

六祖慧能の禪——緒論中の二項

鈴木 大拙

(兼ねてから禪史に關しての鄙見を纏めたいと云ふ考で、少しづつ書いておいた原稿がある。併しいつも連続した時間がないので、思ふやうに原稿が出来上らぬ。「禪學研究」の編輯者からやが、ましく云はれるので、止むを得ず、其一部を引きさいて寄稿することにした。今改めて讀んで見るに不足な所のみ多くて公にしたいやうな氣がする。勿論是だけで一經めの論文とするに、跡も先もない妙なものに讀める、大方君子の叱正をひこへに請ふ次第である。)

六祖禪の緒論として左の二項を論じたいと思ふ。第一は、支那へ始めて禪を傳へたのは菩提達磨なること。第二は禪にはそれ自身の歴史があること。

第一、支那へ始めて禪を傳へたるは菩提達磨なること。

この事實を疑ふものがないでもない。それは重もに「唐僧傳」即ち「續高僧傳」を根據として居る。「續高僧傳」は梁の始より唐の貞觀十九年(西曆六百四十五年)までの人物を網羅して居る。編者は「大唐西明寺の沙門釋道宣」、南山律宗の開祖、頗る博學多識の人である。彼は色々の記録や、先進者の記憶、行人の報道、自身の目撃や、乃至碑碣の所載などを集輯して、三十卷の高僧傳を編んだ。習禪家としては達磨などは自ら始の方に列擧せられた一人である。それで「續高僧傳」は達磨に關した紀

傳の中で最も古きものとして今に傳はつてゐる。(併し最も古い云ふこと、最も慥かなと云ふ事は區別しなければならぬが。)達磨の事跡は梁の武帝の頃即ち西暦五百二十年頃であるから、道宣の著述を去ること百二十五年ほど前である。餘り遠ざかつては居らぬ。此の傳には達磨が二入四行の説を記載したきり、其外にもない。然して二入四行の説には後來發達した禪宗の面影の如きは少しも認められぬ。それ故達磨を以て禪宗の第一祖とすることは歷史上精確な意見ではない。これが「唐高僧傳」を禪宗發達史上殆んど唯一の典據とする人々の大體の所説である。

今まづ「唐僧傳」はどの位據るに足るべき書であるかを見んに、禪の第三祖と稱せらるゝ僧璨の示寂は此僧傳の成る前僅か四十年位であつた。併し「唐僧傳」は彼を傳へて居らぬ。また天台の開祖と云はるる慧聞(即ち慧文、北齊尊者と云ふ。西暦五百五十年頃の人なれば達磨と少し後れて居る)、これも逸して居る。

歴史といふものはいくらかつゝ時代を離れて適當の遠近法を以て觀察せぬと、如何なる人物、如何なる事實が、他日如何なる大切さを持つて來るやうになるか分明ならぬものである。それ故或る事蹟に最も近い時(即ち今日から見れば、所謂一番古い)記録が最も慥かであるとは云へぬ。まして遠近法が確實にならぬ故、却つて此の如き記録では事實の輕重を甄別することが出來ぬ、従つて如何なる事實を高調すべきかが、わかつて居ないと見ねばならぬ。いつも此うであるとは言はぬまでも、此の如きことは大に有り得べき事であると斷するのが至當である。されば道宣の傳を以て、達磨を總ての

意義において盡して居るとは言はれぬ。殊にその他日大に發展して支那四百餘州を風靡した禪宗の祖としての意義に於て、達磨を傳へ盡したとは、どうしても言へぬ。宋の洪覺範は「唐僧傳」を評して、「宣律師作舊史文辭非所長、作禪者傳如戶昏案檢」と云ふて居る。(佛祖統記第四十四卷二百七十九紙左下) 予は達磨の真相、即ち禪宗の第一人者としての真相は寧ろ「寶林傳」や「傳燈錄」に描かれて居ることを信ずる。「寶林傳」は唐の德宗貞元十七年即ち西曆八百一一年に智炬又は慧炬と云ふ僧によりて編せられた。天台宗の人は虚誕が多いと云ひ(大日本續藏經中「釋門正統卷」四、四百九紙左上下を見よ。)「傳法正宗論」の著者契嵩も「寶林傳」を以て、其文字鄙俗にして序致煩亂、學者の著書に類せず(縮藏中「正宗論」卷上、五十紙)と云うて居る。固より道宣の如きものと比較し得べき底の史筆を有して居なかつたであらうが、これが今日存在したなら、余程の參考になる事は少しも疑を容れぬ。(至元錄「卷第十」に「東土聖賢集傳」として其中に「寶林傳」九卷を並べてある。然るに惜いかな今日傳はらぬ。)兎に角予は普通に禪宗の學徒が言ふ如く、達磨は「教外別傳」の主人公であるとして歴史上何等の支障なしと思ふ。

それで二入四行の説であるが、これは「景德傳燈錄」の第三十卷に、「弟子曇琳序」が加へられて、「菩提達磨畧辨大乘入道四行」と題したるものが掲げられてある。これは「唐僧傳」の所載と大體において同じやうであるが、「傳燈錄」の分は精しい。一と二の比例である。達磨の本傳も「唐高僧傳」の方は曇琳の序と殆んど同一で今吾等が研究の上からは、別に新な事實を加へてない。もしありとす

れば、それは次の一章である。「唐僧傳」に

「隨其所止誨以禪教。于時合國盛弘講授。乍聞定法多生誹謗。」

とあるに對して曇琳の序には、只

「忘心之士莫不歸信。存見之流乃生誹謗。」

と云ふに過ぎぬ。もし道宣は曇琳によりて達磨傳を作つたものとすれば、道宣が附加したる事實は、明かに達磨が禪教の大立物であつたことを證すと云はなければならぬ。即ち達磨は當時の佛教者が義學の講授にのみ耽溺して、聖諦第一義を實地の上で徹見することを懈つてをるのを慨した。さうして彼は彼等に對して禪定即ち壁觀の必要を大に鼓吹した。處が彼等は却つて反對運動を起して多く誹謗を生じたのみならず、或は彼を毒殺さへせんとした。(予は此の毒殺の事實はあつたと信ずる。その教唆者の誰れであつたかは不分明としておくが適當であらう。宗教上の争ひと云ふものは何時も、他に見るべからず又冷靜に想像し得べからざる一種猛烈なる仇敵の念を生ずるものである。毒殺などの例は宗教史にいくらでもあることである。支那にも澤山あつたやうに傳はつて居る。慧可の傳(唐僧傳卷十六)を見ると、彼が「盛開祕苑」するに對して「滯文之徒是非紛舉」したと記してある當時の佛教界に此の如く狂風怒濤を捲き起すやうになつた達磨の所説には、慥かに破天荒な所があつたに相違ない。もし單に二入四行だけの説に止まつたものとすれば、此の如く他の誹謗を招くことはなかつたであらう。道宣が他の「習禪者」を列傳するを見るに別に達磨の

場合における如き反對の渦卷を何處かに起した事實は記して居ない。彼等の多くの禪定なるものは大して毒にも藥にもならぬものらしかつた。ごこかの山の奥へ隠れて、所謂一衣一鉢、一坐一食、心を澄まし情を殺し、虎や山神などを相手にして居る位のものである。當時一般の支那人は、(佛敎の學者もその中に入れる)大抵は、禪とは四禪八定のことか、五停心觀(不淨、慈悲、因緣、觀佛、數息)ぐらゐのものと思つて居た、そうして定力を積んだ結果は、生きながら神僊にでもなるか死んでも色身不壞か、又焚いて仕舞へば、五色の舍利を得る事無數とか云ふことになるものと思つた。それで達磨などにも隻履を携へて葱嶺を過ぎたとか、(此の隻履携帶の話は布袋和尚にもあり。)(統記卷四十三) 二百七十紙) 一枝の蘆葉に乗つて海を涉つたとか云ふやうな奇蹟を傳へるやうになつた。併し單にこれだけ位なら達磨の禪敎も大した反響を生せなかつたであらう。その所謂壁觀を以て心を安んずるの法には必ず從來未だこれ有らざりし所のものがあつたに相違ない。こゝに禪宗の起原を求めて然るべきである。

因に壁觀とは壁に對して坐禪すると云ふ義ではなく、「客塵俗妄不入曰壁」で、疑觀と云ふやうな意義に解して然るべきか。(釋門正統卷八、禪)「金剛三昧經」に覺觀とあるのを「二入四行」に壁觀となつて居る。此に大に注意すべきところがある。これは又別に論じたい。

達磨には二入四行の外に何か所説があつたものに相違ない。然るにその理義が如何にも玄微で、世間の人は悉く其を解し、其を實行することを難んじたのである。二入四行の如きは達磨の言說中

で其最も普通に解され易きものであつた。其今日までも存在してをる所以は一に此處にあるものに見ねばならぬ。それ故此の如く取り残された平易の言説のみを以て、達磨壁觀の大宗旨を判斷し去ることは出来ぬ。如何に後世の禪旨に羅什系とも言ふべき般若空宗的分子の雜糅するを認めても、これを以て禪は羅什宗の流れから來た、禪と達磨との關係は、歷史上確實なりとは言へぬなどと推斷し去るのは、當を得て居ないと予は信ずる。從來の禪史を歷史上の明文によりて否定すべき確實な材料のない限りは、今遽かにこれを抹殺すべきでない。況んや否定的史料と見做されたものが却て肯定的に傳説を確めるに於てをや。その故如何と言ふに。

「唐僧傳」は達磨を叙して、最後の方に、「錄其言語卷流于世」と記してある。これが事實に根據した敘述なれば、道宣の頃、即ち達磨示寂の時を去る百二十年頃には達磨の語録が何卷かになりて世に流布して居たものと見るべきではないか。そして其語録なるものは單に曇珙が序した二入四行論のやうなものではなかつたらう。あれだけでは卷をなすに如何にも不充分である。「唐僧傳」卷二十「習禪第五」の終りに、道宣論じて曰く、

「屬有菩提達磨者、神化居宗、闡導江洛、大乘壁觀、功業最高、在世學流、歸仰如市、然而誦語難窮、厲精蓋少、審其慕則、遺蕩之志有焉、觀其立言、則罪福之宗兩捨、詳夫、真俗双翼、空有二輪、帝網之所不拘、愛見莫之能引、靜慮籌此、故終言乎、然而觀彼兩宗、即乘之二軌也、僧稠懷念處、清範可崇、

達磨法「虚宗玄旨幽蹟、則理性難通、所以物得其筌、初同披洗、至於心用壅滯惟繁、云之儔、差難述矣、」此の「在世學流歸仰如市」とあるは本傳に「乍聞定法、多生譏謗」と言ふのと相矛盾するやうにも思はれる、併し「誦語難窮、屬精蓋少」と云ふのを見れば、始めは達磨の所説を珍らしがつて集つたものも、其語の如何にも幽深にして窮め難きを見て遂に厲精して大乘壁觀の實行をやるものがなくなつたのであるか。上述のこの二入四行説だけでは、僧稠の禪が「懷念處清範可崇」とあるに對照して、達磨の禪が「法虚宗玄旨幽蹟」と評せられてあるのをジャステイファイするわけに行かぬ。達磨は所謂空宗の開祖として後世の禪家をも満足すべき底の議論を有して居たものに相違ない。單に其頃の月並的禪風を擧揚しただけでは、後世の人が彼を以て禪の第一祖と崇め立つべき理由もなければ、又道宣が彼の「大乘壁觀」を以て「功業最高」などと褒める筈もない。達磨にはどうしても、眞俗の双翼、空有の二諦、罪福の兩業を超越して、理性通じ難き處に向つて、更に一條の活路を開拓したるものがあつたと見なくては、六祖の出現も一場の懷難であらう。學者が達磨の言行を録して世に流布したと言ふのは、今日の「少室六門集」でないまでも、何かあつたと見てよい、そうして其中には二入四行説よりも、ずつと幽深な玄妙な佛理が書かれてあつたかも知れぬ。ないとは誰も斷せられぬ。

二入四行説にしても、何にもそんなに平凡な普通なものど輕視すべきでない。曇琳の「入道四行」

によれば、

「理入者、謂藉教悟宗、深信含生同一眞性、但爲客塵妄想所覆、不能顯了、若也捨妄歸眞、凝住壁觀、無自無他、凡聖等一、堅住不移、更不隨於文教、此卽與理冥符、無有分別、寂然無爲、名之理入。」

「藉教悟宗」と言ふ如き、「凝住壁觀」と言ふ如き、又「堅住不移」、「更不隨於文教」、「卽與理冥符」と云ふ如き、何れも教外別傳、見性成佛の意を含めるものと見てよい。文字の使ひやうは其時々々の時代思想で何とでも變遷する。達磨の所説なるものに、趙州の「喫茶去」がない、臨濟の一喝、徳山の三十棒がないと言ふても、これが達磨を以て禪祖なりとするを妨げぬ。また達磨の遺書に、梁の寶誌和尚が「大乘讚」の首に「大道常在目前、雖在目前難覩」と言ふたやうな句が見えぬとか、傳大士の「心王銘」にあるやうに「離心非佛、離佛非心」と言はなかつたとか、三祖の「信心銘」のやうに「至道無難唯嫌揀擇」底の語がないとか、荷澤神會の「顯宗記」中に「無念爲宗、無作爲本、眞空爲體、妙有爲用」と云ふ如き文字が見えぬとか言ふ理由で、達磨と禪との關係は寧ろ薄い、禪は三論宗である、羅什黨である、天台宗と其本流を同じうして居るなどと推定するわけには行かぬ。後世に至り、達磨宗と天台宗との交渉が、色々の點で、繁く且つ密になつた事實はあつても、此事實は達磨の達磨として禪宗を開くの基を作つたことを否定せぬ。否定するやうに解せんとするのは曲解と云ふべきで

ある。

とに角、達磨が禪の開祖なる所以は、禪の理論の上ではなくして、實行の上にあつたのである。禪と云ふ一箇の實踐的、體驗的宗旨を新たに開いた處に在る。今までのやうに教學の研究のみに没頭せず、又不淨觀とか念佛觀とか言ふ如き小乘的な坐禪觀法を勸奨せず、別に一天地を拓いて大乘壁觀なるものを鼓吹したのが達磨の本色である。その「外息諸緣、內心無喘、心如牆壁、可以入道」と言ひ、或は「諸佛無上妙道、曠劫精勤、難行能行、非忍而忍、豈以小德小智輕心慢心、欲冀真乘、徒勞勤勞」と言ふが如き、何れも禪の實行の方面を力説したものである。固より「無功德」の如き、「不識」の如きは、達磨禪の實體を眞向に突きつけたものであるが、達磨が始めて支那へ來て、何等の素養も用意もない支那へ來て、自然に力説高唱した所は、大乘壁觀の禪法であつた。そうしてこれが其頃の人々の頭に深く印象した。道宣の如き禪者でない史家をして達磨を傳へしむるに當りても、此一事が大に彼の注意を惹いた。「無功德」の禪、「依位而立」底の禪に至りては六祖の出現後、馬祖百丈の如き諸大徳が輩出したるときのみ始めて充分に會得せられたのである。「景德傳燈錄」の成る頃（西曆千四年）には禪宗は總ての意味に於いて完成したものであつた。達磨から六祖までの二百年間は準備の時代、筈が漸く大地を突き破りて其鋒先を出しかけた時代である。六祖から唐を経て宋に至る三百年がほどは、生長時代、成熟時代、綠竹猗猗たる時代である。此時代から達磨時代を見

れば、波瀾重疊の大海も其始め漸く觴を濫はした位のものであらう。物の始めは何でもこんなものである。

第二、禪にはそれ自身の歴史があること

これは上來の所述で大體分明であると思はれる。併し或る學者の間には、禪宗は羅什宗或は天台宗との交渉が如何にも深い、思ふに羅什の弟子殊に道生あたりより發達したものであるかと言ふ説がある。予はこれに對して禪には禪だけの歴史があつて必ずしも羅什一派の空宗と其發展上直系的關係がないと云ふのである。

禪宗は天台宗と共に羅什系統より出で南方に發達したと云ふ學者の所説は可なり根據のあるものやうに見える。彼等の説によれば、

曰はく、羅什は盛んに禪經の翻譯をやつた、彼の弟子も此の事業を助けた。固より羅什の前にも翻譯せられた禪經は澤山ある。そうして必ずしも五停心觀のものばかりではない。失譯の「禪要何欲經」の如き、竺法護の「法觀經」、佛陀跋陀羅の「達磨多羅禪經」の如きは大乘の部類に入るべきものである。羅什は「禪祕要經」、「坐禪三昧經」、「禪法要解」、「思惟畧要法」を譯した。是等の禪經には「法身觀法」、「諸法實相觀法」、「法華三昧觀法」など云ふもの、又「生忍」、「柔順忍」、「無生忍」な

ど云ふ三昧法を説いてある。それ故に達磨時代には大乘禪の知れて居なかつたことはない。それはさうとして、理論の方面から見ると、南方頓悟禪の端緒は實に竺道生の「頓悟成佛論」に發してをる。此論そのものは今傳はつて居ないが、「梁高僧傳」の第七卷に道生の傳がある。その中に左の句を發見する。

「道生既潛思日久、徹悟言外、迺喟然歎曰、夫象以盡意、得意則象忘、言以詮理、入理則言息、自經典東流、譯人重阻、多守滯文、鮮見圓義、若忘筌取魚、始可與言道矣。於是校閱真俗、研思因果、迺立善不受報、頓悟成佛、又著二諦論、佛性當有論、法身無色論、佛無淨土論、應有緣論等、籠單舊說、妙有淵旨、而守文之徒多生嫌嫉、與奪之聲紛然競起。」

この論が中々有力であつたらしい。道生の弟子の中には此を強硬に主張して諸々の反對者を緘黙せしめたこともある。これ等は何れも西曆四百五十年前後の出來事である。達磨を去るまづ半世紀前の事としてよい。それから又達磨の西來より少し前に金陵の寶誌禪師と云ふがあり、二祖慧可と同時代頃に婺洞の善慧大士(或は傳大士とも云ふ)があり、何れも禪宗の妙を得て居るのみならず、其所述として現に存する所の「大乘讚」の如き、「十二時頌」の如き、「十四科頌」の如き、「心王銘」の如き、今日の禪者にも重んぜらるゝのみならず、これには佛教空宗の系統を引いたものと見るべきである。』大體、一部の學者の説はこんなものである。これから愚見を開陳する。

予の見る所を以てするに、如上の説では從來所傳の禪宗の歴史を如何ともすることは出来ぬ。達磨を以て禪宗の第一祖にあらずと云ふ事も出来ねば、又達磨から慧可、僧璨、道信、弘忍、慧能の系統をも否定する事が不可能である。既に六祖の位置を動かすことが出来ねば、それから後の禪史はこれがために微動をも起すことはない。禪は依然として祖師西來から始まつて六祖傳衣となり、それから南岳、青原と分れて、次第に五家七宗を分岐し、遂に二十四派の禪宗が東海の岸に向つて注いで來たと云ふことより外ないのである。羅什以前、以後、種々の禪經が譯出せられ、またこれに由りて實習した諸々の禪者があつても、道生、慧觀などの大宗匠が頓悟成佛の説を立て、其時の宗界に一大風波を捲き起したにしても、それは少しも初祖から六祖までの傳統を否定する事由とはならぬ。予の考では、學者達は禪宗の本來の性質を充分に了解して居らぬのではないかしらん。禪の歴史は、一言で道へば、傳統の上に立つて居るので、哲學的思索的發展とは交渉が少ないのである。一器の水を一器に注ぐと、禪者はよく言ふのであるが、禪は此の水の如何に關心すれども、器は金でも銀でも瀬戸物でも何でもかまわぬ。禪は説明でない、哲學でない、概念でない、又一種の系統でない。それ故に、般若の哲學が何であらうと、華嚴の玄談が何であらうと、一心三觀が何であらうと、禪そのものの上から見れば、全く没交渉である。達磨は「楞伽經」四卷を把りて其中に必要があると云ふてこれを慧可に傳へた。六祖は寧ろ「金剛經」を以てその宗を建て、居る。圭峯宗密

の如き、又或る點では法眼の如きも、華嚴哲學を取りて自分の禪理を説明しやうとして居る。明時代には祿宏の如き、慧山の如き、何れも禪と念佛とを融和させやうとして努めた。それでも禪は始めから禪で、其傳統の上には何等のゆがみはない。達磨が「吾汝のために安心し了れり」と云ふたとき慧可は禪を得た。六祖は「應無所住而生其心」で一代の禪を舉揚した。其外「説似一物即不中」で禪を得たものもあれば、「卽心卽佛」、或は「非心非佛」、或は一指頭の禪、或は棒喝の禪、千種萬様に觸れて、一器の禪は他の一器にうつされた。決して様に依りて胡蘆を描くことはない。此の活きた處を傳統した上に禪の歴史はあるのである。達磨以前は知らず、達磨以後は悉くこれである。

實誌や傳翁と、道生や慧觀の羅什系的思想が遷つて來て、それが南方の老莊的傾向の性情と肝膽相照したとき、此に南宗が醸成されたと、學者は説くのであるが、其の醸成せられたと云ふ禪は、何人の上に始めて現はれて來て、其人が學者達の考へる後世の禪宗の開祖となつたのであらうか。或は曰はく、かう云ふ思想などは何人と具體的に指示し得べき人物の上に現はれるものではない。自然にそんな空氣が漲り始めると誰となくその思想の鼓吹者になるものであると。併しこれでは頗る心元ない。禪宗の歴史には明かに個々の人物が出て居る。又思想は何人かの思想で、天台宗は智者大師の頭で造り上げられたとか、唯識論は玄奘や慈恩で組織せられたとか云ふ鹽梅に、道生の始めは思想的活動が誰の頭の上に實りて、南禪の基がおかれたと言はねばならぬ。其人を誰と學者達

は推斷するのであらうか。唯端緒が開かれただけでは、何の纏まりもつかぬ。此端緒が誰かの手で歴史的に開けたと云はねばならぬ。此人——此具體的歴史的人物を禪史の誰に求めんとするのであるか、學者達は。

六祖なら六祖でもよい。神會なら神會でも、又馬祖でも誰でもよい。併し愈々其人と名指されるなら、其人が記録の上に残した思想、吾々が今日辿り得べき其人の語録と、所謂道生の頓悟成佛論と如何なる風に系統的連絡を有して居るかを説明せねばならぬ。かうしなくては、從來の禪の傳統を打こわして、「達摩一人から傳はつたとは信せられぬ」と言ひ放つわけに行かぬ。併しこれは禪宗の系統と云ふものを學者達の見たやうなものと考へての話である。予の始めから言ふ如くに禪を解すれば、今のやうな持つて廻つた話は固より蛇足である。

禪史は傳統の外にない。師資の系統を重んずるはそれ故である。思想的系統の上からは禪史を批判すべきでない。故に禪宗には「傳燈錄」なるものが種々あつて、それには禪僧の機縁、商量、問答などが記載せられてゐる。他の宗派には、殊に教相宗義を智的に取扱ふ宗派では、師家の印可證明なるものを禪ほどには重んぜぬ。三祖の「信心銘」や法融の「心銘」と傅大士の「心王銘」との間には、純粹な理論の上から、どれほどの差別があるかと曰ふと、寧ろ同巧異曲で、何れも禪理なら禪理、羅什の空宗なら空宗を説破したものと見て差支ない。それで「景德傳燈錄」には是等三種の銘や、保

誌の讚頌までも記載してある。けれども三祖はごご迄も三祖で「信心銘」は三祖の「信心銘」である。禪宗から見れば、保誌や傳翁に禪眼が開けて居り、其所説も當時の禪者の所説と（三祖と傳大士とは殆んど同時代である）異ならぬと云ふても、彼等は禪系統以外の人である。禪史には參考となるべき人ではあらうが、傳統中へは入らぬ。彼等は禪史中の何人によりて其所悟を證明せられたか。此證明がなくては、彼等は興味ある禪的風致を具へた人物であると言ふに過ぎぬ。「景德傳燈錄」は實誌や傳翁や十人を以て、「禪門達者雖不出世有名於時者」としてこれを列擧して居る。「達者」と云ひ、「不出世」と云ふは、本系統外との義に解してよからう。傳燈本傳中にも所謂る出世せずして一生を山林に終えた者も随分ある。殊に十人者の中には智者大師や南岳の慧思なども列べてある。天台宗の人はこれを見て「不出世」とはひどいと怒つて居る、尤もである。併し「傳燈錄」の著書の心持は文字通りの「不出世」ではなくて、正統以外との義であらう。慧思も智顛も開悟の達士である、只禪宗の傳統以外なのでかくの如く取り扱はれたに過ぎぬ。併し是に亦禪宗の精神が現はれて居る。

禪は説明の上に立たぬ。概念的に組織せられ系統づけられた何物かの上に禪は存在して行くのではない。禪そのものは一個の事實である。其事實は説明せられ得べく、概念化せられべきものであらう。が、かく概念化せられて仕舞へば、禪は其處にはない、即ち禪宗をして禪宗たらしむる所のものは没却せられてる。これは何の義であるかと曰ふに、禪は先祖から傳はつて來た一箇の寶

劍で、此寶劍の性質や所來の書付けではない。書き付けは寫しも出來やうし、書き換えも出來やうし、又これを傳へられても、祖先の家系を繼いだと云ふ證明にはならぬ。これと同じで、禪の歴史は寶劍そのものの譲り渡し又は手渡しと云ふ意味となる。其れ故に禪が宗密の手に華嚴化せられても、永嘉大師によりて天台的に受け入れられても、或は誰かによりて三論化し、又は空宗的傾向を生じ、又は其外の衣裳をつけても、それがため禪そのものの事實は何等の變遷を経た事とならぬ。精しく言へば、禪には教理宗の如き歴史はないと見ねばならぬ。禪そのものに教理はないからである。教禪一致など云ふは始めから矛盾である。一致すべき共通體は兩者の間に何にもない。教は教禪は禪、木は木、石は石と、自ら其間に踰ゆべからざる境界線がある。禪に傳統はある。啐啄の機はある。唱和の消息はある。これ以上所謂歴史なるものはない。

禪法の傳統は、既に教理の發展弘通の如何に拘はらず存在するものであると云ふなら、羅什系の佛教哲學組織が其弟子によりて如何様の變遷を遂げやうと、それがために達磨相傳の禪につきては少許の疑念をも挟むべきでない。予は禪の由來は依然として達磨にあるものと信する。但し禪の事實を或は實行の上に發揚し、或は理智の上に辯證し、或は弘通の方便を求むることによりて、禪の外相が其の時代と其場處と其國民との特徴に影響さるゝ事は有り得べきことと思ふ。併し是等は禪そのものを決定する條件でない。禪なるものが始めからあつて、それから是等の條件を通じて外に

働き出るのである。達磨が支那へ來てから始め二百年間ほどは禪は蟄伏してその實力を冥々の裡に蓄積せし時代であつた。六祖以後に至りて機運熟して、その潑洩たる面目を思ふままに激揚した。達磨以前にも以後にも單に禪經の翻譯に止まらず、又小乗的五停心觀の實習に止まらず、大乘的無相觀、無法忍、無得觀などを修したものが少なからずあつた。これは僧傳にも見えて居る。一二の例を擧げて見ると、釋靜琳なるものは初め種々の講筵に列して經文の研鑽に従事したれども、徒らに慢法を増し耽着を固くするのみであることを悟り、遂に講業をすてた。初には不淨念處等の法を學んだが、これは亦た瑣小で人の心を煩穢するにすぎぬので、遂に大乘の諸無得觀を學んだと云ふことである（續高僧傳卷廿）。それから又少し後に出ている釋の曇韻なる者は栖隱禪師の教誨を受けて、誦經は道縁に非ざるには非ざれど、至道に達するにはこれだけぬ要は觀心離念であることを悟り、「專精念慧、深具舉捨」したと記してある。「續高僧傳」の著者は習禪篇の後に論じて曰はく、

「自釋教道東心學惟尠、逮于晋世方聞、睿公故其序云、慧理雖少、是以開神達命、禪法未傳、至於攝緣繫想、寄心無地、時翻大論有涉禪門、因以情求廣其行務、童壽弘其博施、乃爲出禪法要解等經、自斯厥後祖習逾繁、曇影、道融厲精於淮北、智嚴、慧觀勸志於江東、山栖結衆、則慧遠標宗、獨往孤征、則僧群顯異、雖復攝心之傳、時或漏言、而茂綺芳儀、更闢正級、不可怪也、逮于梁祖、廣關定門、搜揚寓內、有心學者、總集揚都、校量深淺、自爲部類、又於鍾陽雙建、定林、使夫息心之侶、栖閣綜

業干時佛心雖隆、多遊辯慧、詞鋒所指波涌相凌、至於徵引蓋無所算、可謂徒有揚舉之名、終虧直心之實、信矣。」

此に由りて觀れば、禪觀は羅什が其の弟子と共に諸禪經を譯出し、又其弟子が南北に分れて厲精弘教したゝめ、次第に支那全土に行き渉るやうになつた。梁に至り、武帝が宗門の隆盛を計るため道場を諸處に建つるに及びて、息心靜慮の徒は相集りて其志す所に勤むことが出來た。それでも直心の實はまだ大いに虧けて居て、揚舉の名のみ空しく高かつた。此時に當りて達磨が大乗壁觀の禪を提唱したのは、「其功業最も高し」と謂ふべきであると、道宣が結んでゐるのは如何にも尤もと首肯す可きである。とに角禪的觀法なるものはあつた。併しこれは達磨禪として後世に傳はつたものではない。それ故に今日の禪宗其のものとは沒交渉と見てよい。禪に最も關係があつて、而かも其正統の中に入るべからざるものは、天台宗の祖師である。

予は彼等が一心三觀とか一念三千とかの説を以て禪の上に影響したと云ふのではない。慧思及び智顛が所悟の當體を以て禪宗に於ける嫡々相承の一着子に充てんとするのである。只彼等の相傳は達磨の相傳でないゆえ、これを禪史の中に收めにくい、禪と並行した一系統と見てよい。天台宗の人にも此迄において師資相承を尊ぶは事新しく言ふまでもない。それで志磐は所謂「東土九祖」なるものを傳ふるにあたりて先づこう曰ふて居る。(統記「卷六初」)

「佛祖之道以心傳心、尙何俟於言說、至當機印可則必資授受以爲傳道之義。」

達磨は印度から來て佛祖の眞意を傳心したと云ひ得たが、天台宗は慧文まで溯りはしたけれども、それから印度の方へ進んで行くことが出來ぬので、慧文で以て「宿稟自然不俟親承、冥悟龍樹即空即假即中之旨、立爲心觀、以授南岳」となした。これは少し窮した仕打である。併し當時釋迦親授の外に佛敎はない、新たな一宗旨を開き、一新解釋を經文の上に施すにも、印度の祖師に根據がなくてはならぬと思はれた時代故、慧文から龍樹へと、神祕的橋渡しをしなければならなかつたのも止むを得ぬ次第である。禪宗にても必ずしも達磨の前に二十八祖をおくに及ばぬ、印度は印度にして置いて、達磨を絶對的に禪の第一祖としても何等支障はない、傳統をこゝから始めてもよい。されどこうすることの出來ぬのは當時の佛敎界の趨勢である、宗教的權威の壓迫である。表面ではなく、内面の事實では、禪は佛も祖師も無視して居ながら、儀禮的に禮佛誦經、佛敎者らしい顔して居る。それも悪くはない、但天台では少しく無理のやうにも見える。とに角慧思の所見は禪宗へ入れてもよい。「傳燈錄」中に所謂「不出世」としてあるも當然である。「續高僧傳卷十七、習禪篇」によれば「又發空定心境廓然、夏竟受歲、慨無所獲、自傷昏沈、生爲空過、深懷慚愧、放身倚壁、背未至間、霍爾開悟、法華三昧、大乘法門、一念明達、十六特勝、背捨陰入、便自通徹、不由他悟。」とある。是まで無得觀を修したとか、諸法實相觀を習つたと云ふても、これ程明快に悟入した實例

を僧傳に見たことはない。道生が頓悟を以て經を解したとの事であるが、これは如何なる鹽梅でやつたものか、文簡にして其眞義を得難いが、頓悟と云ふ字だけは禪宗の常套語である。これから見ても、道生の頓悟成佛説、慧觀の頓悟漸悟の義を禪の由來に結びつけやうとすることは、稍、疎忽に失する嫌ありと言はねばならぬ。併し慧思のは頓悟である、そうして彼は此頓悟から得た慧によりて法華の眞義を開説して居る。處が、道宣は慧思を傳し了らんとするに當りて次の句を附加して居る。

(續高僧傳、卷十七、五十八紙ウ)

「自江東佛法弘重義門、至於禪法蓋茂如也、而思慨斯南服、定慧雙開、晝談理義、夜便思擇、故所發言無非致遠、便驗因定發慧、此旨不虛、南北禪宗、罕不承緒、」

此最後の句は、定と慧とは互に偏す可きに非ず、慧は定より出づべきものであるとの考が、南北の禪宗によりて受け繼がれたと云ふのであらう。處が、道宣の頃には禪宗と云ふ一派は未だ成立して居ない筈である、まして南北など云ふ分派の出來るべき譯がない。禪宗なるものゝ獨立して世に知られるやうになつたのは六祖以後で、南頓北漸など言ふやうになつたのも固より神秀一派が北に盛んに慧能一派が南に、流傳してからの事である。道宣の此に叙述した最後の一句は歴史的には受けとれぬ。もし「禪宗」の語を既成の一宗上の名とすれば此の文にはどこかに間違があると決定すべきである。

道宣は亦「禪宗」の字を次の場合にも用ゐて居る。「續高僧傳」卷二十二、釋智首の傳に「會隋高造寺遠召禪宗」とあり。是れは隋の高祖文帝が開皇十四年に西京に禪定道場を建て、曇遷禪師及び百二十人の名徳を召集したことを言ふのである。されば此に「禪宗」とあるは明かに禪徒即ち禪を宗としてをる人を言ふのである。されば此に「南北禪宗」と云ふも南北の禪徒の意であらう。偶々南北の冠詞があるため混雜を生ずるのである。序に其時の高祖の勅を引用しよう、何かの參考にもなるべければ。

「仍下勅曰、自稠師滅後禪門不開、雖戒慧乃弘、而行儀攸闕、今所立寺既名禪定、望嗣前塵、宜於海內、召名徳禪師百二十人、各二侍者、並委遷禪師搜揚、」

次に禪宗に加へてよいのは智顛である。但し彼は慧思の證明を受けて居て、禪宗の祖師とは關係がない、それで彼は自然天台系の禪者である。學者の説によれば、慧能の禪は慧思、智顛より獲來たもので、五祖乃至達磨から傳へたなどは信じ難いと斷せらるゝかも知れぬが、予の重ね々繰り返す如く、禪宗の系統はその所悟底を印可證明せられて、其處に一宗の系脈を繋いで行くのであるから六祖にして五祖から傳へたと云ふ歴史的事實を、正面から積極的に、何等の條件なしに、否定し得るなら兎に角、然らざれば六祖は依然として六祖である。天台の祖師とは別派の流を汲むものである。智顛の悟得底は、道宣によれば、左の如である。

「(慧)思每歎曰、昔在靈山同聽法華、宿緣所追、今復來矣。卽示普賢道場、爲說四安樂行、顯乃於此山行法華三昧、始經三夕、誦至藥王品心緣苦行、至是真精進句、解悟便發。見共思師處靈鷲山、七寶淨土、聽佛說法。」

こは所謂、「靈山一會儼然未散」なるものではないか、法華に耳を澄ますものは、常に慧思と智顛とではあるまい。尙一人の此に與り聞いて居るものがある。それは兎に角として、系統の上より見れば、智者大師の禪は六祖の禪でない。又達磨の禪でない。所得、所悟そのものの上から見れば、兩者の禪に何等の差別を附すべきではあるまい。歴史をたて前にして見るとき、天台の禪は天台の禪として、其方の系統を傳へ、達磨の禪は達磨の禪として、また獨立一箇の旗幟を建てる。まして其文字の上に現はれて説く所が、相似て居り、相照應して居るとの理由だけで、達磨禪の由來を云爲すべきでない。

追白、所々に補足すべき事項が少しづつあるので、覺書をしておいたけれども、今一々これを調べ上げて、書き足すだけの餘暇がないので、このまゝにしなければならぬのが遺憾である。(大拙)