

# 血字經の淵源と意義

村田 みお

## 前言

筆者はこれまで六朝隋唐期の寫本という書物の形態に注目して、佛典書寫が持つ思想的意義を考察しており、まず「六朝隋唐期の佛典書寫をめぐる思想的考察」<sup>(1)</sup>では、大乘經典における書寫の修行・功德という位置づけを確認した上で、六朝隋唐期に展開した書寫の功德と經卷にまつわる奇跡と救済の物語を分析し、經卷を神聖視する信仰があったことを明らかにした。續いて「金經的淵源以及意義——以梁武帝與慧思爲中心」<sup>(2)</sup>では、金字經作成の開始時期を考證した上で、經典と所有者に相應しい裝飾、經典中の物語の再現、及び永久不滅の象徴という金字經に込められた意義を説明した。

既に考察した金字經以外にもう一つ、墨とは異なる素材で書寫された經卷が存在する。それが今回論じる血液で書寫した經卷である。<sup>(3)</sup>以下これを血字經と呼ぶ。先行研究としては、平野顯照「刺血寫經について」(一九七七)<sup>(4)</sup>、諏訪義純「手の皮を剥いて淨土をえがく」小考」(一九九〇)<sup>(5)</sup>、ジョン・キーシュニック(John Kieschnick) “Blood

Writing in Chinese Buddhism” (二〇〇〇)<sup>(6)</sup>、船山徹「捨身の思想―六朝佛敎史の一断面―」(二〇〇二)<sup>(7)</sup>が挙げられる。諏訪論文は日本を考察対象とした小篇、船山論文は捨身の研究の一部分として血字經に言及するのみであり、中國の血字經についての專論は平野氏、キーシュニツク氏の二篇である。特にキーシュニツク論文は、經典中の出典を細かく擧げ、六朝から明代までの史料を幅廣く集め、血字經が中國で實踐された背景を功德、苦行、孝に基づく追福、血盟といった點から考察し、最も行き届いた論考と言える。本稿ではこれらを踏まえつつ、典據となった經論の位置づけと中國傳統思想との關連について、一步深めた考察を行う。

## 一 出典となる經論

血字經作成が經論中の文言に基づくことは、先行研究で既に指摘されている。ただ、それらが出典に擧げる經論はまちまちで、また遺漏もあるため、まず補足と整理をしておきたい。これまでに先行研究で擧げられた經論は次の通りである。<sup>(8)</sup>

北涼曇無讖譯『大般涅槃經』卷十四聖行品(大正二二、四四九上、南本六九一中)

『梵網經』卷下(大正二四、一〇〇九上)<sup>(9)</sup>

北魏慧覺等譯『賢愚經』卷一梵天請法六事品(大正四、三五一中)<sup>(10)</sup>

失譯『菩薩本行經』卷下(大正三、一一九中)<sup>(11)</sup>

唐般若譯『大方廣佛華嚴經』卷四十入不思議解脱境界普賢行願品（大正一〇、八四五下）<sup>(12)</sup>  
姚秦鳩摩羅什譯『大智度論』卷十六釋初品中毘梨耶波羅蜜義（大正二五、一七八下）<sup>(13)</sup>  
『大智度論』卷四十九釋發趣品（大正二五、四一二上）<sup>(14)</sup>

その他、筆者の調べによれば以下の二箇所にも同様の文言が見える。

『大智度論』卷二十八初品中欲住六神通釋論（大正二五、二六七下）<sup>(15)</sup>

姚秦鳩摩羅什譯『集一切福德三昧經』卷中（大正二二、九九五下）<sup>(16)</sup>

では以上の中から『大般涅槃經』（以下『涅槃經』と略す）を例とし、出典となった文言の内容と基本的意義を確認しておく。<sup>(17)</sup>

『大般涅槃經』卷十四聖行品（大正二二、四四九上、南本六九一中）

迦葉菩薩白佛言、……世尊。我於今者實能堪忍剥皮爲紙、刺血爲墨、以髓爲水、折骨爲筆、書寫如是大涅槃經。書已讀誦、令其通利、然後爲人廣說其義。

迦葉菩薩は佛に白して言へらく、……世尊。我は今者に於いて實に能く堪忍して皮を剥きて紙と爲し、血を刺して墨と爲し、髓を以て水と爲し、骨を折りて筆と爲し、是の如き大涅槃經を書寫す。書き已りて讀誦し、其れをして通利せしめ、然る後に人の爲に其の義を廣説す。

「刺血」は便宜上「血を刺し」と訓じるが、「刺して血を出し」という意味である。皮を紙に、血を墨とし、骨髓を水として、骨の筆によつて『涅槃經』を書寫する。血以外の身體各部をも用いる寫經は、血字經よりもむしろ人體寫經と呼ぶ方が適切かもしれない。この『涅槃經』の一文と『梵網經』の當該箇所は文言が完全に一致し、五世紀後

半中國撰述の『梵網經』が『涅槃經』に基づいて書かれたと判断してよいだろう。『涅槃經』、『梵網經』以外の經論では、表現が僅かに相違するのに加え、「以髓爲水」の句が無く、皮、血、骨の三種のみ挙げられる點が異なる。

このような肉體を用いた寫經が説かれる背景には、書寫の功德に加えて、苦行と捨身という考え方があつた。大乘佛教において、經典を書寫して教えを廣めることに大きな功德が認められ、重要な修行として稱揚されたことは、拙稿「六朝隋唐期の佛典書寫をめぐる思想的考察」で詳論した。これは大乘の基本的通念であり、墨による寫經と同様、血字經にも書寫の功德が認められる。また、自分から進んで肉體を傷つけ、痛みを耐えつつ貴い經典を書寫することは、すなわち一面では苦痛に耐える修行であり、また一面では肉體、ひいては生命を捧げる自己犠牲である。書寫の功德、及び苦行と捨身は、經典自體の文脈に込められた基本的な意義であり、中國での血字經作成にも同様に當てはまる。

このような意義を帯びた血字經が中國で作られ始めた時期を文獻に徴するならば、それは南朝梁武帝期である。

『南史』梁武帝本紀

人人讚善、莫不從風、或刺血灑地、或刺血書經、穿心然燈、坐禪不食。

人人讚へて善しとし、風に從はざる莫く、或ひは血を刺して地を灑ぎ、或ひは血を刺して經を書き、心を穿ちて燈を然やし、坐禪して食はず。

『續高僧傳』卷十五義解篇論（大正五〇、五四八中）

太宗簡文在昔東府、委心妙法、遍覽玄章、志歸般若、刺心血而書十部。

太宗簡文は在昔は東府、心を妙法に委ね、遍く玄章を覽、志は般若に歸し、心血を刺して十部を書く。

『南史』梁武帝本紀の記事は、中大同元年（五四六）同泰寺で火災が起こった後に武帝が法事を行うと述べた際、武帝周邊の人々のしたことを伝えるもので、平野、諏訪兩氏も文献上最も早い事跡として紹介している。ただし『南史』のこの血字經作成を含む一段は『梁書』には見えない上、前後に續く四句の表現が定型的に過ぎるため、修辭上の潤色との疑念がある。しかし次に挙げた『續高僧傳』義解篇論には、蕭綱皇太子時代、すなわち武帝期の事跡として、蕭綱自身による血字經が述べられている。<sup>18)</sup>ともに初唐の文献ではあるが、この二つの記録によつて梁武帝期には既に行われていたと考えてよいだろう。

僧傳や正史等に徴する限り、經典に文字通り従つて皮や骨まで使う例は見えず、血で書寫する例ばかりである。さらに言えば實際には血を墨に混ぜて用いることもあったであろう。<sup>19)</sup>しかし出血のみであつても痛みと自己犠牲を伴うという基本的意義に變わりはなく、經典の記述に沿いつつ實行可能な範囲内で行つたと言ふことができる。血でもつて書寫された經卷は、書寫者の肉體の一部を用いる點で、他の寫本とは一線を畫する存在であり、且つ、通常の寫經に比すると、實際に行う者はやはり決して多くはなかつたであろう。従つて稀少性とともに書寫者の篤信を證明するものとして、特に珍重と尊崇を受けたことは想像に難くない。

## 二 従來の出典の位置づけ

上で血字經を説く經論を列擧したが、それらの中で、中國で血字經を作成するに際して影響力が大きかつたのはど

れだろう。平野、諏訪、船山の三氏は出典を指摘するにとどまり、この問題について特段の見解を述べていないが、キーシュニツク論文では出典の位置づけがなされている。

キーシュニツク氏はまず第一の出典として唐般若譯『大方廣佛華嚴經』（所謂『四十華嚴』）の卷四十を挙げ、『華嚴經』がしばしば血で書寫されたのは經中のこの一節に發する、と述べている。しかし『四十華嚴』は他の經論に比するとかなり時代を下り、八世紀末頃の翻譯であつて、それ以前の血字經について出典となり得ないことは自明である。早くも梁武帝期から行われた以上、六朝期翻譯の他の經論にルーツを求めねばならない。またキーシュニツク氏は『梵網經』を、『華嚴經』に次いで最も重要な役割を果たした經典と位置づける。他の先行研究もやはり皆『梵網經』を挙げており、その影響力は諸氏が共通して認める所だったようである。前述のように『梵網經』は『涅槃經』に基づき、遡れば『涅槃經』の方が根源である。しかし『梵網經』は所謂僞經とは見なされずに鳩摩羅什譯として傳承され、菩薩戒の文獻として浸透し、幅廣く受容された。『梵網經』が廣範に受容されたからこそ、諸氏が揃つて出典に挙げたのであるうし、キーシュニツク氏の位置づけもこの點に依據するのである。このような觀點に立つならば、『涅槃經』及び他の經論と比較した場合、實質的には『梵網經』が影響力の面で勝ると見なすのは、一つの自然な結論であると言つてよい。

『梵網經』は幅廣く依用された菩薩戒であり、依用する者への強制力を有するのであるから、筆者もその影響力が大であるのは認めるに吝かではない。しかしながらここで一つ疑問がある。上のような流布の多寡に基づく判断は、果たして常に妥當なのだろうか。極論すれば、最も廣く受け入れられた文獻が最も影響力のある文獻だ、ということになるのだろうか。影響力の大小を判断する際、その文獻が受容された範圍はもちろん考慮すべきであろう。ただ、

流布の範圍の廣さは、必ずしもそのまま影響力の大きさに等しいわけではなく、蓋然性の上で有力であるに過ぎない。またこれは飽くまでその文獻全體が持つ影響力であつて、文獻中の一部分についても同様と考えてよいのか。

このような疑問から出發して上掲の諸經論について改めて考えると、先行研究では今まで注目されてこなかつた特徴が浮かんでくる。それは、『涅槃經』、『梵網經』、『四十華嚴』以外の經論は、全て類似の筋書の本生譚だといふ點である。

### 三 本生譚の重要性

『涅槃經』、『梵網經』、『四十華嚴』以外、すなわち『大智度論』の三箇所、『菩薩本行經』、『賢愚經』、『集一切福德三昧經』では全て、類似の筋書の本生譚の中で血字經が説かれている。<sup>(30)</sup>『大智度論』では愛法、樂法、『菩薩本行經』、『賢愚經』ではウツタラ仙人（優多梨、尊多羅）、『集一切福德三昧經』では最勝仙人というように名前が異なり、物語の細部は繁簡様々ではあるが、全體の流れは非常によく似ており、血字經についての一文は前述のように僅かな違いしか見られない。

上掲の經論に共通の粗筋は、おおよそ次のようである。佛法を求める仙人（梵志、菩薩）が一人の婆羅門に出會う。正しき法を知っているその婆羅門は、もし佛の偈を聴きたければ、皮を紙に、骨を筆に、血を墨として書寫せよ、さすれば説いて聽かせよう、と彼に告げる。そこで彼は婆羅門の言葉に従つて、皮、骨、血でもつて偈を書き取る。『大

『智度論』卷四十九、『集一切福德三昧經』では、婆羅門は惡魔が變身した者、又は惡魔そのもので、彼が本當に血等で書寫した途端、姿を消してしまふ。

さて、中國に傳わる以前にこれらの諸經論中の物語が如何に形成、傳承されたのか、というのも一つの検討すべき問題であろうが、本稿ではこれ以上遡ることを控え、漢譯後に如何に受容されたかという觀點から論を進めよう。第一節で既に引用した『南史』梁武帝本紀を思い返していただきたい。「或いは血を刺して地を灑ぎ、或いは血を刺して經を書く」というように、血字經は「刺血灑地」と對にされていた。この「刺血灑地」とは、各種の般若經で説かれる本生譚に由來しており、釋迦の前世である薩陀波崙(サダープルディタ)と、彼の師となる曇無竭(ダルמודガタ)のエピソードに基づく。鳩摩羅什譯『摩訶般若波羅蜜經』によつてその場面を見ておこう。

鳩摩羅什譯『摩訶般若波羅蜜經』卷二十七法尚品(大正八、四二二下)

薩陀波崙菩薩敷座已、求水灑地、而不能得。所以者何。惡魔隱蔽、令水不現。……爾時薩陀波崙菩薩作是念、我當自刺其身、以血灑地、令無塵土來塗大師。我何用此身、此身必當破壞。我從無始生死以來、數數喪身、未曾爲法。即以利刀自刺、出血灑地。

薩陀波崙菩薩は座を敷き已り、水を求めて地を灑がんとするも、得る能はず。所以なる者は何か。惡魔は隱蔽して、水をして現れざらしむ。……爾の時薩陀波崙菩薩は是の念を作す、我當に自ら其の身を刺し、血を以て地を灑ぎ、塵土の來りて大師に塗すること無からしむべし。我何ぞ此の身を用ゐん、此の身は必ず當に破壞すべし。

我は無始の生死自り以來、數數身を喪ふも、未だ曾て法の爲ならず。即ち利刀を以て自ら刺し、血を出して地を灑ぐ。

この血による浄めのシーンは物語のクライマックスにある。長い求法の旅と修行の末に、薩陀波崙はやつと曇無竭から般若波羅蜜を説き聞かせてもらえることになり、説法の水で浄めようとするが、悪魔に水を隠されてしまう。そこで彼は己が身を刀で刺し、血を注いで洗い浄めるのである。この他にも、前半の求法の旅の途上において、身を切り裂いて心臓、血液、骨髓を人に與えようとする場面がある。<sup>31)</sup>

このように釋迦の前世である薩陀波崙という菩薩は、自分から進んで痛みを耐えつつ體を傷つけ、自らの肉體を他者に施すという人物である。そして『南史』でこの「刺血灑地」が血字經と對句とされている点によって、血字經もまた釋迦の前世の物語として捉えられていた可能性が示唆される。つまり、血字經實踐の背景として人々が思い描いていたのは、釋迦が前世に血字經を作ったことだったのではないか、すなわち換言すれば、『梵網經』や『涅槃經』よりも、他の本生譚として説く經論の方が、血字經の典故として重要な役割を果たしていたのではないかと推測できるのである。このことは以下の二例によってさらに明瞭になる。

『廣弘明集』卷十九梁陸雲公御講波若經序（大正五一、一三六上）

會稽鄞縣阿育王寺釋法顯、修習苦行、志求慧解。既等藪多之思惟、亦同波崙之懇到。迺於講所自陳願力、刺血灑地、用表至誠。昔剋體供養、析骨書寫、歸依正法、匪悋身命。以今望古、信非虛說。

會稽鄞縣阿育王寺の釋法顯は、修習苦行し、志に慧解を求む。既に藪多の思惟に等しく、亦た波崙の懇到に同じ。迺ち講所に於いて自ら願力を陳べ、血を刺して地を灑ぎ、用て至誠を表す。昔體を剋りて供養し、骨を析りて書寫し、正法に歸依し、身命を悋むに匪ず。今を以て古を望めば、信に虚説に非ず。

『續高僧傳』卷十三唐蒲州仁壽寺釋海順傳（大正五〇、五二五上）

曾刺血洒塵、供養舍利、兼以血和墨、書七佛戒經。

曾て血を刺して塵を洒ぎ、舍利を供養し、兼ねて血を以て墨に和し、七佛戒經を書く。

一つ目は梁武帝の『摩訶般若波羅蜜經』の講義について陸雲公が著した序文であり、阿育王寺の釋法顯という僧が薩陀波崙に倣って「刺血灑地」した事跡を紹介している。その中で、「懃多」と「波崙」、「剎體供養」と「析骨書寫」を並列しており、「波崙」、「剎體供養」はもちろん薩陀波崙を指す。そして對とされた「懃多」、「析骨書寫」は、本生譚として説く經論のうち、名前を「懃多羅」と表記する『賢愚經』に基づくことが明白である。陸雲公は紛れもなく血字經を懃多羅の故事として捉えており、薩陀波崙と懃多羅の二人を、出血によって自身の肉體を捧げた菩薩として稱揚しているのである。<sup>22)</sup>

さらに、血による淨めと血字經の兩方を實踐したのが、二つ目に擧げた『續高僧傳』の隋代の僧である海順（五八九―六一八）の事跡である。何故彼がこの二つを行ったのかを考えるなら、やはり本生譚を念頭に置かねばなるまい。兩者をとともに實踐した背景には、陸雲公と同様に、海順もこの二つを釋迦の前世での行爲と捉え、それに倣うことでも自らも釋迦に近づこうとした、という意識があったと考えられるのである。

以上に検討した梁代及び隋代の事跡によって、血字經が作られ始めた六朝期には、血による寫經が釋迦の本生譚として受容されていたことが明らかである。<sup>23)</sup> すなわち出典の重要性という観点から言い換えれば、血字經の出典としては、依據すべき經典として廣範圍に流布した『梵網經』や『涅槃經』のみならず、『賢愚經』等の本生譚として説く經論も大きな影響力を有していたと考えるべきなのである。前に擧げた經論の中でいずれが特に重要であったかについては、俄に確定することはできない。とはいえ、少なくとも陸雲公は明らかに『賢愚經』に基づき、また『續高

僧傳』海順傳の「以血和墨」という表現も『賢愚經』に一致するため、この經の影響があつたことは確實である。

六朝期において、血による淨め以外の部分でも、薩陀波崙と曇無竭の物語は大きな影響力を持っていた。拙稿「金經的淵源以及意義——以梁武帝與慧思爲中心」で既に論じたように、梁武帝による金字經作成と御講は、この物語に登場する曇無竭の金字經と説法の再現であり、それがさらに慧思へと繼承された。本生譚の中で物語られる釋迦の前世の行爲は彼らを強く惹きつけた。そして彼らは、同じく悟りへ向かう菩薩として、この物語を倣うべき模範としたのである。

このように考えると、やはり血字經についても本生譚の持つ影響力は見逃すことができない。血字經作成の場合も、本生譚として描かれた物語をなぞることが目的の一つだった、と言つてよいだろう。釋迦の前世の行爲を模倣することには、自分の現在の生を悟りへ至る途上に位置づける意味がある。自分の現在の生が釋迦の前世に相當するならば、自らが未來に輪廻を繰り返していく先にも、やはり釋迦と同じく悟りが待つてゐることになる。本生譚を眞似ることによつて、釋迦が後に悟りを開いたように、自らも輪廻の過程の先でいつか悟りに辿り着きうる、という希望は、人々が血字經を作成する際の原因力となつたであらう。

以上のように、血字經の出典としては、先行研究では『梵網經』や『四十華嚴』が影響力大とされていたが、少なくとも六朝隋唐期においては、本生譚として傳承する『賢愚經』等の經論の影響力を重く見るべきであることが明らかになった。これは言い換えれば、經論の中にルーツを探つた上で、出典としての重要性を判断し、優先順位をつける際には、各々の文獻が持つ一般的评价を基準とするのみでは足りない、ということである。この事は血字經のみならず、他の様々なケースについても當てはまり得るだろう。ある文獻が廣く流布し、多くの人の據り所となつたとし

ても、それがそのままに、その他の文献に對する優越を意味するのではない。文献全體の影響力は確かに大きくとも、その文献中の各要素について考える場合は、他の側面からのさらなる検討を要するのである。

#### 四 中國傳統思想との關連 — 誠意と孝心 —

中國傳統思想との關連については、キーシュニツク論文が、血が傳統的に誠意と決意を表すこと、及び、血字經が孝と結びつき追善寫經として作成されたことを既に指摘している（一八九—一九三頁）。そこでここではもう一步議論を深めるため、單なる血ではなく「心血」で書寫されたことの意味と、追善として血字經が作られた背景にある「哀毀」の觀念について検討する。

第一點の「心血」とは、字義通りに考えるならば心臟の血ということになるが、實際には恐らく心臟の上である胸のあたりを傷つけてとった血であつただろう。第一節で見た『續高僧傳』の蕭綱による血字經の記事に「心血を刺して十部を書く」とあつた。蕭綱と同様に「心」の血で書寫した例として、やや後の隋代、寶抗の弟である寶璠が、父母のために『法華經』と『金剛般若經』を「心」の血で書寫したことが傳えられている。

『弘贊法華傳』卷十隋司空陳容公寶抗條（大正五一、四四下）

嚴飾道場、躬自抄寫、刺心取血、用以爲墨。斯事振古罕儔、理多祥瑞。而璠謙損慎密、不許外傳、使後代無聞。惜哉。其經緘之寶藏、于今尚在。

道場を嚴飾し、躬自ら抄寫し、心を刺して血を取り、用て以て墨と爲す。斯の事古振り儔罕にして、理として祥瑞多し。而して璣は謙損にして慎密、外傳を許さず、後代に聞ゆること無からしむ。惜しいかな。其の經緘の寶藏、今に于いて尚ほ在す。

身體の他の部位ではなく、特に「心血」が選ばれた背景には、心臓が誠意を表すという傳統的觀念が存在する。心臓にその人物の本心が表れるという考え方は、そもそも次の紂王と比干の逸話に端を發するであろう。

### 『史記』殷本紀

紂怒曰、吾聞聖人心有七竅。剖比干、觀其心。

紂怒りて曰く、吾れ聖人の心に七竅有りと聞く、と。比干を剖き、其の心を觀る。

七つの穴があるか否かを確かめるのに言寄せて、紂王が比干を切り裂いたというこの故事は、暴君の殘虐さを傳えるエピソードである。これが後になると「剖心」と熟し、例えば『三國志』魏書楊阜傳「君は其れ心を剖きて以て國命に順へ（君其剖心以順國命）」、『梁書』韋粲傳「若し必ず疑ひ有らば、當に心を剖きて相ひ示すべし（若必有疑、當剖心相示）」のように、本心、忠誠、誠意を表す言葉へと變化した。このように心臓が眞心を象徴するという觀念が淵源となつて、血字經作成の中に「心血」という要素が組み込まれたと考えられる。苦行と捨身という血字經の基本的な意味に加えて、自らの心に偽り無きこと、佛法への歸依が眞心に發することを示す意味が、「心血」による經典書寫の事蹟に見てとれるのである。

次に第二點として、死者の追善のための血字經について考えてみよう。追善の寫經は、祖先や父母等の死者の成佛を願つて行われるものであり、通常の墨による追善寫經が廣く行われたことは、靈驗記類や敦煌寫本の願文に明らか

な事實である。そして、一般にそのような状況であった中で、特に追善としての血字經が作成される場合があった。

『陳書』始興王叔陵の傳では、母である彭氏の喪に服する際に『涅槃經』を血で書寫すると自稱したエピソードが伝えられている。この場合は偽稱に過ぎず、實行には移さなかつただろうが、追善としての血字經を意圖していたことは間違いなく、また『涅槃經』を擧げる點には、その出典が同經の聖行品であることを確認できる。

『陳書』始興王叔陵傳

初喪之日、僞爲哀毀、自稱刺血寫涅槃經、未及十日、乃令庖廚擊鮮、日進甘膳。

初喪の日、僞りて哀毀を爲し、自ら血を刺して涅槃經を寫すと稱するも、未だ十日に及ばずして、乃ち庖廚をして鮮を撃ち、日びに甘膳を進めしむ。

この後、唐代になると、『舊唐書』韋綬傳、元德秀傳、『新唐書』萬敬儒傳、及び『金剛般若經集驗記』卷中神力篇に引く郎余令『冥報拾遺』の隴西李虔觀條、河内司馬喬卿條に、亡父母の喪に服して追善の血字經を作った事跡が見出せる。<sup>(24)</sup>

これらの追善の血字經には、二つの思想的文脈を考えねばならない。一つには、通常の書寫の功德の上に、出血による苦行と捨身の功德を上積みすることが、より手厚い追善となる點であり、もう一つ特に注目すべきは、始興王叔陵傳に「哀毀」とあることから明らかなように、子として哀しみの餘り自らを寔れさせるといふ傳統的孝の觀念が背景となつている點である。『禮記』曲禮上に「居喪の禮、毀瘠形れず（居喪之禮、毀瘠不形）」<sup>(25)</sup>とされるように、服喪の際には飲食を控え身體を瘦せさせるものである。「哀毀」、「毀瘠」による孝心の表出は、一般的には次の例の如く、廬に籠もり絶食するといった行動によつてなされる。身體を弱らせ、損なうことにより、父母を亡くした哀しみ

を肉體という眼に見える形で表現するのである。

『後漢書』韋彪傳

彪孝行純至、父母卒、哀毀三年、不出廬寢。服竟羸瘠、骨立異形、醫療數年乃起。

彪は孝行純至、父母卒し、哀毀すること三年、廬寢を出でず。服竟りて羸瘠し、骨立異形にして、醫療すること數年にして乃ち起つ。

『後漢書』申屠蟠傳

九歳喪父、哀毀過禮。服除、不進酒肉十餘年。每忌日、輒三日不食。

九歳にして父を喪ひ、哀毀禮に過ぐ。服除き、酒肉を進めざること十餘年。忌日毎に、輒ち三日食はず。

申屠蟠傳に「過禮」とするように、禮の規定から逸脱するほどの過度な哀悼は、本來的には批判されるべきものである。しかしながら、嚴密には儒教的規範から外れつつも、一般には孝行の鑑として贊美される風潮が古來存した。そしてこのような「哀毀」、「毀瘠」の傳統により、出血で肉體を損なう血字經は、肉體の衰弱による哀悼の表現と合流して、服喪時の追善寫經に相應しい行爲として取り込まれたと考えられるのである。もちろん一方では、周知の通り『孝經』開宗明義に「身體髮膚は、之を父母に受く。敢て毀傷せざるは、孝の始なり（身體髮膚、受之父母。不敢毀傷、孝之始也）」とあるように、身體を傷つけることは傳統的孝の觀念において批判を伴う。しかし佛教の文脈では苦行、捨身という高い價値を與えられている。そのような佛教的價値を前提として、さらに「哀毀」の觀念と融合したのが、服喪時の血字經だったのである。以上を儒佛の對照で言うと、一般的な亡父母への孝に對應するのが通常の墨による追善寫經であり、「哀毀」という孝心のより強い表現方法に對應するのが追善の血字經であった、と位置づ

けられる。

上文で列擧した唐代の事例の中で、『金剛般若經集驗記』巻中の河内司馬喬卿の條「母の憂に丁り、喪に居りて毀瘠し、心上の血を刺して、金剛般若經一卷を寫す」には、「心血」と「毀瘠」の二つの要素がともに見てとれ、二種類の傳統思想との融合が端的に表れている。胸の血で書くことで亡母を偲ぶ真心を経巻に込め、血を流して一層身體を衰れさせることで哀しみの深さを表現することは、彼にとつてこの上ない追善だったのである。

## 結語

本稿では血字經に關する先行研究を踏まえて、まず出典の補足を行い、從來影響力大とされてきた『梵網經』のみならず、血字經を本生譚として説く『賢愚經』、『大智度論』等の經論が大きな影響を與えていたことを論證した。そして、本生譚の模倣が有する意味を明らかにし、出典の重要性の判断基準に關する問題提起をも行った。つまり、血字經の實踐は、菩薩戒によつて強制されるという受け身の態度だけでなく、理想的聖者へ近づきたいという積極的な意志に基づいていたのである。そして續けて中國傳統思想の角度から、特に「心血」と「哀毀」に着目し、「心」が誠意や忠心を象徴し、そのため血字經書寫に際して特に「心血」が選ばれたこと、服喪時の追善としての血字經作成が、肉體を衰弱させて哀悼の念を表す「哀毀」、「毀瘠」の傳統との融合の産物であることを明らかにした。

- (1) 『日本中國學會 第一回若手シンポジウム論文集 中國學の新局面』、二〇二二、一〇七―一二二頁。
- (2) 『慧思大師與南嶽佛教』學術檢討會論文集、南嶽佛教協會磨鏡臺文庫、湖南省衡山、二〇一一年八月一六日、二〇七―二一六頁。
- (3) 中國、日本の血字經の作例は、管見の限り以下のものを挙げられる。唐天祐三年(九〇六)紀年の『金剛般若波羅蜜經』寫本であるS五四五一、S五六六九、P二八七六、及び「相傳由高僧刺血寫成的血經」(白化文『漢化佛教與佛寺』、北京出版集團公司・北京出版社、二〇一一、一九七頁)、圓照寺門跡の大通文智尼(後水尾天皇第一皇女)の血經、手皮經(『尼門跡寺院の世界』、東京藝大美術館での展覽會圖録、二〇〇九、九九頁)。
- (4) 『書論』第十號、一九七七、一八六―一九五、二二七頁。なお、前註に挙げたS五四五一、S五六六九、P二八七六の血字『金剛般若經』については、この論文及び同氏の「刻經と寫經―金剛般若波羅蜜多經を中心として」(野上俊靜編『大谷大學所藏 敦煌古寫經』、大谷大學東洋學研究室、一九六五、三五―四六頁)、池田温編『中國古代寫本識語集録』(大藏出版、一九九〇)の解説一一―一二頁、識語四四九―四五三頁参照。
- (5) 『中國南朝佛教史の研究』法藏館、一九九七、三五七―三六一頁、初出は『愛知學院大學人間文化研究所報』第十六號、一九九〇。
- (6) *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 23.2, 2000, pp.177-194.
- (7) 『東方學報』京都第七四冊、二〇〇二、三五八―三二二頁。特に血寫經については三四四頁参照。
- (8) 各論文が挙げる出典は次の通り。(平野)『梵網經』卷下(傳承に従い鳩摩羅什譯とする)、『大智度論』卷十六、

『涅槃經』卷十四。(諏訪)『梵網經』卷下、『大智度論』卷十六。(キーシュニツク)『華嚴經』卷四十、『梵網經』卷下、『大智度論』卷十六、『賢愚經』卷一、『菩薩本行經』卷下、さらに『洛陽伽藍記』卷五(大正五一、一〇二〇中)を補足。(船山)『華嚴經』卷四十以外全て。

(9) 「若佛子、常應一心受持讀誦大乘經律、剥皮爲紙、刺血爲墨、以髓爲水、析骨爲筆、書寫佛戒。木皮穀紙、絹素竹帛、亦應悉書持。常以七寶無價香花一切雜寶爲箱囊、盛經律卷。若不如法供養者、犯輕垢罪」。

(10) 「又復世尊、過去無量阿僧祇劫、爾時波羅捺國、有五百仙士。時仙人師、名壽多羅。……有婆羅門、來應之言、吾有正法、誰欲聞者、我當爲說。時仙人師、合掌白言、唯願矜愍、垂哀爲說。婆羅門言、學法事難、久苦乃獲。汝今云何直爾欲聞、於理不可。汝若至誠欲得法者、當隨我教。仙人白言、大師所勅、不敢違逆。尋即語曰、汝今若能剥皮作紙、析骨爲筆、血用和墨、寫吾法者、乃與汝說。是時壽多羅聞此語已、歡喜踊躍、敬如來教。即剥身皮、析取身骨、以血和墨、仰白之曰、今正是時、唯願速說」。

(11) 「優多梨仙人時、爲一偈故、剥身皮爲紙、折骨爲筆、血用和墨」。

(12) 「復次、善男子。言常隨佛學者、如此娑婆世界毘盧遮那如來、從初發心、精進不退、以不可說不可說身命而爲布施、剥皮爲紙、折骨爲筆、刺血爲墨、書寫經典、積如須彌、爲重法故、不惜身命」。

(13) 「復次、如愛法梵志、十二歲遍閻浮提、求知聖法、而不能得。有一婆羅門言、我有聖法一偈、若實愛法、當以與汝。答言、實愛法。婆羅門言、若實愛法、當以汝皮爲紙、以身骨爲筆、以血書之、當以與汝。即如其言、破骨剥皮、以血寫偈」。

(14) 「如釋迦文佛、本爲菩薩時、名曰樂法。時世無佛、不聞善語、四方求法、精勤不懈、了不能得。爾時、魔變作

婆羅門、而語之言、我有佛所說一偈、汝能以皮爲紙、以骨爲筆、以血爲墨、書寫此偈、當以與汝。樂法即時自念、我世世喪身無數、不得是利。即自剥皮、曝之令乾、欲書其偈、魔便滅身。

(15) 「如一本生經中說、菩薩智慧於無量阿僧祇劫已來合集衆智、於無量劫中無苦不行、無難不爲。爲求法故、赴火投巖、受剥皮苦、出骨爲筆、以血爲墨、以皮爲紙、書受經法。」

(16) 「善男子、乃往過世阿僧祇劫無量無邊不可思議、爾時、有大仙人、名曰最勝、住山林中、具五神通、常行慈心。……爾時、仙人至諸聚落封邑郡縣王城、處處推求多聞、了不能得說法之師。時魔天子來至其所、作如是言、我今有佛所說一偈、是最勝仙。聞佛偈名、即語之言、爲我演說。時天報言、汝今若能剥皮爲紙、以血爲墨、折骨爲筆、書寫此偈、乃當相與佛所說偈。善男子、時最勝仙作是念言、……我今當以此不堅身、易得妙法。歡喜踊躍、我得大利、聞是法語、於此天所生師宗想。即以利刀自剥身皮、乾以爲紙、復刺出血、用以爲墨、復折其骨、削以爲筆、合掌向天、而作是言、天爲我說佛所得偈、如先所勅、剥皮爲紙、出血爲墨、折骨爲筆、我悉作已。善男子、時魔天子見最勝仙恭敬爲法、見已愁悴、即便隱去」。なお、先行する異譯の西晉竺法護譯『等集衆德三昧經』卷中(大正二二、九七九上)にも對應する物語が「鬱怛」の名で出ているが、「取利刀自割其身、日中自炙」というように、血等による寫經は登場しない。

(17) 横超慧日『涅槃經』(平樂堂書店、一九八一)一六七頁、後編第三集「五行の卷」血寫の條參照。

(18) また法琳『辨正論』卷三の簡文帝の條にも「刺血自書般若十部」とある(大正五一、五〇三七)。

(19) 列舉した出典のうち、『賢愚經』の「以血和墨」という表現は血を墨と混ぜることを許容する典據となり得る。現存作例として挙げたS五六六九の識語「八十三老人刺左手中指出血、以香墨寫此金經」、P二八七六の識語

「八十三老翁刺血和墨、手寫此經」には、実際には墨に血を少量混ぜ込んで書いた場合があったことが窺える。またキーシユニック論文注一九、二四番をも参照。

(20) 本生譚については、キーシユニック氏は本文中では論じずに、注釋で幾つかを列擧するにとどまる。

(21) 『摩訶般若波羅蜜經』卷二十七常啼品「爾時婆羅門語薩陀波崙菩薩言、善男子、我不須人。我今欲祀天、當須人心、人血、人髓。汝能賣與我不。……語婆羅門言、汝所須者、我盡與汝。婆羅門言、善男子、汝須何價。答言、隨汝意與我。即時薩陀波崙右手執利刀、刺左臂出血、割右髀肉、復欲破骨出髓」(大正八、四一九上)。

(22) なお、同様にこの本生譚を踏まえると覺しき表現が、次の敦煌寫本の識語中に見える。S二八三八『維摩詰經』卷下(高昌延壽十四年、六三七の紀年あり)「蓋聞剥皮折骨、記大士之半言、喪體捐軀、求般若之妙旨」、S三一五『佛說無量壽觀經』(無紀年)「蓋骨筆傳經、遠求甘露之味、剪皮寫偈、深種般若之因」。

(23) なお後代の繪畫資料として、『中國石窟 敦煌莫高窟』第五卷附篇(平凡社、一九八二)敦煌莫高窟内容總録二二、二二二、二八、三〇、三一頁、及び『敦煌石窟全集 本生因緣故事畫卷』(香港商務印書館、二〇〇〇)二四七頁によれば、第八五窟(晚唐)、第九八窟(五代)、第五五窟(北宋)の賢惠經變に壽多羅本生の圖がある。

(24) 『舊唐書』韋綬傳「少有至性、喪父、刺血寫佛經」、元德秀傳「母亡、廬於墓所、食無鹽酪、藉無茵席、刺血畫像寫佛經」、『新唐書』萬敬儒傳「喪親廬墓、刺血寫浮屠書」、『金剛般若經集驗記』卷中神力篇引郎余令『冥報拾遺』隴西李虔觀條「丁父福胤憂、乃刺血寫金剛般若經及般若多心經各一卷、隨願往生經一卷」、河内司馬喬卿條「丁母憂、居喪毀瘠、刺心上血、寫金剛般若經一卷」。なお、以上の俗人による追善寫經以外に、唐から

五代にかけての僧侶による血字經の例としては、『宋高僧傳』卷七貞辯傳「暇則刺血書經」(大正五〇、七四七上)、卷十四文綱傳「刺血書經、向六百卷」(大正五〇、七九二上)、卷二十三定蘭傳「刺血寫經」(大正五〇、八五六中)、卷二十五鴻楚傳「刺血寫法華經一部、至今永嘉人謂爲僧寶中異寶焉」(大正五〇、八七〇中)、卷二十六增忍傳「初忍刺血寫經、總二百八十三卷」(大正五〇、八七七中)がある。血による佛畫製作の例としては、貞辯傳に「又鍼血畫立觀自在像慈氏像等」と續くのに加え、卷二十三道舟傳にも「刺血畫大悲千手眼立像」(大正五〇、八五九上)とある。また『續高僧傳』卷二十三靜藹傳(大正五〇、六二七中)には岩壁に遺偈を血で書き付けたというエピソードが見える。

(25) 「不形」は、鄭玄注に「形謂骨見」とあるように、骨が見えるほどには瘦せないことであり、適切な範囲内に抑えることが要求される。

【附記】本論文は、中国語版を『佛學研究』第二十一期二〇一二年に投稿済みであり、その原稿をもとに修正し、第四節を加筆したものである。また、平成二十三年度科擧研究費補助金・特別研究員奨励費「南朝佛教地域性研究―寫本の作成、流布、受容の考察を通して―」(課題番號二三・四一一八)による研究成果の一部である。