

『次第禪門』の研究（六）

大 野 栄 人

はじめに

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

本研究は、平成十七年度秋学期（九月～一月）の大学院文学研究科修士課程および博士課程の「講義」の授業の研究成果である。授業の受講者は、仏教学仏教史学専修の私のゼミ生のつぎの諸氏である。

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（六）（大野）

員）、當間日澄（聴講生）

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

武藤明範氏のお力により、このような研究成果を世に送り出すことができることに心より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あ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〕

第二釋此三翻。亦爲二意。一別二通。此皆對事理名義。第一別釋。言到彼岸者。生死爲此岸。涅槃爲彼岸。煩惱爲中流。菩薩以無相妙慧。乘禪定舟航。從生死此岸。度涅槃彼岸。故知約理定以明波羅蜜。言事究竟者。卽是菩薩大悲爲衆生。遍修一切事行滿足。故摩訶衍云。菩薩因禪能究竟衆事。禪在菩薩心中。名波羅蜜。此據事行說波羅蜜。言度無極者。通論事理。悉有幽遠之義。合而言之。故云度無極。此約事理行滿說波羅蜜。第二通釋三翻。並得同對事理。俱隨緣化物。故立異名。所以者何。若言無相之慧。能度生死故爲理行者。今言理中。有佛無佛性相常然。豈論無相之慧能度生死^{〔四七八〕}。終是就事作此說也。事究竟。亦是從理立名

者。若緣理而起事行。當知說事究竟。亦是約理名波羅蜜。度無極亦未必一向就事理無極名波羅蜜。所以者何。諸佛隨緣利物出沒不定無極。或時對事。或時對理。豈有定準。當知三名理事互通。未必偏有所屬。餘例可知。釋波羅蜜義。至下第十結會歸趣中。自當廣明。第三料簡。如摩訶衍論中云。問曰。背捨勝處一切處等。何故不名波羅蜜。獨稱禪爲波羅蜜。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。諸佛不動等百則二十。皆在禪中。若諸佛成道轉法輪入涅槃。所有勝妙功德。悉在禪中。說禪則攝一切。若說餘定則有所不攝。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。當知諸定悉得受波羅蜜名如大品中。說百波羅蜜。亦說背捨勝處等。皆名波羅蜜。但四禪在根本先受其名。非不通於餘定。問曰。上明禪定三昧波羅蜜等。爲同爲異。答曰。通而爲論名義互通。別

而往解四法名義各有主對。所以者何。根本四禪但名禪。非定三昧亦不名波羅蜜。無色但名定。非禪三昧亦不名波羅蜜。未到地禪四七八中間。雖非正禪定。是方便故。或名禪或名定。非三昧亦不名波羅蜜。空無相等但名三昧。非禪定亦不名波羅蜜。背捨勝處。六通四辯等。具有禪定三昧等三法。而不名禪定三昧。亦非波羅蜜。九次第定具有三法但名爲定不名禪三昧。亦非波羅蜜。有覺有觀。及師子超越無諍等。亦具三法。但名三昧不名禪定。亦非波羅蜜。願智頂等具有三法。但名禪不名定三昧。亦非波羅蜜。九種大禪。及首楞嚴等。並具四法。亦名禪亦名定亦名三昧。即是波羅蜜。若用首楞嚴心。入前三法中。一切皆名波羅蜜。故百波羅蜜中。一切法門。皆名波羅蜜。今略對四法分別如前。若諸大聖善巧隨緣利物。則言無定準解釋云云。故諸經論中出沒立名。其意難見不可謬執。而經論中。多約禪明波羅蜜者。以根本四禪是衆行之本。一切內行功德。皆因四禪發。依四禪而住。是以獨禪得受波羅蜜名。問曰。禪波羅蜜但有一名。更有餘稱。答曰。如涅槃中說。言佛性者。有五種名。亦名首楞嚴。亦名般若。亦名中道。亦名金剛三昧大涅槃。亦云禪波羅蜜。即是佛性。故知諸餘經中所說。種種勝

【次第禪門】の研究(六)(大野)

妙法門。名字無量。皆是禪波羅蜜之異名。故摩訶衍偈說

般若是一法 佛說種種名

隨諸衆生類 爲之立異字

若人得般若 戲論心皆滅

譬如日出時 朝露一時失

以此類之。禪名豈不遍通。若其禪定不具足攝一切諸法。則非究竟。何得名波羅蜜義。問曰。諸法實相首楞嚴及到彼岸等。唯佛一人方稱究竟。菩薩所行禪定。云何名波羅蜜。答曰。因中說果故。隨分說故。頓教所明發心畢竟二不別故。以如是等衆多義故。菩薩所行禪定。亦得名波羅蜜。

(書き下し文)

第二に、この三翻を釈するに、また二意となす。一に別、二に通なり。これみな事理の名義みょうぎに對す。(49)

第一に別釈するに、「到彼岸」というは、生死を此岸となし、涅槃を彼岸となし、煩惱しゅうごうを中流ちゅうりゅうとなす。菩薩は、無相の妙慧をもつて、禪定の舟航しゅうかうに乗り、生死の此岸より涅槃の彼岸に度す。故に知んぬ。理に約して、定をもつて

『次第禪門』の研究（六）（大野）

波羅蜜を明かす。⁽⁵⁰⁾

「事究竟」というのは、すなわちこれ菩薩は大悲をもつて、衆生のために遍く一切の事行を修し満足す。⁽⁵¹⁾

故に、『摩訶衍論』にいわく、「菩薩は、禪によってよく衆事を究竟す。禪は、菩薩の心中にあるを波羅蜜と名づく。」と。

これ事行によって、波羅蜜を説く。⁽⁵²⁾

「度無極」というのは、通じて事理を論ずるに、ことごとく幽遠の義あり。合してこれをいう。故に「度無極」という。これ事理の行、満ずるに約して波羅蜜を説く。⁽⁵³⁾

第二に、通じて三翻を積せば、並びに同じく事理に對することを得。ともに縁に随つて物を化するが故に、異名を立つ。⁽⁵⁴⁾

所以はいかん。

もし無相の慧、よく生死を度するが故に、理行となすと
いわば、今、理の中には「有仏無仏、性相・常然なり。」
という。

あに無相の慧、よく生死を度すことを論ぜんや。ついに
これ、事についてこの説をなすなり。⁽⁵⁵⁾

「事究竟」もまた、これ理によって名を立つることは、
もし理を縁じて事行を起こさば、まさに知るべし、「事究
竟」と説く。またこれ理に約して波羅蜜と名づく。⁽⁵⁶⁾

「度無極」もまた、未だ必ず一向に、事理無極について
波羅蜜と名づけず。⁽⁵⁷⁾

所以はいかん。

諸仏は、縁に随つて物を利するに、出沒不定にして極
まることなし。ある時は事に對し、ある時は理に對す。あ
に定準あらんや。⁽⁵⁸⁾

まさに知るべし。

三名は、理事互いに通ず。未だ必ず偏えに属するところ
あらず。

余は、例して知るべし。波羅蜜の義を積すること、下の
「第十結會帰趣」の中に至りて、自らまさに広く明かす
べし。⁽⁵⁹⁾

第三に料簡をいわば、『摩訶衍論』の中にいうがご
とし。⁽⁶⁰⁾

問うていわく、「背捨・勝処・一切処等、何が故に波羅
蜜と名づけずして、独り禪を称して波羅蜜となすや。」と。⁽⁶¹⁾

答えていわく、「禪は、最も大なること王のごとし。禪波羅蜜というは、一切みな撰す。この四禪の中に、八背捨・八勝処・十一切処・四無量心・五神通・練禪自在定・十四變化心・無諍三昧・願智頂禪あり。」

首楞嚴等の諸の三昧の百すなわち八(二十)あり。諸仏、不動等の百すなわち二十(八)もみな禪中にあり。諸仏の成道・転法輪・入涅槃のごとき、あらゆる勝妙の功德もことごとく禪中にあり。

禪を説けば、すなわち一切を撰す。もし余定を説けば、すなわち撰せざるところあり。故に禪を波羅蜜と名づく。」と。

また次に、四禪の中は、智と定と等しきが故に、波羅蜜と説く。

未到地・中間禪は、智多くして定少なし。

四無色は定多くして、智少なし。

車輪の一は強く、一は弱ければ、すなわち任載せざるのごとし。

四禪は、智と定と等しきが故に、波羅蜜と説く。

また次に、禪に約して波羅蜜を説けば、すなわち一切の

『次第禪門』の研究(六)(大野)

諸定を撰す。

所以はいかん。

禪を秦には「思惟修」という。この諸定は、ことごとくこれ思惟修の功德なるが故に。

まさに知るべし。諸定は、ことごとく波羅蜜の名を受くることを得。

『大品』の中に、百の波羅蜜を説くがごときは、また背捨・勝処(念処・背捨)等を説いて、みな波羅蜜と名づく。

ただ四禪は、根本にあれば、先にその名を受くるのみ。余定に通ぜざるには非ず。

問うていわく、「上に、禪と定と三昧と波羅蜜と等しと明かす。同じとなすや、異となすや。」と。

答えていわく、「通じて論をなすに名義互いに通ず。別して往きて解せば、四法の名義おのおの主・対あり。所以は何かん。根本の四禪をただ禪と名づくのみ。定・三昧に非ず。また波羅蜜と名づけず。

無色は、ただ定と名づくるのみ。禪・三昧に非ざれば、また波羅蜜と名づけず。

未到地・禪中間（中間禪）は、まさに禪定に非ずといえども、これ方便なるが故にあるいは禪と名づけ、あるいは定と名づく⁽⁸¹⁾。

三昧に非ざれば、また波羅蜜と名づけず。

空・無相等は、ただ三昧と名づくるのみ⁽⁸²⁾。

禪・定に非ざれば、また波羅蜜と名づけず⁽⁸³⁾。

背捨・勝処・六通・四弁等は、具さに禪・定・三昧等の

三法あれども、しかも禪・定・三昧と名づけず⁽⁸⁴⁾。また波羅蜜に非ず。

九次第定は、具さに三法あれども、ただ名づけて定となし、禪・三昧と名づけず⁽⁸⁵⁾。また波羅蜜に非ず。

有覚有観および師子・超越・無諍等も、また三法を具すれども、ただ三昧と名づけて、禪・定と名づけず⁽⁸⁶⁾。また波羅蜜に非ず。

願智頂等は、具さに三法あれども、ただ禪と名づけて、定・三昧と名づけず⁽⁸⁷⁾。また波羅蜜に非ず。

九種大禪および首楞嚴等は、並びに四法を具すれば、また禪と名づけ、また定と名づけ、また三昧と名づく⁽⁸⁸⁾。すなわち、これ波羅蜜なり。

もし首楞嚴の心を用いて、前の三法の中に入れて、一切みな波羅蜜と名づく。故に百波羅蜜の中の一切の法門は、みな波羅蜜と名づく⁽⁸⁹⁾。

今、略して四法に対して分別すること、前のごとし⁽⁹⁰⁾。

もし諸の大聖は、善巧をもつて縁に随つて物を利するに、すなわち解釈に定準なしというなり⁽⁹¹⁾。と。云々。

故に、諸の経論の中に出没して、名を立つ。

その意、見難く、謬執すべからず⁽⁹²⁾。

しかも経論の中に、多く禪に約して波羅蜜を明かすには、根本の四禪はこれ衆行の本にして、一切の内行の功德はみな四禪によつて発こり、四禪によりてしかも住するをもつてなり。これをもつて、独り禪のみが波羅蜜の名を受くることを得⁽⁹³⁾。

問うていわく、

「禪波羅蜜に、ただ一の名のみあり。更に余の称ありや。」と。

答えていわく、

『涅槃』のなかに説くがごとし。仏性というは、五種の名あり。または首楞嚴と名づけ、または般若と名づけ、ま

たは中道と名づけ、または金剛三昧大涅槃と名づけ、または禪波羅蜜という。すなわちこれ仏性なり。⁽⁹⁵⁾

故に知んぬ。諸余の經中に説くところの、種種の勝妙法門の名字無量なれども、みなこれ禪波羅蜜の異名なり。⁽⁹⁶⁾

故に『摩訶衍』の偈に説く。

「般若はこれ一法、⁽⁹⁷⁾ 仏は種種の名を説く。

諸の衆生の類に随つて、これがために異字を立つ。

もし人般若を得れば、戲論の心みな滅す。

譬えば、日の出づる時、朝露、一時に失するがごとし。⁽⁹⁷⁾」と。

これをもつて、これを類するに、禪の名、あに遍く通ぜ

ざらんや。⁽⁹⁸⁾

もしそれ禪定を具足して、一切の諸法を撰せざれば、す

なわち究竟に非ず。

何ぞ波羅蜜の義と名づくることを得るや。⁽⁹⁹⁾」と。

問うていわく、「諸法実相、首楞嚴および到彼岸等、た

だ仏一人のみ方に究竟と称す。菩薩の所行の禪定は、云何

んが波羅蜜と名づくるや。」と。

答えていわく、

「因中に果を説くが故に、分にしたがって説くが故に、

『次第禪門』の研究(六)(大野)

頓教の明かすところの発心と畢竟との二は、別ならざるが故に、かくのごとき等の衆多の義をもつての故に、菩薩の所行の禪定もまた波羅蜜と名づくることを得。⁽¹⁰⁰⁾」と。

(注)

(49) 第二に、この三翻を釈するに、また二意となす。一に別、二に通なり。これみな事理の名義に対す。「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、「到彼岸」「事實究竟」「度無極」をいう。

「釈」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、二つの意味をいう。具体的には、後出する「別」と「通」とをいう。

「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に中国語に翻訳するかについて、訳経僧の間で異なっていたことをいう。

「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、波羅蜜という言葉をどのようにに中国語に翻訳するかについて、訳経僧の間で統一されていたことをいう。

『次第禪門』の研究(六)(大野)

「事理」は、一般的には、事と理をいう。つまり、相對差別の個々の現象である「事」と、絶対無差別の唯一の本体であり、法性真如を指す「理」をいう。ここでは、「事」は菩薩の修行者の実践をいい、「理」は菩薩の修行者の実践を経論によって理論化することをいう。

「名義」は、「みょうぎ」と訓む。名称と意味、物の名称とその意味をいう。

「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。

(50) 第一に別積するに、「到彼岸」というは、生死を此岸となし、涅槃を彼岸となし、煩惱を中流となす。菩薩は、無相の妙慧をもつて、禪定の舟航に乗り、生死の此岸より涅槃の彼岸に度す。故に知んぬ。理に約して、定をもつて波羅蜜を明かす。別積は、前出の「別」と同義。つまり、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、訳経僧の間で異なっていたことを説き明かすことをいう。

「到彼岸」は、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、事究竟とも、度とも、度無極ともいう。生死輪廻の迷いの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。

「生死」は、輪廻と同義。生・老・病・死の四相のなかの最初と最後をいい、悟りや涅槃の逆の世界をいう。つまり、業因(カルマ)によって、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上から成る「六道」の迷いの世界に、生まれ変わり死に変わって輪廻すること、生死流転の世界をいう。また仏教では、生死の果てしないことを底知れない海に例えて「生死海」ともいい、生死の苦海を渡って涅槃の彼岸に到ることは困難であるから「離度海」ともいう。

「此岸」は、河や海の向こう岸を「彼岸」というのに対して、こちらの岸をいう。つまり、解脱・涅槃の悟りの世界を「彼岸」というのに対して、生死輪廻の迷いの世界を「此岸」という。

「涅槃」は、貪・瞋・恚の三毒煩惱の火を吹き消した状態、または煩惱の火が吹き消されている状態をいう。

「煩惱」は、人の身や心を煩わせ、悩ませ、かき乱し、惑わせ、汚す心作用の総称。結使と同義。人は、貪り・怒り・愚かさという惑煩惱によって善悪の業を起し、苦しみの報いを受けて、迷いの生死の世界に繋ぎとめられ流転する。これを惑・業・苦の三道という。煩惱は、身心を結んで迷いの世界に繫縛し解脱させないから「結」といい、人を苦しみに縛りつけ、これを駆使するので「結使」ともいう。「結」と「使」も共に煩惱の異名である。煩惱は、その作用から種々の名で呼ばれる。

「中流」は、「ちゆうる」と訓む。生死の此岸と、ニルヴァーナの彼岸との間を流れる煩惱（結使）を指す。

「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利他行に生きる修行者をいう。

「無相の妙慧」は、三智の一つである「道種智」をいう。

「禪定」は、サンスクリット語のドウヤーナの音訳と、「定」というその漢語訳を合わせたものである。禪那と同義。真理を観察するために坐禅を実践し、心を一箇所に集中させて、散乱させないことをいう。つまり禪定は、禅と名づけられる精神統一の意味をもつ。

「舟航」は、「しゅうこう」と訓む。一般的には、舟、舟を連ねた舟橋をいう。舟で渡ること、舟で航行することをいう。ここでは、舟をいう。

「禪定の舟航に乗り」は、菩薩の修行者が、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実践し続けることによって、自らを菩薩の世界に導き入れることをいう。

『次第禪門』の研究（六）（大野）

なお、衆生を迷いの世界から救いとして、悟りの世界に渡す「衆生済度」を使命とする仏教では、仏や菩薩が衆生を救済する様子を、仏典では「舟」や「筏」や「橋」などに例えて、人々を余すことなく救済して、仏の世界に導き入れる「手立て（方便）」として説く。

しかし、ここでいう「禪定の舟航に乗り」は、菩薩の修行者が、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実践し続けることによって、自らを菩薩の悟りの世界に導き入れることをいう。

「涅槃の彼岸」は、一般的には、煩惱の迷いの火を吹き消した状態である仏の悟りの世界をいう。三種止観のうち漸次止観に位置づけられる『次第禪門』は、菩薩の修行者が、十五種類の禪波羅蜜に代表される禪定波羅蜜を実践し続けることによって、自らを菩薩の悟りの世界に導き入れることを目的とするため、ここでは菩薩の悟りの世界をいう。

「度す」は、菩薩の悟りの世界である彼岸に渡ることをいう。

「理に約す」の「理」は、一般的には、事理の理をいう。つまり、相対差別の個々の現象である「事」と、絶対無差別の唯一の本体であり、法性真如を指す「理」をいう。ここでは、「事」は菩薩の実践をいい、「理」は実践を経論によって理論化することをいう。従って、「理に約

『次第禪門』の研究（六）（大野）

す」は、実践を経論によつて理論化し、明らかにすることを用いる。

「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。不動者の境地をいう。

「波羅蜜」は、サンスクリット語のパールミターの音写語で、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。

「明かす」は、明らかにすること、はっきりと示し現わすことをいう。

なお、「生死を此岸となし、涅槃を彼岸となし、煩惱を中流となす。」について、『注維摩詰經』（『大正蔵』三八・四一八c）には、『維摩詰』巻下・見阿闍伽品第十三に、「維摩詰いわく、自ら身の実相を觀するがごとく、仏を觀するもまたしかり。我れ如来を觀するに、前際にも来たらず、後際にも来たらず、今もすなわち住まらず。（中略）三垢すでに離れて、三解脱門に順じ、三明を具足すること無明と等し。一相にあらず、異相にあらず、自相にあらず、他相にあらず、相なきに非ず、相を取るに非ず。此岸にあらず、彼岸にあらず、中流にあらず、しかも衆生を化す。」（『大正蔵』一四・五五四c―五五五a）とある文にもとづいて、竺道生と僧肇の解釈として次のように述べて

いる。すなわち、「此岸にあらず、彼岸にあらず、中流にあらず。（道）生いわく。三解脱門に順ずれば、すなわち彼岸に到る。もし到ることあれば、すなわち到らざるなり。到不到なし、しかる後に到となすのみ。此岸は生死なり。彼岸は涅槃なり。中流は結使なり。しかも衆生を化す。（僧）肇いわく。此岸をいわんと欲すれば、寂なること涅槃と同じ。彼岸をいわんと欲すれば、生死もこれを安し。また中流にあらずして、しかも衆生を教化す。これけだし道の極みなり。此岸は生死、彼岸は涅槃、中流は賢聖なり。（道）生いわく。それ衆生を化するは、それをして結を断じ、生死を離れて泥洹に至らしむるのみ。しかるに向に三なしという。またこれを化せざるがごときに似るゆえに、しかいうなり。しかればすなわち、三はなきにあらず。」とある。ここでは、竺道生が「此岸は生死なり。彼岸は涅槃なり。中流は結使なり。」と解釈しているように、智顛当時の仏教者の間では、一般的に生死と涅槃と結使（煩惱）の異名として、此岸と彼岸と中流がそれぞれ用いられていたと考えられる。

また「禪定の舟航に乗り、生死の此岸より涅槃の彼岸に度す」に似た文を、『大智度論』に見出すことはできない。しかし、『同書』卷第三十・釈初品中善根供養義第四十六には、忍辱の行の功德について、次のように説いている。「忍は善勝なり、生死の險道において安穩にして患な

し。忍は大蔵なり、貧苦の人に施せば、極りなき大宝なり。忍は大舟なり、よく生死の此岸を渡つて、涅槃の岸に到る。〔『大正蔵』二五・二八一a〕とある。ここでは智顛が禪定の功徳を讃えるために、『大智度論』の文をもとにして創作したと考えられる。

参考——仏典にみられる「船筏」「筏喻」について

衆生を迷いの世界から救いとして、悟りの世界に渡す「衆生済度」を使命とする仏教では、仏や菩薩が衆生救済する様子を、「舟」や「筏」や「橋」などに例えて、人々を余すことなく救済して、仏の世界に導き入れる「手立て（方便）」として説く。

例えば、『長阿含經』卷第二・遊行經（『大正蔵』一・二c1—13a）や『雜阿含經』卷第二十五（『大正蔵』二・一七九a—b）には、橋が人を此岸から彼岸へと渡すように、仏法も衆生を涅槃の岸に渡すとして、釈尊が説いた教えを橋に例えて、「法橋」と熟している。また『中阿含經』卷第三十四・商人求財經には、「我が法よく説かれ、発露すること極めて広く、よく護りて空歎あることなければ、橋筏浮具のごとく、遍満し流布してすなわち天人に至る。」（『大正蔵』一・六四四c）とある。

また『大乘本生心地觀經』卷第一・序品には、「衆生は生死の海に没在し、五趣に輪廻して出期なし。善逝つねに妙法の船となり、よく愛流を截ちて彼岸に超ゆ。」（『大正

『次第禪門』の研究（六）（大野）

蔵』三・二九五a）とあり、『無量義經』德行品・第一には、「船師・大船師なり、群生を運載し、生死の河を渡して涅槃の岸に置く。」（『大正蔵』九・三八七c）とあるように、仏や菩薩は、生死の海に苦しむ衆生を救つて彼岸に渡す「船」の役割として説いている。このほか、『雜阿含經』卷第三十二には、「譬えば大海中の船は、多くの珍宝を載すれば、すなわち頓に沈没するがごとし。如来の正法は、すなわちかくのごとならず。」（『大正蔵』二・二二六c）という用例もある。

また「筏喻」と呼ばれる場合には、『中阿含經』卷第五十四（『大正蔵』一・七六四b—c）や『金剛般若經』（『大正蔵』八・七四九b）などには、更に別の意味が附されて、筏に乗って向こう岸に到り着いた人が、この筏のお陰で安穩に渡ることができたからといって、この筏を自分の頭に戴いて運ぼうとするのは意味がないように、例え仏法といえども彼岸に至り着いたなら捨てなければならぬことを表わす。

このように仏典では、「舟」や「筏」や「橋」などの例えが、枚挙に遑がないほど用いられており、その用例は多岐にわたっている。詳しくは、森章司編『仏教比喩例話辞典』（東京堂出版、一九八七年六月）を参照されたい。

参考——一切智・道種智・一切種智の「三智」について
（ア）「三智」について

『次第禪門』の研究（六）（大野）

「三智」は、「智」に一切智・道種智・一切種智の三種類があることをいう。主として、『放光般若経』の系統、すなわち、小品系の『般若経』で説く。

(1) 「一切智」は、サンスクリット語のサルヴァ・ジュニヤターを薩婆若（多）と音写し、その智慧が深くて広いことを海に喩えて、薩婆若海ともいう。概括的に、存在し現象する全ては、固定的不変的な独自の実体がない「空」であるとする、声聞および縁覚の二乗の智慧をいう。内外の一切のありのままのすがたである法相や、如来が言語をもつて示した教法である言教に通達する、自利的な智慧をいう。

(2) 「道種智」は、道種慧とも、道相智ともいう。菩薩が衆生を教化するために、実践法門の種類を知り尽くし、衆生の能力や素質や性質などを知り尽くして、相手の能力などに応じて巧みに法を説く、利他的な智慧をいう。「仮」を照らす菩薩の智慧をいう。

(3) 「一切種智」は、一切相智ともいい、三智の一つで、最上の智慧をいう。全ての存在に関して、中道正観し、平等の相に即して差別の相を更に精細に知る、仏・如来の智慧をいう。具体的には、「空」と「仮」の一方に片寄らず、空に非ず仮に非ず（雙非門）、しかも空なり仮なり（雙亦門）と観じる智慧をいう。

なお、『大品般若経』巻第二・三慧品には、「須菩提

わく、仏は一切智を説き、道種智を説き、一切種智を説く。この三種の智に何の差別あるやと。仏、須菩提に告げて、薩婆若は、これ一切の声聞・辟支仏の智なり。道種智は、これ菩薩摩訶薩の智なり。一切種智はこれ諸仏の智慧なりと。」（『大正蔵』八・三七五b）とある。同経を解釈した、『大智度論』巻第二十七・釈初品大慈大悲義第四十二（『大正蔵』二五・二五八c―二六〇c）には、一切智・道種智・一切種智のそれぞれの関係を詳細に説示している。

（イ）天台教学における「三智」について

後期時代の智顛は、『法華玄義』や『摩訶止観』などで、空観・仮観・中観の「三観」によって、一切智・道種智・一切種智の「三智」を得ることができると説き、天台教学を完成する。

天台教学の基本構造は、空観・仮観・中観の「三観」によって、見思惑・塵沙惑・無明惑の「三惑」を破り、空諦・仮諦・中諦の「三諦」を観察し、一切智・道種智・一切種智の「三智」を完成することにある。その場合、蔵教・通教・別教・円教の化法の四教のうち、別教の次第の三観では、順次に一切智・道種智・一切種智を得るが、円教の不次第の三観では、一心の中で同時に、同所で三智を得るとして、これを「一心三智」という。

図式的にいえば、第一に、全ての存在は、固定的不変的

な独自の実体がない空であると観察する「空観」によって「見思惑」を断じて、空という真理である「空諦」を観察し、「一切智」を完成する。

第二に、全ての存在は空であるが、条件によって仮に成立していることを観察する「仮観」によって「塵沙惑」を断じて、仮という真理の「仮諦」を観察し、「道種智」を完成する。

第三に、全ての存在が空に片寄らず、仮に片寄らず、空と仮とを高次元で統合する中道であることを観察する「中観」によって「無明惑」を断じて、中道という真理である「中諦」を観察し、「一切種智」を完成する。

なお三惑のうち「見思惑」は、見惑と思惑をいう。見惑は、欲界・色界・無色界の三界の道理に迷う煩惱をいい、思惑は、三界の事象に迷う煩惱をいう。この見惑・思惑は、三界の内をいう「界内の惑」であり、声聞・縁覚・菩薩の三乗の人によって共通に断じられるので、「通惑」ともいう。

「塵沙惑」は、無数の無知を意味し、菩薩によってのみ断じられるので、「別惑」といい、界内・界外に通じる惑である。

「無明惑」は、最も根元的で微細な煩惱であり、「別惑」「界外の惑」と規定される。しかも、この空観・仮観・中観の三つの観察を同時に行なうことが、究極の立場である

『次第禪門』の研究(六)(大野)

円教では要請される。これを「一心三観」といい、それに対応して、「三諦円融」という。つまり、これを「智」に当てはめると、「三智」も順序や段階を経るのではなく、同時同所に獲得されるものであり、円教の不次第の三観は、一心に同時に三智を得るとして、これを「一心三智」という。

参考——『維摩経』について

『維摩経』は、『維摩詰経』とも、『不可思議解脱経』ともいうが、詳しくは『維摩詰所説経』という。本経は、『般若経』に次ぐ、最も古い成立の初期大乘経典の一つであり、二世紀半ば頃までに成立したと考えられている。羅什訳の『維摩経』は、三巻・十四品より成り、『大正蔵』第十四巻に所収する。サンسكريット語原典は散逸して現存しないが、チベット語訳が存在する。

経名の維摩詰とは、サンسكريット語のヴィマラキルティーの音写であり、漢訳では「毘摩羅詰」とも、「維摩」なども音写し、その意味から「浄名」とも、「無垢称」とも訳される。この訳語が示しているように「維摩詰」とは、「垢を離れることにおいて名高いこと」、「汚れなき名聲」という意味である。「汚れない」ことは、「清浄にすること」、「清浄になること」を意味しており、それはとりもなおさず、分別や執著の迷妄を離れて、不可思議な悟りの智慧を得ることに他ならない。つまり、この経の

『次第禪門』の研究（六）（大野）

主人公である「維摩詰」という名が、既に大乘仏教における菩薩行の在り方を象徴的に示している。

『維摩経』は、中インドのヴェイシャリーの長者である維摩詰を中心として、空思想に基づいた、「大乘仏教の菩薩行とは何か」「大乘の悟りとは何か」を明らかにするところに思想的特色がある。なお、在家者でありながら大乘仏教に通暁した維摩詰は、もと妙喜世界から来た法身の菩薩であり、大乘の精神を遺憾なく發揮し、我見の束縛のもとに生活している「凡夫」や、自己の解脱のみを目指す「二乗」の分別と執著を打破し、全てを大乘菩薩道に導くという役割を担っている。

『維摩経』が明らかにしようとする大乘の悟りは、「不可思議解脱」と呼ばれている。この不可思議解脱の境地は、相対的な分別の世界を超えたものであり、凡夫や二乗には、とうてい理解し難いものである。『維摩経』は、この境地を説き明かすことを示すために、自らを『不可思議解脱経』とも名乗っており、またこの不可思議解脱の境地を、本経では、「不二」とも表現している。

本経の漢訳は、かつて七種類あったとされるが、現存するのは羅什訳のほかに、呉の支謙訳の『維摩詰経』二巻と、唐の玄奘訳の『説無垢称経』六巻の三種のみである。

本経の内容は、以下の通りである。病床の維摩に対し、仏陀は弟子や菩薩のうちの誰かを見舞いに遣わそうと

するところから経は始まる。しかし、維摩の病気は、通常の病気ではなく「衆生病むがゆえに我れもまた病む」という、「菩薩の大慈悲と方便」によるものであった。仏陀から、維摩の見舞いに行くことを要請された舍利弗以下の声聞や菩薩は、いずれもかつて維摩と問答をして、やりこめられた話をして辞退する。結局、文殊師利菩薩が見舞いに遣わされる。この維摩と文殊菩薩との問答が、本経の中心部分であり、不可思議解脱に住する菩薩の自在のはたらかしと、分別心を離れることができない小乘声聞の執著とが、きわめて対照的に叙述されている。

空思想に立脚した大乘菩薩道の強調と在家主義の宣揚とが、本経の思想的中核をなしているが、在家である維摩が、舍利弗などの仏弟子に代表される小乗の仏教観を批判している点で、特に中国では、在家仏教徒の間に歓迎された。

また入不二法門品では、あらゆる存在が相対差別の二辺を超えた絶対平等であるという「不二」を説くが、維摩のもとを訪れた多くの菩薩は、この不二を言葉によって説明し、最後に文殊菩薩が「不二は、言葉では説くことができない」と語る。これに対して維摩は、不二の境地について、口を閉ざし沈黙し一言も発しなかった。文殊菩薩は、「これこそ真の不二の境地である」といって、維摩の態度を称賛する。このくだりは「維摩の一黙、雷のごとし」と

いわれ、中国の禅宗では尊ばれた。

本經の注釈書として、淨影寺慧遠の『維摩義記』八卷や、智顛の『維摩經玄疏』六卷や『維摩經文疏』二十八卷や、吉藏の『浄名玄論』八卷や『維摩經義疏』六卷など多数ある。中でも、最も重要な注釈は、訳経者の羅什とその弟子の僧肇などの説をまとめた『注維摩詰經』である。

参考——『注維摩詰經』について

『注維摩詰經』は、『注維摩』とも、『注維摩經』とも、『浄名集解』ともいうが、詳しくは『維摩詰經所説經註』という。『大正藏』第三十八卷に所収する。本書は、羅什訳の『維摩經』の經文を逐語的に注釈を施しており、この形式は『大智度論』に範をとったものと考えられている。

本書は、本来別々に流布していた羅什訳の『維摩經』に對する、羅什(三四四―四一三・三五〇―四〇九)・僧肇(三八四―四一四・三七四―四一四)・竺道生(三五五―四三四)・道融(生没年未詳)の注釈を合わせて編集されたもので、古來、僧肇が本書の編纂者とみなされてきた。しかし、現行の『注維摩經』の僧肇注には、僧肇没後の曇無讖(三八五―四三三)訳の『北本涅槃經』の引用が見られることから、本書の編纂者を僧肇とすることについては、古くから疑問視されてきた。木村宣彰氏によれば、『注維摩經』の編者は不明であるが、羅什ら三師の釈を合採した『注維摩經』のようなものが、六世紀末頃には存在したと

『次第禪門』の研究(六)(大野)

考えられ、また現行の『注維摩經』への『涅槃經』の挿入は、後世の日本においてなされたとされる。

なお現在、僧肇の『維摩經』に對する注釈の単注本が、トルファンや敦煌で発見されており、『注維摩經』の編纂以前には、僧肇の注釈は『維摩經』の本文全体を取り出して、經文を適宜に区切つて、その下に語句の説明を加える「注」の形式であつたことが分かる。また工藤雅也氏や菅野博史氏は、僧肇の『維摩經』の注釈方法が「注」であつたのに対して、完本として現存しない道生の『維摩經』の注釈は、『維摩經』の本文に對して、講經と問答の記録とみなされる「義疏」の形式を採用した注釈書ではなかつたかと推定している。

『注維摩經』は十卷より成るが、このうち全体の分量の半分近くを僧肇の注釈が占めており、また卷頭には僧肇の序文を掲げている。僧肇の序文によれば、本書は、翻訳の場で羅什より直接聴いたところにしたがつて、私意を交えずに注釈したという。このように『維摩經』の本文に沿つて、原意を明らかにしようとするのが本書の意図するところであり、後世の『維摩經』の注釈書が、各々の教学上の立場から解釈するのと異なる。羅什は、『維摩經』の訳経者の立場から經典中の用語の意義について懇切に説明を加えており、また僧肇や道生の注釈には、すでに中国人による主体的な仏教理解の態度を窺うことができる。

『次第禪門』の研究（六）（大野）

このように『注維摩經』に収められたそれぞれの注釈が意味する内容は多岐にわたるが、ともかく本書は『維摩經』の注釈としては現存最古であり、また訳経者の羅什や羅什門下の注釈が収められていることもあって、智顛の『維摩經玄疏』や吉蔵の『維摩經義疏』には、本書を予想するような字句が認められるなど、本書は古来より中国や日本においては『維摩經』の指南書として尊重されてきた。また『注維摩經』には、老莊思想の影響が顕著に認められ、このような点から本書は『維摩經』研究という面にとどまらず、仏教と老莊思想との交渉を見る上でも重要な資料とされている。《木村宣彰著『注維摩經序説』真宗大谷派宗務所出版部、一九九五年九月。工藤雅也稿『注維摩經道生注における經典注釈法』（『天台学報』第四二号、二〇〇〇年一月）。菅野博史稿『初期中国仏教の經典注釈書について』（村中祐生先生古稀記念論文集『大乘佛教思想の研究』山喜房佛書林、二〇〇五年六月、二三頁）》

(51) 「事究竟」というのは、すなわちこれ菩薩は大悲をもつて、衆生のために遍く一切の事行を修し満足す¹¹。「事究竟」は、「じくきょう」と訓む。一般的には、「波羅蜜」や「到彼岸」と同義をいう。『法界次第初門』卷下之上（『大正藏』四六・六八六a）によれば、事究竟について、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。」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、一切の自利行と一切の利他行との事をきわめ尽くし、自利利他円満、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。

「大悲」は、一般的には、大いなる哀れみ、偉大なる慈悲心、一切衆生の苦しみを抜いて救おうとする仏・菩薩の慈悲心をいう。凡夫や声聞の慈悲は、単に「悲」といい、仏・菩薩の慈悲を「大悲」、または「大慈大悲」という。なお、『大智度論』卷第二十七・積初品大慈大悲義第四十二には、「大慈は一切衆生に樂を与え、大悲は一切衆生の苦を抜く。大慈は喜樂の因縁をもつて衆生に与え、大悲は離苦の因縁をもつて衆生に与う。譬えば、人ありて諸子が牢獄に繋る。まさに大罪を受くべし。その父、慈惻して、もしくは方便をもつて苦を免れることを得しむるがごとし。』（『大正藏』二五・二五六b）とある。従って、ここでの大悲は、一切衆生の苦しみを抜いて、苦の直接的原因と間接的諸条件とを衆生に示し与える、菩薩の大慈大悲をいう。

「衆生」は、一切の生きとし生けるもの、生存するものの、命あるものをいう。新訳では、有情と訳す。

「遍く」は、あまねく行き渡ること、通りいつべんに及んでいること、どこもかしこも、何もかも、どれもこれもの意をいう。

「一切の事行」は、菩薩の修行者の下化衆生のためのあらゆる利他行をいう。

「修す」は、実践することをいう。

「満足」は、一般的には、十分に満ち足りること、意に満ちること、不平や不満がないことをいう。ここでは、衆生を救済し尽くすことをいう。

(52) 故に、『摩訶衍論』にいわく、「菩薩は、禅によってよく衆事を究竟す。禅は、菩薩の心中にあるを波羅蜜と名づく」と。これ事行によつて、波羅蜜を説く。『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。

「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、迷いのものと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

『次第禅門』の研究(六)(大野)

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。

「衆事」は、一般的には、諸々のことをいう。ここでは、前記の十五種類の修行法をいう。

「究竟す」は、無上の、究極の、畢竟の、きわめつくすことをいう。

「菩薩の心中」は、菩薩の修行者の心の内、菩薩の修行者の心の中をいう。

なお『摩訶衍論』にいわく「菩薩は、禅によってよく衆事を究竟す。禅は、菩薩の心中にあつて波羅蜜と名づく」と似た文が、『大智度論』巻第十七・積初品中禅波羅蜜第二十八にある。すなわち、「また次に、菩薩は諸法実相を知るが故に禅の中に入つて、心安穩にして味に著せず。諸余の外道は、禅定に入るといへども、心安穩ならず。諸法の実を知らざるが故に禅味に著す。問うていわく、阿羅漢と辟支仏とは、ともに味に著せず。何をもつてか禅波羅蜜を得ざるや。答えていわく、阿羅漢と辟支仏とは、味に著せずといへども大悲心なし。故に波羅蜜と名づけず。またことごとく諸禅を行ずることあたわず。菩薩は、ことごとく諸禅を行じ、龜細・大小・深淺・内縁・外縁・一切を行

『次第禪門』の研究（六）（大野）

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』の文の取意。

(53) 「度無極」というのは、通じて事理を論ずるに、ことごとく幽遠の義あり。合してこれをいう。故に「度無極」という。これ事理の行、満ずるに約して波羅蜜を説く。|| 「度無極」は、サンスクリット語のパラミターの音訳である。「波羅蜜」「波羅蜜多」と同義。旧訳では度無極といい、新訳では到彼岸という。なお「度無極」の「度」は、彼岸に渡るの意で、「度無極」の「無極」は、その行法の極みがないこと、限りがないことをいう。従つて、「度無極」は、彼岸に渡る限りがないことをいう。

「通じて」は、全体をまとめて、全部を通して、総じて、ひっくるめての意をいう。

「事理」は、一般的には、事と理をいう。つまり、相対差別の個々の現象である「事」と、絶対無差別の唯一の本体であり、法性真如を指す「理」という世界観をいう。ここでは、「事」は菩薩の修行者の実践をいい、「理」は菩薩の修行者の実践を経論によって理論化することをいう。

つまり、『大品般若経』が説く教えは、般若すなわち智慧であり「理」であるが、この般若波羅蜜を禪波羅蜜に移して、初めて人の生き方に直結する。波羅蜜は、大乘であり、大乘菩薩道であるから、『大品般若経』の素晴らしい

理論を実践に移すことを目指すことが要請される。「到彼岸」は「理」を内包し、「事究竟」は「事」を内包しているが、「度無極」は「理」の裏付けとの上に立つ実践を内包する。「通じて事理を論ずる」は、これをいう。

「論ずる」は、明らかにすること、述べることを、論じることという。

「幽遠」は、「ゆうおん」と訓む。一般的には、奥深く遠いこと、静かで奥深いこと、幽深、幽邃をいう。ここでは、菩薩の悟りの状態をいう。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、菩薩の悟りの智慧を完成した安らぎの境地をいう。

「義」は、わけ、意味、いわれ、みち、ことわりをいう。

「幽遠の義」は、菩薩の悟りそのものに直結している状態、菩薩の悟りの真つ只中にある状態をいう。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、菩薩の悟りの智慧を完成した安らぎの境地をいう。

「合して」は、二つ以上のものを集めて一つにすること、一つになること、ぴったり合うこと、解け合うこと、混じり合うことをいう。

「故に」は、こういうわけで、このために、それ故にの意をいう。

「事理の行」は、「事」と「理」との二つの菩薩の行をいう。つまり、「事理の行」の「事」は、菩薩の修行者の実践をいい、「事理の行」の「理」は、菩薩の修行者の実践を経論によって理論化することをいう。従って、事理の行は、菩薩の修行者の実践と、菩薩の修行者の実践を経論によって理論化する菩薩行とをいう。

「満ずる」は、一般的には、十分に満ち足りること、意に満ちること、完成すること、成就することをいう。ここでは、菩薩の修行者の実践と、菩薩の修行者の実践を経論によって理論化する、「事」と「理」との両者が円満な状態をいう。

「約す」は、明らかにすることをいう。

「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。

(54) 第二に、通じて三翻を積せば、並びに同じく事理に対することを得。ともに縁に随って物を化するが故に、異名を立つ。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、「到彼岸」「事究竟」「度無極」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。

「事理に対する」は、「事」と「理」とに対応することを

『次第禪門』の研究(六)(大野)

いう。つまり、菩薩の修行者の実践の「事」と、菩薩の修行者の実践を経論によって理論化する「理」との二つに対応することをいう。

「ともに」は、ともに、みな、そろって、ともにすること、つれだつことをいう。

「縁に随う」は、その場に應じての意をいい、つまり、教化する対象に應じていう。つまり、縁は現象世界とわたしが重なること、対象世界とわたしが縁が結ばれることをいう。

「縁に随って、物を化す」は、教化する相手の宗教的な能力や素質などに應じて、法を説くことをいう。応病与薬と同義。

「物」は「もの」と訓む。生命、生きもの、衆生のこと、世の人々、人間をいう。

「化」は、導くこと、救うこと、教化すること、衆生を教化すること、教導をいう。

「異名」は、本名に対する他の名、別名、違う名前をいう。

「立つ」は、確定すること、できあがること、完成すること、なること、樹立することをいう。

参考——「応病与薬(対機説法・隨機説法・隨機散説・隨機説・心機接物)」について

「応病与薬」の本来の意味は、『維摩経』卷上・弘明品第

『次第禪門』の研究（六）（大野）

一（『大正蔵』一四・五三七a）にみられるように、病気の症状に応じて薬を与えることをいう。

仏の教えは、仏の教えを受ける相手の宗教的な能力や素質などに応じて、それぞれにふさわしい方法で教えを説くから、このことを、「対機説法」とも「隨機説法」とも「隨機散説」とも「隨機説」とも「應機接物」ともいひ、これを譬喩的に表わして「応病与薬」ともいう。

仏は、衆生の病気を癒す「医者之王」に例えられ、仏陀が衆生の病気の症状に応じて、その病気を癒す薬を調合して与えるという発想が生まれ、「応病与薬」という用語ができたと考えられている。また後の時代になると、仏や菩薩が、地獄界・餓鬼界・畜生界・人間界・天上界から成る五道の輪廻の世界にあつて、精神界の大医王となつて、衆生の煩惱という病苦に応じて、最も適した薬（教法）を与えて、病苦を癒すこととされた。

また機にかなうことを「逗機」といひ、機に応じて時宜に適した教化利益を施すことを「当機益物」という。

なお、「逗機」の「逗」は投合の意をいひ、「当機益物」の「物」は衆生を意味する。天台では「当機益物」は、華嚴時・阿含時・方等時・般若時・法華涅槃時から成る五時のうち、前四時における方便的な教化利益をいう。

(55) もし無相の慧、よく生死を度するが故に、理行となすといわば、今、理の中には「有仏無仏、性相・常然な

り。」という。あに無相の慧、よく生死を度すことを論ぜんや。ついにこれ、事についてこの説をなすなり。『無相の慧』は、『無相の妙慧』をいう。「無相の妙慧」は、三智の一つである「道種智（道種慧・道相智）」をいう。つまり、菩薩が衆生を教化するために、実践法門の種類を知り尽くし、衆生の能力や素質や性質などを知り尽くして、相手の能力などに応じて巧みに法を説き、「仮」を照らす利他的な菩薩の智慧をいう。

「生死を度す」は、生死輪廻の迷いの世界である此岸を去つて、菩薩の悟りの世界に導き入れることをいう。

なお「無相の慧よく生死を度すこと」は、先に『次第禪門』巻第一上に説いた、「菩薩は、無相の妙慧をもつて、禪定の舟航に乗り、生死の此岸より涅槃の彼岸に度す。」（『大正蔵』四六・四七八a）をいう。

「理行」は、「理」つまり『大品般若経』を具現化する菩薩行をいう。

「理の中」は、菩薩の修行者の実践を経論によつて理論化した中のこと、仏教諸経論の中をいう。具体的には、後出する『大智度論』『雜阿含経』『南本涅槃経』をいう。

「有仏」は、無仏の対義語。仏がこの世に出現し、在在することや時期をいう。なお原始仏教では、仏は、歴史上の釈尊ただ一人のみであったが、仏教が発達するに従つて、過去仏・現在仏・未来仏の思想を生み、仏は永遠の存

在となった。因みに、「有仏世界」は、仏が存在する世界をいう。

「無仏」には、二つの意味がある。第一は、仏がこの世に出現しない、仏のいないことや時期をいう。第二は、一人の仏が世を去ってから次の仏が現われるまでの中間（例えば、二十大劫）に仏のいないことをいう。具体的には、釈尊が入滅してから五十六億七千万年の後、人間の寿命が八万歳の時に、弥勒菩薩が人間世界に出生して衆生を済度するまでの間の時期をいう。ここでは、第一の意味をいう。つまり、仏が世に出現しないことをいう。因みに、「無仏世界」は、仏が在住しない世界をいう。現在の娑婆世界は、釈尊が入滅した後、まだ次の弥勒仏が出世せず、生きた仏陀が存在しないから無仏世界という。

「性相」は、一般的には、性と相。本体と現象をいう。性は、諸事相の本体をいい、性は相性の意をいう。ここでは、「事理」をいう。つまり「事」は、菩薩の修行者の実践をいい、「理」は菩薩の修行者の実践を経論によって理論化することをいい、理論の裏付けをもって実践がある現象界のあり様をいう。

「常然」は、「じょうねん」と訓み、「常住」と同義。常に変わらない常住不変をいい、永久に存在し不変な永遠不変をいい、事物が生滅変化しないことをいう。また真理が永遠であること、ありとあらゆるものの理法が永久に定

『次第禪門』の研究（六）（大野）

まつていることをいう。

「あに無相の慧よく生死を度すことを論ぜんや」の「あに……や」は、反語の助字。どうして……しないであろうか。いや……するの意をいう。

「事」は、「事理」の事をいう。菩薩の修行者の実践をいう。

なお「有仏無仏、性相・常然なり」に似た文を、『大智度論』『雜阿含經』にそれぞれ一箇所と、また『南本涅槃經』に二箇所確認することができる。

(1) 『大智度論』卷第三十二・積初品中四緣義第四十九には、後述する『雜阿含經』の文を引用して次のように説く。『雜阿含』の中に説くがごとし。一比丘ありて仏に問う、『十二因縁の法は、これを仏の作となすや。これを余人の作となすや』と。仏、比丘に告げて、『われは十二因縁を作らず。また余人の作るにも非ず。有仏無仏、諸法は如にして法相、法位は常有なり。いうところ、この事あるが故にこの事あり。この事生ずるが故にこの事生ず。』(『大正藏』二五・二九八a)とある。

(2) 『雜阿含經』卷第十二には、「その時、世尊は諸の比丘に告ぐ、『われ今まさに因縁法及び衆生法を説くべし。いかに因縁法となすや。いわゆるこれあるが故に、彼あり。いわゆる無明に縁りて行あり。行に縁りて識、ないしかくのごとし。かくのごとく純大苦聚集まる。いかに縁

『次第禪門』の研究（六）（大野）

生法なるや。いわゆる無明行なり。もしは仏世に出るも、もしは未だ世に出でざるも、この法は常住にして、法住・法界なり。彼の如来は自ら覚知するところに、等正覚を成じて、人のために演説し、開示し、顯発す。いわゆる無明に縁りて行あり。ないし生に縁りて老死あり。もしは仏世に出るも、もしは未だ世に出でざるも、この法は常住にして、法住・法界なり。彼の如来は自ら覚知し、等正覚を成じて、人のために演説し、開示し、顯発す。』（『大正蔵』二・八四七）とある。

(3) 『南本涅槃經』卷第十九・光明遍照高貴徳王菩薩品第二十二に、「その時世尊は、光明遍照高貴徳王菩薩摩訶薩に告げていわく、『涅槃の体は、本無今有に非ず。もし涅槃の体にして本無今有ならば、すなわち無漏常住の法に非ず。有仏無仏、性相常住なり。諸の衆生、煩惱を覆うをもつての故に、涅槃を見ざるを、すなわちいつて無となす。菩薩摩訶薩よ。戒・定・慧をもつて、つとめてその心を修し、煩惱を断じおわりて、すなわちこれを見ることを得。まさに知るべし。涅槃は、これ常住の法なり。本無今有に非ず。この故に常となす。』（『大正蔵』一二・七三五b）とある。

(4) 『南本涅槃經』卷第三十一・迦葉菩薩品第二十四之一に、「善男子よ。我が経の中に説く、『いかなが名づけて十二因縁となす。無明より行を生じ、行より識を生じ、識よ

り名色を生じ、名色より六入を生じ、六入より触を生じ、触より受を生じ、受より愛を生じ、愛より取を生じ、取より有を生じ、有より生を生じ、生よりすなわち老死憂苦有るなり。』と。善男子よ。我が諸の弟子、この説を聞きおわりて、我が意を解せずして唱えて、『如来は十二縁を定んでこれ有為と説く』という。我また一時、比丘を告諭してこの言をなす、『十二因縁は、有仏無仏、性相常住なり。』と。善男子よ。十二縁ありて縁より生ぜず。縁より生じて十二縁に非ざるあり。縁より生じ、また十二縁あり。縁生に非ず、また十二縁に非ざるあり。十二縁あり縁生に非ざるありとは、未來世の十二支をいうなり。縁より生じて十二縁に非ざるありとは、阿羅漢の所有の五陰をいう。縁より生じてまた十二縁ありとは、凡夫人の所有の五陰の十二因縁をいう。縁生に非ず十二縁に非ざるありとは、虚空涅槃をいう。善男子よ、我が諸の弟子、この説を聞きおわりて、我が意を解せずして、唱えて言う、『如来は十二縁を定んでこれ無為と説く』と。』（『大正蔵』一二・八一三c）とある。

ここでは、(1)〜(4)までの『大智度論』『雜阿含經』『南本涅槃經』で説く内容をもとにして、智顛が「有仏無仏、性相常住なり」として経証として引用したと考えられる。(56) 「事究竟」もまた、これ理によつて名を立つることは、もし理を縁じて事行を起さば、まさに知るべし、

「事究竟」と説く。またこれ理に約して波羅蜜と名づく。|| 「事究竟」は、一般的には、サンスクリット語のパラミターの音訳である「波羅蜜」「波羅蜜多」と同義。智顛は『法界次第初門』卷下之上で、波羅蜜の意識である、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、すでに大願を発せせば、必ずすべからく修行すべし。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『法華経』にいわく、「菩薩の道を求めんために、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、下の別積のなかにいたり。まさにおのおのの名を翻すべし。この六を通じて、波羅蜜というは、ならびにこれ西土の言、秦には経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。もしは別積によれば、三翻におのおの主とするところあり。もしは通解によ

『次第禪門』の研究(六)(大野)

らば、すなわち三翻の異なりといえども、意は同じくして別はなきなり。」「(『大正藏』四六・六八六a)とある。つまり「事究竟」は、一切の自行と化他の事を究竟することという。

「理」は、菩薩の修行者の実践を経論によって理論化することをいう。

「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。

「立つ」は、確定すること、できあがること、完成すること、なること、樹立することをいう。

「縁じる」は、抛り所とすることをいうから、「理を縁じて」は、菩薩の修行者の実践を経論によって理論化する「理」を抛り所とすることをいう。

「事行」は、菩薩の修行者が下化衆生のために実践する利他行のこと、菩薩の修行者が実践する下化衆生をいう。

「起こす」は、一般的には、ことをおこすこと、始めることをいう。ここでは、菩薩の修行者が下化衆生を實踐することをいう。

「約す」は、くの立場から明かすことをいう。

「波羅蜜」は、サンスクリット語でガンジス河を渡ることを原義とするパラミターの音写語で、波羅蜜多とも、幡囉弥多とも、波羅美多などとも書く。意識では、到彼岸・事究竟・度無極・度などと訳す。

『次第禪門』の研究（六）（大野）

「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。

(57) 「度無極」もまた、未だ必ず一向に、事理無極について波羅蜜と名づけず。 「度無極」は、サンスクリット語の「パーミター」の音訳である「波羅蜜」「波羅蜜多」と同義。旧訳では度無極といい、新訳では到彼岸という。「度無極」の「度」は、彼岸に渡るの意、「無極」は、その行法の極みがないこと、限りがないことをいう。従って、「度無極」は、彼岸に渡る限りがないことをいう。

「一向」は、一般的には、一つの方向に向かうことをいい、転じて、ひたすら、専らの意をいう。ここでは、「事」と「理」との方向が一つに定まることをいう。

「事理無極」の「事」は菩薩の修行者の実践をいい、「理」は菩薩の修行者の実践を経論によって理論化することをいう。「無極」は、極みがないこと、限りがないことをいう。従って「事理無極」は、菩薩の修行者の実践と、菩薩の修行者の実践を経論によって理論化することに極みがないことをいう。

(58) 諸仏は、縁に随って物を利するに、出没不定にして極まることなし。ある時は事に対し、ある時は理に対す。あに定準あらんや。 「諸仏」は、もろもろの仏、あらゆる仏をいう。具体的には、阿弥陀仏や薬師仏などをいう。

「縁に随って物を利す」は、諸仏が教化する相手の宗教

的な能力や素質などを見極めて、それに応じて、的確な法を説いて、生死の苦海に呻吟する人を救済することをいう。先に『次第禪門』巻第一上（大正藏）四六・四七八a）に説いた、「縁に随って物を化す」や「応病与薬」と同義。

「物」は、生命、生きもの、衆生のこと、世の人々、人間をいう。

「利」は、利行や利他行と同義。人のためにつくすこと、人を利すること、善行によって衆生を利益することをいう。

「出没」は、「しゅつもつ」と訓む。現われたり隠れたりすること、見えたり消えたりすること、隠見と同義。「出没不定」は、出没自在をいう。つまり、諸仏が教化する対象に依じて法を説き、また救済するために自由自在に現われることをいう。

「極まることなし」は、極みがないことをいう。

「諸仏は、縁に随って物を利するに、出没不定にして極まることなし」は、諸仏が生死輪廻の苦海に呻吟する衆生を救済するために、ある時は阿弥陀仏の姿で衆生の前に現われ、またある時は薬師仏の姿で衆生の前に現われるなど、諸仏は様々な仏に身を変じて生死輪廻の苦海に呻吟する衆生を救済することをいう。

「ある時」は、衆生の素質や能力や性質などの機根に応じたある時をいう。

「定準」は、「じょうじゅん」と訓む。きまつた標準、一定の基準をいう。ここでは「事」と「理」との基準をいう。

参考——「阿弥陀仏」や「薬師仏」にみられる衆生救済について

阿弥陀仏は、サンスクリット語の「アミタ」の音写語で、略して「弥陀」ともいう。阿弥陀仏は、仏光が無量である点から「無量光（アミターバ）」とも呼ばれ、寿命が無量である点から「無量寿（アミターユス）」とも呼ばれる。これは阿弥陀仏が、時間（寿）と空間（光）を通じて、無量無限の偉大な仏であることを意味している。従って、阿弥陀仏は「いのちと光りの限りのない仏」を意味する。

阿弥陀仏は、『般舟三昧経』などの初期大乘經典に、すでに西方の仏として登場しているが、『阿弥陀経』『無量寿経』において、極楽浄土に住して衆生を救済する働きが確立した。

『無量寿経』などによれば、この仏は久遠の昔、錠光（燃灯）如来の世に発心し、後に更に多くの仏に出会い、最後に世自在王如来の時、国王の身から発心出家し、法蔵比丘となり、菩薩として四十八の誓願（本願）を立て、長

『次第禪門』の研究（六）（大野）

い間の修行を積んで、ついに西方極楽世界で成仏して阿弥陀仏となり、現に説法しているという。また『法華経』化城喩品では大通勝仏の十六王子の一人として阿弥陀を挙げ、『華嚴経』や『涅槃経』など多くの経論では、西方極楽世界の阿弥陀仏を説いている。

阿弥陀仏は、上品上生から下品下生までの九段階の人々を救済するために、九品の姿を現わすとされるが、浄土教における阿弥陀仏は、下品下生の機根の劣った衆生のためのもので、西方十億土の極楽世界で説法しているとされる。

釈迦如来のように歴史性を含む「化身仏」や、毘盧遮那（大日）如来のように宇宙的存在そのものを象徴する「法身仏」に対して、阿弥陀仏は、過去世の菩薩が自らの誓願と、過去仏の授記によって成仏するので、「報身仏」と呼ばれることが多く、同類として「薬師仏」がある。

薬師仏は、人々の病気を癒し、苦悩を救う仏である。薬師仏は、サンスクリット語のバイシヤグラの訳。薬師仏は、薬師瑠璃光如来ともいい、薬師如来とも、大医王仏とも、医王善逝ともいう。

『薬師如来本願経』によれば、東方十恒河沙の仏土の外に、浄瑠璃という世界があり、その土の仏が薬師瑠璃光如来である。この如来は、菩薩の時代に十二大願（薬師十二大願）を発こした。この願によって、現に浄瑠璃世界に成

『次第禪門』の研究（六）（大野）

仏して、薬師瑠璃光如来となり、日光・月光の二菩薩に護持されることになったという。因みに、薬師の十二大願は、(1)相好具足、(2)光明照被、(3)所求満足、(4)安立大乘、(5)持戒清淨、(6)諸根完具、(7)除病安樂、(8)転女変男、(9)去邪趣正、(10)息災離苦、(11)飢渴飽滿、(12)莊嚴豐滿をいい、このうち医療と関わるのは、(6)と(7)である。

薬師仏の靈驗は广大で、もし人が重病にかかつて死相が現われ、閻魔王の前で、罪福に従って処分されようとする時に、臨終にある人のために、近親者が昼夜にわたって薬師仏を礼拝供養すれば、重病の人は蘇生し続命することができる。とされる。

このように薬師仏を礼拝供養すれば、病人も病気が平癒し長命を得るということから、中国では劉宋時代から、日本では飛鳥時代からその信仰が盛んになり、各種の薬師像・薬師淨土變が造られた。

(59) 三名は、理事互いに通ず。未だ必ず偏えに属するところあらず。余は、例して知るべし。波羅蜜の義を積するごと、下の「第十結会帰趣」の中に至りて、自らまさに広く明かすべし。」「三名」は、三種の名称をいい、サンスクリット語のパラミターの翻訳語である「到彼岸」「事實」「度無極」の三つをいう。

「理事互いに通ず」は、「理」と「事」とが互いに融け合い混じり合っている状態をいう。具体的には、菩薩の修行

者の実践を経論によって理論化する「理」と、菩薩の修行者の実践の「事」とが、互いに融け合い混じり合っていることをいう。

「未だ必ず偏えに属するところあらず」は、一方に片寄ることがないこと、どちらか一方にだけ片寄ることがないことをいう。

「余は、例して知るべし」の「余」は、サンスクリット語のパラミターの翻訳語の例として、『次第禪門』の本文中で取り上げた「到彼岸」「事實」「度無極」以外の訳語をいう。具体的な例としては、「度」「波羅蜜多」「幡囉弥多」「波羅美多」などをいう。

「波羅蜜の義を積すること」は、サンスクリット語のパラミターそのものの意味や語義を説き明かすことをいう。

「下の」は、後に述べること、後出するをいう。

「第十結会帰趣」は、『次第禪門』の最終章である、第十章の結会禪波羅蜜帰趣をいう。本章は、菩薩の修行者は、おのれの心を徹底的に管理することによって、菩薩の悟りという特殊な世界に入るのではなくて、菩薩としての本来の自己に帰ることを明らかにする。なお「結会」は、一般的には、縁が離れていたのをとり結ぶことをいうが、ここでは「次第禪門」を結び終えることをいう。「帰趣」は、一般的には、ある方向に赴くこと、物事の行き着く先、帰

着点、帰趨をいう。ここでは、最後は菩薩としての本来の自己に帰ることをいう。

「明かす」は、明らかにすること、はっきりと示し現わすことをいう。

(60) 第三に料簡をいわば、『摩訶衍論』の中にあるがごとし「料簡」は、「りようけん」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、インド伝来の禅波羅蜜について、教理や教学の面から意味内容を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。具体的には、後出する『大智度論』巻第十七・初品中禅波羅蜜第二十八(『大正蔵』二五・一八五b)の文をいう。

(61) 問うていわく、背捨・勝処・一切処等、何が故に波羅蜜と名づけずして、独り禅を称して波羅蜜となすや。と「問う」は、質問すること、たずねることをいう。

「背捨」は、「はいしゃ」と訓み、八背捨をいう。八解脱と同義。八種の禅定の力によって、欲貪や色貪などの貪著の心を捨ててをいう。八背捨の各項目の名称は、経論によって異なるが、いまは天台の辞書的作用を担った、『法界次第初門』巻中之上(『大正蔵』四六・六七六c-六七七b)によれば、次の通りである。

『次第禅門』の研究(六)(大野)

(1) 「内有色相外觀色背捨」は、色や形の色相が、内心にあるのを除くために、外境の色や形について、青瘀濃爛などの不浄観を實踐する。これは、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で実践される「色界四禅」のうち、最下位の「初禅」にあたる。なお、青瘀濃爛の青瘀は、肉体に対する不浄観を除くための「九想」のうちの第二の青瘀想をいい、濃爛は九想のうちの第五の濃爛想をいう。

(2) 「内無色相外觀色背捨」は、内心の色相はなくなったが、さらにこれを確實にするために、外の諸色において青瘀濃爛などの不浄観を實踐する。これは色界四禅のうち、下位から二番目の「第二禅」にあたる。

(3) 「浄背捨身作証背捨」は、前の不浄観の心を捨て、外境の色や形について清らかな面を観じても執著する心を起こさないで、浄解脱を体得し、具足して安住する。これは色界四禅のうち、最上位の「第四禅」にあたる。

(4) 「虚空処背捨」は、根本四禅の色など物質的な相を全て滅して、空無辺処に入るための「無辺の虚空の定」を修行実践し、完成する。これは、三界のうち最上の領域で、欲望と物質的形態との束縛を脱して、精神のみが存在する世界の無色界で実践される、無念無想の禅定である「四無色定」のうち、最下位の「空無辺処定」にあたる。

(5) 「識処背捨」は、虚空処の心を捨てて、一心に「識無

『次第禪門』の研究（六）（大野）

辺処の定」を修行実践して完成する。これは無色界の四無色定のうち、下位から二番目の「識無辺処定」にあたる。

(6) 「無所有処背捨」は、識無辺の心を捨てて、一心に「無所有の定」を修行実践して完成する。これは無色界の四無色定のうち、上位から二番目の「無所有処定」にあたる。

(7) 「非有想非無想背捨」は、無所有処の心を捨てて、一心に「非有想非無想の定」を修行実践して完成する。これは無色界の四無色定のうち、最上位のうち「非有想非無想定（非想非非想処定）」にあたる。

(8) 「滅受想背捨」は、心のはたらきである、感受作用の「受」や表象作用の「想」など一切の心のはたらきを捨てて、寂靜の境地である「滅受想定」に入る。これは、八背捨（八解脱）や、九次第定の最高位である「滅受相定（滅尽定）」にあたる。

「勝処」は、八勝処をいう。八除入とも、八除処ともいう。眼・耳・鼻・舌・身の五官の欲が存在する世界である、「欲界」の目の対象である色と形を意味する色処を觀察し、これを克服して、貪りの心を除く八段階の修行法をいう。

(1) 色や形の色相が、内心にあるのを除くために、見られる対象である、色と形の少分を觀察して、これを克服し貪欲を滅する。

(2) さらに同様に、色処の多分をも克服する。

(3) 内心に色相がなくなつたが、さらに色処の少分を觀察してこれを克服する。

(4) さらに同様の色処の多分をも克服する。

(5) 同様に、内心の色相がなく、さらに対象の色彩の青、

(6) 黄、

(7) 赤、

(8) 白を觀察して、これを克服する。

このうち(1)～(4)は全て、色界四禪のうち初禪と第二禪とにより、(5)～(8)は色界四禪のうち第四禪による。また(1)と(2)は、先の「八背捨（八解脱）」の第一にあたり、(3)と(4)は八背捨の第二にあたり、(5)～(8)は八背捨の第三にあたる。因みに、先の八背捨（八解脱）は、貪りの心を捨てるだけで、まだ自在を得ていないのに対して、この八勝処（八除入・八除処）は、対象をコントロールして自在を得ているという相違がある。

なお智顛は、『法界次第初門』卷中之上（『大正藏』四六・六七七b-c）で、八勝処について、次のように解釈している。

八勝処は、八背捨を修行実践した後、觀想が熟達して、自在に淨・不淨の境地を觀察することができるようになることをいう。

(1) 「内有色相外觀色少、若好若醜、是名勝知勝見」

は、内身の色相の貪著を除くために、好・醜の外色の少分を観察することをいう。

(2) 「内有色相外觀色外、若好若醜、是名勝知勝見」は、内身の色相の貪著を除くために、好・醜の外色の多分を観察することをいう。

(3) 「内無色相外觀色少、若好若醜、是名勝知勝見」は、内身に色相はなく、貪著することもないが、さらにこれを確実にするために、好・醜の外色の少分を観察することをいう。

(4) 「内無色相外觀色多、若好若醜、是名勝知勝見」は、内身に色相はなく、貪著することもないが、さらにこれを確実にするために、好・醜の外色の多分を観察することをいう。

(5) 「青勝処」は、青色を観察して、一切の事象に執著を生じないことをいう。

(6) 「黄勝処」は、黄色を観察して、一切の事象に執著を生じないことをいう。

(7) 「赤勝処」は、赤色を観察して、一切の事象に執著を生じないことをいう。

(8) 「白勝処」は、白色を観じて、一切の事象に執著を生じないことをいう。

「一切処」は、十一切処とも、十遍処とも、十禪支とも、十一切入とも、十遍入とも、十遍処定ともいう。すなわ

『次第禪門』の研究(六)(大野)

ち、「(1)地大・(2)水大・(3)火大・(4)風大」という四元素と、「(5)青・(6)黄・(7)赤・(8)白」という四色素と、「(9)空」という空間と、「(10)識」という心のはたらきから成る十のそれぞれが、あらゆる場所に広く行き渡って間隙がなく、欲界・色界・無色界の三界は、これらの一つ一つに遍満していると観じる、十種の観法をいう。

智顛は十一切処について、『法界次第初門』巻中之上(『大正藏』四六・六七七c一六七八a)で、『大智度論』卷第二十一・積初品中八背捨義第三十四が「背捨はこれ初行のもの、勝処は中行、一切処はこれ久行なり。」(『大正藏』二五・二一五b)と説く文をもとにして、「八背捨を初行、八勝処を中行、十一切処を久行」という関係に規定している。また智顛は、一般的な経論で説く十一切処の順番を変更して、『法界次第初門』では次のように説く。

(1)青一切処は、還りすすんで、八背捨・八勝処の少なる青色をとって、一切処に遍じてみな青ならしめる。

(2)黄一切処は、還りすすんで、八背捨・八勝処の少なる黄色をとって、一切処に遍じてみな黄ならしめる。

(3)赤一切処は、還りすすんで、八背捨・八勝処の少なる赤色をとって、一切処に遍じてみな赤ならしめる。

(4)白一切処は、還りすすんで、八背捨・八勝処の少なる白色をとって、一切処に遍じてみな白色ならしめる。

(5)地一切処は、還りすすんで、八背捨・八勝処の少なる

『次第禪門』の研究（六）（大野）

地色をとって、一切処にみな地色ならしめる。

(6) 水一切処は、還りすすんで、八背捨・八勝処の少なる水色をとって、一切処にみな水色ならしめる。

(7) 火一切処は、還りすすんで、八背捨・八勝処の少なる火色をとって、一切処にみな火色ならしめる。

(8) 風一切処は、還りすすんで、八背捨・八勝処の少なる風色をとって、一切処に遍じてみな風色ならしめる。

(9) 空一切処は、還りすすんで、無色界で実践される四無色定のうち、最下位の「空無辺処定」にあたる「虚空背捨の定」に入り、一切処にみな空ならしめる。

(10) 識一切処は、還りすすんで、無色界の四無色定のうち、下位から二番目の「識無辺処定」にあたる「識処背捨」に入り、一切処にみな識を有らしめる。

「波羅蜜」は、サンスクリット語でガンジス河を渡ることを原義とするパーラミターの音写語で、波羅蜜多とも、幡囉弥多とも、波羅美多などとも書く。意識では、到彼岸・事究竟・度無極・度などと訳す。

「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。

「独り」は、ただ一つだけ、他と異なること、ただ……だけをいう。

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

「称す」は、となえること、呼ぶこと、名づけること、呼び名をいう。

(62) 答えていわく、禪は、最も大なること王のごとし。禪波羅蜜というは、一切みな摂す。答えは、先方の問いを受けて返事をする事、質問に答えることをいう。

「王」は、かしら、おさ、天子、首位にあげられるものをいうから、「最も大なること王のごとし」は、最も勝れたもの、最上のものの意をいう。

「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。

「一切みな摂す」は、一切の修行法を統轄すること、八

万四千あるといわれる仏教の修行法の全てを統轄すること
をいう。

(63) この四禪の中に、八背捨・八勝処・十一切処・四無量
心・五神通・練禪自在定・十四變化心・無諍三昧・願智頂
禪あり。四禪は、新訳では四静慮という。四禪定ま
たは四禪天の略。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、
「(1)初禪(初静慮)」「(2)第二禪(第二静慮)」「(3)第三禪
(第三静慮)」「(4)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。特に「第四禪(第四静
慮)」は、止と観とが均等の禪定であり、悟りや神通など
の智慧が得られる、最も理想的な禪定であるとされた。積
尊の成仏は、この「第四禪」であったといわれる。

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、いまは、智顛の『法界次第初門』卷上之下(『大正
藏』四六・六七一a—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、内淨・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

『次第禪門』の研究(六)(大野)

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「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「樂」の心が現われ、一点に集中した「一心」と
なる。

第二禪では、心に覚・観の混濁のない「内淨」の心が現
われ、内心は清澄、身心は明淨となる。内から自然に
喜びの「喜」が湧き出し、内淨と喜を静かに思いやり楽し
む「樂」を生じ、樂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、第三禪の樂に執著しな
い「捨」が現われ、第三禪の内から湧き出す樂を記憶する
「念」が現われ、悟りの心である「慧」によって第三禪の
樂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、第三禪の樂は止み、苦も樂もない中庸の
「不苦不樂」の心が現われ、樂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樂にも、第四禪の定に

『次第禪門』の研究（六）（大野）

も執著しない「捨」にあり、四禪全てを照らして観る「念」にあり、明鏡・止水のような全てを写し出す「一心」にある。

「四無量心」は、四無量とも、四等心とも、四梵行などともいう。前出の「四禪」は、自ずから禪定を証する功德があるが、他人を救済する利他の功德はない。従つて、修行者がさらに大きな禪定の功德を得たいと願うならば、無量の衆生に対して、「(1)慈無量心」「(2)悲無量心」「(3)喜無量心」「(4)捨無量心」という四種の広大な心を及ぼすように務める必要がある。智顛の『法界次第初門』巻上之下〔大正藏〕四六・六七二b-c)によれば、四無量心は次の通りである。

(1)慈無量心は、他人に楽しみを与えようとする深い愛情をいう。この慈しみの心は、瞋りや怨みや怨念や悩みがなく、広大無量にして、十方に遍満する。

(2)悲無量心は、他人の苦しみを抜いて、同情する心をいう。この心は、瞋りや怨みや怨念や悩みがなく、広大無量にして、十方に遍満する。

(3)喜無量心は、他人の幸せを共に喜ぶ心をいう。この心は、瞋りや怨みや怨念や悩みがなく、広大無量にして、十方に遍満する。

(4)捨無量心は、愛憎を超えて、同じように他人に接する心をいう。この心は、瞋りや怨みや怨念や悩みがなく、広

大無量にして、十方に遍満する。

この四種の心は、禪定によつて得られるが、この心を自分の腹におさめることによつて、瞋ったり、憎んだり、恨んだりすることがなくなり、来世には少なくとも梵天に生まれるとされるから、四梵住（堂）ともいう。

「五神通」は、五通とも、五句とも、般遮句ともいう。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五種類のはたらきをいう。五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來することができる通力をいう。なお、『大智度論』巻第五・卷第二十八には、思うところへ思い通りに至り得る能到（飛行）と、思い通りに相を変える転変（変化）と、外界の対象（六境）へ思い通りに思いを飛ばし、例えば、華嚴の世界を禪定の中で現出する聖如意（隨自在）との三つの通力をいう。後の一は、仏のみが具えるとする。

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

(3)天耳通は、天耳智証通・天耳智通ともいう。世間の全ての言語や音声を自在に聞くことができる通力をいう。な

お、眼や耳は、色界という人間の世界を超えた、天の世界の四大種で造られている浄らかな色(物質)から成るから、「天一」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鑿力(てつかんりき)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の生存の状態をことごとく知る通力をいう。

なお、この五神通に「漏尽通」を加えて、六神通(六通)という。「漏尽通」は、漏尽智証通ともいい、煩惱を全て断つて、二度と迷界に生まれないことを悟る通力をいう。

また、仏や阿羅漢が具える神足通・天眼通・漏尽通の三通は、特に勝れたはたらきをするから、六神通の中から三つを別出して、それぞれを神足明・天眼明・漏尽明とし、これを「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つ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得ることができるとされる。因みに、『大智度論』巻第二十

『次第禪門』の研究(六)(大野)

八・初品中欲住六神通釈論第四十三(『大正藏』二五・二六四a-b)には、菩薩は五神通を具えて、仏は六神通を具えるとする。

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

なお、「觀禪」「練禪」「熏禪」「修禪」の四つを併せて、「觀練熏修」と熟す。「觀禪」とは、境相を觀照することの意味し、不浄などの対象(境)を觀察して婬欲などを捨てることをいう。具体的には、九想・八背捨・八勝処・十一切処をいう。「熏禪」は、あまねく諸禪を熏熟して全てを通利し、自在変化ならしめることをいい、具体的には師子奮迅三昧をいう。「修禪」は、超入超出順逆自在な禪であつて、具体的には超越三昧をいう。因みに、智顛は『次第禪門』巻第一之下の第四弁禪波羅蜜詮次や、『同書』巻第十の第七積禪波羅蜜修証において、「觀練熏修」のそれぞれ明らかにする。

「九次第定」は、四禪・四無色定・滅受想定の九種類の禪定が、智慧が深まることによつて、間断なく相続して、浅いものから深いものへと次第に、一定から一定へと進み

『次第禪門』の研究（六）（大野）

入ることをいう。具体的には、(1)初禪次第定・(2)二禪次第定・(3)三禪次第定・(4)四禪次第定・(5)虚空定次第定・(6)識処次第定・(7)無処有処次第定・(8)非有想非無想次第定・(9)滅受想定次第定の九種類である。『法界次第初門』では、『同書』巻中之上（『大正蔵』四六・六七八c一六七九a）に説示する。

「四無色定」は、四空定ともいう。精神のみが存在する世界である「無色界」で実践される四種類の禪定のこと、(1)虚空定・(2)識処定・(3)無処有定・(4)非有想非無想定をいう。「四禪」が、色界の禪定であったのに対して、この四無色定は、無色界の禪定を構成し、順次、心が静まっていくな状態を示している。

(1)虚空定は、種々の相を念じることがやんで、無辺の虚空と対応する禪定が現われることをいう。

(2)識処定は、虚空に相應すると散乱を起こす場合があるので、今度はその散乱する心を意識と相應させることをいう。

(3)無処有定は、意識作用を次第に減らしていき、意識がはたらかないようすることをいう。

(4)非有想非無想定は、相念があるのでなく、ないのでもないような心の状態である。凡夫や外道は、この非有想非無想定を涅槃とするが、相念が全て断たれているから非有想というに過ぎず、仏弟子は如実にその微細な相念のあ

りようを知ることができ、その無想の得失を知ることができ。

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

「滅受想定」は、滅受尽定とも、想受滅定とも、滅尽三昧とも、滅尽定とも、滅定とも、滅禪ともいう。八解脱や九次第定の最高位をいう。眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識の六種の心作用である「六識」が、滅びてなくなってしまう状態をいう。欲界の全煩惱を断じて、天上に生じて二度と欲界に還らない位の「不還果」以上の聖者が、心の静けさを求めるために止息想の心構えで実践する禪定をいう。

「十四變化心」は、十四變化心とも、十四化心ともいう。十四變化心は、『俱舍論』卷第二十七などに説くが、『法界次第初門』では『同書』巻中之上（『大正蔵』四六・六七八a-b）に説く。

食欲や姪欲や睡眠欲を断じて、全て清浄な物質的な世界である「色界」の第四禪天の境地にある人が、他の境地に変化する十四種の類型をいう。なお「變化」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、欲界と色界の種々の事象を変化する場合、その心（能変化心）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、これを十四変化とも、十四変化心とも、十四化心ともいう。

十四変化は、初禪の二変化・第二禪の三変化・第三禪の四変化・第四禪の五変化から成る。

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

(2)第二禪には、二禪天の事象を変化する心の「二禪化」と、初禪天の事象を変化する心の「初禪化」と、欲界の事象を変化する心の「欲界化」との三つがある。

(3)第三禪には、三禪天の事象を変化する心の「三禪化」と、二禪天の事象を変化する心の「二禪化」と、初禪天の事象を変化する心の「初禪化」と、欲界の事象を変化する心の「欲界化」との四つがある。

(4)第四禪には、四禪天の事象を変化する心の「四禪化」と、三禪天の事象を変化する心の「三禪化」と、二禪天の事象を変化する心の「二禪化」と、初禪天の事象を変化する心の「初禪化」と、欲界の事象を変化する心の「欲界化」との五つがあり、以上を合算すると、十四変化（十四変化心・十四化心）となる。

『次第禪門』の研究（六）（大野）

「無諍三昧」は、「むじょうざんまい」と訓み、無諍行三昧とも、摂一切有諍無諍三昧とも、有諍無諍平等理趣三昧地ともいう。『大品般若経』『大智度論』などに説く、百八三昧の一つ。無諍は、サンスクリット語のアラナーの訳で、阿蘭那と音写する。「諍」は争いや戦い、心の中の葛藤、迷いを意味し、煩惱の異名。「無諍」は、空と同じ。従つて「無諍三昧」は、空理に住することによつて他と争うことがない境地をいう。なお、『大智度論』巻第四十七・釈摩訶衍品第十八之余（『大正蔵』二五・四〇二a—b）によれば、無諍三昧は激情をもたない空と同じで、この三昧を得れば、この法は如是の法・不如是の法と見ることなく、また諸の有諍・無諍を分別せず、一切の事象をいう法の中において、通達無礙であるという。

なお仏弟子の中では、須菩提が空理に最もよく通じていたから、彼は解空第一とも、無諍三昧第一ともいわれた。また智顛の師の慧思には、無諍三昧から書名をとった『諸法無諍三昧法門』二巻がある。本書は、身体は不淨であり、感受作用は苦であり、心は生滅無常であり、法は無我であると観じる「四念処観」を中心とした禪定論である。

「願智頂禪」は、邪法に縛られることのない不壞法の阿羅漢が、一たび阿羅漢果を得れば煩惱のために決して動乱することなく、一切の深い禪定において自在力を得て、過去・現在・未来の三世にわたって起こる現象を知りたい

『次第禪門』の研究（六）（大野）

と願い、希望する現象を知ることができ、三界の最も下位にある世界の欲界と、四禪の第四禪（無雲天・福生天・広果天・無煩天・無熱天・善現天・善見天・色究竟天）とを包摂する、超定をいう。

具体的には、『大智度論』巻第十七・釈初品中禪波羅蜜第二十八に説く禪をいう。すなわち、「また次に、諸禪の中に頂禪あり、何をもつての故に頂と名づくるや。二種あり。阿羅漢の壞法と不壞法となり。不壞法の阿羅漢は、一切の深き禪定において自在を得て、よく頂禪を起こす。この頂禪を得れば、よく寿を富となし、富を寿となす。また願智・四弁・無諍あり。願智とは願って三世の事を知らんと欲し、所願に随ってすなわち知る。この願智は、二処の撰なり、欲界と第四禪となり。四弁とは、法弁と辞弁とは、二処の撰なり。欲界と初禪となり。余の二弁は、九地を撰す。欲界と四禪と四無色定となり。無諍三昧とは、他の心をして諍を起こらざらしむ。五処の撰にして、欲界及び四禪なり。」（『大正藏』二五・一八七b-c）とある文の取意をいう。

なお、右の文のうち、「壞法」は、「不壞法」の対義語で、邪法に縛られた者をいう。

「頂禪」は、超定とも、超等至とも、超禪とも、超越三昧ともいう。普通は、初禪から順次に第二禪・第三禪へと進むが、修行によって初禪から第三禪へ、第二禪から第四

禪へと一段を略して超えることができる。また一般には、有漏定のときには、四禪のうち四つの禪定の全てが有漏となり、無漏定ときには全てが無漏となるが、煩惱を断じてかつ定自在を得ている不^{ふじげだつ}時解脱の阿羅漢は、有漏から無漏へ、無漏から有漏へと自由に移り、かつ上下の順を逆に禪定の位次を超えることができる。このように有漏・無漏の禪定階位を離れ超えて出入する定を、超定という。つまり、四禪・四無色・滅尽の九定は、異心をまじえずに次第を順次に修得するときは、九次第定、無間禪と名づけられるが、定において自在力を得た不^{ふじげだつ}時解脱の阿羅漢は、四禪・四無色の八定を次第を追って順次に修めるのではなく、よく一地を超えて高い段階の定を修めるとされ、これを超定とも、超等至とも、超禪とも、超越三昧ともいう。

「三世」は、過去・現在・未来をいう。

「事」は、ことがら、現象、具体性、あらわれる現象をいう。

「所願」は、願うところ、願い、希望することをいう。

「撰」は、おさめること、兼ねること、兼務することをいう。

「二処の撰」は、欲界と第四禪をおさめること。具体的には、三界のうちの最も下位にある世界の欲界と、四禪の第四禪にある、無雲天・福生天・広果天・無煩天・無熱天・善現天・善見天・色究竟天とを包摂することをいう。

(64) 首楞嚴等の諸の三昧の百すなわち八(二十)あり^(マ)。『首楞嚴』は、首楞嚴三昧をいう。首楞嚴三昧は、健相とも、健行とも、一切事究ともいう。『大品般若経』『大智度論』などに説く、百八三昧の第一。一般的には、けがれを碎き破る勇猛な仏の三昧をいう。『大智度論』巻第四十七・釈摩訶衍品第十八之余(『大正蔵』二五・三九八c—三九九a)によれば、首楞嚴三昧は、もろもろの三昧の行相の多少や深淺を分別して知ること、あたかも、將軍が諸兵力の多少を知つて、強敵を征服するやうなものである。菩薩が、この三昧を得れば、もろもろの煩惱の魔や魔人を碎き破る勇猛堅固な三昧である。首楞嚴三昧を例えていえば、輻輪聖王の兵を司る主兵や宝將が往來する場所には、降伏しない者がいないやうなものである。

『等の諸の三昧の百すなわち八(二十)』は、『大智度論』などに説く、首楞嚴三昧から始まり、離著虚空不染三昧に至る百八種の三昧の「百八三昧」と、いまは智顛が『次第禪門』に引用する『大智度論』巻第十七(『大正蔵』二五・一八五b)に、「四禪処には、四等心・五神通・背捨・勝処・一切処・無諍三昧・願智頂禪・自在定練禪・十四變化心・般舟般・諸の菩薩の三昧」から成る十二種類の三昧を合計した、百二十種の三昧をいう。なお、このうち「般舟般」は、般舟三昧をいう。般舟三昧は、他の仏国土にある仏が目の前に立ち現われるという内容の三昧であ

『次第禪門』の研究(六)(大野)

る。なお般舟三昧は、諸仏現前三昧とも、現在仏悉在立三昧とも、現在仏悉在前立定とも、仏立三昧ともいう。(65) 諸仏、不動等の百すなわち二十(八)もみな禪中にあり^(マ)。『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。

「不動」は、不動三昧をいう。『大智度論』などに説く、百八三昧の一つ。不動三昧は、一般的には、ありのままのすがたを正しく觀察して、心が動揺しない状態をいうとされる。いまは百八三昧を説く『大智度論』巻第四十七・釈摩訶衍品第十八之余(『大正蔵』二五・四〇〇a)によれば、不動三昧には三種の説があるという。ある人は出入の息を離れ、諸の動相がない四禪の第四禪をいう。またある人は、心や心数の法を離れる滅尽定をいう。またある人は、諸法実相は畢竟空なりと知る智慧をいう。

『等の百すなわち二十(八)』は、『大智度論』などに説く、首楞嚴三昧から始まり、離著虚空不染三昧に至る百八種の三昧の「百八三昧」をいう。「禪中」は、一般的には、坐禪の中にある状態、対治すべき坐禪をしている状態、煩惱を対治する坐禪をしている状態をいう。ここでは、八万四千あるといわれる仏教の修行法の中で、最も勝れた修行法である「禪」の中に統轄されることをいう。

『次第禪門』の研究（六）（大野）

（66）諸仏の成道・転法輪・入涅槃のごとき、あらゆる勝妙の功德もことごとく禪中にありし「成道」は、成仏得道の略。悟りを開いて仏になること、悟りの智慧を完成して仏となることをいう。成道は、成仏とも、得仏とも、得道とも、成正覚ともいう。成道は、一般的な用語であるが、仏伝でいえば、三十五歳のゴータマがブダガヤーのアシュヴァツタ樹の下に、吉祥草を敷いて修禅し、ヴィンシャーカ月（一説には十二月八日）の満月の暁の明星の光で、縁起の理法と縁滅の理法とを悟り、悟りの智慧を完成したことをいう。

「転法輪」は、教えを説くこと、正しい道を開くことをいう。仏伝でいえば、釈尊の成道後から入滅に至るまでの一生の説法の様子をいう。具体的には、三十五歳の仏陀がベナレスの郊外のサルナートのミガダーヤ（鹿野苑）において、阿若憍陳如をはじめとする五比丘に初めて、中道・四諦・八正道の説法を行ってから、クシナガラで入滅するまでの四十五年間の教化活動をいう。なお、「法輪を転ずる」は、仏陀が人々の素質や能力や性質に応じて説いた教えが人々の迷いを破る様子を、国王が戦車を進めて、敵を降伏させ、国を征服し、統治することに例えている。

「入涅槃」は、入寂とも、入滅とも、入滅度ともいうが、詳しくは入般涅槃という。仏陀が生死を離れた完全な悟りに入ること、仏陀が煩惱の名残の習気（しゅうけ）を断じた完全な

涅槃に入ることをいう。仏伝でいえば、仏陀が二月十五日にクシナガラの沙羅双樹の間で、八十歳で入滅することを用いる。大般涅槃、無余（依）涅槃、無余、灰身滅智、円寂と同義。

「あらゆる」は、あらゆるかぎりの、全てのをいう。

「勝妙」は、完全なこと、勝れたことをいう。

「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。

参考——「百八三昧」について

百八三昧は、首楞嚴三昧・宝印三昧・師子遊戲三昧から始まり、離著虚空不染三昧に至る百八種の三昧をいう。

百八三昧は、羅什訳の『大品般若経』巻第三・相行品第十（『大正蔵』八・二三七c—二三八a）や、『同書』巻第五・問乘品第十八（『大正蔵』八・二五一a—二五三b）や、『大智度論』巻第四十三・釈行相品第十（『大正蔵』二五・三七二c—三七三b）や、『同書』巻第四十七・釈摩訶衍品第十八之余（『大正蔵』二五・三九六b—四〇二c）や、玄奘訳の『大般若波羅蜜多経』巻第四百十四・第二分三摩地品第十六之二（『大正蔵』七・七四a—七七c）などに説く。この中で、百八三昧の内容を最も具体的に説くのが、『大智度論』巻第四十七である。いまはその説明によれば、左記の通りである。

(1) 首楞嚴三昧は、中国では健相ともいう。首楞嚴三昧は、諸の三昧の行相の多少や深淺を分別して知ること、あたかも、將軍が諸兵の力の多少を知つて、強敵を征服するようなものである。菩薩が、この三昧を得れば、もろもろの煩惱の魔や魔人を破る勇猛堅固な三昧である。首楞嚴三昧を例えていえば、轉輪聖王の兵を司る主兵や宝將が往來する場所には、降伏しない者がいないようなものである。

(2) 宝印三昧は、よく諸の三昧を印す。諸宝の中において、仏が説いた法宝は真実の宝であつて、今世・後世ないし涅槃まで、よく利益があるように、宝印三昧もよく利益がある。仏が説いた教えは法印であり、その法印は、空解脱門・無相解脱門・無願解脱門の三解脱門である。また一切法は無我なり、一切法は無常なり、寂滅は涅槃なりの三宝印を、宝印三昧という。また般若波羅蜜と相應する三昧を、宝印三昧という。

(3) 師子遊戲三昧を、菩薩が体得すれば、一切の三昧の中において、出入や遲速の自在を得る。諸獸が戯れる時に師子を見れば畏れるように、また師子が戯れる時には、諸獸が安穩でいられるように、菩薩が師子遊戲三昧に入ると、大地が六種に振動し、一切の十方世界の地獄の熱湯を冷やし、また目や耳が不自由な人は、視力や聴力を回復することができる。

『次第禪門』の研究(六)(大野)

(4) 妙月三昧は、月が満ちて清淨であれば、もろもろの翳障えいしょうがなく、よく夜の暗闇を除くように、菩薩が妙月三昧に入れば、諸法の邪見や無明や闇蔽などを除く。

(5) 月幢相三昧は、大軍將が幢宝によつて月像を作れば、人々がこの幢相を見て、隨從するように、菩薩が月幢相三昧の中に入れば、諸法に通達し無礙にして、みなことごとく隨從する。

(6) 出諸法三昧は、時雨しぐれが木々を繁茂させるように、菩薩がこの三昧を得れば、もろもろの三昧を増長させる。

(7) 觀頂三昧は、山頂に住んで下界を見渡せばよく見えるように、この三昧の中に入れば、よく遍くもろもろの三昧を見ることが出来る。

(8) 畢法性三昧の法性は、量なく、二なく、執持すべきこと難しをいう。この三昧に入れば、必ずよく定相を得ること、例えば、虚空に住む者はいなくても、神足力を得れば虚空に住むことができるようなことをいう。

(9) 畢幢相三昧は、軍將が幢を得ればその大相を表わすように、この三昧に入れば、もろもろの三昧において最も尊長となる。

(10) 金剛三昧は、金剛だけが砮礮しやごや瑪瑙めのうや瑠璃に穴をあけることができるように、金剛三昧は、一切に通達することという。

(11) 入法印三昧は、人が安穩の国に入るのに印があれば入

国することができ、印がなければ入国できないように、菩薩が入法印三昧を得れば、諸法実相の中の、諸法畢竟空に入る。

(12) 三昧王安立三昧は、例えば、大王が正殿に住して、諸の群臣を招聘すれば、群臣は命令に従うように、菩薩が三昧王に入れば大光明を放ち、十方を招聘すれば全てが集まり、また仏の化身を十方に派遣する。安立とは、国王が正殿に住して、身心が坦然として、怖れがないようなことをいう。

(13) 放光三昧は、常に火を修行して、神通力を得、自由に種々の色彩の光を放ち、衆生の願うところに随って、熱や冷や不熱不冷を出す。

(14) 力進三昧は、信等の五種の力を得、その後、もろもろの三昧の中で自在力を得、また三昧にあつても、常に神通変化して衆生を濟度する。

(15) 高出三昧は、菩薩がこの三昧に入れば、福德や智慧が増長し、もろもろの三昧のありさまが心に湧き出る。

(16) 必入弁才三昧は、四無礙（智）の辞弁に相応する三昧（辞無礙智）をいう。菩薩は、この三昧に入れば、衆生の語言を知り、經書や名字などに通達する。

(17) 釈名字三昧は、一切の存在は空であると、人々に名称をもって理解させる勝れたはたらきをいう。

(18) 觀方三昧は、十方の衆生を慈悲によつて憐愍し、平等

心で觀察して自在無礙である。

(19) 陀羅尼印三昧は、この三昧を得るものは、よく諸の三昧を分別して、みな陀羅尼にあることを得る。

(20) 無誑三昧は、もろもろの三昧において、愛・悲・無明・邪見など迷悶めいもんの事を生じることがない。

(21) 撰諸法海三昧は、全ての河川は海に流入するように、三乗の教えは全て、この三昧の中に入る。また他の三昧はみな、撰諸法海三昧の中に入ると、四禪や四無色定の中に、もろもろの解脱や九次第定等を包摂する。

(22) 遍覆虚空三昧を得れば、この三昧力によつて、無量無辺の虚空を覆い尽くし、また結跏趺坐して光りを放ち、音声で虚空を充滿する。

(23) 金剛輪三昧は、眞の金剛輪が、往来する場所は無礙なように、この三昧を得る者は、諸法の中において至るところ無礙である。

(24) 断宝三昧は、ある宝がよく諸宝を洗い清めるように、この三昧もまたよくもろもろの三昧の煩惱の垢を洗い清める。

(25) 能照三昧は、太陽が昇つて闇浮提を照らすと、辺りがよく見えるように、この三昧を得れば、十種の智慧によつて全ての事象を照らし出す。

(26) 不求三昧は、一切の事象を觀察すれば幻化のようであり、三界の愛を断じているので、何も求めることはない。

(27) 無住三昧は、この三昧の中にあつて、一切の存在は諸行は無常であると觀察する。

(28) 無心三昧に入れば、心法も心数法も実践することがない。滅尽定や無想定と同義。

(29) 淨灯三昧は、諸の煩惱という垢を離れて、智慧の燈によつて清淨となる。

(30) 無辺明三昧の無辺は無量無数をいう。明には二種あり。一は衆生を救済するために身より光りを放ち、二は諸法の總相と別相を分別するために智慧の光が明らかである。この三昧を得れば、十方無辺の世界や無辺の事象を照らし出す。

(31) 能作明三昧は、暗闇の中で炬火たきまを燃やすように、事象を照らし出す。

(32) 普照明三昧は、轉輪聖王の宝珠を、軍衆の外の四辺に置けば、それぞれ一由旬を照らし出すように、菩薩がこの三昧を得れば、あまねく種々の門を照らし出す。

(33) 堅淨諸三昧三昧は、菩薩はこの三昧力を得て、もろもろの三昧を清淨堅牢ならしめる。

(34) 無垢明三昧は、空解脱門・無相解脱門・無願解脱門から成る三解脱門と相応する三昧である。この三昧を得れば、一切の三昧の垢を離れ、一切の無明や愛等を離れて、一切の三昧を照らし出す。

(35) 歡喜三昧は、諸法に歡喜を生ずる三昧をいう。この三

『次第禪門』の研究(六)(大野)

昧を得れば、無量無辺の事象に歡喜の樂を生じる。

(36) 電光三昧は、電光が光れば、歩行者の道を照らすように、この三昧を得れば、無始の世界より来た道を再び照らし出す。

(37) 無尽三昧は、この三昧を得れば、諸事象の無常等の相を滅して、不生不滅に入る。

(38) 威徳三昧は、菩薩がこの三昧を得れば、菩薩の勝れた徳性をいう威徳を莊嚴する。

(39) 離尽三昧は、菩薩がこの三昧を得れば、無量阿僧祇劫の善本功徳を必ず得て、その善本功徳を失なうことがない。

(40) 不動三昧には、三種の説があり。ある人は出入の息を離れ、もろもろの動相がない四禪の第四禪をいう。またある人は、心や心数の法を離れる滅尽定をいう。またある人は、諸法実相は畢竟空なりと知る智慧をいう。

(41) 不退三昧は、この三昧にあれば、もろもろの三昧より退くことなく、常に退転しない。不退の異名は阿鞞跋致で、智慧相応の三昧をいう。

(42) 日灯三昧は、この三昧を得れば、種々の法門や、もろもろの三昧を照らすこと、例えば、太陽が出てよく一切の闇浮提を照らし出すようなものである。

(43) 月淨三昧は、月が十五日間をかけて満ちたり欠けたりするように、菩薩がこの三昧を得れば、発心より次第に善

『次第禪門』の研究（六）（大野）

根を増やし、無生法忍の授記を得ることによって、智慧が清浄となって衆生を利益し、よくもろもろの三昧の中の無明を破る。

(44) 淨明三昧は、明を慧と名づけ、垢を礙とする。この三昧を得れば諸法に障礙なく、仏は、この三昧の中にあれば、四無礙智を得るとする。

(45) 能作明三昧は、この三昧を得れば、もろもろの智慧の中で第一の般若の智慧を得る。般若相應の三昧である。

(46) 作行三昧は、この三昧力を得れば、先に得たもろもろの三昧を發起する。

(47) 知相三昧は、この三昧を得れば、もろもろの三昧の中に真実の智慧の相があることを見る。

(48) 如金剛三昧は、この三昧を得れば、智慧によって一切の諸法に通達するが、無所得の故にまた通達を見ない。

(49) 心住三昧は、この三昧を得れば、心のはたらしきをコントロールして、人間界心・天上界心の欲望の心を起こすことがない。

(50) 普明三昧は、この三昧を得れば、一切の事象に光明の相を見、黒闇の相なく昼間のように夜が明るい。また心の中も礙げるものがない。この三昧を修めると天眼通を得、慧眼を成就し、あらゆるものを自在に照らし見る。

(51) 安立三昧は、須弥山が大海にあつて不動であるように、この三昧を得れば、一切のもろもろの功德善法の中に

安立して牢固である。

(52) 宝聚三昧は、この三昧を得れば全ての国土が七宝と成る。

(53) 妙法印三昧は、妙法は諸仏菩薩の深い功德と智慧とをいう。この三昧を得れば、もろもろの深妙の功德と智慧を得る。

(54) 法等三昧の等に衆生等と法等との二種がある。法等相應の三昧を名づけて、法等とする。

(55) 斷喜三昧は、この三昧を得れば、諸法の無常・苦・空・無我・不浄等を觀じて、心に厭離の念を生じる。十想の中の一切世間不可樂想に相應する三昧をいう。

(56) 到法頂三昧の法は、菩薩の法である六波羅蜜をいい、到は般若波羅蜜の中で方便を得る力であり、法山の頂に到るをいう。この三昧を得れば、この法の山の頂上にあつて、もろもろの無明や煩惱に動揺することがない。

(57) 能散三昧は、この三昧を得れば、よく諸法を破散する、散空相應の三昧をいう。

(58) 分別諸法句三昧は、この三昧を得れば、一切の諸法の言葉や文字を分別して、衆生のために法を説く様子は、衆說相應の三昧である。

(59) 字等相三昧は、この三昧を得れば、もろもろの文字や言葉を觀ても、平等な心にあるから、罵詈雑言や讚歎など憎愛を起すことがない。

(60) 離字三昧は、この三昧を得れば、文字の中に意味を見ることがなれば、意味の中に文字を見ることがない。

(61) 斷縁三昧は、この三昧を得れば、内外や樂の中に喜を起すことなく、また苦の中に瞋りを起すことなく、不苦不樂の中に捨心を起すことがない。この喜・瞋り・捨心を断絶して執著することがない。

(62) 不壞三昧は、あるがままにある事象を対象とし、畢竟空に相応する三昧であり、一切を破壊しているから、戲論を破することもなく、無常を転ずることもない。

(63) 無種相三昧は、この三昧を得れば、もろもろの事象の種々の相を見ることがなく、ただ無相を見る。

(64) 無廻行三昧は、この三昧を得れば、貪欲・瞋恚・愚癡の三毒の火が三界を燃やすことを知るために、心がよりどころとすることがなく、涅槃が畢竟空であるからよりどころとすることがない。

(65) 離蒙昧三昧は、この三昧を得れば、もろもろの三昧の中で、微翳みかひや無明などを除き尽くす。

(66) 無去三昧は、一切の事象の来去の相を見ない。

(67) 不變異三昧は、この三昧を得れば、一切の事象を観るときに、一切の事象はみなあるがままにあつて動じることがないこと、原因は変化しないで結果となることを知る。

(68) 度縁三昧は、この三昧を得れば、六塵の中で、もろもろの煩惱を尽くして、六塵の大海をわたり、一切の三昧に

よつて智慧を縁生する。

(69) 集諸功德三昧は、この三昧を得れば、太陽や月が休息することがないように、もろもろの功德を集め、信より智慧に至り、初夜・後夜にわたつて実践し続けて休むことがない。

(70) 住無心三昧は、この三昧に入れば、心にしたがうことなく、ただ智慧にしたがい、諸法実相の境地にある。

(71) 妙淨華三昧は、花が咲くと木を綺麗に飾るように、この三昧を得れば、もろもろの三昧の中に、もろもろの功德の華を咲かせて、自らを莊嚴する。

(72) 覺意三昧は、石汁一片によつて千片の銅から金を精製するように、この三昧を得れば、もろもろの三昧によつて無漏となり、悟りの智慧を助ける七種の支分である、七覺と相応する。

(73) 無量弁三昧は、衆説弁をいう。この三昧の力を得れば、一句を説いても無量劫という長い時間を経過しても尽きることがない。

(74) 無等等三昧は、この三昧を得れば、一切の衆生を観察すれば、全て仏のようであり、また一切の事象を観察すれば、全て仏法である。これは般若波羅蜜と相応する。

(75) 度諸法三昧は、この三昧を得れば、三解脱門に入り三界から出て、三乗の衆生を救済する。

(76) 分別諸法三昧は、分別慧相応の三昧である。この三昧

を得れば、諸法の善・不善・有漏・無漏・有為・無為等のあり様を分別する。

(77) 散疑三昧は、三説あり。ある人はこの三昧は、見諦道中の無相三昧といい、またある人は、無生法忍相應の三昧といい、ある人は無礙解脫相應の三昧という。掌中にあるように明々白々に観る。

(78) 無住処三昧は、一切の事象の住処が定まった場所にあると見ない、無受智慧相應の三昧をいう。

(79) 一莊嚴三昧は、この三昧を得れば、もろもろの事象はみな一なりと観察し、事象は全て絶対の一と観る一相の智慧によって、この三昧を莊嚴する。

(80) 生行三昧は、この三昧を得れば、種々の行相・入相・住相・出相を観察して、この観察そのものもみな空であって、見ることができない。

(81) 一行三昧は、この三昧は常に一行である。畢竟空相應の三昧の中には、無常行の中には苦行があり、苦行の中には無我行があるというようなことがない。また菩薩はこの三昧において、此岸や彼岸を見ず、諸の三昧の入相を此岸として、出相を此岸とし、滅相を彼岸とする。

(82) 不一行三昧は、先の一行三昧と相違し、それ以外の観行をいう。

(83) 妙行三昧は、畢竟空相應の三昧をいう。不二の相を見ず、一切の戲論も破壊することがない。

(84) 達一切有底散三昧の有は三有をいい、底は非有想非無想に至ることが難しいので低といい、達は無漏の智慧によつて非有想と非無想を離れ、無余涅槃に入つて三界五衆を散滅する。菩薩は、不生不滅の智慧を得て、一切諸有に通達し、散壊して、みなもろもろの有がない。

(85) 入名語三昧は、この三昧を得れば、一切の衆生や一切の物や一切法の名字を知り、名字によつて人を教化し、一切の言葉を知らないということはない。

(86) 離音声字語三昧は、この三昧を得れば、一切諸法を観察すると、みな音声や言葉がなく、常に寂滅の相にある。

(87) 然炬三昧は、炬火くわを持つて夜道を歩けば、足を踏み外して谷底に落ちることがないように、菩薩がこの三昧を得れば、智慧の炬火によつて、諸法に執著することがない。

(88) 淨相三昧は、この三昧を得れば清淨にして、三十二相を具足し、一切の事象の総相・別相・無相清淨を観察する。

(89) 破相三昧は、この三昧を得れば、一切の法相や諸の三昧の相を見ることがなく、無相三昧を得る。

(90) 一切種妙足三昧は、この三昧を得れば、諸の功德を具足して莊嚴する。例えば、好い姓・好い家・好い身体・好い眷属や禪定や智慧などを具足して清淨となる。

(91) 不喜苦樂三昧は、この三昧を得れば、世間の樂よろこびが多く、憂うれいが多く、真実と偽りが逆転しているから、願

い求めるものはないと観、世間の苦は病氣であつて、矢が身体に射ち込まれたのと同じであると観、心に喜や楽を生じない。

(92) 無尽相三昧は、この三昧を得れば、一切の法を觀察する時、壞すことなく、尽きることがない。

(93) 陀羅尼三昧は、この三昧力を得れば、聞持等のもろもろの陀羅尼を自然に得る。

(94) 撰諸邪正相三昧は、この三昧を得れば、三聚の衆生は、正定・邪定・不定を見ることがなく、全て棄てることなく、一心に撰取る。

(95) 滅憎愛三昧は、この三昧を得れば、喜ぶべき事象の中にも愛を起すことなく、憎むべき事象の中にも瞋りを起ささない。

(96) 逆順三昧は、この三昧を得れば、もろもろの事象の中で、逆と順とを自在に、もろもろの邪逆の衆生を破壊し、順じて衆生を教化する。

(97) 淨光三昧は、この三昧を得れば、一切の事象の中のもろもろの煩惱の垢は不可得である。この不可得であるから、もろもろの三昧は清淨である。

(98) 堅固三昧には二説あり。ある人は、何ものに対しても堅固である金剛三昧を指すといひ、ある人は、諸法実相の智相の三昧であるから堅固という。

(99) 満月淨光三昧は、秋の夜の満月の光りが爽やかなよう

『次第禪門』の研究(六)(大野)

に、菩薩は諸の悪はない。この三昧を得れば、月が満ちて闇を破るから、清淨にしてみろもろの錯謬はない。

(100) 大莊嚴三昧は、この三昧を得れば、一時に諸の功徳を莊嚴する。この莊嚴は、空にして所有なく、心に執著がないと觀じる。

(101) 能照一切世三昧は、この三昧を得れば、衆生世間・住世間・五衆世間を照らす。

(102) 三昧等三昧は、この三昧を得れば、諸の三昧を觀ればみな一等であり、またことごとく平等である。

(103) 撰一切有諍無諍三昧は、この三昧を得れば、一切の事象は如是とも、不如是とも見ることなく、またもろもろの事象を有諍とも、無諍とも分別せず、一切に通達して無礙である。

(104) 不樂一切住処三昧は、この三昧を得れば、世間や非世間に住むことを樂しまない。

(105) 如住定三昧は、この三昧を得れば、一切の事象の如実の相を知り、咎を見ない。

(106) 壞身衰三昧は、この三昧を得れば、智慧の力によつて、徐々に身体が衰えるすがたを破壊し、また不可得のすがたをも見ない。

(107) 壞語如虛空三昧は、言葉は内の風によつて起り、七処に触れて声になるという。このように言葉が発せられる因縁を觀察して、言葉に固定的不変な独自の實體がないと

『次第禪門』の研究（六）（大野）

觀察して、我に執著し愛憎を生じることがない。

(66) 離著虚空不染三昧は、菩薩は般若波羅蜜を實踐し、諸法の畢竟空を觀察し、不生不滅にして虚空であつて、例えるものがない。この三昧は、虚空に執著することを離れ、また自らに執著することを離れる。

参考——「般舟三昧」について

般舟三昧は、諸仏現前三昧とも、現在仏悉在立三昧とも、現在仏悉在前立定とも、仏立三昧ともいう。般舟三昧は、他の仏国土に現在する仏が目の前に立ち現われる三昧である。

仏に三昧中に出会うことを説く「見仏思想」は、大乘仏教の特徴の一つであるが、その中の最も代表的なものが、『般舟三昧經』『大智度論』『十住毘婆舍論』などに説かれる般舟三昧である。後漢の支婁迦讖訳『般舟三昧經』三卷によれば、戒を保ち、人里離れた静処で三昧を實踐し、西方極楽国で現に説法している阿弥陀仏を一心に想念すると七昼夜に及べば、覚醒時や夢中に、仏が現前するといふ。

中国においては、廬山慧遠（三三四—四一六）がはじめて結社を結んで、般舟三昧を實踐し、智顛（五三八—五九七）は『摩訶止観』で四種三昧の一つとして般舟三昧を「常行三昧」として取り上げ、善導（六一三—六八一）は往生の業とするなど、般舟三昧は、最も影響を与えた三昧

の一つである。

(67) 禪を説けば、すなわち一切を撰す。『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、一切の煩惱がない安らぎにあり、智慧と禪定とがバランスよく兼ね具わっている心の状態を成就する修行法をいう。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。

「説く」は、いうこと、述べること、解釈することをいう。

「すなわち一切を撰す」は、先に『次第禪門』巻第一上で、「禪は、最も大なること王のごとし。禪波羅蜜というは、一切みな撰す。」（『大正藏』四六・四七八b）と説いたように、禪は一切の修行法を統轄することの具体例として説いた内容をいう。具体的には、禪は、八万四千あるといわれる仏教の修行法や百八三昧や百二十三昧や諸仏の成道や転法輪などの勝れた徳性を全て統轄することをいう。

(68) もし余定を説けば、すなわち撰せざるところあり。故に禪を波羅蜜と名づく。〔余〕は、あまり、余分、その他、他のこと、余すこと、残すことをいう。

〔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。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。

〔余定〕は、仏教以外の宗教や哲学諸派などが実践する、禪以外の修行法をいう。具体的には、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な目的とした、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、出家したばかりのゴータマは、二人の修定家のアーラーダ・カラーマと、ウツダカ・ラーマプッタから禪定(ヨーガ)の修行法を学んだように、仏教以外の宗教や哲学諸派などが、実践する禪定(ヨーガ)をいう。

〔撰せざるところあり〕は、統轄しないこと、含まないことをいう。

〔故に〕は、こういうわけで、このために、それ故にの意をいう。

〔波羅蜜〕は、サンスクリット語でガンジス河を渡ることを原義とするパーラミターの首写語。波羅蜜多とも、幡

『次第禪門』の研究(六)(大野)

囉弥多とも、波羅美多などとも書く。意識では、到彼岸・事究竟・度無極・度などと訳す。

〔名づく〕は、名づけること、命名されることをいう。

〔故に禪を波羅蜜と名づく〕は、インド伝来の四禪・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原始仏教以来の修行法である禪を、大乘仏教の根本義を明らかにした『大智度論』で細かく分類していけば、首楞嚴三昧から始まり離著虚空不染三昧に至る「百八三昧」になり、またこの「百八三昧」の百八種類の三昧に、色界に生じる四段階の禪定である「四禪」から始まり、もろもろの菩薩が実践する三昧の「諸の菩薩の三昧」から成る十二種の三昧を合計すれば、百二十種の三昧となるが、これらの禪の修行法を共通する言葉でまとめれば、サンスクリット語のパーラミターの首写語である波羅蜜と名づけられることをいう。

なお、注の(61)～(68)までに似た内容が、『大智度論』卷第十七・積初品中禪波羅蜜第二十八にある。

〔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々の定を波羅蜜と名づけず。何をもってただ禪波羅蜜というや。』と。〔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。禪を秦には思惟修といい、禪波羅蜜といい、一切みな撰す。また次に、禪は最も大なること王のごとく、禪を説けば一

『次第禪門』の研究（六）（大野）

切を撰し、余定を説けばすなわち撰せず。何をもつての故に、この四禪の中は、智と定と等しくして楽なるなり。未到地・中間地は、智多くして定少なし。無色界は、定多くして智少なし。この処は楽にあらず。譬えば、車の一輪は強く、一輪は弱ければすなわち安穩ならざるがごとく、智と定と等しからざるもまたかくのごとし。また次にこの四禪処には、四等心・五神通・背捨・勝処・一切処・無諍三昧・願智頂禪・自在定・練禪・十四變化心・般舟般・諸の菩薩の三昧・首楞嚴等あり。略説すれば百八なり。および仏の得道・捨寿、かくのごとき等の種々の功德妙定は、みな禪中に在り。これをもつての故に、禪を波羅蜜と名づけ、余定を波羅蜜と名づけず。』（『大正藏』二五・一八五b）とある。

『大智度論』と『次第禪門』の文章とを比較した場合、『大智度論』では「また次にこの四禪処には、四等心・五神通・背捨（中略）諸の菩薩の三昧・首楞嚴等あり。略説すれば、すなわち百二十なり。諸仏の三昧の不動等は、略説すれば百八なり。」とあるが、『次第禪門』では「四禪中に、八背捨・八勝処（中略）首楞嚴等の諸の三昧の百すなわち八あり。諸仏、不動等の百すなわち二十みな禪中にあり。」とあり、『大智度論』と『次第禪門』とでは、「百八」と「百二十」との表現が入れ替わっている。ここでは

智顛が『大智度論』を基にした取意と考える。参考——「アーラーダ・カーラーマ（アーラーラ・カーラーマ）」と、ウツダカ・ラーマブッタ」について

仏伝によれば、出家したゴータマはマガダ国の都で、二人の修定家のアーラーダ・カーラーマ（アーラーラ・カーラーマ）と、ウツダカ・ラーマブッタの二人を訪ねて「禪定（ヨーガ）」の行法を学んだという。

当時のインドでは、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、最初に禪定（ヨーガ）を選び、当時多くの弟子を従え、また最も優れた修定家とされた二人の指導者を尋ねて、指南を仰いだ。

まずその一人は、アーラーダ・カーラーマである。アーラーダ・カーラーマは、サンスクリット語による表記で、パリー語では、アーラーラ・カーラーマといい、音訳では、阿羅邏伽藍とも、阿羅羅迦羅羅とも、阿邏荼迦邏摩ともいい、意識して懈怠という。この修定家は、王舎城の付近に住しており、「なにも存在しない三昧の境地」であり、「無の境地」である「無所有処定」という瞑想の境地を目指していた。これは、「煩惱を乗り越えた境地」をいい、当時の全ての沙門が目標とするものであった。アーラーダ・カーラーマのもつて、ゴータマも禪定を実践し

て、短期間のうちに、「無所有処定」という境地に達することができたが、満足できずにこれを捨てて、アーラーダ・カーラーマのもとを離れた。

ゴータマが、次に尋ねたのはウツダカ・ラーマブッタである。音訳して、鬱頭藍弗とも、鬱陀羅羅摩子とも、鬱頭藍子とも、優陀羅羅摩子ともいう。この修定家が目指していたのは、「非想非非想処定」という境地である。これは、「想いというものはなく、想いが無いというわけでもない境地」をいい、ヨーガによって、全ての思考をなくすることを目標とした。

ゴータマは、「非想非非想処定」という深い境地を得たが、このアーラーダ・カーラーマと、ウツダカ・ラーマブッタの二人の修定家は、特定の禪定の境地に入ることを目的としたが、いずれもゴータマ自身が求める理想の禪定ではなく、ゴータマは二人の修定家のヨーガを捨てて、新たな修行法を求めて遊行した。

因みに、仏伝によれば、釈尊が成道したときには、アーラーダ・カーラーマとウツダカ・ラーマブッタの二人の修定家は、すでに没していたという。

(69) また次に、四禪の中は、智と定と等しきが故に、波羅蜜と説く。「四禪」は、新訳では四静慮という。四禪は、四禪定または四禪天の略。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

『次第禪門』の研究(六)(大野)

り方が、「(1)初禪(初静慮)」「(2)第二禪(第二静慮)」「(3)第三禪(第三静慮)」「(4)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。特に「第四禪(第四静慮)」は、止と観とが均等の禪定であり、悟りや神通などの智慧が得られる、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」であったといわれる。

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、いまは、智顛の『法界次第初門』卷上之下(『大正藏』四六・六七・一a一六七二b)によれば、

(1)初禪では、覺(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、内淨・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、粗大な觀察の「覺」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。微細な觀察をいう「観」により、禪定においてものこ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「喜」を

『次第禪門』の研究（六）（大野）

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、心に覚・観の混濁のない「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観る「念」にあり、明鏡・止水のような全てを写し出す「一心」にある。

「智」は、無分別智をいう。主観・客観の相を離れて、平等にはたらく真実の智慧をいう。概念的思惟を超えた真観智をいう。対象を分析的に認識する作用に対して、大乘仏教では一切の対象を直観的に把握する智慧を説き、これ

を「般若」という。この般若を「無分別智」と呼び、分析的な智慧である「分別智」と区別して、この無分別智を得ることを修行の眼目とする。

「定」は、一般的には、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。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。ここでは、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ことをいう。

「等しい」は、一般的には、同等であること、差がないことをいう。ここでは、バランスが保たれている状態をいう。

「故に」は、こういうわけで、このために、それ故にの意をいう。

「波羅蜜」は、サンスクリット語でガンジス河を渡ることを原義とするパーラミターの音写語。波羅蜜多とも、幡囉弥多とも、波羅美多などとも書く。意識では、到彼岸・事究竟・度無極・度などと訳す。

「説く」は、いうこと、述べること、解釈することをいう。

(70) 未到地・中間禪は、智多くして定少なし。未到地

は、「みとうじ」と訓み、未至定みしじやうをいう。未至定は、前出の四禪定のうち、初禪定を得るための準備的修行の定を、特に「未至定」という。この未至定に対して、他の禪定の準備的修行の定を「近分定こんぶんじやう」という。つまり、未至定は、初禪定に入る前の欲界定をいい、いまだ根本の初禪定に至っていないことをいう。未至定は、禪定としての精神統一は不十分であるが、これによつても阿那含に至るまでの無漏の聖位を得ることができるとされる。信・施・戒などによるものがそれである。なお、玄奘訳の『阿毘達磨俱舍論』巻第二十八によれば、「未至定にまた、味相応あり。未だ根本を起さざれば、またこれを貪るが故なり。これによりて未至には、具に三種あり。」(『大正蔵』二九・一四九)とある。これは、四禪・四無色定の八根本定の各前段階として、八つの近分定があるが、この中の、特に初禪の前段階を「未至定」といい、ここには根本定に執著する「味相応(味定)」の場合と、執著のない有漏善としての「淨相応(淨定)」の場合と、更に前述のようにに聖位を得る「無漏相応(無漏定)」の場合との三つがあるから、未至定には味定・淨定・無漏定の三種があることをいつている。

なお「近分定」は「ごんぶんじやう」と訓み、根本定に入る前の準備的修行の定をいう。近分は、後述する「根本定」に近いという意味をいう。近分定は、貪・瞋・癡など

『次第禪門』の研究(六)(大野)

の迷いである修惑を伏圧して得る境地のすぐれた禪定をいう。「根本定」が、煩惱を断除するのに対して、伏圧する境地が近分定である。つまり近分定は、貪・瞋・癡などの迷いである修惑をおさえて得る上位の禪定をいう。次にその修惑を断じて根本定を得る。色界の初禪から、無色界の第四天まで、八つの近分定がある。

「根本定」は、根本禪とも、根本等至とも、八等至とも、根本ともいう。前出の「近分定」の対義語。貪・瞋・癡などの迷いである修惑を断じて得る境地のすぐれた禪定をいう。下地の修惑を断じて得た上地の禪定をいう。四禪・四無色定に、おのおの一つずつの根本定があり、合わせて、八根本定となる。

「中間禪」は、「ちゆうげんぜん」と訓む。中間禪は、中間定とも、中間静慮とも、中静慮とも、中定ともいう。中間とは、四禪のうち初禪と第二禪との中間を指し、初禪と第二禪との間にのみ存在する。具体的には、初禪は、「有尋有伺定うじんゆうじやう」といい、そこには粗い思惟作用である「尋じん」も、微細な思惟作用の「伺じん」もあるとされる。第二禪になると、「無尋無伺定」で、そこには粗い思惟作用である「尋」も、微細な思惟作用の「伺」もなくなるとされる。しかし、実際には、有尋有伺定から直接に、無尋無伺定に至るのではなく、その中間には、「無尋唯伺定(伺のみあつて、尋のない禪定の状態)があるとされ、これを

『次第禪門』の研究（六）（大野）

初禪と第二禪との間に置いて、「中間定（中間禪・中間靜慮・中靜慮・中定）」という。つまり中間禪は、初禪の根本定である「有尋有伺定」と、第二禪の「無尋無伺定」との、中間にある定で「無尋唯伺定」をいう。つまり、この中間禪は、微細な思惟作用の「伺」があるが、粗い思惟作用の「尋」がないから、初禪よりも勝れているが、伺があるから、第二禪より劣るのであり、ここに中間定（中間禪・中間靜慮・中靜慮・中定）という名の由来がある。

この中間定は、初禪の中の最勝である「大梵天王（大梵王）」の方便定であるから、中間定を修行実践すれば、大梵処の果を得て、更に中間定を修行実践すれば、大梵とすることができる。またパーリ仏教では、この「中間定」を独立させて第二禪とし、以前の第二禪ないし第四禪はこれを、第三禪ないし第五禪とし、禪を五段階に分類することもある。

「多い」は、数や量が沢山であること、多量であること
をいう。

「少ない」は、数や量が少ないであること、少量であることをいう。

参考——「近分定」と「未至定」と「根本定（根本禪・根本等至・八等至・根本）」について

四禪と四無色定の八定には、おのおの、その定に入り終わった段階と、そこに近づきつつある段階との二種の区別

がある。前者を、「根本定（根本禪・根本等至・八等至・根本）」といい、後者を「近分定」という。

四禪と四無色定には、おのおの準備的修行の定である「近分定」がある。その数は、根本定（根本禪・根本等至・八等至・根本）が八種あるから、近分定もまた八種ある。

近分という名称は、根本定に近い勢分という意味である。そして、この定地によって、三界を下より順に九地に分類した「下地」の染を離れ、根本定に入るとする。その八近分のうち、初禪の近分を特に「未至定」と名づける。なぜ、「未至定」というかという点、第二禪地から非想非非想処地までの他の七近分定は、前々の根本定に乗じて起こすものであるのに対して、初禪の近分定は、未だかつて根本定に至っておらず、根本定の功德が、未だかつて現われていないからである。

「根本定」は、根本禪とも、根本等至とも、八等至とも、根本ともいう。前出の「近分定」の対義語。貪・瞋・癡などの迷いである修惑を断じて得る境地のすぐれた禪定をいう。三界を九地に分けた「下地」の修惑を断じて得た上地の禪定をいう。四禪・四無色定に、おのおのの一つずつの根本定があり、合わせて、八根本定となる。

つまり根本定は、三界を下より順に「欲界地・初禪地・第二禪地・第三禪地・第四禪地（以上四地が色界）・空無

辺処地・識無辺処地・無所有処地・非想非非想処地（有頂地ともいう。以上四地が無色界）の九地に分類した「下地」の修惑（修行実践によって断ぜられるべき煩惱）を、全て断じ終わって得た定をいう。

近分定は、根本定の前段階として、なお修行実践によって断ぜられるべき煩惱の修惑を断じてはいないが、それを伏圧したところに得られる禅定をいう。

(71) 四無色は定多くして、智少なし。四無色は、四無色定をいう。四無色定は、四空定ともいう。三界のうち最も高位の世界で、精神のみが存在する「無色界」で実践される四種類の禅定のこと、具体的には、(1)虚空定・(2)識処定・(3)無処有定・(4)非有想非無想定をいう。先の「四禅」が、色界の禅定であつたのに対して、この四無色定は、無色界の禅定を構成し、順次、心が静まっていく状態を示している。

(1)虚空定は、種々の相を念じることがやんで、無辺の虚空に対応する禅定が現われることをいう。

(2)識処定は、虚空に相応すると散乱を起こす場合があるので、今度はその散乱する心を意識と相応させることをいう。

(3)無処有定は、意識作用を次第に減らしていき、意識がはたらかないようにすることをいう。

(4)非有想非無想定は、想念があるのでなく、ないので

『次第禅門』の研究(六) (大野)

もないような心の状態である。凡夫や外道は、この非有想非無想定を涅槃とするが、想念が全て断たれているから非有想というに過ぎず、仏弟子は如実にその微細な想念のありようを知ることができ、その無想の得失を知ることができる。

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

(72) 車輪の一は強く、一は弱ければ、すなわち任載せざるがごとし。四禅は、智と定と等しきが故に、波羅蜜と説く。車輪は、一般的には、車の輪をいう。ここでは、荷車の車輪をいう。

「一」は、一般的には、ひとつ、多くの中のあるものと、あるひとつのをいう。ここでは、対になった車輪のうち一方をいう。

「強い」は、「弱」の対義語。つよいこと、力があること、勢いがある、盛んである、荒い、たけだけしい、まさること、すぐれることをいう。

「弱い」は、「強」の対義語。かよわいこと、ひよわいこと、ちいさく劣っていることをいう。

「任載」の「任」は、おうこと、担うこと、かつぐこと、荷物をいう。「載」は、舟や車に乗せて運ぶこと、物を上に載せることをいう。従って「任載」は、荷車に荷物

『次第禪門』の研究（六）（大野）

を載せて運ぶこと、荷車の荷台に物を載せて運ぶことをいう。

「智と定と等しき」は、前出の「智」と「定」とのバランスが保たれている状態、定慧不二の状態をいう。

(73) また次に、禪に約して波羅蜜を説けば、すなわち一切の諸定を撰す¹¹。「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、一切の煩惱がない安らぎにあり、智慧と禪定とがバランスよく兼ね具わっている心の状態を成就する修行法をいう。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。

「約す」は、の立場から明かすことをいう。

「一切の諸定」は、先に『次第禪門』巻第一上で、「禪は、最も大なること王のごとし。禪波羅蜜というは、一切みな撰す。」（『大正藏』四六・四七八b）と説いたように、禪は一切の修行法を統轄することの具体例として説い

た内容をいう。具体的には、禪は、八万四千あるといわれる仏教の修行法や百八三昧や百二十三昧や諸仏の成道や転法輪などの勝れた徳性を全て統轄してをいう。

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

(74) 禪を秦には「思惟修」という。この諸定は、ことごとくこれ思惟修の功德なるが故に¹²。「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）の勢いが遠く四方に伝わったため、諸外国の多くは、秦をもっ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。

「この諸定」は、前出の「一切の諸定」と同義。

「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。

「思惟修の功德」は、思惟修を修行実践した結果をいう。

(75) まさに知るべし。諸定は、ことごとく波羅蜜の名を受くることを得¹³。「諸定」は、インド伝来の四禪・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禪や、『大智度論』などが明かす百八三昧や、百二十三昧など様々な禪定をいう。

「ことごとく」は、残らず、みな、全てをいう。

「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。

「受く」は、受けとること、得ること、おさめることをいう。

なお、注の(69)～(75)までに似た内容が、『大智度論』卷第十七・釈初中禪波羅蜜第二十八にある。「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々の定を波羅蜜と名づけず。何をもつてただ禪波羅蜜というや。』と。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。禪を秦には思惟修といい、禪波羅蜜といい、一切みな摂す。また次に、禪は最も大なること王のごとく、禪を説けば一切を摂し、余定を説けばすなわち摂せず。何をもつての故に、この四禪の中は、智と定と等しくして楽なるなり。未到地・中間地は、智多くして定少なし。無色界は、定多くして智少なし。この処は楽にあらず。譬えば、車の一輪は強く、一輪は弱ければすなわち安穩ならざるのごとく、智と定と等しからざるもまたかくのごとし。』(『大正藏』二五・一八五b)とある。ここでは、『大智度論』の取意。

(76) 『大品』の中に、百の波羅蜜を説くがときは、また背捨・勝処(念処・背捨)等を説いて、みな波羅蜜と名づく。『大品』は、『大品經』とも、『大品般若經』ともいう

『次第禪門』の研究(六)(大野)

が、正式には『摩訶般若波羅蜜經』という。

「百の波羅蜜」は、『大品般若經』卷第十二・遍歎品第四十四・丹百波羅蜜品(『大正藏』八・三二一c一三三a)と、『大智度論』卷第六十五・釈諸波羅蜜品第四十四(『大正藏』二五・五一八b一五二二a)に説く、無辺波羅蜜から始まり、仏波羅蜜に至る九十一種ないし九十種の波羅蜜が、それぞれ般若波羅蜜の關係にあると説く内容をいう。

「背捨」は、「はいしゃ」と訓み、八背捨をいう。八解脱と同義。八種の禪定の力によつて、欲貪や色貪などの貪著の心を捨てることをいう。八背捨の各項目の名称は、經論によつて異なるが、いまは天台の辭書的作用を担った、『法界次第初門』卷中之上(『大正藏』四六・六七六c一六七七b)によれば、次の通りである。

(1) 「内有色相外觀色背捨」は、色や形の色相が、内心にあるのを除くために、外境の色や形について、青瘀濃爛などの不淨觀を實踐する。これは、食欲や淫欲や睡眠欲を断じて、物質的なものが全て清淨な世界である色界で実践される「色界四禪」のうち、最下位の「初禪」にあたる。なお、青瘀濃爛の青瘀は、肉体に対する不淨觀を除くための「九想」のうちの第二の青瘀想をいい、濃爛は九想のうちの第五の濃爛想をいう。

(2) 「内無色相外觀色背捨」は、内心の色相はなくなつた

『次第禪門』の研究(六)(大野)

が、さらにこれを確實にするために、外の諸色において青瘀濃爛などの不淨觀を實踐する。これは色界四禪のうち、下位から二番目の「第二禪」にあたる。

(3)「淨背捨身作証背捨」は、前の不淨觀の心を捨て、外境の色や形について清らかな面を觀しても執著する心を起ささないで、淨解脱を体得し、具足して安住する。これは色界四禪のうち、最上位の「第四禪」にあたる。

(4)「虚空処背捨」は、根本四禪の色など物質的な相を全て滅して、空無辺処に入るための「無辺の虚空の定」を修行實踐し、完成する。これは、三界のうち最上の領域で、欲望と物質的形態との束縛を脱して、精神のみが存在する世界の無色界で實踐される、無念無想の禪定である「四無色定」のうち、最下位の「空無辺処定」にあたる。

(5)「識処背捨」は、虚空処の心を捨てて、一心に「識無辺処の定」を修行實踐して完成する。これは無色界の四無色定のうち、下位から二番目の「識無辺処定」にあたる。

(6)「無所有処背捨」は、識無辺の心を捨てて、一心に「無所有の定」を修行實踐して完成する。これは無色界の四無色定のうち、上位から二番目の「無所有処定」にあたる。

(7)「非有想非無想背捨」は、無所有処の心を捨てて、一心に「非有想非無想の定」を修行實踐して完成する。これは無色界の四無色定のうち、最上位のうち「非有想非無想

定(非想非非想処定)」にあたる。

(8)「滅受想背捨」は、心のはたらきである、感受作用の「受」や表象作用の「想」など一切の心のはたらきを捨てて、寂靜の境地である「滅受想定」に入る。これは、八背捨(八解脱)や、九次第定の最高位である「滅受相定(滅尽定)」にあたる。なお、『大品般若経』卷第十二・遍歎品第四十四・丹波羅蜜品(『大正藏』八・三三三a)には、八背捨は不可得であるから、背捨波羅蜜というといっている。

「勝処」は、八勝処をいう。八除入とも、八除処ともいう。眼・耳・鼻・舌・身の五官の欲が存在する世界である、「欲界」の目の対象である色と形を意味する色処を觀察し、これを克服して、貪りの心を除く八段階の修行法をいう。

(1)色や形の色相が、内心にあるのを除くために、見られる対象である、色と形の少分を觀察して、これを克服し貪欲を滅する。

(2)さらに同様に、色処の多分をも克服する。

(3)内心に色相がなくなったが、さらに色処の少分を觀察してこれを克服する。

(4)さらに同様の色処の多分をも克服する。

(5)同様に、内心の色相がなく、さらに対象の色彩の青、
(6)黄、

(7) 赤、

(8) 白を觀察して、これを克服する。

このうち(1)～(4)は全て、色界四禪のうち初禪と第二禪とにより、(5)～(8)は色界四禪のうち第四禪による。また(1)と(2)は、先の「八背捨（八解脫）」の第一にあたり、(3)と(4)は八背捨の第二にあたり、(5)～(8)は八背捨の第三にあたる。因みに、先の八背捨（八解脫）は、貪りの心を捨てるだけで、まだ自在を得ていないのに対して、この八勝処（八除入・八除処）は、対象をコントロールして自在を得ているという相違がある。

なお智顛は、『法界次第初門』巻中之上（『大正藏』四六・六七七b-c）で、八勝処について、次のように解釈している。

八勝処は、八背捨を修行実践した後、觀想が熟達して、自在に淨・不淨の境地を觀察することができるようになることをいう。

(1) 「内有色相外觀色少、若好醜、是名勝知勝見」
は、内身の色相の貪著を除くために、好・醜の外色の少分を觀察することをいう。

(2) 「内有色相外觀色外、若好若醜、是名勝知勝見」は、内身の色相の貪著を除くために、好・醜の外色の多分を觀察することをいう。

(3) 「内無色相外觀色少、若好若醜、是名勝知勝見」は、

『次第禪門』の研究（六）（大野）

内身に色相はなく、貪著することもないが、さらにこれを確實にするために、好・醜の外色の少分を觀察することをいう。

(4) 「内無色相外觀色多、若好若醜、是名勝知勝見」は、内身に色相はなく、貪著することもないが、さらにこれを確實にするために、好・醜の外色の多分を觀察することをいう。

(5) 「青勝処」は、青色を觀察して、一切の事象に執著を生じないことをいう。

(6) 「黄勝処」は、黄色を觀察して、一切の事象に執著を生じないことをいう。

(7) 「赤勝処」は、赤色を觀察して、一切の事象に執著を生じないことをいう。

(8) 「白勝処」は、白色を觀察して、一切の事象に執著を生じないことをいう。

「波羅蜜」は、サンスクリット語でガンジス河を渡ることを原義とするパーラミターの音写語。波羅蜜多とも、幡囉弥多とも、波羅美多などとも書く。意識では、到彼岸・事實竟・度無極・度などと訳す。

「背捨・勝処等を説いて、みな波羅蜜と名づく」は、『大品般若経』卷第十二・遍數品第四十四・丹百波羅蜜品には、舍利弗が仏陀に対して、『世尊よ、念処波羅蜜はこれ般若波羅蜜なり。』と。仏いわく、『身・受・心・法は不可

『次第禪門』の研究(六)(大野)

得なるが故に」と(中略)『世尊よ、無礙智波羅蜜はこれ般若波羅蜜なり。』と。仏いわく、一切法は、無障、無礙なるが故なり。』と。『大正藏』八・三二二c一三一二a)とあるように、四念処、八正勤、四如意足、五根、五力、七覚分、八聖道分、三解脱門の無作・空・無相、八背捨、九次第定、六波羅蜜の布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧、十力、四無所畏、四無礙智から成る二十一種類の修行法が、サンスクリット語のパラミターの音写語である、波羅蜜と名づけられると説いている。『大品般若経』の該当箇所には、『次第禪門』の本文中にある八勝処の説明はないが、ここでは、『大品般若経』を基にした取意と考える。

具体的には、後述する参考の項に「百波羅蜜」について記す中の(6)念処波羅蜜(8)無礙智波羅蜜までの二十一種の修行法をいう。

(7) ただ四禪は、根本にあれば、先にその名を受くるのみ。余定に通ぜざるには非ず。四禪は、新訳では四静慮という。四禪は、四禪定または四禪天の略。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、(1)初禪(初静慮) (2)第二禪(第二静慮) (3)第三禪(第三静慮) (4)第四禪(第四静慮)と、四段階にわたって次第に深まる禪定をいう。特に「第四禪(第四静慮)」は、止と観とが均等の禪定で

あり、悟りや神通などの智慧が得られる、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」であったといわれる。

四禪は原始仏教以来、典型的な説明がなされているが、いまは、智顛の『法界次第初門』巻上之下(『大正藏』四六・六七一a一六七二b)によれば、

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

(4)第四禪では、不苦不楽・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。

「根本」は、ねもと、事物のはじめ、根本、最も主なもののとえをいう。

「四禪は、根本にあれば」は、欲界の迷いを超えて、色界に生じる四段階の禪定である「四禪」は、釈尊が実践して以来、原始仏教の伝統的な修行法であり、これが根本とされるからをいう。

「先にその名を受くるのみ」は、サンスクリット語のパラミターの音写語である、波羅蜜と名づけられること

をいう。

「余定」は、四禪以外の禪定、四禪以外の全ての修行法をいう。

「通ぜざるには非ず」は、二重否定の文章なので肯定文を意味し、通じることを用いる。

参考——『大品般若経（『摩訶般若波羅蜜経』）について

『大品般若経』は、『大品』とも『大品経』とも略称するが、正式には『摩訶般若波羅蜜経』という。本経は、全二十七卷九十品から成り、『大正藏』第八卷に所収する。鳩摩羅什（三四四—四一三・三五〇—四〇九）が、弘始六年（四〇四）に訳した。

『大品般若経』は、サンスクリット語原典の『二万五千頌般若経（パンチャヴィンシャティサーハスリカー・プラジュニヤール・パールミター）』を漢訳したものである。一方、『小品般若経（小品般若波羅蜜経）』は、サンスクリット語原典の『八千頌般若経（アシュタサーハスリカー・プラジュニヤール・パールミター）』を漢訳したものである。

『大品般若経』『小品般若経』ともに羅什が訳出したが、この面経典の關係は、『小品般若経』に新たな内容を加えて発展増広したものが、『大品般若経』である。このため『小品般若経』は、初品から囑類品まで二十九品であるが、『大品般若経』は初品から囑類品まで九十品に拡大されている。従って、『大品般若経』という略称は、『小品般若経』の対比でできたものである。

『次第禪門』の研究（六）（大野）

『大品般若経』の異訳には、竺法護訳の『光讚般若波羅蜜経』十卷や、無羅叉訳の『放光般若波羅蜜経』二十卷があり、ともに西晋（二八〇—三一六）時代の訳出である。

『放光般若波羅蜜経』のサンスクリット語原典が、二六〇年に得られていることから、本経の成立は、遅くとも三世紀前半であると考えられている。なお、羅什は『大品般若経』の翻訳と校正に一年間をかけ、更に本経の注釈書である『大智度論』の訳出を待って、校訂を加えて更に一年間、計二年間を費やした。この際、旧訳の『放光般若波羅蜜経』を参酌して、その欠陥の部分をつつたという。

『大品般若経』は、仏陀が王舎城の耆闍崛山において、須菩提に説いた経典である。『小品般若経』『大品般若経』ともに、善男子・善女人が無上の覺りを得ようとすることを起し、長い間修行実践し、不退転の菩薩になり、無上正等覺を得るために必要な、般若波羅蜜を説く点は同じであるが、前述したように、本経は、序品から囑類品まで九十品から成っており、『小品般若経』に比べるとかなり増広されている。例えば、『大品般若経』相行品第十には、首楞嚴三昧・宝印三昧・師子遊戲三昧などから成る百八三昧や、他の品には、多くの陀羅尼を説いている。また本経は、四念処・五根・七覺支・八聖道分・十一智・十念・九次第定・仏の十力・十八不共法などのアビダルマ仏教の術

『次第禪門』の研究(六)(大野)

語が多用されているが、これは般若・空に基づく大乘菩薩道の体系の組織化を目指したものであって、専門的・実践的な傾向を示している。

『大品般若経』の注釈には、龍樹(一五〇―二五〇あるいは一〇〇―二〇〇)の『大智度論』や、吉蔵(五四九―六二二)の『大品経遊意』『大品経義疏』や、新羅の元曉(六一七―六八六)の『大慧度経宗要』などがあるが、中国では、三論宗や四論宗が本経を所依の經典とした。

参考——『百波羅蜜』について

百波羅蜜は、『大品般若経』巻第十二・遍歎品第四十四・丹百波羅蜜品(『大正蔵』八・三一―c―三一三a)と、『大智度論』巻第六十五・積諸波羅蜜品第四十四(『大正蔵』二五・五一―b―五二二a)に説く、無辺波羅蜜から始まり、仏波羅蜜に至る九十一ないし九十種の波羅蜜が、それぞれ般若波羅蜜の關係にあると説く内容をいう。

このうち、『大品般若経』では九十一種の波羅蜜を説き、『大智度論』では九十種の波羅蜜を説く。百波羅蜜といえは、一般的には、百種類の波羅蜜が説かれていると理解され易いが、実際には、仏陀と須菩提の對話の中で、九十一種ないし九十種の波羅蜜が、それぞれ般若波羅蜜の關係にあると説くだけである。しかし、『大品般若経』遍歎品の品名の下には、「丹百波羅蜜品」とあるように、百波羅蜜は同品に説く内容をいう。

なお『大智度論』では、『大品般若経』に基づいて、一つ一つ注釈を施している箇所は全体の半分だけで、残りの半分は注釈を省略している。『大品般若経』の記述によれば、百波羅蜜は左記の通りである。

- (1) 無辺波羅蜜は、虚空のように無辺であるから、無辺波羅蜜という。
- (2) 等波羅蜜は、諸法は等しいから、等波羅蜜という。
- (3) 離波羅蜜は、畢竟空であるから、離波羅蜜という。
- (4) 不壊波羅蜜は、一切法は不可得であるから、不壊波羅蜜という。
- (5) 無彼岸波羅蜜は、名もなく身もないから、無彼岸波羅蜜という。
- (6) 空種波羅蜜は、入出息は不可得であるから、空種波羅蜜という。
- (7) 不可説波羅蜜は、覺観は不可得であるから、不可説波羅蜜という。
- (8) 無名波羅蜜は、受・想・行・識は不可得であるから、無名波羅蜜という。
- (9) 不去波羅蜜は、一切法は不来であるから、不去波羅蜜という。
- (10) 無移波羅蜜は、一切法は不可伏であるから、無移波羅蜜という。
- (11) 尽波羅蜜は、一切法は畢竟尽であるから、尽波羅蜜と

- いう。
- (2) 不生波羅蜜は、一切法は不滅であるから、不生波羅蜜という。
- (3) 不滅波羅蜜は、一切法は不生であるから、不滅波羅蜜という。
- (4) 無作波羅蜜は、作者は不可得であるから、無作波羅蜜という。
- (5) 無知波羅蜜は、知者は不可得であるから、無知波羅蜜という。
- (6) 不到波羅蜜は、生死は不可得であるから、不到波羅蜜という。
- (7) 不失波羅蜜は、一切法は不失であるから、不失波羅蜜という。
- (8) 夢波羅蜜は、夢の中で見たものは不可得であるから、夢波羅蜜という。
- (9) 響波羅蜜は、声を聞くものは不可得であるから、響波羅蜜という。
- (20) 影波羅蜜は、鏡に映し出されたものは不可得であるから、影波羅蜜という。
- (21) 焰波羅蜜は、水の流れば不可得であるから、焰波羅蜜という。
- (22) 幻波羅蜜は、術事は不可得であるから、幻波羅蜜という。

『次第禪門』の研究(六)(大野)

- (23) 不垢波羅蜜は、諸の煩惱は不可得であるから、不垢波羅蜜という。
- (24) 無淨波羅蜜は、煩惱は虚誑であるから、無淨波羅蜜という。
- (25) 不汚波羅蜜は、処は不可得であるから、不汚波羅蜜という。
- (26) 不戲論波羅蜜は、一切の戲論は破れるから、不戲論波羅蜜という。
- (27) 不念波羅蜜は、一切の念は破れるから、不念波羅蜜という。
- (28) 不動波羅蜜は、法性は常住であるから、不動波羅蜜という。
- (29) 無染波羅蜜は、一切法を知って妄解がないから、無染波羅蜜という。
- (30) 不起波羅蜜は、一切法は、無分別であるから、不起波羅蜜という。
- (31) 寂滅波羅蜜は、一切の法相は不可得であるから、寂滅波羅蜜という。
- (32) 無欲波羅蜜は、欲は不可得であるから、無欲波羅蜜という。
- (33) 無瞋波羅蜜は、瞋恚は不実であるから、無瞋波羅蜜という。
- (34) 無癡波羅蜜は、無明の黒闇が減びるから、無癡波羅蜜

『次第禪門』の研究（六）（大野）

という。

(35) 無煩惱波羅蜜は、分別憶想は虚妄であるから、無煩惱波羅蜜という。

(36) 無衆生波羅蜜は、衆生は無所有であるから、無衆生波羅蜜という。

(37) 無断波羅蜜は、諸法は不起であるから、無断波羅蜜という。

(38) 無二辺波羅蜜は、二辺を離れるから、無二辺波羅蜜という。

(39) 不壊波羅蜜は、一切法は相い離れないから、不壊波羅蜜という。

(40) 不取波羅蜜は、声聞・辟支仏地を過ぎるから、不取波羅蜜という。

(41) 不分別波羅蜜は、諸妄想は不可得であるから、不分別波羅蜜という。

(42) 無量波羅蜜は、諸法の量は不可得であるから、無量波羅蜜という。

(43) 虚空波羅蜜は、一切法は無所有であるから、虚空波羅蜜という。

(44) 無常波羅蜜は、一切法は破壊であるから、無常波羅蜜という。

(45) 苦波羅蜜は、一切法は苦悩相であるから、苦波羅蜜という。

(46) 無我波羅蜜は、一切法に執著しないから、無我波羅蜜という。

(47) 空波羅蜜は、一切法は不可得であるから、空波羅蜜という。

(48) 無相波羅蜜は、一切法は生じないから、無相波羅蜜という。

(49) 内空波羅蜜は、内法は不可得であるから、内空波羅蜜という。

(50) 外空波羅蜜は、外法は不可得であるから、外空波羅蜜という。

(51) 内外空波羅蜜は、内外法は不可得であるから、内外空波羅蜜という。

(52) 空空波羅蜜は、空空法は不可得であるから、空空波羅蜜という。

(53) 大空波羅蜜は、一切法は不可得であるから、大空波羅蜜という。

(54) 第一義空波羅蜜は、涅槃は不可得であるから、第一義空波羅蜜という。

(55) 有為空波羅蜜は、有為法は不可得であるから、有為空波羅蜜という。

(56) 無為空波羅蜜は、無為法は不可得であるから、無為空波羅蜜という。

(57) 畢竟空波羅蜜は、諸法は畢竟不可得であるから、畢竟

空波羅蜜という。

(58) 無始空波羅蜜は、諸法は無始であり、不可得であるから、無始空波羅蜜という。

(59) 散空波羅蜜は、散法は不可得であるから、散空波羅蜜という。

(60) 性空波羅蜜は、有為無為性は不可得であるから、性空波羅蜜という。

(61) 諸法空波羅蜜は、一切法は不可得であるから、諸法空波羅蜜という。

※(62) 無所得空波羅蜜は、無所有であるから、無所得空波羅蜜という。

(63) 自相空波羅蜜は、諸法は自相が離であるから、自相空波羅蜜という。

(64) 無法空波羅蜜は、無法は不可得であるから、無法空波羅蜜という。

(65) 有法空波羅蜜は、有法は不可得であるから、有法空波羅蜜という。

(66) 無法有法空波羅蜜は、無法有法相は不可得であるから、無法有法空波羅蜜という。

(67) 念処波羅蜜は、身・受・心・法は不可得であるから、念処波羅蜜という。

(68) 正勤波羅蜜は、善・不善の法は不可得であるから、正勤波羅蜜という。

『次第禪門』の研究(六)(大野)

(69) 如意足波羅蜜は、四如意足は不可得であるから、如意足波羅蜜という。

(70) 根波羅蜜は、五根は不可得であるから、根波羅蜜という。

(71) 力波羅蜜は、五力は不可得であるから、力波羅蜜という。

(72) 覚波羅蜜は、七覚分は不可得であるから、覚波羅蜜という。

(73) 道波羅蜜は、八聖道分は不可得であるから、道波羅蜜という。

(74) 無作波羅蜜は、無作は不可得であるから、無作波羅蜜という。

(75) 空波羅蜜は、空相は不可得であるから、空波羅蜜という。

(76) 無相波羅蜜は、寂滅相は不可得であるから、無相波羅蜜という。

(77) 背捨波羅蜜は、八背捨は不可得であるから、背捨波羅蜜という。

(78) 定波羅蜜は、九次第定は不可得であるから、定波羅蜜という。

(79) 檀那波羅蜜は、慳貪は不可得であるから、檀那波羅蜜という。

(80) 尸羅波羅蜜は、破戒は不可得であるから、尸羅波羅蜜

『次第禪門』の研究(六)(大野)

という。

(81) 屬提波羅蜜は、忍・不忍は不可得であるから、屬提波羅蜜という。

(82) 毘梨耶波羅蜜は、懈怠・精進は不可得であるから、毘梨耶波羅蜜という。

(83) 禪那波羅蜜は、定と乱とは不可得であるから、禪那波羅蜜という。

(84) 般若波羅蜜は、癡と慧とは不可得であるから、般若波羅蜜という。

(85) 十力波羅蜜は、一切法は不可伏であるから、十力波羅蜜という。

(86) 四無所畏波羅蜜は、道種智は不没であるから、四無所畏波羅蜜という。

(87) 無礙智波羅蜜は、一切法は障なく礙がないから、無礙智波羅蜜という。

(88) 仏法波羅蜜は、一切法を過ぎるから、仏法波羅蜜という。

(89) 如実説者波羅蜜は、一切の語は如実であるから、如実説者波羅蜜という。

(90) 自然波羅蜜は、一切法の中に自在であるから、自然波羅蜜という。

(91) 仏波羅蜜は、一切法・一切種智を知るから、仏波羅蜜という。

なお、『大智度論』では、右の※(82)無所得空波羅蜜を欠

いた九十種の波羅蜜を説き、また『小品般若経』巻第四・歎淨品第九(『大正藏』八・五五三a—c)では、『大品般若経』の百(実際は九十一種)の波羅蜜の基になった、五

十九種の波羅蜜を説く。『小品般若経』『大品般若経』『大智度論』のそれぞれが説く、百波羅蜜の名称とその名称の

異同については、三枝充眞博士の *Studien Zum Mahaprajnaparamita (upadesa) sastra* (『独文大智度論の研究』

北西堂、二二—二五頁、一九六九年)が詳しい。

(78) 「上に、禪と定と三昧と波羅蜜と等しと明かす。同じとなすや、異となすや。」と「上に」は、『次第禪門』の本文中で説いてきた内容、本文中で前述した内容をいう。

「禪」は、サンスクリット語のドウヤーナの音写語。音訳して禪那ともいう。また意識して、定とも静慮とも思惟

修とも禪定ともいう。心を一つの対象に注いで、心が散ったり乱れたりすることを防ぎ、対象の実相を照らし見て、

正しく捉え、迷いのもとなる自我心を克服する智慧を身につけて、苦なく、欲なく、一切の煩惱がない安らぎにあり、

智慧と禪定とがバランスよく兼ね具わっている心の状態を成就する修行法をいう。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、サンスクリット語のサマーデー、サマーパティなどの訳語。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。

「三昧」は、サンスクリット語やパーリ語のサマーデーの音写語。三昧地とも、三摩地とも、三摩提とも、三摩帝とも音写する。意識して、定とも、定意とも、等持とも、正受とも、調直定とも、正心行処ともいう。心を一つの対象に集中させて、散り乱さない状態、何ものかに心を集中することによって、心が安定した状態に入ることという。禅定と同義。

なお、『大智度論』巻第二十八・初品中欲住六神通釈論第四十三には、「禅定」と「定」と「三昧」の關係について次のように説いている。「また次に一切の禅定は、また定と名づけ、または三昧と名づく。四禅はまた禅と名づけ、または定と名づけ、または三昧と名づけ、四禅を除いて、諸余の定もまた定と名づけ、また三昧と名づけども、名づけて禅となさず。十地の中の定は、名づけて三昧となす。」(『大正蔵』二五・二六八b)とある。ここでは、一切の禅定は、定とも、三昧とも名づける。四禅もまた禅とも、定とも、三昧ともいう。四禅を除いたその他の定も、

『次第禅門』の研究(六)(大野)

また定とも、三昧とも名づけるが、禅とは名づけけない。また十地の定は、三昧とも名づけるという。

「等し」は、一般的には、同等であること、対等であること、差がないことをいう。ここでは、前出の「禅」と「定」と「三昧」と「波羅蜜」の立場が対等であることをいう。

「明かす」は、明らかにすること、はっきりと示し現わすことをいう。

「上に、禅と定と三昧と波羅蜜と等しと明かす」は、『次第禅門』の本文中で、「禅」と「定」と「三昧」と「波羅蜜」の立場が対等であることを明らかにしたことをいう。

具体的には、『次第禅門』巻第一上・釈禅波羅蜜名(『大正蔵』四六・四七七b-四七八b)で、小乗系の禅觀と大乘系の禅法を挙げて、禅波羅蜜の意味と名称について明らかにしてきた内容を指す。

「同じ」は、「異」の対義語。同じこと、同一であること、整っていること、等しいこと、差がないことをいう。

「異」は、「同じ」の対義語。同じでないこと、変わっていること、異なること、別であることをいう。

(79)「通じて論をなすに名義互に通ず。別して往きて解せば、四法の名義おのおの主・対あり。所以は何かん。根本の四禅をただ禅と名づくのみ」通じて」は、一般的には、全体をまとめて、全部を通して、総じて、ひつくるめ

『次第禪門』の研究（六）（大野）

ての意をいう。ここでは、共通した解釈法の「通釈」をいう。

「論をなす」は、明らかにすること、述べることを論じることという。

「名義」は、「みようぎ」と訓む。名は名称をいい、義は意味をいうから、物の名称とその意味をいう。

「互い」は、おのおの、それぞれをいう。

「互いに通ず」は、おのおのが共通すること、それぞれが何らかの形で共通することをいう。

「別して」は、一般的には、共通しないこと、別々にすること、個別にすることをいう。ここでは、共通しない解釈法の「別釈」、個別の解釈法の「別釈」をいう。

「別して往きて解せば」は、個別に解釈すること、別釈の方法を用いて解釈することをいう。

「四法の名義」は、四種類の名前、四種類の名称をいう。具体的には、前出の「禪」「定」「三昧」「波羅蜜」の四種類の名称と意味をいう。

「主」は、「対」の対義語。ここでは、主体をいう。

「対」は、「主」の対義語。ここでは、客体をいう。主体に対応する存在、主体の及ぶ存在をいう。

「根本の四禪」は、前出の「四禪は、根本にあれば」を受ける。欲界の迷いを超えて、色界に生じる四段階の禪定であり、修行の根本であることをいう。

「名づく」は、名づけること、命名されることをいう。

(80) 無色は、ただ定と名づけるのみ。禪・三昧に非ざれば、また波羅蜜と名づけず。無色は、欲界・色界・無色界から成る三界の最高位の世界で、精神のみが存在する無色界で実践される、四無色定をいう。

「四無色定」は、四無色とも、四無色処とも、四空定とも、四空処定ともいう。三界のうち最も最高位の世界で、精神のみが存在する「無色界」で実践される四種類の禪定をいう。具体的には、(1)虚空処定(空無辺処定)・(2)識処定(識無辺処定)・(3)無処有処定・(4)非有想非無想処定(非想非非想処定)をいう。「四禪」が、色界の禪定であるのに対して、この「四無色定」は、無色界の禪定を構成し、順次、心が静まっていく状態を示している。

(1)虚空処定は、空無辺処定ともいう。形のあるこの身を嫌って、無限の虚空に憧れ、虚空は無限であると虚空を思い浮かべて念じる境地をいう。つまり虚空処定は、種々の相を念じることがやんで、無辺の虚空と対応する禪定が現われることをいう。

(2)識処定は、識無辺処定ともいう。外の虚空の相を厭い、内の識を觀じ、識が空間的な限りを超えていると觀じる境地をいう。つまり識処定は、虚空に相応すると散乱を起す場合があるので、今度はその散乱する心を意識と相応させることをいう。

(3)無処有処定は、意識作用を次第に減らしていき、意識がはたらかないようにし、何ものもそこに存在しないという体験の境地に到達することをいう。

(4)非有想非無想処定は、非想非非想処定ともいう。想念があるのでもなく、ないのでもないような心の状態をいう。凡夫や外道は、この非有想非無想処定を涅槃とするが、想念が全て断たれているから非有想というに過ぎない。仏弟子は如実にその微細な想念のありようを知ることができ、その無想の得失を知ることができる。

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

「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。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。

「名づく」は、名づけること、命名されることをいう。

「禪」は、サンスクリット語のドウヤーナの音写語。音訳して禪那ともいう。また意識して、定とも静慮とも思惟修とも禪定ともいう。心を一つの対象に注いで、心が散ったり乱れたりすることを防ぎ、対象の実相を照らし見て、正しく捉え、迷いのもとになる自我心を克服する智慧を身

につけて、苦なく、欲なく、一切の煩惱がない安らぎにあり、智慧と禪定とがバランスよく兼ね具わっている心の状態を成就する修行法をいう。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。

「三昧」は、サンスクリット語やパーリ語のサマーディの音写語。三昧地とも、三摩地とも、三摩提とも、三摩帝とも音写する。意識して、定とも、定意とも、等持とも、正受とも、調直定とも、正心行処ともいう。心を一つの対象に集中させて、散り乱さない状態、何ものかに心を集中することによって、心が安定した状態に入ることという。禪定と同義。

なお一般的には、サンスクリット語やパーリ語のサマーディの音写語である「三昧」は、唐代以降の密教文献では「三摩地」が常用されてくると理解されている。しかし、最近の研究によれば、サンスクリット語の閉塞韻尾の消失により、南北朝の中頃から「三昧」の漢字音がすでにサンスクリット語の対音としては相応しくなくなっていることが、一部の翻訳者には自覚されていた。漢訳經典の翻訳において、「三昧」から「三摩地」に代わる時期は、隋の闍那崛多(五二二一六〇〇)の最晩年の訳経にあたる、開

『次第禪門』の研究(六)(大野)

皇十五年(五九五)からであるという。《齋藤隆信稿「漢訳經典における śūtra の訳語とその変遷」》『印度学仏教学研究』第五四卷第一号、四〇―四二頁、二〇〇五年一月』

「波羅蜜」は、サンスクリット語でガンジス河を渡ることを原義とするパラミターの音写語。波羅蜜多とも、幡囉弥多とも、波羅美多なども書く。意識では、到彼岸・事究竟・度無極・度などと訳す。

(81) 未到地・禅中間(中間禅)は、まさに禅定に非ずといえども、これ方便なるが故にあるいは禅と名づけ、あるいは定と名づく。|| 「未到地」は、「みとうじ」と訓み、未至定をいう。未至定は、色界の初禅・第二禅・第三禅・第四禅から成る「四禅」のうち、初禅を得るための準備的修行の定を、特に「未至定」という。この未至定に対して、他の禅定の準備的修行の定を「近分定」という。つまり、未至定は、四禅のうちの初禅に入る前の欲界定をいい、まだ根本の初禅に至っていないことをいう。未至定は、禅定としての精神統一は不十分であるが、これによっても阿那含に至るまでの無漏の聖位を得ることができる。信・施・戒などによるものがそれである。なお、玄奘訳の『阿毘達磨俱舍論』卷第二十八によれば、「未至定にまた、味相応あり。未だ根本を起さざれば、またこれを貪るが故なり。これによりて未至には、具に三種あり。」

り。」「大正蔵」二九・一四九b)とある。これは、四禅・四無色定の八根本定の各前段階として、八つの近分定があるが、この中の、特に初禅の前段階を「未至定」という。ここには根本定に執著する「味相応(味定)」の場合と、執著のない有漏善としての「淨相応(淨定)」の場合と、聖位を得る「無漏相応(無漏定)」の場合との三つがあるから、未至定には味定・淨定・無漏定の三種があることをいっている。

なお「近分定」は「ごんぶんじょう」と訓み、根本定に入る前の準備的修行の定をいう。近分は、「根本定」に近いという意味をいう。近分定は、貪・瞋・癡などの迷いである修惑を伏圧して得る境地のすぐれた禅定をいう。「根本定」が、煩惱を断除するのに対して、伏圧する境地が近分定である。つまり近分定は、貪・瞋・癡などの迷いである修惑をおさえて得る上位の禅定をいう。次にその修惑を断じて根本定を得る。色界の初禅から、無色界の第四天まで、八つの近分定がある。

「中間禅」は、「ちゅうげんぜん」と訓む。中間禅は、中間定とも、中間静慮とも、中静慮とも、中定ともいう。中間とは、色界の初禅・第二禅・第三禅・第四禅から成る「四禅」のうち、初禅と第二禅との中間を指し、初禅と第二禅との間にのみ存在する。具体的には、初禅は、「有伺定」といい、そこには粗い思惟作用である「尋」

も、微細な思惟作用の「伺」もあるとされる。第二禪になると、「無尋無伺定」で、そこには粗い思惟作用である「尋」も、微細な思惟作用の「伺」もなくされるとされる。しかし、実際には、有尋有伺定から直接に、無尋無伺定に至るのではなく、その中間には、「無尋唯伺定」（伺のみあって、尋のない禪定の状態）があるとされ、これを初禪と第二禪との間に置いて、「中間禪（中間定・中間静慮・中静慮・中定）」という。つまり中間禪は、初禪の根本定である「有尋有伺定」と、第二禪の「無尋無伺定」との、中間にある定で「無尋唯伺定」をいう。つまり、この中間禪は、微細な思惟作用の「伺」があるが、粗い思惟作用の「尋」がないから、初禪よりも勝れているが、伺があるから、第二禪より劣るのであり、ここに中間禪（中間定・中間静慮・中静慮・中定）という名の由来がある。

わたしの自我は、非常に強力である。粗い思惟作用の「尋」は消滅しても、自我という微細な思惟作用の「伺」は、なかなか消滅しない。わたしは、様々な欲望や欲求という煩惱が燃えさかる自我に負けてしまい、悟りの方向にわたしを向けてくれない。そういう意味から、わたしが初禪から第二禪へ至ることができれば、第二禪は尋伺ともに消滅しているから、もはやわたしの悟りに向かう方向性を狂わせるものがない。この意味から、初禪から第二禪に至る「無尋唯伺定」は、最も重要な段階とされる。

『次第禪門』の研究（六）（大野）

この「無尋唯伺定（中間禪・中間定・中間静慮・中静慮・中定）」は、初禪の中の最勝である「大梵天王（大梵王）」の方便定であるから、中間定を修行実践すれば、大梵処の果を得、更に中間定を修行実践すれば、大梵となることができる。またパーリ仏教では、この「中間定」を独立させて第二禪とし、以前の第二禪ないし第四禪はこれを、第三禪ないし第五禪とし、禪を五段階に分類することもある。

「禪定」は、パーリ語のジャーナと、サンスクリット語のドゥーヤーナの音写である「禪」と、その意識である「定」とを合成してできた言葉。禪（禪那）というサンスクリット語の音訳と、定というサンスクリット語の漢訳語を合わせて禪定という。禪那と同じ。心を安定統一させること。心静かに瞑想すること。心を動揺させないこと。坐禅によつて、心身の深く統一された状態。静慮・思惟修に同じ。心のはたらきを躰下三寸の丹田に集中させて散乱させることがないことをいう。

「方便」は、仏が衆生を救うために、仮に設けた手段。転じて、臨機の処置、便宜の方法をいう。目的を達するための手段、たくらみ、まにあわせをいう。なお、方便の方は、方法をいい、便は便宜をいう。衆生誘導の善巧、学人接化の手段を指し、善巧方便または方便善巧をいう。仏は、下根の衆生を化導するために、権智をもって種種に善

『次第禪門』の研究(六)(大野)

巧工夫して、衆生の疑を解き、惑を断じて、一実の真理に帰入せしめる方法とした。これが方便である。実智に対して権智、または本修行に対して、予備的修行(加行)をも方便という。

「故に」は、こういうわけで、このために、それ故にの意をいう。

(82) 空・無相等は、ただ三昧と名づくるのみ。空・無相等の「等」は、無願あるいは無作をいう。空解脱門・無相解脱門・無願解脱門から成る三とを、三解脱門という。

「三解脱門」は、三脱門とも、三空門とも、三空とも、三空観門ともいう。無漏の三三昧、三三摩地、三所持のこと。解脱へ入る門戸となる方法と、三種類の禪定をいう。

『大智度論』巻第二十・積初品中三三昧義第三十二には、「これをもっての故に、私は三解脱門を説いて、名づけて三昧となす。問うていわく、今何をもっての故に、解脱門と名づくるや。答えていわく、この法を行じるとき、解脱を得て無余涅槃に到る。これをもっての故に、解脱門と名づく。」(『大正蔵』二五・二〇六c一・二〇七a)とある。

つまり三解脱門は、解脱を得て、無余涅槃に至ることができ、法門に三種類あることをいう。具体的には、(1)一切を空と観じる「空解脱門(空門・空三昧)」、(2)空であるから差別の相状なしと観じる「無相三昧(無相門)」、(3)無相であるから、願い求めるところなしと観じる「無願(無作・

無欲)解脱門」をいう。

「空解脱門」は、空三昧とも、空門ともいう。一切の事象は、全て因縁によってできたもので、人や物はみな、固定的不変な独自の実体がなく、自性がないものであることを観じるための禪定をいう。

「無相三昧」は、無相門ともいう。一切の事象は本来、固定的不変な独自の実体がない「空」であって、執著すべき対象と観ない三昧をいう。執著されるべき形や姿を超えた、自己本来の面目を修行することをいう。

「無願三昧」は、無作解脱門とも、無欲解脱門ともいう。一切の作為を離れた三昧、分別や造作のない本来の在り方をいう。

なお、『大品般若経』巻第五・広乗品第十九・丹本名為四念処品は、三解脱門(三三昧)について次のように説いている。「また次に、須菩提よ。菩薩・摩訶薩の摩訶衍は、いわゆる三三昧である。何らを三となすや。空・無相・無作の三昧なり。空三昧は、諸法自相を空と名づく。これを空解脱門と名づく。無相は、諸法の相を壊さず、憶さず、念ずことなきを名づく。これ無相解脱門という。無作は、諸法の中において、作願なきを、これ無作解脱門と名づける。これ菩薩・摩訶薩の摩訶衍と名づく。」(『大正蔵』八・二五四c)とある。また『大智度論』巻第二十・積初品中三三昧義第三十二(『大正蔵』二五・二〇六

a1二〇八a)では、三解脱門を詳細に説いている。なお智顛は、『法界次第初門』巻中之下に、三解脱門を次のように説いている。

「三解脱初門・第三十七。一に空解脱門、二に無相解脱門、三に無作解脱門なり。三十七品に次いで、三解脱門を弁ずるは、『大智度論』にいわく、「三十七品は、これ涅槃の道に赴く。この道を行じおわりて、涅槃に到る」と。涅槃の城に三門あり。いわく、空・無想・無作なり。すでに道を説けるが故に、次にはまさに到るところの門を説くなり。この三つを通じて、解脱門と名づくるは、解脱はすなわちこれ、涅槃門なり。おもえらく、よくこの三法に通じ、よく通じて行ずれば、涅槃に入るを得ん。ゆえに解脱門と名づくるなり。または三三昧という。三昧の義は、前に説けるがごとし。ただ三昧とは、すなわちこれ当体の得名。解脱とは、能痛の用あるによつて、もつて称を受くるなり。これには、別の法なし。ある師は解いていわく、「因時を三昧と名づけ、証果はすなわち変ずるを解脱と名づく」と。この類は、八背舍や八解脱のごとくなり。一に空解脱門。いかんが空解脱門と名づくや。諸法は、我も我所もなしと観じるが故に空なり。所以はいかん。諸法は、因縁和合より生ず。作者はあることなく、受者もあることなく、よくかくのごとく通達すれば、これを空解脱門と名づく。この空解脱門は、二行を縁とす。いわく、空と無我

『次第禪門』の研究(六)(大野)

となり。二に無相解脱門。いかんが無相解脱門と名づくや。男女の相の一異の相などを観ず。この相の中に実を求めんに、みな不可得なるが故に無相なり。所以はいかん。もしは諸法は、無我我所なる故に空なり。空の故に男なく女なし。一異等の法は、我と我所の中に、名字これ異なる。これをもつての故に、男女の一異等の法は、実に不可得なり。よくかくのごとく通達せば、これを無相解脱となす。この解脱は、四行を縁とす。いわく、尽・滅・妙・出なり。三に無作解脱門。いかんが無作解脱門と名づくや。もしは一切法は、無相なるを知らば、すなわちすべて所作なし。これを無作と名づく。所以はいかん。もしは法において所得あらば、すなわち三界において、しかも願求することあらん。この三有の業を造作するによりて、いまの一切の相、みな不可得なり。故に、すなわち三界において願求するところなく、一切の三有の生死の業を造らず。業なきが故に報もなし。これを無作解脱門となす。この無作解脱門は、十行を縁とし、いわゆる無常や苦・集の因縁によつて道を生ずる正進乗なり。」(『大正藏』四六・六八三a1b)とある。

(83) 禪・定に非ざれば、また波羅蜜と名づけず「禪」は、サンスクリット語のドウヤーナの音写語。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

『次第禪門』の研究（六）（大野）

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、一切の煩惱がない安らぎにあり、智慧と禪定とがバランスよく兼ね具わっている心の状態を成就する修行法をいう。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。

「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。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。心を躋下三寸の丹田に集中して、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。不動の境地をいう。

「波羅蜜」は、サンスクリット語でガンジス河を渡ることを原義とするパラミターの音写語。波羅蜜多とも、幡囉弥多とも、波羅美多などとも書く。意識では、到彼岸・事究竟・度無極・度などと訳す。

(84) 背捨・勝処・六通・四弁等は、具さに禪・定・三昧等の三法あれども、しかも禪・定・三昧と名づけず「背捨」は、八背捨をいう。八解脱と同義。八種の禪定の力によって、欲貪や色貪などの貪著の心を捨てることをい

う。八背捨の各項目の名称は、経論によって異なるが、いまは天台の辞書的役割を担った、『法界次第初門』巻中之上（『大正藏』四六・六七六c・六七七b）によれば、次の通りである。

(1) 「内有色相外觀色背捨」は、色や形の色相が、内心にあるのを除くために、外境の色や形について、青瘀濃爛などの不浄観を實踐する。これは、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で実践される「色界四禪」のうち、最下位の「初禪」にあたる。なお、青瘀濃爛の青瘀は、肉体に対する不浄観を除くための「九想」のうちの第二の青瘀想をいい、濃爛は九想のうちの第五の濃爛想をいう。

(2) 「内無色相外觀色背捨」は、内心の色相はなくなったが、さらにこれを確実にするために、外の諸色において青瘀濃爛などの不浄観を實踐する。これは色界四禪のうち、下位から二番目の「第二禪」にあたる。

(3) 「淨背捨身作証背捨」は、前の不浄観の心を捨て、外境の色や形について清らかな面を観じても執著する心を起ささないで、淨解脱を体得し、具足して安住する。これは色界四禪のうち、最上位の「第四禪」にあたる。

(4) 「虚空処背捨」は、根本四禪の色など物質的な相を全て滅して、空無辺処に入るための「無辺の虚空の定」を修行実践し、完成する。これは、三界のうち最上の領域で、

欲望と物質的形態との束縛を脱して、精神のみが存在する世界の無色界で実践される、無念無想の禪定である「四無色定」のうち、最下位の「空無辺処定」にあたる。

(5)「識処背捨」は、虚空処の心を捨てて、一心に「識無辺処の定」を修行実践して完成する。これは無色界の四無色定のうち、下位から二番目の「識無辺処定」にあたる。

(6)「無所有処背捨」は、識無辺の心を捨てて、一心に「無所有の定」を修行実践して完成する。これは無色界の四無色定のうち、上位から二番目の「無所有処定」にあたる。

(7)「非有想非無想背捨」は、無所有処の心を捨てて、一心に「非有想非無想の定」を修行実践して完成する。これは無色界の四無色定のうち、最上位のうち「非有想非無想定（非想非非想処定）」にあたる。

(8)「滅受想背捨」は、心のはたらきである、感受作用の「受」や表象作用の「想」など一切の心のはたらきを捨てて、寂靜の境地である「滅受想定」に入る。これは、八背捨（八解脱）や、九次第定の最高位である「滅受相定（滅尽定）」にあたる。なお、『大品般若経』巻第十二・遍歎品第四十四・丹波羅蜜品（『大正蔵』八・三三三a）には、八背捨は不可得であるから、背捨波羅蜜という説いている。

「勝処」は、八勝処をいう。八除入とも、八除処ともい

『次第禪門』の研究（六）（大野）

う。眼・耳・鼻・舌・身の五官の欲が存在する世界である、「欲界」の眼の対象である色と形を意味する色処を觀察し、これを克服して、貪りの心を除く八段階の修行法をいう。

(1)色や形の色相が、内心にあるのを除くために、見られる対象である、色と形の少分を觀察して、これを克服し貪欲を滅する。

(2)さらに同様に、色処の多分をも克服する。

(3)内心に色相がなくなったが、さらに色処の少分を觀察してこれを克服する。

(4)さらに同様の色処の多分をも克服する。

(5)同様に、内心の色相がなく、さらに対象の色彩の青、

(6)黄、

(7)赤、

(8)白を觀察して、これを克服する。

このうち(1)〜(4)は全て、色界四禪のうち初禪と第二禪とにより、(5)〜(8)は色界四禪のうち第四禪による。また(1)と(2)は、先の「八背捨（八解脱）」の第一にあたり、(3)と(4)は八背捨の第二にあたり、(5)〜(8)は八背捨の第三にあたる。因みに、先の八背捨（八解脱）は、貪りの心を捨てるだけで、まだ自在を得ていないのに対して、この八勝処（八除入・八除処）は、対象をコントロールして自在を得ているという相違がある。

『次第禪門』の研究（六）（大野）

なお智顗は、『法界次第初門』卷中之上（『大正藏』四六・六七七b—c）で、八勝処を詳細に解釈している。

「六通」は、六神通ともいう。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っ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來することができるといふ。

(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がいふ。

(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」といふ。

(4)他心通は、他心智証通・知他心通ともいう。他人が心中に思ふ善悪を、ことごとく知る通力である他心徹鑿力（てつさくりき）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。

とく知る通力をいう。

(6)漏尽通は、漏尽智証通ともいい、煩惱を全て断つて、二度と迷界に生まれないことを悟る通力をいう。

なお智顗は、『法界次第初門』卷中之上（『大正藏』四六・六七八b—c）において、「六神通」を次のように説いている。

(1)天眼を修すとは、もしは深禪定の中において、色界の四大清淨造色住を發得して、眼根のなかにすなわち、よく六道の衆生の、ここに死しここに生まれるを見る。および一切世間の種種の形色を見る。これを天眼通となす。

(2)天耳を修すとは、もしは深禪定の中において、色界の四大清淨造色住を發得して、耳根のなかにすなわち、よく六道の衆生の、言語および世間の種種の音声聞く。これを天耳通となす。

(3)他心智を修すとは、もしは深禪定の中において、他心智を發得して、すなわちよく六道の衆生の、心および数の法、種種の所縁念を知る。これを他心通となす。

(4)宿命通を修すとは、もしは深禪定の中において、宿命智を發得して、すなわちよく自らの過去の一切・二世・百千萬世ないし八万大劫の宿命、および所行の事を知る。またよく六道の衆生の宿命および所作の事を知る。これを宿命通となす。

(5)身通を修すとは、もしは深禪定の中において、身通を

発得す。通に二種あり。一には、飛行して速やかに山に到る障るもの無礙なり。二には、よく自身を他身および世間の所有に転変し、心に随つて自在なり。これを身如意通とす。

(6)漏尽通を修すとは、もしは深禅定の中において、見思の真智を発すれば、すなわち三漏は永く尽く。これを漏尽神通とす。

また仏や阿羅漢が具える神足通・天眼通・漏尽通の三通は、特に勝れたはたらきをするから、六神通の中から三つを別出して、それぞれを神足明・天眼明・漏尽明とし、これを「三明」という。また『大智度論』卷第二十八・初品中欲住六神通積論第四十三(『大正蔵』二五・二六四a-b)では、菩薩は五神通を具えて、仏は六神通を具えるとする。

「四弁」は、四無礙智とも、四無礙解とも、四無礙弁とも、四無礙とも、四礙ともいう。一般的には、仏や菩薩が説法において、自由自在で、障害となるもののない理解能力(智解)と、言語的表現能力(弁才)の四種の勝れたはたらきをいう。具体的には、法無礙解・義無礙解・詞無礙解・弁無礙解をいう。いまは、智顛の『法界次第初門』卷下之下(『大正蔵』四六・六九三c・六九四a)や、玄奘の『俱舍論』卷第二十七(『大正蔵』二九・一四二c・一四三c)によれば、

『次第禪門』の研究(六)(大野)

(1)「法無礙解(法無礙智・法無礙弁・法弁)」は、意味をよく説き明かす文字や文章などに精通した無礙自在な智解弁才をいう。

(2)「義無礙解(義無礙智・義無礙弁・義弁)」は、文字や文章によつて説き明かされた意味内容に精通した智解弁才をいう。

(3)「詞無礙解(詞無礙智・詞無礙弁・辭無礙智・辭弁)」は、地方の方言に精通した智解弁才をいう。

(4)「弁無礙解(弁無礙智・弁無礙弁・樂說無礙解・樂說無礙智・樂說無礙弁・樂說弁)」は、正しい理に従つて、滞ることなく説を述べたる能力をいう。ちなみに、「樂說」とは、相手の樂い求めることになつて、巧みに法を説き、また自らも楽しんで説くからこのようにいう。

しかし、『次第禪門』の本文中では、四弁が禪・定・三昧・波羅蜜に関連した内容で記されており、右の『法界次第初門』や『俱舍論』などを引用して、四弁の意味を解釈する、一般的な仏教辞典に記載する内容では、適さないと考えられる。

いまは、智顛が『次第禪門』講説の際に参照した、『大智度論』卷第十七・積初品中波羅蜜第二十八には、四弁を禪定のステージとして説いている。すなわち、「また次に、諸禪の中に頂禪あり、何をもつての故に頂と名づくる

『次第禪門』の研究（六）（大野）

や。二種あり。阿羅漢の壞法と不壞法となり。不壞法の阿羅漢は、一切の深き禪定において自在を得て、よく頂禪を起す。この頂禪を得れば、よく寿を富となし、富を寿となす。また願智・四弁・無諍あり。願智とは願つて三世の事を知らんと欲し、所願に随つてすなわち知る。この願智は、二処の撰なり、欲界と第四禪となり。四弁とは、法弁と辞弁とは、二処の撰なり。欲界と初禪となり。余の二弁は、九地を撰す。欲界と四禪と四無色定となり。』（『大正藏』二五・一八七b-c）とある文の取意をいう。つまり四弁のうち、(1)法弁と(3)辞弁は、三界の最も下位にある世界の欲界と、四禪の初禪とを包摂する、超定をいう。また四弁のうち、(2)義弁と(4)業説弁は、三界の最も下位にある世界の欲界と、四禪の初禪と第二禪と第三禪と第四禪までの四つと、四無色定の空無辺処と識無辺処と無所有処と非想非非想処までの四つから成る、合計九つを包摂する、超定をいう。

「等」は、ともがら、たぐいをいう。先に『次第禪門』巻第一上の本文中（『大正藏』四六・四七八b）で述べた「十一切処・四無量心・五神通」をいう。

「具さに」は、「つぶさに」と訓み、こまかくいうと、具体的にいうとの意をいう。

(85) 九次第定は、具さに三法あれども、ただ名づけて定となし、禪・三昧と名づけず。『九次第定』は、四禪・四無

色定・滅受想定から成る九種類の禪定が、智慧が深まることによつて、間断なく相続して、浅いものから深いものと次第に、一定から一定へと進み入ることをいう。具体的には、(1)初禪次第定・(2)二禪次第定・(3)三禪次第定・(4)四禪次第定・(5)空処次第定・(6)識処次第定・(7)無処有処次第定・(8)非想非非想処次第定・(9)滅受想定次第定の九種類をいう。智顛は『法界次第初門』巻中之上（『大正藏』四六・六七八c-六七九a）で詳細に説明する。

「四禪」は、新訳では四静慮という。四禪定または四禪天の略。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、(1)初禪（初静慮）・(2)第二禪（第二静慮）・(3)第三禪（第三静慮）・(4)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。特に「第四禪（第四静慮）」は、止と観とが均等の禪定であり、悟りや神通などの智慧が得られる、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」であったといわれる。

「四無色定」は、四空定ともいう。精神のみが存在する世界である「無色界」で実践される四種類の禪定のこととして、(1)虚空処定・(2)識処定・(3)無所有処定・(4)非有想非無想処定をいう。「四禪」が、色界の禪定であったのに対して、この四無色定は、無色界の禪定を構成し、順次、心が静まっていく状態を示している。

「滅受想定」は、滅受尽定とも、想受滅定とも、滅尽三昧とも、滅尽定とも、滅定とも、滅禪ともいう。八解脱や九次第定の最高位をいう。眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識の六種の心作用である「六識」が、滅びてなくなつてしまつた状態をいう。欲界の全煩惱を断じて、天上に生じて二度と欲界に還らない位の「不還果」以上の聖者が、心の静けさを求めるために止息想の心構えで実践する禪定をいう。

(86) 有覚有観および師子・超越・無諍等も、また三法を具すれども、ただ三昧と名づけて、禪・定と名づけず。有覚有観は、有覚有観三昧をいう。新訳では、有尋有伺定という。三三昧の一つ。有覚有観三昧(有尋有伺定)は、粗い思惟作用の「覚」と微細な思惟作用の「観」とがはたらいっている、色界の初禪の境界をいう。つまり、物質的なものが全て清浄な世界である色界で実践される「色界四禪」のうち、最下位の「初禪」にあたるのが、有覚有観三昧である。

智顛の『法界次第初門』巻中之上には、「三三昧初門第三十。一に有覚有観三昧。二に無覚有観三昧。三に無覚無観三昧。九次第定に次いで、三三昧を弁ずるは、九次第定の体は、すなわちこの三昧なり。ただ離合の名数のみあり。多と少との不同と制立に異なりあり。(中略)九次第は通じて、諸禪を練じて、自らには別の体なし。三三昧も

『次第禪門』の研究(六)(大野)

またしかり。ゆえに知る。体には異の法なく、しかも定の名はなし。九つの定の名数は、多しといえども、中間を取らず。三昧の名数は少なしといえども、しかも中間に通じて合して九定を取る。一往は諸禪の理と事とに従つて、もつて三昧と名づくるを得たり。一往は諸禪の理と事とに従つて、称を受く。これを小異となす。ゆえに九定に次いで、もつて三三昧を明かすなり。通じて三昧というは、三摩提とは、秦に正しき心行処という。この心は、無始より已来、常に曲がりて端しからず。これを得て直るがゆえに、ゆえに三昧と名づく。一に有覚有観三昧。もしは空・無相・無作と相応する心をもつて、諸の定と観と、初禅および方便のなかに入らば、すなわち一切の覚観と俱なる禅は、みなことごとく正直なり。ゆえに有覚有観三昧と名づく。(後略)『大正蔵』四六・六七九a-b)とあり、続いて、二に無覚有観三昧と、三に無覚無観三昧を明かす。

また『法界次第初門』のものになつた『大智度論』巻第二十三・初品中十一智釈論第三十八丹云三三昧義三根義合(『大正蔵』二五・二三四a-b)は、「(經)三三昧とは、有覚有観三昧・無覚有観三昧・無覚無観三昧となり。」とし、「欲界と未到地と、初禪とは覚と観とに相応するが故に、有覚有観三昧と名づけ(中略)」るとし、続いて、「この覚と観とは、三昧を撓乱す。これをもつての故に、この二事を説くなり。善なりといえども、しかもこれ三昧の賊

『次第禪門』の研究（六）（大野）

にして、捨離すべきこと難し。有る人のいわく、『心に覚観あれば三昧なし』と。これをもっての故に、仏説く。『有覚有観三昧は、ただ牢固ならず。覚観の力は小微なれば、この時、三昧あることを得べし』と。この覚観は、よく三昧を生じ、またよく三昧を壊す。譬えば、風はよく雨を生じ、またよく雨を壊すがごとし。』云々とある。

「師子」は、師子奮迅三昧をいう。仏がこの三昧に入ると、大悲の身を奮い、衆生の素質に応じる威力を現わし、外道や二乗という小獣を畏伏させる。その様子は、獅子が奮迅するごとくであるので、このようにいわれる。

因みに智顛は、『法界次第初門』巻中之上において、師子奮迅三昧には、入禪奮迅（師子奮迅入三昧）と、出禪奮迅（師子奮迅出三昧）の二つがあるという。つまり、「師子奮迅三昧初門第三十一。二種の師子奮迅三昧あり。一に奮迅入。二に師子出。三三昧に次いで、師子奮迅三昧を弁ずるは、『大品經』の中に、仏は自ら誠言すらく、「菩薩は、九次第定によりて、師子奮迅三昧に入る」と。三三昧と、九定と法相はすでに同じ。故に、三三昧に次いで明かす。義において乖なし。いうところの師子奮迅とは、譬えを借りもって法を頭わすなり。世の師子の奮迅のごとく、二つの事をなすゆえに。一には、塵土を奮却す。二によく前走し却走して、捷疾なることは、諸獣と異なりあり。この三昧もまたしかり。一にすなわち定を障る細微なる無

知の惑を奮つて除く。二に、よく出入に捷疾にして、無間なること上の所得の諸の禪定と異なるなり。ゆえに師子奮迅三昧という。一に入禪奮迅。師子奮迅入三昧とは、欲・悪・不禪の法を離れ、有覚有観の初禪に入る。かくのごとく次第して、二禪、三禪、四禪、空処、識処、無所有処、非有相非無相処、滅受相定に入る。これを奮迅入となすなり。二に出禪奮迅。師子奮迅出とは、滅受相定より起ちて、還りて非有相非無相に入る。非有相非無相より起ちて、還りて、無所有処に入る。かくのごとくに、識処、空処、四、三、二禪、初禪ないし、散心の中より出ず。これを奮迅出と名づく。』（『大正藏』四六・六七九b-c）とある。

「超越」は、超越三昧をいう。超越三昧は、頂禪とも、超定とも、超等至とも、超禪ともいう。普通は、初禪から順次に第二禪・第三禪へと進むが、修行によつて初禪から第三禪へ、第二禪から第四禪へと一段を略して超えることができる。また一般には、有漏定のときには、四禪のうち四つの禪定の全てが有漏となり、無漏定のときには全て無漏となるが、煩惱を断じてかつ定自在を得ている、不時解脱（ふじげだつ）の阿羅漢は、有漏から無漏へ、無漏から有漏へと自由に移り、かつ上下の順を逆に禪定の位次を越えることができる。このように有漏・無漏の禪定階位を離れ超えて出入する定を、超定という。つまり、四禪・四無色・滅尽の九定

は、異心をまじえずに次第を順次に修得するときは、九次第定、無間禪と名づけられるが、定において自在力を得た不時解脱の阿羅漢は、四禪・四無色の八定を次第を追って順次に修めるのではなく、よく一地を越えて高い段階の定を修めるとされ、これを頂定とも、超定とも、超等至とも、超禪とも、超越三昧ともいう。

智顛は、『法界次第初門』巻中之上では、超越三昧（頂禪・超定・超等・超禪）には、超入三昧と超出三昧の二つがあるという。つまり、「超越三昧初門第三十二。一に超入。二に超出。師子奮迅に次いで、超越を弁ずるは、『大品經』に仏自ら誠言す、『菩薩は師子奮迅三昧よりて、超越三昧に入る。』と。超越と名づくる所以は、よく諸地を超過し、自在に出入す。故に超越と名づく。一に超入三昧。いかんが、超入三昧と名づく。諸の欲・悪・不善の法を離れ、有覺有觀、離生喜樂の初禪に入る。初禪より起ちて、非有想非無想処に超入し、非有想非無想処より起ちて、滅受想定に入る。滅受想定より起ちて、還りて初禪に入る。初禪より起ちて滅受想定に入る。滅受想定より起ちて二禪に入る。二禪より起ちて滅受想定に入る。滅受想定より起ちて三禪に入る。三禪より起ちて滅受想定に入る。滅受想定より起ちて四禪に入る。四禪より起ちて滅受想定に入る。滅受想定より起ちて空処に入る。空処より起ちて滅受想定に入る。滅受想定より起ちて識処に入る。識処よ

り起ちて不用処に入る。不用処より起ちて滅受想定に入る。滅受想定より起ちて、非有想非無想（処定）に入る。非有想非無想（処定）より起ちて滅受想定に入る。これはこれ、諸仏や菩薩の超入三昧の相なり。もしは声聞の人は、ただよく一に超入して、二を超えることあたわず。いわんや、よく上に明かすところの自在を超えるごとくならんや。（中略）二に超出三昧。いかんが超出三昧と名づくるや。滅受想定より散心の中に入り、散心の中より起ちて滅受想定に入る。滅受想定より起ちて、還りて散心の中に住す。散心の中より起ちて非有想非無想処に入り、非有想非無想処より起ちて、散心の中に住す。散心の中より起ちて無処有処に入り、無処有処より起ちて、散心の中に住す。散心の中より起ちて識処に入り、識処より起ちて、散心の中に住す。散心の中より起ちて四禪に入り、四禪より起ちて、散心の中に住す。散心の中より起ちて三禪に入り、三禪より起ちて、散心の中に住す。散心の中より起ちて二禪に入り、二禪より起ちて、散心の中に住す。散心の中より起ちて初禪に入り、初禪より起ちて、散心の中に住す。これはこれ、諸仏や菩薩の超出三昧の相なり。もしは、声聞の人の超出は、ただよく一禪を超えて出づれども、二を超えることあたわず。いかにいわんや、よく自在を超出せんや。」（『大正藏』四六・六七九c一六八

『次第禪門』の研究（六）（大野）

○a）とある。

いま『法界次第初門』で、師子奮迅三昧と超越三昧の説名の箇所、『大品般若経』の引用があったのは、『大品般若経』巻第二十・撰五品第六十八丹品六度相摂品（『大正藏』八・三六八a-b）と、『大品般若経』を地の文として引用した、『大智度論』巻第八十一・釈六度品第六十八之余（『大正藏』二五・六二八a）からの引用である。従って、『次第禪門』巻第一上（『大正藏』四六・四七八c）に、「有覚有観および師子・超越・無諍等」とあるように、師子奮迅三昧と超越三昧の二つを連動させたのは、右に記した『大品般若経』と『大智度論』に、「この菩薩は、師子奮迅三昧によりて、超越三昧に入る。」とある文をもとにして、智顛が『次第禪門』に引用したと考えられる。

「無諍」は、「むじょう」と訓む。無諍三昧とも、無諍行三昧とも、撰一切有諍無諍三昧とも、有諍無諍平等理趣三昧地ともいう。『大品般若経』『大智度論』などに説く、百八三昧の一つ。無諍は、サンスクリット語のアラナーの訳で、阿蘭那と音写する。「諍」は争いや戦い、心の中の葛藤、迷いを意味し、煩惱の異名。「無諍」は、空と同じ。従って「無諍三昧」は、空理に任することによって他と争うことがない境地をいう。なお、百八三昧を説く、『大智度論』巻第四十七・釈摩訶衍品第十八之余（『大正藏』二

五・四〇二a-b）によれば、無諍三昧は激情をもたない空と同じで、この三昧を得れば、この法は如是の法・不如是の法と見ることなく、また諸の有諍・無諍を分別せず、一切の事象をいう法において、通達無礙であるといふ。

因みに、仏弟子の中では、須菩提が空理に最もよく通じていたから、彼は解空第一とも、無諍三昧第一ともいわれた。また智顛の師の慧思には、無諍三昧から書名をとった『諸法無諍三昧法門』二巻がある。本書は、身体は不淨であり、感受作用は苦であり、心は生滅無常であり、法は無我であると観じる「四念処観」を中心とした禪定論である。

「無諍等」の等は、『大品般若経』『大智度論』などに説く、百八三昧を内包する。

「三法」は、前出の「禪」と、「定」と、「三昧」の三つをいう。

(87) 願智頂等は、具さに三法あれども、ただ禪と名づけて、定・三昧と名づけず。願智頂は、願智頂禪をいう。邪法に縛られることのない不壞法の阿羅漢が、一たび阿羅漢果を得れば煩惱のために決して動乱することなく、一切の深い禪定において自在力を得て、過去・現在・未来の三世にわたって起こる現象を知りたいと願ひ、希望する現象を知ることができ、三界の最も下位にある世界の

欲界と、四禪の第四禪（無雲天・福生天・広果天・無煩天・無熱天・善現天・善見天・色究竟天）とを包摂する、超定をいう。具体的には、『大智度論』卷第十七・釈初品中禪波羅蜜第二十八に説く禪をいう。すなわち、「また次に、諸禪の中に頂禪あり、何をもつての故に頂と名づくるや。二種あり。阿羅漢の壞法と不壞法となり。不壞法の阿羅漢は、一切の深き禪定において自在を得て、よく頂禪を起す。この頂禪を得れば、よく寿を富となし、富を寿となす。また願智・四弁・無諍あり。願智とは願つて三世の事を知らんと欲し、所願に随つてすなわち知る。この願智は、二処の撰なり、欲界と第四禪となり。四弁とは、法弁と辞弁とは、二処の撰なり。欲界と初禪となり。余の二弁とは、九地を撰す。欲界と四禪と四無色定となり。無諍三昧とは、他の心をして諍を起こらざらしむ。五処の撰にして、欲界及び四禪なり。」（『大正藏』二五・一八七b-c）とある文の取意をいう。なお、「壞法」は、「不壞法」の対義語で、邪法に縛られた者をいう。

(88) 九種大禪および首楞嚴等は、並びに四法を具すれば、また禪と名づけ、また定と名づけ、また三昧と名づく。『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』や『菩薩善戒経』や『法界次

『次第禪門』の研究（六）（大野）

『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（楽）禪・清淨（淨）禪の九種から成る禪定をいう。この九種類の禪は、一切の功德を撰し、最も深広であるから大禪という。

『首楞嚴』は、首楞嚴三昧をいう。首楞嚴三昧は、健相とも、健行とも、一切事究ともいう。『大品般若経』『大智度論』などに説く、百八三昧の第一。一般的には、けがれを破き破る勇猛な仏の三昧をいう。『大智度論』卷第四十七・釈摩訶衍品第十八之余（『大正藏』二五・三九八c-三九九a）によれば、首楞嚴三昧は、もろもろの三昧の行相の多少や深淺を分別して知ること、あたかも、將軍が諸兵の力の多少を知つて、強敵を征服するようなものである。菩薩が、この三昧を得れば、もろもろの煩惱の魔や魔人を破き破る勇猛堅固な三昧となる。首楞嚴三昧を例えていえば、転輪聖王の兵を司る主兵や宝將が往來する場所には、降伏しない者がいないようなものである。

『首楞嚴等』は、『大品般若経』『大智度論』などに説く、無辺波羅蜜から始まり、仏波羅蜜に至る九十一ないし九十種の波羅蜜から成る、百八三昧をいう。

『四法』は、前出の「禪」と、「定」と、「三昧」と、「波羅蜜」の四つをいう。

(89) もし首楞嚴の心を用いて、前の三法の中に入れば、一切みな波羅蜜と名づく。故に百波羅蜜の中の一切の法門

『次第禪門』の研究(六)(大野)

は、みな波羅蜜と名づく。』「首楞嚴の心」は、『大品般若經』『大智度論』などに説く、百八三味の最初に説く、首楞嚴三味の心をいう。

「用いる」は、実践することをいう。

「百波羅蜜」は、『大品般若經』卷第十二・遍歎品第四十四・丹百波羅蜜品(『大正藏』八・三一—一三二—一三三)と、『大智度論』卷第六十五・釈諸波羅蜜品第四十四(『大正藏』二五・五一—八—五二—二a)に説く、無辺波羅蜜から始まり、仏波羅蜜に至る九十一ないし九十種の波羅蜜が、それぞれ般若波羅蜜の關係にあると説く内容をいう。このうち、『大品般若經』では九十一種の波羅蜜を説き、『大智度論』では、『大品般若經』で説く「無所得空波羅蜜」の一つを欠いた、九十種の波羅蜜を説く。百波羅蜜といえ、一般的には、百種類の波羅蜜が説かれていると理解され易いが、実際には、仏陀と須菩提の対話の中で、九十一種ないし九十種の波羅蜜が、それぞれ般若波羅蜜の關係にあると説くだけである。しかし、『大品般若經』遍歎品の品名の下には、「丹百波羅蜜品」とあるように、百波羅蜜は同品に説く内容をいう。

「百波羅蜜の中の一切の法門」は、『大品般若經』『大智度論』に説く、無辺波羅蜜から始まり、仏波羅蜜に至る九十一ないし九十種の波羅蜜から成る、全ての波羅蜜をいう。

(90) 今、略して四法に対して分別すること、前のごとし。『今、略して四法に対して分別すること、前のごとし』は、いまは『次第禪門』の本文中では、禪と定と三昧と波羅蜜の四つに、一切の修行法を分類させることは、いままで見てきた通りであることをいう。

(91) もし諸の大聖は、善巧をもって縁に随つて物を利するに、すなわち解釈に定準なしというなり。『大聖』は、「だいしょう」と訓む。偉大なる聖者、仏陀や菩薩のことをいう。因みに、『中論』卷第二・觀本際品第十一には、「聖人に三種あり。一には外道の五神通、二には阿羅漢・辟支仏、三には得神通の大菩薩なり。仏は三種の中において最上なるが故に、大聖という。』(『大正藏』三〇・一六a)とある。つまり聖人には、五神通を得た外道と、阿羅漢・辟支仏と、神通を得た大菩薩の三種類があるが、仏はこの三聖ある中で、最尊無上尊であるから大聖というところ。

「善巧」は、「ぜんぎょう」と訓み、善巧方便、または方便善巧をいう。衆生誘導の善巧、学人接化の手段をいう。仏は、下根の衆生を化導するために、権智をもって種種に善巧工夫して、衆生の疑を解き、惑を断じて、一実の真理に帰入せしめる方法とした。これが方便である。実智に対して権智、または本修行に対して、予備的修行(加行)をも方便という。

「縁に随う」は、その場に應じての意をいい、つまり、教化する対象に應じることをいう。つまり、縁は現象世界とわたしとが重なること、対象世界とわたしとが縁で結ばれることをいう。

「縁に随つて物を利す」は、教化する相手の宗教的な能力や素質などに応じて、法を説くことをいう。応病与薬と同義。

「解釈」は、「げしゃく」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。

「定準」は、「じょうじゅん」と訓む。めやす、基準をいう。

(92) 故に、諸の経論の中に出没して、名を立つ。その意、見難く、謬執すべからず。故に」は、こういうわけで、このために、それ故にの意をいう。

「経論」は、経と論、經典と論書をいう。仏陀が説いた「経」と、後代の論師が説いた教えの教義を解明検討して詳説した「論」をいう。経・律・論から成る三蔵の二つをいう。

「諸の経論」は、『大智度論』を始めとする、大乘仏教の經典や論書をいう。

「出没」は、「しゅつもつ」と訓む。一般的には、現われたり隠れたりすること、見えたり消えたりすることをいう。ここでは、先に『次第禪門』巻第一上『大正蔵』四

『次第禪門』の研究(六)(大野)

六・四七八c)に、「すなわち解釈に定準なし」とあつた一文を受けて、經典や論書が様々な形で説いていること、經典や論書に統一された規格がなく、十人十色のように、經典や論書に独自の解釈があることをいう。

「名を立つ」は、名称としてあらわすこと、名称を述べることをいう。具体的には、經典や論書が修行法に対して、様々な名称を施していることをいう。

「見難し」は、見極めることが難しいこと、真意を思いはかることが困難であることをいう。

「その意、見難く」は、大乘仏教の經典や論書が統一した解釈をしているのではなく、経論によって解釈が異なるから、経論の真意を見極めることが難しいことをいう。

「謬執」は、「びゅうしつ」と訓む。謬執の「謬」は、誤ること、間違ふことをいう。謬執の「執」は、執著すること、根の深い執われをいう。従つて「謬執」は、間違つた見解に執われること、誤つた見方に固執することをいう。

(93) しかも経論の中に、多く禪に約して波羅蜜を明かすには、根本の四禪はこれ衆行の本にして、一切の内行の功德はみな四禪によつて発こり、四禪によりてしかも住するをもつてなり。これをもつて、独り禪のみが波羅蜜の名を受けることを得。」「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

『次第禪門』の研究（六）（大野）

う。心を一つの対象に注いで、心が散ったり乱れたりすることを防ぎ、対象の実相を照らし見て、正しく捉え、迷いのもとになる自我心を克服する智慧を身につけて、苦なく、欲なく、一切の煩惱がない安らぎにあり、智慧と禪定とがバランスよく兼ね具わっている心の状態を成就する修行法をいう。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。

「約す」は、この立場から明かすことをいう。

「明かす」は、明らかにすること、はっきりと示し現わすことをいう。

「禪に約して波羅蜜を明かす」は、禪の一字に集約して、サンスクリット語のパーラーミターの音写語である波羅蜜を解釈することをいう。

「根本の四禪」は、根本とされる四禪をいう。つまり、欲界の迷いを超えて、色界に生じる四段階の禪定であり、四禪が修行の根本であることをいう。

「四禪」は、新訳では四静慮という。四禪定または四禪天の略。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、(1)初禪（初静慮）・(2)第二禪（第二静慮）・(3)第三禪（第三静慮）・

(4)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。特に「第四禪（第四静慮）一は、覚（尋）・観（伺）・憂・喜・苦・楽・出息・入息という禪定を動乱させる「八災患」を離れる不動定であり、悟りや神通などの智慧が得られる、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」であったといわれる。

『法界次第初門』卷上之下（『大正蔵』四六・六七一a—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・楽・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・楽・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・楽・一心という五種の心の状態が現われる。

(4)第四禪では、不苦不楽・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とされる。

「衆行の本」は、一般的には、八万四千あるという仏教の修行法の基本をいう。ここでは、後述する『大智度論』卷第十七・積初品中禪波羅蜜第二十八（『大正蔵』二五・一八五b）に説くように、四禪が四等心や五神通を始めとして、あらゆる修行の根幹にあることをいう。

「内行」は、一般的には、平生の家にいるときの行為、

家庭内における行ない、国中の秘密をいう。ここでは、菩薩の修行者が、四禪を修行実践することをいう。

「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。

「一切の内行の功德」は、菩薩の修行者が、四禪を実践し続けた結果、導き出された徳性をいう。具体的には、後述する『大智度論』巻第十七・積初品中禪波羅蜜第二十八(『大正蔵』二五・一八五b)に説くように、四禪を實踐した結果、仏陀が悟りを開いた「成道」や、仏陀の寿命は、一劫といわれる無限の寿命を保つことができるのに、仏陀はその一劫の残りを捨てて完全な悟りに入った「捨寿」などをいう。

なお、「根本の四禪はこれ衆行の本にして、一切の内行の功德は、みな四禪によつて発こり、四禪によりてしかも住するをもつてなり。これをもつて、独り禪のみが波羅蜜の名を受くることを得。」に似た表現が、『大智度論』と『次第禪門』にある。すなわち、『大智度論』巻第十七・積初品中禪波羅蜜第二十八には、「また次にこの四禪処には、四等心・五神通・背捨・勝処・一切処・無諍三昧・願智頂禪・自在定・練禪・十四變化心・般舟般・諸の菩薩の三昧・首楞嚴等あり。略説すれば、すなわち百二十なり。諸仏の三昧の不動等は、略説すればすなわち百八なり。お

『次第禪門』の研究(六)(大野)

よび仏の得道・捨寿、かくのごとき等の種々の功德妙定は、みな禪中に在り。これをもつての故に、禪を波羅蜜と名づけ、余定を波羅蜜と名づけず。』(『大正蔵』二五・一八五b)とある。智顛は、この『大智度論』の文をもとにして、『次第禪門』巻第一上に、「答えていわく、禪は、最も大なること王のごとし。禪波羅蜜というは、一切みな摂す。この四禪の中に、八背捨・八勝処・十一一切処・四無量心・五神通・練禪自在定・十四變化心・無諍三昧・願智頂禪あり。首楞嚴等の諸の三昧の百すなわち八(二十)あり。諸仏、不動等の百すなわち二十(八)もみな禪中にあり。諸仏の成道・転法輪・入涅槃のごとき、あらゆる勝妙の功德もことごとく禪中にあり。』(『大正蔵』四六・四七八b)とある。ここでは、『大智度論』の文の引用。

(94) 禪波羅蜜に、ただ一の名のみあり。更に余の称ありや
「一の名」は、一つの名称、一つの名をいう。
「余」は、あまり、余分、その他、他のこと、余すこと、残すことをいう。

(95) 『涅槃』のなかに説くがごとし。仏性というは、五種の名あり。または首楞嚴と名づけ、または般若と名づけ、または中道と名づけ、または金剛三昧大涅槃と名づけ、または禪波羅蜜という。すなわちこれ仏性なり。『涅槃』

『次第禪門』の研究（六）（大野）

は、『南本涅槃經』をいう。本書は、『大般涅槃經』とも、『大本涅槃經』とも、『大經』とも、『涅槃經』ともいう。また『大正藏』第一卷の阿含部上には、『大正藏』第十五卷の涅槃部所収の同名である『大般涅槃經』があるので、それと区別するために『大乘涅槃經』ともいう。具体的には、後出の『南本涅槃經』卷第二十五・師子吼菩薩品第二十三之一（『大正藏』一二・七六七c・七六八a・七六八c・七六九b）の文をいう。

「仏性」は、如来性とも、覚性ともいう。一般的には、仏陀の本性、仏の本質を意味する。また、仏と成る可能性、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う。大乘仏教では、これが全ての人間、または存在に具わっているという。真の人間性。潜在する普遍的な人間性。人間の基本的な性格。如来蔵・覚性とも漢訳する。ここでは、仏陀に成る可能性をいうと取る。

「首楞嚴」は、首楞嚴三昧をいう。首楞嚴三昧は、健相とも、健行とも、一切事究ともいう。『大品般若經』『大智度論』などに説く、百八三昧の第一。一般的には、けがれを砕き破る勇猛な仏の三昧をいう。百八三昧を解釈した『大智度論』卷第四十七・釈摩訶衍品第十八之余（『大正藏』二五・三九八c―三九九a）によれば、首楞嚴三昧は、もろもろの三昧の行相の多少や深淺を分別して知ることで、あたかも、將軍が諸兵の力の多少を知って、強敵を

征服するようなものであるとされる。菩薩が、この三昧を得れば、もろもろの煩惱の魔や魔人を砕き破る勇猛堅固な三昧となる。首楞嚴三昧を例えていえば、転輪聖王の兵を司る主兵や宝将が往来する場所には、降伏しない者がいないようなものである。

また『南本涅槃經』卷第二十五・師子吼菩薩品第二十三之一には、「善男子よ、首楞嚴とは、一切畢竟するを名づけ、嚴とは堅と名づく。一切畢竟してしかも堅固を得ることを、首楞嚴と名づく。ここをもつての故に、首楞嚴定を定んで名づけて、仏性となすという。」（『大正藏』一二・七六九b）とある。ここでは、首楞嚴の「嚴」は堅固という意味である。そして、全ての煩惱を徹底的に滅し尽くし、堅固な身心を体得した三昧を、首楞嚴三昧であるといい、この首楞嚴三昧を仏陀に成る可能性の「仏性」であると説いている。

「般若」は、無分別智をいう。主観・客観の相を離れて、平等にはたらく真実の智慧をいう。概念的思维を超えた真観智をいう。対象を分析的に認識し作用する「分別智」に対して、大乘仏教では一切の対象を直観的に把握する智慧を説き、これを「般若」という。この般若を「無分別智」と呼び、分析的な智慧である「分別智」と区別して、この無分別智を得ることを修行の眼目とする。

「中道」は、中路とも、中ともいう。一般的には、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いう。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。「金剛三昧」は、金剛定とも、金剛喩定とも、頂三昧ともいう。よく全ての煩惱を打ち砕くことを喩えて金剛という。小乗の修行者である声聞や、大乘の修行者である菩薩が、修行がまさに完成しようとして、最後の煩惱を断つときに起こす定をいう。従つて、この定を起こして煩惱を断ち終われば、声聞ならば最高の悟りである阿羅漢果を得、菩薩ならば仏果を得る。一般に煩惱を断つ位を、無間道と

『次第禪門』の研究（六）（大野）

いい、それによつて真理に悟る位を、無間道というから、金剛喩定を起こすのは、無間道にあたり、それによつて得られた阿羅漢果や仏果は、解脱道にあたる。百八三昧を解釈した『大智度論』巻第四十七・釈摩訶衍品第十八之余（『大正藏』二五・三九九b）によれば、金剛三昧は、金剛だけが碑^{しほ}碑^いや瑪瑙^{めう}や瑠璃^{ろうり}に穴をあけることができるように、金剛三昧は、一切に通達するという。

「大涅槃」は、大般涅槃の略をいう。

「大般涅槃」は、大滅度とも、大入滅息とも、大円寂とも、大円寂入ともいう。勝れた完全な悟りの境地、仏の完全な悟りの境地をいう。また仏の偉大な死をいう。

「金剛三昧大涅槃」は、菩薩が最後の煩惱を断ち終わつて、仏果を得る三昧をいう。

「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、禅度とも、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。

なお「仏性」というのは、五種の名あり。または首楞嚴と名づけ、または般若と名づけ、または中道と名づけ、または金剛三昧大涅槃と名づけ、または禪波羅蜜という。」という似た文が、『南本涅槃經』巻第二十五・師子吼菩薩品第二十三之一（『大正藏』一二・七六七c・七六八a・七六

『次第禪門』の研究（六）（大野）

八c・七六九b)の四箇所にある。

(1)「善男子よ、汝いかんが仏性とせずと問えば、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、苦はこれ楽と、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。無明覆うが故に、諸の衆生をして見ることを得る能わざざらしむ。声聞・縁覚は、一切空を見て不空を見ず。ないし、一切無我を見て、我を見ず。この義をもつての故に、第一義空を得ず。第一義空を得ざるが故に、中道を行ぜず。中道なきが故に、仏性を見ず。」とある。

(2)「また次に、善男子よ。生死の本際におよそ二種あり。一は無明。二は有愛なり。この二つの中間にすなわち生・老・病・死の苦あり。これを中道と名づく。かくのごとく中道は、よく生死を破す。故に名づけて、中となす。この義をもつての故に、中道の法を名づけて仏性となす。この故に、仏性の常樂我淨は、諸の衆生の見るごとあたわ

ざるが故に、仏性は、常なく・楽なく・我なく・淨なし。仏性は、実に無常・無樂・無我・無淨に非ず。」とある。

(3)「善男子よ。十二縁を觀する智に、およそ四種あり。一には下、二には中、三には上、四には上上なり。下智觀は仏性を見ず。見ざるをもつての故に、声聞の道を得。中智觀も仏性を見ず。見ざるをもつての故に、縁覺道を得。上智觀は、見れども了ならず。了ならずが故に、十住地に住す。上上智觀は、見ることを了なるが故に、阿耨多羅三藐三菩提の道を得。この義をもつての故に、十二因縁を名づけて、仏性となす。仏性は、すなわち第一義空なり。第一義空は、名づけて中道となす。中道とは、すなわち名づけて仏となす。仏は名づけて、涅槃となす。」とある。

(4)「また次に、善男子よ。仏性はすなわち首楞嚴三昧にして、性は醍醐のごとし。すなわちこれ一切諸仏の母なり。首楞嚴三昧の力をもつての故に、諸仏をして常・樂・我・淨ならしむ。一切衆生ごとく、首楞嚴三昧あり。修行せざるをもつての故に、見るを得ず。この故に、阿耨多羅三藐三菩提を成ずることを得ること能わず。善男子よ。首楞嚴三昧に五種の名あり。一には首楞嚴三昧、二には般若波羅蜜、三には金剛三昧、四には師子吼三昧、五には仏性なり。その所作に随いて、処処に名を得。善男子よ。一つの三昧に種種の名を得るがごとし。禪には四禪と名づ

け、根には定根と名づけ、力には定力と名づけ、覚には定覚と名づけ、正には正定と名づけ、八大人覺には定覚と名すがごとく、首楞嚴三昧もまたまたかくのごとし。」とある。

ここでは、(1)〜(4)の『南本涅槃經』の取意をもとにして、智顛が『次第禪門』で引用したと考える。

参考——『原始涅槃經』と『大乘涅槃經』の相違と、天台教
学における『涅槃經』の位置づけについて

『涅槃經』は、正しくは、『大般涅槃經』という。

『涅槃經』は、大別して、紀元前にパーリ語で編纂された『涅槃經』と、紀元後にサンスクリット語で創作された『涅槃經』との二種類がある。前者は、『マハーパリニツバーナ・スッタントラ』という。後者は、『マハーパリニツヴァーナ・スートラ』という。いずれも「大いなる(マハー)大)、完全な(パリ・般)死(解脱) (ニルヴァーナ || 涅槃) に関する説法集(スッタントラ、スートラ || 經) 』という意味である。

両者は、内容を全く異にしており、同じ呼び名では混乱を招くことから、通常は、パーリ語で編纂された『涅槃經』を『原始涅槃經』とも、小乗の『涅槃經』とも、『小乗涅槃經』ともいい、サンスクリット語で創作された『涅槃經』を、『大乘涅槃經』とも、大乘の『涅槃經』ともいう。

『次第禪門』の研究(六) (大野)

『原始涅槃經』は、パーリ語経蔵長部經典(デーイガ・ニカーヤ)の第十六經『マハーパリニツバーナ・スッタントラ』をいい、『南伝大蔵經』第七卷に所収する。

『マハーパリニツバーナ・スッタントラ』に相当する漢訳經典は、後述するように幾つかあるが、このパーリ語經典そのものは、漢訳されることがなかったらしい。恐らく、サンスクリット語から翻訳したと考えられている。

『マハーパリニツバーナ・スッタントラ』は、諸漢訳のうちでは、後秦の仏陀耶舎と竺仏念訳の長阿含經第二經の『遊行經』が最もこれに近い。また異訳として、東晋の法顯訳の『大般涅槃經』三卷や、西晋の白法祖訳の『仏般泥洹經』二巻と、訳者不祥の『般泥洹經』二巻があり、いずれも『大正蔵』第一巻の阿含部上に所収する。

なお『マハーパリニツバーナ・スッタントラ』からの日本語訳として、中村元訳『ブッタ最後の旅——大パリニツバーナ經』(岩波文庫)がある。

『原始涅槃經』は、仏陀が、王舎城(ラーージャガハ)の靈鷲山(ギッジャクータ)を出発してから、入滅した拘尸那揭羅(クシナガラ)に至るまで、途中十三の町や村を訪れて、マガタ国・ヴァツジ国・マツラ国の三方国を経た、最後の旅の様子を記している。具体的には、仏陀が靈鷲山から拘尸那揭羅に至るまでの道程と、その途次における事跡と説法、入滅から荼毘・分骨に至るまでを収録する。

『次第禪門』の研究（六）（大野）

従来この経典は、入滅直前の三ヶ月間の仏陀の行状を記録した文献として捉えられてきたが、仏陀の入滅時の禪定の様子や、入滅直後に起こった仏陀の遺体に関する奇跡や、その後の仏塔供養の記述などを考慮に入れば、本経は、実は仏陀の不滅性を、幾つかの方向から確認しようとしていることが分かる。

『大乘涅槃經』は、『原始涅槃經』（小乗の『涅槃經』、『小乘涅槃經』）と区別するために、大乘の『涅槃經』とも、『大本涅槃經』とも、『大経』ともいう。

『大乘涅槃經』は、漢訳本で知られるが、サンスクリット語原典の断片が発見されている。サンスクリット語原典の成立は、西暦紀元三百年から三百五十年頃であると考えられている。

漢訳本には、『大正蔵』第十二巻の涅槃部に所収する、次の三種がある。

- (1) 東晋の法顕・仏陀跋陀羅訳の『仏説大般泥洹經』六卷・十八品
- (2) 北凉の曇無讖訳『大般涅槃經』四十卷・十三品
- (3) 劉宋の慧観・慧嚴・謝靈運訳の『大般涅槃經』三十六卷・二十五品

漢訳本はまず、法顕が四一八年に訳した『仏説大般泥洹經』（以下、六巻本と呼ぶ）があり、この後に曇無讖訳の『大般涅槃經』（以下、四十巻本と呼ぶ）が現われた。この

四十巻本の字句を訂正して、訳し直して編集した、慧観・慧嚴・謝靈運訳の『大般涅槃經』（以下、三十六巻本と呼ぶ）が出た。

六巻本は、インドから法顕が直接招来した経典といわれる。

四十巻本は、曇無讖が中央アジアの于闐（コータン・現在の新疆ウイグル自治区ホータン県）で入手した十巻本の『涅槃經』に内容を付加して、これに法顕訳の六巻本の内容を合わせて成立した経典であろうと考えられている。

このため六巻本は、曇無讖訳の四十巻本の第一巻から第十巻までに相当し、更にこの部分が、チベット訳本（北京版三十巻一三三―二七九頁）に相当する。しかし、四十巻本の残り三十巻と、法顕・仏陀跋陀羅訳の六巻本と相似する前の十巻とでは、思想的に大きな隔りがある。

この四十巻本を、劉宋の慧観・慧嚴らが、六巻本と照合し、再治したのが三十六巻本である。四十巻本と三十六巻本とを比較すると、前述のように、三十六巻本の方が四十六巻本に比べて品数が多くなっている。しかし、四十巻本と三十六巻本の内容は、実質的には同一である。

このように『大乘涅槃經』には、三種類のテキストがあるために、今日の学界では、四十巻本は、北朝の北凉で翻訳されたので『北本涅槃經』と呼び、三十六巻本は、南朝の劉宋の都である建康において再治されたので『南本涅槃

經」と呼び、六卷本は『法顕本』と呼んで区別するのが一般的である。因みに、建康に行遊経験のあつた智顛（五三八一—五九七）は、同地で流布していた『涅槃經』を用いたので、天台教学は『南本涅槃經』に依る。

『原始涅槃經』が、肉身の仏陀の入滅と、仏陀の最後の説法を説く經典であるのに対して、『大乘涅槃經』は、仏陀が入滅に臨んで最後の教えを説く經典であるが、『原始涅槃經』とは全く異なつた、大乘思想を發展させた新たな教えである。具体的には、仏陀の眞の生命は永遠であるという「仏身常住思想」と、その仏の本質を究明して、全ての生きとし生けるものは、本来、仏陀と成る可能性が具わつてゐるという「仏性・如来蔵思想」の二つを柱として説く。特に本經で説く、「一切衆生悉有仏性」という句は有名である。

東アジアで『涅槃經』といへば、通常は、この『大乘涅槃經』をさす場合が多い。中国では、五世紀初頭に『大乘涅槃經』が翻訳されたのを受けて、竺道生（三五四—四三四）や吉蔵（五四九—六二三）といった、南北朝から初唐にかけての学僧が注釈書を著わし、一時期、「涅槃宗」として包括される学派が、南朝に形成された。

智顛は『涅槃經』を講説しなかつたので、智顛には『涅槃經』の注釈書は存在しない。しかし、弟子の章安灌頂（五六一—六三二）は、独自に本經を註釈して、『大般涅槃

『次第禪門』の研究（六）（大野）

經玄義』二巻と『大般涅槃經疏』三十三巻（湛念再治）を著わした。以後、灌頂の註釈が、天台教団における『涅槃經』解釈の指南書となつた。

また智顛は、五時八教の教判論では、『涅槃經』を第五時の法華・涅槃時と位置づけるように、『涅槃經』は『法華經』と同時同味としている。しかし、後世『涅槃經』は、『法華經』の説法を聴聞することができなかつた者や、末代悪見の衆生のために説かれた教えであり、しかも『法華經』のように純一無雜の円教を説くものではないために、結果として『法華經』の下位に位置づけられてゐる。

なお、天台三大部のうち、『摩訶止観』と『法華玄義』の二書の中で、経論の引用が最も多いのが、『大智度論』と並んで『涅槃經』であるという指摘があるように、智顛の経論の引用形態という外的事象からみても、天台教学に『涅槃經』が占める位置は大きいと考えられる。

(96) 故に知んぬ。諸余の經中に説くところの、種種の勝妙法門の名字無量なれども、みなこれ禪波羅蜜の異名なり。故に知んぬ。は、このように知るべきである。よく知るべきであることをいう。具体的には、仏陀と成る可能性をいう「仏性」に、首楞嚴三昧・般若波羅蜜・中道・金剛三昧・涅槃・禪波羅蜜から成る、五種の別称があるように、サンスクリット語のデイヤーナパーラミターの音訳である

『次第禪門』の研究(六)(大野)

「禪波羅蜜」にも、別称があることをよく知るべきであることをいう。

「諸余」は、使った残余、残り、事業の余力、その他をいう。

「諸余の経中」は、『南本涅槃經』以外の大乗經典をいう。

「勝妙」は、一般的には、勝れて完全なことをいう。ここでは、大乘仏教をいう。

「法門」は、真理の教え、仏の教え、真理へ至る門、真理に達する門をいう。仏の教えに従って学び、修行実践すれば、仏が開悟した状態の悟りと同じ悟りに至ることができ、門という。

「種種の勝妙法門」は、大乘仏教の修行法をいう。具体的には、先に『次第禪門』巻第一上に、「四禪中に、八背捨・八勝処・十一切処・四無量心・五神通・練禪自在・十四變化心・無諍・三昧・願智頂禪あり。首楞嚴等の諸の三昧の百すなわち八(二十)あり。諸仏、不動等の百すなわち二十(八)みな禪中にあり。」(『大正蔵』四六・四七八b)とある文に、『大智度論』巻第十七・釈初品中・禪波羅蜜第二十八の「また次にこの四禪処には、四等心・五神通・背捨・勝処・一切処・無諍三昧・願智頂禪・自在・練禪・十四變化心・般舟般・諸の菩薩の三昧・首楞嚴等あり。略説すれば、すなわち百二十なり。諸仏の三昧の

不動等は、略説すれば百八なり。」(『大正蔵』二五・一八五b)とある文を引用したように、ここでは、『大智度論』で説く「百八三昧」と「百二十三昧」をいう。

「百八三昧」は、『大品般若經』巻第三・相行品第十(『大正蔵』八・二三七c―二三八a)や、『同書』巻第五・問乘品第十八(『大正蔵』八・二五一a―二五三b)や、『大智度論』巻第四十三・釈行相品第十(『大正蔵』二五・三七二c―三七三b)や、『同書』巻第四十七・釈摩訶衍品第十八之余(『大正蔵』二五・三九六b―四〇二c)や、『大般若波羅蜜多經』巻第四百十四・第二分三摩地品第十六之二(『大正蔵』七・七四a―七七c)などに説く、首楞嚴三昧から始まり、離著虚空不染三昧に至る百八種の三昧をいう。なお、右の経論の中で、百八三昧の内容を最も具体的に説くのが、『大智度論』巻第四十七である。

「百二十三昧」は、『大智度論』巻第四十七などに説く、首楞嚴三昧から始まり、離著虚空不染三昧に至る百八種の三昧の「百八三昧」と、智顛が『次第禪門』に引用する『大智度論』巻第十七(『大正蔵』二五・一八五b)に、「四禪処には、四等心・五神通・背捨・勝処・一切処・無諍三昧・願智頂禪・自在定練禪・十四變化心・般舟般・諸の菩薩の三昧」から成る十二種類の三昧を合計した、百二十種の三昧をいう。

「名字」は、名前、名称をいう。

「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イ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。

「異名」は、名を異にすること、別名をいう。

(97) 故に『摩訶衍』の偈に説く。「般若はこれ一法、仏は種種の名を説く。諸の衆生の類に随つて、これがために異字を立つ。もし人般若を得れば、戲論の心みな滅す。譬えば、日の出づる時、朝露、一時に失するがごとし。」と||
「摩訶衍」は、『大品般若経』の注釈書である『大智度論』をいう。本書は、『大論』『大智論』とも、『智度論』とも、『摩訶衍論』とも、『摩訶衍』などとも呼ばれる。具体的には、後出の『大智度論』巻第十八・積初品中般若波羅蜜第二十九(『大正蔵』二五・一九〇c)の文をいう。

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

「般若」は、無分別智をいう。主観・客観の相を離れて、平等にはたらく真実の智慧をいう。概念的思惟を超えた真観智をいう。具体的には、一切の事象は、全て因縁に

『次第禪門』の研究(六)(大野)

よつてできたもので、人や物はみな、固定的不変的な独自の実体がなく、自性がないものであることを観じる智慧をいう。対象を分析的に認識し作用する「分別智」に対して、大乘仏教では一切の対象を直観的に把握する智慧を説き、これを「般若」という。この般若を「無分別智」と呼び、分析的な智慧である「分別智」と區別して、この無分別智を得ることを修行の眼目とする。

「二法」は、「いっぽう」と訓む。唯一の法をいう。

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

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

「諸の衆生の類」は、教化される一切の生きとし生けるものの機根をいう。教化される衆生の宗教的な素質や能力

『次第禪門』の研究（六）（大野）

をいう。

「異字」は、前出の「異名」と同義。名を異にするごと、別名をいう。

「諸の衆生の類に随つて、これがために異字を立つ」は、教化する相手の宗教的な素質や能力などに応じて、法を説くことをいう。応病与薬、対機説法と同義。

「戲論」は、無益な言論、正しくない無益な言論、迷妄や偏見から起こる議論、仏道修行に役に立たない議論、自らの現実の苦悩を解決するために何の影響ももたらすことのない不毛な議論をいう。

「戲論の心」は、執著する心、自我心をいう。具体的に、根の深い執われ、間違つた見解に執われることをいう。

「滅」は、滅びること、尽きること、形が消えてなくなること、存在するものがなくなることという。

「日の出づる時」は、日の出をいう。朝日が東の空に昇り出ること、朝日が東の空に昇り出る時をいう。天文学的には、太陽の上縁が東の地平線にくる時刻をいう。

「朝露」は、「ちよろろ」と訓む。あさつゆ、朝降りる露をいう。

「一時」は、しばらくの間、ちよつとの間、瞬間をいう。

「失」は、なくすこと、失なうことをいう。

なお、「般若はこれ一法、仏は種種の名を説く。諸の衆

生の類に随つて、これがために異字を立つ。もし人般若を得れば、戲論の心みな滅す。譬えば、日の出づる時、朝露、一時に失するがごとし。」と似た文が、『大智度論』卷第十八・積初中般若波羅蜜第二十九にある。すなわち、「般若はこれ一法、仏は種種の名を説く。諸の衆生の力に随つて、これがために異字を立つ。もし人般若を得れば、議論の心みな滅す。譬えば、日の出づる時、朝露、一時に失するがごとし。」（『大正藏』二五・一九〇c）とある。ここでは、『大智度論』の文の引用。

(98) これをもつて、これを類するに、禪の名、あに遍く通ぜざらんや。これを「これ」は、前出の『大智度論』卷第十八・積初中般若波羅蜜第二十九（『大正藏』二五・一九〇c）の偈文をいう。

「これを類する」の「これ」は、前出の「禪波羅蜜の異名」をいう。

「類する」は、類似している点から、他のことを推し量る類推をいう。

「禪」は、サンスクリット語のドウヤーナの音写語。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、迷いのもとなる自我心を克服する智慧を身につけて、苦なく、欲なく、一切の煩惱がない安らぎにあ

り、智慧と禪定とがバランスよく兼ね具わっている心の状態を成就する修行法をいう。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。

「あに遍く通ぜざらんや」は、反語表現で、どうして一切の修行法に通じないことがあろうか、いや通じるをいう。

参考——「戲論」について

「戲論」は、無益な言論、正しくない無益な言論、迷妄や偏見から起こる議論、仏道修行に役に立たない議論をいう。

『中論』巻第三・観法品第十八には、「戲論に二種あり。一には愛論、二には見論なり。」(『大正蔵』三〇・二五b)とあって、戲論には、愛論と見論の二種があるという。しかし、『中論』では、愛論と見論について具体的には解説していない。伝統的な仏教の解釈によれば、あらゆる事物に対して、情意的に執著する迷妄の心から起こる不正の言論を愛論といい、諸種の偏見から起こる言論を見論という。いずれも、真理に反して、仏道修行を実践する際に、無益であるから、その意味でこれらを合わせて、二種の戲論という。

『次第禪門』の研究(六)(大野)

『仏遺教経』には、「汝等比丘、もし種種の戲論は、その心すなわち乱る。また出家すといえども、なお未だ得脱せず。このゆえに比丘、まさに乱心戲論を捨離すべし。もし汝、寂滅の樂を得んと欲せば、ただまことに戲論の患を滅すべし。これを不戲論と名づく。」(『大正蔵』一一・一一二a)とある。ここでは、出家修行者がホラを吹いたり、話の尾緒をつけて無駄話をする、心が乱れて落ち着きを失なうと説いている。

つまり戲論は、自分の現実の苦悩を解決するのに何の影響ももたらさずこのない不毛な議論をいう。

仏教の教えは、後代に至ると、アピダルマ仏教にみられるような、煩瑣で難解な形而上学的教理が展開された。しかし、仏教の開祖である釈尊の基本的な立場は、「実人生を生きる私達が、この現実をどう捉え、どう克服して生きていくべきか」ということを、根本的な課題とした。従って釈尊は、こうした課題に主体的に取り組まない不毛な議論や、世界の永遠性や、靈魂の實在といった形而上学的な問題に対しては、回答をしなかった。これを「無記」という。

經典には、この無記の教えを示す、「カッサツパ三兄弟(三迦葉)の帰依」や「毒矢(箭)の譬喩」が収録されている。

カッサツパ三兄弟の帰依の話は、『太子瑞王本起経』巻

『次第禪門』の研究(六)(大野)

下(『大正藏』三・四八一b一四八三a)や、『過去現在因果經』卷第四(『大正藏』三・六四六a一六五一a)や、『仏所行讚』卷第四・瓶沙王諸弟子品第十六(『大正藏』四・三二b)や、『中本起經』卷上・化迦葉品(『大正藏』四・一四九c一五二a)などにある。

カッサツパ三兄弟の名は、それぞれ(1)ウルヴェーラ・カッサツパ(優椀頻螺迦葉・ウルヴェーラ村に住むカッサツパ)、(2)ナデー・カッサツパ(那提迦葉・ナデー市に住むカッサツパ)、(3)ガヤー・カッサツパ(伽耶迦葉・ガヤー市に住むカッサツパ)といい、それぞれカッサツパという名前に地名がつけられている。このうちウルヴェーラは、釈尊が悟りを開いた村の名であり、ナデーは、河という意味であり、釈尊が悟りを開く前に沐浴した尼連禪河(ネーランジャラー)のことであり、ガヤーは、ウルヴェーラ村に近い都城の名である。

このカッサツパ三兄弟は、ともに尼連禪河の流域で、火を神聖なものとして崇める「事火外道(『仏所行讚』では「拜火教」という宗教を奉じており、それぞれ教団を形成し、修行者達を指導する立場にあった。經典によれば、長兄には五百人、中兄には三百人、小弟は二百人の弟子がそれぞれいたという。

カッサツパ三兄弟は、釈尊に出会った時に、自分達の方が優れていると自負していた。一説によると、カッサツパ

三兄弟は、伸びきった髪をホラ貝のように巻き結び、聖火をまつる儀礼を行なうバラモン教の修行者であつたらしい。

火には、一切のものを浄める功德があるというのが、古代人の間に広く存する信仰であつた。バラモン教の祭儀では、火は神聖なものと考え、火を焚き、祭儀を行なう。拜火教でも、同じく火を神聖なものと考え、崇拜する。これらの信仰に基づいて、聖火を尊び供養を捧げ、幸いを求めるとするのが、カッサツパ三兄弟の宗教上の営みであり、カッサツパ三兄弟は、それによつて様々な靈力を獲得していると自負していた。

五百人の弟子を率いたウルヴェーラ・カッサツパは、一夜の宿を縁として、釈尊に帰依する。經典はその経過を、長々と釈尊の神通物語として語るが、釈尊は、カッサツパが絶対視していた火を吹き消すことによつて、火には何の意味もないことを理解させ、後に、他の兄弟や彼らの弟子も釈尊に帰依した。

カッサツパの火を吹き消した釈尊の立場は、火を神聖なものとは考えず、むしろ火を崇拜することを軽蔑している。

別の經典ではあるが、釈尊は、カッサツパ兄弟のように、火を崇拜して身が淨まり、苦しみから解脱し、来世で生天することができるならば、毎日の生活で火を取り扱っ

ている鍛冶工は、みな解脱し生天することができると非難している。

つまり、釈尊の真意は、『法華経』巻第二・譬喩品第三（『大正蔵』九・一二b）で「三界家宅」という表現するよ
うに、生死輪廻の世界に身を置く我々は、自分自身の身心
を悩乱させる身・口・意の三業が造り出す「煩惱の炎」に
よって苦しんでおり、その「煩惱の炎」を吹き消すことが
重要であることにある。

毒矢（箭）の譬喩は、パーリ語の『中部経典』の「摩羅
迦小経」（『南伝大蔵経』一〇・二二二―二二三）や、漢訳
の『中阿含経』巻第六十の「箭喩経」（『大正蔵』一・八〇
四a―八〇五c）や、『仏説箭喩経』（『大正蔵』一・九一
七b―九一八b）などにある。

ある人が、毒矢に射られて、苦しんでいるとしよう。
彼の親友・親族などは、彼のために医者呼びにやる
であろう。しかし、矢にあたったその当人が、「私を
射た者が、どのような者であるかを知らない間は、こ
の矢を抜き取ってはならない。私を射る時に使った弓
が、普通の弓であったか、強弓であったか、弦や矢柄
の材料が何であったか、その矢の形はどうであったか、
そういうことが分からない間は、この矢を抜き
取ってはならない」と言ったとする。それでは、この
人は、こういうことを知る前に死んでしまうのである

『次第禪門』の研究（六）（大野）

う。それと同様に、もしある人が「尊師（釈尊）が、
私のために、『世界は常住であるか、常住でないか』
といったことについて、はっきりと答えてくれない間
は、私は尊師のもとで修行をしないであろう」と語っ
たとしよう。それならば、修行を完成した師（釈尊）
は、そのことを説かないのであるから、その人は何も
しないままで死んでしまうであろう。

この毒矢の譬喩は、規範主義に陥りやすい、我々人間の
態度を戒めている。つまり、毒矢に射られた人から、直ぐ
に矢を抜き、治療を施すべきことが第一義であるのに、規
範主義は、後で調べればよいものに執着することをいう。

昔から、「時人待たず」や「光陰は矢のごとし」とい
われるように、諸行無常である。ある意味で、我々は数十
年後に必ず肉体を滅ぼしてしまう毒矢を受けているといえ
る。だれでも、この時限爆弾のような毒矢を受けているとい
えども、決して後戻りさせることはできない。そうした中
で、弓の種類や弦・矢柄の材料に執われ、理屈をこね、戯
論に耽（たづ）むることが、いかに無益であるかを釈尊は強調したの
である。

(99) もしそれ禪定を具足して、一切の諸法を撰せざれば、
すなわち究竟に非ず。何ぞ波羅蜜の義と名づくることを得
るや。『禪定』は、パーリ語のジャーナと、サンスクリッ
ト語のドウヤーナの音写である「禪」と、その意識である

『次第禪門』の研究（六）（大野）

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

「具足」は、一般的には、十分に具わること、完全に具わっていること、具全、具備をいう。ここでは、菩薩の修行者が修禅を実践し続けた結果、禪定が菩薩の修行者の血や肉となつてゐることをいう。

「一切の諸法」は、一般的には、存在・非存在の全てをいう。「一切諸法」や「一切法」や「万法」をいう。ここでは、前出の「般若」をいう。

「般若」は、無分別智をいう。主観・客観の相を離れて、平等にはたらく真実の智慧、概念的思惟を超えた真観智をいう。具体的には、一切の事象は、全て因縁によつてできたもので、人や物はみな、固定的不変的な独自の実体がなく、自性がないものであることを観じる智慧をいう。

対象を分析的に認識し作用する「分別智」に対して、大乘仏教では一切の対象を直観的に把握する智慧を説き、これを「般若」という。この般若を「無分別智」と呼び、分析的な智慧である「分別智」と區別して、この無分別智を得

ることを修行の眼目とする。

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

「一切の諸法を摂す」は、主観と客観の相を離れて、平等にはたらく無分別智である「般若波羅蜜」を一つにまとめることをいう。

「究竟」は、一般的には、つまるところ、最後、究極、結局、窮め尽くすこと、最上の境地、大悟した無上の境地、ちょうど都合がよい、力が強いことをいう。ここでは、先に『次第禪門』巻第一上に、「事究竟じじきょうというは、すなわちこれ菩薩は大悲をもつて、衆生のために遍く一切の事行を修し満足す。故に、『摩訶衍論』にいわく、『菩薩は、禅によつてよく衆事を究竟す。禅は、菩薩の心中にあるを波羅蜜と名づく。』（『大正蔵』四六・四七八）とあり、「これ事行によつて、波羅蜜を説く。」とあるように、波羅蜜の異名である「事究竟」をいう。

「事究竟」は、「じくきょう」と訓む。一般的には、「波羅蜜」や「到彼岸」と同義をいう。智顛は『法界次第初門』巻下上で、事究竟について、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。』（『大正蔵』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、一切の自利行と一切の利他行との事をきわめ尽くし、自利利他円満、自覚覚他覚行窮満である状態をいう。

「波羅蜜」は、サンスクリット語でガンジス河を渡ることを原義とするパーラミターの音写語。波羅蜜多とも、幡囉弥多とも、波羅美多なども書く。意識では、到彼岸・事究竟・度無極・度などと訳す。

「義」は、一般的には、わけ、意味、意義、むね、意旨をいう。ここでは、真実の意味、正しい意味をいう。

「波羅蜜の義」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真実の意味、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正しい意味をいう。

(100) 諸法実相、首楞嚴および到彼岸等、ただ仏一人のみ方に究竟と称す。菩薩の所行の禪定は、云何んが波羅蜜と名づくるや。諸法実相は、ここでは、『大品般若経』や『大智度論』で説く「空」の立場でものを観ることをいう。具体的には、全ての存在は固定的不変的な独自の実体がなく、直接的原因の因と間接的条件の縁とによって、仮に存在しているにすぎないと観ることをいう。

「首楞嚴」は、首楞嚴三昧をいう。首楞嚴三昧は、健相とも、健行とも、一切事究ともいう。『大品般若経』『大智度論』などに説く、百八三昧の第一。一般的には、けがれ

『次第禪門』の研究(六)(大野)

を碎き破る勇猛な仏の三昧をいう。百八三昧を解釈した『大智度論』巻第四十七・釈摩訶衍品第十八之余(『大正藏』二五・三九八c・三九九a)によれば、首楞嚴三昧は、もろもろの三昧の行相の多少や深淺を分別して知ることとで、あたかも、將軍が諸兵の力の多少を知って、強敵を征服するようなものであるとされる。菩薩が、この三昧を得れば、もろもろの煩惱の魔や魔人を碎き破る勇猛堅固な三昧となる。首楞嚴三昧を例えていえば、転輪聖王の兵を司る主兵や宝将が往来する場所には、降伏しない者がいないようなものである。また『南本涅槃經』巻第二十五・師子吼菩薩品第二十三之一には、「善男子よ、首楞嚴とは、一切畢竟するを名づけ、嚴とは堅と名づく。一切畢竟してしかも堅固を得ることを、首楞嚴と名づく。ここをもつての故に、首楞嚴定を定んで名づけて、仏性となすという。」(『大正藏』一二・七六九b)とある。ここでは、首楞嚴の「首楞」とは、全てを窮めることをいい、首楞嚴の「嚴」は堅固という意味である。そして、全ての煩惱を徹底的に滅し尽くし、堅固な身心を体得した三昧を、首楞嚴三昧といい、この首楞嚴三昧を仏陀に成る可能性の「仏性」であると説いている。

「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ーラミターの音訳。波羅蜜多とも、波羅蜜ともいう。意識して、事究竟とも、度とも、度無極と

『次第禪門』の研究（六）（大野）

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。

「到彼岸等」の「等」は、先に『次第禪門』巻第一上（『大正藏』四六・四七八a）で、サンスクリット語のパラミターの翻訳語の異訳として取り上げた、「事實竟一度無極」をいう。

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

「ただ仏一人のみ」は、一切の存在の有り様を、その本質のままに如実に知見して人格を完成させた人のみが、をいう。

「方に」は、「まさに」と訓む。ちよūdの意をいう。

「称す」は、となえること、呼ぶこと、名づけること、呼び名をいう。

「菩薩の所行」の「所行」は、行ない、ふるまい、しわ

ぎ、修行される法、実践すべきことがらをいう。従って「菩薩の所行の禪定」は、菩薩の修行者が実践すべき修行法をいう。

なお「諸法実相、首楞嚴および到彼岸等、ただ仏一人のみ方に究竟と称す。」に似た文が、『法華経』巻第一・方便品にある。すなわち、「止みなん。舍利弗よ。すべからくまた説くべからず。ゆえはいかん。仏の成就するところは、第一の希有難解の法なり。ただ仏と仏と、いましよく諸法実相を究竟すればなり。いわゆる、諸法の如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是縁、如是果、如是報、如是本末究竟等なり。」（『大正藏』九・五c）とある。ここでは、この文を下地にして、智顛が引用したと考えられる。

(10) 因中に果を説くが故に、分にしたがつて説くが故に、頓教の明かすところの発心と畢竟との二は、別ならざるが故に、かくのごとき等の衆多の義をもつての故に、菩薩の所行の禪定もまた波羅蜜と名づけることを得¹¹「因中」は、一般的には、仏果に対して修行している期間、仏となるための因である善根功德の「仏因」を積むために、修行している間をいう。ここでは、菩薩の修行者が、心を一心に集中させて、心のはたらきを躋下三寸の丹田に集中させて散乱させることがない百八の、あるいは百二十の禪定を修行実践している期間をいう。

「果」は、一般的には、原因によつて生起した結果をいう。ここでは、修行の到達点である「悟り」をいい、修行の完成した仏の境地をいう。仏果、仏位、仏果位、仏果菩提と同義。具体的には、菩薩の修行者が、心を一心に集中させて、心のはたらきを躋下三寸の丹田に集中させて散乱させることがない百八の、あるいは百二十の禪定の修行が完成した状態をいう。

「仏果」は、仏因の対をいう。修行の因によつて到達される仏陀の位をいう。声聞や縁覚や菩薩の位よりも優れた、無上正等覚の位をいう。仏道修行の結果、達せられた仏の位をいい、仏という究極の結果、結果として仏となった状態（悟り）をいう。仏位、仏果位、仏果菩提と同義。

「説く」は、物事を説明すること、解釈すること、物事によつて意見を述べることをいう。

「因中に果を説く」は、菩薩の修行者が、心を一心に集中させて、心のはたらきを躋下三寸の丹田に集中させて散乱させることがない百八の、あるいは百二十の禪定を修行実践している期間に、その修行が完成した状態を説くことをいう。

「分」は、一般的には、微細な一部分や、支分や、一部分をいう。ここでは、教化される衆生の宗教的な素質や能力や性質などをいう。

「分にしたがつて説く」は、教化する相手の宗教的な素

質や能力などに応じて、法を説くことをいう。応病与薬、対機説法と同義。

「頓教」の「頓」は、直頓（すみやか）の意。従つて、「頓教」は、一定の段階を踏まず、直接的、飛躍的に高い宗教的立場を説く教えをいう。釈尊が悟つた直後の教えは、漸進の教えや、誘引の教えや、修行の段階などを説かないで、直ちに大乘の深い道理や、仏の真意を伝える教えを説いているから頓教という。一般的には、教相判釈における一つの教えの形で、天台宗の「五時八教」の教相判釈論では、化儀の四教の第一に相当する『華嚴経』の教えをさす。漸教の対義語。

しかし、智顛（五三八―五九七）が『次第禪門』を講説した、金陵の瓦官寺に約八年間滞在した瓦官寺時代（五六八―五七五年・智顛三一―三八歳）には、晩年になつて表明する「五時八教」の教相判釈論が、完成されていると考へることは難しい。従つてここでは、『阿含経』に代表される小乗の教えである「漸教」の対義語として、大乘の教えという意味で、「頓教」を理解する。具体的には、後出する『南本涅槃経』や『六十卷華嚴経』や『大品般若経』をいうと取る。

「漸教」は、頓教の対義語。宗教的な能力の低い境地から、次第順序を追つて、段階的に宗教的な高い境地へと、漸次に進む内容を説く教えであり、長期間の修行により、

『次第禪門』の研究（六）（大野）

段々に悟りを得る教法をいう。小乗などの浅い内容の教法から、漸次に深い大乘などの教えに説き進む法門をいう。

天台の五時八教の教判でいえば、最初の『華嚴經』が頓教であるのに対して、阿含時・方等時・般若時・法華涅槃時の諸経は、漸教であるとされる。これは、「低いもの」から「高いもの」へ、「方便の教え」から「仏出世の本懐」としての究竟の教えに至るように、施設されたものであると理解されている。

「明かす」は、明らかにすること、はっきりと示し現わすことをいう。

「発心」は、発菩提心、発願心の略。仏道を成ずる最初の一念のことをいう。仏道を求め、悟りに向かって進もうとする道心を発ごすこと、菩提を求める心を起ごすこと、自ら悟り人々を悟らせる自利利他の心をいう。

「畢竟」は、一般的には、絶対的な究極の、とどのつまり、要するに、結局をいう。ここでは、前出の「果」をいう。つまり、修行の到達点である「悟り」、修行の完成した仏の悟りの境地をいう。仏果、仏位、仏果位、仏果菩提と同義。

「別」は、わかれること、別々になること、けじめがあること、区別があること、差異があることをいう。

「かくのごとき等」は、前出の「因中に果を説く」ことや、「分にしたがって説く」ことや、「頓教の明かすところ

の発心と畢竟との二は、別ならざる」ことをいう。
「衆多の義」の「衆多」は、一般的には、多人数のことをいい、「義」は、一般的には、意味、意旨をいう。従って、「衆多の義」は、意味が多いこと、多義にわたることという。

「菩薩の所行の禪定」は、菩薩の修行者が実践すべき修行法をいう。具体的には、菩薩の修行者が実践すべき修行法である百八の、あるいは百二十の禪定をいう。

「波羅蜜」は、サンスクリット語でガンジス河を渡ることを原義とするパーラミターの音写語。波羅蜜多とも、囉弥多とも、波羅美多などとも書く。意識では、到彼岸・事實竟・度無極・度などと訳す。

「名づく」は、名づけること、命名することをいう。

なお、「頓教の明かすところの発心と畢竟との二は、別ならざるが故に」に似た内容を、『南本涅槃經』に一箇所、『六十卷華嚴經』に二箇所、『大品般若經』に一箇所確認することができる。

(1) 『南本涅槃經』卷第三十四・迦葉菩薩品之四には、「その時に、迦葉菩薩、すなわち仏前において偈をもつて仏を讚す。世間を憐愍する大医王、身および智慧ともに寂靜なり。無我法の中に真我あり。この故に、無上尊を敬礼す。発心と畢竟との二は、別ならず。かくのごとき二心は、先心すること難し。自ら未だ得度せずして先に他を度

す。この故にわれ初発心を礼す。初発にすでに人天の師となり。声聞および縁覚を勝出す。かくのごときの発心は、三界に過ぐ。この故に最無上と名づくることを得。」(『大正藏』一二・八三八a)とある。

(2) 『六十卷華嚴經』卷第八・梵行品第十二には、「初発心の時、すなわち正覚を成じ、一切法の真実の性を知る。慧身を具足し、他によつて悟らず。」(『大正藏』九・四四九c)とある。

(3) 『六十卷華嚴經』卷第九・初発心菩薩功德品第十三には、「この初発心の菩薩は、すなわちこれ仏の故に、悉く三世の諸如来と等し。」(『大正藏』九・四五二c)とある。

(4) 『大品般若經』卷第二・往生品第四には、「舍利弗よ、菩薩摩訶薩ありて、初めて意を発こす時、すなわち阿耨多羅三藐三菩提を得て、法輪を転じて、無量阿僧祇の衆生に益をなすこと厚しとす。」(『大正藏』八・二二六a)とある。

智顛は、『次第禪門』以外の著述においても、(1)の文を引用している。例えば、『六妙法門』には、『涅槃經』にいわく、『発心と畢竟との二は、別ならず。かくのごとき二心は、先心すること難し。』(『大正藏』四六・五五五c)とある。また『天台小止観』には、『涅槃經』にまたいわく、『発心と畢竟との二は、別ならず。かくのごとき二心は、先(前)心すること難し。』(『大正藏』四六・四

『次第禪門』の研究(六)(大野)

七三a・『岩波文庫本』一八二一(一八五頁)とある。また『四念処』卷第四には、『大經』にいわく、『発心と畢竟の二は、別ならず。』(『大正藏』四六・五七八b)とある。従つて、『次第禪門』の本文からすれば、智顛は、(1)の『涅槃經』を引用したと考えるのが自然である。

しかし、智顛は『天台小止観』(『大正藏』四六・四七三a・『岩波文庫本』一八二一(一八五頁))の証果では、発心と仏果が同等であることを説く際に、(2)と(4)を経証として引用している。従つて、ここでは(1)と(4)の經典の取意をもとにして、智顛が『次第禪門』に引用したと考える。

参考——智顛以前の「教相判釈」について

「教相判釈」は、略して、教判ともいう。また教判論とも、教判説ともいう。

積尊一代の教説を、その説法の様式、あるいは深淺優劣などの価値基準によつて、秩序づけ、ランクづけることをいう。

インドで興起した仏教は、紀元前一世紀頃、中国に伝えられた。中国に伝えられた仏教諸経論は、インドにおける経論の歴史的成立順序や学派の流れには関係なく、順序不同に伝えられるままに訳出された。中国の仏教者達は、漢訳された大・小乗の膨大な經典を前にして、仏教本来の立場から仏教をどう理解し、体系化するかという課題を背負うことになった。

『次第禪門』の研究（六）（大野）

そのために、インド仏教には見られない、中国仏教独自の「教相判釈」が成立した。すなわち、諸種の大・小乗経典を釈尊一代の教説として、その説法の様式、あるいは浅深次第などの価値基準によって秩序づけ、釈尊の真実義が説かれた経典を択一した。これが教判の起こりであり、やがて学派や宗派を産む契機になった。

教判には、羅什（三四四―四一三・三五〇―四〇九）の「二音教」、劉宋の道場寺の慧観（生没年未詳）の「二教五時説」をはじめとして、五世紀から六世紀の南北朝時代に流行した「南三北七」（中国南地の三師と北地の七師）と総称される教判などが、多数成立した。

このうち主なものをあげると、最初期のものは、羅什の一音教である。これは、如来は、ただ一音のみをもって説法するが、如来の説法を聴く者は、機根に応じて、大小半満の理解を生じるというもので、『維摩経』の一音説法に基づく。

羅什の弟子、竺道生（三五四―四三三）は『法華経疏』で、釈尊一代の説法に、善浄法輪・方便法輪・真実法輪・無余法輪の四種の区別を立てた。また道生は、宝亮（四四四―五一〇）の『大般涅槃経集解』巻第一（『大正蔵』三七・三七七b）に引用されるように、「頓悟成仏」を主張した。頓悟は、インド仏教ではいわれず、中国で初めて問題になったもので、すぐさま究極の悟りに至る「頓悟」

と、順序次第を経て悟りに進む「漸悟」は、中国仏教独自のものである。

次に、道場寺の慧観は、「二教五時説」という教判を立てた。これは、頓悟・漸悟の思想を教判に取り入れたもので、釈尊一代の教えを説く形式の化儀には、大別して、頓教と漸教の二つがあるとして、『華嚴経』を頓教とした。また漸教の中に、後述する『涅槃経』の五味説によって、五時を開き、三乗別教・三乘通教・抑揚教・同帰教・常住教の区別を設けた。

いまは、吉蔵（五四九―六二三）が『三論玄義』（『大正蔵』四五・五b）のなかで、慧観の『涅槃経序』に基づいて、二教五時説を紹介する記事を現代語訳すれば、次の通りである。

仏教は、大別して二つに区分できる。第一は頓教、すなわち『華嚴経』の類である。これは、ただ菩薩のために完全に真理を明らかにする教説である。第二は、鹿野苑から拘絺羅の入滅の地に至る教化の旅の間に、浅いものから深いものへと順次に説かれた教説である。これを漸教という。漸教の中において、開けば五時となる。第一は、三乗別教である。これは声聞のためには四諦を説き、独覚のためには十二因縁を説き、大乘の菩薩のためには六波羅蜜を明らかにする。この教説においては、実践の在り方がそれぞれ別であるか

ら、それによつて得られる境地も同じではない。これが、三乘別教である。第二は、『般若経』の教説で、それは声聞・縁覚・菩薩を、通じて教化する。これを三乘通教という。第三は、『維摩経』や『思益梵天所問経』で、菩薩を賞めてもち上げ、声聞を抑えくじくものである。これを抑揚教という。第四は、『法華経』で、三乗を一つにして、同じく唯一・究極の真理へと帰せしめるものである。これを同帰教という。第五は、仏の永遠性を説く『涅槃経』である。これを常住教と名づける。

この慧観の教判において、注目すべき二つの点がある。第一は、仏教の全体が大きく、頓教と漸教とに二分され、それぞれの意味を明確に規定し、しかも漸教を五時に分けている点である。第二は、この教判のなかで、代表的な大乘経典の根本思想を的確に捉えており、しかも教判として巧みに構成されている点である。

この「頓漸二教と五時判」の枠組みは、中国における教判論の一つの基盤として、長く影響を与え、特に五時判は、成実宗の定林寺の僧柔(四三一―四九四)や、慧次(四三四―四九〇)が採用するなど、建康(南京)を中心とした中国南地で盛んに行なわれた。

また、この五時判を改造したものに、虎丘山の笈法師(生没年未詳)の「三時の教判」がある。笈法師は、頓・

『次第禪門』の研究(六)(大野)

漸二教のほかに、不定教(むじやう)を新たに加えて、釈尊一代の教えを説く形式の化儀を三種とし、また漸教を、有相教・無相教・常住教の三時に区分した。このうち不定教は、頓・漸二教のグループには属さない教えをいい、具体的には、仏性常住を説く、『勝鬘経』と『金光明経』をいう。また有相教は、有を見て得道を明かす教えをいい、具体的には、三蔵(小乗)教をいう。無相教は、空を見て得道を明かす教えをいい、具体的には、釈尊が三蔵教を十二年間説いた後の、『法華経』までの大乘教をいう。常住教は、一切衆生の成仏を説く『涅槃経』をいう。

次に、南斉の宗愛法師(生没年未詳)の「四時の教判」がある。宗愛は、釈尊一代の教えを説く形式の化儀を、頓教・漸教・不定教の三種とするのは、笈法師と同じであるが、漸教を有相教・無相教・法華同帰教・常住教の四時に区分した点に相違がある。この場合、『法華経』は、第三時の法華同帰教に属するとされる。一説によれば、この宗愛法師の教判は、莊嚴寺の僧旻(四六七―五二七)も用いたといわれる。

また光宅寺法雲(四六七―五二九)は、『法華経』によつて、羊車・鹿車・牛車・大白牛車から成る「四乗の教判」を立てた。

また浄影寺慧遠(五二二―五九二)の『大乘義章』巻第一(『大正蔵』四四・四六五a)には、南斉の隱士劉虬

『次第禪門』の研究（六）（大野）

（四三八―四九五）の「五時の教判」を紹介している。劉虬は、釈尊一代の教えを説く形式の化儀を、頓・漸二教に区分し、前者は『華嚴経』と規定し、後者に五時の別を立てた。ここでいう五時とは、人天教・三乗差別教・三乘同觀教・破三帰一教・法身常住了義教をいう。第一時の人天教は、釈尊が成道のはじめに、提謂だいゐなどの五百の商人のために『提謂波利経』を説き、五戒や十善などの世間の因果を説いたものである。第二時の三乗差別教は、釈尊が成道後の十二年間に『阿含経』などの小乗経典を説いた教えである。第三時の三乘同觀教は、釈尊が成道後の三十年間に『大品般若経』や『維摩経』や『思益梵天所問経』を説き、三乘同行の空法を説いた教えである。第四時の破三帰一教は、釈尊成道後、四十二年の後、八年の間に、『法華経』を説いて、一仏乘を明らかにした教えである。第五時の法身常住了義教は、釈尊が滅度に臨んで『涅槃経』を説き、一切衆生悉有仏性と法身常住を明らかにした教えをいう。

なお、この劉虬の「五時の教判」は、隋唐代になって有名となり、『大乘法苑義林章』や『法華玄贊』など多くの文献に引用されている。しかし、『出三蔵記集』巻第九の「無量義経序」（『大正蔵』五五・六八a―c）には、劉虬が、人天乘・声聞乘・縁覺乘・大乘・無量義経・法華経・常住教から成る「教の七階」を説くにすぎないことから、

鎌田茂雄氏は、劉虬が「五時の教判」を立てたことを疑問視している。

ともあれ、このように南地の教判論を俯瞰すると、漸教を三種や、四種や、五種にそれぞれ区分していることが分かる。しかも、これらの諸説が、慧観の「二教五時説」をもとにして改造したものであることは明白であり、慧観の教判とともに、南地の教判論を代表するものである。後に智顛が、『法華玄義』巻第十上（『大正蔵』三三・八〇a―八〇五b）で痛烈に批判する、「南三北七」の南三の諸家とは、彼らを指すのである。

北地では、更に多種の教判説が組織された。いまは、智顛のいう北七の諸家を中心に記す。地論宗の菩提流支（？―五二七・菩提留支とも記す）は、半字教と満字教との「二教判」を説いた。これは、はじめの十二年間に説かれた小乗教を半字教とし、大乘教を満字教とするものである。吉蔵の『法華玄論』巻第三に、『大経』にいわく、『字に二種あり。一には半字、二には満字なり』と。声聞のためには半字を説き、菩薩のためには満字を説く。』（『大正蔵』三四・三八二c）とある記事から分かるように、菩提流支の教判は、直接的には『涅槃経』によっていることが分かる。

また法蔵（六三七一―七一四）の『華嚴経探玄記』巻第一には、「二には、後魏こうぎの菩提流支ぼだいりゅうしは、一音教いっおんを立つ。いわ

く、一切の聖教は、ただこれ如来の「一音教なり。」(『大正藏』三五・一一〇c)とあるように、菩提流支には「一音教」という教判もあつたようである。

地論宗南道派で、しかも四分律宗の祖である、光統律師慧光(四六八―五三七)は、因縁宗・仮名宗・誑相宗・常宗から成る「四宗判」を立てた。このうち、あらゆる原因を六種や四種に分類した六因四縁を説く、毘曇宗を因縁宗とし、『成実論』仮名相品に、因成仮・相続仮・相待仮の三仮を説く、成実宗を仮名宗とし、『大品般若経』や三論を誑相宗とし、『涅槃経』と『華嚴経』を常宗に属するものとした。

また法蔵の『華嚴経探玄記』巻第一(『大正藏』三五・一一一a)によれば、慧光は別に、頓・漸・円の「三教判」も主張したようであるが、特に、先の「四宗判」が盛んに行なわれ、北齊の大衍(生没年未詳)や淨影寺慧遠などが、慧光の「四宗判」を採用した。

地論宗の護身寺の自軌(生没年未詳)は、因縁宗・仮名宗・不真宗・真実宗・法界宗の「五教判」を立てた。これは、慧光の「四宗判」の第四の常宗を、常宗と法界宗とに二分したものである。具体的には、常宗は『涅槃経』を、法界宗は『華嚴経』をいう。

地論宗の耆闍寺の安凜(五〇七―五八三)は、因縁宗・仮名宗・誑相宗・常宗・真宗・円宗の「六教判」を立て

『次第禪門』の研究(六)(大野)

た。安凜は、このうち常宗に『涅槃経』と『華嚴経』を配し、真宗に『法華経』を配し、円宗に『大集経』を配した。北地の禪師は、有相大乘教と無相大乘教から成る「二種の大乗教」を立てた。ここでいう有相大乘教は、菩薩の十地を説く教えで、無相大乘教は、一切衆生はそのまま涅槃の相であることを説くものである。具体的に、有相大乘教は、『華嚴経』や『菩薩瓔珞本業経』や『大品般若経』をいい、無相大乘教は、『楞嚴経』や『思益梵天所問経』をいう。

また北地のある禪師は、一音教という教判を立てた。

このように長安を中心とした北地では、慧光の「四宗判」や、地論宗の学僧を中心に、様々な教判論が主張された。智顛が『法華玄義』巻第十上(『大正藏』三三・八一a―八〇五b)で批判する、「南三北七」の北七の諸家とは、彼らを指す。

以上、智顛以前の教判を俯瞰したが、教相判釈は、五世紀頃から中国南北のそれぞれの地域で盛んに行なわれたが、この時代の仏教関係の典籍は、散逸して伝わらないものが多いため、教相判釈を研究する場合、淨影寺慧遠や智顛や吉蔵などの後代の仏教徒の著作に記録されている、関係資料に依拠せざるを得ない。従って、そのため、一部の教判の創唱者については、学者によって意見が分かれる。

しかし、南北朝時代の中国の仏教者達が、究極の真理を

『次第禪門』の研究(六)(大野)

明らかにした経典として、最も重視したのは、『華嚴経』と『涅槃経』であったといえる。

例えば、『華嚴経』は、先の慧観の「二教五時説」や、笈法師や宗愛法師にみられる南地で有力な頓・漸・不定の「三教の教判」では、「頓教」と規定され、また慧光の頓・漸・円の「三教判」においては、「頓教」または「円教」と規定され、また北地の自軌の「五教判」では、第五の法界宗に規定された。

また『涅槃経』は、南斉の劉虬の「五時の教判」では、第五時の法身常住了義教に配され、笈法師や宗愛法師の教判では、漸教の中の最後の「常住教」に配された。

これらの教判は、それぞれ微妙に把握の違いはあるが、ほぼ共通して、『華嚴経』は、釈尊が成道の最初に、その悟りの内容を直接に示された完全な教えであり、また釈尊の最後の説法である『涅槃経』は、釈尊が方便的に次第に悟りの内実として、究極の真理をあらわにしていたその果てに示された教えであるという認識を前提にしているように思われる。

南北朝時代の仏教者達が、諸種の経典の中から、釈尊の最高の教えを選択するのに、この『華嚴経』と『涅槃経』を選択したのは、悟りの内実という点で、ほとんど一致する両経を主体的に究明することに、最大の眼目があったと考えられる。

中でも、『南本涅槃経』巻第十三・聖行品之下(『大正藏』一・二・六九〇c一六九一a)に説く、乳味・酪味・生酥(しろう)・味・熟酥(蘇)・味・醍醐味から成る「五味説(五味の譬喩・五味の譬え)」は、教相判釈に大きな影響を与えた。すなわち、

善男子よ。譬えば、牛より乳を出し、乳より酪を出し、酪より生酥を出し、生酥より熟酥味を出し、熟酥味より醍醐を出す。醍醐は、最上なり。もし、服する者あれば衆病みな除く。仏もまたかくのごとし。仏より十二部経を出生し、十二部経より修多羅を出し、方等経より般若波羅蜜を出し、般若波羅蜜より大涅槃を出す。なお醍醐のごとし。醍醐とは、仏性に喩う。仏性とは、すなわち如来なり。

この五味説は、牛から乳が出て、それが順に発酵し精製されていく様子を、釈尊が様々な教えを順に説く様子に重ね合わせたものである。智顛以前の仏教者達は、この五味説は、釈尊の説法が浅から深へと次第したもので、小乗から大乘へ、そして『涅槃経』の教えに極まるということを示しているものと理解し、南地の涅槃宗や、慧観を始めとする学僧は、五時教判の根拠として重視した。

以上のように、智顛以前の南北朝の教判では、『華嚴経』と『涅槃経』の地位が高く、『法華経』は、『華嚴経』

と『涅槃經』の下位に置かれていた。

この歴史的背景には、斉朝から梁朝にかけて、南地では涅槃宗が栄え、法雲や宝象(五二二一五六一)といった当時の有名な『法華經』の学僧の間でも、『涅槃經』を兼学する者が多く、『涅槃經』の研究が盛んに行なわれた。また北地では、『華嚴經』を宗とした、慧光や慧遠といった地論宗南道派の人々の間でも、『涅槃經』の研究が盛んに行なわれ、これを『華嚴經』とともに最高の經典と考えていた。

このような当時の仏教界の情勢の中で、智顛は、新しい『法華經』至上の教判体系を組織しなければならなかった。そこで智顛は、古来の教判を研究し取舍選択を行ない、『法華經』を最高の地位に置いた、五時と化儀の四教と化法の四教から成る、天台教判を作り上げた。《安藤俊雄『天台学——根本思想とその展開』六〇—一—頁、平泉寺書店、一九六八年六月。鎌田茂雄『中国仏教史・第四卷』三三二—三三五頁、東京大学出版会、一九九〇年二月。菅野博史『法華玄義』入門』四四九—四五六頁、第三文明社、一九九七年七月》

参考——「五時八教」について
智顛が大成した教判は、通常は、「五時八教」といわれ

る。
「五時」とは、(1)華嚴時、(2)鹿苑(阿含)時、(3)方等

【次第禪門】の研究(六)(大野)

時、(4)般若時、(5)法華涅槃時である。

「八教」とは、衆生を教え導く形式方法の「化儀の四教」と、衆生の性質や能力や素質に応じて教え導いた教理内容の「化法の四教」の二種を合わせたものである。

智顛が五時の教判を立てたのは、先に見た、道場寺の慧観や南斉の劉虬の五時説を参照にしたことは明らかであるが、『華嚴經』を第一時とし、『法華經』と『涅槃經』を合わせて、第五時としたところに智顛の五時の教判の特色がある。

(A)「五時」とは、釈尊五十年の説法の順序をあらわすものである。

(1)華嚴時とは、ブダガヤで正覚を成じた釈尊が、最初の二十一日間に説いた『華嚴經』の説時をいう。その時説いた教えの内容は、正しくは円教であるが、あわせて別教を説いている。説法の対象は、大菩薩衆である別教と縁覚の勝れた能力の者であって、釈尊の教化の意味からすると、釈尊自身が悟った仏慧を、声聞や縁覚の二乗人にあてがい与えて適否を試みたものであるから「擬宣」とし、教えの順序でいえば、牛から搾ったままの「乳味」に例えられる。しかし、この時の説法は、程度があまりにも高くて、声聞や縁覚の二乗人は、化益に預かることができなかつた。

(2)鹿苑(阿含)時は、『華嚴經』を説いた後の十二年間

『次第禪門』の研究(六)(大野)

に、十六大國で小乗の『増一阿含經』『中阿含經』『雜阿含經』『長阿含經』を説いた時期をいう。この時期における釈尊の最初の説法場所が、鹿野苑であつたから、鹿苑時といい、説いた経名をとって阿含時ともいう。説いた教えは、今度は程度が極めて低く、小乗すなわち三藏教だけであり、釈尊の教化の意味からは、浅薄な能力の者を対象として教え導いたから「誘引」の時とし、順序の上では、乳の次の段階である「酪味」に例えられる。

(3)方等時は、鹿苑時の後の八年間に、『維摩經』『思益經』『金光明經』などの大乘の教えが説かれた時期をいう。ここでは、小乗はつまらないと非難し、大乘はよいと褒め讃える「彈偏褒円」や、つまらない小乗を恥じて尊い大乘を慕う「恥小慕大」の志を起こさせ、釈尊の教化の意味からすれば、小乗はつまらないと叱りつける「彈訶」とし、順序の上では酪の次の段階である「生蘇味」に例えられる。

(4)般若時は、方等時の後の二十二年間に、『大品般若經』や『金剛般若經』などの諸部の『般若經』を説いた時期で、「般若皆空」を説く。説いた教えは、通・別・円の三教を内容としており、釈尊の教化の意味からは、大乘と小乗を別のものとする偏執を洗い清め淘汰するために、諸法はみな空で、大乘と小乗は一味で

あると融合させるから「淘汰」の時とし、順序の上では生蘇の次の段階である「熟蘇味」に例えられる。

(5)法華涅槃時は、教えを受ける者の能力が最も進んだために、正しく真実の仏知見に悟り入らせる時であつて、釈尊が最後の八年間に説いた『法華經』と、涅槃に入ろうとして、一日一夜に説いた『涅槃經』とが、この時期にあたる。つまり、この時期は、『法華經』を説き、方便の権門を開いて一乘真実を顕わし、声聞・縁覚の二乗に対して、作仏の記を授ける。このように『法華經』は、二乗を教化し尽くす「大收教」であるのに対して、『涅槃經』は、拾い取るという「拈捨教」であり、教化に漏れたものを、仏性常住や扶律断常などの教えによつて救うので、法華涅槃時という。つまり、法華涅槃時に説いた教えは、純粹に円満な円教の教えで、いままで説いた華嚴時から般若時までの四時の教えは、真実の教えに至らせる手立ての方便であることを打ち明けて、真実と一にした「開會」であり、順序の上からは、熟蘇味に次ぐ段階である「醍醐味」に例えられる。

智顛は五時を、前述した『涅槃經』の「五味の譬喩」に配当し、乳味・酪味・生酥(蘇)味・熟酥(蘇)味・醍醐味とし、また『六十卷華嚴經』卷第三十四・宝王如来性起品(『大正藏』九・六一六b)の「三照

の譬喩」を用いて、高山・幽谷・食事・愚中・正中とし、この日光の譬喩をもって、説法の対機の大小を五種に区分した。更に、『法華経』巻第二・信解品(二)大正蔵』九・一六b—一九a)の「長者窮子の譬喩」によって、五時に各別の教化の意があると、擬宜・誘引・彈訶・淘汰・開会の五段階に分け、また釈尊の所説に純雜の相違があるとして、順次に兼・但・対・帶・純とした。

(B) 「化儀の四教」は、釈尊が衆生を教え導く形式、説法の形式や方法を判釈したものをいう。具体的には、(1)頓教、(2)漸教、(3)秘密教、(4)不定教をいう。

智顛以前の南北朝の教判では、化儀判と化法判とが結合されていたが、天台の教判では、化儀判と化法判とを明確に区別したのが特色である。

(1)頓教は、釈尊が菩提樹下で正覚を成じた時に、自ら得た境界を、衆生の機根とは無関係に、直ちに衆生に説いた「華嚴時」にあたる。

(2)漸教は、内容の浅い教えから深い教えへと、次第次第に進んで、衆生の機根を開発し、教化し、低いところから高いところへ誘う教えをいい、鹿苑(阿含)時、方等時、般若時の三時がこれにあたる。

(3)秘密教は、釈尊の身・口・意の三輪不思議の神通によって、他人には知らせないで、Aには頓教を、Bに

は漸教を説き、AとBは互いに、教えも利益も知らな
いままに、それぞれ利益を得させる説き方をいう。
(4)不定教は、様々な機根の者が、同一の会座に連なっ
て、同時の説法で体得される利益が、各自の機根に
応じて異なり、一定でない説き方をいう。
なお、秘密教と不定教は、同聽異聞どうちやういもんの化儀を論じ
たもので、特に一経を指すのではない。

(C) 「化法の四教」は、釈尊が、衆生の素質や能力や性質
に応じて教え導いた教理内容を判釈したものをいう。具
体的には、(1)三蔵教、(2)通教、(3)別教、(4)円教をい
う。

(1)三蔵教は、略して蔵教ともいい、小乗教をいう。三乗
の人のために、四阿含経によって、空の一面だけを
知って、同時に不空の反面があることを知らない「但
空」の道理が明かされ、分析的に空を観じる「析空
観」によって、無余依涅槃に入らせる教えをいう。

(2)通教は、声聞・縁覚・菩薩の三乗が、共通して教えを
受ける、大乘初門の教えをいう。具体的には、全ては
因縁によって成立しており、幻のように空である如幻
即空の道理によって、全体としてそのままが本来空で
あると観じる「体空観」を観じていく教えをいう。

(3)別教は、二乗と共通せず、ただ菩薩のためにだけ説く
教えである。空・仮・中の次第の三観によって、見

『次第禪門』の研究（六）（大野）

思・塵沙・無明の三惑を破して、空と仮と断絶した但中の理を悟る教えをいう。

(4) 円教は、空・仮・中の円融の三觀によつて、見思・塵沙・無明の三惑を断じて、不但中の理を悟る教えをいう。

〔現代語訳〕

第二は、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名称や概念が、全てに共通せず一定でない用例として、「到彼岸」「事究竟」「度無極」の三種を取り上げる。これに、二つの意味がある。

第一は、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、訳経僧の間で異なっている「別」の意である。

第二は、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、訳経僧の間で統一されている「通」の意である。

この「別」と「通」との二つは、菩薩の修行者の下化衆

生の実践をいう「事」と、菩薩の修行者の実践を経論によつて理論化する「理」とから成る、「事」と「理」とに対応する。

第一は、サンスクリット語のパラミターの音写語である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る「別」について解釈する。

中国では、サンスクリット語のパラミターを「到彼岸」と翻訳するのは、かつて竺道生が『維摩経』の文を解釈する中で、「此岸は生死なり。彼岸は涅槃なり。中流は結使なり。」と述べたように、身・口・意の三業が造り出す煩惱が原因となるカルマによつて、六道という迷いの世界に生まれ変わり死に変わつて輪廻する世界を「此岸」といい、解脱・涅槃の世界を「彼岸」といい、人の身心を煩わせ悩ます煩惱を「中流」という。

菩薩の修行者は、衆生を教化するために、八万四千を数える仏教の実践法門の全てを知り尽くし、衆生の能力や素質や性質などを知り尽くして、相手の能力などに応じて巧みに法を説く利他的な智慧である「道種智」によつて、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定波羅蜜を實踐し続けることによって、自らを禅定の船に乗せて、菩薩の悟りの世界に導き入れる。

従って、菩薩の修行者は、このことをよく理解するべきである。今は、理の立場から実践を経論によって理論化し、明らかにすることによって、サンスクリット語のパラミターを解釈したのである。

次に、サンスクリット語のパラミターを「事究竟」と翻訳するのは、菩薩の修行者は、苦の直接的原因と間接的条件とを衆生に示し与え、一切衆生の苦しみを抜いて衆生を与える、菩薩の大慈大悲によって、衆生のためにあらゆる教化の方法を用いて、衆生を救済し尽くす。

『大智度論』は、菩薩の修行者が実践する修行法が、なぜ禅波羅蜜と名づけられるかについて、次のように説いている。

「菩薩の修行者は、四禪・四無量心などの十五種類の禅波羅蜜に代表される修行法を實踐し、諸法実相を知り、大悲心を完成させた。このような理由によって、禅は菩薩の心の中に諸法実相を知り、大悲心を育み、苦を苦として

執著することがないから、サンスクリット語のパラミターを「事究竟」と名づけることができる。」と説いている。

以上は、菩薩の修行者の下化衆生の修行実践をいう事行の立場から、サンスクリット語のパラミターの音写語である波羅蜜を説いたのである。

サンスクリット語のパラミターを「度無極」と翻訳するのは、菩薩の修行者の実践をいう「事」と、菩薩の修行者の実践を経論によって理論化する「理」との二つの意味を兼ね具えた立場にあり、「度無極」は理論の裏付けの中で実践することであることを明らかにすれば、波羅蜜が菩薩の悟りそのものに直結し、人間の本性である仏性を開發するという幽遠な意義を明らかにすることになる。

従って、菩薩の修行者の実践をいう「事」と、菩薩の修行者の実践を経論によって理論化する「理」との二つの行を合わせたものを、中国では「度無極」といい、智顛門下の菩薩の修行者は、この「度無極」を菩薩の理想像として目指すことが要請される。

これは、菩薩の修行者の実践をいう「事」と、菩薩の修

行者の実践を経論によって理論化する「理」との行を成就する立場から、サンスクリット語のパラミターを解釈したものである。

第二に、サンスクリット語のパラミターの音写語である波羅蜜を、「到彼岸」「事究竟」「度無極」の三種類に翻訳するのは、それぞれ菩薩の修行者の実践をいう「事」と、菩薩の修行者の実践を経論によって理論化する「理」との二つに対応させるからである。サンスクリット語のパラミターの音写語である波羅蜜に、「到彼岸」「事究竟」「度無極」の三種類の訳語があるのは、その場その場に応じて、菩薩が三種類の在り方で衆生を教化するからであり、それぞれが別名としてある。

その理由は、どこにあるのか。

もし菩薩の修行者が、衆生を教化するために、八万四千を数える仏教の実践法門の全てを知り尽くし、衆生の能力や素質や性質などを知り尽くして、相手の能力などに応じて巧みに法を説き、仮を照らす菩薩の利他的な智慧である「道種智」によって、生死輪廻の迷いの世界である此岸を去って、菩薩の悟りの世界に導き入れる菩薩の行を、『大

智度論』『雜阿含經』『南本涅槃經』では、次のように説いている。

仏陀がこの世に出現しても、また出現しなくても、菩薩の修行者の実践をいう「事」と、菩薩の修行者の実践を経論によって理論化する「理」とは、永遠に不変である。従って、菩薩の修行者の役割は、「理」にだけあるのではないし、「事」にだけあるでもない。「事」と「理」との両方を具備し、「事」と「理」とが相俟ってはじめて、利他を使命とする菩薩のあり様が完備することになる、と説いている。

菩薩の修行者が、相手の素質や能力や性質などに応じて巧みに法を説き、仮を照らす菩薩の利他的な智慧である「道種智」によって、生死輪廻の迷いの世界である此岸を去って、生けるもの全てを菩薩の悟りの世界に導き入れる、「事」と「理」とを完備した波羅蜜の菩薩の行をいう、「度無極」の訳に勝る訳はない。

以上は、菩薩の修行者の下化衆生の修行実践をいう「理」の裏付けを得た「事行」の立場から、サンスクリット語のパラミターの音写語である波羅蜜を説いたもので

ある。

サンスクリット語のパーラミターを「事究竟」と翻訳するのは、菩薩の修行者の実践を経論によって理論化する。「理」によって名称をつけているが、この「理」を抛り所として菩薩の修行者が、下化衆生の利他行である「事行」を実践することがとりもなおさず、「事究竟」と説く由縁である。

このようにサンスクリット語のパーラミターの翻訳語である「事究竟」は、菩薩の修行者の実践を経論によって理論化する「理」の立場からも、波羅蜜を解釈することができる。

サンスクリット語のパーラミターを「度無極」と翻訳するのは、菩薩の修行者の実践をいう「事」と、菩薩の修行者の実践を経論によって理論化する「理」との二つが定まっていない場合は、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と名づけることはできない。

その理由は、どこにあるのか。

阿弥陀仏や薬師仏を始めとする諸仏は、教化する相手の宗教的な素質や能力など、その場その場に応じて法を説

き、生死の苦海に呻吟する人を救済するが、報身仏となつてこの世に出現し在住する仕方は定まっておらず、予想し尽くすことはできない。

つまり、阿弥陀仏や薬師仏を始めとする諸仏は衆生の機根に応じて、ある時は実践の立場に立脚した「事」に対応し、またある時は実践を経論によって理論化する「理」に対応するというように、衆生の機根が一定せず「事」と「理」との基準が作れないから、時と場合に依りて「事」と「理」とを巧みに使い分けている。

このような理由から、どうして「事」と「理」という一つの基準を設けて定めることができようか。

従つて、どうしても承知して欲しいことは、「到彼岸」「事究竟」「度無極」という、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翻訳語である三つの言葉は、菩薩の修行者の実践を経論によって理論化する「理」と、菩薩の修行者の実践をいう「事」との両方の意味を具えており、「理」と「事」との一方の意味だけに片寄るといふことはないということである。

その他のサンスクリット語のパーラミターの翻訳語であ

る「度」「波羅蜜多」「幡囉弥多」などについてもまた同様に、「理」と「事」との両方の意味を兼ね具えており、どちらか一方にだけに片寄るということはない。

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語義解釈については、本書の第十章「結会禪波羅蜜帰趣」の中で、具体的に広く明らかにすることにした。

第三に、インド伝来の禪波羅蜜について、教理や教学の面から意味内容を考察する「料簡」について解釈する。

『大智度論』では、次のように説いている。

お尋ねする。「八種の禪定の力によって、貪著の心を捨てる「八背捨」や、欲界の目の対象である色と形を意味する色処を觀察し、これを克服して貪著の心を除く八段階の修行法である「八勝処」や、地・水・火・風から始まり空・識に至る十種の要素の一つ一つが、三界のあらゆる場所に広く行き渡っていると觀察する「十一一切処」などについて、どうして、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と名づけられないで、ただ禅のみを波羅蜜と名づけるのか。」と。

答えていう。「禅は、最も勝れた修行法であって、例え

ていえば、人民を統治する偉大な王のようである。禪波羅蜜といえば、八万四千あるといわれる仏教の修行実践法を全て統轄する。欲界の迷いを超えて、色界に生じる四段階の禪定である「四禪」の中には、八種の禪定の力によって、貪著の心を捨てる「八背捨」や、欲界の目の対象である色と形を意味する色処を觀察し、これを克服して貪著の心を除く八段階の修行法である「八勝処」や、地・水・火・風から始まり空・識に至る十種の要素の一つ一つが、三界のあらゆる場所に広く行き渡っていると觀察する「十一一切処」や、無量の衆生に対して、慈・悲・喜・捨という四種の広大な心を起こす「四無量心」や、仏や菩薩が修禪することによって開發される五種の不可思議なはたらきである「五神通」や、四禪・四無色定・滅受想定から成る九種類の禪定が、智慧が深まることによって、浅いものから深いものへと次第に進み入る「九次第定」をいう「練禪自在定」や、色界の第四禪天の境地にある人が、他の境地に変化する十四種の類型を意味する「十四變化心」や、全ては空であるという道理に留まり、他と争うことがない境地の「無諍三昧」や、過去・現在・未来の三世にわたって起

こる現象を知りたいと願ひ、希望する現象を知ることができ、欲界と四禪の第四禪とを包摂する超越三昧の「願智頂禪」とがある。

けがれを砕き破る勇猛な「首楞嚴三昧」に代表される「百八三昧」の百八種類の三昧と、色界に生じる四段階の禪定である「四禪」と、無量の衆生に対して、慈・悲・喜・捨という四種の広大な心を起こす「四無量心」と、仏や菩薩が修禪することによって開発される五種の不可思議なはたらきである「五神通」と、八種の禪定の力によって、貪著の心を捨てる「八背捨」と、欲界の目の対象である色と形を意味する色処を觀察し、これを克服して貪著の心を除く八段階の修行法である「八勝処」と、地・水・火・風から始まり空・識に至る十種の要素の一つ一つが、三界のあらゆる場所に広く行き渡っていると觀察する「十一切処」と、全ては空であるという道理に留まり、他と争うことがない境地の「無諍三昧」と、三世にわたって起こる現象を知りたいと願ひ、希望する現象を知ることができ、欲界と四禪の第四禪とを包摂する超越三昧の「願智頂禪」と、四禪・四無色定・滅受想定から成る九種類の禪定

【次第禪門】の研究(六)(大野)

が、智慧が深まることによつて、浅いものから深いものへと次第に進み入る「九次第定」をいう「自在定練禪」と、色界の第四禪天の境地にある人が、他の境地に変化する十四種の類型を意味する「十四變化心」と、他の仏国土にある仏が目の前に立ち現われるという内容の「般舟三昧」と、もろもろの菩薩が実践する三昧の「諸の菩薩の三昧」から成る十二種の三昧を合計すれば、百二十種類の三昧になるが、これらは八万四千あるといわれる仏教の修行法の中で、最も勝れた修行法である「禪」の中に統轄される。

過去七仏や日月灯明如来や毘盧遮那仏などが実践した三昧として、不動三昧に代表される百八種類の三昧がある「百八三昧」も、これらは仏教の修行法の中で、最も勝れた修行法である「禪」の中に統轄される。

過去七仏や日月灯明如来や毘盧遮那仏などが、悟りを開いた「成道」や、人々に教えを説き続けた「転法輪」や、生死の煩惱を離れて完全な悟りに入る「入涅槃」など、あらゆる仏の勝れた徳性は、仏教の修行法の中で、最も勝れた修行法である「禪」の中に統轄される。

このように禪を解釈すれば、八万四千あるといわれる仏

教の修行法や百八三昧や百二十三昧や諸仏の成道や転法輪などの勝れた徳性を全て統轄する。

釈尊が出家し、まだゴータマと称していた当時、アーラーダ・カーラーマと、ウツダカ・ラーマプッタの二人の（修定家から禪定（ヨーガ）の行法を学んだように、いま仮に、仏教以外の宗教や哲学諸派などが実践する禪定（ヨーガ）を説けば、それらを禪の中に統轄することはできない。

従って、インド伝来の四禪・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原始仏教以来の修行法である禪を、大乘仏教の根本義を明かした『大智度論』で細かく分類して解釈すれば、首楞嚴三昧から始まり離著虚空不染三昧に至る「百八三昧」になり、また百八三昧の百八種類の三昧に、色界に生じる四段階の禪定である「四禪」から始まり、もろもろの菩薩が実践する三昧の「諸の菩薩の三昧」から成る十二種の三昧を合計すれば、「百二十種の三昧」となるが、これらの修行法は全て禪となる。このような理由から、サンス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るのである。」と。

また次に、欲界の迷いを超えて、色界に生じる四段階の禪定である「四禪」の中には、主観と客観の相を離れて、平等にはたらく真実の智慧である「無分別智」と、心を一心に集中させて、心のはたらきを躋下三寸の丹田に集中させて散乱させることがない「禪定」との、二つのバランスが均等に保たれているので、サンスクリット語のパラミターの音写語である波羅蜜と解釈することができる。

先の色界に生じる四段階の禪定である「四禪」のうち、初禪定を得るための準備的修行の定の段階である「未至定」の段階や、四禪のうち初禪と第二禪との間にある「無尋唯伺定」をいう「中間定」の段階では、主観と客観の相を離れて、平等にはたらく真実の智慧である「無分別智」の方が多く、心を一心に集中させて、心のはたらきを躋下三寸の丹田に集中させて散乱させることはないが「禪定」は少ない。

また、三界の最高位の世界で、精神のみが存在する「無色界」で実践される四種類の禪定である「四無色定」の段階では、心を一心に集中させて、心のはたらきを躋下三寸の丹田に集中させて散乱させることがないので「禪定」が

多く、主観と客観の相を離れて、平等にはたらく真実の智慧である「無分別智」は少ない。

このように、主観と客観の相を離れて、平等にはたらく真実の智慧である「無分別智」と、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「禅定」との二つのバランスが均等に保たれていなければならないが、両者のバランスを保つことは難しい。

それは、智慧と禅定との関係を荷車の車輪に例え、荷車の車輪が二つあるうち、一方の車輪は頑丈であるけれども、他方の車輪は貧弱で車輪が軋むような場合は、対になった車輪は左右対称に回転することができないので、荷車はバランスを崩してしまい、目的地まで荷物を運ぶことができないようなものである。

これに対して、色界に生じる四段階の禅定である「四禅」の中には、主観と客観の相を離れて、平等にはたらく真実の智慧である「無分別智」と、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「禅定」との二つのバランスが均等に保たれ

ているので、サンス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ることができる。

また次に、禅の一字に集約して、サンスクリット語のパラミターの音写語である波羅蜜を解釈するときは、この禅の一字の中に、八万四千あるといわれる仏教の修行法や、百八三昧や、百二十三昧や、諸仏の成道や、転法輪などの勝れた徳性を全て統轄する。

その理由はどこにあるのか。

サンスクリット語のドウヤーナの音写語である「禅」という言葉は、中国では「思惟修」とも翻訳された。先に述べた、八万四千あるといわれる仏教の修行法や、百八三昧や、百二十三昧や、諸仏の成道や、転法輪などの勝れた徳性は、全てこの「思惟修」を実践し続けた結果によって導き出されたものである。

以上、述べてきた理由から、菩薩の修行者は次のように理解しなければならない。インド伝来の四禅・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禅や、『大智度論』などが明かす百八三昧や、百二十三昧など様々な禅定は、全てサンス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られるのであると。

また、『大品般若経』巻第十二・遍歎品第四十四・丹百波羅蜜品には、九十一種の波羅蜜それぞれが、般若波羅蜜であることを明かしている。その中で、(1)この身体は不淨である、(2)感受作用は苦である、(3)心は無常である、(4)事象という法は無我であると、悟りを得るために四種を觀察する「四念処」や、内有色相外觀色背捨から滅受想背捨に至る、八種の禪定の力によって貪著の心を捨てる「八背捨」を含む、二十一種の修行法が、サンスクリット語のパーラミターの音写語である、波羅蜜と名づけられると説いている。

ただ欲界の迷いを超えて、色界に生じる四段階の禪定である「四禪」は、釈尊が実践して以来、原始仏教の伝統的な修行法であり、仏道修行の根本であるから、最初に、サンスクリット語のパーラミターの音写語である、波羅蜜と名づけられたのである。

お尋ねする。「今まで『次第禪門』の本文中では、サンスクリット語のドウヤーナの音写語である「禪」と、サンスクリット語のサマーデイや、サマーパティの訳語である

「定」と、サンスクリット語のサマーデイの音写語である「三昧」と、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」とは、対等の立場にあることを詳細にわたって説かれてきた。これら「禪」と「定」と「三昧」と「波羅蜜」の四つの用語は、それぞれ名称は異なるが、意味は同じであるのか、それとも四つの用語の名称が異なるように、意味も相違するのか。」と。

この質問に対して、次のようにお答えする。「共通点を明らかにする「通釈」の立場から検討すれば、サンスクリット語のドウヤーナの音写語である「禪」と、サンスクリット語のサマーデイや、サマーパティの訳語である「定」と、サンスクリット語のサマーデイの音写語である「三昧」と、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」との四つの用語は、それぞれ用語の名称は異なっているが、意味は同じであり、まさに異口同音である。しかし、個別に検討する「別釈」の立場からすれば、「禪」と「定」と「三昧」と「波羅蜜」の名称と意味は、主体と客体の関係にあり、それぞれ修行する方法によって、ある時には主体となり、ある時には客体となり、主体

と客体との関係は、時と場と場合に応じて入れ替わる。
その理由はどこにあるのか。

欲界の迷いを超えて、色界に生じる四段階の禪定である「四禪」は、釈尊が実践して以来、原始仏教の伝統的な修行法である根本とされる四禪であり、個別に解釈する別釈に厳密にこだわれば、この四禪だけが、サンスクリット語のドウヤーナの音写語である「禪」の名称に相応する。

この根本とされる四禪は、サンスクリット語のサマーデイや、サマーパティの訳語である「定」や、サンスクリット語のサマーデイの音写語である「三昧」の用語に置き換えて、「根本定」とも、「根本三昧」とはいわれない。

またこの根本とされる四禪は、サンスクリット語のパラミターの音写語である「波羅蜜」に置き換えて、「根本波羅蜜」とはいわれない。つまり、色界に生じる四段階の禪定である「四禪」だけが、サンスクリット語のドウヤーナの音写語である「禪」の名称に相応するとされる。

三界の最高位の世界で、精神のみが存在する無色界で実践される、四種類の禪定から成る「四無色定」は、サンスクリット語のサマーデイや、サマーパティなどの訳語であ

る「定」という名称に相応するので、「四無色定」と名づけられる。

この無色界で実践される、四種類の禪定から成る「四無色定」は、サンスクリット語のドウヤーナの音写語である「禪」や、サンスクリット語のサマーデイの音写語である「三昧」の名称には相応しないので、「四無色禪」とも、「四無色三昧」ともいわれない。

この無色界で実践される、四種類の禪定の「四無色定」は、サンスクリット語のパラミターの音写語である「波羅蜜」という名称にも相応しないので、「四無色波羅蜜」と名づけることもない。

色界の四段階の禪定である「四禪」のうち、初禪を得るための準備の修行の定の段階である「未至定」の段階や、四禪のうち初禪と第二禪との間にある、微細な思惟作用である「伺」のみあって、粗い思惟作用である「尋」のみがない「無尋唯伺定」をいう「中間定」の段階は、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「禪定」ではないと否定することはできないが、いまは仮に、サンスクリット語のドウヤーナの音写語である「禪」

という用語を用いて「中間禪」といい、サンスクリット語のサマーディやサマーパティなどの訳語である「定」という用語を用いて、「未至定」という。

しかし、初禪を得るための準備的修行の定の段階である「未至定」や、四禪のうち初禪と第二禪との間にある「無尋唯伺定」をいう「中間禪」は、サンスクリット語のサマーディの音写語である「三昧」の名称には相応しないので、サンスクリット語のパラミターの音写語である「波羅蜜」という用語に置き換えて、「未至波羅蜜」や「中間波羅蜜」とはいわない。

解脱を得て無余涅槃に至る、空・無相・無願の三種類から成る「三三昧」は、サンスクリット語のサマーディの音写語である「三昧」の名称に相応しているので、「三三昧」という。

解脱を得て無余涅槃に至る、空・無相・無願の三種類から成る「三三昧」は、訳語の面から検討すれば、サンスクリット語のドウヤーナの音写語である「禪」や、サンスクリット語のサマーディやサマーパティなどの訳語である「定」という名称には相応しないので、サンスクリット語

のパラミターの音写語である「波羅蜜」という用語に置き換えて、「三波羅蜜」とはいわない。

八種の禪定力によって、貪著の心を捨てる「八背捨」や、欲界で眼の対象とする色と形を意味する色処を觀察し、これを克服して貪著の心を除く八段階の修行法である「八勝処」や、仏や菩薩が修禪することによって開発される六種類の不可思議なはたらきである「六神通」や、仏や菩薩が説法において、自由自在である四種類のすぐれたはたらきである「四無礙弁」などを、内容を詳しく検討すれば、「禪」や「定」や「三昧」から成る三つの要素を兼ね具えている。

しかし、いま取り上げた、八背捨や八勝処や六神通や四無礙弁などを、「禪」や「定」や「三昧」という用語をあてて、「八背捨禪」や「八勝処禪」や「六神通禪」や「四無礙弁禪」とはいわないし、「八背捨定」や「八勝処定」や「六神通定」や「四無礙弁定」とはいわないし、「八背捨三昧」や「八勝処三昧」や「六神通三昧」や「四無礙弁三昧」とはいわない。

このように八背捨や八勝処や六神通や四無礙弁などは、

訳語の上で不備があるので、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」という用語をあてて、「八背捨波羅蜜」や「八勝処波羅蜜」や「六神通波羅蜜」や「四無礙弁波羅蜜」ともいわない。

四禪・四無色定・滅受想定から成る九種類の禪定が、智慧が深まることによつて、浅いものから深いものへと次第に進み入る「九次第定」は、内容を詳しく検討すれば、「禪」や「定」や「三昧」から成る三つの要素を兼ね具えている。

しかし、九次第定は「定」という用語に相応しているの
で、「九次第定」とはいうが、「禪」や「三昧」という用語
に置き換えて、「九次第禪」や「九次第三昧」とはいわな
い。

このように、四禪・四無色定・滅受想定から成る九種類
の禪定について、「九次第定」としか表現しないものを、
「波羅蜜」という用語に置き換えて、「九次第波羅蜜」とは
いわない。

物質的なものが全て清浄な世界である色界で実践される
「色界四禪」のうち、最下位の「初禪」にあたる「有覚有

【次第禪門】の研究(六)(大野)

観三昧」や、仏が大悲の身を奮い、衆生の素質や能力に応じて威力を現わし、外道や二乗という小獣を畏伏させると
いう「師子奮迅三昧」や、不時解脱の阿羅漢が、四禪・四
無色の八定を次第順序を追って修めるのではなく、よく一
地を超えて高い段階の定を修める「超越三昧」や、全ては
空であるという道理に留まり、他と争うことがない境地の
「無諍三昧」などについても、また内容を詳しく検討すれ
ば、「禪」や「定」や「三昧」から成る三つの要素を兼ね
具えている。

しかし、「有覚有観三昧」や「師子奮迅三昧」や「超越
三昧」や「無諍三昧」などは、「三昧」の名称に相応して
いるので、「有覚有観三昧」や「師子奮迅三昧」や「超越
三昧」や「無諍三昧」とはいうが、「禪」や「定」という
用語に置き換えて、「有覚有観禪」や「師子奮迅禪」や
「超越禪」や「無諍禪」とはいわず、また「有覚有観定」
や「師子奮迅定」や「超越定」や「無諍定」ともいわな
い。

このように「三昧」の名称にしか相応しない、「有覚有
観三昧」や「師子奮迅三昧」や「超越三昧」や「無諍三

味」を、「波羅蜜」という用語に置き換えて、「有覚有観波羅蜜」や「師子奮迅波羅蜜」や「超越波羅蜜」や「無諍波羅蜜」とはいわない。

過去・現在・未来の三世にわたって起こる現象を知りたいと願ひ、希望する現象を知ることができ、欲界と四禪の第四禪とを包摂する超越三昧の「願智頂禪」なども、また内容を詳しく検討すれば、「禪」や「定」や「三昧」から成る三つの要素を兼ね具えている。

しかし、「願智頂禪」は、訳語の面から検討すれば、「禪」という用語に相応するので、「願智頂禪」と名づけるが、「定」や「三昧」という名称には相応しないので、「願智頂定」や「願智頂三昧」ともいわない。

このように「禪」という用語にしか相応しない「願智頂禪」は、「波羅蜜」という用語に置き換えて、「願智頂波羅蜜」とはいわない。

『菩薩地持経』や『菩薩善戒経』で説く、外道や二乗に共通しない、菩薩乗独自の九種類の大乘禪である「九種大禪」や、けがれを砕き破る勇猛な「首楞嚴三昧」などは、内容を詳しく検討すれば、「禪」や「定」や「三昧」や

「波羅蜜」から成る四つの要素を兼ね具えている。

従って、菩薩乗独自の「九種大禪」や、けがれを砕き破る勇猛な「首楞嚴三昧」などは、「禪」や「定」や「三昧」という用語に置き換えて、「九種大禪」や「首楞嚴禪」とも、「九種大定」や「首楞嚴定」とも、「九種大三昧」や「首楞嚴三昧」ともいう。

このように、「九種大禪」や「首楞嚴三昧」は、内容の面から検討すれば、「禪」と「定」と「三昧」から成る三つの要素を兼ね具えているから、「波羅蜜」の用語に相応する。

例えば、菩薩の修行者が、『大品般若経』や『大智度論』に説く、百八種類の三昧の第一番目である「首楞嚴三昧」を実践して、「禪」や「定」や「三昧」から成る三つの要素が、円かに融合すれば、首楞嚴三昧は「波羅蜜」の用語に相応するので、「首楞嚴波羅蜜」という。

従って、『大品般若経』巻第十二・遍歎品第四十四・丹百波羅蜜品や、『大智度論』巻第六十五・釈諸波羅蜜品第四十四では、無辺波羅蜜から始まり、仏波羅蜜に至る九十一種ないし九十種の波羅蜜が、それぞれ般若波羅蜜の関係

にあると明かしているが、それら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」という名称に相応しているからである。

いまは、『大品般若経』や『大智度論』が説く、九十一種ないし九十種の波羅蜜について、訳語の上から、「禪」や「定」や「三昧」や「波羅蜜」から成る四つの視点から分類すれば、前述した「九種大禪」や「首楞嚴三昧」と同じような関係になるから、あえてここでは詳述しない。

菩薩や仏が、生死輪廻の苦海に呻吟する衆生を救済するために、衆生の能力や素質や性質などに応じて教えを説く「対機説法」をしたように、八万四千あるといわれる仏教の修行実践法の全てを、いまは訳語の面から、サンスクリット語のドウヤーナの音写語である「禪」と、サンスクリット語のサマーディやサマーパティなどの訳語である「定」と、サンスクリット語のサマーディの音写語である「三昧」と、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」とから成る四つの基準を設けて分類したが、実際は基準を設けて分類することはできない。

それは、菩薩の修行者は、時々刻々変化して自分自身の

身心を悩乱させる煩惱に対して、八万四千あるといわれる仏教の修行実践法の中から、その場に相応しい修行法を選び出して、実践する必要があるからである。」と。

このように、『大智度論』を始めとする大乘仏教の経典や論書は、八万四千あるといわれる仏教の修行実践法に対して、統一した名称を用いることなく、「禪」や「定」や「三昧」や「波羅蜜」など様々な名称を付けている。

大乘仏教の経典や論書のそれぞれが、仏教の修行法に対して様々な名称を用いており、その経典や論書が明らかにしようとする真意を見極めることが難しい。

従って、菩薩の修行者は、大乘仏教の経典や論書が、修行法に対して様々な名称を用いている一言一句に執著して、間違った理解を起こしてはいけない。

しかし、大乘仏教の経典や論書の多くが、禪の立場から波羅蜜を明らかにするのは、『大智度論』巻第十七・釈初中禪波羅蜜第二十八に説くように、欲界の迷いを超えて、色界に生じる四段階の禪定である「四禪」が、無量の衆生に対して、慈・悲・喜・捨という四種の広大な心を起こす「四無量心」や、仏や菩薩が修禪することによって開

発される、五種の不可思議なはたらきである「五神通」など、全ての修行法の基本であるからである。

また「四禪」は、仏陀が悟りを開いた「成道」や、仏陀の寿命は、一劫といわれる無限の寿命を保つことができるのに、仏陀はその一劫の残りを捨てて完全な悟りに入った「捨寿」など、あらゆる仏陀の徳性は、四禪を修行実践することによって、開発されるからである。

このように「四禪」を修行実践することによって、苦も楽もない境地に安住することができる。

従って、八万四千あるといわれる仏教の修行実践法の中で、ただ禪のみが、サンス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られるのである。

お尋ねする。

「禪波羅蜜は、一つの名称であって、他の呼称はないのか。」と。

答えていう。

『南本涅槃経』巻第二十五・師子吼菩薩品第二十三之一では、仏陀と成る可能性の「仏性」に、五種類の名称があると説いている。すなわち、仏陀と成る可能性は、けがれ

を砕き破る勇猛な「首楞嚴三昧」ともいい、また主観と客観の相を離れて、平等にはたらく真実の智慧である「般若波羅蜜」ともいい、また断と常、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って得られる、片寄りのないバランスのとれた見方である「中道」ともいい、菩薩が最後の煩惱を断ち終わって仏果を得る、「金剛三昧大涅槃」ともいい、サンスクリット語のディヤーナパラミターの音訳である「禪波羅蜜」という。これらは異口同音であって、仏陀と成る可能性の「仏性」の別称である。このように仏陀と成る可能性をいう「仏性」に、首楞嚴三昧・般若波羅蜜・中道・金剛三昧大涅槃・禪波羅蜜から成る、五種の別称があるように、サンスクリット語のディヤーナパラミターの音訳である「禪波羅蜜」にも、別称があることをよく知るべきである。

『南本涅槃経』以外の大乗経典では、『大智度論』が明かすように、けがれを砕き破る勇猛な「首楞嚴三昧」に代表される「百八三昧」の百八種類の三昧と、色界に生じる四段階の禪定である「四禪」と、無量の衆生に対して、慈・悲・喜・捨という四種の広大な心を起こす「四無量心」

と、仏や菩薩が修禅することによって開發される五種の不可思議なはたらきである「五神通」と、八種の禅定の力によって、貪著の心を捨てる「八背捨」と、欲界の目の対象である色と形を意味する色処を觀察し、これを克服して貪著の心を除く八段階の修行法である「八勝処」と、地・水・火・風から始まり空・識に至る十種の要素の一つ一つが、三界のあらゆる場所に広く行き渡っていると觀察する「十一切処」と、全ては空であるという道理に留まり、他と争うことがない境地の「無諍三昧」と、三世にわたって起る現象を知りたいと願ひ、希望する現象を知ることができ、欲界と四禅の第四禅とを包摂する超越三昧の「願智頂禅」と、四禅・四無色定・滅受想定から成る九種類の禅定が、智慧が深まることによって、浅いものから深いものへと次第に進み入る「九次第定」をいう「自在定練禅」と、色界の第四禅天の境地にある人が、他の境地に変化する十四種の類型を意味する「十四變化心」と、他の仏国土にある仏が目の前に立ち現われるという内容の「般舟三昧」と、もろもろの菩薩が実践する三昧の「諸の菩薩の三昧」から成る十二種の三昧を合計すれば、百二十種類の三

『次第禅門』の研究（六）（大野）

昧という、大乘仏教の修行法の名称を数え切れないほど明らかにしているが、これらは全て大乘仏教の修行法である、サンスクリット語のディヤーナパーラミターの音訳である「禅波羅蜜」の別称である。

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

「主観と客観の相を離れて、平等にはたらく真実の智慧である「般若波羅蜜」は、唯一の法である。

しかし、仏は般若波羅蜜を様々な名称を用いて説いた。なぜなら、仏は、生死輪廻の苦海に呻吟する全ての衆生を救済するために、衆生の能力や素質や性質などに応じて教えを説く「対機説法」をして、衆生を教化して、救済したために、般若波羅蜜に様々な名称を用いた。

もし菩薩の修行者が、主観と客観の相を離れて、平等にはたらく真実の智慧である「般若波羅蜜」を体得したならば、迷いのもとになる自我心から解放されて、現実の苦悩を解決するために何の影響ももたらすことのない不毛な議論を起すことはない。

これを例えていえば、朝日が東の空に昇ってくれば、草花についた朝露は、朝日に照らされて瞬時に蒸発して消えてしまうように、般若波羅蜜を体得すれば、不毛な議論を起こす自我心は消滅してしまふ。」と。

この『大智度論』の般若波羅蜜を讃える偈をもとにして考えれば、サンスクリット語のドウヤーナの音写語である「禪」の名も、般若波羅蜜と同様に、どうして一切の修行法に通じないことがあるうか。

もし菩薩の修行者が、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百八の、あるいは百二十の「禪定」を体得していても、主観と客観の相を離れて、平等にはたらく無分別智である「般若波羅蜜」を一つにまとめていなければ、波羅蜜の異名である「事究竟」ということはできない。

このように菩薩の修行者が、百八の、あるいは百二十の禪定を体得していても、「般若波羅蜜」を一つにまとめていなければ、波羅蜜の異名である「事究竟」ということはできないのに、どうしてサンスクリット語のパラミターの音写語の波羅蜜の正しい意味といえようか。」と。

お尋ねする。

「全ての存在は、固定的不変的な独自の実体がなく、直接的原因の因と間接的条件の縁によって、仮に存在しているにすぎないと観る「諸法実相」や、けがれを砕き破る勇猛な「首楞嚴三昧」や、サンスクリット語のパラミターの翻訳語の異訳である「到彼岸」や、「事究竟」や、「度無極」などは、ただ一切の存在の有り様を、その本質のままに如実に知見して人格を完成させた仏一人だけが、ちょうど究竟といわれるべきである。だから、どうして菩薩の修行者が実践すべき修行法である、百八の、あるいは百二十の禪定が、サンス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られるのか。」と。

答える。

「菩薩の修行者が、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百八の、あるいは百二十の禪定を修行実践している期間に、その修行が完成した状態を説いているからである。

教化する相手の宗教的な素質や能力などに応じて、法を説いているからである。

例えば、『南本涅槃經』や『六十卷華嚴經』や『大品般若經』などの大乘經典では、仏道を求め、悟りに向かって進もうとする道心を発心すること、修行の完成した仏の悟りの境地との二つは、異なることがないと説いているからである。

このように、菩薩の修行者が、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百八の、あるいは百二十の禪定を修行実践している期間に、その修行が完成した状態を説くことや、教化する相手の宗教的な素質や能力などに応じて、法を説くことや、悟りに向かって進もうとする道心を発心すること、修行が完成した仏の悟りの境地とは異なることがないことには、様々な意味があるからである。

以上のようにあるから、菩薩の修行者が実践すべき修行法である百八の、あるいは百二十の禪定についても、 Sanskrit 語のパラミターの音写語である波羅蜜と名づけられるのである。」と。