

Title	見性の思想的考察：達磨大師「血脈論」・「悟性論」・「観心論」を中心として
Sub Title	
Author	常盤, 大定(Tokiwa, Daijo)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1933
Jtitle	哲學 No.11 (1933. 9) ,p.1- 46
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000011-0096">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000011-0096</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# 見性の思想的考察

(達磨大師「血脈論」「悟性論」「觀心論」を中心として)

常盤大定

## 第一、「血脈論」「悟性論」の成れる時代

達磨以後、諸々相承した禪宗は、印度の禪風に異る所から、祖師禪を以て自ら誇りとして居る。これに南北の二宗があつたが、北宗は後續せず、現存するものは、いづれも南宗の餘流である。南宗は又は南禪ともいはれ、又は北漸に對して南頓ともいはれる。南北朝の研究時代、隋唐の建設時代を経て、中唐以後の實現時代に來りて後に、この南禪が見られるのであるから、これは支那の國民性を通して、内外諸教の統一の上に成立した純支那佛教といふべきである。即ち思想に於て老莊と握手し、儀禮に於て儒教と調和し、一方に規律あり嚴肅があると同時に、他方に恬澹が

あり、超脱がある所に、儒道二教との調和が見られるから、この點に於て全く支那化したものといふ事が出来る。唯出家の一點だけ、印度の形式を脱し得なないのである。然し出家棄欲の上に於て、印度の形式を維持して居たとはいへ、而も退隱の弊に走らず、無爲の寶に陥らなかつたのは、世界人生に積極的意義を與ふる「華嚴」の教理と、菩薩大乘の精神を發揮する「維摩」の機用とがあつたからである。

南禪の活潑なる開展を遂げたのは、晚唐より五代に互れる間であつて、此間に所謂禪宗の五家が成立した。此時期が、人生指導の原理として、佛教の最も躍動せる時であつて、而して佛教中に於て最も活動したものは、南禪であつたから、三教の調和に成れる南禪が、佛教を統一する趨勢を作り、宋朝に至つては、全佛教を代表するものとなり、佛教といへば禪宗たるの狀況を呈して、今日に及んだのである。この南禪は、唐初の慧能に起り、馬祖・石頭に中し、趙州・臨濟に至つて極に達せりといふべく、この後に至つて、滄山・仰山の如き、洞山・曹山の如き、雲門・法眼の如き、幾多の偉傑踵を接して輩出し、以て趙州・臨濟が極に達せしめた禪境を、種々の様式に於て徹底せしめ、以て宋朝に至つて南禪の妙をいよく發揮せしめたのであつた。

南禪は宋朝に於て圓熟したが、この圓熟時代の思想を代表するものは、達磨大師の著とせらるゝ「少室六門集」である。一步を進めていふ時は「六門集」の中に收められて居る「<sup>(2)</sup>血脈論」「悟性論」である。共に達磨大師の冠詞が附せられて居るのは、之を目するに達磨大師の遺著を以てした事を語る。猶一つ「<sup>(3)</sup>無相論」といふものがあるが、これは六祖慧能と法の兄弟であつた神秀の作である。この事は後に至つて言ふから、こゝではたゞ明白に達磨の作で無い事だけを言つて置く。「血脈論」及び「悟性論」は「六祖大師法寶壇經」に比すれば、思想の上に於て、一層多く圓熟し、最も能く南禪の完成思想を現はして居る。共に短いが、全篇これ體驗を通して圓成し充實した思想を壓縮して鍛成せる金玉の格言集といふべきである。この「血脈論」及び「悟性論」の上に見られる程に、禪宗思想の組織立つたものが他にないと思ふから、今之を大觀しやうと思ふ。

## 第二、「血脈論」について

血脈論は、「大日本續藏經」所收本によれば、宋の紹興癸酉、即ち二十三年（西曆一一五三）

に加へられた見獨老人任哲の序を有する。その中には、自己性中の本來眞佛を鍛成せんが爲に、達磨西來して、直指人心、見性成佛の宗を教へた。この自己の眞佛以外に更に別佛は無いから、外求を假るの要がないのであるが、之を知らぬから外に向つて求めるのである。この惑を解くべき至論は、たと、達磨血脈論並に黃檗の傳心法要の二説のみであると言つて居る。以てこの「血脈論」が宋の紹興年代に於て、達磨撰とせられてあつた事が分る。之を「傳心法要」と相並べて、「悟性論」を擧げない所に、問題が伏在する。紹興は南宋の初であるから、儒教の朱陸二子のまだ大に活動せぬ時代であるが、禪家には既に済々たる多士が輩出し終つて、大慧宗杲の如き偉才はあつたが、寧ろ全盛時代を過ぎ去つたかの觀がある。「血脈論」の成れるは、紹興年代を遡る左程遠くはあるまい。

「血脈論」は、「三界混起、同歸一心、前佛後佛、以心傳心、不立文字」といふに筆を起し、次に問答に入つて居る。この五句は一部の總標といふべく、以心傳心の語も、不立文字の語も、「壇經」に見えて居るが、之を連結して、「以心傳心、不立文字」といふのは、この論であるから、禪宗史上大に注目せねばならぬ。終りの部分に於て、達磨自身の語とし

て、西天二十七祖以來、たゞ心印を傳へた、吾、今、此土に來つて、たゞ頓教大乘。即心是佛を傳ふと言つて居る。これが達磨大師の撰とせられる所以で、以心傳心とはこの傳心印をいふのであり、頓教大乘といふのは南宗のもの、大に喜ぶ所のものである。有名な文句であるから、之を舉げて見る。

自西天二十七祖、只是遞傳心印。吾今來此土、唯傳頓教大乘。即心是佛、不言持戒精進。……前佛後佛、只言傳心、更無別法。

最後に見られる五言四句の偈は、『壇經』にも、『傳燈』にも、達磨の偈とせられて居る所から、頗る有名で、爾來達磨大師のものとして禪家の間に喧傳せられて居る。第三句の一華開五葉は、禪宗の五家の分岐を意味するのであるから、信仰上から言ふ時には、大師の豫言に應じて五家が分れた事となるけれども、研究者の立場からいへば、この論の成つたのは、五家の分れた後、即ち宋朝とならねばならぬのである。最も精密にいふ時は、五家の最後たる法眼文益の入寂時、周の顯德五年(西曆九五八)から紹興廿三年(西曆一一五三)に至る百九十五年間である。更に一步を進めていふ時は、法眼の入寂より三十年を下り、紹興廿三年より三十年を遡る、其間(九八八—一一三三)

の百五十五年中に求めて然るべきであらう。此間に於ける禪家の學徳には、雪竇の如き、達觀の如き、楊岐の如き、黃龍の如き、五祖の如き、圓悟の如き、佛鑑の如き、實に濟々たる多士があつた。五家分岐して、更に臨濟宗から楊岐・黃龍の二派が分れて、五家七宗が互に一方の美を擅にした時代の思想を代表するものは、この「血脈論」であつて、「悟性論」は之に後れて成つたものと思はれる。達磨の偈なるものは、次の五言四句である。

吾<sup>(6)</sup>本來此土 傳法救迷情 一華開五葉 結果自然成

その前に「觀心論」から來て居る頌があるが、之に比すれば、この五言の偈は「内容といひ、調子といひ、頗る落ちて居る。」

禪宗の本義を單刀直入に發表したものととして、古今に亙つて人々に膾炙せらるる「以心傳心、不立文字」の双句は、「血脈論」の最初にあり、また「直指人心、見性成佛」の双句は、任哲の序にある。任哲は、黃檗の「傳心法要」のまゝを承けたに相違ない。況んや達磨大師が西天二十七祖の後を承けて、此土に來り、傳心の法門たる頓教大乘を傳

へ、以て此土の迷情を救ふといふに於ては、禪家の間に大に喜ばれたのも無理はない。是等の名句は、今後と雖も、禪宗のあらん限りは、禪客の口を離れぬに相違ない。そは如何にもよく禪宗の主義精神を表現して居るからである。こゝに兩論中の思想を摘出して、之を心・佛・見性・三毒・智慧・衆生・迷悟・生死・三界・佛國・地獄・坐禪等の諸項に分けて見る。「血脈論」よりも「悟性論」の方が、多くの問題に觸れて、而も明瞭に之を判決して居るのであるから、「悟性論」の方が後の成立であらうと思ふ。先づ「血脈論」から始むる事とする。

## 心

禪宗は、佛教中に於て最も能く佛心を得たものとして、自ら佛心宗と稱する程であるから、心を以て始とし、又終とし、而もまた始終を貫き、又始終を合せた全體とし、佛をも道をも禪をも、悉く心に外ならずとして居る。即ち或は「心即是佛、佛即是心」といひ、或は「性即是心、心即是佛」。佛即是道、道即是禪」と言つて居るのは、始の性も、終りの佛も、又兩者を貫ぬく道も、兩者を結びつける禪も、悉く心の中に攝し來りて、心を以て全體としたものである。これ、その中に含まるゝ理論を省略して、直に本末



始終を合一せしむる東洋的の發表形式で、これには深い體驗を有せねば判らぬ缺點を伴ふが、然し直に人の肺腑に迫る力のある事は争はれない。「前佛後佛、只言其心、心即是佛、佛即是心、心外無佛、佛外無心」といふが如き、又は「前佛後佛、只傳此心、除此心外、無佛可得」といふが如き、又は「前佛後佛、只言傳心、更無別法、若識此法、凡夫一字不識亦是佛」といふが如き、頗る強い力を以て人の心に訴ふる。

心を中心として一切を之に集中せしめて居るのは、佛教一般の通相であるから、特に「血脈論」の特色ともいへぬけれども、斯くまで簡潔にして而も力あるものとなつて結成して居るのは、神秀作の「觀心論」「破相論」を承けたが爲である。「觀心論」の關係の最も最白なるは、最後の頌である。「觀心論」には偈としてあるが、「血脈論」には更にその後、前掲の五言四句の偈があるので、之を頌として居る。兩者を對照して見やう。

我本求心心自持　　求心不得待心知　　佛性不從心外得　　心生便是罪生時  
我本求心不求佛　　了知三界空無物　　若欲求佛但求心　　只這心心心是佛

(破相論)

心。心。心。難。可。尋。 寬。時。徧。法。界。 窄。也。不。容。針。

我。本。求。心。不。求。佛。 了。知。三。界。空。無。物。 若。欲。求。佛。但。求。心。 只。這。心。這。心。是。佛。  
我。本。求。心。心。自。持。 求。心。不。得。待。心。知。 佛。性。不。從。心。外。得。 心。生。便。是。罪。生。時。

〔血脈論〕

「血脈論」のは、二偈の順序を入れ代へて、而して其前に全體に誇る三句の一偈を加へたに過ぎぬを知るべきである。たゞ一字、心。心。心とあるのを心。這。心と改めてあるが、これは讀み易い様にしたのであるけれども、矢張「破相論」の方がよいと思ふ。それかあらぬか、「血脈論」では初に心。心。心。をそのまゝに用ひて作つた一偈を添へてある。

佛

「血脈論」は、佛を解釋して或は「無事無作人」といひ、或は「自在人」と言つて居る。一は消極的空觀の上に立ち、他は積極的力用の上に立つの差はあるが、佛を以て超絶的のものとなせずして、之を人間に即せしめたる點に至りては、兩者同一である。随つ

て人性以外に佛性なしとて、佛性と人性とを一致せしめ、佛性の作用を日常百般に及ぼして、揚眉瞬目をも、運手動足をも、悉く佛性の流露として居る。舉手投足を以て佛性の作用としたのは、馬祖からであつたと見えて、六祖の法嗣南陽の慧忠國師が、南方より來た禪客に問うたのに答へた、南方の知識の言ふ所そのまゝである。

慧忠はこの思想の大に然るべからざるを主張して、これを先尼外道の見とまで批評して居るのである。又、後の朱子も、作用を性とするの不可を、繰り返し、攻撃して居る。朱子のは契嵩の「傳法正宗記」に對したものであるが、これもまた日常の動作を佛性をするのに對したのであつた。「血脈論」のは、次の様な語句である。

佛是西國語、此土云覺性、覺者靈覺、應機接物、揚眉瞬目、運手動足、皆是自己靈覺之性。

これは法身五道に流轉する之を衆生と謂ふの經說を翻轉して、流轉せる衆生のまゝを法身と爲し、以て流轉と成道との對立を一掃したものである。これは本來圓成の思想より言ふので、本來圓成の道よりする時は、斯くならざるを得ぬのである。論は「道本圓成、不用修證、道非聲色、微妙難見、如人飲水、冷暖自知、不可向人說也」と説き進めて居る。冷暖自知の語は「壇經」に基づくのである。この不修不證の道は、

般若系の諸經に屢々説かれて居る所であるから、敢て「血脈論」の創説では無いが、然し支那の佛教社會を動かしたのは、斯る論あつてからであつて、不修不證説の思想的背景は、本覺思想である。

### 見性

然らば人と佛との相違は、いづこにありや、人は依然として人であり、佛は依然として佛であり、人は即ち佛とはならぬのであるから、本來圓成の道が、そのまゝ自己のものとなる爲には、何等かの通路が無ければならぬ、何等かの交渉が行はれねばならぬ。然らずんば不修不證といひ、本來圓成といふは、畢竟語言のみとなる。「血脈論」がこゝに要求するものは、返照である、見性である。見性の有無によつて、人と佛とが分るゝのであるから、見なきの性は人性で、見ありての性は靈覺となるのである。されば人性を轉じて覺性たらしむるの樞機は、見にありといふべきである。斯くて「血脈論」は本來圓成の道を、自己に實現せしめんが爲に、見性の要を繰り返し、説明して居る。

若欲覓佛、須是見性。見性卽是佛、若不見性、念佛誦經、持齋持戒、亦無益處。

若不見性。說得十二部經教。盡是魔說。

成佛須是見性。若不見性。因果等語。是外道法。

若見本性。十二部經。總是閑文字。千經萬論。只是明心。

前佛法佛只言見性。諸行無常。

若見性。旃陀羅亦得成佛。

斯くまでに人と佛との中間に横はり、迷ふ時には千重の關門となり、悟る時には一髮の隙だもなからしむる底の見性なるものは、如何にして起るかといふに、「血脈論」は之を頓悟に要して居る。「言下に契會せば、教はた何の用ぞ」といひ、「神識不昧、須らく是れ直下に便はち會すべし」といひ、而して「外道は佛意を會せず、功を用ふる」と最も多く、聖意に違背して、終日驅驅として念佛轉經し、神性に昏くして輪廻を免れず」といふは、即ち古の所謂頓悟成佛の行き方で、外道とまで斥して居るのは、恐らくは北宗であらう。劉宋時代に於て、竺道生なるものは、頓悟成佛を極力主張して教界から擯斥せらるゝに至つたが、今や禪家は、早く中唐の馬祖以後この直下<sup>(9)</sup>を主張して來て、以て此の「血脈論」あらしむるに至つたのである。見によつて人は直に

佛となるといふ以上は、そこに人性が轉せられて仕舞ふから、早や修證の要が無いといふのであるが、こゝには頗る危険性があるので、その點が「血脈論」の中に於て、注意せられて居ねばならぬ。「血脈論」は、自心のこれ佛なるを見れば、剃除鬚髮に在らず、白衣もまたこれ佛なり。若し見性せずんば、剃除鬚髮も亦これ外道といひ、其後に問答を設けて、「白衣に妻子あり、姪欲除かず、何に憑つて成佛を得ん」と問うて、「只見性を言ふ、姪欲を言はず、たゞ見性せざるが爲に、(姪欲を言ふ)たゞ見性を得ば、姪欲本來空寂なり、自爾に斷除し、また樂著せず」といふのは、一應見る時は、見性は斷欲を結果すといふ様に見られるが、終りの部分に、經に云くとして、「動いて動く所なく、終日去來して未だ曾て去らず、……終日住して未だ曾て住せず」といふを併せ見る時は、斷欲を意味するに非ずして、その中にありながら之を超越するを言ふのでなければならぬ。こゝが頗る困難な處であつて、言ふは易し行ふは難しである。「血脈論」は大にこゝに注意して、終りの部分に於て、動と心との關係について、四段に分け説いて居る。第一段は動の外に心なく、心の外に動なしであり、第二段は動本と心なく、心本と動なしであり、第三段は動は即ち心用、用は即ち心動であり、第四段は不動不

用、用體本空といふのである。第一と第二及び第三と第四とは、互に兩立せぬが如くに見える。之を如何に解釋すべきかといふに、第一段は現象心に立つていひ、第二段は本體心に立つていひ、第三段は本體心と現象心との相關に立つていひ、第四段は現象の背後に横はる第一空義に立つていふのであらう。第一空義に立つて始めて第三段の心(體)動(用)の關係が妥當となり、第一第二の兩段はこゝに至らんが爲の道程であると見られる。こゝは大切であるから、文句をそのまま、出して見る。

一、若自心動、乃至語言施爲運動、見聞覺知、皆是動心、動用。動是心動、動即其用。動用外無心、心外無動。

二、動不是心、心不是動、動本無心、心本無動。

三、動不離心、心不離動。動無心離、心無動離、動是心用、用是心動。動即心用、用即心動。(正藏本には最後の二句を、即動即用の一句とす)

四、不動不用。用體本空、空本無動、動用同心、心本無動。

第一段は常識的の生活である。常識の生活とても、本心の發動ならぬはないといふ事は、理論上よりいへる。然し本心なるものは、日常生活の如きでは無く、常淨

と價值つけられるものであるから、第二段の如く言はねばならぬ。そこで修道生活に入つて、この現象心を洗鍊した、さてどうなるかといふに、日常生活の状態は昨日に代らぬから、第三段の如く、第一段と同じ體用不離と言はねばならぬ。然しこの第三段の如き體用不離の生活となれば、外見は第一段の常識生活に似て居るけれども、その實は動用を絶して居るから、動いて動かぬといふ事になる。これが斯く四段に分けて説かれた所以であらう。

### 見性と念佛持戒功德

人佛の一致を見性に置く「血脈論」は、見性せざるものの念佛や持戒に對しては、全くその功用を認めぬ。「若し見性せずんば念佛誦經も、持齋持戒も、亦益する處なし」といひ、「若し見性せずして、念佛誦經し、布施持戒精進し、廣く福利を興さんに、成佛を得んや否や」と問うて、「得ず」と答へ、それを説明して、「少法の得べきあれば、これ有爲の法なり、これ因果なり、是れ受報なり、これ輪廻の法なり、生死を免れず、何の時か佛道を成ずるを得ん」といひ、「顛倒の衆生、自心のこれ佛なるを知らずして、外に向うて馳求し、終日忙々として念佛禮佛す」といふは、神秀の「破相論」の念佛持齋觀と一致する



が「血脈論」にては見性せざる場合といふ特別の條件を附して居るだけ、彼れよりは精密になつて居るといはねばならぬ。

### 第三、「悟性論」について

#### 三毒煩惱と智慧

煩惱具足の人性を以て佛性といふ以上は、その煩惱觀が常途の佛教と異らねばならぬ。常途の佛教にては、無明の上に起伏する煩惱は、全く佛性と其性質を異にして、客塵とまでも呼ばれる。煩惱をも佛性をも同じく一心の波瀾と見たる禪家は、兩者を以て同質のものとした。これから以下は「悟性論」の中に見られる。「悟性論」は、「若し能く返照して、了々に貪瞋癡の性を見ば、即ち是れ佛性なり、貪瞋癡の外に、更に別に佛性あるなし」と言つて居る。これは早く既に後秦の羅什譯の「坐禪三昧經」に、無明を以て本性清淨と爲し、無明の性を了すれば變じて明となると言へるの

が、この意味に外ならぬから「悟性論」に來つて始めて言つたものでは無い。また煩惱を以て、そのまま、智慧とは爲さぬが、これを以て智慧を生ずる種子と爲

して、煩惱如來を生ずと道ふべし、煩惱是れ如來と道ふべからず」と言ふ。げにや煩惱なきの境地は、小乗の灰身滅智である。煩惱があつて、之を縁として自己の本性を自覺し行く所に、大乘の精神があらはれ、こゝに如來がある事となる。斯る煩惱に立つ時に、これに對する態度は、回避にあらずして、之に當面して之を轉回し之を淨化する事となる。之を淨化し轉回せしむる途は、他にあらず、直にその本性に突入するにある。單にその表面を見る時は、支離滅裂の煩惱であるが、その本性に立ち入つて之を究むる時は、無限に對し永遠に對する欲求の發現たらぬはない事を知るべきである。

煩惱に對するものは、智慧であるが、何を眞の智慧といふべきかに関して、教家と禪家とは、ねらひ所が違つて居る。教家の智慧は愚癡を捨てるのであるが、禪家の智慧は更にその智慧を捨てる所にある。愚癡そのものが智慧でない事は、教家に於ても禪家に於ても共に變りはないが、愚癡が智慧となつた上に於て、禪家ではその智慧のまゝが智慧でないといふ。こゝに來ると、智慧が却つて愚癡となり、反對

に愚癡でありながらも、心相の如何によつて智慧となる。「凡そ解する所あれば皆不解と名く。解する所なきを、始めて正解と名く。解と不解と、俱に解に非るなり」といふのは、禪家の智慧觀で、その正解なるものは、解と不解とを越えた無解にある。「悟性論」はこの意味をあらはして、「見と不見とは俱に不見なるが故に、解と不解とは俱に不解なる故に、無見の見を乃はち眞見と名け、無解の解を乃はち大解と名く」と言つて居る。こゝに來れば、見て居ながら見ず、見ないで居て而も見ざる所なしといふ域に達する。「夫れ眞見とは、見ざる所なく、また見る所なく、見、十方に滿ちて、未だ曾て見あらず」といふのは、普通の智慧の定義にあてはまらぬ智慧である。教家の智慧は法を分別するものであり、禪家の智慧は法に隨順するものと言つたらよからう。一方は飽くまで分別を累ねて、そこに明了の智見あらしめんを期するが、他方は法のまゝに隨順して、而して法の真相に悟入する所に眞の智見があるといふ。分別は法を求め法を逐ふのであり、隨順は法を逐ふ事がなくして却つて法に逐はれる。法を逐ふ間は法の眞に觸れず、法に逐はれるに至つて、法の眞に接するといふが、禪家の正見、正解觀である。「悟性論」は、法に對する態度に二種あるを道破

していふ、「若し解する時は、法人を逐ひ、若し解せざる時は、人、法を逐ふ。若し法人を逐へば則ち非法も法と成り。若し人、法を逐へば、則ち法も非法と成る。若し人、法を逐へば、則ち法皆妄なり。若し法人を逐へば、則ち法皆真なり」。これ無得正觀の上のみ、始めて如法の見、如法の解あるべきを道破したものであつて、其中に千古の眞理が含まれて居る。敎家であつても、この境地に達するのが終局である。いづれの方面にあつても、徹底者にはこの境地が自ら開けて來る。然し敎家の當面の要求が、禪家と異なる事は、言ふに及ばぬ。要するに禪家の智慧は、解と不解とを超えた所にある。無解の解である。

### 佛と衆生、迷と悟、罪と福、生と死、動と靜

煩惱性を離れて佛性を見ず、煩惱を超えた所に佛性を開き、智慧のまゝに智慧を見ず、智慧を超えて始めて眞の智慧あらしむるは、畢竟無相に立つからである。「悟性論」の最初に、「夫れ道は寂滅を以て體と爲し、脩は離相を以て宗と爲す」といふのは、全篇に通ずる眼目であつて、全篇に通ずる精神は、之を以て一貫して居り、衆生と佛との間にも、迷と悟との間にも、罪福の間にも、動靜の間にも、生死の間にも、一見矛盾したも

の、間に、單刀直入の解決を下して、相即の關係を附して居るのは、すべて超脫の原理から來て居るのである。佛と衆生とにつきては、衆生は佛を度し、佛は衆生を度する、これを平等と名くといひ、又は、若し迷ふ時は、佛、衆生を度し、若し悟る時は、衆生、佛を度すといふのは、佛を以て彼岸に高しとせず、衆生を以て此岸に低しとせず、佛を人界に下すが、人を佛界に上げて、兩者の間に平等を見たものである。殊に、蛇化して龍と爲るも、その鱗を改めず、凡變じて聖と爲るも、その面を改めずといふのは、凡と聖との間に横はると思惟せらるゝ障壁を撤回して、人のまゝに佛を見、本來の面目を以て特殊のものとなせぬのである。これは生佛、凡聖を超えてのみ、爲さるべきものである。

迷と悟とにつきては、兩者は素より相容れぬが、而も全く隔絶して居るもので無い。迷を迷と知る所に悟あり、悟を悟と思ふ所に迷ありとて、凡そ迷とは悟に迷ふなり、悟とは迷に悟るなりといひ、迷を離れて別の悟なくば、此岸を離れた彼岸に佛を見法を見るは、畢竟迷境に於ける分別に外ならぬ。眞の佛法は、人法より解放せらるゝと同時に、佛法より解放せらるべきものであるから、悟るものには、畢竟人の

外に佛なく、佛の外に法なき事となるとして、迷ふ時には佛あり法あり、悟る時には佛なく法なし」と言つてある。又「迷ふ時には此岸あり、若し悟る時には此岸なし」、「若し最上乘を覺するものは、心此に住せず、また彼に住せず、故に能く此彼の岸を離るゝなり」と言ふ。これ、金剛般若經の應無所住、而生其心の意義に外ならぬ。

罪と福とにつきては、迷へば罪なきに罪あり、悟れば罪のまゝにして罪なき事となるとして、若し迷ふ時は罪なきに罪を見、若し解する時は、罪に即して罪に非ず」といふ。

生と死、動と靜とにつきては、生死の異なるまゝに、動靜の異なるまゝにして、而も其間に一如平等の見の開くる所に悟あり、若し死の外に生あり、動の外に靜ありと見る時は、これ不平等である。この不平等の見に住する間は迷であつて、究竟迷境を脱する能はずとして、若し生の死に異り、動の靜に異なるを見るを、皆不平等と名く。煩惱の涅槃に異なるを見ざるを、これを平等と名く」と言つて居る。

### 三界、佛國、地獄、佛

斯の如く、一切の理想も、修道も、悉く之を一心中に攝し來つて、一切を超越する所

に一切ありとせる「悟性論」は、その三界觀に於ても、佛國地獄觀に於ても、また明快な解決を下して居る。三界につきては、三毒を以て之に配し、一念心の生滅する所に三界の生滅ありとして居る。この三界觀は、「觀心論」との関係上重要なるを以て、その文句に注意すべきである。

三界者貪瞋癡是返貪瞋癡爲戒定慧即名超三界。貪爲欲界、瞋爲色界、癡爲無色界。一念の生滅に三界があるならば、地獄佛國もまた一心中にあるべきであるから、妄想の有無によつて、之を説き來つて、妄想なき時は、一心これ一佛國なり、妄想ある時は、一心これ一地獄なり。衆生は妄想を造作して、心を以て心を生ず、故に常に地獄に在り。菩薩は妄想を觀察して、心を以て心を生ぜず、故に常に佛國に在り」といふ。

佛國地獄を一心中に攝し來つたならば、佛はいふまでなく、心を離れてあるべきで無い。心・佛・衆生の三無差別は、「華嚴經」の主張であるから、少しも珍とするに足らぬが、「悟性論」が佛の三身に説き至りて、これを人に即せしめて説くと同時に、又釋尊に即せしめて説き、最後に無相の至理に立つて無佛に歸着せしめて居る所が面白

い。その三身佛を説くのは、佛に三身あり、化身・報身・法身なり。化身また應身といふといふのである。三身を人に即せしめてあるのは、その次に「若し衆生常に善を作す時は即ち化身なり。智慧を脩するを現する時は即ち報身なり、無爲を覺するを現するは即ち法身なり」といふのである。三身を釋尊に即せしめてあるのは、之に次いで「常に十方に飛騰し隨宜救済を現するは化身佛なり。若し惑を斷するは即ち是れ雪山成道の報身佛なり。無言無説無作無得にして、湛然常住なるは法身佛なり」といふのである。至理に立つて之を無佛に結歸せしむるのは、之に次いで「若し至理を論ずれば、一佛だも尙無し、何ぞ三あるを得ん。ここに三身と謂ふは、たゞ人智に據るなり」といふのである。

### 大乘最上乘

寂滅を道の體とし、離相を修の宗とする以上は、一念頓見がめあてで、不修不證に終局を見る事とならねばならぬ。「悟性論」は、自ら大乘最上乘を以て任じて居る。乗とはいふが、乘に執せぬから、終日乗つても未だ嘗て乗らぬといふ事もいへるし、乗らざる所無くして、また乗る所なしともいへる。「大乘最上乘と言ふは、皆これ菩



薩所行の處、乘らざる所なく、また乗る所なし。終日乗つて、未だ嘗て乗らず。此れを佛乘と爲す」といふは、無相大乘の謂である。この乗に乗るものは、此岸にも彼岸にも心が離れ、此岸にありながら彼岸に參するから、若し最上乘を覺するものは、心に住せず、また彼に住せず。故に能く此彼の岸を離るゝなり。若し彼岸の此岸に異なるを見れば、此人の心已に得て禪定なし」といふ。此岸彼岸を離れしめ、乗つて乗らず、而も乗る所なくして乗らざる所なからしむるは、禪定の力である。然らば禪とは如何なるものであるか。「悟性論」の禪とは、坐するの謂に非ず、心中に念なきを意味するから、行住坐臥に禪定ある事となるのであつて、この立脚地から、凡夫の一向動を斥すると同時に、小乗の一向定を斥し、諸の動定を離れる所に大坐禪あらしめて居る。これ動の中に味はるゝ、靜を要求するものであつて、一向定を斥するまでに至つて居るのは、禪定進展の極地といふべきである。「悟性論」は、諸の動定を離るゝを、大坐禪と名く。何を以ての故に。凡夫は一向動なり、小乗は一向定なり」といひ、又「一切法を憶はざるを、乃ち名けて禪定と爲す。若し此言を了せんものは、行住坐臥皆禪定なり」といふ。これ六祖慧能以後、動を捨てると同時に、定を捨てゝ、

本來無一物の境地に立たんとせる所のものであつて、この本來無一物の禪を説いて、理路の整然たるもの、此の「悟性論」に比すべきものが無い。蓋禪宗發展最頂時代の産物であつて、不立文字とはいふが、猶未だ後世の如く文字を斥せぬ時代のもので無ければならぬ。

以上「血脈論」及び「悟性論」の上から、最上乘を以て自任する南禪の思想を見たのである。諸所に注意せる如く、この二論は共に神秀の「觀念論」(破相論)の上に立つて、更に一切の問題に對して簡明な解決を與へたものである。南禪は次第に黒漆や鐵釘と批評せらるゝ様な藝術的な表現法を取る様になつたが、兩論の時代は左様では無つたのである。

#### 第四、「觀心論」について

南頓北漸又は、南能北秀の成語の中には、神秀の禪風が、同じ祖師禪の中にあつても、頗る至らぬものといふ意味を含ましめて居るのである。それは「傳燈」文學の鍛

へ上げた結果であつて、歴史を超えた歴史に外ならぬ。神秀の禪は、僅に張説の碑文中に見られる丈で、多く不明であつたが、こゝにその眞撰たる「<sup>(11)</sup>觀心論」なるもの、發見せられた事は、學界の興味を惹く。「觀心論」は、慧琳音義の第百の中に、大通神秀作とせられてあるに關はらず、恐らくは趙宋時代からであらうが、「達磨大師觀心論」又は「達磨大師破相論」なる名稱によつて行はれ、他の達磨大師作とせらるゝ、「血脈論」や「悟性論」と相並んで、近世になつて、「少室六門」といふ一群書中に加へられて、禪家の間には全く達磨大師の作とせられて居たのである。然るにそれが達磨大師の撰でないばかりか、南宗の禪家から甚しく輕視せられて來た北宗の祖神秀の作なのである。それが南宗の禪家に取つて、祖師達磨の作とせられるまでの價値を附せられた事は、頗る奇異の感を起させる。如何にして「達磨大師觀心論」又は「破相論」とせらるゝに至つたかの理由は、これと「血脈論」及び「悟性論」との間の關係交渉を見る時に、容易に理解せられるまでに、「血脈論」及び「悟性論」は、「觀心論」との間に必然の關係を有するのである。「血脈論」及び「悟性論」が、何れの時代に成つたものかといふに、恐らくは南宗の發展その極に達した趙宋時代であらう。當時「觀心論」の神秀作たる

事が、早や忘れられて、著者不明のものとして傳はつて居たのであらう。「血脈論」悟性論の著者が、之を基礎として南宗の禪風を張れる際に當つて、「血脈論」悟性論を達磨大師撰とせるのみならず、著者不明の「觀心論」をも、達磨大師撰の一としたと思はれる。現に燉煌<sup>(12)</sup>出土寫本中に、この「觀心論」があり、朝鮮には李朝時代<sup>(13)</sup>に於て、「達磨大師觀心論」として、同じく「達磨大師血脈論」と相並んで行はれて居た。これは唐の慧琳時代に於て、神秀作たる事の明了なりしものが、既に著者の名を失した事を語るものであり、名を失した時代は、唐末五代の亂世であつたらう。更にそれが「觀心論」の名稱までも改められて、「無相論」となつたのである。

神秀の著撰の一は、斯くして明了となつた。「慧琳音義」第百を見れば、他に稠禪師撰の「實法義論」なるものもあつた事が知られる。稠禪師といふのは、嵩山少林寺の開山跋陀三藏の法嗣で、三藏より葱嶺<sup>(14)</sup>已東の禪學の最と稱讚せられた程の禪德であつた。その嵩山少林寺に住して居たのは、恰も達磨大師の九年面壁と同じ時代であつたから、北魏の禪を知らしむる點に於ても、又達磨大師との交渉を察せしむ點に於ても、甚だ注目せらるべきであるが、惜い事には、この書は傳はつて居らぬ。

或は「觀心論」の如く、異つた名稱によつて、而も別の著者に附せられて傳はつて居るかも知れぬが、然しそんな事の分るのは、何かの偶然の機會に待つより外に致し方がない。

「觀心論」と「血脈論」「悟性論」との關係

「觀心論」は、十三問答より成り、最後に略して觀心を述べた趣旨を以て結び、偈を以て終つて居る。佛道を志求せんには、何の法を脩するを、最要とすべきかの間に端を發して、觀心の一法こそ、諸法を總攝するから、これが最要であると答へたのが、第一問答で、三界であらうが、三大阿僧祇劫であらうが、三聚淨戒であらうが、修造伽藍、鑄寫形像、燒香散花、然燈遶塔行道、持齋禮拜であらうが、洗浴衆僧であらうが、念佛往生であらうが、悉く之を心用と爲して、一切の根本たる心の上に、萬善の成り立つ事を説いたものである。最後に自ら觀心を略述したいとふこの書が、「破相論」と呼ばれるに至つたのは、有相の善を有爲として之を斥け、之を無相無爲の菩提に引き上げねば止まぬ全篇の精神から見てである。禮拜の下に、「雖不現相、名爲禮拜」とあり、念佛の下に、「誦在口中、卽是音聲之相、執相求理、終無是處」とあるから、そこからもいへ

るが、然し、無相論の題號が付せられた大なる理由は、結文の上からせられたものであらう。結文に、左の如くある。

竊見今時淺識唯知事相爲功、廣費財寶、多傷水陸、妄營像塔、虛促人夫、積木疊泥、圖青畫綠、傾心盡力、損已迷它。未解慚愧、何曾覺泥。見有爲則勤勤愛著、說無相則兀兀如迷。且貪現世之小慈、豈覺當來之大苦。此之脩學、徒自疲勞、背正歸邪、誑言獲福。

神秀の時代は、則天武后の時<sup>(15)</sup>で、武后は前に高宗皇帝を助けて龍門の大佛を造らしめ、武后の朝となつては、諸國に大雲寺を置くまでの事功に力を盡したのである。上の好む所、下之より甚しきものあり、天下の人心悉く事相に走つた事は、數の觀易き所である。「壇經」の中にも「碧巖錄」第一則にも、梁武と達磨との問答に寄せて、造塔度僧を無功德と喝破せしめたのは、神秀のこの指斥と同一の精神から出で、居る。神秀は事功を斯の如く指斥して後に、さて觀心の立場に立つていふ、

但能攝心內照、覺觀外明。絕三毒永使銷亡、閉六賊不令侵擾、自然恒沙功德、種種莊嚴、無數法門、一一成就。超凡證聖、目擊非遙、悟在須臾、何煩皓首。

これが「破相論」と名けられた所以で無くてはならぬ。之に次いで「眞門幽秘事可具陳略述觀心詳其少分」として、偈を以て終つて居る。その偈は全卷を代表するものと見てよいし、またこの偈が「血脈論」の中に殆んどそのままに繼承せられて居る事は、前掲の如くである。

我本求心心自持 求心不得待心知

佛性不從心外得 心生便是罪生時

我本求心不求佛 了知三界空無物

若欲求佛但求心 只這心心是佛

この偈の中に、南宗が本來無一物といへる事も、外求を斥せる事も、回光返照によつて成佛せんと要せる事も、すべて見られる。たゞ見性といふ事や冷煖自知といふ事が見られぬが、然しそこに終局すべき要素が、すべてこの中に見られる。「悟在須臾」といへるに見れば、矢張り頓悟を目標としたと思はれるが、然し神秀の要求は、觀心又は攝心にあり、そこに力點を置いて、三毒を絶ち六賊を閉ざさんとするにあつたから、これがこの身を法身と觀じ、無事無作に大用あらしめ、修證を假らずして

圓成あらしめんとせる後世から見れば、時時<sup>(16)</sup>拂拭の漸禪と見られた所以であらう。然し如何に頓禪であつても、見性が無くては無事無作の大用を期すべきで無いから、頓漸の批判中には多分に廢立の意味がありと見ねばならぬ。廢立の眼を離れて、この論に對する時は、その中に禪の純なものを見るべきである。これ「達磨大師破相論」の名の下に、南宗の後裔に弄ばれた所以で無くてはならぬ。これと「血脈論」「悟性論」との間に必然の関係あるは、前掲の偈によつても一目瞭然であるが、猶一應これを大觀して見る事とする。「六祖壇經」<sup>(17)</sup>の頓漸の章中に、慧能が神秀の禪風を評して、「住心觀靜は、これ病にして禪に非ず。長坐は身に拘はる、理に於て何ぞ益あらん」と言つたとあるが、こは恐らくは南宗のものが、慧能に名を假りて北宗を評破したもので、その中には多分に廢立の意味が含まれてあると見るべきである。

### 觀 心

「觀心論」は、一切の善惡を心に歸せしめて、惡心を超える所に解脱あらしめんとするにあるから、心の問題から初められる。先づ心を以て萬法の根本とし、一切諸法を唯心の所生として、自心の外に善惡を求むべきでないといふ。これは「華嚴經」の



三界一心や、「起信論」の如來藏心に三大ありといふに基いたものであつて、特に注意すべきものでも無いが、心外に求むべきで無いといふ點が肝心である。次に觀心が云何して求道の最要であるかを説いて、菩薩摩訶薩が深般若波羅蜜多を行する時に、四大五陰の本空無我なるを了し、自心より二種の用を起すを了見する。二種の用とは、淨心染心で、この二種は自然に本來俱有して、互に因待すとて、そこから凡聖を導き來り、こゝに「十地經」の衆生の身中に金剛佛性ありといふのと、「涅槃經」の悉有佛性とを引證してある。こゝの自心に染淨の二用を自然本具すといふのは、地論家の單眞不生、唯妄不成の思想である。染淨二心を同じく自心の用とする所に、千古の問題があるが、簡單なこの論はこの二用を自然本有とするのみである。次に一切の功德は、眞如佛性を以て根本とするが、無明の心は何を以て根本とするかの問を起して、三毒を以て根本とすと答へて居る。眞如佛性に對する無明の問題を掲げ來つて、その根本として三毒を以てするは頗るあつけない。本を説くに末を以てしたものであつて、この邊に敎家と禪家との差異があり、敎家の満足せぬ所は、斯る點にあるが、神秀の作に斯る不精到のあるのは、一は實際の要求に應せんが

爲でもあらう。次に單なる觀心によつて、如何にして六趣三界を免るゝを得るかといふ問題を出して居る。こゝからが「觀心論」の本體であつて、こゝに至るまでは序説に過ぎぬのである。

### 三界

如何にして觀心の一法のみによつて、三界六趣の無窮の苦を免るゝを得べきであるか。神秀之に答へていふ、「三界の業報は唯心の所生であるから、無心でありさへすれば、三界中にありながら三界を出る事が出来る。三界とは三毒に外ならぬ。貪は欲界であり、嗔は色界であり、癡は無色界であるから、三毒即ち三界で、この三毒によつて六趣の苦を受くるのである」云云。三界を三毒といふのは、唯心の立脚地に立つて、一切を心から導き來つた所に出たのであるが、説相の上に頗る奇抜なものがある。然し三界唯心の根本義からいふ時は、可能の説明といふべきで、この後に來る一切の功德を唯心に歸せしむる出發點が、この三界三毒説にありと見てよい。この三界三毒説は、そのまゝ「悟性論」に承け繼がれて居る。神秀は、斯くして三界の空間的關係を、心の中に攝する事が出來た。空間的關係を越える事が出來

れば、時間的關係も、當然超えらるべきであるから、次にその問題が出て居る。

### 三 劫

佛の所説には、三大阿僧祇劫の勤苦によつて、成佛すといふ。今觀心によつて三毒を制する所に解脱ありといふは如何といふ問が、こゝに提出せられ、神秀はこれに答へて、佛の所説に虚妄はない、阿僧祇といふのは、即ち三毒をいふに外ならぬ。三毒を含む一念の中に恒沙の悪があるのを、三大阿僧祇といふのであつて、この三大恒沙の毒惡の心を超えるのを解脱といふ。若し能く三毒の心を轉すれば、これを三解脱と爲し、之を三大阿僧祇劫を度るといふ。末世のものは、この三大阿僧祇秘密の説を解せずして、成佛は塵劫に期すべからずといふが、これ、行人を疑誤せしめて、菩提の道を退かしむるものであると言つて居る。この三大阿僧祇劫を、三毒の心といふのは、時間を一念に攝し來つた思想で、華嚴宗の十世を一念に攝した教理などにも關係があるべく、頓悟成佛には必然のものである。我が日本の密教では、三劫は時間の意味でなく、妄執の意味あるから、妄執さへ取り拂へば菩提の門に入る事を得といふが、三劫を三毒といふ説が、早くも禪家の神秀の論中に見られる

のは面白い事である。唐の中葉に長安に學んだ弘法大師の時代に於て、この「觀心論」は長安の教界に行はれて居たに相違ない。神秀の法嗣の義福は、長安佛教の泰斗として上下の歸信を得、寂後に大智禪師の諡號を賜はつた程であるから、三毒を三界とし三劫とする事によつて、現身に成佛を要望する風潮は、當時の教界を動かして居たものと見ねばならぬ。三毒によつて、三界をも三劫をも解釋し來るといふ事になれば、觀心が解脱唯一の道である事が當然になつて來るから、觀心成佛の理論は、簡単な三毒即三界三劫説にありと言ふべきである。

### 觀心と戒行・功德・念佛

その他は、いづれもこれに關聯した問題に外ならぬ。問題に三つある。第一は、菩薩たるものは、三聚淨戒を持し、六波羅蜜を行せねばならぬとあるが、觀心と戒行との關係如何といふのである。之に對しては、三聚淨戒とは三毒の心を制するをいふに外ならぬ。六波羅蜜とは六根を淨めて六塵に染まざるをいふに外ならぬ。斷惡修善・度生の三誓願を立て、戒定慧の三淨法を修して、貪瞋癡の三毒を越えしむるが、三聚淨戒の眞意義であり、六根を淨めて六賊を降すのが六度の眞意義である。

とて、例せば能く眼賊を捨て、諸の色境を離るゝが布施であり、能く耳賊を禁じて、聲塵を縱逸ならしめざるが持戒であるといふ風に説いてある。三聚淨戒や六波羅蜜の説き方には、斧鑿の嫌があるけれども、觀心の一によつて戒行を超えしむる點に於ては、動かすべからざる要義を含むで居る。第二の問題は、觀心に諸行を總攝すとせば、修造伽藍乃至持齋禮拜を以て、成道の功德と説く經説は虚妄なりやといふのであつて、これに對して、神秀は、これは有爲を假りて無爲を喩へた方便に外ならぬ。若し内行を脩めずして、たゞ外に求めて福を希ふも到底獲らるべきでないとして、例せば伽藍は清淨地と譯せらる。三毒を除いて、六根を淨め、内外清淨なるを脩伽藍といふのであり。鑄寫形像とは、身を爐とし、法を火とし、智慧を巧匠とし、三聚淨戒六波羅蜜を模様とし、以て身中の眞如佛性を鎔鍊して、常住の妙色身を成就するのをいふのであると説いて居る。これまた斧鑿の説である。すべての修福の根柢に横はる精神的方面を力説したものと見れば、大に意味があるが、是等の功德を喩説とするに至つては、行き過ぎて居る様に思はれる。第三には、至心に念佛すれば、西方に往生して、この一門によつて成佛すべしといふ經説を出して、何ぞ觀

心を假らんやといふ間である。之に對して、神秀は、念は心にあり言にあるので無い、念佛の名を稱ふる上は、念佛の道を知るべきである。誦と念とは義理大に殊る、口にあるのが誦であり、心にあるのが念である、口にあるのは音聲の相である、相を執して理を求むべきでないと答へて居る。神秀の時代には、善導の念佛が長安を中心として頗る行はれ、念佛を勵むの風が獎勵せられ、念も稱も同一であるとして、念佛が稱念にまでに轉回するに至つたものである。これに對する神秀のは、稱念を去つて念佛に理を認めたのである。心に重點を置いたのに異論は無いが、然し稱念によつて純心に至り得る道もある事が許されねばならぬのである。斯くて神秀は、「過去(18)の諸聖の修せる所は皆外説に非ずして、たゞ心を推した。心はこれ衆善の源であり、萬徳の主であり、涅槃常樂は息心より生じ、三界の輪廻もまた心より起る。心は一世の門戶、解脱の關津である」として、初に「一切の諸法は唯心の所生である」といふを結んで、而して後に觀心に歸趣を與へて居るのである。

## 第五、南北二宗の立脚地

神秀の禪風は、張説の碑文によれば、「念を忘れて以て想を息め力を極めて以て心を攝し、その入るや品、凡聖を均しくし、その到るや行に前後なく、趣定の前に萬縁盡く閉ぢ、發慧の後一切皆如なり。特に楞伽を奉じて遞に心要と爲すとある。その極力攝心といひ、忘念息想といふは、觀心論のいふ所と一致して居るから、この碑文の記せるものに、間違ひはない。たと、楞伽を以て宗と爲すとあるに關はらず、觀心論中、楞伽經に依れる形跡の見られないのは、疑問とすれば疑問であるが、趣旨といひ、内容といひ、觀心論に疑問を容るゝ餘地は無い。觀心論に引證せられて居る經名は、「十地」「涅槃」「温室」の三である。又經所説六波羅蜜及び行深般若波羅蜜多時に、「般若經」がある。又、經云として、「維摩經」の隨其心淨則佛土淨の個所が引かれてある。又、經云として至心念佛、必得往生と言つてあるのは、「觀無量壽經」であらう。又、經云として、修造伽藍等を列擧してあるのは、「法華經」であらうか。眉間より光を放つて、能く萬八千の世界を照すといふのは、明白に「法華經」を豫想して居る。又、經云として釋尊が三斗六升の乳糜を飲んで方に成道せりとあるは、何經か分らぬ。外に毗盧舍那佛の名稱があるが、これは、「華嚴經」であらう。他に三聚淨戒があり、心の起用

に染淨二心の差別といふがあり、五種淨食があり、一切諸法唯心所生といふがある。是等の中唯心所生といふのが「楞伽經」に依つたと言へば言へるが、「楞伽」に依らば是非とも如來藏を出すべきであるが、それが無い。然し全篇を通じて、一切を心に歸せしめ、之を心外に求むるを大に斥せる中心思想は、「楞伽經」と基調を一にする。況んや「楞伽」は二祖慧可以來、如來禪を成立せしむる根基となり、禪の教理を成さしむるに於て、重要な役目を爲し、神秀の弟子淨覺に「楞伽師資記」といふ著述もある程であるから、全篇に行き互る唯心緣起的思想は、「楞伽經」の上に立つて居るものと見て毫も差支は無い。

神秀は、慧能と法の兄弟であり、而して互に推奨して居るのであるから、兩者の禪に於て左程に徑庭があるべきで無い。既に論中に「超凡證聖、目擊非遙、悟在須臾、何煩皓首」といふ頓悟の口吻があるし、碑文の中には「其入也品均、凡聖……發慧之後、一切皆如」といふ悟界の消息も見られる。慧能と神秀との間には、南頓北漸といふべき程の區別が見られぬ。唯その攝心息慮に重點を置いたのは、後世から漸悟といはるべき所以であらうが、然し南頓北漸の批評の大に起つたのは、馬祖以後で無け



ねばならぬ。馬祖は本具の法身に力點を置いたから、北宗が妄念を去らんとするに力點を置いたのとは異なる。後世の語を假りていふならば、馬祖のは本覺法門であり、神秀のは始覺法門である。本覺始覺の争は、其後佛教史上の大問題であるが、實際を主とする禪家の事として、それが頓漸二悟の形式となつて現はれて居るものと思ふ。これは斷じて慧能神秀まで遡らしむべき諍ではない。

## 第六、禪宗の血脈

禪宗は心傳の法門であるから、師資相承を特に重んずる。師資相承を重んずる所から、その相承に關する諍論が、他宗に比して比較にならぬ程に多い。諍論が起るから、こゝに捏造説も起れば、偽書もあらはれる。「血脈論」の出づる理由がこゝにある。之に關する資料が、燉煌から出土した。一は「楞伽師資記」なるものであり、二は「曆代法寶記」なるものである。前者は「楞伽師資血脈記」ともいはれ、「楞伽經」によつて、禪家の師資を立て、第一祖を宋の求那跋陀羅とし、第二祖を魏の菩提達摩としたもので、荊州玉泉寺神秀禪師の弟子淨覺の撰である。即ち前に論じた「觀心論」の著

者神秀の弟子の撰であつて、楞伽宗の相承を明にしたものである。この法系からいへば、神秀は第七祖であり、(達磨よりすれば第六祖となる)、第八祖普寂に筆を止めて居る。後者は之に對して反對の地位に立つものの筆に成り、淨覺が求那跋陀羅を以て第一祖とせるに反對して、彼は小乗の學人であつて禪師では無い、東土の初祖は、黙して心印を傳へた菩提達磨多羅禪師であるとし、それより次第相承を數へて、惠能を第六祖とし、終りに「大曆保唐和上傳頓悟大乘禪門」に對する寫眞の讀文を附けて居る。この和上とは、惠能や神秀と同門の資州智詵三代の法孫無住の事である。この「曆代法寶記」は、また「師資血脈傳」とも名けられ、また「最上乘頓悟法門」とも名けられた。著者の名は分らぬが、恐らくはまた寫眞の筆であらうかと思ふが、その頓悟を標榜せる所に、興味がある。

斯く反對の位置に立つた二種の資料を比較して、一は所謂北宗の血脈説であり、他は所謂南宗の血脈説である事が推定せられ、そこに唐代の禪宗史の一端を伺ふ事が出来る。達磨の名を、この場合に於ては、北宗にて菩提達磨といへるに對して、南宗にて菩提達磨多羅といへる事も、禪宗史上の興味ある問題である。唐代に於

て、一方に於て「壇經」に見らるゝ如き北宗に對する評破があり、他方に於て斯る血脈説のあつた事は、宋代に來つて「達磨大師血脈論」あらしむる前提である。「血脈論」は達磨自身の語として、直に西天二十七祖を承けたといふ。求那跋陀羅否定説たるは、言ふまでもない。又、南宗の徒の撰せる「曆代法寶記」が、或は「最上乘頓悟法門」と名けられたのに顧みて、「達磨大師悟性論」が、自ら大乘最上乘を以て任じた事が首肯せられる。斯くてこの「血脈論」と「悟性論」とが、南宗のものゝ手に成つた事を推定せしめる。而もそれが北宗の祖たる神秀の「觀心論」を承けて居る事は、奇異な興味を覺えしめる。奇異な興味といふのは、南北二宗の事が、當初からあつたものと傳へらるゝからの事で、實は左様なものでは無いと知れば、却つて斯る事の中に禪の純なりし時代をなつかしめる。

燉煌出土經中に釋菩提達磨製無心論(21)なるあり、南天竺國菩提達磨禪師觀門(22)なるあり、猶この外に「達磨和上悟心論」なるもあり、「釋楞伽要義」なるもあつたといふ。既に早く唐代に於て達磨に屬せしめらるゝ典籍の多かつた事に、張目せしめるものがある。下つて宋代に至つて達磨大師の名を冠した「血脈論」や「悟性論」のあらはれ

るに、何の不思議も無い事である。他日機会を得て、達磨に屬せしめられるもの全部に互りて研究したならば、また發明する所あらんかと思ふ。

(1)拙著「支那に於ける佛教と儒教道教」九〇頁、宋學と佛教との關係の條下参照。

(2)續藏經第一輯第二編第十五套第五册所收本に據つて、此文を草した。「大正大藏所收の「小室六門」中の「血脈論」も「悟性論」も、幾多の點に於て文字の出入がある。「血脈論」は、最初の三界混起の混を興に作るを始として、殊に最後の心心心を以て始めらるゝ頌はなく、一華五葉の偈の外に、他の一偈を加へ、而して最初に任哲の序を缺いて居る等、異同は枚擧に違がない。今は任哲の序が重要であるから、これ有る本に據るを然るべしとしたのである。又「悟性論」も、或は彼にある句を缺くもあり、殊に最後の眞性頌までを、論の一部と爲すが如き相違がある。これまた恐らくは「續藏所收」のものが據るべきであらう。

(3)續藏所收本による。「大正大藏所收」小室六門中の「破相論」には、幾多の文字の出入がある。更に煇煇出土古經中の「觀心論」は、また兩者に異なる所がある。以上の如くであるから、他に猶異本があらうと思ふ。是等と比較して研究する事は、之を他日に保留して置く。

(4)正藏所收本には、唯傳頓教大乘、卽心是佛の代りに、「唯傳一心」とのみある。他の異同は之を措くも、それは重要であるから、一言を加へたのである。

(5)正藏所收本には、前掲の如く、五言四句の二偈があつて、續藏所收本の一偈と異り、猶その前に「續藏」

本は心心心を以て始むる頌を有するが、正藏本には之を缺いて居る。これは任哲の序と共に重要な差異であつて、續藏本の方に古態があると思はれる。心心心で始められる頌は、彼に引證せるが如くである。猶、この偈は、流布本の「壇經」には、達磨の偈とせられてあり、而して熾煌出土の「壇經」は、多少文字を異にする。

(6) 景德錄第二十八卷、南陽慧忠國師語の中に見える。

(7) 前掲拙著「佛教と儒教道教」三五七頁、見性について参照。

(8) 不增不減經所説の意を撮れるもの。

(9) 前掲景德錄に、彼方知識、直下示、學人即心是佛とある。彼方とは南方をいふ。慧忠時代の南方知識は、江西の馬祖及び湖南の石頭であらねばならぬ。

(10) 拙著「支那佛教史蹟圖譜第四集」の中に、虔門寺の大通禪師之碑の拓本寫眞あり、同「評解」の中に、拓本と「張説文集」「全唐文」「佛祖通載」「玉泉志」「湖北金石文存佚考」所収の文との間に於ける文字の異同を研究してある。

(11) 大正七年九月發行、宗教研究新九卷第五號所載、神尾式春氏「觀心論私考」参照。

(12) 大正大藏第八十五卷所収。矢吹慶輝氏「熾煌出土古寫佛典に就いて」五七頁、同氏「鳴沙餘韻解説」五四三頁参照。

(13) 前掲神尾氏論文参照。

(14) 續高僧傳第十六、釋僧稠傳に見える。

(15) 前掲拙著「支那佛教史蹟圖譜第二集」の中に、この大石佛の寫眞あり、同「評解」の中に、この石佛に關す

る金石文を出してある。

(16) 神秀の偈として傳へらるゝものに、身是菩提樹、心如明鏡臺、時更勤拂拭、莫使惹塵埃といふがある。「六祖壇經」の流布本に見える。熾煌出土本には、最後の句を莫使有塵埃として居る。之に對せる慧能の偈の第三句が、流布本に本來無一物とあるが、熾煌本には佛性常青淨としてある。

(17) 忽滑谷快天氏著、禪學思想史「卷上、三九五頁參照。但、これは流布本、壇經」に出る所、熾煌本には頓漸の義は見えるが、この評破は見られぬ。

(18) この一節は、念佛問答の終りにある。「正藏」所收の「破相論」には、過去諸聖所修の次に念佛の二字を加へて、これを念佛に關せるものとし、而して、念佛を前とし、溫浴を後にしてある。

「續藏本は、溫浴を前とし、念佛を後として、故知過去諸聖所修、皆非外說」としてあるから、これは施戒、功德、念佛等の全體を總括したものと見られ、この方が最も然るべしと思はれる。熾煌出土の「觀心論」も、同じく溫浴、念佛の順序となりてあり、而して過去諸佛所修功德、皆非外說としてある。念佛一行のみをいふのでない事が明了である。然らば「續藏本」に據るべきを至當とする。

(19) 大正大藏經「第八十五卷所收。前掲矢吹氏論五一頁參照。同氏「鳴沙餘韻解說」四八二頁以下、(一)撰者淨覺と製作年時、(二)禪家の楞伽系統、(三)入道四行、(四)達磨語錄、(五)禪祖唐傳、(六)楞伽經禪門悉曇章の諸項に互れる研究がある。

(20) 大正大藏「第五十一卷所收。「鳴沙餘韻解說」五〇四頁以下、(一)本記と楞伽師資記、(二)西元二十八祖說、(三)禪祖傳、(四)傳信の袈裟、(五)無相と念佛、無住と寫眞の諸項に互れる研究がある。

(21) 大正大藏「第八十五卷所收。

- (23) 前掲矢吹氏論文參照。
- (24) 「楞伽師資記」の中に、菩提師が坐禪衆の爲に、楞伽要義を釋せる一巻ありしをいふ。