

『天台小止観』の研究（五）－

大野栄人

はじめに

本論文は、『天台小止観』の「第六正修行」を、天台止観成立史の立場から原典解明していくこうとするものである。「第六正修行」は大部であるので、二回に分けて掲載することにしたい。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い。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、平成十一年度前期（四月～七月）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。

『天台小止観』の研究（五）－（大野）

伊藤光壽〔研究生〕、武藤明範・酒井琢生・今井勝子・
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つたものを、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つ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。

『天台小止觀』の研究（五）一一（大野）

〔原 文〕

第三、體真止者、所謂隨心所念、一切諸法、悉知從因緣生、無有自性、則心不取、若心不取、則妄念心息、故名爲止。

如經中說、

修正觀法門 正修行 第六

「若修學止觀、應當細意思取、此中一段、首尾意趣。」

修正觀、有二種、一者於坐中修、二者歷緣對境修。

第一、於坐中修正觀者、於四威儀中、乃皆得學道、坐爲最勝故、先約坐以明止觀。略出五意不同、一者對破初心麤亂

修正觀、二者對治心沈浮病修正觀、三者隨便宜修正觀、四

者對治定中細心修正觀、五、爲均齊定慧修正觀。

第一、云何名爲對破初心麤亂修正觀、所謂行者、初坐禪時、心麤亂故、應當修正、以除破之、止若不破、卽應修觀、故云對破初心麤亂修正觀。

今明修正觀、卽爲二意、一先明修正、二次明修觀。

止有三種、一者、繫緣守境止、所謂繫心鼻隔、臍間等處、令心不散。故經云、繫心不放逸、亦如猿著鎖。二、制心止者、所謂隨心所起、卽便制之、不令馳散。故經云、此五根者、心爲其主、是故汝等、當好制心。此二種、皆是事相、不須分別。

沙門

夫行者、初學坐禪、欲修十方、三世佛法者、應當發重誓願、度脫衆生、求無上道。其心堅固、猶若金剛、精進勇猛、不惜身命、

若不成就、一切佛法、終不退轉。然後、於端坐中、正念思惟、一切諸法、真實之相。所言一切諸法者、卽是約心、明一切法也。如一切善法不善法無記法、一切有漏煩惱法、一切三界有爲、生死因果法、皆因心有。故十地經云、三界無別法、唯是一心作。若行者、知心無性、豈有諸法之實、若諸法不實、即是虛誑、若知虛誑、則空無有主、若空無有主、則不可取、若不取著、卽妄念心息、若妄念心息、卽寂然無爲、夫無爲者、卽是諸法之本源、若能安心本源、則無染著、若心無染著、則一切生死業行止息、若生死業行止息、卽是泥洹。故經云、

有心不知心

心者不見心

心起想卽癡

無想卽

泥洹

若能如是、修體真止、當知、是人必得泥洹、名大沙門。是則略說、修體真止相。

第二、云何名修觀、觀有二種、一者對治觀、二者正觀。

對治觀者、如不淨觀、對治姪欲、慈心觀、對治瞋恚。如是等觀、皆名對治觀、今不分別也。

二、正觀者、卽是觀諸法實相智慧。如經中具說、

諸法不牢固　常立在於念　已解見空者　一切無想念

若行者、初坐禪時、隨心所緣、一切諸法、念念不住、雖用

如上、體真之止、而妄念不息、爾時應當、隨心所緣、一切諸法、若善若惡若無記、若三毒貪瞋癡等。若念一切世間之事、卽當反觀、所起之心。如是等心、爲是有耶、爲是無耶。

若是無者、無則無心、云何有心。若謂心是有者、爲在是過去、未來、現在耶。若在過去、過去已滅、何得有心。若在

未來、未來未至、何得有心。若是現在、現在不住、則不可得、若不可得、則無有心。復次、若言心在現在、卽當諦觀、現在之心、有何等相貌、諦觀不見相貌、則心不可得、若不可得、則無有心。復次、若以生滅、爲心相者、心爲即是生

滅、爲不卽是生滅。

若爲卽是生滅、一切草木、皆有生滅、亦應卽是心相。若非心相、豈得以生滅、爲心相耶。當知、心相不可得、心相無故、則無有心。復次、若謂因現在、剎那生滅、成於心者、今諦檢生滅、尙不可得、何能成心。若言現在有生滅者、爲當過去心滅、現在心生、爲不滅而生。若過去心滅、現在之心生、從何處生。若不滅而生、卽應有二心並住、而實不然、云何言不滅而生。若非滅生、亦非不滅生、當知、則無有生、若無生、則無滅、若無生滅、何得以生滅成心。故知、心不可得。

復次、若謂定有現在心者、心爲從自生、爲從他生、爲從自他生、爲不從自他生。若言從自生、未對境時、何故不自生。若言從他生、他法若是心、則爲他心生他心、不應計他心爲己心、他法若非心、非心何能生於心。若言因自他合故、有心生者、此亦不然、若自他各有心、

不待合故有心生、若自他各無生、合亦不能生。若言不因自他生者、應從虛空中生、而實不然、從因緣生、尙不可得、何況無因生。如此種種因緣、推檢現在心中生、畢竟不可得。若不得所觀之心、豈得能觀之智、若不得能觀所觀心、則一

切心、皆不可得、若一切心不可得、則一切法、亦不可得、若一切法不可得、則心無所依、若心無所依、則無所憶念、若無所憶念、則顛倒想斷、若顛倒想斷、則心無分別、若心無分別、則諍論心息、若諍論心息、則無愛恚、若無愛恚、則覺觀攀緣不起、若覺觀攀緣不起、則身心寂然、若身心寂然、卽得正定、若得正定、則發真實智慧、永離一切生死。

故釋論偈云、

般若波羅蜜	實法不顛倒	念想觀已除	言語法
皆滅	無量罪滅除	清淨心常一	如是尊妙人
			則能見般若

是則略說、對破初心麤亂修止觀竟。

第二、對治心沈浮病修止觀者、行者、於坐禪時、其心闔塞、無記憎慢、或時多睡、爾時應當、修觀照了。若於坐中、其心浮動、輕躁不安、爾時應當、修止止之。是則略說、對治心沈浮病修止觀相。『但須善識藥病相用之、一一不得於對治、有乖僻之失。』

第三、隨便宜修止觀者、行者、於坐禪時、雖爲對治心沈故、修於觀照、而心不明淨、亦無法利、爾時當試、修止止之。若於止時、卽覺身心、安靜明淨、當知宜止、卽應用止安心。

若行者、於坐禪時、雖爲對治浮動故修止、而心不住、亦無法利、當試修觀、若於觀中、卽覺心神明淨、寂靜安穩、當知宣觀、卽應用觀安心。是則略說、隨便宜修止觀相。『但須善約便宜修之、則心神安穩、煩惱患息、証諸法門也。』

第四、對治定中細心修止觀者、所謂行者、先用止觀、對破麤亂、亂心既息、卽得入定、定心細故、覺身空寂、受於快樂。『或利便心發、能以細心、取於偏邪之理。』若不知定心虛誑、必生貪著、『若生貪著、執以爲實、』若知虛誑不實、卽愛見不起、是名修止。雖復修止、而心猶惑著、『愛見結業不息、』爾時應當修觀、觀於定中細心、若不見定中細心、卽不『執』著定『見、若不執著定見、則愛見煩惱業、悉皆摧滅、』是名修觀。此則略說、對治定中細心修止觀相。『分別止觀方法、並同於前、但以破定見微細之失、爲異也。』

第五、爲均齊定慧修止觀者、行者、於坐禪中、因修止故、或因修觀、而入禪定、雖得入定、而無觀慧、若無觀慧、是爲癡定、不能斷結。『或觀慧微少、卽不能發起眞慧、斷諸結使、發諸法門。』爾時應當、修觀破析。若於定中、智慧開發、卽『定慧均等、』能斷結使、『証諸法門。』若行者、於坐禪時、因修觀故、或因修止、『卽發智慧、而無定心、智慧既

多、」

而心豁然開解、智慧分明、而「不得定心」、定心少故、則心動散、故如風中燈、照物不了。故釋論云、若無定心、雖有觀空無相等智慧、是爲顛倒智慧、是爲狂智慧、不能出離生死。爾時應當復修止、以修止故、卽得定心、得定心故、如密室中燈、則能破闇、照物分明。是卽略說、爲均齊定慧二法修止觀相。

行者、若能如是、於端身正坐之中、善用此五番修止觀意、取捨不失其宜、當知、是人善修佛法故、必於一生、不空過也。第二、明歷緣對境修止觀者、端身常坐、乃爲入道之勝要、而有累之身、必涉事緣、若隨緣對境、而不修習止觀、是則修心有閒、結業觸處而起、豈得疾與佛法相應。若於一切時中、恆修定慧方便、當知、是人必能通達、一切佛法。云何名歷緣修止觀、所言緣者、謂六種緣、

一行、二住、三坐、四臥、五作作、六言語。云何名對境修止觀、所言境者、謂六塵境、一眼對色、二耳對聲、三鼻對香、四舌對味、五身對觸、六意對法。行者、約此十二事中、修止觀、故名爲歷緣對境修止觀也。行者、若於行時、應作是念、我今爲何等事欲行、若爲不善無記事、卽不應行、若

爲善利益、爲如法事、卽應行。云何名行中修止、若於行時、卽當了知、因於行故、則有一切善惡等法、而無一法可得、則妄念不起、是名修止。云何行中修觀、應作是念、由心運身故、有去來往反、因此則有、一切善惡等法、故名爲行、反觀行心、不見相貌、當知、行者及一切法、畢竟空寂、是名修觀。行中亦預有、五番修止觀意、如前分別。

次、若於住時、應作是念、我今爲何等事欲住、若爲不善無記事、卽不應住、若爲善利益事、卽應住。

云何名住中修止、若於住時、卽當了知、因於住故、則有一切善惡等法、而無一法可得、則妄念不起、是名修止。云何住中修觀、應作是念、由心制御、堅身安立、因此則有、一切善惡等法、故名爲住、反觀住心、不見相貌、當知、住者及一切法、畢竟空寂、是名爲修觀。住中亦預有、五番修止觀意、如前分別。

次、若於坐時、應作是念、我今爲何等事欲坐、若爲不善無記事、卽不應坐、若爲善利益事、卽應坐、云何名坐中修止、若於坐時、卽當了知、因於坐故、則有一切善惡等法、而無一法可得、則妄念不起、是名修止。云何坐中修觀、應作是念、由心作念、累脚安身、由此則有、一切善惡等法、故名

『天台小止觀』の研究（五）一一（大野）

爲坐、反觀坐心、不見相貌、當知、坐者及一切法、畢竟空寂、是名修觀。坐中亦預有、五番修止觀意、如前分別。

次、若於寢臥時、應作是念、我今爲何等事欲臥、若爲不如法、放逸等事、卽不應臥、若爲調和四大故、應臥、臥時、應如師子王臥。云何臥中修止、若於寢息時、卽當了知、因於眼故、則有一切善惡等法、而無一法可得、則妄念不起、是名修止。云何臥中修觀、應作是念、由心勞乏、卽便惛闇、放縱六分、因此則有、一切善惡等法、故名爲眠、反觀臥心、不見相貌、當知、臥者及一切法、畢竟空寂、是名修觀。臥中亦預有、五番修止觀意、如前分別。

次、若於作時、應作是念、我今爲何等事欲作、若爲不善無記事、卽不應作、若爲善利益事、卽應作。云何名作中修止、若於作時、卽當了知、因於作故、則有一切善惡等法、而無一法可得、則妄念不起、是名修止。云何作時修觀、應作是念、由心運身手、造作諸事、由此則有、一切善惡等法、故名爲作、反觀作心、不見相貌、當知、作者及一切法、畢竟空寂、是名修觀。作中亦預有、五番修止觀意、如前分別。

次、若於語時、應作是念、我今爲何等事欲語、若爲欲論說、不善無記事、卽不應語、若爲善利益事、卽應語。云何名語

中修止、若於語時、卽當了知、因此語故、則有一切善惡等法、而無一法可得、則妄念不起、是名修止。云何語中修觀、應作是念、由心覺觀、鼓動氣息、衝於咽喉、脣舌齒齶故、出音聲言語、因此則有、一切善惡等法、故名爲語、反觀語心、不見相貌、當知、語者及一切法、畢竟空寂、是名修觀。語中亦預有、五番修止觀意、如前分別。

次、云何名眼見色時修止、隨見色時、卽知如水中月、無有定實、若見順情之色、不起貪愛、若見違情之色、不起恚惱、若見非違非順之色、不起無明、及諸亂想、是名修止、云何名眼見色時修觀、應作是念、隨有所見、卽無見相、所以者何、於彼根塵、空明之中、各各無見、亦無分別、和合因緣、出生眼識、眼識因緣、卽生意識、意識生時、卽能分別、種種諸色、因此則有、一切善惡等法、卽當反觀、念色之心、不見相貌、當知、見者及一切法、畢竟空寂、是名爲觀。眼見色中、亦預有、五番修止觀意、如前分別。

次、耳聞聲時修止者、隨所聞聲、卽知聲如響相、若聞順之情、不起分別心、是名修止。云何聞聲中修觀、應作是念、隨所聞聲、空無所有、但從根塵和合、生於耳識、耳識生故、次

生意識、強起分別、因此則有、一切善惡等法、故名爲聞、反觀聞聲之心、不見相貌、當知、聞者及一切法、畢竟空寂、是名爲觀。耳聞聲中、亦預有、五番修止觀意、如前分別。

次、鼻嗅香時修止者、隨所聞香、卽知如化不實、若聞順情之香、不起著心、違情臭氣、不起瞋想、非違非順之香、不生亂念、是名修止。云何聞香中修觀、應作是念、今所聞香、虛誑不實、所以者何、根塵合故、卽生鼻識、次生意識、強取香相、因此則有、一切善惡等法、故名聞香、反觀聞香之心、不見相貌、當知、聞者及一切法、畢竟空寂、是名修觀。

聞香中、亦預有、五番修止觀意、如前分別。

次、舌受味時修止者、隨所受味、卽知如夢中得味、若得順情美味、不起貪著、違情惡味、不起瞋心、非違非順之味、不起分別憶想、是名修止。云何名舌受味時修觀、應作是念、今所受味、實不可得、所以者何、內外六味、性無分別、因內舌根、舌根本無知、和合生舌識、次生意識、強取味相、因此則有、一切善惡等法、反觀緣味之識、不見相貌、當知、受味者及一切法、畢竟空寂、是名修觀。舌受味中、亦預有、五番修止觀意、如前分別。

次、身受觸時修止者、隨所覺觸、卽知如化幻不實、若受順

情樂觸、不起貪著、若受違情苦觸、不起瞋惱、受非違非順之觸、不起憶想分別、是名修止。云何身受觸時修觀、應作是念、冷煖澀滑輕重等、名之爲觸、頭等六分、四大和合、卽名之爲身、觸性虛假、身亦不實、誰能受觸、和合因緣、卽生身識、次生意識、憶想分別、苦樂等相、故名爲受觸、卽當反觀、緣觸之心、不見相貌、當知、受觸者及一切法、畢竟空寂、是名修觀。身受觸中、亦預有、五番修止觀意、如前分別。

次、意知法中修止觀相、如初約坐禪中明。修止觀相、五番之意、是中應廣分別、今不重辨。

行者若能、於行住坐臥、見聞覺知等、一切處中、修止觀者、當知、是人真修摩訶衍道。如大品經中、佛告須菩提、若菩薩、行時知行、坐時知坐、乃至、身服僧伽梨、視眴一心、出入禪定、當知、是名菩薩摩訶衍、以不可得故。

復次、若人如是、一切處中、修行大乘、是人則於世間、最上最勝、無與等者。如釋論中偈說、

閑坐林樹閒　寂然滅諸惡　澹泊得一心　斯樂非天樂　人求世間利　名衣好牀蓐　斯樂非安穩
求利無厭足　衲衣行乞食　動止心常一　自以智

『天台小止観』の研究（五）一一（大野）

慧眼　觀知諸法實　種種諸法中　皆以等觀入

解慧心寂然　三界無倫四

（書き下し文）

正修行第六

もし止観を修學せんとせば、まさに細かき意思をもて、この中の一段の首尾の意趣を取るべし。⁽²⁾

止観を修するに二種あり。一には、坐中において修し、⁽³⁾

二には、縁に歴り境に對して修す。

第一に、坐中において止観を修すとは、四威儀のなかにおいてすなわち道を学ぶことを得れども、坐（禪）を最勝となすが故に、まず坐（禪）に約してもつて止観を明かさん。略して五意の不同⁽⁶⁾を出だす。一には、初心の麺乱⁽⁷⁾を対破せんとして止観を修す。二には、心の沈浮⁽⁸⁾の病⁽⁹⁾を対治せんとして止観を修す。三には、便宜⁽⁹⁾に隨つて止観を修す。四には、定中の細心⁽¹⁰⁾を対治せんとして止観を修す。五には、定・慧を均齊ならしめんがために止観を修す。

（書下し文）

第一に、いかなるをか名づけて初心の麺乱を対破せんとして止観を修すとなすや。いわゆる行者が初めて坐禪せんときは、心は麺乱なるが故に、まさに止を修してもつてこれを除破すべし。止がもし破せずんば、すなわちまさに観を修すべし。故に初心の麺乱を対破せんとして止観を修すという。

いま止観を修することを明かすに、すなわち二意となす。一に、まず止を修することを明かし、二に、つぎに観を修することを明かさん。

止に三種あり。一に、繫縁守境⁽¹¹⁾の止とは、いわゆる心を鼻隔・臍間等の處に繫いで、心をして散ぜざらしむるなり。故に『經』にいわく、

「心を繫いで放逸ならしめず　また猿を鎌に著くる
がごとくなれ」⁽¹³⁾と。

二に、制心の止とは、いわゆる心の起るところに随つて、すなわちこれを制して馳散せしめざるなり。故に『經』にいわく、

「この五根は　心をその主となす　この故に汝等まさによく心を制すべし」と。

この二種は、みなこれ事の相なり。分別することを須いず。

第三に、⁽¹⁸⁾体真の止とは、いわゆる心の所念に随つて一切の諸法あり。ことごとく因縁より生じて自性あることなしと知れば、すなわち心に取らず、もし心に取らざればすなわち妄念の心は息む。⁽¹⁹⁾故に名づけて止となす。『經』のなかに説けるがごとし。

「一切諸法のなか 因縁は空にして主なし 心を息して本源に達す 故に号して沙門となす」と。

それ行者が初めて坐禪を学び、十方三世の仏法を修せんと欲せば、まさに重ねて誓願を発こし、衆生を度脱し、無上道を求むべし。その心は堅固にしてなお金剛のごく、精進勇猛にして身命を惜しむことなけれ。もし一切の仏法を成就せざれば、ついに退転せず。しかる後に端坐の中において、正念もて、一切の諸法の眞実の相を思惟せよ。いうところの一切の諸法とは、すなわちこれ心に約して一切の法を明かすなり。一切の善の法・不善の法・無記の法、一切の有漏煩惱の法、一切の三界の有為・生死・因果の法のごときは、みな心に因つて有るなり。⁽²⁰⁾故に『十地經』にいわく、⁽²¹⁾

「三界に別の法なし ただこれ一心の作なり」と。

もし行者が、心は無性なりと知らば、あに諸法の実あらん。もし諸法が実ならざればすなわちこれ虚誑なり。⁽²²⁾もし虚誑なるを知らばすなわち空にして主あることなし。⁽²³⁾もし空にして主あることなければすなわち取るべからず。⁽²⁴⁾もし取著せざればすなわち妄念の心は息む。もし妄念の

心が息まばすなわち寂然として無為なり。それ無為なるはすなわちこれ諸法の本源なり。もしよく心を本源に安んずればすなわち染著なし。⁽²⁵⁾もし心に染著なればすなわち一切の生死の業行は止息す。⁽²⁶⁾もし生死の業行が止息すればすなわちこれ泥洹なり。⁽²⁷⁾故に『經』にいわく、「心あつて心を知らず 心は心を見ず 心に想を起さばすなわち癡なり 無想はすなわち泥洹なり」と。

もしよくかくのことく体真の止を修せば、まさに知るべし。この人は必ず泥洹を得ん。大沙門と名づく。これすなわち略して体真の止を修するの相を説く。

第二に、いかなるをか觀を修すと名づくるや。觀に二種あり。一に對治の觀、二には正觀なり。

『天台小止観』の研究（五）一一（大野）

対治の観⁽⁴⁵⁾とは、不淨観⁽⁴⁶⁾は貪欲（姪欲）を対治し、慈心観⁽⁴⁷⁾は瞋恚を対治する（等の）ごとし。かくのごとき等の観はみな対治の観と名づく。いまは分別せず。

二に、正観とは、すなわちこれ諸法実相を観ずる智慧なり。⁽⁴⁸⁾『經』の中に具⁽⁴⁹⁾さに説けるがごとし。

「諸法は牢固⁽⁵⁰⁾ならず 常に念に立在す すでに空を解見せば 一切の想念なし」⁽⁵¹⁾と。

もし行者が初めて坐禅せんとき、心の縁ざるところに随つて、一切の諸法は念念に住せず、上のごとく体真の止を用うといえども、しかも妄念が息まざれば、そのときはまさに心の縁ざるところの一切の諸法に隨うべし。⁽⁵²⁾もしくは善、もしくは惡、もしくは無記、もしくは三毒の貪・瞋⁽⁵³⁾・癡⁽⁵⁴⁾等なり。もし一切の世間の事を念ぜば、すなわちまさに起るところの心を反觀すべし。かくのごとき等の心は、これ有⁽⁵⁵⁾なりや、これ無⁽⁵⁶⁾なりや。もしこれ無ならば、無とはすなわち心無きなり。いかんが心有らんや。もし心これ有なりといわば、これ過去・未来・現在に在り⁽⁵⁷⁾とせんや。もし過去に在りとせば、過去はすでに滅す。なんぞ心有ることを得ん。もし未来に在りとせば、

未来はいまだ至らず。なんぞ心有ることを得ん。もしこれ現在ならば、現在は住せず。すなわち不可得なり。もし不可得ならばすなわち心有ることなし。またつぎに、もし心は現在に在りといわば、すなわちまさに諦⁽⁵⁸⁾らかに現在の心に何等の相貌⁽⁵⁹⁾あるを観ずべし。諦⁽⁶⁰⁾らかに観ずるも相貌を見ざれば、すなわち心は不可得なり。もし不可得なればすなわち心有ることなきなり。またつぎに、もし生滅をもつて心の相なりとなきば、⁽⁶¹⁾心はすなわちこれ生滅すとなきや、すなわちこれ生滅せずとせんや。もしすなわちこれ生滅すとなきば、一切の草木にもみな生滅あり、またまさにすなわちこれ心の相あるべし。もし心の相にあらざれば、あに生滅をもつて心の相となすことを得んや。まさに知るべし。心の相は不可得なり。心の相なきが故に、すなわち心有ることなし。またつぎに、もし現在の刹那の生滅に因つて心を成ずといわば、いま諦⁽⁶²⁾らかに生滅を検するも、なお不可得なり。なんぞよく心を成せん。もし現在に生滅ありといわば、まさに過去の心が滅して現在の心が生ずべしとせんや、滅せずして生⁽⁶³⁾ずとせんや。もし過去の心が滅して現在の心が生

すとせば、いざこより生ずるや。もし滅せずして生ずと
せば、すなわちまさに二つの心が並び住することあるべ
し。しかも実はしからず。いかんが滅せずして生ずとい
わんや。もし滅して生ずるにもあらず、また滅せずして
生ずるにもあらざれば、まさに知るべし。すなわち生あ
ることなし。もし生なくんばすなわち滅なし。もし生滅
なくんば、なんぞ生滅をもつて心と成すことを得んや。
故に知んぬ、心は不可得なり。⁽⁶³⁾

またつぎに、もし定んで現在に心有りといわば、心は
自より生ずとなさんや、他より生ずとなさんや、自他よ
りして生ずとなさんや、自他よりせずして生ずとなさん
や。もし自より生ずといわば、いまだ境に対せざるとき
何が故に自ら生ぜざるや。もし他より生ずといわば、他
の法がもしこれ心ならば、すなわち他の心が他の心を生
ずとなす。まさに他の心を計して、己の心となすべか
らず。他の法がもし心にあらざれば、心にあらざるもの
がなんぞよく心を生ぜん。もし自他が合するに因るが
故に心の生ずることありといわば、これまたしからず。
もし自他がおのれの心あらば、合することを待たずして

故より心の生ずることあらん。もし自他がおのれの生な
くんば、合するもまた生ずること能わざらん。もし自他
に因らずして生ずといわば、まさに虚空のなかよりも生
ずべし。しかも実はしからず。因縁より生ずるすらなお
不可得なり。いかにいわんや因なくして生ぜんをや。か
くのごとき種種の因縁もて現在の心の中の生を推検する
に、畢竟して不可得なり。⁽⁶⁴⁾

もし所観の心を得ざれば、あに能觀の智を得ん。もし
能觀・所観の心を得ざれば、すなわち一切の心はみな不
可得なり。もし一切の心が不可得ならばすなわち一切
の法もまた不可得なり。もし一切の法が不可得ならばす
なわち心に所依なし。もし心に所依なければすなわち憶
念するところなし。もし憶念するところなければ、すな
わち顛倒の想は断ず。もし顛倒の想が断ぜばすなわち心
に分別なし。もし心に分別なければすなわち諍論の心は
息む。もし諍論の心が息まばすなわち愛恚なし。もし愛
恚なればすなわち覺觀攀縁⁽⁶⁵⁾は起こらず。もし覺觀攀縫
縁が起こらざればすなわち身心は寂然たり。もし身心が寂
然たらばすなわち正定を得。もし正定を得ればすなわち

『天台小止観』の研究（五）一一（大野）

真実の智慧を發こして⁽⁸¹⁾永く一切の生死⁽⁸²⁾を離る。故に『釈論』の「偈」にいわく、

「般若波羅蜜は⁽⁸⁴⁾ 実の法にして顛倒ならず⁽⁸⁵⁾ 念・想・觀はすでに除かれ⁽⁸⁶⁾ 言語の法はみな滅す⁽⁸⁷⁾ 無量の罪は滅除し⁽⁸⁸⁾ 清淨にして心は常に一なり⁽⁸⁹⁾ かくのごとき尊妙の人は⁽⁹⁰⁾ すなわちよく般若を見る」⁽⁹¹⁾ と。

これすなわち略して初心の麤乱を対破せんとして止観を修することを説きおわんぬ。

第二に、心の沈浮の病を対治せんとして止観を修すとは、行者が坐禪のときにおいて、その心が闇く塞がりて無記・惛懵⁽⁹²⁾ならん。あるいは時として睡多からん。そのときはまさに觀を修して照了すべし。もし坐中において、その心浮動し軽躁して安からざれば、そのときにはまさに止を修してこれを止むべし。これすなわち略して心の沈浮の病を対治せんとして止観を修するの相を説く。ただしすべからくよく薬と病との相を識つてこれを用うべし。一一に対治することを得ざれば、乖僻⁽⁹³⁾の失あるなり。

第三に、便宜に随つて止観を修すとは、行者が坐禪のときにおいて、心の沈を対治せんがための故に、觀を修して照らすといえども、しかも心は明淨ならず、また法利⁽¹⁰³⁾なれば、そのときにはまさに試みに止を修してこれを止むべし。もし止のときにおいてすなわち身心が安靜にして明淨なるを覺ゆれば、まさに知るべし、止に宣しと。すなわちまさに止を用いて心を安んずべし。もし行者が坐禪のときにおいて、浮動を対治せんがための故に止を修すといえども、しかも心は住せず、また法利なければ、まさに試みに觀を修すべし。もし觀のなかにおいてすなわち心神が明淨にして寂靜安穩なるを覺ゆれば、まさに知るべし、觀に宣しと。すなわちまさに觀を用いて心を安んずべし。これすなわち略して便宜に約してこれを修すべし。すなわち心神は安穩にして煩惱の患は息み、諸の法門を証せん。

第四に、定中の細心を対治せんとして止観を修すとは、いわゆる行者がまず止観を用いて麤乱⁽¹⁰⁹⁾を対破すれば、乱心すでに息んで、すなわち定に入ることを得ん。定心は

細なるが故に、身は空寂にして快樂^{けらく}を受くるを覚え、あるいは利便の心發こしてよく細心をもつて偏邪の理を取らん⁽¹⁾。もし定心の虛誑^{こおう}なるを知らざれば、必ず貪著を生ぜん。もし貪著を生ずれば、執してもつて實となす。もし虛誑にして不実なりと知らば、すなわち愛・見は起らず、これを止を修すと名づく。また、止を修すといえども、しかも心はなお惑著^{わくじやく}し、愛・見の結業^{けつぎょう}が息まざれば、そのときにはまさに觀を修し、定中の細心を觀まず。もし定中の細心を見ざれば、すなわち定見に執著せし。もし定見に執著せざれば、すなわち愛・見の煩惱の業はごとくみな摧滅^{さいめつ}⁽¹⁶⁾す。これを觀を修すと名づく。これすなわち略して定中の細心を対治せんとして止觀を修するの相を説く。止觀の方法を分別することは、ならばに前に同じ。ただ定見の微細^{みさい}の失を破するをもつて異なりとなす⁽¹⁷⁾。

第五に、定・慧を均齊^{きんさい}ならしめんがために止觀を修す⁽¹⁸⁾

とは、行者が坐禪のなかにおいて、止を修するに因るが故に、あるいは觀を修するに因つて、禪定に入る。定に入ることを得といえども、しかも觀慧⁽¹⁹⁾無からん。もし觀

慧無ければこれを癡定^{ちじょう}⁽²⁰⁾となし、結を断ずること能わざらん⁽²¹⁾。あるいは觀慧が微少なれば、すなわち真慧を發起⁽²²⁾して諸の結使を断じ諸の法門⁽²³⁾を發こすこと能わざらん。そのときにはまさに觀を修して破析^{はしゃく}⁽²⁴⁾すべし。もし定中において智慧が開發すれば、すなわち定慧は均等にしてよく結使を断じ諸の法門を証せん。もし行者が坐禪のときにおいて、觀を修するに因るが故に、あるいは止を修するに因つて、すなわち智慧を發こすも、しかも定心無からん。智慧すでに多くして心は豁然^{かつなん}として開解⁽²⁷⁾し、智慧は分明なれどもしかも定心を得ず。定心少なきが故にすなわち心は動散⁽²⁸⁾す。故に風中の燈が物を照らすこと了^{あき}らかならざるがごとくならん。故に『釈論』にいわく、「もし定心なければ 空・無相等⁽²⁹⁾を觀ずる智慧⁽³⁰⁾ありといえども これを顛倒⁽³¹⁾の智慧⁽³²⁾となし これを狂の智慧となす 生死を出離することあたわず」と。

そのときにはまさにまた止を修すべし。止を修するをもつての故にすなわち定心を得、定心を得るが故に、密室のなかの燈のごとく、すなわちよく闇を破して物を照

『天台小止観』の研究（五）一一（大野）

らすこと分明ならん。これすなわち略して定・慧の二法を均齊ならしめんとして止観を修するの相を説く。

行者が、もしよくかくのごとく端身正坐⁽¹³³⁾のなかにおいて、よくこの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、まさに知るべし、この人はよく仏法を修するが故に、必ず一生において空しく過ぎざるなり。

第二に、縁に歴り境⁽¹³⁴⁾に対して止観を修することを明かさば、端身常坐⁽¹³⁶⁾をするわち入道の勝要⁽¹³⁷⁾となすも、しかかも累あるの身は必ず事の縁に涉らん。もし縁に隨い境に對してしかも止観を修習せざれば、これすなわち修心に間（絶）⁽¹⁴⁰⁾あり、結業が處に触れて起⁽¹⁴¹⁾こらん。あに疾⁽¹⁴²⁾かに仏法と相應⁽¹⁴³⁾することを得んや。もし一切の時のなかにおいて、つねに定慧の方便を修さば、まさに知るべし、この人は必ずよく一切の仏法に通達せん。

いかんが名づけて縁に歴りて止観を修するや、いうところの縁とは、いわく六種の縁なり。一に行、二に住、三に坐、四に臥、五に作⁽¹⁴⁴⁾、六に言語なり。いかんが境に對して止観を修すと名づくるや。いうところの境とは、いわく六塵の境なり。一に眼は色に対し、二に耳は声に對し、三に鼻は香に対し、四に舌は味に対し、五に身は触に対し、六に意は法に対す。行者が、この十二事のなかに約して止観を修するが故に、名づけて縁に歴り境に對して止観を修すとなす。

行者は、もし行のときにおいては、まさにこの念をなすべき。われ、いま、何等の事のために行くことを欲するや。もし不善・無記の事のためならば⁽¹⁴⁵⁾、すなわちまさに行くべからず。もし善・利益のため、如法の事のためならば⁽¹⁴⁶⁾、すなわちまさに行くべし。

いかんが行のなかに止を修すと名づくるや。もし行のときにおいては、すなわちまさに了知すべし。行に因るが故にすなわち一切の善・惡等の法あるも、しかも一法の得べきなし。すなわち妄念は起こらず。これを止を修すと名づく。いかんが行のなかに觀⁽¹⁴⁷⁾を修すや。まさにこの念をなすべし。心が身を運ぶによるが故に去來往⁽¹⁴⁸⁾あり。これに因つてすなわち一切の善・惡等の法あり、故に名づけて行となす。行の心を反觀するに、相貌を見⁽¹⁴⁹⁾。まさに知るべし。行く者及び一切の法は、畢竟空

寂なり。これを観を修すと名づく。行のなかにまた預かりて五番に止觀を修するの意あり。前に分別せるがごとし。

つぎに、もし住のときにおいては¹⁵⁶、まさにこの念をなすべし。われ、いま、何等の事のために住せんと欲するや。もし不善・無記の事のためならば、すなわちまさに住すべからず。もし善・利益の事のためならば、すなわちまさに住すべし。

つぎに、もし坐のときにおいては¹⁵⁸、まさにこの念をなすべし、われ、いま、何等の事のために坐せんと欲するや。もし不善・無記の事のためならば、すなわちまさに坐すべからず。もし善・利益の事のためならば、すなわちまさに坐すべし。

ごとし。

いかんが住のなかに止を修すと名づくるや。もし住のときにおいては、すなわちまさに了知すべし。住に因るが故にすなわち一切の善・惡等の法あるも、しかも一法の得べきなし。すなわち妄念は起こらず。これを修すと名づく。いかんが住のなかに觀を修すや。まさにこの念をなすべし。心が念をなすによつて脚を累ねて身を安んず¹⁵⁹。これに因つてすなわち一切の善・惡等の法あり、故に名づけて坐となす。坐の心を反觀するに相貌を見ず。まさに知るべし。坐する者および一切の法は畢竟空寂なり。これを観を修すと名づく。坐のなかにまた預かりて五番に止觀を修するの意あり。前に分別せるがごとし。

つぎに、もし寝臥のときにおいては¹⁶⁰、まさにこの念を

『天台小止観』の研究（五）一一（大野）

なすべし。われ、いま、何等の事のために臥せんと欲するや。もし不如法・放逸などの事のためならば、すなわちまさに臥すべからず。もし四大を調和せんがための故ならば、まさに臥すべし。臥するときは、まさに師子王の臥するがごとくなるべし。

いかんが臥のなかに止を修せん。もし寝息のときにおいては、すなわちまさに了知すべし。眼によるが故にすなわち一切の善・悪等の法あるも、しかも一法の得べきなし。すなわち妄念は起こらず。これを止を修すと名づく。いかんが臥のなかに觀を修すや。まさにこの念をなすべし。心が勞乏するによつてすなわち惛闇にして六分を放縦^{ほうしよ}_{〔164〕}にす。これに因つてすなわち一切の善・悪等の法あり、故に名づけて作となす。作の心を反觀するに相貌を見ず。これを觀を修すと名づく。作のなかにまた預かりて五番に止観を修するの意あり。前に分別せる相貌を見ず。まさに知るべし。臥する者および一切の法は畢竟空寂なり。これを觀を修すと名づく。臥のなかにまた預かりて五番に止観を修するの意あり。前に分別せらるがごとし。

つぎに、もし作のときにおいては、まさにこの念をなすべし。われ、いま、何等の事のために作さんと欲するすべし。われ、いま、何等の事のために作さんと欲する

や。もし不善・無記の事のためならば、すなわちまさに作すべからず。もし善・利益の事のためならば、すなわちまさに作すべし。

いかんが作のなかに止を修すと名づくるや。もし作のときにおいては、すなわちまさに了知すべし。作に因るが故にすなわち一切の善・悪等の法あるも、しかも一法の得べき無し。すなわち妄念は起こらず。これを止を修すと名づく。いかんが作のときに觀を修すや。まさにこの念をなすべし。心が身手を運ぶによつて諸の事を造作す^{〔166〕}。これに因つてすなわち一切の善・悪等の法あり、故に名づけて作となす。作の心を反觀するに相貌を見ず。これを觀を修すと名づく。作の心を反觀するに相貌を見ず。まさに知るべし。作す者および一切の法は畢竟空寂なり。これを觀を修すと名づく。作のなかにまた預かりて五番に止観を修するの意あり。前に分別せるに止観を修するの意あり。前に分別せるがごとし。

つぎに、もし語のときにおいては、まさにこの念をなすべし。われ、いま、何等の事のために語らんと欲するや。もし不善・無記の事を論説せんと欲するがためならば、すなわちまさに語るべからず。もし善・利益の事のためならば、すなわちまさに語るべし。

いかんが語のなかに止を修すと名づくるや。もし語るときにおいては、すなわちまさに了知すべし。この語に因るが故にすなわち一切の善・悪等の法あるも、しかも一法の得べきなし。すなわち妄念は起こらず。これを止を修すと名づく。いかんが語のなかに観を修すや。まさにこの念をなすべし。心の覚觀かくかんによんて氣息を鼓動し、咽喉・脣舌・齒齶しぶつを衝くが故に音声・言語を出だす。(168) これに因つてすなわち一切の善・惡等の法あり、故に名づけて語となす。語の心を反觀するに相貌を見ず。まさに知るべし、語る者および一切の法は畢竟空寂なり。これを觀を修すと名づく。語のなかにまた預かりて五番に止を觀を修するの意あり。前に分別せるがごとし。

つぎに、いかんが眼に色を見るときに止を修すと名づくるや。色を見るときにしてすなわち水中の月のごとく定んで実あることなきを知り、もし順情の色を見るも貪愛を起こさず、もし違情の色を見るも恚惱いのうを起こさず、もし非違・非順の色を見るも無明むめいおよび諸の乱想を起こさず。これを止を修すと名づく。いかんが眼に色を見るときに觀を修すと名づくるや。まさにこの念をな

すべし。見るところあるにしたがつてすなわち見の相なし。^(四) 所以はいかん。かの根・塵、空明のなかにおいておののおの見なく、また分別なし。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一切の善・惡等の法あり。すなわちまさに色を念ずるの心を反觀すべし。相貌を見ず。まさに知るべし。見る者および一切の法は、畢竟空寂なり。これを名づけて觀となす。眼に色を見るなかにまた預かりて五番に止觀を修するの意あり。前に分別せるがごとし。

つぎに、耳に声を聞くときに止を修すとは、聞くところの声にしたがつてすなわち声は響の相の^二ことしと知り、もし順情の声を聞くも愛心を起こさず、違情の声を聞くも瞋心を起こさず、非違・非順の声にも分別の心を起こさざれ、これを止を修すと名づく。いかんが声を聞くなに觀を修せん。まさにこの念をなすべし。聞くところの声にしたがつて空にして所有なし。ただ根と塵と和合するにしたがつて耳識を生じ、耳識生ずるが故に、つぎの声にしたがつて空にして所有なし。これに因つてすなわち意識を生じて強いて分別を起こす。^(四) これに因つてすな

『天台小止観』の研究（五）一一（大野）

わち一切の善・悪等の法あり。故に名づけて聞くとなす。声を聞くの心を反観するに、相貌を見ず。まさに知るべし。聞く者および一切の法は、畢竟空寂なり。これを名づけて観となす。耳に声を聞くなかにまた預かりて五番に止観を修するの意あり。前に分別せるがごとし。

つぎに、鼻に香を嗅ぐときに止を修すとは、聞くところの香にしたがつてすなわち化^けのごとく実ならず¹⁷⁵と知り、もし順情の香を聞くも著心を起こさず、違情の臭氣にも瞑想を起こさず、非違・非順の香にも乱念を生ぜざれ、これを止を修すと名づく。いかんが香を聞くなかに観を修すや。まさにこの念をなすべし。いま聞くところの香は虚誑^{こねう}にして実ならず。所以はいかん。根と塵と合するが故にすなわち鼻識を生じ、つぎに意識を生じて強いて香の相を取る。これに因つてすなわち一切の善・悪等の法あり、故に香を聞くと名づく。香を聞くの心を反観するに、相貌を見ず。まさに知るべし。聞くなるに、相貌を見ず。まさに知るべし。聞く者および一切の法は、畢竟空寂なり。これを観を修すと名づく。舌に味を受くるなかにまた預かりて五番に止観を修するの意あり。前に分別せるがごとし。

つぎに、身に触^{そく}を受くるときには止を修すとは、受くるところの触にしたがつてすなわち化^け幻^{げん}のごとくにして実ならずと知り、もし順情の樂触を受くるも貪著を起こさず、もし違情の苦触を受くるも瞑惱を起こさず、非違・

非順の触を受くるも憶想分別を起こざれ、これを止を修すと名づく。いかんが身に受くるときに観を修せん。

まさにこの念をなすべし。冷煖・洪滑・軽重など、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。¹⁸³触の性は虚偽にして身もまた実ならず、誰かよく触を受けん。和合の因縁もてすなわち身識を生じ、つぎに意識を生じて苦樂等の相を憶想分別す。故に名づけて触を受くとなす。すなわちまさに触を縁するの心を反觀すべし。相貌を見ず。まさに知るべし。触を受くる者および一切の法は、畢竟空寂なり。これを観を修すと名づく。身に触を受くるのなかにまた預かりて五番に止観を修するの意あり。前に分別せるがごとし。

つぎに、意に法を知るなかに止観を修するの相は、初めに坐禅のなかに約して明かせるがごとし。止観を修する相の五番の意は、このなかにまさに広く分別す。いまは重ねて弁ぜず。

行者がもしよく行住坐臥、見聞覚知等の一切処のなかにおいて止観を修せば、まさに知るべし、この人は真に

摩訶衍の道を修するなり。¹⁸⁷『大品經』¹⁸⁸のなかのごとし。

「仏 須菩提¹⁸⁹に告げたまわく もし菩薩が行のときに行を知り 坐のときに坐を知り 乃至身に僧伽梨¹⁹⁰を服し 一心に視眞¹⁹¹するも 禅定に出入せば まさに知るべし これを菩薩の摩訶衍と名づく 不可得をもつての故に¹⁹²」と。

またつぎに、もし人、かくのごとく一切処のなかに大乗を修行せば、この人はすなわち世間において最上にして最勝なり、¹⁹³与に等しき者なし。『釈論』のなかの「偈」に説けるがごとし。

「閑かに林樹の間に坐し¹⁹⁴ 寂然として諸悪を滅し澹泊¹⁹⁵にして一心を得る¹⁹⁶ この樂は天の樂にあらず人は世間の利 名・衣・好牀・蓐¹⁹⁷を求む この樂は安穩にあらず 利を求むれば厭足することなし 補衣¹⁹⁸にして乞食を行じ¹⁹⁹ 動止するも心は常に一にして²⁰⁰ 自から智慧の眼をもつて 諸法の実を観知し²⁰¹ 種種の諸法のなかに をもつて入り みな等觀²⁰²解慧の心は寂然なれば 三界に倫匹なし」と。

〔注〕

(1) 正修行 || 「正修行」は、一般に、眞実を悟り究めて修行することをいう。

仏教は、自我心に塗まみれて、身・口・意の三業をなし、苦しみの中に沈しんぎんみ呻吟する前に、自我心故の罪苦を造らないことが必要であるとする。そのためには、まさに諸法実相を観察する、般若の智慧を開発することが不可欠であるという立場に立つ。

智顥が説く「正修行」は丁度時計のぜんまいを締めつけるように、局所に狭く閉じ込められた、自我がもつ執着の一切を断ち切っていく、ひとおもいの心を究明し、自我心を対治するための修行法を説くものである。

ひとおもいの一念の中に、三千の数で数えることができるのである。それぞれのものが、それぞれのすがたをもつて存在させている。このひとおもいの一念の中に、三千のすがたがあるということは、實に驚愕すべきことである。智顥は、この三千のすがたを秘める一念を剥き出し、眼前に据えて一念の有り様を究明し、一念に潜み、頑強な在り方をしている自我心を対治する所にこそ、人の生きる方向性があり、そこにこそ眞の樂があると説くのである。

「一心」は、心に生起して止まない自我心に塗れた煩惱を対治するために、心を統一し集中して、散乱する自我心を

真正面から見据え、煩惱を淘汰し、対治する集中した心をいう。

智顥は、一心三觀、一心三智、一心三惑を説くが、集中した心である一心に、一切を空と観じ、仮と観じ、また空も仮も一であると観じる、空觀・仮觀・中觀の三觀を、同時に実現するのが「一心三觀」。空・仮・中の三觀を一心に融合するので、起こす一切智・道種智・一切種智の三智も、また同時に一心に証して、前後の差別がないとするのが「一心三智」。空觀・仮觀・中觀によつて、それぞれ見思の惑・塵沙の惑・無明の惑の一を断ち切るとき、他も同時に断たれるというのが「一心三惑」である。一つの対象に集中し、自我を対治する心が一心である。

「一念」は、心に善惡のあらゆるものごとが、悉く欠けるところなく具わつてゐる心をいい、介爾けにの一念・陰妄おんもうの一念・介爾陰妄の一念などともいわれる。「一念」は、現前陰妄の一念などともいわれる。

介爾陰妄の一念は、凡夫が、現實に起こす日常のかすかな弱い介爾の五蘊に属する迷いの一おもいの心である。「一念」は、まさに造作した心であるから、三千の数に表現された差別相を、一念の中に完全に包摂することができるのである。

三千の数は、迷つてゐる者も悟つてゐる者も含めた、すべての境地である十界が、互いに具わり合つて百界となり、その百界が実相として十種の面（十如是）を具えているか

ら千となり、これが物と心との係わり合いの境地（衆生世間）と、さらに入間によつて住む場所・環境（国土世間）

と、人間の存在を構成する要素（五陰世間）との、三種の世間にわたつてゐるから三千の数となる。

この三千の数で表わされる一切の現象、宇宙の一切のすがたが、一念の中に完全に具わつてゐるのは、一念がまさに造作した心であるからである。一念は、介爾の中に、無尽蔵の迷妄の五陰である陰妄のカルマ一切を、攝取し尽くしている一おもいの心であるといえる。

「一心」は、主として、観ずる者の心をいい、「一念」は、観ずる対象をいうが、誤解を恐れずに言えど、「一心」は、悟りの方向（善）にある集中した心であり、「一念」は迷いの方向（惡）にある造作した心とするのが、両者の根底に流れる中心概念であるといえる。

(2) 応當細意思取、此中一段、首尾意趣॥この一句は、前段の「もし止觀を修学せんとせば」に続けて、「まさに細かき意思もて、この中の一段の首尾の意趣を取るべし」と訓む。

「意思」は、心の思い、考え、思い、意味の意があるが、止觀の修行の眼目を説く、この正修行第六に込められた意味の意に取る。

「この中の一段」は、勿論、正修行第六の本章をいう。

「首尾」は、正修行第六の始めから終わりまでの終始をい

う。

「意趣」は、趣意・趣旨をいう。

従つて一句は、正修行第六という、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ないの意となる。

(3) 一には、坐中において修し、二には、縁に歴り境に對して修す॥「縁に歴り境に對して」の「縁に歴り」は、行くことの「行」、とどまることの「住」、坐すことの「坐」、臥ることの「臥」、作業の「作作」、談話の「言語」という六の縁に触れての意。「境に對して」は、色・声・香・味・触（触れられるもの）・法（思考の対象）の六境、すなわち六塵に對することをいう。すなわち、「歴縁対境」は、心のはたらきが対象に向かつてはたらき、そのすがたを取る、日常の振る舞い、一切の行動をいう。

従つて一句は、一は、坐禪の中で実践する「坐中止觀」であり、二は、行住坐臥などの縁に触れて、認識の対象に応じて実践する「歴縁対境止觀」であるの意となる。

(4) 四威儀॥「四威儀」は、人間の行動を四種に分類したものであり、行くこと・留まること・坐すこと・臥せるとの「行・住・坐・臥」の四をいう。

ここでは、行・住・坐・臥において、教団の僧尼の守べき戒律に叶つた正しい振る舞いをいう。インドとは気候・風土・生活様式等の異なる中国では、

『天台小止観』の研究（五）一一（大野）

教団に所属する僧尼の守るべき規範として、戒律とは別に修道生活を規定する生活規定を定める必要があつた。

智顗は、至徳三年（五八五）三月下旬、陳の後主の請を容れて下山して以来、十年目に再び天台山に帰山した。無住の草庵は荒れ果て、寺苑の竹林は繁茂して、さながら森林のようであつた。しかし、大師が山上の人となるや、学僧等が踵を接して雲集したという。

仏道修行は、些かの懈怠も戒め、悟りに至るまでの不断の精進努力が必須である。従つて、同一目的をもつ同行であれば、集団生活には、一層厳粛な生活規律が必要とされるものである。

天台山の寺院における、数百人の修道生活の規定として、弟子灌頂が集録した規定が、『国清百録』卷一（『大正藏』四六・七九三b—七九五a）の「立制法」の十条である。第一条は、「行道の心得とその区別」、第二条は、「參禪行道者の心得」、第三条は、「礼仏行道者の心得」、第四条は、「別行行者的心得」、第五条は、「知事人の心得」、第六条は、「食事の心得」、第七条は、「魚肉辛酒の禁」、第八条は、「諍論の禁」、第九条は、「謗誣の禁」、第十条は、「懺悔出罪の限界」、の十である。

インド以来の修行法を集大成した『次第禪門』以来、智顗が説き示してきたのは、悟りに至る仏道修行の実践法であり、それに従つた実践にあつた。しかし、『次第禪門』

は、一切の修行法を集大成したものであるだけに、煩瑣を極めた。これをより具体化し、実際の修行実践の便を図つたのが『六妙法門』である。

『六妙法門』以来、止観の修行法を説く『天台小止観』が説示されるまでの間に、いくつかの実践的な生活規定が説示された。今に残る生活規定として、上述した「立制法」の他に、「敬礼法」、「普礼法」、「觀心誦經法」一卷、「觀心食法」一卷、「禪門要略」一卷がある。更に、智顗の講說であると考えられるが、それを確定することのできない著述に、『觀心十二部經』一卷、『禪門章』一卷などがある。

後年、行の実践法を坐禪として確立し、隆盛を極めた禪宗諸派の中で、唐の百丈懷海が、大小乗の戒律を参照して、禪門独自の規則を制定したことが知られる。この『百丈清規』と呼ばれる古清規を始め、幾つかの清規が制定されが、それの源流となつた大乗の生活規定は、智顗が制定した生活規定に端を発することは、よく知られることである。（5）約して「当てはめてみれば、」の方からみて、「」の立場からみていうとの意である。

(6) 五意の不同」「五意の不同」の「五意」は、一句に統いて示されている五種類の止観の修行法をいう。「不同」は、同じでないこと、共通でないこと、つまり違いをいう。続いて説かれている五意は、人の心の有り様を五種類に分類し、要約したものであり、互いに共通項がなく、独立

した項目であることを、「五意の不同」の句が示す。

従つて一句は、五点、五項目、五つに要約するとの意となる。

(7) 龜乱 || 「龜乱」は、龜動・散乱と同義。落ち着かず散乱して止まない心の動搖の意である。

(8) 浮沈 || 「浮沈」は、心が浮き立つたり、沈み込んだりして止まない、躁鬱^{そうう}の状態をいう。

(9) 便宜 || 「便宜」は、その場その場に応じて、坐禅中の心の有り様によつての意である。

(10) 細心 || 微細な出世間のレベルの心の有り様にはあるが、完全に心の調和をもたらす「息」に至つておらず、自我心を残し不調和をもたらす「氣」が残る、坐禅の中の微細な心のはたらきの意。寂靜の境地に至つていらない細心も、自我心の一である。

(11) 繫縁守境の止 || 「繫縁守境の止」は、「繫縁止」と同義。

「繫縁」の「縁」は、心識が認知する外的な認識の対象をいい、「繫」は、繫ぐ、縛る、掛けるの意から、凝らすを内意する。従つて「繫縁」は、対象に対して心を強く働かせ、五蘊盛苦の状態にある「攀縁」とほぼ同義となる。

「守境」は、繫縁とほぼ同義。「境」は、眼・耳・鼻・舌・身・意の六器官が感覚作用を起こす対象の六境をいうから、「守境」は、眼・耳・鼻・舌・身・意の六識が、一つの対象をずっとと思い続けることの意となる。

従つて一句は、五蘊盛苦の状態にある、散乱した心を一ヶ所に繫ぎ止めて、心を一つに保ち凝らしていく「止」の修行法をいう。

『摩訶止觀』卷第三上には、止に三種ありとして、一には体真止、二には方便隨縁止、三には息二辺分別止とある(『大正藏』四六・二四a)。

「止」は、あらゆる想念を止め、慮^{おもんばかり}を息めて、心が寂靜になつた状態をいう。

この「止」を空・仮・中の三觀に配当して、三止に分ける。

(1) あらゆるものは空であるという、眞実を得た止を「體真止」という。

(2) 菩薩が方便をもつて、それぞれの場合に隨應し、世俗的な假有^{けう}の世界に心を安んじさせる止を「方便隨縁止」という。

(3) 体真止と方便隨縁止との意味を兼ね具え、空有の二辺(両極端)に偏らないで中道に住する止を「息二辺分別止」という。

インド以来の修行法を集成した『次第禪門』、それを具体化し、實際の修行実践の便を図つた『天台小止觀』、そして、数息・隨息・止・觀・還・淨の六妙門の精髓を止觀の修行法に集約した『六妙法門』、さらには『摩訶止觀』に近い内容の小部の法門である『禪門要略』に至る「三止」は、『次第禪門』卷第三上にあるように、今略して三意を

『天台小止観』の研究（五）一一（大野）

出すとして、一には「繫縁止」、二には「制心止」、三には「体真止」の「三止」を基本としている（『大正藏』四六・四九）^{a)}。

『次第禪門』から『禪門要略』に至る「三止」の中の「繫縁止」は、散乱する心を鼻柱や臍下三寸の丹田に集中して、心を乱さない止をいい、「制心止」は、粗い心や細かい心をコントロールして、生起させない止をいい、「体真止」は、対象を実体化して、六境に捉われることを止める止をいう。そして、「繫縁止」と「制心止」の二は事の相であり、この事の相を事実として成り立たせている理の相が「体真止」であるとする。すなわち、散乱する心を対治する実践の行の立場から、「三止」を説き示している。

智顕は、牛の如き人と形容される。それは、同じことを繰り返して説き示される様子が、ちょうど牛が食べたものを反芻するようであることからである。しかし、その反芻もただの反芻ではない。反芻を繰り返すうちに、内実に大きな変容発展があるのである。

つまり、『次第禪門』から『禪門要略』に至る「三止」は、「繫縁止」「制心止」「体真止」とあつた。それが『摩訶止觀』では、「繫縁止」「制心止」が「方便隨縁止」に、「制心止」が「息二辺分別止」に名称が変わり、一には体真止、二には方便隨縁止、三には息二辺分別止と、順序の組み替えがなされている。

変化は、この表面的な変化に止まらない。

(1) 散乱する心を鼻柱や臍下丹田に集中して、心を乱さない「繫縁止」は、『摩訶止觀』では、菩薩が方便をもつて、それぞれの場合に随応し、世俗的な仮有の世界に心を安んじさせる「方便隨縁止」に変容発展して、第二の止の位置づけとなる。

(2) 粗い心や細かい心をコントロールして生起させない「制心止」は、『摩訶止觀』では、体真止と方便隨縁止との意味を兼ね具え、空有の一辺（両極端）に偏らないで中道に住する「息二辺分別止」に変容発展して、第三の「三止」の完成の位置づけとなる。

(3) 対象を実体化して、六境に捉われることを止める「体真止」は、『摩訶止觀』では、あらゆるものは空であるという真実を得した「体真止」に変容発展して、第一の止の位置づけとなつている。

「三止」の変容発展の跡を辿るだけでも、智顕の思想の発展過程が、象徴的に納得できる。

(12) 心を鼻隔臍間等の処に繋いで＝「鼻隔」は、鼻柱、鼻の先をいう。

「臍間」は、臍の下三寸の臍下丹田をいう。

修正觀法門調和第四、すなわち『天台小止觀』の第四章で、禅に入るとき三事を調うとは、として説かれている中に、頸から頭を正しく調えなさい。鼻と臍とを、片寄つて

斜めにしたり、低くしたり高くしたりしないで、垂直線上で向かい合わせ、顔を真っすぐにした正しい姿勢で坐禅に入りなさいと、身体を正す有り様を説いている。

「鼻隔・臍間の処に」は、まさに鼻の先と臍下丹田を、垂直線上で結んだところをいう。

従つて一句は、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、心の思いを集中するの意となる。

(13) 猴を鎖に著くるがごとくなれ॥『仏垂般涅槃略説教誠経』またの名『仏遺教經』に、心を誠むとして、「心の畏る可きこと、毒蛇・悪獸・怨賊よりも甚だし。大火の越逸なるも未だ喻とするに足らず。譬えば一人の手に蜜器を執りて、動転輕躁し、但だ蜜のみを観て深坑を見ざるが如し。譬えば狂象の鉤なく、猿猴の樹を得て、騰躍跳躊し、禁制す可きこと難きが如し。當に急を之れを挫いで放逸ならしむることなかるべし」(『大正藏』一二・一一一a)とある。この取意。

(14) 制心の止॥「制心の止」は、三止の一。対象に捉われ、対象に心を移して止まないのが、心の有り様であるが、この有り様を断ち切つて、心の乱れをコントロールし、心の乱れを終息させる「止」の修行法をいう。

(15) 故に『經』にいわく॥『仏垂般涅槃略説教誠經・仏遺教經』(『大正藏』一二・一一一a)の引用。

『天台小止觀』の研究(五)――(大野)

(16) この二種は、みなこれ事の相なり。分別することを須らず॥「二種」は、「繫縁守境の止」と「制心の止」の二種をいう。

「事の相」は、はたらきのすがたをいう。すなわち、行の仏教として、自我心が生起して止まない心の有り様に対処し、対治すること以外にはないことをいう。

「分別すること」は、いわゆる「理の相」をいう。理は、一切諸法の道理で、筋合いをいうが、ここに理の相は、理屈で片づける程の意と取る。

従つて一句は、「繫縁守境の止」と「制心の止」の二種の「止」の修行法は、理屈で片づけられる、理の相の修行法ではなく、実践して対治する以外に方法がない、事の相の修行法であるの意と取る。

(17) 体真の止॥『次第禪門』卷第三上には、「体真の止」とは、「諸法の空を体し、諸の妄慮を息むが故に、体真の止と名づく」(『大正藏』四六・四九二a)とある。

「諸法の空を体し」であるから、対象を実体化して、それに捉われることを止めることをいい、「諸の妄慮を息む」は、六根と六境を媒介として、色・声・香・味・触・法の六の対象を認識する心のはたらきが、一定の指向性をもつて一定のパターン化をして、カルマとなってしまっている心のはたらきを終息することをいう。

『摩訶止觀』でいう、あらゆるものは空であるという眞実

『天台小止観』の研究（五）一一（大野）

を体得した「体真止」と考えることもできるが、この『天台小止観』では空義を重視せず、止を重視していると受けとめ、対象を実体化して、六境に捉わることを止める「体真止」と取る。

(18) 心の所念に随つて一切の諸法あり॥「心」は、六識心をいう。眼・耳・鼻・舌・身・意の六種の認識のはたらきが、六識心である。眼・耳・鼻・舌・身・意という感覚器官の六根をより所として、形ある色・声・香・味・触（触れられるもの）・法（概念や直感の対象）の六境に対し、見・聞・嗅・味・触・知の了別作用をする、眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識をいう。この六識心は、形ある色・声・香・味・触（触れられるもの）・法（概念や直感の対象）の六境を認識する方向性にあるが、その方向性がパターン化して一定の指向性をもつ確定的な心の働きであり、いわばカルマとなつてゐる六識の心をいう。

「所念」は、いわゆる受（感受作用）・想（表象作用）・行（潜在的形成力）・識（認識作用）の四蘊で構成される、思うはたらきであり、人間存在のカルマとしてパターン化されている、思いはからうはたらきの心をいう。

「一切の諸法」は、(1)我々の存在の五つの構成要素である、色・受・想・行・識の五陰（五蘊）、(2)人間存在の十二の構成要素である、眼と色・形、耳と音声、鼻と香り、舌と味、皮膚と触れられるもの、心と考えられるものの十

二入、(3)人間存在の十八の構成要素である、眼と色・形と視覚、耳と音声と聴覚、鼻と香りと嗅覚、舌と味と味覚、皮膚と触れられるものと触覚、心と考えられるものと心の識別作用の十八界という、われわれの存在を構成する要素である、陰入界から生じた一切の事物を実在化し、存在するとされることをいう。

従つて一句は、心というものは認識する方向性がパターン化されてカルマとなり、カルマとなつた実在化した心によつて、一切の事物を実在化するの意となる。

(19) 心に取らざれば॥「取」は、一般的には取著・取着、つまり対象を実有として執着することの義である。この一句の「取」は、四取の一である、色・声・香・味・触・法の六つの対象に執着する「欲取」の意と取る。

従つてこの一句は、人間存在の構成要素である、陰入界から生じた一切の事物、すなわち諸法を、カルマとして大脳にインプットし、刻印しないこと、つまり、一心が、煩惱の燃え盛る心を対治することの意と取る。

(20) 妄念の心は息む॥「妄念」は、一切の事物は因縁の理法により、固定的な実体はない。この空である存在を三十六〇度逆転して、人間存在の構成要素である、陰入界が造り上げる一切の事物は、すべて実在するという、一切を実有と捉える誤った考え方から、色・声・香・味・触・法の六つの対象に捉われ貪著することをいう。

「息」は、やめる、終息の義である。

従つて一句は、一切の事物を心に刻印しなければ、一切の事物を実有と捉え、色・声・香・味・触・法の六つの対象に捉われ貪著する心のはたらきは終息するの意と取る。

(21) 『經』のなかに説けるがごとし॥『太子瑞應本起經』卷上(『大正藏』三・四七六b)の取意。

(22) 心を息して本源に達す॥「心を息して」は、一切の事物を実有と捉える誤った考え方をやめ、色・声・香・味・触・法の六つの対象に捉われ貪著する心をやめることを意味する。

「本源」は、本来の面目、仏性、あるいは自性清浄心を意味する。

従つて一句は、色・声・香・味・触・法の六つの対象に對して、捉われ貪著する心をやめ、人間存在の本源である自性清浄心に至り着くの意と取る。

(23) 一切諸法のなか、因縁は空にして主なし。心を息して本源に達す。故に号して沙門となす॥『太子瑞應本起經』卷上の「是將反其源、而歸基本始」(『大正藏』三・四七六b)の取意であり、『釈禪波羅蜜次第法門』卷第三上には「一切諸法中、因縁空無主、息心達本源、故号為沙門」(『大正藏』四六・四九三b)として引かれ、『摩訶止觀』卷第三上には、「息心達本源、故号為沙門」(『大正藏』四八・二一b-c)として引かれている。

(24) まさに重ねて誓願を発こし॥「誓願」は、惱める衆生

を救い取ろうとする願である。一人も洩らすことなく救い取ろうとする願である。例えば、法藏菩薩が四十八願をたて、その誓願を成就して阿弥陀仏となつたことはよく知られることがある。法藏菩薩の四十八願は、満願となればそれで終わるものではない。願に願を重ね、更に願を永劫に重ねていくのが、誓願の有り様である。だから、法藏菩薩の願の四十八も、阿弥陀仏になつたから、誓願は終わりといふものではない。一人ひとりの衆生を残らず救い取るために、誓願を重ね重ねて、何千・何万・何億と無限大に広がり、未来永劫に広がり続くものである。

(25) 度脱॥衆生を濟度し、解脱に導くことをいう。

(26) 精進勇猛にして॥ひたむきに、仏道修行に励むことをいう。

(27) 身命を惜しむことなけれ॥「不惜身命」は、正しい道を求める者は、惱める衆生を救うために、自分の身命を惜しまないことをいう。とくに『法華經』勸持品には、仏の教えを受け保ち伝えるために、身命を惜しまず努力すべきことを説いている。(『大正藏』九・三六a)。

「不惜身命」の有り様として、『天台小止觀帳中記』卷第六・三五一は、『大智度論』の次の例を不惜身命の話として引いている。

仏法を願い求めるバラモン・樂法梵志（ようほうぼんし）がいた。十二年に

『天台小止観』の研究（五）——（大野）

わたつて、須弥山の南の闇浮提の地で広く、仏が説かれた正しい教えを尋ね求めたが、得ることができなかつた。その時代は仏はこの世になく、仏法も滅尽していたのである。ある時、一人のバラモンが、「私は、仏の正しい教えの一偈を知つてゐる。お前が心底から仏の教えを得たいと願うならば、お前に教えてよい」といつた。

修行者は、「本当に仏の正しい教えを得たいと願つてゐる」といつた。

バラモンは、「もしも前の望みが真実ならば、お前の皮膚を紙にし、骨を筆にし、髓を水とし、血を墨としてみよ」といつた。

樂法梵志は、バラモンの言葉通りに書を認め、仏の一偈を得たといふ。

偈には、「仏の教えのとおりに修行しなさい。仏の教え以外を修行してはならない。仏の教えを修行する者は、この世かあの世において心安らとなる」とあつた。

(28) 端坐の中において「端坐」は端身常坐・正身端坐・端身正坐と同義。身を正しくすると同時に心も正しくして、常に結跏趺坐にある修行実践をいう。

(29) 正念もて、一切の諸法の眞実の相を思惟せよ!「正念」は、一般には、正しい思いを念じることをいう。ここでは、誓願に生きるという正しい思いである、段階的な智慧をい。すなわち、この正念は、心に生起して止まない自我心

に塗れた煩惱を対治するために、心を統一し集中して、散乱する自我心を真正面から見据え、煩惱を淘汰し、対治する集中した心、あるいはとどまる心という、悟りの方向にある「一心」の意を内包する智慧をいう。

「一切の諸法」は、心によつて生み出された一切の事物や現象、言い換えれば、五陰（五蘊）、十二入、十八界といふ、人間存在の構成要素である陰入界から生じた、實在化された一切の事物や現象という、現象的存在をいう。

「真実の相」は、円成実相と同義。すべてのものに、円かに、完全に成立している真実のすがたをいう。

従つて一句は、誓願に生きるという正しい智慧によつて、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ないの意となる。

(30) 一切の善の法・不善の法・無記の法、一切の有漏煩惱の法、一切の三界の有為・生死・因果の法のごときは!「一切の善の法・不善の法・無記の法」は、過去・現在・未来にわたつて、自他に利益を与える善きこと、利益を与えない不善のこと、及び、善でも不善でもないことの一切をいう。

「一切の有漏煩惱の法」は、日夜、両眼・両耳・両鼻孔・口・両便道という、九瘡門から漏れ出る汚れた煩惱の一切をいう。

「一切の三界の有為・生死・因果の法」は、欲界・色界・

無色界という生死流转する迷いの世界で、因縁によつて造られ生滅变化するすがたと、生まれ変わり死に変わり流转して止まないすがたと、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变化しているすがたの一切をいう。

(31) みな心に因つて有るなり「心」は、六識心と同義。

眼・耳・鼻・舌・身・意という六根をより所として、色・声・香・味・触・法の六境に対し、見・聞・嗅・味・触・知の了別作用をする、眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識という六識の心をいう。

この六識心は、色・声・香・味・触・法の六境を認識する方向性をもつ。そして、この方向性をパターン化し、実在しない事物や現象を実在化させるという、一定の指向性をもつ確定的なたらきをもつ心である。いわば、考える方向性を決定する要因として、心の中に一定の指向性を刻印した業・カルマとなつた潜在意識が六識心である。

一句の「心」は、潜在意識という実在化している心によつて、一切の事物・現象を実在化させる心をいう。

なお、智顕が説く業・カルマは、一般にいわれる行為としての業・カルマを転回して、心の中に刻印され潜在意識として実在化している心のはたらきとしての業・カルマをいう。この心の中に刻印され、潜在意識として実在化している業・カルマを「一念」とし、この延長線上に「一念三

千」が展開されるのである。

(32) 故に『十地經』にいわく『十地經』卷第八の「三界虛妄但是一心作」(『大正藏』二六・一六九a)の引用。『大方廣佛華嚴經』卷第二十五には「三界虛妄但是心作」(『大正藏』九・五五八c)とあり、『摩訶止觀』卷第一下には「三界無別法唯是一心作」(『大正藏』四八・八b)とある。

(33) ただこれ一心の作なり「三界虛妄但是心作」は、人口に膾炙していることばである。

仏教は、心は不可得で、實際には存在しないものであると説く。現実は、心が実在することに疑いをもたず、心に繫縛され振り回され、生死に流转する欲界・色界・無色界という迷いの三界を、心の中に造り出しているものである。つまり、一切の事物や現象といふ現象的存在は、自我的な心や作為的な心といふ、一心のはたらきが造り出し、現わし出したものである。このような、一心から独立した現象的存在が、あたかも主觀に対する客觀として存在しているように考えるのは、平等一味、無差別である眞実を覺つていいない、われわれ凡夫の妄念によるものであるとする。要は、われわれの一切の分別は、われわれの潜在意識が、われわれの心を分別していることにほかならないとするのが、『十地經』の立場である。

従つて一句は、われわれは、この一心が造り出す心のはたらきによんて、自我心や自我心に塗れた価値観を造り、

『天台小止観』の研究（五）一一（大野）

それがカルマとなつて心に刻印され、刻印された心が潜在意識として実在化され、実在化された潜在意識によつて我儘一杯、自我心一杯の生き方をしているのである、程の意を内包する。

なお、この『華厳經』でいう「一心」は、智慧に根差した本来心をいうが、智顕はこの一心を転回して、考える方向性を決定する要因として、実在しない現象的存在を業・カルマとして心に実在化させ、刻印された心である潜在意識を「一念」とした。この一念は、心に刻印された業・カルマであり、五陰・十二入・十八界の陰入界が造りなす意識活動を統べる、潜在意識としての「心」のはたらきである。一念は、決して振り放すことができない心のはたらきであるから、まさに人の生き方として、一念は、人が対処し、対治しなければならない心であるとする。

『華厳經』の一心を転回した一念、介爾陰妄の一念が、一念というひと思いの中に三千の数で表わされる現象の諸相をそのまま具えているとすると、「一念三千」を生み出す根拠となつたものと考えられる。

なお、三千は、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上・声聞・縁覚・菩薩・仏の十界が互いに他の十界を含み、十界互具で百界となり、百界の一々が相・性・体・力・作・因・縁・果・報・本末究竟等の十如是を有し、千如是となる。千如是を衆生・国土・五陰の三世間によつて区別して、

三千世間という三千の数を数えた数である。三千という数は、一切の事物や現象という現象的存在の総和を表わしている。

(34) 無性＝ものそれ自体を、そのものとしている、そのものの本質・実体がないことをいう。そのもの自体の本性である、自性がない「無自性空」と同義。

(35) あに諸法の実あらんや＝「諸法」は、一切の事物や現象という、現象的存在のすべてをいう。

「実」は、実在することをいう。

従つて一句は、事物や現象という現象的存在を実在化する潜在意識でみると、色・声・香・味・触・法の六境という対象となる一切の現象的存在が、どうして実在すると言えるのだろうか、実在するとはいえるはずがないの意となる。

(36) 虚誑＝「虚誑」は、一般的には、偽りをいう。実在していない現象的存在を、潜在意識、すなわち業・カルマを刻印した心のはたらきが、対象を実在化させることをいう。

(37) すなわち空にして主あることなし＝「空」は、一切の事物や現象である現象的存在は、直接的な原因である「因」と、間接的な条件である「縁」という、因縁によつて生じているだけで、自体・主体・我などという固定的な实体がないことをいう。

「主」は、人間には、永遠に変わらない主体があることを

いう、「常・一・主・宰」の中の主である。「常」は、変化せず滅びることのない常住と同義。「一」は、一なるもの意。「主」は、行為の主体となるもの、「宰」は、つかさどるものであるから、「主宰」は、主となつて支配するもの、主体的存在を意味する。

従つて一句は、存在する一切の事物や現象は、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の意となる。

(38) 取るべからず॥「取」は、受と同義。煩惱の異名。外界の対象に執着することをいうが、特に姪・食などに対し執着し、みだりに要求してやまない心のはたらきをいう。取著と熟しても使われる。

(39) 寂然として無為なり॥「寂然」は、心が静かに澄みきて、動搖することのない状態をいう。

「無為」は、因縁の和合によつて造作された、現象的存 在である「有為」に対し、永久不变の絶対的存在をいう。因果関係を離れて、造られたものでないのが無為であり、生滅変化を離れた常住絶対の真実そのものの境界をいう。本来は、さとりや涅槃の異名であり、自然に造作を離れていることをいう。

(40) 染著なし॥「染著」は、染着とも表記。捉われ執着する煩惱をいう。

(41) 一切の生死の業行は止息す॥「生死」は、生まれかわ

り死にかわつて絶えることなく、迷いの世界に輪廻することをいう。さとりの涅槃の逆をいう。

「業行」は、行業・作業と同義。人間が、身・口・意で行う善惡の行為をいう。

「止息」は、一般には、苦しみのなくなることをいうが、ここでは、とどまり滅びるはたらきをいう。

従つて一句は、惑い悩む迷いの世界に流転して造り続け、潜在意識となつて残る身・口・意の善惡の行いの一切は終息するの意となる。

(42) 泥洹॥安らぎの涅槃の意。

(43) 故に『經』にいわく॥『般舟三昧經』卷上には、「心者不知心。有心不見心。心起想則癡。無想是泥洹。」(『大正藏』二三・九〇六a)とあり、『摩訶止觀』卷第一上には、「心者不知心。有心不見心。心起想即癡。無想即泥洹。」(『大正藏』四六・一二c)とある。

(44) 略して॥対象を実体視して、色・声・香・味・触・法の六境に捉われることを止める「体真の止」を説く經典は、『般舟三昧經』以外に多くあるが、それを一々挙げるのを省略して、『般舟三昧經』の偈を擧げるにとどめるの意を込めて「略して」という。

(45) 対治の觀॥「対治の觀」は、正しい智慧によつて迷いを断つ觀の修行方法をいう。具体的には「五停心觀」をいう。

『天台小止観』の研究（五）一一（大野）

五停心観は、仏道修行の最初の位において、五種の邪心を停止するために修行実践する五種の觀法をいう。五度觀門・五門禪・五觀・五念とも呼ばれる、不淨觀・慈悲觀・因縁觀・界分別觀・數息觀の五をいう。

(1) 自他の肉体の不淨な有様を觀察して、貪りを離れる「不淨觀・不淨想」。

(2) 一切の衆生に對して、樂を与え苦を抜く慈悲の心を起こして、怒りを静める「慈心觀・慈悲觀・慈愍觀・慈觀」。

(3) 事物や現象という一切の現象的存在は、因縁によつて生ずるという諸法因縁生の道理を觀察して、迷いの愚かさの心を直す「因縁觀・緣起觀」。

(4) 一切の存在を構成する色・受・想・行・識という物質と精神と、および、人間存在の十八の構成要素である、眼と色・形と視覚、耳と音声と聽覚、鼻と香りと嗅覚、舌と味と味覚、皮膚と触れられるものと触覚、心と考えられるものと心の識別作用という、六根と六境と六識とがつくる主客一切の世界は、すべて地・水・火・風・空・識という六大の和合にほかならないと觀察して、常・一・主・宰の実体的自我があるとする我見を正す「界分別觀・界差別觀・界方便觀・分析觀」。

(5) 呼吸を、一から十まで数えて、散乱した心を治める「數息觀」とをいう。

(46) 不淨觀は貪欲（姪欲）を対治し＝岩波文庫本の『天台

小止観』（九八・九九頁）には、「不淨觀は姪欲を対治し」とある。しかし、不淨觀の意義から、この姪欲は貪欲と解したほうが前後の文意に適うので、『大正新脩大藏經』に収められている『天台小止観』によつて、「不淨觀は貪欲を対治し」と読み替える。

『天台小止観』は、開板が二十回余に及び、今日見ることができる『天台小止観』は、およそ十五種に及ぶ。そこに見られる異同は極めて夥しく、千三百項目余にのぼるといふ。それらを精査した、関口真大博士によると、『天台小止観』は、『修習止観坐禪法要』の系統か、『略明開蒙初學坐禪止観要門』の系統かのどちらかに収斂するといふ。

関口真大著『天台小止観の研究』（一七八頁）には、『大正藏』四六・四六八bの『修習止観坐禪法要』を定本として、「不淨觀は貪欲を対治し」と「貪欲」を挙げる。それに対して、『略明開蒙初學坐禪止観要門』の系統にある、『日光山輪王寺天海藏古鈔本』『上野寛永寺藏写本』『円覺経道場修証儀』の古写本類では、「不淨觀は姪欲を対治し」と「姪欲」を挙げる。

つまり大まかにいえば、『修習止観坐禪法要』の系統では「貪欲」が使われ、『略明開蒙初學坐禪止観要門』の系統では「姪欲」が使われている。『略明開蒙初學坐禪止観要門』を定本とする、岩波文庫本の『天台小止観』では、当然「不淨觀は姪欲を対治し」と表記されることになる。

「貪欲」は貪りの煩惱であり、「姪欲」は姪を行おうとする性の欲望である。性の欲望も勿論貪りの煩惱ではあるが、自他の肉体の不淨を觀察して、執着の煩惱を断じ滅する「不淨觀」には、情欲・色欲・食欲・姪欲という四欲を始めとする、一切の貪りを包摶する根本煩惱の一つである貪欲の方が、前後の文意に合致するものと考へる。

(47) いまは分別せず॥「分別」は、ここでは分析する程度をいう。

観の修行方法として、一に對治の觀、二に正觀を挙げた。そしてここでは、二の中の第一の對治の觀を説いているところであるが、五停心觀の中の、不淨觀と慈心觀の二つを説くだけで、早く『天台小止觀』の眼目である正修觀法、すなわち正觀の説示に移りたいから、残る因縁觀や界分別觀や數息觀などの對治の觀としての分析は、いまは省略して述べないの意を含む。

なお、『修習止觀坐禪法要』の系統には、五停心觀の残る三を、「界分別觀は著我を對治し、數息觀は多くの尋思等を對治するが」とし』(『大正藏』四六・四六七b)と説き続けている。

(48) 正觀とは、すなわちこれ諸法實相を觀ずる智慧なり॥「正觀」は、一般的には「しようかん」と訓むが、伝統的には「しようがん」と読み慣わす。正觀は、正修觀法の略記。正修は正しい実践をいい、觀法は觀心修行の方法の意

である。一般的には、心の散動を止め、その結果生ずる智慧によつて、諸法の眞のすがたを觀察する修行方法が正觀である。『天台小止觀』では、正觀は「これ諸法實相を觀する智慧なり」とある。すなわち、修行実踐が正觀であるに止まらず、すべてのものの眞実のすがたをありのままに觀察する正しい智慧を、正觀として位置づけている。

「諸法」の法は「もの」の義。従つて諸法は、万法、すなわち、宇宙に存在するありとあらゆる森羅万象と同義であり、つくられた有為法も、生滅変化を離れた無為法も含む、あらゆる事物や現象という、現象的存在・物質的現象の差別の一切をいう。

「実相」は、本体・実体・真相・本性などが本来の語義である。一般的には、すべてのものありきままの眞実のすがたをいい、眞実の理法・不變の理、真如・法性という意まで深めて用いる。原語のダルマータやブータ・タターダーなどで、仏の悟りの内容である本来具わっている眞実のすがたを意味し、一如・實性・涅槃・無為なども実相の異名とされるほど、多くの意味を含んでいる。鳩摩羅什の翻訳には、空の意義も含ませ、龍樹以来強調されてきた。

「空」すなわち「諸法空相」は、元來、『般若經』で説かれる真実である。

現象的 existence・物質的現象の一切に実体性がない「諸法空」は、『法華經』薬草喻品(『大正藏』九・二〇c)や『大品

『天台小止観』の研究（五）一一（大野）

『般若經』問乘品（『大正藏』八・二五〇b-c）に説かれ、更に『般若心經』の名で親しまれている『摩訶般若波羅蜜多心經』の中では、物質性の「色」、感覚作用の「受」、表象作用の「想」、意志的形成力の「行」と認識作用の「識」という、物質と精神を構成する五つの要素である「五蘊」、すなわち現象的存在・物質的現象の一切の真実の姿は空であるとされる。一切の真実の姿を空とみる「諸法空相」は、空の実相として、続いて不生・不滅・不垢・不淨・不増・不減の「六不」という六種の相が説かれ続していく。

平たくいえば、目で見、耳で聞き、心で感じるものを、人がそれぞれに身につけている自分勝手な物差しで計り、差別し、善いとか悪いとかというレッテルを貼らないということが、「諸法空相」であるといえる。

諸法は空であるとする『般若經』の「諸法空相」に、『瓔珞菩薩本業經』では、「假」と「中」を立てる。

現象的存在・物質的現象の一切は、相互に関連しあつて存在する因縁所生の理法によつて生じたものであり、現象的存在・物質的現象それ自身に自性・本体がないから「空」である。これが「空諦」である。

しかし、われわれは空という特殊な原理を考えてはならない。空というのは、仮に立てて名づけられた仮名であつて、空を実体化してはならない。これが「假諦」である。空は仮であるから、空は更に否定されなければならない。

空を更に空じたところ、すなわち、空・仮を超えて現われる真実の境地が「中」である。つまり、因縁所生の現象的存在・物質的現象の一切を空するから非有であり、その非有・空をも空ずるから非空であり、非有非空の中道が成立する。これが「中諦」である。

この「空」「假」「中」の三諦を順次に、修行実践の中で観察するのが、いわゆる「次第三觀」であり、「空假中の三觀」と略称される。

空假中の三觀は、『瓔珞菩薩本業經』で説かれる、假から空に入る觀である「従假名入空觀」と、空から假に入る觀である「従空入假平等觀」と、従假入空にも従空入假にも停滞せず、両觀双存・双用の「中道第一義諦觀」という三觀に基づいて、智顕が、常識的な立場である假から、宗教的な立場の真実である空に入る「従假入空觀」と、その空に停滞せず、仏智に照らされた世俗の立場である假に入る「従空入假觀」と、従假入空にも従空入假にも捉われずに並べ用いる「空假一心觀」との三觀として説いたものものが、「空假中の三觀」である。

智顕が説く「三諦円融」は、この空・假・中の三觀を同時同所に行なつて、空・假・中の三諦が、究極においては別々のものではなくて、円融しているという道理をいう。

三諦円融は、「三諦相即」ともいう。すなわち、空諦の中に、假諦・中諦を含み取つてゐるとするものが「即空」、假

諦の中に、中諦・空諦を含み取つてゐるとするのが「即仮」、中諦の中に、仮諦・空諦を含み取つてゐるとするのが「即中」であり、空・仮・中の三諦が互いを含め取つてゐるのが円融不二の「相即」であり、天台圓教の立場である。

つまり、空・仮・中の三諦が、空・仮・中の三諦に止まれば、空に止まることになる。すなわち、『般若経』にとどまるのである。そうではなく、空・仮・中の三諦を、三觀すなわち一思の内で一時に直観するのが、智顕の究極の立場である。これが、現象的 existence・物質的 phenomenon の一切が、そのまま宗教的真理に適うことを、三面から観察した即空・即仮・即中といわれる立場であり、「一心三觀」として創出された修行法である。即空・即仮・即中が「諸法実相」であり、諸法実相が、「縁起の理法」である。

智顕は、即空・即仮・即中の一心三觀によつて、現象的存在・物質的現象の一切は、相互に関連しあつて存在し、独立した、絶対的な存在はないとする、縁起の理法に至り戻ることになるのである。

智顕は、諸法実相を三重に解釈する。

初重は、因縁によつて生じた現象である諸法は、因縁によつて仮に現われたものであり実体がないから、諸法がそのまま空であることをさして実相といふ。

二重は、空と現象的 existence・物質的 phenomenon である有とを諸法

とし、空・有を超えた絶対肯定として、中道の理を立てて実相といふ。

三重は、差別の現象のすべてを諸法とし、その諸法がそのまま即空・即仮・即中して円融している真実のあり方を実相としている。

要するに「諸法実相」は、現象としてのあらゆる存在、および物質としてのあらゆる現象は、仏の眼からみて、そのまま真実在のあらわれであり、存在するものすべてが真実の相であることをいう。

言葉を換えていえば、「諸法実相」は、新しい自己の建設という思想であるといえる。煩惱という色眼鏡を通してしか現象的 existence・物質的 phenomenon の一切を見ることができない、自我的自己としての現実的自己を否定しきり、否定した先の一心中に、新しい自己の肯定を同時同所に再構築しようという思想であるといえる。

更に言葉を換えていえば、『般若経』の空の立場に止まる、空・仮・中の次第三觀を、空には否定以外何もない。しかし、否定だけでは仏教とはならないから、否定の中から自己の一切を洗い直した上で、即空・即仮・即中の立場に立つて、自己の一切を肯定し、現象的 existence・物質的 phenomenon の一切を肯定するのが、『法華経』の立場の「諸法実相」である。

この大乗佛教を一貫する根本思想とされる「諸法実相」

『天台小止観』の研究（五）一一（大野）

が、智顕が説く即空・即仮・即中の「円融三諦」であり、「円融三觀」である。

なお、真実に対する語は虚誑である。虚誑の世界、すなわち、虚界は、人が肉眼でみる世界である。虚界では、真実をみる心は煩惱で覆い隠され、その煩惱というファイルターを通した自我心で世界を見るから、その世界は虚界となる。人は世界を、すなわち、現象的存在・物質的現象の一切を、われのものという虚界と見るから、宇宙を初めとする現象的存在・物質的現象の一切を、われの所有物と見做してしまう。わたしの肉体は勿論、他の肉体もわたしの肉体と見做して臓器移植を考えるのは、本来の諸法実相を、われのものという虚界と化してしまう、ボタンの掛け違いに起因することである。

「智慧」は、存在するすべてのものの真実の相を照らし、煩惱を断つて、悟りを完成するはたらきである、真実の智慧をいう。

智慧は、一般的には、後天的に獲得し、メッキのように重なり、そして剥がれる知識に対することばである。例えてみれば、日夜間断なく働いている五臓六腑が、本来の自己を守り生かそうと務め働いている生得のはたらきが智慧のはたらきであり、智慧のはたらきが如來藏であり、仏性である。後天的に獲得する知識は、善か悪か、有か無か、損か得かなどという二邊に執着し、生じ滅していく分別で

ある。それに対して生得のはたらきである智慧、すなわち、自性清浄心は、自我に塗れて覆い隠され、蓋されて包み込まれてしまうのが常ではあるが、人間だれしも普遍的に見えているはたらきである。普遍であるから、智慧は没個性的であり、人間だれしも平等に見えているはたらきである。本源に還るというが、布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧の六波羅蜜の修行実践を完成することによって、だれでも差別のない妙覚・本来の智慧・般若の智慧である自性清淨心という、本来のわたしに還り戻ることができるのである。

例え人が人を殺しても、その人は救われると説くのが、智顕の一念三千の思想である。自我心故に、燃え盛る煩惱の火に煽られて、人は惡をなす。これが修惡である。人は、惡をなすその裏で、善をなすという仏の顔をみせる。人の性として、善を秘めているからである。これが性善である。智顕は、現前の介爾陰妄の一念、すなわち一瞬のうちに起こり、そして一瞬のうちに消滅する一おもいの心のはたらきの中に善も惡も、更には善でも惡でもないものまで区別することなく、三千の数で象徴する心のはたらきの一切を含み取っている。これは、人の自我の発露である修惡と修善は日常の當みであるが、人には、性惡もありながら性善もあるというのは、人の性に本来、仏の十力・仏の十智、すなわち、仏性があるからといえる。人は、修惡と修善を

超えれば、仏性としての本来の自己である、もともとの仏に戻ることができると説くところに、自我によつて偏りのある個性を造り続けてやまない凡夫が救われる道が開かれるのである。

『八十華嚴』十住品で説く、仏の十種の智である「十智」は、三世智・仏法智・法界無礙智・法界無辯智・充滿一切世界智・普照一切世界智・住持一切世界智・知一切衆生智・知一切法智・知無邊諸仏智の十である（『大正藏』一〇・八五c）。

仏の智慧は『法華經』卷第一では、「仏智」「仏知見」（『大正藏』九・六a）とされ、『金剛般若經』では、「仏智慧」（『大正藏』八・七五〇c）とされる。

仏は、欲望の世界と物質の世界と精神の世界である、欲界・色界・無色界という三界の実相をどのようにみるのか。

人生には変化もあるが、変化だけをみていては、実相をみたことにはならない。変化する面と同時に、変化しない面がある。薪が燃えて灰となる。灰になれば、薪のすがたかたちはない。しかし、薪のエネルギーは熱となつて、薪そのもののもつエネルギーは消滅したわけではない。昔の蒸気機関車を例にとると、蒸気機関車を走らせるには、石炭を燃やす。すると、その火力で水が湯になる。湯が沸けば蒸気が立つ。その蒸気の力で車輪が動く。車輪の力で機関車が動き、列車が走る。列車が人々を運ぶ。人々は、列

車を降りて、それぞれに活動する。つまり、石炭が灰になつても、沸いた湯は冷めない。湯がなくなつても、蒸氣がある。蒸氣は消えても、車輪は止まらない。車輪が止まつても、列車は戻らない。列車を降りた人々は、そこで活動をする。際限なく続くこの変化の中心は、変化を貫く不生不滅の原理であり、諸法因縁生の道理である。

世の中の現象的存在・物理的現象もこれと同じで、表面的には変化しているようみえても、少しも変わらない。人間がこの世に生を受けるのも、死んでいくのも同じである。仏の眼からみれば、生死もまた不生不滅にほかならない。死は、煩惱に塗れた自我心で捉えれば、先の見えない暗やみであり、恐怖であり、従つて苦そのものである。

しかし、不生不滅の生死とみる仏の眼からみれば、生得の本来の心を支え、生かし続けようと、全くの無償の心で、欲得・損得の心なく働き通した五臓六腑に、長い間無我で働いてくれてありがとうといわなければならぬ現象が死である。

三界の実相は不生不滅であるが、人は、この三界の真実の相をみないで、生滅去來の一面だけをみて、それに執着し煩惱を起こし、生死流転の中に呻吟して生きていくものである。そして、一切の現象的存在・物質的現象が、それぞれ異なる独自のすがたで存在するという差別としてみるから、一切の現象的存在・物質的現象が、本質的に別け隔

『天台小止観』の研究（五）一一（大野）

てのない無差別であり平等であることを知らない。声聞・縁覚の二乗の人は、平等の道理は知つてゐるが、差別の道理を知らない。仏だけが、差別か平等かに偏ることなく、中道の理を見る事ができる。

一切の現象的存在・物質的現象は、差別と平等に偏ることなく、差別がありながら平等、平等でありながら差別と、あるがままにあるとみる「諸法実相」は、まさに仏の眼の智慧である。この仏の智慧が如実知見であり、「仏知見」である。

何はともあれ、菩薩の智慧が般若の智慧、すなわち、『般若經』、あるいはそれ以下の經典が説く空無所得の智慧をいう。仏の智慧は、『法華經』が説く差別と平等を即空・即仮・即中と兼ね具えた、あるがままにあると諸法実相を観察する智慧をいう。

すなわち、この一句で説く諸法実相を観ずる智慧は、『般若經』で説く菩薩の般若の智慧を、『法華經』が説く諸法実相を観察する仏の智慧に転換する、『般若經』から『法華經』に通ずる道をつける智慧を説くのである。

まさに、この『般若經』から『法華經』に通ずる道をつける智慧が、『天台小止観』の正修觀法・正觀そのものであり、『天台小止観』の眼目である。

なお、菩薩の五つの智慧を「菩薩五智」という。諸法に通達する「通達智」、過去のことを記憶して忘れない「隨

念智」、正行を確立して他者に習わせる「安立智」、すべての事象が縁に従つて和合していることを観する「和合智」、意の欲するところにしたがつて、満足する「如意智」の五をいう。

(49) 『經』の中に具さに説けるがごとし॥『般舟三昧經』卷上・行品第一の引用。『般舟三昧經』には、「是法無堅固、常立在於念、以解見空者、一切無想念。(是の法堅固なし。常立するに、念にあり。以て空を解見せば、一切の想念なし)」(『大正藏』一三・九〇六a)とある。

(50) 諸法は牢固ならず、常に念に立在す。すでに空を解せば、一切の想念なし॥『諸法』は、現象し存在している、事物の現象である現象的存在・物質的現象の一切をいう。「牢固」は、かたい堅牢・堅固をいうが、ここでは固定化されていることをいう。

「念」は、いわゆる「介爾陰妄の一念」の念をいう。介爾陰妄の一念は介爾陰妄の心とも介爾の心ともいい、日常起ころる一瞬一瞬のちょっととした心意識の動きをいう。「立在」の立は、なかつたものを造り立てるの意、あるいは、考えなどを起こすの意。「在」は、動詞について対象や場所を表わす助辞であり、「に」の「於」と同義。ほかに、著在・執在・坐在・住在の用例がある。従つて「立在」は、存在するの意から、造り出すの意と取る。

「解見」は、仏教ではよい意味には使われない。解は知識

による理解をいい、見は事物は常・一・主・宰であるとする誤った見解をいう。要するに、これかあれかを区別して、それに自我意識の価値判断をはたらかせる分別識をいう。ここでは、達道人の見解、すなわち、実相に通達した人が智慧によつてみる知見、すなわち、達見をいう。

「想念」は、思い捉われる雑念をいう。

従つて『般舟三昧経』の偈は、現象し存在している現象的存在・物質的現象のすべてには、固定化されて変わらないという本質はない。現象的存在・物質的現象のすべてには、一瞬一瞬のちょっととした思いはからう心が造り出し続けるものである。だから現象的存在・物質的現象のすべてに固定化された実体はないという、無自性空を覚れば、現象的存在・物質的現象に思い捉われる雑念は起きないという意となる。

(51) 心の縁ずるところに随つて、一切の諸法は念念に住せず〔所縁〕は、縁ずるところ、すなわち、心・心作用の対象、認識の対象をいう。従つて、「心の縁ずるところ」は、対象の「色」、感受作用の「受」、感受した概念を構成するはたらきの「想」、概念を記憶する意識をつくる「行」、意識や記憶を積み重ねてできる知識の「識」という五蘊が造り出す心が、対象となるものを認識する、心が外界の対象に向かうことをいう。

「念念」は、一瞬一瞬の思いの介爾陰妄の一念をいう。

『天台小止觀』の研究（五）一一（大野）

「住せず」は、存在しないの意。「住す」は、生・住・異滅という四相の「住」である、存在することを表わし、とどまる・持続する・所在する・根拠にする・生きる基盤にするなどの意を表わすのが一般である。

従つて一句は、心は、心が対象とするものを認識するのであつて、現象し存在している現象的存在・物質的現象の一切は、一瞬一瞬のところである介爾陰妄の一念には存在しなくなるの意となる。

(52) 体真の止を用うといえども、しかも妄念が息まざれば、そのときはまさに心の縁ずるところの一切の諸法に隨うべし〔体真の止〕は、『摩訶止觀』に説かれる体真止・方便隨緣止・息二辺分別止という「三止」の一つをいう。

あらゆるものは空であるという、眞実を得た止を「体真止」という。

菩薩が方便をもつて、それぞれの場合に隨応し、世俗的な仮有の世界に心を安んじさせる止を「方便隨緣止」という。

体真止と方便隨緣止との意味を兼ね具え、両極端の空有の二辺に偏らない中道にとどまる止を「息二辺分別止」という。

『次第禪門』の体真止は、対象を実体化して、六境に捉われるなどを止める止をいうが、ここでは、『摩訶止觀』に説かれる「三止」の一つである、あらゆるものは空である

『天台小止観』の研究（五）――（大野）

という、眞実を体得した止である「体真止」と取る。

「妄念」は、対象に捉われる自我意識をいう。

「息まざれば」は、やまざればと訓む。「息む」は、消える・なくなる・終息するの意であるから、「息まざれば」は、消えてなくななければの意となる。

「縁」は、心識が認知する、外的な認識の対象をいう。

「心の縁ずるところ」は、心が対象を対象として認識することをいう。従つて「心の縁ずるところ」の一切の諸法に随うべし」は、心を、みる立場に置いて、対象をみるばかりでなく、主客を逆転して、対象の立場から心をみることをいう。つまり対象が心を対象として認識する所縁縁・能縁に従つて、心が自我をみるという。

従つて一句は、あらゆるものは空であるという眞実を得する「体真の止」を修行実践していくも、色・受・想・行・識の五蘊が造り出す心が、色境・声境・香境・味境・触境・法境という六つの対象に捉われ、自我意識が消えてなくならない。そのような時は、心が追う現象する一切の対象である現象的存・物質的現象に、心を従わせ、対象から自我心をみなければならないの意と解す。

(53) もしくは善、もしくは悪、もしくは無記||「善」は、「十善」をいう。すなわち、身・口・意の三業のうちで、顯著で優れた十種の善い行為をいう。つまり殺さず、盜まず、邪淫せず、妄語せず、両舌せず、惡口せず、綺語せず、貪

らず、瞋らず、邪見をいだかずの身三口四意三の、十の正しい行為の「十善業道」をいう。この十善業道を行ずることを、世俗の人の守らなければならない十の戒めとしたのが「十善戒」である。生きものを殺すことなかれの「不殺生」、盜むことなかれの「不偷盜」、男女の道を乱すことなかれの「不邪淫」、偽りを言うことなかれの「不妄語」、仲たがいさせるようなことを言うことなかれの「不兩舌」、悪口を言うことなかれの「不惡口」、ふざけたことばを言うことなかれの「不绮語」、貪ることなかれの「不貪欲」、怒ることなかれの「不瞋恚」、縁起の理法に疑いを抱くことなかれの「不邪見」をいう。

「惡」は、「十惡」をいう。すなわち、殺生、偷盜、邪淫、妄語、両舌、惡口、綺語、貪欲、瞋恚、邪見の身三口四意三の「十不善業道」をいう。

「無記」は、善でもなく、不善でもないことをいう。

なお、善と惡の業すなわち行為は、必ず結果を伴うから有記といい、善でもなく、不善でもない業すなわち行為は、結果を伴わないから無記という。

(54) もしくは三毒の貪・瞋・癡等||貪り求め飽くことを知らない「貪欲」、自分の心にたがうものを怒り恨む「瞋恚」、縁起の理法を知らない愚かな心の暗さである「愚癡」の三つの煩惱は、善根を害なう三つの毒であるから「三毒」といい、貪・瞋・癡が人間を苦しめるので火に例えて「三火」

ともいい、貪・瞋・癡が人間の身心を汚すので「三垢」と

もいい、貪・瞋・癡は、人間を害なう惡の根源があるので

「三不善根」ともいう。

(55) もしこれの世間の事を念ぜば、すなわちまさに起ころの心を反觀すべし』『天台小止観』の原文は、「若念一切世間之事、即當反觀所起之心」とある。「即當反觀所起之心」は、「すなわちまさに反つて起ころの心を觀すべし」と書き下すことができるが、「すなわちまさに起ころの心を反觀すべし」と書き下した方が、文意が明瞭となる。

「世間の事」は、日常的な現象する一切のすがたをいう。求める出世間レベルの生き方が、智顕が説く二十五方便であるから、二十五方便の対極にある世間的なレベルの生き方が、世間の事となる。

なお、二十五方便は、正修行に入る準備的な五種の修行である具五縁・呵五欲・棄五蓋・調五事・行五法を合わせたものをいう。(1)に持戒清浄・衣食具足・閑居静處・息諸縁務・近善知識の五縁を具え、(2)に色・声・香・味・触の五欲を呵し、(3)に貪欲・瞋恚・睡眠・掉悔・疑の五蓋を棄て、(4)に食・睡眠・身・息・心の五事を調え、(5)に欲・精進・念・巧慧・一心の五法を行ずることをいう。

「念せば」の念は、一念をいう。つまり、介爾陰妄の一念といわれる、日常起ころちよつとした心のはたらきをはた

らかすことをいう。

「反觀」の反は、反照・返照の反・返と同義であり、巡らし返し、顯わし出すことをいう。觀は、智慧の力で物事の道理を觀知し、内なる自己の本性を照らし出すことをいう。従つて反觀は、自我心を無我心へ転換し、世間レベルの心を出世間レベルの心に転換することをいう。つまり、世間レベルのいろいろの思いが生じたならば、その世間レベルの心を眼前に捉えて直面し、出世間レベルの正しい智慧で照らしてみて、世間レベルの心を対治し、断滅し、出世間レベルの心に転換することをいう。

(56) もしこれ無ならば、無とはすなわち心無きなり』「心無きなり」は、『華嚴經』がいう「造作所縁」という、対象を造り上げる心がないことをいう。

従つて一句は、もし心がないならば、ないということは、対象を造り上げる心がないことをいうと取る。

(57) もしこれ現在ならば、現在は住せず』「住せず」は、どこおり、とどまることのないことをいう。

「住」には、とどまる、存在するという「持続」の意と、

『天台小止觀』の研究（五）——（大野）

それが派生した、なんらかの対象にとどこおり、執着する「迷執」の意がある。生滅変化する四つのすがたの「四相」の一つが「住」である。生まれることが「生」、存在することが「住」、変わることが「異」、なくなることが「滅」である。これは、説一切有部が三世にわたって実在するとする、生起し、安住し、変化し、破滅する「生住異滅」による。

しかし大乗は、一切は無自性であると無我を説くから、説一切有部の実在としての「住」を取る立場と同じではない。

従つて一句は、もし心が現在にあるというのならば、現在というのは、刹那生滅しており、いつまでも現在の今にとどまっているものではないの意となる。

(58) すなわち不可得なり॥「不可得」は、字義からは得ることができないの意であるが、存在しないの意と取るのが通例である。

不可得は、時間的にも空間的にも、存在する場がないことをいう。

時間も空間も、共に現象する。現象するものは還流し流转する。従つて、時間・空間はとどまることがない。だから、不可得、つまり、存在する場がないのである。

〔法〕は現象変化しながら存在する一切の事物をいう。過去・現在・未来という三世の法認識、すなわち、ダル

マとしての認識はバラモン教の見解を受け継いだアビダルマ仏教の説一切有部は、「三世実有法体恒有。（三世は實有にして法体は恒有なり）」を根本的な教義とする。過去の業が原因となつて現在の結果をもたらし、現在の業が原因となつて未来の結果をもたらすとする。そして、これらの一切を包摂して、神に比定することができる、法の本体の実在を説く。つまり、過去・現在・未来が実在し、実在する過去・現在・未来を通じて、法の本体・法の自体が常に、永久に存在すると説く。

大乗の原点は、バラモン教の要素を切り捨てるところにあつた。従つて、法には本体・実体はないというのが立脚点である。

法、すなわち存在する一切の事物は、現象する。現象するものは、現象し続けるからそれ自体に不变永遠の実体はない。この現象的実在に実体がなく、無自性であるということは、互いにあい依つて生起消滅しているということである。生起消滅し、縁起しているということは、刹那生滅しているということである。つまり、万物は刹那刹那に生じては滅し、滅しては生じて連續している。いわば、不連續の連續のすがたにあるといえる。

縁起している過去・現在・未來の現象的実在は、同時に刹那生滅するものである。従つて過現未は「いま」にしかない。即今、而今といわれる「いま」にしかない。

心は、時間・空間の束縛を受けない。束縛を受けないと
いうことは、存在しない、いや、存在する場がないという
のが心である。

不可得は、無自性である。無自性は空である。だから、
ものの本体を求めて、ついに得られないから空であるこ
とを「不可得空」といい、不可得空は、過去・現在・未来
の諸法が存在する場がない不可得であることをいう。

なお、不可得空は、『大品般若經』問乗品（『大正藏』八・
二五〇b-c）に説かれる。

(59) 諦らかに〔諦〕は、高揚の意の語源（提）からきて
いる。人にわかるように、すべてあからさまにいうの意。
断念するの意の諦めるの意であるが、字義は、明らかにす
る、審らかにするであり、仏教では、眞実にして明らかな
こと、すなわち、眞実を悟ることの意に使う。

従つて一句は、詳しく述べていうならばの意と取る。

(60) 相貌〔顔つき、すがた、すがたかたちの意である。〕

(61) 生滅をもつて心の相なりとなざば〔「生滅」は、「四相
の生住異滅」の生と滅をいう。あらゆる原因と条件をいう、
因縁が満足されて成り立つ有為法、すなわち、一切のもの
は、無常という移り変わる性質であるから、必ず、瞬時に
生起と消滅がある。生まれてはなくなること、生じては滅
すこと、生起しては消滅することのように、生ずること
と存在するものがなくなることをいう。〕

息を吐く出息は、息を吸わないから死をいい、息を吸う
入息は、息を吸うから生をいう。この一句の生滅は、この
生き死にの意の生死の意と取ると解りやすい。

「心の相」とは何か。私達は、潜在意識として心の中に
もつてあるカルマを、心のすがたであると思つてゐる。前
世の宿業としてインプリントされているカルマは、人が執
着してやまない迷妄である。しかし心は、宿業として人に
張りついたものではない。心には、すがたかたちはない。
心にすがたかたちはあるといふならば、それは無色透明な
空としてのすがたかたちはあるとしかいよいうがない。だ
から、心は、時間的にも空間的にも存在する場がない。何
もないのが「こころ」のすがたであり、あるのは現象とし
ての「こころ」があるだけである。

従つて一句は、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ればの意と取る。

なお、ここでいう「生滅をもつて心の相なり」とすると
いうことは、天台宗六祖・荊溪湛然が説いた「無情仏性」
や、道元禪師の「草木国土悉皆成仏」「山河大地同一仏性」
「山河大地日月星辰これ心なり」（『正法眼藏』身心學道）な
どと一脈通ずるものがある。

(62) 利那の生滅〔利那〕は、サンスクリット語クシャナ
の音写。念・念頃と漢訳し、一つの心を起こす時間の最小
単位の瞬間、一瞬間をいう。ある説によれば、勇者の一彈

『天台小止観』の研究（五）一一（大野）

指中に六十五刹那を数える。だから、一彈指時の六十五分の一を一刹那とするという。一刹那の長さについては、多くの説があるが、『大毘婆沙論』卷第一三六、『俱舍論』卷第十二では、七十五分の一秒約〇・〇一三秒、『摩訶僧祇律』卷第十七では、〇・〇一八秒に相当するとする。

「生滅」は、生起と消滅との併称で、起滅ともいう。あらゆる原因と条件をいう、因縁が満足されて成り立っている有為法、すなわち、一切のものは無常という移り変わる性質であるから、必ず、生起と消滅がある。これをいう。

生滅を時間の最小単位の刹那からいうときは、刹那刹那に生滅することとなり、この刹那刹那に生じては滅し、滅しては生じて連続している、非連續の一瞬一瞬の連続を、「刹那生滅・刹那滅」という。これはまさに、一コマ一コマ違った情景が、抜き差しならない一つのまとまつた動きとして目に映る、映画のフィルムと同じだといえる。これに対して目に入れる、眼識の「われ」は、なまざかの意と對して、有情が生まれてから死ぬまでの一生涯・一期の上に出生と死滅の生滅をいうとき、これを一期生滅といふ。

(63) 心は不可得なり。人は、煩惱に塗れた自我を心だと取る。しかし、仏の眼から見れば、心は不可得、すなわち、時間的にも空間的にも存在する場がない。存在する場がない不可得の有り様にあるのは、心だけではない。山川草木、国土また然り。鳥獸魚類もまた然り。あなたも然り。私も然り。一切の現象的存在・物質的現象が不可得である。す

なわち、一切の法が不可得である。一切の事物は存在する場がないから、あい依り縁起した仮の存在を示す。仮の存在であるから、一切は無我である。無我であるから、一切は空、無自性空である。

この一句がいいたいことは、時間的にも空間的にも、存在する場がない不可得なものは心に限らない。一切が不可得であり、不可得でないものはないの意を言外に秘めている。

(64) 定んで、読みぐせで「さだんで」と訓み、必ず、確實にの意である。

(65) 心は自より生ずとなさんや、他より生ずとなさんや。原文は、「心為從自生、為從他生」とある。「為」は、「うである、うになる、うをなす、つくり出す、道徳的行為を実践する、いう、呼ぶ、うと思う、うとみなす、うと考へる、用いる、使うなど多義にわたる。この一句では、なさんと訓み、いう、うと思う、うとみなす、うと考へる程の意と取る。

なお「心は自より生ずとなさんや、他より生ずとなさんや」と読み下すこともできる。

「自他」は、一般的には自と他、自己と他者、自分と他人をいう。この一節では、自分と対象をいう。

「自」は、自分、すなわち、自我心塗れの「わたし」をいう。人が生きる場では、眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・

意識の六識が、自分と自分以外の対象を分析し分類して認識し、心を造る。六識が感覚器官を通して、対象に働き掛け、意識の中にとどめて造りあげるのが心であるから、心は対象に捉われた煩惱塗れの自我そのものである。この自我心塗れの「わたし」が、自他の自・自分である。

「他」は、後出の「境」「他の法」と同義。人が生きる場で六識が認識する一切の対象、すなわち、現象的存在・物質的現象の全てをいう。この一節では、自他の他は、自分以外の認識対象の全てをいう。

従つて一句は、心というものは、自我心塗れ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生じたというのかの意と取る。

心の真実のすがたは、時間的にも空間的にも存在する場がない。つまり、心は不可得である。

しかし、いま・ここに生きる私には、明らかに心が働いている。現象として、心が生起してやまないのが、私の心である。この生起してやまない私の心は、存在しないところを顯在化しているだけである。無色透明の、時間の中にも空間の中にも居場所のないこころ、つまり、空の有り様のこころを実体化して、私に心が生起していると執着しているだけである。

本来、現象として流転しつばなしで、永遠に流転してとどまることのない、不可得のこころを、追いかけ、こだわ

り、意識の中にとどめ、意識の中に刷り込むのである。刷り込んだ心を現に起こして、私の心だとと思い込んでやまなのが人の有り様である。現象する心が刷り込まれて固定化され、価値観を固定化し、人を繋縛する宿業・カルマとなる。

このカルマを人は心だと思う。そして、カルマとなつた心が実在すると思い込み、更に、自我塗れの心を造り続けるところに、人が生きる意義があるかのようである。

すなわち、時間の中にも、空間の中にも実在しない、流れ流れて跡形を残さないこころの現象を、永遠に存在するものとして実在化させている、今に生きる人の有り様は、仏教が説くこころの実相の対極にあるといわざるを得ない。美しいもの、清浄なるものは、汚れたものの中からこそ、その清らかさをあらわすことを經典は説く。われわれの人生は、生まれてから死ぬまで、現世の汚濁の真っ只中を、のたうち回つて生きるものであるが、汚濁の中にはいるからこそ、美しいものに憧れ、美しいものを生み出していくことができるともいえる。

底無しの泥沼の世間を真正面に見据えて、底無しの泥沼だからこそ、仏教は、人の生きる方向を見いだす教えを説くのである。

(66) いまだ境に対せざるとき=「境」は、対象、認識の対象をいう。眼・耳・鼻・舌・身・意の六つの感覚器官と心

『天台小止観』の研究（五）――（大野）

によって知覚され思慮される対象、すなわち、色・声・香・味・触・法の六境をいう。

「対」は、面と向かうの意である。

従つて一句は、まだ心が認識の対象と面と向き合つていなきときの意と取る。

(67) まさに他の心を計して、己の心となすべからず॥「他

の心」は、自分以外・わたし以外の対象の心の意である。

「計して」の計は、計度^{けたぐ}、分別と同義。考えること、われわれの分別の作用をもつて、事物・現象を種々に考えること、確執・執着の意である。

「己の心」は、自分自身の心の意。『摩訶止観』でいう「己心」は、一念の中に生滅する三千のすがたを数える無限の心を網羅し、善・悪を始めとする一切の差別相をひつくるめて飲み込んだ、自己の心をいい、『天台小止観』でいう「己の心」は、五陰と十二入と十八界でつくる陰入界の心、すなわち、自我塗れの私の心をいう。

従つて一句は、自分以外の対象の心を思い計り分別して、わたし以外の対象の心を自分自身の心だとしてはならないの意と取る。

(68) 自他が合するに因るが故に「合する」の合は、触と

同義。自と他が融合して一つとなることをいう。

従つて一句は、自分の心と対象が融合して一体となることによつての意で、心が生じるのだから、と続く。

(69) 虚空॥「虚空」は、なにもない空間、宇宙空間、すな

く、空であり、その存在が他のものに障害とならないから、

虚空と名づけられたという。仏教では、「うはなお虚空のごとし」のように、よく無限・遍満を表わす場合の例えに使われる。

(70) 因縁より生ずるすらなお不可得なり॥直接的な原因であるわたしと、間接的な条件である対象とがあつて、心が生じるということすらも、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、ありえない不可得だ、

ということをいう。

(71) いかにいわんや因なくして生ぜんをや॥「因なくして」という、直接的な原因と間接的な条件がなければということとは、わたしも対象もなければの意をいう。

従つて一句は、わたしもなく対象もなくして、どうして心が生起することがあろうか、例えわたしと対象があつても、心は生ずることはないと云う。つまり、実体としての心を造つたと思うのは迷妄であつて、心を造つたと思つても、その心は時間的にも空間的にも存在する場がない、不可得空というものであるの意をいう。

(72) 現在の心の中の生を推検するに、畢竟して不可得なり॥「現在の心」は、現在あらわれている自我心をいう。『推檢』の推と檢は同義。十分に検討し考察することをいう。

推検は、ものの在り方を、有・無・亦有亦無・非有非無の四種に分類・解釈する「四句分別」という論理形式に端を発することばである。四句分別の論理形式を推し進めて、人間の心の中まで分け入ろうとするのが推検の原義である。

「畢竟して、畢竟じて」は、結局のところ、要するに、つまり、結局の意である。

従つて一句は、現在あらわれている心を十分に検討し考察してみたが、結局のところ、現在あらわれている心は、時間的にも空間的にも存在する場はどこにもないから不得であるとしか言いようがないことをいう。

「四句分別」は、四句法ともいう。ある一つの標準（A）から、あるいは二つの標準（AとB）から、存在を次の四種（四句）に分類することをいう。

すなわち、「Aなり（非Aに非ず）」「非Aなり（Aに非ず）」「Aにしてまた非Aなり」「Aにも非ず非Aにも非ず」である。非AをBとする場合もある。

いずれの場合でも、Aと非A（またはB）が相互に相手の一部分を包含している関係にあることが必要である。

例えれば、有と無についていえば、「有」と「無」と「亦有亦無」と「非有非無」という四句が成り立つ。その他に、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。

仏教の真実は、四句の分別によつては把握されない、空

不可得として表わされ、「真諦の理は四句百非を絶する」と、『大乗玄論』巻第一が説く。百非とは、有・無などのあらゆる概念の一つひとつに非の字を加えて、その否定を表わしたものである。

すなわち、仏教の真実は四句分別も妥当せず、百非の否定すらも超えていることを示したものとされる。

(73) もし所観の心を得ざれば、豈に能観の智を得ん॥「所観・能観」は、観られることと観ること、すなわち、認識作用の客体としての客観と、認識作用の主体としての主観とをいう。

つまり、ある動作の主体となることを「能」といい、その動作の客体・目的となることを「所」という。例えば、依り手を能依といい、依り所となる依られ手を所依といふ。ものを見る眼を能見といい、見られるものを所見といふ。行づるものを行能といい、行じられる内容を所行といふ。帰依することを能帰といい、帰依されることを所帰といふ。

従つて「所観の心」は、対象として観られる心をいう。「得」は、得る、物を手に入れる、身に具えるなどの所得の意である。

「豈」は、下に反語を用いて、どうして、何とて、いかでかの意を表わす。

「能観の智」は、観られる心を観る智慧をいう。

従つて一句は、もしいつもは対象を観る心が、逆に、対

『天台小止観』の研究（五）――（大野）

象として觀られる心にならなければ、どうして觀られる心を觀る智慧を得ることなどできようかの意と取る。

(74) 一切の法 || 一切諸法と同義。存在する一切の事物、すべての現象、物質的・精神的なすべて、一切の現象的・存在・物質的現象をいう。一切の法の原意は、縁起した存在のすべて、すなわち、有為法のすべてをいうが、後には、有為法と対立する無為法を加えて一切の法というようになった。

(75) 所依 || 依り手の能依に対し、依り所となる依られ手を所依という。依りどころ、根拠、よるべなどをいう。

(76) もし憶念するところなければ、すなわち顛倒の想は断ず || 「憶念」の憶は憶持の意であり、心に保つて忘れないこと、心に念じ常に思い出すことをいう。念は、明記不忘の意であり、心に刻み込んで忘れないことをいう。

従つて憶念は、過去の経験を心に刻み込んで忘れず、常に思い出することをいう。つまり、心が対象とかかわり認識した経験を、心が心にインプリントしインプリントし、インプリントされた心がカルマとなつて人の心を繋縛し、カルマとなつた過去の経験を基にしてものを考えることをいう。

「顛倒の想」の顛倒は倒ともいう。道理に背いて誤つていることをいう。

「有為の四顛倒」は、凡夫が、迷いのこの世の眞のすがたを知らず、無常なものを常であると、苦であるものを楽であると、不淨なものを淨であると、無我で有るものを作り出していることをいう。

あるとして捉われることをいう。

「無為の四顛倒」は、声聞や緣覚は、有為の四顛倒に対しでは正しい見解をもつてゐるが、悟りの境地はすべてが滅び尽くした世界であると考えるから、悟りの世界、すなわち、涅槃が常・樂・我（それ自体が存在していること）・淨であることを知らないで、無常・苦・無我・不淨であるとして捉われることをいう。

この一句の顛倒は、有為の四顛倒の意で使われているから、顛倒の想は、世の中の無常を「常」であると、苦を「樂」であると、無我を「我」であると、不淨を「淨」であると妄りに計らい見る、真実に反した見方をいう。

従つて一句は、もし心に刻み込み、思い出し考える場がないれば、世の中の無常を「常」であると、苦を「樂」であると、無我を「我」であると、不淨を「淨」であると妄りに計らい見る、真理に反した見方を断つことができるの意と取る。

(77) 諍論 || 爭い論ずる論争、想像によつて起くる言論、我を張つて言い争うことの意である。

(78) 愛恚 || 「愛恚」は貪愛と瞋恚の二つの煩惱をいい、執着と嫌惡の意である。貪愛は、貪の異名であり、むさぼり愛すること、執着をいう。瞋恚は、自分の心に違うものをいかり恨むこと、憎悪をいう。貪愛も瞋恚も、人間の根本煩惱である三毒の二つをいう。

(79) 覚觀攀縁 ||「覓」は、物事を推し量る、心の粗いはたらきをいい、「観」は、細かい心のはたらきをいう。共に、禅定の心を妨げる心のはたらきである。

「攀縁」の攀はよじのぼるの意、縁は対象の意。従つて、対象に託して、心が起ること、心が対象によつてはたらきを生ずること、対象に対して心がはたらきを起こすことをいう。対象に心がはたらきを起こせば、心は対象に捉われ、心は外界の事物に患わされ、猿が木に攀じ登り飛び回るようにならざれ、平静さを失つていくことになる。

智顕は、この覚觀を嫌う。それは、覚觀は、一切の事物を概念化し、実体のない、空であるものを、実体化してしまふからである。

智顕は、攀縁も嫌う。それは、攀縁が対象に心を移す生き方であり、対象に振り回されて生きる生き方であるからである。対象に心を移し、対象に振り回されて生きるのは、対象のあれとこれとの軽重・優劣・損得などを測り、これを取りかれを捨てる二者択一の分別の知恵の中にいるからである。

(80) 正定 ||正しく四諦の道理を見る「正見」、心のおこないを正しくする「正思惟」、正しいことばを語る「正語」、身のおこないを正しくする「正業」、正しい理法に従つて生活する「正命」、正しく道に努め励む「正精進」、正道を憶念し邪念のない「正念」、迷いのない清淨なる悟りの境。

『天台小止観』の研究（五）――（大野）

地に入る「正定」という「八正道」の第八をいう。

なお、「正しい」は、(1)如実、あるがまま、(2)離辺、二つの両極端を離れた中道、(3)平等、どこにも当てはまる普遍妥当、の三条件を内容とする。自我・執着・所有欲・価値観などに依存して生きる限り「正」はありえない。

(81) 真実の智慧を発こして ||「真実の智慧」は、最高の智慧である智慧波羅蜜をいう。智慧波羅蜜は、一切のありのままを、ありのままに観る仏の眼をいう。

「発こす」は、開発かいはつと同義。開発は、人に具わる仏の本性を切り拓いていく第一義と、修行の力によつて、善心を切り拓く第二義がある。一句では、第一義と取る。

従つて一句は、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、仏の真実の智慧を切り拓いていくことになるの意と取る。

「真実の智慧」の智慧は、サンスクリット語プラジュニヤーの訳が慧、サンスクリット語ジャニヤーナの訳が智。慧は最高義の智慧で、善・惡・無記のあらゆる知的作用を指し、凡夫の劣慧から無漏の最高慧までを含む。一般に、その音訳の般若が最高の智慧として用いられるが、般若だけでは普通の智慧であり、波羅蜜がついて最高の智慧の意味になる。中国や日本では、智と慧を区別することなく、これを併用または混用しているとされる。

智顕がいう「真実の智慧」は、三学として括られる戒・

『天台小止観』の研究（五）一一（大野）

定・慧の慧、すなわち、智慧の開発をいう。三学の一の戒は、不殺戒・不盜戒・不婬戒・不妄語戒・不酤酒戒・不說過罪戒・不自讚毀他戒・不憚戒・不曠戒・不謗三宝戒といふ、十重禁戒を守る正しい生き方である。三学の二の定は、臍下丹田に心を置くことである。定の心の置き方は、対象に心を置くのではなく、臍下丹田に心を置くことが大切である。三学の三の慧は、人が本来仏・菩薩として人に具わる仮の本性である真実の智慧、すなわち、如來藏・仮性を切り拓き開発することである。人は、生きる中で色の厚みを増し続けていく、心のファイルターを通して対象を観るが、真実の智慧である如來藏・仮性を切り拓き開発することによつて、あるがままにある一切の現象的存在・物質的現象を、あるがままに観ることができるように、自我の色が濃く付いたファイルターを取り外していくことが、真実の智慧である如來藏・仮性の開発の意味である。

本来もつている真実の智慧を切り拓き開発するのが、智慧ある人の生き方であり、真実の智慧の「わたし」のすがたに気づいて、どのような生き方をするかが、人間に問われる大命題である。

(82) 生死を離る||「生死」は、輪廻と同義。業因によつて、六道の迷界に、生まれ変わり死に変わつて輪廻することで、悟りの涅槃の逆。生死の果しないことを底知れない海に例えて生死海という。生死の苦海を渡つて涅槃の彼岸に到る

ことは困難であるから、離度海ともいう。

従つて一句は、生まれ変わり死に変わつて絶えることのない、一切の迷いの世界を離れることをいう。

(83) 故に『釈論』の「偈」にいわく||『大智度論』卷第十 八 〔大正藏〕二三五・一九〇) の引用。

『大智度論』には、「般若波羅蜜。実法不顛倒。念想觀已除。言語法亦滅。無量衆罪除。清淨心常一。如是尊妙人。則能見般若」とある。

『釈禪波羅蜜次第法門』には、故に摩訶衍の偈に説くとして、「般若波羅蜜。實法不顛倒。念想觀已除。言語法皆滅。無量衆罪除。清淨心常一。如是尊妙人。則能見般若」(『大正藏』四六・四七七a)と引かれ、『摩訶止觀』卷第五上には、龍樹いわくとして、「實法不顛倒。念想觀已除。言語法皆滅。無量衆罪除。清淨心常一。如是尊妙人。則能見般若」(『大正藏』四六・五七c)と引用されている。

(84) 般若波羅蜜||「般若波羅蜜」は、理想を完成する六つの徳目である、布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧といふ六波羅蜜の第六の智慧波羅蜜をいい、六波羅蜜に方便・願・力・智を加えた十波羅蜜の一つをいう。完全な智慧の完成が般若である。自我塗れの人の有り様から、智慧に包まれた人間らしい生き方へ転換する智慧をいう。波羅蜜は、到彼岸と同義。此岸から彼岸へ渡るの意。人は自分の意志で、仮の境地である向こう岸の彼岸へ渡る義務を課せられ

た存在である。

(85) 実の法 || 真実の教えをいう。

(86) 念・想・観はすでに除かれ || 一般的に「念想観」は、思慮分別を巡らして、ある一つの觀念・瞑想を実践する修行法をいうが、ここではこの意は取らない。

「念」は、一瞬一瞬に生起し消滅する刹那の心のはたらきをいい、「想」は、五蘊の一つとして、感受したものを表象する、心のはたらきである心所をいい、「観」は微細な思惟作用である分別心をいう。

つまり、「念」は、心に思いを深めることであり、「想」は、心に思いを浮かべることであり、「観」は、対象を観て思惟・分別することをいうと取る。

従つて一句は、心で思いばかり、ことばを発する因となる念も想も観も取り除かなければの意と取る。

(87) 言語の法はみな滅す || 「言語の法」は、ことばを通して得る法、すなわち、ことばによつて造られた概念をいう。

「言語の法はみな滅す」は、言語道断の法をいう。つまり、念・想・観は、言語を発する因である。従つて、念・想・観がすでに除かれれば、ことばもない。ことばは必要がなく、ことばを超えてしまつていて。つまり、諸法の真実は、口である言語や文章である文字では、とても表わすことができないほど不可思議なはたらきである。

言語道断の法は、言亡慮絶ともいう。言亡慮絶は、真実

の悟りの世界を表現するのに用いることばで、言語によつていいあらわすこととも、思慮によつて思いはかることもできないという意をもつ。

「意路不到、心言路絶、絶言絶思、名言道断、言語道断心行處滅」（『菩薩瓔珞本業經』卷下 『大正藏』二四〇一九c）、『六十華嚴經』卷第五 『大正藏』九・四二四c）、『大智度論』卷第五 『大正藏』二五・七一c）、『摩訶止觀』（『大正藏』四六・五九b）などのことばもみな同じ、ことばでいい表わすこととも、こころで思いはかることもできないことをいう。

(88) 罪 || 人が日常生活を営む中で生起する人の行為・思いなど、人としての道に反し、宗教的に非難される行為の一切をいう。具体的には、殺生・偷盜（盜み）・邪淫・妄語（偽り）・绮語（ざれごと）・惡口・兩舌（一枚舌）・貪欲・瞋恚・愚癡という、身三口四意三の十惡といわれる悪業をいう。

(89) 心は常に一なり || 「一」は、一なること、定まつていふことをいう。つまり、心が臍下丹田に集中し定まつてゐることをいう。

「心は常に一」であることは、八正道でいう第八の正定をいう。つまり、心が臍下丹田に集中し定まつて、散乱することはないことをいう。

(90) かくのごとき尊妙の人は || 「かくのごとき尊妙の人」と

『天台小止観』の研究（五）一一（大野）

は、般若波羅蜜の菩薩道に生きる人のことをいう。

『大般涅槃經』によれば、仏陀は、チユンダの供物を受けて、赤痢に罹つて入滅する。仏陀自身は、完全無欠な絶対的な人ではなくて、一生涯悟りと迷いを繰り返した人である。迷いの中で悟りを求めるだけ、遊行の中で己を律し続けた人である。普通の人と同じ苦しみの中で、人の在るべきすがたを求め続け、説き続けた人である。ここに仏教の本当の意味での素晴らしいことがある。

般若波羅蜜に生きる、尊く靈妙な人は、仏陀たるべき人をいう。

(91) 般若を見る||「般若」は、般若波羅蜜をいう。

「般若を見る」とは、すなわち、あるがままにある一切の現象的存在・物質的現象を、眞実の智慧で、あるがままにあるそのままの実相を観ることをいう。

仏教でいう「心」は、眼・耳・鼻・舌・身・意の六識が造り出すものをいう。身体全体が造り出す心を、大脑がコントロールする。だから、コントロールの機能からいえば、大脑に心があるといえる。しかし、仏教はそうは考えない。身体全体が心であると考える。

身体全体が心を造り、心が人を造っていく。この心が人を作成していくさまは、まるで『華嚴經』がいう「工なる画師が種々の色を描く」こと、そのままである。

心は、技術の優れた人が絵の具を使って、色を塗ると

同じである。心そのものは彩色されていない。しかし、人は彩色された心があると思つて疑わない。

しかし、心は過去にはない。現在にもない。ましてや未来にもない。どこにも心はない。心を固定化する時空がどこにもない。心があるとする大脑も、細胞分裂を繰り返し、決して止まることなく、固定化される場がない。心は、どこにも固定化される時空がない。

固定化されることのない心に拘り、固定化しているのが、人のすがたである。このように、人のすがたを見極めることができれば、繫縛してやまない自我を解放することができる。自我を解放することができれば、「わたし」の本来の自性清浄心に再会することができる。

智顕は、この繫縛してやまない自我心塗れの自我に気づき、人のるべきすがたを求めて、繫縛され呪縛されている心を解放すことの必要を説いてやまないのである。

(92) 〔塞〕^{みよき}と同義。闇のように暗いことをいう。

「塞」は、閉塞と同義。閉じ塞ぎ、立ち塞ぐことをいう。

「無記」^{みよき}は、一般的には、善でも不善・惡でもない、果報した状態や鬱の状態をいう。

「惛懵」^惛は、惛が心のたいらなことをいい、懵が心が乱れることをいい、惛懵で、心が爽やかでないことをいう。

従つて一句は、坐禅の中にある修行者の心が、闇のように暗く、閉じ塞がつて、意識が朦朧とした鬱の状態にあり、爽やかでないことがあるの意と取る。

(93) 時として睡多からん॥「睡」は、五蓋・十纏の一つの睡眠と同義。心識がくらく沈んで、覚知を失つた、心の鈍重さ、心をくらます心作用をいう。つまり睡は、意識がぼんやりして刺激反応が起こらないことをいい、眠は、眼・耳・鼻・舌・身の五情がはたらかないことをいう。

なお、五蓋は、貪りの貪欲蓋、怒りの瞋恚蓋、眠り込んだような無知蒙昧の惛沈睡眠蓋、躁鬱の状態の掉挙惡作蓋、疑いの疑惑の五つの煩惱をいい、十纏は無慚・無愧・嫉・慳・悔・眠・掉挙・惛沈・忿・覆の十の煩惱をいう。

従つて一句は、時には、心がぼんやりして、睡魔に襲われ、刺激反応が起こらないことがあるの意と取る。

(94) 観を修して照了すべし॥「観」は、止觀の觀をいう。『天台小止觀』の冒頭に、「觀は是れ智慧の由籍なり」とある。人の生き方は、縁起の道理がわからず、貪り・怒り・愚かさから対象に執着することによつて造り出される自我と、我が身に本来具わっている智慧の力とが造るバランスの上に成り立つてゐる。自我に繫縛され、自我に比重がかかるのが世の人の習いである。我が身に本来具わっている智慧を引き出し、自我から智慧へウエイトを移すのが求道の有り様である。自我から智慧へバランスを移すルートを

造る方法、それが「觀」である。自我から智慧への道筋造り、自我から智慧への転換が「由籍」である。

止觀の「觀」は、自我を否定し、物事の実相を觀察する智慧を引き出す修行法を実践して、自我から智慧へ生き方を転換することによつて、眞実を覆い隠しているヴェールを取り除き、眞実が眞実のままに照らし出され、現われ出てくることをいう。

従つて一句は、自我を否定し物事の実相を觀察する智慧を引き出す「觀」の修行法を実践して、自我から智慧へ生き方を転換するルートを造つて、修行者の坐禅に向かう心を正し、眞実を眞実のままに照らしださなければならぬ

『天台小止観』の研究（五）――（大野）

の意と取る。

(95) その心浮動し軽躁して安からざれば॥「浮動」は、心が移り動いていくことをいう。

「軽躁」は、心がそわそわすることをいう。

「不安・安からず」は、心が安定していないことをいう。

従つて一句は、坐禪の中にある修行者の心が、移り動いて落ち着かず、心が安定していない時はの意と取る。

(96) 止を修してこれを止むべし॥「止」は、一心に心を落ち着け、一つの対象に専注する修行実践法と押さえる。

「これを」は、心の散乱・動搖をいう。

従つて一句は、一心に心を落ち着け、一つの対象に専注する「止」の修行法を実践して、心の散乱・動搖を押し止めなければならないの意と取る。

(97) よく薬と病との相を識つて॥「病」は、直接には、心が沈んだり、浮き立つたりする鬱や躁の状態をいうが、間接的には、我が身が造り出し続けてやまない自我をいう。

「薬」は、「止」と「觀」の修行法をいう。

心の鬱や躁の状態である沈浮は、もちろん病であるが、病はこれに止まらない。身体全体が心を造り、心が人を造つていいくが、心はどこにも止まることなく、固定化される時空がない。固定化される実体がない心にこだわり、とどまることのない心に実体があるものとこだわり続けて、人は自我の厚みを増大していく。人が造る自我そのものが、

抜き差しならう人の病そのものである。

人が造り続けて止まない自我を対治しようとして提示された修行法が、「止観」である。この止観が、人間の心の病気、精神の苦痛、煩惱、不安という自我が造り出す人生病を治療する薬に例えられる。

苦・集・滅・道の四諦の教えは、症状を診て、原因を調べ、治療方針を決め、処方箋や薬瓶を与えるという、医者の四段の構え方によるのであるが、これと同列の例示がなされているのが、この一句の病と薬である。

従つて一句の、薬と病との関係を十分に認識して治療に当たらなければならぬという文意は、止観の修行実践法と、心の病という人生病との相性をぴたりと見抜いて、修行者の素質・能力をはかり、最も適切な時と場と場合を選んで治療し、こじらせないようにならなければならないの意を秘める。

(98) 一一に対治することを得ざれば、乖僻の失あるなり॥「一一」は、一つひとつ心の病の状況に応じての意である。

「対治する」は、断じ滅することをいう。ここでは病と薬とを例としているから、治療する程の意と取る。

「乖僻」は、ひねくれて偏屈、つむじまがり、矛盾、悖りもとそむくなどの意がある。ここでは、ねじけ悖るの意と取る。すなわち、人の心の病の原因を的確に見抜いて適切に対処

すれば、心の病が後に尾を引くことはない。しかし、適切に欠ければ、病気が病気を呼び、病気が病気を造り続け、病気の呪縛から離れることができなくなってしまう。乖僻はこれをいう。

「失」は、過失をいう。

従つて一句は、一つひとつ心の病の状態に応じて、病をよく見極めて治療することができなければ、却つて病をこじらせ、治療を難しくしてしまうという難点があるの意と取る。

(99) ただしすべからくよく薬と病との相を識つて、これを用うべし。一一に対治することを得ざれば、乖僻の失あるなり。『天台小止観』すなわち『修習止觀坐禪法要』では、「但須善識藥病相對用之。一一不得於対治有乖僻之失」(『大正藏』四六・四六七b)とある。関口真大著『天台小止觀の研究』には、『日光山輪王寺天海藏古鈔本』と『上野寛永寺藏写本』には、この二十二字を欠くとし、『徳富蘇峰氏藏寛永六年刊木活字版本』では、十七字を欠くとして、一は二と指摘されている。やはり文意は、『天台小止観』の表記の方が通りやすいので、いまはこれに依る。

(100) 便宜に随つて止觀を修す。〔便宜に〕は、状況に応じて、心の状態に応じて、心作用の状況に応じてをいう。

従つて一句は、心作用の状況に応じて、ある時は「止」の修行法を実践し、ある時は「觀」の修行法を実践し、「止」

の修行実践で効果がないと思えば「觀」の修行法を実践し、「觀」の修行実践で効果がないと思えば「止」の修行法を実践し、縦横無尽に使い分けて「止」と「觀」の修行法を修行実践をするの意と取る。