

『次第禪門』の研究（四）

大 野 栄 人

はじめに

本論文は、『次第禪門』巻第一之上の「禪波羅蜜を修する大意第二」を原典解明するものである。

本研究は、平成十六年度（四月～一月）の大学院文学研究科修士課程および博士課程の「演習」の授業の研究成果である。授業の受講者は、仏教学仏教史学専修の私のゼミ生のつぎの諸氏である。

伊藤智教（修士一年）、関 晴介・トラン トウイ カン（ベトナム）・廣 賞佳（修士二年）、武藤明範・鈴木あゆみ・水野莊平・森 琢朗（博士二年）、久田 静隆（博士三年）、伊藤光壽・濱口寛朗・今井勝子（研究生）、

『次第禪門』の研究（四）（大野）

ギヤナ ラタナ スローモン（バングラデシュ）〔研究員〕、當間日澄〔聴講生〕

授業は、輪読形式で行ない、右記の大学院生諸氏が下調べをして発表してもらい、それを武藤明範氏が毎時間「書き下し文」、詳細で膨大な「注」、的確な「現代語訳」を作成していただき、それに私が加筆し、それを訂正していただいて、授業で読み合わせをして、完全な原稿を作成したものである。

武藤明範氏のご尽力により、このような研究成果を世に送り出すことができることに、衷心よりお礼を申し上げる次第である。

武藤明範・伊藤光壽氏をはじめ、大学院受講生全員の智

『次第禪門』の研究（四）（大野）

慧を結集してでき上がった研究成果であるが、恐らく多くの誤記・誤読があることと思われる。その責任の全ては、私にあることをお断りしておきたい。

本論文の構成は、最初に「原文」と「書き下し文」を、つぎに「注」を、最後に「現代語訳」を付していくことにしたい。

（原文）

復次菩薩。入無量義處三昧。一心具足萬行。能知一切無量法門。若欲具足無上佛道。不修禪定。尚不能得色無色界。及三乘道。何況能得無上菩提。當知欲證無上妙覺。必須先入金剛三昧。而諸佛法乃現在前。菩薩如是深心思惟。審知禪定。能滿四願。如摩訶衍偈說

禪爲利智藏	功德之福田
禪如清淨水	能洗諸欲塵
禪爲金剛鎧	能遮煩惱箭
雖未得無爲 ^{〔四七〕}	涅槃分已得
得金剛三昧	摧碎結使山

得六神通力	能度無量人
囂塵蔽天日	大雨能淹之
覺觀風動之	禪定能滅之

此偈所說。卽證因修禪定。滿足四願。問曰。菩薩若欲滿足四弘誓願。應當遍行十波羅蜜。何得獨讚禪定。答曰。前四義劣。後五因禪。今則處中而說。所以者何。菩薩修禪。卽能具足增上四度。下五亦然。如菩薩發心。爲修禪故。一切家業。內外皆捨。不惜身命。寂然閑居。無所慳吝。是名大捨。復次菩薩。爲修禪故。身心不動。關閉六情。惡無從入。名大持戒。復次菩薩。爲修禪故。能忍難忍。謂一切榮辱皆能安忍。設爲衆惡來加。恐障三昧。不生瞋惱。名爲忍辱。復次菩薩。爲修禪故。一心專精進。設身疲苦。終不退息。如鑽火之喻。常坐不臥。攝諸亂意。未嘗放逸。說復經年無證。亦不退沒。是爲難行之事。卽是大精進也。故知修禪因緣。雖不作意別行四度。四度自成。復次菩薩。因修禪定。具足般若波羅蜜者。菩薩修禪。一心正住。心在定故。能知世間生滅法相。智慧勇發。如石中泉。故摩訶衍偈說

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

復次因禪具足方便波羅蜜者。一切方便善巧。^{〔四七七〕}要須見機。若不入深禪定。云何能得明見根性。起諸方便引接衆生。復次因禪具足力波羅蜜者。一切自在變現。諸神通力。皆籍禪發。具如前辨。復次因禪具足願波羅蜜者。如摩訶衍中說。菩薩禪定。如阿修羅琴。當知即是大願成就之相。復次因禪具足智波羅蜜者。若一切智道種智。一切種智。非定不發。其義可見。行者善修禪故。即便成就十波羅蜜。滿足萬行一切法門。是故菩薩。欲具一切願行諸波羅蜜。要修禪定。是事如摩訶衍論中說。問曰。菩薩之法。正以度衆生爲事。何故獨處空山。棄捨衆生。閑居自善。答曰。菩薩身雖捨離。而心不捨如人有病。將身服藥。暫息事業。病差則修業如故。菩薩亦爾。身雖暫捨衆生。而心常憐愍。於閑靜處。服禪定藥。得實智慧。除煩惱病。起六神足。還生六道。廣度衆生。以如是等種種因緣。菩薩摩訶薩。發意修禪波羅蜜。心如金剛。天魔外道。及諸二乘。無能沮壞。

〔書き下し文〕

また次に菩薩が、無量義處三昧に入れば、一心に万行を具足し、よく一切無量の法門を知る。⁽⁸²⁾

もし無上仏道を具足せんと欲するに、禪定を修せざれば、なお色・無色界および三乗の道を得ることあたわず。⁽⁸³⁾

いかにいわんや、よく無上菩提を得んや。⁽⁸⁴⁾

まさに知るべし、無上妙覺を証せんと欲せば、必ず須く先ず金剛三昧に入るべし。しかも諸仏の法、いまし現在前す。⁽⁸⁵⁾

菩薩は、かくのごとく深心に思惟して、審らかに禪定はよく四願を満ずることを知る。⁽⁸⁶⁾『摩訶衍』の偈に説くがごとし。⁽⁸⁷⁾

〔禪は利智の蔵、功德の福田となす。⁽⁸⁸⁾〕

禪は清淨の水のごとく、よく諸の欲塵を洗う。⁽⁸⁹⁾
禪を金剛の鎧となし、よく煩惱の箭を遮る。⁽⁹⁰⁾

未だ無為を得ずといえども、涅槃の分すでに得。⁽⁹¹⁾

金剛三昧を得て、結使の山を摧碎す。⁽⁹²⁾

六神通の力を得て、よく無量の人を度す。⁽⁹³⁾

『次第禪門』の研究（四）（大野）

羂塵ごうじんは天日てんじつを蔽おほうも、大雨はよくこれを淹ひたす。

覺觀かくくわんの風はこれを動かし、禪定はよくこれを滅めす。」

と。

この偈の説くところは、すなわち禪定を修するによつて、四願を満足することを証す。⁽⁹⁶⁾

問うていわく、「菩薩は、もし四弘誓願を満足せんと欲せば、まさに遍く十波羅蜜を行すべし。何ぞ独り禪定を讃むることを得んや。」と。⁽⁹⁷⁾

答えていわく、「前の四は義劣なり。後の五は禪による。今、すなわち中に処して説く。所以ゆゑはいかん。菩薩は、禪を修すれば、すなわちよく四度を具足し増上す。下の五もまたしかり。⁽⁹⁸⁾

菩薩の発心するがときは、禪を修するがための故に、一切の家業かごう、内外みな捨てて身命しんみょうを惜おしします。⁽⁹⁹⁾寂然として閑居けんこして、慳吝けんりんするところなし。これを「大捨」と名づく。⁽¹⁰⁰⁾

また次に菩薩は、禪を修するがための故に、身心は動ぜず、六情を閑閑かんかんして、惡の從入することなきを「大持戒」と名づく。⁽¹⁰¹⁾

また次に菩薩は、禪を修するがための故に、よく忍び難きを忍ぶ。⁽¹⁰²⁾いわゆる一切の榮辱えいじよくみなよく安忍あんじんす。たとえ衆惡の來り加えるに、三昧を障らんことを恐るるがために、瞋惱しんねうを生ぜず。名づけて「忍辱」となす。⁽¹⁰³⁾

また次に菩薩は、禪を修するがための故に、一心に専ら精進して、たとえ身は疲苦すれども終に退息たいしきせず。⁽¹⁰⁴⁾火を鑕きるの喩えのごとし。常に坐して臥ふさず。⁽¹⁰⁵⁾諸の乱意しやういを損して、いまだかつて放逸ほういつならず。たとえまた年を経て、証なきもまた退没たいもつせず。これを難行のこととなす。すなわちこれ「大精進」なり。⁽¹⁰⁶⁾

故に知んぬ。修禪の因縁、作意して別に四度を行ぜずといえども、四度おのすか自ら成ず。⁽¹⁰⁷⁾

また次に菩薩は、禪定を修するによりて、般若波羅蜜を具足具足す。⁽¹⁰⁸⁾

菩薩は、禪を修し、一心に正しく住し、心は定にあるが故に、よく世間の生滅の法相を知る。⁽¹⁰⁹⁾

智慧が勇發ゆうはつすること、石中の泉のごとし。⁽¹¹⁰⁾故に『摩訶衍』の偈に説く。⁽¹¹¹⁾

「般若波羅蜜は、実の法にして顛倒てんたうせず。⁽¹¹²⁾

念・想・観はすでに除き、言語の法はみな滅す。⁽¹⁷⁾
無量の衆罪を除き、清浄にして心は常に一なり。⁽¹⁸⁾

かくのごとき尊妙の人は、すなわちよく般若を見る。⁽¹⁹⁾と。

また次に禅によつて、方便波羅蜜を具足すとは、一切の方便善巧は、かならずすべからく機を見るべし。⁽²⁰⁾

もし深禅定に入らずんば、いかんがよく根性を明見し、諸の方便を起こし、衆生を引接^{いんじよう}することを得んや。⁽²¹⁾

また次に禅によつて、力波羅蜜を具足すとは、一切の自在変現、諸の神通力は、みな禅に籍^よりて発こす。具さに前に弁ずるがごとし。⁽²²⁾

また次に禅によつて、願波羅蜜を具足することは、『摩訶衍』の中に説くがごとし。「菩薩の禅は、阿修羅琴のごとし」⁽²³⁾と。

まさに知るべし、すなわちこれ大願成就の相なり。⁽²⁴⁾

また次に禅によつて、智波羅蜜を具足すとは、もし一切智・道種智・一切種智は、定に非ざれば発こらず。その義見るべし。⁽²⁵⁾

行者は、よく禅を修するが故に、すなわち十波羅蜜を成

『次第禅門』の研究(四)(大野)

就し、万行、一切の法門を満足⁽²⁶⁾す。

この故に菩薩は、一切の願行、諸の波羅蜜を具足せんと欲せば、かならず禅定を修せよ。このこと、『摩訶衍論』の中に説くがごとし。⁽²⁷⁾

問うていわく、「菩薩の法は、まさに衆生を度するをもつて事となす。何がゆえぞ、独り空山に処して衆生を棄捨し、閑居^{げんこ}して自ら善となすや」⁽²⁸⁾と。

答えていわく、「菩薩は、身を捨離すといえども、しかも心を捨てず。⁽²⁹⁾

人が病あるに、身に薬^やを服するをもつてしばらく事業^{じじう}を息^やむ。病差^いゆればすなわち業を修すること、故のごとなるがごとし。⁽³⁰⁾

菩薩もまたしかなり。⁽³¹⁾

身はしばらく衆生を捨つといえども、しかも心は常に憐愍^{れんみん}す。閑静^{げんじよう}のところにおいて禅定の薬を服し、実の智慧を得て煩惱の病を除き、⁽³²⁾

六神足を起こし、還つて六道に生じて、ひろく衆生を度せん。⁽³³⁾

かくのごとき等の種々の因縁もて、菩薩・摩訶薩は意を

『次第禪門』の研究（四）（大野）

発こして、禪波羅蜜を修するに、心は金剛のごとくに
て、天魔・外道および諸の二乗のよく、沮壞そえすること
なし。¹⁸と。

〔注〕

（82） また次に菩薩が、無量義処三昧に入れば、一心に万行を具足し、よく一切無量の法門を知る¹⁹「菩薩」は、サンスクリット語のボーディ・サットヴァの音略。覚有情、大心衆生、大士、高士、開士などと漢訳する。三乗の一つ、十界の一つ。大乘仏教では、在家・出家を通じて、発心して仏道を実践する人をいい、大乘仏教の理想像とされた。ここでは、自ら仏の悟りである無上菩提に向かって、六波羅蜜を修行実践しつつ（上求菩提・自利）、他の人々を救済（下化衆生・利他）し、未来に仏の悟りを開こうとする人をいう。

「無量義処三昧」は、かつて日月灯明仏が『妙法蓮華・教菩薩法・仏所護念』と名づける大法を説く時や、釈迦仏が『法華經』を説くに先立って入った禪定の名で、実相三昧とも、無相三昧ともいう。無量義処とは、無量に分別される基礎を意味し、また無限の教説の基礎を意味する。この無限の教説の基礎の意という名の瞑想の境地に入った状

態を、無量義処三昧という。具体的には、『法華經』卷第一・序品（『大正藏』九・二b・四a・四b・c）や方便品（『大正藏』九・五b）に説く三昧をいい、『法華經』全二十八品の中心をなす三昧をいう。つまり、無量無辺不可思議阿僧祇劫というはるか大昔に、最後の日月灯明仏が『妙法蓮華・教菩薩法・仏所護念』と名づける大法を説く時や、靈鷲山の釈迦仏が『法華經』を説く時に結跏趺坐して入った三昧の名をいう。

「入る」は、悟りの境地に入ることという。

「二心に万行を具足す」は、『大品般若經』卷第二十三・一念品第七十六（『大正藏』八・三八六b・三八九c）や、『大智度論』卷第八十七・釈一心具万行品第七十六（『大正藏』二五・六七〇b・六七五a）に説く内容をいう。

「二心」は、凡夫が日常の中で起こす一瞬の心と仏・菩薩の心という。

「万行」は、一般的には、一切の善い行い、一切の修行、八万四千の修行を意味する。ここでは、『大品般若經』卷第二十三・一念品第七十六や、『大智度論』卷第八十七・釈一心具万行品第七十六に説く内容をいう。具体的には、『大品般若經』卷第二十三・一念品第七十六（『大正藏』八・三八六c・三八七a）が明かすように、『菩薩・摩訶薩が般若波羅蜜を行じる時、一念の中に具足して六波

羅蜜・四禪・四無量心・四無色定・四念處・四正勤・四如意足・五根・五力・七覺分・八聖道分・三解脱門・仏の十力・四無所畏・四無礙智・十八不共法・大慈大悲・三十二相・八十随好相を具足して行ずるや」とあり、菩薩・摩訶薩が般若波羅蜜を行じる時には、一瞬の心である「一念」の中には、六波羅蜜ないし三十二相・八十随好相の修行法と仏の徳性を具えることをいう。なお、『次第禪門』講説時の段階では、智顗は後期時代に表明する「一念」と「一心」の用語のように、明確な区別を設けて、両者を使い分けていると考えられない。後期時代に表明する「一念」は、凡夫が現実に起こす日常の微かで弱い、迷いのおもいの心であり、自我心が造り出す「造作した心」をいい、「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臍下三寸の丹田に置き、散乱する自我心をつつ正面から見据え、煩惱を対治する「集中した心」をいう。

「具足」は、一般的には、兼ね具えること、欠けることなく満ち足りていることをいう。ここでは、日常生活のいついかなる時や場所においても兼ね具えていること、四六時中、完全に兼ね具えていることをいう。

「一切」は、全て、ことごとく、あらゆることをいう。「無量」は、際限がなく多いこと、計り知れないことをいう。

『次第禪門』の研究（四）（大野）

「法門」は、一般的には、真実へ至る門、仏が開悟した状態に至る門、生死の苦海を脱して涅槃に入らせる門をいう。ここでは、八万四千の法門をいう。

「知る」は、一般的には、知識として知ること、学問として学ぶことをいう。ここでは、知識としてただ単に知るのではなく、体で知ること、体得することをいう。

なお、「無量義処三昧に入れば、一心に万行を具足し」という一文は、『統高僧伝』巻第十七・釈慧思伝（大正藏五〇・五六三b）が記すように、大蘇山で修学中の智顗が、慧思に代わって『大品般若経』を講義したときに、『大品般若経』が説く「一心具万行」の意味について疑問を抱いて、慧思から「一心具万行」は『般若経』の説であるが、「一心具万行」について本当に理解しようと思うならば、『法華経』円頓の趣旨に従って理解せよと諭され、『法華経』の行法を諍受したという故事を彷彿とさせるものである。つまり、智顗は慧思から示された『法華経』円頓の趣旨に従って「一心具万行」を理解するという仕方によって、日月灯明仏や釈迦仏が『法華経』を説くに先立って入った「無量義処三昧」と、『大品般若経』の「一心具万行」の二つを結びつけて、かつて大蘇山修学時代に自らが抱いた疑問を解決し、『次第禪門』の中で、「無量義処三昧に入れば、一心に万行を具足し」と表わしたと考えられる。

『次第禪門』の研究(四)(大野)

(83) もし無上仏道を具足せんと欲するに、禪定を修せざれば、なお色・無色界および三乗の道を得ることあたわず。『無上』は、この上もないこと、これより過ぎたるものがないこと、最上なこと、第一等なことをいう。

「仏道」は、一般的には、仏の説いた教え、仏となるための教え、仏が説かれた実践の仕方を用いる。また、仏が説いた教えを仏が説いた通りに如説修行していけば、仏の悟りに至ることができる道を用いる。ここでは、仏へ直結する道、仏へ繋がる一筋の道を用いる。

「無上仏道」は、この上ない仏へ繋がる一筋の道を用いる。

「禪定」は、煩悩を対治する四禪や四無量心を始めとして、超越三昧に至る十五種類の修行法から成る禪波羅蜜を用いる。

「修す」は、実践することを用いる。

「色・無色界」は、三界の第二の色界と第三の無色界の二つを用いる。

「色界」は、色有と同義。欲界の上に位置し、食欲や淫欲や睡眠欲を断じ、物質的なものが全て清浄な世界を用いる。色界に住む衆生は、食欲や淫欲や睡眠欲などの諸々の欲望を離れ、男女の別なく光明を食べ物とし言語とする。

色界は、禪定の深まりに依じて到り着く境地である。初禪・第二禪・第三禪・第四禪の四禪天より成り、これを細

かく分けると十七天となる。

「無色界」は、無色有と同義。三界のうち最上の領域で、欲望と物質的形態との束縛を脱して、身体や場所のない世界で、精神のみが存在する世界を用いる。つまり無色界は、物質を厭い離れて、無念無想の禪定である四無色定を実践した者が生まれる、天の世界を用いる。これには、下位から「空無辺処」「識無辺処」「無所有処」「非想非非想処」から成る四種の天があるとされる。すなわち空無辺処は、空間は無量大であると観じる境地を用いる。識無辺処は、識は無量大であると観じる境地を用いる。無所有処は、何もかもないと観じる境地を用いる。非想非非想処は、有頂天ともいい、想いがあるのでもないのでもない境地を用いる。

「三乗」は、声聞乗・縁覚乗・菩薩乗の三乗を用いる。

「乗」は、乗り物のごとく、声聞・縁覚・菩薩の三者それぞれを究極の目的に運ぶ手段としての教えを用いる。

「声聞乗」は、声聞・縁覚・菩薩から成る三乗の一つ。

声聞は、元々は仏の教えを聞く人の意味で、広く仏弟子の意味に用いられたが、後に大乘仏教では、独善的な自分の悟りのみを求める修行者のことを指すようになり、縁覚と並んで二乗と貶称され、仏となることができない者とされた。具体的には声聞乗は、仏教徒のうちで素質や能力や性質の低い下根であり、四諦・八正道の教えによって修行

し、四沙門果の最高位である阿羅漢果に至ることを最高の目的とし、灰身滅智の無余依涅槃に入る存在をいう。

「縁覚乗」は、声聞・縁覚・菩薩から成る三乗の一つ。縁覚乗は、師なく自ら一人で覚るから独覚乗とも訳され、また辟支仏ともいう。無明・行・識・名色・六入・触・受・愛・取・有・生・老死から成る十二因縁を觀じて迷いを断ち、覺りに至るから、あるいは仏の教えによらないで、落花飛葉などを觀て外縁によつて、十二因縁の縁起の理法を覺り、寂靜な孤独を好んで説法教化をしないとされる、一種の聖者をいい、専ら自利の行に生きる境地をいう。後に大乘仏教において、声聞とともに二乗と貶称された。

「菩薩乗」は、前出の菩薩と同義。

「三乗の道」は、声聞乗・縁覚乗・菩薩乗から成る「三乗の教え」をいう。

「得る」は、手にいれること、自分のものとすることをいう。

(84) いかにいわんや、よく無上菩提を得んやⅡ「いかにいわんや」は、ましてをいう。

「無上菩提」は、迷いを断ち切つて得られた、この上なく正しい悟りの智慧、最上無為の正覚、無上最高のさとり、上なきさとり、仏のさとりをいう。阿耨多羅三藐三菩提と同義。

『次第禪門』の研究(四)(大野)

(85) まさに知るべし、無上妙覺を証せんと欲せば、必ず須く先ず金剛三昧に入るべし。しかも諸仏の法、いまし現在前すⅡ「無上妙覺」は、五十二位中の最上の仏が得たさとりをいう。

「証す」は、悟ること、明かすこと、明らかにすることという。

「金剛三昧」は、一般的には、堅固な宝剣を持つて、一切の悪魔や煩惱を断じ尽くすように、諸煩惱を断じて、仏界に入るはたらきとしての禪定を、金剛石(ダイヤモンド)が全ての煩惱を打ち砕くことに例えて、金剛喻定とも、金剛定ともいう。また金剛が一切無礙のように、あらゆる事柄に通達する三昧をいう。また修行者が、有頂の最後に全ての煩惱を断じて、究極の境地を得る三昧とされ、アビダルマの教学では、この三昧の直後に尽智を生じ、阿羅漢果を得て、無学道の聖者となるという。また仏伝によれば、釈尊は、第四静慮において、この金剛三昧によって煩惱を対治し尽くして、無上の菩提を悟つたという。

なお、『大品般若経』巻第五・問乘品第一八の百八三昧を説く箇所では、金剛三昧について、「いかんが如金剛三昧と名づくるや。この三昧に住すれば、よく諸法に貫達するを見る」(『大正蔵』八・二五二a1b)とある。

また同書を解釈した、『大智度論』巻第四十七・釈摩訶衍品第十八之余では、金剛三昧について、「金剛三昧と

『次第禪門』の研究（四）（大野）

は、譬えば、金剛の物として陥らざることなきごとし。この三昧もまたかくのごとく、諸法において通達せざることなく、諸の三昧をして、各その用を得せしむること、車渠・瑪瑙・琉璃はただ金剛のみよく穿つがごとし」（『大正藏』二五・三九九b）とあり、また「金剛三昧とは、よく一切の諸法を破して、無余涅槃に入り、更に有を受けず。譬えば、真の金剛は、よく諸山を破し、滅尽して余無からしむるがごとし」（『大正藏』二五・四〇〇b）とある。

ここでは、『大品般若經』や『大智度論』が明かす百八三昧の一つをいい、具体的には、一切の諸法を破して、無余涅槃に入る三昧をいう。

「諸仏の法」は、諸仏が説いた教えをいう。具体的には、諸仏がこの世の現象世界の道理について説いた、「諸行無常」や「縁起の教え」をいう。

「現在前」は、目の前にあること、いま現に存在することとをいう。具体的には、諸仏がこの世の現象世界の道理について説いた、諸行無常や縁起の教えと一体となることをいう。

参考——「無量義処三昧」について

無量義処三昧は、『法華經』の中心をなす三昧で、無量無辺不可思議阿僧祇劫という大昔に、最後の日月灯明仏が「妙法蓮華・教菩薩法・仏所護念」と名づける大法を説く時や、釈迦仏が『法華經』を説くに先立って入った禪定の

名で、実相三昧とも、無相三昧ともいう。

無量義処とは、無量に分別される基礎を意味し、また無限の教説の基礎を意味する。この無限の教説の基礎の意という名の瞑想の境地に入った状態を、無量義処三昧という。具体的には、『法華經』の序品（『大正藏』九・二b・四a・四b・c）や方便品（『大正藏』九・五b）に説く三昧をいう。

すなわち同經の序品は、『法華經』全体の序として、はじめに『法華經』を聞くために参集した聴衆を紹介する。その後、釈迦仏が無限の經説の意という名の大乗經典を説いた後に、無量義処という名の三昧に入ってしまうが、その時、釈迦仏の三昧の力によって、天から花が降り注ぎ、大地が六種に震動し、更に釈迦仏の肩間の白毫から一条の光明が放たれ、東方の一万八千の国土が明々と照らされ、その有り様が、聴衆の現前に展開した。この不可思議な現象の意味について、聴衆を代表して弥勒菩薩が文殊菩薩に質問する。

文殊菩薩は、「無量無辺不可思議阿僧祇劫」という思慮をはるかに越えた大昔に自分が体験した日月灯明仏の話から、今現在の釈迦仏が現わした不可思議な現象の「大奇瑞」の意味について語る。

この日月灯明仏は、代々同名の仏が続き、二万仏の日月灯明仏が現われた。その最後の日月灯明仏の時、丁度、今

の釈迦仏の時と同じく、まず日月灯明仏が「無量義・教菩薩法・仏所護念」と名づける大乘經典を説き、説き終わると無量義処三昧に入られた。この時、天より種々の花が降り注ぎ、大地が六種に震動し、仏の眉間の白毫から光が放たれ、東方の一万八千の国土を照らした。そこで、日月灯明仏は、三昧より起つて、大乘教の「妙法蓮華・教菩薩法・仏所護念」と名づける大法を説いた。

従つて、この日月灯明仏の前例によれば、今現在の釈迦仏も、まさに『法華經』を説いて実相の義を明らかにしようとして、この大奇瑞を起こされたのであるから、合掌して『法華經』の説かれるのを一心に待つがよいと、文殊菩薩は弥勒菩薩に述べる。

このように『法華經』序品の後半では、仏が現わした大奇瑞の意味が、文殊菩薩によつて明かされ、一座は法悦歡喜にみなぎり、今、釈迦仏が三昧から起たれて、『法華經』を説くのをじつと待つのである。

無量義処三昧に入っていた釈迦仏は、次の方便品において、ようやく無量義処三昧から起つて、舍利弗を相手に、仏の智慧の偉大さを讃えて、仏の悟りは、仏と仏とのみよく究めたものであつて、余人のあずかるところではないと語る。

参考——天台教学における「一心に万行を具するところ（一心具万行）」について

『次第禪門』の研究（四）（大野）

『統高僧伝』卷第十七・釈慧思伝（『大正藏』五〇・五六三b）によれば、大蘇山で学人の指導にあたっていた慧思は、金字の『大品般若經』と『法華經』との二經を造り、大衆の要請によつて、兩經を講義した。

しかし、ある時慧思は、門下の智顗に代わりに講義をさせた。智顗は『大品般若經』を講義したところ、「一心に万行を具するところ（一心具万行）」に至った時、十分な理解ができなかつたので、慧思に疑問を呈した。そこで慧思は、智顗の一心具万行の疑問に対して、これは『法華經』の円頓の趣旨であつて、『大品般若經』のように順序や段階を経て修行する次第の立場では、理解できないと論じた。

そして慧思は智顗に、「吾れ昔、夏中に苦節してこれを感じる。後夜、一念に頓に諸法を發こす。吾れ既に身証すれば、疑いを致すを勞せざれ」と答え、『法華經』の円頓の趣旨は、慧思自身がかつて体験し、証悟したところであるから、智顗に疑問を抱くなど戒めたという。そして、慧思は智顗に法華の行法を二十一日間にわたつて諒受したが、その境界は、文章にはできないほどであつたという。

このように「一心具万行」は、大蘇山における慧思と智顗との師資相承を考える上で、また智顗の宗教思想を考える上で、大切な位置を占めていることが分かる。

しかし、智顗が疑問を抱いた「一心具万行」とは、何れ

『次第禪門』の研究（四）（大野）

の經論に典拠があるかという点、經論自体にはそれを明示した文はない。

『大品般若經』を解釈した『大智度論』卷第八十七には、釈一心具万行品第七十六（『大正藏』二五・六七〇b—六七五a）という品があり、また同書の解釈の基になった、『大品般若經』卷第二十三には、一念品第七十六（『大正藏』八・三八六b—三八九c）という品がある。

従って、天台教学では、智顗は『大品般若經』を講義するにあたって、『大智度論』を座右に置いて解釈したと考えられ、智顗が一心具万行について疑問を抱いたのは、『大品般若經』の一念品と、同書の一念品を解釈した『大智度論』の一心具万行品であったと考えられる。

『大品般若經』卷第二十三・一念品第七十六には、「世尊よ、いかなれば菩薩・摩訶薩が般若波羅蜜を行じる時、一念の中に具足して六波羅蜜・四禪・四無量心・四無色定・四念処・四正勤・四如意足・五根・五力・七覺分・八聖道分・三解脱門・仏の十力・四無所畏・四無礙智・十八不共法・大慈大悲・三十二相・八十随好相を具足して行ずるや」（『大正藏』八・三八六c—三八七a）とあり、菩薩・摩訶薩が般若波羅蜜を行じる時には、一瞬の心である「一念」の中には、六波羅蜜ないし三十二相・八十随好相の修行法と仏の徳性を具えていることを説いている。

また『大智度論』卷第八十七では、この一念品を一心具

万行品と呼んで、菩薩・摩訶薩が般若波羅蜜を行ずる時、一念の中には六波羅蜜ないし三十二相・八十随好相を具足することについて解釈している。

つまり慧思は、『大品般若經』や『大智度論』には、一瞬の心である一念の中には六波羅蜜から始まり八十随好相に至る、あらゆる修行法や功徳を具足するという「一心具万行」が説かれているが、これを『般若經』のように、順序や段階を経て修行していく次第行を説くものであると解釈するのではなく、『法華經』の立場から、順序や段階を経ない不次第行を説くものと解釈すべきであると、自らの経験に基づいて、智顗に示したと考えられる。

因みに、慧思は『諸法無諍三昧法門』巻上で、一心具万行について、「その時、禪定をうたつた十号と名づくるなり。また次に菩薩・摩訶薩が諸法の無所有性をもって、一念に一心に万行を具足す。巧慧方便の慧をもって、初発心より成仏の果に至る」（『大正藏』四六・六三一a）という。

なお智顗は、一心具万行について、『次第禪門』巻第一上に、「また次に菩薩が、無量義処三昧に入れば、一心に万行を具足し、よく一切無量の法門を知る」（『大正藏』四六・四七六b）とあり、『法華經』で明かす無量義処三昧に入れば、一心に万行を具足し、よく一切無量の法門を知ると述べている。また『覺意三昧』巻上には、「またこと

ごとく上地の法門を知り、一心のなかに万行を具足す。無量の功徳は窮尽すべからず。その余の九住および十行・十金剛・十地・等覚・妙覚、この諸仏の境界、これは菩薩の知るところなり」(『大正蔵』四六・六二七b)とあって、一心のなかに万行を具足すれば、無量の功徳を窮尽して、等覚や妙覚など諸仏の境界を知るといふ。

(86) 菩薩は、かくのごとく深心に思惟して、審らかに禅定をよく四願を満ずることを知る。Ⅱ「かくのごとく」は、このように、このようななどの意をいい、本文中で前に述べた内容を指す。ここでは、先に『次第禪門』巻第一上で、「またこの念をなす。われ今、いずれの法門に住して、菩薩道を修して、よく疾かにかくのごとき四願を満ずることを得んや。(中略)まさに知るべし、無上妙覚を証せんと欲せば、必ず須く先ず金剛三昧に入るべし。しかも諸仏の法、いまし現在前す」(『大正蔵』四六・四七六c)とある内容をいう。つまり、菩薩の修行者がインド伝来の十五種類の禪波羅蜜を実践することによって、(1)六神通や四無礙智を具えて衆生を救済することができること。(2)無分別智を開き顯わして、自らの身心を毒する無限無尽の煩惱を対治し尽くすことができること。(3)無量義処三昧に入って、『大品般若経』の一念品や『大智度論』の一心具万行品が説くように、一瞬の心の中に、六波羅蜜から始まり八十随好相に至る、全ての修行法や仏陀の徳性を具えること。(4)

『次第禪門』の研究(四)(大野)

『大品般若経』や『大智度論』が説く百八三昧の一つである「金剛三昧」に入って、よく一切の諸法を破して生死を離れた完全な悟りの「無余涅槃」に入ること。(5)このような境界に至れば、菩薩の修行者の眼の前には、諸仏がこの世の現象世界の道理について説いた、諸行無常や縁起の教えが現前に展開して、一体となることをいう。

「深心」は、一般的には、深い仏の境地を自己の心中に求める心、深い真理を觀知する心、深く道を求める心、深く信じる心、ひそかに真理を願う心をいう。ここでは、眼の前にある真実をそのまま觀ること、一念から一心に心を移すことをいう。

「思惟」は、一般的には、考え思ひはかること、対象を分別し思考すること、一つのことを思い続けることをいう。ここでは、菩薩の修行者が十五種類の禪波羅蜜を実践することによって、「衆生無辺誓願度・煩惱無數誓願斷・法門無尽誓願知・無上仏道誓願成」から成る四弘誓願が完成する理由を、現前の事実そのものの中に觀ることをいう。

「審らかに」は、「つまびらかに」と訓む。明らかにすること、隅々までよく理解すること、知り尽くすこと、詳しいさまをいう。

「禪定」は、煩惱を対治する四禪や四無量心を始めとして、超越三昧に至る十五種類の修行法から成る禪波羅蜜を

『次第禪門』の研究(四)(大野)

いう。

「四願」は、四弘誓願をいう。具体的には、「衆生無辺誓願度・煩惱無数誓願斷・法門無尽誓願知・無上仏道誓願成」の四をいう。

「満ずる」は、完成すること、達成すること、願いを果たすこと、成就すること、十分に満ち足りていうことをいう。

(87) 『摩訶衍』の偈に説くがごとし。『摩訶衍』は、『大品般若経』の注釈書である『大智度論』をいう。本書は、『大論』『大智論』『智度論』『摩訶衍論』『摩訶衍』などとも呼ばれる。

「偈」は、伽陀とも、偈頌とも、頌ともいう。経論などのうちで仏の教えを詩句の形で述べたもので、仏や菩薩の徳を讃えた詩句をいう。偈は、一種の韻文で、四句よりなる孤起偈と重偈の二種がある。

(88) 禪は利智の蔵、功德の福田となす。『禪』は、無限無尽の煩惱を対治するための、四禪や四無量心を始めとして超越三昧に至る十五種類の禅波羅蜜をいう。具体的には、インド以来の実践法である、四禪・四無量心・四無色定・六妙門・十六特勝・通明・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・超越三昧の十五種の修行法をいう。

「利智」は、一般的には、鋭い感覚をもつこと、六根の

鋭利なこと、伶俐な智慧をもつこと、賢い人という。ここでは、人間が本来内蔵している智慧の蔵を開き明けることをいう。

「蔵」は、一般的には、穀物や商品や家財などを火災や水湿や盗難などから守り、保管・貯蔵するための建物をいう。具体的には、倉庫や土蔵などの物品をしまっておく所をいう。ここでは、人間が本来内蔵している智慧をしまっておく所をいう。

「功德」は、勝れた徳性、良い性質、福德をいう。

「福田」は、一般的には、功德や善業などの福德を生み出す田をいい、また福の收穫や幸福を育て与える田地を意味し、直接には、幸福をもたらす行為の対象を指す。ここでは、智顗の『次第禪門』講説の目的が、全ての人が菩薩の位に入ることと目的とするから、「福田」は、菩薩そのものになること、菩薩そのものに到達することをいう。

参考——「福田」について

「福田」は、功德や善業などの福德を生み出す田をいい、また福の收穫や幸福を育て与える田地を意味し、直接には、幸福をもたらす行為の対象を指す。

仏教以前のインドにおいては、修行者や貧民や遊行者などに布施をすれば、功德が生じると信じられ、彼らが福田であるとされた。ジャイナ教では、「生まれと明知を具えたバラモンに施すと、種々の功德を生じるから、彼らは

〔福〕田である」と説いている。

仏教もこのような考え方を受け入れて、まずブツダ（応供）を福田とみなし、ブツダを供養した。しかし、布施や供養が幸福を育てる行為の「福行」として重視されるにしたがって、その対象（福田）は拡大され、サンガやサンガに所属する個々の人々、更には、布施そのものを「福田」と考えるに至った。

つまり仏教では、仏・僧・父母・苦しみ悩む者などに敬い仕えて施せば、福德や功徳を得るから、これを田に喩えて「福田」といい、仏を「大福田」あるいは「最勝福田」とし、また父母を「三界内の最勝福田」とする。

後になると、種々の福田が考えられ、二福田・三福田・四福田・八福田などが説かれるようになった。三福田を例示すると、(1)仏や僧などを敬うべき者を「敬田」(恭敬福田・功德福田)といい、(2)父母や師などの恩に報いるべき者を「恩田」(報恩福田)といい、(3)貧者や病者などあわれむべき者を「悲田」(憐愍福田・貧窮福田)といい、これを三福田という。

また福田（水田）の条相が、僧侶が法衣の上に着ける袈裟の模様や仕切りに似ている点や、また袈裟を着けることによって、その人が世の福田となって功徳を生じるから、袈裟を「福田衣」ともいう。

智顗は、『次第禪門』巻第一上で「禪は利智の蔵、功徳

『次第禪門』の研究（四）（大野）

の福田となす」と説き、禪波羅蜜を実践することによって、人間が本来内蔵している智慧の蔵を開き明けて、あらゆる福德を生じて、菩薩そのものになると説く。

〔89〕禪は清浄の水のごとく、よく諸の欲塵を洗う。清浄の水は、清く汚れない水をいう。

〔欲塵〕は、煩惱と同義。身や心を苦しめ煩わし、悩ませ、かき乱す精神作用の総称をいい、欲望が身を汚すことを塵に例えている。

〔洗う〕は、水で汚れを洗い落とすこと、洗い清めること、汚れを洗い取り除くことをいう。

〔90〕禪を金剛の鎧となし、よく煩惱の箭を遮る。金剛の鎧の「金剛」は、金石の中で最も堅固な金剛石、ダイヤモンドをいう。金剛は、一説には金ともいうが、何ものをもつてしても砕破することのできない堅さと、よく万物を撃破しうる力を与えるとする。「鎧」は、戦いなどに着用して、身体を防護した武器をいい、主に金属製の鎧をいう。従って「金剛の鎧」は、この世で最も堅固でいかなる力をもつてしても壊すことのできない鎧をいう。

〔煩惱の箭〕の「煩惱」は、身や心を苦しめ煩わし、悩ませ、かき乱す精神作用の総称をいう。「箭」は、「や」と訓み、矢の類義語。弓の弦に繋がえて弾力によって射る武器または狩猟具をいう。従って「煩惱の箭」は、煩惱が悪業や苦しみを起こして善行を妨げ、輪廻を繰り返す原因に

『次第禪門』の研究（四）（大野）

なることを、「毒箭（矢）」に譬えていう。因みに『大智度論』卷第十五・釈初品中屬波羅蜜法忍義第二十五にも、「禪定の楯に執すれば、諸の煩惱の箭を遮る」（『大正藏』二五・一六九a）とある。また『八十卷華嚴經』卷第七十七・入法界品第三十九之十八には、「まさに無量の清淨心を発こして、まさに無量の苦の毒箭を抜くべし」（『大正藏』一〇・四二〇b）とある。

「遮る」は、阻止すること、遮り断つこと、遮断すること、遮絶することという。

（91）未だ無為を得ずといえども、涅槃の分すでに得。無為は、種々の原因や条件によって造られたものではなく、生滅変化を離れた常住絶対の法をいい、ニルヴァーナ（涅槃）の異名。生死を離れた完全なさと、煩惱の名残の習氣を断じた完全な涅槃をいう。具体的には、仏陀が二月十五日にクシナガラ（クシナガラ）の沙羅双樹の間において、八十歳で入滅する大般涅槃をいう。無余依涅槃、無余涅槃、灰身滅智、円寂と同義。

「涅槃の分」の「涅槃」は、前出の「無為」と同義。生死を離れた完全なさとをいう。「分」は、一般的には、分けること、分かれること、半分ずつ、一部分、はしたをいう。ここでは、全体の部分、全分、分際、分与をいう。従って、「涅槃の分」は、生死を離れた完全な悟りそのものは得ていないが、その時に応じた悟りを得ており涅槃の

一分は得ていることをいう。五十二位で例を挙げれば、未だ最高位の等覺の悟りを得ていないが、十信なら十信の悟りを、十廻向なら十廻向の悟りを得ており、五十二位の階段を一段一段と登って、窮め尽くしていることをいう。

（92）金剛三昧を得て、結使の山を摧碎す。金剛三昧は、金剛喻定とも、金剛定ともいう。注の（85）では、「金剛三昧」を、『大品般若經』や『大智度論』が明かす百八三昧の一つで、一切の諸法を破して無余涅槃に入る三昧と解釈した。しかし、ここでは、堅固な宝剣を持って、一切の悪魔や煩惱を断じ尽くすように、諸煩惱を断じて、菩薩の道に入るはたらきとしての禪定が、金剛石（ダイヤモンド）のように全ての煩惱を打ち砕くことをいう。

「結使の山」の「結使」は、前出の「煩惱」と同義。結使の「結」は結縛をいい、「使」は睡眠の旧訳をいい、ともに煩惱の異名をいう。人間を苦しみに縛りつけ、また人を駆使して、善行を修めるのを妨害して、解脱させずに迷いの世界である生死を流転させるから、このようにいう。

「結使の山」の「山」は、平地より高く隆起して尖った高地、峰や丘などの総称をいう。従って、「結使の山」は、自らが身・口・意の三業によって造った、善業や悪業を含めた全ての行為が、カルマとして潜在意識にインプットされ、記憶として刻印されて、刻印された記憶が経験知となつて、煩惱を造り続けて、広大な山のように煩惱が塊と

して残り、身や心を悩まし続けることを例えている。因みに『大智度論』巻第十五・屬提波羅蜜法忍義第二十五にも、「また次に、譬えば水よく大石を決するがごとし。不放逸の心もまたまたかくのごとし。専ら方便を修して、常に行じて廃せざれば、よく煩惱・諸の結使の山を破す」(『大正藏』二五・一七三c)とある。

「摧碎」は、「さいさい」と訓む。砕くこと、打ち壊すこと、打ち破ること、摧破することという。

(93) 六神通の力を得て、よく無量の人を度すⅡ「六神通の力」の「六神通」は、六通ともいう。仏や菩薩が修禪することによって得られる、人間が本来具えている無礙自在な不可思議な六種類のはたらきをいう。六種の不可思議なはたらきは、神足通・天眼通・天耳通・他心通・宿命通・漏尽通をいう。

(1) 「神足通」は、神境智証通・神境通・身如意通・如意通・身通ともいう。あらゆる場所に自在に往来することができるといえる。

(2) 「天眼通」は、天眼智証通・天眼智通ともいう。世間の全ての遠近、苦楽、粗細などを見通すこと、肉眼では見えないものを見ることをいう。

(3) 「天耳通」は、天耳智証通・天耳智通ともいう。世間の全ての言語や音声を自在に聞くことができる通力という。なお、眼や耳は、色界という人間の世界を超え

た、天の世界の四大種で造られている淨らかな色(物質)から成るから、「三天」という。

(4) 「他心通」は、他心智証通・知他心通ともいう。他人が心中に思う、善悪のことをことごとく知る通力(他心徹鑒力)をいう。

(5) 「宿命通」は、宿住隨念智証通・宿住智通・識宿命通ともいう。自他の過去世の生存の状態をことごとく知る通力という。

(6) 「漏尽通」は、漏尽智証通ともいう。煩惱を全て断つて、二度と迷界に生まれないことを悟る通力という。仏や阿羅漢が具える神足通・天眼通・漏尽通の三通は、特に勝れたはたらきをしているから、三つを別出して、それぞれを神足明・天眼明・漏尽明から成る、「三明」という。この場合、天眼明は、未來世の衆生の死生の時や有り様などを見通す通力という。六神通は、全て慧を本質としている。そのうち五神通は四禪を修めることによって得られるから、聖者だけでなく凡夫も五神通を得られるが、最後の漏尽通は聖者のみが得られるとされる。「六神通の力」の「力」は、能力や勝れたはたらきをもたらしはたらきをいう。従って、「六神通の力」は、仏や菩薩が修禪することによって得られる、無礙自在な不可思議な六種類の勝れたはたらきをいう。

「無量の人」は、数え切れないほどの多くの人をいう。

『次第禪門』の研究（四）（大野）

「度す」は、済度、救度と同じ。一般的には、迷いの世界である此岸から、悟りの世界である彼岸への正しい方向性を示して、衆生を仏の世界へと導き入れて救済すること、度脱させることをいう。ここでは、智顗の『次第禪門』講説の目的が、全ての人が菩薩の位に入ることを目的とするから、「度す」は、衆生を菩薩の世界へと導き入れて救済することをいう。

〔94〕 罽塵は天日を蔽うも、大雨はよくこれを淹す。罽塵は、「ごうじん」と訓む。『罽塵』の「罽」は、かまびすしいこと、やかましいことをいい、「塵」は、けがれ、世のけがれ、うるさい街のけがれをいう。従って、「罽塵」は、一般的には、騒がしいこと、世のけがれ、うるさい俗塵、騒がしい俗世間、世俗のうるさいこと、罽埃をいう。ここでは、前出の「煩惱」と同義。つまり、身や心を苦しめ煩わし悩ませ、かき乱す精神作用、人間が次から次へと造り出す無尽蔵の煩惱を、「黒く汚れた塵」に例えている。

「天日」は、「てんじつ」と訓む。一般的には、太陽をいう。ここでは、人間が本来具えている全てのけがれを離れた清浄な心である「自性清浄心」をいう。つまり、本来の人間性を、「太陽」に例えている。

「蔽う」は、草が覆いかぶさることが原意で、遮り隠すこと、覆い遮ること、間に入って遮り隠すことをいう。

「これ」は、前出の「罽塵」をいう。

「大雨」は、一般的には、大いに雨が降ること、スコールのような激しい雨、豪雨をいう。ここでは、インド伝来の十五種類の禪波羅蜜を例えている。

「淹す」は、「ひたす」と訓む。一般的には、上に水を張ること、水を一杯に張って下の物をおおうこと、張った水が引かないように、いつまでも留まること、ひたすこと、水や液につけること、水浸しになること、沈むことをいう。ここでは、煩惱の跡形を残すことなく、煩惱そのものを潰け込んで封じ込めてしまうことをいう。なお、ひたすについて、漢字では六種類の使い分けをする。

(1) 「淹」は、「えん」と訓む。長く水中にひたすことをいう。

(2) 「漚」は、「おう」と訓む。長くつけておき、柔らかにすることをいう。

(3) 「漬」は、「し」と訓む。水につけておくことをいう。

(4) 「浸」は、「しん」と訓む。深さや広さや時間の多少に関わらず、水につけることをいう。

(5) 「漸」は、「ぜん」と訓む。いつとなく、しみ浸すことをいう。

(6) 「涵」は、「かん」と訓む。ざぶりと入れることをいう。

(95) 覚観の風はこれを動かし、禪定はよくこれを滅すⅡ
「覚観の風」の「覚観」は、新訳の「尋伺」と同義。「覚観」の「覚」は、禪定の心を妨げる心の粗いはたらきをいい、「観」は、禪定の心を妨げる心の細かいはたらきをいう。従って、「覚観」は、禪定を妨げる粗い自我のはたらきと、ごく僅かな細かい自我のはたらきをいう。「覚観の風」の「風」は、空気の流れ、気流をいう。従って「覚観の風」は、禪定を妨げる粗い自我のはたらきと、ごく僅かな細かい自我のはたらきによって生じた風をいう。つまり、自我心を造り出す活動エネルギーをいう。

「これを動かす」は、覚観の風によって造り続けられる、無限無尽の煩惱の中で生きる状態、凡夫が日常生活の中で煩惱を造り続け、ひとときも休むことなく、煩惱を造り続けている状況、煩惱の真つ只中に生きる状態をいう。

「禪定」は、前出の「禪」と同義。具体的には、インド伝来の十五種類の禪波羅蜜をいう。

「これ」は、覚観によって生じた風をいう。

「滅す」は、滅びること、形が消えること、なくなること、滅ぼすことをいう。

なお、注の(88)～(95)と同じような文が、『大智度論』卷第十七・釈初中禪波羅蜜第二十八に、「禪は智を守る蔵、功德の福田なり。禪は清浄の水なり、よく諸の欲塵を

『次第禪門』の研究(四)(大野)

洗う。禪は金剛の鎧なり、よく煩惱の箭を遮る。未だ無余を得ずといえども、涅槃の分すでに得。金剛三昧を得て、結使の山を摧碎す。六神通の力を得て、よく無量の人を度す。罽塵は天日を蔽うも、大雨はよくこれを淹す。覚観の風は心を散ずれども、禪定はよくこれを滅す」(『大正蔵』二五・一八〇c)とある。ここでは、『大智度論』の文の取意。

(96) この偈の説くところは、すなわち禪定を修するによって、四願を満足することを証すⅡ「この偈」は、先に『次第禪門』の本文中で、智顗が経証として引用した『大智度論』卷第十七・釈初中禪波羅蜜第二十八の偈をいう。

「禪定」は、四禪や四無量心を始めとして、超越三昧に至る十五種類の禪波羅蜜に代表される、十波羅蜜のうちの第五番目の禪定波羅蜜をいう。

「修す」は、実践することをいう。

「四願」は、四弘誓願をいう。具体的には、「衆生無辺誓願度・煩惱無数誓願断・法門無尽誓願知・無上仏道誓願成」の四をいう。

「満足」は、完成すること、達成すること、願いを満たすこと、成就すること、十分に満ち足りていることをいう。

「証す」は、一般的には、実証すること、明らかにすること、偽りがないことを裏づけることをいう。ここでは、

『次第禪門』の研究(四)(大野)

論証すること、証明することという。

(97) 菩薩は、もし四弘誓願を満足せんと欲せば、まさに遍く十波羅蜜を行ずべし。何ぞ独り禪定を讃むることを得んや。『菩薩』は、一般的に大乘仏教では、在家・出家を通じて、発心して仏道を実践する人という。ここでは、上に向かつては自利を求め、下に向かつては利他のために衆生を教化し救済する、菩薩行の心を起こした修行者、利他行に生きる人という。

「四弘誓願」は、前出の「四願」と同義。具体的には、「衆生無辺誓願度・煩惱無數誓願斷・法門無尽誓願知・無上仏道誓願成」の四をいう。

「遍く」は、広く全てにわたって、隅々まで、あまねくゆきわたることをいう。

「十波羅蜜」は、「十度」とも、「十到彼岸」とも、「十勝行」ともいう。『十地経』『華嚴経』『十地経論』などに説く、十種の最もすぐれた菩薩行、菩薩の修行法である十種の波羅蜜をいう。具体的には、(1)布施(檀那・檀)波羅蜜、(2)持戒(尸羅・尸)波羅蜜、(3)忍辱(羼提)波羅蜜、(4)精進(毘梨耶)波羅蜜、(5)禪定(禪・禪那・静慮)波羅蜜、(6)般若(智慧)波羅蜜、(7)方便波羅蜜、(8)願波羅蜜、(9)力波羅蜜、(10)智波羅蜜から成る十種をいう。十波羅蜜は、『大品般若経』などの般若經典で説く「六波羅蜜」の思想を発展したものとされ、『華嚴経』系統の『十地経』

などに至って、六波羅蜜に方便・願・力・智の四波羅蜜を加えて説く。すなわち、

- (1) 布施波羅蜜は、檀那波羅蜜とも、檀波羅蜜ともいう。物心両面にわたって自分の善根を衆生に施すことをいう。
- (2) 持戒波羅蜜は、尸羅波羅蜜とも、尸波羅蜜ともいう。戒律を守ることによって、煩惱を滅することをいう。
- (3) 忍辱波羅蜜は、羼提波羅蜜ともいう。慈悲を先とし、衆生を損害しないことをいう。
- (4) 精進波羅蜜は、毘梨耶波羅蜜ともいう。厭くことなく、上へ上へと勝善の法を求めて努力することをいう。
- (5) 禪定波羅蜜は、禪波羅蜜とも、禪那波羅蜜とも、静慮波羅蜜ともいう。一切智の道が現前し、心を散乱しないことをいう。
- (6) 般若波羅蜜は、智慧波羅蜜ともいう。諸法の無生無滅を確信することをいう。
- (7) 方便波羅蜜は、方便によって、無量の智慧を生じさせて、衆生救済の手段を取ることをいう。
- (8) 願波羅蜜は、衆生を救済しようとする誓願によって、上々の智を求めることをいう。
- (9) 力波羅蜜は、いかなる論敵や死魔の大軍勢なども破壊する智慧の力で、菩薩道が打ち砕かれないことをい

う。

(10) 智波羅蜜は、あるがままに如実にあらゆる存在を知る智をいう。

先述したように、十波羅蜜は『十地經』を始め多くの經論に説くが、智顗が見たと考えられる經論では、左記の箇所¹⁰に十波羅蜜を説いている。すなわち、『六十卷華嚴經』卷第二十五・十地品第二十二之三（『大正藏』九・五六一b c・五六三a b）、同經卷第三十七・離世間品第三十三之二（『大正藏』九・六三三b c）、『十住經』卷第三（『大正藏』一〇・五一七c―五一八a・五一九b c）、『十地經論』卷第九・遠行地第七卷之九（『大正藏』二六・一七五b）である。

「独り」は、ただ、専ら、ただ……だけの意をいう。

「讀むる」は、ほめること、讃えること、賞賛すること
をいう。

参考——『十地經』と「十波羅蜜」について

先述したように、「十波羅蜜」は、「十度」とも「十到彼岸」とも「十勝行」ともいう。『十地經』『華嚴經』『十地經論』などに説く、十種の最もすぐれた菩薩行、菩薩の修行法である十種の波羅蜜をいう。

具体的には、(1)布施（檀那・檀）・(2)持戒（尸羅・尸）・(3)忍辱（羼提）・(4)精進（毘梨耶）・(5)禪定（禪・禪那・靜慮）・(6)般若（智慧）・(7)方便・(8)願・(9)力・(10)智から成る

『次第禪門』の研究（四）（大野）

十種の波羅蜜をいう。

十波羅蜜は、『大品般若經』などの般若經典で説く「六波羅蜜」の思想を發展したものとされ、西暦一〜二世紀頃に成立したとされる『華嚴經』系統の『十地經』に至って、六波羅蜜に方便・願・力・智の四波羅蜜を加えたものをいう。

西暦一〜二世紀頃に成立したとされる『十地經』は、サンスクリット語原典などが現存する。漢訳としては、唐の尸羅達摩が西暦七五三〜七九〇年に訳した『十地經』九卷の他に、西晋の竺法護が西暦二九四年に訳した『漸備一切智徳經』五卷、後秦の鳩摩羅什が西暦四〇二〜四〇九年に訳した『十住經』四卷が異訳としてある。

また、元來単本經として流布していた經典を、西暦三〜四世紀に中央アジアで集大成して成立したと推定される『華嚴經』には、『十地經』とほぼ同一内容をもつ「十地品」があり、東晋の仏跋跋陀羅訳の『六十卷華嚴經』と、唐の実叉難陀訳の『八十卷華嚴經』の十地品は、『十地經』と同じ内容を説く。

更に、西暦四〜五世紀の世親が『十地經』を注釈した『十地經論』を、北魏の菩提流支が西暦五〇八〜五一一年に漢訳すると、『十地經』は中国において盛んに研究され、地論宗・華嚴宗の興起へと連なっていた。

なお、布施波羅蜜から始まり智波羅蜜に至る「十波羅

『次第禪門』の研究（四）（大野）

蜜」を、極喜地・離垢地・發光地・焰慧地・難勝地・現前地・遠行地・不動地・善慧地・法雲地から成る、十の菩薩の位である「十地」にそれぞれを配当するようになったのは、世親の『十地經論』以降の解釈であり、竺法護訳の『漸備一切智德經』や羅什訳の『十住經』や仏駄跋陀羅訳の『六十卷華嚴經』には見られないという。

このように『十地經』の漢訳には、異訳や注釈を含めて数種ある。右の經論の中で十波羅蜜を説く箇所を指摘すれば、『十地經』卷第五（『大正藏』一〇・五五六b-c）、『十住經』卷第三（『大正藏』一〇・五一七c-五一八a・五一九b-c）、『六十卷華嚴經』卷第二十五・十地品第二十二之三（『大正藏』九・五六一b-c・五六三a-b）、同經卷第三十七・離世間品第三十三之二（『大正藏』九・六三三b-c）、『十地經論』卷第九・遠行地第七卷之九（『大正藏』二六・一七五b）である。

經論によっては、十波羅蜜の説明について多少の相違がある。今は、『十地經論』が『十地經』を引用して十波羅蜜を説く箇所を例示すれば、「この菩薩は、念念の中において菩薩の十波羅蜜を具足す。何をもつての故に、かくのごとく菩薩は一切の心を起こし、念念の中において大悲をもつて首となし、一切の仏法を修習して、みな如来の智に廻向するが故なり。この菩薩は仏道を求める時、所修の善根を捨てて、一切衆生に与う。これ檀波羅蜜なり。よく一

切の煩惱の熱を滅す。これ尸羅波羅蜜なり。慈悲を首となして、よく一切衆生を忍ぶ。これ羼提波羅蜜なり。うたた勝れたる善根を求めて、心に厭足なし。これ毘梨耶波羅蜜なり。所修の諸行、心に馳散せずして常に一切智智に向かう。これ禪波羅蜜なり。現に諸法の自性は不生なることを忍す。これ般若波羅蜜なり。よく無量の智門を起こす。これ方便波羅蜜なり。上々の勝智を期す。これ願波羅蜜なり。一切の外道の邪論、及び諸の魔衆も菩薩道を沮壞することあたわず。これ力波羅蜜なり。如実に一切法の相を觀知す。これ智波羅蜜なり」とある。

参考——「六波羅蜜」と「十波羅蜜」について

利他行を旨とする大乘仏教が、菩薩の実踐道に据えたのが「六波羅蜜」である。『放光般若經』卷第四（『大正藏』八・二二c）には、「六波羅蜜は、これ菩薩摩訶薩の大乗なり」とあり、六波羅蜜を菩薩の実踐すべき大乘の行であると説いている。

「波羅蜜」とは、サンスクリット語のパラミターの音寫語で、最高完全なる状態という意味で、それぞれの徳目の完成を意味する。またパラミターを、「彼岸に至る」や「彼岸に渡る」と解釈して、「度」とか「到彼岸」と訳すこともある。

従つて、布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧（般若）から成る六波羅蜜は、彼岸への道、悟りへの道、六つの徳

目の完成を意味する。六波羅蜜のうち六番目の智慧波羅蜜は、前の五波羅蜜を生み出す総括的なもので、それらの根幹となるものである。また、前の五波羅蜜は、具体的な実践活動で、社会的・倫理的なものとして位置づけられる。それ故に、これら五波羅蜜は「福德行」とも「福資糧」ともいい、智慧波羅蜜を「智勝行」とも「智資糧」ともいう。

六波羅蜜は、戒・定・慧の「三学」を基にしたものである。三学は、部派仏教における基本的な実践道で、出家者の修行道として位置づけられてきた。すなわち出家者は、具足戒を守り、禅定によって精神を集中し、悟りの智慧を獲得することを目指した。しかし、大乘仏教はこの三学を六波羅蜜に当てはめると同時に、在家の菩薩にも実践可能な徳目にした。

具体的には、三学の「戒」を六波羅蜜の布施・持戒・忍辱・精進の四つに相応させて、戒の解釈に幅をもたせた。まず、このうちの「布施」とは、物心両面にわたって施すことをいう。「持戒」は、教団の掟を守ることであるが、基本的には、約束を守ることをいう。「忍辱」は、堪え忍ぶことであるが、現実的には怒らないことをいう。「精進」は、励み努めることであるが、逆にいえば、怠けないことをいう。これらの戒に「禅定」と「智慧」とが、定と慧として加わって三学になるが、禅定と智慧の二つは、出

『次第禪門』の研究（四）（大野）

家者の実践法で、心を集中して、悟りの智慧を得ることをいう。これを在家者に当てはめれば、心を散乱させずに、愚かな考えを抱かないことになる。このように六波羅蜜は、出家者の実践法である戒・定・慧の三学を基本としながらも、在家者も菩薩になる点が重要とされる。

しかし、六波羅蜜も時が経つにつれて次第に内容的に深められ、『大品般若経』巻第二十・撰五品第六十八に、「布施波羅蜜を實踐するには他の五波羅蜜が含まれなければならない」（『大正蔵』八・三六五a—三六八c）という「六度相摂」の考え方が表われ、波羅蜜行は仏の悟りの完成（自利行）を目指す出家者の実践法として位置づけられるようになった。

しかし、出家者自らの救済である、仏の悟りの獲得を目指す「上求菩提（自利行）」だけでは、衆生救済の「下化衆生（利他行）」をすることはできない。大乘菩薩道の根幹は、上求菩提（自利行）と下化衆生（利他行）との両面である。六波羅蜜は、菩薩としての生き方として上求菩提を、あなた自身の生き方として、自行・自利行として説いたものである。

また六波羅蜜の第六の智慧波羅蜜は、抽象的であり、何を指すかが不明である。また、六波羅蜜だけでは、十分に下化衆生の営みを実践することはできないという反省から、『華嚴経』系統の『十地経』や同書の注釈書である

『次第禪門』の研究（四）（大野）

『十地経論』などに至って、六波羅蜜に方便・願・力・智の四波羅蜜を加えた、十波羅蜜を説くようになったと考えられる。

智顗は、『次第禪門』の中で、四弘誓願と禪定波羅蜜との関係を明かすにあたって、『般若経』などで説く、六波羅蜜では、自らの救済を中心とする自利行が強いから、四弘誓願を説明することができないと考えた。そこで、『十住経』や『十地経論』が説く、衆生救済の面から、方便・願・力・智の四波羅蜜を加えた、十波羅蜜との関係で、四弘誓願を説いたと考えられる。

なお、大乘仏教の六波羅蜜や十波羅蜜が、原始仏教以来どのような系譜に位置づけられかを考察した、鈴木広隆氏によれば、西暦七世紀頃のハリバドゥラ以前には、『二万五千頌般若経』には十波羅蜜の体系がなかったという。また、『八千頌般若経』第六章では、十方諸仏が初発心以来成仏するまでに植えた善根について、「戒蘊、定蘊、慧蘊、解脱蘊、解脱知見蘊、六波羅蜜、仏の徳性の獲得、力・無畏波羅蜜、神通波羅蜜、智波羅蜜、願波羅蜜、一切智智の獲得に関する諸善根」を説く。ここに六波羅蜜以外の波羅蜜が説かれているが、それは仏の過去における実践内容であるが故に波羅蜜と称されるものである。このような「仏の完成した波羅蜜」が「菩薩の実践すべき波羅蜜」と見なされるようになって、十波羅蜜が成立すると推定し

ている。

また、六波羅蜜から十波羅蜜への展開について、波羅蜜と名づけられる実践はそれが成就した状態（徳性）を前提としており、その徳性は菩薩自身のためになるだけでなく、衆生をも利益すると考えられる。従って、六から十への展開は、衆生を利益する徳性の拡大と考えられると述べている（鈴木広隆稿「波羅蜜の系譜」『印度哲学仏教学研究』第一四号、一九九九年一〇月）。

（98）前の四は義劣なり。後の五は、禪による。今、すなわち中に処して説く『前の四』は、布施波羅蜜から始まり智波羅蜜に至る「十波羅蜜」のうち、禪定波羅蜜より前にある四つの波羅蜜をいう。すなわち、布施・持戒・忍辱・精進から成る四つの波羅蜜をいう。

「義劣」の「義」は、意味や意義をいい、「劣」は劣っていること、勝れていないことをいう。従って、「義劣」は、意味が劣っていることをいう。具体的には、十波羅蜜のうち、禪定波羅蜜より前にある布施・持戒・忍辱・精進の四つの波羅蜜には、禪定波羅蜜が欠けており、波羅蜜としての内容が劣っていることをいう。

「後の五」は、布施波羅蜜から始まり智波羅蜜に至る「十波羅蜜」のうち、禪定波羅蜜より後ろにある五つの波羅蜜をいう。すなわち、般若・方便・願・力・智から成る五つの波羅蜜をいう。

「禪」は、前出の「禪定」と同義。

「中に処して」の「中」は、禪定そのものの中から、禪波羅蜜の中からをいう。「処」しては、一般的には、とどまること、いること、とりさばくこと、きりもりすること、決めること、わかつこと、処分することをいう。ここでは、……の立場からをいう。従つて、「中に処して」は、禪定そのものの立場から、禪波羅蜜の立場からをいう。

(99) 菩薩は、禪を修すれば、すなわちよく四度を具足し増上す。下の五もまたしかり。四度の「度」は、十波羅蜜を「十度」ともいうように、波羅蜜をいう。従つて、「四度」は、前出の「前の四」と同義。十波羅蜜のうち、禪定波羅蜜より前にある四つの波羅蜜をいう。すなわち、布施・持戒・忍辱・精進から成る四つの波羅蜜をいう。

「具足」は、一般的には、兼ね具えること、欠けることなく満ち足りていることをいう。ここでは、日常生活のいついかなる時や場所においても、布施波羅蜜・持戒波羅蜜・忍辱波羅蜜・精進波羅蜜を兼ね具えていることをいう。

「増上」は、一般的には、増幅すること、采配を増すことをいう。ここでは、迷いから菩薩の悟りに至る世界へと増幅すること、迷いの世界から菩薩の悟りに至る世界へとレベルアップしていくことをいう。

『次第禪門』の研究(四)(大野)

「下の五」は、前出の「後の五」と同義。すなわち、布施波羅蜜から始まり智波羅蜜に至る「十波羅蜜」のうち、禪定波羅蜜より後ろにある、般若・方便・願・力・智から成る五つの波羅蜜をいう。

(100) 菩薩の発心するがときは、禪を修するがための故に、一切の家業、内外みな捨てて身命を惜しまず。菩薩は、一般的に大乘仏教では、在家・出家を通じて、発心して仏道を実践する人をいう。ここでは、上に向かつては自力を求め、下に向かつては利他のために衆生を教化し救済する、大乘仏教の菩薩行の心を起こした修行者、すなわち利他行に生きる人をいう。

「発心」は、発菩提心、発願心の略。一般的には、菩提心を起こすこと、求道の念を起こすこと、無上の悟りに向かおうとする心を起こすことをいう。ここでは、求道の念を起こすと同時に四弘誓願の心を起こすこと、すなわち無上の悟りに向かおうとする心を起こすと同時に衆生救度の心を起こすことをいう。

「禪」は、無限無尽の煩惱を対治するための、四禪や四無量心を始めとして超越三昧に至る十五種類の禪波羅蜜をいう。

「修す」は、実践することをいう。

「一切」は、全て、ことごとく、あらゆることをいう。

「家業」は、「かごう」と訓む。一般的には、家の生計を

『次第禪門』の研究（四）（大野）

立てる職業、先祖代々から伝えられた家の職業、家の資産や地位や学業などの総称、家の資産や門閥をいう。ここでは、家からカルマとして束縛を受ける資産や職業をいう。

「内外」は、一般的には、内と外、心と身体、精神と肉体などをいう。ここでは、自分の心に執著する「内心」と、外界の対象に執著する「外心」とをいう。

「捨てる」は、報償や見返りを求めないで自らの所有物を手放すこと、何の見返りも求めずに自らの所有物を他者に施すことをいう。

「身命を惜しまず」は、不惜身命と同義。修行者が衆生救済するために、また自らの仏道修行のために生命を捨てても惜しまないこと、いつ死んでも悔いがないように精一杯一日一日を生きていることをいう。仏典では菩薩や修行者が、自らの仏道修行や衆生救済のために、自らの命を賭けて修行や救済に励む様子を「不惜身命」という常套句で表わす。『法華經』では、巻第二・譬喻品第三、巻第四・勸持品第十三、巻第五・如来寿量品第十五（『大正藏』九・一六a、三六a、四三b）にそれぞれみられる。

なお、「一切の家業、内外みな捨てて身命を惜しまず」は、古代インドのバラモン教の男性の一生を宗教上の観点から四つに分類した「四住期（アーシュラマ・四種的生活階梯）」¹でいえば、二十歳頃に結婚し家長として家業にいそしむ、四住期の第二の「家住（家長）期」から、五十歳

頃になつて長子が家を継ぐ頃になると、家を出て森林に隠棲して断食や苦行などの修行に励む、四住期の第三の「林棲（林住）期」へと生活基盤を移していく状態をいう。

因みに「一切の家業、内外みな捨てて身命を惜しまず」を、智顗の言葉でいえば、『次第禪門』『天台小止観』などで表わす、修行に入るための準備的段階である「二十五方便」のなかの「具五縁」のうち、世俗的な生活の放棄を意味する「息諸縁務」にあたる。例えば、『天台小止観』には、「第四に息諸縁務のなかに四意あり。一には、生活の縁務を息む。有為の事業をなさざるなり。二には、人間の縁務を息む。俗人・朋友・親識を追尋せず。人事の往還を断絶するなり。三には、工巧技術の縁務を息む。世間の工匠・技術・医方・禁呪・卜相・書数・算計などの事をなさざるなり。四には、学問の縁務を息む。読誦・聴学などことごとくみな喜捨するなり。これを諸の縁務を息むと云す。所以はいかん。もし縁務多ければ、すなわち行道の事廃し、心乱れて摂し難し」（『岩波文庫本』三八頁）とある。

参考——「四住期（アーシュラマ・四種的生活階梯）」について

ゴータマはシャーカー族の王子として生まれて世俗の生活を送ったが、王子二十九歳、七月の満月の夜、道を求め

て家を離れ、出家して専門の修行者となった。ゴータマの出家の動機については、一般的には「四門出遊」が説かれるが、既に当時のインドでは、乞食遊行して道を求めることが一般化しており、ゴータマもこの傾向に従って出家し、道を求める修行者の生活に入ったのであらうと考えられる。

当時のバラモン教の社会においては、「四住期（アーシユラマ・四種の生活階梯）」が形成されていた。四住期とは、バラモンの男性の生涯を宗教上の観点から四つに分類したものである。古来バラモン教徒にとって、法（ダルマ）、実利（アルタ）、性愛（カーマ）、解脱（モークシャ）は、人生において求めなければならない目的とされた。この目的を達成するための修行を人生の諸段階にふり分けたのが四住期である。四住期は、学生（シュラマ）期・家住（ガータ）期・林棲（ヴァニ）期・遊行（プラティラサ）期から成る。すなわち、

(1) 学生期は、梵行期ともいう。七・八歳の頃から約十二年間にわたる修行時期で、親元を離れて師の家に起居し、ヴェーダを中心として、あらゆる学問や技術の修学に専念し、また禁欲的修行を行う。

(2) 家住期は、家長期ともいう。二十歳前後に学生期を終えて、実家に帰り親族の長として生業に務め、また結婚して子供を設け、家庭生活を営む。この時期には、

『次第禅門』の研究（四）（大野）

三つの恩義に報いることが本務とされる。すなわち、結婚して子供をもつことによって祖先に報い、祭祀を行うことによって神々に報い、自分自身で学んだものを他者に伝えることによって師に報いることである。また、家財を守り子孫を繁栄させて祭祀の火を絶やさず、神々や祖霊を祀り、父母や師に孝養をつくし、宗教家に布施することが求められる。

(3) 林棲期は、林住期ともいう。五十歳頃になって、長子が結婚して家を継ぐ頃になると、財産を長子に譲り家を出て山や森などの人里離れたところに入って、雨露をしのぐだけの庵に住んで、ぼろや樹皮を身にまとい、出家遁世する。この時期は、森林の中にあつて、森林に自生する果実や草の根や木の皮などを食べながら断食や苦行を行い、禪定に入って「梵我一如」の境地を得ることに努める時期であり、この林棲期にある人を一般に「沙門」とか「牟尼（寂黙の聖者）」とか呼ぶ。

(4) 遊行期は、森林中の修行が完成された後、あらゆる個人的・社会的執著を捨てて、無一物の身となって村や町を托鉢遊行し、その途次で命終する。また禪定や瞑想の時をもちただ沈黙を守り、ひたすら解脱を達成すべく精進して時を過ごす。この遊行期にある人は「遊行者」とか「比丘」とか呼ばれ、家住期にある人から

『次第禪門』の研究（四）（大野）

衣食を布施されるのが一般であった。

このような四種の生活階梯のうち、『プリハドアーラヌヤカ・ウパニシャッド』や『チャーンドーギヤ・ウパニシャッド』などの古ウパニシャッドでは、第三の林棲期までしか説かれておらず、第四の遊行期はバラモン系ではない出家沙門が出現してから、その影響を受けて形成されたものと考えられている。恐らくは、ゴータマの時代には、このような出家の風習がインド社会では一般化しており、ゴータマの出家は、この一般的な風習にならって行われたものと思われる。

〔101〕寂然として閑居して、慳吝するところなし。これを「大捨」と名づく。〔寂然〕は、ひっそりとして静かなさま、静かで寂しい様子をいう。

〔閑居〕は、「げんご」と訓む。世間を離れて静かに生活をする事、世俗を離れて静かに生活を送ることをいう。なお智顗は、『次第禪門』『天台小止観』などで、修行に入るための準備的段階である「二十五方便」のなかの「具五縁」のうち、仏道修行に相応しい場所として「閑居静処」を挙げて説く。例えば、『天台小止観』には、「第三に閑居静処とは、衆事をなさざるをこれを名づけて閑となし、憤懣なきが故に名づけて静となす。これに三処あつて、禪定を修すべし。一には、深山にして、人を絶するの処なり。二には、頭陀蘭若の処なり。聚落を離ること極めて

近きも三里、ここは、すなわち放牧の声絶え、諸の憤懣なし。三には、白衣の舎処に遠き清浄の伽藍の中なり。みな静処に閑居すと名づく」（『岩波文庫本』三八頁）とある。

〔慳吝〕は、「けんりん」と訓む。慳吝、慳嗇と同義。もの惜しみをして出したいこと、もの惜しみにして隠すこと、やぶさか、けちんぼ、しみつたれをいう。なお、『雜阿含經』卷第四十には、「その時、世尊は諸の比丘に告ぐ。もしよく七種の受を受持せば、この因縁をもつて天帝釈の処に生ずることを得ん。いわゆる天帝釈は、もと人たりし時、父母及び家の諸の尊長に供養し、和顔もて軟語し、悪口せず、両舌せず、常に真実もて言えり。慳吝の世間において居家にありといえどもしかも慳吝せず。解脱施・勤施を行じ、常に施を行じるを樂しみ、施会供養して等しく一切に施せりと。その時世尊すなわち偈を説いて言わく、父母及び家の尊長に供養し、柔和恭遜の辞をもつて、彼言両舌を離れ、慳吝の心を調伏して常に真実語を修す。彼の三十三天七法を行ずる者を見れば、みな各この言をなさん。当来にこの天に生ぜんと。仏この經を説きおわり、諸の比丘、仏の所説を聞いて歡喜奉行す」（『大正藏』二・二九〇b-c）とある。

〔大捨〕は、一般的には、大いなる布施をいう。ここでは、六波羅蜜や十波羅蜜の一つである布施波羅蜜をいう。〔名づく〕は、名前をつけること、名称とすることをい

う。

(102) また次に菩薩は、禪を修するがための故に、身心は動ぜず、六情を閑閉して、惡の從入することなきを「大持戒」と名づく。〔身心〕は、肉体と精神、身体と精神、身と心をいう。

「動ぜず」は、たじろぐことなく、びくともしないことをいう。

「六情」は、六根と同義。視覚・聴覚・嗅覚・味覚・觸覚の五つの感覺器官と、認識し思考する心とをいう。すなわち、視覚器官の眼根・聴覚器官の耳根・嗅覚器官の鼻根・味覚器官の舌根・觸覚器官の身根・思考する心の意根をいう。

「閑閉」は、「かんべい」と訓む。閉ざすこと、閉じることとをいう。

「六情を閑閉」は、心の働きとなる六根の活動を閉ざすこと、心の働きを停止すること、意識活動を停止することとをいう。具体的には、執著の対象となる対象に心に移さないことをいう。

「惡」は、一般的には、不善を意味し、自他を損害する悪いことから、理法に背いて現在と将来に苦を招く力のある性質をいう。具体的には、殺生・偷盜・邪淫・妄語・両舌・惡口・綺語・貪欲・瞋恚・邪見から成る「十惡業」をいう。ここでは、自我の心の対象となるあらゆる対象物を

『次第禪門』の研究(四)(大野)

いう。

「從入」の「從」は、從うことをいい、「從入」の「入」は入ることをいう。從つて「從入」は、從い入ることをいう。具体的には、対象となるものを自分の心の中に受け入れ、自分の心が受け入れた惡になじみ、惡に淘汰されていくことをいう。

「大持戒」の「持戒」は、六波羅蜜や十波羅蜜の一つである持戒波羅蜜をいう。從つて「大持戒」は、戒律を守つて潜在意識に残る行為をしないこと、戒律を守り行為としての惡を實踐せず、また自己の心を惡に染めないことをいう。

(103) また次に菩薩は、禪を修するがための故に、よく忍び難きを忍ぶ。〔忍ぶ〕は、苦しみや辛いことに堪えることと、辛苦をこらえて耐えることをいう。

「忍び難きを忍ぶ」は、物質的に欲しいものを我慢して堪え忍ぶだけでなく、自分自身の心の中の自我の心が執著する対象に対しても堪え忍ぶことをいう。

(104) いわゆる一切の榮辱みなよく安忍す。〔榮辱〕は、榮譽と恥辱、榮譽と不名譽、譽れと恥かしめ、立派な譽れと屈辱をいう。

「安忍」は、堪え忍ぶこと、様々な侮辱や悩害をよく堪え忍んで、恨みの心を起こさないことをいう。なお「安忍」は、六波羅蜜や十波羅蜜の一つの「忍辱」の異訳であ

『次第禪門』の研究（四）（大野）

る。

（105）たとえ衆惡の来り加えるに、三昧を障らんことを恐るるがために、瞋悩を生ぜず。名づけて「忍辱」となす。

「衆惡」の「衆」は、様々な、多くのをいい、「衆惡」の「惡」は、前出の「惡」と同義。従つて「衆惡」は、様々な悪い心、多くの悪い心をいう。

「来り加える」は、執著する心が対象となる対象物に束縛されて、悪心やカルマの衆惡を造ることをいう。衆惡が外から来るように感じるところから、このようにいう。

「三昧」は、サンスクリット語のサマデーの音写語。

サマデーは、三昧・三摩地・三摩提などと音写され、定・等持・正定・定慧などと漢訳される。心を一点に集中し統一して静かな安定した状態に入ること、集中して動揺しない心の状態、心の平静状態、心の統一を意味する。精神を統一する「禪定」のことを、禪とか三昧とか三摩鉢底とか解脱などの名で呼び、それらの間には、幾分かの概念的相違があり、また異説もあるが、三界出世間の心が常に一つの対象に安住する禪定の「定心」と、心が常に六情の境に執著して少しも安住しない「散心」とにわたる全ての禪定を総称して、「三昧」という。なお後期時代の智顗は、三昧の姿勢によって、常坐・常行・半行半坐・非行非坐から成る「四種三昧」を説く。

「障る」は、邪魔をすること、遮り隔てること、遮り塞

ぐこと、防ぐことをいう。

「恐る」は、おそれること、つつしむこと、かしこまること、憂うこと、心配することをいう。

「瞋悩」は、瞋ったり悩んだりすること、怒り悩むことをいう。

「忍辱」は、六波羅蜜や十波羅蜜の一つの忍辱波羅蜜をいう。

（106）また次に菩薩は、禪を修するがための故に、一心に専ら精進して、たとえ身は疲苦すれども終に退息せず。『菩薩』は、一般的に大乘仏教では、在家・出家を通じて、発心して仏道を実践する人をいう。ここでは、上に向かっては自利を求め、下に向かっては利他のために衆生を教化し救済する、大乘仏教の菩薩行の心を起こした修行者、すなわち利他行に生きる人をいう。

「禪」は、無限無尽の煩惱を対治するための、四禪や四無量心を始めとして超越三昧に至る十五種類の禪波羅蜜をいう。

「修す」は、実践することをいう。

「一心」は、一般的には、一途の思い、専心に、心を一つにすることをいう。ここでは、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、心を集中し統一して、自性清浄な心に向かうことをいう。

「専ら」は、ただ一つのことだけを集中して行うこと、

ひとすじに、ひたすらに、いちずにをいう。

「精進」は、六波羅蜜や十波羅蜜の一つで、心を励まして悪行を断じ、善行の実践に努めること、勇猛に善行を実践し悪行を断つこと、行・住・坐・臥・作・言語の六作にわたって、専一に懈怠なく努めることをいう。

「身」は、身体、肉体をいう。

「疲苦」は、疲れ苦しむこと、疲労して苦しむこと、疲労困憊することをいう。

「退息」は、一般的には、退いて休むことをいう。ここでは、自我の心をコントロールする十五種類の禅波羅蜜に代表される禅定波羅蜜の実践を怠って、修行実践を止めれば自我の心に淘汰されてしまい、自我心塗れの状態に陥ることをいう。

(107) 火を鑽るの喩えのごとし。常に坐して臥さず¹¹「火を鑽る」は、「ひをきる」と訓む。鑽燧・鑽火と同義。木や石などを錐揉みして火を探ることをいう。具体的には、木に穴をあけて、木と木を擦り合わせて両方の木が熱くなつて火が点くまで錐揉みすること、あるいは石に穴をあけて、石の穴に木の棒を入れて錐のように揉んで発火させることをいう。

「火を鑽るの喩え」は、『華嚴經』『遺教經』『大智度論』などに説く、鑽燧（鑽火）の譬えをいう。『六十卷華嚴經』巻第五・如來光明覺品第五に、「譬えば微小の火は、

『次第禪門』の研究（四）（大野）

樵濕ればすなわちよく滅するがごとし。仏の教法の中において懈怠の者もまたしかり。譬えば人、火を鑽るに未だ出でざるにしばしば休息すれば、火勢は随って止滅するがごとく、懈怠の者もまたしかり」（『大正藏』九・四二八c）とある。また『遺教經』に、「もし行者の心が、しばしば解廃すれば、譬えば火を鑽るに未だ熱からずしてしかも息めば、火を得んと欲すといえども、火を得べきこと難きがごとし。これを精進と名づく」（『大正藏』一二・一一一c）とある。また『大智度論』初品中到彼岸義第五十・卷第三三に、「懈怠の人は、世間の勝事すらなお成ずることあたわず。いかにいわんや阿耨多羅三藐三菩提をや。譬えば火を鑽るにしばしば息むときは、火を得るの期なきがごとし」（『大正藏』二五・三〇四a）とある。ここでは、『華嚴經』『遺教經』『大智度論』の文の取意。なお仏典では、修行者の精進努力の大切さや、継続の大切さを説くときに、鑽燧（鑽火）の譬えをよく用いて説明する。先の三つの経論以外にも、『仏所行讚』巻第五（『大正藏』四・四九a）や『仏本行經』巻第七（『大正藏』四・一〇八a）や『八十卷華嚴經』巻第十三（『大正藏』一〇・六七c）などにみられる。

「常に坐して臥さず」は、十二頭陀行の一つの常坐不臥（但坐不臥・常坐）と同義。常に坐禅をして横になって眠らないことをいう。

『次第禪門』の研究（四）（大野）

参考——「火を鑽る（鑽燧・鑽火）」について

一般的に「発火法を知ったのが文化のはじめ」といわれるように、今日のようにマッチやライターなどの点火器が存在しなかった古代では、人間は自らの手で火を得るのに大変苦労した。古代の人は、山火事などからヒントを得て、木と木を揉み合わせて火を得たり、あるいは石に穴をあけて石の穴に木の棒を入れて錐のように揉んで発火させた。

この木と木を揉み合わせたり、石と木、後には鉄と木や石とを揉み合わせたり、摩擦して火をとる動作を「鑽る（鑽燧・鑽火）」という。因みに、発火のために穴を掘った石を「火鑽白」といい、この穴で錐のように揉む棒を「火鑽棒」という。

いずれにしても「火を鑽る」という動作は、長時間にわたり怠たることなく、継続することが大切である。木や石が熱くならないうちに、途中で鑽る動作を怠れば、火を得ることはできない。火が欲しいなら、木や石に発火するまで怠らずに鑽る動作を続けなければならない。まさに「継続は力なり」である。

仏道修行も火を鑽るのと同じである。つまり、修行を途中で止めたなら、自我から無我への転換を図ることはできず、自我塗れのものとの状態に戻ってしまい、何も生まれなない。疲れてもあと数分、火鑽白を火鑽棒で錐揉み続ける

と発火するように、仏道修行も継続することが大切である。『華嚴經』『大智度論』などの経論に、釈尊当時の人類の発火法が譬えとして述べられているのは興味深く、また仏典を読誦する者にとつて釈尊が示そうとする真意が具体的に伝わってくる。

因みに、日本語で「研鑽」「鑽研」という場合の、「研鑽」の「鑽」の標準字体は「鑽」であるが、「鑽」は「鑽」の異体字であり、意味は同じである。従つて、「研鑽」と「鑽研」はともに、錐で穴をあけるように深く物事をこの上なしのところまでやり通すことをいう。

参考——「十二頭陀行（十二頭陀・十二頭陀法）」について

頭陀は、サンスクリット語のドゥータの音写語。吐茶・杜多・投多とも書き、抖擻・斗數・修治・棄捨などと訳す。修行者が衣食住に対する貪著を捨てて、身心を修練する修行法をいい、また修行者が衣食住に対して欲望を少なくして、十分に足りていることを知る修行法をいう。なお抖擻や斗數の訳語は、煩惱の塵垢を振り払う意をいう。

頭陀行は経論によつて異なるが、多くの経論は「十二頭陀行」を挙げるが、経論によっては、「十三頭陀行」や「十六頭陀行」を挙げる場合もある。

修行者が衣食住に対する貪著を振り払うために、生活規律について十二条項を立てて修行実践するのを、十二頭陀とも、十二頭陀行とも、十二頭陀法ともいう。

十二頭陀行は、在阿蘭若処ざいあらんにやしよ（無事処坐・空寂処住）・常行乞食（乞食）・次第乞食・受一食法じゅういちしきほう（一坐食・一受食）・節量食（二揣食・不過食）・中後不得飲漿ちゅうごふとくおんじょう（過中不飲漿・食後不受非時飲食）・著糞掃衣ちやくふんそうい（著幣納衣・持糞衣）・但三衣・塚間住ちゅうかんじゅう（屍林住・死人間住）・樹下住・露地坐（空地住・顯路処居住・常居迴露）・常坐不臥（但坐不臥・常坐）の十二から成る。

十二頭陀行は、『四分律』卷第四十一（『大正藏』二二・八五九c）や、『十二頭陀經』（『大正藏』一七・七二〇b一七二二a）や、『大品般若經』卷第十四・卷第十八（『大正藏』八・三三〇c・三三二c）や、『大智度論』卷第六十八・卷第七十六（『大正藏』二五・五三七a・五九五c）などに説く。十二頭陀の一々については、經論によって多少の異説があるが、今は、仏教語辭典などに説かれる十二頭陀の意味を記す。

(1) 「在阿蘭若処」は、無事処坐・空寂処住ともいう。人家や村里の喧噪けんそうを離れて、山林や広野などの閑静な場所ところで修行実践けんぎんすることをいう。

(2) 「常行乞食」は、乞食ともいう。常に自ら托鉢たくはつによって食を得て、檀越ぜんえつの接待や教団の食事を受けないことをいう。

(3) 「次第乞食」は、乞食を行うときは、富める家と貧しい家を分け隔へてることなく、順次に訪ねて乞食を行う

『次第禪門』の研究（四）（大野）

ことをいう。

(4) 「受一食法」は、一坐食・一受食ともいう。午前中一回の正食のほかに食べないこと、また乞食で得た食物は自らの食べる量を摂とった後で残のこったものを貯たくわえないことをいう。

(5) 「節量食」は、一揣食・不過食ともいう。乞食で得たもの以外の食物を求めないことをいう。

(6) 「中後不得飲漿」は、過中不飲漿・食後不受非時飲食ともいう。午前中一食のほかに、それ以後は飲食をとらないことをいう。

(7) 「著糞掃衣」は、著幣納衣・持糞衣ともいう。出家修行者に相応しい質素な服装を着けることをいう。具体的には、人の棄捨した汚衣や、粗末なボロ布を縫い合わせて作った衣を着用することをいう。

(8) 「但三衣」は、修行に必要な最小限度の三種の衣以外は、所持しないことをいう。具体的には、外出用の大衣だいいの「僧伽梨」と、上衣の「鬱多羅僧うつたらかそう」と、下衣の「安陀衣あんだえ」から成る三種の衣のみを所有し、それ以外の余分な衣は所有しないことをいう。

(9) 「塚間住」は、屍林住・死人間住ともいう。死屍を觀察くわんさつするために、墓地に坐すことをいう。

(10) 「樹下住」は、樹下に坐すことをいう。

(11) 「露地坐」は、空地住・顯路処居住・常居迴露ともい

『次第禪門』の研究（四）（大野）

う。家の中に住まないで、露天に坐すことをいう。

(12)「常坐不臥」は、但坐不臥・常坐ともいう。常に坐禪をして横になつて眠らないこと、常に坐禪をして坐禪の姿勢のままで眠り、横臥しないことをいう。

なお仏伝によれば、仏十大弟子の一人の阿那律（アニルツダ・アヌルツダ）は、かつて釈尊の説法の前で居眠りをして、釈尊から叱責されたために「常坐不臥」の誓いを立てて実践し、遂に失眠したという。しかし阿那律は、物事を洞察する力は仏弟子の中で最たるものであり、また修行精進において教団の模範とされ、釈尊から「天眼第一」と称された。

(108) 諸の乱意を撰して、いまだかつて放逸ならず〓「諸の乱意」は、様々な乱れた思い、乱れた心、自我の心が造り出す妄想、身心を苦しめて悩乱させる精神作用の総称である煩悩をいう。

「撰す」は、おさめること、網羅すること、統撰すること、整えること、正すことをいう。具体的には、自我の心が造り出した乱れた思いをおさめとり、心をコントロールして、心を正すことをいう。

「放逸」は、略して、逸ともいう。縛られていないこと、転じて、ほしいままなこと、勝手気ままなことをいう。つまりは、怠けること、心が散漫で善行に専心しないこと、仏道に背いて自我の心の要求のままに勝手気ままに

振る舞うことをいう。

(109) たとえまた年を経て、証なきもまた退没せず。これを難行のこととなす〓「年を経る」は、年月が経つこと、年月を重ねることをいう。

「証」は、一般的には、修行者が仏法に従つて修行実践し、如実に真理を体得して悟りの世界に入ること、仏の悟りをいう。ここでは、修行者が順序次第に修行の段階を踏んで、修行の結果としての「証し」を得ること、次第次第に修行の段階を履んで、その悟りを得る「分証」をいう。つまり、生死を離れた完全な悟りそのものは得ていないが、次第次第に修行の段階を履んで、修行の段階に応じた悟りを得ており涅槃の一分は得ていることをいう。五十二位で例を挙げれば、未だ最高位の等覺の悟りを得ていないが、十信なら十信の悟りを、十廻向なら十廻向の悟りを得ており、五十二位の階段を一段一段と登つて、その階段の悟りを窮めていることをいう。

「退没」は、「たいもつ」と訓む。一般的には、上位から下位に、楽処から苦処に墜落すること、墜落することをいう。ここでは、十五種類の禪波羅蜜に代表される禪定波羅蜜の実践を中止して自我の心に塗れた生き方をする、十五種類の禪波羅蜜に代表される禪定波羅蜜の実践から身を引いて仏道とは真反対な生き方をするをいう。

「難行」は、難行苦行と同義。実践し実行することが難

しいことをいい、仏道修行のために身心を苦しめて錬磨することをいう。

(11) すなわちこれ「大精進」なり。『大精進』は、一般的には、怠ることなく弛まず努力すること、大いなる励み、倦むことなき大精進、大いに努力することをいう。ここでは、常に怠ることなく弛まず努力し続けることを徳目とする「精進波羅蜜」は、六波羅蜜のうち布施・持戒・忍辱という三種の波羅蜜に比べて、修行実践したからといって、眼に見るほどの大きな成果がないように思われるが、実際には、布施・持戒・忍辱の各波羅蜜の徳目を牽引する大きな働きがあることをいう。つまり、精進努力を怠れば、自我から無我への転換を説く六波羅蜜の実践は成立せず、自我意識に淘汰された元の木阿弥に陥ってしまう。従って「大精進」は、他の波羅蜜の修行実践に比べて、具体的な大きな成果がないように思われるが、実際には他の波羅蜜の実践を成り立たせる大きな牽引車としての役割を担っていることをいう。

(11) 修禪の因縁、作意して別に四度を行ぜずといえども、四度自ら成ず。『修禪』は、一般的には、坐禪をすること、坐禪を実践することをいう。ここでは、十五種類の禪波羅蜜に代表される禪定波羅蜜を実践することをいう。

「因縁」は、「因」と「縁」のことをいう。「因」は、直接的な原因をいい、「縁」は、間接的な原因をいう。つまり因

『次第禪門』の研究(四)(大野)

縁は、現象を起こす全ての原因をいう。

「修禪の因縁」は、十五種類の禪波羅蜜に代表される禪定波羅蜜を実践する原因をいう。

「作意」は、一般的には、心を用いること、心を警めさせらるるものをいう。ここでは、何らかの意図をもっていること、策を講じめぐらすこと、対策を立てることをいう。

「別に」は、特別に、とりわけ、特にをいう。

「四度」は、布施に始まり智に至る「十波羅蜜」のうち、布施・持戒・忍辱・精進から成る四つの波羅蜜をいう。

「行ず」は、実践すること、行うことをいう。

「四度自ら成ず」は、布施・持戒・忍辱・精進から成る四つの波羅蜜を実際に行わなくても、布施・持戒・忍辱・精進から成る四つの波羅蜜の心は自然と完成することになる。つまり、菩薩の修行者が、布施・持戒・忍辱・精進から成る四つの波羅蜜を実践しなくても、十五種類の禪波羅蜜に代表される禪定波羅蜜を実践することによって、布施・持戒・忍辱・精進から成る四つの波羅蜜の心が成就することをいう。

(12) また次に菩薩は、禪定を修するによりて、般若波羅蜜を具足す。『菩薩』は、一般的に大乘仏教では、在家・出家を通じて、発心して仏道を実践する人をいう。ここで

『次第禪門』の研究(四)(大野)

は、上に向かつては自利を求め、下に向かつては利他のために衆生を教化し救済する、大乘仏教の菩薩行の心を起した修行者、すなわち利他行に生きる人という。

「禪定」は、四禪や四無量心を始めとして、超越三昧に至る十五種類の禪波羅蜜に代表される、十波羅蜜のうちの第五番目の禪定波羅蜜をいう。

「修す」は、実践することをいう。

「般若波羅蜜」は、六波羅蜜や十波羅蜜の一つで、智慧波羅蜜ともいう。あらゆる事象の不生不滅を確信する智慧、あらゆる事象を明らかに見抜く深い智慧をいう。具体的には、主観と客観とを離れて平等にはたらく真実の智慧、対象を分析的に認識したり思慮分別することなく、対象を対象のままに対象と一体になって、存在するものをあるがままに観る智慧をいう。無分別智、無漏智と同義。

「具足」は、一般的には、兼ね具えること、欠けることなく満ち足りていることをいう。ここでは、日常生活のいついかなる時や場や場合においても、般若波羅蜜を具えていること、般若波羅蜜の状態を持続していることをいう。

(113) 菩薩は、禪を修し一心に正しく住し、心は定にあるが故に、よく世間の生滅の法相を知る。「禪」は、前出の「禪定」と同義。無限無尽の煩惱を対治するための、四禪や四無量心を始めとして超越三昧に至る十五種類の禪波羅蜜をいう。

「一心」は、一般的には、一途の思い、専心に、心を一つにすることをいう。ここでは、一念と同義。心に生起して止まない自我の心に塗れた煩惱を対治するために、心を集中し統一して、自性清浄な心に向かうことをいう。

「正しく」は、一般的には、正しいこと、真つ直ぐなこと、邪でないこと、まっとうであることをいう。ここでは、臍下三寸の丹田に心を置くことをいう。

「住す」は、とどまること、安住すること、持続することをいう。ここでは、臍下三寸の丹田に心を置いてとどめること、臍下三寸の丹田に心を置くことをいう。

「定」は、前出の「禪定」や「禪」と同義。

「心は定にある」は、菩薩の修行者の心が、十五種類の禪波羅蜜を実践している状態と同じように、臍下三寸の丹田にあつて、集中した状態にあることをいう。

「世間」は、移り流れて留まることのない現象世界、あらゆる事象が生起し持続し変化し消滅していく生・住・異・滅の現象世界、この迷いの世の中をいう。

「生滅」は、生・住・異・滅すること、常に変化極まりないことをいう。

「法相」は、あらゆる事象がそのままにある一切のもの、の姿をいう。

「知る」は、一般的には、知識として知ること、学問として学ぶことをいう。ここでは、知識としてただ単に知る

のではなく、体で知ること、体得することをいう。

「世間の生滅の法相を知る」は、この世に存在するものの存在のあり方は、生・住・異・滅を繰り返す存在であるという真実を体得することをいう。

なお、「心は定にあるが故に、よく世間の生滅の法相を知る」と同じような文が、『遺教経』（『大正蔵』一二・一一一c）に、「汝等比丘、もし心を摂むる者は、心はすなわち定にあり。心は定にあるが故に、よく世間の生滅の法相を知る」とある。ここでは、『遺教経』の文の取意。

〔14〕智慧が勇発すること、石中の泉のごとし 〔智慧〕は、六波羅蜜や十波羅蜜の一つである、智慧波羅蜜や般若波羅蜜と同義。あらゆる事象の不生不滅を確信する智慧、あらゆる事象を明らかに見抜く深い智慧をいう。つまり、主観と客観とを離れて平等にはたらく真実の智慧、対象を分析的に認識したり思慮分別することなく、対象を対象のままに対象と一体になって、存在するものがあるがままに観る智慧をいう。無分別智、無漏智と同義。

「勇発」は、「ゆうほつ」と訓み、一般的には、意志的努力から生じたり、造り出されることをいう。ここでは「勇発」の「勇」を、水が噴き出る意味や、水が湧き起こる意味の「湧」や「涌」と考えて、智慧の水が自然に意識することなく噴き出す意と解釈する。具体的には、十五種類の禅波羅蜜に代表される禅定波羅蜜を实践することによつ

『次第禅門』の研究（四）（大野）

て、意識することなく根本的な智慧を引き出すことをいう。つまり、修禅によつて一つの智慧が湧き出て、修行者に根づき、根づいた智慧が更に別の智慧を引き出して、智慧が次から次へと膨らんで増幅し、最終的には、身体全体を智慧が覆い尽くして、自我が入る隙間を与えないことをいう。

「石中」は、石の間、石の中をいう。

「泉」は、地中から湧き出てくる湯や水をいい、またその場所をいう。

「石中の泉」は、石の間から水が湧き出てくること、石の中から水が噴き出てくることをいう。

「石中の泉のごとし」は、『大智度論』巻第八・初品中放光釈論十四之余巻第八にある「石、泉の水」の譬えをいう。具体的には、「惔然^{だんぜん}として快樂^{らくたつ}すとは、問うていわく、これは何らの楽なるや。答えていわく、この楽に二種あり。内楽と涅槃の楽となり。この楽は、五塵より生ぜず。譬えば、石泉の水は中より出で外より来たらざるのごとし。心の楽もまたかくのごとし。等心を行じ、梵行を修し、十善業道を得て、清浄にして穢^{けが}なき。これを内楽と名づく」（『大正蔵』二五・一二〇c）とある文をいう。つまり、固い岩盤の中にある石の中から水が湧き出すことが不可能であるが、この不可能を可能にする状態をいう。ここでは、修行者が自我を捨てて、十五種類の禅波羅蜜に代表

『次第禪門』の研究（四）（大野）

される禪定波羅蜜を実践することによって、根元的な智慧である、般若の智慧が泉のように導き出されることをいう。

参考——『唐高僧伝』にみられる「石泉の水」について

『梁高僧伝』や『唐高僧伝』には、修禪者が坐禪を実践したことによって得られた禪定力や神通力で、僧侶が分身を現わすことや自らの死を予見するなどの神異現象を、神異篇や感通篇などに多数記載している。

『唐高僧伝』巻第十九・釈普明伝（『大正蔵』五〇・五八六b）には、智顗の弟子の普明（？一五八二一六〇一—）が現わした神異について述べている。

普明は、陳の太建十四（五八二）年に天台山に入り、智顗に師事した。天台山では、専ら禪法を求め、方等懺法や般舟三昧や観音懺法を実践し、『法華經』を誦誦した。智顗が金陵に入ると、普明もともに入京し、光宅寺で専ら修禪に励んだ。智顗が廬山の東林寺に上山した時は、陶侃の瑞像を祀った閭の中で観音懺法を実践した。智顗に随い、荊州の玉泉寺で大鍾を造り、佛隴上寺に供養した。後に普明が、国清寺の房に還るが、国清寺では水を得るには遙か遠いところまで行かなければならず大変な苦勞であった。そこで普明は、「寺の空き地にある礧石ちようせきから水が出れば、大いに助かるのに」といつて念じた。数日後、石中に泉を出して、東西にあまねく行き渡ったという。また普明は、

灌頂（五六一一六三二）や智越（五四三一六一六）とともに、智顗滅後の天台教団を率いて、八十六歳で入滅したという。

この記録は、智顗の弟子の普明が『大智度論』の「石泉の水」の譬えのように、修禪によって得られた禪定力や神通力で、石中から水を出すことができたことを、今に伝える。

〔115〕 故に『摩訶衍』の偈に説く『摩訶衍』は、『大品般若經』の注釈書である『大智度論』をいう。本書は、『大論』『大智論』『智度論』『摩訶衍論』『摩訶衍』などとも呼ばれる。

〔偈〕は、伽陀とも、偈頌とも、頌ともいう。經論などのうちで仏の教えを詩句の形で述べたもので、仏や菩薩の徳を讃える詩句をいう。ここでは、『大智度論』巻第十八・初品中般若波羅蜜第二十九（『大正蔵』二五・一九〇b）に出る、般若波羅蜜を讃える偈をいう。

〔116〕 般若波羅蜜は、実の法にして顛倒せず。般若波羅蜜は、前出の「智慧」や「智慧波羅蜜」や「般若波羅蜜」と同義。

「実の法」は、一般的には、固定的不変で独自の実体がある存在をいう。ここでは、一切の事象は縁起の理により、無自性空にあるという真実の教えをいう。

「顛倒」は、正しい道理に反する教え、自我に基づく考

えをいう。妄想、迷見、邪見、煩惱と同義。我々凡夫は、この迷いの世界の真実を知らない。つまり真実は、この世界は無常であり、苦であり、無我であり、不浄であるものを、凡夫は常であり、楽であり、我であり、浄であるとして、常・楽・我・浄を求め、執著してやまない。これが顛倒であり、特に「有為の四顛倒」という。

(117) 念・想・観はすでに除き、言語の法はみな滅すⅡ「念・想・観」の「念想観」は、一般的には、思慮分別をめぐらして、ある一つの観念を実践すること、四念処や九想や五停心観などの精神作用をいうが、ここではこの意は取らない。ここでは「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、色・受・想・行・識から成る「五蘊」の一つとして、感受したものを表象する、心のはたらきをいい、「観」は微細な思惟作用である覚観・分別心をいう。つまり、「念・想・観」は、思いはかり、思い巡らし、推し量る、言葉が発する原因となるはたらきをいう。

「除く」は、取り除くこと、取り払うことをいう。

「念・想・観はすでに除く」は、『六十卷華嚴經』巻第五『大正藏』九・四二四c)や『大智度論』巻第五(『大正藏』二五・七二c)などで説く、「言語道断、心行処滅」の「心行処滅」と同義である。

「言語の法」は、「ごんごのほう」と訓む。言葉を通して

『次第禪門』の研究(四)(大野)

得る法、すなわち、言葉によって造られた概念をいう。

「滅す」は、滅びること、形が消えること、なくなるごと、滅ぼすことをいう。

「言語の法はみな滅す」は、前出の「言語道断、心行処滅」の「言語道断」と同義をいう。「念・想・観」は、言葉を発する因である。従って、念・想・観がすでに取り除かれれば、言葉は必要がなく、言葉を越えてしまっている。つまり、現前の諸法事象が示す真実は、言語や文字では、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ことをいう。

なお、「言語道断、心行処滅」は、「言忘慮絶」ともいう。言忘慮絶は、真実の悟りの世界を表現するのに用いる言葉で、言語によって言い表わすことも、思慮によって思いはかることもできないという意をもつ。

(118) 無量の衆罪を除き、清浄にして心は常に一なりⅡ「無量」は、際限がなく多いこと、計り知れないことをいう。

「衆罪」は、多くの罪や咎をいう。具体的には、殺生・偷盜・邪淫・妄語・両舌・惡口・綺語・貪欲・瞋恚・邪見から成る「十惡業」を造ることをいう。

「清浄」は、清らかであること、執著することがないこと、煩惱の汚れを離れていること、染汚していないことをいう。

「一」は、「いつ」と訓み、一なること、定まっているこ

『次第禪門』の研究（四）（大野）

とをいう。ここでは、心を臍下三寸の丹田に置いて心を散乱させることがないことをいう。

「心は常に一なり」は、八正道という第八の「正定」をいう。つまり、心が臍下三寸の丹田に置くから、心は集中し、心を散乱させることがないことをいう。

(119) かくのごとき尊妙の人は、すなわちよく般若を見る。『尊妙』は、一般的には、尊くして靈妙なこと、非常に優れたことをいう。ここでは、十五種類の禪波羅蜜に代表される禪定波羅蜜を実践することによって、般若の智慧が開発された人をいう。

「般若」は、前出の「智慧」や「般若波羅蜜」と同義。

「見る」は、あるがままにある一切の現象的存在や物質的現象を、真実の智慧で、あるがままにあるそのまゝの真相を観ること、真実を真実のままに観ることという。

「かくのごとき尊妙の人は、よく般若を見る」は、真実に到達した人は、真実を真実そのままに観るということをする。大乘仏教が目指す、自分造りの願いがここにある。

なお、注の(116)と(119)とは同じ文が、『大智度論』卷第十八・釈初品中般若波羅蜜第二十九に、『般若波羅蜜は、実の法にして顛倒せず。念・想・観はすでに除き、言語の法もまた滅す。無量の衆罪を除き、清浄にして心は常に一なり。かくのごとき尊妙の人は、すなわちよく般若を見る』とある。また、この偈に先立って『大智度論』に

は、「これを菩薩の般若波羅蜜を行ずと名づく。この義は、一切の観を捨て、一切の語言を滅し、諸の心行を離れ、本よりこのかた不生不滅なること涅槃の相のごとく、一切諸法の相もまたかくのごとし。これを諸法実相と名づく。般若波羅蜜を讀める偈にとくがごとし」(『大正藏』二五・一九〇b)とある。

(120) また次に禪によつて、方便波羅蜜を具足すとは、一切の方便善巧は、かならずすべからず機を見るべし。『禪』は、無限無尽の煩惱を対治するための、四禪や四無量心を始めとして超越三昧に至る十五種類の禪波羅蜜をいう。

「禪によつて」は、四禪や四無量心を始めとして超越三昧に至る十五種類の禪波羅蜜に基づくことをいう。なお、仏教の正道は、「禪によつて」が意味する「自利行」にある。一切を他人任せにする「他力」は取らない。大乘仏教は、まず自力による自利行があり、それに利他行を兼備して菩薩の誓願とする。

「方便波羅蜜」は、十波羅蜜の一つ。方便によつて、無量の智慧を生じさせて、衆生救済の手段を取ることを、衆生を導くために仮に設けた方便施設をいう。

「具足」は、一般的には、兼ね具えること、欠けることなく満ち足りていることをいう。ここでは、日常生活のいついかなる時や場や場合においても、方便波羅蜜を具えていること、方便波羅蜜の状態を持続していることをいう。

「一切」は、全て、ことごとく、あらゆることをいう。

「方便」の「方」は、方法をいい、「方便」の「便」は、便宜をいう。従って「方便」は、便宜な方法、便宜な手立てをいう。具体的には、仏は下根の衆生を教化し、悟りの世界に導くために、仮の教えである権智によって、巧みな手立てや譬喩を用いて工夫して衆生の疑問を解き、また衆生の煩惱を断じて、一実の真理に帰着させる方法をとった。これが方便である。つまり、衆生を救済し、悟りへ導くための一時の手立てとして説く教えをいう。

「善巧」は、仏や菩薩が衆生を教化し救済するときに、衆生の素質や能力や性質を見極めて、衆生の素質や能力や性質に適った、種々の方法や手段を用いることをいう。

「方便善巧」は、善巧方便ということが多い。仏や菩薩が衆生を教化し救済するときに、教えを受ける相手の素質や能力や性質に応じて、いろいろ適当な手立てをめぐらすこと、教えを受ける相手の素質や能力や性質を判断して、相手が素質や能力や性質に応じて理解することができるように、仏や菩薩が巧みに手段を立てることをいう。応病与薬、対機説法、隨機説法、隨機散説、隨機説、応機接物と同義。

「機」は、人の宗教上の素質や能力や性質をいう。機根や根性と同義。

「機を見るべし」は、相手の素質や能力や性質に応じ

『次第禪門』の研究（四）（大野）

て、いろいろ適当な手立てをめぐらすために、人々の素質や能力や性質を判断し見極めること、徹見することを行う。

参考——「方便善巧（善巧方便・応病与薬・対機説法）」について

原始仏典や大乘仏典などの仏典を読んでもみると、釈尊が説法した内容が、いかに種々の譬喩で満ちあふれているかに、まず驚かされる。これは、釈尊の説法の一つの特色である。また、釈尊が使用した譬喩が適切であり、身近なものを選んで説法していることにも驚かされる。

例えば、生来愚鈍で詩や文章を暗記することができずに、他の仏弟子達から軽蔑されていた、チューラ・パンタカ（周利槃特）に対して、釈尊は一枚の白布を与えて、「チューラ・パンタカよ。ここにおいて、東の方に向かい『塵、垢を除け。塵、垢を除け』といって、この布を撫でていきなさい」と教えた。

チューラ・パンタカは、釈尊にいわれた通り、そこに座って太陽を仰ぎ見ながら、「塵、垢を除け。塵、垢を除け」といって、白布で撫でることに専念し続けた。

このようにするうちに、チューラ・パンタカが手に持っている白布は、すっかり汚れてしまった。チューラ・パンタカは、この布を見ながら、「この布は、師の釈尊から手渡されたときは、手垢もなく真っ白であった。それなの

『次第禪門』の研究（四）（大野）

に、私のためにこんなに汚れてしまった。諸行が無常であるとは、こういうことをいうのだろう」と思った。

このようなチューラ・パンタカの心の動きを知った釈尊は、「チューラ・パンタカよ、この白布だけが塵や垢に染まったとは思ってはならない。人の心の中にある塵や垢を取り除くことが最も重要なだよ。人の心ほど汚れ易いものはないだよ。人間の心ほど浄めることは難しいものはないだよ。しかし、だからこそ、人の心を浄めることに専念しなければならないだよ」と、説き聞かせた。

さすがのチューラ・パンタカも、釈尊が教えようとしていることがよく分かり、やがて阿羅漢と呼ばれる聖者の位にのぼった。生来の愚鈍といわれたチューラ・パンタカではあるが、一度聖者の位にのぼってからは、多くの神通力を示したという。

なお、北伝のある論書では、釈尊がチューラ・パンタカに來客の履物の汚れを拭かせ、なかなか汚れが落ちないのを見せて、心の汚れである煩惱を浄めることがいかに難しいかを理解させた」と記している。

また『法華經』では、火宅三車喻・長者窮子喻・三草二木喻・化城宝処喻・衣裏繫珠喻・髻中明珠喻・良医病子喻の七つの譬えから成る「法華七喻」によって、二乗作仏と如来不滅の意義を表わしている。

『大智度論』巻第六では、如幻喻・如焰喻・如水中月

如虚空喻・如響喻・如鞞闍婆城喻・如夢喻・如影喻・如鏡中像喻・如化喻から成る十種の譬えの「十喻」によって、全ての現象的存在が固定的不変な独自の实体がない空であることを説いている。

このように、大乘・小乗を通じて仏教諸経論には、釈尊の真意や教説の意味内容を人々に分かりやすく理解し易くするために、枚挙に遑がないほどの沢山の譬喻を用いている。古来より仏教では、「人を見て法を説け」や、「法にのっとり、譬喻を用いて因縁を語るべし」という言葉が重視されるように、教えを受ける側の素質や能力や性質を判断して、筋道に合わせて、分かり易く、譬え話を沢山用いて、仏法を説くことが大切とされている。そこには、生死の苦海に呻吟する全ての人々を救済しようとする仏・菩薩の慈悲心の表われがある。

〔12〕もし深禪定に入らずんば、いかんがよく根性を明見し、諸の方便を起こし、衆生を引接することを得んやⅡ「深禪定」は、一般的には、深い禪定をいい、また禪定には種々あるから上地の禪を下地に対して深禪定という。ここでいう上地は、菩薩の悟りの階位である五十二位でいえば、十地位のうちの第九地の善慧心地と第十地の法雲心地をいう。また下地は、五十二位の十地位のうち初地の歡喜心地から第八地の不動心地までをいう。従って「深禪定」は、菩薩の悟りの階位である五十二位でいえば、十地

のうちの第九地の善慧心地と第十地の法雲心地の境地にある禪定の状態をいう。

「入る」は、「いる」と訓む。禪定の状態に入ること、入定することをいう。具体的には、心を臍下三寸の丹田に置いて集中して、五十二位のうちの十地のうちの第九地の善慧心地と第十地の法雲心地の境地に入ることという。

「いかんが」は、いかに、どうして、何ををいう。

「根性」は、前出の「機」や機根と同義。衆生が生まれながらにしてもっている宗教的な能力や素質や性質をいう。機根の本質をいう。

「明見」は、一般的には、はっきりと知ること、明らかにすることをいう。ここでは、衆生が生まれながらにして具えている宗教的な能力や素質や性質を徹底して見極めること、衆生の宗教的な能力や素質や性質を徹見することという。

「諸の方便を起こす」は、種々の方便を起こさなければいけない状況をいう。つまり、生死の苦海に呻吟する衆生が多く、教化すべき対象となる衆生が多いこと、生死の苦海に呻吟する衆生のために様々な手立てや方法を用いて教化し、救済しなければならないことをいう。

「衆生」は、広義では一切の生きとし生けるもの、この世に生命を受けた全てのものをいう。狭義では、煩惱に塗れて生死の苦海に呻吟する人をいう。

『次第禪門』の研究（四）（大野）

「引接」は、「いんじょう」と訓み、引摂とも書く。引導摂取の略。一般的には、仏が慈悲心により摂取の手で衆生を導くこと、仏が慈悲心をもつて生死の苦海に呻吟する迷妄の衆生を引き取り、教え導いて、仏の悟りの世界へ摂入させることをいう。ここでは、衆生の心が仏や菩薩の心に通じ、仏や菩薩の心が衆生の心を感じること、救われる方の衆生の自覚の「感」と、救う側の仏や菩薩の自覚の「応」とが互いに相通じること、衆生の感と仏や菩薩の応とが一体になることをいう。感応道交と同義。

参考——五十二位の「十地位」について

十地位は、「じゅうじい」と訓む。十地は、よく成仏の智を生じ、育み、生長させ、無縁の大悲を起こして、一切衆生を負荷する位をいう。「地」は、草木を生育させる大地のようであることをいう。また住処の意で、『十住毘婆沙論』の経題のように、「十住」ともいう。

「十地」は、歓喜心地、離垢心地、明光心地、焰慧心地、難勝心地、現前心地、遠行心地、不動心地、善慧心地、法雲心地の十位から成る。

智顗は、明光心地、焰慧心地、現前心地の三地の名は、『菩薩瓔珞本業經』に依り、他の七地の名は、『六十卷華嚴經』卷第二十三や『十地經論』『十住毘婆沙論』を参考にしたといわれる。

(1) 歓喜心地——この位で始めて中道の智を完成し、凡位

『次第禪門』の研究（四）（大野）

を捨てて聖位に入り、先に方便有余土において受けた、変易生死の死魔ならびに陰魔のために動かされず、また天魔に動ぜず、仏界に証入して、自利と利他とに大いに歓喜する位をいう。

(2) 離垢心地——中道の理に住し、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上・声聞・緣覺・菩薩から成る九界の衆生の中に入つても、二辺の垢を離れて汚れることのない位をいう。

(3) 明光心地（發行地）——二辺の垢を去つて、中道の智慧が明らかに発くる位をいう。

(4) 焰慧心地——無生法忍によつて、中道の智慧が一層明らかである位をいう。

(5) 難勝心地——断ち難い界外の無明の惑を、ことごとく空じる位をいう。

(6) 現前心地——これより進んで、諸法実相の觀に入ろうとして、何を觀じてても寂滅無二である位をいう。

(7) 遠行心地——界外の別見惑を断つて中道を得、念念に遠く上地に進む位をいう。

(8) 不動心地——界外の三界の報を捨てて変易生死を離れ、下觀無生法忍によつて中道不思議の妙慧に入り、中道の妙慧に安住し動じない位をいう。

(9) 善慧心地——上觀無生法忍に入り、中道無生の善妙の智慧に安住し動じない位をいう。

(10) 法雲心地——これより以後は、一切の色心の相寂滅し、ことごとく法性となる。色心の相が寂滅するから、一塵の法界、一念も法界の全体となる。これを中道第一義諦の寂滅忍という。忍とは、体認のこと。ここに至つて中道三昧成就し、十方の諸仏の灌頂を受け、仏の職位を受け継ぐ。仏の位を許されて、慈悲と智慧とが仏法の世界を覆うことが、大雲のようである位をいう。

十地は、無明の惑が永遠に起こらないように断つ、十聖の階位をいう。

この十地の内、第二地の離垢心地よりは、九地の一地ごとにそれぞれ一部の無明を断ち、一部の中道を証る。これが見道の位で、聖位に証入する。任運無功用の位、百界作仏し、八相成道して衆生を利益し、実報無障礙土に入る。

つまり、十地に入つて、中觀を修行実践して、一部の無明を破し、一部の法身・般若・解脱の三徳を顯わす。

(122) また次に禪によつて、力波羅蜜を具足すとは、一切の自在変現、諸の神通力は、みな禪に籍りて発く。具さに前に弁ずるがごとし。『力波羅蜜』は、十波羅蜜の一つ。一般的には、いかなる論敵や死魔の大軍勢なども破壊する智慧の力であり、菩薩道が打ち碎かれないうことをいう。ここでは、悟りを求める心が大きければ大きいほど、湧き起る煩惱も大であるという二律背反の心を超克し、禪定の

中で自然に体得した神足通・天眼通・天耳通・他心通・宿命通・漏尽通という変幻自在な神通力も、衆生教化の方便力として手段とする智慧力をいう。

「自在変現」は、一般的には、意のままに姿を変えて現われること、自由自在に姿を変えて現われることをいう。

ここでは、『法華経』巻第七・観世音菩薩普門品第二十五(『大正藏』九・五六a-b)に、観世音菩薩が衆生の素質や能力に応じて、三十三身に変身して衆生を救済すること进行。

なお三十三身は、仏身・辟支仏身・声聞身・梵王身・帝釈身・自在天身・大自在天身・天大将军身・毘沙門身・小王身・長者身・居士身・宰官身・婆羅門身・比丘身・比丘尼身・優婆塞身・優婆夷身・長者婦女身・居士婦女身・宰官婦女身・婆羅門婦女身・童男身・童女身・天身・龍身・夜叉身・乾闥婆身・阿修羅身・迦楼羅身・緊那羅身・摩睺羅迦身・執金剛身をいう。

このように観世音菩薩は、仏の姿をはじめとして、人は出家在家の区別なく、童男・童女に至るまで、また鬼類や異類の姿となつてまで衆生教化にあたつて法を説く。それは、教化の対象としての人々の境遇や素質や能力がそれぞれ異なるに、観世音菩薩は、このような実には様々な姿や形をとつて法を説くのである。これが観世音菩薩が、あらゆる方向

『次第禪門』の研究(四)(大野)

に身を変じて現わす「普門示現」であり、そしてこの普門示現は、観世音菩薩の衆生教化のための手立て、すなわち方便に他ならない。

「諸の神通力」は、仏や菩薩が修禪することによつて得られる、人間が本来具えている無礙自在で不可思議な六つの不思議な力である「六神通(六通)」をいう。具体的には、神足通・天眼通・天耳通・他心通・宿命通・漏尽通をいう。

「籍る」は、「よる」と訓む。一般的には、下地を設けてそれに頼ること、他から借りて用いることをいう。ここでは、実践すること进行。具体的には、四禪や四無量心を始めとして超越三昧に至る十五種類の禪波羅蜜を實踐すること进行。

「発こす」は、起こすこと、起こることをいう。

「具さに前に弁ずる」は、先に『次第禪門』の本文中で説いた内容をいう。具体的には、『次第禪門』巻第一上に、「何をもつての故に、六通・四弁なきがときは、何等の法をもつてか、しかも衆生を度せん。もし六通を修するも、禪にあらざれば発こさず。故に『経』にいわく、深禪定を修して五神通を得ん。」(『大正藏』四六・四七六c)とある。また『同書』に、「菩薩は、かくのごとく深心に思惟して、審らかに禪定はよく四願を満ずることを知る。『摩訶衍』の偈に説くがごとし。禪は利智の蔵、功德

『次第禪門』の研究（四）（大野）

の福田となす。禪は清浄の水のごとく、よく諸の欲塵を洗う。禪を金剛の鎧となし、よく煩惱の箭を遮る。未だ無為を得ずといえども、涅槃の分すでに得。金剛三昧を得て、結使の山を摧碎す。六神通の力を得て、よく無量の人を度す。罽塵は天日を蔽うも、大雨はよくこれを淹す。覺觀の風はこれを動かし、禪定はよくこれを滅す。」（『大正藏』四六・四七六c―四七七a）とある。ここでは、『次第禪門』の両箇所をいう。

参考——「六神通（六通）」について

「六神通」は、六通ともいう。仏や菩薩が修禪することによって得られる、人間が本来具えている無礙自在な不可思議な六種類のはたらきをいう。六種の不可思議なはたらきは、神足通・天眼通・天耳通・他心通・宿命通・漏尽通をいう。

(1) 「神足通」は、神境智証通・神境通・身如意通・如意通・身通ともいう。あらゆる場所に自在に往来することができるといふ。なお、『大智度論』巻第五・卷第二十八には、思うところへ思い通りに至り得る能到（飛行）と、思い通りに相を変える転変（変化）と、外界の対象（六境）へ思い通りに思いを飛ばし、例えば、華嚴の世界を禪定の中で現出する聖如意（隨自在）との三つの通力をいう。後の一は、仏のみが具えるとする。

(2) 「天眼通」は、天眼智証通・天眼智通ともいう。世間の全ての遠近、苦楽、粗細などを見通すこと、肉眼では見えないものを見ることをいう。

(3) 「天耳通」は、天耳智証通・天耳智通ともいう。世間の全ての言語や音声を自在に聞くことができる通力をいう。なお、眼や耳は、色界という人間の世界を超えた、天の世界の四大種で造られている淨らかな色（物質）から成るから、「天」という。

(4) 「他心通」は、他心智証通・知他心通ともいう。他人が心中に思う、善悪のことをごとく知る通力である他心徹鑒力をいう。

(5) 「宿命通」は、宿住隨念智証通・宿住智通・識宿命通ともいう。自分はもちろん他人の過去世の生存の状態をごとく知る通力をいう。

(6) 「漏尽通」は、漏尽智証通ともいう。煩惱を全て断つて、二度と迷界に生まれないことを悟る通力をいう。仏や阿羅漢が具える神足通・天眼通・漏尽通の三通は、特に勝れたはたらきをしているから、三つを別出して、それぞれを神足明・天眼明・漏尽明から成る、「三明」という。この場合、天眼明は、未来世の衆生の死生の時や有り様などを見通す通力をいう。

六神通は、全て慧を本質としている。そのうち神足・天眼・天耳・他心・宿命の五神通は、四禪を修めることに

よって得ることができ、聖者だけでなく凡夫も五神通を得ることができるが、最後の漏尽通は聖者だけを得ることができるとされる。

因みに、『大智度論』卷第二十八には、菩薩は五神通を具えて、仏は六神通を具えるとする。

(123) また次に禪によって、願波羅蜜を具足することは、『摩訶衍』の中に説くがごとし。「菩薩の禪は、阿修羅琴のごとし」と「願波羅蜜」は、十波羅蜜の一つ。上々の智を求めて、一人残らず生けるものを救済しようとする誓願によって、誓願に生きることという。

「摩訶衍」は、『大品般若経』の注釈書である『大智度論』をいう。本書は、『大論』『大智論』『智度論』『摩訶衍論』『摩訶衍』などとも呼ばれる。

「菩薩の禪」は、菩薩が実践する禪をいう。

「阿修羅」は、サンスクリット語のアスラの音写。阿須羅、阿素羅、阿素洛、阿須倫、阿須輪とも書き、略して修羅ともいう。非天、不端正とも訳す。六道や十界や八部衆の一つで、怒りの心を象徴する。一般的には、闘争してやまない者、争う生存者、戦闘をこととする鬼類をいうが、インドの神話では本来、善神や最勝の性霊のことをいい、後代のインドでは、神でない者という語源解釈がなされて、中古以来、神々の敵や魔の呼び名となり、闘争をこととする鬼神の一種となり、帝釈や日月と争うものとされ

『次第禪門』の研究(四)(大野)

た。仏教では、須弥山の下的大海底にその住居があるとされ、瞋・癡・慢の三因から生じるとされる。

「阿修羅琴」は、「あしゅらぎん」と訓む。阿修羅が所持している琴をいう。阿修羅琴は、阿修羅の福德によって、聴こうと思えば、誰も琴を弾かないのに自然に意に従って音を出し、聴く人の心を静かに安らかにするという。

「菩薩の禪は、阿修羅琴のごとし」は、『大智度論』卷第十七・釈初品中禪波羅蜜第二十八(『大正蔵』二五・一八八c)にある「阿修羅琴」の譬えをいう。

ここに、「また次に、その時に菩薩は常に禪定に入り、心を損して動ぜず。覚観を生ぜず。またよく十方一切の衆生のための故に、無量の音声をもって法を説いてこれを度脱す。これを禪波羅蜜と名づく。問うていわく、経の中に説くがごとくんば、まず覚観の思惟あつて、しかして後よく説法す。禪定の中に入って語るの覚観なければ、説法するを得べからず。汝いま、いかんぞ常に禪定の中にあつて覚観を生ぜずして、しかも衆生のために説法すというや。答えていわく、生死の人の法は、禪定に入り先ず語の覚観をもつてしかして後に説法す。法身の菩薩は、生死の身を離れ、一切の諸法を知り、常住なること禪定の相のごとく、乱あることを見ず。法身の菩薩は、無量の身を変化して衆生のために説法す。しかも菩薩の心は分別するところなし。何(阿)修羅の琴が常に自ら声を出し、意に随つて

『次第禪門』の研究（四）（大野）

なして、人の弾ずるところなきがごとし。これもまた散心なく、また摂心もなし。これ福德の報生なるが故に、人の意に随つて声を出すなり。法身の菩薩もまたかくのごとく、分別するところもなく、また散心もなく、また説法の相もなし。これ無量の福德・禪定・智慧の因縁の故に、この法身の菩薩は、種々の法音を応ずるに随つて出すなり」とある。

ここでは、法身の菩薩が禪定に入つて、無量の身に変化して衆生のために説法するときは、菩薩の心は分別するところがない。その様子は、あたかも阿修羅琴が、誰も琴を弾かないのに自然に意に従つて音を出すようなものであると述べている。

智顗は、『大智度論』の文を、菩薩は修禪することによつて、阿修羅が所持している琴のように、誰も琴を弾かなくても自然に琴が音を出すようなものであると解釈して、『次第禪門』の中で引用していると考えられる。

(124) まさに知るべし、すなわちこれ大願成就の相なり。『大願』は、一般的には、大いに願望すること、大きな願望をいう。ここでは、菩薩の修行者が立て、そして抱き続ける衆生救済の誓願をいう。

「成就」は、願いがかなうこと、成し遂げること、成就すること、達成することをいう。

「相」は、姿、形、ありさまをいう。

「大願成就の相」は、菩薩の修行者が抱く衆生救済の誓願がかなうすがたをいう。

(125) また次に禅によつて、智波羅蜜を具足すとは、もし一切智・道種智・一切種智は、定に非ざれば発こらず。その義見るべし。『禅』は、無限無尽の煩惱を対治するための、四禅や四無量心を始めとして超越三昧に至る十五種類の禅波羅蜜をいう。

「禅によつて」は、四禅や四無量心を始めとして超越三昧に至る十五種類の禅波羅蜜に基づくことをいう。

「智波羅蜜」は、十波羅蜜の一つ。一般的には、あるがままに如実にあらゆる存在を知る智をいう。ここでは、後出する「一切智・道種智・一切種智」から成る「三智」を兼ね具えた状態をいう。具体的には、あるがままに如実にあらゆる存在を知る智の状態をいう。

「具足」は、一般的には、兼ね具えること、欠けることなく満ち足りていることをいう。ここでは、日常生活のいついかなる時や場や場合においても「一切智・道種智・一切種智」から成る「三智」を具えていること、智波羅蜜の状態を持続していることをいう。

「一切智」は、三智の一つ。全ての存在が現象変化することを、差別なく概括的に知る『般若経』や『大智度論』が説く智慧をいう。つまり、我々が居住する世界の一切の現象的存在も物質的現象は、無限の因と縁とが複雑に和合

して生じる縁起的存在であり、縁起的存在であるから空の存在である。しかも一切智は、声聞や縁覚の二乗の智慧であり、自利的な色合いを残している。

「道種智」は、道種慧とも、道相智ともいう。三智の一つ。一般的には、菩薩が衆生を教化するために道の種別を知り尽くす利他的な智慧をいう。ここでは、菩薩が衆生を教化し救済するために、道の種別をいう教化すべき対象となる相手の素質や能力や性質や立場を十分に知り尽くして、衆生を教化し救済する利他的な智慧をいう。

「一切種智」は、一切相智ともいう。三智の一つで、そのなかで最上の智慧をいう。一般的には、全ての存在に関して、平等の相に即して差別の相を精細に知る差別がありながら平等、平等でありながら差別と、あるがままにある絶対平等にあり、執著する余地のない存在のあり方にあると観る仏の智慧をいう。つまり、機根が優れているとか機根が劣っているとか、寿命が長いとか短いとか、背が高いとか低いとかなど、現実の事象として観れば、機根の優劣や寿命の長短や山の高低などの差別相が現実の事象としてあるが、この現実の事象を現実の事象のままに観、仏の眼から全てのものを肯定的に観ていこうとする立場をいう。なお、『法華経』では、この一切種智を「仏知見」という言葉で確立する。

「定」は、前出の「禪」と同義。

『次第禪門』の研究（四）（大野）

「一切智・道種智・一切種智は定に非ざれば発こらず」は、一切智・道種智・一切種智から成る三智と禪定は、車の両輪や鳥の両翼のように不即不離の関係であって、互いに他を成立させており、両者がそろって仏道を完成するものであることをいう。

「その義見るべし」は、前文で説いた、智慧と禪定が不即不離の関係にあることをよく見極めなければならないことをいう。

(126) 行者は、よく禪を修するが故に、すなわち十波羅蜜を成就し、万行、一切の法門を満足すⅡ「行者」は、一般的には、修行者や仏道修行者をいう。ここでは、菩薩の修行者をいう。

「修す」は、実践することをいう。

「十波羅蜜」は、十度とも、十到彼岸とも、十勝行ともいう。『十地経』『華嚴経』『十地経論』などに説く、十種の最もすぐれた菩薩行、菩薩の修行法である十種の波羅蜜をいい、菩薩としての生き方をいう。

具体的には、(1)布施（檀那・檀）波羅蜜、(2)持戒（尸羅・尸）波羅蜜、(3)忍辱（屬提）波羅蜜、(4)精進（毘梨耶）波羅蜜、(5)禪定（禪・禪那・静慮）波羅蜜、(6)般若（智慧）波羅蜜、(7)方便波羅蜜、(8)願波羅蜜、(9)力波羅蜜、(10)智波羅蜜から成る十種をいう。

なお十波羅蜜は、『大品般若経』などの般若經典で説く

『次第禪門』の研究（四）（大野）

『六波羅蜜』の思想を発展したものとされ、『華嚴經』系統の『十地經』などに至って、六波羅蜜に方便・願・力・智の四波羅蜜を加えて説く。

「成就」は、願いがかなうこと、成し遂げること、成就すること、達成することをいう。

「万行」は、一般的には、一切の善い行い、一切の修行、八万四千の修行を意味する。ここでは、『大品般若經』卷第二十三・一念品第七十六や、『大智度論』卷第八十七・釈一心具万行品第七十六に説く内容をいう。具体的には、『大品般若經』卷第二十三・一念品第七十六（『大正藏』八・三八六c―三八七a）が明かすように、「菩薩・摩訶薩が般若波羅蜜を行じる時、一念の中に具足して六波羅蜜・四禪・四無量心・四無色定・四念処・四正勤・四如意足・五根・五力・七覺分・八聖道分・三解脱門・仏の十力・四無所畏・四無礙智・十八不共法・大慈大悲・三十二相・八十随好相を具足して行ずるや」とあり、菩薩・摩訶薩が般若波羅蜜を行じる時、一瞬の心である「一念」の中に、六波羅蜜ないし三十二相・八十随好相の修行法と仏の徳性を見えることをいう。

「一切」は、全て、ことごとく、あらゆることをいう。

「法門」は、一般的には、真理へ至る門、仏が開悟した状態に至る門、生死の苦海を脱して涅槃に入らせる門をいう。ここでは、八万四千の法門をいう。

「満足」は、完成すること、達成すること、願いを満たすこと、成就すること、十分に満ち足りていることをいう。ここでは、実践して成就することをいう。

(127) この故に菩薩は、一切の願行、諸の波羅蜜を具足せんと欲せば、かならず禪定を修せよ。」「この故に」は、今まで本文の中で述べてきた内容をいう。

「菩薩」は、一般的に大乘仏教では、在家・出家を通じて、発心して仏道を実践する人をいう。ここでは、上に向かつては自利を求め、下に向かつては利他のために衆生を教化し救済する、菩薩行の心を起こした修行者、利他行に生きる人をいう。

「願行」は、誓願と修行、願いと実践とをいう。大乘仏教では、菩薩が仏になるためには、誓願を意味する「願」と、誓願に生きて誓願を実践する「行」とが、両立しなければならぬと説く。これが願行である。具体的には、菩薩は最初に菩提心を発こし、「完遂するまでは成仏しない」と誓い願うことをいう。菩提心を発こした菩薩は、必ず何らかの誓願をもつものであるが、全ての菩薩に共通した誓願としては「総願（四弘誓願）」があり、菩薩によっては各自に異なる誓願として「本願（別願）」とがある。

本願の例として、法蔵菩薩は四十八の誓願を立てて修行した結果、西方極樂世界で成仏して阿弥陀仏となり、また薬師如来は菩薩であつた時に十二の大願を發こして修行した

結果、淨瑠璃世界に成仏して薬師瑠璃光如来となり、また釈尊も菩薩だった時に五百の大願を発して修行した結果、釈迦如来となった。

「諸の波羅蜜」は、布施や持戒を始めとする十波羅蜜をいう。

「禪定」は、前出の「禪」や「定」と同じ。

(128) このこと、『摩訶衍論』の中に説くがごとし。『摩訶衍論』は、『大品般若経』の注釈書である『大智度論』をいう。本書は、『大論』『大智論』『智度論』『摩訶衍論』『摩訶衍』などともいう。

「摩訶衍論の中に説く」は、『大智度論』卷第六十五・釈諸品波羅蜜品第四十四(『大正蔵』二五・五一八b―五二二a)や、『同書』卷第八十七・釈一心具万行品第七十六(『大正蔵』二五・六七〇b―六七五a)などにおいて、菩薩が誓願を発して、諸の波羅蜜を具足するときは、必ず十波羅蜜を具えなければならないと説くことをいう。

(129) 問うていわく、「菩薩の法は、まさに衆生を度するをもつて事となす。何がゆえぞ、独り空山に処して衆生を棄捨し、閑居して自ら善となすや」。「菩薩の法」は、十種の最もすぐれた菩薩行である十波羅蜜を実践することをいう。

具体的には、菩薩の修行者が、布施・持戒から始まり智に至る十種の波羅蜜を実践して、常に菩薩としての生き方

『次第禪門』の研究(四)(大野)

に徹することをいう。

「度す」は、済度、救度と同じ。一般的には、迷いの世界である此岸から、悟りの世界である彼岸への正しい方向性を示して、衆生を仏の世界へと導き入れて救済すること、度脱させることをいう。ここでは、智顗の『次第禪門』講説の目的が、全ての人が菩薩の位に入ることを目的とするから、「度す」は、衆生を菩薩の世界へと導き入れて救済することをいう。

「事」は、「じ」と訓む。一般的には、事柄や物事や現象や出来事をいう。「事理(理事)」と熟した「事」は、事相や事法など差別的な現象をいい、「理」は、真理や理性など普遍的な原理や平等的な本体をいう。ここでは、事は「菩薩の事」をいい、菩薩が十波羅蜜の修行実践を自分自身の現実の問題とし、衆生済度の問題としてなすべきこと、つまり、菩薩としてなすべきつとめをいう。

「何がゆえぞ」は、どうして、なぜを意味し、理由を問うことばをいう。

「空山」は、人のいない静かな山、人気の無い寂しいひっそりとした山をいう。

「処す」は、留まること、居住することをいう。

「棄捨」は、投げ捨てて用いないこと、等閑に付すことをいう。

「衆生を棄捨する」は、菩薩の修行者が、自らの宗教的

『次第禪門』の研究（四）（大野）

安心である菩薩の悟りだけを求めて修行実践する「上求菩提（自利行）」に努め、悩める人々の救済をいう「下化衆生（利他行）」を顧みないことをいう。

「閑居」は、「げんこ」と訓む。一般的には、わびずまい、静かな住居をいう。ここでは、世俗や世事の煩わしさを離れた静かな場所、人間関係の煩わしさを遮断した場所を意味する「閑居静処^{じようしよ}」をいう。なお智顗は、『大智度論』巻第十七（『大正蔵』二五・一八五c）に「独処に閑居す」とある文に基づいて、『次第禪門』巻第二（『大正蔵』四六・四八七b）や『天台小止観』第一（『岩波文庫本』三八頁）や『摩訶止観』巻第四下（『大正蔵』四六・四二b-c）などでは、仏道修行に適した場所として、二十五方便の具五縁の一つに「閑居静処」を位置づけている。

「自ら善となす」は、前出の「衆生を棄捨する」と同義。自分ひとりだけが悟りを得るために独善的にふるまい、利他行を行わないことをいう。

参考——『天台小止観』『摩訶止観』にみられる「閑居静処」について

智顗は、『大智度論』巻第十七（『大正蔵』二五・一八五c）に「独処に閑居す」とある文に基づいて、『次第禪門』巻第二（『大正蔵』四六・四八七b）や『天台小止観』第一（『岩波文庫本』三八頁）や『摩訶止観』巻第四

下（『大正蔵』四六・四二b-c）などでは、仏道修行に適した場所として、二十五方便の具五縁の一つとして「閑居静処」を位置づける。

『天台小止観』によれば、世俗を離れて修行するところが、「閑居静処」であり、世間の俗事に携わらず、一切の仕事をしなから「閑」といい、騒がしさや忙しさがなから「静」というとある。

同書によれば、閑居静処には三種類あるという。

(1) 人跡の及ばない「深山」をいう。

(2) 人家を離れた場所で、頭陀行を実践する「頭陀蘭若^{ずだらんぢや}」をいう。頭陀行を実践する場所は少なくとも三里、すなわち九百歩は村里から離れなければならない。そこでは、牧畜の声も途絶え、修行者の心を乱し騒がすものはない。

(3) 世間の人が住む人家から、遠く離れた清浄閑静な僧院である「清浄の伽藍の中」をいう。

このように『天台小止観』では、仏道修行に適した場所として、深山・頭陀蘭若・清浄の伽藍の中から成る三つの場所を、閑居静処として挙げている。

しかし、『摩訶止観』になると、深山は「深山遠谷^{おとしや}」に、頭陀蘭若は「頭陀抖擻^{ずだとうと}」に、清浄の伽藍の中は「蘭若伽藍」にそれぞれ用語を変更しているが、『天台小止観』で説いた説明を踏襲し、更には円頓止観の立場から閑居静

処を説いている。

例えば『摩訶止観』では、修行者は深山遠谷・頭陀抖擻・蘭若伽藍から成る三つの場所以外での修行は禁止され、修行に適した場所が見つければ、腰を落ち着けて修行しなければならぬとする。中でも、深山が最も修行に理想的な場所とされ、次いで頭陀抖擻がよいとされ、蘭若伽藍は最下であるという。

また観心の解釈によれば、閑居静処は、文字通り山林に姿を隠し、部屋に隠れるという意味ではなく、深山は「中道観」、頭陀抖擻は仮に出る「出仮観」、蘭若伽藍は空に入る「入空観」であり、空諦・仮諦・中諦の三諦の確立するところが、止観の場所であると説いている。

(130) 答えていわく、「菩薩は、身を捨離すといえども、しかも心を捨てず」¹³⁰「捨離」は、現世の執著や執著の因縁となるものから離れること、世間の束縛から離れることをいう。遠離と同義。

「菩薩は、身を捨離す」は、菩薩の修行者は、自らの自利行を完成するためには世間の束縛から離れて、雪山童子^{せつざんどうし}が羅刹に身を施して「諸行無常偈」を聞くことできたように、自らの身を惜しまず、仮に自分自身の命を落とすような危険な状態にあっても、修行に邁進していくことをいう。

「心」は、生死の苦海に呻吟する衆生に対して、大いな

『次第禪門』の研究(四)(大野)

る哀れみの心を起こして、全ての苦しみや悩みから解放して救いをとることをいう。具体的には、「衆生無辺誓願度・煩惱無數誓願斷・法門無尽誓願知・無上仏道誓願成」から成る四弘誓願の心を用いる。

参考——雪山童子の「諸行無常偈(雪山偈)」について

これは、『南本涅槃經』卷第十三・聖行品之下(『大正藏』一二・六九二a—六九三a)や『北本涅槃經』卷第十四・聖行品第七之四(『大正藏』一二・四五〇a—四五一a)などに説く、仏陀の本生・本生譚、すなわち釈尊の前世物語の一つである。

永遠の過去世に、雪山(ヒマラヤ)で一童子がバラモンの苦行者になつて、難行苦行の修行をしていた。天界の帝釈天は、童子が深い智慧を具え、阿耨多羅三藐三菩提という最高の悟りを担うだけの素質や能力があるかどうかを試して知ろうと考えた。そこで、童子を試そうと下界に降り、生き物の生の肉や生の血を食べて生きる羅刹に身を変えて童子のもとに行き、「実にもろもろの存在は、無常である。それらは生じては、また滅することを本性としている」と、過去の仏が出現したときに述べた、前の半偈の「諸行無常、是生滅法」を唱えた。

羅刹から「諸行無常、是生滅法」を聞いて、童子は心に歡喜を生じた。

童子は、羅刹にその半偈の後半を説くように乞うたが、

『次第禪門』の研究（四）（大野）

羅刹は「何日も食べないために説くことはできない。人間の温かい肉と熱い血とを食べれば、説くことができる」と答えたので、童子は後半の偈を聞けば、我が身を布施しようとして羅刹に約束した。

羅刹は、「生と滅とが滅し終わって、寂滅こそが樂である」と、後半の「生滅滅已、寂滅為樂」と半偈を唱えた。

童子は約束を守って、樹上より羅刹に向かって身を投じたが、羅刹は身を変じて帝釈天の姿に戻り、童子の身を受けとめて平地に安置した。

この童子が後の釈迦牟尼仏であるとされ、法隆寺の玉虫厨子の施身問偈図は、このありさまを表わす。

「諸行無常、是生滅法、生滅滅已、寂滅為樂」のパーリ語の原文の意味は、「もろもろのつくられたものは、無常である。生じては滅びる性質のものであり、生じては滅びる。それらの静まるのが安樂である」をいう。つまり、世間のものに一つとして永遠不変の常住なものはなく、生じたものは必ず滅するから、この生滅の世界を抜け出て、寂靜の真理に至るべきことを示したものである。

このように諸行無常偈は、仏教の真理を簡潔に示したものとされる。

また「いろは歌」は、諸行無常偈の四句を詠み込んだものといわれる。それは、「色は匂へど散りぬるを（諸行無常）、我が世たれぞ常ならむ（是生滅法）、有為の奥山けふ

越えて（生滅滅已）、浅き夢みじ酔ひもせず（寂滅為樂）」である。

(13) 人が病あるに、身に藥を服するをもってしばらく事業を息む。『病』は、病気になること、患うことをいう。なお、『疾』と『病』との意味を対比させれば、前者は軽い症状の病気をいい、後者は症状が重い病気をいう。しかし、『疾』と『病』をそれぞれ別に用いると、どちらも軽重に関わりなく、『やむ』『やまい』の意味として、広く用いられる。

「藥」は、「やく」と訓む。病氣や傷を治す効き目のある植物、また広く治療効果のある物質をいう。なお、藥は「藥石」と熟すこともある。「藥石」の「藥」はくすりをいい、「石」は石でつくったはりや、石を原料とする藥をいう。転じて「藥石」は、藥劑の総称や、病氣の治療や、藥劑を用いて治療することをいう。

「服す」は、藥を飲むこと、藥を服用することをいう。服藥と同義。

「しばらく」は、しばらく、少しの間、僅かな時間という。具体的には、病氣が完治してもとの状態に戻るまでの間をいう。

「事業」は、「じごう」と訓む。仕事、なすべき仕事、職業的活動をいう。家業と同義。

「息む」は、「やむ」と訓む。やすむこと、やめることを

いう。

(132) 病差ゆればすなわち業を修すること、故のごとくなるがごとし。『差ゆ』は、病気が治ること、病気が一日一日と次第によくなることをいう。なお、病気が治ること・癒えることについて、漢字では六種類に使い分ける。

(1) 「已」は、「い」と訓む。病気がすっかり治ること、病気が治って終わりを告げることという。

(2) 「医・醫」は、「い」と訓む。病気を治すこと、また病気が治るように処置することという。

(3) 「差・瘡」は、「さ」と訓む。一日一日と次第によくなることをいう。

(4) 「瘡」は、「せん」と訓む。病気がまったく治ることをいう。

(5) 「瘳」は、「ちゅう」または「りよう」と訓む。病気がきつぱりと根治することという。

(6) 「癒・瘳・愈・愈」は、「ゆ」と訓む。病気がみちがえるほどよくなることをいう。

「業」は、前出の「事業」や「家業」と同義。仕事、なすべき仕事、職業的活動をいう。

「修す」は、仕事を実践すること、仕事に携わることをいう。

「故の」は、「ゆえの」と訓む。病気になる前の状態に戻ることに、病気になる前の仕事に従事していた状態に戻すこと。

『次第禪門』の研究(四)(大野)

とをいう。

(133) 菩薩もまたしかなり。『菩薩もまたしかなり』は、病人は病気が完治すれば、すぐにもとの生活に戻って仕事に従事するように、菩薩の修行者も自利行が完成すれば、直ぐに山を下りて、利他行を実践することという。具体的には、菩薩の修行者は自らの修行が完成すれば、生死の苦海に呻吟する人々を、菩薩の悟りの世界へと導き入れて救済することという。

(134) 身はしばらく衆生を捨つといえども、しかも心は常に憐愍す。『身』は、菩薩の修行者の身体をいう。

「捨つ」は、既出の「棄捨」「遠離」と同義。投げ捨てて用いないこと、等閑に付すことをいう。

「衆生を捨つ」は、既出の「衆生を棄捨し」「身を遠離す」と同義。菩薩の修行者が、自らの宗教的安心である菩薩の悟りだけを求めて修行実践する「上求菩提(自利行)」に努め、悩める人々の救済をいう「下化衆生(利他行)」を顧みないことをいう。

「心」は、菩薩の修行者の心をいう。

「憐愍」は、一般的には、あわれむこと、あわれみ悲しむこと、同情することをいう。ここでは、生死の苦海に呻吟する人々に対して、大いなる哀れみの心を起こして、全ての苦しみや悩みから解放して救い取することをいう。具体的には、「衆生無辺誓願度・煩惱無數誓願斷・法門無尽誓

『次第禪門』の研究（四）（大野）

願知・無上仏道誓願成」から成る四弘誓願の心をいう。

(135) 閑静のところにおいて禪定の業を服し、実の智慧を得て煩惱の病を除きⅡ「閑静」は、「げんじょう」と訓む。一般的には、静かなこと、人と付き合わないことをいう。ここでは、既出の「閑居静処」の略記と取る。具体的には、人跡の及ばない「深山」や人家を離れた場所で、頭陀行を実践する「頭陀蘭若」とか、世間の人が住む人里から遠く離れた清浄閑静な僧院である「清浄の伽藍の中」をいう。

「禪定」は、無限無尽の煩惱を対治するための、四禪や四無量心を始めとして超越三昧に至る十五種類の禪波羅蜜をいう。

「禪定の業を服す」は、四禪や四無量心を始めとして超越三昧に至る十五種類の禪波羅蜜を実践することをいう。

「実の智慧」は、六波羅蜜や十波羅蜜の一つである、般若（智慧）波羅蜜や智波羅蜜と同義。あらゆる事象を明らかに見抜き、あらゆる事象の不生不滅を確信する深い智慧をいう。つまり、主観と客観とを離れて平等にはたらく真実の智慧、対象を分析的に認識したり思慮分別することなく、対象を対象のままに対象と一体になって、存在するものをおのがままに観る智慧をいう。無生法忍、無分別智、無漏智と同義。

「得る」は、手にいれること、自分のものとする事、

体得することをいう。

「煩惱の病」は、身や心を苦しめ煩わし、悩ませ、かき乱す精神作用の総称をいう。煩惱には、様々な分類があるが、根本的な煩惱として三毒がある。すなわち、人間の奥底にうごめくむさぼり（貪・貪欲）・いかり（瞋・瞋恚）・愚かさ（癡・愚癡）をいう。貪・瞋・癡の三毒は、堅固で変わり難く、常・一・主・宰の自我を造る根本原因である。貪・瞋・癡、すなわち婬・怒・癡を毎日飲めば、善根を害する毒の焰と化すので、三毒は三火ともいい、また三垢とも三不善根ともいう。煩惱は、その作用から種々の異名をもつて呼ばれ、睡眠・惑・染・漏・結・結使・縛・客塵などともいう。

「除く」は、一般的には、取り除くこと、取り払うことをいう。ここでは、煩惱を断じ尽くすこと、煩惱を対治すること、をいう。具体的には、悟りの智慧によって煩惱の迷いを厭い嫌い断じ滅することをいう。

(136) 六神足を起こし、選つて六道に生じて、ひろく衆生を度せんⅡ「六神足」は、六神通や六通と同義。仏や菩薩が修禪によつて得ることができ、人間が本来具えている無礙自在な不可思議な六種類のほたらきをいう。六種の不可思議なほたらきは、神足通・天眼通・天耳通・他心通・宿命通・漏尽通をいう。

「起こす」は、ことを起こすこと、始めること、生じる

ことをいう。

「還る」は、一般的には、「往」の対義語として、行く先からかえること、行った者が巡りかえること、元へ戻ることをいう。ここでは、菩薩の修行者が、自らの修行である自利行が完成すると、生死の苦海に呻吟する人々を救済するために、意図的に娑婆世界に戻ることをいう。

「六道」は、六趣と同義。一般的には、衆生自らが、身・口・意の三業によつて造り出した善惡のカルマによつて到る六種の迷いの世界で、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上の六趣から成る。衆生が輪廻する道であるから「六道」といい、衆生自らが造り出した善惡のカルマによつて赴くところから「六趣」という。つまり、迷いの生存の状態である凡夫にある間は、善惡の業報（カルマ）に支配されて、善業をなした者は、その報いとして天上や人間から成る「善趣（善道）」に生まれて福業を受け、悪業を犯した者は、その報いとして、地獄・餓鬼・畜生・修羅の「惡趣（惡道）」に生まれて激しい痛苦を受けるというように、六道の中に生死輪廻するとされる。この考え方は、仏教以前から今日に至るまで、インドに広く行われている一般的な思想である。

天台では、教化教導の対象を現前の生ける人におくから、このように六道を実在化する有り様とは取らない。人は自我が造る心に執著し、自我が造る心に苛まされ、振り

『次第禪門』の研究（四）（大野）

回される有り様にある。この心の有り様があたかも、地獄の凄惨な様相そのものであったり、餓鬼の浅ましい有り様そのものであったり、あるいは修羅の憤怒の形相そのものであったり、また時には天上の穏やかな姿形そのものであったりする、六道の有り様にあるところから、「六道界の心」と六道を取る。つまり六道は、自我の心に執著し、自我の心に苛まされる、人の内面である心の有り様を意味する「六道界の心」をいう。

因みに、「六観音」「六地藏」「六道の辻」などは、六道の思想に由来するとされる。なお、修羅を地獄の中に含める「五道」の考え方もある。

「生じる」は、一般的には、生えること、草木の芽が出土ること、育つこと、成長すること、生まれること、生きることなどをいう。ここでは、生まれること、生まれ変わることをいう。

「還つて六道に生じて、ひろく衆生を度す」は、四弘誓願を抱いた菩薩の修行者は、自分自身の修行を完成させれば、衆生済度のために再び、地獄・餓鬼・畜生・修羅などの「六道界の心」に苦しむ娑婆世界に入つて、全ての人を菩薩の世界へと導き入れて救済することをいう。つまり、発願利生の菩薩が成仏した後、涅槃の本地に安住しないで、生死の迷界、六道界の心に苦しむ娑婆世界に身を転じながら一切の衆生を救済することをいう。「異類中行」と

『次第禪門』の研究（四）（大野）

同義。

なお、注の(129)～(136)までに似た文が、『大智度論』卷第十七・釈初品中禪波羅蜜第二十八に、「問うていわく。

菩薩の法は、一切の衆生を度するをもつて事となす。何をもつてのゆえに、林沢に閑坐し、山間に静黙し、独りその身をよくして、衆生を棄捨するや。答えていわく。菩薩は身を衆生から遠離すといえども、心は常に捨てず。静処に定を求めて、実の智慧を獲得して、もつて一切を度す。譬えば、葉を服するには、身をもつてかりに家務を息め、氣力平健となれば、すなわち業を修すること故のごとくなるがとし。菩薩の宴寂もまたまたかくのごとし。禪定力をもつてのゆえに智慧の葉を服し、神通力を得れば、還つて衆生にあつて、あるいは父・母・妻・子となり、あるいは師・徒・宗・長となり、あるいは父・母・妻・子となり、あるいは畜生に至り、種々の語言や方便をもつて開導す」（『大正藏』二五・一八〇b—c）とある。ここでは智顗が、『大智度論』の文を基にして、菩薩自らの修行である「自利行」と衆生を救済する「利他行」との関係述べていると考えられる。

参考——「六道（六趣）」と「十界（十法界）」について

「六道（六趣）」は、衆生が身・口・意の三業によつて造り出した善惡のカルマによつて到る六種の迷いの世界で、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上から成る。この六道

に、声聞・縁覺・菩薩・仏の四つを加えて、「十界（十法界）」という。

十界・十法界のそれぞれの名称については、經典にそのままの名前を説き明かした例はないが、三種類の經論を、十界の関連資料として挙げることができる。

(1) 『六十卷華嚴經』卷第二十七・十地品第二十二之五に、「この菩薩は大蓮華の上に坐し、即時に足下より百万阿僧祇の光明を出し、十方の阿鼻地獄などを照らす。……十方の一切の畜生を照らす。……十方の一切の餓鬼を照らす。……十方の一切の人を照らす。……十方の諸天阿修羅宮を照らす。……十方の聲聞衆を照らす。……十方の辟支仏を照らす。……十方の菩薩を照らす。……十方の諸仏の大会を照らす」（『大正藏』九・五七二a）とある。

(2) 『大智度論』卷第二十七・釈初品大慈大悲義第四十二に、「また三道あり。地獄道・畜生道・餓鬼道なり。……また四種の道あり。声聞道・辟支仏道・菩薩道・仏道なり。……また五種の道あり。地獄道・畜生・餓鬼・人・天道なり。……また六種の道あり。地獄道・畜生・餓鬼・人・天・阿修羅道なり」（『大正藏』二五・二五七c—二五八b）とある。

(3) 『法華經』卷第六・法師功德品第十九に、「この清淨の耳をもつて三千大世界の、下は阿鼻地獄に至り、上は有頂に至るまで、その中の内外の種々の語言音声、……天の

声、……阿修羅の声、……地獄の声、……畜生の声・餓鬼の声、……声聞の声・辟支仏の声・菩薩の声・仏の声を聞く」(『大正蔵』九・四七c・四八a)とある。

十界・十法界は、本来は迷っている境地の世界から、悟っている境地の世界までの全てが実在するとし、それぞれの境地が、善悪・迷悟・凡聖・因果・染浄・苦楽などの面で異なるのは勿論、その境地を招いた原因も異なっており、分界・分済が同じでないから、迷っている境地の世界から悟っている境地の世界までを網羅し、十種類に分類したものである。

この十の法界、つまり十界(十法界)は、智顗当時の仏教を学ぶ者には、常識的なことであったとしても、後期時代の智顗は『摩訶止観』『法華玄義』などの中で、右の経論などによりながら、独自の宗教上の見地から地獄界・餓鬼界・畜生界・修羅界・人間界・天上界・声聞界・縁覚界・菩薩界・仏界の十にまとめあげたものを、地獄界心・餓鬼界心・畜生界心・修羅界心・人間界心・天上界心・声聞界心・縁覚界心・菩薩界心・仏界心という、十種の心である十界心・十法界心に構成し直し、読み直した思想である。

つまり十界・十法界は、日常の一時のかすかな生住異滅してやまない事物や現象である心の事象を、我々に具体化して突きつけているといえる。

『次第禪門』の研究(四)(大野)

(1)地獄界・地獄(界)心——大地の最も深い地下にあるとされる牢獄に例えられるのが地獄である。地獄では、筆舌に尽くせない重大な苦しみを受けるとされるが、地獄(界)心は、このような絶望的な有り様をいう。

(2)餓鬼界・餓鬼(界)心——地中の深いところにあるとされる餓鬼界では、食物や飲み物が得られないので、飢えと渇きの苦しみが止むときがないのが餓鬼である。餓鬼は、飢渴に苛まされるとされるが、餓鬼(界)心は、このようにいつになっても満たされることのない飢渴の有り様をいう。

(3)畜生界・畜生(界)心——空中や陸上や水中にあつて、自分が生き延びるために互いに他の生き物を餌食とするのが、鳥や獣や魚などの畜生である。畜生は、苦しみが多くて楽しみが少ないとされるが、畜生(界)心は、このような本能に突き動かされて、どうにもならない愚かな心の有り様をいう。

(4)修羅界・修羅(界)心——須弥山の下の大海底に住処があるとされるのが阿修羅である。阿修羅は、争いを好むとされるが、修羅(界)心は、驕慢で、執著の念や嫉妬の念が強い心の有り様をいう。

(5)人間界・人間(界)心——娑婆世界に住むのが人間である。人間は、苦しみと楽しみが半ばするとされ、人

『次第禪門』の研究(四)(大野)

間(界)心は、苦樂の原因を造り出す分別心と、造り出した心に執著する、苦樂半ばの平らかな心の有り様をいう。

(6)天上界・天上(界)心——須弥山の中腹から上方の空中に住み、勝れた樂しみを享受するのが天上の神々である。天上の神々は、勝れた樂しみを享受しても、なお苦しみを免れ得ないとされる、多樂少苦で、苦が残るが樂の多い、喜びの心の有り様をいう。

ここまでの六が、一般に、六道・六趣と呼ばれてきた境地である。これらの境地では、生けるものは迷いの中にあつて、しかも生死輪廻を繰り返す存在とされる。智顗は、右の六項のそれぞれの後段に記述したように、神話的な存在を、人の内面の在り方とする心の有り様と展開し、各項を読み替えている。

(7)声聞界・声聞(界)心——仏の声、すなわち仏の教えを聞いて、諸行を無常とする、自分の悟りばかりを求める心の有り様をいう。

(8)緣覺界・緣覺(界)心——飛花落葉などの天地自然の变化という因緣を觀察して、独りだけで眞実を悟り、悟った境地を樂しみ、迷える衆生に悟った境地を説こうとしない心の有り様をいう。

(9)菩薩界・菩薩(界)心——他者と共に悟りを得ようとする誓願を起こし、自分の悟りよりも、迷える衆生の

救済を第一に生きようとする心の有り様をいう。

(10)仏界・仏(界)心——自分も眞実を悟り、また迷える衆生も悟らせつつある、自覺・覺他・覺行窮滿の仏の心の有り様をいう。

声聞界から仏界までの残る四つが、四聖の境地である。この境地は、再びこの世に輪廻し生死することがない、輪廻を超えた存在の境地をいう。智顗は、右の四項をそれぞれの後半に記述したような、心の有り様を各項に展開している。

なお、後に智顗が『摩訶止観』の中で表明する「一念三千」の思想の根底を支える、右の「十法界」の思想的萌芽は、『次第禪門』巻第一上(『大正藏』四六・四七六a-b)に説く、地獄心・鬼神心・畜生心・修羅心・人心・六欲天心・魔羅心・外道心・色無色界心・二乗心から成る「十種非心」であると考えられる。

(137) かくのごとき等の種々の因緣もて、菩薩・摩訶薩は意を發こして、禪波羅蜜を修するに、心は金剛のごとくにして、天魔・外道および諸の二乗のよく、沮壞することなし「種々」は、いろいろな、様々なことをいう。

「因緣」は、一般的には、「因」と「緣」のことをいう。

「因」は、直接的原因をいい、「緣」は、間接的原因をいう。ここでは、理由をいう。

「菩薩」は、サンスクリット語のボーディ・サットヴァ

の音略。寛有情、大心衆生、大士、高士、開士などと漢訳する。三乗の一つ、十界の一つ。一般的に大乘仏教では、在家・出家を通じて、発心して仏道を実践する人を行い、大乘仏教の理想像とされる。ここでは、上に向かつては自利を求め、下に向かつては利他のために衆生を教化し救済する、菩薩行の心を起こした修行者、利他行に生きる人という。

「摩訶薩」は、サンスクリット語のマハー・サットヴァの音写で、大士、大有情などと訳される。一般的には、菩薩の尊称、大菩提を求める者の通称。偉大な人、偉大な志をもつ者、優れた人、衆の元首となる人という。『般若経』など多くの仏典では、菩薩を修飾する言葉として、菩薩摩訶薩と続けて表記され、無上菩提を求める大乘の修行者、偉大な修行者を意味する。ここでは、菩薩を目標にして生きる人、菩薩の生き方を理想像として四弘誓願の生き方に徹する人という。

「意を発心す」は、一般的には、菩提心を発心すること、求道の念を発心すること、無上の悟りに向かおうとする心を発心することをいう。ここでは、求道の念を発心すると同時に四弘誓願の心を発心すること、すなわち無上の悟りに向かおうとする心を発心すると同時に、衆生済度の心を発心することをいう。発菩提心、発願心と同義。

「禪波羅蜜」は、六波羅蜜や十波羅蜜の一つ。禪定波羅

『次第禪門』の研究(四)(大野)

蜜とも、禪那波羅蜜とも、静慮波羅蜜ともいう。一切智の道が現前し、心を散乱しないことをいう。

「金剛」は、金石の中で最も堅固な金剛石、ダイヤモンドをいう。金剛は、一説には金ともいうが、何ものをもつてしても砕破することのできない堅さと、よく万物を撃破しうる力を具えるとする。

「心は金剛のごとく」は、菩薩の意志が非常に固いこと、菩薩の心が堅固不壊のダイヤモンドのようであることをいう。金剛心と同義。

「天魔」は、四魔・五魔の一つで、他化自在天魔とも、自在天魔とも、天子魔などともいう。欲界の第六天の他化自在天という高所に住み、人が欲界・色界・無色界から成る「三界」を出離することを憎み、また人が善事や仏道修行を実践しようとする時に邪魔をし、正しい教えを破壊する神とされる。天魔はこれをいう。なお、「四魔」「五魔」は、人々を悩ませるものを四つまたは、五つに分類したものをいう。

「外道」は、仏教以外の宗教や思想またはその信奉者を、仏教の側から指して呼ぶ言葉。これに対して仏教は自らを、内道・内法・内教と呼ぶ。なお、本来外道という言葉には、軽蔑の意はなかったが、後には異端邪説、または無頼の徒をさすようになった。インドの釈尊の時代には、サンジャヤの懷疑論やアジタの唯物論など「六師外道」と

『次第禪門』の研究（四）（大野）

呼ばれる自由思想家があり、異端邪説としては後世、九十六種とか百三十五種とかいわれた。

「天魔外道」は、天魔と外道をいい、共に仏道修行を妨げるものをいう。

「二乗」は、利他行の実践がない声聞乗と縁覚乗との二乗をいう。

「声聞乗」は、声聞・縁覚・菩薩から成る三乗の一つ。

声聞乗は、元々は仏の教えを聞く人の意味で、広く仏弟子の意味に用いられたが、後に大乘仏教では、自分の悟りのみを求める独善的な修行者のことを指すようになり、縁覚と並んで二乗と貶称され、仏となることができない者とされた。具体的には声聞乗は、仏教徒のうちで素質や能力や性質の低い下根であり、四諦・八正道の教えによって修行し、四沙門果の最高位である阿羅漢果に至ることを最高の目的とし、灰身滅智の無余依涅槃に入る存在をいう。

「縁覚乗」は、声聞・縁覚・菩薩から成る三乗の一つ。

縁覚乗は、師なく自ら一人で覚るから独覚乗とも訳され、また辟支仏ともいう。無明・行・識・名色・六入・触・受・愛・取・有・生・老死から成る十二因縁を觀じて迷いを断ち、覺りに至るから、あるいは仏の教えによらないで、落花飛葉などの外縁を觀じて、十二因縁の縁起の理法を覺り、寂靜な孤独を好んで説法教化をしないとされる、一種の聖者をいい、専ら自利行に生きる境地をいう。後に

大乘仏教において、声聞とともに二乗と貶称された。

「沮壞」は、「そえ」と訓む。くじけ破ること、崩れることをいう。

なお「天魔・外道および諸の二乗のよく、沮壞することなし」に似た文が、『大智度論』卷第十九・釈初中三十七品義第三十一に、「菩薩はこの五根を行じ、増長してよく煩惱を破し、衆生を度し無生法忍を得る。これを五力と名づく。また次に天魔・外道も沮壞することあたわず。これを名づけて五力となす」（『大正蔵』二五・二〇四c—二〇五a）とある。また『天台小止観』第五・方便行には、「心は金剛のごとくにして、天魔・外道も沮壞することあたわず」（『岩波文庫本』八八頁）とある。光宅寺法雲の『法華義記』卷第一には、「先聖・後聖もその長度を改むることあたわず。天魔・外道もこの法を沮（沮）壞すべからず」（『大正蔵』三三・五七三a）とある。このことから「天魔・外道のよく沮壞することなし」は、經論などを用いる常套句であると考えられる。

参考——「魔」について

仏教でいう「魔・魔羅」は、内なる魔である。内なる魔は、自我意識というカルマである。内なる魔は、己には危害を加えても、第三者に害を加えることはない。内なる魔は、すなわち己心中の煩惱である。

人々を悩ませる魔を内觀として四つに分けて、意味を解

説したものに「四魔」がある。一般的に「四魔」は、煩惱魔・陰魔・死魔・他化自在天魔の四つをいう。

(1) 煩惱魔は、欲魔ともいう。貪り・怒り・慢りなどの煩惱を始めとする百八の煩惱が、人々の心を悩まして智慧の命を奪うのを、魔とみたものをいう。

(2) 陰魔は、五衆魔・五陰魔ともいう。人の身心を構成する、肉体の色蘊・感受作用の受蘊・表象作用の想蘊・意志作用の行蘊・認識作用の識蘊から成る五蘊が、自我を造り続け、様々な苦しみを生じ、衆生の仏性を害うのを、魔とみたものをいう。

(3) 死魔は、一般的には、死そのものを魔とみたものをいう。『次第禪門』では、修行中に、死を想念したり、病や害を受けて生命を終わることをいい、常に生死・業報・輪廻の範疇にとどまることを魔とみたものをいう。

(4) 他化自在天魔は、天魔・自在天魔・天魔王波旬・天子魔などともいう。正しい教えを破壊し、人が死を乗り越えようとしたり、人が善行を成し遂げようとするのを妨げる、欲界の第六欲天、すなわち他化自在天の魔王・天魔波旬をいう。

経論によつては、右の「四魔」に罪魔を加えた「五魔」や、四魔に無常・無我などの四顛倒を加えた「八魔」や「十魔」などを説くこともある。

『次第禪門』の研究(四)(大野)

なお智顗は、自らが華頂峰上で頭陀行を実践した時に、

魑魅魍魎や惡魔が襲いかかり修行を妨げようとしたのを降魔成道した実体験に基づいて、『次第禪門』巻第四(『大正藏』四六・五〇六c一五〇七a)では前方便の第五に「魔事」を説き、また『天台小止観』巻第八(『岩波文庫本』一四六頁一五六頁)では「覺知魔事」を説き、更に『摩訶止観』巻第八下(『大正藏』四六・一一四c一一七a)では十境の第五に「魔事境」を説くなど、自らの著述の中で「魔」について言及する箇所が多い。この理由として、智顗は、現実の娑婆世界を生きる我々が常に多くの煩惱苦に害され、悩まされ続けており、この悩まし続ける煩惱苦を「魔」の言葉で象徴して表わし、「魔」とは一体何であるかを見極め、止観や坐禅のなかで魔を徹底して対治することを説く。

(現代語訳)

また次に菩薩が、無量無辺不可思議阿僧祇劫というるか大昔に、最後の日月灯明仏が「妙法蓮華・教菩薩法・仏所護念」と名づける大法を説く時や、靈鷲山の釈迦仏が『法華経』を説く時に坐して入った、無限の教説の基礎を意味する「無量義処三昧」に入れば、『大品般若経』の一

念品や『大智度論』の一心具万行品が説くように、日常に起こす一瞬の心の中に、六波羅蜜や四禪から始まり八十随好相に至る、全ての修行法や仏陀の徳性を具えており、八万四千あるといわれる仏教の法門を全て体得することができる。

もし菩薩の修行者が、釈尊が開いた、この上ない仏へ繋がる一筋の道を体得しようと思っても、インド伝来の十五種類の禅波羅蜜を実践しなければ、物質的なものが全て清浄な世界である「色界」や、肉体の束縛を離れた自由な精神のみの世界である「無色界」や、迷いの此岸から悟りの彼岸へ渡す、声聞乗・縁覚乗・菩薩乗から成る「三乗の教え」すら体得することができない。

このように菩薩の修行者が、色界や無色界や三乗の教えすら体得していないのに、ましてや、釈尊が開いた、この上なく正しい悟りの「阿耨多羅三藐三菩提」を体得することができらうか。

菩薩の修行者が、この上なく正しい仏の位を意味する「無上妙覚」を体得しようと思うならば必ず、『大品般若経』や『大智度論』が説く百八三昧の一つである「金剛三

昧」に入って、よく一切の諸法を破して生死を離れた完全な悟りの「無余涅槃」に入るべきである。

このような境界に至れば、菩薩の修行者の眼の前には、諸仏がこの世の現象世界の道理について説いた、諸行無常や縁起の教えが現前に展開して、菩薩の修行者と一体となる。

以上、述べてきたように、菩薩の修行者は、インド伝来の十五種類の禅波羅蜜を実践することによって、六神通や四無礙智を具えて衆生を救済することができる。また無分別智を開顯して、自らの身心を毒する無限無尽の煩惱を対治し尽くすことができる。また無量義処三昧に入って、『大品般若経』の一念品や『大智度論』の一心具万行品が説くように、一瞬の心の中に、六波羅蜜から始まり八十随好相に至る、全ての修行法や仏陀の徳性を具えること。また『大品般若経』や『大智度論』が説く百八三昧の一つである「金剛三昧」に入って「無余涅槃」に入ること。更にはこのような境界に至れば、菩薩の修行者の眼の前には、諸仏が説いた、諸行無常や縁起の教えが現前に展開して一体となることを、現前の事実そのものの中に観

て、十五種類の禅波羅蜜を实践すれば、「衆生無辺誓願度・煩惱無數誓願斷・法門無尽誓願知・無上仏道誓願成」から成る四弘誓願が完成することを、はつきりと体得することができる。

従って、『大智度論』卷第十七・釈初品中禅波羅蜜第二十八の偈には、次のように説いている。

「四禅や四無量心を始めとして、超越三昧に至る十五種類の禅波羅蜜は、人間が本来内蔵している智慧の蔵を開き明けることである。あらゆる福德を生じる福田であり、菩薩そのものに到達することである。」

十五種類の禅波羅蜜は、汚れない清らかな水のようにであって、身や心を苦しめ煩わして悩まず、欲望という塵を洗い取り除く。

十五種類の禅波羅蜜は、ダイヤモンドのように最も堅固にできた鎧であり、身や心を苦しめ煩わして悩まず、煩惱の毒箭を遮断する。

十五種類の禅波羅蜜を实践する菩薩の修行者は、未だ生死を離れた完全な悟りの「無余涅槃」を体得していないが、五十二位の悟りの階段を一段一段と登り進めており、

『次第禅門』の研究（四）（大野）

その時々に応じた悟りを窮め尽くしている。

また、諸の煩惱を断じて、菩薩の道に入るはたらきの「金剛三昧」を体得することによって、自我意識にとらわれ続けてできた広大な山のように固まった煩惱を打ち破る。

また、仏や菩薩が修禅することによって得る、無礙自在な六種類の力である「六神通」を体得して、数え切れないほどの多くの人々を、菩薩の世界へと導き入れて救済する。

煩惱は、まるで黒く汚れた塵が太陽を包み隠してしまうように、自性清浄な心である本来の人間性を覆い隠してしまうが、十五種類の禅波羅蜜は、激しい豪雨のように、煩惱の跡形を残すことなく、煩惱そのものを潰け込んで封じ込めてしまう。

禅定を妨げる粗い自我のはたらきと、ごく細かい僅かな自我のはたらきによって生じた自我心を造り出す活動エネルギーの「覚観の風」は、次から次へと新たな自我を造り続けて、身や心を悩まし続けるが、十五種類の禅波羅蜜は、自我心を造り出す活動エネルギーを消滅させる。」

と。

この『大智度論』の偈は、四禪や四無量心を始めとして、超越三昧に至る十五種類の禅波羅蜜に代表される、十波羅蜜のうちの禅定波羅蜜を実践することによって、「衆生無辺誓願度・煩惱無數誓願斷・法門無尽誓願知・無上仏道誓願成」から成る四弘誓願が成就することを、論証するものである。

また次のような疑問を抱くであろう。

「菩薩の修行者が、もし四弘誓願を成就しようと望むならば、『十住經』や『十地經論』などに説く、布施・持戒・忍辱・精進・禅定・般若の自利行に、方便・願・力・智の利他行を加えた、十種の最もすぐれた菩薩行である、十波羅蜜の各波羅蜜を完璧に実践すべきではないだろうか。しかし、なぜ十種の最もすぐれた菩薩行である十波羅蜜のうち、十五種類の禅波羅蜜に代表される、禅定波羅蜜だけを褒め讃えて、また禅定波羅蜜の実践だけを勧めるのであろうか」と。

この疑問に対して、次のように答えることができる。
十種の最もすぐれた菩薩行である十波羅蜜のうち、禅定

波羅蜜より前に説く、布施・持戒・忍辱・精進の四つの波羅蜜は、十五種類の禅波羅蜜に代表される禅定波羅蜜の実践を欠いているから、波羅蜜の意味内容が劣っている。また禅定波羅蜜より後に説く、般若・方便・願・力・智の五つの波羅蜜は、十五種類の禅波羅蜜に代表される禅定波羅蜜を実践することによって、人間が本来内蔵している智慧の蔵を開き明けるから、波羅蜜の意味内容が勝れている。

今は、十五種類の禅波羅蜜に代表される禅定波羅蜜そのものの立場から、これを説明していく。なぜ、十種の最もすぐれた菩薩行である十波羅蜜のうち、禅定波羅蜜の立場から説明するのだろうか。十五種類の禅波羅蜜に代表される禅定波羅蜜を実践することによって、菩薩の修行者は、十波羅蜜のうち、禅定波羅蜜より前に説く、布施・持戒・忍辱・精進の四つの波羅蜜を体得し、迷いの世界から菩薩の悟りの世界に至る力を増幅させるからである。また十波羅蜜のうち、禅定波羅蜜より後ろに説く、般若・方便・願・力・智の五つの波羅蜜についても同様に、迷いの世界から菩薩の悟りの世界に至る力を増幅させる。つまり、十五種類の禅波羅蜜に代表される禅定波羅蜜は、布施・持

戒・忍辱・精進・般若・方便・願・力・智の九つの全ての波羅蜜と密接に結びついた相関関係にある。

菩薩の修行者が、求道の念を起こすと同時に四弘誓願の心を起こすのは、十五種類の禪波羅蜜に代表される禪定波羅蜜を実践することを、唯一の目的とする。従って、菩薩の修行者は、親族や先祖から伝わってきた職業や財産、また自分の心に執著する内心や、外界の対象に執著する外心を捨て去って、ただ仏道修行のために自らの身命を惜しむことなく修行実践する。また世俗を離れた仏道修行に相応しい静かな場所での修行し、物惜しみや執著する対象に縛られたりする煩わしさが無い。このような状態を、十種の最もすぐれた菩薩行の第一番目である、大いなる施しの「布施波羅蜜」と名づける。

また次に菩薩の修行者が、十五種類の禪波羅蜜に代表される禪定波羅蜜を実践するためには、身体や心が対象にとられて動くようなことがなく、心の働きとなる眼・耳・鼻・舌・身・意の六根の活動を閉ざすことによって、対象を受け入れることがないので、修行者の心の中には、対象となる悪や悪心が入ってくることがない。このような状態

を、十種の最もすぐれた菩薩行の第二番目である、戒律を守って潜在意識に残る行為をしない「持戒波羅蜜」と名づける。

また次に菩薩の修行者が、十五種類の禪波羅蜜に代表される禪定波羅蜜を実践するためには、物質的に欲しいものを我慢して堪え忍ぶだけでなく、自分自身の心の中にある自我心が執著する対象に対しても堪え忍ぶ。またいかなる榮譽や侮辱を与えられようとも、よくコントロールすることが出来る。たとえば、様々な執著する心を生じて、十五種類の禪波羅蜜に代表される禪定波羅蜜の修行実践が妨げられることなく、決して怒ったり悩んだりすることがない。このような状態を、十種の最もすぐれた菩薩行の第三番目である、あらゆる時や場所や場合においても堪え忍ぶ「忍辱波羅蜜」と名づける。

また次に菩薩の修行者は、十五種類の禪波羅蜜に代表される禪定波羅蜜を実践して、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、心を集中し統一して、自性清浄な心に向かって、行・住・坐・臥・作・言語の六作のいついかなる時や場所においても、常に怠けることな

く努める。たとえ、仏道修行によって身体が疲労困憊しても、十五種類の禅波羅蜜に代表される禅定波羅蜜の修行実践を怠って、自我心に淘汰されてしまい、自我心塗れの状態に陥ることはない。

『華嚴經』や『遺教經』や『大智度論』などが説くように、木に穴をあけて木と木を擦り合わせて火を起こす時や、石に穴をあけて石の穴に木の棒を入れて錐のように揉んで発火させる時に、木が熱くなつて火が出るまで錐揉みの動作を止めない「鑽火の譬え」のように、仏道修行は一日一日も怠ることなく精進努力することが大切である。

また十二頭陀行の一つである「常坐不臥」のように、常に十五種類の禅波羅蜜に代表される禅定波羅蜜を実践するために横になつて眠ることがない。

身心を苦しめて悩乱させる、自我心が造り出す妄想をおさめとつて、心をコントロールし、仏道に背いて自我心の要求のままに勝手気ままに振る舞うことがない。

たとえば、菩薩の修行者が長い年月にわたつて、十五種類の禅波羅蜜に代表される禅定波羅蜜を実践しても、順序次第に修行の段階を踏んで、修行の結果としての証しを体

得しなくても、禅定波羅蜜の実践を中止して、仏道とは真反対の自我心に塗れた生き方をすることがない。

このような十五種類の禅波羅蜜に代表される禅定波羅蜜の実践のために、身心を苦しめて錬磨する状態は、難行である。つまり、十種の最もすぐれた菩薩行の第四番目である精進波羅蜜は、六波羅蜜のうち先の布施・持戒・忍辱という三種の波羅蜜に比べて、実践したからといって眼に見るような大きな成果が表われないように思われるが、実際には、他の波羅蜜を牽引するという大きな働きがあるから「大精進波羅蜜」という。

以上、十種の最もすぐれた菩薩行である十波羅蜜のうち、布施・持戒・忍辱・精進の四波羅蜜の立場から、十五種類の禅波羅蜜に代表される禅定波羅蜜の実践を説き明かしてきた。十五種類の禅波羅蜜に代表される禅定波羅蜜について、わざわざ特別に意図して、布施・持戒・忍辱・精進の各波羅蜜を実践しなくても、禅定波羅蜜を実践することによって、布施・持戒・忍辱・精進の各波羅蜜の心は自然と成就するものである。

また次に菩薩の修行者は、十五種類の禅波羅蜜に代表さ

れる禪定波羅蜜を實踐することによって、十種の最も優れた菩薩行の第六番目である、根元的な智慧によって、存在するものがあるがままに観る「般若波羅蜜」を具えることができる。

従って菩薩の修行者は、十五種類の禪波羅蜜に代表される禪定波羅蜜を實踐し、心を集中し統一して、臍下三寸の丹田に置くから心を散乱させることがない。このように菩薩の修行者の心は、十五種類の禪波羅蜜を實踐している状態である臍下三寸の丹田にあつて、集中した心の状態にあるので、この世には様々な事物が存在するが、この世に存在し現象するものの存在のあり方は、生・住・異・滅を繰り返すという真実を体得することができる。

菩薩の修行者は、十五種類の禪波羅蜜に代表される禪定波羅蜜を實踐し続けた結果、『大智度論』で説く、石の中から水が湧き出すという「石泉の水の譬え」のように、根元的な智慧である、存在するものがあるがままに観る「般若の智慧」が、修行者の内面から自然と湧き起こる。

従って、『大智度論』巻第十八・釈初品中般若波羅蜜第二十九の般若波羅蜜を讃える偈は、次のように説いてい

る。

「存在するものがあるがままに観て、自我から仏への転換をはかる般若の智慧は、真実の教えであり、決して嘘偽りはなく、誤った考え方をするものではない。

思いはかり、思い巡らし、推し量る、言葉を発する因となる「念」と「想」と「観」とが、取り除かれれば、そこでは言葉が必要としない。

日常生活で造り続ける十悪業などの罪も除き滅ぼされて、心は清らかとなり、心は臍下三寸の丹田に置くから散乱することがない。

このような般若波羅蜜の智慧に生きる優れた人は、一切の事象や道理を見抜く般若の智慧によって真実を真実のまに観ることができる。」と。

また次に菩薩の修行者は、十五種類の禪波羅蜜に代表される禪定波羅蜜を實踐し続けることによって、十種の最も優れた菩薩行の第七番目である、衆生を導くために仮に設けた方便施設の「方便波羅蜜」を具えることができる。は、一切衆生を救済するために、全ての衆生に適應した様々な方法を巧みに用いて救うために、必ず相手の素質や

『次第禪門』の研究（四）（大野）

能力や性質を見極め徹見しなければならない。

もし菩薩の修行者が、菩薩の悟りの階位である五十二位のうち、十地のうちの第九地の善慧心地と第十地の法雲心地という深い禪定の境地に入ることができなければ、どうして衆生の素質や能力や性質を徹見して、種々の方便を用いて、生死の苦海に呻吟する衆生の心と仏や菩薩の心が相通じて一体となって、衆生を菩薩の悟りの世界へ導くことができるのか。

また次に菩薩の修行者は、十五種類の禪波羅蜜に代表される禪定波羅蜜を実践し続けることによって、十種の最も優れた菩薩行の第八番目である、禪定の中で体得した変幻自在な神通力という智慧の力に生きる「力波羅蜜」を具えることができるとは、観世音菩薩が三十三種の変化身になって衆生を救済するように、菩薩の修行者は自由自在に身を変化して、また神足通・天眼通・天耳通・他心通・宿命通・漏尽通から成る「六神通」を起こして、衆生を救済するのは、禪定波羅蜜を実践した結果によるものである。

菩薩の修行者が、修禅し続けた結果、神通力を起こすことは、先に『次第禪門』の本文の中で具体的に述べたとおり

である。

また次に菩薩の修行者は、十五種類の禪波羅蜜に代表される禪定波羅蜜を実践し続けることによって、十種の最も優れた菩薩行の第九番目である、衆生を救済しようとする誓願によって、上々の智を求めて誓願に生きる「願波羅蜜」を具えることができるとは、『大智度論』で説く、法身の菩薩が禪定に入って、無量の身に変化して衆生のために説法するときは、菩薩の心は分別するところがない。その様子は、阿修羅が所持する琴を誰も弾かないのに自然に音を出すという、「阿修羅琴の譬え」のようである。

このような状態を、菩薩の修行者が抱く衆生救済の誓願がかなうすがたという。

また次に菩薩の修行者は、十五種類の禪波羅蜜に代表される禪定波羅蜜を実践し続けることによって、十種の最も優れた菩薩行の第十番目である、あるがままに如実にあらゆる存在を知る智の「智波羅蜜」を具えることができるとは、一切智・道種智・一切種智から成る「三智」は、禪定を実践しなければ、人間が本来内蔵している、悟りに向かう無分別智の智慧が開発されて開顯されることはない。

従って、菩薩の修行者は、智慧と禪定との関係は車の両輪や鳥の両翼のように互いに他を成立させている不即不離の関係にあつて、智慧と禪定の両方によらなければ仏道を完成することができないことを、よく見極めなければならぬ。

菩薩の修行者は、常に十五種類の禅波羅蜜に代表される禅定波羅蜜を実践するので、布施・持戒から始まり智に至る、十種の最も優れた菩薩行である「十波羅蜜」を達成することができ、『大品般若経』の一念品や『大智度論』の積一心具万行品が説くように、日常に起こす一瞬の心の中に、六波羅蜜や四禅から始まり八十随好相に至る、全ての修行法や仏陀の徳性を具えており、八万四千あるといわれる仏教の法門を全て体得することができる。

以上、述べてきたように、菩薩の修行者は、一切衆生を救済しようという誓願を起こして、誓願通りに利他行を実践して、布施や持戒などの最も優れた菩薩行である十波羅蜜を体得しようと思うならば、十五種類の禅波羅蜜に代表される禅定波羅蜜を実践し続けなければならない。

従って、『大智度論』の積諸品波羅蜜品や積一心具万行

『次第禅門』の研究（四）（大野）

品などでは、菩薩が誓願を起こして利他行に生きて、布施や持戒などの最も優れた菩薩行である波羅蜜を体得しようと思うならば、十五種類の禅波羅蜜に代表される禅定波羅蜜を実践し続けなければならないと説いている。

また、疑問を抱いた菩薩の修行者は、次のように質問した。

「菩薩の修行者は、十種の最もすぐれた菩薩行である十波羅蜜を実践して、生死の苦海に呻吟する人々を、菩薩の悟りの世界へと導き入れて救済することをなすべきつとめとしている。しかし、なぜ菩薩の修行者は、ひとりで人気がない山に入つて、十五種類の禅波羅蜜に代表される禅定波羅蜜を実践し、生死の苦海に呻吟する人々を見捨て、自らの修行の完成を願つて、静かな場所で独善的に修行実践をするのか」と。

この質問に対して、次のように答えた。

「菩薩の修行者は、自らの修行を完成するためには、雪山童子せつせんとどうじが羅刹に身を施して「諸行無常偈」を聞くことできたように、菩薩の修行者は修行を完成するためには自らの身命に執著するという束縛を捨て離れ、仮に自分自身の

命を落とすような危険な状態にあっても修行に邁進するものであるが、常に一切衆生を救済する四弘誓願の心を忘れることはない。

例えば、人が病気になった時は、身体に薬を服用して、もとの健康な状態に戻るまでの間は仕事を休む。病人は、病気が一日一日と次第によくなってもとの健康な状態に戻れば、以前の仕事に復帰して、働き出すようなものである。

この病人が治療に専念するために一時的に仕事を休み、完治すれば仕事に戻る例えと同じように、菩薩の修行者は、自らの修行である自利行が完成すれば、生死の苦海に呻吟する人々を菩薩の悟りの世界へと導き入れる、利他行を実践する。

つまり菩薩の修行者は、自らの修行を完成するために、十五種類の禅波羅蜜に代表される禅定波羅蜜を実践し、自らの身命に執著するという束縛を捨て離れ生死の苦海に呻吟する人々を見捨てるが、常に生死の苦海に呻吟する人々を救済する、四弘誓願の心を忘れることはない。

菩薩の修行者は、仏道修行に適した静かな場所、十五

種類の禅波羅蜜に代表される禅定波羅蜜を実践し、あらゆる事象の不生不滅を確信する智慧である「真実の智慧」を体得して、身口意の三業が造り出す無限無尽の煩惱を対治する。

また菩薩の修行者は、十五種類の禅波羅蜜に代表される禅波羅蜜を実践することによって、神足通・天眼通・天耳通・他心通・宿命通・漏尽通から成る「六神通」を起す。四弘誓願を抱いた菩薩の修行者は、自らの修行である自利行が完成すれば、再び、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上から成る「六道界の心」に苦しむ生きとし生ける人々の中に入って、菩薩の世界へと導き入れて救済する。

以上、述べてきた理由によって、菩薩・摩訶薩は菩提心を発こして、十五種類の禅波羅蜜に代表される禅波羅蜜を実践することによって、菩薩の修行者の心は堅固不壊のダイヤモンドのようになり、仏道修行を妨げる「他化自在天魔」や、仏教以外を信奉する「外道」や、利他行の実践がない「声聞乘」と「縁覚乘」が、いかなる力をもつてしても破壊することはできないのである」と答えた。