

『楞伽經』と『二入四行論』
 ——「楞伽宗」の思想とそこに占める『楞伽經』の位置——

柳 幹康

1 はじめに

南北朝時代、北地に樹下石上で禪定に沈潜するひとびとがいた。彼らは一衣一鉢、必要最小限のものしか持たず、厳しい頭陀行を実践していた。その言行は、道宣の『続高僧伝』に記録されている¹。その中に、次のような一節が見える。

初め達摩禪師、『四卷楞伽』を以て可に授けて曰く、「我れ漢地を觀るに、惟だ此の經のみ有り。仁者依りて行ぜば、自ら世を度るを得ん」と。……故に那・滿等の師をして常に『四卷楞伽』を齋て以て心要と爲し、隨いて説き、隨いて行じて、遺委に爽ざらむ。
 (『続高僧伝』卷16「僧可章」: T50.552b-c)

達摩が弟子の可に『楞伽經』を授けて言う、「中国の現状を見るに、この『楞伽經』のみが修行の龜鑑とするに足る。そなたは、この經典を拠所として修行するがよい。さすればおのずと解脱することができるだろう」。そして、可もまた同じように弟子の那や滿らに『楞伽經』を授け、それを拠所に修行させたという。——達摩は後に禪宗の初祖とされる菩提達磨²であり、可とは二祖とされる慧可のことである。当時、「初祖」や「二祖」はもとより、「禪宗」という呼称もなく、彼らについての具体的な記録もわずかしか残っていない。禪の、いわば伝説時代であり、胡適 [1935] は彼ら『楞伽經』を受持し、それに基づいて修行する人々を、「楞伽宗」と名付けた。

では、具体的に、彼らは『楞伽經』に基づき、いかなる修行をしていたのだろうか。『続高僧伝』は、これ以上のことは記していない。そもそも『続高僧伝』は高僧の事跡を記すことを主眼としているのであり、教義や思想といったことにはあまり紙面を割かない。そこで、手がかりを別の書物に求める必要があるのだが、『二入四行論』が最適かつほぼ唯一の資料であることは、異論がないだろう。

『二入四行論』は、1934年に鈴木大拙によって敦煌文献の中から発見された。写本自体には題名が記されておらず、鈴木は『四行論長卷子』という擬題を与えたが、今は一般に『二入四行論』と呼ばれている。のち、柳田 [1969] により、各種写本にもとづく校合、および訳註がなされた。以下の引用は、この校本に基づいており、引用の際には併せてその

* 執筆にあたり、小川隆先生から貴重なご意見をいただいた。また、英文要旨の作成では、Stefan Grace 学兄から親身な協力をいただいた。ここに特記して深謝させていただきたい。

¹ これを編んだ道宣は、645年の一度の脱稿の後も、667年に72歳で没するまでの約20年にわたって、増補を繰り返していた。ここに引く「僧可章」も数度にわたる増補が加えられている。詳しくは胡適 [1935: 172]、伊吹 [2004] を参照。なお伊吹 [2005] では、増補を三つの層に分け、道宣の依拠した資料を推定している。

² ダルマの表記には「達摩」と「達磨」の二種がある。唐代の文献、中でも敦煌資料は全て前者を用いるのに対し、禪宗の初祖として神格化された宋代以後では後者が用いられる(関口 [1964: 17-28]・柳田 [1998: 19-20])。現在では、歴史上の人物としてのダルマを「達摩」、伝説上の人物としてのダルマを「達磨」と書き分けるのが慣習であり、小論でもこれに従う。

本文の頁数を記す。『二入四行論』は、現存する最古の禅籍であり、後の禅籍で達磨の教えとして引かれるものの、文体と内容からその真撰でないことは明かである。とはいえ、そこには可の名前が見え、またその周囲の人々の言行も多く記されている。もちろん、それが彼らの実際の言葉をどれほど忠実に伝えているのか、今となっては確かめようもない。だが、本書が現存する文献のなかで最も彼らに近いものであり、またその思想が後の禅宗思想の祖型となっている以上、そこに描き出される思想を読み解くことは重要な作業である³。以下、本書に描かれる人々を「楞伽宗」の名で指し、歴史的に実在した人々とは区別する。

さて、上に引いた一段から推せば、『二入四行論』には『楞伽經』の影響が色濃く出ていそうなものだが、実際のところは、その引用ないし内容を承ける文章はごくわずかである。そして、研究者の間でも、本書が『楞伽經』の影響をどれだけ受けているのかという問題をめぐって、意見が大きく分かれている。柳田聖山は、『楞伽經』伝授説は後世の附託であるとし、消極的な態度をとる。入矢義高も『楞伽經』の影響は無いとしている。それに対し石井公成は、『楞伽經』の影響があるという見方を示している。今、各議論を些か詳しく見、意見の相違が生じる原因を探ろう。

柳田 [1966] は言う、『二入四行論』長卷子を一貫するものも、正しく般若の思想と言い得る。楞伽と般若は思想的に必ずしも矛盾せぬが、『二入四行論』の思想は、楞伽のよりも明らかに般若的である。その理由として挙げられているのは、(1) 本書に引かれる経典で出所が明らかなのが『維摩經』と『法華經』であること、(2) 『楞伽經』に出所を求めうる考え方も無いではないが、それは「大乘経典の通説でもあって、必ずしも『楞伽經』に拠るを要せぬ」こと、(3) 『続高僧伝』の『四卷楞伽』伝授説は、おそらくは道宣が晩年に加筆したものであり、僧那や慧満および法沖等の『楞伽經』宣揚運動の結果と考えられること、という三点である。(1) の引用文の出所に関しては、のちに訳注 [1969] の何箇所かで『楞伽經』を挙げているが、その多くは既に(2) で言われるがごとく、必ずしも『楞伽經』を出典とするものではない⁴。確かに『楞伽經』に由るものも無いではないが、その数は『維摩經』や『中論』といった『二入四行論』長卷子を一貫する「般若の思想」を説く典籍の引用に比べてはるかに少ない⁵。柳田 [1969: 9] が「ダルマを初祖とする初期禅宗と『楞伽經』とのむすびつきは、かれらの新しい運動が、長安・洛陽に進出してからのちの修正である」と、先に同じ見解を示すのは、『楞伽經』に由る要素が有るにせよ、それは微々たるものに過ぎず、とりたてて評価するに足りないとの判断に拠るものと考えられる。なお入矢 [1984: 18] の「『楞伽經』の影響は見いだせない」という見解は、そもそも別のテキストの「達磨大師」にたいする注のなかで示されているものであり、それ以上の議論はないが、基本的に柳田の意見と同じだろう。

³ 『二入四行論』の資料状況については、田中 [1983: 169-191] に詳しい。鈴木大拙が本書を発見するにいたる背景に胡適の影響があったこと、および通称のもととなる「二入四行」については、小川 [2005] に簡潔な説明がある。

⁴ 68頁「一切法不生」の注、133頁「不捨名不捨相」の注、183頁「体性如如」の注、231頁「一切法無性」の注、231頁「生時不從東方来云々」の注。

⁵ 83頁「自心現量」の注、197頁「名為波浪心」の注、228頁「楞伽經有四種仏説」の注、229頁「是体虚通法」の注。

いっぽう石井 [2000] は、『二入四行論』で二入四行が説かれる部分と、『統高僧伝』および『楞伽師資記』におけるその引用部分とを比較し、『統高僧伝』は「通仏教的なまとめ方をしており『四卷楞伽』に基づく師資記との違いが目立ち、また『楞伽師資記』の二入四行説部分は、敦煌本『二入四行論』よりさらに『四卷楞伽』の影響が強い」と言う。その具体的な例として挙げられているのが、(1)『統高僧伝』が「不随他教」とする部分を、『楞伽師資記』は「更不随於言教」としているが、この「言教」は、『四卷楞伽』が「妄想の語とセットにして」用いる語なので、『楞伽師資記』の引用は『四卷楞伽』に基づく、(2)『二入四行論』と『楞伽師資記』は「為除妄想，修行六度，而無所行」とし、妄想と六度の関係を説明するが、『統高僧伝』はそれをしない。「妄想」の語は、『四卷楞伽』では五百回近くも用いるのにたいし、初期禅宗が尊重した『維摩經』『思益經』『諸法無行經』ではさほど用いられない、(3)称法行は『四卷楞伽』の強調する「淨除妄想」を実践しようとするものである、の三点である。石井 [2001] では更に、『二入四行論』が『楞伽經』の影響を受けている例として、(4)『二入四行論』の壁觀は、『楞伽經』の「自心現境界」説と関わる、(5)『二入四行論』の「息想無求」は、『四卷楞伽』の「息作涅槃想」「息種種妄想」などに基づく、の二点を挙げている。ただ、これらは程度の差こそあれ、いずれにしても、柳田が言う所の「大乘經典の通説でもあって、必ずしも『楞伽經』に拠るを要せぬ」ものとも言えるであろう。

このように見ると、柳田や入矢は、他の經典にも見られるものを除くと『楞伽經』に由来する要素はごくわずかなので、本書に『楞伽經』の影響は無い、としており、かたや石井は、『楞伽經』に由来するとも言える語句が含まれていることを重く見て、その影響があるとしていることが分かる。

これらの先行研究をふまえつつ、いま考えてみなければならないことは、『楞伽經』を背景に持つ部分の多寡ではなく、そうした部分が『二入四行論』のなかで占める位置と重みではなかろうか。たとえその部分がごくわずかでも、一書で語られる思想全体において、それが欠かすことのできない要素となっていれば、その重要さは否定できない。そこで小論では、『二入四行論』の思想全体を視野に収め、そのなかで『楞伽經』に由来する要素がいかなる機能を果たしているのかを考えることで、『二入四行論』における『楞伽經』の重要性、およびそこから読み取れる「楞伽宗」の『楞伽經』受容の特徴について論じてみたい。

2 本論

『二入四行論』の基本的な考え方は、以下に引く一段で簡潔に述べられている。

心に若し貴ぶ所有らば、必ず賤しむ所有り。心に若し是とする所有らば、必ず非とする所有り。心、若し一箇の物を善とせば、一切の物は即ち善ならず。心、一箇の物に親しめば、一切の物は怨家と作る。心、色に住せず、非色に住せず、住に住せず、亦た不住にも住せず。心に若し住すること有らば、即ち繩索を免れず。心に若し作す所の処有らば、即ち是れ繫縛なり。心、若し法を重んぜば、法、你を留め得ん。心、若し一箇の法を尊ばば、心に必ず卑しむ所有り。若し經論の意を取らば、会ず解することを貴ばざれ。但し解する所の処有らば、即ち心に属する所有り。心に属する

所有らば、即ち是れ繫縛なり。經に云く、「下・中・上の法の涅槃を得るには非ず」と（『勝鬘經』「法身章第八」：T12.221b-c）。

心、惑入すと雖^{いへど}即も、無惑の解を作さざれば、心、若し起る時、即ち法に依りて起る處を看よ。心、若し分別せば、即ち法に依りて分別せる處を看よ。若しくは貪り、若しくは嗔り、若しくは顛倒せば、即ち法に依りて起る處を看よ。起る處を見ざれば、即ち是れ修道なり。若し物に対して分別せざれば、亦た是れ修道なり。但使し心の起ること有らば、即ち檢^{はか}探^{かたづけ}り法に依りて併当^あ却^はよ。（95頁）

ここに引く一段は、内容から前後ふたつに区切ることができる。

まず、前半部分では、心が分別を起し、それに執われて迷いに陥る過程が述べられている。何かを「貴」「是」「善」「親」と判断すれば、必然的にそれと反対の「賤」「非」「不善」「怨家」が生じる。そして、心は本来の何にも執われない不住性を失い、一定の立場にとどまり、束縛されることになる。それは經典の言葉でも例外ではない。実に「上・中・下」というような一定の立場によっては、真の涅槃を得ることはできないのである。

後半部分では、法に依って心の動きを観察することで、虚妄な動きが止み、無分別に回帰する修道の過程が述べられる。心が固定的な「解」を生みだし、迷いの世界に入ってしまった時、「法に依」って「解」が起るころ・分別するころを看よ、と言われる。「惑が無い、というような勝相をも生み出してはならぬ」とも言われる。そうして、心の虚妄な動きがおさまれば、それが修道であり、分別がなくなっても、やはり修道である。心がわずかでも虚妄な動きを始めたら、すぐさまその様子を凝視し、「法に依」って決着をつけることが求められる⁷。

この迷いに陥る過程と、修道の過程は、本書で説かれる思想の主要なふたつの軸である。この一段だけを見ると、同一平面上で述べられる連続したもののように思われるかもしれないが、実はそれぞれ異なる思想的背景を有している。以下その状況を見ていこう。

2.1 修道の過程——空の思想に由来する相の破却——

まず最初に、修道の過程を見る。先に引いた一段では、「法に依」って心の動きを観察すべきことが述べられていた。では「法」とは、具体的に何を言うのであろうか。この疑問に答えてくれるのが、次に引く一節である。

……問う、「覺せず知らざるは、是れ何物の心なるや」と。即ち答えず。答えざる所以は、是れ法は答う可^べからず。法は無心なるが故に、答うれば即ち有心なり。法は無言説なるに、答うれば即ち有言説なり。法は解有ること無きに、答うれば即ち有解なり。法は無知見なるに、答うれば即ち有知見なり。法は無彼此なるに、答うれば即ち

⁶ 「併当」は、「拼当」「屏当」「摒擋」とも書き、「片付ける」「始末する」の意。詳しくは江 [1988: 17]、蔡 [1990: 19]、朱 [1992: 219]、蔣 [1997: 141] を参照。「却」はもともと「しりぞく」という意味の動詞であったが、魏晉南北朝のころには虚詞化しており、動詞に後続して「排除すること」を表す助動詞となる。詳しくは、太田 [1988: 50]、柳 [1992: 265] を参照。したがって「併当却」は、「すっかり片付けて、なくしてしまう」の意である。片付ける対象が自心の現出した相であることは、文脈から明らかである。

⁷ このような「心が起ったらすぐに除け」という発想は、神会・宗密の「念起らば即ち覺せよ」という説につながると思われる。両者の思想の相違については、西口 [1998] を参照。

て實際心と為す。心に異無ければ不異無く、心に即して体無し。不異なれば体ならざる無し。不異に非ざれば、異・不異無し、故に名づけて如心と為す。心に即して変ずること無きを異と名づけ、物に随って変ずるを無異と名づくを、亦た真如心とも名づく。心は内・外・中間に非ず、亦た諸方にも在らず。心に住する処無し、是は法の住する処にして、法界の住する処なるを、亦た法界心とも名づく。心性は有に非ず無に非ず、古今、改めず、故に名づけて法性心と為す。心は生ずること無く滅すること無し、故に名づけて涅槃心と為す。

若し此の如き解を作さば、是れ妄想顛倒にして、自心の境界を現ざるを了せず、名づけて波浪心と為す。(188-189頁)

この一段で列挙される各種の心は、どれも空を体得した望ましいもののように見える。ところが、「妄想顛倒にして、自心の境界を現ざるを了」せざる「波浪心」として、最後に悉く斥けられている。このように一見「正解」と思えるものを否定する理由は、それが固定的な見解、すなわち新たな相となってしまうからである。(下線部については、後にあらためて取り上げる)

先に見たように、言葉となってしまうと、無分別のありかたを失い、迷いの世界に陥ってしまう。必要なのは、相を破ることであり、それにより空に回帰することであった。いかなる見解も、言葉となり相となってしまう以上は、破却されるべき対象に過ぎない⁸。したがって、相がある限り、それを破らなければならない。このことは、次の一句に端的に現れている。

空を知ると雖も、空も亦た得る可からず。得る可からざるを知ると雖も、得る可からざるも亦た得る可からず。(91頁)

このように相を徹底的に払う修道のあり方は、本書の引く『中論』の偈文と呼応している⁹。

諸仏の空法を説くは、諸見を破らんが為の故なり。而に復に空に著せば、諸仏の化せざる所なり。(58頁)

諸見を破るために空法が説かれるのであり、空に住してはならない。本書で重んぜられるのもまた、見解そのものではなく、見解の持つ否定の働きである。「楞伽宗」の人々が目指したのは、「法に依」り、相を徹底的に「併当却る」ことで到達される、文字通り「無相」にして「無分別」なる世界なのであった。

このように、修道の過程は、『維摩経』や『中論』などに由来する空の思想を背景としており、相の破却により本来の無分別の世界に回帰することが説かれている。

⁸ 別の箇所(178頁)で「若し勤めて心の相を看、法の相を見、勤めて心処を看、是れ寂滅の処なり……禪定無礙の処なりとし、若し此の如き解を作す者は、是れ坑に墮ち壙に落つる人なるのみ」とあるように、たとえ一般的に優れたものであるとされる見解であっても、それが「解」となっている限りは、奈落の底に落ち込んでいくに過ぎないとされる。

⁹ 現行の『中論』とは字句に若干の異同がある。『中論』巻2「観行品」：「大聖説空法、為離諸見故。若復見有空、諸仏所不化。」(T30.18c)

いう意味¹⁵で理解されていたと考えるのが妥当であろう。

次に、「自心現量」という句全体の理解について考える。ここで手がかりとなるのが、ほかならぬ「自心現」を問う次の一段である。

問う、「云何か自心現」とは、

答う、「一切法を有と見るも、有は自から有ならずして、自心、計して有と作すのみ。一切法を無と見るも、無は自から無ならずして、自心、計して無と作すのみ。乃至、一切法も亦復た是の如く、並て自心、計して有と作し、計して無と作すのみ。貪、何物に似て貪の解を作すや¹⁶。此れ皆な 自心の見を起こす が故に。自心、処所無しと計す、是を妄想と名づく。自ら一切の外道の計する見を出づると謂うも、亦た是れ妄想なり。自ら無念・無分別なりと謂うも、亦た是れ妄想なり。行く時には法行き、我の行くに非ず、我の行かざるに非ず。坐する時は法坐し、我の坐するに非ず、我の坐せざるに非ず。此の解を作すも、亦た是れ妄想なり」と。

(197 頁)

「自心現」とは、「自心」が「見を起こす」ことである。そして、住するところが無いと「計」したり、外道の見解をこえている、無念無分別であるなどと「謂」んだり、坐す時に法が坐っているのであって自分が坐るのでも坐らないのでもないという「解を作」したりすること、これらはすべて妄想である。

先に見たように、「量」は「計校」に相当する。そして、「計校」と「計」¹⁷もほぼ同じ意

用したものの以外にも、以下な用例がある。「己なる者は、横に計校を生じて、即ち生老病死・憂悲苦惱・寒熱風雨など、一切の不如意の事を感じるも、此は並て妄想現なるのみ」(125 頁)、「従い你が種種の解を作すも、皆な是れ自心の計校り、自心の妄想するのみ」(162 頁)、「一切凡聖、皆な妄想し計校して是と作すと為すのみ」(215 頁)、「汝は浪に此の計校を作して、一個の底 莫無し」(223 頁)。敦煌変文に見える用例については、陳 [2002: 11] を参照。

¹⁵ 本書中で、「自心現量」の句以外に、「量」一字を動詞として用いていると思しき用例は、「諸根量を離れ、究竟開發して諸相に住せざるを、名づけて毘梨耶波羅蜜と為す」(180 頁) ひとつのみであり、これは『四卷楞伽』巻4「悉離諸根量」(T16.506a) を承けている。「根量」の原語は「pramāṇendriya (量と根)」であるが、本書はそれを「根が量る」と理解していたようである。このように推測する根拠は、(1)「根と認識とを離れて」とするよりも、「根が認識するのを離れて」としたほうが、後の「諸相にとどまらない」とよくつながること、(2)このような理解が本書の別の場所から読み取れること、である。すなわち、204-206 頁では眼 (=根) が相を見る (=認識する) ことの誤りについて問答がされており、本論 2.1 で論じたように、相を見ることは相に執られることとされているので、「根が相を見るという錯誤を離れ、諸相にとどまらない」と理解したほうが、より本書の内容にそぐうと言える。また、他の字と結びつき二字の動詞として用いられる例も本書に見える。「凡夫・声聞も能く測量無し」(156 頁)、「諸仏の智慧は、……亦た禪定を以て測量の可からず、……量度る可からざる、是を仏心と名づく」(163 頁)。また、仏典には「籌量」(考える)、「思量」(思いなす) などの用例も見える (辛島 [2001: 39, 251])。

¹⁶ 「貪似何物」の「似」は文法的には、動詞と介詞の二通りの理解が可能であるが、ここでは前者である。可師の言葉として「既不知如何何物者、此並妄想計有。」(224 頁)、「心復似何者？」(226 頁)とあり、また『宗鏡録』巻 97 には朗禪師の言葉として「凡有所見皆自心現。道似何物而欲修之？煩惱似何物而欲斷之？」(T48.941b) という文が録されていることが読解の決め手となる。なお『宗鏡録』のこの巻の末には本書では可師の言葉とされる石仏の喩が縁禪師の所言として引かれる他、慧満などの「楞伽宗」の系譜に連なる人々の語も見え、興味深い箇所である。

¹⁷ 本書において「計」は「分別する、誤解する」の意味で用いられている。「人の地獄に墮つるは、心

味であろうから、「量」とは、本来ありもしないものを存在すると自心が「計」^{かんが}えたり、「謂」^{おもひこ}んだり、間違った理解をすること、すなわち妄想することであるとわかる¹⁸。

以上から、「楞伽宗」は「自心現量」の四字を、「自心」が相を「現」しだし、それを「量」り実体視するという意味で理解していたことが分かる。そしてこれは、迷いに陥る過程を一句に凝縮するかつこうとなっている。つづいて、唯心的思想を説く別の一段を見てみよう。

問う、「云何か心は是れ道の体なるや」と。

答う、「心は木石の如し。譬如ば人有りて手を以て自ら竜虎を画き作し、自ら之を見て還て自ら恐怖る。惑える人も亦た是の如し。心識の筆子もて刀山劍樹を画き作し、還て心識を以て之を畏る。若し能く心の畏るる無ければ、妄想、悉く除かん。意識の筆子もて分別して色・声・香・味・触を画き作し、還て自ら之を見て、貪・瞋・痴を起し、或は見、或は捨て、還て心意識を以て分別して、種種の業を起す。若し能く心識の本従り已来た空寂にして、処所を見ざることを知らば、即ち是れ道を修するなり。或は自心を以て分別して虎・狼・師子・毒竜・悪鬼・五道將軍・閻羅王・牛頭阿婆を画き作し、自心を以て分別して之に属ば、即ち諸の苦惱を受けん。但し心の分別する所は皆な是れ色なるを知り、若し心の本従り已来た空寂なるを悟り、心が色に非ざるを知らば、心は即ち属ばず。色は色に非らず、自心が化作せるのみ。但し実ならざるを知らば、即ち解脱を得ん」と。
(98頁)

ここで心は木石に、心識は筆に、諸相は画に、それぞれ擬えられている。愚者が本もと何も描かれていない木石に画を描く。そしてそれが自分で描いたものであることを忘れ、その画を本物であると思ひこむ。絵が恐ろしい竜虎などであれば、恐れおののき、五法などの中立的なものであれば、それを欲したり憎んだりして、捨捨選択し様々な行為に移る。こうして実体無き画に執着し、様々な苦しみを受けるのである。画を描くのが相を「現」しだすことに、画を実体視し迷いに陥るのが「量」ることに相当するのは明かであろう。

この木石の譬喩は、以下の三点で、「自心現量」よりも多くの内容を含んでいる。(1)「自心」を、相が描かれる場としての「心」と、描き出す虚妄な働きの「心識」とに分け、相がどのように生じるのかを、より詳細に説明している。(2)「実ならざるを知らば、即ち解脱を得ん」と、ごく簡単ではあるが、悟りにいたる修道の過程にまで言及している。すなわち、眼前のものが自分の描いた画に過ぎぬと気付いたなら、もはやそれに悩まされることは無いのと同様、自心が分別する諸相は全て画のように実体が無く、「心」そのも

に我を計して憶想分別し、我れ悪を作して我れ受け、我れ善を作して亦た我れ受くと謂うに由る」(170頁)、「……是れ自心の計して妄想するのみ」(188頁)、「……此は並て妄想して有と計するのみ。正に妄想して有と計するに由るが故に、即ち地獄有り」(224頁)。

¹⁸ なお、「自心現(量)」を「妄想」とするのは、『四卷楞伽』から素直に読みとれる理解である。『四卷楞伽』巻1(T16.484b)では、「自心の現ずる妄想・虚偽を離れ、山林に宴坐して、下・中・上に修せば、能く自心の妄想の流注を見……」とあり、別の箇所(485a)では、「若し菩薩摩訶薩、自心現量たる摂受、及び摂受者、妄想の境界を知らんと欲さば、当に群聚・習俗・睡眠を離れ、初・中・後の夜に常に自ら覚悟して方便を修行すべし、当に悪見の経論・言説、及び諸の声聞・縁覚乗の相を離るべし、当に自心の現ずる妄想の相に通達すべし」とある。

のは無相、即ち「空寂」であると分かれば、「仮作」された「妄想」を実体視した上で様々に行為することの無意味さも理解できる。その時には、これまで「色」として認められていたものはもはや「色」ではなく、それに束縛されることは無い。これが「解脱」であると言われる。(3) 心を木石に喩えることで、相が描かれる場のみならず、それが本来無相であることまで表現している。この点については、次の引用をあわせ見られたい。

……法は有に非ず無に非ず、非有・非無の解を取らざるを仏の境界と名づく。若し心、木石の如くならば、有智を以て知る可^べからず、無智を以て知る可^べからず。仏心は有を以て知る可^べからず、法身は像を以て見る可^べからず。齊知の解す所は、是れ妄想分別なり。従い^{たと}你^{なんじ}、種々の解を作すとも、皆な是れ自心の計^{かんが}校え、自心の妄想するのみ。…… (162-163 頁)

心が木石のようであれば、有智によっても無智によっても知られることはない。なぜなら木石には本来、「斉知」により分別されるような相が描かれていないからである。

以上、迷いに陥る過程が、本書のなかでどのように説かれているのかを見た。それは、本来無相である自らの心に、虚妄な心の働きによって相が描き出され、それを実体視し分別することで迷いに陥るという一連の流れであった。そして、このことが述べられる際に用いられていたのは、「自心現境界」や「波浪心」、「自心現量」といった『楞伽經』に由来する語句と、木石の譬喩であり、空を説く経論の引用は見られなかった。もちろん、上に引いた文章はすべて筆者が選んだものだが、ここで引かなかった箇所「自心が相を現し分別する」ことが説かれる際も、この状況は基本的に変わらない。すなわち、自分の心が相を生みだし実体視することが迷いの根本的原因であることは、もっぱら『楞伽經』の語句と木石の比喩によって説かれるのであって、『維摩經』や『中論』といったいわゆる空を説く経論は用いられないのである¹⁹。

2.3 本書における『楞伽經』の重要性

本書から読み取れる思想には、修道の過程と迷いに陥る過程のふたつの軸がある。前者の背景になっているのは、空の思想であり、後者は『楞伽經』の語句と、木石の比喩によって説かれていた。

用いられる『楞伽經』の語句は、「自心現境界」、「波浪心」、そして「自心現量」であり、そのなかでも「自心現量」という語は、いわゆる直訳であるために、原義とは異なる理解がなされていた。それは、「自らの心が現しだし、それを量る」というものであり、迷いに陥る過程を簡潔に表現するかたちとなっている。また、「自心現境界」や「波浪心」がそれぞれ一度ずつしか用いられないのに対し、「自心現量」は三度用いられていること、「自心現境界（自心が境界を現しだす）」や「波浪心（迷った状態の心）」が迷いに陥る流れの一部を表現するのにに対し、「自心現量」がその全体を簡潔に表現しえていることを考えれば、本書にとって「自心現量」という語は、とりわけ重要なものであると同時に、『楞伽經』由来の要素として自覚的に用いられたものと言えよう。

一方、木石の比喩については、なんらかの出典を用いているという明確な意識は見いだ

¹⁹ 本論に引いたもの以外で、まとまった説明をしているのが226頁で、木石の譬喩が用いられている。

しがたい。これは、もちろん、經典のなかに類似の比喩を見いだすことができないという意味ではない。たとえば、『楞伽經』には、壁の上に画が描き出されるとか²⁰、相を絵になぞらえるといった²¹例が見られるし、後漢支婁迦讖訳の『摩尼宝經』にも、鬼神を描き出してからそれを恐れるというよく似た比喩が見いだせる²²。ただ、木石の比喩が、固定的なものではなく、別の場所で細部が異なっていること²³を考えれば、比喩を用いる際には、何らかの經典に基づくという明確な意識はなく、時と場合に応じて自由に細部を変えて用いていたと見るのが妥当だろう。

木石の比喩と、「自心現量」などの『楞伽經』由来の句とでは、前者のほうがより詳細に迷いに陥る過程を説明している。このことは、人が迷いに陥る過程は、木石の比喩だけでも十分に説明しうる、ということである。だが本書は、『楞伽經』由来の「自心現境界」や「波浪心」「自心現量」という語句を用いている。うち「自心現量」は、『楞伽經』のなかで繰り返し使われる特徴的な語であり、本書も三度用いている。このことから、「楞伽宗」の人々が迷いに陥る過程を説く際には、それが『楞伽經』を思想背景としていることを自覚し、かつそれに由来する言葉を意識的に用いていたとすることができるだろう。

また、本書に引かれる典籍という視点から、修道の過程の背景となる諸経論と、『楞伽經』とを比較すると、本書においてそれぞれが担う役割が異なっていることに気がつく。すなわち、修道の過程の背景となる諸経論が示すのは空の思想であり、それにより、相を破却し無分別の世界に回帰すべきことが明かされるのに対し、『楞伽經』の語句は、破却すべき相が、実は自らの心が生み出したものであること、そしてそれを実体視することで迷いに落ちこむことを明かしているのである。もちろん、この所説の相違は、本書において見られるものであって、それぞれの文献がそのような内容のみを説くものでないことは言うまでもない²⁴。空にせよ、心が相を生み出すということにせよ、大乘仏教經典に広く見

²⁰ 「壁」に関して、鈴木 [1975: 125] が、中国では柱の間で空間を遮断する建造物に過ぎぬ「壁」が、インドでは「静謐で象徴的な宗教的絵画や彫刻のみでなく、むしろ、おどろおどろしい官能の美であり妖艶な女神であり、人間の生態に直接した生々しいドラマやその描写」が描き出される場としてイメージされることを指摘し、そのうえで本書に見える「壁観」が、原始仏教以来様々な經典で説かれる「心如工画師、能造種種色」の般若的实践であったと推定している。のち石井 [1995] は、この着想を承けて、經典に説かれる「壁」のイメージを整理している。同 [2001: 245] では、それが『楞伽經』の「自心現境界」説と関わることに気づくべきであった」と述べている。

²¹ 『四卷楞伽』とあわせて、括弧内に『楞伽經集註』の説明を記す。

譬如工画師、及与画弟子。布彩図衆形、我說亦如是。彩色本無文、非筆亦非素。為悦衆生故、綺錯續〔絵〕衆像。(此偈言画色本無形、随形即画像、以況如来本無法、隨機即說法、豈得止説一種法也。)(卷1: T16.484c / Z25.631b)

妄想如画色、縁起計妄想。若異妄想者、即依外道論。(妄想如画種種色像、雖有分別、而無実体、衆生計著縁起、而生妄想、亦復如是。新説云、此明仏法知生死縁起法從自妄想心中生、若計生死有無諸法異於妄想從微塵冥諦自在等生者、即外道論也。)(卷2: T16.497a / Z25.667b-668a)

²² 『仏説遺日摩尼宝經』卷1 (T12.191a) に「譬如ば画師、自ら鬼神の像を画き、還て自ら復た恐怖る」とある。なお後に訳出された三本(晋代失訳『仏説摩訶衍宝嚴經』、失訳附秦録勘同編入『大宝積經』卷第112「普明菩薩会」、宋代施護訳『仏説大迦葉問大宝積正法經』)にも、同様の句が見られる。鋼 [1977: 101] を参照。

²³ 226頁で可師が用いる木石の譬喩は、石のある場所や、その上で眠る、坐るなどの動作が示され、状況の描写が細かくなっている。また五法などの教理的な術語も見あたらない。これは、相手に分かり易いようにとの配慮の結果であろう。

²⁴ たとえば『四卷楞伽』卷1 (T16.489a) には、「自心現量」以外にも、如来蔵と阿頼耶識の関係や一

られるものであって、特定の経典を用いなければならないというような必然性は無い。だが、本書の中で引かれる文句を見た際に、このような役割分担の相違が見いだせる以上、本書から読み取れる「楞伽宗」の人々は、このような相違を各経典に投影していたということが言えるだろう。

本書の中に見いだせる『楞伽經』由来の要素は、たしかに量的にはごくわずかではあるが、「自心現量」という特徴的な句などを意識的に用いていること、そしてそれらが大量に引かれる他の経論では代替できない役割を担わされていることを踏まえれば、『楞伽經』は本書にとって、欠くことのできない重要な経典であったとすることができるだろう。

2.4 本書から見える「楞伽宗」の思想

「楞伽宗」は、胡適が命名したものであり、達摩や可師たちが自称していたのではない。また、達摩が実際に『楞伽經』を可師に伝授したのか、達摩がそもそもどのような教えを説いたのか、今となってはよく分からない。確実に知りうるのは、『二入四行論』の中に描き出された思想の内容である。

その思想は、相を破り本来の無相に回帰する修道の過程と、自分の心が相を現しだし、それを実体視することで迷いに陥る過程の二つを主要な軸としており、それぞれ、『維摩經』や『中論』などで説かれる空の思想と、『楞伽經』や木石の譬喩で説かれる唯心的な発想を、その背景としていた。そして、最初に引いた一段は、そのふたつの過程を踏まえた上で、以下のように述べていた——心は本来、いかなるものにもとどまりはしない、ところが、虚妄な働きにより相を生み出し、それを實在のものと思い込むことで、迷いの世界に落ち込んでしまっている。そこで、本来の無相というありかたに基づき、心の動きを観察することで、虚妄な動きを止め、無分別に回帰しなければならない、と。

このように本書は、由来の異なる二つの過程を結びつけることで、(1) 本来の無相→(2) 有相なる迷いの状態→(3) 無相への回帰、という一つの流れを描き出しているのである。

「楞伽宗」において主要な人物が可師であったことは、確実である。なんととなれば、本書が可師の手による書簡や、その言行を多く収めているからである。ここで、可師の言行に目を移してみると、彼は上で見た本書の思想をよく体現していることが分かる。

又た問う、「^{それがし}弟子をして心を安んぜしめよ」と。答う、「汝が心を將ち来れ、汝が与に安んぜん」と。又た言う、「^{ともか}但く^{それがし}弟子の与に^{ため}心を安んぜしめよ」と。答う、「^{たとえ}譬如ば巧人に衣を裁つことを請うに、巧人は汝の絹帛を得て、始めて刀を下し得る。本より絹帛を見ざれば、寧ろ汝が与に虚空を裁割ち得んや。汝、既に心を將て我に与うること能ざれば、我れ知た汝が為に何物の心をか安んぜん。我れ実に虚空を安んずること能ず」と。

(217 頁)

闍提成仏、五法・三性・八識・二無我といった様々な教えが説かれている。そこから何を読み取るかは、読み手によって自ずから異なる。すなわち、中国に伝わって間もない頃、『楞伽經』はもっぱら「肉食禁止」を説くものとして理解され(船山 [2000: 130])、初訳後約百年の後に、地論宗が如来藏思想を基礎としつつ着目したのは、その八識説であった(伊吹 [1998: 87])。

のちに「達磨安心」として広く知られるようになる問答である²⁵。「達磨安心」では、達磨が慧可の心を安んじた話として伝えられるが、『二入四行論』では、可師が弟子に答えたことになっている。

心を安んじてほしいと懇願する弟子にたいして、可師は、心は虚空のように実体が無く、実体が無い以上、安んじることはできない、と答えている。一見すると、あたかも、空一辺倒の論理で弟子を冷たく突き放しているかのようである。だが、可師のほかの言葉をあわせて見ることで、別の意図があることが分かる。

又た言う、「我をして煩惱を断たしめよ」と。答う、「煩惱^{いづく}、何処に在りて、之を断たんと欲するや」と。又た言う、「実に処を知らず」と。答う、「若し処を知らずんば、譬えば虚空の如し。知た何物^{はな}にか似て、虚空を断つと言う。又た、經（＝不詳）に云く、『一切の悪を断ち、一切の善を修め、仏と成るを得ん』と。答う、「此は是れ妄想にして、自心が現ずるのみ」と。 (220頁)

煩惱はもともと実体がなく、虚空のようなものであり、それを断つことはできない。だが弟子は、それが分からず、ことさらに「煩惱」という「相」を作り出し、それを善くないものとして憎み、同様に作り出した「仏」という相を目指して「煩惱」を断とうとしている。可師は言う、「それは妄想であって、お前自身の心が現したものに過ぎない」。

ここでは、虚空のように実体がないこととあわせて、それが「妄想」であり「自心が現」じたものに過ぎないことが説かれている。後者が、本論で見た迷いに陥る過程、すなわち『楞伽經』を用いて説かれていた内容を承けることは、明らかであろう。このように慧可をはじめとする「楞伽宗」の人々は、人を惑わす諸相が、虚空のごとく存在しないだけで説くのではなく、それが「自心が現」じたもので、自らの「妄想」に過ぎないと指摘することで、各人に自らの心という根本に立ち返らせようとしていたのである。『楞伽經』伝授の伝説によれば、達磨は慧可に「(『楞伽經』に)依りて行ぜ」よと論じたというが、その修行の内実を『二入四行論』に求めれば、これが答えとなるであろう。

3 むすび

小論では、『二入四行論』の思想が、修道の過程と迷いに陥る過程のふたつを軸としていることに注目し、その思想背景を分析することで、他の経論では代替できない役割が『楞伽經』に担わされていることを指摘した。それは、「自らの心が相を現しだし、それを実体視する」ことが迷いの原因であると明かすことであり、これと「相を払い心の無相なる状態に回帰する」という修道論とが相俟って、全体が構成されているのである。

思うに、相を生み出すのは実は自らの心である、というのは、「楞伽宗」の人々にとって、比較的新しい発見だったのではないか。本書で用いられる『楞伽經』の語句は、いずれも断片的なものに過ぎない。これはおそらく、『楞伽經』の訳があまりに晦渋であるため、まとまった量の経証を引くまでの理解に至っていなかったためであろう。この状況は、空を説く経論が縦横無尽に引かれるのと対照的である。このように考えると、「楞伽宗」の人々が自らの修行に『楞伽經』を取り入れたのは、空を説く経論よりも後であった

²⁵ この話は、『景德伝灯録』巻3「第二十八祖菩提達磨」など、後の灯史に収録される。そして、『無門関』の第41則「達磨安心」として、今日、人口に膾炙している。

と推測できよう。更に想像をたくましくすれば、それまで相の破却に没頭していた彼らは、その修行の過程で、自らが否定する相がどうして生じるのかという問題に逢著し、その実践のなかで、自分を悩ませているのは、実は自分の心に他ならなかったことに気づいたのではなかったろうか。

冒頭に引いた『続高僧伝』が記すようなかたちで、『楞伽經』の伝授が実際にあったのかは、今となってはよく分からない。『楞伽經』が「楞伽宗」にとって重要な経典であった以上、『楞伽經』伝授説はあながち根拠のない話とも言えないが、『二入四行論』そのものにその記述が見えないことを考えれば、後に附託された伝説であった可能性も否定できない。ただ、達磨がそれを伝えたという話自体は、たしかに後へ伝わっている。中国禅の実質的な祖と目される馬祖は²⁶、次のように説いている。

祖、示衆に云く、「汝等諸人、^{おのお}各の自心は是れ仏、此の心は即ち仏なるを信ぜよ。達磨大師、南天竺国^よ従り中華^{きた}に来至り、上乘一心の法を伝えて汝等をして開悟せしむ。又た『楞伽經』を引きて、以て衆生の心地を印せるは、汝が顛倒して此の一心の法は^{おのお}各の之れ有ることを信ぜざるを恐るればなり。故に『楞伽經』は、仏語心を以て宗と為し、無門を法門と為す」と。
(入矢 [1984: 17])

馬祖は言う、「諸君、それぞれこう信ずるのだ、自分の心は仏であり、この心こそが仏である、と。達磨大師は南天竺から中国にやってきて、上乘一心の法を伝え、諸君を悟らせようとした。さらに『楞伽經』を引いて衆生の心地を印したのは、諸君があやまって、この一心の法がそれぞれにあると信じないことを恐れたからなのだ。だから『楞伽經』は、仏の語った心を根本とし、無門を法門としているのだ」と。

達磨が伝えた『楞伽經』は、ここでは「自心是仏」を証明するものとなっている。それはもはや、「楞伽宗」が理解した「自心現量」を説く『楞伽經』ではない。伝授説は継承されつつも、そこで語られる『楞伽經』や心の位置づけは、変化していくのである。

(参考文献)

AUCKE D, Forsten

[2006] *Between Certainty and Finitude*, Berlin: LIT Verlag.

石井 公成 [1995] 「石壁を通りぬける習禅者と壁に描かれた絵——壁観の原義について——」、『仏教学』37, pp.61-77.

[2000] 「『二入四行論』の再検討」, 平井俊栄博士古稀記念論集『三論教学と仏教諸思想』, 春秋社, 東京, pp.367-386.

[2001] 「初期禅宗と『楞伽經』」, 『駒沢短期大学研究紀要』29, pp.235-255.

伊吹 敦 [1998] 「地論宗南道派の心識説について」, 『印度学仏教学研究』47-1, pp.86-92.

[2004] 「『続高僧伝』達磨=慧可伝の形成過程について」, 『印度学仏教学研究』53-1, pp.124-136.

²⁶ 入矢 [1984] 序を参照.

『楞伽經』と『二入四行論』

- [2005] 「『統高僧伝』に見る達摩系習禅者の諸相——道宣の認識の変化が意味するもの——」, 『東洋学論叢』 58, pp.45-75.
- 入矢 義高 [1984] 『馬祖の語録』, 禅文化研究所, 京都.
- 太田 辰夫 [1988] 『中国語史通考』, 白帝社, 東京.
- 小川 隆 [2005] 「禅籍のしおり (1) 達摩と『二入四行論』」, 『傘松』 739, pp.44-56.
- 辛島 静志 [2001] 『妙法蓮華經詞典』, 創価大学国際仏教学高等研究所, 東京.
- 胡 適 [1935] 「楞伽宗考」, 『胡適禅学案』, 中文出版社, 京都, pp.153-195.
- 江 藍生 [1988] 『魏晋南北朝小説詞語彙積』, 語文出版出版社, 北京.
- 銅 和泰 [1977] 『大宝積經迦葉品梵藏漢六種合刻』 (復刻), 名著普及会, 東京.
- 蔡 鏡浩 [1990] 『魏晋南北朝詞語例積』, 江蘇古籍出版社, 淮陰.
- 朱 慶之 [1992] 『仏典与中古漢語詞彙研究』, 文津出版社, 台北.
- 蔣 礼鴻 [1997] 『敦煌変文字義通積 (増補定本)』, 上海古籍出版社, 上海.
- 鈴木 格禅 [1975] 「「壁観」と「覚観」について」, 『印度学仏教学研究』 24-1, pp.124-129.
- 関口 真大 [1964] 『禅宗思想史』, 山喜房仏書林, 東京.
- 田中 良昭 [1983] 『敦煌禅宗文献の研究』, 大東出版社, 東京.
- 陳 秀蘭 [2002] 『敦煌変文詞彙研究』, 四川民族出版社, 成都.
- 西口 芳男 [1998] 「「念起即覚」考」, 『禅文化研究所紀要』 24, pp.305-320.
- 船山 徹 [2000] 「地論宗と南朝教学」, 『北朝隋唐 中国仏教思想史』, 法蔵館, 京都, pp.123-153.
- 水野 弘元 [1955] 「菩提達摩の二入四行説と金剛三昧經」, 『印度学仏教学研究』 7-1, pp.33-57.
- 柳田 聖山 [1966] 「菩提達摩二入四行論の資料価値」, 『印度学仏教学研究』 15-1, pp.320-323.
- [1969] 『達摩の語録』 禅の語録 1, 筑摩書房, 東京.
- [1970] 「ダルマ禅とその背景」, 『禅仏教の研究』 柳田 聖山集 第 1 卷, 法蔵館, 京都, pp.3-55.
- [1998] 『ダルマ』, 講談社, 東京.
- 柳 士鎮 [1992] 『魏晋南北朝歴史語法』, 南京大学出版社, 南京.

2010.12.16 稿

やなぎ みきやす 東京大学大学院博士課程

Laṅkāvatāra-sūtra and the *Èrrù sìxíng lùn*

Early-period Zen thought and the role of the *Laṅkāvatāra-sūtra*

Mikiyasu YANAGI

This essay asserts that the *Laṅkāvatāra-sūtra* plays an indispensable role — which cannot be fulfilled by any other sūtra or treatise — in analyzing the philosophical background of the *Èrrù sìxíng lùn* (“*Two Entrances and Four Practice*”). This assertion is explored through the medium of two important aspects of the *Èrrù sìxíng lùn*, namely the “mechanisms of practice” and the “process of falling into delusion.” The *Laṅkāvatāra-sūtra* expounds the view that it is one’s own heart that gives shape to reality and that that shape, in turn, is taken to be an independently-existing reality (Skt. *svacittadr̥śyamātra*, Chi. *Zìxīnxiànlíáng*). And this forms the basis of delusion. This process of falling into delusion, itself, actually becomes one with the mechanism of practice, in which shape is done away with and there is a return to the original, shapeless-heart, state of nature. This philosophical construction forms the basis for the entirety of the *Èrrù sìxíng lùn*’s content. One can see that — regardless of the authenticity of the *Laṅkāvatāra-sūtra* legend (i.e., that the sūtra passed down through the generations of Zen practitioners)—there is no question in regard to the importance of the *Laṅkāvatāra-sūtra* to its believers: as seen through the lens of the picture painted in the *Èrrù sìxíng lùn*. And the *Zìxīnxiànlíáng* logic of the *Laṅkāvatāra-sūtra* is, in fact, an integral part of Huìkē’s teaching.