

『天台小止観』の研究（五）―二

大 野 栄 人

はじめに

本論文は、『天台小止観』の「第六正修行」の続編であり、天台止観成立史の立場から原典説明していこうとするものである。本論には、「注」のつづきと、「現代語訳」を収録することにした。とくに、「注」において、天台止観成立史の観点から、一々を詳細に究明していくことにしたい。

本研究は、平成十一年度後期（九月～一月）の大学院修士課程の「演習」の授業の研究成果である。授業の受講者は、宗教学仏教学専攻の次の諸氏である。

伊藤光壽〔研究生〕、武藤明範・酒井琢生・今井勝子・

『天台小止観』の研究（五）―二（大野）

佐藤宗弘〔修士二年〕、鈴木あゆみ・瀬田啓道・濱島徳男・春田三千代・水野莊平・和田知見〔修士一年〕
毎週、右の担当の大学院生諸氏がやったものを、伊藤光壽氏が文章化され、詳細な「注」を作成して頂き、それに私が手を加えたものである。

本研究に、もし研究成果があるとすれば、全面的にご尽力を頂いた伊藤光壽氏、実際に下調べをし、授業を担当してもらった大学院受講生諸氏の功績である。

もし非があれば、その一切の責任は、授業を指導した私にあることをお断りしておきたい。

(注) のつづき

(101) 心の沈_レ「沈」は「掉」に対する語。掉は心が昂つてざわざわする状態をいい、沈は心が沈んで憂鬱になる状態をいう。

(102) 明浄_二清浄の意であるが、ここでは明確にするの意に用いる。

(103) 法利_二「法利」は、一般的には、仏法の上の功德、利益をいう。ここでは「観」の修行法を實踐しても、自我を対治することができずに多分に残し、自我塗れの生き方を、智慧に基づく生き方に転換することができない。これが世の人の習いであるが、自我塗れの生き方を、智慧に基づく生き方に転換することができ、仏法の上の利益そのものである。

利益は、地から与えられ来るものと考えるのが一般であるが、仏教は、そのようには説かない。利益は、自らが切り拓き開発するものである。人の最大の利益は、いまここに、こうして人間として生まれ、生きていることそのことにある。

(104) 安静_二安定していて静かなことをいう。

(105) しかも心は住せず_二心は、過去にもない。未来にもない。もちろん現在にもない。心には、心が生じる場がない。滅する場もない。心は、心以外から生じない。心そのもの

からも生じない。心は、心が存在する場が、時空のどこにもない不可得の有り様にある。「心は住せず」の本意はここにある。

しかし一句では、文脈から、「止」の修行法を實踐しても、浮動の心を静め落ち着かせることができず、心が浮動のままにあることをいうと取る。

(106) 心神が明浄にして寂靜安穩なるを覚ゆれば_二「心神」は、衆生の靈妙な心性をいうが、ここでは心そのものの意と取る。

一般的には、サンスクリット語チッタには「心」を、マナスには「意」を、ヴィジュニャーナには「識」をあて、心と思慮と認識を総称して「心意識」とする。

一句の心神で、神が心と同義で並列されているのは、道教思想に遠因があるように推測される。道教では、宇宙には中心軸がある。これが基体である。他の属性となることのない究極の基体である。この宇宙の諸現象の中心となる基体を「神」という。神には、靈妙な働きがある。だから、宇宙の気を取り入れて、神人となる。この宇宙を司る靈妙なはたらきを、心にもたせたのが心神の神である。

これはちょうど、宇宙の根源を探究することによって見出された、宇宙的・非人格的原理をブラフマンとするのに対して、個人存在の本質を追求することによって得られた、内的な個人存在の本体をアートルマンとする、古代インドの

哲人たちの思想と軌を一にする。

この宇宙の本質のブラフマンと個体の本質のアートマンとの一致を説く、古代ウパニシャドの梵我一如の思想は、その後、仏教のいわゆる無我説を含め、バラモン系・非バラモン系の諸思想学派において、肯定・否定さまざまなたちの説が展開する。

「寂静安穩」は、心静かで心安らかな境地をいい、「安静」と同義である。

なお、寂静は、苦なく、欲なく、一切の煩惱なく、身心が寂静である、火を吹き消した状態をいうニルヴァーナ・涅槃と同義である。

「覚ゆれば」は、自覚すればの意である。

従って一句は、心そのものが清浄となり、安らかで静かなるのを自覚することができればの意と取る。

(107) 心神は安穩にして煩惱の患は息み、諸の法門を証せん
「心神」は、心そのものの意である。

「安穩」は、心安らかで、平穩無事なことをいう。

「心神は安穩にして」は、心そのものが安らかなことをいう。

「煩惱の患は息み」の患は、身体的な病をいうから、一句は、煩惱を造ることによって生じる身体の苦しみ、すなわち、わずらいが消えてなくなることをいう。

なお、身体的な病の患に対する語は、心の苦の悩である。

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

二語合わせた身心のわずらいを「患悩」という。

「諸の法門」の法門は、真理に達する一切の教えを総括した表現である。だから、ここでは、八万四千の煩惱の塵勞門があるから、それに対する八万四千の教えの陀羅尼門を総称している。仏教經典の一切をいう。

「証」は、明らかにするの意である。

従って一句は、心そのものが安らかとなり、煩惱を造ることによって生じる身体的なわずらいも消えてなくなり、仏の八万四千を数える教えを明らかにすることができの意である。

その真意は、坐禅の中のその時その場の心の有り様に応じて、一心に心を落ち着け一つの対象に専注する「止」か、自我を否定し物事の実相を観察する智慧を引き出す「観」かの、いずれかの修行法を実践することによって、心そのものが安らかとなり煩惱による身体的なわずらいも終息すれば、この「心神安穩、煩惱患息」こそが、止観の修行法の法利、すなわち、止観の効果であると説くところにある。

(108) 定中の細心を対治せんとして止観を修すとは「定」は禅定をいう。禅定は、臍下三寸の丹田に心を置き、心意識の運転を停止した状態をいう。

現実の今に生きる人は、眼が対象を認めれば、眼に心を置く。すなわち、眼の認識作用が、眼という感覚器官を通して、色や形のある対象を認識し識別するから、眼に心が

『天台小止観』の研究 (五) 十二 (大野)

あると、眼に心を置くことになる。同様に、耳に心を置き、鼻に心を置き、舌に心を置き、身に心を置き、意に心を置く。眼・耳・鼻・舌・身・意の六つの感覚器官が、色・声・香・味・触・法の六つの対象と接触するたびに、眼・耳・鼻・舌・身・意の六識が、瞬時に対象を認識し識別する。一切の対象を認識し識別するのが、六識にある心のはたらしきである。これが心の散乱といわれる。だから人は、確固としたすがたがたが心には存在し、確かな手応えがある実体があると思ひ込む。

眞実は、心の、どこにも置いていないし、置かれてもない。心は、時空のどこにも存在する場所がないのが、心の眞実のすがたである。

禅定では、実体のない、仮に心と名づけたところを臍下三寸の丹田に置く。仮に心と名づけた心の散乱を収め、心意識の運転を停止させた状態を定・禅定という。

「細心を対治」は、仮に心と名づけたところを、眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識から、臍下三寸の丹田に移していく方向性をいう。

「麤」は粗いの意。「細」は細かいの意。六識の中に心があるのが麤であり、臍下三寸の丹田に心があるのが細である。眼にある心、耳にある心、鼻にある心、舌にある心、身にある心、意にある心という粗い麤の中にある麤の心を「坐中止観」によって麤中の細の心へ、細中の麤の心へと

移していき、最終的には臍下三寸の丹田に心が坐った細中の細という微妙にあらわれて認めがたい心へと、心を移していく方向性が「細心を対治」することである。

「細心」は、微妙にあらわれ認めがたいはたらきをもつ心という。六識にある粗い麤の心を、臍下三寸の丹田の方向へ移していき、臍下三寸の丹田に置かれた心のはたらきを停止した状態が禅定であるが、この停止したはずの心の奥底に、微妙にあらわれ認めがたい微細な心のはたらきが残る。これをいう。

従って一句は、心を臍下三寸の丹田という一点に集中した禅定の中で起こる、微細な心のはたらきに直面して断じ滅するために、止観の修行法を実践するの意と取る。

(109) 麤乱を対破すれば「麤乱」は、麤動・散乱の意。落ち着かず散乱してやまない心の動揺をいう。

「対破」は、直面して打ち破ることをいう。

従って一句は、落ち着かず、散乱してやまない心の動揺に直面して打ち破ることができればの意と取る。

(110) 乱心すでに息んで、すなわち定に入ることを得ん「乱心」は、かき乱し、散乱した心の意である。

「息んで」は、滅し除くの意である。

「定」は、禅定の意。禅定は、臍下三寸の丹田に心を置き、心意識の運転を停止した状態をいう。

従って一句は、散乱していた心は落ち着きを得て、坐禅

によって臍下三寸の丹田に心を移し、身心の深く統一された境地に入ることができるの意と取る。

(11) 定心は細なるが故に、身は空寂にして快樂を受くるを覚え、あるいは利便の心発こして、よく細心をもつて偏邪の理を取らんⅡ「定心」は、心を臍下三寸の丹田という、一つの対象にとどめて散乱させない、禅定にある心という。

「細」は、坐中止観の中で、眼・耳・鼻・舌・身・意の六識の中にある、粗い麤中の麤の心を麤中の細の心へ、麤中の細の心を細中の麤の心へと、心を六識から臍下三寸の丹田の方向へ移した、微妙にあらわれて認めがたい心であるが、六識の粗い麤の心を残す細中の麤の心のはたらきをいう。

「空寂」は、空と同義。一切の事物は実体がなく、空そのものであることをいう。ここでは、身体は実体としての自我が存在しないと観察することをいう。

「快樂」は、安穩快樂と同義。教義の上からは、安らかな、浄土の永遠のたのしみをいうが、ここでは字義通りの快樂の意と取る。すなわち、眼・耳・鼻・舌・身・意の六つの感覚器官を通して、眼・耳・鼻・舌・身・意の六つの心が対象を受容するよろこび・たのしみをいう。すなわち、心は臍下三寸の丹田にあつて、一つの対象にとどまって散乱しない。心は、微妙にあらわれて認めがたく、身体は、実体としての自我が存在しないと観察する。だから、この

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

修行の身は、まさに悟りの境地の真つ只中にいるよろこびを自覚する。このような、悟りの境地に至り着いていないのに、至り着いていると錯覚したよろこびの禅病に堕ちていることを、快樂の語が表わす。

「利便の心」の利は、このためをはかる利益、便は方便の義であり、自分に都合がよいように曲解していく心のはたらきをいう。ここでは、禅病に堕ちる心という。

「偏邪の理」は、よこしまな道理に片寄ることの意。ここでは、悟ったと曲解する禅病に堕してしまっていることをいう。つまり、六識にある粗い麤の心を、臍下三寸の丹田に心を置く微細な心に追い込んでいく方向づけはできたが、まだ細中の細の仏の心には至り着いていない。悟りに至り着いていないのに、至り着いたと錯覚するから、偏邪に堕すことになる。

従つて一句は、心が臍下三寸の丹田にあつて、一つの対象にとどまって散乱せず、微妙にあらわれて認めがたい。従つて身体は、実体としての自我が存在しないと観察し、修行者は、まさに悟りの境地の真つ只中にいると錯覚する。言い換えれば、まだ悟りの境地に至り着いていない、微妙にあらわれて認めがたい細かい心に残る六識の粗い麤の心を、仏の心の境地に至り着いたと錯覚し、悟ったと曲解する禅病に堕すことになるの意と取る。

(112) もし貪著を生ずれば、執してもつて実となすⅡ「貪著」

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

は、貪り執われることの意。ここでは、悟りの境地に至り着いていない細中に残る鹿の心を、細中の細の仏の心の境地に至り着いたと執着すること、すなわち、悟っていることに執われることをいう。

「執」は、執着と同義。一般には、事物を固執して離さない邪情をいうが、ここでは、この修行の身は悟りの境地にあるという、禅病に執われていることをいう。

「実」は、実体と同義。この修行の身は悟りの境地にあると悟りを実体視し、禅病を禅病と考えないことをいう。

従って一句は、もし臍下丹田にあつて散乱を収め、落ち着いた境地に至った心を、そのまま仏の境地とすることが、嘘偽りであることを知らなければ、修行者は、仏の境地に至り着いているという心に執われてしまうの意と取る。

(113) もし虚証にして不実なりと知らば、すなわち愛・見は起らずⅡ「虚証」は、嘘偽りをいう。

「不実」は、実在しないこと、実体視しないことをいう。

「愛・見」は、見愛、見修、見思惑、見愛煩惱と同義。いづれも、欲界・色界・無色界の三界の生死を受ける煩惱をいう。

「愛」は渴愛の義。具体的な個々の事象に捉われて迷う、現象・事に迷う煩惱をいう。ここでは、悟りの境地に至り着いていない細中に残る鹿の心を、細中の細の仏の個々の境地に至り着いていると捉われ迷う煩惱をいう。

「見」は、四諦の理や縁起の理法という道理が分からない、思想的・観念的な原理に迷う煩惱をいう。悟っていないのに、縁起の理法を悟ったと実体視する、迷いの煩惱をいう。

この見・愛は、天台の「三惑」の一つである見思けんじの惑である。すなわち、三世の道理に迷う「見惑」と、現在の事象に迷う「思惑」に相当する。そして、空観によって、声聞・縁覚・菩薩の三乗の三者が共通して断たなければならぬ煩惱とされる。

従って一句は、臍下三寸の丹田に心をとどめて、散乱させない禅定にある心を、そのまま仏の境地とすることが、嘘偽りであつて、心は時空のどこにも存在する場がないと知るならば、そこでは、悟りという現象に迷う渴愛の煩惱も、縁起の道理に迷う見の煩惱も起らないの意と取る。

(114) 止を修すといえども、しかも心はなお惑著し、愛・見の結業が息まざればⅡ「止」は、一心に心を落ち着け、一つの対象に專注する修行法、すなわち、心を臍下三寸の丹田に落ち着け、一点に集中する修行法をいう。

「惑著」は、執着する心のため、対象に迷って離れられないことをいう。

「愛・見の結業」は、一般的には、現象に迷う煩惱や道理に迷う煩惱が起す善悪の行いをいう。真意は、悟りの境地に至り着いていない細中に残る鹿の心を、細中の細の仏

の心の境地に至り着いていると執られる渴愛の煩惱と、悟っていないのに縁起の理法を悟ったとする迷いの見の煩惱が起こす、善惡の行いをいう。

従って一句は、臍下三寸の丹田に心を落ち着け、一つの対象に專注する「止」の修行法を実践しても、なお心は対象に迷って離れず、悟りという現象に迷う煩惱や、縁起の道理に迷う煩惱が起こす善惡の行いがどうしても止まない時はの意と取る。

(115) もし定中の細心を見ざれば、すなわち定見に執着せず
Ⅱ「定中」は、臍下三寸の丹田に心を置き、心意識の運動を停止した禅定の状態にあることをいう。

「細心」は、臍下三寸の丹田に集中して、微妙にあらわれ認めがたい細中の麁の心をいう。

「定見」は、悟ったと思う心が生ずる煩惱、すなわち、定の邪見である禅病をいう。禅病は、禅の修行者に起こる心身の変態現象をいうが、要は、修行のいろいろな段階に現われる変態現象を、自分に都合がよいように曲解して自分は悟ったと誤解し、その誤解に気づかない状態にある煩惱である。

「執着」は、執られる・執著と同義。事物や道理に固執して離さない、根の深いとらわれをいう。

従って一句は、もし心を臍下三寸の丹田に置き、心意識の運動を停止した禅定の状態にあって、微細な心のはたら

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

きも消滅した静けさにあれば、その境地では、修行のいろいろな段階に現れる変態現象を、自分に都合がよいように曲解して悟ったと誤解し、その誤解に固執する必要はないの意と取る。

(116) 愛・見の煩惱の行はことごとくみな摧滅すⅡ「愛・見の煩惱」は、悟りという現象に迷う煩惱と縁起の道理に迷う煩惱をいう。

「業」は、悟りという現象に迷う渴愛の煩惱と、縁起の道理に迷う見の煩惱が起こす、善惡・苦樂の果をもたらし行いをいう。

「摧滅」は、碎き滅ぼすことをいう。

従って一句は、悟りという現象に迷う渴愛の煩惱と、縁起の道理に迷う見の煩惱が起こす、善惡・苦樂の果をもたらし行いは一切、碎き滅ぼされることになるの意と取る。

(117) ただ定見の微細の失を破するをもつて異なりとなすⅡ「定見」は、禅病、すなわち、悟ったと思う心が生ずる迷いをいう。

「微細の失」は、微妙にあらわれ、奥深く存在し、認めがたい煩惱をいう。なお、「失」は過失と同義。ここでは、迷い・煩惱の意と取る。

従って一句は、ただ、微妙にあらわれ、奥深く存在して認めがたい、悟ったと思う心の迷いを打ち破るという一点だけが、「効果が上がるように、心作用の状況にに応じて適

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

宜に止を観に、あるいは観を止に替えて、止観の修行法を「実践する」とした、「坐中止観」の「五意不同」の第三と、異なるだけであるの意と取る。

(118) 定・慧を均斉ならしめんがために止観を修すⅡ「定・慧」の定は、禅定の意。禅定は、臍下三寸の丹田に心を置き、心意識の運転を停止した状態をいう。慧は智慧の意。智慧は、存在するすべての事物・現象の真実の相を照らし、煩惱を断つて、悟りを完成する仏の真実の智慧をいう。

「均斉」の均は、土を平らにするの原義から、長短・大小・過不足・高低のないことをいう。斉は、いくつもあるのが端を揃えて一所にあるひとしいことをいう「斉等」は、すべてを取り揃え、ひとしく保つことをいい、「均斉」は、バランスをひとしく保っていることをいう。ここでは、禅定と智慧とが同じバランスにないと智慧が生じないから、このようにいう。

従って一句は、心意識の運転を停止し、身心が深く統一されている禅定と、一切のありのままを、ありのままに観察する真実の智慧が、バランスを取ってひとしくなるように、臍下三寸の丹田に心を落ち着け、一つの対象に専注する「止」の修行法を用いたり、自我を否定し、物事の実相を観察する智慧を引き出す「観」の修行法を用いたりして修行実践するの意と取る。

(119) 観慧Ⅱ「観慧」は、禅定に基づく智慧をいう。

(120) 癡定Ⅱ「癡定」は、精神統一の禅定はあるが、智慧の心のない人をいう。

(121) 結を断ずること能わざらんⅡ「結」は、結使と同義。人の身や心を煩わせ、悩ませ、かき乱し、惑わせ、汚す心作用を総称して、一般的に煩惱という。人は貪り・怒り・愚かさという惑煩惱によつて善悪の業を起こし、苦しみの報いを受けて、迷いの生死の世界に繋ぎとめられ流転する。これを惑・業・苦の三道という。

煩惱は、身心を結んで迷いの生死の世界に繋縛し解脱させないから「結」といい、人を苦しみに縛りつけ、これを駆使するので「結使」ともいう。結と使も共に煩惱の異名である。

煩惱は、その作用から種々の名で呼ばれる。

いまだ行為としては現われない、内心に潜んだ悪への強い傾向、煩惱の潜在的な能力を「随眠」という。道理と現象との世界に対して、心の迷い惑いのもととなるから「惑」という。衣を汚すように、貪り・怒り・愚かさが清浄な心を汚すから「染」という。生存から生ずる汚れが、眼・耳・鼻・舌・身・意の六根から流れ出るから、あるいは、日夜、眼・耳・鼻・口・大小便道の六瘡門から漏れ出るから「漏」という。身心を結んで迷いの生死の世界に繋縛し、解脱させないから「結」という。人を苦しみに縛り付け駆使するので「結使」という。心を縛って、真実の認

識や活動をさせず、苦しみの生死の世界に沈淪させるから「縛」という。内心に潜む悪への傾向が現勢化し、人の身心に纏わり付いて自在にさせないから「纏」という。車のくびきのように、人の身心を拘束するから「軛」という。激しい水の流れのように押し流すから「暴流」という。欲求し、執着してやまない心のはたらきから「取」という。心の本性を蓋って自由にさせないから「蓋」という。心が迷いの状態に繋ぎとめられるから「繋」という。人を追い立て、駆使するから「使」という。不浄で、心を染め、汚すから「垢」という。常に動いて安静ではなく、遠い昔からつきしたがっており、箭が遠方から動いて来るのに似ているから「箭」という。蔓延り、数が多いことを、茂った森林にたとえて「稠林」という。人の心を汚し、生死に流転させて疲れさせるから「塵勞」という。外から来て定住せず、真智によって払拭され、微細で数多いから「客塵」という。諸欲に執着する迷いの根本であるから「諍根」という。

(122) 真慧を發起してⅡ「真慧」は、事物・現象の実相を観察する真実の智慧をいう。

「發起」は、一般的には、ひらき起こすこと、すなわち、仏を信じ道を求める心を起こすことをいうが、ここでは、智慧を起こしていくこと、すなわち、智慧と煩惱との葛藤の中で、煩惱を断ずることによって智慧を起こしていくこと

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

とをいう。

従って一句は、智慧と煩惱の葛藤の中で煩惱を断ずることによって、事物の実相をありのままに観察する真実の智慧を起こしていくの意と取る。

(123) 諸の法門Ⅱ「諸の法門」は、真実に達するための一切の教えである、仏の八万四千を数える教えをいう。

(124) 破析Ⅱ「破析」は、打ち破ること、すなわち、結使を完全に打ち破り、絶対否定することをいう。

(125) 智慧が開発すればⅡ「開発」は、智慧をひらき明らかにすることをいう。つまり、智慧は外からもつてくるものではない。内にある智慧、すなわち、仏性・如来蔵を引き出すことをいう。發起が、煩惱を断ずることによって智慧を起こすの意に対して、「開発」が、禅定の中から自然に智慧が流出するの意であることに要注意。

(126) 定心Ⅱ「定心」は、心を一つの対象にとどめて散乱させない禅定の心をいう。止観の修行法によって、心を一つの対象にとどめて散乱させない境地に至れば、細中の麤の心や細中の細の心のような、微妙にして現われがたい微細な心は残るが、六識の粗い麤の心は超克し、麤中の細や麤中の麤の心に戻ることはない。

従って、定心は、動かぬ不動の心と考えるより、智慧を導き出すルート造りができた、不退転の心と取る方がよい。

(127) 豁然として開解しⅡ「豁然」は、からりと悟る様をいう。

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

「開解」は、一般的には、真実を了解すること、心に理解が開けること、ぱつとわかることをいう。ここでは、心が開け、世界が開け、従って、既成の枠が取れることをいう。従って一句は、心はからりとし、既成の枠が外れて心が開け、世界が開けるの意と取る。

(128) 動散Ⅱ「動散」は、揺れ動くことをいう。

(129) 風中の燈が物を照らすこと了らかならざるがごとくならんⅡ「了らかならざる」の了は、明了と同義。松明の火が点る。しかし、風の中の松明の火は、風に煽^{あお}られて揺らめき瞬き、やがて消える。揺らめき瞬く松明の灯りではまわりを明るく照らし出すことはできない。「風中の燈」はこれをいう。

従って一句は、風に煽られ揺らめき瞬く松明の灯りでは、消えてしまい、まわりの事物を明るく照らし出すことができないのと同様であるの意と取る。

(130) 故に『釈論』にいわくⅡ典拠不明。『大智度論』中にこの文が見当たらない。

(131) 空・無相等を観ずる智慧Ⅱ「空・無相等」の等は、無作(無願・無起)をいう。

空・無相・無作は、三三昧・三三摩^{まじ}地・三三持^{まじ}といい、三解脱門・三空観門・三空門ともいい、悟りの境地に通ずる三つの道、三つの門戸をいう。

「空三昧」は人と法とが無実体・空であると観ることをい

う。

すなわち、わたしの存在は、五蘊が仮に和合したもので、常一主宰のわたしはないと理解するのが、人空(我空・生空・人我の空)であり、個体を構成する物質的・精神的な一切は、因縁によって生じたのであるとして、実体視を否定するのが、法空(法我の空)である。これが人法二空である。言い換えれば、見るわたしと見られる対象の一切が、共に実体のない空と観ることをいう。

「無相三昧」は、一切の事象は空であるから、本来、固定的・実体的な差別のすがたがないと観ることをいう。

「無作三昧」は、一切の事象は空であり、差別のすがたがないから、願い求めるものがないと観ることをいう。

修行によつて心の散り乱れるのをとどめて、安らかで静かな三昧の状態に達したとき、正しい智慧が流れ出て真実を悟るとされる。存在するものは実体がない、実体がないからすがたがない、すがたがないから願うものがない、願うものがないから実体がないと、空三昧から無相三昧、無相三昧から無作三昧、無作三昧からまた空三昧へと、三三昧は車輪のように回転してはたらく。

従って一句は、悟りに通じる空・無相・無作き境地を觀察する智慧を導きだすルート造りができることをいう。

(132) 顛倒の智慧Ⅱ「顛倒」は、この世の真実のすがたは無常であり、苦であり、無我であり、不浄である。しかし凡

夫は、この真実のすがたを逆さまにして、一切は永遠であり、楽とみ、我あり、清らかであるとみる。顛倒は、この世のすがたを、無・楽・我・浄であると考え、われわれの迷った見方・在り方をいう。

従って一句は、道理に背く、間違った自我塗れの智慧をいう。

(133) 端身正坐Ⅱ「端身正坐」は、端身常坐とも、正身端坐ともいう。身を正すと同時に、心も正して、常に結跏趺坐にある実践修行をいう。

第四章「調和」で、「平直にして正しく住せしめよ」とあった、平と直の有り様が端身正坐をいう。坐禅の正確な坐相は、足の指と腿を平らにし、手と手を重ねて平行を保ち、腰で腹を押し、腹を引っ込め、背骨が真っすぐに伸びた姿勢を取り、鼻と臍との前後左右高低のバランスを取った、水平と垂直を保ったすがたをいう。

従って一句は、身を正して坐禅をすることという。

(134) 五番に止観を修するの意を用い、取捨その宜しきを失わざればⅡ第六章「正修行」の冒頭で、止観の修行法に二種類があるとした。一つは「坐中止観」であり、二つは「歴縁対境止観」である。

「五番」は、この「坐中止観」の中で、五種類の実践法があるとして示した「五意の不同」をいう。一は対破初心鹿乱修止観、二は対治心沈浮病修止観、三は随便宜修止観、

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

四は対治定中細心修止観、五は為均斉定慧修止観をいう。

従って一句は、「五意の不同」の修行法を実践する意義を十分に咀嚼し、その時その場の心作用の有り様に合致した、正しい修行法を取り上げて修行実践することによって、無始の始めから造り続け、刷り込んできたカルマを断じ滅することができればの意をいう。

(135) 縁に歴り境に対して止観を修することⅡ「縁に歴り」の縁は、行くという状態の「行」、じっとしている状態の「住」、座るという動作の「坐」、横になつている状態の「臥」、動き行為している状態の「作作」、話すことの「言語」をいう。すなわち、六つの縁に触れた普段の日常生活の中で意をいう。日常の起居動作をいう行・住・坐・臥は、四威儀とも呼ばれ、僧尼が守るべき種々の法規制約が、戒律の上に定められている。

なお、身・口・意のはたらきである三業の内、身と口の二業による行為が「作作」であり、口と意の二業による行為が「言語」である。四威儀と作作と言語を加えた六つを「六作」という。

「境に対して」は、色・声・香・味・触(触れられるもの)・法(思考の対象)という六境、すなわち、六塵に面と向かうことをいう。つまり、眼・耳・鼻・舌・身・意の六種の認識作用が、眼・耳・鼻・舌・身・意の感覚器官を通して認識する、色・声・香・味・触・法の六種の対象を

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

いう。

従つて、「歴縁対境(縁に歴り境に對して)」の原意は、行・住・坐・臥などの縁にふれて、色・声・香・味・触・法の認識の対象に相対することという。真意は、日常の振る舞いの一切を含むいついかなるときも、対象に面と向かつて、対象を対治することにある。

従つて一句は、行・住・坐・臥などを含む、日常生活のいついかなるときも、対象に面と向かい合つて止観の修行法を実践するの意をいう。

行・住・坐・臥の四威儀について述べておくことにしたい。「行法」は、女人あるいは酔人と共に行かず、手を垂れず、左右を顧視せず、約二メートル余り前方の地を直視せよなどと定められている。

「住法」は、直前に立たず、直後に立たないなどと定められている。

「坐法」は、坐具を敷いて結跏趺坐し、あるいは半跏趺坐するなど、種々の坐り方があるが、疲労すれば一脚をのべても、両脚をのべないなどと定められている。

「臥法」は、臥具を敷き、右手を枕として、右脇を下にして臥し、両足を重ねるなどと定められている。

行・住・坐・臥の四威儀に、作・作・言語を加えて「六作」という。「六作」は、行・住・坐・臥の四威儀に、語・黙を加えていることもある。

なお、六作については、すでに慧思の『随意意三昧』(『正統蔵』九八・三四四a―三五三c)に、行・住・坐・眠・食・語威儀について詳説されている。また、智顗の『覺意三昧』(『大正蔵』四六・六二四c)にも名目を挙げている。

(136) 端身常坐 身を正すと同時に心も正して、結跏趺坐の状態にあることをいう。

(137) 入道の勝要 入道は、禪定に入ること、出家剃髪することというが、ここでは、正しい仏道である正道に入ることをいう。正道は、自我塗れの有り様から、自我を超越した無我の道へ入ることをいう。

「勝要」は、すぐれて肝要な点、すぐれたかなめとなる点をいう。

従つて一句は、自我塗れの有り様から、無我の正しい道へ入る要をいう。

(138) 累あるの身 累は、わずらいと訓み、患い・束縛をいう。自分で造った煩惱の煩わしさを離れることができないう身である「有累之身」は、幾多の生死を重ねる身の「累生身」と考えると、分かりやすい。

(139) 事の縁に涉らん 涉事縁・事の縁に渉るの「事」は境と同義。すなわち、色・声・香・味・触・法の、六境・六塵と総称される認識の対象をいう。

「縁」は所縁と同義。対象とすること、感覺すること、心が外界の対象に向かうこと、心が外界の対象を認知する作

用をいう。

「渉」は歴と同義。嘱すること、関係すること、とらわれて執着に終始することという。

従って一句は、外界の対象にとらわれて執着に終始することになるの意をいう。

(140) 修心に間(絶)ありⅡ「修心」は、止観の実践に当たることをいう。

「間(絶)」は、間があき過ぎて、心が連動しなくなることをいう。

従って一句は、止観の修行実践に間があき過ぎるということというが、間があれば心が一つの対象に集中せず、心が連動してはたらかないから、散乱浮動する心のはたらかきを対治することができないを内意する。

(141) 結業が処に触れて起こらんⅡ「結業」は、貪り・怒り・愚かさという煩惱によつて起こる善悪の業をいう。例えば、好きは好き、嫌いは嫌いとは分別し、好きか嫌いに執着し、執着が煩惱として固定化し、煩惱を造り重ねる潜在的な余力であるカルマをいう。

「処」は、眼・耳・鼻・舌・身・意の六種の感覚器官と、色・声・香・味・触・法の六種の対象とが触れ合つて、心作用が起こる十二の場をいう。

「触」は、眼・耳・鼻・舌・身・意の六種の感覚器官と、色・声・香・味・触・法の六種の対象とが触れ合い、受け

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

入れ、和合することをいう。

従って一句は、感覚器官と対象とが触れ合い、感覚器官が対象を感受し、受け入れた眼・耳・鼻・舌・身・意の心作用が対象にとらわれ、とらわれた心意識が煩惱となつて固定化し、固定化した煩惱によつてカルマを塗り重ねていくの意をいう。

(142) 仏法と相応するⅡ「相応」は、結びつき、そのものと一体となる生き方をすることをいう。

従って一句は、仏法そのものと一体となる生き方をすることをいう。

(143) 定慧の方便を修さばⅡ「定慧」は、禅定と智慧をいう。

「方便」は、巧みなてだてをいう。すなわち、真実に裏づけされ、また真実の世界へ導くてだてをいうが、実践する人にとってはてだては真実であるから、ことばとしては方便というしかない。ここでは、方便は止観そのものをいう。

従って一句は、心の動揺をとどめて本源の真実に住する「止」の修行法と、不退転の心が智慧のはたらかとなつて、事物や現象を真実に即して正しく観察する「観」の修行法を実践するならばの意と取る。

「境」は、眼・耳・鼻・舌・身・意の六種の認識作用(六識)が、眼・耳・鼻・舌・身・意の感覚器官(六根)を通して認識する、色・声・香・味・触・法の六種の対象(六境)をいう。

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

六識が、六根を通して、六境を認識するところに、煩惱生起の第一歩がある。

智顗は、煩惱生起の第一歩に目を向け、第一歩の、六境に六根が触れて六識が起す認識が煩惱を生起する現実の様相を見据えて、煩惱を断ち滅ぼそうとされた。言い換えれば、悟りの内実の側から人間の実相を観ようとしたのではなく、人が日夜呻吟してやまない現実である、煩惱が生起する第一歩に眼を据え、眼を凝らし、そこから生起する煩惱を対治する必要を説き示された。

浮動散乱する心を静め収めて心を観察し、跳梁する煩惱を面前にして煩惱を煩惱として見据えて、煩惱を対治しようとするところに智顗の教説の真骨頂がある。

『天台小止観』では、心の対象は、五陰・十八界・十二入の陰界入が対境として示されているが、智顗の教説の集大成である『摩訶止観』では、陰界入の一境が十境に展開され、主観と客観の対立が生み出す日常生活の刹那の心を観じるだけでなく、声聞・縁覚や菩薩の心すらも観じる対象とされている。

(一)「陰入界境」(陰界入境、陰入境、陰妄境)は、五陰・十二入・十八界を対象として観じるのであるが、五陰のうちの識陰、すなわち現実日常の刹那の心の動きを対象として、それを即空仮中と観じる。

(二)「煩惱境」は、貪・瞋・癡の重い惑煩惱をいう。五陰・

十二入などは、煩惱に随って起るから、原因にさかのぼって貪・瞋・癡を対治する。

(三)「病息境」(病境)は、四大不調となって、病氣を生じることがあるから、病患を観じて、病の相、病の因縁、治療の方法を観じる。

(四)「業相境」(業境)は、以上の三つの境を観じるとき、遠い昔から自己が造ってきた善悪などの煩惱に基づく業相が現われることがあるから、喜ぶことなく、怖れることなく、明らかにその相を観じて対治する。

(五)「魔事境」(魔境)は、業相を観じて悪を滅するとき、天魔が恐れてさまたげようとするから、死の覚悟でこれを対治する。

(六)「禪定境」(禪門境、禪發境、世禪境、禪境)は、魔事を観じて除きおわつても、未だ真智が生じず、四禪・十六特勝・通明禪などの諸禪が起ることがある。この禪味に耽著すれば止観のさまたげとなるから、これらの諸禪を対治する。

なお、「四禪」は、新訳では四静慮といい、初禪(初静慮)・第二禪(第二静慮)・第三禪(第三静慮)・第四禪(第四静慮)を総称する。四禪の差別は、禪定に伴う心のはたらきなどの有無によって立てられる。初禪では覚(新訳では尋)・観(新訳では伺)・喜・楽・定(一心一境性)の五支(五つの要素)があるが、第二禪に入れば、覚・観は滅し

て内等淨を加え、第三禪に入れば、喜が減して行捨・正念・正慧・受樂・定の五支となり、第四禪では、樂も減して行捨・念清淨・非苦樂受・定の四支となる。

「十六特勝」は、十六勝行ともいう。呼吸を数えて心の散乱を除く精神統一法、すなわち、数息觀を多種類に細分拡充したもので、十六種の特に勝れた觀法をいう。『成実論』卷第十四によれば、(1)念息短は、まだ心が粗雑で散乱しているから呼吸が短い、その短い呼吸に心を集中して意識的、自覺的に呼吸する。(2)念息長は、同様に心が微細になれば、呼吸も長くなるのを觀じる。(3)念息遍身は、肉身が空であることを知り、氣息が身に偏滿するのを觀じる。(4)除身行は、身体的行為を除くことで、心が安靜になつて粗雑な息が減する。(5)覺喜は、心に歡喜を得る。(6)覺樂は、身に安樂を得る。(7)覺心行は、喜から貪心が起こることの禍を知る。(8)除心行は、貪心を滅し粗雑な受を除く。(9)覺心は、心が沈まず浮き立たないのを知覺する。(10)令心喜は、心が沈めば奮い起こして喜を生じさせる。(11)令心攝は、心が浮き立てばこれをおさめ静める。(12)令心解脱は、心の浮き沈みを離れて解脱する。(13)無常行は、心が寂靜となり一切の無常を知る。(14)斷行は、無常を知つて煩惱を斷つ。(15)離行は、煩惱を斷つて厭い離れる心を生じる。(16)滅行は、厭離して一切の滅を得る。

「通明禪」は、通明觀、通明觀禪ともいう。身(色)・息・

『天台小止觀』の研究(五)——(大野)

心の三つを共通して觀じ、明淨であり、神足通・天眼通・天耳通・他心通・宿命通・漏尽通の六通と、宿命明・天眼明・漏尽明の三明とを發する、四禪・四無色・滅尽定の九をいう。

(七)「諸見境」(見境)は、觀法が進むにつれて、真理に似た見解、あるいは法を聞いて妙悟に似た智解を生じることがあるが、これらはみな邪見・偏見であつて真理ではなく、止觀のさまたげとなるから、進んでこれらの見を對治する。

(八)「増上慢境」(上慢境、慢境)は、前の諸見を觀じて、それが誤りであることを知ったとき、その状態を涅槃であると誤解して、慢心を起こして止觀をさまたげることがあるから、このような増上慢を對治する。

(九)「二乘境」は、見と慢とが静められたときに、卑小な志で満足しようとする心が起こり、極端に空寂の理にこだわつて大乘に入ることができず、二乘に墮落することがあるから、さらに二乘を對治する。

(十)「菩薩境」は、二乗の心が止んでも、また藏・通・別という前三教の菩薩(円教の正しい教えに立脚した菩薩とは異なる境界)の心が生じることがある。これがさまたげとなるから、これを對治する。

以上のように、この十境を順次に觀じて、遂に円教実相の智解を生じるが、十境のうちで陰入境界は、常に衆生にみずから現前しているから、十乘觀法ははじめこれを対象

『天台小止観』の研究(五)——(大野)

として観じるのである。

『天台小止観』が説く陰界入は、常に衆生にみずから現前している対境であるが、この陰界入が、『摩訶止観』の十境に発展する前段階として、十境を内包するものとみることが出来る。

要するに、「境」は、人が生きる正しい方向性を狂わせる、心の対象であり、人が正しい道をあゆもうとするとき、どうしても断じ滅し、対治しなければならぬ第一義的な迷いである。智顗は、この迷いである心のはたらきを「止めて・観る」止と観の二段構えで対治しようとしたのである。あくまでも、修行実践の基盤を、眼前に懊悩する人そのものに置いて、その中から人の正しい生き方・生きる方向を模索した教えであるといえる。

なお、陰入界境、煩惱境、病患境、業相境、魔事境、禅定境、諸見境、増上慢境、二乗境、菩薩境の十境は、所観、すなわちみられる対象の側に立った十種の対象をいい、能観、すなわちみる自己の側に立った十種の対象を十乗という。十乗には、観不思議境、起慈悲心、巧安止観、破法遍、識通塞、修道品、対治助開、知次位、能安忍、無法愛の十乗観法がある。合わせて、十乗十境という。

(144) 境に対して「対して」は、くを対象とすること、くは面に向かうこと、くは直面して決して目を逸らし逃げないことをいう。ここでは、対象に面と向かい合う程の意を

いう。

従って一句は、対象に面と向かい合うの意と取る。

(145) 六塵の境は塵と境とは同義、対象をいう。人体に入つて本来の清浄な心を汚すから塵という。六種の対象を六塵といい、六境という。

「色境」は、眼で認識する青・黄・赤・白の色彩と、長・短・方・円・高・下・正・不正の形状との、色や形をいう。「声境」は、ことばや各種の音声をいう。「香境」は、好・悪・等・不等の四種の香りや臭味をいう。「味境」は、苦・酢・甘・辛・鹹の五味などをいう。「触境」は、堅・湿・煖・動・重・軽・滑・澁・飢・餓・冷の十一種などの、身体で触れ、知覚するものをいう。「法境」は、意識の思考対象となる一切の現象的存在をいう。

(146) 十二事の中に約して止観を修する「十二事」は、十二の抛り所をいう十二入・十二処と同義である。

眼根・耳根・鼻根・舌根・身根・意根という六種の感覚器官と、色境・声境・香境・味境・触境・法境という六種の対象、すなわち、六根と六境をいう。つまり、対応関係がある、主観面である内的な六つの場と、客観面である外的な六つの場とをまとめたものである。

「約して」は、一般的に、くの立場からみていうと、くは結びつけていうと、くを抛り所とするとの意である。ここでは、「対して」とほぼ同義である。

六根が六境に触れて六識を起こし、起こった六識の認識が、自我を造り積み重ねていくのが十二処の有り様である。この有り様を下敷きとして、自我は対治されなければならないが、十二処を一度に対象とすることはできない。だから、十二に集約した対象から、止観修行実践の対象を一つずつ選り出して、心の前に据え、直面して対治するの意を内包する。

従って一句は、眼・耳・鼻・舌・身・意の六根という六種の感覚器官と、色・声・香・味・触・法の六境という六種の対象とを対象とし、止観の修行法を実践するの意をいう。

(147) 何等の事のために行くことを欲するや「事」は、なすべきこと、なすべき勤め・目的をいう。

従って一句は、どういう目的をもって、行こうとしているのかの意をいう。

(148) 不善・無記の事のためならば「不善」は、身・口・意の三つがなす悪の行為をいう。殺生、偷盗、邪淫、妄語、両舌、惡口、綺語、貪欲、瞋恚、邪見の、身三・口四・意三の十悪をいう。

「無記」は、一般的には、善でも悪でもないことをいう。実際には、人が歩くときに、蟻などを殺す。無自覚のままに蟻などを殺す。無自覚のままに蟻を殺すことも、無記に含める。蟻などの殺生は、十悪の罪には入らないとしても、

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

殺生は殺生。だから、無自覚のままに犯す罪は、無記に入れる。

一句の無記は、無自覚のままに犯す罪をいう。

(149) もし善・利益のため、如法の事のためならば「善」は、身・口・意の三つがなす善の行為をいう。不殺生、不偷盗、不邪淫、不妄語、不両舌、不惡口、不綺語、不貪欲、不瞋恚、不邪見の、身三・口四・意三の十善をいう。この十善業道を行ずることを戒とするのが十善戒である。

「利益」は、ためになることをいうが、ここでは、他人を益する利他の行為をいう。

「如法」は、一般的には、正しい道理、仏が説いた法の通りをいう。

仏の教えは、戒・定・慧の三学からなる。ここでは、三学の第一の戒を譲った、仏の教えにかなった生き方をいう。大乘仏教は、仏の教えにかなった生き方をするために、生き方の抛り所を、『梵網經』が説く梵網戒に置く。すなわち不殺戒、不盜戒、不姪戒、不妄語戒、不酤酒戒、不說過罪戒、不自讚毀他戒、不慳戒、不瞋戒、不謗三宝戒の十重梵戒である。

仏道修行の基盤は、悪をとどめ、善を修する「戒行」、すなわち十重梵戒にある。ここでは、この戒行が如法の「法」の意であると取る。

従って一句は、もし、名利のためや己れの利益のためで

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

なく、十善のような善いことや、他人のためになることであり、仏の教えになつたことのためであるならば、その道を歩いて行きなさいの意と取る。

(150) 一切の善・悪等の法もある『一切の善・悪等の法』は、行くことによつて生ずる善惡をいう。

善の法は、不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不両舌、不惡口、不綺語、不貪欲、不瞋慧、不邪見という十善行道をいう。

惡の法は、殺生、偷盜、邪淫、妄語、両舌、惡口、綺語、貪欲、瞋慧、邪見という十惡をいう。

従つて一句は、行くという動作が原因となつて、十善のような善きことをなし、十惡のような一切の惡しきことをするの意をいう。

(151) 一法の得べきなし『一法』は、十惡・十善の一々をいう。

「得べきなし」は、得るような性質のものではない、得るとか得ないなどという性質のものでないことをいう。

従つて一句は、種々の善惡は、そのどれか一つにこだわりの、とらわれるような性質のものではないことをいう。

(152) 妄念は起こらず『妄念』は、自我意識の異名。眼・耳・鼻・舌・身・意の六根が、色・声・香・味・触・法の六境に触れて、眼・耳・鼻・舌・身・意の六識をフル回転させて造る自我意識をいう。

凡夫は、六根を通して六識が六境に貪著してやまない存在であり、貪著した六境にさらに貪著を重ねていく存在である。この迷いの生存を起こす根本のはたらきが妄念である。八正道の正念に対することばは、邪念である。

それに対して妄念は、八正道の正見・正思惟・正語・正業・正命・正精進・正念・正定の一切を包含した、修行実践の妨げとなる一切の根源的な煩惱である自我意識をいう。従つて一句は、眼・耳・鼻・舌・身・意の六根や、色・声・香・味・触・法の六境という、十二の対象を貪り、対象に迷う自我意識は起きないの意と取る。

(153) 去来往反『去来』は、去つたり来たりをいう。

「往反」は、往返と同義。往くとか返るとかをいう。従つて一句は、去るとか来るとか、往くとか返るとかをいう。

(154) 行の心を反観するに、相貌を見ず『反観』は、振り返つてものをみるの原義から、本質を見極めることをいう。

「相貌」は、すがたかたちをいう。

「行」は、ただ手や足を動かす凡夫の行為をいう。

従つて一句は、往くという心の本性を観察すると、その心には、実体的なすがた・かたちを見ることはできないの意をいう。

(155) 行く者及び一切の法は、畢竟空寂なり『行く者及び一切の法は』の行く者は、行くという行動をする人をいい、

一切の法は、一切の事象をいう。

「畢竟空寂」は、畢竟寂滅と同義。畢竟寂滅は、究極における安らぎをいうが、そこではあらゆるものが空であると徹見した究極絶対の空にあるから、畢竟空ともいう。すなわち、十善・十悪は、得る・得ないという性質のものではないという、「一法の得べきなし」と同義をいう。

従って一句は、行く者も、また一切の事象も、あらゆるものに実体がなく、執著を離れた無所得空という在り方をしているの意と取る。

(156) 住のときにおいては「住」は、行・住・坐・臥・作・言語の住である。一定の場所に立ったり、坐ったりして、動きがない止まった状態、じっとしている状態をいう。つまり、歩いている行の状態から、立ち止まった状態に移行したところが住である。

(157) 心が制御するによって身を豎てて安立す「制御」の制は、木を切り整えるの原義から、おさえる・とめるの意を、御はあつかうの意を表わす。ここでは、支配し命令することを意味する。

「身を豎て」は、真つすぐに身を立て保つを意味し、「安立す」は、行の状態から立ち止まった住の状態にあること、立ち止まり静止した状態をいう。

従って一句は、身体を真つすぐに保って、立ち止まった状態をいう。

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

(158) 坐のときにおいては「坐」は、日常生活の中で、正坐をしたり、胡座あぐらをかいいたり、片膝を立てたり、両膝を立てて両手を組んで支えたりして坐る行動の一切をいう。

(159) 脚を累ねて身を安んず「累」は、付け加えるの意の語源「加」からきている。紐を付けること、すなわち、繋ぐの意。ひいて、重ねる、患わすなどの意となった。ここでは、立縦に重ねるの意ではなく、横に重ねること、すなわち、脚の左右を合わせることをいう。

「安」は、女が家の中に静かに座っている様を表わし、静かに定まることの意を表わす。ここでは、安定した状態に保つことをいう。

従って「累脚安身」は、体操座りのように、両方の脚を合わせてくの字に曲げて、身体に引き寄せ、その両脚を両手を組んだ腕で支えて座り、身体を安定に保つことをいう。

(160) 寝臥のときにおいては「寝臥」は、身体を横にして眠ろうとする状態、すなわち、意識を失う直前までの状態をいう。

(161) もし不如法・放逸などの事のためならば「不如法」は、正しくないことをいう。「如法」は、一般的には正しい道理、仏が説いた法の通りをいうが、ここでは、戒・定・慧の三学の第一の戒を守った、仏の教えにかなった生き方をいう。正邪の基準は、戒律にあるから、不如法は、戒律を守らず、仏の教えに反した十悪業道に生きるという、し

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

てはならない正しくないことに生きることという。

なお、なしてはならないことの意で「不如法事」と熟す。

「放逸」は、自我意識にうごかされて、恣に、勝手に、勝手に振る舞うことをいう。

従って一句は、してはならないことや気ままな思いのためならばの意をいう。

(162) 四大を調和せんがためⅡ「四大」の太は、広く行き渡っている元素・要素をいう。古代インドの身体観では、骨格や歯などの硬いものを「地大」で、血液や唾液などの液体を「水大」で、体温を「火大」で、呼吸を「風大」で表わす。そして身体は、これらの四種の元素から成り立っているとする。地大・水大・火大・風大の四大が調和を保っているときが健康状態で、調和が崩れたときが病気の状態である。これを「四大調和」「四大不調」という。

なお、地大・水大・火大・風大の四大に、内外の隙間の空大を加えると「五大」となり、生長の原因となる識大を加えると「六大」となる。密教では、この六種の要素を大日如来の象徴とみなし、六大が全宇宙の一塵一毛に具わり、一切は六大から造られるとする。

従って一句は、人の身体を構成している、地大・水大・火大・風大の四大元素が、それぞれバランスを保って集まり、それぞれのはたらきが出会いかかわりあって、身体の状態を保つための意をいう。

(163) 師子王の臥するがごとくⅡ「師子王」の師子は、獅子をいう。獅子は獣中の王であるから、師子王という。仏は、人の王であるから獅子に例え、また、「師子吼」が示すように、仏・菩薩が一切おそれるものがないことを獅子に例える。

獅子は、足と足を重ねて、右脇を下にして臥すという。これから、比丘の臥法が「師子臥法」と呼ばれる。

比丘は、鬱多羅僧(上衣・七条衣)を四つに畳んで敷き、僧伽梨(九品の大衣・入王宮聚落衣)を巻いて枕とし、右脇を下にして、足を重ね、法衣で身を覆い、心を散らさず、明朝早く起きようと思つて眠るのが、比丘が寝るときの臥法であるとされる。

従って一句は、横になるときは、百獣の王の獅子にも例えられる仏が横になるときのように、足と足を重ねて、右脇を下にして臥す師子臥法によつて横になるようにの意をいう。

(164) 心が労乏するによつてすなわち惛闇にして六分を放縦にすⅡ「労乏」の労も乏もほぼ同義、労乏でひどい疲れをいう。

「惛闇」の惛は、心を暗く沈ませる心作用の惛沈と同義。惛闇は、心が重く沈み溺れ、暗い迷いにあることをいう。

「六分」は、頭・身・両手・両足の身体の六つの部分をいうが、要は全身を意味する。

「放縦」は、放逸・放恣と同義。放縦は、気ままで締まりがないことをいう。

従って一句は、心がひどい疲れから重く暗く沈み込み、頭・身体・両手・両足の全身をだらつと横に延べて気ままにするの意をいう。

(165) 作のときにおいては「作」は、日常生活の行・住・坐・臥・作・作・言語の作・作をいう。作は本来、なすはたらしきや作用、すなわち、一つの行為や行動をいう。「作・作」は、一つの行為や行動が連続して、次々と行為や行動を重ねていくことをいう。

ここでは、動き行為している状態をいうが、手足や身体を自由に動かしている状態の「作・作」の意と取る。

(166) 心が身手を運ぶによって諸の事を造作す「心が身手を運ぶ」は、心が身手に指令を下して、心が身手を動かすことをいう。

従って一句は、心の指示に基づいて身体や手足を動かして、諸々のものごとを造り上げていくの意をいう。

(167) 利益Ⅱ「利益」は、一般的には為になること・益になること、すなわち、もうけ・利得をいう。仏教でいう利益は、このような物質的・経済的な益ではない。衆生に利益することは、衆生を、造り続けている業・カルマの呪縛から解放させることである。これが、他人を益すること・恵みを与えること・他人のためになることである。

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

(168) 心の覚観によって氣息を鼓動し、咽喉・唇舌・齒齶を衝くが故に、音声・言語を出だす「覚観」の「覚」は、物を推しはかる、心の粗いはたらきをいう。物を感知する意から、「尋求推度」の心所、すなわち、言葉の意味などものごとを、おおまかに麁く尋求め、推し量る心作用を、旧訳で覚といい、新訳で尋という。覚は観に似ているが、観ほどに細密ではない。

「覚観」の「観」は、物を伺察し思惟する、心の細かいはたらきをいう。

「伺察思惟」の心所、すなわち物をうかがい探り、対象を思量し分別する細かい心作用を、旧訳で観といい、新訳で伺という。

覚観は、思慮・分別であるから、心のはたらきに粗い・細かいの別はあっても、共に言語を発する直接的原因であり、人の心を阻害し、禪定の心を妨げる方向にはたらく心作用である。

「氣息」は、呼吸、すなわち息をいう。インドでは、紀元前十二世紀前後の『リグ・ヴェーダ』以来、ブラーフマナには人間の生命活動の主体として息、すなわち、プラーナ・氣息があるとされた。もちろんここは、固定的な実体がない、対象として認識することができない、無自性不可得の息をいうところに真意があるが、文意の流れの中では、生命活動の主体としての息が現われると読み取ることもでき

『天台小止観』の研究(五)——(大野)

る。

「鼓動し」は、元来は、二枚の鼓の革が共鳴して音を響かせることをいう。ここでは、生起すること・起こすこと、すなわち、呼吸をうながす程の意と取る。

「衝く」は、刺激することをいう。

従って一句は、対象に向かって心・心所を発動する。この思が「氣」となり、氣の通路を伝わって「息」をうながす。起きた息が咽喉を刺激し、舌や歯や口蓋を刺激し、唇を刺激する。息は口腔に共鳴して音となり、声となり、やがて意味を乗せてことばとなることをいう。

つまり、大脳の命令によつて口からことばが出るのは、心の粗い覚のはたらきにより、心の細かい観のはたらきによる。散乱した心が造り出し対象を対象化してやまない覚観が、音声や言語を生み出す。生み出された音声や言語が直接的原因となつて十善を生み、十悪を造り出し、無意識の悪を犯し続けていく。

真実は、自己の価値観に引き寄せて捉えられるものではない。対象を対象として対象化して捉えるものでもない。真実は、対象そのものと同化したところにしか捉えることができる。すなわち、言語を絶し思慮を超えた「言語道断心行処滅」という、感情のままに動く感性的自我を超克し、感性的自我の陰に隠れている本来的自己を現出し、自我と自己に執著しなくなったとき、語に即した観の修行実

践によつて、真実が現われることを内意する。

色・かたちという対象を眼根が受け入れるのが受である。受け入れた対象を、心に想い浮べ、自分の価値観に照らして造り上げ分別するのが、覚観のはたらきである。覚観が造り上げた現象を認識するのが眼識である。このように、六根が六境に発動して六識が生起する。意根が法境にはたらくのが意識であるが、意識は六識のすべてを統合する。意識が言葉を造り、主客すべての世界を造り出す。従つて、六根と六境で生じる六識は五蘊の識に通じ、意識は六識の自我を統べて自我意識となる。

六根・六境・六識は、観音・聞香・点字を読む指・目は口ほどにものをいい・天ぶらのころもが立つのように、十八界の互具を本質とする。

(169) 水中の月のごとく定んで実あることなきを知り「水中の月」・水に写つた月影は、すべての現象的存在が因縁によつて仮に生じたのであり、実体のない空であることを比喻する。

鏡のような池の面に写る月影は、あたかもそこに月が存在するかのである。池の面に手を入れると、月影は波紋の中に揺らぎ、そして消えていく。水中の月はこのように、写つては消え、消えては写る、実体のない無所得空の在り方をしている。

「如水中月喩」・「水月喩」は、『大品般若経』巻第一で十

喩の第三として挙げられている。他に、旧訳の『華嚴經』卷第七、『撰大乘論本』卷中などに出る。

「定んで」は、定まっていること・固定的なことをいう。

「実」は、実体をいう。

従って一句は、対象となる物質的存在は、水に写った月影のように、固定的な実体がないと知るの意をいう。

(170) もし順情の色を見るも貪愛を起さず、もし違情の色を見るも悲悩を起さず、もし非違・非順の色を見るも無明および諸の乱想を起さずⅡ「順情」は、心の欲するところになうこと、快と感ずることをいうが、要は、好きなことをいう。

「違情」は、氣に入らぬこと、不快と感ずることをいうが、要は、嫌いなことをいう。

「非違・非順」の違順は、違情と順情をいうから、氣に入らないことでもなく氣に入ることでもないこと、すなわち、好きでも嫌いでもないことをいう。

「色」は、いろと形のある、視覚の対象となる物質的存在をいう。サンスクリット語のルーパーは、ループという形づくるの意味の動詞からつくられたことばで、形あるものの意味があるが、ルーという壊すという動詞からつくられたともいい、壊すもの、変化するものの意味もある。要するに、形を有し、生成し、変化する物質的現象をいう。

「貪愛」は、貪の異名。一般に、自分の好む対象に向かっ

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

て、貪り求める心を起すことをいい、根本的な煩惱の一つである。

「悲悩」は、怒りと悩みをいう。

「無明」は、人は、どこから来てどこへ行くのかという、人間存在の根本命題を知らない。この真実に暗く、無知であるところから、一切の煩惱は生起する。この無知をいう。

「乱想」は、散乱した心のおもい、一切の煩惱をいう。

従って一句は、もし好きな物質的存在を見ても、それを貪り、執着する心を起ささない。また、もし嫌いな物質的存在を見ても、怒りの心や悩む心を起ささない。そして、たとえ、嫌いでも好きでもない物質的存在を見ても、人生の根本的な真理に暗い無知やとめどない散乱したおもいを起ささないの意をいう。

(171) 見るところあるにしたがつてすなわち見の相なしⅡ「見」は、ちよつと目に触れることをいう。見るが能見、見られるが所見であるから、目に触れることは、能見即所見、見るの主観があつて見られるの客観が成立し、見られるの客観があつて見るの主観が成立する。つまり、見る・見られるは相依相関関係にある。だから、「見るところある」は、見る主体としての眼と見られる客体としての物質的存在とが、互いに依存し合っていることをいうと取る。

「見の相」は、見る主観と見られる客観をいう。見られる対象をきれいとし汚いとするのは、人の自我意識が勝手に

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

きれい・汚いの枠をはめるだけで、対象自体にはきれいな汚いもない。主観の見るはたらきにも客観の見られる対象にも、見る・見られるに固有の本質がない。これが「なし」の意である。

従って一句は、見る主体の眼と、見られる客体の物質的存在とは、互いに依存し合っており、見るはたらきと見られる対象とは、実体性のあるすがたはないの意をいう。

(172) かの根・塵・空明のなかにおいてのおのおの見なく、また分別なしの「根」は、眼根・耳根・鼻根・舌根・身根・意根の感覚器官をいう。草木の根が、成長発展させる能力をもっていて、幹や枝を生じるところから根といい、感覚が起る器官を六根と総称する。

「塵」は境と同義。色境・声境・香境・味境・触境・法境という、六種の対象である六境・六塵、物質的な対象をいう。物質的な対象は、本来きれいな汚いなどの相対を超越した現象的存在である。人の心は本来清浄であるが、対象が人の心に入って汚すことから、物質的な対象を塵という。

「空明」は、空を本質としていることをいう。

従って一句は、眼という感覚器官にしても、色境という対象となる物質的存在にしても、固定的な実体がなく、自主独立して存在することなく生滅変化する。だから、見る主体にも固定的なすがたはないし、見られる対象にも固定的なすがたはない。従って、固定的なすがたがないところ

では、これかあれかを思いはかり分別し択一することがないの意をいう。

(173) 和合の因縁もて眼識を出生し、眼識の因縁もてすなわち意識を生じ、意識が生ずるときにすなわちよく種々の諸色を分別すの「和合」は、Aという条件とBという条件が接触し、融合することをいう。ここでは、眼根という感覚器官と物質的対象とが接触し、融合することをいう。

「出生」は、現われ出ることをいう。

「意識」は、意根が法境と接触し、はたらきを生じる心作用をいう。ここでは、意識は、眼識の心作用も包含し統括するはたらきをもつ。眼識の心作用を意識が統括することによって、意識は、自我意識として執著を造り続ける。

従って一句は、眼根という感覚器官と物質的対象とが、互いに依存し合い、原因と条件となつて結び合うことによつて、対象を認識する眼識が現われ出る。対象を見ることによって生ずる眼識を条件として、知覚し思考する意識が生じる。知覚し思考する意識が生起することによって、対象となるいろいろな物質的存在に執著し、これかあれかと思ひはかり分別し択一するの意をいう。

(174) つぎに意識を生じて強いて分別を起すの「意識」は、一般には思う心をいう。ここでは、六識の意識をいう。すなわち意根が対象に生ずる執著が意識である。ひとたび起こされた意識は、次から次へと新たな妄念を引き起こして

断絶することがない。無限の過去以来の善・悪の業をとどめたのち、諸々の善・悪の業を消失させることがない。これが意識である。

ここでは、感知した音声の中から、快い音声だけを思いはからつて選り出す、分別択一が意識である。意識は自我意識、あるいは分別意識と取ると分かり易い。

「強」は、強縁・増上縁と同義。力すぐれた縁、果である分別にはたらく強い力を用いる。

「強いて分別を起こす」は、六境の内、色境・触境の二つの対象は、眼根・身根によつて見たり触ったりすることができる。それに反して、声境・香境・味境という三つの対象は、耳根・鼻根・舌根によつて見たり触ったりすることができない。見たり触ったりすることができる実感がないだけに、声境・香境・味境には、分別し判断し択一する意識が、色境・触境以上に強くはたらく。声境・香境・味境はとらえどころがない対象であるだけに、耳根・鼻根・舌根は、眼根・身根がはたらく以上に対象に過敏に反応しはたらく。耳識・鼻識・舌識は、対象に過敏に反応しはたらくから、眼識・身識以上に、仮の存在を實在化させて、それに執着するという強い分別意識・自我意識を引き起こす。「強いて分別を起こす」は、これを用いる。

従つて一句は、音声を認識する耳識をも包含し統括する意識が強い力となつてはたらいて、耳が触れた音声の中か

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

ら、快い好きな音声だけを分別し、択一し、それに執着することになるの意を用いる。

なお、強は強縁と同義であるが、増上縁と同義である。増上縁は、因縁・等無間縁・所縁縁・増上縁の「四縁」の一つを用いる。

「縁」は、サンスクリット語プラトヤヤの訳。狭義では、結果・果を引き起こすための直接的内的原因を因・内因とするのに対して、これを外から助ける間接的原因を縁・外縁という。広義では、両方を合わせて因とも縁ともいう。『俱舍論』巻第七、『中論』一・五によれば、広義の縁は、次の四縁に分類される。

(1) 因縁は、因なる縁、因即縁の意。果を生む直接的内因な原因。狭義における因のこと。

(2) 等無間縁(次第縁)は、前の刹那の心・心所(個別的な心のはたらき)が、後の刹那の心・心所の生ずるために、場所をあけて導き入れること。

(3) 所縁縁(縁縁)は、所縁すなわち親疎の対象が、心が生ずるための縁となること。

(4) 増上縁は、三縁以外の一切の間接的な原因。結果の生起に強くはたらく力を用いることは勿論、これを妨げないことも一種の増上縁と考えて、無力増上縁ともいう。

(175) 化のごとく実ならずⅡ「化のごとく」は、『大品般若経』巻第一に挙げる十喩の第十如化喩を用いる。諸天や仙人など

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

が、神通力により仮に変化して、人間などの姿をあらわした者、すなわち、化人には実体がないように、香は空で実体がないことをいう。

この化は、法華七喩の一つの化城喩の化でもあり、衆生を教化救済しようとして、仏自身が変現して衆生の姿になった化身の化でもある。

従って一句は、香りは、化身のように実体をもつものではないの意と取る。

(176) いま聞くとところの香は虚証にして実ならずⅡ「聞香」は、もんこうともぶんこうとも訓む。一般には、伽羅・沈香などの香を嗅ぎ分ける遊びをいうが、ここでは、主体的・意図的ににおいをかぐの意をいう。

「虚証」の虚は、空と同義。無の別称。仮の存在であることをいう。証は、たぶらかすの意であるが、不実と同義であるから、実在しないこと、実体がないことの意をいう。従って虚証は、仮の存在であって実体がないの意のいつわりをいう。

「不実」は、実ならずと訓み、真実でないこと、実体がないことをいう。

従って一句は、鼻が嗅ぐ香りは、仮の存在であって実体がないの意をいう。

(177) つぎに意識を生じて強いて香の相を取るⅡ「香の相を取る」は、自分にとって、この香りは好き、あの香りは嫌

いと分別し、その結果あえて好きな香を取ることをいう。いわゆる香のランクづけをいう。

従って一句は、鼻が香りに触れて、香りを感知する鼻識を生じる。続いて、生じた鼻識も統括する意識が生起して香りを分別し判断して、この香りは快い、あの香りは嫌いだと思いはかる。その結果、好きな快い香りを択一し執著するの意をいう。

(178) 夢のなかに得たる味のごとしⅡ「如夢」は、『大品般若経』巻第一の十喩の第七如夢喩をいう。夢は覚めれば無であるように、煩惱の執われを離れ道を得れば、味が空であることを知ることをいう。

従って一句は、味は、夢の中で味わう味のようなものであって、味には実体はないの意をいう。

(179) 分別憶想Ⅱ憶想分別と同義。

「分別」は、『俱舍論』巻第二(『大正蔵』二九・八b)に説く「計度分別」をいう。すなわち、対象の差別を推量し、はかるはたらきをいう。

「憶想」は、おもうおもいをいう。

従って一句は、心の中で、あれこれ思い計り思い巡らすことをいう。

(180) 内外の六味は性として分別なくⅡ「内外」は、うちとそとをいう。ここでは、主体の側の舌根がうちに相当し、客体の側の味境がそとに相当する。

「六味」は、『般若心経』、『俱舍論』巻第一では、甘さ・酸っぱさ・鹹さ・辛さ・苦さ・渋さをいい、『金七十論』(『大正蔵』五四・一二四九b)・『禅苑清規』巻第八・亀鏡文では、苦い・酢い、甘い・辛い・鹹い・淡いをいう。

「内外の六味」は、主観の舌根が客観の味境に触れて起こす六つの味をいう。

「性」は、関係のいかんにかかわらず、常に同一である本質をいう。

従って一句は、舌という感覚器官が対象に触れて起こる味に、甘さ・酸っぱさ・鹹さ・辛さ・苦さ・渋さをいうが、味には本質的に六味という違いはないの意をいう。

(181) 身に触を受くるときに「身」は、身体・肉体をいう。仏教では、すべての物質は、地大・水大・火大・風大の四大という四大元素で構成されるとする。身体も、この例外ではない。ここでは、身は、地・水・火・風の四大で構成される身体・肉体をいう。

「触」は、肌ざわり・手ざわりなどの感触をいう。『維摩経』(『大正蔵』一四・五四〇b)では、接触感覚・感触として、滑らかさ・粗さ・重さ・軽さ・冷たさ・ひもじさ・渴きの七種に、地・水・火・風の四大の固さ・湿っぱさ・熱さ・流動性を加えて、十一触を数える。

「受」はうけると訓み、感じる・感知する・感受する、感受作用をいう。

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

従って一句は、身体が接触を感受する中での意をいう。

「四大」の四大は大種の略称。大種はサンスクリット語マハー・ブータの訳。すべての色法すなわち物質の所依(よりどころ)の意。つまり、大種とは、あまねく一切方法に行き渡ってそれらを生成し、それらのよりどころとなり、本源となるものをいう。

四の大種は、地大・水大・火大・風大の四で、略して四大、四界ともいう。すべての物質を造り出すよりどころとなる、四種の元素あるいは要素をいう。

地・水・火・風は、それぞれ堅(固さ)・湿(しめりけ)・煖(熱さ)・動(動き)を本質・自性とし、持(保持したもつ)・摂(おさめ集める)・熟(成熟させる)・長(生長させる)を作用とする。

四大によって造られた色法・物質を所造・所造色という。これに対して四大は、能造と呼ばれる。説一切有部の教学では、十一種の色法・物質のうち、四大は触境に含まれ、所造は他の五根・四境・無表色と四大以外の触境をいう。

五根・五境は、極微で成立する色法・物質であるが、法処所摂色は無表業を指し、無表業は極微から成る色法・物質ではないが、四大所造の色法・物質であるから無表色という。

四大が所造の所依となる関係は、生・依・立・持・養の五因で説かれる。生因は四大から所造が生じること、依因

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

は四大が所造のよりどころとなること、立因は四大が所造を保持すること、持因は四大が所造を持続させること、養因は四大が所造を育てることをいう。

病氣は、四大が調和を失ったときに起こるとされ、これを四大不調という。

なお、密教では、四大に空大を加えて五大を説き、識大を加えて六大を説く。

空大は物質的なものとしての虚空・空間で、性質は無礙(さわりがない)、作用は不障(さえぎられない)であり、万象をその中に安住させるものをいう。つまり、空大は、内外の間隙・隙間をいい、生長の因となる。

識大は、有漏の識のことで、有情の存在のよりどころとなるものをいう。地・水・火・風・空の前五は色法・物質であるのに対して、後一の識は心法・精神をいう。

密教では、地・水・火・風・空・識の六大を、万有の本体であるとして六大体大と説き、六大縁起を語り、大日如来の象徴とする。

(182) 覺するところの触にしたがつて「覺」は、覺觀の覺、尋伺の尋と同義。物事を推しはかる心の粗いはたらき、つまり、対象を受け入れたものを思い浮かべることという。従って一句は、身体が感受した接触を思い浮かべるたびにの意をいう。

(183) 令煖・渋滑・輕重など、これを名づけて触となし、頭

等の六分は四大の和合せるものにして、これを名づけて身となす。「冷煖・渋滑・輕重」は、冷たさ・熱さ、とどこおる・滑らかさ、輕さ・重さという接触感覺をいう。

「頭等の六分」は、頭・両手・胸・両足の六、すなわち、全身をいう。

「和合」は、種々の要素が結合して、一つのものを構成し、調和してはたらくことをいう。

従って一句は、冷たい・暖かい、とどこおる・滑らか、輕い・重いなどの接触感覺を感じ触という。そして、頭や、両手や、胴体や、両足などは、地大・水大・火大・風大という四大元素が結合し融合し合ったもので、これが身体であるの意をいう。

(184) 触の性は虚仮にして、身もまた実ならず「性」は、外部のものの影響によって変わることがなく、関係のいかんにかかわらず常に同一である性質、すなわち本質・本性・本体・自性をいう。

「虚仮」は、うそいつわりをいう。虚仮不実と熟す。

「世間虚仮、唯仏是真」は、現象世界は仮のもので、ただ仏のみが真実であることをいう。聖徳太子の遺言として、『天寿国曼陀羅繡帳銘』に記されている。

「虚」は、空と同義。無の別称。仮の存在であることをいう。虚は無の別称であるが、西洋ニヒリズムの一切を否定的にとらえる虚無とは違って、仏教の虚は、『般若經』が

説くように否定はするが、否定したものを『法華経』が説くように肯定をする。いわゆる空・仮・中のとらえ方に特徴がある。

「仮」は、実在しないけれども、比喩的な意味で、ありと説くことをいう。実体がないかりのものが「虚仮」であるが、天台教学では、仮・虚仮は、一切は空であるとして迷いを破つたあと、真理のすがたを現わして正理を立てる「立法」の意と解し、人間存在の現実であるとする。

従つて一句は、身体が感受する感觸の本性は、仮の存在であつて実体がないのと同じように、身体もまた固定的不變的な独自の実体がないの意をいう。

「仮」とは、一般には真や実などに対して、実体のないことをさし、虚妄不実という。実体はなく、名だけ与えられている仮名有、空に対しては空に異ならない有の面をいい、仮諦などの語がある。また、方便の意にも用い、その実体性はないが、現象として仮りにある意などに広く使用される。天台教学では、三觀の仮觀から菩薩の行として「仮（迷いの凡夫の世界）に入る」、または、「仮（迷いの凡夫の世界）に出づ」と用いる。

『大品般若経』では、あらゆるものに自性がないことを示し、凡夫のとらわれを破るために、(1)物体は多くの物が集まつてつくり上げられている（受仮）、(2)法そのものは、因と縁とによって生じたものである（法仮）、(3)すべては名

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

のみあつて（名仮）、実体のないものであるとする三仮を説く。

『成実論』では、(1)あらゆる物体は、因縁によって成立したものである（因成仮）、(2)不斷に連続しているように見えるが、一瞬ごとに生滅改変している（相続仮）、(3)大小・長短は絶対的でなく、相対的である（相待仮）から、すべて仮であるとする三仮を説く。

(185) 触を縁ずるの心を「縁ずる」は、Aの条件とBの条件を融合させる、人知を超えたはたらきで、縁としか言いようのないことをいう。「因縁和合」と同義。

従つて一句は、感觸を受けるはたらきの心をの意という。

(186) 行住坐臥、見聞覚知等の一切処のなかにおいて「行住坐臥」は、歩いて行くこと・じつとしていること・坐ること・横になることをいう。人間の起居動作の一切である、日常の立ち居振る舞いの一切をいうから、日常生活のいついかなる時にもその意を含む。

「見聞覚知」は、見たり、聞いたり、考えたり、知つたり、の感覚知覚のはたらきをいう。自我心が起こるものになるのが、この見聞覚知である。

「二切処」は、あらゆるところをいう。すなわち、歩いて行く・じつとしている・坐る・横になるという行動と、その行動から生じる心作用である認識活動が及ぶ、あらゆるところをいう。

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

従つて一句は、歩いて行く・じつとしている・坐る・横になるという日常生活の中で、見たり・聞いたり・考えたり、知ったりする認識活動においてもの意をいう。

(187) 摩訶衍の道を修するなり『摩訶衍』は、こよなき法としての大乘をいう。

『摩訶衍の道』は、民衆に開かれた仏教としての大乘道をいうが、般若經典の立場からは、菩薩になるための道、すなわち大乘菩薩道をいう。

(188) 『大品經』『大品經』は、『大品般若經』、すなわち『摩訶般若波羅蜜經』をいう。『摩訶般若波羅蜜經』二十七卷は、後秦の弘始六年(四〇四)、鳩摩羅什の訳。龍樹に帰せられる『大智度論』は、これに対する註釈書である。

『大品般若經』、すなわち『摩訶般若波羅蜜經』巻第五(大正藏)八・二五三b―c)の取意。

(189) 須菩提『須菩提』は、サンスクリット語スプーティの音写。善現、善吉などと訳す。仏十大弟子の一人。給孤獨長者の甥。無諍第一とも解空第一とも呼ばれた。釈尊が般若經典の中で、説法の相手として大衆の中から特に呼び出した、対告衆としても有名である。

(190) 僧伽梨『僧伽梨』は、比丘の三衣の中で最大の衣。大衣・重衣という。二重の正装衣で、街に托鉢や説法に出たり、王宮に招かれたときに着る衣。九条ないし二十五条の布片を縫い合わせた一枚の布で、九条衣ともいう。

なお、中衣は鬱多羅僧と呼ばれる七条衣をいい、礼拝・聴講・布薩などに用いられる。下衣は安陀会と呼ばれる五条衣をいい、日常の作業や就寝のときに着用する肌着をいう。

(191) 一心に視眇するも『一心』は、対象に対して直接にはたらく心をいう。

『視眇する』の眇は、またたく・目配せする・眩むの意から、驚くなどの意となるが、要は、眼を動かすことをいう。ここでは、視眇は、一点を仰ぎみることをいう。

従つて一句は、一心に一点を仰ぎみるの意をいう。

(192) 不可得をもつての故に『分別を離れて、ものごとを全体的・直観的に把握する悟りの智慧が、般若の智慧である。この智慧によって、あらゆる事物は空・不可得、つまり、固定的な本質、あるいは実体をもたないであると、ものごととのありのままの在り方を観察し、何ものにも執着することなく利他行を修行実践する。』

菩薩の実践道は、ありのままの有り様を観察したうえに、何ものにも執着せずに利他行を修行実践するところにあることを一句はいう。

(193) 『釈論』のなかの『偈』に説けるがとし『釈論』は、『大智度論』一〇〇巻の略名。『智度論』とも『大論』とも呼ぶ。龍樹(ナーガールジュナ)造、後秦の弘始七年(四〇五)鳩摩羅什の訳。

『大品般若経・摩訶般若波羅蜜経』に対する註釈書。最初の三十四巻は、経の第一序品について詳説している。この部分は完訳であるが、以下は訳者が繁雑になるのをおそれて抄訳し、残りの八十九品に対する訳を、六十六巻に収めたものと伝えられる。

般若・空を説き、諸法実相を明らかにする論であるが、輪中に部派仏教の論書から『法華経』『華嚴経』などに至る、きわめて多くの経論からの引用を含み、仏教語彙の説明の摩に、さまざまな説話を挿入し、一種の仏教百科辞典の趣がある。

中国では、『中論』『百論』『十二門論』と共に、四論の一つとして盛んに講読された。この論をすべて龍樹に帰すべきかどうかについては、議論がある。『大智度論』の作者をめぐる代表的な論文は、つぎのものがある。

- (1) ベルギーの E. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sageesse de Nāgārjuna*, (Mahāprajñāpāramitā śāstra), Tome III. Introduction Louvain 1970, pp. V-LV.
- (2) 千潟龍祥「大智度論の作者について」(『印度学仏教学研究』第七巻第一号、一〇一二頁、昭和三十三年十二月)
- (3) 平川 彰「十住毘婆沙論の著者について」(『印度学仏教学研究』第五巻第二号、一七六〇一八一頁、昭和三十三年三月)
- (4) 加藤純章「大智度論の世界」(『講座大乘仏教』第二巻『天台小止観』の研究(五)一(大野))

「般若思想」一五一〇一九二頁、昭和五八年十二月)

(5) 印順・昭慧著・岩城英規訳『大智度論の作者とその翻訳』(台湾・正観出版社、一九九三年一月)

(6) 加藤純章・和田壽弘・宮治昭・佐野公治・杉山寛行・斎藤明・大野栄人著『大智度論の総合的研究——その成立から中国仏教への影響まで——』(平成一一年度一三年度科学研究費補助金(基盤研究(B)12)研究成果研究書、平成十四年三月)

「偈」は、『大智度論』巻一三(『大正蔵』二五・一六一a)の引用。

(194) 林樹の間に坐し¹¹なぜ林樹の間に坐すのか。釈尊が教化を続けたガンジス河中流域は、酷暑の地帯である。仏教はヨーガのように、苦行を実践するものではない。安全な、安定した場所で修行に励むのが仏教の在り方である。だから、決して灼熱の太陽の下や危険な場所で修行することは求めない。坐禅を修行実践する場には草を敷く。林樹の間に坐すのは、涼の中に身を置いて、心身ともに快適な状態で修行実践をするためである。

仏教の修行の有り様が、「林樹の間に坐し」の一句によく表われている。

(195) 澹泊にして一心を得る¹²「澹泊」は恬澹・恬淡・澹然^{てんたん・てんたん・たいねん}と同義。心があつさりして、安らかで欲がないさまをいう。なお、澹は、水のゆつたりとゆるぐさまの原義から、静か

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

で安らかなさまをいう。従って、「澹泊にして」は、執著の対極にある無欲、執著心を起こさないことをいう。

「一心」は、一念が迷いの方向悪の方向にある「造作した心」をいうのに対して、一つの対象に集中し自我を対治する心、悟りの方向善の方向にある「集中した心」をいう。従って、「一心を得る」は、一心に心を集中し持続させていくことをいう。

偈は、対象から対象へと心を動かす。心を動かすから、心を集中することができない。心が集中できないから、対象にとらわれ、対象に執著する。この執著する有り様が、無欲という澹泊の対極にある心のすがたである。

従って一句は、心静かで、心安らかで、一心に心を集中し、持続させていくの意をいう。

(196) 利を求むれば厭足することなし「利」は、俗世間の金銭上、物質上の利益をいう。

「厭足」は、満足することをいう。飽くことのない、満足することのない苦しみを「無厭足苦」という。

従って一句は、世間的な利益を追求すれば、満足することがないの意をいう。

(197) 衲衣にして乞食を行じ「衲衣にして乞食を行じ」は、頭陀行をいう。「頭陀行」とは、サンスクリット語のドウーダの音写。衣・食・住に対する貪著を棄てて、身心を修練することをいう。この生活規律について、十二の条項を立

てて十二頭陀行という。

(1) 在阿蘭若処は、人家を離れた静かな場所に住むこと。

(2) 常行乞食は、常に在家から食を乞うこと。

(3) 次第乞食は、乞食するのに家の貧富を選ばないこと。

(4) 受一食物法は、一日一食しか食べないこと。

(5) 節量食は、過食をしないこと。

(6) 中後不得飲漿は、中食以後は漿(おもゆ)を飲まないこと。

(7) 著弊衲衣は、廃物の襤褸で造った糞掃衣を着ること。

(8) 但三衣は、三衣以外を所有しないこと。

(9) 塚間住は、墓場に住むこと。

(10) 樹下止は、大樹の下に坐ること。

(11) 露地坐は、空地に坐ること。

(12) 但坐不臥は、常に坐ること。

後世、頭陀の語は、山野を巡歴してつぶさに辛酸に耐える、行脚修行の意に用いられ、その際衣を汚さないために、携行する袋を頭陀袋といった。後には、使者を葬るとき、胸に掛けて死出の旅路の用具入れとする袋をも、頭陀袋といった。

(198) 動止するも心は常に一にして「動止」は、動いたり止まったりすることをいう。行住坐臥に当てはめれば、動は行、止は住坐臥に当たる。

「一」は一心をいう。一つの対象に集中し自我を対治する

心、悟りの方向、善の方向にある「集中した心」が一心である。

従って一句は、動いたり止まったりしても、常に心は一心に集中しているの意をいう。

(199) 諸法の実を観知し「実」は、真実のすがた、実相をいう。

従って一句は、事物・現象の一切の実相を照らし出して明らかにみてとるの意をいう。

(200) 等観「等観」は、一切を差別することなく、平等に観察することをいう。現象界における個々の事象のように、これとあれとが別個であり、異なる独自のすがたをもって存在しているすがたを「差別」という。

「平等」は差別のないことをいう。釈尊は、階級的差別を否定して、四姓平等を説き、また諸経論には、仏法僧の三宝や心・仏・衆生の三法などが、その本質において差別のないことを説いて平等とし、あるいは、すべての事象における普遍絶対の本体、すなわち真如のように、差別のないことを平等という。

本体界に相貌を顕して空平等、真如平等などという。また、仏を平等覚、自性法身を平等法身、一乗の法のみがあると示す仏の智慧を平等の大慧、あまねくすべてに差別のない愛を平等の大悲、すべてのものが平等である真実をさとり差別の見解を起ささない心を平等心などという。

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

ただし差別と平等とを切り離して考えないで、差別即平等とみるのが大乘仏教の立場である。

(201) 三界に倫匹なし「三界」は、生まれ変わり死に変わって、流転する迷いの有情の境界を三階級に分けたもの。すなわち、食欲・淫欲・睡眠欲が支配する「欲界・欲有」と、欲望は断じたが肉体が残る「色界・色有」と、受・想・行・識の四蘊という精神的要素のみからなる「無色界・無色有」の三をいう。

「倫匹」は、仲間やともがら、比すべきものをいう。

従って一句は、生死流転する三つの迷いの世界には、比肩すべき人はいないの意をいう。

人はどんな罪を造っても、生き方を変えることによって、真人間になることができる。日常的に起きてやまない煩惱を、止観の修行法を用いて対治し、人生を前向きに生きなさいと、智顗は大悲を説いてやまない。

〔現代語訳〕

第六 正修行——正しい修行をしなさい——

もし止観を修行実践しようと発心したならば、正修行第

『天台小止観』の研究(五) 二(大野)

六という、この第六章で説く全体の趣旨から、「正修行」に関する細かな意味を、心をとくと働かせて十分に理解しなければならぬ。

止観を修行実践する修行法に、二種類がある。

一は、坐禅の中で止観を実践する「坐中止観」であり、二は、行住坐臥などの縁に触れて、認識の対象に依じて止観を実践する「歴縁対境止観」である。

第一は、坐禅の中で止観を実践する「坐中止観」である。

「坐中止観」は、行くこと・止まること・坐すこと・臥せることなどの日常生活の中で、戒律に叶った正しい振る舞いをする中でも、修行者は、仏道を修行し実践することができる。しかし、坐禅の中で止観の修行法を実践する「坐中止観」に勝る修行法はない。従って、「坐中止観」の立場から、止観のやり方を説き明かしていく。

要約していえば、「坐中止観」の意義は、次の「五意の不同」と呼ばれる五点に絞られる。

一は、初めて坐禅をする時、心の乱れに直面し、その乱れを破り断ずるために、止観の修行法を実践する。

二は、心が沈んだり浮き立ったりする時は、心の病氣であり、心の病を断じ滅するために、止観の修行法を実践する。
三は、効果が上がるように、心の状態に応じて便宜に止観に、あるいは観を止に替えて、止観の修行法を実践する。
四は、心を一点に集中した禅定の中で起こる、微細な心のはたらきに対面して、断じ滅するために、止観の修行法を実践する。

五は、禅定と智慧のバランスを取るために、止観の修行法を実践する。

第一は、どのようにして、「初心の麤乱を対破せん」として止観を修す」と名づけられるのか。

それはいわゆる、修行者が初めて坐禅をする時は、心が粗く、乱れるものである。そのような時は、どうしても一心に心を落ち着け、一つの対象に專注する「止」の修行法を実践して、心の粗さと乱れを除き滅しなければならない。

「止」の修行法で、心の粗さと乱れを破り滅することができない時は、自我を否定し、物事の真相を観察する、智慧を引き出す「観」の修行法を実践しなければならない。

このような理由から、初めて坐禅をする修行者は、心の粗さと乱れに直面し、対治するために、「止観」の修行法を実践するのである。

「坐中止観」の実践を説き明かす時、二つの意味がある。

一は、先ず「止」の修行法を説き明かし、続いて二は、「観」の修行法を説き明かすのである。

一の「止」の修行法に、三種類の別がある。

「止」の修行法の一は、散乱する心を繋ぎ止めて、心を一つに保つていく「繫縁守境の止」の修行法である。

「繫縁守境の止」は、心を、いわゆる垂直線上で結んだ、鼻の先や臍下丹田などに繋ぎ止めて、心の思いを集中し、心を散り乱さないことである。

これを、『仏遺教経』には、次のように説いている。

「心は、一つの対象に繋いで集中し、

対象に捉われて、心を散乱させてはならない。

また、心を一つの対象に繋いで集中するやり方は、猿を鎖に繋いでおくようにしなければならない。」と。

「止」の修行法の一は、起こる粗い心と細かい心をコントロールして、生起させない「制心の止」である。

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

「制心の止」は、いわゆる心が対象にとらわれ、対象に心に移すことをコントロールして心に乱れを生起させない止のことである。

これを、『仏遺教経』には、次のように説いている。

「対象を見たり、聞いたり、嗅いだり、味わったり、触ったりする

眼・耳・鼻・舌・身という感覚器官が働くのは、

心に、その働きの主体があるからである。

だから、修行者の皆さんは、

それぞれ自分の心に本當によくブレーキをかけ、自我心をコントロールしなければならない。」と。

この「繫縁守境の止」と「制心の止」の二種類の「止」の修行法は、修行実践によって自我心を対治する以外、方法がないことを説くのである。すなわち、これかあれかを対立して考える分別という、理屈で片づけられる修行法ではないのである。

「止」の修行法の一は、対象を実体視して、六境にとらわれることを止める「体真の止」である。

「体真の止」は、心というものは、認識する方向性がパ

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

タイン化されてカルマとなり、このカルマとなった實在化した心によって、一切の事物を實在化するものである。

しかし、一切の事物は、直接の原因である「因」と、因を助けて結果を生ずる間接的な原因である「縁」とで結び合わされて、仮に生じているだけで、事物そのものは真実で、固有の本性は存在するものではない。このように覚れば、心に一切の事物をカルマとして刻印することはない。もし心に、思いはかる心のはたらきが造り出す一切を刻印しなければ、一切を實在するものとして、色・声・香・味・触・法という六境に貪著する迷妄の心は、自ずと終息するものである。

このような理由から、心の散乱、動揺を押しとどめ、六境にとらわれることを止め、主体を確立するので「止」というのである。

このことを、『太子瑞応本起経』には、次のように説かれている。

「存在する一切の事物は、因縁によって存在するから、固定的な実体、主体となるものはない。

六境にとらわれる心を断じ滅し、

やがて、われわれの存在の本源である自性清浄心に行き着く。

このような人は、

道のために精進努力するので沙門と呼ばれる。」と。

修行者が初めて坐禅を実践し、過去・現在・未来の三世にわたり、十方に普く普遍絶対の真実を説く仏法を修行したいと思う時は、誓願に誓願を重ねて発こし、迷いの世界から一切の衆生を救い出し、永遠の安らぎを得させるといふ、類なき仏の道を求めなければならない。

悟りを求める不動の一心を更に堅く、そして壊れることのないダイヤモンドのように持ち続けて、倦まず弛まずひたむきに仏道修行に励み、仏が説く正しい教えのために、自分の身命を惜しむようなことがあつてはならない。

もし仏が説かれた一切の真実や、自利・利他の行願を達成することができなければ、決して仏道修行を止めることがあつてはならない。

その後で、端身正坐の正しい姿勢を保ち、心を正しく保つて常に結跏趺坐する中で、誓願に生きるといふ正しい智慧によって、一切の事物や現象が、円かに成立している真実

のすがたを知らなければならぬ。

ここでいう、一切の事物や現象という現象的存在は、心によつてのみ認識することができるので、心の立場から現象的存在を、明らかにしていこうとするものである。

自他に利益を与える善きこと、自他に利益を与えない善くないこと、善でも不善でもないことの一切と、日夜、九瘡門から漏れ出る汚れた煩惱の一切と、生死流転する迷いの世界で、因縁によつて造られ、生まれ変わり死に変わり流転し、原因があれば必ず結果があり、結果があれば必ず原因があるという、因果の道理に従つて生滅変化しているすがたの一切は、潜在意識という、実在化している心のはたらきによつて生起し、存在させているものである。

従つて、仏は、『十地経』で、次のように説かれている。

「欲界・色界・無色界のすべての世界は実在しているのではなく、

自我心や作為的な心である一心によつて現われたものであつて、

その外に何も無い。

ただ一心より造作されたものである。」と。

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

もし修行者が、心にはそれ自体独自の本性はないと覺れば、事物を実在化する潜在意識がみるように、対象とする一切の現象的存在が、どうして実在するといえるのか。

もし一切の事物が実在するのでなければ、現象的存在の一切は偽りとなる。

一切の現象的存在が偽りであると覺れば、一切の現象的存在は、固定的な実体がない空であつて、永遠に変わらない主体があるのではない。

もし一切の現象的存在が空であつて主体がなければ、それに執著して、自我心を造る必要はない。

もし執著して自我心を造ることがなければ、自我心が造り上げる一切の現象的存在という、すべての対象に執着する心は終息する。

もし対象に執着する心のはたらきが終息すれば、心は静かで澄み切った境地となり、心はすべての現象的存在を超え、眞実そのものの境地となる。

心が、すべての現象的存在を超えた眞実そのものの境地に至れば、それが一切の事物や現象の本源の心である自性清浄心である。

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

もし心を、本源の自性清浄心に落ち着けることができれば、心は、対象に心を奪われ捉われる執着を離れる。

もし心が執着を離れれば、惑い悩む迷いの世界に流転し、刻印し続けた潜在意識に残る身・口・意の善惡の行いの一切は終息する。

もし潜在意識に残る善惡の行いの一切が消滅すれば、そこはまさに、安らぎの涅槃の境界である。

だから、『般舟三昧経』には、次のように説かれている。

「心はあるが、心は心を見らない。

心はあるが、心は心を見ない。

心が心に対象を思い浮かべれば、それが無明という惑いである。

心が心に対象を思い起こさなければ、それが安らぎの涅槃である。」と。

もし、対象を実体化して対象にとらわれるという、執着を離れ断つ「体真の止」の修行法を実践し続けられれば、どうしても知ってほしいことは、このような人は、必ず安らぎの涅槃に至り得ることができるといふことである。安らぎの涅槃に至り得た人を、まさに勝れた出家者と讃歎するの

である。

以上、簡略ではあるが、対象を実体化して対象にとらわれるという、六境へのとらわれを断じ滅する「体真の止」の修行法のやり方を説き示した。

第二は、どうして「観の修行」と名づけるのか。

観の修行方法に、二種類がある。一は、正しい智慧によって迷いを断つ「対治の観」であり、二は、正しい智慧によって正しく真実を観ずる「正観」である。

観の第一は、正しい智慧によって迷いを断つ「対治の観」である。

「対治の観」には、自他の肉体の不浄な有り様を観察して、貪りの心を離れ、貪りの欲望を断つ不浄観があり、一切の衆生に樂を与え、苦を抜く慈悲の心を起こして、怒りを静め断つ慈心観などがある。不浄観や慈心観などのような、正しい智慧によって迷いを断つ「観」の修行方法はすべて、「対治の観」である。

いまは、「対治の観」を、一つひとつ分析して説き示すことは省略する。

観の第二は、正しい智慧によって正しく真実を観ずる「正

観」である。

「正観」という観は、現象として存在するものすべての、ありのままのすがたが、そのまま真実のすがたであると観察する仏の智慧をいう。

このことについて、『般若三昧経』には、次のように詳しく説き明かしている。

「現象する一切の事物は、固定化されたものではない。

一切は、一瞬一瞬の心が、固定化した概念を造り続けるものである。

だから、空を達観すれば、

一切を思いはからう雑念は造り出されることがない。」と。

もし修行者が初めて坐禅をする時、心は、心が対象とするものを認識したとしても、現象する一切の事物は、一瞬一瞬のころには存在しないのである。

だから、前述したように、あらゆるものは空であるという真実を体得する「体真の止」を修行実践していても、心は色・声・香・味・触・法という六つの対象にとらわれ、自我意識が終息しない。そのような時は、心が追う現象す

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

る一切の対象に、心を従わせなければならない。

心に思うのは、時には善きことであり、時には悪しきことであり、時には善でも悪でもないことである。また、時には善の根源を害^そなう、貪りや、怒りや、迷い惑う愚かさという三毒などに心を従わせるのである。このように、心に日常的に現象する世間レベルの生き方の思いが生じたときは、生じた世間レベルの心を眼前に据^すえ、出世間レベルの正しい智慧で観察して、世間レベルの心を超えなければならない。

このように起こる心は、一体あるのかないのか。もしないならば、対象を造りだす心はない。ないところに、どうして対象を造作する心があるといえるのか。

もし心があるならば、その心は過去にあるのか、未来にあるのか、現在にあるのか。

もし過去に心があるというならば、過去は既に過ぎ去っている。過ぎ去った過去に、どうして心があるといえるのか。

もし未来に心があるというならば、未来は未だ来ていない。未だ来ていないのに、どうして心があるといえるのか。

もし現在に心があるというならば、現在は現象し刹那生

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

滅してとどまることがない。

つまり、過去・未来・現在のいずれにも、心は存在する場がないから、心は不可得である。心が存在する場がないから、心はあるとはいえない。

また次に、もし心は現在にあるというならば、現在ある心に、どういうすがたかたちがあるのかを、よくよく観察しなければならぬ。

詳細にわたって観察しても、心にすがたかたちを見ることができないければ、心は、時間的にも空間的にも存在する場がないということである。もし心のすがたかたちが存在する場があれば、心はあるとはいえない。

また次に、もし生きている間は心があり、死んでしまえば心がないのが、心のすがたであるとするならば、心は、生と死とするのか、生と死とはしないのか。

もし生と死が心であり、心は生と死であるとするならば、草や木のすべてにも、生じては滅する生と死がある。生と死が心ならば、草や木にも心のすがたがあることになる。

もし草や木の生と死は、心のすがたではないとすれば、どうして、生じては滅する生死を、心のすがたとすること

ができるのか。

ここで、どうしても心に納めてほしいことは、心のすがたは、時間的にも空間的にも存在する場がないので、不可得だということである。心にすがたかたちがないから、心はあるとはいえないのである。

また次に、もし現在の一瞬一瞬に生じては滅する生起と生滅を繰り返すことによって、心が造り出されるというならば、これまで、心の生滅を吟味してきたように、やはり心の本性は、時間的にも空間的にも存在する場がないということとは明白である。

どうして、心は生ずることがあろうか。

もし現在の心が生じては滅するというならば、過去の心がなくなつて、現在の心が生じるというのか。過去の心は滅せずに、現在の心が生じるというのか。

もし過去の心が滅して、現在の心が生じるというならば、現在の心は、一体どこから生じるのか。

もし過去の心は滅せずに、現在の心が生じるとするならば、そこには、過去の心と現在の心の二つが揃つて存在することになる。しかし、現実はそうではない。どうして過

去の心が滅せずに、現在の心が生じることがありえようか。

もし滅して生じるのではなく、また、滅せずに生じるのでもなければ、どうしても、承知しておかなければならぬことは、そこに現在の心が生じることはないということである。もし生じる現在の心がなければ、滅する現在の心もないということである。

もし生じては滅する現在の心がなければ、どうして、生じては滅する生滅が心だとすることができようか。

以上のことから明らかなのは、心の本体は、時間的にも空間的にも存在する場がないので、不可得だということである。

また次に、もし確実に現在あらわれている心があるというならば、心は、自我心塗れまみのこのわたしから生じたというのか。そうではなくて、わたし以外の認識対象の全てからが生じたというのか。わたしと対象の両方から生じたというのか。わたしと対象以外から生じたというのか。

もしわたしから生じたというならば、まだ対象に心に向けないときは、わたしから心が生じないと、どうしていえるのか。

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

もし対象から心が生じたとするならば、すなわち、他の事物・現象が心だというならば、対象の心が、対象の心を生じたことになる。わたし以外の対象の心をいろいろに考え、それをわたしの心としてはならない。他の事物・現象が心でないならば、心でないものが、どうして、心を生じることができるとか。

もしわたしと対象とが一体となるから、心が生じたというならば、これもまた、正しい理解ではない。もしわたしと対象に、それぞれわたしと対象の心があるならば、二つが一体とならなくても、本来、心は生じるものである。

もしわたしと対象が、それぞれ心を生じなければ、わたしと対象が一体となっても、わたしと対象が一体となった心が生じることなど、どうしてありえようか。

もしわたしにも依らず、対象にも依らずに、心が生じたとするならば、心は、まさに大空から生じたと言わざるを得ない。眞実は、そうではない。

直接的な原因としてのわたしと、間接的な条件としての対象とがあい依って、心が生じたというが、わたしも対象も、時間的にも空間的にも存在する場がないのだから、わ

たしと対象がい依つて心が生じたということはありえない。

ましてや、わたしと対象という原因も条件もなく、心が生起するはずが一体どこにあるのであろうか。

以上、説き明かしてきたように、関連するいろいろな面から、現在あらわれている心の生起のメカニズムに検討を加え、詳細にわたって考察してきた。結局のところ、現在あらわれている心が存在する場合は、時間的にも空間的にもどこにもない、としか言いようがないのである。

もし対象を観る心が、逆に、対象として観られる心にならなければ、どうして観られる心を観る智慧を得ることなどできようか。

もし観る心も、観られる心も得ることができなければ、心というものは、時間的にも空間的にも存在する場はどこにもないことになる。

もし一切の心に存在する場がなければ、存在する一切の事物もまた、時間的にも空間的にも存在する場がどこにもない。

もし存在する一切の事物が存在する場がなければ、心が

依りどころとすることが出来る場はどこにもない。

もし心が依りどころとすることが出来る場がなければ、カルマとして心に刻み込まれ、それを基に思い出し考える場はどこにもない。

もし心に刻み込み、思い出し考える場がなければ、世の中の無常を「常」であると、苦を「楽」とあると、無我を「我」とあると、不浄を「浄」とあると妄りに計らい見る、真実に反した見方を断つことができる。

もし世の中は常・楽・我・浄だという、道理に背く見方を断つことができれば、対象にとらわれて思い計らい、これを取りかたを棄てるという相対的な分別の心は起こらない。

もし心が対象にとらわれて思い計らう、相対的な分別の心が起こらなければ、我を張って争い憎しみあう心は消える。

もし我を張って争い憎しみあう心が消えれば、そこには、執着し憎しむ心が起こることはない。

執着し憎しむ心が起こらなければ、対象にとらわれてはたらく、禅定を妨げる粗い心のはたらきも、細かい心のは

たらしきも起こらない。

もし対象にとらわれてはたらく、粗い心のはたらしきも細かい心のはたらしきも起こらなければ、そこでは、身体も心も共に静かに澄み切ってくる。

もし身体も心も共に静かで澄み切ってくれば、心の安定を得て、正しい、迷いのない清浄な悟りの境地に入る。

もし迷いのない清浄な悟りの境地に入れば、そこでは、ありのままに一切の事物・現象を照らし現わし出して観る、仏の真実の智慧を開発していくことになる。そして、永遠に生まれ変わり死に変わって絶えることのない、一切の迷いの世界を離れることになる。だから、『大智度論』の偈には、次のように述べている。

「諸法の実相を照らし、自我から仏への転換をはかる真実の智慧は、

真実の教えであり、決して嘘偽り^{うそいつわ}ではない。

心で思いはかり、ことばを発する因となる念と想と観が取り除かれれば、

そこでは、ことばも必要としない。

日常生活で造り続ける罪も除き滅ぼされ、

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

心は清らかとなり、臍^{さい}下丹田に定まって、散乱することはない。

このような般若波羅蜜の智慧に生きる、すぐれてよなき人は、

一切の事物や道理を見抜く般若の智慧で、真実を真実のままに観る。」と。

以上、簡略であるが、「坐中止観」の「五意の不同」の第一、「修行者が初めて坐禅をするとき、心の乱れに直面し、その乱れを破り断つために、止観の修行法を實踐する」の項目を説き終える。

第二は、「坐中止観」の「五意不同」の第二、「心が沈んだり浮き立ったりする時は、心の病氣であり、心の病を断じ滅するために、止観の修行法を實踐する」ということである。

修行者が、坐禅の中にある時、修行者の心が、闇のように暗く閉じ塞がつて、朦朧^{もうろう}として爽やかでないことがある。あるいは、時には、心がぼんやりして睡魔に襲われはたらかないことがある。そういう時は、自我を否定し、物事の

実相を観察する智慧を引き出す「観」の修行法を實踐して、自我から智慧へ生き方を転換するルートを造って、坐禅に向かう修行者の心を正し、真実を真実のままに観なければならぬ。

もし坐禅の中にある修行者の心が、移り動いて落ち着かず、安定しない時は、一心に心を落ち着け、一つの対象に專注する「止」の修行法を實踐して、心の散乱・動揺を押しとどめなければならない。

以上、簡略ではあるが、心が沈んだり浮き立ったりして安定しない時は、心の病氣であり、心の病を断じ滅するための止観の修行法を實踐する必要を説き示した。

ただ、この「坐中止観」の「五意不同」の第二の止観の修行法を實踐する時は、薬と病との関係を十分に認識した上で、止観を用いて治療に当たらなければならない。

それは、一つひとつの心の病の状況に応じて、病をよく見極めて治療することができなければ、却って病をこじらせ、治療を難しくしてしまうという難点があるからである。

第三は、「坐中止観」の「五意不同」の第三、「効果が上

がるように、心作用の状況に応じて便宜に止を観に、あるいは観を止に替えて、止観の修行法を實踐する」ということである。

修行者が坐禅の中にある時、心が沈んで憂鬱になることを断じ滅するために、自我を否定し物事の実相を観察する智慧を引き出す「観」の修行法を實踐して、自分の心を明らかにしようとしても、心は少しも明確にならないし、また、自我塗れの生き方を智慧に基づく生き方に転換することもできない。そういう時は、一心に心を落ち着け一つの対象に專注する「止」の修行法を實踐して、沈み込み憂鬱になった心の作用の転換をはからなければならない。

そして、もし一心に心を落ち着け一つの対象に專注する「止」の修行法を實踐している時に、身体も心も安らかに落ち着き、心も明確になるのを自覚することができれば、「止」の修行法が正しいということを知っておくべきである。ここでは、一心に心を落ち着け一つの対象に專注する「止」の修行法を實踐して、心を安定させればよい。

もし修行者が坐禅の中にある時、浮き立ち動揺してやまない心を断じ滅しようとして、一心に心を落ち着け一つの

対象に專注する「止」の修行法を実践しても、心は少しも落ち着かないし、また、自我塗れの生き方を智慧に基づく生き方に転換することもできない。そういう時は、試みに、自我を否定し物事の実相を観察する智慧を引き出す「観」の修行法を実践してみなさい。

もし自我を否定し物事の実相を観察する智慧を引き出す「観」の修行法を実践して、試みそのものが明確となり、安らかで静かになるのを自覚することができれば、「観」の修行法が正しいということを知っておくべきである。ここでは、自我を否定し物事の実相を観察する智慧を引き出す「観」の修行法を実践して、試みを安定させればよい。

以上簡略ではあるが、「効果が上がるように、心作用の状況に応じて適宜に止を観に、あるいは観を止に替えて、止観の修行法を実践する」修行実践のやり方を説き示した。

要するに、坐禅の中のある場所の場の心の有り様に応じて、一心に心を落ち着け一つの対象に專注する「止」か、自我を否定し物事の実相を観察する智慧を引き出す「観」か、のいずれかの修行法を実践すればよい。そうすれば、心そのものが安定し、煩惱を造ることによって生じる身体

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

的なわずらいも消えてなくなる。仏の八万四千を数える教えを明らかにすることができる。

第四は、「坐中止観」の「五意不同」の第四、「心を臍^{さい}下^{いか}三寸の丹田という一点に集中した禅定の中で起こる、微細な心のはたらきに直面して断じ滅するために、止観の修行法を実践する」ということである。

いわゆる修行者が、先ず六識にある心を臍下三寸の丹田に落ち着け、一つの対象に專注する「止」と、自我を否定し、物事の実相を観察する智慧を引き出す「観」の修行法を用いて、散乱してやまない心の動揺に直面して打ち破ることができれば、散乱していた心は収まり、臍下丹田に心を落ち着け、一点に集中した禅定の境地に入ることができ

る。

この境地では、心は微妙にあらわれて認めがたい。従って身体は、実体としての自我が存在しないと観察し、修行者は、まさに悟りの境地の真っ只中にいると錯覚する。言い換えれば、まだ悟りの境地に至り着いていない、微妙にあらわれて認めがたい細かい心に残る六識の粗い麁の心を、

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

仏の心の境地に至り着いたと錯覚し、悟ったと曲解する禅病に墮すことになる。

もし臍下丹田にあつて散乱を収め、落ち着いた境地に至つた心を、そのまま仏の境地とすることが、嘘偽りであることを知らなければ、修行者は、仏の境地に至り着いているという心にとらわれてしまう。

もし仏の境地に至りついているという心にとらわれてしまったら、そのとらわれにとらわれて、とらわれた仏の境地に至り着いている心が、変わることはない実体あるものとして存在すると思ひ込んでしまう。

もし臍下三寸の丹田に心をとどめて、散乱させない禅定にある心を、そのまま仏の境地とすることが、嘘偽りであつて、心は時空のどこにも存在する場がないと知るならば、そこでは、悟りという現象に迷う渴愛の煩惱も、縁起の道理に迷う見の煩惱も起こらない。

これを、心を臍下三寸の丹田に落ち着け、一つの対象に專注する「止」の修行法を實踐すると呼んでいる。

また、心を臍下三寸の丹田に落ち着け、一つの対象に專注する「止」の修行法を實踐しても、なお心は対象に迷つ

て離れず、悟りという現象に迷う渴愛の煩惱や、縁起の道理に迷う見の煩惱が起す善悪の行いがどうしても止まないので。

そういう時は、自我を否定し、物事の実相を観察する智慧を引き出す「観」の修行法を實踐し、心身の深く統一された坐禅の中に生起する、微妙で認めがたい心のはたらきを観察しなければならぬ。

もし心を臍下丹田に置き、心意識の運転を停止した禅定の状態にあつて、微妙にあらわれて認めがたい心の迷いも生滅した静けさにあれば、その境地では、修行のいろいろな段階に現われる変態現象を、自分の都合がよいように曲解して悟ったと誤解し、その誤解に固執する必要はない。

もし悟っていないのに悟ったと執着する迷いの心が起こらなければ、悟りという現象に迷う渴愛の煩惱と、縁起の道理に迷う見の煩惱が起す、善悪・苦楽の果をもたらず一切の行いは、碎き滅ばされることになる。

これを、自我を否定し、物事の実相を観察する智慧を引き出す「観」の修行法を實踐すると呼んでいる。

以上、簡略ではあるが、「心を臍下三寸の丹田という一点

に集中した禅定の中で起こる、微細な心のはたらきに直面して断じ滅するために、止観の修行法を實踐する」修行実践のやり方を説いた。

止観の修行の方法を一つひとつ区別して説き示せば、前項と同じとなる。

ただ、微妙にあらわれて認めがたい、悟ったと思う心の迷いを打ち破るという一点だけが、前項の「効果が上がるように、心作用の状況に応じて適宜に止を観に、あるいは観を止に替えて、止観の修行法を實踐する」とした、「坐中止観」の「五意不同」の第三と、異なるだけである。

第五は、「坐中止観」の「五意不同」の第五、「禅定と智慧のバランスを取るために、止観の修行法を實踐する」ということである。

修行者が坐禅の中にある時、臍下三寸の丹田に心を落ち着け、一つの対象に専注する「止」の修行法を用いて、あるいは、自我を否定し、物事の実相を観察する智慧を引き出す「観」の修行法を用いて、身心が統一された境地に入る。このようにして、心静かな禅定の境地に入ることがで

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

きたとしても、禅定に基づく智慧に欠けることがある。

禅定の中で流れ出る智慧がなければ、例えば身心は統一された状態であっても、そこには智慧が欠ける。だから、智慧のない身心の統一の状態では、人を苦しみに繋縛してやまない煩惱を断つことはできない。

あるいは、禅定に基づく智慧があっても微かであれば、物事の実相を観察する真実の智慧を起こして、造り続けてやまない人の煩惱を断ち、仏の八万四千の教えを明らかにすることはできるはずがない。

そのような時は、自我を否定し、物事の実相を観察する智慧を引き出す「観」の修行法を實踐して、生起してやまない煩惱を打ち破らなければならない。

心意識を停止した身心の統一された禅定の中で、物事の実相を観察する智慧をきりひらくことができれば、禅定の中で智慧が自然に流出して、禅定と智慧とのバランスが取れ、煩惱の一切を断滅して、仏の八万四千の教えの真実を明らかにすることができる。

修行者が、坐禅の中で智慧を引き出す「観」の修行法を實踐し、一つの対象に心を専注する「止」の修行法を實踐

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

することによって、実相を観察する段階的な智慧をきりひらいていても、意識を停止して身心が統一された禅定の心に欠けることがある。

実相を観察する段階的な智慧は体得しているから、心はからりとし、既成の枠が外れて心が開け、世界が開けているが、智慧を導き出すルート造りが完成した、不退転の禅定の心にはなり得ていない。不退転の禅定の心が少ないから、細かい心が現われ揺れ動く。これは、風の中の松明の灯りは、消えてしまい、まわりのものを照らすことができないのと同じである。

だから、『大智度論』には、次のように説いている。

「もし不退転の禅定の心がなければ、

たとえ悟りに通じる空・無相・無作の境地を観察する

智慧があつたとしても、

この智慧は、道理に背く自我塗れの智慧であり、

狂人の智慧であると言わざるをえない。

これでは、生まれかわり死にかわる迷いの世界を離れ
出ることとはできない。」と。

智慧に不退転の禅定の心が伴わない時は、臍下三寸の丹

田に心を落ち着け、一つの対象に專注する「止」の修行法を
実践しなさい。「止」の修行法を実践することで、不退転
の禅定の心を体得することができる。不退転の禅定の心を
体得することによって、例えば密室の中の松明の灯りのよ
うに、無明の暗闇を破って、一切の事物を照らし出して正
しく観ることができる。

以上、簡略ではあるが、「禅定と智慧のバランスを取るた
めに、止観の修行法を実践する」修行実践のやり方を説き
示した。

修行者が、以上に説き示したように、身を正して坐禅を
する中で、「坐中止観」の「五意の不同」、すなわち、

一は、初めて坐禅をする時、心の乱れに直面し、その乱
れを破り断ずるために実践する止観の修行法。

二は、心が沈んだり浮き立ったりする時は、心の病気で
あり、心の病を断じ滅するために実践する、止観の修行法。

三は、効果が上がるように、心作用の状態に応じて適宜
に止を観に、あるいは観を止に替えて実践する、止観の修
行法。

四は、心を臍下三寸の丹田という一点に集中した禅定の

中で起こる、微細な心のはたらきに直面して断じ滅するために実践する、止観の修行法。

五は、禅定と智慧のバランスを取るために実践する、止観の修行法。

という、五種類の修行法を実践する意義を十分に咀嚼し、その時その場の心作用の有り様に合致した正しい修行法を取り上げて修行実践することによって、無始の始めから造り続け、刷り込まれてきたカルマを断じ滅することができれば、よくよく肝に銘じてほしいことは、このような修行実践をすれば、修行者は仏の教えを正しく修行実践することが出来るから、必ずやその一生は、仏道に反して空しく過ぎ去ってしまうことはありえないということである。

「正修行」の第二は、行・住・坐・臥などを含む、日常生活の何時如何なるときも、対象と面と向かい合って止観の修行法を実践する「歴縁対境止観」である。

「歴縁対境止観」の有り様を説き明かせば、先ず、身と心を正し、常に結跏趺坐の坐禅の中にあることが、自我を超克した無我の道に入る肝要な点ではあるが、幾多の生死を

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

重ねるこの身は、どうしても対象にとらわれ、その対象に執着してしまう。

もし、日常生活の中で対象に面と向かつて、心を臍下三寸の丹田に集中し物事の実相を観察する、禅定と智慧を引き出す止観の修行法が実践できなければ、止観の心に間があき連動しなくなってしまう。

間があき連動しなければ、心作用が起こる認識の場で、感覚器官が対象を感受し、受け入れた対象に心意識がとらわれ、とらわれた煩惱が煩惱を塗り重ねてカルマとなる。

このように、煩惱によって生起する善悪のカルマにとらわれているようでは、どうしても止観の修行実践で、八万四千の仏の教えと一体となることができようか。

もし、いついかなる時も、心の動揺を留めて本源の真実に住する「止」の修行法と、不退転の心が智慧のはたらきとなって、事物や現象を真実に即して正しく観察する「観」の修行法を実践するならば、どうしても承知しておいてほしいことは、行・住・坐・臥などの日常生活の中で対象に面と向かい続ける修行者は、必ず八万四千の仏の教えを悟ることになる、ということである。

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

何を、「縁に歷りて止観を修す」と呼ぶのか。

「縁に歷りて止観を修す」の縁は、いわゆる六種の縁をいう。一は、行くという状態の「行」、二は、じつとしている状態の「住」、三は坐るという動作の「坐」、四は、横になっている状態の「臥」、五は、動き行為している状態の「作」、六は、話すことの「言語」である。

どのようなことが、対象に面と向かい合つて、止観を修行実践するところなのか。いまここで対象と呼ぶのは、いわゆる六塵と総称される対象をいう。

六塵の一の、眼という感覚器官は、色や形を対象とする。

二に、耳という感覚器官は、声を対象とする。

三に、鼻という感覚器官は、香を対象とする。

四に、舌という感覚器官は、味を対象とする。

五に、身という感覚器官は、触れるものを対象とする。

六に、意という感覚器官は、一切の現象する存在を対象とする。

修行者は、眼・耳・鼻・舌・身・意の六根と色・声・香・味・触・法の六境とを対象として、これらの対象に面と向かい合つて止観の修行法を実践する。だから、日常生活の

いついかなるときも、対象に面と向かい合つて止観の修行法を実践することを「歴縁対境止観」と呼ぶ。

修行者が行くという「行」の動作をしている時、次のように考えるならば、正しい修行となる。私はいま、どういう目的をもつて、行こうとしているかを、考えなければならぬ。

もし、十悪のような悪しきことや、自覚のないままに犯す悪しきことのために行こうとしているのであるならば、その道を歩いて行つてはならない。

もし十善のような善いことや、他人のためになることであり、仏の教えにかなったことのためであるならば、その道を歩いて行きなさい。

どのようなことを行くという「行」の動作に従つて、止の修行を実践するのか。

行くことが原因となつて、十善のような一切の善きことをなし、十悪のような一切の悪しきことをする。心得なければならぬことは、種々の善悪には実体がなく、そのどれか一つにこだわらず、とらわれるような性質のものではな

い。種々の善惡の一つひとつに、こだわることもとらわれることもなければ、眼・耳・鼻・舌・身・意の六根や、色・声・香・味・触・法の六境という、十二の対象を貪り、対象に迷う自我意識が起きる余地がない。

これが、止の修行実践である。

どのようなことを、行くという「行」の行動に即して、観の修行を実践するのか。

つぎのように考え、よく肝に銘じなさい。

すなわち、心の指示に基づいて身体を動かす。その動きの中に去るとか来るとか、往くとか反^{かえ}るとかいった動作が起る。

それらの動作が原因となって、種々の善惡が現われてくる。

往くという心の本性を観察すると、その心には、実体的なすがた・かたちを見ることはできない。

ここではつきり分かることは、行く者も、また一切の事象も、あらゆるものが、実体のない無所得空という在り方をしていることである。

これが、観の修行法である。

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

行に従って止観を修する場合も、第一項の「坐中止観」で説く五項目の止観修行実践に注意を払って、止観を実修していかなばならない。

つぎに、じつとしている「住」の状態は、次のように考えるならば、正しい修行となる。

すなわち、私は、いま、どういう目的をもって、じつとしている「住」の状態にあるのかを考えなければならない。

もし、十善のような不善のことや、自覚のないままに犯す悪しきことのためならば、そこにじつとしていてはいけない。

もし、十善のような善いことや、他人のためになることのためならば、そこにじつとしていなさい。

どのようなことが、じつとしている「住」の状態の中で、止の修行を実践することなのか。

じつとしている住の状態が原因となって、十善のような一切の善きことをなし、十悪のような一切の悪しきことをする。心得なければならぬことは、一切の善惡には実体がなく、そのどれか一つにこだわり、とらわれるような性

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

質のものではないということである。

だから、一切の善惡の一つひとつに、こだわることとらわれることもなければ、眼・耳・鼻・舌・身・意の六根や、色・声・香・味・触・法の六境という、十二の対象を貪り、対象に迷う自我意識が起きる余地ができない。

これが、住に従った止の修行実践である。

どのようなことが、じつとしている「住」の状態の中で、観の修行を実践することなのか。

つぎのように考え、よく肝に銘じなさい。

すなわち、心の命令に従って身体を真つすぐに保ち、じつと立ち止まる。この状態が原因となって、一切の善惡などが現われてくる。これを、住という。

じつとしている住の状態の心を観察すると、その心には、実体的なすがた・かたちを見ることはできない。

ここではつきり分かることは、じつとしている者も、また一切の事象も、あらゆるものが、実体のない無所得空という在り方をしていることである。

これが、住に即した観の修行実践である。

住の中で止観を修する場合も、第一項の「坐中止観」で

説く五項目の止観修行実践に注意を払って、止観を実修していかなければならない。

つぎに、坐するという「坐」の動作は、次のように考えるならば、正しい修行となる。

すなわち、私は、いま、どういう目的をもって、坐ろうとしているのかを考えなければならぬ。

もし、十惡のような不善のことや、自覺のないままに犯す惡しきことのためであるならば、そこに坐っていてはいけない。

もし、十善のような善きことや、他人のためになることのためであるならば、そこに坐っていないなさい。

どのようなことが、坐するという「坐」の動作の中で、止の修行を実践することなのか。

坐ることが原因となって、十善のような一切の善きことをなし、十惡のような一切の惡しきことなどをする。心得なければならぬことは、一切の善惡の一つひとつに、こだわることとらわれることもなければ、眼・耳・鼻・舌・身・意の六根や、色・声・香・味・触・法の六境という、

十二の対象を貪り、対象に迷う心が起きる余地ができない。

これが、坐に従った止の修行実践である。

どのようなことが、坐するという「坐」の動作の中で、観の修行を実践することなのか。

つぎのように考え、よく肝に銘じなさい。

すなわち、坐ろうと心に思うことで、脚を重ねて身体を保つ。それらの動作が原因となって、一切の善悪などが現われてくる。これを、坐という。

坐するという心の本性を観察すると、その心には、実体的なすがた・かたちを見ることはできない。

ここではつきり分かることは、坐る者も、また一切の事象も、あらゆるものが、実体のない無所得空という在り方をしていることである。

これが、坐に即した観の修行実践である。

坐の中で止観を修する場合も、第一項の「坐中止観」で説く、五項目の止観修行実践に注意を払って、止観を実修していかなければならない。

つぎに、横になった「臥」の状態のときは、次のように

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

考えるならば、正しい修行となる。

すなわち、私は、いま、どういう目的をもって、横になろうとしているのかを考えなければならぬ。

もし、してはならないことや気ままな思いのためならば、横になってはならない。

もし、身体の状態を保つためならば、横になりなさい。横になる時は、百獣の王の獅子にも例えられる仏が横になる時のように、足と足を差兼ねて、右脇を下にして臥す獅子臥法によつて横になりなさい。

どのようなことが、横になっている「臥」の状態の中で、止の修行を実践することなのか。

横になっているときは、眠っているときもはたらいしていることが原因となって、十善のような一切の善きことをなし、十悪のような一切の悪しきことなどが現われてくる。

しかし、心得なければならぬことは、一切の善悪には実体がなく、そのどれか一つにこだわら、とらわれるような性質のものではないことである。だから、一切の善悪の一つひとつに、こだわることもとらわれることもなければ、眼・耳・鼻・舌・身・意の六根や、色・声・香・味・触・

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

法の六境という、十二の対象を貪り、対象に迷う自我意識は起きない。

これが、臥に従った止の修行実践である。

どのようなことが、横になっている「臥」の状態の中で、観の修行を実践することなのか。

つぎのように考えるならば、正しい修行となる。すなわち、心がひどい疲れから重く暗く沈み込み、全身をだらつと横に延べて気ままにする。それらの動作が原因となつて、一切の善悪などが現われてくる。これを、眠という。横になつている状態の心の本性を観察すると、その心には、実体的なすがた・かたちを見ることはできない。

ここではつきり分かることは、横になつている者も、また横になつたことで起こる一切の事象も、あらゆるものが、実体のない無所得空という在り方をしてゐることである。

これが、臥に即した観の修行実践である。

臥の中で止観を修する場合も、第一項の「坐中止観」で説く、五項目の止観修行実践に注意を払って、止観を実修していかなばならない。

つぎに、手足や身体を動かしている「作作」の状態のときは、次のように考えるならば、正しい修行となる。

すなわち、私は、いま、どういう目的をもつて、手足や身体を動かそうとしているのかを考えなければならない。

もし、十善のような不善のことや、自覚のないままに犯す不善のためであるならば、手足や身体を動かしてはならない。

もし、十善のような善いことや、他人のためになることのためであるならば、手足や身体を動かさない。

どのようなことが、手足や身体を動かす「作作」の状態の中で、止の修行を実践することなのか。

手足や身体を動かしているときは、動かしているそのことが原因となつて、十善のような一切の善きことをなし、十善のような一切の悪しきことなどが現われてくる。しかし、心得なければならぬことは、一切の善悪の一つひとつに、こだわることもとらわれることもなければ、眼・耳・鼻・舌・身・意の六根や、色・声・香・味・触・法の六境という、十二の対象を貪り、対象に迷う自我意識は起きる余地がないことである。

これが、作作に従った止の修行実践である。

どのようなことが、手足や身体を動かす「作作」の状態の中で、観の修行を実践することなのか。

つぎのように考えるならば、正しい修行となる。すなわち、心の指示に基づいて身体や手足を動かして、諸々のごとを造り上げていく。それらの動作が原因となつて、一切の善悪などが現われてくる。これを、作作という。

手足や身体を動かしている状態の心の本性を観察すると、その心には、実体的なすがた・かたちを見ることはできない。ここではつきり分かることは、手足や身体を動かす者も、また動作によつて起こつた一切の事象も、あらゆるものが、実体のない無所得空という在り方をしてることである。

これが、作作に即した観の修行実践である。

作作の中で止観を修する場合も、第一項の「坐中止観」で説く、五項目の止観修行実践に注意を払って、止観を実修していかなばならない。

つぎに、「言語」すなわち話すときは、次のように考えるならば、正しい修行となる。

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

すなわち、私は、いま、どういう目的をもつて、話そうとしているかを、考えなければならぬ。

もし、十悪のような不善のことや、自覚のないままに犯す悪しきことのために、意見を述べたり説明したりするのであるならば、話してはならない。

もし、十善のような善いことや、他人のためになることのために、意見を述べたり説明したりするのであるならば、話さない。

どのようなことが、「言語」すなわち話すことの中で、止の修行を実践することなのか。

話すときは、話すことが原因となつて、十善のような一切の善きことをなし、十悪のような一切の悪しきことなどが現われてくる。しかし、心得なければならぬことは、一切の善悪には実体がなく、そのどれか一つにこだわるとらわれるような性質のものではないことである。一切の善悪の一つひとつに、こだわることとらわれることもなければ、眼・耳・鼻・舌・身・意の六根や、色・声・香味・触・法の六境という、十二の対象を貪り、対象に迷う自我意識は起きない。

『天台小止観』の研究（五）―二（大野）

これが、言語に従った止の修行実践である。

どのようなことが、「言語」すなわち話すことの中で、観の修行を実践することなのか。

つぎのように考えるならば、正しい修行となる。すなわち、心の粗^{あら}いはたらきや細かいはたらきによって、吐く息吸う息をうながし、息が咽^{のど}・唇・舌・歯・口蓋^{あご}に突き当たって刺激するから、音声や言葉となる。音声や言葉が出ることが原因となって、十善のような一切の善いことや、十悪のような一切の悪いことが生じる。これを言語という。話すという心の本性を観察すると、その心には、実体的なすがた・かたちを見ることはできない。

ここではつきり分かることは、話す者も、また話すことで起こる一切の事象も、あらゆるものが、実体のない無所得空という在り方をしていることである。

これが、言語に即した観の修行実践である。

言語の中で止観を修する場合も、第一項の「坐中止観」で説く、五項目の止観修行実践に注意を払って、止観を実修していかなばならない。

つぎに、どのようなことが「眼」が対象を見る中で、止の修行を実践することなのか。

眼が、対象となる物質的存在に触れるたびに、物質的な対象は、水に写った月の影のように、固定的な実体がないと知る。すなわち、もし好きな物質的存在を見ても、それを貪り執着する心を起こさない。また、もし嫌いな物質的存在を見ても、怒りの心や悩む心を起こさない。そして、たとえ、嫌いでも好きでもない物質的存在を見ても、人生の根本的な真理に暗い無知やとめどない散乱したおもいを起こさない。

これが、眼が対象を見るに従った止の修行実践である。

どのようなことが「眼」が対象を見る中で、観の修行を実践することなのか。

つぎのように考えるならば、正しい修行となる。すなわち、見るはたらきと、見られる対象とは、互いに依存し合っており、見るはたらきと見られる対象とは、実体性のあるすがたはない。

理由は、どこにあるのか。

眼という感覚器官にしても、眼の対象となる物質的存在

にしても、固定的な実体がなく生滅変化するから、見るはたらしにも固定的なすがたはないし、見られる対象にも固定的なすがたはない。従って、固定的なすがたがないところでは、これかあれかを思いはかり分別し択一することがない。

ところが、眼という感覚器官と物質的对象とが、互いに依存し合い、原因や条件となって結び合うことによって、対象を認識する眼識が現われる。対象を見ることによって生じる眼識を条件として、知覚し思考する意識が生じる。知覚し思考する意識が生起することによって、対象となるいろいろな物質的存在に執著し、これかあれかと思いはかり分別し択一する。物質的存在を、これかあれかと思いはかり分別し択一することが原因となって、十善のような一切の善きことをなし、十悪のような一切の悪しき対象世界が現われてくる。

そういうわけであるから、自己の心の本源に立ち返って、本源の側から、対象となる物質的存在に働き掛ける心のはたらしを観察すると、対象に働き掛ける心のはたらしには、実体的なすがたも形もない。

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

ここではつきり分かることは、見る者も、見ることによって起る一切の事象も、あらゆるものは、実体のない無所得空という在り方をしていることである。

これが、眼が対象を見るに即した観の修行実践である。眼が対象を見る中で止観を修する場合も、第一項の「坐中止観」で説く五項目の止観修行実践に注意を払って、止観を実修していかなばならない。

つぎに、「耳」が音声を聞く中で、止の修行を実践することとは、耳が対象となる音声に触れるたびに、音声はひびきのようなものだと思ふことにある。すなわち、もし好きな音声も聞いても、その音声に盲目的に執着する心を起ささない。また、もし嫌いな音声も聞いても、怒りの心を起さない。そして、たとえ、嫌いでも好きでもない音声も聞いても、これは聞きあれば聞かないと思ひはかり分別心を起ささないことにある。

これが、耳が音声を聞くに従った止の修行実践である。どのようなことが「耳」が音声を聞く中で、観の修行を実践することなのか。

つぎのように考えるならば、正しい修行となる。すなわち、聞くはたらきと、聞かれる音声とは、結び合つて初めて現われる実体のないものであるから、聞くはたらきと聞かれる音声とは、存在する場所がない。

ただ、耳という感覚器官と対象となる音声とが、互いに依存し合い結び合うことによって、音声を認識する耳識が現われる。音声を認識することによって生じる耳識を条件として、知覚し思考する意識が生じる。知覚し思考する意識が生起し、対象となるいろいろな音声を、これかあれかと思ひはかる強くはたらく心を起こし、分別し択一する。対象となる音声を強く分別し択一することが原因となつて、十善のような一切の善きことをなし、十悪のような一切の悪しき対象世界が現われてくる。これを、聞くという。

自己の心の本源に立ち返つて、本源の側から、対象となる音声を聞くという心のはたらきを觀察すると、対象となる音声を聞くという心のはたらきには、実体的なすがたも形もない。

ここではつきり分かることは、聞く者も、聞くことによつて起こる一切の事象も、あらゆるものは、実体のない無所

得空という在り方をしてゐることである。

これが、耳が音声を聞くに即した観の修行実践である。

耳が対象を聞く中で止観を修する場合も、第一項の「坐中止観」で説く五項目の止観修行実践に注意を払つて、止観を実修していかなばならない。

つぎに、「鼻」が香りを嗅ぐ中で、止の修行を実践することとは、鼻が対象となる香りに触れるたびに、香りは、化身のように実体をもつものでないと知ることにある。すなわち、もし好きな香りを嗅いでも、その香りに執着する心を起こさない。また、もし嫌いな香りを嗅いでも、怒りの心を起こさない。そして、たとえ、嫌いでも好きでもない香りを嗅いでも、心を乱す一切の煩惱を起こさないことにある。

これが、鼻が香りを嗅ぐに従つた止の修行実践である。

どのようなことが「鼻」が対象の香りを嗅ぐ中で、観の修行を実践することなのか。

つぎのように考えるならば、正しい修行となる。すなわち、鼻が嗅ぐ香りは、仮の存在であつて実在しない。

理由は、どこにあるのか。

鼻という感覚器官と対象となる香りとは、触れ合い結び合うことによって、香りを嗅ぐ鼻識が現われる。続いて、香りを嗅ぐことによって生じる鼻識を条件として、知覚し思考する意識が生じる。意識が生起し、この香りは快いあの香りは嫌いだと強く思いはかり、好きな快い香りを選び取る。このように強く香りを分別し択一することが原因となって、十善のような一切の善きことをなし、十悪のような一切の悪しき対象世界が現われてくる。これを、香を聞くという。

自己の心の本源に立ち返って、本源の側から、対象の香りに働きかける心のはたらきを観察すると、香りを嗅ぐ心のはたらきには、実体的なすがたも形もない。

ここではつきり分かることは、嗅ぐ者も、嗅ぐことによって起こる一切の事象も、あらゆるものは、実体のない無所得空という在り方をしていることである。

これが、鼻が香りを嗅ぐに即した観の修行実践である。

鼻が対象の香りを嗅ぐ中で止観を修する場合も、第一項の「坐中止観」で説く、五項目の止観修行実践に注意を払っ

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

て、止観を実修していかなばならない。

つぎに、「舌」が味を感知する中で、止の修行を実践することは、舌が味に触れるたびに、味は夢の中で味わう味のように実体がないと知ることにある。すなわち、もし好きな旨い味を味わっても、その味ばかりを貪り執着する心を起こさない。また、もし嫌いな不味い味に触れても、怒りの心を起こさない。そして、たとえ、嫌いでも好きでもない味に触れても、これは旨い、あれは不味いと思いはかり巡らす心を起こさないことにある。

これが、舌が味を感知するに従った止の修行実践である。どのようなことが、「舌」が対象の味を感知する中で、観の修行を実践することなのか。

つぎのように考えるならば、正しい修行となる。すなわち、舌が味わっている味には固定的に変わることのないすがたもなければ形もない。いくら変わることのない味の本体を求めても、結局は得られない。

理由は、どこにあるのか。

舌という感覚器官が対象に触れて起こる味に、甘き・酸っ

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

ばさ・鹹しおさ・辛からさ・苦にがさ・渋さをいうが、味の本質には、この六味の違ひはない。六味の違ひは、味覚の感覚器官である舌によつて生じるだけである。舌そのものは、本来六味を感じし識別することがない。舌という感覚器官が、味に触れ、味と結び合つて、味を感じする舌識が現われる。続いて味を感じすることによつて生じる舌識を条件として、知覚し思考する意識を生じる。これは甘いあれば辛いと強く分別する意識が生起し、舌が好きな味に執著する。舌が味に強く執著することが原因となつて、十善のような一切の善きことをなし、十悪のような一切の悪しき対象世界が現われてくる。

自己の心の本源に立ち返つて、本源の側から、味を対象とする心のはたらきを觀察すると、味を感じする心のはたらきには、実体的なすがたも形もない。

ここではつきり分かることは、味を感じする者も、味を感じすることによつて起こる一切の事象も、あらゆるものは、実体のない無所得空という在り方をしていることである。

これが、舌が味を感じするに即した観の修行実践である。

舌が対象の味を感じする中で止観を修する場合も、第一項の「坐中止観」で説く、五項目の止観修行実践に注意を払つて、止観を実修していかなばならない。

つぎに、「身体」が接触を感受する中で、止を修行実践するということは、身体が感受した接触を思い浮かべるたびに、接触は、魔術師の幻術や諸天や仙人などの神通力によつてすがたを現わしたまはるしのように、実体があるのではないと知ることにある。

すなわち、もし身体を快くさせる接触を感受しても、その感触を貪り執著する心を起こさない。また、もし身体に苦痛となる嫌な接触を感受しても、怒つたり悩んだりする心を起こさない。そして、たとえ身体に嫌な苦痛を起こさない接触を感受しても、身体を快くさせない接触を感受しても、これは快いあれば嫌だと思ひはかり巡らす心を起こさないことにある。

これが、身体が接触を感受するに従つた止の修行実践である。

どのようなことが「身体」が接触を感受する中で、観の

修行を実践することなのか。

つぎのように考えるならば、正しい修行となる。すなわち、冷たい・暖かい・どこおる・滑らか、軽い・重いなどの接触感覚を感触という。そして、頭や、両手や、胴体や、両足などは、地大・水大・火大・風大という四大元素が、結合し融合し合ったもので、これが身体である。身体が感受する感触の本性は、仮のものであつて実体がないのと同じように、身体もまた固定的不変的な独自の実体がない。

このような理由から、誰も身体が接触を感受する感触に、実体があると受け取ることはない。感覚器官の身体が感触と結び合つて、接触を感受する身識が現われる。接触を感受する身識を条件として、知覚し思考する意識を生じる。そして、この意識が、これは嫌だとか、あれは快いなどとおもいはかり巡らす。このような理由から、接触を感受するという。

自己の心の本源に立ち返つて、本源の側から、接触を感受する心のはたらきを観察すると、接触を感受するはたらきの心には、実体的なすがたも形もない。

『天台小止観』の研究(五)―二(大野)

ここではつきり分かることは、接触を感受する者も、接触を感受することによつて起こる一切の事象も、あらゆるものは、実体のない無所得空という在り方をしていることである。

これが、身体が接触を感受するに即した観の修行実践である。

身体が接触を感受する中で止観を修する場合も、第一項の「坐中止観」で説く、五項目の止観修行実践に注意を払つて、止観を実修していかなばならない。

つぎに、「意識」がはたらく知覚・思考器官が、一切の現象する存在を知覚し思考する対象とする中で、止観を修行実践するやり方は、「修止観法門 正修行 第六」の冒頭で、坐禅の中で止観の修行法を実践する「坐中止観」の立場からみて、説き明かしている。

すなわち、

一は、初めて坐禅をする時、心の乱れに直面し、その乱れを破り断ずるために実践する止観の修行法である。

二は、心が沈んだり浮き立ったりする時は、心の病気で

あり、心の病を断じ滅するために実践する、止観の修行法である。

三は、効果が上がるように、心作用の状態に応じて適宜に止を観に、あるいは観を止に替えて実践する、止観の修行法である。

四は、心を臍下三寸の丹田という一点に集中した禅定の中で起こる、微細な心のはたらきに直面して断じ滅するために実践する、止観の修行法である。

五は、禅定と智慧のバランスを取るために実践する、止観の修行法である。

この五項目の止観修行実践の意図は、これまでに広汎にわたって説き明かしたから、ここでは、それに重ねて説き示すことはしない。

修行者が、歩いて行く・じっとしている・坐る・横になるという日常生活の中で、見たり・聞いたり・考えたり・知ったりする認識活動においても、五項目の止観の修行実践に注意を払って、止観を実修していくならば、このような修行者こそ、こよなき真の大乗の菩薩として、自利利他の誓願に生きて、悟りに至る道を修行実践するのだと、知

らなければならない。

菩薩道の在り方について『摩訶般若波羅蜜經』に、仏が、須菩提に次のように語りかけている。

「菩薩は、歩いていくときは歩いていくことの目的を知り、

坐るときは坐ることの目的を知る。

そして菩薩は、大衣で身体を包み、

一心に一点を仰ぎみて、

禅定に出入できる。

承知しなければならないことは、

この人こそが、自利利他を具えた誓願に生きる菩薩の実践者である。

なぜならば、執著するものが何もないからである。」と。

またつぎに、もし修行者が、以上説き明かしてきたように、日常生活の一切の認識活動において、生きとし生けるものを迷いの此岸から悟りの彼岸に至らせる、仏が説く大乗の教えを修行実践するならば、このような修行者は、この世において最上の修行者であり、最も勝れた修行者であり、比肩する修行者はない。

『大智度論』の中の「偈」には、次のように説かれている通りである。

「静かに樹木の間に坐して、心を調え、

澄み切った境地の中で、十悪を始め諸々の悪を断滅し、心を安らかにし、一心に集中して持続させる。

こうして得られる安樂は、天上界の安樂という低いものではない。

人は、世間的な利益を求め、

名声や、立派な衣服や、豪華な寢床を求める。

このような世間的な安樂は、安らぎの境地とは程遠い。世間的な利益を追求すれば、満足することがない。

糞掃衣を身にまとい、戸から戸へと乞食を行じ、動いたり止まったりしても、常に心は一心に集中している。

自ずから具わった真実を見抜く智慧の眼で、

事物・現象の一切の実相を照らし出して明らかにみてとり、

存在する種々の事物・現象の中に、

一切平等を観察する。

『天台小止観』の研究（五）―二（大野）

真実の智慧ある心は、静かに澄み切っており、生死流転する三つの迷いの世界には、比肩すべき人はいない。」と。