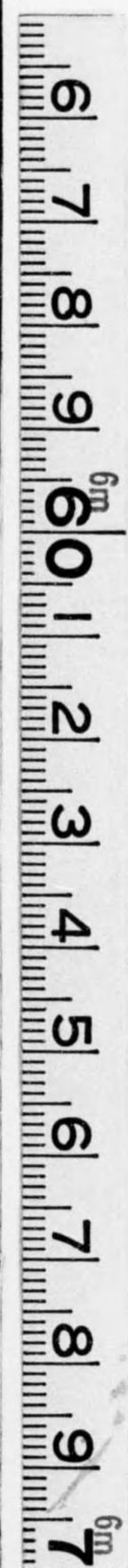


188. 82-Ma81㊦

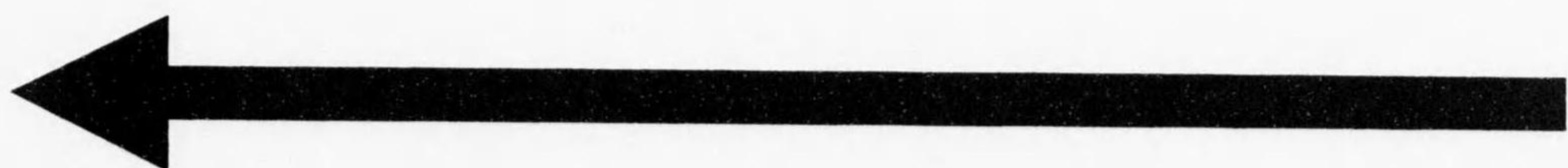


1200500728307

18882  
81



始







188.82  
MA81

達磨の硏究

三郎著

第一書房刊



51  
B

18.11



924  
193

『達磨の研究』に題す

本編は前後の二小篇より成る。前篇は之を「菩提達磨」と題し、後世に於ける達磨傳の杜撰なる所以を辯じ、其の成立要素を分析し、達磨傳の真相と並びに其の禪法の如何なるものなるかを明かにするを以て目的とする。後篇は之を「支那禪教の由來」と名づけ、支那禪教の由つて來るや久しうして、時代の経過と共に禪法も亦次第に發展したるを説き、禪教の必らずしも達磨に始まらず、今の所謂達磨禪なるものも亦決して達磨の教説と同じからざることを證明せんとするものである。此の二篇は共に達磨を中心とする研究であつて、彼此密接なる關係を有し、前後相對照して達磨の真相始めて之を明かにし得るにより、之を合して姑らく「達磨の研究」と名づけたのである。

抑も達磨傳なるものは常に支那佛教史上興味ある問題たるのみならず、一般歴史研究法の上より之を見るも亦實に好箇の一資料たるを失はぬ。ハックマンなるもの嘗て其の「佛教」(Hakman, Buddhism as Religion, P. 80) 中に「此の時帝〔梁武帝〕自から出家して寺院に入つたことは吾人の大に注意を要するところである。當時支那佛教に對し名聲の赫々たりしは、紀元後五



二六年印度佛教の傳燈者菩提達磨の其の本土を去つて支那に渡來したといふ著明な事實によつても亦恐らく之を證明し得るであらう。達磨は實に佛滅後に於ける傳燈者の第二十八祖であつて、爾來支那は佛教傳燈者の住するところとなつた」といふが如きは、一般世俗の思想を代表するものであつて、これ全く後世の支那記録によつて誤られたものである。斯かる幻影的な後世の達磨傳が最近に至るまで佛教學者の注意するところとならなかつたことは寧ろ怪しむべきではあるが、從來佛教界に於ける史的研究の缺如したるは人の普ねく知るところたるのみならず、禪宗は由來傳燈を重んずるとはいへ、其の教義の世事の外に超出するを思へば、これ亦必らずしも所以なきにあらざるを知るべきである。しかのみならず後世達磨傳に於ける事實の錯誤は、通常古代歴史に起り來れる類似に基づくものではなく、寧ろ人爲的に強ひて附會した痕迹の蔽ふべからざるものである。是に於てか之を剖析分解するに當つても亦容易ならざるものがある。況んや其の附會せられた傳記の今に存するもの、多くは是れ斷簡零墨に止まるに於ては尙更らである。本篇の結論も、動もすれば其の能く斷定的なるを得ないのは全く此に職由するのであつて、これまた勢の已むを得ざるものである。

次に支那禪教の由つて來るところを尋ねれば、其の甚だ遼遠にして且つ頗る複雑なるものがあり、姑らく支那一國に就いて之を言ふも、禪教の淵源するところは殆んど佛教の渡來と其の

時を同じくする、而して爾來幾多の禪學者の起つて之を繼述發展せしめたことも彰々として疑を容れない。但、憾むらくは此等高僧の事蹟の今に稽へ得べきもの寥寥として實に有ること稀れであり、従つて其の民間に於ける感化の程度範圍も亦之を審にし得ない。達磨は固より此等諸師の中に就いては最も傑出した一人ではあつたが、後世達磨禪なるものの果して達磨の傳へ若くは創めたところであるか、將た道信乃至慧能に基づくものかは未だ容易に判すべからざるのである。若し本篇の研究にして多少此の間の事情を明かにするを得ば、余輩の目的とするところは此に足りるのである。

明治四十年故の境野哲氏が支那佛教史綱を著すや從來の達磨傳并びに達磨禪の起源に就き批評的見解を公にした。これが恐らく最近に於ける達磨研究の嚆矢であつたらう。境野氏の記述は支那佛教史の全般に涉り、特に此の一局部に就いてのみ論じたものでなかつたから、述べて詳かならざるもののあるのは勢の已むを得ざる所である。爾來諸種雜誌に於て達磨に關する論議の公にせられたものも尠しとはせぬが、其の説多くは岐路に入り末節に流れ、此の中心問題に對して更らに其の歩武を進めなかつたことは余輩の最も遺憾とする處である。本編の研究にして若し能く支那佛教史上に於ける此の缺點を補ひ得ば余輩の幸とするところである。

余輩が拙稿を「達磨」の名により初めて公刊したのは實に明治四十四年十月であつた、爾來



今に至るまで既に三十有餘年の星霜を閲した。此の間達磨若くは支那禪教の研究は佛教の他の範圍に比しては進歩の頗る遅々たる觀がないでもなかつた。然るに最近に至り燉煌出土の典籍を始めとし、支那並びに我邦の名山古刹より從來未だ知られなかつた禪に關する古鈔、古版本の發見せられたもの尠しとせぬ、而して之によつて達磨以後殊に六祖前後に於ける禪教の、状態の頗る明瞭を加ふるに至つたことは學海の均しく欣幸とする所である。従つて今回第一書房主の需により印刊した『達磨の研究』に於ても、此等の新發見の資料や、並びに余輩の其の後に於ける研究により諸處訂正改易することとした。

尙ほ附録三篇の中第一は從來の達磨法統説の無稽なる所以を明かにしたものであり、第二は三祖僧粲の實に歴史的人物であり、續高僧傳に其の傳を缺くのは偶々之を遺漏したものたるを論じ、第三は曹溪大師別傳なるものは六祖慧能の傳記中最も古く、現行本壇經よりも遙かに勝れたものであるが、其中誤謬も亦頗る多く、全部其の儘では信用し得ないことを述べたもので、何れも本篇説くところと密接な關聯を有するので、編末に之を收載し本篇の説き及ばざる點を補ひ、讀者の參考に資することとした。

昭和十七年八月

東山艸堂に於て

松本文三郎

目次

前編 菩提達磨

一	敍言	三
二	達磨の傳記	一一
三	正宗記に於ける達磨傳	二六
四	慧可雪中斷臂の話	三六
五	達磨と佛太先	四六
六	續高僧傳の達磨と禪經の達磨	六一
七	達磨の觀法	七六



- 八 達磨の族姓と其の師 . . . . . 九三
- 九 達磨と楞伽經 . . . . . 一〇七
- 十 達磨に關する雜說 . . . . . 一三一
  - 一 少林寺と神光 . . . . . 一三一
  - 二 六門 . . . . . 一三五
  - 三 梁武と達磨の面會 . . . . . 一三七
  - 四 武帝と實誌 . . . . . 一四〇
- 十一 結論 . . . . . 一四三
  - 一 達磨傳の淵源 . . . . . 一四五
  - 二 史料 . . . . . 一四七
  - 三 混同せられたる達磨 . . . . . 一四八
- 一 敍論 . . . . . 一五五
- 二 羅什覺賢以前の支那禪教 . . . . . 一八八

後編 支那禪教の由來

附錄

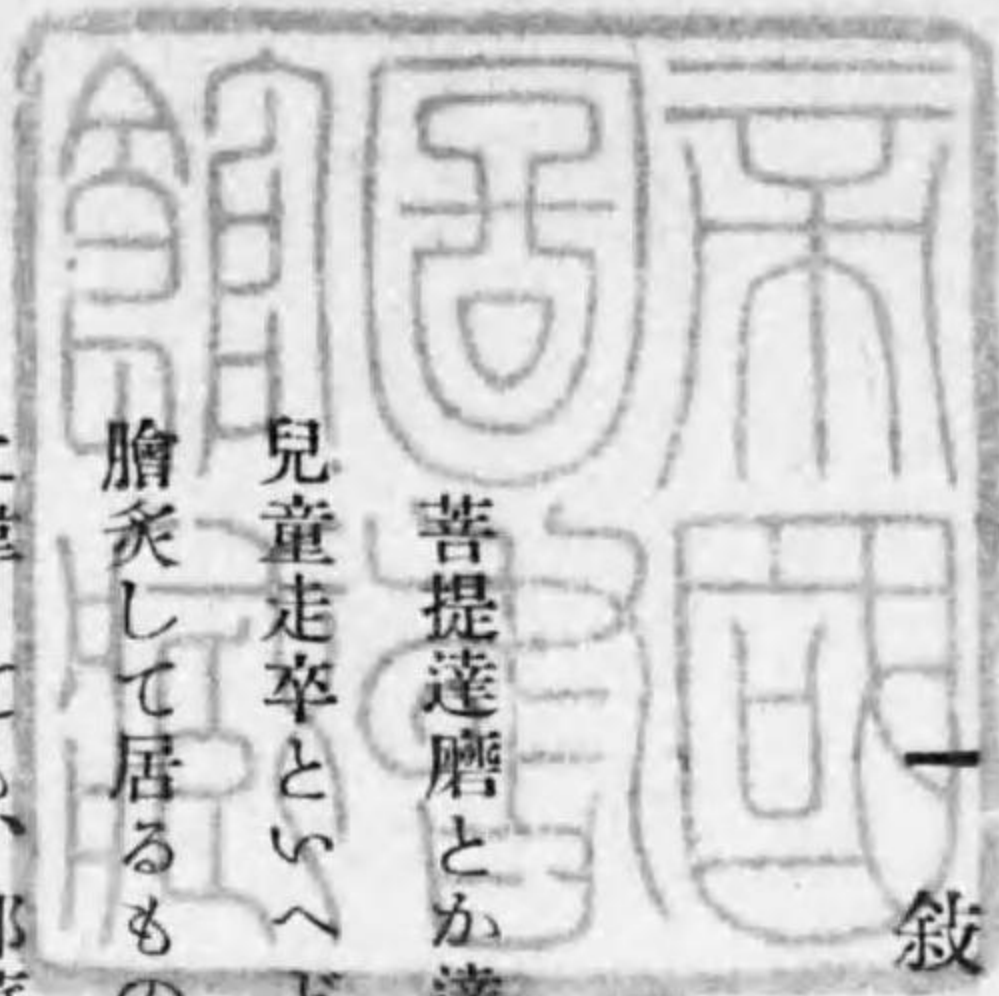
- 三 羅什覺賢以後の支那禪教 . . . . . 二二〇
  - 一 道安慧遠と其の徒 . . . . . 二二〇
  - 二 覺賢門下の禪 . . . . . 二三〇
  - 三 羅什門下の禪 . . . . . 二三八
  - 四 覺賢羅什以外の禪 . . . . . 二四四
  - 五 達磨門下の禪 . . . . . 二六二
- 一 達磨法統説の起源 . . . . . 二七一
- 二 三祖榮禪師に就いて . . . . . 二八二
- 三 曹溪大師別傳に就いて . . . . . 三〇六



達磨の研究



## 前編 菩提達磨



一敘言

菩提達磨とか達磨大師とかいへば、我邦に於ける中流以上の人は論ずる迄もなく、如何なる  
兒童走卒といへども之を知らぬものはない。苟くも外國の出にして斯く一般に我が邦人の口に  
膾炙して居るものは、先づ釋迦を除いて外に類例稀なることである。孔子やソクラテスが如何  
に偉くても、耶蘇やマホメットが如何に尊くても、此の點に於ては到底達磨の敵ではない。而  
して釋迦は「釋迦に說法」といふ諺に於ても見らるる如く知者賢者の代表者となり、達磨は超  
脱的達人の標本と見做されて居る。斯く此の兩者が廣く我が邦人の間、一般に認めらるるやう  
になつた所以は、無論其の宗教の流布によることではあるが、達磨の方は鎌倉、足利時代以後



禪的繪畫が賞翫さるるに至つた結果として畫家の最も好む畫題の一となり、之が爲め禪の知識や趣味も有たないもの迄も、之を知らざるなきに至つたので、達磨の名聲の嘖々たるは、其の人格や禪學の流行にもよるが、繪畫の力亦與かつて多きに居るものといつて差支ない。古來、繪畫の題目としては、釋迦も、或は苦行の釋迦とか或は出山の釋迦とか、可なり多いのであるが、此の點に於ては釋迦といへども亦、到底達磨の盛なるに匹儔すべきではない。

理由の如何は暫らく置き、兎に角釋迦と達磨との兩者は我が邦人の最も親しく知る所であるに關はらず、其の歴史的正確な傳記の頗る不明なるは吾人の最も遺憾とする所である。此等兩者の行狀の明かならざるは、必らずしも其の史傳の闕乏して居るが爲めではない、後世史家の手に成つた傳記は兩者共頗る多いのであるが、何れも根本史料の信するに足るべきものの少い爲めである。釋迦も達磨も曾ては後人の詩的想像に成れる架空的人物ではなからうかと迄疑はるるに至つたのを見ても、其の正確な史料に乏しいことは吾人の容易に推測し得る所である。然しながら釋迦の歴史的人物たることは、今や動かすべからざる事實として一般に認められて居るのであるが、達磨の果して歴史的人物なりや否は、今尙ほ學者間の懸案となつて居り、未だ何人によつても明確なる解決を得ないのである。といふのは釋迦傳にあつては、吾人の信用に價する比較的古い史料が、斷片的ながらも今に存在して居るのみならず、後世の傳記なるも

のは大體此の輪郭の内に於て敷衍發展せしめた跡が、顯然として蔽ふべからざることであり、且つ時代の愈々降るに従つて其の空想が愈々増益せられて來たことも容易に證明せられ得るのである。だから後世の傳記では如何に詩人の空想が弄ばれても、一度之を根本史料と比較對照して考究すれば其の主要な點に於て彼此殆んど全く符合する。所が達磨傳に至つては大に之と趣を異にする。其の後世に出來た傳記と比較的古代のものとは全然一致しない（古今の傳記に就いては次節を参照せよ）。唯其の枝葉の部分に於て彼此相異なつて居るのみでなく、最も主要な點が後世のには顯はれて居るが、古代のには其の痕迹をも認むることが出來ない、で一見する所では彼此全然別人の觀がある。例へば彼の碧巖の第一則に載つて居る、禪家の最も重要視する達磨と梁の武帝との對話や、九年面壁の傳説や、乃至は達磨と直接の關係を有し、古傳説としても非常に興味ある二祖慧可が達磨から法を傳へらるる時、雪中に立つて其の臂を斷じたといふやうなことは、何れも世間禪學者の常に唱ふる所であるに關はらず、後世の傳説には載つて居るが、古代のには皆關いて傳へない所である、而して今若し此等の事實を悉皆取り除けば、達磨の傳記も極めて興味の索然たるを免れぬ。而して此等後世の史家によつて編入せられたる事實は、果して如何なる史料によつたものであるか、多くは杳として更らに其の消息を得ることが出來なかつたのであるが、悉くが後人の空想に成れるものとも考へられぬ。空想を弄するに



は全然無中有を出顯せしむるやうなことも必らずしも不可能ではないが、純然たる小説などに於ては兎に角、史傳とも稱すべきものに於ては大抵何等か多少の核子なるものがあつて、之を空想によつて發展せしむるのが常である。然らば達磨傳に於ける此等核子なるものは果して何であるか、核子の或ものは容易に發見し得らるるが、或ものは頗る困難である。是れが抑も釋迦傳と大に其の趣を異にする點であつて、其の核子の不明なるものがあるが爲めに、達磨の史的人物たるのが今に至る迄尙ほ五里霧中に彷徨して、其の解決を得ないのである。

後にも説くが如く、支那宋代に釋契嵩が傳法正宗記を著はしてから以來、達磨の傳記を説くものは皆之を祖述するに止まる。正宗記によつて達磨の真相を知らんとするのは、大莊嚴經や普曜經（共に Lalita Vistara の翻譯）によつて釋迦の傳記を窺はんとするよりも尙ほ一層誤まつたことである。達磨傳は支那に於て次第に發展せられたのみでなく、我邦に傳はつてからも更らに増補せられた、而して達磨自身が其の晩年我邦に迄も出現したといふやうな、寧ろ滑稽に類する傳説をも生じたのである。事は載せて元亨釋書卷一、本朝高僧傳卷一、延寶傳燈錄卷一等にあるが、今、高僧傳によつて其の傳説を紹介して置かう。

〔達磨歿して〕其の後八十有四年を歴、磨此方に遊ぶ、即ち推古天皇二十有一年（西曆六三年、達磨大通二年入滅の説を取つたものである）なり。推古は女主にして、太子聖德政を攝せら

る。十二月朔太子和州の片岡山を過ぐ、時に磨飢人の相を作し、弊服襤褸にして路傍に臥す、眼に異光あり、其の體甚だ香し。太子の駒辟易して前まず、太子乃ち下りて其の姓名を問ひ給ふに對へず、太子便ち和歌を詠じて之に問うて曰く

斯那提流野箇多烏箇夜摩迺伊比爾宇惠氏布勢留多比比等阿波禮於夜那斯

と。磨、頭を擡げ、和歌を詠じて之に酬て曰く

伊伽婁箇野等美能於可和迺陀惠波古曾和我乎保伎彌能弭奈波倭須辰咩

と。太子飲食を與へ、紫衣を脱して之を覆ひ曰く乞ふ快く安寝せよと。言ひ訖て宮に歸らる。明日使を遣はし之を看せしめられたるに使者復言すらく、飢人既に歿すと。太子悲慟し給ひ、駕を命じて片岡に馳せ、親しく臣僚を率ゐて窆葬せらる。數日を経、太子侍臣に謂て曰く、前日の餓者は凡にあらず、必らず是れ真人ならんと。重ねて復使を遣はして之を視せしめられたるに、封樹自若たり、使者壙を開くに、賜ふ所の紫服は疊て棺上に在り、餘は有る所なし。太子即ち其衣を取つて自から之を服せらる。時の人曰く、惟聖々を知る。と。信なる哉。太子築く所の墓は見に今在り、俗に達磨墳と呼ぶ。

是れは一見奇怪なる話であるが、併し是れも單に空想から生み出されたものではない。日本書紀（卷二十二）には大體之と同様の話が載つて居る。但し達磨のこととしてではなく、唯一種



變つた乞食としてのことであるのは勿論である。で、書紀には「磨飢人の相を作し」云々の字はなく、「皇太子片岡に遊行せらる、時に飢者道の垂たよりに臥せり、仍ち姓名を問ひ給ふに言はず」とあるのみであり、又太子と乞食との問答の歌もない、唯太子は飢人を怜んで次の如き歌を咏ぜられたのである。

斯那提流、箇多烏箇夜摩爾伊比爾惠豆、許夜勢屢諸能多比等、阿波禮於夜那斯爾、那禮奈  
理鷄迷夜、佐須陀氣能枳彌波夜那祇、伊比爾惠豆許夜勢留、諸能多比等、阿波禮

尙ほ其の最後の「太子築く所の墓は見に今在り、俗に達磨墳と呼ぶ」などといふ文句も固まりない。唯書紀にある話中、飢人の死後其の墓を啓いた所が紫服のみあつて其の他には何物もなかつたといふことが、如何にも彼の後世の傳記に達磨の歿後三年、宋雲が西域より歸る時、途で達磨に葱嶺に逢うたといふことから、孝莊帝が達磨の墳を啓いて之を視せしめたら、唯空棺で隻履のみあつたといふ傳説と相似、又太子が先日道に臥せる飢者は其れ凡人にあらず、必らず真人ならんといはれたことを綜合し、之を達磨の事蹟に附會し、太子が單に飢者を怜れみ咏ぜられた歌に對し、之に酬いた達磨の歌をも作り出したものたるは疑ない。斯かる附會した傳説の何時頃から始まつたものであるか明かでないが、元亨釋書には

太子和歌を作りて之を問ひ、磨便ち和歌を以て之に酬ゆ、其の歌詞共に、國史の推古紀に

あり。

ともいつてあるから、元亨年代（西曆一三二二年、支那では元の英宗至治二年、我朝では後醍醐天皇即位の四年、虎關此の書を上る）以前既に國史の中に此の如き説を編入したものがあつたものか、それとも書紀の文に附會して斯く書いたものかも知れぬ。

斯く達磨の傳記は明白なる矛盾撞着をも顧みず、支那日本に涉つて幾度も増補發展せられたものであるから、其の關係極めて複雑となつて居り、今一々之を其の根本史料に還元せしめ、又其の後人によつて竄入せられた空想の範圍を確定することは、史的研究の上には甚だ興味ある事であるが、又頗る容易の業ではない。が少くとも其の主要なる部分に就いては今日からしてもほぼ之を分解剖析することが出來ると信するから、本篇に於て聊か余輩が研究の結果を述べようと思ふ。

禪學者の眼から觀れば、假令ひ達磨なるものが歴史的人物であるとしても、將た架空的の人物であるとしても、秋毫も關係する所はない。碧巖第一則に載つて居る禪話は、達磨と梁武との間に生じた問答であるが故に貴いのではなからう。且つ禪學者の達磨なるものは、元來禪的智識の客觀化されたもの、即ち權化であるのであるから、慈悲の觀音に於ける、智慧の文殊に於けるが如くで、達磨の尊き所は亦實に此に存するのである。客觀的に生存したると、主觀的



に顯現したるとは、宗教的意識に取つては何等の逕庭する所はない筈である。世には宗教信仰の客體を以て、主觀的に出來たものであるなどといふと、忽ち其の信仰を破壊し、其の宗教を汚損するが如く考へるものもあるが、是れは謬想の最も太甚しきものであり、唯物的見解に迷はされ、物質を以て精神よりも一層貴きものとなし、宗教本來の性質の何たるかを辨ぜざる凡俗の見たるを免れぬ。

## 二 達磨の傳記

後世の傳記では達磨は梁の武帝普通年代に支那へ來たといふのであるが、正史の上には更らに其の事實が顯はれて居らぬ。又梁代僧慧皎の著した高僧傳中にも其の名は見えぬ。固より高僧傳は天監十八年で終つて居る（開元錄卷八）のであるから、果して達磨が普通年代に來たとすれば、天監十八年は普通年代の前年であるから、其の傳記の載つて居ないのは當然である。達磨の傳記として稍々見るべきものは實に唐代に始まる。即ち

(一) 續高僧傳卷十六（縮刷藏經致三、四八—四九）道宣著（西曆五九六—六六七）

に「齊鄴下南天竺僧菩提達磨傳」なるものがあつて、極簡單ではあるが是れが今存する達磨の傳記の最も古いものである。此の書は何時出來たか明かならぬが、其の收載する所は唐の貞觀十九年（六四五年）に終つて居るのである。而して其の序文を見ると其の僧傳の史料としては

或博諮先達、或取訊行人、或即目舒之、或討讎集傳、南北國史附見徽音、郊郭碑碣旌其懿



德、皆撮其志行舉其器略

とあるから、達磨に關しても、假令ひ當時未だ何等の記録がなかつたとしても、傳説の多少口から口へ傳へられて居つたものがあつたのであらうと考へる。此の傳は斯く最古のものであるから、吾人の最も信用すべき價値を有することは疑を容れない。所が此の達磨傳は前にも述べた通り、後世の傳記とは全然其の趣を異にし、其の南天竺の生であることと、初め南越に來り、後北魏に到つたことと、其の到る所に禪教を鼓吹したことと、其の弟子に道育・慧可なるものがあつたこととの外は、殆んど共通の點はない。而して彼の梁武と會見の事實もなければ、其の何年代に支那へ來たものやら、又何時何處で歿したもののやら、それらも一切判らぬ。で後世の傳記は勿論之を以て其の核子となしたに相違ないが、其の脚色が非常に變つて了つた、而して今日普通に知らるる達磨傳は實に宋代に始まるのである。宋代には色々傳記があるが、其の中で唯一つ道宣の傳を忠實に祖述して居るのは

(一) 釋門正統卷八(續藏經一輯二編乙三套五册四五四)宗鑑著

のみである。此の書は其の自序によつて見ると、宋の嘉熙元年三月(一二三七年)に出來たもののやうであるから、年代に於ては頗る後れて居るが、後世の傳説を取らずして獨り古代のものを祖述して居るのは、史家としても最も偉とするに足るのである。今日傳はつて居る傳記の始

めをなしたものは實に

(二) 景德傳燈錄卷三(縮刷藏經雲五、十九—二十三)道原纂(西曆一〇〇四—一〇〇七)

である。明藏以外には此の書の著者の名は出て居ないが、楊億なるものが此の書を朝廷に上つた時の文によつて見ると

有東吳僧道原者、冥心禪悅、索隱空宗、披奕世之祖圖、采諸方之話錄、次序其源派、錯綜其辭句、中略成三十卷、目之曰景德傳燈錄。

とあるから、禪僧道原の著はす所たるは明かである。今の縮刷藏經に收むるものは元代の延祐三年(一三二六年)に重刊したものであるから、次に述ぶる正宗記の異文をも出してある。

此の道原の傳燈錄では達磨の傳も非常に長く詳密なものとなり、而して唐僧傳に南天竺の婆羅門とあつたものが、姓は刹帝利となり、又南天竺香至王の第三子なりとある。又達磨の支那へ來たのが、梁の普通八年丁未歲九月二十一日で、廣州の刺史蕭昂が之を武帝に上書以聞し、武帝が之を迎へ、達磨は十月一日に金陵に至り帝に謁見し、此に碧巖第一則の對話が始めて顯はれ、帝は達磨の意を悟ることが出來なかつたが爲め、達磨は同月十九日潜かに走つて江北を過ぎ、十一月二十三日洛陽に達し、嵩山の少林寺に寓し、其の年の十二月九日に慧可の斷臂授法の事があり、それから魏の孝明帝太和十九年丙辰の歲十月五日に歿し、其の年の十二月二十



八日を以て熊耳山定林寺に葬つたとある。其の年月杯に於ては多少今傳ふる所と異なつて居るが、大體の事實に於ては殆んど變らぬ、而して唐僧傳とは全く一致しない。道原は果して如何なる史料によつて此の傳を編纂したか、甚だ不明であるが、書中達磨の師般若多羅なるものが「八偈を演べて皆預じめ佛教の隆替を識した」といふことがあり、而して著者は唯其の中の一偈のみを説いて居り、又其の註には「事は寶林傳及び聖胄集に具さなり」といつてある。此にいふ寶林傳とは唐の貞元十七年沙門慧炬なるものの著はす所で、詳しくは「大唐韶州双峯山曹溪寶林傳」と題するものであり、もと十卷あつたものらしいが、其の後殆んど世に傳はらなかつた。が最近我邦に於て其の古抄本の卷六一卷が発見され、又支那に於ても金藏中殘闕本（一、二、三、四、五、八の六卷存、六、七、九、十の四卷缺）が収録せられ居ることが判つた（金藏編纂の時には現に二、十の兩卷は失はれ、何れに索めても之を獲られなかつたといふ）。但し其の中の第二卷は原本の存しないにより、聖胄集によつて之を補つたものである。次に聖胄集とは唐末光化の初、玄偉なるものが作つたものといふが今は傳はらぬ。道原以前此の類の達磨傳が諸種あつて傳燈錄は之によつたものに相違ない。けれども此等は何れも唐僧傳以後の俗書である。して見れば現時世人の傳ふる達磨傳なるものは、西曆約七百年から千年に至る間に其形を成したものであることも吾人の容易に想像し得る所であり、支那禪宗の普及に伴ひ生じ來つた一現象であらうと考へる。

景德傳燈錄に次いで世に著はれ、後世達磨傳のオーソリチーとなつたものは即ち、

(四) 傳法正宗記卷五（縮刷藏經雲九、二十一—二十四）釋契嵩著（西曆一〇六一）

である。此の書の序文によると、契嵩の此の書及び輔教編を上り、大藏目錄に編入せんことを乞うたのが、宋の嘉祐辛丑の歲（六年）十二月六日であるから、前の景德傳燈錄よりも約五十年計り後に出來たことは明かである。

正宗記の達磨傳は大體に於て傳燈錄と同じであり、書中傳燈錄の名も出て居るから之を參考したことも疑ない。けれども又傳燈錄の據つたといふ寶林傳の名も見えて居るから此の兩者は共に同一の材料に據つたものかも知れぬが、併し正宗記には時として傳燈錄の所謂誤謬を訂正した點も多少ある、而してそれには梁の寶唱續法記なるものを引いてある。續法記なるものも今は傳はつて居ないやうであるが、續高僧傳（卷二）寶唱傳によると、寶唱とは梁の武帝と同時代の出世であつて、武帝には重用せられ、敕を受けて撰述した著述も少からぬ人である。而して又次のことがいつてある。

又敕唱自大教東流、道門俗士、有叙佛理著作弘義、並通鳩聚、號曰續法輪論、合七十餘卷、使夫迷悟之寶見便歸信、深助道法無以加焉。

此の續法輪論なるものが即ち正宗記の引用する所であらうと思ふ。けれども遺憾ながら今其の



書を得ることが出来ないから、どれ程の事實が記録してあつたのか少しも知るを得ない。又其の書が果して何年に出来、何巻あつたものであるかも精密には判らぬ。尙ほ寶唱には名僧傳三十一巻があつたやうに見えるが、是れは天監九年から同十三年に至つて出来たものだといふ。是れも今傳はつて居ないが續藏經の中には名僧傳抄一巻なるものがある。而して其の奥書には

自文曆二年五月十五日午時至同十八日午時於笠置寺福城院南堂、名僧傳一部三十巻之中、至要說處、隨引見令記錄畢、其本東大寺東南院經藏之本也、是則爲拾彌勒結像之先蹤、爲記兜率往生之舊跡、借請彼本、所致此勤也、仰願依此微功、答其深志、兜率天之秋暮必遂往生於內院之雲、龍華樹之春朝、早詣芳緣於三會之風矣。

右筆笠置寺住侶沙門宗性

とある。して見ると名僧傳は兎に角昔我邦に傳つて居たものと思はれる。但し續高僧傳に三十一巻となつて居るのは、或は續高僧傳の誤であるか、或は目錄だけが一巻別に作られて居たのかも知れぬ。其の目錄だけは今完全に遺つて居るが、其の中に曇摩蜜多なるものはあるが、菩提達磨も達磨多羅もない。されば其の寶唱傳によるといふものも亦甚だ怪しいのである。

如何なる點に於て正宗記が傳燈錄の説を訂正したかといふに、傳燈錄には達磨の支那に來た年を普通八年丁未の歲としてあるのであるが、之を改めて普通元年と訂正した。而して其の理

由を説いていふ、舊説並びに達磨の梁に來るを八年とするが、今史書を按ずるに普通は祇七年に至る、八年の三月には改元して大通元年といつたのであるから、八年の九月はあるべからざることである。次に廣州の刺史蕭昂が上奏以聞したといふけれども、蕭昂の傳を考ふるに、昂が廣州の刺史となつたことはない、ただ昂の姪、蕭勵が當時嘗て此の州の刺史となつて居たことがある、で恐らく昔の傳を書いたものが勵を以て昂と誤つたのであらう。次に舊傳では九月二十一日に達磨が南海に來り、それから、武帝に上奏し、武帝が更らに使を遣はし達磨を招請し、達磨は十月一日に金陵に至つたといふのであるが、南海とは今の廣州である、廣州と金陵との間は數千里である。數千里の道を使者が往復二回し、第三回目に達磨が行つたのであるのに、僅かに十日の日數では到底不可能のことである。次に又舊録には達磨が十一月二十三日に洛陽に達した、實に是れ後魏の孝明帝太和十年に當るといふ、けれども是れは後魏の孝明正光元年といはなければならぬ。若し太和十年とすれば後魏文帝の時で、この年は即ち南齊武帝の永明四年丙寅の歲である。終りに又舊録には達磨の歿年を以て、後魏の孝明帝太和十九年丙辰の歲十月五日であるといふが、是れも誤である。明帝の在位は十二年であつて十九年はない。此にいふ十月五日とは即ち孝莊帝の永安元年で、梁の大通二年戊申の歲であり、其の年は明帝の武泰元年である。二月には明帝崩じ、四月に莊帝即位し、改元して建義といつた。而して九



月に至つて又永安と改めたものである。若し丙辰の歳ならば即ち東魏の文帝大統二年で、西魏の靜帝天平三年、梁の大同二年に當る。又太和の十九年ならば後魏文帝の時で、即ち南齊明帝の建武二年乙亥の歳となり、殊に相違焉たるものである。かういふのが即ち正宗記の訂正の由つて起つた所以である。

斯く古傳燈錄は達磨の東來や乃至其の入滅の年代月日迄精密に記載し、一見極めて正確なるものの如くに思はるるが、其の實は帝王の年代も合はず、干支も違ひ、史的事實としては實に孟浪杜撰の太甚しきもので、唯以て凡俗の眼を眩ますに止まり、到底識者の満足を得ることが出来ないによつて、契嵩は之を整頓したに過ぎない。而して其の訂正の基本を續法記とかによつて、達磨の東來を普通元年としたにある、而して餘の年代は皆之からして割出したに外ならぬ。但し續法記なるものが普通元年に到來したといふ達磨は果して此にいふ達磨のことであるか否は頗る疑はしい、が吾人は今其の原本を見ることが出来ないものであるから、遺憾ながら此點に就いては直接何とも口を挿む餘地はない。けれども正宗記のいふ所を綜合して考へて見ると、如何にも事實に相違して居るやうにも思はれる、が此の事は尙ほ後に詳論するから、今は唯其の疑を存するに止めて置く。元來寶唱の傳記なるものは頗る怪しいもので、事實の正確といふよりも、寧ろ文章を飾つて人に面白く讀ませしめたに過ぎないものらしい。で道宣の續高僧

傳にも次の如くいつてある。

然唱之所撰、文勝其質、後人憑據揣而用之、故數陳賞要。

若し然りとすれば正宗記が訂正したのも果して事實であるか否、固より判然しない。然し正宗記は兎に角傳燈錄の如く一見識者の笑を招くやうな明白なる事實の相違を、訂正したといふよりも寧ろ改易し、それだけでは何等の撞着もなくなつたものであるから、此の書の一度世に出でてから後は、學者悉く皆之を祖述するやうになつたのである。

正宗記は傳燈錄の文を改易したのみならず、諸種の點に於て多少又之を發展せしめたやうに見える。固より是れも契嵩が始めて自家の想像を以て發展せしめたのであるか、或は傳燈錄の顯はれた後、何人かによつて既に修飾敷衍されたものを、契嵩が取つたのであるか判らぬが、兎に角傳燈錄にあるよりも事實が擴張されて居る。といふのは前にも述べた通り、傳燈錄には寶林傳等によつて般若多羅が達磨に向つて諸種の偈を説いて、佛教の隆替を預言したといひ、其の中の第一の偈を掲げ、復八偈を演ぶとあるから、後の八偈は出て居らぬが總べて合して九偈あつたものらしく考へられる、所が正宗記では前後十二偈となつて居るのを以て見ても明らかである。尙ほ達磨傳が、續高僧傳から傳燈錄を經、正宗記に至る間、如何に發展せられたかを知るが爲め、試みに此等の書に於ける達磨傳の最初の部分を比較して置かう。



續高僧傳

菩提達磨南天竺婆羅門種。

神慧疎朗、聞皆曉悟、志存大乘、冥心虛寂、通徹微數、定學高之。

景德傳燈錄

菩提達磨者南天竺國香至王第三子也、姓利帝利、本名菩提多羅。

後遇二十七祖般若多羅至本國受王供養、知師密迹、因試令與二兄辨所施寶珠、發明心要。既而尊者謂曰、汝於諸法已得通量、夫達磨者通大之義也、宜名達磨、因改號菩提達磨。

師乃告尊者曰、我既得法當往何國而作佛事、願垂開示、尊者曰汝雖得法、未可遠遊、且止南天待吾滅後六十七歲、當往震旦、設大法樂、直接上根、慎勿速行衰於日下。

師又曰、彼有大士堪爲法器否、千載之下有留難否、尊者曰、汝所化之方、獲菩提者不可勝數、吾滅後六十餘年、彼國有難水中文布自善降之、汝至時南方勿住、彼唯好有爲功業不見佛理、汝縱到彼亦不可久留、聽吾偈曰、路行跨水復逢羊、獨自悽々暗度江、日下可憐双象馬、二株嫩桂久昌々。

復演八偈、皆預識佛教隆替。

師恭稟教義、服勤左右、垂四十年未嘗廢闕、逮尊者順世、遂演化本國。

傳法正宗記

菩提達磨尊者南天竺國人也、姓利帝利、初名菩提多羅、亦號達磨多羅、父曰香至、蓋其國之王、達磨卽王之第三子也。

生而天性高勝卓然不羣、諸子雖處家己能趣佛理。

及般若多羅說法王宮、乃得相見、尋答般若問珠之義才辯清發稱有理趣、般若奇之、默許其法器。

及父厭代、遂辭諸兄、從般若出家曰、我素不願國位、欲以法利物、然未得其師、久有所待、今遇尊者、出家決矣、願悲智見容、般若受其禮、爲之剃度曰、汝先入定、蓋在日光三昧耳。汝於諸法已得通量、今宜以菩提達磨爲汝之名、會聖僧與受具戒、當此其地三震、月明晝現尊者尋亦成果、自此其國俗因以達磨多羅稱之、亦曰菩提王子。

遂事其師更四十餘載、而般若乃以法付之、益囑尊者曰、汝且化此國、後於震旦當有大因緣、然須我滅後六十七載、乃可東之、汝若速往恐衰於日下、尊者既稟其命。



復問般若曰、若我東往、其國千載之下頗有難乎、得大法器繼吾道乎、般若多羅曰、法之所往、其趣法者、繁若稻麻竹葦、不可勝數、然其國當我滅後六十餘載必有難、作水中文布、善自降之、然汝至彼南方、不可卽住、蓋其天王方好有爲、恐不汝信、聽吾偈曰、路行跨水復逢羊、獨自棲々暗渡江、日下可憐双象馬、二株嫩桂久昌々。

尊者又問曰、過此以往、可得聞乎、又曰吾滅之後一百五歲其復有小難、又說偈曰、心中雖吉外頭凶、川下僧房名不中、爲遇毒龍生武子、忽逢小鼠寂無究。

又問曰、此後復有事乎、曰吾滅後一百六十年末復有小難、蓋父子繼作其勢、非久可三五稔耳、又說偈曰、路上忽逢深處水、等間見虎又逢猪、小々牛兒雖有角、青溪龍出總須輸。

又問曰、所謂法器菩薩此後出乎、般若又說偈曰、震旦雖闊無別路、要假姪孫脚下行、金雞解銜一顆米、供養十方羅漢僧。

復曰此吾滅後三百三十載乃應之也、又問曰此後佛法中頗有明斯意而善分別者耶、曰吾滅後三百八十年間、乃有比丘暗學而明用、又說偈曰、八月商尊飛有聲、巨福來祥鳥不驚、懷抱一雞重赴會、手把龍蛟在兩楹。

又偈曰、寄公席帽權時脫、文字之中暫小形、東海象歸披右服、二處蒙恩總不輕。

又偈曰、日月并行君不動、郎無冠子上山行、更惠一峯添翠岫、王教人識始知名。

復曰、大器當現逢雲卽登吾何憂乎、尊者又問曰、然此人之後復有難乎、曰吾滅後四百六十年間、會一無衣之人、欲爲魔事、又說偈曰、高嶺逢人又脫衣、小蛇雖毒不能爲、可中井底看天近、小々沙彌善大機。

復曰、汝記斯言、將驗小難、黑子童子必善釋之、尊者又問曰、此後復有難乎、曰吾滅後方六百年、不生之樹當作留難、然雖難興、二人出現乃自寧靜、又說偈曰、大浪雖高不足知、百年凡樹長乾枝、一鳥南飛却歸北、二人東往復還西。

復曰、白衣和尚說法無量、若見此識歸而不嚮、又問曰、此後復有難乎、曰吾滅後二千八百年間當有四龍起此一難、然非爲大也、汝宜知之、又說偈曰、可憐明月獨當天、四箇龍兒各自選、東西南北奔波走、日頭平上照無邊。

又偈曰、吾此識詞、腰長脚短、合掌向天、廻頭失伴、身著紅衣、又如素絹、立在目前、還若不見、好々思量、水清月現。

尊者又問曰、此後復有難乎、般若多羅復曰、吾滅後三千年間、凡有一十二難、其間有九大難、此總以一偈記之、偈曰、鳥來上高堂欲興、白雲入地色還清、天上金龍日月明、東陽海水清不清、手捧朱輪重復輕、雖無心眼轉惺々、不具耳目善觀聽、身體元無空有形、不說姓字但驗名、意尋書卷錯開經、口談恩幸心無情、或去或來身不停。



又曰後所有難、悉存此一十二句、雖復遠記、非汝一世所親、然得真天眼乃可即見、般若多羅既滅、尊者稟其言、且留本國勉行教化。

以上列舉した所によつて之を觀ても續高僧傳に於ける僅か三四十字の記録が、景德傳燈錄に至つては約八倍に増加し、其の事實が非常に違ひ、又多くなつて居り、其の間には著しき空隙を存する。思ふに此の間年代を經るに従つて發展し來つたものであらう。而して正宗記になつては大體傳燈錄と同じであるが、尙ほ其の文字に於て増加布演して居ることは疑ない。

正宗記の一度世に公にせられた以後の達磨傳は、實に枚舉に違ない程多いのであるが、彼等は皆之を祖述し、節略し、若くは之を分載して居るのであるから、全然歴史的價値を認むることの出來ないものである。即ち達磨傳は正宗記に至つて大成したものといつて差支ない。今縮刷藏經や續藏經の今日迄に出版された部分に就いてのみ之を見ても正宗記を祖述した達磨傳は次の如くにある。

(五) 佛祖統紀卷二十九(縮刷藏經致九)

宋志盤著

(六) 隆興佛教編年通論卷七(續藏經一、二、乙、三ノ三)

宋祖琇著

(七) 釋氏通鑑卷五(同、一、二、乙、四ノ五)

宋本覺編

(八) 新修科分六學僧傳卷三(同、一、二、乙、六ノ三)

宋曇噩述

(九) 釋氏資鑑卷四(同、一、二、乙、五ノ一)

宋熙仲集

(十) 佛祖歷代通載卷十(同、一、二、乙、五ノ二)

元念常集

(十一) 釋氏稽古略卷二(同、一、二、乙、五ノ五)

元覺岸 寶洲編集再治

(十二) 天聖廣燈錄卷六(同、一、二、乙、八ノ四)

宋李遵勗編

(十三) 五家正宗贊卷一(同、一、二、乙、八ノ五)

宋紹曇記

(十四) 建中靖國續燈錄卷一(同、一、二、乙、九ノ一)

宋惟白著

(十五) 聯燈會要卷二(同、一、二、乙、九ノ三)

宋悟明集

其の他支那や日本に出來た傳燈錄類には一として載つて居らぬものはないのであるが、此等は前にいつた通り何れも直接若しくは間接正宗記に基づくものであるから、今一々之を列舉する必要はない。

之を要するに現時存在する稍々纏まつた達磨の傳記としては、續高僧傳と景德傳燈錄と正宗記とが最も主なるものである、而して此等の外尙ほ多少諸書に散見する所はあるけれども、何れも斷片的のものであるから、今此には述べぬ。尙ほ後節一々の部分を割判する時に當り、之を引用しようと思ふ。



三 正宗記に於ける達磨傳

正宗記に於ける達磨傳といへば、後世傳燈錄の由つて出づる所であるから、一たび眼を此等の書に注いだ人には何等の珍とする所もないが、普通一般の人に向つても之と同様の知識を期待することは稍々困難であらう。のみならず余輩が本篇に於て論究せんとする所は、主として此等後世の達磨傳を剖析分解せんとするのであるから、議論の順序としても先づ其の傳の大體を此に記述し、併せて其の注意すべき點を指摘して置くのが正當であらうと思ふ。

元來印度佛教の傳燈錄なるものの最も古いのは藏經中北魏の代、吉迦夜なるものが曇曜の爲めに譯したと稱する付法藏因緣傳六卷である。此の書も頗る怪しいものであるが（此の事に就いては明治四十三年十月に余輩が「印度佛教の傳燈者」と題し雜誌「藝文」に論じたことがあるから之を参照せられたし）兎に角現在の書は假令何人によつて編成され、若くは修正されたとしても隋唐間既に存在して居つたやうであるから、現存の達磨傳や傳燈錄などに比較して更らに古代に成つたものである

ことは疑ない。所が、此の書には初め摩訶迦葉から二十三代師子比丘なるもの迄を記述してあり、其の名稱順序は次の如くである。

- |         |          |         |         |
|---------|----------|---------|---------|
| 一 摩訶迦葉  | 二 阿難     | 三 商那和修  | 四 優波鞠多  |
| 五 提多迦   | 六 彌遮迦    | 七 佛陀難提  | 八 佛陀蜜多  |
| 九 脅比丘   | 十 富那奢    | 十一 馬鳴菩薩 | 十二 比羅比丘 |
| 十三 龍樹菩薩 | 十四 迦那提婆  | 十五 羅喉羅  | 十六 僧伽難提 |
| 十七 僧伽耶舍 | 十八 鳩摩羅駄  | 十九 闍夜多  | 二十 婆修槃陀 |
| 廿一 摩奴羅  | 廿二 鶴勒那夜奢 | 廿三 師子比丘 |         |

所で後世の佛教家は（恐らく唐時代の禪學者が）禪宗の開祖といはるる達磨をも此の表中に列し、迦葉以來嫡々遺法を相承したものとせんが爲め、此に今日現に見る禪家の傳燈錄なるものは出來たのである。而して付法傳には彼の有名な世友尊者（後世彌勒に次ぎて將來佛となるもの）の名が出て居ないから、之を第六祖彌遮迦の次に入れて第七祖となし、表中の第七祖佛陀難提以下其の順次を一つづ繰下げ、終りの師子比丘を以て第二十四祖となし、それから達磨に至る迄を次の如くに補うた。

二十五祖 婆舍斯多 罽賓國人、姓婆羅門、亦號婆羅多羅、亦號婆羅多那。



二十六祖 不如蜜多 南天竺國人、姓刹帝利、蜜多蓋國王德勝之太子也。

二十七祖 般若多羅 東天竺國人、姓婆羅門。

二十八祖 達磨多羅 卽ち菩提達磨のことである。

勿論斯の如き傳燈相承なるものは、支那へ來た印度僧によつても、又支那僧によつても、多少の古記録を按じて適宜に作られ、隋唐以前にも少からずあつたものと見える。で梁代僧祐の編した出三藏記集の卷十二、薩婆多部記目錄にも迦葉以來五十三人の傳燈を擧げ、其の終の方には

四十九 弗若蜜多 五十 婆羅多羅 五十一 不若多羅 五十二 佛馱先

五十三 達磨多羅

と出て居り、此で了つて居る。又同書には長安城内齊公寺薩婆多部佛太跋陀羅師宗相承略傳なるものをも引いてあるが、此には佛太跋陀に至る迄六十人を列擧して、前と同じ名も出て居るが、次第混同更らに前後を別つべからざるものである。後世禪家の傳燈錄なるものは、卽ち此等の例に倣つて任意取捨し、達磨を以て二十八祖と定めたに外ならぬ。但し出三藏記集に出て居るものは、卽ち小乗教一切有部の傳燈であるのに、大乘禪家の傳燈にも同じ名前が載つて居るのは如何にも奇怪であつて、俗にいふ言ふに落ちずして語るに落ちるものではなからうか。

尙ほ師子比丘以下達磨に至る迄の三祖が、何故此に編入さるるに至つたかの理由は後節更らに之を論ずるから今は姑らく之を略して置く。

理由は兎に角、達磨は二十八祖と定まつて、古來の付法傳と結付いて來た。所で達磨とは如何なる人かといふに、正宗記にいふ所は大略次の如くである。

南天竺に王あり、其の名を香至といつた。爾時般若多羅尊者なるものあり、もとは東天竺の人であつたが付法の後遊化して南天竺に至つた。國王香至は之を聞き彼を宮中に招請して、寶珠を以て之に施した。王には三子があつて、其の長を月淨多羅と曰ひ、好んで念佛三昧を修し、次を功德多羅といひ、好んで福德業を修し、第三子を菩提多羅といひ、好んで佛理に通じ出世を以て務となした。王乃ち其の三子をして出でて尊者を禮せしめた所が、尊者は其の智を試みんと欲して、其の施された寶珠を示し、之に問うて世復此の珠に加ふるものあるかといつた。時に月淨多羅は此の寶珠は最上で之に勝るものはないと答へ、功德多羅も之と同じことを繰返したのに、獨り第三子の菩提多羅は、此の寶珠は未だ上となすに足らぬ、諸寶の中法寶が最勝で、此が世の光である、諸光の中では智光が最上で、此が世の明である、又諸明の中では心明が最上であるといひ、更らに語を繼いで「然此珠光明不能自照、要假智光明辨於此、既明辨此卽知是珠、既知是珠卽明其實、若明其實實不自實、若辨其珠、珠不自珠、珠不自珠者、要假智



珠而辨世珠、實不自寶者、要假智寶而明法寶、然則我師有道、其實即現、衆生有道、心寶亦然」と述べた。般若多羅は其の言を奇とし、其の法器たるを認めた。後父王の歿するに及び、菩提多羅は兄の許を辭し、般若に従ひ出家し、遂に其の法を得、其の師から菩提達磨の名を授けられた。達磨尙ほ其の師に専ふること四十餘年にして法を付せられ、前にも述べた通り其師般若の滅後六十七年を俟つて支那に遊化し、南方に止まらず北方に住すべきことを命ぜられた。

達磨は始め佛太先と共に般若多羅の門にあり、二人毎に伯仲の禮を以て遇せられ、時人之を稱して二甘露門といつた。般若の滅後其の國に佛太勝といふものがあり、之も達磨等と同門のものであつたが其の傳ふる所を離れ六宗となし、諸處に分化した。所謂六宗とは一には有相宗、二には無相宗、三には定慧宗、四には戒行宗、五には無得宗、六には寂靜宗と是れである。學者の之に趨くもの甚だ多く、其の徒各々千百を下らぬ。達磨常に太息して曰ふ、今國に六宗あるが何れも皆至微を穿つたものではない、我之を正さなければ、其の人安んぞ解脱を得んと。是に於て達磨は一々其の宗の處に至つて悉く之を破つた。そこで達磨の道譽益々揚がり、五天の學者靡然として之に歸せざるはなかつた。

爾時國王に異見といふものがあつた、實は前王月淨多羅の子で達磨の姪であつたが、邪見を發して佛法を毀訾し、佛教に於て大に患難を作さんとした。達磨即ち其の弟子を遣はして之を

歸伏して佛門に入らしめた、王其の弟子よりして達磨の尙ほ生存せるを聞き、直ちに使を遣はして之を宮中に招せしむ、達磨亦王の爲めに法を説き、愈々其の過を悔いしめた。是れが即ち達磨の印度に於ける遊化の行蹟である。

既にして豫定の六十七年が経過したから、達磨は愈々東渡の決心を爲し、國王や國民の愛情の情を顧みず單身商船に乘じ、支那に向ひ途三年を経て梁の武帝普通元年庚子九月の二十一日初めて廣州に達した。廣州の刺史は直ちに之を武帝に上聞したので武帝は使を遣はし之を招かした。達磨は乃ち其の年の十一月一日に建業に至り、王宮に於て帝と會見し、此に彼の碧巖第一則に載つて居る有名な對話があつたといふのである。「帝問うて曰ふ『朕嘗て寺を造り、經を寫し、大に僧尼を度す、果して何の功德がある』と。尊者曰ふ『無功德』と。帝の曰く、『何ぞ功德なき。』對へて曰ふ『此は但人天の小果、有漏の因、影の形に隨ふが如く、有りとすへども實にあらず』と。帝の曰く『如何んか是れ眞功德』と。對へて曰ふ『淨智は妙圓にして體自から空寂たり、是の如きの功德は世を以て求めざれ』と。帝復問うて曰ふ『如何んか是れ聖諦第一義』と。對へて曰く『廓然無聖』と。帝の曰く『朕に對するものは誰ぞ。』對へて曰く『不識』と。帝悟らず、即ち罷め去る」とある。斯くして達磨は其の機縁の契はざるを知り、月の十九日を以て梁を去り、江を渡り、二十三日に北、魏の境に趨り、尋で碓邑に至る、



是れ實に後魏の孝明帝正光元年である。初め達磨は嵩山の少林寺に止まり、終日唯面壁黙坐して居つたので、俗に之を壁觀婆羅門といつた。

其の時洛に沙門の神光と稱するものが居、彼の達磨の風範尊嚴なるを聞き、乃ち曰ふ、「至茲にあり、吾往いて之を師とせん」と。彼之に事へ禮を盡したが達磨は未だ一言も之人と語を交はさぬ。彼自から感じて曰ふに「昔人道を求むる乃ち其の身を忘る、今我豈に萬分の一あらん」と。其の夕には會々大雪が降つて、曉方に至る迄に積雪膝を過ぐるやうになつた。達磨神光を顧みて曰ふ、「汝雪中に立つて何事をか求むる」と。神光其の時泣いて告げていふ、「惟願くは和尚大悲智を以て甘露門を開き、廣く我輩を度せよ」と。達磨のいふ、「諸佛無上の妙道は曠劫に精勤し、能く行じ難きを行じ、能く忍び難きを忍ぶといへども、尙ほ至ることを得ず、豈に此の微勞小效にして輒く大法を求めん」と。光此の言によつて激勵せられ、乃ち潜かに双を以て自から左の臂を斷じ、之を達磨の前に示した。達磨光に謂つて曰ふ「諸佛の最初に道を求むるや法の爲めに形を忘る、汝今臂を吾が前に斷つ、求むること亦在るべし」と。達磨の神色稍々柔いだったので、光此の機を逸せず、直ちに問うて曰く「我が心未だ寧からず、乞ふ師與めに安んぜよ」と。達磨のいふ「心を將ち來れ、吾汝が與めに安んぜん」と。曰く「心を覓るに竟に不可得なり」達磨のいふ「吾汝が與めに心を安んじ了れり」と。光是に於て豁然契

悟す、達磨乃ち又其の名を改め、名づけて慧可といつた。

斯くして達磨は二祖慧可の如き弟子を得たものであるから、爾來緇白の衆皆靡然として達磨に趨き、其の名聲一時に振ひ、其の道譽遂に魏朝に達した。そこで孝明帝は詔して達磨を招聘せんとしたと三度、達磨竟に動かなかつた。で帝も亦彼を以て高しとなし、遂に二領の摩訶袈裟、金銀の器物若干を賜うた。達磨の魏に居ることまさに九年。

一日達磨遽かに其の徒に謂つていふ、「我西に返るの時は至れり、汝輩宜しく各々其の詣る所をいふべし」と。時に道副なるものあり、先づ曰ふ「我が見る所の如んば、文字に執せず文字を離れずして道用を爲す」と。達磨之を評して曰ふ「汝は吾が皮を得たり」と。次に尼總持なるものあり、曰く「我今の解する所は、慶喜の阿闍佛國を見るが如く、一見更らに再見せず」と。達磨の曰く「汝我が肉を得たり」と。又道育なるものあり、曰く「四大もと空にして五陰は有るにあらず、而して我が見處は一法の得べきなし、言語道斷、心行處滅す」と。達磨の曰ふ「汝は吾が骨を得たり」と。最後に彼の慧可が出で來り、唯達磨の前を趨り、拜し已つて舊の地位に歸り立つた。達磨は之を贊嘆して曰く「汝は我が髓を得たり」と。乃ち達磨更らに慧可に謂つて曰ふには「昔如來大法眼を以て摩訶迦葉に付囑して、展轉我に至り、我今又之を以て汝に付す、汝宜しく之を傳へて之をして絶せしむること勿れ。我又汝に此の僧伽黎寶鉢を授



く、之を以て付法の信となせよ、恐らくは我の異域の人たるを以て汝が師承を信ぜざるものあらん、爾時は汝宜しく此を持して其の驗となし、以て其の宗趣を定めよ」と命じた。彼又尙ほ慧可に謂つていふ「此に楞伽經四卷なるものがある、是れは如來の法要を切言せられた經卷である、亦之によつて世人を開示悟入せしむるに足るものである、依つて我今、并びに汝に付囑す」と。斯くして達磨は、我此の土に大乘の氣あるを見て特に來つたが、未だ其の應を得ず、久しく黙して之を待ち今まさに付法を得、我事畢れりといつて、即ち其の徒と禹門千聖寺に去つて住した。居ること幾もなく、其の城の太守に楊銜之なるものあり、達磨の至るを聞き、行いて禮拜し、其の教を受け、達磨の世を謝せずして益々群生を利益せんことを求めたが、達磨は末世其の蔽惡なるもの滋多くして、我久しく存すといへども恐らくは益々患難を致し、他の罪を増すに過ぎずといひ、奄然長逝したとある、是れ實に後魏の幼主釗と孝莊帝と廢立の際であり、梁の大通二年に當る。其の年を以て熊耳山に葬り、魏は其の喪を以て梁の武帝に通告したれば、武帝は特に寶帛を賜ひ、又悉く宗子諸王に詔して祭禮を以て之に供養し、太子は其の祭文を作つたといふ。

後世達磨傳の梗概は先づ大體以上に述べた所に盡きて居る。尙ほ後世の傳説には、其の後、魏の宋雲なるものが西域から歸り來つた時に、途葱嶺を超えんとして達磨の獨り隻履を携へて

悠然として西に征くに遇つた。宋雲は太師何くに往くと問うた所が、達磨は西天に去ると答へ又雲に謂つて汝が主は既に崩ぜられたと告げた。雲茫然として歸つたが、果して明帝は既に崩じ、孝莊帝代り立つて居た。因つて之を上聞に及んだ所が、帝は試みに人をして其の曠を發かしめた所、果して唯一隻履があるのみであつたので、朝廷も驚いて之を取り來つて少林寺に保管せしめたが、後、開元中に好事者の爲めに竊まれ、今は亡くなつた。武帝亦宋雲のことを聞き愈々感嘆し「嗟乎見之不見、逢之不逢、今之古之、悔之恨之、朕雖一介凡夫、敢師之於後」といつたともいふが、其の妄誕なる固より論ずる迄もない。

附記。人の死後其の墳墓を發いて其の屍や遺物を見なかつたといふやうな話は、支那高僧の記録中決して稀ならぬことであり、唯達磨に關してのみではない。今其の一二の例を擧げて參考に供しよう。梁高僧傳卷九佛圖澄傳の末にも「初虎(石虎)驗澄以生時錫杖及鉢內棺内、後冉閔篡位開棺、唯得鉢杖不復見屍」とあり、又之に次いで「或言澄死之日有人見在流沙、虎疑不死、開棺不見屍」ともある。又同書卷十涉公傳にも涉公疾なくして化し、之に歸依した符堅慟哭し、「後七日堅以其神異、試開棺視之、不見尸骸、所在唯有殮被存焉」ともある。又同書(同卷)邵碩傳にも碩「臨亡語道骸人法進云、可露吾急繫履著脚、既而依之、出屍置寺、後經二日不見所在、俄而有人從軻縣來、過進云、昨日碩公在市中、一脚著履誤語云、小子無宜適失我履一隻、進驚而檢問沙彌、沙彌答云、送屍出時、怖懼右脚一履不得好繫、遂失之」ともある。又同書釋慧通傳に通死する後「數十日、復有人於市中見之、進及共語久之乃失」とあるのも頗る相似寄つた語である。此等によつて考ふるに當時斯の如き怪談は彼此頗る多く傳唱されたものらしく見える。がそれにしても續高僧傳中の菩提達磨に關しては未だ一言も之に説き及んでない、何れ此等の傳説からして後人の附會したものであらう。



## 四 慧可雪中斷臂の話

前節余輩は正宗記に於ける達磨傳の梗概を述べたが、扱て此の傳記が歴史的に如何なる價值を有するかを批判するには、直接達磨に關する事實ではないが、併し又常に達磨傳中に編み入せられ、達磨傳に少からず光彩を添へた第二祖神光即ち慧可なるものの雪中斷臂の話を見るのが最も捷徑であらう。吾人が一度び此の話の出處淵源するところを研究し來れば、後世所謂達磨傳なるものの史的價值は髣髴として其の一斑を窺ひ知ることが出来る。

慧可雪中斷臂の話は古來有名なるものであつて、我邦に於ても雪舟を始め幾多美術家の靈腕によつて其の悽愴雄大な活劇が描き出された。正宗記の文は前既に之を述べたが、景德傳燈錄などに於ても最も此に力を措いてあるやうに見える。事實は前述する所と少しも違はぬが尙ほ此に其の文を少しばかり引用して置かう。

時に神光なるものあり、曠達の士なり、久しく伊洛に居り、博く群書を覽、善く玄理を談ず。毎に嘆じて曰く、孔老の教は禮術風規、莊易の書は未だ妙理を盡くさず。近ろ聞く達磨大士少林に住止すと、至人は遙かならず、當さに玄境に造るべしと。乃ち彼に往き晨夕參承す。師常に端坐誨勵を聞くことなし。光自から惟ひ曰く、昔人道を求むるには骨を敲き髓を取り、血を刺し饑を濟ひ、髪を布き泥を掩ひ、崖に投じて虎を飼ふ、古聖尙ほ此の如し、我又何人ぞと。其の年の十二月九日夜天大に雪を雨らす、光堅立して動かす、遅明積雪膝を過ぐ。師憫みて問うて曰く、汝久しく雪中に立ち當さに何事をか求むべきと。光悲涙して曰く、願くは和尚慈悲甘露門を開き、廣く群品を度せんことをと。師曰く、諸佛無上の妙道は曠劫に精勤し、能く難行を行じ、非忍を忍ぶ、豈小徳小智輕心慢心を以て眞乗を冀はんことを欲せんや、徒らに勤苦を勞するのみと。光、師の誨勵を聞き、潜かに利刀を取つて自から左臂を斷じ、師の前に置く、師是れ法器なることを知る。

實に是れは天下の妙文と謂つて差支なからう。今、此の妙文に向つて史的解剖を敢てするのは、宛も猶ほ絶代の美術品を碎いて化學的分析を試むると同様で、如何にも沒趣味不風流のことではあるが、事實は亦是れ不易の眞理であつて眞理の光は蔽ふべく欺くべからざるものである。假令ひ暫く之を蔽ひ得ても何時かは雲破れ光の顯はるるを免れぬから、且らく此の沒趣味を忍んで史的分析を企てようと思ふ。



達磨付法の弟子として慧可なるものの居つたことは秋毫疑ふべからざる事實である。で續高僧傳（卷十六）達磨附傳の中にも達磨が到る所禪教を誨へ、盛に弘く講授したとあり、其の次に乍ち定法を聞き、多く譏謗を生ず、道有慧可なるものあり、此の二沙門は年後にありと雖も、而も銳志高遠、初めて法將に逢ひ道歸あることを知り、尋で之に親事し、四五載を經、給供諮接す。其の精誠に感じ誨ふるに眞法を以てせり。

とあり、又其の次の慧可傳にも、釋僧可は一名慧可、俗姓は姬氏、虎牢の人、外墳索を覽、內藏典に通ずといひ、更らに語を亞ぎ

末懷道京輦、默觀時尚、獨蘊大照、解悟絕群、雖成道非新、而物貴師受、一時令望咸共非之、但權道無謀、顯會非遠、自結斯要、誰能繫之、年登四十、遇天竺沙門菩提達磨遊化嵩洛、可懷實知道、一見悅之、奉以爲師、畢命承旨、從學六載、精究一乘、理事兼融、苦樂無滯、而解非方便、慧出神心。

ともあるから、非常に鋭才脱俗の偉人であつたことも知られる。而して慧可の達磨に逢つたのは四十歳前後の時であり、其の以前には「默觀時尚」ともいひ「解悟絕群」ともいひ、又「成道非新」ともあるから、内外の學問は固より論を俟たず、私かに心を禪教に潜め、多少の悟了

する所あつたものに相違ない。尙ほ「而物貴師受」とあるのを以て見れば、達磨に逢つたのは其の印度學者から親しく相承を得たいが爲めであつたやうに思はれる。けれども前にもいつたやうに「尋親事之、經四五載、給供諮接、感其精誠、誨以眞法」ともあり、又後には「從學六載、精究一乘」ともあるから、其の法を得たのは初めて達磨に逢つてから四五歳後であり、其の法を付囑せられたのは少くとも六年以後のことであつたらしい。前の正宗記や景德傳燈錄等の傳ふる所によると、達磨を尋ね一夜雪中に立ち翌朝の問答によつて直ちに悟了したやうに見えるが、是れは恐らく事實でなからう。

然し此の如き誤は、今此に主として論じようと思ふ所ではない。慧可の斷臂は達磨の激勵によつて自己の豪毅不屈の大決心を顯はさんが爲めにしたことのやうに後世では傳へて居るが、是れは事實でないやうに思ふ。勿論慧可の一臂を斷たれて居つたことは事實であるが、是れは達磨に對し大勇猛心を顯はすが爲めではなく、唯不幸にして賊の爲めに截られたに外ならぬのである。で續高僧傳には次の如く載つて居る。

時に林法師あり、鄴にありて盛に勝鬘を講じ、并びに文義を制す。每講人聚まれば乃ち三部經に通ずるものを選び七百人を得、預め其の席に在らしむ。周「武」、法を滅するに及び可と同じく學び共に經像を護す。初め達磨禪師は四卷の楞伽を以て可に授けて曰く、我



漢地を觀るに惟此の經あり、仁者依行し自得して世を度せよと。可賊に遭うて臂を斫られたるも、法を以て心を御し痛苦を覺えず、火を以て斫處の血を焼き、帛を斷じて裹み、食を乞ふこと故の如く、曾て人に告げず。後林又賊に其の臂を斫られ、叫號通夕す。可爲めに治裏し食を乞うて林に供す。林可の手の不便なるを怪しみ之を怒る。可の曰く、餅食前に在り何ぞ自から裹まざると。林の曰く我臂なきなり、可知らざるか。可の曰く我亦臂なし、復何ぞ怒るべけん。因つて相委問し、方さに功あることを知る。

是れに由つて之を觀れば、慧可斷臂の因縁も極めて散文的のものであつて、秋毫も詩的の意義を有し居らぬことは明かである。

然らば雪中佇立の因縁は如何といふに、是れ亦斷臂の事實と何等の關係がないのみならず、慧可とも元來沒交渉である如く見える。續高僧傳中慧可に就いて何等の之に似寄つた事も述べてない。けれども慧可傳の終りに次のやうな話が載つて居る。

慧滿なるものあり、滎陽の人、姓は張、もと相州の隆化寺に住し、那の說法に遇ひ便ち其の道を受け、専ら無着を務む。一衣一食ただ二針を畜ふ。冬は則ち乞ひ補ひ、夏は便ち通捨、赤を覆ふのみ。自ら述ぶ、一生怯怖あることなく、身には蚤虱なく、睡つて夢みず、住して再宿するなく、寺に到れば則ち柴を破して履を造り、常に乞食を行す。貞觀十六年

洛州の南、會善寺の側、墓中に宿泊し雪の深三尺なるに遇ふ、其の且寺に入り曇曠法師を見れば、從來する所を怪しむ。滿の曰く法友來耶と。遣尋すれば坐處の四邊五尺許の雪自から積聚して測るべからざるなり。故に其の間括訪あらば諸僧逃隱するも、滿は便ち衣鉢を持し聚落を周行して滯礙すべきなし中略那、滿等の師は常に四卷の楞伽を齎し、以て心要と爲す、……斯徒は并びに可の宗系なり、故に別叙せず。

是れが抑も後世達磨傳に於ける雪中佇立の話の淵源する所であらうと思ふ。其の他慧可傳に於ては何處にもそれと見るべき點はない。而して此の話中にいふ「那」と稱する人は、同じく慧可傳の末に次の如く付説してあるものである。

那禪師なるものあり、俗姓は馬氏、年二十一、東海に居て禮易を講じ、行學四百、南相州に至りて「慧」可の說法に遇ひ乃ち學士十人と出家受道す。諸の門人相州の東に於て齋を設け別れを辭し、哭聲邑を動かす。那俗を出でてより手には筆及び俗書を執らず、惟一衣一鉢を服し、一坐一食以て常行となし兼ねて頭陀を奉ず、故に其の所住邑落に參はらず。

即ち那禪師や慧滿禪師など稱する人は皆直接慧可の法を傳へたものであり、共に又達磨から慧可に傳へたといふ四卷楞伽の旨意を奉持實現したものである。だから高僧傳にも之を一纏めとし慧可傳中に編入して説いたまでの事で、決して慧可自身のことではないのである。



若し果して此の想像を以て大なる過なしとせば、道宣が「其の精誠に感じ、誨ふるに眞法を以てす」といつたにより、後世の學者が詩的空想により、之を事實の上に著はし、其の付法の因縁をして人目を眩惑せしむるやうに造上げんと欲し、此に斷臂の事實を慧可の決心を表するが爲めに利用し、更らに慧滿の雪中佇立の話をも此に點綴して、遂に彼の後世の傳燈録に見るが如き事實を構成したのであらう。

尙ほ終りに望み慧可と關連し、序ながら一言して置きたいのは、即ち其の得道の時に於ける達磨との問答である。景德傳燈録にも

光曰我心未寧、乞師與安。師曰將心來、與汝安。曰覓心了不可得。師曰我與汝安心竟。

とあるが、是の如き問答は、古傳の中に未だ見當らない所であり、何れ後人の假作したものと思ふ。又達磨が禹門千聖寺に住して居つた時、太守の楊銜之が達磨の處に至つて「西天五印師承爲祖其道如何」と問ふ、達磨は之に答へて偈を説きて曰ふ

亦不觀惡而生嫌、亦不觀善而勤措、亦不捨智而近愚、亦不拋迷而就悟、達大道兮過量、通佛心兮出度、不與凡聖同躡、超然名之曰祖。(傳燈録)

とあるも、同じく古傳にない所である。思ふに此等の話は共に續高僧傳中慧可の説として、

說此眞法皆如實、與眞幽理竟不殊、本迷摩尼謂瓦礫、輒然自覺是真珠、無明智慧等無異、

當知萬法即皆如、慙此二見之徒輩、申詞措筆作斯書、觀身與佛不差別、何須更覓彼無餘。といつたとあり、又當時向居士なるものがあつて慧可と同好の士であり、林野に逃遁して木食し、書を送つて好を通じ曰ふ、

影由形起、響逐聲來、弄影勞形、不知形之是影、揚聲止響、不識聲是響根、除煩惱而求涅槃者、喻去形而覓影、離衆生而求佛、喻默聲而尋響、故迷悟一途、愚智非別、無名作名、因其名則是非生矣、無理作理、因其理則諍論起矣、幻化非眞、誰是誰非、虛妄無實、何空何有、將知得無所得、失無所失、未及造談、聊伸此意。

同好の士で、其の意見亦彼此符節を合するが如くであるから、續高僧傳にも之を慧可傳に合して説いてあるのである。後世の學者は此等の説によつて彼の慧可と達磨、若しくは楊銜之と達磨との問答を翻案したものではなからうか。

も一つ序に述べて置きたいのは、正宗記でも傳燈録でも共に達磨が魏に居ること九年にして一日遽かに我西返の時は至れりといひ、其の徒をして各々其の造詣する所を述べしめ、而して道副は我が皮を得、尼總持は我が肉を得、道育は我が骨を得、慧可は我が髓を得たとあるが、此の中慧可は論ずるを要せぬ、道育とは其の傳記明かならぬが、續高僧傳達磨の條下に道育慧可の二人があつて、獨り達磨に師事したとあるもの即ち是れであらう。尼總持なるものに至つ



ては正宗記以後の傳燈錄にも其の名を載せてあるのみで、其の事蹟は判らず、高僧傳には其の名も見當らない、何處から捉つて來たものであるか少しも明らかならぬ。道副と稱するものも不明ではあるが、是れは恐らく續高僧傳(卷十六)にある梁鐘山定林寺釋僧副なるものであらう。僧副と道副とは稍々違ふやうであるが、慧可を僧可ともいふ所を以て見れば、僧副が道副と呼ばるるのも決して不當ではなからう。且つ其の僧副の傳を見ると

性愛定靜、遊無遠近、裏糧尋師訪所不逮、有達磨禪師、善明觀行、循擾巖穴言問深博、遂從而出家。

とある。即ち彼亦禪教に達し、達磨禪師に従つて出家したものであることは明かである。但し此には唯達磨禪師とあるのみで、菩提達磨とはない、而して達磨の名は印度人に澤山あるから、果して此にいふ達磨のことであるか甚だ不明である、又僧副が何處で達磨に逢つて學んだものかも判らぬ。けれども禪教に達した達磨であるとすれば、後世傳記の筆者が其の達磨の何人たるをも究めず、直ちに之を取つて達磨の傳記の中に編入したのは必らずしも怪しむに足らぬ。但し僧副は高僧傳で見ると年六十一で、普通五年に逝去したものである。若し後世の達磨傳にいふやうに、達磨が魏に居ること九年にして其の徒をして各々其の意を述べしめたとすれば、是れ其の歿年の大通二年(是れは普通元年に達磨梁に來るといふ正宗記の説による、若し普通

八年説によらば、尙ほ八年おくれ、大同元年となる)のこととなり、僧副の歿後四年に起つた事實といはなければならぬ。で假りに僧副傳にある達磨をして菩提達磨のことであるとすれば、此の四人の問答が事實であるとすれば、達磨東渡の普通元年説は明かに誤であり、普通元年説が正しいとすれば彼の四人の問答は畢竟架空の説たるや疑ひない。余輩の考ふる所を以てすれば、普通元年達磨渡來の説も甚だ怪しいが、彼の四人の問答は愈々怪しい。要するに達磨の名の顯はれ、且つ禪教を愛するといふ所から、之を達磨傳に編入して、此の問答を作り出したに相違ないと思ふ。

以上説く所によつて之を見れば、後世の達磨傳中、慧可并びに其の弟子に關する記事は、年代の相違を顧みず、諸種異人の事實たるを論ぜず、其の達磨の名の顯はれ出づる所、若しくは一傳中に附説するものを取つて悉く之を錯綜讎案し、後人の修飾編成したものたることは蔽ふべからざる事實のやうである。達磨と其の弟子との關係にして既に斯の如くであるとするれば、達磨の本傳に於て獨り之と異なる筈はなからう。達磨傳が如何なる史的價値を有するかは、以上論ずる所のみによつても吾人の容易に推測し得らるる所であるが、其の本傳に於ても其の價値の秋毫之と相讓らざるものであることは、余輩が下節次第に述ぶる所に於て愈々明かとなるであらう。



## 五 達磨と佛太先

前に述べた如く後世の達磨傳では、達磨は佛太先なるものと共に般若多羅に師事し、時人之を稱して二甘露門を開くといつたとある。此の佛太先の話も續高僧傳には出て居ないが、是れは果して何れから取り來つたのであらうか。若し佛太先なるものの年代が明かとなれば、吾人は之に由つて又他方之と同門なる達磨の年代をも確めることが出來ないでもない。但し後世の傳記に於ても佛太先に關する記事は多少相違する所があるやうであるから、吾人は先づ以て其の記事が如何に相違して居り、又那邊から之を取り來つたかを研究しなければならぬ。

正宗記の文は次の如くである。

尊者「達磨」は初め比丘の佛太先と號するものと俱に般若多羅の門に出づ、故に二人毎に伯仲の禮を以て相遇せらる。是に當つて皆盛に其の法を揚ぐ、時人之を美めて二甘露門を開くと云ふ。

然るに景德傳燈錄では少し其の意味が違つて居て、

時に二師あり、一を佛太先と名づけ、一を佛太勝多と名づく。もと師「達磨」と同じく佛陀跋陀の小乘禪觀を學ぶ。佛太先は既に般若多羅尊者に遇うて小趣を捨て大に師と並び化す、時に二甘露門と號せり。

とある。此にいふ佛太勝多のことは前にも引用した如く、正宗記にも佛太勝となつて顯はれて居るが、佛太先のもと佛陀跋陀の弟子となり、小乘の觀法を學んだものなることは、正宗記には出て居ない。此等の記事は何處かに其の據る所がなければならぬ、余輩を以て之を見れば是れは明かに彼の達磨多羅禪經の敍文に淵源するものに相違ないと思ふ。達磨多羅禪經といふのは東晉の代、佛陀跋陀羅（覺賢 Buddhahadra）の譯する所で、縮刷藏經では藏の八に收めてあり、開元錄の三卷に

達磨多羅禪經二卷、一名瘦伽遮羅浮迷（Yogācāryabhūmi）譯して修行道地といふ。一名不淨觀經、亦修行方便禪經とも名づく。祐いふ、禪經修行の方便凡そ十七品と、僧祐錄に見ゆ。

とあるものが即ち是れである。元來禪經の支那に翻譯せられたのは、佛教渡來の後餘り久しからざる時から始まつて居る。例之へば漢代安世高が五門禪要用法經一卷、禪經二卷、禪定方便



次第法經一卷、禪法經一卷、道地經一卷（又別に修行道地經七卷或は六卷、或はいふ順道行經なるものもあるが、これは恐らく誤であらう）、五門禪要用法經一卷、思惟要略經一卷を譯したといふ（開元錄による、固より此の中には同本の名を異にして傳へて居るものもあらうし、又安世高の譯でないものもあるかも知れぬ）が、此等を始めとし、中にしては吳の時代優婆塞支謙が禪祕要經四卷（或は經の字なし）、修行方便經（又修行方便禪經ともいふ）二卷を譯したといひ、更らに下りて覺賢の禪經翻譯と前後して、鳩摩羅什の禪祕要經三卷（或はいふ禪祕要法と、又經字なし、或は四卷）、坐禪三昧經三卷（一名菩薩禪法經、或は唯、禪經とも、或は禪法要とも、或は阿蘭若習禪法ともいふ）、禪法要解二卷、思惟要略法一卷（或は思惟要略法經、又は唯、思惟經ともいふ）等をも譯したと稱する（以上皆開元錄による、尙ほ詳しいことは後篇に於て論ずる）。其の他に於ても禪經の譯せられたことは決して少くない。けれども彼等は一には時代の思潮に合せず、二には其の方法の未だ完からざるが爲め、早く譯本が既に失はれ、又あつても人は多く之を翫ばなかつたものやうである。だから僧叡も、羅什の譯した禪經に序して次の如くいって居る。

禪法は向道の初門泥洹の津徑なり、此の土先きに修行、大小十二門、大小安般を出だす、是れ其の事なりといへども、既に根悉せず、又受法なし、學者の戒蓋し闕如たり。究摩羅

法師辛丑の年十二月二十日を以て姑威より常安に至る。予即ち其の月の二十六日を以て從つて禪法を受く。既に啓授を蒙り、乃ち知る學に成准あり、法に成條あることを。（出三藏記集卷九關中出禪經序）

即ち東晉の代、人心の漸く此に歸嚮し來つたことが判る。けれども此の羅什の譯本も諸書から拔萃纂集したもので、其の組織に於て未だ大に完からざるものである。で、同書にも

衆家の禪要を抄撰し此の三卷を得、初の四十三偈は是れ究摩羅羅陀法師の造る所、後の二十偈は是れ馬鳴菩薩の造る所なり、其の中の五門は是れ婆須蜜、僧伽羅叉、漚波崛、僧伽斯那、勒比丘、馬鳴、羅陀禪要の中之を抄集し出す所なり。

ともある。で覺賢の禪經が出てからは、人皆靡然として之に歸し、特に廬山の徒は大に之を珍重したものと見える。慧遠は之に序して

頃ろ鳩摩羅者婆は馬鳴の述ぶる所を宣し乃ち此の業あり、其の道といへども未だ融せず、蓋し是れ山を一簣になすなり。（同上廬山出修行方便禪經統序）

ともいひ、彼を以て此の敍開きを爲したものの如くにいつて居る。のみならず禪教自身が廬山の徒によつて非常に重要視されたことは、同じく其の序文に於て

禪は智にあらざれば以て其の寂を究むるなし、智も禪にあらざれば以て其の照を深くする



なし、則ち禪智の要、照寂の謂其れ相濟すなり。照は寂を離れず。寂は照を離れず。(中略)  
 是故に心を洗ひ亂を靜むるものは、之を以て慮を研き、微を悟り、微に入るものは之を以て神を究むるなり。

ともいひ、後世禪家の如く禪のみを以て唯一解脱の方法とはして居ないが、併し智と禪との到底相離るべからざることを切言し、從來の智に偏し行を怠るものを戒めて居る。又慧遠の弟子の慧觀も同じく之に序して「夫れ禪典の妙は蓋し是れ三乗の遊ぶ所、迷を反し惑を悟るものは迷途に託して以て真域を啓く」ともいひ、又「定慧相和して以て真如を測る、是智定に依らば則ち癡妄虧けて霄落し、定智に由らば則ち七淵湛然として淳なり」ともいひ、或は又「故に知る禪智は出世の妙術、實際の義標たるなり」とも贊嘆して居る。斯くの如く兎に角達磨多羅禪經なるものの翻譯は支那禪教史上に於ては最も重要な地位を占むるのである。

扱て議論は少しく岐路に入つたが、再び佛太先のことに遷つて、禪經の序文の中には如何様に出て居るかといふに、先づ慧遠の序文には

今の譯する所は達磨多羅と佛太先とより出づ、其の人は西域の雋、禪訓の宗なり、諸經を搜り集めて大乘を勸發す。

とある。是れが抑も達磨多羅と佛太先とが同時同門の人であるといふ傳説の由つて起つた源で

あらう。此の文では共に禪訓の宗とあるから、之を以て禪宗の祖とするのは當然であるが、併し彼等が唯西域の人とあるのみでは、極めて漠然として居つて、果して西域の何處の人であるか更らに判らぬのみならず、其の年代も遠い過去の人であるか、或は近く慧遠前後の人であるか明かならぬ。唯之によつては慧遠時代よりも後の人でないことを斷言し得るのみである。慧遠は梁僧傳(六卷)で見ると、晉の義熙十二年(一説では十三年)八月を以て年八十三(又は四)で歿した人であるから、西曆では紀元後三三四年から四一六(又は七)年迄在世して居つたのである。だから此にいふ達磨多羅なるものも佛太先なるものも、共に四一六、七年より後れな人であつたらうと想像される(而して梁の武帝の即位は五〇二年であるから、少くとも武帝より百年以前のことである)、がしかし達磨多羅が慧遠の時代既に歿したか如何は明言してないのであるから、此の時まだ生存して居つたかも判らぬ。

所が慧觀の修行地不淨觀經の序には

此の一部の典は名づけて具足清淨法場となす。此の法を傳へて罽賓に至り、轉じて富若蜜羅に至る、富若蜜羅は亦諸漏を盡くし、六通具足す、後弟子富若羅に至り、亦應眞を得、此の二人は罽賓中に於て第一教首たり。富若蜜羅世を去つてより已來五十餘年、弟子世を去つて二十餘年、曇摩多羅菩薩(達磨同じ、共に Dharmatāta の音譯)、佛陀斯那(佛太



先同じ、共に Buddhāsana の音譯、sana 斯那を先の一字を以て譯するのは、龍軍の *Nāga* sena を那先と譯するを以て見るべし) と俱に共に諳得高勝、法本を宣行す、佛陀斯那は罽賓を化行し、第三訓首たり。彼より來るもの親しく共に從つて法の教誨を受け、其の涅槃を見る。其の涅槃の時遺教して言ふ、我が所化の人衆は數甚だ多し、入道の徒具さに七百ありと。富若羅に訓せられ教師となるもの十五六人、如今西域中に於て熾盛に教化す、學のものを衆し。

といつてある。是れに由つて觀れば佛太先と達磨との同時在世であつたことは愈々明かであるのみならず、佛太先が第三教首であるといふを以て考ふれば、佛太先は達磨よりも少し先輩であつたかも知れぬ。又慧遠の序には單に西域とあつて、西域の何處であるか判らなかつたが、此には明かに罽賓(即ち迦濕彌羅國)とある、で前の西域とは即ち罽賓を指したものであることも容易に知ることが出来る。尙ほ此の文によつて吾人は慧觀の時、佛太先が既に入滅して居つたことも知られ得るのである。慧觀は梁僧傳七卷で見ても、前にいつた通り慧遠の弟子で精難は肇と共に當時第一と稱せられた俊才であるが、其の生卒の年月は明かでなく、唯年七十一で、宋の元嘉中に卒したとある。元嘉は宋の武帝の年號で三十年續き、西暦の四二四年に始まり同五三年に終つて居る、だから佛太先は恐らく慧遠の時即ち紀元後約四百年代の始め頃には

既に入滅して居つたものであらうと推測される。而して慧遠や慧觀は西域へも行かないのに、如何して此等の事實を知つたかといふに、是れは當時親しく佛太先に師事し支那に來つて達磨多羅禪經を翻譯した佛陀跋陀羅から聞いたものであらうと思ふ。佛陀跋陀羅は開元錄(卷三)によると、宋の元嘉六年(西曆四二九年)に年七十一で歿し、其の支那へ來て翻譯に従事したのが、安帝の隆安二年戊戌(西曆三九八年)から宋の永初二年辛酉(同四二二年)に至る間であるから、全く遠觀二人と同時に在世であるのみならず、其の翻譯の場所も「楊都廬山二處に於て譯す」ともあり、又禪教の譯は抑も慧遠の請によるものであるから(開元錄卷三、覺賢の條下參照)彼等が親しく翻譯者の口から之を傳聞したものに相違ない。して見れば佛陀跋陀羅の支那へ來た時既に佛太先は入滅して居つたので、彼の入滅遺教の事實も亦彼から聞いたものと思はれる。で彼より來るもの親しく就いて教を受けたといふのも、亦恐らく佛陀跋陀羅一人でないかも知れぬが、少くとも彼をも其の中に含めて居ることは疑ない。若し果して余輩の推想する所を以て大なる誤なしとせば、佛陀跋陀羅の支那渡來の年月は明かならぬが、遅くも四〇〇年の頃佛太先は既に入滅し居つたことは明かである、而して達磨が罽賓に於て、例令ひ多少彼よりも後輩であつたとしても、同時に其の名聲を馳せて居たものとすれば、此時最早や壯年以上に達して居たことも容易に想像し得らるる。慧觀の序によると富若羅の後富若羅なるものが法を授かり、富



若羅が滅して後二十餘年、達磨と佛太先とが教首となつて、盛に法を弘めたとあるから、此等二人は富若羅の弟子である如くにも見えるが、實はさうでないらしい。何故かといふに達磨多羅禪經の最初の長行に、

佛滅度の後、尊者大迦葉、尊者阿難、尊者末田地、尊者舍那婆斯、尊者優波崛、尊者婆須蜜、尊者僧伽羅叉、尊者達磨多羅、乃至尊者不若蜜多羅、諸の持法者此の慧燈を以て次第に傳授す、我今其の所聞の如くに是義を説く

とある。此にいふ達磨多羅とは佛太先と同時の達磨とは全然別人であるに相違ない、若しさうでないとするれば、事實が前後して更らに判らぬこととなる。所で此には最後に不若蜜多羅（前の富若蜜羅と同じ）の名が出て居るが、富若羅なるもの名はない。若し禪經の作者が富若羅から法を授けられたものとするれば、其の最後に其の師の富若羅の名をも書かなければならぬ筈である。して見れば富若羅なるものが居つたとしても、是は達磨や佛太先と相弟子で、其の先輩であつたに相違ない。であるから佛太先が富若羅に次いで第三教首となつたのではあるが、其の付法傳燈の順序からいへば佛太先も達磨も共に不若蜜多羅から直ちに傳はつたものといはなければならぬ。富若羅なるものが居つたと否とは、今余輩の主として論じようとする所ではないが、若し佛太先や達磨が共に不若蜜多羅から直ちに傳法されたものとするれば、「富若蜜羅

去世已來五十餘年、弟子（富若羅）去世二十餘年、曇摩多羅菩薩、與佛陀斯那俱共證得高勝、宣行法本」といふのであるから、達磨の富若蜜羅に入門したのが、假りに十歳の時とし、其の付法の時を且らく二十五年としても、七十五歳以上にして始めて闍賓の教首となり、盛に佛法を舉揚したものだといはなければならぬ。だから直ちに其の時に佛陀跋陀羅が法を得て支那へ來、又直ちに此に禪經を翻譯したと假定しても、西曆三九八年には達磨は少くとも八十歳前後の老齡に達して居たに相違ない。是れは後に多少必要があるから序でに敍べて置く。

前に引用した慧觀の序によつて見ると、佛太先は常に闍賓に居て禪教を舉揚し、又彼に於て入滅したものの如く考へられる。けれども佛陀斯那は得度の後、嘗て于闐國に居たこともあるやうに思はれる。出三藏記集（卷九）に禪要祕治病經記なる經の後記があつて、次の如きことがいつてある。

河西王の從弟沮渠安陽侯は于闐國衢摩帝大寺に於いて、天竺の比丘大乘沙門佛陀斯那に從ふ、其の人は天才特に拔んで諸國獨歩なり。半億の偈を誦し、兼ねて禪法を明かす、内綜博藉として練らざるなし、故に世人咸曰ふ、人中の師子と。沮渠親しく面して稟受し、憶誦滯ることなし。宋の孝建二年九月八日を以て、竹園精舍に於て此の經を書出し、其の月の二十五日に至て訖る、尼慧濬檀越たり。



と。又開元錄(卷四)にも

安陽侯沮渠京聲は即ち河西王蒙遜の從弟なり。……少時嘗て流沙を度り于填國に至り、瞿摩大寺に於て天竺の法師佛陀斯那(涼には覺將といふ)に遇ひ、安陽侯之に従ひ、道義を諮問す。……安陽侯從て禪法諸の祕要の術を受け、口づから梵本を誦し、東、涼に歸り、茂虔承(永の誤)和年中を以て禪法要解一部を譯す。

とある。して見ると佛太先が嘗て于闐國迄來て居たことは事實らしく考へられる。安陽侯が何時干闥へ行つたものか明かならぬが、少時とあるから大抵三百年代末のことに相違なからう。或は彼が一度于闐へ至り、再び罽賓へ歸つて此に入滅したのもかも知れぬ。此にいふ天竺沙門とか、天竺法師とかいふのは、勿論罽賓國を意味して居るのであらうと思ふ。

佛太先と同時の達磨に至つては、罽賓に學んだことは疑ひないが、果して罽賓の人であるか否、稍々不明である、而して彼が東來の事實もまた少しも顯はれて居ない。前に引いた慧觀の序の終には

曇摩羅は天竺より來り、是の法要を以て婆陀羅に傳與す。

とあるが、天竺より來るといふのは罽賓へ來たといふ意味であるに相違ないから、此の天竺とは罽賓以外の印度を指すものであらうと思ふ。けれども此だけでは印度の何れの地方であるか

甚だ漠然たるを免れぬ。それから其の次に

婆陀羅與佛陀斯那、佛陀斯那愍此旃丹(支那)無眞習可師、故傳此法本流至東州。

とあるが、此の文は甚だ曖昧である。若し此の文を字の通りに解釋すれば、達磨から婆陀羅なるものに傳はり、婆陀羅から更らに佛陀斯那に傳はり、佛陀斯那が支那に眞師なきを憫れみ之を此の土に傳へたといふことになるのである。けれども前にも屢々述べた通り達磨と佛陀斯那とは共に不若蜜羅に學んだもので、婆陀羅なる名は少しも顯はれて居ないのみならず、佛陀斯那が同門の達磨から再傳したといふことも當時の事情あり得べからざるのである。依つて思ふに此の最後に引用した文中後の佛陀斯那の四字は贅で、傳寫の際誤つて四字だけ餘計に記入したのであらう。で本來の意味は婆陀羅が佛陀斯那と共に東土を感み、此の法を傳へたといふに外ならぬ。而して此に婆陀羅といふものは即ち彼の禪經を譯した佛陀跋陀羅のことであるのは疑を容れない。跋陀羅の傳記は良に此の間の消息を傳へて居る。今、開元錄(卷三)によつて之を見るに、次の如く説いてある。

佛陀跋陀羅は晉に覺賢といふ、本姓は釋氏、迦維羅衛國の人、甘露飯王の苗裔なり。祖父達磨提婆嘗て此の天竺に商旅し因つて焉に居る。……具戒を受くるに及びて修行精勤博く群經を學び通達する所多し、少にして禪律を以て名を馳す、同學僧伽達多と共に罽賓に遊



ひ、同處載を積む。……常に遊方弘化、備さに風俗を觀んと欲す。會々秦僧智嚴あり、西  
 罽賓に至り法衆清僧を觀、乃ち慨然東顧して曰く、我の同輩斯に道志あるも、而も眞匠に  
 遇はず、發悟するに由なしと。即ち國衆に諮訊し、孰れか能く化を東土に流さんといふ。  
 僉曰ふ、佛陀跋陀なるものあり、天竺那呵梨城に出生し、姓々相承し、世々道學に遵ふ。  
 其の童胤出家するや已に經論に通解し、少にして業を大禪師佛太先に受く、先、時に亦罽  
 賓にあり、乃ち嚴にいつて曰く、以て僧徒を振維し、禪法を宣授すべきものは佛陀跋陀其  
 の人なりと。嚴既に要請苦至、賢、遂に愍みて許す。

即ち佛太先が婆陀羅と相謀つて禪法を東土に傳へたといふ事實は、最も明白に知ることが出  
 来る。但し此には覺賢を以て佛太先に師事したといひ、慧觀は達磨から法を傳へたとして居る  
 のは事實の上に於て稍々相違して居る。恐らく開元錄の方が正しからうと思ふが、併し是れは  
 想像であつて、外に據る所がないから遽かに斷言は出來ない。

之を要するに禪宗の開祖たる達磨を以て佛太先と同門たる達磨と同一人であるとするれば（後  
 世傳記では實際之を同一人と見做して居る）、紀元後三百年代末には現に八十歳以上の老齡で  
 あつて、其の時は尙ほ東土へは來らなかつた。若し此の達磨が東土へ來たものとするれば、尙ほ  
 之よりも以後でなければならぬことは明かである。

尙ほ此の節を終るに臨み一言して置きたいのは、高僧傳卷十一に出て居る釋慧覽のことであ  
 る。同書にはいふ、

釋慧覽は罽賓に於て達磨比丘に従ひ禪要を諳受す、達磨會て定に入り兜率天に往き、彌勒  
 に従ひ菩薩戒を受け、後戒法を以て覽に授く、覽還て于闐に至り復戒法を以て彼方の諸僧  
 に授け、後乃ち歸る。

此には達磨比丘とあるのみで何れの達磨か固より判らぬが、若し今假りに之を以て彼の達磨  
 多羅とすれば、慧覽は大明中六十餘歳で歿したのであるから、先づ大體覺賢の支那へ來て翻譯  
 を始めた頃に生れたもので、彼が西域に往つたのが、其の二十歳前後のことであるとしても、  
 何れ晉末宋初のことでなければならぬ。而して其の時達磨が尙ほ生存して居たとすれば、彼は  
 西曆四二〇年頃まだ罽賓に居たことが判る。

更らに又後世の傳記では佛太先と達磨とを以て二甘露門を開いたとあるが、是れも古傳には  
 ないことである。其の文字は出て居るが全然他の事實に關するのである。後世の達磨傳に斯く  
 いつた淵源は矢張り禪經にあると思ふ。禪經の初めには次の文がある。

佛世尊は善く法相を知り、如實智慧を得、（中略）本願大悲力を以ての故に衆生を捨てず、  
 諸の修行の爲めに未曾有法を説き、諸の未だ度せられざるを度し、安穩を得せしむ。謂く



二甘露門、各二道あり、一は方便道、二には勝道といふ。  
 と。之によつて慧遠も亦其の序の中に、

佛太先は以爲らく、澄源引流にはもと宜しく漸あるべしと、是を以て二道より始め甘露門を聞く云々。

即ち二甘露門を開くといふのは、もとは佛太先が其の禪法に於て次第を立て、方便道と勝道とを分ち、學者をして歸入し易からしめたことを意義するので、決して後世達磨傳筆者の用ゐたやうな意味でなかつたことは明かである。勿論後世の學者が、同じく不如蜜多から二大禪師が出て、各々禪法を流布せしめたから、二甘露門を開いたといつたとしても何等の差支はないが、宛も前章に諸種の人々の行跡を慧可一人に歸して之を修飾したと同一筆法が、此にも小範圍に行はれて居ることを認むれば足りるのである。

附記。序に尙ほ一つ注意までに述べて置きたいのは續高僧傳(卷十六)には交趾の人、釋慧勝なるものが「外國の禪師達磨提婆なるものに諸々の觀行を學び、一に寂定に入る」といふことがある。此の慧勝は天監年中、年七十で卒した人であるから、年代からいへば殆んど菩提達磨(慧可の師、宋雲の達磨等)と同時であつて、又禪教にも通じたものらしい。が其の名が既に明かに達磨提婆とあるから、固より彼等の何れとも違つて居たものであらうと思ふ。

## 六 續高僧傳の達磨と禪經の達磨

印度では元來歴史の不明なるに加へ同名異人の多いが爲め、屢々事實の混同が起り來つたことは、少しく印度の歴史を研究したものの容易に首肯し得る所である。例之へば紀元前三四世紀のマウルヤ(孔雀王)朝に於ても有名なチャンドラグプタ(月護)なる王があり、紀元後四世紀のグプタ朝に於ても均しく有名なる同名の王がある、而して此の二人は時代の斯く著しく懸隔して居るにも關はらず、西藏の學者ターラナートハの印度佛教史に於ては全く混同されて一人となつて居る。支那へ來た印度僧の中に就いて見ても、魏の代、菩提流支なるものがあり、唐代亦同名の人が渡來して居る。此にあつては其の記録の多少明確なるものがあるに論なく、大周刊定目錄(卷三)には之を混同し、唐の流志の譯した彌勒所問本願經を以て後魏永平二年より天平の年に至る菩提流支譯(魏の永平二年とは梁の天監八年に當り、天平とは同中大通六年から四年間續いたものである)といふやうな念の入つた誤謬をなして居るのである。魏の菩提



流支には本願經の譯はなく、唯所問經があるのみであり、所問經と所問本願經とは全然別經なのである。そのみでなく支那人は往々一人の名を半折して用ゐるから、それが爲めに混同を生じ、曖昧不明となることも尠くない。で續高僧傳（卷一、菩提流支の項下）にも次のやうなことが載つて居る。

當時沙門菩提流支あり、般若流支と前後經を出す、而して、衆錄傳寫率ね輕略すること多く、各上字を去りただ流支といふ、而して是れ何れの流支なるかを知らず、今に迄つて群錄の譯目相涉つて詳かに定むるを得難し。

般若流支と菩提流支とは一見異人たることは明かであるが、それでも尙ほ斯の如き不明混同を生ずるのである。況んや其の同名なるに於てをや、又況んや其の時代の相接近して、自然に混同し易きに於てをや。又況んや故意に之を混同せしめんとするに於ては、後世から之れを識別すること甚だ容易の業ではないのである。

傳燈錄や正宗記を始め後世の達磨傳が、一面には禪經の長行や序文を取り、他面には續高僧傳等を併せ取つて居ることは疑なき事實である。前にも説いた通り、佛太先と同門の達磨とは即ち前者に依つたものであり、南天竺の人で道育慧可等の就いて學んだ達磨とは、即ち後者の説である。所が禪經にいふ達磨多羅と、續高僧傳等に顯はるる菩提達磨とは共に印度の生であ

るといふことの外、其の名が稍々相似て居ると、禪教に通じたものであるといふ漠然たる事實だけが共通に存する所で、其の他には何等の結合の中心ともなるべき點はない。佛太先や富若蜜多羅のことは續高僧傳には出て居らず、道育慧可や南天竺のことや、將た支那渡來のことは禪經の序文には顯はれてない。然るに後世の傳記では何の雜作もなく此の兩者を結付けた、而して其の結合の中心點となつたのは即ち其の名稱である。彼は巧に説を爲していふ、菩提達磨俗名は達磨多羅、其の法を得てから菩提達磨と號したと。が併し是れは果して何等の史料に據つたものであるか更らに判らぬ、續高僧傳にもなければ禪經の序文にも見えない。斯の如き附會は隨分支那人の古來慣用した手段であるから、吾人は容易に之を信じてはならない。吾人の知る所は唯禪經の序にある佛太先と同門の禪學者は達磨多羅であつて、慧可の師は菩提達磨であるといふに止まる。勿論印度人には時として色々の異名が與へられて居るから、達磨が此の兩者を用ゐて居なかつたとも斷言は出来ない。けれども後世の傳記にのみ存して古傳に更らないものであれば、其の間に疑念を存し置くのが當然である。印度では當時禪教の盛なる、罽賓の一國內にして富若蜜羅の教を稟け道に入つたものだけでも七百人もあり、其の弟子の富若羅によつて教師たるもの十五六人もあつた（慧觀禪經序文）といふではないか。唯禪教に通じたといふ位のことを以て直ちに菩提達磨と達磨多羅とを同一人と見做す譯には行かない。且



つ其の古傳の中に顯はれて居る觀法を比較して見ても（觀法のことは次節別に之を説くから、今は之を略するが）彼此大に相異なつて居るやうに思ふ。但し是れも史傳の不明なる、強ひて附會すれば附會の出來ないこともないけれども、單純なる想像は史的研究に於て何等客觀的保證を與ふるものでないのは勿論である。尙ほ一言之に附加へて述べて置きたいのは、菩提達磨の名が若し其の得道の後に與へられたものであるとするならば、何が故に禪經を達磨多羅なる俗名を以て呼ぶのであらうかといふことである。既に其の師から稱號をも貰つて居りながら、自分専門の禪教の著述を爲した時に、俗名を用ゐる筈がないではないか。且つ禪經の序文にも常に達磨多羅とか達磨多羅菩薩とかいつてあるのを以て見れば、其の俗名でないことは明かであり、又佛太先が入滅した時、尙ほ此の名稱を用ゐて居たらしいから、得道以前の名でないことも疑を容るべき餘地はない。して見れば正宗記等の説は畢竟古傳説とも撞着するのであつて、要するに此の兩者を強ひて同じくせしめんが爲めに按出せられた臆説たるに過ぎないことが判る。斯く論じ來れば續高僧傳に於ける達磨と禪經の達磨とは同一人であるといふ説の極めて疑はしくなるのは當然であつて、吾人が愈々之を研究すれば愈々否定の方面に傾かざるを得ない。が兎に角、後世の達磨傳は此の兩者を以て最も主要な材料となし、其の傳記の輪郭を組織して居ることは疑ない事實である。

後世の達磨傳が續高僧傳に負ふ所は前記諸點の外尙ほ一つある、即ち其の年數である。達磨の年代に就いては古傳中少しも顯はれて居ないことであるから、吾人の仔細に研究を要する所である。前節にも述べて置いた通り、禪經序文によつて之を推算すると、覺賢の東土に來つた時即ち紀元後三百年代末には既に少くとも八十歳以上の高齡に達して居らなければならぬ、而して若し普通いふが如く達磨が梁の普通元年に梁に來り、九年面壁の後入滅したとすれば、其の齡は二百十歳以上ともなるべき筈である。其れは吾人の容易に信すべからざる所である。後世の傳記者が

昔嵩明教傳法正宗記を著はし、稱す、達磨世に住すること凡そ數百年、諒に其れ已に聖果に登り意生身を得、分段生死の拘はる所にあらず、此の土に來るに及んで終を示し葬り畢んぬ。乃ち復身を全し以て歸る、則ち其の住壽固より世情を以て測るべからざるなり。（佛

祖歷代通載卷十）

等といふが如きは、固より之を神怪にするものであつて、歴史上よりは秋毫論するに足らざることである。のみならず彼等が此の如くに之を辯ずる所以のものは、彼等の胸中亦既に歴史的事實としての疑念を表白して居るものとも見ることが出來よう。

達磨の渡來に關しては、續高僧傳に



初め宋境南越に達し、末に又北に度つて魏に至る。

とあるのみで、其の何年のことか更らに判らぬ。而して其の終りに

自からいふ年一百五十餘歳、遊化を務となし、終を測らず。

とある。此の一百五十歳といふ説は正宗記に於ても其の本傳には載せてないが、併し是れは達磨の年代を定むる主なる材料となつて居るやうである。で正宗記達磨傳の末にも

又禪經を譯するの年を以て算するに、達磨此の時正さに年二十七歳なり、其の禪經を説くは必ず此の二十七已前にあるなり。此に従ひ算し來り、以て諸傳記に合すれば、所謂達磨既に出家し法を得たる後、尙其の師に隨侍すること四十餘年、又師の囑する所によつて且らく南天竺にあつて化を行ふこと更らに六十七年、又東に來り路にあること二年、中國に到るに及びて九年方さに化し去る、恰も是れ其の壽一百五十歳なり、此の如くんば則ち諸家載する所の達磨、支竺兩處の事跡稍々差はざるなり。若し普通八年丁未を以て中國に至ると、及び寶林傳に載する所の達磨四十年國位を受けずして以て般若多羅を待て出家すとし、却て計すれば其の西にあり師に隨ふ四十餘年、中國に到るに及んで已に一百五十歳なり、其の魏にある九年始めて化すとせば却て一百六十餘を成す。故に知る其の四十にして國位を受けず及び普通八年梁に到るといふは大に差訛するなり、準となすべからず。

といつてある。乃ち一百五十歳を以て標準とし其の論を立てて居ることは明かである。で若し今正宗記のいふ所を表示すれば、

- 西曆三八一年 東晉孝武帝大元六年 達磨生る
- 同 四〇七年 同安帝義熙三年 其の著禪經の譯成る
- 同 四〇一—四一〇年 達磨の得道
- (四十餘年)
- 同 四五一—五二六年 宋元嘉二十八年—梁武帝天監十六年 南天に化を行ふ
- 同 五一八—五一九年 東土渡來中
- 同 五二〇年 梁武帝普通元年 東土に來る
- 同 五二〇—五二八年 同上—大通二年 面壁
- 同 五二八年 同大通二年 達磨入滅

先づ大略斯くの如くである。此の中で禪經の支那翻譯年代を二十七歳の時としてあるが、是れは古經錄には見えないことである。覺賢の翻譯は安帝の隆安二年（三九八年）から宋の永初二年（四二二年）の間に出來たものであるから、此の年代の範圍を出でぬことが知らるのみである。元來是れは頼りにならないことを頼りとしたものであるから更らに捕捉する所がない。



抑も續高僧傳では一百五十餘歳といふことはあるが、其次に「遊化爲務不測于終」とあるではないか。唐代既に其の終る所を知らなかつたものが、宋代になつて如何して其の終焉の場所のみならず、其の年月日迄も知られ得るやうになつたのであらうか、第一是れが疑はしいことである。此の立脚の地が奪はれ、空に立つものであるとすれば、假令ひ一百五十歳の數字があつても、之を容るるに處がない筈である。

次に覺賢が支那へ來たのは隆安二年（即ち三九八年）以前である。而して彼は此の時に禪經を將來して居たものに相違ない。達磨が大通二年に百五十歳で入滅したとすれば、三九八年には其の年僅かに十八歳である、而して彼が此の書を著したのは少くとも十五、六歳の時でなければならぬ。如何に早熟でも是れは到底信じ難いことである。のみならず前にいつた通り、覺賢の屬賓にあつた時、既に佛太先と共に達磨は其の盛名を馳せ、其の師富若蜜羅が歿してから、五十年も経過したといふのであり、又其の同門の佛太先も入滅したと傳ふるので、少くとも達磨は此の時八十歳乃至百歳位にも達して居なければならぬのである。して見ると正宗記の傳説は到底吾人の首肯し得る所でないのは明かである。

余輩は尙ほ一步を進めて之を論じたいと思ふ。元來續高僧傳に於ける一百五十歳の説は何處から出たかといふに、是れは恐らく開元錄に載する話に依つたものであらうと思ふ。開元錄の

卷六、魏の菩提留支の條下に（貞元新定釋教目錄卷九にも同一の記事が載つて居る）留支が魏の永平の歳を以て東土に來たので、宣武が敕を下して懇懃に敬勞し、後、之を永寧大寺に處いて、供待甚だ豊かであつた。此の永寧寺といふのはもと孝明帝の熙平元年、靈太后胡氏の立てた所で、非常に宏莊美麗を盡くしたものであることを説き、而して其の次に

時に西域の沙門菩提達磨なるものあり、波斯國の人なり、西域より越え來つて洛京に遊ぶ。

金盤の日に炫し光雲表を照らし、寶鐸風を含んで響天外に出づるを見、歌詠讚歎、是れ神工なるかと疑ふ。自からいふ年、百五十歳、諸國を歴涉して周遍ならざるなし、此の如き

の精廬は閻浮なき所なり。佛境界も亦比あることなしと説き、口に南無と唱へ合掌連日す。

といふ。此には明かに菩提達磨といひ、自から年一百五十歳とあるから、其の禪教に達したものであるか否かは少しも明かならぬが、續高僧傳にいふ所と全然同一人であらうと思ふ。年も同じく名も同じい二人の達磨なるものが、時を同じくして支那に來たとも考へられぬ。若し此等が同人であるとするならば、菩提留支の支那に來たのが、開元錄では永平の歳とあるだけであるが、古今譯經圖紀の卷四には「魏の宣武帝永平元年戊子洛陽に至る」とあるから、元年に來たものと見える。永平元年とは梁の武帝天監七年に當り、西曆では五〇八年である。永寧寺の建つたのが熙平元年とすれば天監十五年（西曆五一六年）であるから、留支が來てから九年に此



の寺が建立され、留支を此に移し住せしめたものと見える。時に菩提達磨が之を見て讚嘆したとあるから、達磨の來たのも熙平元年か若しくは其の翌年位で之と餘り遠からぬ時であつたに相違ない、さうでなければ其の後とでも書くべき筈である。熙平元年とすれば、梁の普通元年を距ること四年以前であるから、達磨が普通元年に來たといふ説も甚だ怪しくなる。假令ひ一步を譲つて達磨が永寧寺建立の數年後普通元年に來たのを、開元録の記者が文章の都合で時にと書いたものとしても、達磨の來た時が既に一百五十歳であつたとすれば、梁に來てから尙ほ九年を經過し入滅したと傳へるのであるから、其の入滅の時は百六十歳位になつて居たに相違ない。續高僧傳に一百五十餘歳とあるのは尙ほ通することが出来るが、正宗記の歿年一百五十歳説とは到底合はないこととなる。何れにしても正宗記の説は支離滅裂であつて、殆んど據るに足らないものである。

唯一つ此に怪しいのは開元録には菩提達磨を以て波斯國の人なりとあり、續高僧傳には南天竺の人とあり、彼此其の生國に於て一致しないことである。若し此等兩者の同一人であることを疑ふとすれば、それが唯一の材料である。けれども是れは開元録の誤であらうと思ふ。歴史家が地理に暗いと隨分斯の如き誤は起り易いもので、其の類例は經錄中の傳記などにも少なからぬことであるから、左程怪しむにも足りなければ、又之が甚だ強い否定の理由ともならぬこと

かと思ふ。

之を要するに佛太先と同時の達磨多羅と續高僧傳の菩提達磨とは其名に於て、又其の年代に於て如何にしても一致することは出来ない（假令ひ達磨が熙平元年に一百五十歳であつたとしても、覺賢の鬪賓から支那へ來つた時には僅かに三十前後にしかならないので、其の師の滅してから五十年を經過したといふ事實と合はない）で此等兩人は全然別人であると斷言しなければならぬ。而して後世の達磨傳では共に其の禪教に通じた點からして、之を附會して同一人となしたといふのが最も穩當であらうと思ふ。

尙ほ此に一言附記して置きたいのは、彼の宋雲なるものが西域から還つた時、葱嶺を越えんとして達磨に遇つたといふ説である。景德傳燈錄では此の事を以て達磨の滅後三年としてあるが、正宗記では唯漠然と其の後と訂正してある。達磨が大通二年に入滅して後三年とすると梁の中大通の三年に當るが、孝莊帝は中大通二年に弒せられて居るのであるから、其の時帝は既に黃泉の人となつて居るので、達磨の曠を發くなどといふことの出來よう筈はない。のみならず宋雲はそれより更らに數年の後、魏の元象元年（即ち梁の大同四年、西曆五三八年、大通二年を去ること正さに十年）に還り來つたので、之を地下の孝莊帝に上聞すべき所もない。だから是れも一の架空の事實であるが、正宗記は之をして歴史的の事實に合せしめんと企て、前



の如く訂正したに外ならぬ。けれども後世の傳記には矢張り其の事實の核子はあつたに相違ない。佛祖歴代通載(卷十)等には次の如くいつてある。

舊唐史にいふ、後魏の末、僧達磨あり、海を航して來る。既に卒す、其の年魏使宋雲葱嶺より回りにて之を見る、門徒其の墓を發くにただ隻履あるのみと。此れは乃ち實錄なり。

若し是れが事實であるとするならば、菩提達磨か何達磨か知らぬけれども、達磨なるものがあつて、而して本文に其の年を以てとあるから東魏の元象元年に入滅したものでらしい。勿論是れは續高僧傳の達磨とは別人であるに相違ない。何故かといふに彼にあつては其の終りを測らずとあるに、此には其の歿年が明かに判つて居るのみならず、其の墓を發いたとある以上には、支那の何れかの地方に葬られたものであることは疑ない。年代に於ては後世達磨傳にいふ所よりも一層おくれ居るから、禪經の達磨でないことは尙ほ更ら論ずるを俟たぬ。然らば斯かる達磨は實際居つたか何うかといふに、必らずしも居らぬとも限らぬ、のみならず開元錄(卷六)には次の文がある。

涅槃論一卷 或云大般涅槃論、婆藪槃豆菩薩造、略釋大經、見內典錄、初出

右一部一卷、其本見在。

沙門達磨菩提、此云法覺、內典錄云、達磨菩提譯涅槃論、不顯帝代而編魏末、今亦同彼附

於此中。

とあり、又其の註に

復有涅槃論三卷、亦題達磨菩提譯、尋文乃釋前論、或疑是人造也。

是に由つて見れば其の帝王の年代は明かならぬけれども、兎に角魏の代に達磨菩提なるものが生存し、涅槃論をも譯したものでらしい。其の歿年も傳はらぬが、或は此の達磨が元象元年(大同四年、西曆五三八年)に歿したのもかも知れぬ。世親は西曆紀元後四百年代の始めに生存して居たものであるから、其の年代に於ても彼と矛盾しない。若し果して宋雲のことが菩提達磨ではなくして達磨菩提でありとすれば、禪經の達磨と續高僧傳の達磨と宋雲の達磨と、前後相接して三人の達磨があつたのを、後世の達磨傳の筆者は此の異なつた三人の達磨を雜糅混淆して彼の傳を編成したものといはなければならぬ。

然らば古傳には悉く闕いて述べてない菩提達磨の、何時東土へ來たとか、又何年に入滅したといふやうなことは、何處から起つて來たかといふに、是れには又、大に意味のあることと思ふ。一體正宗記以前の傳説は景德傳燈錄に於て之を見ることが出来るが、傳燈錄中達磨に關する年代は一つも歴史的事實と合して居ない。前にも述べた通り達磨は普通八年丁未の歲に南海に達したといふが、普通八年なる年はない、丁未は即ち大通元年である。洛陽に至つたのが魏



の孝明帝太和十年であるといふ。泰和は孝文帝の年號で、孝明帝の年號に之と似寄つたものもない。若し又孝文帝の誤りとすれば、普通元年よりも四十年も以前のこととなり、四十年後に南海へ達したものが、四十年以前に梁の都に至る筈もない。又入滅の時は孝明帝太和十九年丙辰とあるが、孝明帝に太和の年號はなく、孝文帝とすれば太和十九年は齊の建武二年に當り、丙辰ではなくして乙亥である。何れにしても合はないのみならず、南海に達した時に蕭昂が上奏以聞したといふのである。廣州の刺史の蕭昂も影法師で、同州の刺史には曾て此の如きものはなく、又廣州から金陵まで數千里の道を使者が往復二回し、而る後達磨が三回目に至り、而して其の間の日數總じて僅かに十日といふやうな、人間業では到底不可能なことをも述べてある。吾人は是等の事實を綜合して、其の筆者の眞意の那邊にあるかを推測しなければならぬ。一體史傳を書かうといふ程のものならば、如何に無學なりとしても此の如き明かに歴史的事實と撞着し、事情に迂なる記事を述べべき筈はないことかと思ふ。依つて考ふるに後世達磨傳の筆者は、之によつて歴史的事實を顯はさんと欲したのではない。古から有名な人物を拉し來つて、其の口からして著者自身の意見を吐露せしむることは、決して稀ならざる筆法であつて、東西共に其の實例はある。元來達磨傳の筆者も亦此の流を汲んだものであつて、禪教で有名な達磨なるものを捉らへ來つて主人公となし、佛教に耽溺した武帝を取つて其の客となし、自己

の禪學的見地からして其の迷夢を破したに外ならぬ。で其の達磨が果して如何なる人物であらうとも、又武帝と其の年代に於て合しようが將た合しなからうが、更らに頓着する所はないので、唯彼が有名な禪學者でさへあれば事足りるのである。而して其の年號や干支の一も事實と合しないのは、恐らく彼之を知らざるのではなく、故意に之を事實と相違せしめ、又事實あり得べからざるやうに造り上げ、之によつて識者をして一見其の寓意的なるを判せしめんと欲したのであらう。莊子には其の寓言なることを顯はさんが爲めに齊諧なるものを引き、而して明かに「齊諧者志怪者也」と斷つてある。達磨傳の筆者は之を語では斷らぬが、併し事實の上に於て斷つて居るのである。然るに景德傳燈錄には其の儘に之を轉載し、正宗記の著者契嵩は之を辨ぜず、徒らに之を歴史的事實に合せんとしたものであるから、愈々以て後人を誤まらしむるやうになつた。彼は實に寓言と事實との區別を辨ぜざるものであり、又禪學者の眞旨のある所を知らなかつたのである。



## 七 達磨の觀法

現時達磨禪といへば「教外別傳不立文字」を以て其の標幟となし、直に佛心を明むるを以て其の極則とするから、又之を名づけて佛心宗ともいふ。而して所謂佛心とは本來吾人の有する自性其の物であつて、衆生心卽是佛心であるから、又「直指人心見性成佛」ともいつて居るので、如何にも高妙幽遠の教理である。で其の方法は禪定三昧に入り、平等無差別の境に達するので、一切の教相や文字を學習するを以て其の要としない。所が古來の傳記に顯はれて居る達磨の禪觀なるものを見ると、其の禪定三昧に入ることや、其の實行的なることは全然同じであるが、其の教理に至つては大に之と其の趣を異にするやうに考へられる。少くとも彼此著しく深淺の差がある如くに見える。是れは果して如何なる理由に本づくのであらうか。彼の菩提流支と同時の達磨や涅槃論を譯したといふ達磨に就いては、開元錄等の經錄には、何等觀法のこと説き及んでないから少しも判らぬが、彼の續高僧傳に於ては稍々詳しく其の説を述べて

ある。當時に於ては書籍はなかつたとしても、少くとも斯の如き傳説があつたものかと思ふ。又禪經は今も存するのであるから、禪經の著者の行じた禪觀の如何なるものであつたかは、容易に之を知ることが出来る。固より禪經は直接此にいふ達磨の説を書いたものではなく、又佛太先と同時の達磨の説でもない（此の事は更らに後に述べる）が今假りに之をして達磨の説であるとしても、是れは純然たる小乗教の觀法であるから、後世禪宗の達磨の説と異なることは勿論、彼の續高僧傳中の達磨の説とも違ふ。續高僧傳中に顯はるる達磨の説は稍々起信論的の臭味を帶ぶるものやうに見え、其の大乗的なるに於ては寧ろ禪經よりも後世禪宗に於ける達磨の説に近いが、併し教外別傳不立文字といふが如き意味は少しも顯はれて居ない、のみならず寧ろ之に反するものといつて差支ない。以下少しく此等の觀法を述べ、其の異同を明かにしよう。

先づ禪經の觀法から説かう。現時藏經中に存する達磨多羅禪經（縮刷藏經、藏の八、三紙から二十一紙に至る）なるものは上下二卷より成り、上卷は長短八節、下卷は九節、合して十七節から成立する。上卷の八節には前にいつたやうに方便道と修行勝道との二門を開く、所謂方便道とは主として觀念三昧に入る方便として數息觀を説き、勝道とは正法を觀するをいふのである。而して禪經には此の元兩者に就いて各退分、住分、昇進分、決定分の四義を開き、都合八節を成し



て居る、下卷には先づ不淨觀の四義を説き、それから觀界、四無量三昧、觀陰、觀入、觀十二因縁を述べたものである。尙ほ念の爲めに其の各節の目を記せば次の如くである。

- 方便道安般念退分第一 修行勝道退分第二
- 方便道安般念住分第三 修行勝道住分第四
- 方便道升進分第五 修行勝道升進分第六
- 方便道安般念決定分第七 修行勝道決定分第八 (以上上卷)
- 方便道不淨觀退分第九 方便道不淨觀住分第十
- 方便道不淨觀升進分第十一 方便道不淨觀決定分第十二
- 修行觀界第十三 (第一より第十三に至る迄は偈文)
- 修行四無量三昧第十四 修行觀陰第十五
- 修行觀入第十六 修行觀十二因縁第十七 (以上下卷、第十四より第十六に至る迄は主として長行にして中に偈を交ふ)

此の書は開元錄(卷三)に載する所と全然同本である。其の各節に説く所は、今此に一々縷説する必要はない。大體其の標題だけを見ても容易に其の内容の如何なるものであるかを推察し得らるることと思ふ。而して其の小乘的觀法であることも多少佛典を讀んだものの容易に想像し得る所である。隋代の沙門法經等の撰した衆經目錄の卷三、小乘修多羅藏の中にも、達磨多

羅禪經二卷を録してあるのを見れば、尙ほ一層余輩の言が確めらるることと思ふ。又元代の聖教法實標目(卷八)にも此の經の大意を説いて

達磨多羅禪經二卷——右說安般、不淨觀、四無量心、觀五陰、六入、十二因縁等、修行勝道、進分、住分、退分、種々功德法、開示甚詳。

とあるのも全く此にいふ所と符合する。

然らば富若密羅の門から出でたる達磨多羅なるものの禪法は、果して此の如きものであつたかといふに、余輩は此に一の疑問を提出しなければならぬのである。慧遠の禪經序文には今の譯する所(即ち禪經)は達磨多羅と佛太先とより出づといひ、之に次いで

其人西域之雋、禪訓之宗、搜集經要、勸發大乘。

とある。して見ると禪經の達磨も大乘的の教理を説いたものと思はれるが、禪經では前に説いたやうに少しも大乘的の嗜味はない。是れは明かに慧遠の誤である。慧遠は單に文章を美しくするが爲めに此の如きの言を挿んだか、若しくは自身既に大乘教を學んで居たものであるから、小乗教の禪經を見ても亦自から大乘的に解釋したのもかも知れぬ、何れにしても禪經に説く所の「大乘を勸發する」ものでないことは疑ない。晉代の罽賓即ち迦濕彌羅には既に大乘教も入つて居たらうと思ふが、當時罽賓から支那に來た譯經僧を見ても、大抵は皆小乘學者であつた



らしく見える。例之へば東晉の代の瞿曇伽提婆（衆天、此が確かに經錄に顯はれて居る罽賓から支那に來た譯經僧の初めての人であり、是れ以前には不明である）も阿毗曇を善くした人であるといひ、増一阿含や中阿含や、阿毗曇心論などを譯して居り、同卑摩羅叉の如きも小乘律を譯し、符秦の時代に來た僧伽跋澄（衆現）も鞞婆沙や婆須蜜所集經や僧伽羅刹所集經などを譯し、同僧伽提婆（衆天）も八犍度論や阿毗曇を譯し、姚秦の曇摩耶舍（法稱）も時人は大毗婆沙師と號したといふから小乘學者であつたことは論なく、舍利弗阿毗曇論などを譯して居る。宋代になつてからも罽賓から來たものでは佛陀什（覺壽）や曇摩蜜多の如き、皆同じく小乘の律や禪法の書を譯して居るのみであるから、少くとも當時の罽賓の佛教は概して小乗教であつたらしい。假令ひ大乘があつたにしても、民間には未だ多く行はれて居なかつたことは疑ない。是等の事實を併せ考へて見ても、慧遠が達磨や佛太先の大乘を勸發したといふ説は甚だ怪しむべきである。で此の事は歴史や書籍の上から考へれば慧遠の誤も極めて明瞭で、何等疑念を挿むべき餘地はないのである。が余輩の疑問を起さなければならぬといつたのは尙ほ更らに他に存するのである。

同じく慧遠の序によると、達磨多羅と佛太先とは均しく富若蜜羅に學んだものでも、其の家風が多少違つて居たらしく見える。で慧遠の文に

弘教同じからず、故に詳略の異あり

とあるが、尙ほ其の次の文で見ると唯詳略の差のみではなく、達磨の方は餘程大乘的に傾き、頓悟を尙び、佛太先は楷段を設け、次第に進むやうな傾向を有つて居たらしく思はれる。で若し慧遠の言が正しいとすれば達磨の禪法は大乘教の影響を受け、之を發展せしめたものではなからうかと思ふ。慧遠は之を次の如くに説明して居る。

達磨多羅は衆篇を同道に闢べ、一色を開きて恒沙となす、其の觀たるや明起生滅を以てせず、盡を以てせず、往復無際といへども未だ始めより如を出でず、故に曰く色は如を離れず、如は色を離れず、色則ち是れ如、如は則ち是れ色なり。

是れは如何にも般若經等に説く所と一致して居て、一切色に於て即如を認むるものである。けれども是れは禪經などに説く所と全然其の趣を異にして居るのは、如何なる理由であらうか。更らに佛太先の説を述べて曰ふ。

佛太先は以爲らく、源を澄まし流を引くにはもと宜しく漸あるべしと、是を以て二道より始めて甘露門を開き、四義を釋して以て迷を反し、歸塗を啓き以て領會せしめ、陰界を分別し、導くに正觀を以てし、緣起を暢散し、優劣をして自から辨せしむ。然る後始を原ね終に反り、妙に其の極を尋ねしむ、其の極は盡にあらず、所盡にあらず、乃ち曰く無盡無



盡法門に入ると。

此に所謂二道より始め、甘露門を開くとは即ち前にいつた方便道と勝道のことであり、四義を釋して迷を反すとは退、住、昇進、決定の四分をいふのであらう。是れは前に述べた禪經の主意とも全然合して居るのみならず、禪經の初めの長行の文とも殆んど同じである、即ち禪經の文には

謂く二甘露門、各二道あり、一は方便道にして、二には勝道と曰ふ。清淨具足甚深微妙、能く一切の諸の修行者をして三退法を出で、住縛を遠離し、増益升進成就決定し、生死の苦を盡くし、究竟解脱し、兼ねて衆生久遠の癡冥を除く

とある。斯く論じて見ると今藏經中に達磨多羅禪經と稱するものは實に佛太先と同時の達磨の禪法を傳へたものではなく、覺賢の師たる佛太先の禪法であることは明かである。所で此の禪經の達磨多羅の名を冠するを以て世人は通常佛太先と同時の達磨多羅の禪經たる如く考へて居るが、是れは全然間違である。元來此の經は出三藏記集にある慧遠の序文にも「廬山出修行方便禪經序」とあり、同慧觀の序には「修行地不淨觀經序」とある。又同書卷二の經目にも「禪經修行方便」二卷（一名庾迦遮羅浮迷、譯して「修行道地」と言ひ、一名「不淨觀經」）とある。即ち此の經の翻譯當時から梁代に至る迄は、修行道地經とか不淨觀經とか唱へられ、達磨

多羅禪經とはいはれなかつたことは疑ない。けれども前に引いた隋代法經等の撰した衆經目錄には、達磨多羅禪經とも題し、以後の目錄には皆此の名を以て著録して居るのを以て見れば、恐らく梁から隋に至る間何人か斯く唱へ來つて、本名よりも寧ろ普通の名稱となつたものに相違ない。元來佛太先の禪法であるのに何故に之と違つた觀法を唱へた達磨多羅に歸したのであらうか。思ふに是れは疑もなく慧遠の序に「今の譯する所は達磨多羅と佛太先とより出づ」とあるから、達磨多羅佛太先禪經と稱すべきを、略して其の始めにある名の達磨多羅のみを取つて、俗に達磨多羅禪經といつたのであらう。それにしても既に斯く法門を異にした達磨多羅と佛太先とが、共に此の禪法を授けたといふのも怪しいし、又其の禪法の中には單に佛太先の法のみを説いて居りながら、之に達磨多羅の名を冠するのも疑はしいことである。けれども元來佛太先と同門で而も其の法を異にした達磨多羅と、前の「達磨多羅と佛太先とより出づ」といふ達磨多羅とは名は同じいが別人であつたのである。慧觀の序文によれば富若羅なるもの後、時を同じくして曇摩多羅と佛陀斯那と二人並び立つて居たらしいが、又禪經の初めの長行によると達磨多羅乃至不若蜜多羅とあるから、此にいふ達磨多羅は、佛太先の師たる不若蜜多羅より以前に出世した人でなければならぬ。で禪經の達磨と佛太先と同時の達磨とは明かに別人であることが知られる、然らざれば前にもいつたやうに自己と同時の達磨を其の師の前に列



する筈はない。而して禪經の達磨の説は不若密多羅を経て佛太先に傳はつたのであるから、慧遠の序にも達磨多羅と佛太先とに出づと書いたので、其の實は達磨多羅乃至佛太先から出たといふ意味に外ならぬ。斯の如くに解釋しなければ到底此等の事實を明瞭に理會することは出来ぬと思ふ。尙ほ之に附加へて一言して置きたいのは、婆陀羅（即ち佛陀跋陀羅、覺賢）の師のことである。慧觀の序では、曇摩多羅が天竺から來て是の法要を以て婆陀羅に授けたとあるから、彼は達磨の法を受けたもののやうであるが、開元錄では明かに大禪師佛太先から傳法したとある。若し開元錄の説くやうに（慧觀の序にも此の事は出て居る）佛太先が跋陀羅を選抜して之を支那に遣はし、又跋陀羅が支那に來つて佛太先の禪經を譯したとして見れば、彼は佛太先の法を得たものといふのが寧ろ事情に合するやうに思ふ。慧觀のいふ所は禪經にある、達磨から不若密多羅、佛太先を通じて婆陀羅に傳はつたといふのを誤まり、佛太先と同時の達磨のことと考へ、（慧遠の序では同人の如く見えるから）斯の如く書いたのであらう。然らざれば彼は過失によつて達磨と佛太先とを書違へたのかも知れぬ、それにしては天竺より來るといふのが判らぬ。何れにしても慧觀の誤たることは殆んど疑ないことと信ずる。

禪經に於ける觀法のこととは先づ大體以上の所説で明らかとなつたから、更らに進んで續高僧傳に顯はるる菩提達磨の觀法を説明しよう。景德傳燈錄や正宗記には其の傳記を多少取りなが

ら此の觀法は全然取つてない、思ふに是れは禪宗の開祖たる達磨の觀法として後世に傳ふる所と大に其の趣を異にするからであらう、（正宗記の之に對する説は、後更らに之を述ぶる）けれども正宗記以後の學者にして亦之を取つて達磨の條下に編入するものも少くない。例へば佛祖歷代通載、釋門正統等の書に見るが如くである。續高僧傳の文は次の如くである。（後世の書には慧可等が得道の後、久しくして達磨が彼等の爲めに略して大乘入道四行を辨じたものとしてある。〔佛祖歷代通載卷十〕）

是の如く心を安んずるとは謂く壁觀なり（釋門正統には此に註して、客塵僞妄の入らざるを壁といふとある）、是の如く行を發すとは謂く四法なり、是の如く物に順ふとは教へて譏嫌を護するなり、是の如く方便とは教へて著せざらしむるなり。然らば則ち道に入るは多途にして要は唯二種なり、謂く理と行となり。教に藉つて宗を悟り、深く含生の同じく眞性を一にすることを信じ、客塵の障の故に僞を捨し眞に歸せしめ、壁觀に凝住し、自もなく他もなく、（正統には無自無他を無他法也に變ゆ）凡聖等一にして堅住移らず、他教に隨はず、道と冥符し寂然無爲なるを理入と名づくるなり。行は四行に入つて、萬行同じく攝す。初め報怨行とは修道苦至當さに往劫に本を捨て末を逐ひ、多く愛憎を起せることを念すべし、今は犯すなしと雖も、是れ我が宿作、甘心して之を受け、都べて怨訴なかるべ



し、經にいふ苦に逢ふも憂へずとは識達するが故なり、此の心生する時、道と違ふことなし、怨を體して道に進むが故なり。二に隨緣行とは、衆生我なく、苦樂縁に隨ふ、縦ひ榮譽等の事を得るも、宿因の構ふ所今方さに之を得たるなり、縁盡くれば還無し、何の喜かあらん、得失縁に隨ひ心に増減なし、違順風靜、法に冥順するなり。三は無所求行と名づく、世人は長く迷うて處々に貪著す、之を名づけて求となす、道士は眞理を悟り、俗と反す、安心して形の爲めにすることなく、運に隨つて轉するなり。三界は皆苦なり、誰れか安を得ん、經に曰く、求むるあらば皆苦と、求むるなき乃ち樂しきなり。四には稱法行と名づく、即ち性淨の理なり。

續高僧傳にいふ所は此に盡きて居るが、簡單ながら其の大意は容易に之を辨じ得る。而して「摩此の法を以て魏土を開化し、識眞の士從ひ奉じて歸悟す」とあり、又「其の言語を録するの卷世に流る」ともあるから當時尙ほ其の卷冊の世に傳はつて居たものがあつたと見える。扱て以上の文を按ずるに菩提達磨の説なるものは理行一致の論であつて、所謂理とは禪定三昧に入り自他一味、凡聖等同、寂靜無爲にして道と冥合するをいひ、行とは今を怨みず、自然に任運して、求むるなく法と一たるをいふ。尙ほ一言で之を要すれば、觀法によつて自他平等一味の理を悟り、之を其の身に實現するにある。是れだけでは何れの禪法とも餘り異なつては居な

いが、「深信含生同一眞性」とか「即性淨之理也」等といふ所を以て見れば大乘的の臭味を帯びて居、續高僧傳にも「志存大乘、冥心虛寂」といふのは強ち附會ではないらしい。のみならず前の性淨の理といひ、又「客塵障故、令捨僞歸眞」等といふ所を以て見れば彼の心淨客塵説の影響を受けて居るものではなからうか。心淨客塵説の大乗論に於て唱へられたのは、彼の起信論であるから、此の達磨も亦起信論などによつて感化せられたるものかとも思ふ。して見れば前に述べた禪經の純然たる小乗説とは全然其の趣を異にすることは論を俟たぬ。次に「藉教悟宗」といひ、「堅住不移、不隨他教」などといふを以て見ると、此の達磨は必らずしも教相を排し、不立文字などといふやうな考を有つて居たものとも思はれぬ。元來觀行なるものは教理を知り之を自身に體得するが爲めに其の教相を觀するにあるのである、而して又之によつて所謂「僞を捨て眞に歸す」ることも出來得る譯である。又其の理入と行入とを并び説いたのは「智度論」の卷十五に「成佛の道は凡そ二門あり、一には福德、二には智慧、施、戒、忍を行ずるは是れ福德門、一切諸法の實相摩訶般若波羅密を知るは是れ智慧門なり」といひ、同卷二十六にも、「佛には二種の道あり、一は福德道、二には智慧道、福德道は能く諸々の功德を生じ、智慧道は能く福德道中に於て諸々の邪見の著を離る」といひ、常に福德と智慧、即ち行と理とを併せ説くのと全く同一趣旨である。此等の點からいへば後世禪家の思想とは稍々相異な



つて居り、正宗記などの之を取らなかつたのも大いに理由あることと思ふ。

尙ほ此に一の注意すべきは、所謂「壁觀」なる語である。壁觀とは人の安心を得る所以の方法であるが、唯壁に面して三昧に入るといふ譯ではない。壁とは此には譬喩的に用ゐたので、「客塵障故、令捨僞歸眞、凝住壁觀」といふ文句で以て其の意義は明かである。釋門正統に註して客塵僞妄の入らざるを壁といふとあるのは、蓋し其の眞を得たものであらう。後世の禪家が時として壁立萬仞等といふ時の壁と同じで、堅住不移の意に相違ない。達磨は斯く壁觀なる變つた文字を用ゐて之を人に誨へたものであるから、恐らく世人は之を壁觀婆羅門と名づけたものであらう。然るに後世の達磨傳では反つて之を文字通りに解釋し、達磨が梁を去り魏に至り少林寺に住して、九年の間面壁坐禪して居たといふやうな解釋を施したものと思ふ。勿論九年といふことは元來據り所もないので、始めの達磨傳記者は唯其の數の極を顯はしたに外ならぬ。然うでないとすれば終る所を知らざるものに對し九年の數字を限るが如きは實に愚の太甚しきものである。要するに此等は皆壁觀なる文字から生じ來つた、始めは故意に、而して後には誤解して考へられた結果に過ぎぬ。

終りに正宗記が此の達磨の説を取らない所以を辯じ、達磨傳の終りに次の如くいつて居る。是れは即ち一面には後世の禪法と續高僧傳にいふ菩提達磨の説との如何に異つて居るかを明か

すに足るものであり、又他面には禪宗の始祖たる達磨の傳記なるものは、元來彼の續高僧傳によつて而も大いに之を變化せしめたことを示すものである。

或曰く續高僧傳には壁觀四行を以て達磨の道となす、是なる乎非か。

曰く壁觀婆羅門とは蓋し流俗の語に出づるなり、四行の説は豈に達磨道の極ならんや、夫れ達磨の徒の其の最も親しきものは慧可なり、其の次は道副、道育、古今の禪者傳ふる所の可輩の言は皆書を成し、繁くして天下に盈つ、而して四行といふは未だ始めより概見せず、獨り曇琳之を序するのみ。然れども琳は禪に於て亦素より稱なし、縦ひ曇琳達磨を識り得たるも、亦恐らくは祖師當時、且らく其の機に隨つて方便していふのみ。若し眞に其の道ならば則ち何ぞただ慧可の己を拜し位に歸つて立てるを以て汝我が髓を得たりといはんや、此に四行の言を驗するに其の道の極まるものにあらざるなり。夫れ達磨の道は乃ち四禪中諸佛如來の禪なるものなり、經にいふ如來禪を觀するものは謂く如實に如來地に入るが故に、内身聖智相三種三空樂行に入るが故に、衆生の所作不可思議を成辨すと、壁觀の如きは豈に佛心印を傳ふといはんや。

辯じ得て巧ではあるが要するに史的考察としては無價値である。同時代の人々の記録を信ぜず後世何によつて其の傳を編せんや。況んや當時には既に其の説の卷冊に録せられたるものがあ



つたといひ、後世には更らに據るべき史料のないに於ては尙ほ更らである。固より當時の記録といへども、時に誤なきを保せぬが、兎に角記録があつたとすれば、斯かる説の唱へられたことは事實であらう。後世の人の之をいはなかつたことは眞であるとしても、教理には發展があり、變化があるから、必らずしも之を以て前者を否定する譯には行かぬ、況んや慧可等の説といへども、後世にあつては到底其の委細を盡くし得ざるに於てをや。又壁觀婆羅門とは俗間稱する所であらうが、壁觀なる觀法は決して俗間稱する所ではなくして、達磨自身の口づから唱へた觀法であつたのである。若し慧可以後の禪學者の唱ふる所にして、全然達磨の説と異なつて居るとすれば、吾人は寧ろ之に由つて續高僧傳に所謂達磨の其の師事する所でなく、彼亦支那禪宗の始祖でもないと斷言するを以て適當であると考へるのである。一體後世の學者が古代に出來た傳記を訂正せんとする時には、其の古代のものが造られた時よりも一層古い記録の現はれた時か、或は之を利用したものが發見されるか、或は彼よりも寧ろ正確なりと考へらるる史料の出た時か何か、斯かる時でなければならぬ。弟子の記録は最も信用すべきものの一ではあるが、其の記録が甚だ不完全である時には、其の缺けたる部分を以て其の師の説を否定する譯には行かぬ、況んや其の弟子の記録なるものも自から筆を執つたものでなく、且つ甚だ疑はしきに於ては、史料としての價值も殆んどないのである。況んや後世の達磨傳の如き、彼此人

爲を加へた痕迹の顯然として掩ふべからざるものに於ては、何ぞ此を以て彼を正し得べきであらう。正宗記が其の終りに、「其の傳を爲るものは、自から其の實を較べて之を筆にすべし、安んか輒く流俗に従つて聖人の宗を求めざるを得ん、斯れ豈に善く傳を爲ると謂はん乎」といふ、其の言は如何にも美であるが、奈何せん其の言と行とは更らに一ならざるを、是れ吾人の最も遺憾とする所である。

附記。本節に於て菩提達磨の説として述べた所は全く續高僧傳によつたのであるが、景德傳燈錄(卷三十、又續藏經一の二、十五の五)には菩提達磨略辨大乘入道四行、弟子曇琳(一に彬に作る)序と稱するものが載つて居る。其の序文も本文も粗く續高僧傳と同じであるが、多少字句の變化する點もないではない。今之に由つて見ると彼の如是安心發行、順物、方便とは達磨の慧可に教ふる所とし序中に記し、入道多途からを本文とし、最後稱法行とは性淨之理の次に尙ほ數十言が附加はつて居る。で讀者の参考の爲め重複を厭はず序文の末尾と本文の全部とを左に掲載して置く。

(達磨)法師感其「慧可」精誠、誨以眞道、令如是安心如是發行如是順物如是方便、此是大乘安心之法令無錯誤、如是安心者壁觀、如是發行者四行、如是順物者防護譏嫌、如是方便者遺其不著、此略序所由云爾。

夫入道多途、要而言之不出二種、一是理入、二是行入、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也、若(本文には若也とある)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、此即與理冥符無有分別、寂然無爲、名之理入。

行入者謂四行、其餘諸行悉入此中、何等四耶、一報冤行、二隨緣行、三無所求行、四稱法之行、云何報冤行、謂修道行人若受苦時嘗自念言、我從往昔、無量劫中、棄本從末流浪諸有、多起冤憎違害無限、今雖無犯是我宿殃惡業果熟、非天非人所能見與、甘心忍受、都無冤訴、經云逢苦不憂、何以故譏達故、此心生時與理相應、體冤進道故說言報冤



行、二隨緣行者、衆生無我、並緣業所轉、苦樂齊受、皆縱緣生、若得勝報榮譽等事、是我過去宿因所感、今得之、緣盡還無、何喜之有、得失從緣、心無增減、喜風不動、冥順於道、是故說言隨緣行也、三無所求行者、世人長迷處處食着、名之爲求、智者悟真理將俗反、安心無爲、形隨運轉、萬有斯空、無所願樂、功德黑暗、常相隨逐、三界久居、猶如火宅、有身皆苦、誰得而安、了達此處、故捨諸有、息想無求、經云有求皆苦、無求乃樂、判知無求眞爲道行、故言無所求行也、四稱法行、性淨之理目之爲法、此理衆相斯空、無染無着、無此無彼、經云法無衆生、離衆生垢故、法無有我、離我垢故、智者若能信解此理、應當稱法而行、法體無慳、於身命財、行檀捨施、心無吝惜、達解三空不倚不着、但爲去垢稱化衆生而不取相、此爲自行、復能利他、亦能莊嚴菩提之道、檀施既爾、餘五亦然、爲除妄想修行六度而無所行、是爲稱法行。

序の作者曇琳とは果して如何なる人であるか、僧傳では更らに明かならぬ、達磨に此の如き弟子があつたことも傳へてない。ただ開元録の卷六般若流支の條下に、流支が無垢女等の經十八部を譯した時、沙門僧昉、曇林、居士李希義等筆受したとあり、又各經の下に同一のことが繰返し出て居る（續高僧傳卷一、魏菩提流支の條下参照）。達磨は菩提流支と同時代であるといふ傳説もあり、而して菩提流支と般若流支とは亦同時代であるから、此にいふ曇琳とは又恐らく之と同一人であらう。若し是れが眞であるとすれば、時代は同じいが、果して彼が面受の弟子であつたか、或は他人から之を聞傳へたものであるか、それは判らぬ。尙ほ一つ此に疑ふべき點は景德傳燈錄に引用してあるのが、果して曇琳の書いた通りであるか否かである。古來支那人の通弊として、他人の文を引用したり、轉載したりする時に、徒らに私意を以て其の原文を修正することは稀ならぬのであるから、續高僧傳も確かとはいへぬが、其の兩者の間多少の異なる場合には勢其の時代の古くして、且つ正直に事實を傳へんとして居るものを探るべきではなからうか。勿論高僧傳では、其の終の「性淨之理」以下の文は之を略したのであらうと思ふが、始めの理入の處の「不隨於文教」といふが如きは「藉教悟宗」の文や、楞伽の旨意とも一致しないやうである。

### 八 達磨の族姓と其の師

景德傳燈錄、達磨傳の冒頭には、

菩提達磨者南天竺國香至王第三子也、姓利帝利。

とある。此に香至王といふのは少し曖昧な書方で、是れだけでは香至とは王の名であるのか、或は國の名で、達磨の父は其の國の王であつたのか、何れとも判らぬ。けれども正宗記には其の文が稍々長くなつて居り、

菩提達磨尊者南天竺國人也、姓利帝利、初名菩提多羅、亦號達磨多羅、父曰香至、蓋其國之王、達磨即王之第三子也。

とある。又此等兩書の般若多羅の傳を見ると、般若多羅が行化して南天竺に至つた、彼の王を香至と名づくところある（正宗記には尊者南天竺に至る、其の國王香至は云々とある）、是れによつて之を考ふれば香至とは王の名稱で南天竺は其の王の領して居た國であることは明かである。



彼の禪經を著した佛太先と同門の達磨多羅に至つては、慧遠の彼の經の序には唯「其人西域之雋、禪訓之宗」とあるのみで、何處の生であるか更らに判らぬが、若し慧觀の傳ふる所が正しいものとすれば、彼の序には

曇磨羅從天竺來、以是法要傳婆陀羅。

とあるから、天竺の何處か知らぬが、兎に角天竺の産であつたことだけは明かである。併し此文には前にも述べた通り傳寫の誤か知らぬが、事實の錯誤のあることは疑ふべからざることであるから、之を以て正確疑ふべからざる史料とすることは稍々困難である。だから此の達磨の果して印度の何れの人なるかは、到底今日より之を知り得ないのである。

又若し菩提留支と同時の菩提達磨ならば、開元録には波斯國の人なりとある。が果して波斯の産であるか如何かは判らぬ、何かの間違ではなからうかと思ふ、けれども他に據る所もないから今確かに之を訂正する譯には行かぬ。更らに涅槃論を譯した達磨菩提とすれば、其の年代も明かならず、其の族姓も出て居ないから何とも判断し難い。以上三人の達磨に就いては何れも判然しないが、續高僧傳の菩提達磨に就いては明かに

菩提達磨南天竺、婆羅門種。

とあるから、唐代には何等か傳説の斯の如きものがあつたに相違なからうと思ふ、又曇琳の入

道四行序にも

法師「達磨」者西域南天竺國（續藏の文には此に「人」の一字を入る）是大婆羅門國王第三之子也。

とある。此の文は少し怪しいが、兎に角支那禪宗の祖と仰がるる達磨を以て南天竺の産とするのは必らずしも不可としない。けれども此には婆羅門種とあるのに、後世の傳説では共に刹帝利と變つて居るのは、果して如何なる理由に出づるのであらうか、何の據る所あつて之を變じたのであらうか、又香至なる名も一向に他には見當らぬ。此の如き特別な名稱を付するには、假令ひ正史であらうが傳説であらうが何か多少なりとも據所があつたものでなければならぬ。又曇琳の序には國王第三の子とあるから第三子であつたかも知れぬ、けれども後世傳にいふやうに、王に三子があり、其の長を月淨多羅といひ、其の次を功德多羅と名づけ、前者は好んで三昧に耽り、後者は好んで福德を修めたといふが如きは、少しも信するに足らぬことで、菩提の覺を意味することから、之に對し業と定とを黜出し、更らに業の功德、三昧の月淨を按出し來つたに相違ない、又古い傳記にも斯かることは更らに出で居ない。且つ梁の武帝（普通元年は西曆五二〇年に當る）から約百年以前（達磨の支那へ來たのは、彼が付法の後尙ほ師と共にあること四十餘年、師の歿後其の遺命により更らに六十七年の間南印度に止まつて居たのであ



るから、王は何年に歿したか判らぬが、先づ大約達磨東渡の百年以前に南天を領して居たものと假定する)の印度は彼のグプタ朝絶盛の時であつて(グプタ朝チャンドラ・グプタ二世、即ちヅキクラマーヂトヤ、支那に超日王と稱するものの在位は約三七五年から四一二年で、其次のクマーラ・グプター一世は同四一三年から四五五年に互る)此の時は彼の阿育王以來、始めて印度統一の大業の成就された時代であることは苟くも印度史を研究したものの均しく知る所である。だから當時殊に南天竺の國王なるもの存在すべき理由はないのである。此の點からしても余輩は後世達磨傳に於ける香至王なるものの歴史的人物でないことを斷言するに憚らぬ。

然らば何處よりして此の香至なる名が出て來たのであらうか、月淨とか功德とかいふのは、其の名稱自身に於て意義を有するから、吾人の想像よりして容易に造り出すことも出来るが、香至などといふのは其の字面のみよりして何等の意義をも有たぬやうに思ふ。で之には何か據所があつて顯はれ來つたものと考へる、が其の據所の何であるかに至つては余輩の久しく疑問として存した點である。其の後偶然馬琴の玄同放言下集を見て居る際に、「渡江達磨」の一條に遭遇した、而して其中には古來達磨といふ沙門が澤山あることを説き、達磨汲多もあれば達磨鬱多羅もあり、達磨尸利帝もあれば達磨羯羅もある、で著者は「かかれは達磨は一人の名にあらす」と斷言して居る。達磨の字の顯はれて居る人は古來幾人あるか判らぬが、是れが皆

此にいふ菩提達磨でないことは勿論であつて、我邦でも一太郎もあれば二太郎もあり、朝太郎もあれば夕太郎もあるから、太郎は一人にあらすといふやうに、馬琴の結論は甚だ怪しむべきであるが、其の中に達磨波羅のことも載せてある。此の達磨波羅といふのは世人の熟知する如く唯識十大論師の一人たる護法のこと、世親の唯識派に屬する有名なる人である。護法の此にいふ菩提達磨と全然別人たることは論を俟たぬのであるが、其の傳記に於て、後世達磨傳と稍く似寄つて居る點のあるのは、大に吾人の注意に價するものと思ふ。西域記の卷十達羅毗茶國の條下には次の如く書いてある。

達羅毗茶國 南印度境 周六千餘里、國大都城號建志補羅。

建志補羅城者、即達磨波羅 唐言護法 菩薩本生之城。菩薩此國大臣之長子也、幼懷雅量、長而

弘遠、年方弱冠、王姬下降、禮蒞之夕、憂心慘悽、對佛像前殷勤祈請、至誠所感、神負遠

遁、去此數百里、至山伽藍坐佛堂中、有僧開戶見此少年、疑其盜也、更詰問之、菩薩具懷

指告、因請出家、衆咸驚異、遂允其志、王乃宣命推求遐邇、乃知菩薩神負遠塵、王之知也

増深驚異。

此には達磨波羅は其の國大臣の長子とあるが、唯識述記には帝王の子なりとあるから、或は後世王子であるといふ傳説も存在して居たものかと思ふ。彼の後世達磨傳の筆者は此の護法の



達磨波羅と菩提達磨とを以て必らずしも同人とは考へなかつたらうと思ふが、元來達磨傳なるものは歴史的事實には更らに重きを措かず、古來有名な人物を假り來つて、自家の禪學的識見を顯はさんとしたものらしいのであるから、故意に護法の話、彼に附會したのではなからうか。即ち續高僧傳には單に南天竺國の人とあるのみで、其の記録が甚だ漠然として居るから、此に護法の記事を補綴して、同じく達磨といひ、又均しく南天竺と稱する點を利用し、建志を香至と變へたものらしい。而して尙ほ唯識述記には國王の子ともあるから、香至國王の子となし、從つて高僧傳の婆羅門をも刹帝利となし、尙ほ曇琳の序に「國王第三之子也」とあるによつて、此に長子と稱するものを第三子となし、假想的の二兄を造り出したのではなからうか。護法と達磨とを混合して一人としたとすれば餘りに愚昧であつて、吾人は其の無學の太甚しきに驚かざるを得ないのであるが、寓意的假作として故意に之を雜糅したとすれば、又何等の怪しむべきこともない。吾人は斯く考へて始めて、此に香至王なる他に見るべからざる名稱をも解釋することが出來、又婆羅門姓が刹帝利姓に變じ來つた理由も略々推察することを得、更らに南天竺國王といふが如き歴史的事實と撞着する事柄も、亦稍々説明を附し得らるるやうに思ふ。若しさうでないと思へば、此等の記事は全然五里霧中に葬られざるを得ないのである。

次に達磨の師に就いても尙ほ一言して置きたいと思ふ。前にも述べた如く、佛以來の傳燈者

中第二十四祖師子比丘に至る迄は其の眞と僞とを問はず、兎に角既に付法傳の如きものがあつて之を説いて居るのであるが、此の傳燈錄と達磨とを結付けんが爲めに後世の傳燈錄なるものは出來たのである。そこで先づ達磨を以て第二十八祖となし、達磨と師子比丘との間に三人の傳燈者を編入し來つた。で達磨の直接の師は之を般若多羅といひ、般若多羅の師を不如蜜多といひ不如蜜多の師を婆舍斯多と名づけ、之を以て直接師子比丘から法を授かつたものとなして居るのである。所で是れは果して何に據つたものであらうか、正宗記等によつて見ると、此の事は出三藏記集に出て居る薩婆多部記なるものに淵源するらしく思はれる。薩婆多部記には

槃頭達多——弗若蜜多——婆羅多羅——不若多羅——佛馱先——達磨多羅

といふ順序となつて、多少彼とは異なつて居るが、大體に於ては甚だ相類したものである。薩婆多部記の果して何によつたものかは判らぬが、古來の記録を搜訪して作つたといふのであるから、順序は兎に角、何か多少據る所があつたに相違ない。思ふに達磨以前の二三祖に就いては、或は慧觀の禪經序などによつたものではなからうか。

一體達磨多羅禪經の序であつても、又薩婆多部記であつても、共に是れは小乘派の達磨の傳燈を書いたものであるのに、支那禪宗の開祖たる達磨を之に附會せんとするのは實に奇怪の太甚しきことであるが、是れは姑らく論外として置く。が達磨の師に就いては續高僧傳にも一言



も説き及んでなく、開元録の達磨にも、又禪經の慧遠の序にも顯はれて居ないから更らに判らぬ。禪經の最初の長行には「尊者僧伽羅叉、尊者達磨多羅乃至尊者不若蜜多羅、諸の法を持つるもの此の慧燈を以て次第に傳授す、今我其の聞く所の如くは是義を説く」とあるから、不若蜜多羅といふ人が近い傳燈者の中に存したことだけは明かである、が詳しいことは矢張り知られない。唯慧觀の序文に於ては稍々此の間の消息を傳へて居る點があるから、吾人の今日より史料として取るべきものは之を除いて外にはない。慧觀の文によると、前にも述べたやうに「此の法を傳へて闍賓に至り、轉じて富若蜜羅に至り、富若蜜羅の後弟子富若羅に至る、此の二人は闍賓中に於て第一教首たり、富若蜜羅世を去つて已來五十餘年、弟子世を去つて二十餘年、曇摩多羅菩薩と佛陀斯那と俱共に謬得高勝法本を宣行す。佛陀斯那是闍賓に化行し第三訓首たり」とあり、又其の次に「曇摩多羅は天竺より來り、是の法要を以て婆陀羅に傳與す」ともある。是に由つて觀れば富若蜜羅なる傳法者の居たことは事實疑ないやうである、前に禪經に不若蜜多とあるのは即ち之と同人で、何れも *Puṅgavira* の音譯に相違ない。其の次に富若羅なるものが此に出て居るが、禪經には出て居ない所を以て見ると、此の人は富若蜜羅の高足の弟子であつたものと思ふ。で文中にも此の二人は闍賓中に於て第一教首たりともあり、恐らく始めは富若蜜羅を助け、師の滅後には代つて教首となつたのであらう。曇摩多羅だの佛陀斯

那は、前にも説いたやうに其の傳法の順序からいへば彼におくれたものに相違ないが、彼の弟子ではなかつたのである。兎に角其の順序からいへば

富若蜜羅——富若羅——曇摩多羅——佛陀斯那——婆陀羅

となる。而して婆陀羅といふのは、前にも論じた如く其の傳燈に關し、或は曇摩多羅から付法されたといふ説もあれば、或は佛陀斯那から傳へたといふ説もある、多分前説は誤であらうと思ふが何れにしても此等兩人の後に附くべきものであつて、而して此の人は支那に來て禪經を譯した、佛陀跋陀羅（即ち覺賢）のことに相違ないと思ふ。

若し此の文の傳ふる所が正しいとすれば、（慧觀は慧遠と共に、覺賢が廬山に於て禪經を翻譯した時に、親しく譯者の口から其の傳燈に就いて聞いたものであらうと思ふから、此の點に於て吾人の最も信用すべき價值を有するものたるは勿論である。）此にいふ達磨の師は必らず富若蜜羅でなければならぬ。然るに後世の達磨傳では達磨の師を以て般若多羅とし、般若多羅の師を不若蜜多とし、而して此等は次第に法を授受したものとなすのは大なる誤謬である。又、般若多羅なる名稱は禪經の序には見えない、が富若羅の地位が丁度之に相當する所を以て見ると、或は富若羅を般若多羅と誤解若しくは曲解したものでなからうか。勿論教首たるの順序からいへば富若蜜羅と達磨との間に富若羅なるものが入るのであるが、是れは決して師弟の關



係を有するものではない。現時に於ても一寺院に住職たるものは、師僧の次に其の弟子の出づることもあれば、弟子の次に同門の相弟子が出づることもある、住職前後の順序と師弟の關係とは全然別の事實である。此の如き極めて見易き道理をも辨ぜず、後世傳燈錄の記者は教首の順序は直ちに師弟の關係を有するものと考へ、強ひて付法の譚を附會したのは、亦甚だ事情に迂なるものといはなければならぬ。薩婆多部記の如きは唯其の教首たるものの先輩後輩を考へて其の順序を定めたものらしいから、弗若蜜多羅（富若蜜多羅、若しくは不若蜜多と同人）の後に不若多羅（富若羅若しくは般若多羅と同人か）を置き、更らに之に次いで佛太先と達磨とを置いたのは（此の二人は同門であつて、其の前後は容易に定むべからざるものであるが、慧觀の序には佛陀斯那を以て第三訓首としてゐるから、先づ佛太先を置き次に達磨を置いたのは）必らずしも不都合とはいへない。唯薩婆多部記の中、弗若蜜多羅の直ぐ後に婆羅多羅なるものを入れたのは甚だ怪しむべきである、が是れは慧觀の序文の誤寫に惑はされた結果であらうと思ふ。慧觀の文には前にも訂正して置いた通り「佛陀斯那」の四字が誤まつて餘分に入つたが爲め、婆陀羅が佛陀斯那に法を授けたことになつて來た、所で佛陀斯那も達磨も富若羅に比しては後輩ではあるが、兎に角同門の弟子であるとすれば、佛陀斯那に法を傳へた婆陀羅は如何しても此等三人よりも尙ほ先輩であつたやうに考へられる。薩婆多部記は即ち此の僅か四字の

衍文の爲めに誤まれ、婆陀羅の其の實著者を去ること餘り遠からざる時代に支那に渡來した覺賢其の人なることを知らず、弗若蜜多羅の次に之を編入したに相違ない。悉く書を信ぜば書なきに如かずとは良に斯かることを謂つたのであらう。何れにしても薩婆多部記などは元來忠實に古書を寫したのであるから、假令誤謬があつても必らず其の由つて來る所があるのであるから、尙ほ之を辨じ易いが、後世の傳燈錄に至つては強ひて自己の想像を以て歴史的の事實をも構成せんとするのであるから、之を分析することは甚だ容易でない。

第二十六祖や第二十七祖の事實は全然虚偽であるとしても尙ほ其の名の由つて來る所は稍々之を明かにし得たが、第二十五祖の婆舍斯多に至つては更らに分明ならぬ。慧觀の序にも、禪經の初めにも斯かる名稱は一度も出て居ない。薩婆多部記には弗若蜜多羅の前に槃（又は盤）頭達多なる名がある、果して何に據つて此の名を此に編入したのか判らぬが、或は高僧傳卷二鳩摩羅什の條下に、什年九歳母に隨つて罽賓に行つた時、同地に名徳の法師槃（又は盤）頭達多なるものの在世したことを説き、之に次いで「槃頭達多是即ち罽賓王の從弟なり、淵粹大量あり、才明かに識博く當時に獨歩す、三歳九部該練せざるなし、……名諸國に播がり、遠近之を師とす、什至れば即ち崇むるに師禮を以てし、從ひて雜藏中長二含凡四百萬言を受く」等とあるから、僧祐は之を取つて此に編入したのではなからうか。勿論其の前後諸師との關係は



判らぬが、彼は略ぼ時代の順によつて之を列したものとすれば必らずしも怪しむに足らぬ。が傳燈録の婆舍斯多は之とも其の音が似寄つて居ないから、同人であるか否かは容易に判断し難い。傳燈録と薩婆多部記とを比較すると、同人でも多少づつ其の書き方を變更してあるから或は盤頭達多も婆舍斯多といふやうに（故意か偶然か知らぬが）變化されたものかも知らぬ。けれども正宗記に至つては次のやうなことがいつてある（景德傳燈録には此の文を載せて居ない）

婆舍斯多者罽賓國人也、姓婆羅門氏、亦號婆羅多羅、亦號婆羅多那。

此の婆羅多那とか婆羅多羅といふのは極めて彼の禪經序にある婆陀羅と相近い、而して是れは現に薩婆多部記では婆羅多羅となつて居る。して見るともと傳燈録の著者は盤頭達多を意味して居つたのかも判らぬが、此の名稱は他に見る所なく、而して婆陀羅若しくは婆羅多羅の名は禪經序にも薩婆多部記にもあるから、正宗記記者は之を取つて時代の前後をも顧みず、又其の錯誤の由つて來る所をも辨せず、直ちに婆舍斯多なるものと同一視したものと思はれる。若し果して余輩の想像する所をして大なる誤なしとすれば、是れも亦非常な謬見であるといはなければならぬ。

若し今余輩をして其の想像する所を澹泊に言はしめれば、正宗記以前に於ける傳燈録の記者は恐らく薩婆多部記によつて其の傳燈者の名を配列したのであらう、けれども元來彼は小乗の

傳燈者を記したものであるから、大乘禪の傳燈としては全然之を襲踏する譯には行かない。で故意に多少づつ其の名稱を變更したのである。然るに正宗記の記者は此の深意を知らず、再び其の根本の薩婆多部記と合せしめんと企てたので、反つて寓意的と歴史的と兩者共に其の意義を失ふやうになつたのである。是れは前に述べた達磨の渡來や、入滅等の假作的年月を強ひて歴史的事實に合せんと試みたと同一筆法で、又同一誤謬である。斯くして正宗記記者も自から其の附會の太甚しさに注意したものと見えて、二十七祖般若多羅の傳後には次の如くいつて居る。

評曰出三藏記に謂ふ所は不若多羅にして此には般若多羅と曰ふ、又弗若蜜多と謂ふに此には不如蜜多といふ、何ぞ其れ異なるや。曰く此は但梵音少しく轉ず、蓋譯に楚夏あるのみ。

弗若蜜多の不如蜜多たるは尙ほ恕すべしとするも、不若多羅の般若多羅となるに至つては妄誕も亦太甚しきである。そのみでない、達磨傳の後の評の中に

或曰、子達磨の四祖は僧祐三藏記に見る所と謂ふ、然れども祐は天監の十七年に死す、而して達磨は普通元年に當つて方に梁に至る、豈に其の人未だ至らずして先づ之が書を爲ることあらんや、然らざれば何ぞ其れ其の年紀前後の相反する乎と。



此の疑問は契嵩の自から氣付いた所か、或は實際何人かの辯駁に繋るものか知らぬが、何れにしても尤もの疑問である。而して契嵩の之に對する答辯は如何かといふに、

曰く然り、實に祐は先きに之が書を爲つて、達磨は後に至れるなり。達磨の若くんば、法を得て其の天竺を化すること既に六十年にして、乃ち東來す、東來三載、方さに梁に至る、是れ蓋し西人其の事を傳へ、達磨に先じて至る、祐の流以て書を爲すを得たるなり、祐既に其傳を承けて之を爲す、宜なり、其の書前にして人は後なることや。

辯明は則ち巧ならぬことはないが、吾人は愈々出でて愈々怪なるを感ずるのみである。達磨に先じて達磨の吹聴をしたものは、果して何處にかある。是れは實に奇想の天外より落つるものである。

## 九、達磨と楞伽經

正宗記によれば二祖慧可得法の後、達磨は楞伽經を以て彼に付囑したとある、其の文にいふ

復謂慧可曰此有楞伽經四卷者、蓋如來極談法要、亦可以與世開示悟入、今竝付汝

景德傳燈錄にも殆んど之と同様の事が出て居る、是れは明かに續高僧傳に

初達磨禪師以四卷楞伽授可曰、我觀漢地惟有此經、仁者依行、自得度世

とあるに依つたものたる、秋毫の疑を容れない。傳燈錄の註には「此蓋し寶林傳の説に依るなり」とあるが、何れにしても楞伽經と達磨とは最も密接な關係を有するものであり、達磨の禪なるものは全く楞伽經から出たものと言はれないにしても、少くとも彼に最も近いものであつたことは明かである。随つて大乘も頗る發展したものであり、彼の俗に所謂達磨多羅禪經などの禪法とは大に其の趣を異にするものたることをも辯じ得らるる。尙ほ傳燈錄の註には

若し傳の言ふ所の如んば則ち是れ二祖未だ法を得ざる時達磨楞伽を授けて、之を觀せしむ



るのみ、今傳燈乃ち付法傳衣の後に於て言ふは、則ち恐らく誤あらん、兼ねて「吾には有り」と言ふは則ち世間未だ有らざるに似たり

等とある。けれども是れは唯暗中摸索するのみで、其の眞僞は更らに判らぬ。元來續高僧傳には慧可傳に於て「初め達磨が授けた」とあるのみであるから、其の悟後のことか悟前の事か固より知らるべき様はない。傳燈錄では其の時が明かならぬのみならず、之を可に授けたとあるから、便宜之を後に附記した迄のことであらう、必らずしも「恐誤也」とは言へない。且つ本文には「漢地惟此經あり」とあつて「吾には有り」とはいつてない、然るに景德傳燈錄が其の文を變じて「吾には楞伽經四卷あり」云々としたので「世間には未だ有らざるに似たり」等との疑も生ずるのであるが、續高僧傳の文に於ては何等曖昧の點はない。しかのみならず、續高僧傳の達磨は宋代の人であり、而して四卷の楞伽經は同宋代求那跋陀羅（功德賢）なる人の譯した所であるから、其の年代は彼此甚だ遠いものとは考へられぬ。即ち四卷楞伽は當時尙ほ大に世間に流布して居なかつたものであらうと思ふ。又假令此書が當時早く既に世に流布して居たとしても、達磨が其の心要を説き盡くしたものとて、之を可に授くるに於て何等の不都合もないではないか。

果して達磨と楞伽經とが斯く密接な關係を有するものとせば、所謂達磨の説として續高僧傳に載する所と楞伽經に説く所とは全然同じくなくとも、互に相類似するものであらうか否か、又達磨の説の特點として前に述べた所は楞伽經中にも發見されるであらうか否か。若し此の兩者の間に何等か類似の特點があるとなれば、愈々以て支那禪宗の開祖たる達磨は楞伽經によつて、少くとも大なる感化を受けたものたることを證明するに足るのである。古來記録の上では確かに此の事は肯定されて居る、前に引いた續高僧傳に達磨が楞伽を以て慧可に授けたといふことがあるのみならず、同書には慧可の徒として同傳に附記してある那禪師とか或は慧滿などいふ人は「常に四卷の楞伽を賣して以て心要となし、隨て説き隨て行じ、遺委に爽はず」ともあるから、彼等が此の經を以て禪行の極則として居つたことは疑ない。又「可専ら玄理を附す」とあるを以て見ても、慧可は達磨から此の經を授けられ、之を研究し、愈々深遠の義理を附し、解釋説明して居つたものとも考へられる。又蔣之奇の撰した四卷楞伽經の序文にも次のやうなことが述べてある。

昔、達磨西來して既已に心印を二祖に傳へ、且ついふ、吾に楞伽經四卷あり亦用て汝に付す即ち是れ如來の心地要門、諸の衆生をして開示悟入せしめよと。此亦佛と禪と并び傳へ、玄と義と俱に付するなり。五祖に至りて始めて易ゆるに金剛經の傳授を以てす、故に六祖は客の金剛經を讀むを聞きて、其の從來する所を問ふ、客のいふ、我新州黃梅縣の東



五祖山より来る、五祖大師は常に僧俗に勧め、ただ金剛經を持せしむ、即ち自から見性成佛せんと、即ち是金剛經を持するは五祖より始まる。故に、金剛は是を以て盛に世に行はれ、而して楞伽は遂に傳ふるなし、今の傳ふるものは寔に張公の之を倡へてよりす。

是れは禪宗に於ける楞伽金剛二經の關係を見るに最も適切なる文であつて、之によつて觀ても達磨以來第四祖に至る迄の支那禪宗では、専ら楞伽經を讀誦し、之を以て其の心要として居つたことが判る。又元代の聖教法寶標目 卷三、四卷楞伽の下)にも

我が初祖兼ねて楞伽經四卷を付す、(中略)又二祖、凡說法し竟つて乃ち曰く、此の經四世の後名相を變成す、深く悲むべき哉、我今汝に付す、宜しく善く護持すべし

とある、是文は何等かの傳燈錄に據つたものであらうが、此の經四世の後名相を變ずといふのは即ち五祖から金剛經を以て心要とした事實を、後に二祖の豫言に托して言顯はしたに相違ない。以上の記事によつて見れば、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讀誦し、之を以つて悟道の法となしたことは、疑ない事實として差支なからう。然らば楞伽經の中には、果して達磨の説の如きものがあるか否か、吾人は是れより更らに一步を進め經其のものに就いて研究を試みようと思ふ。

元來楞伽經なるものは、支那に於て前後通じて四譯あつたものであるが、第一譯は早く既に其の傳を失ひ、現に藏經中には第二譯以下三譯を存して居る。所謂四譯とは開元錄によると、左の如くである。

(一) 楞伽經四卷

西秦曇無讖譯

開元錄(卷四)にいふ、初出、長房錄に見ゆ。

(二) 楞伽阿跋多羅寶經四卷

宋求那跋陀羅譯

開元錄(卷五)にいふ、第二出、元嘉二十年(西曆四二五年)道場寺に於て譯す、慧觀筆受、道慧、僧祐、法上等の錄に見ゆ。

(三) 入楞伽經十卷

魏菩提留支譯

開元錄(卷六)にいふ、延昌二年(西曆五三三年)譯、是れ第三出、僧朗道湛筆受と、續高僧傳に見ゆ。

(四) 入楞伽經七卷

唐實叉難陀譯

開元錄(卷九)にいふ、第四出、宋功德賢等出すものと同本、久視元年五月五日東都三都宮内に於て初めて出し、長安四年(西曆七〇四年)正月五日に至り繕寫し、功畢んぬ。右四經は何れも同本異譯としてあるが、其の間亦多少の差異はある。法寶標目には後の三經



に就いて最も簡単に之を説明して次の如くいつてある。(同書には十卷の入楞伽經を三藏眞諦譯としてあるのは明かに誤である)。

右三經は同本異譯なり、初譯四卷の楞伽は夜叉王城勸請序の致及び流通等の文足らず、次は流支譯十卷、次は七卷なり、則ち久視年中の譯と。

即ち功德賢の譯は達磨の慧可に授けた所で、後の十卷本に比すると多少抄略したものであることは明かである(三本の比較に就いては本節末の附記を看よ)。又實又難陀譯の御製の序によつて見ると、もと此の經は西國から來たが、元嘉年中跋陀羅の譯は未だ弘まらず、延昌年間の流支譯には誤が多い、依つて久視元年に重ねて斯の經を出さしめ、「三本の要詮をたづね、七卷の了教を成す」とある。若し此の序にいふ所が事實であるとすれば、四卷の楞伽は多く民間には行はれなかつたものらしい。即ち始め達磨より四祖に至る間、禪家の用ゐる所となつたが、五祖からは金剛經に代へたものだから「楞伽遂に傳はるなし」といつたのと略ぼ符合する。扱て楞伽經とは如何なることを説いたものであるかといふに、法寶標目(卷三)には簡単に之を説明して、

佛は南海の瀕、楞伽山頂にあり、昔の諸如來は皆此の城にあつて自から得る所の聖智證法を説く、外道の妄見及び二乗修行の境界にあらず、我今亦當さに此法を開示すべしと。時

に大慧菩薩一百八問を致し、佛は所問に隨ひて答へ、諸佛の正覺、性自性、第一義心、成就世間出世間上法、心意識生住滅の相等一百八法を説けり。

といふ通りで、實に種々雜多の問題に就いて之を説明したものである。楞伽經に述べてある説教を一々此に敘述するのは、余輩の目的とする所でないから、之を略し、目下の問題に對し其の最必要と認むる點のみに關し、讀者の注意を煩はさうと思ふ。

先づ第一に楞伽經が般若中觀の臭味を帯びて居ることは同經を一讀したものの容易に知り得る所であつて、余輩が此に縷説するを要しない。同經全篇を通じ到る所に此の思想は顯はれて居るから、今一々之を引證することの寧ろ困難を感じる位であるが、唯一箇處の文を引いて之を證して置かう。楞伽經には般若經等と同じく七空なることを説き、生死と涅槃とは畢竟是れ無差別なりと論ずる。同經卷一の末には

空々者即是妄想自性處、妄想自性計着者、說空無生無二離自性相。

彼略說七種空、謂、相空、性自性空、行空、無行空、一切法離言說空、第一義聖智大空、

彼々空(中略)是名七種空。

不自生非不生、除住三昧、是名無生、離自性即是無性。

云何無二、謂一切法如冷熱如長短如黑白、一切法無二、非於涅槃彼生死、非於生死彼涅槃、



異相因有性故是名無二、如涅槃生死、一切法亦如是、是故空無生無二離自性相、當修學。等とあるものは、智度論の卷四十六に

復有摩訶衍、內空、外空、內外空、空空、大空、第一義空、有爲空、無爲空、畢竟空、無始空、不散空、性空、自相空、諸法空、不可得空、無法空、有法空、無法有法空。

といつて十八空を説き、一切法を空するのと畢竟同一である。而して十八空と七空とは稍々異なるやうであるが、智度論にも亦七空を説いた所もある、要するに是れは彼を略説するに過ぎない。で智度論の卷三十六に般若經を引いて

菩薩摩訶薩行般若波羅蜜、應習七空、所謂性空、自相空、諸法空、不可得空、無法空、有法空、無法有法空、是名與般若波羅蜜相應。

とあり、而して其の論に

問曰、何以不説住十八空、但説住七空、答曰、佛法中廣説則十八空、略説則七空、如廣説助道法則有三十七品、略説則七覺分。復次是七空多用利益衆生故、如大空無始空、或時有衆生起是邪見、爲是故説。

とあるにて十八空と併せ説いた所以が判る。で十八空といふも七空といふも畢竟は同一歸旨である、而して此にいふ七空と智度論の七空とは、其の字相に於てこそ多少相異なつて居るが、

其の實亦少しも變らぬ、要するに一切の偏執を破するにある。又其の「空無生無二離自性相」といひ、或は「一切法無二非於涅槃彼生死、非於生死彼涅槃」等といふのは、智度論卷一に出る居る彼の有名な偈の

語言盡竟、心行亦訖、不生不滅、法如涅槃、説諸行處、名世界法、説不行處、名第一義、一切實一切非實、及一切實亦非實、一切非實非不實、是名諸法之實相

といふと全然同一精神ではなからうが。又楞伽經の卷四に涅槃を説いて

智及爾炎、(Jneya 所知) 非異非不異、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、非陰非所陰、非説非所説、非一非異、非俱非不俱、故悉離一切量 見聞覺知識名爲量 一切量則無言説、無言説則無生、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偽、則是如來、如來即是三藐三佛陀

といふとも同一精神であつて、智度論の卷四十六に

菩薩摩訶薩以應薩婆若心不著一切法、亦觀一切法性、用無所得故教他不著一切法、亦觀一切法性用無所得故

といひ、或は同卷十五に



菩薩大智慧力故、於諸結使不能惱、是故能知諸法相、生死涅槃一無二  
ともいひ、或は又同書卷一に

有受法故有諸論、若無有受何所論、有受無受諸見等、是人於此悉已除

ともあり、或は又世間際と涅槃際とは非一非異であるともいふのは、皆亦之と違つたことはな  
い。此等は單に大海中の一滴に過ぎないが、兩書共全篇を通じて此の如き色彩を有つて居るも  
のである、而して此等は共に佛の「取せず着せざれば現法中に於て般涅槃す」と説いたものを  
敷衍發展せしめたものたることは論を俟たぬ。

楞伽經と般若中觀の説とは斯の如く密接な關係を有つて居るが、楞伽は管に中觀の説を述ぶ  
るに止まらぬのである、彼の思想は尙ほ一層の發展を爲し、既に明かに起信論と同一歩調を取  
るに至つた。起信論が印度佛教思想發展の上に於て有する殆んど總べての特色は、楞伽經に於  
ても亦均しく之を見ることが出来る。起信論の有する特點は種々あるが、其の中の一は疑もな  
く彼の識の分類にある。中觀に至る迄の印度佛教に於て説く所の識は其の數六種に止まる。然  
るに起信論が更らに幽妙なる吾人の識を分別したるは、同書を讀むものの明かに認むる所であ  
る。楞伽經(卷一)には同じく識を論じていふ、

略説有三种識、廣説有八相、何等爲三、謂眞識、現識、及分別事識。

諸識有三种相、謂轉相、業相、眞相。

此の如きは中觀の未だ嘗て説かざる所で、吾人は起信論に於て始めて之を見るのである。論  
には

生滅因縁者所謂衆生依心意識轉故。

以依阿黎耶識説有無明、不覺而起、能見、能現、能取境界、起念相續故説爲意。

言意識者即此相續識、(中略)分別六塵名爲意識、亦名分離識、又復説名分別事識。

而して更らに意を細別して五と爲す、即ち業識、轉識、現識、智識、相續識と是れである。

分別事識とは即ち前五識のことである。起信にいふ分別事識の楞伽の分別事識と全然同一なる  
は論を俟たぬ、而して楞伽の現識の起信に所謂意なることも多くの説明を要せぬであらう、何  
となれば起信に於ても「能見能現故説爲意」とあるからである、而して楞伽の眞識とは即ち  
れ覺の阿黎耶識のことに相違ないと思ふ。して見れば其の名稱は彼此多少相違ふが、其の實は  
全然同じであるといつて差支ない、而して意の五種を分けないのは、彼に「略説有三种」の文  
にて容易に之を知ることが出来る、宛も十八空を七空に略したやうなものである。又其の相に  
於ても、起信には三細六粗と分けてあるが、楞伽には之を略して三相としてある、所謂轉相と  
は、三細の無明業相、能見相、境界相に相當し、業相とは六粗の智相、相續相、執取相、計名



字相、起業相、業繫苦相と同じく、而して真相とは空不空の眞實相を稱するに外ならぬ。是れに由つて之を觀れば楞伽の説は起信の論と此の點に於て全く異ならぬのみならず、楞伽には略説すといひ、又此等一々に就いて詳しい説明を附してない所を以て考ふれば、此には起信の説が既に豫想されて居るものと見て差支なからうと思ふ。

又起信論に於ては自性清淨心と無明とを水波に喩へてあるのは人の能く知る所であるが、楞伽にも亦之を全然同一譬喩が出て居る。其の文にいふ、

猶如猛風吹大海水、外境界風飄蕩心海、識浪不斷因所作相異不異、合業生相深入計着、不能了知色等自性故五識身轉、(中略) 彼身轉、彼不作是念、我展轉相、因自心現妄想計着轉、而彼各各壞相俱轉、分別境界分段差別、謂彼轉。(下略)

而して起信には

如大海水因風波動、水相風相不相捨離、而水非動性、若風止滅、動相則滅、濕性不壞故、如是衆生自性清淨心、因無明風動、心與無明俱無形相、不相捨離

等といふ、是れ亦全然同一歸旨といはなければならぬ。

又起信論には唯心的の思想が中觀に比し非常に發展して居るやうに思ふ。而して此の事は楞伽に於ても均しく見る所である。楞伽經の

云何善分別自心現、謂如是觀三界唯心分齊離我々所、無動搖離去來、無始虛僞習氣所熏、

三界種々色行繫縛、身財建立、妄想隨入現、

外性非性、謂炎夢等一切性、無始虛僞妄想習因、觀一切性自性。

等といふのは、即ち起信の

三界虛僞、唯心所作、離心則無六塵境界、

一切法皆從心起妄念而生、一切分別即分別自心、心不見心無相可得、當知世間一切境界皆

依衆生無明妄心、而得住持、是故一切法唯心虛妄、以心生則種々法生、心滅則種々法滅。

等といふのと果して何の差別があるであらうか。唯心の説は後世益々發展して無着世觀の唯識説をも生じたのであるが、起信以前には未だ此の如き著しきものはなかつた。

尙ほ通常起信論に於ける特色ある教理の一として數へられるのは、心淨客塵の説である。是れは必らずしも起信に始まつた譯ではないが、起信に著しく顯はれて居ることは事實である。而して楞伽にも亦出て居る。起信の文には

是心從本已來自性清淨、而有無明、爲無明所染、有其染心、雖有染心、而常恒不變。

とあるが、楞伽の文も亦之と同巧異曲である。

如來藏自性清淨、轉三十二相、入於一切衆生身中、如大價寶垢衣所纏、如來之藏常住不



變、亦復如是、而陰界入垢衣所纏、貪欲恚癡不實妄想塵勞所汚、一切諸佛之所演說。

起信の義記にも亦此の事は注意してあつて、之と同一旨意は勝鬘經にもあるが、「楞伽經中亦同此說」とある。

今引用した文の中にも出て来て居る如來藏なる文字も、龍樹に於ては未だ顯はれて居ないが起信以後に於て益々盛に用ゐられるやうになつた。起信には

心生滅者、依如來藏故有生滅心、所謂不生不滅與生滅和合非一非異。

ともいひ、或は又

眞如自體相者一切凡夫聲聞緣覺菩薩諸佛無有增減、非前際生、非後際滅、畢竟常恒、從本已來自性滿足一切功德、所謂自體有大智慧光明義故、徧照法界義故、眞實識知義故、自性清淨心義故、常樂我淨義故、清涼不變自在義故、具足如是過於恒沙不離不斷不異不思議佛法、乃至滿足無有所少義故、名爲如來藏、亦名如來法身。

ともある。而して楞伽經卷二の初めには大に如來藏の説を辯じて、何が故に外道と同じく如來藏や我の説を立つるかとの問に對し、是れは決して外道の所説と混同すべきものにあらずといひ、佛は

有時說空無相無願、如實際法性法身涅槃離自性、不生不滅本來寂靜自性涅槃、如是等句說

如來藏已、如來應供等正覺爲斷愚夫畏無我句故、說離妄想無所有境界如來藏門、

如來於法無我離一切妄想相、以種々智慧善巧方便、或說如來藏、或說無我、以是因緣故說如來藏、不同外道所說之我。

開引計我諸外道故說如來藏、令離不實我見妄想、入三解脱門境界、惴望疾得阿耨多羅三藐三菩提、是故如來應供等正覺作如是說如來之藏、若不如是則同外道所說之我。

といつてあり、是れも全然楞伽と起信との共通一體の點である。

斯く本文を採つて兩々相對照して見れば、起信論と楞伽經との兩者は極めて多くの共通點を有つて居り、起信の特色の多くは又楞伽の特色ともなつて居る。楞伽が果して起信によつたのか、起信が果して楞伽によつたのか、今之を決定することは甚だ困難である。が兩者共に中觀を基礎として之を發展せしめたものであることは疑ない、而して無着世親の特色たる唯識三性のことは未だ出て居ない。固より七種の自性などいふことはある、けれども是れは、集性自性、性自性、相性自性、大種性自性、因性自性、緣性自性、成性自性の七つをいふので、彼とは全然同一でない。大智度論には色々大乘經典の名が出て居るが、其の中にも楞伽經は未だ一度も出て居ないやうである。して見ると楞伽と起信との孰れが前で孰れが後かは明言出來ないにしても、兩者共龍樹以後無着世親以前、即ち印度大乘佛教の第二期に於ける産物であること



は、之を斷言して差支なからうと思ふのである。

更らに楞伽に就いて之を考ふるに、此の經の中には後世禪家の毎々口にする不立文字の義も出て居る。同書卷一に

眞實離名字、分別應初業、修行示眞實、眞實自悟處、覺相所覺離、此爲佛子說。

といひ、同卷二にも又

非言說是第一義、亦非所說是第一義。

とあり、之に次ぎ直ちに又いふ、

第一義者聖智自覺所得、非言說妄想覺境界、是故言說妄想不顯示第一義、言說者生滅動搖展轉因緣起、若展轉因緣起者、彼不顯示第一義。

同書卷三には尙ほ詳しく之を説き、

如世尊所說、我從某夜得最正覺、乃至某夜入般涅槃、於其中間乃至不說一字、亦不已說當說、不說是佛說。

何が故に不說是佛說なるかと問ふに當り、緣自得法と本住法との二法によつて我是の如きの説をなすと答へ、更らに其の二法なるものを説明し次の如くいつてある。

云何緣自得法、若彼如來所得、我亦得之、無增無減、緣自得法究竟境界、離言說妄想、離

字二趣、

云何本住法、謂古先聖道如金銀等性、法界常住、若如來出世若不出世、法界常住。

此の不立文字の意味は、明かに般若經論にも出て居る。前に引いた智度論(卷二)の中にも第一義悉檀とは何ぞやと問へるに對し、

過一切語言道、心行處滅、遍無所依、不示諸法、無初無中無後不盡不壞、是名第一義悉檀。

といひ、尙ほ般若經の「我無所論說、乃至不說一字、亦無聽者」の文の下に於て「是法無所說、乃至不說一字可著可取、無字無語是諸佛道」(同書卷五十四)ともあるから其の意味は疑ふべからざるものである。起信論に至つても此の意味は少しも彼と異ならぬ。起信論が眞如を説いて

以一切言說假名無實、但隨妄念不可得故、言眞如者、亦無有相、謂言說之極因言遣言、此眞如體無有可遣、以一切法悉皆眞故亦無可立、以一切法皆同如故、當知一切法不可說不可念故、名爲眞如。

といふのは、全然楞伽と同一旨趣ではなからうか。

又楞伽經には禪を四種に分ち、其の最上禪を如來禪と名付けて居る。同經の卷二に

有四種禪、云何爲四、謂愚夫所行禪、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鎖、無常苦不淨相、計着



爲首、如是相不異觀、前後轉進想不除滅、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、

云何攀緣如禪、謂妄想二無我妄想、如實處不生妄想、是名攀緣如禪、

云何如來禪、謂入如來地行自覺聖智相三種樂住、成辦衆生不思議事、是名如來禪、

起信論の中にも覺の四種は説いてあり、止と觀との法をも述べてあるが、斯く如來禪などいふ事は出て居ない。是れに由つて觀れば彼の如來禪なるものの達磨多羅禪經等の禪に比し遙かに高尚にして全く其の趣の異なつたものであることが判る。

尙ほ終りに楞伽經に就いて一言して置かなければならぬことがある。經では吾人が如來禪を修行すれば、頓に見性成佛が出来るものであると説くかといふにさうではない。同經の卷一に云ふ。

云何淨除一切衆生自心現流、爲頓爲漸耶、佛告大慧、漸淨非頓。

と明言し、種々の例を取つて之を譬へ、或は菴羅果は漸に熟し頓にあらざるが如しとか、或は陶家の器を造る漸に成つて頓にあらざるが如しとか、或は大地の萬物を生ずる漸にして頓にあらずとか、或は人の音樂書畫諸種の技術を學ぶも漸にして頓にあらずとかいつてある。此等は

後世禪家のいふ所と稍趣を異にして居るやうに思ふ。

又之と關聯して居るが、楞伽の禪法では教相といへども亦必ずしも之を捨てぬやうに見える。同經の卷三に聲聞緣覺菩薩には二種通相があると説く、所謂二種の通相とは一は宗通で二は説通である。

宗通者、謂緣自得勝進相、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、是名宗通相、

云何説通相、謂説九部種々教法、離異不異有無等相、以巧方便隨順衆生、如應説法、令得度脫、是名説通相。

而して其の次には直ちに又之に接して

大慧、汝及餘菩薩應當修學

と説いてある所を以て見ると、如來禪は固より貴いが種々の經典は皆衆生に隨順して度脫を得せしむるものであるから、之れも學習しなければならぬとなしたものに相違なからう。又同經卷三にも殆んど之と同一の旨意が繰り返し出て居る。其の文は次の如くである。

三世如來有二種法通、謂説通及自宗通、説通者、謂隨衆生心之所應、爲説種々衆具契經、是名説通、自宗通者、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、自覺聖境離因成見相、一切外道聲聞緣覺墮二邊者、所不能知、我說是名自宗通法、汝及餘菩薩應當修學。

此等も後世禪家の動もすれば教相を排斥せんとするものと稍々其の趣を異にする所である。

以上述ぶる所によつて余輩は略ぼ本論研究に必要な範圍に於ける楞伽經の旨意を明かにし了つた。更らに翻つて前に述べた續高僧傳に出て居る菩薩達磨の説と之を比較すると、不思議にも其の兩者の符節を合するが如くなるを覺ゆるのである。先づ達磨が「自もなく他もなく凡聖等一」といひ、「道と冥符し、寂然無爲」といひ、或は又慧可が「本迷へば摩尼も瓦礫」と謂ひ、「豁然自覺すれば是れ眞珠、無明智慧等しく異なるなし、當さに知るべし萬法は即ち如なり」等といふのは、智度論に世間際と涅槃際とは異にあらずといひ、或は楞伽の生死と涅槃とは是れ一にあらず異にあらずといふと全く違つたことはない。此等の言は畢竟般若中觀に始まつて、起信楞伽に至つて更らに分明に説き出されたものである。第二に達磨が壁觀といひ、性淨の理といひ、客塵の障等といひ、心淨客塵説を取つて居るのも、起信并びに楞伽に於ては明瞭疑なき所で、後者の「自性清淨妄想塵勞に汚さる」といふと何等の異なる所があるであらうか。更らに其の「教に藉りて宗を悟る」といひ、教相に執着し言説に拘泥はしないが、又教

相必らずしも之を棄てざるのみならず、寧ろ之によつて、以て佛心第一義を悟らんと勉めたのも、楞伽に説通自宗通といひ、修行者の必らず併せ學ばざるべからざるものとなしたと秋毫の差違はない。して見れば達磨の説の特色とする所は、亦楞伽の説の特色とする點であつて、此の兩者には何等の差別を認むることは出来ない。達磨が楞伽を以て慧可に授け、慧可并びに其の徒が皆亦之を以て其の心要となしたと傳ふるものは、亦良に所以あることで、其の傳説の眞なるは吾人亦以上兩者の比較によつて容易に之を證明し得るのである。彼の所謂四行の説の如きは、明かに楞伽には出て居ないやうであるが、是れは唯其の實行の方面を述べたので、畢竟は其の最後の「性淨の理」を體得するを以て目的となして居るのであるから、必らずしも彼と相容れざるものでないのみならず、楞伽の成道は「漸にして頓にあらず」と反覆説明する所を以て見れば、其の漸進の方法を四行に分つて説いたものとして差支なからう。若し果して然りとせば正宗記に「然るに琳は禪に於て亦素と稱なし、従つて曇琳達磨を識り得たるも亦恐らくは祖師當時且らく其の機に隨つて方便していふのみ」等といふのは、後世の禪眼を以て達磨の禪を誣ふるものといはなければならぬ。若し又琳が達磨に遇つて親しく彼説を聽き得たものとするれば、其の記録の最も確實なる史料たることは疑ない、況んや其の一般の説と何等撞着する所もないに於ては尙ほ更らのことである。



思ふに支那禪教も、始めは唯達磨多羅禪經等によつて主として小乗の觀法を學習して居たのであるが、當時の支那には既に大乘諸經が傳來して居たのであるから、方法は小乗であつても其の解釋の多少大乘的に變化するに至つたのは勢亦已むを得ないことである。而して是れが抑も慧遠などの禪經の著者を以て大乘にも通達したとなした所以であらう。併し菩提達磨の渡來してからは、漸く此に楞伽によつて所謂如來禪なるものを傳へたに相違ない。が此の時には斯かる大乘禪は未だ行はれなかつたものであるから、續高僧傳にも「乍ち定法を聞いて多く譏謗を生ず」ともあるのであらう。若し前既に斯かる大乘の禪法が傳つて居たとすれば、乍ち定法を聞くといふこともなければ、又多く譏謗を生ずる筈もない譯である。だから真正に所謂支那の大乘禪は矢張り菩提達磨から始まつたもので、其の時は楞伽により如來禪ではあるが、教相も棄てず頓教ではなく、漸教であつたに相違ない。所が後世になるに従ひ其の最も特色とする理論的の方面、理入即ち觀行に重きを置き、實踐的の方面たる四行の説は自から消滅し、此に教相をも棄てて顧みず、漸教が頓教と變化し來つたものかと思ふ。尙ほ語を換へて之を言へば達磨の理入と行人とを併せ説いた、其の一面の理入のみが愈々發展し、是れが後世の如來禪となり、如來禪とは唯此の理入の方面のみにあつて存すと考へらるるやうになつたのであらう。而して斯かる思想の變化は固より次第に出來たものと考へるが、彼の四祖以後楞伽に代ふるに

金剛經を以て心要となしたといふのが、抑々此の變化の既に客觀的に顯出したのではなからうか。金剛經の説く所は印度佛教教理の發展からいへば、楞伽以前のものたるは疑を容れない所であるが、單刀直入直ちに一切の執を破し、頓に第一義中道を説くに於ては、楞伽よりも遙かに簡潔明瞭である。斯くして四行の説や、客塵の論は愈々衰へ、益々理入の方面が主となつて來たものであらう。何れにしても達磨の説の楞伽と最も近いものであつたことは、秋毫疑を挿む餘地はない。

附記。本節の研究には唯四卷楞伽を要するのみで、他の翻譯の如何は論ずるには及ばなかつたから、本文中には單に法寶標目の記事を引いて置いたのみであつたが、尙ほ此には參考の爲め他本との比較表だけを擧げて置かうと思ふ。吾人は之によつて容易に三本の異同を概見し得るからである。

楞伽阿跋多羅寶經

大乘入楞伽經

入楞伽經

卷 (宋 求那跋陀羅譯)

卷 (唐 實叉難陀譯)

卷 (元魏 菩提留支譯)

(初數行の外 缺)

(一) 羅婆那王勸請品 第一

(一) 請佛品 第一

(一) 一切佛語心品 第一

集一切法品 第二の一

問答品 第二

(二) 一切佛語心品 第二

(二) 集一切法品 第二の二

(二) 集一切佛法品 第三の一

(三) 集一切法品 第二の三

(三) 集一切法品 第二の三

(三) 集一切佛法品 第三の二

(四) 集一切佛法品 第三の三

(四) 集一切佛法品 第三の三

(四) 集一切佛法品 第三の三



(三)一切佛語心品 第三

(四)無常品 第三の一

(五)佛心品 第四

(六)盧伽耶陀品 第五

涅槃品 第六

法身品 第七

(七)無常品 第八

入道品 第九

問如來常無常品 第十

佛性品 第十一

五法問品 第十二

恒河沙品 第十三

(八)刹那品 第十四

化品 第十五

遮食肉品 第十六

陀羅尼品 第十七

(九)總品 第十八の一

(十)總品 第十八の二

(五)無常品 第三の二

現證品 第四

如來常無常品 第五

刹那品 第六

(六)變化品 第七

斷食肉品 第八

陀羅尼品 第九

偈頌品 第十の一

(七)偈頌品 第十の二

(缺)

(四)一切佛語心品 第四

### 十 達磨に關する雜說

以上數節に於て余輩は後世達磨傳に於ける疑義の主なるものにつき略之を説明したが、尙ほ未だ説き及ばざる諸種の疑問が存する。固より此等の疑問は彼が如く重要なるものではないが、今其の比較的主なる二三を取つて尙ほ少しく論じて置かうと思ふ。

#### 一 少林寺と神光

續高僧傳では嘗に達磨の何處に入滅したか判らぬのみならず「北度魏に至り其の止まる處に隨ひ、誨ゆるに禪教を以てす」とあるのみで、其の何處に止まつて居たかも明かならぬ。但し慧可傳の中には「天竺沙門菩提達磨の嵩洛を遊化するに遇ひ一見之を悦ぶ」とあるから、達磨の嵩洛の間に居たことは確からしい。所が後世の傳には皆嵩山少林寺に居て九年面壁して坐したものと成つて居る。正宗記には



梁を去り江を渡り、北、魏の境を趨り、尋て雒邑に至り、初め嵩山の少林寺に止まり、終日唯面壁黙坐す。

とあり、其の時に沙門神光と號するものあり、來つて法を問うたといふ、景德傳燈錄等に於ても之と同じである。此の嵩山の少林寺といふ場所は如何にして之を定めたのであらうか、何れの達磨に就いても未だ其の住處の名を顯はしてない、是れが吾人の此の説に對し一の疑ふべき點である。次に之と關連しては「神光と號するものあり」といひ、神光が得法の後、名を慧可と改めたとある。乃ち正宗記等には

光是れに由つて契悟する所あり、尊者「達磨」遂に其の名を易へて慧可と曰ふ。

とあるにて知るべきである。が續高僧傳には慧可は唯「僧可一名慧可」とあるのみで、神光なる名のあつたことは書いてない。後世の紀傳は如何なる史料からして之を取り來つたのであらうか、是れ疑ふべきの二である。吾人は何等確實なる史料を有しないのであるから、固より此等後世の傳説を否定する譯には行かぬが、唯疑はしい事實として存する外はない。が併し訖數節に於て余輩の論じた所によつて之を判すれば、後世の達磨傳なるものは、明かに諸種の異なる達磨の傳説を雜糅して造上げた痕迹を有するのであるから、之を前提として考ふれば、余輩は又此に一の可能なる推測を提出するを得るのである。而して此の推測は當らずといへども

遠からざるものたるを信ずる。是れ他なし、續高僧傳にある佛陀禪師と其の弟子慧光との事實である。

同書卷十六にいふ、佛陀禪師此に覺者といふ、本は天竺の人、諸國に歴遊して遂に魏の北臺の恒安に至つた。時に孝文帝が師を恭敬し、別に禪林を設け、又恒安城内の康家資財百萬、佛法を崇重し、佛陀の爲めに別院を造り與へた。後、帝の南遷し都を伊洛に定むるに當り、之に隨ひ至り、復、靜院を設け、勅して以て之に居らしめた。彼性幽栖を愛し、屢嵩岳に往いて遠く人世を謝したものだから、勅して少室山に就いて師の爲めに寺を造る、今の少林寺が即ち是れである。師之を以て居處となす、四海息心の儔の風を聞いて會するもの常に數百あつた。時に又洛に入つて有縁を度せんとした處が、偶々慧光なる十二歳の兒童が天門街井欄上にあつて、反跼蹠踏一連五百す、衆競ひ異みて之を觀る。佛陀私かに惟らく此の兒斯く世戲に巧である所を以て見ると、道業も亦必らず味くないであらうと、試みに杖を以て頭を打てば聲響清徹で、既に聲論を善くす。乃ち法器に堪へたるを知り、出家の意あるか否やを問うた所が、彼固より其の本懷とする所であるといつたので、遂に之を度して其の弟子となした。佛陀禪師は良久して本寺を學徒に委ね、躬ら居を寺外に移し、別に零房に處る。後終焉に望み、房門の壁に手づから神像を畫く、其の像今に尙ほ存すといふ。



此に記す所は單に其の文の大要であるが、併し是れだけでも佛陀禪師なるものと後世に成れる菩提達磨傳とは頗る相似寄つた點のあることが判る。第一に其の名稱の佛陀とは覺者の義であり、菩提達磨とは覺法を意味する、而して彼等は共に天竺の人である。第二に佛陀は孝文帝の時に魏に來つて其の知遇を得たのである、景德傳燈錄によれば菩提達磨は太和年代に來り、又其の年代に入滅したものと成つて居る、太和は即ち孝文帝の年號である。第三に少林寺は孝文帝が佛陀の爲めに之を造り、佛陀之を以て其の住處として居た、達磨も梁を去つてから少林寺に入つて面壁して居たといふ。終りに佛陀は、其の入滅に先ち、其の本寺を去り別處に移つた、達磨も同じく之を去り禹門の千聖寺に入つて入滅したといつてある。而して丁度彼等兩人が少林寺に居る時に、慧光若しくは神光なるものを得て、其の弟子となしたのである。是等二種の傳説は果して悉く偶然の暗合となすべきであらうか。余輩は寧ろ次の如く説明したいと思ふ。後世の達磨傳記者は諸種の達磨に關する記事を混じて一となした如く、佛陀禪師なるものに於ても、其の名稱、生國から時代の稍々近いのを利用し、之を雜へて一となしたものであらう、で彼には此の孝文帝の年號を用ゐ、少林寺を其の居處となし、千聖寺の名は此に出て居ないが、何處か其の附近に當時斯の如き寺房があつたものかも知れぬ。しかのみならず、佛陀の弟子の慧光を神光と變じ、之を慧可の本名となし、兩者を一としたものではなからうか。併し

續高僧傳に顯はれて居るだけでは、佛陀と達磨とを以て到底一人とは考へられぬ、唯相近いだけで何等共通の點はない、又慧光と慧可との決して同一人でないことも明かである、何故かといふに光の佛陀に入門したのは僅か十二歳の時であるのに、慧可の達磨に歸したのは既に四十年に達して居たのである。又慧光は後に律の學者となり禪を傳へて居ない、(後篇参照) 其他に同一人らしく思はるる點は少しもない。強ひて説を爲せば初め佛陀に就いて學び、佛陀の滅後更らに達磨に就いたものとするのである。けれども是れは同一人なりと假定した後のことで之を假定すべき理由は一も存在しない。のみならず、吾人は容易に其の反證を擧げ得る。で吾人は寧ろ之を以て混同の結果となした方が最も穩當であらうと思ふ、況んや斯の如き類例の後世達磨傳中既に多々發見せられたるに於てをや。吾人は又斯くの如くに解釋して始めて後世達磨傳に於ける疑義を説明し得るのである。

## 二六門

後世達磨傳によれば、達磨や佛太先が共に就いて學んだといふ般若多羅に、尙ほ一人の弟子があり、其の名を佛太勝といふ。佛太勝は其の所傳の宗旨を離れ、六宗となし、諸處に分化した。所謂六宗とは前にいつた通り、一には有相宗、二には無相宗、三には定慧宗、四には戒行



宗、五には無得宗、六には寂靜宗と是れである。其の徒各々千百を下らぬ、達磨大いに之を慨し、一々其處に至つて之を打破し、正宗に歸せしめたことが出て居る。而して特に有相宗の首領を薩婆羅といひ、無相宗の首領を波羅提といひ、定慧宗の首領は婆蘭陀、無得宗のは寶淨と名づけ、他二宗には首領の名を顯はしてない。此等を以て考へると如何にも歴史的事實の如く思はれるが、佛太勝の名は外に見當らないのみならず、假令ひ斯の如き人があつたとしても、一人が此の如く相反した六宗を開いたとは、事實あり得ないことではなからうか。思ふに是れ亦後人が當時印度や支那に存した諸宗の異派を此に列舉し、達磨禪をして其の一切宗派の根本的のものであり、又其の最も勝つたものであることを顯はす爲めの寓意的説話たるに過ぎないのであらう。尙ほ一步を進め余輩の想像を淡泊に表白すれば、此の六宗を破したといふことは慧遠の禪經の序に、

六門を杜ぢて以て患を寢む

とある六門の字により、想像を以て之を發展せしめたものではなからうか。固より此にいふ六門とは六派の異義を指すのではなく、其の前の文に「惑色の悖徳を悟り」とあるにても明かなるが如く、吾人が六根から發し來る欲念を杜絶するの義に外ならぬ。が六門なる名稱は色々の意味に用ゐられ得るのであるから、之を以て六派の異宗となしたものと想像する。して見れば

其の首領の名稱の如きも多少想像の據る所はあるらしいが、固より實在的人物でないことは論を俟たぬ。

### 三 梁武と達磨の面會

達磨が梁武帝と面會したといふことも古傳には未だ曾て見えない所である。果して何によつて之を想像したかといふに、第一の理由は前既に述べた通り梁武は支那古今の歴史を通じ、最も佛教に熱心なる王者であつた、而も彼は極めて淺薄なる信者たるに止まる。即ち寺を造り僧を度し、遂に自から王冠を脱する迄に至り、之を以て直に佛子たるものと思惟したのである。そこで後世の禪學者は之を以て嘲詈の好標本となし、達磨と對照せしめ、大乘禪の深義を發揮せんと企てたに相違ない。併しながら此にも亦多少の關係の附會し得べき機會を與へたものがあるやうに思ふ。前に述べた達磨の弟子として後世達磨傳に載つて居る道副なるものは、恐らく續高僧傳の僧副のことであらう。僧副は其の傳によつて見れば、達磨禪師なるものに從ひ出家し、後齊の建武の年（建武は四年續き、梁の天監元年を去ること八年から五年前に至る、此の時達磨既に支那に來れるものとすれば、何ぞ二十餘年以後の普通元年を俟つて東土に至るとすべきであらう）、南楊葦に遊び鐘山の定林下寺に住す、時に道俗仰ぎ觀、王侯の禮を以て之



を請じたとある。又梁高即ち武帝も其の清風を嗟嘆し、特に師の爲めに匠人に命じ、其の堂宇を開善寺に考して之を待つたとある。是より先き、神人あり、慧印三昧を以て野人何規に授與し、若し此の法を曉らざれば之を副に問へといつた。時に彼副を訪ひ果して其の行する所の法を理解した。其の後僧副は久しからずして開善寺に卒す、春秋六十有一、是れ即ち普通五年のことと下定林の都門外に葬り、天子亦之を哀れむとある。

後世達磨傳では副が達磨禪師に就いて出家したといふことから、其の達磨の何人たるかを究めず、其の年代の相違をも顧みず、直ちに之を以て彼に附會し、道副をも後に達磨の弟子とした。乃ち武帝は僧副に師事し、之が爲めに寺院をも經營し、彼亦此に入滅し、天子亦哀悼の意を表した位であるから、其の兩者の會見は固よりのこと、元來其の關係の甚だ親密なるものがあつたであらうと思ふ。だから其の師達磨も亦之を武帝と結合せしむるに機會を與へたものに相違ない。

尙ほ此に一の注意を要することがある。前文にも述べて置いたが、續高僧傳の文によると僧副は慧印三昧經を以て其の依據の經典となして居つたものの如く思はれる。慧可の師達磨は即ち楞伽を以て其の心要となして居た、而して四卷楞伽は前に述べた通り宋の元嘉二十年（西曆四四三年）に既に譯されて居たのであるから、之より五六十年も後くれた僧副の時代には其の經

の世に知られざる筈はない。而して同一人の達磨から法を傳へたものとすれば、一人には楞伽を付與し、他人には慧印三昧を以てするといふ道理もなからう。此の一事によつて見ても、達磨の彼此同人でないことを判すべく、又僧副の慧可の師と同一達磨から法を得たものでないことも推察し得らるのである。慧印三昧經といふは開元錄に次の如く説いてある。

慧印三昧經一卷、亦直に慧印經といひ、一名寶田慧印三昧經、如來智印經と同本なり。

現藏中には吳の支謙の譯したもの（寅の一、慧印三昧經）と失譯のもの（同、如來智印經）と二部共に之を收めてある。而して是れは楞伽經と均しく方等部に編入されてあるが、其の經の旨意は彼此異つて居る。慧印經は純然たる般若中觀の説であつて、要するに「無我無人、空無所著、是爲泥洹」の旨を述べたものである。是故に又法の貌を説いて、

法とは善男子無作の貌に名づく、無作とは不可得の貌なり、不可得とは不可盡の貌なり、不可盡とは無所起の貌なり、無所起とは無所滅の貌なり、無所滅とは無所獲の貌なり、無所獲とは無所倚の貌なり、無所倚とは無所處の貌なり

等といひ、次第に無所處から無所出、不動搖、無心、無念、無二、平等、非有、無所住、無所行、無懈怠、法無處所と解し、遂に泥洹に至るまで展轉後者を以て前者を説明してある。是れに由つて見ても、此の經の一切執を破し、著する所なからしむる般若中道の説たるは明かであ



る。だから教理の上からは楞伽よりも更らに古代に起つたもので、彼の起信論的の臭味はまだ少しも顯はれて居ない。されば支那の禪法も慧可の師達磨に至つて始めて彼の楞伽を以て心要となしたので、其の以前には慧印經などによつて大乘の禪法を修して居たものもあつたものと思はれる。而して四祖以後楞伽に代ふるに金剛經を以てしたとすれば、教相の上からは又古に復歸したやうな觀がある。

#### 四 武帝と實誌

佛祖統記（卷二十九）には達磨が梁武帝と會見の後、江を渡り去つたといふ事實の次に、又誌公の話が出て居る。

上後に以て誌公に問ふ。公の曰く陛下還て此人を識るや不、上の曰く識らず、公の曰く此は是れ觀音大士佛心印を傳ふるなりと。上使を遣はして之を召さしめんと欲す、公の曰く闔國の人去るも它亦回らじ

と。此にいふ誌公とは、即ち實誌のことである。此の話は景德傳燈錄や正宗記にも載つて居ない。して見ると正宗記の作られた以後佛祖統記の出来る以前の間、即ち西曆紀元十一世紀の後半から十三世紀の前半約二百年の間に、何人かによつて附加せられたものやうであるが、實

は寶林傳に始まるのである。佛祖統記には碧巖の作者圓悟の説を引いて之を註し、

圓悟云、誌公已に化し去つてより十餘年達磨方さに至る、何ぞ同時といはん。今は抵大綱を知るのみ。

といつてある。高僧傳（卷十）によりて之を見ると、實誌なるものは天監十三年の冬に歿したものである。だから達磨を以て普通八年即ち大通元年に東土へ來たものとすれば、達磨東來以前十三年となるが、若し普通元年に來たものとすれば六年以前となる。何れにしても之と同時にではない。且つ古傳には更らに出て居ないことであるから、其の後人の偽作たるは疑を容れぬ。然しながら、是れにも亦多少其の據る所がないでもない。高僧傳（同上）によつて見ると、實誌は頗る武帝の知遇を得て居たものやうである。齊の代には彼が識をなして衆を惑はすにより其の往來出入を嚴禁したのであるが、武帝に至つて之を放任して禁する勿らしめたのである。のみならず

今上〔武帝〕龍興甚見崇禮。

とあり、又詔を下して

誌公迹拘塵垢、神遊冥寂、水火不能焦濡、蛇虎不能侵懼、語其佛理則聲聞以上、談其隱淪則遁仙高者、豈得以俗士常情空相拘制、何其鄙狹一至於此。



といつたともある。斯くの如くにして實誌は宮中に入り王と法論したことも少からぬやうである。

上嘗て誌に問うていふ、弟子煩惑未だ除かず、何を以て之を治せんと。答へて曰ふ、十二誡は以爲らく十二因縁なり、惑を治するの藥なりと。又問ふ弟子何の時か静心修習を得んと、答へていふ安樂禁と、識者以爲らく禁とは止なりと、安樂に至る時乃ち止むのみと。武帝が常に自から稱して弟子といつて居るのを以て見ても、其の實誌との關係の尋常一様でなかつたことは疑ない。斯く實誌と武帝とは因縁淺からざるものであるのみならず、續高僧傳の卷十六、釋僧達の傳には、僧達の議論に長じ殊に禪法に詳しきことを説き、梁の武帝の之に歸依淺からざるを述べ、其の後に次のやうな文がある。

曾て梁境に遊ぶ、誌公遇うて告げて曰く、達禪師は是れ大福德の人なりと。帝また深く敬す。常に侍臣を顧みて曰ふ北方の鬱法師、達禪師は肉身の菩薩なりと、恒に北邊に向つて遙かに禮せらる。

で、寶林傳の著者は此に達禪師とあるのを達磨と變じ、之を實誌の言に歸し、而して達磨と武帝との間に點出し來つたのであらう。

## 十一 結論

以上數節に於て余輩は略ぼ後世達磨傳の成立元素を分析剖解し了つた、之によつて讀者は達磨の真相と並びに其の禪法の如何なるものなりしかを推測し得たであらうと信ずる。勿論其の細節に至つては尙ほ論すべきことが多少ないでもない、例之ば梁武帝と達磨との問答の中「如何んか是れ聖諦第一義」と武帝の問へるに對し、達磨の「廓然無聖」と答へた話の如きは、續高僧傳達磨の條下に其の教説として「自もなく他もなく凡聖等一」等といへる（慧可の條下にも）と迷へば摩尼も瓦礫といひ、豁然として自覺すれば是れ眞珠、無明智慧異なるなし、當さに知るべし萬法は即ち皆如といへるも全然同一旨意である）より脱化し來たものであらうと思ふ。又達磨が法を慧可に付與してから、禹門の千聖寺へ往つた時に、其の城の大守楊街之なるものが來つて達磨に祖師の何たるかを問ひ、達磨が更らに之に對して讖語をなしたといふが如きも續高僧傳中魏の菩提流支の傳から思ひ付いたことであらうと考へる。開元錄では流支と菩提達



磨とが同時代となつて居る、而して續高僧傳卷一流支傳の中には、又斯城の郡守楊街之云々とあつて之に附記してあるから、流支が媒介となつて達磨と街之とが同時代のものとなり、互ひに相結合さるるやうになつたものかと思ふ。勿論流支傳の中には楊の洛陽伽藍記五卷を著したといふことが出て居るのみで、(隋書藝文志の中に洛陽伽藍記五卷後魏楊街之撰と著録してあるもの、即ち是れである) 達磨と面會のことは出て居ない。正宗記等に載する達磨が彼に對しいつた讖語の如きも、後世達磨が流支の爲めに殺されたといふ傳説があるにより、流支と多少の關係があつたらしい街之の口から之を問うたことにしたものと思ふ。又達磨が南天竺に遊化するに當り、佛太勝の開いた所謂六宗を打破したといふ傳説の中、有相宗の首領の薩婆羅とあるのは、三世實有法體恒有を説いた一切有部の原語 *Sarvagatya* (薩婆阿拂底婆陀、略して薩婆多といふ) の字から來たので、最後の多を羅と(故意か或は偶然に) 變化したのではなからうか、又無相宗の首領の名を波羅提としたのも之と同一の筆法で、無相皆空の説を述べた般若の *Prajñāpāramitā* (般若波羅蜜多) の波羅蜜多の蜜を略し多を提と變化したものであらうと推察する。其の他の宗派の首領として名を出してあるのも亦恐らく之と同じであらう。で斯く些細の點に涉つて之を分析すれば其の淵源する所の既に明かなるものと未だ明かならぬものとあり、以上數節に説く所も未だ以て盡きたりとなす譯には行かぬ。併しながら斯かる些末枝葉の點は

必らずしも今一々之れを詳論する必要はない、既に其の大體に於ての組織成分の明らかとなつた以上は、史實としての達磨傳の價値は容易に之を知ることが出来るのである。其の故に余輩の達磨に關する研究は、一先づ此に筆を擱き、左に以上所説の提要を掲げて置かうと思ふ。後世達磨傳の要項を姑らく左の三項に分ち、一々其の淵源する所を記せば、先づ次の如くなる、多少其の變化を與へたるは勿論である。

一 達磨傳の淵源

(一) 名稱  
 〔達磨多羅 達磨多羅禪經、慧遠及び慧觀の同經序〕  
 〔菩提達磨 開元錄(流支傳) 續高僧傳(菩提達磨傳)〕

(二) 生國 族姓  
 南天竺人 續高僧傳、曇琳序  
 刹帝利 西域記(護法と混同したによる)  
 香至王子 同護法の建至補羅を香至國と變じ、唯識述記に帝王の子とある傳説による。

(三) 師友  
 般若多羅 禪經慧觀の序の富若蜜羅、薩婆多部記  
 佛太先 同慧遠及び慧觀序



達磨と佛太先とを二甘露門といへるは同禪經、慧遠序による。

六門打破 同慧遠序「杜六門」の文による。

梁武會見 續高僧傳(僧副傳、達磨傳、慧可傳)

少林寺 續高僧傳(佛陀禪師傳)

面壁九年 同達磨の觀法、曇琳略辨大乘入道四行

楊街之 同魏菩提流支傳、開元錄、流支傳

百五十歲 開元錄流支傳、續高僧傳(菩提達磨傳)

(五) 宋雲の話 舊唐書

(六) 寶誌の話 高僧傳(寶誌傳) 續高僧傳(僧達傳)

慧可 續高僧傳(慧可傳) 其の神光と稱したるは佛陀禪師傳の慧光を變じたるものか。

同斷臂 同慧可傳(但し賊に斫らる)

雪中佇立 同上、慧滿の事績

道育 同達磨傳

道副 同僧副傳

(七) 弟子

二 史料

今更らに、達磨傳の據つて以て變化混同せしめたる史料を列記すれば左の通りである。

(一) 續高僧傳卷十六及び卷一(道宣著)

イ、菩提達磨傳 ロ、慧可傳 ハ、僧副傳 ニ、佛陀禪師傳 ホ、菩提流支傳

ヘ、僧達傳

(二) 高僧傳卷十(慧皎著) 寶誌傳

(三) 出三藏記集卷九及び卷十二(僧佑撰)

イ、慧遠廬山出修行方便禪經序 ロ、慧觀修行地不淨觀經序 ハ、薩婆多部記目錄

(四) 開元釋教錄卷六(智昇著) 魏菩提流支傳(達磨菩提參照)

(五) 西域記卷十

(六) 唯識述記卷一

(七) 舊唐史

等其の主なるものであらう。



## 三 混同せられたる達磨

- (一) 達磨多羅 是れは達磨多羅禪經の達磨であつて、彼の富若蜜羅よりも更らに以前に出世したものである。慧遠の禪經序に、今の譯する所は達磨多羅と佛太先とより出づとあるものも、亦此の達磨である。
- (二) 達磨多羅 是れは慧觀の禪經序に出て居る佛太先と同時出世の人で、均しく富若蜜羅の門に學んだものである。
- 以上兩人は古來の傳が甚だ曖昧であるから、其の兩人の別たることに注意しなければ自然に混同され易し。
- (三) 菩提達磨 是れは續高僧傳に出て居る達磨で、慧可道育の師である、是れが眞に達磨禪の始祖である。開元錄、流支傳に載つて居る菩提達磨なるものは、波斯國の人なりとはあるが、恐らく是れは誤りで、彼此同一人であらうと思ふ。其の自からいふ、一百五十歳とあり、又終る所を知らずといふに於ては、彼此全く一致する。
- (四) 達磨菩提 是れも同じく開元錄に出て居り、世親の涅槃論を譯したと稱するものである。舊唐史にある達磨とは恐らく此の人であらう、又宋雲が葱嶺を超ゆる時に遇つたといふものも、其の周圍の事情から考へて見ると、或は此の人であるかも知れぬ、併しながら此の達磨に就いては記録が甚だ乏しいのであるから、何とも判然たる斷定は下し難い。
- (五) 達磨禪師 是れは續高僧傳僧副傳に出て居る人であるが、唯達磨禪師とあるのみで何達磨ともないから、何れの達磨を指すのか殆んど判らぬ。但し禪經の達磨でも將た佛太先と同時の達磨でもないことは、平常慧印三昧を修して居たといふ記事によつて判ずることを得る。又若し後世達磨傳にあるやうに、達磨が入滅に臨み僧副をして其の志を言はしめたといふことが事實であるとすれば、彼の達磨でないことも明かであるが、併し後人の作爲した話に過ぎないとすれば、或は彼の菩提達磨と同一人であるかも知れぬ。が前にもいつた通り慧印經を修して居たといふ點から見れば、是れも事實如何はしいと思ふ。
- 以上五人の達磨は其の名も極めて分ち難く、又其の傳記も頗る漠然たるものであるから、不注意の爲め彼此混同されたとしても必らずしも不可能のことではない。
- (六) 達磨波羅 是れは西域記卷十や、唯識述記卷一に出て居る所である、唯識論の釋家としては有名な論師であるから、禪宗の達磨と混同すべきものでないことは明かである。之を混じて一とするが如きは、決して偶然の過失ではなく、故意になされたものといはなければならぬ。



(七) 佛陀禪師 續高僧傳に出づる佛陀禪師なるものは、佛陀某と稱するのを略して斯くいつたものであらう。で菩提達磨と同人でないことは殆んど論を俟たない。

後世の達磨傳に於ては大略以上列記した七人の異なつた人が唯其の名稱の同一若しくは類似から、混じて意識的若しくは無意識的に一人となつたものであることは、余輩が前數節の論に於て秋毫疑ふべからざる事實となつたのである。

之を要するに余輩の説をして幸ひに大なる過なしとせば、余輩の結論は次の如くである。若し後世達磨傳に於ける記事を以て、全然歴史的事實なりと思惟するものあらば、是れ固より大なる謬想たるを免れぬ。若し又之に反し達磨を以て單に後人の筆に成れる空想的人物なりとするものあらば、是れ亦前と同一の謬見である。達磨の歴史的人物たることは疑を容るべき餘地はない、而して彼は又後世に最も盛なる支那禪教の始祖でもあつたのである。禪教は達磨以前支那になかつたのではない、然しながらそれは小乘禪であるか、但しは又大乘禪であつても、達磨の修する所と異なつた經により、若しくは印度人より直接の相承を得たものでなかつた。後世では達磨禪の名が獨り盛となり、又次第に發展し來つたものであるから、他の禪法も自から消滅し、大乘禪といへば唯達磨の一宗に限らるるやうに考へられることとなつたのである。

(此の事は尙ほ後篇に詳述する。)

斯く達磨は確かに支那禪教の始祖で、又實に歴史的の人物であつた、但し其の教説や行狀に至つては、今日では續高僧傳に出て居るより外、他に信すべきものはない。彼の景德傳燈錄の類は、歴史的事實を顯はすが爲めに書かれたのではなくして、著者が之れによつて自己の禪的見解を示さんと試みたものと解釋しなければならぬ。之を實際の歴史的事實としたのは、實に正宗記記者契嵩の罪である。彼は古人の眞旨を悟らず、自からを欺き、又人を欺いたのである。彼が達磨の傳記をして正史に合せしめたといふのも、畢竟何等の據る所はない。

終に望み余輩は重ねて一言する、余輩が斯く達磨傳を分析すると、或は人あり、余輩を以て徒らに古來の美譚を破壊し、他人の信仰を毀損するものとなすかも知れぬが、是れは大なる謬見たるを免れぬ。敍論にもいつた通り一體科學的研究なるものは事實の眞相を發揮し、人をして眞理の何たるを解せしむるにある、事實にあらざるものを事實となし、眞理にあらざるものを眞理と考へるのは、即ち迷盲の見で佛教の打破せんと勉むる所も亦實に此にあるのである。且つ宗教なるものは、元來其の教法によつて人をして安心立命せしむるを以て其の要となすので、必らずしも其の談する所が實際此の世に生起した事實であるか否とには關せぬ。其の法にして眞に能く此の目的を達することを得ば此に足りるのである。古來本生譚が印度民間に愛讀



せられ、エソポ物語が近代に至る迄西歐に喧傳されたのは、決して彼等物語が事實譚として信ぜられたが爲めではない、唯其の興味津津として幾多の教訓に富めるを以てである。達磨の傳記も亦之と同じで、彼の無功德や、廓然無聖の話の如きは、假令何人が之を問ひ誰人が之に答へたとしても眞理は依然として眞理である。達磨と武帝とであるが爲めに、其の眞理が一層深くなる譯でもなければ、無名のもの爲した所であるが爲めに、其の眞理の大きさを減する譯でもない。彼の慧可雪中斷臂の話の如きも、亦之によつて輕心慢心の輩が、佛法の大義を了得せんとするの到底不可能なるを教へ、之を得るには是非共大勇猛精進力の必要なるを説いたので、是れ亦達磨の言であらうが、慧可の行であらうが、將た又何人の言説、何人の所行であつても、均しく眞理であつて、萬世不易の教訓を與ふるものといつて差支ない。宗教は歴史ではなく、教理は史的事實を教ふるものではない。若し今人あつて之を混同し、事實であるが故に貴く、事實でないが故に教訓となすに足らぬといふならば、是れは教訓の眞性を知らず、宗教の何たるかを辨ぜざるものである。歴史は事實の眞相を明かにし、宗教は教訓を授くるので、兩々相對立して秋毫相戻らざるのみならず、若し非眞を以て眞となし、背理を以て理と認むるものあらば、是れは即ち迷誤の見であつて、到底永世の教訓ともなすに足らない譯である。だから余輩が達磨の研究の如き、寧ろ此の迷妄の見を破つて之をして永世不變の教訓と變ぜしめ

たものであり、其の打破せんと欲する所も亦唯其の迷見にあつて教法ではない。達磨の教法は依然として其の舊の如くであるのみならず、寧ろ史的研究の風は、其の周圍を蔽ひ纏うて居た浮雲を吹き拂ひ、其の光明をして一層赫灼たらしめたものと謂はなければならぬ。



## 後編 支那禪教の由來

### 一 敘論

支那禪教の印度から傳來したことは、何人も疑を容れざる所である、而して印度佛教に於ける禪法は又佛教特有のものではなく、佛以前に於ける印度學者の説を踏襲發展せしめたものたることも明瞭蔽ふべからざる事實である。若し果してさうであるとすれば、支那禪教の由來を明かにするには、先づ以て支那傳來以前の印度禪法の如何なるものであつたかを概見しなければならぬのは勢の已むを得ざる所である。勿論此には印度禪教發展の迹を研究するを以て目的とするのではないから、單に大體を説くに止まるが、佛の禪教は後世支那の禪教にも關係すること極めて大なるものがあるから、是れだけは稍々詳細に述べて置かうと思ふ。



元來禪とは梵語 Dhyāna の音譯たるは今日學者の一般に知る所である、而して此の語は語原 Dhi (Dhya) から來たので、是れは思惟觀察を意義する。所謂禪とは即ち心を一境に住せしめ、之をして不動ならしむるのであるから、之を定と譯し、又靜慮とも譯する。而して人の禪法によつて無差別絶對の境に入つた時には、之を三昧 (Samādhi) といひ、等持と譯する。禪定や三昧なる語は佛教でも又婆羅門教 (例之へばウバニシャツドの如き) でも常に用ゆる所であるが、又之と同一の意味に於て瑜伽 (Yoga) の字を用ゆることもある。ヨーガとは語原ユジ (Yuj) から來たので、是れは一物を他物にあてがひ定むる意味であるから、一方では「結付け」の意義ともなり、他方 (心の場合) では意識を集中する意義となる。哲學、宗教の瑜伽とは即ち其の第二の意味から來たので、吾人が精進して意識作用を一黙に集注することをいふ、(此の二義の彼此密接な關係を有することは勿論である。) 瑜伽經などによつて見ると、瑜伽の行は八段にも分れて居、禪定や三昧とは即ち其の中の最も本質的のものではあるが、各々其の一階級となつて居る。されば瑜伽の本質は固より禪定三昧にあるのではあるが、瑜伽は三昧に至る迄の一切の豫備的動作をも包括した名稱であつて、單に禪定三昧といふよりも其の意義は稍々廣いやうに見える。が一般に禪法といふ時には「瑜伽」の語が寧ろ適當である、で時とすと此の兩者を併せ Dhyāna-Yoga といひ、以て甚深三昧の狀、彼此一體となつた時を表顯する

ることもある。要するに瑜伽は僧佉 (Sāṃkhya) の知的研究に對する名稱であるから、理に對する行と見て差支なからうと思ふ。此の瑜伽の字の印度文學に顯はれ來つたのはウバニシャツド以後で、ウバニシャツドでも其の最も古代に成れりと認められるものの中には未だ出て居ないが、併し其の思想の由つて來る所は甚だ遠く。ウバニシャツド以前にはタパス (Tapas) なる語を用ゐて其の意味を顯はして居つた。タパスとは元來熱を意義する語であるが、彼の哲學的詩篇として有名な梨俱吠陀の十卷一二九の詩 (三節) では宇宙の萬有を生成する根本の力となつて顯はれ、「タパスによつて彼獨り生ず」とある。思ふに此の時に於けるタパスとは今日吾人の力若くはエネルギーと稱するものと殆んど同一の意義を有するのであらう。如何にして熱が此の如き根本の力を意味するに至つたかは因より不明であるが、希臘哲學に於ても或は愛憎或は熱冷等を以て萬有の生成を説いて居るものもあるから、別段是れのみ怪しむにも足らぬ。がプラトーマナ時代になると常に此の熱なる字が顯はれ來り、宇宙の最高神 (又は最高元理) が分身して世界を生成せんとする時には、「彼自から熱し、熱し已つて地空天の三界を變化す」等といふやうなことも屢々出て居る所を以て考へると、古代印度學者の熱といふのは希臘哲學の冷熱等と名づくるものと稍々其の趣を異にし、日常目撃する經驗から譬喩的に之を萬有生成の原理に應用したものでなからうか、即ち鳥が其の卵を孵化せしむる時には、其の體



温によつて之を温める所から、熱を以て萬有生成の力を顯はすものと假借して用ゐたのであらう。孰れにしても既に熱を以て宇宙の根本力を顯はすやうになつたものであるから、更らに彼の苦行者が其の苦行によつて神妙不可思議力を得と信ぜらるる場合にも、其の苦行によつて得る力を熱と稱し、遂には苦行其の物をも熱と名づくるに至つた。斯くしてタバスと瑜伽とは全然同一の意味を有するやうになつたのである。が後世になつては哲學思想も次第に發展し、抽象的名辭も漸次造り出さるるやうになり、熱の字の餘りに譬喩的であつて、哲學的の用語としては甚だ不適當である所からして、瑜伽の字を按出し、之を以て彼に代へたのであらう。

以上述ぶる所によつて見れば、印度禪教の淵源する所は遠く吠陀の末葉にありといはなければならぬ、が其の思想は恐らくブラーフマナ時代からウパニシャッドに至り養成せられたものであらう。語の由つて來る所は吠陀時代にあるが、彼の時既に禮法があつたとも思へぬ。而してウパニシャッド時代でも其の方法は尙ほ甚だ單純不定なもので、其の坐する時には清淨平坦な地を擇び、水火雜聲等の至らぬ所に於てすべし（スヅエターシヅアタラ・ウパニシャッド、二の十）とか、又は胸と頸と頭との三部を直立せしめ端坐すべし（同二の八）とかいひ、其の心を他に動かさない方法としては、出入の息に注意し、唵を念じて三昧に入り、宇宙唯一心の境に達すべしといふやうなことを説いてある。彼の瑜伽經に至つては禪定に入る以前の注意か

ら、禪定に於ける八段の方法等に至る迄、詳細に之を説述し、此に印度古代の禪法は一先づ成立するに至つたのである。（瑜伽に就いては、拙著「宗教と學術」一〇三より一一五に至る間に「佛の禪と外道禪」と題し論じ置たから、彼の篇を參照せられたし。）

斯くの如く禪法なるものが一通り印度に成就した後には、佛が出世されたのであるから、禪法も亦自から佛の教理中に入り來つたのみならず、其の最も重要な一部分を形成して居る。佛が如何に禪法を貴ばれたかといふことは、佛の初轉法輪の時から入滅の前に至る迄、幾十回となく反覆重説された彼の八正道なるものに於て既に明かに顯はれて居る。八正道の中の最後の三道、即ち精進念定（少くとも念と定と）はやがて禪定三昧の行に外ならぬ。而して是等は瑜伽經の既に明かに説いて居る所である。勿論佛敎と瑜伽經とは其の教理が異なるから、同じく定といつても其の觀する理の彼此同じからぬのは當然であるが、其の助道的方法に至つては元來教理の如何に關はらぬものであるから、佛敎の全然瑜伽の説を踏襲する所も少からぬ。然らば佛は果して如何なることを念じ三昧に入る方法となしたかといふに、是れには四念處と稱することもあれば、或は十念といふこともある。所謂四念處とは觀身如身念處、觀覺如覺念處、觀心如心念處、觀法如法念處とである。第一の觀身如身念處とは身體の状態を有りの儘に觀するのであつて、其の中には色々の方法がある。中阿含の卷二十四、念處經には次の如くに



説いてある。

行則知行、住則知住、坐則知坐、臥則知臥、眠則知眠、寤則知寤、眠寤則知眠寤。

正知出入善觀分別、屈伸低昂儀容庠序、善著僧伽梨及諸衣鉢、行住坐臥眠寤語默皆正知之、生惡不善念、以善法念治斷滅止、猶木工師木工弟子、彼持墨繩用緝於木、則以利斧斫治令直。

齒々相著舌逼上齶、以心治心斷滅止、猶二力士捉一羸人、處々旋捉自在打鍛。

念入息即知念入息、念出息即知念出息、入息長即知入息長、出息長即知出息長、入息短即知入息短、出息短即知出息短、學一切身息入、覺一切身息出、學止身行息入、學止口行息出、

離生喜樂漬身潤澤普遍充滿、於此身中離生喜樂無處不遍、猶工浴人器盛溲豆、水和成搏（一本團）水漬潤澤、普遍充滿無處不周。

定生喜樂漬身潤澤普遍充滿、於此身中定生喜樂無處不遍、猶如山泉清淨不濁充滿流溢、四方水來、無緣得入、即彼泉底水自涌出、流溢於外、漬山潤澤、普遍充滿無處不周。

無喜無生樂漬身潤澤普遍充滿、於此身中無喜無生樂無處不遍、獨青蓮華紅赤白蓮華生水、長在於水底、彼根莖華葉悉漬潤澤、普遍充滿無處不周。

於此身中以清淨心、意解遍滿成就遊、於此身中以清淨心無處不遍、猶有一人被七肘衣、或八肘衣、從頭至足於其身體無處不覆。

念光明想善受善持善憶所念、如前後亦然、如後前亦然、如晝夜亦然、如夜晝亦然、如下上亦然、如上下亦然、如是不顛倒、心無有纏修光明心、心終不爲闇之所覆。

善受觀相善憶所念、猶如有人坐觀臥人臥觀坐人。

此身隨住、隨其好惡、從頭至足觀見種々不淨充滿、我此身中有髮髦爪齒、毳細薄膚皮肉筋骨、心腎肝肺大腸小腸脾胃搏囊腦及腦根、淚汗涕唾膿血肪髓涎膽小便、猶如器盛若干種子有目之士悉見分明、謂稻粟種蔓菁芥子。

我此身中有地界水界風界空界識界、猶如屠兒殺牛布地於上分作六段、如是觀身諸界。

觀彼死屍、或一二日至六七日、烏鷄所啄、射狼所食、火燒埋地、悉腐爛壞、見已自比今我此身亦復如是、俱有此法終不得離。

如本見息道、骸骨青色爛腐食半骨環在地、見已自比今我此身亦復如此、俱有此法終不得離。

如本見息道、離皮肉血唯筋相連、見已自比今我此身亦復如是、俱有此法終不得離。

如本見息道、骨節解散、散在諸方、足骨膊骨髀骨髌骨脊骨頸骨髑髏骨、各在異處、見已自比今我此身亦復如是、俱有此法終不得離。



如本見息道、骨白如螺、青猶如鴿色、赤若血塗、腐壞碎末、見已比今我此身亦復如是。

此の如き色々の事を述べてあるが、要するに是れは一面には精神の作用を一點に集注せしむると同時に、他面には人身の無常や不淨を觀ぜしむるに外ならぬ、而して瑜伽教にも此等方法の中の或ものは（例之へば息觀の如き）既に説いてある。第二の觀覺如覺念處といふのは、吾人が覺知の状態を觀するので、同經には次の通りにいつてある。

覺樂覺時便知覺樂覺、覺苦覺時便知覺苦覺、覺不苦不樂覺時便知不苦不樂覺、覺樂身苦身不苦不樂身、樂心苦心不苦不樂心、樂食苦食不苦不樂食、樂無食苦無食不苦不樂無食、樂欲苦欲不苦不樂欲、樂無欲苦無欲覺不苦不樂無欲覺時、便知覺不苦不樂無欲覺。

第三の觀心如念處とは字の如く心の状態を觀するので、同經には

有欲心知有欲心如眞、無欲心知無欲心如眞、有恚無恚、有癡無癡、有穢汗無穢汗、有合有散、有下有高、有小有大、修不修、定不定、有不解脫心知不解脫心如眞、有解脫心知解脫心如眞。

とあり、第四の觀法如法念處とは即ち佛教に所謂意法即ち心的顯象を觀するのである。

内實有結知内有結如眞、内實無結知内無結如眞、若未生内結而生者知如眞、若已生内結滅不復生者知如眞、如是耳鼻舌身意、緣法生内結。

是れを内六處を觀するといふ。之と同じく五蓋を觀することもある、五蓋とは貪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑である、また七覺支を念することもある、七覺支とは即ち念、法、精進、喜、息、定と捨とである。而して此等を觀する方法に至つてはまた前と大差ないから、此には一々之を述べない。尙ほ佛が如何に此等の觀法に重きを置いたかは前に引用した經の終に次の如くいつてあるので判る。

若有比丘比丘尼、七年立心正住四念處者、彼必得二果、或現法得究竟智、或有餘得阿那含、置七年六五四三二一年、若有比丘比丘尼、七月立心正住四念處者、彼必得二果、或現法得究竟智、或有餘得阿那含、置七月六五四三二一月、若有比丘比丘尼、七日七夜立心正住四念處者、彼必得二果、或現法得究竟智、或有餘得阿那含、置七日七夜六五四三二、置一日一夜、若有比丘比丘尼、少々須臾頃立心正住四念處者、彼朝行如是暮必得昇進、暮行如是朝必得昇進。

此にいふ阿那含とは即ち Anāgamin の音譯で、不還又は不來果と譯し、再び欲界に來つて生を受けざるの義である。

斯くの如く佛は四念處として觀法を説いたのであるが、又時としては之を十念として述べた所もある。其の時代の前後は判らぬが、或は四念處の中にも色々の事が多く混じて居るから、



後に至つて之を十種に分つたものではなからうかと思ふ。十念とは即ち佛、法、僧、戒、施、天、休息、安般、身、死なる十種のこと就いて之を念するのである。學者は必らずしも此等十種の事に就き一々觀じなければならぬのではなく、何れの一を觀じても差支ないのである。十念の解釋は詳しく増一阿含の卷二、廣演品に出て居るから、今要點のみを引用して置かう。先づ念佛に就いては次の如くにいつてある。

若有比丘正身正意、結跏趺坐繫念在前、無有他想、專精念佛、觀如來形、未曾離目、已不離目便念如來功德、如來體者金剛所成十力(一)知是處非處、(二)知過現未業報、(三)知諸禪解脫三昧、

(四)知諸根勝劣、(五)知種々解、(六)知種々界、(七)知一切至處道、(八)知天眼無礙、(九)知宿命無漏、(十)知永斷

習氣具足四無所畏(一切知、漏盡、說障道、說盡苦道)在衆勇健、如來顏貌端正無雙、視之無厭、

戒德成就、猶如金剛而不可毀、清淨無瑕亦如琉璃、如來三昧未始有減、已息永寂而無他念、

憍慢強梁諸情憚怕、欲意志想愚惑之心、猶豫網結皆盡除盡、如來慧身、智無崖底無所罣礙、

如來身者解脫成就、諸趣已盡無復生分、言我當更墮於生死、如來身者、度知見城、知他人

根、應度不度、死此生彼、周旋往來生死之際、有解脫者無解脫者皆具知之、是謂修行念佛。

此の念佛は宛も瑜伽經のイーシヅラ(Ishvara 天主)を念するが如きもので、十念の中でも特

に肝要のものと思はれる、而して後世に所謂念佛三昧とか、般舟三昧とか、或は一行三昧とか

いふものも皆亦此からして發展し來つたことは疑ない。次に第二の念法とは、

專精念法、除諸欲愛、無有塵勞、渴愛之心永不復興、夫正法者於欲至無欲、離諸結縛諸蓋

之病、(結とは心身を束縛するもの、即ち煩惱のこと、蓋は善心を蔽ふの義)此法猶如衆香之氣、無有瑕疵

亂想之念、是謂修行念法。

第三以下の念僧等に就いては之を説明して次の如くいづてゐる。

專精念僧、如來聖衆善業成就、質直順義、無有邪業、上下和穆法々成就、如來聖衆戒成就

三昧成就、智慧成就、解脫成就、度(解脫)知見成就、聖衆者所謂四雙八輩是謂如來聖衆、

應當恭敬承事禮順、所以然者、是世福田故、於此衆中皆同一器、亦以自度復度他人至三乘

道、如此之業名曰聖衆。

專精念戒、所謂戒者息諸惡故、戒能成道、令人歡喜、戒纓絡身、現衆好故、夫禁戒者、猶

吉祥瓶所願便剋、諸道品法皆由戒成、如是行禁戒者成大果報、諸善普至。

專精念施、我今所施、施中之上永無悔心、無返報想快得善利、若人罵我、我終不報、設人

害我手捲(一作拳)相加、刀杖相向、瓦石相擲、當起慈心不興瞋恚、我所施者施意不絕、是

名曰大施。

專精念天、身口意淨不造穢行、行戒成身、身放光明、無所不照、成彼天身、善果報成彼天



身、衆行具足乃成天身、如是名曰念天。

專精念休息、所謂休息者心意想息知性詳諦亦無卒暴、恒專一心意、樂閑居、常求方便入三昧定、常念不貪勝光（一作先）上達、如是名曰念休息。

專精念安般、所謂安般者若息長時亦當觀知我今息長、若復息短、亦當觀知我今息短、若息極冷亦當觀知我今息冷、若復息熱亦當觀知我今息熱、具觀身體、從頭至足皆當觀知、若復息有長短亦當觀息有長有短、用心持身知息長短、皆悉知之、尋息出入分別曉了、若心持身知息長短亦復知之、數息長短分別曉了、如是名曰念安般。（安般とは詳しくは安那(Ana)般那(Ana)にして、出入の息の義である。）

專精念身、所謂念身者髮毛爪齒皮肉筋骨膽肝心肺腎大腸小腸白膜膀胱、屎尿百葉滄蕩脾泡、溺淚唾涕、膿血脂肪涎鬪髒腦、何者是身、爲地種是也、水種是也、火種是也、風種是也、爲父種母種所造耶、從何處來、爲誰所造、眼耳鼻口身心此終當生何處、是名曰念身。專精念死、所謂死者、此沒彼生、往來諸趣、命逝不停、諸根散壞如腐敗木、命根斷絕宗族分離、無形無響、亦無相貌、如是名曰念死。

此の中で安般以下のものは既に前の四念處の内の身念處の下に詳説した所であつて、彼と少しも異ならぬ、而して佛を念ずるも僧を念ずるも、將た天を念ずるも其の性質に於ては殆んど

同じで、瑜伽の天主を念ずると同一である、又法や施、戒を念ずるのは、四念處中の法念處の下に包括さるべきものと見て差支なからう、尙ほ休息とは即ち禪定其の物を念ずるのであるから、大體に於て四念處と十念とは敢て違はない、唯分類の方法に於て相違するのみである。而して佛が此の十念を如何に重要視したかは其の一々に於て

修行一法已、便有名譽、成大果報、諸善普至、得甘露味、至無爲處、便成神通、除諸亂想、逮沙門果、自致涅槃。

といひ、又其の終に於ても

是故諸比丘常思惟不離佛（等乃至死）念、便當護此諸善功德

と述べてあるのを見れば容易に之を知ることが出来る。

斯く佛は四念處若しくは十念なるものを説き、人をして坐禪觀念して三昧の境に入らしめんと勉めたのであるが、其の觀念思惟によつて三昧の境に入るには、又色々の階段があつて、次第に淺より深に至るものとなすのも、瑜伽經等に於けると同じである。先づ佛教には四禪といふことを説いてある、所謂四禪とは中阿含經の卷四十六、心品經に次の如くにある。

比丘所行所相所標、離欲離惡不善之法、有覺有觀離生喜樂、得初禪成就遊。

比丘所行所相所標、覺觀已息內靖一心、無覺無觀、定生喜樂、得第二禪成就遊。



比丘所行所相所標、離於喜樂捨無求遊、正念正智而身覺樂、謂聖所說聖所捨念樂住室、得第三禪成就遊。

比丘所行所相所標、樂滅苦滅、喜憂本已滅、不苦不樂、捨念清淨、得第四禪成就遊。

此の四禪のことは佛說中處々に散見して居るが、其の文は大抵皆之と同一である。此にいふ覺とは、吾人の心が外物を縁として感ずる所、觀とは自心の現象を分別するの義、喜は欣慶の心、樂は怡悅の心、捨とは樂を離れて悔いざるをいひ、念とは正念分別なるをいふ。で要するに第一禪に於ては尙ほ覺もあれば觀もあり、喜樂の心もあり、唯不善法を離れたのみの境界である。第二禪に至つては覺も觀も既に滅し、心澄然として能く不動なるを得るが、尙ほ其の不動の邊に於て喜樂の心を離れぬ。更らに第三禪となつては二禪の喜をも捨て、唯樂を受けて心休息するのである。而して最後の四禪に入り、此に樂も之を捨て、一心平等、喜憂の根本既に絶し、泯然として凝寂するをいふ、是れはウパニシャッドに於ける四段の階級や乃至は瑜伽の四位と相應するものである。

又四禪の外に無色定（又空定）と稱するものがある、四無色定とは空處定、識處定、不用處定（又無所有處定）、非想非々想定と是れである。長阿含の卷八、衆集經の中には簡單に之を説いて

比丘越一切色想、先盡瞋恚想、不念思想、思想無量空處、捨空處已入識處、捨識處已入不

用處、捨不用處已入有想無想處。

とあるが、要するに空處定とは一切現象の本來空にして實なきことを觀じ、心空に入つて空と一たるの境をいひ、識處定とは假令ひ一たび空定に入るも、忽ち多を緣すれば心散じて定心を破るによつて、更らに識を緣じ、三界唯識を觀じ、心識と一たるをいふ。不用處定とは人假令ひ唯識を觀するも識は又多であるから、識の多を觀すれば心亦能く散亂なきを得ない、で一切識を絶し、心識の未だ作用せざる所に向つて之を觀するをいふ、是れ即ち無意識の状態であつて、瑜伽に無意識的三昧と稱するもの即ち是れである。更らに非想非々想定に入つては尙ほ一步を進めたもので、所謂非想とは一切意識を絶したる所であるから前の不用處定即ち是れである、而して前の識處定とは之に對し有想と稱することを得る、有想を捨つるは非想であつて、非想にも着せざるは非々想定である。非想はもと有想に對してあり、有想は又非想によつて存す。で學者は識定を離ると共に不用處定をも離れ、此等の相對を泯滅して宛も癡の如く醉へるが如く、暗の如く、愛樂すべきなく、而して尙ほ一心功を加へると、忽然として眞實定が發り、清淨無爲にして而も能く宇宙の本體眞理を徹見するを得るとなすのである。是れは後世の禪家でも大死一番して後蘇生し來るといひ、瑜伽にも無意識的三昧より更らに一步を進むれば癡の如き闇の如き状態を經、始めて此に眞實三昧の境に入ることを得となすのと全然同一趣



意である。

尚ほ此等の四禪並びに四無色定の差違を明かにするが爲め、中阿含の卷二十一無刺經の文を引用して置かうと思ふ。同經には次の如く此等禪に入るものの刺撃となるものを説いてある。

入初禪者以聲爲刺、入第二禪者以覺觀爲刺、入第三禪者以喜爲刺、入第四禪者以入息出息爲刺、入空處者以色想爲刺、入識處者以空處想爲刺、入無所有處者以識處想爲刺、入無想處者以無所有處想爲刺。

是れは即ち學者を策勵する所以のものを説いたのである。而して此等の禪の階段は佛教以外の學者にあつても、既に説いて居る所であるが、三昧に入るが爲めには佛教者といへども亦此の階段を経過しなければならぬので、中阿含の同卷、説處經の中にも、佛は此等兩種の禪定方法を述べ、而して兩者の終りに於て各々

阿難此四禪（又は四無色定）汝當爲諸年少比丘說以教彼、若爲諸年少比丘說教此四禪（又は四無色定）者彼便得安穩得力得樂、身心不煩熱、終身行梵行。

ともいつてある。斯く四禪でも四無色定でも皆是れ佛教者の勉むべき重要な禪法ではあるが、是れは元來三昧に入る手段であつて所謂助道に過ぎぬ、だから若し人あつて此等禪法によつて満足し、之によつて涅槃に入るを得とするならば、是れ未だ佛教の極則を得た者とはいはれな

す。即ち此等禪法の學者に必要なのは唯其の手段としてであつて、是れが佛教の畢竟目的とする所ではないのである。是故に長阿含の卷十四にある彼の有名な梵動經（又は六十二見經）に於ても外道の見として現法涅槃論に五種を數へてあるが、其の第一は欲樂涅槃説で、現世に於て所有欲樂を盡くすを以て涅槃に入る最勝道であると説くものである、第二から第五迄が初禪乃至四禪涅槃論で、此等の禪法によつて涅槃を得ることが出來ると説くのは孰れも皆謬見であることを辯じてある。乃ち此等の禪法を修することが必らずしも悪いのではない、のみならず寧ろ大切な方法ではあるが、人此に止まり、以て我が道至れりとするならば是れは大に誤まりであるのである。然らば佛教に於ては如何なる禪法を以て、其の至極したものと爲すのであらうか。

佛典には又屢々二種の定を説く、所謂二種の定とは無想定と滅盡定とである。後世小乘佛教徒の間では彼の四禪や四無色定よりも、寧ろ此の方を多く説いて居ることは人の能く知る所である。所謂無想定とは吾人が禪定三昧に入りて、一切の意識現象をして復起ることなからしむるをいひ、所謂滅盡定とは主觀の作用既に絶し、能く見思の煩惱を斷じ、聖果を證するに至るものをいふ。此にいふ見の煩惱とは又見惑と稱し、吾人の識が外境に對し諸種の分別認識を生ずるをいふのであり、思の煩惱又思惑とは、其の認識する所に隨つて貪愛染着の念を生ずるを



いふ。何れも皆唯心の所現なるを辨せず、迷つて覺らざるものであるから之を惑と名付ける。此の二種の定は佛教に屢々説く所の者であるが、是れだけでは唯其の入定の結果を示すに止まるのであるから、如何なることを觀すれば果して此の滅盡定に入ることが出来るのであるか不明である。で佛は此に三三昧なるものを説く、是れが佛教に於ける至極の解脱門となつて居るのである。所謂三三昧とは空、無想、無願の三であつて、増一阿含の卷四十一に最も明瞭に之を説いてある。或時佛が弟子舍利弗に向つて、汝今は諸根清淨にして顔貌人と變つて居る、汝今果して如何なる三昧に遊んだかと問ふ。爾時舍利弗は我恒に空三昧に遊ぶと答へた。佛は其の答を聽いて舍利弗を贊嘆し、空三昧の功德を説き、次のやうにいつてある。

乃能遊於空三昧、所以然者、諸空三昧者最爲第一、其有比丘遊空三昧、計無吾我人壽命、亦不見有衆生、亦復不見諸行本末、已不見亦不造行本、已無行更不受有、已無受有不復受苦樂之報、舍利弗當知、我昔未成佛道坐樹王下、便作是念、此衆生類不剋護何法、流轉生死不得解脱、時我復作是念、無有空三昧者、便流浪生死、不得至竟解脱、有此空三昧、但衆生未剋、使衆生起想着之念、以起世間之想、便受生死之分、若得是空三昧亦無所願、便得無願三昧、以得無願三昧、不求死此生彼、彼都無想念、時彼行者復有無想三昧可娛樂、此衆生類皆由不得三昧故流浪生死、觀察諸法已便得空三昧、已得空三昧便成無上正等覺、

我爾時以得空三昧、七日七夜觀視道樹目未曾眴、舍利弗以此方便知空三昧者、於諸三昧最爲第一三昧、王三昧者空三昧是也、是故舍利弗當求方便辨空三昧。

是れに由つて之を觀れば三三昧とはいひながら其の實一である、空三昧さへ得れば其の他の二者、即ち無願無想は自然にして伴ひ來るのである。而して空三昧とは三昧中の第一三昧ともあり、王三昧ともあるから、其の最上至極のものであることは勿論である、のみならず佛も亦之によつて解脱無上覺を得たといふことを以て見ても、其の佛道の極則とする所であることは明瞭疑ないのである。然らば如何なることを觀じて空三昧に入ることが出来るかといへば、佛と同じく十二緣起を觀じ、無我無人等の理を悟るにある。

之を要するに佛の禪定に於ては、四念處や十念や四禪や四無色定や三三昧等と稱するが如き色々の名稱はあるが、畢竟する所、止と觀との兩者に過ぎぬ。止とは即ち Samatha (奢摩他) の譯で、吾人が一切の差別妄念を絶し、物我平等の境に入るをいひ、觀とは Vipassanā (毗婆舍那) の譯で、諸法の實相即ち事物の本體眞理を觀念するにある。彼の四念處の中の身體や十念の中の安般、休息、身、死等の如きは皆是れ止に至るの手段たるに過ぎない、而して彼の十二緣起や無我や四無量心(慈悲喜捨)等の法を觀するのは即ち觀である。止なる者は固より宗教の違ひによりて異なるべきではない、三昧は何れの方法によつても均しく之に入ることが出来る



る、唯人によつて深淺の別あるのみである、彼の四禪や四無色定の如きは即ち此の深淺の階級を定めたのであるから、佛教に於ても將た佛教以外の宗教に於ても共通の事實であり、何等の差別はないのである。が宗教の異なるによつて各々其の法とする所が違ふ、従つて三昧に入つても其の觀する所が同じくないのである、是によつて均しく三昧に入りながら或は解脱し、或は解脱し得ないこととなる。だから禪定に於ては其の觀法が最も肝要なのである。尙ほ語を換へて之を言へば、止は即ち禪定の形式で、觀は即ち其の内容を成すものである。だから假令ひ能く其の形式を模し得ても、其の内容が空虚であつたり、若しくは眞と異なつて居れば、三昧に入つても何等の功はない、是れが即ち佛教の禪と外道の禪との相違を來す所以である。又他方からして之を觀れば、形式なき内容、内容なき形式のみあるべき筈はない、是れが抑も佛教に於ける禪定の必要なる所以で、此の兩者を兼ね備へなければ到底其の道を得たものとはいへないのである。大智度論の卷四には最も能く此の間の消息を明かにしてある。

此の常樂涅槃は實智慧より生じ、實智慧は一心禪定より生ず、譬へば燈を燃すが如し、燈は能く照らすといへども大風中にあつては用を爲す能はず、若し之を密宇に置けば、其の用乃ち全し、散心中の智慧も亦是の如し、若し禪定靜室なければ、智慧ありといへども其の用全からず、禪定を得ば則ち實智慧生ず、是を以ての故に菩薩は衆生を離れ、遠く靜室

にあり禪定を得んことを求む、禪定清淨なるを以ての故に智慧亦清淨なり、譬へば油炷淨なるが故に其の明亦淨なるが如し、是を以ての故に淨智慧を得んと欲するものは此の禪定を行す。

佛の禪教は前既に述べた所に於て略々盡きて居ると思ふ。

佛滅後の弟子は其の大乗たると小乗たると問はず、亦同じく此の禪法を祖述して居る。特に小乗の徒は寧ろ佛説を局限して居ても、殆んど之を發展せしむることはなかつたのであるから禪法に於ても亦多少之を組織的に説述したのみで、大體何等の變化せしむる所もないといつて宜い。此の事は前篇に述べた達磨多羅禪教の説と今説いた佛説とを比較して見れば容易に知ることが出来る。大乘といへども本來は其の教説の解釋に於て深さを加へたのみであるから、大體の形は彼と異ならぬ、但し時代によつては多少其の重さを措く點の異なつたことはないでもない。のみならず其の教理の深くなり、若しくは其の説相の多少變化するに隨ひ、禪の方法に於ても異なつた調子を帶ぶるに至つたのは勢の免るべからざる所である。

智度論には六波羅蜜の中、禪定波羅蜜の下に於て、前に説いた如く禪定の智慧に缺くべからずして、之によつて始めて眞實智の得らるべきを述べてあるが、禪定の方法に就いては詳細に説き及んでない。が空三昧とか三三昧なることは屢々出て居るから、畢竟佛説と此の點に於て



は何等の異なつたこともなかつたのであらう。元來中觀派は從來の小乘諸派の説を棄て、再び佛説其の物に復歸したものと云ふべき性質を有つて居るのであるから、彼此餘り大なる差違のないのは當然である、起信論の如きは其の説に於て頗る彼と趣を異にして居るのであるが、其の修行の方便に就いては之を五種に分ち、一には施門、二には戒門、三には忍門、四には進門、五には止觀門としてある。是れは明かに、彼の六波羅蜜の智慧を除いた餘の五と同じである、而して智慧は論の前既に之を説いてあり、此には唯之を修行する所以の方法のみを擧げたのである、止觀の禪定と同じいことは固より論する迄もない。而して其の止觀を解しては

所言止者謂止一切境界相、隨順奢摩他觀義故、所言觀者、謂分別因緣生滅相、隨順毗鉢舍那觀義故

と説き、又此の兩者の相離るべからざるを述べ、

云何隨順、以此二義漸々修習不相捨離、双現前故

ともあり、前にいつた所と少しも異ならぬ。(序にいふが此にも漸々に修習すとあるを以て見れば、楞伽經に説くやうに、頓悟の説を唱ふるものでないことも明かである。)が更らに進んで止の方法を説いてはいふ、

若修止者住於靜處、端坐正意、不依氣息、不依形色、不依於空、不依於地水火風、乃至不

依見聞覺知、一切諸想隨念皆除、亦遣除想、以一切法本來無想、念々不生、念々不滅、

尙ほ其の語を續ぎ「或は天像菩薩の像を現じ、亦如來の像を作し、相好具足し、若くは陀羅尼を説き、若くは布施持戒忍辱精進禪定智慧を説き、或は平等空無想無願無怨無親無因無果畢竟空寂なるを是れ涅槃と説き、或は人をして宿命過去の事を知り、亦未來の事を知り、他心智辯才無礙を得せしめ、能く衆生をして世間の名利の事に貪著せしめ、又人をして數々瞋り數々喜びて性常準なく、或は多く慈愛多睡多宿多病にして其の心を懈怠ならしめ、或は率に精進を起し後便ち休廢し、不信を生じて多疑多慮、或は本の勝行を捨て更らに雜行を修し、若くは世事に著して種々に牽纏する、亦能く人をして諸の三昧、少分の相似を得せしむるも、皆是れ外道の所得にして眞三昧にあらず」とある。是に至つては佛乃至中觀派の禪法とは稍々其の趣を異にするやうになつた。即ち起信にあつては瑜伽や佛説などに屢々出て居る氣息も取らなければ、形色(即ち佛像や天像)の類をも取らず、五大や心意の想も取らぬのみならず、陀羅尼を念じたり(例へば唵を念するが如し)乃至三三昧門の如き、佛の最第一三昧、王三昧と賞讃したるもの迄も、三昧少分の相似を得たるものと爲し、外道の所得にして眞三昧にあらずと斷言してある、是れは實に吾人の注意すべき著しい變化ではなからうか。何故此の如き變化が生じ來つたかは、印度佛教思想の發展を觀れば容易に知られ得ることであつて、言ふ迄もなくそれは



其の内容即ち教理の發展に伴ひ起つた結果に外ならぬ。要するに佛説でも中觀でも、總べて認識論的唯心論の立脚地に立ち、一切萬有は其の心と物とを問はず、本體空にして實なきことを説いたものである（勿論小乗有部の如きは三世實有法體恒有と唱へて居るが、是れは又一定の理由によつて佛説を誤解するに至つたので決して佛説の本旨に合するものではない）。所が起信から以後の大乗教となると議論が本體論的となつて、眞如なるものを立て、之を以て萬有の根本實在としたのである。何故に從來の認識論的唯心論が本體論と變つて來たかに就いては、内外諸種の原因があるが、今此では教理史を述べるのでないから姑らく之を略し、唯其の變つて來た事實だけを述べるに止めて置く。斯く立脚地が變つて來たものであるから、其の必然の結果として唯空の一面を觀するのみでは到底本體實在の何たるかを知ることが出来ない、だから之を少分の相似を得るに止まるものとなしたのである。しかのみならず此の本體論上の眞如なるものは、元來ウバニシャツドのオートマンと全然同じく、其の思想の淵源する所も亦固より彼にあるのである、で特に此には彼と區別して混合せしめざる必要がある。所が彼の氣息や形色や乃至宿命過去他心智辯才等のことは、佛説にも既に存在するが、是れも本來佛以前ウバニシャツド以來印度瑜伽學者の唱へ來つた所に外ならぬ。で此等の一切方法を否定し、是れは外道の禪であり、佛教の禪ではないと斷じたのである。が氣息や形色等の方法を一切否定する

と、止に至る方便手段がなくなつて了ふ、佛説に於ても此等は實に其の最も主たる手段であつたのである。今之を否定するならば何等か此に他の方法を案出しなければ、秀雋の英才は暫く措いて論ぜぬとしても、一般の人間は到底三昧の門に入ることが出来なくなる。で論には「或は衆生あつて善根の力なく、則ち諸魔外道鬼神の爲めに惑亂せられ、若くは坐中に於て形を現して恐怖し、或は端正の男女等の相を現すれば、當さに唯心を念すべし、境界則ち滅して終に惱を爲さず」とあるが、此の如き妄念の起り、心の散亂するものが、唯形象の捕捉すべからざる唯心を念じて其の心を靜めるなどといふことは中々容易でない、今一層何等か簡易の方法がなくては到底一般普通の人間を誘導すべき教法とはならない、そこで彼の有名な易行門なるものが開けたのである。衆生正信を求めんと欲しても心怯弱で到底信心は成就せられないといつて退却せんと欲するものには、佛には勝方便があつて信心を攝護する。其の勝方便とは即ち

謂以專意念佛因緣、隨願得生他方佛土、常見於佛、永離惡道、如修多羅說、若人專念西方極樂世界阿彌陀佛、所修善根迴向願求生彼世界、即得往生、常見佛故、終無有退、若觀彼佛眞如法身常勤習、畢竟得生、住正定故。

とある。是れは勿論龍樹の十住毘婆沙論などにも出て居、而して當時は斯かる經典が色々出て來て居たやうであるから、論には此の佛教的思想を取り、總べて外道の方法を捨て之を以て



彼に易へたのである。が此に於ても阿彌陀佛の像を観ずるのではなく、(像を観ずるのは既に前に眞三昧にあらずと破してあるから)其の眞如法身を觀ずるのであることを忘れてはならぬ。佛説十念の中の念佛は如來の形像を観ずるのであり、智度論に至る迄も之と同一の解釋を爲して居る、で同書卷二十九には「問曰何者は念佛三昧、得生彼國、答曰、念佛者念佛三十二相八十隨形好金色身、身出光明遍滿十方、如融閣浮檀金其色明淨、又如須彌山王在大海中、日光照時、其色發明、行者是時都無餘色想、所謂山地樹木等、但見虛空中諸佛身相、如眞瑠璃中赤金外現、亦如比丘入不淨觀、但見身體脹爛壞乃至但見骨人、是骨人無有作者亦無來去、以憶想故見、菩薩摩訶薩入念佛三昧、悉見諸佛亦復如是」とあるが、起信では、一層深遠なものとなり、外面的から内面的に入來つたのである。常に眞如法身を觀じ、寸時も之を忘ることなければ、佛は常に我が前に立ち、正定に住することを得るのである。要するに起信の止の法は佛説とは其の内容に於て多少相異なつて來、一層深遠なるものとなつたのであるが、其の大體の法に至つては亦少しも違つて居ない、即ち何れも容易な手段によつて三昧の状態に入らしむるを以て其の目的としたに外ならぬ。

終りに尙ほ此の念佛に就いては吾人の大いに注意を要するものがある。一體十念の中の念佛は、彼の瑜伽の念天と同じく、本來は主として三昧に入る手段であつて、言はば止の一方法で

あつたらうと思ふ。而して之に對し法を觀ずる觀法があり、此の兩者を併せて始めて佛教眞實の三昧に入るものとしたのである。所が彼の易行道に於ける念佛は此の止觀の兩者を兼ね備ふるやうになつた、何故かといふに其の觀ずる阿彌陀佛は、形に於ては念佛の佛と少しも異ならぬが、其の實は眞如法身であつて、眞如法身とは宇宙の眞理、本體、法其の物に外ならぬのであるから、佛を念ずるとは即ち法を觀するのであつて、止と觀とは此に合して一となり、兩者が渾然として融合し來つたものと見て差支なからう。で論には止を修するのは凡夫の世間に住着するを對治し、能く二乗怯弱の見を捨する爲めであり、觀を修するのは二乗の大悲を起さざる陋劣の心過を對治し、凡夫の善根を修せざるを遠離する爲めであるといひ、更らに又是故に「止觀門は共に相助成し相捨離せず、若し止觀具せざれば則ち菩提の道に入ることなし」ともいつてあるのである。が念佛に於ては既に此の兩者が一となつて來たのであるから、此の一門によつて兩者の功德も亦之を兼ね有し得る譯となつた。だから論には止觀の説を一度び結んだ後に、更らに此の易行道を説いたのであらう。

然らば起信論に於ける止に對する觀とは果して如何なることを觀するのであらうかといふに是れも大體に於ては佛説の條下に述べた所と變りはなく、佛の法を觀するに外ならぬが、前にもいつたやうに佛法の解釋が起信論に至つては稍趣を異にしたるものであるから、其の觀す



る法に於ても亦、彼此多少調子の異つた點のあるのは、論の左の文を一讀すれば容易に之を知ることが出来ると思ふ。

修習觀者、當觀一切世間有爲之法、無得久停、須臾變壞、一切心行念々生滅、以是故苦、應觀過去所念諸法恍忽如夢、應觀現在所念諸法猶如電光、應觀未來所念諸法猶如雲歎爾而起、應觀世間一切有身、悉皆不淨、種々穢汗、無一可樂、如是當念一切衆生從無始時來、皆因無明所熏習故、令心生滅、已受一切身心大苦、現在卽有無量逼迫、未來所苦亦無分齊、難捨難離、而不覺知、衆生如是甚爲可愍。

斯く教理の説相が時代によつて異つて來たものであるから、佛乃至龍樹に至る迄は主として三三昧、其の中でも特に空三昧なるものを主として説いたのであるが、起信論では之を空三昧とはいはずして眞如三昧と説いた。勿論三昧にも起信以前諸種の名稱が出來て居り、放光般若(卷四)には百七三昧の名が列舉せられ、智度論の卷九十七、般若の文にも諸法性觀三昧とか師子吼三昧とか五十計りの三昧の種類が擧げてあり、或は百八三昧(同、卷四十七)とも或は六百萬三昧門(同、卷百)ともある。法華經の七卷、妙音菩提品の下にも、妙幢相三昧とか法華三昧とか十六の三昧が擧げてあり、同妙莊嚴王本事品にも日星宿三昧とか淨光三昧とか七種の三昧が載つて居る。のみならず同經には「如是等百千億恆河沙等諸大三昧」ともいひ、將た起

信論にも無量の三昧のあることを説いてある。けれども此等は皆一々別々の方法によつて其の三昧に達するのではなく、根本三昧に入ることが出來れば他は皆自然に得らるので、其の三昧に入つたものは諸種の功德を體認するから、其の同一状態も觀察の方面により諸種の名稱が起るに過ぎない。元來法性は無限の功德を有するのであるから、此の點からいへば無量無邊の三昧ありといふべきで、五十といふも百といふも、畢竟概數であつて、一々に之を數へ來らば到底人力の及ぶ所ではない。で空三昧を以て根本とするものにあつては、一切の三昧は唯空三昧から派出するものとなり、眞如三昧を以て根本とするものにあつては、唯一眞如三昧から一切の三昧が自然に流出するのである。是故に智度論(前同處)にも

一切法中得無礙知見已、卽得無量三昧門現在前

と明言してあり、論には尙ほ明かに

目觀佛身、先所未見從佛聞教、得法喜故離五欲喜、卽得一切法中無礙知見……非佛無礙、

是時得入諸三昧門

といひ、又起信論にも

當知眞如三昧之根本、若人修行、漸々能生無量三昧

とある。卽ち彼等が三昧の究極は唯一であつて、而も無量無限の方面(卽ち作用)を有するも



のたるを知るべきである。なほ序ながら起信論と智度論と（随つて起信論と同一の教理を説いた楞伽經と智度論の解説して居る般若經と）の間に極めて重大なる差別の點の存することを注意して置かうと思ふ。起信論に就いては前にも説いたが、此でも「若し人修行すれば漸々に能く無量三昧を生ず」とあり、漸悟の主意であることは疑ひはない、然るに智度論に於ては之に反し所得無礙なれば、是の時を以て直ちに諸三昧門に入ることを得と爲すので、頓悟の説を唱道したものである。此の頓悟漸悟の教理は、支那に來つて後も學者の間久しく論難の焦點となり、般若の説を主として唱へ出した羅什の弟子道生によつては頓悟の説が主張せられ、楞伽經を以て心要とした達磨の禪が反つて漸悟主義であり、又楞伽經を以て心要となさず、之に代ふるに金剛經を以てするに至り、達磨の禪も一轉して頓悟主義となつた等の事實をも綜合して考へて見ると、其の由來する所の決して偶然でないことが判るのである。尙ほ此の事は後節支那禪教を述べる時に至つて詳説するから、今は唯一言讀者の注意を喚起して置くに止める。

更らに下つて世親になると、其の無量壽經優婆提舍に於て、信心を生ずるには五念門を修すべきことを説いて居るのは、人の能く知る所である。所謂五念門とは一には禮拜門、二には讚嘆門、三には作願門、四には觀察門、五には廻向門と是れである。世親は之を説いて次の如くいつて居る。

云何禮拜、身業、禮拜阿彌陀如來應正遍智、爲生彼國意故。

云何讚嘆、口業、讚嘆稱彼如來名、如彼如來光明智相、如彼名義、欲如實修行相應故。

云何作願、心常作願一心專念畢竟往生安樂國土、欲如實修行奢摩他故。

云何觀察智慧、觀察正念觀彼、欲如實修行毘婆舍那故。彼觀察有三種、何等三種、一者觀

察彼佛國土莊嚴功德、二者觀察阿彌陀佛莊嚴功德、三者觀察彼諸菩薩莊嚴功德。

云何廻向、不捨一切苦惱衆生、心常作願廻向爲首、得成就大悲心故。

、斯く世親は五念門として五種の業を説いて居るけれども、眞の禪定の方法としては第三作願門の止と第四觀察門の觀との二つに外ならぬので、他は直接之と關係ないことである。而して止に就いては唯一心專念し安樂國土に往生せんと願を作すといふのみで、別に方法を詳説しない、恐らく舊來の方法によるものであらう。觀に關しては佛國土と佛と菩薩との三種の莊嚴の觀すべきことを述べ、而して佛國土には十七種の莊嚴功德があるとなし、其の中には莊嚴形相功德とか種々事功德とか妙色功德とか觸功德とかいふものを擧げてある。佛には八種の莊嚴功德ありとし、其の中に莊嚴座功德や身業功德や口業功德等を擧げ、菩薩には四種の正行功德ありとし、佛土に於て身動搖せぬとか、應化身が一時に十方世界に至つて衆生を教化するとかいふことが出て居る。是等によつて見ても其の觀する佛身や佛國土なるものは、起信にいふや



うな真如法身ではなく、其の顯現した化身化土であることは疑ひない。のみならず世親は更らに其の後に於て

此三種成就願心莊嚴應知略說入一法句故、一法句者謂清淨句、清淨句者謂眞實智慧無爲法身故、此清淨有二種、應知何等二種、一者器世間清淨、二者衆生世間清淨、器世間清淨者、如向說十七種莊嚴佛土功德成就、是名器世間成就、衆生世間清淨者、如向說八種莊嚴佛功德成就、四種莊嚴菩薩功德成就、是名衆生世間清淨、如是一法句攝二種清淨義。

とも述べてある。是れによつて之を觀れば世親が觀念の方法は宛も佛説の念佛念僧念天等といふと同じく、起信とは大に其の趣を異にして居るのは論を俟たぬ。けれども彼の時代には大乘佛敎も既に成熟して居るのであるから、又全然佛説のそれと同一視する譯には行かぬ。世親は此の功德を以て一切眞實智慧無爲法身即ち眞如に歸して居るので、其の顯現した相を觀ずるのは即ち是れ法身其の物を觀すると何等の差別はない。三界は唯心の所作であるから、之を主觀に約すれば眞如となり、之を客觀化すれば萬有となり、世界となる、元來是れ一體無二であるとなしたのであらう。乃ち一面から見れば彼が大乘敎以前に於ける小乘説と大乘敎とを綜合した精神の此にも顯はれ來つたことが判り、他面には起信に於けるが如き佛の形相を觀じ、菩薩の像を現するを以て一切眞三昧にあらずとなすの、尙ほ甚だ一方に偏するの論たるを免れず、

實際上に於ても法身眞如のやうな捕捉すべからざるものを觀せしめんとするが如きは、極めて困難なことで、易行門の易行門たる所以も此に消滅して了ふ譯である。世親は現象の方面から論を立て、而も其の眞如法身を離れざる點に於て、更らに起信よりも一層進歩したものであつて、易行道も此に至つて眞に能く易行道たるを得るものではなからうか。

以上概説した所は西曆紀元後四百年代に至る迄の印度佛敎に於ける禪敎の最も著しい變遷である。而して支那の佛敎傳來の初期に於ては、佛説の禪法と大乘初期の禪法とが、殆んど同時に輸入されて居る、が世親の禪法の如きは之よりも更らにおくれて入り來つたものである。