

初期禅宗における摩尼宝珠(一)

石井公成

一 はじめに

禅宗が新たな中国仏教を形成したことは事実だが、禅宗独自と思われている要素の中には、当時の仏教全般の傾向であったもの、あるいは特定の学派の主張であったものも少なく⁽¹⁾ならず含まれている。神会の「知」強調を受けて宗密が盛んに用いた「靈知」の語も、六朝時代から、主に涅槃や法身をめぐる議論中で使われ、また「靈智一乘」(大正二四・一〇二〇上)を説く『菩薩瓔珞本業経』の「寂照」の議論などからめた形で用いられていたようである。

たとえば、道安『二教論』仙異涅槃第五では、涅槃者常恒清涼無復生死。心不可以智知。形不可以像測。莫知所以名強謂之寂。其為至也。亦以極哉。縱其双林息照而靈智常存。体示闡維而舍利恒在。(大正五二・一三九上)と説かれる。釈尊は双林、すなわち沙羅双樹において智恵の

活動を休止しても「靈智」は「常存」し、また体は荼毘に付されても舍利は永遠に存在する、とするのである。また、慧遠『大乘義章』卷第十八「涅槃義」では、

有人説言。涅槃無色唯一靈智。設言色者是應非真。何故非色。色性質礙。為是無之。若色質礙全仏無者。心是攀縁慮知之法。仏亦応無。仏無縁心而有無縁覺知之心。色亦応爾。仏無礙色。而有無礙自在之色。(大正四四・八一五中)

と説かれ、涅槃においてはただ靈智の活動があるのみであるとする説が紹介され、仏にあっては心は対象を持たず、体の顯現も自在であることが論じられる。道安・慧遠のいずれの場合も、「靈智」の語は、涅槃や法身のあり方に関わる場面で、それも老莊的な文章の中で、靈妙な智恵の働きを指すものとして使われている。

「靈知」と「靈智」は、六朝から唐代にかけては互用されているが、『大乘義章』に近い年代の文献で「靈知」の語が見

える早い例は、六世紀後半の成立と推測される地論宗南道派の綱要書、S四三〇四であろう。S四三〇四の「広涅槃義」の項では通教の涅槃について、次のように説いている。

故涅槃体一而有万義。体一故、靈知独存、妙出有無。……但以名相猶存、形待未亡。(敦煌宝藏三五・二一〇上)

すなわち、最高の立場である通宗と違い、通教においては、涅槃の本体は一でありながら様々な面を持つのであり、本体が一であるからこそ「靈知」のみが存在し、有や無の世界を越えた微妙な働きをするものの、「名相」がまだ残っているため相対的な側面が無くならないままなのだ、と説くのである。「名相」を批判的に見る点は、必要とすべき『楞伽經』の研鑽が四世の後には「名相」の学になってしまふであろうと慧可が嘆いたとする『統高僧伝』の記述(大正五一・五五二中―下)に通じるものがある。これは、S四三〇三を初めとする地論宗南道派の綱要書類は全般に『楞伽經』を依用することが多いためであろう。北地における『楞伽經』研究の系統については、慧可の系統と地論宗南道派の系統が有力であったことは八木信佳氏が指摘されたことである。³⁾この二つの系統は後には対立するようになったようだが、同じ地域で活動していた以上、共通する面や影響関係がまったく無かったとは考えにくい。

S四三〇四に近い頃の用例としては、天台系の諸著作、特

に智顛説・灌頂修治の『法華玄義』を挙げることができる。

『法華玄義』巻第九上では、

靈知寂照名仏知見。(大正三三・七九三上)

とあるように、寂靜なる状態のまま「靈知」が、つまり神秘的な智恵が働くのが「仏知見」なのだと言っている。「寂照」の語は、もちろん『本業經』に基づく。また、『法華玄義』巻第八上では「大涅槃」の語を釈する際、

滅者即解脱。解脱必有其人。人即法身。法身不直身。必有靈智。靈智即般若。(大正三三・七七六中)

と述べ、大涅槃は単なる滅度ではなく、そこには法身の活動としての「靈智」があるのであって、その「靈智」とは般若にはかならないことを強調している。

宗密は、この「靈知」を釈尊の大涅槃や仏の智恵の働きに関する議論に限定せず、神会の説に基づき、修行者すべてが備えていて日常生活の中で生かしてゆくべきものと説くのだが、そうした主張の背後には、衆生と仏とは本来等しいことを強調し、悟りを得た禪者を文字どおりに仏と同一視する禪宗の伝統がある⁴⁾ことは言うまでもない。禪宗とは、遙かなる仏果をめざして修行を重ねてゆく中国の大乗諸宗とは異なり、現世での成仏、それも在家の成仏を認める大乗仏教運動であったと考えられる。⁵⁾しかも、そうした性格は、東山法門以後に形成されたものではない。『法華玄義』巻第一上は、

若観心人謂即心而是。已則均仏。都不尋経論墮増上慢。此則抱炬自燒。行牽惡道。由不習聞也。

(大正三三・六八六上)

と説き、観心を行ずる者が「心こそが仏なのだ」と思い込んで自分は既に仏と均しいと主張しがちであったことを、増上慢であつて不勉強の至りとして批判している。そうした風潮は、智顛の晩年、遅くとも灌頂の『法華玄義』修治が終わる七世紀初年までには、南地の人々が批判せざるを得ないほど広まっていたのであり、慧可の没後からあまり時間がたっていない頃からのものなのである。己は仏に均しいと誇ることは、天台の諸文献によれば北国禪師の主張とされており、これについて八木信佳氏は、鄴やその周辺で活躍した慧可とその門下の主張を指すと推測されている⁶⁾。弘忍門下が洛陽・長安に進出して歓迎されたのは、北地における慧可系の禪師たちの活動があればこそなのであつて、道信・弘忍の会下にはそうした系統の修禪者も多かつたのではなからうか。

「靈知」を強調してあちこちで用いたのは宗密であつたにせよ、それは、釈尊の涅槃や法身の問題とからめて論じられてきた「靈知」の概念を、慧可以来の伝統のもとで自らを含めた個々の修行者の在り方の問題としてとらえなおし、日常生活において実践しようとしたものであることに注意すべきであろう。実際、僧肇撰と称する唐代の偽作、『宝蔵論』は、

宗密と関係深く、老莊思想の影響が強いものだが、

夫聖人所以無妄想者。為達離也。所以有奇特之用者。為了微也。微故無心。離故無身。身心俱喪。靈智独存。絶於有無之域。泯於我所之居。法界自然。煌煌盛用。而無生也。

(大正四五・一四六中)

とあるように、「靈智独存し、有無の域を絶す」と述べられていて、S四三〇四の「靈知独存、妙出有無」に近い表現が見られ、S四三〇四と同じ系統の文献を参照していることが推測される。

こうした実践的改変は、禪宗の他の多くの要素に関しても見られるものである。たとえば、宗密『禪源諸詮集都序』が、北宗・洪州宗・牛頭宗・荷沢宗の立場を比較する際、摩尼珠の譬喩によつて各宗の特色を示し、牛頭宗については「但だ無一物を説くのみにして、靈知を顯はさず(但説無一物、不顯靈知)」と評していることは有名であり、宗密以外にも「十方界、一顆明珠」と説いた玄沙師備や、「弄珠吟」を賦した丹霞天然のように、摩尼宝珠に言及する禪者が多いが、そうした禪者たちの摩尼珠への関心も、禪宗成立以前の摩尼珠重視の伝統をふまえたものなのである。禪宗以前における摩尼珠観と、禪宗における摩尼珠観の変化を見れば、禪宗そのものの特質と時代による禪宗の変化を推測することが可能である。そこで、以下では、摩尼珠観の変遷について検討してみ

たい。

二 禅宗以前の摩尼宝珠

摩尼宝珠は、*cinta-mani*の訳であり、摩尼、摩尼珠、如意珠、宝珠、明珠、その他、様々な呼び方がなされている。長柄行光氏「*mani*について」⁽⁸⁾によれば、摩尼宝珠は、インドでは『リグ・ヴェーダ』以来、靈妙不可思議で呪的な力を持った護符として諸文献にしばしば登場し、金・銀・ガラスなどの玉や真珠などを指すこともあるほか、集光レンズの働きをする水晶を指すと思われる場合もあり、様々な材料から作られるとされるものの、次第に寶石・宝玉類を指すようになっていく。その効能は文献によって様々だが、長柄氏が仏教文献の例として概要を示している『大品般若経』と『大智度論』におけるその注釈部分はきわめて重要であるため、長くなるが原文を引いておきたい。

【経】……復次世尊。是摩尼宝所在水中。水随作一色。若以青物裹著水中。水色即為青。若黄赤白紅縹物裹著水中。水随作黄赤白紅縹色。如是等種種色物裹著水中。水随作種種色。世尊。若水濁以珠著水中水即為清。是珠其德如是。……是般若波羅蜜中生諸仏舍利。是般若波羅蜜修薰故。舍利得供養。……

【論】……問曰。摩尼宝珠。於頗梨金銀車磔馬瑙琉璃珊瑚琥

珀金剛等中。是何等宝。答曰。有人言。此宝珠從竜王腦中出。人得此珠毒不能害人火不能燒。有如是等功德。有人言。是帝釈所執金剛用。与阿修羅闘時。碎落閻浮提。有人言。諸過去久遠仏舍利。法既滅尽舍利變成此珠以益衆生。有人言。衆生福德因縁故。自然有此珠。譬如罪因縁故地獄中自然有治罪之器。此宝珠名如意。無有定色清徹輕妙。四天下物皆悉照現。如意珠義如先説。是宝常能出一切宝物。衣服飲食随意所欲尽能与之。亦能除諸衰惱病苦等。……珠不能治邪見毒。般若能除。珠能治肉眼。般若能治慧眼。珠能治近見眼。般若能治遠見眼。珠能治肉眼。肉眼不作珠。般若能治慧眼。慧眼即作般若。……般若 is 宝珠。

(大正二五・四七八下―四七九上)

『大品般若経』は、般若波羅蜜の経巻を受持供養する功德を列举する際、その供養の功德によってすべての願いが思い通りにかなう点を摩尼宝珠に譬えており、摩尼宝珠の効能の一つとして濁った水を澄ませることをあげ、仏舍利は般若波羅蜜によって生ずるものであつて、舍利が供養されるのは般若波羅蜜の「修薰」があればこそであることを強調している。『大智度論』は、この部分を釈するに際し、摩尼宝珠に関する諸説をあげる。それによれば、有る人は「此の宝珠は、竜王の腦中より出づ」と説き、有る人は「諸の過去の久遠の仏の舍利は、法既に滅尽すれば、舍利變成して此の珠と成り、

以て衆生を利益す」と説き、有る人は「此の宝珠を如意と名づけ、定色有ること無く清徹輕妙にして、四天下の物、皆な悉く照らし現ず」と説くなど様々な説があるという。また『大智度論』は、般若は智恵の眼を治すとし、般若こそが眞の摩尼宝珠であることを強調している。こうした摩尼宝珠の特質は、後述するように、そのまま、あるいは形を変えて禅宗文献に継承されるものである。

なお、舍利が摩尼宝珠に変化することについては、曇鸞『無量寿経優婆提舍願生偈註』も、

此舍利变成爲摩尼如意宝珠。此珠多在大海中。大龍王以爲首飾。若轉輪聖王出世、以慈悲方便。能得此珠。

(大正四〇・八三六中)

と述べているため、北魏・北斉の頃には仏教界の常識となっていたと思われる。ここで描かれているような海中の龍王が保持するというイメージも、中国での摩尼宝珠への関心を高める要因となったに違いない。

実際、北魏の石窟美術には宝珠の図が多いが、珠形ばかりでなく、水晶を思わせる角柱形の宝珠も数多く見られる。中嶺真信氏は、キジル第四十七窟の壁画に描かれた涅槃図では、涅槃仏の身光のうちに小さな如来の立像と角柱形の宝珠が交互に描かれていることに着目し、これは涅槃、荼毘、舎利の分配と進む場面における一連の化現であるとして、西域美術

の影響が北魏に及んだものと見ておられる。また、いわゆる宝珠形の舍利容器の存在も、舍利と宝珠の関係の深さを示すものであり、インドの百種におよぶ舍利容器には、金銀の珠種々の寶石の珠、ガラス、子安貝、紫水晶、水晶、真珠、石英、その他様々な寶石類が収められていることから、仲嶺氏は、宝珠は舍利を象徴するものであって、舍利・舍利容器・宝珠の三者は不離の関係にあり、いずれも仏陀を象徴するものであることを強調しておられる⁹⁾。

禅観經典に見える摩尼宝珠については、宮治昭氏が、トルファン・トヨク石窟中の禅観のための施設と思われる石窟内の壁画に描かれた摩尼宝珠と禅観經典に見える摩尼宝珠の記述との関係を指摘しておられる¹⁰⁾。氏によれば、禅定にふける僧侶を観想の対象とともに、あるいは観想の対象をとまわらないまま様々な姿で描いたこれらの壁画は、ガンダーラ・アフガニスタン・新疆にかなり広く行われた禅観図像の流れの中にあるものであって、盛唐美術の影響が及ぶ以前の作と推定されるという。そして、トヨク石窟では、僧侶が死体を目の前にして不浄観を観ずる図や、白骨観を實踐する図、浄土観想図などのほかに、禅観僧が火焰を発する宝珠を観想している図像が見られ、特にスタイン IV i vii 窟の図には「禅師観宝珠光……」という墨書銘があり、それらの宝珠の形には球形と角柱形があつて、いずれもダイヤモンドや水晶のように

面をカットした形であると指摘しておられる。

さらに氏は、禅観經典類には宝珠自体を観想するよう説いた記述はほとんど見られないものの、『禅秘要法経』『五門禅経要用法』『治禅病秘要法』『観仏三昧海経』などでは、宝珠は「光り輝く存在としてしばしば比喩的に用いられ、禅定の境域に至る重要なイメージとなっている⁽¹¹⁾」ことを指摘している。これらは、「キジル伝来の宝珠の形態をもとに禅観經典によって凶像化したものではなからうか」というのが、氏の推測であり、しかも、トヨクの浄土観想図は、現在知られている敦煌唐代の観経変中の観想図より古い伝統を保持していることから、トヨク禅観窟の壁画は「六一七世紀中頃に位置づけられる⁽¹²⁾」という。

すなわち、禅観と摩尼珠の結びつきは、禅宗勃興以前に禅観の手引きとして盛んに用いられた禅観經典類以来のもの、地域としては西域の禅定窟以来のものであって、時期としては東山法門が長安・洛陽に進出する前からのものなのである。そうした禅観經典の中では、鳩摩羅什訳に帰せられる『禅秘要法経』が、

爾時行者。既数息已。心意恬怕。寂然無見。復当更教観心蓮華。猶如華樹。樹上有果。如摩尼珠。現六種光。其光明顯。從三界頂。照於下方金剛地際。見心華樹。萎垂欲絶。然深無量。爾時当観諸仏法身。諸仏法身者。因色身有。色身者譬如

金瓶。法身者如摩尼珠。 (大正一五・二六五中)

と説いていることが注目されよう。ここでは、行者が「心蓮華」を観察する際、樹上の果のようであって、摩尼珠のように光を放っているかと観ずべきであることが示され、法身を観ずる場合は摩尼珠のごとくであると見るよう求められているのである。「諸仏の法身は色身に因りて有り。色身は譬へば金瓶の如く、法身は摩尼珠の如し」とは、法身は色身の形を借りて現われるものであって、それ自体は光りのようなものであり、一定の形が無いことを言うのであろう。『大智度論』の記述も考慮すれば、摩尼珠は、舍利が変化したもの、色身の根源としての法身、水晶のように透明、濁った水を澄ませる、光を放つ、などのイメージを有していたことが知られる。

なお、トヨク禅窟では、開蓮華文の回りに水を描き、そこに火焰を発する角柱状の宝珠を描いているが、宮治氏によれば、キジルでは、鴛鴦のような鳥が泳ぐ池の底に六角柱形の水晶の形をした宝珠が沈んでおり、火焰を発している壁画が見られ、トヨク壁画はキジル石窟壁画を受けている⁽¹³⁾。水の中の摩尼珠というのは、次節で述べるように、禅宗における摩尼のイメージの中では重要なものである。

三 慧可における摩尼宝珠

禅宗文献で摩尼宝珠に関する最も早い言及が見られるのは、

慧可が向居士への返書において、

説此真法皆如実。与真幽理竟不殊。本迷摩尼謂瓦礫。豁然自
覺是真珠。無明智慧等無異。当知万法即皆如。

(大正五〇・五五二中)

と述べた有名な箇所であろう。慧可によれば、人々は摩尼宝珠を正しく見抜くことができず、瓦礫だと思い込んで軽んじがちであり、さっぱり悟った後になってようやくそれは真の宝珠であったことに気づき、無明と智慧には何の違いもなくすべての現象はすべてそのまま真如にほかならないと知るのだ、とするのである。

ここで言う摩尼とは真如・仏性を指しているであろうが、慧可のこの言葉のうち、摩尼を瓦礫と思ひ込むという点は、曇無讖訳『大般涅槃經』如来性品と寿命品の記述を合わせたものであろう。

譬如商人有無價宝。詣市売之。愚人見已不識輕笑。宝主唱言。我此宝価値無数。聞已復笑。各各相謂。此非真宝。是頗梨珠。善男子。声聞緣覺亦復如是。……一切衆生愚癡無智。不識三宝是常存法。

(大正二二・四二三中下)

譬如春時有諸人等、在大池浴、乘船遊戲、失琉璃宝、没深水中。是時諸人悉共入水求覓是宝。競捉瓦石草木沙礫。各各自謂得琉璃珠歡喜持出乃知非真。是時宝珠猶在水中。以珠力故水皆澄清。於是大衆乃見宝珠。故在水下。猶如仰觀虛空月

初期禪宗における摩尼宝珠(一)(石井)

形。是時衆中有一智人。以方便力安徐入水即便得珠。

(大正二二・三七七下—三七八上)

つまり、如来性品では、商人が貴重な宝珠を売ろうとしたところ、愚者たちは識別できず、ガラスの玉だとしてあざ笑ったように、衆生は三宝常存の法を知らないとするのであり、寿命品では、春の池で舟遊びをした際、琉璃宝を水中に落としてしまったため、人々が水に入って争って求めたところ、瓦礫などをつかんだため琉璃宝を発見したと大喜びしたものの、水の上に出してみると真の宝でないことに気づいたが、琉璃宝の力で濁った水が澄んできて、宝珠は前から水の下にあったのが人々にも見えたため、智恵ある人が方便力によって水を除いて宝珠を得ることができた、とするのである。ここでは、宝珠とは、『涅槃經』が説く「如来常住」などの法を指し、瓦礫とは小乗仏教などの教えを指す。『涅槃經』の右の箇所では、摩尼珠ではなく、琉璃宝となっているが、ここでは濁った水を澄ませているのだから、琉璃宝は完全に摩尼珠と同じ威力を持つものとして扱われていることが知られる。実際、東山法門で念仏の手段として用いられることになる『觀無量寿仏經』では、

既見水已当起水想。見水映徹作琉璃想。此想成已。見琉璃地内外映徹。下有金剛七宝金幢。擎琉璃地。其幢八方八楞具足。一一方面百宝所成。一一宝珠有千光明。一光明八万四千

色。映琉璃地。如億千日不可具見。

(大正二一・三四二上)

と説いており、水の観察に続いて透明な氷を観ずる冰想をなし、次には、瑠璃地が透き通っている様子を觀察する瑠璃想へ進むよう指示しており、透明な瑠璃地の下に光輝を放つ宝珠があることが説かれている。瑠璃は透明に光輝くものときれ、水晶に、というよりは水晶の形で描かれる摩尼宝珠に近いうえ、宝珠と関連づけられて描かれているのである。

さて、『涅槃經』は右の箇所以外にもしばしばは宝珠の譬喩を用いており、仏性を宝珠に譬えている箇所もあるため、『涅槃經』においては、宝珠は『涅槃經』が真理とみなす独自の教説の象徴して用いられていることが知られる。

こうした立場は、偽經にも反映しており、初期禪宗で盛んに用いられた『心王經』⁽¹⁵⁾では、「仏性珠」という語を用い、次のように説いている。

竜王心水、澄停清淨。貪瞋痴海、出仏性珠。珠威神力、変現自在、説微妙法。⁽¹⁶⁾

つまり、『涅槃經』の影響の強い『心王經』は、「法身||宝珠」とする伝統に基づきつつ、「法身||宝珠||仏性」として宝珠を一切諸法の根源とし、そこから根機に応じた多様な説法が展開される点を強調するのであり、かつ、「心」を「澄」ますことに触れ、「竜」や「海」という言葉も用いるのである。こ

に至ると、八世紀以後の禪宗で摩尼珠について言われる際の要素がかなり揃うことになる。

これに対して、慧可は、先の引文から見る限りでは、宝珠と瓦礫との違いを強調せず、逆に瓦礫だと思いきんできたものこそが実は宝珠にほかならず、真実なのだとするのであって、無明と真理の同一性、諸法と真理の同一性を強調するのである。『涅槃經』の仏性説を認めつつも、できるだけ中国的な般若の立場から読もつとするのが、慧可の基本姿勢であると言つてよい。⁽¹⁷⁾

なお、天順本『二入四行論』の末尾近くに「可禪師曰」として短い記述があるが、これは先に見た慧可の言葉と同じ傾向の主張であるため、慧可の言葉である可能性もある。

可禪師曰、凡夫不解故、謂古異今、謂今異古、復謂離四大更有法身。解時即今五陰是円淨涅槃、此身心具足万行、正称大宗。若如斯解者、見煩惱海中明淨宝珠、能照一切衆冥朗矣。⁽¹⁸⁾

ここには『心王經』と共通する用語や思想が見られるが、ここで大事なのは、衆生身とは別に法身があるなどと考へてはならず、悟ってみれば、五蘊が実はそのまま涅槃なのであり、そのことに気づけば、煩惱の身に即したまま法身の宝珠が照り輝いて一切の闇を明るくしていることを見るのだ、としている点である。仏性は五蘊の内にも外にも無いことは、『楞伽師資記』菩提達摩条末尾でも『涅槃經』を引いて説か

れている。

なお、『四卷楞伽』では、

譬如水泡似摩尼珠。愚小無智作摩尼想計著追逐。而彼水泡非摩尼非非摩尼。取不取故。如是外道惡見妄想習氣所熏。

(大正一六・四九一中)

と説き、続く偈では、諸法は妄想であることを強調したのち、次のように再度、摩尼の譬喩を説いている。

愚夫痴妄想 明鏡水浄眼 摩尼妙宝珠

於中現衆色 而実無所有 一切性顕現

如画熱時炎 種種衆色現 如夢無所有

(大正一六・四九二上)

すなわち、水泡のような摩尼珠に似たものを摩尼だと思ひ込んで追いかけることが戒められるのだが、その水泡については摩尼でないと否定されるのではなく、摩尼を対象として妄想が働くことよって様々な現象が生ずるとされ、水泡は「摩尼に非ず、摩尼に非ざるに非ず」とされるのである。ここには、これまで見てきた慧可の立場と共通するものが見られることが注目されよう。

四 道信における摩尼宝珠

『楞伽師資記』道信条では、法身について次のように述べている。

信曰。正以如来法性之身。清浄円満。一切像類悉於中現。而法性身。無心起作。如頗梨鏡懸在高堂。一切像悉於中現。鏡亦無心。能現種種。経云。如来現世説法者。衆生妄想故。今行者若修心尽浄。則知如来常不説法。是乃為具足多聞。聞者一切相也。¹⁹⁾

すなわち、法身は「清浄円満にして、一切の類、悉く中に於て現ず」るのであって、それは高い建物の中に頗梨(水晶)の鏡をかければ一切の現象がそこに映るようなものであり、鏡は無心であるからこそ様々な現象を映し出す、とするのである。道信は続いて、経を引き、如来が説法すると思ふのは「衆生の妄想」にすぎず、「修行者がもし心を観察して完全に浄らかにすることができれば、如来は常に説法しないと知るのであって、これこそが本当の多聞である」と述べている。この「経」は『涅槃経』光明遍照高貴徳王菩薩品の取意(大正一一・五二〇中)であり、道信は、慧可と同様に『涅槃経』の中の般若的な部分に着目しているのである。「妄想」という点を強調するのは『楞伽経』の影響であろう。

右の引文で大事なのは、『四卷楞伽』の偈と同様、ここでも法身が透明ですべてを映し出す頗梨(水晶)と同一視されていることであり、それが鏡に譬えられていることである。道信は、続く部分で、そうした法身を得るため、心を「明鏡」のように「明浄」ならしめるべきであるとして次のように説く。

信曰。亦不念仏。亦不捉心。亦不看心。亦不計心。亦不思惟。亦不觀行。亦不散乱。直任運。亦不令去。亦不令住。独一清淨。究竟処心自明淨。或可諦看。心即得明淨。心如明鏡。或可一年。心更明淨。或可三五年。心更明淨。或可因人為説。即得悟解。或可永不須説得解。經道。衆生心性。譬如宝珠没水。水濁珠隱。水清珠顯。為謗三宝。破和合僧。諸見煩惱所汚。貪瞋顛倒所染。衆生不悟心性本来常清淨。⁽²⁰⁾

ここでは、衆生の清淨なる心性が現われないことを宝珠が濁った水に落ちることに譬える「経」が引かれていることが注目されよう。この「経」とは、『涅槃経』の先の箇所⁽²⁰⁾の取意のように見えるが、『涅槃経』では「心性」には触れていない。水中の宝珠の譬喩において、心の問題に言及するのは、摩尼に関する衆生の妄想の面を強調する『楞伽経』と、菩提心を摩尼宝珠に譬える『華嚴経』入法界品が代表的なものであろう。その入法界品は、次のように述べる。

善男子。譬如摩尼名淨光明。有人以此瓔珞身者。蔽余宝光悉如聚墨。菩薩摩訶薩。亦復如是。以菩提心摩尼宝珠。瓔珞其身。映蔽声聞縁覚心宝。善男子。譬如水珠置濁水中。水即澄清。菩提心珠。亦復如是。除滅一切煩惱垢濁。

(大正九・七七四中)

道信は、右の引文の少し前の箇所では、

小品経云。無所念者。是名念仏。何等名無所念。即念仏心名

無所念。離心無別有仏。離仏無別有心。念仏即是念心。求心即是求仏。所以者何。識無形。仏無形。仏無相貌。若也知此道理。即是安心。常憶念仏。攀縁不起。則泯然無相。平等不二。入此位中。憶仏心謝。更不須徴。即看此等心。即是如来真実法性之身。亦名正法。亦名仏性。亦名諸法実性實際。亦名淨土。亦名菩提金剛三昧本覚等。亦名涅槃界般若等。名雖無量。皆同一體。亦無能觀所觀之意。如是等心。要令清淨。常現在前。一切諸縁。不能干乱。何以故。一切諸事。皆是如来一法身故。住是一心中。諸結煩惱。自然除滅。於一塵中。具無量世界。無量世界集一毛端。於其本事如故。不相妨礙。華嚴経云。有一経卷。在微塵中。見三千大千世界事。略舉安心。⁽²¹⁾

と述べ、「心を離れては別に仏有ること無く、仏を離れて別に心有ること無し」という点を強調し、『華嚴経』性起品を引用している。道信は慧可の立場を受け継いでいるのだが、性起品の引用が示すように、般若的な立場は弱くなっており、摩尼宝珠について説くにしても、

譬如大摩尼宝。体性明淨。而有鈇穢之垢。若人雖念宝性。不
以方便種種磨治。終無得淨。如是衆生真如之法。体性空淨。
而有無量煩惱染垢。若人雖念真如。不以方便種種薰修。亦無
得淨。

(大正三二・五八〇下)

と述べて心を摩尼宝に譬え、一心を強調する『起信論』など

が重視されるようになってきたことを示している。鏡の譬喩は、『起信論』と関係が深い『楞伽經』が盛んに用いていることも見逃せない。

また、道信は、「初学坐禅看心」の者に対する心得を説く際、呼吸を整えて次のような境地に達するべきであるとしている。

身心調適、能安心神、則窈窈冥冥、氣息清冷、徐徐斂心、神道清利、心地明淨。觀察分明、内外空淨、即心性寂滅。如其寂滅、則聖心顯矣。性雖無形、志節恒在、然幽靈不竭、常存朗然、是名仏性。見仏性者、永離生死、名出世人。是故維摩經云、豁然還得本心、信其言也。悟仏性者、是名菩薩人、亦名悟道人、亦名識理人、亦名達士、亦名得性人。是故經云、一句染神、歷劫不朽、初学前方便也。⁽²²⁾

このうち、「内外空淨……幽靈竭きず、常存朗然たり」という記述が先の「靈智」のあり方や、空の觀察に続けて「是の觀を作す時、智慧明顯にして身を見るに大明なること摩尼の如く、妨礙有ること無し」と記す『禪秘要法經』(二五八中)その他禪觀經典が説く禪定中の摩尼体験に通じる点があることは明らかであろう。心との関連および輝きを強調する点では、『一入四行論』雜録第一の冒頭に見える「方寸之内、無所不有、明珠朗徹」の句との共通性が注目される。実際、右の道信の文のうち、「經云、一句染神、歷劫不朽」とは、『雜譬喩

經』の「法言染神、億劫不朽」(大正四・五〇一上)に基づくと思われるが、智顛『維摩經略疏』巻第五では「經言、一句染神、彌劫不朽」(大正三八・六二四下)とあり、吉藏『法華統略』巻下本では地の文として「一句染神、歷劫不朽」(統蔵一・四三・一・六六右下)と述べられていて、両者とも「五百弟子授記品」が説く衣裏の繫珠について述べる箇所でのこの句を出している。すなわち、道信の右の記述は、禪觀經典類が摩尼の語を出して描いている禪定中の境地と共通するもの、また『法華經』の宝珠の解釈、より正確には南地の仏性説を受けたものである。

これまでの道信の主張をまとめると、
法身||明鏡||一心(心性・清淨心)||摩尼宝珠||仏性……
という図式になっていることが理解されよう。

『楞伽師資記』道信条以外でも、濁水中の宝珠の譬喩を道信が用いていたことを推定させる資料がある。それは、新羅の崔致遠が「鳳巖寺智証道憲碑」において、新羅に東山法門をもたらしたとされる法朗について、次のように述べた箇所である。

案杜中書正倫纂銘叙云、遠方奇士、異域高人、無憚險途、
来至珍所、則掬宝帰止、非師而誰。⁽²³⁾

すなわち、杜正倫の道信碑文の「銘」の部分「遠方の奇士、異域の高人、險途を憚ること無く、(東山という)珍所に

来至し、則ち宝を掬して帰る」と記しているのは、法朗師以外の誰を指そうか、と崔致遠は主張するのである。「宝を掬す」とあるのは、先に見た濁水中の宝珠を得る譬喩に基づいた表現であることは言うまでもない。杜正倫碑文については、

杜正倫の撰であることを疑う説もあるが、伊吹氏が説くように、杜正倫撰の碑文が存在したことを認めて良いと思われる⁽²⁴⁾。最澄『内証仏法相承血脉譜并序』では、『付法簡子』なる書物を引き、道信が弘忍に袈裟を伝えて法信としたとし、「信大師碑銘、亦た具さに伝衣の所由を載す（信大師碑銘。亦具載伝衣所由）」と割注で述べているが、『智証大師将来目錄』では、

信禪師碑文一本 杜正倫

杜正倫送双峯山信禪師碑一本

(大正五五・一一〇六下)

という二本の碑文をあげているため、杜正倫が実際に撰した碑文と、杜正倫撰と称しつつも神会の主張に基づいて伝衣のことを記した碑文とがあったことが考えられる。なぜかと言えば、伝衣は後継ぎとなるべきたった一人の弟子への付法を説くものであり、神会『問答雜徵義』の「六代の伝記」にせよ、最澄が引く『付法簡子』にせよ、一人の後継ぎへの付法という点を強調しているのに対して、崔致遠が引く杜正倫の碑銘は、道信を慕って中国各地や外国からすぐれた修行者たちがはるばるやってきて、道信の指導のもとで、それぞれ宝

珠を得て、つまり仏性を体得して帰っていった、という記述になっているからである。

五 神秀における摩尼宝珠

多くの人々に宝珠を得させることを重視するのは、張説の神秀碑銘においても見られる。碑銘では、次のように言つ。

額珠内隱、匪指莫効。心鏡外塵、匪磨莫照。海藏安靜、風識牽染。不入度門、孰探法要。倬哉禪伯、獨立天下……無量善衆、為父為師。⁽²⁶⁾

ここで言う「額珠」は、『涅槃經』如来性品の以下の記述に基づく。

譬如王家有大力士。其人眉間有金剛珠。与余力士較力相撲而彼力士以頭抵触其額上。珠尋没膚中都不自知是珠所在。其处有瘡即命良医欲自療治。時有明医善知方藥。即知是瘡因珠入体是珠入皮即便停住。是時良医尋問力士。卿額上珠為何所在。力士驚答大師医王。我額上珠乃無去耶。是珠今者為何所在。将非幻化憂愁啼哭。是時良医慰喻力士。汝今不心生大愁苦。汝因鬪時宝珠入体。今在皮裏影現於外。汝曹鬪時瞋毒盛。珠陷入体故不自知。是時力士不信医言。若在皮裏膿血不淨淨緣不出。若在筋裏不応可見。汝今云何欺誑於我。時医執鏡以照其面。珠在鏡中明了顯現。力士見已心懷驚怪生奇特想。善男子。一切衆生亦復如是。不能親近善知識故。雖有仏

性皆不能見。

(大正二二・四〇八上)

すなわち、『涅槃經』では、仏性を力士の額の金剛珠にたとえ、嘆く力士に対して良医が、瞋恚に燃えて闘っていた際にその珠が額の皮の内側にめりこんで見えなくなってしまうたことを教えたものの、力士が信じないため、良医が鏡でもって力士の顔を照らすと、珠がはっきりと映っていたため、力士は驚愕したとするのである。

張説の碑文は、この記述を踏まえ、仏性の珠は良師が指し示してやらないと修行者は自覚できず、「心鏡」は研かないと照る働きをしないとす。そして、「海蔵」、すなわち、大海のような蔵識は本来「安靜」であるものの、無明の風によって染法の波を起すとし、「度門に入る」のでなければ法要は把握できないと続けるのである。海と波の譬喩は、『楞伽經』が説くところであり、「心鏡」も、

譬如鏡中像。雖現而非有。於妄想心鏡。愚夫見有二。不識心及縁。則起二妄想。了心及境界。妄想則不生。

(大正一六・五〇五上―中)

とあるように『楞伽經』に見え、『起信論』に受け継がれてゆく語である。「度門」は、むろん、『楞伽經』が、「大乘諸度門。諸仏心第一」(四八一下)と説くことによるが、ここでは、神秀が玉泉寺における自坊を「楞伽孤峰、度門蘭若」と称していたことを踏まえ、『楞伽經』の法門を伝える神秀の室

に入るのでなければ、法要はつかめないとするのであろう。そこで、以下、偉大なる禪師、神秀に対する礼讃の辞が連ねられることになる。

ここで注目されることは、仏性にたとえられる「額珠」や「心鏡」は、神秀の指示によらねば自覚できないとしつつも、多くの門下が得ることができるとして述べられていることである。これに対して、『楞伽師資記』における神秀門下の条では、

第八唐朝洛州嵩高山普寂禪師。嵩山敬賢禪師。長安蘭山義福禪師。藍田玉山惠福禪師。並同一師學法侶雁行。俱承大通和上後。少小出家。清淨戒行。尋師問道。遠訪禪門。行至荊州玉泉寺。遇大通和上諱秀。蒙授禪法。諸師等奉事大師十有餘年。豁然自証。禪珠独照。大師付囑普寂。敬賢。義福。惠福等。照世炬灯。伝頗梨大鏡。⁽²⁷⁾

とあり、神秀は「普寂、敬賢、義福、惠福等に付囑し、頗梨の大鏡を伝」えたとし、この四人について、「禪珠、独り照らし」たと述べていることである。つまり、数多くの弟子がいたことを認めつつも、「禪珠」を輝かすことのできるような附属を受けた弟子は四名に限定されているのである。

さらに、注目されるのは、『楞伽師資記』神秀条では、神秀の葬儀の記述に続いて、大通禪師の号を与えんとする勅を引いて次のように記している。

勅故秀禅師。妙識外融。靈機内徹。探不二之奥。独得髻珠。守真一之門。孤懸心鏡。⁽²⁸⁾

すなわち、中宗の勅語によれば、神秀は「独り髻珠を得て、真一の門を守り、孤り心鏡を懸く」とされるのであり、弘忍の唯一の後継者であることが強調されるのである。「髻珠」とは、むろん、『法華経』安樂行品が、甚深秘密なる『法華経』が初めてようやく説かれることについて、

譬如強力転輪聖王。欲以威勢降伏諸国。而諸小王不順其命。時転輪王。起種種兵而往討罰。王見兵衆戰有功者。即大歡喜随功賞賜。……唯髻中明珠不以与之。所以者何。独王頂上有此一珠。若以与之。王諸眷属必大驚怪。……如転輪王見諸兵衆有大功者心甚歡喜。以此難信之珠久在髻中。不妄与人。而今与之。
(大正九・三八下—三九上)

と述べていることによる。『法華経』では、転輪聖王のみが秘蔵する「一珠」を大いなる戦功をあげた一人の部下のみに与えるとしているが、こうなると、宝珠は師匠からただ一人の後継ぎの弟子に授けられるだけということになる。

つまり、ここに至ると、摩尼宝珠の持つ多様な属性、イメージだけでなく、「珠」という語そのものが持つ様々なイメージが、状況に応じて利用されるようになるのである。摩尼宝珠は、かなり早い時期から龍と関係の深いものとして扱われてきたが、『法華経』には、速疾成仏・頓悟の典型とされる

話、つまり、龍女が釈尊に珠を捧げる話も出る。中国古典では、『莊子』には驪龍の珠の話、および聖王である黄帝の「玄珠」の話も見えるほか、「玉」まで含めれば、中国人の心に訴えかける話が多い。神秀当らないし以後の禅宗では、それぞれの派の思想や社会的立場にふさわしい珠のイメージが利用されたのであり、また逆に、そうしたイメージに引きずられることによって思想が動いていったのである。

註

- (1) 石井「無相戒の源流」(「駒沢大学禅研究所年報」第八号、一九九七年三月)では、無相戒と先行儀礼との関係について論じた。
- (2) 地論宗の教判については、青木隆「地論宗」(大久保良峻編著『新・八宗綱要』所収、法蔵館、二〇〇一年)参照。
- (3) 八木信佳「楞伽宗考」(「仏教学セミナー」第十四号、一九七一年十月)。
- (4) 普寂などの中国人禅師を弟子が仏と同一視し、釈尊に對する敬称であった「我大師」の語で呼ぶことについては、石井「梁武帝撰「菩提達摩碑文」の再検討(二)」(「駒沢短期大学仏教論集」第六号、二〇〇〇年十月)四三頁。
- (5) 石井「祖師禅の源流」(「禅学研究」第八〇号、二〇〇一年十二月刊行予定)。
- (6) 八木、注3、前掲論文。

(7) 鎌田茂雄『禅の語録9 禅源諸詮集都序』（筑摩書房、一九七一年）三二九頁。

(8) 長柄行光「maniについて」（『東洋の思想と宗教』第三号、一九八六年六月）。

(9) 中領真信「北魏石窟における「宝珠」の問題について——主に非珠（璣）の展開と思想的起源を探る」（吉村怜博士古稀記念会編『東洋美術史論争』、雄山閣出版、一九九九年）。

(10) 宮治昭「トゥルファン・トヨク石窟の禅観壁画について——浄土図・浄土観想図・不浄観想図——（上・中・下）」（『仏教芸術』第二二二号・二二三号・二二六号、一九九五年七月・十一月・一九九六年五月）。

(11) 宮治、注10前掲論文（下）、五八頁。

(12) 宮治、注10前掲論文（下）、七七頁。

(13) 宮治、注10前掲論文（下）、七三—四頁。

(14) 中国では、琉璃や水晶を混同して理解していたことは、山田明爾氏の指摘（『観経攷——無量寿仏と阿弥陀仏——』、竜谷大学論集」第四〇八号、一九七六年）があり、宮治氏も賛成している（注10前掲論文（下）、六〇頁）。

(15) 伊吹敦「再び『心王経』の成立を論ず」（『東洋学論草叢』（東洋大学文学部紀要第50集）、一九九七年三月）では、『心王経』は、様々な系統の習禅者たちの交流過程において、七世紀前半に成立したとする。

(16) 方広鋁主編『蔵外仏教文献』第一輯（宗教文化出版社、北京、一九九五年）三二三頁。

初期禅宗における摩尼宝珠（一）（石井）

(17) 慧可の著作であるかどうかは未確定だが、伊吹氏は達磨菩提説とされる『涅槃論』は、慧可の著作の可能性が有ることを指摘し、『涅槃論』中に『楞伽経』や『一入四行論』に通じる性格を見出している。伊吹「慧可と慧苛」（『印仏研』第四十八巻第一号、一九九九年十二月、一九七—八頁）、同「慧可と『涅槃論』（上）」（『東洋学研究』第三十七号、二〇〇〇年三月）。

(18) 椎名宏雄「天順本『一入四行論』」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』第五十四号、一九九六年二月）二二三頁。

(19) 柳田聖山「初期の禅史I」（筑摩書房、一九七一年）一九九頁。

(20) 同、二〇五頁。

(21) 同、一九二—三頁。

(22) 柳田、注19前掲書、二五五—六頁。

(23) 許興植『韓国金石全文（古代）』（亜細亜文化社、ソウル、一九八四年）

(24) 伊吹「最澄が伝えた初期禅宗文献について」（『禅文化研究所紀要』第二十三号、一九九七年六月）一八七—八頁。

(25) 『伝教大師全集』巻一、一二頁。

(26) 柳田聖山『初期禅宗史書の研究』、五〇—一頁。

(27) 柳田、注19前掲書、三二〇—一頁。

(28) 同、三〇六頁