

『次第禪門』の研究(十)

大野 榮 人
武藤 明 範

はじめに

本論文は、『次第禪門』巻第一之下の「禪波羅蜜の詮次を弁ずる第四」の原典説明を意図して研究したものである。

本研究は、平成二十年度秋学期(九月～一月)・平成二十一年度春学期(四月～七月)の大学院文学研究科博士前期課程および後期課程の「講義」の授業の研究成果である。授業の受講者は、私の仏教学仏教史学研究(二)の次の諸氏である。

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

平成二十年度

川瀬隆(前期一年)、竹林智彦(前期二年)、加藤正賢(後期二年)、伊藤光壽・天野弘堂(研究生)、武藤明範・水野莊平・久田静隆・鈴木あゆみ・トラントウイカン(ベトナム)・森 琢朗(研究員)、今井勝子・當間日澄・ダオトリン チン ニャン・トランアン コア・トラン クオック フォン(ベトナム)(聴講生)

平成二十一年度

ダオトリン チン ニャン・トラン アン コア・トラ

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

ンクオックフォン(ベトナム)〔前期一年〕、川瀬隆〔前期二年〕加藤高敏〔後期一年〕、加藤正賢〔後期三年〕、伊藤光壽・天野弘堂〔研究生〕、武藤明範・水野莊平・久田静隆・鈴木あゆみ・トラン トウイカン(ベトナム)・森 琢朗〔研究員〕、當間日澄〔聴講生〕

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

武藤明範氏のご尽力により、このような研究成果を世に送り出すことができることに、衷心より感謝申し上げます次第である。

武藤明範・伊藤光壽氏をはじめ、大学院受講者全員の智慧を結集してできあがった研究成果であるが、恐らく多くの誤記・誤訳などがあることと思われる。その責任の全ては、私にあることをお断りしておきたい。大方のご批判・

ご教示を賜れば幸甚である。

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」を付しておくことにしたい。

(原文)

次爲大功徳縁外衆生受樂歡喜。次第獲得四無量心。是名外色界定。此八種禪定。雖縁内外境入定有殊。而皆屬色界攝。行者於第四禪中厭患色如牢獄。滅前内外二種色。一心緣空得度色難。獲得四空處定。是名無色界定。此十二門禪皆是無漏法。次此應明亦有漏亦無漏禪。行者既得根本禪已。爲欲除此禪中見著。次還從欲界修六妙門。所以者何。此六門中。數隨止是入定方便。觀還淨是慧方便。定愛慧策。愛故說有漏。策故說無漏。此六法多是欲界未到地四禪中具足。亦有至上無色地者。次此應明十六特勝。橫則對四念處。豎則從欲界乃至非想。但地地中立觀破析故能生無漏。次應說通明觀前十六特勝總觀故龜。今通明別觀故細。此禪亦從欲界至非想。乃至入滅定。此三種禪亦名淨禪。五

種禪中猶是根本攝。今明無漏禪次第之相。卽有二意不同。一者行行次第。二者慧行次第。行行次第。所謂觀鍊熏修。初明觀禪次第。有六種禪。初修九想。無漏之前。用此對治。破欲界煩惱。故次八念。爲除修九想時怖畏心生故。次十想。壞法人。於欲界修此十想斷三界煩惱。故次八背捨。不壞法人。修此觀禪。對治三界根本定中見著。故

〔書き下し文〕

次に、大功徳をもつて、外の衆生を縁じて受樂し、歡喜せしめんがために、次第に、四無量心を獲得す。これを外色界定と名づく。

この八種の禪定は、ただ内外の境を縁じて、定に入ることに殊りありといえども、みな色界の攝に属すのみ。

行者は、第四禪の中において、「色は牢獄のごとし」と厭患して、前の内外の二種の色を滅して、一心に空を縁じ、色の難を度することを得て、四空処定を獲得す。これを無色界定と名づく。

この十二門禪は、みなこれ有漏法なり。

『次第禪門』の研究(十) (大野・武藤)

これに次いで、まさに亦有漏亦無漏禪を明かす。

行者は、すでに根本禪を得おわりて、この禪のなかの見著を除かんと欲するがために、次に還つて、欲界より六妙門を修す。

所以はいかん。

この六門のなか、數・隨・止は、これ入定の方便なり。觀・還・淨は、これ慧の方便なり。

定は愛、慧は策なり。愛のゆえに有漏を説き、策のゆえに無漏を説く。

この六法は、多くこれ欲界・未到地・四禪のなかに具足す。また、上の無色地に至るものあり。

これに次いで、まさに十六特勝を明かすべし。横はすなわち四念処に対し、豎はすなわち欲界よりないし非想まで、ただ地地のなかに觀を立てて破析するがゆえに、よく無漏を生ず。

次に、まさに通明觀を説くべし。前の十六特勝は、総觀なるがゆえに麁なり。いまの通明は、別觀なるがゆえに細なり。この禪もまた欲界より非想に至り、ないし滅定に入る。

この三種の禪をまた淨禪と名づく。五種の禪のなかは、なおこれ根本の撰しよなり。

いま、無漏禪の次第の相を明かすに、すなわち二意の不同あり。

一には、行行次第。二には慧行次第なり。

行行次第とは、いわゆる觀・鍊・熏・修じゆなり。

初めに、觀禪の次第を明かすに、六種の禪あり。

初めに、九想を修す。

無漏の前に、この対治を用いて、欲界の煩惱を破せんがゆえなり。

次に、八念なり。九想を修するとき、怖畏の心が生ずるを除かんがためのゆえなり。

次に、十想は壞法の人なり。欲界においてこの十想を修め、三界の煩惱を断ずるがゆえなり。

次に、八背捨は不壞法の人なり。この觀禪を修め、三界の根本定のなかの見著を対治するがゆえなり。

〔注〕

(7) 次に、大功德をもつて、外の衆生を縁じて受樂し、歡喜せしめんがために、次第に、四無量心を獲得す。これを外色界定と名づく。〔大功德〕は、大いなる功德をいう。

〔功德〕より、更に優れた功德をいう。

〔功德〕は、善を積んで得られる善い性質のこと、善い行ないをした報い、善行の結果として得られる果報をいう。

〔外の衆生〕の「外」は、自分以外をいうから、一句は、「衆生」と同義である。

〔衆生〕は、有情ともいう。一切の生きとし生けるもの、生存し命あるものをいう。

〔縁じる〕の「縁」は、心が外界の対象に向かうこと、認識することをいう。

〔受樂〕は、心の喜びによって身体が快適になり、疲れた人が休息を得て身体が安楽になるようなこと、楽しみを享受することをいう。

〔歡喜〕は、「かんぎ」と訓む。一般的には、大いに喜ぶことをいう。ここでは、宗教的に満足したときに起こる、全身心をあげての喜びをいう。

〔次第に、四無量心を獲得す〕は、順番に、慈無量心、悲無量心、喜無量心、捨無量心という四種の広大な心を体

得することをいう。

「四無量心」は、四無量とも、四等心とも、四梵行などともいう。智顛の『法界次第初門』卷上之下の四無量心の項の冒頭部分には、「四禪に次いで、四無量心を弁ずるは、四禪はただこれ自証の禪定の功徳にして、いまだ利他の功あらず。ゆえに大功徳を樂わん者は、まさに一切衆生を憐愍し、慈・悲・喜・捨の四無量定を修すべし。」(『大正藏』四六・六七二b)とある。従つて、「四禪」は、自ずから禪定を証する功徳があるが、他人を救済する利他の功徳はない。修行者がさらに大きな禪定の功徳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になるように務める必要があるという。『法界次第初門』卷上之下(『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。この心は、瞋りや怨みや悩みがなく、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、瞋りや怨みや悩みがなく、広大無量にして、

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

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、瞋つたり、憎んだり、恨んだり、悩んだりすることがなくなり、来世には少なくとも梵天の世界に生まれるとされるから、四梵住(堂)ともいう。

「外色界定」は、『次第禪門』卷第一上(『大正藏』四六・四八〇a)の「内色界定」の対義語である。

「色界定」は、色界における禪定をいう。すなわち、初禪から第四禪までの四段階の禪をいう。色界定を実践することによつて、報いとして色界に生まれるとされる。

「色界」は、欲界の上に位置し、食欲や淫欲や睡眠欲を断じて、物質的なものが全て清浄な世界をいう。色界に住む衆生は、諸々の欲を離れて、男女の別なく光明を食べ物とし、言語とする。色界は禪定の深まりに応じて、初禪・第二禪・第三禪・第四禪の四禪天よりなり、これを細かく分けると十七天(色界十七天)となる。色有と同義である。一言で「色界」をいえば、禪定によつて欲は取り除かれたが、肉体を残している世界をいう。

なお「次に、大功徳をもつて、外の衆生を縁じて、受衆

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

し歎喜せしめんがために、次第に、四無量心を獲得す。」に似た表現が、『大智度論』卷第二十・釈初品中四無量義第二十三にある。すなわち、「問うていわく、四禪の中に已に四無量心ないし十二切処あり。今は何をもつての故に別に説くや。答えていわく、四禪の中にみなありといえども、この法は、もし別に名字を説かずんば、すなわちその功德を知らず。譬えば、かいちゅう裏中の宝物は開いて出さずんば、すなわち人の知らざるがごとし。もし大福德を得んと欲する者には、ために四無量心を説く。」(『大正蔵』二五・二〇八c)とある。

また『次第禪門』の入門書として、智顛の前期時代(五三八―五八四)後半に成立したと考えられている『法界次第初門』卷上之下の四無量心の項の冒頭部分には、『次第禪門』の記述を整備して、次のように説く。「四禪に次いで、四無量心を弁ずるは、四禪はただこれ自証の禪定の功德にして、いまだ利他の功あらず。ゆえに大功德を楽わん者は、まさに一切衆生を憐愍し、慈・悲・喜・捨の四無量定を修すべし。この四、通じて無量心と名づくるは、境よりもつて名を得、所縁の衆生は無量なるをもつてのゆえなり。能縁の心も、また境にしたがつて無量なり。故にことごとく無量心の名を受く。」(『大正蔵』四六・六七二b)とある。

従つて、ここでは『大智度論』の文を基にして、智顛が

『次第禪門』と『法界次第初門』に引用したと考えられる。参考——「色界十七天」について

「色界十七天」は、色界の四禪天にある十七種類の神々をいう。

十七天の名称については、経論によつて異なるが、『俱舍論』卷第八によれば、

(1) 初禪は、下位から「梵衆天」「梵輔天」「大梵天」の三天からなる。

すなわち梵衆天は、初禪天の王である大梵天に所属し、大梵天に統括される神々が住むといい、梵輔天は初禪天の王である大梵天に所属し、常に大梵天を補佐し、大梵天は、初禪天の王であるので梵天王ともいう。

(2) 第二禪は、下位から「少光天」「無量光天」「極光淨天」の三天からなる。

すなわち、少光天はこの領域の中では光明の量が最も少なく、無量光天は身体から無量の光明を放ち、極光淨天ではこの天が語るとき口から清らかな光りを放ちその光りが言葉となり、また遍く照らすという。

(3) 第三禪は、下位から「少淨天」「無量淨天」「遍淨天」の三天からなる。

すなわち少淨天では、第三禪で受ける精神的な快樂である「淨」の量が最も少なく、無量淨天では精神的な快樂である「淨」の量が計りがたく、遍淨天では精神的な快樂で

ある「浄」があまり行き渡っているという。

(4) 第四禪は、下位から「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」の八天からなる。

すなわち、無雲天は、この天以上では神々が密集しているようにひしめくことがないといい、福生天は優れた功徳を作った凡夫の生まれるところをいい、広果天は凡夫が得る果報のうちで最も優れた人の生まれるところをいい、無煩天は離欲の聖者が煩惱の垢を濯ぐところをいい、無熱天は熱悩を離れており、善現天は禪定の功徳が現れやすく、善見天は見るはたらきが清徹であり、色究竟天はこの上には物質的領域がない境地をいう。

なお、初禪の大梵天を梵輔天の中に含めて色界を「十六天」とする説や、第四禪の広果天と無煩天との間に、無想天を加えて十八天とする「十八天」説もある。

(8) この八種の禪定は、ただ内外の境を縁じて、定に入ることに殊りありといえども、みな色界の摂に属すのみ¹¹「この八種の禪定」は、欲界の迷いを超えて色界に生じる、初禪・第二禪・第三禪・第四禪からなる「四禪」と、慈無量心に始まり捨無量心に至る「四無量心」の八種類の禪定をいう。

「禪定」は、パリー語のジャーナと、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

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

「定」とを合成してできた言葉である。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、心静かに瞑想し、心を動揺させないこと。坐禅によつて、身心の深く統一された状態。静慮・思惟修に同じ。心のはたらきを膺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。

「内外の境を縁じて」は、先の『法界次第初門』巻上之下に、「四禪に次いで、四無量心を弁ずるは、四禪はただこれ自証の禪定の功徳にして、いまだ利他の功あらず。ゆえに大功徳を樂わん者は、まさに一切衆生を憐愍し、慈・悲・喜・捨の四無量定を修すべし。この四、通じて無量心と名づくるは、境よりもつて名を得、所縁の衆生は無量なるをもつてのゆえなり。能縁の心も、また境にしたがつて無量なり。故にことごとく無量心の名を受く。」(『大正藏』四六・六七二b)とあるように、修行者自身の心と、衆生を対象とすることをいう。

「定に入る」は、「入定」をいう。

「入定」は、禪定に入ること、心のはたらきを膺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。心を一箇所に統一して、身・口・意の三業を止息することをいう。

「殊なり」は、「ことなり」と訓む。ことなること、こと

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

にすること、違うことをいう。ここでは、禪定の境地に浅い深いの違いがあることをいう。

「色界に摂す」は、色界における禪定に網羅されることをいう。

(9) 行者は、第四禪の中において、「色は牢獄のごとし」と厭患して、前の内外の二種の色を滅して、一心に空を縁じ、色の難を度することを得て、四空処定を獲得す。これを無色界定と名づく。この十二門禪は、みなこれ有漏の法なり。行者は、一般的には、仏道の修行者をいう。天台では、坐禅を実践する修禪者である禅観実修者をいう。

「第四禪」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」のうち、最高位である第四禪をいう。この「第四禪」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。

智顛の『法界次第初門』卷上之下(『大正蔵』四六・六一七 a - 六七二 b)によれば、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という。具体的には、第四禪では、第三禪の楽は止み、苦も楽もない中庸の「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」にあるという。

「色」は、五蘊の一つである色蘊、五境の一つである色境、また色法の略をいう。色や形をもった全ての物質的存在のこと、肉体または物質をいう。

「牢獄」は、罪人や悪人を収監する施設をいう。監獄のこと、牢舎をいう。この意味が転じて、仏教では、生死の苦海に呻吟する迷いの世界を指す場合が多い。

「厭患」は、「えんげん」と訓む。厭い嫌い憎むことをいう。

「前の内外の二種」は、前出の「この八種の禪定」と同義である。つまり、「内色界定」である、欲界の迷いを超えて、色界に生じる初禪・第二禪・第三禪・第四禪からなる「四禪」と、「外色界定」である、慈無量心から始まり捨無量心に至る「四無量心」とを合計した、八種類の禪定をいう。

「色を滅して」の「滅」は、消え失せること、滅びること、滅ぼすこと、否定することをいう。従って一句は、「四禪」と「四無量心」の八種類の禪定によって、色や形をもった全ての物質的存在からの束縛を対治して、物質的存在が実在すると思いを断ち尽くすことをいう。

「一心」は、一心不乱に、ひたすらをいう。一つの対象に向けられた心をいう。具体的には、坐禅中に、自己の心

を臍下三寸の丹田に集中させることをいう。

「空を縁じ」の「空」は、全ての事物は、因縁によつて生じたものであつて、固定的不変的な独自の実体がないこと、無自性空をいう。「縁」は、心が外界の対象に向かうこと、認識することをいう。

「一心に空を縁じ」は、坐禅中に自己の心を臍下三寸の丹田に意識を集中させて、全ての事物は、因縁によつて生じたものであつて、固定的不変的な独自の実体がないと認識することの意をいう。

「色の難を度すること」の「難」は、困難であること、難しいこと、困ることをいう。「度」は、渡すの意で、無常と苦の此岸から、常住であり樂である彼岸へ渡すことをいう。悟りの世界、仏の世界へ導き入れる救い、教化をいう。従つて一句は、禪定修行によつて、一切の物質的な繫縛を離れて、生死の迷界から、無色界における(1)空無辺処、(2)識無辺処、(3)無所有処、(4)非想非非想処という、四つの領域である四空処定に入ることをいう。

「四空処定」は、四空処とも、四無色定とも、四空定ともいう。精神のみが存在する世界である「無色界」における(1)空無辺処、(2)識無辺処、(3)無所有処、(4)非想非非想処という禪定修行によつて、一切の物質的な繫縛を受けないようになつた境界を、四段階に分けたものをいう。「四禪」が、色界の禪定であつたのに対して、この「四無色

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

定」は、無色界の禪定を構成し、順次、心が静まつていく状態を示している。

智顛は、『法界次第初門』卷上之下(『大正藏』四六・六七二c一六七三a)で、四無色定を詳述する。

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

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

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

(4)「非有想非無想処定」は、非想非非想処定ともいう。想念があるのでなく、ないのでもない境地をいう。凡夫や外道は、この非有想非無想処定を涅槃とすることが、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。

「無色界定」は、無色定ともいう。無色界の禪定で、空

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

無辺処定、識無辺処定、無所有処定、非想非非想処定の四種(四無色定)をいう。これは、欲界定や色界定よりも、心が静寂となり、欲や色などに対する想念がなくなっている禪定である。

なお、「無色界」は、三界のうち最上の領域で、欲望と物質的形態との束縛を脱して、精神のみが存在する世界をいう。物質を厭い離れて、無念無想の禪定である四無色定を実践した者が生まれる天の世界をいう。これには下位から、空無辺処・識無辺処・無所有処・非想非非想処からなる四種の天があり、その最高処である非想非非想処天を有頂天という。無色有と同義である。一言で「無色界」をい

えば、肉体の束縛を離れた自由な精神のみの世界をいう。「この十二門禪」の「十二門禪」は、欲界の迷いを超えて、色界に生じる初禪・第二禪・第三禪・第四禪からなる「四禪」と、慈無量心から始まり捨無量心に至る「四無量心」と、空無辺処から始まり非想非非想処に至る「四無色定」とを合わせた十二種類の禪定をいう。

「有漏の法」は、三界を超えて仏界に至るために、煩惱を対治する修行法をいう。

なお、「行者は、第四禪の中において、『色は牢獄のごとし』と厭患して」に似た表現として、『大智度論』巻第二十・釈初品中四無量義第二十三に、「もし大福德を得んと欲する者には、ために四無量心を説き、色を厭患すること

牢獄にあるがごときには、ために四無色定を説き、縁中において自在を得。」(『大正蔵』二五・二〇八c)とある。ここでは、『大智度論』の文を基にして、智顛が引用したと考えられる。

また右の『大智度論』の文と、『次第禪門』の「行者は、第四禪の中において、『色は牢獄のごとし』と厭患して、前の内外の二種の色に滅して、一心に空を縁じ、色の難を度することを得て、四空処定を獲得す。これを無色界定と名づく。この十二門禪は、みなこれ有漏法なり。」の記述を整備して、智顛は、『法界次第初門』巻上之下の四空定の項の冒頭と末尾には、次のように説く。「(四)無量心に次いで、四空処定を弁ずるは、四無量心のなかに、大功德ありといえども、しかも未だ形質の患累を免れず。もしは行人の、色を厭うこと牢獄のごとくなりとせば、すなわち心に築いて、色の籠を出離せんと欲せん。ゆえに(四)無量(心)に次いで、もって四空処定を明かす。通じて空というは、この四の定の体には、形色なし。ゆえに名づけて空となす。おのおの所証の境に依る。これ境の法に処して心を持し、心を分散することなからしむ。ゆえに定と名づくるなり。(中略)略して、三界の十二門禪を明かすこと、極みてここにあるなり。」(『大正蔵』四六・六七二c—六七三a)とある。

(10) これに次いで、まさに亦有漏亦無漏禪を明かす。行者

は、すでに根本禪を得おわりて、この禪のなかの見著を除かんとして欲するがために、次に還つて、欲界より六妙門を修す。〔これに次いで〕は、先の文の「この十二門禪は、みなこれ有漏法なり」をいう。つまり、欲界の迷いを超えて色界に生じる初禪・第二禪・第三禪・第四禪からなる「四禪」と、慈無量心に始まり捨無量心に至る「四無量心」と、空無辺処に始まり非想非非想処に至る「四無色定」を合算した「十二種類の禪定」をいう。この十二種類の禪定は、三界を超えて仏界に至るために、煩惱を対治する修行法であることをいう。

「亦有漏亦無漏禪」は、智顛がインド伝来の修行法を、有漏法・亦有漏亦無漏禪・無漏禪次第之相・菩薩不共次第からなる四種の範疇に分類して説く修行法の二番目をいう。智顛は、具体的には後述する「六妙門」「十六特勝」「四念処」「通明觀」に、煩惱を並列し、同列に置いて、対治しようとする亦有漏亦無漏禪に配当する。

「根本禪」は、「近分定」の対義語である。根本禪は、根本定とも、根本等至とも、八等至とも、根本ともいう。根本禪は、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・四無色定の、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。

なお「近分定」は「ごんぶんじょう」と訓み、根本定に

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

入る前の準備的修行の定をいう。近分は、「根本定」に近いという意味である。近分定は、貪・瞋・癡などの迷いである修惑を伏して得る境地のすぐれた禪定をいう。前出の「根本定」が、煩惱を断除するのに対して、伏する境地が「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。

「行者は、すでに根本禪を得おわりて」は、前項で述べてきた「有漏法」において、菩薩の修行者は、欲界の迷いを超えて色界に生じる初禪・第二禪・第三禪・第四禪からなる「四禪」と、空無辺処に始まり非想非非想処に至る「四無色定」とからなる「八根本定」を体得したことをいう。

「見著」の「見」は、サンスクリット語のドリシュティの訳である。ドリシュティは、見ることから転じて、見解や、思想を意味する。仏教では、見解は、誤つた見解や、間違つた見解を指す場合が多い。具体的には、仏教の正しい立場から反れた見解である諸行無常(全ての造られたものは移ろい行く)・諸法無我(全てのものに固定的不変的な独自の実体がない)・涅槃寂静(悟りは、全ての矛盾を超越した静けさである)・一切皆苦(全ての現象は、自分の思いの通りにならないので苦である)の「四法印」から

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

離れた見解をいう。「著」は、「じゃく」と訓む。一つの事物に執られる執著をいう。従って、「見著」は、仏教の正しい立場から反れた誤った見解に執著することをいう。

「次に還つて」の「還る」は、元に戻ることをいう。つまり、欲界へ戻り帰ることをいう。

「欲界」は、三界のうち最も下位にある世界で、本能的な欲望である食欲・淫欲・睡眠欲の三欲や、眼・耳・鼻・舌・身の五官の欲をもつ生き物が住む世界をいう。

「六妙門」は、数息門・随息門・止門・観門・還門・淨門の六つからなる、声聞・縁覚・菩薩の三乗の修行者が実践すべき修行法をいう。智顛の著述において六妙門を具体的に説く箇所は、『次第禪門』巻第七(『大正蔵』四六・五二四b一五二五b)や、『法界次第初門』卷上之下・六妙門初門第十八(『大正蔵』四六・六七三a一b)である。

両書に説く六妙門を、拡充整備した別行本として、『六妙法門』(『大正蔵』四六・五四九a一五五五c)一卷がある。

いまは『法界次第初門』の記述を要約して、禪定に向かい至る心の構造を造る段階を六つに分けて、六妙門としてその内容を記す。

(1)「数息門」は、修禪中に散乱する心を外に向けないように、修行者は自らの呼吸を一から十まで数えて、散乱する心を呼吸に集中させ、心を調える修行法をいう。数息門

は、禪定に入る要である。

(2)「随息門」は、修禪者は心を更に調えるために、長い呼吸や短い呼吸、冷たい呼吸や暖かい呼吸に、意識を集中させる修行法をいう。随息門を実践することによって、諸禪は自ずから開發される。

(3)「止門」は、心が静まった状態をいう。修行者は、隨息門を実践するが、修禪中の心は完全に安定しておらず、微かな想いを起こす。修行者は、この微かな想いを追いかけて、心を一点に落ち着かせるために、心を臍下三寸の丹田に移す「凝心止」を実践する。凝心を実践することによって、心に波風が立つことなく、諸禪は自然に開發される。

(4)「観門」は、分別する心をいう。修行者は、止門の実践によって諸禪を開發するが、まだ解慧(智慧)を發していない。従って、修行者は禪定によって開發された智慧が一体何であるかを検討する。具体的には、四念処を用いる。もしこの観門が、しっかりと働けば、一切の事物は、あらゆる条件によって、色・受・想・行・識の五蘊が仮に集まってできているに過ぎないことが理解できる。また、この世の真實の姿を知らない四種の誤った見解の「四顛倒」や、外道の「我」の説を十六種に分類した「十六知見(十六の異計・十六神我)」を破ることができるといえる。

(5)「還門」は、「げんもん」と訓む。心を転じ反照する

ことをいう。自分の心を観ることに執著する心を離れ、心が心を造る観門の智慧、すなわち空は空にして、空は空に非ずの智慧に己をゆだねる本来の心に戻る。これによって、煩惱を滅した無漏の方便が開発される。

(6) 「浄門」は、心を惑わす妄想が一切起こらず、清浄な状態をいう。三界の煩惱を断じ尽くして、声聞・縁覚・菩薩の三乗の悟りを体得する。

(11) この六門のなか、数・随・止は、これ入定の方便なり。観・還・浄は、これ慧の方便なり。定は愛、慧は策なり。愛のゆえに有漏を説き、策のゆえに無漏を説く。この六法は、多くこれ欲界・未到地・四禅のなかに具足す。また、上の無色地に至るものあり。この六門」は、前出の「六妙門」をいう。

「数・随・止」は、それぞれ前出の六妙門の「数息門」「随息門」「止門」をいう。

「入定」は、坐禅三昧の境地に入ることをいう。心のはたらきを躋下三寸の丹田に集中させ、身・口・意の三業を止息することをいう。

「方便」は、本修行を達成するための手段として行なう準備的な加行をいう。

従って、「入定の方便」は、心のはたらきを躋下三寸の丹田に集中させて、心を散乱させない坐禅三昧の境地に入るための準備的な修行をいう。

『次第禅門』の研究(十) (大野・武藤)

「観・還・浄」は、それぞれ前出の六妙門の「観門」「還門」「浄門」をいう。

「慧の方便」の「慧」は、三学の一つの慧学をいう。智慧の略である。

「智慧」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」をいう。

「無分別智」は、主観・客観の相を離れ、概念的思惟を超えて、平等にはたらく真実の智慧をいい、真観智ともいう。無分別智は、分別智が対象を分析的に認識する分別作用をいうのに対して、大乘仏教では一切の対象を直観的に把握する智慧を説く。これを「般若」ともいう。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、無分別智を得ることを大乘仏教の修行の眼目とする。

従って、「慧の方便」は、主観と客観の相を離れて、平等にはたらく真実の智慧を開発するための手立てをいう。

「定」は、禅定をいう。坐禅によって、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ことをいう。

「愛」は、法愛をいう。法愛は、真実を追い求め続けることをいう。

「慧」は、前出の「智慧」と同じである。
「策す」は、菩提心を発すことをいう。

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

「有漏」の「漏」は、煩惱をいう。習慣的になつてゐる煩惱は、無意識のうちにも、日夜、両眼・両耳・両鼻孔・口・両便道の九瘡門を通じて外部に漏れ、悪業の原因となる。漏を有することを有漏という。有漏の間は、凡夫といわれ、三界六道に流転輪廻する。

漏には、欲漏・色漏・無色漏の三つがあり、順に、欲界・色界・無色界の煩惱となる。

「無漏」は、漏れ出る不浄なものないこと、すなわち一切の煩惱を離れている状態をいう。

「未到地」は、「みとうじ」と訓み、未至定をいう。

「未至定」は、色界の四禪のうち、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。この未至定に對して、他の禪定の準備的修行の定を「近分定」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、智顛(五三八―五九七)より時代が下がるが、玄奘(六〇二―六六四)訳の『阿毘達磨俱舍論』卷第二十八によれば、「未至定にまた、味相應あり。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。」(『大正藏』二九・一四九b)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「味相應(味定)」の場合と、執著のない有漏善としての「淨相應(淨定)」の場合と、更に前述のように聖位を得る「無漏相應(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。

「四禪」は、四禪定または四禪天の略。四静慮ともいう。四禪は、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)と禪定を四段階に分けて、次第に深まることをいう。特に、第四禪(第四静慮)は、止と觀とが均等の禪定であり、悟りや神通などの智慧が得られる、最も理想的な禪定であるとされた。釈尊の成仏は、この第四禪であつたといわれる。

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a―六七b)によれば、

- (1)「初禪」では、覺(新訳では尋・觀(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。

「無色地」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」で実践される禪定の「四空処定」いう。

「四空処定」は、四空処とも、四無色定とも、四空定ともいう。「無色界」における(1)空無辺処、(2)識無辺処、(3)無所有処、(4)非想非非想処という、禪定修行によって、一切の物質的な繫縛を受けないようになった境界を、四段階に分けたものをいう。前述した「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。智顛は、『法界次第初門』卷上之下(『大正藏』四六・六七二c一六七三a)で、四無色定を詳述する。

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

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

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

(3) 「無所有処定」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する境地をいう。

(4) 「非有想非無想処定」は、非想非非想処定ともいう。想念があるのでなく、ないのでもない境地をいう。

凡夫や外道は、この非有想非無想処定を涅槃とするが、想念が全て断たれているから非有想というに過ぎず、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。

なお、「これに次いで、まさに亦有漏亦無漏禪を明かす。行者は、すでに根本禪を得おわりて、この禪のなかの見著を除かんと欲するために、次に還つて、欲界より六妙門を修す。所以はいかん。この六門のなか、数・随・止は、これ入定の方便なり。観・還・淨は、これ慧の方便なり。定は愛、慧は策なり。愛のゆえに有漏を説き、策のゆえに無漏を説く。」と同様の趣旨を、『法界次第初門』卷上之下の六妙門初門第十八の項の冒頭部分に確認できる。すなわち「四空定に次いで六妙門を弁ずるは、前來に明かす禪定は、また深遠なりといえども、ならびにこれ世間の旧法なり。初より後に至り、下を厭い上に攀(は)すが、都ていまだ觀慧の照了した出世の方便にあらず。ゆえ

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

に凡夫・外道は、この十二門禪を修得し、真の悟道を発成すことあたわず。これをもって生死は絶ゆることなし。意はここにあるなり。いまの六法は、前の三はこれ定、後の三はこれ慧なり。定は愛し、慧は察して、よく真明を発成し、生死を出離す。(中略)六門をもって次となせるは、この六門はすでにこれ亦有漏亦無漏禪、余の亦有漏亦無漏禪のなかにおいて、浅くしてしかもかつ局^まる。』(『大正藏』四六・六七三a)とある。

(12) これに次いで、まさに十六特勝を明かすべし。横はすなわち四念処に対し、豎はすなわち欲界よりないし非想まで、ただ地のなかに觀を立てて破析するがゆえに、よく無漏を生ず。『十六特勝』は、十六行とも、十六勝行とも、十六安那般那ともいう。十六特勝は、呼吸を数えて、心の散乱を除く精神統一法である数息觀を多種類に分別拡充したもので、十六種類の特に優れた觀法を意味する。十六特勝は、『成実論』卷第十四(『大正藏』三二・三五三c)や、『大智度論』卷第十一(『大正藏』二五・一三八a)や、『修行道地經』卷第五(『大正藏』一五・二一六a-b)などに説くが、個々の内容や解釈については、経論によって異なる。

例えば、智顛の『次第禪門』卷第七(『大正藏』四六・五二五b)や、『六妙法門』(『大正藏』四六・五四九b)や、『法界次第初門』卷上之下(『大正藏』四六・六七三c

一六七四c)などによれば、(1)知息入、(2)知息出、(3)知息長短、(4)知息遍身、(5)除諸身行、(6)受喜(心愛喜)、(7)受樂(心受樂)、(8)受諸心行、(9)心作喜、(10)心作摂、(11)心作解脱、(12)觀無常、(13)觀出散、(14)觀欲(觀離欲)、(15)觀滅、(16)觀棄捨をいう。

『法界次第初門』では、十六特勝を、身念処・受念処・心念処・法念処からなる「四念処」に配当して解釈する。具体的には、(1)知息入、(5)除諸身行を「身念処」に、(6)受喜、(8)受諸心行を「受念処」に、(9)心作喜、(11)心作解脱を「心念処」に、(12)觀無常、(16)觀棄捨を「法念処」に配当する。

一般的な仏教辞典に、十六特勝の用例として記載される『成実論』によれば、(1)念息短、(2)念息長、(3)念息遍身、(4)除身行、(5)覺喜、(6)覺樂、(7)覺心行、(8)除心行、(9)覺心、(10)令心喜、(11)令心摂、(12)令心解脱、(13)無常行、(14)斷行、(15)離行、(16)滅行をいう。いまは、『成実論』に従って、十六特勝の個々の意味を記す。

- (1)「念息短」は、まだ心が粗雑で散乱しているから呼吸は短い、その短い呼吸に心を集中して、意識的・自覺的に呼吸をする。
- (2)「念息長」は、同様に心が微細になれば、呼吸も長くなるのを觀察する。
- (3)「念息遍身」は、肉身が空であることを知り、呼吸が

身に遍満するのを観察する。

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

(5) 「覚喜」は、心に歓喜を得る。

(6) 「覚樂」は、身に安樂を得る。

(7) 「覺心行」は、喜から貪心が起こることの禍を知る。

(8) 「除心行」は、貪心を滅し、粗雑な受を除く。

(9) 「覺心」は、心が沈まず浮き立たないのを知覚する。

(10) 「令心喜」は、心が沈めば、奮い起こして喜を生じさせる。

(11) 「令心撰」は、心が浮き立てば、これを静かに撰める。

(12) 「令心解脫」は、心の浮き沈みを離れて解脫する。

(13) 「無常行」は、心が寂静となり、一切の無常を知る。

(14) 「断行」は、無常を知つて、煩惱を断つ。

(15) 「離行」は、煩惱を断つて、厭い離れる心を生じる。

(16) 「滅行」は、厭離して一切の滅を得る。

「横」は、一般的には、順序を追わないでその一部分につくことをいう。ここでは、順序次第によらないで、一部のみを実践する修行法の意をいう。

「四念処」は、四念住とも、四念処観ともいう。さとりを体得するために、(1)身念処・(2)受念処・(3)心念処・(4)法念処からなる四種の修行法をいう。

『次第禪門』の研究(十一)(大野・武藤)

(1) 「身念処」は、この身体は不浄であると観察する修行法をいう。

(2) 「受念処」は、感受作用の好悪は、全て苦であると観察する修行法をいう。

(3) 「心念処」は、心は無常であると観察する修行法をいう。

(4) 「法念処」は、全ての形あるもの、形のないものは、固定的不変的な独自の実体がないと観察する修行法をいう。

「堅」は、一般的には、順序に従うことをいう。ここでは、順序次第によつて、順番通り修行実践することをいう。

「欲界よりないし非想まで」は、三界の最も階位の低い欲界から、三界の最も階位の高い無色界のうち、一番階位の高い非想非非想処までをいう。

「地地」は、「じじ」と訓む。修行階位をいう。

「観」は、淘汰する対象をいう。

「破析」は、「はしゃく」と訓む。分析して明らかにすることをいう。

なお、「これに次いで、まさに十六特勝を明かすべし。横はすなわち四念処に対し、堅はすなわち欲界よりないし非想まで、ただ地地のなかに観を立てて破析するがゆえに、よく無漏を生ず。」と同様の趣旨を、『法界次第初門』

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

卷上之下の十六特勝初門第十九の項の冒頭部分に確認できる。すなわち「六妙門に次いで、十六特勝を弁ずるは、この二種の禪定の大意は同じといえども、しかるに六妙門は一往は堅に浅く横に広し。十六特勝はすなわち堅に長く横は局る。長しとは、すなわち位は遠にして窮め難し。次第にして明かさん。みな特勝と称するは、解釈するに別に因縁の事あり。具に出すに、云々。ただこれ禪の始めの調心より、終わり非想にいたる地地にみな觀照あり。よく無漏を発して悪を厭い自害するの失なきがゆえに、特勝の名を受く。諸師の多くは、この十六をもつて四念処觀に對す。もしこの釈を作さば、すなわち進退の約位は、ただ六妙門と齊し。二種を分別して、特勝の相に對するに、豎横は同じからず。略して下に弁ずるがごとし。」(『大正藏』四六・六七三c)とある。

なお、先の『次第禪門』に「十六特勝を明かすべし。横はすなわち四念処に對し」や、『法界次第初門』に「諸師の多くは、この十六をもつて四念処觀に對す」とあるように、智顛當時の中国仏教界では、十六特勝を四念処にあてはめて解釈していたことが分かる。

『唐高僧傳』卷第八・慧遠傳(『大正藏』五〇・四九一c)によれば、智顛と同時代の淨影寺慧遠(五二三―五九二)は、かつて覺觀に悩んでいた時に、止觀や四念処を實踐していた僧稠(四八〇―五六〇)から、数息觀を学んだ

という。この慧遠が、當時の中国に伝来していた経律論すべてにわたる教理を整理した一大仏教教理辞典ともいえる『大乘義章』には、十六特勝を四念処觀で解釈する記述がある。すなわち、

次に四念に約してもつて十六を別つ。(中略)「問うていわく、この十六特勝はこれすなわち、安那般那觀行なり。安那般那是五停心の撰なり。世尊は、何が故に説いて四念となすや」と、『毘婆沙』にいわく、「この四念の方便なるをもつての故に、名づけて四念となす。また四念の義は、始終に通ずるが故に、四念と名づく」と。

(『大乘義章』卷第一六本・『大正藏』四四・七七―七七二a)

とある。ここで『毘婆沙』とあるのは、迦旃延子造・五百羅漢訳と伝えられる『阿毘曇毘婆沙論』卷第十四に、「問うていわく。もししからば、何が故に仏經は阿那般那念はこれ四念となすや。答えていわく。この念処は方便の故に四念処と名づく。」(『大正藏』二八・一〇六七a)とある文の引用である。

従って、智顛當時の中国仏教界では、『阿毘曇毘婆沙論』に説くように、インド伝来の解釈に従って十六特勝を四念処にあてはめて解釈する傾向にあったことが分かる。

(13) 次に、まさに通明觀を説くべし。前の十六特勝は、総

観なるがゆえに働なり。いまの通明は、別観なるがゆえに細なり。この禅もまた欲界より非想にいたり、ないし滅定に入る。『通明観』は、通明禅とも、通明観門とも、通明ともいう。通明観を實踐する時には、必ず身・息・心の三を感じて明淨であり、また仏や阿羅漢が、最初の悟りに達した時に必ず体得する『三明六通』を生じるので、通明禅という。

『滅尽定』は、滅受尽定とも、想受滅定とも、滅尽三昧とも、滅受想定とも、滅定とも、滅禅ともいう。八解脱や九次第定の最高位をいう。眼・耳・鼻・舌・身・意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。欲界の煩惱を全て断じて、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實踐する禅定をいう。

なお、『三明六通』は、禅定を實踐することによって得られる無礙自在な超人間的な不可思議なはたらきをいう。

『六通』は、六神通ともいい、(1)神足通(どこにでも自由自在に行くことができる能力)、(2)天眼通(普通人の眼には見えないものを観ることができる能力)、(3)天耳通(普通人の耳には聞こえないものを聞くことができる能力)、(4)他心通(他人の心を知ることができる能力)、(5)宿命通(過去世のを知ることができる能力)、(6)漏尽通(煩惱を滅し尽くす能力)をいう。『三明』は、仏や阿羅漢

が、最初の悟りに達した時に必ず体得する三つの智慧をいう。具体的には、先の『六通』のうち、天眼通・宿命通・漏尽通の三つを別出して、それぞれ天眼明・宿命明・漏尽明としたものをいう。

『総観』は、全体を総括する修行法をいう。

『働』は、粗いことをいう。

『別観』は、個別にもものを見ていくことをいう。

『細』は、目の細かいことをいう。

参考——『通明観を實踐した北国の禅師は誰を指すか』について

『通明観』は、通明禅とも、通明観門とも、通明ともいう。通明禅は、『法界次初門』卷上之下(『大正蔵』四六・六七四c—六七五b)や、『摩訶止観』卷第九の禅定境(『大正蔵』四六・一一一a—c)において詳述する。

『法界次初門』によれば、通明禅は、前出した『四禅』と『四空(四無色定)』と『滅尽定』とを発こす禅定をいう。通明禅を實踐する時には、必ず身・息・心の三を感じて明淨であり、また仏や阿羅漢が、最初の悟りに達した時に必ず体得する『三明六通』を生じるので、通明禅という。

『法界次初門』(『大正蔵』四六・六七四c)には、

通明というは、この禅相を弁ずるに、具には『大集經』の中に出づ。ただ経には、別して名目を出さず。

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

しかるに北国の諸禪師は、坐にしてこの法を証せる者は、もつて人を教えんと欲す。必ずすべからく名を標して世に伝うべし。

とある。これと同様の内容が、『次第禪門』巻第八(『大正藏』四六・五二九a)にもある。通明観は、『大集経』巻第二十二・虚空目分第十之一初声聞品(『大正藏』十三・一六〇c一六一c)に説くが、『大集経』では通明観という独自の名称を立てておらず、智顛(五三八―五九七)が通明観と名づけたという。先の『法界次第初門』によれば、智顛在世時には、北国の諸禪師と呼ばれる禅観実修者の一群が、この通明観を実践していたという。

智顛以前ないし智顛当時の中国仏教界の歴史を筆録した『梁高僧伝』や『唐高僧伝』には、実に多くの高僧が、禅観や禅法を実践する「修禅」を、仏道修行の基本にしている。

しかし両書は、当時の高僧の伝記を集録することを目的としているため、高僧が修行実践した禅観や禅法の名称や、禅観や禅法の内容を具体的に記していることは少ない。『梁高僧伝』や『唐高僧伝』には、「通明禅」や「通明観門」や「通明観」の一語で表現される禅観を実践した高僧の記録はない。従って、智顛当時の禅観実修者の間にいた、通明観を実践した「北国の諸禪師」が、誰を指すのかは特定できない。

多田孝正氏が指摘するように、北国の諸禪師は、『摩訶止観』の陰入境界の能安忍に説く、つぎの禅観実修者をいうのかも知れない。

昔、洛に禅師あり。名は河海に播まり、往く時は、すなわち四方が雲がり仰ぎ、去る時は、すなわち千百が群をなし、隠隠、轟轟たるも、また何の利益かあらん。臨終にみな悔ゆ。

(『摩訶止観』巻第七下・『大正藏』四六・九九b)とある。ここでは、昔、鄴都(河南省臨漳県)や洛陽(河南省洛陽県)で活躍した某禪師は、その名を天下に知られ、彼が往くときは四方から人々が雲のように群がり尊敬した。また彼が去るときは、千や百という人々が群れをなし、大変な騒ぎであった。しかし、そのような名声は、仏道修行においては何の役にも立たないことであり、臨終に際して、みな後悔することになる、と説いている。

このように『摩訶止観』で説く、北地で名声があった禪師を、通明観を実践した「北国の諸禪師」ではなかったかと推測することができる(多田孝正『『次第禪門』所出の「北国諸禪師」の「通明観」(『宗教研究』第二二八号、一九七六年六月)。

あるいは、次のような解釈も成り立つと考えられる。前述のように、身・息・心の三事を通観し、三明六通を発す禅を、北国の禪師は、「通明禅」と呼称したという

が、実際は、四禪・四無色定・滅尽定を内容とする「九次第定」である。従って、通明禪は、九次第定の別称であると考えることができる。

『梁高僧伝』には、九次第定を實踐したという高僧の記録は確認できない。

しかし『唐高僧伝』には、少なくとも左記の(1)～(3)の三人を、「九次第定」を實踐した禪觀実修者として確認できる。すなわち、『唐高僧伝』卷第十六(『大正蔵』五〇・五七c―五五八a) 習禪篇所収の(1)僧実(四七六一五六三)と、卷第二十(『大正蔵』五〇・六〇五b―c)の習禪篇所収の(2)惠方(五五五―六四七)と、卷第二十五(『大正蔵』五〇・六六五b―c)の感通篇所収の(3)法空(生没年未詳)である。

(1)僧実は二十六歳で出家し、道原法師(生没年未詳)に師事する。後に僧実は、道原に従って、洛陽(河南省洛陽県)に至り、『十地經論』の翻訳者として有名であった勒那三蔵(勒那摩提・生没年未詳)から禪を学んだ。勒那三蔵は、僧実を優れた才能の持ち主であると賞賛したという。僧実は、三学に精通していたが、

偏ひととせに九次をもつて心を調う。故に定水清澄じやうすいせいじやうし、禪林ぜんりん采蔚さいいすることを得たり。

とあるように、九次第定を實踐し、心は常に明鏡止水であり、彼の禪林は非常に盛んであったという。後に僧実は、

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

北周の太祖文皇ぶんこうの命により、国師三蔵の僧官に重用された。この頃の様子を、『唐高僧伝』卷第二十は、「河北の高氏の齊朝では独り僧稠そうぢゆうが最大で、周氏の関中かんちゆうでは僧実が尊敬を集めた」(『大正蔵』五〇・五九六c)と記すように、僧実は僧稠(四八〇―五六〇)と並んで声望せいぼうがあつた。ある時、楊都(江蘇省金陵)の寺の講堂で法要を修した際、僧実は、觀世音を誦して、体から何ともいえない芳香を放ち、空中から妓樂ぎがくを聞かせて、堂内にいた大衆を退出させた。その直後に講堂は崩壊したが、大衆は無傷であつたという神異を伝えている。

僧実門下としては、次の三人がいる。すなわち、『唐高僧伝』卷第十六(『大正蔵』五〇・五五八b―c) 習禪篇所収の曇相(？―五八二)と、『唐高僧伝』卷第十八(『大正蔵』五〇・五七四b―c) 習禪篇所収の僧淵(五一九―六〇二)と、『唐高僧伝』卷第十八(『大正蔵』五〇・五七六b―c) 習禪篇所収の靜端じやうたん(慧端・五四三―六〇四)である。『唐高僧伝』によれば、三人はそれぞれ曇相から「定」や「定業」を学んだとあるが、その禪が、九次第定であつたかは記していない。

しかし、靜端の弟子の曇倫(生没年未詳)の伝記(『唐高僧伝』卷第二十・『大正蔵』五〇・五九八a)によれば、曇倫は靜端から「次第觀」を学んだとある。『唐高僧伝』は、僧実や靜端が何の經論に基づいて、九次第定を實

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

踐したかまでは記していないため、その内容は不明であるが、少なくとも僧実門下では、九次第定が実践されていたことが分かる。

また、僧実門下の僧淵と曇相は、修禪を実践したことによって得た「禪定力」の影響で、「神異」や「福德」を表わしたという。例えば、連日大雨が降り、人々が困っていた時に、僧淵が祈祷を行なうと急に雨が止んだといい、また曇相は、流行病や饑餓が発生した時には、適切な判断を下して、人々を救済したという。

(2) 恵方は、蘇門(河南省汲県)の淋落泉寺で、九次第定や十想を實踐した。後に、京師(陝西省長安)の禪定寺に入るが、恵方を慕う昔からの禪徒の声を聞いて、淋落泉寺に戻り、最後は汲郡(河南省汲県)の隆善寺に住した。臨終時の恵方は、体から何ともいえない芳香を出して入滅したという神異を伝えている。

(3) 四十歳で世の無常を感じた法空は、五台山(山西省五台山)に入って、厳しい自然環境の中で、三十余年間修禪生活に励んだ。法空は、最初に九次第定を学び、最後は、大乘の相を離れること学んだという。

『唐高僧伝』は、恵方や法空から禪を教授された人の名前を記しておらず、また兩人が何の経論に基づいて、九次第定を實踐したとも記していないため、その禪の内容や法系は不明である。

次に、僧実・恵方・法空が行遊した場所に注目すれば、洛陽(河南省)や京師(陝西省)や五台山(山西省)であり、中国北地で九次第定が実践されていたことが分かる。従って、この九次第定を實踐した禪觀実修者が、智顛が呼称する「通明觀を實踐した北国の諸禪師」を指すかは定かではないが、金陵(江蘇省江寧県)や天台山(浙江省天台県)を中心に活躍した智顛とは地理的に離れていても、智顛と同じくした時代もあることから、智顛の周囲にいた禪觀実修者として捉えることができる。

参考——『阿毘達磨俱舍論』に説く小乗仏教の宇宙觀について

次頁の表を参照されたい。

(14) この三種の禪をまた浄禪と名づく。五種の禪のなかは、なおこれ根本の撰なり。いま、無漏禪の次第の相を明かすに、すなわち二意の不同あり。この三種の禪は、前出の「六妙門」と「十六特勝」と「通明觀」とからなる禪をいう。

「浄禪」の「浄」は、清らかなこと、汚れないこと、煩惱のないことをいう。「浄禪」の「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で、音訳して禪那ともいう。意識して、定とも、静慮とも、思惟修とも、禪定ともいう。坐禅によって、心のはたらきを臍下三寸の丹田に集中させて散乱させることがないことを

『阿毘達磨俱舍論』に説く小乗仏教の宇宙観

『次第禪門』の研究(十) (大野・武藤)

無色界	(四無色定) 四空処定	非想非非想処定	根本定 近分定		非想非非想処定天					
		無所有処定	根本定 近分定		無所有処定天					
		識無辺処定	根本定 近分定		識無辺処定天					
		空無辺処定	根本定 近分定		空無辺処定天					
色界	四禪	無尋無伺定	第四禪	根本定 近分定	色界十七天	色究竟天				
			第三禪			根本定 近分定	善見天			
							善現天			
		第二禪	根本定 近分定	無熱天						
				無煩天						
		無尋有伺定 (無尋唯伺定)	中間定 (中間禪・中間靜慮・中靜慮・中定)			広果天				
初禪			福生天							
欲界	天	有尋有伺定	欲界定	散地	六欲天	無雲天				
						天上界	遍淨天			
							無量淨天			
	四洲				少淨天					
					人間界	極光淨天				
						無量光天				
					四惡趣	少光天				
	地獄界					大梵天				
						梵輔天				
					梵衆天					
地下	六欲天	有尋有伺定	欲界定	散地	天上界	他化自在天				
						人間界	柔變化天			
							觀史多天			
	四洲				夜摩天					
					人間界	三十三天				
						四大王衆天				
					四惡趣	俱盧洲				
地獄界	牛貨洲									
	勝身洲									
	地下				六欲天	有尋有伺定	欲界定	散地	天上界	瞻部洲
人間界		修羅								
		畜生								
四惡趣		餓鬼								
		地獄界	等活地獄							
			黑繩地獄							
			衆合地獄							
地下	六欲天	有尋有伺定	欲界定	散地	天上界				号叫地獄	
									人間界	大叫地獄
										炎熱地獄
	四惡趣				大熱地獄					
					地獄界	無間地獄				
						無間地獄				

注1. 仏教は、ヒンドゥー教が生死流転する迷いの世界を欲界・色界・無色界という3種の世界として説く「三界思想」を取り入れた。

注2. 仏教は、ヒンドゥー教の三界思想を換骨奪胎して、ヒンドゥー教が最高の悟りとした非想非非想処定を超えた「仏界」を最高位とした。

注3. 仏教に業報説が取り入れられて展開すると、三界思想は、死後に趣く「空間的世界」として理解されるようになった。しかし、三界思想の本来の意味は、智頭の「十界思想」にみられるように、「人間の心の状態を示すバロメーター」である。

上の表の作成にあたっては、関口真大『昭和校訂天台四教儀』(44頁、山喜房佛書林、1935年4月)、定方晟『インド宇宙誌』(23頁、春秋社、1985年6月)、河村孝昭『俱舍概説』(138-139頁、山喜房佛書林、2004年2月)を参照した。

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

いう。従って、「淨禪」は、煩惱を対治する禪をいう。

「五種の禪」は、亦有漏亦無漏禪の項で説いた煩惱を並列し、対治しようとする「根本禪」「六妙門」「十六特勝」「四念処」「通明觀」とからなる五種類の修行法をいう。

「根本の撰」の「根本」は、一般的には、事物の始め、根源のことをいう。ここでは、修行の根幹をいう。「撰」は、一般的には、とること、手に持つこと、引くこと、引き寄せること、おさめること、兼ねること、兼務することをいう。ここでは、各段階にある修行法の悟りの段階をおさめとっていることをいう、の意から、各修行段階ごとの悟りをいう。

「無漏禪」は、輪廻の世界を解脱するために実践し、煩惱の習気を対治し続ける「無漏の禪」をいう。

「煩惱」は、身や心を苦しめ煩わし、悩ませ、かき乱し、惑わし、汚す精神作用の総称をいう。煩惱は、その作用から種々の異名をもつて呼ばれ、随眠・惑・染・漏・結・結使・縛・客塵などともいい、煩惱の本体そのものを正使または使といい、本体を滅してもなお残る慣習の気分を「習気」という。

「次第の相」は、一般的には、順序の様子、順序のありさまをいう。ここでは、禪定の修行法に浅いレベルから深いレベルへと段階があることをいう。

「二意の不同あり」は、二つの異なった意味内容がある

ことをいう。具体的には、後出する「行行次第」と「慧行次第」をいう。

(15) 一には、行行次第。二には慧行次第なり。行行次第とは、いわゆる觀・鍊・熏・修なり。初めに、觀禪の次第を明かすに、六種の禪あり。初めに、九想を修す。無漏の前に、この対治を用いて、欲界の煩惱を破せんがゆえなり。|| 「行行次第」は、智慧を開発するための禪定修行には、浅いレベルから深いレベルへの階梯を体系的に位置づけることをいう。具体的には、後出する「觀・鍊・熏・修」をいう。

「觀・鍊・熏・修」は、正式には「觀禪・鍊禪・熏禪・修禪」といい、それぞれの語句の説明や内容については、『次第禪門』巻第一下に説く、「初めに、觀禪の次第を明かすに、六種の禪あり。(中略)次に、鍊禪を明かせば、すなわち九次第定なり。(中略)次に、熏禪を明かせば、熏禪はすなわちこれ師子奮迅三昧なり。(中略)次に、修禪を明かせば、修禪はすなわちこれ超越三昧なり。」(『大正藏』四六・四八〇b)とある一句の語注を参照されたい。

「慧行次第」は、声聞・辟支仏・菩薩からなる三乘人のそれぞれが、それぞれの悟りに至るための修行法には、浅いレベルから深いレベルへの階梯を、体系的に位置づけることをいう。具体的には、後出する『次第禪門』巻第一下(『大正藏』四六・四八〇c)に説く、(1)「声聞の三昧」

は、四諦・三十七品・三解脱門・十六行観をいい、(2)「辟支迦羅(辟支仏)の三昧」は、十二因縁の観門をいい、(3)「菩薩の三昧」は、従仮入空觀に通觀することをいう。

「観禅」は、対象のすがたを、智慧をもつて觀察し、明らかに知ることをいう。具体的には、不浄觀の一種である「九想觀」を実践して、不浄觀の対象となる死体を觀察して、肉体への執著や、美なる対象に対する貪りの念や、淫欲を対治するために実践する。

「六種の禅」は、九想・八念・十想・八背捨・八勝処・十一切処をいう。

「九想」は、九相とも、九想觀とも、九想門ともいう。不浄觀の一つである。肉体への執著や、美なる対象に対する貪りを除くため、人の死屍が膨張し、膿爛腐敗し、鳥獸に食われて散乱し、遂には白骨となり、土灰に帰すまでの九段階の様子に、思いを凝らして、無常を觀じ、人の執著を断つための修行法をいう。

九想は、經論によって順序や名称が異なる。いまは、智顛の『法界次第初門』卷中之上(『大正藏』四六・六七五b-c)に記す、(1)脹想、(2)青瘀想、(3)壞想、(4)血塗曼想、(5)膿爛想、(6)想、(7)散想、(8)骨想、(9)焼想の各意味を記す。

(1)「脹想」は、硬直した人の死屍が膨張する様子を觀想。

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

(2)「青瘀想」は、人の死屍が変色していく様子を觀想。
(3)「壞想」は、人の死屍が、風や日にさらされて、死屍が裂けて地に転がっている様子を觀想。

(4)「血塗曼想」は、人の死屍から流れ出した血や膿が、あたりを汚している様子を觀想。

(5)「膿爛想」は、人の死屍の皮や肉が裂けて、膿が流れ出している様子を觀想。

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

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

(8)「骨想」は、人の死屍の肉が取れて、白骨化している様子を觀想。

(9)「焼想」は、人の死屍が火で焼かれ、燃え尽きれば跡形もなく灰になってしまう様子を觀想。

「無漏」は、漏れ出る不浄なものがないこと、すなわち一切の煩惱を離れている状態をいう。

「対治」は、「たいじ」と訓む。迷いを断つこと、とらわれを除くこと、煩惱を厭い嫌い断じ滅することをいう。

「この対治を用いて」は、九想を修行実践することをいう。

「欲界」は、三界のうち最も下位にある世界で、本能的

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

な欲望である食欲・淫欲・睡眠欲の三欲や、眼・耳・鼻・舌・身の五官の欲をもつ生き物が住む世界をいう。

「欲界の煩惱」は、食欲・淫欲・睡眠欲の三欲や、眼・耳・鼻・舌・身の五官の欲をいう。

「破す」は、破ること、壊すこと、砕くことをいう。

参考—— 釈尊ないし最初期の仏教者達が実践した修行法について

仏伝によれば、二十九歳で出家したゴータマ(紀元前五―六世紀頃・後の釈尊)は、禪定(ヨーガ)に秀でた二人の師、アーラーラ・カラーマとウツダカ・ラーマブツタのもとで、それぞれ「無所有処定」と「非想非非想処定」という深い瞑想の境地を得たが、これに満足することがなかつた。

続いてゴータマは、ウルヴェエラー村に移り、断食や呼吸の抑止などの苦行を六年間実践したが、苦行の無益さを知ってそれを放棄した。この時五人の修行仲間がいたが、彼らとも別れた。

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

悟りを得た釈尊は、サルナートに赴いて、かつての修行仲間であった五人に対して、「中道」と「四聖諦」の教

えを説き、彼らは釈尊の弟子となった。

釈尊はその後、クシナガラにおいて八十歳でその生涯を閉じるまで、ほとんど遊行生活を通じて、人々を教化したのである。

しかし、松濤誠達氏が指摘するように、パーリ語やサンスクリット語の原典には、釈尊が実践した「修行の内容」について直接に、具体的に述べていない。

しかし、後述するように、釈尊の弟子達の行実が記された経典や、律蔵などに修行に関することが記されている部分や、その文脈の背後を読むと、釈尊を含む、最初期の仏教者達が実践した修行の内容が、臆気ながら見えてくる。

釈尊在世時より時代が下るが、龍樹(一五〇―二五〇頃)が著わした『大智度論』巻第二十一・釈初品中九想義第三十五(『大正蔵』二五・二二八b)には、

二を甘露の門となす。一は不浄観門。二は阿那波那門なり。

とある。この記述から、八万四千あるといわれる仏教の修行法の中で、不浄観は教息観と並んで重視されていることが分かる。

また、紀元前四、五世紀から紀元前後頃の仏教教団の様子を記していると考えられる『五分律』巻第二(『大正蔵』二二・七a―c)や、『四分律』巻第二(『大正蔵』二二・五七五c―五七六b)などの『律蔵』によれば、釈尊

は、初め比丘達に不浄観の実践を勧めて、大果大利を得るよう指導したが、不浄観を実践した比丘達は、自己の身体を厭い嫌い、自分の命を断つたり、互いに殺し合ったりしたという。

このようなことが生じたために、釈尊は、厭世観を生じやすい不浄観に代わって、数息観の実践によって、大果大利が得られることを説き、「断人命戒」を制定したとある。この記述から、釈尊が元々弟子達に勧めた修行法は、不浄観であったと推察できる。

松濤誠達氏が指摘するように、現存する仏教文献のうち、最初期に編纂された『経集』では死屍腐敗の様子を説いている箇所や、『長老偈経』と『長老尼偈経』には、不浄観に関する記述がある。

このうち『経集』・蛇品・「勝利経」（『南伝大蔵経』二四・七三）は、不浄観は説いていないが、墓地に遺棄された死屍が腐敗して、鳥獣に啄まれる様子を説いたものとして、次のような詩句がある。

またその人が死んでしまい、膨れあがって、青黒くなり、墓場に棄てられて横たわっている時は、親族はこれを顧みない。犬やジャッカルや狼やウジ虫が、これを喰らい、鳥や鷹やその他の生き物が、これを啄む。

とある。インドでは「リグ・ヴェーダ」以来、バラモンを中心に火葬による埋葬が行なわれていたが、一般的には、

『次第禅門』の研究（十）（大野・武藤）

釈尊当時のインドでは、「勝利経」にみられるように、死者を墓場に運んで火葬を行なうことなく、風葬の一種とみられる葬儀法によって、遺体が処理されていたと考えられている。

『長老偈経』と『長老尼偈経』は、原始仏教教団の比丘や比丘尼が、折に触れて詠じた宗教的な詩を編纂したものであるが、両経には、当時どのような環境で、不浄観を実践していたか推察できる記述がある。

例えば、『長老偈経』第六偈（『南伝大蔵経』二五・一〇九）には、死屍を遺棄する寒林に赴いた修行者は、たった一人で満足し、精神を集中して、身の毛もよだつこともなく、身体に関する想いを護り、決意が固いとある。

『長老偈経』第十八偈（『南伝大蔵経』二五・一一二）には、ベーサカラー森には、釈尊の後継ぎの一人であった修行者が、不浄の想いの一つである「骨の想い」を実践していたとある。

『長老偈経』第三十五偈（『南伝大蔵経』二五・一九一）には、ラージャダッタ比丘は、死屍が遺棄されている場所に行き、婦人の死体が、群がった虫に蝕まれていたのを見て、欲情を感じて、その場所を立ち去ったと述懐している。

『長老偈経』第三十九偈（『南伝大蔵経』二五・一九二）には、クツラ比丘が墓地

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

に赴いて、遺棄された婦人の死体が、群がった虫に蝕^{むしば}まれていたのをみたという。続いて、クツラ比丘は自らの身体は、腐敗している死体と同じように不浄であり、永遠に存在しないという智慧と知見を体得するために、「真理の鏡」を取って、自らの身体の内と外も空虚であるとみたとある。白石凌海氏によれば、ここでいう「真理の鏡」は、道具としての鏡の意味ではなく、腐敗している死体を、自らが直接にありのままにみることの意味が適当であるという。

『長老偈経』・第八百五十四偈(『南伝大蔵経』二五・二六二―二六三)には、十二頭陀を説くなかで、バツディヤ比丘は死屍を遺棄する場所に留まり、托鉢の鉢に入れられる物に満足して、執著を離れ、念想したとある。

『長老尼偈経』・第十九偈(『南伝大蔵経』二五・三三七)には、釈尊が、ナンダー比丘尼に対して、病に犯されて不浄で腐敗した身体をみて、身体は不浄であるとの思いを修めよ、と説いている。

これらの記述から、死屍の腐敗をみて、自らの身体も不浄であると体得して、食欲の煩惱を滅する「不浄観」を実践する人が、仏弟子の中にいたことが分かる。しかもその形態は、先の『長老偈経』第六偈にみたように、一人で実践されていたと推察できるが、仏教教団の中に不浄観を実践した人の割合や、不浄観を實踐するグループが形成され

ていたかまでは分からない。

次に、釈尊の修行法について検討する。前述したように、パーリ語やサンスクリット語の原典には、釈尊が修行した内容を詳述していないが、松濤氏や白石氏によれば、仏典には、釈尊自身も、死屍を葬る寂しい場所を意味する「シータヴァーナ(漢訳では「寒林」・「戸多林」と表記)」に留錫したという記述がある。

例えば、『パーリ律』小品・第六臥坐具^{けんど}度(『南伝大蔵経』四・二三九)には、釈尊の名声を聞いた給^{ぎやう}孤独居士は、王舎城の寒林に滞在していた釈尊を早朝訪ねると、釈尊は露地を^{くろ}経行していたという。

『本生経』第九章飲酒品・「吉凶本生物語」(『南伝大蔵経』二九・二二〇―二二三)には、バラモンが箱に大切に保管していた衣が、鼠に嚙^かじられてしまったという。この衣を家に置くと災難を招くと感じたバラモンは、息子に衣を墓場に捨ててくるよう命じた。息子が墓場に赴くと、釈尊が一人で坐していた。息子が衣を捨てると、釈尊は衣を拾い、息子の静止を聞かず竹林精舎に向かつて立ち去った。後日、バラモンの親子が竹林精舎の釈尊を訪ねて、先の衣は鼠に嚙^かられた不浄なものであるから、捨てたほうが良いことを伝えると、釈尊は、「出家者である自分にとっては、道路や墓場などに落ちているボロ布がふさわしい。」と答えた^ととある。

『大般涅槃經』・第三誦品(『南伝大藏經』七・九〇)には、臨終實際の積尊が、かつて王舎城の様々な場所に留まったことを回想するが、その中で、王舎城の寒林にあつた蛇頭の洞窟は心地よかつたと述懐している。

これらの記述から、積尊が寒林や墓場に留つた経験があることが分かるが、仏典では、積尊が何の目的のために、それらの場所に赴いたかまでは述べていない。

松濤誠達氏によれば、ブツダガヤで悟りを開いた積尊が、しかも先に触れた『パーリ律』や『本生経』の記述から推測して、すでに積尊は、頻婆娑羅王から竹林精舎の寄進を受けていたにも関わらず、あえて死屍が遺棄される場所に留まつたのは、念想(不浄観)を実践するためではなかつたかという。その理由として、積尊当時のインドには、「沙門」と呼ばれる新しい一群の出家修行者が各地にいた。彼らは、バラモンとは異なり、粗末な衣服を身に纏い、各地で教えを説いて乞食をしながら、樹木の根元や洞窟や墓地などで修行した。沙門の一群に連なる積尊も、その修行法に従つて、寒林や墓場で不浄観を実践して、貪りの心を対治していたのではないかという。

積尊として生身の人間である。その限りに於いて、ブツダガヤで「悟り」を開いた後とはいへ、生身の人間であることには、差異があるわけではない。生きた人間であるからには、人間としての本能に基づき、自他の肉体に対する

「貪り」の心が起る方が自然であろう。つまり、起こつてしまつたり、起る可能性をもつ肉体的な「貪り」を、いかにコントロールし、活性化させないようにするかが最も重要である。そのためには、不浄観の実践が最も有効であると考えられる。従つて、積尊を含め、出家者達は生きている限り、不浄観を実践する必要があるのではないだろうか。松濤氏は、竹林精舎があるにも関わらず、王舎城の寒林に積尊が留まつていた理由は、このようにすれば説明できるという。

恐らく松濤氏が指摘するように、積尊ないし最初期の仏教者達の中には、不浄観を実践していた人がいると考えられる。その証拠として、先の『大智度論』に「二を甘露の門となす。一は不浄観門。二は阿那波那門なり。」とあつたように、古来より不浄観は、教息観と並んで、重視された修行法であつたと思われる。

不浄観は、人間の肉体は汚く、汚れたものであることを観察して、貪欲の煩惱を滅する修行法であるが、具体的に、修禪者が、死屍が時とともに腐敗して醜悪な姿に変化していく様子を、九段階に分けて観想する「九想」や、身・受・心・法の四つについて思いを凝らす「四念処」のうち、身体は不浄であると観じる「身念処」をいう(藤田宏達「原始仏典にみる死」(仏教思想研究会編「仏教思想第十巻・死」(九七一—一〇五頁、平楽寺書店、一九八八年

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

九月)。松濤誠達『仏教者達はこうして修行した—わたくしの釈尊論—』(三一六〇頁、浄土宗出版室、一九九三年二月)。白石凌海『不浄觀の修習と教理的展開』(『豊山教学大会紀要』第二六号、一九九八年一〇月)。白石凌海『不浄觀の実際』(『豊山教学大会紀要』第二七号、一九九九年一〇月)。松濤誠達『古代インドの宗教とシンボリズム』(四七五—五二四頁、大正大学出版室、二〇〇六年二月)。

参考——法医学からみた「死体现象」について

次項で取り上げる「九想」にみられるように、仏教諸経論では、遺体が朽ちていく様子を詳述しているが、ここでは、法医学の立場からみた、人が死亡した後に発生する種々の現象である「死体现象」について、全体的な流れ(総論)と、死後の経過時間を細かく分類した所見(各論)とに分けて記す。

(一)「死体现象」の全体的な流れ(総論)

フランスの解剖学者のジャック・リュフィエ氏や、生命科学者の柳澤桂子氏や、法医学者の藤井司氏によれば、人が亡くなった場合、その遺体を何ら処置することなく、無造作に野外に放置しておく、次のように変化するという。

人は呼吸が停止すると、心臓は弛緩したまま止まる。やがて、身体中の筋肉が弛緩する。体内にある汚物は、身体

の外に流れ出てくる。眼はどんよりと開かれ、瞳孔は散大する。遺体は、なま温かく透き通るように青白い。

人が生きている時の直腸温は、平均三十七度あり、死後一〜二時間は、ほとんど変化しない。その後、死後十時間までは一時間に一度ずつ、十時間後以降は、毎時0・五度〜一度の割合で、直腸温は低下していく。しかし、死後の体温変化は、外気温の影響を大きく受ける。夏の暑い時は、体温はゆつくりと低下していく。冬の寒い時は、体温が急激に低下していく、やがて気温とほぼ同じになる。

筋肉の弛緩は二〜三時間続き、亡くなった直後の遺体は軟らかく、皮膚の弾力は寝ている人とあまり変わらない。

しかし、死後三時間ほど経つと、遺体は、頭から足先にかけて順に固くなっていく。これを「死後硬直」という。二十時間も経過すると、全身が硬くなる。その硬さは、遺体を壁に立てかけることができるほどである。

生きている人が、筋肉を自由に動かせるのは、筋肉にアデノシン三リン酸(ATP)というエネルギー源があるためである。人は、食事に含まれる糖質からATPを生成し、筋肉を動かすことでこれを消費する。死んでしまうと、最終的にはこのATPはなくなってしまう。そうすると、筋肉中にタンパク質(アクチンとミオシン)が固まる。つまり、遺体が硬くなるのは、血液の循環が停止したために、酸素が供給されなくなり、生物の運動や物質の代謝などに

関わるATPが分解されて、筋肉が収縮したままになるので、全身が硬くなる。これが「死後硬直」のメカニズムである。

死亡は、血液循環が永久に停止した状態であるが、遺体が一定の姿勢にあると、血管内にある血液は重力に従って、身体の低位置へと移動（就下）していく。この現象を「血液就下」という。やがて、この就下した血液が、遺体のいろいろな部分で、痣のような褐色が見える。これが「死斑」である。通常の死斑は、暗赤紫色や暗赤褐色が多い。なお、死斑は死後数十分から現れ始め、十二時間ほどで最もはつきりと発現する。

やがて遺体の硬直は消え、腐敗が始まる。まず、屍臭がたちはじめ、遺体全体が膨れあがり、ウジがわく。遺体が膨張するのは、腐敗や自己融解による酵素の分解過程で、アンモニアや炭酸ガスなどの気体が発生するからである。このガスが体内に充満すると、遺体が二〜三倍に膨れあがったように見える。これを「巨人様外觀」という。

続いて、緑色の斑点が表れ、次第に遺体全体に広がる。腸内に生息していた細菌が繁殖して、遺体を分解したためでできた斑点である。

その後、遺体は水分を失わない、皮膚は乾いて皮革のようになる。血液が循環しなくなると、最初に死ぬのは、神経細胞である。大脳皮質の細胞は、心臓の拍動が止まってか

『次第禪門』の研究（十一）（大野・武藤）

ら七〜八分後には、壊死を起こす。視床下部の神経細胞はやや長く、七十五分以上生きている。引き続き、肝臓・腎臓・腺細胞が変性していく。最後まで生き残るのは皮膚の細胞で、死後二〜三日は生きている。髪・その他の毛・爪は、死後も暫く伸び続けてから崩壊する。やがて臓器は、悪臭を発するドロドロのものになって、頭蓋・胸郭・骨髄内を満たす。肝臓は第三週頃に、心臓は五〜六か月目に消滅する。

身体の内側に住んでいた細菌・カビ・ウイルスなどの寄生物の餌食になった遺体は、次に外から入り込む、ダニ類・ムカデなどの多足類・クモ・昆虫類・野ネズミなどの生物によって食い荒らされる。

化学的に見ると、遺体の中の水分は、なかに溶解している塩類や細菌と共に地中に浸み込んでいく。炭素化合物は、アルコール・ケトン・有機酸に分解されて地中に入る。その一部は、炭酸ガスやメタンや水素にまで分解されて、大気中に放散される。一人の成人の遺体が放散するガスの量は、五立方メートルにもなる。脂肪は、アンモニアを含んだ低級脂肪酸に分解されて悪臭を放つ。

タンパク質は鎖状の長い分子であるが、短く切られてアミノ酸になる。その一部は、各種アミンやアンモニアになり、さらに硝酸や亜硝酸に酸化される。

遺体のうち最後まで残るのは、骨である。骨はカルシウ

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

ムを失ない、雨水に溶けて消失する。骨がなくなるまでには、普通四〜五年かかるが、場所によっては数世紀かかることもあり、歯が数千年も残っていることもある(「ジャック・リュフイエ著・仲澤紀雄訳『性と死』(三四八―三六六頁、国文社、一九九〇年六月)。柳澤桂子『われわれはなぜ死ぬのか―死の生命科学―』(九―二二頁、草思社、一九九七年六月)。藤井司『死体入門』(三六―七六頁、メディアファクトリー、二〇〇八年三月)。

(二) 死後の経過時間を細かく分類した所見(各論)

法医学者の永田武明氏や原光郎氏によれば、死後経過時間の推定は、各種の死体現象や、胃腸管内の消化の進行度や、ウジ虫の長さや、死体が発見された周囲の状況(温度や湿度)などを考慮して、総合的に検討して行なわれるという。

ここでは、両氏の著書を参照して、西日本で春秋の季節における成人死体の死後経過時間の推定の参考とされる「およその数値」を、(1)死体の外表所見、(2)死体の内部所見、(3)顕微鏡的所見、(4)陳旧死体の四つに項目に分類して記す。

- (1) 死体の外表所見
 - ①死斑が、最も早くて出現し始めるのが、二十〜四十分
 - ②手足や顔面に触れて冷たく感じるのが、一〜二時間

- ③死斑が融合し始めるのが、二〜三時間
 - ④死後硬直が、耳の前にある顎の関節(顎関節)で始まるのが、二〜三時間
 - ⑤着衣下の皮膚も冷たく感じるのが、四〜五時間
 - ⑥死後硬直が全身に及ぶのが、六〜十二時間
 - ⑦再硬直が可能なのが、五〜八時間
 - ⑧死斑が指圧や体位の変化により消失するのが、十時間まで
 - ⑨蠅が産卵した場合、最も早くてウジ虫が出現するのが、十時間
 - ⑩角膜が微濁する状態は、十二時間
 - ⑪死後硬直が最高潮である状態は、半日〜一日間
 - ⑫死斑が最高潮である状態は、半日以降
 - ⑬角膜が微濁し、瞳孔の透視が不可能であるのが、二〜三日間
 - ⑭死後硬直の緩解が開始するのが、二〜三日間
 - ⑮腐敗性変色や、腐敗水泡や、腐敗性血管網が出現するのが、二〜三日間
 - ⑯死後硬直の緩解が完了するのが、三〜五日間
 - ⑰蠅のウジ虫の蛹化するのが、一〜二週間
 - ⑱蠅の蛹殻がみられるのが、三週間
- (2) 死体の内部所見
 - ①心筋や横隔膜の硬直が開始するのが、三十分間

② 心筋の硬直の緩解が開始するのが、十二〜十五時間
(ときに四十八〜七十二時間)

③ 胸腔や小骨盤腔内液に血色素を含有するのが、二十四〜三十六時間

(3) 顕微鏡的所見

① 骨髓内の正常赤芽球の核が崩壊するのが、三時間

② 骨髓内の中性白血球が減少するのが、十〜三十時間

③ 線毛上皮の運動が停止するのが、十〜三十時間

④ 精囊内の精子の運動が停止するのが、三十〜八十時間

(4) 陳旧死体

① 成人が最短でミイラ化するのに、十七日間

② 成人が通常ミイラ化するのに、三か月

③ 水中死体が皮下脂肪の死ろう化が開始するのに、一〜二月間

④ 水中死体が皮下脂肪の死ろう化が完了するのに、二〜四月間

⑤ 水中死体が筋肉の死ろう化が開始するのに、三月間

⑥ 土中死体が全身が死ろう化が、一年間

⑦ 地上死体の白骨化が、半年〜一年間

⑧ 地中死体の軟部組織が消失するのが、三〜五年間

⑨ 地中死体の腱や軟骨が消失するのが、五年間

⑩ 骨の脂肪分が消化消失するのが、五〜十年間

『次第禪門』の研究(十一)(大野・武藤)

① 骨の無機化が開始するのが、十〜十五年間

② 骨が崩壊するのが、五十年間(永田武明・原光郎編

著『学生のための法医学・第三版』(一三二二八

頁、南山堂、一九九二年一月)。

参考——「九想」について

本項では、「(1)九想の範疇について」と、「(2)九想と関連

して」と、「(3)法医学から見た不浄観について」と、「(4)智

顛當時の中国仏教界における不浄観の実践について」と、

「(5)九相観が文学に与えた影響について」の五つの面から九想を記す。

(1) 九想の範疇について

「九想」は、九相とも、九想観とも、九想門ともいう。

不浄観の一つである。肉体への執著や、美なる対象に対する貪りを除くため、人の死屍が膨張し、膿爛腐敗し、鳥獣

に食われて散乱し、遂には白骨となり土灰に帰すまでの九段階に、思いを凝らして、無常を観じ、人の執著を断つための修行法をいう。

青木清彦氏や榎本栄一氏が指摘するように、九想(相)は、『大品般若経』『観仏三昧海経』『大智度論』などに説

くが、経論によって順序や名称が異なり一定ではない。

例えば、『観仏三昧海経』巻第二・観相品第三之二(『大

正藏』一五・六五二b1c)では、①新死相、②青瘀

相、③膿血相、④絳汁相、⑤食不消相、⑥筋纏束薪相、

⑦骨相、⑧骨節相、⑨骨末相、⑩骨散相、⑪骨燒相、⑫骨

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

⑦骨筋分離相、⑧焼焦可悪相、⑨故骨相を九相として説いている。

『大品般若経』巻第一・序品第一(『大正蔵』八・二一九a)と、『同経』を注釈した『大智度論』巻第二十一・初品中九想義第三十五(『大正蔵』二五・二一七a―二一八c)は、①脹相、②壊相、③血塗相、④膿爛相、⑤青相、⑥相、⑦散相、⑧骨相、⑨焼相を九相として説いている。

智顛(五三八―五九七)の『摩訶止観』巻第九上(『大正蔵』四六・一二二c)では、右の経論を踏襲した順番で、九相を説いている。

しかし、智顛の『法界次第初門』巻中之上(『大正蔵』四六・六七五b―c)では、多少語順と語句が変更して、①脹相、②青瘀相、③壊相、④血塗慢想、⑤膿爛想、⑥想、⑦散想、⑧骨想、⑨焼想を九想として説いている。

淨影寺慧遠(五二二―五九二)の『大乘義章』巻第十三・九想觀義八門分別(『大正蔵』四二・七三五b―七三六b)では、①死想、②脹想、③青瘀相、④膿爛想、⑤壊想、⑥血塗想、⑦蟲食想、⑧骨鎖想、⑨分散想を九想として説いている。

伝蘇東坡(一〇三六―一一〇二)作の「九相詩」では、①新死相、②肪張相、③血塗相、④肪乱相、⑤青瘀相、⑥食相、⑦骨連相、⑧骨散相、⑨古墳相を九相として説い

ている。

空海(七七四―八三五)に仮託された『遍照発揮性靈集』(渡邊照宏他校注『日本古典文学大系』第七一巻、四六一―四六五頁、岩波書店、一九六五年一月)所収の「九想(相)詩」では、①新死相、②肪張相、③青瘀相、④方塵相、⑤方乱相、⑥環骨猶連相、⑦白骨連相、⑧白骨離相、⑨成灰相を九相として説いている。

また『中部経典』所収の「念处経」(『南伝大蔵経』九・九三―九五)では、「九想(相)」そのものの名称は用いていないが、死屍が腐敗する様子を、次の九段階に分けて説いている。①死後一日から三日間を経過すると、死屍が膨張して、青黒くなり、膿爛した状態、②小さな虫や、オオカラスや、鷲や、ジャツカルに食われている状態、③連鎖した骸骨に、肉や血が付き、筋肉に結び付けられている状態、④連鎖した骸骨に、肉が落ち、血が付き筋肉に結び付けられている状態、⑤連鎖した骨鎖に、肉や血がなく、ただ筋肉だけ結び付けられている状態、⑥骸骨が諸方に散乱して、手骨・足骨・脛骨・腿骨・腰骨・脊骨・頭蓋骨などが、バラバラにある状態、⑦貝殻の色のように白骨になっている状態、⑧骨が堆積して一年以上経過している状態、⑨骨が腐敗して粉々になっている状態を説いている。

前述したように、「九想」は「九相」とも表記するが、松本史郎氏によれば、サンスクリットの原語は「サムジャ

ナー」であるから「想」が正しいという（青木清彦「九相観の文学」（『武蔵野女子大学紀要』第二一号、一九七六年三月）。榎本榮一「九想図にみられる心身観—日本における九想図の展開を中心として—」（東洋大学東洋学研究所『東洋学研究別冊—東洋思想における心身観—』二〇〇三年三月）。松本史郎「九想観」（田上太秀・石井修道編『禅の思想辞典』一七七頁、東京書籍、二〇〇八年六月）。

(2) 九想と関連して

『瑜伽師地論』や『清浄道論』では、「九想（相）」そのものの名称は用いていないが、九想（相）と同じように、死屍が腐敗して白骨に帰すまでを十段階に分けて説いている。

このうち『瑜伽師地論』巻第二十六・本地分中声聞地第十三第二瑜伽処之一（『大正蔵』三〇・四二九b）では、死屍を安置した憺怕路において、死屍が腐敗変化する様子を、①青瘀相、②膿爛、③変壞、④臃脹、⑤食、⑥変赤、⑦散壞、⑧骨、⑨鎖、⑩骨鎖の十項目に分類して説いている。

『清浄道論』第六品不浄業処の解釈（『南伝大蔵経』六二・三五三—三五六）では、死屍が灰土に帰すまでの様子^①を、①膨脹相、②青瘀相、③膿爛相、④断壞相、⑤食散相、⑥散乱相、⑦斫斫離散相、⑧血塗相、⑨虫聚相、⑩骸骨相の十項目を説きこれを「十不浄」としている。

『次第禪門』の研究（十）（大野・武藤）

松濤誠達氏や白石凌海氏が指摘するようように、右の『清浄道論』には、「不浄相の把握に行く規定」（『南伝大蔵経』六二・三五六—三六〇）という項目を設けて、不浄観を实践する際の注意点を、八つに分類して説いている。いまは、その概略を記す。

①修行者が、森や山麓や塚墓^{ちまうぼ}などに、臃脹した死屍があると聞いても、慌ててその場に行つてはならない。なぜなら、死屍は猛獸や妖精によって支配されている場合があり、迂闊に近づくと危険である。また、比丘ないし比丘尼にとつて異性の死屍は不適當である。なぜなら、亡くなつたばかりの死屍は、本来不浄であるのに、清らかにみえることがあり、かえつて死屍をみるのが、出家者の禁欲的実践の障害になるからである。

②不浄観を实践する時は必ず、教団の長老や卓越した出家者に、その旨を告げて行くべきである。なぜなら、死屍がある場所は、猛獸や妖精がいて、修行者の生命が危険にさらされたり、気分が悪くなつたりするからである。また死屍がある場所は、盜賊が盜品をよく隠すので、盜賊と間違われ、盜賊から危害を受けることがあるからである。このような危険な目に遭う場合は、長老達は助けを派遣できるからである。

③単に、散乱した心を沈静するために、死屍をみに行く者は、鐘や鈴を鳴らし、仲間を集めて行くべきである。し

かし、不淨觀を目的とする場合は、随伴者を伴わず、一人で行くべきである。その場合は、塚墓にたむろする犬などから襲われないために、錫杖や杖を持って行くべきである。また塚墓までの道順を、よく観察して行くべきである。

④死屍がある場所に赴く時は、風向きに注意すべきである。なぜなら屍臭が、修行者の嗅覚を襲って、脳を動揺させたり、嘔吐したり、気を失なったりするからである。従って、修行者は風向きに逆らわず行くべきである。但し、道の途中に障害物があつて、風向きに逆らわざるを得ない時は、衣の端で鼻を覆うべきである。

⑤死屍がある場所では、死屍が明瞭にみえるよう、場所や風向きを考慮すべきである。また死屍から、遠すぎず近すぎず、全体がみえる位置に陣取るべきである。

⑥死屍を観察するときは、死屍の色彩や、身体的特徴や、形や、方位や、位置や、大きさの観点到留意すべきである。

⑦死屍を観察する場合は、「これが腐敗して膨脹した死屍の不快感である」と考えつつ、眼を開いて千回も死屍を詳しく観察し、次に、眼を閉じて心のうちでそれを熟慮する。これを再三実行しているうちに、死屍の把握されるべき特徴が把握できる。

⑧このような状態になると、眼を開いて観察した死屍の特徴と、眼を閉じて心のうちで熟慮している死屍の特徴と

が同一のものとなり、かつ明瞭になるという。その結果、もしもその状態のまま、心の開拓の究極に達しなければ、念想の対象に心を集中させたまま、もとの居住の場所に帰るべきである(松濤誠達『仏教者達はこうして修行した—わたくしの釈尊論—』(二四—一五三頁、浄土宗出版室、一九九三年二月)。白石凌海『不淨觀の修習と教理的展開』(『豊山教学大会紀要』第二六号、一九九八年一月)。白石凌海『不淨觀の實際』(『豊山教学大会紀要』第二七号、一九九九年一月)。松濤誠達『古代インドの宗教とシンボリズム』(五一—八—五二四頁、大正大学出版室、二〇〇六年二月)。

(3) 法医学から見た不淨觀について

前項でみたように、九想(相)ないし十不淨は、經論によつて用語や語順の齟齬はあつても、南北両伝の經論に広く説いている。

しかし、ここで「仏教諸經論が説く死屍が腐敗変化する様子は、現代の法医学の視点からして、正しいのか」という疑問が生じる。

前述した『瑜伽師地論』に説く死屍の腐敗現象の説明と順番を、法医学の知識を援用して検討した恵敏氏や、鎌倉時代中期の『九想死絵巻』(小松茂美編『日本絵巻大成第七卷—餓鬼草紙・地獄草紙・病草紙・九相詩絵巻—』一〇—一—一九頁、中央公論社、一九七七年三月)の描写を

検討した法医学者の藤井司氏によれば、経論や絵巻に説く死屍の記述は、現代の法医学の知識にほぼ一致しているという。

しかし、藤井氏は、左記のように一つだけ注意点を指摘している。

鎌倉時代中期製作の「九想死絵巻」は、①垂髪・十二単の女性が（生前相）、②亡くなり（新死相）、③屍が膨張し始め（肪張相）、④血肉が血を染め（血塗相）、⑤次第に腐乱し（肪乱相）、⑥骨があらわになり（青瘡相）、⑦鳥獸に食い荒らされ（噉食相）、⑧白骨と化し（骨連相）、⑨最後には骨が散乱する（骨散相）からなり、死屍が変化する描写は、法医学の知見からして正確である。しかし、実際には②の新死相と③の肪張相との間には、「変色相」とでも名づけるべき色の変色があるという。

死屍の色の変化は、「腐敗」と「自己融解」によってもたらさる。人間が死ぬと、体内の細胞は、酵素を分泌してタンパク質を分解し始める。これが「腐敗」である。「自己融解」とは、自分が体内で作った酵素が、自身のタンパク質や脂質などを分解する現象をいう。酵素による分解が進むと、皮膚の表面にある表皮とその下にある真皮との間の結合が緩くなる。その結果、表皮が肉からズレてしまい、手はグローブを着用しているように見える。このズレを「グローブ化」という。

『次第禪門』の研究（十）（大野・武藤）

そして、身体の変色が始まる。まずは腸内に細菌が多い下腹部が、肌色から赤茶けた色に変わる。変色部位は、胸や首に広がり、やがて内臓部分が透けて見えるようになる。続いて、赤茶けた色が、徐々に暗い緑色に変わる。死後一〜二日かけて、この暗い緑色が、全身に広がる。

更に腐敗が進行すると、腐敗した血液が血管から染み出すようになる。その結果、皮膚の表面に網目状の模様が見える。これを「腐敗網」という。腐敗網がみえるようになった遺体は、およそ死後三日が経過しているという。

藤井氏は、経論によつて九想（相）の順番が異なること、特に「青瘡相」を何番目に置くかについて見解が分かれるのは、死屍を観察した人の色の変化の解釈の違いも考えられるが、積極的にいえることは、観察者がどのような状況で死屍をみたかが大きく影響しているという。

一般的に、死屍の腐敗現象の進行速度は、死屍が置かれた場所の温度や、湿度や、空気の流通などが大きく影響するという。

例えば、伝蘇東坡作の「九相詩」が、青瘡相を五番目に位置づけているのは、観察者が青瘡相を、乾燥によつて、死屍が青黒く変色した状態と捉えているからではないかと指摘する。気温が低い土地では、腐敗は緩やかに進み、虫や禽獸が死屍を食べることがない。そのため長期間にわたって、死屍が放置されて、死屍がカビや汚れで青黒く変

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

色する可能性がある。従って、蘇東坡がみた死屍は、そのような条件下にあったのかも知れないという。

また実際の腐敗過程には、「新死相」と「肪張相」との間には、「変色相」とでも呼ぶべき状態があることは前述したが、藤井氏によれば、死屍の腐敗の上から、血液の腐敗色が透けて見えるという「変色相」の状態を、「青瘀相」と捉えることも可能であるという。気温が高い土地では、腐敗の進行が早く、虫や禽獣の活動が盛んなため、カビが生える前に、骨になってしまいうことが多い。このような条件下にあつては、空海に仮託された「九想(相)詩」のように、「青瘀相」は、肪張相と方塵相との間に、生じる可能性があるという(恵敏「法医学から見た不浄観」(日本宗教学会編『宗教研究』第六六巻第二輯・通巻第二百九三号、一九九二年九月)。藤井司『死体入門』(四二一―四六頁、メディアファクトリー、二〇〇八年三月)。

(4) 智顛当時の中国仏教界における不浄観の実践について

前項でみたように、九想(相)ないし十不浄は、南北朝傳の経論に広く説くことから、不浄観は、原始仏教以来、実践されていたと考えることができる。

インドにおいては、不浄観や九想観を図化したものは確認されていないが、宮治昭氏によれば、中国新疆のトルファンのトヨク石窟の禅観壁画に、九想観が確認できるといふ。

智顛(五三八―五九七)以前ないし、智顛当時に活躍した高僧の伝記集である『梁高僧伝』や『唐高僧伝』には、「九想」や「九想観」などの一語で表現される九想(相)を実践した高僧は少ない。また両書の伝記中に、「九想」などの一語はなくとも、前後の文脈から、九想(相)を実践した高僧であると特定できる高僧も少ない。

『梁高僧伝』には、「九想」などの一語で表現される、九想(相)を実践した高僧の記録はない。

しかし、『同書』巻第三・訳経篇所収の求那跋摩伝(『大正藏』五〇・三四一c―三四二b)には、求那跋摩(二六七―四三二)の遺文を附しているが、そこでは彼が生前中に、曠野の中で、死屍が臃脹して白骨になるまでの「死屍観」や「骨鎖相」を実践し、次いで「四念処」の別相観と総想観を行ないながら、次第に無漏道へ進んだことを記している。いまは求那跋摩が、死屍を観察して、自らの身体に対する執著を取り除いた時の様子を記す。

我、昔、曠野の中に於て初めて死屍を觀たり。臃脹して蟲に爛壞せられ、臭穢にして膿血流る。繫心してかの処を緣ぜり。この身の性もかくのごとしと。常にこの身相は、貪蛾の火を畏れざるがごときを見ぬ。かくのごとく無量の種に、死屍観を修習し、余の聞思を放捨して、林樹の間に依止す。この夜専ら精進して、正觀常に忘れず。境界恒に前にありて、猶し明鏡に対する

がごとし。かくのごとく、我もまたしかりとし、これによりて心は寂靖なり。輕身極明淨にして、清涼の心をこれ樂しむ。大歡喜を増長すれば、すなわち無著心を生じ、骨鎖の相を變成して白骨前に現在す。巧壊して肢節離れ、白骨ごとごとく摩滅す。無垢の智は熾然し、調伏して法相を思う。我、時にかくのごときを得て、身安く極柔軟なり。かくのごとき方便を修し、勝進轉た増長す。微塵念念に滅して、壞色して正念の法あり。これすなわち身の究竟なり。

とある。『梁高僧伝』では、求那跋摩が何の経論に基づいて「死屍觀」や「骨鎖相」を実践したかは述べていないが、右の記事から、求那跋摩は、少なくとも不淨觀を実践していたことが分かる。

『唐高僧伝』には、九想（相）ないし不淨觀を実践した人として、卷第十六（『大正蔵』五〇・五五三c）習禪篇所収の僧稠（四八〇一五六〇）と、卷第二十五（『大正蔵』五〇・六五七b）感通篇所収の猷禪師（生没年未詳）の二人を指摘することができる。

このうち北斉の禪僧として広く知られた僧稠は、かつて道房禪師（生没年未詳）から止觀を学び、『涅槃經』聖行品に基づいて四念處を実践したことがある。ある時、道明禪師（生没年未詳）から十六特勝を学んだ後に、「死想」を実践した時、次のような出来事があったという。

『次第禪門』の研究（十）（大野・武藤）

趙州の障供山の道明禪師に詣りて、十六特勝を受く。鑽仰序を積み、食を節して心を鞭ちうち、九旬に一食し、米これ四升のみ。石上に單敷して、晨背を覚えず。布縷肉に入り、挽けども脱せず。あるいは食を煮て未だ熟せざるに、心を撰して定に入り、動もすれば暑漏を移し、前の食は並に禽獸に噉わる。また常に死想を修し、賊のこれを怖すに遭うも、ついに畏れる色なし。まさにために諸々の業行を説くに、みなその弓矢を摧ぎ、戒を受けて返る。

とある。ここでは十六特勝を学んだ僧稠は、肉が坐布から剥がれないほど、昼夜を問わず石上で修禪し、食事の回数を減らすなどの修行を三か月間実践したという。また僧稠が死想を実践していると、盜賊が彼を脅かそうとしたが、僧稠の姿を見ると改心して、弓矢を折って受戒したとある。

また、読經と死屍腐敗を描いた「九想図」を壁に掛けて長年修行した猷禪師は、長年修禪した禅定力によって、臨終に際しては忽然と姿を消して、繩床と坐褥のみが残っていたという。すなわち、

勤めて読誦すること四十余年、日夜捨てざるなり。房後の院壁に九想の変を図し、露に繩床を置き、椽もて上に被覆し、昼は僧例に依り、夜はすなわち中に寝る。一日に方に出て一食を巨め、かくのごとく漸増

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

して七日にして方に食す。僧は、もつて常となしこれ一を怪しまざるなり。かくのごとくして、また経ること二十余年、忽ちにして一月を経るも出でざれば、侍者を蓄なえず。僉議するも出でざれば、ただこれ入定するならんと勞して、これを看んとせず。忽ち一夜、風雨盛んにして画壁の廊は倒る。且に共に往きて視、試みに襖被を撥くも一として見る所なし。ただ繩床と坐褥が存するのみ。

とある。猷禪師が、九想図を壁に掛けたのは、彼が実際に墓地などに赴いて不淨觀を實踐できなかったため、その代用のためであったのか、あるいは実際に死屍をみることはあつたが、貪りの心を起こさなためか、あるいは死屍の様子を失念しないために絵画を安置したのかは、『唐高僧伝』の記述からは分らない。

あるいは猷禪師が、僧房に九想図を安置したのは、『正法念処經』や『法華玄義』が、修禪者が房舎を作つて、そこに図画して死屍の觀を實踐すれば、死後に「常恚意天」という天界のうち、十番目の「常遊戯天」に赴くことを説いているのが影響しているのかもしれない。

すなわち『正法念処經』卷第二十三・觀天品第六之二十四天王之二(「大正藏」一七・一三六b)には、
常恚意天の第十の地処の常遊戯と名づくるを觀す。衆生何なる業にて、彼の処に生まれるをや。すなわち門

慧をもつて見るに、衆生ありて修禪者に厭離を生ぜしめんがためのゆえに、房舎を圖画して死屍の觀を作さしむ。この人、命終わりて常遊戯天に生まれて、常に快樂を受く。

とある。同様の趣旨であるが、『法華玄義』卷第四下(「大正藏」三三・七二七a)には、
第三の天を常恚意と名づく。十の住処あり。(中略)
十に常遊戯と名づく。昔、坐禪の人のために房舎を作り、圖画して死屍の觀を作さしむるが故なり。
とある。

果たして、猷禪師が九想図を壁に掛けて修禪した目的が何であつたのかや、あるいは『正法念処經』などの影響があつたのかは分からないが、智顛当時には、厳しい環境の中で死想を實踐した僧稠とは違った状況で、九想を實踐する人がいたことは確かである。

(5) 九相觀が文学に与えた影響について

九想(相) 觀を詠じた漢詩を、「九想(相) 詩」とも、「九想(相) 觀詩」ともいう。

日本において九想觀に関わる早い論述としては、空海(七七四―八三五)の『遍照发挥性靈集』卷第十(渡邊照宏他校注『日本古典文学大系』第七一卷、四六一―四六五頁、岩波書店、一九六五年二月)に所収される「九想(相) 詩」であるとされてきた。しかしこれは、鎌倉時代

に『遍照養輝性靈集』が書写される際に、空海に仮託されたのではないかと考えられている。

日本文学へ大きな影響を与えたのは、『東坡全集』に収録する、蘇東坡（一説に五山僧の作）に仮託された「九想（相）詩」である。その詞章は、室町時代の謡曲に散見する。

また九想詩の絵面化も企てられた。これを後述する「九想（相）図」という。『夢窓国師年譜』（大正蔵）八〇・四八三a）によれば、夢窓疎石（一二七五—一三五一）は、十四歳の時、自ら九想図を描いて壁に掛け、常に観想したという。この当時の「九想（相）詩絵巻」として有名なものとして、小松茂美編『日本絵巻集大成第七巻—餓鬼草紙・地獄草紙・病草紙・九想詩絵巻—』（二〇〇一—一九頁、中央公論社、一九七七年三月）に所載する、鎌倉時代中期製作の「中村家本」である。

また中世から近世になると、九想（相）図と蘇東坡の九想（相）詩を組み合わせた版本が数種類刊行された。榎本榮一氏によれば、それらを大別すると、九想（相）の一想（相）から九想（相）の各想（相）ごとにまず九想（相）詩を、次に和歌を二首ずつ載せ次に図を置く形式をとっているものと、九想（相）詩・和歌二首・図と並べた後に九想（相）詩の語句に注釈を加えたものの二種があるという。前者には『九想詩』があり、後者には『九想詩諺解』

『次第禪門』の研究（十）（大野・武藤）

二卷（元禄七年・一六九四年）や、『九想詩絵抄』四卷（文化七年・一八二〇年）があるという。

この九想（相）図と九想（相）詩と和歌との組み合わせは、九想（相）詩の理解を助ける役目を担うようになり、童蒙を仏道に導くための冊子の挿し絵となった。もはやそこには、観想のための九想（相）図の面影は、ほとんどなくなつてしまい、人々に、諸行無常（全ての造られたものは移ろい行く）と諸法無我（全てのものに固定的不変的な独自の実体がないこと）を視覚的に教える教化手段の一つになったと考えられている（青木清彦「九相観の文学」『武蔵野女子大学紀要』第一号、一九七六年三月）。榎本榮一「九想図にみられる心身観—日本における九想図の展開を中心として—」（東洋大学東洋学研究所『東洋学研究別冊—東洋思想における心身観—』二〇〇三年三月）。西山美香「九想（相）図」（吉原浩人編『東洋思想における死の思想』二〇三—二二一頁、春秋社、二〇〇六年七月）。

参考—「九想図」について

前項で述べたように、「九想（相）図」は、シルクロードの石窟の壁画にも描かれるほど、仏教絵画の題材の一つとなっている。

九想（相）図は、ふくよかな女性の死体が次第に腐敗していき、最後には白骨となり土灰（どがい）に帰すまでの過程が、九

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

段階で描かれている。

「九想(相)図」についての研究は、細川涼一氏や榎本栄一氏や西山美香氏などの優れた研究成果がある。ここでは、室町時代から江戸時代に製作された九想(相)図について精力的に研究している、細川氏と西山氏の論考を参照して、九想(相)図の概要を記す。

日本では、男性の九想(相)図は一例あるのみで、他の作品中の人物は、ふくよかな美人女性として描かれている。現在、九想(相)図に描かれている女性は、檀林皇后(橘嘉智子・七八六一八五六)に比定される数例を除いて、ほとんどが小野小町(生没年未詳・以下、小町と略称)とされている。

(1)「九想(相)図」と小野小町

絶世の美人であった小町は、美貌と歌才に誇って懸想する男性を翻弄した。やがて年老いた小町は、容色が衰え、生活に貧窮し、乞食となって各地を彷徨い歩いた。

在原業平(八二五―八八〇)が奥州に赴いた夜、「秋風の吹くにつけてもあなめあなめ」と詠う声を聞き、翌朝探したところ、眼の穴から薄の生えた小町の鬍髯を発見した。これが中世に広まった「小野小町零落譚」である。骸骨となった美女・小町の姿と、九想(相)図に描かれる美女が結びついたと考えられる。

小町の活躍した古代の日本社会は、女性が社会的地位を

持ち得た時代であり、男女の恋愛においても、小町のように個人としての主体的意志に基づいて、ある時は男性を恋し、ある時は男性を厳しく拒絶することができた。

しかし、平安末期から鎌倉時代にかけての社会の変容によつて、小町は男性を拒否する驕慢の果てに、家族を形成できない単身者として、衰老して野山を彷徨う姿と、死んで野に鬍髯を晒し、なお死霊となったとされるようになっていった。つまり小町は、家父長による庇護Ⅱ支配を失なつて孤児となり、結婚による世帯を形成することも容易ではない境遇に置かれた、身寄りのない単身者女性の社会体制からの転落・脱落の果ての説話として創作されたのである。

つまり平安末期から鎌倉時代は、女性の存在価値を、家父長の後継者を生む母性機能にのみ見出されざるを得ない時代であり、家族をもたず、母性機能を發揮しない単身者としての小町の衰老落魄説話が、男性の立場から文献に説かれたのである。その背景には、母性機能を發揮しない未婚女性に対する男性の立場からの女性蔑視観があつたと考えられる。

(2)「九想(相)図」と檀林皇后

檀林皇后は、嵯峨天皇(七八六一八四二)の後であった。京都の嵯峨(京都市右京区)に、日本最初の禪院・檀林寺を建立したので、「檀林皇后」と呼称されるようになったという。

檀林皇后をめぐる説話に、彼女が死の床で「われ死なば焼くな埋むな野に棄てやせたる犬の腹を肥やせよ」という歌を詠み、自分の遺骸を野に棄てるようにと遺言して亡くなった、という「檀林皇后九想説話」があり、江戸時代では広く知られるものであった。檀林皇后が、野に棄てられた後の様子が、「檀林皇后九想（相）図」である。

檀林皇后九想説話が生まれた理由は、明らかではない。しかし西山氏によれば、檀林皇后より時代は下がるが、浄土真宗開祖の親鸞（一一七三—一二六二）や時宗開祖の一遍（一二三九—一二八九）の死との近似が指摘できるといふ。

『改邪抄』第十六条によれば、親鸞は「某閉眼せば、加茂河にいられて魚にあたふべし」と述べていたといい、『一遍上人語録』巻下（『大日本仏教全書』第六六冊・四〇a）によれば、「また上人云。わが門の弟子におきては、葬礼の儀式をととのふべからず。野に捨てて獣にほごすべし。」と遺言したとある。つまり、檀林皇后の死に様子が、親鸞や一遍のような、日本を代表する高僧と並び称されるような尊いものとされてきたことが分かるという。

現代の日本人の心情にも当てはまるが、手厚い葬儀や埋葬を願う人間とは、実は死んでもなお種々の執著を持ち続けていると考えられる。親鸞や一遍や檀林皇后のように、一切の葬儀を願わず、自分の遺骸を食物として、魚や鳥獸

『次第禪門』の研究（十）（大野・武藤）

に与えることによつて彼らを救おうとする行為は、一遍らが執著から完全に離れていることを示している。そして彼らが、極めて高い仏教的な境地に達していた人物であることは、その遺言によつても証明されると考えられ、それは末永く賞賛されたのである。

ともに九想（相）の主人公に比定されているにもかかわらず、同じような最期を遂げた小町が地獄に墮ちたとされたのに対して、檀林皇后の死が尊いものと賞賛されるのは、あまりにも対照的である。つまり小町は、色好みの驕慢な独身女性のなれのはての零落譚であり、檀林皇后は、日本で初めての禪寺を創建し、仏教に厚く帰依し、亡くなった後は、自らの九想（相）によつて、人々の執著の念を絶つた女人開悟の延長線上にある「美談」となるのである。

前述したように、「檀林皇后の九想（相）図」は数例である。例えば、京都東山の西福寺や、東北大学附属図書館の狩野文庫などに所蔵している。このうち東北大学附属図書館では、「狩野文庫画像データベース」の一部として、「檀林皇后廿七歳命終九想之図」を、学術的立場からインターネットで公開しており、容易に見ることができ

る。また「現代版の九想（相）図」としては、宮崎学『死』宮崎学写真集』（平凡社、一九九四年一月）がある。本

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

書は、ニホンカモシカやタヌキなどの野生動物が、山中でひっそりと亡くなり、タヌキやカラスなどの餌になりながら、腐敗し朽ち果てて、土に還るまでの過程を、克明に記録した写真集である(細川涼一『女の中世―小野小町・巴・その他』(二一七―二七九頁、日本エディタースクール出版部、一九八九年八月)。西山美香「九想(相)図」(吉原浩人編『東洋思想における死の思想』二〇三―二二一頁、春秋社、二〇〇六年七月)。西山美香「九相図の展開―小野小町と檀林皇后の〈死の物語〉」(『国文学解釈と鑑賞・特集絵画を読み解く―文学との邂逅―』平成二〇年一二月号、二〇〇八年一二月)。

参考―「九想死絵巻」と、本絵巻が描かれた時代の埋葬法について

小松茂美編『日本絵巻集大成第七巻―餓鬼草紙・地獄草紙・病草紙・九相詩絵巻―』(一〇一―一九頁、中央公論社、一九七七年三月)には、鎌倉時代中期製作の「九想死絵巻」を集録する。

吉谷はるな氏は、本絵巻は智顛の『摩訶止観』に基づいたものではないかと指摘しているが、一般的には、空海や蘇東坡が詠んだ「九想(相)詩」を絵面化したものと考えられている。

本絵巻の構成は、「九想(相)詩」とは異なっており、十の場面からなる。相違点は、遺体が灰土に帰す「古墳相」が

描かれていない。その代わりに、垂髪たれ髪・十二単ひたえの女性の生前の様子を描いた「生前相」が描かれている。また、遺体が次第に腐敗する肪乱相に相当する図が、二葉よちある点である。

本絵巻の具体的な構成は、次の通りである。①垂髪・十二単の女性が(生前相)、②亡くなり(新死相)、③屍が膨張し始め(肪張相)、④血肉が血を染め(血塗相)、⑤⑦と⑥④次第に腐し(肪乱相、中段の右の二姿)、⑥骨があらわになり(青瘡相)、⑦鳥獸に食い荒らされ(噉食相)、⑧白骨と化し(骨連相)、⑨最後には骨が散乱して(骨散相)いる。

吉谷はるな氏や藤井司氏が、「九想死絵巻の謎」として指摘するように、本絵巻に描かれる女性や、その周囲に描かれる背景は、幾つかの矛盾点がある。

例えば、②の新死相は、畳の上で息を引き取った女性が描かれているが、③の肪張相④の骨散相には、畳が描かれていない。また、④の血塗相と⑤⑦の肪乱相では、布がかかっている足が左右で異なる。⑤⑦肪乱相では右足に布がかかっていたが、⑤①の肪乱相では、布が体の下に移動している。⑤⑦の肪乱相では、右足が曲がっているが、⑤④の肪乱相では、左足が曲がっている。⑥の青瘡相では右手と左足が曲がり、⑦の噉食相では右足が膝から足先にかけて食べられているにも関わらず、⑧の骨連相には右足が

ある。

眼球にも不可解な点がある。④の血塗相では、眼球が入っている穴の眼窩が青黒い色で描かれ、眼球がなくなっているにも関わらず、⑦の噉食相では、艶やかな赤い眼球がある。また⑤④の肪乱相では、腸がこぼれ出ているのに、⑥の青瘡相では、内臓が露出していない。

このように検証していくと、本絵巻を描いた人は、一人の遺体を観察し続けたのではなく、腐敗状況の異なる複数の遺体をみたものと推察できる。藤井氏は、遺体の姿勢や布の状況から判断すると、③の肪張相と④の血塗相のモデルは、同一の遺体であり、それ以外の相は、全て別の遺体がモデルになったのではないかという。

勝田至氏や門屋温氏によれば、九想死絵巻に描かれた女性と比定される檀林皇后（七八六―八五六）や小野小町（生没年未詳）が活躍した平安時代（七九四―一一九二）の京の都では、路の傍らで死体を眼にすることは、珍しい状況ではなかったようである。

勝田氏によれば、平安時代後期の院政期には、犬などが遺体の一部を啜えて、内裏や貴族の屋敷や神社の境内にまで侵入したことによって、引き起こされる「五体不具穢」の記録が数多くみられるという。五体が揃った遺体の方が「穢」が重いのであるが、さすがにそんな大きなものを動物が引きずりつてくることはまずないので、たいていは、体

『次第禪門』の研究（十）（大野・武藤）

の一部しかない「五体不具穢」となる。勝田氏が、当時の平安京は「死骸都市」であったと呼ぶように、人間の頭部や手足を啜えた犬がウロウロしているような状況は、貴族の邸宅や神社からは、さほど遠くない所に、その供給源となる遺体が放置されていたことを意味する。

当時から立派な葬送儀礼を行っていた上層貴族階級は別として、院政期から鎌倉時代にかけての貧しい庶民の間では、死者を土葬や火葬にせず、地上にそのまま置く、「風葬」とでもいうべき遺体の放置が日常的に行なわれた。

近世から近代の農村では、村人が香典を持ち寄り、近隣組や念仏講などの互助組織によって、棺や位牌などの葬具作りや埋葬のための穴掘りなどを協力する仕組みができあがり、貧しくともそれなりの葬送を行なえるようになったが、平安時代には、まだそうした仕組みはなかった。そのため葬儀は、原則として家族の手によって行なわれるのが普通であった。従って、家族のない者や、あっても貧しい者は、死んでも葬儀を行なってもらえないことになる。

例えば、十二世紀前半の『今昔物語集』巻第二十四・「人妻成悪霊除其害陰陽師語第二十」（小峯和明校注『新日本古典文学大系』第三六巻、四一九―四二二頁、岩波書店、一九九四年二月）には、夫に見捨てられた女性が家の中で一人死んだが、その遺体がいままでその邸内に放置されていた話がある。

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

十二世紀初頭の『捨遣往生伝』巻中・第二十六話(井上光貞校注『日本思想大系』第七卷、三四五―三四六頁、岩波書店、一九七四年九月)には、死期を迎えた人物が、貯えも親族もないので、妻子に迷惑をかけないように、自ら八条河原に赴いて、臨終を遂げたという話がある。つまり、家族があつても葬送のために棺を用意したり、人を雇つたりする資金がなければ、結局近くの空き地などに行なつて、自然と息を引き取るのを待つて、遺体を放置するよりなかつたということである。

また当時の貴族の家では、死期が近づいた使用人が、「穢」を畏れる主人によつて、家の外や道端に放り出されることがあつた。

例えば、『類聚三代格』巻第十九・禁制事(黒板勝美編『国史大系』第二五卷、五九二―五九三頁、吉川弘文館、一九七三年八月)には、弘始四年(八一三)六月一日には、天下の人はみな僕隸をもっているが、僕隸が病気になるると直ぐさま路辺に出して、看病する人もいまいまま、餓死させることを禁止している。

しかしこの禁止令は、守られることがなかつたようである。

『続日本後紀』巻第四・承和二年(八三五)二月三日条では、小野朝臣岑守の卒伝(黒板勝美編『国史大系』第三卷、四三―四四頁、吉川弘文館、一九六六年八月)で、

太宰大貳だつた時に、統命院という施設を創建して病人を収容したが、それまで主家が死人を忌んで追放したため、道端で凍死する人が多かつたところ。

『今昔物語集』巻第二十六・「東小女、与狗咋合互死話第二十二」(森正人校注『新日本古典文学大系』第三七卷、八二―八三頁、岩波書店、一九九六年一月)には、主人が食物を与えて、病氣になつた女性の子供を外に出したという話がある。

こうして道端に横たわる遺体は、多くの場合、検非違使庁の役人によつて繩をかけて引かれていき、鴨川(加茂川)の河原などに投棄された。当時の説話には、行方不明の夫を捜しに、鴨川の河原へ行く妻の話を伝えており、河原は身元不明者の遺体安置所の役割を果たしていた。

また死体の不法投棄も後を絶たず、九世紀には、疫病神や死者の怨霊を鎮めるために盛大な御霊会が行なわれた神泉苑も、院政期にはすっかり荒廃して、死体捨て場と化していた。また当時は、七歳以下の小児の場合は、一人前の人間として扱われず、きちんと葬儀を挙げてはいけなさとされたため、身分が高い貴族の子供であっても、遺体を地上にそのまま置く「風葬」にされた。そのため「五体不具穢」の原因は、子供の遺体の一部であることが多かつたようである。

勝田氏によれば、体の一部しかない場合の「五体不具

穢」の例は、十三世紀の前半に入ると急激に減少するが、それは葬儀法の変化によるものではないかと指摘する。鎌倉時代以降、郊外の共同墓地の成立や、葬送を請け負う集団の形成や、念仏講による葬送の互助や、幼児を埋葬する習慣などが登場して、風葬は次第に減少し、土葬や火葬が主流になっていったようである〔吉谷はるな『九想図巻』—その典拠について—（東北大学大学院文学研究科美術史学講座『美術史学』第一七号、一九九五年三月）。勝田至『死者たちの中世』（二一六二頁、吉川弘文館、二〇〇三年七月）。門屋温『日本人の死』（吉原浩人編『東洋思想における死の思想』一四七—一六九頁、春秋社、二〇〇六年七月）。藤井司『死体入門』（四二—四六頁、メディアファクトリー、二〇〇八年三月）。

(16) 次に、八念なり。九想を修するとき、怖畏の心が生ずるを除かんがためのゆえなり。八念は、九想を實踐する修行者が、恐怖心や悩乱する心を静めるために、積尊によって示された、念仏や念法などからなる八種類の対象に思いを凝らすことをいう。

『大智度論』卷第二十一・積初中八念義第三十六之一（『大正蔵』二五・二二八c—二二九b）や、『法界次第初門』卷中之上（『大正蔵』四六・六七五c—六七六b）によれば、肉体への執著や、美なる対象に対する貪りを除くために、修行者が九想を實踐して死屍の醜い姿を觀察する

『次第禪門』の研究（十）（大野・武藤）

と、修行者は恐怖心によって身の毛が竝立ったり、悪魔に悩乱されて、憂いや恐れが生じるといふ。積尊は、修行者の恐怖心や悩乱する心を静めるために、(1)念仏、(2)念法、(3)念僧、(4)念戒、(5)念捨、(6)念天、(7)念阿那（念入出息・念阿那般那）、(8)念死からなる八種類の対象に思いを凝らして、心を静める方法を示したといふ。

いまは、智顛の『法界次第初門』に記す八念の各意味を記す。

(1)「念仏」は、仏は多陀阿伽度（如来）なり、阿羅訶（応供）なり、三藐三仏陀（正遍知）にして、優れた長所の神徳は無量であると念じることを用い。

(2)「念法」は、仏法は巧みであり、よく煩惱を滅して、速やかに来世に生まれ変わる「善い所（善処）」に到り、通達無礙なりと念じることを用い。

(3)「念僧」は、僧は仏弟子の衆であり、仏や阿羅漢が具える五種の徳性の「五分法身（戒・定・慧・解脱・解脱知見）」と、小乗仏教における四つの修行目標と到達地の「四双八輩（四向四果）」を具足し、三乗の果を得て、世の人から供養や礼事を受け、世間の無上の福田であると念じることを用い。

(4)「念戒」は、戒は諸悪を遮る安穩の住処であり、この戒の中に、律儀戒・定共戒・道共戒の三種がある。律儀戒は身口の諸悪を除き、定共戒は煩惱の悪覚を遮

り、道共戒は無明を破り、智慧によつて煩惱障だけを完全に解脱する慧解脱を得ると念じることをいう。

(5)「念捨」は、施捨の「捨」と捨煩惱の「捨」の二種がある。施捨を捨てれば、大功徳を生じ、捨煩惱を捨てれば、智慧を得て、涅槃に入ると念じることをいう。

(6)「念天」は、須弥山の中腹にある東西南北の四方にある「四天王天(持国天・広目天・增長天・多聞天)」と、欲界天の最高の場所である「他化自在天」と、名天・生天・淨天・生淨天などの天に至ることを念じることをいう。また念天を実践すれば、これらの天は清淨にして一切を利用して安らかであるという。

(7)「念阿那」は、念阿那般那ともいう。数息観を拡充した、十六特勝のように念じることをいう。念阿那を実践して、修禪中の呼吸を数えれば、心の乱れを除いて、正しい悟りの「正道」に入り、世間の恐怖から解放するという。

(8)「念死」は、「自死」と「他因縁死」の二種がある。この二種の死は、常にこの身を除いて、避けることができるとうるがないと念じることをいう。

なお、「八念」の(1)〜(6)までを別出した観想を「六念(六随念・六念処)」という。また八念に、心の静けさを念じる「念休息(念滅)」と、肉身の無常を念じる「念身非常(念身)」の二つを加えれば「十念(十随念)」となる。

「怖畏」の「怖」は、びつくりしこわがること、怖駭すること、をいい、「畏」は、おそればかるとをいう。従つて「怖畏」は、恐れおののくことをいう。

なお、一次に、八念なり。九想を修するるとき、怖畏の心が生ずるを除かんがためのゆえなり。」と似た表現が、『大智度論』卷第二十一・釈初中八念義第三十六之一にある。

【經】仏を念じ、法を念じ、僧を念じ、戒を念じ、捨を念じ、天を念じ、入出の息を念じ、死を念ず。【論】問うていわく、「何をもつての故に、九想の次第に八念あるや」と。答えていわく、「仏弟子は、阿蘭若処・空舎・塚間・山林・曠野において、よく九想内外の不淨觀を修し、その身を厭患して、この念を作す、「われは、如何ぞこの底下の不淨なる屎尿囊を担つて、自ら随つて慍然として恐怖し、および悪魔の種々の悪事を作して来るがためにこれを恐怖し、それをして退かしめんと欲するをや」と。この故に、仏は次第して八念を説く。『經』の中に説くがごとし。仏は諸の比丘に告ぐ、「もししくは阿蘭若処・空舎・塚間・山林・曠野において、中にあつて思惟するに、もし怖畏して衣毛のために豎たば、その時まさに仏を念ずべし」と。「仏はこれ多陀阿伽度なり、阿羅訶なり、三藐三菩提なり。ないし婆伽婆なり」と。恐怖すなわち滅せん。もし仏を念ぜずんば、まさに疾かに法を念ずべし、「仏法は、清淨にして巧みに善説を出し、今世の報を得。指示し

開発して、有智の人の心力をよく解す」と。かくのごとく法を念ずれば、怖畏すなわち除く。もし法を念ぜずんば、すなわちまさに僧を念ずべし、「仏の弟子衆は、正道を修し法に随つて行ず。僧の中に阿羅漢向・阿羅漢・ないし須陀洹向・須陀洹の四双八輩あり。この仏の弟子衆は、まさに供養し合掌し恭敬し礼拝し送迎すべき無上の福田なり」と。かくのごとく僧を念ずことを作さば、恐怖すなわち滅せん。(中略)問うていわく、『経』の中に三念の因縁が恐怖を除くことを説く。五念は、また云何んぞよく恐怖を除くや」と。答えていわく、「この比丘は自ら布施・持戒の功德を念ぜば、怖畏はまた除く。所以はいかんとなれば、もし破戒せば、心に地獄に墮せんことを畏れ、もし慳貪なれば、心は餓鬼および貧窮の中に墮せんことを畏る。自ら念ずべし、「われには、この淨戒・布施あり」と。もしくは淨戒を念じ、もしくは布施を念ぜば、心すなわち歡喜して、この念を作す、「もしわれ命未だ尽きずんば、まさにさらに功德を増進すべし。もしまさに命終するとも、惡道に墮することを畏れず」と。この故に(持)戒・(布)施を念ずれば、またよく怖畏を生ぜざらしむ。上の諸天を念ずるに、みなこれ布施・持戒の果報なり。この諸天は、福德の因縁をもつての故に彼に生ず。われもまたこの福德あり。これをもつての故に天を念ずれば、またよく怖畏を生ぜざらしむ。十六行に安那般那を念ずる時、

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

細覚も滅す。何に況んや恐怖の龜覺をや。死を念ずるとは、五衆の身は念々に生滅して、生より已來常に死と俱なるを念ずれば、今何をもつてか死を畏れんや。この五念は、仏は説かずといえども、またまさによく恐怖を除くべし。所以はいかん。仏の功德を念じて、もつて恐怖を除くはずなわち難し。自ら己が事を念じ、もつて恐怖を除くはすなわち易し。これをもつての故に仏は説かず。」(大正藏)二五・二一八c—二一九b)とある。

また『次第禪門』の入門書として、智顛の前期時代(五三八—五八四・一一四—一七七歳)後半に成立したと考えられている『法界次第初門』卷中之上の八念の項の冒頭部分には、『次第禪門』の記述を拡充して、次のように説く。「九想到次に八念を弁ずるは、恐怖を除かんがためなり。九想を修せんときは、死屍の惡むべきを思惟するに、この驚怖によりて、蹙然として毛は豎つ。および惡魔に惱亂せられて、憂いや懼れはうたた増す。心を八念に存すれば、恐怖はすなわち除かれん。ゆえにもつて次となすなり。通じて念というは、内心に存憶するの異名なり。專心に存憶するに八種の功德あり。ゆえに名づけて八念となす。ただよく世間の恐怖を除くのみにあらず。もしよく修すれば、また世間、三界の生死、一切の障礙を除くなり。」(大正藏)四六・六七六a)とある。

従つて、ここでは『大智度論』の文を基にして、智顛が

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

『次第禪門』と『法界次第初門』に引用したと考えられる。

(17)次に、十想は壞法の人なり。欲界においてこの十想を修め、三界の煩惱を断ずるがゆえなり。十想は、十思想ともいう。誤った思想を転換するために、無常想から始まり尽想に至るまでの十種の観想を実践することをいう。

『大智度論』卷第二十一・釈初品中九想義第三十五(『大正藏』二五・二七c—二八a)には、先の「九想」と「十想」の異同について多説を記している。例えば、九想は、未だ禪定を得ておらず、淫欲を対治するために実践するが、十想は淫欲などの三毒を除滅するために実践する。

九想は、盜賊を縛って捕まえるようなものであるが、十想は盜賊を斬殺して処刑するようなものである。また九想は、仏道修行の初學者の修行法であるが、十想は、悟りを体得するための修行法であるという。

いまは、『法界次第初門』卷中之上(『大正藏』四六・六七b—c)に記す十想の各意味を記す。

(1)「無常想」は、一切の原因や条件が和合して作られたものをいう有為法は、剎那生滅を繰り返して仮に存在する、無常であると観想。

(2)「苦想」は、一切の有為法は、無常であり、自分の意のままにならない苦しみであり、生存している者の三つの苦しみである。「三苦(苦苦・行苦・壊苦)」や、八つの苦しみの「八苦(生苦・老苦・病苦・死苦、愛別離苦・怨憎

会苦・求不得苦・五陰盛苦)」があると観想。

なお、三苦の「苦苦」は、自己の好ましくない対象や条件から受ける苦しみをいう。具体的には、疾病や飢餓などの苦しみから生じる身心の苦惱をいう。「行苦」の「行」は諸行の行をいい、世の中の一切が移り変わることを見て感じる苦しみをいう。「壊苦」は、自己の愛したもので楽しいものが、滅することによって生じる苦しみをいう。また「八苦」のうち「生苦」から「死苦」までの四種は、人間苦の根本である四苦をいう。「生苦」は、産道を通じて生まれる苦しみをいう。「老苦」は、老化によって生じる苦しみをいう。「病苦」は、病気によって生じる苦しみをいう。「死苦」は、死ぬ苦しみをいう。「愛別離苦」は、愛する者と別離する苦しみをいう。「怨憎会苦」は、恨み憎む者と会う苦しみをいう。「求不得苦」は、求めても得られない苦しみをいう。「五陰盛苦」は、身心環境の一切を形成する色・受・想・行・識という五つの要素の集まりである五陰(蘊)、つまり自己の身心や対象に執著することから起こる苦しみをいう。

(3)「無我想」は、一切諸法は、剎那生滅を繰り返して仮に存在しており、固定的不変的な独自の実体がない無我であると観想。

(4)「食不浄想」は、諸の世間の飲食は、みな不浄の因縁によって生じており、ことごとく不浄であると観想。

(5) 「世間不可樂想」は、世間には、衆生と国土の二つの世間があるが、全ての世間はただ悪のみがあつて、樂しむべきものがないと觀想。

(6) 「死想」は、死のすがたを觀想。

(7) 「不淨想」は、人間の肉体には三十六種の不淨物があると觀想し、また身体の外側には九つの穴（両眼・両耳・両鼻・口・大小便道）から、常に惡露が流れ、生まれてから死ぬまで、何一つとして淨はないと觀想。

(8) 「断想」は、涅槃は煩惱を離れて清淨なり、常に結使を断じて涅槃を証すべしと觀想。

(9) 「離欲想」は、涅槃は生死を離れて清淨なり、常に生死の業を離れて涅槃を証すべしと觀想。

(10) 「尽想」は、涅槃は清淨にして、結使と生死を尽きて清淨なり、永く結使と生死の業を尽くして、涅槃を証すべしと觀想。

「壞法の入」は、小乗仏教における修行者の最高の境地である、阿羅漢を指す人という。

「三界の煩惱」は、凡夫が有している煩惱の総数である「九十八使（九十八随眠）」をいう。

「九十八使」は、九十八随眠ともいう。九十八使は、三界の見惑の「八十八使」と、思惑（修惑）の「十使」とを合わせた、九十八使をいう。

なお、「次に、十想は壞法の人なり。欲界においてこの

『次第禪門』の研究（十）（大野・武藤）

十想を修め、三界の煩惱を断ずるがゆえなり。」と同じ趣旨が、『法界次第初門』卷中之上の十想の項の冒頭部分にある。すなわち「八念に次いで十想を弁するは、『大智度論』にいわく、「九想は賊を縛るごとく、十想は賊を殺すがとし」と、もししならば、すなわちまさに前の九想到に次いで、明かすべし。ただ九想を修するときは、恐怖などの障りがあるがための故に、すべからく八念を説くべし。すでに諸の恐怖より離れることを得れば、すなわち心は安じて障りなし。よく計常樂等、諸の顛倒の想を断ず。故に名づけて想となすなり。前の三想は見諦の惑を断ぜんがために説き、中の四想は思惟の惑を断ぜんがために説き、後の三想は無学道を修せんがために説く。ここをもつて壞法の人、この十想を修して、よく三界の結使を断じ、無漏の聖果を証するなり。」（『大正藏』四六・六七六）とある。

参考——「煩惱」について

煩惱は、身や心を苦しめ煩わし、悩ませ、かき乱し、惑わし、汚す精神作用を総称していう。

煩惱は、その働きの様子から「三漏」や「四暴流」などの分類があるが、通仏教では、人間の心の奥底に蠢く根源的な煩惱として、貪り（貪欲）・怒り（瞋恚）・愚かさ（愚癡）からなる「三毒（三垢）」を立てる。

煩惱の性質は、不善、および煩惱に覆われているが、善

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

とも悪とも明記できない「有覆無記」である。衆生は、煩惱によつて「業」を起こし、苦しみの報いを受けて、迷いの生死の世界に繋ぎ止められる。これを「惑業苦の三道」という。それ故に、煩惱を断つて、涅槃の悟りを得るのが仏教の目的である。

煩惱は、その作用から、随眠や惑など種々の異名で呼称される。

「随眠」は「ずいめん」とも訓む。内心に潜む悪への強い傾向をいう。

「惑」は、道理と現象との世界に対して、心が迷い惑つて解しないことをいう。

「染」は、「染著」とも、「染汚」ともいう。心が外のものに染まつて離れず、執著することをいう。

「漏」は、漏れ出る汚れをいう。

「結」は、「結使」ともいう。人間を苦しみに縛り付け、駆使することをいう。

「縛」は、心を縛つて、真実の認識、ないし活動をさせず、苦しみの生死の世界に沈むことをいう。

「纏」は、纏わりついて、自在にさせないことをいう。

「軛」は、車の軛のように拘束することをいう。

「暴流」は、押し流す激しい水の流れをいう。

「取」は、執著し、欲求してやまない心の働きをいう。
「蓋」は、心の本性を覆つて自由にさせないことをいう。

「繫」は、繋ぎ、縛る、潜在的な束縛をいう。

「垢」は、不浄で、心を染め、汚すものをいう。

「株机」は、切り株が飛び出して危ないさまをいう。

「燒害」は、火で焼いて、生けるものを損傷するものをいう。

「箭」は、箭が遠方から動いて来るように、常に動いて安静でないことをいう。

「稠林」は、煩惱の多いことを、繁つた森林に例えている。

「塵勞」は、心を疲れさせる心の塵をいう。

「塵垢」は、心を汚す塵や垢をいう。

「客塵」は、「かくじん」とも訓み、外から来て清浄な心を汚すものをいう。

「諍恨」は、湧き出る欲望に執著し、諸々の見解に執著し、論争や異論の根本となることをいう。

また、煩惱そのものを「使」「正使」ともいい、煩惱そのものを滅しても、わたしの心の中に印象づけられ薫じづけられ、なお残る慣習の気分を「習」「習気」という。

参考——煩惱の数の根拠について
『大智度論』巻第七・初品中仏土願釈論第十三には、「有る人いわく、「五百纏あり」と。煩惱を一切の結使と名づく。結に九あり、使に七あり、合して九十八結となす。迦旃延子の『阿毘曇』の義の中に説くがごとし、「十纏と九

十八結とを（合して）百八煩惱となす。」と。續子兒の『阿毘曇』の中には、「結使はまた同じく、纏に五百あり。」と。かくのごとく諸の煩惱を、菩薩はよく種種に方便して自ら断じ、またよく巧みに方便をもって他人の煩惱を断ぜしむ。』（『大正蔵』二五・一一〇b）とある。

また『大智度論』卷第六十八・釈魔事品第四十六には、「魔に四種あり。煩惱魔・五衆魔・死魔・天子魔なり。煩惱魔とは、いわゆる百八煩惱等にして、分別すれば八万四千の諸の煩惱なり。』（『大正蔵』二五・五三三c）とある。

このように仏教では、人間がもつ一切の煩惱を総称して、「九十八使」とか、「百八煩惱」とか、「八万四千の煩惱」などという。

いまは、右の煩惱のうち「九十八使」と「百八煩惱」の数の根拠を、詳細に説く各経論に基づいて、それぞれの煩惱の概要を記す。

(1) 九十八使の概要（総論）

「九十八使」は、「九十八随眠」ともいう。

九十八使は、仏滅後三百年のはじめ頃、すなわち紀元前二〜三世紀頃に根本上座部から分派した「説一切有部」が主張した煩惱理論をいう。具体的には、根本煩惱である「十随眠」を基礎として、さまざまな状況に配置して、九十八に分類したものである。いまは、三界に分けてその所属をいえば、欲界に三十六、色界に三十一、無色界に三十

『次第禪門』の研究（十）（大野・武藤）

一、都合九十八となる。これを九十八使（九十八随眠）という。

九十八使を詳述する経論は、僧伽提婆（生没年未詳）訳の『阿毘曇心論』卷第二・使品第四（『大正蔵』二八・八一五b—c）や、那連提耶舎（四九〇—一五八九）訳の『阿毘曇心論経』卷第二・業品第三（『大正蔵』二八・八四三c—八四四b）や、僧伽跋摩（生没年未詳）訳の『雜阿毘曇心論』卷第四・使品第四（『大正蔵』二八・八九九c—九〇〇b）である。また智顛（五三八—五九七）の著述では、『法界次第初門』卷上之上（『大正蔵』四六・六六九a—b）の「九十八使初門」の項に詳述する。

前述したように九十八使は三界のそれぞれに分類されるが、欲界の三十六とは、苦諦・集諦・滅諦・道諦からなる「四諦」のもとにおいて迷って起こす「惑」をいう。具体的には、苦諦下に身見・辺見・邪見・見取見・戒禁取見・貪・瞋・癡・慢・疑からなる「十惑」があり、集諦下に邪見・見取見・貪・瞋・癡・慢・疑からなる「七惑」があり、滅諦下に邪見・見取見・貪・瞋・癡・慢・疑からなる「七惑」があり、道諦下に邪見・見取見・戒禁取見・貪・瞋・癡・慢・疑からなる「八惑」があり、合計三十六の惑が欲界にあるわけである。いまは、河村孝照氏の論放を参照して、苦・集・滅・道の「四諦」の惑を图示すれ

『次第禪門』の研究（十）（大野・武藤）

次に「疑」の煩惱は、生死の果報は苦なりというその真理を疑つて信じないことを「苦諦下の疑」という。

「癡（無明）」は、前の五見と相応して起こり、苦諦において明了でないのを苦諦下の無明という。

「貪」は、前の五見に向かつて貪著の心を生じるのを苦諦下の貪という。

「瞋」は、前の五見に向かつて瞋恚の心を生じるのを苦諦下の瞋という。

「慢」は、前の五見に向かつて慢心を生じることを苦諦下の慢という。

以上が、欲界の「苦諦下の十随眠」である。この十惑のうち、五見と疑は直ちに真理について迷う煩惱であり、貪・瞋・癡（無明）・慢の四は、その五見を縁にして起くる煩惱である。この十煩惱は、見道に入つて苦法智忍と苦法智の二心において、欲界の苦諦を徹見するとき、一時に断ぜられる煩惱である。なお「苦法智忍」は、欲界の苦諦を観じて、正しくその見惑を断じる無間道の智慧をいう。「苦法智」は、欲界の苦諦を縁にして観察し、見惑を断じたうえに得る智慧をいう。

② 集諦下の七惑

集諦下の惑は七つある。これは前の十惑から、有身見（身見）と辺見と戒禁取見とを除いたものである。

「集諦」とは、生死の果を招く原因であり、惑より業を

生じ、業より苦果を生じる。

「有身見（身見）」は、有漏の果である苦諦の依身の上において、己と、己が所有するものを意味する我我所を起こすから、その因である集諦にはない。

「辺見」は、身見の我我所に執著して、断常の辺見を起こすから、身見のないところに辺見はない。

「戒禁取見」は、身見と辺見によつて生じる見であるから、身見と辺見のないところに戒禁取見はない。

このように集諦下の惑には、身見と辺見と戒禁取見の三を除いた七惑がある。このうち「邪見」は、惑業は生死の果報を招く因であるのに、その因を全否定し、決して生死の果報を招くことはないと思惟することをいう。

「見取見」は、その邪見をもつて正見なりと思惟することをいう。

「疑」は、集諦の理を疑うことをいう。

「貪・瞋・癡（無明）・慢」は、邪見と見取見とに相応して起こる煩惱で、これら七惑は、欲界の集諦に迷つて起こす見惑であり、見道に入つて、集法智忍と集法智の二心において欲界の集諦を徹見するとき、一時に断じられる煩惱である。なお「集法智忍」は、欲界の集諦を観じて、正しくその見惑を断じる無間道の智慧をいう。「集法智」は、欲界の集諦を観じて生じる智慧をいい、欲界の見道を断じる智慧をいう。

③ 滅諦下の七惑

滅諦下の七惑は、集諦下と同じである。

「滅諦」とは、涅槃のことをいう。

「邪見」は、涅槃がないと全否定することをいう。

「見取見」は、この邪見が正見であると固執することをいう。

「疑」は、涅槃を疑って、決定の信がないことをいう。

「貪・瞋・癡（無明）・慢」は、邪見と見取見とに相応して起こる煩惱をいう。

これら七惑は、全て涅槃の真理に迷うことより起こる欲界の煩惱であるから、見道に入って滅法智忍と滅法智の二心において、欲界の滅諦を徹見するときに断じられるものである。この滅諦下になぜ戒禁取見がないかというと、外道が無想果を執して涅槃と名づけるのは、劣を執して勝とするところから見取見の中に納められるからである。

なお「滅法智忍」は、後述する滅法智を得る前に、決定する心をいう。「滅法智」は、欲界の滅諦に迷う見惑を断じる無漏智をいう。

④ 道諦下の八惑

道諦下の八惑は、滅諦下の七惑に戒禁取見を加えたもので、一類の外道が無想定を實踐して涅槃に入る正道なりと謬ることなどは、これは道諦の理に迷うことにより起こる非道計道の戒禁取見である。

また、その他の七惑は、集諦下に準じて理解することができる。

要するに道諦下の八惑は、道諦の理に迷うことにより起こる煩惱であるから、見道に入って道法智忍と道法智の二心において欲界の道諦を徹見するときに一時に断ぜられる惑である。なお「道法智忍」は、欲界の道諦についてはつきりと知る心をいう。「道法智」は、欲界の道諦を観じて、これに迷う見惑を断じる無漏智をいう。

以上が、欲界四諦下の見惑三十二である。

⑤ 欲界の修惑

欲界の修惑をいえば、貪・瞋・癡（無明）・慢の四惑である。この四惑は、見惑・修惑に通じるが、五見と相応して起こるときには見惑であり、欲界の衣食住などの事境を縁とし起こるときは修惑である。

このように欲界には四諦下の見惑に十・七・七・八の三十二と修惑の四とを合して三十六の惑があり、色界と無色界とにそれぞれ三十一の惑がある。色界・無色界の二界を併称した「上二界」に、それぞれ三十一惑があるというのは、上二界は定地であり、欲界のような散地ではないから、瞋恚のような鈍動な煩惱は、見惑にも修惑にもないからである。

従って、欲界の見惑の十・七・七・八の中から、瞋の一惑をとると九・六・六・七となり、欲界修惑の四より一を

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

とると三惑となり、九・六・六・七・三を合して三十一となる。つまり色界に三十一惑、無色界に三十一惑があるから、これに欲界の三十六があるから、三界において十種の根本煩惱を見修二惑に分別すれば、その数は九十八となる。これを九十八使とも、九十八随眠ともいう(桜部建「九十八随眠説の成立について」『大谷学报』(第三五卷第三号、一九五五年二月)。桜部建『俱舍論・仏典講座十八』(二九一四六頁、大蔵出版、一九八一年四月)。河村孝照『俱舍概説』(二〇三一一一八頁、山喜房佛書林、二〇〇四年二月)。小谷信千代・本庄良文『俱舍論の原典研究―随眠品―』(一一一〇五頁、大蔵出版、二〇〇七年一月)。

(3) 百八煩惱について

百八煩惱は、北涼の浮陀跋摩(生没年未詳)らが訳した『阿毘曇毘婆沙論』巻第二十六・使捷度不善品第一之一二(『大正蔵』二八・一八九a)や、玄奘(六〇二―六六四)訳の『阿毘達磨大毘婆沙論』巻第四十七・結蘊第二中不善納息第一之一二(『大正蔵』二七・二四三c)に詳述する。

百八煩惱は、前述の「九十八使」に「十纏」を加えたものをいう。

「十纏」の「纏」は、前項に記したように、煩惱の異名をいう。纏は、衆生の身を縛って自由を失なわせて、生死の牢獄に置くことから、このように名づける。具体的に

は、無慚・無愧・嫉・慳・惡作・睡眠・掉拳・昏沈・忿・覆の十種をいう。

「無慚」は、羞恥心のないこと、自分自身が造つた罪を罪として恥じないことをいう。

「無愧」は、他人に対して、恥じる心がないことをいう。

「嫉」は、ねたむこと、嫉妬することをいう。

「慳」は、貪ること、ものおしみすることをいう。

「惡作」は、悔ともいう。かつて行なつた善惡の行為を追憶して、後悔することをいう。

「睡眠」は、眠ともいう。ぼんやりして刺激に反応しないことをいう。

「掉拳」は、心が浮動して、静まりのないうことをいう。

「昏沈」は、心が暗く沈み込むことをいう。

「忿」は、心に憤ることをいう。

「覆」は、自己の過ちや罪を隠蔽することをいう。

いまは、『阿毘達磨大毘婆沙論』に基づいて、百八煩惱を图示した西村実則氏の論攷によれば、次のようになる。

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

以上が、仏教諸経論にみられる「百八煩惱」の根拠である。なお、今日の日本仏教では、一部の僧侶が法話の際に、

	見所断												所断	煩惱名		
	修所断			見所断												
	無他界	色界	欲界	無色界			色界			欲界						
			道	滅	集	苦	道	滅	集	苦	道	滅	集	苦		
	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	食
																瞋
	○	○		○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	慢
	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	無明
98				○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	疑
																有
																辺
				○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	邪見
				○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	見
																戒
																無慚
			○													無愧
			○													嫉
			○													慳
			○													悔
10																眠
																掉挙
																昏沈
																忿
																覆

(十纏は欲界のみである。いずれの所断であるかは「俱舍論」による。)

百八煩惱の理論的な根拠として、人間苦の根本である「四苦」と「八苦」という仏教用語のそれぞれを数字に当てはめて、百八煩惱を説明することがある。すなわち「四苦」を「四」と「九」に、「八苦」を「八」と「九」の数字に当てはめて、
 四×九＝三六
 八×九＝七二
 従って、三六+七二＝一〇八である。つまり、「百八煩惱は四苦八苦を合計した数である」と説明する。
 しかし、これは四苦八苦の語呂が、たまたま数字に一致しただけであり、僧侶が聴衆に百八煩惱を分かりやすく理解させる方法の一つとして、後代になつて開発されたものと考えられている。
 参考―百八の数珠の根拠と、数珠の起源について
 「数珠」は、誦珠とも、呪珠とも書き、念珠ともいう。数珠は、仏や菩薩などを礼拝する時に手に掛け、または称名や陀羅尼などを誦する時に数を数えるのに用いる。今日、一般的に流布する数珠の珠の数は、「百八顆」が基本の数であるが、中にはこれの十倍の「千八十顆」、あるいは半分の「五四顆」、あるいは四分の一の「二七顆」などの数を用いた数珠がある。
 一般的には、百八煩惱を対治するために、百八顆の小玉を繋いで輪とした「百八の数珠」を持つべきであると、人

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

口に膾炙かいしやされる。

先学の研究に基づいて、百八の数珠の根拠を仏典に求めれば、幾つかの事例を指摘することができる。

例えば、東晋代(三一七―四二〇)の失訳経と考えられている『仏説木槵子経』(『大正蔵』一七・七二六a―b)には、盜賊の被害や飢餓などに苦しむ波瑠璃国王の求めに
応じて、仏陀は、それらの苦しみから救済されるために、木槵子(ムクロジ)の実で作った数珠の修行法と功德を説いている。具体的には、仏陀は、人々が苦しみから解放されるためには、木槵子の実を百八顆つないで数珠を作り、常にこれを身につけて、仏法僧の三宝を唱えるごとに木槵子を一個過すという。これを十・二十・百から百千万に至り、もしこれを二十万回行なえば、命終の時に天上界六欲天のうち、下から三番目の第三焰天たんだんに昇天するという。また百万回実践すれば、百八煩惱を断じて、無上果を体得することができるという。そこで、波瑠璃国王は木槵子の数珠を千個作り、六親眷属ろくしんけんじゆくに分け与えて、共に誦念したところ、その功德は廣大であったという。

宝思惟ほうしゆい(?―一七二一)訳の『仏説校量数珠功德経』(『大正蔵』一七・七二七b)には、数珠の数は百八顆を満たすべきであると規定し、それが難しい場合は、五十四、二十七、十四の数の数珠を作ることを良しとし、この数の違いは、数珠の法相の違いであるという。

『仏説校量数珠功德経』の異訳である、義淨(六三三―七二三)訳の『数珠功德経』(『大正蔵』一七・七二六b)も、数珠の数について同じことを説くが、珠の主体は種々不同で、鉄・赤銅・真珠・珊瑚・水晶などの宝や、槵子(ムクロジ)・蓮子・因陀羅伽叉いんたらがしやなどがあるが、仏陀が成道を得た菩提樹に因んで、菩提の子が最上であるという。

なお、『仏説木槵子経』が訳出されてから百年ほど経つが、梁の天監元年(五〇二)唐の貞觀十九年(六四五)までの中国仏教界の様子を筆録した『唐高僧伝』には、『数珠』や『念珠』などの用語そのものはない。

しかし、『唐高僧伝』巻第二十の道綽伝(『大正蔵』五〇・五九三c)には、中国浄土教五祖の第二祖に数えられる道綽(五六二―六四五)門下では、数珠と比定される「珠」を用いて、念仏の数を数えていたと考えられる記述がある。すなわち、

道俗子女、赴おもむく者は山(山西省汾州の石壁山)に彌たる。恒に『無量寿觀(経)』を講じ、まさに二百遍ならんとし、自他を導悟して、もつて資神の宅となすなり。詞既に明詣にして、説はそれ縁に適い、この事喩を引く。聴くに遺抱なし。人おのおの珠を拈つまぐり、口に仏号を同じうす。毎時の散席、響は林谷に彌たる。

とある。右の記事は、道綽が指導した石壁山の念仏道場の盛況を伝えると同時に、道綽門下では珠を使って、口に称

えた念仏の数を計っていたことが推定できる。

なお、『律蔵』には数珠に関する記述はないために、出家者が常に所持すべき衣や鉢などの六種や十八種を規定した「比丘六物」や「比丘十八物」には、数珠は含まれていない。このことから初期仏教ないし原始仏教においては、数珠は出家者の所持品である「僧具」に入っていないことが分かる。従って、仏滅後二千五百年以上経過した今日においても、『律蔵』を遵守するスリランカやタイなどの上座部仏教圏内の出家者や信者には、数珠をもつ習慣がないという。

今日の学会では、数珠の起源については、先にみた『仏説木櫛子経』などが訳出された六朝から隋唐の時代にかけて、称名や陀羅尼などの数を数えるために、数珠を初めて用いたのではないかと考えられている。また一説には、同一地域内の全比丘が、半月ごとに必ず集まって、過去半月の行為を自己反省し懺悔する「布薩」の日を数えるために、比丘が所持した、「黒白三十個の珠（三十数法）」にあるのではないかと指摘されている。

なお、仏事の際に念仏を称える必要性のない禅宗では、本来、数珠を表立って用いる傾向はなかったようである。

例えば、道元（一一〇〇—一二五三）の『衆寮箴規』（『大正蔵』八二・三三〇a）には、数珠について次のように規定している。

『次第禪門』の研究（十）（大野・武藤）

寮中、高声に誦経唵誦して、清衆を喧動すべからず。また励声を揚げて誦咒すべからず。また数珠を持して人に向かうはこれ無礼なり。諸事すべからく穩便なるべし。

とある。この記述から、初期曹洞宗教団では数珠を手にして人と応対するのは無礼とされ、法要儀礼の際に導師が所持する以外は、ほとんど用いられなかったことが分かる。

しかし、宋代から元代にかけて禅宗が念仏の影響を受けた中国では、笑隠大訴（一一八四—一三四四）らが編纂した『勅修百丈清規』巻第五（『大正蔵』四八・一一三九c）にみられるように、数珠は修行僧が所持する「弁道具」の一つに加えられた。

なお前述した『仏説木櫛子経』や『数珠功德経』の記事の中に登場した、「木櫛子」ないし「櫛子」は、ムクロジ科のモクゲンジをいう。モクゲンジは、中国から朝鮮半島が原産の落葉高木で、樹高は三メートルから十メートル位になる。日本では、本州から九州にかけての日本海側に分布する。モクゲンジは、六月から七月にかけて黄色い花が咲くが、四枚の花弁のつけねは赤い。種子は、丸黒く堅いところから、これを細工して羽子板の羽子の重しや、数珠に使われる。特に後者の影響から、日本では寺院に栽植される場合が多い（『野上俊静』『中国浄土三祖伝』（一一六一—一七頁、文栄堂書店、一九七〇年三月）。和久博隆『仏

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

教植物辞典』(二〇二頁、国書刊行会、一九七九年一月)。伊藤古鑑『合掌と念珠の話―仏教信仰入門―』(六五―一〇四頁、大法輪閣、一九八〇年一月)。岡崎讓治監修『仏具大事典』(三二八―三五一頁、鎌倉新書、一九九五年一月)。石川力山『禪宗小事典』(二七頁、法蔵館、一九九九年一月)。平川彰『原始仏教の教団組織II―平川彰著作集第十二巻―』(二五二―二五九頁、春秋社、二〇〇〇年九月)。湯浅浩史他『愛蔵版・花おりおりその二』(五二頁、朝日新聞社、二〇〇三年一月)。総合仏教大辞典編集委員会編『総合仏教大辞典』(六六九―六七〇頁、法蔵館、二〇〇五年一月)。

参考―「除夜の鐘」の由来について

昔から日本では、年末最後の大晦日は、旧年と新年の区切りの日であり、その夜を「大晦」とも、「除夜」とも、「年越し」とも称して、新年の神である「年神様」が、自宅に訪れるのを寝ないで待つ日とされた。

古来の日本では、日没を一日の境としていたので、大晦日が暮れるとともに新年となった。つまり、除夜の鐘は新年の行事の一部であった。

今日の日本では、大晦日の夜は、神社では境内で火を焚き、神官が夜を徹して罪やケガレを清める「大祓え」を行ない、多くの寺院では、午前零時を前にして、除夜の鐘を撞き始め、年をまたいで百八回の鐘を鳴らす「除夜の鐘

(百八の鐘・除夜念)を行なう。

除夜の鐘を、百八回鳴らす由来については諸説あり、その定説はない。

例えば、江戸時代の国学者であった山岡浚明(生没年未詳)の『類聚名物考』第三百三十四には、除夜の鐘を百八回鳴らす根拠について、次の二説を挙げている。

(1)除夜の鐘を百八回撞くのは、中国の南宋(一一二七―一二七九)の時代から始まった風習であるという。その根拠として洪邁(一一二三―一二〇二)の『俗考』には、一年を十二か月と二十四節氣と七十二候(五日を一日とした昔の暦)に分けて合した数が、百八になるためであるという。

(2)三井寺では、除夜の鐘を撞くのは、人間がもっている百八の煩惱を打ち払い、洗い清めて、新年を迎えるためである、と伝えているという。

なお、インド哲学専門の宮元啓一氏によれば、仏教が成立したインドでは「百八」は、古来より目出度い数字として珍重されてきたという。

例えば、膨大な点数を数えるウパニシャッド文献をまとめて本にするときは、その中から百八篇を選ぶのが伝統的なやり方であるという。今日でもインド人は、聖者に手紙を出す時は、聖者の名前の前に「シユリー(吉祥なる)」という尊号を百八個記すが、丁寧なやり方である。しか

し、手紙の末尾にこのやり方を用いると煩雑になるために、実際には「シュリー、シュリー、百八回シュリー」と記すという。また、インドの小高い丘に位置する寺院では、階段が百八段になっているのを見かけるといふ〔望月仏教大辞典〕第三卷(三七三頁)。宮元啓一『仏教法数辞典』(三四五―三四六頁、鈴木出版、二〇〇〇年六月)。飯倉春武編『日本人のしきたり』(八二―八三頁、青春出版社、二〇〇三年一月)。

(18) 次に、八背捨は不壞法の人なり。この観禪を修め、三界の根本定のなかの見著を対治するがゆえなり。八背捨は、八解脱と同義である。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『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、青癆膿爛などの不浄観を実践する。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、青癆膿爛の青癆は、肉体に対する不浄観を除くための「九想」のうちの第二の青癆想をいい、膿爛は九想のうちの第五の膿爛想をいう。

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

(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癆膿爛などの不浄観を実践する。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ないうで、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」を修行実践して完成する。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

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

は無色界の四無色定の最上位のうち「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「滅受想定(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・丹百波羅蜜品(『大正藏』八・三二三a)には、八背捨は不可得であるから、背捨波羅蜜というところ。

「不壞法の人」は、宗教的な能力や素質が優れた利根の声聞であり、阿羅漢の中で最上位である大力阿羅漢を指す人をいう。

「観禅」は、対象のすがたを、智慧をもって観察し、明らかになることをいう。

「この観禅を修す」は、八背捨を実践することをいう。

「三界の根本定」は、色界の四禅のうち、初禅の根本定から無色界の非想非非想処定の根本定までの八つをいう。

「根本禅」は、「近分定」の対義語。根本禅は、根本定とも、根本等至とも、八等至とも、根本ともいう。根本禅は、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禅定をいう。下地の修惑を断じて得た上地の禅定をいう。四禅・四無色定のおおのに、一つずつの根本定

があり、合わせて、八根本定となる。

なお「近分定」は「こんぶんじょう」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」に近いという意味である。近分定は、貪・瞋・癡などの迷いである修惑を伏して得る境地のすぐれた禅定をいう。前出の「根本定」が、煩惱を断除するのに対して、伏する境地が「近分定」である。つまり近分定は、貪・瞋・癡などの迷いである思(修)惑をおさえて得る上位の禅定をいう。次にその思(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。

「見著」の「見」は、サンスクリット語のドリシュティの訳で、ドリシュティは、見ることから転じて、見解や、思想を意味する。仏教では、見解は、誤った見解や、間違った見解を指す場合が多い。具体的には、仏教の正しい立場から反れた見解である諸行無常(全ての造られたものは移ろい行く)・諸法無我(全てのものに固定的不変的な独自の実体がない)・涅槃寂靜(悟りは、全ての矛盾を超越した静けさである)・一切皆苦(全ての事象は、自分の思いの通りにならない苦である)の「四法印」から離れた見解をいう。「著」は、「じゃく」と訓む。一つの事物に執られる執著をいう。従って、「見著」は、仏教の正しい立場から反れたり誤った見解に執著することをいう。

「対治」は、迷いを断つこと、とらわれを除くこと、煩

悩を厭い嫌い断じ滅することをいう。
参考——「壊法の人」「不壊法の人」について

『次第禪門』巻第一下には、「次に、十想は壊法の人なり。欲界においてこの十想を修め、三界の煩惱を断ずるがゆえなり。次に、八背捨は不壊法の人なり。この観禪を修め、三界の根本定のなかの見著を対治するがゆえなり。」(『大正蔵』四六・四八〇b)とあるように、「壊法の人」と「不壊法の人」という用語がある。

しかし、当該箇所を読んで検討しても、「壊法の人」ないし「不壊法の人」が、どのような人であるか明らかでない。

智顛が『次第禪門』を講述する際に、座右に置いたと考えられる『大智度論』巻第十七・积初品中禅波羅蜜第二十八(『大正蔵』二五・一八七b-c)や、『次第禪門』の終末部分である巻第九(『大正蔵』四六・五三五b-c)や、巻第九および巻第十(『大正蔵』四六・五四〇b-c)の三箇所を読み進めると、「壊法の人」ないし「不壊法の人」が、どのような人であるか、僅かながら見えてくる。いまは、それぞれの箇所を記して、考察すれば次の通りである。

(1) 『大智度論』には、次のようにある。

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。阿羅漢の壊法と、不壊法(の阿羅

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

漢壊法)となり。不壊法の阿羅漢(法)は、一切の深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、よく寿を転じて富となし、富を転じて寿となす。とある。この記述から、『次第禪門』がいう「壊法の人」と「不壊法の人」は、『大智度論』の用語でいえば、「阿羅漢の壊法」と「不壊法の阿羅漢壊(法)」を指していると推察できる。

(2) 『次第禪門』巻第九(『大正蔵』四六・五三五b-c)には、次のようにある。

第一に、前に対治無漏を積す。ここに無漏を積す。ここに九種の法門に約して明かさん。一には九想、二には八念、三には十想、四には八背捨、五には八勝処、六には十一切処、七には九次第定、八には獅子奮迅三昧、九には超越三昧なり。いまこの九種の禪は、通じて説けば対治無漏となす。および次第や浅深の義は、みな前の第一巻のなかに説くがごとし。いまこの九種の法門のなかについて、すなわち二種の対治無漏の道あり。一には壊法道、二には不壊法道なり。壊法道とは、すなわちこれ九想・八念・十想これなり。よくこの三を修して、もしは真無漏を発こせば、すなわち壊法の阿羅漢となるなり。二には、不壊法道なり。すなわちこれ(八)背捨・(八)勝処・(十)一切処・九次第定・獅子奮迅(三昧)・超越(三昧)等の三昧な

『次第禪門』の研究(十)(大野・武藤)

り。この禪を具足して、真無漏を発せせば、不壞法の阿羅漢となるなり。

とある。ここでは、九想から始まり超越三昧に至る九種の法門を、対治無漏の道に至る方法として、壞法道と不壞法道に大別する。このうち壞法道に分類される、九想・八念・十想のそれぞれを實踐すれば、「壞法の阿羅漢」となるという。また不壞法道に分類される八背捨・八勝処・十一切処・九次第定・獅子奮迅三昧・超越三昧のそれぞれを實踐すれば、「不壞法の阿羅漢」となると述べている。

(3)『次第禪門』巻第九および、巻第十(『大正藏』四六・五四〇b-c)には、次のようにある。

問うていわく、「もし爾らば、一想にしてすなわち足らん。何が故に三を説く」と。答えていわく、「前に一法を三説せしがごとく、無常はすなわち苦、苦はすなわち無我、この想もまたかくのごとし。断想は有余涅槃なり。尽想は無上涅槃なり。離想は二涅槃の方便なり。まさに知るべし。壞法の人は、十想を成就して阿羅漢を成じ、二種の涅槃を具足す。故に九想・十想を壞法道と説くなり。十想の義は、種種に分別あり。

具に『摩訶衍』のなかに説くがごとし。第三に趣道の相を明かさば、すなわち三種あり。一には、漸次に壞法道に入る。具には前に説くがごとし。二には、非次第の壞法道なり。初発心よりすなわち具に十想を修し

て、諸の結使を断じ、阿羅漢果を得、二種の涅槃を具足す。(中略)三には、分に随つて道に入る。もしは十想のなかにおいて想を修するに随つて、よく成就することを得て、すなわちよく三界の結使を断じて、阿羅漢を得、二種の涅槃を証す。(中略)まさに知るべし。十想は、すなわちこれ菩薩の摩訶衍なり。(八)背捨より已去に六種法門あり。ならびに不壞法道の所撰に属す。利根の声聞は、この六法を具して、真の無漏を発し、すなわち大力阿羅漢となる。故に『摩訶衍』にいわく。「不壞法の阿羅漢は、よく無諍三昧と願智と頂禪とを具す。」

とある。この冒頭部分では、十想の修行実践の一つである、無常想や苦想について論じ、壞法の人が十想を修行しきれば、最終的には阿羅漢を成じるといふ。続いて、十想の修行実践の仕方について、漸次の方法と非次第の方法とを示す。最後は、八背捨から超越三昧に至る六種の修行法は、不壞法の修行法であるという。この不壞法の修行法を利根の声聞が実践すれば、大力阿羅漢となると説いている。

以上、(1)〜(3)の文章を検討すると次のことがいえる。

智顛が『次第禪門』で「十想は壞法の人」ないし「八背捨は不壞法の人」と述べる際にヒントにしたのは、(1)の『大智度論』に説く、「阿羅漢の壞法」と「不壞法の阿羅漢

壞(法)であると考えられる。しかし『大智度論』では、阿羅漢の壞法と不壞法の阿羅漢壞(法)が、どのような人であるか述べていない。

(2)と(3)の『次第禪門』を検討した結果、「壞法」および「不壞法」の人は、次のように定義づけられると考える。すなわち「壞法の人」は、小乗仏教における修行者の最高の境地である阿羅漢を目指す人という。「不壞法の人」は、宗教的な能力や素質が優れた利根の声聞であり、阿羅漢の中で最上位である大力阿羅漢を目指す人という。

〔現代語訳〕

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、菩薩の修行者自身の修行である自証の禪定のみに、利他の行がない。

大いなる功徳を願う菩薩の修行者は、苦海に呻吟する衆生を対象として、一切衆生に宗教的な喜びを享受させ、全身心をあげて歓喜を体得させるために、四種の広大な心である慈・悲・喜・捨からなる四無量心を順次に実践し、体得する。これを「外色界定」と名づける。

いままだ述べてきた欲界の迷いを超えて、色界に生じる

『次第禪門』の研究(十) (大野・武藤)

初禪・第二禪・第三禪・第四禪からなる「四禪」と、慈無量心に始まり捨無量心に至る「四無量心」を合わせた八種類の禪定は、それぞれ修行者自身の心を対象とし、衆生および外界を対象としており、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入定の状態にある。この入定の状態には、それぞれ浅いや深いなどの違いがあるが、八種類の禪定とともに、欲界の迷いを超えて色界に生じる禪定を網羅する「色界定」に属している。

菩薩の修行者は、欲界の迷いを超えて色界に生じる「四禪」のうち、最高位である第四禪を実践している時に、『大智度論』巻第二十・釈初品中四無量義第二十三が説くように、「色や形をもった全ての物質的存在は、罪人を収監する牢獄のように、人の心の自由を束縛する。」と、全ての物質的存在を厭い嫌い、第四禪に先立つ「内色界定」と「外色界定」とが対象とした己おのれの心や、物質的存在が実在するとした思いを断ち尽くし、坐禅中の自己の心を躋下三寸の丹田に集中させて、全ての事物は、因縁によって生じたものであって、固定的不変的な独自の実体がないと「空」に心に向けて、己の心や、一切の物質的存在が実在

するとする心の束縛から解放されて、精神のみが存在する「無色界」で実践される四無色定を体得する。

これを「無色界定」という。

以上述べてきたように、欲界の迷いを超えて色界に生じる初禪・第二禪・第三禪・第四禪からなる「四禪」と、慈無量心に始まり捨無量心に至る「四無量心」と、空無辺処に始まり非想非非想処に至る「四無色定」とからなる十二種類の禪定は、『法界次第初門』巻上之下でも説くように、三界を超えて仏界に至るために煩惱を対治する修行法である。

三界を超えて仏界に至るために、煩惱を対治する「十二種類の禪定」に続いて、煩惱を並列し、同列に置いて対治しようとする六妙門・十六特勝・四念処・通明観からなる亦有漏亦無漏禪を明らかにする。

菩薩の修行者は、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の「根本禪」を体得している。次に、この根本禪のなかにある仏教の正しい立場から反れた誤った見解への執著を取り除くために、三界のうち最も下位にある「欲界」に戻って、数息門・随息門・止

門・観門・還門・淨門の六つからなる、有漏から無漏へ向かう三乗の修行者が実践する「六妙門」を実践する。

その理由はどこにあるのか。

六妙門のうち、数息門・随息門・止門の三つは、心のはたらきを臍下三寸の丹田に集中させて、心を散乱させることがない坐禪三昧の境地に入るための準備的な修行法である。

続く観門・還門・淨門の三つは、主観と客観の相を離れて、平等にはたらく真実の智慧を開発するための手立てである。

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「定」は、真実を追い求め続ける「愛」である。主観と客観の相を離れて、平等にはたらく真実の智慧の「慧」には、菩提心を発することが不可欠である「策」である。

真実を求め続けるために、煩惱を対治する「有漏の禪」を説き、菩提心を発こし、輪廻の世界を離脱するために、煩惱のない「無漏の禪」を説く。

数息門・随息門・止門・観門・還門・淨門からなる「六

妙門」は、多く三界のうち最も低い階位にある欲望の世界の「欲界」や、色界に生じる四段階の禪定である四禪のうち、初禪の禪定を得るための準備的修行の定の段階である「未至定」や、欲界の迷いを超えて色界に生じる初禪・第二禪・第三禪・第四禪からなる「四禪」の禪定の修行レベルの要素の中に具わっている。

また、中にはもう少し高い禪定のレベルである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」で実践される禪定の「四空処定」、つまり無色地にいたるレベルを含んでいる。

続いて数息観を、知息入・知息出から始まり観棄捨に至る十六種類に分別拡充した「十六特勝」について明らかにする。

十六特勝は、順序次第によらないで、一部のみを実践する修行法である「横」の立場から解釈すれば、『法界次第初門』巻上之下でも説くように、四念処に該当する。

具体的にいえば、十六特勝の(1)知息入・(2)知息出・(3)知息長短・(4)知息遍身・(5)除諸身行は、身体は不浄であると観察する「身念処」に該当し、(6)受喜・(7)受樂・(8)受諸心

行は、感受作用は苦しみであると観察する「受念処」に該当し、(9)心作喜・(10)心作撰・(11)心作解脱は、心は無常であると観察する「心念処」に該当し、(12)観無常・(13)観出散・(14)観欲・(15)観滅・(16)観棄捨は、有形・無形のもの全て、固定的不変的な独自の実体がないと観察する「法念処」に該当する。

次に、十六特勝を、順序次第によって、順番通り修行実践する「豎」の立場から解釈すれば、三界の最も階位の低い欲界から、三界の最も階位の高い無色界のうち、一番階位の高い非想非非想処まで、それぞれの修行階位で、淘汰する対象を立てて、分析するから、煩惱を断つた無漏の禪定を起す。

次に、色界に生じる四段階の禪定である「四禪」と、空無辺処に始まり非想非非想処に至る「四空(四無色定)」と、欲界の煩惱を全て断じて、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実践する禪定の「滅尽定」とを起こして、仏や阿羅漢が、最初の悟りに達した時に必ず体得する「三明六通」を生じる「通明禪」を明らかにする。

前述した十六特勝は、総合的総括的な修行法であるから、粗い修行法である。

これから明らかにする通明禪は、具体的な修行法であり、細かく説かれている。この通明禪は、三界の最も低い階位の欲界から、無色界の最高位である非想非非想処に至り、最終的には、欲界の煩惱を全て断じて、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実践する禪定の「滅尽定」に入る。

いま述べた「六妙門」「十六特勝」「通明観」からなる三種類の禪は、煩惱を対治する禪であるから「淨禪」と総称する。

煩惱を並列し、対治しようとする「亦有漏亦無漏禪」の項で取り上げた「根本禪」と、「六妙門」「十六特勝」「四念処」「通明観」からなる五種類の禪定は、修行法の各段階にある悟りをおさめとっている。

次に、輪廻の世界を解脱するために実践する、煩惱の習気を対治し続ける「無漏禪」について、浅いレベルから深いレベルへと段階があることを明かせば、二つの異なった意味内容がある。

一は、智慧を開発かいほうするための禪定修行には、浅いレベルから深いレベルへの階梯を体系的に位置づける「修行次第」である。

二は、声聞・辟支仏・菩薩からなる三乗人のそれぞれが、それぞれの悟りに至るための修行法には、浅いレベルから深いレベルへの階梯を、体系的に位置づける「慧行次第」である。

一の行行次第には、観禪・鍊禪・熏禪・修禪がある。

初めに、対象のすがたを、智慧をもって観察し、明らかに知る「観禪」の修行法の次第を明かせば、「九想」「八念」「十想」「八背捨」「八勝処」「十一切処」とからなる六種類の禪がある。

このうちはじめに、肉体への執著や、美なる対象に対する貪りを除くため、人の死屍が膨張し、膿爛腐敗し、鳥獸に食われて散乱し、遂には白骨となり、土灰どがいに帰すまでの九段階の様子に、思いを凝らす「九想」を実践する。

なぜなら、一切の煩惱を離れるために、九想を修行実践して、三界のうち最も下位にある世界で、本能的な欲望である食欲・姪欲・睡眠欲の三欲や、眼・耳・鼻・舌・身の

五官の欲を対治するためである。

対象のすがたを、智慧をもって観察し、明らかに知る「観禪」の第二番目は、仏の姿を念じる「念仏」や、仏の教えを念じる「念法」などの八種類の対象に思いを凝らす「八念」の修行法である。

修行者が、肉体への執著や、美なる対象に対する貪りを除くために、死屍の醜い姿を観察する「九想」を実践していると、恐怖心によって身の毛が弥立つたり、悪魔に悩乱されて、憂いや恐れが生じることがある。

このような恐怖心や悩乱した心を静めるためには、『大智度論』巻第二十一・釈初中八念義第三十六之一が説くように、釈尊によって示された念仏・念法・念僧・念戒・念捨・念天・念阿那・念死からなる「八念」に思いを凝らす必要がある。

対象のすがたを、智慧をもって観察し、明らかに知る「観禪」の第三は、誤った心想を転換するために、無常想から始まり尽想に至るまでの十種類の観想である「十想」を実践する。

この十想は、小乗仏教における修行者の最高の境地であ

『次第禪門』の研究(十) (大野・武藤)

る、阿羅漢を目指す人が実践する修行法である。

三界の最も下位の世界である「欲界」で十想を実践して、凡夫が有している煩惱の総数である「九十八使」を対治するものである。

「観禪」の第四は、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「八背捨」である。

この八背捨は、宗教的な能力や素質が優れた利根の声聞であり、阿羅漢で最上位である大力阿羅漢を目指す人が実践する修行法である。

この八背捨を実践すれば、色界の四禪のうち、初禪の根本定から始まり、無色界の非想非非想処定の根本定に至るまでの八つの禪定に対する正しくない見解を対治するものである。