

# 『次第禪門』の研究（八）

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一」を原典解明するものである。

本研究は、平成十九年度春・秋学期（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「講義」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。

加藤高敏・竹林智彦（修士二年）、加藤正賢（博士一年）、トラン トウイ カン（ベトナム）（博士三年）、

伊藤光壽・天野弘堂（研究生）、武藤明範・水野莊平・久田静隆・鈴木あゆみ・森 琢朗（研究員）、今井

『次第禪門』の研究（八）（大野）

勝子・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」を作成して頂き、それに私が加筆し、それを訂正して頂いて、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。

武藤明範氏のお力により、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心より感謝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慧を結集してできあがった研究成果であるが、恐らく多く

の誤記・誤訳など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〕

問曰。諸法無量何故但取此三爲禪門。答曰。今略明有三意。故立三法爲門。一如法相。二隨便易。三攝法盡。一如法相者。如大集經說。歌羅邏時。即有三事。一命二暖三識。出入息者。名爲壽命。不臭不爛。名之爲暖。即是業持火大故。地水等色大臭爛也。此中心意名之爲識。即是刹那覺知心也。三法和合從生至長無增無減。愚夫不了於中妄計我人衆生。作諸業行心生染著。顛倒因緣往來三界。若尋其源本。不出此之三法。故以三法爲門。不多不少二隨便易。故立三法爲門者。如因息修禪。則有二便。一疾得禪定。二易悟無常。以色爲門。亦有二便。一能斷貪欲。二易了虛假。心爲門者。此亦有二便。一能降一切煩惱。二易悟空

理。三攝法盡者。此三法是禪門根本故。所以者何。舉要說三即無量。如息門中或數或隨或時觀息。如此非一至處亦異。如色門中或緣外色或緣內色。或作慈悲或緣佛相。乃至得解實觀。如此非一至處亦異。如心門中或止或觀或覺或了。或覺了諸心入於非心。覺了非心。出無量心。或覺了非心非不心。能知一切心非心。如是緣心不同。至處亦復非一。故說三門攝一切禪門。此事至第七八釋修證中方乃可見。第二通名三門者。此三法通得作世間出世間。出世間上上等禪門。所以者何。一如息法不定。但屬世間禪門。何以得知。如毘尼中。佛爲聲聞弟子。說觀息等十六行法。弟子隨教而修皆得聖道。故知亦是出世間禪門。即大乘門者。如大品說。阿那波那。即是菩薩摩訶衍。故請觀音經約數息辨六字章句。明三乘得道。此豈可但是世間禪門。二色法爲門。亦不得但是二乘所行。不通大乘及凡夫外道。何以故。如涅槃中說。外道但能治色。不能治心。我弟子善治於心。故知凡夫亦得觀色。大乘觀色。如大品中說。脹想爛想等是菩薩摩訶衍。此豈可但是出世間禪門。三約心爲門。亦不得但據菩薩。何以故。如外道亦觀心。起四十八見。凡夫緣心入四空通。聲聞者如涅槃說。我弟子善治心故。能離三界。

此豈唯是出世間上上禪門。當知三門互通。但三種人用心異故。發禪得道亦各不同。此義至第九明從禪波羅蜜起教中。當廣分別。第三料簡通別二門。問曰。若爾者。何故如前分別。答曰。一切義理有通有別。教門對緣益物不同。異說無咎。復次前非了義之說。未可定執。問曰。三門互得通者。今就事中數息而學。得證九想八背捨自性等禪不。答曰。或得或不得。初學者不得二乘。學自在定者得菩薩。具足方便波羅蜜者。隨意無礙。問曰。何故云初學不得。有人數息發九想背捨念佛慈心。<sup>〔四八〕</sup>此復云何。答曰。此發宿緣不正。因修得證。緣盡則滅謝。不進終不成就次第法門。至下內方便中明善根發相。當廣分別。餘二門類然可知。釋禪波羅蜜次第法門卷第一之上。

### 〔書ぎ下し文〕

問うていわく、「諸法は無量なり。何の故に、ただこの三をとつて禪門となすや。」と。

答えていわく、「いま、略して明かすに三意あり。故に三法を立てて門となす。一には法相のごとし。二には便易

【次第禪門】の研究(八) (大野)

に隨う。三には法を撰して尽くすなり。」と。<sup>〔五〕</sup>

一には法相のごとしとは、『大集經』に説くがごとし。<sup>〔六〕</sup>

「歌羅邏の時、すなわち三事あり。一には命、二には暖(煖)の識なり。出入の息を名づけて、壽命となす。臭らず爛れず。これを名づけて、暖(煖)となす。すなわちこの業は、火大を持つが故に、地水などの色大は、臭爛ならざるなり。この中の心意、これを名づけて識となす。すなわちこれ、剎那覺知の心なり。」と。<sup>〔七〕</sup>

三法和合して、生より長に至るまで、増なく減なし。愚夫は了ぜず。中において、妄りに我人・衆生を計し、諸の業行を作して、心に染著を生ず。顛倒の因縁をもつて、三界に往来す。もしその源本を尋ねれば、この三法を出でず。故に三法をもつて門となす。多からず少なからず。<sup>〔八〕</sup>

二には便易に隨うが故に、三法を立てて門となすとは、息によって禪を修するがごときは、すなわち二つの便あり。一には疾やかに禪定を得、二には無常を悟り易し。色をもつて門となさば、また二つの便あり。一にはよく貪欲を斷じ、二には虚仮を了じ易し。心をもつて門となすと

『次第禪門』の研究（八）（大野）

は、これにまた二つの便あり。一にはよく一切の煩惱を降す。二には空理を悟り易し。<sup>19)</sup>

三には、法を摂し尽くすとは、この三法はこれ禪門の根本なるが故に。所以は何かん。要を挙げて、三と説く。開せばすなわち無量なり。

息門のごときは、あるいはは数、あるいはは随、あるときは息を觀ず。かくのごとくに非ず、至る処もまた異なるなり。<sup>20)</sup>

色門のごときは、あるいはは外色を緣じ、あるいはは内色を緣じ、あるいはは慈悲を作し、あるいはは仏相を緣じ、なしし實觀を得解す。かくのごとくに非ず、至る処もまた異なるなり。<sup>21)</sup>

心門のごときは、あるいはは止、あるいはは觀、あるいはは覺、あるいはは了、あるいはは諸心を覺了して非心に入る。非心を覺了して、無量心に出ず。あるいはは非心・非不心を覺了して、よく一切の心・非心を知る。かくのごとく心を緣ずること不同なり。至る処もまた一に非ず。

故に三門は、一切の禪門を摂す、と説く。

この事、第七・八の釈修証の中に至りて、まさにすなわ

ち見るべし。<sup>22)</sup>

第二に通じて、三門と名づくるとは、この三法は通じて世間・出世間・出世間上上の禪門となすことを得。所以は何かん。

一には、息法の不定なるがごときは、ただ世間の禪門に属す。何をもつてか知ることを得るや。<sup>23)</sup>

『毘尼』の中のごとし、「仏は、声聞の弟子のために、觀息等の十六の行法を説く。弟子は、教に随つて修して、みな聖道を得。」と。<sup>24)</sup>

故に知んぬ。またこれ、出世間の禪門なることを。すなわち大乘門とは、『大品』に説くがごとし、「阿那波那は、すなわちこれ菩薩の摩訶衍なり。」と。

故に『請觀音經』に、數息に約して六字の章句を弁じて、三乗の得道を明かす。これあにただこれ世間の禪門なるべけんや。<sup>25)</sup>

二には、色法を門となす。また、ただこれ二乗の行ずるところ、大乘および凡夫・外道に通ぜざることを得ず。何をもつての故に。

『涅槃』の中に説くがごとし。「外道は、ただよく色を治

して、心を治することあたわず。我が弟子は、よく心を治す。」と。

故に知んぬ。凡夫もまた色を観ずることを得。

大乘の色を観ずるは、『大品』の中に説くがごとし。

「眼想・爛想等は、これ菩薩の摩訶衍なり。」と。

これあにただこれ出世間の禪門なるべけんや。

三には、心に約して門となす。また、ただ菩薩によりて得ず。

何をもつての故に。外道もまた心を観じて、四十八（六十二）見を起こし、凡夫も心を縁じて四空に入れば、声聞に通ずる者のごとし。

『涅槃』に説くがごとし。「我が弟子は、よく心を治するがゆえに、よく三界を離る。」と。

これあにただこれ出世間上の禪門なるべけんや。

まさに知るべし。三門は、互いに通ず。但し、三種の人の用心は、異なるなり。

故に禪を発こして道を得るも、またおのおの同じからず。この義、第九の從禪波羅蜜起教を明かす中に至りて、まさに広く分別すべし。

『次第禪門』の研究（八）（大野）

第三に通・別二門を料簡す。

問うていわく、「もししからば、何が故に前のごとく分別するや。」と。

答えていわく、「一切の義理に、通あり別あり。教門は、縁に対して物を益すること同じからず。異説するに咎なし。」と。

また次に、前は了義の説に非ず。未だ定んで執すべからず。

問うていわく、「三門互いに通を得るは、いま、事のかに教息について学することを得ず。菩薩の方便波羅蜜を具足することを得る者は、意に随つて無礙なり。」と。

答えていわく、「あるいは得、あるいは得ず。初学の者は二乗にして、自在定を学することを得ず。菩薩の方便波羅蜜を具足することを得る者は、意に随つて無礙なり。」と。

問うていわく。「何の故に、初学は得ずというや。人の息を数えて、九想・背捨・念仏・慈心を発こすことあり。これまたいかん。」と。

答えていわく、「これ、宿縁を発こすに正しからず。修

によりて証を得。縁尽くせば、すなわち滅し謝す。進まざれば、終に成就せず。『次第法門』の下の内方便の中に至つて、善根が発こる相を明かす。まさに広く分別すべし。余の二門も類して、しかも知るべし。」と。

「禅波羅蜜の次第法門を積す」巻第一之上<sup>(14)</sup>

〔注〕

(14) 諸法は無量なり。何の故に、ただこの三をとつて禪門となすや。〔諸法〕は、宇宙のあらゆるもの、この世に現象し存在するもの、万法をいう。

〔無量〕は、計り知れないこと、際限がなく多いことをいう。

〔何故〕は、「なんのゆえに」と訓む。なぜ、どうして、理由を問う言葉をいう。

〔この三〕は、先に『次第禪門』巻第一上に、「一に、息をもつて禪門となすは、もし息によつて心を撰すれば、すなわちよく行心に通ず。四禪・四空・四無量心・十六特勝・通明等の禪に至るまで、すなわちこれ世間禪門なり。また出法撰心と名づく。これ一往、凡夫による禪門なり。」

二に、色をもつて禪門となすは、不浄観等によつて心を撰するがごときは、すなわちよく行心に通ず。九想・八念・十想・背捨・勝処・一切処・次第定・師子奮迅・超越三昧等の処に至るまで、すなわちこれ世間禪門なり。また滅法撰心と名づく。一往、二乗による禪門なり。三に、心をもつて禪門となすは、もしは智慧を用いて心性を反観すれば、すなわちよく行心に通ず。法華・念仏・般舟・覺意・首楞嚴の諸の大三昧、及び自性禅ないし清浄淨禅等に至るまで、これ世間上上禪門なり。また非出非滅法撰心と名づく。これは一往、菩薩による禪門なり。この義をもつての故に、三法に約して門となす。」（『大正藏』四六・四七九 a - b）とある文の三法、すなわち「息・色・心」をいう。

〔息〕は、「そく」と訓む。一般的には、呼吸や息をいう。ここでは、「数息観」をいう。

〔数息観〕は、修禪者が、坐禅中の自己の出入する呼吸の数を数えることから始めて、呼吸によつて心の統一をはかる観法をいう。サンスクリット語では、アーナーパーナ・スムリテイといい、音訳して阿那波那門とも、阿那波那とも、阿那波那ともいい、略して安般という。また、念出入息とも、持息念とも、数息観とも、数息ともいう。五停心観または、五門禅の一つ。説一切有部では、数息観は、禅定の方法として五停心観の一つとして数えられ、南

伝仏教では禅定方法としての四十業処中の十随念（十念）のなかの一とされる。いずれの場合も、心が散乱して雑念の多い性格の人が、坐禅中の自己の出入の息の数を数えて、心の散乱をしずめる観法として説く。

「色」は、「しき」と訓む。色は、広義では、物質的存在を総称する。つまり、一定の空間を占有して、他と相容れることなく、しかも刹那に生・住・異・滅を繰り返すものをいう。つまり、眼・耳・鼻・舌・身・意から成る六種の意識のはたらきである「六識」が対象とする一切の事象をいう。狭義にとれば、このわたしの肉体をいう。ここでは、わたしを構成する物質面の肉体をいう。

「心」は、人の身心を構成する「五蘊（五陰）」のうち、第二の感受作用の受蘊（陰）・第三の表象作用の想蘊（陰）・第四の意志作用の行蘊（陰）・第五の認識作用の識蘊（陰）の四蘊（陰）から成る、いわゆる意識をいう。

「禅門」は、ここでは、大乘仏教の修行法に基づく真実の法門であり、サンスクリット語のディヤーナパーラミターの音訳の禅波羅蜜の法門をいう。

(15) いま、略して明かすに三意あり。故に三法を立てて門となす。一には法相のごとし。二には便易に随う。三には法を撰して尽くすなり。略すは、かなめ、要約、ほぼ、あらまし、大略をいう。ここでは、要点をしぼつての意をいう。

## 『次第禅門』の研究（八）（大野）

「明かす」は、明らかにすること、はっきりと示し現わすことをいう。

「三意」は、三種類の観点をいう。具体的には、前出の「息・色・心」をいう。

「三法」は、「さんぼう」と訓む。一般的には、仏の教えの三方面に分類した釈尊の教えをいう「教法」と、教えによつて修行する「行法」と、行によつて得る悟りの「証法」をいう。ここでは、この文に続く「法相・便易・法」をいう。

「門」は、一般的には、仏の真理へ至る門を意味する「法門」をいう。しかし、ここでは、先に『次第禅門』巻第一上に、「第一に、禅門を標すは、もし経論の所説を尋ぬれば、禅門はすなわち無量あり。その根本を原ぬれば、二あるに過ぎず。いわゆる一に色、二に心なり。」（『大正藏』四六・四七九a）とある文の「禅門」をいう。つまり「門」は、大乘仏教の修行法に基づく真実の法門であり、サンスクリット語のディヤーナパーラミターの音訳の禅波羅蜜の法門をいう。

「法相」は、「ほつそう」と訓む。一切のものの真実のすがた、ありのままのすがた、一切諸法の本性、現象的存在のありのままの姿をいう。

「便易」は、「べんやく」と訓む。便利で手軽なこと、便利で容易なこと、便宜をいう。

『次第禪門』の研究（八）（大野）

「随う」は、引き続き、直ちにの意をいう。

「法」は、一切法、あらゆる存在、非存在のものを法という。

「撰す」は、一般的には、おさめること、兼ねること、兼務することをいう。ここでは、統轄すること、一つにまとめることをいう。

「尽くす」は、ことごとく、みなをいう。

「法を撰して尽くす」は、あらゆる存在を統轄し尽くすことをいう。

(16) 一には法相のごとしとは、『大集経』に説くがごとし  
|| 二には法相のごとしは、この文に続く『大集経』の文をいう。

『大集経』は、「だいじつきょう」と訓む。詳しくは『大方等大集経』という。

(17) 歌羅邏の時、すなわち三事あり。一には命、二には暖（煖）、三には識なり。出入の息を名づけて、寿命となす。臭らず爛れず。これを名づけて、暖（煖）となす。すなわちこの業は、火大を持つが故に、地水などの色大は、臭爛ならざるなり。この中の心意、これを名づけて識となす。

すなわちこれ、利那覚知の心なり || 「歌羅邏」は、「羯邏藍」に同じ。「羯邏藍」は、パーリ語・サンスクリット語のカーラーラの音写語。羯刺藍とも、歌羅邏とも、羯刺羅とも、迦羅邏とも、羯邏羅とも、柯羅邏なども音写す

る。また凝滑（ぎょうかつ）とも、雑穢（ぞうたい）とも、凝結（ぎょうけつ）とも、和合（わがく）とも、雑染（ざんぜん）とも漢訳する。後出する、「胎内五位」の一つ。受胎の初めから七日間の位をいい、受胎後まもない胎児をいう。インド医学の術語。凝り固まって表面のなめらかな状態にあるので、「凝滑」ともいう。

「三事」は、生命原理の命気と、体温の温煖・煖と、心意識の識をいう。『次第禪門』の本文中の言葉でいえば、「命・煖・識」をいう。

「命」は、「みょう」と訓む。一般的には、生命、いのち、寿命、生命力をいう。ここでは、「命気」や「命根」をいう。

「命根」は、「みょうこん」と訓む。サンスクリット語のジーヴィテンドリヤの訳。生命、いのち、生命持続の力、個体が具えている生命機能をいう。命根は、過去の業によって生じ、この世に生を受けてから死ぬまでの一期の間、有情の身心の相続において、体温の「煖」と心意識の「識」とを維持するもので、その体は「寿」である。これまた逆に、体温の「煖」と「識」とによって、この世に生を受けてから死ぬまでの一期の間、維持させられる。俱舍宗や唯識宗では、心不相応行法の一つとする。また説一切有部では、命根は実有であるとするが、経部や大乘では、命根は仮有とする。

「煖」は、「なん」と訓む。体温をいう。

「識」は、サンスクリット語のヴィジュニヤーナの訳。

対象である外境を識別して、了別し、認識する作用を有するもので、心を用いる面から名づけたものをいう。具体的には、人の身心を構成する「五蘊（五陰）」のうち、第二の感受作用の受蘊（陰）・第三の表象作用の想蘊（陰）・第四の意志作用の行蘊（陰）・第五の認識作用の識蘊（陰）の四蘊（陰）から成るいわゆる心意識をいう。

「息」は、「そく」と訓む。呼吸や息をいう。

「出入の息」は、呼吸の出入りをいう。

「寿命」は、サンスクリット語のアーユースの訳。「寿」や「命」や前出の「命根」と同じ。一定の期間連続して、息の絶えない状態をいう。以前になした行為、つまり業によって、この世に生を受けてから死ぬまでの期間持続し、身体の体温の「煖」と、心識の「識」とを執持し、もちこたえる働きをもつものをいう。

「臭」は、くさいこと、におうこと、嫌な臭いがすること、また悪いにおいをいう。

「爛」は、ただれること、くさることをいう。

「名づく」は、名づけること、名前がつくこと、命名されることをいう。

「業」は、サンスクリット語のカルマンの訳。羯磨と音写する。一般的には、造作すること、行為、所作、意志による身心の活動、意志による身心の生活を意味する。ここ

## 『次第禪門』の研究（八）（大野）

では、働きをいう。

「火大」は、火界ともいう。四大種または、四大の一つ。火の元素、温熱を性とし、物を調熱させる作用がある。一切の物質の温かさという性質をいう。また人体にあつては、体温をいう。ここでは、体温をいう。

「四大」は、四大種とも、四界ともいう。四大種の「大種」は、サンスクリット語のマハー・ブーターの訳で、全ての物質の所依を意味する。四大は、四つの元素をいい、一切の物質を構成する四大元素をいう。四大は、個人および、この世に存在するあらゆるものを構成する、地大・水大・火大・風大から成る四つの元素をいう。地大・水大・火大・風大を省略して、地・水・火・風という。なお、地・水・火・風から成る四大は、それぞれ堅さの「堅」、湿り気の「湿」、熱さの「煖」、動きの「動」を本質とし、保持したもつ「持」、おさめ集める「攝」、生長させる「長」をその作用とする。また病気は、四大が調和を失った時に起こるとされ、一般的にこれを「四大不調」という。

「持つ」は、「たもつ」と訓む。じつと手に握りもつこと、じつと守り支えることをいう。

「地水などの色大」は、前出の「火大」以外の地大・水大・風大をいう。

「地大」は、地界ともいう。四大の一つ。堅さを本質と

『次第禪門』の研究（八）（大野）

して保持する作用をいう。人体にあつては、筋肉や骨格をいう。ここでは、筋肉や骨格をいう。

「水大」は、水界ともいう。四大の一つ。湿性をおさめ集める作用をいう。人体にあつては、血液や水分をいう。ここでは、血液や水分をいう。

「風大」は、風界ともいう。四大の一つ。動物を成長させる作用をいう。人体にあつては、呼吸をいう。ここでは、呼吸をいう。

「色大」の「色」は、前出の「色」と同じ。つまり、わたしを構成する物質面の肉体をいう。

「心意」は、心、心的な感受作用、心に思うことをいう。「刹那」は、サンスクリット語のクシヤナの音写語。又拏とも、念頃とも、発意頃とも、念ともいう。インド

で最も短い時間を示す単位として用いられる。一瞬の間、あつたという時間をいう。一般的には、力の強い人が指を弾く一弾指の間に六十五刹那を数えるという。従つて、一弾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、経論によつて説が分かれる。

例えば、『阿毘達磨俱舍論』卷第十二・分別世品第三之五（『大正藏』二九・六二b）には、百二十刹那を一刹那刹とし、六十刹那を二臘縛とし、三十臘縛を一牟呼栗多とし、三十牟呼栗多を一昼夜とするとある。これに従つて、一刹那を一秒に換算すれば、一秒の七十五分の一、つまり

約〇・〇一三秒にあたる。

『摩訶僧祇律』卷第十七・明單提九十二事法之六（『大正藏』二二・三六〇a）には、二十念を一瞬とし、二十弾指を一彈指とし、二十彈指を一羅豫とし、二十羅豫を一須臾とし、二十須臾を一昼夜とするとある。これに従つて、一念（一刹那）を換算すれば、約〇・〇一八秒にあたる。

『大智度論』卷第三十・初中中諸仏稱讚其命積論、及び卷第八十三・釈三惠品第七十（『大正藏』二五・二八三c・六四三b）には、具体的な説明はないが、六十念（刹那）を一彈指とするとある。いづれにしても「一刹那」は、人間の感覚では感知できない短い時間をいう。

「覚知」は、一般的には、さとり知ること、自己の本心や一心を徹見することをいう。ここでは、考えたり知ったりする覚知すること、気づいて知ることをいう。

なお、「歌羅邏の時、すなわち三事あり。一に命、二に暖（煖）、三に識なり。出入の息を名づけて、寿命となす。臭らず爛れず。これを名づけて、煖となす。すなわちこの業は、火大を持つが故に、地水などの色大は、臭爛ならざるなり。この中の心意、これを名づけて識となす。すなわちこれ、刹那覚知の心なり。」と似た文が、『大集經』卷第二十三・虚空目分第十之二中世間目品第二にある。すなわち、「善男子よ、法行の比丘は、先に無明ないし老死を觀すべし。いかに名づけて、無明を觀すとなす。先ず

中陰を觀じ、父母所生の貪愛の心において、愛の因縁の故に四大和合す。精・血の二滲合して一滲となり、大きき豆子のごときを歌羅邏と名づく。この歌羅邏に三事あり。一に命、二に識、三に煖なり。過去世の業縁の果報にして、作者および受者あることなし。初め息の出入をこれ無明と名づく。歌羅邏の時、氣息の出入に二種の道あり。いわゆる母の氣息の上下に随つて、七日に一変す。息の出入は名づけて壽命となす。これ風道と名づく。臭らず爛れず。これを名づけて、煖となす。この中の心意これを名づけて識となす」〔大正藏〕一三・一六四b〕とある。

『大集經』では、生命が誕生するのは、父母の愛因縁により、地・水・火・風の四大が和合して、父母の精・血二滲が合して一滲となり、豆ほどの大きさとなる。それは過去世よりの業因縁の感果によるものである。生まれて七日経つて、それぞれの役割ができる。命は、氣息の出入であり風道という。煖は身体の体温で、臭らず爛れずという。識は心意をいう。生命の誕生の受胎直後の瞬間を歌羅邏といい、この歌羅邏の状態において、氣息の出入と、臭らず爛れずの身体の体温と、心とが溶け合つて一つになるとある。つまり、受胎七日時の歌羅邏の時に、生命の原初的形態が与えられるが、このとき壽命と身体と意識が宿るといふ。

ここでは『大集經』の文を基にして、智顛が引用したと

『次第禪門』の研究(八)(大野)

考えられる。なお智顛は、右の『大集經』の文を自らの著述の中にしばしば引用しており、智顛の生命觀を推論することができ。詳しくは、大野栄人著『天台止觀成立史の研究』(四一四―四三三頁、法藏館、一九九四年七月)、大野栄人稿「仏教における生死觀」(愛知県仏教会・東海印度学仏教学会編『現代社会における——生と死』(七一―一〇一頁、一九九七年四月)を参照されたい。

参考——「胎内の五位」と、「胎外の五位」について

「胎内の五位」は、「胎内五位」ともいう。インド医学では、母胎の中で受胎して成長する胎児の二百六十六日間の成長過程を、(1)羯羅藍、(2)頰曇、(3)閉戸、(4)鍵南、(5)鉢羅奢佉の五種に分類した。

(1)羯羅藍は、パーリ語ならびにサンスクリット語のカーラーの音写語。歌羅邏とも、羯刺藍とも、羯刺羅なども音写する。また凝滑とも、雜穢とも、和合とも漢訳する。受胎直後の七日間をいう。凝り固まって表面のなめらかな状態にあるので、凝滑ともいう。

(2)頰曇は、サンスクリット語のアルプダの音写語。阿部曇とも、頰部陀とも音写する。胞とも、胞結とも漢訳する。受胎して第二週目の七日間の胎児の位をいう。

(3)閉戸は、サンスクリット語のペーシーの音写語。蔽戸とも、草とも音写する。凝結とも、肉段とも漢訳する。受胎して第三週目の七日間の胎児の位をいう。

『次第禪門』の研究(八)(大野)

(4) 鍵南は、サンスクリット語のガナの音写語。サンスクリット語のガナは、堅く厚いという意味であるが、この時期には、胎児の肉体が堅く厚くなっているの、このいう。健男とも、羯南とも、伽那とも音写する。凝厚とも、硬肉とも漢訳する。受胎して第四週目の七日間の胎児の位をいう。

(5) 鉢羅奢法は、サンスクリット語のブラシャーカーの音写語。波羅奢法とも、般羅奢法とも音写する。支節とも、枝枝とも漢訳する。受胎後、第五週目から産み月に至る間をいう。この時期は、手足が形成されるとい、出産までの二百三十八日間をいう。

なお矢野道雄氏によれば、インド医学では、解剖学が発達していなかったため、身体内部の構造は、あまり知られていなかったという。しかし例外的に、骨相学だけは、紀元前千年頃に成立した『アタルヴァ・ヴェータ』の時代から、かなり発達していたという。また、受胎から誕生までの人間の身体の発生過程については、どの古典医学書も詳細に論じている。中でも、『アシユタインガフリダヤ・サンヒター』の第二巻(身体論)の第一章は、受胎から誕生までの過程が、よくまとまっているという。

しかし、『アシユタインガフリダヤ・サンヒター』では、受胎して成長する胎児の過程を分類した「胎内五位」のうち、カララ(初胚)・ガナ(硬肉)・ペーシー・アルプ

ダの語は見られるが、ラシャーカーの語はない。

胎内五位説は、仏教にも採り入れられ、先に引用した『大集経』卷第二十三(『大正蔵』一三・二六四b)や、『十誦律』卷第二(『大正蔵』二三・一〇a)などには、羅邏ないし羯邏藍の語が見られる。また川田洋一氏が指摘するように、『大智度論』卷第四・初中菩薩積論第八(『大正蔵』二五・九〇a)と、『阿毘達磨俱舍論』卷第六・分別世品第三之二(『大正蔵』二九・四七c)には、胎内五位の各用語の説明がある。

また『大宝積経』卷第五十五・仏為阿難説処胎会第十三(『大正蔵』一一・三二二a-三二二五a)は、歌羅邏・安浮陀・閉手・伽那・般羅奢法から成る「胎内五位」を説くが、受胎直後の妊娠第一週目から妊娠第三十八週目までの七日ごとの胎児の發育過程を記述する。《矢野道雄編訳『インド医学概論・科学の名著第II期一・(II)』(二六一-三三三頁、朝日出版社、一九八八年二月)。川田洋一著『仏教医学物語(下)』(二四一-二八頁、レグルス文庫第一七四、第三文明社、一九八七年一月)》。

「胎外の五位」は、「胎外五位」ともいう。出生後の一生涯を、(1)嬰孩、(2)童子、(3)少年、(4)中年、(5)老年の五分類にしたものをいう。『阿毘達磨俱舍論』卷第十五・分別業品第四之三(『大正蔵』二九・八二a)などに説く。

(1) 嬰孩は、出生から六歳までをいう。

- (2) 童子は、七歳から十五歳までをいう。  
 (3) 少年は、十六歳から三十歳までをいう。  
 (4) 中年は、三十一歳から四十歳までをいう。  
 (5) 老年は、四十一歳以後をいう。

(18) 三法和合して、生より長に至るまで、増なく減なし。愚夫は了ぜず。中において、妄りに我人・衆生を計し、諸の業行を作して、心に染著を生ず。顛倒の因縁をもつて、三界に往来す。もしその源本を尋ねれば、この三法を出でず。故に三法をもつて門となす。多からず少なからず。『三法』は、「さんぼう」と訓む。一般的には、仏の教えの三方面に分類した、釈尊の教えをいう「教法」と、教えによつて修行する「行法」と、行によつて得る悟りの「証法」をいう。ここでは、「息・色・心」をいう。

「息」は、「そく」と訓む。一般的には、呼吸や息をいう。ここでは、「数息観」をいう。

「数息観」は、修禪者が、坐禅中の自己の出入する呼吸の数を数えることから始めて、呼吸によつて心の統一をはかる観法をいう。サンスクリット語では、アーナーパーナ・スムリテイといい、音訳して阿那波那門とも、阿那般那とも、阿那波那ともいい、略して安般という。また、念出入息とも、持息念とも、数息観とも、数息ともいう。

五停心観または、五門禅の一つ。説一切有部では、数息観は、禅定の方法として五停心観の一つとして数えられ、南

『次第禅門』の研究(八) (大野)

伝仏教では禅定方法としての四十業処中の十随念(十念)のなかの一とされる。いずれの場合も、心が散乱して雑念の多い性格の人が、坐禅中の自己の出入の息の数を数えて、心の散乱をしずめる観法として説く。

「色」は、「しき」と訓む。色は、広義では、物質的存在を総称する。つまり、一定の空間を占有して、他と相容れることなく、しかも刹那に生・住・異・滅を繰り返すものをいう。つまり、眼・耳・鼻・舌・身・意から成る六種の意識のはたらきである「六根」が対象とする一切の事象をいう。狭義にとれば、このわたしの肉体をいう。ここでは、わたしを構成する物質面の肉体をいう。

「心」は、人の身心を構成する「五蘊(五陰)」のうち、第二の感受作用の受蘊(陰)・第三の表象作用の想蘊(陰)・第四の意志作用の行蘊(陰)・第五の認識作用の識蘊(陰)の四蘊(陰)とから成る、いわゆる意識をいう。

「和合」は、調和すること、混ぜ合わせることをいう。具体的には、諸縁が集合して、有為の諸法を生ずること、諸の要素が結合して一つのものを構成することをいう。

「生」は、育つこと、成長すること、生まれること、生きること、命があること、活動していることをいう。

「長」は、前出の「生」の対義語。老いること、老年になること、命がなくなること、亡くなることをいう。

『次第禪門』の研究（八）（大野）

「生より長に至る」は、生まれてから亡くなるまでをいう。

「増」は、数量を増すこと、多くなること、増えること、増やすことをいう。

「減」は、数量を少なくすること、程度や等級を低くすることをいう。

「生より長に至るまで、増なく減なし」は、生と死の束縛を受けることなく、また増えたり減ったりすることがないことをいう。つまり、個として絶対の存在であることをいう。

なお、「三法和合して、生より長に至るまで、増なく減なし」とある文の主語は、諸法、または方法をいう。従って一句は、この世に現象し存在するものの姿は、個としての絶対の存在であることをいう。

「愚夫」は、「ぐふ」と訓む。凡夫と同義。

「凡夫」は、聖者の対義語。凡夫は、凡庸無智者、迷える者、仏教の教えを知らない人、俗世間で煩惱に塗れて生活する人をいう。

「了」は、認識すること、理解すること、悟ること、会得することをいう。

「妄り」は、みだりに、でたらめなこと、分別がないことをいう。

「我人」は、「がじん」と訓む。我相・人相・衆生相・寿

者相から成る「我相」の四の第二をいう。

「我相」は、自我という観念、われという観念のこと、実体としての自我があると思う妄想をいう。具体的には、妄想によつてあらわれた我に似た姿をいい、凡夫が実体としての我があると思ひこんで、執著するものをいう。また昔は、靈魂と考えられるものをいっただ。

「人相」は、個人という思い、個我という観念をいう。

「衆生相」は、色・受・想・行・識から成る、五蘊（五陰）が集合して、衆生の身体を構成すると妄りに誤解することをいう。生存するものという思い、生きているものという観念、衆生という観念をいう。『次第禪門』の本文中の「衆生」は、「衆生相」をいう。

「寿者相」は、「寿相」ともいう。個体という思い、命あるものという観念をいう。

「計」は、「けい」と訓む。思ひこむこと、妄念によつてよこしまに道理を推し量ること、間違えて考えることをいう。

「諸の業行」は、身・口・意の三業によつて作り出された善行や悪行をいう。身・口・意の三業によつて作り出された身心のあらゆる働きをいう。

「作す」は、行なうこと、なしとげること、作り上げること、おこすこと、あらわすこと、ふるいおこすことをいう。

「心」は、人の身心を構成する「五蘊（五陰）」のうち、第二の感受作用の受蘊（陰）・第三の表象作用の想蘊（陰）・第四の意志作用の行蘊（陰）・第五の認識作用の識蘊（陰）の四蘊（陰）から成る、いわゆる心意識をいう。

「染著」は、「ぜんじゃく」と訓む。心が他のものに染まって離れないで執著すること、心が対象となる事物に執著して、本来具有の自性清浄な心を汚穢することをいう。

「生じ」は、起こること、つくること、生まれることをいう。

「顛倒」は、「てんどう」と訓む。正しい見方であることの反対をいう。正しい道理や、真理に違うことをいう。具体的には、一切世間の無常・苦・無我・不浄なる真理と反して、世間は常住不変、感受は楽、一切諸法は我、この肉身は清浄であると見る「四顛倒」をいう。ここでは、前出の「我人・衆生を計す」ことをいう。

「三界」は、「三有」ともいう。仏教では、生死流転する迷いの世界を、欲界・色界・無色界という三種の世界から成る「三界」として説く。

「欲界」は、三界のうち最も下位にある世界で、本能的な欲望である食欲・淫欲・睡眠欲の三欲や、眼・耳・鼻・舌・身の五官の欲をもつ生き物が住む世界である。つまり欲界とは、「男女あり、飲食あるところをいう」の一言がよくその姿を描き出している。地獄・餓鬼・畜生（傍

『次第禪門』の研究（八）（大野）

生）・修羅・人（間）・（六欲）天が欲界に含まれ、欲界の神々を六欲天といい、布施・持戒などを欲界の善行であるとする。普通の人の日常の心の静まりは、欲界定であるとす。欲有と同義。

「色界」は、欲界の上に位置し、食欲や淫欲や睡眠欲を断じて、物質的なものが全て清浄な世界をいう。色界に住む衆生は、諸々の欲望を離れて、男女の別なく光明を食物とし、言語とする。色界は禪定の深まりに依じて、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。色有と同義。

「無色界」は、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、精神のみが存在する世界をいう。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いう。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、その最高処である非想非非想処天を有頂天という。無色有と同義。

これら三界の意味を端的に表現すれば、「欲界」は、自分のためだけの欲を伴った我々の日常的意識の世界をいい、「色界」は、禪定によって欲は取り除かれたが、肉体を残している世界をいい、「無色界」は、肉体の束縛を離れた自由な精神のみの世界をいう。なお、三界の詳細については、「禪波羅蜜を修する大意第一」の六九〜七二頁の

『次第禪門』の研究（八）（大野）

参考を参照されたい。

「往来」は、一般的には、行くことと来ること、行き来をいう。ここでは、三界を行ったり来たりすること、生死輪廻の苦海である三界を、車輪が廻るように生死を重ね、停止することのないことをいう。

「源本」は、一般的には、みなもと、おおもと、本源、原本をいう。ここでは、人間存在の本源をいう。

「尋ねる」は、訊きと同義。探すこと、聞き出すことをいう。

「出」は、出ること、内から外へ行くこと、すすむこと、発生することをいう。

「門」は、大乘仏教の修行法に基づく真実の法門であり、サンスクリット語のデイヤーナパーラミターの音訳の禅波羅蜜の法門をいう。

「多からず少なからず」は、数や量が多くもなく、少なくもなく、適切であることをいう。

(19) 二には便易に随うが故に、三法を立てて門となすとは、息によつて禅を修するがときは、すなわち二つの便あり。一には疾やかに禅定を得、二には無常を悟り易し。色をもつて門となさば、また二つの便あり。一にはよく貪欲を断じ、二には虚仮を了じ易し。心をもつて門となすとは、これにまた二つの便あり。一にはよく一切の煩惱を降す。二には空理を悟り易し。『便易』は、「べんやく」と

訓む。便利で手軽なこと、便利で容易なこと、便宜をいう。

「随う」は、引き続いて、直ちにの意をいう。

「故に」は、上の文節を受けて、「だから」と下につながる接続の助字。

「三法を立てて門となす」は、「息・色・心」の三つを、大乘仏教の修行法に基づく真実の法門であり、サンスクリット語のデイヤーナパーラミターの音訳の禅波羅蜜の法門とすることをいう。

「息」は、前出の「数息観」をいう。

「禅」は、前出の「門」と同義。つまり「禅」は、大乘仏教の修行法に基づく真実の法門であり、サンスクリット語のデイヤーナパーラミターの音訳の禅波羅蜜の法門をいう。

「修す」は、一般的には、道を修め徳を養い人格の完成に努めること、善行を積むことをいう。ここでは、仏道を修行実践すること、禅を実践することをいう。

「二つの便」の「便」は、都合がよいこと、すらすらとゆくこと、やりやすいことをいう。

「疾やか」は、はやいこと、速力のはやいことをいう。

「禅定」は、パーリ語のジャーナと、サンスクリット語のドウヤーナの音写である「禅」と、その意識である「定」とを合成してできた言葉。禅（禅那）というサンス

クリット語の音訳と、定というサンスクリット語の漢訳語を合わせて禅定という。禅那と同じ。心を安定統一させること。心静かに瞑想すること。心を動揺させないこと。坐禅によって、身心の深く統一された状態。静慮・思惟修に同じ。心のはたらきを臍下三寸の丹田に集中させて散乱させることがないことをいう。

「禅定を得」は、坐禅によって、身心が深く統一された状態を体得すること、修禅によって、心のはたらきを臍下三寸の丹田に集中させて散乱させることがない状態をいう。

「無常」は、サンスクリット語のアニトヤの訳語で、非常ともいう。生滅変化して移り変わり、しばらくも同じ状態に留まらないことをいう。全ての有為法は、生・住・異・滅の四有為相を有しており、時の流れに流される時間的存在であるから、無常であるといわれる。あらゆるもの(有為法)が、無常であることを「諸行無常」といい、三法印または四法印の一に数える。

「悟る」は、理解すること、心の迷いが覚めること、真理を悟ることをいう。

「貪欲」は、貪欲・瞋恚・愚癡から成る三毒の一つ。貪欲は、サンスクリット語のローバの訳で、貪とも、貪愛ともいう。自分の好む対象に向かって、貪り求める心を起こすこと、自分の好ましい対象に対して、喜びの念を起こ

## 『次第禅門』の研究(八)(大野)

し愛好し、これに貪著して、取得したいという思いを起こすこと、自己の情にかなうものを受け入れて、あくことを知らない心をいう。貪欲は、渴愛とも同義であり、無明とともに三界輪廻の苦を起こす最も根本的な煩惱をいう。

「断」は、断つこと、関係を断ち切ることを、関係をなくすことをいう。

「虚仮」は、一般的には、嘘のこと、偽りのこと、真実でないことをいう。ここでは、この世に現象し存在するのは、固定的不変的な独自の実体がなく、直接的な原因の因と間接的な条件の縁とによって、仮に存在しているに過ぎないことをいう。

「了」は、前出の「悟る」と同義。理解すること、心の迷いが覚めること、真理を悟ることをいう。

「心をもつて門となす」は、人の身心を構成する「五蘊(五陰)」のうち、第二の感受作用の受蘊(陰)・第三の表象作用の想蘊(陰)・第四の意志作用の行蘊(陰)・第五の認識作用の識蘊(陰)の四蘊(陰)から成る、いわゆる心意識を、大乘仏教の修行法に基づく真実の法門であり、サンスクリット語のディヤーナパーラミターの音訳の禅波羅蜜の法門とすることをいう。

「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全てをいう。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

## 『次第禪門』の研究(八)(大野)

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、すなわち姪・怒・癡を毎日飲めば、善根を害する毒の炎と化すので、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で呼ばれ、随・眠・惑・染・漏・結・結使・縛・客塵などともいう。

「降す」は、「くだす」と訓む。一般的には、負けて敵に従うこと、敵の城などを奪い取って負かすことをいう。ここでは、「降魔」をいう。

「降魔」は、仏道修行の妨げとなる悪魔を対治して、降伏させることをいう。仏教では、魔の意味を内観的に解釈して、煩惱など全ての衆生を悩ますものを魔と名づける。具体的には、自己の身心から生じる障礙を「内魔」といい、外界から加わる障礙を「外魔」といい、合わせて「二魔」とする。このように魔には、心内の煩惱魔である「内魔」と、心外の魔である「外魔」があるが、いずれも仏道修行の妨げとなるので、修行者は禪定に入り、禪定によって開顕された智慧力によって、それらを降伏しなければならぬとされる。

仏伝によれば、三十五歳のゴータマが菩提樹下で端坐していた時、欲界の支配者である魔王波旬は、四人の美しい

女性や、悪魔の軍隊である魔軍衆を遣わして、ゴータマの修行を妨害しようとした。しかし、ゴータマは、襲い来る女性の誘惑や、魔軍からの恐怖におののくことなく、それらを打ち破って成道したという。一般的には、これを八相成道の一部である、降魔と成道を併称して「降魔成道」という。

また智顛(五三八―五九七)は、陳の太建八年(五七六・三十九歳)に、釈尊の降魔成道に類する体験をしている。『隋天台智者大師別伝』及び『唐高僧伝』巻第十七(『大正藏』五〇・一九三b、五六五a)によれば、智顛は、天台山の最高峰である華頂峰(華頂山)で頭陀行を、日夜実践していた。ある夜、華頂峰で迫り来る魑魅魍魎に悩殺される恐怖の実体験をした。天台教学では、華頂峰で魑魅魍魎を降したこの実体験を「華頂開悟」とも、「華頂峰の降魔一実諦」とも、「華頂降魔」ともいう。

智顛にとつての「魔」は、釈尊の降魔成道の時と同じ、断滅しても断滅しても、内心から湧き出て止むことがない煩惱であった。智顛は、この開悟を契機として、智顛の宗教的な思想は、円融・円頓の方向へ進み、また実践法門は、禪から止観へと進むことになる。

「空理」は、空という道理をいう。具体的には、この世に現象し存在するものは、固定的不変的な独自の実体がなく、直接的原因の因と間接的条件の縁とによって、無自性

空の存在の仕方をしているに過ぎないという道理をいう。  
参考——「華頂開悟」について

大蘇山（河南省商城県）の慧思（五一五—五七七）の下で、七年余り修行し、大蘇開悟を得た智顛（五三八—五九七）は、光大二年（五六八）、南岳衡山（湖南省衡山県）に赴く慧思と分かれて、同学二十七人とともに、陳都の金陵（建康）に入った。

智顛は、瓦官寺を中心におよそ八年間（五六八—五七五年・智顛三十一—三十八歳）にわたって、慧思から伝授された、大乘諸経論のうち、『大智度論』と『法華経』が大乗菩薩の修行法や仏教思想を説く、最も重要な経論であるという教えに基づいて、人々に『法華経』の経題や、『大智度論』や『次第禪門』などを講義し、また禅法の指導にあたった。その名声は高く、講席には、各地から集まった出家者をはじめ陳朝の重臣などが参列した。

智顛は、この瓦官寺に滞在した時に、知人の沈君理（五二五—五七三）や、王琳（五二六—五七三）などを亡くし、五七四年には、北周の武帝（五六〇—五七八在位）による廢仏が断行されたことを法彦（五四六—六一一）という青年僧から聞いた。智顛は、瓦官寺で多くの弟子を育成したが、『隋天台智者大師別伝』（以下、『別伝』と略す）及び、『唐高僧伝』巻第十七（『大正蔵』五〇・一九三a、五六五a）によれば、最初は四十人とともに修禅をして、

『次第禪門』の研究（八）（大野）

二十人が法を得、翌年は百余人とともに修禅して二十人が法を得、次の年は、二百人とともに修禅して、十人が法を得たという。このように弟子の数は増えても、法を得る者は次第に減少したことを、智顛は厳しく反省して、これでは智顛自身の修行を妨げ、また弟子を指導する資格もないとして、遂に天台山（浙江省天台県）に入ることを決意した。

『国清百録』巻第一及び、巻第二（『大正蔵』四六・七九九a、八〇—a—b）によれば、陳の宣帝（五六九—五八三）は、太建七（五七五）年四月一日付けの勅によって、智顛の天台入山を慰留し、僕射の徐陵（五〇七—五八三）も慰留したが、遂に智顛は九月に天台山に入った。時に、智顛三十八歳であった。金陵からはるか東南に位置する天台山は、かつて龜茲国出身の白道猷（生没年未詳）が、東晋の太元年中（三七六—三九六）に住んだ山として知られ、また孫綽（生没年未詳）の『天台山賦』でも、神仙が住む山とされた仙境である。

智顛が天台山に入った時には、入山して三十年（『別伝』）、あるいは四十年（『唐高僧伝』智顛伝）といわれる定光禪師（生没年未詳）がおり、智顛は、定光の住まいの北に草庵を結んだ。

その後、天台山の最高峰である華頂峰（いまは華頂山・一一三八メートル）において、熱心に禅定に取り組んでい

『次第禪門』の研究（八）（大野）

たところ、強・軟二つの魔がそれを妨害しようとしたが、智顛はそれに紛動されず、ついに明けの明星（金星）の出る朝方、一人の不可思議な僧である神僧から、一実諦の法を授けられたという。その時の「降魔の様子」が、『別伝』（『大正藏』五〇・一九三b）には、次のようにある。

ある日、夜中から午前四時まで坐禅をしていた時、たちまちに大風が吹きつけて、木々は根から抜けたり、枝が吹き折れ、雷は震つて山々を動かすほどであった。山の精である魔物（化け物）が、限りなく現れ出て、一つの形相なのに、その百倍ものなりふり魔物が躍り出てくる。あるものは頭に龍や蛇をのせ、あるいは口から流星の光を出すものがある。形は黒雲のようであり、声は突然に轟く雷のようであり、魔物はまたたく間に容姿を変えるので、その姿を数えることができない。智顛の前に現れた魔物は恐ろしい姿で、積尊が魔物を降伏させる様子を描いた図像の魔物とは、それほど違いがないと思う。しかし、魔物の怖さは、筆舌にならないほどであった。魔物の怖さは凄まじかったが、智顛がよく心を落ち着けると、水が静まったように空寂な感じになり、逼迫した恐ろしい世界は、自然に消えてなくなった。

またある魔物は、智顛の両親や、師匠の慧思の姿に身を変えて、智顛の膝を枕にして急に抱きついたり、涙

を流したりして、智顛の修行を妨げようとした。しかし、智顛は深く真実を観つめたので、苦しみはなくなった。このような強・軟二つの魔の誘惑も智顛の心を、揺り動かすことはできなかった。

ここでいう強・軟の二魔のうち、「強い方の魔」は、大風が吹きつけ、雷鳴が轟く中、恐ろしい魑魅魍魎である様々な化け物が、修禅中の智顛を襲ってきたことをいう。智顛は、心を臍下三寸の丹田に意識を集中させて、心安定させて空なる境地にいたると、恐ろしい状況は、いつの間にか消えていたという。また「軟らかい魔」とは、両親や師僧の姿をとって、泣き落として智顛の修行を妨げようとすることをいう。しかし智顛は、心を臍下三寸の丹田に意識を集中させて、実相を心に思い、乗り越えることができた。

これらの魔を降した後、明け方の明星の出る朝方、一人の神僧が出現して、智顛のために説法した。『別伝』には、この説法の内容は言葉では表現できないとして、具体的な記述はない。しかし、智顛が神僧に、その法門の名前と学び方と弘通の仕方を質問すると、神僧は、法門の名は一実諦といい、般若によつて学び、大悲によつて弘通するようにと答えたという。

以上が、「華頂開悟」とも、「華頂降の降魔一実諦」とも、「華頂降魔」とも呼ばれるものである。「大蘇開悟」

は、慧思によって法華三昧の前方便と評価されたように、まだ究極的なものではなかったが、この華頂開悟は、究極的な悟りとして描かれている。このことを京戸慈光氏は、『天台大師の生涯』（レグルス文庫三八、一三二頁、第三文明社、一九七五年四月）の中で、「大蘇山は画竜にして、華頂山は点睛であつた。」と記している。

この華頂開悟は、智顛の思想の分水嶺とみられるもので、華頂開悟を契機として、智顛の宗教的な思想は、円融・円頓の方向へ進み、また実践法門は、禅から止観へと進むことになった。天台教学では、この華頂開悟で智顛が経験した「一実諦の法門」が、後に『摩訶止観』に表明される「一念三千の法門」や、天台三大部などで表明する「空仮中の三諦円融」の法門の基盤となるものと考えられている。『福原隆善訳『智者大師別伝・現代語訳一切経』二（二八一―二〇頁、大東出版社、一九九七年四月）。菅野博史著『法華經思想史から学ぶ仏教』（一五二―一五四頁、大蔵出版社、二〇〇三年二月）。大野栄人稿『法華玄義』の研究（一）』（『愛知学院大学文学部紀要』第三十四号、二〇〇五年三月。』

(20) 三には、法を摂し尽くすとは、この三法はこれ禪門の根本なるが故に。所以は何かん。要を挙げて、三と説く。開せばすなわち無量なり。息門の中のごときは、あるいはは数、あるいは随、あるときは息を観ず。かくのごとく一に

『次第禪門』の研究（八）（大野）

非ず、至る処もまた異なるなり。法を摂し尽くすは、あらゆる存在を統轄し尽くすことをいう。

「三法」は、一般的には、仏の教えの三方面に分類した、釈尊の教えをいう「教法」と、教えによって修行する「行法」と、行によって得る悟りの「証法」をいう。ここでは、「息・色・心」をいう。

「息」は、「数息観」をいう。

「数息観」は、心が散乱して雑念の多い性格の人が、坐禅中の自己の出入の息の数を数えて、心の散乱をしずめる観法である。

「色」は、「しき」と訓む。ここでは、わたしを構成する肉体という物質面をいう。

「心」は、人の身心を構成する「五蘊（五陰）」のうち、感受作用の受蘊（陰）・表象作用の想蘊（陰）・意志作用の行蘊（陰）・認識作用の識蘊（陰）の四蘊（陰）とから成る心意識をいう。

「禪門」は、ここでは、大乘仏教の修行法に基づく真実の法門であり、サンスクリット語のディヤーナ・パーラミターの音訳の禅波羅蜜の法門をいう。

「根本」は、ねもと、事物のはじめ、根源、最も主なもののためをいう。

「所以」は、「ゆえん」と訓む。理由、いわれ、わけをいう。

『次第禪門』の研究（八）（大野）

「要を挙げる」は、要点をあげること、ポイントを絞ることをいう。

「三」は、前出の「息・色・心」の「三法」をいう。

「開す」は、「かいます」と訓む。一般的には、ひろくこと、広くあげること、解き放つことをいう。ここでは、前出の「要を挙げる」の対義語、具体的に述べることをいう。

「息門」は、前出の「数息観」と同義。

「数」は、「しゅ」と訓む。天台教団において実践される、数息・随息・止・観・還・淨から成る「六妙門」の一つである、「数息」をいう。

「数息」は、「六妙門」の第一段階の「数息」をいう。修禪中の心を落ち着かせるために、一から始めて十に向かつて呼吸を数えて、数に心を専注させて、呼吸を数え、精神を統一し、心の隙間を埋め、心の隙間に余分なものの侵入を防ぐ修行法をいう。

「随」は、「六妙門」の一つである「随息」をいう。

「随息」は、「六妙門」の第二段階の随息をいう。呼吸の出入りに自己の身心を委ね、心を統一して、呼吸そのものに心を随わせる修行法をいう。

「息」は、「そく」と訓み、呼吸や息の全般をいう。

「観じる」は、心静かな境地で呼吸全般を、ありのままに正しくながめる心静かな観想をいう。

「二」は、「いつ」と訓む。一種類をいう。

「至る」は、行き着くこと、この上ない点にまで達することをいう。

「処」は、境地をいう。

「異なる」は、同じでないこと、変わっていること、珍しいこと、すぐれていることをいう。

(21) 色門のごときは、あるいは外色を縁じ、あるいは内色を縁じ、あるいは慈悲を作し、あるいは仏相を縁じ、ないし実観を得解す。かくのごとくに一に非ず、至る処もまた異なるなり。『色門』は、わたしを構成する肉体の欲望をコントロールする、大乘仏教の修行法に基づく真実の法門をいう。

「外色」は、「げしき」と訓む。一般的には、自己以外の外界の形あるものをいう。ここでは、眼・耳・鼻・舌・身・意の六種の感覚器官である「六根」の対象となる、色・声・香・味・触・法の「六境」をいう。

「縁じる」の「縁」は、心が外界の対象に向かうこと、認識することをいう。

「内色」は、「ないしき」と訓む。自己の身に属するもの、眼・耳・鼻・舌・身・意の六種の感覚器官である六根をいう。

「慈悲」は、仏や菩薩が、衆生を憐れみ、慈しむ心を用う。なお、慈悲の「慈」は、衆生を慈しみ、衆生に幸福を

与える「与楽」をいう。「悲」は、衆生の苦難を救い、苦境から救出する「拔苦」をいう。慈悲は、慈・悲・喜・捨から成る「四無量心」に含まれ、仏・菩薩の衆生救済の方便として、最も重んじられる。

「仏相」は、「ぶつそう」と訓む。仏の相好、仏の姿・形をいう。具体的には、仏や偉大な人間が、身体に具える三十二種の身体的な特徴と、その副次的な特徴を意味する「三十二相八十種好」をいう。

「三十二相八十種好」は、三十二大人相八十随好ともいう。

「三十二相」は、三十二大人相とも、三十二大丈夫相とも、大人相ともいう。仏に限らず、全ての大人の身体に具える三十二の善き姿とされ、特に顕著で見易い三十二種を選んで「三十二相」といい、これと細隠密な八十種好とを併せて「三十二相八十種好」とも、「三十二相八十相好」ともいう。インド古来の伝説によれば、三十二相を具える者は、俗にあつては、神話的な優れた君主である転輪聖王となり、出家すれば、無上正覚を開くとされた。また仏像を刻む時は、三十二相の特徴に留意された。三十二相の個々の内容や名称や順序については、経論によって異説がある。

「八十種好」は、「はちじゅうしゆごう」と訓む。八十随形好とも、八十随好とも、八十小相などともいう。仏

## 『次第禪門』の研究(八)(大野)

の身体に具わる、八十種の副次的な特徴をいう。三十二相が大相であるの対して、八十種好は小相とも、随相ともいう。三十二相は、転輪聖王も具えていたが、八十種好は、仏と菩薩のみが具えたとされ、菩薩の三阿僧祇百大劫の修行中、最後の百大劫において、相好を得るための修行が実践されるといふ。八十種好も、三十二相と同様、経論において相違があり、また三十二相の内容と重複する場合もある。

「実観」は、一般的には、全てを、ありのままにある真実の姿として正しく観ることをいう。ここでは、『大品般若経』や『大智度論』で説く「空」の立場でものを観ること、『大品般若経』的な実相観をいう。つまり、全ての存在は固定的不変的な独自の実体がなく、直接的原因の因と間接的条件の縁との和合によって、仮に存在しているに過ぎないと観ることをいう。

「得解」は、「とくげ」と訓む。一般的には、理を悟ることをいう。前出の「実観」を体得することをいう。つまり、『大品般若経』や『大智度論』で説く「空」の立場でものを観る実相観を体得することをいう。

参考——「六妙門」について

六妙門は、天台教団において、涅槃に入るための禪定の修行において必要とされる数息・随息・止・観・還・淨から成る六種の修行法をいう。

『次第禪門』の研究(八)(大野)

智顛の著述において六妙門を具体的に説く箇所は、『次第禪門』巻第七(『大正藏』四六・五二四b一五二五b)や、『法界次第初門』卷上之下・六妙初門第十八(『大正藏』四六・六七三a一b)である。また、両書に説く六妙門を拡充整備した別行本として、『六妙法門』(『大正藏』四六・五四九a一五五五c)一卷がある。

元來、六妙門は、後述する『修行本起經』や『大安般守意經』などが説くように、仏陀が修禪した修行法の「数息・相隨・止・觀・還・淨」から成る、六種の数息觀の実践によって、「四禪定」を獲得する修行法であり、また小乘仏教で説く煩惱を断ち切る修行法であった、不淨觀・慈悲觀・因緣觀・界分別觀・数息觀から成る「五停心觀」のうち、数息觀を中心に規定された修行法であった。

池田晃隆氏などによれば、智顛が、数息・隨息・止・觀・還・淨から成る「六妙門」を説く際に、参考にした經論として、少なくとも次の九つが考えられる。

(1) 康孟詳(？一一九六一?) ら訳の『修行本起經』卷下(『大正藏』三・四六九c)には、六年間苦行する太子ゴータマが、「数・隨・止・觀・還・淨」から成る数息觀の安般を内に思うことを説く。

(2) 『修行本起經』の異訳である支謙(？一二五三?) 訳の『太子瑞王本起經』卷上(『大正藏』三・四七六c一四七七a)には、六年間苦行する太子が、「数・隨・止・

觀・還・淨」から成る数息觀の安般を内に思うことを説く。

(3) 安世高(？一四七一—四九一?) 訳の『大安般守意經』卷上(『大正藏』一五・一六四a)には、十寒中の六事として「数息・相隨・止・觀・還・淨」を説く。

(4) 竺法護(二三九—三一六) 訳の『修行道地經』卷第五・数息品第二十三(『大正藏』一五・二一六a一c)には、数息觀である安般の四事として「数・相隨・止・觀・還・淨」を説く。

(5) 鳩摩羅什(三四四—四一三・三五〇—四〇九) 訳の『坐禪三昧經』卷上・第四治思覺法門(『大正藏』一五・二七三a)には、仏道修行を長い間経験した久習行の人は、「数・隨・止・觀・轉觀・清淨」から成る数息觀の阿那般那三昧六種門を実践することを説く。

(6) 道泰(生没年未詳) らが訳した『阿毘曇毘婆沙論』卷第十四・雜健度人品中(『大正藏』二八・一〇五c)には、「数・隨・止・觀・轉・淨」から成る数息觀の阿那般那念の六事を実践することを説く。

(7) 僧伽跋摩(？一四三三—四四二?) らが訳した『雜阿毘曇心論』卷第八・修多羅品第八(『大正藏』二八・九三四a一c)には、「数・隨・止・觀・還・淨」から成る数息觀の六種の安般念を説く。

(8) 鳩摩羅什(三四四—四一三・三五〇—四〇九) 訳の

『成実論』卷第十四・出入息品第二百八十五(『大正藏』三二・三五六b1c)には、「数・止・観・転縁・清浄」から成る数息観の六因縁を説く。

(9) 淨影寺慧遠(五二・三九五九二)の『大乘義章』卷第十二・六修定義七門分別(『大正藏』四四・七一三a1c)には、「数・隨・止・観・転・淨」から成る数息観の六修定を説く。

以上の経論では六妙門を、六事とも、六種の安般念とも、六因縁とも、阿那般那三昧六種門とも、六修定とも呼称している。また六妙門の「隨」を相隨ともいい、「還」を転とも、転縁とも、転観ともいい、「淨」を清淨というように、六妙門の個々の呼称については経論によつて多少の相違があるが、意味内容には大きな違いはない。

このように元來、六妙門は、小乗仏教で説く煩惱を断ち切る修行法であつた数息観に関する禅法であつた。

しかし智顛は、『六妙法門』(『大正藏』四六・五四九a)の冒頭に、

六妙門とは、蓋しこれ内行の根本、三乗得道の要選なり。故に釈迦、初めに道樹に詣り、跏趺して草に坐し、内に安般を思えり。一には数、二には隨、三には止、四には観、五には還、六には淨なり。これに因りて万行を開発し、降魔成道す。まさに知るべし。仏は、物の軌のために跡を示せり。もしこの三乗の正

### 『次第禅門』の研究(八)(大野)

士、あに同じくこの路に遊ばざらんや。

とあるように、智顛は『六妙法門』において、六妙門を声聞・縁覚・菩薩の三乗の修行者が実践すべき修行法として読み替えた。具体的には、左記の通りである。

(1)人は、この世に生命を受けた瞬間から呼吸をはじめ、亡くなるまで一瞬も途切れることがない。呼吸は、無意識の働きである。この無意識の呼吸に、心を膺下三寸の丹田において連動させ、呼吸を一から十まで数えることによつて、呼吸を意識でコントロールしようとするのが「数息門」である。

(2)呼吸を、意識を超えた無意識のコントロールの下に置いて、無意識の呼吸に心を随わせ、呼吸と心のバランスを保ち、呼吸のままに心を静めるのが「隨息門」である。

(3)その中で、対象に心を移すことなく、心の働きを停止し、心意識の運転を止めるのが「止門」である。

(4)心の働きを止めようとするほど、心の働きが現れ出る。心の働きを止めようとするから心の働きが出てくる、皮肉な有り様が人の心である。従つて「止門」によつて浮かび出てくる潜在的なカルマ・業を観、「おのれの心は何か」、「おのれは何か」と、おのれの心の心を観ることができるようになる。これが我心、すなわち自我を対治する「観門」である。まさに「止即観、観即止」である。止なくして観なく、観なくして止なしである。

『次第禪門』の研究(八)(大野)

(5)自我を明らかに観察し、対治するのが「観門」であるが、自我を明らかに観照できても、観じるおのれの心に執著せず、心を固定し把握することがない自己の本来の姿にある本来の自己に還るのが、「還門」である。

(6)このようにして、心にこだわりがなく、ありのままの姿にある自性清浄の自己の確立に向かう菩薩としての生き方が、清浄無相の「浄門」である。

なお、『唐高僧伝』巻第十七・智越伝(「大正蔵」五〇・五七〇c)によれば、智顛滅後の天台教団を統率した智越(五四三―六一六)は、「金陵に到り、智者に値う。北面して業を請うや、授くるに禅法をもつてす。すなわち深く五門に達し、窮めて六妙に通ず」という記事がある。

この記録から、智顛から禅法を授かった智越は、教息観・不浄観・慈悲観・因縁観・界分別観(念仏観)から成る「五門禅(五停心観)」と、数息門・随息門・止門・観門・還門・浄門から成る「六妙門」に精通していたことが分かる。更にこの記録から、智顛門下では、五門禅(五停心観)と、六妙門の実践が推奨されていたことが推察される。

参考——『六妙法門』について

前述したように智顛は、教息・随息・止・観・還・浄から成る「六妙門」を、『六妙法門』一卷として講述した。

『六妙法門』は、『六妙門』とも、『修禪六妙門』とも、

『略釈六妙法門』とも、『六妙禅法』ともいう。『大正蔵』第四十六巻に所収する。

『六妙法門』は、陳の尚書・毛喜(五六一―五八七)の懇請に応じて、智顛が瓦官寺における安居の制中で説き示した講説を、弟子の章安灌頂(五六一―六三二)が筆録してまとめたものとされる。

佐藤哲英氏によれば、『六妙法門』の成立は、『次第禪門』の後、『法界次第初門』の前に講述されたもので、智顛の前期時代(五三八―五七五年・智顛〇―三八歳)の著作であることは疑いないという。但し、これを瓦官寺時代(五六八―五七五年・智顛三十一―三十八歳)の作とみるか、天台隱棲中(五七五―五八五年・智顛三十八―四十八歳)の作とみるかは、にわかに決し難いという。

『六妙法門』は、第一の歴別対諸禪・第二の次第相生・第三の隨便宜・第四の随対治・第五の相撰・第六の通別・第七の旋転・第八の観心・第九の円観という、九種の修因の相、および証果の相を説く第十の証相の、合計十章から成る。

『摩訶止観』巻第一上(「大正蔵」四六・一c)の章安灌頂の序には、

天台は、南岳より三種の止観を伝う。一には漸次、二には不定、三には円頓なり。みなこれ大乘にして、ともに実相を縁じ、同じく止観と名づく。

とある。ここでは、智顛は師の南岳慧思（五一五―五七七）から、漸次・不定・円頓の三種止観を伝授されたところ、『六妙法門』を三種止観のうちの、第二の「不定止観」を説いたものとしている。

不定止観とは、いかなることをいうのか。灌頂は、『摩訶止観』巻第一上（『大正藏』四六・一c）の中で、次のように述べている。

不定は、前後が更後し、金剛宝のこれを日中に置くがごとし。

とある。ここでは、不定止観は、前後が交互に相関して一定しておらず、あたかも金剛石（ダイヤモンド）を太陽の光に当てると、様々な色彩に輝く行法であるという。

つまり不定止観の『六妙法門』は、修行者の心の状態や素質や能力などの機根が、見極められない修行法であるという。

人は、自分の機根を知ることが困難である。機根が分からないなら、分からないなりに、順序などを固定しないで、数息門・随息門・止門・観門・還門・淨門の修行法を自在に組み合わせ、おのれの自我に打ち克ち、菩薩にまで高めていこうとする修行法であり、『六妙法門』一卷に説く。《佐藤哲英著『天台大師の研究——智顛の著作に関する基礎的研究』（一五―一七二頁、百華苑、一九六一年三月）。池田晃隆稿『六妙法門』成立の思想的背景――

『次第禪門』の研究（八）（大野）

（『大正大学大学院研究論集』第一二号、一九八八年二月）。大野栄人・伊藤光壽著『天台六妙法門の研究』（二〇〇四年一〇月、山喜房佛書林。）」

参考——「三十二相」「八十種好」について

「三十二相」は、三十二大人相とも、三十二大丈夫相とも、大人相ともいう。仏に限らず、全ての大人の身体に具える三十二の善き姿とされ、特に顕著で見易い三十二種を選んで「三十二相」といい、これと細隠密な八十種好とを併せて、「三十二相・八十種好」とも、「三十二相・八十相好」ともいう。三十二相の個々の内容や名称や順序については、経論によってかなりの異説がある。

いまは、『大智度論』巻第四・初品中菩薩積論卷第八、及び卷第二十九・初品中布施隨喜心過上積論卷第四十四之余（『大正藏』一五・九〇a―九一a・二七三a―二七五a）と、それを基にした、智顛の『法界次第初門』巻下之下・三十二相初門第五十七（『大正藏』四六・六九六a―b）とによる。

(1)「足下安平立相」は、足裏が凹んでおらず、地に安住し密着していること。

(2)「足下に二輪相」は、「千輻輪相」ともいう。足の裏に、あるいは手のひらにも千の輻の輪宝の肉紋があること。

(3)「長指相」は、手足の指が長いこと。

『次第禪門』の研究(八)(大野)

- (4) 「足跟広平相」の「跟」は踵をいう。足の踵が広く、起伏なく豊満であること。
- (5) 「手足指縵網相」は、手足の指の間に水掻きがあること。
- (6) 「手足柔軟相」は、手足が極めて柔らかいこと。
- (7) 「足踏高満相」の「踏」は足の甲をいう。足の甲が高く、円満であること。
- (8) 「伊泥延膊相」は、「膺如鹿王相」ともいう。股の骨が鹿王のように、繊細で円満であること。
- (9) 「正立手摩膝相」は、直立して屈していない時は、手が長くて膝に垂れるほどであること。
- (10) 「陰蔵相」は、「馬陰蔵相」ともいう。陰部が馬のように内部に隠れていること。
- (11) 「身広長等相」は、両手を広げた長さが、身長と等しいこと。
- (12) 「毛上向相」は、青色の毛が上に向かって、右回りしていること。
- (13) 「一孔一毛生相」は、一つ一つの毛孔から青色の一毛を生じて、雑乱しないこと。
- (14) 「金色相」は、身体が金色で微妙な光があること。
- (15) 「丈光相」は、身光が四面一丈(三メートル)を照らすこと。
- (16) 「細薄皮相」は、皮膚が柔らかくて清らかで、塵垢を受けないこと。
- (17) 「七処隆満相」は、両手・両足・両肩・項から成る七か所の肉が隆起し、充滿し、豊満であること。
- (18) 「両腋下隆満相」は、両腋の下が円満で、凹まないこと。
- (19) 「上身如師子相」は、上半身が獅子のように威風堂々としており、行住坐臥の威儀の厳肅な様子が、あたかも獅子のようであること。
- (20) 「大直身相」は、身体が端正で平直であること。
- (21) 「肩円好相」は、肩の先が円く、豊満であること。
- (22) 「四十齒相」は、齒が四十本あること。
- (23) 「齒齋相」は、四十本の齒が堅密で、揃っていること。
- (24) 「牙白相」は、四つの牙が白く、大きいこと。
- (25) 「師子頬相」は、「頬車如師子相」ともいう。両頬が隆満して、獅子のようであること。
- (26) 「味中得上味相」は、仏の咽喉の中に、常に津液があり、そのために食するものが、最上の味を得ること。
- (27) 「大舌相」は、「広長舌相」ともいう。舌が軟薄広長で、顔を覆えば、髪の毛の生え際まで届くこと。
- (28) 「梵声相」は、音声が清浄で、高低自在で、遠くまで聞こえること。
- (29) 「真青眼相」は、眼目清浄で、瞳が紺青のような色

であること。

(30) 「牛眼睫相」は、睫が、牛王のように秀高であること。

(31) 「頂髻相」は、「無見頂相」ともいう。頂上の肉が、智慧のはたらきで髻の形に隆起していること。この部分を「肉髻」という。

(32) 「白毛相」は、「白毫相」とも、「眉間白毫相」とも、「眉間毫相」とも、「毫相」ともいう。眉間に白毛があること。この白毛を伸ばせば、一丈五尺(四・五メートル)もあるが、右回りに巻いて収められており、これから放つ光りを「毫光」とも、「眉間光」ともいう。

三十二相は、仏が過去世の修行において、一つ一つに百の善の意志・意業を起こした結果として、今生において得られたものであり、これを「百思莊嚴」とも、「百福莊嚴」とも、「百福嚴飾」ともいう。なお「百福莊嚴」の「福」とは、有漏である善行をいい、「莊嚴」とは、百福によって飾られていることをいう。

「八十種好」は、八十随形好とも、八十随好とも、八十小相ともいう。仏の身体に具わる八十種の副次的な特徴をいう。「三十二相」が大相であるのに対して、「八十種好」は小相とも、随相ともいう。「三十二相」は、転輪聖王も具えていたが、「八十種好」は、仏と菩薩のみがこれを用意するとされ、菩薩の三阿僧祇百大劫の修行中、最後の百大

### 『次第禪門』の研究(八)(大野)

劫において、相好を得るための修行が実践されるといふ。八十種好も、三十二相と同様、八十種好の個々の内容や名称や順序については、経論によって異説があり、また三十二相の内容と重複する場合もある。

例えば、『望月仏教大辞典』第五卷(四二二―四二二―三頁)に、八十種好の用例としてあるように、『大般若波羅蜜多經』卷第三百八十一・初分諸功德相品第六十八之三(『大正藏』六・九六八a―九六九a)には、八十種好について、(1)「世尊の指の爪は、狭長で薄くて、潤いがあり、光潔鮮浄なること、花の赤銅なるがごとし」……(80)「手足および胸臆の前に、ともに吉祥喜旋の徳(卍字)あり。文は、綺畫(美しい絵画)に同じく、色は朱丹に類するといえり」と詳説している。

しかし智顛は、『大智度論』卷第八十九・釈四摂品第七十八之余(『大正藏』二五・六八四b―c)と、『坐禪三昧經』卷上・第五治等分法門(『大正藏』一五・二七六b―c)に説く「八十種好」を基にして、『法界次第初門』卷下之下・八十種好初門第五十八(『大正藏』四六・六九六b―六九七a)では、次のように漠然と説明している。

(1)頂上の肉が、智慧のはたらきで髻の形に隆起している無見頂相である。

(2)鼻は高いが、鼻の孔はない。

(3)眉は、初月の紺瑠璃色(あまな)のようである。

『次第禪門』の研究(八)(大野)

- (4) 耳には、輪輻の相ができる。
- (5) 身体は堅実にして、ヒンドウー教のヴィシヌヌ神の音写語の那羅延ならえんのようである。
- (6) 骨際は、鈎鎖こうさのようである。
- (7) 身体が一時にまわるのは、象王のようである。
- (8) 行く時に、足は地を去ること四寸(十二センチ)にして、印文を現わす。
- (9) 爪は、赤銅色のように薄くて細い。
- (10) 膝の骨は、堅く、著しく円まどかである。
- (11) 身体は、清潔である。
- (12) 身体は、柔軟である。
- (13) 身体は、曲がらない。
- (14) 指は長く、織く、円かである。
- (15) 指には文があつて、蔵を覆う。
- (16) 脈は深く、現われない。
- (17) 蹠くもは、現われない。
- (18) 身体は、潤沢じんだくである。
- (19) 身体は、自ら直立させ、くねくねしない。
- (20) 身体は、満ち足りている。
- (21) 姿や立ち居振る舞いの容儀は、備足する。
- (22) 姿や立ち居振る舞いの容儀は、満ち足りている。
- (23) 住処は、安らかにしてよく動くことはない。
- (24) 嚴めしさの威は、一切に振るう。
- (25) 一切に楽観する。
- (26) 面は、長大ではない。
- (27) 正しき容貌にして、色は穢きたれない。
- (28) 顔の様子は、満ち足りている。
- (29) 唇は、頻婆樹びんぼじゅの果実のように赤色である。
- (30) 言音は、深遠である。
- (31) 臍ほそは、深く、円かな、好い形よをしている。
- (32) 毛は、右回りみぎまわりをしている。
- (33) 手足は、満ち足りている。
- (34) 手足は、意のままに動かす。
- (35) 手の文は、明らかにして、直である。
- (36) 手の文は、長い。
- (37) 手の文は、絶えることがない。
- (38) 一切の悪心を抱いている衆生を見ても、喜びと悦楽の心で接する。
- (39) 面は、広く、器量がよい。
- (40) 面は淨く、満月のようである。
- (41) 衆生の意に随つて、喜びと悦楽の心を起こして、教えを説く。
- (42) 毛孔けあなより、何ともいえないよい香気かうきを出す。
- (43) 口より、この上ない香りを出す。
- (44) 礼儀になつた姿は、百獸の王である師子ししのようである。

- (45) 立ち居振る舞いは、象の中の王のようである。  
 (46) 歩み方は、鵝王がおうのようである。  
 (47) 頭は、しゆる科のびんじろうに似た摩陀那果まだなかのようである。  
 (48) 一切の声分を具足している。  
 (49) 四つの牙は、白く、利すい。  
 (50) 舌の色は、赤い。  
 (51) 舌は、薄い。  
 (52) 毛は、紅色である。  
 (53) 毛は、軟らかく、淨らかである。  
 (54) 広く、長い眼をしている。  
 (55) 孔門の相を具えている。  
 (56) 手足は、赤白であり、蓮華の色に似ている。  
 (57) 臍は、出していない。  
 (58) 腹は、現われていない。  
 (59) 細腹である。  
 (60) 身体は、斜めに傾いていない。  
 (61) 身体を持つと重い。  
 (62) 身体は、大きい。  
 (63) 身長は、高い。  
 (64) 手足は、軟らかく淨らかであり、なめらかでつやがある。  
 (65) 身体から発する四辺の光りの高さは、それぞれ一丈

『次第禪門』の研究(八)(大野)

- (約三メートル)である。  
 (66) 光は、身体を照らしている。  
 (67) 衆生を等しく、平等に視る。  
 (68) 衆生を軽んじることはない。  
 (69) 衆生の音声に随うが、増えることも減ることもない。  
 (70) 説法に執著しない。  
 (71) 衆生の言葉に応じて、教えを説く。  
 (72) 教えを説く音声は、教えを聞く人々に応じて発せられる。  
 (73) 次第に、因縁のある教えを説く。  
 (74) 一切衆生に対して、深く思いをめぐらす観相を離れることはなく、常に衆生を思い続ける。  
 (75) 観を實踐して、飽くことがない。  
 (76) 髪は、ほどよい長さである。  
 (77) 髪は、乱れない。  
 (78) 髪は、ぐるぐる巻きである。  
 (79) 髪の色は、青い珠の色である。  
 (80) 手足には、仏の優れた姿の特徴である徳相がある。  
 『坐禪三昧経』には、「胸に徳字あり。手足に吉字あり。」と説いている。  
 なお、『長阿含経』から始まって『翻訳名義集』までの各経論に説く、三十二相ないし八十種好を、一覧表として示したものに、逸見梅栄著・杉山二郎解説『印度に於ける

『次第禪門』の研究（八）（大野）

礼拝像の形式研究・東洋文庫論叢第二十二』（四七―五六頁、巻末の表、東京美術、一九八二年一月）がある。

（22）心門の中のごときは、あるいは止、あるいは観、あるいは覚、あるいは了、あるいは諸心を覚了して非心に入る。非心を覚了して、無量心に出ず。あるいは非心・非不心を覚了して、よく一切の心・非心を知る。かくのごとく心を縁すること不同なり。至る処もまた一に非ず。故に三門は、一切の禪門を撰す、と説く。この事、第七・八の釈修証の中に至りて、まさにすなわち見るべし。『心門』は、感受・表象・意志・認識の四蘊から成る心意識の働きをコントロールする大乘仏教の修行法に基づく真実の法門をいう。

「止」は、天台教団において実践される、数息・随息・止・観・還・淨から成る「六妙門」の一つをいう。止は、心の働きである心意識の運転を停止して、心を一つの対象へ集中する修行法をいう。具体的には、心を呼吸に集中して、一から始まって十に向かって呼吸を数えたり、呼吸そのものに心を集中させることを超えて、心そのものの働きを停止して、心静かな境地にあることをいう。

「観」は、「六妙門」の一つである「観」をいう。内にある心を客観化し、観察する修行法をいう。具体的には、心を一つの対象に集中して、散乱させない、不動の心で具わる智慧の働きで、無分別の分別をすることをいう。

「覚」は、一般的には、直観や、直覚や、目が覚めることや、覚醒や、心の本性に対する覚知・智慧・靈知をいう。ここでは、『次第禪門』の本文の文脈から、心を観察する修行法の意味で解釈する。具体的には、心を膺下三寸の丹田に置いて、心の働きである心意識の運転を停止させて、本来の心を観察する修行法をいう。

「了」は、一般的には、認識すること、対象をそれぞれ区別して知ること、悟ることをいう。ここでは、前出の「覚」と同様に、『次第禪門』の本文の文脈から、心を観察する修行法の意味で解釈する。具体的には、心を膺下三寸の丹田に置いて、心の働きである心意識の運転を停止させて、本来の心を深く認識する修行法をいう。

「諸心」は、日常生活のなかで起こる有象無象の心である「一念」をいう。

「二念」は、介爾一念・陰妄の一念・介爾陰妄の一念・現前陰妄の一念などともいう。介爾陰妄の一念は、われわれ凡夫が、現実には次から次へと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）、働きをもつ心をいう。

「覚了」は、一般的には、悟ること、覚知すること、仏道の真理を悟り明らかにすることをいう。ここでは、前出の「覚」と「了」を合した意味をいう。つまり、心を膺下三寸の丹田に置いて、心の働きである心意識の運転を停止

させて、心の働きを観察する「覚」と、その心の働きを深く認識する「了」を実践することをいう。

「非心」は、一般的には、心に非ずの意をいい、心ではないこと、心が心でないことをいう。ここでは、心の働きを停止した状態のこと、眼・耳・鼻・舌・身・意から成る六種の心意識のはたらきを停止した状態をいう。

「無量心」は、一般的には、無量の衆生を対象として、彼らに無量で平等の福を与える四無量心をいう。ここでは、人間が本来具えている自性清浄な心、衆生が本来具えている心の本質である如来蔵をいう。

「一切の心」は、善と悪と無記との心である「一切心」をいう。

「縁ずる」は、心が外界の対象に向かうこと、認識することをいう。

「至る処もまた一に非ず」は、このように、感受・表象・意志・認識の四蘊から成る心意識の「心門」を取りあげても、その修行法は、一つに限定されるわけではなく、様々な修行法がある。従って、修行者が自分の素質や能力や性質に応じた心門を選び出して実践したとしても、心門の種類によって、到達する境地も異なることをいう。

「三門」は、前出の「息・色・心」の「三法」をいう。

「一切の禅門を撰す」は、全ての禅波羅蜜の法門を統轄することをいう。

## 『次第禅門』の研究(八)(大野)

なお、「故に三門は、一切の禅門を撰す」は、先に『次第禅門』巻第一上(『大正蔵』四六・四七九b)に、「問うていわく、諸法は無量なり。何の故に、ただこの三をとつて禅門となすや。」とある疑問文を受けたものをいう。

「第七・八の釈修証」は、『次第禅門』巻第五く巻第十(『大正蔵』四六・五〇八a—五〇八c)に明かす、第七の釈禅波羅蜜修証と第八の顕示禅波羅蜜果報をいう。但し、第八の顕示禅波羅蜜果報は不説である。

(23) 第二に通じて、三門と名づくるとは、この三法は、通じて世間・出世間・出世間上上の禅門となすことを得。

所以は何かん。一には、息法の不定なるがごときは、ただ世間の禅門に属す。何をもってか知ることを得るや。二「第二に通じて」は、先に『次第禅門』巻第一上に、「第二に解<sup>レ</sup>釈す。この三門の中にすなわちおのおの二意となす。一に別、二に通なり。」(『大正蔵』四六・四七九a)とある文の「二に通なり」をいう。つまり、「世間禅門」「出世間禅門」「出世間上上禅門」について、智顛独自の解釈を加えないで、全ての仏教に共通する解釈を行なう「通釈」をいう。

「三門」は、前出の「世間禅門」「出世間禅門」「出世間上上禅門」をいう。具体的には、後出の「世間」「出世間」「出世間上上」のそれぞれを参照されたい。

「この三法」は、前出の「息・色・心」をいう。

『次第禪門』の研究（八）（大野）

「世間」は、智顛創設の「三種禪」の一つの「世間禪門」をいう。俗世間で生活する人が、心を落ち着かせて、欲望を抑えるために実践する禪をいう。つまり、凡夫が実践する禪定で、また世間の範囲に留まっている禪をいう。具体的には、四禪・四無色定・四無量心・十六特勝をいう。

「出世間」は、智顛創設の「三種禪」の一つの「出世間禪門」をいう。一切を捨てて仏門に入った修行者が、心を落ち着かせて、欲望を抑えるために実践する禪をいう。具体的には、九想・八念・十想・八背捨・十一切処・九次第定・師子奮迅三昧・超越三昧をいう。

「出世間上上」は、智顛創設の「三種禪」の一つの「出世間上上禪門」をいう。菩薩のみが実践する禪をいう。具体的には、法華三昧・念仏三昧・般舟三昧・覺意三昧・首楞嚴三昧・自性禪・清淨淨禪をいう。

「禪門」は、大乘仏教の修行法に基づく真実の法門であり、サンスクリット語のディヤーナパーラミターの音訳の波羅蜜の法門をいう。

「得」は、可能を示す助字。動詞の後につけて……しうるの意を表わす。

「息法」は、心が散乱して雑念の多い性格の人が、坐禪中の自己の出入の息の数を数えて、心の散乱をしずめる「数息観」をいう。

「不定」は、定まっていないうこと、安定していないうことをいう。

「世間の禪門」は、前出の「世間禪門」をいう。

(24) 『毘尼』の中のごとし、「仏は、声聞の弟子のために、觀息等の十六の行法を説く。弟子は、教に随つて修して、みな聖道を得。」とⅡ「毘尼」は「びに」と訓む。毘那は、サンスクリット語のビナヤの音写語をいう。毘那耶とも、鼻那耶などともいう。意識して、調伏とも、律とも、滅悪などともいう。一般的に毘尼は、經・律・論から成る三藏のうち、律藏をいう。また毘尼は、仏教の出家教団の日常生活を規制する戒律を指し、またこれを集めたものを律藏という。戒律は『四分律』に、比丘には二百五十戒（条）を、比丘尼戒には三百四十八戒（条）を説くように、出家者の禁止事項を説いた「止持戒（止惡門）」と、受戒・安居・布薩・その他の衣食住などの日常生活全般の遵守事項の「作持戒（作善門）」とから成る。この「毘尼」は、後出の『弥沙塞部和醯五分律（五分律）』と、『摩訶僧祇律』と、『四分律』と、『十誦律』と、『大智度論』の文を基にして、合作した文をいう。なお、仏教における戒律については、佐藤密雄著『律藏・仏典講座四』（大蔵出版、一九七二年五月）。平川彰著『二百五十戒の研究Ⅰ——平川彰著作集第一四卷』（春秋社、一九九三年二月）。

「仏」は、「ぶつ」と訓む。サンスクリット語のブツダの音略。仏陀とも、仏駄とも、浮陀とも、浮屠などとも音写する。また意訳して、覚者とも、智者とも、覚ともいひ、日本語では「ほとけ」と訓む。仏は、真理を悟った者の意で、自ら真実を悟り（自覚）、他を悟らせ（覚他）、悟りのはたらきが窮まり満ちた（覚行窮満）究極の覚者をいう。つまり仏は、真実の道理、すなわち一切の存在の有り様を、その本質のままに如実に知見して人格を完成させた人という。

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

「声聞」は、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う者とされた。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。

## 『次第禪門』の研究（八）（大野）

「声聞の弟子」は、釈尊の直接の弟子、仏弟子をいう。具体的には、釈尊の初転法輪を聞いた最初の弟子の五比丘の一人である阿若憍陳如や、釈尊の十大弟子の一人で頭陀第一と称された摩訶迦葉や、釈尊の十大弟子の一人で智慧第一と称された舍利弗などをいう。

「観息等の十六の行法」は、十六特勝をいう。十六特勝は、十六行とも、十六勝行とも、十六安那般那ともいう。十六特勝は、呼吸を数えて、心の散乱を除く精神統一法である数息観を多種類に分別拡充したものをいう。不浄観が、消極的な面があるのに対して、十六特勝は、特に勝れた点があるため「特勝」という。従つて、十六特勝は、十六種類の特に優れた観法を意味する。十六特勝は、『成実論』巻第十四・出息品（『大正蔵』三二・三五三C）や、『大智度論』巻第十一・积初品中舍利弗因縁第十六（『大正蔵』二五・一三八a）や、『修行道地経』巻第五（『大正蔵』一五・二一六a-b）や、『大乘義章』巻第十六本（『大正蔵』四四・七七一a-七七二c）などに説くが、個々の名目や解釈については、経論によって異なる。

「弟子」は、師に従つて、その教えを受ける門人や門弟をいう。ここでは、仏の教えを聞く人、釈尊の弟子全てをいう。

「教に随つて修して、みな聖道を得」は、仏が説いた教えのとおり、法になつた修行を实践した結果、悟りを

『次第禪門』の研究（八）（大野）

得ることをいう。後述する『四分律』や『十誦律』などの言葉で言えば、仏が、厭世観を生じやすい不浄観に代わって示した、阿那般那念（数息観）を、弟子達が修行した結果、全ての修行者が大果大利を得たことをいう。

「聖道」は、聖者の道、悟り、大果大利をいう。

なお、『毘尼』の中のごとし、仏は、声聞の弟子のために、観息等の十六の行法を説く。弟子は、教に随って修して、みな聖道を得。」とある同じ文を、律蔵の中に見出すことはできない。また『次第禪門』以外の智顛の著述を検索しても、『毘尼』の中のごとし云々」という文を見出すことはできない。

しかし、智顛が見たと考えられる律蔵のうち、『弥沙塞部和醯五分律（五分律）』巻第二・第一分初第三事、『大正蔵』二二・七 a c）、『摩訶僧祇律』巻第四・明四波羅夷法之四殺戒（『大正蔵』二二・二五四 b 一 二五五 a）、『四分律』巻第二・初分之二・四波羅夷法之二（『大正蔵』二二・五七五 c 一 五七六 b）、『十誦律』巻第二・明四波羅夷法之二（『大正蔵』二二・七 b 一 八 b）には、釈尊が、厭世観を生じやすい不浄観に代わって、弟子達に阿那般那念（数息観）を修行実践することによって、大果大利を得ることをすすめたとある。

このうち阿那般那念の具体例として、釈尊が弟子達に、十六特勝を指導したと言及するのは、『四分律』を除く

た、『弥沙塞部和醯五分律』『摩訶僧祇律』『十誦律』の三本である。

中でも、『摩訶僧祇律』（『大正蔵』二二・二五四 c 一 五五 a）と、『十誦律』（『大正蔵』二二・八 a 一 b）は、修禅中の呼吸の長短を観察する、念息長ないし念息短から始まって、修禅中の呼吸について捨離を観じる、十六特勝を、釈尊は弟子達に教授したとあり、十六特勝の個々の名称を記している。

また『弥沙塞部和醯五分律』には、十六特勝の個々の名称はないが、「今より已後、安般念を修して、除観を樂しみ、喜観を樂しむべし。観すでに生ぜんに、悪・不善の法は、すなわちよく除滅す」（『大正蔵』二二・七 c）とある。ここでは、十六特勝の一部である、除身行と観喜と滅行について言及したと思われる一文がある。

また、智顛がよく引用する『大智度論』巻第十一・釈初品中舍利弗因縁第十六には、「出入の息の中に、また十六行あり。一には入る息を觀じ、二には出づる息を觀じ、三には息の長さと息の短さを觀じ、四には息の身に遍ねくを觀じ、五には諸の身の行を除き、六には喜を受け、七には樂を受け、八には諸の心の行を受け、九には喜を作すことなく、十には心を撰し、十一には心解脱を作し、十二には無常を觀じ、十三には散壞を觀じ、十四には離欲を觀じ、十五には滅を觀じ、十六には棄捨を觀す。」（『大正蔵』二

五・一三八a)とある。

従って、ここでは智顛が、『弥沙塞部和醯五分律』『摩訶僧祇律』『四分律』『十誦律』から成るの四本の律の文と、『大智度論』の文を基に合作して引用したと考える。

参考——「十六特勝」について

十六特勝は、十六行とも、十六勝行とも、十六安那般那ともいふ。十六特勝は、呼吸を数えて、心の散乱を除く精神統一法である数息観を多種類に分別拡充したもので、不淨観法が消極的な面があるのに対して、特に勝れた点があるため、「特勝」といふ。従って、十六特勝は、十六種類の特に優れた観法を意味する。

十六特勝は、『成実論』巻第十四・出入息品(『大正蔵』三二・三五三c)や、『大智度論』巻第十一・積初品中舍利弗因緣第十六(『大正蔵』二五・一三八a)や、『大安般守意經』卷上(『大正蔵』一五・一六五a)や、『修行道地經』巻第五(『大正蔵』一五・二二六a-b)や、『大乘義章』巻第十六本(『大正蔵』四四・七七一a-七七二c)などに説くが、個々の名目や解釈については、經論によって異なる。

例えば、前期時代の智顛の教学の根拠になった、『大智度論』巻第十一・積初品中舍利弗因緣第十六には、「出入の息の中に、また十六行あり。一には入る息を觀じ、二には出づる息を觀じ、三には息の長さ息の短さを觀じ、四

『次第禪門』の研究(八)(大野)

には息の身に遍ねくを觀じ、五には諸の身の行を除き、六には喜を受け、七には樂を受け、八には諸の心の行を受け、九には喜を作すことなく、十には心を損し、十一には心解脫を作し、十二には無常を觀じ、十三には散壞を觀じ、十四には離欲を觀じ、十五には滅を觀じ、十六には棄捨を觀ず。」(『大正蔵』二五・一三八a)とある。

また右の『大智度論』の文と多少句の相違があるが、智顛の『次第禪門』巻第七(『大正蔵』四六・五二五b)や、『六妙法門』(『大正蔵』四六・五四九b)には、次のように説いている。「一には、入る息を知る。二には、息の出るを知る。三には、息の長短を知る。四には、息の身に遍ずるを知る。五には、諸の身の行を除く。六には、心に喜びを愛(喜を受く)く。七には、(心に)樂を受く。八には、諸の心の行を受く。九には、喜びを作す。十には、心に損を作す。十一には、心に解脫を作す。十二には、無常を觀ず。十三には、出散を觀ず。十四には、離欲を觀ず。十五には、滅を觀ず。十六には、棄捨を觀ず。」とある。

いまは、一般的な仏教辞典に用例として記載される『成実論』や『大乘義章』に説く、(1)念息短、(2)念息長、(3)念息遍身、(4)除身行、(5)覺喜、(6)覺樂、(7)覺心行、(8)除心行、(9)覺心、(10)令心喜、(11)令心損、(12)令心解脫、(13)無常行、(14)斷行、(15)離行、(16)滅行から成る十六特勝の個々の

『次第禪門』の研究（八）（大野）

意味を記す。

(1) 念息短は、まだ心が粗雑で散乱しているから呼吸は短いが、その短い呼吸に心を集中して、意識的・自覚的に呼吸をする。

(2) 念息長は、同様に、心が微細になれば、呼吸も長くなるのを観察する。

(3) 念息遍身は、肉身が空であることを知り、気短が身に遍満するのを観察する。また修行者の身の毛孔から、氣息が出入するのを観察する。

(4) 除身行は、身体的行為を除くことで、心が安静になつて粗雑な息が減する。

(5) 覚喜は、前の四行によつて、心が安定するので、心に安楽や歡喜を得る。

(6) 覺樂は、身に安楽を得ることをいう。前の覺喜によつて得た心の喜により、身も調和を得て安らかな息となり、疲れた人が休息を得て、身が安楽になるようなことをいう。

(7) 覺心行は、貪心が生じた心を覺知することをいう。前に喜樂を得たので、これ貪る心を起こして、過失を生じるに至るので、この貪心を覺知して、損なわなないようにすることをいう。

(8) 除心行は、前の貪心を除去することをいう。これによつて精神の安穩を得る。

(9) 覺心は、前の貪心を除去して、心が沈まず浮き立たないで、安穩靜寂を得たことを知覺する。

(10) 令心喜は、もし心が沈んだ時は、これを奮い起こして、歡喜の心を生じさせる。

(11) 令心摂は、もし反対に心が奮い立って、興奮した時には、これを静かに調べて摂める。

(12) 令心解脱は、心の浮き沈みを離れて解脱する。

(13) 無常行は、心が寂靜を得て、よく一切の無常を知る。

(14) 断行は、前の無常行によつて、よく一切の煩惱を断つ。

(15) 離行は、煩惱を断つて、現象世界において、ことごとく厭離の心を生じる。

(16) 滅行は、心が、現象世界を厭離して、よく一切の滅を得る。

なお、智顛（五三八―五九七）の著述で十六特勝を詳細に説く箇所は、『法界次第初門』卷上之下・十六特勝初門第十九（『大正藏』四六・六七三―六七四c）と、『法華玄義』卷第四上（『大正藏』三三・七一八a）である。前者では、十六特勝のそれぞれを、身・受・心・法の四つについて思いを凝らす「四念処」に分類している。具体的には、一の入る息を知る、五の諸の身の行を除くまでを「身念処」に、六の心に喜びを愛く、八の諸の心の行を受くまでを「受念処」に、九の喜び作す、十一の心に解脱を作す

までを「心念処」に、十二の無常を觀ず、十六の棄捨を觀ずまでを「法念処」に配している。また後者では、十六特勝のそれぞれを、「三界九地」(欲界と、色界の四禪と、無色界の四無色定に分けて九地としたもの)に配している。

また『唐高僧傳』卷第十三・釈道傑伝、及び卷第十六・釈僧稠傳(『大正藏』五〇・五二九c一五三〇a・及び五五三c)によれば、道傑(五七三―六二七)や、僧稠(四八〇―五六〇)は、数多ある禪觀の中で、十六特勝を修行実践していたとある。

例えば道傑は、『成実論』に説く方法で数息觀を實踐したが、經論によつて数息觀の方法が異なっているため戸惑いが生じた。そこで道傑は、神素(五七一―六四三)に数息觀の方法を質問した。神素は、『毘婆娑論』や『成実論』や蘭若の諸部などをとつて、十六特勝や、六種安般の相を道傑に示した。道傑は、神素から教授された方法で数息觀を實踐した結果、心は明淨になったとある。

また僧稠は、趙州障供山の道明禪師(生没年未詳)から、十六特勝法を一年間學ぶ。その間、九旬の間(九十日間)一食を守り、石上に坐して昼夜を覺えず、坐布が肉に附着して剥がすことが困難であった。また、常に死想を實踐し、盜賊が僧稠を驚かしても、少しも怖れることなく、逆に盜賊に戒行を説けば、彼らは弓矢を折つて退いたとある。

## 『次第禪門』の研究(八)(大野)

これらの記録から、智顛(五三八―五九七)当時の中国仏教界では、十六特勝が實踐されていたことが分かる。参考——律藏に説く「阿那般那念(數息觀)」について

現存する広律(完全な形を備えている律のこと)は、(1)『パーリ律』、(2)『五分律』、(3)『摩訶僧祇律』、(4)『四分律』、(5)『十誦律』、(6)『根本説一切有部律』から成る六本である。

仏教では、教団を追放となる最も重罪を「波羅夷罪」というが、これには、姪・盜・殺・妄から成る四条がある。具体的には、比丘が同性や異性や畜生と姪事することをいましめる「姪戒」や、五錢以上の物を盜むことをいましめる「盜戒」や、人を殺すことをいましめる「殺戒」や、悟りを得ていないのに悟つたと嘘言をいうことをいましめる「妄語戒」の四条である。これをまとめて「四波羅夷法」という。なお「殺戒」は、詳しくは「斷人命戒」という。

平川彰氏などによれば、右記した六本の律のうち、『根本説一切有部律』を除いた五本には、殺戒の因縁譚の中に、釈尊が厭世觀を生じやすい不淨觀に代わつて、弟子達に阿那般那念(數息觀)を實踐することによつて、大果大利を得ることを教授した後に、「斷人命戒(殺戒)」を制定したとある。

いまは、その該当する箇所を記せば、(1)『パーリ律』(『南伝大藏經』一・一一三―一一七)、(2)『弥沙塞部和醜

『次第禪門』の研究(八)(大野)

五分律(五分律)』卷第二・第一分初三事(『大正藏』二二・七a1c)、(3)『摩訶僧祇律』卷第四・明四波羅夷法之四殺戒(『大正藏』二二・二五四b1二五五a)、(4)『四分律』卷第二・初分之二・四波羅夷法之二(『大正藏』二二・五七五c1五七六b)、(5)『十誦律』卷第二・明四波羅夷法之二(『大正藏』二三・七b1八b)である。

諸律に説く因縁譚の趣旨は、大体同じであり、この「断人命戒(殺戒)」が制定されたのは、釈尊がヴェイシヤリー(毘舍離)に滞在した時となっている。

この点では、諸律の記述は同じであるが、詳しくみれば、『摩訶僧祇律』と『五分律』は、毘舍離というのみである。しかし『パーリ律』によれば、釈尊が毘舍離の大林重閣講堂に滞在した時とし、『四分律』によれば、釈尊が毘舍離の彌猴江<sup>ミフカエ</sup>に滞在した時とし、『十誦律』によれば、釈尊が跋耆<sup>バクシ</sup>国の跋耆<sup>バクシ</sup>摩河上(バグムダー河)に滞在した時としている。

また『摩訶僧祇律』は、この戒が制定された時を、「咸仏六年冬分<sup>とうぶん</sup>第二半月(現在の十一月一日)」とするが、他の律にはこのような記述はない。この『摩訶僧祇律』の記述が、何に依拠しているかは不明であるが、平川彰氏によれば、一応の参考となるという。特に、この「断人命戒(殺戒)」の制定場所となっている毘舍離は、ラージャグリハ(王舍城)や、シュラーヴァステイー(舍衛城)や、カ

ピラヴァスツ(ティラウラコット、ピブラーワーの二説あり)との往還<sup>ちうかん</sup>の中間に位置し、釈尊もしばしば滞在した場所であるから、「断人命戒(殺戒)」制定の事件が起こったとしても不思議ではないという。

平川彰氏や杉本卓洲<sup>たくしゅう</sup>氏が指摘するように、諸律の記述を比較検討すると、語句の異同や、内容の加上が認められる。いまは『十誦律』によって、釈尊が説いた「阿那般那念」の内容を簡単に記す。

釈尊が、バグムダー河に滞在した時のことである。釈尊は、比丘達に不浄観について説法をした。

不浄観は、四念処観の第一の身念処観に含まれるもので、我々の身体には、胆汁・痰<sup>たん</sup>・膿<sup>のう</sup>・血<sup>ち</sup>・汗<sup>あせ</sup>・脂<sup>あぶら</sup>・涙<sup>なみだ</sup>・膏<sup>あぶら</sup>・唾<sup>つば</sup>・洩<sup>せう</sup>・大便<sup>だいべん</sup>・小便<sup>せうべん</sup>、その他の不浄が充満しており、更に死して身体が、墓場に捨てられ、一日・二日・三日と経つと、死屍は腫脹し、青黒くなり、膿爛し、遂に身体が破れて膿血が流出する。あるいは死屍は、鳥に啄ばまれ、獸に食われて骸骨<sup>がいこつ</sup>が現われ、遂には腐敗して白骨のみが残る。何人の死屍もこれを免れることはできない。釈尊は、この不浄観を説き、比丘達に不浄観の実践を勧め、大果大利を得ることを指導した。

しかし、不浄観を修行実践した比丘達は、自己の身体を厭い嫌い、羞じ卑しむようになり、自分の命を断つたり、互いに殺し合ったりした。また比丘の中には、鹿杖梵志<sup>ろくじょうぼんし</sup>

という偽沙門のところに行つて、自己の鉢や三衣を与えることを条件にして、殺人を依頼して、自分の命を断つ者までいた。

その後、十五日ごとに集まって、比丘が守るべき過去半月の行為を反省する布薩ふさつの日に、釈尊は、比丘の数が減少したことに気づいた。そこで釈尊は、不浄観の実践によつて、自殺や殺人を依頼する行為を非として、厭世観を生じやすい不浄観に代わつて、修禅中の出入の息の数を数えて心の散乱をしずめる「阿那般那念」の実践によつて、大果大利が得られることを説き、「断人命戒（殺戒）」を制定したという。

釈尊が説いた、阿那般那念の具体的な方法である「十六特勝」（善道安樂行法）は、次の通りである。

早朝の托鉢によつて食を得れば、人里離れた場所や、樹下や、空舎に坐具を敷き、端坐して、世の中や財物に執著する心や、貪著する心から遠離するよう繫念せよ。このように繫念すれば、瞋恚あはれや睡眠ねむりなど涅槃の妨げとなる煩惱から解き放たれる。

もし修禅中に息が入る時は、まさに一心を知るべきである。もし修禅中に息を出す時は、まさに一心を知るべきである。もし長い息や、短い息が入つて身体全体に充滿すれば、まさに息は一切身より入つて身体全体に充滿すれば、まさに息は一切身よ

## 『次第禅門』の研究（八）（大野）

り出ていると知るべきである。身行を除滅して平静になつた除身行の時は、まさに心を一つにして、出入の息を念ずる。また、受喜時や、受樂時や、受心行時や、除心行時にも同様に、心を一つにして、出入の息を念ずる。また覺心時や、心を喜ばせる時や、心を摂す時や、心を解脱させる時にも同様に、心を一つにして、出入の息を念ずる。また無常を觀じ、変壞を觀じ、離欲を觀じ、滅尽を觀じ、捨離を觀じる時にも同様に、心を一つにして、出入の息を念じる。阿難よ、この十六特勝を「善道安樂行法」と名づけ、諸悪が生じた場合は、即座に諸悪を除滅することができ

る。その時、釈尊は比丘に対して、阿那般那念を実践して、大果大利を体得するよう語つた。この語を聞いた比丘達は、釈尊が教授した阿那般那念を実践して、無量種々の知見や作証を体得し、三界の一切の惑を断じ尽くした「漏尽道」を体得し、阿羅漢を得た。《佐藤密雄著『律藏・仏典講座四』（八九頁、大蔵出版、一九七二年五月）。平川彰著『二百五十戒の研究Ⅰ——平川彰著作集第一四卷』（二五五—二九三頁、春秋社、一九九三年二月）。杉本卓洲著『五戒の周辺——インド的生のダイナミズム』（八一—三八頁、平楽寺書店、一九九九年二月）。》

(25) 故に知んぬ。またこれ、出世間の禅門なることを。すなわち大乘門とは、『大品』に説くがごとし、「阿那波那

## 『次第禪門』の研究（八）（大野）

は、すなわちこれ菩薩の摩訶衍なり。」と。故に『請觀音經』に、数息に約して六字の章句を弁じて、三乗の得道を明かす。これあにただこれ世間の禪門なるべけんや。世間の禪門は、智顛創設の「三種禪」の一つの「出世間禪門」をいう。一切を捨てて仏門に入った修行者が、心を落ち着かせて、欲望を抑えるために実践する禪をいう。具体的には、九想・八念・十想・八背捨・十一切処・九次第定・師子奮迅三昧・超越三昧をいう。

「大乘門」は、大乘の教え、大乘經典に説く教えをいう。

「小品」は、『大品般若經』二十七卷をいう。

「阿那波那」は、サンスクリット語のアーナーパーパーナ・スムリティの音訳で、安那般那とも、阿那波那門ともいい、略して安般という。また、念出入息とも、持息念とも、数息觀とも、数息ともいう。五停心觀または、五門禪の一つ。修禪者が、坐禅中の自己の出入の息の数を数えて、心の散乱をしずめる觀法をいう。

「菩薩」は、サンスクリット語のボーディ・サットヴァを音写した「菩薩乘」の略。覺有情、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行い、大乘仏教の理想像とされた。自ら仏の悟りである無上菩提に向かつて、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自利利他円満の人をいう。

「摩訶衍」は、サンスクリット語のマハーヤナの音写語の「摩訶衍那」の略。大乘に同じ。

「大乘」は、摩訶衍とも、摩訶衍那ともいう。広大なる乗り物を意味する。大乘は、菩薩乗とも、仏乗ともいい、小乗または声聞乗の対義語をいう。自己一人の修行完成を目指す小乗に対して、多くの人々を救済するのが大乘である。小乗または声聞乗が、四諦八聖道を実践して阿羅漢となることを理想とするのに対して、六波羅蜜を実践して、成仏することを目的とするのが、大乘菩薩乗である。また大乘菩薩乗は、はじめから利他の精神を發こし、自ら願って悪趣に赴くという、自未得度先度他の心を發こすものである。なお、大乘の教説は、殆ど全て萌芽的には、原始經典に見出されるが、歴史的には、原始仏教や部派（小乗）仏教を経て、西暦紀元前後から發生した。

「請觀音經」は、「しようかんのんぎょう」と訓む。詳しくは『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』という。『請觀音經』は、また『請觀世音經』とも、『消伏毒害經』とも略称する。

「数息に約す」は、心が散乱して雑念の多い性格の人が、坐禅中の自己の出入の息の数を数えて、心の散乱をしずめる「数息觀」の立場から明らかにすることをいう。

「六字の章句」は、「六字章句」とも、「六字陀羅尼」と

も、「六字章句陀羅尼」ともいう。一般的には、『請觀音經』に説く陀羅尼をいい、この陀羅尼を唱えると、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上から成る六道の苦しみを脱し、六妙門を得て、眼・耳・鼻・舌・身・意の六種の感覺器官である六根が安定するにいたることをいう。しかし、ここでは『請觀音經』に説く、「大吉祥六字章句救苦神呪」をいう。具体的には、同經が「大吉祥六字章句救苦神呪」の言葉として引く、「多姪咂 安陀訶 般茶訶 枳由訶（名著瓔珞鬼） 檀陀訶（名捉鐵捧鬼） 羶陀訶（名捉鉤鬼） 底耶婆陀（名與人光鬼） 耶睺婆陀（名閻鬼） 頗羅膩祇（名長出窗鬼） 難多訶（名大身鬼） 婆伽訶（名大面鬼） 阿盧禰（名閉目鬼） 薄鳩訶（名著鍾鬼） 此鬼阿耳著大鍾 摸鳩隸（名披頭鬼） 兜毘隸（名住石窟鬼） 紗呵」（『大正藏』二〇・三六a）をいう。ここでは、「多姪咂」から始まり「紗呵」で終わるこの陀羅尼をいう。

「陀羅尼」は、「だらに」と訓む。サンスクリット語のダラーニーの音写語。陀隣尼とも、陀隣尼とも書き、総持とも、能遮とも訳す。陀羅尼は、よく全ての物事を握め持つて忘れない念慧の力や、教法を心に留めて忘失しないという意味がある。つまり陀羅尼は、一種の記憶術であって、一つの事柄を記憶することによって、あらゆる事柄を連想して忘れないようにすることをいう。それは様々な善

『次第禪門』の研究（八）（大野）

法を、よく持つから「総持」といい、また様々な悪法を遮るから「能遮」という。また菩薩が、他を教化するためには、必ず陀羅尼を得なければならず、この陀羅尼を得れば、無量の仏法を忘れることがないから、大衆の中にいても畏れがなく、また自由自在に教えを説くことができるとする。『法華經』の陀羅尼品第二十六や勸発品第二十八に、長句の陀羅尼を説くように、大乘諸經論には、菩薩の得る陀羅尼に関して説くところが多い。後世では、この記憶術としての陀羅尼の形式が、誦呪に類するため、「呪」と混同されて、「呪」を全て陀羅尼と呼ぶようになった。但し、普通には長句のものを「陀羅尼」といい、数句から成る短いものを「真言」といい、一字や二字などのものを「種子」というのを例とする。

「三乗」は、声聞乗・緣覺乘・菩薩乗の三乗をいう。「乘」は、乗り物のことで、声聞・緣覺・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いう。

「声聞乗」は、声聞・緣覺・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、独自の自分の悟りのみを求め修行者のことを指すようになり、緣覺と並んで二乗と貶称され、仏となることができな者とされた。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にあり、四諦・八正道の教えによって修行

## 『次第禪門』の研究（八）（大野）

実践し、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。

「縁覚乘」は、声聞・縁覚・菩薩から成る三乗の一つ。縁覚乘は、師なく自ら一人で覚るから独覚乘とも訳され、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。

「菩薩乘」は、前出の「菩薩」と同義。

「得道」は、悟りを得ること、悟りに達すること、悟りを開くことをいう。

なお、「大品」に説くがごとし、「阿那波那は、すなわちこれ菩薩の摩訶衍なり。」とある同じ文や似た文を、『大品般若經』や、『同書』の注釈書である『大智度論』に見出すことはできない。また『次第禪門』以外の智顛の著述を検索しても、「大品」に説くがごとし云々」という文を見出すことはできない。

しかし、『大品般若經』卷第五・広乘品第十九丹本名爲四念処品には、仏が須菩提に対して、菩薩摩訶薩の摩訶衍

が実践する四念処を明らかにする中で、修禪中の呼吸について次のように説く。「また次に須菩提よ、菩薩摩訶薩、内身中循身觀の時、一心に念じ、入息の時に入息を知り、出息の時に出息を知り、入息長き時に入息の長きを知り、出息長き時に息出の長きを知り、入息短き時に入息の短きを知り、出息短き時に出息の短きを知る。譬えば、旋師の弟子が、繩長き時に長きを知り、繩短き時に短きを知るがごとし。菩薩摩訶薩も、またかくのごとし。一念入出の時に入息を知り、出息の時に出息を知り、入息長き時に入息の長きを知り、出息長き時に出息の長きを知り、入息短き時に入息の短きを知り、出息短き時に出息の短きを知る。かくのごとく須菩提よ、菩薩摩訶薩、内身中循身觀し、つとめて精進し、一心に世間の貪憂を除く。不可得をもつての故に。」（『大正藏』八・二五三C）とある。しかし、ここでは阿那波那や、安那般那などの語はなく、また数息觀が菩薩の摩訶衍であるとは述べていない。従つて、智顛は『次第禪門』を説くにあたつて、『大品般若經』に説く右のような語を基にして、創作したと考える。

なお、『請觀音經』に、数息に約して六字の章句を弁じて、三乗の得道を明かす。」とある、同じ文は『請觀音經』の中にはない。しかし『請觀音經』は、六か所にわたつて、数息觀に関する記述がある。例えば、あるところでは「六字の章句」や数息觀の実践によつて、優波斯那と

いう比丘が、仏弟子の最高位である阿羅漢の位に達し、遂には涅槃に入ったことについて言及している。いまは、該当する箇所のみを記せば、『請觀音經』(『大正藏』二〇・三四c、三六a、三六c、三七a-b)である。従って、ここでは、右の箇所の取意と考える。なお具体的には、後述する『請觀音經』に説く数息觀について<sup>1)</sup>の項を参照されたい。

参考——『請觀音經』について  
(一)『請觀音經』の梗概について

『請觀音經』一卷は、詳しくは『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』という。また『請觀世音經』とも、『消伏毒害經』とも略称する。『請觀音經』は、東晋の時代(三一七—四一九)に、西域から中国に入った、竺難提居士(生没年未詳)によって、西域語から漢訳された。『大正藏』第二十卷に所収する。

本經の主旨は、觀音菩薩が、人々に三宝と觀音菩薩の名号を唱えることを勧め、更に「十方諸仏救護衆生神呪」<sup>1)</sup>、「破惡業障消伏毒害陀羅尼呪」<sup>2)</sup>、「大吉祥六字章句救苦神呪」<sup>3)</sup>、「灌頂吉祥陀羅尼」から成る四句の神呪ないし陀羅尼を唱えて、これを受持すれば、あらゆる悪疫や、あらゆる災厄や、あらゆる痛苦から免れて、吉祥を招くことを説く。本經の大意は、次のようである。

具体的には、ある時、仏陀が毘舍離(ウエイシャーリ)

『次第禪門』の研究(八)(大野)

の菴羅樹園にある、大林精舎の大講堂に滞在した時のことである。仏陀は、千二百五十人の阿羅漢や、二万人の菩薩や、天龍八部衆に圍遶されていた。この時、毘舍離の人民は大悪病に悩み、名医の耆婆の医療をもつてしても、この悪病から人々を救うことができなかった。そこで毘舍離の月蓋長者は、五百人の長者と共に、仏陀のもとに行き、仏陀が慈悲憐愍をたれて、病苦から救済してくれることを願った。

仏陀は、長者に向かつて、ここを去ること遠からぬ西方に、無量寿仏と觀世音菩薩と勢至菩薩がいるから、五体投地して作礼し、焼香散華して念いをかけ、数息觀を實踐して、心を散乱させないで、十念の間、衆生のために、かの無量寿仏と、觀世音・勢至の二菩薩を請うべきであると命じた。

やがて、仏陀の威神力を承けて、無量寿仏と、觀世音と勢至の二菩薩が出現して、金色の光りて毘舍離の國中を照らした。この時、毘舍離の人々は、すぐに楊枝と淨水を持參して、觀世音菩薩を供養した。觀世音菩薩は、一切衆生を憐愍救護して、三宝および觀世音菩薩の名号を称えよと教え、また(1)「十方諸仏救護衆生神呪」を説き、この呪を誦持する者は、常に諸仏・諸菩薩に護持されて、毒害や疾病を免れるであろうと説いた。毘舍離の人々は、觀世音菩薩が説いたとおりに速やかに実践すると、十方諸仏救護衆

## 『次第禪門』の研究(八)(大野)

生神呪の呪力によって、大悪病は、ことごとく除滅された。

続いて仏陀は、觀世音菩薩に、(2)「破惡業障消伏毒害陀羅尼呪」を説くことを要請した。觀世音菩薩は、この破惡業障消伏毒害陀羅尼呪を誦持して、一心に觀世音の名号を称える者は、一切の畏怖や、一切の害毒や、一切の惡鬼のもたらす災厄を免れるばかりでなく、現身に觀世音菩薩を觀ることを得て、また一切の志願が成就して、後に、仏前に生じて長く苦と別れるであろうと説いた。

そこで仏陀は、觀世音菩薩の名号と、この破惡業障消伏毒害陀羅尼呪を、一たびないし七たび誦念すれば、身心の病氣はなくなり、いかなる境遇や迫害に遭おうとも、直ちに苦境から脱出できることと、昔、王舎大城の街に住む旃陀利という女性が、惡鬼に日夜翻弄されたが、この觀世音菩薩の名号を一心に称えることで、惡鬼は遠ざけられて、仏陀の姿を觀ることができた、と阿難に告げた。

次に仏陀は、(3)「大吉祥六字章句救苦神呪」を説き、觀世音菩薩の名号を称えて、三宝に帰依し、三たび我が名とこの大吉祥六字章句救苦神呪を誦えるなら、たとえ山中で道に迷ったり、また住居を失い、妻子と離別したり、婦人が難産で死に直面するなどのことがあったとしても、そのような苦難から抜け出られる、と阿難に説諭した。

仏陀はさらにまた、王舎大城郊外の寒林の中で、仏道修

行に精進した優波斯那という比丘の例を挙げた。この比丘は、修禪中の呼吸を数えて、心の散乱をコントロールする数息観によって、仏弟子の最高位である阿羅漢の位に達し、遂には涅槃に入ったことを、説法の会座に参集した聴衆に告げ、ついで自ら觀世音菩薩の名号と、消伏毒害陀羅尼呪を護持することを述べて、偈頌を唱えた。

この偈頌が唱え終えられると、觀世音菩薩の名号と、この『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』を堅く受持する人々のために、仏陀は、(4)「灌頂吉祥陀羅尼」を唱え、この灌頂吉祥陀羅尼を誦する時、不慮の死に見舞われることがないばかりか、許多の功德があることを、舍利弗に明かしてこの經の結びへと向かう。

以上が、『請觀世音經』の梗概である。

『請觀世音經』には、智顛(五三八―五九七) 説・灌頂(五六〇―六三二) 記の『請觀世音經疏』一卷(『大正藏』第三九卷所収)と、宋の智円(九七五―一〇二二) 述の『請觀世音經疏闡義鈔』四卷(『大正藏』第三九卷所収)の二つの注釈書がある。また、同じ宋代の遵式(九七五―一〇二二) が集成した『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪三昧儀』一卷(『大正藏』第四六卷所収)がある。このような点から『請觀世音經』は、中国天台教団において、重視された經典であるといえる。《佐藤哲英著『天台大師の研究——智顛の著作に関する基礎的研究』(四九八―五〇〇

頁、百華苑、一九六一年三月)。伊藤丈著『現代語訳付き「七観音」經典集』(二八―三二頁、大法輪閣、一九九六年一〇月)。

## (二) 智顛と『請観音経』との関係について

中でも、『請観音経』が智顛(五三八―五九七)に与えた影響は大きい。具体的には、後述するように、智顛には同経に基づいた懺法を説いた『国清百録』所収の「請観世音懺法」と、『摩訶止観』の四種三昧の中で非行非坐三昧を、「諸経について明かず」中で、「請観音行法」について言及しており、また『請観音経』を天台の立場から注釈した『請観音経疏』から成る三書がある。

なお、この三書の思想的内容やその成立については、佐藤哲英氏の研究があり、同氏によれば『請観音経疏』は、智顛自身が筆を執った親撰ではなく、灌頂(五六―一六三二)の著述であるとするが、今は、智顛の著述として、三書の大要を記す。

(1) 『国清百録』巻第一所収の「請観世音懺法」(『大正蔵』四六・七九五b―七九六a)は、『請観音経』に基づいて、懺法と坐禅と礼仏を、三七(二十一)日ないし七七(四十九)日の間、実践することを説く。

(2) 『摩訶止観』巻第二上(『大正蔵』四六・一四c―一五b)には、常坐・常行・半行半坐・非行非坐の四種の三昧から成る「四種三昧」のうちの非行非坐三昧の相とし

## 『次第禅門』の研究(八)(大野)

て、「請観音行法」を説いている。ここでは、先の「請観世音懺法」より、やや簡略化して説いているが、実践方法は同じである。

(3) 『請観音経疏』一卷(『大正蔵』三九・九六八a―九七七a)は、『請観音経』を天台の立場から注釈したものである。具体的には、『請観音経』という経題を五重玄義によって略釈し、次に経文を随文解釈する。

『請観音経疏』には、「隋天台智者大師説、弟子灌頂記」の撰号がある。しかし、佐藤氏によれば、『請観音経疏』の本文中には、智顛の入寂後に成立した『維摩経疏(浄名疏)』や、智顛が講説して灌頂が筆録整理したというよりも、灌頂自身が述作したと考えられる『観音玄義』に譲る部分があることから、『請観音経疏』は、灌頂の著作とし、その成立年代を、西暦五九七―六三二年とする。

右のうち、(1)「請観世音懺法」と(2)「請観音行法」に説く「観音懺法」は、智顛当時の天台教団では、実践が重視されていたと考えられる。

例えば、『隋天台智者大師別伝』や『唐高僧伝』巻第十七(『大正蔵』五〇・一九四a、五六五b)によれば、永陽王(生没年未詳)が狩りに出て、落馬して命にかかわる大怪我をした時に、智顛は大衆を率いて「観音懺法」を実践したところ、永陽王は一命をとりとめて、快方にむかったという。また『唐高僧伝』巻第十九(『大正蔵』五〇・

## 『次第禪門』の研究(八)(大野)

五八六a)によれば、普明(？一五八二一六〇一？)は、天台山に智顛を訪ねて弟子となり、専ら方等・般若・観音の各懺法を実践したといひ、また陳が滅亡して、智顛が廬山の東山寺に上山した時、普明は陶侃の端像を祀つた闇の中で、観音懺法を実践したという。《佐藤哲英著『天台大師の研究——智顛の著作に関する基礎的研究』(四九六一一七頁、百華苑、一九六一年三月)。坂本廣博稿「請観音経疏」に関する一二の問題》(鎌田茂雄博士還暦記念論集刊行会編『鎌田茂雄博士還暦記念論集——中国の仏教と文化』一六七—一八五頁、大蔵出版、一九八八年二月)。

### (二)『請観音経』に説く数息観について

前述したように、『請観音経』は六か所にわたつて、数息観の内容とその実践の推奨と、実践によつて得られる功德についての記述がある。中でも本経の核心は、六字の章句や、数息観の実践によつて、優波斯那という比丘が、仏弟子の最高位である阿羅漢の位に達し、遂には涅槃に入つたことである。今は、『請観音経』が数息観について言及する箇所を、前々項の『請観音経』の梗概に基づきながら、書き下し文にして記す。

(1)本経の冒頭部分で、仏陀は長蓋長者に向かつて、無量寿仏と観世音・勢至の両菩薩を請う際には、五体投地して、焼香し散華して、数息観を実践せよとある。

その時、世尊は、長者に告げていう。「ここを去ること遠からずして、まさに西方を主どる仏世尊あり。無量寿と名づく。かれに菩薩の観世音および大勢至と名づくるあり。恒に大悲をもつて憐愍し、苦厄を救済せり。汝、今、まさに五体投地して、かれに向かつて作礼し、焼香し散華して、念を繋げて息を数え、心をして散ぜらしむべし。十念の頃を経て、衆生のためのゆえに、まさにかの仏および二菩薩を請はずべし。」  
〔大正藏〕二〇・三四c)

(2)観世音菩薩は、病氣に苦しむ毘舍離の人々に、三宝と観世音菩薩の名号を三度称えて焼香し、五体投地して、西方に向かつて数息観を実践することを勧める。

かくのごとく、三たび三宝を称え、三たび観世音菩薩の名を称えて、衆衆の名香を焼き、五体投地して、西方に向かつて、一心一意に氣息をして、定ならしめ、苦厄を免れんがために観世音を請う。〔大正藏〕二〇・三四c)

(3)また仏陀は、「大吉祥六字章句救苦神呪」を説いた後に、観世音菩薩の名号を称して、この神呪を声に出して誦え、心を静めて数息観を実践し、心を乱さずに四十九日を経過すれば、その時に大悲観世音菩薩は、天人や大力鬼神

王に变身するとある。

観世音菩薩の名号を称えて、この呪を誦念して、数息係念し、意を分散すことなくして七七日を経れば、時に大悲者は、化して天の像となり、および大力鬼神王の像となる。(『大正蔵』二〇・三六 a)

とある。  
(4)優波斯那という比丘が、観世音菩薩の説く六字章句を聞いて、常に六字章句を心に留めて修行した結果、阿羅漢に至ることができ、また観世音菩薩と十方の仏を見ることのできた理由を明かす中に、自らが実践した数息観を、次のように記している。

王舎大城に、一比丘の優波斯那と名づくるあり。精進して勇猛もて難行苦行を勤行すること、頭の然ゆるを救うがごとく、寒林中にありて無央数の大衆に圍繞され、自ら説けり。「往昔、諸の悪行と殺生を作すと無量なるも、観世音菩薩の六字章句を聞きて、正念思惟し、心を観じて、心脈もて一処に想わしめば、観世音菩薩を見て、すなわち解脱を得て阿羅漢と成れり。云何がまさに観世音菩薩および十方の仏を見ることを得んや。もし見ることを得んと欲すれば、端正正心にて心をして動かざらしめ、心と氣と相續して、左手をもつて右手の上に置き、舌を挙げて顎に向かわせ、息を調勻ならしめ、氣をして飽ならず、

『次第禪門』の研究(八)(大野)

細ならず安祥ならしめ、徐ろに数の一より十に至りて、成就して念を息め、意を分散することなく、氣をして飽ならざらしめ、また、外に向かわず洩らずして、滑さざること、嬰兒の乳を飲み、氣を吸いてこれを齧がごとくすべし。青ならず白ならず、調相して中を得て、心端の四十脈より下一中脈を取り、氣をして中に従わしめ、安穩に十四脈中に至るを得て、大脈より生じて舌下に至り、また舌脈より出て舌端に至り、青ならず白ならず、黄ならず黒ならずざること、琉璃器の正しく長さ八寸のごとくにして、鼻端に至り還りて心根に入り、心をして明淨ならしめよ。」(『大正蔵』二〇・三六 c)

とある。この場面は、『請観音經』の中で、最も具体的に数息観の方法を説く箇所である。すなわち、優波斯那が実践した数息観の方法として、左手を右手の上に置き、舌を上顎に向かわせて、呼吸を調えることを説く。また吐く息は粗くもなく、細くもなく緩やかにして、おもむろに数を一から十へと数え、それを一単位として、氣持ちを散乱せず、呼吸をやわらかにし、粗く吐いたり吸ったりせず、滞ることなく乱れることなく、あたかも乳飲み子が、乳を飲んで、息をするような吸い方で数息観を実践する。また肝臓や肺臓にも無理を与えないように、呼吸を中程に保ち、心臓の働きのままに、静かに息を吸い込んだなら、そ

『次第禪門』の研究（八）（大野）

れを真つ直ぐに臍下三寸の丹田に引き寄せて調えながら、五臓に等しく行き渡らせて、五臓の悪気を押し出しつつ、息を徐々に吐き出す。それは、肝臓・肺臓・脾臓・腎臓の活動が、あたかも琉璃の形が、ちょうど八寸（約二十四センチ）の四角形からなっているように、その送り出す息は、粗くなくもなく、また大きくもなく、更に吸い込んだ息は、鼻から心臓へと送り込み、心を清浄にさせると説いている。

(5)右の言葉に引き続いて、仏陀は、他の比丘に対して数息観の実践によつて、観世音菩薩と十方の仏を見ることができ、そのことを明かして、数息観を推奨して次のように説く。

仏は、諸の比丘に告ぐ。「この大精進と、勇猛ある宝幢のごとき六字章句は、毒害を消伏し、大悲の功德あり。観世音菩薩は、この数息をもつてするは、心の定力によるが故にして、駛き水流のごとく、疾疾として観世音菩薩および十方の仏を見ることを得ん。」

〔大正蔵〕二〇・三六c)

とある。ここでは仏陀が、数息観を推奨する理由について、仏法への深き精進と勇猛心をもって、迷いや苦しみを打破する標識として掲げた六字章句は、人々が受ける毒害を取り除き、大悲心をもって人々に功德を授けるのである。観世音菩薩が、この修禪中の呼吸を数える、数息観を

推奨する理由は、心を落ち着かせるためである。従つて、この数息観によつて、心を落ち着かせることができた人は、ちょうど急流の水の流れが早いように、直ぐに観世音菩薩と十方の仏を見ることができると説いている。

(6)また仏陀は、優波斯那が、大吉祥六字章句救苦神呪と数息観を実践した結果、仏弟子の最高位である阿羅漢の位に達し、遂には涅槃に入ったことと、また他の人が、優波斯那と同様の修行法を実践すれば、過去に行つた悪業を消し去り、仏前に生じて長く苦と別れることなど、数息観によつて得られる功德を次のように説く。

仏は舍利弗に告ぐ。「優波斯那のごときは、われこの大悲章句と数息の定法を説くことを聞いて、無数億の洞然の悪を破し、阿羅漢を成じて、戒定慧と解脱知見とを具し、身より水火を出して、身を碎きて滅度し、無数の人をして大善心を発こさしむ。舍利弗よ、まさに知るべし。もし善男子・善女人が、観世音菩薩の大悲の名号および消伏毒害六字章句を聞くことを得て、数息もて念を浄行の法に係ければ、無数劫より造りしところの悪業を除き、悪業障を破りて、現身に無量無辺の諸仏を見ること得て、妙法を説くを聞き、隨意無礙にして、三種清淨三菩提心を発こさん。もし宿世の罪業の因縁、および現に造るところの極重の悪行あるも、夢中に観世音菩薩を見るを得ること、大猛風の

重雲を吹いて、みなことごとく四散するがごとく、重罪悪業を離れて、諸仏の前に生ぜん。」(『大正蔵』二〇・三七a・b)

とある。以上が、『請觀音經』に説く数息觀である。智顛は本經の(1)の部分に基づいて、『国清百録』卷第一所収の「請觀世音懺法」では、次のように数息觀を規定している。

供養しおわりて、まさに西方に向かいて、結跏趺坐し、念を繋げて息を数え、心をして撰ぜざらしむべし。風喘ふうぜんの気を数うるることなかれ。衆生のためのゆえに、十念の頃ころを経て十念を成し、おわりて次に、十方の仏および七仏世尊の色身は、実相の妙身にして、虚空のごとくなるを念す。(『大正蔵』四六・七九五c)

また『摩訶止観』卷第二上も同様の趣旨を説く。

供養しおわつて身を端たし、心を正して結跏趺坐し、念を繋げて息を数え、十の息を一念とし、十念を成就しおわつて、香を焼たき、衆生のためのゆえに三遍さんべん、上の三宝を請す。(『大正蔵』四六・一四c―一五a)とある。

参考——「六字の章句」について

「六字の章句」は、「六字章句」とも、「六字陀羅尼」とも、「六字章句陀羅尼」とも、「大吉祥六字章句救苦神呪」

『次第禪門』の研究(八)(大野)

ともいう。

一般的に「六字の章句」は、『請觀音經』に説く陀羅尼をいい、この陀羅尼を唱えると、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上から成る六道の苦しみを脱し、六妙門を得て、眼・耳・鼻・舌・身・意の六種の感覺器官である六根が安定するとする。

智顛は、『摩訶止観』卷第二上において、「請觀音行法」を説く中で、『請觀音經』が説く「六字章句」を、次のように述べている。

「六字章句陀羅尼」は、よく煩惱障を破し、三毒の根をよく浄めて仏道を成ずること疑いなし。六字は、すなわちこれ六觀世音にして、よく六道の三障を破す。いわゆる大悲觀世音は、地獄道の三障を破す。この道の苦は重く、よろしく大悲を用うべし。大慈觀世音は、餓鬼道の三障を破す。この道は飢渴す。よろしく大慈を用うべし。師子無畏觀世音は、畜生道の三障を破す。獸王は威猛なり。よろしく無畏を用うべし。大光普照觀世音は、阿修羅道の三障を破す。その道は、猜・忌・嫉・疑す。ひとえによろしく普照を用うべし。天人丈夫觀世音は、人道の三障を破す。人道に事・理あり。事は、橋慢きょうまんを伏すれば天人と称し、理は、すなわち仏性を見るがゆえに丈夫と称す。大梵深遠觀世音は、天道の三障を破す。梵は、これ天主な

『次第禪門』の研究（八）（大野）

れば、主を標して臣を得るなり。（『大正蔵』四六・一五b一c）

とある。ここで智顛は、『請観音経』が説く「六字章句」を、大悲観世音観音・大慈観世音・師子無畏観世音・大光普照観世音・天人丈夫觀世音・大梵深遠觀世音から成る「六観音」に配当し、しかも、それぞれの観音が、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上から成る六道を救済するとしている。

なお、ここで智顛が「六観音」として記したそれぞれの用語は、東晋代に漢訳者名を失った『七仏八菩薩所説大陀羅尼神呪経』巻第一に、「南無観世音、師子無畏音、大慈柔軟音、大梵清浄音、大光普照音、天人丈夫音」（『大正蔵』二一・五四一a）と説くものである。

しかし、『請観音経』に説く、「大吉祥六字章句救苦神呪」（『大正蔵』二〇・三六a）そのものには、右の智顛が解釈したような意味はない。

また『請観音経』自体が、「大吉祥六字章句救苦神呪」が、何であるかを具体的に説いていない。しかし『請観音経』には、「大吉祥六字章句救苦神呪」の後に、次のような陀羅尼を記している。

多姪咄 安陀訶 般若茶訶 柁由訶（名著瓔珞鬼）  
檀陀訶（名捉鐵棒鬼） 檀陀訶（名捉鉞鬼） 底耶婆陀  
（名與人光鬼） 耶除婆陀（名聞鬼） 頗羅膩祇（名長

出齒鬼） 難多訶（名大身鬼） 婆伽訶（名大面鬼）  
阿盧禰（名閉目鬼） 薄鳩訶（名者鍾鬼、此鬼両耳著  
大鍾） 摸鳩隸（名披頭鬼） 兜毘隸（名住石窟鬼）  
紗呵

従つて『請観音経』が説く、「大吉祥六字章句救苦神呪」は、右記の「多姪咄」から始まり「紗呵」で終わる「陀羅尼」であると考えられる。今は、『請観音経』を本邦初訳した伊藤丈氏によれば、次のような意味であるという。

すなわち不白鬼よ 白鬼よ 著瓔珞鬼よ 捉鉄棒鬼  
よ 捉鉞鬼よ 與人光鬼よ 聞鬼よ 長出齒鬼よ 大  
身鬼よ 大面鬼よ 閉目鬼よ 著鍾鬼よ 披頭鬼  
よ 住石窟鬼よ つつしみ去りて来ることなかれ。

《伊藤丈著『現代語訳付き「七観音」經典集』（二頁、七二―七三頁、大法輪閣、一九九六年一〇月）》

(26) 二には、色法を門となす。また、ただこれ二乗の行ずるところ、大乘および凡夫・外道に通ぜざることを得ず。何をもつての故に。『涅槃』の中に説くがごとし。「外道は、ただよく色を治して、心を治することあたわず。我が弟子は、よく心を治す」と。故に知んぬ。凡夫もまた色を觀することを得。大乘の色を觀するは、『大品』の中に説くがごとし。「眼想・觸想等は、これ菩薩の摩訶衍なり。」と。これあにただこれ出世間の禪門なるべけんや

「色法を門となす」は、前出の「色門」をいう。つまり、わたしを構成する肉体の欲望をコントロールする大乘仏教の修行法に基づく真実の法門をいう。

「二乗の行ずるところ」は、利他行の実践がない「声聞乗」と「縁覚乗」の二乗が、修行実践することをいう。

「声聞乗」は、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人とされた。具体的には声聞乗は、仏教徒のうちで、宗教上の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、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。十二因縁を観じて迷いを断ち、覚りに至るから、あるいは仏の教えによらないで、落花飛葉などの外縁を観じて、十二因縁の縁起の理法を覚り、寂静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。

「大乘」は、摩訶衍とも、摩訶衍那ともいう。広大なる

### 『次第禪門』の研究(八) (大野)

乗り物を意味する。大乘は、菩薩乗とも、仏乗ともいい、小乗または声聞乗の対義語をいう。自己一人の修行完成を目指す小乗に対して、多くの人々を救済するのが大乘である。小乗または声聞乗が、四諦・八正道を実践して阿羅漢となることを理想とするのに対して、六波羅蜜を實踐して、成仏することを目的とするのが、大乘菩薩乗である。また大乘菩薩乗は、はじめから利他の精神を発し、自ら願って悪趣に赴くという、自未得度先度他の心を発こすものをいう。

「凡夫」は、聖者の対義語。凡夫は、凡庸無智な人、迷える人、仏教の教えを知らない人、俗世間で煩惱に塗れて生活する人をいう。

「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。本来外道という言葉には、輕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」と呼ばれる自由思想家がおり、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。

「通」は、通じること、広くゆきわたること、共通することをいう。

「涅槃」は、『南本涅槃經』をいう。

『次第禪門』の研究（八）（大野）

「色」は、わたしを構成する肉体という物質面をいう。  
「治す」は、煩惱を対治すること、乱れをなくすこと、  
「対治」をいう。「対治」は、「たいじ」と訓む。迷いを断つこと、とらわれを除くこと、煩惱を厭い嫌い断じ滅することをいう。

「色を治す」は、わたしを構成する肉体という物質面の煩惱を、厭い嫌い断じ滅することをいう。

「心」は、人の身心を構成する「五蘊（五陰）」のうち、感受作用の受蘊（陰）・表象作用の想蘊（陰）・意志作用の行蘊（陰）・認識作用の識蘊（陰）の四蘊（陰）とから成る心意識をいう。

「色を観ずる」の「観」は、対象となるものの本質を見抜くことをいう。従って「色を観ずる」は、わたしを構成する肉体という物質面の煩惱の本質を見抜くことをいう。

「大品」は、『大品般若経』をいう。

「脹想」は、「ちようそう」と訓む。九想の一つ。墓場や道端に捨てられた死屍が、膨脹する様子を觀察する修行法をいう。

「爛想」は、九想の一つ。死屍が、膿爛腐敗する様子を觀察する修行法をいう。

「九想」は、九想観とも、九想門とも、九相などともいふ。不浄観の一つ。肉体への執著や、美なる対象に対する貪りの念を除くため、ことさら人の死屍が膨脹し、膿爛腐

敗し、鳥獸に食われて散乱し、あるいは焼かれて白骨と化する醜惡な姿に思いを凝らして、無常を觀じ、人の執著を断つ修行法をいう。九想は、経論によって順序や名称が異なる。『大智度論』卷第二十一・积初品中九想義第三十五（『大正藏』二五・二二七 a - 二二八 c）や、智顛の『法界次第初門』卷中之上（『大正藏』四六・六七五 c）によれば、九想は、(1)脹想、(2)青瘀想、(3)壞想、(4)血塗想、(5)膿爛想、(6)想、(7)散想、(8)骨想、(9)焼想の九をいう。

(1)「脹想」は、硬直した人の死屍が、膨脹する様子を觀察する修行法をいう。

(2)「青瘀想」は、次いで人の死屍が、変色する様子を觀察する修行法をいう。

(3)「壞想」は、人の死屍が、風や日にさらされて、死屍が裂けて地に転がっている様子を觀察する修行法をいう。

(4)「血塗想」は、人の死屍から流れ出した血や膿が、あたりを汚している様子を觀察する修行法をいう。

(5)「膿爛想」は、人の死屍の皮や肉が裂けて、膿が流れ出している様子を觀察する修行法をいう。

(6)「瞰想」は、人の死屍からウジ虫がうごめき、鳥が眼をつつき、狐や犬が死屍にかじりつき、虎や狼が食いちぎっている様子を觀察する修行法をいう。

(7)「散想」は、禽獸が人の死屍を食い散らかして、形をとどめないまでに死屍が散乱している様子を觀察する修

行法をいう。

(8)「骨想」は、人の死屍の肉が取れて、白骨化している様子を観察する修行法をいう。

(9)「焼想」は、人の死屍が火で焼かれ、燃え尽きれば跡形もなく灰になってしまふ様子を観察する修行法をいう。

「菩薩」は、「サンスクリット語のボーディ・サットヴァを音写した「菩提薩埵」の略。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。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自利利他円満の人をいう。

「摩訶衍」は、サンスクリット語のマハーヤナの音写語の「摩訶衍那」の略。大乘に同じ。

「出世間の禪門」は、智顛創設の「三種禪」の一つの「出世間禪門」をいう。一切を捨てて仏門に入った修行者が、心を落ち着かせて、欲望を抑えるために実践する禪をいう。具体的には、九想・八念・十想・八背捨・十一切処・九次第定・師子奮迅三昧・超越三昧をいう。

なお、「涅槃」の中に説くがごとし。「外道は、ただよく色を治して、心を治することあたわず。我が弟子は、よく心を治す。」と同じ文を、『南本涅槃經』に見出すことは

『次第禪門』の研究（八）（大野）

できない。しかし、『南本涅槃經』卷第十三・聖行品之下（『大正藏』一二・六八七c一六八八a）には、仏陀が心は無常であると説くのに対して、仏教以外の思想や宗教を信奉する人々は、心は固定的不変的な独自の実体があり、常住するという誤った見解に固執していると批判する中で、次のように記す。

「また次に善男子よ、諸行を壊する因縁異のゆえに、心を無常と名づく。いわゆる無常を修する心、異なり。苦・空・無我を修する心も、異なり。心もし常ならば、まさに常に無常を修すべし。なお、苦・空・無我を観ずることを得ず。いわんやまた常・楽・我・浄を観ずることを得んや。この義をもつての故に、外道の法の中に、常・楽・我・浄を撰取することあたわず。善男子よ、まさに知るべし。心法は、必定して無常なり。また次に善男子よ、心性異なるがゆえに名づけて無常となす。いわゆる声聞の心性異なり、縁覚の心性異なり、諸仏の心性異なり。一切外道心に三種あり。一には在家心、二には在家心、三には在家遠離心なり。楽相応心異・苦相応心異・不苦不楽相応心異、貪欲相応心異・瞋恚相応心異・愚癡相応心異、一切外道心相亦異なり。いわゆる愚癡相応心異・疑惑相応心異・邪見相応心異・進止威儀のその心もまた異なり。善男子よ、心もし常ならば、またまた諸色を分別することあたわず。いわゆる、青・黄・赤・白・紫色なり。善男子

『次第禪門』の研究（八）（大野）

よ、心もし常ならば、諸の憶念法は、まさに忘失すべからず。善男子よ、心もし常ならば、およそ読誦するところ、まさに増長すべからず。また次に善男子よ、心もし常ならば、まさに説きて、已作・今作・当作というべからず。もし已作・今作・当作あらば、まさに知るべし。この心、必定して無常なり。善男子よ、心もし常ならば、すなわち怨・親・非怨・非親なけん。心もし常ならば、すなわちまさに我物・他物、もしは死、もしは生というべからず。心もし常ならば、所作ありといえども、まさに増長すべからず。善男子よ、この義をもつてのゆえに、まさに知るべし。心性各々別異なり。別異あるがゆえに、まさに知るべし。無常なり。」とある。

田上太秀氏の訳によれば、ここでは、次のように説いている。「この世に存在する全ての事象が、壊れていく場合の原因と条件も変化するのだから、心も無常である。いわゆる全ての事象は、無常だと理解する心も変化し、全ての事象は苦であり、空であり、そして私のものではないと理解する心も変化している。もし心が不変であると、常に全てのものは無常だと理解しなければならぬ。これは、苦や空や無我を観察することが否定されることになる。ましてや、常住や安楽や実在や清浄を観察することさえできなくなるだろう。このことによつて、他の宗教家達には、この常住や安楽や実在や清浄という考えを取り入れることが

できない。善男子よ、心は無常であることを銘記したまえ。また、心の本性は多様であるので、これも無常である。未熟な修行者の心の本性も多様である。ブツダ達の心の本性も多様である。他の宗教家達の心に三種類ある。一には出家の心、二には在家の心、三には在家にして迷いから遠離れた心である。楽しみに伴う心も多様で、苦しみに伴う心も多様で、苦しみでもなく楽しみでもないものに伴う心も多様である。また貪りに伴う心も多様で、怒りや憎しみに伴う心も多様で、無智に伴う心も多様である。また全ての他の宗教家達の心も多様である。いわゆる無智に伴う心も、疑いに伴う心も、邪見に伴う心も、それぞれ多様である。行・住・坐・臥の全ての行動に見られる心も多様である。もし心が不変であるとすれば、一例として、様々な色を分別することができないであろう。例えば、これは青色、これは黄色、これは赤色、これは白色、これは紫色であるというように分別できないであろう。もし心が不変であるとすれば、記憶したものとを忘れないはずである。もし心が不変であるとすれば、暗唱するものは増えないはずである。もし心が不変であるとすれば、かつてこれを説いた、今これを説いている、これからこれを説くであろうといえないであろう。もしこのようなことがあれば、心は無常であると、はつきり言っていることになる。もし心が不変であるとすれば、怨みや親しみが無いはずであ

る。もし心が不変であるとすれば、これは私の物、これは他人のものと見えぬ。あるいはこれが死であり、これが生であるといえない。もし心が不変であるとすれば、心の働きによつて造られたものであれ、それは増え、膨脹することがない。この意味で、心の本性は多様であり、無常であるということが出来る。」と述べている。(《田上太秀著『ブツタ臨終の説法——完訳大般涅槃經』(第二巻、一四四—一四六頁、大蔵出版、一九九六年九月)》)

『南本涅槃經』のこの部分は、心を無常と考えるのか、心を常・不変と考えるのかについて、仏教と外道の考え方の相違について論じている。仏教は、この世に存在する全ての事象は、壊れていく場合の原因と条件も変化するのでから、心も、全ての事象と同じように、生滅変化を繰り返す無常であるとする理由を、様々な事例を挙げて説明している。しかし『南本涅槃經』は、『次第禪門』に「外道は、ただよく色を治して、心を治することあたわず。」とあるように、外道が、わたしを構成する肉体という物質面をいう色を不変であると観ているから、対象を観る心そのものも対治することができないとは述べていない。また『南本涅槃經』は、『次第禪門』にあるように、「我が弟子は、よく心を治す。」と直接的には述べていない。しかし、同経の主旨は、仏教は、心を無常であると捉えているので、その思想を発展させれば、『次第禪門』にあるよう

### 『次第禪門』の研究(八)(大野)

に、「我が弟子は、よく心を治す。」ことができる。従つて、智顛は『次第禪門』を説くに当たつて、右の『南本涅槃經』の主旨を基にして、引用したと考える。

また、『大品』の中に説くがごとし。「眼想・爛想等は、これ菩薩の摩訶衍なり。」と同じ文を、『大品般若経』や同経の注釈である『大智度論』の中に見出すことはできない。しかし、『大品般若経』には、九想ないし身念処觀について、菩薩・摩訶薩が実践すべきことについて、次の二か所に説いている。

(1)『大品般若経』巻第一・序品第一には、「菩薩・摩訶薩は、不住法をもつて般若波羅蜜の中に住すべし。不生のゆえに、まさに(三十七道品)——四念処・四正勤・四如意足・五根・五力・七覚分・八聖道分、空三昧・無相三昧・無作三昧、四禪、四無量心、四無色定、八背捨、八勝処、九次第定、十一切処、九相——脹相・壞相・血塗相・膿爛相・青相・相・散相・骨相・焼相、(八念)——念仏・念法・念僧・念戒・念捨・念天・念入出息・念死、十想——無常想・苦想・無我想・食不淨想・一切世間不可樂想・死想・不淨想・斷想・離欲想・尽想、十一智——法智・比智・他心智・世智・苦智・集智・滅智・道智・尽智・無生智・如実智、三三昧——有覺有觀三昧・無覺有觀三昧・無覺無觀三昧、三根——未知欲知根・知根・知已根を具足すべし。」(『大正蔵』八・二一九a)とある。ここでは、脹想

『次第禪門』の研究(八)(大野)

や爛想などから成る九想が、菩薩の摩訶衍であるとは説いていない。しかし、菩薩・摩訶薩が、不住法によつて般若波羅蜜を實踐する修行法として、四念処から始まつて八聖道分に至る「三十七道品」などと一緒に、張相(想)から始まつて焼相(想)に至る「九想(想)」の名称を記している。

(2)『大品般若經』卷第五・広乘品第十九丹本名爲四念処品には、仏が須菩提に対して、菩薩・摩訶薩の摩訶衍が實踐する四念処を明らかにする中で、身体は不淨であると觀察する「身念処觀」で、次のように説く。「また次に須菩提よ、菩薩・摩訶薩は、もし棄死人の身を見るに、一日・二日・五日に至り、臃脹・青瘀・膿汁流出す。自ら我が身を念うも、またかくのごとき相、かくのごとき法あり。未だこの法を脱せずと。かくのごとき須菩提よ、菩薩・摩訶薩は、内身中循身觀し、つとめて精進し、一心に世間の貪憂を除く、不可得をもつてのゆえに。また次に須菩提よ、菩薩・摩訶薩は、もし棄死人の身を見るに、もしは六日、もしは七日、烏鴉・鸚鵡、豺狼・狐狗、かくのごとき等の種々の禽獸、擱烈してこれを食う。自ら我が身を念う。かくのごとき相、かくのごとき法あり。未だこの法を脱せずと。須菩提よ、菩薩・摩訶薩は内身中循身觀し、つとめて精進し、一心に世間の貪憂を除く、不可得をもつてのゆえに。また次に須菩提よ、菩薩・摩訶薩は、もしこの

棄死人の身を見る、種々の禽獸食いおわりて、不淨爛臭なり。自ら我が身を念う。かくのごとき相、かくのごとき法あり。未だこの法を脱せずと。ないし世間の貪憂を除く。また次に須菩提よ、菩薩・摩訶薩は、もしこの棄死人の身を見る。骨稜・血肉塗染し、筋骨相連なる。自ら我が身を念う。かくのごとき相、かくのごとき法あり。未だこの法を脱せずと。ないし世間の貪憂を除く。また次に須菩提よ、菩薩・摩訶薩は、もしこの棄死人の身を見る。骨散じて地にあり。脚骨処を異にし、蹠骨・胫骨・腰骨・肋骨・脊骨・手骨・項骨・髑髏各々処を異にす。自ら我が身を念う。かくのごとき相、かくのごとき法あり。未だこの法を脱せずと。かくのごとき須菩提よ、菩薩・摩訶薩は、内身を觀じ、ないし世間の貪憂を除く。また次に須菩提よ、菩薩・摩訶薩は、もしこの棄死人の骨、地にある歳久しく、風吹き日晒し、色白くして貝の

ごときを見る。自ら我が身を念う。かくのごとき相、かくのごとき法あり。未だこの法を脱せずと。かくのごとき須菩提よ、菩薩・摩訶薩は、内身を觀じ、ないし世間の貪憂を除く。不可得をもつてのゆえに。また次に須菩提よ、菩薩・摩訶薩は、もしこの棄死人の骨、地にある歳久し、その色鳩のごとく、腐朽爛壞、土と共に合するを見、自ら我が身を念う。かくのごとき相、かくのごとき法あり。未だこの法を脱せずと。かくのごとき須菩提よ、菩薩・摩訶薩は、内身中循身觀し、つとめて精進し、一心に世間の貪憂を除く、不可得をもつてのゆえに。外身、内外身もまたかくのごとし。受念処・心念処・法念処もまたかくのごとく広く説くべし。須菩提よ、これを菩薩・摩訶薩の摩訶衍と名づく。」(『大正藏』八・二五四a-b)とある。ここでは、脹想や壞想などの九想觀の用語をまとめて説いておらず、ただ死屍が朽ちていく様子を説明する中で、臄脹や青瘀などの九想觀の用語が、使われているだけである。また『次第禪門』のように、脹想爛壞などが、菩薩の摩訶衍であるとは説いていない。

従ってここでは、智顛が『次第禪門』を説くにあたって、『大品般若経』に説く、右の(1)と(2)の文を基に合作して引用したと考える。

(27) 三には、心に約して門となす。また、ただ菩薩により得ず。心に約して門となすは、前出の「心門」の立

### 『次第禪門』の研究(八)(大野)

場から明かすことをいう。つまり、感受・表象・意志・認識の四蘊から成る、心意識の働きをコントロールする、大乘仏教の修行法に基づく、真実の法門の立場から明かすことをいう。

「菩薩」は、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。自ら仏の悟りである無上菩提に向かつて、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自利利他円満の人をいう。

「心に約して門となす。また、ただ菩薩によりて得ず」は、感受・表象・意志・認識の四蘊から成る、心意識の働きをコントロールする、大乘仏教の修行法に基づく、真実の法門の立場から明らかにすれば、この修行実践法は、菩薩だけが独占することではないことをいう。

(28) 外道もまた心を觀じて、四十八(六十二)見を起し、凡夫も心を縁じて四空に入れば、声聞に通ずる者のごとし。「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。本来外道という言葉には、輕蔑の意はなかったが、後には異端邪説、または無賴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」

『次第禪門』の研究(八)(大野)

と呼ばれる自由思想家がおり、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。

「心を観ずる」の「観」は、対象となる物の本質を見抜くことをいう。従って、「心を観ずる」は、感受・表象・意志・認識の四蘊から成る、心意識の働きの本質を見抜くことをいう。

「四十八見」は、釈尊在世時にインドの思想界で唱えられた、仏教以外の思想や見解を総称した「六十二見」をいう。

なお、『大正新修大藏經』や『大日本統藏經』所収の仏教諸経論を検索しても、「四十八見」という用語はなく、僅かに『次第禪門』巻第一上(『大正藏』四六・四七九c)と、『同書』の木版本に「一か所あるのみである。

しかし、智顛の他の著述には、「六十二見」という用語を随所に確認できる。例えば、『次第禪門』巻第九には、「壞法の人は、乾慧地においてすでに九想を具し、諸の結使を伏す。いま無常等の三想を修するは、すなわちこれ総相観なり。六十二見の諸の顛倒の法を破せんがために、見道の中に入って初果を得るが故なり。」(『大正藏』四六・五三八c)とある。また『摩訶止観』巻第三下には、「もし四念処の聞慧を取りて、初めとなさば、これ初めより真諦の常住を知り、六十二見を起こさず。倚著の心なきをもって賢聖を成就す。」(『大正藏』四六・三五b)とあ

る。従って、『次第禪門』に「四十八見」とあるのは、誤記と考えて「六十二見」に改める。

「六十二見」は、六十二の誤った見解や、六十二の異端説を意味する。自己または、世界に関して、仏教の正しい立場である「四法印」から反れた見解をいう。六十二見を大別すれば、過去に関する見解と、未来に関する見解となる。釈尊在世当時、六師外道の思想を含む六十二種の諸思想が行われていたことを知る資料として、漢訳仏典では、呉の支謙(生没年未詳)訳の『仏説梵網六十二見經』(『大正藏』第二卷所収)がある。

なお、『望月仏教大辞典』第五卷(五〇六三―五〇六四頁)や『仏教大辞彙』第六卷(四五八五―四五八七頁)や、『織田仏教大辞典』(二八三―二八三二頁)が指摘するように、六十二見の個々の名称や計数や内容については、経論によって異なる。

「見」は、サンスクリット語のドリシユテイの訳。ドリシユテイは、見ることから転じて、見解や、思想を意味する。仏教では、見解というよりも、誤った見解や、間違った見解を指す場合が多い。換言すれば、この誤りとして排斥される見解をみることによって、仏教の真理観が分かるわけで、その代表に「五見(五利使)」や「六十二見」がある。原始仏教においては、外道の誤った見解を「六十二見」にまとめ、そのほか「見」の名の下に種々の悪見が説

かかれている。それらが、説一切有部の阿毘達磨あびだつまにおいて整理され、(1)有身見・(2)辺執見・(3)邪見・(4)見取見・(5)戒禁取見の「五見」にまとめられた。また五見は、唯識法相宗においては、煩惱心所しんじよの中に含まれている。

「五見」は、五利使ともいい、根本煩惱のうちの悪見を、(1)有身見・(2)辺執見・(3)邪見・(4)見取見・(5)戒禁取見の五種に分けた、誤った見解をいう。

(1)「有身見」は、身見とも、薩迦耶見さつがやゐんとも、偽身見などともいう。我々の中心には、何か永遠不変の実体的自我があるとする見解と、それによって、自分を取り巻く全ての環境的事物をも、自分のものと考える見解をいう。

(2)「辺執見」は、辺見ともいう。一切は死によって無くなるという断滅論と、一切は永遠に不変であるという常住論との両極端に片寄った見解をいう。

(3)「邪見」は、仏教教義の根本である正しい因果の道理を否定し、因果はないとする見解をいう。

(4)「見取見」は、自らの見解だけは正しいと考えて固執し、他の見解は全て誤りであるとする見解をいう。

(5)「戒禁取見」は、戒取見とも、戒盜見ともいう。誤った戒律や、誓いを守ることによって、解脱が得られるとする見解をいう。

「心を縁して」の「縁する」は、心が対象に向かうこと、認識することをいう。従って、「心を縁して」は、感

## 『次第禪門』の研究(八)(大野)

受・表象・意志・認識の四蘊から成る心意識の働きが、外界の対象に向かうことをいう。

「四空」は、四無色定とも、四空定とも、四無色ともいう。精神のみが存在する世界の「無色界」で実践される四種類の禪定のこと、(1)虚空処定・(2)識処定・(3)無処有処定・(4)非有想非無想処定をいう。「四禪」が、色界の禪定であるのに対してこの四無色定は、無色界の禪定を構成し、順次、心が静まっていく状態を示している。智顛は、『法界次第初門』卷上之下(『大正藏』四六・六七二c一六七三a)で、四無色定を詳述する。

(1)「虚空処定」は、空無辺処定とも、空処定ともいう。種々の相を念じることがやんで、無辺の虚空と対応する禪定が現われる境地をいう。

(2)「識処定」は、識無辺処定とも、識処定ともいう。虚空に相応すると散乱を起こす場合があるので、今度はその散乱する心を意識と相応させる境地をいう。

(3)「無処有処定」は、少処定ともいう。意識作用を次第に減らしていく、意識がはたらかないようにする境地をいう。

(4)「非有想非無想処定」は、非想非非想処定ともいう。想念があるのでなく、ないのでもないような境地をいう。凡夫や外道は、この非有想非無想処定を涅槃とするが、想念が全て断たれているから非有想というに過ぎず、

## 『次第禪門』の研究（八）（大野）

仏弟子は如実にその微細な想念のありようを知ることができ、その無想の得失を知ることができる。

この(1)～(4)の四種類の禪定は、これといった形態もたず、純粹に精神だけの静寂があるだけであるから「四空定」ともいう。

「心を縁して四空に入る」は、感受・表象・意志・認識の四蘊からなる心意識の働きの、外界の対象に向かい、精神のみが存在する世界である「無色界」で実践される、虚空処定・識処定・無処有処定・非有想非無想処定の境地に入ることをいう。

「声聞」は、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人とされた。具体的には声聞乗は、仏教徒のうちで、宗教上の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。

「通ずる」は、通じること、広くゆきわたること、共通することをいう。

参考——「自由思想家」と「六十二見」について

紀元前八世紀頃に、アーリヤ人が移住したガンジス河流

域は、農耕に適した肥沃な大地であった。そのため農業生産は、飛躍的に増大し、それに伴って、手工業や商業も発展した。その結果、ガンジス河中流域には多くの都市が成立し、それらの都市はやがて、マガタ国や、コーサラ国を始めとする強大な国に併合された。

こうした中で紀元前六世紀頃には、クシャトリア（王族階級）や、商工業者が、政治的・経済的な力をつけるようになり、バラモン（司祭階級）を頂点とする身分制度は一時的に弱まった。

このような時代背景のもとに、インドの宗教界でもバラモンの優位は失われ、ヴェーダのバラモン至上主義に対して、「沙門（シュラマナ）」と呼ばれる新しい宗教家が、ガンジス河中流域に登場した。

これまでインドの宗教界において、リーダーシップをとってきたのは、バラモン階級であった。しかし、新しく台頭した沙門は、バラモンとは異なり、輪廻（サンサーラ）からの解脱を目指して世俗の生活を離れ、粗末な衣服を身に纏って、各地を遊行しながら様々な修行に没頭した。中でも、「瞑想（ヨーガ）」と、「苦行（タパス）」が、当時流行した修行法であった。

また沙門は、バラモンやヴェーダの権威に執われることなく、旧来の祭祀至上主義からも離れて自由な思索を行なったため「自由思想家」とも呼ばれている。

沙門の中には、改めてヴェーダの権威を承認し、バラモン教の立場を守る者がいる一方で、バラモン教の伝統を否定する者や、更には、輪廻や業（カルマ）の思想を否定し、道徳さえも否定する者が存在した。このように自由思想家が説いた教説の内容は、多彩であり、釈尊も自由思想家の一人として数えられているが、当時は、どのような教説を述べても、罰せられることはなかったという。

『長阿含経』卷第十七・第三分沙門果経第八（『大正藏』一・一〇七a—一〇九c）や、パーリ聖典の『沙門果経（サーマンニヤバラ・スッタ）』（『南伝大藏経』一・七三—一三〇）などによれば、釈尊当時の六人の思想家として、道徳否定論者のプーラナ・カッサパや、マツカリ・ゴースラーの宿命論などの説が紹介されている。彼らは、仏教以外の思想家であることから、「六師外道」と呼ばれている。

しかし、新しい思想家は六人だけではなく、「六十二見」や、「三百六十三の論争家」が伝えられるように、幾多の思想家が輩出して様々な主張をなした。

「六十二見」は、六十二の誤った見解や、六十二の異端説を意味する。自己または、世界に関して、仏教の正しい立場から反れた見解をいう。また釈尊在世当時、インドで行なわれていた仏教以外の思想を総称したものをいう。

なお、仏教の正しい立場から反れた見解とは、諸行無常

## 『次第禪門』の研究（八）（大野）

（全ての造られたものは移ろい行く）・諸法無我（全てのものに固定的不変な独自の実体がない）・涅槃寂靜（涅槃の悟りは、全ての矛盾を超越した静けさである）・一切皆苦（全ての現象は、自分の思いの通りにならない苦である）の「四法印」から離れた見解をいう。

六十二見を大別すれば、過去に関する見解と、未来に関する見解とになる。過去に関する見解としては、(1)アーツマンと世界は、常住であるという見解、(2)アーツマンと世界の一部分は常住であり、一部分は無常であるという見解、(3)懐疑論、(4)世界は有限であるし、また無限であるという見解、(5)アーツマンと世界は無因にして、生起するという見解など、十八種類がある。未来に関する見解としては、(1)アーツマンは死後意識をもつという見解、(2)アーツマンは死後意識をもたないという見解、(3)アーツマンは死後意識をもつものでもなく、もたないものでもないという見解、(4)アーツマンは死によつて、断滅するという見解、(5)アーツマンは現世で、涅槃に達するという見解など、四十種類がある。

これらは、いずれもアーツマンとそれが存在している世界とが主題となっているが、仏典によれば、釈尊は右記のような永遠不滅のアーツマンや、輪廻の主体としてのアーツマンや、形而上学的実体としてのアーツマンおよび世界に関する問題に対しては、沈黙を守って「無記（答ええない

## 『次第禪門』の研究（八）（大野）

こと」の態度を貫いたという。それは、これら多くの見解が、問題としてはならないものを問題とするという根本的に誤った立場に立っているからである。

しかし、『望月仏教大辞典』第五卷（五〇六三一—五〇六四頁）や、『仏教大辞彙』第六卷（四五八—四五八七頁）や、『織田仏教大辞典』（二八三—二八三三頁）などが指摘するように、六十二見の個々の名称や計数や内容については、経論によって異なる。

なお、「六十二見」について論究したものとして、宇井伯壽著『印度哲学研究第三』（二〇四—三〇二頁、岩波書店、一九六五年九月）。雲井照善著『仏教興起時代の思想研究』（平楽寺書店、一九六七年三月）。畑昌利稿「六十二見に対する仏教の評価とPali『梵網経』の主題」（『印度哲学仏教学研究』第五二卷第一号、二〇〇三年一月）などがある。

(29) 我が弟子は、よく心を治するがゆえに、よく三界を離るる。「我が弟子」は、仏の教えを聞く人、釈尊の弟子全てをいう。

「心を治す」は、感受作用の受蘊（陰）・表象作用の想蘊（陰）・意志作用の行蘊（陰）・認識作用の識蘊（陰）の四蘊（陰）とから成る心意識を、厭い嫌い断じ滅することをいう。

「三界」は、「三有」ともいう。仏教では、生死流転する

迷いの世界を、欲界・色界・無色界という三種の世界から成る「三界」として説く。

「欲界」は、三界のうち最も下位にある世界で、本能的な欲望である食欲・淫欲・睡眠欲の三欲や、眼・耳・鼻・舌・身の五官の欲をもつ生き物が住む世界である。つまり欲界とは、「男女あり、飲食あるところをいう。」の一言がよくその姿を描き出している。地獄・餓鬼・畜生（傍生）・修羅・人（閻）（六欲）天が欲界に含まれ、欲界の神々を六欲天といい、布施・持戒などを欲界の善行であるとする。普通の人の日常の心の静まりは、欲界定であるとする。欲有と同義。

「色界」は、欲界の上に位置し、食欲や淫欲や睡眠欲を断じて、物質的なものが全て清浄な世界をいう。色界に住む衆生は、諸々の欲望を離れて、男女の別なく光明を食べべ物とし、言語とする。色界は禪定の深まりに応じて、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。色有と同義。

「無色界」は、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、精神のみが存在する世界をいう。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いう。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、その最高処である非想非非想処天を有

頂天という。無色有と同義。

これら三界の意味を端的に表現すれば、「欲界」は、自分のためだけの欲を伴った我々の日常的意識の世界をいい、「色界」は、禪定によつて欲は取り除かれたが、肉体を残している世界をいい、「無色界」は、肉体の束縛を離れた自由な精神のみの世界をいう。

「三界を離る」は、生死流転する迷いの世界の、欲界・色界・無色界という三種の世界から脱すること、三界の束縛から離れること、全ての心の束縛から解き放たれることをいう。

『涅槃』に説くがごとし。「我が弟子は、よく心を治するがゆえに、よく三界を離る。」と同じ文を、『南本涅槃經』に見出すことはできない。しかし、『南本涅槃經』巻第十三・聖・行品之下には、仏陀が心は無常であると説くのに對して、仏教以外の思想や宗教を信奉する人々は、心は固定的不変的な独自の実体があり、常住するといふ誤った見解に固執していると批判する中で、次のように記す。「また次に善男子よ、諸行を壞する因縁異のゆえに、心を無常と名づく。いわゆる無常を修する心、異なり。苦・空・無我を修する心も、異なり。心もし常ならば、まさに常に無常を修すべし。なお、苦・空・無我を觀ずることを得ず。いわんやまた常・樂・我・淨を觀ずることを得んや。この義をもつての故に、外道の法の中に、常・樂・

『次第禪門』の研究(八)(大野)

我・淨を撰取することあたわず。善男子よ、まさに知るべし。心法は、必定して無常なり。」(『大正藏』一二・六八七c)とある。

『南本涅槃經』のこの部分は、心を無常と考えるのか、心を常・不変と考えるのかについて、仏教と外道の考え方の相違について論じているが、『南本涅槃經』は、「次第禪門」に「我が弟子は、よく心を治するがゆえに、よく三界を離る。」と直接的には述べていない。しかし、『南本涅槃經』の主旨は、仏教は、心を無常であると捉えているので、その思想を發展させれば、「次第禪門」にあるように、「我が弟子は、よく心を治す」ことができる。従つて、智顛は『次第禪門』を説くにあたって、右の『南本涅槃經』の部分の主旨を基にして、引用したと考えられる。

(30) これにあにただこれ出世間上の禪門なるべけんや|| 「あに」は、反語の助字。どうしてよかの意をいう。

「出世間上の禪門」は、智顛創設の「三種禪」の一つの「出世間上上禪門」をいう。菩薩のみが実践する禪をいう。具体的には、法華三昧・念仏三昧・般若三昧・覺意三昧・首楞嚴三昧・自性禪・清淨淨禪をいう。

(31) 三門は互いに通ず。但し、三種の人の用心は、異なるなり|| 「三門」は、前出の「世間禪門」「出世間禪門」「出世間上上禪門」をいう。

「互いに通ず」は、會通すること、相互に通じ合つてい

『次第禪門』の研究（八）（大野）

ること、世間禪門・出世間禪門・出世間上上禪門から成る三者が、お互いに通じていることをいう。

「三種の人」は、前出の「外道」「凡夫」「我が弟子」をいう。

「用心」は、一般的には、心を用いること、心得、心がけ、心配り、気遣うこと、心を働かせること、仏者の修行の心がけ、病氣や心に気をつけることをいう。ここでは、心の対治法をいう。

「三種の人の用心は異なる」は、外道・凡夫・我が弟子から成る三者が、それぞれ修行実践する心の対治法は同じでないことをいう。

(32) 故に禪を発こして道を得るも、またおのおの同じからず。この義、第九の從禪波羅蜜起教を明かす中に至りて、まさに広く分別すべし。」「禪」は、サンスクリット語のドゥヤーナ、パーリ語のジャーナの音写語。音訳して禪那ともいう。また意識して、定とも静慮とも思惟修とも禪定ともいう。心を一つの対象に注いで、心が散ったり乱れたりすることを防ぎ、対象の実相を照らし見て、正しく捉え、迷いのもとになる自我心を克服する智慧を身につけて、苦なく、欲なく、一切の煩惱がない安らぎにあり、智慧と禪定とがバランスよく兼ね具わっている心の状態を成就する修行法をいう。

「発こす」は、一般的には、引き起こすこと、作り出す

こと、はたらきを開始することをいう。ここでは、禪を修行実践することをいう。

「道を得る」は、得道と同義。悟りに達すること、悟りを開くこと、悟ることをいう。

「禪を発こして道を得るも、またおのおの同じからず」は、外道・凡夫・我が弟子から成る三者が禪を修行実践しても、それぞれ得る悟りのレベルが異なっていることをいう。

「第九の從禪波羅蜜起教」は、第九の從禪波羅蜜起教をいう。但し、不説である。

「広く分別す」は、詳細に論述すること、詳しく説くことをいう。

(33) 第三に通・別二門を料簡す。」「通・別二門」は、先に『次第禪門』巻第一上に、「第二に解釈す。この三門の中にすなわちおのおの二意となす。一に別、二に通なり。」（『大正藏』四六・四七九a）とある文の「別」と「通」をいう。智顛独自の解釈を加えないで、全ての仏教に共通する解釈を行なう「通釈」と、智顛独自の解釈を行なう「別釈」をいう。

「料簡」は、「りようけん」と訓む。はかり調べ選ぶこと、分別して考えをめぐらすこと、考察検討することをいう。具体的には、インド伝来の禪波羅蜜について教理や教学の面から意味内容を検討することをいう。

(34) もししからば、何が故に前のごとく分別するや<sup>11</sup>」しからば、前のごとく」の「しからば」は、このようである、そのようである、これ、それをいう。また「前のごとく」は、今までのようにをいう。

「しからば、前のごとく」は、具体的には、先の『次第禅門』巻第一上(『大正藏』四六・四七九a-c)の「第二の解釈」の項で、サンスクリット語のディヤーナパーラミターの音訳である禅波羅蜜の意味を説き明かして、智顛独自の解釈を加えないで、全ての仏教に共通する解釈を行なう「通釈」と、智顛独自の解釈を行なう「別釈」について論じたのに、また今は、「第三の料簡」の項でまた論じようとしていることをいう。

「分別」は、分けること、分かつこと、区別することをいう。

(35) 一切の義理に、通あり別あり。教門は、縁に対して物を益すること同じからず。異説するに咎なし<sup>12</sup>。「一切」は、全て、あらゆるものをいう。

「義理」は、一般的には、ことわり、道理、事柄の筋道、ためになること、仏性の性の意。經典の説く意義・道理、ことわり、正しい道筋、俗に他人に対して行なうべき道をいう。ここでは、仏の教えをいう。

「教門」は、前出の「義理」と同義。仏の教えをいう。

「縁に対して」は、その場に応じての意をいい、つま

### 『次第禅門』の研究(八)(大野)

り、教化する対象に応じることをいう。

「縁に対して物を益す」は、仏が教化する相手の宗教的な能力や素質などに応じて、法を説き、説いた教えの内容やレベルは、教化する相手の機根によって異なっていること、仏が説法する時、相手が理解できるように、相手の機根に適合させて説く方便の教えをいう。応病与薬、隨機説法、隨宜説法、隨機之説、隨他意語と同義。

「物」は「もつ」と訓む。生命あるもの、世の人々をいう。

「益す」は、「やくす」と訓む。他人のためになることをすることから、教え導き救うこと、衆生を教化することをいう。

「異説」は、他と違う意見、別な説、普通と違って珍しい説をいう。

「咎」は、災い、罰、過ち、罪をいう。

参考——「如来の三語」の一つである「隨他意語」について仏が説法する時の方法に、「隨自意語」「隨他意語」「隨自他意語」の三がある。これを「如来の三語」という。

如来の三語は、仏教の多くの教説を批判分類する時、真実の教えと方便の教えとを区別する基準として用いられる。

(1) 仏が説法する場合、相手の素質いかんを問わず、自らの悟りのままに説くのを「隨自意」といい、その説を「隨

『次第禪門』の研究（八）（大野）

「自意語」という。つまり仏が、衆生の素質や能力や性質をいう機根に関わりなく、仏が自らの悟り、つまり仏の自内証をそのまま説き示すことをいう。

具体的には、智顛が説く「五時八教」のうち、仏陀の説法の順序をいう「五時」、つまり華嚴時・鹿苑（阿含）時・方等時・般若時・法華涅槃時のうち、第一華嚴時は、仏陀が成道した最初の三七・二十一日間、『華嚴經』を説いた時期が、「隨自意語」にあたる。この時期は、「仏隨自意の境界」といい、仏陀が自ら悟った内容である、仏の自内証をそのまま示した。教えの内容が余りにも高度であり、これを聞いた人々は、聾啞ろうごのようにであって、少しも説法を理解することができなかったという。

(2) 仏が説法する時、相手が理解できるように、相手の機根に適合させて説くのを「隨他意」といい、その説を「隨他意語」という。

具体的には、五時の第二鹿苑（阿含）時以後の教えは、相手の素質や能力や性質に順応し、相手が理解できるように説く、仏陀の説法である。

(3) 相手の素質や能力や性質に順応して説くことが、仏陀自身の悟りに反しない時、半ばは仏陀の悟りに随い、半ばは教えを受ける相手の素質や能力や性質をいう機根や、考え方などに随った説き方をするのを「隨自他意」といい、その説を「隨自他意語」という。

なお「隨自意語」「隨他意語」「隨自他意語」の説は、『南本涅槃經』卷第三十二・迦葉菩薩品之二に、「善男子よ、我が所説の十二部經のごとき、あるいは自意に随いて説き、あるいは他意に随いて説き、あるいは自他意に随いて説く。いかんが名づけて隨自意説となす。（中略）かくのごとき等の經を隨自意説となす。いかんが名づけて隨他意説となす。（中略）これを隨他意説と名づく。いかんが名づけて隨自他説となす。（中略）これを隨自他意説と名づく。」（『大正藏』一・二八二〇b一八二二b）とある。

後期時代の智顛は、『摩訶止観』卷第三上（『大正藏』四六・二六c一二七c）や、『法華玄義』卷第二下（『大正藏』三三・七〇二c一七〇四b）で、『南本涅槃經』の「如來の三語」に対して、それぞれを「隨智」「隨情」「隨情智」と名づけ、独自の教学に展開している。詳しくは、『望月仏教大辭典』第三卷（二八六七―二八六九頁）や、『仏教大辭彙』第六卷（四〇二―四〇七頁）や、『天台学辭典』（二九八頁）や、田上太秀著『ブツダ臨終の説法——完訳大般涅槃經』（第四卷、二一―二二七頁、大藏出版、一九九七年一月）を参照されたい。

(36) 前は了義の説に非ず。未だ定んで執すべからず。『前』は、前出の「通・別二門」をいう。具体的には、先に『次第禪門』卷第一上に、「第二に解釈す。この三門の中にすなわちおのおの二意となす。一に別、二に通なり。」

『大正藏』四六・四七九a)とある文の「別」と「通」をいう。智顛独自の解釈を行なう「別釈」と、智顛独自の解釈を加えないで、全ての仏教に共通する解釈を行なう「通釈」をいう。

「了義の説」は、「了義教」をいう。

「了義教」は、完全な教え、了義に同じ。方便としての「不了義教(未了義教)」に対し、真実を説いた教えをいう。仏法の道理の意味が直接完全に明らかに述べ尽くされているのを「了義教」といい、これを説く経典を「了義経」という。これに対して、衆生の理解の程度に従って、直接明らかに義を説かず、漸次に真実の教えへ誘引しようとする方便の教えを「不了義教(未了義教)」という。

「定んで執す」は、執著すること、固執することをいう。具体的には、真実を説いた教えだと信じて固執することをいう。

(37) 三門互いに通を得るは、いま、事のなかに数息について学するに、九想・八背捨・自性等の禪を証することを得るや、いなや<sup>11</sup>「三門」は、「世間禪門」「出世間禪門」「出世間上上禪門」をいう。

「世間禪門」は、俗世間で生活する人が、心を落ち着かせて欲望を抑えるために実践する禪をいう。つまり、凡夫が実践する禪定で、まだ世間の範囲に留まっている禪をいい、具体的には、四禪・四無色定・四無量心・十六特勝を

『次第禪門』の研究(八)(大野)

いう。

「出世間禪門」は、一切を捨てて仏門に入った修行者が、心を落ち着かせて欲望を抑えるために実践する禪をいう。具体的には、九想・八念・十想・八背捨・十一切処・九次第定・師子奮迅三昧・超越三昧をいう。

「出世間上上禪門」は、菩薩のみが実践する禪をいう。具体的には、法華三昧・念仏三昧・般舟三昧・覺意三昧・首楞嚴三昧・自性禪・清淨淨禪をいう。

「三門互いに通を得るは」は、先に『次第禪門』巻第一上に、「三門は、互いに通ず。」(『大正藏』四六・四七九c)とあった文を指す。つまり、俗世間で生活する人が、心を落ち着かせて欲望を抑えるために実践する禪の「世間禪門」と、一切を捨てて仏門に入った修行者が、心を落ち着かせて欲望を抑えるために実践する禪の「出世間禪門」と、菩薩のみが実践する禪の「出世間上上禪門」から成る三門は、互いに通じ合っていることをいう。

「事のなかに」の「事」は、具体的、個別的にあらわれる現象をいう。ここでは、禪定の修行実践、修禪をいう。

「数息」は、「数息観」をいう。心が散乱して雑念の多い性格の人が、坐禅中の自己の出入の息の数を数えて、心の散乱をしずめる観法をいう。

「学す」は、いわゆる学問ではなく、修行実践をいう。「九想」は、九想観とも、九想門とも、九相などともい

『次第禪門』の研究（八）（大野）

う。不浄観の一つ。肉体への執著や、美なる対象に対する貪りの念を除くため、ことさらに人の死屍が膨張し、膿爛腐敗し、鳥獸に食われて散乱し、あるいは焼かれて白骨と化するなどの醜悪な姿に思いを凝らし、無常を觀じ、人の執著を断つ修行法をいう。九想は、經論によって順序や名称が異なる。『大智度論』卷第二十一・釈初品中九想義第三十五（『大正藏』二五・二一七a—二一八c）や、『法界次第初門』卷中之上（『大正藏』四六・六七五c）によれば、九想は、(1)脹想、(2)青瘀想、(3)壞想、(4)血塗想、(5)膿爛想、(6)想、(7)散想、(8)骨想、(9)焼想の九をいう。

「八背捨」は、八解脱とも、背捨ともいう。八種の禪定の力によって、欲界における貪りや、色界における貪りなどの貪り執著する貪著の心を捨てることをいう。八背捨の各項目の名称は、經論によって異なるが、いまは『法界次第初門』卷中之上（『大正藏』四六・六七六c—六七七b）によれば、次の通りである。(1)内有色相外觀色背捨、(2)内無色相外觀色背捨、(3)淨背捨身作証背捨、(4)虚空処背捨、(5)識處背捨、(6)無所有處背捨、(7)非有想非無想背捨、(8)滅受想背捨をいう。

「自性禪」は、『菩薩地持經』卷第六・菩薩地持方便處產品第十三（『大正藏』三〇・九二一b—九二二b）や、『菩薩善戒經』卷第五・菩薩地禪品第十四（『大正藏』三〇・九八八a—c）に説く、外道や二乗には共通しない、菩薩

乗独自の九種類の禪定の「九種大禪」の一つである、自性禪をいう。「自性禪」は、自性靜慮ともいう。心の自性を觀察することによって得られる禪をいう。具体的には、菩薩が自發的に、世間・出世間の禪を實踐して、止と觀の禪定に適當ことをいう。

なお「九種大禪」は、外道や二乗には共通しない、自性禪・一切禪・難禪・一切門禪・善人禪・一切行禪・除煩惱禪・此世他世（業）禪・清淨（淨）禪の九種から成る禪定をいう。この九種の禪は、一切の功德を撰し、最も深広であるから大禪という。

「証す」は、明らかに悟ること、無上の真理を身をもって實現することをいう。

(38) あるいは得、あるいは得ず。初学の者は二乗にして、自在定を学することを得ず。菩薩の方便波羅蜜を具足することを得る者は、意に随つて無礙なり。「あるいは得、あるいは得ず」は、ある時は悟りを得ることができ、またある時は悟ることができないことをいう。

「初学の者」は、一般的には、学問や仏道修行を初めて間もない者をいう。ここでは、菩提心を發して六道輪廻を脱して、声聞乘に入った者をいう。

「二乗」は、利他行の實踐がない「声聞乘」と「緣覺乘」との二乗をいう。

「自在定」は、「練禪自在定」、つまり「九次第定」をい

う。

「練禪自在定」は、出世間禪のうち「観禪」「練禪」「熏禪」「修禪」の四種類があるが、そのうちの「練禪」をいう。「練禪」とは、無漏禪をもつて諸の有漏味禪を實踐し続けて、汚れた滓（滓穢）を除いて全てを清浄にさせることで、あたかも錬金術のような方法をいう。具体的には、後出する「九次第定」をいう。

なお「観禪」「練禪」「熏禪」「修禪」の四つを併せて、「観練熏修」と熟す。「観禪」は、境相を觀照することを意味し、不浄などの対象（境）を觀察して姪欲などを捨てることをいう。具体的には、九想・八背捨・八勝処・十一切処をいう。「熏禪」は、あまねく諸禪を熏熟して全てに通じ、自在変化ならしめることをいう。具体的には、師子奮迅三昧をいう。「修禪」は、超入超出順逆自在な禪である。具体的には、超越三昧をいう。因みに、智顛は『次第禪門』巻第一之下の第四弁禪波羅蜜詮次や、『同書』巻第十の第七釈禪波羅蜜修証において、「観練熏修」のそれぞれを明らかにしている。

「九次第定」は、四禪・四無色定・滅受想定の九種類の禪定が、智慧が深まることよって、間断なく相続して、浅いものから深いものへと次第に、一定から一定へと進み入ることをいう。具体的には、(1)初禅次第定、(2)二禅次第定、(3)三禅次第定、(4)四禅次第定、(5)虚空处次第定、(6)識

### 『次第禪門』の研究（八）（大野）

処次第定、(7)無処有処次第定、(8)非有想非無想処次第定、(9)滅受想定次第定の九種類である。『法界次第初門』では、『同書』卷中之上（『大正藏』四六・六七八c一六七九a）に説示する。

「方便波羅蜜」は、十波羅蜜の一つ。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、衆生を導くために仮に設けた方便施設をいう。

「具足」は、欠けることなく円満に兼ね具えていることをいう。

「意に随う」は、仏意に適うこと、仏の心に適していることをいう。

「無礙」は、物質的に場所を占有しないこと、妨げ滞りのないこと、束縛し妨げるもののないことをいう。

(39) 何の故に、初学は得ずというや。人の息を数えて、九想・背捨・念仏・慈心を発ぐことあり。何の故に「は、なんのゆえに」と訓む。なぜ、どうして、理由を問う言葉をいう。

「何の故に、初学は得ずというや」は、前出の『次第禪門』巻第一上に、「問うていわく、「三門互に通を得るは、いま、事のなかに数息について学するに、九想・八背捨・自性等の禪を証することを得るや、いなや。」と。答えていわく、「あるいは得、あるいは得ず。初学の者は二乗にして、自在定を学することを得ず。菩薩の方便波羅蜜

『次第禪門』の研究（八）（大野）

を具足することを得る者は、意に随つて無礙なり。」（『大正藏』四六・四七九c）とあつた文をいう。つまり、数息観を實踐した時に、九想観や、八背捨や、自性禪などの禪を体得することもあるが、全く体得しない時もある。後者の事例として、菩提心を発こして、六道輪廻を脱して、声聞乘や縁覚乘に入つた者でも、四禪・四無色定・滅受想定の九種類の禪定が、智慧が深まることによつて、間断なく相續して、浅いものから深いものへと次第に、一定から一定へと進み入る「九次第定」を体得することができな、とあつたことをいう。

「人の息を数え」は、「数息観」をいう。心が散乱して雑念の多い性格の人が、坐禅中の自己の出入の息の数を数えて、心の散乱をしずめる観法をいう。仏道修行の最初の段階で、五種の過失を止めるために実践する、五停心観ないし五門禪の一つ。

「九想」は、九想観とも、九想門とも、九相などともいう。五停心観ないし五門禪の一つである「不浄観」に属する。肉体への執著や、美なる対象に対する貪りの念を除くため、ことさら人の死屍が膨張し、膿爛腐敗し、鳥獸に食われて散乱し、あるいは焼かれて白骨と化するなどの醜惡な姿に思いを凝らして、無常を觀じ、人の執著を斷つ修行法をいう。九想は、經論によつて順序や名称が異なる。

『大智度論』卷第二十一・釈初品中九想義第三十五（『大正

藏』二五・二一七a—二一八c）や、『法界次第初門』卷中之上（『大正藏』四六・六七五c）によれば、九想は、(1)眼想、(2)青瘀想、(3)壞想、(4)血塗想、(5)膿爛想、(6)想、(7)散想、(8)骨想、(9)焼想の九をいう。

「背捨」は、八背捨とも、八解脱ともいう。五停心観ないし五門禪の一つである「不浄観」に属する。八種の禪定の力によつて、欲界における貪りや、色界における貪りなどの貪り執著する貪著の心を捨てることをいう。八背捨の各項目の名称は、經論によつて異なるが、『法界次第初門』卷中之上（『大正藏』四六・六七六c—六七七b）によれば、(1)内有色相外観色背捨、(2)内無色相外観色背捨、(3)淨背捨身作証背捨、(4)虚空処背捨、(5)識処背捨、(6)無所有処背捨、(7)非有想非無想背捨、(8)滅受想背捨をいう。

「念仏」は、五停心観ないし五門禪の一つである、「念仏観」をいう。仏を念じて、心に仏を念じることによつて、種々の煩惱を止める観法をいう。念仏観には、外に現われた仏に特徴的な相好（姿）や、仏の功德を思い浮かべる「観念の念仏」と、仏の本体である、永遠不滅の真理そのものとしての見えない仏を念じる「法身の念仏」とがある。

「慈心」は、五停心観ないし五門禪の一つである「慈悲観」をいう。慈悲観は、慈心観とも、慈愍観ともいう。一切衆生に対して、慈悲の心を起こして、瞋恚を止める観法

をいう。

「発こす」は、引き起こすこと、作り出すこと、はたらかしきを開始することをいう。

「人の息を数えて、九想・背捨・念仏・慈心を発こす」とあり」は、数息観を実践した時に、五停心観や五門禅の一つである「不浄観門」に属する九想や八背捨や、同じく五停心観や五門禅の一つである「念仏門」や、同じく五停心観や五門禅の一つである「慈心観門」などのそれぞれの修行法を、修行実践した結果として悟りを得ることをいう。具体的には、後述するように『次第禅門』巻第三上〔大正蔵〕四六・四九五a—四九六b)に説く、「善根性を験することを明かす(明驗善根性)」の内容をいう。

(40) これ、宿縁を發こすに正しからず。修によりて証を得。縁尽くせば、すなわち滅し謝す。進まざれば、終に成就せず。『次第法門』の下の内方便の中に至りて、善根が發こる相を明かす。まさに広く分別すべし。余の二門も類して、しかも知るべし。『宿縁』は、一般的には、過去の因縁や、過去世に造られた原因と条件や、前世からの約束、宿世のえにしをいう。ここでは、過去世と現在世に造られた原因と条件、過去世と現在世にわたって造り続けてきた善悪の業相をいう。

「宿縁を發こすに正しからず」は、過去世と現在世に造られた原因と条件を正しく發こしていないことをいう。

## 『次第禅門』の研究(八)(大野)

「修によりて証を得」は、修行によつて悟ることをいう。

「縁」は、前出の「宿縁」と同義。過去世と現在世に造られた原因と条件、過去世と現在世にわたって造り続けてきた善悪の業相をいう。

「尽きる」は、一般的には、なくすこと、終わることをいう。ここでは、煩惱を意図的に断じ尽くすことをいう。

「滅し謝す」は、滅し尽くすことをいう。ここでは、煩惱を対治し尽くすことをいう。

「進まざれば、終に成就せず」は、修行が進んでいかなかったら、悟りを得ることができないことをいう。

「次第法門」は、『次第禅門』をいう。

「内方便」は、『次第禅門』巻第三之上・分別前波羅蜜方便第六之二〔大正蔵〕四六・四九一b)から巻第四・分別前波羅蜜方便第六之四〔大正蔵〕四六・五〇八a)において説く、修行者が初禅以下の禅定に入つて実践すべき(1)止門、(2)驗善悪根性、(3)安心禅法、(4)治病方法、(5)覺魔事から成る五種の修行法をいう。

「善根が發こる相」は、『次第禅門』巻第三之上・分別前波羅蜜方便第六之二〔大正蔵〕四六・四九四a—四九六c)に説く、修行者が初禅以前の禅定にある時に実践すべき「驗善悪根性」の「善根性を験することを明かす(明驗善根性)」の項をいう。

なお、ここでの「善根」は、一般的な、善い報いを受

『次第禪門』の研究(八)(大野)

けることができる善い行為、善い果報をもたらす善い行ない、根となつて諸々の諸善を生じる因や、無貪・無瞋・無癡から成る三善根のの意味には採らない。ここでは、智顗が『次第禪門』卷第三之上・分別前波羅蜜方便第六之二(『大正藏』四六・四九四a—四九六c)で、善根性について取りあげる「外善」と「内善」の二種をいう。「外善」は、いまだ無漏の禪定(無漏禪)を開発していない様々な根性をいい、「内善」は無漏禪を発得して以後の根性をいう。具体的に「外善」は、(1)布施・(2)持戒・(3)孝養父母師長・(4)信敬三宝精進供養・(5)誦誦聽学の五種を挙げ、「内善」には、(1)阿那波那門・(2)不淨觀門・(3)慈心門・(4)因緣門・(5)念仏三昧門から成る五門禪をいう。

「明かす」は、明らかにすること、はっきりと示し現わすことをいう。

「広く分別す」は、広範囲にわたつて論究していくことをいう。

「余の二門」は、「色」と「心」をいう。

「色」は、ここでは、わたしを構成する肉体という物質面をいう。

「心」は、人の身心を構成する「五蘊(五陰)のうち、感受作用の受蘊(陰)・表象作用の想蘊(陰)・意志作用の行蘊(陰)・認識作用の識蘊(陰)の四蘊(陰)」とから成る心意識をいう。

(41) 「禪波羅蜜の次第法門を積す」卷第一之上「禪波羅蜜の次第法門を積す」は、『次第禪門』の正式名称である「釈禪波羅蜜次第法門」を書き下した訓みをいう。

参考——「第六分別禪波羅蜜方便(方便章)」について

智顗は、『次第禪門』卷第二・分別前波羅蜜方便第六之一(『大正藏』四六・四八三c)から卷第四・分別前波羅蜜方便第六之四(『大正藏』四六・五〇八a)において、「第六分別禪波羅蜜方便(以下、「方便章」と略称)」を設けて、修行者が禪定に入る以前の段階で実践する方便の行である「外方便」と、禪定に入つて実践する方便の行である「内方便」に二分して説いている。

このうち「外方便」は、修行者が禪定に入るに先立つて具備すべき条件であつて、一般的に「二十五方便」と呼ばれる(1)具五縁、(2)呵五欲、(3)棄五蓋、(4)調五事、(5)行五法の各五法から成る五項目である。

外方便は、『次第禪門』以外にも、『天台小止観』の第一章・具五縁から第五章・行五法にかけて説いており、『摩訶止観』卷第四上・下の十広の第六方便章には、円頓止観を実践するための前方便として説いている。

これに対して「内方便」は、修行者が初禪以下の禪定に入つて実践すべき五種の修行法で、(1)止門、(2)驗善悪根性、(3)安心禅法、(4)治病方法、(5)覓魔事の五種を説いている。つまり内方便は、修行者が禪定の修行が進むと、

修行者の心の中に現われてくる内面的な障害に備えるための綿密な注意事項と、止門から始まって覚魔事で終わる五種の方便を巧みに用いて、深い禅定を体得しようとするものである。いまは、内方便の大意を記せば、次の通りである。

(1)「止門」では、修禅中の心の散乱を防ぎ、精神を統一し、更には、一切法が固定的不変的な独自の実体がない空寂であるとする体得にまでおよぶ実践的態度を、(1)繫縁止、(2)制心止、(3)体真止の三つによって示す。

「止門」を実践すると、修行者の心は清浄となるが、修禅中には、修行者が過去世や今世において造り続けた善根を起こしたり、あるいは逆に、修行者が過去世や今世において造り続けた悪法を起こす場合がある。そこで(2)「驗善悪根性」では、この善悪の根性の相をよく検討して、その真偽を確かめ、善根は助長し、悪根性は対治するように適切に処置をする。

(3)「安心禅法」は、修禅中の心をより一層、安定させるために、(1)随便宜、(2)随対治、(3)随樂欲、(4)随次第、(5)随第一の五種を実践する。

「安心禅法」によって、修行者が修禅を推し進めると、身体に病気があれば、禅定を実践し、精神を集中することによって、かえって病気が昂進したり、あるいは身・息・心の三事の調和を失って、修禅中に病氣（禪病）を起こす

## 『次第禅門』の研究（八）（大野）

ことがある。そこで(4)「治病方法」では、(1)氣息治病、(2)仮想治病、(3)呪術治病、(4)用心主境治病、(5)観析治病の五種によって、禪病を対治する方法を説く。

修行者が修禅を実践し続けると、善根を破壊し、智慧や求道の心を奪い去り、悩乱させる「魔羅（魔）」が現われることがある。そこで(5)「覚魔事」では、この「魔羅」を、(1)煩惱魔、(2)陰界入魔、(3)死魔、(4)欲界天子魔の四種に分類して、以下の三種の方法によって、「魔羅」を対治する方法を説く。(1)魔羅の姿は、実体がないからと認識して、魔に執著しないこと、(2)魔羅の姿に対して、能見・能聞・能覚の心を反観して、魔羅には固定的不変的な独自の実体がない空であると覚ること、(3)「魔界如即ちこれ仏界如なり」と知って、魔界も捨てず、仏界にも執著しないの三である。

なお、この内方便も先の外方便と同様、『次第禅門』を経て、『天台小止観』の第六章の正修行から第九章の治病患にかけて説かれており、最終的には円頓止観を説いた『摩訶止観』巻第五上から第十上にかけて、正修観法である十境・十乘観法の一部として、巧安止観・業相境・病患境・魔事境の内容で整理されて説かれる。いまは、『次第禅門』の内方便を、『天台小止観』と『摩訶止観』に充当させれば、左図のようである。

『次第禪門』の研究（八）（大野）

『次第禪門』	『天台小止観』	『摩訶止観』
(1) 止門（繫縁止・制心止・体真止）	第六正修（繫縁止・制心止・作善止）	第一観不思議境
(2) 験善悪根性	第七善根発	第四業相境
(3) 安心禅法	第六正修（安全法）	第三巧安止観
(4) 治病方法	第九治病	第三病患境
(5) 覚魔事	第八覚知魔事	第五魔事境

参考——「善悪根性を験することを明かす（明験善悪根性）」について

(一) 「明験善悪根性」の内容について

「明験善悪根性」は、「善悪根性を験することを明かす」と訓む。

明験善悪根性は、『次第禪門』卷第三上、及び卷第四（『大正蔵』四六・四九五a—四九六b・五〇一a—一五〇五a）に説くが、ここでは、修行者が禪定を実践していく際に起こってくる各種の業相の内容や、その現われ方や、業相の対治の方法や、業相を助長する方法を明らかにする。

なお智顛は、『次第禪門』の「内方便」の中で最も懇切丁寧に、この「明験善悪根性」を説いており、このことから、智顛が修禅中の業相について重視した姿勢をみるこ

ができる。いまは、明験善悪根性の概要を記せば、次の通りである。

内方便の第一「止門」を実践すると、修行者の心は清浄となるが、修禅中には、修行者が過去世や今生において造り続けた善根を起こしたり、あるいは逆に、悪法を起こす場合がある。そこでこの善悪の根性の相をよく検討して、その真偽を確かめるといのが、「験善悪根性」である。

まず智顛は、善根性を取りあげて、「外善」と「内善」の二種に分けている。「外善」は、いまだ無漏の禪定（無漏禪）を開発していない様々な根性をいい、「内善」は無漏禪を発得して以後の根性をいう。具体的に「外善」は、(1) 布施・(2) 持戒・(3) 孝養父母師長・(4) 信敬三宝精進供養・(5) 読誦聴学の五種を挙げ、「内善」には、(1) 阿那波那門・(2) 不浄観門・(3) 慈心門・(4) 因縁門・(5) 念仏三昧門から成る五門禪を挙げる。なお、ここでいう「五門禪」は、智顛が『次第禪門』卷第三上（『大正蔵』四六・四九四b）で「五停心観」であるという。これに続いて、後述する「善業が発くる相について」の項で触れるように、阿那波那門から始まって念仏三昧門に至る、五門禪が発こす、それぞれの善業を説く。

次に、修禅中に起こる悪法（悪根性）として智顛は、(1) 覚観・(2) 貪欲・(3) 瞋恚・(4) 愚癡・(5) 悪業の五種を挙げる。

前述したように、善悪根性が発くる様子について『次第

『禪門』は詳細に説くが、いまはその一例を記す。修行者が、修禪中に心が静寂になると、突然に種々の衣服や飲食や他の財宝を見て、しかも心に貪著することなく、これらを布施するのを見た時は、これは修行者が過去世か今世において、「外善」の第一の布施を实践したという「善根の業相」が生じたことを意味する。

また修行者が、「止門」の(1)繫縁止、(2)制心止、(3)体真止から成る「三止」を实践して、「欲界定」や、色界四禪の初禪を得る前の段階である「未到定」に入っている時、突然に、色界四禪の初禪の善根相を発することがある。欲界定や未到定に入っている段階では、本来は、初禪の善根が発することはない。しかし、このようなことが発するのは、修行者が過去世か今世において、阿那波那門や不浄観門などの「内善」を实践した宿因によるものである。

また反対に、修行者が修禪をしようとしても、煩惱の罪垢が深重で、少しも善法を発こさずに、悪法を発こす時がある。これは、修行者が過去世に善根を实践しなかつたために、修禪に際して、覚観や貪欲などの五種の「悪法」の心のために修行が妨げられていることを示す。

これら善悪二種の場合の対処法として、まず善根を生じた場合は、その業相が虚であるか、実であるかを驗知することが必要であり、悪法を生じた場合には、「対治」することが必要である。また善根の場合、いくら善根を発こし

## 『次第禪門』の研究(八)(大野)

ても、時には、魔羅(魔)の誘惑によつて起こす「偽の善根相」もあり得るから、善根を生じた場合、第一に相について、第二に法をもつて驗知し、その虚実を確かめて、真実の善根の相の場合は、それを大いに助長すべきである。

次に、悪根性を対治するには、覚観多病の場合は「数息観」を、貪欲多病の場合は「不浄観」を、瞋恚多病の場合は「慈心観」を、愚癡多病の場合は「因縁観」を、悪業障道多病の場合は「念仏観」を實踐すべきと規定している。智顛は、このように悪根性の対治法を規定している。

しかし、修禪中に貪欲による悪根性が現われた時に、不浄観によつて悪業を対治しても、かえつて嫌悪心を強めて、瞋恚を起こす場合がある。この時は「転して、慈心観を實踐する。このような方法を「転治」という。また不浄観によつても貪欲心が減しない場合には、続けて不浄観を徹底させる。その時は、一人だけで不浄観を實踐するのはなく、多くの人や、一城一聚落全てが不浄であると觀察すべきであるという。これを「不転治」という。その他、修行者の悪根性の状態に応じて、「兼治」とか、「兼不転治」とか、「非対非転非兼治」など色々な方法を講じて、悪業消滅に努めるべきであるという。

以上のように、智顛は『次第禪門』巻第三上、及び巻第四において、禪定を實踐していく中で起こる各種の業相に対して、善業は助長すべく、悪業は減すべきであつて、そ

## 『次第禪門』の研究（八）（大野）

れぞれの有効な方法を詳細に論じている。

(二)智顗は、なぜ修禪中ないし止観を實踐中に起こる業相を重視したのか

前々項の末尾で述べたように、智顗は『次第禪門』で説いた、修禪中に起こる業相を拡充整備して、『天台小止観』巻第七の「善根発相」(『岩波文庫本』一三五―一四五頁)や、『摩訶止観』巻第八下の「業相境」(『大正蔵』四六・一一c―一一四c)でも、修禪中や止観を實踐した際に生じる善悪の業相を説いている。

また、『次第禪門』と同じ時期に成立したか、あるいは『次第禪門』より多少先行して成立したと考えられている『方等三昧行法』でも、智顗は方等懺法や方等三昧を實踐中の修行者に起こる、善悪二業について論究している。『方等三昧行法』は、『大方等陀羅尼經』に説く、「摩訶相持陀羅尼」を何百回と誦しながら、懺悔行道し坐禪することを、七日間にわたって繰り返す修行法である。この『方等三昧行法』の中の「第三禁法」では、方等三昧の禁止事項を説くが、その中の「見善悪業相」(『大正蔵』四六・九四六b―九四七b)では、方等三昧を實踐中に修行者が体験する善悪の二業を説き、また「第四内律要決」(『大正蔵』四六・九四七b―九四八a)では、悪業が現前しても、至心に方等懺悔を實踐すれば、善業が現前することを明かしている。

このように智顗が、修禪中や止観や懺法を實踐している中で起こる業相を重視した理由には、先学の研究が指摘するように、幾つか考えられる。

第一に、智顗の師の慧思(五一五―五七七)の影響である。

『唐高僧伝』巻第十七(『大正蔵』五〇・五六二c―五六三a)に、慧思が慧文(一五五〇―)のもとに参じ、冬夏に昼夜にわたって撰心しても悟ることがなかった。そこで翌年の夏安居に至って、始めの三七日(三週間)に少静観を發こして、「一生成の善悪の業相を見ること」ができた。そこで慧思は、ますます修禪に励むと、修禪中に四肢が自由に動かない禪病が生じた。慧思は自らの病気の根源を観察すると、病は業より生じたものであり、業は心によって起こったもので、本質的に業は不可得空である。またこの身体は、雲の影のような形相をしているが、本来的には、空であると観察したところ、顛倒の想は滅して、心性は清浄となり、病苦も消えた。慧思はこの時、空定を發こして、心境廓然たる境界になったという。

また慧思は、『諸法無諍三昧法門』巻下では、菩薩の修行者が実践する心念処品の心の本質を説くところで、「この性は空・無生滅なりといえども、悪業に随喜せば必ず報いあり」(『大正蔵』四六・六三八a)と述べるように、業報の必然性を強調している。これらの記述から、慧思の禪

学には、善悪の業相を重視する傾向があつたと考えられる。

第二に、智顛自身の体験である。『智者大師別伝』（『大正蔵』五〇・一九一c）によれば、智顛は慧思の門に入る前より方等懺法を、大賢山で三七日（三週間）にわたつて実践した結果、勝相（善業）が現前したという。道場は広々として、その中の莊嚴は立派であつたが、そこに安置されているはずの經典や仏像は散乱していた。智顛の身体は、高座にあつたが、足は繩床をふみしめ、口では『法華經』を誦誦しながら、手は雑然となつた經典や仏像を正す夢をみたという。

智顛は、この大賢山において方等懺法を実践した後、当時、方等懺法を専門的に実践した「方等師」の一人として名声を博していた大蘇山の慧思に師事した。『唐高僧伝』や『智者大師別伝』には、智顛は慧思から方等懺法を直接学んだという記述はない。しかし、『唐高僧伝』巻第十七（『大正蔵』五〇・五六三c）には、慧思は臨終で大眾に向かつて、法華三昧・般舟三昧・方等三昧などの大切さを説いたとあることから、智顛は、慧思の門下に入ることによつて、徹底的に方等懺法を学んだと考えられている。

後に、南岳に向かう慧思と別れた智顛が講述した『方等三昧行法』や、『国清百録』巻第一所収の『方等懺法』の内容を検討すると、智顛が目指した方等懺法は、方等三昧

### 『次第禪門』の研究（八）（大野）

や方等懺法の実践によつて、自己が造り続けた宿世の業相を明らかにし、懺悔滅罪を願うことであつたと考えられている。

事実、『国清百録』巻第一・訓知事人（『大正蔵』四六・七九九a）には、慧思門下で頭陀第一と称された信照禪師（生没年未詳）が、ある時、大眾の塩を盗んで齋時に服用したが、少量であつたので問題としなかつた。後日、信照が方等懺法を実践すると、直ぐにその時の様子が起こり、計ってみると三年間に盗んだ量は数十斛になつていた。そこで自らの衣資を売つて、塩を買い大眾に償つたとある。

この記述から、慧思門下では、方等懺法を実践する目的は、自らの過去世と今生における善悪の業相を明らかにして、もし悪業相が起こる時は、直ちに懺悔対治し、また善根相が起こる時は助長して禪定修行を促進させていたと考えられる。その慧思の流れを汲む、智顛門下においても同様であつたと考えられる。

このように、智顛の師である慧思が、業相を重視した影響や、智顛の大賢山の方等懺法の体験を通して、智顛は修行中に起こる善悪の業相を重視する、独自の教学を形成したと考えられる。

事実智顛は、『摩訶止観』巻第八下・業相境（『大正蔵』四六・一一一c—一二a）で、業相を止観の対境とする理由を述べている。

## 『次第禪門』の研究（八）（大野）

修行者が、無量劫より造り続けてきた善悪の業相は、その報障を受ける場合もあれば、まだ報障を受けない場合もある。平生の平常心においては、善悪の業相は人々の前には現われないが、止観を実践することにより修行者の心に現われてくる。それは、よく研磨された鏡には、万像が自然に映し出されて現われてくるように、止観により心が明浄になればなるほど、無量の業相が明瞭になってきて、いよいよ止観を実践する際の障害となってくる、という。

従って智顛は、「大乘仏教の空平等の真理に立てば、善悪各種の業相を議論することはおかしいのではないか」という疑問に対して、彼は、「空平等の鏡が淨ければこそ、諸業が現前するのだ」と主張して、「業は空無相にして不可得なり」として、修禪中に起こる業相を無視する風潮を厳しく戒めている。事実、『阿含経』には「初果を悟ろうとする時は、八十八頭の蛇がその前で死ぬ」といい、『金光明経』には「十地を悟ろうとする時は、全ての相が眼前に現われる」と説いている。このように小乗仏教でも、大乘仏教でも業相について言及する経典が多い。また『法華経』は、「深く罪福の相を悟り、遍く十方を照らす」といい、ここでいう罪福とは、善悪の業相に他ならない。また『維摩経』は、「第一義において動ずることがなく、よく諸法の相を分別する」と説いている。このように智顛は、仏典が業相を説く箇所を経証として引用し、自らの主張の正

当性を裏打ちしている。

従って智顛によれば、止観を実践している時に、修行者の心に生起した業相を、止観の対境として対治しなければならぬ。業相の問題は、天台の修行実践の上には、必然的に起こってくる問題であると主張しているのである。

『福島光哉稿』『次第禪門』の内方便（『大谷学报』第四十四卷第三号、一九六四年三月）。安藤俊雄著『天台学——根本思想とその展開』（四五—二四六一頁、平楽寺書店、一九六八年六月）。福島光哉稿『天台止観と業相』（『仏教学セミナー』第二〇号、一九七四年一〇月）。大野栄人著『天台止観成立史の研究』（四三—四八七頁、法蔵館、一九九四年七月）。

参考——「善根が発くる相」について

智顛は、『次第禪門』卷第三之上・分別前波羅蜜方便第六之二（『大正蔵』四六・四九四a—四九六c）において、「善根性を験することを明かす（明驗善根性）」という項を設けて、修行者の修行が進み、初禪以前の禪定にある時に、修行者の心に現われる善業について、「外善」と「内善」の二種に分けて説明する。

ここでいう「外善」は、いまだ無漏の禪定（無漏禪）を開発していない様々な根性をいい、「内善」は無漏禪を発得して以後の根性をいう。

具体的に「外善」は、(1)布施・(2)持戒・(3)孝養父母師

長・(4)信敬しんきやう三玉精進供養・(5)誦誦聽學の五種を挙げ、「内善」には、(1)阿那波那門・(2)不淨觀門・(3)慈心門・(4)因緣門・(5)念仏三昧門から成る五門禪をいい、このうち内善のそれぞれに三つの善根の相が発することという。

(1)阿那波那門には、「数息の善根」「隨息の善根」「觀息の善根」の善根の相が発こる。

(2)不淨觀門には、「九想の善根」「背捨の善根」「大不淨觀の善根」の善根の相が発こる。

(3)慈心門には、「衆生緣の慈の善根」「法緣の慈の善根」「無緣の慈の善根」の善根の相が発こる。

(4)因緣門には、「三世の十二因緣の善根」「果報の十二因緣の善根」「二念の十二因緣の善根」の善根の相が発こる。

(5)念仏三昧門には、「応仏を念ずる善根」「報仏を念ずる善根」「法仏を念ずる善根」の善根の相が発こる。

このうち『次第禪門』巻第一上に、「人の息を数えて、九想・背捨・念仏・慈心を発ごすことあり」(『大正蔵』四六・四七九c)とあった文に該当する(2)不淨觀門の「九想の善根」、「背捨の善根」に注目してみれば、『次第禪門』巻第三之上(『大正蔵』四六・四九五b)では、次のように説いている。

「九想の善根」は、修行者が「欲界定」や、色界四禪の初禪を得る前の段階である「未到定」に入っている時、突然、他の男や女の死体が脹れ膨れ上がる姿を見る。このよ

『次第禪門』の研究(八)(大野)

うな有り様を目にした修行者の心は驚悟して、かつて自らが体験した「憎にくやみ、欲望の対象となる色・声・香・味・触の五欲を厭い嫌って、それらに近づくことはない。また死体の血が古くなって、皮肉が黄赤となって黒ずんでいる様子や、皮肉が尽きて筋骨のみとなり、散乱して横たわっている様子や、白骨になって散乱している様子を見ることがある。このような境地に至ることが、死屍の醜悪な九種類の有り様に思いを凝らして、貪りの心を断つ九想觀という正しい行為によって、善心を発ごすがたである。

「背捨の善根」は、修行者が「欲界定」や、色界四禪の初禪を得る前の段階である「未到定」に入っている時、突然に死屍の内身が不淨にして、脹れ膨れ上がつて、やがて白骨となって散乱する姿を見る。あるいは、修行者自身が白骨となって散乱するが、この白骨も頭から足の先まで、関節が互いに支え合っている有り様や、白骨から光りを放っている有り様を見る。修行者がこのような様子を見ると、人体の死屍に集中している禪定の心は安らかとなり、無常を体得して、眼・耳・鼻・舌・身の五官が対象にとらわれることを厭い憎しみ、自我塗れの自分自身に、確固とした永遠に続く実体があるという自我意識を離れ、自分にも他人にも執著しなくなる。このような境地に至ることが、滅尽定に至る心静かな八種の内觀によって、貪る心を

『次第禪門』の研究（八）（大野）

捨てる八背捨という正しい行為によって、善心を発こす  
がたである。

〔現代語訳〕

お尋ねする。「この世に現象し存在するものは、際限がない。しかし、どのような理由から修禪者が、坐禅中の呼吸の数を数えて心の統一をはかる数息観の「息」と、わたしを構成する物質面の肉体の「色」と、感受作用の受蘊と、表象作用の想蘊と、意志作用の行蘊と、認識作用の識蘊から成る心意識の「心」の三つのみを限定して、大乘仏教の修行法に基づく真実の法門であり、サンスクリット語のディヤーナパーラミターの音訳の禪波羅蜜の法門とするのか。」と。

この質問に対して、次のようにお答えする。「いまは、この世に現象し存在するものの存在のあり様を、要点をしばって、息・色・心・心の三つに限定にして明らかにした。息・色・心のそれぞれを、サンスクリット語のディヤーナパーラミターの音訳の禪波羅蜜の法門としたのは、以下に

述べる三つの理由からである。息・色・心は、第一に、現象的存在のありのままの姿である「法相」に適しているからであり、第二に、便利で容易な「便易」に適しているからであり、第三に、あらゆる存在を統轄し尽くすからである。」と。

第一の現象的存在のありのままの姿である「法相」に適している理由について、『大集経』巻第二十三・虚空目分第十之二中世間目品第二は、次のように説いている。

「人間が母親の胎内に宿った、受胎第一週目の歌羅邏の時、後述するように三つの役割ができる。つまり、第一の生命原理の「命」と、第二の体温の「煖」と、第三の心意識の「識」である。

生命原理の「命」は、呼吸の出入りをいう。これをサンスクリット語のアーユースを訳して「寿・寿命」という。体温を意味する「煖」は、適度の温度を保ち続けるので、腐って臭いを出したり、爛れたりすることがない。この適度な体温の働きであるカルマによって、血液や水分や骨や肉体などから成る身体を構成する「四大」は腐って臭いを出したり、爛れたりすることがない。この身体を構成する

「四大」の中には、感受作用である「心意」がある。この「心意」を、心意識を意味する「識」と名づける。この「識」は、一瞬の間にあらゆる物事を知る働きがある。」と。

この世に現象し存在するものの姿は、坐禅中の呼吸の数を数えて心の統一をはかる数息観の「息」と、わたしを構成する物質面の肉体の「色」と、感受作用の受蘊と、表象作用の想蘊と、意志作用の行蘊と、認識作用の識蘊とから成る心意識の「心」の三つの要素が結合して一つのものを作成しており、生と死の束縛を受けることなく、また増えたり減ったりすることがなく、個として絶対の存在である。

しかし、仏教の教えを知らない煩惱に塗れて生活する人は、この真実を知らない。また煩惱に塗れて生活する人は、実体としての自我があると思う「我人」や、色・受・想・行・識から成る、五蘊が集合して、衆生の身体を構成すると誤解する「衆生相」を起こして、身・口・意の三業によって作り出された善行や悪行を行ない、本来清浄な心を汚穢し続ける。このような間違った考え方である自我を

造り続けるから、欲界・色界・無色界から成る三界を行き来して、いつまで経っても三界の束縛から脱することはできない。

もし人間存在の本源を尋ねれば、先に述べた坐禅中の呼吸の数を数えて心の統一をはかる数息観の「息」と、わたしを構成する物質面の肉体の「色」と、感受作用の受蘊と、表象作用の想蘊と、意志作用の行蘊と、認識作用の識蘊とから成る心意識の「心」の三つから出ることではなく、全てはこの息・色・心に総轄される。

このような理由から、息・色・心の三法を、大乘仏教の修行法に基づく真実の法門であり、サンスクリット語のディヤーナパーラミターの音訳の禅波羅蜜の法門とするのである。また息・色・心の三法は、多くもなく、少なくともなく、適切である。

第二の便利で容易な「便易」に適している理由について、坐禅中の呼吸の数を数えて心の統一をはかる数息観の「息」と、わたしを構成する物質面の肉体の「色」と、感受作用の受蘊と、表象作用の想蘊と、意志作用の行蘊と、認識作用の識蘊とから成る心意識の「心」の三つを立て

て、サンスクリット語のディヤーナパーラミターの音訳の禪波羅蜜の法門とすることを明らかにする。

坐禅中の呼吸の数を数えて心の統一をはかる数息観の「息」を用いて、禅を実践する場合には、二つの便がある。

第一に、坐禅の実践によって、速やかに身心が深く統一された三昧の状態を体得することができる。第二に、この世に現象するものの全ての存在は、生滅変化して移り変わり、しばらくも同じ状態に留まらない、無常であるということを理解し易い。

次に、わたしを構成する物質面の肉体の「色」を、サンスクリット語のディヤーナパーラミターの音訳の禪波羅蜜の法門とすると、二つの便がある。

第一に、自分が好む対象に向かって貪り求める貪欲を断ち切ることができる。第二に、この世に現象し存在するものは、固定的不変的な独自の実体がなく、直接的な原因の因と間接的な条件の縁とによって、仮に存在しているに過ぎないことを悟ることができる。

更に、感受作用の受蘊と、表象作用の想蘊と、意志作用の行蘊と、認識作用の識蘊とから成る心意識の「心」を、

サンスクリット語のディヤーナパーラミターの音訳の禪波羅蜜の法門とすると、二つの便がある。

第一に、身や心を苦しめ煩わし、悩ませ、かき乱す精神作用の総称である、一切の煩惱を対治して、降伏することができる。第二に、この世に現象し存在するものは、固定的不変的な独自の実体がなく、直接的原因の因と間接的な縁とによって、無自性空の存在の仕方をしてに過ぎないことを悟ることができる。

第三の、あらゆる存在を統轄し尽くす理由は、坐禅中の呼吸の数を数えて心の統一をはかる数息観の「息」と、わたしを構成する肉体という物質面の「色」と、感受・表象・意志・認識の四蘊から成る心意識の「心」という三つの要素をいう「三法」は、大乘仏教の修行法に基づく真実の法門であり、サンスクリット語のディヤーナパーラミターを音訳した禪波羅蜜の法門の根本となるにある。

その理由は何か。

いまは、「息」と、「色」と、「心」という三つの要素に絞る。しかし、具体的に説けば、際限がない。

例えば、坐禅中の呼吸の数を数えて心の統一をはかる

「数息観」を実践する場合は、次の三つの修行法がある。

修禅中の呼吸を一から十まで数えることによって、心の隙間を埋め、心の隙間に余分なものの侵入を防ぐ「数息観」と、呼吸の出入りに自己の身心を委ね、心を統一して、呼吸そのものに心を随わせる「随息観」と、心静かな境地で自らの呼吸を正しく観察し、世界のありのままを正しくながめる「観息」とである。

このように、「数息観」を取りあげても、その修行法は、一つに限定されるわけではなく、様々な数息観がある。従って、修行者が自分の素質や能力や性質に応じた数息観を選び出して実践したとしても、数息観の種類によって、到達する境地も異なる。

次に、わたしを構成する肉体の欲望をコントロールする大乘仏教の修行法に基づく真実の法門については、五つの修行法が考えられる。

ある時は、眼・耳・鼻・舌・身・意の六種の感覚器官である「六根」の対象となる、色・声・香・味・触・法の「六境」を観察の対象とする。ある時は、自己の身に属する眼・耳・鼻・舌・身・意の六種の感覚器官である「六

根」を観察の対象とする。ある時は、この世に存在する全ての対象に対して慈しみの心を起こす。ある時は、仏の身に具わる、三十二種の特徴と、副次的な八十種の特徴をいう「三十二相八十種好」を対象として観察する。またある時は、全ての存在は固定的不変的な独自の実体がなく、直接的原因の因と間接的条件の縁とが和合して、仮に存在しているに過ぎないと観る。

このように「色門」は、わたしの肉体の欲望をコントロールする大乘仏教の修行法に基づく真実の法門であるといっても、その修行法は、一つの修行法に限定されるわけではなく、様々な修行法がある。

従って、修行者が自分の素質や能力や性質に応じて、わたしの肉体の欲望をコントロールする大乘仏教の修行法に基づく真実の法門を選び出して実践したとしても、修行法によって、到達する境地も異なってくる。

感受・表象・意志・認識の四蘊から成る心意識の働きをコントロールする大乘仏教の修行法に基づく真実の法門については、次の五つの修行法が考えられる。

ある時は、心を呼吸に集中して、一から始まって十に向



と、一切を捨てて仏門に入った修行者が、心を落ち着かせて、欲望を抑えるために実践する禅の「出世間禅門」と、菩薩のみが実践する禅の「出世間上上禅門」に充当するからである。その理由は、どこにあるのか明らかにしたい。

第一は、心が散乱して雑念の多い性格の人が、坐禅中の自己の出入の息の数を数えて、心の散乱をしずめる「数息観」は、一定していない。俗世間で生活する人が、心を落ち着かせて、欲望を抑えるために実践する禅の「世間禅門」である。

どうしてそのようにいえるかといえば、『弥沙塞部和醯五分律（五分律）』『摩訶僧祇律』『四分律』『十誦律』の四本の律の文と、『大智度論』には、次のように説いている。

「釈尊は、弟子達に、坐禅中の自己の出入の息の数を数えて、心の散乱をしずめる十六特勝を修行実践すれば、大果大利を得ることを示した。」とある。

このように律蔵や『大智度論』に、釈尊が弟子達に数息観の実践によって、大果大利を得ることを指導したとある記述から、推して知るべきである。

また、この数息観は、一切を捨てて仏門に入った修行者

が、心を落ち着かせて、欲望を抑えるために実践する禅の「出世間禅門」であるともいえる。

なぜならば、大乘仏教の教えを明らかにした『大品般若経』には、「坐禅中の自己の出入の息の数を数えて、心の散乱をしずめる数息観は、大乘仏教の菩薩が実践する修行法である。」と説いているからである。

また『請觀音経』は広範囲にわたって、数息観を実践して、「大吉祥六字章句救苦神呪」という陀羅尼を誦持すれば、声聞・縁覚・菩薩から成る三乗、それぞれが、目指すべき悟りの境地を体得することを説いているからである。

このような点から、数息観は、俗世間で生活する人が、心を落ち着かせて、欲望を抑えるために実践する禅の「世間禅門」にのみ限定される修行法とはいえず、声聞・縁覚・菩薩など全ての人に通じる修行法であるといえる。

第二は、わたしを構成する肉体の欲望をコントロールする、大乘仏教の修行法に基づく真実の法門について検討する。この肉体の欲望をコントロールする修行法は、自分の悟りのみを求めて利他行の実践がない、声聞乗や縁覚乗の人が、実践する修行法である。しかし、大乘仏教の菩薩

や、俗世間で生活する人や、仏教以外の宗教や思想を信奉する人が実践する肉体の欲望をコントロールする修行法とは、共通しないわけではない。

その理由はどこにあるか。

『南本涅槃經』には、「仏教以外の宗教や思想を信奉する人は、肉体の欲望を対治しようとして、肉体の欲望を厭い嫌い断じ滅する。しかし、感受作用の受蘊と、表象作用の想蘊と、意志作用の行蘊と、認識作用の識蘊とから成る心意識が造り出す心を対治しようとしても、厭い嫌い断じ滅することができない。しかし、我が仏の弟子は、心意識が造り出す心をよく対治することができる。」と説いている。

この記述から推して知ることができる。つまり、俗世間で生活する人は、肉体の欲望を観察の対象としてとらえ、我々の心を悩乱させる肉体の欲望の本質は何であるかを、観つめることができる。

大乘仏教が説く、肉体の欲望の本質を観つめる方法について、『大品般若経』は次のように説く。

「墓場や道端に捨てられた死屍が、膨張する様子を観察する脹想や、死屍の皮や肉が裂けて、膿が流れ出してい

る様子を観察する爛想など、死屍が腐敗していく様子を九段階に分けて観察する九想は、大乘仏教の菩薩の実践する修行法である。」と説いている。

このような点から、肉体の欲望をコントロールする大乘仏教の修行法に基づく真実の法門は、一切を捨てて仏門に入った修行者が、心を落ち着かせて、欲望を抑えるために実践する禅の「出世間禪門」にのみ限定される修行法とはいえず、俗世間で生活する人や、仏教以外の宗教や思想を信奉する人や、声聞や縁覚や菩薩に共通する修行法である。

第三は、感受・表象・意志・認識の四蘊から成る心意識の働きをコントロールする大乘仏教の修行法に基づく真実の法門について検討する。この心意識の働きをコントロールする修行法は、大乘仏教の菩薩だけの実践法ではない。

その理由を明らかにすれば、仏教以外の宗教や思想を信奉する人は、感受・表象・意志・認識の四蘊から成る心意識の働きの本質を見抜いて、釈尊在世時にインドの思想界で唱えられた仏教以外の思想や見解を総称した「六十二見」を起こす。また俗世間で生活する人も、感受・表象・

意志・認識の四蘊から成る心意識の働きが、外界の対象に向かい、精神のみが存在する世界である「無色界」で実践される虚空処定・識処定・無処有処定・非有想非無想処定の境地に入って、自分の悟りのみを求めて利他行の実践がない、声聞乗の境地に入る。

『南本涅槃經』には、「我が仏の弟子は、感受作用の受蘊と、表象作用の想蘊と、意志作用の行蘊と、認識作用の識蘊とから成る心意識が造り出す心をよく対治することができるので、生死流転する迷いの世界の欲界・色界・無色界という三種の世界から脱し、三界の束縛から離れ、全ての心の束縛から解き放たれる。」と説いている。

これはただ、一切を捨てて仏門に入った修行者が、心を落ち着かせて欲望を抑えるために実践する禅の「出世間禅門」であるとはいえない。

この記述から推して知ることができる。つまり、俗世間で生活する人が、心を落ち着かせて欲望を抑えるために実践する禅の「世間禅門」と、一切を捨てて仏門に入った修行者が、心を落ち着かせて欲望を抑えるために実践する禅の「出世間禅門」と、菩薩のみが実践する禅の「出世間上

『次第禅門』の研究(八)(大野)

上禅門」から成る三門は、互いに通じ合っている。

但し、外道・凡夫・我が弟子から成る三者が、それぞれ修行実践する心の対治法は同じでない。

従って、外道・凡夫・我が弟子のそれぞれが、禅波羅蜜を實踐したとしても、到達する悟りのレベルは異なっている。このことについては、後の第九「從禅波羅蜜起教」で詳細に論じる予定であるから、ここでは省略することにした。

第三は、サンスクリット語のデイヤーナパーラミターの音訳である禅波羅蜜について、智顛独自の解釈を加えないで、全ての仏教に共通する解釈を行なう「通釈」と、智顛独自の解釈を行なう「別釈」の二つについて、教理や教学の面から意味内容を考察する。

お尋ねする。「サンスクリット語のデイヤーナパーラミターの音訳である禅波羅蜜の意味を説き明かす先の「解釈」の項で、既に智顛独自の解釈を加えないで、全ての仏教に共通する解釈を行なう「通釈」と、智顛独自の解釈を行なう「別釈」について論じたのに、また「第三の料簡」の項で論じなければならぬのか。」と。

お答えする。「仏陀が説いた八万四千あるという教えには、全ての仏教に共通する解釈を行なう「通釈」と、智顛独自の解釈を行なう「別釈」の二つがある。仏陀は、苦海に呻吟する全ての人を救い摂るために、教化対象の宗教的な能力や素質などに応じて教えを説くから、説く教えの内容やレベルは、異なってくる。このように対機説法の立場で説かれたのが、仏陀の教えであるから、教化対象が異なっていれば、当然、異なった教えを説くから罪はない。」と。

次に、前項のサンスクリット語のディヤーナパーラミターの音訳である禪波羅蜜の意味を説き明かす「解釈」では、俗世間で生活する人が、心を落ち着かせて欲望を抑えるために実践する禪の「世間禪門」と、一切を捨てて仏門に入った修行者が、心を落ち着かせて欲望を抑えるために実践する禪の「出世間禪門」と、菩薩のみが実践する禪の「出世間上上禪門」から成る三門について、智顛独自の解釈を加えないで、全ての仏教に共通する解釈を行なう「通釈」と、智顛独自の解釈を行なう「別釈」とについて論究した。しかし、前項で説いてきた教えは、仏法の道理の意

味が直接完全に明らかに述べ尽くされた「了義教」ではない。従って、前項のサンスクリット語のディヤーナパーラミターの音訳である禪波羅蜜の意味を説き明かす「解釈」について、固執すべきではない。

お尋ねする。「先に「世間禪門」と「出世間禪門」と「出世間上上禪門」とから成る三門は、互いに通じ合っていると述べた。そこで修禪者が、坐禅中の自己の出入の息の数を数えて、心の散乱をしずめる数息観を実践した時に、死屍が時とともに腐敗して醜悪な姿に変化していく様子を、九段階に分けて観想する「九想」や、欲界や色界で貪る貪著の心を捨てる「八背捨」や、菩薩が自発的に、世間・出世間の禅を実践して、止と観の禅定に合う「自性禅」などの禅を体得することがあるのでしょうか。また、ないのでしょいか。」と。

お答えする。「数息観を実践した時に、九想観や、八背捨や、自性禅などの禅を体得することもあるが、全く体得しない時もある。菩提心を発こして六道輪廻を脱して、声聞乗や縁覚乗に入った者でも、四禅・四無色定・滅受想定  
の九種類の禅定が、智慧が深まることによって、間断なく

相續して、浅いものから深いものへと次第に、一定から一定へと進み入る「九次第定」を体得することができない。

しかし、菩薩の十波羅蜜のうち、方便によって、無量の智慧を生じさせて、衆生を救済する「方便波羅蜜」を具足している人は、仏の意に適<sup>かな</sup>っており、無礙自在である。」と。

お尋ねする。「どのような理由で、菩提心を発こし、六道輪廻を脱して、声聞乘や縁覺乘に入った者でも、四禪・四無色定・滅受想定<sup>めつじゆじやうてい</sup>の九種類の禪定が、智慧が深まることよって、間斷なく相續して、浅いものから深いものへと次第に、一定から一定へと進み入る「九次第定」を体得することができないのか。修行者は、坐禪中の自己の出入の息の数を数えて、心の散乱をしずめる数息観を實踐した時に、死屍<sup>しし</sup>が時とともに腐敗して醜<sup>しゆう</sup>悪<sup>あく</sup>な姿に変化していく様子を、九段階に分けて観想する「九想」や、欲界や色界で貪<sup>むさぼ</sup>る貪著<sup>とんじやく</sup>の心を捨てる「八背捨」や、心に仏を念じることよって、種々の煩惱を止める「念仏観」や、一切衆生に対して、慈悲の心を起こして、瞋恚を止める「慈悲観」のそれぞれの悟りのレベルを発こすことがあるという。このような場合は、具体的にどのような状態だろう

『次第禪門』の研究(八)(大野)

か。」と。

お答えする。「これは修行者が数息観を實踐していた時に、偶然に生じたものであり、過去世と現在世に造られた原因と条件を正しく発こしていないからである。仏教の修行の基本は、あくまで修行を實踐することよって、初めて悟りを得ることができることにある。過去世と現在世に造られた原因と条件が尽きれば、一切の煩惱を滅し尽くすことができる。このように進展していかなかったら、遂に悟りを得ることはできない。」と。

このことに関して、『次第禪門』卷第三之上の内方便の中の「善根を發こす、で具体的に述べるから、ここでは省略することにした。また同様に、わたしを構成する物質面の肉体を意味する「色」と、感受作用の受蘊と、表象作用の想蘊と、意志作用の行蘊と、認識作用の識蘊の四蘊から成る「心」についても、『次第禪門』卷第三之上の内方便の中の「善根を發こす」で具体的に述べるから、そこら参照していただきたい。」と。

「禪波羅蜜の次第法門を釈す」卷第一之上