

Sengokuyama Journal  
of Buddhist Studies  
Vol. VIII, 2016

仙石山仏教学論集 第8号（平成28年）

称名寺所蔵『法門大綱』における禅門についての考察

古  
瀬  
珠  
水

# 称名寺所蔵『法門大綱』における禪門についての考察

古瀬 珠水

称名寺蔵『法門大綱』については、一九七四年、河村孝道氏が『金沢文庫資料全書仏典第一巻禪籍篇』<sup>①</sup>（以下、『金沢禪籍篇』）にその解題を著して以来、詳しい研究がなされてこなかった。筆者は当論文に先だって、第六十六回印度学仏教学大会（於・高野山大学）で「金沢文庫蔵『法門大綱』における禪思想」の題目で発表し、後に「称名寺所蔵『法門大綱』における禪思想」という題名に変えて『印度学仏教学研究』第六四卷第一号に掲載した。本論文では、上記の拙論で詳しく論証しきれなかった部分を補足する。特に第一節「禪門宗について」では、『法門大綱』の著者が提示する「禪門宗」について考察する。第二節「一行三昧について」では、「坐禪」と「念仏」の組み合わせを修行の要点としていた点について論じる。第三節「成等正覚論」と『見性成仏論』との比較」では、同じ称名寺蔵の『見性成仏論』や『成等正覚論』と比較し、『法門大綱』がそれらとは異なる要素を有していたことを指摘したい。尚、二〇一五年十一月二十日、横浜市金沢文庫にて『中世禪籍叢刊』第十卷「稀観禪籍集」（臨川書店）編集のため、執筆者一同が会し原本を閲覧した。その結果、『法門大綱』は中盤で「中欠」があることや、後半部分は別人の筆跡であることが諸先生方によって指摘された。詳しくは、石井修道氏による同書（二〇一七年刊行予定）の『法門大綱』の解題を参照していただきたい。（『法門大綱』は影印本を元に『金沢禪籍篇』の翻刻を参考にし、読みやすいように漢字とひらがな交じりの訓読文に変えた。<sup>②</sup>判読不明な文字は□で示した。更に理解

しやすいように『』、「」なども加えた。漢字表記は『金沢禪籍篇』の翻刻に倣った。異体字は通常の字体に変えた。）

## 一、「禪門宗」について

### 1 「達磨の肉骨髓得法説」

『法門大綱』の最初の部分（『金沢禪籍篇』二二一頁上―下）は、世尊から西天二十八祖、達磨に法を相伝したことを述べ、その相伝した内容が「肉骨髓」であることを叙述する。しかも、「顕」「密」と比較し「最後に心を伝えて遺法の本宗と為す禪門宗」を「本宗」としている点は見逃せない。以下、該当部分である。

伏して以れば、世尊在世八十年の間、一々の化儀、不可思議に非ざること無し。十九にして城を超へ、三十にして成道す。教を説くこと四十九年、三百六十餘會有り。初め華嚴經の上機化を受け、鹿苑に諦を説き、雙樹に常を顯す。中間處□權實相ひ攝す。若しくは顯、若しくは密、皆大事を成ぜんが爲なり。末後に心を傳へて遺法の本宗と為す。西天の二八祖、次第相承す。達磨、東に來たりて震旦に化を興す。三人の上足有り。尼惣持は肉を得たり、道育は骨を得たり、慧可は髓を得たり。（『金沢禪籍篇』二二一頁上）

次に、上記の達磨の「肉骨髓」得法説について『法門大綱』の著者は以下のように釈す。

慧可の所解に云く「本より煩惱無し、元と是れ菩提。」と。意の云く、煩惱は妄に依る。妄寐は本より空なり。此の空寂の理は、靈知を自ら具す。淨法苑然なり。是を菩提と名く。菩提亦た相無し。況や生滅を論ぜんや。真心、獨り明らかにして變易すべからず。故に云う、「本より煩惱無し、元と是れ菩提。」と。道育の云く「迷へば即ち煩惱、悟れば即ち菩提。」と。本より覚性有りと雖も、不覺を以ての故に、動心忽ちに轉ず。生死廣博なり、生死は相空にして覚性を離れず。覚性動ぜざれば、無漏現前す。」と。惣持の云く「煩

悩を断じて、菩提を得」と。一切の衆生は煩惱を躰と為す。法性を具すと雖も、現前するに由無し。妄を息め、真を觀じ、佛の菩提を顯す。是れを修道と為すと。皆是れ大乘の所解、利鈍を自ら別すなり。（『金沢禅籍篇』二二一頁上―下）

上記の「肉骨髓」得法説に関して、拙稿では最澄撰『内証仏法相承血脉譜』（以後『血脉譜』）からの引用と考えた。<sup>③</sup>『法門大綱』が比叡山藏の禅籍を見ていることは、後半部分に最澄由来の禅籍及び円仁や円珍将来禅籍についての記述があること<sup>④</sup>から確かであろう。更に、円仁や円珍将来目錄等には神会撰『菩提達磨南宗是非論』、同『南陽和尚雜微義』、同『荷沢和尚禪要』が掲載され、<sup>⑤</sup>『法門大綱』の著者がこれらを読み、禅の教えとして理解していた可能性が考えられる。しかし、「肉骨髓」得法説に加えその解釈は、圭峯宗密撰の『裴休拾遺問』に「尼惣持、断煩惱、得菩提。道育、迷即煩惱、悟即菩提。慧可、本無煩惱、元是菩提。」と説かれ、<sup>⑥</sup>『法門大綱』の釈と同様である。『法門大綱』では「尼惣持」が「惣持」となっているが、その解釈から『血脉譜』からの引用とするよりも、やはり宗密の著作に依ったと考える方が妥当であろう。

石井修道氏に依れば、『裴休拾遺問』での「肉骨髓」得法説は宗密の禅相判釈に当て、得法の深淺を云うという。「（尼）惣持」の「断煩惱、得菩提」を北宗禅に、道育の「迷即煩惱、悟即菩提」を牛頭禅に、そして慧可の「本無煩惱、元是菩提」を南宗禅の立場としている。<sup>⑦</sup>しかし、『法門大綱』では、三人の得法についてそれぞれを解説した後、「皆是れ大乘の所解、利鈍を自ら別すなり。」<sup>⑧</sup>と言ひ、三通りの方法は「大乘の所解」であると言う。また、「利鈍を自ら別すなり」と言ひ、各々の「利鈍」によって得法が異なることを解釈したのみで、禅相判釈まで意味したとは考えにくい。

『法門大綱』の「肉骨髓」得法説における慧可の「本無煩惱、元是菩提」は、煩惱である体は空であり、その空の理は「靈知を自ら具し、体は空であるが、その元となる理には真心があり、変わることは無い」と言ひ、宗

密の『禪源諸詮集都序』（『都序』）の「顯示真心卽性教」の説明の中に「是の如く心を開示し、即ち是れ靈知の心は即ち真性にして仏と異なること無し」とほぼ同じ内容にして、如来藏思想に立脚して解説している。また、慧可の「本無煩惱」の本覺の立場に立てる人は、所謂、上根の人ということになる。次の道信の「迷即煩惱、悟即菩提」は上記の慧可の本覺の状態を保てず、不覺に陥って煩惱を起こす、所謂、中根の人を指している。最後の物持の「断煩惱、得菩提」は、凡夫が煩惱を中心に考え、正しい法があると言っても気づかずにいる。所謂、下根の人を指し、その人には「妄を息め、真を觀じ、佛の菩提を顯す。」と止觀修行を勧める内容となっている。

## 2 「諸教の説明」

諸教の説明の前には、仏の教えの前の中国の孔子・老子を「旧医外道」と呼び、仏の教えを「如来の新医」と呼んでいる。「旧医外道」では「人執を破らざるが故に、三界を免れず」と言い、仏法が「正しく出世の道を教ふ」と、以下の如く述べる。

佛、世に出でたまはざりし已前には、舊く醫外道有りて理を説き道を談ず。西天の三類、東土に來たらず。

震旦の三聖、其の教え久しく傳われり。孔子、五常を宣ぶ。是を儒教の本祖と爲す。老子は虚無に歸し、庄生は自然を説く。此の二聖同じく道家を稱す。皆是れ心を和げ、惡を防ぐを、至道の契胤と爲す。然れども、人執を破らざるが故に、三界を免れず。如来の新醫、正しく出世の道を教ふ。漸蕩執無く、一心の門に入る。

（『金沢禪籍篇』二二一頁下—二二二頁上）

諸宗の説明では、「小乗」、「方等」、「般若」、「法華」、「真言」、「涅槃（經）」、「華嚴」、「釈論（『釈摩訶縁論』）」、「法相」、「三論」と列挙し、仏法の明らかにする部分が異なることを以下のごとく述べる。

小乗の法執は、報土を隔つと雖も、涅槃、時至りぬれば、佛、為に身を現したもう。無上の道を示せば、同じく菩薩の位に契ふ。方等には假を詮じ、般若には空を説き、法華は實を明かす。迹門の初め十如是を説き、

妙境を顯す。衆生の心地に於いて佛の知見を開示す。仏の知見を以て妙境に悟入す。是れ出世の本懷なり。既に本心に契ひぬれば諸佛と一例す。佛は早く道を得、本覺の性に同ず。始覺の果無きが故に無始無終。是れ本門の大意なり。本迹は高廣、唯し己心の中に在り。淨心にこれを見れば、聖應遠からず。又、法愛を離れ、淨縛を蒙ること莫れ。涅槃の遺属、遍く佛性を示す。是れ、無縁の知を指す。真言の秘説、阿字を門と爲す。即ち無相の本心なり。直に本不生の際に契ふ。衆教の頂に在り。花嚴の法界、又、唯心の妙理を出でず。釋論の十識、第八の上に談ず。終に一心の鉢用を明す。法相の三性、真妄の二心を顯す。三論は八不を觀じ、無相の心に契ふ。《金沢禪籍篇》二二二頁上―下。太字筆者

諸宗の説明の後に「禪門宗」について詳しく説く。興味深いのは、この諸教の説明の中、「淨土宗」（または念仏宗）が含まれていないことである。又「天台」と言わず、「法華」としている点は留意すべきであろう。奥書の年代から、『法門大綱』が作成された頃（一一八九年）には、既に法然の称名念仏の動きがあったかと思われるが、『法門大綱』の著者が考へる念仏は坐禪と共に行う「念仏定」であることが、以下「禪門宗」の記述から解る。

### 3 「禪門宗」

「禪門宗」に関しては、最も紙幅を使つて述べる。以下、少々長いが訓読文を掲載する。

禪門宗は佛々祖々、心を以て心に傳ふ。不立文字。是れ文字の相離せるなり。正語を以て心を指す。心を得て詞を忘る。心に依りて佛を求め、仏を得て心を忘る。心は是れ名。其の鉢は即ち知なり。心、何物をか知る。即ち妙境を知る。妙境は是れ佛の真鉢。即せず離せず。知は是れ佛の用。衆徳此れに従りて成ず。知は性淨の理を泛て顯わる。此の理は無相に依りて有り。無相本空なれば、知、亦、所得無し。所得無きを以ての故に、無上菩提を得。是れ即ち、顯密の肝心、これを離れて別の鉢無し。唯、未だ本性を開かず、分別執

心の中に住する者は惣じて、是を凡夫と名く。生死出ること難きなり。縦ひ、諸教を学すと雖も、皆悉く人天小乗の歴劫迂廻の行に属す。若し、又、善友の開示に依りて、無念の知見を悟りぬれば、諸縁、頓に寂して法界洞朗なり。目に觸れ、耳に觸れ、妙境に非ざること無し。四威儀の中に於いて常に佛面を見る。直に是の如く、悟入する者の念念寂光に遊び、新々妙覺を顯す。娑婆界の中に、猶、思ひ難き事有り。況や實心をもて理を觀ぜむ、豈、歡喜無からんや。未だ眼に見ずと雖も、既に心見ること了となり。道に於いて勇有り。又、因果を撥せず。邪智執慢、何に因てか生ぜんや。是を深般若を行ずと為す。亦、一行三昧と名づく。即ち、如来清淨の禪と念佛定と相應す。誠に、是れ淨土菩提の妙因、長生不死の要術なり。久しからずして、遍利を成ぜん。十方の諸佛、一切の賢聖、天神、地府、只、此の人を擁護す。何を以ての故ぞ。是は、佛國の太子為るが故に、此の要節の外、又、何をか求めん。譬えば、王種の唯し帝位マミを期して、餘の希望無きが如し。又、此の法に入るの人は、ただ佛道を成ずるのみに非ず。又、能く國を治め、家を持ち、身心調和なり。道俗、誰か歸せざらんや。佛子、たまたま、人身を受け、又、聖教に遇ふことを得たり。遺法の弟子と為りて、名を假り、衣を染む。破戒の過を恐ると雖も、猶、習教の志をもとむ。數輩の知識を尋ね、其の大意を学し、佛祖の教説を披きて、心理と相應す。常に坐禪を好み、諸念を消落し、深く無常を觀じ、放逸に隨わず、三心具足して、自ら虛假を離し、専ら本尊を念じて、證と為し、救と為す。法界に慈を覆い、其の不覺を愍み、隨分に徳を敷き、真に廣濟を期す。是れ則ち、宿善の追ふ所、歡喜するに餘有り。然れども、自の疾未だ除かず、速に説くこと難きなり。若し、有縁に遇へば、又、黙を守ること能わず。願わくば諸聖加被して淨心を成就したまへ。（『金沢禪籍篇』二二二頁下―二二四頁上）

この「禪門宗」の記述は『法門大綱』の著者が禪思想をどのように考えるかを示した重要な記述と考えられる。そこには二つの特徴が見られる。一つ目は、「肉骨髓」得法説と同様、宗密の著作に依っている部分が多いこと

である。二つ目は「一行三昧」により念仏を修行の要素としている点である。「一行三昧」に関しては、次節で詳しく論じる。

一つ目は、宗密の著作に依っている点であるが、例えば「佛々祖々、心を以て心に傳ふ。不立文字。是れ文字の相離せるなり。」<sup>⑩</sup>、「心は是れ名。其の鉢は即ち知なり。」<sup>⑪</sup>、「善友の開示に依りて、無念の知見を悟りぬれば」<sup>⑫</sup>等である。また、「知は是れ佛の用」、「知は性淨の理を泛て顯わる」、「無相本空なれば、知、亦、所得無し」など、「知」を立てている点である。宗密の『都序』や『裴休拾遺問』（『中華伝心地禪門師資承襲図』）では、「荷沢」の考えとして叙述しており、「知」や「無念」が荷沢神会の思想であることは周知の内容である。

「禪門宗」の中には興味深い記述もある。その一つは、「正語を以て心を指す。心を得て詞を忘る。」である。当箇所の前には「以心伝心、不立文字」とあるので、後の禪の標章の「直指人心、教外別伝」と対句にもなれるが、実際は「正語」つまり「仏のことば（＝經）を以てて心を指し、心を得てことばを忘れる」と言う。「經典」を拠り所にして心を理解する意味であり、所謂、「教禪一致」の考えである。これは、例えば、神会撰『南陽和上頓教解脱禪門直了性壇語』の「若求無上菩提。須信佛語、依佛教」<sup>⑭</sup>（若し無上菩提を求むれば、須く佛語を信じ、佛の教に依るべし）や、宗密撰『都序』の「經是佛語、禪是佛意」<sup>⑮</sup>（經は是れ佛の語、禪は是れ佛の意）と同様で、經典が仏のことばであることを示す。「經典によつて教えを理解する」考え方は、後の南宗禪による「自心是仏」、つまり仏の言葉を集めた經に依らず自分の心に依る、とする考え方とは明らかに一線を画す。

やや横道に反れるが、宗密撰『都序』の「經是佛語、禪是佛意」に関し、筆者が研究してきた称名寺藏『見性成仏論』には、当箇所を引用して「宗密禪師は、教は是れ佛の御ことばなり禪は是れ佛の御ころなり、とのたまへり。」とある。「經」と「教」は発音が同じであるので、書写の間違いとも思えるが、「教外別伝」を表明する『見性成仏論』の著者または説法者が、意図的に「經」を「教」に変えた可能性も伺える。同様に、円爾撰



『十宗要道記』にも「仏心宗」の説明の中に「宗鏡録云、教ハ是レ佛語、禪ハ佛意」とある。実際の『宗鏡録』は「故圭峯和尚云。謂諸宗始祖。即是釋迦。經是佛語。禪是佛意」（『宗鏡録』卷一、『大正藏』四八、四一八中）と、「教」でなく「経」である。『十宗要道記』が『見性成仏論』と同様に「経」を「教」に変えている点は注目すべきであろう<sup>19</sup>。また、『十宗要道記』も「教外別伝」の考えにあり、『見性成仏論』と同様に「仏心宗」ということから、『十宗要道記』が『見性成仏論』を見ていた可能性は十分に考えられ、更に「教外別伝」の思想の影響を受けていたとも考えられよう。しかも、『十宗要道記』には『顕密問答鈔』における「禪門の人」の言葉の中に同様の一句が認められ、『見性成仏論』、『十宗要道記』、『顕密問答鈔』の「禪門の人」の關係が深く問われよう。また、もし、『十宗要道記』が確かに円爾撰のものであるとするならば、円爾と能忍またはその弟子たちの關係について考えることに興味が尽きない。但し、筆者は『十宗要道記』が果たして円爾撰であるのか否か、円爾の語録なども研究した上で、慎重な精査の必要があらうと考えている。

## 二、「一行三昧」について

「禪門宗」の中に、「一行三昧」について述べる箇所が以下の如くある。

若し、又、善友の開示に依りて、無念の知見を悟りぬれば、諸縁、頓に寂して法界洞朗なり。目に觸れ、耳に觸れ、妙境に非ざること無し。四威儀の中に於いて常に佛面を見る。直に是の如く、悟入する者の念々寂光に遊び、新々妙覺を顯す。娑婆界の中に、猶、思ひ難き事有り。況や實心をもて理を觀ぜむ、豈、歡喜無からんや。未だ眼に見ずと雖も、既に心見ること了々なり。道に於いて勇有り。又、因果を撥せず。邪智執慢、何に因てか生ぜんや。是を深般若を行ずと為す。亦、一行三昧と名づく。即ち、如来清淨の禪と念佛定

と相應す。誠に、是れ淨土菩提の妙因、長生不死の要術なり。久しからずして、遍利を成ぜん。十方の諸佛、一切の賢聖、天神、地府、只、此の人を擁護す。『金沢禪籍篇』二二三頁上―下)

「一行三昧」については、小林円照氏の詳細なる研究論文があり、筆者は氏の論考から多くを学んだ。氏の研究結果によれば、「一行三昧」の語は梵語の *ekavyūha-samādhi* または *ekākaro nāma samādhi* の語釈として当てられ、「法界の一相であること即ち真如平等の理を觀察する三昧」という意味に解されている。<sup>23</sup>「一行三昧」については特に『文殊師利般若經』卷下に以下のように説かれる。<sup>24</sup>

文殊師利言世尊云何名一行三昧、佛言法界一相、繫緣法界、是名一行三昧。若善男子、善女人、欲入一行三昧、當先聞般若波羅蜜、如說修學、然後能入一行三昧。如法界緣、不退不壞、不思議、無礙無相。善男子、善女人、欲入一行三昧、應處空閑、捨諸亂意、不取相貌、繫心一佛、專稱名字。隨佛方所、端身正向、能於一佛念念相續、即是念中、能見過去、未來、現在諸佛。何以故、念一佛功德無量無邊、亦與無量諸佛功德無二、不思議佛法等無分別、皆乘一如、成最正覺、悉具無量功德、無量辯才。『大正藏』八、七三一上

小林氏の説明に依れば、先ず、『文殊師利般若經』の「一行三昧」とは、一相である法界を繫緣すること、即ち法界の平等なるすがたを心にかける禪定を意味する。「一行三昧」に入ろうとするならば、(第一は)先ず般若波羅蜜の法を聴聞し、請問し、修學してこの三昧に入り、法界縁の如く不退、不壞、不思議、無礙無相なるを得ることである。(第二は)次に空閑の処に諸の亂意を捨て、結跏趺坐して相貌を取らず、心に一仏を繫けて名字を専稱し、仏の方所に随つて端身正向し、念念相續して念中に三世の諸仏を見、その法界の無差別なるすがたを知る三昧に入るものである。<sup>25</sup>つまり、『文殊師利般若經』の「一行三昧」の禪定入る方式としては、二種類あり、第一は「般若波羅蜜によつて真如平等の理を觀する三昧」(理觀)、第二は「称名念仏によつて諸仏を見る」(事觀)である。<sup>26</sup>小林氏は第一を般若行、第二を念仏(行)と呼び、筆者もこれに倣った。小林氏によれば『起信論』、

神会の『菩提達摩南宗定是非論』、『六祖壇經』、宗密の『都序』、大珠慧海の『頓悟要門』などの南宗禪系統及び華嚴宗の『孔目章』などは第一の立場に該当し、曇鸞の『讃阿弥陀仏偈』、道綽の『安樂集』、善導の『往生礼讃』など浄土系は第二に相当する。<sup>27)</sup>

ここでは、禪宗に関わる「一行三昧」を見てみよう。

最初に『楞伽師資記』に書かれる所謂北宗禪の「一行三昧」である。『楞伽師資記』に表される道信の項に『文殊師利般若經』に依る「一行三昧」についての記述があり、「一行三昧」が般若行と念仏行であると説く。また、弘忍撰『修心要論』（『最上乘論』）には、「坐禪を学ぼうとするものは、『無量寿觀經』によることである。姿勢を正してまっすぐに坐り、目を閉じ、口を合わせ、心は前方を水平に視るようにし、思いのまま遠くしたり近くしたりし、『十六觀法中』第一の日想觀をなし、これを守って、一念一念とどめないことである。」<sup>28)</sup>とある。「一行三昧」の明記はないが、前半は『無量寿觀經』の十六觀法中の日想觀法を言い、般若行を説く。次に、神秀については『楞伽師資記』神秀の項に、則天武后に所伝の法を問われ、『文殊師利般若經』の「一行三昧」に依るべきとの記述がある。ここでは「一行三昧」をどう理解しているか不明だが、神秀撰『破相論』（『觀心論』）には『文殊師利般若經』の記述はなく、般若行のみを言い、念仏行を否定している。<sup>29)</sup>北宗禪において道信は念仏行を含む「一行三昧」を説き、弘忍は『無量寿觀經』により般若行を説き、神秀は『破相論』または『觀心論』などでは「一行三昧」の念仏行を否定して般若行のみを説く。この点で神秀は、以下述べる南宗禪と同様の考え方をしていたと推察できる。

次に、神会の『菩提達摩南宗定是非論』巻下から「一行三昧」について見てみよう。坐禪に関して、「今言坐者、念不念為坐。今言禪者、見本性為禪」<sup>32)</sup>（今、坐と言うは、念不念を坐と為す。今、禪と言うは、本性を見て禪と為す。）とあり、明らかに坐禪中に何か対象とするものに対し念仏をすることを廃している。ところが、後には、

「若欲得了達甚深法界、直入一行三昧者、先須誦持金剛般若波羅蜜經、修學般若波羅蜜法。」<sup>(33)</sup>（若し甚深法界を了達することを得て、直に一行三昧に入ることを欲せば、先ず須く金剛般若波羅蜜經を誦持し、般若波羅蜜法を修學すべし。）と言ひ、『金剛般若波羅蜜經』を「誦持」することを述べる。神会は「一行三昧」を言うもそれが『文殊師利般若經』に依る」とは説いていないのである。むしろ『金剛般若經』限定で「誦持」つまり「事」を行うことを受容しているようである。更に、しかし、「無念者即是般若波羅蜜。般若波羅蜜者即是一行三昧。」<sup>(34)</sup>（無念は即ち是れ般若波羅蜜。般若波羅蜜は即ち是れ一行三昧。）と「無念」が「般若波羅蜜」であり「一行三昧」と言う。つまり、ここではまた「一行三昧」は般若行であることを述べるのである。このように、神会は基本的に「無念」が「禪定」であり般若行の「一行三昧」と説くが、その方便として『金剛般若經』を誦持することを認める。『金剛般若經』を禪宗の中心に置くことが神会による特質であり、北宗禪からの変革であると言えよう。『六祖壇經』の「一行三昧」にも同様の立場が読み取れる。つまり、「一行三昧」が般若行であることを説くも、『金剛般若經』を誦持すれば見性し功德を得られるとも説くのである。<sup>(35)</sup>

宗密における「一行三昧」は、『都序』で「若頓悟自心本來清淨。元無煩惱。無漏智性本自具足。此心即佛。畢竟無異。依此而修者。是最上乘禪。亦名如來清淨禪。亦名一行三昧。亦名真如三昧。此是一切三昧根本。」<sup>(37)</sup>（若し自心本來清淨を頓悟すれば、元より煩惱無くして、無漏智性本より自ら具足す。此の心、即ち佛にして畢竟異なること無し。此に依りて修すとは、是れ最上乘禪、亦た如來清淨禪と名づく。亦た一行三昧と名づく。亦た真如三昧と名づく。此れは是れ一切三昧の根本なり。）と言ひ、「一行三昧」は三昧の根本として位置づけ、最上乘禪、如來清淨禪、真如三昧と同等とする。小林氏に依れば、宗密の「一行三昧」は『起信論』の「一行三昧」から濃厚な影響があると言う。『起信論』「修行信心分」では真如三昧が提唱され、その真如の勝徳である法界一相であることを証得するのを行（新訳は一相）三昧と呼び、その立場は『文殊師利般若經』と同趣であるが、方便としてではなく、むしろ発

得の境地として平等無二のそのものである、と考察されている。確かに、神会と同様、宗密にも「一行三昧」については『文殊師利般若経』に依る」との記述は見られず、『文殊師利般若経』の般若行を指していると考えより、深い三昧の境地を「一行三昧」に込めた『起信論』に依拠していると考えられよう。

さて、『法門大綱』の「一行三昧」について今一度見てみると、『法門大綱』の著者は「無念の知見を悟りぬれば、諸縁、頓に寂して法界洞朗なり。目に觸れ、耳に觸れ、妙境に非ざること無し。」<sup>38</sup>と言い、その結果「四威儀の中に於いて常に佛面を見る。」<sup>39</sup>と言う。このような状態になることを「深般若を行ずと為す。亦、一行三昧と名づく。即ち、如来清浄の禪と念佛定と相應す。」と説く。しかも「無念の知また妙覚に非ざることなし」と言い、「無念の知」が天台又は法華に言う「妙覚」に等しいとしている。上述の「諸教の説明」の中に「法華は實を明かす。迹門の初め十如是を説き、妙境を顯す。衆生の心地に於いて佛の知見を開示す。仏の知見を以て妙境に悟入す。既に本心に契ひぬれば諸佛と一例す。佛は早く道を得、本覺の性に同ず。始覺の果無きが故に無始無終。是れ本門の大意なり。」と、法華では迹門から本門へと段階的な教えを学んだ後に妙覚に達するとする点で、頓悟を説く「禪門宗」の「一行三昧」は明らかに一線を画す。興味深いのは、前述したようにここでは「法華」と言い「天台」とは言わないのである。つまり、『法門大綱』における「禪門宗」は独立した禪宗（臨済宗や曹洞宗）ではなく、天台宗の中の「禪門」と捉えていると考えられる。千葉正氏に依れば、「禪門宗」の呼称は円珍撰『諸家教相同異略集』にあり、その中に円仁の説を承けていたことが述べられている。<sup>39</sup>つまり、天台宗では伝統的に四宗の円・密・戒・禪のうち禪を「禪門宗」と呼んでいたことになり、『法門大綱』の著者もそれに倣ったと考えられよう。<sup>40</sup>

更に、「禪門宗」の「一行三昧」は「無念の知見」、「深般若を行ず」、「如来清浄の禪」など、上述した宗密の著作『都序』などから引用していることは明白である。『法門大綱』の「一行三昧」に『文殊師利般若経』に依

り」などの文言もない点も宗密の著述と同様である。しかし、宗密の「一行三昧」をそのまま受容しているのではないことが解る。つまり、般若行について述べた後「念佛定と相應す」と言い、具体的に「常に坐禪を好み、諸念を消落し、深く無常を觀じ、放逸に隨わず、三心具足して、自ら虛假を離し、専ら本尊を念じて、證と為し、救と為す。」<sup>④①</sup>と、念仏行を説いている。それでは、『法門大綱』の著者は般若行では宗密の言葉を引用したが、念仏については何に依拠したのだろうか？

筆者は先の拙論では、『法門大綱』の著者は「一行三昧」については、比叡山に所蔵されていたと思われる北宗禪の中から学んだものと考えた。<sup>④②</sup>しかし、『法門大綱』の「禪門宗」の中には道信や弘忍や神秀の名や、彼らの著作である『修心要論』（『最上乘論』）、『破相論』（『觀心論』）などを引用することも無い為、北宗禪の影響を受けたとは言いい切れず、ここに先の拙論の考えを修正すべきかと考える。

最澄撰『血脈譜』「北齊の慧可和上」及び「黃梅東山の弘忍和上」の項に『付法簡子』に云く」として「一行三昧」について言及がある。「慧可」の項では「我が法は是れ、諸佛の甚深般若波羅蜜の法。亦た是れ諸佛總持の法。亦た是れ一切法の印。亦た是れ如來禪。亦た是れを一行三昧と爲すと。」<sup>④③</sup>と言い、般若行を示している。「弘忍」の項では、「文殊般若に依りて佛を念じ、群品を接引して、一行三昧に引入す。」<sup>④④</sup>とあり、上述の『楞伽師資記』とは異なり念仏行を言う。「慧可」の項で「深般若波羅蜜の法」、「如來禪」、「一行三昧」と言葉を並べている点は『法門大綱』と酷似しており、その関係性が考えられる。『付法簡子』に関しては、伊吹敦氏に他の禪灯史等との比較を踏まえた優れた研究があり、「神会派内部のものではないか」と述べておられる。<sup>④⑤</sup>確かに、「慧可」の項で『付法簡子』云く「一行三昧」について『文殊師利般若經』に依る」の記述が見られない点は、神会や宗密の記述と同趣であり、誠に興味深い。

筆者は『法門大綱』における念仏行について「一行三昧」を軸に議論してきた。勿論、中国唐代・宋代の禪宗

において念仏行を説いた禪師達も多い。早くは南陽恵忠（八世紀後半）、法眼宗の永明延寿（九〇四—九六五）、『禪苑清規』を一一〇三年に撰述した雲門宗の長蘆宗鑑、臨済宗の黄龍悟新（一〇四四—一一一五）、曹洞宗の長蘆清了（一二一二年寂）などである。特に延寿は『万善同帰集』で「當今末法、現是五濁惡世、唯有淨土一門、可通入路」<sup>④6</sup>（當に今は末法、是の五濁惡世を現す。唯だ淨土一門有りて、入路に通ずべし。）と述べ、禪と念仏の融合を説いた。また、延寿は天台山国清寺で淨土教を学ぶなど天台宗とのつながりも強い。『法門大綱』の中盤には奥書のようなものがあり、そこには「建久五年五月二三日。日本僧直念、宋に入り、始め明州延慶寺に至る。然る後、天台本院國清寺に於いて參ず。此の寺の壁上に此の文を書す。」<sup>④8</sup>とあり、直念が国清寺を訪ね、壁に何かを書いてきたとある。どちらも国清寺と関係があるが、『法門大綱』のなかで延寿に関係する文言は見当たらず、その影響にあるとは考えにくい。また、同様に上述した念仏行を説く禪師達の影響も見られず、筆者は、『法門大綱』の著者は直接中国禪宗の中から念仏行を学んだとは考えず、前述したように国清寺のような天台系の念仏行を意識したと考えた。

天台智顗の『摩訶止観』には、四種三昧のうち常坐三昧については「一常坐者。出文殊説文殊問兩般若。名為一行三昧。（中略）身開常坐遮行住臥。（中略）隨一佛方面端坐正向。時刻相續無須臾廢。所開者專坐。」<sup>④9</sup>（二に常坐とは、文殊説・文殊問の兩般若（經）に出ず。名づけて一行三昧となす。（中略）身には、常坐を開し、行、住、臥を遮す。（中略）一仏の方面にしたがい、端坐して正しく向かい、時刻相續して須臾も廢することなかれ。開するところは専ら坐なり。）と、般若行を述べる。しかし、次は「若坐疲極。或疾病所困。或睡蓋所覆。内外障侵奪正念心不能遣却。當專稱一佛名字慚愧懺悔以命自歸。與稱十方佛名功德正等。」<sup>⑤1</sup>（もし坐して疲極し、あるいは疾病に困しめられ、あるいは睡蓋に覆われ、内外の障が侵し、正念の心を奪い、遣却すること能わずんば、まさに専ら一仏の名字を称え、慚愧し懺悔して、命をもって自ら歸すべし。十方の佛の名を称うると功德は正等なり。）<sup>⑤2</sup>と、般若行が難しい時には、念仏行も良い



としている。つまり、小林氏の説く「事観」（念仏）の方法により「理観」の方向に向けさせる理・事両面を兼ね備える方法であり、『法門大綱』の念仏定と共通している。

このように『法門大綱』が天台系と関わりがあることは、全体の中半に「五臺山文殊、法照禪師に偈を授けて云く」と天台宗の法照禪師へ偈を掲載していることから領ける。以下、「偈」及び著者の釈文である。

諸法は唯だ心の造なり。心不可得を了ず。

常に此れに依りて修行す。是れを、眞實相と名づく。<sup>54</sup>

十界の依正を諸法と名づく。是れ法の本なり。心分別に依ること無し。而も、心性は有りて常に空なり。空にして、而も成ずるが故に、不可得なるを實相と為すなり。唯、實相を知りて、而も心、無所得にして、是れ順理發心なり。此の發心に依りて、専ら西方の尊を念ず。出離の正要なり。此の故に、大聖は機に鑑みて直に要路を示し、以て退代に及ぶ。（『金沢禪籍篇』二二六頁下―二二七頁上）

「偈」は『広清涼伝』巻中の中に「文殊師利菩薩の説く偈」とある。それに対し、著者は「唯、實相を知りて、而も心、無所得にして、是れ順理發心なり」といい、「順理發心」という表現をする。「順理發心」は元暉によれば、發心は二種類あり、「順事發心」に対し「順理發心」があり、それは「信解諸法皆如幻夢。非有非無。離言絶慮」<sup>55</sup>。（信解諸法は皆な幻夢の如くにして有に非ず無に非ず。言を離て慮を絶す。）と言う。平たく言えば、三昧により知得する本覺の理から發心することを述べている。そして「此の發心に依りて、専ら西方の尊を念ず。」とあり、理の發心で事の念仏をすることを述べている。また、「西方の尊を念ず」と言うのであるから、明らかに浄土教の阿弥陀仏を意味している。

『法門大綱』はこのように法照禪師に授けられた「偈」を示すが、法照禪師とは中国唐代において『浄土五会念仏誦経観経儀』を著し、「五念仏引声念仏」を提唱した所謂称名念仏の大推進者である。円仁が入唐求法中に



寂後の法照禪師の五台山竹林寺念仏三昧道場を訪れ、上記の書を諸来し、帰国後比叡山に常行堂を建て、常行念仏をしたと言う。<sup>56</sup> しかも法照は当時盛んとなった禪宗を批判し以下の如く言う。

謂父王曰。王今坐禪。但當念佛。豈同離念求乎無念。離生求於無生。離相好求乎法身。離文字求乎解脫。夫如是者則住於斷滅見。謗佛毀經。成檀法業。墜無間矣。<sup>57</sup>（父王に謂うて曰わく、王よ、今、坐禪するに、但だ當に念佛すべし。豈に念を離れ無念を求むるに同ぜんや。生を離れ無生を求め、相好を離れ法身を求めんや。文字を離れ解脫を求めんや。夫れ是の如きとは則ち斷滅見に住す。佛を謗り經を毀り、檀法業を成し、無間に墜つ。）

法照の批判する「念を離れ無念を求め、生を離れ無生を求め、相好を離れ法身を求め、文字を離れ解脫を求め」などは、まさしく神会などの主張した南宗禪の坐禪である。更に、法照は、

人今專念佛。念者人深禪。初夜端心坐。西方在目前。念即知無念。無念是真如。<sup>58</sup>（人は今、専ら念佛す。念は深禪に入る。初夜端心に坐す。西方目前に在り。念即ち無念を知る。無念是れ真如なり。）

と言ひ、念仏することにより深い禪の境地に入ると説くのである。

『法門大綱』の著者が法照に授けられた偈を掲載していることから、法照の念仏に賛成しているかと思えるが、実際は次のような記述が見られる。

或が云く、達磨大師、始め嵩山林寺の小室に於いて□（面）壁して坐す。□（壁）を以て諸縁を断じ、九載待機し、終に恵可禪師を得、と。又、云わく、小室に吟詠し、六時に行道す。是れ修行に非ず。時々、化度の縁を念じ、調身の方法を示す。是れを行道と云う。吟詠は慈悲の念を覆ひ、運載の旨を起こして、更に所得無きなり。」（『金沢禪籍篇』二二五頁上―下）

「小室に吟詠し、六時に行道す。是れ修行に非ず。」つまり、小室にいて吟詠し、六時に行道したとしてもこれは修行ではないと言う。また、「吟詠は慈悲の念を覆ひ、運載の旨を起こして、更に所得無きなり。」、つまり、

吟詠は慈悲の念を覆いかくしてしまい、余計な思いを起こして、得るところがないと言う。「吟詠」つまり調子を付けて念仏することを批判することは、法照の引声念仏を批判しているのではないだろうか。法照に関わる偈を掲載しながらも、法照のトレードマークの引声念仏を批判するという、『法門大綱』の複雑な面を見ることが出来る。

以上、『法門大綱』における「一行三昧」について述べた。「一行三昧」は元々『文殊師利般若経』に由来すると考えられるが、『法門大綱』では『文殊師利般若経』に依る」とは言わず、『起信論』の影響の強い宗密の『都序』からの引用文を示している。従って、般若行は宗密の『都序』にあると考えた。また、念仏行は『摩訶止観』に具体的に書かれており、『法門大綱』の著者が天台系と考え、『血脈譜』より『摩訶止観』に基づく可能性が高いと推察した。念仏行では「仏を念じる」としながらも、「吟遊」を批判することから、法照の引声念仏には否定的であったと考えられよう。

### 三、『成等正覚論』、『見性成仏論』との比較

『法門大綱』はつとに同じ称名寺蔵の『成等正覚論』、『見性成仏論』と関係があると思われる。<sup>59</sup>また、近年においても『法門大綱』、『成等正覚論』、『見性成仏論』は「達磨宗」に関わる文書と思われる。<sup>60</sup>問題は「達磨宗」についてである。

近年、達磨宗研究は大きな転換を見せ始めている。従来、『興禅護国論』に書かれる「無行無修」の（墮落した）集団が「達磨宗」の特徴であり、その祖師が大日房能忍と考えられてきた。しかし、筆者は二〇一三年、拙稿「再考―大日房能忍と「達磨宗」―」を発表し、能忍と「達磨宗」が史料上結びつかないことを指摘し、「達

磨宗」と呼ばれる集団と能忍を切り離して論じることが提唱した。これにより、昨年出版された『中世禅籍叢刊』第三卷「達磨宗」（臨川書店）の資料解題の叙述を見ても、新たな模索が提示されている。例えば、和田有希子氏は解題（総説）「能忍一門と「達磨宗」の中で能忍の一門を「達磨宗」と呼ぶにも、時代が下った（能忍の死後、半世紀以上経った）<sup>61</sup>一三世紀後半から一四世紀前半であるとした。また、氏は資料から様々な「達磨宗」が存在することを述べられている。<sup>62</sup>一方、道津綾乃氏は解題（総説）「天台僧徒からみた達磨宗」<sup>63</sup>で、天台宗のなかに「達磨宗」（または《達磨宗》、達磨宗）と呼称される僧侶たちの集団がいたかのように論じられている。道津氏は資料に達磨宗と書かれているものは、そのまま特定の人々を指す「達磨宗」（または《達磨宗》）と理解している。しかし、資料を読めば、達磨宗は一般的な禅宗または天台宗の中の四宗の一つ「禅」（禅門宗）を指すことは明らかであり、<sup>64</sup>一三世紀前半までは達磨宗と禅宗または禅門宗は同意であったと考えられる。このように研究者の中でも未だ「達磨宗」という規定が不統一であり、今後も詳細な研究が望まれる。

さて、『成等正覚論』については、石井修道氏が一九七四年「仏照徳光と日本達磨宗—金沢文庫保管『成等正覚論』をてがかりとして—上—」及び同「下—」を発表され、<sup>65</sup>『成等正覚論』は「達磨宗」（石井氏は「日本達磨宗」と呼ぶ）と言う集団による達磨講会であり、その祖師は大日房能忍であると論じられている。確かに、『成等正覚論』において、「仏照大師」、「淳熙十六年、文治五年八月」、「日大師曰く」などにより密接に大日房能忍に関わる文書と推察できる。しかし、「達磨宗」の呼称に関しては、拙論では「夫此宗者、達磨大師所伝法、故名達磨宗」は、「夫れ此の宗は、達磨大師の伝うところの法の故に達磨（の）宗と名くなり」と読み、「この宗（＝中心となる基本的な教えは）、達磨大師から伝わる法である。だから達磨の宗と名づける」の意味ではないかと考え、「達磨宗」という一宗派の固有名詞として読むことに疑問を感じている。<sup>66</sup>と述べた。それは、筆者が大日房能忍関係の資料を研究した結果、大日房能忍の創建した宗派を「達磨宗」と呼ぶに信頼に足る資料が見当たら

なかった為である。但し、前述和田氏が指摘するように、一三世紀後半から一四世紀前半に「達磨宗」と呼ばれる諸の集団が資料に登場することから、大日房能忍が亡くなって、半世紀余り経て、能忍に関わる宗派を「達磨宗」と呼んだ可能性も考えられる。

『成等正覚論』は、第一に「達磨の法の縁起」を述べ、第二に「自心即仏」の思想を説き、第三に「所求即成」の功德を述べる。多くは、『景德伝灯録』、『宗鏡録』の引用文に依って構成されている。『宗鏡録』の引用に関しては「日大師曰く」と言い、「日大師」が語っていたかのように書かれる。大日房能忍が『宗鏡録』に詳しくしたことから、石井氏は「日大師は能忍と考えてよい」とし、筆者も同様に考える。<sup>68</sup> また「心第一」なるグラニのようなものも見られ、更に、後半には公案のような禪語を列挙している。言うなれば、如来藏思想の仏性論に基づく「心即仏」を説き、その功德を現世利益と結びつけている講会文書である。

一方『見性成仏論』は、問答に入る前に菩提達磨の経歴を述べ、その後、法を嗣ぐ禪師らが機を得て頓悟した様子を描く。<sup>69</sup> 問答は長いものから短いものまで合計四十四に登る。前半は、菩提を得るために不変不動の本覺に目覚めることを説く。また、八宗の「教」に対し「禪宗」の内容を細かく述べる。後半は公案のようなものを含む禪問答のような形式である。奥書には、「永仁五年八月四日」とある。全体の構成は『景德伝灯録』と『宗鏡録』からの引用文に依っている部分が多い。『景德伝灯録』からは、特に南宗禪洪州宗の禪師たちの言葉を度々引用している。『宗鏡録』からは、「宗鏡録に曰く」と断って引用する箇所は四カ所、断らずに引用しているのが二カ所、計六カ所である。全体としての印象は新しい「禪宗」の考え方が従来の「教」と異なることを示した、所謂「教外別伝」論であると筆者は考えた。<sup>70</sup> また「日蓮遺文」には大日房能忍についての記述が多く見られ、能忍の思想が「教外別伝」であったことが何度も書かれている。さらに、日蓮宗による『金綱集』『禪見聞』に「禪祖師頌筆等」の項目があり、その中に『見性成仏義』（見性成仏論）が含まれていることから、筆者は『見性

成仏論』は大日房能忍に直接関わる法語のようなものと推定した。<sup>①</sup>

さて、『成等正覚論』と『見性成仏論』を比較してみると、先ず共通点は、両者の構成が多くを『景德伝灯録』および『宗鏡録』に依っていることである。また、後半に形式はすこし異なるが、公案のようなものを含むような記述があることである。更に、思想的内容はどちらも南宗禅に見られる「心即仏」の仏性論に基づき、「心性」や「一心」などの言葉に絶対的真如の意味を込めている点である。

次に異なる点であるが、第一に『成等正覚論』が講会の儀式書であるのに対し、『見性成仏論』は問答形式を取った禅講義書である。第二に『成等正覚論』ではガラニを唱えるような現世利益を伴う要素が含まれているが、『見性成仏論』では「教外別伝」などを論じる禅思想の内容である。第三に『成等正覚論』では「金剛一乗は諸仏の本住の達磨なり」、「五部曼荼羅」など真言密教を彷彿とさせる記述がある。一方、『見性成仏論』ではそのような記述は見られない。更に、管見の及ぶ限り、『成等正覚論』と『見性成仏論』には内容的には同義語等があるが、同文が一カ所も見当たらない。両者は、『景德伝灯録』や『宗鏡録』を引用し、基本的思想も同様であるのにその方向性が些か異なっている。これは、恐らく『成等正覚論』も『見性成仏論』も大日房能忍に由来するも、作成者または作成年代が異なることを意味していると思われる。つまり、前述した如く『成等正覚論』では『宗鏡録』の引用文を「日大師曰く」と記すなど、恐らく能忍寂滅後に門下の者が能忍の禅宗思想を人々の現世利益の方向へ拡大し作成した儀式書と考えられる。一方、『見性成仏論』（または『見性成仏義』）は、能忍に対し禅宗を代表する人物として、「禪天魔」と称した日蓮及びその門下から禅宗の祖師の言葉として取り扱われており、能忍自身が語った法語を纏めたものと見做すことが出来、『成等正覚論』より能忍の思想を明確に伝える文書と考えられる。しかし、『見性成仏論』そのものに能忍の名や、能忍に繋がる具体的な文言の明記はないため、確定することは出来ず、今後は能忍、その弟子達、「達磨宗」という集団の成立と発展を含めた俯瞰的な研

究が必要となろう。

前置きが長くなったが、ここでは『法門大綱』と『成等正覚論』及び『見性成仏論』を比較してみたい。

第一に、形式において『成等正覚論』は講会、『見性成仏論』においては諸処欠損、虫食い、中欠などもあり完全な形は見えないが、その内容は問答集であることは確かである。一方、『法門大綱』は、最初に世尊、西天二八祖、達磨の相伝などを記し、その後「禪門宗」について詳しく述べる。その後は、ほとんどが短い引用文を掲載する構成であり、『成等正覚論』とも『見性成仏論』とも異なる。但し、『法門大綱』は比較的保存状態は良いものの、前述したように、中欠があり、後半は別筆であることが確認され、全体像が見えにくくなっており、今後の更なる研究が不可欠である。

第二に、引用文であるが、『成等正覚論』と『見性成仏論』は、多くを『景德伝灯録』や『宗鏡録』に依っているが、『法門大綱』では『景德伝灯録』や『宗鏡録』からの引用は見られず、代わりに『血脈譜』、宗密、『金剛般若経』、『起信論』、慈覚大師将来記、智證大師将来記、法照禪師、圓悟語録、『天台小止観』、『坐禅儀（如居士）』等々、禪宗に限らず天台系からも幅広く引用している。『成等正覚論』と『見性成仏論』は当時新しく入手したと思われる禅籍に依っていると思われるが、『法門大綱』は恐らく比叡山系の寺にあったと思われる伝統的な禅関係の書籍、天台止観等に加え、宋代の禅語録なども書き添えている。

第三に、『法門大綱』には、菩提を得るために坐禅とともに念仏行を遂行するが、『成等正覚論』には「自心即仏」の宗の力を得て「行を修めずして」菩提を得ると言う。一方、『見性成仏論』には、傅大士の「此の門に入るものは端坐成仏す」の<sup>72)</sup>ことを引用し、坐禅の重要性を述べるが、念仏行について批判するような記述がある。<sup>73)</sup>第四に、禅に対する考え方は、『法門大綱』、『成等正覚論』、『見性成仏論』いずれも基本的に中国南宗禅に由来する如来藏仏性論及び頓悟思想に基づいて説いている。一方、『法門大綱』は「禪門宗」と言い、天台宗の四

宗の禪という捉え方が前提となつていふと考えられるが、『法華経』とは一線を画するような表現もみられ、また『天台小止観』と禪宗の『坐禅儀（如居士）』を併記するなど、天台宗の禪から所謂禪宗に移行するような態度も取っている。しかし、『法門大綱』は禪宗に対する理解は、『成等正覚論』や『見性成仏論』のそれに比べ、極めて浅く実践的領域まで及んでいない。『法門大綱』の構成も「禪門宗」の部分では坐禅と念仏行を行うことを主張するが、他の部分は引用した文言を持論に取り入れて深く論じることなく、引用文を掲載するのみである。

他にも『法門大綱』にある「肉骨髄」得法説などは『成等正覚論』や『見性成仏論』には見られない点、『法門大綱』では「禪門宗」以外の「教」は十を挙げるが、『見性成仏論』では八宗に禪宗を加えた点等々、『法門大綱』と『成等正覚論』及び『見性成仏論』に共通点があり見られないことが解る。

以上、『法門大綱』と『成等正覚論』及び『見性成仏論』とを比較してみた。その結果、『法門大綱』と『成等正覚論』にも、『法門大綱』と『見性成仏論』にも同じグループに依る、または同一人物の作成に依ると思われるような共通点は見られなかった。また『法門大綱』と『見性成仏論』には「達磨宗」ということは見られず、三資料が「達磨宗に関わる文書」という前提は根拠の薄い憶測であることを結論としたい。

## 結 び

前述したように、『法門大綱』は編集において問題があり、今後も注視していかなければならない資料である。禪宗の資料として見るならば、「肉骨髄」得法説、「禪門宗」部分等を除けば、メモ書き程度の資料集のような体であるが、「禪門宗」における修行が「一行三昧」による「坐禅と念仏」と表明している禅関係の文書は、管見



の及ぶ限り平安末期から鎌倉時代には見られず、極めて珍しいと考える<sup>74</sup>。更に、『法門大綱』の著者は天台宗の僧侶とみられ、天台にありながら台頭してきた禪重視の風潮を理解し、『法華経』より優れた教えであることを表明しようとしている点が見られ、奥書に書かれた鎌倉時代初期（一二世紀後半）の社会的宗教的変革期を物語っていると考えられよう。明恵の弟子証定が『禪宗綱目』で「今時の禪門、紛綸として是非多端なり<sup>75</sup>」と言うように、鎌倉期さまざまな禪門宗（禪宗）が乱れ飛んでいたのであろう。『法門大綱』もその一つであつただろうし、『成等正覚論』や『見性成仏論』も、今のような統一した見解を持つ系統立った宗派によるものではなく、能忍を核とするも、作成者の意図を深く反映した独立性の高い禪書だったと捉える方が正しいのかも知れない。

## 註

(1) 神奈川県立金沢文庫、一九七四年。

(2) 訓読文及び語句の解釈については木村清孝先生にご指導頂いた。

(3) 拙稿（二〇一五）「称名寺所蔵『法門大綱』における禅思想」『印度学仏教学研究』六四—一、一一二頁下—一一三頁上）

(4) 「傳教大師始め大安寺行表和尚に随ひ、禪法を受く。和尚は此の宗の流、大唐先福寺道璿和尚の弟子なり。大師御入唐の時、重ねて天台山禪林寺の脩然に遇ふ。傳法の血脈、並びに牛頭山法門等、叡山の蔵に安置す。云云。慈覚大師將來記に云く、曹溪山第六祖恵能大師説見性頓教直了成佛決定無疑法寶化壇經一卷、門人法海譯。智證大師將來記云く、曹溪能大師、壇經一卷、達磨宗系圖同じくこれを渡す。」（『金沢禅籍篇』二一七頁上—下）

(5) 伊吹敦（二〇〇二）『禅の歴史』、法蔵館、一八二頁。

(6) 「肉骨髄」得法説について、第六十六回印度学仏教学大会（二〇一五年九月）発表後、石井修道先生から、それが称名寺所蔵『法門大綱』における禅門についての考察（古瀬）



称名寺所藏『法門大綱』における禪門についての考察（古瀬）

二四

「宗密撰『中華伝心地禪門師資承襲図』にあると呼ぶべきではなく『裴休拾遺問』にあると言うべき」とのご教示を頂いた。更に先生の玉稿「真福寺文庫所蔵の『裴休拾遺問』の翻刻」（『禅学研究』六〇）をわざわざコピーして頂き、拙宅へお送り頂いた。ここに甚深の感謝を申し上げる。（但し、本論で『統藏』から引用する場合、『中華伝心地禪門師資承襲図』とした。）

（7）石井修道（一九八二）「圭峯宗密の肉骨髓得法説の成立背景について」（『印度学仏教学研究』三〇—二）、同（一九八七）「第七節 皮肉骨髓得法説の成立背景について」（『宋代禅宗史の研究』、大東出版、一〇五—一二三頁）。

（8）「如是開示靈知之心。即是眞性與佛無異。故顯示真心卽性教也」（『禅源諸詮集都序』上之一（『大正藏』四八、四〇五上）

（9）「莊子」か。

（10）「故但以心傳心不立文字。顯宗破執。故有斯言。非離文字說解脫也」（『禅源諸詮集都序』卷上之一（『大正藏』四八、四〇〇中）

（11）「達摩善巧揀文傳心。標舉其名（心是名也）默示其體（知是心也）」（『禅源諸詮集都序』卷上之二（『大正藏』四八、四〇五中）

（12）「若得善友開示、頓悟空寂之知。知且無念無形、誰爲我相人相。覺諸相空、真心無念。念起即覺、覺之即無。修行妙門、唯在此也。故雖備修萬行、唯以無念爲宗。」（『禅源諸詮集都序』卷上之一（『大正藏』四八、四〇三上）

（13）例えば、「若不指示現今了了常知不昧是自心者。說何爲無爲無相等耶。是知諸教只說此知無生滅等也。故荷澤於空無相處指示知見。令人認得。便覺自心。經生越世。永無間斷。乃至成佛也。荷澤收束無爲無住。乃至不可說等種種之言。但云空寂知。一切攝盡。」（『中華伝心地禪門師資承襲図』（『續藏』六三、三四下）。または「荷澤宗者。尤難言述。是釋迦降出。達磨遠來之本意也。將前望此。此乃迥異於前。將此攝前。前即全同於此。故難言也。今強言之。謂諸法如夢。

諸聖同説。塵境本空。空寂之心。靈知不昧。即此空寂寂知。是前達磨所傳空寂心也。任迷任悟。心本自知。不藉緣生。

不因境起。迷時煩惱亦知。非煩惱。悟時神變亦知。知非神變。然知之一字。(中略)若得善友開示。頓悟空寂之知。知且無念無形。誰為我相人相。覺諸相空。真心無念。念起即覺。覺之即無。修行妙門唯在此也。故雖備修萬行。唯以無念為宗。』《中華伝心地禪門師資承襲図》(『統蔵』六三、三三下―三四上)

(14) 胡適(一九六八)『敦煌唐寫本神會和尚遺集』、胡適記念館、二二八頁。

(15) 「謂諸宗始祖即是釋迦。經是佛語。禪是佛意。諸佛心口必不相違。」『禪源諸詮集都序』卷上之一(『大正蔵』四八、四〇〇中)

(16) 例えば、馬祖は「即心即佛」(『景德伝灯録』第七、『大正蔵』五一、二五二中)と言い、黄檗は「汝心是佛。佛即是心。」(『黄檗断際禪師宛陵録』、『大正蔵』四八、三八五中)。と言う。臨済に至っては、「三乘十二分教、皆是拭不淨故紙。」(一切の仏典はすべて不淨を拭う反故紙だ)入矢義高(一九八九)『臨済録』、岩波文庫、八三―八四頁)と經典に依る修行を非とする。

(17) 『金沢禪籍篇』、一八一頁上。

(18) 筆者は「見性成仏論」を大日房能忍の法語のようなものと推定した。(拙稿(二〇〇八)『見性成佛論』の基本的性格に関する一考察)『仙石山論集』四、他)

(19) 管基久子氏が『十宗要道記』に書かれた「教」と「経」の問題点を議論している。(『中世禪の仏語観―円爾弁円と無住一円―』『日本思想史学』三八、二〇〇八年)もし『十宗要道記』の著者が『見性成仏論』から宗密の言葉を引用したと考えれば、一つの回答になるのではないだろうか。

(20) 筆者は『顕密問答鈔』の「禪門の人」は大日房能忍を指していると推測した。(拙稿(二〇一一)『見性成仏論』と『顕密問答鈔』の「禪門の人」の関係について)『仙石山仏教学論集』六)

称名寺所蔵『法門大綱』における禪門についての考察(古瀬)

称名寺所藏『法門大綱』における禪門についての考察（古瀬）

二六

- (21) 「顕教の円人、初住に登る時、皆真言に入る。」（『十宗要道記』は『禪宗』二一〇、一五頁。『顕密問答鈔』は『続真言宗全書』一三三、三四上）

- (22) 小林円照（一九六二）「一行三昧 私考―禪用語の研究についての一試論 その一―」（『禪学研究』五一）、同（一九六二）「禪における一行三昧の意義」（『印度学仏教学研究』九一）、同（一九七六）「一行三昧論」（『日本仏教学会年報』四一）

- (23) 前掲、「一行三昧 私考―禪用語の研究についての一試論 その一―」、一七六頁下。

- (24) 『文殊師利般若経』の「一行三昧」以外に、『大宝積経』卷一〇四にある「一行に専念する」の意味もある。（時彼善住意天子。復白文殊師利言。大士。所言禪行比丘。何等名為禪行比丘耶。文殊師利言。天子。若彼比丘。於一切法但取一行。極隨順者。所謂無生。是為禪行。『大正藏』一一、五八六下）。証真撰『天台真言二宗同異章』にある「達磨宗者は天台四種三昧中常坐一行三昧也」（『大正藏』七四、四二〇中）は『大宝積経』の「一行に専念する」の意であろう。

- (25) 前掲、小林円照「一行三昧 私考―禪用語の研究についての一試論 その一―」、一七七頁上。

- (26) 同、一七八頁上。

- (27) 以上、主に前掲、小林円照「一行三昧 私考―禪用語の研究についての一試論 その一―」、同「一行三昧論」に依った。

- (28) 「第五。唐朝蘄州雙峯山道信禪師後。其信禪師。再敵禪門。宇内流布。有菩薩戒法一本。及制入道安心要方便法門。為有緣根熟者。說我此法。要依楞伽經。諸佛心第一。又依文殊說般若經。一行三昧。即念佛心是佛。妄念是凡夫。文殊說般若經云。文殊師利言。世尊。云何名一行三昧佛。法界一相。繫緣法界。是名一行三昧。如法界緣不退不壞。不思議無礙無相。善男子善女人。欲入一行三昧。應處空閑。捨諸亂意。不取相貌。繫心一佛。專稱名字。隨佛方便所。端身正向。能於一佛。念念相續。即是念中。能見過去未來現在諸佛。」「楞伽師資記」（『大正藏』八五、一二八六下―一二八七

上)

(29) 田中良昭訳『大乘仏典 中国・日本』一一、中央公論社、一九八九年、五〇頁。「若有初心學坐禪者。依觀無量壽經端坐正念。閉目合口。心前平視隨意近遠。作一日想守真心。念念莫住。即善調氣息。莫使乍麁乍細。則令人成病苦。」

『最上乘論』(『大正藏』四八、三七八上—中)

(30) 「第七。唐朝荊州玉泉寺大師。諱秀。(中略)則天大聖皇后。問神秀禪師曰。所傳之法。誰家宗旨。答曰。稟蘄州東山法門。問。依何典誥。答曰。依文殊說般若經一行三昧。則天曰。若論修道。更不過東山法門。」『楞伽師資記』(『大正藏』八五、一二九〇上)

(31) 「問。如經說言。至心念佛。必得往生西方淨土。以此一門。即應成佛。何假觀心。求於解脫。答。夫念佛者。當須正念。了義為正。不了義為邪。正念必得往生。邪念云何到彼哉。佛者覺也。所謂覺察身心。勿令起惡也。念者憶也。所謂憶持戒行。不忘精進。了如是義。名之為念。故知念在於心。非在於言。因筌求魚。得魚忘筌。因言求意。得意忘言。既稱念佛之名。須知念佛之道。若心無實。口誦空名。三毒內臻。人我填臆。將無明心。向外求佛。徒爾虛功。且如誦之與念。義理懸殊。在口曰誦。在心曰念。故知念從心起。名為覺行之門。誦在口中。即是音聲之相。執外求理。終無是處。故知過去諸聖所修念佛。皆非外說。只推內心。心即眾善之源。心為萬德之主。涅槃常樂。由真心生。三界輪迴亦從心起。心是出世之門戶。心是解脫之關津。知門戶者豈慮難入。識關津者何憂不通。」『破相論』(『大正藏』四八、三六九上—中)

(32) 前掲、胡適、二八八頁。

(33) 前掲、胡適、二九七頁。

(34) 前掲、胡適、三〇八頁。

(35) 「善知識，一行三昧者，於一切處行住坐臥，常行一直心是也。淨名云直心是道場，直心是淨土。莫心行詘曲，口但說

称名寺所藏『法門大綱』における禪門についての考察(古瀬)

称名寺所藏『法門大綱』における禪門についての考察（古瀬）

二六

直，口説一行三昧，不行直心。但行直心，於一切法勿有執著。』『六祖大師法宝壇經』（『大正藏』四八、三五二下）

- (36) 『善知識若欲入甚深法界及般若三昧者、須修般若行、持誦金剛般若經、即得見性。當知此經功德無量無邊』、『六祖大師法宝壇經』（『大正藏』四八、三五〇下）

- (37) 『禪源諸詮集都序』卷上之一（『大正藏』四八、三九九中）

- (38) 前掲、小林円照「二行三昧論」、一六一頁。

- (39) 千葉正（二〇一一）「円珍における禪宗理解」、『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』（第二二回）、二二四頁下—二二五頁下。

- (40) 但し、『禪門宗』の表現が常に天台宗における四宗の「禪」を示すか否かは、『顕密問答鈔』の「禪門の人」の内容などから、更なる研究が必要かと考える。

- (41) 『金沢禪籍篇』、二一四頁上。

- (42) 前掲、拙稿、「称名寺所藏『法門大綱』における禪思想」、一一三頁上—下。

- (43) 『傳教大師全集』一卷（日本仏書刊行会、一九六六年、二〇七頁）

- (44) 同、二二〇頁。

- (45) 伊吹敦（一九九七）「最澄が傳えた初期禪宗文獻について」、『禪文化研究所紀要』二三、一六一—一七九頁。

- (46) 『万善同歸集』卷上『大正藏』四八、九六八中）

- (47) 以上、荻須純道（一九五八）「宋代における念仏禪の源流」（『龍谷史壇』四四）を参照した。

- (48) 『金沢禪籍篇』、二一九頁上。

- (49) 『摩訶止観』卷二（『大正藏』四六、一一上—中）

- (50) 関口真大校注『摩訶止観』上、岩波文庫、一九六六年、七二—七三頁。

(51) 『摩訶止観』卷二(『大正蔵』四六、一一中)

(52) 前掲、関口真大校注、七三頁。

(53) 前掲、小林円照「一行三昧 私考—禪用語の研究についての一試論 その一」、一八七頁。

(54) 「於是。文殊師利菩薩。又說偈言。諸法唯心造。了心不可得。常依此修行。是名真實相」、『広清涼伝』卷中(『大正蔵』五一、一一一四下)

(55) 「總標雖然。於中有二。一者。隨事發心。二者。順理發心。(中略)所言順理而發心者。信解諸法皆如幻夢。非有非無。離言絕慮。依此信解。發廣大心。雖不見有煩惱善法。而不撥無可斷可修。是故雖願悉斷悉修。而不違於無願三昧。雖願皆度無量有情。而不存能度所度。故能順隨於空無相。如經言。如是滅度無量眾生。實無眾生得滅度者。乃至廣說故。如是發心。不可思議。是明順理發心相也」元曉撰『兩卷無量壽經宗要』(『大正蔵』三七、一二八下)

(56) 塚本善隆『唐中期の浄土宗』、法蔵館、一九七五年、一九八頁。

(57) 『浄土土五会念仏略法事儀讃』卷一(『大正蔵』四七、四七六中)

(58) 『浄土念仏誦經観行儀』卷下(『大正蔵』八五、一二六四下—一二六五上)

(59) 「『成等正覚論』と書体に於いて類似性が見受けられる。或いは内容的にも関連するものがあるかも知れない。」(河村孝道『総説・解題』『成等正覚論』、『金沢禅籍篇』一九七四年、二七五頁上)

(60) 和田有希子『「禅家説」の解題』、『中世禅籍叢刊』第三卷「達磨宗」、二〇一五年、六〇五頁。尚、和田氏は『金沢禅籍篇』における『見性成仏論』の解説「然も『成等正覚論』と共に多分に日本達磨宗乃至は法灯派に関りを有った節が感ぜられる」(二七三頁下)、『成等正覚論』の解説「達磨宗の研究は、この文献にかぎらないので改めて検討すべき問題が生じて来たようであり…」(二七四頁下)、『法門大綱』の解説『成等正覚論』と書体に於いて類似性が見受けられる。或は内容的にも関連するものがあるかも知れない」(二七五頁上)などから、三資料は「達磨宗」関連の資料と判

称名寺所蔵『法門大綱』における禅門についての考察(古瀬)

称名寺所藏『法門大綱』における禪門についての考察（古瀬）

断した、とメールでお答え頂いた。

- (61) 拙稿で能忍の死亡は一二〇四年―一二一九年と推定した。（「再考―大日房能忍と『達磨宗』―」、『鶴見大学仏教文化研究所紀要』一八、一六九頁）

- (62) 和田有希子「能忍一門と『達磨宗』」、『中世禅籍叢刊』第三卷「達磨宗」、二〇一五年、五四〇頁―五四九頁。

- (63) 道津綾乃「天台僧徒からみた達磨宗」、同上、五二四頁―五三九頁。

- (64) 例えば、『聖光上人伝』は「昔、大日禪師なる者有り。好んで理論を索め、妙に祖意に契う。遂に文治五年の夏、使を宋國に遣わし、法を佛照に請わ令む。【育王山の長老なり】佛照、印可し祖號を賜う。是に於て禪師、院奏を経て達磨宗を弘む。爰に上人彼の禪室に至り、難じて法門を問う。不斷惑の成佛【宗門の意】、宗鏡録の三章【標章と問答と引證なり】、天台宗の三諦【空假中】、達磨宗の五宗【鴻仰宗、臨濟宗、雲門宗、法眼宗、曹洞宗】等なり。禪師口を閉じ舌を結び、答えずして讃じて曰く、汝は是れ文殊師利菩薩、我を訓えんが為に來れるか云云。禪師の門資【心運得業、三位闍梨なり】皆な、赧然として輔せざるなり。」と、「大日禪師（大日房能忍）の弘めたのも、中国の禪宗五家（鴻仰宗、臨濟宗、雲門宗、法眼宗、曹洞宗）も同じ達磨宗と表している。つまり、この時代は達磨宗＝禪宗であったと理解すべきである。また、証真撰『天台真言二宗同異章』における達磨宗とは、安然の『教時諍論』を引用して、「故教時諍云。圓教有門攝眞言宗。圓教空門攝達磨宗云云。私云、達磨宗者は天台四種三昧中常坐一行三昧也。眞言宗者は第四非行非坐三昧攝諸經行法。」「大正藏」七四、四二〇中」と言う。安然の『教時諍論』では「圓教空門攝禪門傳。圓教有門攝眞言教」（『教時諍論』、『大正藏』七五、三六九上）といい、「禪門」である。上述したように「禪門（宗）」とは、天台宗の中の四宗の一つを指すことである。従って、証真が安然の著述の「禪門」を「達磨宗」と言う特別な集団の意味に変えたのではなく、「禪門（宗）」をその当時の言い方の「達磨宗」と言い換えたと考えるべきであろう。（参照、山口興順（一九九六）「日本禪宗における安然『教時諍論』の位置」『天台学報』三八）更に、『悲想伝授抄』に

は「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。葉上房僧正榮西云々。真言三密の中の意密なり。両義會合すべし。云云」とあり、「大日御房」も「葉上房僧正榮西」も「達磨宗」の範疇にある。加えて、「大日御房云く、達磨宗は顯密二宗を超ゆ。」（大日房能忍は、達磨宗は顯密二宗を超えている、と云う。）は、まさしく大日房能忍の考えを述べた箇所極めて重要である。つまり、「日蓮遺文」『法門可被申様之事』に「叡山の正法の失るゆえに、大天魔日本國に出來して、法然大日等が身に入、此等が身を橋として王臣等の御身にうつり住み、かへりて叡山三千人に入るゆえに、師檀中不和にして御祈禱しるしなし。（中略）當世の天台眞言の僧よりも智慧かしこきゆえに、全くしからず禪ははるかに天台眞言に超えたる極理なり。或は云く、諸教は理深、我等衆生は解微なり。機教相違せり得道あるべからず。なんと申すゆへに、（後略）」が、傍証資料となる。従つて、筆者が「能忍が法華經に基づく教えから脱却することを掲げていた為ではないだろうか。」「教外別伝」は、「教」、つまり法華經中心とした考え方の「外」に眞の教えがあると唱えていたと推測できる。」と、能忍について論じたわけである。これに対し道津氏は『成等正覺論』に『法華經』の影響を見ているので、達磨宗にも『法華經』から「脱却する」考えはないとみている。（前掲、道津綾乃「天台僧徒からみた達磨宗」、註三三、五三八頁）と反論されている。しかし、筆者は（達磨宗）ではなく（能忍の思想を（能忍の法語と見做した）『見性成仏論』や（能忍についての記述の多い）『日蓮遺文』から読み取っており、（能忍と直接関係があるか否か不詳の）『成等正覺論』に基づいていない。しかも、『成等正覺論』に『法華經』からの様式的な影響があったとしても、思想的にその影響下にあったとは言ひ切れないと思っている。むしろ、「法華經」の諸經も亦た心の異名（前掲、石井修道『道元禪の成立史的研究』、七〇七頁）など『法華經』に対する批判的な言葉から、法華思想から一步出た「自心即仏」の禪の思想であつたと考えるべきではないだろうか。

(65) 『金沢文庫研究』二〇一一、一二二二。また、一九九一年『道元禪の成立史的研究』に再録。本論はこちらに依つた。



称名寺所蔵『法門大綱』における禪門についての考察（古瀬）

三

(66) 前掲、拙稿「再考―大日房能忍と「達磨宗」―」、一八二頁。

(67) 前掲、石井修道『道元禪の成立史的研究』、六五三頁。

(68) もし、大胆な推察を許されるならば、『成等正覚論』では大日房能忍を「日本の達磨大師」と考え、「日大師」と記したとは言えないだろうか。

(69) 拙稿（二〇〇八）『見性成佛論』の基本的性格に関する「考察」（『仙石山論集』四）に詳しい。

(70) 『宗鏡録』の選者延寿が「教禪一致」の思想であるので、『宗鏡録』を引用している『見性成仏論』も同じ「教禪一致」の思想と考えることに疑問を呈した。（拙稿（二〇一二）「金沢文庫蔵『見性成仏論』における『宗鏡録』の引用の意味」、『印度学仏教学研究』六〇―一）『見性成仏論』が引用する『宗鏡録』の文言は「教禪一致」を唱える部分でもなく、主張の内容は延寿の思想にも傾倒していないようである。『見性成仏論』は「一心」のことがあり『宗鏡録』から引用したようにも思えるが、『宗鏡録』における「一心」は「仏の教え（諸教の教義）すべて」の意味であるが、『見性成仏論』における「一心」は「不変真如の本覚」所謂「仏性」の意味で使われている。高柳さつき氏も指摘するように（高柳さつき（二〇〇四）「日本中世禪の見直し―聖一派を中心に―」、『思想』九六〇、一二二頁上）、筆者も当時日本の僧侶達の中で『宗鏡録』は、仏教百科全書のような役割をしていたのであり、その撰者の思想に影響される必要はなかったと考えている。

(71) 拙稿、（二〇一二）「日蓮関係文書に表れる大日房能忍とその禪について」（『多田孝文名誉教授古稀記念論文集「東洋の慈悲と智慧」」、同（二〇一四）「大日房能忍とその禪―『日蓮遺文』から読み取る―」（『鶴見大学仏教文化研究所紀要』一九）。石井修道氏は「これ人にあふなり―わが禪研究の歩み―」（『駒澤大学禪研究所年報』二六、二〇一四年）の中で、『成等正覚論』という資料を私が担当しましたが、これがいわゆる日本達磨宗の文献であることは間違いないということが判明しました。もう一つの『見性成仏論』は、日本達磨宗と直接関係あるかと言うことは、当時は断

定できませんでした。最近になって古瀬珠水さんが「関係がある」と言っています。」(一五頁)と述べておられる。筆者について取り上げて頂いたことは幸甚だが、筆者は、『見性成仏論』は「大日房能忍に関わるもの」であり、「達磨宗」(日本達磨宗)という集団のものか否か不詳と思っているので、石井氏の見解には少々違和感を覚えざるを得ない。

(72) 前掲、石井修道『道元禅の成立史的研究』、七一一頁。

(73) 「信じ、仰ひで佛になるべしとはいえども、まさしきさとりをば得ざるなり。然れば、穢土を厭ひ浄土を願へるは、是、仰ぎて信するばかりなり。いつかはまさしく心に当たりて、浄土に生まるべき由を知りたる。ただ、信じて念佛すれば生まるべし、と日々思へるばかりなり。是、即ち、その人の名をば聞きて、信じ仰ぐと雖も、そのひ□(と)の面まさしく見ざるが如し。禅宗しからず。その人の名に聞き、ただちにその人の面を見て信するが如し。名を聞くと、心はいづれも変はらざれど、面を見ると見ざるとは、遥かに変はれることなり。」(『金沢禅籍篇』一八八頁上―下)

(74) 原田弘道氏は「鎌倉時代や南北朝時代に入宋求法した日本僧やわが国へ来朝して禅を伝えた中国僧はすでに宋代以後禅と念仏とを双修する念仏禅の傾向が盛んであったにもかかわらず、全体の傾向としては純一な形において禅を伝えた。」(『中世禅宗と念仏禅』『印度学仏教学研究』三一―二、一九八三年、六一頁上)と述べる。

(75) 『鎌倉旧仏教』(日本思想体系一五)、岩波書店、一九七一年、一七〇頁。

〈キーワード〉 禅門宗、一行三昧、念仏定、達磨宗、『成等正覚論』、『見性成仏論』

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

## Summary

### On Zen affiliation of the *Hōmon taikō* 法門大綱

Tamami Furuse

The *Hōmon taikō* 法門大綱 or *The Great Net of the Dharma Gate*, often regarded as a Daruma-shū 達磨宗 text, has recently become the focus of a new research interest. My paper examines the following aspects.

(1) The philosophical backbone of the *Hōmon taikō* relies on the Buddha-nature doctrine as advocated by Zongmi 宗密 (actually quoting from his work). It also emphasizes sudden realization claiming that the sublime awareness 妙覺 is attained all at once as opposed to gradual stages taught, for instance, by the *Lotus Sutra*.

(2) The oneness *samādhi* 一行三昧 is one of the central practices in the *Hōmon taikō*. The oneness *samādhi* first appears in the *Wenshushili bore jing* 文殊師利般若經 where seated meditation and chanting the name of a Buddha are regarded as essential ways to enter into *samādhi*. In the *Hōmon taikō*, however, the oneness *samādhi* is understood through Zongmi's interpretation of seated meditation which, in turn, is related to the profound *samādhi* of the *Dasheng qixin lun* 大乘起信論, while the practice of chanting the name of a Buddha goes back to the Tiantai classic *Mohe zhiguan* 摩訶止觀.

(3) Finally, I compare the *Hōmon taikō* to the *Jō tōshōkaku ron* 成等正覺論 and the *Kenshō jōbutsu ron* 見性成佛論 in terms of structure and citations as well as Zen doctrines. My investigation shows that the *Hōmon taikō* has very little in common with these two texts. Moreover, there is no mention of the Daruma-shū in neither the *Hōmon taikō* nor the *Kenshō jōbutsu ron*. My conclusion, therefore, is that these texts cannot be considered part of the Daruma-shū corpus.