

# 印度佛教に於ける禪定思想の展開

增 永 靈 凤

<sup>\*1</sup>修行道地經は禪の種類を擧げて、(一)凡夫禪(二)佛弟子禪(三)菩薩禪となし、楞伽經は(一)凡夫所行禪(balopacārik-a-dhyāna)(二)觀察義禪(arthapravīcaya-dhyāna)(三)攀緣如禪(tathatālambana-dhyāna)(四)諸佛如來禪(tathāgata-dhyāna)となし、宗密<sup>\*2</sup>は禪源諸詮集都序に於て是を分つて(一)外道禪(二)凡夫禪(三)小乘禪(四)大乘禪(五)如來上<sup>\*3</sup>禪となし、更に(一)息妄修心宗<sup>\*4</sup>(二)泯絕無實宗(三)直顯心性宗となし又教内未了の禪たる如來禪に對し教外別傳の達摩の禪を祖師禪の名稱を以て呼んでゐるやうに禪定も思想的立場の相違若しくは修行そのものの淺深或は眞偽によつて必ずしも一樣ではない。隨つてそこには種々なる問題を孕み諸種の課題を與へてゐるのである。

思ふに禪定は佛教全體を統一する中心生命であり、從つて佛教の宗教的意義を可能にする原動力である。釋尊は苦行六年の後自ら行くべき道を求めて遂に菩提を内容とする偉大なる人格を完成せられた。而してかかる大自覺に達して他に比類なき獨自の宗教を生み出された根本契機は實に樹下靜觀たる禪定であつたのである。釋尊に於ける修行道の中心は聖なる八正道である。中に就て正定は正見たる佛陀の根本思想を眞に我のものとなす最後の道であり、不動の自覺に達する最後の心的統一である。又教化の必要に應じて佛陀の根本思想を組織したるものは四聖諦である。この理を如實に諦觀する

力は實に禪定であると言はねばならない。更に佛教は斷へざる努力策勵即ち精進を重要視する。正に放逸は死の道であり不放逸は不死の徑である。而して精進は專念集注を意味する正念を豫想しなければならない。正念をして更に力あらしむるものは實に正定である。思ふに佛陀の宗教は直ちに宗教意識の自覺に訴ふる純粹體驗の宗教である。かかる深き體驗の根柢をなすものは固より禪定であらねばならない。天啓宗教に於ける中核が祈禱であるやうに自覺の宗教たる佛教のそれは禪定である。かかる意味に於て禪定は根本佛教の底を流るる中心生命である。小乘佛教は釋尊の根本思想を固定化せしめたきらひはあるが併し禪定を重要視する點に於て變りはない。更に佛陀に歸らんことを期せる大乘佛教は禪定によつて釋尊の眞精神を最も具體的に且つ直接的に自己の人格に全現せしめんとしたのである。されば禪定は佛教全體を支へる一大礎石であると言はねばならない。禪定を中心とする獨立の系統が作り出さる所以も蓋し故なきにあらずである。

## 〔一〕 原始佛教の禪定

巴利分別聖諦經に依れば正定の内容は四禪である。初禪は諸欲を離れ諸不善法を離れて有覺有觀にして離より生ずる喜と樂とを具する境地である。二禪は覺觀を滅して内心靜安となり心一相となり無覺無觀にして定より生ぜる喜と樂とを具する境地である。三禪は喜を離れ捨となつて住し正念正知にして身によつて樂を感受し諸聖人が「これ捨にして念ある樂住なり」といふ境地である。四禪は樂を捨て又苦をも捨て、而も前に己に悅と惱とを滅したが爲に不苦不樂にして、捨によつて念の清淨となつた境地である。

元來四禪なるものは六十二見中に存し又佛陀が修行時代に問法せられたる一仙の定にも關係してゐるからこの起原は正

統婆羅門以外の修定派の中に存するものと思はれる。是れを正統婆羅門以外のものとなせる點に就ては諸種の文獻的交渉を必要とするものであるが、先づ三界說と四禪との關係に於て梵天の所在を明かにすることによつて是れを證明し得るであらう。蓋し正統婆羅門に於て其の最高神たる梵天が最も低き初禪天などに住することは全くあり得ないからである。併しその起原が何處に存するにせよ、是れを佛教中に採用する以上は佛教の根本的立場によつて規定せられねばならないのであるが、佛教は何故に是れを採用し且つ是れを基本としたのであらうか。(一)四禪は先に述べたる如く六十二見中その現在涅槃論五見中に見出しえるのである。其の文献は巴利梵網經漢譯梵動經梵網六十二見經等に存する。<sup>\*6</sup> 釋尊は現世に於ける解脫を重要視せられた關係上死後の論等には關心を持たれなかつたやうに思ふ。されば禪定に於ても現在涅槃論中の四禪を採用するに到つたのであらう。(二)この組織は極めて整然たるものであつて禪定によつて精神の純化してゆく過程を巧みに體系化してゐると思ふ。さればこの體系は佛教の理想實現を可能にする正道たり得るのである。(三)この禪定の三界に於ける地位は欲界を越えた處に存するので所謂煩惱業の苦熱を息止し心を不動の境に入らしむる道たることを暗示してゐるのである。(四)欲不善の法を斥けて得る境地であるからそれは自ら戒律に合し多くの善法を攝受する。(五)佛教に於ては定慧を重んじ而も止(定)觀(慧)は均等なるを要する。この四禪は俱舍論も言ふ如く止觀均等なる實踐道である。其の他婆沙論八十卷には詳細な論究を試してゐるがこれ以上には出ないやうに思ふ。

思ふに四禪は宗教心理に基いて純化への意識發展に伴ふ精神内容の如何を示すものである。最下の意識は肉體と結合してゐるものであるがそは内觀修練の力によつて漸次進展し遂に肉體的制約を全く離脱するに到るのである。かくして精神は益々清淨なる純粹活動となり、最高の直觀に導かれるのである。即ち心一境性に住すことによつて初禪には五蓋等の

諸欲第二禪には覺觀第三禪には喜第四禪には苦樂等を滅盡して遂に精神の純粹性を得るのである。漸次意識の内面へと進み行けば外的條件は次第に除かれて最後に最高なる意識自體の最も内面的なる光に照らされて、あらゆる矛盾が解決せられてゆくのである。是れ如實知見たる般若の顯現であり、自覺そのものである。自覺は單なる知解ではない。生きて切なる體驗である。而してそれは佛陀の根本思想を眞に我がものとなしたる意識内容の事實である。されば四禪による成道を説いた文獻も明かに存するのである。

原始經典には其の他四無色定又は滅盡定による心解脫が説かれてゐるが併し吾人は必らずしも是れに同意し得ざるものがある。四無色定は所謂空無邊處定・識無邊處定・無所有處定・非想非非想處定であつて物質的繫縛を脱したる境涯を四分したる組織である。是等は無限觀乃至一切法の觀法を徹底したものと言はれてゐる。けれども四無色定は(一)元來四禪と同じく佛教以外に起原を持つものであるが死後それに相應する天に生れんことを豫想する限り、現生涅槃中の四禪とは全く性質を異にする定である。(一)四禪による自覺が既に説かれてゐる以上是れのみにて完備せる組織であるにも拘らず更に四無色定を加へる必要は存しないやうに思ふ。(二)上の見方を離れて四禪と四無色定との内容を比較するに、四禪による自覺は考へられるけれども四無色定による成道は考へ難い。従つて性質を異にする是等二つの組織を結合して八等至とするには幾多不整合の點があるやうに思ふ。更に滅盡定は所謂想受滅定といはるる如く、表象や感覺等の心作用を滅したる定であつて壽煖根等の滅せざる點に於て纔かに死と區別せられる。この定は佛教以外の無想定の信仰に對抗して佛教内に於て創唱され八等至に附加されて九等至とされたものと言はれてゐる。固より無想定とは異り、且つそれに相應する天の場所も言はれてゐないし、三界を超出せんとする見解も窺はれてゐるから佛教の加上説と見るものが多ないのである。

併し是れによつて果して解説が得られるものであるかは甚だ疑しいと思ふ。こは純化せる精神の甚だ活氣あり、充實せる意識狀態の第四禪とは大いに異なる定といはねばならない。無我に基く眞の生命活動をなさんとするには内面の純化は勿論必要であるが全く身心生活の働きなき無活氣にして無意識なる状態で以てよいであらうか。さればこの定によつて涅槃の實現は首肯し得ないのである。其の他原始經典には三三昧・四念處・四無量・六念・八解脫・八勝處・十遍處等の禪定觀法が擧げられてゐるけれどもかかる組織は部派佛教に於て大成されたと見なければならぬ。

禪定觀法の起原が多く佛教以外に存し、釋尊も亦一旦是等を捨てられたにも拘らず後に到つて其の幾分かを採用せられ佛弟子も亦是等を實踐したと言はれてゐるが、そこには明かに禪定觀法に對する根本的なる立場の相違がなくてはならないであらう。暫く原始佛教に於ける禪定の特質を擧げるならば次の如くである。

(一)原始佛教に於ける禪定は菩提を内容とする人格を完成せんがための手段方法である。正統婆羅門に於ては禪定それ自身を目的視したのである。かく禪定を目的視するならば禪定を修してゐる間のみはある程度まで苦を離れ得ようが是を廢すると共に其の力を失ふであらう。されば是れを徹底せんとするならば、身心を絶滅するの外に取るべき道はないであらう。釋尊は正統婆羅門のかかる見解を斥けて是れを理想實現の方法とせられた所に深き意義が存するのである。(二)禪定を目的とする佛教以外の系統に於ては禪定を修することによつて死後それに相應する天に生れんことを期してゐたのである。彼等は修禪を生天の正因と考へてゐたと言はねばならない。併し釋尊は禪定によつて苦を滅し現世に於て涅槃を實現することを目的とし他の何處にも生ることを考へられなかつたのである。釋尊が正定の内容として六十二見の現在涅槃論たる四禪を採つて他の四無色定等をさほど問題とせられなかつた所以も蓋しここにあると言はねばならないであら

う。禪定と三界説とは必ずしも必然的關係を有せざるものであり又生天等は問題とするに足らざるものである。(三)佛教の禪定は元來身心不二の思想に立脚してゐる。然るに佛教以外の禪定修行者に於ては物心二元論を豫想し散亂する心の波を鎮め以てその縱逸なる働きを制して物質的欲望を起さざらしめんとする。併しながらかかる狀態は單に一時的現象に過ぎず決して永續性を有するものではない。是れを永續せしめんと欲せば死の外に取るべき道はないであらう。佛教に於ては物や心に實體を認めず、且つ又それらの二元的對立を極度に斥けるのである。元來物心は決して固定的なる二つの實體ではあり得ない。物と心とは元來同じ統一の下にある現實體である。唯二者の區別はかかる現實體の見方の相違から來るものである。釋尊は物と心とが本質を異にする獨立の實體となす考へ方を全く斥けて獨立の教説を樹立せられたのである。されば佛教の禪定は彼等の如き物心二元論に立脚するものではなく身心一如の思想に基いてゐるのである。(四)佛教の禪定意識に於ては我體の存在を否定する。蓋し無常なるものは苦であり、苦なるものは無我であるとは釋尊の常に示される所である。されば佛教は固定的實體の存在を否定し又それより生ずる執着をも否認する。然るに佛教以外の人々の間に發生したる禪定は必らず我體の存在を豫想する。佛教は八正道の一支たる正定の内容として四禪を採用し、乃至その他の禪觀をも輸入したけれども彼等と多大の逕庭を持たしめたものは實に有我に代ふるに無我を以てしたことであらねばならない。(五)佛教に於ける禪定は決して獨斷的形而上學に立脚してゐるものではない。釋尊は衆生をして常に現實的反省に向はじめられてゐるから現實を離れた形而上學的問題を却つて戲論として斥けられてゐる。修定主義を抱ける正統婆羅門は形而上學として轉變説を取つてゐる。併しかかる轉變説は獨斷的たるを免かれない。佛教の緣起説は一見無明が世界人生を創造開展する根本原理の如く解されてゐるが、併しかくの如きは大なる誤解であると言はねばならない。緣起説は

人生の苦なる所以を觀念する次第を相互の關係に隨つて組織したものに外ならぬ。三界說と分離して考へらるべき佛教の禪定には獨斷的形而上學などの挿入される餘地は決してないものである。(六)原始佛教に於ては禪定の坐のみを重んずることなく行住臥も亦禪定の根本精神によつて純化され統一せらるべきを高調する。是れ即ち禪定の生活化に外ならない。佛教に於てその教理が悉く我々の人格に具現さるべきである。それでなければ佛教が生活自體に生きて來ないのである。以上の如き特質を有する禪定が小乘佛教に到つて果して如何なる變化を齎らしたであらうかは次に究むべき問題である。

- \* 1 大正十五卷一八二頁・一二四頁・一二六頁
- \* 2 大正十六卷四卷楞伽四九二頁・七卷楞伽六〇二頁・十卷楞伽五三三頁
- \* 3 大正四十八卷三九九頁
- \* 4 大正四十八卷四〇二頁
- \* 5 M.N. vol. III p.252
- \* 6 日本佛教學協會年報(第七年) 摘稿
- \* 7 D.N. vol. I. p.37
- \* 8 大正一卷九三頁
- \* 9 大正三十七卷四一五頁
- \* 10 M. N. 36 *Mahāsacca sutta* vol. II p.249. M. N. 100 *Saṅgārava sutta* vol. II p.212
- \* 11 A.N. vol. IV p.448 中阿含四十三卷意行品大正一卷七〇一頁
- \* 12 Thera gāthā p.70 A.N. vol. III. p.346 中阿含龍象經大正一卷六〇八頁

小乘佛教とは如何なるものを指すかといふことは既に一箇の問題たり得るであらう。上座大衆の根本二部の分裂は阿育王即位の初頃と言はれるが、其の後約百年間は主として大衆部内に次の百年間は主に上座部内に枝末の分裂が行はれたやうである。大衆部は凡そ紀元前百年頃まで上座部は紀元百年頃までに分裂を完了したらしい。南傳と北傳とでは多少の相違があるけれども一般に兩系統の枝末分派は合して十八部と言はれ根本二部を加へて小乘二十部と稱せられる。けれども事實は二十部以上のものと考へられる。そして總てが小乘と貶稱せらるべき性質のものではない。大衆部系統は主として南印度に上座部系統は概して西北印度に根據を持つてゐたやうである。けれども大衆部系統のものにして上座部系統の影響を受けたものもあり、又上座部系統のものにして大衆部系統に同化したものも存し、次第に複雑なる變遷發達をなすに到つたのである。而してかく混合したる部派は一般に西南印度に其の中心地を置いたのである。紀元前二世紀頃迦多衍尼子なるもの出で發智論（又は八犍度論）二十卷を著はし上座長老系の思想信仰を整理し說一切有部の教義を確定したのである、發智論が著はされて後、說一切有部の系統にはこの論を中心として其の内容に關して分析的研究をすすめたものと是れとは獨立に組織的研究を行へるものとの二傾向が存した。この傾向は相互に交錯しつゝ發達したが遂に發智論二十卷に對して生じたる諸種の研究異解を集めて大毘婆沙論二百卷が編纂せられたのである。この論こそ小乘佛教を完成したものと言はれるのである。されば實際上小乘佛教とは說一切有部の系統を指すこととなる。他のものは殆んどこの部によつて代表せらるるのである、尙ほ現今錫蘭・暹羅・緬甸等に行はるる佛教も亦小乘佛教に攝せらるべきものである。大衆部系統のものは發達して遂に大乘佛教となつたと言はれてゐる。大小二乘を區別することは歴史的には甚だ困難である。けれどもこの區別は初めから教義學說の相違に因るものではなく佛說に對する態度の相違より來てゐるのである。小乘佛教は

一般に教へられる立場に立ち傳承を重んずるから、すべてを固定化する傾向を持ち、大乗佛教は教へる立場に立ち、自由を重んずるから、先づ其の根本精神を捉へんとする傾向を持つてゐる。小乘は現實を主としそこから向上せんとするので自ら自利的となり、大乘は理想を主として佛位を基として向下せんとするから自ら利他的となるのである。小乘佛教の立場は一般に三世實有法體恒有と稱せられる。これに對する解釋は從來往々にして誤られてゐるやうである。佛教の時間論から見れば過去現在未來の三世が實有であるとは言はれない筈である。されば右の命題は三世に實有なれば法體は恒有であるといふ意味に取るべきであらう。諸法の體は三世の何れに於ても實存するが故に恒有と判斷したのである。されば小乘佛教は漸次積聚說に傾き常識的實在論を肯定するやうになつたのである。従つて觀念にはすべて實體を豫想し、論理的關係のものは直ちに因果關係に解釋し、實踐修行には具體的な效果を見なければ満足せざる傾向を取るに到つたのである。

然らばこの立場から禪定は如何なる影響を受けたであらうか。小乘佛教の禪定を究めんとするには一部の阿含尼柯耶の外漢譯阿毘達磨諸論部特に婆沙論俱舍論及び南傳諸論書殊に *Visuddhi-magga*, *Abhidhammathasangaha*, *Yogāvacara's manual* 並びに漢譯の諸禪經を參照する必要が存する。中に就て漢譯諸禪經は禪祕要法經・坐禪三昧經・思惟略要法・達摩多羅禪經・禪法要解・五門禪經要用法・大安般守意經・修行道地經等である。是等の禪經は阿含に基き阿毘達磨を経て初期の大集思想をも加へて主に西北印度又は西域地方で成立したものと言はれてゐる。而して是等の經典は坐禪の目的内容を説いて、禪定の特質を明し、坐禪による心地開發の過程を示してゐる。修行道地經は必らずしも小乘禪經とは言へないが併し五停心等の小乘禪觀に重きを置けるものと見てよゞであらう。*Yogāvacara's manual* は一八九六年リストビツヅ

によつて倫敦で發刊されたものであるが、後世錫蘭に行はるる禪觀を傳へた書で古きものとは稍趣を異にしてゐる。一九一六年ウッドワード(F.L. Woodward)によつて英譯刊行されてゐる。右に舉げた諸禪經には禪に關する名稱が甚だ多く掲げられ中には其等を嚴密に規定したものも存する。從來是は定の七名として纏められてゐるやうである。瑜伽師地論略纂五卷には(一)三摩地多(二)三摩地(三)三摩鉢地(四)駄衍那(禪那)(五)質多翳迦羯羅多(六)奢摩他(七)現法樂住が擧げられてゐる。三摩地多(samāhitā)は等引と譯され有心無心の兩定に通する。三摩地(samādhi)は所謂三昧で等持と譯され心一境性に基き有心定に限るものである。三摩鉢地(samāpatti)は等至と譯され有心無心に通じ一般に八等至の總稱とされてゐる。駄衍那(dhyāna)は靜慮と譯され色界四禪に限られる。質多翳迦阿羯羅多(Cittai kāgratā)は心一境性と譯され有心定に限るものである。奢摩他(Samatha)は止と譯され心の散亂を沈めたる狀態で有心定に限つて用ひられる。現法樂住(dīptadharma-sukhavihāra)は四禪の根本定に入り聖心に伴ふ狀態と言はれてゐる。是等七名の語は個別的には原始經典の隨處に見出しえるが併し未だ嚴密に其の用法は規定されてゐない。小乘佛教に到れば固定的組織化によつて漸次狹き特別の心狀態を指すやうになつたのである。併し三摩地と駄衍那とは最も普通に用ひられてゐる。三摩地と駄衍那とは一般に禪定と熟字されてゐるが禪は主として修定の作法經過に名づけ定は禪定意識の内容及び終局の狀態を指すであらう。小乘佛教の禪定は四禪・四無色定・滅盡定の系列と三三昧・四梵天・四念處・十念・八解脫・八勝處・十遍處等の系列とに大別し得るであらう。併し清淨道論等は右の一系列表の幾らかを組合せてゐるから其の區別は固より絶對的ではない。原始佛教の四禪は上に述べたる如く精神の純化してゆく過程を極めて自然に配列したものであるが併し小乘佛教ではこの段階を更に複雜化し四根本定・未至定・三近分定・中間定を立てて是れを各區別するやうになつてゐる。有部で近分定といふは根本定

くの準備定であつて南方の外定 (*upacāra-samādhi*) に相當する。又有部の根本定は南方の安定 (*appanā-samādhi*) である。而して南方論部では遍 (*Kasina*) の修習に基いて修治定 (*parikamma-samādhi*) 外定 (*upacāra-samādhi*) 安定 (*appanā-samādhi*) に分類する。安定の起る心理過程には次の二種が擧げられてゐる。心が地遍 (*pāthavī-kasina*) の相 (*mimitta*) を所縁として下意識とも言ふべき有分識 (*ibhavanga*) より意門轉 (*manodvārā-vajjana*) 心に到る所縁に於て四又は五の速行 (*javana*) 心が起る。四速行心は外 (*upacāra*) 隨順 (*anuloma*) 種性 (*gotrabhū*) 安 (*appanā*) の順で速通行者に起り、五速行心は修治 (*parikamma* 遍作) 外 (*upacāra*) 隨順 (*anuloma*) 種性 (*gotrabhū*) 安 (*appanā*) の順で遅通行者に起るのである。安定に到つて禪支を具し四禪又は五禪となるのである。是等の四又は五の禪支は心所論に重要な關係を有するものである。心所の中あらゆる心理活動の基礎となるものは大地法であり、就中作意 (*manasikāra*) 三摩地 (*samādhi*, *ekaggatā*) 及び思 (*cetāna*) は統一的心所として禪定に深き内面的關係を持つてゐる。作意は心の統一に進む経過的作用、三摩地は主として心の發動を統一的に規定する作用、思は其の活動を司る作用である。其の他大地法・大善地法・大煩惱地法・不定地法等の心所や不相應法にして積極的に或は消極的に禪定に關係するものが存するけれども今は割愛するの外はない。清淨道論に依れば次の如き配當が可能である。外定は欲界定であつて八隨念・食厭觀・界差別觀がこの中に入り、安定は色界初禪より無色界非想非非想處定に到る八等至で初禪には十隨念中の身至念・十不淨觀がその中に入り、初二三禪にはそれぞれ慈・悲・喜梵住が配せられ、諸四禪には安般念十遍處がその中に入り第四禪には捨梵住が當てられるであらう。是れを要するに小乘佛教の禪定は(一)その二元論的實在觀によつて固定化し(二)八正道の前七支を正定の資具として是れを目的視し(三)修行の效果を具體的に現はさんとして段階を重要視し(四)その段階説を

三界説に結合せしめ(五)所謂禪數の項目は組織的と言はんよりは蒐集的なる傾向を取るやうになつたのである。

然らばかかる複雑なる禪定觀法が其の後如何なる發展を遂げたであらうか。思ふに大乘佛教は佛教の正系ではあり得ないのである。從つて其の禪觀も禪定發展史からいへば傍系たらざるを得ないのである。後世現はるる達摩の禪風は決してここからは出て來ないのである。併し實際に修する點では初めは大乘教徒でありながら其の觀法の項目は依然小乘のものであつた。而して小乘禪觀を綜合統一して獨自の立場より整然たる體系を興へたものは實に天台智顗である。其の釋禪波羅蜜次第法門・四念處・摩訶止觀等は明かに其れを證するであらう。

- \* 1 宇井博士、印度哲學史一五三頁
- \* 2 婆沙論七十七卷大正二十七卷三九六頁・故木村博士、印度哲學佛教思想史三三二頁參照
- \* 3 大正四十三卷六六頁
- \* 4 Visuddhimagga I. p.126 解脫道論四卷大正三十二卷四一四頁
- \* 5 Vis. I. p.138
- \* 6 俱舍論四卷大正二十九卷一九頁
- \* 7 M. N. Vol. III. p.71 Mahācattārīsaka sutta 中阿含聖道經大正一卷七三五頁
- \* 8 大正四十六卷四七八頁
- \* 9 大正四十六卷五六九頁
- \* 10 大正四十六卷二三頁

### 〔III〕 大乘佛教の禪定

一般に一切を固定的に見んとする有部即ち小乘佛教が西北印度に於て盛んであつたに對し一切を無常の相に於て見んと

する大衆部が南印度に根據地を持つてゐたことは文獻によつて大體推定し得られるのである。而してこの系統が發展して遂に般若思想を生むに到つたと考へられる。般若を先驅とする大乘佛教の擡頭は凡そ紀元一世紀前後であらう。<sup>\*1</sup> 般若經は現今六百卷の一大叢書であるから是れが成立するには相當長い時間を経過してゐるのである。中に就て古きものは八千頌の小品般若、二萬五千頌の大品般若である。

禪門と關係深き金剛般若も古い部門に屬するであらう。是等の梵文は何れも現存してゐるのである。般若經の説かんとする本旨は諸法皆空にある。こは諸法の固定的實體を否定することで有部の常識的實在論に對抗する説である。思ふにこの思想は釋尊の緣起説に基き大衆部の現在有體過未無體説の發達したものである。その所謂空は決して虛無ではなく却つてものを眞の相に生かすことに外ならない。眞空によつて初めて妙有があり得るのである。妙有は是れ中道であり諸法實相である。是れも我々の一心を離れてはあり得ない。空の徹底はあらゆるものを一心の統一に歸せしめるのである。而してその一心は自性清淨心に外ならない。されば空は單なる認識ではなく空觀の實踐でなければならぬ。この空觀は實に禪定三昧の實際的心境を表現したものである。蓋し眞空に到る過程は禪定意識の進展であり、妙有はそのまま三昧の境地を指すのである。この境地は釋尊の自證三昧であるからそれ自身身證體驗の世界である。さればそれを文字に現した經典は結局第二次的とならざるを得ない。體驗の世界は文字言句を藉らずして直接的に捉へられねばならない。この主旨に基いて説かれた經典は維摩經である。本經には前後七回の翻譯があつたが現存するものは三譯で外に西藏本も存する。維摩經の主旨とする所は維摩と稱する居士に託して小乘を歎賞せしむるにある。勿論般若を基として作られたもので既に龍樹以前の作であることは明かである。本經は人々をして無得正觀の境地に立たしむべく世間出世間の差別を撤廃し生死涅槃の

對立を否定する。而して心淨ならば衆生淨なり、心染ならば衆生染なりの句を引用して一心の統一を高調する。能統一の立場に立てる無得正觀の境地は言詮不及であるから只默するの外なきを示してゐる。これこそ不二法門に入る所以である。維摩の言はんとするところは佛法の生活化に外ならない。是れ禪の本領を道破せるものである。そして佛教は結局人々をして唯一佛乘に入らしめるにある。この精神を徹底した經典は法華經である。<sup>\*3</sup> 法華經は六譯中三譯現存する。羅什の妙法蓮華經七卷二十七品が古型を傳へてゐると言はれる。併し二十一品以下の六品は新しく添加されたものらしい。二十品は古き時代の成立で恐らく紀元初頭に現はれたものであらう。梵本も亦現存する。<sup>4</sup> 本經の主旨とする所は般若空觀に基いて諸法實相を説き三乘を會して一乘に歸せしめんとするにある。會三歸一は釋尊の本懷であつて是れ一般に人開會と言はる所以である。この立場は當然佛性本具の思想を豫想する。本門に明す久遠實成の佛は自受用報身を抽象した法身佛であつて、法身常住の思想を展開せしむる契機となつてゐるのである。法華經はかくの如く緣起説や空思想に基いて何人も佛法に生き得る所以を説き、悉有佛性法身常住を豫想する限り禪の思想と深き關係を有するものと言へよう。

佛の自内證に基き、廣大なる妙有的世界觀を開展したものは實に華嚴經である。<sup>\*4</sup> 華嚴經には六十卷（初めは五十卷）八十卷四十卷の三種がある。前二者は完譯である。併し十地品と入法界品とが最も古いと言はれてゐる。何れも梵本が現存する。十地品の本旨は大乘菩薩の修行の位次たる十地を説くにある。而してそは般若の諸法實相に基き法華の本有佛性を豫想してゐる。佛陀が成道直後にこの經を説いたとされてゐるだけに直顯の一乘を示すと言はれてゐる。尙現前地の下に説かるる三界虛妄但一心作・十二因縁分皆依心の思想は注目に値する。こはやはり根本佛教の「心淨衆生淨、心染衆生染」の思想に基き般若の眞空妙有を豫想する。思ふに十二因縁も一心を離れて存するものではない。この一心は所謂清淨心で

あるからこの縁起を淨心縁起と名づけるのである。

入法界品は不可思議解脱經であるがこは前の一心を敷衍すると共に求道の精神を高調したのである。善財童子は文殊菩薩の指示に従つて四十四人又は五十三人の許を訪れて道を求め最後に普賢菩薩の許で無生法界に悟入する。この説話は十地品の思想を善財童子の人格に託して廣く説き理智融合の一心法界を明かにしたものである。而して佛陀の大弟子と雖もこの教を理解し得ず恰も聾の如く啞の如くであつたとなす所以は自利小乗の偏狹なることを示すものである。華嚴經全體の主旨は註釋家の言ふ如く十重無盡の縁起で一即一切、一切即一の縁起觀を徹底し全一の佛教生活を高調するにある。かくの如き廣大なる法門も釋尊の海印三昧より流露したものであることは我々の先づ注目すべき所である。智慧は禪定によつてのみ得られるのである。其の一心を高揚し全一の生活を強調し菩提心を重要視するはそのまま禪の言はんとするところである。大乘教は多少の差はあるが一般に成佛の先天的根據たる如來藏や佛性をその教説の根柢とする。特に涅槃經や勝鬘系統の經典は其の代表的なものである。<sup>\*6</sup> 大乘涅槃經は南本と北本とあるが何れも小乘涅槃經と密接なる關係を有しつつも般若法華等の諸系統の影響を受けて發展した經典である。固より一時に作られたものでないから經典それ自身にも發達變遷の跡が見出されるけれどもこの經は一般に(一)法身常住(二)一切衆生悉有佛性(三)一闡提成佛(四)常樂我淨を説くものとされてゐる。併しこの中で最も重要なものは法身常住の説であらう。法身の應現たる色身が衆生の成佛を強調する所以は衆生に成佛の根據たる佛性の本有するを認めてゐるからである。既に一切衆生悉有佛性たる以上<sup>\*7</sup> 斷善根と言はる一闡提と雖もやがては成佛すべきものである。佛性は<sup>\*8</sup> 佛性論にも存する如く隱覆藏のみでなく所攝藏の法身である。法身の中にすべてが包括し盡されるのである。涅槃の性德たる常樂我淨も法身や佛性と深き關係を有する。この常樂我淨は

小乘では四顛倒である。然るに是れを涅槃の性徳と見る所以は明かにこの立場が空思想に基き諸法實相の説を根柢としてゐることを證明する。この我は要するに佛性であり法身である。この經典の説く内容が悉く禪の理論的根柢であることは多言を要せずして明かであらう。尙ほ如來藏思想を説くものに勝鬘經・如來藏經・不增不減經・無上依經等が存する。是等の經典は嚮に舉げた諸經典の思想に基いてゐるものである。所謂如來藏とは自性清淨なる一心を日常心との關係に於て見たるものであつて佛性と其の義を同うする。右の關係を解釋する説が如來藏緣起の思想である。是等の經典が説く如來藏思想は禪の見性成佛説と密接なる關係にあるものである。解深密經は組織的な經典とは考へられないが阿賴耶識説と萬法唯識説とを説く點が一般に重要視せられてゐる。而して萬法唯識説が止觀の體驗に基いて述べられてゐる點は注目に値する。尙ほ古來禪門と深き關係に存したる楞伽經を次に擧げることにしよう。楞伽經は梵本もあり藏本もあり漢譯にも三種類存する。併し漢譯三種の間には内容上の變遷が窺はれる。この經典は大乘の諸教説を備忘的に雜錄したものであるが經自身にも存する如く五法（名・相・妄想・聖智・如々）三自性（妄想自性・緣起自性・成自性）八識（阿賴耶識）二無我（人無我・法無我）を説くことが其の本旨である。而して五法に重點を置く所より言へばこの經が唯識系統の思想に傾いてゐるものであることが首肯されるであらう。併し他面如來藏思想をも考慮に入れてゐることが隨處に見出されるものである。尙禪の方面では上述の四種禪を示し如來の一宇不說或は不說即佛説を説き不立文字を強調してゐる。續高僧傳や景德傳燈錄に從へば達摩はこの四卷本を慧可に授けて以て治心の要とさせたとある。爾來この經典は禪門と深き關係を持つに到つてゐるのである。尙如來藏緣起を説く起信論の如きも禪とは思想的に甚だ密接なる關係にあると言はねばならない。

先にも一言したる如く大乘佛教は釋尊の自覺に基く根本精神を把へ其れを我々の生活に生かし社會的に其の理想を體現せんとするものである。かくの如き眞精神をその根柢に於て捉へんとする氣分の横溢してゐた時代に前述の大乘諸經典が成立したのである。而して釋尊の自證の境地は禪定によつてのみ捉へることが出来るのである。されば大乘諸經典が悉く入定說法の形式に於て示されてゐるのである。從來禪の源流は般若や楞伽に發すると言はれてゐるが實は然らずして三昧の眞精神が此等の大乘經典を作るに到つたと見なければならぬ。不立文字の精神は般若經維摩經楞伽經を初めとして大乘諸經典を通じて現はれた。見性成佛の思想は涅槃經の佛性常住の說となり、華嚴經や勝鬘系統の如來藏思想の中にも窺はれる所である。人法不二・凡聖一體・身心不一といふが如き悟の境地は何れも般若經華嚴經等の諸大乘經に説かれてゐるのである。されば大乘佛教の禪は(一)固定的實體を否定する空思想に基き(二)自性清淨心を豫想しつゝ禪定の過程を重んじ(三)煩瑣なる禪觀を斥けて一法に徹底せんとし(四)單に坐禪のみならず日常生活をこの精神を以て一貫せんとし(五)三界說等の結合を斥け現世に於ける得達を重要視するのである。大乘諸經典は時代の底に流るゝ禪の精神を捉へんとしたものであるけれども併しそれが文字によつて與へらるゝ教法である限り、結局月を指す指に過ぎないのである。何となれば自證三昧の佛の境地は身證體驗の世界であるからである。その根本精神は最も具體的に且つ直接的に自己の生命の上に體現せらるべきものである。茲に於て禪を人格に具現し日常茶飯裡に是れを生活化せんとする精神が自ら一つの流れをなし遂に達摩の出現によつて獨立の宗風を形成したのである。達摩當時の印度に於ける佛教の動向が禪定三昧の體驗に傾いてゐたことは略ぼ推論し得るが達摩の來る以前既に支那の禪はある程度まで素地が作られてゐたと言はねばならない。それは歴史によつて明かに證することが出来るのである。達摩の禪風は先年出版された少室逸書等が新たな資料を提供して

更に明瞭さを加へたけれども併し未だ充分ならざる點が存するやうに思ふ。是れに關する研究は他の機會を得て發表する考であるが達摩以後の禪は要するに經典の文字を離れて禪の根本精神を我々の人格に全現し生活に具體化せんとし、心性本淨を自覺しつつ而も契證したる上に一切を說かんとし、不羈奔放なる支那民族性によつて更にその洒脫性を加へたのである。

印度に於ける禪宗の傳燈相承は一般に言はれてゐるが併し歴史的には勿論考證は不可能である。是れは支那で禪宗が獨立した後に、その源流に遡つて印度佛教史に足跡を辿り、佛陀の自證三昧に源泉を求めたものであらう。併し乍ら大乘經典の根本精神を捉へて是れを眞實に生かさんとした印度の諸論師を連ねて傳燈相承としたところには深き意義が存するやうに思ふ。是れは信念を基とした宗義であつて假令歴史的に破られても禪門では永く傳へられるであらう。

- \* 1 大正五卷一頁・七卷一〇六五頁 \* 2 大正十四卷五一九頁五三七頁
- \* 3 大正九卷一頁六三頁一三四頁 \* 4 大正九卷三九五頁・十卷一頁
- \* 5 日本佛教學協會年報(七)泉氏論文參照 \* 6 大正十二卷三六五頁六〇五頁
- \* 7 大正十二卷三九三頁 \* 8 大正三十一卷七九四頁
- \* 9 大正十二卷二一七頁 \* 10 大正十六卷四六〇頁
- \* 11 大正十六卷四六六頁 \* 12 大正十六卷四六八頁
- \* 13 大正十六卷六六五頁 \* 14 大正十六卷四卷四八〇頁・十卷五一四頁・七卷五八七頁
- \* 15 大正三十二卷五七五頁五八三頁 \* 16 鈴木博士編著