

平成二六年度 博士学位請求論文
指導教授 奥野光賢 先生

智顛の禅観に関する研究
— 『釈禅波羅蜜次第法門』を中心として—

駒澤大学大学院人文科学研究科仏教学専攻
博士後期課程 大松久規

智顛の禪觀に関する研究

— 『釈禪波羅蜜次第法門』を中心として —

目次

凡例 VIII

論文篇

序論

一	はじめに	5
二	智顛の生涯	6
三	先行研究の概観	7
四	禪觀の定義	12

五	先行研究の評価と本研究の位置	19
六	本研究の構成と考察方法	22

本論

第一章	『次第禪門』に見られる禅観	35
第一節	『次第禪門』の成立	35
第一項	講説時期と古写本・刊本	35
第二項	法慎の私記本について	38
第三項	灌頂による再治の有無	42
第二節	『次第禪門』の梗概	46
第一項	構成について	46
第二項	第一修禅波羅蜜大意章	48
第三項	第二积禅波羅蜜名章	51
第四項	第三明禅波羅蜜門章	55
第五項	第四弁禅波羅蜜詮次章	58
第六項	第五簡禅波羅蜜法心章	62
第七項	第六分別禅波羅蜜前方便章	70
第八項	第七积禅波羅蜜修証章	73

第三節	有漏禪における「観」について	76
第一項	先行研究による指摘	76
第二項	四禪について	77
第三項	四無量心について	87
第四項	四無色定について	88
第五項	小結	95
第二章	外方便の変遷	
はじめに	103
第一節	具五縁について	103
第一項	持戒清浄について	103
第二項	衣食具足・閑居静処・息諸縁務・近善知識について	117
第二節	訶五欲について	118
第三節	棄五蓋について	120
第四節	調五法について	122
第五節	行五法について	124
第六節	小結	127
第三章	内方便の変遷	
はじめに	135

第一節	止門について	136
第一項	三止の梗概	136
第二項	本文前後の可能性	141
第三項	『天台小止観』との比較	146
第四項	『摩訶止観』第二积名章における三止との比較	154
第五項	『摩訶止観』第三顕体章における三止との比較	160
第六項	小結	164
第二節	験善悪根性について	166
第一項	先行研究について	166
第二項	善について	166
第三項	悪について	176
第四項	小結	183
第三節	安心禅門について	184
第一項	先行研究による指摘	184
第二項	部分的に見られる「観」の安心法	187
第三項	『天台小止観』『摩訶止観』との比較	192
第四項	小結	195
第四節	治病患について	196
第一項	先行研究による指摘	196
第二項	『天台小止観』『摩訶止観』との比較	200

第三項	小結	209
第五節	覺魔事について	210
第一項	先行研究における問題点	211
第二項	『天台小止観』『摩訶止観』との比較	217
第三項	小結	238
第四章 五門禪・十五門禪の変遷		
第一節	五門禪・十五門禪と十門禪の関係	249
第一項	『次第禪門』『天台小止観』における禪門	249
第二項	『摩訶止観』における禪門	253
第三項	小結	257
第二節	各禪門の比較	259
第一項	(I)阿那波那門中の数息(四禪)と(i)根本四禪	259
第二項	(I)阿那波那門中の随息(特勝)と(ii)十六特勝	263
第三項	(I)阿那波那門中の観息(通明)と(iii)通明	265
第四項	(II)不浄観門中の九想と(iv)九想	273
第五項	(II)不浄観門中の背捨と(v)八背捨	275
第六項	(II)不浄観門中の大不浄と(vi)大不浄	277
第七項	(III)慈心門中の衆生縁と(vii)慈心	281
第八項	(IV)因縁門中の三世と(viii)因縁	285

第九項	(V)念仏門中の応仏と(ix)念仏	286
第十項	(x)神通について	290
第十一項	小結	292

結論

一	本論の総括	301
二	今後の課題	305

資料篇

第一部	『次第禪門』における内方便の註釈的研究	
一	止門を明かす	312
二	善悪の根性を験す	331
三	心を禪門に安んず	413
四	病患を治す	417
五	魔事を覚す	427

第二部 『次第禪門』における『大智度論』引用表

卷第一之上	443
卷第一之下	448
卷第二	450
卷第三之上	468
卷第三之下	468
卷第四	469
卷第五	476
卷第六	484
卷第七	496
卷第八	496
卷第九	499
卷第十	509

凡 例

論 文 篇

- 一、本文の表記は原則として常用漢字・現代仮名遣いを用いた。ただし、一部これに従わなかったものもある。
- 一、書名・経典名等には『 』を附し、章節名や学術雑誌所収論文名等には「 」を附した。
- 一、巻数・頁数・年号等の数字は、単位語を省いて記した。

〔例〕 四六卷 五〇〇頁 一九六一年

- 一、引用文献の略称は左記のように行い、それ以外のものについては慣例に従う。

大正新脩大藏経 大藏経
大日本仏教全書 仏全

- 一、引用文中の（ ）内は、原則として筆者が記した補足である。ただし、原文中に使用されている場合は当該箇所において示した。

- 一、引用文の省略箇所は「……」で示した。

- 一、漢文を引用する際には〈 〉内に訓読文を記した。

資 料 篇

- 一、本資料篇は、第一部において『釈禅波羅蜜次第法門』卷第三之上・下、及び卷第四の原文と訓読文を示し

て、その註釈を行い、並びに、第二部では同書における『大智度論』の引用箇所を全文を一覧として提示したものである。

一、底本として『大正新脩大藏經』第四六卷所収本を用いた。

一、旧字体は原則として新字体に改めた。

一、第一部では二段組みの上段に本文、下段に訓読文を配し、後に註釈を附した。

一、本文中の句点は、原則として『大正新脩大藏經』に従ったが、明らかに不適当である場合は文意に即して訂正した。

一、本文及び訓読文中における改行は筆者によるものである。

一、訓読文・註釈の表記、及び引用文献の略称は論文篇に準じた。

一、第二部では、上段は『次第禪門』の巻数・章段を示し、（ ）内は『大正藏』四六卷における頁・段数を指示した。同じく、下段は『次第禪門』で引用される箇所『大智度論』の本文であり、（ ）内では『大正藏』二五卷における頁・段数と品名、及び引用形態を記している。尚、引用形態を示していない箇所は、全くの同文であるか、或いは若干の字句の異なりはあるが、ほぼ同文であることを表す。

一、『次第禪門』の本文中、特に重要な箇所である第六分別禪波羅蜜前方便章及び第七積禪波羅蜜修証章については、内容上から更に細かく分類して『大智度論』の引用箇所を列挙した。

論
文
篇

序 論

一 はじめに

「仏教とは何か」という大問題は、釈尊の説法以来、様々に理解され、僧侶を中心に多くの人々によってそれぞれに定義され、体現されて、国を越え、時代を越えて、今日に至っている。或る者は禅、或る者は経典理解、また或る者は信仰に自らの仏教を見出し、仏教はそれこそ千差万別の様相を示してきたと言える。しかし、そのように表面上は大きな違いがあったとしても、仏教を行じ、理解し、信仰する者には「仏教とは何か」というそれぞれの命題があったはずである。

震旦の小釈迦と称された智顛（五三八―五九七）は、後世、天台宗の事実上の開祖として仰がれるが、ひとり天台宗のみならず、中国・日本の仏教にも絶大な影響を与えた人物である。智顛一代の行跡は所謂の教観二門に亘るものであり、その実践的な面として、『摩訶止観』における止観の確立が挙げられることは言うまでもない。しかしながら、これはあくまでも晩年のことであり、その前期時代には『釈禅波羅蜜次第法門』（以下、『次第禅門』）に示されるような禅観が実践行法の中心であった。この『次第禅門』は、智顛の最初期の講説と位置付けられており、その名の通り、智顛以前の諸経論・諸禅師によって明かされた種々の法門を「禅」に統括し、それらを体系付けることを目的として説かれたものである。そのため、ここに示される禅観が、晩年における止観の確立に如何に関連するのかを解明することは、智顛の思想の変遷を研究する上で最も重要な問題であると言える。本研究は、その一端として、これまで不十分であるとされてきた『次第禅門』所説の禅観に関する考察を行うものである。

二 智顛の生涯

智顛の伝記として基本的な資料となるのは、『隋天台智者大師別伝』（以下、『別伝』）である¹。考察の始めとして、同書の記述に従って智顛の生涯を簡単に眺めてみたい²。

同書によると、智顛は梁の大同四年（五三八）、湖北省荊州江陵の華容に生まれたとされる。字は徳安、俗姓は陳氏である。七歳（五四四）になると喜んで伽藍に往くようになり、寺の僧から「普門品」を口授されるや、それを一度で会得したという。出家したのは一八歳（五五五）の時、湘州果願寺の法緒（生没年不詳）の門に投じ、慧曠（五三四―六一三）に師事したとされている。この出家の動機とされるのが「孝元の敗」（五四四）を目の当たりにしたことである。すなわち、孝元帝が西魏の江陵に対する攻撃に大敗し、降伏したことが契機となって出家に至ったとされている。これによって世の無常を觀じ、更に両親が相次いで死没したことも要因となつて、いよいよ出家の決意を固めたという。

出家の後、衡州の大賢山に入つて『法華経』『無量義経』『普賢觀経』の所謂法華三部経を二旬に渡つて誦し、その奥義を究竟したと記されている。二三歳（五六〇）になると、光州の大蘇山に入つて慧思（五一五―五七七）に師事し、ここでは昼夜を分かたず修行したという。そして、二週間を経て「薬王菩薩本事品」の「諸仏同讚是真精進是名真法供養」³（諸仏は同じく讚ず。是れ真の精進にして、是れを真法もて供養すと名づく）の句に至つて、豁然として法華三昧を体得したとされている。こうした体験は一般的に「大蘇山の開悟」と称されるものである。

間もなく師である慧思は南岳に移り、智顛も金陵に出て瓦官寺に住することとなり、ここでは慧思から伝授さ

れた大乘諸経論のうち『法華経』の経題を講義し、その際には群公が朝事を停めて悉く集ったという。同じく『大智度論』を講じ、『次第禅門』の講説を行ったのもこの頃である。

その後、北周において廃仏事件が起こり、智顛自身の内省もあつて、その身を天台山に隠して専ら修行の道を進むことになったと記されている。そして、華頂峯での修行によって法華円頓の一実中道を体得したとされるが、この体験が一般的に「華頂峯の大悟」と称されるものである。

天台山に住した智顛の下には、陳の後主から都へ還るよう幾度も懇請があつたとされる。智顛はこれを辞退したというが、程なくして再び金陵に出ることになり、光宅寺で『法華文句』、玉泉寺で『法華玄義』『摩訶止観』を講じるなどして、六〇歳（五九七）で寂したとされている。

三 先行研究の概観

智顛の伝記や文献、教相や観心（特に止観）に関する研究は枚挙に暇がないほどであるが、それらを詳しく検討してみると、智顛の禅観、或いは『次第禅門』に言及している先行研究は、それ自体が研究の主たる対象となつてゐることは稀であり、そのほとんどが止観の成立を究明する中で論じられてゐると言える。そのため、従来の研究は総じて禅観に主眼を置くものではない。しかしながら、そうした止観の成立に関する研究が大勢である中にも、禅観や『次第禅門』について有意義な指摘が見られるものは多数存するので、以下では、それらを中心として先行研究の概観を行いたい。尚、諸研究は概ね年代順に挙げているが、同一著者によるものはまとめて提

示する。

まず、第一に挙げられるのは島地大等『天台教学史』⁵である。島地氏は、智顛の生涯を天台山に隠遁する前後で二時期に区分し、前半生の思想は当時の流行であった四禅八定の小乘的形式の禅法に基づくものであると述べ、後半生ではそれが発展して止観が成立すると指摘している。⁶この説に従えば、『次第禅門』は前半生に該当する講説であるから、そこには小乘的形式の禅法が示されているということになる。また、『次第禅門』はあくまでも慧思の思想の祖述であるとも述べている。⁷このように、智顛の前半生における思想を小乘的形式であるとする立場を採るのは、島地氏のみに見られる特徴であり、後の諸研究では用いられないようである。

次いで、佐々木憲徳『漢魏六朝禅観発展史論』⁸が挙げられる。同書は、禅観に焦点を当てた最初の研究として注目される。内容としては、智顛による止観の大成を大観的立点・総合的立点・組織的立点・実践的立点という四種の観点から論じている。⁹佐々木氏は、智顛の禅観は従来の諸禅法に基づくとしつつも、これら四種の立点から止観として大成されることにより、小乗の禅法も含めたあらゆる禅観が真価値を発揮すると述べ、この点において従来の諸禅家とは一線を劃すると指摘する。¹⁰佐々木氏は、同書の他に『天台教学』においても同様の立場を採っている。¹¹

石津照璽『天台実相論の研究』¹²は、実相論に関する研究を主としたものであるが、『次第禅門』に関連する漸次止観や止観の三義についても論じている箇所が確認できる。¹³

その後、関口真大『天台小止観の研究』¹⁴が刊行され、この中において、『修習止観坐禅法要』（以下、『天台小止観』）は『次第禅門』を要略したものであること、『次第禅門』は『大智度論』を骨子として諸経論に見られる禅波羅蜜法門を組織的に体系付けたものであること、『次第禅門』中に所謂「大蘇開悟」の内証が示されていると考えられること等が指摘されている。¹⁵同書は、関口氏による一連の禅観・止観研究の出発点に位置するものであるが、¹⁶他にも『禅宗思想史』¹⁷『天台止観の研究』¹⁸『止観の研究』¹⁹『仏教の実践原理』²⁰等において、智顛の

禅観や『次第禅門』に関する諸問題が考究されている。そうした諸著書において関口氏が一貫して問題としたのは、禅と止観の関連についてであり、最終的には、智顛の思想は禅から止観へ展開したとの結論に至る。²¹

また、福田堯穎『天台学概論』²²は、その名の通り概論的内容ではあるが、智顛の禅観と止観、すなわち『次第禅門』と『摩訶止観』を同一水準のものに見なすべきではないと述べて、前者はあくまで進展過程であり、後者こそがその完成結果であるとの立場を明確にしている。²³

佐藤哲英『天台大師の研究』²⁴では、『次第禅門』に関する基礎的な研究が行われた。佐藤氏は『次第禅門』に関して、灌頂（五六一―六三二）による再治が行われているという説を否定し、前期時代の思想を研究する上で最も確実な基礎文献と位置付けている。²⁵その他、智顛の生涯に対する時代区分をより詳細に行ったことや、前期著作研究の重要性を指摘したこと、また、智顛の思想に関して禅から止観への移行が見られると指摘した関口氏の説を再確認したこと等が同書の功績として挙げられる。²⁶後に『続・天台大師の研究』²⁷が刊行され、前著で採り上げられなかった智顛をめぐる諸問題が論じられるが、それらの中でも、特に『次第禅門』において既に禅波羅蜜を中心とする智顛独自の実践体系が樹立されているとの指摘が目される。²⁸

玉城康四郎『心把握の展開』²⁹には、『次第禅門』における心性の表現を考察する箇所が見られる。³⁰

安藤俊雄『天台学』³¹は、『摩訶止観』所説の四種三昧の原型が既に前期時代の『次第禅門』に見られるとの指摘が興味深い。³²また、『次第禅門』は円頓止観が示される以前の講説であるが、既にその段階で、大小各種のあらゆる禅法が有機的に統合されていることが確認でき、更には円頓止観の原型というべきものをも一部説いているとの評価を下している点も看過できないだろう。³³

日比宣正『唐代天台学研究』³⁴は、湛然（七一―七八二）の教学に関する研究が主であるが、智顛の教学についても言及している。同書は、『次第禅門』が空と実相を同義語として説いていることから、前期時代の智顛は実相を空と理解していたと指摘する。³⁵他には、『次第禅門』と『華嚴経』の一即一切や法蔵（六四三―七一二）

の事々無碍の思想を関連付けている点が独自の視座と言える。³⁶

新田雅章『天台実相論の研究』³⁷は、佐藤氏の『天台大師の研究』で行われた基礎的研究を踏まえて、智顛における前期から後期への教理思想の進展を主体的に解読した研究である。³⁸内容的に注目すべきは、『次第禅門』における修禅の方法を「息↓色↓心」と次第して観察が進行する実践の体系であると指摘した点、及び『次第禅門』において示される一切法のあり方の究極相を「無自性・空」であると結論付けた点に認めることができる。³⁹

村中祐生『天台観門の基調』⁴⁰は、『次第禅門』所説の第一修禅波羅蜜大意章の冒頭において発菩提心が示されている点に着目し、禅定を修することの意義を衆生済度のためであるとして、その趣意に立って詳細に説かれた禅門は、ただ単に禅観思想の整理のみを意図したのではなく、隨機の方法として説かれたものであると述べている。⁴¹

山内舜雄『禅と天台止観』⁴²は、『次第禅門』には『摩訶止観』の原型が見られ、禅観が止観へと発展する基本姿勢が認められるとしつつも、その内容はあくまでも『大智度論』等を中心とした諸経論から禅観を集成したもので、大小各種の禅観を整理し分類したのみであり、これらを統一した新たな実践法が提示されるわけではないと指摘する。⁴³すなわち、『次第禅門』はあたかも禅観の百科辞典的な様相を呈していて、般若空観を終局的立場とするために、既存の禅観を統一して止揚するより高次の立場や、特別に異なった禅観は見られないとするのである。

大野栄人『天台止観成立史の研究』⁴⁴は、「禅観」「禅法」「観法」という三語に、それぞれ独自の定義付けを行って、智顛の前期時代における思想を論じている。⁴⁵『次第禅門』に関しては、所説の「禅観」「禅法」「観法」を悉く列挙する等、資料的側面に重点を置いた究明を試みている。⁴⁶また、佐藤氏による『天台大師の研究』の文献学的研究成果を全面的に評価し、天台三大部における智顛の真説部分を明らかにするために、前期思想研究の重要性を指摘している。⁴⁷

多田孝正『天台仏教と東アジアの仏教儀礼』⁴⁸は、『次第禪門』に言及している最新の研究として注目される。同書では、北地仏教と『次第禪門』における通明観の関連や、戒体説、事と理の構造に関する問題等が採り上げられている。⁴⁹

以上、智顛の禅観、もしくは『次第禪門』に関する従来の研究を概観した。ここでは、単行本に限って列举したが、諸論文における個別の考究は本論中で適宜提示することにした。⁵⁰

尚、『次第禪門』に関する註釈的研究は未だ充分に行われていない。冒頭でも述べたように、従来の研究のほとんどが、智顛における止観の形成を究明するための一手段として『次第禪門』に焦点を当てたものに過ぎなかったため、十全な形での訳註研究が行われていないのである。ただし、未完ではあるが継続中の研究として、大野栄人・武藤明範『天台次第禪門の研究』第一巻⁵¹を挙げることができる。同書は、大野氏による一連の『次第禪門』の研究⁵²の一部をまとめたものであり、原文、書き下し文、詳細且つ膨大な註、及び現代語訳を以て構成されている。一連の研究は、『次第禪門』の註釈的研究に先鞭をつけた論文として有用であるが、註釈が膨大であるため、やや煩瑣である感が否めず、また、平成二六年時点で『次第禪門』巻第一之下⁵³までしか行われていないため、今後の進展が期待される。この他に、村中祐生氏の纂輯である『天台宗教聖典』Ⅱ⁵⁴は、『次第禪門』全文の訓読文が掲載されている点で有益であるが、誤字・脱字が散見されるほか、註記等も一切附されていないため、厳密な研究とはなっていない。

四 禅観の定義

智顛の禅観を論じるに当たり、まず、本研究における「禅観」という語の意味を明確に規定しておきたい。

一般的に、「禅観」とは坐禅して真理を観じること、坐禅観法の略であるとされる。⁵⁵ 従来の研究においては、基本的にこの意で「禅観」が用いられている。

例えば、佐々木氏は「禅観」の定義を明示はしないものの、

然れば即ち仏教の教団にありては、戒によりて身器を清浄にし禅定三昧に入りて精神を靈動せしめ、以て真実智慧を得るの順序を定め、禅にあらざれば智ならず、真智を生じ断惑証理すとなし、きはめて禅観を重視したるなり。

佐々木・前掲書（一九三五年）、二頁

と述べて、禅定によって真智を得て理を観じるという意で「禅観」を用いている。既に述べたように、「禅観」に焦点を当てた研究を最初に行ったのが佐々木氏であるので、以後の各論究ではこうした「禅観」の解釈が基底にあると考えられる。とはいえ、それらにおける「禅観」の定義は必ずしも一致するものではない。

佐々木氏によるこの「禅観」の理解は、

仏教に於ては古来種々の体験的方法の存するあり、その大なるものに就けば禅観、念仏、密行の三種を挙示し得べし。

佐々木・前掲書（一九三五年）、二頁

とあるように、仏教に限られたものであった。これに対して、「禅観」は必ずしも仏教に対してのみ使用される語ではないと解釈するのが関口氏である。すなわち、

奢摩他・毘鉢舍那の内容を最も精密に解説しているのは、瑜伽師地論であろう。また、仏典に瑜伽外道と称せられるものがあるように、仏教以前からの静坐禅観とし、坐法、制感、調息、禅那、三昧等と称して発展しつつあったものが、仏陀時代に仏教に採用されたものであるから、ベーダ、ウパニシャッド時代にまで、溯ってみての検討を試みることも必要となる。

関口・前掲書（一九七五年）、二頁

と述べて、仏教以前にも「禅観」が存することを認めているのである。

また、この引用文からは関口氏が止観（奢摩他・毘鉢舍那）を「禅観」の一部として扱っている様子も窺える。こうした使い方は、他の箇所でも確認でき、

すなわち禅門修証一〇巻はインドにおいて成立し発達した禅観法門の総集篇とも称すべき内容を有し、それに対し、摩訶止観は、インド的禅観法門の規制を脱却して天台大師による独自の禅観法門を樹立したものであるといえる。

関口・前掲書（一九七五年）、一三頁

とあり、更に、

禅宗思想にせよ、天台止観にせよ、禅観思想の全般にわたるひろい視野に立つての考察を試みようとする場合に、すくな

くともこの両者の歴史と思想とをたがいに関連せしめつつ研究の歩を進めることが必要である。

関口・前掲書（一九六四年）、二二六頁

とも述べられているように、禅宗思想や天台止観を包括する概念としての「禅観」が示されているのである。一方で、山内氏は、

禅宗的視点からみるならば、その禅観実修の出発点ともいべき『次第禅門』から苦心を重ねてきた禅観組織を、二〇数年のち再び『摩訶止観』に統撰したのであるから、そこに体験にうらづけられた精緻な止観の実践体系を見出すことができるというものの、肝心の後三章が不説であることは、いささか奇異にも感じられるのである。すなわち教観双資をうたって体験的な己心中所行の法門といわれる『摩訶止観』も、理論的構成を禅観にほどこす限り、その説明はあくまで論理的となつて、ついには理の限界まで達するであろうことは想像にかたくない。

山内・前掲書、七八頁

と述べて、「禅観」は止観に統撰されるものであるとの解釈をしている。これは包括関係からすると、関口氏の理解とは正反対であり、「禅観」は止観に包含される概念であるということになる。

この他、上記のような「禅観」という語の曖昧さに対して問題意識を持ち、独自の定義付けを行ったと言えるのが大野氏である。すなわち、

ここにいう「禅観」とは、インド以来伝承されてきた実践法の名目をいい、「禅法」とは、大乘經典にいたって新たに実践法として加えられたものをいう。「観法」とは、智顛が独自に案出した実践法をいう。

大野・前掲書、一一二頁

と述べて、「禅観」「禅法」「観法」というそれぞれ三語を明確に区別している。確かに大野氏以前には、これら三語のうち、特に「禅観」と「禅法」の区別が不明瞭である研究が見受けられる。

例えば、島地氏は、

特に『摩訶止観』の一部は天台智者晩年のものに属し、師独特の禅法を開説したるものにして、他の観心門に属する三〇余部の作は皆この『摩訶止観』の部分的説明に外ならざるものなり。

島地・前掲書、一〇二頁

として、『摩訶止観』に智顛独特の「禅法」が説かれていると述べながらも、

四種三昧・十乘・十境・二十五方便の観心は正しく智顛晩年の『摩訶止観』に説かれたるものにして、皆これ天台智者特殊の実践的禅観にして未だ嘗て他師に見ざるところなると同時に、また乃ち大師が仏教史上独り嶄然として一頭地を抜ける所以なり。

島地・前掲書、一〇六頁

とも述べて、『摩訶止観』には智顛特殊の「禅観」が示されていると記している。同様に佐藤氏も、

智顛は此等のあらゆる禅観を綜合統一して、整然たる組織と体系を与え、外道の禅法も小乗の禅法もこれを悉く菩薩摩訶薩の禅法として採り入れてしまったのである。

佐藤・前掲書（一九六一年）、一二二頁

と述べているため、「禅観」「禅法」をほぼ同義として扱っていることがわかる。

これらを見る限り、両語の区別は特に意識されていないと考えられるが、いずれの研究においても、「天台智

者特殊の実践的禪觀」や「小乗の禪法」との記述が見られるなど、各語の意において必ずしも大野氏の定義と合致しているわけではない点に注意すべきであろう。そのため、大野氏による定義は智顛の思想に関する研究に一定の示唆を与えるものであると評価することはできるが、その妥当性に関しては未だ検討の余地があると言わざるを得ない。

以上のように、「禪觀」という語の意味するところは各研究によって少しずつ異なっているのである。それ故、本論において「禪觀」という語を如何なる意として使うのかを明確に述べておく必要がある。

本研究では「禪觀」という語を智顛前期時代の思想を指すものとして用いることにしたい。換言すれば、『次第禪門』の所説を「禪觀」と称するということである。これは、あくまで智顛のみの思想に注目し、それに限定した上での、言わば狭義の「禪觀」である。

当然ながら、智顛の思想に関わるもの他にも「禪觀」が存在することは事実であるが、本論においてはこの意で「禪觀」という語を用いることはしない。何となれば、本研究は智顛の前期時代における思想の考究に主眼を置くものであると共に、その成果を智顛の生涯における思想的展開の究明に繋げることを意図して行われるものだからである。

端的に言うならば、智顛後期時代の止觀に対する意を鮮明にするために、『次第禪門』に見られる前期時代の思想を「禪觀」と称するのである。この点においては、前に挙げた山内氏の「禪觀」の意が近いと考えられる。山内氏の研究では明言されていないものの、智顛前期時代の思想を「禪觀」、後期時代のそれを止觀として論じている様子が窺える。

ここにおいて、「禪觀」をこのように規定をするのは、智顛の思想的変遷を究明しようとする場合に、「禪」と止觀の関連を以て考慮するよりも、「禪觀」と止觀の対置によってそれを試みる方が適切であると考えられるからである。これまで、「禪」から止觀への遷移を指摘する先行研究では、

次第禪門と摩訶止観とを対照してみると、証悟の方法に漸次と円頓との相違があっても、仏教におけるあらゆる実践法を禅と止観とで統括づけ、四種禅と四種三昧とで分類した二書が、智顛によって時と処を異にして講説されたことは興味深いことである。ただこの両書はその講説時代が、次第禪門は三〇歳代、摩訶止観は五〇歳代と、その間に二〇年以上の開きがあるため、両書間に少なからぬ思想推移のあとが見られるけれども、この両書成立の中間に小止観の述作があつて、次第禪門の要略書として作られながら、その実践法を止観の語をもつて統括する見解が打ち出されており、前期時代より後期時代へとうつりゆく智顛の思想進展が、思ったほど急カーブではなかったことが知られるのである。

佐藤・前掲書（一九六一年）、三六九―三七〇頁

と述べられているように、『次第禪門』と『摩訶止観』が軸となり、その中間に位置する『天台小止観』も踏まえて、「禅」と止観の関係が論じられていた。もちろん、この指摘の通り『次第禪門』が「禅」を示すものであり、『天台小止観』『摩訶止観』が止観を説くものであるということに異論はないが、この両者の対比を試みる際に、「禅」と止観という対置をするのでは、その問題意識が明瞭ではなくなってしまうのである。

従来、止観は禅定と智慧を一体化した語であると言われており、⁵⁶それぞれ止が禅定、観が智慧を表すものであるとされている。こうした止観の解釈に基づいて『次第禪門』所説の禅との対比を試みると、そこには二つの視点が存在する。すなわち、

- ① 『次第禪門』における「禅」と『天台小止観』『摩訶止観』における止の共通点・相違点は何か
- ② 『次第禪門』において『天台小止観』『摩訶止観』所説の観に通じる講説が確認できるか否か

という二点である。これらの点を鑑みるに、「禅」と止観を対置する枠組みでは、②への意識が今ひとつ鮮明になっていないのである。それ故、『次第禅門』における観への意識を明確にするために、「禅」のみではなく「禅観」と称する必要があるのである。

こうした規定に関しては、智顛の「禅」から止観への思想的推移を指摘した関口氏が、

両者（『次第禅門』と『摩訶止観』）の間には、たとえば「禅」から「止観」への思想の推移があったように、思想的教学的に大いなる進展のあとが見られる。概していえば、若き日の天台大師は禅門修証に見られるごとく最も忠実にその師南岳慧思の教学思想をそのままに踏襲しており、晩年にいたって、摩訶止観に見るがごとく自から「前代未聞」と称する独自の思想教学を開顕したのである。また換言すれば、禅門修証は、諸経論のなかに見られる禅観の思想、すなわちインド仏教において成立した諸教の禅観法門をきわめて忠実に整理整頓することに努力したものである。

関口・前掲書（一九七五年）、一三頁

と述べて、『次第禅門』所説の思想を「禅観」として理解している箇所が確認できる点からも妥当であると言える。

したがって、本研究では「禅観」という語を智顛前期時代の思想と規定し、特に『次第禅門』に見られる思想を指すものとして用いることにする。その上で、智顛の「禅観」と後期時代の止観を対置する構造によって、その思想的変遷の究明を試みることにしたい。

五 先行研究の評価と本研究の位置

上記の諸先行研究によって提示された問題は、主として次の五点に集約される。

- ① 智顛の生涯における時代区分
- ② 『次第禪門』の書誌的問題
- ③ 『次第禪門』に見られる禅観の性質
- ④ 『次第禪門』と『天台小止観』『摩訶止観』の関連
- ⑤ 禅と止観の関係

まず、これら五点のうち、①智顛の生涯における時代区分、及び②『次第禪門』の書誌的問題に関しては、主に佐藤氏によって既に詳細に論じられている。⁵⁷ この成果は、後の研究においても全面的に評価され、現在の智顛に関する研究は、その全てが佐藤氏による基礎的研究に従って行われていると言っても過言ではない。それ故、佐藤氏による研究は、上記で列挙した先行研究の中で最も重要であると言える。そこで、本研究も佐藤氏の成果を基盤として論を進めることにしたい。

尚、①智顛の生涯における時代区分については、佐藤氏以外の諸先学によっても論じられ整理されており、その多くにおいては智顛の生涯が幾つかの転機に応じて区分されているが、⁵⁸ これには各研究によって若干の相違が見られる。

例えば、島地氏は、

大師六〇年間の生涯は是に二大時期を劃し得べく、而してその前半生は全く是れ吾人の既に論述したる源流史を縮写せるものに外ならざると同時に、又吾人が現に認むる所の天台教学は全くその後半生涯の發展したるものに過ぎざるを以てなり。……便宜上大師の伝を分つに二大時期を以てし、その一は出家の後台嶺隱退に至るの間を指し、その二は台嶺隱遁以來その示寂に及ぶの間となすものなり。

島地・前掲書、九三頁

と述べて、智顛の生涯を天台山に隱遁する前後で二時期に区分しているが、これは厳密に見ると、佐藤氏による時代区分とは異なるものである。つまり、佐藤氏は智顛の生涯をより詳細に六つに区分した上で、

智顛の生涯をその思想的観点より分類すると、前期時代と後期時代とに二大区分し得る。すなわち、その前期時代は（一）幼少時代、（二）修学時代、（三）瓦官寺時代、（四）天台隱棲時代の四期を指し、その後期時代は（五）三大部講説時代と、（六）晩年時代との二期を指すものである。

括弧内原文、佐藤・前掲書（一九六一年）、二六―二七頁

と指摘し、智顛の生涯を思想的観点から分類するならば、天台三大部の講説を契機として、その前後で区分できると述べており、これは天台隱棲時代を前期に分類する点において、前の島地氏とは異なるものであると考えられる。

とはいえ、佐藤氏も、

大師六〇年の生涯は「大蘇開悟」と呼ばれる修学時代の宗教体験にみちびかれた前期時代と、「華頂頭陀」と呼ばれる天台

隠棲時代の宗教体験より展開する後期時代とである。

佐藤・前掲書（一九八一年）、三〇四頁

と述べて、島地氏と同様にこの天台山隠棲時代が後期の成果を生むことは認めているため、いずれにせよ、「大蘇山の開悟」と「華頂峯の大悟」が智顛の生涯における大きな転機であり、前者に従って『次第禅門』『天台小止観』等の講説が行われ、後者に基づいて晩年の『摩訶止観』等の天台三大部が示されると考える点は、各研究において共通する見解であると言える。

また、②『次第禅門』の書誌的問題に関して、佐藤氏は「灌頂再治の事実認め難し」と指摘するが、これは後の研究において受け入れられているとは言い難いので、この結論に至るには未だ論証が不十分であると言わざるを得ない。

次いで、③『次第禅門』に見られる禅観の性質、④『次第禅門』と『天台小止観』『摩訶止観』の関連、⑤禅と止観の関係については、この三点こそが先行研究を経ても尚、残された課題である。

③『次第禅門』に見られる禅観の性質の究明は、本研究の主たる目的である。既に述べたように、この点に関する従来の研究は、あくまでも止観を中心として論じる過程で禅観に言及しているに過ぎなかった。そのため、それらとは異なる観点から、直接的に禅観や『次第禅門』に焦点を合わせた研究を行う必要があると考えたのである。本研究は智顛の禅観に関して、従来とは異なる視座から一定の見解を提示するものである。

それに際しては、④『次第禅門』と『天台小止観』『摩訶止観』の関連についての考察が不可欠である。何故なら、智顛前期時代の思想である禅観の性質や特徴を明確にするためには、その後に成立した止観との対比を行うことが有効であると考えられるからである。従来の研究において指摘されているように、『次第禅門』は前期、『摩訶止観』は後期における智顛の主要な講説であり、『天台小止観』については諸説が見られるが、この両書の中間において成立したものとされている。そのため、『次第禅門』を中心として、後の『天台小止観』『摩訶止観』

との比較を行い、その関連を探ることが、智顛の禪觀の解明に繋がるのである。

そして、本研究において採り上げる智顛前期時代の禪觀の究明は、⑤禪と止觀の関係を考究するための重要な要素になると言える。上述の通り、智顛の思想が禪から止觀へと推移するとの指摘は関口氏によって行われ、佐藤氏によって再確認されたものであるが、これに対しては否定的な見解も見られる。⁶⁰この問題が未だ判然としな
いのは、智顛の禪觀に対する研究が充分ではないからである。幾度となく述べてきたように、現状では智顛の止
觀に対する研究に比べて、禪觀に対するそれは軽視されていると言わざるを得ない。⁶¹当然ながら、禪と止觀の関
係を論じるのであれば、その両者を徹底的に考究する必要があることは明らかである。そうした意味で、本研究
は、不充分であった智顛の禪觀に関する究明を進める一助となり得るものであると確信している。

六 本研究の構成と考察方法

本研究は大別すると論文篇と資料篇の二篇から成る。そのうち、論文篇における本論は全四章、資料篇は二部
を以て構成される。

まず、本論中の第一章では、『次第禪門』に見られる禪觀について概括的に述べる。

第一節では、『次第禪門』の成立に関する問題を探り上げ、講説時期や古写本・刊本を確認し、先行研究にお
いて指摘されている法慎私記本の構成や灌頂再治説に関する私見を提示する。

第二節では、『次第禪門』の梗概について述べる。特に、第一修禪波羅蜜大意章から第五簡禪波羅蜜法心章ま

では『次第禪門』の本文に即してその概要を明らかにする。残る第六分別禪波羅蜜前方便章、及び第七積禪波羅蜜修証章については、両章が『次第禪門』の眼目とも言える部分であることを考慮して、ここではその名称等を簡単に列挙するのみとし、内容については後において詳細に論じることにする。

第三節では、先行研究における指摘を踏まえて、『次第禪門』所説の観法と観境を明確にする。とりわけ、その区別が曖昧である四禪・四無量心・四無色定という三種の有漏禪を採り上げることにする。

次いで、第二章では、『次第禪門』の第六禪波羅蜜前方便章における各種の外方便について、その内容と『天台小止観』及び『摩訶止観』における当該部分との講説を比較することによって、智顛の禪観に関する性質や特徴を明らかにする。すなわち、『天台小止観』『摩訶止観』における止観によって体系付けられた方便との対比を通して、『次第禪門』所説の禪観を成じる外方便を明確にする。

第一節では、外方便の第一である「具五縁」、第二節では第二の「訶五欲」、第三節では第三の「棄五蓋」、第四節では第四の「調五法」、第五節では第五の「行五法」をそれぞれ採り上げて順次に考察を加え、第六節ではそれらを総括して小結を記す。

次に、第三章では、前章と同様の方法を用いて、『次第禪門』の第六禪波羅蜜前方便章における内方便について論じる。

第一節では、内方便の第一である「止門」の三止について、『天台小止観』の第六正修行章及び第十証果章、同じく『摩訶止観』の第二積名章及び第三顕体章に見られるそれぞれの三止との比較を行う。尚、ここでは『次第禪門』の講説中に見られる本文前後の可能性についても指摘する。

第二節では、第二の「驗善悪根性」について善と悪に分け、それらを『天台小止観』の第七善根発相章、『摩訶止観』の業相境におけるそれぞれの内容と比較する。また、「驗善悪根性」において示される五門禪・十五門禪は、後の第七積禪波羅蜜修証章と深い関連があるため、ここでは簡略に述べるに留め、詳細は後において論じ

る。

第三節では、内方便の第三である「安心禅門」に関して、先行研究において指摘されるように「観」の安心法が見られないのかを検討する。その後に、『天台小止観』の第六正修行章、『摩訶止観』の巧安止観とそれぞれの比較を行う。

第四節では、内方便の第四である「治病患」を採り上げて、『天台小止観』の第九治病患章、『摩訶止観』の病患境との内容を比較する。

第五節では、内方便の第五である「覚魔事」について、先行研究における問題点を指摘し、『天台小止観』の第八覚知魔事章、『摩訶止観』の魔事境との比較を行う。

次に、第四章では、『次第禅門』における五門禅・十五門禅について、各禅門が詳説される第七釈禅波羅蜜修証章の内容を中心として考察を加える。この点については、『天台小止観』『摩訶止観』にもそれぞれの禅門が示されているため、それらとの対比によって『次第禅門』所説の禅門に如何なる特徴があるのかを明らかにする。

第一節では、『次第禅門』における五門禅・十五門禅が『天台小止観』にどのような形で引き継がれるのかを明確にし、『摩訶止観』において新たに提示される十門禅との関連について述べる。

第二節では、五門禅・十五門禅と十門禅に共通する十種の禅門を採り上げて、それぞれの異同について言及する。尚、共通しない各禅門についても、それに相当する講説が確認できる箇所を指摘する。

最後に、結論として本研究によって明らかになった事項を改めて提示する。また、本研究を踏まえても尚、残された課題を確認し、今後の研究の方向性を明確にする。

資料篇は、第一部において、『次第禅門』の内方便に関する講説が行われている部分の註釈的研究を行う。これを採り上げる理由は、先行研究において指摘され、本論中でも明らかにするように、『次第禅門』の肝要が内方便にあるからであり、ここに前期時代における智顛独自の実践行法が示されていると判断したからである。

第二部では、『次第禪門』中に見られる『大智度論』の引用箇所を一覧として提示する。『次第禪門』における所依の経論としては、『大智度論』が最も多く引用されているにもかかわらず、未だにこうした究明が不十分であることによる。⁶²

本研究の構成と考察方法は以上である。これらに従って、以下、智顛の禅観に関する考察を進めることにする。

1 佐藤哲英『天台大師の研究』（百華苑、一九六一年三月）には、「灌頂はその青年時代から智顛に師事して常随奉侍し、三大部をはじめとする智顛の著作の多くを聴記編集し、智顛入滅後の天台教団の樹立に献身した人物なので、その筆になる別伝こそは諸伝中の白眉として最も重視されている」（一八頁）とある。また、この他の重要な資料としては『続高僧伝』や『国清百録』が挙げられている（一五―二四頁）。

2 池田魯参「天台大師伝の研究」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』第四一号、一九八三年三月）に、「天台大師の生涯における事蹟を知ることには、天台教学の構造や特質を説明しようとする時、不可欠な大前提となるであろうことは、いうまでもない。人の思想なり信条は、その人の生きざまに現われるはずであろうから、その人の生き方を凝視するなら、その人の思想や哲学は、一層の具体性をもって解明されるはずである」とあるように、思想の研究に際して、その人物の生涯における事蹟を知ることの重要性が述べられている。

3 『法華経』巻第六には「其中諸仏同時讃言。善哉善哉。善男子。是真精進。是名真法供養如来（其の中、諸仏は同時に讃じて言わく、「善哉、善哉。善男子よ、是れ真の精進なり。是れを真法もて如来を供養すと名づく」と）」（『大正蔵』九卷、五三頁、中段）とある。

4 池田魯参「天台教学の最近の研究動向と展望」（『駒沢大学大学院仏教学研究會年報』第一二号、一九七八年一〇月）では、それらが詳細に論じられている。また、岡部和雄・田中良昭編『中国仏教研究入門』（大蔵出版、二〇〇六年一二月）所掲の

- 池田魯参「天台宗」(一三二—一四六頁)の項も参考となる。
- 5 島地大等『天台教学史』(明治書院、一九二九年六月。中山書房、一九七六年一月再刊)。
 - 6 島地・前掲書、六九—七一頁、九一—一〇八頁。
 - 7 島地・前掲書、一〇二頁。
 - 8 佐々木憲徳『漢魏六朝禅觀發展史論』(昭和農道塾出版部、一九三五年四月。山崎寶文堂、一九三六年四月再刊。ピタカ、一九七八年八月再刊)。
 - 9 佐々木・前掲書(一九三五年)、二七四—二八四頁。
 - 10 前註9に同じ。
 - 11 佐々木憲徳『天台教学』(百華苑、一九五一年七月、二一五頁)。
 - 12 石津照璽『天台実相論の研究』(弘文堂書房、一九四七年五月。創文社、一九八〇年六月増補再刊)。
 - 13 石津・前掲書、三〇八—三一四頁。
 - 14 関口真大『天台小止觀の研究』(理想社、一九五四年三月。山喜房仏書林、一九六一年一月再刊、一九七四年五月増補再刊)。
 - 15 関口・前掲書(一九五四年)、四〇—五〇頁。
 - 16 池田魯参『詳解摩訶止觀』地巻・研究註釈篇(大蔵出版、一九九七年六月、二〇八頁)を参照。
 - 17 関口真大『禅宗思想史』(山喜房仏書林、一九六四年七月)。
 - 18 関口真大『天台止觀の研究』(岩波書店、一九六九年七月)。
 - 19 関口真大編『止觀の研究』(岩波書店、一九七五年一月)。
 - 20 関口真大編『仏教の実践原理』(山喜房仏書林、一九七七年十二月)。
 - 21 関口・前掲書(一九七五年)、五頁、一四頁。この他にも、関口氏の著書では随所に同様の指摘が確認できる。
 - 22 福田堯穎『天台学概論』(文一出版、一九五四年八月。中山書房仏書林、一九九〇年四月再刊)。

- 23 福田・前掲書、二五四―二五六頁。
- 24 前註1を参照。
- 25 佐藤・前掲書（一九六一年）、一一四―一一五頁。
- 26 佐藤・前掲書（一九六一年）、二四―二七頁、四九―五〇頁、九二―一〇二頁。
- 27 佐藤哲英『続・天台大師の研究』（百華苑、一九八一年一月）。
- 28 佐藤・前掲書（一九八一年）、三〇四頁。
- 29 玉城康四郎『心把握の展開』（山喜房仏書林、一九六一年三月）。
- 30 玉城・前掲書、三四六―三四九頁。
- 31 安藤俊雄『天台学』（平楽寺書店、一九六八年六月）。
- 32 安藤・前掲書、四二―四三一頁。
- 33 前註32に同じ。
- 34 日比宣正『唐代天台学研究』（山喜房仏書林、一九七五年七月）。
- 35 日比・前掲書、二三三頁。
- 36 日比・前掲書、一四六―一五一頁、二二七―二三三頁、二三〇―二三六頁。
- 37 新田雅章『天台実相論の研究』（平楽寺書店、一九八一年二月）。
- 38 池田・前掲書、二〇九頁を参照。
- 39 新田・前掲書、五一―八八頁。
- 40 村中祐生『天台觀門の基調』（山喜房仏書林、一九八六年九月）。
- 41 村中・前掲書、一五四―一六四頁、二二三―二二八頁。
- 42 山内舜雄『禅と天台止観』（大蔵出版、一九八六年一月）。
- 43 山内・前掲書、五二―八一頁。

- 44 大野栄人『天台止観成立史の研究』（法蔵館、一九九四年七月）。
- 45 大野・前掲書、一一二頁。
- 46 大野・前掲書、一一一―一三一頁。
- 47 大野・前掲書、一〇―一三頁。
- 48 多田孝正『天台仏教と東アジアの仏教儀礼』（春秋社、二〇一四年六月）。
- 49 多田・前掲書、五―一五頁、二三八―二五七頁。
- 50 本論中に提示する以外の主要な論文としては、福島光哉「智顛の初期禅学に関する一考察」（『印度学仏教学研究』第二五号、一九六五年一月）、塩入良道「天台行位説形成に関する諸問題(1)―藏教と通教について―」（『大正大学研究紀要』第五四号、一九六八年一月）、村中祐生「天台禅門における身観の一考察」（『天台学報』第一二号、一九七〇年一〇月）、同「天台禅門における四禅の一考察」（『天台学報』第一四号、一九七二年一月）、多田孝正「天台大師三世間観の基潮」（『天台学報』第一八号、一九七六年一月）、仙石景章「『次第禅門』に引用せられる禅経について」（『印度学仏教学研究』第五七号、一九八〇年一二月）、坂本広博「天台に於ける四禅」（『印度学仏教学研究』第六一号、一九八二年一二月）、藤平寛田「天台止観における五門禅」（『天台学報』第二八号、一九八六年一〇月）、青木隆「『次第禅門』における一、二の問題」（『印度学仏教学研究』第七五号、一九八九年一二月）、同「天台智顛における誓願思想」（『日本仏教学会年報』第六〇号、一九九五年五月）、藤井教公「天台智顛における四悉檀の意義」（『印度学仏教学研究』第九四号、一九九九年三月）、同「天台智顛における「心」の理解」（『大倉山論集』第三〇号、一九九一年一二月）、星宮智光「天台止観における前二十五方便の構成と意図」（『叡山学院研究紀要』第二三三号、二〇〇一年三月）、瀧英寛「『摩訶止観』理解の問題点」（『印度学仏教学研究』第一〇五号、二〇〇四年一二月）、武藤明範「『次第禅門』における禅観と禅法について―十六特勝・四念処・九想を手掛かりとして―」（『東海仏教』第五五号、二〇一〇年三月）、同「『次第禅門』における禅観と禅法について―九次第定・師子奮迅三昧・超越三昧を手掛かりとして―」（『禅研究所紀要』第三九号、二〇一一年三月）等が挙げられる。
- 51 大野栄人・武藤明範『天台次第禅門の研究』第一卷（山喜房仏書林、二〇一二年五月）。

- 52 (一)は『愛知学院大学文学部紀要』(第二五号、一九九五年三月)、及び『愛知学院大学人間文化研究所紀要 人間文化』(第二〇号、二〇〇五年九月)の二種がある。(二)は『愛知学院大学文学部紀要』(第二六号、一九九六年三月)。(三)も二種あり、『愛知学院大学文学部紀要』(第二七号、一九九七年三月)、及び『禅研究所紀要』(第三四号、二〇〇六年三月)。(四)―(六)は『禅研究所紀要』(第三五―三七号、二〇〇六年三月、二〇〇七年三月、二〇〇八年三月)。(七)は『愛知学院大学文学部紀要』(第三八号、二〇〇八年三月)。(八)―(一一)は『禅研究所紀要』(第三八―四一号、二〇〇九年三月、二〇一〇年三月、二〇一一年三月、二〇一二年三月)。尚、(一〇)及び(一一)は武藤明範氏との共同論文となっている。大野・武藤・前掲書は、これらのうちの(一)―(八)により構成される。
- 53 『大正蔵』では四六卷、四七五頁、上段―四八〇頁、下段に相当する。
- 54 村中祐生纂輯『天台宗教聖典』Ⅱ(山喜房仏書林、二〇〇五年四月、一九五―六七二頁)。
- 55 中村元『仏教語大辞典』縮刷版(東京書籍、一九八一年五月、八五四頁)。
- 56 池田・前掲書、一頁。
- 57 佐藤・前掲書(一九六一年)、二四―二七頁、一〇三―一二七頁。
- 58 上記以外には、京戸慈光『天台大師の生涯』(第三文明社、一九七五年四月)、田村芳朗・新田雅章『智顛』(大蔵出版、一九九六年、九月)、池田・前掲書等が挙げられる。また、新田・前掲書には、「そうした時代区分の導入は長い生涯の過程のなかに生ずる時代的变化に注目して、智顛をめぐる理解を深めてゆく方向に途を開き、ややもするとその生涯を等質化して平面的に捉えがちなこれまでの智顛研究の一般的傾向に、幅と広さとを与える新たな試みにほかならない」(一五頁)とあり、智顛の生涯を区分して研究することの意義が指摘されている。
- 59 佐藤・前掲書(一九六一年)、第二篇第二章第四節(一一四―一一五頁)。
- 60 池田魯参「天台止観から道元禅成立までの瞑想の意義」(『印度学仏教学研究』第一〇五号、二〇〇四年二月)。同論攷には、「智顛の禅観思想は禅から止観へ転向したと解し、この見解を基準にして、智顛教学における坐禅の意義までも過小に評価しようとする傾向が近年の学会の大勢になりつつあるようであるが、これはいかがなものであろうかと考える。……したが

って、いわれるように坐禪から止観に転向したというようなことではなく、坐禪の意義が、広くいえば常坐・常行・半行半坐・非行非坐の四種三昧の修行方法の意義が、仏教の実践法を理論化するために最適であると認められる「止観」の意義によってより厳密に解明されることになったと考えるべきであろう。……したがって、天台止観にあつては、「坐禪」の意義を確定するために「止観」の語義が極めて有効であったというべきであり、智顛が晩年には「禪」をやめて、「止観」に転向したなどというようなことでは決してないことを再確認すべきである」とある。

61 佐藤・前掲書（一九六一年）には、「智顛の後期時代に大成された天台教学の体系がどのような過程を経て形成されたかという研究もほとんど閑却されて来た」（九三頁）とあり、また、大野・前掲書にも、「智顛の教学といえは、即座に「天台三大部」が想起され、前期時代の禅思想、あるいは、それ以前の諸師の学説との関係の究明が、軽視される傾向にある。この解明がなされない限り、禅から止観への思想展開は永久に謎につつまれたままとなる。それをとく鍵は、この『次第禅門』に散見しているのである」（二一九頁）とある。

62 同様の研究としては、北堀一雄「『次第禅門』の『大智度論』引用一覽」（『駒沢大学大学院仏教学研究會年報』第一九号、一九八六年二月）がある。筆者はこれを受けて、既に拙稿「『釈摩訶羅蜜次第法門』における『大智度論』引用表」（『駒沢大学大学院仏教学研究會年報』第四五号、二〇一二年五月）をまとめたが、本研究ではその形式を踏襲しつつ、訂正や新たに発見した引用箇所を補いながら、『次第禅門』『大智度論』共にその全文を提示する。

本 論

第一章

『次第禪門』に見られる禅観

第一節 『次第禪門』の成立

第一項 講説時期と古写本・刊本

既に述べたように、『次第禪門』の講説は智顛が瓦官寺に滞在した時期に行われたとされている。これに関しては、灌頂の『別伝』に、

停瓦官八載。講大智度論。説次第禪門。

〔瓦官に停まること八載、『大智度論』を講じ、『次第禪門』を説く〕

『大正蔵』五〇卷、一九二頁、下段

とあつて、智顛が瓦官寺に住した八年の間に、『大智度論』を講じ、『次第禪門』を説いたことが明記されている。この時期は智顛の生涯からすると前期時代に分類でき、その思想は所謂「大蘇開悟」に基づくものであるから、『次第禪門』にはその内証が示されているものと考えられる¹⁾。

ただし、現存する『次第禪門』は智顛の真説ではあるが親撰ではない。すなわち、『大正蔵』第四六卷所収の『次第禪門』の冒頭に「隋天台智者大師説 弟子法慎記 弟子灌頂再治²⁾」との撰号があるように、これは智顛の講説を弟子の法慎（生没年未詳）が聴記したものである。

筆録者である法慎の生涯や事績に関しては詳細が不明であり、僅かに、『別伝』の、

法慎字禪。微発持力。此二三子。不幸早亡。

〈法慎は禪を学し、微かに持力を発するも、此の二三子は不幸にして早亡す〉

『大正蔵』五〇卷、一九七頁、下段

という記述と、『仏祖統紀』の、

禪師法慎。初居金陵大莊嚴寺。從智者稟受三觀。豁然深証。因定発持。一聞能記。

〈禪師法慎は、初め金陵の大莊嚴寺に居し、智者より三觀を稟受し、豁然として深く証し、定に因りて持を發し、一たび聞きて能く記す〉

『大正蔵』四九卷、一九七頁、中段

との文から、夭折したことと、金陵の莊嚴寺に住していたが智顛に師事するようになり、その講説を筆録していたということ程度のことしか明らかにならない。

また、この撰号によると『次第禪門』は灌頂による治改が行われているということになり、この有無に関しては先行研究においても重大な問題として採り上げられているが、実際に灌頂の手が加えられているのか否かは未だ判然としない。そのため、この問題は次項において論じることにするが、やはりこの撰号の通りに、智顛が講説したものを弟子の法慎が筆録し、後に灌頂が再治を行ったものが『次第禪門』であるとする見解が一般的なようである。

この『次第禪門』の古写本としては次の二種が挙げられる。

・京都青蓮院吉水蔵所蔵、延久六年（一〇七四）、寂観（生没年不詳）による書写本（以下、青蓮院本）

・奈良東大寺図書館所蔵、建久八年（一一九七）、証禪（生没年不詳）による書写本（以下、東大寺本）

これら二種の古写本に関しては先行研究において詳細に論じられているが、いずれも完本の状態で現存するものではない。すなわち、青蓮院本は、第一・第九の両巻が欠けているとされ、同じく東大寺本は、第三・第四・第六の三巻が欠本となっており、現存するのは第一・第二・第五・第七・第八・第九・第一〇の計七巻のみである。本研究に当たって、筆者は東大寺図書館の御高配によって東大寺本を参照することができたので、本論においてはこれを適宜参照することにした。尚、青蓮院本に関しては、未だ閲覧することが叶わないため、これを参照することは今後の課題である。

また、前述のように、『次第禪門』は『大正蔵』第四六巻にも収められているが、同書が底本としたのは明の万曆一八年（一五九〇）の刊本であるとされている。⁴この刊本は、前に挙げた青蓮院本や東大寺本以降に成立したものと考えられるが、両写本の如く欠本とはなっておらず、完本として現存するものである。ただし、これは第一・第三の両巻が上・下巻に分かれており、都合、全一二巻の構成となっている。この点については、先行研究においても指摘されているように、前に挙げた二種の古写本と異なる部分であるため注意する必要がある。

以上で確認したように、『次第禪門』は智顛が瓦官寺に住した際に講説した内容を、弟子の法慎が聴記したものである。灌頂による再治の有無については検証する必要があるが、いずれにせよ、現時点では二種の古写本と、その後に成立した刊本が存するのである。

第二項 法慎の私記本について

前項でも指摘したが、『次第禪門』においては灌頂による再治の有無が重大な問題となっている。何故なら、智顛の最も早い時期の講説である『次第禪門』に、後期時代の門弟である灌頂の手が加えられているか否かによって、その文献的価値が全く異なるからである。そこで本項では、まず法慎の私記本が如何なる状態であったかを確認することにした。智顛の講説を筆録した当初の法慎私記本の様子を明らかにすることは、灌頂による再治の有無を論じるに当たって不可欠な事項である。

この点に関しては、『次第禪門』の序に、

天台山修禪寺顛禪師。於都講説禪法。大莊嚴寺沙門法慎記。預聽學輒依説採記。法門深広難可委悉。若取具足。有三十卷。今略出前四卷。要用。流通此本。於天台更得治改前諸同学所写之者。爾時既未好成就。猶尙闕略。或繁而不次。若見此本更改定之。庶於學者得免謬失矣。

（天台山修禪寺の顛禪師、都において禪法を講説するを、大莊嚴寺の沙門、法慎が記す。聴學に預かりて、輒ち、説に依りて採記す。法門は深広にして、委悉すべきこと難し。若し具足を取らば、三十卷有り。今、略して前四卷の要用を出し、此本を流通す。天台において、更に前の諸の同学の写す所の者を得て治改す。爾の時、既に未だ好く成就せず。猶、尙に闕略あるべし。或いは繁にして次らず。若し此の本を見れば、更に之を改定せよ。學者において謬失を免るることを得るを庶うなり）

『大正藏』四六卷、四七五頁、下段

と記されているように、『次第禪門』は智顛の講説を法慎が採記したものであり、その内容は深奥且つ広大で、詳細に示すことが難しい程であるが、これを充分に行うと三〇巻に及ぶ大著になると述べられている。そのため、現行の『次第禪門』は、それらのうち、前の四巻を要約したものであるとされている。これは、他の筆録本も参照して整理したものであるが、未だ完成されたものではないため、後に更なる治改が行われることを望む旨も記されている。『次第禪門』の序は法慎によるものであると考えられているから、これが法慎の私記本の様子を明らかにする第一の資料であることは言うまでもない。⁷⁾その他に、灌頂による『摩訶止観』の序には、

次第禪門合三十卷。今之十軸。是大莊嚴寺法慎私記。

〈『次第禪門』は、合して三十卷なり。今の十軸は、是れ大莊嚴寺の法慎の私記なり〉

『大正蔵』四六卷、三頁、上段

とあり、『次第禪門』は「三十卷」であり、今の「十軸」は、法慎の私記であると述べられている。

また、同じく灌頂による『別伝』には、次の如く記されている。

又常在高座云。若説次第禪門一年一遍。若著章疏可五十卷。若説法華玄義。并円頓止観。半年各一遍。若著章疏各三十卷。此三法門皆無文疏。講授而已。……大莊嚴寺法慎。私記禪門初分。得三十卷。尚未刪定而法慎終。

〈又、常に高座に在りて云わく、若し『次第禪門』を説かば、一年に一遍せん。若し章疏を著さば、五十卷なるべし。若し『法華玄義』、並びに『円頓止観』を説かば、半年に各一遍せん。若し章疏を著さば各三十卷ならん。此の三法門は皆文疏無く、講授するのみ。……大莊嚴寺の法慎は『禪門』の初分を私記して、三十卷を得。尚未だ刪定せずして、法慎終る〉

『大正蔵』五〇卷、一九七頁、中段

この文によると、『次第禪門』を説けば一年に一遍し、仮に章疏を著わせば五〇巻となるであろうことを、智顓自身が述べていたとされている。同様に、『法華玄義』や『摩訶止観』の講説が各々半年に一遍し、章疏を著わせば三〇巻ずつになるであろうと記されていることから、『次第禪門』は両書に勝るとも劣らない雄大な構想を以て説かれていたと考えられる。ただし、いずれにしても章疏類が実在するわけではなく、智顓による講説が行われたのみであり、『次第禪門』の場合は、法慎によつてその初分が私記され三〇巻となったが、未刪定のまま法慎は寂したとされている。

これらの記述からすると、『摩訶止観』の序における「十軸」と、『別伝』における「三十巻」はいずれも法慎による私記であると考えられる。したがつて、未刪定であつた「三十巻」が何者かによつて改刪され、「十軸」になったと考えるのが妥当であるように思われる。

刪定を行った者に関しては、前に示した撰号から灌頂であると考えられ、湛然の『止観輔行伝弘決』（以下、『輔行』）にも、

次第禪門等者。目錄云。大師於瓦官説也。大莊嚴寺法慎私記初分。尚未治定。草本^初成伝与天台頂禪師。治定以成十卷。

（『次第禪門』等とは、目錄に云わく、大師の瓦官において説くなり。大莊嚴寺の法慎は、初分を私記して、尚未だ治定せず。草本は初め成じて天台頂禪師に伝与す。治定して以て十卷を成ず） 『大正藏』四六卷、一五六頁、上段

と述べられており、法慎が私記した『次第禪門』は未刪定であつたが、その草本を受け取つた灌頂が治定して一〇巻の構成としたと記されている。これは宋の志磐（生没年不詳）による『仏祖統紀』に、

法慎私記三十卷。章安治定為十卷。即禪波羅蜜漸次止觀也。

〈法慎の私記は三十卷なり。章安は治定して十卷と為す。即ち『禪波羅蜜漸次止觀』なり〉

『大正藏』四九卷、一八二頁、上段

とあるように、法慎による三〇卷の私記本が、後に灌頂によつて刪定され一〇卷とされたとする記述とも合致する。

しかし、『輔行』には、

今天台說者開為十章。一大意。二積名。三明門。四銓次。五心法。六方便。七修証。八果報。九起教。十歸趣。但至修証。余三略無於修証中。……修行之相。豈可具。若使盡記已下諸文三十三卷。伝云。大師嘗在高座云。若說次第禪門年別一遍。若著章疏可五十卷。伝文即是章安所出。目錄亦是山衆共記。卷或大小不同何妨。

〈今、天台の説は開きて十章と為す。一に大意、二に積名、三に明門、四に銓次、五に心法、六に方便、七に修証、八に果報、九に起教、十に歸趣なり。但だ修証に至りて、余の三は略して修証の中において無し。……修行之相は、豈に尽く具すべけんや。若し尽く已下の諸文を記せしめば、応に三十卷なるべし。『伝』に云わく、「大師の嘗て高座に在りて云わく、若し『次第禪門』を説かば、年別に一遍ならん。若し章疏を著さば、五十卷なるべし」と。伝文は即ち是れ章安の所出なり。目錄も亦た是れ山衆の共に記せるなり。卷に或いは大小の不同あるも何ぞ妨げんや〉

『大正藏』四六卷、一五六頁、中段

と記されているように、『次第禪門』は、その不説部分を含めれば三〇卷になるであろうとも述べられている。『次第禪門』における不説部分については後に触れるが、この記述によれば、法慎の私記本はもととも三〇卷で

あつたわけではなく、それよりも少なかったということになる。

更に、証真（一一二四―一二〇八）の『止観輔行私記』（以下、『私記』）にも、

而云具記有三十卷者。雖不聞說法。只聞卷數也。

（而も具さに記さば三十卷有りと云うは、説法を聞かずと雖も、只だ卷数を聞くなり）

『仏全』八〇七頁、上段

と述べられているように、法慎の私記本が三〇卷であるとされているのは、実際に智顛によって行われた講説を筆録したものが存在したのではなく、これを詳説すれば三〇卷となったであろうとの意で、その卷数を聞いたのみであると記されている。したがって、『輔行』及び『私記』におけるこれらの点が、前に見た灌頂による『摩訶止観』の序や『別伝』と異なっていることから、法慎の私記本が当初から三〇卷であったとは確定し得ないのである。

このように、『輔行』及び『私記』において、法慎の私記本が当初から三〇卷だったわけではないとする説が見られるのは、恐らく前に挙げた『次第禪門』の序による影響が大きいものと考えられる。つまり、「法門は深広にして、委悉すべきこと難し。若し具足を取らば、三十卷有り」との文を、『輔行』の如く、「若し尽く已下の諸文を記せしめば、応に三十卷なるべし」として不説部分と関連付けて解釈し、智顛の講説自体が行われていなかったのだから、実際には法慎による三〇卷もの私記本は存在しなかったと判断したのであろう。

しかし、仮にこうした見解が正しいとすると、『次第禪門』の序における「今、略して前四卷の要用を出し、此本を流通す」との一文を如何に解釈すべきかという新たな問題が生じることになる。法慎の私記本がもともと三〇卷も存在しない場合、その中から最初の四卷の簡要のみを抽出したとする記述は、些か奇異に感じられるからである。そのため、法慎の私記本が当初から三〇卷ではなかったとする説についても未だ検討の余地があると

言える。

第三項 灌頂による再治の有無

以上を踏まえて灌頂による再治の有無を考えると、こうした治改があったとの記述が見られるようになるのは湛然の『輔行』以降であるということがわかる。それ以前には、筆録者である法慎が記したと考えられる『次第禅門』の序は灌頂の関与を一切認めていないし、当の灌頂も『摩訶止観』の序や『別伝』において、自身が『次第禅門』を治改したなどとは全く述べていない。前項で挙げた各文献における灌頂再治の有無に関する立場を要約すると次の如くである。

- ① 法慎によって記されたと考えられる『次第禅門』の序には、「天台において、更に前の諸の同学の写す所の者を得て治改す」との文は見られるが、灌頂による再治が行われたとの記述は見られない。
- ② 灌頂による『摩訶止観』の序及び『別伝』には、灌頂自身が『次第禅門』を治改したとの記述は一切確認できない。
- ③ 湛然による『輔行』には、「草本は初め成じて天台頂禅師に伝与す。治定して以て十卷を成ず」とあって、初めて灌頂による再治が行われた旨の記述が見られることになる。
- ④ 志磐による『仏祖統紀』には、「章安は治定して十卷と為す」とあって、灌頂による再治が行われたと記さ

れている。

⑤ 証真による『私記』には、灌頂による再治の有無については言及されていない。

したがって、『次第禅門』に灌頂の手が加わっているとする説は湛然に始まるものと考えられるが、こうした記述が見られるようになった理由は、恐らく三〇巻とされた法慎の私記本が湛然当時から存在しなかったからであろう。すなわち、『次第禅門』や『摩訶止観』の序、『別伝』において示された『次第禅門』の状態と、湛然が見た『次第禅門』が異なっていたために、その整合を図る必要があったと考えられるのである。

ただし、①及び②からも明らかのように、『次第禅門』の成立に一次的に関わったと考えられる法慎や灌頂による記述には、そうした事実が一切述べられていない点に注意しなくてはならない。あくまでも、この灌頂再治説は湛然以降のものであると考えるべきである。

結局のところ、灌頂による再治の有無に関しては、現存の資料で明確な回答を出すことは不可能であると言わざるを得ない。とはいえ、先行研究でも指摘されているように、『次第禅門』において当時まだ講説されていないはずの『摩訶止観』の名が見られること¹⁰から、その成立に天台三大部成立以降の人物による手が加えられていることは確かである。

この他にも、例えば、

如偈説。

進止有次第 麤細不相違

譬如善調馬 欲去而欲住

（偈に説くが如し。）

進・止に次第有り 僂・細は相違せず

譬えば善く調う馬の 去らんと欲し住せんと欲するが如し

『大正藏』四六卷、四九〇頁、中段

との記述が見られるが、これは『天台小止観』¹¹及び『天台智者大師禅門口訣』¹²に同様のものが確認でき、『次第禅門』が講説された時点では両書とも存在しないことになっているので、この偈文の引用については、後世の何者かが付け加えたものと考えられる。

一応、両書の成立以前にこの偈が記されているものがあつた可能性も考えられないことはないが、そもそも『禅門口訣』におけるこの偈は、「師説偈曰¹³へ師の偈を説いて曰わく」と述べられているように、智顛自身によるものであると示されているので、それを自ら論拠して引用すること自体が極めて考え難いことであろう。これらが全て灌頂によるものであるのかどうかは確定し得ないが、何者かによって刪定が行われていることは間違いないと言える。¹⁴

このように『次第禅門』には智顛の講説が行われた当初には示されていないが、あつたであろう内容が確認できるため、それを研究するに当たっては、智顛の講説であつたであろう箇所と、後に加えられたであろうそれを逐一判別しながら考究する態度こそが必要である。そのため、以下においてはこれらの問題を常に念頭に置き、後代の加筆であると考えられる部分については、随時指摘していくことにしたい。

第二節 『次第禪門』の梗概

第一項 構成について

『次第禪門』に如何なる禅観が示されているのかを明らかにするに当たって、本項では、まずその構成について述べておきたい。

『次第禪門』は全十章で構成されている。すなわち、

第一修禅波羅蜜大意章

第二积禅波羅蜜名章

第三明禅波羅蜜門章

第四弁禅波羅蜜詮次章

第五簡禅波羅蜜法心章

第六分別禅波羅蜜前方便章

第七积禅波羅蜜修証章

第八顕示禅波羅蜜果報章

第九従禅波羅蜜起教章

第十結会禪波羅蜜歸趣章

である。

さて、先行研究においても指摘されているように、こうした全十章の構成については、後に成立する『天台小止観』や『摩訶止観』等でも類似の体系が見られるため、その初期から晩年に至るまで、智顛が一貫して有していた問題意識によって構築されたものと考えられる¹⁵。

さて、これらの十章を立てる意義について智顛は次のように述べている。

今約此十義。以弁禪波羅蜜者。文則略收諸仏教法之始終。理則遠通如來之秘藏。一切円妙法界。若教若行。若事若理。始從凡夫。終至極聖。所有因果行位。悉在其中。若行人深達禪門意趣。則自然解了一切仏法。不俟余尋。

〈今此十義に約して、以て禪波羅蜜を弁ずるは、文は則ち略なるも諸仏の教法の始終を収め、理は則ち遠く如來の秘藏に通ず。一切の円妙なる法界は、若しは教、若しは行、若しは事、若しは理なり。始め凡夫より、終り極聖に至るまで、所有の因果や行位は、悉く其の中に在り。若し行人は、深く禪門の意趣に達せば、則ち自然に一切の仏法を解了して、余を尋ねることを俟たず〉

『大正蔵』四六卷、四七五頁、下段

すなわち、これらの十章によって禪波羅蜜を弁じるのであり、その文は簡略であるが、全ての教えや如來の最奥の悟りを撰していることが明かされるのである。また、凡夫から聖人に至るまで、あらゆる修行の因果や行位が網羅されているという。そのため、禪波羅蜜を修すれば一切の仏法を修することになるのであって、それさえできれば他の修行を用いる必要はないと述べられている。

このように『次第禪門』は、禪波羅蜜を最上とし、これに一切の仏法を統撰することを目的とするものである。

これこそが『次第禪門』の基本的な姿勢であって、そのためにこれらの全十章の構成をもって禪觀に関する講説が行われるのである。

尚、第七釈禪波羅蜜修証章の後半部分・第八顯示禪波羅蜜果報章・第九從禪波羅蜜起教章・第十結會禪波羅蜜歸趣章の三章は不説となつていたので、これらに関する具体的な講説内容は明らかとなつていない。また、『次第禪門』の科文については、『大正藏』や前掲した先行研究において記載されているため、¹⁶ここで改めて示すことはしない。

以下では、各章の大要について述べることにする。

第二項 第一修禪波羅蜜大意章について

第一修禪波羅蜜大意章は、菩薩の正しい発心とそれに基づいた禪觀の実践法について述べ、禪波羅蜜の重要性を強調する一段である。『次第禪門』の冒頭には、

所以第一先明修禪波羅蜜大意指。菩薩發心所為。正求菩提淨妙之法。必須簡摺真偽。善識秘要。若欲具足一切諸仏法藏。唯禪為最。如得珠玉衆宝皆獲。是故發意修禪。

（第一に先ず禪波羅蜜を修する大意を明かす所以は、菩薩の発心の所為は、正しく菩提淨妙の法を求め、必ず須く真偽を簡摺し、善く秘要を識るべし。若し一切諸仏の法藏を具足せんと欲せば、唯だ禪のみを最と為す。珠玉を得ば衆宝は皆

獲るが如し。是の故に意を發して禪を修す

『大正藏』四六卷、四七五頁、下段―四七六頁、上段

と記されており、菩薩の發心は正しく法を求め、その真偽を簡び、秘要を知って行われるべきであり、一切諸仏の法を具足しようとするならば、それは禪によって行うのが最適であると説かれている。つまり、当章においては菩薩の發心の詳細と禪の卓越性が説かれることが明示されるのである。

当章は、大きく分けて二段で構成される。すなわち、

- (一) 「簡非（非を簡ぶ）」段¹⁷
- (二) 「正明所為（正しく所為を明かす）」段¹⁸

という二段である。これはいずれも菩薩の發心に関する内容が明かされている。

(一) 「非を簡ぶ」段では、發心して禪を修したとしても禪波羅蜜の法門に入ることができない十種の行人が挙げられている。これら十種の行人は、地獄・鬼神・畜生・修羅・人・六欲天・魔羅・外道・色無色界・二乗のそれぞれの心を發し、いずれも邪で偏っているために、二辺に墮して中道に趣くことがないとされている。仮に、そのまま禪定を修行しても、禪波羅蜜の法門と相応することはできないという。

(二) 「正しく所為を明かす」段では、次の二項目に関する講説が行われている。

- (1) 菩薩の發心
- (2) 菩薩の修禪

(1) 菩薩の発心に関しては、前に十種の行人の誤った発心が挙げられたのに対して、ここにおいては菩薩の正しい発心が示されており、それは四弘誓願を発することであるとされている。『次第禪門』で言うところの四弘誓願とは、

四弘誓願者。一未度者令度。亦云衆生無辺誓願度。二未解者令解。亦云煩惱無数誓願断。三未安者令安。亦云法門無尽誓願知。四未得涅槃令得涅槃。亦云無上仏道誓願成。此之四法。即対四諦。故纓絡経云。未度苦諦令度苦諦。未解集諦令解集諦。未安道諦令安道諦。未証滅諦令証滅諦。

〔四弘誓願とは、一に未だ度せざる者を度せしむ。亦た云わく、衆生は無辺なるも誓いて度せんことを願う。二に未だ解せざる者を解せしむ。亦た云わく、煩惱は無数なるも誓いて断ぜんことを願う。三に未だ安んぜざる者を安んぜしむ。亦た云わく、法門は無尽なるも誓いて知らんことを願う。四に未だ涅槃を得ざるに涅槃を得せしむ。亦た云わく、無上の仏道を誓いて成せんと願う。此の四法は、即ち四諦に対す。故に『纓絡経』に云わく、「未だ苦諦を度せざるに苦諦を度せしむ。未だ集諦を解せざるに集諦を解せしむ。未だ道諦を安んぜざるに道諦を安んぜしむ。未だ滅諦を証せざるに滅諦を証せしむ」と〕

『大正蔵』四六卷、四七六頁、中段

とあるように、

- ・ 衆生無辺誓願度
- ・ 煩惱無数誓願断
- ・ 法門無尽誓願知
- ・ 無上仏道誓願成

という四種の誓願のことである。また、ここにおいては『櫻絡経』が典拠として示されており、四弘誓願と四諦とが関連付けられて講説されている。こうした四弘誓願は智顛の創設とされており、先行研究において詳細に論じられている。²⁰

(2) 菩薩の修禅に関しては、既に菩提心を発し終わって四弘誓願を満足しようとするならば、菩提道を行じるべきであるとして、願に基づいた行の実践が必須であると述べられている。そして、『法華経』や『大智度論』が引用され、その行じるべき菩提道とは禅波羅蜜であることが明らかとなり、これが十波羅蜜の枢要とされるのである。

以上のように、当章では、菩薩の正しい発心は四弘誓願であることが示され、それに基づいた行の必要性が明かされた上で、禅波羅蜜の重要性が強調されるのである。第一章ということもあり、『次第禅門』において示さうとする禅波羅蜜の優位性に関する記述が随処に見られることがわかる。以下の各章においては、種々の実践行法が示されるが、その全てが禅波羅蜜に集約される点は一貫しており、当章ではその態度を明確にしていると言える。

第三項 第二釈禅波羅蜜名章について

第二釈禅波羅蜜名章は、「禅波羅蜜」という名を釈する一段である。『次第禅門』の冒頭に、

既欲修習。応知名字。尋名取理。其義不虛。以積禪名。

〈既に修習せんと欲するに、応に名字を知るべし。名尋ねて理を取るに、其の義は虚しからず。以て禪の名を積す〉

『大正藏』四六卷、四七六頁、上段

と記されているように、前章において発心した人が禪波羅蜜を修行しようとするならば、まずは名字について詳しく知らなければならぬとされている。そして、名について正しく理解すれば、次章で明かす理に関する内容の把握がより効果的になると述べられている。このように、当章では、禪波羅蜜を修するための具体的な方法の始めとして、その名が積されるのである。

当章は三段から成る。すなわち、

- (一) 「簡別共不共名へ共不共の名を簡別す」段²¹
- (二) 「翻訳へ翻訳す」段²²
- (三) 「料簡へ料簡す」段²³

という三段である。

(一) 「共不共の名を簡別す」る段は、

- (1) 共名
- (2) 不共名

という二項目に分けて説示されている。ここにおいては、「禪」の一字は凡夫・外道・二乗・菩薩・諸仏に共通する名であるために(1)共名とされているのに対して、「波羅蜜」は「到彼岸」「事究竟」「度無極」の意であり、菩薩・諸仏のみに通じるものであるから(2)不共名であると明かされている。

(二)「翻訳す」る段では、「禪」及び「波羅蜜」におけるそれぞれの他の訳語について述べられている。すなわち、「禪」には、

- (1) 思惟修
- (2) 定
- (3) 功德叢林

という三訳があり、一方の「波羅蜜」には、

- (1) 到彼岸
- (2) 事究竟
- (3) 度無極

の三訳があると説かれている。そして、これらの訳語にはそれぞれ別と通の解釈があることが示されている。

まず、「禪」における(1)思惟修・(2)定・(3)功德叢林という三訳に関する別と通の解釈は、これらの三語を因果のいずれれに対するかによって異なるとされている。つまり、別釈では、(1)思惟修は因、(2)定は果、(3)功德叢林は

因果にそれぞれ対するとされるが、通釈においては、いずれも因果の両者に対するものであることが明かされている。

次に、「波羅蜜」における(1)到彼岸・(2)事究竟・(3)度無極という三訳に関する別と通の解釈では、これらが事理のいずれに対するものであるのかという講説が行われている。別釈では、(1)到彼岸は理、(2)事究竟は事、(3)度無極は事理に該当するとされるが、通釈ではいずれも事理に対することができると説かれている。

(三)「料簡す」る段では、計四種の問答がなされるが、『大品般若経』『涅槃経』『大智度論』等を引用しながら本章において生じた「禅波羅蜜」の名の解釈に関する疑問点が解消される。

第一問答では、再び禅の卓越性について述べられており、特に四禅においては智と定が等しくなるために、これが根本の波羅蜜であり、その中に一切諸定を摂することができるとされる。

第二問答では、「禅」「定」「三昧」「波羅蜜」のそれぞれが同じであるのか、それとも異なるのかという問いがなされる。これに対して、それぞれの名義が通じているとも言えるが、主と対の異なりがあるとも言えるとの答えが示されている。ただし、衆生を利益するという観点からすると、これらに定まりがあるわけではなく、多くの経論では根本四禅を行の中心に据えているので、禅のみが波羅蜜であると言い得るとも述べられている。

第三問答では、「禅波羅蜜」に他の呼称があるのかということが論じられており、諸経論の中で説かれている種々の法門は、名字は無量であるがいずれも「禅波羅蜜」の異名であると明示されている。

第四問答では、「諸法実相」「首楞嚴」「到彼岸」等は仏のみに当てはまるものであるが、何故に菩薩の所行を「波羅蜜」と名づけるのかとの問いがなされ、これに対して、因の中に果を説くからであるとの答えが示されている。同じく、頓教においては発心と畢竟は別ではない等の様々な理由から、菩薩の所行も「波羅蜜」であると述べられている。

第四項 第三明禪波羅蜜門章について

第三明禪波羅蜜門章では、禪門に関する内容が述べられている。『次第禪門』の冒頭に、

尋名求理。理則非門不通。次明禪門。

（名を尋ね理を求むるに、理は則ち門に非ずんば通ぜず。次に禪門を明かす）

『大正蔵』四六卷、四七六頁、上段

とあり、同じく当章の始めにも、

行者善尋名故。自知其体。若欲進修。必因門而入。

（行者は善く名を尋ぬるが故に、自ら其の体を知る。若し進みて修せんと欲せば、必ず門に因りて入る）

『大正蔵』四六卷、四七九頁、上段

と記されているように、前章において行った名字の解釈を踏まえて、当章では理の把握のために禪門に関する講説が行われるのである。

当章は、

- (一) 「標禪門〈禪門を標す〉」段²⁴
- (二) 「解釈〈解釈す〉」段²⁵
- (三) 「料簡〈料簡す〉」段²⁶

という三段で構成されている。

(一) 「禪門を標す」る段では、諸経論によれば禪門は無量であるが、根本としては、

- (1) 色門
- (2) 心門

の二種に分けられるという。更に、(1)色門には、

- (i) 不浄観門
- (ii) 阿那波那門

という二門があり、(2)心門はそのまま一門のみであると説かれているため、結局のところ、合して三種の禪門が示されていることになる。

(二)「解釈す」る段では、前述した三種の禪門に対する別と通の解釈が示される。

別釈では、第一の息(ii)阿那波那門)に関する禪門は、世間禪に属するものとされて、「出法摂心(法を出でて心を摂す)」と名づけられ、凡夫の禪門であるとされる。第二の色(ii)不浄観門)に関する禪門は、出世間禪

門に属するものとされて、「滅法摂心（法を滅して心を摂す）」と名づけられ、二乗の禅門であるとされている。第三の心（2）心門）に関する禅門は、出世間上上禅に属するものであり、「非出非滅法摂心（法を出づるに非ず、滅するに非ずして心を摂す）」と名づけられ、菩薩の禅門であるとされる。

この後に、諸法は無量であるにもかかわらず、これらの三法のみが禅門とされるのは何故かとの問いが設けられ、その答えとして、諸法は根本的にこれらの三門を出るものではなく（如法相）、これらの三門は修するに当たっても最適であり（随便易）、一切法を摂し尽くすものである（摂法尽）からとの三種の理由が挙げられている。

尚、ここにおいては、(ii)阿那波那門は世間禅門、(i)不浄観門は出世間禅門、(2)心門は出世間上上禅門に相当することが明かされており、(1)色門における二門の前後が逆転しているが、これは『次第禅門』の講説が『大智度論』の、

是故経言。二為甘露門。一者不浄門。二者安那般那門。

（是の故に『経』に言わく、「二を甘露門と為す。一には不浄門、二には安那般那門なり」と）

『大正蔵』二五卷、二一八頁、上段

という記述に従って行われるからである。つまり、『次第禅門』では、始めこそ『大智度論』におけるこの文に則して(1)色門における二門に関する説示が行われるが、最終的には、世間禅門は息（ii）阿那波那門）、出世間禅門は狭義の色（ii）不浄観門）、出世間上上禅門は心（2）心門）にそれぞれよるものであるとされているから、(1)色門における二門の前後が入れ替わって示されることになるのである。

次いで、通釈では、息・色・心の三法はいずれも世間禅・出世間禅・出世間上上禅等の禅門に通じるものであ

ると示されている。

最後に、これらの発禪や得道の詳細は不同であるから、これについては第九從禪波羅蜜起教章において明かすと述べられている。ただし、該当部分は不説である。

(三) 料簡する段では、三つの問答が設けられて、これまで明かされた禪門の様相についての説明が補完されている。

第一問答では、通釈のような了解ができるのであれば、何故に別釈を説く必要があるのかとの問いがなされるのに対して、縁に従って衆生を利益する場合、その方法は一つではないから異説があったとしても構わないとの答えが示されている。また、別釈は禪門の意味を完全に解明した教説ではないから、これに執著すべきではないとも述べられている。

第二問答では、三門が互に通じているのであれば、息に関する禪門を修しても色・心の禪を証することができるのか否かという問いがなされ、これに対して、初学者は不可能であるが、菩薩は方便波羅蜜を具足しているので可能であるとの答えが示されている。

第三問答は、前の問答を受けて、どうして初学者は禪門と異なる禪を証することができないのかとの問いがなされ、それは宿縁が影響するものだからであるとの答えが示されている。尚、この詳細は第六分別禪波羅蜜前方便章において明らかにするとともに述べられている。

第五項 第四弁禪波羅蜜詮次章について

刊本や『大正蔵』所収の『次第禪門』によると、前章までの三章は巻第一之上において示されているが、第四弁波羅蜜詮次章及び次の第五簡禪波羅蜜法心章は巻第一之下において明かされている。一方で、青蓮院本と東大寺本の両写本に関しては、前述のように巻第一における上・下の別は見られないため、当章及び次章も前の三章と同じく巻第一の所収となっている。

当章では、禪波羅蜜を修する次第について述べられるが、『次第禪門』の冒頭には、

禪定幽遠。無由頓入。必須從淺至深。応弁詮次。

〈禪定は幽遠にして、頓に入るに由無し。必ず須く淺より深に至るべし。応に詮次を弁ずべし〉

『大正蔵』四六卷、四七六頁、上段

とあって、禪定は幽遠であり、直ちに入る方法は無いから、必ず浅い段階から深いところに至るように、順序次第を経て修さなければならぬとされている。

同じく、当章の始めにも、

行者既知禪門之相。菩薩從初發心乃至仏果。修習禪定。從淺至深。次第階級。是義応知。今略取經論教意。撰於次第。

〈行者は既に禪門の相を知る。菩薩は初發心より乃至仏果まで、禪定を修習するに、淺より深に至り、次第階級あり。是の義は応に知るべし。今、略して經論の教意を取りて、次第を撰ぶ〉 『大正蔵』四六卷、四八〇頁、上段

とあるように、菩薩が禪定を修するに当たっては次第や階級があるから、經論に従ってこれを明らかにすると述

べられている。

当章は、

- (一) 「正明諸禅次第へ正しく諸禅の次第を明かす」段、²⁷
- (二) 「簡非次第へ次第を簡非す」段²⁸

という二段から成る。

- (一) 「正しく諸禅の次第を明かす」段では、

- (1) 有漏禅
- (2) 亦有漏亦無漏禅
- (3) 無漏禅
- (4) 菩薩不共禅

という四種が挙げられ、それぞれの様相について明かされている。先行研究には、これらの四種の禅のうち(1)有漏禅、(2)亦有漏亦無漏禅、(3)無漏禅の三種のみを列記し、(4)菩薩不共禅を挙げないものが見られるが、これは誤りであり、当段における禅は明らかに四種に分類されて講説されている。

- (1) 有漏禅は、持戒清浄から欲界を厭患し、阿那波那を修して欲界定に入り、それから未到地を得て、次第に初禅から四禅までを経て、更に四無量心・四空処定に至るまでの十二門禅のことであるとされている。
- (2) 亦有漏亦無漏禅としては、六妙門・十六特勝・通明観の三種が挙げられている。

六妙門は、前の(1)有漏禪で修した根本禪の中の見著を除くために、敢えて欲界に還ってこれを修するものとされている。この六妙門のうち、数・随・止は入定の方便であるから有漏であり、觀・還・淨は慧の方便であるから無漏であるとされ、そのために「亦有漏亦無漏」と称することが明かされている。また、六妙門は欲界・未到地・四禪の中において具足するものであるが、四空處定に至る場合もあると述べられている。

同様に、十六特勝では欲界から悲想處まで、通明觀では欲界から非想處、更に滅尽定まで入ることが可能であると示されている。

最後に、これらの三種の禪は定禪であるから、後に詳説する五門禪の範疇では、いずれも第一の阿那波那門に分類されることが付言されている。

(3)無漏禪は、觀・鍊・薰・修という行行次第と、声聞・緣覺・菩薩のそれぞれの所行に約する慧行次第の二種に分けて講説されている。

行行次第では、觀禪として九想・八念・八背捨・八勝處・十一切處・六神通、鍊禪として九次第定・三三昧、薰禪として師子奮迅三昧、修禪として超越三昧がそれぞれ挙げられている。

慧行次第では、四諦を聞き、三十七品を修し、四諦に対して十六行觀を用い、十智・三無漏根を具足して、九修を成就し九断を得るという声聞の所行と、十二因縁の觀門を行じる緣覺の所行と、二乗の学・無学の人が得るところの智断を成就する菩薩の所行という三種が示されている。

(4)菩薩不共禪としては、自性禪・一切義禪・難禪・一切門禪・善人禪・一切行禪・除惱禪・此世他世樂・清淨淨禪が挙げられている。該当部分において、これらを総じた名称が明かされることはないが、所謂九種大禪である。

この後、菩薩ではなく初学者が禪を修する際も、菩薩同様、次第に準じて行じる必要があるのかとの問いがなされるが、これに対して、初学者の場合は必ずしも次第による必要はなく、入り易いところ等に従って諸禪の方

便や初門を修するのが良いとの答えが示されている。この詳細は第六分別禪波羅蜜前方便章において明らかにするとも述べられている。

(二)「次第を簡非す」る段では、問答が設けられて菩薩の修禪に次第・非次第・次第非次第・非次第次第の四つがあることが示されている。これらの四種に関しては、二乗の場合も菩薩と同様の分別を作すことができるという。そして、その詳細は、第七積禪波羅蜜修証章（一部不説）及び第八顯示禪波羅蜜果報章（不説）において、自ずと明らかになるであろうと述べられている。

第六項 第五簡禪波羅蜜法心章について

第五簡禪波羅蜜法心章では、諸禪における法と心の様相についての講説が行われている。『次第禪門』の冒頭に、

夫欲涉淺遊深。復当善識禪中境智。是以次簡法心。

（夫れ淺に涉り深に遊ばんと欲するに、復た当に善く禪の中の境と智とを識るべし。是れを以て次に法心を簡ぶ）

『大正藏』四六卷、四七六頁、上段

とあるように、浅い段階から入り、次第に修習して深い禪に至ろうとするのであれば、その中の境と智を識らな

なくてはならないという。この一文から明らかのように、当章における法と心とは、換言すると境と智である。それぞれ、法が境、心が智に相当するのである。

当章は三段で構成される。すなわち、

- (一) 「弁法（法を弁ず）」段³⁰
- (二) 「明心（心を明かす）」段³¹
- (三) 「分別簡定法心之別（分別して法と心の別を簡定す）」段³²

という三段である。

(一) 「法を弁ず」る段では、

- (1) 有漏法
- (2) 無漏法
- (3) 亦有漏亦無漏法
- (4) 非有漏非無漏法

という四項目が挙げられている。

(1) 有漏法とは、十善・根本四禪・衆生縁の四無量心・四空処定であるとされる。これらは観慧の法ではないため、諸々の煩惱を断ずることができないという。

(2) 無漏法とは、九想・八念・十想・背捨・勝処・一切処・次第定・師子奮迅三昧・四諦十六行・十二因縁・法

縁の四無量心・三十七品の三昧・願智頂禪・十一智・三無漏根等の無漏定のことであるという。これらは対治の法であるため、観慧が具足して三漏を断じることができるとされている。

(3) 亦有漏亦無漏法とは、六妙門・十六特勝・通明等であるという。これらの中には観慧の法があるとされているが、対治の力は劣弱であるため、「亦有漏亦無漏」と称されるのである。

(4) 非有漏非無漏法とは、法華・般舟・念仏・首楞嚴等の百八三昧・自性禅等の九種禅・無縁の大慈大悲・十波羅蜜・四無礙智・十八空・十力・四無所畏・十八不共法・一切種智等であるとされている。これらを修すれば二辺に墮することがないために、「非有漏非無漏」と称されるのである。

この後に、三種の問答が設けられている。

第一問答では、法華三昧等は諸経論において無漏とされているが、何故に『次第禅門』では非有漏非無漏と称するのかとの問いがなされ、これに対して、両者の語は異なるが意は同じであるため、矛盾していることはないとの答えが示されている。すなわち、『次第禅門』における無漏は二乗が行じるものであるため、諸経論において菩薩が行じるそれとは異なっているというのである。そして、この菩薩が行じる無漏こそ、『次第禅門』における非有漏非無漏に相当すると述べられている。

第二問答では、定慧に関しては有漏・無漏・亦有漏亦無漏・非有漏非無漏の四句を作して分別することができるが、戒についても同じであろうかとの問いがなされ、これに対して、十善・三帰・五戒・八斎戒・沙弥十戒・大比丘二百五十戒・菩薩十重四十八軽戒も、同様に四句の分別を行うことは可能であるが、ここにおいて詳説することはないとの答えが示されている。

第三問答では、当章に限って有漏・無漏・亦有漏亦無漏・非有漏非無漏という四句の分別が行われ、他章においては有漏・亦有漏亦無漏・無漏・非有漏非無漏とあって、四句の順番が前後しているが、これは何故かとの問いがなされ、これに対して、法と心の様相を明らかにする場合と、修行や入証について講説する場合の異なりが

あるからであるとの答えが示されている。

(二)「心を明かす」段では、法の場合と同様に、

- (1) 有漏心
- (2) 無漏心
- (3) 亦有漏亦無漏心
- (4) 非有漏非無漏心

という四項目が挙げられている。

(1) 有漏心とは、凡夫や外道が心に三漏を具していることであるという。これらの人は、発心する時・禅を修する時・禅を証する時・禅定より起つ時という四時に漏心を起こすとされている。発心する時は、世間を厭患することができずに禅定に樂や果報を求め、禅を修する時は返照し觀照することができずに見著の心を生じ、禅を証する時は、これを實であると誤った理解をして見著の心を生じ、禅定より起つ時は、多くの境に対して煩惱を生じるために、これらはいずれも有漏とされているのである。

(2) 無漏心も、同じく四時に約して示されている。発心する時は、世間を厭患して禅定の樂や果報を求めないために有漏の心が自然と微薄になって、そこから無漏を發し、禅を修する時は、それらが虚仮であると理解するために煩惱が生じず、禅を証する時は、眞の空慧を發して諸々の煩惱を断ずるために三漏を尽くすことができ、禅より起つ時は、諸々の境に対しても煩惱を生じないために、これらはいずれも無漏であるとされている。尚、発心する時と禅を修する時は、嚴密には有漏であるが、無漏の因となるために、両者を無漏として扱っても矛盾はないと述べられている。

(3) 亦有漏亦無漏心も四時に約して説かれている。すなわち、発心する時は、生死を厭患して禪の樂を求めることはないが、見著を生じて定の樂を願うことがあり、禪を修する時は、信・精進・念・定・慧という五法を成就することはあるが、これらが五根となつて煩惱を断じることができず、禪を証する時は、眞智を發することはあるが、煩惱は尽きることがなく、同じく尽智を得ることはあつても、無生智を得ることはできず、禪より起つ時は、諸々の境に対して煩惱が生じること、生じないこともあるために、これらが亦有漏亦無漏とされているのである。

(4) 非有漏非無漏心も同様に四時に約して示されている。發心する時は、生死・涅槃の二辺を離れ、禪を修する時は、福德のために無為に止まることがなく、智慧のために有為にも住することもなく、禪を証する時は、無生忍の慧を發し、心と法性が相応して、生死・涅槃の二辺に著せず、禪より起つ時は、如何なる境に対したとしても有無の二辺によることがないために、これらが非有漏非無漏とされているのである。また、これらはいずれも菩薩の心であると述べられている。

(三) 「分別して法と心の別を簡定す」る段では、当章で示された法と心に関して、計五種の問答が設けられている。

第一問答では、一切法は空であり諸々の言句を絶しているにもかかわらず、当章において四句の分別を作しても良いのかとの問いがなされ、これに対して、一切の仏法・十二部經は不可得の空の故に説かれるが、この不可得の空は諸法において礙げるところがないものであるから、四句の分別を作すことは誤りではないとの答えが示されている。また、禪を修する人のために方便の知見を以て種々の法門を分別するという。仮に、これらの四句の分別によらずに解脱を求めると、無句に縛られることになることと説かれている。そのため、禪を修する際には必ず句に従つてこれを行ふ必要があるとされ、これらの句を究竟すれば、句の義において無礙となつて解脱を得ることができると述べられている。

第二問答では、何故に五句ではなく四句の分別を作すのかとの問いがなされ、これに『大智度論』において示される四悉檀の意を以て答えが示されている。すなわち、(1)有漏の法と心は世界悉檀、(2)無漏の法と心は為人悉檀、(3)亦有漏亦無漏の法と心は対治悉檀、(4)非有漏非無漏の法と心は第一義悉檀にそれぞれ属するものであるとされている。他の経論においては、これとは別の因縁があつて五句の分別を作しているものもあるが、『次第禅門』においては採用しないという。

第三問答では、法と心が有漏である場合、両者ともに漏が有るのか、それとも両者ともに漏は無くとも有漏と称しているのかとの問いがなされ、これに対して、いずれかに漏が有るわけではなく、法と心が合する時に漏が生じるのであるとの答えが示されている。仮に、心が漏であれば、阿羅漢がこれを尽くした時には心も尽きてしまふことになるし、反対に法が漏であれば、聖人が根本四禅の法に入る時にも漏が生じるといふことになってしまうから、いずれの解釈も誤つたものであるという。これと同様に、無漏・亦有漏亦無漏・非有漏非無漏の場合も、法と心が合する時に生じるものであるとされている。

ところで、第三問答中には、

故阿難説示比丘。為舍利弗説偈。

諸法從縁生 是法説因縁

是法縁及尽 我師如是説

（故に阿難は比丘に説示するに、舍利弗の為に偈を説く。

諸法は縁より生ず 是の法は因縁を説く

是の法の縁及び尽 我が師は是の如く説く）

『大正藏』四六卷、四八三頁、上段

とあるが、この部分の記述は意味が不明である。強いて解釈するならば、阿難が舍利弗のために、比丘に対して説示をするということになるが、これは明らかに不自然な理解である上に、漢文としても破綻していると考えられる。また、前に述べたように、『大正蔵』所収の『次第禪門』の原本は刊本であるから、これにおける記述についても同様であり、的確に解釈することが難しい。

そこで、東大寺本を確認すると、

故阿説示比丘。為舍利弗説偈。

諸法從縁生 是法説因縁

是法縁及尽 我師如是説

（故に阿説示比丘は、舍利弗の為に偈を説く。

諸法は縁より生ず 是の法は因縁を説く

是の法の縁及び尽 我が師は是の如く説く）

との記述が見られ、この偈文は「阿説示比丘」が「舍利弗」のために説いたものであるとされている。ここにおける「阿説示比丘」とは、釈尊最初の説法を聞いた五比丘のうちの一人であるから、「阿難」とは全く異なる人物である。

更に、『次第禪門』の典拠である『大智度論』には、

爾時阿説示比丘。説此偈言

諸法因縁生 是法説因縁

是法因縁尽 大師如是説

（爾の時、阿説示比丘は此の偈を説いて言わく、

諸法は因縁より生ず 是の法は因縁を説く

是の法の因縁と尽と 大師は是の如く説く）

『大正蔵』二五卷、一三六頁、下段

と述べられているように、東大寺本と同じく、該当する偈文は「阿説示比丘」が説いたものであると記されている。

以上を考慮すると、『大正蔵』所収本（刊本）における「阿難説示比丘」との記述は「阿説示比丘」の誤りであると推察される。『大智度論』に通じていた智顛がこうした間違いをする可能性は極めて低いと言えるから、『次第禪門』が講説された時点では『大智度論』の如く「阿説示比丘」であり、写本である東大寺本の段階でも「阿説示比丘」と正しく記されていたが、刊本では誤って「阿難説示比丘」と作り、これがそのまま『大正蔵』所収本となったものと考えられる。

また、この第三問答中には「広説如止観³³（広説するに『止観』の如し）」という文が三箇所確認でき、詳説を『摩訶止観』に譲る記述が見られる。そのため、この部分については、確実に『摩訶止観』の成立以降に手が加えられていると言える。

第四問答では、どのようにして法と心を分別するのかとの問いがなされ、これに対して、世間の名字を以て法と心を分別するのであり、これには定まったものはないとの答えが示されている。

第五問答では、どのようにして世間の名字を以て法と心を分別するのかとの問いがなされ、これに対して、法と心は所有するところが無く、名字が存するだけであるとの答えが示されている。一応、心数を法、心王を心と分別することができるという。同様に、受・想・行の三陰及び色陰を法、識陰を心とし、心相応法・心不相応法

及び色法・無為法を法、心法を心とし、所縁を法、能縁を心とし、能生を法、所生を心とし、所観の境を法、能観の智を心とすることができると述べられている。そして、この関係を総括すると、法は心を成じ、心は法によるものであるとされている。ただし、これらの分別は幻のようなものであり、最終的には一相に帰するといひ、この詳細は第十結会禪波羅蜜歸趣章（不説）において明らかにすると結ばれている。

第七項 第六分別禪波羅蜜前方便章について

第六分別禪波羅蜜前方便章は、『次第禪門』の巻第二・第三・第四に詳述されており、前の各五章と比べると、その講説・記述の量が増えていることがわかる。

当章では、禪を修する前に実践すべき方便に関する講説が行われている。『次第禪門』の冒頭に、

既明識法心。若欲習行。事須善巧。次分別方便。

（既に明らかに法心を識るに、若し習行せんと欲せば、事は須く善巧なるべし。次に方便を分別す）

『大正蔵』四六卷、四七六頁、上段

とあり、同じく当章の始めにも、

行人若能通達如前所弁五種明諸禪相。則內信開發。若欲安心習學。必須善知方便。

〈行人は若し能く前に弁ずる所の如く、五種に諸の禪相を明かすに通達せば、則ち内信、開發す。若し心を安んじて習學せんと欲せば、必ず須く善く方便を知るべし〉
『大正藏』四六卷、四八三頁、下段

と記されているように、前の各五章においては信を開發することに主眼を置いて講説が行われたが、当章以降では禪を修する方法が詳説されるのであり、ここにおいてはその準備段階としての前方便が示されるのである。すなわち、

- (一) 外方便
- (二) 内方便

という二種の方便である。

(一) 外方便は、「定外用心之法³⁴」〈定外用心の法〉と述べられているように、禪定の外で用いるべき五種の法であり、具体的には、

- (1) 具五縁
- (2) 訶五欲
- (3) 棄五蓋
- (4) 調五法
- (5) 行五法

という所謂二十五方便である。

(1) 具五縁とは、持戒清浄・衣食具足・閑居静処・息諸縁務・近善知識という五縁を具すること、(2) 訶五欲とは、色・声・香・味・触の五欲を訶すること、(3) 棄五蓋とは、貪欲・瞋恚・睡眠・掉悔・疑という五蓋を棄てること、(4) 調五法とは、飲食・睡眠・身・息・心の五法を調えること、(5) 行五法とは、欲・精進・念・巧慧・一心の五法を行じることである。

(二) 内方便は、「定内用心之法³⁵（定内用心の法）」と説かれているように、禅定の内において用いるべき五種の法である。これは、

- (1) 止門
- (2) 驗善悪根性
- (3) 安心禅門（安心法）
- (4) 治病患
- (5) 覺魔事

という五種である。

(1) 止門では、行・義のそれぞれに約して三止が明かされる。すなわち、行に約する繫縁止・制心止・体真止と、義に約する随縁止・入定止・真性止である。

(2) 驗善悪根性では、善悪それぞれの根性が明かされている。善根性では、外善として布施・持戒・孝順父母師長・敬三宝精勤供養・読誦聴学の五種が挙げられ、内善としては阿那波那門・不浄観門・慈心門・因縁門・念仏

三昧門という五門禪が示されている。また、悪根性では、覚観・貪欲・瞋恚・愚痴・悪業の五種の不善法が挙げられ、これらを前に内善として示した五門禪を以て対治する方法が説かれている。

(3) 安心禪門（安心法）では、便宜・対治・楽欲・次第・第一義のそれぞれに随って心を安じる方法が述べられている。

(4) 治病患では、病の様子とそれを治する方法の二段に分けて講説が行われる。すなわち、四大・五臓・五根が挙げられて病の様子が示され、氣息・妄想・呪術・用心主境・観析という五種による病を治する方法が説かれるのである。

(5) 覚魔事では、煩惱魔・陰入界魔・死魔・天子魔の四魔が挙げられて、その様相とそれらを破する方法が明かされている。

尚、当章は次の第七積禪波羅蜜修証章と並んで『次第禪門』の肝要と言える部分であるので、後において詳しく論じることにした。

第八項 第七積禪波羅蜜修証章について

第七積禪波羅蜜修証章の講説は、巻第五・第六・第七・第八・第九・第十において行われ、他の章と比べると多くの紙幅が費やされている。

当章では、各種禪門の修証が示されている。『次第禪門』の冒頭には、

依法而行。必有所証。次積修証。

〔法に依りて行ずるに、必ず所証有り。次に修証を積す〕

『大正藏』四六卷、四七六頁、上段

とあり、当章の始めにも、

上已広明内外方便。行者若能専心修習。繫念禪門。必有証驗。是故第七広明修証。

〔上に已に広く内外の方便を明かす。行者は、若し能く専心に修習し、禪門に繫念せば、必ず証驗有り。是の故に第七に
広く修証を明かす〕

『大藏經』四六卷、五〇八頁、上段

と述べられているように、前章において講説された前方便を踏まえて修行し、禪門に達することができれば必ず証する所があるから、当章ではその修証について明らかにするとう。

当章は、

- (一) 世間禪 (有漏禪)
- (二) 亦世間亦出世間禪 (亦有漏亦無漏禪)
- (三) 出世間禪 (無漏禪)
- (四) 非世間非出世間禪 (非有漏非無漏禪)

という四段を以て講説されている。

(一) 世間禪（有漏禪）では、四禪・四無量心・四無色定が挙げられ、(二) 亦世間亦出世間禪（亦有漏亦無漏禪）では、六妙門・十六特勝・通明觀が示されて、それぞれの修証について述べられている。

(三) 出世間禪（無漏禪）では、

- (1) 対治無漏
- (2) 縁理無漏

という二項目に分けられて講説されている。

(1) 対治無漏では、九想・八念・十想・八背捨・八勝処・十一切処・六神通・十四變化・九次第定・師子奮迅三昧・超越三昧が挙げられている。

当章は、この部分の説示で終わっている。すなわち、(一) 世間禪（有漏禪）、(二) 亦世間亦出世間禪（亦有漏亦無漏禪）、(三) 出世間禪（無漏禪）における(1) 対治無漏に関する講説は確認できるが、この後の(三) 出世間禪（無漏禪）における(2) 縁理無漏と(四) 非世間非出世間禪（非有漏非無漏禪）に関する修証については、具体的な講説は行われておらず、不説となっている。

尚、前項において述べたように、当章に関する詳細は、後に五門禪・十五門禪の変遷を採り上げて論じること
にしたい。

第三節 有漏禪における「観」について

第一項 先行研究による指摘

前述のように、智顛の実践行法は『摩訶止観』における止観の確立によって完成されるが、これはあくまでも晩年のことであつて、前期時代は『次第禪門』に示されるような禪観が主であつた。この『次第禪門』を後の止観という枠組みを以て見ると、「止」に関する講説は体系化されているのに対して、「観」に関する説示は組織立てられておらず、処々で散発的に行われているに過ぎないことがわかる。そのため、『摩訶止観』では十乗観法等の「観」の講説が明確に行われている一方で、『次第禪門』が如何なる「観」を説くものであるのかは未だ判然としない。

従来、『次第禪門』に示される智顛の前期時代の思想については、

すなわち摩訶止観など三大部講説時代の晩年の思想では、観境と観法とが明確に区別され、観境として十境、観法として十乗が制定されるに至るが、次第禪門の内方便はこの観境と観法とのいずれかに分化して包括維持されることとなつた。……初期の思想には観境と観法との区別も見られず、摩訶止観に比較するとき、次第禪門の内方便は観境も観法も内容が頗る貧弱であるが、しかもこの内方便が基礎となり原型となつて、やがてそれを拡充展開したものが、摩訶止観の十境十乗という完備した組織となつたのである。

安藤・前掲書、四六〇―四六一頁

と述べられているように、観境と観法の区別が見られないと指摘されている。

そこで、本節では『次第禅門』の第七釈禅波羅蜜修証章において有漏禅として説かれる四禅・四無量心・四無色定をそれぞれ採り上げ、その観境と観法を明確にしておきたい。何となれば、亦有漏亦無漏禅以降に示される六妙門や十六特勝等については、その観境や観法が明快であるのに対して、これらの有漏禅における観境や観法に関する講説は非常に曖昧だからである。

第二項 四禅について

『次第禅門』の第七釈禅波羅蜜修証章において、有漏禅として最初に示される禅門が四禅である。この四禅については、

今論色界根本正定。但説有四。若通方便中間。是則不定。若薩婆多人。説有未到地。及中間禅。足四禅為六地定。若曇無徳人。例不説有未來禅。而説有欲界定中間禅。以為六地定。若摩訶衍。及瞿沙所明。則具有欲界未到地中間禅。足四禅為七地定。此中融會。以義推之。今拋正禅而論。但説有四。

（今、色界の根本の正定を論ずるに、但だ四有りと説く。若しは方便・中間に通ぜば、是れ則ち不定なり。若しは薩婆多の人は、未到地、及び中間禅有りと説き、四禅に足して六地定と為す。若しは曇無徳の人は、例して未來禅有りと説か

ずして、欲界定・中間禪有りと説き、以て六地定と為す。若しは摩訶衍、及び瞿沙の明かす所は、則ち具さに欲界・未到地・中間禪有るに、四禪に足して七地定と為す。此の中、融会して、義を以て之を推す。今、正禪に抛りて論ずるに、但だ四有りと説く」

『大正蔵』四六卷、五〇八頁、中段

と記されているように、種々の説があるとされている。すなわち、四禪に未到地定・中間定を足して計六地定とする説、同じく四禪に欲界定・中間定足して六地定とする説、或いは四禪に欲界定・未到地定・中間定を足して七地定とする説が見られるという。これらを踏まえて、『次第禪門』では正禪であるところの四禪について講説が行われるのである。

しかしながら、実際には、

第三明証禪相。通方便論証。自有三階。一証欲界定相。二証未到定相。三正明証初禪相。一明証欲界定。自有二意。一正明証相。二明得失。……二明証未到地定相。因此欲界定後。身心泯然虛豁。失於欲界之身。坐中不見頭手床敷。猶若虛空。此是未到地定。

〈第三に禪を証する相を明かすは、方便に通じて証を論ずるに、自ら三階有り。一に欲界定の相を証す。二に未到定の相を証す。三に正に初禪の相を証するを明かす。一に欲界定を証するを明かすに、自ら二意有り。一に正しく証の相を明かす。二に得失を明かす。……二に未到地定の相を証するを明かすは、此の欲界定に因りて後、身心は泯然として虚豁なるに、欲界の身を失す。坐の中に頭手・床敷を見ず。猶、虚空の若し。此れは是れ未到地定なり〉

『大正蔵』四六卷、五〇九頁、中―下段

とあるように、欲界定及び未到地定における証相に関する講説が見られ、中間定についても、

二者明中間禪發相。行者既能深心訶責初禪覺觀。覺觀既滅。五支及默然悉謝。以離初禪。二禪未生。於其中間。亦有定法。亦得名禪。但不牢固。無支等扶助之法。所以其心蔑蔑屑屑。

（二には中間禪の發する相を明かす。行者は、既に能く深心に初禪の覺觀を訶責するに、覺觀は既に滅し、五支及び默然は悉く謝して、以て初禪を離る。二禪は未だ生ぜざるも、其の中間において、亦た定法有りて、亦た禪と名づくることを得。但だ、牢固ならずして、支等の扶助の法無し。所以に其の心は蔑蔑・屑屑なり）

『大正藏』四六卷、五一三頁、中段

と述べられているように、その發相に関する説示が行われているので、『次第禪門』における四禪中の初禪の修証を明かす段にも、欲界定・未到地定・中間定のそれぞれに関する言及が存することが判明するのである。更に、未到地定と中間定については次の如き問答が設けられている。

問曰。如論中唯說初禪前有未到地。今二禪前。何故復說有未到地。答曰。論總明故說一。若舍利弗毘曇說。有四未到地。四中間禪。今用此義故。更說有未到地及中間也。

（問うて曰わく、『論』の中の如きは、唯だ初禪の前にのみ、未到地有りと説く。今、二禪の前に、何の故に復た未到地有りと説くや。答えて曰わく、『論』は総じて明かすが故に一と説く。若しは『舍利弗毘曇』に、「四の未到地、四の中間禪有り」と説く。今、此の義を用うるが故に、更に未到地、及び中間有りと説くなり）

『大正藏』四六卷、五一三頁、中段

この問答では、『大智度論』では初禪の前においてのみ未到地定が説かれているのに、今ここで二禪の前にも

未到地定が示されるのは何故かとの問いがなされ、これに対して、『大智度論』は未到地定について総じて述べただけであり、本来は舍利弗が『毘曇』において明かしたように、初禅から第四禅に至るまで、そのそれぞれに未到地定や中間定があるとの答えが示されている。

したがって、『次第禅門』においては、正禅である四禅のみの講説が立項されるが、そこには欲界定・四未到地定・四中間定という各定も想定されていたのである。ただし、四禅以外の各定については、その証相や発相が明かされるのみで、四禅の如く修証の詳細が説かれるわけではないから、やはり両者には明確な差異が認められると言える。

以下では、四禅のそれぞれにおける観境と観法を具体的に確認することにした。

一 初禅について

まず、初禅における観境と観法については、

第一明所修法者。即是阿那波那。為修習根本初禅之法。

（第一に所修の法を明かすとは、即ち是れ阿那波那は、根本初禅を修習するの法と為す）

『大正蔵』四六卷、五〇八頁、下段

とあり、同じく、

一明能数之心者。以細念之心。摂心対息。……夫数息者。但細心約息記数而已。不得多取数相。若息多則氣満。腹脹体急。坐欲不安。

（一に能数の心を明かすとは、細念の心を以て、心を摂し息に対す。……夫れ数息とは、但だ細心に息に約して数を記すのみ。多く数の相を取ることを得ず。若しは息の多からば、則ち気の満ちて、腹は脹れ体は急にして、坐を欲するも安んぜず）
『大正蔵』四六卷、五〇八頁、下段—五〇九頁、上段

と述べられているように、息が観境とされており、数息観が観法として示されている。こうした息に関しては、『摩訶止観』成立までの智顛の実践の中心は数息観であると指摘されているように、³⁶ 発禅の境として重用された様子が窺える。

二 第二禅について

第二禅については、

今明修二禅者。若凡夫人。亦当先修六行。仏弟子多修八聖種。

（今、二禅を修するを明かすとは、若しは凡夫人は、亦た当に先に六行を修すべし。仏弟子は多く八聖種を修す）

『大正蔵』四六卷、五一三頁、上段

とあるように、凡夫の場合は六行観、仏弟子の場合は八聖種観が、それぞれ用いられるべき観法として示されて

いる。

このうち、六行観とは、

六行者。謂於初禪第六默然心中。厭離覺觀。觀初禪為下苦。知二法動亂。逼惱定心故為苦。從覺觀生喜樂定等故為僂。此覺觀法。障二禪內淨故名障。攀上勝者二禪內淨安隱。勝初禪覺觀動亂之定。妙者喜定因內淨而發。是為微妙。出者若得二禪、即心得出離覺觀等障。

六行とは、謂わく、初禪の第六の默然心において、覺觀を厭離し、初禪を觀ずるを下苦と為す。二法は動亂して定心を逼惱すると知るが故に苦と為す。覺觀より喜・樂の定等を生ずるが故に僂と為す。此の覺觀の法は、二禪の内淨を障するが故に障と名づく。上勝を攀ずとは、二禪は内淨にして安隱なるに、初禪の覺觀の動亂の定に勝る。妙とは、喜定は内淨に因りて發するに、是れを微妙と為す。出とは、若し二禪を得ば、即ち心は覺觀等の障より出離することを得。

『大正藏』四六卷、五一三頁、上段

と記されているように、(1)苦・(2)僂・(3)障・(4)勝・(5)妙・(6)出の六種を觀じることである。それぞれの内容は次の如くである。

- (1) 初禪における覺觀が動亂して定心の妨げとなることを知るといふ苦
- (2) 初禪における覺觀から喜・樂等の定が生じるといふ僂
- (3) 初禪における覺觀が第二禪の内淨を妨げることを知るといふ障
- (4) 初禪における覺觀の動亂に勝るといふ勝
- (5) 第二禪の内淨によって喜定が發するといふ妙

(6) 第二禪を得て初禪における覚観等の障から離れるという出

こうした六行観を観法として修することによつて第二禪を發するのである。

また、この文に示されているように、第二禪を發する際に用いる六行観の対境となるのは初禪であり、特にその中の覚観である。これは次の記述からも明らかである。

復次行者既知初禪之過障於二禪。今欲遠離。依三種方便。一不受不著故得離。二訶責故得離。三観析故得離。譬如世人共事。後見其過失。心欲令去。亦用三法。……若得此三意。可以離初禪覚観之過。

〈復た次に、行者は既に初禪の過は二禪を障するを知る。今、遠離せんと欲するに、当に三種の方便に依るべし。一に不受不著なるが故に離るることを得。二に訶責するが故に離るることを得。三に観析するが故に離るることを得。譬えば世人の事を共にして、後に其の過失を見て、心に去らしめんと欲するに、亦た三法を用うるが如し。……若し此の三意を得ば、以て初禪の覚観の過を離るべし〉

『大正蔵』四六卷、五一三頁、上段

この文においても、初禪の覚観を離れることによつて第二禪に至ることが説かれている。この中には、三種方便として、

- (1) 不受不著
- (2) 訶責
- (3) 観析

という方法が示されているが、これらは具体的な観法として示されているというよりも、「方便」と述べられているように、その扶けとなることが意図されているものである。

尚、仏弟子が修するとされる八聖種観については、後述するように、主として四無色定において修される観法であるとされているため、四禅においてはこの第二禅の修証が説かれる部分以外では言及されていないし、ここにおいてもその名称が述べられるのみである。

三 第三禅について

第三禅における観境と観法は次の文より明らかとなる。

今行者観二禅為過失。欲得三禅時。是中応具足明六行方法。今但略出二禅過罪相。六行之義。此二禅定。雖從内淨而發。但大喜勇動。定不牢固。類如前説。但誑心念。著安隱處。如人知婦是羅刹女。則棄之。不生恋著。一心專念三禅功德。爾時即捨大喜及与默然。当如上用三法遣之。一不受。二訶責。三観心窮檢。

（今、行者は二禅を觀じて過失と為し、三禅を得んと欲する時、是の中に應に具足して六行の方法を明かすべし。今、但だ略して二禅の過罪の相を出すは、六行の義なり。此の二禅の定は、内淨より發すと雖も、但だ大喜の勇動するのみにして、定は牢固ならず。類して前に説くが如し。但だ心念を誑し、安隱の處に著す。人の婦は是れ羅刹女なるを知りて、則ち之を棄て、恋著を生ぜざるが如し。一心に専ら三禅の功德を念ず。爾の時、即ち大喜と及び默然とを捨つ。当に上に三法を用いて之を遣るが如くなるべし。一に不受、二に訶責、三に観心窮檢なり）

『大正藏』四六卷、五一四頁、上—中段

すなわち、第三禅における観境は直前の第二禅、特にその中の大喜であり、観法は六行観であるとされている。また、三種方便に関する説示も見られるが、八聖種観に関する記述は見られなくなっている。

四 第四禅について

第四禅における観境と観法は次の如くである。

行者欲得四禅。当応深見三禅過患。……行者既深見三禅樂有大苦之患。応一心厭離。求四禅種不動定。爾時於三禅辺地。当修六行。方法例如前説。亦応用於三法除遣。一不著。二訶責。三観析。

（行者は四禅を得んと欲するに、当応に深く三禅の過患を見るべし。……行者は既に深く三禅の樂に大苦の患有りと見て、
 応に一心に厭離して、四禅種の不動定を求むべし。爾の時、三禅の辺地において、当に六行を修すべし。方法は例して
 前に説くが如し。亦た応に三法を用いて除遣すべし。一に不著、二に訶責、三に観析なり）

『大正蔵』四六卷、五一五頁、中段

この文によると、第四禅における観境は第三禅、特にその中の樂であり、観境はやはり六行観であるとされている。前と同様に、三種方便への言及も確認できる。

以上のように、四禅における観境としては、初禅のみが息を対象とし、第二禅から第四禅まではそれぞれ直前

の禪、特にその中の覺觀・大喜・樂を對境としていることがわかる。ここにおいては、漸次止觀としての次第の要素が如実に顕れていると言える。

觀法は、初禪においては數息觀であり、それ以降の第二禪から第四禪はいずれも六行觀である。この六行觀については、『摩訶止觀』においても「六行是觀相37（六行は是れ觀相なり）」と述べられており、更に、これは有漏であるとされ、一部では「外道六行38（外道の六行）」と称されるように、外道にも通じる觀法であるとされている。有漏禪である『次第禪門』所説の四禪では、この六行觀が觀法の中心となつていたのである。

また、第二禪から第四禪までは、三種方便を用いて六行觀の扶けとしている様子が窺えるが、これらは六行觀に比すればあくまでも方便であり、觀法として説かれているわけではないと考えられる。尚、四禪には各禪門に至るまでに中間定があるとされるが、

此定以六行觀為體。住此定中。若離六行觀者。則多生憂悔。憂悔心生。則永不發二禪。乃至轉寂亦失。或時還更發初禪。或時合初禪亦失。因是無法自居。到此定時。為山之功。而少一簣。当善自慎。

（此の定は六行觀を以て體と為す。此の定の中に住するも、若し六行觀を離れば、則ち多く憂悔を生ず。憂悔の心の生ずるに、則ち永く二禪を發せず。乃至、轉寂も亦た失す。或る時は還りて更に初禪を發す。或る時は合して初禪も亦た失す。是れに因りて法は自ら居すること無し。此の定に到る時、山の功を為して、一簣に少しくす。当に善く自ら慎むべし）

『大正藏』四六卷、五一三頁、中段

と述べられているように、この中間定についても六行觀がその體であり、これを損なえばいずれの定も失つてしまふと説かれている。このように『次第禪門』では中間定に関する講説においても六行觀が重要視されていることがわかる。

第三項 四無量心について

四無量心は慈・悲・喜・捨の四種であるが、これらは基本的に慈心観・悲心観・喜心観・捨心観として示されている³⁹ものであり、これらはいずれも観法であると言える。これに対して、四無量心のそれぞれにおける観境は次の文の如くである。

第三明修処所。自有二種。一為通明処。二者別明処。第一通明処者。四禪中間定。悉得修四無量心。……第二別明修処者。如初禪以覺觀為主。深識欲界衆生苦惱之相。此処修悲則易。二禪内有大喜。処修喜無量則易。三禪内有遍身之樂。此処修慈則易。四禪妙捨莊嚴。此処修捨為易。

〈第三に修の処所を明かすに、自ら二種有り。一に通明処為り。二には別して処を明かす。第一に通明処とは、四禪の中間定に、悉く四無量心を修することを得。……第二に別して修する処を明かすとは、初禪は覺觀を以て主と為し、深く欲界の衆生の苦惱の相を識るに、此の処に悲を修するは則ち易きが如し。二禪は内に大喜有りて、此の処に喜無量を修するは則ち易し。三禪は内に遍身の樂有るに、此の処に慈を修するは則ち易し。四禪は莊嚴を妙捨するに、此の処に捨を修するは易しと為す〉

『大正藏』四六卷、五一七頁、上段

すなわち、観境は四禪におけるそれぞれの中間定であり、具体的には、悲を修するには初禪、喜を修するには

第二禪、慈を修するには第三禪、捨を修するには第四禪をそれぞれ対境とすることが明かされている。特に、初禪における覺觀、第二禪における大喜、第三禪における樂、第四禪における妙捨がそれぞれあるために、四無量心を修することができると思われる。

この対境の設定は、上述の四禪の場合とほぼ同じであるが、それぞれに対して六行觀を用いるか、或いは四無量心を以てするかの違いがあると考えられる。最終的には、四禪を対境として四無量心を用いると、慈定・悲定・喜定・捨定がそれぞれ発するとされている。

第四項 四無色定について

四無色定は空処・識処・無所有処・非有想非無想処であるが、

今此四定。悉依無色法。從境得名。故云無色定。是故經云。四空滅色道。心心互相依。亦名四空定。無形無質。即是義同虛空。故名四空定。亦名四空定處。此四種定心亦名定處。此四種定心。以所觀之境為處。如念處勝處一切處。悉從所觀處得名。

（今、此の四定は、悉く無色法に依る。境に従いて名を得。故に無色定と云う。是の故に『經』に云わく、「四空は色道を滅し、心は互いに相依る」と。亦た四空定と名づく。無形・無質なるは、即ち是の義は虚空に同じ。故に四空定と名づく。亦た四空定處と名づく。此の四種の定心も亦た定處と名づく。此の四種の定心は、所觀の境を以て處と為す。念

処・勝処・一切処の如く、悉く所觀の処に従つて名を得

『大正藏』四六卷、五二〇頁、下段

とあるように、そもそも所觀の境によつて名付けられているため、ここにおける觀境については明確である。ただし、いずれの定にもその他の觀境が確認できるため、以下において、觀境と觀法が示される文を挙げることにしたい。

一 空処について

空処における觀境については次の文に明示されている。

一 明所修之境中有二種。一者障境。二者相成境。一障者行者欲入空処。要須滅三種色。一可見有対色。二不可見有対色。三不可見無対色。……行者欲入虚空処定。必須破此三色。此三種色即是障境。二成定境者。虚空為智所縁。因此入定。即是成定之境。

へ一に所修の境を明かす中に二種有り。一には障境、二には相成境なり。一に障とは、行者は空処に入らんと欲するに、要す須く三種の色を滅すべし。一には可見有対色、二には不可見有対色、三には不可見無対色なり。……行者は虚空処定に入らんと欲するに、必ず須く此の三色を破すべし。此の三種の色は即ち是れ障境なり。二に成定境とは、虚空は智の所縁と為す。此れに因りて定に入るは、即ち是れ成定の境なり

『大正藏』四六卷、五二一頁、上段

この文によると、所修の境として障境と相成境の二種が説かれている。

障境については、可見有対色・不可見有対色・不可見無対色という三種の色が破されるべきものとして示されているが、この空処が無色界定の第一であることを考慮すると、色界定における色を滅してこれに入る必要があるため、色が観境とされるのは当然である。

相成境は、後に「成定境」と称されているが、これは同一のものを指すと考えられ、虚空は智の所縁であることを悟って空処に入ることであるとされている。したがって、ここにおける観境は、具体的には空であると言える。

次に、空処における観法については、

第二明能修之心即為二。一訶讚。二観析修習。……今明訶責讚歎者。即是修習六行之相。

〔第二に能修の心を明かすに即ち二と為す。一に訶讚、二に観析修習なり。……今、訶責し讚歎するを明かすは、即ち是れ六行を修習するの相なり〕
『大正蔵』四六卷、五二一頁、上―中段

と記されているように、訶讚・観析修習という二種の方法が示されている。

訶讚については、六行観を修習する様相と同じであるとされているため、実質的な観法は六行観であると言える。

一方、観析修習については具体的な名称が述べられていない。後述するが、この観析修習は、空処以外の識処・無所有処・非有想非無想処においては八聖種観に相当する内容であり、そうした中で、空処における観析修習のみがそれらとは趣を異にする講説となっているのである。何となれば、八聖種観は受・想・行・識について空を縁じる観法であるのに対して、空処では色を滅して空を縁じる必要があるからである。

二 識処について

識処における観境と観法は次の文の如くである。

第二修行方法者有二種。一者訶毀空処。讚歎識処。二者觀破空処。繫縁念識処。

〈第二に修行の方法とは二種有り。一には空処を訶毀し、識処を讚歎す。二には空処を觀破し、繫縁して識処を念ず〉

『大正蔵』四六卷、五二二頁、上段

すなわち、空処を訶して識処を讚じる方法と、空処を觀破して識処を念じる方法が示されている。このうち、後者の方法については、

第二觀破空処者觀縁空。受想行識。如病如癰如瘡如刺、無常苦空無我。和合而有。欺誑不実。此即是八聖種觀。

〈第二に空処を觀破すとは、空を縁するを觀ず。受・想・行・識は、病の如く、癰の如く、瘡の如く、刺の如く、無常・苦・空・無我にして、和合して有るも、欺誑なりて実ならず。此れ即ち是れ八聖種觀なり〉

『大正蔵』四六卷、五二二頁、上段

と述べられているように、病・癰・瘡・刺・無常・苦・空・無我という八種を以て空を縁する八聖種觀であることが明かされている。

したがって、ここにおける観境は空処及び識処であり、観法は六行觀及び八聖種觀であると言える。

三 無所有処について

無所有処における観境については、

不用処者。修此定时。不用一切内外境界。外境名空。内境名心。捨此二境。

〈不用処とは、此の定を修する時、一切の内外の境界を用いず。外境は空と名づけ、内境は心と名づく。此の二境を捨つ〉

『大正蔵』四六卷、五二二頁、下段

とあるように、外境としての空、内境としての心という二種の境が明かされている。このうち、前者は空処、後者は識処を指すものであるから、前に発した二種の定を境として、これを捨てることが無所有処であると考えられる。

次いで、

二明修無所有処定方法為二。一者訶讚。二観行修習。云何訶責識処。行者深知識処過故。……如是知已讚無所有処。二観行修習者。観於縁識。受想行識。如病如癰如瘡如刺。無常苦空無我。和合而有。虚誑不実。

〈二に無所有処定を修する方法を明かすに二と為す。一には訶讚、二に観行修習なり。云何ぞ識処を訶責するや。行者は深く識処の過を知るが故なり。……是の如く知り已りて無所有処を讚ず。二に観行修習とは、識を縁ずるを観ず。受・想・行・識は、病の如く、癰の如く、瘡の如く、刺の如く、無常・苦・空・無我にして、和合して有るも、虚誑なりて

実ならず)

『大正蔵』四六卷、五二二頁、下段

と述べられているように、識処を訶責して無所有処を讃ずることが説かれているため、無所有処における観境には、当然ながら無所有も含まれることがわかる。

また、この文から、無所有処における観法が六行観（訶讚）及び八聖種観（観析修習）であることも明らかである。

四 非有想非無想処について

非有想非無想処における観法と観境は次の文に示されている。

第二修行方法亦有二。一者訶讚。二者観行修習。訶責者深知無想中過罪。……更有妙定。名曰非想。是処安隱。無諸過罪。我当求之。二明観行修習。行者爾時諦観無所縁。受想行識。如病如癰如瘡如刺。無常苦空無我。欺誑不実。和合而有。非実有。

（第二に修行の方法に亦た二有り。一には訶讚、二には観行修習なり。訶責とは深く無想の中の過罪を知る。……更に妙定有るを名づけて非想と曰う。是の処は安隱にして諸の過罪無し。我れ当に之を求むべし。二に観行修習を明かすに、行者は爾の時、縁ずる所無きを諦観す。受・想・行・識は、病の如く、癰の如く、瘡の如く、刺の如く、無常・苦・空・無我にして、欺誑なりて実ならずるに、和合して有るも、実有に非ず）

『大正蔵』四六卷、五二三頁、中段

この文によると、無想を訶責して非想を讚ずるべきことが述べられているから、この二種が觀境である。また、こうした訶讚を用いる方法は、前に確認したように六行觀を修することであるとされている。同じく、觀析修習という方法も示されており、これは八聖種觀であるとされている。

以上のように、四無色定はいずれも境に従って名付けられているために觀境は明らかであるが、この他にも前の四禪の場合と同様に、それぞれの定の前に發した禪門もその觀境となっている。これは前の定を訶責し、現前する定を讚歎する必要があるからである。

また、觀法については、いずれの定においても六行觀及び八聖種觀が示されていることが判明する。ただし、この二種の觀法については、次のような問答が設けられている。

問曰。離四禪時。何故但說三方便。今離四空定說八聖種耶。答曰。空定既細。若不說聖種往觀則過難見。問曰。若爾凡夫無人聖種。云何得離。答曰。善修六行亦得離之。但不如八聖種疾。

（問うて曰わく、四禪を離るる時は、何の故に但だ三方便を説き、今、四空定を離るるに八聖種を説くや。答えて曰わく、空定は既に細なり。若し聖種もて往觀するを説かずんば、則ち過は見ることに難し。問うて曰わく、若し爾らば、凡夫は八聖種無し。云何が離るることを得るや。答えて曰わく、善く六行を修して亦た之を離るることを得。但だ八聖種の疾きには如かず）

『大正藏』四六卷、五二二頁、中段

ここにおいては二種の問答が設けられ、四無色定における過は細であるから、八聖種觀を用いなくては見ることに難しいこと、六行觀に比して八聖種觀の機能が優れていることが明かされている。したがって、四無色定においては、前の四禪と同様の六行觀も觀法として用いられるが、これはあくまでも低次のものであるとされている。

り、ここにおける主たる観法は八聖種観であると言える。

第五項 小結

本節を要約すると次の如くである。

① 先行研究において指摘されているように、『次第禪門』では観境と観法が区別されていないため、四禅は主に観境、四無量心は観法、四無色定は観境としてそれぞれ示されており、智顛晩年の『摩訶止観』と比べると些か不統一であると言わざるを得ない。

② 四禅における欲界定・未到地定・中間定に関しては諸説があるが、『次第禪門』においては、欲界定と、初禅から第四禅に至るまでのそれぞれに四種の未到地定・四種の中間定が想定されていたと考えられる記述が確認できる。ただし、『次第禪門』では、あくまでも正禅であるところの四禅の修証に関する講説が主であり、欲界定・未到地定・中間定についてはその証相や発相が示されるのみであるから、両者に明確な差異が存することは間違いない。

③ 四禅については、初禅では前期時代の智顛が重要視した息を境とするが、それ以降の第二禅から第四禅まではそれぞれ直前の禅をその観境としており、ここにおいて次第の性質が顕著であると言える。観法に関しては、六行観が主であり、八聖種観との名称も見られるが、内容を詳しく検討すると、それに相当する具体的な講説

は確認できない。

④ 四禅中の観法について、第二禅から第四禅までは三種方便なる方法が見られるが、これはあくまでも六行観を行じるために用いる補助的なものであると考えられる。

⑤ 四無量心の慈・悲・喜・捨はいずれも観法であり、観境は四禅である。特に、初禅の覚観、第二禅の大喜、第三禅の樂、第四禅の妙捨が要因となつて、それぞれ四無量心を修することができるとされている。

⑥ 四無色定については、いずれも境によつて名付けられているため観境は明確であるが、この他にも空処では色、識処から非有想非無想処まではそれぞれ直前の定を対境とする点が認められる。観法に関しては、空処では六行観と色を滅する方法、識処から非有想非無想処までは六行観及び八聖種観が示されている。総じて考慮すれば、ここにおける主たる観法は八聖種観であると言える。

以上、『次第禅門』において有漏禅として示される四禅・四無量心・四無色定の観境と観法を区別してきたが、これらのうち、六行観と八聖種観が詳説され、重視されるのは『次第禅門』のみであり、円頓止観として説かれる『摩訶止観』においてこの二種の観法が積極的に用いられることはない。したがつて、六行観と八聖種観こそが漸次止観として示される特徴的な観法であると考えられる。

1 関口・前掲書（一九六九年）、四〇―五〇頁。

2 『大正蔵』四六卷、四七五頁、下段。

3 佐藤・前掲書（一九六一年）、一〇六―一〇九頁。

4 前註3に同じ。

5 前註3に同じ。

6 『大正蔵』では「前巻」と作るが、東大寺本に従って「前四巻」と改めた。また、佐藤・前掲書（一九六一年）にも「なお大正蔵経本では「今略出前巻要用流通」とあって意味が通じなかったが、両写本（青蓮院本及び東大寺本）によって「今略出前四巻要用流通」と訂正すべきことが知られた」（二〇九頁）とある。

7 佐藤・前掲書（一九六一年）には「本書（『次第禅門』）の巻頭には大莊嚴寺法慎が書いたと見られる序文があり、本書の成立事情を明らかにする根本資料である」（一〇七頁）とある。

8 佐藤・前掲書（一九六一年）に「法慎は本書（『次第禅門』）の改訂治定を後学に期待してはいるが、彼としては同学の筆録も参照して漸く書物の体裁を整えたので、この序文を書いたのである。従って、別伝にいうが如き未刪定本ではない」（一〇九頁）とあるが、『別伝』には「大莊嚴寺法慎。私記禅門初分。得三十卷（大莊嚴寺の法慎は『禅門』の初分を私記して、三十巻を得）」（『大正蔵』五〇巻、一九七頁、中段）とあって法慎の私記本が三〇巻であったと明記されており、この三〇巻の私記本に関しては『次第禅門』の序に「今略出前四巻要用。流通此本（今、略して前四巻の要用を出し、此本を流通す）」（『大正蔵』四六巻、四七五頁、下段）とあるように、全巻の刪定が行われたわけではないので、『別伝』における「未刪定」（『大正蔵』五〇巻、一九七頁、中段）との記述は誤りではないと考えられる。

9 『大正蔵』では「木」と作るが、『仏教大系』所収の『摩訶止観』第一巻（中山書房、一九一九年四月、一四八頁）に従って「本」に改めた。

10 佐藤・前掲書（一九六一年）は『次第禅門』巻第一之下における「破因成仮広説如止観（因成仮を破するを広く説くは『止観』の如し）」「破相待仮広説如止観（相待仮を破するを広く説くは『止観』の如し）」「破相待仮広説如止観（相待仮を破するを広く説くは『止観』の如し）」（いずれも『大正蔵』四六巻、四八三頁、中段）との文が、いずれも『摩訶止観』によるものであると指摘している（一一四頁）。

11 『天台小止観』には「如偈説。進止有次第 麁細不相違 譬如善調馬 欲住而欲去（偈に説くが如し。進・止に次第有り 麁・細は相違せず 譬えば善く調う馬の 住せんと欲し去らんと欲するが如し）」（『大正蔵』四六巻、四六六頁、中段）とある。

- 12 『禪門口訣』には「師説偈曰。進止有次第 麤細不相違 譬如善調馬 欲去如欲住 常能謹慎此 安身心入禪（師の偈に説いて曰わく、「進・止に次第有り 麤・細は相違せず 譬えば善く調う馬の 去らんと欲するが如く住せんと欲するが如し 常に能く此れを謹慎して 身心を安んじて禪に入る」と）」（『大正蔵』四六卷、五八一頁、上段）とある。
- 13 前註12を参照。
- 14 佐藤・前掲書（一九六一年）は「註記または傍記されたものが本文中に混入した」（一一四―一一五頁）という可能性を指摘し、直ちに灌頂による再治を積極的に立証する論拠とはならないとしている。
- 15 池田・前掲書には「『摩訶止観』が全十章で構成されていることを示している。この章立ては、大意章の五略の構成も含めて、智顛自身の構想であったと思われる。灌頂がこのように整えたというわけではないだろう。『次第禪門』や『六妙門』や『修習止観坐禅法要』（『天台小止観』と略称）などを参照してみても、類似の体系的な構成法がみられるから、当初から「五略十広」の組織構成の下で講説が進められていったと考えられる」（括弧内原文、六二頁）とある。
- 16 『大正蔵』四六卷、四七五頁、中―下段。
- 17 『大正蔵』四六卷、四七六頁、上―中段。
- 18 『大正蔵』四六卷、四七六頁、中段―四七七頁、中段。
- 19 『纓絡経』卷上には「所謂四弘誓。未度苦諦令度苦諦。未解集諦令解集諦。未安道諦令安道諦。未得涅槃令得涅槃（所謂る、四弘誓とは、未だ苦諦を度せざるに苦諦を度せしめ、未だ集諦を解せざるに集諦を解せしめ、未だ道諦を安んぜざるに道諦を安んぜしめ、未だ涅槃を得ざるに涅槃を得せしむ）」（『大正蔵』二四卷、一〇一三頁、上段）とある。
- 20 野本覚成「『四弘誓願』成句の初出」（『天台学報』第四四号、二〇〇二年一月）等を参照。
- 21 『大正蔵』四六卷、四七七頁、中―下段。
- 22 『大正蔵』四六卷、四七七頁、下段―四七八頁、中段。
- 23 『大正蔵』四六卷、四七八頁、中段―四七九頁、上段。
- 24 『大正蔵』四六卷、四七九頁、上段。

- 25 『大正蔵』四六卷、四七九頁、上—下段。
- 26 『大正蔵』四六卷、四七九頁、下段—四八〇頁、上段。
- 27 『大正蔵』四六卷、四八〇頁、上段—四八一頁、上段。
- 28 『大正蔵』四六卷、四八一頁、上—中段。
- 29 佐藤・前掲書（一九六一年）には「第四の弁禪波羅蜜詮次の一段では、禪波羅蜜を修する次第が述べてある。これに（イ）有漏禪（ロ）亦有漏亦無漏禪（ハ）無漏禪がある」（括弧内原文、一一二頁）とある。
- 30 『大正蔵』四六卷、四八一頁、中段—四八一頁、下段。
- 31 『大正蔵』四六卷、四八一頁、下段—四八二頁、中段。
- 32 『大正蔵』四六卷、四八二頁、中段—四八三頁、下段。
- 33 『大正蔵』四六卷、四八三頁、中段。また、前註10参照。
- 34 『大正蔵』四六卷、四八三頁、下段。
- 35 『大正蔵』四六卷、四八三頁、下段。
- 36 佐々木・前掲書（一九五一年）には、「ところがここに問題として考へらるることがある。それは天台の己証の円頓止観は晩年に及んで荊州の玉泉寺に講説されたのであるが、金陵に伝道を開始されてより以後、天台の活動時代の大部分を通じて、実践的方面には如何なる止観法門を依用されたかといふ点である。この問題の解決は容易ではないが、まづ考へらることは、漸次止観につき旧来所修の禪観を円人の行といふ立点から指授して門弟等に実践せしめられたか、或は瓦官寺講説の六妙門により数息観を円家の観法として自行化他に用ひられたのではないかとも想像される。天台が化法の四教を談ぜられるのに、ことに三蔵教の五停心観を力説されて居り、その中の数息停心の観法が今の六妙門につながることを見るときに、いはゆる円家の数息観たる点まで進めて、天台に止観の実践を求めた人々を教導せられたと考へるのが、事実にかいかいやうに思はれる」（二一六頁）とあり、註釈部分においても「天台は数息観を重視し、調五事の釈にも「息を入定の門となす」と云つてある。二十五方便の加行にありては数息観を用いて心を調停することを最も肝心とするやうにも思はれる」（二二七頁）とある。

39 『大正蔵』 四六卷、四九五頁、上―下段。ただし、「慈心観」以外はその名称が明示されているわけではない。

38 『大正蔵』 四六卷、四八頁、中段。

37 『大正蔵』 四六卷、二三頁、下段。

第二章 外方便の変遷

はじめに

既述のように、『次第禪門』における第六禪波羅蜜前方便章には、その前方便の第一として外方便が示されている。この外方便は、所謂二十五方便であり、先行研究においては、『大智度論』や禪經に基づいて成立したものであることが明らかにされている¹。また、『天台小止観』における第五方便章²や『摩訶止観』の第六方便章³においても同様の講説が確認できる。

本章では、この外方便に関して、『天台小止観』や『摩訶止観』における当該部分との比較を中心としながらその特徴を論じることとし、特に、従来の研究において指摘されていない点について述べることにしたい。

第一節 具五縁について

第一項 持戒清浄について

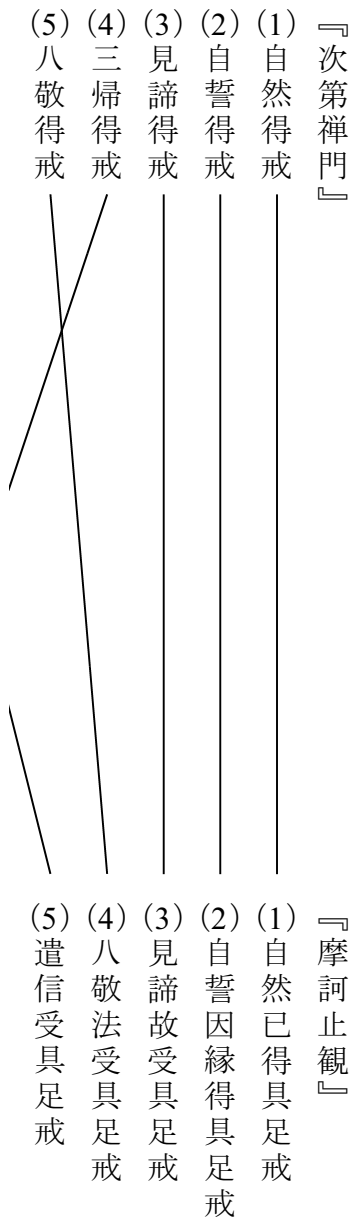
持戒清浄に関する講説は、

- (一) 「明有戒無戒（有戒・無戒を明かす）」段⁴
- (二) 「明持犯（持犯を明かす）」段⁵
- (三) 「明懺悔（懺悔を明かす）」段⁶

という三段を以て行われる。

一 「有戒・無戒を明かす」段について

(一) 「明有戒無戒（有戒・無戒を明かす）」段では、第一に戒を発する機縁について十種を挙げて述べるが、これは『摩訶止観』にも同様の内容が確認できる⁷。両書はほぼ同じ内容でありながらも、『次第禪門』は詳細に、『摩訶止観』は簡潔に戒を発する機縁について明らかにしている。ただし、各項目の順序が前後している箇所が見られる。これを図示すると次の如くである。



- | | | |
|------------|---|-----------------|
| (6) 論議得戒 | — | (6) 論義受具足戒 |
| (7) 善来得戒 | — | (7) 善来受具足戒 |
| (8) 遣使得戒 | — | (8) 加三帰受具足戒 |
| (9) 五人受得戒 | — | (9) 第五律師受具足戒 |
| (10) 十人受具戒 | — | (10) 十人白四羯磨受具足戒 |

このように、『次第禪門』における(4)三帰得戒、(5)八敬得戒、(8)遣使得戒の三種が『摩訶止観』においては異なる次第で講説されているのである。こうした項目の前後に関しては、智顛の何らかの意図があったものと考えられるが、『摩訶止観』やその註釈書である『輔行』等においても詳しく述べられることはない。

第二には、戒の体について講説が行われる。これも『摩訶止観』に類似した記述が確認できる。まず、『次第禪門』の所説には、

若小乗教。弁戒は無作善法。受戒因縁具足。若発得無作戒。爾後睡眠入定。此善任運自生。不須身口意造作。以無作正為戒体。若薩婆多人。解無作戒是无表色不可見無对。若曇無徳人。明無作戒是第三聚。非色非心法。諸部既異。雖不可偏執。約小乗教門。終は無作為戒体。其義不差。若大乘教門中。説戒従心起。即以善心為戒体。此義如纓絡経説。

〈若しは小乗の教には、戒は是れ無作の善法なるを弁じて、受戒の因縁を具足す。若し無作の戒を發得せば、爾る後は睡眠なるも定に入る。此の善は任運に自ら生じ、身・口・意の造作を須いず。無作を以て正しく戒の体と為す。若しは薩婆多の人は、無作の戒は是れ無表色・不可見・無对なりと解す。若しは曇無徳の人は、無作の戒は是れ第三聚にして、色に非ず、心に非ざる法なりと明かす。諸部に既に異なりあり。偏執すべからずと雖も、小乗の教門に約するに、終に是れ無作を戒の体と為す。其の義は差わず。若しは大乘の教門の中には、戒は心より起こると説くに、即ち善心を以て

戒の体と為す。此の義は『纓絡経』に説くが如し

『大正蔵』四六卷、四八四頁、中段

とあるように、小乗では無作、大乘では善心を以て戒の体とされていることが明らかとなる。これに対して、『摩訶止観』では、

小乘明義無作戒即是第三聚。大乘中法鼓経。但明色心無第三聚。心無尽故戒亦無尽。若就律儀戒。論無作可解。定共戒無作者与定俱發。有人言。入定時有。出定時無。有人言。無作依定。定在不失。定退即謝也。道共戒無作者。此無作依道。道無失故此戒亦無失。戒定道共。通是戒名。説通以性戒為本。故経云。依因此戒。能生禪定及滅苦智慧。即此意也。

（小乗に明かす義の無作の戒は、即ち是れ第三聚なり。大乘の中には『法鼓経』に、但だ色心を明かすのみにして第三聚無し。心は尽くること無きが故に戒も亦た尽くること無し。若し律儀戒に就きて、無作を論ずるは解すべし。定共戒の無作は定と俱に發す。有る人言わく、定に入る時は有り。定を出る時は無し。有る人言わく、無作は定に依る。定在るに失せず。定の退するに即ち謝すなり。道共戒の無作は、此の無作は道に依る。道は失すること無きが故に此の戒も亦た失すること無し。戒は定と道と共なるに、通じて是れ戒の名あり。通じて性戒を以て本と為すと説く。故に『経』に云わく、「此の戒に依因りて、能く禪定及び苦を滅する智慧を生ず」と。即ち此の意なり）

『大正蔵』四六卷、三六頁、中段

と記されているように、これは戒の体を明らかにすることを主眼としたものではなく、あくまでも無作に関する講説が主となっているが、それでも、「小乗に明かす義の無作の戒」との記述が見られ、また、「心は尽くること無きが故に戒も亦た尽くること無し」との一文も、『次第禪門』における「戒は心より起こる」との記述に通じるものであると考えられる。

しかしながら、両書において明らかに異なるのは、『次第禪門』に「即ち善心を以て戒の体と為す」とあるように、善心が戒の体であると明示されている一方で、『摩訶止観』では「戒は定と道と共なるに、通じて是れ戒の名あり。通じて性戒を以て本と為すと説く」と述べられており、「性戒」なるものが戒の根本であるとされていることである。

『摩訶止観』によると「性戒」とは、

性戒者。莫問受与不受。犯即是罪。受与不受。持即是善。若受戒持生福。犯獲罪。不受無福。不受犯無罪。……若性戒清淨。是戒度根本解脱初因。因此性戒。得有無作受得之戒。

〈性戒とは、受けると受けざるを問うこと莫く、犯せば即ち是れ罪なり。受けるも受けざるも、持たば即ち是れ善なり。若し戒を受けて持たば福を生じ、犯せば罪を獲る。受けざれば福無く、受けざれば犯すも罪無し。……若し性戒の清淨ならば、是れ戒度の根本にして解脱の初因なり。此の性戒に因りて、無作の受得の戒有ること得〉

『大正蔵』四六卷、三六頁、中段

と説かれているように、受ける、受けないにかかわらず、犯せば罪となり、持てば善となる根本の戒であるという。これに対して「受得の戒」は受けて持てば福を生じ、犯せば罪となる戒であり、反対に受けなければ福も罪もないという戒とされている。これらの関係としては、「性戒」という根本の戒によって、無作なる「受得の戒」が成り立つとされている。この点を踏まえると、「性戒」こそが『摩訶止観』所説の戒の基底となる概念であることがわかる。これは善心を戒の体とする『次第禪門』には見られないものである。現に、後の(二)「持犯を明かす」段における記述と『摩訶止観』の対応箇所を対照すると、

『次第禪門』

一持。不欠戒。謂持初四重不犯。

〈一に持、不欠戒なり。謂わく初の四重を持ちて犯さず〉

『大正藏』四六卷、四八四頁、下段

『摩訶止觀』

不欠戒者。即是持於性戒乃至四重。清淨守護如愛明珠。

〈不欠戒とは、即ち是れ性戒、乃至、四重を持ち、清淨に守護すること明珠を愛するが如し〉

『大正藏』四六卷、三六頁、中段

とあるように、『次第禪門』には見られなかった「性戒」が、『摩訶止觀』において新たに加えられていることがわかる。

一応、『摩訶止觀』における「受けるも受けざるも、持たば即ち是れ善なり」という「性戒」に関する記述が、『次第禪門』の「即ち善心を以て戒の体と為す」との一文に相当すると考えることもできるが、戒の体を「善心」に限定した『次第禪門』と、「罪」「善」のどちらにもなり得る「性戒」を戒の根底に据えた『摩訶止觀』の講説は、やはり異なるものであると考えるのが妥当であり、この点において智顛の思想的な展開の様子が窺われると言えるだろう。

第三には、有戒の相の不同についての講説が行われるが、これは『天台小止觀』の所説と比較・対照することができる。¹⁰ 次の如くである。

『次第禪門』

若約小乘。七衆發心。受戒作法不同故。得戒亦有優劣。…
…七人本雖犯重。若遇良緣。謂作大乘方等懺悔。得相成就。
後受戒亦得無作善發。異於上說。名不得戒亦名無戒。

『天台小止觀』

若人未作仏弟子時不造五逆。後遇良師。教受三歸五戒為仏弟子。若得出家受沙彌十戒。次受具足戒。作比丘比丘尼。從受戒來。清淨護持。無所毀犯。是名上品持戒人也。

〈若し小乗に約せば、七衆の発心、受戒の作法の不同なるが故に、得戒にも亦た優劣有り。…七人は本と重を犯すと雖も、若し良縁に遇わば、謂らく大乘方等の懺悔を作して、相を得て成就し、後に戒を受けて、亦た無作の善の発することを得。上に説くに異なるに、不得戒と名づけ、亦た無戒と名づく〉

『大正蔵』四六卷、四八四頁、中段

すなわち、『次第禪門』においては、小乗の教えに約して七衆の人々が無戒であることが明かされているのに対して、『天台小止観』ではこれらが上級の戒を持つ人々であるとされている。一見すると、両書の内容が異なるように思われるが、『次第禪門』では後に、

若菩薩行人。有戒無戒。則不可知。所以者何。菩薩世世已來。或初發心時。值遇良縁。受得戒故。

〈若しは菩薩の行人は、有戒・無戒は則ち知るべからず。所以は何ん。菩薩は世世より已來、或いは初發心の時、良縁に値遇して、戒を受得するが故なり〉

『大正蔵』四六卷、四八四頁、中―下段

とあり、菩薩の行人においては有戒・無戒ということ論じる必要はないと述べられている。したがって、『天台小止観』の所説は、菩薩の立場からの講説であり、有戒・無戒という小乗的な分別を越えた上で、より実践的に戒を持つことを念頭に置いて示されたものであると言えるだろう。これに比して、『次第禪門』の所説が菩薩の行人に関する講説よりも小乗に約した内容を詳しく述べるのは、インド以来の仏法を統撰するという本来の目

〈若し人の未だ仏弟子と作らざる時、五逆を造らざるば、後に良師に遇いて、三帰・五戒を教受し、仏弟子と為る。若し出家することを得ば、沙弥の十戒を受く。次に具足戒を受けて、比丘・比丘尼と作る。受戒より來た、清淨に護持して毀犯する所無し。是れを上品の持戒の人と名づくるなり〉

『大正蔵』四六卷、四六二頁、下段

的からすると当然のことである。

二 「持犯を明かす」段について

(二) 「明持犯へ持犯を明かす」段では、戒を持つ様相が具体的に明かされており、それに反する場合は戒を犯したことになる」と述べられている。戒を持つ様相とは、

- (1) 持¹¹不欠戒
- (2) 持不破戒
- (3) 持不穿戒
- (4) 持無瑕戒
- (5) 持隨道戒
- (6) 持無著戒
- (7) 持智所讚戒
- (8) 持自在戒
- (9) 持具足戒
- (10) 持隨定戒

という、十種であり、(1)持¹²不欠戒、(2)持不破戒、(3)持不穿戒、(4)持無瑕戒という四種は世間戒、(5)持隨道戒、(6)

持無著戒という三種は出世間戒、(7)持智所讚戒、(8)持自在戒、(9)持具足戒、(10)持隨定戒という四種は出世間上戒に分類されている。これらは『大智度論』を典拠として示されたもので、『摩訶止観』にも見られる講説であり、『次第禪門』と両書との比較・対照は先行研究において既に行われている¹³。そのため、詳細はそれに譲るとにするが、指摘されていない部分について、二点述べることにはしたい。

第一点は、『次第禪門』の、

復次頓行菩薩。能以慧方便。從初發心一念之中。即具持十種戒。

〈復た次に、頓行の菩薩は、能く慧方便を以て、初發心より一念の中に、即ち具さに十種の戒を持つ〉

『大正藏』四六卷、四八五頁、上段

との文に関して、その詳説が『摩訶止観』において行われているということである。『次第禪門』の所説における「頓行の菩薩」に関する記述はこの一文のみであり、慧方便を用いて十種の戒を持つことしか述べられていないが、これに対して『摩訶止観』では、同じく戒を持つ相を明かす中に、それぞれ事と理の戒があるとし、そのうちの理の戒について講説する段¹⁴に、

理観観心論持戒者。具能持得上十戒也。

〈理観の観心に持戒を論ずるに、具さに能く上の十戒を持ち得るなり〉

『大正藏』四六卷、三七頁、上段

と記されているように、この一文が前に挙げた『次第禪門』における「頓行の菩薩」に関する記述と対応していると考えられるのである。

こうした理の戒について講説する段は、事に関するそれと比べて多くの紙幅が費やされているため、『摩訶止観』所説の戒を持つ様相を示す中では明らかに重要視されている。したがって、戒を持つ様相を事理を以て分類すると、『次第禪門』の所説は事に関する持戒を中心として明かされるものであり、一方、『摩訶止観』の所説は理に関する持戒に重きを置いて説かれるものであると言える。

ただし、事理それぞれの戒が示されるのは『摩訶止観』に至ってからであり、『次第禪門』の段階では、未だ戒に対して事理の分別をすること自体が行われていない点に注意しなくてはならない。つまり、『次第禪門』の所説において、既に戒を事理を以て分別するに至る要素は窺えるが、これが明確に規定され、実際に行われたのは『摩訶止観』のみであるから、この点に智顛の思想的深化が認められるのである。

第二点は、『次第禪門』においてほぼ説かれることがない戒を犯す様相が『摩訶止観』では詳細に論じられているということである。『次第禪門』における戒を犯す様相は、

若能如上所説受持。是持戒相。異上所説。即是犯相。

〈若し能く上に説く所の如く受持せば、是れ持戒の相なり。上に説く所に異なるは、即ち是れ犯相なり〉

『大正蔵』四六卷、四八五頁、上段

との記述が見られるのみである。すなわち、戒を持つ様相と異なる行いがこれを犯すということであると述べられるのみで、これ以上の具体的な講説は行われていない。

これに対して、『摩訶止観』では多くの紙幅を割いて戒を犯す様相が明かされており、これは戒を持つ様相に関するそれよりも詳しく説かれているのである。この点を鑑みるに、戒に対する智顛の興味・関心は、それを持つことよりも、むしろ、如何なる様相が戒を犯すことであるのかを明らかしようとする方面へ移り変わっていつ

たものと考えられる。こうした変遷が見られる理由を考えてみると、智顛自身の修行の実体験が深く関連しているという可能性を指摘することができるだろう。

三 「懺悔を明かす」段について

(三)「明懺悔（懺悔を明かす）」段では、具体的に三種の懺悔が挙げられている。次の如くである。

- (1) 作法懺悔
- (2) 観相懺悔
- (3) 観無生懺悔

これら三種の懺悔は、(1)作法懺悔が戒、(2)観相懺悔が定、(3)観無生懺悔が慧に相当するとされ、所謂る三学に関連付けて講説されるものである。

当段に関しても、前と同じく既に先行研究において論じられており、その内容が『摩訶止観』の所説¹⁶と大きく異なるものであることが明らかにされている¹⁷。また、『天台小止観』の所説¹⁸も『次第禅門』とは全く異なっている。次の如くである。

夫欲懺悔者。須具十法助成其懺。一者明信因果。二者生重怖畏。三者深起慚愧。四者求滅罪方法。所謂大乘經中明諸行法。
応当如法修行。五者發露先罪。六者断相續心。七者起護法心。八者發大誓願度脱衆生。九者常念十方諸仏。十者観罪性無

生。

へ夫れ懺悔せんと欲せば、須く十法を具して其の懺を助成すべし。一には明らかに因果を信ず。二には重く怖畏を生ず。三には深く慚愧を起こす。四には滅罪の方法を求む。所謂る、大乘経の中に諸の行法を明かす。応当に法の如く修行すべし。五には先の罪を發露す。六には相續の心を断ず。七には護法の心を起こす。八には大誓願を發して衆生を度脱す。九には常に十方の諸仏を念ず。十には罪の性の無生なるを觀ず。『大正藏』四六卷、四六二頁、下段—四六三頁、上段

この文に示されているように、『天台小止觀』では十種の懺悔が説かれる点で、『摩訶止觀』における順逆の十心の原型であると考えられるが、『次第禪門』の所説においてはこれに繋がる要素が見当たらないのである。そのため、懺悔に関する智顛の思想は、生涯を通して一貫していたわけではなく、年を経るにつれて大きく変遷したものと推察される。

こうした中で唯一共通している点は、いずれにおいても(3)觀無生懺悔に関する講説が確認できるということである。この觀は、『次第禪門』に、

三明觀無生懺悔者。……夫行人欲行大懺悔者。応当起大悲心。憐愍一切。深達罪源。所以者何。一切諸法本来空寂。尚無有福。況復罪耶。但衆生不善思惟。妄執有為而起無明及与愛恚。從此三毒。広作無量無辺一切重罪。皆從一念不了心生。若欲除滅。但當反觀。

へ三に觀無生懺悔を明かすとは、……夫れ行人は大懺悔を行ぜんと欲せば、応当に大悲心を起こし、一切を憐愍して、深く罪の源に達すべし。所以は何ん。一切の諸法は本来空寂なりて、尚、福すら有ること無し。況んや復た罪をや。但だ衆生は善く思惟せず、有為に妄執して、無明及び愛と恚とを起こす。此の三毒より、廣く無量・無辺の一切の重罪を作す。皆な一念の不了心より生ず。若し除滅せんと欲せば、但だ當に反觀すべし。『大正藏』四六卷、四八六頁、上段

とあるように、一切の諸法は空寂であると観じて、本来は罪も福も存在しないものであると理解することであるとされている。これと同様の観は、前に挙げた『天台小止観』の所説においても「十には罪の性の無生なるを觀ず」との記述が見られるように、詳説はされていないが十種の懺悔法のうちの第十として示されている。

また、同じく『摩訶止観』においても、対治の法である逆流の十心を説く段に、

十觀罪性空者。了達貪欲瞋痴之心皆是寂靜門。何以故。貪瞋若起在何處住。知此貪瞋住於妄念。妄念住於顛倒。顛倒住於身見。身見住於我見。我見則無住處。十方諦求、我不可得。我心自空。罪福無主。深達罪福相遍照於十方。令此空慧与心相応。譬如日出時朝露一時失。一切諸心皆是寂靜門。示寂靜故。此翻破無明昏闇。

〔十に罪の性の空なるを觀ずとは、貪欲・瞋・痴の心は皆な是れ寂靜の門なりと了達す。何を以ての故に。貪・瞋の若し起らば何れの處に在りて住するや。此の貪・瞋は妄念に住し、妄念は顛倒に住し、顛倒は身見に住し、身見は我見に住し、我見は則ち住する處無きを知る。十方に諦らかに求むるに、我は不可得なり。我の心は自ら空にして、罪・福に主無し。深く罪福の相に達し、遍く十方を照らし、此の空慧をして心と相応せしむ。譬えば、日の出づる時、朝の露は一時に失するが如し。一切の諸心は皆な是れ寂靜の門なり。寂靜を示すが故に、此れは無明の昏闇を翻破す〕

『大正藏』四六卷、四〇頁、中段

とあり、更に、

十觀罪性空者。此三種惑本來寂靜。而我不了妄謂是非。如熱病人見諸竜鬼。今觀見如幻如化。來無所從去無足跡。亦復不至東西南北。一切罪福亦復如是。一空一切空。空即罪性罪性即空。此翻破顛倒心也。

〈十に罪の性の空なるを観ずとは、此の三種の惑は本来寂靜なるも、我は了せずして、妄りに是非を謂う。熱病の人の諸の竜鬼を見るが如し。今、見を観ずるに、幻の如く化の如し。来るに従う所無く、去るに足跡無し。亦た復た東・西・南・北に至らず。一切の罪・福も亦た復た是の如し。一空は一切の空なり。空は即ち罪の性なり。罪の性は即ち空なり。此れは顛倒の心を翻破するなり〉

『大正蔵』四六卷、四一頁、中段

との記述も見られる。前者は事惑、後者は見惑を懺悔するために示される講説であるが、これは前に述べたように、『摩訶止観』が事理それぞれの戒を説くために、懺悔においても事（事惑）と理（見惑）に分別して講説する必要があったからである。これらは、いずれも『次第禪門』の所説に通じる内容であるということは明らかである。したがって、三書における懺悔に関する講説内容が大きく異なる中で、この(3)観無生懺悔のみは一貫して用いられていることが判明するのである。

この理由は、『次第禪門』に、

深観無生。名大懺悔。於懺悔中。最尊最妙。一切大乘經中明懺悔法。悉以此觀為主。若離此觀。則不得名大方等懺也。

〈深く無生を観ずるを大懺悔と名づく。懺悔の中において、最尊・最妙なり。一切の大乘經の中に懺悔の法を明かすに、悉く此の觀を以て主と為す。若し此の觀を離れば、則ち大方等懺と名づくることを得ざるなり〉

『大正蔵』四六卷、四八六頁、中段

とあるように、(3)観無生懺悔が懺悔の法のうちで最も重要なものとして位置付けられているからだと考えられる。こうした懺悔の方法の優劣について、『天台小止観』『摩訶止観』で触れられることはないが、『次第禪門』において示される(3)観無生懺悔を最尊・最妙とする意図が常にあったために、いずれの書においてもこの觀のみが通

じて採用されているものと考えられるのである。

第二項 衣食具足・閑居静処・息諸縁務・近善知識について

上述の如く、「具五縁」における第一の持戒清浄については詳しく講説が行われているが、後の第二衣食具足・第三閑居静処・第四息諸縁務・第五近善知識という四種については、主にその項目や名称が列挙されるのみで、具体的な内容が明らかにされることはない。この点は『天台小止観』の所説も同様であり、特にこれらの四種に関する講説は、『次第禅門』の所説と全く同じであると言っても過言ではない。これについては、両書の本文を対照すれば明らかであるが、煩を避けるためにここでは敢えて掲示しない。²¹ また、『摩訶止観』の所説²²においても、『次第禅門』『天台小止観』で羅列された項目や名称が踏襲されるが、ここにおいては、それらについて詳細な解説が加えられている。いずれにせよ、これらの四種に対する智顛の基本的な意識は概ね一貫したものであったと考えられる。

しかしながら、『摩訶止観』の所説には前の二書に示されていない特徴的な講説も見られる。すなわち、「観行」「観心」に約した場合の様相に関する記述が付け加えられていることである。この点についても先行研究において詳しく論じられているので、本論において改めて採り上げることとはしないが、いずれにせよ、『摩訶止観』における「観行」「観心」に約した解釈に智顛の思想的な深化が窺えるのである。²³

尚、先行研究においては指摘されていないが、「観行」「観心」に約した解釈とは、畢竟、事理のうちの理に

相当するものであると言える。前に示された持戒清浄がそうであったように、後のこれらの四種も『摩訶止観』においては事理の分別を以て講説されているのである。つまり、『次第禅門』『天台小止観』において挙げられた項目や名称は事相なのであり、『摩訶止観』においてもこれに従って詳しい解説を加えるが、それだけに留まらず、理相に約する講説も行う点において、『次第禅門』『天台小止観』から『摩訶止観』への展開が見られるのである。

第二節 訶五欲について

「訶五欲」において挙げられるのは、

- (1) 訶色欲
- (2) 訶声欲
- (3) 訶香欲
- (4) 訶味欲
- (5) 訶触欲

であり、五欲のそれぞれを訶することが説かれるのである。こうした当段²⁴の講説が『大智度論』に基づくもので

あることは、既に先行研究において明らかにされている。²⁵ また、『天台小止観』の所説も『大智度論』や『次第禅門』の講説とほぼ同じであり、これは各書の本文を比較・対照すると容易に判明する事実である。

さて、『摩訶止観』における訶五欲²⁷は、前の具五縁と同様、事理それぞれに区分されて講説されている。『摩訶止観』の所説には、

事相具如禅門中。

〈事相は具さに『禅門』の中の如し〉

『大正蔵』四六卷、四四頁、上段

とあり、他の箇所にも同様の記述が見られること²⁸から、『摩訶止観』における訶五欲の事相に関する詳細は『次第禅門』に譲られていることがわかる。現に、両書のこれに関する記述を比較・対照してみると、その内容に隔たりは認められない。したがって、訶五欲においても『摩訶止観』の事相に関する講説は『次第禅門』の所説を踏襲したものであると言える。一方、『摩訶止観』における訶五欲の理相を明かす段は、

観心訶五欲。

〈観心もて五欲を訶す〉

『大正蔵』四六卷、四四頁、上段

との記述で始まるため、これも前の具五縁と同じく「観心」に約した解釈を行うものであるが、当該部分の講説は『次第禅門』『天台小止観』には見られない独自の内容となっている。尚、当該については、先行研究において適切且つ詳細に論じられている。²⁹

第三節 棄五蓋について

棄五蓋とは、

- (1) 貪欲蓋
- (2) 瞋恚蓋
- (3) 睡眠蓋
- (4) 掉悔蓋
- (5) 疑蓋

という五種であるが、当段³⁰の本文は『天台小止観』のそれとほぼ同じである。³¹

また、『摩訶止観』³²における棄五蓋も前と同様、事理に区分されて講説されており、³³事相は『次第禅門』に類似した内容であるが、理相は独自のものであると言える。³⁴ただし、『次第禅門』の所説と『摩訶止観』の事相に関する講説が近いとはいえず、若干の差異は認められる。すなわち、『次第禅門』では五蓋の相が明らかにされるだけであり、その棄却の方法については、

当急棄之。無令増長。

〈当に急に之を棄て、増長せしむること無かるべし〉

『大正蔵』四六卷、四八八頁、上段

等とあり、五蓋は棄てるべきものであることのみが強調され、詳しい講説が行われることはなかった。これに対して『摩訶止観』では、

五蓋病相如是。棄法云何。行者当自省察。今我心中何病偏多。若知病者应先治之。

（五蓋の病相は是の如し。棄つる法は云何ん。行者は当に自ら省察すべし。今、我が心中には何れの病が偏に多きやと。若し病を知らば、応に先に之を治すべし）

『大正蔵』四六卷、四五頁、上—中段

として、この後に五蓋を棄却する方法が具体的に示されるのである。この点において、『次第禪門』における五蓋に関する講説よりも『摩訶止観』におけるそれの方が詳細であると言える。

このように、智顛前期時代の『次第禪門』には示されていないなかった具体的な棄却法が、晩年の『摩訶止観』において詳細に説かれていることを考えると、それは智顛自身の実践修行の経験が基になっているものであると推測することができる。

しかしながら、『摩訶止観』における事相の棄五蓋には、

若貪欲蓋重。当用不淨観棄之。……若瞋恚蓋多。当念慈心滅除恚火。……若睡蓋多者。当勤精進策励身心。加意防擬。思惟法相。分別選択善惡之法。勿令睡蓋得入。又当撰択善惡之心令生法喜。心既明淨睡蓋自除。莫以睡眠因縁失二世樂。……若掉散者応用数息。……若疑師者。……常起恭敬三世如来。師即未来諸仏。云何生疑耶。

（若しは貪欲の蓋の重からば、当に不淨観を用いて之を棄つべし。……若しは瞋恚の蓋の多からば、当に慈心を念じて恚の火を滅除すべし。……若しは睡の蓋の多からば、当に勤めて精進し身心を策励すべし。意を加えて擬を防ぎ、法相を

思惟して、善悪の法を分別・選択し、睡の蓋の入ることを得しむること勿かれ。又、当に善悪の心を撰択して、法喜を生ぜしむべし。心は既に明浄なるに睡の蓋は自ら除く。睡眠の因縁を以て二世の樂を失すること莫かれ。……若しは掉散あらば、応に数息を用うべし。……若しは師を疑わば……常に恭敬して三世の如來を起こす。師は即ち未來の諸仏なり。云何ぞ疑を生ぜんや

『大正藏』四六卷、四五頁、中―下段

とあるように、貪欲蓋には不淨觀、瞋恚蓋には慈心觀、睡眠蓋には因縁觀、掉悔蓋には数息觀、疑蓋には念仏觀をそれぞれ用いて対治することが示されている。これら五種の觀（五門禪）は『次第禪門』でも第六分別禪波羅蜜前方便章及び第七積禪波羅蜜修証章において詳説される内容である。

要するに、五蓋を棄却する具体的な方法が明確に示されるのは『摩訶止觀』のみであるが、その方法自体は『次第禪門』で既に説かれており、前期時代の智顛にも想定されていたものと考えられるのである。そのため、前にも述べたように、『摩訶止觀』における棄五蓋の講説は、智顛自身の実践修行の経験が反映されて行われるものと推測されるが、それは主に棄却法の具体的な内容を提示する要因になるものであると認識すべきであろう。一方で、その内容自体に関しては、『次第禪門』の段階で各種經論を基にして示されるそれと軌を一にするものであるから、智顛自身の経験による大きな変遷は見られないと考えられる。

第四節 調五法について

調五法とは、

- (1) 調食
- (2) 調睡眠
- (3) 調身
- (4) 調息
- (5) 調心

という五種である。特に、(3)調身、(4)調息、(5)調心の三種については、

第三調身。第四調息。第五調心。此応合用。不得別説。但有初中後方法不同。是則入住出相有異。

〔第三の調身、第四の調息、第五の調心は、此れは応に合して用うべし。別して説くことを得ず。但し、初・中・後に方法の不同有り。是れ則ち入・住・出の相に異なり有り〕
『大正藏』四六卷、四八九頁、下段

とあるように、これらは一連のものとして講説され、禪定に入る時・禪定に住する時・禪定から出る時という三種の場合に約して、それぞれの方法が詳しく示されている。言わば、坐禪の仕方について具体的に明かされているのであるが、智顛のこうした講説が見られるのは『次第禪門』の所説が最初である。後の『天台小止観』の所説³⁵においても同様の内容が確認できるが、これは本文的にも当該の記述と一致する箇所が多く見られるため、『次第禪門』の所説に基づいて成立したものと考えられる。

また、当該の講説は、『摩訶止観』においては「調五事」として示されているが、³⁷

備如次第禪門也。

〈備さには『次第禪門』の如くなり〉

『大正蔵』四六卷、四七頁、中段

とあるように、その説示の一切を『次第禪門』に譲っている。現に、両者を対照すると『次第禪門』の所説の方が明らかに詳細である。

ただし、『摩訶止観』における「調五事」も前と同じく事理の区分を以て講説されているため、『次第禪門』に詳説を譲っていると言えるのは事相に関する内容のみである。理相については、

観心調五事。

〈観心もて五事を調う〉

『大正蔵』四六卷、四七頁、中段

とあるように、「観心」に約した講説であり、これも前と同様に『摩訶止観』のみに見られる独自の内容となっている。尚、理相の「調五事」については先行研究において詳しく論じられている。³⁸

第五節 行五法について

行五法とは、

- (1) 欲
- (2) 精進
- (3) 念
- (4) 巧慧
- (5) 一心

という五種である。この行五法に関する講説は、『次第禅門』『天台小止観』『摩訶止観』の三書それぞれに差異が見られ、一貫しているとは言い難い。また、前の四種の外方便の如く、事理による分別が行われるようになるわけでもない。この点に関して、先行研究では、『次第禅門』において行五法の基礎的解説が行われるのに対して、『摩訶止観』ではこれが簡明であり、新たに五方面から行五法を解釈する説が見られるようになると指摘されている。³⁹⁾

特に、(3)念に関する講説には明確な差異が見られる。『次第禅門』における(3)念とは、

三念者。如摩訶衍中説。念欲界不浄欺誑可賤。念初禅為尊重可貴。此与六行意同。但立名異。

〔三に念とは、『摩訶衍』の中に説くが如し。欲界は不浄・欺誑にして賤しむべしと念じ、初禅は尊重為りて貴ぶべしと念ず。此れ六行と意は同じ。但だ立名の異なりあるのみ〕
『大正蔵』四六卷、四九〇頁、下段

と記されているように、六行観と意は同じであると述べられている。

これに対して、『天台小止観』には、

三者念。念世間為欺誑可賤。念禪定為尊重可貴。若得禪定即能具足。發諸無漏智一切神通道力。成等正覺広度衆生。是為可貴。故名為念。

〈三には念なり。世間は欺誑為りて賤しむべしと念じ、禪定は尊重為りて貴ぶべしと念ず。若し禪定を得ば、即ち能く具足し、諸の無漏智・一切の神通・道・力を発し、等正覺を成じて広く衆生を度す。是れは貴ぶべきが為の故に名づけて念と為す〉

『大正蔵』四六卷、四六六頁、下段

とあるように、『次第禪門』の所説に通じる内容は認められるものの、(3)念と六行観の意が同じであるとの文は削除されている。

更に、『摩訶止観』における(3)念に関する講説は、

念者常念初禪不念余事。

〈念とは、常に初禪を念じて余事を念ぜず〉

『大正蔵』四六卷、四八頁、中段

と述べられるのみである。先行研究において指摘されているように、(3)念に関する基礎的解説が明らかに簡略となつてゐることがわかる。そればかりか、『摩訶止観』における(4)巧慧に関する講説中には、

慧者。分別初禪尊重可貴。欲界欺誑可惡。初禪為攀上勝妙出。欲界為厭下苦匱障。因果合論。則有十二觀。

〈慧とは、初禪は尊重にして貴ぶべし、欲界は欺誑にして惡むべしと分別す。初禪を上を攀る勝・妙・出と為し、欲界を

下を厭う苦・僞・障と為す。因果を合して論ずるに、則ち十二観有り

『大正藏』四六卷、四八頁、中段

と記されており、『次第禪門』における(3)念と内容を一にする文が見られる。ここにおいては、因果が合して論じられているために十二観と称されているが、苦・僞・障・勝・妙・出は明らかに六行観である。

したがって、『次第禪門』では(3)念に撰められていた六行観が、『天台小止観』においては見られなくなり、『摩訶止観』に至っては、(3)念ではなく(4)巧慧に関する講説中に示されるようになることが判明するのである。

第六節 小結

本章を要約すると次の如くである。

- ① 具五縁の第一である持戒清浄に関して、『次第禪門』と『摩訶止観』にはそれぞれ戒を發する十種の機縁が挙げられており、内容的に大きな隔たりはないものの、各項目の講説の順序が異なっている。
- ② 戒の体に関して、『次第禪門』では「善心」が戒の体とされるのに対して、『摩訶止観』においては、「罪」「善」のどちらにもなり得る「性戒」が戒の体とされる。
- ③ 有戒の相の不同に関して、『次第禪門』ではインド以来の仏法を統撰するという本来の目的に則して、小乗に約した講説が行われるが、『天台小止観』においては、有戒・無戒という小乗的な分別を越えて、菩薩の立

場から、より実践的に戒を持つことに主眼を置いて説かれるものである。

④ 持戒の様相に関して事理を以て分別すると、『次第禪門』では事の持戒のみが説かれ、理の持戒は省略されるが、『摩訶止観』では反対に、理に関する持戒が重点的に示される。

⑤ 戒を犯す様相に関して、『次第禪門』では持戒の様相に異なるものが戒を犯すことであると述べられるに留まったが、『摩訶止観』においては、智顛自身の修行の実体験が大きく影響して、具体的に戒を犯す様相について詳説されている。

⑥ 懺悔に関して、『次第禪門』『天台小止観』『摩訶止観』の所説はそれぞれ全く異なるものであるために、智顛の懺悔に関する思想は一貫していたわけではなく、生涯を通じて大きく変遷したものと考えられる。ただし、こうした中で唯一、観無生懺悔のみが三書に共通して確認できるので、これが懺悔として最も重要視されたものと推測できる。

⑦ 具五縁の第二衣食具足・第三閑居静処・第四息諸縁務・第五近善知識に関して、『次第禪門』『天台小止観』ではその項目や名称が列挙されるのみであり、両書の内容に差異は認められない。また、『摩訶止観』においても前の二書における項目や名称が踏襲されるため、これらの四種に関する智顛の講説は概ね一貫していたと言える。ただし、ここにおいては第一持戒清浄の場合と同様に、事理による分別が新たに加えられており、特に理に約した講説が『摩訶止観』の特徴であると言える。

⑧ 訶五欲に関して、『次第禪門』『天台小止観』の両書における講説はほぼ同じであり、『摩訶止観』にも詳説は『次第禪門』に譲る旨が明記されているため、三書に大きな隔たりは見られない。ただし、『摩訶止観』では、具五縁の場合と同様に、事理のそれぞれに約した講説が行われているので、前の二書に比して思想的進展は認められる。

⑨ 棄五蓋に関しても、前と同様に『次第禪門』と『天台小止観』はほぼ同文であり、『摩訶止観』ではそれに

基づいて、事理それぞれの棄五蓋が示されている。特に、『摩訶止観』のみに見られる講説は、五蓋を棄却する具体的な方法に関するものであり、それらは智顛自身の実践修行の経験が基になっていると推測される。ただし、それは主に棄却法の具体的な内容を提示する要因にはなつたが、この方法自体は『次第禅門』にも見られ、当然ながら経論に示される内容と軌を一にするものであるから、この点においては智顛自身の経験による大きな変遷は見られないと考えられる。

⑩ 調五法に関しても、『次第禅門』『天台小止観』では同様の講説が行われ、『摩訶止観』では「調五事」と称されるものの、前と同じく、事理のそれぞれに約した説示が認められる。

⑪ 行五法に関しては、『次第禅門』『天台小止観』『摩訶止観』の三書それぞれに差異が見られるため、その講説が一貫しているとは言えない。特に、念に関する講説については、『次第禅門』では六行観の意と同じであると述べられるのに対して、『天台小止観』ではそういった記述が見られなくなり、『摩訶止観』では、同内容の講説が念ではなくその後の巧慧に関する説示の中で行われるようになる。

以上のように、外方便に関する講説では、総じて『次第禅門』と『天台小止観』にはほとんど差異が認められない。一方で、『次第禅門』と『摩訶止観』を比較すると、前者では見られなかった事理のそれぞれに約した講説が後者において行われるようになる点が特徴的であると言える。すなわち、『次第禅門』に示されている外方便はいずれも事相に関するものであるのに対して、『摩訶止観』に見られる講説は、これを踏襲しつつもあくまで理相に約したものに重点を置くという基本的な姿勢が判明するのである。

1 浅田正博「『次第禅門』における前方便思想の伝承と展開」(『仏教学研究』第三四号、一九七八年三月)等を参照。

- 2 『大正蔵』四六卷、四六六頁、下段。
- 3 『大正蔵』四六卷、三五頁、下段―四八頁、下段。
- 4 『大正蔵』四六卷、四八四頁、上―中段。
- 5 『大正蔵』四六卷、四八四頁、下段、四八五頁、中段。
- 6 『大正蔵』四六卷、四八五頁、中段―四八七頁、上段。
- 7 『大正蔵』四六卷、三六頁、上―中段。
- 8 『大正蔵』では「時」と作るが、東大寺本及び刊本は「持」と作り、文意上も「持」が適切であると判断したため、これに改めた。
- 9 前註8に同じ。
- 10 『大正蔵』四六卷、四六二頁、下段。
- 11 前註8に同じ。
- 12 前註8に同じ。
- 13 浅田・前掲論文を参照。同論攷には、「このように次第禪門は大智度論の影響を多分に受けて七種戒を十種戒に展開し、加えて世間戒、出世間戒、出世間上々戒という三種戒に分類整理したが、それは単なる「戒」そのものの分類でしかなかったのである。しかるに摩訶止観に至るとこの十種戒を晩年の智顛教学の究極的思想根幹といえる、真諦・俗諦・中道第一義諦の三諦思想、並びに、空仮中なる三観思想に立脚して整理しなおされ、しかも各々の戒に意味づけがなされたのである。このことは智顛の生涯における前期と後期とにおいて大きな思想的展開があったことを語るものである」とある。
- 14 『大正蔵』四六卷、三七頁、上段―三八頁、上段。
- 15 『大正蔵』四六卷、三八頁、上段―三九頁、下段。
- 16 『大正蔵』四六卷、三九頁、下段―四一頁、下段。
- 17 浅田・前掲論文を参照。同論攷には、「さて一方『摩訶止観』では懺悔をどう扱っているであろうか。前の「有戒無戒」に

おける十種戒等は次第禪門の学説を受けて新たに智顛独自の哲学的思弁によって構成をしながら、その用語は次第禪門のままを踏襲した形であった。しかるに懺悔に至ると、次第禪門使用の用語すら見当らず、全く新たに書き改めたかの感がある」とある。ただし、本論中で指摘したように、『摩訶止観』以前の『天台小止観』において、十種の懺悔法が説かれている様子が確認できるため、『摩訶止観』の所説を「全く新たに書き改めた」とは言い難いと考えられる。

18 『大正蔵』四六卷、四六二頁、下段―四六三頁、上段。

19 『大正蔵』では「今」と作るが、『仏教大系』所収の『摩訶止観』第二卷（中山書房、一九二三年五月、五九二頁）に従って「令」と改めた。

20 『大正蔵』四六卷、四六三頁、上―中段。

21 『次第禪門』卷第二（『大正蔵』四六卷、四八七頁、上―中段）、及び『天台小止観』（『大正蔵』四六卷、四六三頁、上―中段）を参照。

22 『大正蔵』四六卷、四一頁、下段―四三頁、下段。

23 浅田・前掲論文を参照。同論攷には、衣食具足について、「摩訶止観によると、衣と食それぞれに二種の説明を加えている。その一種とは次第禪門に述べられているのとはほぼ同様な記述箇所であり、他の一種は観行、もしくはは観心について衣食を積んでいる部分とである。即ち観行の衣とは、大経や法華経を引用しながら一衣を寂忍一観に、三衣を三観に、百一衣を一切行行助道法に相応させ、実際に着る衣から修道の観法の衣へと変化させており、観念化している所にこの一段の特徴がある」とあり、同様に、閑居静処・息諸縁務・近善知識のそれぞれに関しても「観心積」が見られるのが『摩訶止観』の特徴であると指摘している。

24 『大正蔵』四六卷、四八七頁、中段―四八八頁、上段。

25 浅田・前掲論文等を参照。同論攷には、「この訶五欲・棄五蓋は、大論に記述されている通り、ほぼ全文引用によって出来た一段である。よって次第禪門では智顛の配慮は、大智度論百卷の中からこの部分を選んだだけである」とある。

26 『大正蔵』四六卷、四六三頁、中段―四六四頁、上段。

- 27 『大正蔵』四六卷、四三頁、下段―四四頁、下段。
- 28 『摩訶止観』卷第四下には、(1) 訶色欲について「如禪門中所説（『禪門』の中に説く所の如し）」（『大正蔵』四六卷、四三頁、下段）とある。
- 29 具体的な内容については、浅田・前掲論文を参照。
- 30 『大正蔵』四六卷、四八八頁、上段―四八九頁、中段。
- 31 『大正蔵』四六卷、四六四頁、中段―四六五頁、中段。
- 32 『大正蔵』四六卷、四四頁、下段―四七頁、上段。
- 33 浅田・前掲論文に、「第三棄五蓋においては「約観心」と明記されている一項は存在しない。なぜなら三毒四分煩惱の棄却修法こそが観心に外ならないからである。そこで次第禪門所説部分を鈍使の五蓋と解し、初禪を障する蓋と説明する。しかれば利使の蓋とは如何であろうか。ここからが「約観心」に相応する天台の独釈である」とあるように、棄五蓋の講説では、一見すると事理それぞれの相を説く段の区別が曖昧であるが、鈍使の五蓋が事相、利使の五蓋が理相として説かれていることは明らかである。
- 34 理相の内容については前註28に同じ。
- 35 『大正蔵』四六卷、四六五頁、中段―四六六頁、下段。
- 36 『大正蔵』四六卷、四八九頁、中段―四九〇頁、中段。
- 37 『大正蔵』四六卷、四七頁、上段―四八頁、上段。
- 38 浅田・前掲論文を参照。
- 39 浅田・前掲論文を参照。同論攷には、「以上のように摩訶止観では基礎的解説は簡明であるが、次第禪門では見られなかった五方面からこの五法を解釈するのである」とあり、この後に、『摩訶止観』においては、「出欲界・涅槃・化他・般若・二辺を離る」という新たな五方面からの解釈が行われているとして、それが表にまとめられている。

第三章 内方便の変遷

はじめに

前方便の第二として示される内方便は、

二者内方便。即是定内用心之法。

〈二には内方便なり。即ち是れ定内用心の法なり〉

『大正藏』四六卷、四八三頁、下段―四八四頁、上段

と記されているように、禅定の内において用いる方便であるとされている。

この内方便に関する主要な先行研究としては次の四種が挙げられる。

- ・ 安藤俊雄『天台学』（前掲、二六五―二七九頁、四三八―四六二頁）
- ・ 福島光哉「次第禅門の内方便」（『大谷学報』第四四卷第三号、一九六五年三月）
- ・ 浅田正博「『次第禅門』における前方便思想の伝承と展開」（『仏教学研究』第三四号、一九七八年三月）
- ・ 大野栄人『天台止観成立史の研究』（前掲、五一四―五五五頁）

安藤『天台学』では、『次第禅門』を中心とした智顛の前期時代に関する研究の中で内方便が採り上げられている。後の各研究を見ると、同書における考究が内方便研究の基盤となっていることがわかる。特に、内方便が後の十境・十乘観法の原型であることを指摘した点は非常に重要である¹⁾。

福島「次第禪門の内方便」は、内方便の内容を吟味しつつ、智顛がこれを内方便として位置付けるに至った過程を、特に慧思禅学との関わりにおいて考察し、瓦官寺時代の智顛禅学の特徴を明らかにすることを目的とした研究である。内方便の第一である「止門」・第二の「驗善悪根性」・第三の「安心法」については詳しく論じられているものの、第四の「治病患」・第五の「覚魔事」に関する考察は少ない。

浅田『『次第禪門』における前方便思想の伝承と展開』は、前方便が龍樹の如何なる思想を受けて構成され、それが『摩訶止観』において如何に展開したのかという問題を明らかにすることを目的とした研究である。前章においても参照してきたように、同論攷においては外方便の成立と展開が中心として論じられているため、内方便に関する記述は少なく、あくまでも概論として言及する程度に留まっている。

大野『天台止観成立史の研究』では、『摩訶止観』を中心として、『次第禪門』『天台小止観』との比較をしながら、その成立過程及び思想に関する考察が行われている。同書は、『次第禪門』『天台小止観』『摩訶止観』の比較を行っている点において本論の主旨とも合致するため、以下では適宜、参考にしながら論を進めていくことにしたい。

第一節 止門について

第一項 三止の梗概

内方便の第一である「止門」²では、主に三止に関する説示が行われるが、これには二種があるとされる。すなわち、行・義の二種に約した三止である。行に約した三止とは、

- (1) 繫縁止
- (2) 制心止
- (3) 体真止

という三種であり、義に約した三止とは、

- (1) 随縁止
- (2) 入定止
- (3) 真性止

という三種である。両者の関係については次の記述より明らかになる。

今用此三義。成上三止。約随縁任性有定故。説繫縁止。約果有定法。説制心止。由具性不動。説体真止。

（今、此の三義（随縁止・入定止・真性止）を用いて、上の三止（繫縁止・制心止・体真止）を成ず。縁に随い性に任せて定有るに約するが故に、繫縁止を説く。果に定法有るに約するに、制心止を説く。性の不動を具するに由りて、体真止を説く）

『大正蔵』四六卷、四九二頁、上段

すなわち、(1)繫縁止と(1)随縁止、(2)制心止と(2)入定止、(3)体真止と(3)真性止がそれぞれ対応するとされている。ただし、実際の講説を見ると、行に約した三止である(1)繫縁止、(2)制心止、(3)体真止という三種に関しては詳しい説示が行われているのに対して、義に約した三止である(1)随縁止、(2)入定止、(3)真性止のそれぞれについては、一部でその用語の定義がなされるのみであり、それ以上の具体的な言及は行われていない。詳しく述べる
と、「止門」は、

- (一) 「分別止門不同 へ止門の不同を分別す」段³
- (二) 「立止大意 へ止の大意を立つ」段⁴
- (三) 「明修正方法 へ止を修する方法を明かす」段⁵
- (四) 「弁証止之相 へ止を証するの相を弁す」段⁶

という四段を以て構成されるが、義に約した三止である(1)随縁止、(2)入定止、(3)真性止について言及されるのは(一)「止門の不同を分別す」る段においてのみである。そのため、「止門」全体としては行に約した三止である(1)繫縁止、(2)制心止、(3)体真止のそれぞれに詳しい解説を加えていくことになるのであるが、これは『次第禪門』を講説した当時の智顗の興味・関心が、経論中に見られる概念としての義の三止よりも、実践に即した行の三止の方にあつたことを示すものであると考えられる。

さて、「止門」における行に約した三止は次のように定義される。

今言繫縁止者。繫心鼻柱膺間等处。不令馳蕩。故名繫縁止。制心止者。心若覺觀。即制令不起。故名制心止。体真止者。

体諸法空。息諸妄慮。故名体真止。

（今、繫縁止と言うは、心を鼻柱・臍間等の処に繋げ、馳蕩せしめず。故に繫縁止と名づく。制心止とは、心に若し覺觀あらば、即ち制して起こらざらしむ。故に制心止と名づく。体真止とは、諸法の空なるを体して、諸の妄慮を息む。故に体真止と名づく）

『大正藏』四六卷、四九二頁、上段

(1) 繫縁止とは鼻や臍などに心を繋げて散漫にしないこと、(2) 制心止とは心のはたらきを制すること、(3) 体真止とは諸法が空であることを理解して誤った考えをやめることであるという。

当然ながら、三止の初出は『次第禪門』であるが、後述するように、特に(1) 繫縁止及び(2) 制心止は、智顛の講説の中でも『次第禪門』と『天台小止観』にしか見られないものである。

尚、これらの三止に関する記述は、「止門」以外にも内方便の第二驗善悪根性において確認できるが、そこでは三止を事・理によつて分類することが可能であると述べられている。次の如くである。

第一先料揀事理両修発禅不定者。問曰。上所明三止。若係縁制心。此二止並是事止。応但発事中禅定。唯体真一止。既是理止。応発理中禅定。今何故。三止通皆。発事理諸禅。此則因果渾而無別。答曰。不然。今一家所明事理両修。悉随行人根縁。是以発法不同。寧可定有分別。如上所明三止。若略説則応如所問。合為事理両修。若具足分別。応開為四修。……第一約止門明四修者。一事止。所謂係縁制心等止。即是事修。二理止。所謂体真止。即是理修。三事理止。所謂縁俗体真止。即是事理修。四非事非理止。所謂息二辺分別止。即是非事非理修。

（第一に、先に事理の両修の発禅の不定を料揀すとは、問うて曰わく、上に明かす所の三止は、若しは係縁・制心の此の二止は、並びに是れ事止なり。応に但だ事の中に禅定を發すべし。唯だ体真の一止のみは、既に是れ理止なり。応に理の中に禅定を發すべし。今、何の故に、三止は通じて皆な事理の諸禅を發するや。此れ則ち因果は渾じて別無からんや。

答えて曰わく、然らず。今、一家の明かす所の事理の両修は、悉く行人の根縁に随う。是れを以て発する法は同じからず。寧ぞ定めて分別すること有るべけんや。上に明かす所の如き三止は、若しは略して説かば、則ち応に所問の如く、合して事理の両修と為すべし。若しは具足して分別せば、応に開きて四修と為すべし。…第一に止門に約して四修を明かすとは、一に事止なり。所謂る、係縁・制心等の止なり。即ち是れ事修なり。二に理止なり。所謂る、体真止なり。即ち是れ理修なり。三に事理止なり。所謂る、縁俗体真止なり。即ち是れ事理修なり。四に非事非理止なり。所謂る、息二辺分別止なり。即ち是れ非事非理修なり。

『大正蔵』四六卷、四九八頁、下段

この文では、「止門」において明かされた行に約した三止である(1)繫縁止、(2)制心止、(3)体真止のうち、(1)繫縁止、(2)制心止は事止であり、(3)体真止のみが理止であるから、これらの三止がいずれも事理の諸禅を発するというのは矛盾しているのではないかとの問いがなされ、それに対して、これまで明らかにしてきた事理は行じ人の機根に随ったものであるから、その分別に執著してはならないとの答えが示されている。

また、「止門」において明かされた三止は略して説かれたものであるが、これを詳細に分別すると事・理・事理・非事非理という四修があるとされ、前に明かした三止がいずれの範疇にあるのかについても言及されている。すなわち、(1)繫縁止及び(2)制心止は事止(事修)、体真止は理止(理修)にそれぞれ分類されるのである。このように三止について事・理を以て分別するのは、『次第禪門』のみに見られる特徴であると言える。

ただ、ここで注意すべきは、三止と事・理の関係が明らかになっただけでなく、「縁俗体真止」及び「息二辺分別止」という記述が見られることの方であろう。ここにおける「縁俗体真止」とは事理止(事理修)、「息二辺分別止」は非事非理止(非事非理修)とされているから、要するに、(1)繫縁止、(2)制心止、(3)体真止という三止について事・理を以て分類することによって、新たに(4)縁俗体真止及び(5)息二辺分別止という二止が加えられているのである。

このように、三止に事・理を掛け合わせることによって、都合「五止」になっている点は非常に興味深い。もちろん、『次第禪門』中では「五止」などという記述は見られないが、引用文中に「若しは具足して分別せば」とあるように、智顛が止門において行った三止の講説は、後の「五止」を想定していたものと考えられるのである。『次第禪門』所説の三止がこうした特徴を持つ点を把握することは、『天台小止観』『摩訶止観』との比較において重要であり、この点を踏まえて次項以降でその関係を明らかにしたい。

第二項 本文前後の可能性

「止門」中には、(1)繫縁止及び(2)制心止を修する方法を明かす部分において、それぞれの主旨と異なっていると考えられる記述が見られる。もしくは、本文が入れ替わっているという可能性も考えられるが、仮にそうだとすれば、前述した『次第禪門』の調巻に関する問題を考察する上での重要な手掛かりになり得るものである。それが次の部分である。

(A) 若心停住。未入定前復有一止。名凝心止。若得入定。身心泯然。任運自寂。即是入定止。

〈若しは心の停住せば、未だ定に入らざる前に復た一止有り。凝心止と名づく。若しは定に入ることを得ば、身心は泯然として、任運に自ら寂なるに、即ち是れ入定止なり〉
『大正蔵』四六卷、四九二頁、下段

(B)問曰。心非上下。有時若寬若急若沈浮。調適之法。其事云何。答曰。心雖非上下。為治沈浮患故。上下安之。於行無失。若心浮動、可作意下著止之。若心沈没、可上著止之。復次若下著安心。利益衆多。略説有二。一心易得定。二者衆病不生。

（問うて曰わく、心は上下に非ず。有る時には、若しは寛、若しは急、若しは沈浮す。調適の法、其の事は云何ん。答えて曰わく、心は上下に非ずと雖も、沈浮の患を治せんが為の故に、上下に之を安んず。行において失無し。若しは心の浮動せば、意を作して下に著し之を止むべし。若しは心の沈没せば、上に著して之を止むべし。復た次に、若しは下に著して安心せば、利益は衆多なり。略して説くに二有り。一には心に定を得易し。二には衆病は生ぜず）

『大正蔵』四六卷、四九二頁、下段

それぞれ(A)は(1)繫縁止、(B)は(2)制心止を修する方法を明かす箇所に見られる記述である。

(A)では、心が停住すれば禪定に入る前に「凝心止」という止があることが示され、定に入ることができれば「入定止」であると説かれている。

(B)では、心は上・下にあるのではなく、寛・急・沈・浮するものであるが、如何にしてこれを調適するのかとの問いがなされる。ここにおける上・下とは身体上のことを指している。この問いに対して、心は上・下にあるのではないが、浮き沈みする心の患を治すために、これに意を著けるのであるとの答えが示されている。具体的には、心が浮動している時には下、反対に沈没している場合には上に意を著けることが有効であると述べられている。

さて、これらの記述からすると、(A)が(1)繫縁止、(B)が(2)制心止に関するものであるということが些か奇異に感じられる。何故なら、(A)は(1)繫縁止を説く箇所であるにもかかわらず、そこに「入定止」という語が見られるからである。前述したように、「入定止」とは義に約した三止の第二として挙げられるものであるが、これは(1)繫

縁止ではなく、(2)制心止に対応するものであると明示されていたはずである。

また、(B)も(2)制心止に関する記述でありながら、「下に著し之を止むべし」「上に著して之を止むべし」との文が見られるのが不自然である。本来、(2)制心止とは、

二明修制心止者。心非形色。亦無処所。豈可繫之在境。但是妄想縁慮故須制之。

（二に制心止を修することを明かすとは、心は形色に非ず。亦た処所無し。豈に之を繋げて境に在るべけんや。但だ是れ妄想の縁慮なるが故に須く之を制すべし）
『大正蔵』四六卷、四九二頁、下段

と述べられているように、心は形色があるものではなく、これを境に繋げることなどできないから、そうした妄想を制すべきであると説く箇所である。それにもかかわらず、(B)では心を上・下に著けることが説かれているのである。

これらの点を考慮すると、(A)及び(B)がそれぞれ(1)繋縁止・(2)制心止の内容に沿う講説であるとは考え難いと言える。

更に、(A)及び(B)それぞれの直前の文を確認すると、これらの本文が入れ替わっているという可能性を指摘できる。次の如くである。

(a)若繋心地輪。此最在下。氣随心下。則四大調和。亦以扶本。修習不淨觀者。多從下起。因此繋心。或能發本。不淨觀門、約此五処為縁。令心不散。以弁修繋縁止。意在於此。

（若しは心を地輪に繋げば、此れは最も下に在り。氣は心に随いて下るに、則ち四大は調和す。亦た以て本を扶く。不淨觀を修習するは、多くは下より起こる。此の繋心に因りて、或いは能く本を發す。不淨觀門は、此の五処（五輪）に約

して縁と為し、心をして散ぜざらしむ。以て繫縁止を修するを弁ず。意は此れに在り

『大正蔵』四六卷、四九二頁、中—下段

(b)心若静住、則不須制之。但凝其心、息諸乱想、即是修止。

〈心は若し静住せば、則ち之を制することを須いず。但だ其の心を凝して、諸の乱想を息む。即ち是れ止を修するなり〉

『大正蔵』四六卷、四九二頁、下段

それぞれ(a)は(A)、(b)は(B)の直前の文である。

(a)は五輪の第五である地輪に関する講説であり、心を下に繋げて四大の調和を図ることが示されている。

(b)では、心が静住すればこれを制する必要はなく、その心を徹底して種々の乱想を息めるべきであることが説かれている。

これらと前の(A)及び(B)を照らし合わせてみると、(a)の「四大は調和す」や「多くは下より起こる」などの記述は、本来の(A)よりも明らかに(B)の問答の内容に近いと言える。そもそも、(1)繫縁止を修する方法を明かす箇所には、

令繫心頂上者。為心沈惰多睡故。在上安心。若久久。即令人浮風。乍如風病。或似得通欲飛。有此等過。不可恒用。若繫心髮際。此処髮黑肉白。心則易住。或可発本骨觀。久則過生。眼好上瞻。或可見於黄赤等色。如華如雲。種種相貌令情慮顛倒。若繫心鼻柱者。鼻是風門。覺出息入息念念不住。易悟無常。亦以扶本安般之習。心静能発禅定。若繫心臍下。臍是氣海。亦曰中宮。繫心在臍、能除衆病。或時内見三十六物。発特勝等禅。

〈心を頂上に繋げしむるは、心の沈惰して多睡なるが為の故に、上に在りて心を安んず。若し久久ならば、即ち人をして

浮風ならしめ、乍ち風病の如く、或いは通を得て飛ばんと欲するに似たり。此れ等の過有るに、恒には用うべからず。若しは心を髮際に繋ぐるは、此の処は髮は黒く肉は白くして、心は則ち住し易し。或いは本の骨觀を發すべし。久しくするに則ち過を生ず。眼は上を瞻るを好む。或いは黄・赤等の色を見るべし。華の如く雲の如く、種種の相貌ありて、情慮をして顛倒せしむ。若しは心を鼻柱に繋ぐるは、鼻は是れ風門なり。出息・入息の念念に住せざるを覺す。無常を悟り易し。亦た以て本の安般の習を扶く。心の静なるに能く禪定を發す。若しは心を臍の下に繋ぐるは、臍は是れ氣の海なり。亦た中宮と曰う。心を繋げて臍に在るに、能く衆病を除く。或る時は内の三十六物を見て、特勝等の禪を發す。

『大正藏』四六卷、四九二頁、中段

とあつて、心を頂上・髮際・鼻柱・臍等の五輪に繋げる方法が示されているが、このように心の沈・浮や上・下、衆病を除くことなどを論じるのは、三止の中では(1)繋縁止の範疇なのである。そのため、(1)繋縁止を修する方法が説かれる(a)の直後には、そうした内容に通じる問答を行っている(B)の記述があるのが自然であると思われる。

一方で、(2)制心止を修する方法を明かす(b)に関しては、「其の心を凝して」という記述と(A)の「凝心止」という語が類似していること、及び前述したように(A)の「入定止」が対応するのは(b)を含む(2)制心止を修する方法を明かす箇所であることから、(b)は(A)の内容に近しいと言える。

要するに、(A)は(1)繋縁止ではなく(2)制心止、(B)は(2)制心止ではなく(1)繋縁止を修する方法を明かす箇所にあつた方が文意・文脈に沿ったものになると考えられるのである。また、この指摘が正しいならば、編集の際の誤りか、もしくは註記や傍記されたものが混入したものであると考えられ、前にも述べたように、『次第禪門』の調卷問題を論じる上での新たな手掛かりとなる。ただし、これはあくまでも文意上の考察に留まっており、未だ確固たる論証を為し得ていないので、更なる検討の余地が残る。

第三項 『天台小止観』との比較

本項では、前に確認した『次第禅門』所説の三止が、『天台小止観』における三止と如何なる関係を持つのかを明らかにしたい。

『天台小止観』では第六正修行章、第十証果章にそれぞれ異なった三止が説かれている。まず、第六正修行章には、

修止自有三種。一者繫縁守境止。所謂繫心鼻端臍間等处。令心不散。故経云。繫心不放逸亦如猿著鎖。二者制心止。所謂随心所起。即便制之。不令馳散。故経云。此五根者心為其主。是故汝等当好止心。此二種皆是事相。不須分別。三者体真止。所謂随心所念。一切諸法悉從因縁生。無有自性。則心不取。若心不取則妄念心息。故名為止。如経中説云。

一切諸法中 因縁空無主

息心達本源 故号为沙門

（止を修するに自ら三種有り。一には繫縁守境止なり。所謂る、心を鼻端・臍間等の処に繫げて、心をして散ぜざらしむ。故に『経』に云わく、「心を繫げて放逸ならざること、亦た猿の鎖に著くるが如し」と。二には制心止なり。所謂る、心の起こる所に随いて、即便ち之を制して馳散せしめず。故に『経』に云わく、「此の五根は心を其の主と為す。是の故に汝等、当に好く心を止むべし」と。此の二種は皆な是れ事相なるに、分別を須いず。三には体真止なり。所謂る、心の念ずる所に随いて、一切の諸法は悉く因縁より生じ、自性有ること無きを知るに、則ち心取らず。若し心取らずんば、則ち妄念の心は息む。故に名づけて止と為す。『経』の中に説いて云うが如し。

一切の諸法の中

因縁は空にして主無し

心を息めて本源に達す 故に号して沙門と為す

『大正藏』四六卷、四六七頁、上段

とあり、繫縁守境止・制心止・体真止という三止が示されている。第一の繫縁守境止は名称こそ若干異なるものの、その内容からすると明らかに(1)繫縁止に対応するものであるし、他の二止がそれぞれ(2)制心止・(3)体真止に相当するものであることも間違いないから、第六正修行章では『次第禪門』と同様の三止が説かれていると言えらる。この点については、先行研究においても同様の見解が示されているため、以下では、『次第禪門』所説の三止と第六正修行章におけるそれは同一のものであると見なして扱うことにする。

一方で、第十証果章における三止は次の文の如く、『次第禪門』所説のそれとは異なるものであると考えられる。

若行者如是修正觀時。能了知一切諸法皆由心生。因縁虚仮不実故空。以知空故。即不得一切諸法名字相。則体真止也。爾時上不見仏果可求。下不見衆生可度。是名從仮入空觀。亦名二諦觀。亦名慧眼。亦名一切智。……行者如是觀時。雖知一切諸法畢竟空寂。能於空中修種種行。如空中種樹。亦能分別衆生諸根。性欲無量故則説法無量。若能成就無礙弁才。則能利益六道衆生。是名方便隨縁止。乃是從空入仮觀。亦名平等觀。亦名法眼。亦名道種智。……若菩薩欲於一念中具足一切仏法。応修息二辺分別止行於中道正觀。……当知中道正觀則是仏眼一切種智。

へ若しは行者は是の如く止觀を修する時は、能く一切の諸法の皆な心に由りて生じ、因縁は虚仮にして実ならざるが故に空なりと了知す。空なりと知るを以ての故に、即ち一切の諸法の名字の相を知る。則ち体真止なり。爾の時、上には仏果の求むべきを見ず、下には衆生の度すべきを見ず。是れを從仮入空觀と名づけ、亦た二諦觀と名づけ、亦た慧眼と名づけ、亦た一切智と名づく。……行者は是の如く觀する時、一切の諸法の畢竟空寂なるを知ると雖も、能く空の中にお

いて種種の行を修すること、空の中に樹を種えるが如し。亦た能く衆生の諸根を分別す。性欲は無量なるが故に則ち説法も無量なり。若し能く無礙の弁才を成就せば、則ち能く六道の衆生を利益す。是れを方便随縁止と名づく。乃ち是れ従空入仮観なり。亦た平等観と名づけ、亦た法眼と名づけ、亦た道種智と名づく。……若し菩薩は一念の中において一切の仏法を具足せんと欲せば、応に息二辺分別止を修し、中道の正観を行すべし。……当に知るべし、中道の正観は則ち是れ仏眼・一切種智なり」

『大正藏』四六卷、四七二頁、中—下段

すなわち、第十証果章では体真止の他に、新たに方便随縁止・息二辺分別止という二種の止が示されるのである。これらに關しても先行研究があり、第十証果章の三止と『次第禪門』所説のそれとの關係について、次の如く述べられている。

(『次第禪門』の) 縁俗体真止を摩訶止観の方便随縁止に配当すれば、小止観の両処(第六正修行章及び第十証果章)に存する二種の三止説も、すでに次第禪門の上にその原形が見られるので、小止観の証果章の三止説は、これを摩訶止観よりの影響と見るよりも、次第禪門の三止説より摩訶止観の三止説へと展開する過渡的所産と見るべきであろう。

佐藤・前掲書(一九六一年)、二五六頁

『摩訶止観』の所説において第十証果章と同一の名称の三止が説かれていることについての詳細は後述するが、この引用文からも明らかなように、第十証果章における三止に關する最大の問題は、その成立が『次第禪門』に拠るものであるのか、或いは『摩訶止観』の影響であるのかという点である。佐藤氏はそれを『次第禪門』に拠るものであると指摘しており、これについては筆者としても同様の見解であるが、その結論に至るまでの過程については再検討する必要があると考えている。何故なら、佐藤氏は『次第禪門』所説の(4)縁俗体真止を方便随縁

止に配当しているが、この置き換えは適切ではないと判断したからである。

現に、佐藤氏以降の研究においては、

また、『次第禪門』所説の) 止門の四修に目を移すと、理修・事理修・非事非理修に示される体真止・縁俗体真止・息二辺分別止の三止は、『小止観』や『摩訶止観』において三観に各々対せられる体真止・方便随縁止・息二辺分別止の三止と表現が酷似している点で注目される。よって、この『小止観』等の三止の思想の源流を辿れば、『次第禪門』の三止に溯ることに疑いはないが、『次第禪門』の三止は、先の観門の場合と同様に、四句分別を基調とする四修の体系の上に組織されているので、この時点の三止は、いまだ三観に対応するものとしては説かれていない。特に縁俗体真止と方便随縁止の意味の相違は歴然としている。

阿純章「天台智顛における三観思想の形成について」(『東洋の思想と宗教』第一七号、二〇〇〇年三月)

と述べられており、(4)縁俗体真止と方便随縁止が全く別の概念であることを指摘している論攷も見られる。そのため、第十証果章で講説される三止中、まずは方便随縁止に関する考察を行うことにしたい。

一 方便随縁止について

第十証果章における方便随縁止は、前の引用文の如く「若し能く無礙の弁才を成就せば、則ち能く六道の衆生を利益す。是れを方便随縁止と名づく。乃ち是れ従空入仮観なり」とあるように、空に従って仮に入るという性質を持つ止である。そのため、先行研究で指摘されているように『次第禪門』所説の(4)縁俗体真止をこの方便随

縁止に配当するためには、当然ながら両者が空に従って仮に入るといふ性質を有する止である必要がある。しかし、方便随縁止は明確にそうした性質の止であると言えるが、『次第禪門』所説の(4)縁俗体真止は必ずしもそれを主とするものではないと考えられるのである。

この(4)縁俗体真止に関して詳しく見てみると、『次第禪門』の所説ではその名称が記されるのみに留まっており、具体的な説示が行われることはないが、前に確認したように、(4)縁俗体真止は事理修であるとされているから、それを手掛かりに内容を推察することはできる。『次第禪門』における事理修とは、事修と理修を併せて修することであり、ここでは事修を(1)繫縁止及び(2)制心止、理修を(3)体真止と定義しているから、事理修とは事修である(1)繫縁止・(2)制心止と、理修である(3)体真止を併せて修することである。要するに、(4)縁俗体真止とは(1)繫縁止・(2)制心止と(3)体真止を併せて修することなのである。

そこで、『次第禪門』における三止の互いの関係を見ると、

二明三止対治相破。有二種。一者以深破淺。二者迴互相破。以深破淺者。為破縁外之散心故。立繫縁止。制心止者。即破繫縁止。心非色法。豈可繫在鼻膈等處。若欲靜之。但出息諸攀縁。故令制心守一。体真止者。即破前制心止。心無形相。性不可得。云何可制。了心非心。不起妄念。無止之止。止無所止。乃名為止。有止之止。由依妄想。不名為止。此則以深破淺。反本還源。故立三止。二迴互相破者。隨修止時。若有見生。即互取一止。對治破之。細尋可解。

へ二に三止の対治の相破を明かすに二種有り。一には深を以て淺を破す。二には迴互に相破す。深を以て淺を破すとは、外を縁ずるの散心を破せんが為の故に、繫縁止を立つ。制心止は即ち繫縁止を破す。心は色法に非ず。豈に鼻・膈等の處に繋げて在るべけんや。若し之を靜めんと欲せば、但だ當に諸の攀縁を息むべし。故に心を制して一を守らしむ。体真止は即ち前の制心止を破す。心は形相無く、性は得べからず。云何が制すべけんや。心・非心を了ずるに、妄念は起こらず。無止の止にして、止に止むる所無し。乃ち名づけて止と為す。有止の止は、妄想に由依るに、名づけて止とは

為さず。此れ則ち深を以て浅を破し、本に反り源に還るが故に三止を立つ。二に廻互に相破すとは、止を修する時に随いて、若し有見の生ぜば、即ち互いに一止を取り、対治して之を破す。細に尋ねて解すべし。

『大正藏』四六卷、四九二頁、上—中段

とあり、散心を破するため(1)繫縁止が示されるが、本来の心は色法ではないから(2)制心止を以てこれを破すべきであると説かれている。同様に、心には形がなく、本来は制することができないものであるから(3)体真止を以てこの(2)制心止を破すことが示されている。つまり、(1)繫縁止・(2)制心止・(3)体真止は、その順に浅から深に至るのであり、それにしたがって次第に破される関係とされているのである。ここにおいて、(1)繫縁止・(2)制心止という事修から、(3)体真止という理修へ至る次第の行法が確認できるのである。

前述のように、(4)縁俗体真止は事理修であったから、その内容を理解する上で、事修と理修の関係・次第を示しているこの記述は最も重要な部分であろう。したがって、事修から理修へという次第を主流とすると考えられる(4)縁俗体真止は、空に従って仮に入るといふ第十証果章における方便随縁止とは全く異なる性質を有していると推察される。

一応、「二に廻互に相破すとは、止を修する時に随いて、若し有見の生ぜば、即ち互いに一止を取り、対治して之を破す」との記述を以て、事理修である(4)縁俗体真止が必ずしも事から理へ至るといふ止ではないと考えることもできるが、この講説は次第の「対治相破」に対して、不定の「対治相破」を示したに過ぎないと言えるから、そのみで直ちに空に従って仮に入るといふ方便随縁止の主旨に合致するものと見なすことは不可能であろう。

以上を踏まえると、第十証果章における方便随縁止と『次第禪門』所説の(4)縁俗体真止は全く異なる性質の止であると考えられるから、佐藤氏の如く安易に両者を対応関係にあることは不適切であると言わざるを得

ない。

二 体真止について

次に、方便随縁止以外の二止について考えてみると、体真止の成立に関しては先行研究において指摘されているように、¹⁰『次第禪門』所説の(3)体真止が影響を与えていることは明確である。

一方で、両者の講説が異なる点については、第十証果章における体真止に関する記述から明らかとなる。次の文の如くである。

若住此觀、即隨聲聞辟支仏地。當知若見無為入正位者。其人終不能發三菩提心。此即定力多故不見仏性。

〈若し此の觀（体真止）に住せば、即ち聲聞・辟支仏の地に墮す。當に知るべし、若し無為を見て正位に入らば、其の人は、終に三菩提の心を發すること能わず。此れ即ち定の力の多きが故に、仏性を見ず〉

『大正藏』四六卷、四七二頁、中段

すなわち、体真止に留まると、聲聞・辟支仏に墮することになると説かれているのである。このように、第十証果章における体真止は、『次第禪門』所説の(3)体真止や第六正修行章におけるそれとは若干異なり、これに住して空に執著することを戒める必要性が示されているのである。つまり、『次第禪門』所説の(3)体真止や第六正修行章におけるそれでは空のみが強調されているのに対して、第十証果章における体真止の講説には、多少なりともその空を否定する要素が含まれており、そこから転じて仮に至ることが示唆されているのである。ただし、

そうした体真止を否定する要素が見られるものの、未だ後述する『摩訶止観』で説かれるような円融の思想まで至ることはないのであり、この点において智顛中期時代の講説とされる『天台小止観』の特徴が顕著であると言える。

三 息二辺分別止について

また、息二辺分別止に関しては、空・仮と事・理の違いはあるけれども、二辺の分別を息めるという点で『次第禪門』所説の(5)息二辺分別止と対応関係にあると言える。とはいえ、『次第禪門』の(5)息二辺分別止は事・理という二辺の分別を息めることを説くのであり、前に見たように、この場合の事・理の関係は対等ではなく、あくまでも浅の事から深の理へという次第が主流であるから、この点において第十証果章の息二辺分別止との若干の相違があると考えられる。

以上、『次第禪門』所説の三止と第十証果章におけるそれと比較を行ったが、ここで興味深いのは、『次第禪門』における三止が、第十証果章では三止として扱われていない点である。すなわち、『次第禪門』所説の(1)繫縁止・(2)制心止が第十証果章では三止の範疇にない点であり、この二止に代わって三止に組み込まれたのが方便随縁止・息二辺分別止である。既に述べたように、方便随縁止は(4)縁俗体真止とは大きく異なっているし、体真止・息二辺分別止に關しても『次第禪門』所説の(3)体真止・(5)息二辺分別止とは若干の差異が見られるため、結局のところ、『次第禪門』の三止が第十証果章の三止成立に影響を与えたことは間違いないと言えるが、その具体的な内容には隔たりがあると言える。ただし、それは三止という枠組みを以て両書を見た場合のことであり、

『次第禪門』の本意であろう五止で考えると大分内容的な一致も見られるようになる。いずれにせよ、第十証果章において、『次第禪門』所説の事修であるところの(1)繫縁止・(2)制心止を三止の外に置いたことは大きな特徴である。

第四項 『摩訶止観』第二積名章における三止との比較

『摩訶止観』では、第二積名章¹¹と第三顯体章¹²にそれぞれ止の三義が説かれており、これらが二種の三止と言える。本項では、まず第二積名章における三止に関する考察を行いたい。

第二積名章における三止は、次の記述の如くである。

息義者。諸悪覺觀妄念思想。寂然休息。淨名曰。何謂攀縁。謂縁三界。何謂息攀縁。謂心無所得。此就所破得名。是止息義。停義者。縁心諦理。繫念現前。停住不動。仁王云。入理般若名為住。小品云。以不住法。住般若波羅蜜中。此就能止得名。即是停止義。对不止以明止者。語雖通上。意則永殊。何者。上兩止对生死之流動。約涅槃論止息。心行理外。約般若論停止。此約智斷通論相待。今別約諦理論相待。無明即法性。法性即無明。無明亦非止非不止。而喚無明為不止。法性亦非止非不止。而喚法性為止。此待無明之不止。喚法性而為止。如經法性非生非滅。而言法性寂滅。法性非垢非淨。而言法性清淨。是為对不止而明止也。

（息の義とは、諸の悪なる覺觀・妄念・思想の寂然として休息す。『淨名』に曰わく、「何を攀縁と謂うや。三界を縁ずる

を謂う。何を攀縁を息むと謂うや。心に得る所無きを謂う」と。此れは所破に就きて名を得。是れ止息の義なり。停の義とは、心を諦理に縁じ、念を現前に繋げ、停住して動ぜず。『仁王』に云わく、「入理の般若を名づけて住と為す」と。『大品』に云わく、「不住の法を以て、般若波羅蜜の中に住す」と。此れは能止に就きて名を得。即ち是れ停止の義なり。不止に対して以て止を明かすとは、語は上に通ずと雖も、意は則ち永く殊なる。何となれば、上の両止は生死の流動に對して、涅槃に約して止息を論じ、心を理の外に行じ、般若に約して停止を論ず。此れは智・斷に約して通じて相待を論ず。今、別して諦理に約して相待を論ずるに、無明は即ち法性、法性は即ち無明なり。無明は亦た止に非ず、不止に非ざるも、無明を喚びて不止と為す。法性は亦た止に非ず、不止に非ざるも、法性を喚びて止と為す。此れは無明の不止に待して、法性を喚びて止と為す。『経』に、「法性は生に非ず、滅に非ざれども、法性は寂滅なり」と言い、法性は垢に非ず、淨に非ざれども、法性は清淨なりと言う」と。是れを不止に對して止を明かすと為すなり。

『大正藏』四六卷、二一頁、中—下段

すなわち、止の義には三種があるとされ、第一の止息の義は様々な悪い覚觀や妄念・思想を息めること、第二の停止の義は心を真理に縁じて念を現前の対象に繋げ、停住して動じないことであるという。第三の不止に對して止を明かす義は、前の二種と異なり、諦理に約して示されている。ここにおいては仮に無明を不止、法性を止であるとしているが、「無明は即ち法性、法性は即ち無明なり」と述べられているように、本来的には止・不止の別はないことが説かれている。

一 止息について

さて、第一の止息は「此れは所破に就きて名を得」とあるように、所破に約する義であるため、一見すると『次第禪門』において所止の境に心を繋げることが説かれる(1)繋縁止に近いのではないかと考えられる。しかし、前に述べたように、(1)繋縁止は心を現前する対象に繋げて乱想を息ませるという止であるのに対して、止息は「心に得る所無き」状態を「攀縁を息む」と定義しているのであり、この点において両者は明確に異なっていると言える。要するに、(1)繋縁止は心を一境に留める止であるが、止息の義はそうした心のはたらき自体を否定するものなのである。

そこで、『次第禪門』において止息の「心に得る所無き」状態に類似する記述を探してみると、(3)体真止に関する講説中に、

若言過去善心。即是業者。過去作善之心。及心教法。皆已滅謝。豈得為現在果報。及陰入等法作因。

〈若しは過去の善心は、即ち是れ業なりと言わば、過去の作善の心、及び心数の法は皆な已に滅謝す。豈に現在の果報、及び陰入等の法の為に因と作ることを得んや〉

『大正藏』四六卷、四九二頁、下段

との文が見られ、心数の法が滅することについての説明が行われていることがわかる。そのため、(3)体真止と止息の義は比較的近い内容であると考えられる。

また、止息に関して「生死の流動に対して、涅槃に約して止息を論ず」と述べられているように、これには生死の流動を涅槃に約することによって止めるという義が示されているのであるが、この点についても(3)体真止に関する講説中に類似する記述が見られる。

若行者。体知一切諸法如虚空者。無取無捨。無依無倚。無住無著。若心無取捨依倚住著。則一切妄想顛倒。生死業行。悉

皆止息。無為無欲。無念無行。無造無作。無示無説。無諍無競。泯然清淨。如大涅槃。是名真止。

（若し行者は、一切の諸法は虚空の如しと体知せば、無取・無捨、無依・無倚、無住・無著なり。若し心に取・捨・依・倚・住・著無くんば、則ち一切の妄想・顛倒・生死の業行は、悉く皆な止息す。無為・無欲、無念・無行、無造・無作、無示・無説、無諍・無競なりて、泯然にして清淨なること、大涅槃の如し。是れを真止と名づく）

『大正蔵』四六卷、四九三頁、中段

すなわち、生死の業行が悉く止息して、無為・無欲、無念・無行、無造・無作、無示・無説、無諍・無競である様子が、大涅槃の如くであると説かれているのである。この点からしてもやはり止息の義は(1)繫縁止よりも(3)体真止に近い性質のものであると考えられるのである。

しかしながら、止息の義が(1)繫縁止より(3)体真止に近いものとはいえ、その(3)体真止とも決定的な隔たりが確認できる。次の文の如くである。

此則止無所止。無止之止。名体真止。

（此れ則ち止に所止無く、無止の止なるを、体真止と名づく）

『大正蔵』四六卷、四九三頁、中段

これは(3)体真止を修する方法を明かす段¹³における記述であるが、ここでは所止が無く、無止の止であることが(3)体真止であると明示されている。この点からすると、(3)体真止は前述した止息の特徴である所破に約する義と、その内容を一にするものではないと言える。同じく、(3)体真止が無止の止であると規定されていることを考えると、それに相当するのは第一の止息よりも、むしろ後述する第三の不止に対して止を明かす義に類するものと推察される。

結局のところ、止息の義に関して、『次第禪門』所説の三止中、それに最も近いと考えられるのは(3)体真止であるが、その(3)体真止においても止息の義と明らかに異なる箇所が見られるのである。

二 停止について

第二の停止については「此れは能止に就きて名を得」とある通り、能止に約することであるから、『次第禪門』において能観の心を制することが説かれる(2)制心止と同様の性質を有するのではないかと考えられるが、「心を諦理に縁じて、念を現前に繋げ」とあるように、「諦理」から「現前」へのはたらきを持つのが停止の義であるとされているため、これは適当ではないと言える。幾度も述べてきたように、(2)制心止は事修に分類され、あくまでも事のみに関連する止であるとされているから、心に理を縁じるといふ停止の義とは異なるものであると判定できるのである。

また、この事・理という観点から、『次第禪門』において停止の義に類する性質を持つ止を強いて挙げるならば、それは事理修であるとされる(4)縁俗体真止であろうが、前に指摘したように、この(4)縁俗体真止は事理修であると云っても、事から理への次第が主流であると考えられるから、理を縁じて事に繋げるといふ停止の内容と完全に一致するものではない。そもそも、『次第禪門』においては事が浅、理が深であると明確に規定されていたわけであるから、停止の義の如く理から事へという逆の発想自体が、次第を眼目とする『次第禪門』の内容に沿うものではないとも考えられる。もちろん、『次第禪門』全体を通してこうした思想が見られないわけではないが、特に事から理への次第が強調される「止門」¹⁴においては、これに反する性質を持つ止が示されることはないと言える。

三 不止に対する止について

第三の不止に対する止は「無明」と「法性」という語が用いられて説かれており、前者を「止」とし、後者を「不止」としているが、この関係性は「此れは無明の不止に待して、法性を喚びて止と為す」とあるように、「無明」を「不止」と規定することによって生じる一応の分別であり、本来的には「無明は即ち法性、法性は即ち無明なり」とされているから、「無明は亦た止に非ず、不止に非ず」「法性は亦た止に非ず、不止に非ず」と述べられているように、いずれも「止」や「不止」ではないことが明かされている。また、この止については後の第三頌体章において、「非止止」「不止止」等と称されている箇所も確認できる。¹⁵

『次第禪門』において、こうした性質を持つ止としてまず思い当たるのは、非事非理修である(5)息二辺分別止であろう。ただ、不止に対する止における二辺は「無明」「法性」や「止」「不止」であるのに対して、『次第禪門』所説の(5)息二辺分別止における二辺は事・理であり、この点において相違があると言える。そのため、これらの二止の内容が相応するものであると簡単に決めつけることはできない。更には前にも挙げたように、『次第禪門』の(3)体真止に関する記述中に「此れ則ち止に所止無く、無止の止なるを、体真止と名づく」と述べられている箇所があるために、不止に対する止は(3)体真止の講説にも類似していることがわかる。したがって、不止に対する止は主に『次第禪門』所説の(3)体真止・(5)息二辺分別止というそれぞれの止に通じるものであると推察される。

以上、第二釈名章における三止の義と『次第禪門』所説の三止との関係性について考察してきたが、これら

ら明らかかなように、『摩訶止観』第二釈名章における三止も『天台小止観』の場合と同様に、『次第禪門』所説の(1)繫縁止・(2)制心止をそのまま三止中に採り入れることはないと言える。¹⁶ 何となれば、(1)繫縁止・(2)制心止が事修に分類される止であるのに対して、第二釈名章における三止は、止息にしても停止にしても「涅槃」や「諦理」に直接的に通じるものであり、不止に対する止も明らかに事修の範疇を超えるものだからである。これらの点を踏まえると、『次第禪門』は漸次止観を示すものであったために修行の次第を事に則して細かく規定したものであり、一方の『摩訶止観』は、円頓止観の説示を主眼とするために、修行の細かな次第よりも本質的な理に関する内容を重視したものであると考えられる。

第五項 『摩訶止観』第三頌体章における三止との比較

次に、第三頌体章における三止は次の如く定義されている。

一体真止者。諸法從縁生。因縁空無主。息心達本源故号為沙門。知因縁仮合幻化性虚故名為体。攀縁妄想。得空即息。空即是真故言体真止。二方便随縁止者。若三乘同以無言説道断煩惱入真。真則不異。但言煩惱与習有不尽。若二乘体真不須方便止。菩薩入仮。正応行用。知空非空故言方便。分別薬病故言随縁。心安俗諦故名為止。經言動止心常一亦得証此意也。三息二辺分別止者。生死流動涅槃保証。皆是偏行偏用不会中道。今知俗非俗俗辺寂然。亦不得非俗空辺寂然。名息二辺止。

へ一に体真止とは、諸法は縁より生じ、因縁は空にして主無く、心を息めて本源に達するが故に、号して沙門と為す。因縁は仮に合し、幻化の性は虚なるが故に名づけて体と為す。攀縁の妄想は空を得て即ち息む。空は即ち是れ真なるが故に体真止と言う。二に方便随縁止とは、若し三乗の同じく無言説の道を以て煩惱を断じ真に入らば、真は則ち異ならざるも、但だ煩惱と習とに尽・不尽有りと言うのみ。若しは二乗の体真は方便止を須いざるも、菩薩は仮に入るに、正に応に行用すべし。空は空に非ざるを知るが故に方便と言ひ、薬・病を分別するが故に随縁と言ひ、心を俗諦に安んずるが故に名づけて止と為す。『経』に言わく、「動・止の心は常に一なり」と。亦た此の意を証することを得るなり。三に息二辺分別止とは、生死の流動と涅槃の保証は、皆な是れ偏行・偏用にして中道に会わず。今、俗は俗に非ずして俗の辺は寂然たりて、亦た非俗を得ずして空の辺も寂然たることを知るを、息二辺止と名づく

『大正藏』四六卷、二四頁、上段

すなわち、『天台小止観』第十証果章における三止と同一の名称である体真止・方便随縁止・息二辺分別止という三種が示されている。それぞれの止の内容についても、『天台小止観』第十証果章における三止と比べて、個々の定義に大差はないと考えられる。そのため、これらの三止の一一を『次第禪門』所説のそれと比較すると、『天台小止観』第十証果章の場合と同様の指摘ができるであろう。

それよりも、ここで問題となるのは、これらの三止が前に見た第二釈名章におけるそれと如何なる関係にあるかということである。そこで、その関係性について述べている文を挙げると、

詳此三止。与前釈名。名髣髴同。其相則異。同者止息止似体真。停止止似方便随縁。非止止似息二辺。其相則別。所謂三諦相也。前三成次三。後一具前三。

（此の三止を詳らかにするに、前の釈名と名は髣髴として同じなれども、其の相は則ち異なる。同じとは、止息の止は体

真に似て、停止の止は方便随縁に似て、非止の止は息二辺に似る。其の相の則ち別なるは、所謂る、三諦の相なり。前の三は次の三を成じ、後の一は前の三を具す。』

『大正藏』四六卷、二四頁、上段

とある。これは第三頌体章における記述であるが、止息は体真止、停止は方便随縁止、非止は息二辺分別止にそれぞれ似ているというのである。しかしながら、その相については異なっていて、第二釈名章における三止が第三頌体章所説のそれを成じる要素であり、第三頌体章の三止それぞれは第二釈名章のそれを全て具していることが明かされている。つまり、第三頌体章における一一の止は第二釈名章の三止によって成立するとされているのである。

こうした関係付けが行われる理由は、体真止・方便随縁止・息二辺分別止という三止を円融不次第のものとして提示するためであると考えられる。

前述のように、『天台小止観』第十証果章においても同じ名称の三止が確認でき、個々の定義も大きく異なることはないが、そこにおける三止それぞれの関係性は、体真止から方便随縁止へ至り、その後には体真止・方便随縁止の両止を二辺として、それらを離れた息二辺分別止へと展開する隔歴次第の三止であった。この場合、体真止・方便随縁止という二辺に配される両止は、第一義とされる息二辺分別止に至るための方便としての役割を有することになり、三止間においての次第・優劣が存するのである。¹⁷

それに対して、『摩訶止観』第三頌体章における三止は、第二釈名章における止息・停止・不止に対する止という三止によって成立するため、体真止・方便随縁止・息二辺分別止という三止間において次第や優劣は見られないと言える。現に、『摩訶止観』第三頌体章には、

円頓止観相者。以止縁於諦。則一諦而三諦。以諦繫於止。則一止而三止。譬如三相在一念心。雖一念心而有三相。止諦亦

如是。所止之法。雖一而三。能止之心。雖三而一也。以觀觀於境。則一境而三境。以境發於觀。則一觀而三觀。如摩醯首羅面上三目。雖是三目而是一面。觀境亦如是。觀三即一。發一即三。不可思議。不權不實不優不劣不前不後不並不別不大不小。

〈円頓止觀の相は、止を以て諦を縁するに、則ち一諦にして三諦なり。諦を以て止に繋ぐるに、則ち一止にして三止なり。譬えば三相は一念の心に在りて、一念の心なりと雖も三相有るが如し。止・諦も亦た是の如し。所止の法は一なりと雖も三、能止の心は三なりと雖も一なり。觀を以て境を觀するに、則ち一境にして三境なり。境を以て觀を發するに、則ち一觀にして三觀なり。摩醯首羅の面の上の三目は、是れ三目なりと雖も、是れ一面なるが如し。境を觀するも亦た是の如し。觀するに三にして即ち一、發するに一にして即ち三、不可思議なり。權ならず・實ならず、優ならず・劣ならず、前ならず・後ならず、並ならず・別ならず、大ならず・小ならず〉
『大正藏』四六卷、二四頁、中段

との記述があり、円頓止觀という観点からすると、三止に権実や優劣等の隔たりはなく、三止は一止であり、一止は三止であることが示されている。

このように三止の円融を説くためには、『天台小止觀』第十証果章における三止の講説の如き次第の論法を転回する必要があつたのであり、それに代わるものとして第二釈名章における止息・停止・不止に対する止という三種の義が新たに提示され、これらによつて第三頌体章の体真止・方便随縁止・息二辺分別止という三止が成立するものと考えられるのである。

これらの点を踏まえると、止に関する講説の枠組みは、『次第禪門』における事・理を以て区別した五種の止から、『天台小止觀』における隔歴次第の三止を経て、『摩訶止觀』第三頌体章における円融不次第の三止に至るものであることが明らかとなるのである。

第六項 小結

本節を要約すると次の如くである。

- ① 『次第禪門』「止門」では、繫縁止・制心止・体真止が行に約した三止、随縁止・入定止・真性止が義に約した三止としてそれぞれ示されるが、ここにおける講説の重点は、経論中に見られる概念としての後者よりも、実践に即した前者の方にあるものと考えられる。
- ② 行に約した三止である繫縁止・制心止・体真止に関して、これらを事・理を以て分類することによって、新たに縁俗体真止・息二辺分別止という二止が示されることになるため、『次第禪門』には合せて五種の止が説かれていけると言える。
- ③ 繫縁止・制心止を修する方法を明かす段には、本文が互いに入れ替わっていると考えられる部分があり、調卷問題を論じる際の新たな手掛かりとなり得る。
- ④ 『天台小止観』の第六正修行章における三止は、『次第禪門』所説の三止とほぼ一致する。
- ⑤ 先行研究のように、『天台小止観』の第十証果章における方便随縁止を『次第禪門』の縁俗体真止に配当するのは適切ではない。何となれば、両者の性質は全く異なるからである。
- ⑥ 『天台小止観』の第十証果章における体真止には、多少なりとも空を否定する要素が含まれているが、『次第禪門』における体真止の講説ではこうした内容は見られない。また、これは『摩訶止観』における円融の体真止とも異なるものであるから、この点において、智顛中期時代の講説とされる『天台小止観』の特徴が見ら

れる。

⑦ 『天台小止観』の第十証果章における息二辺分別止と『次第禅門』所説の息二辺分別止を比較すると、二辺の分別を息めるといふ点は一致するが、空・仮と事・理という二辺の定義が異なっている。

⑧ 『天台小止観』の第十証果章では、『次第禅門』所説の事修である繫縁止・制心止が三止から外れる点特徴的である。

⑨ 『摩訶止観』第二釈名章における止息は、『次第禅門』「止門」における繫縁止・体真止の内容に近いものであるが、いずれにおいても止息の義とは明らかに異なる内容が見られる。

⑩ 『摩訶止観』第二釈名章における停止は、理を縁じて事に繋げるといふ内容を有しているが、『次第禅門』においてこれに相当する止は見られない。

⑪ 『摩訶止観』第二釈名章における不止に対する止は、主に『次第禅門』所説の体真止・息二辺分別止という二止のそれぞれに通じるものであると考えられる。

⑫ 『摩訶止観』の第二釈名章の三止においては、⑧と同様に『次第禅門』所説の事修である繫縁止・制心止がその範疇外となっている。これは、『次第禅門』が修行の次第を事に則して細かく規定したものであるのに対して、『摩訶止観』は円頓止観の説示を主眼として、修行の細かな次第よりも本質的な理に関する内容を重視したからであると推察される。

⑬ 『摩訶止観』第三頌体章における三止は、第二釈名章に示された三止によって円融不次第となり得るのであり、『天台小止観』の第十証果章における三止と名称は同じであるが、その内容には大きな思想的進展が見られる。

第二節 驗善惡根性について

第一項 先行研究について

内方便の第二とされる「驗善惡根性」は、善・惡の根性を驗し、その発相を明らかにするために講説され、五種ある内方便のうち最も紙幅が費やされている。¹⁸ しかしながら、その説示が詳細を極めるためか、充分な研究が行われていないのが現状である。¹⁹ すなわち、先行研究においては、智顛後期時代の講説である『摩訶止觀』所説の業相境との関連が指摘されるのみである。²⁰ 更に、この指摘も『次第禪門』「驗善惡根性」と『摩訶止觀』の業相境が対応関係にあることを述べるに留まり、具体的な内容に踏み込んだ考察は行われていない。

以下では、この『次第禪門』「驗善惡根性」について、善と惡に分け、『天台小止觀』及び『摩訶止觀』と比較しながら考察を加えることにしたい。

第二項 善について

まず、『次第禪門』「驗善惡根性」では善が外善・内善に分けられて説かれている。外善としては、

- (1) 布施
- (2) 持戒₂₁
- (3) 孝順父母師長
- (4) 信敬三宝精勤供養
- (5) 読誦聴学

という五種が挙げられており、内善としては、

- (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

という五種の禅門が示されている。尚、これらの五門禅については、更に各禅門が三種に開かれ、計十五門の禅として示されることになるが、これに関する詳細は後述する。

一 外善について

外善に関しては、『次第禪門』「驗善惡根性」と同様、『天台小止観』でも第七善根発相章²²において五種が挙げられている。次の如くである。

一外善根発相。所謂布施。持戒。孝順父母尊長。供養三宝。及諸聽学等。善根開發。此是外事。若非正修。与魔境相濫。今不分別。

へ一に外善根の発する相は、所謂る、布施・持戒・孝順父母尊長・供養三宝、及び諸の聽学等なり。善根の開發は、此れは是れ外事なり。若し正修に非ずんば魔境と相濫す。今は分別せず

『大正蔵』四六卷、四六九頁、中段

すなわち、外善として布施・持戒・孝順父母尊長・供養三宝・諸聽学が挙げられており、これらは名称こそ若干異なるものの、その内容に大きな隔たりはないと考えられる。また、外善は正しく修さなければ『天台小止観』第八覚知魔事章²³に示されるような魔事の境となってしまうことが述べられている。

これらに対して、『摩訶止観』所説の業相境²⁴では、『次第禪門』や『天台小止観』において挙げられた外善とは異なり、

善相衆多且約六度。

〈善の相は衆多なるも、且く六度に約す〉

『大正蔵』四六卷、一一二頁、中段

とあるように、布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧という六度が説かれているのみで、前に見られた五種の善に類似する講説は確認できない。

これらの点からすると『次第禅門』や『天台小止観』において示された五種の外善と『摩訶止観』所説の六度が如何に関係するかが注目される。

まず、(1)布施、(2)持戒はその名称からして、六度のそれと直接的に対応することは言うまでもない。現に、『次第禅門』と『摩訶止観』のそれぞれの記述を対照すると、両者の内容はほぼ同じである。²⁵ただし、(2)持戒については『次第禅門』「驗善悪根性」において、

或復因心静故。発戒忍心。自然知軽識重。乃至小罪心生怖畏。忍辱謙卑。

（或いは復た、心の静なるに因るが故に、戒・忍の心を発し、自然に軽を知り重を識る。乃至、小罪なるも心に怖畏を生じ、忍辱し謙卑す）

『大正蔵』四六卷、四九四頁、中段

との記述が見られるように、心が静となるために戒・忍の心を発して罪の軽重を知り、小罪であっても怖畏し、忍辱することが述べられている。この文からすると、(2)持戒は六度中の持戒のみならず、忍辱にも相当する内容となつていえる。そのため、『次第禅門』「驗善悪根性」における(2)持戒は、六度中の持戒だけでなく忍辱をも含むという意図を以て講説されたものであると推察される。

(3)孝順父母師長に関しては、『次第禅門』「驗善悪根性」の所説において直接的に六度と関連する記述は見られない。しかし、『摩訶止観』の業相境では布施の発相について明かす部分において、(3)孝順父母師長に類似する記述が確認できる。次の如くである。

檀相発者。若於坐中。忽見福田勝境三宝形像。聖衆大徳父母師僧。有行之人。受己供養。或見悲田受供養。或見両田雖不受供養而皆歡喜。或不見諸田受与不受。但見所施具羅列布滿。或不見施物但見淨地。或表今生施報相。或表昔生施報相。

或見好行檀人。来至其前称讚檀捨。如是等事皆是報果發相。次都不見諸相。但心鬱然。欲行惠施。恭敬供養。三宝父母師僧。或悲傷貧苦。而欲救濟。或於檀施法門。通達偏自明了。如是等心皆是習因發相。

檀の相の發するは、若し坐の中において、忽ちに福田の勝境の三宝の形像・聖衆・大徳・父母・師僧、有行の人の己の供養を受けるを見、或いは悲田の供養を受けるを見、或いは両田の供養を受けずと雖も皆な歡喜するを見、或いは諸田の受と不受とを見ずして、但だ施す所の具の羅列し布滿するを見、或いは施物を見ずして、但だ淨地を見、或いは今生の施の報の相を表し、或いは昔生の施の報の相を表し、或いは好んで檀を行ずる人の、其の前に来至して檀捨を稱讚するを見る。是の如き等の事は、皆な是れ報果の發する相なり。次に都て諸相を見ずして、但だ心が鬱然として、惠施を行ぜんと欲して、三宝・父母・師僧を恭敬・供養し、或いは貧苦を悲傷し、救濟せんと欲し、或いは檀施の法門に於いて、通達して偏に自ら明了ならん。是の如き等の心は、皆な是れ習因の發する相なり。

『大正藏』四六卷、一一二頁、中段

ここにおいては、三宝・父母・師僧を恭敬し供養しようとする様子が見られており、これは(3)孝順父母師長を意識したものであると考えられる。そのため、『次第禪門』「驗善惡根性」中の(3)孝順父母師長には直接的に六度に繋がる記述は見られないが、『摩訶止觀』の業相境には六度のうちの布施において(3)孝順父母師長に通じる内容が確認できると言える。

(4)信敬三宝精勤供養については前の(3)孝順父母師長における記述から明らかかなように六度中の布施に相当する。更に、『次第禪門』「驗善惡根性」には、

或復於靜心中。發信敬尊重三宝。心樂供養精勤勇猛。常無懈倦。当知此是過去今生信敬三宝精勤供養。習報二種善根發相也。

（或いは復た、静心の中に於いて、信敬を發し三宝を尊重し、心に樂いて供養し、精勤すること勇猛にして、常に懈倦無し。当に知るべし、此れは是れ過去・今生に三宝を信敬し、精勤に供養す。習・報の二種の善根の發する相なり）

『大正藏』四六卷、四九四頁、下段

とあり、三宝を尊重し、供養して怠ることがない様子が(4)信敬三宝精勤供養であると示されているから、これは六度中の精進としての内容も含むと考えられる。したがって、(4)信敬三宝精勤供養は、『摩訶止觀』の業相境における六度に相当させると、布施及び精進の内容に近いと言える。

(5)読誦聽學については、六度に直接対応するような記述は見当たらないため、その関連が明確には述べられていないが、そもそも『次第禪門』「驗善惡根性」における外善は、

所以悉屬外善者。原其本行。悉是散心中修習。未能出離欲界。發諸禪定無漏故。說為外善。

（悉く外善に属する所以は、其の本行を原ぬるに、悉く是れ散心の中の修習にして、未だ欲界を出離すること能わずして、

諸の禪定の無漏を發するが故に、説いて外善と為す）

『大正藏』四六卷、四九四頁、上段

とあるように、散心の中で修習し、未だ欲界を出ることがなく、諸禪定の無漏を發するものであると定義されている。そのため、少なくとも六度のうちの禪定に当てはまらないことは確かである。その上で、『次第禪門』「驗善惡根性」には、

或時因心靜故。讀誦自然而入。隨所聽聞即時開悟。或復自然能了解三藏大乘經典。分別無滯。

（或る時は、心の靜なるに因るが故に、讀誦して自然に入り、聽聞する所に隨いて、即時に開悟す。或いは復た、自然に

能く三蔵・大乘の經典を了解し、分別して滞り無し」

『大正蔵』四六卷、四九四頁、下段

とあるので、恐らく(5)読誦聴学は智慧に相当させることが意図されて説かれたものであると考えられる。もちろん、『次第禪門』と『摩訶止観』それぞれの成立の前後関係を考えると、ここにおける(5)読誦聴学の講説は『大智度論』等の経論に見られる六度中の智慧を想定していたものであり、『摩訶止観』の業相境における智慧に相当させることが意図されて説かれたものであるとは言い得ないが、いずれにせよ、この時点で(5)読誦聴学を六度中の智慧に充てる構想があった可能性は十分に指摘できる。

本来ならば、この(5)読誦聴学における記述と『摩訶止観』の業相境における智慧の発相を示す文を比較すべきであり、それを行うことができれば、両者の関係性がより明確になるであろうが、『摩訶止観』業相境の当該箇所は、

智慧相者菩薩境中当広説。

〈智慧の相は菩薩境の中に当に広く説くべし〉

『大正蔵』四六卷、一一二頁、下段

として講説されず、指示された菩薩境も不説であるため、本文の直接的な対照は不可能である。

以上を踏まえると、(5)読誦聴学が『摩訶止観』の業相境における六度中の智慧に相当するとは確定し得ないが、『次第禪門』「驗善悪根性」における記述、他の四種の外善と六度の関係、及び天台学の『法華経』を至上とする基本的な立場をも考慮すると、これが六度中の智慧に相当することは当然であると言える。

二 内善について

次に、内善として挙げられる五門禅に関して、『天台小止観』においては前の外善の場合と同じく、第七善根発相章に同様の講説が見られる。

第一明善根発相有五種不同。一息道善根発相。……二不浄観善根発相。……三慈心善根発相。……四因縁観善根発相。……五念仏善根発相。

（第一に善根の発する相を明かすに、五種の不同有り。一に息道の善根の発する相なり。……二に不浄観の善根の発する相なり。……三に慈心の善根の発する相なり。……四に因縁観の善根の発する相なり。……五に念仏の善根の発する相なり）

『大正蔵』四六卷、四六九頁、中―下段

すなわち、息道・不浄観・慈心・因縁観・念仏という五種を以て善根の発相が明かされているが、これは前述した『次第禅門』「驗善悪根性」における内善である(1)阿那波那門・(2)不浄観門・(3)慈心門・(4)因縁門・(5)念仏三昧門にそれぞれ対応するものである。そのため、『次第禅門』「驗善悪根性」において内善として挙げられる五門禅は『天台小止観』の第七善根発相章にそのまま引き継がれていると言える。

一方で、『摩訶止観』の業相境においては、『次第禅門』や『天台小止観』で明かされた内善としての五門禅に類する記述は確認できない。何故なら、業相境では、

禅相者後境中広説。

〈禪の相は後の境の中に広く説く〉

『大正藏』四六卷、一一二頁、下段

として禪定に関する説示が行われることがないからである。この文から明らかなように、『摩訶止観』において五門禪に関する講説が行われるのは業相境ではなく禪定境²⁶である。つまり、『次第禪門』「驗善悪根性」における内善は、『摩訶止観』においては、形式上は業相境の範疇に摂められるが、直接本文的に関連するのは禪定境の記述の方なのである。そのため、先行研究で指摘されているように『次第禪門』「驗善悪根性」を『摩訶止観』の業相境と対応関係にあると述べるのは不十分な指摘であり、これが業相境及び禪定境に相当するものであると考えるのがより適切であると言える。また、本文や内容の直接的な比較を行うのであれば、その対象は業相境ではなく禪定境における講説を見るべきである。

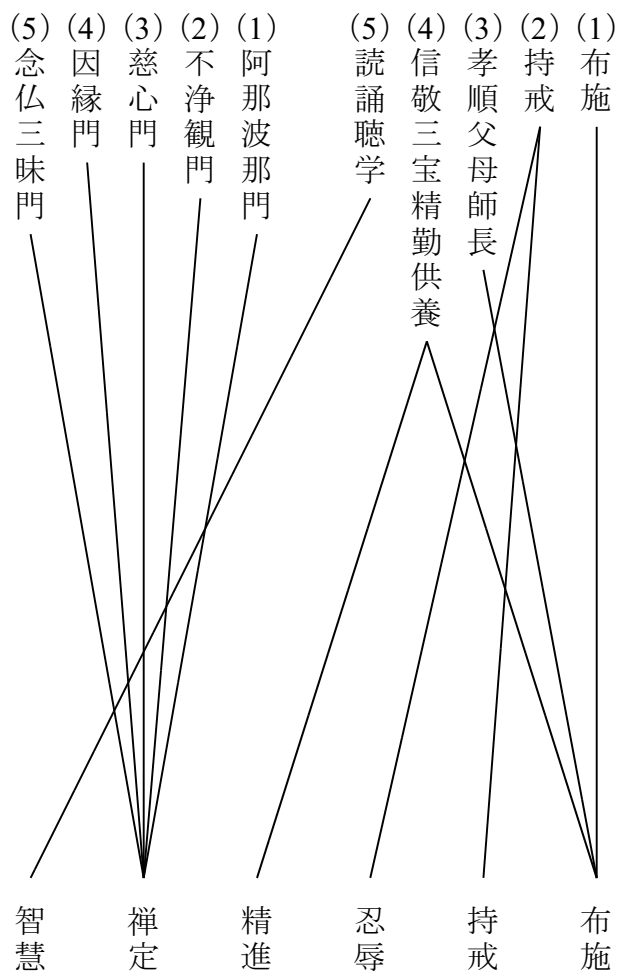
尚、『次第禪門』「驗善悪根性」に説かれる内善としての五門禪は、『次第禪門』の眼目である第七積禪波羅蜜修証章で示される各禪門とも対応関係にあるので、これらと『摩訶止観』の禪定境との具体的な比較に関しては後において考察する。

以上、『次第禪門』「驗善悪根性」における外善・内善を主として、『天台小止観』の第七善根発相章の記述、及び『摩訶止観』業相境において善として示される六度の講説を比較してきたが、『次第禪門』「驗善悪根性」と『天台小止観』第七善根発相章の記述に関しては、両者の内容に異なりは見られない。そのため、『天台小止観』第七善根発相章は『次第禪門』「驗善悪根性」を基に成立したものであると考えるのが妥当であろう。

また、『次第禪門』「驗善悪根性」と『摩訶止観』業相境との関連については、外善・内善と六度という観点からすると、外善と布施・持戒・忍辱・精進・智慧、内善と禪定がそれぞれ対応するものと推察される。これを図示すると次の如くである。

『次第禪門』（外善・内善）

『摩訶止観』（六度）



因みに、(3) 孝順父母師長において、父母が孝順の対象になることは、中国仏教的な性質を表しているものとして非常に興味深いが、『摩訶止観』に至るとこれが『次第禪門』の如く立項されず、六度中の布施に撰められた点には、智顛の何らかの意図があったものと考えられる。

第三項 悪について

悪に関して『次第禪門』「驗善惡根性」では五種の不善法が説かれている。次の如くである。

今釈第一煩惱數量。煩惱者。涅槃經云。煩惱即是惡法。若具論惡法。名數衆多。今略約五種不善惡法開合。以弁數量。五種不善法者。一覺觀不善法。二貪欲不善法。三瞋恚不善法。四愚痴不善法。五惡業不善法。

（今、第一に煩惱の數量を釈す。煩惱とは、『涅槃經』に云わく、「煩惱は即ち是れ惡法なり」と。若し具さに惡法を論ぜば、名數は衆多なり。今、略して五種の不善の惡法の開合に約して、以て數量を弁ず。五種の不善法とは、一に覺觀の不善法、二に貪欲の不善法、三に瞋恚の不善法、四に愚痴の不善法、五に惡業の不善法なり）

『大正藏』四六卷、五〇一頁、上段

すなわち、『涅槃經』を引用して、煩惱が惡法であることを明らかにし、もし詳しく論ずるならばその名稱は數多あるとしているが、ここにおいては五種の不善法を示すことによつて、惡法の大まかな分類が行われている。五種の不善法とは、

- (1) 覺觀
- (2) 貪欲
- (3) 瞋恚

- (4) 愚痴
- (5) 悪業

とされている。これらについては『次第禪門』「驗善悪根性」において、

上明善根性発。既約五種分別。今明悪根性発。豈不但拋五不善法而弁。此則薬病相對。法相孱齊。行者欲修禪定。必須善分別之。

へ上に善根性の発することを明かすに、既に五種の分別に約す。今、悪根性の発することを明かすに、豈に但だ五不善法に拋らずして弁ぜんや。此れ則ち薬病は相對して、法相は孱齊なり。行者は禪定を修せんと欲するに、必ず須く善く之を分別すべし」

『大正藏』四六卷、五〇一頁、中段

と述べられているように、前に挙げた内善としての(1)阿那波那門・(2)不淨觀門・(3)慈心門・(4)因緣門・(5)念仏三昧門という五門禪のそれぞれに対応するとされている。

一 外善に対応する不善法の有無

そうすると、外善に対応する不善法が如何に扱われるのかという疑問が生じるが、そもそも五種の不善法については、『次第禪門』「驗善悪根性」に、

若開乃有八万四千。論其根本不過但有三毒等分。……貪欲煩惱。具足二万一千。瞋恚煩惱。具足二万一千。愚痴煩惱。具足二万一千。等分煩惱。具足二万一千。四分煩惱。合出八万四千塵勞。仏為対此説八万四千法門為治。

（若し開かば乃ち八万四千有り。其の根本を論ずるに、但だ三毒・等分有るに過ぎず。……貪欲の煩惱は二万一千を具足し、瞋恚の煩惱は二万一千を具足し、愚痴の煩惱は二万一千を具足し、等分の煩惱は二万一千を具足す。四分の煩惱は、合して八万四千の塵勞を出す。仏は此れに対する為に八万四千の法門を説きて治を為す）

『大正蔵』四六卷、五〇一頁、上段

とあるように、五種の不善法に八万四千の一切の煩惱が摂められており、その根本は三毒・等分であるとされている。そのため、ここにおいてこれ以外の悪法が挙げられることはない。また、智顛がこの部分の講説を行うに当たって参照したと考えられる『大智度論』にも、

根本四病貪瞋痴等分。婬欲病分二万一千。瞋恚病分二万一千。愚痴病分二万一千。等分病分二万一千。以不浄観除貪欲。以慈悲心除瞋恚。以観因縁除愚痴。総上三業或不浄或慈悲或観因縁除等分病。

（根本の四病は貪・瞋・痴・等分なり。婬欲の病は二万一千に分ち、瞋恚の病は二万一千に分ち、愚痴の病は二万一千に分ち、等分の病は二万一千に分ち。不浄観を以て貪欲を除き、慈悲の心を以て瞋恚を除き、因縁を観ずるを以て愚痴を除く。上の三業を総じて、或いは不浄、或いは慈悲、或いは因縁を観じて等分の病を除く）

『大正蔵』二十五卷、四七八頁、中段

と述べられており、『次第禅門』の如く三毒・等分を以て一切の悪法とし、それらを不浄・慈悲・因縁を観じることによって除くという内容が示されている。

以上を踏まえると、『次第禪門』「驗善惡根性」では悪法の全てを五種の不善法に摂めることが意図されていたものと考えられ、それらは前の善に関する講説中で明らかにされた外善・内善という二種のうちの、内善のみに対応する悪法であると言える。したがって、智顛が『次第禪門』「驗善惡根性」において外善に対応する不善法を想定していた可能性は低いと考えられる。そのため、『次第禪門』「驗善惡根性」における講説の重点は、外善よりも内善及びそれに対応する五種の不善法にあると推察されるのである。

強いて、外善に対応する不善法と考えられる部分を挙げるとすれば、前掲した『天台小止観』における「善根の開発は、此れは是れ外事なり。若しは正修に非ざるに魔境と相濫す」との記述から、『次第禪門』における内方便の第五である「覺魔事」がそれに相当するという可能性を考慮すべきであろうが、これはあくまでも『天台小止観』において示される見解であるため、『次第禪門』においても同一であるとは判じ得ない。

二 『天台小止観』との比較

さて、こうした『次第禪門』「驗善惡根性」の悪法に対して、『天台小止観』ではそれに類するような講説は確認できない。そもそも『天台小止観』では『次第禪門』「驗善惡根性」のように善惡の二種について述べるのではなく、第七善根發相章において善のみを採り上げるのである。その理由は幾度も挙げているが「魔境と相濫す」ることを危惧するからであり、その魔境に関する講説は、第七善根發相章とは別して、後の第八覺知魔事章で行われるのである。

三 『摩訶止観』業相境における六蔽との対応関係

一方、『摩訶止観』の業相境においては『次第禅門』と同様、悪に関する説示が行われている。次の如くである。

次明悪相者。諸悪甚多。且約六蔽。於一一蔽皆有六意。

（次に悪相を明かすとは、諸の悪は甚だ多し。且く六蔽に約す。一一の蔽において皆な六意有り）

『大正蔵』四六卷、一一三頁、上段

すなわち、諸々の悪は多いけれども、業相境においては六蔽に約して明らかにすることが述べられている。ただし、この後の六蔽の一一に関する講説では、慳及び破戒の蔽が示されるのみであり、残りの四種の蔽についての具体的な内容は明らかにされていない。²⁷そのため、慳及び破戒以外の蔽は名称すら挙げられていないが、智顛が重用した『大品般若経』及び『大智度論』を参照すれば、恐らく六蔽とは、慳貪・破戒・瞋恚・懈怠・乱心・愚痴という六種が想定されていたものと考えられる。²⁸

いずれにせよ、六蔽全ての具体的な講説が示されていないために、この六蔽と『次第禅門』「驗善悪根性」における五種不善法の本文的な関連は確認できないが、前に述べたように、五種の不善法は内善に対応する悪法であり、内善は六度中の禅定に相当し、六度の布施・持戒・忍辱・精進・禅定・智慧がそれぞれ六蔽の慳貪・破戒・瞋恚・懈怠・乱心・愚痴に対応するため禅定と乱心が関連することを鑑みれば、恐らく直接的には六蔽における第五の乱心が『次第禅門』「驗善悪根性」における五種の不善法に相当するものと推察される。

四 対治法の相違について

次に、『次第禪門』「驗善悪根性」と『摩訶止観』の業相境において、両者に若干の相違が見られるのは悪を対治する方法に関する講説である。そもそも、『摩訶止観』の業相境では悪の対治が一応は説かれているが、それよりも止観を修することによって善悪の二辺を離れることが第一義とされる。次の如くである。

若達善悪業相但是善悪。不名深達。又善悪俱是悪。離善離悪皆是善。是為深達。

〈若し善悪の業相は但だ是れ善悪なるのみと達するは、深達と名づけず。又、善悪は俱に是れ悪にして、善を離れ悪を離れるは皆な是れ善なるに、是を深達と為す〉

『大正蔵』四六卷、一一四頁、上段

このように、善悪の業相を判定することはいずれの場合であつても悪であり、それよりも善悪の分別という二辺を離れることが重要であると示されている。これに対して、『次第禪門』「驗善悪根性」においても、その第一義は、

非対非転非兼治者。即是第一義悉檀。波若正観。此観通能治十五種病。亦通能發十五種門禪。所以言非対非転非兼治。正観法性即法。不可以法対法。故云非対。

〈非対非転非兼治は、即ち是れ第一義悉檀にして、波若の正観なり。此の観は通じて能く十五種の病を治し、亦た通じて能く十五種門禪を發す。所以に、非対非転非兼治と言う。正観の法性は即ち法なるに、法を以て法に對すべからず。故に非対と云う〉

『大正蔵』四六卷、五〇四頁、中段

とあるように、波若の正観を以てすれば法性はそのまま法であるから、法を法に対すべきではないことが示されている。この点においては『摩訶止観』における業相境の第一義とも通じると言える。しかしながら、『次第禅門』「驗善悪根性」における第一義の正観は、

正観無偏。不増余病。不須転也。力能遍破衆病。故不須兼。雖不得能破所破。而治諸不善。悉皆除滅。故名爲治。……即
是今所明正観第一義悉檀也。

〔正観は無偏にして、余病を増せざるに、転を須いず。力めて能く遍く衆病を破すが故に、兼を須いず。能破・所破を得ずと雖も、諸の不善を治して、悉く皆な除滅するが故に名づけて治と爲す。……即ち是れ、今明かす所の正観の第一義悉檀なり〕

『大正蔵』四六卷、五〇四頁、中―下段

と述べられているように、諸々の不善を治してそれらを除滅するものとされている。したがって、ここでは波若の正観を第一義とし、善・悪の分別という二辺を離れようとはするものの、それが『摩訶止観』の業相境ほど徹底されず、やはり悪は対治されるべき対象として扱われているのである。

この点において、善悪の二辺を離れることを第一義としつつも、悪は対治すべきものであるという立場が一貫している『次第禅門』「驗善悪根性」と、最終的には悪を対治するというところをも廃して、善悪の二辺を離れることを徹底する『摩訶止観』業相境の相違が見られるのである。

以上のように、『次第禅門』「驗善悪根性」に見られる悪に関する講説は、前に明かされた二種の善のうちの内善にのみ相当するものであり、この一連の説示は『天台小止観』においては直接的に引き継がれることはなく、

『摩訶止観』業相境に至っては、悪法として示される五種の不善法と六蔽が対応し、それぞれを個別に比較することは難しいが、悪法に如何に対するかという点で若干の差異があると考えられるのである。

第四項 小結

本節を要約すると次の如くである。

- ① 『次第禅門』「驗善悪根性」において善として説かれる外善・内善は、『天台小止観』第七善根発相章にも引き継がれ、『摩訶止観』の業相境においては善として説かれる六度と対応する。
- ② 外善・内善と六度の具体的な関連は、外善が六度中の布施・持戒・忍辱・精進・智慧と、内善が禅定と対応するものと考えられる。尚、内善に相当する禅定は、『摩訶止観』では業相境ではなく禅定境において説示される。
- ③ 『次第禅門』「驗善悪根性」において悪として説かれる五種の不善法は、内善に対する悪法として説かれ、外善及びそれに対する悪法よりも重要視される。なお、外善に対する悪法が想定されていたか否かは判然としない。
- ④ 『天台小止観』における第七善根発相章では、『次第禅門』「驗善悪根性」に見られるような悪に関する講説は行われていない。

⑤ 『次第禅門』「驗善悪根性」における五種の不善法は『摩訶止観』の業相境において悪として説かれる六蔽中の第五乱心と対応すると考えられる。ただし、『摩訶止観』における業相境では、第五乱心に関する実際の講説は行われていない。

⑥ 『次第禅門』「驗善悪根性」と『摩訶止観』の業相境では、第一義において悪への対処の仕方が若干異なる。『次第禅門』「驗善悪根性」ではあくまでも悪の対治・除滅が主とされるが、『摩訶止観』の業相境では善・悪の二辺を離れることが第一義とされ、徹底されている。

第三節 安心禅門について

第一項 先行研究による指摘

内方便の第三である「安心禅門」に関する講説は、他の四種の内方便と比べて最も簡潔に行われている。²⁹ すなわち、

- (一) 「随便宜（便宜に随う）」段
- (二) 「随対治成就（対治して成就するに随う）」段

- (三) 「随楽欲（楽欲に随う）」段
- (四) 「随次第（次第に随う）」段
- (五) 「随第一義（第一義に随う）」段

という五段を以て講説されるが、いずれにおいてもその概要が述べられるのみで、詳説されることはない。しかしながら、その重要性は、後の『天台小止観』の第六正修行章における安心法、及び『摩訶止観』で説かれる十乗観法の第三巧安止観³⁰の成立の基盤となる点³¹などを鑑みても明らかである。

さて、この『次第禅門』「安心禅門」に関しては、先行研究において、後の「止観」という枠組みを以て考察され、これには「止」に相当する安心法が説かれるのみであり、『摩訶止観』のような「止観二門」の安心法が示されているわけではないと指摘されている³²。すなわち、この「安心禅門」の講説においては、「止観」のうちの「観」に相当する安心法が欠けているというのである。

『次第禅門』は、その名の通り「禅」に関する説示をするための著述であるから、「止」の安心法が説かれ「止観二門」の安心法としては説かれなれないとする指摘は、一見すると妥当なものであると考えられるが、その根拠となるような記述は「安心禅門」中には確認できない。それにもかかわらず、先行研究においてこうした指摘がされるのは『次第禅門』の、

為令行者善知安心之本。広明修正浅深麁細入定之相。

（行者をして善く安心の本を知らしめる為に、広く止を修する浅深・麁細・入定の相を明かす）

『大正蔵』四六卷、四九一頁、下段

という記述を重視したからである。すなわち、安心の根本を示すために「止門」において止を修することの浅深・僉細や入定の様相を明らかにするというのである。これによって、先行研究では、

だがいずれにしても智顛が初期以来、止門あるいは止観二門を内方便の第一の行法とし、これを成就するのが安心法であって、安心法こそ内方便の中心行法であると考えたことは確実である。

安藤・前掲書、二七六頁

と述べられ、また、

修正を明かした理由はそれによって安心を得るためであり、従って安心法は止門を修することを前提とし、これを完成せしめる法門である。

福島・前掲論文

と指摘されているのである。

しかし、ここで問題となるのは、前に挙げた一文が内方便の第一「止門」における記述であるという点である。つまり、『次第禪門』「止門」において安心を得るために「止」の重要性が説かれることは当たり前であり、先行研究の如く、「安心禪門」において「止」の安心法のみが説かれていると指摘するのであれば、当然ながら「安心禪門」における記述が挙げられるべきなのである。したがって、前の文によって、『次第禪門』「安心禪門」では「止」の安心法しか説かれていないと判じることが適当ではないと言える。

また、先行研究においては、『次第禪門』「安心禪門」に説かれている安心法を用いることによって止門を完成させることができると指摘されているが、これも不十分な指摘であると言わざるを得ない。何故なら、後述するように、『次第禪門』「安心禪門」は十五門禪において安心法を用いることを想定して説かれているからであ

る。そのため、ここに示されている安心法は、決して「止門」における禅観を成就させることを目的としているものではないと言えるのである。現に、『次第禅門』『安心禅門』中にそうした旨の記述は確認できないし、先行研究においてもその根拠については述べられていない。もちろん、『次第禅門』が次第を主眼とするものであることを考えると、その十五門禅の前提として「止門」において示される禅観を修する過程を経ることは必須であるが、そうであればこそ、「安心禅門」に至って前段階の「止門」における禅観が完成されるという次第に反する指摘には疑問が残るのである。

第二項 部分的に見られる「観」の安心法

それでは、先行研究の指摘に反して、『次第禅門』『安心禅門』が『天台小止観』の第六正修行章における安心法、及び『摩訶止観』における巧安止観と同様に、「止観二門」の安心法を説くものであるかという点ではない。何となれば、「安心禅門」の安心法に関しては、部分的に「止」「観」それぞれの安心法に相当する記述は見られるものの、後に成立した二書の如く明確に「止観二門」の安心法という構想を以て説かれることがないからである。

これまで述べてきたように、『次第禅門』『安心禅門』は内方便の第一である「止門」を始めとして、第二の「驗善悪根性」における十五門禅に至り、その後には修すべきものとして説かれているため、「止」に基づく安心法が示されるという先行研究の如き指摘は当然のものである。そこで、問題となるのは『次第禅門』『安心禅門』

において「観」の安心法と言えるものが見られるか否かという点である。

この点に関しては、後の『天台小止観』の第六正修行章における記述を参照することで、『次第禅門』「安心禅門」においても「観」の安心法が示されていることが明らかとなる。

まず、『次第禅門』「安心禅門」では第二「対治して成就するに随う」段において、

二明随対治成就立安心法者。如行人本有貪欲不善障法。為治此病。作不淨觀。觀成病滅。爾時雖無欲病。而未証深法。当更加心修習不淨。作種種不淨。成已次当却除皮肉。修白骨流光。入八背捨。断三界結。成三乘道。此則不失其功。若更安心余法。方復造功。則於事難成。余十四随対治成就。弁安心法。類之可知。

（二に対治して成就するに随いて心を安んずるの法を立つるを明かすとは、行人は本と貪欲の不善有りて法を障するに、此の病を治する為に、不淨觀を作し、観の成ずるに病は滅するが如し。爾の時、欲の病無しと雖も、未だ深法を証せず。当に更に心を加えて不淨を修習し、種種の不淨を作すべし。成じ已りて、次に当に皮肉を却除し、白骨・流光を修し、八背捨に入り、三界の結を断じて、三乗の道を成ずべし。此れ則ち其の功を失せず。若しは更に心を余の法に安んじて、方に復た功を造るは、則ち事において成じ難し。余の十四の対治して成就するに随いて心を安んずる法を弁ずるも、之に類して知るべし）

『大正蔵』四六卷、五〇五頁、上段

と述べられているように、貪欲の不善法を対治するために不淨觀を修し、更にこれを徹底して修習すべきことが説かれている。このように対治の安心法として不淨觀を用いることは、『天台小止観』の第六正修行章においては、

二者修観有二種。一者対治観。如不淨観対治貪欲。慈心観対治瞋恚。界分別観対治著我。数息観対治多尋思等。

（二には観を修するに二種有り。一には対治観なり。不浄観もて貪欲を対治し、慈心観もて瞋恚を対治し、界分別観もて我に著するを対治し、数息観もて多く尋思するを対治する等の如し）
『大正蔵』四六卷、四六七頁、中段

とあるように、二種ある「観」の修習のうちの第一とされている。したがって、対治の安心法として不浄観等を用いることは「観」に相当する方法であると想定されていたものと推察される。

また、「観」の安心法を如何に定義するかということとは非常に難しい問題であるが、今は先行研究に従って、仮に身体中の具体的対象を設けずに諸法の理法を観照するものであるとすれば、³³こうした「観」も「安心禅門」中にも確認できる。次の如くである。

約次第立安心法者。遮障既除。自有行人。欲從淺至深。具足修一切禅定。応從阿那般那中而教数息。証根本四禅空定已。次教随息。証十六特勝已。次応観息。具足通明之禅。次教不浄観。入九想背捨等禅。乃至次応観心性。入九種大禅。

（次第に約して心を安んずるの法を立つるとは、遮障は既に除き、自ら行人有りて、浅より深に至りて、具足して一切の禅定を修せんと欲するに、応に阿那般那の中より息を数えしむべし。根本四禅の空定を証し已りて、次に息に随わしむ。十六特勝を証し已りて、次に心に息を観じて、通明の禅を具足すべし。次に不浄観を教え、九想・背捨等の禅に入る。

乃至、次に心に心性を観じて、九種大禅に入るべし）

『大正蔵』四六卷、五〇五頁、上—中段

この文は『次第禅門』『安心禅門』の（四）「次第に随う」段における記述であり、ここでは禅定の次第に約して安心法が説かれている。すなわち、一切の禅定を修するならば、阿那般那門において数息を用い、それによって根本四禅を証して、次に随息を用いるというのである。同じく、次第に十六特勝を証し、観息を用い、通明禅に至り、後に不浄観から九想・背捨等の禅に入り、心性を観じて、九種大禅に入ることが説かれている。

これに対して、前に示した先行研究の見解からすると、身体中の具体的対象を設けないという「観」に当てはまると考えられるのは、「心性を観ず」という方法であろう。この「心性を観ず」という安心法については、仮に、先行研究における見解を用いずとも、決して「止」の安心法と判じられるものでないということは明確である。

これらの点において、一応は「観」の安心法が示されていると推察されるのであるが、更に「安心禅門」における安心法の究竟である(五)「第一義に随う」段においては、

五明随第一義者。泥洹真法宝衆生種種門入。此十五種善根發後。及五対治除障已後。随於一法門易悟之処。即以此為安心者。行人多因是門入聖道也。

〈五に第一義に随うことを明かすとは、泥洹の真法宝には、衆生は種種の門より入る。此の十五種の善根の発して後、及び五の対治もて障を除き已りて後は、一の法門の悟り易きの処に随いて、即ち此れを以て心を安んずると為すは、行人は多く是の門に因りて聖道に入るなり〉

『大正蔵』四六卷、五〇五頁、中段

と述べられているように、十五種の善根を發して各禅門を成じ、障りを対治した後は、十五門禅のうちの悟り易い法門に従って安心することが第一義であると示されている。既に述べたように、十五禅門は五門禅に合することができ、その五門禅には(4)因縁門等の如く明らかに「観」に属する禅門が見られるのである。したがって、そうした禅門においても安心することが説かれる第一義の安心法においては、「止」の安心法のみが示されているわけではないと言えるのである。そもそも、第一義であるからには「止」「観」という分別を離れた安心法であると考えるのが妥当であろう。

また、『次第禅門』『安心禅門』には、

第五明禪次第中。分別修証方法在下。自當具說。

〈第五に禪の次第を明かす中、修証の方法を分別する下に在りて、自ら當に具さに説くべし〉

『大正藏』四六卷、五〇五頁、中段

とあり、後の第七積禪波羅蜜修証章³⁴において具さに安心法を説くとの指示が見られる。その指示部においても後述する如く「觀」の安心法が確認できるのである。

以上のように、『次第禪門』「安心禪門」及びその指示部では、「觀」の安心法が示されているため、とりわけ「止」の安心法しか説かれていないと指摘できる要素はないと考えられる。恐らく、先行研究における真意としては、『次第禪門』における内方便が「止門」より始まるために、それより次第して、「安心禪門」においても「止」に基づいた安心法が説かれるのみであるということを指摘したものと思われるが、これを以て「止」の安心法しか説かれていないとするのは、やはり適切ではない。『次第禪門』「安心禪門」においては「止觀二門」の安心法が説かれていないのは確かであるが、上記の如く、部分的に「觀」に相当する安心法は見られるのである。

第三項 『天台小止観』『摩訶止観』との比較

本項では、『次第禅門』『安心禅門』を中心として、それに相当する『天台小止観』の第六正修行章、及び『摩訶止観』の巧安止観における講説の比較を行いたい。まず、『次第禅門』『安心禅門』において如何に安心法が説かれているのか、次の文より明らかとなる。

如験善根性中。発十五種禅門。随其発法。当知過去已経修習。可還修令成就。随所発法。安心修之。

〈善根性を験する中に、十五種の禅門を発するが如く、其の発する法に随う。当に知るべし、過去に已に修習を経て、還りて修して成就せしむべし。発する所の法に随いて、心を安んじて之を修す〉 『大正蔵』四六卷、五〇五頁、上段

すなわち、内方便の第二である「験善悪根性」中の善根性を験する際に明らかにした十五門禅の発相に従って、安心法を修する点である。ここで注目すべきは、安心法を用いる対象が十五門禅において発する法のみに限定されて説かれるという点である。つまり、「安心禅門」では十五門禅のそれぞれにおいて発する法のみが対境として設定され、それに従って安心法が示されるのである。

また、この文から明らかのように、『次第禅門』『安心禅門』においては安心の対境が示され、それに従った安心法が説かれているのみであるため、未だ安心法の本質的な確立はなされていないと言える。³⁵ 畢竟、ここにおける安心法は「過去に已に修習を経て、還りて修して成就せしむべし」と記されているように、十五門禅の修習によって発した法に対して、更に十五門禅を徹底させることなのである。³⁶ 前において挙げた第一義の安心法に關

する講説中に、「此の十五種の善根の発して後、及び五の対治もて障を除き已りて後は、一の法門の悟り易きの処に随いて、即ち此れを以て安心と為す」とあるのも明らかにこの意であり、この他に何らかの具体的な安心法が示されることはない。

さて、前述のように、こうした『次第禅門』『安心禅門』の講説に基づいて成立したと指摘されているのが『天台小止観』の第六正修行章の一部、及び『摩訶止観』の巧安止観である。本来であれば、「止門」や「驗善惡根性」の如く、「安心禅門」についても、他の二書の当該部分において内容的に類似する箇所を見出し比較すべきであるが、その隔たりが大きいため、前に見た『天台小止観』の第六正修行章における対治観に関する講説を除いて、これらの比較は非常に困難であると言わざるを得ない。何となれば、「安心禅門」において本質的な安心法が確立されていないのに対して、『天台小止観』の第六正修行章や『摩訶止観』の巧安止観においては、止観がその方法として明示されているからである。ただし一方で、そうした安心法を修する対境の設定については、それぞれに特徴があり内容的に比較し得る。

そこで、『天台小止観』の第六正修行章、及び『摩訶止観』の巧安止観において止観を修する対象として示されている境を確認すると、前者においては、

云何名対境修止観。所言境者謂六塵境。一眼对色。二耳对声。三鼻对香。四舌对味。五身对触。六意对法。

（云何が境に対して止観を修すると名づくるや。言う所の境とは、謂わく六塵の境なり。一に眼は色に対す。二に耳は声に対す。三に鼻は香に対す。四に舌は味に対す。五に身は触に対す。六に意は法に対す）

『大正蔵』四六卷、四六七頁、下段

とあるように、眼・耳・鼻・舌・身・意のそれぞれに対する色・声・香・味・触・法であると述べられている。

これは『摩訶止観』の巧安止観においては陰入界境の講説に相当するものである³⁷。

次いで、『摩訶止観』の巧安止観においては具体的な境が設定されることなく、止観による安心法が示されるのみである。これは『摩訶止観』の構成上、巧安止観が示される部分以外において、止観（十乗観法）を修する対象となる十境がそれぞれ別して立項されて説かれるために、敢えて特定の境が設定されることなく、安心法のみが示されるからである。

尚、『次第禅門』『安心禅門』において安心法の対境として示される十五門禅の発相は、『摩訶止観』においては業相境に相当するものであり、あくまでも安心法を修するための一つの境として示されているに過ぎないのである。

以上のように三書を比較すると、『次第禅門』『安心禅門』において安心法とされるのは十五門禅を徹底することであるが、後の『天台小止観』第六正修行章や『摩訶止観』の巧安止観ではこうした方法が引き継がれることはなく、新たな概念としての止観による安心法が確立されていると言える。

また、安心法の対象としての境に関しては、その設定が三書それぞれに異なると考えられる。すなわち、『次第禅門』『安心禅門』では十五門禅の発相であるが、それに次ぐ『天台小止観』第六正修行章ではこれを用いず新たに六塵を設け、更に後の『摩訶止観』の巧安止観においては前の六塵（陰入界境）を拡充し十境を立てるのである。

ただし、前にも確認したように、『次第禅門』における安心法については、これが具さに説かれるのは「安心禅門」の後の第七积禅波羅蜜修証章であるから、必ずしも十五門禅の発相のみが境として設定されることが想定されていたわけではないとも考えられる。故に、上記の異なりはあくまでも「安心禅門」における部分的な相違であり、『次第禅門』全体における安心法の構想に関しては、第七积禅波羅蜜修証章を中心とした総合的な考究が必要である。本論では、その一端として、後の五門禅・十五門禅の変遷に関する考察の中で第七积禅波羅蜜修

証章を採り上げている。

第四項 小結

本節を要約すると次の如くである。

- ① 『次第禪門』「安心禪門」では「止」の安心法が説かれるのみであり、「観」の安心法が欠如しているとの指摘に関して、従来の研究において挙げられる根拠を検討する限り、その妥当性は疑わしいと言わざるを得ない。
- ② 一方で、『次第禪門』「安心禪門」における講説が「止観二門」の安心法として示されているわけではない。との指摘は適切であると考えられる。ただし、それは「観」の安心法が欠けているからではなく、そもそも、安心法に関しては『摩訶止観』「巧安止観」の如く「止」「観」という区分によって示されることがないからである。
- ③ 『次第禪門』「安心禪門」全体としては、内方便の第一である「止門」より生じることが確かであるが、種々の観点から検討すると、そこには部分的に「観」の安心法に相当すると思われる講説も確認できる。
- ④ 『次第禪門』「安心禪門」における安心法の対境は十五門禪の発相であり、『天台小止観』の第六正修行章におけるそれは陰入界であり、『摩訶止観』の巧安止観におけるそれは十境である。

⑤ 『次第禪門』「安心禪門」における安心法は十五門禪の徹底であり、『天台小止観』の第六正修行章及び『摩訶止観』の巧安止観におけるそれは当然ながら止観を修することである。ただし、『次第禪門』「安心禪門」における講説では、未だ安心法の本質的な確立がなされていないため、それに関しては、後の第七積禪波羅蜜修証章を中心とした総合的な考究が必要である。

尚、今回は先行研究に従って便宜上、安心法を「止」「観」によって分けたが、本来は『摩訶止観』の巧安止観において、

止祇是智。智祇是止。不動止祇是不動智。不動智祇是不動止。不動智照於法性。即是觀智得安。亦是止安。不動於法性相應。即是止安。亦是觀安。無二無別。

（止は祇だ是れ智、智は祇だ是れ止なり。不動の止は祇だ是れ不動の智なり。不動の智は祇だ是れ不動の止なり。不動の智は法性を照らすに、即ち是れ智を觀じて安んずることを得て、亦た是れ止の安んずるなり。不動は法性において相應するに、即ち是れ止の安んじて、亦た是れ觀の安んずるなり。二無く別無し） 『大正藏』四六卷、五六頁、下段

と記されているように、「止」と「観」の区別はあるべきではないというのが第一義であり、この点には留意する必要がある。

第四節 治病患について

第一項 先行研究による指摘

内方便の第四である「治病患」³⁹では、病患の発する相とその対治法について述べられている。この「治病患」に関して、先行研究において問題とされているのは、これが避けることのできない必然的な現前の境として示されているのか、それとも、偶発的に起こり得る発得の境として説かれているのかという点である。すなわち、安藤氏は、

次第禅門では業相、魔事、病患等はむしろ回避することができない必然的な対境として説かれていた。……しかるに小止観ではこれら三境の対治をば正修行法とは別の章において取り扱い、必ずしも止観の必然的な対境としなかつた形跡が多分にある。

安藤・前掲書、二七二―二七三頁

と述べて、『次第禅門』「治病患」は必然的な対境として説かれていると指摘する。これに対して、後の福島氏は、

次に治病患は安心の後に起こる禅病を対治する方法を示したものである。……そしてこれは治禅病秘要法や阿含経の治禅病秘法などによって組織づけられたものであるが、智顛にとっては必ずしも必然の対境としていないようである。

として、『次第禪門』「治病患」は発得の対境であることを指摘するのである。福島氏がこうした指摘をする理由は、『次第禪門』「治病患」における冒頭の、

行者既安心修道。或本四大有病因今用心。心息鼓擊。發動成病。或時不能善調適身息心三事。内外有所違犯。故有病發。

（行者は既に心を安んじて道を修す。或いは本と四大に病の因有りて、今、心を用う。心息は鼓撃し、動を發して病を成じ、或る時は善く身・息・心の三事を調適すること能わず。内外に違犯する所有るが故に病の發すること有り）

『大正藏』四六卷、五〇五頁、中段

という記述を重視し、この文から、「治病患」は安心修道の後においても病に遭遇する場合にのみ採り上げる問題について講説されるものであると解釈したためである。このように、『次第禪門』「治病患」に対する両者の見解は正反対のものとなっている。

この点に関しては、『次第禪門』が次第を意図して説かれるものであることを考えると、「治病患」も他と同じく修行の実践において必ず経なくてはならない段階であるから、安藤氏の如く、そこに示される境としての病患も必然的に現れるものと解釈することは当然であろう。したがって、福島氏が指摘するように、「治病患」が発得の境であるとする見解には些か疑問が残ると言わざるを得ないということになるが、しかし、そもそも『次第禪門』の時点ではこうした境の性質の異なりが想定されていなかった可能性も考慮されるべきである。何故なら、『次第禪門』「治病患」では次のような記述が見られるからである。

夫坐禪之法。若能善用心者。則四百四病。自然差矣。若用心失所。則動四百四病。是故若自行化他。应当善識病源。善知坐中內心治病方法。若不知治病方法。一旦動病。非唯行道有障。則大命有慮。

（夫れ坐禪の法は、若しは能く善く心を用いば、則ち四百四病は自然に差ゆ。若しは心を失する所に用いば、則ち四百四病を動ず。是の故に、若し自ら行じ他を化せば、应当に善く病の源を識り、善く坐の中の内心の病を治する方法を知るべし。若し病を治する方法を知らずして、一旦、病を動ぜば、唯だ道を行ずるに障有るのみに非ず。則ち大いに命に慮有り）

『大正藏』四六卷、五〇五頁、中段

この文では、病の源やその対治法を知らないままに、一度病が動じるようなことがあると、修行の妨げになるだけではなく、命にも関わる大事となるため、こうした事態を避けるために「治病患」が説かれていることが述べられている。

つまり、この時点では病という境が起こるか起こらないかにかかわらず、その発相と対治法について知っておく必要があると述べられるのみであり、これが必然的に起こる現前の境であるとも、偶発的に起こり得る発得の境であるとも説かれていないのである。もちろん、前にも述べたように、「治病患」自体は必ず経なくてはならない段階ではあるが、その発相と対治法を知ることが重要とされるのであって、必ず具体的な境に相對するの可否かは判然としないのである。

したがって、先行研究においてそれぞれ指摘されているように、病患がいずれの性質を有する境であるのか明確にはならないが、それ以前に、そうした現前・発得の境という分類が『次第禪門』の時点では想定されていなかった可能性を考える必要もあると言える。前述したように、予てより『次第禪門』は『摩訶止観』と比べて観境・観法の区別が明確ではないと指摘されており、この点を踏まえて考慮してみても、『次第禪門』において現前・発得という二種の境の性質が意図されていたとは考え難いのである。

第二項 『天台小止観』『摩訶止観』との比較

『次第禅門』『治病患』が『天台小止観』第九治病患章⁴⁰、及び『摩訶止観』の病患境⁴¹と対応関係にあることは周知の通りである。そのため、本項では『次第禅門』『治病患』を中心として、後の二書との比較を行い、考察を加えたい。

『次第禅門』『治病患』は、

- (一) 「明病発相（病の発する相を明かす）」段⁴²
- (二) 「明治病方法（病を治する方法を明かす）」段⁴³

という二段を以て講説されるため、以下でこれに従って、後の二書との比較を行うことにする。

一 「病の発する相を明かす」段について

- (一) 「病の発する相を明かす」段では、三種の発相が示されている。すなわち、

- (1) 四大（地・水・火・風）
- (2) 五臓（心・肺・肝・脾・腎）

(3) 五根（身・舌・鼻・耳・眼）

という三種から生じる病の様相である。

これに対して、『天台小止観』第九治病患章では、

一明病発相者。病発雖復多途。略出不過二種。一者四大増損病相。……二者五蔵⁴⁴生患之相。

（一に病の発する相を明かすとは、病の発するは復た多途ありと雖も、略して出せば二種に過ぎず。一には四大の増損する病相なり。……二には五蔵の患の相を生ず）

『大正蔵』四六卷、四七一頁、中段

と述べられているように、四大と五臓の二種のみが採り上げられている。言うまでもなく、これらはそれぞれ『次第禪門』「治病患」における(1)四大・(2)五臓に対応するのであるが、そこに(3)五根に関する講説が見られない点が注目される。これは『天台小止観』第九治病患章だけでなく、『摩訶止観』の病患境においても(3)五根に相当する講説が見られなくなり、(1)四大及び(2)五臓の二種のみで病患の発相が論じられているため、『次第禪門』「治病患」のみが前の三種に従って病患の発相を説くものであると言える。そのため、智顛は初期こそ(3)五根から生じる病患について説くが、中・後期に至るとこれを除くことになるのである。

この点について、『次第禪門』「治病患」には次のような問答が設けられている。

問曰。五根之患。無異五臓。内外相因。今何以別説。答曰。為坐中别有治法故。須別説其相。

（問うて曰わく、五根の患は五臓に異なること無し。内外の相の因なるに、今、何を以て別に説くや。答えて曰わく、坐の中に別して治する法有るが為の故に、須く別して其の相を説くべし）

『大正蔵』四六卷、五〇五頁、下段

この問答によると、病患を治する方法の別があるために、(2)五臓と(3)五根も別して説かれることが述べられている。したがって、後に(3)五根が説かれなくなるのは、(2)五臓と(3)五根から生じる病患の対治法に明確な差異がなくなり、これらを別して説く必要がなくなったからであると推測される。

要するに、この問答に示されているように、そもそも(2)五臓と(3)五根を分けた理由が対治法の違いにあるとすれば、それらが全て止観という方法に統撰される『天台小止観』第九治病患章及び『摩訶止観』の病患境においては、これらを別にする理由はなくなるのである。ここにおいて、病患の対治法に関する思想的な進展が、その発相の講説を簡潔にする要因になったことが判明するのである。

ただし、『摩訶止観』の病患境における講説は四大・五臓のみに集約されるが、実際はその一がより詳細に説かれるようになるため、『次第禪門』「治病患」以上に紙幅が費やされており、これは明らかに智顛自身の修行の経験や身体に関する知識の蓄積に基づく拡充であると言える。

また、『次第禪門』「治病患」には、

復次行者応知得病有三種不同。一者四大増損故病。如前説。二者鬼神所作。及因魔事触惱故得病。三者業報所得病。

〈復た次に、行者は応に病を得るに三種の不同有るを知るべし。一には四大の増損の故に病あり。前に説くが如し。二には鬼神の作す所、及び魔事の触惱に因るが故に病を得。三には業報の得る所の病なり〉

『大正蔵』四六卷、五〇五頁、下段

とあるように、病を得る原因として、四大の増損によるもの、鬼神・魔事によるもの、業報によるものという三種が挙げられている。このうち、四大の増損による病患は前に説かれているとされている。これを踏まえると、

前に挙げた(1)四大・(2)五臓・(3)五根も病患の因となるものであるから、新たに、

(4)鬼神・魔事

(5)業報

という二種が加えられ、実質的に『次第禪門』『治病患』において示される病因は計五種であると言える。⁴⁵こうした講説は『天台小止観』第九治病患章においても同様である。

一方、『摩訶止観』の病患境において挙げられる病因は、

二明病起因縁有六。一四大不順故病。二飲食不節故病。三坐禪不調故病。四鬼神得便。五魔所為。六業起故病。

へ二に病の起こる因縁を明かすに六有り。一に四大の順ぜざるが故に病あり。二に飲食の節せざるが故に病あり。三に坐禪の調わざるが故に病あり。四に鬼神の便を得るなり。五に魔の為す所なり。六に業の起こるが故に病あり

『大正蔵』四六卷、一〇六頁、下段

と述べられているように、四大・飲食・坐禪の不調・鬼神・魔・業という六種であるとされている。このうち、『次第禪門』『治病患』に見られない病因は、飲食及び坐禪の不調という二種である。ただし、後者に関しては、『次第禪門』『治病患』において次の如く記されている。

行者若欲修禪脱有患生。応当善自知因起。三種病通因内外発動。若外傷寒冷熱風。飲食不慎。而病従三処発者。当知因外発。若用心不調。観行違僻。或内心法起。不知将息。而致此三処病発。此因内発。

（行者は、若し禪を修して有患の生を脱せんと欲せば、应当に善く自ら因の起こるを知るべし。三種の病は通じて内外に因りて動を発す。若しは外の傷は寒冷・熱風ありて、飲食慎まずして、病の三処より発するは、当に知るべし、外に因りて発す。若しは心を用うるに調わずして、観行は違僻し、或いは内心に法の起こりて、將に息むるを知らずして、此の三処に致りて病の発するは、此れ内に因りて発す）

『大正蔵』四六卷、五〇五頁、下段

すなわち、『次第禪門』「治病患」における病因はいずれも内・外に通じる因であるとされ、このうちの内の因とは、用心しても調わず、観行を妨げるものとされている。これは『摩訶止観』の病患境において示された坐禪の不調と同一のものであることが明らかである。したがって、『次第禪門』「治病患」に見られず、『摩訶止観』の病患境において新たに示された病因は飲食のみであると言える。

しかし、厳密に見ると、『次第禪門』「治病患」においても、

水大增故。痰癰脹滿。飲食不消。腹痛下利等。百一患生。……從脾生患者。身体面上遊風。通身腫腫痒悶疼痛飲食失味。脾主舌故。……舌患者。瘡強急飲食失味等。

（水大の増するが故に、痰癰して脹滿し、飲食するも消せずして、腹痛・下利等の百一の患の生ず。……脾より患を生ずるは、身体・面上に風が遊び、身に通じて腫腫として痒悶・疼痛し、飲食するに味を失す。脾は舌を主るが故なり。……舌の患とは、瘡の強急にして、飲食するに味を失する等なり）

『大正蔵』四六卷、五〇五頁、中―下段

と記されているように、(1)四大・(2)五臓・(3)五根の中のそれぞれにおいて飲食に言及されている様子が窺える。そのため、智顛の飲食に対する問題意識は初期の『次第禪門』「治病患」の時点で既に見られるわけであるが、これが晩年の『摩訶止観』の病患境に至って、病患の因として明確に立項される点を考慮すると、その理由はや

はり智顛自身の経験に基づくものであると考えられ、徐々に飲食に対しての興味・関心が深まっていったものと推察されるのである。

二 「病を治する方法を明かす」段について

(二)「病を治する方法を明かす」段は、前段において示された病患の様相や原因を対治する方法が明かされる部分である。ここでは、その具体的な方法として五種が挙げられている。次の如くである。

- (1) 氣息治病（氣息もて病を治す）
- (2) 仮想治病（想を仮りて病を治す）
- (3) 呪術治病（呪術もて病を治す）
- (4) 用心主境治病（主境に心を用いて病を治す）
- (5) 観析治病（観析して病を治す）

これに対して、『天台小止観』第九治病患章では、当然ながら止観によって病患を対治することが説かれるのであるが、そこでは『次第禪門』「治病患」において示された五種の対治法をそれぞれ止と観に分類することで、いずれの方法も止観のうちに統攝されている。すなわち、止とされるのは(4)主境に心を用いて病を治すという一法のみであり、観とされるのは(1)氣息もて病を治す・(2)想を仮りて病を治す・(5)観析して病を治すという三法である。残りの(3)呪術もて病を治すとの一法に相当する講説も見られるが、これについては止観のどちらに属する

かではなく、

若是鬼病。当用彊心加呪。以助治之。

〈若し是れ鬼病は当に彊心を用いて呪を加え、以て助けて之を治すべし〉

『大正蔵』四六卷、四七二頁、上段

とあるように、ただ鬼神による病を治す際に用いて、止観による対治を助ける方法であると述べられている。この文に類似する記述は『次第禅門』「治病患」にも見られるが、これは、

五観析治病者。用正智慧。検受病既不可得。四大之患。即自消滅。若是鬼神及因魔羅得病。当用強心加呪。及以観照等法助治之。

〈五に観析もて病を治するとは、正智慧を用いて病を受くるは既に不可得なりと検するに、四大の患は即ち自ら消滅す。若しは是れ鬼神、及び魔羅に因りて病を得ば、当に強心を用いて呪を加え、及び観照等の法を以て助けて之を治すべし〉

『大正蔵』四六卷、五〇六頁、中段

と記されているように、明らかに(5)観析して病を治すという一法を修することが説かれる箇所において示されている。したがって、両書における呪術及び観析を用いて病を治する方法は若干異なっているとと言える。すなわち、『次第禅門』「治病患」における(5)観析して病を治す方法には、(3)呪術もて病を治すという一法に通じる要素が含まれているのに対して、『天台小止観』第九治病患章における呪術と観析の方法は全く別のものとして示されているのである。

次いで、『摩訶止観』の病患境における対治法については、

今約坐禅略示六治。一止。二氣。三息。四妄想。五觀心。六方術。

〈今、坐禅に約して略して六の治を示す。一に止、二に氣、三に息、四に妄想、五に觀心、六に方術なり〉

『大正藏』四六卷、一〇八頁、上段

と述べられているように、止・氣・息・妄想・觀心・方術の六種である。『次第禅門』「治病患」における対治法との対応関係は、止が(4)主境に心を用いて病を治す、氣及び息が(1)氣息もて病を治す、妄想が(2)想を仮りて病を治す、觀心が(5)觀析して病を治す、方術が(3)呪術もて病を治すという方法にそれぞれ相当するものである。このうちで、觀心によるものが十乘觀法を用いる方法として後に詳説されている。

こうした分類は『天台小止觀』第九治病患章におけるものとは異なっている。すなわち、『天台小止觀』第九治病患章では、觀による対治法として氣息・妄想・觀析を以てする方法が示されていたが、『摩訶止觀』の魔事境においては、

五觀心治者。不帶想息。直觀於心。

〈五に觀心もて治するは、想・息を帶せず。直に心を觀ず〉

『大正藏』四六卷、一〇九頁、上段

として、想・息による方法は觀の範疇に入れないのである。したがって、『天台小止觀』第九治病患章において一度は觀に摂められた氣息・妄想による対治法は、『摩訶止觀』の魔事境に至って、その方法から除かれるのである。

ところで、『次第禅門』「治病患」における五種の対治法は、

此五種治病之法。若行人善得一意。則可自行兼他。況復具足通達。若都不知其一。則患生無治。

〈此れ五種の病を治するの法は、若しは行人は善く一意を得ば、則ち自ら行じて他を兼ねべし。況んや復た具足・通達をや。若しは都て其の一を知らずんば、則ち患の生ずるも治すること無し〉 『大正蔵』四六卷、五〇六頁、中段

と述べられているように、いずれか一法を具足し通達すれば、その他の四法も兼ねて成就することになるとされている。これは『天台小止観』第九治病患章における止観を用いた対治法にも通じる点である。次の如く記されている。

此二種治病之法。若行人善得一意。即可自行兼他。況復具足通達。若都不知。則病生無治。

〈此の二種の病を治するの法は、若しは行人は善く一意を得ば、即ち自ら行じて他を兼ねべし。況んや復た具足・通達をや。若し都て知らずんば、則ち病の生ずるも治すること無し〉 『大正蔵』四六卷、四七二頁、上段

この文は、『次第禪門』「治病患」とほぼ同文であり、止観によって統撰された対治法を一種でも用いれば、その他を兼ねることになると述べられている。

しかしながら、この二書における記述が共通する一方で、『摩訶止観』の魔事境においては、これに類する内容の講説は全く確認できない。何となれば、『摩訶止観』の魔事境では、

術事浅近。体多貢幻。非出家人所須。元不須学。学須急棄。……若用邀名射利喧動時俗者。則是魔幻魔偽。

〈術の事は浅近にして、体は貢幻多し。出家の人の須いる所に非ず。元より須く学すべからず。学するは須く急に棄つべ

し。……若し用いて名を邀め利を射て、時俗を喧動せば、則ち是れ魔の幻・魔の偽なり

『大正蔵』四六卷、一〇九頁、上—中段

として、方術による対治法は有効であるとしながらも、出家の人がわざわざ用いるべきものではないと説かれているからである。そのために、いずれか一法を修すれば他の方法も兼ねるとする前の二書の立場を踏襲することはないのである。

第三項 小結

本節を要約すると次の如くである。

① 『次第禪門』「治病患」における病患が避けることのできない必然的な現前の境として示されているのか、それとも、偶発的に起こり得る発得の境として説かれているのかという点について、従来の研究では見解の相違が見られるが、そもそも、そうした現前・発得という分類を行う以前に、『次第禪門』の時点ではこうした境における二種の性質が想定されていなかった可能性を考える必要がある。

② 『次第禪門』「治病患」では、その発相として四大・五臓・五根によるものが挙げられているが、『天台小止観』における第九治病患章及び『摩訶止観』の病患境では四大・五臓による発相が説かれるのみで、五根に

関するものは示されていない。これは、病患の対治法に関する思想的な進展が要因となつて、その発相の講説が簡潔になったものと考えられる。

③ 『摩訶止観』の病患境における講説は四大・五臓のみに集約されるが、その講説は『次第禅門』『治病患』以上に詳細に行われるため、これは智顛自身の修行の経験や身体に関する知識の蓄積に基づく拡充であると推察される。

④ 『摩訶止観』の病患境においてのみ、病患の因としての飲食が明確に立項されるため、『次第禅門』『陳病患』や『天台小止観』における第九治病患章が講説された時点と比して、飲食に対しての興味・関心が深まっている様子が窺える。

⑤ 『次第禅門』『治病患』と『天台小止観』の第九治病患章におけるそれぞれの病患を対治する方法を比較すると、呪術・観析を用いる方法の二種において相違が見られる。

⑥ 『天台小止観』の第九治病患章において観の対治法とされた氣息・仮想は、『摩訶止観』の魔事境では、その範疇から外されている。

⑦ 『次第禅門』『治病患』や『天台小止観』の第九治病患章では、種々ある対治法のうち、一法を用いればその他の方法を兼ねることになるとされているが、『摩訶止観』の病患境ではそうした講説は行われない。

第五節 覚魔事について

第一項 先行研究における問題点

内方便の第五である「覚魔事」⁴⁶は、その説示の形式や内容が『天台小止観』第八覚知魔事章、及び『摩訶止観』の魔事境⁴⁷における記述と酷似している。言うまでもなく、三書それぞれの講説時期は、『次第禪門』が前期、『天台小止観』が中期、『摩訶止観』が後期であるとされているから、智顛はその生涯を通じて魔事に対する問題意識を持ち続けていたものと考えて間違いはない。ここにおいて、智顛の魔事に対する意識は終始一貫したものであったのか、それとも思想的な変遷が見られるのか、仮にその場合は如何なる移り変わりがあったのかという問題が生じる。

まず、以下では前に挙げた各研究における「覚魔事」に関する指摘を概観し、その問題点について述べることにしたい。

一 安藤『天台学』について

安藤『天台学』では、魔事に関して、『次第禪門』ではこれが必然的な現前の境として設定されているのに対して、『天台小止観』第八覚知魔事章や『摩訶止観』の魔事境においては、必ずしも生起するとは限らない偶発的な発得の境として扱われていることが指摘されている。また、『次第禪門』「覚魔事」の成立に関しては、『大品般若経』や『大智度論』によるものであることが明らかにされている。⁴⁸

この他にも、同書では「覚魔事」が方便として示される点に注目し、『天台小止観』第八覚知魔事章や『摩訶

止観』の魔事境における講説と比較しながら、そうした位置付けの変遷についても言及している。次の如くである。

すなわち小止観は第一具縁・第二訶欲・第三棄蓋・第四調和・第五方便・第六正修・第七善発・第八覚魔・第九治病・第十証果の十章によって構成されており、第一から第五までは次第禪門の二十五方便に対応するものであって、第六正修の行として次第禪門の止門たる繫縁止・制心止・作善止の三止と安心法とが説かれている。そして内方便の第二の驗善根発相は小止観では第七章に、正修とは別の独立した方便として説かれているし、同じく内方便の覚魔事と治病患もそれぞれ第八・第九章に説かれ、いずれも前方便の性格を失って、むしろ正修の行法を運用した後に用うべきものとされる。小止観のかかる立場はそのまま摩訶止観まで維持される。

安藤・前掲書、四六〇頁

すなわち、『天台小止観』第八覚知魔事章は第六正修行章の後に説かれているなど、正修の行法とは別に示されているため、魔事を覚知することはこれを運用した後に用いられるべきであると述べられており、そうした魔事の扱いは『摩訶止観』においても同様であると指摘されているのである。

この点について、確かに科文から判断すると『天台小止観』第八覚知魔事は正修として説かれないのであるが、それが『摩訶止観』まで維持されるという指摘に関しては疑問が残ると言わざるを得ない。何故なら『摩訶止観』の魔事境は、科文上は第七正修章の中において示されることになっていくからである。

それにもかかわらず、同書においてこうした指摘がなされるのは、恐らく単純な科文上の比較よりも、魔事の性質に関する一致を重視したからであると推察される。要するに、魔事が現前・発得のいずれの性質を有する境であるのかを考えると、前にも述べたように、『次第禪門』「覚魔事」においては必ず起こるべき現前の境、『天台小止観』第八覚知魔事章及び『摩訶止観』の魔事境においては偶発的に起こり得る発得の対境であると判じら

れているから、後の二書における魔事の扱いとしては「正修の行法を運用した後に用うべきもの」とも言い得るのである。

ただし、『天台小止観』第八覚知魔事章及び『摩訶止観』の魔事境における魔事の性質が一致しているとしても、それらが正修として扱われているか否かは別の問題である。何となれば、両書における正修の範疇が異なっているからである。

つまり、『天台小止観』第八覚知魔事章においては現前の観境である六塵（陰入界境）の一境のみが正修に分類され、魔事に関する講説が別して行われているのに対し、『摩訶止観』においては陰入界境や魔事境を含む十境の全てが第七正修章において講説されるのである。そのため、『天台小止観』第八覚知魔事章と『摩訶止観』の魔事境がいずれも正修に属するものとして一致しているとは言い得ないのである。

いずれにせよ、『次第禅門』では方便として扱われていた「覚魔事」が『天台小止観』や『摩訶止観』に至っては、方便としての性格を失っているという点は事実である。⁴⁹

尚、前の引用文においては、『次第禅門』「止門」における三止が「繫縁止・制心止・作善止」であるとされているが、既述のように、本来の三止は繫縁止・制心止・体真止であり、『天台小止観』第六正修行章における三止もこれと同様である。そのため、同書において何故に三止の第三が「作善止」と表記されたのかは不明であるが、これは「作善止」ではなく「体真止」とされるのが適当であろう。

二 福島「次第禅門の内方便」について

福島「次第禅門の内方便」における「覚魔事」に関する記述は、次の箇所のみである。

覺魔事は主として智度論によって魔事相とその対治法を説いたものである。ただ治病患と異なる点はこれを安心禪門後の必然的な禅法としていることである。またその点で摩訶止観の魔事境とも相違しているといえるが、これを設定するに至った動機は治病患と同じく実修上の体験にもとづいて対治すべき観境としたのであろうと考えられる。福島・前掲論文

前に挙げた安藤氏の研究と同様に、『摩訶止観』の魔事は発得の対境であることに対して、『次第禅門』の魔事は必然的な現前の境として設定されていることが指摘されている。

しかしながら、「覺魔事」を設定した動機に関しては、「実修上の体験にもとづいて」とし、『大品般若経』や『大智度論』という諸経論による点を指摘した安藤氏の研究とはやや隔たりがあると考えられる。

この点については、これまでも述べてきたように、『次第禅門』が諸経論中の一切の禅観を撰めることを目的として講説されたものであることを考慮すると、「覺魔事」を設定した理由も、当然ながら経論の中に求められるべきであると言える。したがって、これが智顛自身の「実修上の体験」を反映したものであつたとしても、「覺魔事」の設定の直接的な要因は、やはり諸経論の所説によるものであると考えるのが妥当である。

三 浅田 『次第禅門』における前方便思想の伝承と展開」について

浅田 『次第禅門』における前方便思想の伝承と展開」において、『次第禅門』「覺魔事」に関する指摘は次の部分のみである。

次第禪門の内方便は摩訶止観に承け継がれなかつたのかと言うと一概にそうではない。止観の正修部分に一部あらわれている。(中略) また第五には魔事境⁵⁰があつて、これも次第禪門の覚魔事と相似した部説である。しかしながらその引きつぎ方も「方便所説」部分から「正修所説」部分への伝承であるから、その内容はかなりの変化があり、外方便の如き明瞭さを欠くものがあるから、小論では割愛せざるを得ない。

浅田・前掲論文

『次第禪門』『覚魔事』が方便所説部分に記されているのに対して、『摩訶止観』では魔事境が正修所説部分にある点を指摘している。ただし、浅田氏が自身で述べているように、その論究は不充分であり、あくまで科文から読み取れる違いを指摘したに過ぎない。この点については、安藤氏の研究に関する指摘の中においても論じたので、ここでは割愛する。

四 大野『天台止観成立史の研究』について

大野『天台止観成立史の研究』では、『摩訶止観』の魔事境が如何に形成されるのかについて論じられているため、当然ながら『摩訶止観』の魔事境に関する記述が多いが、『次第禪門』『覚魔事』に関するも処々に重要な指摘が散見される。

次に挙げる指摘は『摩訶止観』の魔事境に関するものであるが、前述の諸研究との関わりがあるため、ここで確認しておきたい。すなわち、

智顛が魔事を説くのは、自らの実体験によるところが大きいと考えられる。……これは仏陀の降魔成道に比すべき、智顛

の華頂峰上の頭陀開悟の様相である。この開悟を契機として、智顛の思想教学は、円融・円頓の方向へとすすむことになる。智顛の降魔一実諦の開悟は、教学上において、実に重大な意味を持っているのである。頭陀行の実体験が、『摩訶止観』の「魔事境」を説く直接の契機になったと考えられるのである。

大野・前掲書、五三五頁

とあるように、『摩訶止観』の魔事境は智顛の「頭陀行の実体験」に基づいて成立したものであることが指摘されている。しかしながら、この点に関しては『次第禪門』「覚魔事」の成立と同様に、あくまでも諸経論による影響が魔事に関する講説の「直接の契機」となっていると考えるべきであろう。後述するように、『摩訶止観』の魔事境は華頂峰での体験以前に講説された『次第禪門』「覚魔事」に基づいて講説されているからである。そして、『次第禪門』「覚魔事」は『大品般若経』や『大智度論』を経証・論拠とするものであって、同書においても、

『次第禪門』『天台小止観』『摩訶止観』それぞれの（魔事に関する）所説を比較するに、『次第禪門』は、主として『大智度論』などの諸経論の教説に依所して説かれている。

大野・前掲書、五五二頁

と述べられているから、やはり『摩訶止観』の魔事境もそうした諸経論が「直接の契機」となって説かれていると考えるのが妥当である。

確かに、「華頂峰上の頭陀開悟」という体験が『摩訶止観』の魔事境を説く要因となっていることは間違いないであろうが、魔事の初出が『次第禪門』であり、それが諸経論の所説によるものであるとすると、如何に『摩訶止観』の魔事境が智顛晩年の講説であったとしても、智顛自身の頭陀行の実体験のみを以て、それが講説の「直接の契機」となるとは判じ得ず、当然ながらそこには『大品般若経』や『大智度論』といった各種経論の多大な

る影響があつたはずである。

第二項 『天台小止観』『摩訶止観』との比較

以下では、『次第禅門』『覚魔事』を中心として、『天台小止観』第八覚知魔事章及び『摩訶止観』の魔事境との比較を具体的に本文に即して行うことにしたい。尚、『次第禅門』『覚魔事』は、

- (一) 「分別魔法不同〈魔の法の不同を分別す〉」段⁵¹
- (二) 「明魔事発相〈魔事の発する相を明かす〉」段⁵²
- (三) 「明壊魔之法〈魔を壊するの法を明かす〉」段⁵³

という三段で示されるため、これに従って三書の比較を行う。

一 「魔の法の不同を分別す」る段について

- (一) 「魔の法の不同を分別す」る段では、魔に四種があるとされている。すなわち、

- (1) 煩惱魔
- (2) 陰入界魔
- (3) 死魔
- (4) 天子魔（鬼神魔）

という四魔である。この四魔に関して大野氏は、『次第禪門』『天台小止観』『摩訶止観』の三書を比較しつつ、次のような指摘をする。

四魔について具体的に説くのは、『次第禪門』のみである。『天台小止観』は、煩惱魔・陰入界魔・死魔の名目のみあげ、これらは世間に常にある魔であるとして詳説しない。天子魔の代りに鬼神魔において、鬼神魔のみを詳説している。『摩訶止観』においては、陰魔は陰界入境、煩惱魔は煩惱境、死魔は病患境に属するとして、この「魔事境」においては天子魔のみが説示されている。このように、『次第禪門』の所説を、『摩訶止観』において体系化したことが知られるのである。

大野・前掲書、五三九頁

『次第禪門』『覚魔事』においてのみ四魔が詳述される点、『天台小止観』第八覚知魔事章において鬼神魔のみが詳説されるという点については、それぞれの本文を確認するとの確な指摘であると言える。同様に、『摩訶止観』の魔事境において魔と境の関係が明らかにされ、天子魔のみが説示されているという点も、本文から確認し得る事実である。『摩訶止観』の魔事境では、『次第禪門』『覚魔事』の(一)「魔の法の不同を分別す」る段に相当する「分別同異へ同異を分別す」る段⁵⁴において、

同異者。陰魔已属陰界入境。煩惱魔已属煩惱境。死魔病是死因。已属病患境。今正明天子魔也。

〈同異とは、陰魔は已に陰界入の境に属し、煩惱魔は已に煩惱の境に属し、死魔は病の是れ死の因なるに、已に病患の境に属す。今、正しく天子魔を明かすなり〉
『大正蔵』四六卷、一一五頁、上段

と述べられており、陰魔は十境における第一の陰入境界、煩惱魔は第二の煩惱境、死魔は第三の病患境に説かれていることが示され、『摩訶止観』の魔事境においては天子魔のみを採り上げることが明かされている。以上を踏まえると、大野氏の指摘は概ね適切であると言える。

ただし、智顛の論著において天子魔が鬼神魔と言い換えられているのは、『天台小止観』ではなく『次第禅門』が初出であるという点には留意する必要がある。これは、『次第禅門』「覚魔事」の(二)「魔事の発する相を明かす」段における講説であるが、次の如く記されている。

若煩惱魔。如前不善根性中。三毒等分煩惱中広説。若陰入界魔発相。如前不善及善根性中。発種種色心境界説。若死魔発相。如前病患法中広説。所以者何。病為死因。若鬼神魔者。今当分別説。鬼神魔有三種。一者精媚。二者埠惕鬼。三者魔羅。

〈若しは煩惱魔は、前の不善根性の中、三毒・等分の煩惱の中に広く説くが如し。若しは陰入界魔の発相は、前の不善及び善根性の中、種種の色心の境界を発するに説くが如し。若しは死魔の発相は、前の病患法の中に広く説くが如し。所以は何ん。病は死の因と為す。若しは鬼神魔は、今、当に分別して説くべし。鬼神魔に三種有り。一には精媚、二には埠惕鬼、三には魔羅なり〉
『大正蔵』四六卷、五〇七頁、上段

この文においては、(1)煩惱魔は「驗善悪根性」中の悪根性、(2)陰入界魔は「驗善悪根性」中の善悪両者の根性、

(3)死魔は「治病患」において、それぞれ既に説いたことが明らかにされ、(4)天子魔については鬼神魔と言い換えられて、「覚魔事」において詳説されることが述べられている。したがって、『次第禅門』の段階で既に鬼神魔が(4)天子魔に相当するものとして説示されているのであり、『天台小止観』第八覚知魔事章はこれを踏襲したに過ぎないと言える。

また、この引用文から明らかなように、『次第禅門』「覚魔事」では『摩訶止観』の魔事境と同様に、(4)の天子魔のみが詳説されるのであり、(1)煩惱魔・(2)陰入界魔・(3)死魔の三魔については既に説かれているとされている。つまり、この時点では両書における明確な相違が見られないのである。したがって、大野氏の如くこの点のみを以て、『次第禅門』の所説を、『摩訶止観』において体系化したことが知られる」とは言い得ないと考えられる。

そこで、『次第禅門』「覚魔事」に見られない『摩訶止観』の魔事境独自の講説であると考えられる文を挙げると、次の如くである。

然四倒与四魔異者。四倒祇是煩惱魔。煩惱魔故即有陰入魔。陰入魔故即有死魔。既未出三界即属天子魔。若界外同異者。破界内四倒。分段諸魔悉過。唯有無常等四倒。此是界外煩惱魔。煩惱魔故。即有無等等色。即界外陰魔。陰魔即有死。三賢十聖住果報。乃至等覺三魔已過。唯有一分死魔在。是為界外三魔。無第六天魔。但赤色三昧未究竟名天子魔。若妙覺。理円無明已尽故無煩惱。不住果報故亦無死。赤色三昧満。乃是究竟魔事。若華嚴明十魔。亦何得出此意耶。

（然るに四倒と四魔と異なるは、四倒は祇だ是れ煩惱魔なり。煩惱魔の故に即ち陰入魔有り、陰入魔の故に即ち死魔有りて、既に未だ三界を出ざるに即ち天子魔に属す。若しは界外の同異は、界内の四倒を破せば、分段の諸魔は悉く過ぎ、唯だ無常等の四倒有るのみ。此れは是れ界外の煩惱魔なり。煩惱魔の故に、即ち無等等の色有り、即ち界外の陰魔なり。陰魔には即ち死有り。三賢・十聖は果報に住し、乃至、等覺には三魔の已に過ぎ、唯だ一分の死魔の在ること有るのみ。

是れを界外の三魔と為す。第六天の魔無く、但だ赤色三昧の未だ究竟せざるを天子魔と名づく。若しは妙覚は、理は円かにして無明は已に尽くるが故に煩惱無く、果報に住せざるが故に亦た死無く、赤色三昧の満ずるに、乃ち是れは魔事を究竟するなり。『華嚴』に十魔を明かすが若きは、亦た何ぞ此の意を出ることを得んや」

『大正蔵』四六卷、一一五頁、上段

この文では、三界の内・外や妙覚位ではそれぞれ魔事の意味合いが異なることが示されている。すなわち、三界の内における煩惱魔・陰入魔・死魔の三魔は、いずれも天子魔に属するとされている。一方で、三界の外では三賢・十聖の行人が住する果報や、等覚の人においては一分の死魔があるのみで他の三魔はなく、第六天の魔もないが、未だ赤色三昧が成就していないから天子魔と名付けられ、妙覚に至ると無明が尽きて果報に住することもなく、赤色三昧が成就して魔事を究竟することになると述べられている。

この点において、『次第禪門』「覚魔事」の講説が拡充され展開するものであると考えられる。つまり、『次第禪門』においては四魔がそれぞれ個別に説かれ、三界の内・外による相違も特に問題として扱われなかったのに対して、『摩訶止観』においてはこの文の如く、四魔それぞれの関わりが明確にされ、三界の内・外や各行位における魔事の違いについても詳しく明かされているのであり、これを以て「体系化した」と言い得るのではなからうか。換言すれば、『次第禪門』では四魔という概念に関する説明に終始しているが、『摩訶止観』ではそれら個別の四魔の概念が互いに関連付けられ、更に三界の内・外やそれぞれの行位における様相の違いについても言及されることよって、より体系化した講説が行われるものと考えられるのである。

尚、『次第禪門』「覚魔事」における(一)「魔の法の不同を分別す」る段と『天台小止観』第八覚知魔事章における当該部分⁵⁵を比較すると、後者においては四魔の名称が挙げられるのみで、その内容について述べられることはないため、前者の講説からの進展は見られないと言える。

二 「魔事の発する相を明かす」段について

(二)「魔事の発する相を明かす」段は、四魔の発する様子が示されている部分である。ただし、前に挙げたように、(1)煩惱魔・(2)陰入界魔・(3)死魔の三種は既に説かれているとして、ここでは(4)天子魔(鬼神魔)のみが採り上げられて詳細に論じられている。その(4)天子魔(鬼神魔)には三種があるとされ、精媚・埠怱鬼・魔羅が挙げられている。

この三種の(4)天子魔(鬼神魔)は、『天台小止観』第八覚知魔事章、『摩訶止観』の魔事境においてもそれぞれ引き継がれるが、『摩訶止観』の魔事境だけはその講説の次第が異なっている。すなわち、『次第禅門』「覚魔事」及び『天台小止観』第八覚知魔事章では精媚・埠怱鬼・魔羅の順で講説が行われるが、『摩訶止観』の魔事境のみは埠怱鬼・時媚・魔羅が説かれており、他の二書とは精媚・埠怱鬼に相当する講説の次第が異なるのである。初期の『次第禅門』と中期の『天台小止観』における講説が一致しているのに対して、晩年の『摩訶止観』のみが異なるため、この点に関しては智顛の何らかの意図があったと考えられるが、その詳細については言及されない。

以下では、(4)天子魔(鬼神魔)とされる精媚・埠怱鬼・魔羅のそれぞれについて、個別に比較し考察を加えたい。

(イ) 精媚について

まず、精媚に関して『次第禪門』「覚魔事」には次の如く記されている。

精媚者。十二時獸變化。作種種形色。或作少男少女老宿之形。及可畏身相等非一。以惱行人各当其時而来。善須別識。若多卯時来者。必是狐兔貉等。説其名字精媚即散。余十一時形相。類此可知。

〈精媚とは、十二時の獸の變化して、種種の形色を作す。或いは少男・少女・老宿の形、及び畏るべき身の相等を作すこと一に非ず。行人を悩ますに、各の其の時に当りて来るを以て、善く須く別して識るべし。若しは多く卯の時に来るは、必ず是れ狐・兔・貉等なり。其の名字を説くに精媚は即ち散る。余の十一時の形相も此れに類して知るべし〉

『大正蔵』四六卷、五〇七頁、上段

すなわち、精媚とは十二時に応じて現れる獸の變化であり、様々な姿かたちで行人を悩乱するとされ、例えば卯の時には狐・兔・貉等が現れるが、その名字を声に出せば消すことができる」とされている。その他の十一時の獸に関しては省略されている。

これに対して、『天台小止観』第八覚魔事章におけるに記述は『次第禪門』「覚魔事」とほぼ同文であり、同じく十二時の獸について説かれているため、それに基づいて成立していることは明確である。ただし、『次第禪門』「覚魔事」と同様の講説が行われた後に、『天台小止観』第八覚魔事章には、

若於辰時来者必是龍鼈等。若於巳時来者必是蛇蟒等。若於午時来者必是馬驢駝等。若於未時来者必是羊等。若於申時来者必是猿猴等。若於酉時来者必是鷄鳥等。若於戌時来者必是狗狼等。若於亥時来者必是猪等。子時来者必是鼠等。丑時来者必是牛等。

〈若しは辰の時に於いて来るは、必ず是れ龍・鼈等なり。若しは巳の時に於いて来るは、必ず是れ蛇・蟒等なり。若しは

午の時に於いて来るは、必ず是れ馬・驢・駝等なり。若しは未の時に於いて来るは、必ず是れ羊等なり。若しは申の時に於いて来るは、必ず是れ猿・猴等なり。若しは酉の時に於いて来るは、必ず是れ鶏・鳥等なり。若しは戌の時に於いて来るは、必ず是れ狗・狼等なり。若しは亥の時に於いて来るは、必ず是れ猪等なり。子の時に来るは、必ず是れ鼠等なり。丑の時に来るは必ず是れ牛等なり。』

『大正蔵』四六卷、四七〇頁、中段

とあるように、卯の時以外の十一時に現れる獣についても具体的な名称が挙げられており、この点において『次第禅門』「覺魔事」が「余の十一時の形相も此れに類して知るべし」として省略するのは異なっていると言える。

更に、『摩訶止観』の魔事境に至ると、前の二書と同様に十二時の獣に関する講説は行われるが、より多くの獣に関する具体的な名称が挙げられるようになる。次の如くである。

今欲分別時獸者。当察十二時何時数来。随其时来。即此獸也。若寅是虎乃至丑是牛。又一時為三。十二時即有三十六獸。

…三転即有三十六。更於一中開三。即有一百八時獸。

（今、時の獣を分別せんと欲せば、当に十二時の何れの時に数しば来りて、其の時に随いて来るは、即ち此の獣なりと察すべし。若しは寅は是れ虎、乃至、丑は是れ牛なり。又、一時を三と為す。十二時には即ち三十六の獣有り。…三転して即ち三十六有り。更に一において中に三を開くに、即ち一百八時の獣有り。』『大正蔵』四六卷、一一五頁、中段

この文によると、十二時を三つに分けて三十六とし、更にその一一が三つに開かれるため、合して一百八時の獣があるとされている。つまり、『摩訶止観』の魔事境における最終的な獣の数は一百八となっているのである。

以上、『次第禪門』「覺魔事」における十二時の獸から、『天台小止観』第八覺知魔事章、『摩訶止観』の魔事境と至るにつれて、徐々にその獸に関する講説が詳細になっていくことが明らかとなった。本来、この十二時に獸を当てるという発想は中国的なものであると考えられるが、それらを徐々に拡充し、『摩訶止観』の魔事境に至っては一百八という仏教的な数に関連付けられるほどになっている。しかし、獸の数が増えるのに対して、それらの対治法はそのものの名称を口に出すという方法を用いることで一貫しているので、ここにおいては智顛の思想的な進展が見られると言うよりも、中国的な発想を仏教の内に摂めようとする工夫が窺える部分であると思われるべきであろう。⁵⁶

(ロ) 埠惕鬼について

埠惕鬼とは、『次第禪門』「覺魔事」において、

二埠惕鬼者。亦作種種。惱乱行人。或如虫。縁人頭面。鑽刺惛惛。或擊握人両掖下。或乍抱持於人。或復言説音声喧鬧。及作諸獸之形。異相非一。

（二に埠惕鬼とは、亦た種種を作して、行人を惱乱す。或いは虫の如く人の頭面を縁じて鑽刺・惛惛し、或いは人の両掖の下を撃握し、或いは乍ちに人を抱持し、或いは復た言説・音声もて喧鬧し、及び諸の獸の形を作す。異相は一に非ず）

『大正蔵』四六卷、五〇七頁、上段

と述べられているように、前の精媚と同じく種々の相を作して行人を惱乱するとされているが、こちらは体感に

関する内容が主となっている。この埒惕鬼と、『天台小止観』第八覚魔事章及び『摩訶止観』の魔事境における当該部分の講説はいずれもほぼ同文であるため、既に指摘したように、『摩訶止観』における埒惕鬼の講説が他の二書と比べて前後していること以外は、特段の隔たりは確認できない。

(ハ) 魔羅について

魔羅に関しては、『次第禅門』「覚魔事」において次の如く示されている。

三魔羅悩乱者。是魔多作三種相。来破行人。一作違情事。即是作可畏五塵。二作順情事。即是作可愛五塵。令人心著。三作非違非順事。即是作平品五塵。動乱行者。

〈三に魔羅悩乱とは、是れ魔は多く三種の相を作して、来りて行人を破す。一には違情の事を作す。即ち是れ畏るべき五塵を作す。二には順情の事を作す。即ち是れ愛すべき五塵を作して、人の心をして著せしむ。三には非違非順の事を作す。即ち是れ平品の五塵を作して、行者を動乱す〉

『大正蔵』四六卷、五〇七頁、上段

すなわち、魔羅に三種があるとされ、情に背く境が「違」、情に適う境が「順」、どちらでもない境が「非違非順」として説かれている。こうした講説は『天台小止観』第八覚魔事章においても同様に行われており、『大智度論』の偈が引用されていること以外は、本文的にもほぼ一致する。そのため、『次第禅門』「覚魔事」から『天台小止観』第八覚魔事章に至っての変化は認められない。

これに対して、『摩訶止観』の魔事境では、

次明魔羅者。為破二善增二惡故。喜從五根作強軟來破。大論云。魔名花箭。亦名五箭。各射五根共壞於意。……眼見可愛色名花箭是軟賊。見可畏色名毒箭是強賊。見平平色不強不軟賊。

（次に魔羅を明かすとは、二善を破し二惡を増さんが為の故に、喜んで五根に従いて強・軟と作りて来り破す。『大論』に云わく、「魔は花箭と名づけ、亦た五箭と名づく。各の五根を射て、共に意を壞す」と。……眼に愛すべき色を見るを花箭と名づく、是れ軟賊なり。畏るべき色を毒箭と名づく、是れ強賊なり。平平の色を見るは、不強・不軟の賊なり）

『大正藏』四六卷、一一五頁、中段

と述べられているように、情に背く境が「強」、情に適う境が「軟」、どちらでもない境が「不強不軟」として示されている。このように、『摩訶止観』の魔事境では前の二書において用いられていた「違」「順」を用いた解釈が採用されないのである。

恐らく、この理由は、『摩訶止観』において魔事境の直前に説かれる業相境の記述中に、

既深達業境善惡共都。即起慈悲。罪福之理非違非順。違之成罪。順之成福。如世諦名色及諸質礙。亦非違非順。若盜之成罪。則有三途惡業。若捨之成福。即有三善道業。菩薩深達如此非違非順。於違起悲於順起慈。

（既に深く業の境の善・悪共に都ることに達するに、即ち慈悲を起こす。罪・福の理は非違非順なり。之に違うに罪を成じ、之に順ずるに福を成ず。世諦の名色、及び諸の質礙も、亦た非違非順なり。若しは之を盗みて罪を成ぜば、則ち三途の惡業有り。若しは之を捨てて福を成ぜば、即ち三善道の業有り。菩薩は深く此の如く非違非順に達して、違において悲を起こし、順において慈を起こす）

『大正藏』四六卷、一一四頁、上段

とあって、「非違非順」は菩薩が達するものとされているから、『次第禪門』「覚魔事」の如く、これを情に背くものでも適うものでもない平品の情を生じる境に対して用いることは都合が悪く、そのため、新たに「強」「軟」を用いた講説が行われたものと推測されるのである。しかしながら、これは語句の異なりがあるのみで、実質的な講説内容自体は三書とも同じである。

尚、この点に関して先行研究では、『摩訶止観』の魔事境には『次第禪門』「覚魔事」及び『天台小止観』第八覚知魔事章における「非違非順」に相当する講説が見られないと指摘されているが、これは誤りである。前に挙げた記述から明らかのように、「畏るべき」という点において「強」と「違」、「愛すべき」という点において「軟」と「順」、「平」という点において「不強不軟」と「非違非順」がそれぞれ対応していることに間違いはないと言える。したがって、三書の講説は、本文的には語句の異なりが見られるものの、内容としては完全に一致するものである。

ところで、『次第禪門』「覚魔事」には、「違」「順」「非違非順」の情をそれぞれ生じさせる境について、次の如く記されている。

一情中有三種境。対情而悩行者。五情合有十五種境。

（一の情の中に三種の境有り。情に対して行者を悩ます。五情には合して十五種の境有り）

『大正蔵』四六卷、五〇七頁、上段

この文によると、それらの三種はいずれも五塵を通じて生じる五情の対境となるものであるとされ、合すると十五種の境であることが明かされている。これは『天台小止観』第八覚知魔事章も同様である。

一方、『摩訶止観』の魔事境では、

五根各一刹那。刹那若轉即属意根。意根若壞五根豈存。……合十八箭。亦名十八受。

〔五根は各の一刹那なり。刹那に若し轉ぜば、即ち意根に属す。意根は若し五根を壊せば、豈に存せんや。……合して十八箭なりて、亦た十八受と名づく〕

『大正蔵』四六卷、一一五頁、中段

と述べられているように、五根はいずれも意根に属するものであり、これを含めた六根のそれぞれに「強」「軟」「不強不軟」という三種があるから、合計で十八箭・十八受となることが示されている。

ここにおいて、五塵・五根に三種があるとする『次第禪門』『覚魔事』及び『天台小止観』第八覚知魔事章と、法塵・意根を含めた六塵・六根に三種があるとする『摩訶止観』魔事境の違いがあると考えられる。

ただし、『次第禪門』『覚魔事』にも、

問曰。何故不約法塵对意根中論三種魔事。答曰。従多為論。一切魔事。多従五情中入。故但説五情。細而論檢。意根中亦不無三種恼乱之事。類而可知。

〔問うて曰わく、何の故に、法塵の意根の中に対するに約して三種の魔事を論ぜざるや。答えて曰わく、多に従いて論を為すに、一切の魔事は、多く五情より中に入る。故に但だ五情を説く。細に論檢するに、意根の中にも亦た三種の恼乱の事無きにあらず。類して知るべし〕

『大正蔵』四六卷、五〇七頁、中段

とあるように、具さに論じれば意根の中にも三種の恼乱があると述べられている。したがって、『次第禪門』『覚魔事』の時点で既に『摩訶止観』の魔事境における六塵・六根の三種の魔羅が想定されていたと考えられるが、『天台小止観』第八覚知魔事章においてもそれに類する記述が見られないため、法塵・意根に三種の魔羅がある

する講説は『摩訶止観』のみに見られるものであると言える。

更に、『摩訶止観』の魔事境においては、

又化人入無方便空。謂無仏無衆生。隨偏空裏。或偏仮裏。種種蹊徑。令不入円。阿難笈多学阿鞞跋者。皆為魔所惱。何況初心。寧免自他三十六箭。

〔又、人を化して方便無き空に入り、仏無く衆生無しと謂い、偏空の裏、或いは偏仮の裏、種類の蹊徑に墮して、円に入らざらしむ。阿難・笈多の阿鞞跋を学する者は、皆な魔の為に悩ませらる。何に況んや初心をや。寧ぞ自他の三十六の箭を免れんや〕

『大正蔵』四六卷、一一五頁、下段

と記されており、六塵・六根における三種の魔羅が十八箭となり、それが自他に亘るために、最終的には三十六箭となることが示されている。

このように、『次第禅門』「覚魔事」や『天台小止観』第八覚知魔事章において挙げられていた魔羅の数が、『摩訶止観』の魔事境では増えていることがわかる。これは『次第禅門』「覚魔事」における、

行者若不別諸邪偽。則為所壞狂乱作罪。裸形無恥。起種種過破他善事。毀損三宝。非可具説。或時得病致死。必須慎之善加覺識。

〔行者は若し諸の邪偽を別たさずば、則ち為に壊せられ狂乱して罪を作して、裸形なるも恥無く、種類の過を起こして他の善事を破し、三宝を毀損す。具さに説くべきに非ず。或る時は病を得て死を致す。必ず須く之を慎み善く覺識を加うべし〕

『大正蔵』四六卷、五〇七頁、上段

との記述や、『天台小止観』第八覚知魔事章における、

或作種種好惡之音聲。作種種香臭之氣。作種種好惡之味。作種種苦樂境界。來觸人身。皆是魔事。其相衆多。今不具說。
（或いは種種の好惡の音聲を作し、種種の香臭の氣を作し、種種の好惡の味を作し、種種の苦樂の境界を作し、来りて人身に触するは、皆な是れ魔事なり。其の相は衆多なるに、今は具さに説かず） 『大正蔵』四六卷、四七〇頁、下段

との文によつて、省略されていた魔羅の様相が『摩訶止観』の魔事境に至つて詳説されたものであるが、それと同時に智顛自身による修行の實踐經驗が反映され、拡充されたものであるとも考えられる。

要するに、前に述べた如く、魔事を説く直接的な契機は經論中に求められるものの、晩年の『摩訶止観』に至つてそれが詳説される点を鑑みれば、ここにおいては智顛独自の經驗に基づく講説も行われているものと考えらるべきであろう。

三 「魔を壊するの法を明かす」段について

(三)「魔を壊するの法を明かす」段は、魔事を破する方法が具体的に説かれる部分である。『次第禪門』におけるその方法は次の如くである。

一者了知所見聞覚知。皆無所有。不受不著。亦不憂感。亦不分別。彼即不現。二者但反觀能見聞覚知之心。不見生処。何所悩乱。如是觀時、不受不分別。便自謝滅。三者若作此觀不即去者。但當正念。勿生懼想。不著軀命。正心不動。知魔界

如即是仏界如。魔界如仏界如。一如無二如。於魔界無所捨。於仏界無所取。即仏法現前。魔自退散。既不見去來。亦不憂喜。爾時豈為魔所惱。

へ一には見聞・覚知する所は、皆な所有無しと了知して、受せず著せず、亦た憂感せず、亦た分別せざるに、彼は即ち現ぜず。二には但だ反りて能く見聞・覚知の心を観ずるのみにして、生ずる処を見ざるに、何ぞ悩乱せられんや。是の如く観ずる時、受せず、分別せざるに、便ち自ら謝滅す。三には若し此の観を作すも即ち去らずんば、但だ当に正念して、懼想を生ずること勿く、軀命に著せず、正心して動ぜず、魔界の如は即ち是れ仏界の如なりて、魔界の如と仏界の如は、一如にして二如無しと知るべし。魔界においても捨つる所無く、仏界においても取る所無かるに、即ち仏法は現前して、魔は自ら退散す。既に去來を見ず、亦た憂喜せず。爾の時、豈に魔の為に悩まされんや

『大正藏』四六卷、五〇七頁、中段

すなわち、

- (1) 見聞・覚知する対象である境は本来、所有などないということを理解すること
- (2) 見聞・覚知する主体である心だけを観じて対象である境に意を注がないこと
- (3) 正しく念じて懼れることなく、身や命に執著せず、心を不動にして、魔界と仏界は一如であると悟ること

という三種の方法が示されている。

これに対して『天台小止観』第八覚知魔事章では、二種の方法が示されている。次の如くである。

一者修正却之。凡見一切外諸悪魔境。悉知虚誑。不憂不怖。亦不取不捨。妄計分別。息心寂然。彼自当滅。二者修観却之。

若見如上所説種種魔境。用止不去。即当反觀能見之心。不見処所。彼何所惱。如是觀時。尋当滅謝。若遲遲不去。但正当心。勿生懼想。不惜軀命。正念不動。知魔界如即仏界如。若魔界如仏界如。一如無二如。如是了知。則魔界無所捨。仏界無所取。仏法自当前。魔境自然消滅。

へ一には止を修して之を却く。凡そ一切の外の諸の悪魔の境を見るに、悉く虚誑と知り、憂えず怖れず、亦た取らず捨てず。妄計・分別は心を息めて寂然たるに、彼は自ら当に滅すべし。二には觀を修して之を却く。若し上に説く所の如き種種の魔境を見て、止を用うるも去らずんば、即ち当に反りて能見の心を觀ずべし。処所を見ずんば、彼は何ぞ悩まされんや。是の如く觀する時、尋いで当に滅謝すべし。若し遅遅として去らずんば、但だ当に正心して、懼想を生ずること勿く、軀命を惜しまず、正念して動ぜず、魔界の如は即ち仏界の如なりと知るべし。若し魔界の如と仏界の如とは、一如にして二如無しと、是の如く了知せば、則ち魔界も捨つる所無く、仏界も取る所無し。仏法は自ら当に現前し、魔境は自然に消滅すべし」

『大正藏』四六卷、四七〇頁、下段—四七一頁、上段

この文では、止と觀による二種の方法が示されている。しかしながら、これを詳しく見てみると、止によって魔を退ける方法は『次第禪門』「覺魔事」における(1)、觀によって魔を対治する方法は(2)とそれぞれ同一であることが判明する。更に、(3)に関しても、その内容に相当する記述は確認できるものの、魔を破する方法の第三として確立されることはなく、止と觀による方法を用いても魔を対治することができない場合に実践するものとして示されているのである。

要するに、『天台小止觀』第八覺知魔事章に説かれている魔を退ける方法自体は『次第禪門』「覺魔事」のそれと同一であり、実質的には三種であるが、そこではあくまでも止觀による方法としての講説を目的としていたために、(3)が魔を対治する第三の方法として立項されることがなかったのである。この点を見るに、『次第禪門』「覺魔事」所説の三種の方法に関して、『天台小止觀』ではそれを止觀に統撰しようとする苦心している様子が窺え

ると言える。

それでは、『摩訶止観』において示される魔を破する法は如何なるものかと考えると、それは当然ながら十乗観法である。これを『次第禪門』と比較すると、(1)及び(2)に相当する方法は十乗観法のいずれか一法によるものではなく、その全体に摂められていると考えられる。何故なら、『摩訶止観』における十乗観法は、そもそも止観を修する具体的な方法として示されるからであり、既に(1)及び(2)は『天台小止観』第八覚知魔事章を経て、前者は止、後者は観に相当する方法であることが明確となつていいるからである。

また、(3)に関連する方法については、次の如く記されている。

止観者例為十法。……不出仏界即是魔界。不二不別。如此觀者降魔是道場。……是名不思議境也。魔界即仏界。而衆生不知。迷於仏界。横起魔界。於菩提中。而生煩惱。是故起悲。欲令衆生於魔界即仏界。於煩惱即菩提、是故起慈。慈無量仏。悲無量魔。無量慈悲即無縁一大慈悲也。欲滿此願顯此理。応降魔作道場。八十億衆不能動心名止。達魔界即仏界名觀。但以四悉止観安心。

〔止観は例して十法と為す。……仏界を出ずして即ち是れ魔界なり。二ならず別ならず。此の如く観ずるは、降魔なりて是れ道場なり。……是れを不思議の境と名づくるなり。魔界は即ち仏界なるも、衆生は知らずして、仏界に迷い、横に魔界を起こし、菩提の中において、煩惱を生ず。是の故に悲を起こす。衆生をして、魔界において即ち仏界ならしめ、煩惱において即ち菩提ならしめんと欲す。是の故に慈を起こす。慈は無量の仏、悲は無量の魔なりて、無量の慈悲は即ち無縁の一大慈悲なり。此の願を満じ、此の理を顕わさんと欲するに、応に降魔して道場と作すべし。八十億の衆も心を動ずること能わざるを止と名づけ、魔界は即ち仏界なりと達するを觀と名づく。但だ四悉の止観を以て心を安んずるのみなり〕

『大正蔵』四六卷、一一六頁、中段

これは、魔事に対して十乗観法を用いることを明かす部分であり、その中の第一観不思議境・第二起慈悲心・第三巧安止観のそれぞれを用いた魔を破する方法が示されている文である。この文からすると、『次第禪門』「覚魔事」における(3)に相当する方法は、十乗観法の中でも第一観不思議境・第二起慈悲心・第三巧安止観に組み込まれていることがわかる。

ところで、『次第禪門』「覚魔事」における(三)「魔を壊するの法を明かす」段では、前に挙げたような魔を破する方法以外にも、魔を破する義について言及している箇所が見られ、諸経論の説が採り上げられている。⁵⁸ これらについては、『摩訶止観』の魔事境においても、魔事に対して十乗観法を用いる方法を明かす中に同様の記述が確認できる。次の如くである。

『次第禪門』

如摩訶衍中説。得菩薩道故破煩惱魔。得法性身故破陰界入魔。得菩薩道得法性身故破死魔。得不動三昧。一切法中自在無住故。破欲界他化自在天子魔。若大集經明得四念処即破四魔。此二説名異意同。若纓絡經明等覺如來三魔已過唯有一品死魔在。若法華説。二乘之人但破三魔。余有欲界天子魔。所未能破。……涅槃經中説有八魔。華嚴經中説有十魔。

〈『摩訶衍』の中に説くが如し。菩薩の道を得るが故に煩惱魔を破す。法性の身を得るが故に陰界入魔を破す。菩薩の道を得て法性の身を得るが故に死魔を破す。不動三昧

『摩訶止観』

隨魔事起。即以四句破之。橫豎單複破悉無滯。三藏初伏四魔。坐道場破煩惱魔。得菩提道。又得法性身。破陰入魔。此兩共破死魔。道樹下得不動三昧。變三玉女。八十億兵。冠蓋劍各隨者。是破天子魔。通教初得無生忍。至六地得菩提道如前。八地道觀双流。是不動三昧。破天子魔。兩処声聞。止破三魔。笈多恒為所惱。後得神通伏而非破云云。別教十住已破界内四魔。登地分得菩提道破煩惱魔。分得法身破陰魔。分得赤色三昧破天子魔。若瓔珞云。等覺三魔已尽。唯一分死魔在。三不応前尽。一不応独余。此乃別教方便説耳。円教初住俱破八魔。得菩提道破煩惱魔云云。乃至妙覺八魔究竟永尽。雖初住破非

を得て、一切の法の中に自在にして住すること無きが故に、欲界の他化自在天子魔を破す。若しは『大集経』は、四念処を得て即ち四魔を破することを明かす。此の二説は名は異なれども意は同じなり。若しは『纓絡経』は、等覺の如来は三魔已に過ぎて、唯だ一品の死魔在ること有るのみなるを明かす。若しは『法華』は、二乗の人は但だ三魔を破するのみにして、余に欲界天子魔有りて、未だ破すこと能わざる所なるを説く。……『涅槃経』の中に八魔有りと説き、『華嚴経』の中に十魔有りと説く。

『大正藏』四六卷、五〇七頁、下段—五〇八頁、上段

初住破。雖後覺破非後覺破。而不離初住後覺。是為破法遍也。魔事の起るに随いて、即ち四句を以て之を破し、横・豎に単・複を破して悉く滞り無し。三藏は初に四魔を伏し、道場に坐して煩惱魔を破し、菩提の道を得る。又、法性身を得て、陰入魔を破す。此の両は共に死魔を破す。道樹の下に不動三昧を得て、三の玉女を變じ、八十億の兵を破するに、冠・蓋・劍の各の墮つるは、是れ天子魔を破す。通教は初に無生忍を得て、六地に至りて菩提の道を得ること前の如し。八地の道觀の双流するは、是れ不動三昧にして、天子魔を破す。兩処の聲聞は、止だ三魔を破するのみ。笈多は恒に為に悩まされ、後に神通を得て伏するも破するに非ず。云云。別教は十住に已に界内の四魔を破し、登地に分に菩提の道を得て煩惱魔を破し、分に法身を得て陰魔を破し、分に赤色三昧を得て天子魔を破す。若しは『瓔珞』に云わく、「等覺は三魔已に尽きて、唯だ一分の死魔在るのみ」と。三の応に前に尽くべからず、一の応に独り余るべからず、此れは乃ち別教の方便の説なるのみ。円教は初住と俱に八魔を破し、菩提の道を得て煩惱魔を破す。云云。乃至、妙覺に八魔は究竟して永く尽く。初住に破すると雖も初住に破するには非ず、後覺に破すると雖も後覺に破す

るには非ずして、初住・後覚を離れざるに、是れを破法遍と為すなり）
『大正蔵』四六卷、一一六頁、下段

すなわち、『次第禪門』「覚魔事」では『大智度論』『大集経』『纏絡経』『法華経』『涅槃経』『華嚴経』が挙げられて、それぞれの魔を破する義について述べられているが、そのうち、『摩訶止観』でも確認できるのは、『大智度論』『纏絡経』『法華経』『涅槃経』の教説である。残りの『大集経』『華嚴経』への言及は見られないものの、『摩訶止観』の魔事境においては、『次第禪門』「覚魔事」に示された種々の経典における魔を破する義を化法の四教のうちに摂めることによって、その全体を取りまとめようとする意図が窺える。この点については、『次第禪門』「覚魔事」や『天台小止観』第八覚知魔事章の講説から、更に進展した様子が観取されると言える。因みに、『摩訶止観』の魔事境における当該部分の記述は、十乗観法の第四破法遍の記述である。

以上、『次第禪門』所説の魔を退ける方法は、『天台小止観』を経て、最終的には、『摩訶止観』の魔事境に説かれるように、悉く十乗観法に統摂されるのである。したがって、必然的に『次第禪門』「覚魔事」及び『天台小止観』第八覚知魔事章における方法は、『摩訶止観』の魔事境に示される十乗観法の如く体系化されたそれと比べて簡略であると言える。

第三項 小結

本節を要約すると次の如くである。

- ① 『次第禅門』 「覚魔事」の成立に関して、その直接の契機は『大品般若経』や『大智度論』といった諸経論に拠るものであり、この点は智顛自身の実修の経験に基づく影響と共に重視されるべきである。また、『次第禅門』 「覚魔事」を踏まえて講説される『摩訶止観』の魔事境も同様である。
- ② 『次第禅門』 「覚魔事」における講説は、四魔という概念に関する説明に終始しているが、『摩訶止観』の魔事境では、四魔それぞれが互いに関連付けられ、三界の内・外や各行位における相違についても明かされており、ここにおいてより体系化した講説が行われていると言える。
- ③ 『次第禅門』 「覚魔事」における精媚の講説では十二時の獣が説かれているが、これは『天台小止観』の第八覚知魔事章、『摩訶止観』の魔事境に至るにつれて、徐々に詳説されるようになり、最終的には一百八という仏教的な数に関連付けられることになる。尚、対治法については、その獣の名を称えるという方法が一貫して示されている。
- ④ 『次第禅門』 「覚魔事」における埒惕鬼に関して、『天台小止観』第八覚知魔事章及び『摩訶止観』の魔事境における当該部分の講説はほぼ同文である。
- ⑤ 『次第禅門』 「覚魔事」における魔羅に関して、同書と『天台小止観』第八覚知魔事章では「違」「順」を用いた解釈が示されるが、『摩訶止観』の魔事境においては、それでは都合が悪いため、新たに「強」「軟」

を用いた講説が行われている。尚、ここには語句の異なりが見られるのみであり、その内容自体は一致している。

⑥ 『次第禪門』「覚魔事」や『天台小止観』第八覚知魔事章における魔羅に関して、『摩訶止観』の魔事境ではその数が増えているが、これは智顛独自の経験に基づいて、魔羅の様相に関する講説が拡充された可能性を考慮すべきであろう。

⑦ 『次第禪門』「覚魔事」では魔を破する方法として三種が示されており、『天台小止観』の第八覚知魔事章におけるそれも同様である。ただし、『天台小止観』第八覚知魔事章ではそれらの方法を止観に摂めることが目的とされるため、形式上は二種が示されるのみであり、ここに智顛の苦心の様子が窺える。

⑧ 『次第禪門』「覚魔事」における魔を破する方法は、『摩訶止観』の魔事境においては十乗観法の中に摂められ、その中でも、特に第一観不思議境・第二起慈悲心・第三巧安止観に関する記述とは本文的な関連も見られる。また、第四破法遍では、『次第禪門』「覚魔事」で示された種々の經典における魔を破する義が化法の四教のうちに統括されている。

- 1 安藤・前掲書には、「この内方便の組織がやがて摩訶止観の十境十乗の観法の原型である」（四五二頁）とある。
- 2 『大正蔵』四六卷、四九一頁、下段―四九四頁、上段。
- 3 『大正蔵』四六卷、四九二頁、上段。
- 4 『大正蔵』四六卷、四九二頁、上―中段。
- 5 『大正蔵』四六卷、四九二頁、中段―四九三頁、中段。
- 6 『大正蔵』四六卷、四九三頁、中段―四九四頁、上段。
- 7 『大正蔵』四六卷、四六六頁、下段―四六九頁、中段。

- 8 『大正蔵』四六卷、四七二頁、中段―四七三頁、中段。
- 9 佐藤・前掲書（一九六一年）では、「次第禪門では止門について（1）分別止門不同（2）立止大意（3）修正方法（4）弁証止之相なる四段をもうけて詳しく三止について述べているが、その中の（1）分別止門不同の一段をば小止観と対照するに、その解釈は次のように一致する」（括弧内原文、二五四―二五五頁）と述べられ、両書におけるそれぞれの記述が揭示されている。
- 10 佐藤・前掲書（一九六一年）、二五六頁。
- 11 『大正蔵』四六卷、二一頁、中段―二三頁、下段。
- 12 『大正蔵』四六卷、二三頁、下段―二九頁、下段。
- 13 『大正蔵』四六卷、四九二頁、下段―四九三頁、中段。
- 14 阿純章「天台智顛における三観思想の形成について」（『東洋の思想と宗教』第一七号、二〇〇〇年三月）等を参照。同論攷では『次第禪門』における三観の導入について詳細な考察が行われている。
- 15 いずれも『大正蔵』四六卷、二四頁、上―中段。
- 16 池田・前掲書には、「〔『次第禪門』における〕止門の三止の説は、『摩訶止観』の第二釈名章では、相待と絶待の三止・三観の意味に確定されていき、『摩訶止観』の修行論の中で大きく実を結ぶことになるのである」（二四二頁）とある。
- 17 佐藤・前掲書（一九六一年）には、「ところが小止観の証果章では、正修行章には全然見られなかった三観説が、体真止、方便随縁止、息二辺分別止の三止説と関連せしめて次の如く説かれている。……従ってこの証果章における三観は一見摩訶止観よりの影響のようにも見られるけれども、仔細にこれを検討すると、摩訶止観のそれは円融相即の立場よりする不次第三観、一心三観を説いているのに対し、小止観のそれはまず従仮入空（空観）を成就して、従空出仮観（仮観）に入るが、この二種の観法は方便の観法にして正観の観法に非ずとする。而して前の二巻を方便道とし、この二空観によって中道正観に入るといふ順序が示されている。従って小止観の証果章は摩訶止観と同じく三止三観が説かれてはあっても、その三止三観たるや別教分齊の隔歴次第の三観の域を出でざるものといわねばならぬ」（括弧内原文、二五七頁）とある。

- 18 『大正蔵』四六卷、四九四頁、上段―五〇五頁、上段。
- 19 前方便の主要な研究である浅田・前掲論文でさえ、「内方便第二の驗善悪根性は、善根性と悪根性に分説され、両者は再度、それぞれ四種に区分されて細説している。しかし読むに従って再々度細区分がなされており、その説明たるや詳細を極めていゝる。よって一々順説すれば煩雑になる」と述べて、「驗善悪根性」全体への具体的な論究は避けている。
- 20 福島「次第禪門の内方便」(『大谷学報』第四四卷第三号、一九六五年三月)には、「そこで次に驗善悪根性について述べてみると、この法門は内方便五法門中最も詳細に説かれている。これは止門によって心が澄静になれば、それによって宿世の善悪根性が自ら明らかとなり、これを仔細に分別して悪根を対治し善根を助長せしめんとする禅法である。従ってこれは摩訶止觀の業相境に相当するものであり、また智顛が早くから方等三昧などによって関心を有していた問題であつた」とある。また、大野・前掲書には、『次第禪門』における内方便の(2)驗善悪根性が、『摩訶止觀』の業相境に相当する内容を指摘する表が掲載されている(一二五頁)。
- 21 大野・前掲書には、「外善……布施・孝順父母師長・信敬三宝精勤供養・読誦聴学」(一二五頁)とあり、外善として持戒を挙げないが、これは誤りで、『次第禪門』の「驗善悪根性」には外善の第二としての持戒が明確に示されている。
- 22 『大正蔵』四六卷、四六九頁、中段―四七〇頁、上段。
- 23 『大正蔵』四六卷、四七〇頁、中段―四七一頁、中段。
- 24 『大正蔵』四六卷、一一一頁、下段―一一四頁、下段。
- 25 『次第禪門』は卷第三之上(『大正蔵』四六卷、四九四頁、中段)、『摩訶止觀』は卷第八下(『大正蔵』四六卷、一一二頁、中段)。
- 26 『大正蔵』四六卷、一一七頁、下段―一三一頁、下段。
- 27 『摩訶止觀』卷第八下には「余四蔽例此可知。故不委記。云云へ余の四蔽は此れに例して知るべし。故に委しく記さず。云云」(『大正蔵』四六卷、一一三頁、上段)とある。
- 28 『大品般若経』卷第一には「復次舍利弗。菩薩摩訶薩欲不起慳心破戒心瞋恚心懈怠心乱心痴心者。当学般若波羅蜜へ復た次

に舍利弗よ。菩薩・摩訶薩は慳心・破戒心・瞋恚心・懈怠心・乱心・痴心を起こさざること欲するとは、当に般若波羅蜜を学すべし」(『大正蔵』八卷、一二二〇頁、中段)とあり、これを釈して『大智度論』卷第三三には「是六種心惡故。能障蔽六波羅蜜門(是の六種の心の惡なるが故に、能く六波羅蜜門を障蔽す)」(『大正蔵』二五卷、三〇三頁、下段)と述べられている。

29 『大正蔵』四六卷、五〇五頁、上—中段。安藤・前掲書には、「次第禪門では、安心法に関する論述は止門や驗善惡根性に関する論述に比較して簡單である」(四六一頁)とある。

30 『大正蔵』四六卷、五六頁、中段—五九頁、中段。

31 安藤・前掲書には、「そして内方便の第三安心法や小止觀の正修は摩訶止觀では十乘觀法の第三巧安止觀として説かれている」(四六〇頁)とある。また、大野・前掲書における『次第禪門』の内方便に関する『天台小止觀』『摩訶止觀』の対応表(一二五頁)も参照。

32 安藤・前掲書には、「とくに内方便の第一を止門とし、第三の安心法も専ら止門の系統に属し、觀の面が欠如している点が注目に値する」(二七一頁)、「初期の五種内方便の止門と安心法のうち、安心法の内容は止門と同一性格のものであるから、初期は専ら止の面を重視したと見るべきである」(二七六頁)等とあり、これを参考にしたと思われる福島・前掲論文にも、「これ(『次第禪門』『安心禪門』)を小止觀や摩訶止觀に比較すると、摩訶止觀ではいかに及ばず小止觀でも坐中止觀において止觀二門の安心法を説いているのであるが、次第禪門の場合はいくまで「止」の安心法を説いたのであって止觀二門の安心法としては説いていないことに注意しなければならない」とある。

33 仙石景章「『六妙法門』に於ける止と觀について」(『駒沢大学大学院仏教学研究會年報』第一四号、一九八〇年七月)には、「六妙門中の觀が身体中の具体的対象を設けて五陰の生滅無常を觀察するのに対して、所謂の止觀中のそれは無明を除いて特に具体的対象を設けずに諸法の理法を觀照するものであると言えり」とある。また、同論攷は、関口・前掲書(一九七五年)における楠山春樹「漢語としての止觀」(一八一頁—二〇〇頁)を参照して考察が行われたものである。

34 『大正蔵』四六卷、五〇八頁、上段—五四八頁、下段。

- 35 福島・前掲論文にも、「ただ次第禪門には安心の方法が明かされているだけで、安心法の本質的な解明はなされていない」とある。
- 36 安藤・前掲書にも、「内方便の第三は安心法である。これに随便宜・随対治・随楽欲・随次第・随第一義の五意がある。上述の善根相を生じた場合、それはすでに行者の過去に修めた善法が発起したのであるから、いま更にこれを再び修行することによって効果を挙げることが大きいので、例えば過去に数息観を行じたという善根相が起きたとき、さらに改めて数息観を行じる」（四五六頁）とある。
- 37 特に、『大正蔵』四六卷、一〇〇頁、中段―一〇二頁、下段。
- 38 十五門禪自体の具体的な講説は禪定境において行われるが、その発相に関しては業相境の範疇である。
- 39 『大正蔵』四六卷、五〇五頁、中段―五〇六頁、中段。
- 40 『大正蔵』四六卷、四七一頁、中段―四七二頁、中段。
- 41 『大正蔵』四六卷、一〇六頁、上段―一一一頁、下段。
- 42 『大正蔵』四六卷、五〇五頁、中―下段。
- 43 『大正蔵』四六卷、五〇五頁、下段―五〇六頁、中段。
- 44 『天台小止観』では「蔵」と作るが、文意は『次第禪門』の所説と同じである。
- 45 大野・前掲書にも、「四大の不調・五臟・五根、さらに鬼神・魔事・業報などが病患の発因であると説く」（四六五頁）とある。
- 46 『大正蔵』四六卷、五〇六頁、下段―五〇八頁、上段。
- 47 『大正蔵』四六卷、一一四頁、下段―一一七頁、上段。
- 48 安藤・前掲書には、「覺魔というのは大品般若経卷一三の魔事品、及び卷十四の両過品の教説に随ったもので、禪定修行には必ず悪魔の妨害があるという信仰が北地において有力であったにちがいない」（二七一頁）、「智顛は涅槃経の八魔や華嚴経の十魔などを参照しつつ、とくに大智度論（卷六八）に拠って煩惱魔・陰入界魔（智度論では五衆魔）・死魔・天子魔の四魔

説に拠っている」(括弧内原文、四五八頁)、「何故彼がとくにかかる覺魔事を内方便の一課として制定したかというに、恐らくは小品般若經卷第十三魔事品及び第十四兩過品に、菩薩の修行の道程に生ずる数多の魔事・魔羅が詳説されているので、魔事・魔羅を説かざる者は是れ菩薩の悪知識なりという教説に従ったものである」(四五九頁)等とある。尚、「禪定修行には必ず悪魔の妨害があるという信仰が北地において有力」であり、それが「覺魔事」成立のきっかけとなったという可能性が指摘されているが、この点については何ら根拠が示されていないため、更なる検討を要するものと考えられる。

49 しかし、最終的に安藤・前掲書では、『摩訶止観』卷第四上の「第六明方便者。方便名善巧。善巧修行。以微少善根。能令無量行成解發入菩薩位。…：円教以仮名五品觀行等位。去真猶遙。名遠方便。六根清淨相似隣真。名近方便。今就五品之前仮名位中。復論遠近。二十五法為遠方便。十種境界為近方便。横豎該羅。十觀具足。成觀行位。能發真似。名近方便。〔第六に方便を明かすとは、方便を善巧と名づく。善巧に修行して、微少の善根を以て、能く無量の行を成じ解を發して菩薩の位に入らしむ。…：円教は仮名・五品の觀行等の位は、真を去ること猶遙かなるを以て、遠の方便と名づく。六根清淨の相似は真に隣するを、近の方便と名づく。今、五品の前の仮名の位の中に就きて、復た遠・近を論ず。二十五法を遠の方便と為し、十種の境界を近の方便と為す。横・豎に該羅し、十觀を具足し、觀行の位を成じて、能く真似を發するを、近の方便と名づく〕」(『大正蔵』四六卷、三五頁、下段)との文が引用され、これに対して、「二十五方便も十境十乘觀ともに方便であり、二十方便が遠方便であるのに対して、十境十乘觀は近方便であるという相違があるにすぎない。すなわち、二十五方便と十境十乘觀は天台五十二位の中の十住に入るまでの五品位や十信位の段階において修行すべき方便加行であるという」(八六七頁)と述べられており、第一義としては、二十五方便だけでなく十境・十乘觀法をも方便として位置付けることができると指摘されている。

50 『摩訶止観』で説かれるのは「魔事境」であり、「魔支境」という記述は確認できない。

51 『大正蔵』四六卷、五〇六頁、下段―五〇七頁、上段。

52 『大正蔵』四六卷、五〇七頁、上―中段。

53 『大正蔵』四六卷、五〇七頁、中段―五〇八頁、上段。

54 『大正蔵』四六卷、一一五頁、上段。

55 『大正蔵』四六卷、四七〇頁、中段。

56 精媚における十二時の獣の一一に關しては、大野・前掲書（五三九―五四三頁）が詳しい。特に、それらを踏まえて、『摩訶止観』所説の時媚鬼の直接の典拠は、この『抱朴子』である。……智顛は恐らく、『大集経』の所説を根拠として、『抱朴子』などの中国道教において伝承され、それが民間信仰となつて定着した精媚をとりあげたものと考えられる」（五四三頁）として、その典拠を晋代の葛洪（二八四―三六三）による『抱朴子』であると指摘した点は非常に興味深い。

57 大野・前掲書には、「第三の魔羅鬼について、『次第禪門』『天台小止観』には、魔は多くの場合、三種の五塵の境界の相を化作して、人の善心を破壊するという。三種の五塵として、(一)に違情の事をなし、畏るべき五塵をなして、人を恐懼させる。(二)に順情の事をなし、愛すべき五塵をなして、人の心に愛著を生じさせる。……しかし『摩訶止観』の魔事境には、(一)・(二)について説かれず、(三)の非違非順のみが説かれる」（括弧内原文、五四三頁）とある。

58 『次第禪門』巻第四には、「破魔義不同（魔を破する義は不同なり）」（『大正蔵』四六卷、五〇七頁、下段）とある。

第四章 五門禪・十五門禪の変遷

第一節 五門禪・十五門禪と十門禪の關係

第一項 『次第禪門』『天台小止觀』における禪門

前章において述べたように、『次第禪門』における内方便の第二「驗善惡根性」には五門禪が示されている。すなわち、

- (I) 阿那波那門
- (II) 不淨觀門
- (III) 慈心門
- (IV) 因緣門
- (V) 念仏門

という五種の禪門である。これらの五門禪は、

此五門中。一門開為三。合有十五種善根發。一明阿那波那門。有三種善根發相不同。一數息善根。二隨息善根。三觀息善根。……二明不淨觀中。有三種善根發相不同。一九想。二背捨。三大不淨觀。……三明慈心觀中。三種善根發不同者。一

衆生縁慈。二法縁慈。三無縁慈。……四明因縁觀中有三種善根發不同者。一三世十二縁。二果報十二縁。三一念十二縁。……五明念仏中。自有三種善根發相不同。一念応仏。二念報仏。三念法仏。

〔此の五門の中、一門を開きて三と為す。合して十五種の善根の發すること有り。一に阿那波那門を明かすに、三種の善根の發する相の不同有り。一に数息の善根、二に随息の善根、三に觀息の善根なり。……二に不淨觀を明かす中、三種の善根の發する相の不同有り。一に九想、二に背捨、三に大不淨觀なり。……三に慈心觀を明かす中、三種の善根の發することの不同有るは、一に衆生縁の慈、二に法縁の慈、三に無縁の慈なり。……四に因縁觀を明かす中、三種の善根の發することの不同有るは、一に三世の十二縁、二に果報の十二縁、三に一念の十二縁なり。……五に念仏を明かす中、自ら三種の善根の發する相の不同有り。一に応仏を念ず。二に報仏を念ず。三に法仏を念ず〕

『大正蔵』四六卷、四九五頁、中段―四九六頁、上段

と述べられているように、一門を三に開き、計十五門の禪門となるとされている。具体的には、(I)阿那波那門を数息・随息・觀息、(II)不淨觀門を九想・背捨・大不淨、(III)慈心門を衆生縁・法縁・無縁、(IV)因縁門を三世・果報・一念、(V)念仏門を応仏・報仏・法仏としてそれぞれを三種に開いた十五門禪である。

五門禪・十五門禪については、

此五法門通撰一切諸禪。發諸無漏故。名為内善。……復次五門禪定対治四分煩惱。四分煩惱出生八万四千塵勞。当知五門亦能出八万四千法門。此而言之。説五門則撰一切内善具足。

〔此の五法門は通じて一切の諸禪を撰して、諸の無漏を發するが故に、名づけて内善と為す。……復た次に、五門の禪定は四分の煩惱を対治す。四分の煩惱は八万四千の塵勞を出生す。当に知るべし、五門も亦た能く八万四千の法門を出す。此れにして之を言わば、但だ五門を説かば、則ち一切を撰し内善は具足す〕『大正蔵』四六卷、四九四頁、上段―中段

とあるように、これらを以て一切の禅門を摂めることになるかとされている。

これと同様の五門禅が説かれるのが『天台小止観』第七善根発相章である。次の如くである。

第一明善根発相。有五種不同。一息道善根発相。……二不浄観善根発相。……三慈心善根発相。……四因縁観善根発相。

……五念仏善根発相。……一切法門発相。是中広分別。

〈第一に善根の発相を明かすに、五種の不同有り。一には息道の善根発相。……二には不浄観の善根発相。……三には慈

心の善根発相。……四には因縁観の善根発相。……五には念仏の善根発相。……一切の法門の発相は、是の中に広

く分別すべし〉

『大正蔵』四六卷、四六九頁、中段―下段

ここでは、息道・不浄観・慈心・因縁観・念仏という五門禅が示されている。これらは語句こそ若干異なるものの、内容としては『次第禅門』におけるそれと一致する。そのため、『天台小止観』においても『次第禅門』と同様の五門禅を以て一切の法門を摂めるとすることがわかる。現に、『天台小止観』の五門禅に関する記述は本文的にも『次第禅門』のそれとほぼ一致する。

しかしながら、両書は、こうした五門禅という枠組みでは一致するものの、更に細分化された十五門禅として比較すると、『天台小止観』の所説において、いくつかの禅門が欠けていることが判明する。すなわち、(I)阿那波那門中の観息、(Ⅲ)慈心門中の法縁・無縁、(Ⅳ)因縁門中の果報・一念、(Ⅴ)念仏門中の報仏・法仏に相当する禅門が見られないのである。特に、(I)阿那波那門中の観息については、『次第禅門』や後述する『摩訶止観』では確認できるにもかかわらず、『天台小止観』では一切言及されない点が注目される。

この点に関して、『天台小止観』中でその理由が述べられることはないため、何故に『次第禅門』の五門禅・十

五門禪がそのままの形では採用されず、前述の七つの禪門が欠けているのかは明らかにされていない。ただ、後述するように、『次第禪門』所説の十五門禪と『摩訶止観』所説の十門禪の関係を考慮すれば、『天台小止観』においていくつかの禪門が説かれぬ理由もある程度推測することができる。

いずれにせよ、『天台小止観』で明かされる禪門が『次第禪門』に比べて少ないからといって、それが一切の禪門を摂めることがないというわけではなく、「一切の法門の発する相は、是の中に応に広く分別すべし」とあるように、『天台小止観』所説の禪門のみで一切の法門を統攝し得るのであり、こうした態度は『次第禪門』所説の禪門から一貫していると言える。

以上のように、『天台小止観』は五門禪という枠組みの上では『次第禪門』と一致するが、更に細かく検討すると、十五門禪としては講説されず、都合八門禪を以て一切の法門を明らかにするのである。

また、『次第禪門』では、五門禪における各禪門について、その次第・浅深が明確に述べられている。次の如くである。

復次初数息門。即是世間凡夫禪。次不淨門。即是出世間禪。諸声聞人所行。次慈心門。即是凡聖二人。為大福德修慈。入四無量心。次因縁門者。即是辟支仏人之所行。次念仏門。功德廣大。即是諸菩薩之所行。此則略明五門次第浅深之相。

（復た次に、初の数息門は、即ち是れ世間の凡夫の禪なり。次に不淨門は、即ち是れ出世間の禪にして、諸の声聞の人の行ずる所なり。次に慈心門は、即ち是れ凡聖二人、大福德の為に慈を修して、四無量心に入る。次に因縁門とは、即ち是れ辟支仏の人の行ずる所なり。次に念仏門は、功德は廣大なり。即ち是れ諸の菩薩の行ずる所なり。此れ則ち略して五門の次第・浅深の相を明かす）

『大正蔵』四六卷、四九四頁、中段

すなわち、五門禪の(I)阿那波那門(数息門)・(II)不淨觀門・(III)慈心門・(IV)因縁門・(V)念仏門と至るにつれて、浅

から深へと次第に禪門を修することになるものであり、そこには明確に各禪門間の優劣が存するとされているのである。こうした講説は、『次第禪門』と同様の五門禪が説かれる『天台小止観』においても見られないものであり、各禪門の次第を明確にすることが主眼とされる『次第禪門』のみに見られる特徴であると言える。

第二項 『摩訶止観』における禪門

『次第禪門』所説の五門禪・十五門禪や『天台小止観』所説の五門禪に対して、『摩訶止観』では十境の第六である禪定境の講説中に十門禪が示されている。前述のように、『摩訶止観』では『次第禪門』の如き五門禪・十五門禪は用いられず、十門禪が示される。次の十種の禪門である。

- (i) 根本四禪
- (ii) 十六特勝
- (iii) 通明
- (iv) 九想
- (v) 八背捨
- (vi) 大不淨
- (vii) 慈心

(viii) 因縁
(ix) 念仏
(x) 神通

これらの十門禪と『次第禪門』所説の五門禪・十門禪との関係については、『摩訶止観』において次のように述べられている。

此十門与五門十五門云何同異。但有開合之異耳。開五為十者。開数息出特勝通明。開不淨出背捨大不淨。慈心因縁守本。念仏門毘曇名界方便。禪經称念仏。此亦守本。神通約九禪上發。不專拋一法。合十五門為十者。数息不淨各有三則不合。慈心有三但合為一。即衆生慈也。没二名者。禪是門戸詮次事法。法縁是二乘入理觀。無縁是大乘入理觀。没理去二存事唯一。若開者。即属二乘菩薩両境中摂。因縁亦三門。三世輪転。果報一念明義細。細故附理。但称三世門也。念仏亦三但取念仏耳。神通但取五通。

（此の十門と五門・十五門とは云何が同異あるや。但だ開合の異なり有るのみ。五を開きて十と為すとは、数息を開きて特勝・通明を出し、不淨を開きて背捨・大不淨を出し、慈心・因縁は本を守り、念仏門は毘曇には界方便と名づけ、禪經には念仏と称するも、此れも亦た本を守り、神通は九禪の上に發するに約して、専ら一法に拋らず。十五門を合して十と為すとは、数息・不淨に各の三有るに、則ち合せず。慈心に三有るも、但だ合して一と為す。即ち衆生の慈なり。二の名を没するは、禪は是れ門戸の詮次の事法にして、法縁は是れ二乗の入理の觀なり。無縁は是れ大乘の入理の觀なり。理を没して二を去り、事を存するに唯だ一なるのみ。若し開かば、即ち二乗・菩薩の両境の中に属して摂す。因縁に亦た三門あるも、三世の輪転は匱にして、果報・一念は義を明かすこと細なり。細なるが故に理に附し、匱なるが故に事に属す。今、細を没して匱を存し、但だ三世の門と称するなり。念仏に亦た三あるも、但だ念仏を念ずるを取るの

み。神通は但だ五通を取る〕

『大正藏』四六卷、一一七頁、中段

すなわち、五門禪を開いて十門禪とすると共に、一方では十五門禪を合して十門禪とするというのである。

五門禪としては、(I)阿那波那門(数息門)を開いて特勝・通明を加え、(II)不浄観門からは背捨・大不浄を出して、残りの(III)慈心門・(IV)因縁門・(V)念仏門の三種はそのままに、新たに神通を増し、計十種の禪門とするのである。

十五門禪を十門禪にする場合は、(I)阿那波那門である根本四禪・十六特勝・通明、及び(II)不浄観門に相当する九想・八背捨・大不浄はそれぞれ従来通りに残し、(III)慈心門の衆生縁・法縁・無縁の三種は衆生縁のみ、(IV)因縁門の三世・果報・一念からは三世のみ、(V)念仏門の応仏・報仏・法仏からは応仏のみをそれぞれ引き継ぎ、五門禪の場合と同様に新たに神通を加えて、十門禪とするのである。

したがって、十五門禪のうち、(III)慈心門の法縁・無縁、(IV)因縁門の果報・一念、(V)念仏門の報仏・法仏が十門禪に引き継がれないことになるが、その理由はこれらの禪門が理に属するからであるとされている。そもそも『摩訶止観』における禪は「事法」であるとされるため、所観の境として示される十境のうちの禪定境に相当する十門禪は必ず事に属するものである。これに対して、『次第禪門』所説の十五門禪は事・理が混在する体系であるから、これを十門禪に統撰するに当たっては、理法の禪門を除き、事法の禪門のみを引き継ぐ必要があったのである。

これを踏まえると、前に述べたように、『天台小止観』所説において『次第禪門』所説の十五門禪のうちの人禪門しか見られない理由についても、十門禪の場合と同じく、理に属する禪門を除き、事の禪門のみを示す意図があったものと考えるのが妥当である。現に、『次第禪門』所説の十五門禪のうち、『天台小止観』及び『摩訶止観』所説の禪門に見られなくなるものは、(III)慈心門中の法縁・無縁、(IV)因縁門中の果報・一念、(V)念仏門中の

報仏・法仏という計六種の禪門であり、これらがいずれも禪門として説かれなくなる点は共通しているため、その理由も軌を一にすると考えるのは当然である。ただし、『摩訶止観』において明示された理由を考慮しても、『天台小止観』において(I)阿那波那門中の觀息が見られなくなる要因だけは未だ判然としない。何となれば、『摩訶止観』では(I)阿那波那門中の觀息が十門禪のうちに摂められ、『次第禪門』と同じく禪門として説かれているからであり、『天台小止観』の如くこれを禪門から除外することはないからである。

また、『摩訶止観』において理法の禪門に分類される(III)慈心門の法縁・無縁に関しては、その講説が二乗境・菩薩境を示す段において行われると述べられているが、この兩境は不説部分に相当するため、具体的に参照することができない。同様に、理に属する禪門であるとされる(IV)因縁門の果報・一念、(V)念仏門の報仏・法仏も二乗境、もしくは菩薩境を示す段において言及される予定であったものと考えられるが、いずれもその講説を見ることは叶わない。

尚、先行研究では、

こと晩年に及んで、智顛の般若学の研究が極めて進展し、しかも禪定修行の経験も頗る豊富となったので、新たに禪定境や諸見境の設定となったし、増上慢や二乗境、及び菩薩境の三境を新設した。

安藤・前掲書、二七四頁

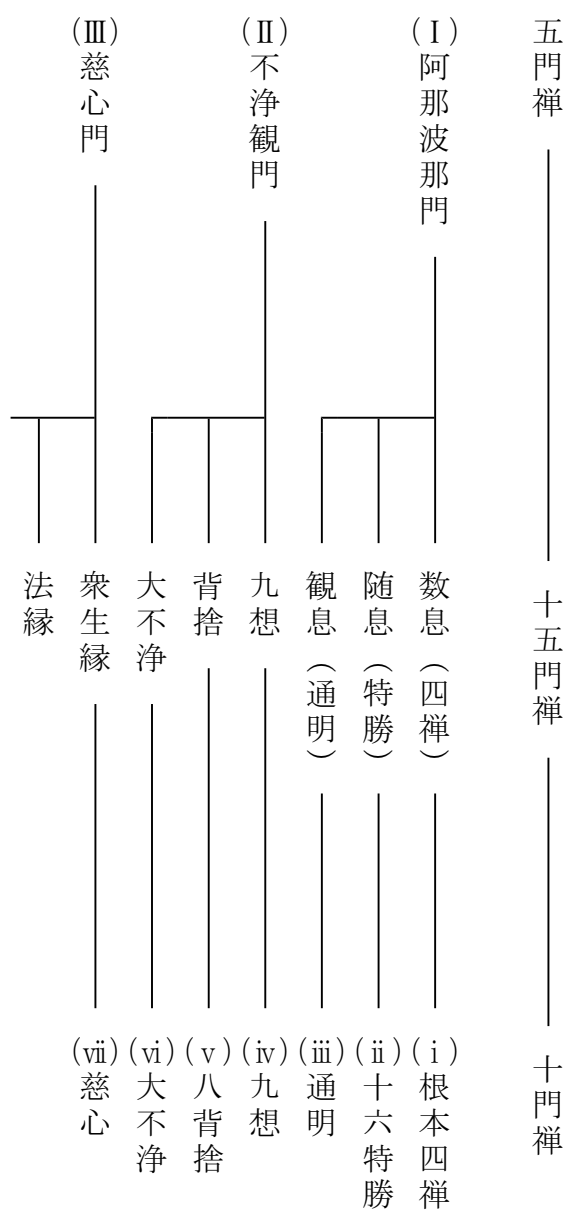
と述べられているように、禪定境は『摩訶止観』に至って新設されたものであると指摘されているが、これには些か疑問が残る。

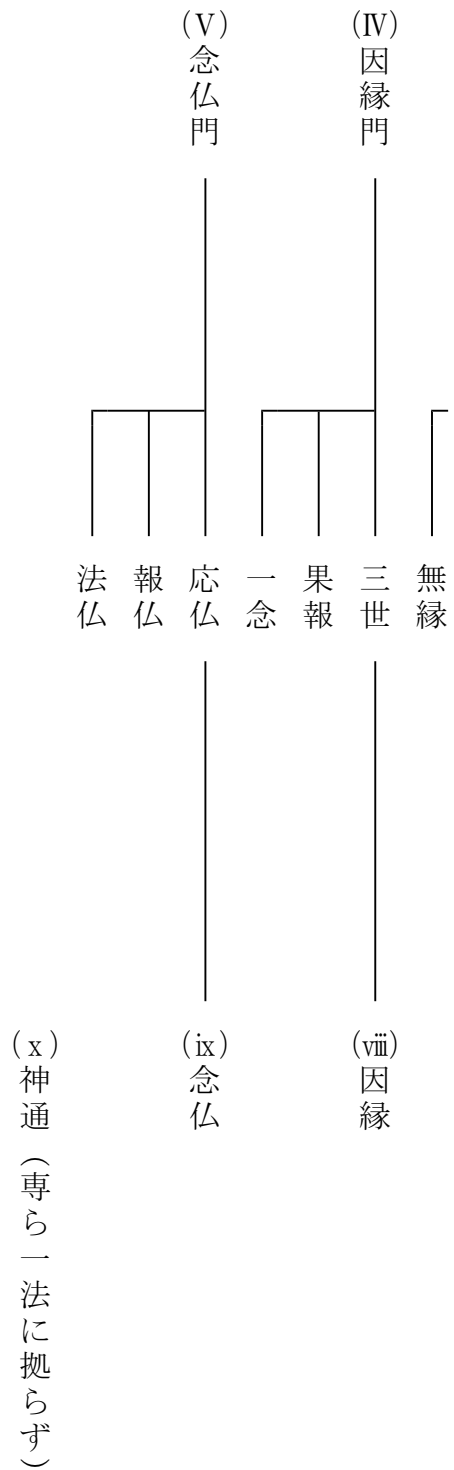
確かに、十境のうちの禪定境として確立されるのは『摩訶止観』に至ってからであるが、次節で論じるように、その講説自体は明らかに『次第禪門』における禪門の内容と軌を一にするものである。そのため、『摩訶止観』における禪定境は、同書において新設されたわけではなく、その原型は『次第禪門』において示されていると言

える。

第三項 小結

以上の『次第禪門』における五門禪・十五門禪と、『摩訶止観』所説の十門禪の関係を図示すれば次の如くである。





こうした五門禪・十五門禪と十門禪の関係について、『摩訶止観』では、

若但取五門有所不収。若取十五義濫於理。是故簡理開事。雖開合不同各有其意。

〈若しは但だ五門を取らば収めざる所有り。若しは十五義を取らば理を濫ず。是の故に理を簡びて事を開く。開合は同じからずと雖も各の其の意有り〉

『大正蔵』四六卷、一一七頁、中—下段

と述べられているように、一切の法門を摂めるには五門禪では不充分であり、反対に十五門禪では煩瑣であるとして、新たに十門禪が示されるのである。また、前述したような『天台小止観』の禪門の形態も考えれば、智顛は禪門を如何に講説するかを試行錯誤し、最終的には事・理の分別を以て、禪門は事に属する十門禪のみとし、それ以外の理に属するものについては、禪定境とは別の二乗境・菩薩境において言及するという構成に至ったものと言える。

第二節 各禪門の比較

第一項 (I)阿那波那門中の数息（四禅）と(i)根本四禅

本項以降では、前に図示した五門禅・十五門禅と十門禅の対応関係に従って、『次第禅門』所説の五門禅・十門禅と、『摩訶止観』所説の十門禅の各禅門に関する具体的な記述を採り上げ、それぞれを比較・対照し、明らかになった点について述べることになるが、ここでは、まず(I)阿那波那門中の数息（四禅）と(i)根本四禅について論じることにした。

さて、両者の講説²には本文的に一致する箇所が数多く見られるが、特に、『摩訶止観』の(i)根本四禅を主として見ると、その記述の大部分が『次第禅門』における(I)阿那波那門中の数息（四禅）のそれと対照し得る。したがって、『摩訶止観』における(i)根本四禅が、『次第禅門』における数息（四禅）の記述に基づいて成立していることは間違いないと言える。

こうした中で、両者の記述が異なるのは次の部分である。

『次第禅門』

『摩訶止観』

第五明進退者。証初禪時。有四種人根性不同。一者退分。

二者住分。三者進分。四者達分。

〈第五に進退を明かすとは、初禪を証する時、四種の人の

根性の不同有り。一には退分、二には住分、三には進分、

四には達分なり〉 『大正蔵』四六卷、五一二頁、中段

初從僂住。訖至非想。通有四分。退護住進。

〈初め僂住より、訖り非想に至るまで、通じて四分有り。退

・護・住・進なり〉 『大正蔵』四六卷、一一九頁、中段

すなわち、進退に関する講説であるが、『次第禪門』における(I)阿那波那門中の数息(四禪)では退分・住分・進分・達分が四分とされるのに対し、『摩訶止観』の(i)根本四禪では退・護・住・進が四分して説かれているのである。

これによると、四分のうちの達分が除かれ、代わりに護分が入ることになるが、そもそも達分は『次第禪門』において、

達分者。有人得初禪時。於此定中。即發見思無漏。達到涅槃。

〈達分とは、人有りて初禪を得る時、此の定の中において、即ち見思の無漏を發し、涅槃に達到す〉

『大正蔵』四六卷、五一二頁、下段

とあるように、初禪を得る時に、定の中において見思の無漏を發して涅槃に達するということとされており、一方の護分は、『摩訶止観』において、

護分者。善以内外方便。將護定心不令損失。

〈護分とは、善く内外の方便を以て、定心を將護し損失せしめず〉

『大正藏』四六卷、一一九頁、上段

と述べられているように、内外の方便によって定心を護り損なわないうことと定義されるので、これらが同一のものであるとは考え難い。

現に、『次第禪門』『驗善惡根性』の所説には、

是中應歷五種根性人料揀。一退分人。二護分人。三住分人。四進分人。五達分人。分別云云。今不具記。

〈是の中、應に五種の根性の人を歴て料揀すべし。一に退分の人、二に護分の人、三に住分の人、四に進分の人、五に達分の人なり。分別するに云云なるも、今は具さに記さず〉

『大正藏』四六卷、五〇〇頁、中段

とあり、更に、『摩訶止觀』にも、

若次不次一發至後則進分也。齊九已來住分也。作意矜持護分也。一發即失退分也。達分可知。若於境境皆作五分者。可以意推。不俟分別。

〈若し次・不次の一たび發して後に至るは則ち進分なり。九に齊るより已來は住分なり。作意し矜持するは護分なり。一たび發して即ち失するは退分なり。達分は知るべし。若し境境において皆な五分を作すは、意を以て推すべし。分別を俟たず〉

『大正藏』四六卷、五一頁、下段

との記述が見られるように、両書のいずれにおいても、進分・住分・護分・退分・達分が五分として説かれていゝる箇所が存するのである³。したがって、達分と護分がそれぞれ別の概念であることは間違いないと言える。

しかし、この点に関して湛然の『輔行』では、次の如く述べられている。

禅門名達分。此中云護分。達謂体達。護謂防護。以達自防。故名為護。

〈禅門には達分と名づけ、此の中には護分と云う。達とは謂わく体達なり。護とは謂わく防護なり。達を以て自ら防ぐ。故に名づけて護と為す〉

『大正藏』四六卷、四一四頁、上段

すなわち、達分によって定心を護ることができるのであるから、『次第禅門』所説の達分を『摩訶止観』における護分に相当させることが可能であると述べられている。こうした説は湛然独自のものと考えられ、智顛の講説中には見られない見解であるため、証真の『私記』には、

問。達分与護分其躰不同。云何积成為一分耶。故第五卷並立二分即有五分。答。是引不同。非謂躰同。

〈問う。達分と護分は其の躰同じからず。云何ぞ积成して一分と為すや。故に第五卷に並びに二分を立つるに即ち五分有り。答う。是れ不同を引く。躰同じと謂うに非ず〉

『仏全』二三卷、一一〇三頁、上段

と記されているように、達分と護分は異なるものであるにもかかわらず、何故に湛然はこれを同一のものであると判じているのかとの問いがなされ、これに対して、達分と護分は同じものと見なすべきではないとの答えが示されている。つまり、証真にとつても湛然の説は誤りであると考えられたのであつて、『輔行』の説の解釈に非常に苦心している様子が窺えると言える。

ただ、『摩訶止観』にも、(i)根本四禅における四分がどのような理由で『次第禅門』所説の(I)阿那波那門中の数息(四禅)におけるそれと異なる内容となっているのかは明記されていないので、湛然による『輔行』の説が必

ずしも誤りであるとは断定できないし、智顛が如何なる意図を以てこのような講説をしたのかも明らかにならない。

いずれにせよ、『摩訶止観』の(i)根本四禪の講説は、最終的に、

委悉明根本禪往修証中尋之。

〈委悉に根本の禪を明かすは、『修証』の中に往きて之を尋ねよ〉

『大正蔵』四六卷、一二〇頁、中段

との文で結ばれ、その内容の一切は『次第禪門』における(I)阿那波那門中の数息(四禪)によることになるのであるが、そうした中でこの点の相違が注目されるのである。

第二項 (I)阿那波那門中の随息(特勝)と(ii)十六特勝

前と同様に、その講説⁴において両者の本文的一致が少なからず見られ、『摩訶止観』の(ii)十六特勝から見た場合、大部分が『次第禪門』における(I)阿那波那門中の随息(特勝)と対照し得る。また、『摩訶止観』の(ii)十六特勝の記述は、

委論発相具如修証中。

〈委しく発相を論ずるは具さに『修証』の中の如し〉

『大正蔵』四六卷、一二一頁、上段

との文で結ばれるため、詳説は『次第禪門』における(I)阿那波那門中の随息(特勝)に譲られており、両者の内容に大きな隔たりはないと考えられる。

ところで、『次第禪門』所説の(I)阿那波那門中の随息(特勝)の講説においては、十六特勝が四念処や欲界定・未到地定・四禪・四無色定に対応して示されているが、これらは、

第二明観門制立不同者解有二。一者有人云。此阿那波那等十六法对四念处。……亦明对四念处。復有二解不同。一師解云。前五对身。中三对受。次三对心。後五对法。……彼師自云依经明十六特胜。今既未见经文。但述而不作。亦未敢治定。次師別解云。若对四念处。起十六行。無往不爾。但分之不調。如無漏十六行約四諦中。一諦下有四。四四十六。有漏亦復尔。然約四念处中。說一念中有四。四四十六義亦然。……次第二師云。此十六法应須竖对諸禅八觀法相關故。……此則從初調心乃至發諸禅定明觀行具足。此解為勝也。

〈第二に観門の制立の不同を明かすとは、解に二有り。一には有る人の云わく、此の阿那波那等の十六法は四念処に対す。……亦た四念処に対するを明かすに、復た二の解の不同有り。一師の解して云わく、前の五は身に対し、中の三は受に対し、次の三は心に対し、後の五は法に対す。……彼の師は自ら云わく、經に依りて十六特勝を明かすに、今既に未だ經文を見ず。但だ述して作らず。亦た未だ敢えて治定せず。次の師は別に解して云わく、若しは四念処に対して十六行を起こすに、往きて爾らざること無し。但だ之を分つに調わず。無漏の十六行の如きは四諦の中に約す。一諦の下に四有るに、四四の十六なり。有漏も亦た復た応に爾るべし。然るに四念処の中に約するに、一念の中に四有るを説きて、四四の十六の義も亦た然り。……次に第二の師の云わく、此の十六法は應に須く豎に諸禅に対すべし。八の觀法(四禪・四無色定)と相關するが故なり。……此れは則ち初の調心より、乃至、諸の禅定を發するまで、觀行の具足すること

を明かす。此の解を勝と為すなり

『大正藏』四六卷、五二五頁、下段―五二六頁、中段

とあるように、いずれも智顛独自の説ではなく、他の禪師によるものであることが明確である。これらの禪師が具体的に誰なのかは明らかにされていないが、智顛自身は諸禪師の説に従って十六特勝を示し、その優劣を判ずるのみである。

一方、『摩訶止観』の(ii)十六特勝には、その内容が他の禪師の説によるものであるとは明示されていないが、既に述べたように、これは『次第禪門』における(I)阿那波那門中の随息(特勝)に基づいて講説されているため、それと同様に、智顛独自の見解が示されているわけではなく、特定の禪師の説を依用したものであると考えられる。

これらの点を鑑みるに、智顛の十六特勝に対する見解は初期から晩年に至るまで一貫しているが、その基底となるのは経論の類ではなく、智顛以前の諸禪師の説であったと言える。

第三項 (I)阿那波那門中の観息(通明)と(ii)通明

前の二段と同じく、この段も『摩訶止観』所説の(ii)通明は、

委論其相具在修証中説。

〈委しく其の相を論ずるは、具さに『修証』の中に在りて説く〉

『大正蔵』四六卷、一二一頁、下段

との文で結ばれるため、これが『次第禪門』における(I)阿那波那門中の觀息(通明)に基づいて講説されていることは間違いないと言える。

しかし、実際に本文や内容を比較・対照すると、その内容が異なっている箇所を確認することができる。次の四点である。

第一点は、

『次第禪門』

如大集經說。言初禪者。亦名為具。亦名為離。離者謂離五蓋。具者謂具五支。五支者謂覺觀喜安定。云何為覺。如心覺大覺思惟大思惟觀於心性。是名為覺。云何為觀。觀心行大行遍行隨意。是名為觀。云何為喜。如真実知大知心動至心。是名為喜。云何為安。謂心安身安受安於樂觸。是名為安。云何為定。謂心住大住不乱於緣不謬無有顛倒。是名為定。

〈『大集經』に説くが如し。初禪と言うは亦た名づけて具と為し、亦た名づけて離と為す。離とは謂わく五蓋を離るるなり、具とは謂わく五支を具するなり。五支とは謂わく覺・觀・喜・安・定なり。云何が覺と為す。如心・覺

『摩訶止觀』

大集弁此五支名目。謂如心覺大覺思惟大思惟觀於心性。是名覺支。觀心行大行遍行。是為觀支。如実知大知心動至心喜。是為喜支。身安心安受於樂觸。是為安支。心住大住不乱於緣。是名定支。

〈『大集』に此の五支の名目を弁ず。謂わく、如心覺・大覺・思惟・大思惟・觀於心性、是れを覺支と名づく。心行・大行・遍行を觀ずるは、是れを觀支と為す。如実知・大知・心動至心喜、是れを喜支と為す。身安・心安・受於樂觸、是れを安支と為す。心住・大住・不乱於緣、是れを定支と名づく〉

『大正蔵』四六卷、一二一頁、上段

・大覚・思惟・大思惟・觀於心性、是れを名づけて覺と為す。云何が觀と為す。心行・大行・遍行・随意を觀ずるは、是れを名づけて觀と為す。云何が喜と為す。如真実知・大知・心動至心、是れを名づけて喜と為す。云何が安と為す。謂わく心安・身安・受安・受於樂觸、是れを名づけて安と為す。云何が定と為す。謂わく心住・大住・不乱於緣・不謬・無有顛倒、是れを名づけて定と為す。

『大正藏』四六卷、五二九頁、中段

とあるように、『次第禪門』における(I)阿那波那門中の觀息(通明)に見られる「随意」「受安」「不謬」「無有顛倒」という四種が、『摩訶止觀』所説の(iii)通明においては確認できないことである。

この点に関して『輔行』では、

禪門雖云無的名目。釈義必依大集之文。不同諸師云無安置₈處。

〔『禪門』に的しく名目無しと云うと雖も、義を釈するは必ず『大集』の文に依る。諸師の安置する處無しと云うに同じか
らず〕

『大正藏』四六卷、四一七頁、下段

と述べられていうように、『次第禪門』と『摩訶止觀』において示されている名目は同じではないが、いずれも『大集經』によって説かれているものであるから、両者に大きな隔たりはないとされている。

この説の是非は判定しかねるが、智顛の講説の論拠とされる『大集經』の原文は、

初禪者亦名具足。亦名遠離。云何具足。云何遠離。言遠離者遠離五蓋。言具足者具足五支。所謂覺觀喜安定。云何名覺。如心覺大覺思惟大思惟觀於心性。是名為覺。云何名觀。若觀心行大行遍行隨意。是名為觀。云何為喜。如真實知大知心動至心。是名為喜。云何為安。所謂身安心安受安受於樂觸。是名為安。云何為定。若心住大住不亂於緣不謬無有顛倒。是名為定。

（初禪は亦た具足と名づけ、亦た遠離と名づく。云何が具足なるや。云何が遠離なるや。遠離と言うは、五蓋を遠離するなり。具足と言うは五支を具足するなり。所謂る、覺・觀・喜・安・定なり。云何が覺と名づくるや。如心・覺・大覺・思惟・大思惟・觀於心性なり。是れを名づけて覺と為す。云何が觀と名づくるや。若しは觀心・行大行・遍行・随意なり。是れを名づけて觀と為す。云何が喜と為すや。如真實知・大知・心動至心なり。是れを名づけて喜と為す。云何が安と為すや。所謂る、身安・心安・受安・受於樂觸なり。是れを名づけて安と為す。云何が定と為すや。若しは心住・大住・不亂於緣・不謬・無有顛倒なり。是れを名づけて定と為す） 『大正藏』一三卷、一六一頁、上段

と記されているので、これに近いのは『次第禪門』における(I)阿那波那門中の觀息（通明）の記述の方であると
言える。

第二点は、

『次第禪門』

如心者即是初禪前方便定發也。亦即是未到地。但証不孤發。要由修習。云何修習。行者從初安心即觀於息色心。三事俱無分別。……由此三事和合。能生一切陰入界衆苦煩惱。善

『摩訶止觀』

初觀三事皆融。証時三事皆一。故名如心覺。覺於真諦色息心泯一無異。
（初に三事を觀ずるに皆な融じ、証する時も三事は皆な一つ

悪行業往来五道流転不息。若了三事無生則一切諸法本來空寂。是則略説修習如心之相。……一往猶如虛空。故名如心。即是通明未到地也。次積初禪發相……覺者覺根本禪。覺觸發相。故名為覺。此事如前説。但輕重有異。大覺者豁然心目開明。明見三事發相名為大覺。此傍積未是正意。復次今当分別覺大覺義。所言覺者。覺世間相也。大覺出世間也。此即對真俗二諦積之。

（如心とは、即ち是れ初禪の前の方便定の發なり。亦た即ち是れ未到地なり。但し証は孤り發せず。要らず修習に由る。云何が修習なるや。行者は初の安心より、即ち息・色・心を觀するに、三事は俱に分別無し。……此の三事の和合するに由りて、能く一切の陰入界の衆苦・煩惱を生じ、善惡の行業は五道に往来し、流転して息まず。若し三事の無生なるを了ぜば、則ち一切の諸法は本來空寂なり。是れ則ち略して如心を修習するの相を説く。……一往は猶虛空の如し。故に如心と名づく。即ち是れ通明の未到地なり。次に初禪の發する相を積すとは……覺とは、根本禪を覺し、觸の發する相を覺するが故に、名づけて覺と為す。此の事は前に説くが如し。但だ輕重に異なり有り。大覺は、豁然として心目の開明して、明ら

なり。故に如心覺と名づく。真諦を覺するに色・息・心は
泯一にして異なり無し）

『大正藏』四六卷、一二二頁、上段

かに三事の発する相を見るを名づけて大覚と為す。此れは傍積なりて、未だ是れ正意ならず。復た次に、今、当に覚・大覚の義を分別すべし。言う所の覚とは、世間の相を覚するなり。大覚は出世間なり。此れ即ち真俗の二諦に対して之を釈す

『大正蔵』四六卷、五二九頁、下段―五三〇頁、上段

とあるように、『次第禪門』における(I)阿那波那門中の觀息(通明)では、「如心」と「覚」が別して示されるが、『摩訶止觀』の(iii)通明では「如心覺」として説かれていることである。

そもそも、(I)阿那波那門中の觀息(通明)における「如心」と「覚」には内容的に大きな隔たりがあるので、この解釈に基づけば「如心覺」とすることはできないと考えられる。すなわち、「如心」とは初禪の前方便である未到地における状態であるとされているのに対して、一方の「覚」は初禪における觸の発する相を覚する状態であるとされているから、これらの未到地と初禪の二つの状態が同時に「如心覺」として示されることは考え難いのである。それにもかかわらず、(iii)通明において「如心覺」とされるのであれば、両者の『大集經』解釈がそれぞれ異なっているという可能性を考慮する必要がある。

第三点は、

『次第禪門』

觀心者即是前觀於心性也。行大行者聲聞之人以四諦為大行。
……若緣覺人以十二因緣為大行。若是菩薩即入無生。正道

『摩訶止觀』

心行大行者。上覺支是解。今心行去是觀行。心行於世諦故名行。行真諦故名大行。三事俱行故名遍行。

正觀証於寂定瑠璃三昧。毛孔見仏入菩薩位也。……能遍歷諸緣。觀於四諦。出十六行觀。故名遍行。

〈觀心とは即ち是れ前の觀於心性なり。行大行とは声聞の人は四諦を以て大行と為す。……若しは縁覺の人ならば、十二因縁を以て大行と為す。若しは是れ菩薩ならば即ち無生に入り、正道の正觀もて寂定瑠璃三昧を証し、毛孔に仏を見て菩薩の位に入るなり。……能く諸縁を遍歴し、四諦を觀じて十六行觀を出す故に遍行と名づく〉

『大正藏』四六卷、五三一頁、中段

〈心行大行とは、上の覺支は是れ解なり。今の心行より去りては是れ觀行なり。心は世諦を行ずるが故に行と名づけ、真諦を行ずるが故に大行と名づく。三事を俱に行ずるが故に遍行と名づく〉 『大正藏』四六卷、一一一頁、中段

とあるように、『大集經』に見られる「觀心行大行遍行」との文に関して、『次第禪門』における(I)阿那波那門中の觀息(通明)では「觀心」「行大行」「遍行」と区分されているのに対して、『摩訶止觀』の(iii)通明では「心行」「大行」「遍行」として解釈が加えられていることである。講説の内容としては、「行大行」と「大行」については、四諦・十二因縁・正道の正觀や真諦を行じることが説かれている点において近似しているが、心性を觀じることであるとされる「觀心」と、世諦を行じることであるとされる「心行」は明らかに異なつていると言える。また、両者の「遍行」に関する解釈には大きな隔たりがあると考えられ、『次第禪門』における(I)阿那波那門中の觀息(通明)では四諦を觀じて十六行觀を行じることであると説かれているのに対して、『摩訶止觀』の(iii)通明では色・息・心の三事を共に行じることであると述べられている。

第四点は、

『次第禪門』

不乱於緣者。雖住一心。而分別世間之相不乱也。不謬者。謬名妄謬。諦了真如妄取不起。故言不謬。

〈不乱於緣とは、一心に住すと雖も、世間の相を分別して乱れざるなり。不謬とは、謬を妄謬と名づく。真如を諦了して妄取の起らざるが故に不謬と言う〉

『大正藏』四六卷、五三一頁、下段

とあるように、『次第禪門』における(I)阿那波那門中の觀息(通明)では、「不乱於緣」は「世間」の相を分別するに乱れないこと、「不謬」は「真如」を諦めて謬りのないことであるとされているのに対して、『摩訶止觀』の(iii)通明では、「不乱於緣」のみで「真俗」に謬りのないことであると説かれている。ただし、(iii)通明にも「不謬」という記述自体は見られる。

以上の四点を踏まえると、『次第禪門』における(I)阿那波那門中の觀息(通明)と『摩訶止觀』の(iii)通明は、いずれも『輔行』の指摘通り、『大集經』によるものであるが、その解釈は両者において異なっていると考えられる。つまり、前述の如く『摩訶止觀』の(iii)通明を明かす段の末尾に詳説を『次第禪門』における(I)阿那波那門中の觀息(通明)に譲る旨の記述があったとしても、両者が同様の内容を説くものと安易に判ずるべきではなく、むしろ詳しく検討してみると、この部分にこそ智顛の前期時代と後期時代における『大集經』解釈の異なりが見られるのではないかと考えられるのである。

『摩訶止觀』

不乱於緣者。雖見真俗無量境界而於心不謬也。

〈不乱於緣とは、真俗の無量の境界を見ると雖も、心において謬らざるなり〉 『大正藏』四六卷、一二二頁、中段

第四項 (II)不淨觀門中の九想と(iv)九想

この部分の両者の講説¹⁰には決定的な差異が見られる。次の如くである。

『次第禪門』

今就此九種法門中。即有二種対治無漏道。一者壞法道。二者不壞法道。壞法道者即是九想八念十想是也。善修此三。若發真無漏。即成壞法阿羅漢也。二不壞法道。即是背捨勝処一切処九次第定師子奮迅超越等三昧。具足此禪。發真無漏成不壞法大阿羅漢也。

（今、此の九種の法門の中に就きて、即ち二種の対治無漏の道有り。一には壞法道、二には不壞法道なり。壞法道とは即ち是れ九想・八念・十想、是れなり。善く此の三を修して、若し真無漏を發せば、即ち壞法の阿羅漢と成るなり。二に不壞法道は、即ち是れ背捨・勝処・一切処・九次第定・師子奮迅・超越等の三昧なり。此の禪を具足して、真無漏を發するに、不壞法の阿羅漢と成るなり）『大正藏』四六卷、五三五頁、中—下段）

『摩訶止觀』

次明不淨禪發者。先就九想又為兩。一壞法人。二不壞法人。若壞法人修九想。一脹想。二壞想。三血塗想。四膿爛想。五青瘀想。六噉想。七散想。八骨想。九燒想。此人但求斷苦燒滅骨人。急取無學不欣事觀。既無骨人可觀。便無禪定神通變化願智頂禪。雖言燒滅實有身在。例如滅受想而身証。……若發此九想無諸禪功德者。是壞法人也。……若不壞法人九想者。從初脹想來住骨想。不進燒想。得有流光背捨勝処觀練薰修神通變化。一切功德具足成俱解脫人也。

（次に不淨禪が發することを明かすは、先に九想に就きて又兩と為す。一に壞法の人、二に不壞法の人なり。若し壞法の人の九想を修せば、一に脹想、二に壞想、三に血塗想、四に膿爛想、五に青瘀想、六に噉想、七に散想、八に骨想、九に焼想なり。此の人、但だ苦を断ぜんことを求めて骨人

を焼滅す。急に無学を取りて事観を欣ばず。既に骨人として観すべきもの無きに、便ち禅定・神通・変化・願・智・頂禅無し。焼滅すと言うと雖も実には身の在ること有り。例えば受想を滅するも身に証するが如し。……若し此の九想を發して諸禅の功德無き者は、是れ壞法の人なり。……若しは不壞法の人の九想とは、初の脹想より来た骨想に住して、焼想に進まず、流光・背捨・勝処・觀・練・薰・修・神通・変化有ることを得、一切の功德を具足して俱解脱の人と成るなり

『大正藏』四六卷、一一二頁、下段—一二三頁、上段

これらの文から明らかなように、『次第禅門』における(II)不淨觀門中の九想を修行する人は、必ず「壞法」の行人に分類されるのに対して、『摩訶止觀』の(iv)九想には「壞法」と「不壞法」の二種の行人が認められているのである。

『次第禅門』における(II)不淨觀門中の九想の講説によれば「壞法」の人は阿羅漢、「不壞法」の人は大阿羅漢と成るといい、『摩訶止觀』の(iv)九想の所説によれば「壞法」の人は諸禅の功德が無く、「不壞法」の人は一切の功德を具足するとされている。そのため、「壞法」と「不壞法」の行人について共に説く『摩訶止觀』の(iv)九想は、「壞法」の行人のみに対して説かれる『次第禅門』における(II)不淨觀門中の九想よりも高次の内容を説くものと考えられる。

ただし、「不壞法」とは九想のうちの第九である焼想に敢えて進まず、第八の骨想に住することであるとされて

いるので、「壞法」との具体的な差異は第九の焼想に至るか否かの一点のみである。それ故に、それ以外の点では両者における講説が一致することも少なくない。現に、九想の一一に関する講説は、いずれも『大智度論』によるものであると考えられ、その内容として一致する点が多く見られる。更に、『輔行』にも、

今初九想者。若欲修習。応往禅門。委尋其相。

（今、初に九想とは、若し修習せんと欲せば、応に『禅門』に往きて、委しく其の相を尋ぬべし）

『大正蔵』四六卷、四一八頁、中—下段

と述べられているように、『摩訶止観』所説の(iv)九想の詳細は、『次第禅門』における(II)不浄観門中の九想に示されていると釈されているのである。このように、智顛によって明言はされていないが、湛然も九想の一一に関する講説は、『次第禅門』と『摩訶止観』で共通していると考えていた様子が窺える。

第五項 (II)不浄観門中の背捨と(v)八背捨

この部分に関しては、両者の講説に大きな隔たりは見られないと考えられるが、『摩訶止観』所説の(v)八背捨には、

若修相具如禪門。今略示発相。

〈若し修相は具さに『禪門』の如し。今、略して発相を示す〉

『大正蔵』四六卷、一二二頁、中段

とあるように、八背捨の発相のみが示されているので、その修証に関する説示が行われる『次第禪門』所説の(Ⅱ)不浄観門中の背捨の方が詳細であると言える。

この『次第禪門』における(Ⅱ)不浄観門中の背捨では、「多有人言〈多く人有りて言わく〉」「若依曇無徳人所明〈若しは曇無徳の人の明かす所に依るは〉」「若依薩婆多人所説〈若しは薩婆多の人の説く所に依るは〉」「有師言〈有る師の言わく〉」等とあるように、八背捨に対する種々の人物による見解が挙げられているが、智顛はそれらを悉く退け、

今用摩訶衍意。往檢此義不然。所以者何。如大品經云。……如此説者義則可依。

〈今は『摩訶衍』の意を用いて、往きて此の義を檢するに然らず。所以は何ん。『大品經』に云うが如し。……此の説の如きは義は則ち依るべし〉

『大正蔵』四六卷、五四一頁、上段

と述べられているように、『大品般若経』及び『大智度論』に基づいて講説が行われるのである¹³。また、八背捨の一一を詳説する部分では、度々『大智度論』を引用していることから¹⁴も、この説示が主として『大智度論』によるものであることは明らかである。同じく、『摩訶止観』における(v)八背捨にも「今依釈論¹⁵〈今は『釈論』に依る〉」とあり、更に、「具如修証中説¹⁶〈具さには『修証』の中に説くが如し〉」との文によって『次第禪門』における(Ⅱ)不浄観門中の背捨に詳説を譲っていることは明らかであるため、やはり(v)八背捨も『大智度論』を所依として示されていると言える。

第六項 (II)不浄観門中の大不浄と(vi)大不浄

『次第禅門』における(II)不浄観門中の大不浄に関する記述は非常に少なく、直接的な言及がされているのは次の三箇所のみである。

まず、内方便の第二である「驗善悪根性」において、五門禅中の(II)不浄観門を明かす段に、次の如く述べられている。

三明大不浄観善根発者。亦於欲界未到定心中。見於内身及外身。一切飛禽走獸。衣服飲食。山林樹木。皆悉不浄。或見一家一聚落一国土。乃至十方皆悉不浄。或見白骨乃至見自身白骨。光明昱燿等。此為大不浄観勝処善根発相。此観発時。能破一切著心。

〔三に大不浄観の善根の発するを明かすとは、亦た欲界未到定心の中において、内身及び外身、一切の飛禽・走獸、衣服・飲食、山林・樹木、皆な悉く不浄なるを見る。或いは一家・一聚落・一国土、乃至、十方も皆な悉く不浄なるを見る。或いは白骨を見、乃至、自身の白骨の光明の昱燿等を見る。此れを大不浄観・勝処の善根の発する相と為す。此の観の発する時、能く一切の著心を破す〕

『大正蔵』四六卷、四九五頁、中段

すなわち、(II)不浄観門中の大不浄とは、自他のあらゆる事象に亘って不浄を観じることであるとされている。

これに類する記述は、同じく(Ⅱ)不浄觀門中の九想に関する略説に見られ、

一九想善根者。亦於欲界未到靜定心中。忽然見他男女死屍胙脹。爾時其心驚悟。自傷往昔昏迷。厭患所愛五欲。永不親近。或見青瘀血塗膿爛。噉殘狼藉。白骨散壞等相。此為九想善根發相。

へ一に九想の善根とは、亦た欲界未到靜定心の中において、忽然として他の男女の死屍の胙脹するを見る。爾の時、其の心は驚悟して、自ら往昔の昏迷を傷み、所愛の五欲を厭患して、永く親近せず。或いは青瘀の血塗の膿爛し、噉殘して狼藉し、白骨の散壞する等の相を見る。此れを九想の善根の發する相と為す。『大正藏』四六卷、四九五頁、中段

とあるように、他人の死屍や白骨を觀じることが九想であるとされ、更に、(Ⅱ)不浄觀門中の背捨に関する略説には、

二明背捨善根發者。亦於欲界未到靜定心中。忽見內身不浄胙脹狼藉。或見自身白骨。從頭至足。節節相拄。乃至骨人光明。昱燿。定心安隱。厭患五欲。不著我人。此是背捨善根發相。

へ二に背捨の善根の發するを明かすとは、亦た欲界未到靜定心の中において、忽ちに内身の不浄にして胙脹し狼藉するを見る。或いは自身の白骨の、頭より足に至るまで、節節に相拄え、乃至、骨人の光明の昱燿なるを見て、定心は安隱にして、五欲を厭患し、我・人に著せず。此れは是れ背捨の善根の發する相なり。『大正藏』四六卷、四九五頁、中段

と述べられているように、内身や自身の白骨を觀じることが背捨であるとされている。

これらの点を踏まえると(Ⅱ)不浄觀門中の大不浄とは、前の九想と背捨を併せて修し、それを拡大させ、徹底させることであると言える。

第二には、同じく「驗善惡根性」における惡根性を驗する段で、貪欲を対治する方法が説かれている中に、次の如く記されている。

三明治一切処皆起貪愛者。貪病發相如前說。治法応教。緣一切処。大不淨觀。觀一切境。男女自身他身。田園屋宅。衣服飲食。一切世間所有。皆見不淨。無有一処可生貪心。爾時一切処中。生厭離心。則一切貪欲。無復起処。是名対治一切処貪欲病。

〔三に一切処に皆な貪愛を起こすことを治するを明かすとは、貪の病の發する相は前に説くが如し。治する法は、応に一切処に緣ずる大不淨觀を教うべし。一切の境を觀じて、男女の自身・他身、田園・屋宅、衣服・飲食、一切の世間の所有は皆な不淨なるを見る。一処として貪心を生ずべきこと有ること無し。爾の時、一切処の中に、厭離の心を生ずるに、則ち一切の貪欲は、復た起こる処無し。是れを一切処の貪欲の病を対治すと名づく〕

『大正藏』四六卷、五〇二頁、下段―五〇三頁、上段

この文においても、一切処を不淨であると觀じることが(Ⅱ)不淨觀門中の大不淨であることが明確に述べられている。

第三には、八勝処の修証を明かす中において、

復次有師言。若但觀一切人。見不淨白骨。是名少。若作大不淨觀。是名多。大不淨觀者。為破一切処貪愛故。何謂一切觀。觀象馬牛羊六畜飛禽走獸之屬。悉見為死屍降脹。

〔復た次に、有る師の言わく、若しは但だ一切人を觀じて、不淨の白骨を見ば、是れを少と名づく。若しは大不淨觀を作さば、是れを多と名づく。大不淨觀とは、一切処の貪愛を破すが為の故なり。何を一切觀と謂うや。象・馬・牛・羊・

六畜、飛禽・走獸の属を觀ずるに、悉く死屍と為りて臍脹するを見る

『大正藏』四六卷、五四四頁、中段

とあるように、一切人を觀じて不淨の白骨を見ることは低次の不淨觀であり、これを一切処に拡大することが(II)不淨觀門中の大不淨であると述べられている。

以上のように、『次第禪門』における(II)不淨觀門中の大不淨は、いずれの箇所においても、それまで修してきた九想や背捨等の不淨觀の範圍を拡大し、徹底させることであるとされている。

一方で、『摩訶止觀』の(vi)大不淨における講説¹⁷では、

次明大不淨觀發者。亦名大背捨。前所觀所發。除却皮肉。諦觀骨人死屍不淨。或一屍兩屍。城邑聚落不淨流溢等。但約自他正報。故言小不淨也。約此而論厭背。故名背捨。亦是總別相云云。若大不淨觀何但正報流溢不淨。依報宅宇錢財穀米衣服飲食。山河園林江淮池沼。結是色法悉皆不淨。

〔次に大不淨觀の發するを明かすとは、亦た大背捨と名づく。前に觀ずる所と發する所の、皮肉を除却して、諦らかに骨人・死屍の不淨を觀ず。或いは一屍・兩屍の城邑・聚落に不淨を流溢する等は、但だ自他の正報に約するが故に、小不淨と言うなり。此れに約して厭背を論ずるが故に、背捨と名づく。亦た是れに總別の相あり。云云。若しは大不淨觀は、何ぞ但だ正報の流溢の不淨のみならんや。依報の宅宇・錢財・穀米・衣服・園林・江淮・池沼も、結かりて是の色法は悉く皆な不淨なり〕

『大正藏』四六卷、一二三頁、下段

と述べられているように、(vi)大不淨は大背捨とも称されることが明らかにされ、(iv)九想や(v)八背捨の如く、自他の正報を觀じるだけのものは小不淨觀であり、依報も含めた一切処を不淨であると觀じることが(vi)大不淨であると説かれている。

また、『輔行』においても、

大不浄与九想。但是龜細総別之殊。

〈大不浄と九想とは、但だ是れ龜細・総別の殊なりあるのみ〉

『大正蔵』四六卷、四一八頁、中段

と積されているように、(vi)大不浄と(iv)九想には、龜細や総別の異なりがあるのみであるときれているから、『摩訶止観』における(vi)大不浄とは、(iv)九想・(v)背捨の徹底であることが明らかとなる。

したがって、『次第禪門』における(II)不浄観門中の大不浄と『摩訶止観』の(vi)大不浄では、いずれにおいても大不浄として何かしらの新たな方法が示されるわけではなく、既に明らかにした九想や背捨等の禪門の拡大・展開や徹底を主とするものであると言える。

第七項 (III)慈心門中の衆生縁と(vii)慈心

この部分に関しては、両者の¹⁸内容に大きな差異は認められない。これは『輔行』において『摩訶止観』における(vii)慈心の内容を補足するために、『次第禪門』における(III)慈心門中の衆生縁の講説が用いられていることから明らかであろう。次の如くである。

禪門中亦明修法。謂初修時。令上親人得於下樂。次修令上親得中樂。中親得下樂。次修令上親得上樂。中親得中樂。下親得下樂。次修令中親得上樂。下親得中樂。中人得下樂。次修令下親得上樂。中人得中樂。下怨得下樂。次修令中人得上樂。下怨得中樂。中怨得下樂。次修令下怨得上樂。中怨得中樂・上怨得下樂。次修令中怨得上樂。上怨得中樂。次修令上怨得上樂。是名修慈成就之相。悲喜二心亦復如是。

〔『禪門』の中に亦た修する法を明かす。謂わく、初に修する時、上の親人をして下の樂を得せしむ。次に修して上の親をして中の樂を得、中の親をして下の樂を得せしむ。次に修して上の親をして上の樂を得、中の親をして下の樂を得せしむ。次に修して中の親をして上の樂を得、中の人をして下の樂を得、下の親をして中の樂を得、中の人をして上の樂を得、下の怨をして下の樂を得せしむ。次に修して下の怨をして上の樂を得、中の人をして上の樂を得、中の怨をして中の樂を得、中の人をして中の樂を得、下の怨をして下の樂を得せしむ。次に修して下の怨をして上の樂を得、上の怨をして中の樂を得、上の怨をして下の樂を得せしむ。次に修して中の怨をして上の樂を得、上の怨をして中の樂を得、上の怨をして下の樂を得せしむ。次に修して上の怨をして上の樂を得せしむ。是れを慈を修する成就の相と名づく。悲・喜の二心も亦た復た是の如し〕

『大正藏』四六卷、四二四頁、上段

この文では、『摩訶止観』の(vii)慈心において不充分であつた講説を、『次第禪門』における(III)慈心門中の衆生縁の内容を以て補足しようとする『輔行』の態度が窺える。

さて、ここで問題となるのは、『次第禪門』における(III)慈心門中の法縁・無縁の二種が、『摩訶止観』の(vii)慈心では確認できないことである。前にも述べたように、その理由は前者が理に属するからであり、これらは事に限定される後者には含まれないとされているからである。しかし、『摩訶止観』における(vii)慈心の講説には、次のような記述が見られる。

慈心觀兩屬。若依根本起慈屬有漏。若依不淨等起慈屬無漏。慈無地位約他階級。依根本成衆生緣。依背捨成法緣。

（慈心觀は兩に屬す。若しは根本に依りて起こらば慈は有漏に屬す。若しは不淨等に依りて起こらば慈は無漏に屬す。慈には地位無かるに他の階級に約す。根本に依るは衆生緣を成じ、背捨に依るは法緣を成ず）

『大正藏』四六卷、一一八頁、上段

すなわち、根本禪によつて起こる慈は有漏に屬するものであり、不淨觀等によつて起こる慈は無漏に屬するものであると示されており、前者は衆生緣、後者は法緣をそれぞれ成ずることが明かされている。

同じく、この記述の後にも、

或因慈定發小大不淨。不淨取衆生破壞相。則無衆生可緣。誰得此樂。雖無衆生有漏中樂而有涅槃樂。是發法緣慈也。

（或いは慈定に因りて小大の不淨を發す。不淨は衆生の破壞の相を取るに、則ち衆生の緣すべきもの無し。誰か此の樂を得んや。衆生の有漏の中に樂無しと雖も、涅槃の樂有り。是は法緣の慈を發するなり）

『大正藏』四六卷、一二五頁、中段

との文があり、不淨觀によつて有漏を破壊すると涅槃の樂があるとされ、これは衆生緣の慈を超えた法緣の事であることが示されている。ここにおいても法緣について言及される箇所が見られるのである。

これに関して『輔行』では、

破壞之相順涅槃樂。即与法緣慈義相応。況復涅槃樂中之極。故知且以法緣慈答。此因通難。此無漏定似於涅槃。故權立法緣。法緣応在二乘境中。

〈破壊の相は涅槃の樂に順ず。即ち法縁の慈と義は相応す。況んや復た涅槃の樂の中の極をや。故に知んぬ、且く法縁の慈を以て答う。此れは難を通ずるに因る。此の無漏の定は涅槃に似たり。故に權に法縁を立つ。法縁は応に二乗境の中に在るべし〉

『大正藏』四六卷、四二四頁、下段

と述べられており、『摩訶止觀』の(vii)慈心における法縁は仮に立てたものであり、本来の法縁は二乗境(不説)で示されると釈されている。¹⁹⁾この『輔行』の解釈によれば、事の禪門のみが示されるはずの『摩訶止觀』の(vii)慈心に、理に属するとされる法縁が見られたとしても不自然ではないと言える。

しかしながら、『次第禪門』における(III)慈心門中の法縁が示される部分には、

復次衆生縁慈。但見受果報樂相。法縁慈則見受諸法門及涅槃樂相。無縁慈則見一切同是仏性常樂平等相。

〈復た次に、衆生縁の慈は、但だ果報の樂の相を受くことを見る。法縁の慈は、則ち諸の法門、及び涅槃の樂の相を受くことを見る。無縁の慈は、則ち一切は同じく是れ仏性にして、常樂の平等の相なるを見る〉

『大正藏』四六卷、四九四頁、中段

とあるように、諸法門や涅槃の樂を見ることが法縁の慈であるとされており、これは『摩訶止觀』における(vii)慈心と同様の内容が示されていると言えるが、こうした講説を仮に立てた法縁であるとする『輔行』の見解に類する記述は一切見られない。

したがって、やはり事のみが説かれるはずの『摩訶止觀』における(vii)慈心でも、一部では理に属するとされる法縁に関して言及されていると考えるのが妥当である。つまり、十門禪として説かれる『摩訶止觀』の(vii)慈心は、形式的には『次第禪門』所説の十五門禪から、事に属するとされる衆生縁のみが引き継がれるとされているが、

講説の内容としては必ずしもそうではなく、そこには衆生縁以外の禪門も含まれているものと考えられるのである。

尚、『摩訶止観』の(vii)慈心には、『次第禪門』における(III)慈心門中の無縁に相当する内容は確認できない。

第八項 (IV) 因縁門中の三世と(viii) 因縁

『次第禪門』における(IV) 因縁門中の三世に関する記述は他の禪門に比べて極端に少なく、内方便における第二「驗善悪根性」を明かす中で概略が述べられるのみで詳説されることはない。²⁰ したがって、これらの記述から両者の具体的な比較・対照を行うことは困難であるが、『次第禪門』における(IV) 因縁門中の果報・一念について、『摩訶止観』の(viii) 因縁との関連を指摘することはできる。すなわち、『摩訶止観』には、

此因縁門隨機不同。瓔珞明十種。大集明果報一念。諸師多伝三世。

（此の因縁門は機に随うこと同じからず。『瓔珞』に十種を明かし、『大集』に果報・一念を明かし、諸師は多く三世を伝う）

『大正蔵』四六卷、一二六頁、中段

とあって、『大集経』において果報・一念が明かされていると述べられている。これに関しては、『次第禪門』においても果報・一念が説かれる部分に、

此之十二因縁。亦出大集經中具弁。

〔此の十二因縁は亦た『大集經』の中に出して具さに弁ず〕

『大正藏』四六卷、四九六頁、上段

とあるため、²¹ 両者とも『大集經』に基づいて果報・一念の説示がなされていることは明らかである。

第九項 (V)念仏門中の応仏と(ix)念仏

『次第禪門』における(V)念仏門中の応仏は八念を明かす中で示されるが、これに対して、『摩訶止観』の(ix)念仏では応仏を念じることを主として六念に通達するとされている。²² ここにおいて八念と六念の違いが見られるが、これは、

『次第禪門』

次九想後説八念以除怖畏。

〔次に九想の後に八念を説いて以て怖畏を除く〕

『大正藏』四六卷、五三七頁、下段

『摩訶止観』

不取八念者。有人修九想無怖。又念仏門已撰故不取。

〔八念を取らざるは、人有りて九想を修するに怖れ無し。又、

念仏門に已に撰するが故に取らざるなり〕

『大正藏』四六卷、一一八頁、上段

とあるように、九想の後に怖畏がある者には、これを除くために八念が説かれ、これのない者は六念を用いるとされている。

要するに、『次第禅門』における(V)念仏門中の応仏では、九想の後に怖畏があることを前提として示されていたが、一方、『摩訶止観』の(ix)念仏では、そうした怖畏がないことを踏まえて説かれているという違いが考えられる。

具体的に述べると、『次第禅門』所説の(V)念仏門中の応仏における八念とは、

- (1) 念仏
- (2) 念法
- (3) 念僧
- (4) 念戒
- (5) 念捨
- (6) 念天
- (7) 念阿那波那
- (8) 念死

という八種である。これらに関する講説はそれぞれ、

当何所畏。一心憶念恐怖即除。

〈当に何の畏るる所あるや。一心に憶念するに恐怖は即ち除く〉 『大正蔵』四六卷、五三七頁、下段―五三八頁、中段

との文で結ばれるため、『次第禪門』所説の(V)念仏門中の応仏における八念は怖畏を除くために説かれていることは明らかである。

これに対して、『摩訶止観』の(ix)念仏では前に挙げた八念のうち、(7)念阿那波那及び(8)念死を除く六種が六念として示されている。次の如くである。

因於念仏。広能通達。六念法門。所謂念仏功德法門。即是念法。弟子受行。念相業体果。三事和合。名念僧。此即以念僧以念仏以念法。善奪諸悪念。即是念捨。如是念時。信敬慚愧。即是念戒。念此定中支林功德与諸天等。即是念天。三自念三念他。乃至通達一切法。於念仏門成摩訶衍。

〈念仏に因りて広く能く六念の法門に通達す。所謂る、仏の功德の法門を念ずるは、即ち是れ念法なり。弟子の行を受け、相の業・体・果を念じ、三事の和合するを念僧と名づく。此れは即ち念僧を以て、念仏を以て、念法を以て、善く諸の悪念を奪うは、即ち是れ念捨なり。是の如く念ずる時、信敬し慚愧するは即ち是れ念戒なり。此の定の中の支林の功德は諸天と等しと念ずるは、即ち是れ念天なり。三は自ら念じ、三は他を念ず。乃至、一切の法に通達して、念仏門において摩訶衍を成ず〉

『大正蔵』四六卷、一二九頁、下段―一三〇頁、上段

すなわち、念仏・念法・念僧・念捨・念戒・念天が六念として説かれているが、いずれの場合も『次第禪門』所説の(V)念仏門中の応仏における八念の如く、怖畏を除くために用いるものであるとは述べられていない。この点において、両者の異なりが見られると言える。

ところで、『摩訶止観』の(ix)念仏では、十門禪としては応仏のみが立項されるが、『次第禪門』所説の十五門禪

の報仏・法仏に関しても、一部のみ同内容の記述を確認することができる。『次第禪門』における十五門禪の報仏に関する説示には、

如是等功德。無量無辺。不可思議。作是念時。心定安隱。三昧開發。慧解分明。或作定中。見不可思議佛法境界。即便出生。無量願行。無量功德。無量智慧。三昧法門。是為念報仏善根發相。

（是の如き等の功德は、無量・無辺にして、不可思議なり。是の念を作す時、心は定めて安隱にして、三昧は開發し、慧解は分明にして、或いは定を作す中に、不可思議なる仏法の境界を見る。即便ち無量の願行・無量の功德・無量の智慧、三昧・法門を出生す。是れを報仏を念ずる善根の發する相と為す）

『大正蔵』四六卷、四九六頁、上段

とあるが、『摩訶止観』の(ix)念仏に関する説示にも、

忽然思惟。諸仏功德。無量無辺。不可思議。

（忽然として、諸仏の功德の、無量・無辺にして、不可思議なるを思惟す）

『大正蔵』四六卷、一二九頁、中段

との記述があり、これは『次第禪門』の方が多少詳しいものの、内容として両書に大きな隔たりはないと考えられる。したがって、『摩訶止観』における十門禪中の(ix)念仏には、『次第禪門』所説の十五門禪から応仏しか立項されないが、報仏に相当する説示内容も確認できると言える。

尚、法仏については『次第禪門』において、

忽然憶念。十方諸仏。法身実相。猶如虚空。

〈忽然として、十方の諸仏の法身・実相は、猶、虚空の如しと憶念す〉

『大正蔵』四六卷、四九六頁、中段

と述べられているが、これに相当する内容は『摩訶止観』における(ix)念仏の説示中には確認できない。

第十項 (x)神通について

前に述べたように、『摩訶止観』における(x)神通²⁴では「神通は九禅の上に発するに約して、専ら一法に抛らず」と述べられているように、これはいずれか一つの禅門によるものではないとされるため、五門禅・十五門禅との具体的な関連については言及されない。しかしながら、『次第禅門』にも神通に関する講説は見られるので、その記述²⁵との比較は可能である。次の如くである。

『次第禅門』

次積六神通。六通者。一天眼通。二天耳通。三他心通。四宿命通。五如意通。六漏尽通。

〈次に六神通を積す。六通とは、一に天眼通、二に天耳通、三に他心通、四に宿命通、五に如意通、六に漏尽通なり〉

『大正蔵』四六卷、五四五頁、下段

『摩訶止観』

十明神通発者。略為五。天眼他心天耳宿命身通。無漏属下境中説。

〈十に神通の発することを明かすは、略して五と為す。天眼・他心・天耳・宿命・身通なり。無漏は下の境の中に属して説く〉

『大正蔵』四六卷、一三〇頁、上段

すなわち、『次第禅門』では六神通が説かれているのに対して、『摩訶止観』における(x)神通では五神通が示されており、その他の無漏に属する神通に関しては、後の境(不説)に関する講説の中で述べるとされている。

この無漏に属する神通が『次第禅門』における第六の「漏尽通」に相当するものであると考えられる。現に、「漏尽通」については、『次第禅門』でも、

修無漏通下明諦観中当広分別。

〈無漏通を修するは、下の諦観を明かす中に、当に広く分別すべし〉

『大正蔵』四六卷、五四六頁、中段

と述べられており、六神通が示される段において説かれることはなく、後の諦観を明かす中において講説すとる明らかにされている。

ただし、実際にはこの指示部も『摩訶止観』における(x)神通と同様に不説となっている箇所である。それ故、『次第禅門』では、最初こそ六神通が示されると記されているものの、後には、

一者報得。如諸天大福德浄土中人受生即得報得五通也。二者発得。若人但因懺悔。或深修上所説禅定。雖不作取通方便而神通自発。故経云。深修禅定得五神通。

一には報得なり。諸天の大福德、浄土の中の人の如きは、生を受けて即ち報得の五通を得るなり。二には発得なり。若し人は但だ懺悔に因り、或いは深く上に説く所の禅定を修せば、通を取る方便を作さずと雖も、神通は自ら発す。故に『経』に云わく、「深く禅定を修して五神通を得」と

『大正蔵』四六卷、五四五頁、下段

とあるように、六神通ではなく、五神通の講説が行われることになるのである。

したがって、両書の神通には数の違いはあるものの、その内容には大差がないと考えられ、一一の神通を比較しても、その内容に大きな隔たりは認められない。

ここに「六」と「五」の違いがあるのは、

『次第禅門』

第二次明修通法者。經論所説乃各不同。今但取摩訶衍中意以略明修通方法。

〈第二に次に修通の法を明かすとは、經論に説く所は乃ち各の同じからず。今、但だ『摩訶衍』の中の意を取りて、以て略して修通の方法を明かす〉

『大正蔵』四六卷、五四五頁、下段

『摩訶止観』

若通論發者。一一禅中皆能發五通。

〈若し通じて發を論ぜば、一一の禅の中に皆な能く五通を發す〉

『大正蔵』四六卷、一三〇頁、上段

と記されているように、『次第禅門』では神通を修する方法、『摩訶止観』における(x)神通では神通が發する様子にそれぞれ重点を置いて示されるために、講説上の異なりがあるだけであると考えられる。

第十一項 小結

本節を要約すると次の如くである。

- ① (I) 阿那波那門中の数息（四禅）と (i) 根本四禅を比較すると、進退に関する講説に差異が見られるが、その他については多くの記述が一致していると言える。
- ② (I) 阿那波那門中の随息（特勝）と (ii) 十六特勝では、いずれにおいても智顛独自の見解が示されることはなく、それ以前の諸禅師の説に基づいて成るものである。
- ③ (I) 阿那波那門中の観息（通明）と (iii) 通明では、いずれにおいても『大集経』に基づいて講説が行われるが、それに対する解釈は異なっていると考えられる。
- ④ (II) 不浄観門中の九想と (iv) 九想に関して、前者はその内容が「壊法」に分類されるのに対し、後者には「壊法」の他に「不壊法」の説も見られる。ただし、九想のそれぞれに関する個別の講説に差異は認められない。
- ⑤ (II) 不浄観門中の背捨と (v) 八背捨では、いずれにおいても主として『大智度論』に基づいて講説されるが、前者では修証に関する説示が行われているのに対して、後者では発相に関する内容のみが明かされている。
- ⑦ (II) 不浄観門中の大不浄と (vi) 大不浄では、いずれにおいても何らかの新たな方法が示されることはなく、畢竟、九想・背捨等の拡大・展開や徹底の必要性が説かれているのみである。
- ⑧ (III) 慈心門中の衆生縁と (vii) 慈心に関しては、両者の内容に大きな隔たりは見られない。また、後者には慈心における法縁に関する講説が確認できるため、実質は衆生縁以外の禅門も含まれているものと考えられる。ただし、無縁に相当する内容は確認できない。
- ⑨ (IV) 因縁門中の三世と (viii) 因縁に関しては、『次第禅門』における当該箇所記述が極端に少ないため、比較・対照は難しいと言わざるを得ないが、両者が『大集経』に基づいて講説されていることは明らかである。

⑩ (V)念仏門中の応仏と(ix)念仏では、それぞれ八念と六念が説かれるという異なりが見られるが、これは怖畏の有無に関する違いがあるからである。また、⑧と同様に、後者には本来含まれないはずの報仏に関する内容が確認できる。ただし、法仏に関する記述は見られない。

⑪ (x)神通に関しては、『次第禪門』では六神通、『摩訶止観』では五神通がそれぞれ示されるが、これは説示の対象や重点を置く部分が異なるために講説上の違いが存するのみであって、内容的に大きな隔たりは確認できず、最終的には前者においても五神通のみが講説されている。

1 『輔行』巻第九之一にも「今明修発但在事禪。理属通修及後二境（今、修発を明かすは但だ事禪在るのみ。理は通修及び後の二境に属す）」（『大正蔵』四六卷、四一一頁、上段）とある。

2 『次第禪門』は巻第三之上（『大正蔵』四六卷、四九五頁、上段）及び巻第五、六（『大正蔵』四六卷、五〇八頁、上段—五四頁、上段）、『摩訶止観』は巻第九上（『大正蔵』四六卷、一一八頁、中段—一二〇頁、中段）。

3 ただし、『摩訶止観』におけるこの部分は「私料簡（私に料簡す）」（『大正蔵』四六卷、五〇頁、下段）との文で始まる段に見られ、これは灌頂による料簡・問答であるとも考えられるので、直ちにこの五分の講説が智顛によるものであるとは断定し得ない。

4 『次第禪門』は巻第三之上（『大正蔵』四六卷、四九五頁、上段）及び巻第七（『大正蔵』四六卷、五〇八頁、上段—五二四頁、上段）、『摩訶止観』は巻第九上（『大正蔵』四六卷、一二〇頁、中段—一二二頁、上段）。

5 『大正蔵』では「二」と作るが、東大寺本に従って「三」に改めた。この部分は十六特勝を示す段であるため、文意上も「三」が適切である。現に、後で詳説される箇所には「心念処有三（心念処に三有り）」（『大正蔵』四六卷、五二六頁、上段）とあって、心念処に三種があると明示されている。

- 6 『次第禪門』は卷第三之上(『大正藏』四六卷、四九五頁、上—中段)及び卷第八(『大正藏』四六卷、五二九頁、上段—五三五頁、中段)、『摩訶止觀』は卷第九上(『大正藏』四六卷、一一二頁、上—下段)。
- 7 『摩訶止觀』の(ii)通明にも後に「不謬」という語自体は見られる(『大正藏』四六卷、一一二頁、中段)が、これが『次第禪門』における(I)阿那波那門中の觀息(通明)の所説と同様のものであるとは判じ得ない。
- 8 『大正藏』では「致」と作るが、ここでは『仏教大系』所収の『摩訶止觀』第五卷(中山書房、一九三四年五月、二八九頁)に従って「置」に改めた。
- 9 『大正藏』四六卷、五二九頁、中段。
- 10 『次第禪門』は卷第三之上(『大正藏』四六卷、四九五頁、中段)及び卷第九(『大正藏』四六卷、五三五頁、中段—五三七頁、中段)、『摩訶止觀』は卷第九上(『大正藏』四六卷、一一二頁、下段—一二二頁、中段)。
- 11 『次第禪門』は卷第三之上(『大正藏』四六卷、四九五頁、中段)及び卷第一〇(『大正藏』四六卷、五四〇頁、下段—五四三頁、下段)、『摩訶止觀』は卷第九上(『大正藏』四六卷、一二二頁、中段—一二三頁、下段)。
- 12 『大正藏』四六卷、五四一頁、上—中段。
- 13 同じく、「今依摩訶衍中説(今は『摩訶衍』の中の説に依る)。(『大正藏』四六卷、五四一頁、上段)との文も確認できる。
- 14 資料篇第二部「『次第禪門』における『大智度論』引用表」を参照。
- 15 『大正藏』四六卷、一二三頁、上段。
- 16 『大正藏』四六卷、一二三頁、下段。
- 17 『大正藏』四六卷、一二三頁、下段—一二四頁、下段。
- 18 『次第禪門』は卷第三之上(『大正藏』四六卷、四九五頁、中—下段)及び卷第六(『大正藏』四六卷、五一六頁、中段—五二〇頁、下段)、『摩訶止觀』は卷第九下(『大正藏』四六卷、一二四頁、下段—一二五頁、下段)、『次第禪門』に(III)慈心門を説く段は設けられないが、『輔行』に「慈心彼文合在根本為十二門(慈心は彼(『次第禪門』)の文に合して根本に在りて十二門と為す)。(『大正藏』四六卷、四一八頁、中段)とあるため、(III)慈心門は四無量心に相当すると考えられ、現にこれと(vii)慈

心との内容的一致も確認できる。

19 『輔行』におけるこの解釈が正しいとすれば、『摩訶止観』において不説である二乗境の内容を『次第禪門』における(Ⅲ)慈心門中の法縁を以てある程度推測できることになろう。

20 『輔行』では『次第禪門』所説の禪門と『摩訶止観』所説のその一について「次不浄下明無漏等。禪門明修故通列九。謂九想八念。十想背捨。勝処一切処。九次第師子超越。今文無者。八念十想已如前簡。勝処一切処合在背捨中明之。九定等三。是果地法。若昔已得不復生此。是故此三今亦不論。今文加彼大不浄慈心因縁念仏神通者。大不浄与九想但是麤細総別之殊。慈心彼文合在根本為十二門。念仏彼文在八念中。神通既是諸禪之用。彼但明修。是故不列。今恐習發。故須列之。故知所列表相広略。各有其意(次に不浄の下は無漏等を明かす。『禪門』は修を明かすが故に通じて九を列す。謂わく、九想・八念・十想・背捨・勝処・一切処・九次第・師子・超越なり。今(『摩訶止観』)の文無きは、八念・十想は已に前に簡するが如し。勝処・一切処は合して背捨の中に在りて之を明かす。九定等の三は是れ果地の法なり。若し昔、已に得ば、復た此れ生ぜず。是の故に此の三は今亦た論ぜず。今(『摩訶止観』)の文に彼(『次第禪門』)の大不浄・慈心・因縁・念仏・神通を加うるは、大不浄と九想とは但だ是れ麤細・総別の殊なりあるのみ。慈心は彼(『次第禪門』)の文に合して根本に在りて十二門と為す。念仏は彼の文に八念の中に在り。神通は既に是れ諸禪の用なり。彼は但だ修を明かす。是の故に列せず。今は恐らく習發なり。故に須く之を列すべし。故に知んぬ、列する所の法相の広略は、各の其の意有り)」「(『大正蔵』四六卷、四一八頁、中段)と述べて、その関連を明かしているが、『次第禪門』における(Ⅳ)因縁門と『摩訶止観』における(viii)因縁の関係については一切言及されていない。

21 また、「如此明十二因縁出大集經中具弁作(此の如き十二因縁を明かすは『大集經』の中に出て具さに弁作す)」「(『大正蔵』四六卷、四九五頁、下段)との記述もある。

22 『次第禪門』は卷第三之上(『大正蔵』四六卷、四九六頁、上—中段)及び卷第九(『大正蔵』四六卷、五三七頁、中段—五三八頁、下段)、『摩訶止観』は卷第九下(『大正蔵』四六卷、一二九頁、中段—一三〇頁、上段)。

23 ただし、(7)念阿那波那は、「一心息息恐怖即除(一心に息を念ずるに恐怖は即ち除く)」「(『大正蔵』四六卷、五三八頁、中

段)、(8)念死は、「如是一心念死怖畏即除(是の如く一心に死を念ずるに怖畏は即ち除く)」「『大正蔵』四六卷、頁、段)との文で結ばれている。

24 『大正蔵』四六卷、一三〇頁、上—中段。

25 『大正蔵』四六卷、五四五頁、下段—五四六頁、中段。

結 論

一 本論の総括

以上、四章に亘って智顛の禅観に関する諸点を考察してきた。これまで幾度も述べてきたように、従来、智顛の禅観に関する研究は『摩訶止観』における止観についての考察過程で言及するものが大半であったため、本研究では、特に『次第禅門』に焦点を当て、その所説に基づいて、智顛の前期時代における思想の解明に努めた。ここにおいて、本研究の全体を総括し、以て本論文を結ぶこととしたい。

まず、第一章では、『次第禅門』に見られる禅観を網羅的に提示した。

第一節では、先行研究において指摘されていた『次第禅門』の書誌的な問題を採り上げて、その妥当性について私見を述べた。結局のところ、法慎私記本の巻数や灌頂による再治の有無については、現存する資料のみで明確になる問題ではないが、『次第禅門』の所説には確実に後世の加筆であると認められる点があるため、その本文を逐一吟味して、智顛の講説であろう部分とそうではない箇所を判別していく態度が必要であることを指摘した。

第二節では、『次第禅門』の梗概について述べたが、特に、第一修禅波羅蜜大意章から第五簡禅波羅蜜法心章までは、その本文に従って一一の要略を示した。これによって、従来の研究において不適当であった部分を幾分か明らかにすることができたとともに、刊本に基づく『大正蔵』所収本において、意味が不通であった箇所の本格的な誤りも指摘することができた。

第三節では、先行研究による指摘を踏まえて、『次第禅門』所説の四禅・四無量心・四無色定におけるそれぞれの観境と観法を明確に区別した。ここにおいて明らかとなった観境と観法について、後の『摩訶止観』との関

連を考慮すると、六行観及び八聖種観が『次第禅門』の所説のみで積極的に用いられており、これらの二種は漸次止観として示される特徴的な観法であろうことを指摘した。

次いで、第二章では、『次第禅門』の第六分別禅波羅蜜前方便章における五種の外方便を採り上げ、『天台小止観』『摩訶止観』との比較を通してその特徴を論じた。

第一節では、「具五縁」について、その中の持戒清浄では「善心」が戒の体であるとされていること、後の『天台小止観』『摩訶止観』と比して小乗的な要素が強いこと、戒を犯す様相については具体的な講説が行われていないことという三点が『次第禅門』のみに見られる特徴であることが判明した。また、懺悔については、『次第禅門』『天台小止観』『摩訶止観』の三書にそれぞれ独自の方法が示されているが、いずれにおいても観無生懺悔のみは共通しているもので、これが一貫して懺悔の主たる方法として位置付けられていたことが明らかとなった。その他の衣食具足・閑居静処・息諸縁務・近善知識という四種に関しては、後の二書における当該部分の成立の基底となっていることは確実であるが、『次第禅門』の所説のみに見られるような独自の内容は存在しないことを指摘した。

第二節では「訶五欲」、第三節では「棄五蓋」、第四節では「調五法」をそれぞれ採り上げて、いずれも『天台小止観』『摩訶止観』に通じる内容ではあるものの、『次第禅門』特有の講説は見られないということを確認した。

第五節では、「行五法」に関して『天台小止観』『摩訶止観』の所説との比較を行ったが、これにはそれぞれ異なる内容が示されているため、智顛一生涯の講説に変化が見られる部分であることが明らかとなった。特に、念について、『次第禅門』ではこれが六行観の意と同じであると明示されている点が特徴的な内容であると述べた。

次に、第三章では、前章と同様、『天台小止観』『摩訶止観』との比較を行うことを意図して、『次第禅門』の

第六分別禪波羅蜜前方便章における五種の内方便を採り上げた。

第一節では、「止門」における三止には二種があるが、ここにおける重点は行に約した三止である繫縁止・制心止・体真止に置かれていることを確認し、この三止に対して事理の分別を以てすることで都合「五止」として講説されていることが明らかとなった。これらの止と『天台小止観』『摩訶止観』における当該部分を比較すると、いずれにも独自の止が説かれていると言えるが、特に『次第禪門』における止は、修行の次第を事に則して細かく規定したものである点にその特徴が窺えると述べた。尚、「止門」中には本文が入れ替わっている可能性を考慮する必要がある箇所が存するため、その点についても指摘した。

第二節では、「驗善悪根性」について善と悪に分けて考察を加えた。善に関しては、『摩訶止観』の業相境における六度の講説との対比を通して、『次第禪門』所説の外善・内善と六度の関係性を明確にした。悪に関しては、五種の不善法と『摩訶止観』の業相境における六蔽中の第五乱心との関連を示すとともに、『次第禪門』における悪への対処はあくまでもその対治・除滅が主とされる点を指摘した。

第三節では、「安心禪門」を採り上げ、そこには「止」の安心法が説かれるのみであり、「観」の安心法が見られないと指摘する先行研究の妥当性について論じた。その結果、「安心禪門」について種々の観点から検討すると、部分的に「観」の安心法に相当すると考えられる講説も確認できるとの指摘に至った。また、「安心禪門」における安心法の対境は十五門禪の発相であることが明らかとなり、これを『天台小止観』『摩訶止観』に見られる安心法と比較すると、『次第禪門』では未だ安心法の本質的な確立がなされていないと言えるため、後の第七釈禪波羅蜜修証章を中心とした総合的な考究が必要であると述べた。

第四節では、「治病患」を扱い、先行研究において確認される見解の相違について論じた。すなわち、病患が避けることのできない必然的な現前の境として示されているのか、それとも、偶発的に起こり得る発得の境として説かれているのかという点について、そもそも、こうした分類を行う以前に、『次第禪門』の時点では境にお

ける二種の性質が想定されていなかった可能性を考慮すべきであると指摘した。また、「治病患」を『天台小止観』『摩訶止観』の所説と比較すると、五根によって生じる病患が示されているのは『次第禪門』のみであることが明らかとなった。

第五節では、「覚魔事」について、従来の研究に見られる種々の問題点を挙げ、その講説の契機は智顛自身の実修上の経験のみによるものではなく、『大品般若経』や『大智度論』といった諸経論にも見出せることを指摘した。また、「覚魔事」を『天台小止観』『摩訶止観』の所説と比較すると、『次第禪門』独自のものと考えられる講説は確認できないが、後の二書に至るにつれて、徐々にその内容が拡充されている様子が窺えるため、ここにおいて、智顛の修行の実践による経験が反映されているものと推察されることを述べた。

最後に、第四章では、『次第禪門』所説の五門禪・十五門禪が『天台小止観』『摩訶止観』において如何に受容されるか、その変遷について論じた。

第一節では、『次第禪門』における五門禪・十五門禪、『天台小止観』における五門禪、『摩訶止観』における十門禪というそれぞれの禪門の関係性について述べた。すなわち、五門禪・十五門禪における各禪門に対して事理の分別を明確にすることによって、新たな十門禪という枠組みが構築されることを確認した。

第二節では、前節において提示した五門禪・十五門禪と十門禪について、いずれにおいても共通する禪門を採り上げ、その異同を明らかにした。

以上、第一章において『次第禪門』に見られる禪観の概要を述べ、第二章ではそうした中から第六分別禪波羅蜜前方便章における外方便を採り上げ、第三章では『次第禪門』の眼目とも言える内方便について詳細に論じ、第四章では第七積禪波羅蜜修証章における講説を中心として、前章で扱った内方便と密接な関連のある五門禪・十五門禪の変遷について考察した。いずれにおいても、後の『天台小止観』『摩訶止観』における止観との比較を通して、『次第禪門』所説の禪観の性質や特徴を説明しようと努めたものであるが、特に、第三章における内

方便に関する考察は、予てよりその必要性が指摘されながらも、具体的な進展が見られない部分であったので、本研究の大きな成果であると自負している。また、第四章における五門禪・十五門禪の変遷に関する考察では、従来行われていた『次第禪門』の修証部分に関する論究とは異なる新たな視座を提示することができたと考える。本論中で述べたように、先行研究においては『次第禪門』の修証部分である第七釈禪波羅蜜修証章と『摩訶止観』の正修部分である第七正修章を対応関係にあると指摘するものが多く見られるが、これは不十分な認識であって、正確には前者は後者における禪定境に相当するに過ぎないことを明確にした。これらの考察を踏まえ、本研究は智顛の前期時代における禪観の解明に向けて、一定の成果と方向性を示すことができたと確信するものである。

二 今後の課題

本研究を踏まえて、今後の課題とすべきであろう部分については、大別すると二点を挙げることができる。

第一点は、『次第禪門』全体の総合的な考察である。本研究においては、『次第禪門』に見られる各事項を個別に採り上げ、講説の次第に従って論じたが、これを智顛の禪観に関する研究として更に進展させるためには、より大局的な視点からの考究が不可欠である。特に、内方便の第三「安心禪門」及び第七釈禪波羅蜜修証章を中心に講説される安心法に関しては、これが智顛の禪観の解明に直結するものであると考えられるから、『次第禪門』全体を俯瞰した論究を行うことが重要である。尚、『次第禪門』の書誌的な問題として、青蓮院本を参照することの必要性は処々で述べた通りである。

第二点は、『次第禪門』を中心として示される禪観と、後の『摩訶止観』において大成される止観の関連をより明確にすることである。序論においても述べたように、本研究は所謂「禪と止観」の関係性を解明するため手段と位置付けて行われたものであり、本論中においてもこの点は常に念頭に置いて論を進めてきたが、未だに充分であるとは言えない。とりわけ、本研究は智顛の生涯における思想的な変遷を探ることを目的としたものであるため、前期の『次第禪門』と後期の『摩訶止観』との対比を中心として、その間に『天台小止観』を置き、三書における講説の相違や各書に見られる独自の内容について述べてきたが、これとは異なる三種止観という観点から智顛の思想的変遷を探ろうとするならば、新たに『六妙法門』における講説との比較を行う必要がある。こうした他書との比較を行うことによって、『次第禪門』を中心として示される禪観の性質や特徴が一層明確なものになることは言うまでもない。

以上、これらの二点が本研究を進める過程で主要な課題として見出された部分である。当然ながら、この他にも処々において考察の手が及ばなかった箇所が存するが、それらについても今後の課題としたい。

資
料
篇

第一部

『次第禪門』における内方便の註釈的研究

積禪波羅蜜次第法門卷第三之上

隋天台智者大師說

弟子法慎記

弟子灌頂再治

分別禪波羅蜜前方便第六之二

從此有兩卷。並明內方便。今之一卷正積因止發內外善根。是中明事理諸禪三昧善根發。通約初禪初境界罔像而弁止。表行人習因根性不同。故於初証之時。發禪有異。若論初禪已後。發事理諸禪三昧³深妙境界。並在第七大段修証中広明。此文悉未流通也。

積禪波羅蜜次第法門卷第三之上

隋天台智者大師說

弟子法慎記

弟子灌頂再治

分別禪波羅蜜前方便第六之二

【序文】（四九二頁、中—下段）

此れより兩卷有り¹。並びに內方便を明かす。今の一巻は正しく止に因りて内外の善根を發するを積す²。是の中、事理の諸禪三昧の善根の發するを明かす。通じて初禪の初境界の罔像に約して止を弁ず。行人の習因の根性の同じからざるを表す。故に初証の時に於いて、禪を發するの異なり有り。若しは初禪已後に、事理の諸禪三昧・深妙の境界を發するを論ずるは、並びに第七大段修証の中に在りて広く明かす⁴。此の文は悉く未だ流通せざるなり⁵。

【內方便】（四九二頁、下段）

第二明修禪波羅蜜內方便。開為五重。一先明止門。二明驗善惡根性。三明安心法。四明治病患。五明覺魔事。此五通稱內方便者。並拋初發定時。靜細心中。善巧運用取捨。不失其宜。因此必証深禪定。故名方便。

今於內方便中。以止為初門者。一切禪定功德。皆因制心息亂而發。故經云。制之一處。無事不辦。止為初門。則意在此也。

問曰。上來明外方便行五法中。已弁一心。何故重說。

答曰。不然。上但通論一心。未是具足分別微細止門之法。此中為令行者善知安心之本。広明修止淺深麤細入定之相。重說無咎。

第二に禪波羅蜜を修する内方便を明かすに、開きて五重と為す。一に先に止門を明かす。二に驗善惡根性を明かす。三に安心法を明かす。四に治病患を明かす。五に覺魔事を明かす。此の五を通じて内方便と稱するは、並びに初め定を發する時に抛りて、靜細心の中に、善巧に運用し取捨して、其の宜を失せず。此れに因りて必ず深き禪定を証す。故に方便と名づく。

一 止門を明かす（四九一頁、下段―四九二頁、上段）

今、内方便の中において、止を以て初門と為すは、一切の禪定の功德は、皆な心を制し亂を息むるに因りて發す。故に『經』に云わく、「之を一處に制するに、事として辨ぜざること無し」と。止を初門と為すは、則ち意は此に在るなり。

問うて曰わく、上來、外方便の五法を行ずるを明かす中に、已に一心を弁ず。何が故ぞ重ねて説くや。

答えて曰わく、然らず。上は但だ通じて一心を論ず。未だ是れ具足して微細なる止門の法を分別せず。此の中に行者をして善く心を安んずるの本を知らしめんが為に、広く止を修し淺深・麤細の

問曰。經中說二為甘露門。一者不淨觀門。二者阿那波那門。不說止為初門。今云何言止為初門。
答曰。不然。於諸禪中。止為通門。通攝於別。別不攝通。故先教止。若止後入余禪。則有通益。若依余門。則有乖違之過。治煩惱亦爾。

復次今明師有二種。

第一師者。已得道眼。觀機授法。必扶本習。善識對治。不如舍利弗為二弟子說法不知機故。金師之子。教不淨觀。浣衣之子。教令數息。違本所習。法則不起。遂生邪見。仏為轉觀。即悟道迹。

第二師者。無他心智。不得道眼。不識機根。

定に入るの相を明かす。重ねて説くも答無し。

問うて曰わく、『經』の中に「二を甘露の門と為す。一には不淨觀門、二には阿那波那門なり」と説く。止を初門と為して説かず。今、云何が止を初門と為すと言うや。

答えて曰わく、然らず。諸禪の中において、止を通門と為すは、通は別を攝し、別は通を攝せざるが故に、先に止を教う。若しは止の後に余の禪に入らば、則ち通の益有り。若しは余の門に依らば、則ち乖違の過有り。煩惱を治するも亦た爾り。

復た次に、今、師を明かすに二種有り。

第一の師は、已に道眼を得て、機を觀て法を授くるに、必ず本習を扶けて、善く對治を識る。舍利弗は二弟子の為に法を説くに、機を知らざるが故に、金師の子には不淨觀を教え、浣衣の子には教えて息を數えしむるに、本の所習に違い、法は則ち起こらずして、遂に邪見を生ずるに、仏は觀を轉ぜしめて、即ち道迹を悟るが如し。¹⁰

第二の師は、他心智無く、道眼を得ざるに、機根を識らず。其れ

其有来学坐者。唯当先教止門。心在定故。即發善惡根性。若因静心發諸禪定。師即応教扶本而修。若都不發法門。或貪瞋痴等諸結使發。隨其多者。即教対治破之。遮道法滅。禪定則發。

今止門為先者。即是第二師授法之正意。若異此説。則善惡根縁。難可分別。妄授他法。必有差機之過。

就止門中。自有四意。一者分別止門不同。二者立止大意。三明修止方法。四弁証止之相也。

第一分別止門不同。即為二意。一約行論止。二約義論止。

来りて坐を学する者有るに、唯だ当に先に止門を教うべし。心は定に在るが故に、即ち善惡の根性を發す。若しは静心に因りて諸の禪定を發せば、師は即ち心に本を扶けて修せしむべし。若しは都て法門を發せず、或いは貪・瞋・痴等の諸の結使の發せば、其の多き者に隨いて、即ち対治せしめて之を破し、道を遮するの法は滅するに、禪定は則ち發す。

今、止門を先と為すは、即ち是れ第二師の授法の正意なり。若し此の説に異ならば、則ち善惡の根縁は分別すべきこと難く、妄りに他の法を授くるは、必ず機に差うの過有り。

止門の中に就きて、自ら四意有り。一には止門の不同を分別す。二には止の大意を立つ。三には止を修する方法を明かす。四には止を証するの相を弁するなり。

(一) 止門の不同を分別す (四九二頁、上段)

第一に止門の不同を分別するに、即ち二意と為す。一には行に約して止を論ず。二には義に約して止を論ず。

初約行明止。乃有多途。今略出三意。一繫緣止。二制心止。三体真止。所以通言止者。止名制止。亦名止息。心起制之。不令流動。故名制。專心定志。息諸亂想。故名止。

今言繫緣止者。繫心鼻柱臍間等處。不令馳蕩故。名繫緣止。

制心止者。心若覺觀。即制令不起故。名制心止。

体真止者。体諸法空。息諸妄慮故。名体真止。

二約義論止。亦有多途。今略出三意。一隨緣止。二入定止。三真性止。

隨緣止者。随心起時。悉有三摩提數。故涅槃經云。十大地中定。名為下定。

初に行に約して止を明かすに、乃ち多途有り。今、略して三意を出す。一には繫緣止、二には制心止、三には体真止なり。通じて止と言う所以は、止を制止と名づけ、亦たは止息と名づく。心の起こるに之を制して流動せしめざるが故に制と名づけ、心を専らにし志を定めて諸の亂想を息むるが故に止と名づく。

今、繫緣止と言うは、心を鼻柱・臍間等の處に繫げて馳蕩せざるが故に繫緣止と名づく。

制心止とは、心に若し覺觀¹²あらば、即ち制して起こらざらしむるが故に制心止と名づく。

体真止とは、諸法の空なるを体し諸の妄慮を息むるが故に体真止と名づく。

二に義に約して止を論ずるに、亦た多途有り。今、略して三意を出す。一には隨緣止、二には入定止、三には真性止なり。

隨緣止とは、心の起こる時に隨いて、悉く三摩提の數有り。故に『涅槃經』に云わく、「十大地の中の定を名づけて下定と為す」¹³

入定止者。証定之時。定法持心。心息止住。
是入定止。

真性止者。心性之理。常自不動。故名為止。
故思益經云。一切衆生。即是滅尽定。

今用此三義。成上三止。約隨緣任性有定。
故說繫緣止。約果有定法。說制心止。由具
性不動。說体真止。

第二明立止大意者。自為四。一明淺深。二
對治相破。三隨樂欲。四隨機宜。

一簡別三種止淺深之相不同者。因龜入細。

と。

入定止とは、定を証するの時、定法は心を持し、心は息みて止住
するに、是れ入定止なり。

真性止とは、心性の理は常に自ら動ぜざるが故に名づけて止と為
す。故に『思益經』に云わく、「一切衆生は即ち是れ滅尽定なり」¹⁴
と。

今、此の三義を用いて上の三止を成ず。¹⁵縁に随い性に任せて定有
るが故に繫緣止を説き、果に定法有るに約して制心止を説き、性
の動ぜざるを具するに由りて体真止を説く。

(二) 止の大意を立つ (四九二頁、上—中段)

第二に止の大意を立つるを明かすは、自ら四と為す。一には淺深
を明かす。二には對治し相破す。三には樂欲に隨う。四には機宜
に隨う。

一に三種の止の淺深の相の不同を簡別するとは、龜に因りて細に

則有淺深之義。繫縁及制心。既是事故。僂淺。体真入細。故為深細。

二明三止對治相破。有二種。一者以深破淺。二者迴互相破。

以深破淺者。為破縁外之散心故。立繫縁止。制心止者。即破繫縁止。心非色法。豈可繫在鼻膈等處。若欲靜之。但當息諸攀縁。故令制心守一。体真止者。即破前制心止。心無形相。性不可得。云何可制。了心非心。不起妄念。無止之止。止無所止。乃名為止。有止之止。由依妄想。不名為止。此則以深破淺。反本還源。故立三止。

二迴互相破者。隨修止時。若有見生。即互取一止。對治破之。細尋可解。

入るに、則ち淺深の義有り。繫縁及び制心は、既に是れ事なるが故に僂淺なり。体真は細に入るが故に深細と為す。

二に三止の對治・相破を明かすに二種有り。一には深を以て淺を破す。二には迴互して相破す。

深を以て淺を破すとは、外を縁ずるの散心を破せんが為の故に繫縁止を立つ。制心止は即ち繫縁止を破す。心は色法に非ざるに、豈に鼻・膈等の處に繫げて在るべけんや。若し之を静めんと欲せば、但だ當に諸の攀縁を息むべし。故に心を制して一を守らしむ。体真止は即ち前の制心止を破す。心に形相無く、性は不可得なり。云何が制すべけんや。心は心に非ずと了じて、妄念を起こさず。無止の止にして、止に止むる所無きを、乃ち名づけて止と為す。有止の止は妄想に由依るに、名づけて止と為さず。此れ則ち深を以て淺を破し、本に反り源に還るが故に三止を立つ。

二に迴互して相破するとは、止を修する時に隨いて、若し見の生ずること有らば、即ち互に一止を取り、對治して之を破す。細尋して解すべし。

三隨樂欲者。自有人樂安心境界。自有但樂制心。体真亦爾。若隨所樂。以法教之。則歡喜奉行。若乖其情。則心不願樂。

四對機宜者。未必隨樂。如有人樂欲体真而不入定。若暫繫心守境。即發諸禪。此應隨便宜而授法。

第三明修止方法。亦為三意。一修繫緣止。二修制心止。三修体真止。

第一先明修繫緣止法者。略明有五処。一繫心頂上。二繫心髮際。三繫心鼻柱。四繫心臍間。五繫心在地輪。外国金齒三藏說。此為五門禪。

三に樂欲に隨うとは、自ら人の心を境界に安んずることを樂うもの有り。自ら但だ制心を樂うもの有り。体真も亦た爾り。若しは樂う所に隨いて法を以て之を教えば、則ち歡喜して奉行す。若しは其の情に乖かば、則ち心は願樂せず。

四に機宜に對するとは、未だ必ずしも樂に隨わざるに、人有りて体真を樂欲するも定に入らざるに、若し暫らく心を繫げて境を守らば、即ち諸禪の發するが如し。此れ應に便宜に隨いて法を授くべし。

(三) 止を修する方法を明かす(四九二頁、中段—四九三頁、中段)

第三に止を修する方法を明かすに、亦た三意と為す。一には繫緣止を修す。二には制心止を修す。三には体真止を修す。

第一に先に繫緣止を修する法を明かすとは、略して明かすに五処有り。一には心を頂上に繫ぐ。二には心を髮際に繫ぐ。三には心を鼻柱に繫ぐ。四には心を臍間に繫ぐ。五には心を繫げて地輪に在り。外国の金齒三藏は此れを説いて五門禪と為す。¹⁶

問曰。身分皆可繫心。云何的說五処。
答曰。此五処於用心為便。余処非安定所。
若脇肋等処。皆偏故不說。如頭円法天。足
方法地。臍是氣海。鼻是風門。髮際是修骨
觀之所。故以為門。

令繫心頂上者。為心沈惛多睡故。在上安心。
若久久。即令人浮風。乍如風病。或似得通
欲飛。有此等過。不可恒用。

若繫心髮際。此処髮黒肉白。心則易住。或
可発本骨觀。久則過生。眼好上瞻。或可見
於黄赤等色。如華如雲。種種相貌令情慮顛
倒。

若繫心鼻柱者。鼻是風門。覚出息入息。念
念不住。易悟無常。亦以扶本安般之習。心

問うて曰わく、身分は皆な心に繋ぐべきなるに、云何が的らかに
五処を説くや。

答えて曰わく、此の五処は心を用うるにおいて便と為す。余の処
は定を安んずる所に非ず。若しは脇・肋等の処は、皆な偏なるが
故に説かず。頭の円なるは天に法り、足の方なるは地に法り、臍
は是れ氣海、鼻は是れ風門、髮際は是れ骨觀を修するの所なるが
故に以て門と為すが如し。

心を頂上に繋げしむるは、心の沈惛して多睡なるが故に、上に在
りて心を安んず。若し久久ならば、即ち人をして浮風ならしめ、
乍ちに風病の如く、或いは通を得て飛ばんと欲するに似たり。此
れ等の過有るに、恒に用うべからず。

若しは心を髮際に繋げば、此の処は髮は黒く肉は白く、心は則ち
住し易し。或いは本の骨觀を発すべし。久しくするに則ち過の生
ず。眼は上を瞻るを好み、或いは黄・赤等の色を見るべし。華の
如く雲の如き、種種の相貌ありて情慮をして顛倒せしむ。

若しは心を鼻柱に繋げば、鼻は是れ風門なり。出息・入息は念念
に住せざるを覚するに、無常を悟り易く、亦た本の安般の習を扶

静能発禅定。

若繋心臍下。臍は気海。亦曰中宮。繋心在臍。能除衆病。或時内見三十六物。発特勝等禅。

若繋心地輪。此最在下。氣随心下。則四大調和。亦以扶本。修習不淨觀者。多從下起。因此繋心。或能発本。不淨觀門。約此五処為縁。令心不散。以弁修繋縁止。意在於此。

譬如猿猴得樹騰躍跳躑。若鎖之於柱。久久自調。心亦如是。若心停住。未入定前。復有一止。名凝心止。若得入定。身心泯然。任運自寂。即是入定止。

二明修制心止者。心非形色。亦無処所。豈可繋之在境。但是妄想縁慮故須制之。心若

くるを以て、心は静なりて能く禅定を発す。

若しは心を臍下に繋げば、臍は是れ気海、亦た中宮と曰う。心を繋げて臍に在るに、能く衆病を除き、或る時は内に三十六物を見て、特勝等の禅を発す。

若しは心を地輪に繋げば、此れは最も下に在り。氣は心に随いて下るに、則ち四大は調和し、亦た以て本の修習を扶く。不淨觀は多くは下より起こる。此の繋心に因りて、或いは能く本を発す。不淨觀門は此の五処に約して縁と為し、心をして散ぜざらしめ、以て繋縁止を修することを弁ずるは、意は此において在り。

譬えば猿猴の樹を得て騰躍し跳躑するが如し。¹⁷若し之を柱に鎖せば、久久にして自ら調う。心も亦た是の如し。若しは心の停住せば、未だ定に入らざる前に復た一止有り。凝心止と名づく。若しは定に入ることを得ば、身心は泯然として、任運に自寂なるに、即ち是れ入定止なり。

二に制心止を修するを明かすとは、心は形色に非ず。亦た処所無し。豈に之を繋げて境に在るべけんや。但だ是れ妄想の縁慮なる

静住則不須制之。但凝其心。息諸乱想。即是修正。

問曰。心非上下。有時若寬若急若沈浮。調適之法。其事云何。

答曰。心雖非上下。為治沈浮患故。上下安之。於行無失。若心浮動。可作意下著止之。若心沈没。可上著止之。

復次若下著安心。利益衆多。略說有二。一心易得定。二者衆病不生。

第三明修体真止者。以正智慧。体一切陰入界。三毒九十八使。及十二因緣等。三界因果。諸法悉皆空寂。如大品經中說。即是空。非色滅空。色性自空。空即是色。色即是空。離色無空。離空無色。受想行識等一切諸法。亦皆如是。所以者何。

が故に須く之を制すべし。心は若し静住ならば、則ち須く之を制すべからず。但だ其の心を凝らして、諸の乱想を息むるに、即ち是れ止を修するなり。

問うて曰わく、心は上下に非ず。有る時は若しは寬、若しは急、若しは沈浮す。調適の法は、其の事は云何ん。

答えて曰わく、心は上下に非ずと雖も、沈浮の患を治するが為の故に、上下に之を安んずるに、行において失無し。若しは心の浮動せば、意を作して下に著け之を止むべし。若しは心の沈没せば、上に著けて之を止むべし。

復た次に、若し下に著け心を安んぜば、利益は衆多なり。略して説かば二有り。一に心に定を得ること易し。二に衆病は生ぜず。

第三に体真止を修することを明かすとは、正智慧を以て、一切の陰入界・三毒・九十八使、及び十二因緣等の三界の因果の諸法は、悉く皆な空寂なりと体す。『大品經』の中に説くが如し。「色に即して是れ空なるに、色の滅して空なるに非ず。色の性は自ら空なり。空は即ち是れ色なり。色は即ち是れ空なり。色を離れて空無く、空を離れて色無し。受・想・行・識等の一切の諸法も亦た皆

今現見陰入界等諸法自性不有。何能生我人衆生壽命等一切諸顛倒事。云何知空。如過去所起一切煩惱業行為因。現在攬父母身分為緣。因緣和合。則有果報。有果報故。則有陰入界等一切諸法者。此業為何法。而能為果報。陰入等作因。若言過去善心。即是業者過去作善之心。及心數法皆已滅謝。豈得為現在果報。及陰入等法作因。若言心非是業因。心作業。業随心來者。心轉滅故。業亦應随心轉滅。若業轉滅。豈能感今世界報。及陰入等法。若業轉滅。當知業即不至現在。何以故。業不來故。若業不來而受報者。此報不名報。何以故。無業則報無所酬。若言過去心雖滅謝。而次心統生故。業得随心來者。亦應過去業雖滅謝。次業統生故。得至現在。若爾即有大失。何以故。或時過去善心滅。而惡心統生。今亦應過去善業滅。而次惡業統生。此唯見惡業至現在。若爾應

な是の如し¹⁸と。所以は何ん。

今、現に陰入界等の諸法を見るに、自性は有らず。何ぞ能く我・人・衆生・壽命等の一切の諸の顛倒の事を生ぜんや。云何が空と知るや。過去に起こる所の一切の煩惱・業行を因と為し、現在の父母の身分を攬りて縁と為し、因縁は和合して、則ち果報有るが如し。果報有るが故に、則ち陰入界等の一切の諸法有るとは、此の業は是れ何れの法にして、能く果報を為し、陰入等の因と作る と為さんや。若しは過去の善心は、即ち是れ業なりと言わば、過去に善を作すの心、及び心数の法は皆な已に滅謝するに、豈に現在の果報、及び陰入等の法の為に因と作ることを得んや。若しは心は是れ業に非ず、心に因りて業と作り、業は心に随いて来ると言わば、心は転た滅するが故に、業も亦た応に心に随いて転た滅すべし。若し業の転た滅せば、豈に能く今世の果報、及び陰入等の法を感ぜんや。若し業の転た滅せば、当に知るべし、業は即ち現在に至らず。何を以ての故に。業は来らざるが故なり。若し業は来らずして報を受けば、此の報は報と名づけず。何を以ての故に。業の無きは則ち報の酬いる所無し。若しは過去の心は滅謝すると雖も、次の心は続いて生ずるが故に、業は心に随いて来るとを得と言わば、亦た応に過去の業は滅謝すると雖も、次の業は

感惡報。何得感善果耶。若言業來而不隨心者。此業応自有報。離心而受。今実不爾。

復次業若有相。即是有為。若是有為。必墮三相。若墮三相。即是生滅。若是生滅。即不至現在。過去既滅。当知本業亦滅。誰感此果不可以新業始生。能感今果。当知業有相貌。此義不可。若言業無相貌而能感果者。此亦不然。所以者何。無相之法。即是無為。無為無業。何得感果。

復次無相之法。即是空義空無生滅。豈得名業。若説空無相能感果者。三無為法。亦応

続いて生ずるが故に、現在に至ることを得べし。若し爾らば即ち大失有り。何を以ての故に。或る時は過去の善心は滅して、悪心は続いて生ずるに、今も亦た応に過去の善業は滅して、次の悪業は続いて生ずべし。此れ唯だ悪業の現在に至るを見る。若し爾らば応に悪報を感ずべし。何ぞ善果を感ずることを得んや。若しは業の来りて心に随わずと言わば、此の業は応に自ら報有りて、心を離れて受くべし。今、実には爾らず。

復た次に、業は若し有相ならば、即ち是れ有為なり。若し是れ有為ならば、必ず三相に墮す。若し三相に墮せば、即ち是れ生滅す。若し是れ生滅せば、即ち現在に至らず。過去は既に滅す。当に知るべし、本業も亦た滅するに、誰か此の果を感ぜんや。新業の始めて生ずるを以て、能く今果を感ずべからず。当に知るべし、業に相貌有るは、此の義は不可なり。若しは業に相貌無く能く果を感ずと言わば、此れも亦た然らず。所以は何ん。無相の法は、即ち是れ無為なり。無為は無業なるに、何ぞ果を感ずることを得んや。

復た次に、無相の法は即ち是れ空の義なり。空には生滅無きに、豈に業を名づくることを得んや。若し空は無相にして能く果を感

感果。既不得爾。云何而言業は無相而能感果。如是種種因縁。業不可得。当知無有此業。若業不可得。云何言陰入界等一切皆從内業因生。亦不從外縁生者。若定從縁而有報者。則一切陰陽会時。皆必有果報陰入界等一切諸法。若爾則不待業持識來。方乃有生。故知非外縁生。若謂因縁合故有果報陰入等法生者。若因縁中各有生。合時应有二生。若各無生。合時何得而有生。若謂離因縁而有生者。此事不然。從因縁故有生尚不可。何況無因縁而有生。若無因縁而有生者。則因果義壞。世間行善之人。応得惡報。行惡之人。応得善報。亦不応有修道。此即破於世間善惡因果。名大邪見。当知陰入等一切諸法。不從内因有。亦不從外縁有。亦不因縁合故有。亦不無因縁有。若非有即是空。若於無所有空中計有者。当知但是無明顛倒。妄計為有。若了知顛倒所計之法。一切悉皆虚誑。猶如夢幻。但有名字。名字之法。亦不可得。則言語道断。心行処滅。畢竟空寂。

ずと説かば、三無為の法も亦た応に果を感ずべし。既に爾ることを得ず。云何が業は是れ無相にして能く果を感ずと言わんや。是の如き種種の因縁、業は不可得なり。当に知るべし、此の業有ること無し。若し業の不可得ならば、云何が陰入界等の一切は皆な内の業因より生ずと言わんや。亦た外縁より生ぜずとは、若し定めて縁に從いて報有らば、則ち一切の陰陽の会する時、皆な応に果報・陰入界等の一切の諸法有るべし。若し爾らば則ち業の識を持ちて來り、方に乃ち生ずること有るを待たず。故に知んぬ、外縁の生ずるには非ず。若しは因縁の合するが故に、果報・陰入等の法の生ずること有りと謂わば、若し因縁の中に各の生有らば、合する時は応に二の生有るべし。若し各の生無くんば、合する時は何ぞ生ずること有るを得んや。若しは因縁を離れて生ずること有りと謂わば、此の事は然らず。因縁に從うが故に生有ることすら、尚、不可なるに、何ぞ況んや、因縁無くして生ずること有るをや。若し因縁無くして生ずること有らば、則ち因果の義は壞して、世間の行善の人は、応に惡報を得べし。行惡の人は、応に善報を得べし。亦た応に道を修すること有るべからず。此れ即ち世間において善惡の因果を破するに、大邪見と名づく。当に知るべし、陰入等の一切諸法は、内因に從いて有らず、亦た外縁に從いて有らず、亦た因縁の合するが故に有らず、亦た因縁無きに有ら

猶如虚空。若行者体知一切諸法。如虚空者。無取無捨。無依無倚。無住無著。若心無取捨依倚住著。則一切妄想顛倒。生死業行。悉皆止息。無為無欲。無念無行。無造無作。無示無說。無諍無競。泯然清淨。如大涅槃。是名真止。此則止無所止。無止之止。名体真止。故經偈云。

一切諸法中 因緣空無主
息心達本源 故号为沙門

第四明証止者。有二解不同。

ざるなり。若し有に非ずんば、即ち是れ空なり。若し無所有の空の中において有りと計せば、当に知るべし、但だ是れ無明なるに顛倒し妄計して有と為すのみ。若し顛倒して計する所の法は、一切悉く皆な虚誑にして、猶、夢幻の如く、但だ名字有るのみにして、名字の法は亦た不可得なりと了知せば、則ち言語の道は断じ、心の行処は滅して、畢竟して空寂なること、猶、虚空の如し。若し行者は、一切諸法は虚空の如しと体知せば、無取・無捨、無依・無倚、無住・無著なり。若し心に取・捨、依・倚、住・著無くんば、則ち一切の妄想・顛倒・生死の業行は、悉く皆な止息して、無為・無欲、無念・無行、無造・無作、無示・無說、無諍・無競にして、泯然として清淨なること、大涅槃の如し。是れを真止と名づく。此れ則ち止に所止無く、無止の止なるを、体真止と名づく。故に『經』の偈に云わく、

一切諸法の中 因縁は空にして主無し
心を息めて本源に達する 故に号して沙門と為す¹⁹

(四) 止を証するの相を弁ず (四九三頁、中段―四九四頁、上段)

第四に止を証するを明かすとは、二解の不同有り。

有師云。止無別証。但能為諸禪作前方便。若有所証。即屬余禪。此義至下明。善根發中。即是其事。

二者有師言。止非但通發諸禪。亦自有別証之法。即是五輪禪。所以者何。諸余法門。悉別有安心修習之法。然後次第發禪不同。今明此止。但制心一處。則五輪自發。譬如淨水無波。則万像悉現。止亦如是。今明因止証五輪。

五輪者。一地輪。二水輪。三風輪。四金沙輪。五金剛輪。此五法門。悉是借譬立名。通名為輪者。轉也。如世輪若轉離此至彼。禪中明輪亦爾。如地輪因離下地。亂心轉至上地。故名為輪。乃至金剛輪義。亦復如是。轉至無學極果故。

有る師²⁰の云わく、止に別証無く、但だ能く諸禪の為に前方便と作す。若し証する所有らば、即ち余の禪に属す。此の義は、下に至りて善根發の中に明かすは即ち是れ其の事なり。²¹

二に有る師²²の言わく、止は但だ通じて諸禪を發するのみに非ず、亦た自ら別証の法有り。即ち是れ五輪禪なり。所以は何ん。諸の余の法門は、悉く別に心を安んずる修習の法有り。然る後に次第に禪を發すること同じからず。今、此の止を明かすに、但だ心を一處に制せば、則ち五輪は自ら發す。譬えば淨水に波無きに、則ち万像を悉く現ずるが如し。止も亦た是の如し。今、止に因りて五輪を証することを明かす。

五輪とは、一には地輪、二には水輪、三には風輪、四には金沙輪、五には金剛輪なり。此の五法門は、悉く是れ譬を借りて名を立つ。通じて名づけて輪と為すは転なればなり。世の輪の若し転ぜば、此れを離れて彼に至るが如し。禪の中に輪を明かすも亦た爾り。地輪は下地の亂心を離れ、転じて上地に至るに因るが故に名づけて輪と為すが如し。乃至、金剛輪の義も亦た復た是の如く、轉じて無学の極果に至るが故なり。

一地輪者。如地有二義。一者住持不動。二者出生万物。行者因止若証未到地定。忽然湛心。自覺身心相空。泯然入定。定法持心不動故名住持。因未到地出生初禪種種功德。事同出生万物。

二水輪者。水有二義。一潤漬生長。二体性柔軟。行者於地輪中。若証水輪三昧。即是發諸禪種種功德。定水潤心。自覺心中善根增長。即是潤漬義。因得定故。身心濡軟。折伏高心。心隨善法。即是柔軟義。故名水輪。

三風輪者。如世間風有三義。一者遊空無礙。二者鼓動万物。三者能破壞。行者發風輪三昧亦如是。若因禪定發相。似智慧無礙方便。如風遊空一切無礙鼓動者。得方便道。即能擊發種種出世善根。功德生長。破壞者。智慧方便。能摧破一切諸見煩惱。若二乘人得此風輪三昧。即是五方便相。似無漏解發。

一に地輪とは、地に二義有るが如し。一には住持して動ぜず。二には万物を出生す。行者は止に因りて若し未到地定を証せば、忽然として湛心し、自ら身心の相の空なるを覺し、泯然として定に入る。法に定めて心を持ち動ぜざるが故に住持と名づく。未到地に因りて初禪の種種の功德を出生す。事の万物を出生するに同じ。

二に水輪とは、水に二義有り。一には潤漬し生長せしむ。二には体性の柔軟なることなり。行者は地輪の中において、若し水輪三昧を証せば、即ち是れ諸禪の種種の功德を發す。水に定めて心を潤し、自ら心の中の善根の增長を覺するに、即ち是れ潤漬の義なり。定を得るに因るが故に、身心は濡軟にして、高心を折伏し、心は善法に隨うに、即ち是れ柔軟の義なり。故に水輪と名づく。

三に風輪とは、世間の風に三義有るが如し。一には空に遊ぶに無礙なり。二には万物を鼓動す。三には能く破壊す。行者の風輪三昧を發するも亦た是の如し。若し禪定に因りて相似の智慧・無礙の方便を發せば、風の空に遊ぶに一切無礙なるが如し。鼓動とは、方便の道を得るに、即ち能く種種の出世の善根を擊發し、功德を生長するが如し。破壊とは、智慧・方便は、能く一切の諸見・煩惱を摧破す。若しは二乗の人は、此の風輪三昧を得ば、即ち是れ

若是菩薩。即入鉄輪十信。是名風輪。

四金沙輪者。金則譬真。沙諭無著。行者若
發見思真慧。無染無著。得三道果。若是菩
薩。即入三賢十地位中。能破一切塵沙煩惱。
是名金沙輪。

五金剛輪者。第九無礙道。名金剛輪三昧。
譬如金剛體堅用利。能摧碎諸物。金剛三昧
亦復如是。不為妄惑所侵。能斷一切結使。
成阿羅漢。若在菩薩心。即是金剛般若破無
明細惑。証一切種智。亦名清淨禪。菩薩依
是禪故。得大菩提果。

復次如輪若無牛御。終不自轉。五輪禪定。
亦復如是。雖当地各有諸妙功德。若不体真
為導。無著熏修則於地地有礙。便乖輪用。
今行者善修体真無著故。能從初心轉至極果。
輪用乃成。是以法華經云。衆生处处著。引

五方便・相似の無漏の解を發す。若しは是れ菩薩ならば、即ち鉄輪の十信に入る。是れを風輪と名づく。

四に金沙輪とは、金は則ち真を譬え、沙は無著を諭う。行者は若し見思の真慧を發せば、無染・無著にして、三道の果を得。若し是れ菩薩ならば、即ち三賢十地位の中に入り、能く一切の塵沙・煩惱を破す。是れを金沙輪と名づく。

五に金剛輪とは、第九の無礙道を金剛輪三昧と名づく。譬えば金剛の体は堅く、用は利にして能く諸物を摧碎するが如し。金剛三昧も亦た復た是の如し。妄惑の侵する所為らずして、能く一切の結使を断じて阿羅漢を成ず。若し菩薩の心在らば、即ち是れ金剛の般若にして、無明の細惑を破し、一切種智を証す。亦た清淨禪と名づく。菩薩は是の禪に依るが故に、大菩提の果を得。

復た次に、輪は若し牛を御すること無くんば、終に自ら転ぜざるが如し。五輪の禪定も亦た復た是の如し。当地に各の諸の妙なる功德有りと雖も、若し体真を導と為し、無著にして熏修せずんば、則ち地地において礙有り。便ち輪の用に乖く。今、行者は善く体真を修して無著なるが故に、能く初心より轉じて極果に至る。輪

之令得出当知行者善修止門。則能具足五輪
禪定。証三乘聖果。

の用は乃ち成ず。是こを以て『法華經』に云わく、「衆生は処処
に著するに、之を引きて出づるを得せしむ²³」と。当に知るべし、
行者は善く止門を修するに、則ち能く五輪の禪定を具足して、三
乗の聖果を証す。

- 1 『次第禪門』卷第三之上・下、及び卷第四（『大正藏』四六卷、四九一頁、中段―五〇八頁、上段）を指す。
- 2 『次第禪門』卷第三之上・下（『大正藏』四六卷、四九一頁、中段―五〇一頁、上段）を指す。
- 3 『大正藏』では「明」と作るが、文意を鑑みて「昧」に改めた。
- 4 『次第禪門』卷第五・第六・第七・第八・第九・第一〇における第七積禪波羅蜜修証章（『大正藏』四六卷、五〇八頁、上段―五四八頁、下段）を指す。
- 5 論文篇第一章第二節第八項「第七積禪波羅蜜修証章について」を参照。
- 6 『遺教經』に「制之一処無事不辦」（『大正藏』一二卷、一一一頁、上段）とある。
- 7 『次第禪門』卷第二（『大正藏』四六卷、四九一頁、中段）を指す。
- 8 資料篇第二部「『次第禪門』における『大智度論』引用表」（以下、引用表）の52を参照。
- 9 未詳。
- 10 『涅槃經』卷第二四に「我昔住於波羅捺国時。舍利弗教二弟子。一觀白骨。一令数息。經歷多年皆不得定。以是因縁即生邪見。言無涅槃無漏之法。若其有者我応得之。何以故。我能善持所受戒故。我於爾時見是比丘生此邪心。喚舍利弗而呵嘖之。汝不善教。云何乃為是二弟子顛倒説法。汝二弟子其性各異。一主浣衣。一是金師。金師之子応教数息。浣衣之人応教骨觀。以汝

錯教令是二人生於惡邪。我於爾時為是二人如応說法。二人聞已得阿羅漢果。是故我為一切衆生真善知識」(『大正藏』一二卷、七六四頁、上段—中段)とある。

11 未詳。

12 『大智度論』卷第二八に「僣心初念是名為覺。細心分別是名為觀」(『大正藏』二五卷、一八六頁、上段)とあり、ここでもその意。覺・觀ともに止を妨げる心のはたらきである。

13 『涅槃經』卷第二五に「下定者十大地中心數定也」(『大正藏』一二卷、七六九頁、中段)とある。

14 『思益經』卷第二に「普華言。汝信仏説一切法是滅尽相不。舍利弗言然。一切法皆滅尽相。我信是説」(『大正藏』一五卷、四三頁、上段)とある。

15 義に約した三止である随縁止・入定止・真性止が、行に約した三止である繫縁止・制心止・体真止を成じることが明かされている。

16 未詳。

17 『遺教經』に「猿猴得樹騰躍跳躑難可禁制」(『大正藏』一二卷、一一一頁、上段)とある。

18 『小品般若經』卷第三に「是色空為非色。離空無色離色無空。色即是空空即是色。受想行識空為非識。離空無識離識無空。空即是識識即是空。乃至十八不共法空。為非十八不共法。離空無十八不共法。離十八不共法無空。空即是十八不共法。十八不共法即是空」(『大正藏』八卷、二三七頁、中段)とある。

19 『中本起經』卷上に「一切諸法本 因縁空無主 息心達本源 故号為沙門」(『大正藏』四卷、一五三頁、下段)とある。未詳。

21 『次第禪門』卷三之上(『大正藏』四六卷、四九四頁、上段—五〇一頁、上段)を指す。未詳。

23 『法華經』卷第一に「衆生处处著引之令得出」(『大正藏』九卷、六頁、上段)とある。

第二明驗善惡根性者。行人既能善修止門。息諸亂想。則其心澄靜。以心靜故。宿世善根。自然開發。若無善者。則發諸惡法。故經云。先以定動。後以智拔。止為初門。善惡二事之中。必有其一。行者應當明識其相。取捨之間不乖正道。故須分別。

今就善惡根性中。即為二意。一明驗善根性。二明驗惡根性。然論善惡發之前後。各逐其人。未必定前善而後惡也。

第一明驗善根性。即為四意。一列善法章門。二正明善根發相。三驗知虛實。四料揀發禪

二 善惡の根性を驗す（四九四頁、上段）

第二に善惡の根性を驗することを明かすとは、行人は既に能く善く止門を修し、諸の亂想を息むるに、則ち其の心は澄靜なり。心の靜なるを以ての故に、宿世の善根は、自然に開發す。若し善無くんば、則ち諸の惡法發す。故に『經』に云わく、「先に定を以て動じ、後に智を以て抜く」と。止を初門と為すに、善惡の二事の中、必ず其の一有り。行者は應當に明らかに其の相を識りて、取捨の間は正道に乖かざるべし。故に須く分別すべし。

今、善惡の根性の中に就きて、即ち二意と為す。一に善根性を驗するを明かす。二に惡根性を驗するを明かす。然るに善惡の發するの前後を論ずるも、各の其の人を逐いて、未だ必定せざるに、前には善、後には惡なり。

（一）善根性を驗するを明かす（四九四頁、上段）

第一に善根性を驗するを明かすは、即ち四意と為す。一に善法の章門を列す。二に正しく善根の發相を明かす。三に虛實を驗知す。

不定。

第一列善法章門者。善有二種。一者外善。二者内善。

今就明外善中。善乃衆多。略出五種。一布施。二持戒。三孝順父母師長。四信敬三宝精勤供養。五誦誦聽學。略以此等五種善根。示表外善發相不同。所以悉屬外善者。原其本行。悉是散心中修習。未能出離欲界。發諸禪定無漏故。説為外善。

二明内善者。即是五門禪。一阿那波那門。二不淨觀門。三慈心門。四因縁門。五念仏三昧門。此五法門通攝一切諸禪。發諸無漏故。名為内善。

四に發禪の不定を料揀す。

① 善法の章門を列す（四九四頁、上—中段）

第一に善法の章門を列すとは、善に二種有り。一には外善、二には内善なり。

今、外善を明かす中に就きて、善は乃ち衆多なるも、略して五種を出す。一に布施、二に持戒、三に父母・師長に孝順す、四に三宝を信敬し精勤に供養す、五に誦誦し聽學す。略して此れ等の五種の善根を以て、外善の發する相の異なるを示表す。悉く外善に属する所以は、其の本行を原ぬるに、悉く是れ散心の中の修習にして、未だ欲界を出離すること能わず。諸の禪定の無漏を發するが故に、説いて外善と為す。

二に内善を明かすとは、即ち是れ五門禪なり。一に阿那波那門、二に不淨觀門、三に慈心門、四に因縁門、五に念仏三昧門なり。此の五法門は通じて一切の諸禪を攝し、諸の無漏を發するが故に、名づけて内善と為す。

問曰。内善無量。何得但說五門。

答曰。五名雖少。而行通諸禪。所以者何。

一阿那波那門者。此通至根本。及特勝通明等。諸禪三昧。二不淨觀門者。此通九想背捨超越等。諸禪三昧。三慈心門者。此通四無量等。諸禪三昧。四因緣門者。此通至十二因緣四諦等。慧行諸禪三昧。五念仏門者。此通至九種禪。及百八三昧。

復次初數息門。即是世間凡夫禪。次不淨門。即是出世間禪。諸声聞人所行。次慈心門。即是凡聖二人。為大福德修慈。入四無量心。次因緣門者。即是辟支仏人之所行。次念仏門。功德廣大。即是諸菩薩之所行。此則略明五門次第淺深之相。

復次五門禪定。對治四分煩惱。四分煩惱出生八万四千塵勞。當知。五門亦能出八万四千法門。此而言之。但說五門。則撰一切。内善具足。数人所明初賢五停心觀發。与此

問うて曰わく、内善は無量なるに、何ぞ但だ五門を説くことを得んや。

答えて曰わく、五の名は少なると雖も、行は諸禪に通ず。所以は何ん。一に阿那波那門とは、此れ通じて根本及び特勝・通明等の諸禪三昧に至る。二に不淨觀門とは、此れ九想・背捨・超越等の諸禪三昧通ず。三に慈心門とは、此れ四無量等の諸禪三昧に通ず。四に因緣門とは、此れ通じて十二因緣・四諦等の慧行・諸禪三昧に至る。五に念仏門とは、此れ通じて九種禪及び百八三昧に至る。

復た次に、初の數息門は、即ち是れ世間の凡夫禪なり。次の不淨門は、即ち是れ出世間禪にして、諸の聲聞の人の行ずる所なり。次に慈心門は、即ち是れ凡聖の二人、大福德の為に慈を修し、四無量心に入るなり。次に因緣門とは、即ち是れ辟支仏の人の行ずる所なり。次に念仏門は、功德廣大にして、即ち是れ諸の菩薩の行ずる所なり。此れ則ち略して五門の次第の淺深の相を明かす。

復た次に、五門の禪定は、四分の煩惱を對治す。四分の煩惱は八万四千の塵勞を出生す。當に知るべし、五門は亦た能く八万四千の法門を出す。此れにして之を言わば、但だ五門を説くに、則ち一切を撰し、内善は具足す。数人の明かす所の初賢の五停心觀の

有相開処。

第二次明善根発相。亦還為二。一明外善根
発相。二明内善根発相。

云何外善根発相。外善非一。今依前章門。
略出五種。

初明行者若坐中静定。忽見種種衣服臥具飲
食珍宝田園池沼車乘如是等事。或復因心静
故。自能捨離慳貪。心行惠施。無所悋惜。
当知此是過去今生布施習報。二種善根発相。

二行者若於止静定之中。忽見自身相好端嚴。
身所著衣。清淨如法。洗浴清潔。得好淨物。
見如是等事。或復因心静故。発戒忍心。自
然知輕識重。乃至小罪。心生怖畏。忍辱謙

発することは、此れと相い開く処有り²。

② 善根の発する相を明かす（四九四頁、中段—四九六頁、下段）

第二に次に善根の発する相を明かすに、亦た還た二と為す。一に
外の善根の発する相を明かす。二に内の善根の発相を明かす。

云何が外の善根の発する相なるや。外善は一に非ず。今、前の章
門³に依りて、略して五種を出す。

初に行者の若しは坐の中に静定するに、忽ちに種種の衣服・臥具
・飲食・珍宝・田園・池沼・車乘、是の如き等の事を見、或いは
復た心の静なるに因るが故に、自ら能く慳貪を捨離し、心に惠施
を行じ、悋惜する所無きを明かす。当に知るべし、此れは是れ過
去・今生の布施の習報の二種の善根の発する相なり。

二に行者は若しは止の静定の中において、忽ちに自身の相好の端
嚴なりて、身に著くる所の衣の清淨にして法の如く、洗浴し清潔
にして、好く淨物を得るを見る。是の如き等の事を見る。或いは
復た心の静なるに因るが故に、戒・忍の心を発し、自然に輕を知

卑。当知此是過去今生戒忍習報。二種善根発相也。

三行者若於坐中。忽見師僧父母宗親眷属。著淨衣服。歡喜悦予端嚴。見如是等事。或復以心静故。自然慈仁恭敬孝悌心生。当知此是過去今生孝順尊長習報。二種善根発相也。

四行者若於坐中。忽見諸塔寺尊儀形像經書供養莊嚴清淨僧衆雲集法会。見如是等事。或復於静心中發信敬。尊重三宝。心樂供養精勤勇猛。常無懈倦。当知此是過去今生信敬三宝精勤供養習報。二種善根発相也。

五行者若於坐中。因心澄静。或見解三藏。聽受誦大乘。有德四衆。或時因心静故。誦誦自然而入。随所聽聞。即時開悟。或復

り重を識り、乃至、小罪なるも心に怖畏を生じ、忍辱し謙卑す。当に知るべし、此れは是れ過去・今生の戒・忍の習報の二種の善根の発する相なり。

三に行者は若しは坐の中において、忽ちに師僧・父母・宗親・眷属の淨なる衣服を著け、歡喜し悦予し端嚴なるを見る。是の如き等の事を見る。或いは復た心の静なるを以ての故に、自然に慈仁・恭敬・孝悌の心を生ず。当に知るべし、此れは是れ過去・今生に孝順し尊長する習報の二種の善根の発する相なり。

四に行者は若しは坐の中において、忽ちに諸の塔寺の尊儀・形像・經書・供養の莊嚴なりて、清淨の僧衆の法会に雲集するを見る。是の如き等の事を見る。或いは復た静心の中において、信敬を發し、三宝を尊重し、心に樂いて供養し精勤・勇猛なりて、常に懈倦無し。当に知るべし、此れは是れ過去・今生に三宝を信敬し精勤に供養する習報の二種の善根の発相なり。

五に行者は若しは坐の中において、心の澄静なるに因りて、或いは三藏を解釈し、大乘を聽受・誦誦し、有徳の四衆を見る。或る時は心の静なるに因るが故に、誦誦し自然に入り、聽聞する所に

自然能了解三藏大乘經典。分別無滯。当知
悉是過去今生読誦聴説習報。二種善根発相。

行者見如是種種好相。及発諸善心者。此非
禅定。多是過去今生。於散心中。修諸功德。
今以心静力故。得発其事。見諸相貌。悉属
報因相現。善心開發。皆是習因善発也。如
是衆多説不可尽。此則略示大意。

復次発習報両因。行人根性不同。自有行人。
但発報因相。不発習因善心。自有行人。但
発習因善心。而不発報因之相。自有行人。
具発習報両因。自有行人。二俱不発。如是
等事。因縁難解。豈可謬釈。

問曰。散心善根。何得於静心中現。
答曰。於禅定中。尚得見過去今生所起煩惱

随いて、即時に開悟す。或いは復た自然に能く三藏・大乘の經典
を了解し、分別して滞り無し。当に知るべし、悉く是れ過去・今
生に読誦し聴説する習報の二種の善根の発する相なり。

行者は是の如き種種の好相、及び諸の善心を発するを見るは、此
れ禅定に非ず。多く是れ過去・今生の散心において、諸の功
徳を修し、今は心の静なる力を以ての故に、其の事を発すること
を得。諸の相貌を見るは、悉く報因の相の現ずるに属す。善心の
開發は、皆な是れ習因の善の発なり。是の如き衆多の説は尽くべ
からず。此れ則ち略して大意を示す。

復た次に、習報の両因を発するに、行人の根性は同じからず。自
ら行人の、但だ報因の相を発するのみにして、習因の善心を発せ
ざるもの有り。自ら行人の、但だ習因の善心を発するのみにして、
報因の相を発せざるもの有り。自ら行人の、具さに習報の両因を
発するもの有り。自ら行人の、二の俱に発せざるもの有り。是の
如き等の事の因縁は解し難し。豈に謬釈すべけんや。

問うて曰わく。散心の善根は、何ぞ静心において現ずること
を得るや。

悪業。何況善根扶理而不得見。

問曰。見此等諸相。亦有是魔所作不。

答曰。亦有是魔所作。若欲分別。但魔名殺者。若此等相發時。能令行人心識動亂。或復增諸煩惱。逼迫障礙。衆多妨難。不利定心。悉是魔之所作。其善根發者。行人自覺。見此相已。雖復未証禪定。而身心明白。諸根清淨。身有色力。所為吉利。善念開發。因此已後。自覺心神。易可撰錄。身心安隱。無諸過患。當知此為善根發相。

復次若此等事。善根發者。報因之相。則暫現便謝。習因心善。則相續不斷。若是魔作相。則久久不滅。雖謝更來逼亂。行者善心

答えて曰わく、禪定の中において、尚、過去・今生の煩惱・悪業の起こる所を見ることを得。何ぞ況んや、善根の理を扶けて見ることが得ざるをや。

問うて曰わく、此れ等の諸の相を見るは、亦た是れ魔の作す所有るや、不や。

答えて曰わく、亦た是れ魔の作す所有り。若し分別せんと欲せば、但だ魔を殺者と名づく。若し此れ等の相の発する時は、能く行人をして心識を動亂せしむ。或いは復た諸の煩惱を増し、逼迫し障礙して、衆多の妨難ありて、定心を利せず。悉く是れ魔の作す所なり。其の善根の発するは、行人は自覺して、此の相を見已りて、復た未だ禪定を証せずと雖も、身心は明白、諸根は清淨にして、身に色力有りて、為す所は吉利なりて、善念は開發す。此れに因りて已後、自ら心神を覺し、撰録すべきこと易く、身心は安隱にして、諸の過患無し。当に知るべし、此れを善根の発する相と為す。

復た次に、若しは此れ等の事の善根の発するは報因の相ならば、則ち暫く現じて便ち謝す。習因の心の善なるは、則ち相續して断ぜず。若しは是れ魔の作す相ならば、則ち久久にして滅せず。謝

則暫發還滅。或時變成惡念。当知邪也。

復次邪正之相。甚為難測。自非親近明師。非可妄取。

問曰。此諸善根為当一向前發。亦得証諸禪時於深定中發也。
答曰。此事無定。未必一向定前見也。外善既僉故。先明耳。

第二云何名內善根發相。今約五門禪中。弁內善根發。此五門中。一門開為三。合有十五種善根發。

一明阿那波那門。有三種善根發相不同。一數息善根。二隨息善根。三觀息善根。

一數息善根者。行人如上。善修三止。身心

すと雖も更に來りて逼亂す。行者の善心なるは、則ち暫く發して還りて滅す。或る時は變じて惡念を成ず。当に邪なるを知るべきなり。

復た次に邪正の相は、甚だ測り難しと為す。自ら明師に親近すること非ざるは、妄取すべきに非ず。

問うて曰わく、此れ諸の善根は当に一向に前に發すべきと為すや、亦た諸禪を証する時、深定の中において發することを得るや。

答えて曰わく、此の事、定め無し。未だ必ずしも一向に定の前に見ざるなり。外善は既に僉なるが故に、先に明かすのみ。

第二に云何なるを内の善根の發する相と名づくるや。今、五門禪の中に約して、内の善根の發するを弁ず。此の五門の中、一門を開きて三と為す。合して十五種の善根の發すること有り。

一に阿那波那門を明かすは、三種の善根の發する相の不同有り。
一に數息の善根、二に隨息の善根、三に觀息の善根なり。

一に數息の善根とは、行人は上の如く、善く三止を修するに、身

調和。発於欲界及未到地等諸禪。身心湛然空寂。定心安隱。於後或一坐二坐。乃至經旬。或經月經年將息。得所定心不退。即於定中。心忽覺身心運動八触次第而起。此即發根本初禪善根之相。於此定中。喜樂善心安隱不可為論。如是發初禪已。乃至發四禪定空等。

二隨息善根發。亦於欲界未到靜定心中。忽然覺息出入長短。及遍身毛孔虛疎。即以心明見於身內三十六物。猶如開倉見穀粟麻荳等。心大驚喜。寂靜安快。除諸身行。乃至心受喜樂等。是為特勝善根發相。

三明觀息善根發者。亦於欲界未到細靜心中。忽見自身氣息。從毛孔出入。遍身無礙。漸漸明利。如羅穀中見皮重數。乃至骨肉等亦如是。亦見身內八万戸虫龜細長短言語音声。

心は調和し、欲界及び未到地等において諸禪を發す。身心は湛然・空寂なりて、定心は安隱なり。後において或いは一坐、二坐、乃至、旬を経て、或いは月を経て年を経て、將に息むべし。所得て定心の退せざるに、即ち定の中において、心に忽ちに、身心の運動し、八触の次第して起こるを覺す。此れ即ち根本初禪を發する善根の相なり。此の定の中において、喜樂の善心ありて安隱なること論を為すべからず。是の如く初禪を發し已りて、乃至、四禪定の空等を發す。

二に隨息の善根の發するは、亦た欲界未到靜定心の中において、忽然として息の出入・長短、及び身に遍じて毛孔の虚疎なるを覺するに、即ち心を以て明かに身内の三十六物を見ること、猶、倉を開きて穀・粟・麻・荳等を見るが如し。心は大いに驚喜し、寂靜・安快にして、諸の身行を除き、乃至、心は喜・樂を受くる等、是れを特勝の善根の發する相と為す。

三に觀息の善根の發するを明かすは、亦た欲界未到細靜心の中において、忽ちに自身の氣息の毛孔より出入し、身に遍じて無礙なるを見ること、漸漸にして明利なり。羅穀の中の如く皮の重數を見、乃至、骨肉等も亦た是の如し。亦た身内の八万戸の虫の龜細

定心喜樂。倍於上説。或見自身猶如芭蕉聚沫雲影相等。此是通明觀善根發相。

二明不淨觀中。有三種善根發相不同。一九想。二背捨。三大不淨觀。

一九想善根者。亦於欲界未到靜定心中。忽然見他男女死屍降脹。爾時其心驚悟。自傷往昔昏迷。厭患所愛五欲。永不親近。或見青瘀血塗膿爛。噉殘狼藉。白骨散壞等相。此為九想善根發相。

二明背捨善根發者。亦於欲界未到靜定心中。忽見內身不淨降脹狼藉。或見自身白骨。從頭至足。節節相拄。乃至骨人光明北耀。定心安隱。厭患五欲不著我人。此是背捨善根發相。

三明大不淨觀善根發者。亦於欲界未到定心

・長短・言語・音声を見、定心・喜樂は上の説に倍す。或いは自身の、猶、芭蕉・聚沫・雲影の相等の如くなるを見る。此れは是れ通明觀の善根の發する相なり。

二に不淨觀を明かす中、三種の善根の發する相の不同有り。一九想、二に背捨、三に大不淨觀なり。

一に九想の善根とは、亦た欲界未到靜定心の中において、忽然として他の男女の死屍の降脹するを見る。爾の時、其の心は驚悟し、自ら往昔の昏迷を傷み、愛する所の五欲を厭患して、永く親近せず。或いは青瘀・血塗・膿爛・噉殘・狼藉・白骨・散・壞等の相を見る。此れを九想の善根の發する相と為す。

二に背捨の善根の發するを明かすは、亦た欲界未到靜定心の中において、忽ちに内身の不淨・降脹・狼藉を見、或いは自身の白骨の頭より足に至るまで、節節に相拄え、乃至、骨人の光明の北耀なるを見、定心は安隱にして、五欲を厭患し、我・人に著せず。此れは是れ背捨の善根の發する相なり。

三に大不淨觀の善根の發するを明かすは、亦た欲界未到定心の中

中。見於内身及外身。一切飛禽走獸。衣服飲食。山林樹木。皆悉不淨。或見一家一聚落一国土。乃至十方皆悉不淨。或見白骨乃至見自身白骨。光明北耀等。此為大不淨觀勝処善根發相。此觀發時。能破一切著心。

三明慈心觀中三種善根發不同者。一衆生緣慈。二法緣慈。三無緣慈。

一衆生緣慈發者。亦於欲界未到靜定心中。忽然發心。慈念衆生。先緣親人得樂之相。因發定。安隱快樂。乃至中人怨人。悉見得樂。無瞋無恨。無怨無惱。廣大無量。遍滿十方。是為衆生緣慈善根發相。或發衆生緣悲。乃至喜捨。亦如是。

二明法緣慈發者。亦於欲界未到靜定心中。忽然自覺一切内外。但有陰入法。起唯法起。滅唯法滅。不見衆生及我我所。但有五陰。

において、内身及び外身、一切の飛禽・走獸、衣服・飲食、山林・樹木は、皆な悉く不淨なるを見る。或いは一家・一聚落・一国土、乃至、十方の皆な悉く不淨なるを見る。或いは白骨を見、乃至、自身の白骨の光明の北耀たる等を見る。此れを大不淨觀・勝処の善根の發する相と為す。此の觀の發する時、能く一切の著心を破す。

三に慈心觀の中、三種の善根の發の不同を明かすは、一に衆生緣の慈、二に法緣の慈、三に無緣の慈なり。

一に衆生緣の慈の發するは、亦た欲界未到靜定心において、忽然として發心し、衆生を慈念す。先に親人を緣じ樂の相を得、定の發するに因りて、安隱快樂なり。乃至、中人・怨人の、悉く樂を得るを見て、瞋無く恨無く、怨無く惱無く、廣大無量にして、十方に遍滿す。是れを衆生緣の慈の善根の發する相と為す。或いは衆生緣の悲、乃至、喜・捨を發するも亦た是の如し。

二に法緣の慈の發するを明かすは、亦た欲界未到靜定心において、忽然として一切の内外は但だ陰入の法のみ有りて、起くるは唯だ法の起り、滅するは唯だ法の滅するを自覺して、衆生及

於受陰中。有樂受。如是知己。即緣此樂受。發於慈定。無瞋無恨。無怨無惱。廣大無量。遍滿十方。是為法緣慈。或發法緣悲。乃至喜捨。亦如慈善根發相。

三明無緣慈發者。亦於欲界未到定心中。忽然覺悟一切諸法非有非無。不見二邊。所謂若衆生非衆生。若法非法。皆不可得。則無所緣。以無緣故。顛倒想息。寂然安樂。心與慈定相應。等觀一切。同此安樂。無瞋無恨。無怨無惱。廣大無量。遍滿十方。是為無緣慈善根發相。或發無緣悲定。乃至喜捨。亦如是。

四明因緣觀中有三種善根發不同者。一三世十二緣。二果報十二緣。三一念十二緣。

一明三世十二因緣善根發者。亦於欲界未到

び我・我所を見ず。但だ五陰有るのみにして、受陰の中において樂受有り。是の如く知り已りて、即ち此の樂受を緣じ、慈定を發して、瞋無く恨無く、怨無く惱無く、廣大無量にして、十方に遍滿す。是れを法緣の慈と為す。或いは法緣の悲、乃至、喜・捨を發するも亦た慈の善根の發する相の如し。

三に無緣の慈の發するを明かすは、亦た欲界未到定心において、忽然として一切の諸法は非有非無にして、二邊を見ざるを覺悟す。所謂る、若しは衆生は衆生に非ず、若しは法は法に非ず、皆な不可得ならば、則ち所緣無く、無緣なるを以ての故に、顛倒の想は息み、寂然として安樂なり。心と慈定と相應して、等しく一切を觀じ、同じく此れは安樂なりて、瞋無く恨無く、怨無く惱無く、廣大無量にして、十方を遍滿す。是れを無緣の慈の善根の發する相と為す。或いは無緣の悲の定、乃至、喜・捨の發するも亦た是の如し。

四に因緣觀を明かす中、三種の善根の發するの不同有るは、一に三世の十二緣、二に果報の十二緣、三に一念の十二緣なり。

一に三世の十二因緣の善根の發するを明かすは、亦た欲界未到定

定心中。忽然覺悟心生。推尋三世。過去無明以來。不見我人無明等法。不斷不常。能破六十二種諸邪見網。心得正定。安隱寂然。觀慧分明。通達無礙。身口清淨。正行成就。此是三世十二因緣觀慧善根發相。

二明果報十二因緣善根發者。亦於欲界未到定心中。忽覺心識明利。即自思尋。我初生時。攬父母身分。以為己有。名歌羅邏。歌羅邏時。名曰無明。因緣則有行識乃至老死。名為十二因緣。若歌羅邏時。但有三事合和。無人無我。三事不實。今無明等十二因緣諸法。竟何所依。若不見無明等諸法定是有者。豈是無邪。如是念時破有無二見。歸心正道。正定相應。慧解開發。離諸邪行。此為果報十二因緣觀智善根發相。如此明十二因緣。出大集經中。具弁作。此明因緣相。与苦集正同。亦得約此明四諦善根發也。

心の中において、忽然として心の生ずるを覺悟し、三世を推尋して、過去の無明より以來、我・人・無明等の法を見ず。断ならず常ならずして、能く六十二種の諸の邪見の網を破す。心に正定を得て、安隱にして寂然なり。觀慧は分明にして、無礙に通達す。身・口は清淨にして、正行を成就す。此れは是れ三世の十二因緣の觀慧の善根の發する相なり。

二に果報の十二因緣の善根の發するを明かすは、亦た欲界未到定心の中において、忽ちに心識の明利なるを覺し、即ち自ら思尋すらく、我が初生の時、父母の身分を攬りて、以て己の有と為し、歌羅邏と名づく。歌羅邏の時、名づけて無明と曰う。縁に因りて則ち行・識、乃至、老・死有るを、名づけて十二因緣と為す。若しは歌羅邏の時、但だ三事有りて合和せば、人無く我無くして、三事は実ならず。今、無明等の十二因緣の諸法は、竟に何に依る所あらんや。若し無明等の諸法は定めて是れ有なりと見ずんば、豈に是れ邪無からんや。是の如く念ずる時、有無の二見を破し、心は正道に歸して、正定に相應し、慧解の開發して、諸の邪行を離る。此れを果報の十二因緣の觀智の善根の發する相と為す。此の如く十二因緣を明かすは、『大集經』の中に出て、具さに弁作す。此れに明かす因緣の相は、苦・集と正に同じく、亦た此れに

三明一念十二因縁善根発者。亦於欲界未到
静定心中。忽然自覚刹那之心。無人無我。
性本無実。所以者何。一念起時。必藉因縁。
言因縁者。即具十二因縁。縁無自性。一念
豈有定実。若不得一念之実。即破世性邪執。
心与正定相応。智慧開發。猶如涌泉。身口
清浄。離諸邪行。是為一念十二縁善根発相。
此之十二因縁。亦出大集經中具弁。亦得約
此十二縁明一心具四諦善根発也。

五明念仏中。自有三種善根発相不同。一念
念仏。二念報仏。三念法仏。明三仏義。出
楞伽經。広分別其相也。

一明念仏善根発者。亦於欲界未到静定心
中。忽然憶念仏之功德。即作是念。如來往
昔阿僧祇劫中。為一切衆生故。備行六波羅

約して四諦の善根の発するを明かすことを得るなり。

三に一念の十二因縁の善根の発するを明かすは、亦た欲界未到静
定心の中において、忽然として刹那の心は、人無く我無く、性は
本と実無きを自覚す。所以は何ん。一念の起こる時、必ず因縁を
藉る。因縁と言うは、即ち具さに十二因縁なり。縁は自性無きに、
一念は豈に定実有らんや。若し一念の実を得ずんば、即ち世性の
邪執を破す。心と正定と相応し、智慧の開發すること、猶、涌泉
の如し。身・口は清浄にして、諸の邪行を離る。是れを一念の十
二縁の善根の発する相と為す。此の十二因縁も亦た『大集経』の
中に出て具さに弁ず¹⁰。亦た此の十二縁に約して、一心に四諦の善
根の発するを具することを得るなり。

五に念仏を明かす中、自ら三種の善根の発する相の不同有り。一
に念仏を念ず。二に報仏を念ず。三に法仏を念ず。三仏の義を明
かすは、『楞伽経』に出て、広く其の相を分別するなり。¹¹

一に念仏を念ずる善根の発することを明かすは、亦た欲界未到静
定心の中において、忽然として仏の功德を憶念し、即ち是の念を
作さく、如來は往昔、阿僧祇劫の中、一切衆生の為の故に、備さ

蜜。一切功德智慧。故身有相好光明。心有智慧円照。降伏魔怨。無師自悟。自覺覺他。轉正法輪。普度一切。乃至入涅槃後。舍利經教広益衆生。如是等功德無量無辺。作是念時。即敬愛心生。三昧開發。入定安樂。或於定中見仏身相。善心開發。或聞仏説法。心淨信解。如是等勝善境界非一。是為念応仏善根発相。

二明念報仏善根発者。亦於欲界未到静細心中。忽然憶念。十方諸仏。眞実円満。果報之身。湛然常住。色心清淨。微妙寂滅。功德智慧。充滿法界。不生不滅。無作無為。豈有王宮之生。亦非双樹之滅。為化衆生。十方仏土普応生滅。如是等功德無量無辺不可思議。作是念時。心定安隱。三昧開發。慧解分明。或作定中。見不可思議仏法境界。即便出生無量願行。無量功德。無量智慧。三昧法門。是為念報仏善根発相。

に六波羅蜜・一切の功德・智慧を行ず。故に身に相好の光明有り、心に智慧の円照有りて、魔怨を降伏し、無師にして自ら悟り、自ら覺し他を覺し、正法輪を轉じて、普く一切を度す。乃至、涅槃に入りて後、舍利・經教もて、広く衆生を益す。是の如き等の功德は無量・無辺なり。是の念を作す時、即ち敬愛の心の生じ、三昧は開發して、定に入りて安樂なり。或いは定の中において仏の身の相を見、善心は開發す。或いは仏の説法を聞いて、心に淨く信解す。是の如き等の勝善の境界は一に非ず。是を念を念ずる善根の發する相と為す。

二に報仏を念ずる善根の發することを明かすは、亦た欲界未到静細心の中において、忽然として十方の諸仏の眞実円満なる果報の身を憶念す。湛然として常住なりて、色・心は清淨なり。微妙にして寂滅なりて、功德・智慧は、法界に充滿し、不生・不滅、無作・無為なり。豈に王宮の生有らんや。亦た双樹の滅に非ず。衆生を化する為に、十方の仏土に普く応じて生滅す。是の如き等の功德は無量・無辺にして不可思議なり。是の念を作す時、心は定めて安隱なりて、三昧は開發し、慧解は分明なり。或いは定を作す中、不可思議の仏法の境界を見て、即便ち無量の願行・無量の功德・無量の智慧・三昧の法門を出生す。是を報仏を念ずる善根

三明念法仏善根発者。亦於欲界未到静定心中。忽然憶念十方諸仏。法身実相。猶如虚空。即便覚悟一切諸法。本自不生。今則無滅。非有非無。非来非去。非増非減。非境非智。非因非果。非常非断。非縛非脱。非生死非涅槃。湛然清浄。有仏無仏。相性常然。衆生諸仏。同一実相者。即是法身仏也。故大品経云。諸法如実相。諸法如実。即是仏。離是之外。更無別仏。如是念時。三昧現前。実慧開發。即時通達無量法門。寂然不動。一切不思議境界皆現。定中成就之相。如法華経六根清浄中広説。是為念法仏善根発相。

是中所明。因止発十五門禪相。並悉約初禪。初境界罔像而弁。夫一切禪定証相。不可具以文伝。此止是示表。行人過去習因不同故。発禪不等。若欲具論十五門禪。事理広博。

の発する相と為す。

三に法仏を念ずる善根の発することを明かすは、亦た欲界未到静定心の中において、忽然として十方の諸仏の法身・実相の、猶、虚空の如くなるを憶念す。即便ち一切の諸法は、本と自ら生ぜずして、今、則ち滅すること無きを覚悟す。非有・非無、非来・非去、非増・非減、非境・非智、非因・非果、非常・非断、非縛・非脱、非生死・非涅槃なり。湛然として清浄なりて、有仏・無仏の相性は常然なり¹²。衆生と諸仏と同一に実相なるは、即ち是れ法身仏なり。故に『大品経』に云わく、「諸法は如実相なり。諸法の如実とは、即ち是れ仏なり。是を離れて之の外に、更に別に仏無し¹³」と。是の如く念ずる時、三昧は現前し、実慧は開發して、即時に無量の法門に通達し、寂然として動ぜず。一切の不思議の境界は皆な現ず。定の中の成就の相は、『法華経』の六根清浄の中に広く説くが如し¹⁴。是を法仏を念ずる善根の発する相と為す。

是の中に明かす所は、止に因りて十五門禪を発する相なり。並びに悉く初禪の初境界の罔像に約して弁ず。夫れ一切の禪定の証相は、具さに文を以て伝うべからず。此れは止だ是れ行人の過去の習因の異なるが故に、禪の発すること等しからざるを示表する

深遠之相。下第七大段明修証中。一一從始訖終。当少分分別。

復次若於欲界未到地中。身心澄靜。或發無常苦無我不淨世間可厭患食不淨死斷離尽等想。或發念仏法僧戒捨天等念。或發念処正勤如意根力覺道等。或發空無相無作四諦十六行等觀。或發六波羅蜜四摂四弁等。種種諸行願功德。或發天耳他心宿命等諸神通。或發内空外空内外空乃至無法有法空等十八空。或發自性禪十力種性三摩跋提首楞嚴師子吼等諸三昧門。或發旋陀羅尼百千万億旋陀羅尼法音方便陀羅尼等一切陀羅尼門。如是等種種諸禪三昧。境界不同。其相衆多。在下第七大段明修証中。弁種種諸禪三昧深広境界之相。当具分別也。

釈禪波羅蜜次第法門卷第三之上

のみ。若し具さに十五門禪の事理の広博、深遠の相を論ぜんと欲せば、下の第七大段の修証を明かす中に、一一の始めより終わりに訖るまで、当に少分を分別すべし。¹⁵

復た次に、若しは欲界未到地の中において、身心は澄靜にして、或いは無常・苦・無我・不淨・世間の厭患すべき・食の不淨・死・断・離・尽等の想を發し、或いは念仏・法・僧・戒・捨・天等の念を發し、或いは念処・正勤・如意・根・力・覺・道等を發し、或いは空・無相・無作・四諦・十六行等の觀を發し、或いは六波羅蜜・四摂・四弁等の種種の諸の行・願の功德を發し、或いは天耳・他心・宿命等の諸の神通を發し、或いは内空・外空・内外空、乃至、無法・有法・空等の十八空を發し、或いは自性禪・十力・種性・三摩跋提・首楞嚴・師子吼等の諸の三昧門を發し、或いは旋陀羅尼・百千万億旋陀羅尼・法音方便陀羅尼等の一切の陀羅尼門を發す。是の如き等の種種の諸禪三昧の境界は同じからず。其の相は衆多なり。下の第七大段の修証を明かす中に在りて、種種の諸禪三昧の深広の境界なる相を弁じ、当に具さに分別すべきなり。¹⁶

釈禪波羅蜜次第法門卷第三之上

釈禪波羅蜜次第法門卷第三之下

隋天台智者大師説

弟子法慎記

弟子灌頂再治

分別禪波羅蜜前方便第六之三

第三驗知虚実。略為二意。一正明驗知虚実。
二簡是魔非魔。

一明驗知虚実者。若於定中。發諸禪善根。
是中有真有偽。不可謬生取捨。所以者何。
若發諸禪三昧時。心不別識。或見魔定。謂
是善根發。心生取著。因此邪僻。得病發狂。

釈禪波羅蜜次第法門卷第三之下

隋天台智者大師説

弟子法慎記

弟子灌頂再治

分別禪波羅蜜前方便第六之三

③ 虚実を驗知す（四九六頁、下段―四九八頁、下段）

第三に虚実を驗知するに、略して二意と為す。一に正しく虚実を
驗知することを明かす。二に是魔・非魔を簡ぶ。

一に虚実を驗知することを明かすとは、若し定の中において、諸
禪の善根を發せば、是の中、真有り、偽有るに、謬りて取捨を生
ずべからず。所以は何ん。若し諸禪三昧の發する時、心に別して
識らざれば、或いは魔定を見て、是れ善根の發と謂い、心に取著

若是善根。謂是魔定。心疑捨離。即退失善利。是事難識。若欲別知。当依二法驗之。即知真偽。一則相驗知。二以法驗知。

一則相驗知者。即有二意。一邪。二正。邪者。如根本禪中諸觸發時。隨發一觸。若有邪法。即是邪相。邪法衆多。今約一觸中。略出十双邪法。以明邪相。一者觸體增減。二定乱。三空有。四明闇。五憂喜。六苦樂。七善惡。八愚智。九縛脫。十心強軟。此十双明邪相。皆約若過若不及中分別。

一觸體增減者。如動觸發時。或身動手起脚亦隨。然外人見其兀兀如睡。或如著鬼身手紛動。或坐時見諸異境。此為增相。減者動初發時。若上若下。未及遍身。即便漸漸減壞。因此都失境界。坐時蕭索。無法持身。

を生ず。此の邪僻に因りて、病を得て狂を發す。若し是れ善根なるも、是れ魔定と謂いて、心に疑いて捨離せば、即ち善利を退失す。是の事は識り難し。若し別して知らんと欲せば、當に二法に依りて之を驗し、即ち真偽を知るべし。一に相に則して驗知す。二に法を以て驗知す。

一に相に則して驗知するは、即ち二意有り。一に邪、二に正なり。邪とは、根本禪の中、諸觸の發する時、一觸を發するに隨いて、若し邪法有らば、即ち是れ邪相なるが如し。邪法は衆多なり。今、一觸の中に約して、略して十双の邪法を出し、以て邪相を明かす。一には觸體の増減、二に定乱、三に空有、四に明闇、五に憂喜、六に苦樂、七に善惡、八に愚智、九に縛脫、十に心の強軟なり。此の十双もて邪相を明かす。皆な若しは過、若しは不及の中に約して分別す。

一に觸體の増減とは、動觸の發する時、或いは身の動じ手の起こり、脚も亦た隨うが如し。然るに外の人は其の兀兀として睡るが如くなるを見、或いは鬼の著するが如く身手の紛動し、或いは坐する時に諸の異境を見るに、此れを増相と為す。減とは、動の初に發する時、若しは上、若しは下、未だ身に遍ずること及ばざる

此為滅相。

二定乱。定者。動觸発時。識心及身。為定所縛。不得自在。或復因此便入邪定。乃至七日不出。乱者。動觸発時。心意撩乱。攀縁不住。

三者空有空者。觸発之時。都不見身。謂証空定。有者。觸発之時。覺身堅壺。猶如木石。

四明闇。明者。觸発之時。見外種種光色。乃至日月星辰青黃赤白種種光明。闇者。觸発之時。身心闇暝。如入暗室。

五憂喜。憂者。觸発之時。其心熱惱。憔悴不悅。喜者。觸発之時。心大慶悅。勇動不能自安。

に、即便ち漸漸として滅壞す。此れに因りて都て境界を失し、坐する時に蕭索として、法の身を持つこと無かるに、此れを滅相と為す。

二に定乱なり。定とは、動觸の發する時、心及び身は、定の為縛せらるると識りて、自在を得ず。或いは復た此れに因りて便ち邪定に入りて、乃至、七日も出ず。乱とは、動觸の發する時、心意の撩乱し、攀縁して住せず。

三には空有なり。空とは、觸の發するの時、都て身を見ずして、空定を証すると謂う。有とは、觸の發するの時、身の堅壺にして、猶、木石の如くなるを覺す。

四に明闇なり。明とは、觸の發するの時、外の種種の光色、乃至、日月・星辰・青・黄・赤・白の種種の光明を見る。闇とは、觸の發するの時、身心は闇暝にして、暗室に入るが如し。

五に憂喜なり。憂とは、觸の發するの時、其の心は熱惱し、憔悴して悦ばず。喜とは、觸の發するの時、心は大いに慶悦し、勇動して自ら安んずること能わず。

六苦樂。苦者。觸発之時。身心处处痛惱。樂者。觸発之時。甚大快樂。貪著纏綿。

七善惡。善者。觸発之時。念外散善覺觀。破壞三昧。惡者。觸発之時。即無慚無愧等諸惡心生。

八愚智。愚者。觸発之時。心識愚惑。迷昏顛倒。智者。觸発之時。利使知見心生邪覺。破壞三昧。

九縛脱。縛者。觸発之時。五蓋及諸煩惱。覆蔽心識。脱者。觸発之時。謂証空無相定得道得果。断結解脱。生憎上慢。

十心強軟。強者。觸発之時。其心剛強。出入不得自在。猶如瓦石難可迴變。不順善道。軟者。觸発之時。心志軟弱。易可敗壞。猶

六に苦樂なり。苦とは、觸の発するの時、身心の处处に痛惱あり。樂とは、觸の発するの時、甚大なる快樂ありて、貪著すること纏綿なり。

七に善惡なり。善とは、觸の発するの時、外の散善の覺觀を念じて、三昧を破壞す。惡とは、觸の発するの時、即ち無慚無愧等の諸の惡心を生ず。

八に愚智なり。愚とは、觸の発するの時、心識に愚惑ありて、迷昏して顛倒す。智とは、觸の発するの時、利使・知見ありて心に邪覺を生じ、三昧を破壞す。

九に縛脱なり。縛とは、觸の発するの時、五蓋及び諸の煩惱ありて心識を覆蔽す。脱とは、觸の発するの時、空・無相定を証し、道を得、果を得て、結を断じ解脱すと謂いて、憎上慢を生ず。

十に心の強軟なり。強とは、觸の発するの時、其の心は剛強にして、出入に自在を得ずして、猶、瓦石の迴變すべきこと難きが如く、善道に順ぜず。軟とは、觸の発するの時、心志は軟弱にして、

若軟泥不堪為器。

如是等二十種惡觸。擾亂坐心。破壞禪定。令心邪僻。是為邪定發相。

復次二十邪法。随有所發。若不別邪偽心生愛著者。因或失心狂逸。或歌或哭。或笑或啼。或時驚狂漫走。或時得病。或時致死。或時自欲投巖赴火。自絞自害。如是障惱非一。

復次二十種邪中。随有發一邪法。若与九十六種道鬼神法一鬼神法相応。而不覺識者。即念彼道行彼法。於所得法中。鬼神随念便入。因是証鬼神法門。鬼加其勢力。或發諸深邪定。及智慧弁才。知世吉凶。神通奇異。現希有事。感動衆生。広行邪化。或大作惡破人善根。或雖作善。而所行偽雜。世人無智。但見異人。謂是賢聖深心信伏。然其内

敗壞すべきこと易く、猶、軟泥の器為るに堪えざるが若し。

是の如き等の二十種の惡觸は、坐心を擾亂し、禪定を破壊して、心をして邪僻ならしむ。是れを邪定の發する相と為す。

復た次に、二十邪法あり。發する所有るに随いて、若し邪偽を別せずして心に愛著を生ぜば、或いは失心して狂逸し、或いは歌い或いは哭し、或いは笑い或いは啼くに因りて、或る時は驚狂して漫走し、或る時は病を得、或る時は死を致し、或る時は自ら巖に投じ火に赴き、自ら絞め自ら害せんと欲す。是の如き障惱は一に非ず。

復た次に、二十種の邪の中、一の邪法を發すること有るに随いて、若し九十六種道の鬼神法と一の鬼神法と相応して、覺識せずんば、即ち彼の道を念じ彼の法を行じ、法を得る所の中において、鬼神は念に随いて便ち入る。是れに因りて鬼神の法門を証す。鬼は其の勢力を加え、或いは諸の深なる邪定、及び智慧・弁才を發し、世の吉凶を知り、神通は奇異なりて、希有の事を現じ、衆生を感動して、広く邪化を行ず。或いは大いに惡を作し、人の善根を破し、或いは善を作すと雖も、行ずる所は偽雜なり。世人は無智な

心顛倒。專行鬼法。常以鬼法教人。故信行之者。則破正戒破正見。破威儀破淨命。或時瞰食糞穢。裸形無恥。不敬三尊父母師長。或毀壞經書形像塔寺。作諸逆罪。斷滅善根。現平等相。或自讚說所行平等。故於非道。無障無礙。毀他修善。云非正道。或說無因無果。或說邪因邪果。如是邪說紛然。壞乱正法。其有聞受之者。邪法染心。既內証邪禪三昧智斷功德種種法門。外則弁才無忌。威風化物。故得名聞眷屬。供養禮敬稱歎等利。是以九十六種道經云。人為說法。鬼神加力。則一切聞者。無不信受。一切見者。咸生愛敬。以有如斯等事故。深心執著不可迴轉。邪行顛倒種種非一。若如是者。当知是人遠離聖法。身壞命終。墮三惡道中。是事如大品經及摩訶衍論中広説。若欲知鬼神之相。当尋九十六種道經。細心比類分別事則可知。

りて、但だ異人を見て、是れ賢聖なりと謂いて、深心に信伏す。然るに其の内心は顛倒して、専ら鬼法を行じ、常に鬼法を以て人に教う。故に之を信行するは、則ち正戒を破し正見を破し、威儀を破し淨命を破す。或る時は糞穢を瞰食し、裸形なるも恥無く、三尊・父母・師長を敬わず。或いは經書・形像・塔寺を毀壞し、諸の逆罪を作して、善根を斷滅す。平等の相を現じ、或いは自ら行ずる所は平等なりと讚説す。故に非道において、障無く礙無し。他の善を修するを毀して、正道に非ずと云う。或いは無因・無果を説き、或いは邪因・邪果を説く。是の如き邪説は紛然として、正法を壞乱す。其れ之を聞受すること有らば、邪法は心に染む。既に内には邪禪三昧・智斷の功德・種種の法門を証し、外には則ち弁才の尽くること無く、威風ありて物を化するが故に、名聞・眷屬・供養・禮敬・稱歎等の利を得。是こを以て『九十六種道經』に云わく、「人の説法を為すに、鬼神の力を加えば、則ち一切の聞者は、信受せざることを無く、一切の見者は、咸く愛敬を生ず¹⁷」と。斯の如き等の事有るを以ての故に、深心に執著して迴轉すべからず。邪行・顛倒は種種ありて一に非ず。若し是の如くならば、当に知るべし、是の人は聖法を遠離して、身は壞し命は終わりにて、三惡道の中に墮す。是の事は『大品經』及び『摩訶衍論』の中に広く説くが如し。¹⁸ 若し鬼神の相を知らんと欲せば、当に『九十六

問曰。邪法相応行悪之者。現在之過。如是命終。当生三惡道中。其有偽心行善之者。現在之失。云何命終復生何処。

答曰。此人身口行善。雖似仏法而解心邪僻。若不覺知障発三乘無漏。雖不会真。於顛倒心中。或時亦能興顯三宝勸物修善。是人命終。未必墮於地獄畜生餓鬼之中。而随所与鬼神相応之法。共彼鬼神同生一処。還為彼眷属。或時得生人天之中。故九十六種道經中說。上有六十余道。邪倒罪障重故。悉須説呪治之。下有二十余道。邪惑罪障小輕。直覺知而已。

復次是人雖生天人之中。而冥密常係属魔邪之道。樂近邪師。樂聞邪法。樂行邪道。供養親近。称揚讚歎修邪行者。見有正学三乘

種道經』を尋ぬべし。細心に比類し分別する事は則ち知るべし。

問うて曰わく、邪法と相応して悪を行ずるの者は、現在の過は、是の如く命終わりて、当に三惡道の中に生ずべし。其の偽心有りて善を行ずるの者は、現在の失は、云何が命終わりて復た何処に生ずるや。

答えて曰わく、此の人は身・口に善を行ず。仏法に似たりと雖も解心は邪僻なり。若し覺知せずんば、三乘の無漏を發するを障ぐ。真を会せずと雖も、顛倒心の中において、或る時は亦た能く三宝を興顯し物の善を修するを勸む。是の人は命終わりて、未だ必ずしも地獄・畜生・餓鬼の中に墮せず、鬼神と相応する所の法に随いて、彼の鬼神と共にして同じく一処に生じ、還りて彼の眷属と為る。或る時は人・天の中に生じることを得。故に『九十六種道經』の中に説く。「上に六十余道有りて、邪倒・罪障は重きが故に、悉く須く呪を説いて之を治すべし。下に二十余道有りて、邪惑・罪障は小輕なるに、直に覺知するのみ」と。

復た次に、是の人は天・人の中に生ずと雖も、冥密にして常に魔邪の道に係属す。樂いて邪師に近づき、樂いて邪法を聞き、樂いて邪道を行じ、供養し親近して、邪行を修する者を称揚し讚歎す。

之人。不樂親近。或生悩乱。故法華經云。若魔若魔子。若魔女若魔民。若為魔所著者。大品經亦云。若魔天若魔人。故知是人雖生人天之中。猶係屬於魔。常起魔業。乃至雖得出家。猶造魔業。故涅槃經云。仏去世後五百歲中。魔道漸興。魔作比丘。壞乱仏法。亦如大集經中広弁魔業之相。是中広分別。如一動触中邪相如是。余七触中。亦具有此邪相。应当別知。如根本禪邪相如是。余十四門禪及。諸禪中若事若理。皆有邪偽之法。其事云云。非可具説。

問曰。発邪触時。為当具発如上所説二十邪事。為当不具。
答曰。或具或不具無在。若触発時。但有一邪法。不即除之。便墮邪定。何況具足二十邪法。所以者何。譬如二十人共行。若一是

正しく三乗を学するの人有るを見るも、親近することを樂わず。或いは悩乱を生ず。故に『法華經』に云わく、「若しは魔、若しは魔子、若しは魔女、若しは魔民、若しは魔の為に著せらる者なり」と。²¹『大品經』に亦た云わく「若しは魔天、若しは魔人なり」と。²²故に知んぬ、是の人人は人・天の中に生ずと雖も、猶、魔に係屬し、常に魔業を起こし、乃至、出家を得ると雖も、猶、魔業を造る。故に『涅槃經』に云わく、「仏の世を去りて後、五百歲の中に、魔道は漸く興り、魔は比丘と作りて、仏法を壞乱す」と。²³亦た『大集經』の中に広く魔業の相を弁ずるが如し。²⁴是の中に広に広く分別すべし。一の動触の中の邪相の如きは是の如し。余の七触の中も、亦た具さに此の邪相有り。应当に別して知るべし。根本禪の邪相の如きも是の如し。余の十四門禪、及び諸禪の中の若しは事、若しは理にも、皆な邪偽の法有り。其の事は云云なりて、具さに説くべきに非ず。

問うて曰わく、邪触を發する時、為た当に具さに上に説く所の如き二十邪事²⁵を發すべきや、為た當に具すべからざるや。
答えて曰わく、或いは具し或いは具せず、在ること無し。若し触の發する時、但だ一の邪法有りて、即ち之を除かずんば、便ち邪定に墮す。何ぞ況んや二十邪法を具足するをや。所以は何ん。譬

賊則誤十九人。禪中亦爾。有一惡法破壞諸善。不名正定。況復多耶。略弃一触相如是。則余七触邪相亦然。

復次更有異禪門邪法。入定中亦應識知。所謂余禪門境界邪法。如一不淨觀禪。入此定中。亦有二十邪法。來入此定。余十四門禪。亦當如是。一一分別。是中應廣說。行者若脫証此法。須善識知。方便照了。不著邪定之法。即自便謝。

第二明正相者。若動觸發時。無向二十惡法。具足十種善法。十種善法者。一触相如法。二定相如法。三空相如法。四明相如法。五喜相如法。六樂相如法。七善相如法。八智相如法。九解脫相如法。十心調相如法。云何名如法。若与二十不善相法相違。安隱清淨。調和中適。即是如法。名為正相。是事

えば二十人の共に行くに、若し一が是れ賊ならば則ち十九人を誤るが如し。禪の中も亦た爾り。一の惡法有りて諸善を破壞するに、正定とは名づけず。況んや復た多をや。略して一触の相を弁ずるに是の如し。則ち余の七触の邪相も亦た然り。

復た次に、更に禪門に異なる邪法有り。定に入る中、亦た應に識知すべし。所謂る、余の禪門の境界の邪法なり。一の不淨觀禪は、此の定の中に入りて、亦た二十の邪法有るに、來りて此の定に入るが如し。余の十四門禪も、亦た當に是の如く一一に分別すべし。是の中に應に広く説くべし。行者は若し此の法を証することを脱せば、須く善く識知し、方便もて照了し、邪定の法に著せずして、即ち自ら便ち謝べし。

第二に正相を明かすとは、若し動觸の發する時、向の二十の惡法²⁶、無くんば、十種の善法を具足す。十種の善法とは、一に触相如法、二に定相如法、三に空相如法、四に明相如法、五に喜相如法、六に樂相如法、七に善相如法、八に智相如法、九に解脫相如法、十に心調相如法なり。云何なるを如法と名づくるや。若し二十の不善の相の法と相違して、安隱・清淨・調和・中適ならば、即ち是れ如法にして、名づけて正相と為す。是の事は後の第七大段に、

至後第七大段明証根本初禪覺支中。当分別其相。如一動觸正相如是。余七觸正相皆類之可知。

問曰。是中一向但逐事說。若隨此相。分別是邪是正。是偽是真。是忘捨是忘取。豈非顛倒憶想墮邪僻耶。

答曰。正有二種。一世間正。二出世間正。若如世間善法相而說。即是世間正相。出世間解脫善法相而說。即是出世間正相。今明根本觸中十種正相。即是弁世間正也。如摩訶衍論云。因世間正見。得出世正見。若破世間正見。即破出世正見。是故今欲明出世正法。必須先明世間正法。欲因事顯理。借近明遠故。須先分別根本事中初觸正相。

復次若觸內發時。或見三十六物。或發慈心

根本初禪の覺支を証することを明かす中に至りて、當に其の相を分別すべし。²⁷一の動觸の正相の如きは是の如し。余の七觸の正相も皆な之に類して知るべし。

問うて曰わく、是の中には一向に但だ事を逐いて説く。若し此の相に随いて、是れ邪、是れ正、是れ偽、是れ真、是れ忘に捨つべし、是れ忘に取るべきなるを分別せば、豈に顛倒・憶想して邪僻に墮すること非ざるや。

答えて曰わく、正に二種有り。一に世間の正、二に出世間の正なり。若しは世間の善法の相の如く説かば、即ち是れ世間の正相なり。出世間の解脫の善法の相なりて説くに、即ち是れ出世間の正相なり。今、根本の觸の中の十種の正相を明かすは、即ち是れ世間の正を弁ずるなり。『摩訶衍論』に云うが如し。「世間の正見に因りて、出世の正見を得。若し世間の正見を破せば、即ち出世の正見を破す。是の故に、今、出世の正法を明かさんと欲するに、必ず須く先に世間の正法を明かすべし」と。²⁸事に因りて理を顯し、近を借りて遠を明かさんと欲するが故に、須く先に根本の事の中の初觸の正相を分別すべし。

復た次に、若しは觸の内に發する時、或いは三十六物を見、或い

因縁正智念仏等諸余禪定。若有功德安隱如法。資益觸樂。亦是宿世善根發。各有十種正相。並是正定。但欲修根本禪定成就者。悉不得取是相。若謝不謝。於根本禪無所妨也。然末世行者。善根微薄。証觸之時。多不發諸余事理。禪中境界。今恐有發者不識故。略出此意。余十四門禪發正相。亦當如是。一一自類広分別之。

第二明以法驗知邪正者。自有邪禪。其相微細難別。与正禪相似。非則相之所能別。応以三法驗知。一定心研磨。二用本法修治。三智慧破析。如涅槃經説。欲知真金。応三種試之。謂燒打磨。行人亦是難可別識。若欲別之。亦須三種試之。所謂当与共事。共事不知。当与久処。久処不知。以智慧觀察。今借此意。以明禪定邪正之相。

は慈心・因縁・正智・念仏等の諸の余の禪定を發す。若し功德有らば、安隱にして如法なりて、觸の樂を資益す。亦た是れ宿世の善根の發するに、各の十種の正相有り。並びに是れ正定なり。但し、根本の禪定を修して成就せんと欲するは、悉く是の相を取ることを得ず。若しは謝・不謝は、根本禪において妨ぐる所無きなり。然るに末世の行者は、善根は微薄にして、觸を証するの時、多く諸の余の事理、禪の中の境界を發せず。今、發することの有るを識らざるを恐るるが故に、略して此の意を出す。余の十四門禪もて正相を發するも、亦た当に是の如く一一に自ら類して廣く之を分別すべし。

第二に法を以て邪正を驗知すとは、自ら邪禪有り。其の相は微細にして別し難し。正禪と相い似たり。則ち相の能く別する所に非ず。応に三法を以て驗知すべし。一に定心もて研磨す。二に本法を用いて修治す。三に智慧もて破析す。『涅槃經』に説くが如し。「真金を知らんと欲せば、応に三種に之を試みるべし。謂わく燒・打・磨なり」と。行人は亦た是れ別して識るべきこと難し。若し之を別せんと欲せば、亦た須く三種に之を試みるべし。所謂る、当に事と共にすべし。事を共にするも知らざるに、当に与に久しく処すべし。久しく処すも知らざるに、智慧を以て觀察す。今、

如發一動觸。若邪正未了。应当深入定心。於所發境中。不取不捨。但平心定住。若是善根。定力踰深。善根踰發。若魔所為不久自壞。

二以本法修治。如發不淨觀禪。還修不淨觀。隨所修時。境界增明。此則非偽。若以本修治。漸漸壞滅。當知即是邪相。

三以智慧觀察者。觀所發法。推檢根源。不見生處。深知空寂。心不住著。邪當自滅。正当自顯。如燒真金益其光色。若是偽金。即自黑壞。

如此簡別以三法驗之。邪正可知。定譬於磨。修治喻打。智慧觀察。類以火燒。又復久處

此の意を借りて、以て禪定の邪正の相を明かす。

一の動觸を發するが如く、若し邪正を未だ了ぜずんば、应当に深く定心に入りて、發する所の境の中において、取らず捨てずして、但だ平心に定に住すべし。若しは是れ善根ならば、定力は深なるを踰え、善根は發するを踰え、若しは魔の為す所ならば、久しくせずして自ら壞す。

二に本法を以て治を修す。不淨觀禪を發するが如きは、還りて不淨觀を修するに、修する所の時に随いて、境界は増明す。此れ則ち偽に非ず。若し本を以て治を修するに、漸漸に壞滅せば、當に知るべし、即ち是れ邪相なり。

三に智慧を以て觀察すとは、發する所の法を觀じて、根源を推檢するに、生處を見ず、深く空寂を知りて、心の住著せざるに、邪は當に自ら滅すべく、正は當に自ら顯るべし。真金を焼くに其の光色を益すが如し。若し是れ偽金ならば、即ち自ら黒壞す。

此の如く簡別し、三法を以て之を驗するに、邪正は知るべし。定は磨に譬え、治を修するは打に喩え、智慧もて觀察するは火を以

喩磨。共事如打。火烧即譬智慧觀察。余禅定例爾。驗之邪正可知。

二簡是魔非魔。即為二意。一明是魔相。二明非魔相。

今明魔禅有二種不同。

一明禅非是魔。魔入禅中。如行者於正心中。發諸禅定。惡魔恐其道高。為作恼乱。入其禅中。若心貪著。或生憂懼。即魔得其便。若能如上用心却之。魔邪既滅。如雲除日頭。定心明淨。

二明一向魔作禅定。誑惑行者。若覺知非真。用法治之。魔退之後。則無復毫釐禅法。

て焼くに類す。又た復た、久しく処するは磨に喩え、事を共にするは打の如く、火もて焼くは即ち智慧もて觀察するに譬う。余の禅定は例して爾り。之を驗して邪正は知るべし。

二に是魔・非魔を簡ぶに、即ち二意と為す。一に是魔の相を明かす。二に非魔の相を明かす。

今、魔禅を明かすに二種の不同有り。

一に禅は是魔に非ずして、魔の禅の中に入るを明かす。行者は正心の中において、諸の禅定を發するに、惡魔は其の道の高きを恐れて、恼乱を作す為に、其の禅の中に入るが如し。若しは心に貪著し、或いは憂懼を生ぜば、即ち魔は其の便を得。若しは能く上の如く心を用いて之を却けば、³⁰魔邪は既に滅して、雲の除き日の頭わるるが如く、定心は明淨なり。

二に一向魔は禅定を作して、行者を誑惑することを明かす。若し真に非ずと覺知し、法を用いて之を治せば、魔の退するの後、則ち復た毫釐も禅法無し。

次明非魔相者。罪障於禪。似如魔作理実非魔。難可別識。若用前所説却之。終不得去。若能勤修懺悔。罪既除滅。則禪定自然分明。

復次或入定時。方便不巧。致令境界不如法。若更善作方便。則所証明淨故。知非魔之所作也。

第四。次料揀發禪不定。略為五意。一正料揀事理兩修發禪不定。二明發禪所由。三弁發禪多少。四明發宿善根尽相。五約有漏無漏分別。

第一先料揀事理兩修發禪不定者。問曰。上所明三止。若係縁制心。此二止並是事止。応但發事中禪定。唯体真一止。既是理止。

次に非魔の相を明かすとは、罪の禪を障すること、魔の作すに似たるが如し。理は実に非魔なるも、別して識るべきこと難し。若しは前の所説を用いて之を却くるも、³¹終に去ることを得ず。若しは能く勤修し懺悔して、罪の既に除滅せば、則ち禪定は自然に分明なり。

復た次に、或いは定に入る時、方便の巧ならざるに、境界をして如法ならざらしむることを致す。若し更に善く方便を作さば、則ち所証は明淨なり。故に知んぬ、魔の作す所に非ざるなり。

④ 發禪の不定を料揀す（四九八頁、下段―五〇一頁、上段）

第四に、次に發禪の不定を料揀するに、略して五意と為す。一に正しく事理の兩修の發禪の不定を料揀す。二に發禪の由る所を明かす。三に發禪の多少を弁ず。四に宿善の根を發する尽相を明かす。五に有漏・無漏に約して分別す。

第一に、先に、事理の兩修の發禪の不定を料揀すとは、問うて曰わく、上に明かす所の三止は、³²若しは係縁・制心の此の二止は、並びに是れ事止なり。応に但だ事の中の禪定を發すべし。唯だ体

応發理中禪定。

今何故。三止通皆發事理諸禪。此則因果渾而無別。

答曰。不然今一家所明事理兩修。悉隨行人根緣。是以發法不同。寧可定有分別。如上所明三止。若略說則應如所問。合為事理兩修。若具足分別。應開為四修。

就四修中。則有二種。一約止門明四修。二約觀門明四修。

第一約止門明四修者。一事止。所謂係緣制心等止。即是事修。二理止。所謂体真止。即是理修。三事理止。所謂緣俗体真止。即是事理修。四非事非理止。所謂息二邊分別止。即是非事非理修。

真の一止のみは、既に是れ理止なり。應に理の中の禪定を發すべし。

今、何故に、三止は通じて皆な事理の諸禪を發するや。此れ則ち因果は渾りて別すること無し。

答えて曰わく、然らず。今、一家の明かす所の事理の兩修は、悉く行人の根緣に隨う。是こを以て發する法は同じからず。寧ぞ定めて分別有るべけんや。上に明かす所の三止の如きは、若しは略して説かば、則ち應に所問の如く、合して事理の兩修と為すべし。若しは具足して分別せば、應に開きて四修と為す。

四修の中に就きて、則ち二種有り。一に止門に約して四修を明かす。二に觀門に約して四修を明かす。

第一に止門に約して四修を明かすとは、一に事止なり。所謂る、係緣・制心等の止なり。即ち是れ事修なり。二に理止なり。所謂る、体真止なり。即ち是れ理修なり。三に事理止なり。所謂る、緣俗体真止なり。即ち是れ事理修なり。四に非事非理止なり。所謂る、息二邊分別止なり。即ち是れ非事非理修なり。

第二約觀門明四修者。一事觀。所謂安般不淨觀等。即是事修。二理觀。所謂空無相等觀。即是理修。三事理觀。所謂双觀二諦。即是事理修。四非事非理觀。所謂中道正觀。即是非事非理修。

今為欲成前止門發禪不定義故。但約四止以明修。一一修中。各有四種發禪不定。是故四種修中。合有十六種發禪不定。行者善識此相。即自了知事理兩修。通發一切諸禪三昧。心無疑惑。

云何名為四種。止中一一各有四種發禪不定。今先料揀第一事修發禪不定。即有四種不同。

一自有行人。安心係緣制心等事止。還發事中禪定。謂根本四禪四無量心四無色定及九想背捨勝處一切處等中諸禪三昧。

第二に觀門に約して四修を明かすとは、一に事觀なり。所謂る、安般・不淨觀等は、即ち是れ事修なり。二に理觀なり。所謂る、空・無相等の觀なり。即ち是れ理修なり。三に事理觀なり。所謂る、二諦を双觀するなり。即ち是れ事理修なり。四に非事非理觀なり。所謂る、中道正觀なり。即ち是れ非事非理修なり。

今、前の止門の發禪の不定の義を成ぜんと欲するが為の故に、但だ四止に約して以て修を明かす。一一の修の中に、各の四種の發禪の不定有り。是の故に四種の修の中に、合して十六種の發禪の不定有り。行者は善く此の相を識り、即ち自ら事理の兩修を了知するに、通じて一切の諸禪三昧を發し、心に疑惑無し。

云何なるを名づけて四種と為し、止の中の一に各の四種の發禪の不定有るや。今、先に第一の事修の發禪の不定を料揀するに、即ち四種の不同有り。

一に自ら行人有りて、心を係緣・制心等の事止に安んじて、還りて事の中の禪定を發す。謂ゆる根本四禪・四無量心・四無色定、及び九想・背捨・勝處・一切處等の中の諸禪三昧なり。

二自有行人。安心事止。而但発理中禅定。謂空無相無作三十七品四諦十二因縁等慧行理中諸禅三昧。

三自有行人。安心事止。具発事理禅定。謂根本四禅四無量心四無色定九想背捨勝処一切処等事中諸禅三昧。空無相無作三十七品四諦十二因縁等慧行理中諸禅三昧。乃至特勝通明皆属事理禅定。

四自有行人。安心事止。乃発非事非理禅定。謂自性禅一切禅等及法華三昧一行三昧首楞嚴師子吼等中道所撰諸禅三昧。乃至十力無畏不共之法。

問曰。若修事止。但応発事中禅定。今何得発理及非事理等諸禅三昧。不共法耶。

答曰。発禅有二種。一者現前方便修得。二者発宿世善根。若事修還発事禅者。多是修得。若事修而発理発非事非理等諸禅三昧者。

二に自ら行人有りて、心を事止に安んじ、但だ理の中の禅定を發す。謂ゆる空・無相・無作・三十七品・四諦・十二因縁等の慧行の理の中の諸禅三昧なり。

三に自ら行人有りて、心を事止に安んじ、具さに事理の禅定を發す。謂ゆる根本四禅・四無量心・四無色定・九想・背捨・勝処・一切処等の事の中の諸禅三昧、空・無相・無作・三十七品・四諦・十二因縁等の慧行の理の中の諸禅三昧なり。乃至、特勝・通明も皆な事理の禅定に属す。

四に自ら行人有りて、心を事止に安んじ、乃ち非事非理の禅定を發す。謂ゆる自性禅・一切禅等、及び法華三昧・一行三昧・首楞嚴・師子吼等の中道の撰する所の諸禅三昧なり。乃至、十力・無畏・不共の法なり。

問うて曰わく、若し事止を修せば、但だ応に事の中の禅定を發すべし。今、何ぞ理及び非事理等の諸禅三昧、不共の法を發することを得んや。

答えて曰わく、禅を發するに二種有り。一には現前に方便して修得す。二には宿世の善根を發す。若しは事修は還りて事禅を發す

悉是發宿世禪定善根也。如數人弁有二種修義。一得修。二行修。得修名本所未得。行修名本已曾得。今此類然。故約事修則發禪有四種不定。復次今此内方便所明。但弁因止發宿世善根。是故雖說事理諸禪三昧發相。皆略而淺近。若論修習成就。因果相稱。從始至終。諸禪三昧。事理広深之相。並属第七大段。彼中方復具足分別。

問曰。若事修乃發非事非理等諸禪三昧不共之法。並由先世習因而得者。則一切隨事而修。皆応得首楞嚴等諸禪三昧不共之法。若爾何故。一切十方諸仏殷勤称歎般若波羅蜜。若能如聞行者。即具足一切仏法。

答曰。此難更成今義。所以者何。若行者過去已經值無量諸仏。從諸仏所。聞説般若波羅蜜。如聞而行。則今世随有所修一切非事

るとは、多くは是れ修得なり。若しは事修にして理を發し、非事非理等の諸禪三昧を發するは、悉く是れ宿世の禪定の善根を發するなり。數人の弁に二種の修の義有るが如し。³⁴一に得修、二に行修なり。得修は本と未だ得ざる所に名づく。行修は本と已に曾て得るに名づく。今も此れに類して然り。故に事修に約して則ち禪を發するに四種の不定有り。復た次に、今、此の内方便に明かす所は、但だ止に因りて宿世の善根を發することを弁ず。是の故に事理の諸禪三昧の發する相を説くと雖も、皆な略して淺近なり。若しは修習・成就の因果の相い称い、始めより終わりに至るまで、諸禪三昧の事理の広深の相を論ずるに、並びに第七大段に属して、彼の中に方に復た具足して分別すべし。³⁵

問うて曰わく、若しは事修は乃ち非事非理等の諸禪三昧・不共の法を發し、並びに先世の習因に由りて得るとは、則ち一切は事に隨いて修して、皆な応に首楞嚴等の諸禪三昧・不共の法を得べし。若し爾らば何の故に、一切の十方の諸仏は殷勤に般若波羅蜜を称歎するや。若し能く聞くが如く行ぜば、即ち一切の仏法を具足するや。

答えて曰わく、此の難は更に今の義を成ず。所以は何ん。若しは行者は過去に已に無量の諸仏に値うを経て、諸仏の所に從いて、

非理諸禪三昧不共之法。自然開發。若過去不聞般若。不修般若。今世雖聞雖修而不能發。何況不聞不修而得發耶。復次今世雖聞般若雖修般若而不得發。後世若值諸仏菩薩。聞説般若波羅蜜。如聞而行。即一切大乘諸禪三昧不共之法。悉當開發。故知皆是聞般若。如聞而行。能發非無因縁。是以一切十方諸仏。殷勤稱歎般若波羅蜜。若有如聞而行。則能具足一切仏法。正成今義。復次行者以般若波羅蜜方便力故。能於事修之中。即具非事非理修。勇猛精進。常修習者。則能發一切非事非理諸禪三昧不共之法。

問曰。此与前何別。

答曰。是中応作四句料揀。一者因強而縁弱。二者因弱而縁強。三者因縁俱強。四者因縁

般若波羅蜜を説くを聞きて、聞くが如くして行ぜば、則ち今世に一切の非事非理の諸禪三昧・不共の法を修する所有るに随いて、自然に開發す。若しは過去に般若を聞かず、般若を修せずんば、今世に聞くと雖も、修すると雖も、發すること能わず。何ぞ況んや、聞かず、修せずして發することを得んや。復た次に、今世に般若を聞くと雖も、般若を修すると雖も發することを得ず。後世に若し諸仏・菩薩に値いて、般若波羅蜜を説くを聞き、聞くが如くして行ぜば、即ち一切の大乘の諸禪三昧・不共の法は、悉く當に開發すべし。故に知んぬ、皆な是れ般若を聞きて、聞くが如くして行じ、能く發するは、因縁無きに非ず。是こを以て一切の十方の諸仏は、殷勤に般若波羅蜜を稱歎す。若し聞くが如くして行ずること有らば、則ち能く一切の仏法を具足して、正に今の義を成ず。復た次に、行者は般若波羅蜜の方便力を以ての故に、能く事修の中において、即ち非事非理修を具し、勇猛に精進して、常に修習するは、則ち能く一切の非事非理の諸禪三昧・不共の法を發す。

問うて曰わく、此れは前と何の別あるや。³⁶

答えて曰わく、是の中に応に四句の料揀を作すべし。一には因は強くして縁は弱し。二には因は弱くして縁は強し。三には因縁俱

俱弱。一因強而緣弱。能發非事非理諸禪三昧不共之法。如前分別。二因弱而緣強。能發非事非理諸禪三昧不共之法。即是今之所明。三因緣俱強。能發非事非理諸禪三昧不共之法者。以前合今。即是其事。此人得法最勝。四因緣俱弱者。則今世或發或不發。設得發禪。微羸淺薄。亦不牢固。多好退失。像末世中。極上行人。只得如此。如上三句所明者。万中或有一無一。

第二次料揀理修發禪不定。亦有四種不同。

一自有行人。安心体真理止。還發理中禪定。謂空無相等一切理中諸禪三昧。

二自有行人。安心理止。而但發事中禪定。謂根本禪背捨一切事中諸禪三昧。

に強し。四には因緣俱に弱し。一に因は強くして緣は弱きは、能く非事非理の諸禪三昧・不共の法を發す。前に分別するが如し。³⁷二に因は弱くして緣は強きは、能く非事非理の諸禪三昧・不共の法を發す。即ち是れ今の明かす所なり。³⁸三に因緣俱に強きは、能く非事非理の諸禪三昧・不共の法を發するは、前を以て今に合す。³⁹即ち是れ其の事なり。此の人は法を得ること最勝なり。四に因緣俱に弱きは、則ち今世に或いは發し、或いは發せず。設い禪を發することを得るも、微羸・淺薄なり。亦た牢固ならず。多くは退失するを好む。像・末の世の中の極上の行人は、只だ此の如きを得。上の三句に明かす所の如きは、⁴⁰万の中に或いは一有るか、一無きなり。

第二に、次に、理修の發禪の不定を料揀するに、亦た四種の不同有り。

一に自ら行人有りて、心を体真の理止に安んじ、還りて理の中の禪定を發す。謂ゆる空・無相等の一切の理の中の諸禪三昧なり。

二に自ら行人有りて、心を理止に安んじ、但だ事の中の禪定を發す。謂ゆる根本禪・背捨・一切の事の中の諸禪三昧なり。

三自有行人。安心理止。而具發事理禪定。謂根本禪背捨空無相等一切事理諸禪三昧。

四自有行人。安心理止。乃發非事非理禪定。謂自性禪等中道所撰一切諸禪三昧不共之法。

広分別諸禪相。及料揀修發之義類。如初句中説。

第三次料揀事理修發禪不定。亦有四種不同。

一自有行人。安心縁俗体真事理止。便還發事理禪定。謂根本禪背捨空無相等一切事理諸禪三昧。

二自有行人。安心事理止。而但發事中禪定。

三に自ら行人有りて、心を理止に安んじ、具さに事理の禪定を發す。謂ゆる根本禪・背捨・空・無相等の一切の事理の諸禪三昧なり。

四に自ら行人有りて、心を理止に安んじ、乃ち非事非理の禪定を發す。謂ゆる自性禪等の中道の撰する所の一切の諸禪三昧・不共の法なり。

広く諸禪の相を分別し、及び修發の義の類を料揀するは、初句の中に説くが如し。⁴¹

第三に、次に、事理修の發禪の不定を料揀するに、亦た四種の不同有り。

一に自ら行人有りて、心を縁俗体真の事理止に安んじ、便ち還りて事理の禪定を發す。謂ゆる根本禪・背捨・空・無相等の一切の事理の諸禪三昧なり。

二に自ら行人有りて、心を事理止に安んじ、但だ事の中の禪定を

謂根本禪背捨等一切事中諸禪三昧。

三自有行人。安心事理止。而但發理中禪定。謂空無相等一切理中諸禪三昧。

四自有行人。安心事理止。乃發非事非理禪定。謂自性禪及中道所攝一切諸禪三昧不共之法。

広分別諸禪相。及料揀修發之義類。如初諸句中説。

第四次料揀非事非理修發禪不定。亦有四種不同。

一自有行人。安心息二辺分別非事非理止。還發非事非理禪。謂自性禪等及中道所攝一切諸禪三昧不共之法。

二自有行人。安心非事非理止。而但發事中

發す。謂ゆる根本禪・背捨等の一切の事の中の諸禪三昧なり。

三に自ら行人有りて、心を事理止に安んじ、但だ理の中の禪定を發す。謂ゆる空・無相等の一切の理の中の諸禪三昧なり。

四に自ら行人有りて、心を事理止に安んじ、乃ち非事非理の禪定を發す。謂ゆる自性禪、及び中道の攝する所の一切の諸禪三昧・不共の法なり。

広く諸禪の相を分別し、及び修發の義の類を料揀するは、初の諸の句の中に説くが如し。⁴²

第四に、次に、非事非理修の發禪の不定を料揀するに、亦た四種の不同有り。

一に自ら行人有りて、心を息二辺分別非事非理止に安んじ、還りて非事非理禪を發す。謂ゆる自性禪等、及び中道の攝する所の一切の諸禪三昧・不共の法なり。

二に自ら行人有りて、心を非事非理止に安んじ、但だ事の中の禪

禪定。謂根本禪八背捨等一切事中諸禪三昧。

三自有行人。安心非事非理止。而但發理中禪定。謂空無相等一切理中諸禪三昧。

四自有行人。安心非事非理止。而具發事理禪定。謂根本禪背捨及空無相等一切事理諸禪三昧。

広分別諸禪相。及料揀修發之義類。如初句中說。

今但約止門中四修分別。則有十六種發禪不定。若更就觀門中四修分別。亦有十六種發禪不定。止觀合弁。則有三十二種發禪不定。此三十二。但就法行人分別。若約信行人。聞說止觀教門發禪悟道不定。亦有三十二種。其事云云。今不具說。此一往通論。略出六十四種。若具約三乘人根性分別。則有一百

定を發す。謂ゆる根本禪・八背捨等の一切の事の中の諸禪三昧なり。

三に自ら行人有りて、心を非事非理止に安んじ、但だ理の中の禪定を發す。謂ゆる空・無相等の一切の理の中の諸禪三昧なり。

四に自ら行人有りて、心を非事非理止に安んじ、具さに事理の禪定を發す。謂ゆる根本禪・背捨、及び空・無相等の一切の事理の諸禪三昧なり。

広く諸禪の相を分別し、及び修・發の義の類を料揀するは、初句の中に説くが如し。⁴³

今は但だ止門の中に約して四修の分別をするに、則ち十六種の發禪の不定有り。若し更に觀門の中に就きて四修の分別をせば、亦た十六種の發禪の不定有り。止觀を合して弁ずるに、則ち三十二種の發禪の不定有り。此の三十二は、但だ法行の人に就きて分別するのみ。若し信行の人に約せば、止觀の教門・發禪・悟道の不定なるに、亦た三十二種有り。其の事は云云。今は具さに説かず。此れ一往は通じて論じ、略して六十四種を出す。若し具さに三乘

九十二種発禅之異。若細歴諸禅。及約邪正。并発相分別。則有無量。

今此皆是就行人心地分別。非是虚設之言。当知禅定発法不可思議。乃是諸仏菩薩境界。尚非二乗所量。豈是凡夫之所能測。若行者欲自行化他。必須少分識之。寧可謬自。師心則有自損損他之失。已所修治。為無慧利。

第二明発諸禅三昧所由。自有二解不同。

一有師言。但修上入定。諸禅自発。不劳余習。此師一向併用止法教人事。等旧医純用乳薬。今不同此。所以然者。止者一法。発法亦応但一。既行者因止発禅不同。何得一向由止。此則非唯於理有失。亦是乖仏教門。

の人の根性に約して分別せば、則ち一百九十二種の発禅の異なり有り。若し細に諸禅を歴て、及び邪正に約して、発相を并じ分別せば、則ち無量有り。

今、此れ皆な是れ行人の心地に就きて分別す。是れ虚設の言に非ず。当に知るべし、禅定の発する法は不可思議なり。乃ち是れ諸仏・菩薩の境界にして、尚、二乗の量る所に非ず。豈に是れ凡夫の能く測る所ならんや。若し行者は自行・化他せんと欲せば、必ず須く少分は之を識るべし。寧ぞ謬るべけんや。自ら心を師とするに、則ち自ら損し、他を損するの失有り。已に治を修する所なるに、慧利無しと為す。

第二に諸禅三昧を発する所由を明かすは、自ら二解の不同有り。

一に有る師の言わく、但だ上の入定を修せば、諸禅は自ら発す。余の習を勞せず。此の師は一向に併せて止の法を用いて人に教うる事、旧医の純ら乳薬を用うるに等し。今は此れに同じからず。然る所以は、止は一法なるに、発する法も亦た応に但だ一なるべし。既に行者は止に因りて禅を発すること同じからず。何ぞ一向に止に由ることを得んや。此れ則ち唯だ理において失有るに非ず。

二有師言。宿世經習。諸禪善根為因。今世修止。得定為緣。是故異發不同。其義可見。譬如陸地雖有菓草樹木叢林。種類若干。名色各異。若不同霑一味之雨。豈得有異類生長之殊。此亦如是。若依大乘。閻室瓶盆。井中七宝之義。此則別論。

第三明發法多少者。上雖因止通發一切諸禪三昧。然行人根性不同。發法不無多少之別。有人但發一種禪門。有發二門三門四門五門。或有一人並發十五門。及一切諸禪三昧。不可定判。所以而然。此皆由行者過去習因。偏円不等厚薄之殊。亦以今世精進懈怠。有慧方便無慧方便之別故。發法優劣不同。殊途万品之異。是則略明發法多少之相也。

亦た是れ仏の教門に乖く。

二に有る師の言⁴⁵わく、宿世に経る習・諸禪の善根を因と為し、今世に止を修して、定を得るを縁と為す。是の故に異の發すること同じからず。其の義は見るべし。譬えば陸地は、菓草・樹木・叢林有りて、種類は若干にして、名色は各の異なるが如し。若し同じく一味の雨に霑わずんば、豈に異類の生長の殊なり有ることを得んや。⁴⁶此れも亦た是の如し。若し大乘に依らば、閻室の瓶盆、井の中の七宝の義は、此れは則ち別して論ず。

第三に發する法の多少を明かすとは、上は止に因りて通じて一切の諸禪三昧を發することを弁⁴⁷ずと雖も、然も行人の根性は同じからざるに、發する法も多少の別無からず。有る人は但だ一種の禪門を發し、二門・三門・四門・五門を發すること有り。或いは、有る一人は並びに十五門、及び一切の諸禪三昧を發して、定判すべからず。然る所以は、此れは皆な行者の過去の習因に、偏円・不等・厚薄の殊なりあるに由る。亦た今世の精進・懈怠、有慧の方便・無慧の方便の別を以ての故に、發する法に優劣ありて同じからず。途を殊にして万品の異なりあり。是れ則ち略して發する法の多少の相を明かすなり。

第四明因止發禪。有尽不尽。今就易顯者明。故先約一不淨觀中分別。

自有行人。宿世已經。修得不淨白骨流光。今於止中但發得不淨。未得白骨流光。此名不尽。若具足發者。名之為尽。若過去所習。勢分已尽。雖復修止。則不增進。若更專心諦觀白骨。練於骨人。研修不已。即覺隨心所觀境界漸漸開發。成人背捨。觀練熏修。悉皆具足。此即是今世善巧精勤修習之所成就。非閑過去習因善發。

問曰。修止境界不進。何必由習因已尽。或由罪障障於宿善故。不得增長開發。

答曰。實如來問。此別是一途不妨。自有發尽之者。非閑罪障。必須方便依如觀法修習。乃得成就。是中應歷五種根性人料揀。一退

第四に止に因りて禪を發するを明かすに、尽・不尽有り。今は顯し易きに就きて明かす。故に先に一の不淨觀の中に約して分別す。

自ら行人有りて、宿世は已に經て、不淨・白骨・流光を修得す。今は止の中において、但だ不淨のみを發得し、未だ白骨・流光を得ず。此れを不尽と名づく。若しは具足して發するは、之を名づけて尽と為す。若しは過去に習する所の勢分の已に尽かば、復た止を修すると雖も、則ち増進せず。若しは更に心を専らにして白骨を諦觀し、骨人を練し、研修して已まずんば、即ち心に隨いて觀する所の境界の漸漸に開發するを覺し、八背捨を成ず。觀・練・熏・修は、悉く皆な具足す。此れ即ち是れ今世の善巧・精勤なる修習の成就する所にして、過去の習因の善の發するに関わること非ず。

問うて曰わく、止を修するも境界の進まざるは、何ぞ必ず習因の已に尽くるに由らんや。或いは罪障は宿善を障するが故に、增長し開發することを得ざるや。

答えて曰わく、實に來る問の如し。此れは別して是れ一途に妨げず。自ら發の尽くるの者有り。罪障に関わること非ず。必ず須く

分人。二護分人。三住分人。四進分人。五達分人。分別云云。今不具記。余十四禪發。盡不尽相類爾可知。

第五約有漏無漏分別者。問曰。上明十五門諸禪三昧發相。是中自有有漏無漏。有漏之善。過去經得。可有習因善發。無漏本未經得。豈有過去習因善發耶。

答曰。無漏有二種。一者行行無漏。二者慧行無漏。行行無漏。既是对治事法。不的拋緣真。得有過去習因善發。慧行無漏。既的約緣真。不可定論有過去習因善發。慧行無漏復有二種。一者緣理修習以明慧行。二者發慧見理緣真。以明慧行。緣理修習。則有習因善發。發慧見理。雖復緣真。則無習因善發。發慧見真。復有二種。一者發相似慧。二者發真實慧。發相似慧。或有習因善發。發真實慧。則無習因善發。發真實慧。復有

方便もて觀法の如く修習するに依りて、乃ち成就を得べし。是の中、応に五種の根性の人を歴て料揀すべし。一に退分の人、二に護分の人、三に住分の人、四に進分の人、五に達分の人なり。分別するに云云なるも、今は具さに記さず。余の十四の禪の發の尽・不尽の相は、類して爾るを知るべし。

第五に有漏・無漏に約して分別するとは、問うて曰わく、上に十五門の諸禪三昧の發する相を明かす。⁴⁸ 是の中に自ら有漏・無漏有り。有漏の善は過去に經得するに、習因の善の發すること有るべし。無漏は本と未だ經得せざるに、豈に過去の習因の善の發すること有らんや。

答えて曰わく、無漏に二種有り。一には行行の無漏、二には慧行の無漏なり。行行の無漏は、既にはれ対治の事法なり。的らかに真を緣ずるに抛りて過去の習因の善の發すること有るを得ず。慧行の無漏は、既に的らかに真を緣ずるに約するも、定めて論ずべからず。過去の習因の善の發すること有り。慧行の無漏に復た二種有り。一には理を緣じて修習し以て慧行を明かす。二には慧を發し理を見て真を緣じ、以て慧行を明かす。理を緣じて修習するは、則ち習因の善の發すること有り。慧を發して理を見るは、復た真を緣ずると雖も、則ち習因の善の發すること無し。慧を發して

二種。一者発苦忍等見諦無漏。二発無礙解脱等三界思惟無漏。若発苦忍等見諦無漏。一向不論有習因善発。若発思惟無漏。則教門不定。若類薩婆多解意退法。斯陀含阿那含阿羅漢退。還初果中。後更証果。則有習因善発。若不退法三果人。既無重発之義。皆不弁有習因善発。若類曇無徳解意所明。四果発真無漏。皆無習因善発。

問曰。如阿毘曇。分別但初生無漏。無有自種因。今何得一向四果所発真無漏。皆無習因善発。

答曰。今明諸禪三昧発習因。義意不同。是中的拋過去経得之善。中間退失。今因止更発。以明習因善発。四果発真無漏。悉無先

真を見るに、復た二種有り。一には相似の慧を発す。二には真実の慧を発す。相似の慧を発するは、或いは習因の善の発すること有り。真実の慧を発するは、則ち習因の善の発すること無し。真実の慧を発するに、復た二種有り。一には苦・忍等の見諦の無漏を発す。二に無礙・解脱等の三界の思惟の無漏を発す。若しは苦・忍等の見諦の無漏を發せば、一向に習因の善の發すること有ることを論ぜず。若しは思惟の無漏を發せば、則ち教門は定まらず。若しは薩婆多の解意する退法に類せば、斯陀含・阿那含・阿羅漢の退あり。⁴⁹ 初果の中に還りて、後に更に果を証するに、則ち習因の善の發すること有り。若しは不退法の三果の人ならば、既に重ねて發するの義無し。皆な習因の善の發すること有ることを弁ぜず。若しは曇無徳の解意に明かす所に類せば、四果に真の無漏を發するは、皆な習因の善の發すること無し。⁵⁰

問うて曰わく、阿毘曇の分別の如きは、但だ初に無漏を生じて、自ら種因有ること無し。⁵¹ 今、何ぞ一向に四果に發する所の真の無漏は、皆な習因の善の發すること無きを得るや。

答えて曰わく、今、諸禪三昧の發する習因を明かすに、義意は同じからず。是の中、的らかに過去の経得の善の中間に退失するに抛るに、今、止に因りて更に發す。以て習因の善の發することを

世経得。中間失退。因今修正重発。豈得為類。若通論初品心無漏真解。即為二品心無漏作。種類如是。乃至九品。約此明習因善者。則四果所發無漏。皆名習因善發也。今既不約此明習因善發。故云四果所發。皆非習因善根發也。復次行者過去修習事理諸禪三昧。雖未得証成就。而已經修習。今世善根時熟。藉修正為緣。悉皆開發。此亦是習因善根發也。類等仏命善來。無漏即發。三明八解。一時具足。料揀亦有漏亦無漏。乃至非有漏非無漏。類例可知。

积禅波羅蜜次第法門卷第三之下

积禅波羅蜜次第法門卷第四

明かす。四果に真の無漏を發するは、悉く先世に経得して、中間に失退し、今は止を修するに因りて、重ねて發すること無し。豈に類と為すことを得んや。若しは通じて論ぜば、初品の心に無漏の真解あるは、即ち二品の心の無漏を作すと為す。種類は是の如し。乃至、九品あり。此れに約して習因の善を明かすは、則ち四果に發する所の無漏は、皆な習因の善の發すると名づくるなり。今、既に此れに約せずして習因の善の發することを明かす。故に四果の發する所は、皆な習因の善根の發するに非ずと云うなり。復た次に、行者は過去に事理の諸禪三昧を修習し、未だ証を得て成就せずと雖も、已に修習を経て、今世に善根の時の熟するに、止を修するを藉りて縁と為し、悉く皆な開發す。此れも亦た是れ習因の善根の發するなり。類して仏の善來に命じて、無漏は即ち發し、三明・八解の一時に具足するに等し。亦有漏亦無漏、乃至、非有漏非無漏を料揀するも、例に類して知るべし。

积禅波羅蜜次第法門卷第三之下

积禅波羅蜜次第法門卷第四

隋天台智者大師説
弟子法慎記
弟子灌頂再治

分別禪波羅蜜前方便第六之四

内方便下分明驗惡根性。

第二明驗惡根性中。即有四意。一先明煩惱數量。二次明惡根性發。三立對治法。四結成悉檀広撰仏法。

今釈第一煩惱數量。煩惱者。涅槃經云。煩

隋天台智者大師説
弟子法慎記
弟子灌頂再治

分別禪波羅蜜前方便第六之四

【序文】（五〇一頁、上段）

内方便の下に分、惡根性を驗することを明かす

(二) 惡根性を驗するを明かす（五〇一頁、上段）

第二に惡根性を驗するを明かす中に、即ち四意有り。一に先に煩惱の數量を明かす。二に次に惡根性の發するを明かす。三に對治の法を立つ。四に悉檀を結成して広く仏法を撰す。

① 煩惱の數量を釈す（五〇一頁、上—中段）

今、第一に煩惱の數量を釈す。煩惱とは、『涅槃經』に云わく、「煩

悩即是惡法。若具論惡法。名數衆多。今略約五種不善惡法開合。以弁數量。

五種不善法者。一覺觀不善法。二貪欲不善法。三瞋恚不善法。四愚痴不善法。五惡業不善法。若開乃有八万四千。論其根本。不過但有三毒等分。

若合五不善法。為四分煩惱者。三毒即守本。還為三分。並屬習因。覺觀惡業障道。此二不善。合為一分。所以者何。覺觀即是帶三分煩惱而生。亦得說為習因等分。惡業障道。屬報因等分。習報合論。但說一等分。故五種不善法。若一往合說。即但有四分。

開論即為八万四千者。如摩訶衍論中所明。貪欲煩惱具足二万一千。瞋恚煩惱具足二万一千。愚痴煩惱具足二万一千。等分煩惱具

悩は即ち是れ惡法なり」と。⁵²若し具さに惡法を論ぜば、名數は衆多なり。今、略して五種の不善の惡法の開合に約して、以て數量を弁ず。

五種の不善法とは、一に覺觀の不善法、二に貪欲の不善法、三に瞋恚の不善法、四に愚痴の不善法、五に惡業の不善法なり。若しは開かば、乃ち八万四千有り。其の根本を論ずるに、但だ三毒・等分有るに過ぎず。

若しは五の不善法を合して、四分の煩惱と為さば、三毒は即ち本を守り、還りて三分と為す。並びに習因に屬す。覺觀・惡業障道の此の二の不善は、合して一分と為す。所以は何ん。覺觀は即ち是れ三分の煩惱を帯びて生ず。亦た説きて習因の等分と為すことを得。惡業障道は、報因の等分に屬す。習と報と合して論ずるに、但だ一の等分を説く。故に五種の不善法なり。若しは一往は合して説かば、即ち但だ四分有り。

開きて論ずるに即ち八万四千と為すとは、『摩訶衍論』の中に明かす所の如し。貪欲の煩惱に二万一千を具足し、瞋恚の煩惱に二万一千を具足し、愚痴の煩惱に二万一千を具足し、等分の煩惱に

足二万一千。四分煩惱合出八万四千塵勞。仏為対此説八万四千法門為治。

今処中而明。是故但約五種不善惡法。以弁惡根性発相。所以者何。上明善根性発。既約五種分別。今明惡根性発。豈不但拋五不善法而弁。此則薬病相對。法相辱斉。行者欲修禪定。必須善分別之。

第二次明惡根性発者。自有行人修禪定時。煩惱罪垢深重。雖復止心静住。如上所説。内外善法。都不発一事。唯覚煩惱起発。是故次明惡根性発。

今就惡法発中。還約五種不善而弁。一不善法中。各自為三。三五則為十五不善法。若

二万一千を具足し、四分の煩惱は合して八万四千の塵勞を出す。仏は此れに對する為に八万四千の法門を説きて治を為す。⁵³

今、中に処して明かす。是の故に但だ五種の不善の惡法に約して、以て惡根性の発する相を弁ず。所以は何ん。上に善根性の発することを明かすは、既に五種に約して分別す。⁵⁴今、惡根性の発することを明かすに、豈に但だ五の不善法に拋らずして弁ぜんや。此れ則ち薬病の相對して、法相は辱斉なり。行者は禪定を修せんと欲するに、必ず須く善く之を分別すべし。

② 惡根性の発するを明かす（五〇一頁、中段—五〇二頁、中段）

第二に次に惡根性の発するを明かすとは、自ら行人有りて、禪定を修する時、煩惱の罪垢は深重なりて、復た止心は静住なりと雖も、上に説く所の如く、内外の善法は、都て一事を發せず、唯だ煩惱の起發するを覺す。⁵⁵是の故に次に惡根性の発することを明かす。

今、惡法の発する中に就きて、還りて五種の不善に約して弁ず。一の不善法の中に、各の自ら三と為す。三に五あるに則ち十五の

論行人発不善時。乃無的次第。今約教門。依次而弁。具如前列。

一明覚観発相。即為三種。一者明利心中覚観。二者半明半昏心中覚観。三者一向昏迷心中覚観。

一明利心中覚観発者。若行人過去既不深種善根。於修定時。都不発種種善法。但覚観攀縁。念念不住。三毒之中。亦無的縁。或時縁貪。或時縁瞋。或時縁痴。而所縁之事。分明了了。如是雖經年累月。而不発諸禪定。此為明利心中覚観発相。

二半明半昏心中覚観者。若人於撰念之時。雖覚観煩惱。念念不住。但随所縁時。或明或昏。明則覚観攀縁。思想不住。昏則無記瞪瞶。無所覚了。名半明半昏覚観発相。

不善法と為す。若し行人の不善を發する時を論ぜば、乃ち的らかなる次第無し。今、教門に約するに、次に依りて弁ずるは、具さに前に列するが如し。⁵⁶

一に覚観の發する相を明かすは、即ち三種と為す。一には明利心の中の覚観、二には半明半昏心の中の覚観、三には一向昏迷心の中の覚観なり。

一に明利心の中の覚観の發するは、若しは行人は過去に既に深く善根を種えざれば、定を修する時において、都て種種の善法は發せず。但だ覚観は攀縁して、念念に不住せず。三毒の中にも亦た的らかなる縁無し。或る時は貪を縁じ、或る時は瞋を縁じ、或る時は痴を縁ず。縁ずる所の事は、分明なること了たり。是の如く年を経て月を累ぬると雖も、諸の禪定は發せず。此れを明利心の中の覚観の發する相と為す。

二に半明半昏心の中の覚観とは、若しは人は念を撰するの時に於いて、覚観の煩惱は念念に住せずと覺すると雖も、但だ縁ずる所に随う時、或いは明、或いは昏あり。明は則ち覚観の攀縁して、思想は住せず、昏は則ち無記・瞪瞶にして、覺了する所無かるに、

三一向沈昏心中覚觀者。若行人於修定之時。雖心昏闇似如睡眠。而於昏昏之中。切切攀緣。覺觀不住。是名沈昏心中覚觀煩惱發相。

二明貪欲中。即有三種發相。一外貪欲。二内外貪欲。三遍一切處貪欲。

一外貪欲煩惱發者。若行人當修定時。貪欲心生。若是男子。即緣於女。若是女人。即緣於男子。取其色貌姿容。威儀言語。即結使心生。念念不住。即此是外貪姪結使發相。

二内外貪欲煩惱發者。若行人於修定之時。欲心發動。或緣外男女身相色貌姿態儀容。起於貪著。或復自緣己身形貌。摩頭拭頸念染著。起諸貪愛。是以障諸禪定。此即内

半明半昏の覚觀の發する相と名づく。

三一向沈昏心の中の覚觀とは、若しは行人は定を修するの時に於いて、心の昏闇なること睡眠の如くに似たりと雖も、昏昏の中において、切切として攀緣し、覺觀は住せず。是れを沈昏心の中の覚觀の煩惱の發する相と名づく。

二に貪欲を明かす中に、即ち三種の發する相有り。一に外の貪欲、二に内外の貪欲、三に一切處に遍ずる貪欲なり。

一に外の貪欲の煩惱の發するとは、若しは行人は定を修する時に當たりて、貪欲の心の生ず。若しは是れ男子ならば、即ち女を緣じ、若しは是れ女人ならば、即ち男子を緣じて、其の色貌・姿容・威儀・言語を取りて、即ち結使の心を生じ、念念に住せざるは、即ち此れは是れ外の貪姪の結使の發する相なり。

二に内外の貪欲の煩惱の發するとは、若しは行人は定を修するの時に於いて、欲心の發動し、或いは外の男女の身相・色貌・姿態・儀容を緣じて、貪著を起す。或いは復た自ら己身の形貌を緣じて、頭を摩し頸を拭いて念念に染著し、諸の貪愛を起す。是

外貪欲煩惱発相。

三遍一切処貪欲煩惱起者。此人愛著内外如前。而復於一切五塵境界資生物等。皆起貪愛。或貪田園屋宅。衣服飲食。於一切処。貪欲発相。

三明瞋恚発相。即有三種。一非理瞋。二順理瞋。三諍論瞋。

一違理瞋発者。若行人於修定時。瞋覺欬然而起。無問是理非理。他犯不犯。無事而瞋。是為違理邪瞋発相。

二順理正瞋発者。若於修定之時。外人実来悩触。以此為縁而生瞋覚。相続不息。亦如持戒之人見非法者。而生瞋恚。故摩訶衍中説。清浄仏土中。雖無邪三毒。而有正三毒。今言順理正瞋者。即其人也。

こを以て諸の禪定を障す。此れは即ち内外の貪欲の煩惱の発する相なり。

三に一切処に遍ずる貪欲の煩惱の起るとは、此の人は内外を愛著すること前の如くして、⁵⁷復た一切の五塵の境界・資生の物等において、皆な貪愛を起こし、或いは田園・屋宅・衣服・飲食を貪して、一切処において、貪欲の発する相あり。

三に瞋恚の発する相を明かすは、即ち三種有り。一に非理の瞋、二に順理の瞋、三に諍論の瞋なり。

一に違理の瞋の発するは、若しは行人は定を修する時において、瞋覚の欬然として起こり、是理・非理、他の犯・不犯を問うこと無く、事無くして瞋る。是れを違理の邪瞋の発する相と為す。

二に順理の正瞋の発するは、若しは定を修するの時に於いて、外人の實に來りて悩觸するに、此れを以て縁と為して瞋覚を生じ、相續して息まず。亦た持戒の人の法に非ざる者を見て、瞋恚を生ずるが如し。故に『摩訶衍』の中に、「清浄なる仏土の中に、⁵⁸邪なる三毒無しと雖も、正の三毒有り」と説く。今、順理の正瞋と

三諍論瞋者。行人於修禪時。著己所解之法為是。謂他所行所說。悉以為非。既外人所說。不順己情。即惱覺心生。世自有人。雖財帛相侵。猶能安忍。少諍義理。即大瞋恨。風馬不交。是名諍論瞋發相。

四明愚痴發相。自有三種。一計斷常。二計有無。三計世性。此三並是著衆邪見。不出生死。是故通名愚痴。

一計斷常痴者。行者於修定中。忽爾發邪思惟。利心分別。過去我及諸法為滅而有現在我及諸法邪。為不滅而有邪。因是思惟。見心即發推尋三世。若謂滅即墮斷中。若謂不滅即墮常中。如是痴覺。念念不住。因此利智捷疾。弁才無滯諍競戲論。作諸惡行。能障正定出世之法。是為計斷常痴發之相。

言うは、即ち其の人なり。

三に諍論の瞋とは、行人は禪を修する時において、己の解する所の法に著して是と為す。他の行ずる所・説く所を謂いて、悉く以て非と為す。既に外人の説く所は、己の情に順ぜざるに、即ち惱覺の心の生ず。世に自ら人有りて、財帛の相い侵すと雖も、猶、能く安忍す。少しく義理を諍うは、即ち大なる瞋恨なり。風馬は交わらず。是れを諍論の瞋の發する相と名づく。

四に愚痴の發する相を明かすに、自ら三種有り。一に斷常を計す。二に有無を計す。三に世性を計す。此の三は並びに是れ衆の邪見に著して、生死を出ず。是の故に通じて愚痴と名づく。

一に斷常を計する痴とは、行者は定を修する中において、忽爾として邪なる思惟を發し、利心もて分別して、過去の我及び諸法は滅すると為し、現在の我及び諸法の邪の有るは不滅にして邪有りと為す。是の思惟に因りて、見心の即ち發して三世を推尋す。若しは滅と謂うは即ち斷の中に墮し、若しは不滅と謂うは即ち常の中に墮す。是の如く痴覺は、念念に住せず。此れに因りて利智は捷疾にして、弁才は滯り無く、諍競し戲論して、諸の惡行を作し、

二計有無痴発者。亦於修定之時。忽爾分別。思惟覺觀。謂今我及陰等諸法為定有耶。為定無耶。乃至非有非無耶。如是推尋見心即發。隨見生執。以為定実邪覺。念念不住。因此利智捷疾。戲論諍競。起諸邪行。障礙於正定。不得開發。是為計有無痴発之相。

三計世性痴発者。亦於修定之時。忽作是念。由有微塵所以即有実法。有実法故。便有四大。有四大故。而有仮名衆生及諸世界。如是思惟。見心即發。念念不住。因此利智弁才。能問能説。高心自挙。是非諍競。專行邪行。離真実道。乃至思惟分別刹那之心。亦復如是。以是因縁。不得發諸禪定。設發禪定。墮邪定聚。是為計世性痴発之相。

能く正定・出世の法を障す。是れを断常を計する痴の発するの相と為す。

二に有無を計する痴の発するとは、亦た定を修するの時に於いて、忽爾として分別し覺觀を思惟して、今、我及び陰等の諸法は定めて有と為すや、定めて無と為すや、乃至、非有非無なるやと謂う。是の如く推尋するに見心は即ち發し、見に隨いて執を生じ、以て定めて邪覺を實と為して、念念に住せず。此れに因りて利智は捷疾にして、戲論し諍競して、諸の邪行を起こし、正定を障礙して、開發することを得ず。是れを有無を計する痴の発するの相と為す。

三に世性を計する痴の発するとは、亦た定を修するの時に於いて、忽ち是の念を作さく、微塵有るに由りて所以に即ち実法有り。実法有るが故に、便ち四大有り。四大有るが故に、仮名の衆生及び諸の世界有り。是の如く思惟するに、見心は即ち發して、念念に住せず。此れに因りて利智・弁才もて、能く問い能く説き、心を高じて自ら挙げ、是非を諍競して、専ら邪行を行じ、真実の道を離る。乃至、思惟し分別する刹那の心も、亦た復た是の如し。是の因縁を以て、諸の禪定を發することを得ず。設い禪定を發するも、邪定の聚に墮す。是れを世性を計する痴の発するの相と為す。

五明惡業障道發相。亦有三種。一沈昏闇蔽障。二惡念思惟障。三境界逼迫障。

一沈昏闇蔽障者。行者於修定欲用心之時。即便沈昏闇睡。無記瞪瞶。無所別知。障諸禪定。不得開發。是為沈昏闇蔽障發之相。

二惡念思惟障者。若行者欲修定時。雖不沈昏闇睡。而惡念心生。或念欲作十惡四重五逆毀禁還俗等事。無時暫停。因是障諸禪定。不得開發。是為惡念思惟障發之相。

三境界逼迫障者。若行人於修定之時。雖無上事。而身或時卒痛。覺有逼迫之事。見諸外境。或見無頭手足無眼目等。或見衣裳破壞。或復陷入於地。或復火來燒身。或見高崖而復墮落。二山隔障。羅刹虎狼。或復夢

五に惡業障道の發する相を明かすに、亦た三種有り。一に沈昏闇蔽の障、二に惡念思惟の障、三に境界逼迫の障なり。

一に沈昏闇蔽の障とは、行者は定を修して心を用いんと欲するの時に於いて、即便ち沈昏・闇睡し、無記・瞪瞶にして、別して知る所無し。諸の禪定を障して、開發することを得ず。是れを沈昏闇蔽の障の發するの相と為す。

二に惡念思惟の障とは、若しは行者は定を修せんと欲する時、沈昏・闇睡せずと雖も、惡念の心の生じ、或いは念じて十惡・四重・五逆の毀禁、還俗等の事を作さんと欲し、時として暫らくも停まること無し。是れに因りて諸の禪定を障し、開發することを得ず。是れを惡念思惟の障の發するの相と為す。

三に境界逼迫の障とは、若しは行人は定を修するの時に於いて、上の事無しと雖も、身は、或る時は卒痛し、逼迫の事の有ることを覺し、諸の外境を見、或いは頭・手・足の無く、眼目等の無かるを見、或いは衣裳の破壊するを見、或いは復た地に陷入し、或いは復た火の來りて身を焼き、或いは崖に高じて復た墮落し、二

見有諸惡相。如是事皆是障道罪起逼迫行人。或令驚怖。或時苦惱。如此種種。非可備說。是名境界逼迫障發之相。

今約此五不善法。即合為三障。前三毒。即為習因煩惱障。等分之中覺觀亂法。即是龜四陰故。名為報障。三種障道。即為業障。何以知之。由過去造惡。未來應受惡報。即以業持此惡。若行者於未受報中間。而修善者。善与惡乖。業即扶惡而起。來障於善。故知即是業障。如是三障。障一切行人禪定智慧。不得開發。故名為障。

第三次明對治法者。對名主對。治名為治。如不淨觀主治婬欲故名對治。如是乃至念仏三昧等。主治惡業障道。

山は隔障し、羅刹・虎狼のあるを見、或いは復た夢に諸の惡相有るを見る。是の如き事は、皆な是れ障道の罪の起こりて行人を逼迫し、或いは驚怖せしめ、或る時は苦惱す。此の如き種種は、備さに説くべきに非ず。是れを境界逼迫の障の發するの相と名づく。

今、此の五の不善法に約するは、即ち合して三障と為す。前の三毒は即ち習因の煩惱の障と為す。等分の中の覺觀の亂法は、即ち是れ龜の四陰の故に、名づけて報障と為す。三種の障道は、即ち業障と為す。何を以て之を知るや。過去の造惡に由りて、未來は應に惡報を受くべし。即ち業を以て此の惡を持つ。若しは行者は未だ報を受けざる中間において、善を修せば、善は惡と乖く。業は即ち惡を扶けて起こり、來りて善を障す。故に知んぬ、即ち是れ業障なり。是の如き三障は、一切の行人の禪定・智慧を障して、開發することを得ず。故に名づけて障と為す。

③ 對治の法を明かす（五〇二頁、中段—五〇四頁、下段）

第三に次に對治の法を明かすとは、對は主對に名づけ、治は為治に名づく。不淨觀は主に婬欲を治するが如し。故に對治と名づく。是の如き、乃至、念仏三昧等は、主に惡業障道を治す。

今明対治中。自有六意不同。一者対治治。二者転治。三者不転治。四者兼治。五者兼転兼不転治。六者非対非転非兼治。

一明対治者。前善悪根性発中。名為十五。今此対治中。亦為十五。

問曰。此豈非煩長邪。⁶¹

答曰。不然。前為驗知故説。今為対治故説。前為約善根自発故説。今為修習故説。此非煩重。

一明治覚観多病者。如經中説。覚観多者。教令数息。今覚観之病。既有三種。息為対治。亦為三意。

一明利心覚観者。行者坐中。明利之心攀縁。念念不住。此応教令数息。何以故。数息之法。繫之心在息。息是治乱之良薬也。若能

今、対治を明かす中に、自ら六意の不同有り。一には対治治、二には転治、三には不転治、四には兼治、五には兼転兼不転治、六には非対非転非兼治なり。

一に対治を明かすとは、前の善悪根性の発する中、名づけて十五と為す。⁶⁰今、此の対治の中も亦た十五と為す。

問うて曰わく、此れ豈に煩しく長き邪に非ざらんや。

答えて曰わく、然らず。前には驗知の為の故に説くも、今は対治の為に故に説く。前には善根の自ら発するに約する為の故に説くも、今は修習の為の故に説く。⁶²此れは煩重に非ず。

一に覚観の多き病を治することを明かすとは、『経』の中に説くが如し。⁶³覚観の多きときは、息を数えしむ。今、覚観の病に、既に三種有り。息を対治と為すも、亦た三意と為す。

一に利心の覚観を明かすとは、行者は坐の中に、明利の心の攀縁して、念念に住せざるに、此れは応に数息せしむべし。何を以ての故に。数息の法は、繫ぐるの心は息に在り。息は是れ乱を治す

従一至十。中間不忘。必得入定。能破乱想。数息之法。於沈審心中記数。沈審之心。能治明利。是以数息能除明利心中覺觀病也。

二明治半明半昏覺觀者。病相如前説。今対治之法。応教令随息。随息出入。則心常依息。以依息故。息麤心即麤。息細心亦細。細息出入。継心縁之。能破覺觀。心静明鑒。知息出入。長短去就。照用分明。能破昏沈。是故説随為治。若但数息者。即有扶昏之過。若但觀息。亦有浮乱之失。不名善対治也。

三明治昏沈心中覺觀者。覺觀起相。如前説。対治之法。応教令觀息。息入時。諦觀此息従何処来。中間何所経遊。入至何処住口。出息亦如是。此法後当広説。如是求其根源。出無分散。入無積聚。不見定想。明心觀照。

るの良薬なり。若し能く一より十に至りて、中間に忘れずんば、必ず定に入ることを得て、能く乱想を破す。数息の法は、沈審の心の中において数を記す。沈審の心は、能く明利を治す。是こを以て数息は能く明利の心の中の覺觀の病を除くるなり。

二に半明半昏の覺觀を治するとは、病の相は前に説くが如し。⁶⁴ 今、対治の法は、応に随息せしむべし。息の出入に随うに、則ち心は常に息に依る。息に依るを以ての故に、息の麤なるときは心は即ち麤なり。息の細なるときは心も亦た細なり。細息の出入は、心に継ぎて之を縁じ、能く覺觀を破す。心の静明を鑒みて、息の出入・長短・去就を知る。照用して分明なるに、能く昏沈を破す。是の故に随を説きて治と為す。若しは但だ数息せば即ち昏を扶くるの過有り。若しは但だ觀息せば亦た浮乱の失有り。善き対治と名づけざるなり。

三に昏沈心の中の覺觀を治するを明かすとは、覺觀の起くる相は前に説くが如し。⁶⁵ 対治の法は、応に觀息せしむべし。息の入る時、此の息は何れの処より来りて、中間は何れの所に経遊し、入りて何れの処に至りて口に住するを諦觀す。息を出すも亦た是の如し。此の法は後に当に広く説くべし。⁶⁶ 是の如く其の根源を求むるに、

心眼即開。破於沈昏。静心依息。能破散乱。故以觀息対治沈昏覺觀之病。

二明治貪欲多病。如經中説。貪欲多者。教不淨觀。欲病既有三種。今対治亦為三意。

一明治外貪欲多者。病發從著外境男女容色姿態語言威儀細滑等相。是故姪火熾然不息。対治之法。応教作九想觀。若至塚間取死屍相。亦當諦觀可愛之境。躡著地上。觀見死屍降脹爛壞。膿血流出。大小便利諸虫啖食。今我著者。亦復如是。何処可愛。作是觀已。姪心自息。是故九想能治愛著外境貪姪重病。

二明治内外貪欲煩惱。煩惱病發如前説。若欲治之。当教作初背捨等觀。諦觀内身不淨

出に分散無く、入に積聚無く、定想を見ずして、明心に觀照し、心眼は即ち開きて、沈昏を破し、静心は息に依りて、能く散乱を破す。故に觀息するを以て沈昏の覺觀の病を対治す。

二に貪欲の多き病を治するを明かすは、『經』の中に説くが如し。⁶⁷貪欲の多きときは、不淨觀を教う。欲の病に既に三種有り。今、対治も亦た三意と為す。

一に外の貪欲の多きを治するを明かすとは、病の發するは外境の男女の容色・姿態・語言・威儀・細滑等の相に著するに從う。是の故に姪火は熾然として息まず。対治の法は、応に九想の觀を作さしむべし。若し塚間に至りて死屍の相を取らば、亦た當に愛すべきの境の地上に躡著するを諦觀すべし。死屍の降脹して爛壞し、膿血は流出して、大小便は諸の虫の啖食を利するを觀見す。今、私の著するも亦た復た是の如く、何れの処を愛すべけんや。是の觀を作し已りて、姪心は自ら息む。是の故に、九想は能く外境に愛著する貪姪の重病を治す。

二に内外の貪欲の煩惱を治するを明かす。煩惱の病の發するは前に説くが如し。⁶⁸若し之を治せんと欲せば、當に初背捨等の觀を作

破壊可惡。即破縁内貪愛。復当如前。觀外不淨可惡。即離外境貪愛。即是初背捨。以是不淨心觀内外色。能破内外愛著貪姪之病。

三明治一切処皆起貪愛者。貪病發相如前說。治法応教縁一切処大不淨觀。觀一切境。男女自身他身田園屋宅衣服飲食。一切世間所有皆見不淨。無有一処可生貪心。爾時一切処中。生厭離心。則一切貪欲。無復起処。是名対治一切処貪欲病。

三明治瞋恚多病。如經中說。瞋恚多者。教慈心觀。治瞋病既有三種。今対治亦復有三。

一明治邪瞋者。日夜心中思惟非理。欲以惡事惱他。瞋發之相。具如上説治之応令修衆

さしむべし。内身の不淨は破壊し惡むべしと諦觀して、即ち内を縁ずる貪愛を破す。復た前に前の如く、外の不淨は惡むべしと觀じて、⁶⁹即ち外境の貪愛を離る。即ち是れ初背捨なり。是れを以て、不淨の心もて内外の色を觀じ、能く内外に愛著する貪姪の病を破す。

三に一切処に皆な貪愛を起こすことを治するを明かすとは、貪の病の發する相は前に説くが如し。⁷⁰治する法は、応に一切処を縁ずる大不淨觀を教うべし。一切の境を觀じて、男女の自身・他身、田園・屋宅、衣服・飲食、一切の世間の所有は皆な不淨なるを見る。一処として貪心を生ずべきこと有ること無し。爾の時、一切処の中に、厭離の心を生ずるに、則ち一切の貪欲は復た起こる処無し。是れを一切処の貪欲の病を対治すると名づく。

三に瞋恚の多き病を治するを明かす。『經』の中に説くが如し。⁷¹瞋恚の多きときは、慈心觀を教う。瞋の病を治するに、既に三種有り。今、対治も亦た復た三有り。

一に邪瞋を治することを明かすとは、日夜に心の中に理に非ざるを思惟して、惡事を以て他を悩まさんと欲す。瞋の發するの相は、

生縁慈。取一親人得樂之相。縁之入定。如是見親人得樂中。怨人等皆令得樂。取他樂相。能生愛念。即破於衆生中瞋惱怨害之心。

二明治正瞋者。若於余事之中。都無瞋心。但見人作惡。或復犯戒而起瞋心。病發之相。具如前說。治之応教修法縁慈。觀五陰虚仮。不見衆生。豈有持犯是非之事。但縁諸受中法樂。以与於他。慈心愛念。不応加惱。是非既泯。瞋心自息。是為行法縁慈能治順理瞋病。

三明治一切法中諍論故瞋者。病發如前說。対治方法。応教修無縁慈。何以故。此人隨所得法。既自以為是。謂他即非。同我者喜。違我者即瞋。或於四句及絶四句中生執。或復執於中道。如是皆有所依故有諍訟。執計

具さには上に説くが如し。⁷²之を治するには応に衆生縁の慈を修せしむべし。一の親しき人の樂を得るの相を取りて、之を縁じて定に入る。是の如く親しき人の樂を得るを見る中に、怨人等も皆な樂を得せしめ、他の樂の相を取りて、能く愛念を生ずるに、即ち衆生の中において瞋惱・怨害の心を破す。

二に正瞋を治するを明かすとは、若しは余の事の中において、都て瞋心無く、但だ人の惡を作し、或いは復た戒を犯すを見て、瞋心を起こす。病の發するの相は、具さには前に説くが如し。⁷³之を治するは応に法縁の慈を修せしむべし。五陰の虚仮なるを觀じて、衆生を見ず。豈に持犯・是非の事有らんや。但だ諸の受の中の法の樂を縁じて、以て他に与う。慈心・愛念もて、応に悩を加うべからず。是非は既に泯じて、瞋心は自ら息む。是れを法縁の慈を行じて能く順理の瞋の病を治すると為す。

三に一切法の中の諍論の故に瞋ることを治するを明かすとは、病の發するは前に説くが如し。⁷⁴対治の方法は、応に無縁の慈を修せしむべし。何を以ての故に。此の人は得る所の法に随いて、既に自は以て是と為し、他は即ち非なりと謂い、我に同じ者を喜び、我に違う者には即ち瞋る。或いは四句、及び四句を絶する中にお

因縁。便生瞋覺。対治方法。令修無縁之慈。行此慈時。言語道断。心行処滅。於一切法。不憶不念。若無憶念。因何諍訟而生瞋心。大慈平等。同与本浄之樂。離惱他相故。名慈能与樂。亦得言菩薩為諸衆生説如是法。名為大慈。当知修無縁慈。対治一切法中諍論瞋恚。

四明治愚痴多病。如經中説。愚痴多者。教觀因縁。

問曰。因縁之法。其義甚深。云何愚痴之人。教觀因縁。

答曰。言愚痴者。非謂如牛羊等。但是人聡明利根。分別籌量不得正慧。邪心取理。名為愚痴愚痴之病。既有三種。対治亦立三。

いて執を生じ、或いは復た中道において執す。是の如きは皆な依る所有るが故に諍訟有り。因縁を執計して、便ち瞋覺を生ず。対治の方法は、無縁の慈を修せしむべし。此の慈を行ずる時、言語の道は断じ、心の行ずる処は滅して、一切法において、憶せず念ぜず。若し憶念無くんば、何に因りて諍訟し瞋心を生ぜんや。大慈は平等にして、同じく本浄の樂を与う。他を悩ます相を離るるが故に、慈は能く樂を与うと名づく。亦た菩薩は諸の衆生の為に是の如き法を説くを名づけて大慈と為すと言うことを得。当に知るべし、無縁の慈を修して、一切法の中の諍論の瞋恚を対治す。

四に愚痴の多き病を治するを明かす。『經』の中に説くが如し。⁷⁵愚痴の多きときは、因縁を觀ぜしむ。

問うて曰わく、因縁の法は、其の義は甚だ深し。云何が愚痴の人に因縁を觀ずるを教うるや。

答えて曰わく、愚痴と言うは、牛・羊等の如きを謂うに非ず。但だ是の人は聡明・利根にして、分別し籌量するも正慧を得ず。邪心にして理を取るに、名づけて愚痴と為す。愚痴の病は、既に三種有り。対治も亦た応に三を立つべし。

一明治断常痴病者。邪思執著。或起常見。或起断見。便破因果。病相如前說。对治方法。応教觀三世十二因縁。過去有二。現在有八。未來有二。是為十二因縁。三世相因。不常不断。如経偈說。

我真仏法中 雖空亦不断

相續亦不常 善惡亦不失

若行者能善觀十二因縁。不執断常。則邪見心息。亦得以此对治。破相續仮惑。

二明治計有無痴病発者。邪念思惟。有我無我。有陰無陰等。如前說。立对治者。応教觀果報十二因縁。果報十二因縁者。觀現在歌羅邏時。名曰無明。乃至生老死等。現在即有五陰十二入十八界成就。皆從因縁生。此歌羅邏時。即有三事。一命二暖三識。故名無明。此既從縁而生。無有自性。不可言有。不可言無。乃至老死亦復如是。若知非

一に断常の痴の病を治するを明かすとは、邪思し執著して、或いは常見を起こし、或いは断見を起こし、便ち因果を破す。病の相は前に説くが如し。⁷⁶ 对治の方法は、応に三世の十二因縁を觀ぜしむ。過去には二有り、現在には八有り、未來には二有るに、是れを十二因縁と為す。三世の相の因は、常ならず断ならず。『経』の偈に説くが如し。

我が真の仏法の中

空と雖も亦た断ならず

相續するも亦た常ならず 善惡も亦た失せず⁷⁷

若し行者は能く善く十二因縁を觀じて、断常に執せずんば、則ち邪見の心は息む。亦た此の对治を以て、相續仮の惑を破することを得。

二に有無を計する痴の病の発することを治するを明かすとは、邪念の思惟、有我・無我、有陰・無陰等は、前に説くが如し。⁷⁸ 对治を立つるは、応に果報の十二因縁を觀ぜしむべし。果報の十二因縁とは、現在の歌羅邏の時を觀じて、名づけて無明、乃至、生・老・死等と曰う。現在には即ち五陰・十二入・十八界の成就有りて、皆な因縁より生ず。此の歌羅邏の時、即ち三事有り。一に命、二に暖、三に識なり。故に無明と名づく。此れ既に縁より生じ、自性有ること無し。有と云うべからず、無と云うべからず。乃至、

空非有。即破空有二見。当知果報十二因縁觀。即治有無見病。今亦得以此對治。破執因成假惑。

三明治世性愚痴發者。若見細微之性。能生方法。如是邪念。名計世性。広説如前。對治之法。還作一念十二縁觀。何以故。行者深觀一念之中具足十二。一非十二。十二非一。而今約一説十二。約十二説一。当知一無定性。無定一故。則世性不可得。故以一念十二縁觀。破執世性邪痴。此一念十二縁觀。多破執一異見。今亦即得以此破相待假惑。

五明治惡業障道多病。如經中説。障道者。教令念仏。今障道既有三種。對治則亦立三。

老・死も亦た復た是の如し。若し非空・非有なるを知らば、即ち空有の二見を破す。当に知るべし、果報の十二因縁の觀は、即ち有無の見の病を治す。今、亦た此の對治を以て、因成假に執する惑を破すことを得。

三に世性の愚痴の發することを治するを明かすとは、若しは細微の性の能く方法を生ずるを見る。是の如き邪念は、世性を計すると名づく。広く説くは前の如し。⁷⁹對治の法は、還りて一念の十二縁の觀を作す。何を以ての故に。行者は深く一念の中に十二を具足することを觀ず。一は十二に非ず、十二は一に非ずして、今、一に約して十二を説き、十二に約して一を説く。当に知るべし、一に定性無く、定の一なること無きが故に、則ち世性は不可得なり。故に一念の十二縁の觀を以て、世性の邪痴に執するを破す。此の一念の十二縁の觀は、多く一異に執する見を破す。今、亦た即ち此れを以て相待假の惑を破することを得。

⁸⁰五に惡業障道の多き病を治するを明かす。『經』の中に説くが如し。障道のときは、教えて念仏せしむ。今、障道は既に三種有り。對治も則ち亦た三を立つ。

一明治沈昏闇塞障発者。悪業病相如前説。
対治応教観応仏三十二相中随取一相。或先
取仏眉間毫相。閉目而観。若心闇鈍。懸作
不成。当対一好端嚴形像。一心取相。縁之
入定。若不明了。即開眼更観。復更閉目。
如是取一相明了。次第遍観衆相。使心眼開
明。即破昏睡沈闇之心。念仏功德則除罪障。

問曰。若取其相分明。能破沈昏者。何不作
九想白骨等観。

答曰。九想白骨。但是生死不浄之身。除罪
義劣故非対治。

二明治悪念思惟障者。障発如前説。対治応
教念仏功德。云何為念。正念之心。縁仏十
力四無所畏十八不共一切種智。円照法界。
常寂不動。普現色身。利益一切。功德無量。
不可思議。如是念時。即是対治。何以故。

一に沈昏闇塞の障の発することを治するを明かすとは、悪業の病
の相は前に説くが如し。⁸¹ 対治は応に応仏の三十二相を観ずる中に
随いて一相を取らしむ。或いは先に仏の眉間の毫相を取り、目を
閉じて観ず。若しは心の闇鈍にして、懸作するも成ぜずんば、当
に一の好き端嚴の形像に対して、一心に相を取り、之を縁じて定
に入るべし。若しは明了ならずんば、即ち眼を開きて更に観じ、
復た更に目を閉す。是の如く一相を取りて明了なるに、次第に衆
相を遍観して、心眼をして開明せしめ、即ち昏睡沈闇の心を破す。
念仏の功德は則ち罪障を除く。

問うて曰わく、若しは其の相を取りて分明なりて、能く沈昏を破
せば、何ぞ九想・白骨等の観を作さざらんや。

答えて曰わく、九想・白骨は、但だ是れ生死の不浄の身にして、
罪を除く義は劣なるが故に対治に非ず。

二に悪念思惟の障を治するを明かすとは、障の発するは前に説く
が如し。⁸² 対治は応に仏の功德を念ぜしむべし。云何なるを念と為
すや。正念の心もて仏の十力・四無所畏・十八不共・一切種智を
縁ず。円かに法界を照し、常寂にして動ぜず、普く色身を現じて、
一切を利益し、功德は無量にして、不可思議なり。是の如く念ず

此念仏功德。從縁勝善法中生心数。惡念思惟。從縁惡法中生心数。善能破惡故。応念報仏。譬如醜陋少智之人。在端正大智人中。即自鄙恥。惡亦如是。在善心中。則恥愧自息。縁仏功德。念念之中。滅一切障。

三明治境界逼迫障者。罪業発相如上所説。対治方法。応教念法仏。法仏者。即是法性平等。不生不滅。無有形色。空寂無為。無為之中。既無境界。何者是逼迫之相。知境界空故。即是対治。若念三十二相。即非対治。何以故。是人未縁相時。已為境界悩乱。而更取相者。多因此著魔。狂乱其心。今觀空破除諸境界。存心念仏功德無量。即滅重罪。

此為対治。於義可見。略説対治治竟。

る時、即ち是れ対治なり。何を以ての故に。此の仏の功德を念ずるは、勝なる善法を縁ずる中より心数を生ず。惡念思惟は、惡法を縁ずる中より心数を生ず。善く能く惡を破するが故に、応に報仏を念ずべし。譬えば、醜陋なる少智の人は、端正なる大智の人の中に在りて、即ち自ら鄙恥するが如し。惡も亦た是の如し。善心の中に在りて、則ち恥愧して自ら息む。仏の功德を縁じて、念念の中に、一切の障を滅す。

三に境界逼迫の障を治するを明かすとは、罪業の發する相は上に説く所の如し。⁸³ 対治の方法は、応に法仏を念ぜしむ。法仏とは、即ち是れ法性は平等にして、生ぜず滅せず、形色有ること無く、空寂にして無為なり。無為の中に、既に境界無し。何ぞ是れ逼迫の相ならんや。境界の空なるを知るが故に、即ち是れ対治なり。若しは三十二相を念ぜば、即ち対治に非ず。何を以ての故に。是の人は未だ相を縁ぜざる時、已に境界の為に悩乱し、更に相を取るは、多く此れに因りて魔に著し、其の心を狂乱す。今、空を觀じて諸の境界を破除し、心を存して仏の功德の無量なることを念じ、即ち重罪を滅す。

此れを対治と為す。義において見るべし。略して対治の治を説き

第二明転治者。出摩訶衍論。解十力明定力
垢淨智力中説。彼論云。貪欲之人。教修慈
心。多瞋之人。作不淨觀。愚痴多者。教思
惟辺無辺。掉散心中。教令用智慧分別。没
心人中。教令摂心。若如是者。名為転治。
若不爾者。名不転治。此為反上所説。今明
転治有二種。一者病転法亦転。二者病不転
而法転。

今約前一觀中。明転治義。前対治治中。貪
心多者。教觀不淨。觀心既成。見於不淨。
厭患前境。便生瞋心。如仏在世。有諸比丘。
学不淨觀成。即顧人自害。如是之類。応教
転觀修慈。以治於瞋。名為転治。此即薬病
俱転。如此説者。細熟尋檢。猶未称教意。

竟る。

第二に転治を明かすとは、『摩訶衍論』に出て、十力・明定力・
垢淨智力を解する中に説く。彼の論に云わく、「貪欲の人には慈
心を修せしめ、多瞋の人は不淨觀を作し、愚痴の多きときは辺・
無辺を思惟せしめ、掉散の中には智慧を用いて分別せしめ、没心
の人の中には心を摂せしむ⁸⁴」と。若しは是の如くならば、名づけ
て転治と為す。若しは爾らずんば、不転治と名づく。此れは上に
説く所⁸⁵に反すると為す。今、転治を明かすに二種有り。一には病
は転じ法も亦た転ず。二には病は転ぜずして法は転ず。

今、前の一の觀の中に約して、⁸⁶転治の義を明かす。前の対治の治
の中、⁸⁷貪心の多きときは、不淨を觀ぜしむ。觀心は既に成じて、
不淨を見て、前の境を厭患するに、便ち瞋心を生ず。仏の在世に、
諸の比丘有りて、不淨を学し觀の成ずるに、即ち人を顧みて自ら
害するが如し。是の如きの類には、応に觀を転じて慈を修し、以
て瞋を治せしむべし。名づけて転治と為す。此れ即ち薬と病は俱
に転ず。此の説の如きは、細に熟して尋檢するも、猶、未だ教意
に称わず。

二者病不転而藥転者。貪病不転前不浄観。修慈観治。

問曰。貪心之法。取人好相。慈亦取人好相。云何為対治。

答曰。菩薩戒有明文。一切男子。皆是我父。一切女人。皆是我母。而菩薩不起慈悲。行姪無度。不避六親。犯波羅夷罪。若観前境男女皆如父如母如子。則自敬愛心生。慈念能破貪欲。譬如父母終不於子所生非法心。復次慈名与他之樂。貪欲不善。增他煩惱。此非与樂之道。如是思惟。繫心修慈。慈定若発。即治貪欲。何以故。無量心是色界法。不応得有貪欲心生。此則病雖不転。転観治之。今以不浄一門類之。余十四門禪。悉有二種転治之義可知。復次転観有二種。一者転心不転境。二者心境俱転。善自推尋其義可見。

二には病は転ぜずして藥の転ずとは、貪の病は前の不浄観を転ぜずして慈の観を修して治す。

問うて曰わく、貪心の法は、人の好き相を取る。慈も亦た人の好き相を取るに、云何が対治と為すや。

答えて曰わく、菩薩戒に明文有り。「一切の男子は皆な是れ我が父、一切の女人は皆な是れ我が母なり。菩薩は慈悲を起こさずして、姪を行じて度無く、六親を避けずして、波羅夷罪を犯す⁸⁸」と。若しは前の境の男女を観ぜば、皆な父の如く母の如く子の如くして、則ち自ら敬愛の心の生ず。慈念は能く貪欲を破す。譬えば、父母は終に子の所において法に非ざる心を生ぜざるが如し。復た次に、慈は他に与うるの樂を名づく。貪欲の不善は、他の煩惱を増す。此れは樂を与うるの道に非ず。是の如く思惟し、心を繋ぎて慈を修す。慈定の若し発せば、即ち貪欲を治す。何を以ての故に。無量の心は是れ色界の法なり。応に貪欲の心の生ずること有るを得べからず。此れ則ち病は転ぜずと雖も、観を転じて之を治す。今、不浄の一門を以て之に類して、余の十四門禪も、悉く二種の転治の義有るを知るべし。復た次に、観を転ずるに二種有り。一には心を転じて境を転ぜず。二には心と境と俱に転ず。善く自ら推尋し、其の義は見るべし。

第三明不転治者。亦為二意。一者病不転観亦不転。二者病転観不転。

一病不転観亦不転者。如貪心人作不浄観。貪心不息。更増想作観。不須転観。当更作膿血爛壞相等。作一人不息。復作多人。如是乃至一城一聚落。皆作不浄。如禅經中広説。或進入白骨流光等治。貪心方息。故名不転治。雖有此義。理而推之。猶恐未是教之正意。

二病転観不転治者。行者為有貪欲病。作不浄観。治貪欲。転而生瞋恚。爾時不転不浄観。即於不浄中増想。作不浄観及白骨流光入定。瞋心自除。亦得即為二意。一境不転而心転。二境不転心亦不転。⁹⁰余十四対治不転治義類亦如是。

第三に不転治を明かすとは、亦た二意を為す。一には病は転ぜずして観も亦た転ぜず。二には病は転じて観は転ぜず。

一に病は転ぜずして観も亦た転ぜずとは、貪心の人は不浄観を作すも、貪心は息まざるに、更に想を増して観を作し、観を転ずるを須いざるが如し。当に更に膿血・爛壞の相等を作すべし。一人を作して息まざるに、復た多人を作す。是の如く、乃至、一城・一聚落に、皆な不浄を作す。『禅經』の中に広く説くが如し。⁸⁹或いは進みて白骨・流光等の治に入りて、貪心は方に息む。故に不転治と名づく。此の義有ると雖も、理にして之を推すに、猶、未だ是れ教の正意ならざることを恐るるがごとし。

二に病は転じて観は転ぜざる治とは、行者は貪欲の病有る為に、不浄観を作して、貪欲を治するに、転じて瞋恚を生ず。爾の時、不浄観を転ぜずして、即ち不浄の中において想を増す。不浄観及び白骨・流光を作して定に入り、瞋心は自ら除く。亦た即ち二意と為すことを得。一に境は転ぜずして心は転ず。二に境は転ぜずして心も亦た転ぜず。余の十四の対治の不転治の義も類して亦た是の如し。

第四明兼治者。亦出摩訶衍論解八念念捨文中。彼論云。菩薩法施者。法施因縁。或復說法。或現神通。或復放光。如是等利益度脱衆生。名為法施。復次行法施者。応当善識衆生煩惱多少。或但有一煩惱病。或兩兩雜。或三三雜。若一煩惱説一法治。兩兩雜者説二法治。三三雜者説三法治。此即是兼治相。一病説一法治。如前説。兩病二法治者。如有貪欲病。復有瞋恚。当用不淨慈心觀共治。何以故。若但用一法。雖偏治一辺。復増一辺。則為過失。今二法相兼。病則皆差。或不淨兼慈。或慈兼不淨。今応随病起。以義斟酌。兼三兼四。乃至五等。悉有其義。今不具説。

第五明兼不転治者。此義亦如転治不転治意。

第四に兼治を明かすとは、亦た『摩訶衍論』の八念の念捨を解する文の中に出す。彼の『論』に云わく、「菩薩の法施とは、法施に因縁あり。或いは復た法を説き、或いは神通を現じ、或いは復た光を放つ。是の如き等の利益もて衆生を度脱するを、名づけて法施と為す。復た次に法施を行ずとは、応当に善く衆生の煩惱の多少を識るべし。或いは但だ一の煩惱の病有り、或いは兩兩の雜あり、或いは三三の雜あり。若しは一の煩惱ならば一法を説きて治す。兩兩の雜は二法を説きて治す。三三の雜は三法を説きて治す」と。此れ即ち是れ兼治の相なり。一病は一法を説きて治すは、前に説くが如し。⁹² 兩病は二法もて治すとは、貪欲の病有るに、復た瞋恚有るが如し。当に不淨・慈心の觀を用いて共に治すべし。何を以ての故に。若し但だ一法を用いば、偏に一辺を治すと雖も、復た一辺を増するに、則ち過失と為す。今、二法の相を兼ねるに、病は則ち皆な差ゆ。或いは不淨に慈を兼ね、或いは慈に不淨を兼ね。今、応に病の起るに随いて、義を以て斟酌すべし。三を兼ね四を兼ね、乃至、五等も悉く其の義有り。今は具さに説かず。

第五に兼不転治を明かすとは、此の義も亦た転治・不転治の意の

但於兼中对病発多少。還約上転不転意。細推可見。

第六非対非転非兼治者。即是第一義悉檀波若正觀。此觀通能治十五種病。亦通能發十五種門禪。所以言非対非転非兼治。正觀法性即法。不可以法対法。故云非対。正觀無偏。不増余病。不須転也。力能遍破衆病故不須兼。雖不得能破所破。而治諸不善。悉皆除滅。故名為治。是以摩訶衍云。有三昧。但能除貪。不能除瞋。不能除痴。有三昧。能除三毒。即是今所明正觀第一義悉檀也。

所以波若一觀能治五病者。一正觀能治貪欲。如思益經云。貪欲之人。以淨觀得脱。不以不淨。世尊自知。

二正觀能治瞋者。如般若說。我昔為歌利王。割截身体。爾時無我相人相衆生相。則瞋恚

如し。但だ兼の中において病の發するの多少に対す。還りて上の転・不転の意に約して、細に推して見るべし。

第六に非対非転非兼治は、即ち是れ第一義悉檀にして、波若の正觀なり。此の觀は通じて能く十五種の病を治し、亦た通じて能く十五種門禪を發す。所以に、非対非転非兼治と言う。正觀の法性は即ち法なるに、法を以て法に対すべからず。故に非対と云う。正觀は偏無く、余の病を増せざるに、転を須いざるなり。力めて能く遍く衆病を破するが故に兼を須いず。能破・所破を得ずと雖も、諸の不善を治して、悉く皆な除滅す。故に名づけて治と為す。是こを以て『摩訶衍』に云わく、「三昧有るに、但だ能く貪を除き、瞋を除くこと能わず、痴を除くこと能わず。三昧有るに、能く三毒を除く」と。即ち是れ今明かす所の正觀の第一義悉檀なり。

波若の一觀の能く五病を治する所以は、一に正觀の能く貪欲を治するは、『思益經』に云うが如し。「貪欲の人は、淨觀を以て脱することを得て、不淨を以てせざるに、世尊は自ら知る」と。

二に正觀の能く瞋を治するとは、『般若』に説くが如し。「我れ昔、歌利王の為に、身体を割截す。爾の時、我相・人相・衆生相は無

不生。故知実相能治於瞋。

三正観能破治痴者。智慧破於無明。其義可見。故涅槃經云。明時無闇。闇時無明。有智慧時。則無煩惱。有煩惱時。則無智慧。

四正観能治覺観者。正観心中。語言道断。心行処滅。則覺観從何而生。故維摩詰經言。云何息攀縁。謂心無所得。

五正観能治罪障者。如前引普賢観云。端坐念実相。是名第一懺。衆罪如霜露。慧日能消除。

復次如世余藥。各随対治。能治一病。不能遍治一切病也。阿竭陀藥即能遍治一切衆病。是名非対非転非兼治。亦能具足一切禅門。如大品経説。欲学一切善法。当学般若。所

く、則ち瞋恚の生せず⁹⁵」と。故に知んぬ、実相は能く瞋を治す。

三に正観の能く破して痴を治するとは、智慧は無明を破するに、其の義は見るべし。故に『涅槃経』に云わく、「明の時は闇無く、闇の時は明無し。智慧の有る時は則ち煩惱無く、煩惱の有る時は則ち智慧無し⁹⁶」と。

四に正観の能く覺観を治するとは、正観の心の中、語言の道の断じ、心の行ずる処は滅するに、則ち覺観は何より生ぜんや。故に『維摩詰経』に言わく、「云何が攀縁を息むるや。心の得る所無きを謂う⁹⁷」と。

五に正観の能く罪障を治するとは、前に『普賢観』を引きて云うが如し。「端坐して実相を念ず。是れを第一の懺と名づく。衆罪は霜露の如く、慧日は能く消除す⁹⁸」と。

復た次に世の余の藥の如きは、各の対治に随いて、能く一病を治するも、遍く一切の病を治すること能わず。阿竭陀藥は即ち能く遍く一切の衆病を治す。是れを非対非転非兼治と名づく。亦た能く一切の禅門を具足す。『大品経』に説くが如し。「一切の善法を

以者何。譬如王来必有宮徒。若般若慧發。則一心具足万行。此則可以如意宝珠為喻。

第四次明結成悉檀広撰仏法者。今約此驗惡根性中弁対治。即以対摩訶衍論所明四種悉檀義。所以者何。

如十五種不善境界發相。此正是世界悉檀。乃至前明善根發相。亦属世界悉檀。以其皆是因縁生陰入界撰故。

次明十五種対治禅門。即是対治悉檀。是中正弁薬病相對故。

次明転治兼転不転治。即是為人悉檀。此正逐人根縁不定。方便利益故名為人。

学せんと欲するに、当に般若を学すべし。所以は何ん。譬えば、王の来るには必ず宮徒有るが如し。若し般若の慧の發せば、則ち一心に万行を具足す⁹⁹と。此れ則ち如意宝珠を以て喩と為すべし¹⁰⁰。

④ 悉檀を結成す（五〇四頁、下段―五〇五頁、上段）

第四に次に悉檀を結成して広く仏法を撰することを明かすとは、今、此の驗惡根性の中に約して対治を弁ず。即ち以て『摩訶衍論』に明かす所の四種の悉檀の義に對す¹⁰¹。所以は何ん。

十五種の不善の境界の發する相の如きは、此れは正しく是れ世界悉檀なり。乃至、前に善根の發する相を明かすも、亦た世界悉檀に属す。其れ皆な是れ因縁生にして陰入界の撰なるを以ての故なり。

次に十五種の対治の禅門を明かすは、即ち是れ対治悉檀なり。是の中、正しく薬病の相對を弁ずるが故なり。

次に転治・兼転・不転治を明かすは、即ち是れ為人悉檀なり。此れは正しく人の根縁の不定を逐いて、方便もて利益するが故に為

次明非対非転。即是第一義悉檀。其義可見。故摩訶衍論云。此四悉檀。即撰十二部經八万四千法藏一切仏法。

理而推之。当知禪門之義。則為広博靡所不収。

人と名づく。

次に非対非転を明かすは、即ち是れ第一義悉檀なり。其の義は見
るべし。故に『摩訶衍論』に云わく、「此の四悉檀に、即ち十二
部經・八万四千の法藏・一切の仏法を撰す¹⁰²」と。

理にして之を推す。当に知るべし、禪門の義は、則ち広博為るも、
収めざる所靡し。

- 1 『涅槃經』卷第二八に「先以定動後以智拔」（『大正藏』一二卷、七九三頁、下段）とある。
- 2 未詳。
- 3 直前に示された布施・持戒・孝順父母師長・信敬三宝精勤供養・誦誦聽学という五種の外善を指す。
- 4 『次第禪門』卷第三之上において示された三止（『大正藏』四六卷、四九一頁、下段―四九四頁、上段）を指す。
- 5 直前に示された数息・随息の善根に関する講説を指す。
- 6 刊本では「昱」、『大正藏』では「戔」と作る。
- 7 前註6に同じ。
- 8 『大正藏』では「相」、刊本では「根」と作るが、文意上「根」が適切であると判断し改めた。
- 9 『大集經』卷第二三（『大正藏』一三卷、一六三頁、下段―一六四頁、下段）を指す。

- 10 前註9に同じ。
- 11 未詳。
- 12 『大品般若經』卷第一四に「有仏無仏相性常住」(『大正藏』八卷、三二五頁、下段)とある。
- 13 『大品般若經』卷第二六における「世尊。云何觀諸法如実相。仏言。觀諸法空。世尊。何等空觀。仏言。自相空。是菩薩用如是智慧觀一切法空。無法性可見。住是性中得阿耨多羅三藐三菩提。何以故。無性相是阿耨多羅三藐三菩提。非諸仏所作非辟支仏所作。亦非阿羅漢所作亦非向道人所作。亦非得果人所作亦非菩薩所作。但衆生不知不見諸法如実相。以是事故菩薩摩訶薩行般若波羅蜜。以方便力故為衆生說法」(『大正藏』八卷、四一二頁、中段)との文の取意か。
- 14 『法華經』卷第六(『大正藏』九卷、五〇頁、中段—五一頁、下段)を指す。
- 15 『次第禪門』卷第五・第六・第七・第八・第九・第一〇における第七積禪波羅蜜修証章(『大正藏』四六卷、五〇八頁、上段—五四八頁、下段)を指す。
- 16 前註15に同じ。
- 17 『法華文句記』卷第六上に「故九十六道經云。唯有一道是正余者悉邪有人引多論云。六師各有十五弟子并本師六。即九十六也。準九十六道經。無此説也。彼論自是一途。豈可六師必定各祇十五弟子。九十六中有邪有正。具如止觀第三記」(『大正藏』三四卷、二五九頁、中—下段)とあり、『輔行』卷第三之二にも「九十五種者通舉諸道。意且出邪。準九十六道經。彼經兩卷一一釈出所計相貌。於諸道中一道是正。即仏道也」(『大正藏』四六卷、二四三頁、下段)とあるが、詳細は不明である。
- 18 引用表の53を参照。
- 19 前註17に同じ。
- 20 前註17に同じ。
- 21 『法華經』卷第七に「若魔女若魔民。若為魔所著者」(『大正藏』九卷、六一頁、上段)とある。
- 22 引用表の54を参照。
- 23 『涅槃經』卷第九における「有一闍提作羅漢像住於空処誹謗方等大乘經典。諸凡夫人見已皆謂真阿羅漢是大菩薩摩訶薩。是

一闡提惡比丘輩。住阿蘭若處壞阿蘭若法。見他得利心生嫉妬。作如是言。所有方等大乘經典。悉是天魔波旬所說。亦說如來是無常法。毀滅正法破壞衆僧」(『大正藏』一二卷、六六〇頁、上—中段)との文の取意か。

24 『大集經』卷第一五に「何謂魔業。所謂心向小乘是為魔業。不護菩提心是為魔業。於衆生異想是為魔業。行施望報是為魔業。為受生故持戒是為魔業。有色想行忍是為魔業。為世事精進是為魔業。於禪生著味想是為魔業。於慧生戲論是為魔業。厭倦生死是為魔業。作諸善根而不迴向是為魔業。厭惡煩惱是為魔業。犯罪覆藏是為魔業。憎嫉菩薩是為魔業。誹謗正法是為魔業。不受正法是為魔業。不知報恩是為魔業。不進求諸波羅蜜是為魔業。不敬順法是為魔業。憍惜於法是為魔業。為利養說法是為魔業。不知方便而化衆生是為魔業。捨四摂法是為魔業。輕毀禁者是為魔業。嫉持戒者是為魔業。學二乘行是為魔業。悵望正位是為魔業。捨離大慈而觀無生是為魔業。欲証無為法是為魔業。厭離有為功德是為魔業。不愍衆生是為魔業。不謙下尊長是為魔業。習行兩舌是為魔業。諛諂多姦是為魔業。頭已淨行是為魔業。作惡不恥是為魔業。不流布法是為魔業。以少德為足是為魔業。不遮結使是為魔業。不捨心垢是為魔業。忍沙門垢是為魔業。善男子。若親近行一切不善法。遠離一切善法尽是魔業。善男子。是謂諸魔業。行是業者障菩提道」(『大正藏』一三卷、一〇五頁、下段—一〇六頁、上段)とある。

25 直前に示された二十邪法を指す。

26 前註25に同じ。

27 『次第禪門』卷第五(『大正藏』四六卷、五一—頁、中段)を指す。

28 引用表の55を参照。

29 『涅槃經』卷第一三に「譬如真金三種試已乃知其真。謂燒打磨」(『大正藏』一二卷、六九二頁、上段)とある。

30 直前に示された正相に関する講説を指す。

31 前註30に同じ。

32 『次第禪門』卷第三之上(『大正藏』四六卷、四九二頁、上段—四九三頁、中段)における行に約した三止である繫縁止・制心止・体真止を指す。ただし、ここでは繫縁止が「係縁止」と表記されている。

33 前註32に同じ。

- 34 未詳。
- 35 前註14に同じ。
- 36 直前に設けられた二つの問答の相違点を問うている。
- 37 直前に設けられた二つの問答のうち、前にあるものを表す。
- 38 直前に設けられた二つの問答のうち、後にあるものを表す。
- 39 直前に設けられた二つの問答を合して解釈することを表す。
- 40 直前に示された、因が強く縁が弱い場合、因が弱く縁が強い場合、因縁が俱に強い場合という三種を指す。
- 41 直前に示された事修の発禅の不定に関する料揀を指す。
- 42 前註41に同じ。
- 43 前註41に同じ。
- 44 未詳。
- 45 未詳。
- 46 『法華経』卷第二に「譬如三千大千世界。山川谿谷土地所生卉木叢林。及諸藥草種類若干名色各異。密雲弥布遍覆三千大千世界。一時等澍其沢普洽卉木叢林及諸藥草。小根小茎小枝小葉。中根中茎中枝中葉。大根大茎大枝大葉。諸樹大小。随上中下各有所受。一雲所雨。称其種性而得生長。華菓敷実。雖一地所生一雨所潤。而諸草木各有差別」(『大正藏』九卷、一九頁、上—中段)とある。
- 47 『次第禪門』卷第三之上(『大正藏』四六卷、四九五頁、上段—四九六頁、下段)を指す。
- 48 前註47に同じ。
- 49 未詳。
- 50 未詳。
- 51 未詳。

- 52 『涅槃經』卷第三四に「一切衆生皆從煩惱而得果報。言煩惱者所謂惡也。從惡煩惱所生煩惱亦名為惡」(『大正藏』一二卷、八三一頁、上段)とある。
- 53 引用表の56を参照。
- 54 前註47に同じ。
- 55 『次第禪門』卷第三之下(『大正藏』四六卷、四九六頁、下段―四九八頁、下段)を指す。
- 56 前註47に同じ。
- 57 直前に示された二種の貪欲を指す。
- 58 引用表の57を参照。
- 59 直前に示された二種の障を指す。
- 60 『次第禪門』卷第三之上(『大正藏』四六卷、四九五頁、上段―四九六頁、下段)及び卷第四(『大正藏』四六卷、五〇一頁、中段―五〇二頁、中段)を指す。
- 61 『大正藏』及び刊本では「邪」と作るが、文意を鑑みると、本来は「耶」と作っていた可能性を考慮する必要がある。そのため、この点については青蓮院本及び東大寺本における記述を確認しなくてはならないが、後者については当該箇所が欠本となっているため、本研究では「邪」のままとした。
- 62 前註60に同じ。
- 63 『大智度論』卷第九四には「亦如是行姪欲者令觀不淨。瞋恚者令觀慈心。愚痴衆生令觀十二因縁」(『大正藏』二五卷、七一―七二頁、下段)とあるが、詳細は不明である。また、引用表の59も参照。
- 64 『次第禪門』卷第四(『大正藏』四六卷、五〇一頁、中段)を指す。
- 65 前註64に同じ。
- 66 『次第禪門』卷第五(『大正藏』四六卷、五〇八頁、下段―五〇九頁、中段)を指す。
- 67 前註63に同じ。

- 68 『次第禪門』卷第四（『大正藏』四六卷、五〇一頁、下段）を指す。
- 69 直前に示された外の食欲を治する方法を指す。
- 70 前註68に同じ。
- 71 前註63に同じ。
- 72 前註68に同じ。
- 73 前註68に同じ。
- 74 前註68に同じ。
- 75 前註63に同じ。
- 76 『次第禪門』卷第四（『大正藏』四六卷、五〇一頁、下段—五〇二頁、上段）を指す。
引用表の58を参照。
- 77 前註63に同じ。
- 78 『次第禪門』卷第四（『大正藏』四六卷、五〇二頁、上段）を指す。
- 79 前註78に同じ。
- 80 前註63に同じ。
- 81 前註78に同じ。
- 82 前註78に同じ。
- 83 『次第禪門』卷第四（『大正藏』四六卷、五〇二頁、上—中段）を指す。
- 84 引用表の59を参照。
- 85 直前に示された十五種の対治の方法を指す。
- 86 前註85に同じ。
- 87 『次第禪門』卷第四（『大正藏』四六卷、五〇二頁、中段—五〇三頁、下段）を指す。
- 88 『梵網經』卷下に「若仏子。以慈心故行放生業。一切男子是我父。一切女人是我母我生生無不從之受生。故六道衆生皆是我

父母。而殺而食者。即殺我父母亦殺我故身。一切地水是我先身。一切火風是我本体。故常行放生。生生受生常住之法。教人放生。若見世人殺畜生時。心方便救護解其苦難。常教化講說菩薩戒救度衆生。若父母兄弟死亡之日。心請法師講菩薩戒經福資亡者。得見諸仏生人天上。若不爾者犯輕垢罪。如是十戒应当學敬心奉持。如滅罪品中廣明一一戒相。仏言。仏子。不得以瞋報瞋以打報打。若殺父母兄弟六親不得加報。若國王為他人殺者。亦不得加報。殺生報生不順孝道。尚不畜奴婢打拍罵辱。日日起三業口罪無量。況故作七逆之罪。而出家菩薩無慈報讎。乃至六親中故報者。犯輕垢罪」(『大正藏』二四卷、一〇〇六頁、中段)とある。

89 『治禪病秘要法』全体(『大正藏』一五卷、三三三頁、上段—三四二頁、中段)の取意か。

90 『大正藏』及び刊本では「二境不転心亦不転」と作るが、文意を鑑みて「二境不転心亦不転」と改めた。

91 引用表の60を参照。

92 前註87に同じ。

93 引用表61を参照。

94 『思益経』卷第一に「若身淨無悪 口淨常実語 心淨常行慈 是菩薩遍行 行慈無貪著 観不淨無恚 行捨而不痴 是菩薩遍行」(『大正藏』一五卷、三七頁、下段)とある。

95 引用表の62を参照。

96 『涅槃経』卷第二九に「師子吼言。世尊。如経中説。若毘婆舍那能破煩惱。何故復修奢摩他耶。仏言。善男子。汝言毘婆舍那破煩惱者。是義不然。何以故。有智慧時則無煩惱。有煩惱時則無智慧。云何而言毘婆舍那能破煩惱。善男子。譬如明時無闇闇時無明。若有説言明能破闇。無有是処。善男子。誰有智慧誰有煩惱。而言智慧能破煩惱。如其無者則無所破」(『大正藏』一二卷、七九三頁、中段)とある。

97 『維摩経』卷中に「云何断攀縁以無所得。若無所得則無攀縁」(『大正藏』一四卷、五四五頁、上段)とある。

98 『普賢観経』に「若欲懺悔者 端坐念実相 衆罪如霜露 慧日能消除」(『大正藏』九卷、三九三頁、中段)とある。

99 引用表の63を参照。ただし、『大智度論』卷第二〇には「譬如王来必有大臣營従。三昧如王智慧如大臣余法如營従」(『大正

蔵』二五卷、二〇七頁、上段)との記述もあり、喩えの内容が若干異なっている箇所も確認できる。

100 引 用 表 の 64 を 参 照 。

101 引 用 表 の 65 を 参 照 。

102 引 用 表 の 66 を 参 照 。

第三次明安心禪門者。略為五意。一明随便宜。二明随対治成就。三明随樂欲。四明随次第。五明随第一義。

今釈第一随便宜者。如驗善根性中。発十五種禪門。随其発法。当知過去已経修習。可還修令成就。随所発法。安心修之。如発覺触後。欲修安心。当教数息。所以者何。根本初禪。多従数息中発。当知是人過去已曾数息修禪。今若従息道而入。与本相扶。禅則易発。加功不止。則能具足四禅空定。因此即発三乘聖道事等。金師之子。教令数息。是為随本善根発。後説安心法。余十四善根発。随便宜立安心亦如是。

三 心を禅門に安んず（五〇五頁、上段）

第三に次に安心禅門を明かすとは、略して五意と為す。一に便宜に随うことを明かす。二に対治して成就するに随うことを明かす。三に樂欲に随うことを明かす。四に次第に随うことを明かす。五に第一義に随うことを明かす。

(一) 便宜に随う（五〇五頁、上段）

今、第一に便宜に随うことを釈するとは、驗善根性の中の如く、十五種の禅門を發して、其の發する法に随う¹。当に知るべし、過去に已に修習を経て、還りて修して成就せしむべし。發する所の法に随いて、心を安んじて之を修す。覺觸を發して後に、心を安んずるを修せんと欲するに、当に数息せしむべきが如し。所以は何ん。根本初禅は、多く息を数うる中より發す。当に知るべし、是の人は過去に已に曾て数息して禅を修す。今、若しは息の道より入りて、本と相い扶けば、禅は則ち發し易し。功を加えて止まざるに、則ち能く四禅・空定を具足す。此れに因りて即ち三乘の聖道の事を發す。金師の子に息を数えしむるに等し²。是れを本

二明随対治成就立安心法者。如行人本有貪欲不善。障法為治此病。作不淨觀。觀成病滅。爾時雖無欲病。而未証深法。当更加心修習不淨。作種種不淨。成已次当却除皮肉。修白骨流光。入八背捨。断三界結。成三乘道。此則不失其功。若更安心余法。方復造功。則於事難成。余十四随対治成就。弃安心法。類之可知。

三随樂欲者。若能対治。断欲界煩惱不善之

と善根の発するに随いて、後に心を安んずる法を説くと為す。余の十四の善根の発して、便宜に随いて心を安んずるを立つるも亦た是の如し。

(二) 対治して成就するに随う (五〇五頁、上段)

二に対治して成就するに随いて心を安んずるの法を立つるを明かすとは、行人は本と貪欲の不善有りて法を障するに、此の病を治する為に、不淨觀を作し、觀の成ずるに病は滅するが如し。爾の時、欲の病無しと雖も、未だ深法を証せず。当に更に心を加えて不淨を修習し、種種の不淨を作すべし。成じ已りて、次に当に皮肉を却除し、白骨・流光を修し、八背捨に入り、三界の結を断じて、三乗の道を成ずべし。此れ則ち其の功を失せず。若しは更に心を余の法に安んじて、方に復た功を造るは、則ち事において成じ難し。余の十四の対治して成就するに随いて心を安んずる法を弁ずるも、之に類して知るべし。

(三) 樂欲に随う (五〇五頁、上段)

三に樂欲に随うとは、若し能く対治して、欲界の煩惱・不善の患

患。則十五種禪。通無遮障。爾時当随行者心所欲樂。諸禪三昧。各安心其門。而修習之。即皆開發。始終成就。此可以数人同治修為類。

四約次第立安心法者。遮障既除。自有行人。欲從淺至深。具足修一切禪定。應從阿那般那中而教数息。証根本四禪空定已。次教随息。証十六特勝已。次應觀息具足通明之禪。次教不淨觀。入九想背捨等禪。乃至次應觀心性入九種大禪。禪定次第並如上。第五明禪次第中。分別修証方法在下。自当具說。今明約驗善惡根性後。用安心法。既有如此之便利。故次後而說。

を断せば、則ち十五種の禪は通じて遮障無し。爾の時、当に行者の心の欲する所に随いて、諸禪三昧を樂い、各の心を其の門に安んじて、之を修習すべし。即ち皆な開發し、始終は成就す。此れ数人の同じく治を修するを以て類と為すべし。³

(四) 次第に随う (五〇五頁、上—中段)

四に次第に約して心を安んずる法を立つるとは、遮障は既に除き、自ら行人有りて、淺より深に至りて、具足して一切の禪定を修せんと欲するに、應に阿那般那の中より数息すべし。根本四禪・空定を証し已りて、次に随息せしむ。十六特勝を証し已りて、次に應に觀息して通明の禪を具足すべし。次に不淨觀を教えて、九想・背捨等の禪に入り、乃至、次に應に心性を觀じて九種大禪に入るべし。禪定の次第は並びに上の如し。⁴ 第五明禪次第の中に、修証の方法を分別する下に在りて、自ら當に具さに説くべし。⁵ 今、驗善惡根性に約する後に、心を安んずる法を用うることを明かす。既に此の如きの便利有り。故に次いで後に説く。

(五) 第一義に随う (五〇五頁、中段)

五明隨第一義者。泥洹真法寶衆生種種門。入此十五種善根發後。及五對治除障已後。隨於一法門易悟之処。即以此為安心者。行人多因是門入聖道也。

五に第一義に隨うを明かすとは、泥洹の真法寶には、衆生は種種の門より入る。此の十五種の善根の發して後、及び五の對治もて障を除き已りて後は、一の法門の悟り易きの処に隨いて、即ち此れを以て心を安んずると為すは、行人は多く是の門に因りて聖道に入るなり。

1 『次第禪門』卷第三之上（『大正藏』四六卷、四九五頁、上段―四九六頁、下段）を指す。

2 『涅槃經』卷第二四に「我昔住於波羅捺國時。舍利弗教二弟子。一觀白骨。一令數息。經歷多年皆不得定。以是因緣即生邪見。言無涅槃無漏之法。若其有者我應得之。何以故。我能善持所受戒故。我於爾時見是比丘生此邪心。喚舍利弗而呵嘖之。汝不善教。云何乃為是二弟子顛倒說法。汝二弟子其性各異。一主澣衣。一是金師。金師之子忘教數息。澣衣之人忘教骨觀。以汝錯教令是二人生於惡邪。我於爾時為是二人如應說法。二人聞已得阿羅漢果。是故我為一切衆生真善知識。非舍利弗目犍連等」（『大正藏』一一卷、七六四頁、上―中段）とある。

3 未詳。

4 前註1に同じ。

5 『次第禪門』卷第五・第六・第七・第八・第九・第一〇における第七積禪波羅蜜修証章（『大正藏』四六卷、五〇八頁、上段―五四八頁、下段）を指す。

第四次明治病方法。行者既安心修道。或本
四大有病因今用心。心息鼓擊。發動成病。
或時不能善調適身息心三事。内外有所違犯。
故有病發。

夫坐禪之法。若能善用心者。則四百四病。
自然差矣。若用心失所。則動四百四病。是
故若自行化他。应当善識病源。善知坐中內
心治病方法。若不知治病方法。一旦動病。
非唯行道有障。則大命有慮。

今明治病法中。即為二意。一明病發相。二
明治病方法。

四 病患を治す（五〇五頁、中段）

第四に次に病を治する方法を明かす。行者は既に心を安んじて道
を修す。或いは本と四大に病の因有りて、今、心を用う。心息は
鼓擊し、動を發して病を成じ、或る時は善く身・息・心の三事を
調適すること能わず。内外に違犯する所有るが故に病の發するこ
と有り。

夫れ坐禪の法は、若しは能く善く心を用いば、則ち四百四病は自
然に差ゆ。若しは心を用いて所を失せば、則ち四百四病を動ず。
是の故に、若し自ら行じ他を化せば、应当に善く病の源を識り、
善く坐の中の内心の病を治する方法を知るべし。若し病を治する
方法を知らずして、一旦、病を動ぜば、唯だ道を行ずるに障有る
のみに非ず。則ち大いに命に慮り有り。

今、病を治する法を明かす中、即ち二意と為す。一に病の發する
相を明かす。二に病を治する方法を明かす。

(一) 病の發する相を明かす（五〇五頁、中—下段）

病発雖復多途。略出不過三種。一者四大増動病相。二者從五臟生病。三者五根中病。

略明四大病者。地大增故。腫結沈重。身体枯瘠。如是等百一患生。水大增故。痰癰脹滿。飲食不消。腹痛下利等百一患生。火大增故。煎寒壯熱。支節皆痛。口爽大小行不通利等百一患生。風大增故。虚懸戰掉。疼痛轉筋。嘔吐嗽氣急。如是等百一患生。故經云。一大不調。百一病惱。四大不調。四百四病一時俱動。四大病發。各有相貌。當於坐時及夢中察之。其相衆多。不可具記。

二次明五臟生患之相。從心生患者。多身体寒熱口燥等。心主口故。從肺生患者。多身体脹滿四支煩疼悶鼻塞等。肺主鼻故。從肝

病の発するは復た多途ありと雖も、略して出すに三種に過ぎず。一には四大の増して病の相を動ず。二には五臟より病を生ず。三には五根の中の病なり。

略して四大の病を明かすとは、地大の増するが故に、腫結して沈重し、身体は枯瘠す。是の如き等の百一の患の生ず。水大の増するが故に、痰癰して脹滿し、飲食するも消せずして、腹痛・下利等の百一の患の生ず。火大の増するが故に、煎寒・壯熱ありて、支節は皆な痛み、口爽・大小の行の通利せざる等の百一の患を生ず。風大の増するが故に、虚懸・戰掉・疼痛・轉筋・嘔吐・嗽氣の急なることあり。是の如き等の百一の患の生ず。故に『經』に云わく、「一大の調わざるに、百一の病惱あり。四大の調わざるに、四百四病は一時に俱に動ず」と。四大の病の発するに、各の相貌有り。當に坐する時、及び夢の中において之を察すべし。其の相は衆多なるに、具さに記すべからず。

二に次に五臟の患の相を生ずるを明かす。心より患を生ずるは、多く身体に寒熱ありて、口の燥すること等あり。心は口を主るが故なり。肺より患を生ずるとは、多く身体の脹滿し、四支の煩じ

生患者。多喜愁憂不樂。悲思瞋恚。頭痛眼痛疼闇等。肝主眼故。從脾生患者。身体面上遊風通身**踵踵**痒悶疼痛飲食失味。脾主舌故。從腎生患者。或咽喉噎塞。腹脹耳滿。腎主耳故。五臟生患衆多。各有其相。於坐時及夢中察之可知。其相衆多云云。不可具記。

三次略明五根中患相。身患者。身体卒痛百節酸疼瘡痒等。舌患者。瘡強急飲食失味等。鼻患者。鼻塞癢及流濃涕等。耳患者。耳滿疼聾及或時嘈嘈然作声等。眼患者。眼懸視**押押**及**竇闇**疼痛等。如是四大五臟五根病患因起非一。病患衆多。不可具說。

問曰。五根之患。無異五臟。内外相因。今

て疼悶し、鼻の塞すること等あり。肺は鼻を主るが故なり。肝より患を生ずるとは、多く喜び愁憂して樂わず、悲思し瞋恚して、頭痛・眼痛ありて、疼闇すること等あり。肝は眼を主るが故なり。脾より患を生ずるとは、身体の面上に風の遊び、身に通じて**踵踵**として痒悶し疼痛して、飲食するに味を失す。脾は舌を主るが故なり。腎より患を生ずるとは、或いは咽喉は噎塞し、腹は脹して耳は滿ず。腎は耳を主るが故なり。五臟に患を生ずるは衆多なり。各の其の相有りて、坐する時、及び夢の中において之を察して知るべし。其の相は衆多なり云云。具さに記すべからず。

三に次に略して五根の中の患の相を明かす。身の患とは、身体の卒痛し、百節に酸疼・瘡痒等あり。舌の患とは、瘡の強く急にして飲食するに味を失する等あり。鼻の患とは、鼻の塞癢し、及び濃涕を流する等あり。耳の患とは、耳に疼の滿じて聾となり、及び或る時は嘈嘈として然るに声を作する等あり。眼の患とは、眼の懸けて視るに**押押**として、及び**竇闇**・疼痛等あり。是の如き四大・五臟・五根の病の患は、因の起こるは一に非ず。病の患は衆多なりて、具さに説くべからず。

問うて曰わく、五根の患は五臟に異なること無し。内外の相の因

何以別説。

答曰。為坐中別有治法故。須別説其相。行者若欲修禪脫有患者。应当善自知因起。三種病通因内外發動。若外傷寒冷熱風。飲食不慎。而病從三處發者。當知因外發。若用心不調。觀行違僻。或内心法起。不知將息。而致此三處病發。此因内發。復次行者应当知得病有三種不同。一者四大增損故病。如前説。二者鬼神所作。及因魔事觸惱故得病。三者業報所得病。如此等病。初得即治。甚易得差。若經久則病成身羸。治之則為難愈。

二正明治病方法者。既深知病源起發。當作方法治之。治病之法。乃有多途。舉要言之。

なるに、今、何を以て別に説くや。

答えて曰わく、坐の中に別して治する法有るが為の故に、須く別して其の相を説くべし。行者は若しは禪を修して有患の生より脱せんと欲せば、应当に善く自ら因の起こるを知るべし。三種の病は通じて内外に因りて動を發す。若しは外傷・寒冷・熱風ありて、飲食は慎まずして、病の三處より發せば、當に外に因りて發するを知るべし。若しは心を用うるも調わず、觀行は違僻し、或いは内心に法の起こりて將に息まんとするを知らずして、此の三處に病の發するを致さば、此れは内に因りて發す。復た次に、行者は當に病を得るに三種の不同有るを知るべし。一には四大の増損するが故の病は、前に説くが如し²。二には鬼神の作す所、及び魔事の觸惱に因るが故に病を得。三には業報の得る所の病なり。此の如き等の病は、初に得て即ち治するに、甚だ差ゆることを得易し。若し經て久しくせば、則ち病は身羸を成じ、之を治するに則ち愈ゆること難しと為す。

(二) 病を治する方法を明かす(五〇五頁、下段—五〇六頁、中段)

二に正しく病を治する方法を明かすとは、既に深く病の源・起發を知り、當に方法を作して之を治す。病を治するの法は、乃ち多

不過五種。

一者氣息治病。所謂六種息。及十二種息。

何等為六種氣。一吹二呼三噓四呵五噓六咽。此六種息。皆於唇口之中。方便轉側而作。若於坐時。寒時応吹。熱時応呼。若以治病。吹以去寒。呼以去熱。噓以去痛。及以治風。呵以去煩。又以下氣。噓以散痰。又以消滿。咽以補勞。若治五臟。呼吹二氣。可以治心。噓以治肝。呵以治肺。噓以治脾。咽以治腎。

復次有十二種息。能治衆患。一謂上息。二下息。三滿息。四焦息。五增長息。六滅壞息。七暖息。八冷息。九衝息。十持息。十一和息。十二補息。此十二息。皆心中作想而用。今略明十二息対治患之相。上息治沈重。下息治虛懸。滿息治枯瘠。焦息治腫滿。

途有り。要を挙げて之を言わば、五種に過ぎず。

一には氣息もて病を治す。所謂、六種の息、及び十二種の息なり。

何等を六種の氣と為すや。一に吹、二に呼、三に噓、四に呵、五に噓、六に咽なり。此の六種の息は、皆な唇口の中において、方便し轉側して作す。若しは坐する時において、寒の時には応に吹くべし。熱の時には応に呼すべし。若し以て病を治せば、吹は以て寒を去り、呼は以て熱を去り、噓は以て痛を去り、及び以て風を治し、呵は以て煩を去り、又、以て氣を下し、噓は以て痰を散じ、又、以て滿を消し、咽は以て勞を補う。若しは五臟を治するに、呼吹の二氣は、以て心を治するべし。噓は以て肝を治し、呵は以て肺を治し、噓は以て脾を治し、咽は以て腎を治す。

復た次に、十二種の息有りて、能く衆患を治す。一に息を上ぐるを謂う。二に息を下す。三に息を滿ず。四に息を焦す。五に息を增長す。六に息を滅壞す。七に息を暖ず。八に息を冷す。九に息を衝す。十に息を持つ。十一に息を和す。十二に息を補う。此の十二の息は、皆な心の中に想を作して用う。今、略して十二の息もて患の相を対治するを明かす。息を上ぐるは沈重を治し、息を

增長息治損。滅壞息治增。暖息治冷。冷息治熱。衝息治壅結不通。持息治戰動。和息通治四大不和。補息資補四大。

善用此息。可以遍治衆患。用之失所。各生衆患。推之可知。諸師用息治病方法衆多云。不備說。今略示一兩條。令知大意。

二明假想治病者。具如雜阿含治禪病秘法七十二法中廣說。但今人神根既鈍。作此觀想。多不成就。或不得其意。非唯治病不差。更增衆患。故諸師善得意者。若有秘要。假想用之。無往不愈。但不可具以文載。

三呪術治病者。方法悉有對治。以相厭禳。

下すは虚懸を治し、息を満ずるは枯瘠を治し、息を焦するは腫満を治し、息を増長するは損を治し、息を滅壞するは増を治し、息を暖ずるは冷を治し、息を冷するは熱を治し、息を衝するは壅結して通ぜざるを治し、息を持つは戰動を治し、息を和するは通じて四大の不和を治し、息を補うは資して四大を補う。

善く此の息を用いて、以て遍く衆患を治すべし。之を用いて所を失するに、各の衆患を生ずるは、之を推して知るべし。諸師の息を用いて病を治する方法は衆多なり云云。備さには説かず。今、略して一兩条を示して、大意を知らしむ。

二に想を仮りて病を治するを明かすとは、具さには『雜阿含』の禪病を治する秘法の七十二法の中に広く説くが如し。但だ今の人には神根の既に鈍にして、此の觀想を作すも、多くは成就せず。或いは其の意を得ず。唯だ病を治するに差えざるのみに非ず、更に衆患を増す。故に諸師は善く意を得るとは、若し秘要有らば、想を仮りて之を用い、往きて愈えざること無し。但だ具さに文を以て載すべからず。

三に呪術もて病を治するとは、方法に悉く對治有り。相い厭禳す

善知其法術用之。無不即愈。呪法出諸修多羅及禪經中。術法諸師秘之。多不妄伝。

四用心主境治病者。有師言。心是一期果報之主。譬如王有所至處。群賊迸散。心王亦爾。隨有病生之處。住心其中。經久不散。病即除滅。又師云。用心住憂陀那。此云丹田。去臍下二寸半。多治衆患。又師云。安心足下。多有所治。其要衆多。今不具説。

五觀析治病者。用正智慧檢受病。既不可得。四大之患。即自消滅。若是鬼神及因魔羅得病。当用強心加呪。及以觀照等法助治之。若是業病。必須助以修福懺悔轉読。患即自滅。

此五種治病之法。若行人善得一意。則可自

るを以て、善く其の法術を知り、之を用うるに、即ち愈えざるこ
と無し。呪法は諸の修多羅、及び『禪經』の中に出づ⁴。術法は諸
師は之を秘して、多くは妄りに伝えず。

四に主境に心を用いて病を治するとは、有る師⁵の言わく、心は是
れ一期の果報の主なり。譬えば、王の至る所の処有るに、群賊の
迸散するが如し。心王も亦た爾り。病の生ずるの処有るに随いて、
心を其の中に住し、久を経て散ぜざるに、病は即ち除滅す。又、
師の云わく、心を用いて憂陀那に住するは、此れを丹田と云う。
臍を去りて下に二寸半なり。多く衆患を治す。又、師の云わく、
心を足の下に安んじて、多く治する所有り。其の要は衆多なりて、
今は具さに説かず。

五に觀析して病を治するとは、正智慧を用いて病を受くるを檢し、
既に不可得なるに、四大の患は即ち自ら消滅す。若しは是れ鬼神、
及び魔羅に因りて病を得ば、当に強心を用いて呪を加え、及び觀
照等の法を以て助けて之を治すべし。若しは是れ業病ならば、必
ず須く助けて以て修福・懺悔・轉読すべし。患は即ち自ら滅す。

此れ五種の病を治するの法は、若しは行人は善く一意を得ば、則

行兼他。況復具足通達。若都不知其一。則患生無治。非唯廢修正業。亦恐性命有慮。豈可自行教人。是故欲修禪之者。必須善解内心治病之法。内心治病方法衆多。豈可具傳於文。若欲習知。當更尋訪。上來所出。是旨是示其大意。若但依此文。文既闕略。恐未可定怙。智者善得其意。方便迴轉。無善知識之処。亦足權以救急。

問曰。用心坐中治病必有効不。
答曰。若具十法。無有不益。十法者。一信。二用。三勤。四恒住緣中。五別病因起。六者方便。七久行。八知取捨。九善將護。十識遮障。何謂為信。謂信此法。必能治病。何謂為用。謂隨時常用。何謂為勤。用之專精不息。取得汗為度。何謂為恒住緣中。謂細心念念。依法而不散乱。何謂別病因起。

ち自ら行じて他を兼ねべし。況んや、復た具足・通達をや。若しは都て其の一を知らずんば、則ち患の生ずるも治すること無し。唯だ正業を修するを廢するのみに非ず、亦た恐らくは性命に慮り有り。豈に自ら行じて人に教うべけんや。是の故に禪を修せんと欲するの者は、必ず須く善く内心の病を治するの法を解すべし。内心の病を治する方法は衆多なり。豈に具さに文に伝うべけんや。若し習知せんと欲せば、當に更に尋訪すべし。上來の所出は、是の旨は是れ其の大意を示すのみ。若し但だ此の文に依らば、文には既に闕略あり。恐らくは未だ定めて怙むべからず。智者は善く其の意を得て、方便して迴轉す。善知識無きの処も、亦た權に以て急に救うに足る。

問うて曰わく、心を用いて坐する中に病を治するは必ず効有るや、不や。
答えて曰わく、若し十法を具せば、益せざること有ること無し。十法とは、一に信、二に用、三に勤、四に恒に縁の中に住す。五に病の因の起るを別す。六には方便、七に久しく行ず。八に取捨を知る。九に善く將護す。十に遮障を識る。何を謂いて信と為すや。此の法は必ず能く病を治すると信ずるを謂う。何を謂いて用と為すや。時に随いて常に用うるを謂う。何を謂いて勤と為す

別病因起如上説。何謂為方便。謂吐納運心縁想。善巧成就。不失其宜。何謂為久行。謂若用之未即有益。不計日月。常習不廢。何謂知取捨。謂知益則勤。用損則捨之。漸転心取治。何謂知將護。謂善識異縁犯触。何謂遮障。謂得益不向外説。未損不疑謗。若依此十法。所治必定有効。

や。之を用いて専精にして息まざるに、汗を取得して度と為すを謂う。何を謂いて恒に縁の中に住すると為すや。細心に念念に、法に依りて散乱せざるを謂う。何を病の因の起るを別すると謂うや。病の因の起るを別するは上に説くが如し。何を謂いて方便と為すや。吐納し心を運びて想を縁じ、善巧に成就して、其の宜を失せざるを謂う。何を謂いて久しく行ずると為すや。若しは之を用うるに、未だ即ち益有らず、日月を計せず、常に習いて廢せざるを謂う。何を取捨を知ると謂うや。益を知りて則ち勤し、損を用いて則ち之を捨て、漸く心を転じて治を取るを謂う。何を將護を知ると謂うや。善く縁に異なり触を犯すことを識るを謂う。何を遮障と謂うや。益を得て外に向かいて説かず、未だ損せずして疑謗せざるを謂う。若し此の十法に依らば、治する所に必ず定めて効有り。

- 1 引用表の 67 を参照。
- 2 直前に示された四大の病に関する講説を指す。
- 3 未詳。

- 4 『治禪病秘要法』卷下（『大正藏』一五卷、三四〇頁、中—下段）を指す。特に、呪に関しては「南無仏陀 南無達摩 南無僧伽 南無摩訶梨師毘闍羅闍 藹咄陀達陀娑滿駄 跋闍羅翅反 矢馳 陀邏崛荼誓荼 遮利遮利 摩訶遮利吁摩利吁摩勒翅反 矢馳 南 耽鞞闍鞞 阿闍鞞利究窶窶翅反 矢馳 薩婆陀羅尼翅反 矢馳 阿扇反 叔看 提摩俱梨 応詣吁弥吁弥吁摩吁摩婆禍呵」とある。
- 5 未詳。
- 6 未詳。
- 7 未詳。
- 8 直前に示された五種の病を治する方法を指す。
- 9 『次第禪門』巻第四（『大正藏』四六卷、五〇五頁、中—下段）を指す。

次第五明魔事者。魔羅秦言殺者。奪行人功德之財。殺智慧命故名魔羅。云何名魔事。如仏以功德智慧。度脱衆生。入涅槃為事。魔亦如是。常以破壞衆生善根。令流轉生死為事。若能安心道門道高則魔盛。故須善識魔事。

今釈即為三。一分別魔法不同。二明魔事発相。三明壞魔之法。

第一分別魔法不同。魔有四種。一者煩惱魔。二者陰入界魔。三者死魔。四者欲界天子魔。

一煩惱魔者。即是三毒九十八使取有流扼縛

五 魔事を覚す（五〇六頁、中―下段）

次に第五に魔事を明かすは、魔羅とは秦に殺者と言う¹。行人の功德の財を奪い、智慧の命を殺すが故に魔羅と名づく。云何なるを魔事と名づくるや。仏は功德・智慧を以て、衆生を度脱し、涅槃に入るを事と為すが如し。魔も亦た是の如し。常に衆生の善根を破壊するを以て、生死に流轉せしむるを事と為す。若し能く心を道門に安んじ、道高からば、則ち魔も盛る。故に須く善く魔事を識るべし。

今、釈するに即ち三と為す。一に魔法の不同を分別す。二に魔事の発相を明かす。三に壞魔の法を明かす。

（一） 魔の法の不同を分別す（五〇六頁、下段―五〇七頁、上段）

第一に魔の法の不同を分別すとは、魔に四種有り。一には煩惱魔、二には陰入界魔、三には死魔、四には欲界天子魔なり。

一に煩惱魔とは、即ち是れ三毒・九十八使は有流・扼縛・蓋纏・

蓋纏悩結等。皆能破壊修道之事。如摩訶衍論偈説。

欲は汝初軍 憂愁為第二
饑渴為第三 觸愛為第四
睡眠第五軍 怖畏為第六
疑悔為第七 瞋恚為第八
利養虚称九 自高蔑人十
如是等軍衆 厭没出家人
我以禅智力 破汝此諸軍
得成仏道已 度脱一切人

二陰界入魔。為五陰十二入十八界。一切名色繫縛衆生。陰覆行者清淨善根功德智慧。不得增長故名為魔。所謂欲界陰入。乃至色無色界陰入亦如是。行者若心不受著。悉名為魔。若能不受不著。觀如虚空。不為覆障。即破魔業。

三死魔者。一切生死業報。輪転不息。皆名

悩結等を取り、皆な能く道を修するの事を破壊す。『摩訶衍論』の偈に説くが如し。

欲は是れ汝の初軍 憂愁を第二と為す
饑渴を第三と為す 觸愛を第四と為す
睡眠を五軍と為す 怖畏を第六と為す
疑悔を第七と為す 瞋恚を第八と為す
利養し虚称するは九 自ら高じ人を蔑するは十
是の如き等の軍衆 出家人を厭没す
我れ禅智力を以て 汝の此の諸軍を破す
仏道を成ずることを得已りて 一切の人を度脱す²

二に陰界入魔とは、五陰・十二入・十八界、一切の名色は衆生を繫縛し、行者の清淨なる善根・功德・智慧を陰覆して、增長することを得ざるが為の故に、名づけて魔と為す。所謂る、欲界の陰入、乃至、色・無色界の陰入も亦た是の如し。行者は若し心を受せずして受著せば、悉く名づけて魔と為す。若し能く受せず著せずして、虚空の如しと觀じ、覆障するを為さずんば、即ち魔業を破す。

三に死魔とは、一切の生死の業報は、輪転して息まず。皆な名づ

為魔。復次若行人欲發心修道。便得病命終。或為他害不得修道。即為魔³。今修習聖道。比至後世。因緣轉異。忘失本心。皆名魔事。復次行者。當修道時。慮死不活。便愛著其身。而不修道。亦是死魔所撰。

四天子魔者。即是波旬。此魔是仏法怨讐。常恐行人出離其界故。令諸鬼神眷屬。作種種惱乱。破壞行者善根。是為他化自在天子魔。

第二明四魔發相者。若煩惱魔。如前不善根性中三毒等分煩惱中広説。若陰入界魔發相。如前不善及善根性中發種種色心境界説。若死魔發相。如前病患法中広説。所以者何。病為死因。若鬼神魔者。今当分別説。鬼神

けて魔と為す。復た次に、若し行人は心を發して道を修せんと欲し、便ち病を得て命を終え、或いは他に害せられて道を修することを得ずんば、即ち魔と為す。今、聖道を修習し、比べて後世に至るに、因縁は転た異なりて、本心を忘失するは皆な魔事と名づく。復た次に、行者は道を修する時に当たりて、死して活きざるを慮りて、便ち其の身に愛著して、道を修せざるも、亦た是れ死魔の撰する所なり。

四に天子魔とは、即ち是れ波旬なり。此の魔は是れ仏法の怨讐なり。常に行人は其の界より出離することを恐るるが故に、諸の鬼神や眷屬をして、種種の惱乱を作し、行者の善根を破壊せしむ。是れを他化自在天子魔と為す。

(二) 魔事の發する相を明かす (五〇七頁、上—中段)

第二に四魔の發する相を明かすとは、若しは煩惱魔は、前の不善根性の中の三毒・等分の煩惱の中に広く説くが如し⁴。若しは陰入界魔の發する相は、前の不善、及び善根性の中に種種の色心の境界の發するを説くが如し⁵。若しは死魔の發する相は、前の病患の法の中に広く説くが如し⁶。所以は何ん。病は死の因と為す。若し

魔有三種。一者精媚。二者埠惕鬼。三者魔羅。

精媚者。十二時獸變化。作種種形色。或作少男少女老宿之形。及可畏身相等非一。以惱行人各当其時而來。善須別識。若多卯時來者。必是狐兔貉等。說其名字精媚即散。余十一時形相。類此可知。

二埠惕鬼者。亦作種種。惱乱行人。或如虫緣人頭面鑽刺惛惛。或擊攢人兩掖下。或乍抱持於人。或復言說音声喧鬧。及作諸獸之形。異相非一。來惱行人者。応即覚知。一心閉眼。陰而罵之作是言。我今識汝。汝是此閻浮提中食火嗅香。偷臘吉支。邪見喜破戒種。我今持戒終不畏汝。若出家人。応誦戒序。若在家人。応誦三帰五戒菩薩十重四十八輕戒等。鬼便却行匍匐而去。如是作種種留難相貌及除却之法。並如禪經中広説。

は鬼神魔は、今、當に分別して説くが如し。鬼神魔に三種有り。一には精媚、二には埠惕鬼、三には魔羅なり。

精媚とは、十二時の獸⁷の變化して、種種の形色を作し、或いは少男・少女・老宿の形、及び畏るべき身相等を作すこと一に非ず。行人を悩ますに、各の其の時に當りて来るを以て、善く須く別して識るべし。若しは多く卯の時に来るは、必ず是れ狐・兔・貉等なり。其の名字を説かば、精媚は即ち散る。余の十一の時の形相も、此れに類して知るべし。

二に埠惕鬼とは、亦た種種を作して、行人を悩乱す。或いは虫の頭面に縁りて鑽刺し惛惛し、或いは人の兩掖の下を擊攢し、或いは乍ちに人を抱持し、或いは復た言説・音声もて喧鬧し、及び諸の獸の形を作すが如し。異相にして一に非ず。來りて行人を悩ますとは、応に即ち覚知して、一心に閉眼し、陰かに之を罵りて是の言を作すべし。我れ今、汝を識る。汝は是れ此の閻浮提の中に、火を食らい香を嗅ぎ、臘を偷む吉支にして、邪見もて喜びて戒種を破す。我れ今、戒を持ちて終に汝を畏れず。若しは出家の人は、応に戒の序を誦すべし。若しは在家の人は、応に三帰・五戒・菩薩の十重四十八輕戒等を誦すべし。鬼は便ち却り行きて

三魔羅惱乱者。是魔多作三種相。来破行人。一作違情事。即是作可畏五塵。二作順情事。即是作可愛五塵令人心著。三作非違非順事。即是作平品五塵動乱行者。是故魔名殺者。復名華箭。亦並名五箭。射五情故。

一情中有三種境。对情而惱行者。五情合有十五種境。色中三者。一順情色。或作父母兄弟諸仏形像端正男女可愛之境令人心著。二色中違者。或作虎狼師子羅刹之形種種可畏像。来怖行者。三色中非違非順者。但作平品之形色。亦不令人生愛。亦不令人生怖。皆能動乱人心。令失禪定。故名為魔。余諸情中。亦当如是分別。但約塵相有異。

匍匐して去る。是の如き種種の留難の相貌、及び除却の法を作すは、並びに『禅経』の中に広く説くが如し。

三に魔羅の惱乱とは、是れ魔は多く三種の相を作し、来りて行人を破す。一に違情の事を作す。即ち是れ畏るべき五塵を作す。二に順情の事を作す。即ち是れ愛すべき五塵を作し、人をして心に著せしむ。三に非違非順の事を作す。即ち是れ平品の五塵を作して行者を動乱す。是の故に魔は殺者と名づけ、復た華箭と名づく。亦た並びに五箭と名づく、五情を射るが故に。¹⁰

一情の中に三種の境有り。情に対して行者を悩ます。五情は合して十五種の境有り。色の中の三とは、一に順情の色なり。或いは父母・兄弟・諸仏の形像・端正なる男女の愛すべきの境を作して、人をして心に著せしむ。二に色の中の違とは、或いは虎狼・師子・羅刹の形・種種の畏るべき像を作し、来りて行者を怖す。三に色の中の非違非順とは、但だ平品の形色を作す。亦た人をして愛を生ぜしめず。亦た人をして怖を生ぜしめず。皆な能く人の心を動乱して、禪定を失せしむ。故に名づけて魔と為す。余の諸の情の中も、亦た当に是の如く分別すべし。但だ塵の相に約するに異なり有り。

行者若不別諸邪偽。則為所壞。狂乱作罪。裸形無恥。起種種過。破他善事。毀損三宝。非可具說。或時得病致死。必須慎之善加覺識。

問曰。何故不約法塵對意根中。論三種魔事。答曰。從多為論。一切魔事。多從五情中入故。但說五情。細而論檢。意根中亦不無三種惱乱之事。類而可知。復次諸大乘經中。弁種種六塵中幻偽。對意根魔事起相。是中広説。故小品經云。如是等魔事魔罪不説不教。当知即是菩薩惡知識。

三明破魔法者。当用三法除却魔罪。

行者は若し諸の邪偽を別せずんば、則ち壞せられ、狂乱し罪を作して、裸形なるも恥無く、種種の過を起こし、他の善事を破して、三宝を毀損す。具さに説くべきに非ず。或る時は病を得て死に到る。必ず須く之を慎みて善く覺識を加うべし。

問うて曰わく、何が故に法塵の意根の中に対するに約せずして、三種の魔事を論ずるや。

答えて曰わく、多に従いて論を為すに、一切の魔事は、多く五情の中より入るが故に、但だ五情を説く。細にして論檢するに、意根の中にも亦た三種の惱乱の事無きに不ず。類して知るべし。復た次に、諸の大乘經の中、種種の六塵の中の幻偽は、意根に対して魔事を起こす相を弁ず。是の中に広く説く。故に『小品經』に云わく「是の如き等の魔事・魔罪を、説かず、教えざるは、当に知るべし、即ち是れ菩薩の惡知識なり」と。

(三) 魔を壞するの法を明かす(五〇七頁、中段―五〇八頁、上段)

三に破魔の法とは、当に三法を用いて魔罪を除却すべし。

一者了知所見聞覺知皆無所有。不受不著。亦不憂感。亦不分別。彼即不現。

二者但反觀能見聞覺知之心。不見生處。何所惱亂。如是觀時。不受不分別。便自謝滅。

三者若作此觀。不即去者。但當正念。勿生懼想。不著軀命。正心不動。知魔界如即是仏界如。魔界如仏界如一如無二如。於魔界無所捨。於仏界無所取。即仏法現前。魔自退散。既不見去來。亦不憂喜。爾時豈為魔所惱。

復次亦未曾見有人。坐中見魔作虎來。剩食此人骨肉狼藉。正是怖人。令心驚畏耳。都無實事。當知虛誑。如是知己。心不驚怖。復作是念。設令是實。我今身命為道故死。何足可懼。今我此身隨汝分別。心如金剛。不可迴轉。如是或一月二月。乃至經年不去。

一には見聞・覺知する所は、皆な所有無しと了知して、受せず著せず、亦た憂感せず、亦た分別せざるに、彼は即ち現ぜず。

二には但だ反りて能く見聞・覺知の心を觀するのみにして、生ずる處を見ざるに、何ぞ惱亂せられんや。是の如く觀する時、受せず、分別せざるに、便ち自ら謝滅す。

三には若し此の觀を作すも即ち去らずんば、但だ當に正念して、懼想を生ずること勿く、軀命に著せず、正心して動ぜず、魔界の如は即ち是れ仏界の如なりて、魔界の如と仏界の如は、一如にして二如無しと知るべし。¹² 魔界においても捨つる所無く、仏界においても取る所無かるに、即ち仏法は現前して、魔は自ら退散す。既に去來を見ず、亦た憂喜せず。爾の時、豈に魔の為に悩まされんや。

復た次に、亦た未だ曾て人有りて、坐の中に魔の虎と作りて來るを見、剩え此の人の骨肉を食らい、狼藉するを見ず。正に是れ人を怖し、心をして驚畏せしむるのみ。都て實事無し。當に虚誑なるを知るべし。是の如く知り已りて、心に驚怖せず。復た是の念を作す。設令し是れ實ならば、我れ今の身命は道の為の故に死す。

亦当端心正念堅固莫懷憂懼。当誦大乘方等諸治魔呪。默念誦之。存心三宝。若出禪定。亦当誦呪自防懺悔慚悚。及誦波羅提木叉戒。邪不干正。久久自滅。事理除魔。其法衆多。非可備説。

行者善須識之方便除滅。故初心行人。欲学坐時。必須親近善知識者。為有如此等難。是魔入人心時。能令行人証諸禪定三昧智慧神通陀羅尼。何況不能作此小小境界。若欲知之。諸大乘經。及九十六種道經中。亦少分分別。今略説此。為令行者深知此意。則不妄受諸境。取要言之。若欲遣邪歸正。当觀諸法実相。是故摩訶衍論云。除諸法実相。其余一切皆是魔事。故偈言。

若分別憶想 是即魔羅網
不動不分別 是即為法印

何ぞ懼るべきに足らんや。今、我が此の身は汝の分別に随うも、心は金剛の如く、廻転すべからず。是の如く、或いは一月・二月、乃至、年を経るも去らざるに、亦た当に端心に正念し、堅固にして憂懼を懐くこと莫かるべし。当に大乘・方等の諸の魔を治する呪を誦すべし。默念して之を誦し、心を三宝に存す。若しは禪定を出ば、亦た当に呪を誦し、自ら防ぎ懺悔し慚悚し、及び波羅提木叉戒を誦すべし。邪は正を干さず、久久にして自ら滅し、事理に魔を除く。其の法は衆多なり。備さに説くべきに非ず。

行者は善く須く之を識り、方便もて除滅すべし。故に初心の行人は、坐を学せんと欲する時は、必ず須く善知識に親近すべきは、此の如き等の難有るが為なり。是の魔の人の心に入る時は、能く行人をして諸の禪定・三昧・智慧・神通・陀羅尼を証せしむ。何ぞ況んや、此の小小の境界を作すこと能わざるをや。若し之を知らんと欲せば、諸の大乘經、及び『九十六種道經』の中に、亦た少分の分別あり。¹³今、略して此れを説く。行者をして深く此の意を知りて、則ち諸の境を妄受せしめず。要を取りて之を言うに、若し邪を遣りて正に帰せんと欲せば、当に諸法実相を觀ずべし。是の故に『摩訶衍論』に云わく「諸法実相を除きて、其の余の一切は皆な是れ魔事なり」と。¹⁴故に『偈』に言わく、

常念常空理 是人非行道
不生不滅中 而作分別想

復次略明破魔義不同。如摩訶衍中說。得菩薩道故。破煩惱魔。得法性身故。破陰界入魔。得菩薩道得法性身故破死魔。得不動三昧一切法中自在無住故。破欲界他化自在天子魔。若大集經。明得四念処即破四魔。此二說名異意同。若纓絡經。明等覺如來三魔已過。唯有一品死魔在。若法華。說二乘之人。但破三魔。余有欲界天子魔。所未能破。此則經論互說不同。悉有深意。

若通明四魔。並至菩提方盡。所以者何。如煩惱魔。無明細惑。仏菩提智之所能斷。陰界入魔。如告憍陳如。色は無常。因滅是色

若し分別し憶想せば 是れ即ち魔羅の網なり
不動・不分別なるは 是れ即ち法印と為す
常に念じ常に空理なるは 是の人は道を行ずるに非ず
不生・不滅の中に 分別の想を作す¹⁵

復た次に、略して魔を破するの義の異なるを明かす。『摩訶衍』の中に説くが如し。¹⁶菩薩道を得るが故に、煩惱魔を破す。法性身を得るが故に、陰界入魔を破す。菩薩道を得て法性身を得るが故に、死魔を破す。不動三昧を得て一切の法の中に自在にして住すること無きが故に、欲界他化自在天子魔を破す。若しは『大集經』は「四念処を得て即ち四魔を破す」と明かす。此の二の説は名は異なるも意は同じ。若しは『纓絡經』は「等覺の如來は三魔已に過ぎ、唯だ一品の死魔の在ること有るのみ」と明かす。¹⁸若しは『法華』は、「二乗の人は但だ三魔を破す。余に欲界天子魔有り。未だ破すること能わざる所なり」と説く。¹⁹此れ則ち經論は互いに説くこと同じからず。悉く深意有り。

若し通じて四魔を明かさば、並びに菩提に到りて方に尽く。所以は何ん。煩惱魔の如きは、無明の細惑なり。仏菩提智の能く断ずる所なり。陰界入魔は、憍陳如に、色は是れ無常、是の色を滅す

獲得常色。受想行識亦復如是。死魔如前取
纓絡經所說。欲界天子魔坐道場時方來。与
菩薩興大鬪戰。故知四魔皆至菩提究竟永尽。
菩薩摩訶薩心广大故。安住不動。修深禅定。
從初發心。乃至仏果。降伏四魔。而作仏事。
広化衆生。心不退没。涅槃經中説有八魔。
華嚴經中説有十魔。善得其意。四魔撰尽。
更無別法。諸經弁魔事衆多。略説不具足。

釈禅波羅蜜次第法門卷第四

るに因りて常色を獲得し、受・想・行・識も亦た復た是の如しと
告ぐるが如し。²⁰ 死魔は前の『纓絡經』の所説を取るが如し。²¹ 欲界
天子魔は道場に坐する時に方に來りて、菩薩と大鬪戰を興す。故
に知んぬ、四魔は皆な、菩提に至りて究竟して永く尽く。菩薩摩
訶薩は心の廣大なるが故に、安住し動せずして、深禅定を修す。
初發心より、乃至、仏果まで、四魔を降伏し、仏事を作し、広く
衆生を化して、心に退没せず。『涅槃經』の中に八魔有りと説き、²²
『華嚴經』の中に十魔有りと説く。²³ 善く其の意を得るに、四魔に
撰し尽くして、更に別の法無し。諸の經に魔事を弁ずること衆多
なり。略して説くに具足せず。

釈禅波羅蜜次第法門卷第四

- 1 引用表の 68 を参照。
- 2 引用表の 69 を参照。
- 3 『大正藏』及び刊本では「魔」と作るが、文意上、「魔」が適切であると判断し改めた。
- 4 『次第禅門』卷第四（『大正藏』四六卷、五〇一頁、上段―五〇二頁、中段）を指す。
- 5 『次第禅門』卷第三及び四（『大正藏』四六卷、四九四頁、上段―五〇二頁、中段）を指す。

6 『次第禪門』卷第四（『大正藏』四六卷、五〇五頁、中段—五〇六頁、中段）を指す。

7 『摩訶止觀』卷第八之下に「二時媚癡者。大集明。十二獸在寶山中修法緣慈。此是精媚之主」（『大正藏』四六卷、一一五頁、上段）とあり、『大集經』卷第二三には「是十二獸。晝夜常行閻浮提內。天人恭敬。功德成就已。於諸仏所發深重願。一日一夜。常令一獸遊行教化。余十一獸安住修慈。周而復始。七月一日鼠初遊行。以声聞乘教化一切鼠身衆生。令離惡業。勸修善事。如是次第至十三日。鼠復還行。如是乃至至十二月。至十二歲。亦復如是。常為調伏諸衆生故。善男子。是故此土多有功德。乃至畜生亦能教化。演說無上菩提之道。是故他方諸菩薩等。常應恭敬此仏世界」（『大正藏』一三卷、一六八頁、上段）とある。

8 『摩訶止觀』卷第八之下にも「破戒偷臘吉支貪食嗅香」（『大正藏』四六卷、一一六頁、上段）とあり、これに関して『止觀輔行伝弘決』卷第八之三是「盜增法歲意避僧役。希利貪食故得此名。臘者獵也。於此月中獵取禽獸以祭其祖。從事而立故名為臘。或曰臘者接也。……吉支者鬼名也。此鬼本由破戒所致。故聞戒序猶生愧心」（『大正藏』四六卷、四〇九頁、中段）と積している。

9 『治禪病秘要法』卷下に「爾時世尊。即說曰。埤惕埤惕是惡夜叉。亦名夢鬼。夢見此時。即便失精。當起懺悔。埤惕來也。我是過去惡因緣故。遇此破戒賊害惡鬼。我今鞭心束縛諸情。不使放逸。如此鬼神。住虛空時名虛空鬼。在床褥間名腹行鬼。復有三名。一名深索沙劇。迦伏丘那丘泥脂隸覆嗅覆嗅阿摩勒迦沙禍訶方道鬼。魑魅鬼。魍魎鬼。滄膿鬼。食唾鬼。水神鬼。火神鬼。山神鬼。園林神鬼。婦女鬼。男子鬼。童男鬼。童女鬼。刹利鬼。婆羅門鬼。毘舍鬼。首陀羅鬼。步行鬼。倒行鬼。騎乘鬼。驢耳鬼。虎頭鬼。猫子声鬼。鳩鴿鬼。車鶴声鬼。土鳩鳥鬼。角鴉鳥鬼。或復化作八部鬼神。虛耗鬼。八角鬼。白鼠鬼。蓮華色鬼。狐魅鬼。鬼魅鬼。百虫精魅鬼。四惡毘舍遮鬼。鳩槃荼鬼。如是等醜惡鬼神。六十三種。是鬼神名。鬼為乱時。應當數息。極令閑靜。應當至心念過去七仏。稱彼仏名。南無毘婆尸仏。尸棄仏。提舍仏。鳩樓孫仏。迦那含牟尼仏。迦葉仏。釈迦牟尼仏。稱彼仏名已。應當憶持一切音声陀羅尼。即說呪曰。阿弥阿弥迦梨奢酸地利腹棄。瑠翹偷涕他偷涕他摩訶迦樓尼迦弥多羅菩提薩埵。若有乱心為埤惕鬼所惑乱者。或作種種諸幻境界。應當誦持此陀羅尼七仏名字。弥勒菩薩。一心數息。誦波羅提木叉。經一百遍。此諸惡鬼。各各調伏。終不惱乱行道四衆。仏告阿難。汝好持是淨身口意調伏威儀。擯惡鬼法。為得增長四部弟子。使不起乱念。得入三昧。当好受持。慎莫忘失。爾時尊者阿難。聞仏所說。歡喜奉行」（『大正藏』一五卷、三四一頁、下段—三四二頁、上段）

とある。

10 引用表の70を参照。

11 『大品般若経』巻第四に「須菩提。菩薩摩訶薩復有惡知識。不說魔事不說魔罪不作是言。惡魔作仏形像來。教菩薩離六波羅蜜。語菩薩言。善男子。用修般若波羅蜜為。用修禪那波羅蜜毘梨耶波羅蜜羼提波羅蜜尸羅波羅蜜檀那波羅蜜為。當知是菩薩摩訶薩惡知識」(『大正藏』八卷、二四一頁、上段)とある。

12 『首楞嚴経』卷下に「魔界如即是仏界如。魔界如仏界如不二不別」(『大正藏』一五卷、六三九頁、下段)とある。

13 『法華文句記』巻第六上に「故九十六道経云。唯有一道是正余者悉邪有人引多論云。六師各有十五弟子并本師六。即九十六也。準九十六道経。無此説也。彼論自是一途。豈可六師必定各祇十五弟子。九十六中有邪有正。具如止觀第三記」(『大正藏』三四卷、二五九頁、中—下段)とあり、『輔行』巻第三之二にも「九十五種者通挙諸道。意且出邪。準九十六道経。彼経兩卷一一釈出所計相貌。於諸道中一道是正。即仏道也」(『大正藏』四六卷、二四三頁、下段)とあるが、詳細は不明である。

14 引用表の71を参照。

15 引用表の72を参照。

16 引用表の73を参照。

17 未詳。

18 『菩薩瓔珞本業経』巻上に「仏子。摩尼宝瓔珞。菩薩字者。等覺性中一人。其名金剛慧幢菩薩。住頂寂定。以大願力住寿百劫。修千三昧已入金剛三昧。同一切法性二諦一諦一合相。復住寿千劫学仏威儀。象王視觀師子遊歩。復修仏無量不可思議神通化導之法。是故一切仏法皆現在前。入仏行処坐仏道場超度三魔。復住寿万劫化現成仏。入大寂定等覺諸仏二諦界外。非有非無無心無色因果二習無有遺余。現同古仏但有応名。現諸色心教化衆生。現同古昔諸仏常行中道。大樂無為而生滅為異。而実非仏現仏神通常住本境。仏子。水精瓔珞内外明徹。妙覺常性湛然明淨。名一切智地。常処中道一切法上超過四魔。非有非無一切相尽。頓解大覺窮化体神。二身常住為化有縁。是故仏子。吾今略説賢聖名字。汝等受持現行化人」(『大正藏』二四卷、一〇一二頁、下段—一〇一三頁、下段)とある。

19 未詳。

20 『法華文句』卷第一之上（『大正藏』三四卷、八頁、上段—九頁、下段）には、「橋陳如」に関する記述が見られる。
21 前註18に同じ。

22 『涅槃經』卷第二〇に「八魔者。所謂四魔無常無樂無我無淨」（『大正藏』一二卷、七四〇頁、中段）とある。

23 『華嚴經』卷第四二に「仏子。菩薩摩訶薩。有十種魔。何等為十。所謂五陰魔。貪著五陰故。煩惱魔煩惱染故。業魔。能障礙故。心魔。自憍慢故。死魔。離受生故。天魔。起憍慢放逸故。失善根魔。心不悔故。三昧魔。味著故。善知識魔。於彼生著心故。不知菩提正法魔。不能出生諸大願故。仏子。是為菩薩摩訶薩十種魔。応作方便速遠離之。仏子。菩薩摩訶薩。有十種魔業。何等為十。所謂忘失菩提心修諸善根。是為魔業。惡心布施瞋持戒者是為魔業。棄捨善性懈怠衆生。輕慢厭惡乱心無智衆生。是為魔業。慳惜正法。訶責法器衆生。貪求利養為人說法。為非器人説深妙法。是為魔業。不聞波羅蜜。雖聞不修行。生懈怠心。不求深妙無上菩提。是為魔業。遠離善知識。親近惡知識。樂求二乘。於受生處。起離欲寂靜除滅之心。是為魔業。於菩薩所起瞋恚心。説其過惡斷彼利養。常求罪罽惡眼視之。是為魔業。誹謗正法。不聞契經。聞不讚歎。若有法師說法。不能恭敬下意自謙。我説是義彼説非義。是為魔業。学世間論。巧於文字。善於句味。手筆文誦樂説二乘。隱覆深法開演雜語。於非器所説甚深法。遠離菩提安住邪道。是為魔業。已度已安者。親近恭敬而供養之。未度未安者。永不親近恭敬供養。亦不教化。是為魔業。隨增上慢增長諸慢輕蔑衆生。不求正法真実智慧。諸根散乱難可化度。是為魔業。仏子。是為菩薩摩訶薩十種魔業。菩薩摩訶薩。応速遠離正求仏業」（『大正藏』九卷、六六三頁、上—中段）とある。

第二部

『次第禪門』における『大智度論』引用表

『次第禪門』（『大正藏』四六卷）

【卷第一之上】

1 故摩訶衍云。譬如牽衣一角。則衆処皆動。

（四七五頁、下段）

第一 釈禪波羅蜜大意章

2 故摩訶衍論偈說。

若初發心時 誓願当作仏

已過於世間 応受世供養 （四七六頁、中—下段）

3 如摩訶衍論云。若諸仏成道。起轉法輪。入般涅槃。

所有種種功德。悉在禪中。 （四七六頁、下段）

『大智度論』（『大正藏』二五卷）

如牽衣一角舉衣皆得。

（二六八頁、下段、初品・欲住大神通釈論）

若初發心時 誓願当作仏

已過諸世間 応受世供養

（八六頁、下段、初品・菩薩釈論）

問曰。八背捨八勝処十一切入四無量心諸定三昧。如是等種種定。不名波羅蜜。何以但言禪波羅蜜。

答曰。此諸定功德。都是思惟修。禪秦言思惟修。言禪波羅蜜一切皆攝。復次禪最大如王。說禪則攝一切。說

如摩訶衍偈說。

禪為利智藏	功德之福田
禪如清淨水	能洗諸欲塵
禪為金剛鎧	能遮煩惱箭
雖未得無為	涅槃分已得
得金剛三昧	摧碎結使山
得六神通力	能度無量人
囂塵蔽天日	大雨能淹之
覺觀風動之	禪定能滅之

(四七六頁、下段—四七七頁、上段)

余定則不搆。何以故。是四禪中智定等而樂。未到地中間地智多而定少。無色界定多而智少。是處非樂。譬如車一輪強一輪弱則不安隱。智定不等亦如是。復次是四禪處有四等心。五神通背捨勝處。一切處無諍三昧。願智頂禪自在定練禪。十四變化心般舟般。諸菩薩三昧首楞嚴等。略說則百二十。諸仏三昧不動等。略說則百人。及仏得道捨壽。如是等種種功德妙定皆在禪中。以是故禪名波羅蜜。余定不名波羅蜜。

(一八五頁、中段、初品・禪波羅蜜、取意)

禪為守智藏	功德之福田
禪為清淨水	能洗諸欲塵
禪為金剛鎧	能遮煩惱箭
雖未得無余	涅槃分已得
得金剛三昧	摧碎結使山
得六神通力	能度無量人
囂塵蔽天日	大雨能淹之
覺觀風散心	禪定能滅之

(一八〇頁、下段、初品・禪波羅蜜)

5 故摩訶衍偈說。

般若波羅蜜 實法不顛倒
念想觀已除 言語法皆滅
無量衆罪除 清淨心常一
如是尊妙人 則能見般若

(四七七頁、上段)

6 如摩訶衍中說。菩薩禪定。如阿修羅琴。

(四七七頁、中段)

7 是事如摩訶衍論中說。

問曰。菩薩之法。正以度衆生為事。何故獨處空山。
棄捨衆生。閑居自善。

答曰。菩薩身雖捨離。而心不捨如人有病。將身服藥。暫息事業。病差則修業如故。菩薩亦爾。身雖暫捨衆生。而心常憐愍。於閑靜處。服禪定藥。得實智慧。除煩惱病。起六神足。還生六道。广度衆生。

(四七七頁、中段)

般若波羅蜜 實法不顛倒
念想觀已除 言語法亦滅
無量衆罪除 清淨心常一
如是尊妙人 則能見般若

(一九〇頁、中段、初品·般若波羅蜜)

法身菩薩變化無量身。為衆生說法。而菩薩心無所分別。如何修羅琴。常自出聲隨意而作無人彈者。此亦無散心亦無擾心。是福德報生故。隨人意出聲。

(一八八頁、下段、初品·禪波羅蜜、抄略)

問曰。菩薩法以度一切衆生為事。何以故。閑坐林沢靜默山間。獨善其身棄捨衆生。

答曰。菩薩身雖遠離衆生心常不捨。靜處求定得實智慧以度一切。譬如服藥將身權息家務。氣力平健則修業如故。菩薩宴寂亦復如是。以禪定力故服智慧藥。得神通力還在衆生。或作父母妻子。或作師徒宗長。或天或人下至畜生。種種語言方便開導。

(一八〇頁、中段、初品·禪波羅蜜)

第二 積禪波羅蜜名章

- 8 摩訶衍論云禪在菩薩心中。名波羅蜜。
(四七七頁、中段)
- 9 摩訶衍論云。天竺語法。凡所作事竟。皆名波羅蜜。
(四七七頁、下段)
- 10 一摩訶衍論中翻禪。秦言思惟修。
(四七七頁、下段)
- 11 二摩訶衍論中。別翻云事究竟。(四七八頁、上段)
- 12 故摩訶衍云。菩薩因禪能究竟衆事。禪在菩薩心中。
名波羅蜜。
(四七八頁、上段)

- 菩薩尽行諸禪。麤細大小深淺內緣外緣一切尽行。以是故菩薩心中名禪波羅蜜。余人但名禪。
(一八八頁、上段、初品・禪波羅蜜、取意)
- 波羅秦言彼岸蜜秦言到是名渡布施河得到彼岸。……復次於事成辦亦名到彼岸。天竺俗法凡造事成辦皆言到彼岸
(一四五頁、上—中段、初品・壇波羅蜜法施之余)
- 禪秦言思惟修。(一八五頁、中段、初品・禪波羅蜜)
- 二究竟事究竟願究竟。
(一九五頁、上段、初品・般若相義)
- 菩薩尽行諸禪。麤細大小深淺內緣外緣一切尽行。以是故菩薩心中名禪波羅蜜。余人但名禪。

如摩訶衍論中云。

問曰。背捨勝處一切處等。何故不名波羅蜜。独称
 禪為波羅蜜。

答曰。禪最大如王。言禪波羅蜜者。一切皆攝。是
 四禪中。有八背捨。八勝處。十一切處。四無量心。
 五神通。練禪自在定。十四變化心。無諍三昧願智
 頂禪首楞嚴等諸三昧。百則有八。諸仏不動等百則
 二十。皆在禪中。若諸仏成道轉法輪入涅槃。所有
 勝妙功德。悉在禪中。說禪則攝一切。若說余定則
 有所不攝。故禪名波羅蜜。復次四禪中智定等。故
 說波羅蜜。未到地中間禪。智多而定少。四無色定
 多而智少。如車輪一強一弱則不任載。四禪智定等。
 故說波羅蜜。復次約禪說波羅蜜。則攝一切諸定。
 所以者何。禪秦言思惟修。此諸定悉是思惟修功德
 故。

(四七八頁、中段)

故摩訶衍偈說。

般若是一法 仏說種種名

(一八八頁、上段、初品・禪波羅蜜、抄略)

問曰。八背捨八勝處十一切入四無量心諸定三昧。如是
 等種種定。不名波羅蜜。何以但言禪波羅蜜。

答曰。此諸定功德。都是思惟修。禪秦言思惟修。言禪
 波羅蜜一切皆攝。復次禪最大如王。說禪則攝一切。說
 余定則不攝。何以故。是四禪中智定等而樂。未到地中
 間地智多而定少。無色界定多而智少。是處非樂。譬如
 車一輪強一輪弱則不安隱。智定不等亦如是。復次是四
 禪處有四等心。五神通背捨勝處。一切處無諍三昧。願
 智頂禪自在定練禪。十四變化心般舟般。諸菩薩三昧首
 楞嚴等。略說則百二十。諸仏三昧不動等。略說則百八。
 及仏得道捨壽。如是等種種功德妙定皆在禪中。以是故
 禪名波羅蜜。余定不名波羅蜜。

(一八五頁、中段、初品・禪波羅蜜)

般若是一法 仏說種種名
 隨諸衆生力 為之立異字

隨諸衆生類 為之立異字
若人得般若 戲論心皆滅
譬如日出時 朝露一時失

(四七八頁、下段)

第三明禪波羅蜜門章

15 如摩訶衍中偈說。

一切諸法中 但有名与色
若欲如實觀 亦當觀名色
雖痴心多想 分別於諸法
更無有一法 出於名色者

(四七九頁、上段)

16 如經中說。二為甘露門。一者不淨觀門。二者阿那波那門。

(四七九頁、上段)

【卷第一之下】

第四弁禪波羅蜜詮次章

若人得般若 議論心皆滅
譬如日出時 朝露一時失

(一九〇頁、下段、初品・般若波羅蜜)

如仏説利衆經中偈。

若欲求真觀 但有名与色
若欲審實知 亦當知名色
雖痴心多想 分別於諸法
更無有異事 出於名色者

(二五九頁、中段、初品・大慈大悲義)

是故經言。二為甘露門。一者不淨門。二者安那般那門。

(二一八頁、上段、初品・九想義)

第五簡禪波羅蜜法心章

17 如摩訶衍論偈說。

般若波羅蜜 譬如大火焰
四辺不可取 邪見火燒故

(四八二頁、中段)

18 仏法中不可得空。於諸法無所礙。因是不可得空故。

說一切仏法十二部經。今說有四句無咎。譬如虛空
雖無所有。而一切物依以長成。(四八二頁、中段)

19 如摩訶衍論偈說。

若信諸法空 是則順於理
若不信法空 一切皆違失
若以無是空 無所応造作
未作已有業 不作有作者
如是諸法相 誰能思量者
唯有得直心 所說無依止
離於有無見 心自然内滅

(四八二頁、中段)

般若波羅蜜 譬如大火焰
四辺不可取 無取亦不取

(一九〇頁、下段、初品・般若波羅蜜)

仏法中不可得空。於諸法無所礙。因是不可得空。說一

切仏法十二部經。譬如虛空無所有而一切物皆依以長成。
(二四五頁、下段、初品・四無畏義)

如中論中說。

若信諸法空 是則順於理
若不信法空 一切皆違失
若以無是空 無所応造作
未作已有業 不作有作者
如是諸法相 誰能思量者
唯有淨直心 所說無依止
離於有無見 心自然内滅

20 如摩訶衍論中說。有四種悉檀。一世界悉檀。二為人悉檀。三對治悉檀。四第一義悉檀。

(四八二頁、下段)

21 復次摩訶衍論。又於第一義悉檀中分別四門。如論偈說。

一切實一切不實 一切亦實亦不實
一切非實非非實 如是皆名諸法實

(四八二頁、下段)

22 故阿難說示比丘。為舍利弗說偈。

諸法從緣生 是法說因緣
是法緣及盡 我師如是說

(四八三頁、上段)

(二四五頁、下段、初品・四無畏義)

有四種悉檀。一者世界悉檀。二者各各為人悉檀。三者對治悉檀。四者第一義悉檀。

(五九頁、中段、初品・緣起積論)

一切實一切非實 及一切實亦非實
一切非實非不實 是名諸法之實相

(六一頁、中段、初品・緣起積論)

爾時阿說示比丘。說此偈言。

諸法因緣生 是法說因緣
是法因緣盡 大師如是說

(一三六頁、下段、初品・舍利弗因緣)

【卷第二】

第六分別禪波羅蜜前方便章

I 外方便

i 具五緣

23 以明持犯有十種。一時不欠戒。謂持初四重不犯。

二持不破戒。謂對僧殘不犯。三持不穿戒。謂對下三篇不犯。四持無瑕戒。亦名不雜戒。謂不起諂心及諸惱覺觀雜念。亦名定共戒。五持隨道戒。即是心行十六行觀。發苦忍智慧。亦名道共戒。六持無著戒。即阿那含人。若斷欲界九品思惟盡。名斷律儀戒。乃至色愛無色愛等。諸結使盡。皆名無著戒。七持智所讚戒。發菩提心。為令一切衆生。得涅槃故持戒。如是持戒。則為智所讚歎。亦可言持菩薩十重四十八輕戒。此戒能至仏果故。為智所讚歎。八持自在戒。菩薩持戒。於種種破戒緣中。而得自在。亦可言菩薩知罪不罪不可得故。但隨利益衆生。而持戒心。無所執故。名自在戒。九持具足戒。菩

行者念清淨戒不欠戒不破戒不穿戒不雜戒自在戒不著戒。智者所讚戒無諸瑕隙名為清淨戒。云何名不欠戒。五衆戒中除四重戒。犯諸余重者。是名欠犯。余罪是為破。復次身罪名欠口罪名破。復次大罪名欠小罪名破。善心迴向涅槃。不令結使種種惡覺觀得入。是名不穿。為涅槃為世間向二處。是名為雜隨戒。不隨外緣如自在人無所繫屬。持是淨戒不為愛結所拘。是為自在戒。於戒不生愛慢等諸結使知戒實相。亦不取是戒。若取是戒譬如人在圜圍桎梏所拘雖得蒙赦。而復為金鎖所繫。人為恩愛煩惱所繫。如在牢獄。雖得出家愛著禁戒如著金鎖。行者若知戒是無漏因緣。而不生著是則解脫。無所繫縛是名不著戒。諸仏菩薩辟支仏及聲聞所讚戒。若行是戒用是戒。是名智所讚戒。

薩能具一切衆生戒法。及上地戒。十持隨定戒。不起滅定現種種威儀戒法。以度衆生。

(四八四頁、下段—四八五頁、上段)

24 故摩訶衍論云。若比丘犯殺生戒。雖復懺悔。得戒清淨。障道罪滅。而殺報不滅。(四八六頁、下段)

25 復次如摩訶衍論說。尸羅。秦言好善。好行善道。不自放逸。是名尸羅。或受戒行善。或不受戒行善。皆名尸羅。(四八七頁、上段)

26 如舍利弗為青木女說。是中応広分別。(四八七頁、上段)

(二二五頁、下段—二二六頁、上段、初品・八念義之余)

未詳。

尸羅秦言性善好行善道不自放逸。是名尸羅。或受戒行善或不受戒行善。皆名尸羅。

(一五三頁、中段、初品・尸羅波羅蜜義)

如經中說。舍利弗入城乞食。得已。向壁坐食。是時有梵志女名淨目。來見舍利弗。問舍利弗言。沙門汝食耶。答言食。淨目言。汝沙門下口食耶。答言不姊。仰口食耶。不。方口食耶。不。四維口食耶。不。淨目言。食法有四種。我問汝。汝言不。我不解。汝當說。舍利弗言。有出家人合菓種穀殖樹等不淨活命者。是名下口食。有出家人觀視星宿日月風雨雷電霹靂不淨活命者。是名仰口食。有出家人曲媚豪勢通使四方巧言多求不淨活命者。是名方口食。有出家人學種種呪術卜筮吉凶如是等

ii 訶五欲

27 經中說離欲及惡法。有覺并有觀。

(四八七頁、中段)

28 如頻婆娑羅王。以色欲故。身入敵國。獨在姪女阿
梵婆羅房中。優填王以色染故。截五百仙人手足。
如是等種種因緣。知色過罪。如摩訶衍中廣說。

(四八七頁、中—下段)

種種不淨活命者。是名四維口食。姊。我不墮是四不淨
食中。我用清淨乞食活命。是時淨目聞說清淨法食。歡
喜信解。舍利弗因為說法得須陀洹道。

(七九頁、下段—八〇頁、上段、初品·共摩訶比丘僧
聚論、指示)

如禪經禪義偈中說。

離欲及惡法 有覺并有觀

(一八五頁、下段、初品·禪波羅蜜)

云何棄色。觀色之患。若人著色諸結使火。尽皆熾然燒
害人身。如火燒金銀。煮沸熱蜜雖有色味燒身爛口。急
應捨之。若人染著妙色美味亦復如是。復次好惡在人色
無定也。何以知之。如遙見所愛之人即生喜愛心。若遙
見怨家惡人即生怒害心。若見中人則無怒無喜。若欲棄
此喜怒。當除邪念及色一時俱捨。譬如洋金燒身。若欲
除之。不得但欲棄火而留金。要當金火俱棄。如頻婆娑

29

如五百仙人雪山中住。聞甄迦羅女歌声。即失禪定。心醉狂乱如是等種種因緣。知声過罪。如摩訶衍中
廣說。
(四八七頁、下段)

羅王。以色列故身入敵國。独在姪女阿梵婆羅房中。憂填王以色列故。截五百仙人手足。如是等種種因緣。是名呵色欲。
(二八一頁、中段、初品·禪波羅蜜、抄略)

云何呵声。声相不停暫聞即滅。愚痴之人不解声相無常變失故。於音声中妄生好樂。於已過之声念而生著。如五百仙人在山中住。甄陀羅女於雪山池中浴。聞其歌声即失禪定。心醉狂逸不能自持。譬如大風吹諸林樹。聞此細妙歌声柔軟清淨。生邪念想。是故不覺心狂。今世失諸功德。後世当墮惡道。有智之人觀声。念念生滅前後不俱。無相及者。作如是知則不生染著。若斯人者諸天音樂尚不能乱。何況人声。如是等種種因緣。是名呵声欲。
(二八一頁、中—下段、初品·禪波羅蜜、抄略)

30

如一比丘在蓮華池邊。聞華香氣。心生愛樂。池神即大訶責。何故偷我香氣。以著香故。令諸結使臥者。皆起如是種種因緣。知香過惡。如摩訶衍中廣說。
(四八七頁、下段)

云何呵香。人謂著香少罪。染愛於香開結使門雖復百歲持戒能一時壞之。如一阿羅漢。常入龍宮食已鉢授與沙弥令洗。鉢中有殘飯數粒。沙弥嗅之大香。食之甚美。便作方便入師繩床下。兩手提繩床脚。其師至時與繩床俱入龍宮。龍言。此未得道何以將來。師言。不覺。沙弥得飯食之。又見龍女身体端正香妙無比心大染著。即

如一沙弥染著酪味。命終後即生酪中。受於虫身。

作要願。我当作福奪此龍處居其宮殿。龍言。後莫將此沙弥來。沙弥還已一心布施持戒。專求所願。願早作龍。是時遶寺足下水出。自知必得作龍。徑至師本入處大池邊。以袈裟覆頭而入。即死變為大龍。福德大故即殺彼龍拳池尽赤。未爾之前諸師及僧呵之。沙弥言。我心已定心相已出。時師將諸眾僧就池觀之。如是因緣由著香故。復次有一比丘。在林中蓮華池邊經行。聞蓮華香其心悅樂過而心愛。池神語之言。汝何以故捨彼林下禪淨坐處而偷我香。以著香故諸結使臥者皆起。時更有一人來入池中。多取其花掘挽根莖狼籍而去。池神默無所言。比丘言。此人破汝池取汝花。汝都無言。我但池岸边行。便見呵罵言偷我香池神言。世間惡人常在罪垢糞中不淨沒頭。我不共語也。汝是禪行好人。而著此香破汝好事。是故呵汝。譬如白疊鮮淨。而有黑物点汚眾人皆見。彼惡人者。譬如黑衣点墨人所不見。誰問之者。如是等種種因緣。是名呵香欲。

（一八一頁、下段——一八二頁、上段、初品・禪波羅蜜、抄略）

云何呵味。當自覺悟。我但以貪著美味故當受眾苦。洋

如是等種種知味過罪。如摩訶衍中廣說。

（四八七頁、下段）

如独角仙人。因觸欲故。退失神通。為姪女騎頸。
如是等種種觸欲過罪。如摩訶衍中廣說。

（四八七頁、下段）

銅灌口噉燒鉄丸。若不觀食法嗜心堅著。墮不淨虫中。
如一沙弥心常愛酪。諸檀越餉僧酪。時沙弥每得殘分。
心中愛著樂喜不離。命終之後生此殘酪瓶中。沙弥師得
阿羅漢道。僧分酪時語言。徐徐莫傷此愛酪沙弥。諸人
言。此是虫何以言愛酪沙弥。答言。此虫本是我沙弥但
坐貪愛殘酪故生此瓶中。師得酪分虫在中來。師言。愛
酪人汝何以來。即以酪与之。太子食果得其氣味。染心
深著日日欲得。王即召園人問其所由。守園人言。此果
無種從地得之。不知所由來也。太子啼哭不食。王催責
園人仰汝得之。園人至得果處。見有鳥巢知鳥銜來。翳
身樹上伺欲取之。鳥母來時即奪得果送。日日如是。鳥
母怒之於香山中取毒果。其香味色全似前者。園人奪得
輸王。王与太子。食之未久身肉爛壞而死。著味如是有
失身之苦。如是等種種因緣。是名呵著味欲。如是等種
種因緣。是名呵著味欲。

（一八二頁、上—中段、初品・禪波羅蜜、抄略）

……過去久遠世時。婆羅奈国山中有仙人。以仲春之月
於澡槃中小便。見鹿・麀合會。姪心即動精流槃中。麀
鹿飲之即時有娠。滿月生子形類如人。唯頭有一角其足

似鹿。鹿当產時至仙人菴辺而産。見子是人。以付仙人而去。仙人出時見此鹿子。自念本縁。知是己兒取已養育。及其年大勲教学問。通十八種大経。又学坐禅行四無量心即得五神通。一時上山值大雨。泥滑其足不便。蹶地破其錘持。又傷其足。便大瞋恚。以錘持盛水呪令不雨。仙人福德諸龍鬼神皆為不雨。不雨故五穀五果尽皆不生。人民窮乏無復生路。婆羅奈国王憂愁懊惱。命諸大官集議雨事。明者議言。我曾伝聞。仙人山中有一角仙人。以足不便故。上山蹶地傷足。瞋呪此雨令十二年不墮。王思惟言。若十二年不雨我国了矣。無復人民。王即開幕。其有能令仙人失五通。属我為民者。当与分国半治。是婆羅奈国有姪女。名曰扇陀。端正無双。来応王募問諸人言。此人非人。衆人言。是人耳。仙人所生。姪女言。若是人者我能壞之。作是語已取金槃盛好宝物。語国王言。我当騎此仙人項来。姪女即時求五百乘車載五百美女。五百鹿車載種種歡喜丸。皆以衆菓和之。以衆彩画之令似雜果及持種種大力美酒色味如水。服樹皮衣草衣。行林樹間以像仙人。於仙人菴辺作草庵而住。一角仙人遊行見之。諸女皆出迎逆。好華好香供養仙人。仙人大喜。諸女皆以美言敬辞問訊仙人。将入

房中坐好床蓐。与好淨酒以為淨水。与歡喜丸以為果蔬。食飲飽已語諸女言。我從生已來初未得如此好果好水。諸女言。我以一心行善故天与我。願得此好果好水。仙人問諸女。汝何以故膚色肥盛。答言。我曹食此好果。飲此美水故肥盛如此。女白仙人言。汝何以不在此間住。答曰。亦可住耳。女言。可共澡洗即亦可之。女手柔軟触之心動。便復与諸美女更互相洗。欲心轉生遂成姪事。即失神通天為大雨七日七夜。令得歡喜飲食。七日已後酒果皆尽。繼以山水木果。其味不美更索前者。答言。已尽今当共行。去此不遠有可得处。仙人言。随意。即便共出。媠女知去城不遠。女便在道中臥言。我極不能復行。仙人言。汝不能行者。騎我項上当項汝去。女先遣信白王。王可觀我智能。王勅嚴駕出而觀之。問言。何由得爾。女白王言。我以方便力故今已如此。無所復能。令住城中好供養恭敬之。足五所欲。拜為大臣住城少日。身轉羸瘦。念禪定心樂厭此世欲。王問仙人。汝何不樂身轉羸瘦。仙人答王。我雖得五欲。常自憶念林間閑靜諸仙遊处不能去心。王自思惟。若我強違其志。違志為苦苦極則死。本以求除旱患。今已得之。当復何緣強奪其志。即發遣之。既還山中精進不久還得五通。

33

如摩訶衍中。哀哉衆生。常為五欲所惱。而猶求之不已。此五欲者。得之轉劇。如火益薪。其焰轉熾。五欲無益。如狗齧枯骨。五欲增諍。如鳥競肉。五欲燒人。如逆風執炬。五欲害人。如踐惡蛇。五欲無實。如夢所得。五欲不久。亦如假借須臾。世人愚惑。貪著五欲。至死不捨。為之後世受無量苦。

(四八七頁、下段)

34

訶五欲相。如摩訶衍廣說。(四八八頁、上段)

……如是種種因緣。是名呵細滑欲。

(一八二頁、中段—一八三頁、下段、初品・禪波羅蜜、抄略)

哀哉衆生常為五欲所惱而猶求之不已。此五欲者得之轉劇。如火炙疥。五欲無益如狗咬骨。五欲增諍如鳥競肉。五欲燒人如逆風執炬。五欲害人如踐惡蛇。五欲無實如夢所得。五欲不久如假借須臾。世人愚惑貪著五欲至死不捨。為之後世受無量苦。

(一八一頁、上段、初品・禪波羅蜜)

当該箇所が広範囲に亘り、且つ、既に列挙した部分とも重複するため、本文は割愛する。

(一八一頁、上段—一八三頁、下段、初品・禪波羅蜜、指示)

復次貪欲之人去道甚遠。所以者何。欲為種種。惱
 乱住處。若心著欲。無由近道。如除蓋偈說。

入道慚愧人 持鉢福衆生

云何縱塵欲 沈沒於五情

已捨於五欲 棄之而不顧

如何還欲得 如愚自食吐

諸欲求時苦 得時多怖畏

失時懷悲惱 一切無樂處

諸欲患如是 已訶能捨之

得福禪定樂 則不為所欺

如是等種種因緣。訶貪欲蓋。如摩訶衍中訶欲偈說。

(四八八頁、上—中段)

五蓋者。復次貪欲之人去道甚遠。所以者何。欲為種種
 惱乱住處。若心著貪欲無由近道。如除欲蓋偈所說。

入道慚愧人 持鉢福衆生

云何縱塵欲 沈沒於五情

著鎧持刀杖 見敵而退走

如是怯弱人 举世所輕笑

比丘為乞士 除髮著袈裟

五情馬所制 取笑亦如是

又如豪貴人 盛服以嚴身

而行乞衣食 取笑於衆人

比丘除飾好 毀形以攝心

而更求欲樂 取笑亦如是

已捨五欲樂 棄之而不顧

如何還欲得 如愚自食吐

如是貪欲人 不知觀本願

亦不識好醜 狂醉於渴愛

慚愧尊重法 一切皆已棄

賢智所不親 愚駘所愛近

諸欲求時苦 得之多怖畏

失時懷熱惱 一切無樂時

棄瞋恚蓋者。瞋是生諸不善法之根本。墜諸惡道之因緣。法樂之怨家。善心之大賊。種種惡口之府藏。

（四八八頁、中段）

諸欲患如是 以何當捨之
 得諸禪定樂 則不為所欺
 欲樂著無厭 以何能滅除
 若得不淨觀 此心自然無
 著欲不自覺 以何悟其心
 當觀老病死 爾乃出四淵
 諸欲難放捨 何以能遠之
 若能樂善法 此欲自然息
 諸欲難可解 何以能積之
 觀身得實相 則不為所縛
 如是諸觀法 能滅諸欲火
 譬如大澍雨 野火無在者
 如是等種種因緣。滅除欲蓋。

（一八三頁、下段—一八四頁、上段、初品・禪波羅蜜、抄略）

瞋恚蓋者。失諸善法之本。墮諸惡道之因。諸樂之怨家。善心之大賊。種種惡口之府藏。

（一八四頁、上段、初品・禪波羅蜜）

如釈提婆那以偈問仏。

何物殺安隱 何物殺無憂

何物毒之根 吞滅一切善

仏以答言。

殺瞋則安隱 殺瞋則無憂

瞋為毒之根 瞋滅一切善

(四八八頁、中段)

如摩訶衍中仏教弟子訶瞋偈。是中応広説。

(四八八頁、中段)

如釈提婆那民間仏。偈言。

何物殺安隱 何物殺不悔

何物毒之根 吞滅一切善

何物殺而讚 何物殺無憂

仏答偈言。

殺瞋心安隱 殺瞋心不悔

瞋為毒之根 瞋滅一切善

殺瞋諸仏讚 殺瞋則無憂

(一六七頁、上段、初品・犀提波羅蜜義、抄略)

如仏教瞋弟子偈言。

汝当知思惟 受身及処胎

穢惡之幽苦 既生之艱難

既思得此意 而復不滅瞋

則当知此輩 則是無心人

若無罪報果 亦無諸呵責

猶当応慈忍 何況苦果劇

当観老病死 一切無免者

当起慈悲心 云何惡加物

衆生相怨賊 斫刺受苦毒

39 能破今世三事。謂樂利樂福德。又能破今世後世實樂。
(四八八頁、中段)

40 如有菩薩教睡眠弟子言。

云何修善人 而復加惱害
常當行慈悲 定心修諸善
不當懷惡意 侵害於一切
若勤修道法 惱害則不行
善惡勢不並 如水火相背
瞋恚來覆心 不知別好醜
亦不識利害 不知畏惡道
不計他苦惱 不覺身心疲
先自受苦因 然後及他人
若欲滅瞋恚 當思惟慈心
獨處自清閑 息事滅因緣
當畏老病死 九種瞋惱除
如是思惟慈 則得滅瞋毒
如是等種種因緣。除瞋恚蓋。

(一八四頁、上—中段、初品·禪波羅蜜、指示)
能破今世三事欲樂利樂福德。能破今世後世究竟樂。
(一八四頁、中段、初品·禪波羅蜜)

如一菩薩以偈呵眠睡弟子言。

汝起勿抱死屍臥 種種不淨假名人
如得重病箭入體 諸苦痛集安可眠
如人被縛將去殺 災害垂至安可眠
結賊未滅害未除 如共毒蛇同室居
亦如臨陣白刃間 爾時云何而可眠
眠為大闇無所見 日日欺誑奪人明
以眠覆心無所見 如是大失安可眠
如是等種種訶眠蓋。

（四八八頁、中—下段）

41 掉之為法。破出家心。如人摠心。猶不得定。何況掉散掉散之人。如無鉤醉象穴鼻駱駝不可禁制如偈說。

汝已剃頭著染衣 執持瓦鉢行乞食
云何樂著戲掉法 放逸縱情失法利
既無法利。又失世樂。

（四八八頁、下段）

42 如大重罪人。常懷怖畏。悔箭入心。堅不可拔。如偈說。

汝起勿抱臭身臥 種種不淨假名人
如得重病箭入體 諸苦痛集安可眠
一切世間死火燒 汝當求出安可眠
如人被縛將去殺 災害垂至安可眠
結賊不滅害未除 如共毒蛇同室宿
亦如臨陣白刃間 爾時安可而睡眠
眠為大闇無所見 日日侵誑奪人明
以眠覆心無所識 如是大失安可眠
如是等種種因緣。呵睡眠蓋。

（一八四頁、中—下段、初品·禪波羅蜜）

掉悔蓋者。掉之為法破出家心。如人摠心猶不能住。何況掉散。掉散之人如無鉤醉象決鼻駱駝。不可禁制。如偈說。

汝已剃頭著染衣 執持瓦鉢行乞食
云何樂著戲掉法 既無法利失世樂

（一八四頁、下段、初品·禪波羅蜜）

悔法者。如犯大罪人常懷怖畏。悔箭入心堅不可拔。如偈說。

不応作而作 応作而不作
煩惱火所燒 後世墮惡道
若人罪能悔 悔已莫復憂
如是心安樂 不応常念著
若有二種悔 若応作不作
不応作而作 是則愚人相
不以心悔故 不作而能作
諸惡事已作 不能令不作
如是種種因縁。訶掉悔蓋。

(四八八頁、下段—四八九頁、上段)

43 棄疑蓋者。以疑覆故。於諸法中不得定心。定心無故。於仏法中空無所獲。譬如人入宝山。若無有手無所能取。
(四八九頁、上段)

44 如摩訶衍中説。如臭皮囊中金。以貪金故不可棄臭皮囊。
(四八九頁、上段)

45 師雖不清淨。亦応生仏想。此事如摩訶衍中。釈薩陀波淪。求善知識具明。是中応広説。

不応作而作 応作而不作
煩惱火所燒 後世墮惡道
若人罪能悔 已悔則放捨
如是心安樂 不応常念著
若有二種悔 不作若已作
以是悔著心 是則愚人相
不以心悔故 不作而能作
諸惡事已作 不能令不作
如是等種種因縁。呵掉悔蓋。

(一八四頁、下段、初品・禪波羅蜜)

疑蓋者。以疑覆心故。於諸法中不得定心。定心無故。於仏法中空無所得。譬如人入宝山。若無手者無所能取。
(一八四頁、下段、初品・禪波羅蜜)

如狗皮囊盛好宝物不応以囊故而棄其宝。
(七三三頁、中段、薩陀波崙品)

若從經卷聞從菩薩説聞者。遣薩陀波崙至曇無竭菩薩所。彼中二処有般若。一宝台上金牒書。二曇無竭所説。若

(四八九頁、上段)

46

如訶疑偈中說。

如人在岐道	疑惑無所取
諸法実相中	疑亦復如是
疑故不勤求	諸法之実相
是疑從痴生	惡中之惡者
善不善法中	生死及涅槃
定実真有法	於中莫生疑
汝若懷疑惑	死生獄吏縛
如師子搏鹿	不能得解脫
在世雖有疑	当随妙善法
譬如觀岐道	利好者応逐
復次仏法之中。	信為能入。
終無所獲。	如是等種種因縁。

(四八九頁、上—中段)

47

譬如負債得脱。重病得差。如饑餓之人得至豊国。

人福德多者從曇無竭所說聞。福德少者從經卷聞。於師
生仏想。以能教仏道因縁故。

(七三三頁、上—中段、薩陀波崙品、指示)

如說疑義偈言。

如人在岐道	疑惑無所趣
諸法実相中	疑亦復如是
疑故不勤求	諸法之実相
是疑從痴生	惡中之弊惡
善不善法中	生死及涅槃
定実真有法	於中莫生疑
汝若生疑心	死王獄吏縛
如師子搏鹿	不能得解脫
在世雖有疑	当随妙善法
譬如觀岐道	利好者応逐
如是等種種因縁故。	応捨疑蓋。

(一八四頁、下段—一八五頁、上段、初品・禪波羅蜜)

譬如負債得脱。重病得差。飢餓之地得至豊国。如從獄

如於怨賊中得自免濟安隱無患。行者亦如是。除此五蓋。其心安隱。清淨快樂。譬如日月以五事覆翳。煙雲塵霧羅睺阿修羅手障。則不能照。人亦如是。

(四八九頁、中段)

iv 調五法

v 行五法

48 欲者。行人初修禪時。欲從欲界中出。欲得初禪。

(四九〇頁、下段)

49 持戒清淨。棄捨五蓋。初夜後夜專精不廢。

(四九〇頁、下段)

50 念者。如摩訶衍中說。念欲界不淨。欺誑可賤。念初禪為尊重可貴。

(四九〇頁、下段)

得出。如於惡賊中得自免濟安隱無患。行者亦如是。除却五蓋其心安隱清淨快樂。譬如日月以五事覆障。煙雲塵霧羅睺阿修羅手障則不能明照。人心亦如是。

(一八五頁、上段、初品·禪波羅蜜)

欲名欲。於欲界中出欲。得初禪。

(一八五頁、上段、初品·禪波羅蜜)

得初禪精進。名離家持戒。初夜後夜專精不懈。節食攝心不令馳散念。

(一八五頁、上段、初品·禪波羅蜜、抄略)

名念初禪樂。知欲界不淨狂惑可賤。初禪為尊重可貴。

(一八五頁、上段、初品·禪波羅蜜)

51 巧慧者籌量欲界樂。初禪樂。得失輕重之相。

(四九一頁、上段)

【卷第三之上】

II 内方便

i 止門

52 經中說二為甘露門。一者不淨觀門。二者阿那波那門。

(四九一頁、下段)

【卷第三之下】

ii 驗善惡根性

53 是事如大品經及摩訶衍論中広説。

(四九七頁、中段)

巧慧名觀察籌量欲界樂。初禪樂輕重得失。

(一八五頁、上段、初品・禪波羅蜜)

是故經言。二為甘露門。一者不淨門。二者安那般那門。

(二一八頁、上段、初品・九想義)

該当箇所が「畢定品」の全てであるため、本文は割愛する。

(七一二頁、下段―七一五頁、上段、畢定品、指示)

54 大品經亦云。若魔天若魔人。 (四九七頁、下段)

55 如摩訶衍論云。因世間正見。得出世正見。若破世間正見。即破出世正見。 (四九八頁、上段)

【卷第四】

56 如摩訶衍論中所明。貪欲煩惱。具足二萬一千。瞋恚煩惱。具足二萬一千。愚痴煩惱。具足二萬一千。

譬如軍將鎧仗具足隣国強敵所不能壞。五波羅蜜亦如是。不遠離般若波羅蜜。魔若魔天若增上慢人。乃至菩薩旃陀羅所不能壞。 (六三二頁、下段、大方便品、抄略)

智慧是世間正見。世間正見中。說有布施有罪福有今世後世有阿羅漢。信罪福故能善布施。信有阿羅漢故能善持戒善禪定善梵行。得正見力故能善不燒衆生。世間正見是無漏智慧根本。

(三一二頁、下段、初品·信持無三毒、取意)
三宝破故則破世間樂因緣。所謂世間正見。若破世間正見。則破出世間樂因緣。出世間正見。所謂四念處乃至一切種智。 (五〇三頁、下段、信傍品、取意)

般若波羅蜜亦能除八萬四千病。根本四病貪瞋痴等分。姪欲病分二萬一千。瞋恚病分二萬一千。愚痴病分二萬

等分煩惱。具足二萬一千。四分煩惱。合出八萬四千塵勞。仏為對此說八萬四千法門。

(五〇一頁、上段)

57 故摩訶衍中說。清淨仏土中。雖無邪三毒。而有正三毒。

(五〇一頁、下段)

58 如經偈說。

我真仏法中 雖空亦不斷
相續亦不常 善惡亦不失

(五〇三頁、下段)

59 出摩訶衍論解十力明定力垢淨智力中說。彼論云。貪欲之人。教修慈心。多瞋之人。作不淨觀。愚痴多者。教思惟辺無辺。掉散心中。教令用智慧分別。

一千。等分病分二萬一千。

(四七八頁、中段、校量舍利品)

貪欲有二種。一者邪貪欲。二者貪欲。瞋恚有二種。一者邪瞋恚。二者瞋恚。愚痴有二種。一者邪見愚痴。二者愚痴。是三種邪毒衆生難可化度。余三易度。無三毒名者。無邪三毒之名。

(三一二頁、下段、初品・信持無三毒、取意)

仏法中亦無有一法能作能見能知。如說偈。

有業亦有果 無作業果者
此第一甚深 是法仏能見
雖空亦不斷 相續亦不常
罪福亦不失 如是法仏說

(六四頁、下段、初品・縁起釈論、抄略)

轉治如姪欲中慈心。瞋人不淨觀。愚痴人思惟辺無辺。掉戲心中用智慧分別諸法。没心中欲摂心。若不爾者名不轉治。

(二三八頁、下段、初品・十力釈論)

沒心人中。教令摂心。

(五〇三頁、下段—五〇四頁、上段)

60

亦出摩訶衍論解八念念捨文中。彼論云。菩薩法施者。法施因縁。或復說法。或現神通。或復放光。如是等利益度脱衆生。名為法施。復次行法施者。应当善識衆生煩惱多少。或但有一煩惱病。或兩兩雜。或三三雜。若一煩惱說一法治。兩兩雜者說二法治。三三雜者說三法治。(五〇四頁、中段)

仏所説十二部經。清淨心為福德与他説。是名法施。復有以神通力令人得道。亦名法施。如網明菩薩經中説。有人見仏光明。得道者生天者。如是等口雖不説令他得法故。亦名法施。是法施応觀衆生心性煩惱多少智慧利鈍。応隨所利益而為說法。譬如隨病服藥則有益。有姪欲重有瞋恚重有愚痴重。有兩兩雜三三雜。姪重者為説不淨觀。瞋重者為説慈心。痴重者為説深因縁。兩雜者説兩觀。三雜者説三觀。若人不知病相。錯投藥者病則為增。若著衆生相者。為説但有五衆此中無我。若言無衆生相者。即為説五衆相続有。不令墮斷滅故。求富樂者為説布施。欲生天者為説持戒。人中多所貧乏者。為説天上事。悩患居家者。為説出家法。著錢財居家者。為説在家五戒法。若不樂世間。為説三法印。無常無我涅槃。依隨經法自演作義理。譬喻莊嚴法施為衆生説。如是等種種利益。故當念法施。

(二二七頁、中段、初品・八念之余、抄略)

61 是以摩訶衍云。有三昧。但能除貪。不能除瞋。不能除痴。有三昧。能除三毒。（五〇四頁、下段）

62 如般若說。我昔為歌利王。割截身體。爾時無我相。人相衆生相。則瞋恚不生。（五〇四頁、下段）

63 欲學一切善法。當學般若。所以者何。譬如王來必有營從。若般若慧發。則一心具足萬行。（五〇四頁、下段）

64 此則可以如意寶珠為喻。（五〇四頁、下段）

復次念仏三昧。能除種種煩惱及先世罪。余諸三昧有能除姪。不能除瞋有能除瞋不能除姪。有能除痴不能除姪。有能除三毒。

（一〇九頁、上段、初品・仏土願積論）

問曰。羸提波羅蜜云何滿。

答曰。若人來罵搗捶割剥支解奪命心不起瞋。如羸提比丘。為迦梨王截其手足耳鼻心堅不動。

（八九頁、中段、初品・菩薩積論、取意）

若說般若波羅蜜則撰六波羅蜜。若說六波羅蜜則具說菩薩道。所謂從初發意乃至得仏。譬如王來必有營從。雖不說從者當知必有。摩訶衍亦如是。

（三九四頁、中段、摩訶衍品、取意）

所謂般若波羅蜜。是大珍寶波羅蜜。如如意寶珠能滿一切人願。是般若波羅蜜。能滿一切衆生願。所謂離苦得樂。離苦者般若波羅蜜。能拔衆生地獄畜生餓鬼及人中貧窮與樂者。能與利利大姓乃至阿耨多羅三藐三菩提。是樂因緣善法。般若波羅蜜中廣說。所謂十善道乃至一

即以對摩訶衍論所明四種悉檀義。

(五〇四頁、下段)

切智。如如意宝能出衣服飲食金銀等随意所須。般若波羅蜜亦如是。能令得十善道乃至一切智刹利大姓乃至仏。以是事故。名為珍宝波羅蜜。復次珍宝波羅蜜者。如人得如意宝。則随意所須皆得。失則憂惱。是般若波羅蜜。不生不滅常不失。世世與衆生樂。末後令得仏道。如人得如意宝。則心生自高。輕賤他人。是為衰因緣。若人得世間般若波羅蜜亦如是。分別著諸善法。捨諸惡法。生高心輕蔑余人。則開諸罪門。珍宝般若波羅蜜。出世間般若波羅蜜中。不分別善不善。是名大珍宝波羅蜜。能利衆生畢竟無憂。是珍宝波羅蜜。善法尚不能污染。何況不善法。(五一六頁、中段、無作実相品、指示)

復次仏欲說第一義悉檀相故。說是般若波羅蜜經。有四種悉檀。一者世界悉檀。二者各各為人悉檀。三者對治悉檀。四者第一義悉檀。……如是等处处經中說。第一義悉檀。是義甚深難見難解。仏欲說是義故。說摩訶般若波羅蜜經。

(五九頁、中段—六一頁、中段、初品・緣起義積論、指示)

66 故摩訶衍論云。此四悉檀。即撰十二部經八万四千法藏一切仏法。
(五〇五頁、上段)

四悉檀中一切十二部經。八万四千法藏。
(五九頁、中段、初品・緣起義積論)

iii 安心禪門

iv 治病方法

67 故經云。一大不調。百一病惱。四大不調。四百四病一時俱動。
(五〇五頁、中段)

四百四病者。四大為身常相侵害。一一大中百一病起。
(四六九頁、下段、勸受持品)

v 魔事

68 魔羅秦言殺者。奪行人功德之財。殺智慧命故名魔羅。云何名魔事。
(五〇六頁、下段)

魔羅秦言能奪命者。雖死魔實能奪命余者亦能作奪命因緣亦奪智慧命。是故名殺者。

問曰。一五衆魔撰三種魔。何以故。別說四。

答曰。實是一魔。分別其義故有四。煩惱魔者人因貪欲瞋恚故死。亦能作奪命因緣。是近奪命因緣故別說。天子魔雜福德業因緣故力勢大。邪見力故能奪慧命。亦能作死因緣。是故別說無常死力大。一切無能免者甚可畏

69

如摩訶衍論偈說。

欲是汝初軍 憂愁為第二
 饑渴為第三 觸愛為第四
 睡眠第五軍 怖畏為第六
 疑悔為第七 瞋恚為第八
 利養虛稱九 自高蔑人十
 如是等軍衆 厭没出家人
 我以禪智力 破汝此諸軍
 得成仏道已 度脱一切人

(五〇六頁、下段)

70

是故魔名殺者。復名華箭。亦並名五箭。射五情故。
 (五〇七頁、上段)

71

是故摩訶衍論云。除諸法実相。其余一切皆是魔事。
 (五〇七頁、下段)

厭故別說。

(五三四頁、上段、魔事品、取意)

欲是汝初軍 憂愁為第二
 飢渴第三軍 渴愛為第四
 睡眠第五軍 怖畏為第六
 疑悔第七軍 瞋恚為第八
 利養虛稱九 自高蔑人十
 如是等軍衆 厭没出家人
 我以禪智力 破汝此諸軍
 得成仏道已 度脱一切人

(一六九頁、上段、初品・羸提波羅蜜法忍義)

問曰。何以名魔。答曰。奪慧命壞道法功德善本。是故名為魔。諸外道人輩言是名欲主。亦名華箭亦名五箭。
丹本注云
五欲箭也 破種種善事故。仏法中名為魔羅。是業是事名為魔事。是何等魔事。如覺魔品中說。

(九九頁、下段、初品・菩薩功德積論、抄略)

復次除諸法実相。余殘一切法尽名為魔。

(九九頁、中段、初品・菩薩功德積論)

72 故偈言。

若分別憶想 是即魔羅網
不動不分別 是即為法印
常念常空理 是人非行道
不生不滅中 而作分別想

(五〇七頁、下段)

73 如摩訶衍中說。得菩薩道故。破煩惱魔。得法性身

故。破陰界入魔。得菩薩道得法性身故破死魔。得
不動三昧一切法中自在無住故。破欲界他化自在天
子魔。

(五〇七頁、下段)

我坐道場時 智慧不可得
空拳誑小兒 以度於一切
諸法之實相 則是衆生相
若取衆生相 則遠離實道
常念常空相 是人非行道
不生滅法中 而作分別相
若分別憶想 則是魔羅網
不動不依止 是則為法印

(二二一頁、上段、初品・四無量義)

是諸菩薩得菩薩道故。破煩惱魔得法身故。破陰魔得道
得法性身故。破死魔常一心故。一切處心不著故。入不
動三昧故。破他化自在天子魔。

(九九頁、中段、初品・功德菩薩積論)

【卷第五】

第七積禪波羅蜜修証章

I 世間禪

i 四禪

74 如經偈說。

離欲及惡法	有覺并有觀
離生及喜樂	是人入初禪
已得離婬火	則獲清涼定
如人大熱悶	入冷池則樂
如貧得寶藏	大喜覺動心
分別則為觀	入初禪亦然

(五〇八頁、中段)

75 復次摩訶衍。說欲界未到中間。智多而定少。是處

非樂。
(五〇八頁、上段)

76 具如前引摩訶衍中積。

(五一〇頁、上段)

如禪經禪義偈中說。

離欲及惡法	有覺并有觀
離生得喜樂	是人入初禪
已得離婬火	則獲清涼定
如人大熱悶	入冷池則樂
如貧得寶藏	大喜覺動心
分別則為觀	入初禪亦然

(一八五頁、下段、初品・禪波羅蜜)

是四禪中智定等而樂。未到地中間地智多而定少。無色
界定多而智少。是處非樂。

(一八五頁、中段、初品・禪波羅蜜、抄略)

是四禪中智定等而樂。未到地中間地智多而定少。無色

77 故摩訶衍云。色界四。大造色。著欲界身中。

(五一〇頁、中段)

78 故積論云。離五蓋。行五法。具五支。入初禪。

(五一頁、上段)

79 行者得初禪。未曾所得善法諸功德故。心大驚悟。昔常為欲火所燒。得初禪時。如人入清涼池。

(五一頁、中段)

80 是以偈言。如貧得寶藏大喜覺動心。

(五一頁、中段)

81 如論說。龜心在緣名為覺。細心分別名為觀。

又問。如毘曇中說。覺觀在一心中。今云何為二。答曰。二法雖在一心。二相不俱。謂覺時觀不明了。觀時覺不明了。譬如撞鐘聲雖一而龜細有異。

界定多而智少。是處非樂。

(一八五頁、中段、初品・禪波羅蜜、指示)

未詳。

呵五欲除五蓋行五法。得至初禪。

(一八五頁、中段、初品・禪波羅蜜、取意)

得初禪中未曾所得善法功德故。心大驚悟常為欲火所燒。得初禪時如入清涼池。

(一八六頁、上段、初品・禪波羅蜜)

如貧得寶藏 大喜覺動心

(一八五頁、下段、初品・禪波羅蜜)

龜心初念是名為覺。細心分別是名為觀。譬如撞鐘初聲大時名為覺。後聲微細名為觀。

問曰。如阿毘曇說。欲界乃至初禪。一心中覺觀相応。今云何言龜心初念名為覺細心分別名為觀。

(五一一頁、中—下段)

答曰。二法雖在一心二相不俱。覺時觀不明了。觀時覺不明了。(一八六頁、上段、初品・禪波羅蜜、抄略)

82 故論偈說。大喜覺動心。
(五一二頁、上段)

如貧得寶藏 大喜覺動心
(一八五頁、下段、初品・禪波羅蜜)

83 如前偈說。已得離姪火。則獲清涼定。
(五一二頁、下段)

已得離姪火 則獲清涼定
(一八五頁、下段、初品・禪波羅蜜)

84 如偈說。知二法乱心。雖善而忘離。如大水澄靜。波蕩亦無見。譬如人大極安隱睡眠時。若有喚呼聲。其心大恼乱。摂心入禪時。以覺觀為恼。是故除覺觀。得入一識処。内心清淨故。定生得喜樂。得入此二禪。喜勇心大悅。
(五一二頁、下段—五一三頁、上段)

知二法乱心 雖善而忘離
如大水澄靜 波蕩亦無見
譬如人大極 安隱睡眠時
若有喚呼聲 其心大恼乱
摂心入禪時 以覺觀為恼
是故除覺觀 得入一識処
内心清淨故 定生得喜樂
得入此二禪 喜勇心大悅
(一八五頁、下段、初品・禪波羅蜜)

85 积論說名觀相応。
(五一三頁、中段)

二禪中間但觀相応故。名無覺有觀。

(二三四頁、上段、初品・十一智釈論、抄略)

86 故論偈云。得入一識処。即是二禪方便定發。

(五一三頁、中段)

是故除覺觀 得入一識処

(一八五頁、下段、初品・禪波羅蜜)

87 論云。内心清淨故。定生得喜樂。得入此二禪。喜
勇心大悅。

(五一三頁、中段)

内心清淨故 定生得喜樂
得入此二禪 喜勇心大悅

(一八五頁、下段、初品・禪波羅蜜)

88 禪義如偈說。

撰心第一定 寂然無所見
患苦欲棄之 亦如捨覺觀
由愛故有苦 失喜則生憂
離苦樂身安 捨念及方便

(五一四頁、上段)

撰心第一定 寂然無所念
患喜欲棄之 亦如捨覺觀
由受故有喜 失喜則生憂
離喜樂身受 捨念及方便

(一八五頁、下段、初品・禪波羅蜜)

89 如前一行半偈說撰心第一定。寂然無所見。患苦欲
棄之。亦如捨覺觀。由愛故有苦。失喜則生憂。

(五一四頁、上段)

撰心第一定 寂然無所念
患喜欲棄之 亦如捨覺觀
由受故有喜 失喜則生憂

(一八五頁、下段、初品・禪波羅蜜)

90 故經言。是樂聖人得捨。余人捨為難。

(五一四頁、中段)

聖人得能捨 余人捨為難

(一八五頁、下段、初品·禪波羅蜜)

91 是故經言。三禪受遍身樂。

(五一四頁、中段)

受身樂者。是三禪樂遍身皆受。

(一八六頁、中段、初品·禪波羅蜜)

92 所以仏説三禪之樂遍身而受。

(五一四頁、下段)

受身樂者。是三禪樂遍身皆受。

(一八六頁、中段、初品·禪波羅蜜)

93 仏説行慈果報遍淨地中。

(五一四頁、下段)

以是故仏説。行慈果報遍淨地中第一。

(一八六頁、中段、初品·禪波羅蜜)

94 釈論明次第。文則不定。或与成論同。或与纓絡同。

(五一五頁、上段)

行者觀喜之過亦如覺觀。隨所喜處多喜多憂。所以者何。如貧人得寶歡喜無量。一旦失之其憂亦深。喜即轉而成憂。是故當捨離此喜。故行捨念智受身樂。是樂聖人能得能捨。一心在樂入第三禪。捨者捨喜心不復悔。念智者既得三禪中樂。不令於樂生患。受身樂者。是三禪樂遍身皆受。聖人能得能捨者。此樂世間第一能生心著。凡夫少能捨者。以是故仏説。行慈果報遍淨地中第一。

(一八六頁、中段、初品·禪波羅蜜、指示)

95

如經偈說。

聖人得能捨 余人捨為難

若能知樂患 見不動大安

憂喜先已除 苦樂今亦斷

捨念清淨心 入第四禪中

第三禪中樂 無常動故棄

欲界中斷憂 初二禪除苦

是故仏世尊 第四禪中說

先已斷憂苦 今則除苦樂

(五一五頁、上—中段)

96

如上一行偈說。是樂聖人得能捨。余人捨為難。若能知樂患。見不動大安。

(五一五頁、中段)

97

是故經說。第三禪中樂無常動故苦。

(五一五頁、中段)

98

如釈論中設問答。

曰是般若波羅蜜論義中。但說諸法相空。菩薩云何

聖人得能捨 余人捨為難

若能知樂患 見不動大安

憂喜先已除 苦樂今亦斷

捨念清淨心 入第四禪中

第三禪中樂 無常動故苦

欲界中斷憂 初二禪除喜

是故仏世尊 第四禪中說

先已斷憂喜 今則除苦樂

(一八五頁、下段、初品・禪波羅蜜)

聖人得能捨 余人捨為難

若能知樂患 見不動大安

(一八五頁、下段、初品・禪波羅蜜)

第三禪中樂 無常動故苦

(一八五頁、下段、初品・禪波羅蜜)

問曰。是般若波羅蜜論議中。但說諸法相空。菩薩云何於空法中能起禪定。

於空法中能起禪定。

答曰。菩薩知諸五欲及五蓋。從因緣生。無自性。空無所有。捨之甚易。衆生顛倒因緣。著此欲事。貪少弊樂。而離禪中深妙定樂菩薩為是衆生故。起慈悲心。修行禪定。繫心緣中。離五欲除五蓋。入喜初禪。滅覺觀。攝心深入內清淨得微妙喜。入第二禪。以深喜散之故。離一切喜。得遍滿樂。入第三禪。離一切苦樂。一切憂喜。及出入息自斷。以清淨微妙捨。而自莊嚴。入第四禪。是菩薩雖知諸法空無相。以衆生不知故。以禪相教化衆生。若有諸法空。是不名為空。亦不応捨五欲而得禪。無捨無得故。今諸法空相。亦不可得作是難言。若諸法空。何能得禪。復次若菩薩不以取相愛著故。行禪如人服藥。欲以除病。不以為美。為戒清淨。智慧成就故。行禪菩薩。一一禪中行大慈觀空。於禪無所依止。以五欲僞誑顛倒故。以細微妙虛空法治之。譬如毒能治諸毒。

(五一六頁、上—中段)

復次釈論又說。譬如国王見子從高崖墜落。恐必定死。即以軟物接之。不令身命損毀。菩薩亦爾。見

答曰。菩薩知諸五欲及五蓋從因緣生無自性空無所有。

捨之甚易。衆生顛倒因緣故。著此少弊樂。而離禪中深妙樂。菩薩為是衆生故。起大悲心修行禪定繫心緣中離五欲除五蓋入大喜初禪。滅覺觀攝心。深入內清淨得微妙喜。入第二禪。以深喜散定故。離一切喜得遍滿樂入第三禪。離一切苦樂。除一切憂喜及出入息。以清淨微妙捨而自莊嚴。入第四禪。是菩薩雖知諸法空無相。以衆生不知故。以禪相教化衆生。若實有諸法空。是不名為空。亦不応捨五欲而得禪。無捨無得故。今諸法空相亦不可得。不応作是難言。若諸法空云何能得禪。復次是菩薩不以取相愛著故。行禪如人服藥欲以除病不以為美。為戒清淨智慧成就故行禪。菩薩於一一禪中。行大慈觀空。於禪無所依止。以五欲僞誑顛倒故。以細微妙虛妄法治。譬如有毒能治諸毒。

(二〇八頁、中段、初品・三三昧義)

未詳。

衆生遠離波若。顛倒墜落故。說四禪空法。以接衆生。不令損失法身慧命。 (五一六頁、中段)

【卷第六】

ii 四無量心

100 如摩訶衍中假設問云。是四禪中有四無量及十一切入等諸定。今何故別說。

答曰。雖四禪中皆有是法。若不別說人則不知其功德。譬如囊中有寶。若不示人即無人知者。若欲示大福德。為說四無量心。患厭色如牢獄。為說四無色定。於緣中不得自在觀所緣。為說八勝處。若有遮道不得通達。為說八背捨。心不調柔不能從禪起次第入禪。為說九次第定。不能得一切緣遍照隨意。為說十一切處。 (五一六頁、下段)

101 一慈無量心者。慈名愛念衆生。常求樂事以饒益之。二悲無量心者。悲名愍念衆生。受五道中種種身苦。

問曰。四禪中已有四無量心乃至十一切處。今何以故別說。

答曰。雖四禪中皆有。是法若不別說名字。則不知其功德。譬如囊中宝物。不開出則人不知。若欲得大福德者。為說四無量心。患厭色如在牢獄。為說四無色定。於緣中不能得自在隨意觀所緣。為說八勝處。若有遮道不得通達為說八背捨。心不調柔不能從禪起次第入禪。為說九次第定。不能得一切緣遍照隨意得解。為說十一切處。 (二〇八頁、下段、初品・四無量義)

慈名愛念衆生。常求安隱樂事以饒益之。悲名愍念衆生。受五道中種種身苦心苦。喜名欲令衆生。從樂得歡喜。

三喜無量心者。喜名欲令衆生從樂得歡喜。四捨無量心者。捨三種心。但念衆生不憎不愛。

(五一六頁、下段)

102 修慈心為除衆生中瞋覺故。修悲心為除衆生中惱覺故。修喜心為除衆生中不悅樂故。修捨心為除衆生中憎愛故。(五一六頁、下段—五一七頁、上段)

103 如釈論中說。

(五一七頁、上段)

104 此如仏処經中說。有比丘以慈相應心。無恚無恨無怨無惱。廣大無量善修習。(五一七頁、中段)

105 如釈論說。若念十方衆生令得樂時。心數法中生法名為慈。(五一七頁、中段)

106 善是相應欲入禪定當先作誓願。一切衆生悉受快樂。我於定中悉得見。(五一七頁、中段)

捨名捨三種心。但念衆生不憎不愛。

(二〇八頁、下段、初品・四無量義)

修慈心為除衆生中瞋覺故。修悲心為除衆生中惱覺故。修喜心為除不悅樂故。修捨心為除衆生中愛憎故。

(二〇八頁、下段、初品・四無量義)

未詳。

如仏処經中說。有比丘以慈相應心。無恚無恨無怨無惱。廣大無量善修慈心得解遍滿。

(二〇九頁、上段、初品・四無量義)

若念十方衆生。令得樂時心數法中生法名為慈。

(二〇八頁、下段、初品・四無量義)

問曰。有三種衆生。有受樂如諸天及人少分。有受苦如三惡道及人中少分。有受不苦不樂五道中少分。云何行慈者觀一切衆生皆受樂。行悲者觀一切衆生皆受苦。

受想行識。是名心數法。諸身業口業及心不相應諸行是法和合。皆名為慈。是法皆以慈為主故。慈得名。譬如一切心數法皆是後世因緣。而但思得名。於作業中思最有力故。

(五一七頁、中段)

答曰。行者欲學是慈無量心時。先作願。願諸眾生受種種樂。取受樂人相。攝心入禪。是相漸漸增廣。即見眾生皆受樂。譬如鑽火先以軟草乾牛屎。火勢轉大能燒大濕木。慈三昧亦如是。初生慈願時唯及諸親族知識。慈心轉廣怨親同等皆見得樂。是慈禪定增長成就故。悲喜捨心亦如是。

(二〇九頁、下段、初品·四無量義、取意)

是慈相応受想行識衆。是法起身業口業及心不相應諸行。是法和合皆名為慈名為慈故。是法生以慈為主。是故慈得名。譬如一切心數法。雖皆是後世業因緣。而但思得名。於作業中思最有力故。

(二〇八頁、下段—二〇九頁、上段、初品·四無量義)

慈相応心者。慈名心數法能除心中憤濁。所謂瞋恨慳貪煩惱。譬如淨水明珠置濁水中。水即澄清。無恚無恨無怨無惱者。於衆生中若有因緣若無因緣。初生名為瞋。瞋增長籌量持著心中而未決了。是名為恨。亦名為怨。若心已定無所畏忌。欲損於他。是名為惱。以慈心力除捨離此三事。是名無瞋無恨

慈相応心者。慈名心數法。能除心中憤濁。所謂瞋恨慳貪等煩惱。譬如淨水珠著濁水中水即清。無恚恨者。於衆生中若有因緣若無因緣而瞋。若欲惡口罵詈殺害劫奪是名瞋。待時節得處所有勢力當加害是名恨。以慈除此二事故。名無瞋恨無怨無惱。恨即是怨。初嫌為恨。恨久成怨身口業加害。是名惱。復次初生瞋結名為瞋。瞋

無怨無惱。此無瞋無恨無怨無惱。以是讚歎慈心功德廣大無量者。一心分別有二種名。如慈相緣見一方為廣。四方為大。緣四維及上下為無量。復次破瞋恨心名為廣。破怨心名為大。破惱心名為無量。慈緣親人為廣。慈緣中人為大。慈緣怨人得福多。故名無量。復次為狹緣故名為廣。為小緣故名為大。為有量緣故名無量。善修者是慈心牢固。初得慈不名為善修。非但愛念眾生中。非但好眾生中。非但益一眾生中。非但一方眾生中。名為善修行者。於上親中親下親。上中人中中人下中人。下怨。中怨上怨。是九種人中愛憎正等無異。乃至愛念五道眾生中。以一慈心視之如父如母如兄弟子姪知識。常求好事。欲令利益安樂。如是之心遍滿十方。是名善修。復次若但與眾生欲界樂。不名善修。但與初禪樂不名善修。但與二禪樂不名善修。若能具足與欲界樂乃至三四禪樂。是名善修。如是慈心名眾生緣。或在凡夫人行處。或有學人未漏盡者。亦行此悲為調心。得大福德入無漏故。法緣者。諸漏盡阿羅漢辟支佛諸佛。是諸聖人破吾我相滅一異相故但觀從因緣相續生。以慈念眾生時。從和合因緣相續

增長籌量持著。心中未決了是名恨。亦名怨。若心已定無所畏忌。是名惱。以慈心力除捨離此三事。是名無瞋無恨無怨無惱。此無瞋無恨無怨無惱以是讚歎慈心。一切眾生皆畏於苦貪著於樂。瞋為苦因緣慈是樂因緣。眾生聞是慈三昧。能除苦能與樂故。一心勤精進行是三昧。以是故無瞋無恨無怨無惱。廣大無量者。一大心分別有三名。廣名一方大名高遠無量名下方及九方。復次下名廣中名大上名無量。復次緣四方眾生心。是名廣。緣四維眾生心。是名大。緣上下方眾生心。是名無量。復次破瞋恨心是名廣。破怨心是名大。破惱心是名無量。復次一切煩惱心小人所行生小事故名為小。復小於此故名瞋恨怨惱。破是小中之小。是名廣大無量。所以者何。大因緣常能破小事故。廣心者。畏罪畏墮地獄故除心中惡法大心者。信樂福德果報故除惡心。無量心者。為欲得涅槃故除惡心。復次行者持戒清淨故是心廣。禪定具足故是心大。智慧成就故是心無量。以是慈心念得道聖人。是名無量心。用無量法分別聖人故。念諸天及人尊貴處故。名為大心。念諸余下賤眾生及三惡道。是名廣心。於所愛眾生中。以慈念廣於念已故。名為廣心。以慈念中人是名大心。以慈念怨憎其功德多故。名無量心。

但空。五陰即是衆生念是五陰此慈念。衆生不知是法空定。衆生常一心欲得樂。聖人愍之令隨意得樂。為世俗法故。名為法緣。無緣者。是慈但諸仏有何以故。諸仏不住有為無為性中。不依上下過去未來現在。知諸因緣為不實。顛倒虛誑故。心無所緣。仏以衆生不知是諸法實相。往來五道心著諸法而分別取捨。以是諸法實相智慧令衆生得之。是為無緣。譬如給濟貧人。或与財物金銀寶物。或与如意神珠。衆生緣法緣無緣亦復如是。此義如摩訶衍中広説。

（五一七頁、下段—五一八頁、上段）

復次為狹緣心故名為広。為小緣心故名為大。為有量心故名為無量。如是等分別義。善修者是慈心牢固初得慈心不名為修。非但愛念衆生中。非但好衆生中。非但益己衆生中。非但一方衆生中。名為善修。久行得深。愛樂愛憎及中三種衆生正等無異。十方五道衆生中。以一慈心視之。如父如母如兄弟姊妹子姪知識。常求好事。欲令得利益安隱。如是心遍滿十方衆生中。如是慈心名衆生緣。多在凡夫人行処或有学人未漏尽者。行法緣者。諸漏尽阿羅漢辟支仏諸仏。是諸聖人破吾我相。滅一異相故。但觀從因緣相統生諸欲。以慈念衆生時。從和合因緣相統生但空。五衆即是衆生。念是五衆以慈念。衆生不知是法空。而常一心欲得樂。聖人愍之令隨意得樂。為世俗法故。名為法緣。無緣者是慈但諸仏有。何以故。諸仏心不住有為無為性中。不依止過去世未來現在世知諸緣不實顛倒虛誑故。心無所緣。仏以衆生不知是諸法實相。往來五道心著諸法分別取捨。以是諸法實相智慧。令衆生得之。是名無緣。譬如給賜貧人。或与財物或與金銀寶物。或与如意真珠。衆生緣法緣無緣亦復如是。是為略説慈心義。

（二〇九頁、上段—二〇九頁、下段、初品・四無量義、

如仏説。若有比丘以悲相応心。無瞋無恨無怨無惱。廣大無量善修。

(五一八頁、上段)

問曰。五道衆生果報不同苦樂有異。如三塗衆生多苦報。人道衆生半受苦樂。天道衆生多受樂果。云何行慈因縁皆見一切受樂。行悲因縁皆見一切受苦。豈非顛倒耶。

答曰。不然。是為得解之道。行者欲學是慈無量心時。先當作願。願諸衆生受種種樂。取受樂人相攝心入定。即見衆生皆悉受樂。譬如鑽火先以軟草乾牛糞等。火勢轉大能燒大湿。大慈心初發亦如是。初生之火唯及親人。慈心轉広怨親同等。皆見受樂無復苦相。

(五一八頁、中—下段)

如仏説。若比丘以喜相応心。無瞋無恨無怨無惱。

抄略)

如仏処経中説。有比丘以慈相応心。無恚無恨無怨無惱。廣大無量善修慈心得解遍滿。東方世界衆生慈心得解遍滿。南西北方四維上下十方世界衆生。以悲喜捨相応心亦如是。

(二〇九頁、上段、初品・四無量義、取意)

問曰。有三種衆生。有受樂如諸天及人少分。有受苦如三惡道及人中少分。有受不苦不樂五道中少分。云何行慈者觀一切衆生皆受樂。行悲者觀一切衆生皆受苦。

答曰。行者欲學是慈無量心時。先作願。願諸衆生受種種樂。取受樂人相。攝心入禪。是相漸漸増広。即見衆生皆受樂。譬如鑽火先以軟草乾牛屎。火勢轉大能燒大湿木。慈三昧亦如是。初生慈願時唯及諸親族知識。慈心轉広怨親同等皆見得樂。

(二〇九頁、下段、初品・四無量義)

如仏処経中説。有比丘以慈相応心。無恚無恨無怨無

廣大無量善修。

(五一八頁、下段)

112

問曰。慈心令衆生樂。喜心令衆生喜。樂之與喜有何等異。

答曰。如摩訶衍中說。身樂名樂。心樂名喜。五識相應名樂。意識相應名喜。五塵中生樂名樂。法塵中生樂名喜。復次欲界中五識相應名樂。初禪中三識相應名樂。三禪中一切樂是名樂。欲界及初禪意識相應名樂。二禪中一切樂是名喜。麁樂名樂細樂名喜。因時名樂。果時名喜。初得樂時名樂。歡心內發樂相外現歡喜踊躍是名喜。(五一九頁、上段)

113

問曰。若爾者何以不慈喜次第。
答曰。行慈心時。愛念衆生猶如赤子。心願與樂出

惱。廣大無量善修慈心得解遍滿。東方世界衆生慈心得解遍滿。南西北方四維上下十方世界衆生。以悲喜捨相應心亦如是。

(二〇九頁、上段、初品・四無量義、取意)

問曰。悲心捨心可知有別。慈心令衆生樂。喜心令衆生喜。樂與喜有何等異。

答曰。身樂名樂心樂名喜。五識相應樂名樂。意識相應樂名喜。五塵中生樂名樂。法塵中生樂名喜。先求樂願令衆生得從樂。因令衆生得喜。如人憐愍貧人。先施寶物是名樂。後教令傭買得受五欲樂。是名喜。復次欲界樂願令衆生得是名樂。色界樂願令衆生得是名喜。復次欲界中五識相應樂。初禪中三識相應樂。三禪中一切樂。是名樂。欲界及初禪意識相應樂。二禪中一切樂。是名喜。麁樂名樂細樂名喜。因時名樂果時名喜。初得樂時是名樂。歡心內發樂相。外現歌舞踊躍是名喜。

(二一〇頁、上段、初品・四無量義、抄略)

問曰。若爾者何以不慈喜次第。
答曰。行慈心時。愛衆生如兒子。願與樂出慈三昧故。

慈三昧。猶見衆生受種種苦。深心愛念欲拔其苦令得安樂。
(五一九頁、上段)

114 当如初樂後喜中隔於悲故。不次慈記喜也。譬如人母。雖常念子令得安樂。而未名喜。後見染病其心愁毒病既得差家業付之大歡喜。故次悲說喜也。
(五一九頁、上—中段)

115 如仏説。若比丘以捨相応心。無瞋無恨無怨無惱。広大無量善修。
(五一九頁、中段)

116 如仏阿含中説。若入慈心三昧者。現世得五種功德。一入火不燒。二中毒不死。三兵刃不傷。四終不橫死。五善神擁護。以利益無量衆生故。得無量福德。
(五一九頁、下段—五二〇頁、上段)

117 問曰。若爾仏何以故。説慈報生梵天上。

見衆生受種種苦。發深愛心憐愍衆生。令得深樂。

(二一〇頁、上—中段、初品・四無量義)

譬如父母雖常愛子。若得病急是時愛心轉重。菩薩亦是。入悲心觀衆生苦憐愍心生便與深樂。以是故悲心中。
(二一〇頁、中段、初品・四無量義、取意)

如仏処処經中説。有比丘以慈相応心。無恚無恨無怨無惱。広大無量善修慈心得解遍滿。東方世界衆生慈心得解遍滿。南西北方四維上下十方世界衆生。以悲喜捨相応心亦如是。

(二〇九頁、上段、初品・四無量義、取意)

仏説入是慈三昧。現在得五功德。入火不燒。中毒不死。兵刃不傷。終不橫死。善神擁護。以利益無量衆生故。得是無量福德。
(二一一頁、上段、初品・四無量義)

問曰。何以故。仏説慈報生梵天上。

答曰。以梵天衆生所尊皆聞皆識故。仏在天竺国常多婆羅門。婆羅門法所有福德尽願生梵天。若聞行慈生梵天。聞多信教修行慈法。以是故說行慈生梵天上。復次断婬欲天皆名為梵。說梵則撰四禪四無色定。如五戒中律儀但說一種。不妄語則撰三事。

(五二〇頁、上段)

問曰。若爾仏何故。說四無量功德。慈心好修。善修福德極遍淨天。悲心好修。善修福德極虚空處。喜心好修善修福德極識處。捨心好修善修福德極無所有處。云何言慈果報応生梵天上。

答曰。仏法不可思議。随衆生心度者如是說。復次從慈定起入三禪易。從悲定起向虚空處易。從喜定起入識處易。捨定起入無所有處易。復次慈心願令衆生得樂。此果報自応受樂。三界中遍淨天最為樂故。言福德極遍淨。悲心觀衆生老病殘害。行者憐愍心生。云何令得離苦。若除内苦外苦復來。若為除外苦心苦復來。行者思惟。有身則有苦。唯有無

答曰。以梵天衆生所尊貴。皆聞皆識故。仏在天竺国。天竺国常多婆羅門。婆羅門法所有福德尽願生梵天。若衆生聞行慈生梵天。皆多信向行慈法。以是故說行慈生梵天。復次断婬欲天皆名為梵。說梵皆撰色界。以是故断婬欲法名為梵行。離欲亦名梵。若說梵則撰四禪四無色定。復次覺觀難滅故。不說上地名。譬如五戒中口律儀。但說一種不妄語則撰三事。

(二一一頁、上—中段、初品・禪波羅蜜、抄略)

問曰。仏說四無量功德。慈心好修善修福極遍淨天。悲心好修善修福極虚空處。喜心好修善修福極識處。捨心好修善修福極無所有處。云何言慈果報応生梵天上。

答曰。諸仏法不可思議。随衆生心度者如是說。復次從慈定起。迴向第三禪易。從悲定起向虚空處。從喜定起入識處。從捨定起。入無所有處易故。復次慈心願令衆生得樂。此果報自応受樂。三界中遍淨最為樂故。言福極遍淨。悲心觀衆生老病殘害苦行者憐愍心生。云何令得離苦。若為除内苦外苦復來。若為除外苦内苦復來。行者思惟有身必有苦。唯有無身乃得無苦。虚空能破色。是故福極虚空處。喜心欲与衆生心識樂。心識樂者。心

身乃得無苦。虛空能破色。是故福德極虛空處。喜心欲與衆生樂。心識樂者心得離身如鳥出籠。虛空處心雖得出身猶繫心虛空處無得礙。於一切法中皆有心識。識得自在無辺故以喜福極在識處。捨心者捨衆生中苦樂故得真法。所謂無所有處。以是故捨心福極無所有處。若作如是明四無量心功德。但諸聖人智慧方便自在故如是。非諸凡夫。

(五二〇頁、上—中段)

復次仏知未來世諸弟子鈍根故。分別著諸法錯說四無量相。是四無量心聖人所知。衆生緣故但是有漏。但緣欲界故。無色界中無。所以者何。無色界不緣欲界故。為斷如是人妄見故。說四無量心。無色界中亦以四無量心。普緣十方衆生故。不重言不緣無色界。

(五二〇頁、中段)

iii 四無色定

摩訶衍云。得虛空處定。不苦不樂其心轉增。

得離身如鳥出籠。虛空處心雖得出身。猶繫心虛空識處無量。於一切法中皆有心識。識得自在無辺。以是故喜福極在識處。捨心者。捨衆生中苦樂。苦樂捨故得真捨法。所謂無所有處。以是故捨心福。極無所有處。如是四無量。但聖人所得非凡夫。

(二一一頁、中—下段、初品·四無量義)

復次仏知未來世諸弟子鈍根故。分別著諸法。錯說四無量相。是四無量心。衆生緣故但是有漏。但緣欲界故。無色界中無。何以故。無色界不緣欲界故。為斷如是人妄見故。說四無量心無色界中。仏以四無量心。普緣十方衆生故。亦不緣無色界中。

(二一一頁、下段、初品·四無量義)

得此觀已無苦無樂其心轉增。

(五二二頁、上段)

121 故經中。說過一切色相滅有对相。不念種種相入無
辺虚空处。

(五二二頁、上段)

122 摩訶衍云過一切色相即破可見有对色。滅有对相即
是破不可見有对色。不念種種相是滅不可見無对色。

(五二二頁、上段)

123 觀縁空受想行識如病如癰如瘡如刺無常苦空無我和
合而有欺誑不実。

(五二二頁、上段)

124 觀於縁識受想行識如病如癰如瘡如刺。無常苦空無
我和合而有虚誑不実。

(五二二頁、下段)

125 摩訶衍云。觀於識处如瘡如箭。觀無想处如痴。
(五二三頁、中段)

(一八六頁、下段、初品・禪波羅蜜)

過一切色相。滅一切有对相。不念一切異相。入無辺虚
空处定。

(二一二頁、上段、初品・四無量義)

仏説三種色。有色可見有对。有色不可見有对。有色不
可見無对。過色相者。是可見有对色。滅有对相者。是
不可見有对色。不念異相者。是不可見無对色。

(二一二頁、上段、初品・四無量義)

行者觀虚空。縁受想行識。如病如癰如瘡如刺。無常苦
空無我。欺誑和合則有非是実也。

(一八六頁、下段、初品・禪波羅蜜)

行者觀是縁識。受想行識如病如癰如瘡如刺。無常苦空
無我。欺誑和合而有非実有也。

(一八六頁、下段、初品・禪波羅蜜)

無想处如癰。有想处如病如癰如瘡如刺。
(一八六頁、下段、初品・禪波羅蜜、取意)

諦觀無所緣受想行識。如病如癰如瘡如刺。無常苦空無我欺誑不實和合而有非實有。

(五二三頁、中段)

無想有三義。一無想天定。二非有想非無想定。三滅受想定無方便外道。滅心入無想定。有方便凡夫外道。滅心入非有想非無想定。仏弟子滅心入滅受想定。

(五二三頁、下段)

如釈論解四空義中說。与諸法実相共智慧行。是四無色中。無有顛倒。是摩訶衍中四無色。

問曰何等是諸法実相智。

答曰諸法自性空是。

問曰色法和合分別因緣故空。此無色中云何空。

答曰色是眼見耳聞麁事能令空。何況不可見無有対。

不覺苦樂而不空耶。復次色分別乃至微塵皆散滅歸

空。是心心数法在日月時節。乃至一念中不可得。

是名真実四無色空義。

(五二四頁、上段)

無所有処緣受想行識。如病如癰如瘡如刺。無常苦空無我。欺誑和合而有非實有也。

(一八六頁、下段、初品・禪波羅蜜)

無想有三種。一無想定。二滅二受定。三無想天。凡夫人欲滅心入無想定。仏弟子欲滅心入滅受定。

(一八六頁、下段、初品・禪波羅蜜、取意)

問曰。摩訶衍中。四無色云何。

答曰。与諸法実相共智慧行。是摩訶衍中四無色。

問曰。何等是諸法実相。

答曰。諸法諸法自性空。

問曰。色法和合分別因緣故空。此無色中云何空。

答曰。色是眼見耳聞麁事能令空。何況不可見無有対。

不覺苦樂而不空。復次色法分別乃至微塵皆散滅歸空。

是心心数法。在日月時節須臾頃乃至一念中不可得。是

名四無色定義。如是等種種。略說四無色。

(二一三頁、中段、初品・四無量義)

【卷第七】

II 亦世間亦出世間禪（亦有漏亦無漏禪）

i 六妙門

ii 十六特勝

129 如摩訶衍說。行名身業。 (五二六頁、中段)

未詳。

130 摩訶衍中及諸經多說觀息入出。(五二七頁、中段)

未詳。

【卷第八】

iii 通明觀

131 亦覺知五種不淨之相。何等為五。一者見外十物相

觀身五種不淨相。何等五。一者生處不淨。二者種子不

不淨心生厭患。是名自相不淨。二者見身內。二十
六物內性不淨。是名自性不淨。三者自覺此身從歌
羅邏時父母精血和合以為身種。是名種子不淨。四
者此身處胎之時在生熟二臟之間。是名生處不淨。
五者及其此身死後捐棄塚間壞爛臭穢。是名究竟不
淨。當知此身從始至終不淨所成無一可樂甚可厭惡。

(五三〇頁、中段)

五種不淨如摩訶衍論廣說。

(五三〇頁、中段)

淨。三者自性不淨。四者自相不淨。五者究竟不淨。云
何名生處不淨。頭足腹脊脇肋。諸不淨物和合名為女身。
內有生藏熟藏屎尿不淨。外有煩惱業因緣風。吹識種令
入二藏中間。若八月若九月如在屎尿坑中。如說。
是身為臭穢 不從花間生
亦不從瞻蔔 又不出宝山
是名生處不淨。種子不淨者。父母以妄想邪憶念風吹姪
欲火故。骨髓膏流熱變為精。宿業行因緣識種子。在赤
白精中住。是名身種子。如說。
是身種不淨 非余妙宝物
不由淨白生 但從尿道出
是名種子不淨。自性不淨者。從足至頂四辺薄皮。其中
所有不淨充滿。飾以衣服澡浴花香。食以上饌衆味餽膳。
經宿之間皆為不淨。假令衣以天衣。食以天食。以身性
故亦為不淨。何況人衣食。如說。
地水火風質 能變除不淨
傾海洗此身 不能令香潔
是名自性不淨。自相不淨者。是身九孔常流不淨。眼流
眵淚耳出結瞤鼻中涕流口出涎吐。廁道水道常出屎尿。
及諸毛孔汗流不淨。如說。

今当具依摩訶衍分別。論云。有三種上中下。

(五三〇頁、下段)

種種不淨物 充滿於身內
 常流出不止 如漏囊盛物
 是名自相不淨。究竟不淨者。是身若投火則為灰。若虫
 食則為屎。在地則腐壞為土。在水則臙脹爛壞。或為水
 虫所食。一切死屍中人身最不淨。不淨法九相中当広説。
 如説。

審諦觀此身 終必歸死処

難御無反復 背恩如小人

是名究竟不淨。復次是身生時死時。所近身物所安身処
 皆為不淨。如香美淨水随百川流既入大海變成鹹苦。身
 所食噉種種美味好色好香細滑上饌。入腹海中變成不淨。
 是身如是從生至終。常有不淨甚可患厭。

(一九八頁、下段—一九九頁、上段、初品・三十七品
 義、取意及び指示)

若仏弟子欲離欲界欲界煩惱。思惟断九種上中下。上
 上・上中・上下・中上・中中・中下・下上・下中・下下。

(一八七頁、上段、初品・禪波羅蜜、取意)

【卷第九】

III 出世間禪

133

九想如縛賊。十想如殺賊。九想為初學。十想為成就。九想為因。十想為果。故經云。二為甘露門。一者不淨觀門。二者阿那波那門。

(五三五頁、下段)

問曰。若爾者二相有何等異。

答曰。九相為遮未得禪定為姪欲所覆故。十想能除滅姪欲等三毒。九相如縛賊十想如斬殺。九相為初學。十想為成就。復次是十想中。不淨想攝九相。有人言。十想中不淨想食不淨想世間不可樂想。攝九相。復有人言。十想九相同為離欲俱為涅槃。所以者何。初死相動轉言語須臾之間忽然已死。身體臃脹爛壞分散各各變異是則無常。若著此法無常壞時是即為苦。若無常苦無得自在者。是則無我。不淨無常苦無我則不可樂。觀身如是。食雖在口腦涎流下與唾和合成味。而咽與吐無異下入腹中即是食不淨想。以此九相觀身一無常變異。念念皆滅即是死想。以是九相厭世間樂。知煩惱斷則安隱寂滅即是斷相。以是九相遮諸煩惱即是離想。以是九相厭世間故。知此五眾滅。更不復生是處安隱。即是尽想。復次九相為因。十想為果。是故先九相後十想。復次九相為

i
九相

行人先持戒清淨令心不悔易受觀法。能破姪欲諸煩惱賊。故爾時當先。觀人初死之時辭談言語息出不反忽已死亡氣滅身冷無所覺知。室家驚慟号天叫地。言說方爾奄便何去。此為大畏。無可免者。譬如劫尽火燒無有遺脫。如偈說。

死至無貧富 無勤修善法

無貴亦無賤 老少無免者

無祈請可救 亦無欺誑處

無捍格得脫 一切無免者

死法名永離恩愛之處一切有生之所惡。雖知可惡甚無得免者。我身不久必當如是。同於木石無所別知。

我今不応貪著五欲不覺死至同於牛羊。牛羊禽獸雖

外門。十想為內門。是故經言。二為甘露門。一者不淨門。二者安那般那門。

(二一七頁、下段—二一八頁、上段、初品·九相義、抄略)

問曰。行者云何觀是脹相等九事。

答曰。行者先持戒清淨令心不悔故。易受觀法。能破姪欲諸煩惱賊。觀人初死之日。辭訣言語息出不反忽已死。室家驚慟号哭呼天言說方爾。奄便那去氣滅身冷無所覺識。此為大畏無可免處。譬如劫尽火燒無有遺脫。如說。

死至無貧富 無勤修善惡

無貴亦無賤 老少無免者

無祈請可救 亦無欺誑離

無捍格得脫 一切無免處

死法名為永離恩愛之處。一切有生之所惡者。雖甚惡之無得脫者。我身不久必當如是同於木石無所別知。我今

見死者跳騰哮吼不自覺悟。我既已得人身識別好醜。當求甘露不死之法。如偈說六情根完具 智鑒亦明利。

而不求道法 唐受身智慧
禽獸皆亦智 欲樂以自恣
而不知方便 為道修善事
既已得人身 而但自放恣
不知修善行 与彼復何異
三惡道衆生 不得修道業
已得此人身 當勉自益利

(五三五頁、下段—五三六頁、上段)

行者對死尸邊見脰脹如韋囊盛風異於本相。此身中無主妄識役御視聽言語。以此自誑今何所趣。但見空舍脰脹項直。此身姿容妖媚細膚朱脣素齒長眼直鼻平額高眉如是好身令人心惑。今但見脰脹好在何處。男女之相亦不可識。即取此相以觀我所愛人。作此訶責欲心臭屎囊脰脹可惡。何足貪著。

(五三六頁、上—中段)

不怠貪著五欲不覺死至同於牛羊。牛羊禽獸雖見死者。跳騰哮吼不自覺悟。我既得人身識別好醜。當求甘露不死之法如說。

六情身完具 智鑒亦明利
而不求道法 唐受身智慧
禽獸亦皆知 欲樂以自恣
而不知方便 為道修善事
既已得人身 而但自放恣
不知修善行 与彼亦何異
三惡道衆生 不得修道業
已得此人身 當勉自益利

(二一七頁、上—中段、初品·九相義)

行者到死屍邊。見死屍脰脹。如韋囊盛風。異於本相心生厭畏。我身亦當如是未脫此法。身中主識役御此身。視聽言語作罪作福。以此自貴為何所趣。而今但見空舍在此。是身好相細腰姝媚長眼直鼻平額高眉。如是等好令人心惑。今但見脰脹好在何處。男女之相亦不可識。作此觀已呵著欲心。此臭屎囊脰脹可惡何足貪著。

(二一七頁、中段、初品·九相義)

136

行者復觀死尸風吹日曝轉大烈壞在地。六分破碎五臟屎尿臭穢盈流惡露已現。我所著者以此觀之無可愛樂。我為痴惑為此屎囊薄皮所誑。如灯蛾投火。但貪明色不顧燒身之禍。

(五三六頁、中段)

137

行者復觀死尸虫蛆啖食鳥挑其眼狐狗咀嚼虎狼鬪裂身殘欠駁脫落可惡我所愛人以此觀之本時形体清潔服飾莊嚴嬌態自惑。今見破壞本相皆失甚可厭惡。

(五三六頁、中段)

138

行者復觀死尸禽獸分裂身形破散風吹日曝筋斷骨離頭首交橫。我所愛人以此觀之人相何在。

(五三六頁、中段)

139

行者復觀死尸皮肉等已尽但見白骨。見骨有二種。一者見筋相連。二者筋尽骨離。復有二種。一則余

死屍風熱轉大裂壞在地。五藏屎尿膿血流出惡露已現。行者取是壞相以況己身。我亦如是皆有是物与此何異。我為甚惑為此屎囊薄皮所誑。如灯蛾投火。但貪明色不知燒身。已見裂壞男女相滅。我所著者亦皆如是。

(二一七頁、中段、初品·九相義、抄略)

若不燒不埋棄之曠野。為鳥獸所食。鳥挑其眼狗分手脚。虎狼剝腹分掣鬪裂。殘藉在地有尽不尽。行者見已心生厭想。思惟此屍未壞之時人所著處。而今壞敗無復本相但見殘藉。鳥獸食處甚可惡畏。

(二一七頁、中—下段、初品·九相義、抄略)

鳥獸已去風日飄曝。筋斷骨離各各異處。行者思惟本見身法和合而有身相。男女皆可分別。今已離散各在異處。和合法滅身相亦無皆異於本。所可愛著今在何處。

(二一七頁、下段、初品·九相義、抄略)

身既離散處處白骨。鳥獸食已唯有骨在。觀是骨人是為骨相。骨相有二種。一者骨人筋骨相連。二者骨節分離。

血膏膩染污。二則骨白如珂如貝。

(五三六頁、下段)

140

行者復到死尸林中。或見漕多草木焚燒死尸腹破肥出爆裂煙臭甚可驚畏。或見但燒白骨煙焰洞然薪尽火滅形同灰土。假令不燒不埋亦歸磨滅。我所愛人以此觀之身相皆尽甚於兵刃。沐浴香熏華粉嚴飾軟肥細体清温諂佞。以此惑人今皆磨滅竟何所在。

(五三六頁、下段)

141

六欲者。一者色欲。二形貌欲。三威儀恣態欲。四言語音声欲。五細滑欲。六人相欲。此六欲中能生六種著。色欲者有人染著赤色。若赤白色若黃白色黑色若赤黑色若青色若青白色若桃華色。無智愚人見此等色没溺迷醉。若形貌欲有人。但著形貌面如滿月。修目高眉細腰纖指相好端嚴。心即惑著。威儀欲者有人著威儀恣態行步汪洋揚眉頓臉含笑嬌盈便生愛染。言語欲者有人但愛語声若聞巧言華說心

筋骨相連破男女長短好色細滑之相。骨節分離破衆生根本真相。復有二種。一者淨二者不淨。淨者久骨白淨無血無膩色如白雪。不淨者余血塗染膩膏未盡。

(二一七頁、下段、初品·九相義、抄略)

行者到屍林中。或見積多草木焚燒死屍。腹破眼出皮色焦黑甚可惡畏。須臾之間變為灰燼。行者取是燒相思惟此身未死之前。沐浴香華五欲自恣。今為火燒甚於兵刃。此屍初死形猶似人。火燒須與本相都失。一切有身皆歸無常我亦如是。

(二一七頁、下段、初品·九相義、取意)

是九相除人七種染著。或有人染著色。若赤若白若赤白若黃若黑。或有人不著色但染著形容。細膚纖指修目高眉。或有人不著容色但染著威儀。進止坐起行住札拜俯仰揚眉頓睫親近按摩。或有人不著容色威儀。但染著言語。軟声美辞隨時而說。心意承旨能動人心。或有人不著容色威儀軟声。但染著細滑柔膚軟肌。熱時身涼寒時体温。或有人皆著五事。或有人都不著五事但染著人相。若男若女雖得上六種欲。不得所著之人猶無所解。捨世

意承旨音詞清雅歌詠讚歎悅動人心。愚夫淺識為之迷惑細滑欲者有人但愛身形柔軟皮膚光悅猶若兜羅之綿。寒時体温熱時体涼。按摩接待身服熏香。凡情没溺為此危喪。雜欲者。有人皆著五事。人相欲者。有人皆不著五事。但著人相若男若女雖見上五事。若不得所愛之人猶不染著。若遇適意之人則能捨世所重頓亡軀命。

（五三六頁、下段—五三七頁、上段）

初死想破威儀語言二欲。次脹想壞想噉想破形貌欲。次血塗漫想青瘀想膿爛想多破色欲。次骨想燒想多除細滑欲。九相除雜欲及所著人相欲噉。想散想骨想偏除人相欲殘噉離散白骨中不見有人可著故。以是九想觀能破欲結瞋痴亦薄。三毒薄故九十八使山皆動。漸漸增進其道以金剛三昧摧破結使山得三乘道。九想雖是不淨觀因是能成大事。譬如大海中死尸溺人依之即得度也。

（五三七頁、上段）

所重五種欲樂而隨其死。

（二一八頁、上段、初品·九相義、取意）

死相多除威儀語言愛。臃脹相壞相噉相散相多除形容愛。血塗相青瘀相膿爛相。多除色愛。骨相燒相多除細滑愛。九相除雜愛及所著人愛。噉相散相骨相偏除人愛。噉殘離散白骨中不見有人可著。以是九相觀離愛心。瞋痴亦微薄。不淨中淨顛倒。痴故著是身。今以是九相披析身內。見是身相痴心薄。痴心薄則貪欲薄。貪欲薄則瞋亦薄。所以者何。人以貪身故生瞋。今觀身不淨心厭故不復貪身。不貪身故不復生瞋。三毒薄故一切九十八使山皆動。漸漸增進其道。以金剛三昧摧碎結山。九相雖是不淨觀。依是能成大事。譬如大海中臭屍溺人依以得渡。

（二一八頁、上—中段、初品·九相義、抄略）

是九想法緣欲界身色想陰攝。亦身念處少分。或欲界攝或初禪二禪攝。未離欲散心人得欲界繫。離欲人得色界。繫脛脹等八想欲界初禪二禪中攝。淨骨想欲界初禪二禪四禪中攝。三禪中樂多故無是想。

（五三七頁、上段）

行者觀人死時動轉言語須臾間忽然已滅。身體脛脹爛壞分散各各變異。是則無常。若著此身無常壞時是即為苦。若無常苦不得自在者是則無我。不淨無常苦無我故。則世間不可樂著。觀身如是。食雖在口腦涎流下與唾和合成味。而咽與吐無異。下人腹中即為糞穢。即是食不淨想。以此九想觀身無常變易念念皆滅。即是死想。以是九想厭世間樂。知煩惱斷即安隱寂滅。即是斷想。以是九想遮諸煩惱即離想。以九想厭世間故。知五陰滅。更不須生是處安隱。即是盡想。

（五三七頁、上—中段）

問曰。是九相有何性何所緣何處攝。

答曰。取相性緣。欲界身色相陰攝。亦身念處少分。或欲界攝。或初禪二禪四禪攝。未離欲散心人得欲界繫。離欲人心得色界繫。脛脹等八相。欲界初禪二禪中攝。淨骨相欲界初禪二禪四禪中攝。三禪中多樂故無是相。

（二一八頁、中段、初品·九相義）

初死相動轉言語須臾之間忽然已死。身體脛脹爛壞分散各各變異是則無常。若著此法無常壞時是即為苦。若無常苦無得自在者。是則無我。不淨無常苦無我則不可樂。觀身如是。食雖在口腦涎流下與唾和合成味。而咽與吐無異下入腹中即是食不淨想。以此九相觀身無常變異。念念皆滅即是死想。以是九相厭世間樂。知煩惱斷則安隱寂滅即是斷相。以是九相遮諸煩惱即是離想。以是九相厭世間故。知此五衆滅。更不復生是處安隱。即是盡想。

（二一七頁、下段—二一八頁、上段、初品·九相義）

摩訶衍中說若善修九想開身念処門。身念処開三念
 処門。四念処開三十七品門。三十七品開涅槃門。
 入涅槃故則滅一切憂苦。
 (五三七頁、中段)

若色中無味相衆生即不応著於色若。色中無離相今
 亦不応從色得解脫。以色中有味故衆生則著於色。
 (五三七頁、中段)

ii 八念

仏弟子於阿蘭若処空舍塚間山林曠野。善修九想外
 不淨厭患其身而作是念。我云何將是底下不淨臭屎
 尿囊以自隨逐。爾時嗇然驚怖拳身毛豎。及為惡魔
 作種種形色來恐怖之。欲令其道退沒。以是故念仏。
 次九想後說八念以除怖畏。如經中說。仏告諸比丘。
 若於阿蘭若処有驚怖心。爾時应当念仏恐怖即滅。

是九相是開身念処門。身念処開三念処門。是四念処開
 三十七品門三十七品開涅槃城門。入涅槃離一切憂惱諸
 苦。
 (二一八頁、中段、初品・九相義)

經中亦有是說。若色中無味相。衆生不応著色。以色中
 有味故衆生起著。若色無過罪。衆生亦無厭色者。以色
 實有過惡故觀色則厭。若色中無出相。衆生亦不能於色
 得脫。以色有出相故。衆生於色得解脫。味是淨相因緣
 故。以是故菩薩不於不淨中沒早取涅槃。

(二一八頁、下段、初品・九相義、取意)

仏弟子於阿蘭若処空舍塚間山林曠野。善修九相内外不
 淨觀。厭患其身而作是念。我云何担是底下不淨屎尿囊。
 自隨隨然驚怖。及為惡魔作種種惡事來恐怖之欲令其退。
 以是故仏次第為說八念。如經中說。仏告諸比丘。若於
 阿蘭若処空舍塚間山林曠野。在中思惟。若有怖畏衣毛
 為豎。爾時应当念仏。仏是多陀阿伽度阿羅呵三藐三仏陀

若不念仏心当念法恐怖即除。若不念法心当念僧恐怖即除。故知三念為除怖畏說也。

問曰。經說三念因緣為除怖畏後五念復云何。

答曰。是比丘自布施持戒怖畏即除。所以者何。若彼破戒畏墮地獄。若慳貪畏墮餓鬼。及貧窮中自念。我有是淨戒布施。則歡喜上諸天皆是布施持戒果報。我亦有是福德。是故念天。亦能令怖畏。不生十六行中。念阿那波那時細心覺尚滅。何況怖畏龜覺。念死者念五陰身念念生滅。從生已來恒与死俱。今何以畏死。是五念仏雖不別說。

(五三七頁、中—下段)

乃至婆伽婆。恐怖則滅。若不念仏当疾念法。仏法清淨巧出善說。得今世報指示開發。有智之人心力能解。如是念法怖畏則除。若不念法則当念僧。仏弟子衆修正道隨法行。僧中有阿羅漢向阿羅漢乃至須陀洹向須陀洹四双八輩。是仏弟子衆。心供養合手恭敬禮拜迎送。世間無上福田。作如是念僧恐怖即滅。告諸比丘。積提桓因与阿修羅鬪在大陣中。時告諸天衆汝与阿修羅鬪時。設有恐怖当念我七宝幢恐怖即滅。若不念我幢当念伊舍那天子。帝釈左面天王也。宝幢恐怖即除。若不念伊舍那宝幢。当念婆樓那天子。右面天子。宝幢恐怖即除。以是故知為除恐怖。因緣故。次第說八念。

問曰。經中說三念因緣除恐怖。五念復云何能除恐怖。

答曰。是比丘自念布施持戒功德。怖畏亦除。所以者何。若破戒心畏墮地獄。若慳貪心畏墮餓鬼及貧窮中。自念我有是淨戒布施。若念淨戒若念布施。心則歡喜作是言。若我命未盡当更增進功德。若当命終不畏墮惡道。以是故念戒施。亦能令怖畏不生。念上諸天皆是布施持戒果報。此諸天以福德因緣故生彼。我亦有是福德。以是故念天。亦能令怖畏不生。十六行念安那般那時細覺尚滅。何況恐怖龜覺。死者念五衆身念念生滅。從生已來常

148 是中法相並如摩訶衍中廣分別。 (五三八頁、中段)

149 念施如摩訶衍中檀波羅蜜入道相中說。

(五三八頁、中段)

iii 十想

150 十想義種種分別。具如摩訶衍中廣說。

(五四〇頁、中段)

与死俱。今何以畏死。是五念仏雖不說。亦当除恐怖。所以者何。念他功德以除恐怖則難。自念己事以除恐怖則易。以是故仏不說。

(二一八頁、下段—二一九頁、中段、初品・八念義、抄略)

当該箇所が広範圍に亘るため、本文は割愛する。

(二一九頁、中段—二三八頁、上段、初品・八念義—八念義之余、指示)

当該箇所が「檀波羅蜜法施義」の全てであるため、本文は割愛する。

(一四三頁、下段—一四五頁、上段、初品・檀波羅蜜法施義、指示)

当該箇所が「十想釈論」の全てであるため、本文は割愛する。

151

摩訶衍云。若於煖頂忍世間第一法。正智慧觀離諸煩惱是離想。得無漏道斷結使是斷想。入涅槃時滅五受陰不復相續。是名尽想。 (五四〇頁、中段)

152

故經云。善修無常能斷一切欲愛色愛無色愛掉慢無明三界結使永尽無余。 (五四〇頁、中段)

【卷第十】

153

故摩訶衍云。不壞法阿羅漢能具無諍三昧願智頂禪。 (五四〇頁、下段)

(二二九頁、上段—二二二頁、下段、初品・十想积論、指示)

復次行者於煖法頂法忍法世間第一法正智慧觀。遠諸煩惱是名離想。得無漏道斷諸結使。是名斷想。入涅槃時滅五受衆不復相續。是名尽想。

(二二二頁、下段、初品・十想积論)

如經中說。善修無常想。能斷一切欲愛色愛無色愛掉慢。無明尽。能除三界結使。以是故即名為道。

(二二九頁、下段、初品・十想积論)

復次諸禪中有頂禪。何以故名頂有二種。阿羅漢壞法不壞法。不壞法阿羅漢。於一切深禪定得自在。能起頂禪。得是頂禪能轉壽為富轉富為壽。復有願智四弁無諍三昧。願智者。願欲知三世事。隨所願則知。此願智二處撰。欲界第四禪四弁者。法弁辞弁二處撰。欲界初禪。余二

154 故摩訶衍云。背捨是初行。勝處是中行。一切處是後行。
(五四〇頁、下段)

iv 八背捨

155 背是淨潔五欲離是著心。故名背捨。

(五四〇頁、下段)

156 今依摩訶衍中說。論言。初背捨初禪撰。第二背捨二禪撰。
(五四一頁、上段)

157 故論云。淨背捨者緣淨故淨遍身受樂故。名身作証。
(五四一頁、上段)

158 不壞內外色不內外滅色相。已是不淨心觀色是名初

弁九地撰。欲界四禪四無色定。無諍三昧者。令他心不起諍。五處撰。欲界及四禪。

(一八七頁、中—下段、初品・禪波羅蜜、取意)

背捨是初行者。勝處是中行。一切處是久行。

(二一五頁、中段、初品・八背捨義)

背是淨潔五欲。離是著心故名背捨。

(二一五頁、上段、初品・八背捨義)

初二背捨初四勝處。初禪二禪中撰。

(二一六頁、下段、初品・八背捨義)

緣淨故名淨背捨。遍身受樂故名身証。

(二一五頁、中—下段、初品・八背捨義)

不壞內外色。不內外滅色相。以是不淨心觀色。是名初

背捨。所以者何。衆生有二分行。愛行見行。愛多者著樂多縛在外結使。見多者多著身見等諸見為內結使縛。以是故愛多者觀外身不淨。見多者觀內身不淨敗壞。

(五四一頁、中段)

159 論言背是淨潔五欲。離是著心故名背捨。

(五四二頁、上段)

160 復次如摩訶衍中說。初禪一背捨。

(五四二頁、上段—五四二頁、中段)

161 壞內色滅內色相。不壞外色不滅外色相。以是不淨心觀外色是第二背捨。

(五四二頁、中段)

162 如摩訶衍中說。緣淨故淨。遍身受樂故名身作証。

(五四二頁、中段)

163 背滅受想諸心心數法。是名滅受想背捨。

(五四三頁、上段)

背捨。……衆生有二分行。愛行見行。愛多者著樂多縛在外諸結使行。見多者多著身見等行。為內結使縛。以是故愛多者觀外色不淨。見多者觀自身不淨壞敗故。

(二一五上、初品·八背捨義)

背是淨潔五欲。離是著心故名背捨。

(二一五頁、上段、初品·八背捨義)

初二背捨初四勝處。初禪二禪中撰。

(二一六頁、下段、初品·八背捨義)

壞內色滅內色相。不壞外色不滅外色相。以是不淨心觀外色。是第二背捨。

(二一五頁、上段、初品·八背捨義)

緣淨故名為淨背捨。遍身受樂故名為身証。

(二一五頁、中—下段、初品·八背捨義)

背滅受想諸心心數法。是名滅受想背捨。

(二一五頁、下段、初品·八背捨義)

v 八勝處

164

八勝處者。一內有色相外觀色少若好若醜。是名勝知勝見。一勝處也。二內有色相外觀色多若好若醜。是名勝知見。二勝處也。三內無色相外觀色少若好若醜。是名勝知見。三勝處也。四內無色相外觀色多若好若醜。是名勝知見。四勝處也。五青勝處。六黃勝處。七赤勝處。八白勝處。

(五四三頁、下段)

165

譬如乘馬擊賊非但破前陣。亦能善制其馬故名勝處。

(五四三頁、下段)

166

明次位者今但依摩訶衍中說。初二勝處位在初禪。次第三第四勝處位在二禪後。四勝處位在四禪。所以三禪不立勝處者。以樂多心鈍故。前二禪離欲界近。欲界煩惱難破。雖位居二禪猶觀不淨破下地結。四禪既是色中之極。故色勝位極於此。四空既無色

八勝處者。內有色相外觀色少。若好若醜是色勝知勝觀。是名初勝處。內有色相外觀色多。若好若醜是色勝知勝觀。是名第二勝處。第三第四亦如是。但以內無色相外觀色為異。內亦無色相。外觀諸色青黃赤白。是為八勝處。

(二一六頁、上段、初品·八背捨義、取意)

譬如健人乘馬擊賊。能破是名為勝。又能制御其馬。是亦名勝。

(二一六頁、中段、初品·八背捨義)

初二背捨初四勝處。初禪二禪中攝。淨背捨後四勝處八一切處。第四禪中攝。二一切處即名說空處。空處攝識處。識處攝前三背捨八勝處八一切處。皆緣欲界。後四背捨緣無色界及無漏法諸妙功德。在根本中。若無色根本不緣下地故。滅受想定非心心數法故無緣。非有想非

故。亦以破地煩惱薄故。故不立勝處。

(五四三頁、下段—五四四頁、上段)

167

緣少故名少。觀道未增故觀少因緣。觀多畏難攝故。譬如鹿遊未調則不中遠放。

(五四四頁、上段)

168

若好若醜者。觀外諸色善業果報故名好。惡業報故名醜。復次行者從師所受觀法觀外緣種種不淨。是名醜色。行者或時憶念妄生淨想。觀淨色是好色。復次行者自身中繫心一處。觀欲界中色有二種。一者能生姪欲。二者能生瞋恚。能生姪欲是淨色名為好能生瞋恚者是不淨色故名醜。勝知勝見者。觀心淳熟於好色中心不貪愛。於醜色中心不瞋恚。但觀色四大因緣和合而生。如水沫不堅固。智慧深達寂寞之相。行者住是不淨門中。姪欲瞋恚諸結使來能不隨故名勝處。勝是不淨中淨顛倒諸煩惱故。復次好醜者。不淨觀有二種。一者見自身他身三十六物臭穢不淨。是名醜。二者除内外皮肉五臟。但觀白骨如珂如雪乃至流光照耀。是名為好。

無想處背捨。但緣無色四陰及無漏法。

(二一六頁、下段、初品·八背捨義、取意)

緣少故名少。觀道未增長故觀少因緣。觀多畏難攝故。譬如鹿遊未調不中遠放。

(二一六頁、上段、初品·八背捨義)

若好若醜者。初學繫心緣中。若眉間若額上若鼻端。內身不淨相內身中不淨相。觀外諸色善業報故名好。不善業報故名醜。復次行者如從師所受觀外緣種種不淨。是名醜色。行者或時憶念忘故。生淨相觀淨色是名好色。復次行者自身中繫心一處。觀欲界中色二種。一者能生姪欲。二者能生瞋恚。能生姪欲者。是淨色名為好。能生瞋恚者。是不淨色名為醜。於緣中自在勝知勝見。行者於能生姪欲端正色中不生姪欲。於能生瞋恚惡色中不生瞋恚。但觀色四大因緣和合生。如水沫不堅固。是名若好若醜。勝處者行者住是不淨門中。姪欲瞋恚等諸結使來能不隨是名勝處。勝是不淨中淨顛倒等諸煩惱賊故。問曰。行者云何內色相外觀色。答曰。是八勝處。深入定心調柔者可得。行者或時見內

(五四四頁、上段)

身不淨。亦見外色不淨。不淨觀有二種。一者三十六物等種種不淨。二者除内外皮肉五藏。但觀白骨如珂如雪。三十六物等觀是名醜。如珂如雪觀是名好。

(二一六頁、上—中段、初品·八背捨義、抄略)

169

能見一骨人遍四天下皆是骨人。是名為多還。復撰念觀一骨人故名勝知勝見。随意五欲男女淨潔相中能勝故。故名勝處。又能善調觀心。雖知能觀之心性無所有。而於緣中自在迴轉觀諸境界無有障闕。故名勝處有義。如摩訶衍中廣說。

(五四四頁、中段)

行者觀道轉深增長。以此一骨人。遍觀閻浮提皆是骨人。是名為多。還復撰念觀一骨人。以是故名勝知勝見。復次随意五欲中。男女相淨潔相。能勝故名為勝處。……是勝處若多若少随意觀。不令異心奪。觀勝是緣名為勝處。

(二一六頁、中段、初品·八背捨義、取意)

vi 十一切處

170

亦与摩訶衍所說都不相闕。

(五四五頁、中段)

十一切處者。背捨勝處已說。此以遍滿緣故名一切處。問曰。何以無所有處非有想非無想處。不名一切處。答曰。是得解之心。安隱快樂廣大無量無辺虛空處。是仏所說。一切處中皆有識。能疾緣一切法故。一切法中皆見有識。以是故二處立一切處。無所有中無物可広。

亦不得快樂。亦不說是無所有。無邊無量。非有想非無想處。心鈍難得取相。令廣大。復次。虛空處。近色界。亦能緣色。識處能緣緣色。又識處起能超入第四禪。第四禪起超入識處。無所有處。非有想非無想處。遠無色。因緣故。非一切處。是三種法。皆行得勝處。一切處是有漏。初三背捨第七第八背捨是有漏。余殘或有漏或無漏。初二背捨初四勝處。初禪二禪中。淨背捨後四勝處。八一切處。第四禪中。二一切處。即名說空處。空處。撰識處。識處。撰前三背捨。八勝處。八一切處。皆緣欲界。後四背捨。緣無色界及無漏法。諸妙功德。在根本中。若無色。根本不緣下地故。滅受想定。非心。数法。故無緣。非有想非無想處。背捨。但緣無色。四陰及無漏法。

(二一六頁、下段、初品・八背捨義、指示)

如意。天眼。天耳。他心智。自識。宿命。云何如意。如意有三種。能到。轉變。聖如意。能到有四種。一者。身能飛行。如鳥無礙。二者。移遠。令近。不往而到。三者。此沒彼出。四者。一念能至。轉變者。大能作小。小能作大。一能作多。多能作一。種種諸物。皆能轉變。外道輩。轉變極久。不過七日。諸仙及弟子。轉變自在。無有久近。聖如意者。外六塵中。不可愛不淨物。

能觀令淨。可愛淨物。能觀令不淨。是聖如意法唯仏独有。是如意通從修四如意足生。是如意足通等。色緣故。次第生。不可一時得。天眼通者。於眼。得色界四大造清淨色。是名天眼。天眼所見。自地及下地六道中衆生諸物。若近若遠若覆若細諸色無不能照。見天眼有二種。一者從報得。二者從修得。是五通中天眼從修得非報得。何以故。常憶念種種光明得故。復次有人言。是諸菩薩輩得無生法忍力故。六道中不摂。但為教化衆生故。以法身現於十方。三界中未得法身菩薩。或修得或報得。問曰。是諸菩薩功德。勝阿羅漢辟支仏。何以故。讚凡夫所共小功德天眼。不讚諸菩薩慧眼法眼仏眼。答曰有三種天。一仮号天二生天三清淨天。轉輪聖王諸余大王等。是名仮号天。從四天王天乃至有頂生處。是名生天。諸仏法身菩薩辟支仏阿羅漢。是名清淨天。是清淨天修得天眼。是謂天眼通。仏法身菩薩清淨天眼。一切離欲五通凡夫所不能得。声聞辟支仏亦所不得。所以者何。小阿羅漢小用心。見一千世界。大用心見二千世界。大阿羅漢小用心。見二千世界。大用心見三千大千世界。辟支仏亦爾。是名天眼通。云何名天耳通。於耳。得色界四大造清淨色。能聞一切声天声人声三惡道声。云何

vii
九次第定

172

今用大品摩訶衍論所明九次第定。

(五四六頁、下段)

得天耳通。修得常憶念種種聲。是名天耳通。云何識宿命通。本事常憶念日月年歲至胎中。乃至過去世中。一世十世百世千萬億世。乃至大阿羅漢辟支佉。知八万大劫。諸大菩薩及佉知無量劫。是名識宿命通。云何名知他心通。知他心若有垢若無垢。自觀心生住滅時。常憶念故得。復次觀他人喜相瞋相怖相畏相。見此相已然後知心。是為他心智初門。是五通略說竟。

(九七頁、下段—九八頁、中段、初品·菩薩功德積論、指示)

九次第定者。從初禪心起。次第入第二禪。不令余心得入。若善若垢如是乃至滅受想定。問曰。余者亦有次第。何以但稱九次第定。答曰。余功德皆有異心間生故非次第此中深心智慧利行者自試其心。從一禪心起次入二禪。不令異念得入。於此功德心柔軟善斷法愛故。能心心相次。是次第二是有漏七或有漏或無漏禪。中間未到地不牢固。又是聖人所得。又此大功德不在辺地。是故無次

173

譬如車有二輪若一強一弱則載不安穩。

(五四七頁、上段)

174

雖有此法既不牢固。又聖人所得大功德不在辺地。

(五四七頁、上段)

viii 三三昧

175

一切禪定摂心皆名為三摩提。秦言正心行処。是心從無始已來常曲不端。得是正心行処心則端直。故名三昧。譬如蛇行常曲入筒則直。

(五四七頁、上—中段)

176

三三昧義。如摩訶衍中広分別。(五四七頁、下段)

第。

(二一六頁、下段—二一七頁、上段、初品・八背捨義、指示)

譬如車一輪強一輪弱則不安隱。

(一八五頁、中段、初品・禪波羅蜜)

中間未到地不牢固。又是聖人所得。又此大功德不在辺地。

(二一七頁、上段、初品・八背捨義)

一切禪定摂心。皆名為三摩提。秦言正心行処。是心從無始世界來常曲不端。得是正心行処心則端直。譬如蛇行常曲入竹筒中則直。

(二三四頁、上段、初品・十一智釈論)

一切禪定摂心。皆名為三摩提。秦言正心行処。是心從無始世界來常曲不端。得是正心行処心則端直。譬如蛇

行常曲入竹筒中則直。是三昧三種。欲界未到地。初禪與覺觀相応故。名有覺有觀。二禪中間但觀相応故。名無覺有觀。從第二禪乃至有頂地。非覺觀相応故。名無覺無觀。問曰三昧相応心數法乃至二十。何以故但說覺觀。答曰。是覺觀擾亂三昧。以是故說是二事。雖善而是三昧賊難可捨離。有人言。心有覺觀者無三昧。以是故仏說有覺有觀三昧但不牢固覺觀力小微。是時可得有三昧。是覺觀能生三昧亦能壞三昧。譬如風能生雨亦能壞雨。三種善覺觀能生初禪。得初禪時發大歡喜覺觀故心散還失。以是故但說覺觀。問曰。覺觀有何差別。答曰。麤心相名覺。細心相名觀。初緣中心發相名覺。後分別籌量好醜名觀。有三種麤覺。欲覺瞋覺惱覺。有三種善覺。出要覺無瞋覺無惱覺。有三種細覺。親里覺国土覺不死覺。六種覺妨三昧。三種善覺能開三昧門。若覺觀過多還失三昧。如風能使船風過則壞船。如是種種分別覺觀。問曰。經說三種法。有覺有觀法。無覺有觀法。無覺無觀法。有覺有觀地。無覺有觀地。無覺無觀地。今何以但說三種三昧。答曰。妙而可用者取。有覺有觀法者。欲界未到地初禪中覺觀相応法。若善若不善若無記。無覺有觀法者。禪中間觀相応法。若善若無記。

ix 師子奮迅三昧

x 超越三昧

177 故摩訶衍云。譬如黃師子白師子二俱能趕。若黃師子趕則不遠。若白師子則能遠擲。

(五四八頁、中段)

無覺無觀法者。離覺觀法一切色心不相応行及無為法。有覺有觀地者。欲界未到地梵世。無覺有觀地者。禪中間善修是地作大梵王。無覺無觀地者。一切光音一切遍淨一切廣果一切無色地。於中上妙者是三昧。何等是三昧從空等三三昧。乃至金剛及阿羅漢辟支仏諸三昧。觀十方仏三昧乃至首楞嚴三昧。從斷一切疑三昧。乃至三昧王等諸仏三昧。如是等種種分別。略說三三昧義竟。

(二三四頁、上—中段、初品・十一智釈論、指示)

譬如二種師子。一黃師子。二白髮師子。黃師子雖亦能超。不如白髮師子王。

(一八八頁、上段、初品・禪波羅蜜、取意)