

Sengokuyama Journal
of Buddhist Studies
Vol. VI, 2011

仙石山仏教学論集 第6号 (平成23年)

『見性成仏論』と『顕密問答鈔』の「禪門の人」の関係について

古瀬珠水

『見性成仏論』と『顕密問答鈔』の「禪門の人」の関係について

古瀬 珠水

はじめに

金沢文庫所蔵『見性成仏論』は、同じく金沢文庫所蔵『成等正覚論』と共に「達磨宗」によるものと思われる。最近の研究者の中には『見性成仏論』を「本覚思想」^①または、『宗鏡録』の作者の延寿の「一心思想」^②と結びつける人もいる。しかし、いずれも『見性成仏論』の全体を詳細に読み込み考察した結果ではなく、『見性成仏論』に書かれている一部の引用された文言などから結論を導いていると思われる。

筆者の研究に依れば、『見性成仏論』の内容は「教外別伝」であること、『宗鏡録』の取り扱い方が限定的であること、筆者が坐禅をしていることなどである。また、『見性成仏論』の作者が述べることが頼瑠撰『顕密問答鈔』に書かれていることも判った。本稿では、頼瑠（一二二六―一三〇四）撰『顕密問答鈔』巻下に書かれている「禪門の人」のことはを中心に、『見性成仏論』の作者との関係について考察する。（なお、『見性成仏論』は、理解しやすいように筆者による漢字と平仮名交じりの訓読文を使用した。原文には正字、略字、俗字が混在しているができる限り原文に従った。『顕密問答鈔』は『続真言宗全書』第二三に基づいた。引用部分とわかる箇所は《》で括った。）

『見性成仏論』と『顕密問答鈔』の「禪門の人」の関係について（古瀬）

二

一、「顕密問答鈔」の「禪門の人」のことば

『見性成仏論』の奥書には「永仁五年（一二九七）八月四日」の書写年時が記されているが、『見性成仏論』がいつ誰により作成され、どんな人々に読まれたかということなど、『見性成仏論』にまつわる具体的な情報を筆者は得られなかった。しかし、千葉正氏が「中世真言密教の禪宗観―道元禅における密教研究の必要性―」^③の中で『顕密問答鈔』巻下の冒頭に『見性成仏論』からの引用があることを指摘した。つまり『顕密問答鈔』には、「故宗鏡ノ中ニ具ニ列テ眞言法華華嚴三論法相所立ノ教門ヲ皆名クニ染淨對治ノ教ト。」^④（故に宗鏡の中に具に眞言法華華嚴三論法相所立の教門を列て、皆染淨對治の教と名く。）と記されている。これとほぼ同文が『見性成仏論』にある。^⑤

「宗鏡には、三論法相華嚴等の宗をば染□對治の教と云へり。」

『見性成仏論』が一文でも他の史料に引用されていないか探していた筆者にとって、千葉氏の指摘は誠に有難いものであった。『顕密問答鈔』は鎌倉時代の真言僧、頼瑜による問答集であるが、巻下には特に禪宗についての質問と、それに対する回答が盛り込まれている。巻下は九つの問答からなるが、特に、第一と第二の問答は、『見性成仏論』との関わりが極めて大きいことがわかった。

まず、問答第一は問者の言葉で始まり、「禪門の人」の語った内容を述べる。その部分を抜き出してみよう。（「禪門の人」のことばには訓読文に傍線を引いた。経論、語録の引用文は《》で括った）

「問。謹テ承慈誨ヲ深ク悟ルニ性徳ヲ。庫内ノ珍寶ヲ採用不レ悞。夢中ノ野客ハ實ニ是レ帝質ナリ。然レニ近來有テ禪門ノ人ニ高クシニ達磨ヲ一降ニ顯密ヲ一矣。或カ云ク。諸教ハ皆是起ニ對治道ヲ一斷シニ如幻ノ障ヲ一證ストニ本有ノ理ヲ。故宗鏡

ノ中ニ具^ニ列^テ眞言法花華嚴三論法相所立ノ教門^ヲ皆名ク染淨對治ノ之教ト。所以五相五輪ノ之妙觀ハ三妄ノ霧深ク。三智三觀ノ之玄軌ハ五住ノ雲厚シ。爰ニ知^ヌ諸教ハ皆明シテニ心相ノ之智斷ヲ未^レ示^ニ心性ノ之本佛ヲ。既^ニ悟^レハ三心體ヲ不^レ受^ニ迷悟ヲ不^レシテ用^ニ斷證ヲ而得^ニ出離^{スル}コトヲ。教外^ニ別^ニ傳^フニ相外ノ體ヲ。故祖師ノ云。不^レ立^ニ文字ヲ不^レ假^ニ方便ヲ。直^ニ指^ニ人心ヲ見性成佛ス。所謂禪門也云云。又黃蘗云。斷際禪師也。但^レ了^スレハ此心ヲ。既是無心無法ナリ文。又悟性論ニ云。夫^レ眞見者ハ無^ニ所^トシテ不^レ云^{コト}。見^レ亦無^レ所^ル、モ^レ見。見滿^ツレトモ二十方ニ未^レ會^テ有^レ見。何^ヲ以^テノ故ニ。無^キカ^ニ所^レ見^ニ故^ニ。見^ルカ^ニ無^レ見^ラ故^ニ。見^ル非^ルカ^レ見^ニ故^ニ。凡^夫ノ所^レ見^ラハ皆名^ニ妄想ト。若^シ寂滅^ニシテ無^キヲ見^レ始^テ名^ク眞見ト。心境相對^スル^トキハ見^生ス^ニ其^中ニ文。首楞嚴ニ云ク。知^見立^レ知^レ知。既^無明^ノ本ナリ。知^見無^キハ見^斯則^涅槃^ナリ^文。故^知ヌ。眞知^ノ之^體見^性ノ^之義^ハ是^レ教^外別^傳ニシテ永^ク異^ニ諸^教ニ也云云。又云。然^モ諸^ノ佛^法ニ總^シテ有^ニ二^ノ意^{。一}ニハ者^ノ教^道。二^ニハ者^ノ證^道ナリ。台^教ニ云ク。藏^通別^ノ三^ハ果^頭ニ無^レ人。終^ニ成^ルカ^ニ圓^人ト^故。眞言宗ノ云ク。顯^教ノ圓^人登^ルニ初^住ニ時^皆入^ル眞言ニ。禪宗ニ亦云ク。顯^密ノ二^藏ハ如^鼠婁^栗ノ一^{。秘}藏^亦從^因ノ中^一入^ルカ^ニ心^宗ニ^故。應^レ知^{。諸}教^ノ極^位不^レ過^ニ初^住ニ。二^住以上^ハ有^教無^人ナリ。故^心要^ニ云^ク。如^シ將^モテ^ニ黃^葉ヲ爲^ニ金^錢ト^權止^ルカ^小兒^ノ哭^上文。既^ニ云^ニ黃^葉ト。知^ヌ無^ナリ^ニ果^人。佛^世ニハ皆^入眞性ニ。但^シ八^萬衆^ノ中^ニ迦^葉一^人傳^トニ心^印者。亦^是教^道化^儀ノ邊^ナリ。不^レ遮^ニ實^人處^處得^入ス^ルコトヲ。但^爲メ^ノ末^世著^相ノ^人ノ^一故^ニ不^レ帶^ニ方^便ヲ。別^シテ傳^フニ衣^法ヲ云云。私^ニ勘^ヘテ云^ク。大^梵王^所問^經ニ云。吾^レニ有^ニ正^法眼^藏涅^槃妙^心。不^レ立^ニ文^字ヲ^教外^別傳^ナリ。付^ニ屬^ス於^汝ニ。未^來ニ流^布シテ莫^レ令^ルコト^ニ斷^絶ニ文。若^爾ハ未^代ノ學^士狐^疑猶^ヲ殘^レリ。重^テ射^ニ智^光ヲ再^ヒ照^ニ餘^暗ヲ耳^{。⑥}

(問ふ。謹んで慈誨を承けて深く性徳を悟る。庫内の珍寶は採用恪ならず。夢中の野客は實に是れ帝質なり。然るに、近來禪門の人有りて、達磨を高くし顯密を降せり。或が云く。「諸教は皆是對治の道を起して、如幻の障を斷じ、本有の理を證すと。故(に)、宗鏡の中に具に、《眞言法花華嚴三論法相所立の教門を列て、皆

染淨對治の教と名づく。』所以に、五相五輪の妙觀は三妄の霧深く、三智三觀の玄軌は五住の雲厚し。爰に知ぬ。諸教は皆心相の智斷を明して、未だ心性の本佛を示さず。既に心體を悟れば、迷悟を受けず。斷證を用いずして、而も出離することを得。教外に別に相外の體を傳ふ。故（に）、祖師の云く《文字を立す、方便を假りず、直に人心を指（て）見性成佛す。謂う所の禪門なり。》云云。』又、黄蘗の云う。【斷際禪なり。】《但、此の心を了すれば、即ちは無心無法なり。》又、『悟性論』に云く、《夫れ、眞見は、所として見ずと云ふこと無し。亦見らるるもの無し。見十方に滿つれども、未だ曾て見有らず。何を以ての故に。所見無きが故に。無見を見るが故に。見は見に非らざるが故に。凡夫の所見をば、皆妄想と名（づく）。若し寂滅にして見無きを、始て眞見と名づく。心境相對するときは、見其の中に生ず。》『首楞嚴』に云く、《知見、知を立つる。即（ち）無明の本なり。知見に見無きは、斯（れ）即（ち）涅槃なり。》故に知ぬ。眞知の體、見性の義は、是、教外別傳にして、永く諸教に異なるなり。云云。』又云（く）「然も、諸々の佛法に總じて二の意有り。一には教道、二には證道なり。台教に云く、《藏通別の三は果頭に人無し。終に圓人と成るが故に。》眞言宗の云く、《顯教の圓人、初住に登る時、皆眞言に入る。》禪宗に亦云く、《顯密の二藏は鼠婁栗の如し。祕藏亦因の中（に）従つて、心宗に入るが故に。》應に知るべし。諸教の極位、初住に過ぎず。二住以上は、有教無人なり。故（に）、『心要』に云く《黄蘗を將て金錢と爲（し）、權に小兒の哭を止めるが如し。》既に、黄蘗と云ふ。知ぬ。果人無きなり。佛世には皆眞性に入る。但し、八萬の衆の中に迦葉一人の爲の故に、方便を帯びず。別して衣法を傳ふ。云云。』私に勸へて云ふ。『大梵王所問經』に云く《吾れに正法眼藏涅槃妙心有（り）。文字を立てず、教外別傳なり。汝に付屬す。未來に流布して、斷絶しむることなかれ。》若し爾らば、末代の学士狐疑猶を残り。重ねて智光を射、再び餘暗を照するのみ。）

二、『顕密問答鈔』の「禪門の人」と『見性成仏論』の作者

まず、問者は、「近來有^ニ禪門ノ人高^{クシ}達磨ヲ降^リ顯密^ヲ矣。」（近來禪門の人有りて、達磨を高くし顯密を降せり。）と、「達磨」（^ニ達磨大師^ニ達磨大師の法^ニ禪宗）を「顯密」（つまり天台宗や真言宗より）上に置いていることを冒頭に述べる。これは、『悲想伝授抄』（作者不明、一二七四年）の大日房能忍の云ったことばを髣髴とさせる。

「達^ハ廣宗^ハ理教^{ナリ}。大日御房云、達^ハ廣宗^ハ超顯密^ニ宗一^ニ是心宗^{ナリ}云々。葉上房僧正築西云々。眞言三密ノ中意密ナリ。而義可會合^ニ云々。」¹²（達磨宗は理教なり。大日御房云く、達磨宗は顯密二宗を超ゆ、是れ心宗なり云々。葉上房僧正築西云々。眞言三密の中の意密なり。而義會合すべし。云云）

『顕密問答鈔』の「禪門の人」も『悲想伝授抄』の大日房能忍もどちらも顯密と禪宗を分け、禪宗が顯密よりも勝れていることを語っている。ここで注意しなければならないのは「達磨」または「達磨宗」の表現である。『顕密問答鈔』の「達磨」は「達磨大師」を意味し、広くは禪宗を指している。また、『悲想伝授抄』の「達磨宗」は「達磨の宗」、つまり「達磨大師の法」、つまり禪宗の意味であり、いずれも達磨宗という一宗派を指すのではない。『顕密問答鈔』の「禪門の人」及び『悲想伝授抄』の大日房能忍はどちらも禪宗が他の宗派の考え方とは異なることを示している点で一致している。

続いて、問者は、「禪門の人」のことばを語る。

「或^カ云^ク。諸教^ハ皆是起^ラテ^テ對治^ノ道^ヲ斷^ル如幻ノ障^ヲ證^{スト}ニ本有^ノ理^ヲ。故宗鏡ノ中^ニ具^ニ列^テ眞言法花華嚴三論法相所立ノ教門^ヲ皆名^クニ染淨對治^ノ之教^ト。」¹³（或が云く。諸教は皆是れ對治の道を起して、如幻の障を斷じ、

『見性成仏論』と『顕密問答鈔』の「禪門の人」の関係について（古瀬）

本有の理を證すと。故に、宗鏡の中に具に、眞言法華華嚴三論法相所立の教門を列て、皆染淨對治の教と名く。

この中の「宗鏡ノ中ニ具ニ列テ眞言法華華嚴三論法相所立ノ教門ヲ皆名ニ染淨對治ノ教ト。」（宗鏡の中に具に、眞言法華華嚴三論法相所立の教門を列て、皆染淨對治の教と名づく。）は上述したように千葉氏が「見性成仏論」について指摘した箇所である。しかし、實際の金沢文庫所蔵『見性成仏論』には、次のように記されている。

「故ニ宗鏡ニハ三論法相華嚴等ノ宗ヲ染□對治教トイヘリ」（□は判読不明）（故に、『宗鏡』には『三論法相華嚴等の宗をば染□對治の教（え）と云へり。』）

さて、この一文について三つの重要なことを記さねばならない。

まず一つは、『見性成仏論』の原文から判読不能であつた「染」の後の一文字が「淨」であることが、『顕密問答鈔』により判明したことである。

二つ目は、『宗鏡』には」とあるが、『宗鏡録』百巻の中に該当する部分が見当たらない。恐らく『宗鏡録』第三と第三八の次の部分を『見性成仏論』の作者が一文にまとめたものと考えられる。（傍線筆者）

①『宗鏡録』第三「夫教明一切萬法。至理虛玄。非有無之詮。虛自他之性。若無一法自體。云何立宗。答。若不立宗。學何歸趣。若論自他有無。皆是衆生識心分別。是對治門。從相待有。法身自體。中實理心。豈同幻有。不隨幻無。」（若し自他、有無を論ぜば、皆な是れ衆生の識心分別なり。是れ對治門なり。）（『大正藏』四八、四二八上）

②『宗鏡録』第三「宗密禪師釋云。大乘經教。統唯三宗。一法相宗。二破相宗。三法性宗。」（宗密禪師釋して云く、大乘經教は唯だ三宗を統べる。一に法相宗。二に破相宗。三に法性宗。）（『大正藏』四八、四四〇上）

③『宗鏡録』第三八「此猶約對治教中。為被物轉者。方便言轉。若直見心性之人。既無所轉之物。亦無能轉之智。總上十支門。皆於此唯心迴轉門。成就。」（此れ猶お對治の教の中に約す。物に轉ぜらるる者の為に、方便して轉と言

う。『大正藏』四八、六四四上

宗密の理解では、大乘経教には三宗あり、一に法相宗、二に破相宗つまり三論宗、三に法性宗つまり華嚴宗である。『見性成仏論』の作者が、宗密の云う三宗を大乘の代表として列挙したものであろう。また、教が、衆生が心の中に抱いた間違った見方（分類する）を押さえ込め込むことを目的としているから対治門であり、心はそのまま悟りである、とする禅宗とは異なることを説く意図があるのであろう。

三つ目に『顕密問答鈔』では、『見性成仏論』にはない「眞言」と「法花」の二宗を加え、更にその順序を「眞言」、「法花」、「華嚴」、「三論」、「法相」に変えている。『見性成仏論』では「三論」、「法相」、「華嚴」の順序に書いてあるが、それらに優劣をつけているとは考えられない。なぜならば、『見性成仏論』の主な内容が「教外別伝」であり、教と禅の違いについて述べているのであって、「三論」、「法相」、「華嚴」の優劣を追究しているとは考えられない。但し、『見性成仏論』には次のように禅宗以外の宗派を小乗、権大乘、実大乘と区別している。

「ここに、本朝に傳へ果たせるは、八宗並びに禅宗なり。成實と俱舍と律とは小乗宗なり。法相と三論とはこれ權大乘の宗。華嚴と天台（と）眞言とは、これ實大乘の宗。禅宗、これ大小兩乗の他において、權實二宗のうちにあらず。故に、教外の別傳、不立文字の宗（と）名づく。晷瞬、相（と）傳の法と言へり。」¹⁵

『顕密問答鈔』で「眞言」を最初に列していることは、千葉氏が「眞言密教側の優位性を説いている。」と分析している通りであろう。また、『見性成仏論』では教と禅の違いを主張しているにもかかわらず、『顕密問答鈔』では、その教の優劣について論じていることは、最初から禅の考え方を否定していると理解できる。

ところで、上記以外に『顕密問答鈔』には『見性成仏論』を熟読していた可能性を強く示す箇所をあげてみた

『見性成仏論』と『顕密問答鈔』の「禅門の人」の関係について（古瀬）

『見性成仏論』と『顕密問答鈔』の「禪門の人」の關係について（古瀬）

い。『顕密問答鈔』では第二の問いに対し、答者が答える中に、

「大師釋ニ云ク。以西天ノ佛心ヲ印ス東土ノ之心佛ヲ。曹鷄玄旨ノ宗ハ屬ニ在ス應機ノ者ノ一【未ッレ見ニ正文ヲ】」
（大師釋に云く、《西天の佛心を以て東土の心佛を印す。曹鷄玄旨の宗は應機の者に屬在す》【未だ正文を見ず】）¹⁷

と記述しているが、これはまさしく『見性成仏論』からの引用である。それは、

「弘法大師は、西天の佛心を以て東土の佛心を印す。曹谿玄旨の宗をば應機の者に属在す、と云へり。」¹⁸

である。但し、『見性成仏論』の「東土の佛心」が『顕密問答鈔』では「東土の心佛」に変わっている。頼瑤が恣意的に変えた可能性も考えられる。さて、ここで言う弘法大師（ぐほうだいし）は日本の真言宗祖師の空海を示しているのではなく、十世紀頃の朝鮮僧のことを指している。『禅学大辞典』によれば次のように書かれている。

「弘法は諡号で、諱も生没年も不詳。十二歳で剃髪し、景順王の三年（九一九）に北山摩訶岬壇で具足戒を受く。後、入唐參禪して帰国し、成宗より大禪師号、穆宗より玉円光遍照国師号を受け、奉恩寺に住す。また、開天山淨土寺（忠清北道忠州郡）の住持となる。寂後、弘法と諡される。」¹⁹

弘法については、『朝鮮金石總覽』（上）に、「大宋高麗國中原府開天山淨土寺圓光遍照弘法大禪師」²⁰とあり、僧として著名な人物であったことが理解できる。さらに、弘法については日本の愚中（？—一七三七）の『大通禪師語録』巻四に、

「元哉説。嘗て聞く。弘法、元師に勧めて云く、當に西天（の）佛心を以て東土（の）佛心に印すべしと。此れに由りて曰く、竺土（の）大仙（の）心、東西の密に相付するは是れにあざらること莫し。元哉これを勉べ。右、符契侍者の爲に述べ、爾云う。」²²（筆者訓読）

とあり、朝鮮僧、弘法大師（ぐほうだいし）のことは、『見性成仏論』成立の鎌倉期から愚中の著した江戸時

代まで伝え知られていた事実が理解できる。果たして、『見性成仏論』の作者が何によって朝鮮僧、弘法大師のことばを引用したのか、残念ながら筆者には未だ判明できていない。しかし、『見性成仏論』の作者が朝鮮からの書物にも目を通していたことは、国外の仏教にも関心があり、それらを手でできる環境にいたことを物語っている。

ともあれ、頼瑣は、朝鮮僧、弘法大師の存在を知らずに、『見性成仏論』にある「弘法大師」を日本の弘法大師空海のことと誤認して、「大師釋云々」（大師の釋に云く）と記述したのである。また、彼は、空海の著作を調べて、該当する文が見当たらないので、「未見正文云々」（未だ正文を見ず）と記したのである。

ところで、前述の問者の『見性成仏論』の引用部分にしても、頼瑣の引用箇所は実に正確であり、口伝えに知ったというよりも、『見性成仏論』を側に置いて記述していたことが推測できる。当時、真言僧の頼瑣にとっても無視することのできないテキストであったことが想像に難くない。

三、『顕密問答鈔』の「禪門の人」と『見性成仏論』の思想的共通点

次に、『見性成仏論』と『顕密問答鈔』の思想的に共通する部分を取り上げてみよう。

まず、『顕密問答鈔』の「禪門の人」のことばである。

「爰ニ知ス諸教ハ皆明ニシテ心相ノ之智斷ラ未レ示ニ心性ノ之本佛ヲ。既ニ悟レハニ心體ヲ不レ受ニ迷悟ヲ不シテ用ニ斷證ヲ而得ニ出離スルコトヲ。教外ニ別ニ傳フニ相外ノ體ヲ。故祖師ノ云。不レ立ニ文字ヲ不レ假ニ方便ヲ。直ニ指ニ人心ヲ見性成佛ス。所レ謂禪門也云云」(爰に知んぬ。諸教は皆心相の智斷を明かして、未(だ)心性の本佛を示(さず)。既に心體を悟れば、迷悟を受けず。斷證を用ずして、而も出離することを得。教外に別に相外の體を

『見性成仏論』と『顯密問答鈔』の「禪門の人」の関係について（古瀬）

傳ふ。故（に）、祖師の云く《文字を立ず、方便を假らず。直に人心を指（して）見性成佛す。謂う所の禪門なり。》云云）

この中で、

「諸教ハ皆明シテ心相ノ之智斷ラ未レ示ニ心性ノ之本佛ヲ既ニ悟レハ心體ヲ不レ受ニ迷悟ヲ不シテ用ニ斷證ヲ而得ニ出離スルコトヲ」。（諸教は皆心相の智斷を明して未だ心性の本佛を示（さず）。既に心體を悟れば、迷悟を受ず。

斷證を用ずして、而も出離することを得。）

は、『見性成仏論』の次の部分などに比定できよう。

「所斷の煩惱は四住五住に分かれ、能斷の觀智は、一觀三觀に異なれど、斷惑證理の教へ滅罪生善のはかりごとは、大乘（の）小乘（の）捷、權宗實宗の習いなり」²⁴

「真に、權宗實宗異なれば、能證所證似ざれども出離生死のおきてには、斷迷開悟（を）教へ入證（す）。〔槃涅〕（涅槃）の道には遠塵離垢述べたまへり」²⁵

また、前記の

「未レ示ニ心性ノ之本佛ヲ」²⁶（未だ心性の本佛を示（さず）。）

は、教では自分自身の佛を持たない、との意味で『見性成仏論』の以下の部分に説明を求めることができよう。

「何ぞ必ず身長丈六にして、紫磨金輝くなるを、遍知縛伽と言ひ、項佩圓光にして廣長舌相なるをのみ如来世尊といはむ。凡そ諸有相皆是虛妄と述べたり。自性の真佛を持ちて佛とせよ」²⁷

更に、『顯密問答鈔』の

「既ニ悟レハ心體ヲ不レ受ニ迷悟ヲ不シテ用ニ斷證ヲ而得ニ出離スルコトヲ。教外ニ別ニ傳フニ相外ノ體ヲ」²⁸（既に心體を

悟れば、迷悟を受けず。斷證を用いずして、而も出離することを得。教外に別に相外の體を傳ふ。）
は、『見性成仏論』の以下の文に詳しく解釈を求めることができる。

「然りといへど、道、元を尋ぬれば、諸佛金口の甘露衆生乃心の良薬なり。然れば、出離生死の弄引、入證菩提の方便なり。ここに、本朝に傳へ果たせるは、八宗並びに禪宗なり。成實と俱舎と律とは小乗宗なり。法相と三論とはこれ權大乘の宗。華嚴と天台（と）眞言とは、これ實大乘の宗。禪宗、これ大小兩乘の他おいて、權實二宗のうちにあらず。故に、教外の別傳、不立文字の宗（と）名づく。晷瞬、相（と）傳の法と言へり。」²⁹

ここでは、『顯密問答鈔』の「禪門の人」と『見性成仏論』の作者の仏教に対する考え方がどちらも「教外別傳」であることが明確に書かれている。更に『顯密問答鈔』の「禪門の人」は『首楞嚴經』の引用文を挙げた後、次のように述べる。

「故知眞知之體見性ノ之義ハ是レ教外別傳ニシテ永ク異諸教ニ也云云」³⁰（故に知ぬ。眞知の體、見性の義は、是、教外別傳にして、永く諸教に異なれり。云云）

ところで、日蓮（一一二二—一一八二）は遺文の中で大日房能忍の禪が「教外別傳」であると以下に明言している。（傍線筆者）

『教機時国鈔』日蓮、弘長二年（一一六二）

「建仁ヨリ已來于レ今五十餘年之間大日佛陀弘メニ禪宗ヲ、法然・隆寛興シニ淨土宗ヲ、破シテ實大乘ヲ付キニ權宗ニ、捨テ、ニ一切經ヲ立ツニ教外ヲ譬ハ如シニ捨テ、レ珠ヲ取リレ石ヲ離レテ地ヲ登ルカレ空ニ。」³¹（建仁より已來、今こにおいて五十餘年の間、大日、佛陀禪宗を弘め、法然・隆寛淨土宗を興し、實大乘を破して權宗に付き、一切經

『見性成仏論』と『顯密問答鈔』の「禪門の人」の關係について（古瀬）

『見性成仏論』と『顕密問答鈔』の「禪門の人」の関係について（古瀬）

三

を捨てて教外を立つ。譬へば、珠を捨てて石を取り、地を離れて空に登るが如し。）

『開目鈔』日蓮、文永九年（一二七二）

「建仁年中に法然・大日の二人出来して念佛宗・禪宗を興行す。（中略）大日云々教外別傳等云云。此兩義國土に充滿せり。天台眞言の學者等、念佛・禪の檀那にへつらい、をそるゝ事、犬の主にををふり、ねづみの猫ををそるるがごとし。國王將軍にみやつかひ、破佛法ノ因縁・破國ノ因縁を能ク説キ能クかたるなり。」³³

『佐渡御書』日蓮、文永九年（一二七二）

「法然が一類、大日が一類、念佛宗禪宗と號して、法華經に捨閉闍拋の四字を副へて制止を加て權經の彌陀稱名計を取立、教外別傳と號して法華經を月をさす指、只文字をかぞふるなど笑ふ者は、六師が末流の佛教の中に出来せるなるべし。」³⁴

つまり、日蓮遺文に書かれた大日房能忍の禪は「教外別傳」であったことが明らかである。『顕密問答鈔』の「禪門の人」は達磨が他宗より「高い」という。これは『悲想伝授抄』の大日房能忍が、達磨宗が他宗を「超える」ということと同じであり、明らかに「教外別傳」を意味している。従って『顕密問答鈔』の「禪門の人」が大日房能忍である可能性が極めて高い。また、『見性成仏論』は主題が（表題とは異なる）「教外別傳」であり、その作者は大日房能忍の可能性が十分に考えられる。

次に、『顕密問答鈔』の中に、『見性成仏論』では見られないことば等について考察してみよう。

まず一つ目は、『顕密問答鈔』で示される菩提達磨の四つの標語についてである。

「教外_ニ別_ニ傳_ニ相外_ノ體_ヲ」。故祖師ノ云。不_レ立_ニ文字_ヲ不_レ假_ニ方便_ヲ。直_ニ指_ニ人心_ヲ見性成佛_ス。所_レ謂禪門也云云³⁵（外に別に相外の體を傳ふ。故（に）、祖師の云く《文字を立す、方便を假りず、直に人心を指

(て) 見性成佛す。謂う所の禪門なり。》(云云)

これに対し、『見性成仏論』では、

「禪宗、これ大小兩乘の他おいて、權實二宗のうちにあらず。故に、教外の別傳、不立文字の宗(と)名づく。暉隣、相(と)傳の法と言へり。」³⁶⁾

と、『見性成仏論』では「教外別伝」と「不立文字」の標語は示されているが、「直指人心」、「見性成仏」の言葉は示されていない。現存する金沢文庫所蔵『見性成仏論』には中欠部分があり、もしかすると、その部分に直指人心、見性成仏の言葉が書かれていた可能性もあるかもしれない。³⁷⁾ また、『見性成仏論』が比較的平易な言葉を用いて説いているのに対し、『顕密問答鈔』はより硬い表現で書かれていることから、現存する『見性成仏論』とは別に、同じ作成者による達磨大師の四つの標語、「教外別伝・不立文字・直指人心・見性成仏」について詳しく論じたテキストが存在したのかもしれない。但し、『見性成仏論』には表題が「見性成仏論」にも関わらず、「見性すれば成仏」などの記述が一切見られない。³⁸⁾ 『見性成仏論』では達磨大師の四つの標語のうち、外的内容を示す「教外別伝」、「不立文字」には追究しているが、内的内容を示す「直指人心」、「見性成仏」まで問答を深めていない。一方、『顕密問答鈔』の「禪門の人」は『見性成仏論』よりさらに進めて達磨大師の四つの標語を全て取り入れているとも考えられる。

二つ目は、『顕密問答鈔』にある「鼠婁栗」のことばである。

「禪宗ニ亦云ク。顯密ノ二藏、如_ニ鼠婁栗_一。秘藏亦從_ニ因_一中_ニ入_ルガ_ニ心宗_一ニ故_ニ。」⁴⁰⁾ (禪宗に亦云く、顯密の二藏は鼠婁栗の如し。秘藏亦因の中に從つて、心宗に入るが故に。)

「顯密二藏は鼠が殻はそのまま栗の中身だけを食べるようなもの」の意味であろうか。「鼠婁栗」は『見性

『見性成仏論』と『顕密問答鈔』の「禪門の人」の関係について(古瀬)

成仏論』には見られないことばである。「禪宗に亦云く」とあるので、禪語録等で使われているのであろうが、未だ筆者はその典拠を突き止めていない。「鼠婁栗」は『大乘集玄論』^④に「不空仮名宗」の教義を譬えて使用されている。「禪門の人」は、顕密二蔵のなかで秘蔵といわれているものは、「心」に従ってさとりを開くことであり、それは正に心宗の得悟の方法である、と言いたいのであろうか。「心宗が顕密の二蔵を超えている」とする主張を「鼠婁栗」の喩えを使つて説明している。この表現に対し、答者の頼諭が甚だ不快感を示している箇所が以下の通りである。

「而_レ指_ニシテ彼_三密有相_ノ中道_ヲ類_{スル}鼠婁栗_ニ理可然_ル乎。痛狂_ハ咲_フレ不_ルヲ醉蓋_シ此_ノ謂歟。斯則暗證禪師、所_レ致_ス末學邪禪_ノ使_{シムル}然_ラ也。【妙學ノ釋_ニ云_ク。若_シ暗證_ノ之炬焼_ク勝定手_ヲ云云】大罪大罪不_レ可_レ不_ニハアル_レ慎_不レ可_レ不_レ慎_{。④}」(而も彼の三密有相の中道を指して、鼠婁栗に類する理然るべきか。《痛狂は酔わざるを咲ふ。④》蓋し此の謂か。斯れ則ち暗證禪師の致す所、末學邪禪の然ら使むるなり。《妙學の釋に云く。若し暗證の炬勝定手を焼く云云》^④大罪大罪、慎まざるにはあるべからざる。慎まざるにはあるべからざる。)

頼諭は、「禪門の人」を「暗証禪師」、「未學邪禪」、「大罪大罪」と評し、その慎みのない態度を糾弾している。『顕密問答鈔』の「禪門の人」が理論家であると同時に、非難を恐れずはっきり主張する人物であったことが理解できる。この点に関しては、『見性成仏論』では必ずしも一致しているとは言えないが、問答の後半では、説示が理解できない問者に対し、答えることを止めてしまう態度は見られる。

問(て)曰(く)。「如何が是の如くあらむ。」

答(て)曰(く)。「如何が心を説くことあらむ。」

問(て)曰(く)。「説かずば、如何がさとるべき。」

答(て)曰(く)。「説かば、如何がさとるべき。」

問(て)曰(く)。「願はくば、是を説きたまへ。一心さとりて生死を出む。」

答(て)曰(く)。「すでに説き終はむぬ。」

問(て)曰(く)。「未だ聞かざるをや、如何が説き終はぬと、のたまえるぞや。」

答(て)曰(く)。「説くべからずと言えるは、説くにあらずや。誰、汝が是を聞かざるなり。我が説かざるにあらず。」

問(て)曰(く)。「如何が説かざるを説くとは、心得べき。」

答(て)曰(く)。「如何が説かんをば説くとは、心得べき。」

問(て)曰(く)。「もし、然らば、この宗には説かざるをもちて説けるにするかや。」

答(て)曰(く)。「如何が説かざるをもちて説けるにはすべき。」

問(て)曰(く)。「もし、然らば、是を述べたまへ。」

答(て)曰(く)。「すでに述べ終はぬ。汝が聞かざるなり。」

問(て)曰(く)。「述べざらば如何が聞くべき。」

答(て)曰(く)。「述べば、如何が聞くべき。述べざるはすでに述べつるなり。」⁽⁴⁵⁾

また、問者の分別する見方を指摘する為に答者が公案のようなことばを投げかける。

問(て)曰(く)。「心性は愚智にあらずと云はば、頑空木石同じくさとり無し、とや言うべき。」
答(て)曰(く)。「靈知」⁽⁴⁶⁾

『見性成仏論』と『顕密問答鈔』の「禪門の人」の関係について（古瀬）

一六

問（て）曰（く）。「知有りと云はば、作意、計度有りとや言うべき。」

答（て）曰（く）。「任運」⁴⁷。

問（て）曰（く）。「何を持ちてか知るべき。任運靈知ということを。」

答（て）曰（く）。「千度聞かむよりは、一度見てこれを知るむ。」

問（て）曰（く）。「如何してかこれを見るべき。」

答（て）曰（く）。「《丙丁童子来求火》」⁴⁸。

問（て）曰（く）。「この義なを知らず。如何がこれを心得べき。早く説きたまえ。」

答（て）曰（く）。「鉢の口は上げり。袈裟の隅は下れり」⁴⁹。

以上、『顕密問答鈔』の「禪門の人」と『見性成仏論』の作者（または答者）の両者には、ことばの使い方や表現方法に些かの違いは認められることが解った。しかし、両者の思想的共通点（達磨大師の法、特に教外別伝など）が見られ、同一人物あるいは極めて関係の深い人物を想定することができるのではないだろうか。

四、「禪門の人」の仏典および禪語録からの引用

『顕密問答鈔』の「禪門の人」が語る説示のなかで、「云く」と述べて引用文を引き出す箇所が、八カ所数えられる。それらは、「祖師の云く」、「黄檗の云う」、「悟性論に云く」、「首楞嚴に云く」、「台教に云く」、「真言宗に云く」、「心要に云く」である。それぞれを抜き出して考察してみよう。

(一) 「故祖師ノ云。不立文字。不假方便。直指人心。見性成佛。所謂禪門也云云」⁵⁰（故に祖師の云く、

《文字を立てず、方便を假りず。直に人心を指（して）見性成佛す。謂う所（の）禪門なり。》

(二) 「黄蘗云。断際禪師也。但了スレハ此心ヲ「既是無心無法ナリ文」(黄蘗の云く断際禪師なり。《但、此（の）心を了すれば、即ちは無心無法なり。文》)

(三) 「悟性論ニ云。夫レ眞見者ハ無ニ所トシテ不云コトレ見亦無レ所ル、モノレ見。見滿ツレドモ二十方ニ未タ會テ有レ見。何ヲ以テ故ニ。無キガ所見一故ニ。見ルカニ無見ヲ一故ニ。見ハ非ルカレ見ニ故ニ凡夫ノ所見ヲハ皆名ニ妄想ト一。若シ寂滅ニシテ無キガレ見始テ名クニ眞見ト一。心境相對スルトキハ見生スニ其中ニ文」(『悟性論』に云く、《夫れ、眞見は、所として見ずとを云うこと無し。亦見らるるもの無し。見十方に滿つれども、未だ曾て見有らず。何を以ての故に。所見無きが故に、無見を見るが故に。見は見に非らざるが故に。凡夫の所見をば、皆妄想と名づく。若し寂滅にして見無きを始めて眞見と名づく。心境相對するときは、見其の中に生ず。文》)

(四) 「首楞嚴ニ云ク。知見立ルレ知ヲ。既無明ノ本ナリ。知見ニ無キハ見斯則涅槃ナリ文」(『首楞嚴』に云く、《知見、知を立つる。即ち無明の本なり。知見無きは、斯れ即ち涅槃なり》)

(五) 「台教ニ云ク。藏通別ノ三ハ果頭ニ無レ人。終ニ成ルカニ圓人ト一故」(台教に云く、《藏通別の三は果頭に人無し。終に圓人と成るが故に。》)

(六) 「眞言宗ノ云ク。顯教ノ圓人登ルニ初住ニ時皆入ルニ眞言ニ」(眞言宗の云く、《顯教の圓人、初住に登る時、皆眞言に入る。》)

(七) 「禪宗ニ亦云ク。顯密ノ二藏ハ如シ鼠婁栗ノ一。秘藏亦從ニ因ノ中ニ入ルカニ心宗ニ故」(禪宗に亦云く、《顯密の二藏は鼠婁栗の如し。秘藏亦因の中に入つて、心宗に入るが故に。》)

(八) 「心要ニ云ク。如シ將モテ黄蘗ヲ爲シ金錢ト權止ルカ中ニ小兒ノ哭ヲ上文」(『心要』に云く《黄蘗を將て金錢と為し、權に小兒の哭を止るが如し。文》)

『見性成仏論』と『顯密問答鈔』の「禪門の人」の関係について(古瀬)

『顕密問答鈔』の「禪門の人」は、『悟性論』と『首楞嚴經』から引用しているが、『見性成仏論』にも『悟性論』と『首楞嚴經』からの引用があり、両者の結びつきを強く感じる。特に、『顕密問答鈔』も『見性成仏論』も『達磨三論』の中から『悟性論』のみ引用し、どちらも『血脈論』や『破相論』からの引用はない。経家の『正法眼藏御聞書抄』に「達磨宗ニハ破相論悟性論血脈論トタテ、」とあるが、『顕密問答鈔』の「禪門の人」と『見性成仏論』の作者には該当しないようだ。また、「祖師の云く」は達磨禪の標語「不立文字」、「直指人心」、「見性成仏」を用いて、それが「禪門なり」と言う。興味深いことに、『顕密問答鈔』の「禪門の人」も『見性成仏論』の作者も達磨大師の法を用いて説いているのに、「達磨宗」とは言わないのである。『顕密問答鈔』の「禪門の人」は「禪門」、「禪宗」と言い、『見性成仏論』の作者は「禪宗」、「仏心宗」と言う。

ところで、先述したように『顕密問答鈔』巻下の冒頭に、問者が「近來有^テ禪門ノ人^ニ高^{クシ}達磨^ヲ降^ニ顯密^ヲ一^ラ矣。」（近來禪門の人^有て、達磨を高くし顯密を降せり。）と言う。これは明らかに達磨^ニ達磨大師の法を意味し、「達磨宗」という一宗派を指しているのではない。「達磨宗」は平安末期から鎌倉初期頃には「坐禪行」、「達磨大師の法」、「禪宗」などを指し、一宗派と呼ぶ資料は『興禪護国論』や『正法眼藏御聞書抄』などに書かれた「達磨宗」の人々に限られると筆者は考えている。従って、筆者は『見性成仏論』が『興禪護国論』に描かれる「達磨宗」といわれる人々によって叙述されたとは考え難いと思っている。なぜならば、『見性成仏論』の中には、天台本覚思想の現実肯定を成す人を「悪取空」と批判したことが明示されている。また、『見性成仏論』の作者が坐禪行をしていることを述べた箇所もあり、「無行無修」の人ではないことも明らかである。⁵⁸これらに就いては別稿にて詳しく論じる予定である。

ところで、『顕密問答鈔』は禪の理解として『血脈論』から幾度も引用している。以下に訓読文を書き出してみよう。(傍線筆者)

①「大師釋に云く、《祕藏奥旨は文を得るを貴はず。唯、心を以て心を傳るに在り。文》此の文、達磨の以心傳心に符へり。既に以心傳心の義を以て眞宗の極と爲せり。若し爾ば、何ぞ遮情の門に屬して、表徳の義に非ずや。故に、達磨の『血脈論』に云く、《佛は是れ西國の語なり。此の土には覺と云ふ。性覺は靈覺なり。機に應じて物を接す。眉を揚(て)目を瞬(く)。手を運(び)足を動(す)。皆是れ自己の靈〔光〕覺の性。性即心なり。心即是佛なり。佛は即是道なり。道は即ち是れ禪なり。禪の一字、凡夫の測る所に非ず。文》又云く、《若し、自心は佛と見れば、白衣亦是佛なり。若し見性せざれば、則ち、出家も亦是外道なり。只、見性せよと言つて、姪欲をば言はず。意を取る》故に、知ぬ。舉足動手皆心の本佛。姪欲瞋恚悉く靈知の覺性なり。若し爾ば、何ぞ無相一心と名(づけ)て、而も三乗の極理に開けんや。」⁶¹

②「私に云く、眞覺は永賀の眞覺禪師なり。此の門とは、眞如門なり。又、眞理とは又眞門なり。二祖とは慧可なり。既に、達磨の本性了然及び本無煩惱の義を以て眞門に同ぜり。當に知るべし。三乗頓教の分域也。若し、又、是れ華嚴の祖師なり、依用せずと云はば、達磨大師の『血脈論』に云く、《西天の二十八祖より、只是れ通して、心印を傳ず。吾れ今此土に來て、頓教大乘即心是佛なることを傳ふ。文》達磨既に、「傳頓教」と云ふ。依信すべからずや。」⁶²

③「達磨の『血脈論』に云く、《三界混起して同じく一心に歸す。前佛後佛、心を以て心を傳す。文字を立てず。文》⁶⁴既に、一の眞理を以て本と爲す。猶をし、未だ、此の一心即六大三密の所生なりと了知せず。所以、依言離言、異なりと雖(も)、一心本と爲ること顯教の諸宗是れ同じなり。」⁶⁵

④「又、貧欲瞋恚是見性義と云ふは、妄體性空の義に約す。性佛性惡の四曼に非ず。故に、『血脈論』に云く、

『見性成仏論』と『顕密問答鈔』の「禪門の人」の關係について(古瀬)

『見性成仏論』と『顕密問答鈔』の「禪門の人」の関係について（古瀬）

二〇

《但、見性を得れば、姪欲本來空寂なれば、自爾に斷除せり。亦樂著せず。文》⁶⁶」

上記の四つの引用文から考えられることは、頼瑠が『血脈論』に達磨大師の考え方が顕されると見做して、達磨大師の思想を論じるのに度々引用していることである。恐らく、頼瑠にとって、達磨⇨達磨大師⇨達磨大師の法⇨禪宗⇨『血脈論』であったのかもしれない。

しかし、『顕密問答鈔』の「禪門の人」のことばにも『見性成仏論』にも『血脈論』からの引用は一文もない。また、見性の思想において『見性成仏論』と『血脈論』の間には大きな開きがある。⁶⁷ 頼瑠（二二二六―一三〇四）の活躍した頃には、『血脈論』は達磨の法門の主流のテキストとして入手可能だったかもしれないが、『見性成仏論』の作者が存命中には、まだ、『血脈論』は日本には伝来していなかったのかもしれない。⁶⁸ 『見性成仏論』の作者が『血脈論』を読んでいなかった可能性があると筆者は推察している。

結 語

以上の考察で明らかになったことは次の通りである。

- (一) 頼瑠撰『顕密問答鈔』は「禪門の人」のことばとして、『見性成仏論』から二箇所引用文がある。しかも、どちらも『見性成仏論』の作者の独自性の高い文章である。
- (二) 『見性成仏論』も『顕密問答鈔』も達磨大師の標語を掲げ、特に「教外別伝」を論じ、教と禪の違いを明確にしている。

- (三) 『見性成仏論』も『顕密問答鈔』も『悟性論』、『首楞嚴經』を引用して、自論を展開している。
- (四) 『顕密問答鈔』において「禪門の人」は他宗を「鼠婁栗」と表現し、臆せずにものを言う性格だったことが

窺われる。

(五) 『顕密問答鈔』において頼瑠は、『見性成仏論』の記述から「弘法大師」(ぐほうだいし)を取り上げていているが、朝鮮僧弘法大師を日本の弘法大師空海と誤解している。

(六) 『顕密問答鈔』の著者である頼瑠は『見性成仏論』または『見性成仏論』を作成した人の書物を詳しく読んでいた。

(七) 頼瑠は(達磨) 禪宗を『血脈論』からの引用文を用いて解釈しているが、『顕密問答鈔』の「禪門の人」のことも『見性成仏論』のなかにも『血脈論』からの引用文はない。『顕密問答鈔』の「禪門の人」及び『見性成仏論』の作者は『血脈論』が流布する以前に活動し、『血脈論』を読んでいなかった可能性も考えられる。

(八) 『見性成仏論』の作者と『顕密問答鈔』の「禪門の人」が思想的に共通点、特に「教外別伝」を禅法の中核としていたことから、どちらも大日房能忍の可能性が高いことが推察できる。

註

(1) 末木文美士(一九九八)『鎌倉仏教形成論―思想的立場から』法蔵館、二九五頁)

(2) 高柳さつき(二〇一〇)「達磨宗(能忍)から聖一派(円爾)に至る『宗鏡録』の一心思想の系譜」『東アジア仏教研究』八、一三九頁)

(3) 千葉正(二〇〇二)『宗学研究』四四)

(4) 『続真言宗全書』第三三、三三三頁下。

(5) 『金沢文庫資料全書 第一卷禅籍篇』、一八三頁上。訓読筆者。以降、『見性成仏論』は全て筆者の訓読文を記す。□

『見性成仏論』と『顕密問答鈔』の「禪門の人」の関係について(古瀬)

『見性成仏論』と『顕密問答鈔』の「禪門の人」の關係について（古瀬）

三

は訓読不明。「」は筆者が不要または誤りと判断した文字。（）は筆者が必要と判断した文字。

- (6) 『統真言宗全書』第二三、三三三頁下―三四頁上。
- (7) 『伝心法要』「師云。以心傳心。云若心相傳。云何言心亦無。師云。不得一法名為傳心。若了此心。即是無心無法。云若無心無法云何名傳。」（『大正藏』四八、三八三上）
- (8) 『小室六門第五門悟性論』「夫真見者。無所不見。亦無所見。見滿十方。未曾有見。何以故。無所見故。見無見故。見非見故。凡夫所見。皆名妄想。若寂滅無見。始名真見。心境相對。見生於中。」（『大正藏』四八、三七一中）
- (9) 『首楞嚴經』第五「知見立知。即無明本。知見無見。斯即涅槃」（『大正藏』一九、一二四下）
- (10) 中身だけを取る、の意味か。
- (11) 『伝心法要』「如將葉為金止小兒啼」（『大正藏』四八、三八三下）
- (12) 高橋秀榮（一九七七）「大日房能念と達磨宗に関する史料（二）」（『金沢文庫研究』二二―七、二六頁下）
- (13) 『統真言宗全書』第二三、三三三頁下。
- (14) 『金沢文庫資料全書 第一卷禪籍篇』、一八三頁上。
- (15) 『金沢文庫資料全書 第一卷禪籍篇』、一八〇頁下―一八一頁上。
- (16) 千葉正（二〇〇二）『宗学研究』四四、三〇頁上。
- (17) 『統真言宗全書』第二三、三九頁上。
- (18) 『金沢文庫資料全書 第一卷禪籍篇』、一八一頁上。
- (19) 『禪学大辞典』、三二五頁。
- (20) 『韓国金石文全書』第三卷（朝鮮金石總覧 上、朝鮮総督府編）二三五頁。資料は欠落が多く、内容を読み取ることがは甚だ困難であるが、ただ一句「達磨宣揚」の偈の一部が確認できるので、弘法大師は菩提達磨を奉っていたであろうこと

とは推測できる。

- (21) 『景德伝灯録』第三〇、南嶽石頭和尚參同契「竺王大仙心。東西密相付。人根有利鈍。道無南北祖。靈源明皎潔。枝派暗流注。執事元是迷。契理亦非悟。」(『大正藏』五一、四五九中)
- (22) 『大正藏』八一、八三中。
- (23) 『統真言宗全書』第二三、三三頁下。
- (24) 『金沢文庫資料全書』第一卷禪籍篇、一八一頁上。
- (25) 『金沢文庫資料全書』第一卷禪籍篇、一八三頁上。
- (26) 『統真言宗全書』第二三、三三頁下。
- (27) 『金沢文庫資料全書』第一卷禪籍篇、一八三頁下。
- (28) 『統真言宗全書』第二三、三三頁下。
- (29) 『金沢文庫資料全書』第一卷禪籍篇、一八〇頁下—一八一頁上。
- (30) 『統真言宗全書』第二三、三四頁上。
- (31) 『昭和底本日蓮聖人遺文』第一卷、二四五頁。
- (32) 宮崎英修氏は「佛陀」を覺晏と考えている。(宮崎英修(一九八三)「教機時国抄の大日仏陀—大日仏陀と大日仏地—」『大崎学報』一三二六)
- (33) 『昭和底本日蓮聖人遺文』第一卷、六〇七頁。
- (34) 『昭和底本日蓮聖人遺文』第一卷、六一五頁。
- (35) 『統真言宗全書』第二三、三三頁下。
- (36) 『金沢文庫資料全書』第一卷禪籍篇、一八一頁上。

『見性成仏論』と『顕密問答鈔』の「禪門の人」の関係について(古瀬)

『見性成仏論』と『顕密問答鈔』の「禪門の人」の関係について（古瀬）

二四

- (37) 日向著『金綱集』第七禪見聞に「禪祖師頌筆等」として、『血脈論』、『悟性論』、『破相論』の後に「見性成仏義云」とあり、金沢文庫所蔵『見性成仏論』と比較した場合、内容的には問答三、四、六、一一、一二から抜粋していることがわかる。しかし、『金綱集』の文体は金沢文庫所蔵『見性成仏論』より漢字が多く使われている。上記に就いては別稿にて明らかにしたい。

- (38) 古瀬珠水（二〇一一）「金沢文庫蔵『見性成仏論』と伝達磨大師『血脈論』——「見性」の思想に着目して——」（『印度学仏教学研究』一二三三号）

- (39) 『統真言宗全書』第二三、三四頁上。

- (40) 『統真言宗全書』第二三、三四頁上。

- (41) 『大乘玄論』卷一「二者空假名。二者不空假名。不空假名者。但無性實有。假世諦不可全無。如鼠嘍栗」（『大正蔵』四五、二四下）

- (42) 『統真言宗全書』第二三、三六頁上一下。

- (43) 空海『般若心経秘鍵』（『弘法大師全集』、第一輯、密教文化研究所、五五四頁）

- (44) 『法華玄義釋籤』卷二「如止觀第一記。以此二喻例釋大論四句可知。次引華嚴及今經可知。次何者下責失中以言教之風吹無室之燈。室如定也。照於理境諸法不了。且略舉一慢應具足諸惑。執妙教之刃。傷智照之手。若但暗證觀心之人起壇上慢。前是我慢與此中別。抱暗證之炬燒勝定之手。」（『大正蔵』三三、八二九下）

- (45) 『金沢文庫資料全書 第一卷 禪籍篇』、一九五頁上—一九六頁上。

- (46) 「靈知」は宗密が「真性」と述べる。「如是開示靈知之心。即是真性與佛無異。故顯示真心即性教也。」（『禪源諸詮集都序』上之一、『大正蔵』四八、四〇五上）。「靈知」はしばしば禪宗で使われる。但し、道元は「外道の見」として批判している（水野弥穂子『正法眼蔵』卷一、一四一—一四二頁）。

(47) 「任運」は「自然のまま、運ぶに任せる」の意味で、禪宗ではよく使われることばである。例えば、『黄蘗斷際禪師宛陵錄』には「終日任運騰騰であることが自由人である」と言う。(志公云。未逢出世明師。枉服大乘法藥。如今但一切時中行住坐臥但學無心。亦無分別亦無依倚。亦無住著。終日任運騰騰。如癡人相似。世人盡不識爾。爾亦不用教人識不識。心如頑石頭都無縫罅。一切法透汝心不入。兀然無著。如此始有少分相應。透得三界境過名為佛出世。不漏心相名為無漏智。不作人天業。不作地獄業。不起一切心。諸緣盡不生。即此身心是自由人。不是一向不生。祇是隨意而生。』『大正藏』四八、三八六下)

(48) 『景德伝灯録』第二五「金陵報恩院玄則禪師滑州衛南人也。初問青峯有本云白兆如何是佛有云自己。青峯曰。丙丁童子來求火。師得此語藏之於心。及謁淨慧。詰其悟旨。師對曰。丙丁是火而更求火。亦似玄則將佛問佛。淨慧曰。幾放過元來錯會。師雖蒙開發頗懷猶豫。復退思既殆莫曉玄理。乃投誠請益。淨慧曰。汝問我與汝道。師乃問。如何是佛。淨慧曰。丙丁童子來求火。師豁然知歸。」(『大正藏』五一、四一三中)

(49) 筆者は未だ他に類例を見ていない。恐らく、「自然に托鉢を持ち、自然に袈裟を身に着けて、普段どおりの僧侶の生活をする中でさとりを開け」の意味であろう。『金沢文庫資料全書 第一卷禪籍篇』一九七頁下—一九八頁上。

(50) 『統真言宗全書』第三三、三三三頁下。「直指人心・見性成佛」は達磨大師のことばとしていくつもの語録に書かれている。

(51) 『統真言宗全書』第三三、三三三頁下。『伝心法要』「師云。以心傳心。云若心相傳。云何言心亦無。師云。不得一法名為傳心。若了此心。即是無心無法。云若無心無法云何名傳。」(『大正藏』四八、三八三上)

(52) 『統真言宗全書』第三三、三三三頁下。『小室六門第五門悟性論』「夫真見者。無所不見。亦無所見。見滿十方。未曾有見。何以故。無所見故。見無見故。見非見故。凡夫所見。皆名妄想。若寂滅無見。始名真見。心境相對。見生於中。」

(『大正藏』四八、三七一中)

『見性成仏論』と『顯密問答鈔』の「禪門の人」の関係について(古瀬)

『見性成仏論』と『顕密問答鈔』の「禪門の人」の關係について（古瀬）

二六

(53) 『統真言宗全書』第二三、三三頁下―三四頁上。『首楞嚴經』第五「知見立知。即無明本。知見無見。斯即涅槃」（『大正藏』一九、一二四下）

(54) 『統真言宗全書』第二三、三四頁上。『摩訶止觀』第三「別教因中有教行證人。若就果者但有其教無行證人。何以故。

若破無明登初地時。即是圓家初住位。非復別家初地位也。初地尚爾。何況後地後果。故知因人不到於果。故云果頭無人」（『大正藏』四六、三三三中）

(55) 『統真言宗全書』第二三、三四頁上。典拠不詳。しかし、円爾撰『十宗要道記』に「宗鏡録（には）眞言を引て顯教圓人、初住に登（る）時、皆眞言に入ると云ふ」（『禪宗』二一〇、附録本、一五頁）とある。円爾は『宗鏡録』から引用したように言うが、『宗鏡録』には該当する文言は見当たらない。円爾はどこかで大日房能忍（『禪門の人』のこと）ばを『宗鏡録』からの一文と捉えていたことは、誠に興味深い。今後、能忍の思想と円爾の思想の關係を考察する必要がある。

(56) 『統真言宗全書』第二三、三四頁上。典拠不詳。

(57) 『統真言宗全書』第二三、三四頁上。『伝心法要』「如將黄葉爲金止小兒啼」（『大正藏』四八、三八三下）

(58) 千葉氏は従来の研究結果に基づいて『見性成仏論』が達磨宗（日本達磨宗）によるものとして議論している。（千葉正（二〇〇二）『宗学研究』四四、三〇頁上）

(59) 『少室第六門血脈論』「佛は西國語。此土云覺性。覺者靈覺。應機接物。揚眉瞬目。運手動足。皆是自己靈覺之性。性即是心。心即是佛。佛即是道。道即是禪。禪之一字。非凡聖所測。」（『大正藏』四八、三七五上）

(60) 『少室第六門血脈論』「若見自心是佛。不在剃除鬚髮。白衣亦是佛。若不見性。剃除鬚髮亦是外道。」（『大正藏』四八、三七五下）

(61) 『統真言宗全書』第二三、三六頁下―三七上。

- (62) 『少室第六門血脈論』「自西天二十七祖。只是遞傳心印。吾今來此土。唯傳頓教大乘。即心是佛。」(『大正藏』四八、二七六上)
- (63) 『統真言宗全書』第二三、三七頁下。
- (64) 『少室第六門血脈論』「三界興起同歸一心。前佛後佛以心傳心。不立文字。」(『大正藏』四八、三七三中)
- (65) 『統真言宗全書』第二三、三八頁上一下。
- (66) 『統真言宗全書』第二三、三八頁下。『少室第六門血脈論』「問曰。白衣有妻子。姪慾不除。憑何得成佛。答曰。只言見性。不言姪慾。只爲不見性。但得見性。姪慾本來空。寂不假斷除。亦不樂著。」(『大正藏』四八、三七五下)
- (67) 古瀬珠水(二〇一一)「金沢文庫蔵『見性成仏論』と伝達磨大師『血脈論』——「見性」の思想に着目して——」(『印度学仏教学研究』一二三三号)
- (68) 柳田聖山氏は「もっとも重要なのは、円仁や円珍らの入唐僧が、相いついでそれら〔血脈論、破相論、悟性論〕の本を將來したことである。平安末より鎌倉初期の写本が、金沢文庫や名古屋の真福寺で発見されている。血脈論だけは、伝来不明だが、おそらく悟性論と同時に日本に來ている。」(柳田聖山(二九八七)「道元と中国仏教」、『禅文化研究所紀要』一三三、二〇頁)と述べている。

My investigation of the two texts has revealed two new details:

Firstly, the ‘Zen disciple’ presented in the *Kenmitsu mondō-shō* similarly stresses ‘the separate transmission [of the essence of Awakening] outside of the Teachings [recorded in the scriptures]’, which is precisely the main theme of the *Kenshō jōbutsu-ron*. Furthermore, we know from a text recording the oral teachings of Nichiren 日蓮 (1222–1282) that the Zen variety advocated by Dainichi-bō Nōnin’s 大日房能忍 is said to have focused upon the same motif of the ‘separate transmission [of the essence of Awakening] outside of the Teachings [recorded in the scriptures]’.

Secondly, the *Kenmitsu mondō-shō* cites at least two sentences from the *Kenshō jōbutsu-ron*. One is a peculiar expression which appears to summarize the teachings expounded in a few chapters of the *Zongjing lu*. The other is a sentence citing the words of a Korean monk called ‘Guhō Daishi’ 弘法大師 (early 10th century). Raiyu, however, misunderstands the name of the Korean monk as referring to the famous Kūkai 空海 (774–835). It thus becomes quite clear that the ‘Zen disciple’ in the *Kenmitsu mondō-shō* can be identified as the author/answerer of the *Kenshō jōbutsu-ron*. Moreover, it is very likely that this author/answerer is no other than Dainichi-bō Nōnin since the Master appears to be the only Zen proponent in the epoch to have placed so much emphasis on ‘the separate transmission [of the essence of Awakening] outside of the Teachings [recorded in the scriptures]’.

*Part Time Research Fellow,
The Institute of Buddhist Culture
Tsurumi University
Ph.D.,
International College
for Postgraduate Buddhist Studies*

Summary

The ‘Answerer’ in the *Kenshō jōbutsu-ron* 見性成佛論 and the ‘Zen Disciple’ in the *Kenmitsu mondō-shō* 顯密問答鈔

Tamami Furuse

The *Kenshō jōbutsu-ron* 見性成佛論 or *The Treatise on Seeing One’s Nature and Attaining Buddhahood* is an early Japanese Zen text, the name of whose author has not been transmitted and whose precise scholastic affiliation has not been established so far. It is written in the form of a dialogue, and the replies given by the so-called ‘answerer’ appear to encapsulate the author’s viewpoints. My analysis of the text has led me to the following conclusions:

- (1) Doctrinally, its title notwithstanding, the *Kenshō jōbutsu-ron* stresses ‘the separate transmission [of the essence of Awakening] outside of the Teachings [recorded in the scriptures]’ (*kyōge betuden* 教外別傳), which appears to represent a distinct lineage within the Zen tradition.
- (2) The author/answerer of the *Kenshō jōbutsu-ron* often cites the *Zongjing lu* 宗鏡錄, albeit in a rather non-systematic way.
- (3) The author/answerer of the *Kenshō jōbutsu-ron* emphasizes the practice of seated meditation (*zazen* 坐禪).

In this paper, I argue that the doctrines of the author/answerer of the *Kenshō jōbutsu-ron* are very similar to the views of the so-called ‘Zen disciple’ (*zenmon no hito* 禪門の人) portrayed in the *Kenmitsu mondō-shō*, a text composed by Raiyu 頼瑜 (1226–1304). The latter source seems to conceive the word ‘Zen disciple’ as a person espousing a form of Zen spirituality without necessarily belonging to the Zen monastic establishment.