」そのものが、根本転回の宗教体験をもたらすように構成されていると思います。さきに6頁に掲出しておいた『般若波羅蜜多心經』の原文において「8」で「觀自在菩薩」が出現しておられるのは、「三世諸佛の心要の法門」を伝授するにあたって、「三世諸佛」が「觀自在菩薩」という具体的な姿をとって、玄奘三蔵をはじめとする禅修行者に出現しておられるのではないのでしょうか。

つぎに「9」乃至「10」において「舍利子よ」と呼びかけて「般若波羅蜜多」が説法されているのは、玄奘三蔵をはじめとする禅修行者ひとりひとりの心の内へ呼びかけながら、「般若波羅蜜多」の説法そのものが現成してきているのではないのでしょうか。このように心の内へ「般若波羅蜜多」の「空相」あるいは「空性」が現成してくるとき、ひとりひとりの禅修行者は、古い人格を根本転回して、新しい人格として自由に生きるようになると考えます。

「9」乃至「10」において「菩提薩埵」あるいは「菩薩」という名は、玄奘三蔵をはじめとする禅修行者ひとりひとりが根本転回したときの新しい自由な人格を名づけているのではないのでしょうか。そのような新しい「菩薩」という人格であるからこそ、「心無罣礙」に「無有恐怖」に自由に修行していけば、究竟において涅槃したり、無上正等菩提にも達するのだ、と思います。

「11」乃至「12」は、このような古い人格を根本転回して新しい自由な人格たらしめる意味と呪力をもった「般若波羅蜜多心經」を真言として、つねに唱えるように勧奨しています。

以上のように解釈するとき、「般若波羅蜜多心經」は、「三世の諸佛」が「觀自在菩薩」の姿をとって心の内に出現してきて「般若波羅蜜多」の「空相」あるいは「空性」を説法しながら人格を根本転回させる宗教体験をもたらすように構成されていると言えます。だからこそ、玄奘三蔵をはじめとする禅修行者ひとりひとりを根本転回させる經典と

して生きつづけてきたのだと思います。

それにしても「般若波羅蜜多」の「空相」あるいは「空性」による人格に根本転回とは、そもそも哲学的には、どのような宗教体験であるのでしょうか。ここでは、ごく簡単に、つぎのように定義しておきます——禪修行者がいまここに生きている生命そのものへ集中し「空性三昧」へ入るや否や、古い歴史になずんだ古い人格の身体存在への執着が断ちきれ、新しい人格へと根本転回する、そうすると生命そのものの根源のコミュニケーションたる「空性」がはたらいて新しい人格の身体存在を大用して新しい文化を創造し新しい歴史を展開していく、と。かくして、わたくし達ひとりひとりが生きている生命そのものが、そのような人格の根本転回をもたらすように、つねにはたらきつづけていて歴史を動かしていくのではないのでしょうか。

つぎに第二、玄奘三蔵の根本の宗教体験が、実際に禅思想に受容されているか、という歴史事実の問題。

かつて山部能宜博士が敦煌出土の初期禅宗文献について論証されたように玄奘三蔵の唯識観行が、つぎの時代の禅修行に受容されていることは確実だと思います。ここでは、はやく水野弘元先生が初期禅宗史に深くかかわっている論証された中国撰述『金剛三昧経』が、玄奘訳『般若波羅蜜多心経』の「空相」あるいは「空性」にもとづいて説述しているのみならず、玄奘三蔵の唯識観行をも受容している可能性を指摘しておきます。この經典の末尾に近く地藏菩薩が、つぎのように問います。

一切諸法相、不住於二岸、亦不住中流、心識亦如是、云何諸境界、從識之所生、若識能有生、是識亦從生、云何無生識、能生有所生、

この經文、はなはだ晦渋ですが、ひとまず、つぎのように解釈しておきます。

「あらゆる諸存在は、『有』と『無』の二岸に定住することがない。中流に定住することもない。心識も、まったく同様だ。だとすると、どうして諸境界が、識から生ずるか。若し識が能生であれば、その識も、何かの因から生ずることとなる。若し識が生じることがないのであれば、どうして能生と所生があるのであるか。」

この問いに対して、佛は、つぎのような偈頌によつて答えます。

所生能生二	是二能所縁	俱本各自無	取有空華幻
識生於未時	境不是時生	於境生未得	是時識亦滅
彼即本俱無	亦不有無有	無生識亦無	云何境從有

「所生と能生の二は、能縁と所縁の二である。それら両者は、何れも、本来、存在しない。空華や幻のよう
な存在である」

「識が、未だ生じていないとき、その時、境を生じていることはない。境を未だ生じていないのであれば、
その時、識もまた滅していることとなる」

「識と境とは、ともに本来、存在しないのであるが、また存在しないのでもない。無生の識などというもの
も、存在しないのだから、どうして境が、そこから存在するであろうか」

この経文が、上述したような玄奘三蔵の唯識観行の根本転回の真義を正しく理解しているとは、なかなか断定できま

せんが、このように識と境の関係を、能縁と所縁、あるいは能生と所生として理解し、それら両者が、ともに本来は存在しない、というところに、玄奘三蔵の唯識観行が、このように『般若波羅蜜多心経』の「空相」あるいは「空性」とともに受容されていて、それが禅思想史へ継承されていく、と解釈しておきます。

それでは、以上のような哲学的な思想構造をもち、以上のような歴史的役割をもった『般若波羅蜜多心経』は、具体的に、どのように唐後半期以後の中国北方及び南方の思想文化史において流伝していくのでしょうか。ここでは、ごく簡単に、それぞれの地域における思想文化史の基本の流れを見通した上で、一つの新公開の興味深い史料を、関連史料とともに、ご紹介することによって答えてみたいと思います。

二ノ一 中国北方の禅と『般若波羅蜜多心経』の北伝

——小説『西遊記』の発達に至るまで

はじめに、まず唐後半期以後の中国北方及び南方の思想文化史の基本の流れを見通すための前提となる唐中期の儒・道・佛三教の宗教活動の状況を、つぎの四項にまとめておきます。

(イ) 中国全土の各州に則天武后時代には大雲寺、つぎの中宗時代には龍興寺、さらに玄宗時代には開元寺というように国立の佛寺が設立されていた。もちろん、儒教の州・県宗廟や道教の国立道観と並行していた。それらの官立寺院においては国忌日、天子生誕日、三元日などに法要が行われるようになっていた。

(ロ) それらの法要に際しては、先行して七日とか五日とか三日とかの齋が行われていたと考えられるが、これら数日にわたる齋において大雲寺・龍興寺では『華嚴経』『大雲経』など、開元寺では『大般若経』『金剛般若経』『般若心経』などの転読・講義が行われたであろう。

(ハ) それと関連して、とくに『般若経』を転読・講義する齋の前日の夜に行われる「唱導」の説話・物語などにお

いて、それらの『般若経』を伝訳した玄奘三蔵の「西遊」の物語が好んで物語られていたようだ。また『大雲経』に關係しては、「唐太宗入冥記」のような物語が物語られたようであるし、道教寺院においても「遊仙窟」「白猿伝」などの「小説」が発達しつつあったであろう。

(二) これらの数日にわたる齋においては、唯たんに經典講義が行われただけではなく、北方では北宗禪、南方では南宗禪が、どんどん発達するとともに、禪修行が実践されるようになっていた。

以上四項目によって唐中期から後期へかけての宗教活動の状況を概括することができますとしますと、この時期以後の中国北方及び南方の思想文化史の流れは、つぎのように区別することができます。

中国北方では異民族あるいは諸征服王朝の武力支配が、このような宗教活動を上から制約しながらも、かえって文化統治のためには利用していたわけですから、異民族支配者の間では、国家儀礼として華嚴・密教などの体制護持的保守佛教が、玄奘三蔵の唯識哲学をも取込みながら保守化しつつ存続し、他方、被支配中国民族の間では、かれらの文化創造エネルギーが各家族の祖先祭祀の齋会における「唱導」文学に注がれ、その文学活動が儒・道・佛三教を融合しながら発達する傾向があったと考えられます。それが、中国北方において「小説」「諸宮調」「雜劇」などの文学を創造する母胎となったのです。

それに対して中国南方においては、皇帝を頂点とする国家体制全体が、「中世」的な豪族・貴族体制から「近世」的な士大夫体制へと根本転回しつつあることにもとづいて、政治的には科挙官僚制が発達し、経済的には南方開発とともに貨幣経済が進展し、思想文化史的には「南宗禪」が主流となって新しい禪文化を創造していったともいえるか、と思います。それに応じて佛教寺院も、中世の金堂・佛塔を中心とする寺院から近世の法堂・禪堂を中心する禪宗寺院へと、どんどん変転していったのです。

さて本発表の本来の目的は、唯々、以上のように概括しておいて、新公開の一史料をご紹介し、それが中国北方に

おける『般若波羅蜜多心經』の流伝を例示し、それに言及する関連史料が、中国南方における同經の流伝を例示する、と指摘することでした。ところがこの一史料の歴史的意義を理解しようと遡考していった挙句、以上のように玄奘三蔵そのひとを再考し、『般若波羅蜜多心經』流伝の源流を究明せざるを得ないことになったのでした。以下、当該史料を、ご紹介しながら、ごく簡単にコメントすることとします。

この新公開の一史料とは、武田科学財団『杏雨書屋』が、戦前から秘蔵しておられ、二〇〇九年以来『敦煌秘笈』として刊行されはじめられた敦煌写本の一で、『影片冊一』552頁に公開されています(図Ⅱ参照)。首尾ともに題を欠いているようですが、三篇のほぼ完結したテキストを書写しています。敦煌の佛教寺院、ということはおそらく中国北方の佛教寺院において読誦するために日用されていたものの如くで、第一と第三のテキストは、佛教寺院で坐禪修行をするときに、みなが唱和しながら読誦し、心がまえとしたのではないのでしょうか。かりそめに和訳しますと第一のテキストは、以下の如くです。

假題「四威儀」 假題「四種の坐禪」

行威儀

歩くときの坐禪

行歩徐々牛顧視

ゆっくりゆっくり歩いて牛のようにじっと前を見る

高瞻下眄不移眼

上を見上げたり下を見下ろしたりキョロキョロしない

縦使觸目繞動境

つぎつぎに移りかわる事物を目にとめていられるけれども

了々知心不受塵

はっきり自己本来の心を自覚して対象に把われない

无應亦无執爲宗

一々に反応したり執着したりしないのが、わが宗の生き方

心境雙亡不住空

任運安庠到處所

行去行來豈異同

不記山河是南北

難知途路向西東

住威儀

住立端然絕思慮

寂々不慮亦不緣

縱使風塵千遍度

六入無間玄更玄

諸塵所以不來前

良由靜慮覺心原

心原倉々無依着

究竟眞門當自詮

坐威儀

坐禪須彌不傾動

事諸縱橫心拒生

心と対象の区別は消失して空性に止まるのではない

あるがままに任せて、どこへ至るも安泰である

行くも帰るも、まったく同じ歩き方で区別がない

あたりの山河が南か北かも気にしないし

この道が西へ行くか東へ行くかも、ほとんど理解していない

立つときの坐禪

じつと立止まって威風堂々、まったく思慮がなくなっている

いよいよ静寂なるままに、いかなる対象をも認識しない

さまざまな対象の風が千回、吹きつけてこようとも

六種の認識能力は、びたりと閉じて、玄から玄へ深まっていく

さまざまな対象が、いまここ現前に迫って来ない所以は

まさしく禪定に定在していて心の根源を自覚しているからだ

心の根源はひろびろ広がって、どこにも依着することがない

そのとき究極の真理の門が自ずからして明らかになるはずだ

坐するときの坐禪

坐蒲団の上に坐禪して須弥山の如く、びくとも傾動しない

あれこれへの関心が生じないように、心はかたく拒んでいる

閉目自知心不起

目を閉じては、心が生起しないことをさとする

開眼觀塵與理平

眼を開いては、対象と理が平等であることを観ずる

平與無平不可住

平等にも不平等にも、定住してはならない

於中皎潔息無明

そうすれば心中が明るく光照して無明を止息させる

明與無明俱不起

明も無明も、ともに生起しないから

貪欲之心自不生

貪欲の心は、自然に生じなくなる

臥威儀

寝るときの坐禪

高臥清歸住法印

ベッドに横臥して安らかな眠りに入り三法印に止住する

外示乖慵内精進

外づらは、だらしく戒律に乖く如く、内面は精進している

傍眠側臥不墮塵

路傍で横臥し眠っていても、世塵に墮しているわけではない

展脚橫體絕戲論

脚を伸ばし身体を横にしていながら、戲論を斷ちきっている

心中慧劍利如刀

心中の智慧の劍は、本物の刀劍のように鋭利だ

損貞觀瞻欲似鈍

顔を歪めて、空ろに観ているさまは、いかにも愚鈍であるが

破納搭畔守真如

破れた袈裟を着ていれば真如を守っているのだ

曲肘低頭覓漏盡

肘を曲げ頭を低くしているのは、有漏の滅盡を求道するのだ

第三のテキストも、齋会の日に誦誦して、わが身の非を懺悔し、坐禪修行に集中する便宜としたのではないでしようか。

假題「十恨」

假題「十種の残念」

一恨前生不修福
二恨託生在地獄
三恨前頭無計路
四恨火宅難出珍

一に残念なことは、無限の過去世において福德を修習しなかったことだ
二に残念なことは、地獄のような現世に生まれたことだ
三に残念なことは、これから将来に向って何をしたらよいかわからないことだ
四に残念なことは、火事で焼けつつある家の中に居て、宝物を見せられても、なかなか外へ出ようとしなないことだ

五恨不遇善知識
六恨虚然一世休
七恨貪着多五欲
八恨一生似囚人
九恨命似當風燭
十恨死去没人留

五に残念なことは、佛教を教えてくれる先生や友人に出会っていないことだ
六に残念なことは、この世の生が終れば、一切、何もかもなくなることだ
七に残念なことは、五欲に貪着することが多いことだ
八に残念なことは、一生、囚人のように生きていることだ
九に残念なことは、この世の生命が、いまにも風に吹き消される燈火の如くであることだ
十に残念なことは、死去してしまえば、誰も、生きのこる者がいないことだ

以上のような齋会の日に坐禅修行するための心がまえとして読誦されたであろう二つのテキストの中間に、つぎのような『唐三蔵哭西天行記』と題されたテキストが書写されています。おそらく同じく齋会の日には大小さまざまの『般若波羅蜜経』あるいはとくに『般若波羅蜜多心経』を転読あるいは講義する前夜の「唱導」で『般若波羅蜜多心経』伝説が物語られる前後にでも唱和されたのではないのでしょうか。第二のテキストをかりそめに和訳しますと、つぎの如くです。

「唐三藏哭西天行記」

「唐朝の玄奘三藏が西天求法の途上で号泣するの記」

- | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|----------------|--------------------|----------------|-----------------|---------------|------------------|----------------|-----------------|-----------------|-----------------|------------------|----------------|------------------|---------------|------------------|----------------|----------------|-----------------|
| (9) | (8) | (7) | (6) | (5) | (4) | (3) | (2) | (1) | | | | | | | | | |
| 惆悵師先歿 | 求法為凡夫 | 發心緣世界 | 唯愁願未悞 | 不恨身歸地 | 万里一身孤 | 千人同侶盡 | 經年寢在途 | 累月齋無食 | 雪嶺甚崎嶇 | 氷河偏凜烈 | 高風起異掄 | 弱水舟難汎 | 山鬼每驚吾 | 海深濱鼓浪 | 迢迢十萬餘 | 去去西天路 | |
| (9) | (8) | (7) | (6) | (5) | (4) | (3) | (2) | (1) | | | | | | | | | |
| 憂慮するのは師が亡くなること | 「凡夫であるけれど西天求法しよう」と | この世に生れて發心し誓願した | ただ悲しいのは誓願の未実現のみ | このまま大地へ帰ってもいい | 万里の中わが身ひとりが生きている | 千人もいた仲間はいなくなつた | いく年も寢泊まるのは路上ばかり | いく月も食物供養に與つていない | いく月も食物供養に與つていない | 雪を頂く高峰は断崖絶壁のはるか上 | 氷りついた河はひたすら冷たい | 砂嵐が右へ左へ吹いてグイグイ押す | 羽毛も浮かばぬ河を渡るよう | 妖怪どもが迫つてきてギョツとする | 砂漠の海深くして砂山の波打つ | 行き行きて西へ西へと求法の旅 | はるばる來つるものかな十萬餘里 |

- | | | | | |
|--|------|----------------|------|------------------------------------|
| | (11) | 王舎城何在
毘耶国在無 | (11) | ああ王舎城はどこにあるのだ
毘耶離国は存在するかどうか |
| | (12) | 五天渾未到
兩目淚先枯 | (12) | インド五天竺どこにも到らぬ間に
兩眼の涙はとくに枯れてしまった |
| | (13) | 衆路今何往
孤牌上有書 | (13) | これからの道をいけばよいか
一柱の位牌にボツリわが名が記される |
| | (14) | 魂号猶不昧
聽我哭嗚呼 | (14) | わが魂の号泣がはつきり聞こえる
わが号泣を聴け ああ ああ |

おそらく読誦するために要約されていると考えられますが、一ノ二でご紹介した玄奘三蔵入寂直後の『般若波羅蜜多心経』伝説と比較して、より発達した段階の『般若波羅蜜多心経』伝説の物語にもとづいているのではないでしょう。ここで要約されるような『般若波羅蜜多心経』伝説の物語が発達しつつある、ということを示す史料が出現したこの意味は、きわめて大きいと思います。このような『般若波羅蜜多心経』伝説の物語としてこそ、小説『西遊記』は発達していくのであって、けっして『大唐西域記』そのものを物語化していったのではないことを示唆しています。だからこそ現存の小説『西遊記』諸本においても『般若波羅蜜多心経』が、構成上の要めの位置に説かれていたのだ、とも言えるのではないかと思います。

ところで唐後期の發達段階における『般若波羅蜜多心經』伝説の物語が存在したことを推察させる本史料『唐三藏哭西天行記』が、敦煌の佛教寺院においてのみならず、ひろく中国北方の佛教寺院においても流伝していたことを証明する関連史料が存在しますので、次小節でとり上げることとします。

二ノ二 中国南方の禪と『般若波羅蜜多心經』の南伝

——洞山良价和尚と『般若波羅蜜多心經』の兩伝

以上、一ノ二でご紹介した『唐梵翻对字音般若波羅蜜多經序』は敦煌写本及び日本古伝に伝承され、ここ二ノ一でご紹介した『唐三藏哭西天行記』は敦煌写本に伝承されていたものですから、これらに見られる二段階の『般若波羅蜜多心經』伝説の物語は、中国北方において發達しつつあった、といえるかと思えます。それに対して中国南方においては『般若波羅蜜多心經』は、どのように流伝していったのでしょうか。

わたくしは、一言にしていえば、かく中国北方において異民族あるいは諸征服王朝治下の中国民族社会で『般若波羅蜜多心經』伝説の物語がどんどん發達していったのに対し、中国南方においては「中世」の皇帝を頂点とする豪族・貴族社会が全体として「近世」の士大夫社会へと根本転回しつつあったのですから、その原動力として大小さまざまな『般若波羅蜜多心經』とくに『般若波羅蜜多心經』の「空性」の根本転回の宗教体験が「南宗禪」のさどりの根本転回の宗教体験へとどんどん發達していったのだ、と考えます。そのようなことが証明できるのか、と問われますと、五祖弘忍から六祖慧能へと「以心伝心」された「南宗禪」の起源も、それにつづく「南宗禪」思想の展開も、案外に思想的な解明が遅れているようですので、なかなか困難だといわざるを得ませんが、ここでは唯一つだけ見つけた証拠を挙げておきます。

わたくしには、いまだ充分な解明ができていないのですが、中国南方においては、玄奘三藏に前後する頃から『金

剛般若経」を中心とする大小の『般若波羅蜜経』を誦する実践運動が急速にさかんになってきています。おそらく玄奘三蔵も、その運動の中で『般若波羅蜜多心経』を構成したり、帰国後は『大般若波羅蜜多経』を漢訳して『大般若会』の伝統を創始したりされたのではないでしょう。唯一つ見つけた証拠といえますのは、六祖慧能の經典講義の希有な実録ともいふべき『金剛般若波羅蜜経解義』が、玄奘訳『般若波羅蜜多心経』の一句を引用していることに注目しました。六祖が『金剛般若経』を講義する中で『般若心経』を引用している！とすれば、それこそ「南宗禅」の思想運動の中で『般若波羅蜜多心経』が生きていた、ということとは即ち根本転回の宗教体験を転回させつつあった証拠になると考えます。かくして「南宗禅」の思想展開において『般若波羅蜜多心経』は、最初からさとの根本転回を転回させる意味をもつて生きていたと考えられますが、いま一つ、南方において『般若波羅蜜多心経』の根本転回の宗教体験が生きていることを証明する史料があります。上来、関連史料と呼んできた『祖堂集』巻十九「香巖志閑和尚」条に言及される洞山良价和尚のエピソードです。少し詳しく説明します。

まず『祖堂集』巻六「洞山良价和尚」条によれば、

『祖堂集』巻六「洞山良价和尚」条

初投村院院主處出家。

其院主不任持。師並無欺嫌之心。

過得兩年、院主見他孝順、教伊念心経。

洞山和尚が、村院の院主のもとで出家したとき、はじめの間、院主は、ちっとも相手にしなかつたが、洞山は、いささかも弟子の礼に反することがなかつた。

二年ほど、経ったとき、院主は、この弟子が、とても礼儀正しいのを見て、まず『般若波羅蜜多心経』を暗誦させることにした。一日

未過得一兩日、念得徹、和尚又教上別經。

師啓師曰「念底心經尚乃未會、不用上別經」

か二日も経たない中に完全に暗誦してしまった。そこで院主和尚は、つぎの上級の經典を暗誦させようとした。

洞山は、院主和尚に云った「般若心経」は暗誦しましたが、まだ、よく理解できないところがあります。つぎの上級の經典へは、進みません」

院主云「適來可憐念得、因什麼道未會」

院主和尚が云う「これまでに、とてもよく暗誦しているではないか。

どうして理解できない、などと言うのか」

師曰「経中有一句不会」

洞山が云う「般若心経」の中の一句が理解できません」

院主云「不会那裏」

院主和尚が云う「どの一句が理解できないのか」

師曰「不会『無眼耳鼻舌身意』

洞山が云う「『眼も耳も鼻も舌も身も意も存在しない』というところ

請和尚爲某甲說」

が、よく理解できません。どうか和尚さま、わたくしのために説明

して下さい」

院主杜口無言 . . .

院主和尚は、口を閉ざして、何も言えなかった . . .

とあります。この記録は、中国南方において禪宗系統の村院で出家儀式が行われ小僧教育の最初に「般若波羅蜜多心経」が暗誦されていたことを教えるだけではなく、洞山のようなすぐれた弟子達は、「無眼耳鼻舌身意」という「空性」の根本転回の宗教体験を体験するであろうことを証していると思います。南方においてはさまざま「般若波羅蜜多経」及び「般若波羅蜜多心経」の「空性」の根本転回の宗教体験が生きている、といえるのではないのでしょうか。そうだとすると、上来、関連史料とよんできた洞山和尚のつぎのエピソードは、洞山和尚が、中国南方の「般若波

『般若波羅蜜多心經』の「空性」の根本転回の宗教体験を体験しているのみならず、中国北方における『般若波羅蜜多心經』伝説の物語の発達をも熟知していることを証しています。ここで洞山和尚は、上引の「唐三藏哭西天行記」の第十二段に言及しています。

洞山和尚の頃までは、玄奘三藏に由来する『般若波羅蜜多心經』の伝統が、北方では『般若波羅蜜多心經』伝説の物語として発達しつつあり、南方では『般若波羅蜜多心經』の「空性」の根本転回として、「南宗禪」のさどりの「根本転回」の宗教体験へと展開しつつあったことが記憶されているのではないのでしょうか。かりそめに和訳しておきますと、以下の如くです。

『祖堂集』 卷十九 香嚴和尚條

『祖堂集』 卷十九 香嚴和尚條

洞山問僧「離什麼處來」

洞山が、ひとりの僧に問うた「どこから轉師して來たのか」

對云「離香嚴來」

その僧が答えた「香嚴和尚のところから轉師して來ました」

山云「有什麼佛法因緣」

洞山が言った「どのような佛法の因緣があったか」

對云「佛法因緣即多、只是愛說三等照」

その僧が答えた「佛法の因緣は、いろいろございましたが、しかし『三つのレベルで平等に照らしている』と説くことが、とくにお好きでした」

山云「舉看」

洞山が言った「どういう公案か、言ってみよ」

學人舉云「恒照、常照、本來照」

學道の僧が公案を述べて言った「『恒に照らしている』『常に照らしている』『本來、照らしている』と申します」

洞山云「有人問此三等照也無」

洞山が言った「誰か、この『三つのレベルで平等に照らしている』と

對云「有」

山云「作摩生問」

對云「作摩生是恒照、又問常照」

山云「好問處不問」

僧問「請師垂個問頭」

洞山云「問則有不用。拈出、緣作摩故闍

梨千鄉萬里來。乍到者裏、且歇息」

其僧纔得個問頭、眼淚落。

洞山云「哭作什麼」

對云「啓和尚、末代後生、伏蒙和尚垂方便、得這個氣道。一則喜不自勝。二則戀

和尚法席。所以與摩淚下」

いう公案を問答した者はいたか」

その僧が答えた「いました」

洞山が言った「どのような問答をしたのか」

その僧が答えた「『恒に照らしている』とは、どういうことでしょうか、と問答しました。また『常に照らしている』についても問答がありました」

洞山が言った「そんな問答なら、しない方がいい」

その僧が問答しかける「どうか老師さまに、お願い申し上げます。わたくしのために問答して下さい」

洞山が言った「問答する必要はない。つぎの公案を思惟してみよ。どういう目的のために、君は、千郷萬里を越えてやってきたのか。ここへやって来たからといって、それで中止してしまうのか」

その僧は、このように問答しはじめるや否や、兩眼から涙があふれ出てきた。

洞山が言った「何を、そんなに號泣しているのか」

その僧が答える「和尚さまに申し上げます。末代の後生たるわたくしは、唯今、和尚さまから方便を垂示していただいて、この真実の道を體得することができました。一つには、うれしくて、うれしくてたまりません。二つには、香嚴和尚の説法の場合が、なつかしく思出されます。それで、このように涙があふれ出てくるのです」

洞山云「唐三蔵又作摩生從唐国、去西天十萬八千里。爲這個佛法因縁、不惜身命、過得如許多嶮難。所以道『五天猶未到、兩眼淚先枯』。雖則是從此香嚴、千鄉萬里、爲佛法因縁、怕个什摩」

其僧下山、却歸香嚴。從容得二日。

師戴帽子上堂。其僧便出來問「承師有言『恒照、常照、本来照』。三等照則不問。不照時、喚作什摩」

師便却下帽子、拋放棄前。

其僧却歸洞山。具陳前事。

洞山却低頭後、云「實與摩也無」

洞山が言った「いつたい唐の玄奘三蔵は、何の目的のために唐国を出奔して、西天のインドまで十萬八千里の道を行つたのであろうか。まさしく、この佛法の因縁のためにこそ、身命を惜しむことなく、あのように多くの危険と艱難辛苦をのり越えていくことができたのである。だから

『インド五天竺どこにも到らぬ間に 兩眼の涙はとくに枯れてしまった』と言われたのである。ここから香嚴山まで、千鄉萬里であらうとも、佛法の因縁のためである、何をぐずぐずしているのか」

その僧は下山して、香嚴のところへ歸つて行つた。何もしないでいる間に、二日が経つた。老師の香嚴は、帽子を被つて法堂へ上堂して説法した。その僧は、すぐに前へ出ていつて問答した「老師さまが『恒に照らしている』『常に照らしている』『本来、照らしている』と言つておられると聞いております。この『三つのレベルで平等に照らしている』については、問答致しません。しかしながら『照らしていない時』は、何と呼んだらよろしいでしょうか」

老師は、バツと帽子を脱いで、大衆達の前へ放り投げた。

その僧は、今度は洞山のところへ歸つてきて、先にあつたことを詳しく報告した。すると洞山は、平身低頭の禮を爲した後で、言つた「本當にそうであつたのか」

對云「實與摩」

洞云「若也實與摩、斫頭也無罪過」

其僧却香嚴、具陳前事。

その僧が答えた「本當にそうでございました」

洞山が言った「もしも、本當にそうであったのなら、首をたたき切つたとしても、罪過にならぬぞ」

その僧は、今度は、香嚴のところへ歸つていって、先にあつたことを詳しく報告した。

師下牀、向洞山合掌云

「新豐和尚是作家」

香嚴老師は、座牀から降りて、洞山和尚のおられる方向へ向かつて合掌禮拜して言った「新豐山の洞山和尚は、本物の禪師だ」と。

このエピソードは、ひとりの雲水が、中国北方の河南省南陽に近い香嚴山から南方の江西省新豐洞山へやってきたときの問答を伝えています。ひとまず、つぎのように解釈しておきます。「香嚴撃竹」の公案で知られる香嚴和尚は「恒に照らしている」「常に照らしている」「本来、照らしている」という公案によって、いまここに生きている「生命そのもの」が照らしていることを覚醒させようとしていた。しかるに、この雲水は、この公案をさとることができずして、「千郷萬里」を越えて南方の洞山和尚のもとへやってきた。そこで洞山和尚は、この雲水に「千郷萬里」を越えてやってきたかれ自身の「身体存在」が生きていることに気づかせて、「恒に照らしている」「常に照らしている」「本来、照らしている」ところの、いまここに生きている「生命そのもの」を覚醒させた。ここでかれの実存は、前者「身体存在」から後者「生命そのもの」へと根本転回し、即時に後者から前者へと根本転回しながら新しい歴史の新しい文化を創造しはじめた、というようなことが歴現しています。わたくしは、ここには「身体存在」といまここに生きている「生命そのもの」の間の存在論的区別がある、といえるかと思えます。存在論的区別というのは、現代のハイデッガー哲学の用語ですが、日常存在のレベルと真実存在のレベルの間には、いまここに生きている実存その

ものの根本転回がなくてはならない、という区別を意味しています。禪の宗教体験には、その意味での存在論的区別が生きていると思います。そうだとしますと、ここで洞山和尚は、この雲水に「お前は、まだ兩眼から涙があふれ出ているが、玄奘三蔵は『兩眼の涙はとくに枯れてしまった』ところまで根本転回を徹底させているぞ」と論じて、さらにさとの根本転回を徹底させようとしている、ということにもなりますが、如何でしょうか。ともかく洞山和尚が大悟徹底していた『般若波羅蜜多心経』の空性の「根本転回」とは、いまここに生きている「生命そのもの」が、わたくし達ひとりひとりの「身体存在」を「根本転回」しているか否かという不可思議なる存在論的区別であると理解しておきます。

結語 現代の地球環境時代における禪の可能性と

『般若波羅蜜多心経』の東伝について

現代という時代は、欧米を中心として地球全体を巻き込んでグローバル化しつつある「世界システム」としての本主義経済が、いまや「金融資本主義」という最終段階に入って暴走しはじめているにもかかわらず、そのニヒリズム化した資本主義を正しくコントロールして、新しい歴史の新しい文化を創造するように方向づけることができているのではないのでしょうか。この地球上に生きている人間には、地球環境を破壊し尽くしてはいけません、地球環境を保全しなくてはならない、そうなるように資本主義経済をコントロールしなくてははいけません。それは明らかであるはずですが、いまここに生きている自己自身を「根本転回」して新しい歴史の新しい文化を創造することが忘れられているのではないのでしょうか。

そうだとしますと現在においても欧米における禪修行への実践的な関心が衰えるどころか、ますます広がり深まりつつあることは、新しい歴史の新しい文化を創造しようとする運動の萌芽が芽生えつつあるのかも知れません。最後に結語として、三年ほど前に米国ニューメキシコ州山中の禪センターで授業したときに体験したことをお話しさせていただいて、とくに若い世代のみなさんにご記憶いただけましたら幸いです。この禪センターを主宰しておられる佐々木承周老師は、札幌瑞隆寺や京都妙心寺の僧堂で二十年以上、雲水修行され大事終了された後、アメリカに渡られ、爾來、五十年以上、アメリカ各地の禪センターで坐禪の指導をつづけておられる方ですが、これらの禪センターでは、日本の僧堂の規矩に従って修行生活が行われています。中でも、つねに誦誦される『般若心経』は、アメリカの人々が日本語の発音のままにローマ字でルビを振って唱和しておられました。わたくしは、『般若心経』を、ほんとうに英語らしい生きた英語に訳してみたら、どうなるだろう、と思いました。例えば、有名な「色即是空、空即是色」は、英語で、どのように訳したらよいでしょうか。かりそめに、

"Body is living only by Life-as-such; Life-as-such is living only by Body."

とても訳してみたら、と思いましたが、いかがでしょうか。いつの日か、地球環境時代の新しい歴史の新しい文化を創造する禪の運動が、地球上に発達した諸民族の言語に訳された『般若波羅蜜多心経』とともに生きてはたらくようになったら、よいと願っております。本日、お話しさせていただきましたように、『般若波羅蜜多心経』の「空性」の根本転回、中国中世史を近世史へと根本転回する宗教体験そのものであったのですから、現代のニヒリズムの歴史を根本転回する力をもっているのではないのでしょうか。もちろん外へ向かって経済発展しつづけることを追求するのではなく、内へ向かっていまここに生きている「生命そのもの」によって「身体存在」を根本転回させるように求道

す註限りにおいてであるにしても、です。

(1) わたくしが、最初に北朝後半期佛教思想史が、どのように四祖道信にはじまる初期禅宗史へつながらるか、という問題を考察しはじめたのは、拙稿「中国佛教とは何か——『祖師西來意』の意味するもの——」（『中国 社会と文化』第12号、1997年）においてであり、つづいて拙編著『北朝隋唐 中国佛教思想史』2000年の序章と終章においても論じたが、いまだ玄奘三蔵の思想的重要なことを解明することができなかった。本稿は、その欠陥を補足することを意図する。

(2) 敦煌写本については、方廣鎔『般若心経訳注集成』上海古籍、1994年に集成された諸写本の facsimiles、日本古伝の梵字写本については、F. Max Müller & Bunyu Nanjio (ed.), "The Ancient Palm-leaves Containing the *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra* and the *Uṣṅṣhaviyadhāraṇā*" (*Anecdota Oxoniensia, Arya series*, vol. 1, part 3), Oxford, 1884 に掲載された法隆寺写本の facsimile 及び榛葉元水『般若心経大成』代々木書院、1932年に集成された諸写本の facsimiles を依用した。

(3) この段落のサンسكريットは、*amalam avinālam*

anūnam aparipūrṇam、とても再構成すべきであろうが、原史料の表記にしたがって、上記の如くにして置く。また全文において、*ca* とか *et* とかの接続詞がまったく用いられていない（但し、どうしても必要と思われる *so* では [apī, et] と補っておいた）とか、[S 7] 末尾の *prāpūtvam* 及び [S 7] 末尾の *amihyāvam* の *-tvā* の用法など、サンسكريットとして多少不自然なところもあるようであるが、いまは問題にしない。

(4) この敦煌写本と日本古伝に伝承された『般若波羅蜜多心経』伝説が、『大唐慈恩寺三蔵法師伝』巻一 (T 52: 224 b. ll. 5-13) に伝承されている。かりそめに和訳しますと、以下の如くです。

古来、言われてきた「砂漠の中では、空中に飛ぶ鳥もないし、大地に走る動物もない。また、水もなければ、草も生えていない。その時、顧みても自分の影が唯一つあるのみだ」と。そのようなときには、唯々ひたすらに観音菩薩を念じ『般若心経』を唱えるのである。

むかし三蔵法師が蜀にいたとき、一人の病人に出会った。身体には疱瘡がふきでて臭い穢い。衣服も、破れていて汚れている。あわれに思つて寺へ戻つて行つて衣服と飲食を買うためのお金を

施した。病人は、とても慚愧して、法師にこの『般若心經』を傳授してくれた。そこで、いつも、読誦するようにした。

砂漠を進んでいく間には、いろいろな悪鬼が出現してくる。奇妙な形をした妖怪達が、前後にまわりついてくる。観音菩薩を念じてみても、退散させることができない。ところがこの『般若心經』を唱えようと、聲を出すごとに、退散していくのだ。危険な目に会って救われることができたのは、この『般若心經』によつてであつた。

この記録は、『般若波羅蜜多心經』伝説が、玄奘三藏自身に由来して發達しはじめていることを示唆するものでこそあれ、否定するものではないと考える。

(5) 山部能宜「北宗禪文献にみられる唯識教義の影響」
〔中国学の十字路〕研文出版2006年刊 所収) 参照。

(6) 駒沢大学禪宗史研究会編著、『慧能研究』大修館書店、一九七八年刊、所収「六本改校金剛經解義」四三三頁及び四三四頁参照。また柳田聖山著『初期禪宗史書の研究』法藏館、一九六七年刊、五九四頁以下参照。

