

道信「一行三昧」考

中 島 志 郎

楞伽師資記（以下、師資記）「道信一」（以下の漢数字は 禪の語録2初期の禪史1楞伽師資記道信章の分段を、末部（ ）内は頁数を指す）は、

我が此の法要は、楞伽經諸仏心第一に依り、又た文殊説般若經の一行三昧に依る。即ち念仏心は是れ
仏にして、妄念は是れ凡夫なり。（二八六頁）

と、道信の法が楞伽經と文殊説般若經一行三昧に依ることを明言して以来、一行三昧は神秀、神会、六祖壇
經に至るまで継承される初期禪宗の鍵語の一つとなる。同経はすでに智顛摩訶止観の常坐三昧の経証とさ
れ、大乘起信論ほかの諸経論にも言及があるなど、初期禪宗に限らず広く関心をよんだとされる^①。本稿は
先行研究の蓄積に学びつつ、師資記「道信章」を中心に一行三昧の周辺を再検討してみた。

― 一行三昧の理事分別

文殊説般若經の一行三昧とは、以下の一段である。

復有一行三昧。若善男子善女人、修是三昧者、亦速得阿耨多羅三藐三菩提。

文殊師利言、世尊、云何名一行三昧。仏言、法界一相、繫緣法界、是名一行三昧。

若善男子善女人、「欲入一行三昧、当先聞般若波羅蜜、如説修学、然後能入、一行三昧。如法界縁、不退不壞、不思議、無礙、無相。」(一)

善男子善女人、「欲入一行三昧、応処空閑、捨諸乱意、不取相貌、繫心一仏、専称名字、随仏方所、端身正向、能於一仏、念念相続。即是念中、能見過去未來現在諸仏。」(二)

何以故。念一仏功德、無量無辺。亦与無量諸仏功德、無二。不思議仏法、等無分別、皆乘一如、成最正覚、悉具無量功德、無量弁才。如是入一行三昧者、尽知恒沙、諸仏法界、無差別相。(1873a)^②

一行三昧は「法界一相、繫緣法界」を觀る三昧と云う次に、經は二様(一)・(二)の入り方を説く。いわゆる理觀(法界一相)と事觀(称名一行による見仏)の二様區別である。

(一)の一段「欲入一行三昧、…無相」は、いわゆる「理觀」の立場とされ、「般若波羅蜜」を聞き、それに従つて修学することで行行三昧に入ることができる云々。

(二)の一段「欲入一行三昧…能見過去未來現在諸仏」までが、いわゆる「事觀」の立場とされ、名字を専称して念中に諸仏に見える(「繫心一仏、専称名字」「称相続 念中諸仏」という「見仏」を実現する念仏は善導

(613-681)の浄土教学の中心原理となつた。^③

—往生礼讚と觀經疏の見仏

先ず、善導の浄土思想を軸に念仏門の一行三昧を概観して、幾つかの論点を確認したい。

善導の一行三昧は往生礼讃とその後撰述された観経疏に論述されるが^④、安心・起行・作業の三門を一行三昧の「専修名字」に統括したとされる。^⑤

まず往生礼讃は「文殊説般若経」の一行三昧を説示して、二つの性格「一行の名は理と称」、「理観と専称」の理事に分ち、浄土門は事観の意義を重要視した「口称念仏」の教証とするに至る。

ただ往生礼讃は、同経の欲入一行三昧の一段 (T872a) で、「不取相貌」を「不観相貌」に、「即是念中、能見過去未来現在諸仏。」を「即於念中、得見彼阿弥陀仏及一切仏等」(T47c39a) に改変している。

そして続けてなぜ観ではなく「専修名字」を勧めるのか、という問いに、「衆生障重」の故であり、阿弥陀仏の大悲をもつて容易な「称名」を勧める、と云う。

問曰、何故不令作観、直遣専称名字者、有何意也。答曰、乃由衆生障重、境細心麁、識颺神飛。観難成就也。是以大聖悲憐、直勸専称名字。正由称名易、故相統即生。(T47c39a)

善導は一行三昧の「事観」を「念仏」と理解して、「繫心一仏、専称名字」する念に、「彼阿弥陀仏及一切仏等」が顕現「見仏(念仏)」すると云う。

ではこの善導の一行三昧は、浄土思想の所依經典である観無量寿経(以下、観経)「是心是仏」といかなる論理関係にあるのか。

観経「是心是仏」とは同経 第八観 像想観に、

諸仏如来、是法界身。遍入一切衆生心想中。是故汝等、心想仏時、是心即是、三十二相八十随形好。

是心作仏、是心是仏。(T12c43a)

という一段であるが、善導は自身の観経疏卷第三、八就像観中で、経文に従って自の心に頂相、眉間白毫と云った、いわゆる三十二相や八十随形好といったさまざまな仏の像を想えば、それに応じて仏相も現前するといひ、

…但自心想作、即応心而現。故言是心即是三十二相也。言八十随形好者。仏相既現。(T37:267a)
「是心作仏、是心是仏」の解釈についても、

是心作仏と言うは、自信心に依り、相を縁すること作の如し。是心是仏と言うは、心能く仏を想えば、想に依つて仏身、現ず。即ち是れ心仏なり。此の心を離れて外に、更に異仏は無き者なり。(T37:267a)

と、「是心」を(衆生の)「自らの信心(願往生心)」として解釈し、「是心是仏」とは、心が仏を想うことで、仏自らの影現(仏身而現)が実現(見仏)するのであり、それが心が仏であり、この心の他に仏は無いという意味であると理解し、ここから唯識法身や自性清浄仏性説を批判した(後述)。

自信心が对象的に仏を捉える(見仏)のであり、阿弥陀仏はこの一行三昧において顕現「見仏(念仏)」するのであった。

この一行三昧の「事観」は「是心作仏、是心是仏」の心仏関係を理解する決定的な解釈である。善導の理解ではそれが事観である所以は、『観経』は無相、離念の禅観を説くものではなく、衆生は業障のために観仏は困難であり、「総て無相、離念を明らめざる」(T37:267b)から、仏の垂哀を待つて仏像を所縁の対象として、心に想うことで(仏が)顕現するという、仏の側からの働きが不可欠であると理解された。

斯乃群生障重、真仏之観、難階。是以大聖、垂哀、且遣注心形像。(T37:267c)

続けて観経疏卷三の一行三昧は、種々の善行はあるが、念仏に比べ得るもない。それゆえ無量寿経四十八

願の「専称念仏」の機能が讃えられるのである。

自餘衆行、雖名是善。若比念仏者、全非比較也。是故諸經中、处处広讚念仏功能。如無量壽經四十八願中、唯明專念弥陀名号得生。(T37-0268a)

障重な衆生の自信心と阿弥陀との呼応関係である「見仏」として『観経』「是心是仏」は理解され、ここに他力信仰の教理的探求と浄土思想の絶対優位を確信した。

―善導の自性清浄仏性「観」批判

善導教学との対比でもう一点、禪宗との関連で検討したい問題が「自性清浄仏性観批判」である。

道信「一行三昧」の理観の性格は、無相三昧が一貫して維持されるが、一方の観経「是心是仏」の五種説に云う守一不移の「見仏性」(□三三六頁)説は、事観としての「見仏」を墨守した善導との分岐点でもあった。道信の「見仏性」の実践を善導の自性清浄仏性観批判を通して確認しておきたい。

善導は観経疏卷第三 第八像想観中で「見仏」の直後に、同時代の二つの思想動向を批判している。即ち、

或る行者有りて、此の一門の義を將つて唯識法身の観を作し、或いは自性清浄仏性観を作す者、其の意甚だ錯れり。絶えて少分の相似も無きなり。…〔中略〕…

又た今ま此の観門等は、唯だ指方立相し、住心而取境す。総て無相離念を明らめざるなり。如来懸知、末代の罪濁凡夫、立相住心するも、尚お得る能わず。何ぞ況んや相を離れて事を求むるものをや

…。(T37-0267b)

「自性清淨仏性観」はまさに「観門」として「住心而取境」すると定義されている。では、善導のような「末代罪濁の凡夫」という人間観を持たない、一行三昧を経文の原義通り実践する集団とはいかなる集団を想定していたのか。^⑥

師資記道信章に見た一行三昧や是心是仏の主題は、善導の思想領域と相当に重複することはすでに見た。修心要論が守心と共に「初心学坐禅者」に観経を援用して説示する点も楞伽師資記の道信章と共通する。その一方で、修心要論、楞伽師資記の浄覚自序、同書慧可章「衆生心中 有金剛仏性…若心源清淨、…不受後有」（二四六頁）、さらに観心論が「衆心中 金剛仏性」を云うなど、東山法門から北宗文献を経て、慧能（六三八―七二三）に至るまで禅宗の教理的根柢は「自性清淨仏性」説という明快な如来蔵・仏性思想であった。^⑦禅宗の唱える心即仏は単なる教理に留めず、あるいは智顛のように仏性を三因に開いて、遠大な漸修に展開するでもない。

「仏とは覚の義なり」という今生の実践として「見仏性」を実現する運動である。善導の「自性清淨仏性観」批判が、自らの教理学と悉く対立する初期禅宗の運動を対象とし、その思想の要諦を「仏性観（見仏性説）」で理解していたことは充分に考えられる。

では、善導が「是心作仏、是心是仏」の解釈に、「仏性の存在のみによる成仏の可能性」である自性清淨仏性観を否定した理由は何であるか。指摘に依れば善導は衆生が仏性を有しているからこそ、往生が可能であるとしていた訳ではない。是心（願往生心）と是仏（仏自顕現）の呼応関係に於て、衆生が心中に仏と相見えることが可能になる意と理解された。（柴田 前掲書 六四四頁）

また、別の指摘でも、「観想の対象である浄土は…有形的・具体的な世界であつて、撰論学派や禅宗系な

ど当時の仏教界一般で考えられていた無形的・唯心的な世界ではない。：指方立相は、われわれ凡夫のための仏の教説にはかならぬ」「善導の解釈は、淨影、天台、嘉祥などの諸師の仏凡一体、生仏不二といった立場とは立脚点がちがいがい、：呼応関係でとらえられている。」^⑧

それに続けて、文殊説般若経一行三昧(一)(二)に続く経文を「：諸仏法界、無差別相」に至るまで忠実に引用している。一行三昧の理觀・事觀の観点からそれをどう理解するか。^⑨

―道信の一行三昧

では同様に一行三昧を宣揚し、觀經「是心是仏」を所依とした道信にあつては、一行三昧と觀經の思想的関連はどのように理解できるか。道信と善導の相違点こそ、禪と念仏との分岐点となる。曾て小林論文において「道信の一行三昧は念仏においては、仏即心、心即仏としての「念仏即念心」の三昧であり、『觀無量壽経』の「是心是仏」を引証して五種の法門が開かれることなどからも、禪系統における念仏の位置がここに求められる。」(小林(一)一六七頁)と指摘されたが、いわゆる道信「念仏禪」の意味するところを再検討したい。道信一は、冒頭に掲げたように、楞伽經諸仏心第一(116081c)に始まり、文殊説般若経の一行三昧に拠ることを宣言し、「念仏心是仏。妄念是凡夫」まで、一気に一連の思想的な結合が示唆される。

道信一の最初の問題はこの文殊説般若経一行三昧と次に続く「念仏心是仏。妄念是凡夫」の関係である。

文殊説般若経には類似表現としては「能於一仏、念念相統。即是念中、能見過去未來現在諸仏。」(T8731b)とあるだけで、文殊説般若経に直接見いだせる語ではないことは既に指摘されている。(柳田(一)一九一頁)

ただ次の道信二では、摩訶般若波羅蜜経の「無所念者、是名念仏」を引いた後に、

何等をば無所念即ち念仏と名づくるや。心、無所念と名づく。心を離れて別に仏あること無く、仏を離れて別に心あること無し。念仏は即ち是れ念心、求心は即ち是れ求仏なり。^⑩

この道信二は、念仏即是念心、求心即是求仏、念仏は念心に等しいと云うのは、後節（道信五）の観経「是心是佛」の理解を前提としている（後述）。ここでは道信の思想的核心理念といえる心即是仏、「仏即心」の直接的な等値関係を明言しているのである。

従って、道信一冒頭に念仏心是仏、妄念是凡夫というのも「心を離れて仏無く、仏を離れて別に心も無し」を前提として、仏凡の対比に敷衍されるのであり、この一段の「念仏」には般若と念仏の両面含意を見ることができない。^⑪

なぜなら、道信二は続けて、識も仏も形貌を絶している（所以者何。識無形、仏無相貌）、この道理（心は無所念である 筆者）を知ることが「安心」である（若也知此道理、即是安心）からで、ここにこそ文殊般若無相三昧（二行三昧）の（一）（理観）の要諦が提示されてからである。

この「安心」は達摩以来の鍵語であり、師資記の中心思想である。ただ既に見たように道信のいう心は無所念としての心（心名無所念）であり、形貌無き仏と等値される心である。

念仏即念心も念仏に意があるのではなく、ただ仏即心の同義と等値を云うのであって、一行三昧の（一）「理観」としての心（無所念心）を、了解することが「安心」であるとするのであり、念仏念心、求心求仏も上記のような意味の心即仏という前提で仏についても「仏無相貌（文殊説般若経）」が説かれるのである。それは、道信二の「此等心は即ち是れ如来真实法性の身なるを」に次いで、心の名は無量だが、同一体であり、「一切諸事は皆な是れ如来一法身故」（柳田（一九二頁）まで敷衍され、文殊説般若経にいう無量名称、無相三昧の説示として連なるといえる。

道信二の是心是仏、識無形、仏無相貌という道理を知るといふ、この安心定義はすでに求那跋陀羅二の四種安心において先取りされている。

即ち、師資記求那跋陀羅二は擬作仏者、先学安心で始まり、修行と安心を弁別した上で四種安心を説く。凡夫、声聞、菩薩の心に次いで、四の理心では理即是心、理と心の体用関係が含意され、心理平等を仏心と呼んでいる。

今言安心者。…四者理心。謂非理外理、非心外心。理即是心。心能平等、名之為理。理照能明、名之為心。心理平等、名之為仏心。(同二〇二頁)

同章後段の凡聖無異、境智無二。理事俱融。真俗齊觀。染淨一如。仏与衆生、本来平等一際(同二〇二頁と併せて『二入四行論』との関連が指摘される一段(柳田(三)二四二-四頁)だが、理と心の平等不二をいい、理は心の体、心は理の用と理解できるのであり、畢竟それが仏心であるというのは、別所、道信七で分析される心の定義、心の五種の性質と別趣ではない。

即ち、道信七では 又古時智敏禪師曰、に続けて、『観無量寿経』¹²⁾の一段、「諸仏法身、一切衆生の心想に入りて、是心是仏、是心作仏。」を引くが、続く道信の語「当に知るべし、仏即是心、心外更に別仏無きことを。」(同三五頁)も、道信二の「離心無別有仏」「念仏即是念心」(同九二頁)と同義であり、仏即是心、仏と心の等値が端的に宣言されるだけで、善導「是心是仏」との相違は明白である。¹³⁾

道信七は続けて、「是心是仏」の「心」の特質と作用という道信の根本原理を五項目に展開してゆく。「略而言之、凡有五種。」という五者は結局、五種の状態で捉えた「心」の根本規定である。心は無所念の当体であることが先に示されたが、心体の清浄なること仏に同じく(二者知心体)、用いて常に寂靜(二者知心用)、覺して停まらず(三者常覺不停)、身の空寂なることを觀察し(四者常觀身空寂)、心を集中して常に留めて、明

らかに仏性を見せ、定門に入らせる（五者守一不移。動靜常住、能令学者、明見仏性、早入定門）。

かくして道信七「守一不移 動靜常住」を通して「見仏性」させるとするのが「守心説」であり、道信八で「守一不移」が詳説されるが、道信十の「常存朗然、是名仏性」という仏性定義と共に、道信の一行三昧は、無相三昧としての「見仏性」説に帰着する^⑭のであり、「見仏」「観仏」とは当然異なる。

求那跋陀羅の四種安心（同書一〇二頁）も原理は第四の理即是心であり、道信が識無形、仏無相貌の故に仏即是心と知ること（一九二頁）を安心と呼ぶこととも別ではない。

そもそも北地の達摩の法統と道信を楞伽経伝持（楞伽師）の系譜として繋ぐことが、法如以来の北地に進出した東山法門の、そして浄覚楞伽師資記の課題であったとすれば、求那跋陀羅を達磨の前に配した楞伽師資記が楞伽経と楞伽宗の法統を宣言しても、求那跋陀羅章がそもそも玄曠・浄覚派の虚構であると考えるべきで、求那跋陀羅章の四卷楞伽経と「教授法時」以下の文に緊密な関連があるとも見えない。それは玄曠・浄覚派の論述であろうから、その四種安心説は、道信の無所念の心が仏であるという安心説とそれを展開した五種心（同書二二五頁）と同工異曲であり、道信（安心方便門）の忠実な継承である。

このように道信の「是心是仏」は心の定義の上に、心の性質、作用という分析を深める。それが「安心」の法であるが、道信十の性雖無形、志節恒在。然幽靈不竭、常存朗然、是名仏性という仏性定義を根拠に、道信七では、先の五種心の中で、見仏性という新たな提案をする。

その三者 常覚不停。覚心在前、覚法無相 という作用の先に、

その五者 守一不移。動靜常住、能令学者、明見仏性、早入定門 と、学道者をして明らかに仏性を見せ

しめるといふ心の働きを明かす。僧璨一「璨印道信、了了見仏性処」(二六七頁)、弘忍三「我印可汝、了了見仏性処是也。」(二八七頁)も、同様の例証として挙げられるのだが、換言すればそれは、道信五(二二三頁)に聖道は独一浄処にして、自ら道果を証するなり、と云う常に自心の作用、自の見性に依ることが課題なのであった。

学用心者、要須心路明浄、悟解法相、了了分明、…復須内外相称、理行不相為、決須断絶、文字語言有為。聖道独一浄処、自証道果也。

これは、そもそも禅宗の運動が仏即覺義に能動的な解釈を付与したと軌を一にする。^⑤鈴木大拙「禅思想史研究第二」(鈴木大拙全集第二卷二四六頁)が道信、弘忍の「看心」と呼ぶ所以であるが、「是心是仏」を「自証道果」として了解させる覺は、慧可「衆生識心自度」(二四六頁)と云い、先の求那跋陀羅章が「擬作仏者 先学安心」(二〇六頁注)と云うのも同様の主張である。

初期禅宗と善導の理解する「覺」とは決定的な相違があり、ひいては両者の人間觀の相違ともなる。即ち、善導觀經疏卷第一釈名では、

第二次釋名者。經言仏説「無量壽觀經」一卷。言仏者、乃是西國正音、此土名覺。自覺覺他、覺行窮滿、名之為仏。言自覺者、簡異凡夫。…言覺行窮滿者、簡異菩薩。此由如来、智行已窮、時劫已滿、出過三位、故名為仏。(37-0216b)

善導は「仏者覺義」を承けつつ、「自覺覺他、覺行窮滿」できるのが仏であり、声聞、菩薩、凡夫とは全く異なる存在であり、末代罪濁の凡夫には法身はとっくい看取できるものではないと断言する。(T37-0267b)

その理解は教理に沿った「覺」の語義として妥当ではある。しかし善導には一行三昧の理觀の性格は凡夫の所領ではなかった。

又今此觀門等、唯指方立相、住心而取境。総不明無相離念也。(T37-02871d)

冒頭に見たように、理觀としての一行三昧、無相三昧とは、心を法界無相と觀るような三昧である。道信の場合は念仏と云っても、心が仏を見るところという見仏、觀仏の意味では一行三昧を理解していない。善導教学が一行三昧の「事觀」「見仏」に立つことと対照的である。

これと対照的に道信も西方浄土に言及がある。

道信五で、先の真須任運に続けて、西方浄土信仰を用いるのかと云う問いに、

若知心本来、不生不滅、究竟清淨、即是淨仏国土。更不須向西方。…中略…仏為鈍根衆生、今向西
方。不為利根人説也。(二二三頁)

と、心の本来不生不滅、清淨を知れば即ち浄土であり、そもそも仏は鈍根衆生のために西方浄土を説かれた、というのは浄土信仰批判といえるが、浄土念仏は初学方便の位置付け(北宗文献も)であって、特に対決的な姿勢とは云えない。(壇経は明白に論題としているが)しかし、一方で、道信九、十には「初心理学道」の法が語られる。西方に向かう鈍根衆生と区別されるのが、「初心理学道」の用心である。浄土信仰を斥ける一方で道信の一行三昧が特に「初学坐禅看心」という限定を課したのはなぜなのか。

道信九(初学坐禅の第一とされる一段)¹⁶⁾

若初学坐禅時、於一静処、真觀身心。四大五蔭、眼耳鼻舌身意、及貪嗔癡、為善若惡、若怨若親、若凡若聖、及至一切諸状、应当觀察。従本以来空寂。不生不滅。平等無二。従本以来無所有。究竟寂滅。…不問昼夜、行住坐臥、常作此觀、即知自身猶如水中月。

道信十(初学坐禅の第二とされる一段)

初学坐禅看心、独坐一処、先端身正坐、寛衣解帯、放身縱体、自按摩七八翻、令腹中噓氣出尽、即滔然得性、清虚恬淨。…中略…觀察分明、内外空淨、即心性寂滅。如其寂滅、則聖心顯矣。性雖無形、志節恒在。然幽靈不竭、常存朗然、是名仏性。

道信十「初学者の学道」で見仏性、悟仏性を説示した末部に本段は「修道有方便」と総括する。初学者の学道に方便があるとはいかなる意味か。

道信四でも、煩惱に迷う衆生は悟れないが、心性は本来清淨である、それゆえ師たるものは学人の根縁不同（四種）を識別すべきだとして、

為謗三宝、破和合僧、諸見煩惱所汚、貪瞋顛倒所染、衆生不悟、心性本来常清淨。故為学者、取悟不同、有如此差別。今略出根縁不同。（二〇六頁）

それは道綽、善導の理解した衆生の機根に従った念仏浄土思想といかに区別できるのだろうか。

道信一では、文殊説般若経一行三昧(一)(二)が、理・事に配当されて理解されたことを見た。道信一はこの一行三昧の経文を「…諸仏法界、無差別相」に至るまで忠実に引用するが、続く道信の説示「身心方寸、举足下足、常に道場に在り」は、一行三昧の結論と云える「理観」の性格（無相三昧）が強調される。もとより一行三昧の理観は具体的な叙述には乏しいのだが、道信章の別所でも

道信四「亦た仏を念ぜず、亦た心を捉えず…直に任運なれ」（二〇五頁）

道信五「直に須らく任運なるべし」といい、西方浄土信仰は「利根人の為には説かず」（二三頁）

道信九でも、初学坐禅の方法に続く「昼夜を問わず、行住坐臥に常に此の観を作せば」（二四九頁）ついに眞實懺悔に到達すると云う。智顛も四種三昧を総括して、「理観に意を得れば事相の三昧、任運に自ずから成ず」（一七〇頁）といい、任運の語は、智顛に倣えば道信一行三昧の理観の本旨と深く関連している。では一行

三昧（無相三昧）の理事二側面と初学坐禪の二つの三昧法、その相違点と関連はいかに理解できるか。

—摩訶止観常坐三昧の意止観

文殊説般若経と一行三昧は智顛摩訶止観卷第二の第二修大行に説かれる四種三昧の一である常坐三昧の経証と約法であるのは周知のところである。摩訶止観の所説では、各三昧は身口意の三止観からなっており、常坐三昧に始まる四種三昧とはそもそも身儀に約した名称で、常坐三昧も身儀としての坐禪を命名したのであり、法に約せば一行三昧、仏立三昧他の名が立つという。常坐三昧は文殊説般若経を経証とするのだが、しかし一行三昧が直ちに「身に常坐を開く」という関係ではなく、常坐（坐禪）という身止観が一行三昧を根拠づけるのではない。常坐という身儀は大智度論卷七によるとされる。（安藤俊雄『天台学』一八九頁の指摘）

文殊説般若経一行三昧の本領は意止観こそある。常坐三昧が身儀に約した名称であるに對し、常坐三昧の身口意の内、文殊説般若経は常坐三昧の三止観の内、意止観を説く一段に引用されるだけである。¹⁷従って、道信一行三昧の理観は名称無尽の無相三昧を本義として、先に見た道信九、若初学坐禪時、於一静処、真觀身心に続く一段「不問昼夜、行住坐臥、常作此觀」は、常坐三昧とは理解できないが、一行三昧の理観に矛盾するわけではない。むしろ、

摩訶止観卷第二 四に非行非坐三昧とは、上は一向に行・坐を用う。此れ既に上と異なるも、四句を成さんがための故に非行非坐与名づく。実には行・坐及び一切事に通ず。而して南岳師は呼んで随自意となす。意起れば即ち三昧を修す。（T46-014b）

と、印順もすでに、常坐、常行には撰さまらない不問昼夜、行住坐臥の止観という意味で、むしろ四種三昧

の非行非坐三昧への注意を促している(那二〇八頁)⁸⁵が、非行非坐三昧は南嶽慧思(五一四?—五七七)が随自意と呼ぶ三昧であり、智顛も四種三昧を総括して、「方法は各おの異なるも、理観は則ち同じ。若し理観を解すれば事として通ぜざることなし。∴理観に意を得れば事相の三昧、任運に自ずから成ず」(746018c)と云い、理観は四種三昧全体に通じるとする。

冒頭を想起すれば、念仏とは念心の意であつて、是心是仏の本意は仏と等しい「心を念ずる」ことにあるとすれば一行三昧を摩訶止観に倣つて直ちに身の開遮として常坐三昧と理解するのは念仏禪(坐禪)という性格規定同様に再検討するべきである。

道信の一行三昧は名称無尽の無相三昧である理観(意止観)と理解できるのであり、いわば行住坐臥の四時三昧(非行非坐三昧)に展開することが本意であつたとすれば、道信九、十が説く初学坐禪という限定は、「修道有方便」の典型であつて、初心学道に「念仏」「坐禪」を勧めたのは、身儀である常坐三昧をまさに一行三昧の初学(方便)として宣揚したと理解できる。

では坐禪(方便)は鈍根、中下根衆生の事観なのかというと、道信の方便は理観における本旨と方便という関係であつて、道信には前提として浄土批判があるように、念仏(称名念仏)が方便なのではない。初学坐禪が一行三昧の方便なのである。つまり道信自ら「念仏」には修道方便があると明言するが、道信の一行三昧にいう「念仏」とは「念心」であつて、「念仏即念心」の「仏即心」仏と心の無媒介の等値こそ、道信の根本原理である。

道信一「念仏心是仏。妄念是凡夫」に見た心は、無所念が心である(「心名無所念」)から、無形貌の仏なのであり、妄念に墮ちるから凡夫であるというまでで、凡聖一如、転迷開悟の論理は依然、是心是仏を根柢としている。

それは一行三昧の「見仏（事観）」ではなく「見仏性（理観）」の実践が本意である。

浄土信仰はそもそも道信の関心の外であり、一行三昧を阿弥陀仏の見仏、念仏（事観）とは同視できないのであり、一行三昧の理観の上に初学方便が設けられるのである。

印順は一行三昧の般若行（理の立場）を前提としつつ、伝法宝紀や統高僧伝「玄爽伝」(Fugoua) に依って道信は「坐禅根本」を唱えたと理解する（邦訳二〇七―八頁）。確かに修心要論以来、師資記もまた慧可章を中心に「坐禅」を為主とする主張がある（慧可一、二及び柳田〔一〕一九二頁参照）。しかし、師資記道信章の原資料である「入道安心要方便法門」と、師資記を編纂した弘忍以降の北宗の世代の理解（思想）とを直ちに同一視してよいかどうか、「坐禅為主」は師資記と伝法宝紀の世代には定着していたが、道信はそうではない。そこには一行三昧をめぐる根本的な修道観の相違が存在する。（小川は従来説に立つ）

印順は師資記の道信四の一段

「信曰、亦不念仏、亦不捉心、亦不看心、亦不計心、亦不思惟、亦不観行、亦不散乱、直任運。亦不令去、亦不令住、独一清浄、究竟处、心自明浄。」（柳田〔二〕二〇五頁）

を引いて慧能「一行三昧」に通ずるとして、念仏とは別の「一行三昧」を挙げる（邦訳二〇一頁）が、ここに引用される文殊説「如法界縁、不退不壞、不思議、無礙、無相」の経文は、まさに同経の「理観」に当たる一段である。

つまり、道信一行三昧はこの理観に本義があり、所謂坐禅（初学坐禅）は、一行三昧の理観（本義）に対する方便門に位置づけられるのである。

印順は道信に念仏と坐禅為主の起源を見て、東山法門に慧能の「一行三昧」の先駆例があり、慧能もその継承者であったと指摘する（邦訳二〇八頁 小林論文と同じ）。しかし、それは文殊説般若経一行三昧の二つの方法

と云うまでで、理と事の弁別も明確ではない。当然、二つの方法は理観に内在する性格として継承、展開されたという理解には及んでいない。確かに理観としての一行三昧は高度に抽象的、難解な表現をされるのだが、むしろ「一行三昧」は道信から慧能まで、念仏（事観）ではない理観の性格で一貫する思想の系譜として理解されるべきである。

道信二に云う「念仏即念心」ですら無所念としての心と、相貌無き仏の関係であり、それを知ることが安心である。(一九二頁)それは先に見た求那跋陀羅の四種安心の第四理心に、理即心、心理平等を「仏心」と名付け(二〇二頁)る心と仏の関係であり、名雖無量、皆同一体(一九三頁)であって仏性も名の一に過ぎない。

従って、道信十には「初学坐禅看心」を開き、「修道に方便有ること」を認める。

仏性は「性無形」に違いないが、「然幽靈不竭、常存朗然 是名仏性」(柳田(二)三五五頁)なる歴然とした用を見せるところに仏性を見、仏性を悟らせるのである。

見仏性者、永離生死、名出世人。是故維摩經云、豁然還得本心、信其言也。

悟仏性者、是名菩薩人、亦名悟道人、亦名識理人、亦名達士、亦名得性人。(二五五頁)

そして見仏性(名出世人)と悟仏性(名菩薩人)に区別を設け、悟仏性(名菩薩人)に明白に上位の意味を与えるのだが、それは依然として「初学者前方便也」(同三五六頁)であった。

道信七は「諸経観法、備有多种、傳大師所説、独舉守一不移」と傳大士(四九七・五六九)の「守一不移」を観法として明言しており、天台「存三守一」の影響は当然としても、道信には南朝の涅槃学の継承が前提となっていたと見るのが自然である。¹⁹⁾

北魏系地論宗の如来藏仏性思想の影響は指摘されてきたが、むしろ後世、北上した弘忍門下の人々が、北

地の仏教に自らを達摩と楞伽経に自らを接続させる法統を案出したのが玄蹟に始まる楞伽宗の意味である。そしてこの派の人々に帯同されたのが道信の綱要書たる「入道安心要方便」であった。

古賀論文は智顛に心外無別仏の起源を求めるが、五種心の五に傳大士「守一」を記すように、傳大士（四九七・五六九）『心王銘』が是心是仏を云うのは、道信以降の南宗禪の仮託とばかりは臆断できない。²⁰

―結

一行三昧がこの時代、共通の課題として登場する中、一行三昧の解釈を廻る善導浄土思想を手がかりに道信思想の特徴を考えた。善導の一行三昧は阿弥陀仏の招請と来迎の呼応関係を絶対のものとして称名念仏（事観）の立場に展開し、観経「是心是仏」を「事の一行三昧」である阿弥陀仏の「見仏」として理解した。一方、道信は文殊説般若「一行三昧」と観無量寿経「是心是仏」の統合的理解を通して一行三昧を般若行（理観）へと引導したのである。

活動時期は道信が先行するが、その思想の検証は八世紀初の成立とみられる楞伽師資記（楞伽人法志）に拠るほかない現状では、両者の影響関係はにわかには決し難い。善導（六一三―六八二）の時代は、弘忍（六〇一―六七四）門下の老安、神秀（六〇六―七〇六）、法如（六三八―六八九）に至るまで、彼ら北上した東山法門の人々によって、道信の語録（入道安心要方便門であろう）が存在し、道信の思想が北地に将来されていた筈である。その点で善導が道信と東山法門を知っていたとしても、その逆はないのではないかと云う推測にとどまる。

文殊説般若経は智顛「常坐三昧」と関連づけて理解されてきたが、智顛にあっても同経の本意は身止観と

しての坐禪ではなく、意止観に展開された教説の方にあった。道信二の「所以者何、識無形仏無形。仏無相貌」こそ文殊般若の本領であるとすれば、道信の「理観」としての一行三昧も、文殊説般若の法界の無相、無差別に依拠したのであり、観経「是心是仏」の仏即是心は理観の意味を持った心と仏であった。

かくして道信の思想核心は観経「是心是仏」にこそあった。心とは無所念の当体であり、念仏念心と云つても「理観」の無相観である。「知心体。体性清浄、体与仏同」(五種の一、後述)という無所念の心を見る「見仏性」はやはり「理観」である。

その「仏性」定義も明確である(道信十 同三五頁)善導が批判した自性清浄仏性の「観門」であり、そこには見仏から「見仏性」への重大な転換を見ることも可能であろう。

ただ道信「一行三昧」は理観としての無相三昧を本意としながら、諸方便(初学坐禪)を以て学道者を指導する必要があった。道信以降、東山法門に至る一行三昧は、方便(初学坐禪)としての禪定の宣揚に展開したといえ、浄覚の序(同八二頁)においても坐禪への傾斜は歴然としている。すでに楞伽師資記弘忍三(同二八七頁)も同様である。また同時期の伝法宝紀も道信、弘忍が坐禪専一であったことも明言される(三八〇、三八六頁)。修心要論も観経を援用して、常坐の方法を専ら説明している。すでに指摘されるように弘忍以降、東山法門が一行三昧を常坐三昧に収斂させて「禪即定」という坐の強調に帰着したのは確かである。²¹⁾

後に湛然は道信が文殊説般若を必要となしたことを認め、しかも、道信以後、分裂が生じたらしいことを記している。

「後人承用、情見不同、致使江表京河、禪宗乖互」(『法苑珠林』柳田(一)六六頁)

印順(邦六三頁)は湛然の語(江表・京河)を南北禪宗の展開に理解しているが、むしろ印順が「念仏と摩訶

般若」(同二〇九頁)で指摘した北宗以下、南山念仏に至る多様な展開こそ道信以降の史実であろう。それは道信を起点に考えれば、南北というのも道信以降、変化したのは北上した北宗の運動の方であり、それを批判して、道信の理観一行三昧の本義と云うべき無所念(心)・無相(仏)を宣揚するのが慧能と『壇経』に象徴される南宗の運動であった可能性を考えるべきであろう。一例を挙げれば敦煌本壇経の一行三昧は「一切時中、行住坐臥に常に一直心を行ず」ることである。これは心地無相戒が持つ特異性²²と共に、むしろ道信への回帰と一行三昧の本義の宣揚運動として理解できる。

道信と慧能の共通点は従来よりしばしば諸氏が指摘する所であったが、決定的な論点を見出すに至らなかった。しかし、一行三昧の初学坐禅(道信九・十「初学坐禅」は、北宗の修道論に対応する)を宣揚した北宗の運動が先行して世に登場し、その批判として一行三昧の理観(無相三昧・随意三昧か)を本意とする運動(南宗)が擡頭したという二様の展開が道信の一行三昧から生まれたと理解できる。²³

一行三昧に内在した二要素は、楞伽師資記道信章に云う楞伽経と文殊説般若経を所依経典として、楞伽経は弘忍の「守心」、金剛三昧経の「守一心如」等の北宗守一説の根拠となり、文殊説般若経の一行三昧は、般若波羅蜜の立場で慧能の南宗へ展開したという構図の提案²⁴もあるが、むしろそれは一行三昧に内在する多様性として、名称無尽の無相三昧(理)である行住坐臥(非行非坐の随意三昧)と諸方便の一としての坐禅(常坐)という関係にも対応する。

道信の是心是仏の思想が「初学坐禅」に始まり、直任運、得意即亡言(同二四一頁)に至る多様な可能性を包摂していたのに対し、北上した東山法門の運動が、従来仏教との妥協を図ったことは容易に察せられる。周知の通りすでに智顛には暗証の禪師の批判があった。

便以為証謂是事實餘為妄語。笑持戒修善者謂言非道。純教諸人遍造衆惡。盲無眼者不別是非。(T14718c)

禪師に対する智顛の批判を想起したとき、北上した東山法門下の人々が綿密な修道を自覚したことは十分考えられる。

一方、是心是仏は、無所念の心と無相貌の仏の不二を自証することであり、この仏と心は、文殊説般若経の理観を内実とするのであり、事観とは全く異なる理や性としての仏を覚証する運動（見仏性）と理解された。本稿では検討できなかったが、同時代、牛頭法融（五九四―六五七）にも、安心や是心是仏をめぐる説示があり、今後の課題とする。

禪宗は多様な差異と可能性を歴史の上に展開しながら、なお総体として禪宗であるという特異な性格を備えている。その多様性を可能にしている根本構造こそ禪宗の本質規定であるが、それは未だ明らかではない、伏在する普遍的な構造である。一行三昧は、それを解明する手懸りとなるのである。

略記

- 柳田(一) 柳田聖山『初期禪宗史書の研究』（法蔵館1964）
柳田(二) 同『禪の語録 初期の禪史Ⅰ』（筑摩書房1972）
柳田(三) 同『禪仏教の研究 柳田聖山集 第一卷』（法蔵館一九九九）
小林(一) 小林円照「一行三昧論」（『日本仏教学会年報』一九七六）一五九―一七三頁
小林(二) 同「一行三昧私考」（『禅学研究』第五一号一九六一）
小林(三) 同「禅における一行三昧の意義」（『印度学仏教学研究』卷一六〇―一六一頁）

参考文献

- 望月信享『大乘起信論之研究』（金尾文淵堂 一九三二）
安藤俊雄『天台学―根本思想とその展開―』（平楽寺書店一九六八）
平川彰『仏典講座二二 大乘起信論』（大蔵出版一九七三）
印順『中国禅宗史』（伊吹敦訳 山喜房仏書林一九九七）
小川隆『唐代の禅 神会』（臨川書店 二〇〇七）
徐文明『中土前期禅学史』（北京師範大学二〇一三）

- ① 専論として『鈴木大拙全集』第二卷（禅思想史研究第二）「道信の禅思想」、小林円照「一行三昧論」（『日本仏教学会年報』一九七六）一五九―一七三頁、「一行三昧私考」（『禅学研究』五十一号一九六二）、「禅における一行三昧の意義」（『印度学仏教学研究』一六〇―一六一頁、田中良昭「道信禅の研究」（『駒沢大学仏教学部研究紀要二十二号一九六四』、『敦煌禅宗文献の研究』一九八三大東出版社所収）を挙げる。其の理解は柳田「道信や浄土教の諸師が関心を寄せたのは、一行三昧による単純な実践、坐禅と念仏に帰着する」（柳田^②二二頁）という理解が通説といえる。
- ② 文殊説般若経の一行三昧は無相三昧とも称される。理観の難解なること、仏、観仏も無相を観するのであり、初学菩薩はもちろん二乗も知ることはできないと説く。
- 復次舍利弗、汝問云何名仏、云何観仏者。不生不滅、不來不去。非名非相、是名為仏、如自観身実相。観仏亦然。唯有智者、乃能知耳。是名観仏（T8.07.28a）
- 如文殊師利、所説般若波羅蜜。非初学菩薩所能了知。文殊師利言、非但初学菩薩、所不能知。及諸二乗所作、

已辦者亦未能了知。如是說法、無能知者、何以故。菩提之相、實無有法、而可知故。無見無聞、無得無念。無生無滅、無說無聽。如是菩提。性相空寂。(180789)

③ 小林尚英「『往生要集』における善導教学の受用と展開」(『往生要集研究』(永田文昌堂一九八七) 一行三昧とは本来、法界無相の理に達する法で…、ここで説く称名の文は、そのための方便であつて、あくまでも無相理觀が基である。(同書一九九二〇〇頁)

④ 柴田泰山『前掲書』「觀經疏は往生礼讚後…と推論する」(六五―七頁) 及び、岡崎秀磨「善導往生礼讚における一行三昧」(印度学仏教学研究卷五九―二号二〇一―三) 参照

⑤ 佐藤哲英『天台大師の研究』(百華苑一九六二) 六三七頁、柴田泰山『善導教学の研究』(山喜房仏書林二〇〇六)、高橋弘次「『往生要集』における念仏と見仏」(前掲『往生要集研究』所収)

⑥ 吉川忠夫『前掲書』では批判対象を法相と禪と理解している(八八頁)。柴田泰山『前掲書』(六四三頁)は、『大乘起信論』を典拠として行われた解釈と思われ：地論系統および撰論系統を想定している。

⑦ 『鈴木大拙全集』第二卷 禅思想研究第二(岩波書店 一九六八) 三〇三頁他

蕪州忍和尚導凡趣聖悟解脱宗修心要論一卷(大拙校訂本)に、
十一、既体知衆生仏性、本来清淨。

十四、若初心学坐禅者、依無量寿觀經、端坐正身、閉目合口、心前平視、随意近遠、作一日想、守之念念不住。即善調氣息、声莫使乍麁乍細、即令人成病。といい、一方で觀經を実践的に理解している。

また觀心論は修心要論の転用であることは指摘される。(柳田三三三頁)が「衆生身中金剛仏性」が、道信の心仏論と調和するかどうか、師資記の修心要論(そして法如派)に対する態度と共にあらためて問題とすべきである(柳田三七一頁)。

- ⑧ 小林尚英「善導の觀經疏像觀觀について」(印仏卷四二二二号、二〇〇四)六一七―一九頁
- ⑨ 小林(一)の道信「一行三昧」評価は先に見た。一行三昧の般若行(理の立場)と念仏(事の立場)に該当する両方の經文を引いて証拠としている、…禪系統における念仏の位置がここに求められる。(二六七頁)という指摘。
- ⑩ 摩訶般若波羅蜜經卷二三、三次品 經文は、
何以故、是諸法自性無。若法自性無是為非法。無所念是為念仏。復次須菩提。不応以十二因緣法念仏。何以故。是因緣法自性無。若法自性無、是為非法、無所念是為念仏。(T08-p0385c)
この道信二(柳田□一九二頁)の一段は楞伽師資記の句讀(何等名無所念、即念仏心、名無所念)を訂正して「何等名無所念即念仏、心名無所念。」とした。「無所念者是名念仏」を再度、何と名づくるかと問い、答が「心を無所念と名づく」である。心とは無所念という定義が後節も仏即心として一貫するのである。
- ⑪ 小林(二)(一六二頁)「即念仏心是仏、妄念是凡夫」とは、般若と念仏の両面(理事)の一行三昧を依用している、と云う指摘があるが、今は採らない。
- ⑫ 經文は「所以者何。諸仏如来、是法界身。遍入一切衆生心想中、是故汝等、心想仏時。是心即是、三十二相八十隨形好。是心作仏、是心是仏。」(T13-p43c) 經文解釈としては「心想仏時。是心即是、三十二相八十隨形好。是心作仏」と云うのは心仏に能所ありと解するのが自然か。
- ⑬ 吉川忠夫「仏は心に在り―「白黒論」から姚崇の「遺令」まで―」(福永光司編『中国中世の宗教と文化』京都大学人文科学研究所一九八二)「心がそのままかやきだすと…心中に仏が顕現してくると解するか、のちがひ」(八八頁)と指摘される。
- ⑭ 古賀英彦「楞伽宗雜考」(荒牧典俊編著『北朝隋唐中国仏教思想史』(法藏館二〇〇〇)は、智顛「觀仏」から道信「看心」へ移行したと云う(三九九頁)。一行三昧が理觀の徹底としての「無相の念仏」であることは、道信七の『觀經』「是

心是仏」引用の一段が、観仏ではない「見仏性」として理解されていることにも表れている。(柳田(二)三三頁)。
小川隆『神会』にも道信章の分析(八四―一〇〇頁)があるが、道信の坐禅の位置づけは従来説に立つ。

⑮ 神秀(六〇六?・七〇六)五方便に「仏是西国梵語、此土名覺。所言覺義者、謂心体離念」、觀心論では浄土批判の論拠となる。即ち、

又問、經所説言、至心念仏、必得解脫。答曰、夫念仏者、当須正念為正。不了義即為邪。正念必得、往生淨國。邪念云何達彼。仏者覺也。所為覺察、心源勿令起惡。念者憶也。謂堅持戒行、不忘精勤、了如來義。名為正念。
(785-1273a)

以後、壇經に至るまで、仏即覺義は度々宣揚される。

⑯ 道信一でいう身心空觀、特に身の空觀としての禪定は、「『文殊説般若經』の一行三昧をはるかに超えた」柳田(二)二二頁と柳田は理解するが、文殊般若經を引用してその主旨を述べる道信一「身心方寸、举足下足、常在道場」と本段九「不問昼夜、行住坐臥、常作此觀」が別旨とも思えない。ただ冒頭の初学坐禅時は、方便としての常坐といえ、続けて要旨は行住坐臥の一行三昧の本旨(理觀)に至ると云え、本段本文には何か理觀との混乱があるかも知れない。

⑰ 摩訶止観常坐三昧の意止観では、
意止觀者、端坐正念に始まり。…中略…以此意歷一切法亦応可解。上所説者、皆是經文。(716-11b2a)まで、
文殊説般若の一段(708-728c731b)に限定して引用される。柳田(二)二二頁でも一行三昧を身儀の一行に限定することへの疑念が表されている。

⑱ 四種三昧の非行非坐三昧は南嶽慧思(五一四?・一五七七)が「随意三昧」と呼ぶ三昧である。
随意三昧目次。行威儀品第一以下、住、坐、眠(臥)、食、語までの六威儀品からなるが、その坐威儀品第三

に「四種身威儀中、坐最為安隱、菩薩常応、跏趺端坐」(298c31a)といい、それを受けた智顛の「非行非坐」も意は行住坐臥を含む一切に通じるといえる。一方、印順は文殊説「一行三昧」の二つの性格(理と事)に言及しながら、道信以降、坐禪に収斂してゆく事実を追認するだけで、その分析はない(那二〇七・九頁)。

- ⑲ 明見仏性は涅槃經「見仏性」を承けて、梁宝亮撰『涅槃經集解』卷第三十三の僧亮曰、見性成仏、即性為仏也。(『ざんぎょう』)の「見性成仏」説を見るのは周知のところだが、六朝の涅槃經研究の成熟がその先駆であろうし、竺道生(三五五?~四三五)の「善不受報、頓悟成仏」(高僧伝卷七道生伝)説や、慧観(三六八~四三八)撰(伝)『肇論疏』卷上六七「故知衆生与仏 性本共同」や、『修心要論』、『観心論』が「十地経云 衆生身中 有金剛仏性云々」と云うのも、畢竟それは心仏關係をめぐる成仏論の成熟であったと云える。印順(那訳四七八頁)、布施浩岳『涅槃宗の研究 後編』国書刊行会(二三三頁)等参照

- ⑳ 古賀英彦「前掲論文」、南宗禪の仮託であろうとするのが椎名宏雄「傳大士と『心王銘』」(印度学仏教学研究卷一六、一号三三〇-一頁一九六八)。しかし傳大士心王銘の古層まで是否定されるわけではない。

- ㉑ 柳田三「北宗禪の思想」二六五頁。既に注⑭に見た印順(那二〇七・八頁)も同様の理解であるが、『伝法宝紀』の道信「坐禪根本」には『観無量寿経』「是心是仏」の分析はない。確かにこの時代には北宗は坐禪為主を唱えたであろうが、道信の原像を伝えるのは師資記道信章であろう。伝法宝紀と師資記の性格の相違には十分な注意が必要である。

- ㉒ 敦煌本六祖壇經の心地無相戒の特異性は専論を要するが、既に指摘されるように壇經に先行する神会の菩薩戒観は北宗大乘無生方便門の授菩薩戒儀との共通性が見られる。これは授戒儀に限っては神会も北宗と大差がなかったと見られる。今は心地無相戒も道信の本義を継承するという仮説に留める。

- ㉓ 小林(一)一六七頁 慧能と道信の三昧と同視できると理解している。

注⑭の印順も、道信、慧能の類似性を示唆するまでで、両者の思想的継承の決定的な因果関係の解明は十分ではない。小川『神会』従来説を踏襲するが、坐禪を越えた任運を南宗禪の「萌芽」として理解する言及がある。(九五頁) 一行三昧の理観に留意される二要素と理解することで、北宗に次いで、神会・慧能が直ちに登場する事情(道信の本義の宣揚回帰)が理解できらるだろう。

⑭ 田中良昭『敦煌禪宗文献の研究』(大東出版一九八三)二八八頁参照