

『次第禪門』の研究（五）

大野 栄 人

はじめに

本論文は、『次第禪門』巻第一之上の「禪波羅蜜の名を
積す第二」を原典解明するものである。

本研究は、平成十七年度春学期（四月～七月）の大学院
文学研究科修士課程および博士課程の「講義」の授業の研
究成果である。授業の受講者は、仏教学仏教史学専修の私
のゼミ生のつぎの諸氏である。

小川雄太（修士一年）、伊藤智教・廣 賞佳（修士二
年）、トラン トウイ カン（ベトナム）（博士一年）、

武藤明範・水野壮平・鈴木あゆみ・森 琢朗（博士三
年）、伊藤光壽・今井勝子（研究生）、久田静隆（研究

『次第禪門』の研究（五）（大野）

員）

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

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

武藤明範・伊藤光壽氏をはじめ、大学院受講生全員の智
慧を結集してでき上がった研究成果であるが、恐らく多く

の誤記・誤読があることと思われる。その責任の全ては、私にあることをお断りしておきたい。

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

〔原文〕

釋禪波羅蜜名第二

今釋禪波羅蜜名。略爲三意。一先簡別共不共名。二翻譯。

三料簡。第一簡別共不共名。卽爲二意。一共名。二不共名。共名者。如禪一字。凡夫外道。二乘菩薩。諸佛所得禪定。通得名禪。故名爲共。不共名者。波羅蜜三字。名到彼岸。此但據菩薩諸佛故。摩訶衍論云。禪在菩薩心中。名波羅蜜。是名不共。所以者何。凡夫著愛。外道著見。二乘無大悲方便。不能盡修一切禪定。是以不得受到彼岸名。故言波羅蜜卽是不共。復次禪名四禪。凡夫外道。二乘菩薩諸佛。同得此定。故名爲共。波羅蜜名度無極。此獨菩薩諸佛。因禪能通達中道佛性。出生九種大禪。得大涅槃。不與

凡夫二乘共故。波羅蜜者。名爲不共。通而爲論卽無勞分別。所以者何。禪自有共禪不共禪。波羅蜜亦爾。有共不共故。摩訶衍論云。天竺語法。凡所作事竟。皆名波羅蜜。第二翻譯。卽爲二意。一翻譯共名。二翻譯不共名。第一先翻譯共名。共名者卽是禪也。亦爲二意。一正翻名。二者解釋。第一先翻共名者。禪是外國之言。此間翻則不定。今略出三翻。一摩訶衍論中翻譯。秦言思惟修。二舉例往翻。如檀波羅蜜。此言布施度。禪波羅蜜。此言定度。故知用定以翻譯。三阿毘曇中。用功德叢林以翻譯。第二釋此三翻。卽作二意。一別二通。若釋別翻思惟修者。此可對因。何以故。思惟是籌量之念。修是專心研習之名。故以對修因。翻禪爲定者。此可對果。何以故。定名靜默。行人離散求靜。既得靜住。訓本所習故以對果。翻禪爲功德叢林者。此可通對因果。如功是功夫。所以對因。積功成德可以對果。如萬行對因。萬德對果。因果合翻。故名功德叢林者。譬顯功德非一。所以然者。如多草共聚名爲叢。衆樹相依名爲林。草叢小故。可以譬於因中之功小。林木大故。可以對果上之德大。此而推之。功德叢林通對因果。於義則便。第二通釋禪。三翻並對因果。所以者何。如思惟修。雖言據因亦得對

果。何以故。定中靜慮即是思惟。乘上益下。故名爲修。此可以數人九修中乘上修義爲類故。於果中亦得說思惟。因中亦得說定者。如十大地心數。散心尙得言定。何況行者專心歛(念)守一不散而不名定。故知因中亦得說定。因中亦得名功德叢林者。因中功義前已說之。由運功故即成行因之德。果中德義說亦如前。所言功者即是功用。果上有寂靜離過。神通變化益物之用。故名爲功。因之與果悉是衆善功德之所成故。通言功德叢林。復次諸經論中。翻名立義不同。或言禪名棄惡。或言疾大疾住大住。如是處不同。不可偏執。第二翻釋不共名。不共名者。即是波羅蜜。亦爲二意。一者翻名。二者解釋。就第一翻名中。略出三翻不同。一者諸經論中。多翻爲到彼岸。二摩訶衍論中。別翻云事究竟。三瑞應經中。翻云度無極。

〔書き下し文〕

釈禪波羅蜜名第二⁽¹⁾

いま、禪波羅蜜の名を釈するに、略して三意となす。一には、先ず共と不共との名を簡別し、二には翻訳し、三

『次第禪門』の研究(五)(大野)

には料簡す。

第一に、共と不共との名を簡別するに、すなわち二意となす。一には共名、二には不共名なり。

共名とは、禪の一字のごときは、凡夫も、外道も、二乗も、菩薩も、諸仏も、所得の禪定を通じて禪と名づけることを得。故に名づけて共となす。

不共名は、波羅蜜の三字を「到彼岸」と名づく。これはただ菩薩・諸仏によれり。

故に『摩訶衍論』にいわく、
「禪は菩薩の心中にあるを波羅蜜と名づく。」と。

これを不共名と名づく。

所以はいかん。

凡夫は愛に著し、外道は見に著し、二乗は大悲方便なくして、ことごとく一切の禪定を修することあたわず。ここをもつて到彼岸の名を受くることを得ず。

故に波羅蜜は、すなわちこれ不共というなり。

また次に、禪は四禪と名づく。凡夫・外道・二乗・菩薩・諸仏も同じくこの定を得。故に名づけて共となす。

波羅蜜を度無極と名づく。これ独り菩薩・諸仏のみ禅に

よりて、よく中道・仏性に通達し、九種大禪を出生し、大涅槃を得¹²。凡夫・二乗と共せざるが故に、波羅蜜を名づけて不共¹³となす。

通じて論をなし、すなわち分別を勞することなかれ¹³。所以は何かん。

禪に自ら共禪と不共禪とあり¹⁴。波羅蜜もまたしかり。

共・不共あるが故に『摩訶衍論』にいわく、「天竺の語法、すべて所作の事¹⁵を、みな波羅蜜と名づく。」と。

第二に翻¹⁶積せば、すなわち二意となす。一には共¹⁶の名を翻¹⁶積し、二には不共の名を翻¹⁶積す。

第一に、まず共名を翻¹⁶積せば、共名はすなわちこれ禪なり。また二意となす。一には正しく名を翻¹⁷す。二には解¹⁷釈す。

第一に、まず共名を翻¹⁶ぜば、禪はこれ外国¹⁸の言なり。この間には、翻¹⁶ずることすなわち定まらず¹⁸。

いま、略して三翻¹⁹を出¹⁹さば、一には『摩訶衍論』の中に「禪を翻¹⁹じて、秦には思惟修¹⁹」という。

二には、例を挙げて往きて翻¹⁹す。檀波羅蜜をここには「布施度¹⁹」といい、禪波羅蜜をここには「定度¹⁹」というが

ごとし。故に知んぬ。「定」を用いてもつて禪を翻²⁰ずることを²⁰。

三には、『阿毘曇』の中に「功德叢林」を用いてもつて禪を翻²¹す。

第二に、この三翻²²を積せば、すなわち二意となす。

一には別、二には通なり²²。

もし別を積するに思惟修と翻²³ずるは、これ因に対すべし。何をもつての故に²³。思惟はこれ籌量²⁴の念、修はこれ専心研習の名なり。故にもつて修因に対²⁴す。

禪を翻²⁵じて定となすは、これ果に対すべし。何をもつて

の故に。定は静黙と名づく。行人、散を離れ静を求む。既に静住を得れば、本の所習に訓²⁶いるが故に、もつて果に対²⁶す。

禪を翻²⁷じて功德叢林となすは、これ通じて因果に対すべし²⁷。

功はこれ功夫なるがごとし。ゆえに因に対²⁸す。功を積み徳を成ずれば、もつて果に対すべし。万行を因に対²⁸し、万徳を果に対²⁸し、因果合して翻²⁹ずるが故に功德と名づけるがごとし²⁹。

叢林は、譬えば功德は一に非ざることを顕わす。しかる所以は、多く草が共に聚まるを名づけて叢となし、衆樹があい依るを名づけて林となすがごとし⁽³⁰⁾。草叢は小なるが故に、もつて因中の功の小なるに譬うべし。林木は大なるが故に、もつて果上の徳の大なるに対すべし⁽³¹⁾。

これよりこれを推せば、功德叢林は通じて因果に対すること、義においてすなわち便あり⁽³²⁾。

第二に、通じて禅を積す。三翻並びに因果に対す⁽³³⁾。

所以はいかん。思惟修のごときは、因によるといふといえども、また果に対することを得⁽³⁴⁾。

何をもつての故に、定中の静慮はすなわちこれ思惟なるや。上に乗じて下を益す。故に名づけて修となす⁽³⁵⁾。これ数人が、九を修するのなかに乗じて修するの義をもつて類となすべきが故に。果中においてもまた思惟と説くことを得⁽³⁶⁾。

因中もまた定と説くことを得とは、十大地の心数のごときは、散心なるもなお定ということを得⁽³⁷⁾。いかにいわんや、行者、心を専らにして念を斂⁽³⁸⁾（斂⁽³⁹⁾）めて一を守りて散ぜざるを、しかも定と名づけざらんや。故に知んぬ。因中

もまた定を説くことを得。

因中にまた功德叢林と名づくることを得とは、因中の功の義、前にすでにこれを説けり。功を運ぶによるがゆえに、すなわち行因の徳を成す⁽⁴⁰⁾。

果中の徳の義を説くこともまた前のごとし⁽⁴¹⁾。いうところの功とは、すなわちこれ功用なり。果上に寂靜し、過を離れ、神通變化し、物を益するの用あるがゆえに、名づけて功となす⁽⁴²⁾。

因と果とは、ことごとくこれ衆善功德の成ずるところなるがゆえに、通じて功德叢林というなり⁽⁴³⁾。

また次に諸の經論の中に、名を翻じ義を立てること、同じからず。あるいはいわく、禅を「棄惡（惡を棄す）」と名づけ、あるいは「疾大疾住大住（疾きこと大いに疾く、住すること大いに住す）」という。

かくのごときところ同じからず。偏執すべからず⁽⁴⁴⁾。

第二に、不共の名を翻積せば、不共の名は、すなわちこれ波羅蜜なり⁽⁴⁵⁾。

また二意となす。一に名を翻じ、二に解積す⁽⁴⁶⁾。

第一の名を翻ずる中について、略して三翻の不同を

『次第禪門』の研究(五)(大野)

出す。⁴⁷⁾

一に、諸の経論の中に多く翻じて、「到彼岸」となす。

二に、『摩訶衍論』の中に別に翻じて、「事究竟^{じくきやう}」⁴⁸⁾という。

三に、『瑞心経』の中に翻じて、「度無極^{どむごく}」⁴⁸⁾という。

(注)

(1) 釈禪波羅蜜名第二 Ⅱ 「釈禪波羅蜜名第二」は、小乗系の禅観と大乘系の禅法を挙げて、禪波羅蜜の意味と名称を明らかにする、『次第禪門』の第二章をいう。ここから、本書の第二章が始まる。

(2) いま、禪波羅蜜の名を釈するに、略して三意となす。

一には、先ず共と不共との名を簡別し、二には翻訳し、三には料簡すⅡ 「禪波羅蜜」は、無限無尽の煩惱を対治するための、四禪や四無量心を始めとして、超越三昧に至る十五種類の修行法からなる禪波羅蜜をいう。具体的には、インド以来の実践法である、四禪・四無量心・四無色定・六妙門・十六特勝・通明・九想・八念・十想・八背捨・八勝処・十一切処・九次第定・師子奮迅三昧・超越三昧の十五種の修行法をいう。

「名」は、「みよう」と訓む。名前、名称、事物の称号、

事物の概念をいう。

「略す」は、要約すると、要約するというと、簡単にいえばの意をいう。

「三意」は、三種類の観点をいう。具体的には、禪波羅蜜の名について共と不共とについてと、禪波羅蜜の翻訳と、禪波羅蜜の料簡とについての三種をいう。

「共」は、「ぐう」と訓む。共にすること、共通していることをいう。

「不共」は、「ふぐう」と訓む。「共」の対義語。共通しないこと、特殊なこと、独自なことをいう。仏教では、共通することを「共」といい、共通しない特殊なことを「不共」という。例えば、共通の教えを「共教」といい、共通しない教えを「不共教」という。華嚴教学では、『般若経』を声聞・縁覚・菩薩の三乗に共通した共教とし、『華嚴経』を菩薩乗のみに説かれた不共教とする。

「簡別」は、「けんべつ」と訓む。選り分けること、区別することをいう。

「翻訳」は、一般的には、ある言語で表現された文章の内容を、他の言語に置き換えて直すこと、ある国語を他の国語に移し替えることをいう。ここでは、サンスクリット語を同じ意味の漢文に改めて表わすことをいう。

「料簡」は、「りょうけん」と訓む。一般的には、はかり選ぶこと、はかり調べることを、分別して考えをめぐらすこ

と、考察検討することをいう。ここでは、インド伝来の禪波羅蜜について教理の面から意味内容を考察することをいう。

(3) 一には共名、二には不共名なり。『共名』は、共通した名称、共通した概念をいう。

『不共名』は、共通しない独自の名称をいう。

(4) 共名とは、禪の一字のごときは、凡夫も、外道も、二乗も、菩薩も、諸仏も、所得の禪定を通じて禪と名づけることを得。『禪の一字』は、禪波羅蜜の中の禪の一字をいう。

『凡夫』は、サンスクリット語のプリタグ・ジャナの訳。必要託^{つた}佗^た那^なと音写し、異生と直訳する。また小児凡夫とも、嬰兒凡夫とも、愚凡夫ともいう。一般的には、聖者(聖人・聖)に対して、愚かで凡庸な人や、無知な人をいう。ここでは、仏教に縁のない人、仏教に何の関わりをもたない人をいう。

『外道』は、仏教以外の宗教や思想またはその信奉者を、仏教の側から指して呼ぶ言葉。これに対して仏教は自らを、内道・内法・内教と呼ぶ。本来、外道という言葉には、輕蔑の意はなかったが、後には異端邪説、または無類の徒をさすようになった。インドの釈尊の時代には、サンジャヤの懷疑論やアジタの唯物論など「六師外道」と呼ばれる自由思想家があり、異端邪説としては後世、九十六種

『次第禪門』の研究(五)(大野)

とか百三十五種とかいわれた。

『二乗』は、利他行の実践がない声聞乗と縁覚乗との二乗をいう。

『声聞乗』は、三乗の一つ。声聞乗は、元來は仏の教えを聞く人の意味で、広く仏弟子の意味に用いられたが、後到大乘仏教では、自分の悟りのみを求める独善的な修行者を指すようになり、縁覚と並んで二乗と貶称され、仏となることができない者とされた。具体的には声聞乗は、信徒のうち素質や能力や性質の低い下根であり、四諦・八正道の教えによって修行し、四沙門果の最高位である阿羅漢果に至ることを最高の目的とし、灰身滅智の無余依涅槃に入る存在をいう。

『縁覚乗』は、三乗の一つ。縁覚乗は、師なく自ら一人で覚るから独覚乗とも訳され、また辟支仏ともいう。十二因縁を觀じて迷いを断ち、覺りに至るから、あるいは仏の教えによらないで、落花飛葉などの外縁を觀じて、十二因縁の縁起の理法を覺り、寂靜な孤独を好んで説法教化をしないときれる、一種の聖者をいい、専ら自利行に生きる境地をいう。後に大乘仏教において、声聞とともに二乗と貶称された。

『菩薩』は、サンスクリット語のボーディ・サットヴァの音略。覺有情、大心衆生、大士、高士、開士などと漢訳する。三乗の一つ、十界の一つ。一般的に大乘仏教では、

『次第禪門』の研究(五)(大野)

在家・出家を通じて、発心して仏道を実践する人を行い、大乘仏教の理想像とされる。ここでは、上に向かつては自利を求め、下に向かつては利他のために衆生を教化し救済する、菩薩行の心を起こした修行者、利他行に生きる人という。

「諸仏」は、もろもろの仏、あらゆる仏をいう。具体的には、過去七仏や日月灯明如来や毘盧遮那仏などをいう。

「所得の禪定」は、一般的には、獲得した禪定、手に入れた禪定をいう。つまりここでは、それぞれが実践した修行法をいう。

「通じる」は、共通することをいう。

「凡夫も、外道も、二乗も、菩薩も、諸仏も、所得の禪定を通じて禪と名づけることを得」は、釈尊が生まれたインドには、仏教以外の宗教家や哲学諸派などが、生天の果報を得ることを主たる目的とした瑜伽(ヨーガ)と呼ばれる瞑想法を始めとする様々な禪定の形態があり、例えば、仏教に関わりのない「凡夫」や、仏教以外を信奉する「外道」や、利他行の実践がなく自利行だけの「声聞乗」「縁覚乗」や、自利行は勿論、利他行に重点を置いて修行実践する「菩薩乗」や、日月灯明如来や毘盧遮那仏などの「諸仏」が、それぞれの立場において修行実践した、自利利他円満・自覚覚他覚行窮満の様々な禪定の修行法は、全て共通して「禪」と名づけられることをいう。

参考——インド仏教における禪定の流れについて

(1) 禪の源流

「禪定」は、略して「禪」といい、仏教における実践の最も基本的な形態の一つである。仏陀もこの禪定の実践を重視したが、禪定は、元来インドに古くから伝わる修行法である。

すなわち禪定の起源は古く、インドの原住民の中にみられ、紀元前二千五百年頃に、高度の都市文明を開化させたインダス文明遺跡の一つの、モヘンジョダロの出土品の中には、禪定をかたどった印章がある。

一方、紀元前千五百年頃にパンジャブ地方に進入したアーリア人は、苦行(タパス)による神通力の獲得を志向し、禪定実践の形跡は初期には見出し得ない。しかし、時代が経つにつれて、インド・アーリアンのいわゆるバラモン文化が、インド原住民の「ヨーガ(瑜伽)」を吸収していったと考えられている。

タパス(苦行)とヨーガ(瑜伽)は、インドにおける修行実践の両翼をなすものであり、禪定はこのヨーガに含まれるがその具体的な内容は知られず、タパスと禪定との関連や、ヨーガと禪定との相違も明白ではない。

しかし、ヨーガは、元来インドに古くから伝わる修行法であり、既に早くから仏教以外の宗教家や哲学諸派などが、生天の果報を得ることを主たる目的として実践した修

行法である。中でも、ウパニシャッドの哲学を説く、バラモンの出家者によってヨーガは実践されてきた。インド人は、生死輪廻の世界に生存している限り、永遠の幸福はないと考えていた。そこでインドでは、古くから森林や樹下で瞑想に耽る修行法として行なわれてきたヨーガの実践により、生死輪廻からの解脱を求めようとしたのである。このヨーガこそ、後に仏教の大河となる禅の源流をなすものである。

初期の頃のヨーガは、心の安定を求めてその境地に至ることを目的としていたが、次第に心を制御する実践法として、宗教的な意味が加えられていった。

紀元前八百年頃のウパニシャッドの時代には、死者は天界・人界などの種々の輪廻の世界に生まれかわるとされ、そうした輪廻の世界を抜け出すためには、宇宙の最高原理としての「梵（ブラフマン）」と、個人的自我としての「我（アトマン）」とが一体となる「梵我一如」という宗教体験が求められた。その最高の修行法が、ヨーガという禅定であり、精神統一により心は次第に静寂な状態が保たれ、雑念の除去を通して正しい智慧がはたらき、これによって「梵我一如」の理想の境地に達しようとしたのである。

このヨーガを実践する人々は、「ヨーギン（ヨーガ行者・修定家）」と呼ばれ、解脱を実現する主要な方法とし

『次第禅門』の研究（五）（大野）

て採用されていった。このようにインドにおいては、その地域的風土からヨーガを修行実践することによって、「梵」との合一を願う宗教性が根付いていったのである。

（2）インド仏教の禅定

仏伝によれば、出家したゴータマはマガダ国の都で、二人の修定家のアラーラ・カラーマと、ウツダカ・ラーマプッタを訪ねて禅定（ヨーガ）の行法を学んだという。その当時、既に解脱があらゆる宗教的修行の目的として知られていたが、中でも解脱に至る有力な方法としてヨーガが盛んに行なわれていた。ゴータマは、最初にヨーガを選んだのである。ゴータマは二師のもとで、それぞれ「無所有処定」と「非想非非想処定」という深い瞑想の境地を得たが、これに満足することができなかった。

続いてゴータマは、ネーランジャラー河畔のウルヴェーラー村に移り、苦行に専念した。先述したように、苦行はヨーガと並んで当時の代表的な修行法であり、肉体を苦しめて欲望を抑止して超自然的な靈力によって解脱しようとするものである。ゴータマは、断食や呼吸の抑止などの苦行を六年間実践したが、やがて苦行の無益さを知った。

苦行を放棄したゴータマは、ネーランジャラー河で沐浴し、村娘のスジャータから受けた乳粥を食べて体力をつけると、菩提樹下に端坐して独自の正しい禅定により、最高の境地である正覚を得たのである。

『次第禪門』の研究(五)(大野)

仏教の坐禪(禪定)は、ヨーガにみられるような様々な姿勢のヴァリエーションはもたず、ただ坐禪を専ら実践するものであるが、初期の坐禪の具体的方法は不明である。

仏教では、この精神統一を実現する禪定(坐禪)は、手段であるのか目的であるのか、初期にははっきりしていないかったが、やがて手段であると明確にされた。しかし、禪定の優先を説く禪觀經典も多くあり、また智慧と禪定とを等価とみなす考え方もあり、また後になって発達した禪思想では、禪定が日常的行為全体に敷衍され、修行と解脱の合一を説くようになった。

このように禪定は、仏教の他のさまざまな基本思想と同じように、インドにおける古くからの習慣や思想を取り入れて、新たな意義を付与しながら体系化し直したものであり、仏教内部においても様々に展開した。

基本的には「禪定」は、八正道のうちの「正定」であり、戒・定・慧のうちの三学のうちの「定」であり、またその発展した形として、大乘仏教では六波羅蜜や十波羅蜜の中に「禪波羅蜜」を位置づけるが、禪定の具体的な実践法や、禪定の深化の諸段階とその証果、またその他の教理思想との関係などについて様々な解釈が生まれ、複雑な思想的な展開を示している。これらの禪定の様々な分類や規定は、いずれもそれぞれの部派や、あるいは経論の立場や、その世界観と対応するものである。しかし、これらの

禪定の分類や規定が生まれる背景には、実際に禪定を実践する修行者の宗教的な能力や素質などに応じて、様々な禪法や禪定の分類が生まれていった。

例えば、原始仏教の時代に定型化したとみられる「四禪八定」は、インドでは古くから実践されていたが、仏教ではこれを採り入れながら、修禪によつて修行者の精神が統一され、清められていく状態を八段階に分類して、外道禪とは異なった独自の体系組織の枠組みを作った。

原始仏教では、四禪八定のほかに、四無量心・四念処・八解脱・八勝処・十遍処などが立てられ、部派仏教の禪定としては、五門禪や安般守意など多くの禪觀が立てられて、修行者の心地開發の方法や段階が詳細に説かれた。また大乘仏教では、前述したように、六波羅蜜や十波羅蜜の中に「禪波羅蜜」を位置づけ、更には、多くの大乘經典で、禪定や三昧が種々の面で様々な名称で言い表わしている。

このように禪定は、インド仏教では、原始仏教から部派仏教を経て大乘仏教に至るまで、古来一貫して、正しい智慧を得る共通の修行法として実践され、伝承されてきたのである。

仏教を開いた仏陀釈尊は、インドで一般に実践されていた禪定(ヨーガ)を採り入れたが、暑いインドに生きる人々にとっては、涼しい木陰で坐禅することは、ごく自然

なことであった。しかし仏陀釈尊は、中道を目的とする禅を展開し、ここに当時の宗教家が目指した「梵我一如」の生天思想との大きな相違がみられる。

(5) 不共名は、波羅蜜の三字を「到彼岸」と名づく。これはただ菩薩・諸仏によれり。」「不共名」は、共通しない独自の名称をいう。

「波羅蜜」は、サンスクリット語のパーラミターの音写語で、波羅蜜多とも、波羅美多などとも訳す。意識では、到彼岸・度無極・度などと訳す。

「到彼岸」は、彼岸に至ったことを意味し、「度」は渡ったことを意味する。両者ともに完了形で、絶対の、完全な状態を意味する。例えば、布施波羅蜜多は、絶対完全の布施、施しの完成を意味する。つまり波羅蜜は、生死輪廻の迷いの世界である。「此岸」から、解脱・涅槃の世界である「彼岸」に至ることをいう。また菩薩が彼岸に至るために修行実践する、六波羅蜜などの修行の方法をいう。

「波羅蜜の三字」は、禪波羅蜜の中の波羅蜜の三字をいう。

「到彼岸」は、前出の「波羅蜜」と同義。

「波羅蜜の三字を、到彼岸と名づく」と似た文が、『大智度論』には二カ所ある。すなわち、同書卷第十八・初品中般若波羅蜜第二十九に、「問うていわく。何をもってか独り般若波羅蜜と称して、摩訶となし、五波羅蜜を（摩訶

【次第禪門】の研究(五)(大野)

と)称ぜざるや。答えていわく。摩訶を秦に大といい、般若を慧といい、波羅蜜を到彼岸という。そのよく智慧の大海の彼岸に到り、諸の一切智慧の辺に到り、その極を窮尽するをもつての故に、到彼岸と名づく。」「(『大正蔵』二五・一九一a)とある。また同書卷第十二・初品中檀波羅蜜法施之余には、「問うていわく、いかなるを檀波羅蜜と名づくるや。答えていわく、檀の義は、上に説くがごとし。波羅蜜は、これ布施の河を渡りて、彼岸に到るを得るに名づく。」「(『大正蔵』二五・一四五a)とある。そして『大正蔵』の本文には波羅蜜の割注として、「波羅は秦では彼岸といい、蜜は到という。」とある。

ここでは、『大智度論』の二箇所取意。『大智度論』の文中に「秦」とあるのは、『出三蔵記集』所収の「大智度論記」(『大正蔵』五五・七五b)によれば、鳩摩羅什(三四四―四一三・三五〇―四〇九)が、後秦の弘始四年(四〇二)〜弘始七年(四〇五)にかけて、長安の逍遙園で『大智度論』を翻訳したという記録があることから、秦は後秦をいう。

「菩薩」は、サンスクリット語のボーディ・サットヴァの音略。覚有情、大心衆生、大士、高士、開士などと漢訳する。三乗の一つ、十界の一つ。一般的に大乘仏教では、在家・出家を通じて、発心して仏道を実践する人をいい、大乘仏教の理想像とされる。ここでは、上に向かつては自

『次第禪門』の研究(五)(大野)

利を求め、下に向かつては利他のために衆生を教化し救済する、菩薩行の心を起こした修行者、利他行に生きる人という。

「諸仏」は、もろもろの仏、あらゆる仏をいう。具体的には、過去七仏や日月灯明如来や毘盧遮那仏などをいう。

「よる」は、よりどころとすることをいう。ここでは、よりどころとして修行実践するとの意と取る。

(6) 故に『摩訶衍論』にいわく|| 「摩訶衍論」は、『大品般若経』の注釈書である『大智度論』をいう。本書は、『大論』『大智論』『智度論』『摩訶衍論』『摩訶衍』などともいう。

(7) 禪は菩薩の心中にあるを波羅蜜と名づく|| 「禪」は、無限無尽の煩惱を対治するための、四禪や四無量心を始めとして、超越三昧に至る十五種類の禪波羅蜜に代表される修行法をいう。

「菩薩の心中」は、利他行に生きる菩薩の修行者の心の内をいう。

「禪は菩薩の心中にあるを波羅蜜と名づく」と似た文が、『大智度論』巻第十七・積初品禪波羅蜜第二十八に、「問うていわく。阿羅漢と辟支仏は、ともに味に著せず。

何をもってか禪波羅蜜を得ざるや。答えていわく、阿羅漢と辟支仏は、味に著せずといえども大悲心なし。故に禪波羅蜜と名づけず。またまたごとく諸禪を行ずることあ

たわず。菩薩は、ことごとく諸禪を行じ、麁細・大小・深淺・内縁外縁の一切をことごとく行ず。これをもつての故に、菩薩の心中は禪波羅蜜と名づけ、余人はただ禪とのみ名づく。」「(大正藏)二五・一八八a」とある。ここでは、『大智度論』の取意。

(8) 所以はいかん|| 「所以はいかん」は、理由はどこにあるのか、理由は何かの意をいう。

(9) 凡夫は愛に著し、外道は見に著し、二乗は大悲方便なくして、ことごとく一切の禪定を修することあたわず|| 「凡夫」は、仏教に縁がなく、仏教の教えを知らない人という。

「愛」は、十二縁起の第八支の「愛」をいう。愛は、サンスクリット語のトリシュナーの訳。煩惱の一つである「貪欲」をいう。あたかもどが渴いた者が水を求めてやまないように、欲望の満足を激しく求める盲目的衝動の心という。渴愛とも訳される。なお仏教では、「愛」には、欲愛(性欲・情欲)・有愛(生存欲)・非有愛(無有愛ともいう、生存を否定しようとする欲望)の三愛があり、また欲愛・色愛(物質に対する欲望)・無色愛(物質を越えた欲望)の三愛がある。また、色・声・香・味・触・法の六境に対する、色愛・声愛・香愛・味愛・触愛・法愛の六愛・六愛身がある。十二縁起の第八支の「愛」は、このよ

「著」は、執われ、ものを貪り求め、執著する妄執をいう。

「外道」は、仏教以外の宗教や思想、またはその信奉者を仏教の側から指している言葉。

「見」は、正しい道理に反する教え、自我に基づく考えをいう。顛倒、妄想、迷見、邪見、煩惱と同義。我々凡夫は、この迷いの世界の真実を知らない。つまり真実は、この世界は無常であり、苦であり、無我であり、不浄であるものを、凡夫は常であり、楽であり、我であり、浄であるとして、常・楽・我・浄を求め、執著してやまない。これが「有為の四顛倒」であり、見はこれをいう。

「二乗」は、利他行の実践がない声聞乗と縁覚乗との二乗をいう。

「大悲方便」は、大慈悲心に基づいて、衆生を救済するために巧みな手段や方法を用いることをいう。

「一切の禪定」は、一般的には、あらゆる禪定、全ての禪定をいう。ここでは、菩薩乗や諸仏が修行実践する、自利利他円満・自覚覚他覚行窮満の全ての禪定をいう。因みに『大智度論』の言葉でいえば、先に引用した巻第十七・釈初品禪波羅蜜第二十八に、「菩薩は、ことごとく諸禅を行じ、麤細・大小・深淺・内縁外縁の一切をことごとく行ず。」（『大正蔵』二五・一八八a）とある。

「修す」は、実践することをいう。

『次第禪門』の研究（五）（大野）

「凡夫は愛に著し、外道は見に著し、二乗は大悲方便なくして、ことごとく一切の禪定を修することあたわず」とある文に似た内容が、『大智度論』巻第十七・釈初品禪波羅蜜第二十八に、「また次に、外道も声聞も菩薩もみな禪定を得れども、しかも外道禅の中には三種の患あり。あるいは味著、あるいは邪見、あるいは憍慢なり。声聞禅の中には慈悲薄く、諸法の中においては利智をもつて諸法の実相を貫達せず。独りその身を善くし、諸の仏種を断ず。菩薩禅の中にはこのことなく、一切諸仏の法を集めんと欲するが故に、諸禅の中において、衆生ないし昆虫をも忘れず。常に慈念を加う。」（『大正蔵』二五・一八八a）とある。ここでは、『大智度論』の文の取意。

なお同書では、いま引用した箇所引き続き、菩薩が慈悲心を起こして修禅する例として、螺髻仙人（尚闍梨）の話を書いている。すなわち、「釈迦文尼仏のごときは、もと螺髻仙人となり、尚闍梨と名づく。常に第四禅を行じ、出入の息が断え、一樹の下に坐し、兀然として動ぜず。鳥はかくのごときを見て、これをいって木となし、すなわち髻中に卵を生む。この菩薩は禅より覚めて、頂上に鳥の卵あることを知り、すなわち自ら思惟す。もし我れ起動せば、鳥の母は必ずまた来たらざらん。鳥の母来たらざらんば、鳥の卵は必ず壊れんと。すなわちまた禅に入り、鳥の子の飛び去るに至って、しこうしてすなわち起てり。」

『次第禪門』の研究(五)(大野)

とある。

参考——『大智度論』卷第十七にみられる「禪」と「禪波羅蜜」の相違について

『大智度論』卷第十七・釈初品中禪波羅蜜第二十八には、禪と禪波羅蜜の相違を明らかにして、本當の禪定とは何かについて述べている。

「問うていわく。まさに禪波羅蜜を説くべし。何をもつてただ禪のみを説くや。答えていわく、禪はこれ波羅蜜の本なり。この禪を得おわつて衆生を憐愍して、内心中に種々の禪定妙業あるを、しかも求めること知らず。すなわち、外法の不浄・苦の中にあつて業を求む、と。かくのごとく、觀じおわつて、大悲心を生じ、弘誓の願を立つ。我まさに衆生をして、みな禪定の内業を得て、不浄の業を離れしむるべし、と。この禪を楽しみおわつて、次いで仏道の業を得せしむ。このときの禪定を波羅蜜と名づくることを得。また次に、この禪の中においては、味を受けず、報を求めず、報の生に随わず、心を調えんがためのゆえに禪に入り、智慧方便をもつてかえつて欲界に生じ、一切の衆生を度脱す。この時の禪を名づけて、波羅蜜となす。また次に、菩薩は深禪定に入り、一切の天人はその心を知る。ことあたわず。所依・所縁の見聞・覺知の法の中に心を動ぜず。『毘摩羅詰經』の中に舍利弗のために宴坐の法を説くがごとし。身によらず、心によらず、三界によらず、三界

の中において身心を得ざる、これを宴坐となす。」(『大正藏』二五・一八七c—一八八a)とある。

つまり、「お尋ねする。大乘の禪は必ず禪波羅蜜を説かなければならないのに、どうして禪だけを説くのか。答えていう。禪は波羅蜜の根本である。禪を得てこそ、その後に衆生を憐れみ、衆生が次のような状態にあるのを觀察するのである。すなわち衆生は、自己の心中に様々な禪定の不思議な業しみがあつてもかわらず、それを求めることをしない。かえつて不浄と多くの苦しみの中に外面的な業しみを求めている、と。このように觀察して菩薩は、大悲の心を起こして、大いなる誓願を立てるのである。私は必ず衆生に内面的な禪定の業しみを心得て、不浄の業しみを離れさせ、更にこの禪定の業しみを完成して、やがて仏道の業しみを得させずにはおかない、と。このような禪定こそ、まさに禪波羅蜜の名に価する。従つて、こういう禪定の中にあつて、禪の楽しみに溺れず、禪の報いを求めず、禪の報いによる來世の生を求めず、ただ心を調えるために禪定に入り、智慧の方便によつて、再び欲界の世界に戻つて生まれ、一切の衆生を救済し、生死の苦しみから解放するのである。こういう時の禪こそ、波羅蜜と名づけるのである。従つて菩薩が、深い禪定に入っているときは、天上界と人間界の一切の生きとし生けるものは、菩薩の心を知ることができない。菩薩の心は、よりどころとし、対象と

する、見たり、聞いたり、考えたり、知ったりする見聞・覚知の分別の中にありながら、全く不動である。それはまるで『維摩經』に、維摩が舍利弗のために坐禪の仕方を説いて、身にもよらず、心にもよらず、三界の全てにもよらず、三界のいずこにも身心を得ることがないのを、「宴坐」と呼ぶというようにとある。

つまり『大智度論』では、大乘の禪は、必ず禪波羅蜜でなければならぬ。

大乘の禪は、生死の苦海に呻吟する人々が暮らす、欲望の世界を見捨てることのない大悲の行であるという。生死の苦海に呻吟する人々を見捨てないだけでなく、生死の苦海に呻吟する人々が日暮らしする苦と不浄の欲界に再び生まれ、一切の衆生の解放に身命を捧げるのが、本当の禪波羅蜜であると説いている。

智顛は、右の『大智度論』の文をヒントにして、「共」と「不共」という用語を用いて、大乘の菩薩の修行者が実践する本当の禪定とは何かについて明らかにしていると考えられる。

(10) また次に、禪は四禪と名づく。凡夫・外道・二乘・菩薩・諸仏も同じくこの定を得る。「禪」は、無限無尽の煩惱を対治するための、四禪や四無量心を始めとして、超越三昧に至る十五種類の禪波羅蜜に代表される修行法をいう。

「四禪」は、新訳では四静慮という。四禪定または四禪

『次第禪門』の研究(五)(大野)

天の略。欲界の迷いを超えて、色界に生じる四段階の禪定をいう。つまり、色界における心の静まり方が、「初禪(初静慮)」「第二禪(第二静慮)」「第三禪(第三静慮)」「第四禪(第四静慮)」と、四段階で次第に深まる禪定を分けたものをいう。四禪は原始仏教以来、一定の定型的な説明がなされているが、いまは、『大智度論』巻第十七・釈初品禪波羅蜜第二十八(『大正藏』二五・一八五b—一八六b)や『法界次第初門』卷上之下(『大正藏』四六・六七—六七二b)によれば、

(1)初禪では、覚(新訳では尋)・観(新訳では伺)・喜・樂・一心という五種の心の状態が現われる。

(2)第二禪では、内浄・喜・樂・一心という四種の心の状態が現われる。

(3)第三禪では、捨・念・慧・樂・一心という五種の心の状態が現われる。

(4)第四禪では、不苦不樂・捨・念・一心という四種の心の状態が現われる。

計十八種の心のはたらきがある。つまり、

「初禪」では、粗大な観察の「覚」は、禪定によって知覚が澄明になり、未知の経験によって、修行に弾みがつく。微細な観察をいう「観」により、禪定においてものごとをありのままに観ることができるようになる。観によって、欲界の樂とは比較にならない素晴らしい心の喜びの

『次第禪門』の研究(五)(大野)

「喜」を実感し、やがて欣喜雀躍の喜びの心が静まり、深々とした安らぎの「楽」の心が現われ、一点に集中した「一心」となる。

「第二禪」では、心に覺・觀の混濁のない「内浄」の心が現われ、内心は清澄、身心は明浄となる。内から自然に喜びの「喜」が湧き出し、内浄と喜を静かに思いやり楽しむ「楽」を生じ、楽が消えて心静かな澄みわたった不動の「一心」となる。

「第三禪」では、第二禪の喜を離れ、第三禪の楽に執著しない「捨」が現われ、第三禪の内から湧き出す楽を記憶する「念」が現われ、悟りの心である「慧」によって第三禪の楽を全身に行きわたらせ、心は一点に澄み、不動の「一心」にある。

「第四禪」では、第三禪の楽は止み、苦も楽もない中庸の「不苦不楽」の心が現われ、楽を離れて悔いることがない「捨」に至り、第三禪の捨てがたい楽にも、第四禪の定にも執著しない「捨」にあり、四禪全てを照らして觀る「念」にあり、明鏡・止水のような全てを写し出す「一心」にある。

「凡夫」は、仏教に縁がなく、仏教の教えを知らない人という。

「外道」は、仏教以外の宗教や思想、またはその信奉者を仏教の側から指している。

「二乗」は、利他行の実践がない声聞と縁覺との二乗をいう。

「菩薩」は、サンスクリット語のボーディ・サットヴァの音略。覺有情、大心衆生、大士、高士、開士などと漢訳する。三乗の一つ、十界の一つ。一般的に大乘仏教では、在家・出家を通じて、発心して仏道を実践する人をいい、大乘仏教の理想像とされる。ここでは、上に向かつては自利を求め、下に向かつては利他のために衆生を教化し救済する、菩薩行の心を起こした修行者、利他行に生きる人をいう。

「諸仏」は、もろもろの仏、あらゆる仏をいう。具体的には、過去七仏や日月灯明如来や毘盧遮那仏などをいう。

「この定」は、前出の「四禪」をいう。

参考——「四禪」について

四禪は、四静慮とも、四禪定とも、四禪天ともいう。四禪は、仏教以前から説かれていたらしく、釈尊は出家以前の幼少の時代、釈迦族の農耕祭の時に四禪に入つて、国王や大臣を驚かせたと伝えられる。

四禪のうちでも「第四禪」は、止と觀とが均等の禪定であり、悟りや神通などの智慧がここで得られる、最も理想的な禪定であるとされた。釈尊の成仏は、この「第四禪」であったとされ、入滅も四禪と無色界の四無色定とを往復し、初禪から第二禪・第三禪を経て、第四禪に入つ

て、完全なニルヴァーナに入られたことが、中村元訳『ブツタ最後の旅・大バリニツパーナ経』（二五九―一六〇頁、岩波文庫）にある。

四禪は、原始仏教以来、一定の定型的な説明がなされているが、パーリ文によって四禪を見れば、次の通りである。

「初禪」 諸欲を離れ、諸不善法を離れ、尋あり、伺あり、離から生じた喜と樂とがある初禪を具足して住す。
（第二禪） 尋と伺とが止息し、内心が淨くなり、心が統一し、尋なく、伺なく、定から生じた喜と樂がある第二禪を具足して住す。
（第三禪） 喜を捨離し、捨によって住し、念あり正知ありて、身の樂を受け、「捨あり念ありて樂住す」と諸聖者が説く、第三禪を具足して住す。
（第四禪） 樂と苦とを断じ尽くし、すでに喜と憂を滅しているから、不苦不樂にして、捨によって念が清淨となつた第四禪を具足して住す。」とある。

参考——「諸仏」と「仏身論（仏陀観）」について

仏の身については、古来より仏教徒の間でいろいろと考察されてきた。これを「仏身論（仏陀観）」という。

仏伝には、「阿難よ、自らを灯火とし、自らを依処として、他を依処としてはならない。法を灯火とし、法を依処として、他を依処としてはならない」と、入滅を目前とした、耐え難い激痛の中で説かれた、釈尊の言葉が残されて

『次第禪門』の研究（五）（大野）

いる。

釈尊自身は、真実なる法を信じる立場に立ち、わたしの肉体は滅するが法は不滅だから、わたしが滅した後は、わたしも釈尊が説いた法に頼れと遺言している。

しかし仏弟子達は、釈尊の人格を通して仏法を信奉してきたので、釈尊在世の時代に既に釈尊の身を、通常の人を超えたものとみ、釈尊滅後の部派教団の時代には、この傾向は一層強くなった。

例えば、仏弟子達によって、釈尊は精神的には種々の特殊な能力を有し、肉体的には偉人の相である三十二相と八十随好とを具え、十力や四無所畏のような勝れた能力を具えるとされた。また釈尊の存在は、常に永遠性と普遍性と密接な関係で考えられ、それに基づいて種々の仏陀観が発達した。

釈尊の寿命は有限で滅するが、釈尊が説き残した教えは永続するから、それを「法身」と称し、そこに不滅の人格の反映をみる思想が成立した。

また法の永遠性を過去に遡って考え、釈尊以前のはるか昔から、毘婆尸仏や尸棄仏などの仏が次々に出現して法を説き、現在の釈迦牟尼仏に至つたという「過去七仏」の信仰や、未来にも諸仏が継続して出現する予定であるという「未来仏」の信仰が生まれた。こうして過去仏や未来仏の信仰が生まれた。例えば、原始經典の『長阿含経』など

『次第禪門』の研究(五)(大野)

には、「過去七仏」や「過去二十四仏」が説かれ、未来仏として「弥勒菩薩」が挙げられ、遠い未来の世界に衆生して、仏となることを保証されていると考えられた。

この多仏信仰は、大乘仏教になって一層拍車がかかり、三世十方に無数の仏が存在するという壮大な体系を組み立てていった。つまり、十方の諸の世界に無数の仏国土があり、それぞれに一仏がいるという信仰である。その中には、東方妙喜世界の教主阿閼仏や、西方極樂世界の阿彌陀仏や、東方淨瑠璃世界の葉師仏、毘盧舍那仏(大日如来)などの諸仏や、觀世音菩薩や文殊菩薩などの諸菩薩は、インドばかりでなく、中国や日本においても永く信仰されてきた。

このような「仏」の本質についての解釈が、大乘仏教の中で成熟していくことになった。これを前出の「仏身論(仏陀觀)」という。

八十歳で入滅した釈尊の肉身は、衆生に法を説くための方便であって、実は、釈尊は永遠の昔に悟りを開いて、衆生を教化し続けている滅びることのない永遠の仏である。つまり、肉身としての釈尊は「生身・色身」であり、永遠不滅の仏としての釈尊は「法身」であると理解されたのである。これを「二身説」といい、『般若経』などに説かれた。ついで仏身論は、先の「生身」から「報身(受容身)」「応身(変化身)」が展開され、法身・報身・応身か

らなる「三身説」や、更には、「四身説」や「十身説」へと発展した。

その中で、仏身論としては、大乘仏教の法身・報身・応身の中の、仏身論が有名である。

(1)法身は、永遠不変の眞実の姿そのものであり、形を超えた眞実の悟りそのものをいう。

(2)報身は、法身と応身とを統合したような身で、単に永遠な眞理でもなく、単に無常な眞理でもなく、単に無常な人格でもなく、眞理を悟った人の功德を具えた理想的な身で、永遠な眞理の生きた姿であり、人格的な力があるとする。つまり報身は、菩薩の願とその修行の結果の果報を受けた身の意であり、また悟りの果報を享受する仏を意味する。例えば、菩提樹下で悟りを開いた釈尊や、衆生救済の本願を起こして修行を続けた結果、仏となった阿彌陀仏は、報身仏である。

(3)応身は、大乘仏教では、歴史上に姿を現わした目に見える仏の現身をいうが、眞理そのものをいう法身や報身から、衆生救済のために、相手に応じてこの世に出現した人格身とみなす。例えば、諸仏が衆生救済のために、衆生の前に衆生の宗教的な能力や素質に応じて、種々の姿をとって出現する場合は、応身仏である。

このように仏身觀(仏陀觀)は、大乘仏教において利他行と密接に関わって進展していった。

なお、智顛は『法華文句』巻第九下の如来寿量品の注釈の中で、毘盧舎那仏を法身、盧舎那仏を報身、釈迦牟尼仏を応身としている。すなわち、「法身如来を毘盧舎那と名づく。ここには遍一切処と翻ず。報身如来を盧舎那と名づく。ここには淨滿と翻ず。応身如来を釈迦文と名づく。ここには度沃焦^{どぼうしやう}と翻ず。」(『大正藏』三三・二二八a)とある。

(11) 波羅蜜を度無極と名づく。波羅蜜は、サンスクリット語のパーラミターの音写語で、波羅蜜多とも、波羅美多などとも書く。意識では、到彼岸・度無極・度などと訳す。

「度無極」は、「どむごく」と訓む。「波羅蜜」と同義。なお「度」は、彼岸に渡るの意で、「無極」は極みのないこと、限りがないことをいう。

なお、智顛の『法界次第初門』巻下之上には、「この六を通じて、波羅蜜というは、ならびに西土の言、秦には經論を翻ずるに多くの不同あり。いまは略して、三翻を出す。あるいは翻じて事究竟といい、あるいは翻じて到彼岸といい、あるいは翻じて度無極という。菩薩は、この六法を修して、よく通別の因果、一切の自行と化他との事を究竟す。ゆえに事究竟という。この六法に乗じて、よく二種の生死の此岸より、二種の涅槃と彼岸とに到る。これを到彼岸という。この六法によりて、よく通別の二種の事理、

『次第禪門』の研究(五)(大野)

諸法の曠くして遠きを度す。ゆえに度無極という。」(『大正藏』四六・六八六a)とある。

(12) これ独り菩薩・諸仏のみ禅によりて、よく中道・仏性に通達し、九種大禅を出生し、大涅槃を得。中道は、中路とも、中ともいう。断と常・有と無・苦と楽などの二つの対立や両極端を離れることによつて得られる、片寄りのない不偏中正の道をいう。中道は、仏教の根本的立場であるから、大乘・小乗にわたつて広く重んじられており、従つてその意味にも浅深があるが、各宗派がこの中道という語でその教理の核心を表わす点では一致する。原始仏教や部派仏教の中道は、苦と楽との二辺を離れた実践である。「八正道」を、また断と常・有と無などの片寄つた見方を離れて、「十二縁起の理法」を正しく観察することを行う。中観派では、生と滅・断と常・一と異・去と來の八邪(八迷)を離れて無得正觀に住するのを中道とし、これを「八不中道」という。また、法相唯識では非有非空を、天台では実相を、華嚴では法界を、それぞれ中道とする。ここでは、断と常・有と無・苦と楽などの二つの対立や両極端を離れることによつて得られる、片寄りのないバランスのとれた見方をいう。

「仏性」は、如来性とも、覚性ともいう。仏陀の本性の意。仏となる可能性、因性、種子、あるいは仏のさとりそのものの性質などの意をいい、如来蔵の異名ともされる。

『次第禪門』の研究(五)(大野)

「通達」は、滞りなく通ること、貫きいたること、物事を明らかに心得ていること、事理に達することという。

「九種大禪」は、九種の大乗禪をいう。すなわち、外道や二乗には共通しない、菩薩乗独自の九種類の禪定をいう。九種大禪の個々の名称については、経論によって多少の相違があるが、『菩薩地持経』『法界次第初門』などによれば、自性禪・一切禪・難禪・一切門禪・善人禪・一切行禪・除煩惱禪・此世他世樂禪・清淨(淨)禪の九種からなる禪定をいう。この九種類の禪は、一切の功德を摂し、最も深広であるから大禪という。

「出生」は、現われ出ること、産出することという。

「大涅槃」は、大般涅槃の略。大滅度とも、大入滅息とも、大円寂入ともいう。偉大なる涅槃の意で、生死の苦海の輪廻を断ち切った仏の完全な悟りの境地をいう。

「得」は、体得することという。

なお「これ独り菩薩・諸仏のみ禅によりて、よく中道・仏性に通達し、九種大禅を出生し、大涅槃を得」とある文に似た内容を、智顛は『六妙法門』のなかで、菩薩が九種大禅を修禅することによって、阿耨多羅三藐三菩提という最高の悟りを得ることができると説いている。すなわち、「二六には淨を妙門となすとは、行者、もしよく一切の諸法の本性は清淨なりと体識すれば、すなわち自性禅を獲得するなり。この禅を得るがゆえに、二乗の人は、定において

涅槃を証す。もしこの菩薩は、鉄輪位に入り、十信の心を具して修行し止まざれば、すなわち九種大禅を出生す。いわゆる自性禅・一切禅・難禅・一切門禅・善人禅・一切行禅・除煩惱禅・此世他世樂禅・清淨禅なり。菩薩は、この禅に依るが故に、大菩提の果を得。」(『大正蔵』四六・五四九c)とある。

参考——「中道・仏性」について

「中道・仏性」は、『南本涅槃經』卷第二十五・師子吼菩薩品第二十三之一に詳しく説いている。すなわち、「善男子よ、汝いかんが仏性とすと問えば、諦かに聴け、諦かに聴け。吾まさに汝がために分別し、解説すべし。善男子よ、仏性とは第一義空と名づけ、第一義空は名づけて智慧となす。言うところの空とは、空と不空とを見ず。智は空と及び不空と、常と無常と、苦と樂と、我と無我とを見る。空とは、一切の生死なり。不空とは大涅槃をいう。ないし、無我とはすなわちこれ生死なり。我とは大涅槃をいう。一切空を見て不空を見ざれば、中道と名づけず。ないし、一切無我を見て我を見ざれば、中道と名づけず。中道とは名づけて仏性となす。この義をもつての故に、仏性は常恆にして、変易あることなし。」(『大正蔵』二・七六七c)とある。

つまり『涅槃經』では、仏性は第一義空であり、しかも第一義空は智慧であると説いている。そして、ここでいう

空とは、ものが空であるとか空でないとかの見方ではない。智慧とは、ものは空であるという見方と、空でないという見方と、ものは常住であるという見方と、無常であるという見方と、ものは思うようにならないという見方と、ものには実在という見方と、実在しないという見方があることを知ることである。ものが空であるという見方は、全ての事象はみな生死の繰り返しだと観察することである。ものには実在するという見方は、妙寂があるという見方は、妙寂がないという見方は、全ての事象はみな生死の繰り返しだと観察することである。ものには実在するという見方は、妙寂があるという見方をいう。事象をみな空と見るだけで、不変常住の妙寂という、空でないものがあることを知らなければ、片寄りのないバランスのとれた中道の見方でない。同じようにものが実在しないという見方だけをして、実在することを知らなければその見方は、片寄りのないバランスのとれた中道の見方ではない。片寄りのないバランスのとれた中道の見方とは、仏陀になる可能性の仏性と名づけることができる。この意味で、仏陀になる可能性は、常在であつて不変であると説いている。ここでは、『南本涅槃經』の文の取意。

参考——「九種大禪」について

九種大禪は、外道や二乗には共通しない、菩薩乘独自の九種類の禪定をいう。

『次第禪門』の研究(五)(大野)

九種大禪は、北涼の曇無讖訳の『菩薩地持經』卷第六・菩薩地持方便処禪品第十三(『大正藏』三〇・九二一b—九二二b)や、同經の異訳である宋の求那跋摩訳の『菩薩善戒經』卷第五・菩薩地禪品第十四(『大正藏』三〇・九八八a—c)や、唐の玄奘訳の『瑜伽師地論』卷第四十三・本地分中菩薩地第十五初持瑜伽處靜慮品第十三(『大正藏』三〇・五二七b—五二八b)などに説かれている。智顛の著述では、『法界次第初門』卷下之上(『大正藏』四六・六八八b—六八九b)に具体的に説いている。

九種大禪の個々の名称については、經論によつて多少の相違があるが、智顛が依用したと考えられる『菩薩地持經』や『菩薩善戒經』や『法界次第初門』によれば、自性禪・一切禪・難禪・一切門禪・善人禪・一切行禪・除煩惱禪・此世他世樂禪・清淨(淨)禪の九種から成る禪定をいう。

(1)自性禪は、自性靜慮ともいう。心の自性を觀察することによつて得られる禪をいう。

具体的には、菩薩が自発的に、世間・出世間の禪を實踐して、止と觀の禪定に適用することをいう。

(2)一切禪は、一切靜慮ともいう。菩薩が、よく自行化他の全ての法を摂め尽くした禪を意味し、世間・出世間の禪の二種類があり、それぞれに現法樂住禪・出生三昧功德禪・利益衆生禪の三種類がある。

『次第禪門』の研究(五)(大野)

具体的には、菩薩の禪定は、一切の妄想を離れて身心を止息し、第一寂滅す。自ら心息を挙げて、味著と一切想とを捨離する。これを現法樂住禪という。菩薩の禪定は、種々の不可思議無量無辺の十力種性所摂の三昧を生ずる。この一切の無礙慧、無諍願智の勝妙の功徳に入る。これを出生三昧功德禪という。菩薩の禪定は、衆生に布施して衆苦を除き、衆生の状態に応じて法を説き、恩を知り恩に報い、諸の恐怖や憂苦より護つて、よく開解せしめる。これを利益衆生禪という。

(3)難禪は、難行静慮ともいう。修め難い禪を意味し、これに、第一難禪・第二難禪・第三難禪の三種類がある。

具体的には、菩薩は久しく勝妙なる禪定を實踐して、諸の三昧において心に自在を得て、衆生を哀愍し成熟させようと欲するから、第一禪の樂を捨てて欲界に生じる。これを第一難禪という。菩薩は禪定において、二乗には知るこゝとができない、無量無数、不可思議な諸の深三昧を生じる。これを第二難禪という。菩薩は禪定において無上菩提を得る。これを第三難禪という。

(4)一切門禪は、一切門静慮ともいう。菩薩が實踐する一切の禪定は、みなこの禪定より生じることを意味し、これに有覺有觀俱禪・喜俱禪・樂俱禪・捨俱禪の四種類がある。

具体的には、菩薩が實踐する欲界および初禪と結びつい

た禪の有覺有觀俱禪であり、第二禪は喜と結びついた禪の喜俱禪であり、第三禪は樂と結びついた禪の樂俱禪であり、第四禪は捨と結びついた禪の捨俱禪である。

(5)善人禪は、善士静慮ともいう。大善根の衆生、すなわち、菩薩が實踐する禪を意味し、これに、不味著禪・慈心俱禪・悲心俱禪・喜心俱禪・捨心俱禪の五種類がある。

(6)一切行禪は、一切種静慮ともいう。菩薩が修禪によつて、大乘の一切の行法を包摂し尽くしていることを意味し、これに、善禪・無記化化禪・止分禪・觀分禪・自他利禪・正念禪・出生神通力功德禪・名緣禪・義緣禪・止相緣禪・挙相緣禪・捨相緣禪・現法樂住第一義禪の十三種類がある。

具体的には、菩薩は禪定に入つて、一切の善法を撰ずる。これを善禪という。菩薩は禪定に入つて、自然によく定中において、種々の変化をなして尽きることがない。これを無記化化禪という。菩薩は禪定に入つて、心を一点に集中して散乱することのない定と相応する。これを止分禪という。菩薩は禪定に入つて、分別を照らし現わした慧と相応する。これを觀分禪という。菩薩は修禪によつて、正しい禪定が現前し、その中で自利利他する。これを自他利禪という。菩薩は禪定に入つて、正念思惟して諸の雜念がない。これを正念禪という。菩薩は修禪によつて、大いなる禪定を得て、一切の禪定の功徳をことごとく出生する。

『次第禪門』の研究(五)(大野)

菩薩は禪定に入つて、悪業に塗れる衆生のために修羅や餓鬼や畜生などの境界を現わして、悪業に沈潜する衆生の悪を改め善に戻す。これを為悪衆生示悪趣禪という。正法を弁説してもよく理解ができない衆生のために、菩薩は禪定に入つて、弁才をもつて衆生に利益を与え、衆生の心を開悟させる。これを失弁衆生以弁饒益禪という。正念を失っている衆生のために、菩薩は禪定に入つて、正念によつて衆生に利益を与え、衆生が邪見を生じさせないようにする。これを失念衆生以念饒益禪という。菩薩は禪定に入つて、妙慧を開発して心を顛倒せず、よく微妙の讃頌や『摩得勒伽論』を著わし、正法を久しく世に流通させる。これを造不顛倒論微妙讃頌摩得勒伽、為令正法久住世禪という。菩薩は禪定に入つて、よく書・数・算・計・資生や方便の法などの種種の方便によつて、一切の衆生を救い取り、利益を与える。これを世間技術義、饒益撰取衆生、所謂書数算計、資生方便法、如是等種種衆具禪という。菩薩は禪定に入つて、大光明を放つてしばらく修羅などの境遇をやめさせる。これを暫息惡趣放光明禪という。

(9)清淨(淨)禪は、清淨静慮ともいう。全ての煩惱や惑業をことごとく断ち尽くし、大菩提という清淨の果を得る禅を意味し、これに、世間清淨淨不味不染汚禪・出世間清淨淨禪・方便清淨淨禪・得根本清淨淨禪・得根本(上勝進)清淨淨禪・住起力清淨淨禪・捨復入力清淨淨禪・神通所作

力清淨淨禪・離一切見清淨淨禪・煩惱智障断清淨淨禪の十種類がある。

具体的には、菩薩が実践する禪は、一切の天人が実践する世間禪定において、ことごとく味わうことなく、また煩惱によつて清淨の心を汚す様相があるのを見ない。これを世間清淨淨不味不染汚禪という。菩薩が実践する禪は、一切の声聞や縁覚が実践する出世間禪定において、煩惱や障害となるものがない。これを出世間清淨淨禪という。菩薩が実践する禪は、巧みな方便によつて無量の妙法を演説し、一切の衆生を救済して、ことごとく煩惱や障害となるものがない。これを方便清淨淨禪という。菩薩が実践する禪は、色界四禪の根本定において、ことごとく煩惱や障害となるものがない。これを得根本清淨淨禪という。菩薩が実践する禪は、色界四禪の根本定において、最上で殊勝の増進の定を得ても、ことごとく煩惱や障害となるものがない。これを得根本(上勝進)清淨淨禪という。菩薩が実践する禪は、禪定に入るのも、禪定にとどまるのも、禪定のはたらきを起すのも自在で、煩惱や障害となるものがない。これを住起力清淨淨禪という。菩薩が実践する禪は、煩惱や障害となるものを捨て去つて、また禪定に入り、禪定のはたらきが自在で、煩惱や障害となるものがない。これを捨復入力清淨淨禪という。菩薩が実践する禪は、種々の神通力のはたらきで変幻自在を得て、一切の衆生を利益

し、煩惱や障害となるものがない。これを神通所作力清淨淨禪という。菩薩が実践する禪は、断常や有無という一切の邪見を、ことごとくみな遠離し、煩惱や障害となるものがない。これを離一切見清淨淨禪という。菩薩が実践する禪は、道理に迷う見惑や世間の事物に迷う思惑などの諸の煩惱をみな既に断滅し、ことごとく煩惱や障害となるものがない。これを煩惱智障断清淨淨禪という。

(13) 通じて論をなし、すなわち分別を勞することなかれ「論をなす」は、論じること、論議することをいう。

「分別」は、分けること、分かつこと、区別することをいう。

「勞する」は、ほねおること、苦しむこと、苦しみをい

う。(14) 禪に自ら共禪と不共禪とあり「共禪」は、共通する禪をいう。

「不共禪」は、共通しない禪をいう。

(15) 共・不共あるが故に『摩訶衍論』にいわく、「天竺の語法、すべて所作の事竟るを、みな波羅蜜と名づく」
「摩訶衍論」は、『大品般若経』の注釈書である『大智度論』をいう。

「天竺」は、インドの古称、中国や日本でインドを指している。

「語法」は、言葉づかい、ものの言い方をいう。

『次第禪門』の研究(五)(大野)

「すべて」は、全部、みな、ことごとく、おおむね、だいたい、総じてをいう。

「所作の事」は、なすべきことをいう。

「竟る」は、「おわる」と訓む。終えること、とことんまで行き終わることをいう。

なお『摩訶衍論』にいわく、天竺の語法、すべて所作の事竟るを、みな波羅蜜と名づく」とある文に相当する箇所が、『大智度論』にはない。しかし、『大智度論』巻第八十二・積大方便品第六十九(『大正藏』二五・六三二c)には、『大品般若経』巻第二十一・方便品第六十九(『大正藏』八・三六九a)の文を引用して、「譬えば、人の右手に作す所の事は便なるがごとく、般若波羅蜜もまたかくのごとし。人の左手に事を造るは不便なるがごとく、五波羅蜜もまたかくのごとし。譬えば、衆流のごとくは大、もしくは小、ともに大海に入り、合して一味となるのごとし。五波羅蜜もまたかくのごとく、般若波羅蜜のために護られ、般若波羅蜜に随つて薩婆若に入り、波羅蜜の名字を得。」とある。また『大智度論』巻第十二・積初中檀波羅蜜法施之餘には、「もしよく直に進んで退かず、仏道を成弁せば彼岸に到ると名づく。また次に、事において成弁するを、また彼岸に到ると名づく。」(『大正藏』二五・一四五a-b)とある。そして『大正藏』の本文には、いま引用した箇所につき続いて割注として、「天竺の俗法に

『次第禪門』の研究(五)(大野)

は、すべて造事して成弁するをみな到彼岸という。」とある。ここでは、『大智度論』の二箇所の文を基にして、智顛が文意を創出したと考えられる。

(16) 第二に翻釈せば、すなわち二意となす。一には其の名を翻釈し、二には不共の名を翻釈す。二「翻釈」は、「ほんしゃく」と訓む。「翻釈」の「翻」は解きうつすこと、訳出すること、翻訳することをいい、「釈」は説き明かすこと、解釈すること、述べることをいう。従って「翻釈」は、解きうつして明かすこと、訳出して解釈すること、翻訳して述べることをいう。

「其の名」は、共名と同義。共通した名称、共通した概念をいう。

「不共の名」は、不共名と同義。共通しない独自の名称をいう。具体的には、インド伝来の禪波羅蜜の名称や概念が全てに共通せず、独自の意味や概念があることをいう。

(17) 第一に、まず共名を翻釈せば、共名はすなわちこれ禪なり。また二意となす。一には正しく名を翻す。二「共名」は、前出の「其の名」と同義。共通した名称、共通した概念をいう。

「禪」は、サンスクリット語のドウヤーナ、パーリ語のジャーナの音写語。音訳して禪那ともいう。また意識して、定とも静慮とも思惟修とも禪定ともいう。心を一つの目的に注いで、心が散ったり乱れたりすることを防ぎ、智

慧を身につけて真実の理に適う修行法をいう。また心が一境に住し、寂靜にして審慮し、定慧が均等の状態をいう。具体的には、無限無尽の煩惱を対治するための、四禪や四無量心を始めとして、超越三昧に至る十五種類の禪波羅蜜に代表される修行法をいう。

「正しく名を翻す」は、禪の名称や概念を正しく翻訳して述べることをいう。

参考——「禪(禪定)」の語義について

禪定を表わす言葉は、禪・定・三昧・静慮など種々存在する。禪は、サンスクリット語のドウヤーナの音略で、禪那、駄衍那、持阿那などと音写し、静慮、思惟修習、棄惡、功德叢林などと訳す。

禪は、心を一つの対象に専注してつまびらかに思惟することをいい、定と慧とが均等な状態をいう。禪は、大乘・小乗・外道・凡夫の全てにわたって実践されるが、その目的や思惟の対象は、それぞれ異なっている。禪および他の定を広く「禪定」といい、あるいは禪は定の一種であるから、禪を修めて沈思するのを「禪思」という。

サンスクリット語のドウヤーナの語源は、ドウヤーイ(思慮する・瞑想する)であり、音写語の「禪」は、中国語では「天子が行なう天のまつり、天子が位を讓る」などの意味をもつためか、単独では的確な意味伝達をもたず、またかえって誤解を招くため、それを防ぐ意味をかねて、

「禪定」という術語が創出されたと考えられる。

サンスクリット語のドゥヤーナに対して、その禪定の姿である「坐」を補った説明的用法に「坐禪」がある。「禪定」も「坐禪」も共に訳語としての出現例は古く、例えば「禪定」は、中国初期の訳語に属する、安世高訳の『自誓三昧経』や竺法護訳の『修行道地経』や支謙訳の『維摩経』などに用いられている。

他方「定」は、サンスクリット語のサマーディ、サマーパティなどの訳語でもあるが、「禪定」と熟する場合は、一般的には、ドゥヤーナの単独の訳語とみなすのが妥当と考えられている。従って「禪定」は、「禪と名づけられる精神統一」というほどの意味である。つまり、「禪」とか「禪定」とかいう言葉を大別して整理すれば、「禪」はドゥヤーナの音写で、「定」と意識し、「禪定」は、音写語と意識語を重ねたものである。

なお、サンスクリット語のドゥヤーナは、「禪」「定」「禪定」のほかに、「静慮」「思惟修習」「棄悪」「功德叢林」なども訳され、これらはそれぞれ語義や具体的方法や目的や効果などを示す説明的訳語である。

禪定の類義語としては、サンスクリット語のサマーディ(三昧)や、サンスクリット語のサマーパティ(等至)や、サンスクリット語のヨーガ(瑜伽)や、サンスクリット語のヴィパシャナ(止観)などがあり、その一つ一つの

『次第禪門』の研究(五)(大野)

用語が示す意味内容を追求すれば、禪定を表わす用語の思想内容は多岐にわたる。

(18) 第一に、まず其名を翻ぜば、禪はこれ外国の言なり。この間には、翻ずることすなわち定まらず¹¹「外国」は、「げこく」と訓む。一般的には、自国以外の国をいう。ここでは、仏教発祥の地のインドを始めとする西域諸国をいう。

「この間には、翻ずることすなわち定まらず」は、仏教が中国に伝来して以来、安世高や鳩摩羅什を始めとする多くの訳経僧によって、八万四千の仏教諸経論が中国語に翻訳され、また釈道安によって翻訳者が仏典を翻訳する際の注意事項として「五失本・三不易」が主張されたが、「禪」という語をどのように中国語に翻訳するかについては、訳経僧の間で統一されていなかったことをいう。

参考——「五失本・三不易」について

東晋の釈道安(三二二—三八五)は、仏典を翻訳する際、翻訳者が注意すべき事項として「五失本・三不易」を主張した。五失本・三不易は、『摩訶般若波羅蜜経抄序』(『大正藏』五五・五二b-c)に説かれている。五失本とは、禁止事項ではなく、胡語(中国以外の言葉)を中国語に翻訳することは至難であるから、訳せば原意を失う事例として五つ挙げている。また三不易とは、胡語から中国語への翻訳は容易ではないが、経文を勝手に変えてはならな

『次第禪門』の研究(五)(大野)

いという三つの根拠を述べている。具体的に「五失本」を見れば、

(1) 翻訳すれば、語の配列が胡文と訳語とは、順序が逆となる。つまり、漢訳に伴う語順の変更が問題となる。

(2) 胡経は、質朴を旨とするが、中国人は文を好むからそれに合わせて訳すと文の質を失うおそれがある。漢訳に際しての文飾の問題である。

(3) 胡経には、反覆や繰り返しが多いので、翻訳に際して省略せざるを得ない。直訳ではくどいので省略することになる。

(4) 胡経には、一見混乱と思われるような説明の文があるが、翻訳にあたっては、それが大量に削除される。梵本にある注釈的な文を削除することになる。

(5) 胡経は、段落の改まることに既述の事項を繰り返すが、翻訳の時には全てが除かれる。梵本における文章の反覆を削除することである。

次に「三不易」を見れば、

(1) 仏陀は、時代の民衆の意識に応じて経を説かれた。時代の風俗は、時と共に変化するからといって、勝手に雅味ある古文を削り、今の時代の文に変えてはならない。

(2) 凡夫は、聖者の域に至り難いから、千歳以前の古の聖

者の教説を百代を経た末世の凡俗に合わせてはならない。

(3) 阿難が、経を誦出した第一結集は、仏滅後の直ぐであつたが、千年後の今日、今時の考えから経文に簡単に取捨を加えてはならないということである。

このように道安の翻訳に対する根本的立場は、胡の本を失わぬということと、文質宜しきを得るということであつた。後の訳経者たちは、この道安の基準に依つたが、玄奘(六〇二―六六四)はこれを継承しつつも、改めて「五種不翻」という説を主張した。

(19) いま、略して三翻を出さば、一には『摩訶衍論』の中に「禪を翻じて、秦には思惟修」という¹¹「略す」は、省くこと、簡単にすること、簡略することをいう。

「三翻を出す」は、三つの訳語を例として取り上げて検討すること、三種類の訳語を取り上げて考察することをいう。

「摩訶衍論」は、『大品般若経』の注釈書である『大智度論』をいう。

「秦」は、中国の古称、中国の通称。秦朝(紀元前二二一―紀元前二〇六年)の勢いが遠く四方に伝わったため、諸外国の多くは、秦をもつて中国の代称とした。

「思惟修」は、サンスクリット語のデイヤーナ、パーリ語のジャーナの旧訳。禪定のこと、心を一つの目的に専ら

注いで精神を統一する修行をいう。

なお『摩訶衍論』の中に禪を翻じて、秦には思惟修という」とある文に似た内容が、『大智度論』卷第十七・初品中禪波羅蜜第二十八に、「問うていわく、八背捨・八勝処・十一切入・四無量心・諸の定三昧、かくのごとき等の種種の定を波羅蜜と名づけず。何をもつてかただ禪波羅蜜のみを言うや。答えていわく。この諸の定の功德は、すべてこれ思惟修なり。禪は秦に思惟修という。禪波羅蜜と言えば一切みな摂す。』（『大正藏』二五・一八五b）とある。智顛の『法界次第初門』巻下之上には、「禪とは秦には思惟修という。一切の摂心や繫念や諸の三昧を学するは、みな思惟修と名づくるなり。』（『大正藏』四六・六八七a）とある。ここでは、『大智度論』の文の取意。

(20) 二には、例を挙げて往きて翻す。檀波羅蜜をここには「布施度」といい、禪波羅蜜をここには「定度」というがごとし。故に知んぬ。「定」を用いてもつて禪を翻ずることを「例を挙げて往きて翻す」は、具体的な例として『大智度論』に求めるならばの意をいう。

「檀波羅蜜」は、六波羅蜜や十波羅蜜の第一。サンスクリット語のダーナパーラミターの音訳。布施波羅蜜とも、檀那波羅蜜とも、檀度とも、布施の檀度ともいう。物心両面にわたって自分の善根を衆生に施すことをいう。

「施」には、「財施」「法施」「無畏施」の三種類がある。

『次第禪門』の研究（五）（大野）

財施は他人に財貨を施すことをいい、法施は教法を与え、他人を説法教化することをいい、無畏施は他人の心から畏怖を除き、安心を与えることをいう。

なお「檀波羅蜜」の「波羅蜜」とは、サンスクリット語のパーラミターの音写語で、波羅蜜多・播囉弥多・波羅美多などと音写されることもある。最高完全なる状態という意味で、それぞれの徳目の完成を意味する。またパーラミターを、「彼岸に至る」や「彼岸に渡る」と解釈して、「度」とか「到彼岸」と訳すこともある。「度」とは「渡つた」ことを意味し、「到彼岸」とは「彼岸に至つた」の意。両者はともに、完了形で、絶対の、完全な意をいう。

「布施度」は、「檀波羅蜜」と同義。

「禪波羅蜜」は、六波羅蜜や十波羅蜜の第五。サンスクリット語のディヤーナパーラミターの音訳。禪定波羅蜜とも、禪那波羅蜜とも、静慮波羅蜜とも、禪度とも、定度ともいう。一切智の道が現前し、心を散乱しないことをいう。

「定度」は、「禪波羅蜜」と同義。

「定」は、戒・定・慧から成る三学の一つ、六度の一つ。禪定のこと、静慮のこと。心が一箇所に集中して、種々の妄想や分別を起ささないこと。煩惱を静め、一つのところに心を落ち着かせること。不動著の境地をいう。

なお、「檀波羅蜜」をここには布施度といい」とある文に

『次第禪門』の研究(五)(大野)

似た文として、『大智度論』卷第八十八・釈六喻品第七十七(『大正藏』二五・六七八b)には、『大品般若経』卷第二十四・四摂品第七十八(『大正藏』八・三九三a)の文を引用して、「仏、須菩提に告げたまわく。一心に諦聴せよ、菩薩摩訶薩ありて般若波羅蜜を行じ、報得の六波羅蜜中に住し、および報得の五神通・三十七助道法に住し、諸の陀羅尼、諸の無礙智に住し、十方の世界に到り、布施をもつて度すべき者は、布施をもつてこれを撰し、持戒をもつて度すべき者は、持戒をもつてこれを撰す。」とある。ここでは、『大智度論』の文の取意。

(21) 三には、『阿毘曇』の中に「功德叢林」を用いてもつて禪を翻す。「阿毘曇」は、阿毘達磨とも毘曇ともいう。阿毘達磨は、サンスクリット語のアピタルマの音写語。意訳では、対法とも勝法ともいい、経・律・論の三蔵の中の論蔵を指すので、論とも訳される。

「功德叢林」の「功德」は、優れた特性、善い性質、善を積んで得られるもの、善い行ないをした報い、善行の結果として報いられる果報をいう。「叢林」は、禪林とも、旃檀林とも、双林ともいう。樹木の叢聚する林のことをいう。転じて、多くの修行僧が和合して一箇所に住することを、樹木が群がり集まって林をなして寂靜なることに例えていう。また仏道修行者が修行する道場、修行僧が安居し、同学する精舎をいう。僧堂とも、禪林ともいう。従つ

て「功德叢林」は、あらゆる福德を生じる修行道場をいう。

なお『阿毘曇』の中に功德叢林を用いてもつて禪を翻す」とある文に似た内容を『阿毘曇』の中に見出すことはできない。また『大智度論』には「功德叢林を用いてもつて禪を翻す」とある文はない。但し『同書』卷第十七・釈初品中禅波羅蜜第二十八には、似た内容として「禅は智を守る蔵、功德の福田なり。」(『大正藏』二五・一八〇c)とある。

但し、『阿毘曇』などを依用して仏教教理をまとめた慧遠の『大乘義章』卷第十二には、「禅那というは、ここには思惟修と名づけ、または功德叢林となす。上界の静法、審に観して方に成ずれば思惟修と名づく。よく諸徳を生ずるが故に、また説いて功德叢林となす。」(『大正藏』四四・七〇五b)とある。また『同書』卷第十三には、「禅とは、これその中国の言なり。ここには翻じて名づけて思惟修習となす。または功德叢林という。思惟修とは、因に従つて称を立つ。定の境界において審意籌慮するを名づけて思惟といい、思心漸進するを説いて修習となす。剋に従わば定を思惟修寂と名づく。またこの言は、当体に名をなすべし。禅定の心、正しく所縁を取るを名づけて思惟といい、思心増進するを説いて修習となすという。功德叢林とは、果に従つて名となす。智慧・神通・四無量等は、これ

その功德なり。衆徳の積聚を説いて叢林となす。定よくこれを生ず、因を果に従えて目づく。この故に説いて功德叢林となす。」(『大正蔵』四四・七一八a)とある。また同人の『維摩義記』巻第一本には、「禪定というは禪那の胡語なり。ここに翻じて名づけて思惟修習となす。上界の静法、審に観じて方に成ずれば思惟修と名づく。また名づけて功德叢林となす。これすなわち、そのところより生ずるを名となす。よく多徳を生じ、この故に功德叢林となす。」(『大正蔵』三八・四二八b)とある。また智顛の『法界次第初門』巻上之下には、「禪はこれ西土の音、これ棄悪と翻す。よく欲界の五蓋等の一切諸悪を棄つ。ゆえに棄悪という。あるいは功德叢林と翻じ、あるいは思惟修と翻す。」(『大正蔵』四六・六七一b)とある。ここでは、智顛が直接『阿毘曇』を見ることなく、『同書』などの教を依用して仏教教理をまとめた慧遠の『大乘義章』の二つの文を基にして、智顛が『阿毘曇』を経証という形で引用したと考えられる。

参考——「阿毘曇(阿毘達磨)」について

「阿毘達磨」は、サンスクリット語のアビダルマの音写語。阿毘曇とも毘曇ともいう。対法、無比法、向法、勝法、あるいは単に論と訳す。經・律と共に三蔵の一つで、阿毘達磨蔵、阿毘曇蔵、対法蔵、論蔵と呼ばれる。

アビダルマの語は、本来「ダルマすなわち教法(後に経

『次第禪門』の研究(五)(大野)

と呼ばれるもの)に関する研究」を意味し、仏教經典中の文句の注釈や説明や教理の体系づけ・組織づけをしたものを指していた。後に小乗部派仏教の時代になって、経や律のほかは独立した文献として成立し、それが「論蔵」となって成立した。

仏陀の入滅以後およそ百年間は、仏教教団は仏陀の教え(法)を守りながら、同一の教団の規則(律)に従って統一した教団組織を保っていた。しかし、仏教教団の拡張に伴い、教団内部で意見の対立が生じ、律の解釈をめぐって上層部の保守派から成る「上座部」と、大衆修行者を中心とする進歩派から成る「大衆部」とに分裂した。これを仏教教団の「根本分裂」という。

その後、西暦紀元前後までの間に、上座部と大衆部の中で更なる分裂が起こり、やがて十八部ほどの部派が成立した。これを「枝末分裂」といい、一般に「根本二部・枝末十八部」と呼ばれる状況が生まれた。この時代の仏教を「部派仏教」という。部派分裂の事情については、教説や戒律の解釈の相違、地理的な要因、あるいは指導者の意向などが考えられるが、はっきりしたことは分からない。

それぞれの部派は、仏陀の教え(法)と教団の規則(律)を独自の立場から編纂し直し、またそれらを体系化するために世界の構造や輪廻の原因、更には涅槃に至る修行の階梯についての精緻な理論を作り上げた。仏教諸部派

『次第禪門』の研究(五)(大野)

では、そうした成果を注釈書(論藏・阿毘達磨)にまとめ、たがいに自派の正当性を主張した。この注釈書を「アビダルマ」というため、部派仏教はアビダルマとも呼ばれている。

こうして仏教の教学的な基盤がはじめて整備されることになったが、有力な部派は自らの論藏(阿毘達磨)を持って、その煩瑣で哲学的な教理を展開し、現在ではその一部が伝えられている。

中でも、説一切有部(有部)と南方上座仏教(パーリ仏教)との阿毘達磨は、ほとんど完全な形で伝えられている。前者には、漢訳で六足論(『法蘊足論』『集異門足論』『識身足論』『品類足論』『界身足論』『施設足論』)および『発知論』の七論があり、「すべての法が過去・現在・未來の三世にわたって実有である」という「三世実有法体恒有」を主張した。後者には、『法集』などのパーリ七論がある。また、別に所屬部派不明の『舍利弗阿毘曇論』が曇摩耶舎と曇摩崛多の共訳によって漢訳されている。

以上は、根本阿毘達磨であるが、その後には作られた注釈書や綱要書も「阿毘達磨」と呼ばれ、五百羅漢造・玄奘訳の『阿毘達磨大毘婆沙論(大毘婆沙論・婆沙論)』や世親造・玄奘訳の『阿毘達磨俱舍論(俱舍論)』などがある。

この阿毘達磨形式は、大乘仏教でも採用され、瑜伽行学派の『大乘阿毘達磨集論』

などの典籍が成立した。

参考——『大乘義章』について

『大乘義章』は、二十六卷(現存二十卷)から成り、地論宗南道派に属する淨影寺慧遠(五二一—五九二)が著わした。『大正藏』第四十四卷に所収する。

本書は、南北朝までに伝訳された諸經論を広く考察し、毘曇や成実論や撰論や三論などの教学を背景にそれまでの仏教の教理を整理・統合し、仏教教義を地論宗南道派の立場で組織的に論述した、一種の仏教概論・教理的辞典である。

本書の撰述年代は明らかでないが、慧遠の他の著作にしばしば「別章」と称して、説明を譲る文章の相当箇所を本書に認めることができることから、『大乘義章』は慧遠の比較的早い時期の著作と推定されている。

本書は、教法聚・義法聚・染法聚・淨法聚・雜法聚の五聚から成っていたが、現存本では雜法聚を欠いている。いまは現存本によって本書の構成をみれば、(1)教法聚は經典論で、衆經教迹義・三藏義・十二部經義の三門より成る。(2)義法聚は教理論で、仏性義・二諦義などの二十六門より成る。(3)染法聚は迷や汚に関する教義の解釈で、煩惱義・諸業義などの六十門より成る。(4)淨法聚は悟りや淨に関する教義の解釈で、発菩提心義・廻向義などの六十門より成る。

本書は、仏教術語を法数別に配列して説明する叙述方法を採用しており、これは同時代の智顛の『法界次第初門』における法数の項目名とほぼ一致することなどから見て、六世紀頃の中国で一つの典型となっていたと考えられている。

北魏や北斉や北周では、「義章」という形式の著作が、慧光や法上など多くの学僧によつて作られたが、それらの著作の中で慧遠の『大乘義章』のみが今日まで伝わっているのは、本書が一種の仏教概論として、教理内容が網羅され、整理されているためと考えられる。また本書は、教理の辞典のため注釈書は存在しないが、智顛や三論宗の吉蔵や華嚴宗の智儼や法相宗の基など、後の中国仏教を代表する諸師は少なからず本書の影響を受けており、本書が後代の教学者の重要な指針となつていたことが推知される。

(22) 第二に、この三翻を釈せば、すなわち二意となす。一には別、二には通なり。この三翻は、先に、禅という言葉が中国語に翻訳されるにあつて一定でない例として取り上げた、「思惟修」と「定」と「功德叢林」の三種類の訳語をいう。

「釈す」は、説き明かすこと、解釈すること、述べることをいう。

「二意」は、二つの観点、二種類の意味をいう。具体的には、後出する「別」と「通」との二つの観点をいう。

『次第禪門』の研究(五)(大野)

「別」は、一般的には、区別があること、異なること、違いがあることをいう。ここでは、禅という言葉をどのように中国語に翻訳するかについては、訳経僧の間で異なつていたことをいう。

「通」は、一般的には、共通すること、区別がないこと、差違がないことをいう。ここでは、禅という言葉をどのように中国語に翻訳するかについては、訳経僧の間で統一されていることをいう。

(23) もし別を釈するに思惟修と翻ずるは、これ因に対すべし。何をもつての故に。思惟修は、サンスクリット語のデイヤーナ、パーリ語のジャーナの旧訳。禅定のこと、心を一つの対象に専ら注いで精神を統一する修行をいう。「翻」は、解きうつすこと、訳出すること、翻訳することをいう。

「因」は、一般的には、原因となつてゐるもの、結果を作るもの、因縁をいう。ここでは、仏道修行の原因となる行ないをいう。

「何をもつての故に」は、どうしてか、どのような理由からかをいう。

(24) 思惟はこれ籌量の念、修はこれ専心研習の名なり。故にもつて修因に対す。思惟は、前出の「思惟修」の「思惟」をいう。

「籌量の念」は、「ちゅうりょうのねん」と訓む。「籌量

『次第禪門』の研究(五)(大野)

の念」の「籌量」は、一般的には、はかり考えること、よく考え思いはかることをいう。ここでは、「籌量の念」と熟して、坐禅の時に心を一つの対象に專注にして自我心を対治することをいう。

「修」は、前出の「思惟修」の「修」をいう。

「専心研習」は、「せんしんけんじゅう」と訓む。「専心研習」の「専心」は、心を一つの対象に集中して雑念を交えないこと、専心専思することをいう。「専心研習」の「研習」は、身につくまで修行することをいう。従つて「専心研習」は、自我心を対治する坐禅を実践し続けて、有象無象の煩惱に執われることなく、成就するまで修行を積み重ねることをいう。

「名」は、名前、名称、事物の称号、事物の概念をいう。

「修因」は、修行という原因、原因となる修行をいう。

因果の関係を仏道修行にあてはめると修行という原因によつて、悟りの果を得ることになるから、これを修因得果・修因感果・誦因感果という。

(25) 禅を翻じて定となすは、これ果に対すべし。「禅」は、サンスクリット語のドウヤーナ、パリー語のジャーナの音写語。音訳して禪那ともいう。また意訳して、定とも静慮とも思惟修とも禪定ともいう。心を一つの対象に注いで、心が散つたり乱れたりすることを防ぎ、事象の実相を

照らし見て、正しく捉え、迷いのもとになる自我心を克服する智慧を身につけて、苦なく、欲なく、一切の煩惱がなく安らぎにあり、智慧と禪定がバランスよく兼ね具わっている心の状態を成就する修行法をいう。

具体的には、無限無尽の煩惱を対治するための、四禪・四無量心・四無色定・六妙門・十六特勝・通明・九想・八念・十想・八背捨・八勝処・十一一切処・九次第定・師子奮迅三昧・超越三昧の十五種類の禅波羅蜜に代表される修行法をいう。

「定」は、戒・定・慧から成る三学の一つ、六度の一つであり、禪定とも、静慮ともいう。心が一箇所に集中して、種々の妄想や分別を起こさない不動著の境地をいう。

「果」は、一般的には、原因があつて生起した結果、過去の行ないの結果として導き現われ出された報いをいう。

ここでは、修行を実践し続けることよつて導き出される、結果としての悟りをいう。

(26) 定は静黙と名づく。行人、散を離れ静を求む。既に静住を得れば、本の所習に誦いるが故に、もつて果に対す。「静黙」は、「じょうもく」と訓む。一般的には、静かに黙っていること、言葉少なく静かなことをいう。ここでは、三法印や四法印の一つである、涅槃寂静をいう。煩惱の炎を吹き消した境地に例えられる、悟りの世界をいう。涅槃は、苦なく欲なく一切の煩惱がなく、悟りの智慧すな

わち菩提を完成した安らぎの境地をいう。

「行人」は、修行者、仏道修行者をいう。

「散」は、散乱の意。心が散乱して、対象である事象に流されて、一瞬も留まらないことをいう。

「静」は、前出の「静黙」と同じ。涅槃寂静と同義。

「既に静住を得る」の「静住」は、一般的には、静かに留まること、静かに住むことをいう。ここでは、前出の「静黙」や「静」と同じ。涅槃寂静と同義。

「本の所習」は、本来の自己をいう。

「訓いる」は、「むくいる」と訓む。報いること、答えること、応答することをいう。

(27) 禅を翻じて功德叢林となすは、これ通じて因果に対すべし。禅は、サンスクリット語のドウヤーナ、パーリ語のジャーナの音写語。音訳して禅那ともいう。また意識して、定とも静慮とも思惟修とも禅定ともいう。心を一つの対象に注いで、心が散ったり乱れたりすることを防ぎ、事象の実相を照らし見て、正しく捉え、迷いのもとになる自我心を克服する智慧を身につけて、苦なく、欲なく、一切の煩惱がなく安らぎにあり、智慧と禅定がバランスよく兼ね具わっている心の状態を成就する修行法をいう。具体的には、無限無尽の煩惱を対治するための、四禅・四無量心から始まり超越三昧に至る十五種類の禅波羅蜜に代表される修行法をいう。

『次第禅門』の研究(五)(大野)

「翻」は、解きうつすこと、訳出すること、翻訳することをいう。具体的には、文化や風土を異にしたインドのサンスクリット語やパーリ語や西域諸国の言葉から、中国の人が理解し易いように中国語に翻訳することをいう。

「功德叢林」の「功德」は、優れた徳性、善い性質、善を積んで得られるもの、善い行ないをした報い、善行の結果として報いられる果報をいう。「叢林」は、禅林とも、旃檀林とも、双林ともいう。樹木の叢聚する林や藪をいふ。転じて、多くの修行僧が和合して一箇所に住することを、樹木が群がり集まって林をなして寂靜なることに例えていう。また仏道修行者が修行する道場、修行僧が安居し、同学する精舎をいい、僧堂とも、禅林ともいう。従って「功德叢林」は、あらゆる福德を生じる修行道場をいい、修禅することによって福德を生じる道場をいう。

「通じる」は、通ること、貫くこと、通すことをいう。

「因果」は、一般的には、原因と結果をいう。ここでは、仏道修行を原因と結果という因果の関係にあてはめて、原因となる修行と修行を積み重ねていった結果とをいう。

「対す」は、あてはめること、順当すること、相当することをいう。

(28) 功はこれ功夫なるがごとし。ゆえに因に対す。功は、「く」と訓む。前出の「功德叢林」の「功」をいう。

『次第禪門』の研究(五)(大野)

はたらき、つとめ、手柄をいう。

「功夫」は、「くふう」と訓み、工夫とも書く。修行に精進努力すること、坐禪に励むこと、修禪に専念することをいう。具体的には、修行者が仏道修行に専念し、八万四千あるといわれる修行法の中で、修行者の素質や能力に応じた修行法を適宜に選び出して実践することをいう。

「因」は、一般的には、原因となつてゐるもの、結果を作るもの、因縁をいう。ここでは、仏道修行の原因となる行ないをいう。

(29) 功を積み徳を成ずれば、もつて果に対すべし。万行を因に対し、万徳を果に対し、因果合して翻ずるが故に功德と名づけるがごとし。功を積み徳を成ずるは、一般的には、功德を積み重ねて仏道修行に専念すること、すなわち功を積み徳を重ねる積功累徳をいう。ここでは、修行者が修行を実践し続けて、人間が本来内蔵している、悟りに向かう無分別智の智慧が開顕されて、自利利他円満・自覚覚他覚行窮満の徳を完成させることをいう。

「果」は、一般的には、原因があつて生起した結果、過去の行ないの結果として導き現われ出された報いをいう。ここでは、修行を実践し続けることよつて導き出される、結果としての悟りをいう。

「万行」は、一般的には、一切の善い行ない、一切の修行、八万四千の修行をいう。ここでは、『大品般若経』巻

第二十三・一念品第七十六や、『大智度論』巻第八十七・積一心具万行品第七十六に説く内容をいう。具体的には、『大品般若経』巻第二十三・一念品第七十六が明かすように、「菩薩・摩訶薩が般若波羅蜜を行じる時、一念の中に具足して六波羅蜜・四禪・四無量心・四無色定・四念処・四正勤・四如意足・五根・五力・七覚分・八聖道分・三解脱門・仏の十力・四無所畏・四無礙智・十八不共法・大慈大悲・三十二相・八十随好相を具足して行ずるや。」(『大正蔵』八・三八六c一三八七a)とあり、菩薩・摩訶薩が般若波羅蜜を行じる時、一瞬の心である「一念」の中に、六波羅蜜ないし三十二相・八十随好相の修行法と仏の徳性とを具えることをいう。

「万徳」は、仏のあらゆる美徳、全ての徳をいう。具体的には、『大品般若経』一念品や『大智度論』積一心具万行品に説く、一瞬の心である「一念」の中に、六波羅蜜ないし三十二相・八十随好相の修行法と仏の徳性とを具えることをいう。

「合す」は、合わせることを、合わせて一つにすることを、両方が食い違わずにぴったりと合わさることをいう。

「功德」は、前出の「功德叢林」の「功德」をいう。

参考——天台教学における「二心に万行を具するところ(一心具万行)」について

『統高僧伝』巻第十七・釈慧思伝(『大正蔵』五〇・五六

三b)によれば、大蘇山で学人の指導にあたっていた南岳慧思は、金字の『大品般若経』と『法華経』との二経を造り、大衆の要請によって、両経を講義した。

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

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

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

しかし、智顛が疑問を抱いた「一心具万行」とは、何れの経論に典拠があるかという点、経論自体にはそれを明示した文はない。

『次第禪門』の研究(五) (大野)

『大品般若経』を解釈した『大智度論』巻第八十七には、釈一心具万行品第七十六(『大正蔵』二五・六七〇b一六七五a)という品があり、また同書の解釈の基になつた、『大品般若経』巻第二十三には、一念品第七十六(『大正蔵』八・三八六b一三八九c)という品がある。

従つて天台教学では、智顛は大蘇山で『大品般若経』を講義するにあつて、『大智度論』を座右に置いて解釈したと考えられ、智顛が一心具万行について疑問を抱いたのは、『大品般若経』の一念品と、同書の一念品を解釈した『大智度論』の一心具万行品であつたと考えられる。

『大品般若経』巻第二十三・一念品第七十六には、「世尊よ、いかなれば菩薩・摩訶薩が般若波羅蜜を行じる時、一念の中に具足して六波羅蜜・四禪・四無量心・四無色定・四念処・四正勤・四如意足・五根・五力・七覺分・八聖道分・三解脱門・仏の十力・四無所畏・四無礙智・十八不共法・大慈大悲・三十二相・八十随好相を具足して行ずるや。」(『大正蔵』八・三八六c一三八七a)とあり、菩薩・摩訶薩が般若波羅蜜を行じる時には、一瞬の心である一念の中には、六波羅蜜ないし三十二相・八十随好相の修行法と仏の徳性とを具えていることを説いている。

また『大智度論』巻第八十七では、この一念品を一心具万行品と呼んで、菩薩・摩訶薩が般若波羅蜜を行じる時、一念の中には六波羅蜜ないし三十二相・八十随好相を具足

『次第禪門』の研究(五)(大野)

すると解釈している。

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

因みに、慧思は『諸法無諍三昧法門』巻上で、一心具万行について、「その時、禪定をうたうた十号と名づくなり。また次に菩薩・摩訶薩が諸法の無所有性をもって、一念に一心万行を具足す。巧慧方便の慧をもって、初発心より成仏の果に至る。」(『大正蔵』四六・六三二a)という。

なお智顛は、一心具万行について、『次第禪門』巻第一上に、「また次に菩薩が、無量義処三昧に入れば、一心に万行を具足し、よく一切無量の法門を知る。」(『大正蔵』四六・四七六c)とあり、『法華経』で明かす無量義処三昧に入れば、一心に万行を具足し、よく一切無量の法門を知ると述べている。また『覚意三昧』巻上には、「またごとごとく上地の法門を知り、一心のなかに万行を具足す。無量の功徳は窮尽すべからず。その余の九住および十行・十金剛・十地・等覺・妙覺、この諸仏の境界、これは菩薩

の知るところなり。」(『大正蔵』四六・六二七b)とあって、一心のなかに万行を具足すれば、無量の功徳を窮尽して、等覺や妙覺など諸仏の境界を知るという。

(30) 叢林は、譬えば功徳は二に非ざることを顕わす。しかる所以は、多く草が共に聚まるを名づけて叢となし、衆樹があい依るを名づけて林となすがごとし。『叢林』は、前出の「功徳叢林」の「叢林」をいう。

「二に非ず」は、同一でないこと、一定でないこと、多様であることをいう。

「顕わす」は、明らかにあらわれること、隠れているところや紛れそうなところがなく、光り輝くようにあらわれることをいう。

「草」は、草木の総称、野原や草原をいう。

「聚まる」は、「あつまる」と訓む。事物が一箇所に寄って多くなること、あつめることをいう。

「叢」は、前出の「功徳叢林」の「叢」をいう。

「衆樹」は、多くの立ち木、立ち木が多くあることをいう。

「あい依る」は、互いによりあうことをいう。

「林」は、前出の「功徳叢林」の「林」をいう。

(31) 草叢は小なるが故に、もって因中の功の小なるに譬うべし。林木は大なるが故に、もって果上の徳の大なるに對すべし。『草叢』は、「そうそう」と訓む。草菜くさむすひ、草莽くさもうと

同義。草むら、荒れ果てた草むら、生い茂った雑草、荒蕪の地をいう。

「小」は、大きくないこと、背が低いことをいう。

「因中」は、修行している間をいう。

「因中の功の小なる」は、悟りを求める心の菩提心が小さいことをいう。

「林木」は、林の立ち木、林樹をいう。

「大」は、形や度量が広いこと、優れていること、立派であることをいう。

「果上の徳の大なる」は、得られる結果の悟りが大きいことをいう。

「草叢は、小なるが故に、もつて因中の功の小なるに譬うべし。林木は大なるが故に、もつて果上の徳の大なるに對すべし」は、小さい叢くさむらに例えられる、悟りを求める心の菩提心が小さい修行者は、修行を実践して得られる結果の悟りは小さい。また林の木に例えられる、菩提心を求める心が大きい修行者は、修行を実践して得られる結果の悟りは大きい。つまり、同一の地に生えた草と木という植物では、悟りを求める心である「発菩提心」が小さいか大きいかによって、同じ修行を実践しても得られる悟りの大小の相違があるのである。

つまり、この一句は、たとえ仏道修行をする場所の寺院や伽藍が小さくても、また修行する人が少なくても、仏道

『次第禪門』の研究(五)(大野)

を真摯な態度で学ぶ「発菩提心」を大きく抱いて修行を積み重ねれば、得られる悟りは大きいことをいう。

また我々はこの一句から、慧思のもとを去って瓦官寺に住した智顛は、多くの門弟を指導したが、年を追うごとに発菩提心を抱いた修行者が少なくなつて、得法の修行者が減少したという「智者大師別伝」や「唐高僧伝」の記事を彷彿させる。

参考——『隋天台智者大師別伝』『唐高僧伝』にみられる瓦官寺時代の得法者について

大蘇山の慧思(五一五—五七七)の下で、七年余り修行し、大蘇開悟を得た智顛は、陳の光大二(五六八)年、南岳衡山に赴く慧思と分かれて、法喜など同学二十七人とともに、都の金陵(建康)に入った。

智顛は、瓦官寺を中心に約八年間(五六八—五七五年・智顛三一—三八歳)にわたつて、慧思から伝授された、『大智度論』と『法華經』が大乗菩薩の修行法や仏教思想を説く最も重要な経論であるという教えに基づいて、『法華經』の経題や『次第禪門』などを講じた。講席には、僧侶だけでなく陳朝の重臣などが参列した。

当時、金陵で禅学を誇つていた法濟との論争に勝つた影響から、智顛の禅学に対する名声は金陵に広まり、人々に禅法を指導した。この約八年間に及ぶ瓦官寺を中心とした金陵滞在期を、天台教学では「瓦官寺時代」というが、智

『次第禪門』の研究(五)(大野)

顛は同寺で多くの弟子を育成したが、年を追うごとに得法者が減少していった。

『智者大師別伝』(『大正藏』五〇・一九三a)や『唐高僧伝』巻第十七・釈智顛伝(『大正藏』五〇・五六五a)によれば、智顛が入京した最初の年は、瓦官寺において四十人と共に修禅し二十人が法を得た。翌年には、百余人と共に修禅したが、そのうち二十人が法を得、次の年には、二百人と共に修禅したが、十人だけが法を得た。その後も、智顛のもとに集まる修禅者は多いのに、教えを理解し法を得る人が少なくなつた。その上、智顛自身の修行もできなくなり、人々を導こうにも成果が思うようにながらなかつたとある。

いまは得法者の数をパーセンテージにして表わせば、最初の年は修禅者のうち得法者が五〇%であつたが、翌年には得法者が一〇%に減り、三年目には得法者が五%にまで落ち、その後も年を追うごとにパーセンテージが落ちていったのである。このように弟子の数は増えても、得法者の数が減少することを智顛は深く反省し、これでは自らの修行を妨げ、また他の者を化導することをも妨げてしまうとして、陳の太建七(五七五)年、遂に天台入山を決意するのである。

(32) これよりこれを推せば、功德叢林は通じて因果に對すること、義においてすなわち便あり。これよりこれを推

せば」は、今まで説いてきた内容から類推すれば、以上の内容から推し量ればの意をいう。

「便」は、適宜であること、好適であること、適切であることをいう。

(33) 第二に、通じて禪を積す。三翻並びに因果に對す。通は、一般的には、共通すること、区別がないこと、差違がないことをいう。ここでは、禪という言葉をもどように中国語に翻訳するかについては、経論や訳経僧の間で統一されていることをいう。

「禪」は、サンスクリット語のドウヤーナ、パーリ語のジャーナの音写語。音訳して禪那ともいう。また意識して、定とも静慮とも思惟修とも禪定ともいう。心を一つの対象に注いで、心が散つたり乱れたりすることを防ぎ、事象の真相を照らし見て、正しく捉え、迷いのもとになる自我心を克服する智慧を身につけて、苦なく、欲なく、一切の煩惱がなく、安らぎにあり、智慧と禪定とがバランスよく兼ね具わつた心の状態を成就する修行法をいう。具体的には、無限無尽の煩惱を対治するための、四禪・四無量心から始まり超越三昧に至る十五種類の禪波羅蜜に代表される修行法をいう。

「積す」は、説き明かすこと、解釈すること、述べることをいう。

「三翻」は、先に、禪という言葉が中国語に翻訳される

にあたって、一定でない例として取り上げた「思惟修」と「定」と「功德叢林」の三種類の訳語をいう。

「並びに」は、等しいことをいい、どれもみなこの意をいう。

「因果」は、一般的には、原因と結果をいう。ここでは、仏道修行を原因と結果という因果の関係にあてはめて、原因となる修行と修行を積み重ねていった結果とをいう。

「対す」は、あてはめること、順当すること、相当することをいう。

(34) 思惟修のごときは、因によるといふといえども、また果に対することを得。『思惟修』は、サンスクリット語のディヤーナ、パーリ語のジャーナの旧訳。禅定のこと、心を一つの目的に専ら注いで精神を統一する修行をいう。

「因」は、一般的には、原因となつてゐるもの、結果を作るもの、因縁をいう。ここでは、仏道修行の原因となる行ないをいう。

「よる」は、頼りとする事、基づくこと、物事をよりどころとすることをいう。

「いえども」は、……だけれども、……でもの意をいう。

「果」は、一般的には、原因があつて生起した結果、過去の行ないの結果として導き現われ出された報いをいう。

『次第禪門』の研究(五)(大野)

ここでは、修行を実践し続けることによって導き出される、結果としての悟りをいう。

「得」は、「う」と訓む。可能を示す助字。動詞の後につけて、……しうるの意を表わす。

(35) 何をもつての故に、定中の静慮はすなわちこれ思惟なるや。上に乗じて下を益す。故に名づけて修となす。『何をもつての故に』は、どうしてか、どのような理由からか、なぜならばをいう。

「定中の静慮」の「定中」は、禅定の中にある状態、禅定を実践している状態、修禅している状態をいい、「定中の静慮」の「静慮」は、サンスクリット語のディヤーナ、パーリ語のジャーナの旧訳。禅とも禅那とも禅定ともいう。静かに真理を思ふこと、心を散乱しないように統一することをいう。従つて「定中の静慮」は、心を散乱しないように静かに修禅している状態をいう。

「思惟」は、前出の「思惟修」の「思惟」をいう。

「上に乗じて下を益す」の「上」と「下」は、『南本涅槃經』巻第二十五(『大正藏』一一・七六九b)に説く、上定と中定と下定から成る「三定」のうちの、上定と下定をいう。『同經』では、一切衆生は上定と中定と下定から成る三つの禅定を具足しているという。具体的には、上定は仏陀になる可能性の仏性をいい、中定は一切衆生が初禅を具足する禅定をいい、下定は十大地の心数を具足する禅定

『次第禪門』の研究(五)(大野)

であるという。つまり、素質や能力や性質が優れた高いレベルにある人は、上定という仏陀になる可能性の仏性という禪定を實踐し、素質や能力や性質が普通のレベルにある人は、中定という初禪を實踐するといひ、素質や能力や性質が劣つた低いレベルにある人は、下定という十大地の心数を具足する禪定を實踐するという。

「乗じる」の「乗」は、乗ること、乗せること、運載することををいう。

「益す」は、「やくす」と訓む。他人のためになることをすること、助けること、ためになることをいう。

「名づける」は、名前をつけること、名称をつけることをいう。

「修」は、前出の「思惟修」の「修」をいう。

(36) これ数人が、九を修するのなかに乗じて修するの義をもつて類となすべきが故に。果中においてもまた思惟と説くことを得し「数人」は、一般的には、二・三人から五・六人までをいう。ここでは、様々な心のはたらきをもつた多くの人をいう。

「九」は、九有情居をいう。九衆生居・九地・九居ともいう。九有情居は、三界五趣のうちで、衆生が喜び願つて住む場所(有情居)を九種あげたものである。具体的には、欲界のうちの人間、および色界のうちの梵衆天・極光浄天・遍浄天・無想天、無色界のうちの空無辺処・識無辺

処・無所有処・非想非非想処をいうとされる。このうち、欲界が人・天、他は同じとする説もある。また九地として、

(1) 「欲界五趣地」は、地獄・餓鬼・畜生・人・天(六欲天)が雑居する所で、五趣雑居地とも雑住界ともいひ、欲界を指す。

(2) 「離生喜樂地」は、欲界の悪を離れたことから生じる喜樂を得る境地で、色界初禪天を指す。

(3) 「定生喜樂地」は、禪定から生じる勝れた喜樂を味わう境地で、色界第二禪天を指す。

(4) 「離喜妙樂地」は、色界第二禪天の喜を離れ、身に勝れた樂を楽しむ境地で、色界第三禪天を指す。

(5) 「捨念清淨地」は、色界第二禪天の喜と色界第三禪天の樂とを捨て、心が安樂平等(捨)で自覺的(念)で清淨な境地であつて、色界第四禪天を指す。

(6) 「空無辺処地」は、色界の物質性を離れ、虚空の無辺自在性を証得した境地で、無色界第一天を指す。

(7) 「識無辺処地」は、識の無限闊達性を得た境地で、無色界第二天を指す。

(8) 「無所有処地」は、無色界第一天および無色界第二天の動性を離れて、「何ものもなし」との寂靜想に沈潜する境地で、無色界第三天を指す。

(9) 「非想非非想処地」は、有想と無想とを共に離れ、有

無に片寄らない平等安静な無色界第四天、すなわち有頂天を指す。

以上の計九種の有情の所在地を立てる。

「修す」は、実践することをいう。

「義」は、意味、意義、わけをいう。

「類」は、なかま、たぐいをいう。

「果中」は、さとの境地そのものをいう。

「説く」は、いうこと、述べること、解釈することをいう。

(37) 因中もまた定と説くことを得とは、十大地の心数のごときは、散心なるもなお定ということを得¹¹。「因中」は、修行している間をいう。

「定」は、戒・定・慧から成る三学の一つ、六度の一つ。禅定のこと、静慮のこと。心が一箇所に集中して、種々の妄想や分別を起こさないこと。煩惱を静め、一つのところに心を落ち着かせること。不動著の境地をいう。

「十大地」は、十大地法や大地法と同義。「十大地」の「大」はあまねく起こることいい、「十大地」の「地」は心作用の根本となる心王をいう。また「大地法」は生起する範囲が大きいという意味をいう。つまり十大地は、善心とも、悪心とも、善でも悪でもない中性の心という、全ての心に伴う十種の心作用をいい、いろいろな心が起こるとき、必ず付随して起こる十種の心作用をいう。

『次第禪門』の研究(五)(大野)

十種の心作用の語順や語句については、経論によって多少の相違があり、一般的には、受・想・思・触・欲・慧・念・作意・勝解・三摩地(定)から成る十種の心のはたらきをいう。ちなみに、劉宋の求那跋陀羅と菩提耶舍訳『衆事分阿毘曇論』巻二・分別七事品第四には、「いかに十大地とは、受・想・思・触・憶・欲・解脱・念・定・慧をいう。」(『大正蔵』二六・六三四a)とあり、唐の玄奘訳『阿毘達磨界身足論』巻上・本事品第一には、「いかに十大地とは、一に受・二に想・三に思・四に触・五に作意・六に欲・七に勝解・八に念・九に三摩地・十に慧をいう。」(『大正蔵』二六・六一四b)とある。

「心数」は、「しんじゆ」と訓む。サンスクリット語のチャイツタ、チエータシカ、チャイタシカの訳。心所の旧訳。心に属するものの意をいう。詳しくは、心所有法、心所法、心数法をいう。心と相應し、心と同時に存在し、心に従属する種々の精神作用のことをいう。心所(心数)は心に従属するから、心所(心数)に対して心を「心王」ともいう。つまり心数は、心王に従属して起こる心作用をいい、心が対象を認識する場合に起こる心のはたらきをいう。心数の数やその分類については種々の説があり、『俱舍論』では四十六種、唯識では五十一種をあげる。

「散心」は、散乱心と同義。気が散ること、散乱した心、一つの対象に安住することのない心をいう。具体的に

『次第禪門』の研究(五)(大野)

は、心が散乱して対象である事象に流されて一瞬も留まらないこと、心が常に放逸散動して一つの対象に專注して安住しないことをいう。定心の対義語。

なお、注の(35)と注の(37)の文章の一部分である、「上に乗じて下を益す。十大地の心数のごとき」は、『南本涅槃經』卷第二十五・師子吼菩薩品第二十三之一の文の取意と考えられる。すなわち『同經』には、「善男子よ、一切衆生は三定を具足す。上・中・下をいう。上は仏性をいうなり。これをもつての故に一切衆生はごとごとく仏性ありという。中は、一切衆生は初禪を具足す。因縁ある時は、すなわちよく修習す。もし因縁なければすなわち修することあたわず。因縁に二種あり。一つは火災をいい、二つは破欲界結をいう。ここをもつてのゆえに、一切衆生はごとごとく中定を具すという。下定は、十大地の心数の定なり。ここをもつてのゆえに、一切衆生はごとごとく下定を具すという。一切衆生はごとごとく仏性あれども、煩惱を覆うがゆえに見ることを得ることあたわず。十住の菩薩は、一乗を見るときも、如来はこれ常住の法なるを知らず。ここをもつてのゆえに、十住の菩薩は仏性を見るときも、明瞭ならずという。」(『大正藏』一二・七六九b)とある。ここでは、『南本涅槃經』の文を基にして、智顛が『次第禪門』の中で用いたと考えられる。

参考——『アピタルマ・コーシャ』(『俱舍論』)に説く六

位・四十六種の心作用について

『アピタルマ・コーシャ』は、漢字に音写して『阿毘達磨俱舍論』とも、『阿毘達磨俱舍』ともいう。普通は、略して『俱舍論』の名で知られている。

『俱舍論』は、世親(ヴァスバンドウ・四〇〇―四八〇頃)の数ある著作のうち、重要なものの一つで、彼の幅広く多彩な思想活動の中の一面向をよく代表していると考えられている。本書は、説一切有部の学説を基礎にして、その上に仏教思想を整然として組織立てて叙述した、アピタルマの教義字書の一典型として位置づけられている。漢訳では、唐の玄奘の『阿毘達磨俱舍論』三十巻と、異訳として陳の真谛の『阿毘達磨俱舍積論』二十二巻(略して『俱舍積論』)が、『大正藏』第二十九巻に所収されている。

『俱舍論』では、心と相応し、心と同時に存在し、心に従属する種々の精神作用について、大地法・大善地法・大不善地法・大煩惱地法・小煩惱地法・不定法から成る「六位・四十六種」の心のはたらきを説いている。なお、ここで用いられる「大」「小」の意味は、例えば修行の妨げとなるような心理状態が起こったとき、常にはたらく心の作用が「大」であり、具体的な個々の心理作用が「小」である。

六位・四十六種の個々の名称や語順については、経論によって多少相違があるが、いまは一般的な漢語名と語順に

ならつて表記する。

(A) 大地法は、善心とも、悪心とも、善でも悪でもない中性の心という様々な心が起こるとき、必ず付随して起こる十種の心作用をいう。具体的には、(1)受・(2)想・(3)思・(4)触・(5)作意・(6)欲・(7)勝解・(8)念・(9)定・(10)慧から成る十種の心作用をいう。なお(1)受・(2)想・(3)思は、五蘊の一つ「行蘊」に相当する。

(1)受は、苦・楽・不苦不楽を感受することをいう。
(2)想は、対象のすがたを心にとらえる表象作用をいう。

(3)思は、心がある方向に動機づけられること、志向や意志の発動をいう。

(4)触は、根・境・識の接触、すなわち心の内界と外界との触れ合いをいう。

(5)作意は、対象に注意を向けることをいう。

(6)欲は、ものごとをしようという欲求をいう。

(7)勝解は、対象のいかなるものかを確認し了解することをいう。

(8)念は、記憶作用をいう。

(9)定は、心を浮動せず一点に集中することをいう。

(10)慧は、分別し判断する作用をいう。

心が生起するときはいつでも、すなわち心が「意識」としてはたらく場合でも、「前五識」としてはたらく場

合でも、この十心の作用の全てが相伴うとは、かなり理解しにくいものを感じさせる。それは、恐らくこの十が、心の活動における最も基本的な要素として考えられているからであろう。従つてこの場合、個々の用語は極めて広い意味で理解されている。例えば、(10)の慧は、煩惱を滅するという正しい智慧を意味する正当な分別判断作用ばかりでなく、五見などの誤つた不当な分別判断作用をも意味し、また(9)の定のなかには、心の集中力の微力なものや心の動揺さえも含めて考えられている。

(A)の大地法以外の(B)〜(F)の三十六種の心作用については、心と善と悪と善でも悪でもない中性の心(無記)とに分けて、それぞれの心にどれだけの心作用が相伴うかが吟味されている。中性の心は、更に、純粹なもの、中性ではあるけれども正しい智慧の起こるのを妨げるといふ点で「汚れた」心とみなされるものとの二種に区別される。前者を「無覆無記」といい、後者を「有覆無記」という。そこで心作用は、先の(A)の十大地法のほかに、全ての善心と相伴う(B)の十大善地法、全ての悪心と相伴う(C)の二大不善地法、全ての悪心と「有覆無記」心という二つの汚れた心から成る(D)の六大煩惱地法、ある種の悪心や「有覆無記心」とのみ相伴う(E)の十小煩惱地法、ある時は善心とある時は悪心とある時は「無記心」と相伴う(F)の不定法に分類される。

『次第禪門』の研究(五)(大野)

(B)大善地法は、心作用のうちで全ての善心と相伴うもの、善心についていつも起こる十種の心作用をいう。具体的には、(1)信・(2)勤・(3)捨・(4)慚・(5)愧・(6)無貪・(7)無瞋・(8)不害・(9)輕安・(10)不放逸から成る十種の心作用をいう。

(1)信は、心の清らかさをいう。具体的には、仏教で説く四つの真理である「四諦」や、仏・法・僧の「三宝」や、業とその報いとの間にある「因果性」の三つに対する確信と解釈される。

(2)勤は、心の敢為であり、善行に対して果敢なことをいう。

(3)捨は、心の平静であり、片寄りのないことをいう。

(4)慚と(5)愧は、二通りに理解される。第一の理解によれば、他者の徳に対する恭敬が「慚」であり、自己の罪に対する畏怖が「愧」である。第二の理解によれば、自らを観察することによって己の過失を恥じるのが「慚」であり、他を観察することによって己の過失を恥じるのが「愧」である。

(6)無貪は、貪りのないことをいう。

(7)無瞋は、憎しみのないことのない意であるが、単に貪りや憎しみの非存在を意味するだけでなく、むしろ積極的に、欲望の対象を厭捨することと、他を愛憐することをいう。

(8)不害は、非暴力であり、他を害しないことをいう。
(9)輕安は、適応性であり、ことを行なうにあたっての心の巧みさをいう。
(10)不放逸は、精勵であり、専心善を行なうことをいう。

(C)大不善地法は、心の作用のうちで全ての悪心と相伴う二種の心作用をいう。具体的には、(1)無慚・(2)無愧から成る二種の心作用をいう。つまり(B)の(4)慚と(5)愧の逆の心作用をいう。

(1)無慚は、恥じらいや羞恥心のないこと、自分自身に對して罪を罪として恥じないことをいう。

(2)無愧は、恥じ入ることのないこと、他人に對して恥じないことをいう。

(D)大煩惱地法は、煩惱の心が起こるとき、必ず共に生起する六種の煩惱的心活動をいう。具体的には、(1)痴・(2)放逸・(3)懈怠・(4)不信・(5)憒沈・(6)掉挙から成る六種の心作用をいう。

(1)痴は、無明と同義語で、愚かさや無知をいう。

(2)放逸は、(B)の(10)不放逸の対義語で、放恣で善行に專念しないことをいう。

(3)懈怠は、(B)の(2)勤の対義語で、心が果敢でないこと、怠惰をいう。

(4)不信は、(B)の(1)信の対義語で、心のきよらかでない

ことをいう。

(5) 昏沈は、(B) (9) 軽安の対義語で、心が沈鬱であり、ことを行なうにあたつて心が巧みでないことをいう。

(6) 掉挙は、心の軽躁なこと、心が浮動して静まらないことをいう。

(E) 小煩惱地法は、心作用のうちで、ある種の悪心や有覆無記心とのみ相伴う十種の煩惱心をいう。具体的には、(1) 忿・(2) 恨・(3) 諍・(4) 嫉・(5) 惱・(6) 覆・(7) 慳・(8) 誑・(9) 憍・(10) 害から成る十種の心作用をいう。

(1) 忿は、怒りをいう。

(2) 恨は、恨みをいう。

(3) 諍は、心の邪曲をいう。

(4) 嫉は、嫉みをいう。

(5) 惱は、他の諫めをいれぬ頑迷さをいう。

(6) 覆は、自己の過ちの隠蔽をいう。

(7) 慳は、ものおしみをいう。

(8) 誑は、欺瞞をいう。

(9) 憍は、自己満足をいう。

(10) 害は、(B) (8) 不害の対義語で、害意をいう。

なお、これら小煩惱地法は、ただ心が第六の「意識」としてはたらく場合だけに、相伴つてはたらく、「前五識」とは相伴うことがない。また小煩惱地法は、おのお

の別個に生起し、(A) 大地法と(D) 大煩惱地法の各類のように、同類に属する全ての心作用が一緒に生起するのではなく、煩惱心が起るときに必然的に全部が起きるとは限らない。

(F) 不定法は、ある時は善心と、ある時は悪心と、ある時は「無記心」と相伴う八種類の心作用をいう。具体的には、(1) 尋・(2) 伺・(3) 睡眠・(4) 悪作・(5) 貪・(6) 瞋・(7) 慢・(8) 疑から成る八種の心作用をいう。

(1) 尋は、推究的な粗大な心の動きをいう。

(2) 伺は、観察的な微細な心の動きをいう。

(3) 睡眠は、心の鈍重さをいう。

(4) 悪作は、過去の悪い行ないに対してその過ちを悔いる心作用をいう。

(5) 貪は、心にかなう対象に対する欲求や貪りをいう。

(6) 瞋は、心にかかわらない対象に対する憎悪や憎しみをいう。

(7) 慢は、慢心をいう。

(8) 疑は、四諦の真理について、あれこれと思ひ惑うことをいう。

なお(E) (9) 憍と(F) (7) 慢との差違は、前者は、己の美貌や若さや血統や学識や性質などを優れたものと考えた、自己に執著する心の奢りであるのに対して、後者は、己は他より優れていると妄想して他人に対して誇り

『次第禪門』の研究(五)(大野)

たがる心の奢りをいう。

以上のように『俱舍論』では、四十六種の心作用は、心とともに生起する俱生の違いによつて六種類に分類されている。

しかし、このように「六類・四十六種」の心作用の説が定まったのは、説一切有部(アビダルマ)の歴史の中で、比較的後代のことである。六類のうち早くから固定していたのは、十の「大地法」だけで、五百阿羅漢造の『マハーヴィパーシャヤ』(真諦訳『阿毘曇毘婆沙論』)と玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』とが現存が書かれた紀元一・二世紀頃までは、六類の分け方すら定まっていなかった。また不定法などは、『俱舍論』になつても、なお説き方が不明瞭な点が残っていたために、『俱舍論』の注釈家によつて解釈や意見が分かれるほどであった。

(校部建・上山春平共著『存在の分析(アビダルマ)・仏教の思想二』一一三―一六頁、角川文庫ソフィア、一九九六年十月)

(38) 行者、心を専らにして念を斂(斂)めて一を守りて散ぜざるを、しかも定と名づけざらんや。行者は、修行者、仏道修行者をいう。

「心」は、前出の「十大地法」の心をいう。善心とも、悪心とも、善でも悪でもない中性の心ともいう、全ての心にも相伴う十種の心のはたらきをいう。

「心を専らにして」は、専心と同義。心を一つの対象に集中して雑念を交えないこと、専心専思することをいう。「念」は、凡夫が現実を起こす日常の微かで弱い、迷いの「おもい」の心であり、自我心が造り出す(造作した心)をいう。

「斂」は、「斂」に改める。

『大正藏』第四十六巻と木版本の『次第禪門』には、「斂」とある。同字は、望むこと、欲すること、与えること、戯れに物を乞うことを意味する。『次第禪門』の本文の内容からすると「斂」という字は相応しくない。尾崎雄二郎他編『角川大宇源』九四九頁によれば、「斂」は別字であるが、古籍中でしばしばこれを誤つて「斂」になることがあるという。従つてここでは文脈から、斂を斂に改める。「斂める」は、集めおさめること、ひとところに集めて取り入れること、おさめ入れること、たるんだものを引き締めることをいう。

「一を守る」は、一心をいう。心に生起して止まない自我心に塗れた煩惱を対治するために、心を統一し集中して臍下三寸の丹田に置き、散乱する自我心を真っ正面から見据え、煩惱を対治する(集中した心)をいう。

(39) 因中にまた功德叢林と名づくることを得とは、因中の功の義、前にすでにこれを説けり。功を運ぶによるがゆえに、すなわち行因の徳を成ず。因中は、修行している

間をいう。

「功德叢林」の「功德」は、優れた特性、善い性質、善を積んで得られるもの、善い行ないをした報い、善行の結果として報いられる果報をいう。「叢林」は、禪林とも、旃檀林^{せんだんりん}とも、双林ともいう。樹木の叢聚する林のことをいう。転じて、多くの修行僧が和合して一箇所に住することを、樹木が群がり集まつて林をなして寂靜なることに例えていう。また仏道修行者が修行する道場、修行僧が安居し、同学する精舎をいう。僧堂とも、禪林ともいう。従つて「功德叢林」は、あらゆる福德を生じる修行道場をいう。

「名づく」は、名づけること、名前がつくこと、命名されることをいう。

「得」は、「う」と訓む。可能を示す助字。動詞の後につけて、……しうるの意を表わす。

「因中の功の義」は、修行している間の功德の意義をいう。

「前にすでにこれを説けり」は、先に『次第禪門』の本文中で説いた内容をいう。具体的には、『本書』巻第一上に「禪を翻じて功德叢林となすは、これ通じて因果に対すべし。功はこれ功夫なるがごとし。ゆえに因に対す。」(『大正蔵』四六・四七七c)をいう。

「功を運ぶ」の「運ぶ」は、一般的には、巡ること、巡

『次第禪門』の研究(五)(大野)

らすこと、用いること、働かせることなどをいう。ここでは、積み重ねることをいう。従つて「功を運ぶ」は、功德を積み重ねること、功を積み徳を重ねることをいう。具体的には、修行者が修行を實踐し続けて、人間が本来内蔵している、悟りに向かう無分別智の智慧が開顯されて、自利利他円満・自覚覚他覚行窮満の徳を完成させることをいう。

「行因の徳」の「行因」は、さとりを得る因としての行ない、証果への手段方法として実践する修行をいう。

「成ず」は、目的が十分に達成されること、目的が成就することをいう。

(40) 果中の徳の義を説くこともまた前のごとし Ⅱ 「果中」は、悟りの境地そのものをいう。

「果中の徳の義」は、悟りの境地そのものの功德の意義をいう。

「説くことも前のごとし」は、先に『次第禪門』の本文中で説いた内容をいう。具体的には、『本書』巻第一上に「功を積み徳を成ずれば、もつて果に対すべし。万行を因に對し、万徳を果に對し、因果合して翻ずるが故に功德と名づけるがごとし。」(『大正蔵』四六・四七七c)をいう。

(41) いうところの功とは、すなわちこれ功用なり。果上に寂靜し、過を離れ、神通変化し、物を益するの用あるがゆ

『次第禪門』の研究(五)(大野)

えに、名づけて功となす。『功用』は、「くゆう」と訓む。一般的には、はたらき、作用、効能をいう。ここでは、修行の効果、修行を実践し続けた効果をいう。

「果上」は、修行によって得られる結果のさとりをいう。

「寂靜」は、涅槃の異名。一般的には、仏の悟りをいう。ここでは、菩薩の悟りをいう。具体的には、一切の迷妄を脱した無為の安樂の境地をいい、苦なく欲なく一切の煩惱がなく、悟りの智慧を完成した安らぎの境地をいう。

「過」は、過ち、間違い、悪徳をいう。具体的には、身・口・意の三業で行なう十種の悪業である「十悪業(十不善・十不善業)」をいう。つまり、(1)生き物を殺す「殺生」、(2)他人の物を盗む「偷盜」、(3)男女の道を乱す「邪淫」、(4)偽りをいう「妄語」、(5)まことに背いて面白く作つたざれごとをいう「綺語」、(6)悪口や汚い罵つた言葉を使う「悪口」、(7)人の仲を裂く二枚舌を使う「兩舌」、(8)貪ることをいう「貪欲」、(9)怒ることをいう「瞋恚」、(10)縁起の理法に背く間違つた見解の「邪見」から成る十種の悪い行為をいう。なお、これら十種類の悪業から離れる行為が「十善(十善業・十善業道・十善根本業道・十白業道)」である。

「離れる」は、一般的には、別れること、分けること、避けることをいう。ここでは、悪い行ないを見放し棄てる

こと、悪い行ないから離れて遠ざかることをいう。

「過を離れる」は、「十悪業」から離れた生き方をする。つまり、十善(十善業・十善業道・十善根本業道・十白業道)の生き方をするをいう。具体的には、殺さず、盗まず、邪淫せず、妄語せず、両舌せず、悪口せず、綺語せず、貪らず、瞋らず、邪見を抱かない、身三・口四・意三の十の正しい行為を実践することをいう。

因みに、この十善業道を実践することを、世俗の人の守らなければならぬ十の戒めとしたのが、「十善戒」である。つまり、(1)生き物を殺すことなかれの「不殺生」、(2)他人の物を盗むことなかれの「不偷盜」、(3)男女の道を乱すことなかれの「不邪淫」、(4)偽りをいうことなかれの「不妄語」、(5)まことに背いて面白く作つたざれごとをいうことなかれの「不綺語」、(6)悪口や汚い罵つた言葉を使うことなかれの「不悪口」、(7)人の仲を裂く二枚舌を使うことなかれの「不両舌」、(8)貪ることなかれの「不貪欲」、(9)怒ることなかれの「不瞋恚」、(10)縁起の理法に背く間違つた見解を抱くことなかれの「不邪見」をいう。

「神通」は、サンスクリット語のアビジュニヤールの訳。句と音写し、神通力とも、神力とも、通力とも、通ともいう。ここでは、人間が本来具えている無礙自在で不可思議な六つの不思議な力であるが、仏や菩薩が修禪することによって開發される「六神通(六通)」をいう。具体的に

は、神足通・天眼通・天耳通・他心通・宿命通・漏尽通をいう。

「変化」は、「へんげ」と訓み、サンスクリット語のニルマーナの訳。変現とも、化作とも、化現とも、化ともいう。神通力によつて、忽然と姿や形を表わし、忽然と姿や形を滅することをいう。具体的には、食欲や淫欲や睡眠欲を断じて、物質的なものが全て清浄な世界である色界の第四禪天の境界にある人が、他の境界に十四種類変化する、「十四変化（十四變化心・十四化心）」をいう。十四変化は、初禪の二変化と、二禪の三変化と、三禪の四変化と、四禪の五変化をいう。

「物を益する」は、生死の苦海に呻吟する人々を救済するために、教化の巧みな手段や方法を用いることをいう。

「用」は、「ゆう」と訓む。作用、活動をいう。

参考——「六神通（六通）」について

「六神通」は、六通ともいう。人間が本来具えている無礙自在で不可思議な力であるが、仏や菩薩が修禪することによつて開發される六種類のはたらきをいう。六種の不可思議なはたらきは、神足通・天眼通・天耳通・他心通・宿命通・漏尽通をいう。

(1) 「神足通」は、神境智証通・神境通・身如意通・如意通・身通ともいう。あらゆる場所に自在に往来することができるとする通力をいう。なお、『大智度論』巻第五・

『次第禪門』の研究(五)(大野)

卷第二十八には、思うところへ思い通りに至り得る能到（飛行）と、思い通りに相を変えざる転変（変化）と、外界の対象（六境）へ思い通りに思いを飛ばすという。例えば、華嚴の世界を禪定の中で現出する聖如意（隨自在）との三つの通力をいう。後の一は、仏のみが具えんとする。

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

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

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

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

(6) 「漏尽通」は、漏尽智証通ともいう。煩惱を全て断つて、二度と迷界に生まれぬことを悟る通力をいう。仏や阿羅漢が具える神足通・天眼通・漏尽通の三通は、

『次第禪門』の研究(五)(大野)

特に勝れたはたらきをするから、三つを別出して、それぞれを神足明・天眼明・漏尽明から成る、「三明」という。この場合、天眼明は、未來世の衆生の死生の時や有り様などを見通す通力をいう。

六神通は、全て慧を本質としている。そのうち神足・天眼・天耳・他心・宿命の五神通は、四禪を修めることによって得ることができるから、聖者だけでなく凡夫も五神通を得ることができるが、最後の漏尽通は聖者だけができることができる」とされる。

因みに、『大智度論』卷第二十八・初中欲住六神通積論第四十三(『大正藏』二五・二六四a-b)には、菩薩は五神通を具えて、仏は六神通を具えたとする。

参考——「十四変化(十四變化心・十四化心)」について

「十四変化」は、十四變化心とも、十四化心ともいう。『俱舍論』卷第二十七や『阿毘曇心論經』第五などに説いている。

食欲や淫欲や睡眠欲を断じて、物質的なものが全て清浄な世界である「色界」の第四禪天の境界にある人が、他の境界に変化する十四種の類型をいう。なお「変化」とは、神通力によって、忽然と姿や形を表わし、忽然と姿や形を滅することをいう。

凡夫または聖者が、初禪から第四禪までの根本定を修めて、六神通のなかの神足通(神境通)を得て、これを所依

として、欲界と色界との種々の事、つまり事象を変化する場合、その心(能變化心)は、自地と下地とに対してのみ働きがあるから、合わせて十四心があり、これを十四變化とも、十四變化心とも、十四化心ともいう。

十四変化は、初禪の二變化・二禪の三變化・三禪の四變化・四禪の五變化から成るが、具体的には、

(1)初禪には、初禪天の事、つまり事象を変化する心の「初禪化」と、欲界の事、つまり事象を変化する心の「欲界化」との二つがある。

(2)二禪には、二禪天の事、つまり事象を変化する心の「二禪化」と、初禪天の事、つまり事象を変化する心の「初禪化」と、欲界の事、つまり事象を変化する心の「欲界化」との三つがある。

(3)三禪には、三禪天の事、つまり事象を変化する心の「三禪化」と、二禪天の事、つまり事象を変化する心の「二禪化」と、初禪天の事、つまり事象を変化する心の「初禪化」と、欲界の事、つまり事象を変化する心の「欲界化」との四つがある。

(4)四禪には、四禪天の事、つまり事象を変化する心の「四禪化」と、三禪天の事、つまり事象を変化する心の「三禪化」と、二禪天の事、つまり事象を変化する心の「二禪化」と、初禪天の事、つまり事象を変化する心の「初禪化」と、欲界の事、つまり事象を変化す

る心の「欲界化」との五つがある。

以上を合算すると、十四変化(十四變化心・十四化心)となる。

(42) 因と果とは、ことごとくこれ衆善功德の成ずるところなるがゆえに、通じて功德叢林というなり。〔因〕は、一般的には、原因となつてゐるもの、結果を作るもの、因縁をいう。ここでは、仏道修行の原因となる行ないをいう。

〔果〕は、一般的には、原因があつて生起した結果、過去の行ないの結果として導き現われ出された報いをいう。ここでは、修行を實踐し続けることよつて導き出される、結果としての悟りをいう。

「ことごとく」は、残らず、みな、全てをいう。

〔衆善〕は、一般的には、多くの善いこと、多くの善い事柄をいう。ここでは、十善(十善業・十善業道・十善根本業道・十白業道)の生き方をすることをいう。具体的には、殺さず、盗まず、邪淫せず、妄語せず、両舌せず、悪口せず、綺語せず、貪らず、瞋らず、邪見を抱かない、身三・口四・意三の十の正しい行為を實踐することをいう。

〔功德〕は、一般的には、優れた特性、善い性質、善を積んで得られるもの、善い行ないをした報い、善行の結果として報いられる果報をいう。ここでは、自利利他円満・自覚覚他覚行窮満の徳をいう。

「成ず」は、目的が十分に達成されること、目的が成就

『次第禪門』の研究(五)(大野)

することをいう。

〔通じて〕は、全体をまとめて、全部を通して、一般的にの意をいう。

〔功德叢林〕の「功德」は、優れた特性、善い性質、善を積んで得られるもの、善い行ないをした報い、善行の結果として報いられる果報をいう。「叢林」は、禪林とも、旃檀林せんだんりんとも、双林ともいう。樹木の叢聚する林のことをいう。転じて、多くの修行僧が和合して一箇所に住することを、樹木が群がり集まつて林をなして寂靜なることに例えていう。また仏道修行者が修行する道場、修行僧が安居し、同学する精舎をいう。僧堂とも、禪林ともいう。従つて「功德叢林」は、あらゆる福德を生じる修行道場をいう。

なお、「因と果とは、ことごとくこれ衆善功德の成ずるところなるがゆえに、通じて功德叢林というなり」の一文は、先に『次第禪門』巻第一上で、「禪を翻じて功德叢林となすは、これ通じて因果に対すべし。」(『大正藏』四六・四七七c)と述べた文に対応する一文である。

(43) また次に諸の經論の中に、名を翻じ義を立てること、同じからず。〔諸の經論〕は、一般的には、八万四千あるといわれる仏教諸經論をいう。ここでは、智顛が『次第禪門』のなかで禪觀や禪法を講説するにあつて参照した、『大品般若經』や『大智度論』や『菩薩瓔珞本業經』や

『次第禪門』の研究(五)(大野)

『大集經』などの仏教書經論をいう。なお、智顛が本書のなかで禪觀や禪法を説くにあたって典拠とした經論については、大野栄人著『天台止觀成立史の研究』(一一二—一二〇頁、法蔵館、一九九四年六月)が詳しい。

「名」は、「みよう」と訓む。名前、名称、事物の称号、事物の概念をいう。

「翻」は、解きうつすこと、訳出すること、翻訳することをいう。具体的には、文化や風土を異にしたインドのサンスクリット語やパリー語や西域諸国の言葉から、中国の人々が理解し易いように中国語に翻訳することをいう。

「義」は、意味、意義、わけをいう。

「立てる」は確定すること、樹立すること、打ち立てることをいう。

「同じからず」は、同じでないこと、一定でないことをいう。具体的には、經論によって禪の意味内容や概念規定が統一されていないこと、經論によって禪の意味内容や概念規定がまちまちであることをいう。

(44) あるいはいわく、禪を「棄惡(惡を棄す)」と名づけ、あるいは「疾大疾住大住(疾きこと大いに疾く、住すること大いに住す)」という。かくのごときところ同じからず。偏執すべからず。II「禪」は、サンスクリット語のドウヤーナ、パリー語のジャーナの音写語。音訳して禪那ともいう。また意識して、定とも、静慮とも、思惟修と

も、禪定とも、棄惡とも、功德叢林ともいう。心を一つの対象に注いで、心が散つたり乱れたりすることを防ぎ、対象の実相を照らし見て、正しく捉え、迷いのもとになる自我心を克服する智慧を身につけて、苦なく、欲なく、一切の煩惱がなく、安らぎにあり、智慧と禪定とがバランスよく兼ね具わっている心の状態を成就する修行法をいう。具体的には、無限無尽の煩惱を対治するための、四禪・四無量心・四無色定・六妙門・十六特勝・通明・九想・八念・十想・八背捨・八勝処・十一一切処・九次第定・師子奮迅三昧・超越三昧の十五種類の禪波羅蜜に代表される修行法をいう。

「棄惡(惡を棄す)」は、「きあく」と訓み、書き下しては「あくをきす」と訓む。前出の「禪」と同義。

なお、「禪を棄惡と名づく」に似た表現を、仏教諸經論の中から見つけ出すことはできないが、智顛は自らの著述の中で「禪を棄惡と名づく」について二箇所述べている。すなわち、『法界次第初門』卷上之下には、「禪はこれ西土の音、これ棄惡と翻す。よく欲界の五蓋等の一切の諸惡を棄す。ゆえに棄惡という。あるいは功德叢林と翻じ、あるいは思惟修と翻す。」「(『大正藏』四六・六七一b)とある。また『四教義』卷第八には、「この五法よく諸禪を発こす。禪を棄惡と名づけ、また功德叢林と名づく。」「(『大正藏』四六・七四八c)とある。また智顛以前の高僧の行

実を記した、『梁高僧伝』卷第十一・習禪篇には、著者慧皎の贊として「贊にもうす。禪那杳寂として正受の淵深し。(中略)五門の棄惡、九次の叢林、山海を枯鑠して、聚散昇沈す。」「大正藏』五〇・四〇〇c」とある。この中の「五門の棄惡」は、不淨觀・慈悲觀・因緣觀・界分別觀・數息觀の五種類の禪定から成る「五門禪(五停心觀)」をいい、また「九次の叢林」は、四禪・四無色定・滅受想定(九種類の禪定から成る「九次第定(九次定・九次第思惟正定)」をいうと考えられる。従って、「禪を棄惡と名づく」に似た表現を諸經論の中に見つけ出すことはできないが、智顛当時の仏教者の間では、一般的に禪の異名として棄惡が用いられていたと考えられる。

なお、先の『法界次第初門』の説明によれば、サンスクリット語のドウヤーナの音略である「禪」を、棄惡と名づけることができるのは、食欲・姪欲・睡眠欲の三欲や、眼・耳・鼻・舌・身の五官の欲をもつ生き物が住む「欲界」に生きる人々が、自らの心を覆って善を生じさせない、食欲の蓋・瞋恚の蓋・睡眠の蓋・掉悔の蓋・疑の蓋から成る五種の煩惱である「五蓋」や、身・口・意の三業が造り出す無限無尽の煩惱を厭い嫌って、断じ滅することができるからであるという。

因みに、五蓋とは、心を覆って善を生じさせない五種類の煩惱をいう。具体的には、(1)自分の欲するものを貪り求

『次第禪門』の研究(五)(大野)

める煩惱である「食欲の蓋」、(2)自分の心と違うものを怒り恨む煩惱である「瞋恚の蓋」、(3)心を暗く重く沈み溺れさせ、心を晦ます煩惱である「睡眠の蓋」、(4)心の騒ぎと後悔の煩惱である「掉悔の蓋」、(5)仏の教えに深く疑いをもつ煩惱である「疑の蓋」の五をいう。智顛は「次第禪門」や『天台小止観』などでは、仏道修行に入る前の準備的段階において、この五蓋を対治することが必要であるとして、二十五方便の一つとして「棄五蓋」を説いている。

「疾大疾住大住(疾きこと大いに疾く、住すること大いに住す)」は、「しつだいしつじゅうだいじゅう」と訓み、書き下しでは「はやきことおおいにはやく、じゅうすることおおいにじゅうす」と訓む。

「疾きこと大いに疾く」は、菩薩の修行者は修禪によって、身通(神足通)・眼通(天眼通)・天耳通・他心通・宿命通から成る五神通を得れば、五蓋を始めとする無限無尽の煩惱を滅することが大いに疾いことをいう。

「住すること大いに住す」は、菩薩の修行者の心は、寂靜なる世界に大いに安住することという。

なお、「疾きこと大いに疾く、住すること大いに住す(疾大疾住大住)」とある文に似た表現が、『大集經』卷第二十二・虚空目分第十一之初声聞品第一にある。「橋陳如よ、法行の比丘はよく神通を得、惡覺観なく、口に終に四種の惡過を説かず。鬪諍あることなく、惡言を聴かず。

『次第禪門』の研究(五)(大野)

その時すなわち五蓋を遠離し、五善根を増すを得。これ法行の比丘は、初禪を獲得す。初禪に入りおわり、身通を得んと欲し、心を鼻端に繋げて息の出入を觀じ、深く九万九千の毛孔もうくに息の出入するを觀じて、身のごとく空なるを見、ないし四大もまたまたかくのごとし。かくのごとく觀じおわつて、色相を遠離し神通を獲得す。ないし四禪もまたまたかくのごとし。いかに法行の比丘、眼通げんつうを獲得す。橋陳如よ、もし比丘ありて、息の出入を觀じて、真実を色に見、既に色を見おわつてこの思惟をなす。我が所見のごとくは、三世の諸色は、意に見んと欲得すれば、意に随つてすなわち見ると。ないし四禪もまたまたかくのごとくなり。いかに法行の比丘、天耳通を得るや。橋陳如よ、もし比丘ありて、初禪を得るとき、息の出入を觀じおわつて、次第に声こゑを觀じ、ないし四禪もまたかくのごとくするなり。いかに法行の比丘、他心智を得るや。もし比丘ありて、息の出入を觀じて初禪を得るとき、奢摩他しゃまたと毘婆舍那びばしゃなとを修する。これを他心智と名づく。ないし四禪もまたまたかくのごとくし。いかに法行の比丘、宿命智を得るや。橋陳如よ、もし比丘ありて、息の出入を觀じ、初禪を得るとき、眼通を獲得しおわつて、眼通を得おわつて、初めて迦羅羅かろらあるとき、ないし五陰の生滅、無量劫中の五陰の生滅を觀ず。ないし四禪もまたまたかくのごとし。いうところの禪とは、何のゆえに禪と名づくるか。疾

きことのゆえに禪と名づく。疾きこと大いに疾く、住すること大いに住す。静なること寂靜にして、滅を觀じて遠離する。これを名づけて禪となす。初禪は、また具足と名づけ、また遠離と名づく。いかに具足し、いかに遠離すや。遠離というは、五蓋を遠離するなり。具足というは、五支を具足するなり。いうところの覺と喜と安と定となり。いかに覺と名づくるや。心の大覺を覺して大思惟を思惟するがごとく、心性を觀ずる。これを名づけて覺となす。いかに觀と名づくるや。心に大行・遍行を行ずること随意なるを觀ず。これを名づけて觀となす。いかに喜となすや。真実に大知を知るがごとく、心動じて至心なる。これを名づけて喜となす。いかに安となすや。いうところの身安く心安く受やすければ、樂の觸を受く。これを名づけて安となす。いかに定となすや。もし心大いに住して住して乱れず、縁において謬あやまらざ、顛倒あることなし。これを名づけて定となす。」(『大正藏』一三・一六〇c一六一a)とある文の取意。

「かくのごときところ」は、先に『次第禪門』の本文中で説いた内容をいう。具体的には、『本書』巻第一上に「第二に、通じて禪を釈す。三翻並びに因果に對す。」(『大正藏』四六・四七七c)をいう。つまり、先にサンスクリット語のドウヤーナやパーリ語のジャーナを、中国語で「禪」と翻訳することについて、經論や訳經僧の間で統一

されている解釈の事例として取り上げた、「思惟修」と「定」と「功德叢林」をいう。

「ところ」は、一般的には、とまっていること、落ち着くこと、落ち着かせること、据えることをいう。ここでは、落ち着きどころ、しかるべき落ち着きどころをいう。

「偏執」は、一般的には、片寄った見解に固執して他人の言説を受けつけないこと、物事の一面だけに固執すること、偏屈になること、片意地を張ることをいう。ここでは、菩薩の修行者が、禅の訳語の意味内容や概念規定など、禅の文字の解釈に執著してしまつて自らの修行を怠ることをいう。

参考——『大方等大集経』（『大集経』）について

『大集経』は、詳しくは『大方等大集経』という。隋の開皇六年（五八六）に、僧就が編纂した。『大正蔵』第十卷に所収する。

経題の「大集」とは、「法相・法数の集まりであり、法宝の聚」を意味する。本経は、仏陀が成道後十六年目に、広く十方の仏土の仏や菩薩を集めて、大乘の法を説いたとされる經典で、法相や法数に関する記述が多い。また般若系の空思想と密教的な様相が濃厚にみられ、数多くの陀羅尼が説かれている。

本経は、大集法会、つまり法の聚の名のもとにそれぞれ各品独立した經典群を一括して集めて、編纂したもので、

『次第禪門』の研究（五）（大野）

各々品数の出入りも多く、また派生經典も多々あつて一大部をなしている。高麗蔵では六十巻であるが、宋蔵・元蔵・明蔵では三十巻から成る。

六十巻本は十七品より成り、各品の名は次の通りである。(1)瓔珞品は卷一前半、(2)陀羅尼自在王菩薩品は卷第一後半から卷第四まで、(3)宝女品は卷第五から卷第六まで、(4)不胸菩薩品は卷第七、(5)海慧菩薩品は卷第八から卷第十一まで、(6)無言菩薩品は卷第十二、(7)不可說菩薩品は卷第十三、(8)虚空藏菩薩品は卷第十四から卷第十八まで、(9)宝幢分・十三品は卷第十九から卷第二十一まで、(10)虚空目分・十品は卷第二十二から卷第二十四まで、(11)宝髻菩薩品は卷第二十五から卷第二十六まで、(12)無尽意菩薩品は卷第二十七から卷第三十まで、(13)日密分・六品または五品は卷第三十一から卷第三十三まで、(14)日藏分・十三品は卷第三十四から卷第四十五まで、(15)月藏分・二十品は卷第四十六から卷第五十六まで、(16)須弥藏分四品は卷第五十七から卷第五十八まで、(17)十方菩薩品は卷第五十九から卷第六十までである。このうち(1)及び(3)は北涼の曇無讖の訳、(12)は劉宋の智嚴と宝雲の訳、(14)から(17)は隋の那連提耶舍の訳である。

なお月藏分は、末法思想を説いていることで有名である。すなわち五百年単位で時代が変化し法滅に向かうという「五堅固説」や、末法の法滅時の世相の予言を説いてい

『次第禪門』の研究(五)(大野)

る。那連提耶舎によって月藏分が訳された当時、北周の武帝による破仏(五七四年)があり、仏教界に深刻な打撃を与えたことと相俟って、中国に末法思想が流行することになった。中でも、三階教の信行(五四〇―五九四)は法滅を実証するものとして本経を受けとり、浄土教の道綽(五六一―六四五)は『安樂集』の中で、本経を引いて自らの末法意識を高めた。

因みに、先に引用した虚空目分は、仏は大集のために正法ならびに虚空目の法行を説き明かし、四諦・五通・五蓋・四禪・四無色定などを説く。

(45) 第二に、不共の名を翻釈せば、不共の名は、すなわちこれ波羅蜜なり。『不共の名』は、不共名と同義。共通しない独自の名称をいう。具体的には、インド伝来の禪波羅蜜の名称や概念が全てに共通せず、独自の意味や概念があることをいう。

「翻釈」は、「ほんしやく」と訓む。「翻釈」の「翻」は解きうつすこと、訳出すること、翻訳することをいい、「釈」は説き明かすこと、解釈すること、述べることをいう。従って「翻釈」は、解きうつして明かすこと、訳出して解釈すること、翻訳して述べることをいう。

「波羅蜜」は、サンスクリット語のパラミターの音写語で、波羅蜜多とも、波羅美多などとも書く。意識では、到彼岸・度無極・度などと訳す。

(46) 二に解釈す。『解釈』は、「げしやく」と訓む。意味を説き明かすこと、意味を述べることを、説明することをいう。

(47) 第一の名を翻ずる中について、略して三翻の不同を出す。「ついで」は、くに関しての意をいう。

「三翻」は、サンスクリット語のパラミターの三つの翻訳語をいう。具体的には、後出する「到彼岸」「畢竟」「度無極」をいう。

「不同」は、同じでないこと、共通でないことをいう。

(48) 一に、諸の経論の中に多く翻じて、「到彼岸」となす。二に、『摩訶衍論』の中に別に翻じて、「畢竟」という。三に、『瑞応経』の中に翻じて、「度無極」という。『諸の経論』は、一般的には、八万四千あるといわれる仏教諸経論をいう。ここでは、智顛が『次第禪門』のなかで禅観や禅法を講説するにあたって参照した、『大品般若経』や『大智度論』や『菩薩瓔珞本業経』や『大集経』などをいう。

「到彼岸」は、前出の「波羅蜜」と同義。すなわち、サンスクリット語のパラミターの音訳。波羅蜜多とも、波羅蜜ともいう。意識して、畢竟とも、度とも、度無極ともいう。生死輪廻の迷い世界である此岸を去って、解脱涅槃の悟りの世界である彼岸に至ることをいう。また菩薩が彼岸に至るために修行実践する、六波羅蜜などの修行の方

法をいう。

なお、「諸の経論の中に多く翻じて、到彼岸となす」とあるが、『大智度論』には、波羅蜜を到彼岸と名づくことについて、少なくとも三カ所に記述がある。

(1) 『大智度論』卷第十八・初品中般若波羅蜜第二十九に、「問うていわく。何をもつてか独り般若波羅蜜と称し、摩訶となし、五波羅蜜を（摩訶と）称せざるや。答えていわく。摩訶を秦に大といひ、般若を慧といひ、波羅蜜を到彼岸という。そのよく智慧の大海の彼岸に到り、諸の一切智慧の辺に到り、その極を窮尽するをもつての故に、到彼岸と名づく。」（『大正藏』二五・一九一a）とある。

(2) 『同書』卷第八十四・积三慧品第七十之余初に、「また次に、仏は三乗の人に説く。この般若波羅蜜をもつて度して彼岸に到り、涅槃は一切の憂苦を滅す。この義をもつてのゆえに般若波羅蜜と名づく。（中略）また次に、般若を慧と名づけ、波羅蜜を彼岸に到ると名づけ、彼岸を尽一切の智慧、辺智慧と名づけ、不可破壞と名づく。不可破壞相はすなわちこれ如・法性・實際なり。その実をもつてのゆえに破壊すべからず。この三事は般若中に摂入するがゆえに、名づけて般若波羅蜜となす。」（『大正藏』二五・六五〇b）とある。

(3) 『同書』卷第十二・初品中檀波羅蜜法施之余には、「問うていわく、いかなるを檀波羅蜜を満たすと名づくる

や。答えていわく、檀の義は、上に説くがごとし。波羅蜜は、これ布施の河を渡りて、彼岸に到るを得るに名づく。」（『大正藏』二五・一四五a）とある。そして『大正藏』の本文には波羅蜜の判注として、「波羅は秦では彼岸といひ、蜜は秦では到という。」とある。(3)の『大智度論』の文中に「秦」とあるのは、『出三藏記集』所収の『大智度論記』（『大正藏』五五・七五b）によれば、鳩摩羅什（三四四—四一三・三五〇—四〇九）が、後秦の弘始四年（四〇二）〜弘始七年（四〇五）にかけて、長安の逍遙園で『大智度論』を翻訳したという記録があることから、秦は後秦をいう。

ここでは、『大智度論』の三箇所の文をもとにして、智顛が波羅蜜の異訳として、到彼岸を用いたと考えられる。『摩訶衍論』は、『大品般若経』の注釈書である『大智度論』をいう。本書は、『大論』『大智論』『智度論』『摩訶衍論』『摩訶衍』などともいう。

「別」は、一般的には区別があること、異なること、違いがあることをいう。ここでは、波羅蜜という言葉をどのように中国語に翻訳するかについては、訳経僧の間で異なっていたことをいう。

「事實竟」は、「じくきょう」と訓む。一般的には、前出の「波羅蜜」や「到彼岸」と同義をいう。

『法界次第初門』巻下之上によれば、事實竟について、

『次第禪門』の研究(五)(大野)

智顛は次のように解釈している。「菩薩は、この六法を修して、よく通別の二種の因果、一切の自行と化他との事を究竟す。ゆえに事究竟という。」(『大正藏』四六・六八六 a)とある。つまり事究竟は、菩薩が布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧という六法を修行実践して、通教の因果と、別教の因果と、一切の自行と一切の利他行との事をきわめ尽くし、自利利他圓滿・自覚覚他覚行窮満である状態をいう。なお「事究竟」の「究竟」は、無上の、究極の、畢竟の、きわめつくすことをいう。

なお「摩訶衍論の中に別に翻じて、事究竟という」と似た文が、『大智度論』卷第十八・初品中般若波羅蜜第二十九にある。すなわち、「また次に菩薩は、一切の法は、不_レ合・不_レ散・無_レ色・無_レ形・無_レ對・無_レ示・無_レ說の一相なりと觀、いわゆる無相なり。かくのごとき等の諸法は一相なり。いかにしてか種種の相を觀じて、一切法を二法のなかに攝入する。いわゆる名と色、色と無色、可_レ見と不可_レ見、有_レ對と無_レ對、有_レ漏と無_レ漏、有_レ為と無_レ為等、二百二の法門は、千難品のなかに説くがごとし。また次に二法あり、忍辱と柔和となり。また二法あり、親敬と供養となり。二施あり、財施と法施となり。二力あり、慧分別力と修道力となり。二具足あり、戒具足と正見具足となり。二相あり、質直相と柔軟相となり。二法あり、定と智となり。二法あり、明と解脫となり。二法あり、世間法と第一義法とな

り。二法あり、念と巧慧となり。二諦あり、世諦と第一義諦となり。二解脫あり、待時解脫と不壞心解脫となり。二種の涅槃あり、有余涅槃と無余涅槃となり。二究竟あり、事究竟と願究竟となり。二見あり、知見と断見となり。二具足あり、義具足と語具足となり。二法あり、少欲と知足となり。二法あり、易養と易滿となり。二法あり、法隨と法行となり。二智あり、尽智と無生智となり。かくのごとき等の無量の二法門を分別す。」(『大正藏』二五・一九五 a)とある。ここでは、『大智度論』の文をもとにして、智顛が波羅蜜の異訳として、事究竟を用いたと考えられる。

「瑞応經」は、『仏說太子瑞応本起經』をいう。本書は、略して『太子瑞応本起經』とも、『瑞応本起經』ともいう。

「度無極」は、「どむごく」と訓む。一般的には、前出の「波羅蜜」や「到彼岸」や「事究竟」と同義。「度」は、彼岸に渡るの意で、「無極」は極みのないこと、限りがないことをいう。しかし、智顛は『法界次第初門』卷下の上のなかで、度無極について次のように解釈している。「この六法によりて、よく通別の二種の事理、諸法の曠くして遠きを度す。ゆえに度無極という。」(『大正藏』四六・六八六 a)とある。つまり、布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧という六法を修行実践して、通教と別教との二種の事

理によつて、生きとし生けるあらゆるものを網羅して、悟りの世界へ渡すことをいう。

なお、智顛は『法界次第初門』巻下之上で、波羅蜜の意訳である、到彼岸・事究竟・度無極について次のように述べている。「四弘誓願に次いで、六波羅蜜を弁ずるは、菩薩の道は願と行とあいたすけ、すでに大願を発せば、必ずすべからず修行すべし。いま六波羅蜜とは、すなわちこれ菩薩正行の本なり。ここをもつて『法華經』にいわく、菩薩の道を求めんためには、まさに六波羅蜜を説くべし、と。ゆえに弘誓に次いでこれを弁ずるなり。檀と尸、ないし般若は、ならびにこれ外国の語、下の別釈のなかにいたり。まさにのおのおの名を翻すべし。この六を通じて、波羅蜜というは、ならびにこれ西土の言、秦には經論を翻するに多くの不同あり。いまは略して、三翻を出す。あるいは翻じて事究竟といい、あるいは翻じて到彼岸といい、あるいは翻じて度無極という。菩薩は、この六法を修して、よく通別の二種の因果、一切の自行と化他との事を究竟す。ゆえに事究竟という。この六法に乗じて、よく二種の生死の此岸より、二種の涅槃と彼岸とに到る。これを到彼岸という。この六法によりて、よく通別の二種の事理、諸法の曠くして遠きを度す。ゆえに度無極というなり。もしは別釈によらば、三翻におのおの主とするところあり。もしは通解によらば、すなわち三翻の異なりといえども、意

『次第禪門』の研究(五)(大野)

は同じくして別はなきなり。」(『大正藏』四六・六八六 a)とある。

また『瑞應經』の中に翻じて度無極という」と似た文が、『仏説太子瑞應本起經』巻下にある。すなわち、「仏は定意を得て、一切を知見し、坐して自ら念じていう。これ実に微妙にして、知り難く、明かし難く、はなはだ得難きなり。高くしてしかも上なく、広くして極むべからず。淵にしてしかも下はなく、深くして測るべからず。大にして天地を包み、細にして無間に入る。昔、定光仏の時、(記)別して、我れ仏となりて、釈迦文と名づけ、果としてこれを得しむ。無数劫より勤苦して求めるところ、まさに今得るのみ、と。自ら宿命を念ず。もろもろの施為のところ、慈孝・仁義・礼敬・誠信・中正にして善を守り、心を虚しくして聖を学び、柔弱にして意を淨む。六度無極の布施・持戒・忍辱・精進・一心・智慧を行す。四等心の慈・悲・喜・護を習い、衆生を養育すること、赤子を視るがごとし。諸仏に承事し、徳を積むこと無量にして、累劫に勤苦せるも、その功を望まずして、今ごとごとく自ら得たり、と。喜びて自ら説いていわく。いま、仏を覓りて極尊なり。姪を棄てて淨く無漏なり。一切をよくまさに導かんとし、從者も必ず飲び預しむ。その福の報いも快く、妙願はみな得成し、あわれんで疾く上なる寂を得れば、吾れまさに泥洹（ぬいたん）に逝かんとす。」(『大正藏』三・四七八 b)と

『次第禪門』の研究(五)(大野)

ある。ここでは『仏説太子瑞應本起經』の文の取意。

参考——『法界次第初門』の内容と成立について

『法界次第初門』は、『法界次第章門』ともいう。略して『法界次第章』とも、『法界次第』ともいう。『大正藏』第四十六卷所収の本書には、「陳隋国師智者大師撰」の撰号がある。本書は、智顛の親撰の書とされ、宋の天聖二年(一〇二四)に慈雲遵式(九六三一—一〇三二)の奏請によつて、大藏經に納められた。

本書は、智顛が天台觀心の初学者のために、『大品般若經』『大智度論』などによつて、教によつて類從された基本的な六十科目の仏教用語を選び、解説したものであり、あわせて天台觀心の手引きとした書物である。

本書成立の正確な時期は、不明である。しかし天台教学では、本書に説く内容を他の智顛の著述と比較検討した結果、本書は『次第禪門』の入門書であり、『六妙法門』以後の撰述で、智顛の前期時代(五三八—五八四)後半の成立であると考えられている。

本書は六卷より成る。序文には、本書を著わした意図として、一に經論を読みそこに説かれる仏教用語の意味を正しく理解させるため、二に仏陀の説く教えには、浅深の次第があることを理解させるため、三に別相・通相・一心の三種三觀から成る「三觀」を学ぼうとする者のための三つの理由を挙げる。また序文によれば、本書は仏道初心者の

ために智顛が經論の中から三百科を選び、七卷とする予定であったが、実際に完成したものは六十科目の三卷本(後に三卷のそれぞれを上・下に分けて六卷本としている)である。

全体の組織は、卷上之上は、名色・五陰・十二入・十八界・十六知見・見愛二煩惱・三毒・五蓋・十煩惱(十使・九十八使・十惡・十善から成る十二科を解説する。卷上之下は、三婦・五戒・四禪・四無量心・四無色定・六妙門・十六特勝・通明觀から成る八科を解説する。卷中之上は、九想・八念・十想・八背捨・八勝處・十一切處・十四變化・六神通・九次第定・三三昧・師子奮迅三昧・超越三昧から成る十二科を解説する。卷中之下は、四諦・十六行・生法二空・三十七品・三解脱・三無漏根・十一智・十二因縁から成る八科を解説する。卷上之上は、四弘誓願・六波羅蜜・四依・九種大禪・十八空・十喻から成る六科を解説する。卷下之下は、百八三昧・五百陀羅尼・四攝・六和敬・八自在我(八種變化)・四無礙弁・十力・四無所畏・十八不共法・大慈大悲・三十二相・八十種好・八種音声・三念處的十四科を解説する。

なお、智顛の伝記を精査し、従来智顛の著述と伝えられてきた典籍に対して、書誌学的立場から、智顛の著述の真偽を正し、著述の成立年代を推定した佐藤哲英博士は、本書の内容と成立時期について、次のように述べている。い

まは箇条書きにして、博士の意見を紹介する。

- (1) 『法界次第初門』の中国系統本は、六巻本で「陳隋国師智者大師撰」の撰号があり、日本系統本は三巻本で「天台山修禪寺沙門釈智顛」なる撰号があるが、古目錄に求めると三巻本で、撰号がないのが本来の形であると考えられる。
- (2) 『法界次第初門』の序文が、『次第禪門』や『法華三昧懺儀』の序文と形式を等しくするので、恐らく智顛自身の手で書かれたものと考えられ、本序によって本書述作の意図がよく窺われる。
- (3) 『法界次第初門』六十科の大部分は、『大品般若経』『大智度論』によっているが、本書の大半は、禪法の浅深次第によって配列され、その順序は『大智度論』によったものが多い。
- (4) 『法界次第初門』と『次第禪門』の修証章とを比較すれば、その名目順序が全く一致するばかりか、『次第禪門』の不説部分の組織は、『法界次第初門』の対照によって見当づけられる。
- (5) 『法界次第初門』と『次第禪門』とを対照すれば、両書間に本文的関連が見られ、『次第禪門』より一歩進めた叙述もあることから、本書は『次第禪門』以後の述作と考えられ、『次第禪門』に対する入門書を意図して作られたものと思われる。
- (6) 『法界次第初門』の六妙門の積下には「一家を明かすところ、十種の六妙門あり」とあり、十門組織の別行本を予想していることから、本書は『六妙法門』以後の成立であることに間違いない。
- (7) 『法界次第初門』には一箇所ではあるが、藏・通・別・円という、いわゆる化法四教の名目がある。智顛が後期時代になって完成する、教判思想の先駆が見られることは、本書の成立が前期著作中で遅いことを示すものである。
- (8) 『法界次第初門』は、三観を学ばんとする者のために作ると序文にあるが、『瓔珞経』所説の三観については、『次第禪門』や『六妙法門』に僅かに見られ、『小止観』に至ると詳細に説かれるので、智顛が『法界次第初門』を講説した頃には、漸次に三観思想も醞釀されていたと考えられる。
- (9) これらの諸点を総合的に判断すると、本書は『次第禪門』や『六妙法門』の後、『天台小止観』と相前後して智顛が撰述した親撰書であって、「天台山修禪寺沙門釈智顛」にはじまる序文が当初からあったとすれば、陳の太建十(五七八)年(至徳三(五八五)年)までに完成されたものである。(佐藤哲英著『天台大師の研究』二二―二四〇頁、百華苑、一九六一年三月)

『次第禪門』の研究(五)(大野)

参考——『仏説太子瑞応本起経』について

『瑞応経』は、正しくは『仏説太子瑞応本起経』という。本書は、略して『太子瑞応本起経』とも、『瑞応本起経』ともいう。『大正蔵』第三巻に所収する。

本経は、三世紀前半に呉の支謙(生没年未詳)が訳出した。訳経者の支謙は、西域の月支の帰化人の子孫で、在俗の人である。紀元二二三〜二二六年に『仏説無量寿経』を呉で漢訳したのを始め、紀元二五三年まで仏典の翻訳を行った人である。

『太子瑞応本起経』は、仏陀の前世物語から始まり、誕生・出家・成道・三迦葉の帰仏までを含む、仏伝である。本書は、上下二巻の三十四章から成っている。

上巻は、釈尊が遠い過去世を顧み、定光仏にまみえて、九十一劫後に釈迦文仏となることを予告される。無量の修行の後、白象に乗って入胎し、四月八日に誕生し、阿夷の占相、四門出遊、出家、瓶沙王との出会い、入山、苦行、魔王の遣わす三女の誘惑を断ち、諸魔一切を降伏させることを説く。下巻は、三明・四神足などを得て得道し、十八不共法、十神力、四無所畏を得る。乳糜供養、文隣竜王の援助、不説法の決意、梵天勸請、最初の五人の仏弟子、優為迦葉、五百人の弟子と共に仏弟子となる経緯、ついで那提と竭夷二人の弟も、おのおの二百五十人の弟子と共に帰仏し、千人で波羅奈夷に到ることを説く。

本書の内容は、『修行本起経』と類似し、『過去現在因果経』や『普曜経』などの前駆をなす漢訳仏伝經典と考えられている。

なお『太子瑞応本起経』巻上には、太子が六年苦行の間に、数・随・止・観・還・淨から成る「六妙門」を実践したとあり、智顛が『六妙法門』を講説する際に、六妙門を説く『大安般守意経』や『修行本起経』などと共に、本経を参照したと思われる箇所がある。すなわち、「天神、食を進めるに(太子)一つとして肯受せず。天(神)、左右に自ら麻米を生ぜしむ。(太子は)日に一麻一米を食し、もって精氣を続け、端座すること六年、形体は羸瘦す。皮と骨と相い連なりて、玄清して靖漠、寂黙なること一心にして、内に安般を思う。一に数、二に随、三に止、四に観、五に還、六に淨にして、遊志すること三四の十二門を出でて、分散の意なし。神通微妙にして、欲悪の法を棄て、また五蓋もなく、五欲を受けざれば、衆生自ずから滅し、念と計と分明にして、思も想も無為なり。譬えば、健人の怨家に勝るを得るがごとし。意清淨なるをもつて、一禪行を成ず。」(『大正蔵』三・四七六c—四七七a)とある。

参考——「波羅蜜(波羅蜜多)」の語源について

波羅蜜とは、サンスクリット語のパラミターの音写語で、波羅蜜多とも音写される。異訳として、度とも、度無

極とも、到彼岸などともいう。唐の玄奘（六〇〇―六六四）以後の新訳では、主として波羅蜜多と音訳された。

この言葉の意味については、種々の見解があるが、大別して二つに分類される。

(1) サンスクリット語の「パーラミター」の語源は、「最高の、最上の」を意味する形容詞パラマであり、それが女性名詞となって「パーラミー」となり、更にそれに「状態」を意味し、抽象名詞を作る語尾である「ター」を加え、パーラミターとした説である。これからするとパーラミターの語義は、「成就、最上、完成」となる。古い漢訳の「度無極」の意味に近い。

(2) 漢訳・チベット語訳では、圧倒的に次の意味に訳出されている。すなわち、サンスクリット語のパーラミターの語源は、「パーラ（彼岸）」であり、サンスクリット語の「パーラム（彼岸に、アッシン）」と、「イタ（到れる）」という過去受動分詞を女性形にしてパーラミターとしたとする説である。

漢訳では、「到彼岸」や「度」などに訳された。つまり、パーラミターを他者とか彼方を意味するパーラの派生語と見て、彼方（彼岸）に（パーラム）到れる（イタ）と解釈すれば、「到彼岸」や「度」となって、波羅蜜の修行による諸徳の力、この世の「此岸」から逃れ、生死輪廻の海を渡って、菩提涅槃の彼岸の理想に到達することができ

るという意味となる。

中国や日本では、波羅蜜の解釈は(2)により、鳩摩羅什（三四四―四一三・三五〇―四〇九）は、パーラミターを「彼岸にわたった」と解釈し、「到彼岸・一度」と訳している。なお羅什訳の『大智度論』の「智度」は、プラジュニヤール・パーラミターの訳語である。

以上、二種の訳出のほかに、漢訳者たちは波羅蜜に種々の意義があるとみて、あえて意識せず「波羅蜜」あるいは「波羅蜜多」と音訳するのが常であった。

しかし、パーラミターの本来の意味は、(1)の「最上であること」、「最高完全なる状態」である。従って、この「波羅蜜」の語が加わることによって、「布施波羅蜜」は最高最高の布施の意味となり、また「智慧波羅蜜」は最高最善の智慧という意味となる。完全なる布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧を「六波羅蜜」といい、般若波羅蜜がパーフェクト・オブ・ウィズダム（智慧の完成）と英訳されるのはそのためである。

このようにサンスクリット語の語源解釈からすれば、パーラミターの本来の意味は、(1)の「最上であること」、「最高完全なる状態」である。しかし、羅什や智顛をはじめとする中国の仏教者達は、パーラミターを最高完全なる状態という「完成態」として解釈するよりも、「利他行」を強調する大乘仏教の菩薩の精神に立つて、(2)の意味で解

『次第禪門』の研究(五)(大野)

釈し、更には、自らが「利他行」を実践しなければ意味がないという、一宗教者の立場から解釈したと考えられる。つまり、仏陀の慈悲の精神により大乘仏教の菩薩は、「自ら度らざる先に他を度す(自未得度先度他)」を最上の理想として、菩薩の精神からパーラミターを解釈したのである。そして、六種の最もすぐれた菩薩行である六波羅蜜の実践によって、苦悩し迷う現実の「此岸」から逃れ、生死輪廻する苦しみの河を渡って、解脱の境地である「彼岸」の理想境に到達するのである。しかも、菩薩が渡すはたらかしは、自らを彼岸に渡すという自利行のためではなく、他の衆生たちを度すためである。つまり菩薩は、ちょうど河の船頭のような役目を果たす者であると考えられるようになった。

なお「波羅蜜」は、初期仏教経典には「パーラミー」として現われ、やがて後に「パーラミター」の語が現われた。初期仏教においては、『ジャータカ』『ダンマパダ・アッタカター』『ニダーナ・カタター』に十種の波羅蜜が説かれ、部派仏教の時代になると、有部の教学書である『大毘婆沙論』などに、施・戒・精進・智慧の四波羅蜜が説かれた。初期大乘仏教の時代になると『般若経』がこれらの諸波羅蜜をふまえ、戒・定・慧の「三学」を基本とし、般若波羅蜜を中心とした「六波羅蜜」を提唱した。なお、「六波羅蜜」と「十波羅蜜」の関係については、前章のま

とめの項を参照されたい。(水野弘元著『仏教用語の基礎知識』三〇頁、春秋社、一九七二年五月。早島鏡正監修『仏教・インド思想辞典』三三三頁、春秋社、一九八七年七月)

(現代語訳)

釈禪波羅蜜名第二

いま、煩惱を対治するための、四禪や四無量心を始めとする十五種類の禪波羅蜜に代表される禪定波羅蜜を解釈するにあたって、以下に述べる三種類の観点から、禪波羅蜜を説明することにした。

第一は、インド伝来の禪波羅蜜の名称や概念が全てに共通することを意味する「共」と、禪波羅蜜の名称や概念が全てに共通せず、独自の意味や概念がある「不共」とについて区別する。第二は、インド伝来の禪波羅蜜を中国の言葉では何を意味しているかを明らかにする「翻訳」である。第三は、インド伝来の禪波羅蜜について教理や学術の面から意味内容を考察する「料簡」である。

第一のインド伝来の禪波羅蜜の名称や概念が全てに共通

することを意味する「共」と、禅波羅蜜の名称や概念が全てに共通せず、独自の意味や概念がある「不共」とについて区別するにあたって、次の二種の観点から説明する。第一は、インド伝来の禅波羅蜜の名称や概念が全てに共通することを意味する「共名」と、禅波羅蜜の名称や概念が全てに共通せず、独自の意味や概念がある「不共名」とである。

インド伝来の禅波羅蜜の名称や概念が全てに共通するということは、釈尊が生まれたインドには、仏教以外の宗教家や哲学諸派などが、生天の果報を得ることを主たる目的とした瑜伽（ヨーガ）と呼ばれる瞑想法を始めとする様々な禅定の形態があり、それらは全て「禅」の一語で包括されていることによる。例えば、仏教に関わりのない「凡夫」や、仏教以外を信奉する「外道」や、利他行の実践がなく自利行だけの「声聞乘」「縁覚乘」や、自利行は勿論、利他行に重点を置いて修行実践する「菩薩乘」や、日月灯明如来や毘盧遮那仏などの「諸仏」が、それぞれの立場において修行実践した、自利利他円満・自覚覚他覚行窮満の様々な禅定の修行法は、全て共通して「禅」と名づけ

られるのである。従って、これをインド伝来の禅波羅蜜の名称や概念が全てに共通する「共名」というのである。

インド伝来の禅波羅蜜の名称や概念が全てに共通せず、独自の意味や概念がある「不共名」について明らかにする。それは禅波羅蜜という文字のうち、サンスクリット語のパラミターの音写語である「波羅蜜」の三字は、生死輪廻の迷いの世界である「彼岸」から、涅槃の世界である「彼岸」に渡り至ることを意味する「到彼岸」と名づけられる。これは、自利行は勿論、利他行に重点を置いて修行実践する「菩薩乘」や、毘盧遮那仏などの「諸仏」だけが修行実践する、自利利他円満・自覚覚他覚行窮満の禅定である。

従って、『大智度論』巻第十七・釈初品禅波羅蜜第二十八は、次のように説いている。

「四禅や四無量心を始めとする十五種類の禅波羅蜜に代表される禅波羅蜜は、常に菩薩の修行者の心の中から片時も離れることがない。」と。

これを禅波羅蜜の名称や概念が全てに共通せず、独自の意味や概念がある「不共名」と名づける。

その理由はどこにあるのか。

仏教の教えを知らない「凡夫」が修行実践する禅は、欲望の充足を激しく求める渴愛心に執著し、仏教以外を信奉する「外道」が修行実践する禅は、この世界は無常であり、苦であり、無我であり、不浄である真実を知らない邪見に執著し、他人を導き救い摂る利他行の実践がなく、自分のための修行を実践する自利行だけの「声聞乘」や「縁覚乘」の禅は、生死の苦海に呻吟する人々を救済しようとする、巧みな手段や教化の方法を用いることがない。このように、凡夫や外道や二乗の人が修行実践する禅は、菩薩乗や諸仏が修行実践する、自利利他円満・自覚覚他覚行窮満の全ての禅定を実践することができない。

このような理由から、凡夫や外道や二乗の人が修行実践する禅は、生死輪廻の迷いの世界である此岸から、涅槃の世界である彼岸に渡り至ることを意味する、「到彼岸」と名づけることはできない。

従って、波羅蜜は、菩薩乗や諸仏だけが修行実践する、自利利他円満・自覚覚他覚行窮満の禅定であり、禅波羅蜜について独自の意味や概念があるから、「不共名」という

のである。

また次に、四禅や四無量心を始めとする十五種類の禅波羅蜜に代表される禅波羅蜜は、欲界の迷いを超えて、色界に生じる四段階の禅定であって、「四禅」と名づける。

仏教の教えを知らない「凡夫」や、仏教以外を信奉する「外道」や、自分のための修行を実践する自利行だけの声聞乗と縁覚乗の「二乗」や、自利行は勿論、利他行に重点を置いて修行実践する「菩薩乗」や、毘盧遮那仏などの「諸仏」は、みなこの四禅を修行実践して悟りを体得する。従って、欲界の迷いを超えて、色界に生じる四段階の禅定である「四禅」は、凡夫や外道や二乗や菩薩や諸仏などの、全てに共通した禅の名称や概念であるので、共通したという意味で「共」と名づける。

サンスクリット語のパラミターの音写語である「波羅蜜」は、生死輪廻の迷いの世界の此岸から、涅槃の世界の彼岸に渡る極みのないという意味で「度無極」と名づける。

この度無極は、自利行は勿論、利他行に重点を置いて修行実践する「菩薩乗」や、毘盧遮那仏などの「諸仏」が修

行実践する、自利利他円満・自覚覚他覚行窮満の禅定である。従って、度無極を修行実践する菩薩乗や諸仏は、『南本涅槃經』で説く、片寄りのないバランスのとれた仏陀の本性の道理に到達している。しかも菩薩乗や諸仏は、『菩薩地持經』や『菩薩善戒經』で説く、外道や二乗には共通しない、菩薩乗独自の九種類の大乗禅である「九種大禅」を実践し続けるので、生死の苦海の輪廻を断ち切った菩薩や仏の悟りの境地を体得する。

このように菩薩乗や諸仏が修行実践する自利利他円満・自覚覚他覚行窮満の禅定は、凡夫や外道や二乗の人が修行実践する禅とは、共通しないで異なっているために、サンクリット語のパラミターの音写語である「波羅蜜」と名づけて、凡夫や外道や二乗には共通しない教えであるという意味で「不共」という。

以上述べてきたように、修行者は共と不共との意味の違いを明確に理解して、余分な時間を費やしてはならない。その理由はどこにあるのか。

インド伝来の「禅波羅蜜」という文字のうち、「禅」の一字にも、凡夫や外道や二乗や菩薩や諸仏に共通する、禅

の名称や概念がある「共禅」と、凡夫や外道や二乗には共通せず、菩薩や諸仏だけの禅の名称や概念がある「不共禅」との二種類がある。

同じように、インド伝来の「禅波羅蜜」という文字のうち、「波羅蜜」の三字にも、凡夫や外道や二乗や菩薩や諸仏に共通する、禅の名称や概念がある「共禅」と、凡夫や外道や二乗には共通せず、菩薩や諸仏だけの禅の名称や概念がある「不共禅」との二種類がある。

このようにインド伝来の禅波羅蜜には、名称や概念が全てに共通することを意味する「共」と、禅波羅蜜の名称や概念が共通せずに、独自の意味や概念があることを意味する「不共」との区別がある。

従って、『大智度論』には、「インドの言葉では、菩薩として、仏としてなすべき自利利他円満・自覚覚他覚行窮満の禅定を、全てなし終えることを、波羅蜜という」とある。

第二は、インド伝来の禅波羅蜜を中国の言葉で何を意味しているかを明らかにする「翻釈」である。以下に述べる二つの観点から禅波羅蜜の語義と意味とを解釈したい。

『次第禪門』の研究(五)(大野)

第一は、インド伝来の禪波羅蜜の名称や概念が、全てに共通することを意味する「共の名」について解釈する。第二は、インド伝来の禪波羅蜜の名称や概念が全てに共通せず、独自の意味や概念がある「不共の名」について解釈する。

第一に、インド伝来の禪波羅蜜の名称や概念が、全てに共通するという解釈を明らかにすれば、共名とは「禪」と中国語に翻訳されている。後述するようにこれには、二つの意味がある。第一は、インド伝来の禪波羅蜜の名称や概念が、全てに共通することを正しく翻訳する。第二は、インド伝来の禪波羅蜜の名称や概念が、全てに共通することを翻訳し解釈する。

第一に、インド伝来の禪波羅蜜の名称や概念が、全てに共通することを翻訳すれば、「禪」という言葉は、サンスクリット語のドウヤーナやパーリ語のジャーナの音写語であり、インドや西域などの外国の言葉である。仏教が中国に伝来して以来、安世高や鳩摩羅什を始めとする多くの訳経僧によって、八万四千の仏教諸経論が中国語に翻訳され、また釈道安によって翻訳者が仏典を翻訳する際の注意

事項として「五失本・三不易^{ふえき}」が主張されたが、「禪」という語をどのように中国語に翻訳するかについては、訳経僧の間で統一されていないかった。

「禪」という言葉が、中国語に訳されることについて一定でない例として、いまは三種類の事例を取り上げることにする。

第一は、『大智度論』の中に、「サンスクリット語のドウヤーナやパーリ語のジャーナを翻訳するにあたって、中国では思惟修と翻訳する。」とある。

第二に、同じく『大智度論』の中に例を求めれば、「サンスクリット語のダーナパーラミターの音写語である檀波羅蜜を中国では、布施度と訳され、サンスクリット語のドウヤーナパーラミターの音写語である禪波羅蜜を中国では、定度と訳される。」とある。このように中国では「定」という言葉が、禪の訳語として使用されている事例があることが分かる。

第三に、『阿毘曇』などを依用して仏教教理をまとめた浄影寺慧遠の『大乘義章』の中には、「あらゆる福德を生じる修行道場を意味する功德叢林という言葉を、禪の訳語

として用いる。」とある。

第二に、禅という言葉が中国語に翻訳されるにあたって一定でない例として、先に取り上げた「思惟修」と「定」と「功德叢林」との三種類の訳語の事例について、二つの観点から解釈する。

その第一は、サンスクリット語のドウヤーナやパーリ語のジャーナの音写語である「禅」という言葉を、中国語に翻訳するときは、仏教諸経論や訳経僧の間で異なった解釈をすることを、「別」という。

その第二は、サンスクリット語のドウヤーナやパーリ語のジャーナの音写語である「禅」という言葉を、仏教諸経論や訳経僧の間で共通した解釈をすることを、「通」という。

はじめに、サンスクリット語のドウヤーナやパーリ語のジャーナの音写語である「禅」という言葉を、中国語に翻訳するときは、仏教諸経論や訳経僧の間で異なった解釈をする「別」を明らかにする。

先に引用した『大智度論』の文に見られるように、サンスクリット語のドウヤーナやパーリ語のジャーナを「思惟

修」と翻訳するのは、仏道修行を原因と結果という因果の關係にあてはめて、「原因となる修行」と「修行を積み重ねていった結果」とに分類したときに、「原因となる修行」そのものが「原因」に相当する。

なぜならば、「思惟修」の「思惟」という言葉は、坐禅の時に心を一つの対象に専注にして自我心を対治することという。「思惟修」の「修」という言葉は、自我心を対治する坐禅を実践し続けることによって、有象無象の煩惱に執われることなく、成就するまで修行を積み重ねるという概念に基づいて翻訳された言葉である。

従って、サンスクリット語のドウヤーナやパーリ語のジャーナを「思惟修」と翻訳するのは、原因となる修行そのものに対応して翻訳された言葉である。

次に、先に引用した『大品般若経』や『大智度論』の文に見られるように、サンスクリット語のドウヤーナやパーリ語のジャーナを、「定」と中国語に翻訳するのは、修行を実践し続けることよって導き出される結果である、「悟り」に相当するものである。

なぜならば、サンスクリット語のドウヤーナやパーリ語

のジャーナを、「定」と翻訳するのは、三法印や四法印の一つである、涅槃は寂靜であるという「涅槃寂靜」の異名であるからである。修行者は、有象無象の煩惱を起す散乱する心から離れて、心を臍下三寸の丹田に落ち着かせて、坐禅によつて心を鎮めようとする。修行者は、臍下三寸の丹田に心を落ち着かせて、坐禅によつて悟りを得ることができぬならば、それは、原因である「思惟修」の見返りとして、本来の自己に応答することになる。従つて、サンスクリット語のドウヤーナやパーリ語のジャーナを「定」と中国語に翻訳するのは、修禅し続けることによつて導き出される結果としての「悟り」に対応して翻訳された言葉である。

次に、先に引用した『大乘義章』の文に見られるように、サンスクリット語のドウヤーナやパーリ語のジャーナを「功德叢林」と翻訳するのは、仏道修行を原因と結果という因果の關係にあてはめて、「原因となる修行」と「修行を積み重ねていった結果」から成る、因果の關係に相当するものである。

「功德叢林」の「功」という言葉は、修行者が仏道修行

に専念し、八万四千あるといわれる修行法の中で、修行者の素質や能力に応じて修行法を適宜に選び出して実践することをいう。従つて、「功」という言葉は、「原因となる修行」そのものの「原因」に相当する。

修行者が、八万四千あるといわれる修行法の中で、修行者の素質や能力に応じて修行法を適宜に選び出して修行を積み重ねて、人間が本来内蔵している、悟りに向かう無分別智の智慧が開顕されて、自利利他円満・自覚覚他覚行窮満の徳を完成させれば、「修行を積み重ねていった結果」に相当する。

『大品般若経』一念品や『大智度論』釈一心具万行品が説くように、日常に起こす一瞬の心の中に、六波羅蜜や四禅から始まり八十随好相に至る、全ての修行法や仏陀の徳性は、「原因となる修行」に相当する。また、これら『大品般若経』一念品や『大智度論』釈一心具万行品が説くように、日常に起こす一瞬の心の中に、六波羅蜜や四禅から始まり八十随好相に至る、全ての修行を実践し続けることによつて導き出される結果は、「あらゆる福德」に相当するものである。

つまり「功德叢林」の「功德」という言葉は、原因となる修行の「功」と、修行を實踐し続けることによって導き出される「あらゆる福德」との意味を、兼ね合わせて翻訳されたのである。

「功德叢林」の「叢林」という言葉は、修行實踐することによって導き出される功德が一定ではない例を示している。

なぜならば、多くの草が集まって生えている場所を「叢」といい、大小から成る様々な立ち木が群がっている場所を「林」と名づけるようなものである。

小さい叢に例えられる、悟りを求める心の菩提心が小さい修行者は、いくら修行を實踐し続けても得られる結果の悟りは小さいものである。また林の木に例えられる、菩提心を求める心が大きい修行者は、修行を實踐して得られる結果の悟りは大きいものである。つまり、同一の地に生える草と木は同じ植物という共通点はあるが、悟りを求める心である「発菩提心」が小さいか大きいかによって、同じ修行を實踐しても得られる悟りの大きさに相違がある。

以上、説いてきたことから推察すれば、サンスクリット

『次第禪門』の研究(五) (大野)

語のドウヤーナやパーリ語のジャーナを「功德叢林」という言葉が全体として、仏道修行を原因と結果という因果の關係にあてはめて、「原因となる修行」と「修行を積み重ねていった結果」から成る、因果關係にあてはめて翻訳されたことは、理に適合しており適切であることが分かる。

第二に、サンスクリット語のドウヤーナやパーリ語のジャーナを、中国語で「禪」と翻訳することについて、經論や訳經僧の間で統一されている解釈を示す。

先に、禪の翻訳語として取り上げた、「思惟修」と「定」と「功德叢林」という三種の言葉はどれもみな、「原因となる修行」と「修行を積み重ねていった結果」から成る、因果關係に相当するものである。

その理由は、どこにあるのか。

先に引用した『大智度論』の文に見られるように、サンスクリット語のドウヤーナやパーリ語のジャーナを「思惟修」と翻訳するのは、仏道修行を原因と結果という因果の關係にあてはめて、「原因となる修行」と「修行を積み重ねていった結果」とに分類したときに、「原因となる修行」そのものをいうのは勿論であるが、「修行を積み重ね

ていった結果」に相当するとも考えることができる。

なぜ、心を散乱しないように静かに修禪している状態を、「思惟修」の「思惟」というのか。

『南本涅槃經』が説くように、素質や能力や性質が優れた高いレベルの人は「上定」という、仏陀になる可能性である仏性開發に向かう乗り物に乗せる禪定を實踐し、素質や能力や性質が普通のレベルの人には「中定」という、初禪に向かう乗り物に乗せる禪定を實踐し、また素質や能力や性質が劣った人には「下定」という、十種類の心のはたらきを起こす乗り物に乗せる禪定を實踐して、救済するからである。このような理由から、「修」と名づけることができる。

更に付言すれば、多くの人が、欲界の人間界から無色界の非想非非想処という、衆生が喜び願って住む九種類の場所である、「九有情居」に至らせる乗り物に乗せるという実践の意味などがあるので、「思惟」は、禪定を實踐した結果であることができる。従って、さとり境地そのものにある「果中」もまた、思惟であると説くことができる。

次に、修行している間の「因中」を、定ということができるのは、『南本涅槃經』が説くように、善心でもあり、悪心でもあり、善でも悪でもない中性の心でもある、全ての心に十種類の心のはたらきが起こるときは、心が散乱し、一点に集中していなくても、「定」ということができる。

ましてや、修行者が心を一心に集中させて、心のはたらきを臍下三寸の丹田に集中させて散乱させることがないのを、「定」と名づけないことができようか。このような理由から、禪定を修行実践にある中を、「定」ということができる。

次に、修行している間の「因中」を、功德叢林と名づけることができるのは、先に『次第禪門』の本文中で述べたように、仏道修行を原因と結果という因果の関係にあてはめて解釈したときに、功德叢林の功という言葉は、「原因となる修行」の意味に相当するからである。

なぜならば、菩薩の修行者は、修禪を實踐し続けて、人間が本来内蔵している、悟りに向かう無分別智の智慧を開顯して、自利利他円満・自覚覚他覚行窮満の徳を完成させ

るからである。

悟りの境地そのものである「果中」の功德の意義についてもまた、先に『次第禅門』の本文中で述べた通りである。ここでいう「功」とは、修禅を実践し続けた結果としての効果である、菩薩の悟りの状態をいう。つまり、菩薩の修行者は、修禅を実践し続けることによって得られる結果としての悟りの境地は、苦なく欲なく一切の煩惱がなく、また身・口・意の三業で行なう十種の悪業から離れて遠ざかり、十種の正しい生き方である十善業道を実践する。そして修禅の実践によって得られた、無礙自在で不可思議な六つの力である「六神通」を具足し、更には、六神通のなかの神足通によって、他の境界に十四種類に変化する「十四變化」を具えて、生死の苦海に呻吟する人々を救済するために、巧みな手段や教化の方法を用いるのである。従って、功というのである。

仏道修行を原因と結果という因果の関係にあてはめて、「原因となる修行」と「修行を積み重ねていった結果」から成る、因果の関係にすることは、身・口・意の三業で行なう十種の正しい生き方である十善業道や、自利利他円

『次第禅門』の研究(五) (大野)

満・自覚覚他覚行窮満の徳を完成させるからである。このような理由から、全体をまとめて、サンスクリット語のドウヤーナやパーリ語のジャーナを「功德叢林」というのである。

また次に、『大品般若経』や『大智度論』を始めとする諸経論を見れば、禅という言葉を中国語に翻訳する場合、諸経論や訳経僧の間で統一されておらず、禅の意味内容や概念規定が定まっていな事例がある。

例えば、ある仏教者は、禅を「棄悪(悪を棄す)」と名づけている。

その理由について、私・智顛が『法界次第初門』のなかでに明らかにしたように、「禅」を棄悪と名づけるのは、食欲・淫欲・睡眠欲の三欲や、眼・耳・鼻・舌・身という五官が欲をもつ生き物が住む「欲界」に生きる人々が、自らの心を覆って善を生じさせない、貪欲・瞋恚・睡眠・掉悔・疑から成る五種の煩惱や、身・口・意の三業が造り出す無限無尽の煩惱を厭い嫌って、断じ滅することができからである。

また『大集経』では、禅について次のように説いてい

る。

「サンスクリット語のドウヤーナやパーリ語のジャーナの音写語である禪を、どのような理由で禪と名づけるのだろうか。菩薩の修行者が修禪によって、身通(神足通)・眼通(天眼通)・天耳通・他心通・宿命通から成る五神通を得れば、五種の煩惱を始めとする無限無尽の煩惱を対治することは大いに疾く、菩薩の修行者の心は、寂靜なる世界に大いに安住する。寂靜なる世界に安住した菩薩の修行者は、更なる寂靜を求めて、自ら手に入れた寂靜なる世界を觀察して遠離する。このような理由から、禪と名づけるのである。」と述べている。

先にサンスクリット語のドウヤーナやパーリ語のジャーナを、中国語で「禪」と翻訳することについて、経論や訳經僧の間で統一されている解釈の事例として、「思惟修」と「定」と「功德叢林」を取り上げた。

しかし、いま見たように、禪は「棄惡」とも、「疾大疾住大住」ともいわれたりするように、禪の訳語の意味内容や概念規定は定まっておらず、落ち着き場所が同じではない。

従って、菩薩の修行者は、禪の訳語の意味内容や概念規定に執著することなく、自らの修行に精進しなければならぬ。

第二に、インド伝来の禪波羅蜜の名称や概念が全てに共通せず、独自の意味や概念がある「不共の名」について解説する。インド伝来の禪波羅蜜の名称や概念が全てに共通せず、独自の意味や概念がある「不共の名」とは、サンスクリット語のパーラミターの音写語である「波羅蜜」である。

これには二つの意味がある。

第一は、サンスクリット語のパーラミターの音写語である波羅蜜の名称や概念が全てに共通しないことを翻訳する意である。

第二は、サンスクリット語のパーラミターの音写語である波羅蜜の名称や概念が全てに共通しないことを説き明かすの意である。

第一は、サンスクリット語のパーラミターの音写語である波羅蜜の名称や概念が全てに共通せず、一定でない例として、いまは三種の例を取り上げる。なお、これから取り

上げる三種の例について、私・智顛は『法界次第初門』巻下之上でも述べているので、併せて参照されたい。

その一は、『大智度論』を始めとする多くの経論では、サンスクリット語のパラミターを彼岸に到ることを意味する、「到彼岸」と漢訳している。

その二は、『大智度論』のなかに例を求めれば、サンスクリット語のパラミターを次のように説いている。

「菩薩は、一切の法は、不合・不散・無色・無形・無対・無示・無説の一相なりと観察するにあたって、種種の相を観察して、一切法を二法のなかに包み込むという。例えば、二種類の解脱がある場合は、一切法を待時解脱と不壞心解脱の二法のなかに包み込む。また二種類の涅槃がある場合は、一切法を有余涅槃と無余涅槃の二法のなかに包み込む。また二種類の究竟がある場合は、一切法を事究竟と願究竟の二法のなかに包み込む。」という。

その三は、仏陀の誕生・出家・成道と、三迦葉の帰仏までを含む、仏陀の前世物語を記した『仏説太子瑞應本起經』の中では、サンスクリット語のパラミターを次のように説いている。

『次第禪門』の研究(五)(大野)

「昔、定光仏より成仏することを予言された釈尊が、長い間修行を積み重ねて、自らの過去世の生前状態である宿命を念じて、あらゆる行為を慈孝・仁義・礼敬・誠信・中正にして善を守り、心を虚しくして聖を学び、柔弱にして心を浄めた。そして、六波羅蜜の異名である六度無極や、四無量心の異名である四等心を実践して、成道を得た。」と説いている。