

『次第禪門』の研究（十二）

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「禅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、平成二十一年度（四月～一月）の大学院文学研究科修士課程および博士課程の「講義」の授業の研究成果である。授業の受講者は、仏教学仏教史学専修(II)の私のゼミ生のつぎの諸氏である。

『次第禪門』の研究（十二）（大野・武藤）

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）〔修士一年〕、川
瀬隆〔修士二年〕 加藤高敏〔博士一年〕、加藤正賢
〔博士三年〕、伊藤光壽・天野弘堂〔研究生〕、武藤明
範・水野荘平・トラン トウイカン（ベトナム）・猿
渡あゆみ・久田静隆・森 琢朗〔研究員〕、當間日澄・
今井勝子〔聴講生〕

授業は、輪読形式で行ない、右記の大学院生諸氏が下調べをして発表してもらい、それを武藤明範氏が毎時間「書き下し文」、詳細で膨大な「注」、的確な「現代語訳」を作

成して頂き、それに私が加筆し、それを訂正して頂いて、授業で読み合わせをして、完全な原稿を作成したものである。

武藤明範氏のお力により、このような研究成果を世に送り出すことができることに心より感謝を申し上げる次第である。

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

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

(原文)

次明八勝處。爲於諸禪定觀緣中得自在故。次明十一切處。爲欲廣禪定中色心令普遍故。乃至修六神通。由是觀禪攝。次明鍊禪者。卽九次第定。爲總前定觀二種禪令心調柔。入

諸禪時。心心次第無間故。及有覺有觀等三三昧皆是鍊禪攝。次明熏禪。熏禪者卽是師子奮迅三昧。順逆次第入出熏諸禪。令定觀分明純熟增益功德故。次明修禪。修禪者卽是超越三昧。於諸禪中超越入出。爲得無礙自在解脫故。是以大品經云。菩薩摩訶薩。住般若波羅蜜。取禪波羅蜜。除諸佛三昧。入餘一切三昧。若聲聞三昧。若辟支佛三昧。若菩薩三昧。皆行皆入。

(書き下し文)

次に、八勝處を明かす。諸の禪定の觀緣のなかに置いて、自在を得んがためのゆえなり。¹⁹⁾

次に、十一切處を明かす。禪定のなかの色心を広く普遍せしめんと欲するがためのゆえなり。²⁰⁾

ないし、六神通を修するも、これ觀禪の摂による。²¹⁾次に、鍊禪を明かさば、すなわちこれ九次第定なり。²²⁾

総じて、前の定・觀の二種の禪は、心を調柔ならしめんがためなり。²³⁾

諸禪に入るとき、心心は次第し、無間なるがゆえなり。²⁴⁾

および有覺有觀等の三三昧も、みなこれ練禪の撰なり。⁽²⁵⁾

次に、薫禪を明かす。薫禪は、すなわちこれ師子奮迅三昧なり。⁽²⁶⁾

順・逆の次第に入・出し、諸禪を薫じて、定と觀とを分明に純熟し、功德を増益せしむるがゆえなり。⁽²⁷⁾

次に、修禪を明かさば、修禪はすなわちこれ超越三昧なり。

諸禪のなかにおいて、超越して入・出し、無礙自在に解脱を得んがためのゆえなり。⁽²⁸⁾ これをもって、『大品經』にいわく。

菩薩摩訶薩は、般若波羅蜜に住して、禪波羅蜜を取る。諸仏の三昧を除く。余の一切の三昧に入り、もしは声聞の三昧、もしは辟支仏の三昧、もしは菩薩の三昧、みな行じ、みな入る。⁽²⁹⁾

と。

(注)

(19) 次に、八勝処を明かす。諸の禪定の觀縁のなかにおいて、自在を得んがためのゆえなり。八勝処は、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」の眼の対象である色と形を意味する色処を觀察し、五官の欲を克服して、貪りの心を除く八段階の修行法をいう。

智顛の『法界次第初門』卷中之上(『大正藏』四六・六七七b-c)は、八勝処を次のように解釈している。

(1) 「内有色相外觀色少、若好若醜、是名勝知勝見」は、自我心の中の色に対する執著である内心の色相の貪著を除くために、執著の対象となる好きな色や醜い色を少しずつ觀察する。これによって、色に対する執著心を断じるように努め、自在を得ることをいう。

(2) 「内有色相外觀色外、若好若醜、是名勝知勝見」は、自我心の中の色に対する執著である内心の色相の貪著を除くために、執著の対象となる好きな色や醜い色の量を増やして觀察することをいう。これによって、色に対する執著心が働かないように努め、自在を得ることをいう。

(3) 「内無色相外觀色少、若好若醜、是名勝知勝見」は、自我心の中の色に対する執著である内心に色相はなく、貪著することもないが、さらにこれを確實にするために、執

『次第禪門』の研究(十二)(大野・武藤)

著の対象となる、好きな色や醜い色を少しづつ観察することをいう。これによって、色に対する執著心が働かないように努め、自在を得ることをいう。

(4)「内無色相外觀色多、若好醜、是名勝知勝見」は、自我心の中の色に対する執著である内心に色相はなく、貪著することもないが、さらにこれを確実にするために、執著の対象となる好きな色や醜い色の量を増やして観察することをいう。これによって、色に対する執著心を断じて、完全に働かないように努め、自在を得ることをいう。

(5)「青勝処」は、執著の対象の一つである青色を観察して、一切の事象に執著する心を生じないように努め、自在を得ることをいう。

(6)「黄勝処」は、執著の対象の一つである黄色を観察して、一切の事象に執著する心を生じないように努め、自在を得ることをいう。

(7)「赤勝処」は、執著の対象の一つである赤色を観察して、一切の事象に執著する心を生じないように努め、自在を得ることをいう。

(8)「白勝処」は、執著の対象の一つである白色を観察して、一切の事象に執著する心を生じないように努め、自在を得ることをいう。

このうち(1)～(4)は全て、色界四禪のうちの初禪と第二禪にあたり、(5)～(8)は色界四禪のうちの第四禪にあたる。

また(1)と(2)は、先の「八背捨」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、この八勝処は、一切の事象に執著する心をコントロールして、自在を得ているという相違がある。

「観縁」の「観」は、真実、つまり現象界で知覚されたすがたをそのまま観察することをいう。「縁」は、認識の対象をいう。従って、「観縁」は、現象界の対象をありのままに観ることをいう。具体的には、八勝処の個々の禪定の中で、好きな色や嫌いな色や青赤黄白をありのままに観ることをいう。

「自在」は、一般的には、一切の束縛から離れたとらわれない身心のはたらきをいう。ここでは、色や形を執著の対象としてもを観るのではなく、あるがままに存在し現象する事象を観ることをいう。

なお、「次に、八勝処を明かす。諸の禪定の観縁のなかにおいて、自在を得んがためのゆえなり」と同様の主旨を、『法界次第初門』巻中之上の八勝処初門第二十五の項の冒頭部分に確認できる。すなわち「八背捨に次いで、八勝処を弁ずるは、背捨はよく浄潔五欲の用に背捨することありといえども、すでにこれ初観にして、縁のなかにおいて、転変していまだ自在に心に随うを得ず。もしは観心が

純熟して、転変自在なるを得んと欲せば、必ずすべからく進んで、(八)勝処の観を修すべし。故に次いでこれを明かす。故に『大智度論』に譬えをなしている。「もし人、馬に乗りてよく前陣を破せんには、またよく自らその馬を制す。」と。故に(八)勝処と名づくるなり。または八除入と名づく。』(『大正蔵』四六・六七七b)とある。

(20)次に、十一切処を明かす。禪定のなかの色心を広く普遍せしめんと欲するためのゆえなり。『十一切処』は、一切処とも、十遍処とも、十禅支とも、十一切入とも、十遍入とも、十遍処定ともいう。十一切処は、三界の煩惱を厭い嫌って断じ滅する十種の観法をいう。すなわち、「(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とからなる十のそれぞれが、あらゆる場所に広く行き渡って間隙がなく、欲界・色界・無色界の三界には、これらの一つ一つが遍満している」と観じる十種の観法をいう。

智顛は、『法界次第初門』卷中之上(『大正蔵』四六・六七七c一六七八a)で、『大智度論』卷第二十一・积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」(『大正蔵』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」として、八背捨を仏道修行の初心

『次第禅門』の研究(十二)(大野・武藤)

者が実践し、八勝処を仏道修行に慣れてきた中間者が実践し、十一切処を仏道修行に熟達した人が実践するとしている。

智顛は、一般的な経論で説く十一切処の順序を改変し、『法界次第初門』では次のように説く。

(1)「青一切処」は、前の八背捨・八勝処に還りて、なかの少なる青の色をとり、遍ねく一切処をみな青ならしめるなり。

(2)「黄一切処」は、前の八背捨・八勝処に還りて、なかの少なる黄の色をとり、遍ねく一切処をみな黄ならしめるなり。

(3)「赤一切処」は、前の八背捨・八勝処に還りて、なかの少なる赤の色をとり、遍ねく一切処をみな赤ならしめるなり。

(4)「白一切処」は、前の八背捨・八勝処に還りて、なかの少なる白の色をとり、(遍ねく)一切処をみな白ならしめるなり。

(5)「地一切処」は、前の八背捨・八勝処に還りて、なかの少なる地の色をとり、(遍ねく)一切処をみな地ならしめるなり。

(6)「水一切処」は、前の八背捨・八勝処に還りて、なかの少なる水の色をとり、(遍ねく)一切処をみな水ならしめるなり。

『次第禪門』の研究(十二)(大野・武藤)

(7) 「火一切処」は、前の八背捨・八勝処に還りて、なかの少なる火の色をとり、(遍ねく) 一切処をみな火の色ならしめるなり。

(8) 「風一切処」は、前の八背捨・八勝処に還りて、なかの少なる風の色をとり、(遍ねく) 一切処をみな風の色ならしめるなり。

(9) 「空一切処」は、前の(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) 虚空背捨の定に還りて、なかに入り(遍ねく) 一切処をみな空ならしめるなり。

(10) 「識一切処」は、前の(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) 識処背捨に還りて、なかに入り(遍ねく) 一切処をみな識を有らしめるなり。

第一の「青一切処」は、「前の八背捨・八勝処に還りて、なかの少なる青の色をとり、遍ねく一切処をみな青ならしめるなり。」とある。

「還りて」は、十一一切処の修行法に先立つ、八背捨と八勝処の修行法に立ち戻って、修行実践することをいう。

「少なる青の色」は、先の八背捨や八勝処の修行実践の中で、対象の一つ一つに対する執著心を断つたが、その中で未だ残る少分の青の色に対する執著心をいう。

「とる」は、観禪の対象とすることをいう。

「一切処」は、観想する宇宙世界の全部をいう。

「遍ねく」は、遍滿と同義で、「遍滿」は、あまねく行き渡ることをいう。

「青ならしめる」は、宇宙世界が全て青の色一色に覆われることをいう。

従って、(1) 「青一切処」は、八背捨の修行法に戻り、続いて八勝処の修行法に立ち戻り、対治すべき対象の中に個別に僅かに残る青の色を観察し、その青の色が宇宙世界にくまなく行き渡っていると観察し切つて、主観が入り込まない境地を成就する。この境地は、宇宙世界を青一色に観、対象の一切について個別に青の色を観ていない。こうして青の色には固定的不変的な独自の実体がないと、青の色に対する執著の心を断つていく。

同様に、(2) 「黄一切処」は、八背捨の修行法に戻り、続いて八勝処の修行法に立ち戻り、対治すべき対象の中に個別に僅かに残る黄の色を観察し、その黄の色が宇宙世界にくまなく行き渡っていると観察し切つて、主観が入り込まない境地を成就する。この境地は、宇宙世界を黄一色に観、対象の一切について個別に黄の色を観ていない。こうして黄の色には固定的不変的な独自の実体がないと、黄の色に対する執著の心を断つていく。

(3) 「赤一切処」は、八背捨の修行法に戻り、続いて八勝処の修行法に立ち戻り、対治すべき対象の中に個別に僅かに残る赤の色を観察し、その赤の色が宇宙世界にくまなく

行き渡っていると観察し切つて、主観が入り込まない境地を成就する。この境地は、宇宙世界を赤一色に観、対象の
一々について個別に赤の色を観ていない。こうして赤の色
には固定的不変的な独自の実体がないと、赤の色に対する
執著の心を断つていく。

(4)「白一切処」は、八背捨の修行法に戻り、続いて八勝
処の修行法に立ち戻り、対治すべき対象の中に個別に僅か
に残る白の色を観察し、その白の色が宇宙世界にくまなく
行き渡っていると観察し切つて、主観が入り込まない境地
を成就する。この境地は、宇宙世界を白一色に観、対象の
一々について個別に白の色を観ていない。こうして白の色
には固定的不変的な独自の実体がないと、白の色に対する
執著の心を断つていく。

宇宙世界全体を青・黄・赤・白と抽象的に観て、一切の
執著を超えていくのが、青一切処・黄一切処・赤一切処・
白一切処の修行法であるが、五番目以後の一切処では、現
象世界に現象する大地・水・火・風を眼前に据えて、固定
的不変的な独自の実体がないと観察し、その執著心を超え
ていく。

つまり、(5)「地一切処」は、八背捨の修行法に戻り、続
いて八勝処の修行法に立ち戻り、対治すべき対象の中に個
別に僅かに残る大地の色を観察し、その大地の色が宇宙世
界にくまなく行き渡っていると観察し切つて、主観が入り

込まない境地を成就する。この境地は、宇宙世界を大地一
色に観、対象の一々について個別に大地の色を観ていな
い。こうして大地の色には固定的不変的な独自の実体がない
と、大地の色に対する執著の心を断つていく。

(6)「水一切処」は、八背捨の修行法に戻り、続いて八勝
処の修行法に立ち戻り、対治すべき対象の中に個別に僅か
に残る水の色を観察し、その水の色が宇宙世界にくまなく
行き渡っていると観察し切つて、主観が入り込まない境地
を成就する。この境地は、宇宙世界を水一色に観、対象の
一々について個別に水の色を観ていない。こうして水の色
には固定的不変的な独自の実体がないと、水の色に対する
執著の心を断つていく。

(7)「火一切処」は、八背捨の修行法に戻り、続いて八勝
処の修行法に立ち戻り、対治すべき対象の中に個別に僅か
に残る火の色を観察し、その火の色が宇宙世界にくまなく
行き渡っていると観察し切つて、主観が入り込まない境地
を成就する。この境地は、宇宙世界を火一色に観、対象の
一々について個別に火の色を観ていない。こうして火の色
には固定的不変的な独自の実体がないと、火の色に対する
執著の心を断つていく。

(8)「風一切処」は、八背捨の修行法に戻り、続いて八勝
処の修行法に立ち戻り、対治すべき対象の中に個別に僅か
に残る風の色を観察し、その風の色が宇宙世界にくまなく

『次第禪門』の研究(十二)(大野・武藤)

行き渡っている」と観察し切つて、主観が入り込まない境地を成就する。この境地は、宇宙世界を風一色に観、対象の一切について個別に風の色を観ていない。こうして風の色には固定的不変的な独自の実体がないと、風の色に対する執著の心を断つていく。

第九以降の段階は、次のようになる。

(9)「空一切処」は、八背捨の第四の虚空背捨の禪定に入り、その禪定の中で虚空を観察し、無色界の第一の物質的な相の束縛を全て滅し、形あるものから精神のみの世界に至る「空無辺処定」に入り、虚空には遮るものは何もないと観想し、虚空には固定的不変的な独自の実体がないと明らかに観想し、虚空に対する執著の心を断つていく。

最後に(10)「識一切処」は、八背捨の第五の識処背捨の禪定に入り、その禪定の中で、無色界の第二の心の作用である「識」が、対象に個別に色をつける分別心を絶し、識が宇宙世界全てに行き渡つて無限であると認識する「識無辺処定」に入り、識には遮るものは何もないと観想し、識には固定的不変的な独自の実体がないと明らかに観想し、全ての事象に対する執著の心を断つていく。

このように一切処のそれぞれの段階で、必要に応じて八背捨に戻り、八勝処に立ち戻り、その段階の悟りの境地を足場にして、青一切処から風一切処まで色を観察し、宇宙世界は青一色、黄一色、赤一色、白一色、地一色、水一

色、火一色、風一色であると観察し、観察した対象は実体がないと観察し切つて、一切処は空であり、識であり、執著すべきものはないという境地に至る。

「禪定のなかの色心を広く、普遍せしめんと欲する」の「禪定のなか」は、青一切処・黄一切処に始まり識一切処に至る、十一一切処の個々の禪定をいい、「色心」は、物質と精神をいい、「普遍」は、広くゆきわたること、全体に通じることをいう。従つて、青一切処・黄一切処に始まり識一切処に至る、十一一切処の個々の禪定の中で、執著の心を断つた物質と精神とが、遍く宇宙世界に行き渡ることをいう。

参考―「仏旗」について

「仏旗」は、「仏教旗」ともいい、後述するように「六金色旗」とも、「六色仏旗」ともいう。仏旗は、仏教徒が釈尊の教えを守り、仏の道を行く時の「大いなる旗印」となるものである。

セイロン(スリランカ)のコロンボで開催された第一回世界仏教徒会議において、「国際仏教旗」として採択された「仏旗の色」は、旗の左側から青・黄・赤・白・橙(ダイダイ)の色を横に並べ、六列目には、先の五色を上から下へ順に配置した縞模様(縞模様)の六色からなる。このことから、仏旗は「六金色旗」とも、「六色仏旗」ともいわれる。

仏旗の説明や由来について、『望月佛教大辞典』や『佛

教大辞彙』などの仏教辞典には記述はない。いまは、仏旗発祥の地となったスリランカ仏教の歴史について論究した、前田惠學氏や佐藤哲朗氏らの著書の中で言及する内容をもとに記す。

(1) 仏旗の歴史

仏旗の元となる「旗」は、かねてより、日本を始め多くの仏教国で独自に掲げられてきたが、仏旗が正式に制定されたのは、二千五百年以上ある仏教の歴史からみれば、まだ日は浅い。

一七九六年から一九四八年の長期にわたってイギリスの植民地支配下にあったセイロン（スリランカ）の人々の生活は、非常に逼塞していた。このような状況の中で、アメリカの退役軍人のヘンリー・ステイール・オルコット大佐（一八三二—一九〇七）は、仏教徒の団結と社会的地位向上のためには、キリスト教の「十字架」に相当する「仏教徒共通のシンボル」が必要だと考えた。

そこでコロomboの仏教徒達は、委員会を組織して仏教徒共通のシンボルのデザイン作りに取り組み、一八八五年四月十七日には、シンハラ語週刊新聞『サンダレーサ』紙上にて、「新しい仏旗」が発表された。

翌月には、植民地体制下で初の公式行事として実施された釈尊の降誕・成道・般涅槃の三つの慶事を一度に祝う日の「ウエサク」において、新しい仏旗が掲揚された。

『次第禪門』の研究（十二）（大野・武藤）

しかし、この時の仏旗は、まだ長い幟の形であったが、オルコットの助言によつて国旗の形式に整えられ、一八八六年からは、現在のような形の仏旗に確定するに至った。一九四八年二月にイギリスの支配から独立したセイロンは、一九五〇年一月六日にセイロン（スリランカ）共和国を発足させた。

本旗は、一九五〇年五月にコロomboで開催された世界仏教徒連盟（WFB）の第一回世界仏教徒会議において、正式に「国際仏教旗」として採択された。後述するように国際仏教旗として採択された「旗の色」は、旗の左側から「青・黄・赤・白・橙」の色を横に並べ、六列目には、先の五色を縦に上から下へ順に並べたものであった。

しかし、昔から日本では、「空・風・火・水・地」を表わす「青（緑）・黄・赤・白・黒（紫）」の五色からなる「仏旗」を用いていたが、一九五四年十月に福井県永平寺で開催された第二回全日本仏教徒会議において、先にコロomboで採用された「国際仏教旗」が、正式な仏旗であると決定した。日本では常に、仏旗を掲揚している寺院は少ないが、釈尊の誕生を祝う「降誕会」や、新しい住職が初めてその寺に入寺する「晋山式」などの行事に掲げる場合が多い。

(2) 仏旗の内容

国際仏教旗として採択された「仏旗」のデザインは、縦

『次第禪門』の研究(十二)(大野・武藤)

に六本同じ幅で、旗の左側から「青・黄・赤・白・橙」と並べ、右側の列は上から、青・黄・赤・白・橙である。但し、五列目の橙色と六列目の下端の橙色との間には区切りがなく、英語のL字型で表示される。

佐藤哲朗氏によれば、旗の色の典拠は、『南伝大藏経』第四十卷ないし第四十一卷に所収する『小部経典』の「無礙解道」にある、ブツダガヤの菩提樹下で悟りを開いた釈尊は、自らの身体から、青・黄・赤・白・橙の光を放つたという記述があるという。しかし「同経」を見ても、佐藤氏が主張する内容を確認できない。

「同経」の小品・第一智論(『南伝大藏経』二四・二〇九)には、釈尊が「対偶示導智」という、釈尊の智慧の働きによって、釈尊の身体の一部である上身や前身、あるいは右肩や右手などからも、猛火の集まりである火聚を出せば、逆の下身や後身、あるいは左肩や左手からは水が流れたとあり、この時の釈尊の身体は、青・黄・赤・白・緋(深紅色)・浄(清らかな色)の六色であったとある。従って、仏旗の色の典拠は、この記述に基づいたものであると推測する。

但し、現行の「仏旗」が、青・黄・赤・白・橙の五色であるのに対して、「無礙解道」に説く青・黄・赤・白・緋・浄が六色であるという、色の齟齬について、日本の仏教研究者は誰も述べておらず、その経緯は不明である。

また今日の日本仏教では、一部の僧侶が法話の際に、仏旗の典拠は、『南本涅槃経』巻第一・序品第一、及び『北本涅槃経』巻第一・壽命品第一に、二月十五日に入滅する釈尊が、その日の朝、眉間にある白毫から、青色や黄色などの光を放つて、三千大千世界や十方を照らしたとある記述が、根拠であると説明することがある。

その時に世尊、晨朝の時に於いて、面門より種種の光を放つ。その明雑色たる青・黄・赤・白・頗梨・馬瑙の光、あまねくこの三千大千の仏の世界を照らす。ないし十方もまたまたかくのごとし。(『大正藏』一・二・六〇五a・三六五c)

しかし、これは大乘経典の『大般涅槃経』に基づいた説明であり、本旗を発案したオルコットが上座仏教圏のスリランカに滞在したことや、本旗の採用が同国を開催地とした第一回世界仏教徒会議で決議されたことを考慮すると、後代になって主張されたものと考えられる。

また「財団法人全日本仏教会」によれば、仏旗のそれぞれの色について、一般的に次のように解釈されることがあるという。

「青」は、釈尊の髪の毛の色で、心乱さず力強く生き抜く力の「定根」を表わす。

「黄」は、燦然と輝く釈尊の身体で、豊かな確固とした揺るぎない性質である「金剛」を表わす。

「赤」は、釈尊の情熱がほとばしる血液の色で、大いなる慈悲の心で人々を救済することが、止まることのない働きである「精進」を表わす。

「白」は、釈尊が説法する齒の色を表わし、清純な心で諸々の悪業や、煩惱の苦しみを清める「清浄」を表わす。

「橙」は、釈尊の聖なる身体を包む袈裟の色で、あらゆる侮辱や迫害、誘惑などによく耐えて怒らぬ「忍辱」を表わす。

〔鈴木正崇『スリランカの宗教と社会』(六二二頁、春秋社、一九九六年二月)。リチャード・F・ゴンブリッチ著・森祖道他訳『インド・スリランカ上座仏教史』(三一〇頁、春秋社、二〇〇五年三月)。前田惠學『現代スリランカの上座仏教』(四八〇頁、山喜房佛書林、二〇〇六年五月)。佐藤哲朗『大アジア思想活劇』(一〇九頁、サンガ、二〇〇八年九月)。財団創立五十周年記念実行委員会記念誌編纂部会『財団創立五十周年記念』(一三二頁、財団法人全日本仏教会、二〇〇九年一〇月)。〕

(21) ないし、六神通を修するも、これ観禪の撰による「ないし」は、AからZに至るまで、AとZとの中間であるBからYを略していることをいう。『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『法界次第初門』卷中之上(『大正藏』四六・六七五b―六七九a)では、九想・八念・十想・八背捨・八勝

『次第禪門』の研究(十二)(大野・武藤)

処・十一切処・十四変化・六神通の順に、それぞれの意味内容を説いている。従って、この「ないし」は、十四変化が省略されているものと考ええる。

「十四変化」は、十四変化心とも、十四化心ともいう。食欲や淫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。具体的には、後出の参考の項を参照されたい。

「六神通」は、六通ともいう。人間が本来具えている無礙自在で不可思議な力であるが、修禪することによって開發される仏と菩薩の六種類のはたらきをいう。六種の不可思議なはたらきは、神足通・天眼通・天耳通・他心通・宿命通・漏尽通をいう。

(1) 神足通は、神境智証通・神境通・身如意通・如意通・身通ともいう。あらゆる場所に自在に往来することができる通力をいう。

(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観る通力をいう。

(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。

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

『次第禪門』の研究(十二)(大野・武藤)

いう。

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

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

なお、仏と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。

「修する」は、一般的には、学ぶこと、習うことをいう。ここでは、自然に開發されて、身に具えることをいう。

「観禪」は、対象を智慧をもってゆつくりと己の心を観察し、対象となるものの本質を知り、それに執著する心を対治することをいう。具体的には、不浄観の一種である「九想観」を実践して、不浄観の対象となる死体を観察して、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修行法をいう。

「撰」は、「しよう」と訓む。一般的には、手に持つこと、引き寄せること、兼ねることをいう。ここでは、総括し網羅し内包することをいう。

参考——「十四変化」について

「十四変化」は、十四変化心とも、十四化心ともいう。

十四変化は、食欲や淫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「変化」とは、神通力によって、忽然と姿や形を表わし、忽然と姿や形を滅することをいう。

凡夫または聖者が、色界四禪の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なる。

(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。

(22) 次に、練禪を明かさば、すなわちこれ九次第定なり|| 「練禪」は、鍊禪とも書く。智顛が『大智度論』を基にして創設した禪をいう。具体的には、後出の参考の項を参照されたい。

なお、「練禪」の「練」は、生糸きいとや布を灰汁あくで煮て白く柔らかくすること、習熟させることをいう。また「鍊禪」の「鍊」は、鍛えて質をよくすること、練って精巧なものにすること、金属を溶かして練り鍛えること、金属に焼きを入れることをいう。従って、「練禪」は、よく鍛えて練って精巧なものにする禪をいう。

「九次第定」は、四禪・四空処定・滅受想定めつじゆじやうていの九種類の禪定が、智慧が深まることによって、間断なく相続して、浅いものから深いものへと次第に、一定から一定へと進み入ることをいう。具体的には、(1)初禪次第定、(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)識処定次第定、(7)無処有処定次第定、(8)非有想非無想定次第

【次第禪門】の研究(十二)(大野・武藤)

定、(9)滅受想定次第定の九種類をいう。

参考——「練(鍊)禪」について

望月信亨氏の『望月佛教大辞典』第一卷(八三〇頁、世界聖典刊行協会、一九六五年一月)には、「観練熏修」の説明と関連して「鍊禪」について、次のようである。

練禪とは、無漏禪をもつて諸の有漏味禪を練し、その滓穢を除きて、みな清浄ならしむること、なお鍊金術の法のごとくなるをいう。九次第定のごときこれなり。ただし阿毘曇熏禪の法も、また無漏をもつて有漏を練すといえども、かれはただ四禪を練するのみにして、無色界に及ばず。いまは初禪よりないし非想(非非想処定)のごとくみなこれを練し、一切諸禪をして清浄調柔しやうじゆうじやうじゆうにして功德を増益せしむるを果となす。

とある。また、中村元氏の『広説仏教語辞典』下卷(一七五五頁、東京書籍、二〇〇一年六月)には、「鍊禪」の説明を次のように記す。

鍊禪は練禪とも書く。観・練・熏・修しやうの四種禪の第二。四禪・四無色定・滅尽定の九次第定をいう。

とある。このように両辞書ともに、練禪は観・練・熏・修の四種禪のうち第二禪の練禪であり、具体的には、九次第定が練禪であると記している。

本項では、練禪の意味内容を検討するにあたって、智顛

『次第禪門』の研究(十二)(大野・武藤)

の前期時代(五三八―五八四・一―四七歳)における教学の基になった『大智度論』では、練禪をどのように説いているかと、『同書』の文を受けて智顛は、自らの著述で練禪をどのように定義しているか、の二面から考察する。

(一)『大智度論』を中心に

鳩摩羅什(三四四―四一三・三五〇―四〇九)訳の『大智度論』には、「練禪」という言葉は一箇所に説くのみである。『同書』巻第十七・釈初品中禪波羅蜜第二十八(『大正藏』二五・一八七b)には、次のようにある。

四禪の中に練法あり。無漏をもつて有漏を練るが故に。四禪に心、自在なることを得。よく無漏の第四禪をもつて、有漏の第四禪を練り、しかる後に第三(禪)・第二(禪)・第一禪はみな自地の無漏をもつて、自地の有漏を練る。問うていわく、何をもつて練禪と名づくるや。答えていわく、諸の聖人は、無漏定を楽しみ、有漏(定)を楽しまず。欲を離れる時、淨有漏を楽しまずして自得し、今その滓穢を除かんと欲するが故に、無漏をもつてこれを練る。喩えば、金を練つてその穢を去るがごとし。無漏もて有漏を練るもまたまたかくのごとし。無漏禪より起こりて、淨禪に入り、かくのごとくしばしばす。これを名づけて練るとなす。

とある。いまは、右の引用文の大意を記せば、次の通りで

ある。

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うち、第四禪・第三禪・第二禪・初禪(第一禪)からなるそれぞれの無漏の禪を用いて、それぞれの有漏の禪に残る滓穢を除去して練り上げていく「練法」と名づける修行実践法がある。練法を実践する方法については、四禪に自由を得るためである。練法の具体的な方法については、色界の四禪のうち、無漏の第四禪を用いて有漏の第四禪を練り、第三禪のうち、無漏の第三禪を用いて有漏の第三禪を練り、第二禪のうち、無漏の第二禪を用いて有漏の第二禪を練り、初禪のうち、無漏の初禪を用いて有漏の初禪を練るという。このような禪定を「練禪」という。多くの聖者は、無漏定のみを好んで実践して、有漏定を好んで実践することはない。菩薩を目指す修行者は、欲を離れる時、淨有漏を楽しまずして自得し、今その滓穢を除こうとして、無漏でこれを練る。喩えば、金物職人が、金属を精製するときに金属を打ち鍛え練りあげて、不純物である汚れを取り除くようなものである。無漏禪を用いて、有漏禪を練るのも同じことである。従つて、菩薩を目指す修行者は、第四禪から初禪の間で、無漏禪を用いて有漏禪を鍛え直して、汚れのない、淨禪に入るようにする。これが練法ないし練禪の「練る」という意味である。

このように『大智度論』では、四禪の第四禪から始まり

初禪に至るまでのそれぞれの無漏の禪を用いて、有漏の禪を練り上げていく修行実践法を、「練禪」ないし「練法」であると規定している。

また次項で考察するが、智顛は自らの著述において、「練禪」と「九次第定」という、そもそも別の概念であった両者を結びつけて、「練禪はすなわち九次第定である」という説を展開する。しかし、『大智度論』で「九次第定」を述べている部分（例えば、『同書』卷第二十一、及び卷第八十八〔大正蔵〕二五・二一六c・及び六八二c）などを検討すれば、『大智度論』卷第二十一に、九次第定とは初禪の心より起こって、次第に第二禪に入り、余心をして入ることを得せしめず。もしくはは善、もしくは垢なり。かくのごとくしてすなわち滅受想定に至る。

とあるように、『大智度論』では、九次第定を通仏教的な解釈である四禪・四空処定・滅受想定からなる九種類の禪定として捉えており、練禪とは結びつけていない。

(二) 智顛の著述を中心に

智顛の著述には、「練禪」ないし「九次第定」は枚挙に遑がない。ここでは、練禪と九次第定とが、同じ文章中ないし文脈に登場する五つの事例に注目して、智顛は、練禪ないし九次第定をどのように説いているかを考察する。

(1) 『次第禪門』卷第二下〔大正蔵〕四六・四八〇b〕

『次第禪門』の研究(十二) (大野・武藤)

には、

次に、練禪を明かさば、すなわちこれ九次第定なり。とあつて、練禪を具体的に述べれば、九次第定と同じ概念であると説いている。

(2) 『次第禪門』卷第十〔大正蔵〕四六・五四六b—c〕では、九次第定を説明する際に、釈名と次位と修証の三種類から述べるが、このうち釈名の項で、九次第定と練禪との関係を次のように説く。

九次第定を積するに、すなわち三意となす。一には名を積す。二には次位を積す。三には修証を明かす。第一に名を明かす。いまはこの九法は、みな転じて次第定と名づくるは、上来の諸の法門は、すでに觀行はいまだ熟さざれば、禪に入るときに心に問あり。ゆえに次第定と名づくるなり。行者は、定觀の法は、先にすでに成就すれば、いまこのなかに修練し、すでに熟してよく一禪心を起こし、次に一禪に入つて心は間なく、異念をして入ることを得せしめず。もしくは善、もしくは垢、かくのごとくないし滅受想定に入る。これを九次第定と名づく。または練禪と名づく。所以はいかん。諸の仏弟子は、心に無漏を染みて、先に諸の味禪を得。今はその滓穢を除かんと欲して、無漏禪をもつてこれを練り、みな清淨ならしむるは、鍊金の法のごとし。問うていわく、「九次第定を説くなかの練法

『次第禪門』の研究(十二)(大野・武藤)

と、阿毘曇の人の熏禪を明かす法と何らの異なりかあるをや」と。答えていわく、「同あり、異あり。かれは無漏をもつて有漏を練る。いままた無漏をもつて有漏を練る。ゆえに同あり。かれはすなわちただ四禪を練り、退転を防ぐために純を転じて利となす。現法樂および五淨居に生ずるを明かすがゆえに、ただ四禪を練る。無色界はすなわち練法なし。いまは、初禪ないし非想(非非想処定)ことごとくみなこれを練りて、一切の諸禪をして清淨に調柔して功德を増益せしむることを明かす。ゆえに異なりとなすなり」と。下の修証を尋ねて、自ずからまきに見るべし。

とあって、先の『大智度論』の鍊金術の例えを引用しながら、智顛は新たに九次第定が練禪と同じ概念であると規定している。

(3)『六妙法門』第一歴別対諸禪六妙門(『大正藏』四六・五四九c)では、数息・隨息・止・觀・還・淨からなる六妙門のそれぞれに、インド伝来の修行法を分類する中で、四番目の「觀」を説明するところで、九次第定と練禪について次のように説く。

四に觀を妙門となすは、行者、修觀によるがゆえに。すなわちよく九想、八念、十想、八背捨、八勝處、十一切處、九次第定、獅子奮迅三昧、超越三昧、練禪、十四變化心、三明・六通および八解脫を出生し、滅受

想を得、すなわち涅槃に入る。觀を妙門となすの意こにあるなり。とあって、九次第定と練禪を別個に説いており、両者は同じ概念ではないとある。

(4)天台教団の中で辞書的役割を担い、しかも『次第禪門』の入門書として智顛の前時代後半に成立したと考えられる『法界次第初門』には、「九次第定」の項(『大正藏』四六・六七八c—六七九a)を設けているが、そこには「練禪」の語句はない。また、九次第定と類似した修行内容である「通明禪」は、阿羅漢以上の聖者が、四禪と四無色定と滅尽定からなる修行法を実践するが、『法界次第初門』の「通明禪」の項(『大正藏』四六・六七四c—六七五b)でも、練禪と通明觀との関係は説いていない。

しかし、『法界次第初門』に唯一「練禪」の語句を説くのは、『同書』卷下之上(『大正藏』四六・六八六a—六八七c)の「六波羅蜜」の項で、禪波羅蜜ないし禪について世間禪と出世間禪と出世間上上禪の三種に分類して説くところである。すなわち、

禪に二種あり。一には世間禪。二には出世間禪なり。世間禪とは、根本四禪・四無量心・四無色定をいう。すなわちこれ凡夫の所行の禪なり。出世間禪とは、また二種あり。一には出世間禪。二には出世間上上禪なり。出世間禪とは、いわく六妙門・十六特勝・通明・

九想・八念・十想・八背捨・八勝処・十一切処・練
禪・十四變化・願智頂禪・無諍三昧・三三昧・師子奮
迅(三昧)・超越三昧・ないし三明・六通かくのごと
き等の禪は、みなこれ出世間禪なり。または二乗の共
禪と名づく。(『大正藏』四六・六八七a-b)

とあって、練禪を出世間禪の一つに分類している。

(5) 『法華玄義』巻第四上(『大正藏』三三・七一九b-
c)には、出世間禪を觀・練・熏・修の四種禪のうち、第
二禪の熏禪に練禪を当てはめて説く中で、練禪は九次第定
であるとして次のように説く。

二に出世間禪を明かさば、すなわち四種あり。觀・
練・熏・修をいう。觀禪とは、九想・八背捨・八勝
処・十一切処をいう。(中略)練禪とは、すなわち九
次第定なり。上來、八禪を得るといえども、入るには
すなわち有間なり。いまは純熟して初めの浅きより、
極めて後の深きに至らしめんと欲して、次第して入
り、中間に垢滓間穢あることなく、不次第の者をして
次第ならしむ。故に次第と名づく。またこれ無漏もて
有漏を練り、もろもろの間穢を除くがゆえに、練禪と
名づく。またこれ均しく諸禪を調え、定慧をして齊
平にして無間ならしむるなり。『阿毘曇』に熏・練を
明かすに、ただ無漏をもつて四禪に熏ずるといふの
み。いまは無漏をもつて通じて八地を練る。すなわち

『次第禪門』の研究(十二)(大野・武藤)

これ次第に無間三昧に入るなり。

とあって、(2)の『次第禪門』と同様に、練禪は九次第定で
あると規定している。また『阿毘曇』でも熏禪と練禪を説
くが、『阿毘曇』では無漏禪によつて四禪を熏じるのみで
あるが、天台が目指す練禪は、無漏禪によつて八地を練り
あげていき、順序次第に無間三昧に入ることを目指すと説
いている。なお、右の『法華玄義』でいう八禅ないし八地
について、智顛は具体的に記しておらずその意味は不明で
ある。しかし、荊溪湛然(七一―七八二)の『法華玄義
積籤』巻第八(『大正藏』三三・八七五a-b)によれ
ば、八禅ないし八地は、根本味禪・六妙門・十六特勝・通
明禪・九想・八背捨・八勝処・十一切勝の八種であるとい
う。

以上、五つの事例を整理すると、①③④となる。

①『六妙法門』では、練禪と九次第定は別の概念として
捉えていた。

②しかし、『次第禪門』と『法華玄義』では、智顛は
『大智度論』に説く「練禪」という用語を踏襲した上で、
練禪は九次第定と同じ概念であると新たに規定していた。

③『法界次第初門』は、練禪は九次第定とは別に、出世
間禪の一つとして説かれていた。

④従つて、『六妙法門』では、練禪と九次第定は別の概
念として捉えているが、『次第禪門』と『法華玄義』で

『次第禪門』の研究(十二)(大野・武藤)

は、練禪と九次第定は同じ概念として説いている。つまり智顛は、『大智度論』の「練禪」という用語を基にして、練禪は九次第定と同じ概念であると創出したと考えることができる。

しかも智顛の最初期の著述である『次第禪門』に始まり、後期時代の代表である『法華玄義』にも説いていることを考え合わせると、大蘇山(河南省商城県)の慧思(五一五七七)のもとで『大品般若経』と『大智度論』の講説を聴聞し、師と別れた後に、建康(江蘇省南京)の瓦官寺で『大智度論』と『次第禪門』を八年間講義した智顛にとって、『大智度論』で抽象的に説く「練禪」を、いかに中国に伝来した数多の修行法と結びつけて説くかが、テーマの一つになっていたことと推測することができる。

なお、智顛の著述に練禪と九次第定を結びつけて説く場合と、別概念として説く場合の矛盾についてであるが、現存する智顛の著述の多くは、智顛が親しく筆をとって撰述したものは極めて少なく、智顛の講説を、法慎(生没年未詳)や灌頂(五六一―六三二)を始めとする門人が、筆録して編纂したものが大部分であるため、齟齬をきたすのはいたしかたないと考える。

参考——「鍊金術」について

本項では、坂出祥仲氏らの論攷を参照して、「鍊金術の意味」と、「鍊金術の東と西」と、「煉丹の目的」と、「外

丹と内丹」の四つの面から鍊金術を記す。

(一)「鍊金術の意味」

鍊金術とは狭義には、化学的手法を用いて、鉛や銅のような卑金属から金や銀のような貴金属を製造しようとする試みをいう。広義では、金属に限らず様々な物質や、人間の肉体や魂をも対象として、それらをより完全な存在に鍊成する試みをいう。つまり鍊金術とは、黄金を作り出す技術の追求を中心とし、不老長寿の靈薬の調合と重なり合う中で、広く物質の化学的变化を対象とするに至った古代から中世における一種の自然学をいう。

鍊金術は、中国やインドやアラビアやヨーロッパなどの各地域の宗教や哲学と強く結びついており、それぞれの文化圏ごとに固有の内容をもつ。中世ヨーロッパでは、アラビアで体系化された鍊金術が精緻化され、鍊金術の試行の過程では、種々の金属の精製や、蒸留や昇華法などの化学的な知識の蓄積を見出し、現在使われている硫酸・塩酸などの化学薬品の発見があった。

従来、鍊金術は、詐術の一種あるいは、せいぜい近代化学の前身をなす克服されるべき疑似科学と考えられてきたが、今日では、単なる物質操作や薬物調合の技術にとどまらない、体系的な思想と実践とを具備した独自の世界観の枠組みとする見方が有力である。

(二)「鍊金術の東と西」

前述のように、錬金術は西洋にも東洋にも存在した。西洋では、エジプトに早くから金属メッキの技術があり、またペルシア地方にもそのような技術があった。それらがギリシアに伝わり、ギリシアの自然哲学と結びついて錬金術となった。

ギリシアには、宇宙が地水火風の四元素で構成されているという思想があり、アリストテレス（紀元前三八四—紀元前三二二）の「元素変化説」が生まれた。ヘレニズム時代（紀元前三三四—紀元前三〇）末期のエジプトのアレクサンドリアは、錬金術の本場になり、ローマ時代に引き継がれた。彼らの思想では、卑金属の鉛や銅は、欠点があり病気をもっているのを、それを治すには「賢者の石」（「哲学者の石」）が必要であるとされた。この「賢者の石」を用いれば、卑金属を金などの貴金属に変え、人間を不老長生にすることができるといっているのである。このような思想は、中世のヨーロッパに引き継がれ、医学とも関連して万病を癒すものと考えられ、錬金術師達は、賢者の石を探し求めた。

中世のヨーロッパでは、イスラム帝国の勢力が地中海を挟んで東西にのび、化学を中心とする物質文明には素晴らしいものがあった。中でも、イスラム帝国では、ジャビール・ブン・ハイヤーン（七二〇頃—八一五頃）やイブン・シーナー（九八〇—一〇三七）を始めとする多くの学者が

『次第禪門』の研究（十二）（大野・武藤）

現われ、錬金術の実験技術も進歩した。イスラム帝国に比べると、中世のヨーロッパでは、呪術的傾向が強かったが、神秘的な思想は、実験的精神と抵触することはなかった。かえって神秘的であるがゆえに未知なるものに邁進する傾向があった。十四世紀から十六世紀にかけてのルネサンスを経て、十八世紀から十九世紀に移るころは、近代化学の播種期で、化学は医学と結びついていたが、錬金術はこの医療化学（Iatrochemistry）の中に吸収されていた。

一方、インドや中国などの東洋でも錬金術は行なわれていた。特に中国では、西洋以上に錬金術が栄えていた。西洋の錬金術と中国の錬金術とは、目的が違っていた。西洋は、黄金そのものを求めようとしたが、中国の錬金術は、身心を練り不老長生を求めめるのが目的で、そのため「還丹」という不滅の薬を作り、さらにこの丹を化学変化させて黄金となし、これを液化させて飲めば、金のように恒久不変の生命が得られると信じられていた。従って、中国の錬金術は、「煉丹術（練丹術）」ともいわれ、宗教的な情熱が込められていた。

（三）「煉丹の目的」

煉丹とは、道教で丹薬を煉成すること、およびその方法をいう。煉丹は、不老長生の達成を目指す「神仙」になることを目的とするために、鉛や水銀などを用いて「丹」を作る「外丹」や、体内に精気などを循環させて体内に丹を

『次第禪門』の研究(十二)(大野・武藤)

作る「内丹」の双方に関わる。また煉丹の狭義として、硫黄と水銀の化合した朱色の鉱物である「丹砂」を主要な材料として、金丹を作ることから、外丹を指して、特に煉丹と呼ぶことがある。

中国では、黄金を服用すれば不老長生できるとする考えは、戦国時代(紀元前四〇三—紀元前二二一)末期にはあつたらしい。『塩鉄論』巻第六では、仙人は金を食らい、珠を飲んで、天地と同じ寿命を保つようになったとされる、という記述がある。また前漢の武帝(紀元前一四一—紀元前八七在位)の時、方士李少君(生没年未詳)は、丹砂は変化させると黄金になり、その黄金で食器を作つて、それを用いると寿命が益すと、上表している。

このような伝承は、ほとんど具体的な説明を欠いているが、後漢の魏伯陽(生没年未詳)の『周易参同契』によると、金は猛火の中に入れても輝きを奪われないことがないとか、金の性質は敗朽することがないから、術士がこれを服食すると長久の寿命が得られると述べていて、一種の類感呪術的原理に基づく説明がされている。

(四)「外丹と内丹」

天然に産する金そのものは、中国ではほとんど求められない。そこで水銀と他の金属とを焼成して合金を作るか、あるいは微量の金を含有する鉛鉱を高温で溶かし、灰吹法によつて金だけを抽出する。前者は、葛洪(二八三—三三四

三頃)の『抱朴子』内篇黄白篇では「黄白術」と称されている。黄は黄金、白は水銀でこれらの煉成法が説かれている。そのうちから黄金を作る場合を、金楼先生が青林子から伝授された黄金合成法によつて紹介すると左記の通りである。

まず錫を鍛えて幅六寸四方、厚さ一寸二分の板にする。赤塩と灰汁とを和えて泥水にし、錫の表面に塗る。その厚さは平均に一分である。赤土の釜の中に重ねておく。錫十斤に対して、赤塩四斤の割合である。封をして、縁のところをびったりと固める。馬糞の火で温めること三十日。火を引いて蓋を開けると、錫の中身は全部灰状になつており、その中に豆のようなものがコロコロと繋がっている。これが黄金である。土の甕に入れ、炭火と鞴で加熱する。十回鍛煉すると完成する。だいたい十斤の錫で黄、金二十両ができる。

以上のように、外丹では爐を築き、鼎か釜のような反応器の中に、鉛や水銀などの鉱物と塩や灰汁などの中和剤を加え、高温で加熱し、化学変化を生じさせると合金ができあがるというのが、基本的な考え方である。

内丹の修煉の起原については、道教の養生法ないし修行法として古くから行なわれていた様々な体の動きと、深呼吸によつて体内に大気を入れる「導引」や、摂取した大気

を体内に循環させる「行気（服帰）」や、体の一部や体の内部のそれぞれの部分を司る体内神をはつきりと思いつき、長く体内にとどめておく「存思」などに含める説がある。しかし、内丹の修煉の起原について、定説がないのが実状である。

一般的に、内丹と外丹とを区別した用法の初出は、南北朝時代末期の南嶽慧思（五一五—五七七）の『南嶽慧思立誓願文』（『大正蔵』四六・七九一c）に、「外丹の力を藉りて内丹を修せん」とある文であると考えられている。

また隋の開皇年間（五八一—六〇四）に、羅浮山の道士蘇元朗（生没年未詳）は、弟子達に内丹を授けて、「靈芝は八景（身体内に住む八景神）の中にある。なんぞ黄房（黄帝。脾臓のあたり）に向かつて、これを求めざる」と説いており、体内の八景神を存思することを内丹だとしている。さらに加えて、外丹の最終目的として作られる金丹に対して、汞（水銀）元神（心）龍と、鉛（鉛）元精（腎）虎との交わった結果として、黄帝に金丹大薬が産出されるという比喩的な説明を行なっている。このような内丹はもはや、それ以前の「行気」や「存思」とは次元を異にしているといえる。

内丹はその後、唐代の多くの天子が、丹薬を服用して相繼いで中毒死したことによる外丹の行き詰まりの反省を経て、宋代になると主要な煉丹術として発展し、様々な修煉

『次第禪門』の研究（十二）（大野・武藤）

法を生み出した。宋の張伯端（九八四—一〇八二）の『悟真篇』によると、内丹の要素としては、「精」「氣」「神」があり、これを三味薬と称し、また身体の下丹田を爐鼎に送り込んで練り、そこで三味薬が互いに交わり凝固して、黄帝に大薬金丹を結胎させる、というのが基本的な考えである。

〔村上嘉実稿「鍊金術」（山崎宏他監修『道教とは何か―道教第一巻―』二八八頁、平河出版社、一九八三年二月）。坂出祥伸他編集『道教学典』（六一七—六一八頁、平河出版社、一九九四年三月）。荒俣宏稿「鍊金術」（下中直人編集『世界大百科事典』一九六—二〇二頁、平凡社、二〇〇七年九月）。〕

(23) 総じて、前の定・観の二種の禪は、心を調柔ならしめんがためなり。総じては、すべて、あわせること、あつめることをいう。

「前の定・観の二種の禪」のうち、「定」と「観」の一般的な解釈は次のことをいう。すなわち「定」は、心静かに瞑想すること、坐禅によって、心のはたらきを躰下三寸の丹田に集中させて散乱させない禪定をいう。「観」は、心静かな清浄な境地で対象物をありのままに観ること、心静かに観想することをいう。

しかし、ここでは本文に「前の定・観の二種の禪」とあることから、既に『次第禪門』巻第一下（『大正蔵』四

『次第禪門』の研究(十二)(大野・武藤)

六・四八〇a—b)で、「有漏法」として説いた、四禪・四無量心・四空処定からなる、十二門禪のことを「定」といい、「亦有漏亦無漏禪」として説いた、六妙門・十六特勝・四念処・通明觀の四種類を「觀」というとして捉える。

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

「調柔」は、「じょうにゆう」と訓む。適度にほどよく調和された状態、柔軟で適応能力のあること、あることをなすのに適していること、柔軟性をいう。

(24) 諸禪に入るとき、心は次第し、無間なるがゆえなり
|| 諸禪に入るときは、諸々の禪定の状態に入ることを用いる。

「心は次第し」の「心」は、前出の「心」と同義である。「次第」は、徐々にをいう。

「無間」は、間隙がないこと、分け隔てがないことをいう。

(25) および有覚有觀等の三三昧も、みなこれ練禪の撰なり
|| 「有覚有觀等の三三昧」は、有覚有觀三昧・無覚有觀三昧・無覚無觀三昧からなる三三昧をいう。

「有覚有觀三昧」は、新訳では有尋有伺定とも、有尋有

伺三摩地ともいう。三三昧の一つ。有覚有觀三昧は、粗い思惟作用の「覺」と微細な思惟作用の「觀」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、有覚有觀三昧である。

「無覚有觀三昧」は、新訳では無尋唯伺定とも、無尋唯伺三摩地ともいう。三三昧の一つで、色界の中間地の禪定である中間定をいう。ここには、対象を大まかに追求する心のはたらきである尋の心所がなく、ただ対象を細かく伺察する心のはたらきである伺の心所のみがある。

「無覚無觀三昧」は、新訳では無尋無伺定とも、無尋無伺三摩地ともいう。色界の二禪以上は、対象を大まかに尋求する心のはたらきである尋も、対象を細密におしはかる心のはたらきである伺もないことをいう。

「練禪の撰なり」は、練禪に総括し網羅し、内包することを用いる。

(26) 次に、薰禪を明かす。薰禪は、すなわちこれ師子奮迅三昧なり || 「薰禪」は、熏禪とも書く。「薰禪」の「薰」は、かおること、香をたぎしたためることをいう。また「熏」は、いぶすこと、けむることをいう。従って薰禪は、蒸してあぶり続ける熏熟のように、諸の禪を精魂を込めて実践し続け、最終的にはあらゆる物事に精通して、変

幻自在な姿を開顯することができる。具体的には、「師子奮迅三昧」をいう。

「師子奮迅三昧」は、獅子奮迅三昧とも、師子奮迅三摩地ともいう。仏がこの三昧に入ると、大悲の身を奮い、衆生の素質に應じる威力を現わし、外道や二乗という小獣を畏伏させる。その様子は、百獣の王である獅子が、勇猛果敢に突き進むようであるので、このようにいわれる。

具体的には、後出の参考の項に記すように、四禪・四空処定・滅受想定からなる「九次第定」を、階段を一段ずつ登るように、初禪から第二禪へ、第二禪から第三禪へと禅定のレベルを上げていき、最終的には滅受想定まで実践する。滅受想定まで進んだら、今度は逆に、階段を一段ずつ降りるように、滅受想定次第定から非有想非無想定次第定へ、非有想非無想定次第定から無処有処定次第定へと、一段階ずつ禅定のレベルを下げていき、最終的には初禪まで実践する。牛の革をなめして加工すると、鞆やベルトや矢服などいろいろな物を作ることができるように、修行者が師子奮迅三昧を実践すると、あらゆる物事に精通して、変幻自在な姿を開顯することができるという。

参考——「薰禪」と「師子奮迅三昧」の関係について

「薰禪」は、観・練・鍊・薰(熏)・修の四種禪のうち第三禪である。薰禪ないし熏禪という用語そのものは、『大品般若経』『大智度論』を始めとする仏教諸経論には見

『次第禪門』の研究(十二)(大野・武藤)

当たらない。このため薰禪は、智顛が創出した概念であると考えられる。

本項では、智顛の著述にみられる「薰禪」の意味内容について検討する。

智顛は、以下に記す『次第禪門』の二つの文章にみられるように、薰禪は師子奮迅三昧と同じ概念であると説いている。

(1) 『次第禪門』卷第一下(『大正蔵』四六・四八〇b)には、

次に、薰禪を明かす。薰禪は、すなわちこれ師子奮迅三昧なり。

(2) 『次第禪門』卷第十(『大正蔵』四六・五四七c—五四八a)では、師子奮迅三昧ないし薰禪は、九次第定を基本にするという。具体的には、九次第定の最下位の禅定である初禪から始まり第二禪へ、第二禪から第三禪へと、階段を一段ずつ登るように実践し、最上位である滅受想定まで実践する。続いて、逆に最上位の滅受想定から始まり最下位の初禪までを、階段を一段ずつ降りるように実践することであるという。しかし、九次第定と大きな相違は、師子奮迅三昧ないし薰禪に通達すると、牛の革をなめして加工すると、矢服などいろいろな物を作ることができるように、修行者が師子奮迅三昧を実践すると、あらゆる物事に

『次第禪門』の研究(十二)(大野・武藤)

精通して、変幻自在な姿を開顯することができるといふ。すなわち、

次に、師子奮迅三昧を釈す。いま師子奮迅三昧を明かさば、『般若経』の中に説くがごとし。行者は、九次第定によりて、師子奮迅三昧に入る。いかに師子奮迅三昧と名づくや。欲を離れ、不善法を離れ、有覚有観、離生喜樂して初禪に入る。かくのごとく次第して、二禪、三禪、四禪、空処、識処、不用処、非有想非無想処に入り、滅受想定に入る。滅受想定より起ちて、還りて非有想非無想処に入り、非有想非無想処より起ちて、還りて不用処に入り、かくのごとく次第に、還りて識処に入り、空処に入り、四禪に入り、三禪に入り、二禪に入り、初禪に入る。これを師子奮迅三昧と名づくるなり。譬えば、師子の奮迅のときは、ただよく前に進みて奮迅して去るのみにあらず。またよく却行するにも奮迅して帰るがごとし。一切の諸獸の能わざるところなり。しかるに、行者がこの(師子奮迅三昧)法門に入るも、またまたかくのごとし。ただよく心に次第して、初禪より直ちに滅受(想定)に至るのみにあらず。またよく滅受想定より却りて非想に入り、入りて初禪に至る。これすなわち、義は師子の奮迅するに同じ。上來の諸禪の能わざるところなり。しかるがゆえに、この定を説いて師子奮迅三昧と

なす。行者は、この法門に住すれば、すなわちよく覆却して遍く一切の諸禪に入る。諸の觀や定を薰じてのごとく通利ならしめ、転変自在にして諸の深三昧や種種の功徳を出生し、神智はうたた勝れば、また薰禪と名づく。譬えば、牛革を薰熟すれば、意に随つて諸の世物を作すがごとし。これもまたかくのごとし。次位を分別するは、これ九定に同じ。ただ却出無間の異なりあり。この中には、用心は巧みに細やかなり。修習の相は、略して大意を知れ。広く分別せざるなり。

とあつて、『小品般若経』の文を引用しながら、師子奮迅三昧ないし薰禪は、九次第定を実践することであると説いている。ここで智顛が参照したのは、『小品般若経』巻第二十・撰五品第六十八丹品六度相撰品(『大正蔵』八・三六八a-b)の一文であると考えられる。すなわち、

この菩薩は、八背捨・九次第定に依りて、師子奮迅三昧に入る。云何が師子奮迅三昧と名づくるや。「須菩提よ、菩薩は欲を離れ、悪不善の法を離れ、有覚有観、離生喜樂、初禪に入り、ないし滅受想定に入る。滅受想定より起ち、ないしかえつて初禪に入る。この菩薩は、師子奮迅三昧によつて、超越三昧に入る。」とあつて、九次第定を順觀と逆觀のそれぞれに応じて実践することが、師子奮迅三昧であると規定しているが、「薰

禅」という用語そのものはない。

また智顛は、『法界次第初門』卷中之上の「師子奮迅三昧」の項〔大正藏〕四六・六七九b—c)では、『大品般若経』に基づいて、師子奮迅三昧と九次第定の關係を述べており、更に、師子奮迅三昧には、入禅奮迅(師子奮迅入三昧)と、出禅奮迅(師子奮迅出三昧)の二つがあると説いている。しかし当該箇所には、薰禅の用語はなく、師子奮迅三昧が薰禅であるとは述べていない。

従って、智顛は『大品般若経』の師子奮迅三昧の記述を参照して、薰禅という概念を創出したと推測できる。

参考——「牛革」について

前項の『次第禅門』の末尾に出た「牛革」は、牛の革をなめたものをいう。牛革は、鞆やベルトやコートなどの材料に広く用いられる。

本項では、智顛(五三八—五九七)が活躍した中国では、牛革をどのように定義づけているか、またどのような用途に用いていたかについて、諸橋轍次『大漢和辞典』巻第七(六一—頁、大修館書店、一九五八年四月)の用例を参照して記す。

孔子(紀元前五五二—紀元前四七九)の死後、儒教經典として整備された五経の一つである『易経』革の章には、水・火・木・金・土からなる「五行相剋説」を用いて、改めることを意味する「革」と、「黄牛の革」との意味をか

『次第禅門』の研究(十二)(大野・武藤)

け合わせて説く。いまは、赤塚忠氏の訳によれば、次の通りである。

己の日であれば、孚があつて元いに亨る。貞しく

しているのがよろしい。悔いがなくなる。

象伝には、「革は、水と火とが互いに滅ばしあうさまである。また末の女と仲の良い女とが一緒に住んでいるながら、その心が合わずに争うのである。されば革という。(中略)沢の中に火のあるさまが、革である。君子はこれに則つて、新たに曆を制定して、人々のその業務に励むべき時の定めを明らかにするのである」と。黄牛の革でしっかりと締め固めたさまである。

己の日に革める。自分から進んで征けば、吉であつて、何の咎もない。

自分から進んで征くのは、凶である。貞しくしていても厲い。革命の謀を三度も修整整えれば、孚がある。

とあつて、革命を肯定して、その実践の容認を説いている。

北宋中期の沈括(一〇三二—一〇九五)が著わした随筆集の『夢溪筆談』巻第十九・器用の章には、牛革について説く。いまは、梅原郁氏の訳によれば、次の通りである。

昔のやり方では、牛革で矢を入れる筒である矢服を作

『次第禪門』の研究(十二)(大野・武藤)

り、横になる時は枕にする。なぜならば、矢服の中は空洞で、地面につけて枕とすれば、数キロ以内の人や馬の声は、全て聞こえるからである。つまり矢服は、中が空なので、音声をよく傍受できるのだ。

とあって、牛革で作られた矢服は、中が空洞になっているので、野戦時には枕のように地面に押しつけて耳を当てる、潜水艦のソナーのように、敵軍の動きを知るための役割を果たすとある。『夢溪筆談』は、智顛在世時よりはるかに時代を下るが、牛革は今日のような鞆やベルトなど以外にも、様々な用途に用いられたことが分かる。

〔赤塚忠訳『書経・易経(抄)』中国古典文学大系第一卷(四九五―四九七頁、平凡社、一九七三年六月)。今井宇三郎著『易経』中巻・新釈漢文大系第二四巻(九六五―九八一頁、明治書院、一九九三年一月)。梅原郁訳『夢溪筆談』第二巻・東洋文庫三六二(二〇五頁、平凡社、一九七九年九月)。〕

(27) 順・逆の次第に入・出し、諸禪を薰じて、定と観とを分明に純熟し、功徳を増益せしむるがゆえなり。順・逆は、逆順と同義。道理に従うことと、背くことをいう。

「次第」は、定められた順序、順序に従うことをいう。

「入・出」は、入ることと出ること、行きつ戻りつすることをする。

「諸禪」は、師子奮迅三昧を構成する、四禪・四空処定・滅受想定の九種類の禪定である。「九次第定」の一々をいう。

「定と観」は、「定」は、先に「有漏法」として説いた四禪・四無量心・四空処定からなる十二門禪のことをいい、「観」は、先に「亦有漏亦無漏禪」として説いた六妙門・十六特勝・四念処・通明観の四種類をいう。

「分明」は、明らかなこと、明瞭なこと、判然とすることをいう。

「純熟」は、十分に熟すること、よく和らぎ和むことをいう。

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

「増益」は、「ぞうやく」と訓む。利益を増やすこと、増して加えることをいう。

(28) 次に、修禪を明かさば、修禪はすなわちこれ超越三昧なり。諸禪のなかにおいて、超越して入・出し、無礙自在に解脱を得んがためのゆえなり。修禪は、「じゅうぜん」と訓む。観・練(鍊)・薰(熏)・修からなる四種禪のうち、最高位の第四禪をいう。

「超越三昧」は、「ちようおつぎんまい」と訓む。

先に検討した「薰禪」の修行法である師子奮迅三昧が、四禪・四空処定・滅受想定の九種類の禪定である。「九次第

定」の二つについて、初禪から第二禪へ、第二禪から第三禪へと、順番通りに実践したり、また逆に、滅受想定から非有想非無想定へ、非有想非無想定から無処有処定へと、禪定の浅深のレベルを一段階ずつ下げる修行法である。

今、検討する修禪の修行法である超越三昧は、四禪・四空処定・滅受想定からなる「九次第定」を、散心から初禪に入った後、初禪から一足飛びに、九次第定の上位から第二位の非有想非無想定に入り、非有想非無想定から滅受想定へ直接入り、滅受想定から第二禪に還る。第二禪から滅受想定に直接入り、滅受想定から第三禪に直接入る。第三禪から滅受想定に直接入り、滅受想定から第四禪に直接入る。逆に、滅受想定から心の落ち着かない散心へ直接入り、非有想非無想定から散心へ直接還るなどする。このように超越三昧は、「九次第定」を基本としつつも、「薫禪」の修行法である師子奮迅三昧の禪定の内容とは、次元を異にしている。詳しくは、参考を参照されたい。

「諸禪」は、超越三昧を構成する、四禪・四空処定・滅受想定の種類別の禪定である「九次第定」の一々をいう。

「超越して入・出し」は、超越三昧を実践して入ることと出ること、行きつ戻りつすることをいう。

「無礙自在に解脱を得る」は、束縛される妨げがなく、心が平安な状態を体得することをいう。

『次第禪門』の研究(十二)(大野・武藤)

参考——「超越三昧」について

超越三昧は、頂禪とも、超定とも、超等至とも、超禪とも、超越ともいう。

普通、四禪・四空処定・滅受想定からなる「九次第定」の禪定を実践する場合は、階段を一段ずつ登るように、初禪から第二禪へ、第二禪から第三禪へとレベルを上げていき、最終的に滅受想定まで実践する。

しかし、超越三昧の場合は、散心から九次第定の最下位である初禪に入った後、上位から第二位の非有想非無想定に入り、非有想非無想定から滅受想定に入り、その後初禪に還る。続いて、初禪から滅受想定へ入り、滅受想定から第二禪へ還り、第二禪から滅受想定へ入り、滅受想定から第三禪へ還るというように、修行者が今、実践している禪定のレベルから、最終的に目標とする滅受想定まで、一気呵成に飛び越えて入りながら、九次第定の階位を一段ずつ上げていく禪定をいう。これが「超入」の在り様である。

超出では、普通、「九次第定」を実践する場合は、最上位の滅受想定から始まり最下位の初禪までを、階段を一段ずつ降りるように実践するが、超越三昧の場合は、滅受想定から、禪定に入る以前の段階で心が落ち着いていない散心へ、非有想非無想定から散心へと、一気呵成に入るこ
とができる。

『次第禪門』の研究(十二)(大野・武藤)

例えていえば、超越三昧は、五五二、六キロメートルある東京駅と新大阪駅の間を約二時間三十分で結ぶ、東海道新幹線の「のぞみ」号が、品川や新横浜や名古屋や京都といった主要な駅のみにはか停車しないように、九次第定を構成する一々の段階について、途中の段階を通過して、禅定の各段階を行き来することができる。

智顛は、『法界次第初門』卷中之上の「超越三昧」の項(『大正藏』四六・六七九c一六八〇a)で、超越三昧を「超入」と「超出」に分類して説いている。しかし、いまは智顛が同書を説く際に参照したと考える『大品般若経』卷第二十・撰五品第六十八丹品六度相摂品(『大正藏』八・三六八b-c)の文を引用する。

この菩薩は、師子奮迅三昧に依つて、超越三昧に入る。いかにが超越三昧となすや。「須菩提よ、菩薩は欲を離れ、諸悪・不善法を離れ、有覚有観、離生喜樂、初禪に入り、初禪より起ちてないし非有想非無想処に入り、非有想非無想処を起ちて滅受想定に入り、滅受想定を起ちて還つて初禪に入る。初禪より起ちて滅受想定に入り、滅受想定を起ちて(第)二禪に入る。(第)二禪を起ちて滅受想定に入り、滅受想定を起ちて(第)三禪に入る。(第)三禪を起ちて滅受想定に入り、滅受想定を起ちて(第)四禪に入る。(第)四禪を起ちて滅受想定に入り、滅受想定を起ち

て空処(定)に入る。空処(定)を起ちて滅受想定に入り、滅受想定を起ちて識処(定)に入る。識処(定)を起ちて滅受想定に入り、滅受想定を起ちて無所有処(定)に入る。無所有処(定)を起ちて滅受想定に入り、滅受想定を起ちて非有想非無想処(定)に入る。非有想非無想処(定)を起ちて滅受想定に入り、滅受想定を起ちて散心の中に入る。

散心の中を起ちて滅受想定に入り、滅受想定を起ちて還つて散心の中に入る。散心の中を起ちて非有想非無想処(定)に入り、非有想非無想処(定)を起ちて還つて散心の中に住す。散心の中を起ちて無所有処(定)に入り、無所有処(定)を起ちて散心の中に住す。散心の中を起ちて空処(定)に入り、空処(定)を起ちて散心の中に住す。散心の中を起ちて第四禪の中に入り、第四禪の中を起ちて散心の中に住す。散心の中を起ちて第三禪の中に入り、第三禪の中を起ちて散心の中に住す。散心の中を起ちて第二禪の中に入り、第二禪の中を起ちて散心の中に住す。散心の中を起ちて初禪の中に入り、初禪の中を起ちて散心の中に住す。この菩薩摩訶薩は、超越三昧に住して、諸法の等相を得。これを菩薩の般若波羅蜜に住して、禪那波羅蜜を取るとなす。」

とある。

前述のように、智顛は『法界次第初門』において、超越三昧を「超人」と「超出」に分類して説くが、このうち初禪から滅受想定へと上がっていくのを「超人」といい、滅受想定から散心へと下がっていくのを「超出」と規定している。

いまは『大品般若経』ないし『法界次第初門』に説く、「超越三昧と九次第定」の関係を図式化すれば、次頁のようになる。

(29) これをもって、『大品経』にいわく〓「大品経」は、鳩摩羅什(三四四―四一三・三五〇―四〇九)訳の『大品般若経』全二十七巻をいう。

(30) 菩薩摩訶薩は、般若波羅蜜に住して、禪波羅蜜を取る。諸仏の三昧を除く。余の一切の三昧に入り、もしくは声聞の三昧、もしくは辟支仏の三昧、もしくは菩薩の三昧、みな行じ、みな入る〓「菩薩」は、三乗の一つ、十界の一つである。大乘仏教では、在家・出家を通じて、発心して仏道を実践する人を行い、大乘仏教の理想像とされた。自ら仏の悟りである無上菩提に向かって、六波羅蜜を修行実践しつつ(上求菩提・自利)、他の人々を救済(下化衆生・利他)し、未来に仏の悟りを開こうとする自利利他円満の人をいう。

「摩訶薩」は、サンスクリット語のマハー・サットヴァ

『次第禪門』の研究(十二)(大野・武藤)

の音写で、大士、大有情などと訳される。一般的には、菩薩の尊称、大菩提を求める者の通称で、偉大な人、偉大な志をもつ者、優れた人という。『般若経』などの仏典では、菩薩を修飾する言葉として、菩薩摩訶薩と続けて表記され、無上菩提を求めめる大乘の修行者、偉大な修行者を意味する。

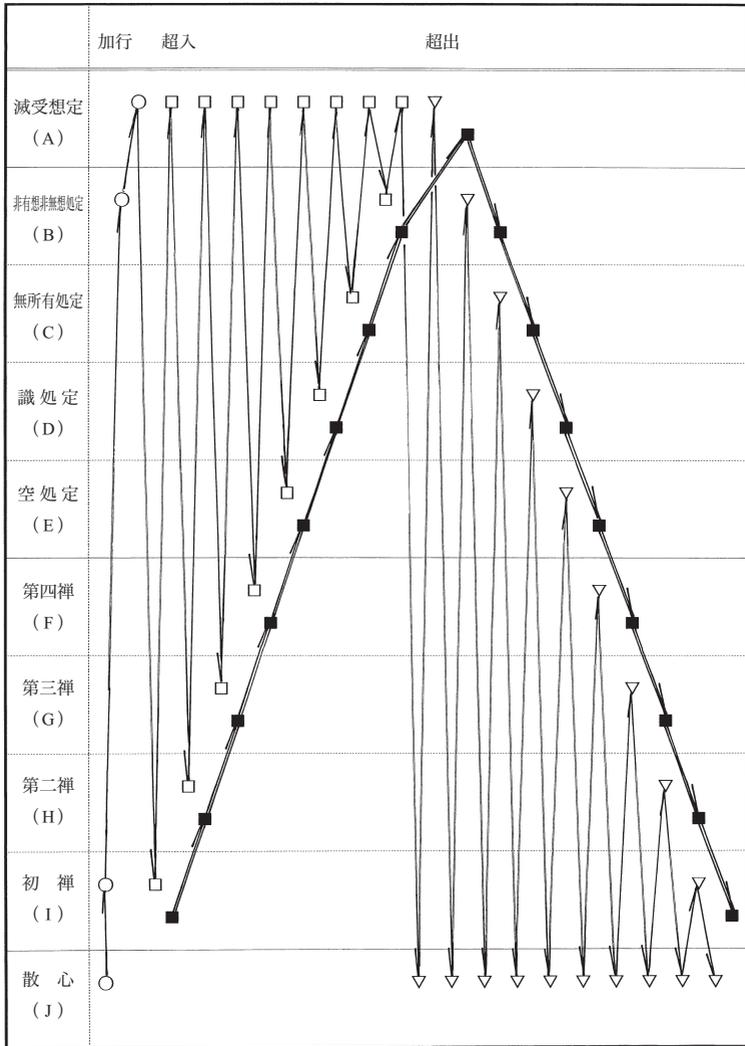
「般若波羅蜜」は、六波羅蜜や十波羅蜜の一つで、智慧波羅蜜ともいう。あらゆる事象の不生不滅を確信する智慧、あらゆる事象の存在のあり様を明らかに見抜く深い智慧をいう。具体的には、主観と客観とを離れて平等にはたらく真実の智慧、対象を分析的に認識したり思慮分別することなく、対象を対象のままに対象と一体になって、存在するものがあるがままに観る智慧をいう。無分別智、無漏智と同義である。

「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・パラミターの音訳で、禪定波羅蜜とも、禪那波羅蜜とも、静慮波羅蜜とも、禅定とも、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。

「住する」は、般若波羅蜜によってものを見たり、考えたり、行動したりすることをいい、四六時中、般若波羅蜜がわたしの中に同居していることをいう。

「取る」は、自分の生き方にすることをいう。

◎師子奮迅三昧 (■で表示) と超越三昧 (○□▽で表示)



『次第禪門』の研究(十二) (大野・武藤)

「般若波羅蜜に住して、禪波羅蜜を取る」は、六波羅蜜の中から禪波羅蜜を選んで、実践することをいう。

「諸仏」は、もろもろの仏、あらゆる仏をいう。

「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で、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。禪定と同義である。

「諸仏の三昧」は、もろもろの仏が実践した三昧をいう。具体的には、仏が『華嚴經』や『法華經』といった大乘經典を説く際に、仏自身が入定した三昧をいう。すなわち、仏（毘盧舍那法身）が自身の悟りの世界をそのまま表現した『華嚴經』を説く際に、文殊菩薩や普賢菩薩などの対告衆を前にして入った「海印三昧」（『大正藏』九・四三四c）という深い三昧や、仏が『法華經』を説くのに先立って、結伽趺坐のまま入定した「無量義処三昧」（『大正藏』九・二b）などをいう。

「諸仏の三昧を除く」は、『般若經』は菩薩の教えであり、仏の三昧は説いていないことをいう。

「余の一切の三昧に入る」は、諸仏の三昧を除いた、声聞の三昧や、辟支仏の三昧や、菩薩の三昧からなる全ての

『次第禪門』の研究（十二）（大野・武藤）

三昧に入ることをいう。

「声聞」は、声聞乗ともいう。三乗の一つ、十界の一つである。声聞は、元々は仏の教えを聞く人の意味で、広く仏弟子の意味に用いられたが、後に大乘仏教では、自分の悟りのみを求める独善的な修行者を指すようになり、縁覚と並んで二乗と貶称され、仏となることができず人となされた。具体的には声聞乗は、仏教徒のうちで、宗教上の素質や能力や性質など機根が低い下根であり、四諦・八正道の教えによって修行し、四沙門果の最高位である阿羅漢果に至ることを最高の目的とし、灰身滅智の無余依涅槃に入る存在をいう。

「声聞の三昧」は、声聞乗が実践する三昧をいう。具体的には、後出の「三十七品、空・無相等の三三昧、四諦、十六行」の一々をいう。

「辟支仏」は、三乗の一つ、十界の一つである。辟支仏は、師なく自ら一人で覚るから独覚乗とも訳され、また縁覚乗とも呼ぶ。十二因縁を観じて迷いを断ち、覚りに至るから、あるいは仏の教えによらないで、落花飛葉などの外縁を観じて、十二因縁の縁起の理法を覚り、寂靜な孤独を好んで説法教化をしないとされる一種の聖者をいい、専ら自力行に生きる境地をいう。後に大乘仏教において、声聞とともに二乗と貶称された。

「辟支仏の三昧」は、辟支仏が実践する三昧をいう。具

『次第禪門』の研究(十二)(大野・武藤)

体的には、後出の「十二因縁三昧」をいう。

「菩薩の三昧」は、菩薩が実践する三昧をいう。具体的には、後出の「自性禪等」をいう。

「みな行じ、みな入る」は、全ての修行法を含み、網羅することをいう。

なお、「菩薩摩訶薩は、般若波羅蜜に住して、禪波羅蜜を取る。諸仏の三昧を除く。余の一切の三昧に入り、もしは声聞の三昧、もしは辟支仏の三昧、もしは菩薩の三昧、みな行じ、みな入る」に似た表現が、『大品般若経』巻第二十・撰五品第六十八丹品六度相撰品にある。すなわち、「須菩提、仏に問う。」世尊よ、いかんが菩薩摩訶薩は、般若波羅蜜に住して、禪那波羅蜜を取るや、と。仏言わく、菩薩は、般若波羅蜜に住して、諸仏の三昧を除きて、余の一切の三昧、もしは声聞の三昧、もしは辟支仏の三昧、もしは菩薩の三昧に入り、みな行じ、みな入る」(『大正蔵』八・三六八a)とある。ここでは、『大品般若経』の文を、智顛が引用したものと考えられる。

〔現代語訳〕

次に、対象のすがたを、智慧をもって観察し明らかに知る「観禪」の第五は、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、五官の欲を克服して、貪りの心を除く「八勝処」を明らかにする。

八勝処の修行法は、それを構成する「内有色相外観色しょう、にやくうにやくはく、ぜみょうしょうちしょうけん少、若好若醜、是名勝知勝見」から始まり「白勝処」に至る各禅定を一つずつ実践して、自由自在の境地を体得する。

「観禪」の第六は、青・黄・赤・白・地・水・火・風・空・識の十種類のそれぞれが、三界のあらゆる場所に広く行き渡っていると観じる「十一切処」を明らかにする。

「十一切処」は、一切処のそれぞれの段階で、必要に応じて先に実践した「八背捨」や「八勝処」の修行法に戻り、その段階の悟りの境地を足場にして、青一切処から風一切処までの色を觀察し、宇宙世界は青一色、黄一色、赤一色、白一色、地一色、水一色、火一色、風一色であると觀察し切つて、一切処は固定的不変的な独自の実体がない空であり、虚空と識には執著すべきものは何もないという境地に至る修行法である。

この十一切処を構成する禅定を一つずつ実践するのは、

菩薩の修行者の心を物質と精神との束縛から解き放ち、三界の煩惱を厭い嫌って断じ滅するためである。

このようにして、九想・八念・十想・八背捨・八勝処・十一一切処と、行行次第を行きつ戻りつして、継続して修行実践し続け、積み上げることによって、修行者は、人が本来具える先天的な潜在能力であり、無礙自在なはたらきを発す「六神通」を自然に開發し、身に具えていく。

このように九想・八念・十想・八背捨・八勝処・十一一切処・十四變化・六神通からなる行行次第は対象となる己の心を觀察し、対象に対する執著心を対治する觀禪の修行法を全て網羅している。

次に、よく鍛え練って精巧な禪にする「練禪」の修行法を明かせば、四禪・四空処定・滅受想定の九種類の禪定が、智慧が深まることによって順序次第に、一定から一定へと進み入る「九次第定」である。

以上を合わせると、「有漏法」の項で説いた四禪・四無量心・四空処定からなる十二門禪の「定」と、「亦有漏亦無漏禪」の項で説いた六妙門・十六特勝・四念処・通明觀からなる四種の「觀」とからなる二種の禪は、対象に執著

する自我心の束縛を離れて、心意識の運転を柔軟にする修行法である。

修行者が、四禪から始まり、四念処と通明觀に至る様々な禪定を修行実践すると、心意識は、徐々に対象にとらわれることなく、広がっていく。

また、色界の初禪の段階である有覺有觀三昧や、色界の中間地の段階である中間禪の別名である無覺有觀三昧や、色界の第二禪以上の段階である無覺無觀三昧も、みな練禪の修行法を網羅している。

次に、蒸してあぶり続ける熏熟のように、智慧を開發するために、禪を精魂込めて実践して、最終的にはあらゆる物事に精通して、變幻自在な姿を開顯することができる「薰禪」の修行法を明らかにする。薰禪を具体的にいえば、衆生の素質に應じる威力を現わし、外道や二乗という小獸を畏伏させる師子奮迅三昧である。

修行者が、師子奮迅三昧を構成する四禪・四空処定・滅受想定の九種類の禪定である「九次第定」の一つについて、初禪から第二禪へ、第二禪から第三禪へと、順番通りに実践したり、また逆に、滅受想定次第定から非有想非無

想定次第定へ、非有想非無想定次第定から無処有処定次第定へと、禅定のレベルを一段階ずつ下げていく。

このように実践していくと、四禅・四無量心・四空処定からなる十二門禅の「定」と、六妙門・十六特勝・四念処・通明観の四種類からなる「観」との違いが明らかになり、功德を増やすことができる。

次に、観・練・薰・修からなる四種禅のうち、最高位である「修禅」の修行法を明らかにする。

先に検討した「薰禅」の修行法は、師子奮迅三昧である。師子奮迅三昧は、四禅・四空処定・滅受想定の九種類の禅定である。「九次第定」の二つについて、初禅から第二禅へ、第二禅から第三禅へと、順番通りに実践して修行の段階を登り、逆に、滅受想定から非有想非無想定へ、非有想非無想定から無処有処定へと、禅定のレベルを一段階ずつ下げていく修行法である。

今、検討する修禅の修行法である超越三昧は、「九次第定」を構成する四禅・四空処定・滅受想定の二つの段階を一気呵成に飛び越えて、初禅から滅受想定へ入ったり、第二禅から滅受想定へ入ったり、逆に滅受想定から心の落ち

着かない散心へ入ったり、非有想非無想定から散心へ入ったりと、自由自在に禅定の段階を行き来する修行法である。

菩薩を目指す修行者が、超越三昧を実践する理由は、超越三昧を構成する「九次第定」の二つの禅定の段階において、入ることと出ることを繰り返して、心意識の運転を止めて、対象に執われない心を体得するためである。

従って、『大品般若経』巻第二十・撰五品第六十八丹品六度相摂品には、仏が須菩提に対して、次のように説く。

菩薩摩訶薩は、六波羅蜜の中から般若波羅蜜を選び取って自分の生き方にし、いついかなる時や場所や場面においても、心を禅波羅蜜に置いている。

しかし、菩薩摩訶薩が実践する禅波羅蜜の修行法の内容は、諸仏が大乗經典を説く際に実践した「海印三昧」や「無量義処三昧」は除かれるが、声聞や辟支仏や菩薩の三乗が、実践しなければならない全ての修行法は、含まれている。

と。