

## 一行三昧 私考

— 禪用語の研究についての一試論 その一 —

小林 圓 照

## はじめに

問。無念とはどういうことですか。

答。それは有るとか無いとかを念じないこと、善いとか悪いとかを念じないこと、邊際があるとか邊際がないとかを念じないこと、限量があるとかが限量がないとかを念じないことである。菩提を念じないこと、菩提を以つて念(心の定め)としないこと、涅槃を念じないこと、涅槃を以つて念としないことである。——これが無念である。この無念が即ち般若波羅蜜であり、この般若波羅蜜が一行三昧にはかならない。

この問答は荷澤神會(六六八—七六〇)の説法として『菩提達摩南宗定是非論下』<sup>(4)</sup>に録せられている。この中に用いられた一行三昧という語は神會の無念禪の思想を表註する禪

用語として使われているが、それは佛教學的背景をもつ用語でもある。シナ禪の思想を表わす禪用語が、いわゆる教學的な背景、またシナ思想一般の影響の場で形成されたものとすれば、禪用語の辭書的な解説ではなくしてその思想的、機能的な意味を通してそこに含まれる意義を明確に把握することが必要である。このことが禪思想独自の立場を理解する上での基礎となるものとして、この小論を試みる譯である。ここでは、その一として「教學的背景をもつ禪思想の用語」の例に一行三昧を選んだ。

## 一

一行三昧の語は梵語の《ekavyūha-samādhi》または《ekakaro nāma samādhi》の譯語として當てられ、通常「法界の一相であること、即ち眞如平等の理を觀察する三昧」という意に解されていて、シナ佛敎思想史の上では華

嚴、天臺、禪、淨土などを通じて各々その意義をもつてい  
る。この三昧の語は般若經典を背景として、特に  
『文殊師利所説般若波羅蜜經下』にその内容が示されてい  
るのは周知の通りである。この『文殊説般若經』には梁  
の曼陀羅仙譯と僧伽婆羅譯との二譯があり、又この經に該  
當する玄奘譯の『大般若經第五七五、第七會』の曼殊室利分  
あるいは『大寶積經第一一六、第四九會中第四六會』の文殊説  
般若會、『華手經卷十』の法門品などの諸經にもこの三昧が  
説示されている。<sup>(3)</sup> 曼陀羅仙の所譯(五〇三年)を中心に考察  
して行くと、一行三昧とは「法界は一相なり、法界を繫緣  
する、是れを一行三昧と名づく」とあり、大般若經では「法  
界の相を以つて莊嚴となす、この故に名づけて一相莊嚴三  
摩地となす」とある。<sup>(4)</sup> 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してい  
る。更にこの三昧に入る方式として次の二種類を擧げてい  
る。

第一はまず甚深である般若波羅蜜の法を聽聞し、請問し、  
修學してこの三昧に入り、法界緣の如く不退、不壞、不思  
議、無礙、無相なるを得るものと、

第二は空閑の處に諸の亂意を捨て、結跏趺坐して相貌を  
取らず、心に一佛を繫けて名字を專稱し佛の方處に隨つて  
端身正向し、念々相續して念中に三世の諸佛を見、その法

界の無差別なるすがたを知る三昧に入るものとである。<sup>(5)</sup>

即ち、前者は般若波羅蜜によつて眞如平等の理を觀する  
三昧であり、後者は稱名念佛によつて諸佛を見る一行三昧  
と見做される譯である。『大乘起信論修行信心分』の眞如三  
昧を記述する處に「是の三昧(眞如三昧を指す)に依るが故  
に、則ち法界は一相なりと知る。いわく、一切の諸佛の法  
身と衆生身(新譯では心とは平等にして無二なれば、即ち一  
行三昧と名づく。當に知るべし眞如は是れ三昧の根本な  
り。若し人にして修行すれば漸々に能く無量の三昧を生  
ず」と説かれ一行三昧(新譯では一相三昧)が擧げられてい  
る。これは眞如三昧によつて眞如の勝徳である法界の一相  
なることを證得する處を一行三昧と稱したのである。眞如  
が無量三昧の根源であると説かれる點からも、これは文殊  
般若の前節(第一の場合)と同趣であると思う。淨土教家に  
あつても念佛門を一行三昧と呼ぶ立場がある。それは曇鸞  
(四七六―六四五)の『讚阿彌陀佛偈』で文殊般若が依用され  
るのに始まり、道綽(五六七―六四五)の『安樂集下』に般舟  
三昧と文殊般若の一行三昧の後節(第二の立場)とを念佛三昧  
とし、次いで善導(六一三―六八二)の『往生禮讚』の程序に  
この一行三昧を專稱佛名の一行として引證しその意義に轉  
用されるに至つてその立場が明らかにされた。即ち文殊般  
若の第一を直ちに眞如法界は平等一相なりと觀する理觀の

一行三昧、第二を稱名の一行によつて佛にまみえる事、觀の立場であると分別する。<sup>(5)</sup>そして第二の事の一行、念佛三昧によつて彌陀一佛を心にかけると決定して、稱名念佛の一行專修を強調するのに適切な聖道教典からの教證として、文殊般若の一行三昧を依用するのが、淨土門においての基本思想である。

また天臺の實踐が説かれている『摩訶止觀二ノ上』の修大行においてよく知られる四種三昧を擧げているが、その第一の常坐三昧も文殊般若の一行三昧に基づくものである。一期九十日間、空閑の地に一佛に向つて結跏趺坐し一佛名を稱え、あるいは、ひとえに法界を念じてその平等である實相を觀する三昧である。理・事兩觀に従つて考察すれば事觀(念佛)の方便により理觀(一實相)へという方向に理解できる。この止觀成就のための三昧は明らかに文殊般若の一行を繼ぐものであり、理・事兩面(第一と第二)を兼ね修めるものとみなされる。

註(1) 『慶祝趙元任先生六十五歲論文集下冊』中、胡適の「新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種」に收められている。「云何無念?所謂不念有無、不念善惡、不念有邊際無邊際、不念有限量無限量。不念菩提、不以菩提爲念。不念涅槃、不以涅槃爲念。是爲無念。是無念者即是般若波羅蜜。般若波羅蜜者、卽是一行三昧」八五三頁、神會の自問自答の説法である。『神會和尚遺集』(三)参照。

(2) 『翻譯名義大集』(Mahavyutpatti) 五九二頁 'Ekavyūtho nama samādhih (梵) Bkod-pa sci-g-pa shes-bya-bdhi tih-heh-sin (藏) 一布置爲三禪定、一相莊嚴三摩地 (唯) 莊嚴と名づくる禪定)あるいは五九四頁 'Ekakaro nama samādhih (梵) Rnam-pag-ig-tu gyur-pa shes-bya-bahi tih-ne-hsin (藏) 衆輪爲一禪定、一行相三摩地 (衆相變じて一相となると云える禪定)とする。望月辭典(第一卷、一三〇—一三一頁)参照。Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary. P.153.b は gatasahasrikā-prajñāpāramitā P.1423, 2をあげてゐる。

(3) 『文殊説般若經』(正藏八・七三二、a b c)、『僧伽婆羅譯(正藏、八・七三八a)』では一行三昧の語は見られない。『大般若經』(正藏、七・九七二a b c)ここでは「相莊嚴三摩地」である。『大寶積經』(正藏、一一・六五五b c—一六五六a)、『華手經』(正藏十六・二〇三c—二〇四a b c)ここでは「一行三昧」である。

(4) (正藏八・七三一a) (正藏七・九七二a) 「欲入一行三昧、當先閉般若波羅蜜(大般若は先應聽聞請問修學…)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(第一の立場) 欲入一行三昧應處空閑捨諸亂意、(大般若には結跏趺坐の語あり)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、卽是念中能見過去未來現在諸佛……如是入一行三昧者盡知恒沙諸佛法界無差別相、(第二の立場)

(6) 「起信論」(正藏三二・五七二、a b) (正藏三二・五九〇、b c)「義記」下(正藏四四・二八四a)「元曉疏」下(二二三b)にも文殊般若の理の一行三昧を引證している。「筆削記」(四四〇c)には「法界一相者所緣之境、繫緣法界者慧即能緣之心也、無心諦理與境冥合故」と釋している。

(7) 「讚阿彌陀佛偈」(正藏四七・四二〇—)「安樂集」下(正藏四七・一四c—一五a)ここでは「華手經(花首經)」の一行三昧と

文殊般若の一行三昧とがあげられる。「往生禮讚」(正藏四七・四二一九a) 良忠の「禮讚私記」上(淨全、四・三八三頁)に、理觀と專稱(事)の立場をといっている。その他、善導の「觀念法門」、善道の「念佛鏡」(正藏四七・一二二一)第一勸進念佛門、飛錫の「念佛三昧王論」(正藏四七・一四二a) 天臺止觀の一行事雙修門第十五、「榮邦文類」(正藏一五〇a) 天臺止觀の一行(常坐)と輔行釋をいれている。「五方便念佛門」(正藏四七・八二c) 大寶積經を引く。良忠の「安樂集私記下」(禮讚聞記中、永觀の「往生十因」)、「觀經疏支義分記」四、了譽の「釋淨土三藏義二十一」など、處々に論說されている。

(8) 「摩訶止觀二ノ上」(正藏四六・一一a) 「止觀輔行傳弘決集」二之一「觀心論疏三」(正藏四六・六〇〇b) 尙、止觀は一行三昧は文殊問般若と文殊說般若を教證とするが文殊問般若には一行三昧という語はない。專稱佛名と懺悔供養、九十日間の行儀を制す上での教證であろうか。

(注)本論の引用箇所は全て書下し、または取意の文とした。

## 二

さて文殊般若の一行三昧における般若行と念佛との二面から各々の立場を見たのであるが、禪思想で一行三昧の語が如何に取り扱われるかがこの論の課題であった。唐代の中葉において教と禪との融會を提唱した圭峯宗密(七八〇—八四二)の『禪源諸註集都序上』に「頓に自心は本來清淨であつて無漏の智性を自すから具足し畢竟、佛と異なることなしと悟つて、この理によつて修する禪」を最上乘禪とし達摩相傳の禪にはかならないと主張するが、この禪を、

行、三昧とも眞如三昧とも呼び一切三昧の根本(理の面から)であつて念々修習すれば自然に百千三昧(事の面から)を得ると説く點などから文殊般若の理の一行三昧に當る起信論の立場と説き方が同趣であることが知られる。また宗密の三宗(禪)・三教(教)の教判論において禪の江州宗と荷澤宗に該當する「直に心性を顯わす宗」と「眞心は卽性なりと顯示する一乘教」との實踐面での一致を述べる處に「もし煩惱微薄にして慧解明利なるものには本宗本教の一行三昧によらしむ」と説いている。そこに起信論の修止の立場、金剛三昧經の無生不住の禪、淨名經の宴座、などを引證し「體(理を指す)によつて行を起し、修して無修なり」と説く一行三昧である。宗密が荷澤禪の祖師とした荷澤神會の『語錄』には金剛般若經を誦持すればこの經の威徳力の故に先世の重罪業障を消滅し一行三昧に入ることを得るとする方法と、はしがきで述べたように、無念が即ち般若波羅蜜であり、それが即ち無相の法界に達する一行三昧にはかならないことを示す立場とがある。また「無念とは即ち一境界なし、もし一境界あれば即ち無念と相應せず。故に諸知識よ。如實見とは甚深法界に了達する即ち是れ一行三昧なり」という點などから、文殊般若の引證を直接には指示していないが、能く一切法を攝し一切行の根本であ

る金剛般若波羅蜜による「無念」の直證を一行三昧として把握した所に神會錄独自の意味が窺われる。

註(9) 都序(正藏四八・三九九b)

(10) 都序(四〇五b—c)「起信論」(正藏三一・五八二)「金剛三昧經」(無生行品正藏九・三六八a)「淨名經」(卷一四・五三九c)

(11) 「菩提達摩南宗定是非論下」(八五二頁)、神會和尚遺集卷三

參照、

(12) 同論(八五三頁)

(13) 同論(八四九頁) 神會和尚遺集(卷三一・一八〇—一八一)

〔崇〕遠法師問曰、禪師修何法? 行何行? 和上(神會)答、修三般若波羅蜜法、行三般若波羅蜜行。遠法師問、何以不修三餘行、唯獨三修般若波羅蜜法、行三般若波羅蜜行? 和上答、修三學般若波羅蜜法、能攝三一切法。行三般若波羅蜜行、是一切行之根本。金剛般若波羅蜜、最尊最勝最第一。無生無滅無去來、一切諸佛從中出。和上言、告諸知識、若欲得了三達甚深法界、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」と説いている。

### 三

『神會錄』と『六祖壇經』との思想關係はまた充分整理されていないが、一行三昧という觀點からその理解の仕方にはつきりした相違が見られる。即ち『壇經定慧第四』では「一行三昧とは一切時中、(または一切處に)行住坐臥において常に眞に一直心を行ずる是れなり」といつて維摩經の直心是れ道場、直心是れ淨土の立場を證據としている。こ

の一行三昧は單に無念としての般若行の代用語に止まるのではなく、非常に積極的、能動的な意味を展開している。また「迷える人は一行三昧に執して直ちに坐して動ぜず妄を除き心を起さないのを、即ちこれ一行三昧というがこれは無情に同じことで却つて道を障げる因縁である」と誠に眞の一行三昧とは直心を觀するのではなくして日常の行住坐臥に純一なる直心を行すべきものでなければならぬ。

ここにいわゆる如來地、直證底の純禪の立場を一行三昧の理解の上に明確に示している譯である。この點から一行三昧という語は壇經において始めて禪的意義を得たといえる。『般若第二』には「善知識よ。若し甚深法界及び般若三昧に入らんと欲せば般若波羅蜜行を直修し、但金剛般若波羅蜜經一卷を誦持せば、即ち見性を得、般若三昧に入る」と述べているがこの般若三昧は神會錄所説の一行三昧と同義であつて、壇經における見性の般若三昧こそ定慧一體である無念を現わす神會の一行三昧にはかならない。また『壇經付囑第十』に一行三昧の意味が一相と一行との兩三昧として擧げられている。このことに關連して『大品般若經卷三、卷五』の相行品、問乘品にも、一相(あるいは一莊嚴)三昧と一行三昧とを區別しているのが注意される。即ち、一相三昧とは「是の三昧に住すれば終に諸法の二相を見ない」ものであり、一行三昧とは「諸三昧の彼岸、彼岸を見ない」も

のと記述している。「大智度論第四十三、第四十七」<sup>(94)</sup>ではこれを釋して一相（一莊嚴）三昧とは「或有、或は無、空の立場から一切諸法を皆一と觀じ、一相の智慧をもつてこの三昧を莊嚴する故に」、一相（一莊嚴と稱されるのであり、一行三昧とは「常に畢竟、空と相應する一行であつて、この三昧中、更に餘行の次第なしとする三昧」であると解説している。またこのあとに餘行をも觀ずる不、一行三昧なども列擧されているように、この大品般若の一相、一行は相對的に並列された意味しかもたないが、壇經の一相、一行の兩三昧はそうではない。「即ち若し種智を成就せんと欲せば須らく一相三昧、一行三昧に達すべし」と説き、一相三昧とは「若し一切處において相に住せず、彼の相中に憎愛を生ぜず、亦取捨もなく、利益、成壞等のことを念ぜず、安閑恬靜、虛融澹泊なる」三昧に名づけ「若し、一切處に、行住坐臥に、純一直心にして道場を動ぜずして眞に淨土を成ずる」これを一行三昧と呼んでいる。この一行三昧の靜・動兩面を顯わす一相・一行兩三昧によつて大地の種子が芽を出し長養されて、その實を熟せしめるように菩提の妙果を證することができる」と説いて次のような傳法の頌をうたっている。

心地は諸種を含んで、普ねく雨ふらば悉く皆萌す、頓に

華の情を悟り已れば、菩提の果自から成ず。

この一相・一行の文は『祖堂集第二』の慧能傳にも引かれている。馬祖下の大珠慧海（八三〇頃夜）の「頓悟要門」<sup>(95)</sup>にも「只、この事、來たるとも受けずして、一切處に無心なるべし、是の如くなるを得る者は即ち涅槃に入り無生法忍を證す。（これを）また不二法門と名づけ、無諍と名づけ、一行三昧とも名づく」といい即ちこれは眞如無得の辯にほかならぬとするところは壇經と同旨のものである。

註(14) 「六祖壇經」（正藏四八・三三八）、（正藏四八・三五二c）

(15) 同 「木大拙博士著」二五八頁では、敦煌本と道元本との「一行三昧」の項について同異を示している。

(16) 「善知識、若欲入甚深法界入般若三昧者直修般若波羅蜜行但持金剛般若波羅蜜經一卷即得見性入般若三昧」。

(17) 同 「須達一相三昧一行三昧、若於一切處而不住相。於彼相中不生憎愛。亦無取捨。不念利益成壞等事。安閑恬靜虛融澹泊、此名一相三昧。若於一切行住坐臥。純一直心不動道場。眞成淨土。此名一行三昧」。

「壇經贊」には「一行三昧者。法界一相之謂也。謂萬善雖殊皆正於一行者也」とか、「一行三昧德之端也」などと説明的にあげられている。（正藏四八・三四六c—三四七a）

(18) 「摩訶般若波羅蜜多經」卷第三、相行品第十（正藏八・二三八a）、「……一相三昧、生行三昧、一行三昧、不一行三昧、妙行三昧……」第五問乘品第十八（二五一b）、「……一莊嚴三昧、生行三昧、一行三昧、不一行三昧、妙行三昧……」（二五二c）参照。

- (19) 「大智度論」第四三(正藏二五・三七三a) 第四十七(三九六c)。(三九八b)、(四〇一b) 参照  
 (20) 「祖堂集」第二(花園大學刊本)九六一―九七頁  
 (21) 「頓悟要門」(岩波文庫本) 五八頁

## 四

前述した、いわゆる般若系の禪の一行三昧に對して、楞伽經の禪における系譜を示す楞伽師資記の第五雙峯山道信(五八〇―六五二)の條にも一行三昧が示される。道信には菩薩戒法とか入道安心方便法門などの著があることが淨覺の記すところによつて知られるが、その立場は、楞伽經の「諸佛の心第一なり」とする要理によつて、その佛心の體得に一行三昧を依用している。それは「即ち念佛心、これ佛、妄念これ凡夫」とする點から、文殊般若の一行三昧の第一の般若行と第二の念佛との兩面をその證據としている。道信の一行三昧は念佛において佛即心、心即佛としての念佛即念心の三昧であり、『觀無量壽經』の「是心是佛」を引證して五種の法門が開かれることなどからも、禪系統における念佛の位置がここに求められる。鈴木大拙博士は「禪思想史研究第二、第三篇道信の禪思想」において道信と慧能との一行三昧觀を對照し、道信の立場は一行三昧の靜態的、空間的、實在的方面に重點があり、表面的相異が見られるが、

同一經驗を示すものであると論じている。また慧能の立場に「自ずからそこに動いて居るもののあるを感じる」とその能動的な面を摘示されている。しかしこの立場は道信の「一行三昧に入れば盡く、恒沙諸佛の法界の無差別なる相を知り、身心方寸、擧足下足、常に道場に在り、施爲擧動みなこれ菩提なり」と説く所に示されるものであろう。

さきにあげた宗密の『華嚴經行願品疏鈔第四』には、修行の要津、攝心の關鍵として四種の念佛をあげている。すなはち、(一)稱名念、(二)觀想念、(三)觀像念、(四)實相念、であつて、この念佛の四義は各根器に隨つて淺より深にいたり、最後を妙とする立場であつて、觀像は『大寶積經』、觀想は『觀佛三昧海經及び坐禪三昧經』により、稱名は『文殊般若經』の一行三昧の後節(第二の立場)、最後の實相念佛は同じく一行三昧の前節(第一の立場)すなわち法界一如の般若行の立場を教證としている。華嚴において一行三昧を念佛に解する立場は法藏(六四三―七二二)、澄觀(七三八―八三九)各師の『入法界品(普賢行願品)』の德雲比丘Megha's, rih(六十華嚴は功德雲、四十華嚴は吉祥雲である)の説く念佛法門を理解する上に引證されるところである。以上のことから華嚴あるいは禪から一行三昧を通して念佛の意義が把握される。道信と弘忍門下にみられる念佛禪、あるいは宗密の『圓覺經大疏鈔三下』に記される南山念佛門禪宗などもこ

の觀點から理解されるであらう。

『楞伽師資記』に同系統の神秀(六〇六一七〇六)は則天武后からその宗要を問はれたのに對して新州の東山法門(弘忍の法門)を嗣ぐものであり、文殊般若の一行三昧を所依の典故とすると答えている點などから楞伽系の禪が一行三昧の思想と不離の關係にあることが認められる。師資記の簡單な内容からは、その一行三昧についての充分な意味は汲みとれないが、前述のごとく壇經に一行三昧の法相に執着するものとは楞伽系の一行三昧を離念不動の立場で法界の一相をみる疑心的修定主義と見做したことを指すもののように思われる。<sup>20)</sup>

シナ華嚴宗の第二祖とされる至相大師智儼(六〇二一六六八)の『孔目章第三』の初明十地品十地章に佛の境界を指して舉心皆當體なりという立場をもつ頓教の成佛門として「頓教に約して明せば唯一門あり、いわゆる無相なり、何を以ての故に一行三昧を成ずるを以ての故に、彼の一味なる眞如の所成に乗ずるが故に、諸の異相の門ありと説かず」と論じ、また『同章第二』の梵行品明通觀章にも「通觀」とは一無分別智定なりと説明し、「この觀の成に據るに言説の相を離れ、その體相、言義の不同なるを説かず、但是れ一行三昧にして、その尅する所に據らば頓教の義と同じ」として、無相・一行三昧が擧げられる。後代第四祖清涼大

師澄觀によつて頓教は「無言の言に寄せて直に言絶の理を詮わす」と主張して達摩禪を南北ともに頓教として華嚴の教判に攝められるのであるが、一行三昧が念佛思想と結びつく同時代でもあり、念佛と別して、一行三昧が禪的意義をもつ上での傍證的なものがそこに示される點を注意されるべきと思う。

註22) 『師資記』(正藏八五・二二八六c)

24) 九、「一行三昧」十、「念心と念佛」(二二五七頁—二六一頁)

25) 『師資記』(二二八七a)

26) (續藏一・七・五一四—五七左上下—四五八—右上下)

27) 德雲比丘の念佛門は十住の初發心住に當る善知識として理解

されている。六十華嚴四六(正藏九・六八九c—六九〇ab)

八十華嚴六二(正藏十・三三四abc)、四十華嚴四(正藏十・

六七九b—七八〇ab)、「探玄記」十八、(正藏三五・四五七

ab)に功德雲比丘の靜思修行を釋して般若三昧と一行三昧が

あげられる。

28) 「經疏」五六(正藏三五・九二三bc)一行念佛三昧をも

つて「一行」とは一法界の行なる故に」としその立場をいいて

る。「演義鈔」八五(正藏三六・六六七a)「行願品疏」四(續

藏一・七・四—二八五左)參照

29) 「圓覺經大疏鈔三下」(續藏一・十四・三一—二七九左)

30) 「師資記」(正藏八五・二二九〇a—b)

31) 「神會錄」「壇經」には一行三昧という語はその獨自の意義

を以つて説かれるが、「文殊般若」に依るといふ立場は表面に

はでていない。楞伽系、いわゆる北宗の立場が文殊般若の一行

を説くため、強いて文殊般若をいわないのであろうか。念佛門

に対してであろうか。起信論的な眞如三昧を通して禪獨自の「一行」を展開する故に強いて文殊般若の教證をからめるのであるか。

〔孔目章〕三（正藏四五・五六一a）、一（五四八a）

〔孔目章〕二（正藏四五・五五〇a）

〔華嚴玄談〕五（續藏一・八・三一―二五―二五二）

## 五

禪思想の創成時代に一行三昧の語は單なる諸三昧と並列的に取り扱われたのではなくして重要な思想史的意義をもつたことが前説の如く知られる譯である。

文殊般若の一行三昧は淨土門では善導以後、雜行をさけ稱名一行の專修の意義を基礎づける教證であり、事の一行念佛三昧として淨土教家に依用される基礎をつくつたように、禪においては、般若波羅蜜の實踐がそのまま無念、無心、あるいは般若三昧として體得される所に、能動的には日常の行住坐臥を通じて常に眞であり純一に直心である一行を、一行三昧と呼び、しかもその法界の一相にも執着しない無相なる一相三昧とも稱せられるものであつた。禪門あるいは念佛門において文殊般若の「一行」（一行相、一相莊嚴とも譯される）が禪定の内容が平等、一相であるという原義に加えて「一行のみの專修」「一行即一切行」あるいは「諸行の根本」としてその當時に用いられた意義があ

り、その「一行」という語裏に佛教的實踐における「直に、専らに、唯一に、頓に、全てなる一として」という意が包まれていることを看過することはできない。この限りにおいて一行三昧は原義と異なる意味に用いられたといえる。しかし、その點こ他の當時の大乗諸禪觀と區別してこの三昧が特にとりあげられた根據にはかならない。すなわち、唐代中期以後の教學の註釋的理解に伴なう煩瑣な實踐方式より脱して新しい修證の道を求めてシナ佛教の行道面が推移して行く上での一つの橋渡しの役割を演じたといえる。宋代に入つて佛教の實踐的基盤が禪と念佛とに集約されたこともそれを如實に物語るものと思われる。禪と念佛との通路、あるいは禪系統の念佛の源泉もこの一行三昧の交差する處に求められる。

禪において、一行三昧は(一)無念なる般若行として、(二)無心の實踐として、(三)純一直心の體得として、(四)楞伽系の禪の典故として、(五)禪と念佛の通路としてなどそれぞれ禪體驗を顯わす重要な意義が認められた。しかし、シナ人の禪體驗に適合した豊富な禪思想の展開と共にその役目を果して一行三昧の語は漸次置き換えられて行くのである。この點からは「一行三昧」が禪にとりあげられて、その語義が如何なるものであるかという觀點からではなく、初期の禪思想の中にその體驗を表註するものとして特に一行三昧

を選んで依用した意義を追求するのが眞の本義であろう。そこに禪思想の源泉をも汲むことができよう。「教學的背景をもつ禪用語」の検討に際しては常にこの観点から省察されねばならない。

註(8) 「一行三昧について」(竜谷大學論集三六〇號一〜一〇頁)で

藤原凌雪氏は念佛門の一行三昧の意義をとき善導の立場を、この一行を事、即ち稱名一行の専修としたとき、廢觀立稱の意圖をもつもの、一切諸佛の通途より彌陀一佛の別途へ、その意義を見出す根據としたことを論じておられる。

(9) 「夢中問答」下(岩波本)一八八頁に「淨土宗を立て玉へる先徳の餘行をきらひ玉へるも、先づ此の一行三昧を成就せしめんためなり」と禪の立場から、一行三昧を通して念佛門を理解している。

(10) この論の始めに一行三昧の語が、華嚴、天台、禪、淨土などを通じて各々その意義をもつていつたが、その三昧の内容が何を示すかというところは異なっている譯であろうが、この一行三昧という語が、唐代中葉より宋代に至る佛教の實踐面での一貫したものに通路を見出す一つの鍵となる處にもこの語の意義が窺われるであろう。このことは今後の課題として残される。

## むすび

「心に陥曲を行ひ口に法直を(あるいは)但、直を説く)説くこと莫れ。口に一行三昧を説き直心を行ぜざるは佛弟子に非ず」と壇經は訓えている。「教學的背景をもつ禪思想

想の用語」としてここに「一行三昧」を抽出した理由は、「一行」という語が一見、形式的、抽象的なために充分その語に盛られた内容を把握しがたいこと、また恣意的な解釋になり易いことに留意してみたからである。この壇經の訓えは禪用語が常に禪體驗の裏づけを以つて語られる事を示している。禪思想の研究にも「悟を以つて則と爲す」立場、すなはち「教から禪へ、禪から教へ」の操作が不可欠のものとなるであろう。

附記 鈴木大拙博士は「禪論第二」で一行三昧について次の如くいつている。

In the Sanskrit text now extant this Samādhi is called ekavyūha samādhi. Vyūha is generally rendered as *chang-yen* (莊嚴) in Chinese, meaning "embellishment", "array", or "arrangement in order." The sense is, however, not to arrange things merrily for the sake of decoration; it is to fill the abstract barrenness of Reality with multiplicities, and it may be regarded sometimes as synonymous with "individualization," or "particular object." Ekavyūha, therefore, may mean "one particular object" and ekavyūha-samādhi "a samādhi with one object in view." It is difficult to take *hsing* to be equivalent to *vyūha*, for *hsing* is usually *caryā*. :p153 以上によらば、*ekavyūha* (一莊嚴)を一行と理解することは困難であるというが、ここで行は *Caryā* とどう義ではなく、行相のいみである

う。故に一行三昧は先にあげた《Ekakaro nama Samadhi》に近いのではあるまいか。

ここでは行(相)は《akara》に當る。通常「行」は Sanskara, carya, carita, gamana, の譯と見られる。一行三昧は法界の一相なることの禪定において(Ekakarā)であり、それは眞如平等なる法界をもつて莊嚴(vyūha)とする禪定であつた。しかし前述したごとくこの一行が原義にない Carya (實踐行法)のいみをもつて使用されるのである。行住坐臥の四威儀にまで能動的に眞如平等なる立場を把握して行こうとする禪の立場は Gamana の領域までそれを理解しようとするものであろう。中村元博士は「六祖慧能はこの一行三昧(インド的な)を人間の一切の日常生活に通ずる活潑な能動的なものに改めている」と論じ、そこに禪の「作務」の精神の基礎をみている。(現代禪講座 1-311-1-313頁)。

伊藤和男著

### 白幽子——史實の新探究

「夜船閑話」中の白幽子なるものが、果して實在の人か、或は自隱が自説を述べる爲に拈提し來つた象徴的な仙人に過ぎないかに關しては、諸説があつて、容易に断定し難いところの興味深い昔からの問題である。伊藤さんはこの問題と取組んで、極めて稀な、而も敢らばつて居る既知の資料を多年に亘つて苦心して採集し、且つ又、白幽子實在のきめてとなる最も重要な資料である白幽子の過去帳を始め、諸種の新資料を發見し、これに基いて、この度白幽子の史實に關する新研究を纏めて公刊されることになつた。これによつて、從來渾沌としてつかみにくかつた白幽子の全貌が、多方面から浮び上つて來て、白幽子に關心を持つ吾々に取つては、積年の眼翳が拂われた想いがする。もとより、白幽子に關しては、なお將來の研究に俟たなければならぬ若干の問題が残るではあろうが、しかし、この書が恐らく、これまでの白幽子研究中最もすぐれたものであることは疑いを容れぬところである。(久松眞一博士の序文かゝる)。

著者は印度哲學を専攻した學究であるが、夜船閑話に記された内觀の法から、白幽子その人の史實を究明するに至つたのである。これによれば、白幽子の死は寶永六年(一七〇九)であり、夜船閑話に記された白隱と白幽子の出會いは寶永七年とあるので、この出會いを事實とする限り、この年號の食違ひは白隱の記憶の誤りに版する他はないとされる。白幽子が生前からかなり高名な隱逸者であり、死後も騎人傳や神仙記傳等に傳えられ、その遺墨が諸處にかなり多く珍藏されてきた史實が明かにされている。附録として、夜船閑話の全文が収められている。

B 五判・九五頁 価 一〇〇円 下 一六円  
京都市左京区北白川瀬ノ内町四〇 山口書店発行