

## 達磨と楞伽經

鈴木大拙

達磨が慧可に四卷楞伽を與へて、「これに依りて行へば自ら世を度する事を得ん」と云ふた事は何れの傳記にも見えて居る。「傳燈錄」にも「唐僧傳」にも書いてある。「唐僧傳」によると、

初達磨禪師以四卷楞伽、授可曰、我觀漢地唯有此經仁者依行自度世

とあり、「傳燈錄」には

師又曰、吾有楞伽經四卷、亦用付汝、卽是如來心地要門、令諸衆生開示悟入、吾自到此凡五度中毒常自出而試之置石石裂緣吾本離南印來此東土見赤懸神州有大乘氣象踰海越漠爲法求人際會未諧如愚若能今得汝傳授吾意已終

これによると、達磨が自分で楞伽の原本でも持つて居てこれを慧可に傳へた様に見える。それで或人は此に夾註を入れて云ふ。

此蓋依寶林傳之說也按宣律師續高僧傳、可大師傳云、初達磨以楞伽經授可曰、我觀漢地唯有此經仁者依行自得渡世若如傳所言、則是二祖未得法時達磨授楞伽使觀之耳、今傳燈乃於付法傳衣之後

言師又曰、吾有楞伽經四卷、亦用付汝則恐誤也、兼言吾有則似世間未有也此但可依馬祖所言云又引楞伽經文以印衆生心地則於理無害耳、

こゝに馬祖の所言によると云ふは馬祖道一(西、七八八)の示衆を指すのである。後節楞伽の所説に論じ及ぶ時馬祖も引き合ひに出すつもりであるから、示衆の全文を序に左に記してをく。

汝等諸人各信自心是佛此心即是佛心達磨大師從南天竺國來躬至中華、傳上乘一心之法、令汝等開悟又引楞伽經文、以印衆生心地恐汝顛倒不自信此心之法各有之、故楞伽經云佛語心爲宗、無門爲法門、又云夫求法者應無所求、心外無別佛佛外無別心、不取善不捨惡淨穢兩邊俱不依怙、達罪性空念々不可得、無自性故故三界唯心、森羅萬象一法之所印凡所見色皆是見心、心不自心因色故有、汝但隨時言説、卽事卽理都無所礙、菩提道果亦復如是、於心所生、卽名爲、色知色、空故生卽不生若了此心乃隨時著衣喫茶長養聖胎任運過時、更有何事汝受吾教

道一の文では、達磨は單に楞伽經文を引いて、衆生の心地を印したと云ふだけで、何にも之を傳へたと云ふ意味は見えないから、此の夾註者の心持は本文の意を道一所言の意に解しやうとするのである。即ち「吾有楞伽經四卷亦用付汝」と云ふのは達磨は楞伽から引文してそれで自家の見處を慧可のために確かめたと云ふ意に解すべしと、これが夾註者の意見である。所が後の方を見ると、達磨は經典そのものに不思議の靈力があつて、毒消しの役に立つた様に書いてをる。達磨としては、

今日で云ふ迷信家の所爲に倣ふたやうである。併しこれは本論に關係ない事であるに角楞伽は達磨によりて始めて支那に傳へられたと云ふことでなく、求那跋陀羅譯の四卷楞伽を達磨が慧可に授けたと云ふのが事實であらう。宋の達磨曇穎(嘉祐五年寂年七十三)は併しこの事實をも否定する、さうして不立文字の禪宗に經典何の用かあらんと云ふ口振りである。「人天眼目」卷下に云ふ。

僧自聰問曰達磨大師自西天帶楞伽經四卷來是否答曰非也、好事者爲之耳且達磨單傳心印不立文字直指人心見性成佛豈有四卷楞伽耶聰曰寶林傳亦如是說、穎曰、編修者不暇詳討矣試爲子評之、夫楞伽經三譯而初譯四卷乃宋天竺三藏求那跋陀之所譯次十卷元魏時菩提流支譯流支與達磨同時下藥以毒達磨者是也、後七卷唐天后代於闐三藏實叉難陀譯以此證之先後虛實可知矣、仰山寂禪師亦嘗辯之其事明甚

曇穎の意見では楞伽は他の人によりて傳へられ譯せられた、達磨はこれについては何等の關係もない、さうして慧可に授けたなど云ふ事もないと云ふのらしい。慧可云々の事には固より明々に何等言ひ及ぼして居ないけれども、文章全體の書き振りから推して見れば曇穎は初めからそんな事はなにもと見るらしい。仰山慧寂亦嘗て之を辯ずるとあるけれども、此説は今傳はらぬ。宋代には禪と天台との衝突が烈しいので、天台では禪が經典を無視せんとする傾きあるを排斥し、當時の禪者に對しては極めて同情なき態度をとつた、時には誹謗をも加へた。「人天眼目」の著者が曇

穎の辨致に前置して「當時義學之徒相與造說誣岡先聖非毀禪宗」するから穎は邪謬を杜がため  
詳かに之を辯じたこと云ふてをる。穎なども所謂「義學之徒」をおこらした一人かも知れぬ。

達磨が楞伽を禪宗の寶典のやうにして慧可に授けた事はあるまい。一種の参考書として之を見れば心地の修行の上に役に立つこともある位の程度で兩者の間に授受が行はれたのであらう。楞伽がなければ禪が立たぬと云ふなら、曇穎のやうに云ふてもよいが、然らざる場合は楞伽は禪と連關させて讀んで差支ない。「唐僧傳」慧可傳の末尾に「故那滿等師常費四卷楞伽以心要隨行不夾遺委」とあり、又同書法冲傳に彼が頻に楞伽の傳統を尋ねて遂に慧可の末流に出くはした事がある。その文に云ふ、

冲以楞伽與典沈淪日久所在追訪無懼夷險可師後裔盛習此經即依師學屢擊大節便捨徒衆任冲轉教即相續講三十餘遍又遇可師親傳授者依南天竺一乘宗講之又得百遍其經本是宋代求那跋陀羅三藏翻慧觀法師筆受、故其文理古諧行質相貫專唯念惠不在話言於後達磨禪師傳之南北忘言忘念無得正觀爲宗後行中原慧可禪師創得綱紐魏境文學多不齒之領宗得意者時能啓悟今以人代轉遠紕繆後學可公別傳略以詳之今敍師承以爲承嗣所學歷然有據達磨禪師後有慧可慧育二人育師受道心行口未會說可禪

師後榮禪師惠禪 盛

那老師端長藏師眞法師玉法師

已上並口說玄理不出文記

可師後善師出抄豐禪師出疏明禪師

出疏 五卷 胡明師

出疏 五卷 遠承可師後大聰師

出疏 五卷 道蔭師

抄 四卷 冲法師

疏 五卷 岸法師

疏 五卷 寵法師

疏 八卷 大明師

疏 十卷 不攝可師自

依攝論者遷禪師出疏四卷尙德律師出入楞伽疏十卷那老師後實禪師惠禪師曠法師弘智師名住京師西明身七法絕明禪師後伽法師

寶瑜師寶迎師道鑿師並次第傳燈于今揚化冲公自從經術專以楞伽命家前後敷弘二百遍須便爲引曾未涉文而通變

適緣寄勢陶誘得意如一隨言便異師學者苦請出義乃告曰義者道理也言說已麤况舒在紙麤中之麤矣事

不獲已作疏五卷題爲私記今盛行之

かう云ふ塩梅に楞伽は必ずしも禪者の間だけでなく講經の人々にも研究せられ、これにつきて多くの註疏も書かれた。張説が書いた神秀の碑に「特奉楞伽遞身心要」とあるがこれが事實であつたとすれば慧能と南北に宗を分けた神秀は楞伽を傳へたのであらう。弘忍が慧能に金剛經を授けたのを事實とすれば、弘忍の二高弟の一は楞伽、一は金剛と云ふやうに相分れて居たのであらう。すれば慧能派の主張の如くに弘忍は金剛經のみを主としたわけではなくて、楞伽經をも傳統的に尊崇したものと見るのが穩當であるまいか。「唐僧傳」の慧可傳中に「每可說法意曰、此經四世之後變成名相一何可悲」と嘆じたと書いてある。此經とは楞伽であるが、松本教授はこれを解釋して楞伽が五祖弘忍によりて金剛經にとりかへられた事實を「二祖の豫言に托して言顯したに相違ない」と斷じて居る。松本教授は此句を元代に編まれた「聖敎法寶標目」第三卷四卷楞伽の下に引用して、さうして「是文は何等かの「傳燈錄」に據つたものであらう」と附け加へた。是れは明かに同教授の見落しで、道宣の「高僧傳」慧可の傳中に現存する。又「景德傳燈錄」卷三(縮)二十三丁、僧那禪師の

下にも見える。五祖弘忍は道宣と時代を同じうして道宣よりも若い、道信も宣と同時代であるが老年である。即ち道信が七十二で寂したとき道宣は五十六、弘忍は五十の比例になる、十六年を経て道宣も亦七十二で寂した時、弘忍は六十六で尙八年後まで生きた。道信は「唐僧傳」に載せてあるが、弘忍は未入である。とに角、道宣が慧可の言を正直に傳へたものとすれば「四世之後云々」は矢張り一種の豫言である或は漠然たる悲觀説かも知れぬ。松本教授の斷定は正しからざる前提により、いくらかの臆測をも加へて出來たと見てよからう。又「變成名相」の解釋が腑に落ちぬ。同教授は「名相を變成す」と讀んで楞伽が金剛に變成した様に云ふて居る。併し予の考へではこれは「變じて名相となる」と讀むべきで、楞伽の解釋が代を經るに従ひて眞實義に由らなくなつて、唯名相にのみ泥むやうになる事を嘆じたものに過ぎない。弘忍の頃には一般に金剛經が流行し出して弘忍も金剛經を喜び誦じたに違ひなからうが、それが必ずしも楞伽を捨てた意味にはならぬ。なるほど蔣之奇の四卷楞伽（宋安豐元年張安道施本）の序に次の如くに書いてある。

昔達磨西來、既已傳心印於二祖吾有楞伽經四卷亦用付汝卽是如來心地要門令諸衆生開示悟入此亦佛與禪並傳而玄與義俱付也至五祖始易以金剛經傳授故六祖聞客讀金剛經而問其所從來客云我從鄒州黃梅縣東五祖山來五祖大師常勸僧俗但持金剛經卽自見性成佛矣則是持金剛經者始於五祖故金剛以是盛行於世而楞伽遂無傳

これは「傳燈錄」や「六祖壇經」を本にしたのであらう。併しこれは弘忍が金剛經を道俗の間に一般化せんとの努力から來たので楞伽經をそつちのけにしたと云ふ事でない。四卷楞伽は蘇軾も云ふ如く「義趣幽眇文字簡古讀者或不能句而況遺文以得義志義以了心者乎」である、予は文字簡古と云ふより寧ろ文の語格句法が直譯的にはいつて居るので、四卷楞伽は漢文的に讀み易くない。それはとも角こんなわけで一般僧俗には到底も入り難い、弘忍が金剛經の宣傳をやるのも尤な次第である「傳燈錄」三十二祖傳に「其壁本欲令處士廬珍繪楞伽變相」「及五祖血脈圖」(これは檀經による)とあつて慧能が例の有名なる「本來無一物」の偈を書きつけた壁には楞伽經の繪解をかくわけになつて居た。して見ると、弘忍とは一般的に金剛經を推奨したか、自分の御寺の中では即ち専門の研究家仲間では、矢張り楞伽を傳へたものと見える。張説によれば、神秀が楞伽經を貴んだと云ふがそれは弘忍下一衆の教授師たる大學者の神秀としては當然な事であらう。慧能はもともと禪を學者の研究材料として、大學の講堂に仕舞こんでをくのを希望しないで、出來るだけ一般的實際的にせんため、佛敎の經典中にて最も讀み易い、解し易い金剛經の宣傳に努力した。これは禪史の發達上最も爾かあるべき事である。大分話が脇道へは入つた様であるが、もとへ戻つて、松本教授の「達磨から四祖に至る間、即ち支那禪宗の初期は専ら楞伽經を誦讀し、之を以て悟道の法となし」「五祖から金剛經を以て必要とした事實」は疑いないと云ふのは、正鵠を得て居ない。従つて同教授の「名相を變

成す」に對する解釋と假説とは共に誤りである。こんな事を詮索するのは如何にも瑣細のやうであるけれど、詮索の中に自ら大なる問題の解釋も出来る事を思へば、等閑にも付せられぬ。

これで大體禪宗に於ける楞伽經の位置がわかつたと思ふが、尙適切に言へば、法華經が天台宗に於けるが如く、華嚴經が華嚴宗に於けるが如き位置は楞伽經の禪宗に對して有せざる所である。楞伽經は禪宗の所依の經典ではない。楞伽がなければ禪宗が成り立たぬと云ふわけでない。達磨が慧可に楞伽を授けたのは、これによらなければ禪の事實が經驗せられぬと云ふ意味でなくて、既に實際「自覺聖智究竟の境界」に觸れたなら、此經を參考として裨益する所があるであらうとの意味である。「必要となる」とか、「心地を印す」とか云ふのは、いづれも傳統的の言葉で、事實の核心には觸れて居ない。達磨と楞伽經との關係を知らんと思ふものは、此點をよく注意して見なくてはならぬ。又禪經驗の事實そのものと、これを表詮し、説述し、論理づけるところの言語文字とは、充分に峻別しておくべきものであることを忘れてはならぬ。禪經驗の事實は佛教でもなく「禪宗」でもない、まして楞伽や金剛や空宗などであらう筈がない。「教外別傳不立文字」の深意義を此處に認めうる時楞伽經が何れの點で達磨に利用されたかを解し得る。

現存の楞伽經に三譯ある事は既に記した。尙此外に北凉曇無讖の一譯があつたと「開元録」(第四卷)に傳へてあるが、それは亡失した。譯文の難易から見ると唐譯が一番文易く義明かである。



魏譯は冗漫に失する、宋譯は蘇子瞻の所謂「文字簡古」で中々讀みにくい。つまり譯文が生硬なのである。梵文の語格そのまゝがはいつてをる。漢人及び印度西域の人が佛典の翻譯に苦心した跡がこんなものを見ると歴々として分る。四卷楞伽は此の如くにわかりにくいけれども、菩提達磨の頃にあつたのは此譯だけであるから今もこれを引用する。

そこで、達磨や慧可が楞伽經のごくを見て自家の自覺證得底の註脚としたか、これが本章の研究題目である。まづこの結論をまづすぐに記せば、達磨は楞伽經が我等の主觀には感覺的經驗の結果でない超論理的事實のある事を力説するところに取るのである、楞伽に於けるその外の諸説は、此事實を傳統的思索法によりて説明したり示唆したりするにすぎぬ或は之と沒交渉の事柄もある、それは何れも達磨の關知せぬところ「凝住壁觀」の當體から見れば閑葛藤の部類に屬する、「不隨於文教」の眞意を此に見なければならぬ。

楞伽は一貫した敎理を説いて居ない、又一個の中心思想を種々の方面から見て擧揚したものでない。楞伽は一部の雜筆集である、大乘的思想や氣分は全部を通じて流れて居るが纏つたものはない、識に八つあるとか、性に三つあるとか、法に五つあるとか云ふ様な事を雜記帳に留めて置く様に書いてある。それ故、楞伽は達磨に如來藏緣起を敎へて、起信論系に屬すべきものであるとか禪宗のために一切否定の哲學、所謂 *Via Negativa* を示唆して、般若空宗系に屬すべきであるとか

云ふ事は講經學者の詮索に一任しておいてよい。禪の事實を宣揚するものから見れば、如來藏緣起も言説の所詮である。「一切無涅槃、無有涅槃佛、無有涅槃、遠離覺所覺、若有若無有、是一悉俱離」(宋譯楞伽經宗泐如記注卷一四丁)と云ひて一切を空するのも「言説量に留連する」のである。禪には別天地がなくてはならぬ。「譬へば工畫師と其弟子とが彩色を布いて衆形を圖するやうなものである、我が説く所も斯の如く彩色で文をなしてをるがその實際を言へば文もない、筆にもあらず、また素にもあらずだ唯衆生を悦ばしてやらうと思ふので色々に綺錯して衆像を繪がき出すのである」と(卷一四十一丁)如來から説いてをる。總ての教理義學は畫がれた圖像で、禪の事實そのものと此に認めるわけに行かぬ。予の考へでは、達磨は哲學者でなかつたから、對機によりて旅設した言教、初發心の人のために説く種々の分別相は、其道の人々に一任して、彼は眞の佛子の修行の目的となるべき名字を離れた「眞實」覺想と所覺を離れた「眞實自悟處」(卷一四十二丁右)を提示した。彼が楞伽にとつたのは此點にあるのである。楞伽は雜記的ではあるが、眞實自悟の處を到る處に高唱して、さうして夫は文字言説妄想計着を離れたものであると云ふ。何心なしに經文をよんで行つて一番後にまで心に殘る思想は是れである。楞伽を編んだ人は勿論誰れかわからぬが、編集のモライーフはごうも文字を離れた自悟の消息にあつたに相違ない。

此消息はごうしても文字名相の纏縛妄想分別の鈎鎖を離却しなければ得られぬのであるから楞伽

は到る處に不立文字を鼓吹する。雖文字を離るゝが故に」とか「言説は不可得である」とか「言教是假名」とか「如來は文字に墮するの法を説かず」「言説に計着する事は應に遠離すべし」「文字によるものは自分で第一義を壞すのみならず、亦他をも覺らす事が出來ぬ」これは「心意意識や彼の諸々の陰界入處の所董ではない」とか云ふ様な文句には、經文中にいくらでも逢着する。一々之を擧ぐるの煩に堪えぬ。言説とその所詮と眞實第一義との關係を最も明晰に説いた一章は第二卷にある(第二卷第十二丁)

大慧復白佛曰。世尊。爲言説卽是等一義爲所說者是第一義。佛告大慧。非言説是第一義。亦非所説是第一義。所以者何。謂第一義聖樂。言説所入是第一義。非言説是第一義。第一義者聖智自覺所得。非言説妄想覺境界。是故言説妄想不顯示第一義。言說者。生滅動搖展轉因緣起若展轉因緣起彼不顯示第一義。大慧。自他相無性。故言説相不顯示第一義。復次大慧。隨入自心現量故種々相外性非性言説妄想不顯示第一義。是故大慧當離言説諸妄想相。

これに由りて觀ると、言説そのものは固より聖智自覺の所得底ではない、そんなら言説によりて表詮せられた概念的組織が夫かと云ふに、さうでない、それは妄想分別覺で聖智の自覺ではない。勿論言語文字は吾人をして此自覺に入らしめる指針となるは事實である。これなくては目當のつけ處がなくなる、無闇に言語を黜けるのは亂暴で不合理を極めて居る。經文の所謂「無始以來虛偽の

計着から出た妄執の習氣」によりて意識が可能となればどうしても言語はすてられぬ。唯第一義の自覺聖樂は言説そのものにあらず、又言説の所詮たる哲學や教説の概念的體系でない、此外に獨自の實在性を有して居る事を認知すればよい、さうしてさうさせようと云ふのが楞伽の目的であり、又達磨一派の目的である。此の目的さへ達せらるれば、それ以外は餘論である。その人々の教育や性情や環境などの如何によりて此經驗は如何やうにも取り扱はれ能ふのである。尙楞伽經はさう云ふ風にこの事實を發展させてゆくかを見やう。

禪經驗の事實は種々の名にて呼ばれる、自覺聖智相と云ふのが最も普通の様である。その外一乗道覺正智、正覺、觀察覺、如來不思議究竟境界など一々數へたてる邊はないが、これは種々の方面から見て、同一事實の肯定をやつたのである。傳統的教説によれば、此自覺の所得底の故に、一切の佛と我との間に何等の差別がないと云ふ事になる。楞伽では此我は經文の説述者其人を指すのであるが、理を推して行けば、「我」はやがて一切の我と見てよい、即ち楞伽の術語で云へば本住法の故に法界常住の正道を踏み得るものは、誰れでも何時か緣自得法究竟境界に隨入しうるからである。(卷三、九、十、丁)。もつと今日の我等にわかる様に曰へば吾等には本來具有の性徳がある。此性徳の故に修行が可能となる、修行が熟すれば徳性の眞體が現前する、これが自得自證である。この現前底から見れば、性徳も修徳も同一物である。禪者がやかましく即心即佛と云ふのも此處で

あると悟れば楞伽と禪との關係は益々接近して來る。この旨を明めると「宗通」又「自宗通」となる。いづれも「説通」に對してである。説通とは教法を説き方便を以て衆生に隨順した説法をやる事即ち聖智上の自覺を概念の上に出して分拆したり體系を建立する事である。「宗通」とは楞伽によれば(卷三十) (五丁)

緣自得勝進相遠離言說文字妄想趣無漏界自覺地自相遠離一切虛妄覺想降伏一切外道衆魔緣自覺趣光明輝發

又云ふ(卷三十四) (六丁右)

謂修行者離自心現種々妄想、謂不墮一異俱不俱品超度一切心意識自覺聖境界離因成見相一切外道聲聞緣覺墮二邊者所不能知

言說文字の妄想とか、虛妄の覺想とか一異俱不俱の品分とか因成の見相とか、分別二邊とか云ふのは、何れも對待性を根本の條件として出來上つて居る吾等の心意識の所産を云ふのである。さうして是等の概念に囚はれて居る間は、どうしても聖智の自覺に體達する事が出來ぬ、禪の事實そのものに觸れる事は出來ぬ。「凝住壁觀」の境界に隨入する事ができぬ。達磨が世間の教學者守文の徒に對して、極力高唱したのは實に此處である、さうして此の如き超絶的經驗の肯定程教説に没頭するものゝ反感を買ふものはないのである、彼等が四方から興つてきて、達磨を苦しめた、達磨も夫で

仕方がなくて嵩山の少林寺に引籠るより外なくなつた。幸に一人の慧可のあるありて、これを今日まで傳へた。吾等の多くが一異俱不俱などの「虚偽妄想」に熏習せられて、本地の風光を餘處に、夢幻の境界を逐ふてをる、その愚を、楞伽は口を極めて説破する。

譬へば群鹿が渴のために逼まれて、春時の陽燄を是れ水なりと思ひ誤りて迷亂馳騁するやうなものである。又譬へば犍達婆城のもともと架空の樓閣である事を忘れて、是れ正に實の城なりと計着するやうなものである。又譬へば人ありて夢に男女、象、馬、車步城邑園林、山河谷、地、種々の莊嚴を見て、自ら其中に入りて、覺めて後、是等の事を憶念する様なものである。又譬へば畫像の高からず下ざるを見て、却つて高下の想をなし、又目に翳のかゝつて居るのを知らずに、垂髪ありと思ひて、人々に向ひて「汝等此を見るや」と云ふたり、又火輪の實に輪にあらざるを知らずして、是れ輪なりと思ふたり、又水泡が摩尼珠に似たるより、これを實に然なりと思ふたりするやうなものである。妄想の習氣に熏せられて、徒らに計着し追逐して一異俱不俱の二邊的分別の圈外に超出する能はざるものは、實に如上の譬喩中の愚な無智の人であると、楞伽の編述者は思ふて居るのである。

文字妄想の世界に迷ふて居ては到底眞實に觸れる事は出来ぬが、併し眞實を表顯し指示してくれらるものは文字であり又「妄想」の分別を待たねばならぬ。故に「教を藉りて字を悟る」と云ふ。悟

り了れば亦必ずしも言語文字に囚らずとも其端的を指示し能ふのである。指示の端的そのものではない事は云ふに及ばぬ。達磨の面壁九年も此意味にて一大説法であつた。臨濟の喝、徳山の棒、天龍一指頭の禪、芭蕉の柱杖子、禾山の解打鼓、其の他枯槌豎拂、動扇執弓揚眉瞬目、禪家の活手段は愈々出て愈々妙である。楞伽は實に明かに此邊の消息を傳へて居る。もし一派の學者の如く後世の禪に果して何か特異の風があつて今述べた様事が即ち是れであると云ふなら、楞伽の説を何と見る。

大慧非一切刹土有言語言說是作耳或有佛刹瞻視顯法、或有作相、或有揚眉、或有動睛、或笑或欠或警欬或念刹土、或動搖、大慧、如瞻視及香積世界、普賢如來國土但以瞻視令諸菩薩得無生法忍及諸勝三昧

禪經驗の事實を積極的に肯定せんとする時は、どうしても此種の手段に出なければならぬ。慧可得髓の因縁などもかくの如き消息を傳ふるもので、楞伽を授けられた慧可、達磨の直弟子としての慧可には、どうしてもかくの如き手段があるべき筈である。講教を事として禪の義相に囚はれて居る學者は、達磨の禪に此の如き事のなかるべきを主張する、けれども楞伽を心讀し「高僧傳」でさへも精究しうる人ならば予の結論の大に根據あり、論理的可能性に富むで居る事を否まないであらう。言語文字も妄想計較も亦心の働きて、禪經驗の事實を肯定し得る事は、疑ひもないのであるが、

不幸か、幸か、人間の意識は二重の働きをなす事が出来る。即ち自分であると同時に自分でなくなる。それで言語が意志の直接の所詮となる時と、概念的表象にすぎぬ時とある。楞伽などの術語で曰へば、聖智そのまゝの發露である限り、言語は第一義に相應するが、妄想習氣の所薰となれば虚偽となる。教學者は第一の場合を高唱して第二を閑却する傾きがあり、禪家のあるものは之と反對に第二の場合のみ見て「不立文字」に囚はれすぎる事がある。併し言語文字即ち概念を生命そのものと見誤まつて妄想の習氣に薰せられて居る場合が殊に多いので、禪家の「不立文字」の大主義を捨てやうとはせぬ。達磨が今迄に行きつまつた佛教界に向つて一大轉換の機を見たのは、彼が支那に於ける禪宗の第一祖たるを得た所以なのである。哲學史上神祕主義の價値は知らぬけれども、生命と云ふ一大事實から見れば信仰的體驗が宗教の極致でなければならぬ。禪の根柢はこゝに在るのである。

言語文字を假りて此の究竟事實を宣明せんとする場合には、それ故に、自ら *Via Negativa* に出でざるを得ぬ、是れが般若系統の教理が禪と接觸して來る所以なのである。併し上來重ねて説き明した様に、此接觸は同一を意味しないのみならず、或る場合では反襯對抗の義を含む事を忘れてはならぬ。是を忘れると教學者の通弊に陥るのである、楞伽が開卷間もなく百八の否定句を並べたてたのは上述の義に見て大に理由ある事が認められる。禪宗の語録には絶えず此消息が窺はれる、「百



非を絶し四句を離れて、如何なるか是れ西來の意」の如き「咽喉唇吻を併却して一句を道へ」の如き、香嚴の樹上西來意の如き、何れも哲學上の否定の主義を現實の上に適切な應用をやつたのである。楞伽に曰ふ。(卷四)  
(四丁左)

如是智及爾燄非異非不異、大慧、智及爾燄非異非不異者、非常非無常、非作非所作、非有爲非無爲、非覺非所覺、非相非所相非陰非異陰、非說非所說非一非異非俱非不俱非一非異非俱非不俱故、悉離一切量、離一切量則無言說無言說則無生、無生則無滅、無滅則寂滅、寂滅則自性涅槃自性涅槃則無事無因、無事無因則無攀緣、無攀緣則出過一切虛僞出過一切虛僞則是如來如來則是三藐三佛陀

此否定的論理法の連鎖は何の點に於て縫罅なきものは今詮索の限りでないが、とに角、言説の上で禪の究竟事實を表詮せんとする時は否定の一途である。多くの人は一部否定を見て、如何にも消極的で、畢竟して何物をも興へないと想像するかも知れぬが、それは大なる過失である。感覺上の經驗を基として建立せられた言語文字は、かくの如き經驗を超絶した事實に逢着すると全く其力を失ふ、これをして有效ならしむる唯一の途は否定に外ならぬ。今迄犬と猿と馬としか居なかつた世界へ人間が生れたとすれば、さうして犬と猿と馬とを記す文字の外に何にもないとしたなら、吾等は人間を記すに「是非犬非馬非猿」と否定の連鎖をやるより仕方がない。此の如き否定は絶對性を

有するので有無の無を以て見るべきでない。相對無を離れて絶對無に觸れしめんとするが禪宗の努力する所である。僧あり趙州從諗に問ふた、「一物不將來時如何」と、諗曰ふ「放下着」。僧「既是一物不將來、放下是何物」。諗曰ふ「放不下擔取去」と。趙州が徹骨徹髓惛却をきわめて居るところを見なくてはならぬ。「凝住壁觀」の禪が表詮教化の方法に於て此の如く發達を遂ぐるのは、其の當に然るべき徑路である。楞伽は更に偈を以て此意を結ぶ。

以有故有無、以無故有有、若無不應受、若有不應想、或於我非我、言說量留連、沈溺於二邊、自壞壞世間解脫一切過、正觀察我通是名爲正觀、不毀大導師

言說量の上に留連して居ては、正觀も畢竟不可得であるから、楞伽はやがて亦壁觀の方法をも教へる。曰く(卷三 廿三丁)

獨一靜處、聞思修慧、緣自覺量、向涅槃城

又曰ふ(卷一 四十二丁)

當離群聚、習俗睡眠、初中後夜、常自覺悟

獨一靜處に退き俗界塵縁を離れて、睡眠をも貧らずに修行する事だけなら、禪も普通の禪定觀念の境界を出でなかつたことであらう。達磨の禪も他の多くの習禪者と同じく何か不思議の感應を呼び起したに止つたであらう。「僧傳」の傳ふところでは、達磨には幸にして「般若大慧の智光數

里を照す」(法聰卷二十)の奇蹟もなく、「盆水を呪して羅刹の像を現せしむる」(僧稠卷十九)ほどの靈異もなく、「觀音經を誦じて江南藥寺堂の崩厄を救ふ」(僧實卷二十)べき不思議力もなかつた彼はたゞ壁觀に凝住することを知つて居た。さうして彼は何のために此の如き座禪の標榜を示したかと云ふに、これは楞伽の「自覺了」又は「自覺悟」を實地に得させんがためであつた。唯これだけである。彼が先進の禪學専門家と異なる所は唯これだけである。しかもこの相異は傳統的禪宗史の發源を示し一千百年を越へて益々其の光を添へんとするのである。もし達磨にして隻履を携へて葱嶺を越ゆるの狂態を演ずるだけであつたなら、彼は決して禪經驗の事實に對する證據人となる事を得ないのである。楞伽の價値は實に此「聖智自覺の境界」を肯定する所に存する。達磨は決して如來藏緣起の敎説のために楞伽を慧可に授けたのでない。

楞伽には四種の禪を區別してある。

大慧、有四种禪、如何爲四、愚夫所行禪、觀察義禪、攀緣如禪、如來禪

云何愚夫所行禪謂聲聞緣覺外道修行者、觀人無我性、自相共相、骨瓌無常苦不淨相計着、爲首、如是相不異觀、前後轉進、相不除滅是名愚夫所行禪」

云何觀察義禪、謂人無我自相共相、外道自他俱無性已觀法無我、彼地相義、漸次增進、是名觀察義禪

云如攀緣禪妄想二無我妄想如實處、不生妄想、是名攀緣禪

云何如來禪、謂入如來地、得自覺聖智相三種樂住成辨衆生不思議事是名如來禪

第一種の禪は或は凡夫所行とも云ふが、これはつまり觀法禪である。不淨を觀するとか、無常を觀するとか云ふて、所謂小乘禪に屬するもの、一種の精神修養法である。それを修して懈らざれば無想滅盡定にまでも進み行き得るものとしてある。第二種の禪は或る點から見れば、第一種と同様であるが、何か一個所與の抽象的の一般的概念をとらへ、これを觀察即ち冥想の對境となし、これによりて身心の調節を計らんとする訓練である。第三は或は念眞如禪又は攀緣眞如禪とも譯せらるゝが、これは眞如と云ふ最も包括的な哲學上の究竟概念を緣慮する禪法である。第二種と相異する所は、緣慮の對境とする所が相同じからざるだけで「諸法實相觀法」など云ふものに似て居る。とに角前三種の禪は皆觀法であつて、何か一個の概念を逐ふのを目的として居る、それ故論理的約束を離れる事が出来ぬ、思想の連鎖を切斷して、直に禪の事實を経験する事は不可能である。これは第四種の如來禪又は諸佛如來禪と云ふものでなくてはいけぬ。これよりて始めて自覺聖智の現前があつて、修行者は常寂光の三徳を享有するのである。是等四種の禪の中で達磨が傳へんとしたのは、その何れであるかは、上來の所述で分明である。

唯此に一つ讀者の注意を惹いておきたいと思ふのは「觀法」と云ふ文字の用法である。或る學者

は達磨禪を一種の「觀法」と看做して居る、さうして「達磨の觀法」は云々と言ひ囃す。これは間違ひである、上述のところでも推し度られると思ふが「觀法」にはその目的物となるべき一個の法即概念がある、「實相觀」とか「白骨觀」とか「觀佛觀」「法華三昧觀」とか云ふ諸種の禪法は所謂「觀法」である、これを達磨禪と同一の意義に於て、禪法と云ふわけに行かぬ。達磨禪には始めから與へられた一定の概念はない、眞を觀するのでもなく、如を觀するのでもなく、又一個の教理的體系を觀するのでもない、華嚴三昧とか、法華三昧とか、金剛三昧、首楞嚴三昧とか名のつけられる何か型にはまつて居る三昧をも得やうとするのではない。かういふものには皆目當がある實現しやうと豫め心に定めた一箇の概念がある、どこかとりつく所を先づ作つてをいて、それへそれへと考へを進めゆく。もともとこれが考へであるから、一切の考の如く次から次へと轉々として移る、さうしてその移り去る究竟の處は何かと云ふに、それは豫め定めてをいた概念である、又は一種停頓の状態を意識の上に現するのである。これは金剛三昧經の所謂「禪即是動」なるもの、或は法句經の所謂「若學三昧是動非座禪、心隨境界流」るものである。(此等二つの引文は宗密の禪源(諸註 序(四十一)丁)に依る)

達磨所傳の禪はかくの如く動きて止まるところを知らぬ底の「觀法」と區別しなくてはならぬ。そんなら「壁觀に凝住す」で、少しも動かぬところを取るかと云ふと是亦錯過了。禪の事實はそんな對立的概念の境界ではない。禪と觀法とを混同する時もう既に禪の事實を論じ得る資格を失ふと

云ふてよい、宗密が「禪源諸註集」序に四種の禪を區別して「達磨門下展轉相傳」の禪を定義して居る。予の見處からすると、楞伽の定義の方を取りたいが、傳統的敎理からすれば、宗密も亦取るべきであらう。

謂帶異計、欣上厭下而修者是外道禪

正信因果亦以欣厭而修者是凡夫禪

悟我真偏眞之理而修者是小乘禪

悟我法二空所顯眞理而修者是大乘禪

若頓悟自心本來清淨元無煩惱無漏智性本自具足此心卽佛畢竟無異、如此修者是最上乘禪亦名如來清淨禪、亦名一行三昧、亦名眞如三昧此是一切三昧之根本也、若能念念修習自然漸得百千三昧達磨門下展轉相傳是此禪也

宗密は是如來禪を又三別して息妄修心宗、泯絕無寄宗、直顯心性宗など云ふて居る。是等の異同分類について亦後に述べる事としやう。

此一篇は嘗て起草した禪に關する愚見の一部を、抜きこりたるもので、前後の關係を無視するわけに行かぬが、今一々これを書き改める餘裕がないので、此儘にしておく。殊に結末のところは、餘り突然として切れて居るのであるが、これも今は補足の隙がない本文中にも尙筆筆したいところがある。またの折りを期する。大正十一年九月