

天台『六妙法門』の研究（九）――

大 野 栄 人

はじめに

本論文は、『六妙法門』の「第十証相六妙門」を、天台止観成立史の立場から、原典解明していこうとするものである。この「第十証相六妙門」は大部であるので、二回に分けて掲載することにした。本論には、「原文」「書き下し文」「注」の途中までを収録することにした。

本研究は、平成十三年度前期・後期の大学院修士課程の「講義」の授業の研究成果である。授業の受講生は、宗教学仏教学専攻の私のゼミの次の諸氏である。

杉浦綾子・濱口寛朗・吉見典生・今井勝子（修士二年）、
松永眞由子（修士一年）、伊藤光壽・武藤明範・鈴木あ

天台『六妙法門』の研究（九）――（大野）

ゆみ・水野荘平・森 琢朗（研究生）、三好秀範・和田
知見・當間日澄（聴講生）

毎週、右の担当の大学院生諸氏にやって頂いたものを、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。

（原文）

〔^{一四六}五五四^b〕次釋第十證相六妙門。前九種六妙門。皆修因之相。義兼證果。說不具足。今當更分別六妙門證相。六門有四種。一者次第證。二者互證。三者旋轉證。四者圓頓證。云何次第證。如上第一歷別對諸禪門。及次第相生六妙門中已略說。次第證相細尋自知。今不別說。第二互證。此約第三隨便宜。第四對治。第五相攝。第六通觀。四種妙門中論證相。所以者何。此四種妙門修行方便。無定次第。故證亦復迴互不定。如行者當數息時。發十六觸等諸闇證隱沒無記有垢等法。此禪即是數息證相之體。而今不定。或有行者。於數息中。見身毛孔虛疎。徹見三十六物。當知於數息中。證於隨門。復有行者。於數息中。證空靜定。以覺身心。寂然無所緣念。入此定時。雖復淺深有殊而皆是空寂之相。當知於數息中證止門禪定也。〔^{一五四}〕復次行者。當數息時。內外死屍。不淨臙脹爛壞。及白骨光明等。定心安隱。當知於數息中。證觀門禪也。復次行者。當數息時。發空無相智慧三十七品四諦十二因緣等巧惠方便。思覺心起。破折諸法。反本還源。當知於數息中。證還門禪也。復次行者。或於數息之時。身心寂然。不

得諸法。妄垢不生。分別不起。心想寂然。明識法相。無所依倚當知於數息中。證淨門禪也。此則略說於數息中。互發六門禪相。前後不定。未必悉如今說。餘隨止觀還淨。一一互證諸禪相亦如是。所以有此互證諸禪者。意有二種。一者修諸禪時互修故。發亦隨互。意如前四種修六妙門相。二者宿世業緣善根發。是故互發不定。義如坐禪內方便驗善惡根性中廣說。第三云何名證旋轉六妙門相。此的依第七旋轉修故發。所謂證相者。即有二種。一者證旋轉解。二者證旋轉行。云何名爲證旋轉解發相。行者於數息中。巧慧旋轉修習故。爾時或證深禪定。或說淺定。於此等定中。豁念心慧開發。旋轉覺識。解真無礙。不由心念。任運旋轉。覺識法門。旋轉有二種。一者總相旋轉解。二者別相。總相復有二種。一者解真總相。二者解俗總相。別相復有二種。一者解真別相。二者解俗別相。於一總相法中。旋轉解一切法。別相亦爾。云何名爲證旋轉行相。行者如所解。心不違言。心口相應。法門現前。心行堅固。任運增長。不由念力。諸善功德自生。諸惡自息。總相別相皆如上說。但有相應之異。〔^{一五五}〕入諸法門境界顯現之殊故。今則略出證旋轉行。如一數門。具二種證旋轉故。餘隨止觀還淨亦如是。略說不具足者。自善思惟。

取意廣對諸法門也。證旋轉六妙門者。卽是得旋陀羅尼門也。是名無礙辯才巧慧方便。遮諸惡令不得起。持諸功德令不漏失。任是法門。必定不久入菩薩位。成就阿耨多羅三藐三菩提也。第四云何名爲圓證六妙門。行者因第八觀心。第九圓觀。二種六妙門爲方便。是觀成時。卽便發圓證也。證有二種。一者解證無礙巧慧不由心念。自然圓證識法界故名解證。二者會證妙慧朗然開發。明照法界通達無礙也。證相有二種。一者相似證相。如法華經中明六根清淨相。二者眞實證相。如華嚴經中明初發心圓滿功德智慧相也。云何名相似圓證。爲六妙門。如法華經說眼根清淨中。能一時數十方凡聖色心等法數量。故名數門。一切色法。隨順於眼根。眼不違色法。共相隨順。故名隨門。如是見時。眼根識寂然不動。故名止門。不以二相見諸佛國。通達無礙。善巧分別。照了法性故名觀門。遷於眼根境界中。通達耳鼻舌身意等諸根境界。悉明了無礙。不一不異相故。故名還門。復次見己眼根境界。遷於十方凡聖眼界中現故。亦名爲還門。雖了了通達見如是事。而不起妄想分別。知本性常淨無可染法。不住不著。不起法愛。故名淨門。此則略說於眼根清淨中。證相似六妙門相。餘五根亦如是。廣說如法華經明也。云何名眞實圓證六妙門。

天台『六妙法門』の研究（九）——（大野）

有二種。^{〔五五五b〕}一者別對。二通對。別對者。十住爲數門。十行爲隨門。十迴向爲止門。十地所觀門。等覺爲還門。妙覺爲淨門。二通對者。有三種證。一者初證。二者中證。三者究竟證。初證者。有菩薩入阿字門。亦名初發心住。得眞無生法忍慧。爾時能於一念心中。數不可說微塵世界諸佛菩薩聲聞緣覺諸心行。及數無量法門。故名數門。能一念心中。隨順法界所有事業。故名隨門。能一念心中入百千三昧及一切三昧。虛妄及習俱止息。故名爲止門。能一念心中。覺了一切法相。具足種種觀智慧。故名觀門。能一念心中。通達諸法了了分明。神通轉變調伏衆生。反本還源。故名還門。能一念心中。成就如上所說事。而心無染著。不爲諸法之所染汚故。亦能淨佛國土。令衆生入三乘淨道。故名淨門。初心菩薩。入是法門。如經所說。亦名爲佛也。已得般若正慧。聞如來藏。顯眞法身。具首楞嚴。明見佛性。住大涅槃。入法華三昧不思議一實境界也。廣說如華嚴經中所明。是爲初地證不可思議眞實六妙門也。中證者。餘九住。十行。十迴向。十地。等覺地。皆名中證不可思議眞實六妙門也。云何名究竟圓證六妙門。後心菩薩入茶字門。得一念相應慧。妙覺現前。窮照法界。於六種法門究竟通達。功用普備無所缺

滅。即是究竟圓滿六妙門也。分別數隨止觀還淨諸法門證相。意不異前。但有圓極之殊。故瓔珞經云。三賢十聖忍中行。唯佛一人能盡源。法華經言。唯佛與佛。乃能究盡諸法實相。此約修行教道。作如是說。以理而爲論。法界圓通。諸佛菩薩所證法門。始終不二。故大品經言。初阿後荼其意無別。涅槃經言。發心畢竟二不別。如是二心先心難。華嚴經言。從初地悉具一切諸地功德。法華經言。如是本末究竟等。六妙法門一卷

（書き下し文）

第十 証相六妙門

次に、第十の証相六妙門を釈せば、前の九種の六妙門は、みな修因の相なり⁽¹⁾。義は証果を兼ねるも、説を具足せず⁽²⁾。いままさに、更に六妙門の証相を分別すべし。六門に四種あり。一は次第証、二は互証、三は旋転証、四は円頓証なり⁽³⁾。いかんが、次第証なるや。

上の第一の歴別対諸禪門および次第相生六妙門の中に、すでに略説せるがごとし。次第証の相を細しく尋ね、自ら知るべし。いまは、別に説かず。

第二に互証をいわば、これ第三の隨便宜、第四の対治、第五の相摂、第六の通觀（別）に約す。四種の妙門の中に証相を論ず。

所以はいかん。

この四種の妙門の修行・方便は、定まれる次第なし。ゆえに、証もまたまた廻互にして不定なり⁽⁴⁾。

行者は、数息のときにあたつて、十六触等の諸の闇証・隱没・無記・有垢などの法を発こそすがごとし⁽⁵⁾。

この禪は、すなわちこれ、数息の証相の体なり。しかして、いま不定なり⁽⁷⁾。

あるいは行者ありて、数息の中において身の毛孔の虚疎なるを見、三十六物を徹見す。まさに知るべし。数息の中において、随門を証す。

また行者ありて、数息の中において、空・静の定を証る⁽¹⁰⁾。もつて身心を覚えるに、寂然として、所縁の念なし⁽¹¹⁾。この定に入るとき、また浅深の殊ありといえども、みな

これ空寂の相なり。⁽¹²⁾

まさに知るべし。数息の中において、止門の禪定を証るなり。

また次に、行者は、数息のときにあたつて、内外の死屍、不浄にして腫脹・爛壞し、および、白骨の光明等ありて、定心、安隱(穩)なり。⁽¹⁵⁾

まさに知るべし。数息の中において、觀門の禪を証るなり。

また次に、行者は、数息のときにあたつて、空・無相の智慧、三十七品、四諦、十二因縁等の巧慧方便を發⁽¹⁷⁾こし、思覺の心を起⁽¹⁸⁾こし、諸法を破折し、本に反り、源に還⁽²¹⁾る。

まさに知るべし。数息の中において、還門の禪を証るなり。

また次に行者は、あるいはは数息のときにおいて、身心寂然にして諸法を得ず。妄垢を生ぜず、分別を起⁽²⁴⁾こさず。心想寂然にして明らかに法相を識⁽²⁵⁾る。依倚⁽²⁶⁾するところなし。

まさに知るべし。数息のなかにおいて、淨門の禪を証

るなり。

これすなわち略して、数息のなかにおいて、互いに六門禪を發⁽²⁷⁾こす相を説けり。前後は定まらず。いまだ必ずしも、ことごとく今説のごとくならず。

余の隨・止・觀・還・淨の一一、互いに諸禪を証るの相もまた、かくのごとし。

この、互いに諸禪を証ることある所以は、意に二種あり⁽³¹⁾。

一は、諸禪を修するときに、互いに修するが故に、發⁽³²⁾こるもまた互いに隨うなり。意は、前の四種の六妙門を修する相のごとし。

二は、宿世の業縁をもつて、善根を發⁽³³⁾こすなり。この故に、互いに發⁽³⁴⁾こすこと定まらず。義は、坐禪の内方便の驗善惡根性のなかに、広く説けるのごとし。

第三に、いかんが、旋⁽³⁵⁾転六妙門を証る相と名づくるや。

これ的に、第七の旋⁽³⁶⁾転を修するによるが故に發⁽³⁷⁾こる。いわゆる証相とは、すなわち二種あり。

一は、旋⁽³⁸⁾転の解を証る。二は、旋⁽³⁹⁾転の行を証る。

いかんが、名づけて旋⁽⁴⁰⁾転の解を証るの發⁽⁴¹⁾こる相となすや。

行者は、数息のなかにおいて、巧慧をもつて旋轉修習するが故に⁽³⁷⁾。その時に、あるいは深禪定を証り、あるいは浅定を説(証)る。

これらの定のなかにおいて、豁然⁽³⁸⁾として心慧開發し、旋轉して覺識し、真を解すること無礙なり。心念によらず、任運⁽³⁹⁾に旋轉して、法門を覺識す。

旋轉に、二種あり。一は、総相旋轉の解⁽⁴¹⁾、二は、別相なり。

総相にまた、二種あり。一は、真の総相を解し、二は、俗の総相を解すなり。

別相にまた、二種あり。一は、真の別相を解し、二は、俗の別相を解すなり。

一の総相の法のなかにおいて、旋轉して一切法を解す。別相もまたしかなり。

いかんが、名づけて旋轉の行を証るの相となすや。行者が所解のごとく、心が言に違わざれば、心・口相⁽⁴⁴⁾、法門を現前す。心行堅固にして、任運⁽⁴⁷⁾に増長す。

念力によらざれども、諸善の功德自ずから生じ、諸悪自ずから息まば、総相・別相はみな、上に説けるがごとし。

ただ相応の異によつて、諸の法門に入り、境界の顯現するの殊⁽⁵⁰⁾あるが故のみ。いますなわち、略して旋轉の行を証るを出す。

一の数門のごときは、二種の証りの旋轉を具すなり。故に、余の隨・止・觀・還・淨もまたかくのごとし。略説するも、具足せざれば、自らよく思惟し、意を取つて、広く諸の法門に対するなり。

旋轉の六妙門を証るは、すなわちこれ旋陀羅尼門を得るなり。これを無礙辯才・巧慧方便をもつて、諸の惡を遮⁽⁵⁵⁾つて、起⁽⁵⁷⁾こることを得ざらしめ、諸の功德を持して、漏失せざらしめんと名づく。

この法門に任せれば、必定して、久しからずして、菩薩の位に入り、阿耨多羅三藐三菩提⁽⁵⁹⁾を成就するなり。

第四に、いかんが名づけて円証の六妙門となすや。

行者は、第八の觀心、第九の円觀によつて、二種の六妙門を方便となす。この觀を成ずるとき、すなわち、円証を発⁽⁶²⁾こすなり。

証りに、二種あり。

一は、証を解す。無礙・巧慧は心念によらず。自然に

円証して、法界を識るが故に、証を解すと名づく。

二は、証を会す。妙慧は、朗然として開發し、明らかに法界を照らして通達無礙なり。

証相に、二種あり。

一は、相似の証相なり。『法華經』のなかに、六根清淨の相を明かすがごとし。

二は、真実の証相なり。『華嚴經』のなかに、初発心の円満の功德・智慧の相を明かすがごとくなり。

いかんが、相似の円証を名づけて六妙門となすや。

『法華經』の眼根清淨を説くなかのごとし。よく一時に、十方の凡聖・色心等の法の數量を数う。故に、數門と名づく。

一切の色法は、眼根に隨順し、眼は色法に違わず、共にあい隨順す。故に、隨門と名づく。

かくのごとく見るとき、眼根・(眼) 識は寂然として動ぜず。故に止門と名づく。

二相をもつて、諸の仏国を見ず。通達無礙にして、善巧分別し、法性を照了す。故に、觀門と名づく。

還つて、眼根の境界のなかにおいて、耳・鼻・舌・身・

天台『六妙法門』の研究(九)——(大野)

意等の諸根の境界に通達して、ことごとく明了無礙にして、不一不異の相なるが故に。故に、還門と名づく。

また次に、おのれの眼根の境界を見るに、還つて、十方の凡聖の眼界の中において現するが故に。また名づけて、還門となす。

了了通達し、かくのごとき事を見るといへども、妄想分利(別)を起こさず。

本性は常に淨らかにして、染められるべき法なしと知つて、住せず著せず、法愛を起こさず。

故に淨門と名づく。

これすなわち、略して眼根清淨のなかにおいて、相似の六妙門を証する相を説くなり。余の五根もまたかくのごとし。

広く説かば『法華經』に明かすがごとくなり。

いかんが、真実の円証の六妙門と名づくるや。二種あり。一には別に対し、二には通に対す。

別に対すとは、十住を數門となし、十行を隨門となし、十廻向を止門となし、十地を觀門と所(為)し、等覺を還門となし、妙覺を淨門となす。

天台『六妙法門』の研究(九一—(大野)

二に、通に対すとは、三種の証あり。一に初証⁽¹⁰⁾、二に中証⁽¹⁰⁾、三に究竟証⁽¹⁰⁾なり。

初証とは、菩薩ありて、阿字門に入るも、また初發心住と名づけ、眞の無生法忍⁽¹⁰⁾の慧を得⁽¹⁰⁾。

その時、よく一念の心中において、不可説の微塵世界の諸仏・菩薩・声聞・縁覺の諸の心行を数え、および、無量の法門を数う。故に數門と名づく。

よく、一念の心中に、法界所有の事業⁽¹⁰⁾に隨順す。故に隨門と名づく。

よく、一念の心中に百千三昧、および、一切の三昧に入り、虚妄および習ともに止息す。故に名づけて止門となす。

よく、一念の心中に、一切の法相を覺了し、種種の觀もて智慧を具足す。故に觀門と名づく。

よく、一念の心中に、諸法に通達して了了分明なり。神通轉變をもつて衆生を調伏し、本に反り、源に還る。

故に還門と名づく。

よく、一念の心中に、上のごとき所説の事を成就して、心に染著⁽¹¹⁾なく、諸法に染汚せらるるとなさざるが故に。

またよく、仏国土を淨め、衆生をして三乘の淨道⁽¹¹⁾に入らしむ。故に淨門と名づく。

初心の菩薩は、この法門に入りて、經に説くところのごとくなれば、また、名づけて仏となすなり。

すでに般若の正慧を得、如來藏を聞⁽¹¹⁾き、眞の法身を顯わし、首楞嚴を具え、明らかに仏性を見、大涅槃に住し、法華三昧・不思議の一実の境界に入るなり。

広く説かば、華嚴經のなかに明かすところのごとし。これを、初地に、不可思議眞実の六妙門を証⁽¹¹⁾るとすなり。

中証とは、余の九住、十行、十廻向、十地、等覺地を、みな中証にして、不可思議眞実の六妙門と名づくるなり。

いかにが、究竟円証の六妙門と名づくるや。

後心の菩薩は、茶(茶)字門に入り、一念相應の慧を得て妙覺現前し、法界を窮照⁽¹¹⁾して六種の法門において究竟通達し、功用⁽¹¹⁾をあまねく備えて欠減するところなし。すなわちこれ、究竟円滿の六妙門なり。

數・隨・止・觀・還・淨の諸の法門の証相を分別するに、意は前に異ならず。ただ、円極⁽¹¹⁾の殊あるのみなり。

故に、瓔珞經（仁王般若經）に云く、

「三賢・十聖は、忍のなかに行ず。ただ、仏一人のみ、よく源を尽くす。」と。

法華經に言く、「ただ仏と仏とのみ、いましよく諸法実相を究尽す。」と。

これは、修行・教道に約して、かくのごとき説をなす。理をもつて、論をなせば、法界円通にして、諸仏・菩薩の所証の法門は、始終不二なり。

故に『大品經』に言く、「初めの阿、後の荼、その意に別なし。」と。

『涅槃經』に言く、「発心・畢竟は二にして別ならず。かくのごとき二心は先心すること難し。」と。

『華嚴經』に言く、「初地より、ことごとく、一切の諸地の功德を具す。」と。

『法華經』に言く、「かくのごとく、本末究竟して等し。」と。

六妙法門一卷

天台『六妙法門』の研究（九）——（大野）

〔注〕

（一）修因の相Ⅱ「修因の相」は、字義通りでは、修は因、身をおさめること、修行を実践することをいう。ここでは、数息・随息・止・観・還・淨の六妙門という、六種の修行法を、第一の歴別対諸禪、第二の次第相生、第三の隨便宜、第四の随対治、第五の相撰、第六の通別、第七の旋転、第八の観心、第九の円観という九種の方法で実践を重ねて、自我を製造し続け、自我に執著し続けるおのれの心をコントロールし、煩惱を対治していくことをいう。

（二）義は証果を兼ねるも、説を具足せずⅡ「義」は、意味の上からいえばをいう。

「証果を兼ねるも」の証果は、修行の結果得た悟り（修因証果）をいう。兼ねるは、真の悟りではないが、真の悟りにより近いことをいう。従つて、証果を兼ねるものは、第一の歴別対諸禪から第九の円観までの、九種類の六妙門の修行法はすべて、意味の上からいえば、悟りの方向に自らを導く方向性を確立していこうとする修行法であるから、真実の悟りの完成に非常に近い修行法であることをいう。

「説を具足せず」は、第一の歴別対諸禪から第九の円観までの九種の修行法は、この第十の証相六妙門で説こうとする真実の悟りそのものを具足することのない、似て非なる修行法であることをいう。

『六妙法門』は、第一の歴別対諸禪、第二の次第相生、第三の隨便宜、第四の随対治、第五の相撰、第六の通別、第七の旋転、第八の観心、第九の円観という、九種の修因の相、および証果の相を説く第十の証相の、合計十門の別がある。

第一の「歴別対諸禪六妙門」は、声聞・縁覚・菩薩の三乗のそれぞれを、諸禪に対応して六妙門を明かしたものである。数息門は四禪・四無量心・四無色定を實踐してそこに生き、随息門は十六特勝、止門は五輪禪、観門は九想・八念・十想・八背捨・八勝処・十一切処・九次第定・師子奮迅三昧・超越三昧・練禪・十四變化心・三明・六通・八解脱、還門は空無相無作・三十七品・四諦・十二因縁・中道正観、淨門は九種大禪を實踐してそこに生きる修行法である。こうして数息・随息・止・観・還・淨の六妙門は、一切の諸禪を開発し、声聞・縁覚・菩薩の三乗人は、それぞれこの六妙門によって涅槃を得るとする。

第二の「次第相生六妙門」は、数息・随息・止・観・還・淨の六妙門が次第相生して入道の階梯となり、声聞・縁覚・菩薩の三乗人が無漏の智慧を起こすとする。

第三の「隨便宜六妙門」は、数息・随息・止・観・還・淨の六妙門の一端を、一々の順序にこだわることなく、その人の素質や能力や心の状態に応じて、適宜に實踐するものとする。

第四の「随対治六妙門」は、声聞・縁覚・菩薩の三乗人が、数息・随息・止・観・還・淨の六妙門を巧みに用いて、一切の煩惱を断じ滅する方法を示すものとする。

第五の「相撰六妙門」は、数息・随息・止・観・還・淨の六妙門の一端が、他の五門を具え合ひ、数息・随息・止・観・還・淨の六妙門のどれか一門を巧修すれば、六門が六相を具えて六六・三十六妙門となり、種々の深禅定・智慧を得て、声聞・縁覚・菩薩の三乗の涅槃に入るとする。

第六の「通別六妙門」は、凡夫・外道・二乗・菩薩が共通して六妙門を實踐する修行法であるが、素質や能力の違いや心の状態によって理解が違ふため、果報に違いがあるとする。

第七の「旋転六妙門」は、第六通別六妙門が從仮入空觀を用いて慧眼一切智を得るのに対して、この旋転六妙門は從空出仮觀を用いて、六妙門のいずれか一門を實踐することによって、残る五門だけでなく、一切の修行法の功德を同時に起こす「旋転」を起こし、法眼道種智を得る菩薩の修行法とする。

第八の「観心六妙門」は、数息・随息・止・観・還・淨の六妙門の一端で、日常の自己の心を自己の智慧と対峙させて見極め、すべては心から生じ、生じた心の本源は不可得であり、無名であり、無相であり、単なる空でもないとする中道第一義諦を觀照するとする。

第九の「円観六妙門」は、数息・随息・止・観・還・淨の六妙門の一つで、一心を觀じて一切心および一切法を觀、一法を觀じて一切法および一切心を觀るので、ただ一心の中に一切法を分別するだけでなく、一微塵の中に一切世界の諸仏・凡聖・色心の數量の法門に通達するとする。

第十の「証相六妙門」は、第一から第九の六妙門が概ね修因の相を示しているのに対して、第十は証果の四相、すなわち次第証・互証・旋転証・円頓証を説くものとする。

(3) 六門に四種あり。一は次第証、二は互証、三は旋転証、四は円頓証なり。六門一は、数息・随息・止・観・還・淨の六妙門の証相・証果の相をいう。この証果の相に、次第証・互証・旋転証・円頓証の四種がある。

元来、六妙法門は、凡夫も外道も二乗も菩薩も共通して修行実践する禅法であるが、菩薩が修行実践すれば、菩薩独特の修行法ともなり、利根の居士が修行実践すれば、利根居士に固有の修行法ともなる。

(1)「次第証」は、第一の歴別対諸禪と第二の次第相生という二種の行法における、三乗の証相であり、数息・随息・止・観・還・淨の六種の修行を順次に、段階的に積み重ねることによって、次第に悟りを成就していく悟りの様相である。

(2)「互証」は、第三の隨便宜、第四の随対治、第五の相摂、第六の通別という四種の行法における、三乗の証

相であり、数息・随息・止・観・還・淨の六種の修行法のいずれか一種を實踐することによって、他の五種の悟りも同時に起こす悟りの様相である。なお、一般的には、互証の互は互発の意であり、相摂の意である。互発は、数息・随息・止・観・還・淨の六妙門のいずれか一門を實踐することによって、他の五門の禪定も同時に起こすことをいう。

(3)「旋転証」は、第七の旋転六妙門における菩薩のみの証相であり、数息・随息・止・観・還・淨の六種の修行法のいずれか一種を實踐することによって、他の五種の悟りにとどまらず、一切の修行の悟りをも同時同所に成就する悟りの様相である。なお、一般的には、旋転は、数息・随息・止・観・還・淨の六妙門のいずれか一門を實踐することによって、他の五門の禪定にとどまらず、一切の諸行の功德をも同時に起こすことをいう。

(4)「円頓証」は、第八の觀心、第九の円觀という二種の行法における、利根居士の証相であり、数息・随息・止・観・還・淨の六種の修行法のいずれか一種を實踐することによって、すべてを具え、たちどころに悟りを成就する悟りの様相である。円頓という用語は、智顛が説く『摩訶止観』の教理では最も重要な概念の一つである。『摩訶止観』の円頓は、化法の四教の最高

天台『六妙法門』の研究(九)―(大野)

峰を示す円教の円であり、円融であり、円頓をいう。『六妙法門』でいう円頓は、智顛の教理の中で、最初に説かれた円頓であるが、究極の円教の円頓をいうのではない。仏になる一步手前にある利根の大地である勝れた菩薩、すなわち、化法の四教の第三の別教の円頓をいう。円教の円頓と別教の円頓とは、大きな懸隔があり、似て非なるものである。

智顛が説いた教相判釈「五時八教」の八教は、仏が衆生教化にあたって用いた形式・儀則で、菓の調合法のようなものに例えられる「化儀の四教」であり、仏が衆生教化にあたって用いた教法の内容、菓の成分のようなものに例えられる蔵・通・別・円の「化法の四教」である。二つを合わせて八教とする。

(1)「蔵教(三蔵教)」は、小乗教をいう。声聞・縁覚・菩薩の三乘人のために、四阿含経によって、空の一面のみを知って、同時に不空の反面があることを知らない但空の道理を明かし、分析的に空を観じる析空観(≡拙度観)によって無余涅槃に入らせる教である。

(2)「通教」の通とは、通同と通入と共通との意。声聞・縁覚・菩薩の三乗が通じて共に受ける大乘初門の教をいう(共通)。すなわち、すべてのものは因縁によって成立しており、幻のように空であるという如幻即空の道理によって、全体としてそのまま本来空である

と観じる体空観(≡巧度観)を観じていく教である。この教えの菩薩のうち、劣った菩薩はこの教理を浅く理解して、前の蔵教の者と同じ果を悟り(通同)、勝れた菩薩はこの教えの中からその奥に含まれている中道の妙理を悟って、別・円二教に入っていくのである(通入)。

(3)「別教」の別は、不共と歴別の意。声聞・縁覚の二乗と共通せず、ただ菩薩のためのみの教で(不共)、その点、前後の三教と別異しているが、またすべてのものを差別の面よりながめるのである(歴別)。

空↓仮↓中の三諦を、次第に観じて中道の理を悟るのであるが、中道は空や仮と別なものとみるから、これを空・仮とは独立した但中の理という。その観法は、次第の三観であり、隔歴三観という。別教の菩薩も、初地に至って後は中道の理を悟り、円教の人と同じになるが、初地以前に、但中の理からその中に含まれている空・仮に離れない不但中の理を悟って十住から十廻向の間で、別教から円教へ転進する人がある。

(4)「円教」の円は、片寄らず、すべてのものが互いに溶け合って完備しているの意。迷いも悟りも本質的には区別がないのが真の道理であって、それが仏の悟りであるから、円教は仏の悟りのままを説いた教えになる。空仮中の三諦の理は、一の内に互いに他の二を含むと

みるから、この中道の理を不但中の理といい、円教の菩薩は空仮中の三観を一心に、即空空仮即中と観じる。その観法は、一心三観であり、次第の三観、円融三観などという。

藏・通・別・円の四教のうち、藏通の二教は、教も証も方便であつて真実でないから教証俱権、別教は、教は方便であるが証は真実であるから教権証実、円教は、教も証もともに真実であるから教証俱実という。

(4) ゆえに、証もまたまた廻互にして不定なり¹¹「証」は、互証の悟りをいう。

「廻互」は、回互と同義。相互に巡るの意をいう。甲乙の二つが相互依存の関係にあり、互いに中に入り込み、互いに支え合い、すべてに融合することをいう。言い換えれば、廻互は、同じ所を回転するが、その回転が少しずつずれていく。こうして、回転するもの同士が関連し合っていくことをいう。

「互」の対極にあるのは「我」である。人は、我・自我を後生大事に生きるのが常である。自我に塗れて生きていることに気づかずに生きることは、望ましい人の真の生き方ではない。自我に塗れて生きる人は、自我に塗れて生きていることに気づき、いつかは自我をいろいろな回転させて、自我をコントロールし、自我を離れる方向に生き方を転換することが要請される。これが修行の意味である。自我を

天台『六妙法門』の研究(九)——(大野)

いろいろな回転に変えるのが、修行の成果である。修行の成果が「互証」である。

「証もまたまた廻互にして」は、悟りが悟りを生んでいくよい循環をいう。これが互証である。

従つて一句は、従つて、第三隨便宜・第四随対治・第五相摂・第六通別という四種の修行実践によつて達成される悟りもまた、互いに誘発し合い、互いに補充し合い、互いに高め合つてより高い悟りの方向に向かうから、悟りは一定の順序・次第にはよらないの意をいう。

(5) 十六触等の諸の闇証・隠没・無記・有垢などの法を発すがごとし¹²「十六触」は、十六種を数える主観と客観との接触感覚、あるいは、心の内界と外界との触れ合いをいう。

「闇証」は、暗証と同義。正しい裏付けのない錯覚をいう。数息門を実践しているとき、十六種を数える主観と客観との接触感覚など実体はないが、実体がない十六触が現実に起こり、実体がない接触感覚が現実に実在するとして、それにとらわれ執著することをいう。闇証は、暗証の禪師ということはで知られる。暗証の禪師は、盲禪者、暗禪の比丘ともいう。禪定を修行することだけに執著して、教法の研究を怠り、智解に暗く、自ら思ひ上がっている者を嘲る言葉である。智頭の『摩訶止観』巻第五上(『大正藏』四六・五二b)などに見える。

天台『六妙法門』の研究(九) — (大野)

「隠没」は、隠れ失うこと、隠れてすがたが見えなくなることをいう。

「無記」は、善でも不善でもないものをいう。ここでは、無明と同義。分らないこと、すべてが縁起するから、すべては実体がないことをいう。

「有垢」は、汚れがあることをいう。

「法を発こす」は、対象を実在化させること、実体化することをいう。

従って一句は、十六種を数える、対象にはたらきかける接触の感覚が現われる。すると、錯覚して接触感覚が実在するとして対象にとらわれたり、接触感覚の対象のすがたを見失ったり、接触感覚の対象が分からなかったり、接触感覚の対象に汚れがあるなどと接触の対象に心をはたらかせる。接触の対象に心をはたらかせることによって、接触感覚の対象が現実存在するとして、実在化させてしまうの意をいう。

「触」は、サンスクリット語でスブラシユタヴァヤというときは、触觉を司る感覚器官、すなわち皮膚またはその機能である身根によって感覚される、対象として触れられるべき対境をいう。これに「十一触」があり、地・水・火・風の四大種の堅さ・湿潤性・熱性・流動性や、滑・渋・重・軽・冷・饑・渴という十一種の触觉の対象、すなわち触境をいう。

「十六触」の触は、触境ではない。触は、サンスクリット語のスパルシャの訳。心のはたらきをいう心所の名。俱舍宗では、十大地法の受・想・思・触・欲・慧・念・作意・勝解・三摩地の第四の触をいい、唯識宗では、五遍行心所の作意・触・受・想・思の第二の触をいう。眼・耳・鼻・舌・身・意の六種の感覚器官またはその機能をいう「根」と、色・声・香・味・触・法の六種の対象をいう「境」と、眼・耳・鼻・舌・身・意の六種の認識作用の「識」の根・境・識の三つが遭遇し、和合するところに生じる精神作用が「触」である。

言い換えれば、主観と客観との接触感覚、あるいは、心の内界と外界との触れ合いが「触」である。眼根と色境と眼識との三が遭遇して生じた触は「眼触」。耳根と声境と耳識との三が遭遇して生じた触は「耳触」。鼻根と香境と鼻識との三が遭遇して生じた触は「鼻触」。舌根と味境と舌識との三が遭遇して生じた触は「舌触」。身根と触境と身識との三が遭遇して生じた触は「身触」。意根と法境と意識との三が遭遇して生じた触は「意触」である。これが六触である。

六触のうちで前五触は、眼・耳・鼻・舌・身の五識のよりどころとしての五根が、物質として場所を占有している「有対」にあるから「有対触」という。

六触のうちで、第六の意は、受・想・行・識の精神的な

はたらきの名を認識の対象とする、勝れた強いことばの「増語」であるから「増語触」という。これが二触である。

無漏と相応する触は「明触」。染汚と相応する触は「無明触」。有漏善および無覆無記と相応する触は「非明非無明触」である。このうち、無明触の中で、愛と相応する触は「愛触」。恚と相応する触は「恚触」である。能触から、印象・感覺を生じる受に三受の別があるから、樂受を生じる触は「順樂受触」。苦受を生じる触は「順苦受触」。不苦不樂受を生じる触は「順不苦不樂受触」である。これが八触である。

以上、眼・耳・鼻・舌・身・意の六触と、有対・増語の二触と、明・無明・非明非無明、愛・恚、樂受・苦受・不苦不樂受の八触を合わせて、十六触となる。

(6) この禪は、すなわちこれ、数息の証相の体なりⅡ「この禪」は、この一句に先立つ「十六触等の諸の闡証・隱没・無記・有垢などの法を發こす」禪定、すなわち数息門の觀法を修行実践することをいう。

「証相」は、修行の結果得た悟りのすがたをいう。

「体」は、はたらきをいう用に対する語。本体・本質をいう。本質は、固定的不変な独自の実体がある、そのもの自体、ものそのものをいう。

従って一句は、菩薩の修行者が、数息門を修行実践しているなかで、接觸感覺の対象に心をはたらかせて対象を実

天台『六妙法門』の研究(九) — (大野)

在化させたりすることが、錯覚であることに目覚めるのが、「数息門」の悟りのすがたそのものであるの意をいう。

(7) しかして、いま不定なりⅡ「しかして」は、一般的には、順接の意を表わす接続詞である。ここでは、第三の隨便宜、第四の随対治、第五の相撰、第六の通別という、四種の六妙門のいずれかで修行実践される数息門実践のなかで、十六種を数える対象にはたらきかける接觸の感覺が現われると、接觸感覺が実在するとして対象にとらわれたり、対象のすがたを見失ったり、対象が分からなかつたり、対象に汚れがあるなどと接觸の対象に心をはたらかせ、接觸感覺の対象を實在化させてしまう。このように悟りの心のはたらきは、どのように展開するか分からない、不可思議さを秘めていることをいう。

「不定」は不次第をいう。決められた階梯を一つずつ上がるような順番がなく、第三隨便宜、第四随対治、第五相撰、第六通別という、四種の六妙門のいずれかの数息門実践のなかで体現する悟りが、互いに誘発し合い、補充し合い、高め合つて、四種の六妙門の数息・隨息・止・觀・還・淨の六門の悟りをも体現することをいう。

従って一句は、悟りの心のはたらきは不可思議であるから、第三隨便宜、第四随対治、第五相撰、第六通別の四種の六妙門のいずれかで修行実践する数息門の悟りは、互いに誘発し補充し高め合つて、四種の六妙門の数息・隨息・

天台『六妙法門』の研究(九) — (大野)

止・觀・還・淨の六門の悟りをも体現する。従つて、悟りに一定の順序・次第はないの意をいう。

(8) 身の毛孔の虚疎なるを見「毛孔の虚疎なるを」の毛孔は身体の表面の毛穴をいい、虚疎の虚は中身がなく、疎は隙間があることをいうから、虚疎は毛穴には隙間があつて空っぽであることをいう。

「毛孔の虚疎なるを見」は、肉眼では見えないような毛穴の空っぽのすがたを見ることをいう。つまり、数息門の禅定のなかで、毛穴を電子顕微鏡で拡大して見るように、はっきりと見ることをいう。それは、隙間があつて空っぽの虚疎の毛穴が毛穴に続き、毛穴の凹みが毛穴の凹みに連続して、身体の表面が毛穴の凹凸が織り成す凹と凸とで覆われ尽くしていることを、手に取るようにはっきりと見て取ることをいう。

「身の毛孔の虚疎なるを見」る真意は、生命の源泉である呼吸は、口と鼻でするだけではない。皮膚からも呼吸をしている。心を臍下三寸の丹田に据えた禅定のなかで、皮膚が毛穴を通して生命の営みをしてやむことのない真実を見抜くことにある。

(9) 三十六物「三十六物」は、人の身体を構成している三十六種の要素をいう。『大明三藏法数』巻第四十八では、三十六物を外相・身器・内含の三種に分け、それぞれに十二を配当する。外相は、外に現われ出たすがたをいい、髪、

毛・爪・齒・目やに・涙・涎よたれ・唾つば・尿・屎・垢・汗の十二をいう。身器は、身はいろいろな事物を受ける器であることとをいい、皮膚・血・肉・筋・脈・骨・髓・肪・膏・腦・膜の十二をいう。内含は、身体の内隠されているすがたをいい、肝・胆・腸・胃・脾・腎・心・肺・生臟・熟臟・赤痰・白痰の十二を配当する。

三十六物は、『大般若経』巻第五十三、『大品般若経』巻第六、『坐禅三昧経』巻上、『禅要経』、『達磨多羅禅経』巻下、『金毘羅童子威徳経』、『十二頭陀経』、『大毘婆沙論』巻四十、『釈摩訶羅蜜次第法門』巻第八などに出るが、多少の異同がある。なお、『南本涅槃経』巻第二十二には、「凡夫の身を見るに三十六物の不淨充滿せり」といい、不淨觀において、これら三十六物の不淨を觀じるのを自体不淨と

いう。

(10) 空・静の定を証る「元の一文は「証空静定」である。証は「さとる」と訓む。真実を明かし、真実を明らかに体得し、真実を体現していこうとすること、すなわち、真実を身をもって実現していこうとすることをいう。天台では、悟りということばの内実が、最終的な意味の悟りではない。より真実に近い状態に近づけていき、より真実に近い真実を頭に認識させ、より真実に近い真実を心のなかに明かす実現していくことを、悟りの内実とする。つまり、終わりのない悟り、永遠に真実を追い求めていくことが、天台で

いう段階にある悟りである。

数息・随息・止・観・還・淨の六妙門の修行実践によって求めることは、人間のあり様である。数息より随息へ、随息より止へ、止より観へ、観より還へ、還より淨へと、より高次な悟りを求めて、六門の悟りが互いに他の六門の悟りを触発し誘発しながら修行の階梯を上っていく。階梯を上っていくことが、その階梯の段階的な悟りである。こうして、人として、より真実に近づいていく方法を確立するところに六妙門の眼目がある。証は、段階的な悟りを悟ることといえる。

「空静定」は、空・静の定と訓む。空は、一切の事物は縁起するから、事物自体に固定的不変な独自の本性・本質・実体がないことをいい、静は、一切の事物は縁起し実体がなく、対象を絶しているから、苦なく、欲なく、煩惱なく、一切の執著なく、身心が寂靜であることをいい、定は禪定・靜慮と同義。精神統一をいう。日常、心は頭にある。この心が膺下三寸に下がる。膺下三寸の自己の丹田にある不動の一心、すなわち、己心から事物の真実のすがたである空即静をみることをいう。

従って一句は、すべては固定的不変な独自の実体がない、実体がないものには執著のしようがない寂靜にあると、膺下三寸の丹田の一心に、空はそのまま寂靜であると、空即靜の悟りを体得するの意をいう。

天台『六妙法門』の研究（九）——（大野）

〔11〕身心を覚えるに、寂然として、所縁の念なし〔覚〕は、おぼえる・おぼゆると訓む。覚の原意は、目の前がぼつと明らかになるにあり、ひいては、おぼえる・さとの意となつた。覚は、經典では、さとの智慧や、心の本性に対する覚知・智慧・さとりをいうことが多い。ここでは、事物を推し量る心の粗いはたらきの覚と、細かいはたらきの観の、覚観（旧訳は尋伺）の覚をいい、知る・感知する・観察して感得するほどの意と取る。

〔寂然〕は、注（10）の静と同義。心が静かで澄み切っており、一切に執著のないことをいう。一切の事物は実体性がない空であるとする「空寂」とも、煩惱の火が消え果て心が安らかに静まっている「寂滅」とも同義。一切の現象的存在は、いろいろな原因や条件が相互に関係し合つて現象してあるだけで、固定的不変な独自の実体的存在は一つとしてありえない。すべてに実体はありえないから、苦もなく、欲もなく、煩惱もなく、一切の執著もないとする「寂靜」とも同義。

「所縁の念なし」の所縁は、対象としてとらえる認識の対象をいい、念は心のはたらきをいう。所縁の念なしは、眼・耳・鼻・舌・身・意の六根が、色・声・香・味・触・法の六境に対して、眼・耳・鼻・舌・身・意の六識をはたらかせることがないこと、すなわち、対象をとらえようとする心のはたらきがないことをいう。

従つて一句は、菩薩の修行者は、おのれ自身の身体と心を觀察し、身体も心も共に実体がないから、静かに澄み渡つてゐることを感得する。そして、実体がないものとはとられようがない寂靜にあるから、心が対象に心を移し、対象をとらえようとすることも、ありやうがないと直觀するの意をいう。

(12) この定に入るとき、また浅深の殊ありといえども、みなこれ空寂の相なり。この定に入るは、空・靜の定という修行法の実践によつて、空・靜の定の悟りに入ること

をいう。
「浅深」は、悟りの境地に、浅い悟りと深い悟りがあることをいう。

「殊」は、「ことなり」と訓む。殊異と同義。違い・相違をいう。

「空寂」は、一切の事物は実体性がなく空であることをいう。前出の寂然とも、寂滅とも、寂靜とも、空・靜の定の靜とも同義。悟りの状態をいう。

従つて一句は、このような一心のなかの、空はそのまま寂靜である境地の悟りに、浅い深いの違いはあつても、すべては空即靜の有り様にあるから、悟りそのものの境地に違いはないの意をいう。

(13) 内外の死屍、不浄にして腫脹・爛壞し。内外の死屍の内外は、身体の内と外をいい、死屍は、死体をいう。従つ

て、内外の死屍は、死体の体内の五臓六腑と死体の表面の皮膚をいう。

「不浄」は、一般的には、悪い行為による過失や煩惱に汚れて、清らかでないことをいう。ここではこの意を踏まえた上で、死体は、次第に腐敗して散り失せ、ついに白骨と化していく、肉体の汚らわしさをいう。肉体の汚らわしさに深く想いを凝らして、煩惱や欲望を取り除く方法に、五停心觀の一つとして不浄觀がある。一句は、これを内意する。なお、五停心觀は、不浄觀・慈悲觀・因縁觀・界分別觀・數息觀、あるいは、界分別觀を觀仏に置き換えた五つをいう。

「腫脹」は、胖脹とも表記。脹れ上がり、膨れ上がることをいう。

「爛壞」は、爛れ崩れていくことをいう。死んだ後の人の死体は、体内の五臓六腑も、死体の表面の皮膚も、古血のため皮肉が黄赤になつて黒ずみ爛れ、身体カラダの九つの孔に膿や虫が溢れ湧き、蛆虫や鳥獸に喰われ、脹れ上がり、膿血が溢れ、皮肉が破れ、腐敗していく。やがて、皮肉が尽きて筋骨のみとなつて散乱し、火に焼かれて煙となり灰となり、ついには白骨となつて散乱狼藉する。死屍の、この世における九想の有り様を、一句は、脹れ上がり膨れ上がり、やがて爛れて崩れていくすがたを代表として記述し、世間の死屍の無常なすがたが、不浄である有り様をいう。

従つて一句は、死体の体内の五臓六腑と表面の皮膚は汚れており、脹れ膨れ上がりやがて爛れ崩れていく有り様を観察する。そして、荼毘に付された白骨は清浄で、青・黄・赤・白の仏の光明などに包まれて、光り輝いているすがたを観察するの意をいう。「浄」は、サンスクリット語のシュツダ・清浄をいう。清浄は悪い行為による過失や煩惱の汚れを離れて、清らかなことをいう。清は、智慧の力で観察して、心の在り方が清浄であることをいい、浄は、煩惱が止んで、心の在り方が静かなことをいう。つまり、真実のままを悟り頓していることを清浄といい、心清浄、身清浄、身語意三種清浄などと用いる。過失や煩惱に汚れ、清らかでないことを「不浄」という。

『究竟一乘宝性論』巻第四には、すべてのものは空であるから、もともと清らかであるという自性清浄と、煩惱の汚れを離れることによつて、真如が、本来の清らかさに戻つた離垢清浄とを説いて、二種清浄とする。なお、人の心は、本来のすがたにおいて清浄であるとして、これを心性本淨といい、その心を自性清浄心という。大乘では、この心を如来藏心、仏性と名づける。心は、本来は清浄であつても、現実においては煩惱に覆われて汚されている。この煩惱は、本来はあるべきものでなく、客分のようなものであるから、客塵煩惱という。塵は、煩惱が微細で動揺することを、塵垢に例えたものである。

天台『六妙法門』の研究（九）——（大野）

「九想・九相」は、貪り執著する心を除き、煩惱を離れるために、人の屍相を心の対象として、心に深く想いを凝らす九種の観想をいう。

(1)「青瘀想」は、古血のために、皮肉が黄赤になり、さらに黒ずんでいく有り様を観じる観想。

(2)「膿爛想」は、皮肉が爛れて、身体の九つの孔に、膿や虫が溢れ湧いている有り様を観じる観想。

(3)「虫噉想」は、蛆虫や鳥獸に喰われる有り様を観じる観想。

(4)「胖脹想」は、死屍が脹れ上がった有り様を観じる観想。

(5)「血塗想」は、死屍に膿血が溢れている有り様を観じる観想。

(6)「壞爛想」は、皮肉が破れ、腐敗した有り様を観じる観想。

(7)「敗壞想」は、皮肉が尽きて、筋骨のみとなり、散乱して横たわっている有り様を観じる観想。

(8)「燒想」は、死屍が火に焼かれ、煙となり灰となる有り様を観じる観想。

(9)「骨想」は、白骨となつて狼藉散乱している有り様を観じる観想。

死んだ後死体が変化する、人体の死屍の醜惡な相状について想う、九通りの観想を實踐して、肉体に対する執著・

天台『六妙法門』の研究(九一—(大野)

情念を除き、煩惱を断つ不淨觀を九想觀ともいう。

(14) および、白骨の光明等ありて〓「および」は、その前段で、死体が変化する人体の死屍の醜悪な相状を、九想にわたつて述べているが、この九想は俗世間の不淨であり無常である有り様を象徴している。「および」を受けた後段では、九想の第九の骨想の白骨が、俗世間の不淨であり無常を離れて、青・黄・赤・白の仏の光明に照らされて、出世間の清淨であり常住である有り様にあることをいう。つまり、「および」は、その前段の俗と、その後段の聖との分断の位置づけを示す。

「白骨の光明」は、荼毘に付された白骨は、火に焼かれたから清淨であり、残るところのない無余依涅槃にあり、青・黄・赤・白の仏の光明に照らし出されて、本来の仏のすがたそのものとして光り輝く存在となっていることをいう。九想觀の対象となる人の死体は、次第に腐敗して散り失せ、ついに白骨と化していく。この肉体の汚らわしさを不淨として、心に深く想いを凝らすのが小乗の不淨觀としての九想觀である。大乘には、作淨さくじやうという、罪の汚れがあるものも、一定の制限禁止の法に従つて行なえば、罪にならないとする淨法がある。例えば、果物を食べるとき、なまのままで食べることは許されない。必ず淨して食べる。火で焼くのを火淨、刀で傷つけるのを刀淨という。九想の焼想は、まさに火淨である。ならば、火淨の結果が骨想の白骨

である。九想の骨想の白骨を、白骨の光明と取るのは、この火淨の淨法が背景にあると考えることができる。こうして、小乗の九想觀が、大乘の九想觀となり、白骨觀となり、小乗の不淨觀が大乘の淨觀に転換する。白骨の光明は、この淨觀をいう。

「ありて」に、觀じること・觀察することの意を重ねる。従つて一句は、そして、荼毘に付された白骨は清淨で、青・黄・赤・白の仏の光明などに包まれて、光り輝いているすがたを觀察するの意をいう。

「光明」は、仏・菩薩などの發する光りであり、自ら輝くものを「光」、物を照らすものを「明」といい、闇を破り、眞實を顯わすはたらきがある。『俱舍論』卷第一では、太陽のひかりを光といい、月・星・火葉などのひかりを明とする。光は黄赤の二色をいい、明は青黄赤白の四色からなる。仏・菩薩の身から發する光を身光(色光・外光)といい、智慧がものの眞相を照らすはたらきを智光(心光・智慧光・内光)という。身光には、常に仏身から發している常光(円光)と、教化の相手や機会に応じて反する現起光(神通光・放光)とがある。常光は、半径一尋(約三メートル)の円光であり、一ヶ所から發する光に、白毫光・毫光・眉間光・毛孔光などがある。

(15) 定心、安隱(穩)なり〓「定心」は、禪定心・寂靜心・三昧・サマーデーと同義。臍下三寸の丹田に一心を据えて、

安定し、散乱しない心をいう。

「安隱(アイン)・穩(マン)」は、一般には心安らかなこと、さどりの境地をいう。ここでは寂滅より高い段階をいい、心を自分で自由自在にコントロールできる境地をいう。

従つて一句は、修行者の心は、臍下三寸の丹田の一心に据わり、おのれの心を自在にコントロールすることができるの意をいう。

(16) 巧慧方便Ⅱ「巧慧」の巧は、一般的には、人々の素質や能力を判断し、その利鈍に応じて理解させるよう、仏・菩薩が巧みに誘導の方法や手段を立てる「善巧方便」をいう。慧は、布施・持戒・忍辱・精進・禪定の五つの波羅蜜を兼ね備えた上で、智慧の般若波羅蜜を完成し、その般若波羅蜜に基づいて生きることをいう。つまり、巧慧方便は、一般的には、善巧智慧方便とでも言い換えることができ、布施・持戒・忍辱・精進・禪定の五つの波羅蜜を兼ね備えた上で、智慧の般若波羅蜜に基づいた、仏・菩薩の巧みな手立てをいう。

ここでは、菩薩が、菩薩の智慧に基づいて実践する菩薩の修行実践の意と取る。

(17) 発(ハツ)起(キ)……Ⅱ一般的に、発起(ハツキ)と熟(ジュク)し、ひらきおこすことをいう。峻別(ジュンベツ)すれば、昔からあることをおこすことを発、いま初めておこすことを起(キ)という。合わせて、ただおこすことをいう。ここでは、修行を実践して、悟りに至るの意

天台『六妙法門』の研究(九)——(大野)

と取る。

(18) 思(シ)覚(カク)の心Ⅱ「思(シ)覚(カク)の心」は、思(シ)心(シン)と覚(カク)心(シン)との二意を含むと取る。思(シ)心(シン)は、菩薩の十力(ジュリキ)の一つをいい、覚(カク)心(シン)は、目覚めた仏・菩薩の心(シン)をいう。ここでは、思(シ)覚(カク)の心(シン)は、菩薩の修行者が菩薩の真(マコト)の智慧(チ)に目覚めた、菩薩の心(シン)をいう。

(19) 諸(シュ)法(ホフ)Ⅱ「諸(シュ)法(ホフ)」は、一般的には、一切(イツツク)の現象(ゲンゾウ)的存在(ソウザイ)や物質(ブツツク)の現象(ゲンゾウ)をいう。

ここでは、修行(シュウギョウ)を実践(ジツケン)しても実践(ジツケン)してもなお残(ノコ)る、真(マコト)実(ジツ)に迷(マヨ)い惑(マヨ)う、極(キョク)微(ミ)細(サイ)な迷(マヨ)妄(マヤ)の心(シン)のはたらきをいう。現象(ゲンゾウ)的存在(ソウザイ)や物質(ブツツク)的(テク)現象(ゲンゾウ)はすべて、絵師(エシ)が白(シロ)いキャンパス(カンパス)の上(ウヘ)に一幅(イツフ)の絵(エ)を描(カキ)き出す(カキ)ように、人(ヒト)の心(シン)が人(ヒト)の心(シン)の上(ウヘ)に創(ツクリ)り出し(ダシ)頭(カビ)わし出(ダシ)した影(カゲ)像(ゾウ)であつて、心(シン)とは関係(ケンケイ)なく存在(ソウザイ)する現象(ゲンゾウ)的存在(ソウザイ)や物質(ブツツク)的(テク)現象(ゲンゾウ)はない。すなわち、一切(イツツク)は、人(ヒト)が、おのれの肉眼(ニクガン)で確(タカ)固(コ)としたものがあると見る(ミ)ような、固(コ)定(テイ)的(テク)不(フ)変(ヘン)な独(ドク)自(ジ)の实(ジツ)体(テイ)のある現象(ゲンゾウ)的存在(ソウザイ)や物質(ブツツク)的(テク)現象(ゲンゾウ)はない。これが現象(ゲンゾウ)的存在(ソウザイ)や物質(ブツツク)的(テク)現象(ゲンゾウ)が存在(ソウザイ)することの真(マコト)実(ジツ)である(ア)る。しかし、数(スウ)息(ソク)門(モン)の修行(シュウギョウ)法(ホフ)を実践(ジツケン)して(シ)いるな(ナ)か(カ)で、一切(イツツク)を空(カラ)して(シ)い(イ)つても、実(ジツ)体(テイ)視(シ)して(シ)やま(マ)ない迷(マヨ)妄(マヤ)の心(シン)のはたらきが、極(キョク)微(ミ)細(サイ)ではあ(ア)つても、な(ナ)お残(ノコ)る。諸(シュ)法(ホフ)は、この極(キョク)微(ミ)細(サイ)な迷(マヨ)妄(マヤ)の心(シン)のはたらきをいう。

(20) 破(ハ)折(セツ)Ⅱ「破(ハ)折(セツ)」は、折(セツ)破(ハ)と同(ドウ)義(ギ)。「は(ハ)せ(セ)つ(ツ)」とも訓(クニ)むが、「は(ハ)し(シ)や(ヤ)く」と訓(クニ)むのが習(ナ)い。挫(クサ)き破(ハ)る(ル)ことをいう。

(21) 本(ホン)に反(ハン)り、源(ゲン)に還(ヘン)るⅡ「反(ハン)本(ホン)還(ヘン)源(ゲン)」反(ハン)は返(ヘン)に通(ツ)じ、返(ヘン)

天台『六妙法門』の研究（九一—（大野）

とも書く。本に反り源に還ると訓む。人が生きることが、貪りや怒りや愚かさや高ぶりや疑いや誤った見方という煩惱を造り続け、造り出した煩惱を纏うことである。人が生きることが、好きか嫌いか、有るか無いか、正か邪かと、これとあれとを区別し対立させ、損得を忖度する分別に掻き乱され、執著して生きることにある。本源に還った人は、これらの煩惱と分別とを断滅し尽くした人である。煩惱と分別とを断滅し尽くした人は、真の意味での自由人であり、自然人である。本源に還った人は煩惱と分別を断滅し尽くした人である。だから、心に妨げるもののない人は、清らかな心にあるといえる。本源に還ることは、すなわち自性清浄心に還り、その心で、自ずから然る自然のなかで、あるがままに生きることという。

(22) 身心寂然にして諸法を得ず Ⅱ「身心」は、肉体と精神から成る身体の全体、人の個としての身体の全体、すなわち全身・全身心という。

「寂然」は、静かに澄み切って、ありのままにあることをいう。つまり、全身心を観ると、全身心のどこにも固定的不変な独自の存在の基盤になるものはない。全身心は、刹那生滅を繰り返す、非連続の連続という現象として、ありのままにあることをいう。

「諸法」は、数息門の修行法を實踐しているなかで、一切

を空じていっても、実体視してやまない迷妄の心のはたらきが、極微細ではあってもなお残る、極微細な迷妄の心のはたらきをいう。

「得ず」は、前出の破折と同義。挫き破ること、とらわれぬこと、執著しないことをいう。

従って一句は、全身心のはたらきを一切止めた、静かに澄み切ったありのままにある寂靜の境地では、一切を空じていってもなお残る、実体視してやまない極微細な迷妄の心のはたらきを離れるの意をいう。

(23) 妄垢を生ぜず Ⅱ「妄垢」の妄は、色・声・香・味・触・法という六種の対象を、妄りに貪り怒る妄念・妄心を用いて、垢は貪り・怒り・愚かさという根本煩惱から出て、人を無限に束縛し続ける有り様が、特に汚れている煩惱垢をいう。煩惱垢は、悩み苦しむ悩、害意をもって怒る害、敵意をもって恨む恨、疑い信じない誑、他人を欺く誑、おごり高ぶる憍という、貪り・怒り・愚かさという貪・瞋・癡の三毒から生起する、六根の対象に妄りにとらわれ、心を染め汚す心のはたらきである「六垢」をいう。

「不生、生ぜず」は、生じさせようがないことをいう。

従って一句は、妄りに対象にとらわれ、心を染め汚す悩み苦しみの悩や、害意をもって怒る害や、敵意をもって恨む恨や、疑い信じない誑や、他人を欺く誑や、おごり高ぶる憍という、心のはたらきを起すことがないの意をいう。

(24) 分別を起こさずⅡ「分別」は、Aか、あるいは非Aかと、物事を概念で分けて考えていく、知的な働きである。ここでは計度けいたの四句分別をいう。四句分別は、ある一つの標準・Aを基に、存在を「Aなり」「非Aなり」「Aにしてまた非Aなり」「Aにも非ず非Aにも非ず」と分類したり、あるいは、二つの標準・AとBを基に、存在を「AはBに非ず」「BはAに非ず」「AにしてまたBなり」「Aにも非ずBにも非ず」と分類したりする。

例えば、有と無とについていえば、有と無と亦有亦無と非有非無が成り立つ。有と無と亦有亦無と非有非無で代表される四句分別は、有るか無いかという概念作用に基づいた分別智のレベルにある分別である。わたしという人と、わたしの感覚器官が造り出す虚像である対象世界、および、それをさらにことばで人工の手を加えたこのわたしと、わたしでない他なるものは、このわたしにとつては、有るものとして存在する。しかし、本来の清浄なわたしの眼で観れば、有るとも無いともいえない。仏教は、有と無という対立概念で対象を捉えることを超えなければならないとする立場にある。すべては空であつて、空の在り方は、表現のできない不可言説であるという立場にある。だから、強いていうならば、非有非無というしかない。

『般若経』は、有るか無いかという、有と無と亦有亦無と非有非無の四つを否定する。概念作用に基づいた、分別智

天台『六妙法門』の研究(九) — (大野)

の四句分別を否定した上で、概念的思惟を超え、主観と客観の対立を超えた無分別智のレベルで、非有非無を立てる。概念作用に基づいた分別智の自我からの解放、分別智から無分別の真実智に至ることが、仏教の目的である。分別智から無分別智に至ることが、いわゆる到彼岸・パラミターであり、度わたることの内実である。そして、自我を否定し、無分別智に至るための大乘の菩薩の修行法が、布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧の六波羅蜜である。ここでいう分別は、有と無と亦有亦無と非有非無を付度する、分別智のレベルの分別をいうことが多い。なお、有と無の他に、一と異、常と無常、自と他などについても四句分別がなされる。

「不起・起こさず」は、起こしようがないことをいう。従つて一句は、見たり聞いたり臭いだり味わつたり感じたり知つたりする対象にとらわれ、これを取りあれを捨てるといふ、対象を思い計る心のはたらきは起こさないの意をいう。

(25) 心想寂然にして明らかに法相を識るⅡ「心想」は、心とそのはたらきである想念をいう。すなわち、眼・耳・鼻・舌・身・意という六つの感覚器官を通して、色・声・香・味・触・法という六つの対象世界に働きかけて起こす、眼・耳・鼻・舌・身・意という六つの認識作用を繰り返すことによつて、自分の心に造り上げていく想い・想念、すなわ

天台『六妙法門』の研究（九）―（大野）

ち、自分に拘り、自分を実体視し、自分を誇り頼り、自分に執著する自我意識をいう。

「心想寂然にして」は、六根を通して六境に働きかけて起こす六識を、繰り返して起こすことによって造り上げる自分に拘り、自分を実体視し、自分を誇り頼り、自分に執著する自我意識が消え去り、自我意識によって自分の心を汚すことがないから、心と心の想いが静かで澄み切った寂然の境地にあることをいう。

「法相」は、一切のものが、差別のすがたのままに、ありのままにある諸法実相をいう。ここでは、文脈から、おのれの中の智慧の力によって自我が打ち消された、おのれの全身心の本来清浄なすがた、あるいは、真実の智慧に照らされた悟りの中で、おのれの全身心があるままの清浄なすがたにあることをいう。

従って一句は、六根を通して六境に働きかけて起こし、六識が繰り返して起こることによって造り上げる自分に拘り、自分を実体視し、自分を誇り頼り、自分に執著する自我意識が消え去るから、自我によっておのれの心を汚すことがない。だから、心は静かに澄み切った寂然の境地にあり、真実の智慧に照らされた悟りの中で、おのれの全身心があるままの清浄なすがたにあることを明瞭に感得するの意をいう。

(26) 依倚するところなし 依倚は、一般的に、「いい

と訓み、よいかかり、もたれかかり、たよるの意をいう。仏教の訓みは「えい」とする。ここでは、こだわり執著するの意と取る。

従って一句は、菩薩の修行者の心は、一切にとらわれようがないの意をいう。

(27) 互いに六門禪を発こす相 六門禪は、数息・随息・止・観・還・淨の六妙門の修行法をいう。ここでは、次第証に続く互証のまとめである。互証は、例えば、数息門一門の悟りが誘発して、第三隨便宜、第四随対治、第五相撰、第六通別の四種の六妙門のそれぞれの、数息・随息・止・観・還・淨の六門の悟りのいずれかを起こすから、合計して、四六・二十四種の悟りのいずれかを互いに誘発し補完し高め合って起こす有り様をいう。

(28) 前後は定まらず 次第証は、数息門から随息門へ、随息門から止門へ、止門から観門へ、観門から還門へ、還門から淨門へと、低から高へと階段を高めていく悟りをいう。つまり、次第証は、数息門の修行実践のなかで悟りを得る。この数息門の悟りを基に、随息門の修行実践をするなかで随息門の悟りに高め、随息門の悟りを基に、止門の修行実践をするなかで止門の悟りへと、淨門の悟りに至るまで、悟りの階段を一つずつ順次にかけて進むものである。

しかし、互証は、次第証のような順序・次第を経るわけではない。一つの修行実践のなかで起こした悟りによって、

真の意味で心がからりと開けば、開いた心が互いに誘発し合つて真の悟りの方向に直進する。互いに誘発し合い、互いに補充し合い、互いに高め合う悟りには、次第証のような一定の順序・次第はない。

「前後不定」は、誘発し補充し高め合う悟りの不可思議さをいう。

(29) 今説のごとくならずⅡ「今説」は、数息門から随息門へ、随息門から止門へ、止門から観門へ、観門から還門へ、還門から淨門へと、悟りの階段の順序を高めていくことをいう。

従つて、「今説のごとくならず」は、数息門から随息門へ、随息門から止門へ、止門から観門へ、観門から還門へ、還門から淨門へと、悟りの階段の順序を追つて悟りを高めていくこともあるが、順序を追つて悟りを高めていかなないこともあるという、順番通りにはいかなないこと、定番ではないことをいう。

(30) かくのごとしⅡ「かくのごとし」は、「数息のなかにあって、互いに六門禪を発こす相を説けり。前後は定まらず」と同じであることをいう。例として数息門の悟りを取り上げた。数息門の悟りは、たとえば第三隨便宜の数息門の悟りにとどまらない。それは誘発し補充し高め合つて、第三隨便宜の随息・止・観・還・淨の五門のいずれかの悟りともなり、第四随対治、第五相摂、第六通別の三種の六妙門

天台『六妙法門』の研究(九)——(大野)

の、それぞれ数息・随息・止・観・還・淨の六門いずれかの悟りにも高まる。同じように、例として取り上げた数息門以外の、随息・止・観・還・淨の五門の、一つひとつの修行実践によつて起こす悟りの有り様も、誘発し補充し高め合うから、次第証のように、定番通りにはいかなない。前後不定であることをいう。つまり、どれか一つの修行法の修行実践によつて体得した悟りが、菩薩の修行者の思惑を超えて、自ずから互いに誘発し合い、補充し合い、高め合つて、四六・二十四種の悟りのいずれかを起こす不可思議さをいう。

なお、悟りは、この修行法を修行すれば、この悟りを体得するという、一定のパターンがあるものではない。人は、悟つたと思ひ、悟つたと口に出した瞬間に、増上慢に陥り、迷いの境涯に転落してしまう。真実に止観・坐禅することなく、大悟徹底もしていないのに、大悟したかのようによそおつて、みだりに奇異な言辞を弄し、行為を示すものを野狐に例えて野狐禪というが、人は野狐禪の虜になりやすい。悟りは、真実の智慧によつて、本来の自己・真実の自己・我執を離れた自己を実現するはたらきである。実現するのは、根本無分別智である。悟りというものを得ることは、容易ではない。

(31) 互いに諸禪を証ることある所以は、意に二種ありⅡ「互いに諸禪を証ること」は、例えば、第三隨便宜、の数

天台『六妙法門』の研究(九一一)(大野)

息門の悟りは、第三隨便宜の數息門の悟りに留とどまらない。
第三隨便宜の數息門一門の悟りが誘発し補充し高め合つて、
第三隨便宜の隨息・止・觀・還・淨の五門のいずれかの悟りともなり、第四隨對治、第五相撰、第六通別の六妙門のそれぞれの、數息・隨息・止・觀・還・淨の六門の悟りのいずれかを起す。合計して、四六・二十四種の悟りのいずれかを互いに誘発し補充し高め合つて起す有り様をいう。

「所以」は、理由・わけの意。

「意」は、義と同義。義意、あるいは意義と熟す。意味の意。

従つて一句は、この第三隨便宜、第四隨對治、第五相撰、第六通別の六妙門のいずれかで体得する、數息・隨息・止・觀・還・淨の六門のいずれかの悟りは、誘発し補充し高め合つて、四種の六妙門の數息・隨息・止・觀・還・淨の六門のいずれかの悟りに至る。その理由に、二種の意味があるの意をいう。

(32) 諸禪を修するるとき、互いに修するが故に、発こるもまた互いに随うなり」諸禪を修する」は、四六・二十四種の修行法のいずれかを修行実践することをいう。

「互修・互いに修する」の互は互発の意であり、互発は、數息・隨息・止・觀・還・淨の六妙門のいずれか一つを実践することによって、よい方向に回転し、他の五門のい

れかの禪定も同時に起すことをいう。ここでは、四六・二十四種の修行法のいずれか一つを實踐することによって、残る二十三種のいずれかの禪定も同時に起すことをいう。
「発」は開発と同義。同時同所に起こした二十四種のいずれかの禪定を、更に修行実践していくことをいう。

「隨互なり・互いに隨うなり」の隨は付隨をいい、互は互証をいう。互いに隨うなりは、同時同所に起こした二十四種のいずれかの禪定を、更に修行実践していくことに随つて、二十四種の悟りのいずれかを、同時同所に起すことをいう。

従つて一句は、第三隨便宜、第四隨對治、第五相撰、第六通別の六妙門のいずれかで、例えば數息門を修行実践するとき、同時に、四種の六妙門の數息・隨息・止・觀・還・淨の六門いずれかの禪定を起す。だから、起こした禪定を更に実践していくに随つて、第三隨便宜、第四隨對治、第五相撰、第六通別の四種の六妙門の、數息・隨息・止・觀・還・淨の六門の、合計、四六・二十四種のいずれかを起すものであるの意をいう。

(33) 宿世の業縁をもつて、善根を發こすなり」宿世」は、「すくせ」とも「しゆくせ」とも訓む。先世・過去世をいう。「業縁」は、過去世の「十善業道」が、間接的な条件となることをいう。十善業道は、身・口・意の三業のうちで、顯著で勝れた善惡の行為のうちの善の行為をいう。不殺生・

不偷盜・不邪婬・不妄語・不両舌・不惡口・不綺語・不貪欲・不瞋恚・不邪見の十が十善である。これらは順に、身業に属するものが三、口業に属するものが四、意業に属するものが三であるから、これらを身三口四意三と数える。

「善根」は、一般的には、よい果報をもたらす善い行い、よい報いを受ける善い業因をいう。ここでは、現実の行為の上に、正しい行為が行われる善心を起こすことを「善根を発こす」と取る。

従って一句は、過去世で造った、不殺生・不偷盜・不邪婬・不妄語・不両舌・不惡口・不綺語・不貪欲・不瞋恚・不邪見という十善業道が間接的条件となつてはたらかき、現実の行為の上に正しい行為が行われる善心を起こすからであるの意をいう。

(34) 坐禅の内方便の驗善惡根性のなかに「坐禅」は、『次第禪門』(正しくは、『釈禪波羅蜜次第法門』十卷または十二卷)をいう。

「内方便」は、外方便に対する用語。外方便は、一般的に、二十五方便ともいう。坐禅を实修するために整える二十五種の外的な修行の条件である。それに対して、内方便は、整えなければならない心の環境条件をいう。心の条件を整える方策が内方便であり、心以外の条件を整える方策が外方便である。「内方便」は、『次第禪門』の第六分別禪波羅蜜前方便、その他に説かれる。

天台『六妙法門』の研究(九)——(大野)

「驗善惡根性」は、止門・驗善惡根性・安心禪法・治病方法・覺魔事という、五種の内方便その二に当たり、禪定のなかで生起する業相の内容や、業相の現われ方や、業相を対治したり、業相を助長したりする、惡の根性・機根を善の根性・機根に修正するための修行法を詳しく説き示している。

従って一句は、『次第禪門』の第六分別禪波羅蜜前方便などに説かれる、禪定のなかで生起する業相の内容や、業相の現われ方や、業相を対治したり、業相を助長したりして、惡の根性を善の根性に修正する修行法を説き明かした「驗善惡根性」のなかにの意をいう。

「外方便」は、一般的に、二十五方便をいう。坐禅を实修するために二十五種の外的な修行の条件を整えることをいう。『次第禪門』の第六分別禪波羅蜜前方便などに説かれる二十五方便は、外方便として説かれる、具五縁・呵五欲・棄五蓋・調五事・行五法の二十五をいい、これを転回して、『摩訶止観』巻第四には、円頓止観を修めるための準備として説かれる二十五方便は、具五縁・呵五欲・棄五蓋・調五事・行五法の二十五をいう。

(1) 具五縁——清らかに戒をたもつ「持戒清淨」

衣食の準備を整える「衣食具足」

静かな場所に住む「閑居静処」

生活の雑事をやめる「息諸縁務」

よい指導者を得る「得善知識」

(2)阿五欲——色欲を起こさないように戒める「阿色欲」

声欲を起こさないように戒める「阿声欲」

香欲を起こさないように戒める「阿香欲」

味欲を起こさないように戒める「阿味欲」

触欲を起こさないように戒める「阿触欲」

(3)棄五蓋——貪欲の煩惱心を棄てる「貪欲蓋」

瞋恚の煩惱心を棄てる「瞋恚蓋」

睡眠の煩惱心を棄てる「睡眠蓋」

掉悔の煩惱心を棄てる「掉悔蓋」

疑いの煩惱心を棄てる「疑蓋」

(4)調五事——飲食をととのえる「調節飲食」

睡眠をととのえる「調節睡眠」

身をととのえる「調身」

氣息をととのえる「調氣息」

心をととのえる「調心」

(5)行五法——善心を起こして、欲を行なう「欲」

善心を起こして、精進を行なう「精進」

善心を起こして、念を行なう「念」

善心を起こして、巧慧を行なう「巧慧」

善心を起こして、一心を行なう「一心」

持戒清淨(大乘方等懺法・十六行觀・作法懺悔・觀相懺悔・觀無生懺悔・小乘懺悔法・大乘懺悔法・懺悔四重法・

地獄毒蛇白毫等觀相・大乘方等陀羅尼行法・大方等懺、訶触欲(數息)、棄睡眠蓋(增心數法、棄疑蓋(諸法実相)、調身(半跏趺坐・端身正坐)、調息(風相・喘相・氣相・息相)、調心(調伏乱念不令越逸・当令沈浮実急得所)、精進(十二頭陀)、念(凡夫六行觀法・十六行觀)、『次第禪門』卷第二(『大正藏』四六・四八三c—四九一b)』

『次第禪門』は「内方便」として、止門、驗善惡根性、安心禪法、治病方法、覺魔事の五門を挙げる。驗善惡根性以外の四門の内方便を示す。

止門——甘露門(不淨觀門・阿那波那門)、不淨觀、數息、対治、繫緣止、制心止、体真止、隨緣止、入定止、真性止、明淺対、深治相破、隨機隨樂欲、宜、十二因緣、五輪(五法門)、水輪三昧、風輪三昧、金剛輪三昧。『次第禪門』卷第三之上(『大正藏』四六・四九一b—四九六c)』

安心禪法——十五種禪門、數息修禪、安心法、不淨觀、白骨流入、八背捨、阿那般那中 (1)數息(根本禪・四禪・四空定) (2)隨息(十六特勝) (3)觀息(通明觀・不淨觀・九想・八背捨・九種大禪)。『次第禪門』卷第四(『大正藏』四六・五〇一a—五〇八a)』

治病方法——(1)病癸相(四大增動病相・從五臟生病・五根病相) (2)治病方法(六種息↓吹・呼・噓・呵・嘘・咽、十二種息↓上息・下息・滿息・焦息・增長息・滅壞息・暖息・冷息・衝息・持息・和息・補息)、假想治病、呪術治

病、用心主境治病、観析治病。十法（信・用・勤・恒住縁中・別病因起・方便・久行・知取捨・善將護・識遮障）。

〔次第禪門〕卷第四〔大正蔵〕四六・五〇一a—1508a〕

覚魔事——(1)分別魔法、(2)魔事発相、(3)壞魔之法。陰界入魔（五陰・十二入・十八界）、観諸法実相、四念処。〔次第禪門〕卷第四〔大正蔵〕四六・五〇一a—1508a〕

〔次第禪門〕の第六分別禅波羅蜜前方便などに説かれる「驗善悪根性」は、禅定のなかで生起する業相の内容や、業相の現われ方や、業相を対治したり、業相を助長したりして、悪の根性を善の根性に修正する修行法を詳しく説き示している。すなわち、次のようである。

(a) 大品経・涅槃経・思益経・金剛般若経・法華経・大集経・楞伽経を典拠として、外善（布施・持戒・孝順・父母師長・信敬三宝精勤供養・誦誦聽字）内善（(1)阿那波那門↓根本禅・十六特勝・通明等諸禅三昧、(2)不浄観門↓九想・八背捨・超越等諸禅三昧、(3)慈心観門↓四無量心等諸禅三昧、(4)因縁観門↓十二因縁・四諦等慧行諸禅三昧、(5)念仏門↓九種大禅・百八三昧）。
五停心観、数息善根（四禅・四空定）、随息善根（十六特勝）、観息善根（通明観）、念心仏善根（六波羅蜜）、念仏門（念心仏・念報仏・念法仏）、念法仏善根（十方諸仏法身実相・十五門禅）、四念処、四正勤、四如意、五根、五力、七覚、八正道、空無相無作三昧、

四諦、六神通、十八空、十六行、六波羅蜜、四摂法、四弁、自性禅、十力、道種性、三摩跋提、首楞嚴師子吼等諸三昧門、旋陀羅尼、法音方便陀羅尼等一切陀羅尼門。〔次第禪門〕卷第三之上〔大正蔵〕四六・四九一b—四九六c〕

(b) 九十六種道経・大品経・智度論・法華経・涅槃経・大集経・阿毘曇を典拠として、十雙邪法、二十邪法、九十六種道鬼神法、根本禅、不浄観禅、二十惡法（二十不善相法）、十種善法（触・定・空・明・喜・樂・善・智・解脱・心調相如法）。(1)事観（安般不浄観）(2)理観（空無相無作三三昧）(3)事理観（雙観二諦）(4)非事非理観（中道正観）。(1)自有行人安心係縁制心等事止還発事中禅定（根本禅・四禅・四無量心・四無色定・九想・八背捨・八勝処・十一切処等中諸禅三昧）、(2)自有行人安心事止而但発理中禅定（空無相無作三三昧・三十七品・四諦・十二因縁等慧行理中諸禅三昧）、(3)自有行人安心事止具発事理禅定（根本定・四禅・四無量心・四無色定・九想・八背捨・八勝処・十一切処等事止中諸禅三昧・空無相無作三三昧・三十七品・四諦・十二因縁等慧行理中諸禅三昧・八特勝・通明観）、(4)自有行人安心事止乃発非事非理禅定（自性禅・一切禅・法華三昧・一行三昧・首楞嚴師子吼等中道所摂諸禅三昧・十力・四無所畏・不共之法）。不浄観、白

天台『六妙法門』の研究(九一—(大野)

骨流光、八背捨。『次第禪門』卷第三之上(『大正藏』四六・四九六c一五〇〇c)

(c) 涅槃經・智度論・小品經・禪經・思益經・維摩經・普賢觀經・雜阿含經・治禪病秘法・(諸大乘經・九十六種道經・大集經・瓔珞經・法華經・華嚴經などを典拠として、五種不善法、十五不善法、対治法、数息之法、九想觀、十二因縁、五陰、十二入、十八界、一念十二縁觀、三十二相、白骨觀、十力、四無所畏、十八不共法、一切種智、不淨觀、白骨流光、八念、不淨慈心觀、十五門禪、觀能治五病、端坐念実相、十五種対治禪門。『次第禪門』卷第四(『大正藏』四六・五〇一a一五〇八a)

「業」は、サンスクリット語のカルマン。本来の意味は、造作の義、単に行為をいう。これが、因果關係と結合して、前々から存続してはたらく一種の力、行為が残す潜在的な余力である業力とみなされた。人がなにかの行為をする。するとその行為の結果が必ずあとに尾を引く。一つの行為が原因となって、次の行動につながって行く。初めの行為そのものも業であれば、それが次の行動を引き起こす力も業である。自転車で全速力で走っている。走っていることが業である。急にブレーキを踏んでも、直ぐには止まらない。全速力で走っているという業が、なおも走り続けるという力をもっている。この力が業力である。

業は、行為であると同時に力である。言い換えれば、一つの行為は、身・口・意の三業がなすわざであり、意志に基づく身心の活動であるから、必ずあとに善悪・苦楽の果報をもたらず。ここに業による輪廻思想が生まれた。そして業は、前世から来世にまで引き伸ばされて、前世の善悪の所業によって現世に報いを受け、現世の善悪の所業が来世に報いとなって現われるとされるようになった。業は、インド一般の社会通念として、インド諸思想に大きな影響を与え、仏教にも採用された。業は、人が生まれてから造った、意識的・無意識的な新業に眼目がある。自分の意志と努力という決定要素によって、新業は、新しい境地を切り開いていく積極性を秘める。新業は、未来に向かってはたらく人間の努力を強調し、自分の心に自分が挑戦することの必要を明かした、大乘の新しい自分造りに生きる道である。

仏教は、バラモン教の宿命的業論を絶対否定するために生まれた教えである。先世の業は、いま現在の自分の生き方に関わっており、修行は先世の業と今世の業とを対治することに目的がある。業は、一般に身・口(語)・意の三業に分ける他、善・悪の二業や、有漏・無漏の二業や、不共業(個人業)・共業(社会的な広がりをもつ業)など、種々の別を立てる。善業・悪業は、身・口・意で分けて、十善業・十不善業ともされる。十善業とは、身三(不殺生・

不偷盜・不邪淫)、口四(不妄語・不兩舌・不惡口・不綺語)、意三(不貪欲・不瞋恚・不邪見)を指し、十不善業は、これと反対の身三・口四・意三をいう。

智頭が説く業・カルマは、行為を意識のなかに持ち続け、行為を心に刻印し、本来空である業を潜在意識として実在化させている思考力をいう。つまり、おのれの心を観ると、おのれの心は、潜在意識として心を実在化させている思考力(業)の枠に束縛され、業が造る枠のパターンに従ってはたらく、この枠から逃れることができない。業相は、おのれの心は、潜在意識として心を実在化させている思考力(業)の枠に束縛され、枠のパターンに従ってはたらく、この枠から逃れることができないことをいう。坐禅を修行実践する意味は、このおのれの心を束縛してやまない業が実在すると見せる枠を取り除くことにあり、躋下三寸の丹田に心を置くのは、頭に心を据えたと妄想・分別を生じ易いから、頭にある心を躋下三寸の丹田に下げ、頭のはたらくを躋下三寸の丹田に閉じこめて停止し、無分別の智慧を開発するところにある。この心のなかに刻印され、潜在意識として実在化させている思考力である業・カルマを「一念」という。

(35) 的に「」は、一般的に、ひとしく、あきらかに、さだめて、たしかになどと訓む。ここでは「まさに」と訓む。

天台『六妙法門』の研究(九) — (大野)

(36) 一は、旋転の解を証る。二は、旋転の行を証る。「旋転」は、数息・随息・止・観・還・淨の六妙門のいずれか一つを実践することによって、仮から空の道理に入る從仮入空觀を達成する。そして、達成した從仮入空觀を一八〇度回転して、空理を出て、再び現象界の假有の道理に逆入する從空出假觀を達成する。從仮入空觀の悟りを回転して、同時同所に從空出假觀の悟りを達成することは、数息門の悟りにとどまらない。数息門の悟りが、同時同所に他の隨息・止・観・還・淨の五門の悟りを達成することは勿論、それにとどまらず、仏となる菩薩行の悟りの一切を同時同所に起こすことをいう。

「解」は、一般的に、学問によって理論的知識を得ることをいう。ここでは智解あるいは了解・解了と同義。智慧を腹にストンと入れることをいう。

「行」は、一般的に、修行実践を積むことをいう。ここでは、修行を実践することによって、悟りに近づくことをいう。

従って一句は、その一は、智慧の解了の回転によって到達する、旋転六妙門の悟りのすがたであり、その二は、修行の実践の回転によって到達する、旋転六妙門の悟りのすがたであるの意をいう。

(37) 巧慧をもって旋転修習するが故に「」巧慧をもって「」は、巧慧方便をもって、善巧智慧方便をもってとも同

義。一般的には、布施・持戒・忍辱・精進・禪定の五つの波羅蜜を兼ね備えた上で、智慧の般若波羅蜜に基づいた、仏・菩薩の巧みな手立てという、出世間の禪定による巧みな方便の智慧をいう。ここでは、修行者の心の状態に応じて、巧みに修行法を変えていくこと。すなわち修行者の臍下三寸の丹田に据えられた自性清浄の一心という本来の智慧によって、刹那刹那に生滅する介爾陰妄の一念である。おのれの心をコントロールする巧みな手段・方法をいう。ことばを換えれば、修行は、心と念との戦いである。本来の自性清浄の一心と、一瞬一瞬に生滅する介爾陰妄の一念と呼ばれる雑念や妄念との戦いである。だから、修行には、心の状態に応じて、巧みにおのれの心をコントロールする巧慧方便によって、雑念や妄念をコントロールすることが不可欠である。

「修習」は、智慧である自性清浄心に基づく巧慧方便をいう。

従って一句は、臍下三寸の丹田にある自性清浄の一心という本来の智慧によって、刹那刹那に生滅する介爾陰妄の一念というおのれの心をコントロールしていく巧みな手立てによって、仮から空の道理に入る従仮入空觀を一八〇度回転して、空理を出て、再び現象界の仮有の道理に逆入する従空出仮觀の旋轉六妙門を修行実践をすることにあるの意をいう。

(38) 豁然として心慧開發し、旋轉して覺識し、真を解すること無礙なり。〔豁然として〕は、豁然明朗と熟し、突然雲が晴れるように、カラリと心が開放されることをいう。つまり、これまでおのれの心の色眼鏡によってみており、色眼鏡なしでみていなかったものが、あるがままにみるこができるようになることをいう。言い換えれば、向こう側におのれを置いて、こちら側のおのれをあるがままにみるができるようになることを、豁然はいう。山がある。川がある。普通は、ここにわたしがいて、あそこに山があり、川があるだけである。ところが、山に対して、川に対して、わたしがひとたび愛着をもち、意志をもったりすると、山と川とわたしが一つになる。山と川とわたしが一つにつながる。一つにつながると、山が笑い、川が語るようになる。山があり、川があり、わたしがあんなら、あらゆるものが、仏の生命を發散させるようになる。心の世界が開ける「豁然」は、これをいう。

「心慧開發」の心慧は、心智と同義。心の智慧のはたらき、人の心中に潜んでいる本来の智慧である自性清浄の一心をいう。開發は、人に具わる仏の本性を切り開いていくことをいう。心慧開發しは、人の心中に潜んでいる本来の智慧である、自性清浄の一心を切り開いていくこと、本来の自性清浄の一心が表に顕われ出ることをいう。

「旋轉して」は、數息・隨息・止・觀・還・淨の六妙門の

いずれかの修行実践のなかで、豁然として開発した心慧を回転して、残る数息・随息・止・観・還・浄の六門のいずれかの悟りを同時同所に成就することをいう。

「覚識」は、悟ること、真実に目覚めることをいう。

「真を解する」は、智慧によつて真実を解了すること、腹にストンと入れることをいう。

「無礙」は、融和と同義。存在している一つひとつが、一切障りがないこと、妨げ合わないことをいう。

従つて一句は、菩薩の修行者は、おのれの心に、おのれの心が本来もっている自性清浄の一心、すなわち、仏・菩薩のはたらきである智慧を切り開いていく。そして、切り開き出した般若の智慧によつて、突然雲が晴れるように、カラリと心の世界が開ける。カラリと世界が開けた菩薩の修行者の心は、回転して、数息・随息・止・観・還・浄の六門の悟りを成就したり、あるいは、従仮入空観の悟りを一八〇度回転して従空出仮観の悟りを成就したり、従空出仮観の悟りを一八〇度回転して従仮入空観の悟りを成就したりして、自在にさとり境地を体現する。従つて、真実を悟つた菩薩の修行者の心には、束縛し妨げるものは何もないの意をいう。

(39) 心念によらず、任運に回転して、法門を覚識す。「心念」は、一瞬一瞬に生滅する介爾陰妄の一念である、雑念や妄念をいう。

天台『六妙法門』の研究(九)——(大野)

「心念によらず」は、坐禅のなかにある心のはたらきが、臍下三寸の丹田の一心に集中していれば、一瞬一瞬に生滅する雑念や妄念を寄せつけることがないし、受け入れることがないことをいう。

「任運」は、人が、本来具えている自性清浄の一心という智慧によつて、自由自在なはたらきをみせる不可思議さを含む。

「回転して」は、真実の世界は勿論、世俗の世界にも、自在に出入りすることをいう。

「法門」は、仏の教えをいう。つまり、六妙法門という教えを越えた、仏の教えのすべてをいう。

従つて一句は、真実を悟つた菩薩の修行者の心は、臍下三寸の丹田の自性清浄の一心という本来の智慧にあるから、坐禅のなかで生起する妄念や雑念という、介爾陰妄の一念にとらわれたり寄せつけたりすることがない。菩薩の修行者の心は、計らいがなく、自由自在に真実の世界に出入りし、世俗の世界に出入りして、あるがままに従仮入空の悟りを従空出仮の悟りに回転し、従空出仮の悟りを従仮入空の悟りに回転し、数息・随息・止・観・還・浄の六門の悟りを同時同所に成就して、仏の教えの悟りに至るの意をいう。

(40) 回転「旋転」は、「旋転の解を証る相」の略記。旋転の解を証る相は、菩薩の修行者が至り着いた従仮入

空の悟りを、一八〇度回転し旋転して、従空出仮の悟りを体得することによって、他の数息・随息・止・観・還・淨の六妙門の悟りを体得するだけでなく、仏となる菩薩の修行者の悟りの一切を起こす、智慧の解了の回転によって到達する旋転六妙門のさとの様相を意味する。

(41) 総相旋転の解Ⅱ「総相旋転の解」は、「総相旋転の解を証る相」の略記。智慧の解了の回転によって到達する、総括的・普遍的・全体的な悟りのすがたをいう。

(42) 別相Ⅱ「別相」は、「別相旋転の解」の略記であり、別相旋転の解を証る相の略記。智慧の解了の回転によって到達する、個別的・段階的・部分的な悟りのすがたをいう。

「総相・別相」は、華嚴教学でいう「六相円融」の六相のうち二つをいう。六相は、存在の在り方を、総・別、同・異、成・壊の六つの方面からみる。「総相」は、総括的・普遍的なすがた形をいい、全体をいう。存在し現象している一切は、いろいろな原因がいろいろな条件と和合して存在し現象している。一切は、いろいろな原因や条件が集まって成立するものである。だから、成立している現象的存在の「一」のなかに「多」を含む一を総相という。例えば、柱・椽・梁・瓦・石などを総括した屋舎のようなものをいう。「別相」は、個別的・特殊なすがた形をいい、部分をいう。総相の全体を成り立たせている部分、一を成り立たせる多を別相という。例えば、屋舎を成り立たせている

柱・椽・梁・瓦・石などをいう。「同相」は、総相の全体を成り立たせている部分があり、一を成り立たせる多があつて、多のどれもが総相を成り立たせていることをいう。例えば、柱などが、互いの力を合わせて、屋舎を組み立てていることをいう。「異相」は、総相の全体を成り立たせている部分があり、一を成り立たせる多があつて、多のどれもがそれぞれ異なっていることをいう。例えば、柱は縦にあり、梁は横にあつて、異なっていることをいう。「成相」は、別相によって総相が成り立つことをいう。例えば、柱などが、各屋舎を完成させることをいう。「壊相」は、別相は、おのおのがおのれの分を守つて、総相のすがた形とはならないことをいう。例えば、柱などが、それぞれの分を守っていること、柱は柱であつて、他の何物でもないことをいう。

(43) 一は、真の総相を解し、二は、俗の総相を解すなりⅡ「真」は、真俗二諦の真諦をいう。真諦は、勝義諦・第一義諦ともいい、究極的な立場の深い思想にある出世間的な真実をいう。真諦からみれば、一切は空であり平等であり、実相は空なりと説く真実をいい、無執著の真実を得させる

教えをいう。

「総相」は「総相回転の解を証る相」の略記。智慧の解の回転によって到達する、総括的・普遍的・全体的な悟りのすがたをいう。

「真の総相を解し」は「真の総相回転の解を証るの相を解し」の略記。一切は空であり無実体であるとする、従仮入空の悟りの真実の智慧を解し、解了した智慧を回転し回転して、一切は縁起しているから、仮に存在して平等であるとする、従空出仮の悟りの真実の智慧を、同時同所に達成することは勿論、仏となる菩薩行の悟りを同時同所に起こす、総括的・普遍的・全体的な悟りのすがたを解了することをいう。

「俗」は、真俗二諦の俗諦をいう。俗諦は、世諦・世俗諦ともいい、世俗的・表面的な立場の真実をいう。俗諦からみれば、現象世界はすべて存在し、種々の差異があるとする、一般に、世界で受け取られている真実をいう。

「俗の総相を解す」は、「俗の総相回転の解を証るの相を解す」の略記。現象世界はすべて存在し種々の差異があるとする、世間の智慧を解了し、解了した智慧を回転し回転して、一切は縁起しているから、存在しているものは幻のようであり、実体がないと解了する智慧を、同時同所に達成することは勿論、仏となる菩薩行の悟りを同時同所に起こす、総括的・普遍的・全体的な悟りのすがたを解了する

天台『六妙法門』の研究（九）——（大野）

ことをいう。

二諦は、真諦と俗諦の真俗二諦をいう。真諦は、勝義諦・第一義諦ともいい、究極的な立場の深い思想にある、出世間的な真実をいう。真諦からみれば、一切は空であり平等であり、実相は空なりと説く真実をいい、無執著の真実を得させる教えをいい、俗諦は、世諦・世俗諦ともいい、世間的・表面的な立場の真実をいう。俗諦からみれば、現象世界はすべて存在し、種々の差異があるとする、一般に、世間で受け取られている真実をいう。二諦は、四重の二諦を説いて、とらわれから抜けさせる。すなわち、第一重は有（俗）空（真）、第二重は空有（俗）非有非空（真）、第三重は二不二（俗）非二非不二（真）、第四重は前三重二諦（俗）非非不有（俗）非非不空（真）である。

天台では、『法華玄義』巻第二下に、化法の四教および三種の被^{のしやう}按に立って、七種の二諦を説く。

- (1) 実有を俗とし、実有の滅を真とするのを藏教の二諦とする。
- (2) 幻有を俗とし、幻有即空を真とするのを通教の二諦とする。
- (3) 幻有を俗とし、幻有即空・不空を真とするのを別接通の二諦とする。
- (4) 幻有を俗とし、幻有即空不空、一切法空不空に趣くのを真とするのを円接通の二諦とする。

天台『六妙法門』の研究（九一—）（大野）

(5) 幻有・幻有即空を俗とし、不有不空を真とするのを別教の二諦とする。

(6) 幻有・幻有即空を俗とし、不有不空・一切法不有不空に趣くのを真とするのを円接別の二諦とする。

(7) 幻有・幻有即空を俗とし、一切法有に趣き空に趣き不有不空に趣くのを真とするのを円教の二諦とする。

真諦と俗諦とは、互いに一本化し融け合つて不二であり、その体は中道であるとする。この『法華玄義』に説く二諦は、『六妙法門』と成立年代が前後するから、ここでは取らない。ここでは、真と俗を、前述の真俗二諦と取る。

(44) 旋転の行を証るの相Ⅱ「旋転の行を証るの相」は、修行の実践の回転によつて到達する、旋転六妙門の悟りのすがたをいう。

(45) 所解Ⅱ「所解」は、一般的には、自分が理解した内容、修行の結果自分が体得した境地をいう。

ここでは、これまで智顛が説き示してきた旋転の教えをいう。すなわち、菩薩の修行者は、数息・随息・止・観・還・浄の六妙門のいずれか一つを實踐することによつて、見思の煩惱によつて、我あり法ありと執著する、虚妄の仮から空の道理に入る従仮入空觀に至り着く。そして至り着いた従仮入空觀を一八〇度回転して、空を觀じて空にとどまらず、進んで因縁所生の仮を觀じて、差別の理に通達する仮有の道理に入る従空出仮觀を體現することによつて、

残る五門の悟りを、同時同所に体得する。菩薩の修行者は、数息・随息・止・観・還・浄の六妙門を体得することは勿論、それにとどまることがない。従空出仮から従仮入空へ、従仮入空から従空出仮へと回転し旋転し、回転が旋転を生んで相互に循環して悟りが悟りを生み、仏となる菩薩行の悟りを同時同所に起こしていくという、天台智顛の旋転の教えをいう。

(46) 心が言に違わざれば、心・口相応し、法門を現前すⅡ「心」は、菩薩の修行者の一心をいう。

「言」は、所解と同義。旋転の行の教えをいう。

「不違・違わず」は、順じていること・逸脱していないこと、すなわち、同じであることをいう。

「口」は、言と同義、所解・旋転の教えと同義。

「相応」は、等しく和合すること、AとBとが相互にあいとし、離れない関係にあることをいう。ここでは、心と口、すなわち、菩薩の修行者の一心と智顛の旋転の行の教えとが不二となることをいう。

「法門」は、心門・智慧の門と同義。八万四千を教える、仏の智慧による真実の教えをいう。

「現前」は、一般的には、目の前に現われること、目の前にあることをいう。

ここでは、今までの自我に塗れた境地を離れて仏の智慧の門に入ること、元來仏陀のものである教えが、修行者自

身のものになることをいう。

「法門現前」の一句には、仏陀の教えを自分のものにしてほしい、教えとおのれとをびつたり一体化し、人が一皮も二皮も剥けて、本当の人として大きく転機してほしいという、天台智顛の願いが込められている。

従って一句は、菩薩の修行者の一心が、智顛が説く旋転の行の教えと寸分違うことがなければ、菩薩の修行者の一心と、智顛が説く旋転の行の教えとが、寸分の隙間なくびたつと結びついてあい和し、離れない関係になる。数息・随息・止・観・還・浄の六妙門のいずれか一つの修行実践によって悟りを体得し、体得した悟りを回転し旋転して、修行者の想いが旋転の行の教えと同じ境地に至るから、修行者の心は、自然に自我に塗れた境地を離れ、現前に明らかに顕われ出る仏の真実の智慧である八万四千の法門に入るの意をいう。

(47) 心行堅固にして、任運に増長す¹¹「心行」は、一般的には、『大智度論』巻第二(『大正蔵』二五・七一c)や『華嚴經』巻第五(『大正蔵』九・四二四c)や『摩訶止観』巻第五下(『大正蔵』四六・五九b)に出る「言語道断・心行処滅」がいう心のはたらき・心作用や、『中論』一八・七がいう心の対象となる対境をいう。ここでは、『法華經』巻第一(『大正蔵』九・八a)がいう、菩薩行と呼ばれる、菩薩の修行をいう。

天台『六妙法門』の研究(九)——(大野)

「堅固」は、一般的には、ものがしつかりしており、破れないことをいう。ここでは、上求菩提・下化衆生の願いをもつて、布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧という、仏となる菩薩行を行じぬく、揺るぎない意志を貫いて行じることがをいう。

「任運」は、自然に、計らうことなくあるがままにの意をいう。

「増長」の増は横に広がること、長は縦に伸びることをいうから、増長は、大きくなること、増大すること、功德が具わることをいう。

従って一句は、菩薩の修行者は、おのれが救われるよりも前に、先ず他の人々を救おうとする誓願に生きる。だから布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧という、仏となる菩薩行を保持し、実践し続けていく。この上求菩提・下化衆生の菩薩行を行じぬくことによって、六波羅蜜に付随する偉大な善である功德が増大し、自然に湧き出すの意をいう。

(48) 念力によらざれども、諸善の功德自ずから生じ、諸悪自ずから息まば¹²「念力」は、じつと想い続ける力という、五力の一をいう。なお、「五力」は三十七道品のなかの一つ。信(信仰)力・勤(努力)力・念(憶念)力・定(禪定)力・慧(智慧)力の五をいう。これらには、悪を破るのに力があるから力といい、実践上は、前から後へと漸進

的な順序をたどるとされる。五力は、無漏である智慧の能力である五無漏根、すなわち、信・勤・念・定・慧の五善根と同じとされる。

「諸善の功德」は、もろもろの修行にともなう善なる功德をいう。功德は、得ようとして求めても得られるものではない。求めて得られるようなものであれば、修行を行じぬく必要はない。功德は、功德を求めようとすることで得られるものではなく、修行を行じぬいた先に自然に開け顕われ出るものである。ここでは、布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧という、仏となる菩薩行を回転し旋転することによって、回転が旋転を生み、悟りが悟りを生んでいくエネルギーを生んでいくことを「功德」と取る。

「自ずから」は、そのものとして自ずからそうなっていることをいう。自然の自をいう。

従って一句は、じつと想い続ける憶念の修行によらなくとも、布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧という、仏となる菩薩行を回転し旋転することによって、回転が旋転を生み、悟りが悟りを生むというさまさまな善の功德が自然に湧き出してくる。こうして、善という功德が自然に湧き出してくれば、悪をなすはたらきは自然に消滅していくの意をいう。

(49) 総相・別相Ⅱ「総相」は、旋転の修行によって、総括的・普遍的・全体的に、同時同所に悟る「総相旋転の行の

証り」の有り様をいい、これを更に二つに分けた。一切は空であり無実体であるとする、出世間の「真の総相旋転の行の証り」と、現象世界はすべて存在し、理との差異があるとすると、世間の「俗の総相旋転の行の証り」の有り様をいう。

「別相」は、旋転の修行によって、個別的・部分的な悟りを、段階的に一つひとつ悟り重ねる「別相旋転の行の証り」の有り様をいい、これを更に二つに分けた。一切は空であり無実体であるとする、出世間の「真の別相旋転の行の証り」と、現象世界はすべて存在し、理との差異があるとすると、世間の「俗の別相旋転の行の証り」の有り様をいう。

(50) 相応の異によって、諸の法門に入り、境界の顕現するの殊あるⅡ「相応」は、心が言に違わざれば心・口相応し、の一句を受ける。

「相応の異」は、修行者自身の心と、智顛が説く総相旋転の行の教えや別相旋転の行の教えなどを受ける、受け入れ方の違いをいい、旋転する力の強い弱いをいう。

「諸の法門」は、仏が説く八万四千の真実に至る門をいう。

「境界」は、菩薩の悟りの境地をいう。

「顕現」は、現われること・現わすことをいう。

「殊」は、深い浅いの違いをいう。

従って一句は、菩薩の修行者が心に思うことと、総相旋転の行の教えや別相旋転の行の教えなどとの違いは、修行

者自身の心の持ち方と、旋転の教えを受け入れる受け入れ方の違いによるものであるから、仏が説く八万四千の真実に至る門に入っても、旋転の力の強い弱いによって、表に顕われる菩薩の悟りの現われ方に、深い浅いの違いがあるだけであるの意をいう。

つまり、天台智顛が説き示したいことは、個と全体の調和である。人は、目の前に確かに見ることができ、現象する存在の一つひとつの部分部分にとらわれ、全体としての流れ、存在そのものすべてを観ることができない。だから、部分は全体の一部でありながら、部分は部分としての全分にあり、全体は全体として全分であることを観ることができない。智顛は、現象としてのあらゆる存在は、部分にしても全体にしても、そのままが真実のあらわれであり、最高の価値をもつ真実究極のすがたであるとす、諸法実相を説く。人は、人として素晴らしい存在である。他と比較して素晴らしいのではない。人は絶対の全分の「人」として、全分の「一」として素晴らしい。

人は、どうすれば素晴らしい人になることができるのか。天台智顛は、人がその内面に秘めている宝物に気づき、一人ひとり秘め持つ素晴らしい可能性を開発し、それを大事に育てることを説いてやまない。人の素晴らしさは、人の外にあるのではない。人の内面にある。人が、おのれの素晴らしさを開発するには、人の内面に定と慧、すなわち

天台『六妙法門』の研究(九) — (大野)

止と観を開発することが不可欠である。

智顛は、人の内面の開発をいろいろな方面から説き明かしているが、五戒・十善からはじめて、実相の理を観じるまで、浅から深へと順序に修行実践を積み上げていく漸次止観を説くのが、『次第禪門(『釈禪波羅蜜次第法門』)十卷である。

続いて、浅い五戒・十善から深い実相の理に向かい、あるいは反対に深から浅に向かい、あるいは直ちに初めから一実相を観じるなど、一定の法則や次第によらない、衆生の性質や能力の機根に応じて、修行実践などの順序が定まらない不定止観を説くのが、『六妙法門』一巻である。

定・慧から、もろもろのおもいを止めて心を一つの対象に注ぐ「止」と、それによって正しい智慧を起こして対象を観る「観」との、止・観へという、思想上の大転換のはざまに位置するのが『天台小止観(『修習止観坐禅法要』)一巻または二巻である。

そして、初めから実相を対象とし、修行と学解とが円満頓速の円頓止観を説くのが天台教学究極の『摩訶止観』二十巻である。

(51) 略して「出す」略して「出す」は、「略して「説く」と同義。簡潔に説き示し説き明かすこと、簡にして要を得て説くことをいう。

(52) 一の教門のごときは、二種の証りの旋転を具す二

天台『六妙法門』の研究（九一一）（大野）

の數門」は、六妙門第一の數息門をいう。

「二種」は、第十証相六妙門で説く証相の第三、旋轉六妙門の智慧の解了の回転によつて到達する「旋轉の解による証り」と、修行の実践の回転によつて到達する「旋轉の行による証り」という、二種類の悟りをいう。

従つて一句は、例えば、一から十まで呼吸を数えて心を統一する、六妙門第一の數息門の修行実践のなかで生じる悟りを回転し、旋轉することによつて、智慧の解了を回転し旋轉することによつて到達する「旋轉の解による証り」と、修行の実践を回転し旋轉することによつて到達する「旋轉の行による証り」という、二種類の悟りを體現することになるの意をいう。

(53) 意を取つて「意を取つて」は、趣旨を十分に理解して、いわんとすることを十分に会得して、あるいは、眞意を会得した上で旋轉六妙門を修行実践すればの意をいう。

(54) 広く諸の法門に対する「広く」は、一般的には、幅が広いことをいう。ここでは、六妙門のうちのどれか一つの修行実践によつて生じる悟りを回転し、旋轉して体得する旋轉六妙門の悟りは、六妙門の悟りにとどまらない。六妙門という枠を超えて、仏が説く八万四千の教えの悟りに広く対応し、相応していくの「広く」をいう。

「諸の法門」は、仏が説いた八万四千を数える教えの全体をいう。

「対する」の対は、一般的に、物質的に対立すること、面と向かうこと、配当することなどをいう。ここでは、配当することの意から、当てはめる、結びつくの意と取る。結びつくは合することであり、相かなうことであり、対応することである。つまり、対は、対応の意をいい、相応の意をいう。

數息・隨息・止・觀・還・淨の六妙門の、いずれか一つの修行実践によつて生じる悟りは、回転・旋轉することによつて、より高次の解と行の二種の悟りとなる。解と行の二種の旋轉六妙門の悟りは、ひとり六妙門の悟りにとどまらない。旋轉六妙門の悟りは、仏が説く八万四千の教えに対応し、眞の悟りに相応することをいう。

従つて一句は、旋轉六妙門の悟りは、ひとり六妙門の悟りにとどまらず、広く八万四千を数える法門が教える悟りとピタツと相応するものであるの意をいう。一般に呼ばれている「八万四千の法門」の八万四千は、多数をいい、法門は仏の教え、仏教をいう。八万四千の法門で、仏が説いた教え全体をいう。八万四千という数の算出法を記し、または八万四千の煩惱を滅するための教法の数であるなどとの解釈もあるが、一般に八万四千とは、数の多いものすべてを表わすときにしばしば用いられる。八万四千は、八万ともいう。

『觀無量壽經』には、阿弥陀仏の麗しいすがた形の相好の

一つひとつから、八万四千の光明を放つとある。『長老偈』一〇と二四には、仏弟子アーナンダ（阿難）が、自ら詠じた詩の中に、「私はブツダから八万二千の教えと、修行僧たちから二千の教えを得た。私はこれらの八万四千の教えを会得している」とある。

(55) 旋陀羅尼門を得る 旋陀羅尼門の「旋」は巡らすこと、回転し回転することをいう。「陀羅尼」は、しばしば神秘的な力をもつと信じられる呪文や經典類をいうが、ここでは、結局は、八万四千を数える法門の教え、一切の仏法の精髓をいう。表面的な文脈からは、『六妙法門』そのものをいう。「門」は法門をいう。

「得る」は、悟ること、体得することをいう。

従って一句は、六妙門の悟りにとどまらず、六妙門の悟りを回転し回転して、八万四千を数える法門の悟りを得、一切の仏法の精髓を体得することになるの意をいう。

一般的に「陀羅尼」は、総持の義。総持は、世の中の悪をおさえ、善をすすめる力をいう。いわゆる止悪修善の力である。人は、陀羅尼を巡らす旋陀羅尼の力を得たら、独り占めすることなく、それを多くの人に振り向け巡らすのが大乘の基本である。旋陀羅尼の力を人に巡らし、巡らされた人が、旋陀羅尼の力を更に巡らしていく。無限に人々に、旋陀羅尼の力を巡らしていく。巡り巡っていくにつれて、旋陀羅尼の力によって信の力は一層強力になる。旋陀

天台『六妙法門』の研究（九）——（大野）

羅尼は渦を巻きながら、百千万億旋陀羅尼となる。百千万億旋陀羅尼は渦を巻きながら、仏の音声（おんじやう）が一切の衆生の救いとなる法音方便陀羅尼となる。旋陀羅尼と、百千万億旋陀羅尼と、法音方便陀羅尼との三が、『法華経』巻第二十八・普賢菩薩勸発品に説かれる三陀羅尼である。

天台では、この三陀羅尼に空仮中の三諦三観を充てる。

旋陀羅尼に空を充て、百千万億旋陀羅尼に仮を充て、法音方便陀羅尼に中を充てる。空仮中の三諦三観、しかも、一心に空仮中の三諦を觀察する一心三観は、『摩訶止観』において完成された全容を現わすが、一心三観に發展する思想的な根拠となる萌芽を、『法華経』の旋陀羅尼・百千万億旋陀羅尼・法音方便陀羅尼という三陀羅尼を、ここ『六妙法門』に位置づけた事実に見て取ることができる。渦を巻きながら旋陀羅尼となり、百千万億旋陀羅尼となり、法音方便陀羅尼となる空仮中の三諦三観、一心三観は、そのまま宇宙の真実をいうから、三陀羅尼が空仮中一心三観の思想的な根拠となった萌芽は、天台にとって決して小さなものではない。

(56) 無礙辯才・巧慧方便をもって 無礙辯才は、大乘の菩薩が人々を救うために、自由自在にことばを説くことをいう。菩薩は、人それぞれの心のなかに渦巻くおのれの我、すなわち自我を滅し尽くした人である。だから菩薩は、相手の立場に立って説き、説いたことを実践し、上求菩提・

天台『六妙法門』の研究(九)―(大野)

下化衆生の実践に生きることが出来る。自由自在はこれを用いる。無礙辯才は、『大宝積經』卷第十四にいう三無礙の一つ、「弁才無所罣礙」に相当する。弁才無所罣礙は、弁才無礙・無礙弁才と同義。菩薩が大弁才を得て、よく衆生の機根に随つて大小乗の法を説き、ことごとく通達させることをいう。

「巧慧方便」は、布施・持戒・忍辱・精進・禪定の五波羅蜜を兼ね備えた上で、智慧の般若波羅蜜に基づいた、仏・菩薩の巧みな手立てをいう。

(57) 起ることを得ざらしめ 起ることを得ざらしめ
は、断ち切り断滅し尽くした煩惱が再発しないこと。つまり、煩惱がないのだから、煩惱が起りようがないことをいう。

(58) 諸の功德を持して 諸の功德
は、八万四千を数える功德をいう。

「持して」の持は、保持と同義。身につけておくこと、生きる理念・根本とすることをいう。

従つて一句は、八万四千を数える功德を身につけ、生きる理念・根本とするの意をいう。

(59) 阿耨多羅三藐三菩提 人は、わたくしが私がつと
自分を中心とした、自我というヴェールや仮面を放すことができないものである。放ち難たいヴェールや仮面ではあるが、ヴェールや仮面を捨て、本当に楽な生き方、当たり

前な心の有り様が求められる。すなわち、真実をありのままの真実のままに観る眼をもった、この上なく勝れ、正しく、平等円満な仏の無上正等覚を、音写語で阿耨多羅三藐三菩提という。

(60) 円証の六妙門 円証
は、利根の居士という勝れた菩薩の悟りをいう。

円証の円は、一般的に、片寄りのない、すべてのものが互いに溶け合つて完備していることをいう。天台では円は、一般的に、藏・通・別・円から成る化法の四教の最高峰を示す円教の円であり、円は円融であり、円頓である。

『六妙法門』でいう円頓は、『六妙法門』では菩薩の最高の悟りをいう。これは、智顛の教理の中では、最初期に説かれた円頓であつて、『四教義』(大部四教義・大本四教義)によつて教相判釈が確立された、晩年の究極の円教の円頓をいうのではない。ここでは、利根の居士である大乘の菩薩の悟り、すなわち化法の四教に当てはめれば、般若の智慧を悟る四教第三の別教の円頓の悟りをいうと取る。

従つて一句は、利根の居士という大乘の菩薩の悟りである、円証を明らかにする円証の六妙門をいう。

(61) 第八の観心、第九の円觀によつて、二種の六妙門を方便となす 第八の観心
は、『六妙法門』の第八観心六妙門をいう。第八観心六妙門は、菩薩の修行者が、数息・随息・止・観・還・淨の六妙門の一つで、日常の心である介

爾陰妄の一念を、おのれの本来の智慧である自性清淨の一心と対峙させて見極め、すべては心から生じるが、生じた心の本源は不可得であり、無名であり、無相であり、単なる空でもないとする修行実践をいう。

〔第九の円観〕は、『六妙法門』の第九円観六妙門をいう。

第九円観六妙門は、菩薩の修行者が、数息・随息・止・観・還・淨の六妙門の一つで、自性清淨の一心を觀じて一切心および一切法を見、一法を觀じて一切法および一切心を見るので、ただ一心の中に一切法を分別するだけでなく、一微塵の中に一切世界の諸仏・凡聖・色心の數量の法門に通達するとする修行実践をいう。

〔二種の六妙門〕は、第八觀心六妙門と第九円観六妙門をいう。

〔方便となす〕は、利根の大士という大乘の菩薩の悟りである、円証六妙門に至るための方法手段とすることをいう。

従って一句は、菩薩の修行者は、数息・随息・止・観・還・淨の六妙門の一つで、日常の心である介爾陰妄の一念を、おのれの本来の智慧である自性清淨の一心と対峙させて見極め、すべては心から生じるが、生じた心の本源は不可得であり、無名であり、無相であり、単なる空でもないとする、第八の觀心六妙門の修行実践と、および数息・随息・止・観・還・淨の六妙門の一つで、自性清淨の一心を觀じて一切心および一切法を見、一法を觀じて一切法および

天台『六妙法門』の研究（九）——（大野）

び一切心を見るので、ただ一心の中に一切法を分別するだけでなく、一微塵の中に一切世界の諸仏・凡聖・色心の數量の法門に通達するとする、第九の円観六妙門の修行実践という、二種類の六妙門の修行実践を、利根の大士という菩薩の円証六妙門に至る巧みな手立てとするの意をいう。

〔62〕この觀を成ずるとき、すなわち、円証を發すなり

〔この觀〕は、方便として説いた第八觀心六妙門と第九円観六妙門をいう。

〔成ずる〕は、一般的には、完成することをいう。ここでは、達成する、到達するの意と取る。

〔すなわち〕の原語は「即便」である。即便のすなわちは、同時同所をいう。すなわち、時間的な経過を置くことなく、段階的なものを飛び越えて、間髪を入れずにすぐの意をいう。

〔發す〕の發は引發と同義。引き出すことの義をいう。

ここでは、道筋をつけること、すなわち、十信・十住・十行・十廻向・十地・等覺・妙覺という菩薩の五十二位の、例えば十信の初位の入り口に立つことをいう。すなわち、菩薩の悟りに至る間違いない道筋を確立し、大乘の悟りの入り口、位不退の入り口に到達したことをいう。

従って一句は、第八の觀心六妙門や、第九の円観六妙門の悟りに到達するときは、同時同所に、円証六妙門の悟りの入り口に立つのであるの意をいう。

(63) 証を解すⅡ「証を解す」は、悟りを、人本来の無分別智の智慧によつて理解することをいう。なお、解は「解会」の解をいい、解は知識による理解、知的な意味を納得することをいう。解は慧に対する。

(64) 無礙・巧慧は心念によらずⅡ「無礙」は、利根の大師の菩薩には、障害となり、束縛となり、妨げとなるものがないことをいう。

「巧慧」は、一般的には、巧慧方便・巧慧智慧方便と同義。布施・持戒・忍辱・精進・禪定の五つの波羅蜜を兼ね具えた上の、智慧に基づいた仏・菩薩の巧みな手立てをいう。ここでは、自我的な心のはたらきによるのではなく、巧みな智慧によつておのれを救う、その利根の大師である菩薩の巧みな智慧をいうと取る。

「心念によらず」の心念は、心のはたらきである、介爾陰妄の一念をいう心行処滅の心行と同義。一句は、悟りは、心のはたらき、すなわち、頭で理解して得るものでないことをいう。

従つて一句は、利根の大師の菩薩には、妨げとなるものがなく、巧みな智慧によつておのれの悟りを得るのであつて、心のはたらき、すなわち、頭で理解して得るものではないの意をいう。

(65) 自然に円証して、法界を識るⅡ「自然」は、人為的な力を加えないで、ありのままの状態にあることをいう。

「法界」は、すべての存在が、足りないものなく具えている三千の諸法、すなわち、あらゆるものごとをいう。言い換えれば、蓮華藏世界・蓮華藏莊嚴世界海をいう。蓮華藏世界は、蓮華の中に収められている世界であるが、結局は、われわれが住む国土世間をいい、宇宙全体をいう。ここでは、宇宙全体を総括すると取る。

従つて一句は、菩薩は、自然に大乘の菩薩の悟りに入り、宇宙全体が利那生滅しているという真実の有り様をありのままに識るのであるの意をいう。

(66) 証を会すⅡ「証を会す」は、悟りを、禪定によつて体得することをいう。なお、会は「解会」の会をいい、会は事物のことわりを体得することをいう。会は定に対する。

(67) 妙慧は、朗然として開發し、明らかに法界を照らして通達無礙なりⅡ「妙慧」は、利根の大師である菩薩の般若の智慧をいう。

「朗然として」は、一般的には、あきらかなさまをいう。ここでは、明確にの意に用いる。

「開發」は、人は、生まれながらに清浄な智慧を具えている。この智慧が、成長と共に自我に覆われていくのが人の常である。覆っている煩惱の奥に隠されている、人本来の清浄な智慧を、身心の中より開發していくことを、一句はいう。

「明らかに」は、一般的には、明らかかなことをいう。ここ

では、宇宙全体に行き渡らないところがない状態をいう。利根の大地である菩薩の般若の智慧の力によって、宇宙全体に行き渡らないところがないことをいう。

「通達無礙」は、一切のこだわりの心を捨てて、真実を真実のままに観ることをいう。

従って一句は、利根の大地である菩薩は、般若の智慧が明確に身心の中より開發され、明らかに宇宙全体に行き渡り、一切のこだわりの心を捨てて、真実を真実のままに観ることができるの意をいう。

(68) 相似の証相なり||「相似の証相」は、菩薩の真実の悟りに近づき、真実の悟りに似ているが、まだ菩薩の真実の悟りになり切っていない悟りの様相、方便の悟りの様相をいう。

(69) 六根清淨||「六根清淨・六根淨」の六根は、眼・耳・鼻・舌・身・意の六つの感覚器官をいう。一句は、この六つの感覚器官が、汚れを払って清らかになること、人の心が種々の功德に満ちて清淨になることをいう。

なお、『法華経』「隨喜功德品第十八」では、法華経を受持・誦・誦・解説・書写の五種の行をすると、法華経の力によって六根が清淨となり、六根の種々の功德が得られると説く。すなわち、「受持是法華経。若誦若誦若解説若書写。是人当得八百眼功德。千二百耳功德。八百鼻功德。千二百舌功德。八百身功德。千二百意功德。以是功德莊嚴六根皆

天台『六妙法門』の研究(九)——(大野)

令清淨。」(『大正蔵』九・四七c)とある。

(70) 初発心||「初発心」は、新発意・初発意・新発心ともいい、略して新発・初発ともいう。初めて悟りを求める心を起こし、仏道に入ることをいう。新発意の菩薩は五十二位の十信の位にあるもので、仏道修学の日が浅いから、新学の菩薩ともいう。『華嚴経』卷第八には、「初発心の時、便成正覚を成ず」(『大正蔵』九・四四九c)とある。

(71) 眼根清淨||「眼根清淨」の根は、機根の根と同義。人が本来具えている機能をいう。草や木の根は、成長發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う。感覚を起こさせる器官としての眼・耳・鼻・舌・身・意の五根は、地・水・火・風の四大元素が変化して造られた特殊なものであり、見る・聞くなどの機能をもつて、透明清淨であり、目に見えないが、空間を占有するとされる。これを勝義根ともいう。これに対して、眼球や鼓膜などの肉体的な器官を扶塵根(ぶじんこん)という。

この一句は、眼という視覚機能であり感覚器官である眼根が清淨になり、一切の煩惱を生じることのないことをいう。なお、眼根清淨は、『法華経』卷第六(『大正蔵』九・五一a、五四c)による。

(72) 一時に、十方の凡聖・色心等の法の數量を数う||「一時」は、經典の中では、釈尊が在世中に、法を説き示されたある時や、かつての意をいうことが多いが、ここでは、

天台『六妙法門』の研究(九一一)(大野)

同時や即時の意と取る。

「十方」は、東・西・南・北の四方と、東北・東南・西南・西北の四維と、上・下とをいう。ここでは十方は、十方世界・十方法界と同義。欲界・色界・無色界の三界を網羅した、果てしなく広がる我々が住む娑婆世界をいう。

「凡聖」は、一般的に、凡夫と聖者をいうが、ここでは凡位と聖位と取る。大乘の菩薩となる別教五十二位では、十信・十住・十行・十廻向を凡位とし、十地・等覺・妙覺を聖位とする。凡位にある人が凡夫であつて、妄心である一念の生き方を離れることができない人をいい、聖位にある聖者は、生き方を淨心である一心による生き方に近づけていく人、一心の生き方にある人をいう。

「色心」の色は、色法の義、一切の物質的存在をいい、心は、心法および心所有法の義、心および心のはたらき的一切をいう。なお、『俱舍論』では、色心に五位七十五法を説く。(1)色法に十一種、(2)心法に一種、(3)心所有法に四十六種、(4)心不相応法に十四種、(5)無為法に三種を数える。

「法は」は、存在するものをいう。

従つて一句は、眼根が清淨な菩薩の修行者は、相似円証六妙門の悟りに到達するとき、同時同所に、四方と四維に上下を加えた十方という、果てしなく広がる娑婆世界のなかの、一念の生き方にある凡位の修行者や一心の生き方にある聖位の修行者の数や量も、そして、一切の物質的存在

や、心および心のはたらきの数や量も、余すことなく数え取るの意をいう。つまり、利根の居士である菩薩の修行者は、娑婆世界に存在するものはすべて、心の中に造りあげるものであつて、一切はおのれの掌中にあるから、存在するあらゆるもの数や量を数えることができることをいう。

(73) 一切の色法は、眼根に隨順し、眼は色法に違わず、共にあい隨順す。色法は、存在するものをいう。

「隨順」は、従うこと、AがBに従いBがAに従うことをいう。つまり、一般的には、ものは人の目を選び取つて捉えると考えられているが、見るは見られるであり、見られるは見るであつて、見ると見られるの両者は互いに引つ張り合い、押し合い、相互關係の働きかけのかけ合いにある。一句はこれをいう。

従つて一句は、一切の現象する物質的存在は、眼という視覚器官によつて選り取られて捉えられるが、眼という視覚器官は、一切の現象する物質的存在と違いがなく、眼と現象する物質的存在とは互いに働きかけ合っているの意をいう。

(74) 眼根・眼識は寂然として動ぜず。眼根識は、眼根と眼識とに分けて取る。この眼根は、眼・耳・鼻・舌・身・意という感覺機能・感覺器官である六根を代表し、眼識は、眼・耳・鼻・舌・身・意という認識作用である六識を代表し、心のはたらきをいう。

「寂然」は、落ち着いて安定している様をいう。

「動ぜず」は、心のはたらきが一切起こらないことをいう。従って一句は、視覚機能であり感覚器官である眼根も視覚の認識作用を司る眼識も、分別以前の本来の落ち着きに安定しているから、対象に心を移して動揺するという心のはたらきは起こさないの意をいう。

(75) 二相をもって、諸の仏国を見ず^二この一句は、『維摩經』卷上の「見諸仏国不以二相」(『大正藏』一四・五四一b)の引用。『妙法蓮華經玄義』卷第三上(『大正藏』三三・七一〇c)、『妙法蓮華經文句』卷第二上(『大正藏』三四・一六a)には「不以二相見諸仏国」とある。

「二相」は、分別相對の觀念をいう。すなわち二は、視覚器官を通して發揮する清淨な視覚機能である「眼根」と、物質的存在である「色法」、すなわち、眼根の対象である「色境」とをいい、二相は、眼根を通して色境を見る、見るものと見られるものとの關係をいう。

「仏国」は仏国土をいう。仏国土は、仏土・仏界・仏刹などともいい、仏が在住し、支配し、教化する国土をいう。従って一句は、清淨な視覚機能である眼根の対象として、いろいろな仏が在す仏国土を觀るわけではないの意をいう。つまり、仏国土は、眼根の対象としてあるわけではない、心の中に建設すべきものであることをいう。仏国土は、仏土・仏界・仏刹などともいう。仏国土は、仏が在住し、支

天台『六妙法門』の研究(九)——(大野)

配し、教化する国土をいう。仏国土には、仏身に対する解の違ひから、いろいろな説が立てられる。説一切有部は、釈迦仏が生誕したこの世である娑婆世界を仏土とする。華嚴宗では、仏の国土を仏國海という。別教一乘の立場から、因分可説の土を世界海、果分不可説の土を国土海とし、全宇宙は蓮華藏世界であり、十身具足の毘盧舍那仏が教化する国土であるとする。なお、『梵網經』では、蓮華藏世界は、千葉の大蓮華からなり、一つひとつの葉の一世界に、百億の須弥山・四天下・南閻浮提などの世界があり、毘盧舍那仏が、それらの本源として蓮華台の上に坐し、自身を変化させて、千体の釈迦となつて千葉の葉の上に抛り、千の釈迦は更に百億の菩薩釈迦となつて、南閻浮提菩提樹下で説法するとする。三論宗では、仏の教化する国土を仏土と名づけ、凡聖同居土・大小同居土・独菩薩所住土・諸仏独居士の四位があるとする。

天台では凡聖同居土・方便有余土・実報無障礙土・常寂光土の四土を立てる。すなわち、

- (1) 「凡聖同居土」は、凡夫と聖者とが共に住む土をいう。
- (2) 「方便有余土」は、方便道である空觀と仮觀を修めて三界に生まれる因である見思の惑は断つたが、塵沙の惑と無明の惑とを断つていないために、界外の変易生死を受ける藏教の二乘、通教の三乘、別教の三心の菩薩などが生まれる土をいう。

天台『六妙法門』の研究（九—一）（大野）

(3) 「実報無障礙土」は、真実の法である中観を修めて、無明を断つた別教の初地、円教の初住以上の菩薩が生まれる土をいう。

(4) 「常寂光土」は、仏果を悟つた仏が存在する土で、如々法界の理に外ならず身土不二である、とする。

(76) 通達無礙にして、善巧分別し、法性を照了すⅡ「通達無礙」は、一切のこだわりの心を捨てて、一切があるがままにある真実を、あるがままの真実のままに観ることをいう。

「善巧分別」は、善巧方便と同義。智慧のはたらきで、巧みに手立てを巡らして、衆生の機根を始め一切を分別することをいう。

「法性」の法はダルマ、すなわち、存在をいい、性は本性・本質をいう。従つて、法性は、存在するものの本質的な在り方をいう。すなわち、存在するものは、固定的不変な独自の実体のない空の存在の仕方をしていことであり、存在するものは、それだけで、いつまでも、何のおかけもこうむらないであるという、存在の仕方をしていないことをいう。

「照了」は、照らし出すこと、明らかに観ることをいう。従つて「法性照了」は、存在するものは、固定的不変な独自の実体のない空の存在の仕方をしていこと、すなわち、それだけで、いつまでも、何のおかけもこうむらない

であるという、存在の仕方をしていないことを明らかに観ることをいう。

従つて一句は、一切のこだわりの心を捨てて真実を真実のままに観、智慧のはたらきで巧みな手立てを巡らして一切を分別し、すべてのものが縁起し空なるすがたにあることを明らかに観るのであるの意をいう。

(77) 観門Ⅱ「観門」は、『六妙法門』で説く第四の修行法をいう。すなわち、止門によつて、散動して止まない心の一切のはたらきを止めて、わたしの内にはたらく心を徹底して観ることによつて、生起して止まない自我を対治する修行法をいう。

(78) 還つてⅡ「還」は、「かえつて」と訓む。一般的に還つては、翻つてみるとの意をいう。ここでは、一度、人の本源に立ち返つて考えてみるならば、一度、本来の自己である本源に立ち返つて考えてみるならば、一度、本来の自性清浄の一心に立ち戻つてみるならばなど、「返本還源」と同義と取る。

(79) 眼根の境界のなかにおいてⅡ「眼根」は、勝義根および扶塵根としての眼根、すなわち視覚機能をもつ感覚器官である、本来清浄である眼根をいう。眼球という肉体的な器官のかたちを借りてはいるが、見る機能をもつ眼根は、本来地・水・火・風の四大元素が変化して造られた特殊なものであり、透明清浄である。世俗の世界では、本来清浄

である眼根が、対象を見ることによって対象を分別し、分別した対象にとらわれ、とらわれた対象に執著して、とらわれの自我を造る。造った自我によって対象を見るから自我の厚みが増大し、ますます強固な自我を造っていく。世俗に生きる人の有り様は、このように、眼を媒体として、本来清浄な心に煩惱を付着させ汚していく。われわれは、このような強固な自我造りに日夜懸命な努力を続ける生き方をしていく。

しかし、人の本源、人の本来のすがたに立ち返って考えてみれば、人の心は本来清浄としかいいようがない。人の心を汚すことに手助けしてやまない眼根は、本来清浄であるとしかしいようがない。つまり眼根は、六根のなかでも煩惱を心に造る一番の旗振り役ではあるが、本来は真実なすがたにある一切を、真実のままに観るはたらきをもつものである。現実の世界では、真実を真実のままに観るはたらきが覆い隠されているだけであって、真実が消滅したわけではない。眼根は本来、真実を真実のままに観るはたらきを具えているものである。

「境界」は、真実世界であり、人が本来具えている、清浄な眼根がはたらく世界である真実世界をいう。

従って一句は、本来の清浄な眼根のはたらきがはたらいて、真実世界を真実にあるがままに観るなかでの意をいう。(80) 耳・鼻・舌・身・意等の諸根の境界に到達して「耳・

天台『六妙法門』の研究(九)——(大野)

鼻・舌・身・意等の諸根の境界」は、耳根の聞くはたらきや、鼻根の臭ぐはたらきや、舌根の味わうはたらきや、身根の触れるはたらきや、意根の認識し思考するはたらきなどの真実世界をいう。

「到達」は、到達するの意をいう。

従って一句は、眼根の見るはたらきは、耳根の聞くはたらきや、鼻根の臭ぐはたらきや、舌根の味わうはたらきや、身根の触れるはたらきや、意根の認識し思考するはたらきなどの、真実世界に到達するの意をいう。

(81) ことごとく明了無礙にして、不二不異の相なるが故に「明了無礙」の明了と無礙は、ほぼ同義。明了無礙は、明らかに了解することが自由自在であることもいうが、ここでは、真実なるものが真実のままにある在り方をしていくことをいう。

「不二不異」は、不二不二、あるいは不同不異と同義。刹那生滅という存在の在り方をいう。人は一般に、見聞覚知する対象に、これを取りあれを捨てるという、相対的な分別を加えるものである。相対的な分別をし、分別した対象にとらわれ執著してやまないから、人には、この世の真実のすがたが観えない。人が生まれた甲斐のある人として生きるためには、真実に覆い被さっているヴェールを取り除き、隠されていた真実を頭かにかすることが要請される。頭かになければ、真実は観えない。真実は、「不二不異」で

ある。

一切の存在の有り様は、一という概念にはない。ましてや、二とか異という概念にもない。一切の存在は、それだけで、いつまでも、何のおかげもこうむらないのであるという存在の仕方はいない。一切の存在は、空の有り様であり、縁起の有り様にある。一切の存在は、因縁所生法以外の存在の有り様にはない。悟りの境地も実在しない空の有り様にあつて、悟りの境地すらも例外ではない。一切の存在は、因縁所生法、すなわち刹那生滅の絶対という存在の有り様にある。刹那生滅の絶対という存在の有り様にある在り方が、不二であり、不異である。

人は、本来、不二不異という真実を観る眼を具えた存在である。このような存在である人が、不二不異という真実を観ることなく一生を過ごしてしまつては、まことに宝の持ち腐れであるといわざるを得ない。人は、どうしても人が秘める、不二不異という真実を観ることができず素晴らしい機能を發揮してほしいという思いが、不二不異の思想の底流に流れている。不二不異は、不生・不滅・不斷・不常・不二・不異・不去・不来という、八つを否定する『中論』冒頭の説示の「八不」に通底し、八不によつて表わされる諸法実相に通底する。まさに一切は、縁起で生まれ、縁起に還つていくものである。

従つて一句は、本来清浄な眼根がはたらく真実世界も、

本来清浄な耳根・鼻根・舌根・身根・意根がはたらく真実世界も共に、真実なるものが真実のままにある在り方をし
ており、眼・耳・鼻・舌・身・意の六根は、縁起で生まれ、
縁起に還つていく、刹那生滅の絶対という存在の在り方を
しているからであるの意をいう。

(82) 還門「還門」は、『六妙法門』で説く第五の修行法を
いう。一般的には、還門は、自分の心に執著せず、心を開
放する修行法をいい、対象を観察する心を放下し、無執著
心も捨て、心を固定化しない修行法をいう。ここでは、観
察したおのれの心に執著せず、心を固定して把握すること
がない、自己の本来のすがたにある、本来の自己に還る修
行法をいう。

(83) おのれの眼根の境界を見るに「眼根」は、眼球とい
う肉体的な器官のかたちを借りた、見る機能をもつ感覚器
官をいうから、おのれの眼根は、自分の眼をいう。

「境界」は、本来の、もつて生まれたままの清浄な真実世
界にあることをいう。

従つて一句は、見る機能をもつ自分自身の眼根の本来の
在り方を徹見すると、眼根は本来、もつて生まれた、清浄
な真実世界にあるのであつて、自我に塗れたすがたにある
のではないの意をいう。

(84) 還つて、十方の凡聖の眼界の中において現するが故に
「還つて」は、一度、人の本源に立ち返つて考えてみる

ならばなどの、「返本還源」と同義と取った。ここでは、翻つてみるとの意と取る。従つて、翻つてみると、眼根が清浄な真実世界にあるのではなく、自我に塗れたすがたにあるのはの意をいうと取る。

「十方」は、東・西・南・北の四方と、東北・東南・西南・西北の四維と、上・下とをいう。十方世界・十方世界と同義。欲界・色界・無色界の三界を網羅した、果てしなく広がる我々が住む娑婆世界をいう。

「凡聖」は、一般的には、凡夫と聖者、すなわち、菩薩の初任以前の迷えるものと初任以後とをいう。ここでは、一切の現象的存在は、固定的不変な独自の実体がない空の有り様にあるのが、真実の有り様であるのに、無実体に実体ありと認める、迷いの中にある俗なる世界を「凡」といい、無実体を無実体のままに観る、汚れない真実の中にある聖なる世界を「聖」をいうと取る。

「現する」は、俗なる世界と、聖なる世界とを造り出してやまないことをいう。

つまり、本来、眼根は実体がなく清浄であるから、これが俗なる世界、あれが聖なる世界と分けて、二極の対立を造り出すことがない。しかし、娑婆世界に住む人の眼根の現実には、およそ清浄とはいえない。自我に曇らされ、自我に塗れた色眼鏡を通して対象を見、十方世界を対象世界とする心を無尽蔵に造り続けている。だから存在するものが、

天台『六妙法門』の研究(九)——(大野)

それだけで、いつまでも、何のおかげをこうむることなく存在するという幻覚の世界を、真実の世界であると見ているだけであることをいう。

従つて一句は、翻つてみるに、眼根が自我に塗れた世俗のすがたにあるのは、人はだれも、眼根が果てしなく広がる娑婆世界の中に、仮に俗なる世界と、聖なる世界を造り出しているだけであつて、眼根そのものが害されることはないの意をいう。

(85) 「了了通達し」了了は、明らかさまをいう。

「通達し」は、還門の「眼根の境界のなかにおいて、耳・鼻・舌・身・意等の諸根の境界に通達」することをいう。

従つて一句は、本来の清浄な眼根が働いて、耳・鼻・舌・身・意の五根の清浄な真実世界に明らかに到達したときは、眼根の見るはたらきは、眼根本来の在り方にあつて、清浄な真実世界の真実のままに観るものであるの意をいう。

(86) かくのごとき事を見るといえども「かくのごとき事」は、還門の「おのれの眼根の境界を見るに、還つて、十方の凡聖の眼界の中において現ずる」ことをいう。

従つて一句は、眼根は、本来もつて生まれた清浄な真実世界にあつて、自我に塗れたすがたにはない。眼根が自我に塗れるのは、眼根が、娑婆世界の中に、仮に俗なる世界と聖なる世界という、二極相対の対立を造り出しているか

天台『六妙法門』の研究（九一—）（大野）

らであるの意をいう。

(87) 妄想分利(別) 〓妄想と分別は、一般的には、ほぼ同義。真実でないものを、真実であると誤って考える迷妄の心をいう。ここでは、本来は、本来の私がものを考えれば、あるがままの真実を真実と考えるものである。しかし、現実の人は、自我意識に、眼・耳・鼻・舌・身・意の六根を居住場所として横取りされてしまい、真実を真実と観ることができない。本来の私がもの考えず、横取りした自我意識がものを考えることを一句はいう。

従って一句は、自我に塗れた色眼鏡を通して、世界が実在すると見る幻覚の世界を、清浄な真実世界であると誤って考えるような迷妄の心をいう。

(88) 本性は常に浄らかにして、染められるべき法なしと知って 〓「本性」は、眼根の本質的なたをいう。

「染められるべき法」の染められるは、煩惱に汚されることをいう。汚すは、衣などを汚すことをいうように、煩惱などで清浄な心を汚すことをいう。「法」は、存在するものをいう。

「染められるべき法なし」の一句は、自分自身の眼根を、自分自身の自我意識、すなわち煩惱によって汚し害していくこと、つまり、本来、眼根は、実体がなく清浄であるから、これが俗の世界、あれが聖なる世界と分ける、二極相對の対立を造り出すことがない。本来汚されていない清浄

な眼根を、汚されていると思う、汚す汚さないの一切は、すべてわたしの意識の中の出來事であって、他事ではない。つまり、一切はわたしのなす所業であるから、わたしの人生に対する責任は、ひとえにわたし自身にあつて、他にあるのではないことを内意する。

従って一句は、人の眼根の本質的なたは、固定的不變な独自の実体がない清浄であるから、これが俗の世界、あれが聖なる世界と分ける二極相對の對立を造り出し汚されることがないと知るの意をいう。

(89) 住せず著せず 〓「不住・住せず」は、とどまらないことをいう。

「不著・著せず」は、執著しないことをいう。

不住(住せず)と不著(著せず)との二つをまとめて「不住著」とし、執著してとどまることがないことをいう。次項の不起法愛・無法愛と同義。つまり、人には、これでよいという終着点はない。人は、生きる限り煩惱を起こす存在である。煩惱を対治した瞬間に、またつぎの煩惱が起るものである。これが終着点だ、これが究極の悟りだと執著してとどまることがあつてはならないことを一句はいう。従って一句は、眼根は、本来清浄で実体のない空の有り様にあるのを、自我意識によって一切を実体化し、一切が実在するとする幻覚に執著しとどまることがないの意をいう。

(90) 法愛を起こさず Ⅱ「法愛」は、一般的には、真実を求め、真実の教えに対する愛執をいう。愛執は、貪りの心から、ものにとらわれ執著する渴愛をいう。「摩訶止観」巻第七下という法愛は、教え、特に悟りに執著することをいう。すなわち、「真に……入らざるは、法を愛し住著するをもつて前むまへことを得ざるなり」と説き、更に「法愛は断じ難し、もし稽留することあれば、これは小事にあらず。譬えば、同じく帆をあげるも、一つは去り一つは停まるがごとし。停まるはすなわち住著するなり。また沙に著かずといえども、また岸に著かず。風が息むゆえに住まる。沙に著かざるを内の障なきに喩え、岸を外の障に喩う。しかして法愛を生じ、無任の風が息み、進まず退せざるを名づけて頂墮となすなり。」(『大正蔵』四六・九九c)と説き進み、教えや悟りに執著するから修行が進展しない。後の『摩訶止観』に十乘観法の第十支「無法愛」として体系化される。ここでは、対象となるすべてのものに対する愛着・執著・渴愛、すなわち煩惱そのものをいう。前項の不住不著の住著と同義。

従つて一句は、眼根は、本来清淨であるから、眼根の対象となる現象や、対象として存在する事物に執著を起こすことがないの意をいう。

(91) 淨門 Ⅱ「淨門」は、『六妙法門』で説く第六の修行法をいう。すなわち、本来のあるべき、ありのままのすがたに

天台『六妙法門』の研究(九)——(大野)

ある、自性清淨の自己の確立に向かう私の生き方が、清淨無相である修行法をいう。

(92) 一には別に対し、二には通に対す Ⅱ「別」は、別の立場をいい、「通」は、通の立場をいう。

「対す」は、配当すること、当てはめることをいう。

従つて一句は、一つは、別の立場に配当される真実円証の六妙門の悟りであり、二つは、通の立場に配当される真実円証の六妙門の悟りであるの意をいう。

「別の立場」は、後の『大本四教義』で説く化法の四教の第三の別教に当たるといふ。

別は、不共と歴別との意。すなわち声聞・縁覚の二乗と共通せず、菩薩だけの教え(不共)をいう。すべてのものを差別の面からながめ(歴別)、空仮中の三諦を次第に観じて中道の理を悟るのである。教理としては、空から仮へと進み、現実の無量のすがたに対する的確・自在な対応を説く。そして、さらに中へと趣く。

「通の立場」は、後の『大本四教義』で説く化法の四教の第二の通教に当たるといふ。

通は、通同と通入と共通との意。声聞・縁覚・菩薩の三乗が通じて共にうける、大乘の基本的、一般的な教え(共通)である。すなわち、すべてのものは因縁によって成立しており、幻のように空であるという如幻即空の道理によって、全体としてそのままが本来空であると観察する体

天台『六妙法門』の研究(九)―(大野)

空觀を觀じていく教えである。この教えの菩薩のうち、劣つた菩薩はこの教理を浅く理解して、前の藏教の者と同じ果を悟り(通同)、勝れた菩薩はこの教えの中からその奥に含まれている中道の妙理を悟つて、別・円二教に入つていく(通入)とされる。

(93) 十住Ⅱ十住は、発心住、治地住、修行住、生真住、方便住、正心住、不退住、童真住、法王子住、灌頂住の十位から成る。欲界・色界・無色界の三界の内をいう界内において、見思の惑と塵沙の惑が永遠に起こらないように断じ、欲界・色界・無色界の三界の外をいう界外において、塵沙の惑を一時的に起こらないようにコントロールする階位をいう。

(94) 十行Ⅱ十行は、歡喜行、饒益行、無瞋恨行、無尽行、離癡乱行、善現行、無著行、尊重行、善法行、真実行の十位から成る。界外の塵沙の惑が永遠に起こらないように断じる階位をいう。

(95) 十廻向Ⅱ十廻向は、救護一切衆生離相廻向心、不壞廻向心、等一切仏廻向心、至一切処廻向心、無尽功德藏廻向心、随順平等善根廻向心、随順等觀一切衆生廻向心、如相廻向心、無縛解脫廻向心、法界無量廻向心の十位から成る。無明の惑を一時的に起こらないようにコントロールする階位をいう。

(96) 十地Ⅱ十地は、歡喜地、離垢地、發光地、焰慧地、

難勝地、現前地、遠行地、不動地、善慧地、法雲地の十位から成る。無明の惑が永遠に起こらないように断じる階位をいう。

(97) 等覺Ⅱ等覺は、煩惱を永遠に断ち切つて智慧が円かに具わり、真実の教えに入る、仏の一步直前の入法界心にある階位をいう。

(98) 妙覺Ⅱ妙覺は、煩惱を永遠に断ち切つて、智慧が円かに具わり、心の障害を断つた悟りの極致の断証究竟の寂滅心にある階位をいう。

五十二位は、十信・十住・十行・十廻向・十地・等覺・妙覺から成る、大乘の菩薩の、仏に至る修行の階位をいう。菩薩の修行の階位は、經典によつてまちまちであつた。その内、一番整つていた『菩薩瓔珞本業經』に説く四十二位に、智顛が十信を加えて五十二位とした。

後年、智顛は、積尊一代の説法の順序を分類して、華嚴時、鹿苑時・方等時・般若時・法華涅槃時という五時に分け、教え導く形式方法から、頓教・漸教・秘密教・不定教という化儀の四教を立て、人々の性質・能力に応じて教え導く教理内容から、三藏教・通教・別教・円教という化法の四教を立て、五時八教として体系化する。

『六妙法門』のこの部分の所説が、別教の五十二位の先駆であり、五時八教体系化のさきがけとされる。但し、別対と通対の関係は、ここでは逆になつている。

五十二位は、菩薩のみの法であるから、化法の四教では別教と円教とに限る。

〔十信〕の十位は、ただ界内の見思の惑を伏す。

〔十住〕の十位は、界内の見思の惑を断じ、界内の塵沙の惑を断じ、界外の塵沙の惑を伏す。

〔十行〕の十位は、界外の塵沙の惑を断ず。

〔十廻向〕の十位は、無明の惑を伏す。

〔十地〕の十位、および、「等覚」と「妙覚」の二位は、無明の惑を断じ、妙覚に至って、断証究竟す。

なお、「界」は三界六道の輪廻の世界を指す。

〔界内〕は、三界の内の対象の世界、同居土をいう。

〔界外〕は、三界の外の対象外の世界、聖人の居住する土である、方便土・実報土・寂光土をいう。

〔見惑〕は、迷理の惑・分別起の惑、すなわち、一切は実在するとする迷見をいう。

〔思惑〕は、迷事の惑、俱生の惑、すなわち、眼前の衣・食・住などの事物に対して起こす煩惱をいう。

〔塵沙の惑〕は、菩薩の化道障の惑・著空の惑、すなわち、恒河の沙のように多数の法に対して無知であり、菩薩が一人空理を証して生死を離れても、差別の理に通達せず、十方の衆生を利益することがない煩惱をいう。

〔無明の惑〕は、中道親付体の惑、すなわち、非有非空・亦有亦空の理に迷い、中道を体しない煩惱をいう。

天台『六妙法門』の研究（九）——（大野）

〔伏す〕は、一時的に起こらないようにすることをいう。〔断ず〕は、断絶して永久に起こらないことをいう。

〔99〕通に對す後年、体系化される五時八教の化法の四教では、通教は藏教に次ぎ、別教・円教に先行した位置づけにある。つまり、通は別より低位であるが、『六妙法門』の第十証相六妙門では、先後が逆転して別が先、通が後として説かれている。別の立場も通の立場も共に円証の眞実証相ではあるが、通の立場は、円証に通じ、円証に直結する眞実証相として別の立場より高位に位置づけられている。従って一句は、事象はすべてまぼろしのごとく空であつて、固定的不変な独自の実体がない如幻即空であり、円証に通じる通の立場に配当される、眞実円証の六妙門の悟りであるの意をいう。

〔100〕初証Ⅱ〔初証〕は、初発心住、つまり、十住の第一位の初住の階位の悟りをいう。つまり、欲界・色界・無色界の界内において、見思の惑と塵沙の惑が永遠に起こらないように断じ、界外において、塵沙の惑を一時的に起こらないようにコントロールする初住の悟りが「初証」である。〔101〕中証Ⅱ〔中証〕は、十住の第二位から第十位までの九住と、十行・十廻向・十地・等覚の階位の悟りをいう。つまり、界外の塵沙の惑が永遠に起こらないように断じ、無明の惑を一時的に起こらないようにコントロールし、更に永遠に起こらないように断じる、初住以外の九住・十行・

天台『六妙法門』の研究(九)―(大野)

十廻向・十地・等覺の悟りが「中証」である。

(102) 究竟証Ⅱ「究竟証」は、妙覺の階位の悟りをいう。つまり、無明の惑を断証究竟する、究極の証りが、「究竟証」である。

(103) 菩薩ありて、阿字門に入るも、また初発心住と名づけ、真の無生法忍の慧を得Ⅱ「菩薩ありて」は、大乘の利根の大士という、勝れた菩薩の修行者がいることをいう。

「阿字門に入る」は、宇宙人生を阿字(咒)におさめて、存在し現象するものはすべて、それ自体が根本的な存在であり現象であるから、生じることも滅することもないという真実を悟り、阿字本不生の境地に入ることという。「初発心住」は、十住の第一位の初住の階位をいう。つまり、欲界・色界・無色界の界内において、見思の惑と塵沙の惑が永遠に起こらないように断じ、界外において、塵沙の惑を一時的に起こらないようにコントロールする階位をいう。

「無生法忍」は、無生忍と同義。無生の法理の認証の意をいい、有や空や非有非空や亦有亦空を超えた悟りをいう。無生は、一切の事物が、本質的に実体がなく空であるから、生じたり滅したりして変化することがないことをいう。忍は、忍可・認知の意で、ものごとの道理を認識してさとり、心を安んじることという。無生法忍は、不生不滅の理に徹底した悟り、不生不滅の確証を得て、再び迷える世界に墮

落しない不退転位にあることをいう。

「慧」は、不生不滅の理に徹底した悟り、不生不滅の確証を得て、再び迷える世界に墮落しない不退転位の智慧をいう。

従って一句は、大乘の利根の大士という勝れた菩薩の修行者が、宇宙人生を阿字におさめて、存在し現象するものはすべて、それ自体が根本的な存在であり現象であるから、生じることも滅することもないという真実を悟り、阿字本不生の境地に入る。この阿字本不生の境地は、初めて悟りを求める心を起こすときに、欲界・色界・無色界の界内において、見思の惑と塵沙の惑が永遠に起こらないように断じ、界外において、塵沙の惑を一時的に起こらないようにコントロールする十住の第一位の「初発心住」をいう。初発心住において、現象するあらゆる物事が、その本質において実体がなく空であるから、生じたり滅したりして変化することがないという不生不滅の理を徹底して悟る、真の無生法忍の智慧を体得するの意をいう。

(104) 一念の心中において、不可説の微塵世界の諸仏・菩薩・声聞・縁覺の諸の心行を数え、および、無量の法門を数うⅡ「一念の心中において」は、日常の一瞬の心を究明することによっての意をいう。

「不可説」は、どんなに説き明かそうとしても、説き尽くすことができないことをいう。

「微塵世界」は、細かく砕かれたもののように数多くの現象世界をいう。

「心行」は、心のはたらきをいう。

従って一句は、真の無生法忍の智慧の境地に至り着いた菩薩の修行者は、日常の一瞬の心を究明することによって、どんなに説き明かそうとしても説き尽くすことができないほど、細かく砕かれたもののように数多くの現象世界に在す、いろいろな仏の心のはたらきや、いろいろな菩薩の心のはたらきや、いろいろな声聞の心のはたらきや、いろいろな縁覚の心のはたらきを数え、仏や菩薩や声聞や縁覚の境地に至る。また、無量の功德をもたらず、計り知れない多くの法門を数え、法門に入るの意をいう。

(105) 一念の心中に、法界所有の事業に随順す「一念の心中」は、修行者が起こす日常の一瞬の心のはたらきのなかをいう。

「法界」は、十界・十法界をいう。十法界は、迷っているものも悟っているものも含めたすべての境地を、十種類にわけたものである。すなわち、地獄界・餓鬼界・畜生界・修羅界・人間界・天上来・声聞界・縁覚界・菩薩界・仏界の十で、このうち、前の六は凡夫の世界で、後の四は聖者の世界であるから、六凡四聖という。地獄は地下に在る牢獄で苦の最も重いもの。畜生は互いに他を餌食として生存し、苦の重いもの。餓鬼は飲食が得られないために苦のや

天台『六妙法門』の研究(九) — (大野)

むときがないもの。修羅は阿修羅の略で、海中に住み、嫉妬心の強いもの。人は苦楽半ばするもの。天は勝れた菓を享けるが、なお苦を免れ得ないもの。声聞は仏の声(教え)を聞いて悟るもの(ただし小乗の教え)。縁覚は因縁を觀じて、ひとり悟りを樂しむもの(同前)。菩薩は他者と共に悟りを得ようとして願をおこし、修行しているもの。仏は自らもさとり、また他をも悟らせつつあるものをいう。

「事業」は、一般的に、はたらきやなすべきことをいう。ここでは、人が善や悪のカルマを造ることをいうと取る。

つまり、「法界所有の事業に随順す」は、法界は、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上・声聞・縁覚・菩薩・仏の十法界をいうが、十法界は他にあるわけではない。十法界は、このわたしであり、わたしはわたしの自身の生き方であり、わたし自身の生き方はわたしの心の十法界の位置づけによる。すなわち、わたしの人間存在としての生き方・在り方によって、人の心は、地獄界のカルマを造ったり、畜生界のカルマを造ったり、菩薩界のカルマを造ったりする。人はともかく、十種のいずれかのカルマを造り続けてやまない存在である。ならば、人がもつ本来の心を開發して、良いカルマを造ろうと努力するところに、人間として生きる道があるのである。なからうか。

「随順」は、本来の人の心がつ、良いカルマを造る生き方に生きようとすることを内意する。

天台『六妙法門』の研究（九）―（大野）

従つて一句は、修行者が起こす日常の一瞬の心のはたつきは、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上・声聞・縁覚・菩薩・仏という十法界の、いかなるはたらきにもよく順応し従うものであるの意をいう。

(106) 百千三昧、および、一切の三昧に入り「百千三昧」の百千は、字義通りでは、百千種を数えるほど数多くの意をいうが、真意は無量の、無数の意をいう。百千三昧の三昧は、百千種を数えるほど数多くの、無量の生きとし生けるものの煩惱の一つひとつを静め、心を統一するための、百千種の無量の煩惱の一つひとつに対応した無量・無数の修行法、すなわち生きとし生けるものの塵勞、すなわち煩惱を断じる修行法をいい、一切の三昧の三昧は、無量・無数の修行法によつて心が静まり、統一し、安定した状態、すなわち一切の煩惱に惑わされることのない身心不動の禪定の境地にあることをいう。

従つて一句は、百千種を数えるほど数多くの、無量の生きとし生けるものの煩惱の一つひとつを静め、心を統一するための、百千種の無量の煩惱の一つひとつに対応した無量・無数の修行法、すなわち生きとし生けるものの塵勞、すなわち煩惱を断じる修行法を實踐し、一切の煩惱に惑わされることのない身心不動の禪定の境地に入るの意をいう。

「百千三昧」あるいはこれに類する術語は、『次第禪門』卷第十に、「更に復、百千三昧を出生し」（『大正藏』四六・

五四八b）とあり、『法華經』卷第五に、「よく無量百万億三昧に入出し住し、大神通を得て、久しく梵行を修す」（『大正藏』九・四一c）とある。『大品般若經』卷第一に、「百千三昧に遊戯し出生す」（『大正藏』八・二一七a）とあり、これに対して、『大智度論』卷第七に、「問うて曰く。諸の菩薩は、何をもつての故に、この百千種の三昧を出生し遊戯するや。答えて曰く。衆生無量なれば、心行同じからず。利あり鈍あり。諸の結使において、厚きあり薄きあり。この故に菩薩は百千種の三昧を行じ、その塵勞を断ず。譬えば、諸の貧人のために大富ならしめんと欲せば、まさに種種の財物を備え、一切を備具して、しかる後すなわちよく諸の貧者を濟すべきがごとし。またまた人の広く諸病を治せんと欲せば、まさに種種の衆薬を備えて、しかる後によく治するがごとし。菩薩もまたかくのごとく、広く衆生を度せんと欲するが故に、種種の百千の三昧を行ず。」（『大正藏』二五・一一〇b-c）とある。

従つて「百千三昧」は、百千種を数えるほど数多くの、無量の生きとし生けるものの煩惱の一つひとつを静め、心を統一するための、百千種の無量の煩惱の一つひとつに対応した無量・無数の修行法、すなわち生きとし生けるものの塵勞、すなわち煩惱を断じる修行法をいうと取る。

(107) 虚妄および習ともに止息す「虚妄」は、真実と異なる嘘偽りをいう。すなわち、現象的存在はすべて、あるが

ままにあるのが真実であるのに、これと異なり、固定的で、不変で、独自の実体があるという嘘偽りを真実と錯覚することをいう。

「習」は、習気と同義。煩惱そのものは尽きてしまっても、その後はまだ煩惱の臭み・習慣性が残っている、煩惱の余韻・名残をいう。

「止息」は、はたらきを停止することをいう。

従って一句は、一切は実在するとする、真実と異なる嘘偽りは消滅し、煩惱そのものが尽きた後に残る煩惱の名残もはたらきを停止するの意をいう。

(108) 一切の法相を覚了し「法相」は、一切のものがありのままにある真実のすがたをいう。

「覚了」は、悟ることをいう。

従って一句は、存在する一切は、現象としてありのままに存在するという真実の有り様を悟るの意をいう。

(109) 種種の観もて智慧を具足す「種種の観もて」は、心静かで清浄な境地で、あるがままにある一切の現象的存在があるがままに正しくながめることよっての意をいう。

「智慧」は、現象としてのあらゆる存在は、直接的原因と間接的条件が複雑に絡み合い、固定的不変な独自の実体がなく、あるがままのそのままだが真実のあらわれであるという、真実の智慧をいう。

「具足」は、本来具えていることをいう。ここでは、人が

天台『六妙法門』の研究(九)——(大野)

本来具えている真実の智慧を引き出し、開発するの意をいう。

従って一句は、心静かで清浄な境地で、あるがままにある一切の現象的存在を、あるがままに正しくながめることよって、現象としてのあらゆる存在は、直接的原因と間接的条件が複雑に絡み合い、固定的不変な独自の実体がなく、そのままだが真実のあらわれであるという、真実の智慧を引き出し開発するの意をいう。

(110) 神通転変をもつて衆生を調伏し「神通転変」は神通変化と同義。神通力よって不思議を現わすことをいう。

神通力は、自由に欲するところに現われる「神足通」、自他の未来の在り方を知る「天眼通」、普通人が聞き得ない音を聞く「天耳通」、他人の考えを知る「他心通」、自他の過去世の在り方を知る「宿命通」、煩惱を取り去る「漏尽通」という、仏・菩薩が具える六種の超人的な能力をいう。

「転変」は、変化と同義。不思議な力で種々に形を変えてすがたを現わすことをいう。

「調伏」は、一般的には、身の在り方を正しい状態に整え、悪を押しさえ除くこと、身心をコントロールすることをいう。ここでは、人びとを教化するの意と取る。

従って一句は、人が本来具えている無礙自在な不可思議な力で身を変え、一切の生きとし生けるものを教化するの意をいう。

天台『六妙法門』の研究(九一—(大野)

(11) 本に反り、源に還るⅡ「反本還源」は、本に反り、源に還ると訓む。本来の自性清浄の自己に還ること、すなわち、煩惱が起きようがない、分別以前の本来の自性清浄の自己である本源に戻り、あるがままの世界に還ることをいう。

(12) 上のごとき所説の事を成就してⅡ「上のごとき所説の事」は、通に對する初証の、数息門から還門までに説き明かした内容をいう。

「成就」は、菩薩のなすべき上求菩提・下化衆生という、使命を實踐することをいう。

従つて一句は、通に對するの初証の、数息門から還門までに説き明かした、菩薩のなすべき上求菩提・下化衆生という使命を實踐するの意をいう。

(13) 染著Ⅱ「染著」は、心が外のものに染まって離れないこと、とらわれ執著することをいう。

(14) 染汚Ⅱ「染汚」は、呉音では「ぜんお」と訓み、天台宗などでは「ぜんま」と訓み、禪宗では「ぜんな」と訓む。染め汚すが原義。ここでは、煩惱などで清浄な心を汚すことをいう。

(15) 三乗の淨道Ⅱ「三乗」は、仏の教えを聞き、四諦を觀じ、阿羅漢果を証る「声聞乘」と、十二因縁を觀じて、迷いを断ち、師なくして証る「縁覺乘」と、自ら仏道を求め、他人を救済し悟らせる「菩薩乘」の三乗をいう。

「淨道」は、清らかな道、汚れない悟りの境地に至る道という。

従つて三乗の淨道は、仏の教えを聞き、四諦を觀じ、阿羅漢果を証る「声聞乘」の果を得、次に、十二因縁を觀じて迷いを断ち、師なくして証る「縁覺乘」に進み、更に、自ら仏道を求め、他人を救済し悟らせる「菩薩乘」に至る、声聞から縁覺へ、縁覺から菩薩へ至る、三乗の清らかで汚れない悟りの境地に至る道をいう。

(16) この法門Ⅱ「この法門」は、通に對する初証の法門をいう。

(17) 經に説くところのごとくなればⅡ「經」は、『六妙法門』の第十証相六妙門で、これまでで説き明かしてきた、『法華經』と『華嚴經』をいう。

『法華經』法師功德品は、眼・耳・鼻・舌・身・意の六根が清浄となり、一切の煩惱を生じることがない六根清浄と、眼・耳・鼻・舌・身・意の六根は、本来もって生まれた清浄な真実世界にあつて、自我に塗れることのない六根清浄とを説く。

六根清浄位では、界内において見思の惑を断じ、汚れを払つて清らかである、相似の円証を悟る。これが、經に説くところの一つである。

一切のものがあつたままにある真実の悟りのすがたを説く『華嚴經』は、修行者が初めて仏道を求める心を起させ

ば、同時に自らも仏・菩薩になり、衆生も仏になるといふ功德を欠けるところなく成就し、一切をあるがままに観る智慧を欠けるところなく具えるとする、真実の円証を説く。

真実の円証の、別の立場に配当される「別に対す」では、界内において、見思の惑と塵沙の惑を断じ、界外において、塵沙の惑を伏し、断じ、界外の無明の惑を伏し、断じ、煩惱を断じ切つて智慧が円かに具わり、真実の教えに入る仏の一步手前の入法界心の境地に至り、心の障害を断つた悟りの極致の断証究竟の寂滅心に入る。

真実の円証の、通の立場に配当される「通に対す」では、事象はすべて幻のような空であつて、固定的不変な独自の实体がない如幻即空であるとして、初証・中証・究竟証の三種の証を説く。

初証では、宇宙人生を阿字におさめ、現象的存在はすべて不生不滅であるという真実を悟り、阿字本不生の境地に入る。この境地の初発心住の菩薩は、無生法忍の智慧を体得する。

初発心住の菩薩は、一念の心中において、(1)不可説の微塵世界の諸仏・菩薩・縁覚・声聞の諸の心行と無量の法門を教え、(2)法界所有の事業に随順し、(3)百千三昧および一切の三昧に入つて虚妄・習ともに止息し、(4)一切の法相を覚了し、種々の観を修行実践して智慧を具足し、(5)諸法に通達して了了分明、神通転変をもつて衆生を調伏して反本

天台『六妙法門』の研究(九)——(大野)

還源し、(6)心に染著なく諸法に染汚せられることなくよく仏国土を浄め、衆生を三乗の浄道に入らせる。

こうして初証では、界内において、見思の惑と塵沙の惑を断じ、界外において、塵沙の惑を伏す。『六妙法門』の第十証相六妙門は、続いて中証を説き、究竟証を説く。これが、経に説くところの今一つである。

(118) 仏はは、サンスクリット語のブツダの音略である。仏陀・仏駄ぶつた・浮陀ぶつた・浮屠ぶつと・浮圖ぶつと・浮頭ぶつと・没駄ぶつた・勃陀などと同音写し、覚者・知者・覚と漢訳し、日本語では「ほとけ」と訓む。

仏は、真実を悟つた者の意で、自ら真実を悟り(自覚)、他人を悟らせ(覚他)、悟りのはたらきが窮まり満ちた(覚行窮満)究極の覚者をいう。

すなわち仏は、真実の道理、すなわち一切の存在の有様と、その本質を如実に知見して人格を完成した人をいう。

なお、ここでいう真実の道理は、因が縁のはたらきを受け、因と縁とが限りなく絡み合つて、一切があるがままにあり、真実があるのままに、隠すことなく事実に顕われているとする、因縁の道理に裏打ちされた諸法実相をいう。

仏教が興起した時代には、ジャイナ教の聖者たちも、ウパニシャドや叙事詩に現われた聖者たちも、みなブツダと呼ばれていたが、仏教の発展とともに、仏教における最高の人をブツダと呼ぶようになった。

天台『六妙法門』の研究（九一）（大野）

もとは、積尊をゴータマ・ブツダと称した呼称であったが、後には広く悟った人一般に用いられるようになった。

大乘仏教では、ブツダは、諸の生命の根源としての永遠な、無量の生命のことをいい、これが理（真理）の積尊とされる。そして、この生命を自分の生命として生きる者が事（事実）の積尊であり、ともにブツダと呼ばれた。大乘仏教が説く事の積尊は、人間を超えた全知全能の完全な存在ではない。人間の心中に隠されている、善悪に分かれる前の人間の本性であり、仏となる可能性である仏性を自覚したのが、ブツダ・仏である。

人間であるとともに、人間性を超えたのがブツダ・仏であるから、ブツダ・仏のなかにも悪がある。ブツダ・仏であっても、凡夫と同様に、本性として仏性も魔性も具えている。これが、「如来性悪」である。悪を行えば必ず苦を伴うことを知るのが、ブツダ・仏の智慧であるから、ブツダ・仏は、本性として悪心をもちながら、智慧のはたらかしによって悪を実践することがない。つまり、如来には修悪はない。こうすればこうなるといふ、原因と結果とのかわりあいも百も承知しながら、心中から突き上げる煩惱や自我に負け、突き上げる煩惱や自我に執着するのが凡夫であり、人間でありながら人間を超えるのがブツダ・仏の智慧である。ブツダ・仏は、行為としての修悪を行じることはないが、本性としての性悪を具えているから、悪への深

い理解がもてる。ここに、慈悲の意味がある。

ブツダ・仏はもとは真実に目覚めた人一般をさしたものであったが、大乘仏教では、理の積尊、すなわち久遠実成の本門の本仏の功德を表わす仏として、阿弥陀仏・薬師仏・燃灯仏のように、多数の仏が立てられている。

(1) 「如来」は、真如から来現した者。
(2) 「応供」は、人間と神々から尊敬され供養される資格のある者。

(3) 「正遍知」は、完全に真実を悟った者。

(4) 「明行足」は、三明の智慧と、身体および言語の行爲とが完全に具わった者。

(5) 「善逝」は、善く悟りの境地に行ける者。

(6) 「世間解」は、世間・出世間のことを悉く知る者。

(7) 「無上士」は、至上の人。

(8) 「調御丈夫」は、衆生を制御する御者。

(9) 「天人師」は、神々と人びとの師。

(10) 「仏世尊」は、仏は悟れる者のの略称、世尊は世間から尊ばれる者。

以上の十の称号を、「仏の十号」といい、本仏がすがたを示現した事の積尊、すなわち迹門の迹仏に寄せられた十の異名である。

本仏と迹仏は、『法華経』如来寿命品第十六で明かされている。

迹仏の「迹」は、人間の目に見えるように形を現わしたの意であり、「迹仏」は、形に現われた仏である事の積尊をいう。すなわち、無限の生命をもつ永遠不滅の本仏が二、五〇〇年ほど前のインドの地に生まれ、三十五歳でブツダガヤの近くの道場に坐して最高の智慧を完成し、その後、四十五年間教えを説き続け、八十歳で入滅された積尊、時間的存在の肉身の釈迦牟尼仏をいう。

積尊は、この世に仮にすがたを現わし、そして入滅された覚者である。積尊は、仏には違いないが、入滅されたという事実からは、積尊の存在は一時的な存在に過ぎないことが分かる。真の信仰をもつためには、永遠に存在し続ける仏、絶対の存在である仏がなければならない。永遠の生命を具現した仏があつて始めて、信仰が確固不動のものとなる。こうして生まれ、説かれたのが本門の仏、本仏である。

本仏の「本」は、隠された本源のものの意であり、「本仏」は、根本の目に見えない仏である理の積尊をいう。すなわち、理の積尊は、肉体のない三世に常住する久遠常住・不生不滅の仏の生命であり、永遠不滅の宇宙の生命であり、常に世のため人のために教えを説いている「常説此法」の永遠の生命であり、時間的にも空間的にも限定のない絶対時間にあります仏の生命である。

迹と本とは、『法華経』では、迹を開き本を顕わす「開迹

天台『六妙法門』の研究(九)——(大野)

顕本」として説き示している。これは、現われた仏を深く究明して、その根本である永遠の仏を知ることという。

仏だけが、差別と平等におちいることなく、中道の理を観ることができる。これが仏の如実知見、仏知見、仏知見である。人は、本仏の久遠の大生命に生かされている存在である。仏は、人を無上道に入らせ、仏身を成就させようと説き続けている。この事実が気がつけば、人は勇気をもつことができる。『法華経』が、諸経の王といわれる根拠が、ここにもあるといえる。

「ほとけ」は、ブツダの日本語の呼称である。「ほとけ」の語源については、『広辞苑』は、仏が転化した「ほと」に「け」を付したものといい、また、ブツダの音写語である浮屠・浮図フツに家をつけた、浮屠家あるいは浮図家からきたという解釈を示している。

柳田国男は、死者を祀るときに用いた行器を、ホトギ(缶)と呼んだことに起因するというのが、この柳田説に疑念を抱いた有賀喜左衛門は、『後漢書』の楚王英伝の注に出てくる「浮屠仏也」や「浮図、今仏也」の記述から、浮屠・浮図の語が、「ほとけ」の語源であろうとし、更に他の説によると、古くからあった「ほとけ」という語に、「仏」という字を当てたのだともいう。

また、心が解けるの意の「ほどけ」からきたので、煩惱の繫縛を解脱する意であるという説明は、おそらく通俗語

源解釈によるものであろう。

「ほとけ」は、現在は転じて、

(1)慈悲深い人をいう。

(2)ばか正直で、ある物事を知らないばかりに、平静で無関係でいることができる人、「あの人はほとけ様のようにだ」という。

(3)阿呆、「知らぬがほとけ」という。

(4)死んだ人、「ほとけができた」などと使われる。

(4)の「ほとけ」は、死者、またはその霊を意味する。

ここでは、「ほとけ」の概念は、仏陀釈尊と死者死霊とを含む複合的な概念をもつ。仏陀釈尊の仏は、一切の存在の無常・無我を説き、究極の涅槃寂静を実現された肉身であり、死者は、先祖の霊すなわち「ほとけ」となって、恒久的な一族の守護神的存在となる。仏教学からみると、無我と霊魂という相容れない存在が共存する複合的な、日本独特な仏教語であるといえる。

一般的に、仏教学者や仏教教理に関心をもつ人は、「ほとけ」に「仏」を当てようとし、民族学者や日本の民族宗教を学ぶ人は、「ほとけ」を「ホトケ」と表記し、専ら死者と死霊を意味するものとする。「ホトケ」は、直接仏覚者には結びつかない。庶民用語の「ホトケ」は、死者・死霊の代名詞である。(4)の「ほとけ」は、僧の葬祭儀礼による得度によって、「仏」覚者の性格を与えられるが、「ホ

トケ」死者(霊)の性格も残している。だから「ほとけ」は、「仏の子」「仏弟子」となると同時に、「先祖(霊)」「死者(霊)」などの性格も残している。

「ほとけ」は、「仏」と「霊」との特性を合わせもつといえる。とはいえ、俗に死者、またはその霊を「ほとけ」と呼ぶのは、仏教の信仰では、生きとし生ける一切の衆生は仏性を具え、死者はすべて生命の根源である無量なる生命としての仏に還ると考えることができるからであるともされる。

なお佐々木宏幹氏は、HOTOKEと呼ばれる対象のうち、教理上のHOTOKEは「仏」とし、仏と儀礼的に関係づけられない死者・死霊を「ホトケ」とし、葬祭儀礼により仏に結びつけられた「ホトケ」を「ほとけ」とすると、恣意的に使われている「仏」と「ほとけ」と「ホトケ」の関係がすつきりすると、私案を示している。

(119) すでに般若の正慧を得、如来蔵を聞(開)き、眞の法身を顕わし、首楞嚴を具え、明らかに仏性を見、大涅槃に住し、法華三昧・不思議の一実の境界に入るなり。『法華經』方便品第二には、「諸の仏・世尊は、ただ一大事の因縁をもつての故にのみ、世に出現す」と説く。すなわち、完全な悟りを開いた仏は、ただ一つの偉大な使命を果たすために、出現したのであると説く。

仏の一大事の因縁、すなわち、仏のただ一つの重要な使

命は何か。

- (1) 衆生に仏の知見を開かせて、清浄にするためである。
 - (2) 衆生に仏の知見を示すためである。
 - (3) 衆生に仏の知見を悟らせるためである。
 - (4) 衆生に仏の知見の道に入らせるためである。
- という、いわゆる「開・示・悟・入」である。

(1) 仏教の大道の門戸を開かなければ、仏教の門の中へ入ることができない。

(2) 門が開いたら、門の中を見せなければならぬ。

(3) 門の中にある仏の境界を隅から隅まで見せて、仏の境界の素晴らしさを悟らせなければならない。

(4) 仏の境界の素晴らしさを悟ることができれば、自分の意志で仏道の真つ只中に入るができる。

これが、『法華経』が説く「開・示・悟・入」である。「般若の正慧を得、如来蔵を開き、眞の法身を顕わし、首楞嚴を具え、明らかに仏性を見、大涅槃に住し、法華三昧・不思議の一実の境界に入る」の一文には、『法華経』の「開・示・悟・入」を感得することができる。

「開」は、開発の意で、衆生が理に迷う心である無明を破つて、衆生が本質としてもつ眞実の如来蔵を開き、ありのままの実相の理を観ることをいう。

「示」は、顕示の意で、現象のままに実相の理を観、事々物々のすべての徳が顕かになることをいう。

天台『六妙法門』の研究(九)——(大野)

「悟」は、覚悟の意で、事(現象)と理(本体)とが溶け合つて、さながらに悟ることをいう。

「入」は、証入の意で、その事理が溶け合つた法体とびつたりかない、自由自在に悟る智慧の海に流れ入ることをいう。

すなわち、「般若の正慧を得、如来蔵を開き」の「得・開」を「開」に、「眞の法身を顕わし」の「顕」を「示」に、「首楞嚴を具え、明らかに仏性を見、大涅槃に住し」の「具・見・住」を「悟」に、「法華三昧・不思議の一実の境界に入る」の「入」をそのまま「入」と取ることが出来る。

従つて一句は、存在する一切のものの無自性空を知り、執着を離れた般若の正慧によつて、如来蔵を開き、如来の本性である、宇宙の存在の一切を貫いている絶対の眞実である法身を顕わし示し、首楞嚴定という仏の境地に安住して、おのれの仏となる可能性を徹底して照らし出した見、性浄涅槃・円浄涅槃・方便浄涅槃という、勝れた悟りの境地を保ち進み、法華三昧の修行によつて感得した『法華経』の悟りと、すべての現象は単なる現象ではなく、眞実のすがたを示しているとする、玄妙不思議の上乘眞実の実相中の悟りの境地に入るのであるの意をいう。

般若の正慧を得れば般若と正慧は同義。存在する一切のものは、固定的不変な独自の自性のない無自性空の有り様にあることを知り、一切は無自性空の有り様にあるから、一

切にとらわれることがない、無執着の智慧のはたらきである、一切智・道種智・一切種智から成る般若の正慧を体得することをいう。

如来蔵を聞（マキ）き如来蔵は、如来の蔵をいう。如来の蔵は、如来法身を隠しもっていることをいう。衆生は、表面的には貪欲・瞋恚・愚癡という三毒の煩惱に塗れ、自我に支配されているから、仏とは程遠い存在であるが、その内には本来の清浄な心があつて、修行によつて外側の煩惱・客塵煩惱を取り除けば、自我を脱した仏としてのはたらきを現わすことをいう。すなわち、人は、仏のはたらきの集合体である。人が、智慧のはたらきに目覚めれば、仏としての本質が現われることをいう。如来蔵は、この仏となるはたらきをいうと取る。

大乘仏教の中で、すべての衆生に仏となる可能性があることを主張することは、サンスクリット語ターガタ・ガルバに相当する「如来蔵」と、サンスクリット語ブツダーターに相当する「仏性」とがある。両語はほぼ同義で、他にブツダ・ダートウ、ブツダ・ゴートラに相当する如来性、覚性、仏法蔵などがある。

如来蔵は、如来の胎の意で、胎は母体と胎児のどちらをも意味する。成長して仏となるべき胎児とも、その胎に仏を宿すものとも取れるが、いずれにせよ、単に心としてではなく、衆生の存在の可能性全体から、「如来となるべき

胎児」という意味で如来蔵と呼び、また、「仏となる因」という意味で仏性と捉えた表現である。

如来蔵は、古く「自性清浄心」と呼ばれたものを内容としており、そこに悟りの根拠が求められた。煩惱は、客塵、すなわち一時的な附着物に過ぎず、本来空であるのに対して、自性清浄な如来の性は、如来の法身と等しく無為である真如とされた。

『般若経』の空觀に立ちつつ、『華嚴経』性起品の、如来の智慧のはたらきの普遍性の主張や、『法華経』の三界の衆生は皆仏子とみる一乘思想などを承けて、『如来蔵経』が、「一切衆生は如来をそのまま内に宿している」と宣言したのに始まる。

如来蔵の語義に関しては、(1)法身の偏在性からみて、衆生は宇宙大の如来法身の胎児たちで、悉く法身の内にある。(2)真如の無差別性からいって、衆生はその内に如来と同じ真如を胎児として隠しもっている。(3)如来の種姓があるという意味で、衆生は如来となるべき種（胤）を胎児として隠しもっている、の三義があるとされる。

中国・日本では、諸宗で種々の説があり、互いに論難した。(1)天台では、すべてのものが本来具えている三諦三千の理の「正因仏性」と、理を照らし現わす智慧の「了因仏性」と、智慧を起こす縁となる、すべての善行の「縁因仏性」との、正了縁の三因仏性の説を立てる。

(2) 真言では、森羅万象がそのまま大日如来の法身であるという意味で、悉有仏性を説く。

(3) 禪門では、種子とみるよりも、仏そのものとみる。仏そのものである仏性を、すなわち、本来のありのままのすがたである本来の面目を悟ることを妙修とし、しかも、仏性の有無などの問題にとらわれることを否定する。

(4) 中国仏教では、一切の衆生が平等に仏性を具えているという仏性と、般若思想とが重視され、中唐以後は、山川草木などすべてに仏性があると説かれる。などがある。

如来蔵の譬喩として、『如来蔵經』には九喩を説く。

(1) 蕾の中に、果実を結ぶはずの芯が隠されている。

(2) 蜜を守っている多くの蜂を追えば、蜜が得られる。

(3) 粃殻を除けば、精米が得られる。

(4) 不浄処に墮ちても、純金はいつまでも変質しないから、その所在を知れば、取り出して用いることができる。

(5) 貧しい家にある、誰も知らない宝物は、見つけるまでは役に立たない。

(6) 菴羅果の種は、核の内にあつて壞れず、地中に植える」と大樹王となる。

(7) 純金で作った像を、ぼろに包んで棄てておくと、知らない者は不浄とみる。

天台『六妙法門』の研究(九) — (大野)

(8) 賤しい女が、転輪聖王を孕んでいても、自らは知らずに賤しい子だろうと思つている。

(9) 純金の像を鑄造して、地上に倒しておけば、外面は黒く汚いが、内質は変わらない。このように、すべての衆生は煩惱に覆われているが、本来清らかな如来法身をもつているとする。

なお、法華七喩のうち、衣珠喩も如来蔵を喩えたものである。

「真の法身を顕わし」真の法身は、如来蔵が煩惱を離れて、それ自身を現わしたものをいう。

「顯」は、顯示の意。顕わし示すことをいう。

従つて一句は、如来蔵が客塵煩惱を離れて、それ自身の如来法身である如来蔵を顕わし示すの意をいう。

天台では、仏身に三身説を立てる。三身とは、法身、報身、応身である。

「法身」は、法仏・法身仏・自性身・法性身・如如仏・如如身・実仏・宝仏・第一身などともいい、真身ともいう。

仏としての存在、真理の人格化をいう。

春は夏に、夏は秋に、秋は冬に、冬は春に移る現象する中で、一切の生命体が生命を運ぶ、人が一切手を加えない自然の有り様をいう。このような宇宙の存在の一切を貫いている、絶対の理法を法身といい、一切の存在はそれの現われであるとする。

天台『六妙法門』の研究（九）―（大野）

大乘の法身説の特色は、常住・真実・普遍・平等の理体である真如法性、あるいは如来蔵を立てて法身としたところにある。

〔報身〕は、報仏・報身仏・受用身・受法樂仏・受樂報仏・食身・応身・第二身などともいう。菩薩の因位にあつたときに立てた誓願と、無量無辺の修行を積んだ報いの結果として得られた受樂の身であつて、悟つたはじめはあるが、滅する終わりのない有始無終の広大の身である、仏の真実身をいう。

〔応身〕は、応仏・応身仏・応身如来・応化身・応化法身などともいう。衆生の機根に応じて、仏の真実身である報身より、この世界に現われ出て、形を人間のすがたで示して、衆生教化をした仏、事の積尊をいう。

首楞嚴を具えし「首楞嚴」は、サンスクリット語シューランガマの音写、健相・健行・一切事竟などと漢訳される。首楞嚴は、首楞嚴三昧とも首楞嚴定とも熟すが、天台では、首楞嚴定をとる。首楞嚴定は、勇ましい行進と名づけられる禪定、英雄的な行進である禪定、汚れを碎破する勇猛な仏の禪定、百八三昧の最終である、最高の三昧をいう。

ここでは、首楞嚴定は、三昧の意よりむしろ首楞嚴定という最高の三昧の中で感得した悟りをいい、仏性の異名とする。十住位の菩薩が、仏性を観ることができ、諸仏が常樂我淨の不退転の境地にあるのは、首楞嚴定の力用である

とされる。

従つて一句は、汚れを碎き破る勇猛な仏の三昧であり、百八三昧の最後にある不退転の首楞嚴の禪定で感得する悟りの中にあるの意をいう。

明らかに仏性を見し「仏性」は、仏となるはたらき、仏となる可能性をいう。

従つて一句は、首楞嚴定の悟りの中で、自分自身の仏となる可能性を明らかに観るの意をいう。

大涅槃に住しし「大涅槃」は、大般涅槃の略語、無余依涅槃・大滅度・大円寂と同義。大涅槃の人は、勝れているの意であり、涅槃は、苦悩がなくなつた安穩な境地をいうが、元来は吹き消すこと、吹き消した状態を表わす。すなわち、燃え盛る煩惱の火を滅し尽くして、悟りの智慧、すなわち、菩提を完成した境地をいう。

ここでは、迷いのかけらも残さない、性淨涅槃・円淨涅槃・方便淨涅槃という、三涅槃の完全な悟りをいう。

従つて一句は、迷いのかけらも残さない勝れた悟りの境地である、性淨涅槃・円淨涅槃・方便淨涅槃という、三涅槃の完全な悟りを保ち進むの意をいう。

天台では、三種の涅槃を説く。すなわち、

(1)「性淨涅槃」は、すべてのものが本来のすがたにおいては真如寂滅の理体そのものであるとして、真如をさしていう。本来清淨涅槃と同義。

(2)「円浄涅槃」は、道を修めることによって、煩惱のけがれを除いて得る涅槃をいう。

(3)「方便浄涅槃」は、仏が衆生を救うために仮にすがたを現わしたが、縁が尽きて入る涅槃をいう。応化涅槃と同義。

法華三昧・不思議の一実の境界に入るⅡ「法華三昧」は、一般的には、『法華経』によつて、半行半坐三昧の中で実相中道の真実を観察する懺法をいうが、ここでは、行法の形式よりも、禪定を経由して体認された智慧そのものの証悟をさすと取る。

『法華経』妙音菩薩品第二十四で、十六の三昧が説かれているが、『法華経』の教えを体得しようとして、心を集中させ、実相を観る半行半坐三昧の止観行によつて感得し体得する、『法華経』の教えのすべてを悟る境地をいう。

「不思議」は、ことばでいうことも、心で思いはかることもできない、玄妙なことをいう。

「一実」は、一実諦をいう。『法華経』に明かす、一乘真実の教えをいう。

「法華一実」は「法華一乗」の義であり、『法華経』に説かれる一乗は、声聞・縁覚の二乗、および菩薩を含めた三乗のそれぞれの実践法が、いずれも実は唯一の真実の教えを具現しており、そのままが、一乗に融合されること。すなわち、仏教の真の教えは唯一で、その教えによつてすべ

天台『六妙法門』の研究(九)——(大野)

てのものが等しく仏になるとする。

従つて一句は、法華三昧の中で、実相中道の理を感得し観察して『法華経』の悟りに入り、ことばでいうことも、心で思いはかることもできない、玄妙で不思議な『法華経』に明かす、存在するものすべてが真実のすがたにある、一乘真実の教えの悟りに入るの意をいう。

智顛の『摩訶止観』巻第二に説く四種の三昧を、「四種三昧」という。これは、心を一つの対象に専注し、正しく智慧を得るための実践である止観行を、身体のたれいふるまいの形式から四種に分けたものである。

(1)「常坐三昧(一行三昧)」は、『文殊説般若』『文殊問般若』の両經の説に基づき、九十日間坐つたまま心を静めて、ただ一仏の名を称えるほか、余事を行わずに実相を観じるもの。

(2)「常行三昧(般舟三昧・仏立三昧)」は、『般舟三昧経』の説に基づき、九十日間道場内の仏像の周りを歩き巡つて、阿弥陀仏の名を念じ唱えるほか、余事を行わずに実相を観じるもの。この三昧を行うと、十方の諸仏が行者の前に来て立っているのを観ることができるといふので、般舟三昧・仏立三昧ともいう。仏立は、般舟の訳。

(3)「半行半坐三昧(方等三昧・法華三昧)」は、『大方等陀羅尼経』や『法華経』などに基づく三昧で、『方等

天台『六妙法門』の研究（九一—）（大野）

經』によるのを方等三昧、『法華經』によるのを法華三昧という。方等三昧は七日、法華三昧は三七・二十一日を期限として、仏像の周圍を巡り歩くことと坐禪とを兼ねて修め、その間、礼仏・懺悔・誦經などを行うほか、余事を行わずに実相を觀じるもの。なお、この法華三昧は、『法華經』を誦誦して、罪障を懺悔する儀式であり、法華懺法とも、略して懺法ともいわれ、この略儀は、天台宗では日常行われる重要な儀式となっている。

(4)「非行非坐三昧（覺意三昧・隨自意三昧など）」は、常坐・常行・半行半坐の三種以外のすべての三昧をいう。つまり、身体が行儀は、行住坐臥のいずれをも問わないものをいう。『大品般若經』の覺意三昧や、慧思の隨自意三昧などはこれに当たる。

常坐・常行・半行半坐の三種の三昧は、いずれも実相の理觀であるが、非行非坐三昧だけは、事理の二觀に共通する。

『法華經』妙音菩薩品に説く十六の三昧は、

(1)「妙幢相三昧」は、最も勝れた三昧。

(2)「法華三昧」は、一切法を採り入れて、一実相に帰する三昧。

(3)「淨徳三昧」は、功徳を積む三昧。

(4)「宿王戲三昧」は、自在に法界に入り得る三昧。

(5)「無縁三昧」は、対象を取ることのない三昧。

(6)「智印三昧」は、般若の智と対象とが合する三昧。

(7)「解一切衆生語言三昧」は、すべての生あるものの語言を理解する三昧。

(8)「集一切功徳三昧」は、すべての功徳を集める三昧。

(9)「清淨三昧」は、自性清淨に向ける三昧。

(10)「神通遊戲三昧」は、神通力によって、何ものにもとられない自由自在な境地になりきる三昧。

(11)「慧炬三昧」は、智慧が照らし続ける寂なる三昧。

(12)「莊嚴王三昧」は、本来具えている徳を円満し、その徳が融通自在である三昧。

(13)「淨光明三昧」は、清らかな光明に包まれた三昧。

(14)「淨藏三昧」は、仏性を開發する三昧。

(15)「不共三昧」は、仏のみがもつ三昧。

(16)「日旋三昧」は、太陽が巡るように、生あるものたちを照らす三昧。

である。