

良遍における菩提心をめぐる諸問題

― 鎌倉旧仏教の修行論 ―

島 田 健太郎

平安後期から鎌倉前期にかけて、いわゆる旧仏教と呼ばれる諸宗派では、華嚴宗の高弁や法相宗の貞慶を中心として、様々な改革復興運動が行われたが、その中でも法相宗の良遍（一一九四―一二五二）の思想は、特に重要な位置を占めている。本稿は、この良遍の思想を主に修行論の観点より分析し、その構造の中における菩提心の意義を考察することを主眼とするものである。

この時代の仏教思想には、全般的に修行を重視する傾向が見受けられる。道元の曹洞禅などはこの最も顕著な例であるが、その他の宗派でも修行の問題はその思想と深く関わっている。特に旧仏教の諸宗派では、僧風の刷新という機運と結び付き、高弁や貞慶などによる戒律復興運動の提唱や、当時の僧侶達の形骸化した修行を排して、真に意義ある修行を確立するための新たな修行論を主張することとなった。その際、貞慶の『愚迷発心集』に見られるように、彼らの視座は自己の凡夫性を徹底的に見据える所にあった。それゆえ、彼らの関心は発菩提心の問題に帰着し、発心に重点が置かれた修行

論が展開される。換言すれば、自己の凡夫性の徹底した自覚から、いわゆる「凡夫の行」としての修行論が成立するのであり、このことは鎌倉旧仏教思想の修行論の一つの特徴となっている。ただその担い手達は、平安期までの既成宗派に属していたために、彼らが主張する修行論をその宗派の教学とどのように関連させるかという問題に直面することとなった。この問題に対する一つの解答が証定の教禅一致説であるが、当時の旧仏教の思想的課題には、この「行」と「教」との関連付けという問題があると思われる。

同様のことが良遍の思想においても言い得よう。特に法相教学では、従来「行」の問題はあまり論及されず、まして「凡夫の行」を説くことは殆ど無かったと言ってよい。従って良遍の修行論においても、伝統的法相教学との関連付けは重要な問題であった。なぜなら法相宗に属し、特にその法門の復興を望んでいた良遍にとって、法相教学によって修行論を体系付けることこそが、彼の意図に最も相応するからである。

彼の思想の特徴として、他教学と法相教学との和会を積極的に行っている点と、修行を重視するという点が挙げられるが、本稿では

この二点を関連させて考え、修行論の観点から和会の意義を明らかにしていくことで、この問題を考えたい。私はこの時、その「行」と「教」との結節点として重要な意味を持っているのが菩提心であると考えている。良遍は菩提心に従来より大きな意義を持たせ、それを修行の基底に据えることで、「凡夫の行」としての修行論を体系付けているのである。

以上の観点より、良遍の修行論の構造を菩提心を中心に考察する。その際は法相教学全体を三性門と三無性門との二門を以て構成しているので、まず最初にこの二門相対について言及し、彼の思想の中における修行の位置について確認したい。

二

良遍は三性門と三無性門とについて、「尋^三其大途」源從二門一出。所謂三性三無性也」(A—二〇七頁上)と述べて、この二門を法相教学全体の基礎的構造と見做している。彼はこの二門を伝統的法相教学における一法中道の考え方を根拠として立てており(A—同右)、そこから「今此二門二而不二。一而不二」(A—同右)と述べて、両門の関係を不即不離とする。良遍はこの後に続けて両門の順不について説明を加えているが(A—二〇八頁上)、それを図示すれば次の様になる。

三性^三表詮法門—有相—事相—学解—染法—表詮—識了—因位—化他—觀照—差別—性相決択—百法
三無性^三遮詮法門—無相—理性—修行—淨法—廢詮—智斷—果徳—自証—止寂—一味—融通無礙—一心

そして「付^レ之案^レ之我宗修行順^レ入^二無性門^一哉」(A—同右)と特に修行だけを取りあげて、法相宗の修行が三無性門にあることを強調するのである。このように彼は三性門—三無性門の相対を以て法相教学全体を捉えるが、なぜ彼は三性三無性説を教学全体の基礎的構造として用いたのであろうか。三性三無性説を重視する考えは既に貞慶の著作に見られるが、良遍のように教学全体の基礎的構造として捉えられてはいない。従ってここに良遍の思想の特徴が端的に示されているが、その理由として次の二点が考えられる。

一に彼の和会の論理と関連する、教学的側面である。『応理大乘伝通要録』では法相教学に対する他宗派からの批難の一つとして、一向偏有の難が挙げられているが(B—五一頁下)、これは法相教学が三性の中の依他起性と円成実性との有を主張することに対して為されたもので、良遍はこの批難を三性三無性説を以て和会を試みているのである。良遍は三性三無性を次の様に説いている。

謂先大科。三性有門。遮^二損減執^一。一一法門皆表^レ性故。三無空門。遮^二増益執^一。一一法門皆遮^レ性故。(B—五八頁上)

これによれば、三性門は有門、三無性門は空門に配され、三性と三無性とは不即不離の関係にあるから、三性門と三無性門の二門で有空中道を表すものとなる。このことから他宗の一向偏有の難は法相教学の三無性の説を見落としたものであり、三無性門で空門を示している以上、依他起性と円成実性の有はその背後に空の義を有した有、すなわち中道の有であって、一向偏有という批難は当たらない、と和会するのである。このように良遍は三無性門を強調することで法相教学が有と空の中道を説くことを明らかにする。つまり、ここ

では三性門―三無性門の構造は、三性三無性をそれぞれ有門と空門とに配することで、他宗の批難を防ぎ、自己の教学の正統性を宣揚するための論拠として用いられているのである。

二に従来の法相教学の三性説自体の中に「行」の問題が既に含有されていることが挙げられる。法相教学の修行論の中心的課題は、迷妄（煩惱障・所知障）をいかに悟り（大涅槃・無上覚）に転換するかということである。この迷妄から悟りへの転換を転依と言うが、これは『成唯識論』では次の様に説明されている。

由下教修習無分別智断中本識中二障鹿重上故能転捨依他起上遍計所執一及能転得依他起中円成実性。（大正三一・五一頁上）

この時依他起性は遍計所執性から円成実性への転捨・転得の所依としてあり、転依は依他起性を所依として行われるのである。このように迷妄から悟りへの転換が、遍計所執性から円成実性への転換という形で示される時、法相教学の修行論において三性説が理論的基盤となっていることが窺える。この意味において良遍が法相教学を三性門―三無性門相対の構造で捉えた時、そこに修行という観点から法相教学を組織しようとする良遍の意図をも見出せるのである。

以上二点の理由によりこの二門相対が立てられたと考えられるが、この時良遍は伝統的法相教学の立場を三性門に、自己の立場を三無性門に配している。そして良遍は三無性門の立場を強調することで法相教学に対する批難を防ぎ、その正統性を教学的側面から論証すると共に、修行を三無性門に配することで三性門における転依の構造を基礎とする、三無性門の立場からの独特な修行論を展開するのである。

三

ではこの三無性門の修行とはどのようなものか。法相教学の修行論は一切が識の所変であると観ずる唯識観を中核とするが、これを良遍は「凡唯識観者。但是厭捨分別之法」（A―二三七頁上）と定義する。なぜならこの分別は「由有分別一故是非遂生。是非生故煩惱起。煩惱起故造三惡業。造三惡業一故転三生死」（A―二二六頁下）とあるように、一切の煩惱の根源であるからである。良遍は分別を次の様に説いている。

強分別者所謂故三思安立諸法。或執三実有。或執三假有（中略）其一異等一切四句亦復如是。（A―二三三頁上）

このような分別心を良遍は「不正直之心」とも名付けるが、こゝより分別とは言葉を以て何らかの規定や判断を下すことと考えられる。この分別が遍計所執性を産出する。これを良遍は「如是安立置三於意内堅執比度以為三究竟」（A―同右）と述べているが、分別によって立てられた相を自心の内外関係なく全て遍計所執性とするのである。このような分別の定義は、その意味する所を非常に広いものとする。すなわち分別は単に自心の外に遍計所執性を産出するばかりではなく、自心の中における一切の概念をも産出するのである。従って遍計所執性を円成実性に転換するためには分別を徹底的に排していかなばならない。そのための観法が良遍の言う唯識観である。

これを良遍は「無分別の行」と名付け、三重の観法に組織している。それによればまず第一の観法は次の様に説かれている。

今謂置_二心外_一所謂迷倒_レ（中略）_レ但是一鏡都無_二外物_一。如_レ是空_レ境但留_二「自心」_一。（C—一九四頁上）

ここで迷倒を自心の外に境を立てることと定義していることから、この心外の境は良遍における狹義の遍計所執性と考えられる。この遍計所執性を空じて一切を自心に留め、一切が自心の所変であると観ずるのである。この第一重の観法はいわば方法唯識を観ずるところで、ここでは一切が識の所変であると観じて所観の相を空するのである。

第二重の観法として良遍は「設観_レ有_二內心_一即是能取相。二取皆外境」（A—二二七頁下）と述べて、第一重で観じた「自心」も遍計所執性として、能観の心を空ずることを主張する。そもそも能・所は相対的な概念であり、能取・所取共に分別して立てられたものであるから、所観ばかりではなく、能観も空じられなければならない。これを良遍は「空_二心境_一但留_二空相_一」（C—一九四頁上）と述べているが、能観の心を空じて能観所観共に空相を留めるのである。

そして良遍は第三重の観法を「外境設離_二空相_一。若当_レ情者非_レ知_二唯識_一。是故空_二空_一。即是空_二心分別_一」（C—同右）と述べて、前の二重で観じた空相をも空ずるとする。良遍はこれを五重唯識観の第五、遣相証性の唯識に当て、次の様に述べている。

就_レ中遣相証性唯識正当_二此修行_一。遣_二事相_一者見_二於依他之実無_一也。依他実無者即所執空門。所執空者非_二只空_一有_レ。亦復空_二空_一。（中略）_レ無辺境相皆遮_二之_一。（A—二二七頁上）
そして「如_レ是不念住_二無分別_一。自内冥_二合離言法性_一。即是唯識

至極觀」（A—二二七頁下）として、不念の無分別に住することを唯識観の最要と捉えている。良遍はこの不念の無分別心を「一心」と名付けているが、ここより良遍における無分別の行とは、空觀を徹底して「一心」に住するための行なのである。ただ注目すべきは、良遍においてはこの「一心」も排さねばならぬものとなっている点である。なぜなら「一心」でも「真如」でも、言語化されたものは全て意言分別とされ、良遍の言う所の外境に他ならないからである。これを良遍は「名為_二一心_一為_二菩提等_一者。猶是表詮門之意也。無性門之本意不_レ爾」（A—二二四頁下）と述べ、

此門意者。既遮_二一切_一。有_二何一心_一有_二何菩提_一。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_レ此思惟亦不可得。（A—同右）

と、廃詮談旨を強調し、一切の言詮を遮した境地を究極とするのである。

このように良遍は無分別觀を空觀と関連させて論じているが、これは鎌倉期の法相教学全般に認められる傾向である。既に貞慶は三性三無性の中、三無性を重視して、そこに般若空觀を取り入れた修行論を展開しているが、この貞慶の思想を継承し、より体系化したのが良遍であった。良遍は自宗の修行に般若空觀を積極的に取り入れ、法相教学の観点からの意義付けを試みるのである。また、良遍は廃詮談旨を究極としながらも、表詮門による観法、すなわち依詮の觀を重視する。『唯識觀用意』では依詮の觀の重要性が谷響の譬えを挙げて説かれているが（D—一九〇頁上）、このことは良遍の修行論が「凡夫の行」としての性格を有していることを如実に表し

ていると思われる。従つてこのような良遍の立場よりすれば、依詮の觀の究極としての「一心」の意義は非常に重いと言えるだろう。そこで次にこの「一心」についての良遍の所説を見てみたい。

四

良遍は三無性門の意を次の様に述べている。

凡此門意。一切諸法皆無自性。無生無滅本來寂靜自性涅槃。其無生滅之一法者即是一心。万法皆如而撰_二在一心_一故。(A—二〇八頁下)

前述した様に、良遍は三無性門を空門に配していたが、この空の立場から一切諸法の無自性を説き、そしてこの空を徹底させた究極の「一法」を「一心」とする。それゆゑ「其一心者即無分別離_二文字_一法」(A—同右)と、一切の意言分別を排した無分別心と定義する。良遍はこの無分別なる「一心」を、「仏心」とし、また「三無差別の妙理」、「自性清淨心」、「無上菩提」、「大般涅槃」とも名付け(A—同右)、「一心」が依詮の觀法における究極点であることを示すのである。

良遍はこの「一心」を「心体」と「心徳」とに分けて論じ、まず「心体」に関して次の様に説いている。

無性門意。三性皆空。無生無滅。本來涅槃。其本來寂無生体者。即是一実諦詮旨真如理也。(A—二一〇頁上)

ここで言われている「其本來寂無生」とは、先の引用よりすれば「一心」を指すと考えられる。従つて良遍は「一心」の体を真如の理と捉えていたのである。これは「一心」を「菩提」・「涅槃」などと

名付けていることから窺えるが、良遍はこの真如の理を三性門の円成実性にではなく、三無性門の勝義無性に配して三無性門を重視するのである。これは『成唯識論了義灯』の積を用いて、「勝義無性体是真如。凝然常住。無生無滅。眞実涅槃。故云_二寂靜_一」(中略)「是故無生無滅法体正所存者勝義無性」(A—同右)と説かれるが、「一心」の体を三無性門の勝義無性とすることで、修行を三無性門の行として位置付けるのである。

更に良遍は真如の理について次の様に説く。

真如是心眞実性也(中略)「性者即是此心離_二相眞実道理_一(中略)「其離相之眞実理者。即是緣起之道理也。(A—二三八頁上)ここでは真理を緣起の道理と捉えている。このように「道理」と真理とを同義と捉える考え方は、鎌倉期の法相教学において初めて現れ、既に貞慶が道理真理説として体系付けたものである。⁽⁸⁾良遍も貞慶の意を継承して道理真理説を主張するが、貞慶が主に法爾道理の側面を重視したのに対して、良遍は緣起の道理の側面を重視するのである。これは良遍の視点が貞慶よりも現実的方向にあったためであり、より直接的には緣起の道理が彼の「心徳」に対する考え方の論拠として考えられているからであると思われる。緣起とは現実の諸法の在り方を明かすものであるから、良遍では、たとえ「一心」という「理」の立場でも現実の事相は廢無されないものである。

この現実の事相を良遍は「心徳」と名付け、次の様に説いている。得_二此心_一(「一心」)已。有為万像皆如_二幻夢_一。雖_レ見如_レ不見。雖_レ聞如_レ不聞。凡所_レ有相分明了知都無_二所着_一。任運一一見聞触知、譬如三明鏡衆像自現」。(A—二三三頁下・括弧内は筆者)

これは無分別を徹底して「一心」の境地にある時、方法が上記のように見聞触知せられるということで、良遍はこの見聞触知を「自然見」・「自然聞」とも名付けている。つまり「自然見」・「自然聞」で方法を捉える時、方法は鏡に像が映るように任運にその真相を現すのである。このようにして現れた事相が、良遍の言う「心徳」である。良遍はこの「心徳」を縁起の道理と関連させて、「故離一切有無等見一如其正理」而得^レ照者。即是契^レ当縁起道理^一（A—二三八頁上）と述べている。およそ法相教学では理と事との関係は不即不離とされ、理は事の本性として、事は理の具体的顕現として関係付けられている。すなわち理の存在は事相という具体的な顕現を通して知され、また事相もその背後に本性としての理が有るのであって、理事が各々独存することはない。それゆえ「心徳」はその背後に真理を有する以上、「一心」の具体的顕現である。この「心徳」たる事相は縁生の道理に契当しているから、「以縁生^レ故体非^二都無^一、以縁生^レ故亦非^二実有^一。俱句俱非亦復如^レ是」（A—同右、傍点は筆者、以下同じ）として、その体性は「似」と捉えられている。一切の事相が「似」であるから、事相の生滅も「似」の生滅であって、「実」の生滅ではない。そのため一切の「定」相は撥無され、「是故説名一切唯識」。無^二定実境^一。境亦心故。或亦容^レ言一切唯境。無^二定実心^一。心亦境故。（A—二二九頁上）とあるように、「定実」の心境は無く、一切が縁起生であると説くのである。この「一切唯境」の立場はまさにこの「心徳」の顕現より説き明かしたもので、その「心徳」が成立する論拠として、真理を縁起の道理とする真如觀が有るのである。

ただこの「心徳」は凡夫の分別心が立てた事相ではない。この事相は無分別を徹底した「一心」の徳として、換言すれば縁起の道理という真理に裏付けられ、真理の存在を抜きにしては成立し得ない事相である。「一心」は三無差別の妙理であるから、良遍も「一心」を理と事とに分けず、「一心」の体と徳という形で示しているが、この「心徳」は内容的に見てまさに事相であり、伝統的法相教学の「無漏の依他」、または「漏無漏門の円成」と言うべきものである。良遍はこの漏無漏門の円成を三無性門の立場に置換して、「心徳」として位置付けているのである。

ところで良遍は「一心」を、

此心即是本来所得。非^二修而得^一。一切凡夫^{乃至}田夫野人等類皆已^レ有^レ之。（A—二〇九頁上）

と述べて、心徳顕現位、すなわち「一心」が衆生に本来的に備わっていると主張する。この本有性の主張は彼の思想を非常に特色有るものとしており、そのため良遍はこの論拠について種種の見解を示しているが、その一つとして「一心」が三無性門の立場、換言すれば理の立場であることを挙げている。前述したように「一心」は三無差別の妙理とも言われており、こゝより理は一切を包含して平等である。良遍はこれを「論^二真実^一者不生不滅無^レ有^二改易^一」（中略）故此一心一切位中常住周遍。一味平等」（A—二二一頁上）と説いて、理の観点より仏と衆生との平等を論証する。すなわち、一切の諸法は一味平等である理を体とする以上、凡夫の心体にも理が遍満しており、それゆえに凡夫心には既に真理を具しているのである。更に良遍は真理たる心体の性は本来清浄であると述べ、

「約^二此等義^一。彼無相心遍^二一切時^一 其性不改。譬如^三万水清濁不同。而水本性清淨一味無^レ有^三變改^一」(A—二二九頁上)と、性の不改の立場からも凡夫心に「一心」が有ることを論証するのである。

ここで注意すべきことは、この本有仏心の論証が凡夫心の心相ではなく、凡夫心の本性を問題として論じられている点である。つまり良遍は凡夫心の本性のみを淨・真理とすることにより仏心の本有性を主張し、その論拠に真理の不変性を挙げているのである。このことにより良遍が伝統的法相教学の真如凝然説に立っていることが明らかになる。真如は凝然常住であるからその性は変わることなく常に遍満している。もし凡夫に仏心を認めなければ、それは真如の凝然性・常住性を否定することとなり、法相教学の立場から逸脱してしまうのである。それゆえ凡夫心においても真理はその本性としてなければならぬ。良遍はこのように本性における仏心の本有性を主張するのである。

さらに良遍はこのことを別の角度からも説明する(A—二二九頁上)。すなわち「一心」の徳として顕現する諸法は縁起の道理にかつた「仮似」なるものとして顯れる。「仮似」であるから諸法には一切の「定」相が無い。このことを良遍は因位と果位とにも適用し、一切に「定」相が無い以上、定まれる因位・果位は無く、もしそれらを各別とするならばかえって妄執であると述べている。このように「定」相の無という点よりすれば、凡夫心も仏心も等しく「一法」であり、この「一法」に対立する法は無い。そこで良遍は「故彼本有無相心外更無^二仏心^一」(A—同右)と述べて、凡夫心に既に仏心を具していない限り、修行成仏は成り立たないと言うのである。

なぜなら、もし凡夫心の外に仏心有るならば法相教学で言う所の「万法唯識」と異なるからであり、これをたとえ種子の各別(有漏・無漏)から談じたとしても、一切に定相が無い以上、有漏と無漏との差別相も定まれるものではないからである。

以上の様に良遍は「一心」の本有を主張するが、彼の菩提心はその本有性を根拠として考えられている。そしてこのことは、彼の修行論の構造を独特なものとしているのである。

五

菩提心について良遍は『法相^二卷抄^一』の中で、「但シ菩提心ニ無量無辺ノ階級アリ。其ノヲラムネハ慈悲正直也」(『日本思想大系』一五、鎌倉旧仏教 一四七頁)と述べている。ここより良遍の菩提心理解が「慈悲」と「正直」とを旨としていることがわかるが、この中特に「正直」の心について次の様に述べている。

正直心者無^二妄曲^一也。無^二妄曲^一者無^二曲念^一也。無^二曲念^一者不起^二一切有無一異俱不俱等強分別^一也。(A—二二三頁上)

ここで正直之心は一切の分別の起こらない無分別心と述べられている。さらに良遍はこの心を「理相」とも説いており(A—同右)、そこからこの心は心徳顯現の心を言い換えたものと考えられる。従つて「一心」と「菩提心」は共に「正直之心」という点で同義である。すなわち菩提心は心体の顯現した心であり、凡夫の初発心時において、その心は真理の具体的顯現として有るのである。

このように三無性門の立場から菩提心を「一心」と同義と捉える時、そこに良遍の主張した速疾成仏論の根拠が窺える。伝統的法相

教学の三劫成仏説では三劫という長時の修行を説くが、良遍はこれを三無性門の立場から次の様に和会する。

約三性門「約二依他起」約二不即門^一。一切菩薩皆經三祇。約二無性門「約二成実」約二不離門^一。一切菩薩一念成仏。(B一七七三頁上)

そしてこのことを撰在利那の考え方によって論証する。これは「當レ知無始無終遠劫実在二一念利那之頃」(B一七二頁下)とあるように、現在の一念に過去・未来を摂め尽くすもので、実の過去・未来を凡夫の妄心によって立てられた遍計所執性(当情現の相)とすることで三劫という長時の実有性を否定し、現在の一念に一切時が現ずることを言うものである。この三世観は『成唯識論述記』の唯識三世観に拠つたもので、唯識所変の道理の観点から過去と未来とを現在の利那に撰在する、理の観点からの三世である。理は三無性門の立場であるから、この立場からは三祇長劫などは無く、一念に成道する。この一念が発菩提心である。これを良遍は次の様に説く。

是故最初發菩提心。其一念中具三果万徳。本来具足無數功德為三性徳。在此念中^一。当来円満無辺功德亦為三事徳。在此念中^一。(B一同右)

菩提心は「一心」と同義であるから、發菩提心の時に既に無辺の万徳を具すのである。このように良遍は三無性門の立場から菩提心と「一心」とが同義であることを論拠として、初発心時の成道を説くのである。

このように考えた時、彼の教学の中で修行はどのような意味を持

つのであろうか。換言すれば、なぜ修行の必要性を主張しなければならないのであろうか。この問題に関して良遍は次の様に述べている。

彼本所有不念之心。是有漏中現量心也。非三即仏心。然稍相似。

故好常住三於此心^一者。次第被レ修引三無漏智^一。(A一二八頁上)
 ここで良遍は菩提心が即仏心ではないと述べている。彼は「故彼本有無相之心雖似三仏心^一。是有漏故不レ名三仏性^一。簡三取決定殊勝淨法一名三仏性^一也」(A一二八頁下)と述べて、菩提心たる心徳顯現の心を有漏の心と捉え、無漏たる仏と厳然と区別する。そして仏を「夫言レ仏者是覺義也」(中略)「最極円満無上無等名為レ仏也。自覺覺他覺行円満三義具足無所レ欠故」(A一二八頁上)として、一切の煩惱を断じ尽くしたいわば完全無欠な境地(＝無漏)と定義している。従つて發菩提心時において、たとえそれが三無性門の立場からは仏心であっても、現実には一切の煩惱を断じていない以上、有漏の心となるのである。しかしこの有漏の現量の心は万法を有るがままに捉える、自然見、自然聞とも言い得る心である。良遍は分別を一切の煩惱の根源と捉え、その分別心を執心と名付けているので、この現量の心は非執心である。菩提心はこの非執心という点で仏心に似るのであって、この心を修習すれば、無漏の智を引いて仏果に至ると言うのである。良遍において菩提心と「一心」との共通性を指摘し得るのは、三無性門の立場、換言すれば理性の立場からであつて、成仏という現実的な「事」の立場では發菩提心時にそのまま成仏する事はないのである。彼は凡夫と仏とをむしろ現実的側面より捉え、その根拠に煩惱の有無を据えている。それゆ

え煩惱を滅尽して無漏に至る（＝成仏）ためのものとして、修行（無分別の行）の必要性を説くのである。良遍は「本来有者論」本性也。本性雖淨由他染熏帶垢穢故。若不磨瑩更非覺者」（A—二三五頁上）と述べている。凡夫の心は煩惱によってその清浄なる本性が覆われている。煩惱は分別によって起こるものであるから、無分別觀を徹底して染熏たる煩惱を排し、その本性たる「一心」を顯現させなければならないのである。

しかし良遍において修業の眼目は「一心」を覺知することではない。例えば『真心要決』で無分別心を論じた後、「其得覺知」。常住此心」（A—二二二頁下）と述べたり、或は「心徳」の説明の後に「然有姓人必覺悟之修行成仏」（A—二二三頁下）とあるように、「一心」の覺知の後に修行が位置付けられているのである。従つて彼は修行を真理を悟るためのものと考えていなかったのである。彼にとつて修行とは、「其修至極無相不念不留一物住一心義亦明鏡也」（A—二二五頁下）、「今所欣求常住此心」。此心妙符唯識悟」（A—二二八頁下）などとあるように、「一心」に住することであつた。換言すれば修行とは「一心」を覺知した後で心徳として心体を顯現し続けることで、そこにおいて煩惱を断じて有漏の心を無漏の心へと転ずるのである。このような修行の際の拠り所となるのが「一心」である。良遍は、

而今覺悟有_レ此妙心。能知_レ動念是邪。能知_レ無念是正。長時修練之、無始罪障寧不滅哉。（A—二二二頁下）

として、「一心」の覺知によつて正邪の判別が可能となると説いている。正邪の判別が可能ならば正しい行が実践でき、それを拠り所

として修行するのである。

修行がこのように「一心」を拠り所とするならば、当然修行の前後階として「一心」の覺知がなければならない。修行において煩惱を断ずるのであるから、煩惱の有無に關係なく「一心」は覺知し得る。それゆえ「一心」の覺知は修行の到達点ではなく、むしろ出発点なのである。ここにおいて「一心」を覺知する心は菩提心を指すと考えられよう。菩提心は修行を実際に行う際の基点となるものであるから、修行の出发点としての「一心」の覺知とまさに同義となるのである。

ではこの「一心」の覺知とは具体的にはどのようなことを意味するのか。良遍は『真心要決』の中で、心徳顯現位の本有性を説いた後で次の様に述べている。

愚夫不_レ知故自廻六道。若得_レ知_レ之。深信護_レ之。常住此心不_レ攀_レ念情。次第轉勝漸漸明淨。速至_三圓滿_一。（A—二二一頁下）

この引用の後半部分（常住此心以下）は修行についてであるが、前半はまさしく「一心」の覺知について説かれている。すなわち「一心」の覺知とは、自心に「一心」を有することを知り、それを深く信じることと言えよう。

良遍はこの「信」を、『真心要決』の中で「一心」について述べた後、次の様に説いている。

然有種姓人必覺悟之修行成仏。無種姓人雖有不_レ知。雖聞不_レ信。還造輪廻善惡業也。（A—二二三頁下）

ここで有種姓と無種姓との差異は「一心」への「信」の有無に置か

れている。これは「覚悟」と「不信」とを対比的に論じていることから窺えるが、こゝより発菩提心のためには信心が必要とされ、それが「覚悟」と名付けられることを考えるならば、「覚知」に「信」の意味が含まれていることは明らかであろう。それゆえ「一心」は単なる知識としてではなく、まさに「覚」として覚知される。換言すれば、発菩提心時において真理を覚るのである。ただ「一心」は無分別の極であるから、この立場からは所観と能観の別も立てられない。つまり「一心」と菩提心との区別も空じられ、「一心」の理相、すなわち真理の顕現として菩提心が考えられているのである。従つて「其除^レ執者所謂即修^ニ無分別智^一」(A—二三四頁下)と、修行は無分別智を修習することと説き得るのである。なぜなら菩提心は真理を覚知している心である以上、そこには智慧の発現がなければならぬことになるが(良遍はこれを加行の無分別慧と名付け、有漏とするが)、それは菩提心を以上のような観点から捉えることで論拠づけられると思われるからである。

ではこの菩提心はどのように起こるのか。換言すれば、「信」はどのように獲得されるのであろうか。良遍は凡夫の凡夫たる所以を次の様に述べている。

然心徳顕現。雖有^ニ其位^一人不^ニ自知^一。以^レ不^レ知故自在^ニ動念^一。以^ニ動念^一故發^ニ諸惑業^一輪廻無^レ止。(A—二二二頁下)

つまり自己に「一心」を有し、心徳として顕現していることを自覚していない者が凡夫であり、そのために種種の煩惱を起こして輪廻を繰り返すと言うのである。それゆえ凡夫にとって心徳顕現位を自覚することが修行への最初の段階となる。この凡夫の心徳顕現位の

自覚については、次の様に説かれている。

覚悟之人指^ニ示之^一時。雖^レ知而不^レ信者。不^レ護^レ之故如^ニ不^レ知者^一。若護者速出^ニ生死^一。(A—同右)

ここに見られるように、凡夫は教示されることによって心徳顕現を自覚する。これを教示する「覚悟之人」とは「一心」を覚知した法相宗の行者であり、行者の教示が「信」を起こすための要因として考えられているのである。良遍によれば、「一心」を自ら証知するだけでは、大悲を欠くために大乘の菩薩行ではないと言う(A—二一五頁上)。行者が大乘の菩薩であるためには利他行が必要であり、それがこゝで言う教示である。この利他行も「行」であるから菩提心がその基点となっている。それゆえ前述したように菩提心は「慈悲正直」を旨とする。つまり良遍の考える菩提心は自利行(無分別の行)と利他行(教示)との二義を有するのである。

この教示の方法として良遍は教門と禪門とを挙げている(A—同右)。良遍によれば、法相宗は教門による宗であり、その教門は三性三無唯識等の法門と見做されている。そしてこれに続けて、

然者我宗意習^ニ三学唯識教^一。能知^ニ諸法不思議^一已正修行時。入^ニ無分別三摩鉢帝一伏^ニ諸分別^一。(A—二二二頁下)

と述べている。ここでは唯識の教の習学の後に修行が位置付けられており、そこから唯識の教は発菩提心の一大要因として考えられているのである。この時「教」は「詮」と同義とされ(A—二二五頁上)、一切の言詮を指している。つまりこれまで良遍が述べてきた「一心」に関する所説も全て「教」に当たるのである。従つて廃詮談旨を究極とする良遍の立場からすれば、「教」は銀行の方便とな

り、ここに良遍の修行論は「教」の習学によって菩提心を起こし、無分別の行を修するという構造を有していることが見出せる。良遍の修行論において「教」の習学は「行」の前提であり、更に言えば「信」の発起のための絶対不可欠な要因なのである。

信心の発起に教学がこのように深く関わるならば、その教学の内容は「信」の要因として特別な意義を有してくる。もしその教学が真実・正統でないならば、教学に対して疑を抱くこととなり、真実の「信」は起こり得ない。良遍は疑を断じて「信」を獲得するためには「教」を習学する以外にないと考えており、そこから真実の信心の発起のためには教学自体の正統性を保証しなければならぬのである。ここにおいて、良遍の行った他宗派との和会による法相教学の正統性の宣揚が意味を持つてくる。つまり教学が修行の際の前提として位置付けられることで、必然的にその教学の正統性が明かされなければならなかったのである。良遍における修行論、特に菩提心に対するこのような考え方は、一面で良遍の和会の姿勢を裏付けているのである。

六

以上良遍の修行論を菩提心を中心に考察した。彼の修行論は教学の習学によって菩提心を発起し、その後その菩提心を拠り所として修行をするという構造を有しているが、この構造のきわめて特徴的な点は、発菩提心の前段階に教学の習学を位置付けている所にある。良遍にとって教学の習学は修行成仏のための必要不可欠なものであり、これにより修行論の観点から教学の価値を高め、教学と修

行とを関連付けることに成功するのである。そして彼はその両者の結節点に位置する菩提心に重要な意味を与えている。良遍は菩提心を三無性門の立場から「一心」と同義と捉え、真理の覚知を修行の基点に据えることで「凡夫の行」としての独特な修行論を展開するのである。このような菩提心理解に関しては、天台本覚論や華嚴教学の信満成仏説などとの関連も指摘され得るが、この問題については他日を期したく思う。ただ彼の意図が法相宗の法門の復興にあった点よりすれば、彼の思想はあくまでも法相教学の枠を外れてはいないように思われる。むしろ彼はこれまで論及されることの少なかった側面に光を当て、それを中心に法相教学の再構成を図ったものと考えられ、その中核に菩提心が位置しているのである。

このような良遍の思想は、当時の旧仏教界の思想的課題、すなわち前述したような「信」の問題や「教」と「行」との問題に、法相宗の立場から一つの解答を与えたものと言えるだろう。さらに良遍の思想は鎌倉新仏教の思想、特に禅宗の悉有仏性論や浄土諸宗の信心を重視する問題などにおける凡夫成仏・往生の考え方と軌を一にすることが窺われ、このことは良遍と鎌倉新仏教の諸宗派との問題意識が何らかの共通性を有していたためと思われる。そしてその意味において、彼の思想は法相宗内ばかりではなく、鎌倉仏教全体の中においても重要な意味を有するものと考えられるのである。

〔註〕

(1) 北畠典生『「信願上人小章集」の研究』、一五八頁(永田文昌堂・昭六二)。

(2) 良遍は他宗派との数学的和会を積極的に試み、法相教学の正統性を宣揚する。例えば『応理大乘伝通要録』では一切皆成・速疾成仏を主張して天台教学や華嚴教学との和会を図り、『真心要決』では禅宗と、『奥理抄』では真言教学と、というようにあらゆる宗派に互って和会を論するのである。

(3) 良遍の著作の中で、『真心要決』、『応理大乘伝通要録』、『唯識空観』、『唯識観用意』の四篇は『日本大蔵経』第六十四巻、法相宗章疏三(鈴木學術財団、昭四五)より引用した。但正字体を略字体に改めてある。尚本文中の引用に際しては、A『真心要決』、B『応理大乘伝通要録』、C『唯識空観』、D『唯識観用意』の記号を用いた。

(4) 『法相宗初心略要統篇』には「私思惟云。凡三性二門相對時三性有門中道也。三無性空門中道也」(日大蔵・六四、四〇八頁下)とある。

(5) 早島理「唯識の實踐」(『講座大乘仏教』八・唯識思想、春秋社 昭五七)、横山紘一「転依に関する若干の考察」(『印度学仏教学研究二七一 昭五三』)。

(6) これは『真心要決』で伝統的法相教学の立場から五疑が出されたのに対して、「一一疑難皆是三性門中一門疑也」(A一三二〇頁上)とあることから窺える。

(7) この観はまた五重唯識観の第一、遣虚存実の唯識にも相当しよう。良遍はこの観法を重視し、後の四重の観法の所依と位置付けている(A一三三三頁上)。

(8) 山崎慶輝「日本法相宗における真如の理解について」(『印度

学仏教学研究七一 昭三四)。

(9) このことを『観心寛夢鈔』では「事相若無。真理亦無。真理非三独真。必俗之真故」(日大蔵・六四、一一五頁下)と述べている。

(10) これについて『成唯識論』では「無漏有為難倒究竟勝用周遍亦得三此名」(『円成実』)(大正三一、四六頁中、括弧内は筆者)とあり、これを証文として貞慶の『法相宗初心略要』には「有漏無漏相對有漏名三依他。無漏有為無為名三円成」也」(日大蔵・六三、三六一頁下)とある。

(学習院大学大学院)