

特 217

885

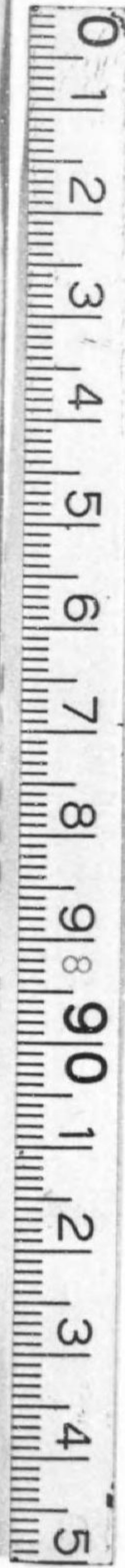
NOUVEAUX COURS DES RELIGIONS JAPONAISES

經 伽 楞

拙 大 木 鈴



院 書 方 東



始



特 217  
885

楞  
伽  
經

鈴木  
大拙



目次

前序……………一  
梵文楞伽經及び支那譯につきて……………三  
楞伽經と禪宗との關係……………一七  
楞伽經の特徴と内容……………二九  
楞伽經の大意……………四一

楞伽經

鈴木大拙

前序

楞伽經は餘り世間に知られない經典である。又知られて居る方面でも餘り通讀せられぬ。法華經とか、維摩經とか、般若經とか、華嚴經とか、大日經、無量壽經など云へば、世間一般にもよく知られて、専門家の研究も中々に積まれて居ると思ふ。佛教の各宗派に皆所依の經典と云ふものがあつて、その宗の存在理由がこれによるものとするれば、楞伽經の如きは禪宗によりて研究せらるべきわけのものであらう。該經は禪宗にとりては所依の經典とも云ふべきものなのである。即ち支那における禪宗の第一祖なる菩提達磨はこの經をその弟子の慧可に傳へて、「如來心地要門」はこゝに在ると云つた。それであるから、もし禪宗において何か「經」と名のつくものを把り來つて、その宗旨の基礎を此上に据ゑんと云ふ心持があつたら、楞伽經は正に此要求に應すべきものであらねばならぬ。支那禪宗の第五祖弘忍及び第六祖慧能の時代に金剛般若經が餘程流行しだして、禪宗との因縁が固く結ばれたので、普通の禪徒は楞伽經など云ふものゝあることを忘れて居る位である。が、初祖達磨の意見によりても、又經そのものゝ内容から見ても、禪宗はこの經を充分に研究すべきが本當かと、予は信ずる。



楞伽經が禪者によりて研究せられなくなつた重なる理由は、言ふまでもなく、教外別傳、不立文字を標榜する宗旨のことで、自ら文字や講釋を輕んじたところに在る。併し金剛經とか、心經、又は圓覺經、楞嚴經、乃至維摩經など、云ふものが時々、「提唱」せられるところから見れば、初祖からの因縁から見て、楞伽經などもたまには講釋せられてもよいと思はれる。所が未だ嘗て楞伽經が此の如き機會に逢著せぬのは、どうしても外に何かの理由があるに相違ない。それは何かと云ふに、此經は中々六箇敷くて、不可解のところが多いのである。意味の上のみでなく、文字の上、句讀の上で、中々わからぬ所がある。その上歴史上の關係から四卷楞伽にのみ註釋が多くて、割合にわかり易い七卷楞伽又は十卷楞伽は閑却せられて居るのである。(譯書のことにつきては次章を見よ。)此四卷楞伽と云ふのが、蘇東坡も「文字簡古」と評した如く、本場の支那人でも解りにくい。併しそれは今日から見ると、四卷の譯文がつまり生硬なのである。梵文の句法をそのまま支那文に使ふとするから、支那文だけの知識ではわからぬのが本當である。東坡はそれで「讀者或は句する能はず」と云ふ。句讀の切れぬのは當り前である。古典も文章がよくないと後代のものに嫌はれる。その點では鳩摩羅什譯の維摩經の如き今日でもその文章の妙味につられて讀む人が可なりあると思ふ。因より維摩經の如きは、その内容において、その脚色——又は組立において、頗る巧妙なところがあるので、此點では楞伽などは如何にも乾燥無味である。今日此經の餘り顧みられぬも止むを得ないと言つてよい。

自分は此經の研究を心懸けてから多少の月日を経過したが、公私の用に隔れられて、まだ思ふやうなことが出来ぬ。此先まだ何年かゝるかわからぬ。他の依囑には應じたものゝ、執筆までに幾度躊躇したかわからぬ。自分をいつはり、他を欺くの罪誠に少なからぬ。他日何とかして此罪を贖ふ機會のあらんことを期する。

### 梵文楞伽經及び支那譯につきて

楞伽經、精しく云へば楞伽阿跋多羅經 (Laṅkāvatāra-Sūtra) である、大抵の支那譯の佛典には梵文の原書の佚散したのが多いが、楞伽は幸ひにしてその原書を有する經典の一つである。此原書の始めて發見せられたのは、今より八十五年ほど前である。英國人のホジソンと云ふが、尼波羅國の首都カトマンドゥに外交官的役目を勤めて居た頃、偶然に發見したのである。此發見は泰西における佛教研究者の間に大革命的紀元を劃した。その結果は有名なビュルヌフの「印度佛教史序論」となり、また同氏の佛譯の法華經となつたのである。佛典に關するホジソンの發見は中々大部のもので四百個に近い小荷物の中に收められた、而してそれが印度や歐洲各國の學會に分與せられた。楞伽經は尼波羅佛教における所謂九部の聖典中の一である。序に云ふ九部の聖典とは次の如し。

1. Aṣṭasāhasrika Prajñāpāramitā 八千頌般若波羅蜜經。
2. Gaṇḍa-vyūha 入法界品(華嚴經)。
3. Daśabhūmīśvara 十地經。
4. Saṃādhi-rāja 三昧王經(月燈三昧經)。
5. Laṅkāvatāra 楞伽經。
6. Śuddhārma-puṇḍarīka 法華經。
7. Tathāgata-guhyaka 如來秘密經。



8. Lalita-vistara.

大方廣莊嚴經。

9. Suvastu-prahsaṇa.

金光明經。

大正十二年(西曆千九百二十三年)に南條文雄博士が校訂して、大谷大學から出版した梵文の楞伽經は、實に此ホジソン發見の原典を基礎にして、それから後には高楠順次郎博士や河口慧海師が尼波羅國より將來したものを参考し、又萩原雲來博士が西藏譯のものや漢譯を對比して、それらの疑點を訂正したものなのである。此種の大乗經で梵文原典の日本における始めての出版である。これから又般若經の如き、金光明經の如き、乃至悲華經、華嚴經(法界品)の類も、順次に我國において、各その梵文原典が出版せらるであらうと信ずる。その日の一日も早きを待つ。

此楞伽經の梵文を日本語にしたものが此春出版せられた。それは南條博士自身と大谷大學教授の泉芳瑛氏との共譯である。題して「邦譯梵文楞伽經」と云ふ。

支那には楞伽が四度譯せられたが、最初の一譯はいつの頃にか逸失して、今は三譯だけ残つて居る。時代順に記すと左の通りである。

第一譯 「楞伽經」四卷。中天竺國三藏法師曇無讖(又は曇摩讖)の譯である。此法師は西曆四百十二年に、北涼の姑藏に來て、八年間かゝつて「大般涅槃經四十卷」を譯出した。三遍も譯し直したと云ふので、其苦心の跡も窺はれるが、又その頃の譯註事業の如何に難澁をきはめたるかを知るべきである。「楞伽」は何時譯出せられたかは、わからぬ。無讖は、四百三十三年に入寂して居るから、四百二十一年即ち「涅槃經」譯了の後に着手したものと見て、四百二十三年の交に「楞伽」を出したものであらう。今を去ること千五百年以上である。今吾人が有する所の梵文の

原典が即ち無讖の原典であつたと思はれぬが、いくらか之に似て居たに相違ない。(此點は尙後で詳述する。)惜しいかな、この譯本は今無い。

第二譯 「楞伽阿跋多羅寶經」四卷。中天竺國三藏法師求那跋陀羅 (Guanabhadra) が西曆四百四十三年(宋、元嘉二十年)に譯出したもの。支那における禪宗の初祖菩提達磨 (Bodhi-Dharma) がその弟子の慧可に傳授したのは此四卷だと云つて居る。併し北涼譯の四卷であつたかも知れぬ。それは達磨の時代にはまだ存在して居たからである。「大唐内典錄」の第八卷「歷代衆經見入藏錄」の下に、「入楞伽經」十卷一帙と記し、少しあとに「楞伽阿跋多羅經」四卷二經同帙と書いてある。これによると道宣の頃には、四卷本が二通りあつて、それが帙を同じうして居たことがわかる。第一譯は何時頃なくなつたものか、不思議なことには、法藏の「入楞伽心玄義」には、少しも第一譯の事を言つて居ない。法藏は「楞伽」の第四譯即ち「七卷楞伽」の翻譯に關係して居るので、それは「大唐内典錄」が六百六十四年に編集を了へてから四十年、即ち七百四年のことである。七百三十年に出來た「開元錄」には第一譯を以てその當時闕けて居たものとしてある。法藏の時既に何等の引合に出されて居ないとすれば、その後三十六年を経ては、復出てきやうもない筈だ。併しこんな詮索は史實研究家に任せておく。とに角、第一譯の生存は短期のものであつたのだ。

第一譯も第二譯も共に四卷であつたと云ふところから見れば、原本も同じものであつたかも知れぬ。第二譯は法藏の言によれば「廻文盡さず、語西音に順ふ、髦彦英哲をして解を措くに由なからしむ、愚類庸夫は強いて推して邪解をなす」と云ふほどであるから、第一譯の如きは或は尙更六箇敷かつたかも知れぬ。第二譯は、しかし



ながら、不思議にも他の七卷や十卷に比して、一般に「流通特に盛なり」と、宋代の一註解者をして云はしめて居る。

第三譯 「入楞伽經」十卷。北天竺國三藏法師菩提流支 (Bodhiśāstra) の譯。五百十三年(北魏、延昌二年)に成る。第二譯を隔つること殆んど百年。法藏の批評によると、「文品少しく具はると雖、聖意顯はれ難し、字を加へ、文を混ずるものは意に泥む、或は錯あることを致す、遂に明々の正理をして滞るに方言を以てせしむる」と云ふのが、「十卷楞伽」の短處である。併し或る點では現存の梵文原典に似て居るところもある。必ずしも譯者が勝手に文を足したと云ふわけではあるまい。寧ろ菩提留支の用ゐた原本が始めから多少冗漫な傾向を有して居たものであらう。

第四譯 「大乘入楞伽經」七卷。干闥國三藏法師實叉難陀 (Śīkhananda) が、唐代に譯した最後のものである。西曆七百年から七百年までに出來たと云ふことになつて居るが、譯書は實叉難陀だけでない。彼は最初の「舊譯」だけをやつて再勘の違なく本國に老母を省することになつた。その間に(七百二年)吐火羅の三藏で彌陀山と云ふのが支那に來た、此人は天竺に二十五年も居て三藏に通じ、殊に「楞伽」の宗旨に達して居た。それでその時の帝王は勅を下して、復禮や法藏など、難陀の未定稿を再び更に勘譯せしむることにせられた。御製の序文をも下された。これが今日「七卷楞伽」として知られて居るところのものである。第四譯は、法藏の言によりて、「五梵本を詳にし、二漢文を勘し、その所得を取り、その所失を正し、累歲優業、當さにその旨を盡くすべし」とあるのを見れば、前者の何れにも優りて、文と意と共に調達して居るものと見てよろしい。

上來の所述を引きまゝとて言へば、「楞伽經」の初譯は西曆四百二三十年の頃に出來上り、それから十年か二十年ほどたつて第二譯が生れた。此二譯は何れも四卷である。達磨が慧可に傳へたのは第二譯であると言ひ傳へて居る。第三譯はそれから更に百年餘をへて現はれた。今度は十卷に増した。第四譯は更に二百年足らずを過ぎて唐時代に成つた。これは七卷で、四卷と十卷との中間である。初譯から最後の支那譯の間には大約三百年の經過がある、又南條博士の梵本出版までには千五百年である。年代の經過など云ふことは、意義のないやうなものであるが、人生六十、七十の勘定から見ても、その間に「楞伽經」自身が受けた變遷の跡を考へて見ると、また何かの示唆を得るやうにも感ずる。

次に掲ぐる表は、渡邊海旭師が、三井品史氏の「現代意譯楞伽經」と題して先年佛教經典叢書刊行會より發行したものに序文として添加したものである。これは現在三種の支那譯「楞伽經」と梵本とを對照して作つたものである。それを見ると、四種の「楞伽經」の關係が判然するから、借用することにした。(因に表中「黃六」とあるは、縮刷大藏經の黃帙第六卷の義で、2a又は2bとあるは二枚目の表、九枚目の裏を言ふ。尙その次の數字は行數で右方から勘定したのである。現表は南條博士刊行の「梵文楞伽經」からそのまゝに轉載する。これも原は渡邊師の表によつたものである。)



楞伽經四本各品對照表

(渡邊・南條兩師のより轉借)

梵本 Tanikavāra			四卷楞伽(黄六)			十卷楞伽(黄六)			七卷楞伽(黄六)		
品	品目	頁	品	品目	丁・行	品	品目	丁・行	品	品目	丁・行
1	Kāvaṇāthyaśloka	1	.....	1	29a, 14	1	經婆羅王勸請	83a, 1	1	集一切法	85a, 19
2	Shūtrīn śāktāhara-sarvaḥśarvasamuccaya	22	一切佛諸心	2	32b, 4	2	集一切法	85a, 19	2	集一切法	85a, 19
	"	37	"	3	34b, 1		"	87a, 19		"	87a, 19
3	Aniyatā	136	"	4	49a, 12	3	無常	98b, 6		"	102b, 12
	"	173	"	5	54b, 10		"	103b, 11		"	104a, 14
	"	182	"	6	56a, 10		"	104a, 14		"	104a, 14
	"	187	"	7	56b, 19		"	106b, 1		"	107a, 7
	"	204	"	8	59b, 4		"	107a, 7		"	107b, 11
4	Abhisamaya	211	"	9	60b, 2	4	現證	107a, 7		"	108a, 4
5	Tāhāgatavīryānīya-prasaṅga	217	"	10	61a, 19	5	如來常無常	107b, 11		"	108b, 4
6	Kṣaṇika	220	"	11	61b, 19	6	刹那	108a, 4		"	108b, 4
	"	224	"	12	62b, 4		"	108b, 4		"	109a, 7
	"	229	"	13	63a, 18		"	109a, 7		"	109b, 8
	"	234	"	14	64a, 13		"	109b, 8		"	110a, 12
7	Nairmānika	240	"	15	65a, 9	7	變化	110a, 12		"	110b, 13
8	Mārasabakabhava	244	"	16	65b, 12	8	斷食肉	110b, 13		"	112a, 9
9	Dharaṇi	260	"	17	68a, 17	9	陀羅尼	112a, 9		"	112b, 5
10	Sagāthaka	264	.....	18	69a, 1	10	頌	112b, 5		"	

註、頁は南條博士校訂梵本、丁・行は渡邊大藏經による。

此表によりて明白なる如く、「四卷楞伽」が最も特色を有して居る。それは梵本にも七卷及び十卷の「楞伽」にも現存して居る第一品と第九品及び第十品が、四卷の分には全く缺けて居ることである。この意味は何かと云ふに、四卷の方が「楞伽」の原型を保存して居ると云ふことでなくてはならぬ。即ち七卷本及び十卷本は、百年二百年の経過につれて、原始「楞伽」になかつたものを添加したのである。單に外面から見ても、こんな判断が下さるゝのみならず、添加の分を読んで見ても、内容的にその後代の添加たることを感知するのである。此點においても、聖典の發達と云ふべきか、不純化と云ふべきか、又或る意味では兩方であるとも云ふべき變化の跡をたどる程が見えるのである。

小乗大乘と云ふが、前者を羅漢宗、後者を菩薩宗と云つた方がよいかとも思ふ。佛教精神の發達するにつれて、僧伽と名づけられた特種の集團中に起居して、個人的救済又は解脱の方法に腐心するを理想とする羅漢宗では、どうしても満足出来ぬ時代が來た。それは何時か判然とは云へぬが、どうも、諸學者の研究によると、西洋紀元を中心として其前後少なくとも百年の間に、菩薩的精神が鬱勃として興つて來たものらしい。而して此の精神が文字の上に表現せられたとき所謂大乘經典なるものが出來た。此經典はそれから順次にその數を増して短かきものが長くなつたり、いくつものものが一つに纏められたり、又その間に様々の分子が加はつて今日吾等の有つて居るやうな一切經が編成せられた、それで「楞伽經」なるものは何時作られたかと云ふに、それは固よりはつきりわからぬ。只支那譯以前には慥かにあつたと云へるだけだ。即ち第四世紀の頃には既に出來て居たものであらう。又「楞伽經」はその内容の一部が馬鳴の「起信論」と大に交渉するところがあるので、「起信論」の著作時代が判然すると、「楞伽經」の方も亦或る程度までその成立年代を推定することが可能であらう。又單に内容の方から見ると、「楞伽」には外道に關する破



邪的論鋒が随分鋭く現はれて居る。論理學の術語や數論哲學の學說などが散見するところもある。是等もその時代の反響であると思はれる故、印度思想史が全體において時代的に組織せられ叙述せらるゝとき、「楞伽」の時代的位置も自ら限定してくるわけである。それ故、大乘思想の發達、大乘經典の編纂など云ふ問題は、まだ容易に嚴密な意味における、史的なものでない。只今日では「佛說阿彌陀經」と云へば、これを真正直に歴史上の佛陀が、その所謂金口から説き出したものと思はぬだけになつて居ると、これだけは云ひ能ふ。

とに角、「楞伽經」としての基礎は第四世紀に既にあつたものとして、今四卷と他の二譯とを大體の上において、比較して、經典發達の道程を跡づけて見る。七卷や十卷の第一品に「請佛品」又は「勸請品」と云ふのが附加せられてあるが、此附加は佛と楞伽王羅婆那 (Ravana) とを中心人物としてその間に問答が行はれて居る。而して此問答は全體として纏つたもので、たゞこれだけを切り取つても、「楞伽經」全部の上は何等有機的關係のあつたと云ふ痕跡を残さずすむ。つまり第一品は獨立したもので、只物理的に卷頭の位置を占めて居るにすぎぬ。或る意味で言へば、しかしながら、第一品は「楞伽經」全部の眼目として居る思想を一括りにして總序的形式を備へて居るとも云ひ得る。羅婆那王の如きは第一品の外どこにも出てこない。思ふに、四卷の第一に、「一時佛在南海濱楞伽山頂」と云ふ句から考へつきて、羅婆那王を引き出し來り、彼をして一個の役目を果たさしめたものであらう。

こゝで吾等の考へさせられることは何かと云ふに、何故に經典の本文に有機的又は内容的關係を有して居ない羅婆那王なるものが第一品に現はれて來たかと云ふに在る。第三譯及び第四譯の原本をなせる「楞伽經」の編者は、何の必要、又は何の動機で、夜叉や羅刹の王として凶暴の羅婆那を引き出して來たか。羅婆那と云へる叙專詩の主人公

たる羅摩のために楞伽島に追ひ込められたと云ふ羅婆那王を、此に引き出す事由は、「楞伽」と云ふ地名が經首に見えて居るから、それから思ひついて、叙事詩中の人物を單に配合したに過ぎないのか。楞伽島が現在の錫蘭であるとか、又はそれよりも南方に在つたが、今は波の下に没入したと云ふ一島嶼を指すものか、それは専門家の詮案に任すが、とに角、「楞伽經」に羅婆那王の出て來るのは、此經と叙事詩との間に何か歴史上即ち年代的に關係のあつたものかもしれん。

羅摩夜那の全部が一時に現存のまゝで出來上つたものでないことは學者の言ふ通りであると思ふが、その原型は西曆二三百年の頃のものであらう。もしこれが正しいもの或はそれに近いものとすれば、「楞伽經」の原型が出來上つて、それが第三の支那譯の原文に變化して行くまでの年月、此年月を羅摩夜那の製作時代に對して見ると少なくとも百年ほどであつたらうと思はれる。さうすると此百年間に、羅摩夜那中の人物が「楞伽經」に、はいつて來てその第一品を形づけたものと見てよい。羅摩夜那が出來て、それが一時人口に膾炙したとすれば、「楞伽經」の信仰者の間にも、自らこれを經と關係づけんとする心持が出てくるわけである。幸ひに楞伽島の名が經中に出て居る。これから轉じて羅婆那王の請佛となることは極めて自然の變化である。

こんなやうな事由で、始めは何等の關係もなかつた羅摩夜那中の人物が「楞伽經」の中に現はれたものではなかつたらうか。而して此人物と佛陀との對話によりて、經中の主要なる内容を總序的に此第一品に收めることは、自然の成行とも考へらるゝ。

經名の楞伽 (Lanka) を實際の地理的固有名詞と看しないで、神話的に象徴的に用ゐられた名詞と見られぬこともな



い。法藏の「入楞伽經心玄義」によると、梵語のランカーは「難入」、又は「險絶」、又は「可畏」、又は「莊嚴」と云ふ意味があるとの事。それから阿跋多羅 (Avatara) は「入る」の義、「上方から下方に入り来る」との義があると云ふ。これによりて經名を解すると、「楞伽阿跋多羅」は「入難入」の義で、つまり峻峻にして近傍すべからざる底の境地へ飛び込むと云ふことになる。經中に開顯せられた内容の眞意義には凡愚の容易に徹見し難きものがある、これへ何とかして、即ち言説の及ぶ限りにおいて、人々を導き入れんとする、これが「入楞伽」の書かれた趣旨であると。こんな風に解せられぬこともない。さうすると、此經が力を極めて説き示さんとする處が、自覺聖智の境界に在ると云ふ、自分の考にも都合のよい事になる。

次に「第九品陀羅尼」の添補であるが、これは言ふまでもなく、佛教に陀羅尼の考がはいつて、來たときの影響であらねばならぬ。四卷「楞伽經」の何處にも陀羅尼とか眞言とか云ふものがない、始めから終りまで哲學的思索と宗教的情念で充たされて居る。陀羅尼には一種呪術的要素がはいつて居るので、純粹に宗教的ではない。が、それが發達すると、元來の意義がなくなつて、心理學的方面の意義が主として肯定せられ、此に佛教經驗の或る傾向と合體するやうになる。これは又別種の問題として此に述べ立つべき餘裕をもたぬが、とに角大乘經典に陀羅尼の多く混交して來たのは後代の事である。「楞伽」も此影響を受けて、第九品が附け加へられるやうになつた。

次は第十品の「偈頌品」、——十卷の方では「第十八總品」となつて居るが、これも後から追加せられたものである。「此修多羅の中の諸々の廣義を重ねて宣べんため」に作られた偈と云ふことであれば、經文の大意を更に記憶し易からしめんためであらう。併し此偈頌は中々に長いもので——十卷「楞伽」の方では、その最後の二卷を占有し、梵文の

方では八百八十四行になつて居る。本文の大意と云ふことの外に歴史上の事柄なども書き入れてある、有名な龍樹隱記の一文などはその一例である。思ふに「偈頌品」の全體が一時に出來上つたものでないかも知れず、この中にはそれらの層が積まれて居らぬとも限らぬ、現今の本文批評的研究の知識では何とも決定的なことは言へぬ。偈文は何れも簡潔であるのと、又一定の教理を豫想して居るのだから、これだけを讀んでも中々分りにくい、漢譯の方では句讀さへも容易につけられぬ。一體に「楞伽」は特種の面目を具へた經典であるが、此偈頌などでもその特徴は充分に窺はれる。即ち此偈頌なるものは始から終りまで一貫した思想の發展ではなくて、只きれ／＼の斷片的思索の痕跡を無秩序に並べたに過ぎないのである。それ故同じやうなことが彼處此處に散在し、繰り返されて居る、又何等の思想的關係のないことが接近して列舉せられて居る。雜然として芋の子を盥の中で洗ふやうで在る。全體に云へば、さうであるが、一々の思想につきて言へば、哲學的にも宗教的にも深遠なものが封じ込められてある。

序に一言しておきたいと思ふのは、四卷「楞伽」の末尾にある斷肉に關する一部、即ち七卷「楞伽」では「斷食肉品第八」と云ひ、十卷の方では「遮食肉品第十六」と云ふところ、この一品につきて一言したのである。それは他にあらず、此一品も或は四卷「楞伽」編纂のとき、既に本文に追加せられたものでないかと云ふのである。此一品は前行の本文とは餘りかけ離れた考が急に飛び出して來たやうに考へられる。本文の他の部分は、相互にさしたる連鎖を有して居ないのであるが、それでも、或る觀察點からすると、いくらか關係をとつても好いやうに思はれもする。が、斷食肉の一章に至りては、本文の大胆目とする思想と、何となくしつくり續かないやうな氣がして仕様がな。木に竹をついだやうでもある。どの經典でも、さうであると思ふが——固より多少長短の差はあるに相違ないとしても、



様々の事が、次から次へと本文の中に、或は本文の前後に附け加へられるのである。それが後代になると、成形のまゝを始めから有つたものとして受取る。而してこれを解釋するに骨を折る。今日に至りては、原形と附加とをそれそれぞれに分析し還元することは、殆んど不可能事とも見られる。經典そのものだけを見て居ては埒があかぬ。色々の方面から研究の歩を進めなくてはならぬ。「楞伽經」などの成立次第が本當にわかるのも、印度學全體の進歩に待つところ多しと思ふ、而してそれが中々に思ふやうに進捗せぬ。

四卷「楞伽」を比較的原形に近いものと定めて、これを七卷、十卷と對校して見ると、尙上來所述の外に、どんな相違點に氣付くか。これを少しくしらべて見やう。

第一に氣の付くことは、四卷には各品の分類がない。七卷は十品に分かれ、十卷は十八品に分かれて居るに對して、四卷には「一切佛語心品」のみ存する。而してこれが一、二、三、四にわけてある、それだけである。まづ總體に「楞伽經」と題して、又別に「一切佛語心品」と云ふなら、此「品」は何か他の「品」に對して存するものと考へて然るべきである。然るにその「他の品」なるものが少しも見えぬ、これは何故であるか。現存の「楞伽」全文が此「品」名と同一内容を持つたものとすれば、此「楞伽」は或はより大部であつた「楞伽」より「佛語心品」と名のついた一品を抜き取り、それだけを支那譯にしたものか。即ち現存の「楞伽」は原文のセレクションか。この考を支へると思はれる記事が法藏の「入楞伽經心玄義」に載つて居る。その文に曰ふ。

「見聞するところに依ると、楞伽には三部ある。一つは大本と云ふべきもので、十萬頌ある、開皇三寶錄に説いてある通りだが、これは于闐の南遮俱槃國の山の中に在ること、又そこには楞伽の外に九本の大經があつて各十

萬頌だと云ふ。第二は此次の大ききで三萬六千頌である、此國で翻譯した梵本の中では皆三萬六千偈と云ふことになつて居る、而してその經中には或る一品があつて、そこでは百八問に對して備さに答を載せてあると云ふ。例へば吐火羅の三藏の彌陀山の如きは親しく此本を天竺で受持したとのことだ。また聞く所によると、現に龍樹菩薩が造つた楞伽の釋論は此一部を解したものだ。第三には小本楞伽と云ふべきもので千頌以上ある、その名を楞伽乾伐耶(乾利陀耶 *hrīḍayā*)と云ふ、支那では楞伽心と譯する。即ち現存の楞伽經である。舊に乾栗太心と云ふのは訛である。かの四卷本の楞伽はその中で又重ねて略したもの。」

これによると、「楞伽」には、三本あつたと云ふことであるが、此三本の話は外のお經につきても時に言はれることで、歴史的どの位の眞實性を含んだ記事であるかわからぬ。但し現存の「楞伽」——法藏は「四卷楞伽」とのみ云ふが、予の考では何れの「楞伽」も、或る意味では、「就<sub>レ</sub>中人更重略<sub>レ</sub>之耳」と云へると思ふ。さうすると印度か于闐か何處かにもつと大本の楞伽があるやうにも思はれやう。が、或は「楞伽」なるものは、未完成の經典で、普通の佛典的形式を具へぬものと見られぬでもなからう。とに角、四卷「楞伽」の品名が一つしかないこと、而してそれが七卷、十卷に至りていくつかに分れたと云ふことには、その間に「楞伽經」の發達の跡を尋ねべきものであらう。

法藏が小本千頌の「楞伽」は「楞伽乾利陀耶」と名づけられてあると云ふた、此記事は「佛語心」の意味をいくらか照らすものとも考へられる。此に「心」と云ふは *hrīḍayā* 即ち心核の義で、思慮の義を有つ實多 *śīta* ではない、「般若心經」の心である。而して此心には要目を包攝的に叙述してあるとの義をもつ、一種の *abstract* 又は *abridgment* である。それ故本經を以て一種の「大乘佛說要旨文類」と見て差支ない。始めから「佛語心經」と名づくるものであつた



らうか。さうすると「楞伽」と云ふ名はどうして出来たかと云ふ問題がでる。畢竟するに、今日の知識では本經の成立に關する諸々の疑問は解けぬ。

法藏は、予が今述べた「佛說要旨文類」の意見を助くるやうなことを「玄義」の中に云ふて居る。「何故に四卷楞伽には都て『佛語心品』と云ふ名があつて外に何にもないかと云ふに、それは下文に説く如く、此經一部は『楞伽心』の名で通つて居るのだ。此に佛語とあるは梵語の直譯で、支那譯にすれば正に『佛教』である。佛教楞伽中において此が中心要妙の説なのである。此心は緣慮等の心を意味しないで、般若心等の如く、此れは滿部の都名で、別品目ではない」と。法藏は明かに「四卷楞伽」を以て一種のセレクトッド、エッセイズと見るのである。七卷も十卷も此點では餘り變りがないやうに思はれる、が、法藏の眼で見ると十卷や七卷の方が品目も別々になり、四卷にないところがあるので、殊に四卷を「略」したものと考へたのであらうか。

### 楞伽經と禪宗との關係

前序に一寸此經が達磨によりて慧可に授けられたと云つておいたが、今少し精しく此事に關して述べたいと思ふ。達磨が慧可に「これに依りて行すれば自ら世を度するを得ん」と云つて楞伽四卷を手交したことは、「景德傳燈錄」にも「續高僧傳」にも載つて居る。達磨は讀者も熟知の如く支那における禪宗の初祖と云ふことになつて居、慧可は彼に繼いだ第二祖である。兩者の間に此の如き授受が行はれたとすれば、楞伽經は當然禪宗における最も重要な經典の一と云ふべきであらう。佛教歴史家の間には、達磨を以て支那禪の初祖でない、外に彼以前に誰やらあると云ふものもある。が、楞伽經授受の事實があつて而して又經中の宗趣が殊に禪旨と相呼應するものとすれば、今日支那日本に禪宗として傳はつて居る禪は達磨から始ると云ふべきであらう。道宣の「續高僧傳」によると、楞伽授受の記事は左の如くである。

「初達磨禪師、以四卷楞伽、授可曰、我觀漢地、唯有此經、仁者依行、自度世。」

「景德傳燈錄」は宋代の著述で、「續高僧傳」に遅れて居る。そこには左の如く出て居る。

「師又曰、吾有楞伽經四卷、亦用付汝、卽是如來心地要門、令諸衆生、開示悟入、吾自到此、凡五度中毒、常自出而試之、置石、石裂、緣吾本難、南印、來此東土、見赤縣神州、有大乘氣象、遂踰海越、漢、爲法求人、際會未諧、如愚若訥、今得汝傳授、吾意已終。」

此記事によると、達磨自身が楞伽四卷を持つて來たやうにも見える。道宣の方の書き方は、「我漢地を觀るに唯此經の



みあり」とあるから、此經の固より既に有つたことを示して居るが、「傳燈錄」の方には、只「吾に楞伽經四卷あり」となつて居る。それで「傳燈錄」の記事の下に夾註が加へられてある。これは誰の加筆か、わしにはわからぬが、註は左の通りだ。

「此蓋依寶林傳之說也、按宣律師續高僧傳、可大師傳云、初達磨以楞伽經授、可曰、我觀漢土、唯有此經、依行自得、度世、若如傳所言、則是二祖未得法時、達磨授楞伽、使觀之耳、今傳燈乃於付法傳衣之後、言、師又曰、吾有楞伽經四卷、亦用付汝、則恐誤也、兼言、吾有、則似世間未有也、此但可依馬祖所言云、又引楞伽經文、以印衆生心地、則於理無害耳、」

達磨が慧可に法を付してから楞伽を授けたが、又付法以前に「禪學入門」の心持で授けたかは、此處で詮索の限りでない。又達磨が自分に楞伽を持つて來たやうな「傳燈錄」の書き振りに必しも重きを置く必要はあるまい。

「馬祖所言」と云ふのは、同じ「傳燈錄」の馬祖傳の處に出て居る。これも此に序でに引文しておく、後に楞伽經が馬祖時代までも傳へられて居ることを證するときの役にも立つ。馬祖（西紀七八八寂）は達磨を去ること凡そ二百五十年である、所謂六祖慧能の孫弟子に當り、支那禪を確立させた有力な人物の一人である。彼の示衆に云はく、

「一日謂衆曰、汝等諸人、各信、自身是佛、此心即是佛心、達磨從南天竺國來、躬到中華、傳上乘一心之法、令汝等開悟、又引楞伽經文、以印衆生心地、恐汝顛倒、自不信、此心之法各有之、故楞伽經云、佛語心爲宗、無門爲法門、又云、夫求法者、應無所求、心外無別佛、佛外無別心、不取善、不捨惡、淨穢兩邊俱不依怙、達罪性空、念念不可得、無自性故、云々」

馬祖の文によると、達磨は慧可に楞伽を授けたとは曰はぬが、經文によりて心地を印すると云ふことになつて居る。

「傳燈錄」本文の夾註者は、馬祖の意を以て授受の事實を解せんと云ふのである。即ち「吾に楞伽經四卷あり、亦用て汝に付す」と云ふ文字の心は、自覺證智を宗とする禪宗の立場は、達磨自身勝手に唱うるものでもなく、又慧可の體驗を證明する達磨の態度も、無根據のものでなく、皆悉く楞伽經の指示に由ると云ふことに解するのである。夾註者の意見はこんな處にあるのであらう。所が「傳燈錄」の記事にはまだ外のことがある。即ち楞伽經そのものに不思議な靈的功能があつて、毒消しの役に立つたと云ふのだ。達磨も亦今日の迷信家の所爲を眞似たやうにも考へられる。併し御經の功德を信するのは、印度でも支那でも日本でも、ずつと昔から皆やつて來たことで、別に不思議なことはない。或はこれを象徴的に解して、達磨の布教傳道に反對したものゝあつたのを、楞伽の經文によりて、達磨は、自分の唱道に根據あることを云つたものと解せられぬであらうが、何れにしても達磨は毒で死んだと云ふ話もある。當時彼に對する反抗は中々強かつたものゝやうである。此強かつたと云ふ事實から、彼が弘めんとした宗旨に餘程今までと違つたものゝあることを推測し得る。

何れにしても楞伽經と達磨とは大に關係のあつたものであることは疑ないと云つてよい。

處が、此に一入此關係を全然否定する人がある。それは宋の達觀曇穎（嘉祐五年寂、世壽七十三）と云ふ。彼は禪宗の絶對的立場から史實など云ふものに一顧をも與へぬ。「人天眼目」卷下に曰ふ。

「僧自聰問曰、達磨大師自西天一帶楞伽經四卷來、是、否。答曰、非也。好事者爲之耳。且達磨單傳一心印、不立文字、直指人心、見性成佛、豈有四卷楞伽耶。聰曰、寶林傳亦如是說。穎曰、編修者不暇詳討、」



矣。試爲<sub>レ</sub>子評<sub>レ</sub>之。夫楞伽經三譯、而初譯四卷、乃宋天竺三藏、求那跋陀之所譯。次十卷、元魏時、菩提流支譯。流支與<sub>レ</sub>達磨<sub>レ</sub>同<sub>レ</sub>時、下<sub>レ</sub>藥<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>毒<sub>レ</sub>達磨<sub>レ</sub>者是也。後七卷、唐天后代、于闐三藏、實叉難陀譯。以<sub>レ</sub>此證<sub>レ</sub>之、先後虛實可<sub>レ</sub>知矣。仰山寂禪師亦嘗辨<sub>レ</sub>之、其事明甚。」

曇穎の意見では、楞伽は他の人によりて支那に傳へられ譯せられたもので、達磨は之について何等の關係をもたぬ、ましてこれを慧可に傳へたなど云ふことは、有り能ふことでないといふのであるらしい。慧可云々の事につきましては何等明白な記事はないけれども、文章全體の書きぶりから見れば、曇穎は初めからそんなことに意を留めては居ないのである。仰山寂禪師嘗て之を辨すとあるが、此辨は今傳はらぬやうである。

宋代には禪と天台との衝突が烈しかつたらしい。天台では禪が何かと云ふと聖典を無視して故紙堆裡に捨て去らんとする傾向のあるのを排斥した。天台は論理の陣立により、聖經の文字を根據として、その主張を貫かんとし、却て坐禪辨道の實踐的方面を閑却した。禪はその弱點を攻撃して、自らは亦他の極端に走つた。「人天眼目」の著者が曇穎の辯駁に前置して「當時義學之徒、相與造<sub>レ</sub>說<sub>レ</sub>誣<sub>レ</sub>先聖、非<sub>レ</sub>毀<sub>レ</sub>禪宗<sub>レ</sub>と云つて居る。曇穎などはこれに對して、所謂邪謬を杜ががため詳かに之を辯じたものである。穎もして見ると、義學の徒をおこらした一人かも知れぬ、史實など全く無視して真正面から禪宗には閑文字を立せずと云ひ張るところを見れば、とに角、達磨は楞伽を禪宗の寶典のやうにして、慧可に授けたわけではあるまい。但一種の参考書位の程度であらう。これを見れば、心地の修行の上にとんなどころを目安にすべきかと、略々定められるであらうと云ふのであつたらう。成るほど楞伽には、如來藏緣起の説も載つて居るのであるから、禪の實地の體驗があつて、またそれを言論の上に説明せんとか、或は自分の分

別性に訴へて、承知のゆくやうにしやうと思ふことも出来る。又どこかで述べるつもりであるが、楞伽に自覺聖智の境地を説くのは、禪の直覺主義に該當するので、達磨は殊に心を此經に惹かれたと考へてよいのである。それ故楞伽がなければ禪が立たぬと云ふのではない。曇穎の説は少し偏しすぎて居る。經典の中で達磨の時代までに、最もよく禪の神秘主義を指示したものがあつたとすれば、それは實に彼自身の言ふた如く、楞伽の外に必要となすべきはないのである。

それ故楞伽は達磨以後禪者によりて研究せられたのだ。参考の經典としては此上もないものであるからである。「續高僧傳」の慧可傳の末尾に、「故那滿等師、常資<sub>レ</sub>四卷楞伽、以<sub>レ</sub>心要、隨說隨行、不<sub>レ</sub>爽<sub>レ</sub>遺委<sub>レ</sub>とある。つまり終始楞伽を坐右の伴侶としたとの意味であらう。那滿等と云ふのは慧可の弟子であつた。又同書第二十五卷に釋法冲と云ふ人の傳記がある。此人は楞伽の研究者であつた。「續高僧傳」の著者、道宣と同時代の人であるから、西曆七世紀の中葉、唐の始め頃である。その傳に云ふ。

「冲以<sub>レ</sub>楞伽與<sub>レ</sub>典沈淪日久、所在追訪、無<sub>レ</sub>憚<sub>レ</sub>夷嶮、會<sub>レ</sub>可師後裔盛習<sub>レ</sub>此經、即依<sub>レ</sub>師學、屢繫<sub>レ</sub>大節、便捨<sub>レ</sub>徒衆、任<sub>レ</sub>冲轉<sub>レ</sub>教、即相續講、三十餘遍、又遇<sub>レ</sub>可師親傳授者、依<sub>レ</sub>南天竺、一乘宗<sub>レ</sub>講<sub>レ</sub>之、又得<sub>レ</sub>百遍、其經本是宋代求那跋陀羅翻、慧觀法師筆受、故其文理克諧、行質相貫、專唯念<sub>レ</sub>慧不<sub>レ</sub>在<sub>レ</sub>話言、於<sub>レ</sub>後達磨禪師傳<sub>レ</sub>之南北<sub>レ</sub>忘<sub>レ</sub>言忘<sub>レ</sub>念、無得<sub>レ</sub>正觀爲<sub>レ</sub>宗、後行<sub>レ</sub>中原、惠可禪師創<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>綱紐、魏境文學多<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>齒<sub>レ</sub>之、領<sub>レ</sub>宗得<sub>レ</sub>意者、時能啓悟、今以<sub>レ</sub>三人代轉<sub>レ</sub>、紕繆<sub>レ</sub>後學、可公別傳、略以<sub>レ</sub>詳<sub>レ</sub>之、今叙<sub>レ</sub>師承、以<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>承嗣、所學歷然有<sub>レ</sub>據、達磨禪師後、有<sub>レ</sub>慧可慧育二人、育師受<sub>レ</sub>道心行、口未<sub>レ</sub>曾說、可禪師後、榮禪師、惠禪師、盛禪師、那光師、端禪師、長藏師、眞法師、玉



法師、(已上並口説支理、不出文記)、可師後善師、(出抄四卷)、豐禪師、(出疏五卷)、明禪師、(出疏五卷)、胡明師、(出疏五卷)、遠承可師後大聰師、(出疏五卷)、道蔭師、(抄四卷)、沖法師、(疏五卷)、岸法師、(疏五卷)、龍法師、(疏八卷)、大明師、(疏十卷)、不承可師、(自依攝論者遷禪師、出疏四卷)、尚德律師、(出入楞伽疏十卷)、那光師後實禪師、惠禪師、曠禪師、弘智師、(名住京師西明身亡、法絶)、明禪師後伽法師、寶瑜師、寶迎師、道整師、(並次第傳燈、于今揚化)、沖公自從經術、專以楞伽命家、前後敷弘、將二百遍、須便爲引、會未涉文、而通變適緣、寄勢陶誘、得意如一、隨言便異、師學者苦請出義、乃告曰、義者道理也、言說已盡、況舒在紙墨中之塵矣、事不獲已、作疏五卷、題爲私記、今盛行之、

法沖傳における此一段の記事を讀むと、慧可以來の楞伽研究の途行がはつきり判る、又達磨が唱へ出した禪宗の玄旨と楞伽との關係も明かに讀まれる。慧を念じて語言に縛せられずと云ふこと、言をわすれ念をわすれ、無得にして正觀するなど、何れも禪の特質に觸れて居るのみならず、又これ楞伽の宗旨に外ならぬのである。それから又魏の國では義學の徒によりて達磨不識の禪が排斥せられたことも讀めるのである。達磨の弟子の一人であつた慧育(又は道育)がその心に禪理を修めてその口には何ごとも説かなかつたと云ふが如き、法沖自身が「意を得れば如一なり、言に隨へば便ち異なり」と云ひて「紙墨」の上に文字を聯ぬることを拒んだと云ふ如き、何れも不立文字の禪宗を丸出しにして居るではないか。達磨宗と楞伽との關係は此の如くにして達磨以後法沖の時代まで綿々として相續して居た。法沖の時代は禪宗の正統派では五祖弘忍の頃である。五祖は後世金剛經を以て楞伽に代つたと云はれる人である。併し五祖の弘忍も法沖も「續高僧傳」の道宣も皆同時代の人で、その道宣が楞伽の研究のその當時に大に盛なり

しことを記して居るのを見ると、五祖時代には尙楞伽の注疏も澤山あり、文句の難解なるにも拘はらず、實修の禪と相伴ひて、直覺主義、神秘主義の經典として讀まれたと云ふは確かな事實である。但法沖がこれを研究し始めた頃は「沈淪日に久し」と云ふことであつたと見える。併し達磨以後法沖に到るまで百五十年も立たぬ間に注疏と見るべきが十部以上も出て居る。法沖が悉くこれを讀んだかどうかは判然せぬが、とに角、そんなものが有つたと云ふことだけは確かに知れて居たのである。其頃は今日と違ひ印刷術もなかつたので、寫本で傳布する外ない、従つて一たび散佚すると中々手に入れることが出来ぬ。一代で盛んにもなり衰へもすることゝ信ずる。

楞伽には亦禪的傳承の外に、瑜伽派の傳承があつたと見える。可師即ち慧可の系統をひかずに、攝論によりて楞伽を解釋した遷禪師以下數人の相承が記述せられて居る。如來藏緣起に關しての意見が此派によりて傳へられたものであらう。禪系統では唯識の方面よりも「宗を領し意を得る」處に楞伽一經の要旨を捉へたものである。併し禪の方面でも専ら禪業を修して祖師西來意の研鑽に従事したものと、又一方に在りては楞伽を禪の經典として此方面の闡明に留意したのもあつたのであらう。即ち法沖の如きは此後者の所屬ではなかつたらうか。彼の名は傳燈録中に見當らぬ。が、彼の行動は尋常一様の講者の類でなかつたことは、上來の引文でも明かであるが、左の一事によりても推せらる。玄奘が新たに齋らし歸つた知識を振りまはして舊譯の經典を排斥し、これを講説することすら許さなかつた。これを聞いた法沖は一矢相酬いて曰はく、「君は舊經によりて出家したものである。若し舊經を弘むることを許さぬとならば、君は須らく先づ還俗すべきだ、而して更に新たに新譯の經典によりて出家するがよい。君にしてみれば此意見を容れるなら、君の言ふ如く舊譯の排斥も可能であらう」と。かう云はれては玄奘も是非に及ばずその意見を取消し



たと云ふことだ。その頃の玄奘の威力は旭日の瞳々たるものであつたと想像せらるゝが、これに對して此の如き強硬な對抗をなし得る法沖には、その胸中深く楞伽に依りて一乘の旨を領得したものがあつたに相違ない。「一生遊道を務となして會て栖泊することなし」と、道宣は云ふて居るが、以て法沖の爲人を察すべきだ。

此に今一つ楞伽の傳統につきて言ふべきことがある。それは神秀と楞伽との關係である。神秀は慧能と共に弘忍の弟子であつた。神秀は禪を北に傳へて所謂北宗の祖となり、慧能は南に赴きて南宗の源頭となつた。これは禪の歴史の面白い對照をなすのであるが、今は詳説せず、只神秀の一派は坐禪三昧でなく、自分も學者であつたので、講經の方面にも造詣が深かつたと見える。之に反して慧能派は簡易直截を旨として不立文字の眞風光を鼓吹した。神秀が唐の中宗の時神龍二年、西曆七百六年に寂したとき、中書令の張説がその碑文を製して、その中に「特奉楞伽<sup>ニ</sup>爲<sup>ス</sup>心要<sup>ト</sup>」と記して居る。即ち神秀は禪の研究に楞伽經の心要を信じて居たものと見える、初祖達磨がこれを以て心要となした如く、彼も亦これを心要となして、子孫に傳承せしめんと、務めたものであらう。

これに反して慧能の方は金剛經に重きをおいたものと考へられる。六祖派の人の云ふやうに、弘忍が果して金剛經を慧能に傳へたかは未詳としても、とに角慧能以後その派には金剛經を把つて禪の宗旨を發揮しやうとした。實際を云ふと、禪は般若でも楞伽でも乃至其他の大小乗の經典でも、苟くもそれを取り出して所依の經典の如く取り扱はんと思はゞ、如何やうにもなることである。尤も或る經典の方が他よりも都合のよい事はある、が、禪旨そのものを最も對切に説き示したもので、専ら此方面の唱道に力を盡くしたと云ふ單行の經典はない。所謂佛語心宗であるからには、佛語だけを蒐録したものの中に、禪があるとも無いとも、何れにも言ひ得るのである。が、便宜上、神秀を楞伽

派、慧能を金剛派と見立ておいても不可ない。但し次項の議論は蛇足でないと思ふ。

弘忍は別に金剛經のみを尊んだと云ふのではなく楞伽經をも併せて用いたとする方が史實であらう。これに關して、松本文三郎教授の意見に不十分なところのあるのを指摘したい。道宣の「續高僧傳」慧可の條に「每可説法<sup>ニ</sup>曰、此經四世之後變<sup>ニ</sup>成<sup>ニ</sup>名相<sup>ト</sup>一何可<sup>レ</sup>悲<sup>ム</sup>」の一節がある。此經とは楞伽經のことである。これに關して、松本教授はその著「達磨」(明治四十四年刊行)の中、第九節「達磨と楞伽經」(一三二頁)に、左の如く言つて居る、

「是文は何等かの傳燈錄に據つたものであらうが、此經四世の後名相を變ずといふは、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。」

即ち松本教授は、五祖弘忍のときに楞伽が金剛に取り替へられたものと断定し、此事實が豫言的に二祖慧可によりて告げ知らされたと云ふのである。所が此断定は如何にも臆斷であつて、且つ漢文の讀み方も變でないかと思はれるのである。第一如上の引文を元代に編まれた「聖教法寶標目」から取つて來て、そして只漠然と「何らかの傳燈錄によつたものだらう」と、教授は獨りで極めて居る。是は當時の教授の見落しで、道宣の「續高僧傳」中の言葉である。又「景德傳燈錄」の卷三、二十三丁(縮刷)、僧那禪師の下にも見える。

それから、五祖の弘忍は道宣と時代を同じうして、道宣よりも若い、四祖の道信も道宣と同時代であるが老年である。即ち道信が七十二で寂したとき宣は五十六、忍は五十の割合になつて居る。十六年を経て宣も亦七十二で寂したとき、忍は六十六で尙その後八年も生きて居た。道信は道宣の「唐僧傳」に載せてあるが、弘忍は未入である。何れにしても、道宣が慧可の言を正直に傳へたものとすれば、「四世之後云々」は矢張り一種の豫言である、或は漠然たる



悲觀説であつたかも知れぬ。松本教授の斷定は正しからざる前提に由り、又いくらかの臆測をも加へて出来上つて居ると見るべきだ。又「變成名相」の解釋が附に落ちぬ。教授は「名相を變成す」と讀んで、楞伽が金剛に變成したやうに言ふ。が、自分の考によれば、此句は「變じて名相となる」と讀むべきで、楞伽の解釋が代を經るに従つて、忘念の眞義に遠ざかり、遂に名相のみに泥む義學者の口頭禪となるべきことを浩歎したものに過ぎない。これは上來引用の法沖の文に見ても一目瞭然の筋合であらねばならぬ。たとひ是一句を、教授の如く、楞伽がその名相を變成するものと見ても、それが金剛と云ふ名目に變更すると云ふことには請けとれぬ。

四祖弘忍の頃には一般に金剛經が流布し出したので弘忍もこれを喜び誦しこれによりて禪者を導いたことであらう。が、これは必ずしも楞伽を捨て、金剛専門になつたと云ふ意味ではない。なるほど蔣之奇の序文を有する四卷楞伽經が宋の元豐八年、西紀一千八百五十五年、張安道によりて刊行せられ、その序文中に左の句がある。

「昔達磨西來、既已傳心印於二祖、且云、吾有楞伽經四卷、亦用付汝、卽是如來心地要門、令諸衆生、開示悟入、此亦佛與禪並傳、而玄與義俱付也、至五祖始易以金剛經傳授、故六祖聞客讀金剛經而問其所從來、客云、我從蕪州黃梅縣東、五祖山來、五祖大師常勸僧俗、但持金剛經、卽自見性成佛矣、則是持金剛經者、始於五祖、故金剛以是盛行於世、而楞伽遂無傳焉。」

蔣之奇の立論は「傳燈錄」や「六祖壇經」に基づいたものであらう。併しこれは弘忍が金剛經を道俗の間に一般化せんとする努力から來たので、楞伽經をそつちのけにしたと云ふ事ではない。慧能の相弟子の神秀が楞伽經を傳へたことは既に言ふた、その師匠の弘忍が金剛をだけ専門に擴めたとすれば、神秀が殊に楞伽を擇ぶことはすまい。つまり

楞伽は學者派に用ゐられ、金剛は一般民衆のものになつたのである。而して此後者が慧能によりて代表せられたわけだ。楞伽の民衆に向かぬことは前序にも一寸述べた。卽ち蘇東坡は蔣之奇の序文の後に自分のを掲げて曰ふ、

「楞伽義趣幽眇、文字簡古、讀者或不能句、而況遺文以得義、忘義以了心乎、此其所以寂寥於世、幾廢而僅存也。」

今日から見ると、文字簡古と云ふよりも、文法語格が餘りに直譯的であるとして可いのだ、それで四卷楞伽などは本當の漢文的に讀み下すことが出来ない。蘇東坡のやうなものでも、これを句讀するに苦しむのであるから、況んや一般の僧俗にありては、これを讀みこなすこと容易でない。弘忍が楞伽の傍らに、其頃流傳し始めた般若系の金剛をとり入れたのも尤もな次第である。六祖慧能は元來が學者肌でないので、此民衆的傾向に乗じて、禪を高閣より引き下し出したのである。而して自らも金剛經に序文を書いてその流布を促した。

弘忍が楞伽を捨てなかつたと云ふ今一つの證據はかうである。「傳燈錄」の三十二祖弘忍大師傳の下に、「其壁本欲令處士盧珍繪楞伽變相」とあり、又「六祖壇經」にはこれに附け加へて「及五祖血脉圖」の一句がある。「其壁」と云ふは、慧能が例の有名な「本來無一物」の絶句を記さんとした壁である。楞伽には變相として繪がくべき場面は何處にもないやうだ。心理學、哲學的な言句のみあるので、人事交錯の處はない、強ひて言へば、佛と大慧との對話の場合、斷肉品のあたりであらう。併し十卷楞伽や七卷には佛と羅婆那との場面がある故、これは充分に繪になる。それから五祖血脉の圖とは何の意か判然せぬが、或は達磨から五祖弘忍に到るまでの心印授受の光景でも畫き記すのであつたらうか。何れにしても弘忍が楞伽に關する繪を僧堂の壁畫にせんとしたところを見ると、忍はやはり



楞伽に心を置いたものと見てよからう。忍下大衆の第一座を占めて學問に堪能であつた神秀が、楞伽經を以て北宗を唱道したのは自然な成り行きであらう。また之に反して慧能がわかり易い金剛經を一枚看板にしたのも、禪の發達上當然のことであらねばならぬ。併し慧能はこれがため楞伽の宣傳を排斥したと云ふ意ではない、只積極的に金剛經をもち立てたと云ふことだけの義である。此間に不必要な解釋を入れぬやうにしたい。

それ故、松本教授が、「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誦讀し、これを以て悟道の法となし」云々、「達磨」二三頁、及び「五祖から金剛經を以て必要とした事實」(同上)は、疑ないと云ふのは、正鵠を得て居ない。従つて同教授の「變成名相」に對する解釋と假説とは共に誤であるべきだ。

これで大體禪宗における楞伽經の位置がわかつたことゝ想像する。尙慧能以後の禪にも楞伽中の文字が隱現出沒して居ることもあるが、一々これを考證するは煩はしいから、此の章はこれに止めて、次ぎに楞伽經の特性を少し述べたい。

### 楞伽經の特徵と内容

佛典の一々にそれ／＼の特質のあることは、少しく佛教を研究したものと悉知するところである。此特質と云ふは、其經一部の編纂方法、及び形式について言ふのみではない、材料の選擇、内容項目などをも含めて言ひたい。阿含一類の經典から般若經に遷ると、その内容は固よりのこと、文字の使い方から、本文の長短、人物の點綴、事件の發展等に至るまで、一見直ちにその相違を認めることが出来る。それで本篇の主題になつて居る楞伽經一部はどんな風にも他の經典と違つて居て、どこにその特質を見るべきかを、少しく記述して見たい。細かに研究すると、中々盡きぬのであるが、今は只その大綱と見るべきものにつきてのみ言ふ。

第一、般若とか法華とか華嚴とか云ふ經典になると、色々の佛や菩薩が一々その名を連ねて出る。彌勒もあり、文殊も普賢もある、又普通小乗の人々と見られて居る大阿羅漢の人達も記事のなかに出る。舍利弗、目連、阿難などの名が連なるのみならず、何かの役目さへ勤める。それから問答なども主なる人物と相手の人一人との間に行はれるのではなくて、會衆の中からも時に相手が現はれて、會話の主人公に對して一矢を放つか、或は相手を啓發することもある。般若經の如きは主として須菩提を對告衆として居るけれども、對話は必ずしも、佛陀と須菩提との間のみ行はれぬ。釋提桓因と云ふ人物もあれば、舍利弗も居り、彌勒菩薩も居る。一女人、字は恒伽提婆と名づけられたのも居る。ところが、楞伽經になると、話相手は毎時も大慧菩薩と云ふもの一人だけである。(七卷楞伽や十卷楞伽には楞伽城の城主羅婆那と云ふのを第一品請佛篇に出して居るが、これは後代の添加なるべしと思ふ故、その方のことは何れ



も無視しておく。本論は主として楞伽經の原型に近いものと見える四卷楞伽につきて云ふ。それら四卷本は始めから終りに到るまで、佛陀と大慧との會話篇である。

第二に、阿含等所謂の小乗部の經典に屬するものを除いては、大抵説法するとき、佛陀の金色身の何處からか光明が放出する。而して十方世界を照耀し、そこに在る諸佛諸菩薩を映出するのである。法華經の如き、華嚴經の如きは最もその顯著なものを見るべきであらう。光明の背景をもたぬ經典の中には、般若や此楞伽をおくことが出来る。一體に宗教的色彩の多い經典には、光明や奇蹟と見るべき事件が描寫せられ、哲學的智的傾向の著しきものには、此方面が出て來ぬと云ひ能ふやうである。楞伽經(四卷)にはまた咒文がない。不思議の力を具したと見做されて居る陀羅尼の鼓吹を少しも見ぬ。般若經にも陀羅尼はないが、般若波羅蜜多そのものが一種の明咒であると云ふ風に説いてある。楞伽に至りては一言の此點に觸れるものなし。魔術と宗教との關係は宗教學上の問題であるが、既に發達して宗教の形體を具へたもの、中にも魔術的要素の窺入を見るのが普通である。佛陀の在世中既に咒文の流行があつて、佛陀はこれを禁遏したけれども、これがまた變態的にその宗教の中にはいつて來た。楞伽經には咒文宗教の痕跡が認められぬ。只奇怪と思はれるのは卷首に左の一句がある。

「爾時大慧菩薩、與摩帝菩薩、俱遊一切諸佛刹土」云々

此に摩帝菩薩と云ふのは即ち大慧菩薩その人の梵語である。大慧、詳しく言へば Mahāmati 摩訶摩帝である。四卷ではこれを「摩帝」とし、十卷では「大慧」とし、七卷では又「摩帝」と梵音を漢譯してある。梵本では「マハーマチ」である。とに角、楞伽經の對告衆なる大慧は梵音でうつつしても意譯しても、同じ事である。これを同一人と見るべきか、同名

異人とすべきか。異人ならば何故にこれに同名を附すべかりしか。同人ならば「自分が自分と與に」と云ふは何の義に解すべきか。何か此處に哲學的宗教的意義でも讀むべきのか。十卷にはこれを左の如くに書き下してある。

「爾時聖者大慧菩薩、與諸一切大慧菩薩、俱遊一切諸佛國土」云々

と。して見ると、「一切大慧菩薩」とは何ものか。所謂「聖者大慧」。即ち一篇中の對告衆その人の一切分身の義なるか。四卷と七卷とは何故に「摩帝」の名を残して、此邊の消息を曖昧にしたか。十卷はまた何故に「一切」の字を附加して、明かに一種の神祕を示唆するやうにしたか。或は「一切」の字は十卷の原本に明示せられてあつたか。「羅婆那勸請品」(七卷楞伽)に左の一文あり、

「爾時、世尊以神通力、於彼山中、復更化作無量寶山、悉以諸天百千萬億妙寶、嚴飾、一山上皆現佛身、一佛前皆有羅婆那王及其衆會、十方所有一切國土、皆於中現、一國中悉有如來、一佛前咸有羅婆那王、並其眷屬、楞伽大城阿輸迦園、如是莊嚴等、無有異、一一皆有大慧菩薩、而興請問、佛身開示自證智境、以百千妙音」云々

「一切の大慧菩薩」とは、此の如く佛陀の大神通力によりて「化作」せられたる諸菩薩を義とするか。而して吾等も亦此の「化作」中の一部を構成して居るのではなからうか。果して然らんに、楞伽經の對告衆たる大慧はやがて此の筆を執りつゝある記者その人か、此の文を讀まんとする讀者其の人か。これを楞伽經中における唯一の摩訶不可思議とする。

第三の特徴は、本經の如何にも抽象的にして、哲學的思索に富み宗教的冥想に豊かな點にありとする。普通の教養あり、學問ある人達でも、今卒然楞伽經をよんでその意義を味ふは不可能事である。又可なり佛教的思想に慣れた



人でも印度哲學の各派にわたりて深甚なる領解がないと、引合ひに出してある諸種の術語や論理を徹底して飲み込み得られぬ。維摩經の如き般若經の如き哲學的冥想的な經典にしても、これを楞伽經に比すれば、比較的領悟の道を見付け得られやう。が、楞伽に至りては蘇東坡の所謂「義趣幽渺」なるもので容易にその旨を解することが出来ぬ。これは稿を重ねるに當りて分明なることと信ずる。

第四の特色は、本經編集の形式であるが、七卷十卷はとに角として、四卷には品目の區分がない。四卷全部「一切佛語心品」で貫いて居る。分けてある所は「第一」「第二」と云ふに過ぎぬ。是に由りて觀ると、元來篇目の分割は總て後世に出来たものであらう。多くの古聖典など云ふものは始めから著書の目的で書かれて居ないのだから、殊に佛典の如き「如是我聞」で出来たものには始めから一種の雜記覺帳であるから、一々その内容に連絡をつけて、此の一品は何と題し、彼一品はかうと命名するなど云ふことは一寸考へられぬ。四卷楞伽などは或は完成した經の出来上る過程を示したものではなからうか。七卷、十卷には品目がある。七卷には十品、十卷には十八品。十卷の方が此點では整然として居ることがわかる。

第五には本經の如何にも「佛說要旨文類」であるのをその特點として見る。嚴密に云へば、どの經文でも終始一貫した思想を展開するものでない、各品との連鎖が緊密を缺いて居るのが通例である。が、その各篇の記述方法は楞伽ほどに「覺帳」的でない。楞伽に在りては、大乘教説の要點と見るべきものを、出来るだけ簡潔に拔萃してある。此經の成れる頃、所謂る外道の哲學者が、佛教に對してなした攻撃、またその攻撃に對しての辯駁、自家の主張などの如き、如何にも簡にして要を得たもので、今日から見ると餘程の註釋を加へて讀まなくてはならぬ。内容の主要なるも

のは何であるか、これは別に項を立て次に述べる。

最後に此經が普通の佛典の如き結末を持つて居ないと云ふことを指摘して第六の特徵としておく。一般には「囑累品」とか「流通分」とか云ふものが最後にあつて、菩薩衆やら聲聞衆乃至諸天部のものが、佛陀の所説を聽いて歡喜信受奉行すると云ふやうなことが書いてある。これで「如是我聞一時佛在」の結論がつくことになるのだ。所が、楞伽經には全くこれがない。經文の完全したものと云ふ點からしては、形式の上に大いに缺如たるを免かれぬ。これは四卷と七卷の場合に然りである。七卷の末尾即ち「偈頌品」は、左の如くで終はる。

「教由<sup>ハリツノニニ</sup>理<sup>ニ</sup>故<sup>ニ</sup>成<sup>ル</sup>、  
理由<sup>ハリツノニニ</sup>教<sup>ニ</sup>故<sup>ニ</sup>顯<sup>ル</sup>、  
當依<sup>リテ</sup>此<sup>ニ</sup>教<sup>ニ</sup>理<sup>ニ</sup>、  
勿<sup>レ</sup>更<sup>ニ</sup>餘<sup>ノ</sup>分<sup>ニ</sup>別<sup>ス</sup>、」

これは一般の締めくむりのやうにも思はれるが、經典の體裁からは不備だ。四卷では、斷肉論の要領を掲げて、梵志の種族に生れたり、智慧富貴を得んと思はゞ、肉を食つてはいけなと云ふやうなことを説いて、それで忽然と終結を告げる。但し十卷楞伽には、經典の體を全うせんため、わざ／＼續ぎ足したと思はれる句がある。曰はく、「佛說<sup>ニ</sup>此<sup>ニ</sup>妙<sup>ニ</sup>經<sup>ニ</sup>、  
聖者大慧士、菩薩摩訶薩、  
羅婆那大王、叔迦婆羅那、  
毘耳等羅叉、天龍夜叉等、  
乾闥婆、修羅、諸天、  
比丘僧、大歡喜奉行」と。

楞伽經全篇を通じての主題とするところは何か。是が仲々きまらぬ問題である。見るものは各自分の考を主として此内容を決定せんとする。自然な話だ。例令へば唯識哲學を修めたものは、此經を成るべく無着や世親の系統にひきつけんとする。これに反して華嚴一派の學者はどうしても性相交徹し、鎔融無礙だと云ふ風に解したが。又台宗の



規矩を以て一經の義理を通ぜんとするもあり、又禪家の見解により一字不説を以て如々の正智の體と定めるもある。七卷楞伽の御製の序に「派支之義多舛」と云つて、十卷楞伽を批評して居る。これはつまり七卷譯者の見處と「舛」ふとの義であつて、原文の解釋法が文法的に解剖して間違つて居ることではあるまい。一體、楞伽の梵本を見ると、連語法とでも云ふべき梵語固有の書き方が、殆んど極端と考へられる位まで、應用せられて居る。そんな所が文法的關係がどんな風に定めらるべきか、判然せぬ。讀者各自の知識と了解力とで如何にも讀まれる。そんな所が澤山ある。佛教學者の大體の立場が、唯識か華嚴かどちらかに傾いて居れば、その傾いたところから句法を釋して行く故、自ら註者又は譯者の意見が本文の中に讀みこまれる。本書の記者の意見はどこにあつたか、わからぬ。始めから經文に附屬した註釋があつて、これは六合釋のどの連結法であると云ふ鹽梅にきめておいて呉れたら好かつたであらう。偈文であれば只暗示的な文字を並べておいて記憶の便りにするも結構だが、この短簡術を長行の上にも應用せられては、後世の人は全くよわらされる。漢文の譯者は或る點では梵文をそのまま譯じて各語間の關係を讀者の解釋に任かして得る利便を有つて居た。漢文と云ふやつは始めから文法的曲折を持たぬのだから、是非ないとしても、梵語の如きは極めて嚴格な文法、語法、句法を有つて居るのだ、それに何の不自由があつて、鎖のやうに動くに自由なものを一條の鐵棒に更へたものか知らん。誠に氣のきかぬにも程があると云ふべきではないか。併し與へられたものは、今更に何とも仕様がな、其まゝに受取つて最善の解決をすべきであらう。そんなら楞伽經の眞意はどこにあるか。

特種の佛教哲學を背景にもたすに、素直に經文を讀んで行くと、自ら二個の解釋法が成り立つ。一つは本經を以て

單に五性、三自性、八識、二無我を説いたものだ云ふ。今一つは佛語即ち佛教の心髓たる自覺聖智を説明したものだと判する。第一の據りどころは、經文の始めに菩薩がどんな資格を具へて居たかを叙述するあたりに、五法、自性、識、二種の無我到究竟して通達して居るとある。李通玄の如き註釋者はこれにより經文の大體を説かんとするのである。なるほど經中には此等の項目について説述するところ多い、また是等は大乘教説の綱領であつて、特に八識の如き、三自性の如き、二無我の如き、楞伽の特色を發揮したものと見てよい。が、經文にはまた外のことを重ねて述べて居る。たとへば自心所現説、即ち唯心論の如きは、その終始を通じて丁寧に反覆せらる。或は楞伽を以て唯心論の主張のために書かれたと云つてもよい。昔の人は數字を排列してこれで經典内容の一分類法とする癖があつた。それ故、唯心論と云ふ代りに八識建立と云ふ。或は宇宙は誤まれる「虚偽分別」から出たと云ふことを「三自性」と云ふ名數に代へて考へた。此點からすれば「五性、八識」云々と名數的項目の列擧は、畢竟するに、楞伽を以て虚偽の分別を排して如實唯心の體得に還ることを述べたものとの義に見てよいかも知れん。

併し予の考へは、楞伽はどこまでも自内證の消息を傳へんとするものと云ふのである。これは單に達磨と楞伽經との歴史的關係から見ても分明であるが、その實は、經を開くと直ちに對話の主人公たる佛陀その人の唇頭から洩れ出る消息である。即ち

「汝等諸佛子、今皆悉<sub>ニ</sub>所問<sub>ハ</sub>我當<sub>ニ</sub>爲<sub>レ</sub>汝說<sub>ニ</sub>自覺之境界<sub>」</sub>

と、劈頭第一に佛陀は此經文の内容となるべき主題を掲げ出して居るではないか。それから經文は機に觸れて自内證を獲得すべきことを説いて懈らぬ。「自覺聖智」とか、「自證聖智」とか、「聖智内自證境」とか、又はこれと同意義の文字



が、一種のリフレインの如くに繰り返されて居る。

唐の西明等の沙門、法藏は七卷楞伽の漢譯にも参加した人であるが、其人の「入楞伽心玄義」一卷は中々役に立つ本である。三十枚足らずの小冊子であるが楞伽經の内容から體裁に至るまでよく説明してある。惜むらくは、昔の註釋家の皆やつたやうに、科を立て、無暗に分析的な形式の中に、生きた思想を投げ入れんとするので、今の人はまご／＼して、何が何やらわからなくなる。十門にわけて註釋の要目を擧げて居るが、その中に第六「所詮宗趣」と云ふのが楞伽經の内容を割合に概括的に記述してある。外に「義理分齊」と題して佛敎々理上の批判をやつた部門もあるが、これは餘りに術語に富む故、今は論及せぬ。「所詮の宗趣」を少し紹介する。

まづ第一に楞伽の宗とする所は、その宗なきところに在る。諸法——即ち一切の存在を圓融無礙と云ふ立場で見得る心は、言路の規矩にあてはめるわけに行かぬ。既に言語の及ばぬところ、即ち思案の達し能はぬ所に、楞伽の宗旨をおくとすれば、その宗旨は無宗と云はねばならぬ。宗として立すべき、辨すべきものが、何かあるとすれば、乾度論理の上から過失に陥る。併し無宗と云ふ立場も畢竟は固守出来ぬ。眞の無に歸らなくては、無宗の趣に背くことになる。楞伽は此無から出發して行く。

第二に楞伽は分別の世界を超出せんことを教へる。何かの執着、何かの所見のあるのは、悉く分別の所爲である。有とか無とか、一とか異とか、自とか他とか云ふものを建立し施設するのが迷だ。これを妄想と云ふ。此妄想は畢竟じて遠離すべきもの、遠離の究竟處に楞伽の歸趣がある。

第三、自覺の聖智を實際に體得すべきである。一切の存在は自心の所現で、そこにまたその平等性を看取するが、

かく覺知する能覺の自體も亦如々の一味である、こゝには能覺所覺の分別を許さぬ。「佛は涅槃に住せず、涅槃は佛に住せず」と云ふ經の明文は、自内證の消息を傳へて居るのではないか。これを能所を絶した妙と云ふのである。つまり自覺の實際に到達して、自覺そのものをも泯滅しなくてはならぬのだ。楞伽はこれを教ゆる。

第四では一心を宗となすのが楞伽だと見てよい。一切の存在は唯心の所現であることを知らなくてはならぬ。習氣——これは後に説明するが、この力が内に擾れて、妄想の風が外に吹きすさみ、識の波が立つと、分別の世界が出現する、またそれに執着すると、知的分別の世界の外に、妄執の世界が各自の上に開かれる。それから先は限りがない。それ故一切を唯心の上に引き還して見る必要がある。が、此唯心にも止まらぬやうにしなければ、最後の解脱が得られぬ。楞伽の歸趣は無心の心量に在る。

第五には二諦の相關性が教へられて居る。心相上の差別が俗諦で、染淨の相異が盡きて一味無二の相に入ると、これを眞諦と云ふ。眞俗の關係は順に逆に種々の方面から見られる。これを聖智の作用によりて圓融自在に見ることを自得しなくてはならぬ。而して此自得の理に基きて修行の方向に進むとき、楞伽の宗と趣とが全うせられる。

第六に三種の無等と云ふことがある。境地と、行業と、効果とが無等と云ふ義である。即ち眞俗二諦を圓融無礙に見得ることが出来れば、此境界は宗教的に見て無等無上のものである。それから悲智を無功用的に働かして社會の向上に務める。此行爲は論理や經濟や道徳を超越したもので之を無等行と云ふ。従つて此行から出るところの果も亦無等である、果とは菩提を成ずること、涅槃を現することだ。楞伽の宗趣は此三無等を體得せんことを勧める。

第七には四門の法義がある。所謂五法と二性と八識と二空である。空から五法に發展してもよし、五法から空に



還元してもよい。此四門はつまり一つの思想的連鎖である。重々の関係を開合自在に説き且つ實踐せしめんとするの  
が楞伽の宗趣だ。

第八に五門の相對と云ふべきものがある。教と義とを對させて、教より義に進むべきを教ゆる。理と事とを對させ  
て眞性と縁起の事相とを説く、その意は眞理に歸らんことを教ゆる。境行の相對は眞俗二諦相關の境から無二の正行  
に出づべきを云ふ。此證の相對は近く地前の行相を述べて、その意は深く十地の境界に入り眞實を自内智の上に證せ  
んとする。因果の相對は菩薩をして萬行を成就せしめて、畢竟菩提の果を獲得するを意とする。

第九には外道と二乗の僻見を破して大乘の妙理を發揮する。これが楞伽の宗旨の一部である。

第十には器の純なるものに對しては直ちに眞理を得せしむるやうにするが、その雜なるものに對して、いくらか加  
減方便を用ひて、文字の中に密意を藏する。例へば四十九年一字不説と云ふが如き、純器のものにとりては直ちに其  
宗趣を了知して少しの疑も容れぬが、雜器の人に在りては此義はその文字の如くに解せられぬ。その言とその意と相  
異するものがある。指を見て月を見ざるものと、月を見て指を忘れるものと、その間に自ら純雜、顯密の差がなくて  
はならぬ。楞伽には此種の見方を心得ておかぬと讀みそこねることが往々ある。

以上法藏の楞伽經宗趣論は大分難駁なところもあるが、大體において此經の内容の主題をどの邊に定むべきかを指  
示するものと見てよからう。

要するに、楞伽經の編纂せられた理由は、どの教派や部派の區別なく、一様に實現を期する所の正覺を獲させやう  
とするところに在るのである。佛教と名のつくものは何れも究竟の目的を證正覺の上において居るので、此楞伽經も

これをその主なる内容として居る。只楞伽には特別の名字を以てこの義を現はす、即ち般若經における如く、阿耨多  
羅三藐三菩提を成就すると云はずに、自覺智又は自證聖智の境界と説く。即ち

「菩薩摩訶菩薩依諸聖教無有分別獨處閑靜觀察自覺、不由他悟、離分別見、上上升進入如來地、如是修行  
名自證聖智相。」(黃六、九十八丁す)。

これが楞伽全經の大眼目である。八識の心理學や三自性の認識論などは何れも此實地の修行の上に助道となり資料と  
なるべきもので、此心理論理そのものが楞伽の宗趣ではない。

引文の意味を今少し平易に解釋すれば左の如くである。

「菩薩、摩訶菩薩、即ち大乘の教を奉ずる大士が、修行のめあては何處に在るか云ふに、それは自證聖智の境に入  
ることである。自證聖智とは梵語で Svapratyaksamyajñāna と普通に言ふ。此聖智と般若とは異名同體である。何れも  
如實 Yathābhūtam に、直覺的に、究竟の事實を経験する働きである。大乘の大士は、佛教に幾多の區分や種類があつ  
ても、その間に差等分別を附すべきでなく、又附せられ得るものでないことを知るが故に、何れの聖教によりても、  
その無分別の絶對境に入らんことを要する。無分別の處が大事なのである。それを體驗する方法はどうしてもまづそ  
の身を、閑靜幽寂な境地におかなくてはならぬ。これは印度、或は廣くして、東洋全般に行はれる修養の方法である。  
つまり坐禪をせよと云ふのだ。阿含經などを見ても、「獨處閑靜」の修行は、到るところに説かれて居る。佛陀自身も  
閑さへあれば坐禪せられた。佛教はどの宗旨でも此坐禪でなくては、究竟處に到達し難いのである。「獨處閑靜」して  
何するかと云ふに、吾心の動く様子に注意し觀察するのである。觀察の原語は Pratyakṣa 又は Vidāna 又は Pratyakṣa



又は *ṛatī* の語原は「觀察」と云ふよりも動的意義を有して居る。√*rat* 又は √*rat* の語原から來たものには「觀る」又は「尋ぬる」の義がある。漢譯では何れも「觀察」である。「動く」意味から出て居る「觀察」には、靜止の状態に在るものをちつと見て居ると云ふよりも、その物の働きにつれてこちらも動く云ふうちに、それから一種の認識が出る云ふ鹽梅に考へられぬこともあるまいか。自分はこんな風の「觀察」をしたいと思ふ。とに角、これから自覺が生れる。√*rat* 詳しく言へば、自内的又は内面的覺知で、その人自らの心のうちに出來る、其人だけの認識、他によりて悟らされぬ、内から働き出た知的經驗、是である。それで殊に「他に由りて悟らず」の一句を添へてある。此認識は直覺的であるから能覺と所覺との分別が兩立せぬ、無二分別の經驗である。「離<sub>レ</sub>分別見」とはこれを謂ふ。一體楞伽には「分別」の語が隨處に現はれる、√*rat* 又は √*rat* と云ふ梵語の譯である。決定し施設するなど云ふ義がある。時には *ṛatī* と云ふ形容詞を加へて「妄分別」と云ふ。二つにわけはならぬことをわけるので、其上それに執着するから、禍は次から／＼へと延びて行く。分別の見が本になるのである。如來地へ入るにはどうしても、有無の分別を超越しなければならぬ。これが出來ると楞伽の使命が果せる。

### 楞伽經の大意

本經の大意を一番よく纏めてあるのは、唐譯及び魏譯の「羅婆那勸請品第一」である。これは四卷楞伽（宋譯）にはない、後から添加したものである。此に此品の筋書をざつと書きしるす、大分自分の考をまぜて。

或る時佛が大海のほとり、摩羅耶山の頂きに立てる楞伽城で、大比丘衆及び大菩薩と一緒にあつた。此菩薩衆と云ふは何れも五法・三性・諸識・無我の理に通達して居た。五法とは名・相・分別・正智・如如のこと、三性とは妄計自性・緣起自性・圓成自性のこと、諸識とは阿賴耶識・意識・五識のこと、無我は人法二無我のことである。これは何れも本經に説明してある事柄である。此外菩薩は尙すべての境界は自心の所現であると云ふ唯心論にも能く通曉して居た。又單に哲學的思索に長じて居ると云ふことだけでなく、無量の三昧に熟達して、自在・神通・力など云ふ實際的生活の上にも餘程の修行がつんで居た。そして是も勤めて自分を矯めると云ふのではなく、所謂の遊戲三昧の境地から自然に現はれる功德であつた。又衆生の心の所望に隨つて種種の形相をとりて自己を顯はし能ふ力が菩薩に具はつて居た。此の如き變化身は何のためかと云ふに、それは是等の方便で衆生の心を調伏して佛法に向はしめ、彼等をして最後の解脱を獲せしめんためなのである。是の如く理解の上でも行履の上でも衆生濟度の上でも佛敎者として充分の資格を具へた菩薩衆は、また諸佛の寵兒であつた。それで諸佛は手づから彼等の頂に香水を灌いで、實に彼等がそれぞれに完成した人格であることを證明してくれた。そして是等の諸佛と云ふは、此可見の世界に住して居ると限らぬので、もう宇宙のあらゆる方面に各自の住處即ち世界をもつて居るので、その世界——無數の世界から、何れも此楞



伽城中にやつて来た。楞伽經の一卷は實に此の如き靈格者の集りから生れ出たのである。

此等菩薩衆の上首として楞伽對話の相手となつて居るのは大慧菩薩である。此菩薩と佛との對話篇で本經一部は出來て居る。

佛は海龍王の宮殿で七日の說法を終つて大海から顯はれ出ると、諸々の天人や龍などに迎へられた。その時佛は目を擧げて摩羅耶山上の楞伽城を見て、莞爾とせられた。

「昔しから諸々の佛達は皆此城で各自が所得底の聖智證法を説かれたのである、そして此自内證の妙境は外道の臆度や二乗の修行では到度窺測し能ふところのものではないのである。それで我は亦この妙境を羅婆那王のために開示するであらう」と、佛は云ふた。

この時楞伽城の主人である羅婆那王は、佛の神力で佛の獨り言のやうなものを聞くことを得た。即ち彼は佛の今や龍宮を出て諸の梵天帝釋などに圍繞せられて居ることを知つた。彼は又大海の波浪の動搖するを見て、菩薩衆の亦此に會合して居るのを知つた。大海の波浪は猶ほ藏識が境界の風に動かされて轉識の波をあげるやうなものであると云ふことは、經の本文にもあるが、王も亦此喩を實地に感じたものと云つてよい。それで王は大に喜んで城中に高聲に唱へ出した。

「自分はこれから佛の所に行かう。そして佛に頼んで此城へ來て貰はう。そして我等及び諸天及び世人のために大に說法して貰はねばならぬ」。

かう云つて彼は自分の一族を率ゐて、蓮華宮に乗じて世尊の所に到つた。色々の妓樂を奏して佛に供養した。その

中には左の如き讚佛偈もあつた。

「心の自性を教法の規範とする、その自性は無我で、見を離れて居る、また無垢である。此自性によりて自内證は獲得せらるゝのである。佛よ、願はくは吾等のためにこれを説き示し給へ。佛は導師である、善逝である。種々の清淨な法をその身に積み給ふた、變化の姿を現し給ふ、また自内證の法を樂しみ給ふ。願はくは今吾等の楞伽城に入り御し給へ。過去の諸佛もみな嘗て此城に入り給ふたのである。吾等夜叉の一族は悉く一心に佛法を聞かんとこそは願ふ」と。それから羅婆那王はまた都吒迦音で歌を續けて佛を讚した。また頌を述べて云ふ。

「世尊は七日の間大海の中で說法せられ、今度は龍宮を出て此岸に昇り給ふ。我は諸の姪女や夜叉や眷屬を伴ひ、又大臣の二三を隨へて、その神力によりて如來の所に詣るのである。それから華宮殿を下り立ちて世尊の前に禮敬をなし、またその威神によりて、佛に對して己が名を稱へる。即ち吾は羅刹の王、十首の羅婆那であるが、今日佛所に來りて佛法をきかんと思ふ。願はくは佛よ吾等を攝受し給へ。過去無量の佛はみな此山頂に昇り、楞伽城の中で、自ら證したところの法を説き給ふた。世尊も亦しかせられたいと吾等は願ふ。菩薩衆に圍繞せられて清淨の法を説き給へ。吾等一同は一心に世尊が言説を離れたる自證の法を説き給ふを聽聞したいと願ふ。過去の佛もしかし給ひ、未來の佛も亦爾かし給ふであらう。佛よ、無量の夜叉衆を憐んで楞伽經を説き給へ。是等夜叉衆は過去において佛達を供養したこともあり、修行して諸過を離れたもの故、その證智も明了である。何れも大乘を信じて、又他をしてこれを信ぜしむることを喜ぶものである。それ故、世尊よ、願はくは楞伽城に入り給へ、そして我等のために自證の法を説き給へ。大乘の道はこれに由りて究竟することであらう。吾は佛のために己がもてる總てのものを喜捨する。佛



よ、己れを哀んで納受し給へ。」

そのとき世尊宣はく、「夜叉王よ、過去世の諸大導師は咸く汝を愍んで汝の勸請を受け入れ給ふた、而して自證の法を説き給ふた。未來の諸佛も亦復是の如くせらるゝことであらう。楞伽城は實に深く修行し觀行せる現法樂者の住するところである。それ故我及び一會の菩薩衆は亦汝の所請を受くるであらう」と。かく言ひ訖つて、佛は默然として良久す。

羅婆那王は自分が乗物の蓮花宮殿を佛に施して佛をその上に乗せまつり、王と諸菩薩は佛の前後に隨從し、無量の採女は歌詠讚歎して佛を供養し、皆相率ひて楞伽城に入った。

城に入り込んでから王及びその眷族は又種々の供養物を佛や菩薩に捧げてそれから上首の大慧菩薩を通じて、佛に自證清淨法を説き給はんことを請ふた。

そのとき佛はその神通力によりて此山中にまた更に無量の寶の山を化作し、その悉くを亦種々の妙寶を以て嚴飾し、一々の山の上に佛身を現はし、その一々の佛身の前に皆羅婆那王とその一會の夜叉菩薩等を現はした、又十方一切の國土もそこに現はれて、その一々の國土の中に如來があり、またその前に羅婆那王とその眷族とがあり、全體の様子が、楞伽の大城とその中に自分等の居る阿輸迦園の莊嚴と何等の相異がなかつた。此の如く無量の反影が皆同一であつて、その中に在る一々の大慧菩薩が佛に向つて請問して居た、そして佛は彼に對して自證智の境界を開示して居られる。百千の妙音を以て此經が説きはれると佛及び菩薩衆は皆忽然として空中に消え去つた。そして跡に残された羅婆那王は獨りば、かんとして本との宮殿の中に居るのを見出した。

その時王は考へた、「一體これは何であらうか、先きに自分が見たのは誰であつたか、而してこれをきいたものは又誰であつたか、佛と國城と衆寶と山林と今皆何れに消え失せたか、是は夢か、幻か、乾闥婆城の如きものか、眼に翳がかかつて居たのか、陽炎のやうなものか、夢中に石女が子を生むだやうなものか、煙の如きものか、火輪の如きか、一體是等は何の意味を有するののか」と。

しばらくして彼はまた考へ直した、「あゝ是は一切諸法の自性である、自心分別の境界ではないか、凡夫は迷ふが故に能見とか所見とか云ふものを區別して見る、而してそれが實相だと思惟する、が、實際を言ふと、能説の佛も所説の法も聽聞の自分も、皆分別上の現相ではないか。分別を起さぬとき、見るものが本當に見るので、聞えるのが本當に聞えるのだ、分別すると、分別しないので、世界の自性が本當に會得せられたり、誤解せられたりする」と、かう考へると、自然に悟の眼が開けて、諸の雜染を離れ、唯心の理に徹底し無分別の境に住することが出來た。つまり往昔種ゆるところの善根力で一切法を如實に見ることが出來たのである。他に由りて悟つたわけでない、自内智そのものゝ力が出たので一切の臆度邪解を自然に離れ能ふのである。一たびその悟が開けて、それから大修行の道が成就すると、人は何れも大修行師となり、種々の身を現じて善く方便に達し、諸地を逐一に進み進んで常樂の境に入るのである。心とか意とか意識とか云ふものゝ束縛を離れ、又三つの相續見を斷じ、外道の執着を脱し、深く自内の智を覺悟し、如來藏に入り、佛地に安住するを得るのだ。」

是時虚空の中並びに王の宮殿の内に響きわたりて聞える聲があつた。「善いかな大王よ、修行者は正に此の如く學修すべきである。是の如くにして始めて一切の如來に相見し、一切の諸法を徹見することが出来る。もしこれに異なる



ことがあれば、それは斷見である、外道の見所で、本當のものではない。大王よ、汝は此の如くにして心・意・意識の分別的見解を離れて、一切の法を如實に觀すべきだ。そして内面的修行にいそむることを必要とする。外に向つて求むるな。二乗や外道の唱道する所に耳を傾けるな。また戲論談笑の種にくだらぬ思案に耽るな。また王位とか何とかいふやうな、社會的地位に執着するな。また四禪とか八定とか云ふものゝ中に住するな。唯妙慧を働かして、一切の我見の執着を離れ、惡見の陷穽を踏み越えて、所依の識を轉ずることを忘れるな。意識の奥に一轉機が發生せぬと駄目だ。轉回の機を熟するのをまて。菩薩大乘の道は此の如くにして修せらるのだ。如來自證の地に入ることを得るのも亦實に此の如き修學を要する。三昧と三摩鉢底を修して、二乗外道の境界に著するな。我見・我相・求那などを實として、執着するやうでは性空の眞理に徹することが出來ぬ。楞伽王よ、亂想分別を遠離することによりて、人は道に入ることを得る、自證の聖智は此の如くにして成就せらるぞ。

「楞伽王よ、此大乘の行によりて無明の翳が破れる、轉識の波浪を滅する、外道の諸元を囚へられぬ。執着の見を離れて佛を見るのが肝要だ。而して佛を見るには、上來所述の旨によりて思惟より外に術はない」と。

佛の此聲を聞いて、羅婆那王はまた次の如く思惟した。「願はくは我更に如來を見奉ることを得んか。世尊は觀において自在を得て居る。外道と違つてよく自證聖智の境界を説き給ふ。應化諸佛の作事と異なりて、如來定に住し、三昧の樂に入り給ふ。また如來は大哀愍者である、能く煩惱分別の薪を焼き盡し、諸佛子衆に圍繞せられ、普く衆生の心中に入り、一切處に徧ぬく、一切智を具し、一切分別の事相を離れ給ふ。我今願はくはまた如來の大神通力を見んことを。これによりて三昧の樂みに住し、如來智地を増長し満足せんことを願ふ」と。

そのとき世尊は楞伽王の當さに無生法忍を得べきを知り給ひ、哀愍の心を動かして、その身を現はし、以前の如く所化の事を本に還らしめ給ふ。羅婆那王は是において曾て觀たる無量の山や城の悉く寶を以て飾られたるを見た、而してその一つの城中に如來が坐はつて居られた。自分も亦その前に立つて居た。大慧も亦そこに居て、自證の境地を説いて居た。すべて以前の光景と寸分もたがはぬ。

そのとき世尊は肉眼でなく、慧眼を以て普ねく衆會を觀給ひ、師子王奮迅の如くに四邊を見廻しながら欣然として大笑し給ふ。而してその眉間・腭・腰・頭・肩・臂・胸間の卍字の中、一々の毛孔から無量の妙な色彩をもつた光明が虹の如くに顯はれ、日の如くに輝りわたり、劫火の猛焰の如く熾然として大千を照破した。天空に居る梵・釋・四天も亦この光によりて佛の楞伽山頂に居給ふを見る、又佛の欣然として大笑し給ふをきいた。

そのとき諸菩薩及び諸天衆は是の念を作した。「如來は法において自在を得給ふ、今は何の因縁でかくは欣然として大笑し給ふぞ、その身は光明を放ち給ふぞ。默然として不動、自證の境に住し、三昧の樂に入り、師子王の如く、四方を顧視し給ふ、その故は何ぞ、羅婆那王の如實の法を念するを觀給ふにか」と。

そのとき大慧菩薩はさきに羅婆那王の請を受け、今又菩薩衆の心の中を察し、又未來の衆生が文字言語に囚へられて、義理に徹見せざらんことを慮り、彼等のために疑を斷ぜんと思ひ定めた。そして此旨を佛に問ふた。

さうすると佛宣はく、「善いかな大慧よ、汝は世間の衆生の迷に陥らんことを恐れて此事を我に尋ねんとする、善いかな大慧。智慧の人はすべて自利利他のために大法上の問答をするのである。大慧よ、此楞伽王は普て二種の義を過去の諸佛に問ひ、今又我に問ひ、未來の諸佛にも亦同じく問ふところあらんとするのだ。此二種の義の差別の相は一



切二乗や外道の知る所ではない。」

そのとき佛は王に向ひて曰ふ、「汝が問はんとするところを腹藏なく問ふがよい。我はよく分別して汝のために答へて汝をして満足せしむるであらう。」

「抑も菩薩の修行は智慧を以て善く如實に思惟し、觀察するにある。諸の正しからざる分別を離れて、修行地の階段をそれ／＼に登りて、眞實義を證し、三昧の樂に入るときは、菩薩は如來の攝受するところとなり、奢摩多の樂に住し、二乗の三昧よりする過失を離れ、不動・善慧・法雲の諸地に達し、諸法無我の理を如實に體驗する。そのとき菩薩は大蓮華宮の中に坐する、すると諸佛は三昧の水を以てその頂に灌ぎ、また多くの蓮華を以て彼を圍繞する。その時又無數の菩薩と相會して迭ひに相視るのである。如是不思議の境界は何れも大乘の修行と觀察から出るのである。汝、楞伽王も亦志を興し方便を以て修行の途に上るなら、畢竟して亦如是の不思議を體驗するであらう。そのとき汝の所得は外道や二乗などの企及する所ではあるまい。」

楞伽王是において問ふ、「佛は常に法すら尙應さに捨つべし、何かに況んや非法をやと申されますが、此二種の義を何と解したらよろしいでせう。捨つると云ふ點から云へば、因より法も非法もないわけである、それに二種の義を立て、而して又それを捨てよとは何の意味でせうか。實とか非實とか、有體とか無體とか云ふのは皆分別の上の事である。分別の上からすると、阿頼耶識無差別の相を了知することが出来ぬ。二法を始めからわけぬなら、それでよいが、わけて又更にこれを捨てよと云ふ、分別から始まつて分別に終るではないか。此義を、佛よ、わがために説き給へ。」

佛曰ふ、「法と非法とを差別するは因より凡夫の分別で、聖智の見ではない。法と非法とは相關的で、相離れて考へることは出来ぬ。火性そのものと、火のよりて起る薪力とは別物とも云はれず、又一つであるとも云へぬ。分別すべき點から見れば分別しなくてはならぬ。が、分別のみ逐うては果しがない。分別の由りて立つ所以に眼を注ぐべきである。法と非法とを超越して而かも此二つを離れぬところのものがある。これを認めるとき、諸法を以て無性とも無相とも云ふ、また諸法を如實に見るとも云ふのである。またこれを文字や言説を離るとも云ふ。文字は兎角や石女の子のやうなものである。性相の執すべきものは、何にもない。分別して見れば、なにもないとは云へぬ、あるにはあるが、これは相關的のもので、そのまゝが實相ではない、實法ではない、云はゞ非法である。これを捨つる、即ち相關的分別は固より相關的だと見て、それに囚へられぬ。」

「また法と云ふものを非法と對立させて云ふときは、此法は分別性を帯びたものとなる。この法は、それ故に、また非法と共に捨つべきものである。此理をよく觀察するを無相の智と云ふ。これが體得せらるれば、如來はそこに活現すると云つてよい。如來は此智を體とし身として居る。故に能分別と所分別との二境に縛せられない。我人・衆生の相を以て如來を見るべからずと云ふは此意に外ならぬ。」

「故に畢竟する所は業もなく、報もなく、又聞もなく説もないと云ふことになる。これが中々に了知出来ぬ。大乘の菩薩でないも充分の體驗が出来ぬ。何故かと云ふに、これは理的分別の上の話でなくて、各自が内的に實證するところである。これを寂滅とも云ひ、一縁とも云ひ、最勝三昧とも云ふ。つまり自證聖智の境界と云ふのは此處である。如來藏と云ふ名で此無分別の位を、われは此經の中にといた。そして此分別は皆唯自心を分別するのである。さきに



汝は、楞伽王よ、此宮殿と宮殿内の光景が無數に反映して汝の目前に現出したるを記憶するであらう。而して此光景がまた一瞬時に消失して、汝獨りのみ取り残されたことをも忘れまい。此三界も亦共通りである。收めるときは汝の一心に歸し、舒べるときは三千大世界に充つるではないか。一心を分別すると法と非法とが現はれて、此二は終に無限の分別となる。この二を捨てるときに、二をして二ならぬ、千種萬様をして千種萬様ならしめるところの唯心に還るのだ。捨てること云ふは、何にもなくなることではない。何かあると云ふわけには行かぬ、あると云ふと、ないと云ふことが附いてまわる。なくなることではないと云ふ方がよいやうだ。つまり分別を離れた自證の境界があれば、それは無か有か、自分で判することが出来る。それ故われは自證の境界と云ふことを、此經では八益しく説くのである。色々の分別上の話は、つまり、此自證に達せしめんための、月を指す指である。

「法と非法とを捨つる、此にわが楞伽經をとく眞の趣意がある。楞伽王よ、よくこの意を體して、邪見臆度に出づることをさけたい」。(完)

昭和九年一月五日印刷  
昭和九年一月廿日發行  
日本宗教叢書  
第二回配本

不許複製

編輯發行  
東京市神田區一ツ橋通町二  
會社 東方書院  
代表者 三井忠史

印刷所  
東京市小石川區久堅町一〇八  
共同印刷株式會社  
代表者 村上源

發行所  
株式會社 東方書院  
電話九段三八四二  
橋本東京六六一二



終