

智顛の漸次止観にみられる 二種の側面

新 田 雅 章

天台大師智顛のいう「漸次止観」とは、智顛自身によって示された、宗教的実践の一切の形式を統括する頓・漸・不定の三形式のうちの一つであり、それは周知のごとく『次第禪門』の中で採用された、前期時代の智顛の実践観を特徴づける実践形式にはほかならない。漸次止観の実践形式の特徴は、一口にいて宗教的真理の観得を一定の時間の相のもとで理解してゆく形式として示されえようが、それだけでは十分とはいえない。というのは、真理の観得が一時（頓）に行いえず、漸進的に遂行されねばならないという想定が、次のいずれの実践観に支えられているかによって真理の漸次的観得という形式にも相違がみられるからである。すなわち実践主体は宗教的真理の顕現に不可欠な条件を自らの身心の上に準備する必要がある、しかもそのためには一定の時間と段階的準備とを要するという実践観のもとでは、実践主体の姿勢を真理の顕現に必要な形へと変えてゆくことが最大の関心事とされるのに対し、真理それ自体は自らを開示するにあたってその分有しか示さないがために、実践主体はその都度示される究極的真理の分有を逐一観得しつつ、最終的に究極的真理を修得してゆかねばならないという実践観のもとでは、真理の全貌が開示される過程に登場してくる真理の分有を逐一凝視する態度が尊重されてくるであろう。漸次止観と一口にいても、その形式には大きくみてこのような相違がみられるのである。本稿では、智顛のいう漸次止観が基本的にどのような実践姿勢を有する実践形式であるかを少しく考えてみたい。

—

『次第禪門』に示された実践形式がいわゆる漸次止観であるといわれる所以は、根本四禅にはじまる各種の禅法を浅きものから深きものへと段階的に修めつつ、幽遠なる禅定の境地を顕ならしめようと意図する智顛の態度に由来している。

明禪門，禅定幽遠，無由頓入 必須從淺至深¹¹

として示される態度，すなわち幽遠な禅定の境地は速やか（頓）に開示されえず，したがってそれは必ず浅きより深きへと漸進的に窮められなければならないという実践観が，漸次止観を成りたたしめているわけである。

ところで漸次止観をただ浅きより深きへと展開される修禅形式と理解するだけではいまだ漸次止観の構造上の特質を明らかにしたことはない。漸次止観の構造を明らかにするためには，先にことわったごとく浅きより深きへと修せられる修禅がいかなる実践姿勢を担った実践形式として展開されているかという修禅の基調との関係から考察されなければならない。

具体的にいえば「必ず須く浅きより深きに至る」形で修せられる『次第禪門』の修禅様式がいかなる意図のもとに構成されるにいたったかという問題が明白にされねばならない。すなわち，根本四禅にはじまる各種の禅法を浅きものから深きものへと漸次修めてゆく『次第禪門』の修禅体系は慧思の修禅体系の基本形式を整序する形で構成されてきたのである¹²が，このような様式が『次第禪門』の修禅形式の基本として導入された理由がどのようなところにあるかを見極める必要があるのである。真理の顕現には満されるべき条件があるがために，真理の顕現を可能にする条件を実践主体の中に醸成してゆく目的で漸進的な修禅形式が採用されたのか，それとも真理の全貌は段階的に浅きものから深きものへという形でしか示されえず，しかも究極的真理の観得にはその都度顕になる真理の分有を熟視する必要があるとの考えにもとづき漸次止観的修禅形式が採用されたのかを明らかにしなければならないのである。

『次第禪門』の中で確立された修禅体系は，その骨格を示すと「世間禅」

に属する根本四禪・四無量心・四無色定を修しおえ、次で「亦世間亦出世間禪」相当の六妙門・十六特勝・通明観を、その後「出世間禪」に包摂される九想・八念・十想・八背捨・八勝処・十一切処・六神通・十四変化・九次第定・三三昧・師子奮迅三昧・超越三昧のそれぞれを逐一修め、更にこのあと四諦・十六行・十二因縁等の出世間禪所撰「縁理無漏禪」を修し最終的に法華三昧等の「非世間非出世間禪」を修してゆく構成となっている（但し『次第禪門』では「出世間禪」縁理無漏行以降の禪法に関する説明は行われていない）。それでは四禪にはじまる各種の禪法はどのような修禪目標を担った禪法なのであろうか。

『次第禪門』の修禪体系のもとでは上記のようにきわめて多くの禪法の修習が要請されているが、しかしこれらの禪法の相互の間には、修証（禪法の修習を通して開示される真理）の観点からみてある特別の関係が貫かれている。「世間禪」所撰の四無量心以下、修禪の質の点で最も高い禪法と規定される「非世間非出世間禪」までもが、修禪体系の最初に位置づけられている「世間禪」第一・根本四禪の修禪姿勢によって、その実践目標を本質的に規定される関係におかれている。すなわち四無量心以下のすべての禪法は根本四禪の開示する無自性（Niḥisvabhāva）・空（Śūnya）なる真理を、行者（実践主体）のより確実な証得内容とするために修禪体系の中に組みこまれた禪法にほかならない⁽³⁾。四禪とその他の禪法との間にはこのような関係が貫かれ、『次第禪門』所撰の禪法の修禪姿勢の基調が四禪の修禪規約の中に象徴的に示されてくる。そこで以下、『次第禪門』所撰のすべての禪法に実践目標の指針を与える根本四禪の修禪規約に注目しながら、修禪を通して志向される具体的な修禪境地を明らかにしたい。

（根本四禪の修禪姿勢—特に初禪について）

根本四禪の修禪上の基本的姿勢は四禪の第一・初禪の修習方法を説明する項目の中に端的にのべられている。初禪の修習方法やそれを行ずるものの心がまえについてのべた項「明修習」の部分で、初禪は「息」の入出を

数える方法を「行」の具体的方法として展開される禅法であり⁽⁴⁾、しかもそれは身心を軽利ならしめるところから始まって貪恚（煩惱）の生起をも止息せしめる実践形式である、と説明されている。

出る息を数える方法は身体の根源（氣）⁽⁵⁾を落着かせ、身体の安定をもたらし、身心ともに軽利なる状態を現出せしめる。

明用息不同者，一師教繫心数出息，所以者何，数出息則氣不急，身不脹滿，身心輕利，易入三昧⁽⁶⁾

このような出息を数える方法の説明について入息を数える方法に具わる実践的効能についての説明が与えられる。

何故爾数入息，一者易入定隨息内歛故，二断外外境故，三易見内三十六物故，四身内輕盛故，五内実息貪恚故⁽⁷⁾

入る息を数える方法が採用される理由を説明する形で智顛は入る息を数よむ方法の実践的効能をのべている。入息の数を数える方法は「定」に入ってから内省する姿勢を醸成し、外境（環境）によって誘発される身心の動揺を超克する道を教え、身体の三十六物（身体の構成要素）の検索を可能にし身体の状態を軽快ならしめ身に力満つる感じを与え、貪恚（煩惱）の止息をもたらす等の実践的効果を修するものに招来せしめる、というのである。

ところで息の出・入を数える方法を介して修せられる初禅の実践的効能はこれだけにとどまらない。以上のような実践的効能をもった修禅結果は「五支」と呼ばれる新たな功德（実践的結果）を招来せしめる、といわれている。

従来経験しなかったすぐれた境地の存在に触れ「心大いに驚悟」して、初めて覚えた「初心の覚悟」としての「覚」⁽⁸⁾が、ついでその境地を更に究尽しようと意志する心としての「後細心分別」たる「観」⁽⁹⁾が、その後新たな境地に接して悦ぶ「慶悦の心」としての「喜」⁽¹⁰⁾が、それぞれ狂胎し、しかもそれだけにとどまらず、更に初めて経験した境地のために心安らぎ、安穩な気持を味わう「恬澹の心」としての「楽」⁽¹¹⁾が、最後に安穩な心が更に深められ「定住寂靜」な心の保持を可能にする「寂然不散」

なる心としての「一心」⁽¹²⁾ が、順次獲得されてくる。

ところで、ここでわれわれが注目しなければならない点は、息の出・入を数える方法を通して実践主体の身・心の上に実現される種々の実践的結果の獲得が無自性・空なる究極的真理の顕現と不可分に結びつけられている関係である。初禅・二禅・三禅・四禅を修しおえた後で、根本四禅全体の究極的修禅目標が「空」なる諸法の実相を観得するところにある⁽¹³⁾と説明されているが、こういった説明は初禅の修習においても無自性・空の修得が修禅の究極的目標とされている関係を物語っている。初禅の究極的修禅目標が以上のように無自性・空の修得にあるとすれば、息の出・入を通して身・心の上に実現された先の種々の実践的結果の醸成は、ひとえに無自性・空なる究極的真理の顕現のための不可欠な条件である、とみることができる。息の出・入を数えるという方法を介して獲得された、「気不急」「身不脹満」以下の諸事態は、身心両部門にわたって要求された、無自性・空なる真理の観得のための不可欠な条件にほかならないのである。

このようにみてくると『次第禅門』の修禅体系のもとでは究極的真理の開示のために必要な条件を醸成してゆく姿勢が、修禅体系の全体を貫く基本的な実践姿勢として了解されている、とみることができる。初禅が根本四禅の第一であり、しかも先に指摘したように根本四禅がそれ以外のすべての禅法の修禅目的を規定する関係にあるだけに、初禅にみられる、究極的真理の顕現のために必要な条件を実践主体の上に実現しようとする修禅姿勢は、それ以外の禅法の修禅姿勢にあっても例外なく継承されている、と推測できるわけである。

根本四禅の第一・初禅の修禅姿勢のみを手がかりとして漸次止観の修禅形式の性格を結論づけることは、早急の譏をまぬがれえないが、初禅の修禅姿勢に関する説明は、『次第禅門』にいう漸次止観なる修禅形式が究極的真理の顕現のための条件を実践主体の上に漸進的に醸成してゆくことを目指す実践形式であることを示唆しているように思われる。

（二禅の修禅目標）

『次第禅門』に示された智顛の実践姿勢を明らかにするためには、二禅

以下の禅法の修禅目的にも注目しなければならない。二禅は初禅において成立した五種の功德、覚・観・喜・楽・一心のうちの覚・観を超克したところに成立する禅法であり⁽¹⁴⁾、それは覚・観を対治して「皎潔分明として、一垢穢有ることなき身・心（「内浄」⁽¹⁵⁾）と「悦慶無量」なる「喜」⁽¹⁶⁾と「恬澹悦怡綿綿美快」を受ける「楽」⁽¹⁷⁾と「一心不動」なる心としての「一心」⁽¹⁸⁾とを实践主体の身・心の上に実現する禅法である、と規定されている。

二禅のこのような成立契機と修禅目標とは二禅の实践姿勢の所在を、ひいては本稿の課題である漸次止観の構造上の特質をも明らかにしてくれる。

譬如人大極安隱睡眠時，若有喚呼聲，其心大惱亂。攝心入禪時，以覺觀為惱，是故除覺觀⁽¹⁹⁾

との一節の中で「覚観を惱と為すを以って、是の故に覚観を除かん」といわれ、「煩惱」性のゆえに対治、破除されるべき初禅の覚・観と二禅の第五支にみられる「一心不動」な心としての「一心」を希求する態度とを対照させてみると、二禅の修習の直接の目的が、煩惱の除去と寂静不散の心の確立にあることが知られてくる。

このような二禅の修禅姿勢はその修習方法をのべる項目「修行」の第一項「修行方法」の中でも明白に説かれている。初禅の覚・観の厭離が要請されねばならないのは、それらがそのあと生起する喜・楽を麁（不完全なもの）たらしめ、⁽²⁰⁾ しかも二禅の「内浄」を損わしめる⁽²¹⁾ からであり、したがって禅法を修するものは(一)不受不著、(二)訶責、(三)観析の三方法を用いて覚観を離れる必要がある⁽²²⁾ という説明も、二禅の修禅姿勢の性格を語ってくれている。

「煩惱」性を本質とする覚・観が除去される必要があり、しかもその除去にあたっては取著することなき態度としての「不受不著」が第一に要請されねばならないという覚・観の対治理由とその克服方法についての見解は、執著的態度の排除が無自性・空なる真理の顕現のための前提となっている関係を物語っている。

このように二禪の修習に際しては無執著の態度の確立とそれにもとづく不動な心の生起が目的とされているわけであるが、このような修禪姿勢は無自性・空なる真理の顕現のために身・心の安定を目指した先の初禪の修禪姿勢と基本的に異なるところはない。初禪を通して打ちだされた、真理の顕現に不可欠な条件をつくりだそうとする実践姿勢が二禪へと継承されそれに向って新たな努力が傾注されようとしている、とみることができよう。智顛は無自性・空なる真理の顕現に必要な条件を実践主体の上に現出せしめる意味あいから、各種の禪法の修習を要請している、といえよう。

（三禪の修禪目的）

さて、二禪に続く三禪の修禪姿勢も初・二禪のそれと基本的に異なるところはない。三禪の修習方法を解説するにあたって智顛は、二禪の棄捨されるべき理由をのべると同時に、二禪に代って三禪が修せられねばならない事情を明らかにしているが、そこに示される一連の説明の中に、当面の課題である三禪の修禪姿勢の性格及び漸次止観の構造上の特質が説示されている。

まず智顛は、二禪が捨棄されるべき理由を次のようにのべる。

此二禪定，雖從内淨而発，但大喜勇動，定不牢固，類如前説，但誑心念著安隱処，如人知婦是羅刹女，則棄之。不生戀者，一心專念三禪功德。爾時即捨大喜乃与默然⁽²³⁾

二禪の「喜」支は一面、羅刹女（Rāksasi＝悪魔）に通ずる性格を有しているがゆえに捨棄されるべきであり、「戀著を生ぜず、一心に三禪の功德を專念」すれば、その超克は可能となるという上記の説明は、二禪の場合同様、著心の対破を修禪の基本的姿勢とする三禪の特徴をのべたものである。喜が比喩的に羅刹女にたとえられ、しかもその捨棄が要請されているといった事態は、喜の執著的性格を露呈させながら、一方において執著性の排除が真理の顕現にとって不可欠の条件であることをも間接的に示唆せんがためであった、と考えられる。著心の超克を目指す三禪の修禪姿勢と無自性・空の観得という根本四禪全体の修禪目標とを対照させるとき、三禪における喜の棄捨が無自性・空なる真理の顕現を可能にする条件を満

たす目的で遂行されている関係が明らかとなろう。喜が元来執著的存在でありそれは常に宗教的真理の顕現にとって障害となるとの想定が智顛にみられることは、喜の捨棄にあたって採られた三形式⁽²⁴⁾ (一)不安, (二)訶責, (三)観心からも知られるところである。三方法のうちの第一「不受」に象徴的に示されているように、受（知覚）の対象は存在しないと了解する態度が、喜の障の捨棄を可能にしてくれるわけである。

このようにみえてくると、三禪の修禪目標も初・二禪の場合と同じように無自性・空なる宗教的な究極の真理の顕現を促すための条件を醸成してゆくところにおかれていることは明らかである。初・二・三禪は真理の顕現に必要な執著的姿勢の棄捨を身・心の上に成就する目的で要請された禅法にはほかならないわけである。これらの考察から、漸次止観は真理の顕現のための不可欠の条件を漸次実現してゆく実践形式である、と規定して間違いないといえよう。しかし根本四禪の第四・四禪の修禪目的の所在を問わずして即断は許されない。

（四禪の修禪目的）

根本四禪の第四・四禪の修禪姿勢も初・二・三禪のそれと比べこれまた変わるところはない。四禪の成立を促す契機は、三禪の修習を通して確立してきた楽支の執著的性格にあるといわれているところからも上記の事情は明らかであろう。三禪の成立を介して胚胎した「楽」が苦であり、厭離されねばならないといわれるのは、つぎの説明にみられるように楽に内在する執著的性格に由来している。

若能知楽患，見大動大安。…（中略）…初欲得楽，一心勤求，大為辛苦。既得守護愛著，是亦為苦。一旦失壞，則復受苦。……第三禪中樂無常動故苦。又此樂法，覆念令不清淨。行者既深見三禪樂大苦之患，應一心厭離求四禪種不定動⁽²⁵⁾

三禪の楽は守護愛著を本質とするために苦であり、それゆえに楽支は対治されるべきである、というのである。

楽の根源が執著に根ざすがゆえに対治が必要であると考えられていることは、楽の対治方法からも知られる。楽の呵棄は二・三禪の場合と同じよ

うに、(一)不著・(二)訶責・(三)観析の三形式に従ってなされるといわれる⁽²⁶⁾のであるが、この種の様式の採用は楽の執著的性格を如実に物語っている。

四禅の修禅目的とされる楽の呵棄は、二禅による初禅の覚・観の対治三禅による二禅の喜の対破と本質的に同一趣旨の上に立つことは論をまたない。覚・観・喜・楽のそれぞれは真理の顕現を妨げるがゆえに棄捨されるよう求められているのである。先に指摘したように四禅全体の終極の修禅目標が無自性・空なる唯一の真理の開示にある以上、根本四禅の第四・四禅の直接の修禅目標である楽の呵棄も根本四禅全体の最終的目標と不可分に結びついている点を看過してはならない。楽の呵棄は無自性・空の顕現のための条件と考えられているわけである。このようにみえてくると、根本四禅の第四・四禅の修習においても真理の顕現のために不可欠な条件を満たす目的で執著心を本質とする楽の対治・破除が目指されている、ということができる。楽の対治を介して「明鏡のごとく不動，浄水のごとく波無く，諸の乱想を絶し，正念堅固」な境地が現出される⁽²⁷⁾といわれるが、このような乱想を超越した境地の確立こそ無自性・空なる真理の顕現のための条件にほかならないのである。

初禅にはじまり二禅・三禅・四禅と「漸次」修められてきた修禅は真理の顕現に必要な、不可欠な条件を満足させる目的で実修されてきている以上、『次第禅門』に提示された「漸次止観」の意味は真理の顕現にとって不可欠な条件を醸成するための実践形式である、といわれねばならない。したがって真理の分有を観得しつつ、最終的に真理の全貌を了解・修得する過程について漸次止観がいわれているのではないわけである。

『次第禅門』にあっては四禅以外にも数多くの禅法の修習が要請されており、四禅以外の禅法の修禅姿勢を捨象して漸次止観の意味を明確にしえないとも考えられようが、しかし先に指摘したように、そこに包摂されるすべての禅法はその修禅姿勢を根本四禅のそれによって規定される関係にあるだけに、諸の禅法の修禅姿勢は根本四禅の修禅姿勢の中に象徴的に詮表されている、とみることができる。四禅以外の各種の禅法も四禅同様、

無自性空の顕現のための条件を醸成する形で修せられる禅法にほかならない。四禅とその他の禅法との間にこのような関係がみられる以上、『次第禅門』で構想された「漸次止観」は真理の顕現に不可欠な条件を漸進的に実現してゆく実践形式である、と規定して間違いない。

注

- (1) 『次第禅門』一卷上，（大正蔵，46巻 476上）
- (2) 拙稿，「『次第禅門』を中心としてみた智顛の「法」認識をめぐる問題」（『東方学』第35輯所収）参照
- (3) 拙稿前掲論文，及び同じく拙稿，「智顛の実相認識にみられる前期的特徴」（『東方学』第37輯所収）参照
- (4) 「明所修法者，即是阿那波那為修習根本初禅之法。……第一所言阿那波那者此是外国語，秦言阿那為入息，波那為出息」『次第禅門』五卷，大正蔵，46巻508下）
- (5) 諸月大漢和辞典によると「氣」の意味として，つぎのような意味が示されている。
 1. 雲氣，空氣，天地間の自然現象等，
 2. いき（息），
 3. 身体の根元となる活動力，
 4. 元氣，万物の生成の根元力，
 5. ちから，いきほひ，以下宇宙の万有を生成する資料。これらのうち前後の文脈から考えると第三の意味が相応しいようにみられる。
- (6) 『次第禅門』五卷，（大正蔵，46巻，508下）
- (7) 『次第禅門』五卷，（大正蔵，46巻）508下）
- (8) 「覚者初心覚悟」（『次第禅門』五卷，大正蔵，46巻，511上），また「行者得初禅，未曾所得善法諸功德故，心大驚悟……如貧得宝藏大喜覚動心」（『次第禅門』五卷，大正蔵，46巻，511中）と説明されている。
- (9) 「観者後細心分別，名為観」（『次第禅門』五卷，大正蔵，46巻，511上）また「正念之心，思量分別」（同，511中）とある。
- (10) 「慶悦之心名為喜」（『次第禅門』五卷，大正蔵，46巻，511上），また「明喜支者，見細心分別思量，覚知十六触等微妙珍宝，昔所未逢，是以心喜慶悦」（同，511下）とある。
- (11) 「恬澹之心名為楽」（『次第禅門』五卷，大正蔵，46巻，511上），また「行者於敏喜已後，其心恬然。……楽法娛心，安隱恬愉，故名楽支」（同，511下）と説明されている。
- (12) 「寂然不散名一心」（『次第禅門』五卷，大正蔵，46巻，511上），また「一心支者，經久受楽心息，雖有覚触等事，而心不縁，既無分散，定住寂靜故，名一心支」（同，511下）とある。

- (13) 智顛は『大智度論』の説明に依拠して根本四禅が因縁によって生じた諸法の無自性・空なる事実を顕ならしめる禅法であることを詳述している。こういった根本四禅の修証事態については、先にあげた拙稿、「『次第禅門』を中心としてみた智顛の「法」認識をめぐる問題」参照。
- (14) 「譬如入大極安隱睡眠時，若有喚呼聲，其心大惱亂。攝心入禅時，以覺観為惱，是故除覺観。得入一識処，内心清浄故，定生得喜樂，得入此二禅」（『次第禅門』，五卷，大正蔵，46卷，513上）と心を乱す覺・観の二法は排斥され，それとともに喜・樂によって成りたつ二禅が生起すると説明されている。
- (15) 「所言内浄支者，既離覺観，依内浄心発定，皎潔分明，無有垢穢」（『次第禅門』五卷，大正蔵，46卷 513下）
- (16) 喜については次のような説明が与えられている。
 「喜支者，定与喜俱発，行者深心自慶……悦予無量故，名喜支」（『次第禅門』五卷，大正蔵，46卷 513下）
- (17) 「樂支者，行者受於喜中之樂，恬澹悦怡綿綿美快故，名樂支」（『次第禅門』五卷，大正蔵，46卷 513下），樂についてはこのような規定が与えられている。
- (18) 「一心支者，受樂心息既不縁定内喜樂，復不縁外念思想，一心不動故，名一心支」（『次第禅門』五卷，大正蔵，46卷，513下）
- (19) 『次第禅門』五卷，（大正蔵，46卷 513上）
- (20) 「知二法（覺・観）動乱逼惱定心故為苦，從覺観生喜樂定等故為龜」（『次第禅門』五卷，大正蔵，46卷 513上）
- (21) 「此覺観法，障二禅内浄故名障」（『次第禅門』五卷，大正蔵，46卷 513上）
- (22) 「今欲遠離，当依三種方便，一不受不著故得離，二訶責故得離，三観析故得離」（『次第禅門』五卷，大正蔵，46卷 513上）
 以上のように三種の方法が示されている。
- (23) 『次第禅門』五卷，（大正蔵，46卷，514中）
- (24) 「当如上用三法遺之，一不受，二訶責，三観心」（『次第禅門』五卷，大正蔵，46卷 514中）
- (25) 『次第禅門』五卷，（大正蔵，46卷 515中）
- (26) 「亦应用于三法除遺，一不著，二訶責，三観析」（『次第禅門』五卷，大正蔵，46卷 515中）
- (27) 「明四禅発相，行相因中間禅，修行不止，得入未到地，心無動散，即四禅方便定。於後其心豁然発，定心安隱出入息断。定発之時，与捨俱生，無苦無樂，空明寂靜，……爾時心如明鏡不動，亦如浄水無波，絶諸乱想，正念堅固」（『次第禅門』五卷，大正蔵，46卷 515中一下）

二

『次第禪門』は前期時代における智顛の最大の著述であると同時にその時代における彼の思索の特徴を伝える代表的著作ではあるが、しかしそれは必ずしも智顛の思索の前期的特徴を十全に詮表する作品とはいえない。瓦官寺時代を経て天台山隱棲へといたる間に、智顛の思索の間には実践形式——宗教的実践を遂行する際の基本的形式——と実相（究極的真理）認識をめぐって『次第禪門』にみられない新たな展開が示されてきている。この両部門において『次第禪門』以降思索の展開の上で質的变化がみられるとすれば、実践形式と真理認識との両者に深くかかわる漸次止観の理解に関しても、何らかの変化が認められるやもしれない。否、そこに示される実践形式はすでに漸次止観と呼ぶに値しない形式である場合も考えられよう。漸次止観的修禪形式の経承、変更の問題は『次第禪門』以降の実践形式及び真理認識の両部門における教理上の展開とともに明確にされる事柄である。その意味から、『次第禪門』以降「円頓止観」が構想されるにいたるまでの時期において智顛の思索の上にあられた教理の質的变化の特徴を明らかにさせつつ、漸次止観をめぐる問題の考察をすすめてゆきたい。

漸次止観に関係する問題の考察にあたって考慮されねばならない著述はいわゆる「円頓止観」の構想が確立してくる『法華文句』以前の、天台山隱棲時代までに書かれた『法等三昧行法』『法華三昧懺儀』及び『六妙法門』『釈摩訶般若波羅蜜經覺意三昧』（『覺意三昧』それに『初学坐禪止観要門』（『小止観』^①）等の諸著述であり、とりわけこれらのうちで重要なものは『六妙法門』『覺意三昧』『小止観』の三部である。

これらの著述の中にあらわれる『次第禪門』にみられない新たな思索の展開は、一は『六妙法門』を経て『覺意三昧』の中で定型化され、それ以降後期時代にもわたって智顛の実践形式の基本的姿勢となる、諸法(世界)の根源としての心のあり方を問うという実践形式の上にみられ、一は『小止観』にいたって示された、ナーガールジュナ(竜樹)の標榜する「中道」(究極的真理)の理解態度の中にみいだすことができる。

まず心のあり方を問う実践形式についてみると、『六妙法門』第八章「観心六妙門」の中で智顛は大根性の行人（すぐれた宗教的实践者）のとるべき実践的態度を解説する形で、実践形式の基本的あり方を明示する。一切諸法（世界）はそれ自体として存在するのではなく、それにかかわる心によって存在性を賦与され生起したものにすぎないのであるから、一切諸法を成りたたしめている根源（根拠）としての心を観察の対象とし、その「不可得」「空」なる事実を観得してゆく様式がすぐれて基本的な実践形式である、と一種の主観主義の立場から実践形式の基本に関する説明が行われている。智顛の説明の仕方を示すと次のようにいわれている。大根性の行人が「次第（の方法）に由ら」ないで「諸法の源」である「心」（「衆生心」＝すべての人間がうちにもつ心）に直接かかわらねばならないのは、「一切万法、心に由って起つ（生起する）」からである、とまず心を観察する方法が実践形式の基本である理由が示され、ついで心の観察の具体的な展開の説明へと移り、「若し能く反って心性を観ずれば」心に自性なく、しかも、心によって成りたつ万法もみな自性なきことが明らかとなる、と心の観察の実質的な目標が無自性空なる心のあり方を顕ならしめるところにあると説明されている。

観心六妙門者、此為大根性行人善識法惡，不由次第懸照諸法之源，何等為諸法源，所謂衆生心。一切万法由心而起。若能反觀心性，不可得心源即知万法皆無根本⁽²⁾

ここに示された、一心にかかわりそのあり方を問うてゆく実践形式は、「観心六妙門」の項について説かれる、「円観六妙門」の項目の中で最高の宗教的真理としての「円証」の開示をもたらす効果的な実践様式であると規定され、⁽³⁾ 一心のあり方を問う実践形式の有効性が再確認されている。

さて、『六妙法門』ではじめて提示された心のあり方を究尽するこのような実践形式はその後の思索の展開の中にあっても放棄されることなく継承され、『覚意三昧』『小止観』へと受けつがれ、宗教的実践の基本形式として定着させられる。『覚意三昧』では、「生死の大海（煩惱に支配さ

れた現実世界)をわたり、涅槃に至るための方法」を示唆する形で実践形式の基本がのべられているが、そこに示される形式は『六妙法門』のそれに比し、基本的に何ら異なるところはない。

夫行人欲度生死大海，登涅槃彼岸者，必須了達妄惑之本，善知至道出要。妄惑之本，是即意之實際，至道出要，所謂反照心源。⁽⁴⁾

涅槃にいたる過程（究極的真理の修得過程）で遵守すべき実践の基本形式は心の本源を観察（「反照」）する方法として体系化されなければならないという如上の説明は、先の『六妙法門』の様式を踏まえてのべられた説明にほかならない。しかも心の観察の仕方についても後にのべるように実体を有しない（無自性・空）心のあり方を如実に了得してゆく方法として体系化されている。こういった『覚意三昧』の実践形式に関する説明は『六妙法門』の中で示された一心にかかわり、そのあり方を問う実践姿勢が宗教的実践の基本的あり方とみられるにいたった関係を物語っている、とみることができよう。

『覚意三昧』に提示される心の観察方法は、心のあり方を働きの観点から、時間的前後関係に配列して四種にわかち、いわゆる「四運心」と呼ばれる形で心の四種のあり方を抽出しそれを観察してゆく方法である。たとえば悪事を「意志する心」を例にとれば、(一)いまだ悪事を想念していない状態のもとでの心（未念）、(二)悪事をまさに念想しようとして意志しつつある心（欲念）、(三)悪事を現に思念しつつある心（念）、(四)悪事を念じおえた心（念已）の四種の心のあり方（四運心）を観察してゆく方法⁽⁵⁾が、『覚意三昧』における心の観察方法である。

ところで四運心の観察は何を目指して遂行されてゆくのであろうか。『次第禪門』にみられるような、心に具わる執著的性格の観得とそれの対治が志向されるのか、それとも心のあり方、心の構造の究尽が主たる関心事と考えられているのか。そこでは心のあり方を究明してゆく様式が基本的姿勢と看做されていることはいうまでもない。たとえば、行為一般を意識に還元することによって、行為をなりたしめる意識という形で行為における意識を抽出し⁽⁶⁾ 悪心の場合にみたと同じ形で、働きの四種の側面（

四運心) から、心意識を觀察しつつ、いずれの領域においても自性(実体)をもった心は抽出しえない、と了解してゆく觀察方法が、四運心にもとづく心の觀察の仕方にほかならない。

若於行時_・応観_・行中、未行、欲行、行、行已、心相通達、皆不可得⁽⁷⁾

如上の一節に端的に示されているように、行為の真相は「不可得」である、と観得する実践姿勢が四運心の觀察方法なのである。

これらの一連の説明から明らかなように、『覚意三昧』においても、実践の基本形式は心を觀察の対象とし、そのあり方を究明する構成となっているのである。『六妙法門』に続いて『覚意三昧』でも心のあり方を問う様式が実践形式の基本に組みこまれてきていることは、『六妙法門』で構想された心のあり方を問う様式が智顛の実践形式の基本として固定化しつつある経緯を物語っている。このような事実は、『覚意三昧』に続いてつくられた『小止観』ならびに智顛の後期実践観を体系化した『摩訶止観』においても、実践の基本形式が心のあり方を問う形式として提示されるにいたる⁽⁸⁾ ところからも間接的に証示されうる。

ところで、『六妙法門』『覚意三昧』の実践形式に加えて、『小止観』及び『摩訶止観』において心のあり方の究尽が実践の基本的姿勢として採用されている事実を考慮するとき、『六妙法門』を境に智顛の実践観は質的变化をとげはじめたといわれうるであろう。『六妙法門』『覚意三昧』を経て構想されるにいたった心のあり方を究め尽す方式と、心の執著的性格を漸次対治してゆく『次第禪門』の様式とは本質的に異質なものである以上、『次第禪門』から『六妙法門』にいたる間に智顛の実践観をめぐる思索の中に質的变化が生じた、とみることができる。『次第禪門』と『六妙法門』以降の実践形式との間にこのような質的变化が生まれたとすれば「漸次止観」をめぐる規定の問題についても一つの限定が加えられていることになる。心に具わる執著性を漸次呵棄して、真理の顕現のための条件を醸成しようと目指す『次第禪門』の実践形式を漸次止観と呼ぶならば、『六妙法門』以降の諸著述の中には、いわゆる漸次止観と呼ぶに値する実践形式は存在しない、といわれねばならない。

一心のあり方を問う形式は心に具わる執著性の漸次的対治という側面を
含んでいないがために、一心のあり方を問う形式の確立とともに『次第禪
門』的な意味における漸次止観の構想は放棄されたが、しかし智顛の『六
妙法門』以降の著述とりわけ『小止観』の中で『次第禪門』で提示された
漸次止観の特徴の一側面すなわちあるものの漸進的実現という様式が修禪
体系の中にとり入れられ、漸次止観の規定に新たな側面が附与されてきて
いるように思われる。一心のあり方を問う実践形式の確立は、『次第禪門』
的な意味あいでの漸次止観の構想の存立を不可能にさせたが、他面、『次
第禪門』の構想と異なった新たな漸次止観的实践体系の誕生を促した、と
みられなくもない。

『小止観』の実践体系のもとでは、『覺意三昧』の場合にみられたと同
様一心のあり方の究明に実践姿勢の基本が求められている⁽⁹⁾ ものの、真
理が顕現する仕方の理解をめぐって少々異なった姿勢が打ちだされ、究極
的真理は「一時」に顕現しないがゆえに、究極的真理の観得にあたっては
究極的真理の「分有」を段階的に漸次修得してゆかねばならない、という
実践形式が構想されている。

この様式はナーガールジュナ（竜樹）の著わした『中論』の「中道」を
説く詩句、いわゆる「三諦偈」を『菩薩瓔珞本業經』の理解を介して特殊
に理解することによって構成されるにいたった形式にほかならなかった。
ナーガールジュナの「中道」を説く詩

Yañ pratītyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe, sā
prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā.

「縁起なるものを、われらは、空なりと説く。それは仮名にして、それ
はすなわち中道なり」

の原意に従えば、諸法（世界）のあり方を説明するための縁起（prati-
tyasamutpāda）・空（śūnyata）・仮名（prajñapti）・中道（madhyamā
pratipad）なる四概念は同義概念であると了解されている。⁽¹⁰⁾ すなわち、
諸法は対立依存関係（縁起）の上に成りたったものであるから、それは自
性（実体）を有せず、「空」と呼ばれるべきものであるが、しかし形・名

称をもっているため全き無とは呼びえない「仮名」なる存在であり、しかも無自性でありつつ、形・名称を保有し、調和を乱さざる存在であるため「中道」と呼ばれなければならない、という形で縁起・空・仮名・中道は同一事態を異なった側面から説明するための同義概念にほかならない。

如上のナーガールジュナの原詩を、智顛はクマーラジーヴァ(鳩摩羅什)のシナ訳⁽¹⁰⁾を介して

因縁所生法，我説即是空，亦為是仮名，亦是中道⁽¹¹⁾

と解するのであるが、ただこの詩句の意味の了解に際して原詩に含まれない理解を行う。

智顛が依拠する「因縁所生法，我説即是空，亦為是仮名，亦是中道」なる詩文は、原文のいう縁起・空・仮名・中道の四概念が同一趣意を表現しているという関係を比較的明確に伝えているにもかかわらず、智顛は、この詩句に含まれた因縁（縁起）・空・仮名・中道が空・仮・中の三諦（三つの真理）をあらわす異なった概念である、と了解する。

「三諦偈」が智顛の著述の中で文字通り消化されてくるのは『法華玄義』『摩訶止観』等の後期の著述であるが、『小止観』においても、真理の性格とそれの観得方法に関する「証果章」の説明が物語るように「三諦偈」に関して大きな関心が示されている。智顛は『小止観』「証果章」で如上の三諦に関係させながら真理の性格とその観得方法に関して次のような解説を与えている。一切諸法（あらゆる事物）は因縁（縁起）によって成りたっているものであるから、実ならざるもの（実体を有していないもの）すなわち「空」であり、諸法のこのような「空」なる事実を観得する方法が「從仮入空観」である。⁽¹²⁾ ところで「空」は確かに真理ではあるが、「空」にとどまっては真理の全貌を把握できない。見・聞・覚・知の対象となる形をそなえている事実すなわち「仮」なる事実を看過してはならない。「仮」なる真理の観得を満たす実践形式は「從空入仮観」（「從空出仮観」ともいわれる）と呼ばれる観法である。⁽¹³⁾ 「空」「仮」は真理と呼ぶに値しようが、それだけではまだ十分に真理の全貌を伝えることはできない。「空」なる真理、「仮」なる真理は真理の一側面（「分有」）を詮

表しているにすぎないから、究極的真理の観得には「空」が否定され、「仮」が否定された「非空非仮」なる境地が志向されねばならない。その境地が「中道」と呼ばれる真理の世界であり、それを成就せしめる実践形式が「中道第一義観」である⁽¹⁴⁾と以上のような解説が行われている。

『小止観』では、真理の世界が、『次第禪門』はいうにおよぼず『六妙法門』等の中でもみられない形で、空・仮・中として浅きものから深きものへと範疇的に分類され、しかも究極的真理としての「中」の観得には、「空」から「仮」へ、「空」「仮」ともに否定して「中」の観得へと一種の弁証法的形式が適用されている。⁽¹⁵⁾ 『小止観』のこういった真理観及び実践観が構想されるにいたった直接の契機は、『小止観』の中で智顛自身

瓔珞經云、前二観（從仮入空観・從空入仮観）為方便道、因是二空観得入中道第一義⁽¹⁶⁾

と述べているように、『瓔珞經』（『菩薩瓔珞本業經』）の

三観者、從仮名入空二諦観、從空入仮名平等観、是二観方便道、因是二空観、得入中道第一義諦観⁽¹⁷⁾

という説明であるが、ここではこういった真理観・実践観の構想系譜が問題であるのではなく、『瓔珞經』的な説明様式の摂取を可能にさせた精神的基盤がどのような性格のものであったかが問われるべきである。

『六妙法門』以降確立された、一心のあり方を究明してゆく実践方法は『次第禪門』的な心に具わる執著性の漸進的排去という様式の存立を不可能にさせたが、他面、一心のあり方の究明として遂行される実践形式は、真理なるものの隠蔽・非隠蔽という視点からの真理認識に道をひらいた、と考えることができる。『小止観』にみられる「空」→「仮」→「中」（＝非空非仮）という経過をたどって展開される真実なる世界の顕現過程は真理が開示されてゆく過程にほかならない。隠されてある真実が顕現してゆく過程が、「從仮入空観」を修して「空」を、「從空入仮観」を修して「仮」を、「中道第一義観」を修して「中」をそれぞれ観得してゆく過程なのである。ところで『小止観』に示されたこのような実相（真実のあり

方) 認識の方法は、『次第禪門』で構想された著心の「漸次」的対治という方法を真理認識の領域に適用させた形式である、とみられないであろうか。『六妙法門』以来定型化されるにいたった、一心のあり方を窮め尽くすという実践形式の中に、『次第禪門』で構想された、執著性の漸次的対治という方法のうちのあるものの漸進的実現という様式が加味され小止観にみられるような、心のあり方ひいては一切諸法（世界）のあり方を「漸次」窮めようとする形式が誕生した、と考えることができる。『小止観』の実践形式の構想にあたって『瓔珞経』の説明が先にみたように抵抗なく参照されたのも、『次第禪門』的な漸次止観に対する思索が前もって行われていたためであろう。

『次第禪門』の漸次止観の形式は執著性の対治を基準に構想されている点で、『小止観』の真理の漸次的修得という形式と本質的に異なっており、執著性を漸次阿耨してゆく『次第禪門』の実践形式を「漸次止観」と規定すれば、『小止観』の実践形式は漸次止観と呼ぶに値しないであろう。しかしながら、両者の有する実践形式はともに、あるものの漸次的実現という姿勢を基盤に構成されている以上、『小止観』の実践形式をも一種の「漸次止観」の形式に包摂せしめてよいように思われる。ただここで注意しなければならない点は、『次第禪門』『小止観』の漸次止観の質的相違を忘れ、両者の実践形式に無批判に「漸次止観」の名称を賦与してはならない、ということである。

注

- (1) 大正新修大蔵経所収のいわゆる『小止観』は『修習止観坐禅法要』と呼ばれているが、本稿では関口真大博士校定本に倣った。本稿での『小止観』の引用は関口博士校定本の頁数を示す。
- (2) 『六妙法門』（大正蔵、46巻 553下）
- (3) 「釈円観六妙門、夫円観者、豈得如上所説、但観心源、具足六妙門、観余諸法不得爾乎、今行者観一心、見一切心及一切法……」（『六妙法門』大正蔵、46巻 554上）
- (4) 『覚意三昧』（大正蔵、46巻 621上）
- (5) 『覚意三昧』「釈覚意三昧明心相第四」項で智顛は、末念・欲念・念・念己の四運心が観察の対象（＝「観境」）となる心であり、しかもそれらがいかな

る性格の心であるかを次のように説明している。「諸經論中弁心相，各各不同今不具述，是中略明四種心相，以為觀境，何等為四，一者未念，二者欲念，三者念，四者念已」（『覺意三昧』大正蔵，46卷 623上）

そしてそれらがいかなる内容をもった心であるかについては次のように説明する。

「未念名心未起緣境，欲念名心欲起緣境，念名緣境心滿住，念已名緣境心滿足已謝滅。……如緣惡法，未念惡法，欲念惡法，念惡法，念惡法已」（『覺意三昧』，大正蔵，46卷 623上）

(6) 「一切煩惱乃至行坐臥，言語飲食，所作施為一切諸事，皆有如上四相之心（いわゆる四運心）。及緣一切世間法，皆有此四相之心」（『覺意三昧』大正蔵 46卷 623上）

(7) 『覺意三昧』（大正蔵，46卷 624下）

(8) 『小止観』「証果章」に示される「如是修止観時，即能了知一切諸法，皆由心生，因緣虛假，不實故空」（『小止観』校定本，『天台小止観の研究』所収 360頁）

また後期の実践姿勢については、『摩訶止観』所説の「十乗観法」に示される「観陰入境」の説明が，心を基体として宗教的実践が遂行される経緯を明確に述べている。『摩訶止観』五卷上，（大正蔵，46卷 49上以下）参照。

(9) 中村元博士「中道と空見」（『仏教思想叢論集』所収）に縁起・空・假名・中道の四概念の同義である関係が詳述されている。

(10) クマールラジージュは「衆因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義」と訳している。『中論』四卷，（大正蔵，30卷 33中）

(11) 『摩訶止観』（大正蔵，46卷 1中下）はもとより『小止観』（校定本，362頁）においても提示されている。

(12) 「了知一切諸法，皆由心生，因緣虛假，不實故空。……爾時，上不見仏果可求，下不見衆生可度，是名從空入假観」（『小止観』校定本，360頁）

(13) 「心性雖空，緣對之時，亦能出生一切諸法，猶如幻化。雖無定實，亦有見聞覺知等相貌，……行者如是観時，雖知一切諸法，畢竟空寂，能於空中，修種種行，……是名方便隨緣止，乃是從空出假観。（『小止観』校定本，361頁）

(14) 「菩薩雖復成就如此二観，猶是方便観門，非正観也。故瓔珞經云，前二観為方便道，因是二空観，得入中道第一義観」（『小止観』校定本，361頁）

(15) 中村元博士，『東洋人の思惟方法』2，38—39頁参照。

(16) 『小止観』（校定本，361頁）

(17) 『瓔珞經』卷上，（大正蔵，24卷 1014中）