

禪宗と「般若心經」

鈴木 大拙

(一)

般若經は佛典の支那に翻譯せられたものゝ最初に屬する。「道行般若經」の如きは、後漢の支婁迦讖によりて、西曆第三世紀の後半に既に漢譯せられてゐる。彼以前には迦葉摩騰及び竺法蘭の如き佛教最初の傳來者があるけれども、此兩人の譯したと云ふのに「四十二章經」が今日残つてゐる。而も此の「四十二章經」は果して兩人の譯であつたかが疑はれてゐる。して見ると支婁迦讖の「道行般若」は大乗佛教を支那に傳へた最初の經典の一であると云ふてよい。彼は亦「無量壽經」をも譯してゐるから淨土宗の思想も彼によりて先づ東に傳へられたわけである。

般若經によりて代表せらるゝ思想は佛滅後間もなく發達したものであると云ふ想像は、荒唐無稽ではないやうである。詳しい歴史上の證據は尙考究を要すべきであるが、大體人間思想の發展の徑路を辿ると、こんな風に考へて來るのが自然であらう。普通には所謂原始佛教なるものを以て、四諦、五蘊、十二因緣、八正道の如き項目を敎へたものと定め、これを貫くに無我の原理を以てし

たと云ふことになつてゐる。併しこの説は巴利經典を以て原始佛教の面影を最も忠實に傳へたものと考へての上の話である。阿毘達磨一流の煩瑣な教理を考へ出した人々によりては佛陀の眞の生命が了解せられぬも尤もな次第と謂はねばならぬ。それはどうかと云ふに、佛陀の教説を徹底的に領得せんとならば佛陀自身の心理に這入つて見ぬといけぬ。その説法も勿論大切ではあるが、説法だけではその文字と論理とに囚はれる弊に陥るのが自然である。どうしてもその精神にまで入り込まなくては佛教の基礎はわからぬ。これは普通の人々には出来ぬと云ふかも知れぬが、佛陀の發見した眞理が彼自身の私有たるを許さぬ限り、吾等と雖も幾分なりと彼が自内證に到達し得るものと見るべきであらう。そんなら佛陀の體驗は何であつたかと云ふに、それは言ふまでもなく尼連禪河のほとり、菩提樹下、吉祥草坐の上で得たところの阿耨多羅三藐三菩提である。佛陀は此の三菩提を傳へたいと思ふので、堅説横説した。併し説法と云ふことになれば、その對機の心理状態を考へる必要もあり、又その時代の思想を全く凌駕することも出来ぬ。佛陀は自覺の内容をそのまゝに又その全部にわたりて、悉くこれを發表し能はぬのである。巴利佛典の様な教義の發展の如きも僅に其一片を捕捉するに止まる。これを佛陀體驗の全部と見るわけには到底出来ぬ。是に於て般若説の起るのは當然である。

般若とは何かと云ふに、「般若の智慧」と俗にも言ふ如く一種の智性である。智性は智性であるが

般若は今日言ふところの悟性なるものと違ふ。これよりも一次高級のもので、眞理を直覺的に體得する力である。こういふ特種の智力が獨立に存してゐるわけではないが、分析的な智力に對して云ふときには、そんな鹽梅に聞えるのである。兎に角、般若と云ふ字は佛陀在世の時代に既に用ゐられたところで、佛陀は自分が體驗した三菩提の境涯は普通の意識では到達出來ぬのであるのを見て般若の考を折に觸れて高調した。是は巴利經典を見ても寸毫の疑を容れぬところである。佛陀の說法はすべて阿耨多羅三藐三菩提を中心として、それから涌き出たとすれば、佛教者は般若の智慧をどうして磨き出すかと云ふ所に、着眼しなければならぬのである。分析の方法で無我を説いたり、八正道で實踐倫理に力を入れても、佛陀の自内證に入り込む機會はない。四諦十二因縁を如何に巧妙に煩瑣哲學化しても、それは依然として哲學であつて宗教でない。坐禪觀法も只精神修養の實行方法としてのみ見らるゝ時は、四禪八定以上に出づる事能はぬ。「鳥の虚空に遊ぶが如く東西風に隨ふて逝く」と云ひ「大智光を以て冥を除く、鏡を以て自ら照すが如し」と云ひ「我今已に此の無上法を得たり、甚深微妙にして解し難く見難し」と云ふが如き境涯（長阿含第二等を見よ）又は「有漏を捨て、無漏を成ず、心解脫と慧解脫とあり。現法中に於て自身證を作す。生死已に盡き、梵行已に立し、所作已に辨じ、更に有を受けず」と云ふが如き境涯は（長阿含卷五等）説得底のものでない。悟性で到達し得べきでない。如是の大安心、大決定、大徹底はどうしても吾等日常の意識に限られて居る間

は、實現せらるべくは思はれぬ。これは是非とも普通に巴利經典の分際であると解せられて居るところから脱離しなくてはいいけぬ。作麼生か脱離せんと云はゞ、摩訶般若波羅蜜と答へる。一たび考が阿耨多羅三藐三菩提に到着すると、必然の理として般若經一類の思想に飛び込むのである。

それで無理からぬ想像と云ふのは、佛滅後の佛教者間には一方では阿含派があり又他の一方では般若派があつたものであらう。が、截然と分れるかどうかは、勿論研究を重ねなくてはならぬが、般若經の發展を跡づけて行くときは、どうしても、こんな風に考へなくてはならぬ。般若經は突然として出来るものではない。そうしてその口を極めて高調する所が、阿耨多羅三藐三菩提と般若波羅蜜との關係にあるのを見ても、此の經一部が如何に科註的、數字的、分析的、煩瑣哲學的阿毘曇派に拮抗せんとして居るかを見るべきであらう。勿論阿含經は阿毘曇でない、が、此經を通じて見える精神は、その編纂者が如何に阿毘曇教學的頭腦を持つて居たかを證據するに充分である。阿毘曇は般若經を受持して居た人々の頭からは出ない。併し阿含の中に般若的分子の閃きあることは否まれぬ。但し阿含は般若でない。又般若の人なれば阿含は編纂せぬ。これだけは兩種の經典を讀んだものゝ容易に認める所であらう。ごこの思想史にも見える如く論理派と直覺派との對峙は佛教思想史にも跡づけ得らるゝ、茲でも亦斷つておきたいのは、佛陀の體驗があつて始めて般若經が出たので、般若經が先であつてそれから佛陀の體驗即ち得阿耨多羅三藐三菩提の事實があるのでないこと

是である。般若經は事實の説明又は記述であつて事實自體ではない。

(11)

此で般若經と禪との關係が偶然でないことが判る。禪の宗旨たるや、佛心宗と云ふほどであるから、佛陀の自覺へ慕直に切り込むを、その原理として居ることは、今更辯するまでもない。既に然りとすれば、もし禪にして何かの經典をその所依にする心があるなら、それは佛陀の自覺聖智を披瀝したものでなくてはならぬ。此の意味に於て達磨が「楞伽經」を傳へたのは尤も至極である。「楞伽經」には如來藏緣起など云ふ唯識的立場も説かれてあるが、全體を通じての主張は佛陀の自覺聖智の境地を闡明するに在る。達磨がこれを選んで慧可に授けたのは大に其理ありである。併し乍ら六祖慧能が「金剛經」の序文に達磨の意は亦誠に其經の主意を傳ふるに在つたと云ふてゐるやうに、禪宗が達磨の後次第に「金剛經」を貴ぶやうになつたのも、自然の勢であらねばならぬ。「楞伽」が忘れられて「金剛」が益々芽を出すやうになつたのは亦別に理由のあることである。これは他處で説明する茲では禪と般若經とは本質上關係づけらるべきものであることを云へば充分である。併し始めにも言ふた如く、般若經から禪が出たものでないと云ふことを忘れてはならぬ。説明や叙述が事實に先だつことは絶対にないからである。そののみならず、達磨は始めから般若經を云爲せず「楞伽經」

や「金剛三昧經」を持ち出してゐる。此の歴史上の事由も考察の中に入れて見なくてはならぬ。

それならば「般若心經」はどうして禪宗に附隨してくるやうになつたか。「金剛經」が禪に關係する所以は判るが、「心經」はどうしてさうなつたか。卒然として考へて見ると、「心經」も般若系の經典である以上、禪と固より交渉すべきやうにも思はれるが、「心經」の本質を研究して行くと、禪宗に關係をもつよりも、それ以上に眞言宗の經典と見てよいやうになる。「心經」を以て簡單に般若系の思想を二百六十二字（玄奘譯）に總括したと云へば其れまでだが、よく調べて見ると「心經」には却て般若系以外と考へられ得べき思想が中心となつて居る。それが禪と相容れぬやうに思はれる。禪と般若經と交渉があるとの理由だけでは、禪と「心經」との關係を説明出來ぬのである。そこで本篇の問題が出て来る。即ち「心經」は如何なる意義に於いて禪者の重んずる所であるか。これを説明するには「心經」の思想を分析して見る必要がある。「心經」の内容を詮索する前に、「心經」の支那譯につきて一言したい。

(III)

「般若心經」の漢譯は數種ある。年代によりて並べると左の如くである。

一、摩訶般若波羅蜜大明呪經

姚秦（西曆四〇一—四一三）

鳩摩羅什譯

二、般若波羅蜜多心經

唐 (六四九)

玄奘譯

三、普通智藏般若波羅蜜多心經

唐 (七四一)

法月譯

四、般若波羅蜜多心經

唐 (七九〇)

般若共利言等譯

五、般若波羅蜜多心經

唐 (不明)

智慧輪譯

六、般若波羅蜜多心經(燉煌石室本)

唐 (?)

法成譯

七、唐梵翻對字音般若波羅蜜多心經(燉煌出)

唐

慈恩序玄奘筆受

八、佛說聖佛母般若波羅蜜多經

宋 (九八五頃)

施護譯

以上、大體八種の心經漢譯がある。譯文は各多少の相違あり又施護、法成、智慧輪、般若及び法月の分には經本文の前後に序文及び結尾がついて居て、此點では流通本と不同である。これは往年マクス、ミュラーが日本で獲た梵本に二種あつたのを、一は「小」、一は「大」として、その梵文と英譯とを出版したのに大體相應するものと見てよい。禪宗で普通に用ゐられて居るのは玄奘の譯で、マ氏の「小」なるものに該當する。「金剛經」は羅什の譯が流通して居たが「心經」は羅什のでなくて玄奘の新譯が行はれる。

「心經」は般若經の中でも大分後年に出來上つたものと思はれる。その理由は觀自在菩薩が經の主人公であるのと最後に眞言が附加せられて居るからである。般若系思想は西曆紀元前即ち佛滅後

五百年を経ぬ中に發達したものであらうが、「心經」は此發達の最後の發展で又佛教を亡ぼした一原因であるとも云へるが、とに角、眞言祕密の思想が般若に入り込んだのは、般若の末期であつたに相違ない。

それから「心經」の題字は何の義であるかと云ふに、此「心」の字は色身に對する心ではなくて核心の義を含んでゐる。即ち廣いばつとしたものを一に纏めて、その要を撮ると云ふのが「心」の義である。それ故「般若心經」とは般若經の要旨を煮つめたもの、その心核だけを取り出したものと云ふことになる。原語は質多なくて訖栗駄耶である。「菩提心」の心又は「一念淨信」の念などと同一に見てはならぬ。併し多くの禪者はこんなことに頓着せず、一圖に心靈の義に解して居る。それ故「般若心經」を題號の上から解すると、般若經の大意を極めて手短かに書いたもので、般若の智慧を具へた心靈のことを述べたものではない。

(四)

そこで此處に問題が出る。「心經」にして果してその題號の如く般若經の精髓を述べたものとすればその本文はその題號と相應して居るか否か。これを定めるには般若經と云ふものが、どんな思想を述べたものであるかを、まづ調べなくてはならぬ。此にこれを細説する餘裕はないが、大體の綱

目を擧げるなら予は左の如くであると信する。

一般に般若思想は消極的否定的であると考へられて居るが、是は大なる誤解である。何となれば般若の否定的傾向は文字の上に現はれた所で、其裏に潜んで居る感じは全然肯定的なものである。

般若經を讀んで「不」の字やら「非」の字のみに目を奪はれて仕舞ふ人には、その否定を般若の中に残さないで、直ちにそれを自分等の考の上に引き据えなくてはならぬ。即ち般若を否定と見るその考を亦直ちに否定することによりて般若の主張が始めて領解出来るのである。これの出来ぬ人にはまだ般若を讀むだけの準備が出来て居ないと云ふてよい。般若の思想は阿耨多羅三藐三菩提を土臺としてその上に築かれたのであるから、般若の文字だけを見てはいけぬ。まづ其土臺に心をおいて、それから眼を文字に向けなくては、佛教を一種の哲學思想と見るやうになる。阿耨多羅三藐三菩提は哲學によりて作られたものでなく個人體驗の事實である。般若經が一切を假名である假説であると云ふのは畢竟するに三菩提の事實の上に腰を据えての話である。

般若經全系の落處は「是心非心、心相常淨故」〔摩訶般若波羅蜜經卷三勸學品第八〕と云ふのに在る。論理の形式に直すと、「AはAにあらず、故にAなり」と云ふことになる。その「Aにあらず」と言ふ點を見ると一切否定の様式であるけれど、これは最後の「Aなり」と云ふ處に出て始めてその意味が完全なるのである。それ故否定の途上に止まつてはならぬ。行く處まで行つて始めて落付くのである。

阿耨多羅三藐三菩提を事實の上から認識論の方式に移すと般若の思想にならなくてはならぬ。人間の心理では三菩提の成就するまでには、「山はれ山にあらず、水はれ水にあらず」の境地を、是非一たび通過しなくてはならぬやうに出来てゐる。吾等は此心理をどうすることも能はぬ。所與の條件は條件として受けとるより外ない。こゝで般若經の如如説が分明になる。「如實^{ヤクニツク}に一切を觀する」と云ふことは阿含經の所説でもあつた。大乘佛敎は此點では阿含や尼柯耶の延長にすぎない。阿耨多羅三藐三菩提の眞相に觸れたものは何れも如如觀を以て佛説の至極となさざるを得ぬ。故に「摩訶般若」の道行品第七十二に曰ふ。「如實知一切法故名爲佛」と。

又小品般若卷六大如品第十五には般若思想系の如如觀が如何にも徹底的に述べられてある。それは少し長いけれど、その意だけを和譯して見る。

「須菩提は如來に隨ふて生ずると云ふのは、如來の如來たるや不來不去である。それで須菩提の如も本より已來不來不去である。それで須菩提は如來に隨ふて生ずると云ふのだ。又如來の如は即ち是れ一切法の如で、一切法の如は即ち是れ如來の如である。そうして如來の如といふのは即ち非如である。是の故に須菩提は如來に隨ふて生ずると云ふ。それから如來の如は一切處にあつて常に壞せず分別せぬ。是の故に須菩提は如來に隨ふて生ずる。又如來の如は住するにもあらず住せざるにもあらずであるが、須菩提の如も亦その通りである。是の故に須菩提は如來に隨ふて

生ずる。また如來の如には障礙の處がない、一切法の如にも亦障礙の處がない、是の故に須菩提は如來に隨ふて生ずる。また如來の如と皆是れ一如であつて二もなく別もない。そうして是の如は無作である。如ならずと云ふことなしである。是の如が如ならずと云ふことなしであるから、是の故に是の如は無二無別である。是の故に須菩提は如來に隨ふて生ずる。」

「如來に隨ふて生ずる」と云ふのは、梵文 *anujāas tatthāgatasya* である。その意義は如來の弟分である、如來と同じ胎から出た兄弟である。如來も佛なら須菩提も佛であると云ふのである。何れも如々の所現である、萬法一如の理はこれで成り立つのである。般若の思想はこんな鹽梅で決して否定ではない。「心外無法、滿目青山」と云ふことがあるが、無法を見て青山を見ない人にして始めて般若を *Via negativa* に過ぐぬと云ふのである。

般若系の思想に一種言説すべからざる妙趣と魅力とのあるのは、「一切空」から出てくるのではなくして、此「空」を裏づけて居る肯定的情味から湧き出るとしか考へられぬ。「空」とか、「寂滅」とか「不可得」とか、「如來以無相義故、如實知衆生不可見心」とか云ふことは、冷たい知的認識上の話で、それだけでは其處に何等の力がない、地を動かす天を動かす靈の閃が見えぬ。此處にはどうしても此の冷たい知を裏づけて居る暖かいもの、燃えるものがなくてはならぬ。此に般若の妙用がある。小如品第十二に曰はく、

「今十方現在諸佛、常念般若波羅蜜、皆作此言、般若波羅蜜能生諸佛、能示薩婆若。何以故。諸佛薩婆若、皆從般若波羅蜜生故。須菩提、諸佛得阿耨多羅三藐三菩提、已得今得、當得、皆因般若波羅蜜。」般若の眞意に達せんには此の如き肯定的態度を見なくては不可能である。「否」と云ふ處から物は生れぬ、生れるのは如何しても「然り」と肯ふ處からである。般若は諸佛の母である以上は、大慈大悲の源が湛へられてあることを忘れてはならぬ。

又只枯木寒巖底のものであつたなら、薩陀波倫菩薩のやうな熱烈な求道者を般若經中に見出し能はぬのである。「但有假名、是名字、無本無因」と云ふだけなら般若も亦只名に過ぎぬ、幸にして「須菩提、智慧甚深、不壞假名而說實義」の一句を見出すので般若に生命がある。佛教者は此に高く眼を着けて見なくてはならぬ。

次に般若の實行原理は「無作」の一句に極まる、所謂「一如無作」である。禪者はこれを癡人雪を擔つて井を埋むるに喩ふ。無作とか無爲とか無功用とか言ふことは何にもせぬのでなくて大に作爲することである、併しそれと同時に鋤頭は空手に握られて居ることを忘れない、此が般若の妙處で、やがて亦所有宗教の極致である。言ひ顯し方は宗教によりて異なるは止むを得ぬが、その心理の働きの工合は何れもかはらぬ。「薄伽梵歌」の思想もつまりは無作である。奥義書の奥の手も「殺すものもなければ、殺さるものもなし」を出ない。「電光影裡斬春風」と佛光國師が叫破したのも無作

の一句子を體得した肚から出たのである。

般若の所説に隨順するものは幻人である。わが説く所の佛法も幻の如く夢の如しである。わが説く所の涅槃も亦如夢如幻である。又一法の涅槃に過ぎたるものがあつても、われは亦これを如夢如幻と説く、と。(釋提桓因品第二)かういふ風に説き來ると佛法も甚だ頼りないやうに見えるが、無作主義の動き方はよく此に現はれて居る。これは普通に「夢の世の中ちや」などと云ふのと大に逕庭あることを認めなくてはならぬ。夢と云ひ無作と云ふのはその跡から見ての話で、本の動くところから言へば此に儼然として「如實」がある。それで無量無邊の佛法を學ぶものは、色受想行識を増減せずして學び、色受想行識を受けずして學ぶのである。かくの如きは實に「法に於いて取るところなく亦滅するところなきが故に學ぶ」人である。換言すれば、「般若を須菩提の所轉の中に求むる」と云ふことになるのである。

「楞伽經」に「菩薩は衆生を顧み憫みて、本願を以て證をなさず」と説き、或は「菩薩は般涅槃せざるにあらざれども、本自願方便の故で一切衆生をして般涅槃せしめんがため、自らはわざわざ一闍提趣に入る」と説くが如きは、正に無作の妙處を道破したものである。「般若」も「楞伽」も此點では同一態に出て居る、もとより當さに然るべき處だ。無作はまた「楞伽經」で無功用の本願、anābhogacaryāgatiṃ 又は anābhogapūrvapūrnidhāna 云ふてある。此點は「般若」よりも「楞伽」の方で或はより明

了に見得せらるるかも知れぬが、「金剛經」には「應無所住而生其心」と明説してあるから、畢竟の意義は何れの經にありても充分に汲み取られるであらう。

「無作」論の詳説は他處ですることにして、今一つ般若を説くに當りて見遁がすべからざる一項がある、それは般若が「忍」を高調する點である。如々も無作も動もすれば知的に了解し去らるる患があるが、忍に到りて始めて宗教の難有味が出て来る。般若にしてこれを忘れたなら般若は永遠に即非般若で人間と没交渉になり了るのである。それで釋提桓因品第二に左の句がある。

「若行者欲證須陀洹果欲住須陀洹果不離是忍欲證斯陀含果阿那含果阿羅漢果欲證辟支佛道欲證佛道亦不離是忍」

此に忍と云ふのは、無生法忍の義である。無生法忍と云ふのは中々面倒な文字で、これに對して色々の解釋はあるが、つまりは、法の本体は固より無生である、其無生の直觀に住して、意志の上に忍受の德を體得するの義と見てよからう。佛教は、どこから見ても、知的であつて、殊に般若に於いて、その特色の著しく顯はるるのを覺ゆる、それ故、愛とか、慈悲とか云ふ方面と此忍とを比較すると、般若は只冷かな智一方に偏する如くにも見えやう。が、「楞伽經」に言ふ如く「智不得有無而興大悲心」で、般若の智は絶對獨立の智ではないのである。大悲に裏づけられた智なのである。

「忍」を普通には「認」の義に解するが、予の考では「忍」そのものには知的色彩はなくて全く意的體認と見るべきである。それで無生法忍は諦觀の義ではなくて實に訓練の意であらねばならぬ。般若經には此經を聞いて「驚かず、怖れず、屈せず、退かざるもの」と云ふ句が處々に見える。これが、「忍」の義である。ここには知の氣分はない、全く意志の上に据えつけられて居る。又「是法隨順一切法」と云ふことがあるが、是れ亦意的「忍」の義である。Kshanti にはどうしても此の外の意義を讀み込むわけに行かぬ。「忍」は無諍三昧である、一切のものに對して「然り、然り」の態度を云ふので佛の本生譚に昔し歌利王の所でその身體を割截せられて而かも何等瞋恨の念を起さなかつたと云ふこと、又過去五百世に於いて忍辱仙人となつて居たと云ふこと、般若經を受持し讀誦などするがために他の輕賤せらるる所となるも、これを得道の上に廻向せんと云ふこと、何れも「忍」の行動にあらざるはない。如如は主觀が客觀に對する所の知的立場を云ふたものとすれば、「忍」はその意的立場を明にしたものである。兩者相助けることによりて般若の信者は阿耨多羅三藐三菩提に入ることを得る。大如品第十五の結末に曰ふ、

「於一切衆生應行等心、慈心、不異心、謙下心、安隱心、不瞋心、不惱心、不戲弄心、父母兄弟心、與共語言。」

(五)

大體是の如如、無作、忍の三綱目を般若系思想の特色と認定しよう、まだ外に説くべきところも二三あるが、それは他處でやる、此處では餘り必要な關係がないと見る。處で、此考を今「心經」の上にあてはめて、「心經」は果して是等三個の思想を具備して居るかを調べよう。短いから其全文を掲げる。

般若波羅蜜多心經（梟版二十四翔）

唐三藏法師玄奘奉詔譯

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、舍利子、色不異空、空不異色、色卽是空、空卽是色、受想行識、亦復如是、舍利子、是諸法空相、不生不滅、不垢不淨、不增不減、是故、空中無色、無受想行識、無眼耳鼻舌身意、無色聲香味觸法、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、菩提薩埵依般若波羅蜜多故、心無罣礙、無罣礙故、無有恐怖、遠離一切顛倒夢想、究竟涅槃三世諸佛、依般若波羅蜜多故、得阿耨多羅三藐三菩提、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、眞實不虛、故說般若波羅蜜多呪、卽說呪曰、

揭諦揭諦、波羅揭諦、波羅僧揭諦、菩提、薩婆訶、

般若波羅蜜多心經 終

この文を注意して讀んで行くと、始から終まで否定句の連續で、最後に僅かに不可解の呪文があるばかりである。此呪文のみが肯定で外は何れも「空」とか「無」とか「不」とか云ふ文字である。殆んど毎句が否定語を含むのである。般若思想を否定的であると云ふ人は「心經」において其依據を見出すとも云ひ得らる。深般若波羅蜜多を行するときには、此の如き *Via negativa* を通過して、阿耨多羅三藐三菩提に入り、そうして此に般若波羅蜜多が「揭諦」云々の呪文に過ぎぬと云ふことを會得するとせば、何處に般若系の思想を見るときか。如くもなければ、無作もなく、又諦忍もないではないか、この中の一つでも明說せられてあるなら、「心經」を般若部に編入してもよい、が、只否定を並べただけでは般若と云はれぬ、又呪文が如何に大明呪等であつても般若を此に見ること能はぬ。般若の特色はその洞然として明白なところに在る。意味の顯はに通せぬ密號は非般若系統に屬する。それならば何故に「心經」を般若の精髓又は心核となすか、それから又「心經」は何が故に禪宗の經典となつて日夕に讀誦せらるゝか。明の洪武帝は何の見る所あつて宗泐及び如玘に説いて「心經と金剛經と楞伽經とは治心の法門なり」と云ふたか。(楞伽經注解序文による) この疑問を何と解すべきであるか。

「心經」の要旨が結尾の呪文にあることは疑を容れぬ。誰が讀んでも、さう見るより外ないのみならず、鳩摩羅什はこれを「摩訶般若波羅蜜大明呪經」として普通從來の藏經には祕密部に編入してある。玄奘のと羅什のとは同一の梵本を譯したものであるのに拘はらず、玄奘のは般若部に入れて羅什のと別々にしてある。禪宗の人が使用すると般若になつて、眞言宗の人の手に入ると祕密經になるといふわけではあるまい。正直に「心經」を研究すれば禪經とするよりも祕密經とするのが本當である。禪宗と眞言宗とは或る點において同一軌道を歩んでゐる。それで禪宗には隨分陀羅尼が入り込んで居る。禪は何の故に這般の密語を必要とするか、更に般若と呪文とその間に何等の因縁があるか。「心經」の中に前述の如き般若思想の内核を見んとするには、既に其否定の裡を探るべきでない、どこか肯定の處を突き當てなくてはならぬとするなら、そうしてその肯定の處は結末の揭帝一聯の呪文にありとするなら、此呪文の意義に阿耨多羅三藐三菩提の全意義があるべきはずだ。それから禪宗も亦此呪文において否定道の落處を見得すべきはずだ。呪文に畢竟何の祕密義或は何の般若思想が含まれて居るか。

(六)

呪文をもとの梵語に直すとかうである。

gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā.

その意義を通俗に解すると「着いた、着いた、彼岸へ着いた、よくまあ彼岸へついた、さあ菩提よ、そわか。」別に大した密意もないやうである。處が「心經」の絶叫する所によれば、是が般若波羅蜜多そのもので、また是がないと阿耨多羅三藐三菩提も得られないのだ。大神呪、大明呪、無上呪、無等等呪と如何にも摩訶不思議の神呪と見做すべきもの、般若經の心核と云はれるものが、「着いたく」では、何だか物足らぬではないか。

般若波羅蜜多そのものが大神呪云々であることは、「小品般若經」にも見えて居る、さうして此神呪に不可思議な力のあることも認められて居る。併し呪文そのものはない、般若それ自體が呪であるからだ。明呪品第四に、佛は憍尸迦に告げて般若波羅蜜を受持讀誦せしめることを書いてある、そのときの言に曰はく、「般若波羅蜜を念誦すると阿修羅の惡心も即時に滅する。般若波羅蜜は實に大神呪、無上呪、無等等呪であつて、過去現在未來の諸佛皆此明呪によりて阿耨多羅三藐三菩提を既に成就した、又成就して居る、又成就するであらう。」云々(大意)。これで見ると般若波羅蜜がそのまゝに明呪で、般若波羅蜜そのまゝが不思議なのである。「心經」のやうに掲帝云々の呪文それ自體には何等の靈力があるのでない、又これにつきては何も言ひ及ぼして居ない。とに角、般若經には大品にせよ小品にせよ、「心經」の如き呪文は見えないのだ。然るに只「心經」だけは此呪文において其

經の要旨が頂點に達して居る。「着いた、着いた」と般若と何の因縁があるか、禪宗も亦此に何の密意を藏せんとするか。「心經」は何が故に掲帝一聯の呪文を結末に附加するやうになつたか、而して又何が故にその附加の處に却つて般若の本質を描き出さんとするやうになつたか。

印度では佛陀以前から呪文が貴ばれた。不可解の處に不思議があつて、自然の上、人事の上に、超自然の力が加はり得るものと思はれた。言葉は不思議と言へば不思議に相違ない。人間が動物の境涯から脱出した第一歩は曲折ある聲音を發し得たところにある。印度人のこれを異常に尊ぶやうになつたものも大に道理がある。呪文の發達と印契の發達は印度文化の特色で、佛教にも後ではこれが大に侵入して來た。觀音菩薩が「般若心經」を玄奘に口授して長途の旅往還ともに保護したと云ふ傳説も呪文萬能の一例であらう。梵語を知つて居るものゝ陀羅尼や眞言マントラムは餘り益に立たぬかも知れぬ。併し支那における大多數の佛教者は何にも知らぬのであるから、掲帝々と讀誦し念誦して行く、その不可解の音聲の裡から、自然に般若波羅蜜多の力が現はれて、不思議に阿耨多羅三藐三菩提を成就したのであらうか。禪宗の人が僧堂における大衆の多寡を問はれたら、「前三三、後三三」とわからぬことを答へた如く、又禪とは何かと云ふたら、「南無三寶」と泥棒が人に見つけられたときのやうな問投詞を吐いた如く、又同じ問ひに「摩訶般若波羅蜜」と答へた如く、その不可解の掲帝々々にも本來般若の密意が包藏せられてゐるのであらうか。

予の考によると、「般若心經」は實に能く般若系の立場を闡明するものである。禪宗が此經を日常讀誦して禪の密意(もしありとすれば)それに徹せんとするのは至極道理あることである。眞言宗が「心經」を研究する理由は知らぬけれども、禪宗に在りては掲帝々々一聯の呪文實に千鈞の重味を具へて居る。掲帝々々によりて始めて佛陀が菩提樹下で獲得したと傳へられて居る阿耨多羅三藐三菩提の消息に接し能ふのである。以下其理由を述べる。

觀自在菩薩——これは誰れでもよいと思ふが、とに角一個の人が深般若波羅蜜多(*gambhīrāprajñāpāramitā*)を行せんとするなら、何から始めるとよいかと云ふに、般若系の見方は普通の認識を否定するに在る。ほかの宗旨では又それ／＼の立場があるので必ずしも否定から始めぬ。併し眞宗などは自力の否定を基礎としてその上に他力を肯定する。禪即ち般若系では知的分子が豊富であるから、その否定は認識論的になるが、眞宗では道德的人格そのものゝ否定から歩を進める。罪業深きものの所作はその所謂善も惡も皆往生の業因とはならぬと云ふ大否定である。禪宗の否定も畢竟は此處に出るが、初一步は知的立場を失はずに居る。道德的人格の否定は修行者自身の工夫に一任する、表面では飽くまでも知的立場を失はぬことになつて居る。それ故「般若心經」は色受想行識と空との

間に普通の論理が横へておく境界線の打破を發頭の仕事とする。原始佛教として阿含系が死守した立場、即ち數字的、分類的宇宙觀とも云ふべきものを無造作にぶち壊はす。五蘊は言ふまでもなく六根、六塵、六識、十二因縁、四諦など皆一時に掃蕩し去る。「心經」によるとこんな數字的敎説は「顛倒せる夢想」なのである、随分思ひ切つた言ひ分である。併しこんなものが佛教の根城となつて居る限り三菩提の成就是思ひもよらぬ。心にはいつも一種の罣礙があつて恐怖の念に襲はれる、涅槃を究竟すること能はぬ。般若波羅蜜多是這般の之乎者也を一時に滅盡し去らなくてはならぬ。否定の大道はどうしても此んな風に蹈むことを要する。

元來菩提樹下の無上正覺なるものは四諦、十二因縁ではないのである。これは何れも數字的に道德的因果の原則を列ねたもので、三菩提自體の消息ではないのである。般若系統の見方はよく此理に通じて居る。否定の旅路における第一驛を四諦や十二因縁においたのは尤も至極である。阿耨多羅三藐三菩提は知的思索で到り得るところではない。佛陀が此道ボダイを成就したのは知的徑路を何遍も行きつ戻りつした後のことなのである。どうしても先へ出ることができなくなつて、心頭大に熱したとき、渾身の勇氣を鼓して、「正覺を得ずば此坐を起たす」と大決心した。達磨が二祖に誨へて「心牆壁の如くにして道に入るを得」べしと云ふた如く、佛陀の當時の心持は實に壁立萬仞何ものも寄りつくことの出来ないものであつたに相違ない。般若經は總て此邊の心行については餘り言はぬ。

只常啼菩薩が雷音威王佛の處でやつた修行によりて、讀者をして其髣髴を窺はしめるのである。もし般若經に此一品がなかつたなら畫龍點睛を缺くと謂はなくてはならぬ。とに角、阿耨多羅三藐三菩提はまづ最初に否定の軌道に沿ひて進むのを常として居る。さうして路頭窮する處、般若波羅蜜多の力が電光の如くに閃めく時節がある、即時に無上正覺が成就する、そのとき忽然として口を衝いて出るのが「揭帝揭帝」である。「さあ着いた着いた」である。「巖頭和尚は今にまめで息災でござる」。これを禪宗では囧地一下の時節と云ふ。大神呪、大明呪、無等等呪は明かに囧地一下の眞言であらねばならぬ。

これは分別智の窮したところから出て來るのであるから無分別である、無意義である、「是法不可得」である。單に陀羅尼や眞言の不可解なるのとは相異なるが、不可解と云ふ點のみから見れば、「心經」の揭帝と唵摩尼鉢訥銘畔 om mani padme hum とは共に一樣に不可解である。眞言宗における陀羅尼の意義は知らぬけれども、その使用の起源に溯ると或は禪家の「着いた着いた」と似た心理が働いて居るのではないかと想像せらる。禪では文字上の不可解に意味づける體驗の背景があるので陀羅尼も眞言も活躍して來る。この心理的事實、これを宗教的經驗とも云ふが、眼はいつも此處についてゐないと、概念上の文字さへも一種の陀羅尼にならざるを得ないのである。無意義の意義なら大に意義あるのであるが、意義の無意義では顛倒夢想的錯覺の所生であらねばならぬ。此眼で、

「掲帝々々」を見ると、「心經」本文の頂點が此呪文でなくてはならぬ理由が會得せられる。

禪宗には此の如き眞言はいくらでもある。禪的訓練の目的は實にこれを會得せやうとする處に在るのだ。「心經」が般若系立場の合理的歸結として所謂般若波羅蜜呪を提出したのは誠に故あるかなど云はなければならぬ。幾度も繰り返した如く、般若系の思想は阿耨多羅三藐三菩提の上に立つてゐるので、只一切を空し一切を掃蕩せんとするのでない、それ故一たび空し盡くし掃蕩し盡くせば、自ら亦阿耨多羅三藐三菩提に還らなくてはならぬ、そして斯く還つて來たとき「心經」の眞言となるのである。「心經」は印度の文學であるから、その眞言も自ら印度的である。これが支那や日本の禪的眞言となると又多少の模様を異にする。併し結局の心理作用が同一性を帯びてゐることは固よりである。僧あり問ふ、佛とは何ぞや、禪師曰ふ、桶底子の脱するが如しと。普通の論理的概念でこれを判じて見れば亦是一種の陀羅尼ではなからうか。佛と底抜けの手桶との間に何等の關係があるとしたものが。此にも亦眞言がある。白隱和尚はまた「はげの立つた牡丹餅」と云ふた。何れにしてもその不可解なことは陀羅尼に譲らぬ。併しその裡面から見ると、或はもつと適切に、何れもの心理状態から見ると、掲帝も牡丹餅も手桶も同じ穴の狐である。同じ一條の途をたどつてゐるのである。「心經」の否定道から出發して無等等呪で落ちつくのが、般若系の宗教意識である。

今一つの例を擧げる、鎌倉圓覺寺の開山、佛光國師に投機の偈がある。曰はく、「一撃擊碎ス精靈窟

突出那吒鐵面皮、雙耳如聾、口似啞、等閑觸着火星飛」と。是は支那禪的眞言の一好適例である。支那流に手短かに解すると「般若心經」における大神呪、大明呪、無上呪、無等等呪は、觀自在菩薩の投機の偈と云ふべきである。

(八)

「心經」を右の如く解すると次の事項がよくわかる。一經の主意が最後の眞言であること、すべての否定が此處で一大肯定に轉換して、般若系世界觀の骨子である如如說が明了になること、此意義で「心經」は般若の核心であること、随つて禪宗が、眞言宗的呪文のあるものにも拘はらず、否、實にそれあるが故に、「心經」の讀誦を日夕に懈らぬこと、般若經が只無暗に般若波羅蜜多の不思議を高唱するに止まつて居たのを、「心經」は最後に揭帝一聯の呪語を附加することによりて、阿耨多羅三藐三菩提が單に知的のものでなくて、宗教心理の上に重大な意義を有する所以を證明したこと。是れだけで「心經」が般若系に占めてゐる位地及びその禪宗に於ける使命は充分に看取せらるゝと予は信ずる。

(九)

論旨は大體是で盡くしたつもりであるが、尙序に「揭帝」に關する一二の事項を書き添へる。般若の眞言が外の叫びでなくて、「着いた着いた、彼岸に着いた」又は「來た來た、彼岸に來た」であつたと云ふことに理由がなくてはならぬ。それは第一に「彼岸」pāram(波羅)の思想は古くから印度にあつた、佛教文學には古い經典の中にも發見出来る。生死の流を涉つて超生死の彼岸に赴くことは、古代から印度人の理想であつた。スツタ、ニバータ(經集)には「到彼岸品」と云ふ一經が收められて彼岸に達すべき法を説いてある。又法句經には次の頌がある。

appakā te manussesu ye janā paragāmins,
athāyam itarā pajā tīram evānūhāvati.

(人々の中で彼岸に達するものは少ない、他の人々はこちらの岸で狂奔して居る。)

或る意味で言へば「如來」即ち tathāgata を「到彼岸者」即ち parāgata と云ふてもよいのである。如來思想が原始佛教以來その歴史の全體を通じて瀾漫して居たので波羅(意識)が餘り發達しなかつた。それで「如來」の名ばかり喧ましく傳はつた。とに角「彼岸」に着くと云ふ考は古くからあつたので、深般若波羅蜜多の行者たる觀自在菩薩が阿耨多羅三藐三菩提を成就して生死の繫縛を受けぬと云ふ自覺に到達したときの叫びは、自ら「着いた、着いた」であらねばならぬ。

次ぎに波羅蜜多の語であるが、これは普通佛教者の解釋では波羅^{パーラム}即ち「彼岸」蜜多^{ミタ}即ち「到」の義に

なつてゐる。それで六波羅蜜を六度と譯した。處が、近頃泰西で佛教の研究が始まつてから「波羅蜜多」を超越の義、完全の義に解するものが出た。それで六波羅蜜なども「完全に到るの道」又は「德」の義に會してゐる。字義から云へば、どちらでもよいが、佛教傳來の思想によれば、波羅蜜多は「到彼岸」と讀んで六度としておく方がよいと、予は考へる。さうすると、般若波羅蜜多即ち「到彼岸道」を研究し修行するものが、最後の目的地點は言ふまでもなく、涅槃又は三菩提の彼岸に着くことではなければならぬ。既に然りとすれば因地下の時節口を衝いて出づべき言葉は、「揭帝、揭帝、波羅揭帝」であるのが最も自然であるわけだ。「揭帝」以外の呪語であつてはならぬ。

かうして見ると、「心經」一篇は渾然として一箇完結底の佛教經驗を指示して居るものと推斷してよい。

(10)

もしこれが他力宗の行者又は信者であつたなら如何、又基督教徒か回教徒であつたら如何。これらの事項を今こゝで一々詮索はしないが最後の眞言マントラムはそれ〴〵の宗旨によりて特徴ある表現をとることは言ふまでもない。印度の般若系佛教者でなくては「波羅揭帝パーラガディ」とは言はぬ。支那にはいつてかは此表現法が最も自由奔放になつた。その人の主觀によりて千種萬態端倪すべからざるものがあ

る。此に禪宗の生命が横溢するので、その今日ある所以は誠に此自由があつたためであると予は信する。それは兎に角として、今は序に他力宗の場合を一言して見たい。

此場合では眞言が「南無阿彌陀佛」であると考えられる。始めに一寸述べた如く、他力宗では自力の否定を宗教意識開展の第一歩として居る。單に知的自力を遮詮するのみならず意的自力の放下をも必要とする。否、後者の方が前者よりも深く人格の底を構成して居るので、本當の他力宗なら意的自力の否定が第一要件でなくてはならぬ。所が、此意的自力なるものは或意味で個性そのものを築き上げて居るのであるから、これが遮詮は中々容易でない。言ひ換れば「他力不思議の力にて往生する」と云ふ此の不思議力が意的自力をおき換へるまでには、「我執の心」のものがきくろしきは言語道斷的のものでなくてはならぬ。一朝他力の加はつたところから見ると、容易きこと一に何ぞ此の如くなるかと云ひたいであらう、が、そこまで至るまでには、煩惱具足の身なること、即ち意的自力の如何にも脆弱なることを、深重に痛切に感じなくてはならぬ。此感情が極度に緊張して來て自他の分別性を認識することによりて出來上つて居る意識を、その根底から爆破するほごになる。これが能歸と所歸と一體になつた南無阿彌陀佛の時節である。愈々爆破すると口を衝いて出るのが名號そのものである。これを、行者の意識及び客觀的他力の兩方面を離れて、名號そのものから見ると、(そうして實にその時は名號だけの世界であるから)天地萬物と我と唯一體の南無阿彌陀佛で

はないか。是に至ると眞實の世界は名號の世界で、南無阿彌陀佛の眞言そのものに摩訶不思議の力が籠るのである。所歸の客體を西方淨土の阿彌陀佛になすは、是意味からして白雲萬里だ。意的自力の否定は自他の位を超越した唯一念佛の他力肯定となつたからである。又これを念佛が念佛を申す時節と云ふてもよい。

となふれば、われも佛も、なかりけり

南無阿彌陀佛、なむあみだ佛

一遍上人の宗旨は此でつきてゐる。そうして此に一遍上人の「般若心經」一卷がある。

(一一)

最後に今一つ言ひたい事項がある。それは予が「心經」觀を起すに至つた因縁の一つである。獨逸の學者でルドルフ、ヲットーと云ふ先生がある、フライブルヒ大學の教授で、先來「ダス、ハイリゲ」即ち「聖の概念」と云ふ書物を著はして獨逸で近頃持囃された。その本の附録見たいなもの、第四項にケーナ、ウバニシャツドの或る一節を引用して自説を助けて居る。その自説と云ふのは、宗教意識の對象となるものは非合理性の一物で、これを彼は「ヌミノス」と命名した。此「ヌミノス」は言説の境を絶して居るので文字では到底言ひ顯はせぬ。一種の譬喩、類似を假りてこれに相應し

た感情反射を示唆するより外ない。奥義書に閃電雷鳴の喩がある。梵の實體の不可捉にして神威不可犯の様子は雷電の變幻出沒で、威壓的で、又光彩陸離として、畏るべく喜ぶべきに喩え得らる。此感じは一種「ヌミノス」的感じであると云ふてよいと、云ふのがラットー氏の意見である。ケーナの句は左の如くである。

「それ」(即ち梵)は次の如く例へてよい。

電光が閃めきわたつたときは、

ああ、ああ、ああ、

それが目を閉ぢさせたときは、

ああ、ああ、ああ、

神性に關しては此れだけである。

予の考によると、これは「ヌミノス」に對する畏怖喜樂の感情を表象したものではなくして非合理性即ち不思議力の所有者たる「他」が、或る時期に、吾等の平常的な合理的な意識の上に爆裂して來た時の消息を傳ふるものである。それが丁度禪宗で云へば、心機煥發したのである。その感情は、「ああ」に相當する。「撲落非他物、左右不是塵、山河並大地、全露法王身」と永明寺の延壽禪師が薪の落つるを聞いて絶叫したと云ふが、此所謂る法王身なるものが脱體に現成したときの感情は、到底

尋常一様のものでなかつたに相違ない。「撲落非他物」ああ、これか。亦是れ因地下の時節ではなからうか。不意に、忽然として、平常の意識の上に落ちて來た感じは、所謂「氣が付いた」感情である。雷電の譬喩は誠に能く其機に觸れてゐる。これはヲットー氏の所謂畏れではない、亦一種の喜びでもない。梵の言語に絶する處は平生の心意識が捕捉出來ぬ一種直覺の状態である。薪の落ちたのや、桃の花の開いたのや、石の竹に當つたのや、簾を捲いて窓外の光景に接したのや、何れも平常の出來事である。これ等の例は古代の人に通せぬ。細かい心理も働かず、深い反省もない、徹した分析もない素朴の古代人にとつては、ヲットーの所謂「ヌミノス」は雷電の喩で最も割切に感じられる。が、その感じは、撲落や、開花、擊竹、捲簾などの場合と心理的に何等の區分をつけられぬと予は信ずる。ああが奥義書の眞言である。此にも亦一つの「心經」が開かれて居る。禪宗における「心經」の意義に氣がついたのは、實は此のケーナ、ウバニシヤツドの句からである。尙「娑婆訶」、即ち「心經」呪文の結尾にある不思議な一句、これはどの眞言や陀羅尼にもあるのであるが、この語の原來の意義につきては、或は掲帝的なものがあるのだないかと思ふ。猶考慮を要する。(完)