

## 法相宗にみられる禪の影響

——特に良遍の場合——

太 田 久 紀

### (一)

法相宗は、元來三乘佛教としての立場を頑強に守り通してきた宗門であった。最澄・徳一の論争や、應和の宗論等に象徴的にみられる通りである。しかし、他の佛教教學が、日本に定着するにつれて、漸次一乗化或は本覺門化の方向を辿ったのと同じく、法相宗も本來の當相である勝義諦を表に出し、同時に、他の教學との思想的融會も行われた。禪宗に對しても同じ態度をとるようになる。

禪宗とのそうした傾向がはつきり表われてくるのは、解脱房貞慶（一一五五——一二二二）に到つてである。これは、大日能忍一派の達磨宗や、榮西・道元等の禪の鼓吹と平行するものであつて、時期的には當然のなりゆきであろう。貞慶の『勧誘同法記』『唯心念佛』『閑寂隙』等には、禪の影響と思われるものがみられる。ただ貞慶は、禪宗をはつきり正面にすえて取扱つてはいない。禪宗を積極的に取上げて論述し、それに正面から取組んだのは、その孫弟子である良遍であ

った。

### (二)

信願房良遍（——一二五二d）は、北寺の系統に屬する法相宗の學匠である。『觀心覺夢鈔』『法相二卷鈔』の著者として、法相教學史上に重要な位置を占める人であるが、他に『菩薩戒通別二受鈔』『菩薩戒別受行否鈔』等の戒律關係のものや、阿彌陀信仰を説く『厭欣抄』等があり、更に『真心要決』においては禪を取扱い、日本佛教の展開を辿る上にもきわめて貴重な人であると言わなければならない。

さて、良遍の思想には、一乘的要素が強い。五姓各別や、闡提不成佛の思想、或は法相宗が不共の特徴として誇る法相建立等を否定している。一切皆成佛を説き、即身成佛、一切皆空を説いているのである。もちろん、唯識教學においても、勝義諦に立つて廢詮談旨を言うならば一切皆空である。しかし、法相宗としては、それを裏に隠して、表は法相差別を立てるのが通常の說相であり、又基本的な立場で

もある。良遍はそのような法相教學の傳統を承けながら法相無差別の面を表に出し、その立場こそ、法相宗の眞宗旨であると言う。そのことは、因より果へという法相宗の立場を、果より因へという逆の方向に轉換したことである。法相教學が、妄より眞へという方向において、その妄の追求をこととするのに對して、その妄を、眞における妄として、本來の眞の方向から捉えることを意味している。

さて、そこで問題になるのは、良遍のそのような思想形成は如何にしてなされたのか、そしてそれは、なぜそうであったのかということである。

しかし、良遍の思想には、華嚴・天台・眞言・禪・淨土等廣い幅の思想信仰が含まれており、簡単に述べることはできない。けれども、禪がその大きなウェイトを占めているということ、しかも、それは良遍にとって深い内面の世界において相い冥合するものであったということと言えるように思う。

禪が良遍の思想形成の重要な因子の一つであるというのには、次の二つの理由があるからである。一は、良遍が自ら圓爾辯圓（一二〇二——一二八〇）に參じて禪を問うているということであり、二は『眞心要決』の中で禪について論述し、禪と法相宗とが畢竟不違であることを説いている點である。そして、それが内面的冥合であったと言えるのは、『眞心要決』での説き方が、決して、禪に阿るようなものでもなく、又、法相宗復興の手段として、新興勢力である禪を取り入れると言うような外面的なものでもなく、自證の世界において深く繋がっ

ているのを感じさせるからである。

### （三）

まず圓爾辯圓との相見であるが『本朝高僧傳』『良遍傳』によると、

嘗謁聖一國師于東福寺、諮詢禪要、<sup>1)</sup> 寛元四年春、論本宗極致、著眞心要決、副呈書簡、以需國師之跋語。

とあり、良遍は、聖一國師圓爾辯圓に謁し、後『眞心要決』を著わしてそれを圓爾に呈し、圓爾はそれに跋語を記したと言われている。

『聖一國師年譜』にも建長元年の項に

相宗良遍、述眞心要決二卷、師序其後、<sup>2)</sup>

とあり、この二つの記録には時期的にいささか曖昧な點があるけれども、いずれにしてもこの二人の間には深く通い合うものがあったと考えてよいであろう。周知の如く、良遍は仁治二年（一二四一）には世榮を避けて、生駒の山中に隱栖しており、<sup>3)</sup> いわば人を避けたと思われる。その良遍が、自ら圓爾に謁して禪を問うたということは、餘程強く禪への關心を持っていたと考えるべきであろう。『本朝高僧傳』によると、良遍がその生涯に、直接參じた人というのは、唯識教學を受けた覺遍と、受具した大悲覺盛と、この圓爾辯圓だけのようである。『傳』が全てを傳えているとはもちろん言えないが、少くも、生涯に大きな意味を持った人達であることは間違いないであろう。しかして、良遍の一乘的傾向への重要な要因となった人として、圓爾辯圓を考えすることは無理ではないと思う。これは、次に述べる『眞心要決』の内

容との對應においても言えることである。

#### (四)

では『眞心要決』の禪について検討してみよう。『眞心要決』は、大正藏經で二十頁の小部のものであるが、法相宗の立場から禪を取扱い、兩者の對比異同を論じたものとしてきわめて貴重なものである。

それは「前抄」一卷「後抄」二卷からなり、「前抄」は寛元二年（一二四四）十一月に、「後抄」二卷は寛元四年（一二四六）二月に著わされたものである。

「前抄」と「後抄」とには二年の歳月の隔りがあり、著作の態度にいささか異ったのがみられる。「前抄」は、良遍の一乗的傾向の強い法相教學の立場から、禪との對比異同を論述するもので、どちらかというと對他的な色彩を帯びている。これに對して「後抄」はずっと落着いた感じが強く、良遍自身の觀心の到達點と、禪宗との異同を、自己の内面において、自ら問い自ら答えるという對自的な傾向のものと云ってよい。

このような前・後抄の性質の相違から、一律に言うことはできないが、選述の意圖として次の三を擧げることができると思う。すなわち、

- 1、禪宗と法相宗との對比異同の論述。
- 2、良遍の一乗的要素の強い法相教學への質問に對する應答とその宣揚。

- 3、良遍自身の觀心の深化によって到達した境涯と禪宗との一致の表白。

である。

- 1、は「前抄」の後書に、

去春以來禪法風聞、求法人々間間來語、愚心迷亂不得趣問、竊尋自宗教、暗暗離一旦度量、未及審定、殆似無詮、爲遁謗罪、強求信解耳、<sup>(4)</sup>

と述べられてるように、當時、禪宗が非常な勢で擴がって行っていた。ところが法相唯識學の立場はそれと全く異なるものであり、法相宗に對して種種疑問が提出されてきた。それに答えるという性質のものである。

2は、良遍において著しく一乗化の傾向、或は勝義諦の強調を見せる唯識學に對して、傳統の立場に立つ法相宗義より、それへの批判や質問がよせられてきた。それに對する辯明として論述されるというものである。「前抄」では、最初にまず良遍の立場の説明に相當な字數をさいており、この理由が大きなウェイトを占めていたのではないかとも思われる。そして、その良遍の立場の中に、禪と一致するものがみられるのである。

3は、1、2と異って、きわめて内面的なものである。良遍の辿りついた境涯の表出と言ってよい。「後抄」の冒頭にそうした態度が次のように述べられている。

我弊室中宅識 有一愚人妄執 常見妄想當期現相 以爲實事、多著俗諦隨事差別 不信勝義、數々來現現行 亂吾正念、本來習故欲到不得、然而志之所及聊

廻方便、所謂問答也心中簡擇 問是妄執、答即宗旨、皆對自心不假外緣、然雖甚難治、願緣當得悟而已、<sup>(5)</sup>

すなわち、自分の中に妄執があつて常に妄想をあらわし正念を亂すので、それを静めようとするけれどもなかなか静めることができない。どうしたら静めることができるかと思ひめぐらし、その方便として問答を考える。問答―自問自答を通してその源を捉えようとする。しかしそれもまた妄執ではないのか、妄執を斷つ爲に更に妄執を重ねることではないのかと反問する。そして、自心に對して問答を重ねることは法相宗義である。だからこれを通して亂心を正そうとすることは正統な方法であるとするのである。自問自答を通して展開される自證の世界の表白である。

以上の三を『真心要決』撰述の意圖として考えることができると思ふのであるが、この中、1は「前抄」に強くみられる態度であり、2は全體を貫く良遍の根本的立場であり、3は「後抄」の基本的な姿勢だと言える。

さてこうしてみると、良遍は、自證の世界、つまり3を要にして、當時常識的には全く異つた立場にあると思われていた法相宗と禪宗との根源にある非異のものを強調しようとしたと考えてよいと思う。

では、『真心要決』の中に、どのように禪が取扱われ、どのように良遍の思想に禪が浸透した形で説かれているのであろうか。その手がかかりとして、中で交わされる問答の「問」の部分を整理してみよう。最も根本的なものとして次の四に收約できる。

- 1 心の問題。
- 2 速疾成佛の問題。
- 3 一切成佛の問題。
- 4 觀法の問題。

良遍はこの四の問に答えながら、窮極においては、禪も唯識も一であるという自分の立場を明らかにしているのである。良遍がこれにどのように答えているのか當てみよう。

1の「心」の問題は、四の中でも最も根本の問題である。良遍の「心」についての見解を明らかにするものであるが、いうまでもなく、「心」をどのように捉えるかということは、その思想の全貌を明らかにすることである。「心」を、自性清淨のものとするか、虛妄雜染のものとするか、或は染汚清淨分のものとするかによって、その教學の性格が全く異なるのは周知の通りである。そして基本的には、禪宗は自性清淨の立場に立ち、法相宗は虛妄雜染の心を基礎とするものである。ところが良遍は、法相宗も自性清淨となすと言ひ、至極においては、兩者が一であると言ふ。

そうした良遍の立場は、まずこの書名『真心要決』の「真心」ということばにそれを窺うことができる。文中、良遍は「真心」について一語も定義らしいことを述べておらず、又、その出所も明らかにしていない。ただ全體の論旨からして、「真心」とは、一心・無相心・不生滅心・清淨心・直心等と別の語で言われているものと同じものを指す語と考えてよいであろう。

まず「心」について次のような問が提出される。

付一心體性疑云、自宗意者、源立五法事理唯識、一切諸法攝在一識、其一識者了別爲義、正是緣慮集起之心、設雖佛果無上無漏八識四智、皆是剎那生滅之法、而今所言一心何是不生不滅<sup>(6)</sup>、

「自宗意」とは法相宗傳統の解釋であり、「今所言」とは良遍の思想である。「自宗意」によれば、一切諸法↓一識↓了別義↓緣慮集起心↓剎那生滅という繋がりで「心」が捉えられる。ところが「今所言」によれば、「心」は不生不滅とされる。「心」の體性の捉え方のこのような違いはどう解釋するのかというのである。これに對して良遍は次のように述べている。

識有事理、事識則緣慮覺了之心、理識則無相不生之心、證此心覺即是眞智、眞智眞理俱離二取、相性本一故名唯識、亦稱般若、亦爲一如、皆不相違<sup>(7)</sup>、

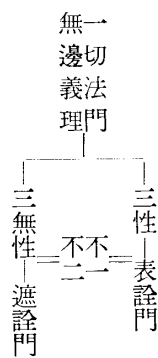
すなわち、識をA事識とB理識とに分け、事識||緣慮覺了心||相であるとなし、理識||無相不生心||性であるとする。しかもこのABの二識は「本一」であると言う。したがって「心」と言っても、A群のみを指すのではなく、同時にB群をも指すというのである。「心」を不生不滅のものというのもAB二群が「本一」であるからである。「自宗意」がA群に立っているのに對して、良遍は「本一」と言いながらも、どちらかと言えば、B群を強調しているようである。しかし問題は、「本一」という考え方にある。法相宗では相と性とは別であるとするのに對して、良遍は「本一」とする。性相本一という立場から、

緣慮集起心||不生不滅心という把握をみせる。ではなぜそのようなことが言えるのか。

それについて、無性遮詮門を根據とすることによって、こういう解釋が可能だとし、そこにこそ唯識至極の理があるという。

一切法門凡成一宗、無邊義理盡混一教、披學應知勿暗疑矣、尋其大途源從二門出、所謂三性三無性也、今此二門二而不二、一而不一、(略)所謂三性表詮法門、三無性是遮詮門<sup>(8)</sup>

と説いている。すなわち、



と言う形である。さきの、事・理二識との關連において整理すると、

A 群

事識——緣慮集起心——相——三性——表詮門

B 群

理識——無相不生心——性——三無性——遮詮門

という二群に分類することができる。そして三無性遮詮門に立つことによってこの兩者が本一となるとして次のように述べる。

今入此門(註 三無性遮詮門)故眞如爲一心體、不取事心、今付心體云不生不滅、云唯一無二、有何失耶<sup>(9)</sup>、

或は、

今云心、不表了別名、卽是自性清淨心也、由定是生滅心耶<sup>(10)</sup>、

である。遮詮門に入れば「心」は事心・了別等ではなく、不生不滅・自性清淨心であるとするのである。すなわち、良遍は「心」をA・B「本一」という関係の上におけるBの系列で捉えるのである。「自宗意」はAの系列に立つのであり、良遍独自の見解を窺知できる。

しかも、この説相にすでにみられるように、A・B二群を超えて、それを撥無する立場を説いているのである。

名爲一心爲菩提等者、猶是表詮門之意也、無性門之本意不爾、此門意者、既遮一切、有何一心有何菩提、有無一異皆是妄境、菩提涅槃亦不可得、不可得法亦不可得、如此思惟不可得、是爲本意<sup>(11)</sup>、

すなわち、無性門の本意は一切を遮するとなす。一心・菩提等というのも表詮門の意である。無性門の本意には、有無一異、菩提涅槃すべてない。絶対遮詮、不可言説となすのである。ここまで無性門の意を推し進めて来ると、無性門と言っても、嚮のA・B二群の中のB群の無性門・遮詮門ではない。A・Bの對を超えたものとして捉えられていると言うことができる。表詮に對する遮詮ではなく兩者を超えた遮詮と言うことができる。良遍の「心」の解釋が高次のものであることがわかる。いわゆる境無識有の俗諦に立って、識の轉變を説き、百法を展開する法相宗義を脱却したところから「心」を説いていることがわかる。

「後抄」の始に、

我宗意者何法門爲眞宗旨、

と問い、それに對して、

廢詮談旨、是其宗旨<sup>(12)</sup>

と答えているが、能く良遍の眞意を表わすものである。

そこで、ではそのような遮詮門の「心」と、禪宗で言う「佛心」とは一か異かという問題になる。それに對して、良遍は、異分と不違との二に分けて答えている。異分については、

我宗意、彼本有不念之心、是有漏中現量心也、非即佛心、然稍相似<sup>(13)</sup>、

と述べ、ここでは宗意に従って、本有不念の心は、有漏心であるから、佛心に似ているだけであると説いているのみであるが、不違という立場では兩者は一であるとなす。しかもそれを同じく宗意として次のように説いているのである。

凡我宗意者、有爲諸法無有定相、因果法門本非定異、若云彼此一向各別、即是妄執、極爲過失、故諸有漏及諸無漏種子現行因位果位三世自他皆非定異<sup>(14)</sup>、(略)故彼本有無相心外更無佛心<sup>(14)</sup>、(略)彼本所有無相心體與佛心體有何別異、

ここでは、「我宗意」というのが良遍の意であり、「若云」というのが法相差別に立つ傳統的宗義のようである。そして、有爲諸法の無有、因果、有漏無漏、因位果位、三世、自他等を一向各別とするのは妄執であるとし、それらには定相はないとし、従って、本有無相心は佛心であるというのである。これは、前のA・B二群の「本一」という遮詮門において言い得ることである。そこにおいて、禪宗と法相宗とは一見異っているようであるが、實は「本一」であるとされるわけである。傳統的法相宗義では、本有佛心は説かれない。轉識得智という語によく窺われるように、有漏雜染の衆生と、無漏清淨の佛とは全く次

元を異にするものである。これらを超越する良遍の思想は一乘的立場に立つものと言ふことができる。しかもそれを、禪宗を對象にして論述し、唯識の極意と禪の一致を説くところに、禪への深い共鳴をみるのは無理ではないと思う。

以上「心」についての見解をみたわけであるが、他の三の問題についても簡単に良遍の説明を聞いておこう。尤も、この四の問題は1の「心」の説明で一切解決つくのであり、今更みるまでもないとも言えるが、良遍のことばを直接擧げておく。

速疾成佛については、傳統の法相宗義から次のような質問が出される。

付速疾成佛疑云、我宗性相、一切菩薩必經三祇、超一地位猶以難有、何況僧祇、超一僧祇猶以難有、何況三祇、而云一念無生可本來成佛、未辨其旨、<sup>(15)</sup>三祇修行という宗義と、本來成佛を説く禪宗との矛盾であり、良遍の禪宗への共鳴に對する質疑である。それについて、良遍は「心」の場合と同じく、無性門に入ることによって速疾成佛を説き得るとして次のように答えている。

今入無性門眞指理性、不寄於事而見之、故不論分得全得階位皆名佛也、一切有爲法如夢幻泡影、酬因感果皆夢事、(略)如是辨時、三祇修行一念成道猶如乳水、<sup>(16)</sup>

又、

約三性門三祇成佛、約無性門一念卽證、全不相違、<sup>(17)</sup>

つまり、三性門に立てば三祇修行である。しかし無性門に約すれば一念卽證であり、全得分得等の階位の差別もなしとなすのである。「心」

に對する良遍の態度から、こうした歸結を得るのは當然である。

一切成佛の問題も法相無差別の方向から説述される。元來、闡提成佛・不成佛の問題は一乘・三乘の論争の中心になった重要なものであるが、良遍はもちろん、闡提成佛を説くことになる。すなわち、

三世門立五姓、無性門立一乘。依諸淨道清淨者、唯依此一無第二故、於其中立一乘、非有情無姓差別、其說分明、是卽一切歸一眞如、定姓無姓皆成佛、<sup>(18)</sup>

と言われ、無性門において、定姓無姓の成佛が説かれている。又、

三世諸佛十方衆生一體無異、卽是佛心、<sup>(19)</sup>

ともあり、佛と衆生とが無異とされる。闡提成佛は、行賀(七二九—八〇三)などにもすでにみられると言われ、<sup>(20)</sup>法相宗の中に一つの系譜があつたとも言えるようであるが、良遍の場合には「心」の問題と言ひ、速疾成佛の問題と言ひ、根本的に法相宗の傳統を超えるものがあると言ひ得るであろう。

觀法についても、對を絶した捉え方がなされている。すなわち、

餘宗皆從境證心、禪宗異他從心證境、所謂不立所觀法門直止分別、分別得止心境自不現、是其勝德、而自宗中有此法哉、<sup>(21)</sup>

つまり、境より心を證するという觀法と、所觀法門を立てず、直ちに分別を絶する禪宗の行き方との矛盾に對する質問である。これについても良遍は同じように三無性門に立って、

無性門者一切皆遮、三性諸法無一所殘、以何爲證、空尙遮之、況於有乎、心尙遮之、況於境乎、從三性門談實皆遮執、後二無性假說無性、入空門修、妄心所念實皆非依圓觀何爲境(略)無邊境相皆遮之、卽是一實廢證中

と述べ、更に

今所遮一切外境、設觀有內心即是能取相、二取皆外境、豈不遮乎、設觀爲空寂、亦是所取相、寧殘之乎、如是不念住無分別、自內冥合離言法性、卽是唯識至極觀也、<sup>(23)</sup>

と説く。つまり、無性門は一切皆遮である。所觀の境も法もない。觀ずる心自體もない。それが、唯識至極の觀である。従って一切遮の觀は、分別を絶し、心境共に現ぜざる禪と別のものではないと言い得るのである。

以上、四點について、問題がどのように出され、良遍がそれにどのように答えているかを、主なものを抜き出しながらみたわけであるが、それによって、良遍の『眞心要決』にみられる思想は、非常に一乘的なものであることがわかる。『眞心要決』において、禪を正面から取扱ひ、しかも、一乘的な立場で禪への共鳴をみせているから、良遍の思想形成に禪が重要な位置を占めるとは早急には言えないかもしれない。しかし、圓爾を自ら訪ねている點とも考え合わせて、要因の一つであることは間違いないまい。

ただ、良遍は、禪の影響によって、遮詮門の思想に到達したとは言えないと思う。これ以前に著わされた『法相二卷鈔』や『觀心覺夢鈔』に、すでに、攝在刹那や、五姓別各と一乘との融會の思想などが説かれており、<sup>(24)</sup>『眞心要決』における問の中に、良遍の一乘的思想に對する質問が含まれており、良遍は禪に接する以前にすでに一乘的

——すなわち遮詮門の安心に達していたと思われるのである。そこにとのようにして達したかはわからない。私はそれを他の教學の影響とのみ考えないで、むしろ、唯識教學と唯識觀法の修行を通して、その中にありながら、しかも裏に隠されていた勝義勝義諦、廢詮談旨の極理に契合したのだと思う。前に舉げた「後抄」の「廢詮談旨、是其宗旨」という短い一句にそれを感じるのである。

ではなぜ、良遍は、圓爾に参じ、『眞心要決』で禪を取扱ったのか。それについては何も述べていない。しかし私は次のように考える。すなわち、良遍は唯識の教學と觀法とによって、遮詮門或は廢詮談旨というような語で表わされるような安心を得ていた。ちょうどその時、圓爾が九條道家に招かれて築紫より上洛し東福寺に入って禪を宣揚した。それが何らかの形で良遍のもとに届いて來た。そして、傳え聞く圓爾の禪の中に自己の安心と契合するものあるを發見し、直接圓爾に謁して禪要を問ひ、自己において到達した安心の決着を得た、圓爾との相見が決定的なものであったと言えるように思うのである。前に引用した「前抄」の後書に

去春以來禪法風聞、求法人人間問來語、

とあり、この後書が書かれたのは寛元二年なので、その前年、すなわち寛元元年の春以來、良遍のもとに禪が届いていたと思われるのである。しかして、寛元元年二月には、圓爾が上洛している。<sup>(25)</sup>圓爾の上洛と共に、良遍のもとに禪の噂がとんできた。そして、良遍は圓爾との相見を志すに到ったと思うのである。



(五)

ところが「去春以來禪法風聞、求法人人間問來語」ということばでもわかるように、良遍は間接的にも禪に觸れておる。その間接的に觸れた禪がどのような禪であったのか、良遍に決定的な意味を持った禪は誰のであったであろうか。と言うのは、良遍が禪のことを述べる時に、いつも「風聞」「傳聞」等の間接的に聞いたという意味の語を使っているからである。すなわち、

- 1 去春以來禪法風聞、求法人人間問來語<sup>(26)</sup>
- 2 次以禪宗同法相者、若如當時風聞說者、彼宗亦許修習增進<sup>(27)</sup>
- 3 何況傳聞禪師說云、大悟頓機夢中已經三僧祇人也<sup>(28)</sup>
- 4 次一切凡夫嬰兒等類有此妙心決然無疑、傳聞禪宗以之即爲本有佛心、佛衆生本來無別<sup>(29)</sup>
- 5 言直入者、如傳聞者不立文字直接人心令頓人也<sup>(30)</sup>
- 6 而今禪宗風聞以來、粗就傳說竊思准之、多似符合<sup>(31)</sup>

である。

ところが、このように「傳聞」「風聞」等の語を使わないで、禪宗のことを述べている所が三箇所だけある。

- 7 余宗皆是從境證心、禪宗異他從心證境<sup>(32)</sup>
- 8 眞指人心見性成佛、是達磨宗不共勝事<sup>(33)</sup>
- 9 禪宗偈云、達磨西來、不立文字、直指人心、見性成佛<sup>(34)</sup>

そこで、「傳聞」「風聞」等によって表わされている1～6までと、その使われない7～9とをみると、1～6は問答の中の「答」の部分であり、7～9は「問」の中のものである。すなわち、良遍は、自

分自身のことばとして、禪宗のことを述べる時には、必ず「傳聞」「風聞」等の語を使って、はっきりそれと述べていないということである。良遍が直接、圓爾に謁し、それをもとにして『眞心要決』を書き、その跋を圓爾に求めたのが事實ならば、禪宗のことを述べる時、なぜこのようなばかした表現をとったのであろうか疑問である。そこで、圓爾から直接教えをうけたもの以外に、良遍のもとに間接的におしよせていた禪があったとも考えられるように思うのである。

では良遍に決定的な意味を持ったのは誰の禪であろうか。結論的に言えば、それを明らかにする確證はない。ただ、常識的に考えられる通りに圓爾のものであったと言えようと思う。

當時の歴史的事情から考えると、良遍のもとにおしよせる可能性のあるものというのは、同時代京都を中心に活動していたものとなる。

すなわち、圓爾(一二〇二—一二八〇)と無本(一二〇七—一二九八)と道元(一二〇〇—一二五三)の三人になる。しかし、圓爾と無本とは二人の關係から圓爾に代表させてよいであろう。そうすると、圓爾と道元の二人になる。すなわち、教禪融合の兼修禪としての圓爾のもと、只管打坐の純粹禪の道元のものとなる。その何れが『眞心要決』或は良遍の中にみられるかということになる。そこで圓爾の線が強いということを二三の點について述べてみたい。

まず第一に、前に挙げた「前抄」後書の、「去春以來云云」という語である。「去春」を寛元元年とすると、その年には、二月、圓爾が京都に入り、七月、道元は興聖寺を去って越前に移っている。従っ

て、良遍の風聞可能なのは兩方である。しかし道元はすでに、寛喜三年（一二三一）に「辨道話」を著わして以來十二年間、純粹な禪風を舉揚している。寛元元年の春になって、突然、良遍のもとにそれが届いたと考えるよりは、圓爾のはなばなしい上洛により、その噂が生駒にもおしよせてきたとする方が自然なように思う。良遍が風聞したのは圓爾の禪法であった、他の理由との関連においてそういうことができるように思う。

次に、「眞心」という語が一つの手がかりになるように思う。「眞心」という語については、良遍は定義を何も與えず、出所も明らかにしていないことは前に述べた。しかしこれは、法相宗のことばではない。たとえば、慈恩大師の著作の中には「眞心」という語は使われていないようである。良遍がはっきり書名を擧げていて「眞心」という語が使われているものに『起信論』があるが、この場合、良遍が『起信論』からとったのか、禪宗からとったのか、どちらとも言えない。ただ禪宗との関係によって考えると、圓爾を通してこの語を取り上げたとしてよいかとも思う。そして禪宗ならば、道元と圓爾のどちらかという、やはり、圓爾だと言いつけるようである。それは道元は『正法眼藏』の中に一度も「眞心」という語を使っていないのに對して、圓爾には「眞心」という語に接し得る可能性が充分にあるからである。というのは、圓爾が常に尊崇し、自らも講じたと言われる『宗鏡錄』の中には、「眞心」という語はしばしば使われているのである。良遍が、書名にわざわざ冠した「眞心」という語は、圓爾『宗鏡錄』

という繋りを通して得られたものと言ってよいように思うのである。この点からも道元ではなくて圓爾という感がする。

次に良遍が、『六祖壇經』の名を擧げている點である。良遍は『奧理抄』の中で教禪一致を述べているが、その根據として「六祖語云」として『六祖壇經』のことばを引用しており、それと同じものの一句「一切善惡都莫思量」というのを『眞心要決』の中にも使っている。<sup>(37)</sup>良遍は全體に人の名前は餘り擧げないのであるが、禪宗祖師についてもこれ以外一人の名も擧げていないし、祖錄の名もみられない。『六祖壇經』を重視していたと考えてよいであろう。これに對して道元は『六祖壇經』を認めていない。<sup>(38)</sup>道元との繋りはうすくなるように思う。

最後に修行論についてみたい。修行の必然性をどこにおくか、どのような修行が要求されるかによって、圓爾と道元との違いがあるように思われるからである。良遍が修行について述べている所を擧げると次のようなものである。

- 1 是即本有非始修得、故覺者見之一切衆生本來成、愚夫不知故自廻六道、若得知之、深信獲之、常住此心、不舉念情、次第轉勝漸漸明淨、速至圓滿、若其上機於一念頃頓成正覺。<sup>(39)</sup>
- 2 正勸一切善惡都無思量之修行、<sup>(40)</sup>
- 3 無性門雖修行之（註六度）皆名夢事、是其善異、三性無性不即不離、一念無離、豈不修哉、<sup>(41)</sup>
- 4 問若爾此法云何修行、答、如止言議亦止思惟、不思議者所謂是也、<sup>(42)</sup>
- 5 其善修者所謂常住正直之心也、<sup>(43)</sup>

6 所謂行者先依聖教得知如是微妙理已、數々思惟隨分決解、是爲義解習學之位、如是義學已正入修行時、頓住無相更無所觀、是名修行、<sup>(44)</sup>

7 汝之懷中本有清淨鮮白之物、而汝不知數汚穢之其色變異、汝若取之能令修練、本性即顯白淨殊妙、何外求耶、彼人知己如教修練遂顯本色受用自在、衆生心法亦復如是、<sup>(45)</sup>

さてこれで見てもわかるように、良遍は、やはり無性門に立って修行論を述べている。元來、われわれは清淨であり、佛心は本有である。修得のものではない。言議思惟を止め、正直の心に住することこそが修行である。三性門で立てる六度も修しなければならないことはないが、しかもそれは無性門に立つ限り窮極的には夢事である。無相、無所觀に住することこそが修行であるとしているわけである。ここには證を根底としながらも、その上に只管打坐の修を絶對とする道元の修行論はみられない。

以上のような諸點から、良遍の接し得る可能性のある禪に、道元のものがあつたにも拘らず、『眞心要決』の中にはそれを見出すことができず、やはり、決定的な意味を持ったものは、圓爾の禪であつたと言ふことができると思うのである。

なお、一箇所「達磨宗」という語もみられるのであるが、それが大日能忍一派をさすかどうか明らかにする手がかりになるように思えなかつたのでそれは考えなかつた。<sup>(46)</sup>

## (六)

これを要約すると、良遍の思想には、法相宗の傳統から脱した一乘

的な傾向が多分にみられる。『眞心要決』では、心、速疾成佛、一切成佛、觀法等の問題をとり擧げて禪と法相との一致を、無性遮詮門という立場で論述している。それは、おそらく唯識觀法を通して達した廢詮談旨の安心と禪との一致を説くものであろう。しかして、その禪は『眞心要決』の内容と良遍の行狀とから推して圓爾辯圓の禪であらうということである。

註1	大日本佛教全書本・七八三・上
2	〃 一〇・上
3	本朝高僧傳良遍傳(大日本佛教全書本・七八二・下)
4	大正藏經七一、九五・中
5	〃 九五・中・下
6	〃 九〇・上
7	〃 八九・中
8	〃 八九・上・中
9	〃 九〇・下
10	〃 九一・上
11	〃 九二・下
12	〃 九五・下
13	〃 九八・下
14	〃 九九・下
15	〃 九〇・中
16	〃 九一・下
17	〃 九四・中
18	〃 九二・上
19	〃 八九・下
20	富貴原章信博士『日本唯識思想史』二八四
21	大正藏經七一、九三・下
22	〃 九三・下—九四・上
23	〃 九四・上

24 これについては、印度學佛教學研究十五卷「良遍の思想」に述べる豫定。

25 聖一国師年譜（大日本佛教全書本八・上）

26 大正藏經七一、九五・中

27 〃 九九・中

28 〃 九九・下

29 〃 九八・下

30 〃 一〇〇・中

31 〃 一〇八・中

32 〃 九三・下

33 〃 九三・下

34 〃 一〇〇・中

35 聖一国師年譜（大日本佛教全書本九）に「師詣闕進宗鏡錄、帝萬幾之暇、常讀此錄」或は「岡屋藤兼經命師講宗鏡錄」とある。

36 日本大藏經法相宗章疏二、一八五・下、

37 大正藏經七一、八九・下

38 鏡島元隆博士『道元禪師の引用經典、語錄の研究』「道元禪師と六祖壇經」参照。

39 大正藏經七一、九一・中

40 〃 九二・下

41 〃 九三・下

42 〃 九六・中

43 〃 九六・中

44 〃 九八・中

45 〃 一〇二・中

46 達磨宗については東隆眞氏の御教示を仰いだ。

## 「補記」

本論文は『日本佛教』第二十五号に掲載予定の「良遍の真心要決と禪」を補正したものである。実は『日本佛教』の原稿を送付した後、良遍と禪との関係にいささか考えなおす点があるように思えたのでそれを幾分補正して本紀要に提出した。ところが、その直後、あちらの校正刷が届けられてきて、多分に重複するものが同時に印刷されることになった。御諒承を願いたい。しかし、ともに、日本唯識教学の展開の上における禪との関連を研究するものの一部である。

なお、この論文をまとめるにあたっては、東大史料編纂所、今枝愛真先生の御教示が直接の動機となった。ここにあらためて、感謝の意を表するものである。