

## 天台智顛に見る心の負の反応への対処法

袁輪 顕量

## 始めに

『摩訶止観』巻五正修止観章には「止観を開いて十（種類）とする。一には陰界入、二には煩惱、三には病患、四には業相、五には魔事、六には禪定、七には諸見、八には増上慢、九には二乗、十には菩薩である。この十種類の対象は通じて覆いとなり障害となりうるものである<sup>1</sup>と観察の対象になるものが十種類説かれている。なかでも煩惱境、業相境、魔事境などは、身心の観察を始めると、人によっては生じる様々な弊害となる心の負の働きである。簡潔に言えば、煩惱境は私たちが持つ本質的な負の心の働き、すなわち貪、瞋、痴のことであり、智顛は四分煩惱として言及し（後述する）、業相境はその人が体験した過去の出来事が思い出されるもの、魔事境は体験していないが生じてくる幻覚のようなものと位置づけられる。

これら弊害となる境地にどのように対処すべきか、智顛の初期の著作から説かれており、例えば『釈禪波羅蜜次第法門』巻四では、煩惱に対して、一、対治の治、二、転の治、三、不転の治、四、兼の治、五、兼転・兼不転の治、六非対・非転・非兼の治の六種類が説かれている。一方、『摩訶止観』巻八上の煩惱境への対処で「小乗の治には五種類がある。對・轉・不轉・兼・具である<sup>2</sup>として五種類が説かれ、これに大乘の治として第一義悉檀なるものが追加される。第一義悉檀とは分別を離れて「一切は空・無生である」と捉えることで弊害となる境地を対治するというものである。

これらの対治法は、経論の記述と、『摩訶止観』巻第一上の「この止観は、天台智者が己の心中に行った法門を説いた<sup>3</sup>との記述からすれば自身の体験の集積により形成されたものと考えられるが、それらの内実は具体的にはどのようなものであったのだろうか。このような視点から眺めた場合、関連する十境や十乘法門に対する先行研究は数多く存在するが<sup>4</sup>、その起源や具体的な治療法に焦点を当てて言及したものはあまり多くはない。そこで、この拙論では、心の負の反応に対する天台の対治法を改めて考察し、その根拠になる経論を探しつつ、その対処法を具体的な形で明らかにすることを目的とする。

<sup>1</sup> 『摩訶止観』巻五「開止観為十。一陰界入、二煩惱、三病患、四業相、五魔事、六禪定、七諸見、八増上慢、九二乗、十菩薩。此十境通能覆障。」（大正 46,49a29-b1）なお、正修止観章の読解に関しては菅野博史 [2017] を参照。

<sup>2</sup> 『摩訶止観』巻八上「小乗治有五。對轉不轉兼具。」（大正 46,102c28-29）

<sup>3</sup> 「此之止観、天台智者説己心中所行法門。」（大正 46,1b13）

<sup>4</sup> 例えば佐藤哲英 [1961]、安藤俊雄 [1968]、池田魯参 [1977]、野本覚成 [1977]、同 [1990]、大野栄人 [1993]、佐藤哲英 [1975]、村上明也 [2009] などが挙げられる。中でも安藤俊雄 [1968] は十境、十乗観法を詳解する基本的な研究書であり、また池田魯参 [1977] は十境の相互関係に就いて有用である。大野栄人 [1993] は煩惱境、魔境について智顛の諸資料に触れる点で有用である。

一 智顛の著作に観る心の負の働きに対する対処法

天台智顛（538-597）の身心の観察に関する著作には『釈禪波羅蜜次第法門』（以降、『次第禪門』と略記）や『六妙法門』『四念処』『修習次第坐禅法要』（『天台小止観』とも『童蒙止観』とも）『摩訶止観』、『観心論』などが存在する<sup>5</sup>。中でも初期の著作が『次第禪門』十巻である。本書は568-569年頃に金陵（南京）瓦官寺にて智顛が講説したものを弟子の法慎が筆録したと伝え、智顛の比較的初期の理解を伝え、印度からの伝統に忠実であるとされる。本書においては五種不善悪法に対する六種類の対処法が示される。それが一、対治の治、二、転の治、三、不転の治、四、兼の治、五、兼転・兼不転の治、六、非対・非転・非兼の治である<sup>6</sup>。兼の治は一つの病気に複数の対処法を用いるもの、「非対・非転・非兼の治」は後から附加されたもので先のどれにも当てはまらないものを指す。これが『摩訶止観』になると、「小乗の治に五有り。對・轉・不轉・兼・具なり」<sup>7</sup>となって小乗が五種類になり、大乘は第一義悉檀という対処法のみですべてをカバーすると説かれるが、『次第禪門』に説かれる第六番目の治である非対・非転・非兼治は、『摩訶止観』では、実は大乘の第一義悉檀と同じものと位置づけるので<sup>8</sup>、基本的な内容は変わっていない。さて、『摩訶止観』巻八上には次のようにある。

大乘は治を明かすのに、対ではなく兼ではなく等を第一義の治と名づける。阿竭陀葉が多く病を治すようなものである。小乗は多く三悉檀を用いて治療とし、大乘は第一義悉檀を用いて治療とするのである。空であり無生であるなかに、いったい何が煩惱であり、いったい誰が治すのであろうか。やはり煩惱はないのであるから、何ものが転じていくのか。転ぜられるものがないのであるから、また兼〔治〕でも具〔治〕でもない。ただ無生という一つの処方をもってあまねく一切を治療するのである。<sup>9</sup>

智顛はここで、一切が空・無生であるという理解（第一義悉檀）が様々に生じる負の心を退治することになると主張するのである。さて『摩訶止観』巻八上の煩惱を説明する箇所には、次のような興味深い記述が見える。

<sup>5</sup> 『次第禪門』は『禪門修証』とも呼ばれインドの禪観法門を忠実に継承するものと位置づけられる（関口真大 [1975] :13）。本書の研究として大野栄人・武藤明範 [2012] が巻一のみを行っている。また大松久規が精力的に研究を進めており、大松久規 [2016] は十境に関する註学的研究である。なお、佐藤哲英 [1981: 357-379]、木村周誠 [2018] によれば『観心論』も智顛の著作として認められるという。また『次第禪門』は漸次止観、『六妙法門』は不定止観、『摩訶止観』は円頓止観を明らかにするとされる。

<sup>6</sup> 『次第禪門』巻第四に「今明對治中、自有六意不同。一者對治治。二者転治。三者不転治。四者兼治。五者兼転兼不転治。六者非對非転非兼治。」（大正 46,502b12-15）とある。

<sup>7</sup> 大正 46,102c28-29。

<sup>8</sup> 大乘明治、非對非兼等名第一義治。（大正 46,103a13）

<sup>9</sup> 大乘明治、非對非兼等名第一義治。如阿竭陀葉能治衆病。小乘多用三悉檀為治、大乘多用第一義悉檀為治也。空無生中、誰是煩惱、誰是能治。尚無煩惱、何物而転。既無所転、亦不兼具。但以無生一方、遍治一切也。（大正四六、103a13-19）

因縁とは一には習因の種子、二には業の力が激しく作ること、三には魔の扇動するところである。習とは、数え切れないほど遙か昔からの煩惱が積み重なり、種子が実を結び、薰習が相続することである。それはあたかも、駛水〔速い川〕の流れのようなもので、これに順えば、その早いことを知ることはなく、これを〔何かで〕妨げようとすれば、激しい流れであることを知る。修行者は煩惱の流れに〔身を〕任せていれば、生死の海に従って全く覚知しない。もし道品〔悟りへの修行〕を修めて様々な有の流れに遡るなら、煩惱がそびえ立つように起きる。<sup>10</sup>

私たちの心は速い川の流れのようなもので、それに従っていれば煩惱などを知ることは全くないが、ひとたび悟りを求めて身心の観察を始めれば煩惱が起きる、それは速い流れを妨げようとすれば激しい流れであることを知るようなものであるという。流れに棒を差し込めば水が盛り上がるように、私たちの心にも、観察を始めれば盛り上がりすなわち煩惱や業相、魔事などの境が生じると捉えていたのである。同様の認識は眠れる獅子の譬喩によっても表現されているが<sup>11</sup>、修行を始めれば人によっては弊害も起きるということを知っていた。そして、その弊害への対処法として次のようなものを掲げる。

三には治療の方法が同じでないとは、小乗には治療に5つがある。対〔治〕、転〔治〕と不転〔治〕と、兼〔治〕と、具〔治〕である。この5つともに、四分の煩惱を治療する。<sup>12</sup>

四分煩惱とは所謂、貪・瞋・痴と、それらが等しく存在する等分の四つの煩惱を指す。『摩訶止観』巻八上では「今、但だ束ねて四分とする。三毒がひとえに起こるのを三分とする。もし等しく三つの境を縁じれば等分と名づける」<sup>13</sup>と説明する。また、『次第禪門』巻第二の五蓋を説明する箇所には、「知るのが良い、すなわち三毒を具している掉悔の蓋は、通じて三毒より起こる。即ち等分の攝である。合わせて四分煩惱となる」<sup>14</sup>との記述が見え、等分は三毒の三つが等しく存在する場合を指すことが知られている。

## 1 対治

最初に登場する「対治」は、真正面から病状に対応して治療を行うものであり、次のように『摩訶止観』には定義される。

対治というのは、一分の煩惱には三種類があり、合わせれば十二になる。これに対

<sup>10</sup> 因縁者、一習因種子、二業力撃作、三魔所扇動。習者、無量劫來煩惱重積、種子成就、薰習相續。如駛水流、順之不覺其疾、概之則知奔猛。行人任煩惱流治生死海、都不覺知。若修道品泝諸有流、煩惱鬼起。(大正 46.102c14-17)

<sup>11</sup> 大正 46.102a19-22.

<sup>12</sup> 三治法不同者、小乘治有五。對・転・不転・兼・具。此五共治四分煩惱。(大正 46.102c29-103a1)

<sup>13</sup> 今但束為四分。三毒偏發為三分。若等縁三境名等分。(大正 46.102b12-14)

<sup>14</sup> 當知、即具三毒掉悔蓋、通從三毒起。即等分攝。合為四分煩惱。(大正 46.489b6-7)

してまた十二がある、あたかも寇 [外から侵入する敵] に対して陣をはるようなものである。これを対治と名付ける。<sup>15</sup>

対治はまさしく相手の布陣に応じて陣を張るように煩惱のそれぞれに適切な対応を取る場合を指す。文中の一分の煩惱に三種類があるというのは貪瞋痴のそれぞれに三種類があり、かつまた等分にも三種類があるとする考えに基づく。具体的には『摩訶止観』巻八上の「又煩惱を観じて道品を修す」に述べられた四分煩惱の種類分けに対応する。すなわち

外の貪欲が起こるならば不浄を以て助け、内の貪欲が起こるならば背捨を以て助け、内外の貪が起こるならば勝処を以て助け、違法の瞋が起こるならば衆生の慈を以て助け、順法の瞋が起こるならば法縁の慈を以て助け、戲論の瞋が起こるならば無縁の慈を以て助け、断常を計することが起こるならば三世の因縁をもって助け、我人を計することが起こるならば二世の因縁をもって助け、性実と計することが起こるならば一念の因縁をもって助け、明利の覚が起こるならば数息をもって助け、沈昏の覚が起こるならば観息をもって助け、半沈半明の覚が起こるならば、随息をもって助ける。<sup>16</sup>

とあって、貪には内、外、内外の三つの貪が、そして瞋恚には違法、順法、戲論の三つの瞋恚が、痴には計断常、計我人、計性実の三つの痴が、等分の煩惱には明利の覚、沈昏の覚、半沈半明の覚の三つの等分煩惱があると捉え、それぞれに対する対処法が配当されている<sup>17</sup>。ここでは四分煩惱がそれぞれ三通りに分けられるので、その対処法も合計で十二通りとなる。なお外の貪欲には不浄観、内の貪欲には（八）背捨、内外の貪欲には（八）勝処で対治すると示されているが、背捨には自己の身体、他者の身体が不浄であることを観察することが含まれ<sup>18</sup>、勝処も欲界の色と相とを不浄観を用いて観察し、貪欲の心を除いていくものであるとされるので<sup>19</sup>、基本的には貪欲には不浄観で退治すると捉えて大過

<sup>15</sup> 対治者、一分煩惱即有三種、合成十二。對此亦有十二。如對寇設陣。是名對治。（大正 46,103a1-2）

<sup>16</sup> 外貪欲起以不浄助、内貪欲起以背捨助、内外貪欲起以勝處助。違法瞋起衆生慈助、順法瞋起法縁慈助、戲論瞋起無縁慈助、計断常起三世因縁助、計我人起二世因縁助、計性實起一念因縁助。明利覺起數息助、沈昏覺起觀息助、半沈半明覺起隨息助。（大正 46,104c7-13）

<sup>17</sup> 『次第禪門』巻第四にも同様の記事が見られ、貪欲には「外貪欲」「内外貪欲」「一切処貪欲」が、瞋恚には「邪瞋」「正瞋」「一切法中諍論故瞋」が、愚痴には「断常痴病」「計有無痴病」「世性愚痴」の三つが、悪業障道多病には「沈昏閉塞障」「悪念思惟障」「治境界逼迫障」が挙げられ（大正 46,502c13-504b28）、若干の異なりがある。

<sup>18</sup> 『大智度論』巻三十四「八背捨者、内有色外亦観色は初背捨。内無色外觀色は第二背捨。浄背捨身作證第三背捨。四無色定及滅受想定、是五。合為八背捨。背是浄潔五欲、離是著心、故名背捨。不壞内外色、不内外減色相。以是不浄。心観色は名初背捨。壞内色減内色相、不壞外色、不減外色相。以是不浄心観外色。是第二背捨。是二皆観不浄。」（大正 25,215a7-14 対象）とあり不浄を觀察する。

<sup>19</sup> 『大智度論』巻三十四に「八勝處者、内有色相外觀色少、若好若醜、是色勝知勝観、是名初勝處。内有色相外觀色多、若好若醜、是色勝知勝観、是名第二勝處。第三第四亦如是。但以内無色相外觀色為異。内亦無色相、外觀諸色青黄赤白、是為八勝處。内有色相外觀色者、内身不壞、見外縁少者。縁少故名少。観道未增長故、観少因縁。観多畏難損故。譬如鹿遊未調不中遠放、若好若醜者、初學繫心縁中。若眉間若額上

はない。

よって対治の具体的な例を上げれば、貪欲は不淨觀で治す、あれこれと考えると尋思の多い人は入息出息觀で治す、怒りが多い人は慈悲觀で治すことが最も基本として位置づけられたことになる。

さて、智顛の対治という対処法の典拠は、直接的には伝羅什訳の『坐禪三昧經』であると推定される<sup>20</sup>。そこにはすなわち次のようにある。

淫欲の多い人であれば不淨法門で治す。瞋恚の多い人であれば慈心法門で治す。愚痴の多い人であれば思惟によって因縁を觀察する法門で治す。思覺の多い人であれば念息の法門で治す。等分の人であれば念仏の法門で治す。諸々のこのような種々の病は、種々の法門で治す。<sup>21</sup>

同様の記述は『治禪病秘要法』巻上（沮渠京聲訳 ?-464?）にも「治行者貪淫患法」として示され、「治の法とは、此の行者に子藏を觀せしむ。子藏とは、生藏の下、熟藏の上であり、九十九重の膜（以下、略）」<sup>22</sup>とあり、人間の体の中の九十九重の膜が不淨であると觀察することを勧めており、内容的に不淨觀と同質である。また、安世高（生没年未詳、後漢の建和2（148）年に洛陽に来朝）による最初の止觀実践に関する經典である『大安般守意經』にも同じ趣旨の記述が見て取れる。

行用の人に十九個の病があるので、また十九個の薬がある。身体を觀察し惡露を念じるのは、これは貪りや淫を止める薬である。四等心を念じるのは、これは瞋恚を止める薬である。もとはどのような因縁があるのかと計るのは、これは愚痴を止める薬である。呼吸を觀察して心をついに結びつけるのは、多念〔を止める〕の薬であるのだ。<sup>23</sup>

本經は説一切有部系のものであろう<sup>24</sup>と推定されているが、貪欲には不淨觀で対処する、

---

若鼻端、内身不淨相内身不淨相、觀外諸色、善業報故名好、不善業報故名醜。」（大正 25,216a4-15）とあって、こちらでも不淨を觀察している。なお、（八）背捨、（八）勝處、（八）一切処の關係は修行をどの程度、行っているのかの差としても言及される。たとえば同じく卷第三十四では「問曰、若總是淨背捨、不応説一切處。答曰、背捨是初行者、勝處是中行、一切處是久行」（大正 25,215b6-8）とあり、「初行」「中行」「久行」の差としても言及される。

<sup>20</sup> 『坐禪三昧經』は羅什訳とされるが經錄によれば竺道生等の門下生が修行に関する經論から抜粋して翻訳したものと考えられる。襄輪 [2003] を参照。

<sup>21</sup> 若多婬欲人、不淨法門治。若多瞋恚人、慈心法門治。若多愚癡人思惟、觀因縁法門治。若多思覺人、念息法門治。若多等分人、念佛法門治。諸如是等種種病。種種法門治。（大正 15,271c3-6）

<sup>22</sup> 大正 15,335c4-10。

<sup>23</sup> 行用人有十九病故、亦有十九薬。觀身念惡露、是為止貪婬薬。念四等心、是為止瞋恚薬。自計本何因縁有、是為止愚癡薬。安般守意、是為多念薬也。（大正 15,167c7-10）

<sup>24</sup> 落合俊典 [2002]、Eric [2014]などを参照。現行の大正藏所収の『大安般守意經』は經典の本文と注釈が合本されたものであるが、『安般守意經』の金剛寺の古写本の存在から經錄の上では大小二つの安般經が存在したことが知られ、金剛寺本は『小安般經』ではないかという。

瞋恚には四等心で対処すると述べる。四等心とは四無量心すなわち慈悲喜捨のことであり、慈心はその中に含まれるので、のちの『坐禅三昧経』などと同じと言える。また因縁を観察することによって愚痴に対処すると述べるが、因縁は十二因縁とも置き換えられる。このように貪には不浄、瞋には慈悲というのは上座部系の資料である『清浄道論』にも見られる。<sup>25</sup>

## 2 転治

次に転治とは観察の対象を別のものに変えることによって対処するものである。その説明が『摩訶止観』には次のようにある。

転治というのは、不浄観は貪欲の対治〔療法〕であるが、うまく行かないときには、浄観をもって得脱せしめる。代わりに慈心〔観〕を修し、念じるのに浄法安樂を持ってする。どうして、汚れや辱めを加えようか。これを転治と名付ける。もし怒っている人に不浄を教え、愚かな人に思惟の辺無辺を教え、心が浮わついたり散乱したりしている〔人に〕知恵をもって分別することを教えれば、これは、病は転じないけれども治療法が転じるのであり、皆、転治と名付ける。もし薬と病とがともに転じたならば、また転治と名付けるし、またそれは対治でもある。<sup>26</sup>

ここで引き合いに出されるのは不浄観である。本来、貪欲の対治には不浄観を用いることが適切であるとされたが、ここでは不浄観の反対、浄観（清らかであるものを観察すること）によって病を治すことが述べられている。ちなみに、注意を振り向ける対象を他のものに転じるという方法は、宋代の大慧宋杲（1089-1163）の公案の使い方がこれに近い。『大慧書』に述べられた公案の使い方を見てみれば、次のようにある。

静座したい時は、ただ一本の線香を焚いて静座なさい。座るときは沈み込んでもいけないし、跳ね上がってもいけません。沈み込むのと跳ね上がりとは、先聖が厳戒したものです。静座するとき、この二つの弊害が出現するのに気づくやいなや、もっぱら「狗子には仏性がない」という話頭を取り上げなさい。二つの弊害は力を込めて押しのけなくても、すぐに落ち着きます。日月のたつうちに力がぬけるのに気づきさえしたら、それがそのまま力を得るところなのです。また別に静中の工夫

<sup>25</sup> 『清浄道論』では「業處把握の解釈」の箇所での性質を貪行者、瞋行者、痴行者、信行者、覺行者、尋行者の六種類に分類し、貪行者には不浄を、瞋行者には心地よい環境の中で遍による観察を、痴行者にも遍による観察を勧める（『清浄道論』1, 南伝大蔵経 63,OD 版: 214-218）。また梵住の解釈に「〔慈梵住の〕修習によりて瞋恚を遮断し、忍辱を証得すべき」（『清浄道論』2, 南伝大蔵経 63,OD 版: 295）とあり、慈悲が瞋恚を対治することが確認される。

<sup>26</sup> 転治者、如不浄是貪欲對治、而非其宜、應以浄観得脱。転修慈心、念以浄法安樂。豈加穢辱。是名転治。若瞋人教不浄、癡人教思惟邊無邊、掉散教用智慧分別、此是病不転而治転、皆名転治。若薬病俱転、亦名転治、亦是對治。（大正 46,103a3-8）

をしなくても、これがその工夫に他なりません。<sup>27</sup>

話頭を用いることにより、先に生じていた昏沈（暗く沈み込む気持ち）や掉挙（そわそわする気持ち）を退治することができる」と述べている。これは生じている働きとは異なったものに注意を振り向けることによって対処すると述べているので、方向性を変えるという意味でまさしく転治である。また、その症状を治療しているという観点から考えれば、対治でもある。智顛が「転治は対治でもある」と言及するのはこの意味においてであろう。

### 3 不転治

次に「不転治」の治療法は、病は変わる（即ち転じる）けれども治療法が変わらないときを指すと定義される。同じく『摩訶止観』では次のように説明する。

不転治というのは、病気が転ずるけれども、治療法はついには転じない。宜しくこの治療法を用いるのがよい。ただこの治療法をもって、転と不転の病を転じるので、不転治と名付ける。<sup>28</sup>

『次第禪門』巻第四によれば、病も転ぜず治も転じない場合と、病は転じても治が転じない場合という二つのケースに分けられている<sup>29</sup>。その記述に依れば「禪經のなかに広く説いている、あるいは白骨流光観などの治に進む。貪りの心はまさに止むので、不転治と名付ける、と」<sup>30</sup>と示されているので、いわゆる禪観經典が典拠として考えられていることが分かる。想定される禪観經典は『禪秘要法經』（鳩摩羅什訳）巻上の「第十一白骨流光観」（大正 15.248a）、または巻中の「白骨観」（大正 15.259a-b）である。さらには、『達磨多羅禪經』巻下の「不淨縁において白骨流光が出る。これより次第に起きる、青色で妙なる宝樹や黄色や赤色やもしくは鮮やかな白色など、枝や葉や花も同様、上には真珠や瓔珞の種々に微妙な色（のもの）を身につけるこれを修行と名づける。浄をもって方便の相を理解するかの不淨の身体においてあちらこちらに莊嚴が現れる」<sup>31</sup>などの記述も関連するものとして挙げられる。なお、不淨観から白骨観に進むのは自然の展開と考えられていたという（山部能宣 [2001]）。

ちなみに、この不転治の具体例として『次第禪門』巻第四の記述に依れば、貪欲に対処するため不淨観を実践したが、不淨への怒りが生じた、その時に怒りへの対処法である慈

<sup>27</sup> 要靜坐時，但燒一炷香靜坐。坐時，不得令昏沈，亦不得掉舉。昏沈掉舉，先聖所訶。靜坐時，纔覺此兩種病現前，但只舉狗子無仏性話。兩種病不著用力排遣，當下帖帖地矣。日久月深，纔覺省力便是得力處也。亦不著做靜中工夫。只這便是工夫也。（荒木見悟『大慧書』シリーズ禪の語録 17，筑摩書房，1969年，57頁）

<sup>28</sup> 不転治者，病雖転，治終不転。宜修此法。但以此治，治転不転病故，名不転治。（大正 46.103a8-10）

<sup>29</sup> 『次第禪門』巻第四に「第三明不転治者，亦為二意。一者病不転観亦不転。二者病転観不転。（大正 46.504a26-28）」とある。

<sup>30</sup> 禪經中広説，或進入白骨流光等治。貪心方息故，名不転治。（大正 46.504b2-4）

<sup>31</sup> 謂於不淨縁 白骨流光出 從是次第起 青色妙宝樹 黄赤若鮮白 枝葉花亦然 上服珠瓔珞 種種微妙色 是則名修行 淨解方便相 於彼不淨身 處處莊嚴現。（大正 15.316c2-7）

悲観を実習せずに不浄観を続けた、という例が挙げられている。

#### 4 兼治

次に「兼治」（かねて治療する）というのは、病気も薬も兼ねる場合（治したいものが複数あるような場合）を指している。『摩訶止観』では次のように定義する。

兼治というのは、病は兼ね、薬もまた兼ねる〔場合である〕。たとえば、貪欲が瞋りを兼ねるようならば、不浄は慈悲の心を帯びるのが良い。病が一つ、二つを兼ねるならば、薬もまた一つ、二つを兼ねる。これを兼治と名付ける。<sup>32</sup>

これは貪欲が瞋恚を伴っているような時には、対処法も不浄観だけではなく、瞋恚に対する慈悲観を帯びるのがよいとするものである。病に対応して対治法も兼ねているので「兼治」と名付けたものである。

#### 5 具治

「具治」というのはすべてを兼ね備えた治療法を指している。『摩訶止観』には次のように定義される。

具治というのは、つぶさに上の法を用いて、ともに一つの病を治療することである。これを小乗と名づける。まず〔具をふくめた〕五治を用い、後に諦智を用いて、ようやく真実に入ることができる。<sup>33</sup>

具治は上述の四つ、すなわち対治、転治、不転治、兼治をすべて用いての治療であると位置づける。なお『次第禪門』の記述に依れば、第五番目の兼転兼不転とこの具治は同じものであったと考えられる。また六番目に示される「非対非転非兼治」は「とりもなおさず第一義悉檀、波若正観である」<sup>34</sup>と示されるので、『摩訶止観』に述べられる第六番目の大乘の対治法がすでに意識されていたことは間違いない<sup>35</sup>。

以上、検討したところから貪瞋痴の三毒に対処する方法は、順に不浄観、慈悲観、十二因縁観が基本と定められていたことがわかる。なお、この見解は『大智度論』巻第一に述べられる次の記述に由来する。

仏法中に心の病を治すのもまたこのようなものである。不浄観の思惟は、貪欲の病の中においては善き対治法と名づける。瞋恚の病の中には善いものとは名づけず対

<sup>32</sup> 兼治者病兼薬亦兼。如貪欲兼瞋、不浄須帶慈心。病兼一二、薬亦兼一二。是名兼治。（大正 46,103a10-13）

<sup>33</sup> 具治者、具用上法、共治一病。是名小乗。先用五治、後用諦智、乃得入真。（大正 46,103a11-13）

<sup>34</sup> 第六非對非轉非兼治者。即是第一義悉檀波若正觀。（大正 46,504b25-26）

<sup>35</sup> 『次第禪門』卷四に「第六非對非轉非兼治者、即是第一義悉檀波若正觀。此觀通能治十五種病。亦通能發十五種門禪。所以言非對非轉非兼治正觀。法性即法、不可以法對法故、云非對正觀。」（大正 46,504b25-29）とあり、法に対するので治ではなく正観という説明しているが、明らかに「非對非轉非兼」の治を大乘の第一義悉檀に当たるものと位置づけていたことがわかる。



治法ではない。それは何故か。身体の過失を見ることを不浄観と名づける。もし瞋恚の人が過失を見るならば、瞋恚の炎を増すからである。慈悲の心を思惟するのは瞋恚の病の中において善い対治法を名づける。貪欲の病の中には善いものとはしないし、対治法ではない。それは何故か。衆生の中に慈悲の心〔を行えば〕、好きことを観ずる功德を求め〔ことになる〕。もし貪欲の人が好きことを観ずる功德を求めれば、貪欲を増すからである。因縁の観察法は愚痴の病の中において善い対治法と名づける。貪欲、瞋恚の病の中には善いと名づけない。〔それは〕対治法ではない。それは何故か。邪観を先にするので邪見を生じるからであり、邪見はとりもなおさず愚痴である。<sup>36</sup>

このように三毒に対する対処法は原則として不浄観、慈悲観、因縁観であると指定されていたのである。なお、『摩訶止観』では、等分の煩惱（三毒が等しく存在する場合）に関しては『坐禪三昧経』を典拠に、念仏の法門が対処するにふさわしいと位置づけられている。

## 6 第一義悉檀

最後に第一義悉檀であるが、第一義悉檀とは『大智度論』に説かれる四種悉檀（世界悉檀、各各為人悉檀、対治悉檀、第一義悉檀）の最後のものを指し、『摩訶止観』では次のように説明する。

大乘の治療法は、第一義悉檀〔一切が空であるという領解〕が治療法である。大乘は治の対〔治〕でもなく兼〔治〕でもないなどを明かして、第一義の治と名付ける。阿耨陀葉が多くを病を治すことができるようなものである。小乗は多くは三つの悉檀をもって治療とするが、大乘は多くは第一義悉檀をもって治療とするのである。空、無生の中に一体何が煩惱であり何が治す主体であろうか。やはり煩惱はなく、一体何者が転じるのであろうか。転じるものがなく不〔転〕も兼〔治〕も具〔治〕もないのであるから、ただ無生の一方をもってあまねく一切を治療するのである。これは極めて要点を取るものであり、巧みに意を取ってほしいのである。<sup>37</sup>

大乘では四悉檀のうち、第一義悉檀すなわち一切が「空、無生である」ことを用いてすべての病に対治すると述べる。「無生の一方をもってあまねく一切を治す」と述べているので、まさしく万能薬のようにあらゆる病を退治し、究極の法であると位置づける。このよ

<sup>36</sup> 佛法中治心病亦如是。不浄観思惟、於貪欲病中、名為善對治法。於瞋恚病中、不名為善、非對治法。所以者何。観身過失、名不浄観。若瞋恚人観過失者、則增益瞋恚火故。思惟慈心於瞋恚病中、名為善對治法。於貪欲病中、不名為善、非對治法。所以者何。慈心於衆生中、求好事観功德。若貪欲人求好事観功德者、則增益貪欲故。因縁観法於愚癡病中名為善對治法。於貪欲瞋恚病中不名為善、非對治法。所以者何。先邪観故生邪見、邪見即是愚癡。（大正 25.60a22-b3）

<sup>37</sup> 大乘明治非對非兼等、名第一義治。如阿耨陀葉能治衆病。小乘多用三悉檀為治、大乘多用第一義悉檀為治也。空無生中誰是煩惱誰是能治。尚無煩惱何物而転。既無所転亦不兼具。但以無生一方遍治一切也。此極略、須善取意也。（大正 46.103a12-19）

うに空、無生の理解をもって治療法とする根拠は、直接には『大智度論』巻第一であり、そこには次のように説明される。

問うて言う、もし諸見に皆、過失があるならば、第一義悉檀は、どのようなものであるか。答えて言う、あらゆる語言の道を過ぎ、心行の処は滅し、あまねく依るところはなく、諸法を示さない。諸法の真実の姿は初めなく中もなく終わりもなく、尽きず壊れない。これを第一義悉檀と名づける。例えば摩訶衍の義の偈の中には〔次のように〕説いている。語言は尽き終わり、心行もまた終わる。生じず滅せず、法は涅槃のようなもの、諸行の処を説いて世界法と名づけ、不行のところを説いて第一義となづける。一切は実であり一切は実ではない、および一切は実であってまた実でもない、一切は実ではなくまた実ならざるものでもない。これを諸法の実相となづける。このようなことを諸処に、經典の中に説く。第一義悉檀は、この義は甚だ深く見がたく解しがたい。仏はこの義を説こうとしたので、摩訶般若波羅蜜經を説いたのだ。<sup>38</sup>

智顛は『大品般若經』及び『大智度論』を根拠として、大乘の治療法は第一義悉檀すなわち一切の語言の尽きた「諸法の実相」をもって解決の方法として示した。従来、四種悉檀は教門のみ、あるいは教観二門にわたる教相判釈の問題として議論されてきたが<sup>39</sup>、第一義悉檀は、明らかに一切は心が作り出した戲論の働きの結果であるとして、空、無生すなわち無分別をもってすべての治法としたものと捉えられる。このことから考えれば、四悉檀は単なる教相判釈ではなく、また教から観への流れを意識したものという位置づけに留まらず、智顛によって修行実践の立場から立論されなおされたと考えた方が良いことになるう<sup>40</sup>。

## 二 業相境への対処法

業相境というのは、修行者が、はるか過去からなしてきた行いの報いが生じたものとされる。『摩訶止観』では次のように説明される。

第四に業相境を観察するとは、修行者が無量劫よりずっと作るところの善悪のさまざま業は、あるいは既に報いを受けているものも、あるいはまだ報いを受けてい

<sup>38</sup> 問曰、若諸見皆有過失、第一義悉檀、何者是。答曰、過一切語言道、心行處滅、遍無所依、不示諸法。諸法實相、無初無中無後、不盡不壞。是名第一義悉檀。如摩訶衍義偈中說、語言盡竟、心行亦訖。不生不滅、法如涅槃。說諸行處、名世界法。說不行處、名第一義。一切實一切非實、及一切實亦非實、一切非實非不實、是名諸法之實相。如是等處處經中說。第一義悉檀、是義甚深難見難解。佛欲說是義故、說摩訶般若波羅蜜經。(大正 25.61b7-18)

<sup>39</sup> 関口真大 [1974]、藤井教公 [1999]、関口中道 [2007]などを参照。

<sup>40</sup> 柏倉明裕 [2009]を参照。『法華經』と結びつけられた四悉檀は実であり妙であることを強調する。また中島史暁、卒業論文(『摩訶止観』煩惱境における四悉檀について—煩惱対処の観点から—、2020年度、未発表)は天台の場合、教相ではなく観相の範疇で理解すべきことを指摘する。

ないものも、通常の心の流れの中では現れてこない。今、止観を修すれば、さまざまな業を動かすことができるので、善悪の相が現れる。疑う者が質問する。大乘は平等である。いずれの相を論じる必要があるのか。今、言う。そうではない。ただ平等の鏡が浄らかであることにより、さまざまな業の像が現れる。<sup>41</sup>

この定義によれば、過去に体験したものの報いが止観を実習している時に現れてくるものが業相境であるとされる。「通常の心の流れでは現れない」という言及は煩惱境の箇所と言及とも一致する。つまり止観の修行を始めれば一足飛びに理想の状態に入るのではなく、紆余曲折を経ながら進むと体験的に捉えられていたことが彷彿される。

さて、この業相境に対する対処法としても示されているものが十乗観法である。時に「大乘の十観」とも「大乘観」（大正 46,100b2）「十意」（大正 46,126b23）とも呼ばれるが、それぞれの境の中で「止観を修する」という箇所において言及される。十乗観法は、具体的には『摩訶止観』巻第五上に「観心具十法門。一観不可思議境、二起慈悲心、三巧安止観。四破法遍。五識通塞。六修道品。七對治助開。八知次位。九能安忍。十無法愛也」（大正 46,52b1-4）と挙げられるが、実際の業相境の文中では、「不思議境」、「発真正菩提心」、「善巧安心」、「破法遍」、「識通塞」、「道品調適」、「助道對治」、「知次位」、「能安忍」、「無法愛」などの題で言及される。この十乗観法は、多田孝正 [1978a] [1978b] [1979] などによれば、『華嚴經』の十地思想が背景に存在するという<sup>42</sup>。またそれぞれが十界互具のようにお互いを具足とする見解と、順次の段階とする見解が存在するが（柏倉明裕 [2015]）、ここで検討する業相境での十乗観法は順次の様相が強く、また互具と位置づけるのは湛然以降とする見解（池田魯参 [1977]）に従い、順次のものとして考察を進める。

なお十乗観法は、十境の内、最初の陰入界に始まり、煩惱境、病患境、業相境、魔事境、禪定境、諸見の七つで用いられているので（後の増上慢、二乗、菩薩に関する記事は『摩訶止観』には説かれていないので不明）、十境のそれぞれに用いることを想定していたと推定されるが、確かめる術はない。いずれにしても、七つの境に対する対処法として「止観を修する」と題された箇所で用いられているので、智顛にとっては具体的な止観の内実と考えられていたものと位置づけられる。ここでは十乗観法の内実を現代的に説き示した（池田魯参 [2017] :197-276）を参考にしながら<sup>43</sup>、業相境への対処法を考察する。なお最初に登場する陰入界の箇所で示される内容にも注意を払うこととする。

<sup>41</sup> 第四観業相境者、行人無量劫來所作善惡諸業、或已受報、或未受報、若平平運心、相則不現。今修止観、能動諸業、故善惡相現。疑者言、大乘平等何相可論。今言不爾。祇由平等鏡淨故、諸業像現。（大正 46,111c22-26）

<sup>42</sup> 村上明也 [2009] は灌頂の『観心論疏』引用の『摩訶止観』と現行の『摩訶止観』を比較し、四種三昧と十乗観法を考察する。

<sup>43</sup> 但し池田魯参 [2017] は十乗観法を陰入界境の場合のみから述べているので、それぞれの境に対して用いる際の微細な相違に触れていないので注意が必要である。

## 1 不思議境（不思議な対象）

まず、不思議境であるが観不可思議境とも呼ばれ、観察において能所の相対的な立場に立たないものと説明されるが（柏倉明裕 [2012]）、「陰入界境」の箇所では空も仮もない中道実相の道理も思議の境であるとされ、不思議境は次のように説明される。

不可思議境とは華嚴經に、心は巧みな画師が種々の五陰を造るようなもの。一切の世間の中に、心に従い造らないものはない。種々の五陰とは前の十法界の五陰である。<sup>44</sup>

私たちの心が様々な五蘊を造り出すことを不可思議の境と述べるのである。そして不思議境の最後に「一即一切」の理を知ること述べる。

もし便宜に従うのならば、無明は法性に法り、あらゆる法を生むと言うのが良い。眠りの法は心に法ればあらゆる夢のことが有る。心は縁と合すれば三種の世間、三千の相性が皆、心から起こる。一つの性は少ないけれども無いのではなく、無明は多いけれども有るのではない。なんとすれば、一を指して多としても多は多ではなく、多を指して一としても一は少ではない。だからこの心を名づけて不可思議境とするのである。若し一心が一切心であり、一切心が一心であり、一でなければ一切ではなく（中略）、などを理解し、あまねく一切を歴る、皆、不可思議境である。<sup>45</sup>

この陰入界境の不思議境の言及では、私たちの心が一切を造り出すこと、そして「一即一切、一切即一」の『華嚴經』が述べる道理を理解することが求められている。つまり大乘の道理を知ることが重視した立場が不思議境であることがわかる。

このような了解を求めることが業相境でも展開される。業相境の「不思議境」を簡潔に述べれば、『法華經』提婆達多品第一二の「深達罪福相」（大正 9,35b28）の記述に基づき、善相や悪相に達するのは「深達」ではない、人天の善悪に達してもそれは生死の辺を免れることはなく、二乗の離善離悪も涅槃の空辺に他ならず、二辺を離れていないので「深達」ではない、浅い業に即して深い業に達するのが円教の「深達」であると、善悪にも執着せず、善を離れ悪を離れることにも執着しない立場を表明する。そして「一方に偏って三界を見ない、またまっすぐに進んで空に入らない」<sup>46</sup>と述べ、次のように説明する。

一念が起きるのを観察すれば、すなわち十界を具えている、[それを]十方と名づけ

<sup>44</sup> 不可思議境者、如華嚴云、心如工畫師造種種五陰。一切世間中、莫不從心造。種種五陰者、如前十法界五陰也。（大正 46,52c6-8）

<sup>45</sup> 若隨便宜者、応言無明法性、生一切法。如眠法心、則有一切夢事。心與縁合、則三種世間三千相性、皆從心起。一性雖少而不無、無明雖多而不有。何者、指一為多、多非多。指多為一、一非少。故名此心為不思議境也。若解一心一切心、一切心一心、非一非一切（中略）、遍歴一切、皆是不可思議境。（大正 46,55a24-b9）

<sup>46</sup> 實不曲辨於三界、不徑庭而入空。（大正 46,114a12-13）

る。十方は依報であり十界は正報である。もし依報がなければ正報もない。正報があるからには性、相、本末等の百法があり、また百方と名づける。このような法は一念の業である。だから一念の業は一切の業であると名づける。華嚴に言う、「仏子よ。心性は一つである、どうして種々の様々な業を生むのか。答えて言う、譬えば大地は一つで種々の芽を生むことができるようなもの。」地がもし雨を得るなら、毒葉の多くの芽が一時に沸くがごとくにおきる。今、法性の地は行道の雨を得るなら、善悪の業の芽が一念に競い起こる。業を法界、様々な法の都と名づける。だから不思議境という。<sup>47</sup>

業相境における不思議境というのは、『華嚴經』（仏陀跋陀羅訳、六十巻本）の巻五の記述を利用しながら、凡夫の心に生じる一念が様々な業を生み出すことに他ならないとする。『華嚴經』の原文では「能生種種果報（大正 9,427a4）」であり、智顛が「果報」を「諸業」と置き換えたことが知られるが、一念が十界を具える、そして十界が性、相等の十如是をそれぞれ具える、すなわち百如の世界を不思議境と述べていることが分かる。つまり「一即一切、一切即一」あるいは「十界互具」の理を知るところを不思議境と表現しているのである。しかし、一方でこれは、凡夫の心に生じる様々な心の働きを、すなわち善悪ともに競い起こることを、そのまま唯、了解せよと主張していることとも理解される。つまり不思議境は、我々の心に生じる様々な一念をそのままに認めることを説いているとも位置づけられる。

## 2 発真正菩提心（真実の菩提心を起こす）

続く業相境における発真正菩提心は、業相の境が善にも悪にもなることに通達して慈悲心を起こすことと説明される。世俗では善が福を悪が罪を招き、それが罪福の道理とされるが、これに順じるのでもなく違うのでもなく慈悲を生じさせることを説く。菩薩は違ひに対しては悲を起こし順に対しては慈を起こせば、それが空、真諦であり、言説のない道であり違ひでもなく順でもない、とする<sup>48</sup>。また『法華經』提婆達多品の「深達罪福相」を引用し「若し深く達せば、祇だこれ是一念の心の非違非順であり、三つの差別はない」<sup>49</sup>とも述べる。此処に登場する「三無差別」の三とは、前後の文脈から「空」、「中道」、「実相」のことと考えられるが、それらに差別はないという。そして、「またこれ是一念の慈悲であり、前もなく後もない、だから真正菩提心と名づけるのである」<sup>50</sup>とする。これは、世俗的には是認される罪福の道理に違ひのでもなく順じるのでもなく空、中道、実相の立場に

<sup>47</sup> 観一念起即具十界名十方。十方は依報、十界は正報。若無依報亦無正報。既有正報即有性相本末等百法、亦名百方。如是等法即一念業、故名一業一切業。華嚴云、佛子。心性是一、云何能生種種諸業。答云、譬如大地一、能生種種芽。地若得雨、毒葉衆芽一時沸發。今法性地、得行道雨、善惡業芽、一念競起。業名法界諸法之都。故稱不思議境。（大正 46,114a13-21）

<sup>48</sup> 菩薩達如此非違非順、於違起悲、於順起慈、即空真諦、無言說道、非違非順。（大正 46,114a26-28）

<sup>49</sup> 若深達者、祇是一念心非違非順、無三差別。（大正 46,114b5-6）

<sup>50</sup> 亦是一念慈悲、非前非後、故名真正菩提心也。（大正 46, 114b6-7）

立って、ただ一念の慈悲心を修行者に持つことを勧める。なお、この「発真正菩提」は陰入界境では次のように説明される。

だから大慈を起こして二つの誓願を興すことを、法門無量誓願知、無上仏道誓願成と言う。(中略)このような慈悲誓願と不可思議境智は前でもなく後でもなく同時に俱に起きる。慈悲は智慧であり智慧は慈悲である。(中略)無縁無念にしてあまねく一切を覆い、任運に苦を抜き自然に樂を与える。毒害と同じではなく但空とも同じではなく愛見とも同じではない。これを真正の発心菩提の義と名づける。<sup>51</sup>

此処に述べられる「発真正菩提心」は文字通りに菩提心を起こすことを意味する。業相境に限定されず陰入界境でも、生じる善悪の念にとらわれず、ただ慈悲の念を持つことを説いているので、真正菩提心の内実は慈悲心であると位置づけられ、かつ「同時に俱に起きる」との言及から不可思議境を観察するなかで自然に生じるものとされていたことがわかる。

### 3 善巧安心(巧みに心を安定させる)

次に「善巧安心」である。十乗観法の総説の中では「善巧止観」と表記されていたが業相境では「善巧安心」言い換えられ、短い言葉で次のように表現されている。

心を業の「空」におけば、善は順じ悪は止む、悪が止むので止と名づけ、善が順じるので、観と名づける。心を業の「仮」におけば、悪は止み善は順じる。心を業の「中」におけば、悪は止み善は順じる。順じるので観と名づけ、止むので止と名づける。これを業を観察する善巧安心と名づける。<sup>52</sup>

業相境では、善巧安心は心を「業が空である、仮である、中である」という三諦の立場におくことで、心は安らかになると述べる。業は空の立場に立てば実体のないもので、仮の立場に立てば仮に存在するが、しかし中という立場に立てば、どちらでもない、いうことになる。これは業相に執着しない工夫であると同時に、心を安らかにするものと位置づけていると考えられる。なお、陰入界境では「善行方便や種々の縁喩によって広く止を讚歎し、すぐさま真如と合致する、これを第一義に随って止をもって心を安んじることと名づける」<sup>53</sup>と説明しており、こちらでは三諦や第一義(諦)によって心を安心させることだとする。すなわち止よりも三諦を確認する観に重点を置いていると考えられる。

<sup>51</sup> 故起大慈興兩誓願，謂法門無量誓願知，無上佛道誓願成。(中略)如此慈悲誓願與不可思議境智，非前非後同時俱起。慈悲即智慧智慧即慈悲。(中略)無縁無念普覆一切。任運拔苦自然與樂。不同毒害不同但空不同愛見。是名真正發心菩提義。(大正 46,56a29-b12)

<sup>52</sup> 安心業空，則善順而惡息。惡息故名止，善順故名觀。安心業假，惡息善順。安心業中，惡息善順。順故名觀息故名止。是名觀業善巧安心。(大正 46,114b7-10)

<sup>53</sup> 善巧方便種種縁喩，広讚於止，即會真如。是名隨第一義以止安心也。(大正 46,57b24-25)

#### 4 破法徧（法を破すこと遍ねかれ）

次の破法徧は、「破法徧」とも書かれ、十乗観法の中ではもっとも重要な要素であるとされ（野本覚成 [1977]）、説明の分量も他の九つに比べて圧倒的に多い。さて、業相境の箇所では、まず『阿毘曇』の「業は謝して過去に入る」（『舍利弗阿毘曇論』巻七、非問分業品第二（大正 28,579b～c 段）の趣意と『成実論』巻七、不相応行品大九十五の「業は現在より未来に入り、未来に報いを受く」（大正 32,289a 段の趣意）との記述を取り上げ、業が未来に果報を生み出すという記述を出し、次のように言及する。

今、この業を観察すると、業がもし過去ならば過去はすでに落謝しているので、どうして業があるか。業がもし未来ならば、未来はまだ来ていない、どうして業があるか。業がもし現在ならば、現在は念々であって留まてはいない。もし念がすでに去っているなら、すぐに過去に属する。念がもし未だ来ていないのならば、とりもなおさず未来に属する。すぐさま起きてはすぐさま滅する。一体何が現在であろうか。もし行く時に業があるのを現在と名づけるならば、行く時が業であるのか、それとも行く者が業であろうか。行く時が行くのか、行く者が行くのか。現在はすでに無いのであるから、業もまた得がたい。三世に推し量り縦横に探し求めても、善悪の諸業はともに得ることはできず、畢竟、清浄である。そのようであるから、善悪の業というのはただ、世間の文字をもって仮に名づけて分別した [ものにすぎない]。名を聞いて真実と思つてはいけない。<sup>54</sup>

この記述は『中論』の議論を予想させるが（野本覚成 [1977: 342-344]）、破法徧とは結局、「業は未来に果報を受ける」というアピダルマの見解を、過去は既に落謝している、現在は念々であって留まていない、未来はまだ至っていないという見解を根拠に、それぞれの業はあり得ないと主張する。つまり、業の果報は存在しないことを理論的に納得させようとするのが、業相境の破法徧であることが知られる。陰入界境では、破法徧は「破法徧を明かせば、法性は清浄であり合しないし散じない。言語道断であり心行処滅である。破ではなく不破でもない。どうして破と言うのか。ただ衆生には顛倒が多く不顛倒は少ない、顛倒を破って不顛倒させるので、破法徧というのみである」<sup>55</sup>と説明する。こちらも誤つた見解を打破することを遍かせるという意味では変わらない。

#### 5 識通塞（通じることと塞がることを識る）

<sup>54</sup> 今觀此業、業若過去、過去已謝故、云何有業。業若未来、未来未有、云何有業。業若現在、現在念念不住。念若已去、即属過去。念若未至、即属未来。即起即滅、何者現在。若言去時有業名現在者、去時是業、去者是業。為當去時去、去者去。現在既無、業亦叵得。三世推檢、横豎搜求、善惡諸業、俱不可得、畢竟清浄。而言善惡業者、但以世間文字、假名分別。不可聞名而謂為実。（大正 46,114a13-21）

<sup>55</sup> 明破法徧者、法性清浄、不合不散。言語道断、心行處滅。非破非不破。何故言破。但衆生多顛倒少不顛倒、破顛倒令不顛倒故、言破法徧耳。（大正 46,59b14-17）

業相境における「識通塞」は次のように説明される。

識通塞とは業である、業ではない、また業でありまた業ではない、業ではなく業でないのでもない、という句々の中において、明らかに苦と集を識り、一つ一つの心の内に道と滅とを了知する。細かく観察して完成するものは決して空しくはない(終不蠱字)。だから識通塞というのである。<sup>56</sup>

蠱字は蠱が這ったあとが字のように見えることに由来すると考えられるので、意味の無いことと推定し、ここでは空しくはないの意と理解する。この箇所は四句分別を用いて四諦を理解し、苦集の二諦を知るのが塞、道滅の二諦を知るのが通と位置づけられる。ちなみに陰入界境における識通塞は「識通塞とは、亦た得失を知ると名づけ、また字非字を知ると名づける。上の破法遍のように通じて無生に入るべきである」<sup>57</sup>と説明され、真実の悟りの世界に入っていくのが通、それを妨げるのが塞と位置づけられている。悟りへと通じているか否かを点検するという意味と理解される。

## 6 道品調適 (道品によって調え相応しくする)

業相境における「道品調適」は次のように示される。

『成 [実] 論』の人は次のように言う (中略)。『[阿] 毘曇 [論]』の人は次のように言う。今、この業を観察すれば、十の法界の五蘊を具えていて、それはあらゆる四念処を具えている。あらゆる業は同類の色 [陰] であり、身念処である。この身体は浄ではなく不浄でもなく、同類の四陰であり、三つの念処である。この三つは苦でもなく楽でもなく、我でもなく我でないのでもなく、常でもなく非常でもない、それはすなわち楽でもなく枯でもない双樹の涅槃であり、乃至三解脱である。これを道品と名づける。<sup>58</sup>

道品として上げられるのは四念処と三解脱 (空・無相・無願) である。陰入界境に挙げられる道品調適でも基本は四念処である<sup>59</sup>。しかし「二に相摂を明らかにすれば、念処の一法は皆、諸品を摂するようなものだ」<sup>60</sup>と述べて、四念処がすべてを包摂してしまうとするが、念処以外に三十七道品も挙げている。とはいえ四念処が重要な実践として位置づけ

<sup>56</sup> 識通塞者、於業、非業、亦業亦非業、非業非非業、句句之中、明識苦集、一一心内、了知道滅。審的成就終不蠱字。故言識通塞也。(大正 46,114b24-27)

<sup>57</sup> 第五識通塞者、亦名知得失、亦名知字非字。如上破法遍、応通入無生。(大正 46,86a17-18)

<sup>58</sup> 成論人云 (中略)。毘曇人云 (中略)。今觀此業、具十法界五陰、即是具一切四念處。一切業同類之色、是身念處。此身非浄非不浄、同類四陰、是三念處。此三非苦非樂、非我非無我、非常非無常、即是非榮非枯雙樹涅槃、乃至三解脱。是名道品也。(大正 46,114b27-c9)

<sup>59</sup> 小乗の四念処は涅槃を得るための修行方法として位置づけられ、大乘においても四念処は菩薩の実践法と捉えられたという。小乗の四念処がそのまま大乘の四念処に取り込まれているという佐藤哲英 [1981: 436-465] を参照。

<sup>60</sup> 二明相摂者、如念處一法皆摂諸品。(大正 46,87c14-15)



られていることには変わりがない。

## 7 助道対治（道を助ける対治）

次に登場するのは助道対治である。具体的には次のように述べる。

助道対治とはまさに應〔身〕仏の三十二相等を念じるのが良い。報〔身〕仏の無量の功德を念じ、俱に習因の悪業を破る。法門の仏を念じて習因を破る。三十二相を念じて報果を破る、と云々。法門の仏を念じて報果の悪業を破り、念仏の力のおかげで悪業の障害は転じて涅槃の門に入るのである。このように観察する時、上聖を貪らない。<sup>61</sup>

助道に挙げられるのは応仏（すなわち応身仏）の三十二相を念じることであり、それは観想念仏に他ならない。また報仏（すなわち報身仏）の功德を念じることも挙げられる。いわゆる念仏三昧が助道になるという。陰入境界では助道対治は「今、六度の助道は諸法を撰し尽くしていることを明らかにする。要約して諸の道品を撰することを明らかにすれば、六根を調伏している。十力、四無所畏、十八不共法、六通、三明、四摂、四辯、陀羅尼、三十二相、八十随好形等の一切の法は、どうして諸の道品を撰するのか。」<sup>62</sup>とあり、六度、すなわち六波羅蜜を初めとして様々なものを助道として挙げている。すなわち初期仏教以来、仏法として説かれる様々な教えを実践することが助道になると位置づけている。

## 8 知次位（やどる位を知る）

知次位とは悟りへ向かった過程における自らの立ち位置を知ることであるが、業相境の中では単に「このように観察するとき、上の聖者を貪らない」<sup>63</sup>としか示されていないが、陰入境界では「けっして謬ってまだ得ていないのに得たと言ったり、四善根をはかって初果としたり、初果を無學としたりはしない。自ら断証したところ、まだ断証していないことを知る」<sup>64</sup>とあり、己がどの段階にあるのかを謬りなく知ることを内実としている。

## 9 能安忍（良く忍に安んじる）

次は「能安忍」であるが、業相境ではただ「内外の様々な障害を安らかに忍び、無礙を得させるのが良い」<sup>65</sup>としか示されない。但し陰入境界では、「安忍とは能く成道の事を忍び、動かずまた退かない。この心を薩埵が始めて陰界を観察して識次位に至ると名づけ

<sup>61</sup> 助道對治者、當念應佛三十二相等。念報佛無量功德、共破習因惡業。念法門佛破習因、念三十二相、破報果、云云。念法門佛、助破報果惡業。念佛力故、惡業障轉、則入涅槃門也。如是觀時、不叨上聖。（大正 46,114c9-13）

<sup>62</sup> 今明六度助道撰諸法盡。略明撰諸道品、調伏六根。十力、四無所畏、十八不共法、六通、三明、四摂、四辯、陀羅尼、三十二相、八十隨形好等、及一切法、云何撰諸道品。（大正 46,91b25-29）

<sup>63</sup> 如是觀時、不叨上聖。（大正 46,114c14）

<sup>64</sup> 終不謬謂未得謂得、計四善根以為初果、初果為無學。自知所斷證未斷證。（大正 46,97b18-20）

<sup>65</sup> 又當安忍内外諸障、令得無礙。（大正 46,114c14-15）

る」<sup>66</sup>と説明し、自らが悟りへの道程のどこに居るのか知り、そこにいて動かず退かないことだとする。自らの至った境地を忍持することを勧めるものと考えられる。

## 10 無法愛（法に対する執着を持たない）

最後が無法愛であり、業相境では次のように説明する。

もし悟りに似たもの（似道）を發したなら、まだ真実の理解ではない。法愛を生じてはいけない。法愛が起きなければ、努力を要せずして滞ることなく、自然に清涼の地に流入する。<sup>67</sup>

法愛は法に執着することであり、陰入界境では真に入ることができないのは「法愛に留まり執着することで先に進むことができない」<sup>68</sup>と説明しているのだから、途中段階の悟りに執着することを戒めている。

以上の考察からも、十乘観法は修行の過程で生じる様々な状態に対処するための方法を示しているものであることは明らかである。業相境の文脈で考えれば、最初の不可思議境から無法愛に至るまでの過程は、まさに過去の経験がもとになって生じた心の働きに対する一連の対処法に他ならない<sup>69</sup>。それを現代的な言葉で言い換えれば次のようになるであろう。

まず私たちの心の働きを思議することのできないものと捉え、業相はありのままの心の不可思議な働きが現れたものと見る（不思議境）。次に慈悲の心を生じさせることの重要性を認識させるのであるが、それらは自然と起きてくるものである（発真正菩提心）。さらに心を止と観とに置く。とくに業を空、仮、中であると観察することを行う（善巧安心）。そして業相は過去にも現在にも、そして未来にも存在するものではないと観察する（破法遍）。次に今までの観察が悟りに通じるものであるかどうかを点検し（識通塞）、四念処（三十七菩提分法に含まれる）などを実践する（道品調適）。それでも良好でないときには、仏の三十二相などを観察する（助道対治）。そして、自らが悟りへ向かう階梯のどこに居るのかを認識し（知次位）、よくその境地を忍持するけれども（能安忍）、その境地に安住したり執着したりしない（無法愛）、ということになるろう。

業相境の対治も最終的には正覚へ繋がると思われるが、不思議境から破法遍までの四つは道理の観察に重点が置かれている。道理を観察するという視点から言えば「理観」が重視されているとも言える（佐藤哲英 [1975: 229-230]）<sup>70</sup>。また、破法遍で行っていること

<sup>66</sup> 安忍者、能忍成道事、不動亦不退。是心名薩埵始觀陰界至識次位。（大正 46,99a29-b2）

<sup>67</sup> 若發似道未是真解。勿生法愛。法愛不起則任運無滯。自然流入清涼之地。（大正 46,114c15-17）

<sup>68</sup> 以法愛住著、而不得前。（大正 46,99c16）

<sup>69</sup> [観] 不思議境で十分に正覚に到達するという理解も存在するが、ここでは不思議を理と理解する立場に立つ。

<sup>70</sup> 『次第禪門』卷三之下に「第二約観門明四修者、一事観。所謂安般不淨観等、即是事修。二理観。所謂空無相等観、即是理修。三事理観。所謂雙観二諦、即是事理修。四非事非理観。所謂中道正観。即是非事非理修。」（大正 46,498c20-24）とあり、空無相等を観察することを理観と呼んでいる。

は、先に煩惱への対処法で示した第一義悉檀とほぼ同質であり、「一切が空である」と確認していることに他ならない。つまり十乗観法の前四つは理を観察することを重視し、次に自らの現状を点検して確認し、四念処に代表される、ありのままに対象に注意を振り向けて確認することを行う、それでも良好に進まない場合は補助的な観察を行う、ということになるか。ここには大乘の理を重んじ、次に伝統的な念処に進み、しかも自らの境地を自覚するが執着しないという、対処の具体的な方法が示されていると捉えることが可能である。

なお、陰入界境の記述の中に、実際の観察を彷彿させる記事が存在することを指摘しておきたい。それは「歩く」ことを観察するものであるが、次のようにある。

初めの観察の対象とは、もし足を上げ足を下ろすは色法である。色は心によって運び、此より彼に至る。この心は色に依るので、とりもなおさず色陰である。この歩み（行）を領受するのは受陰である。歩み（行）において我と思ひ計るのは想陰である。あるいは善き歩み（行）、悪い歩み（行）と〔するの〕はすなわち行陰である。歩み（行）の中の心は識陰である。歩み（行）という塵は意に対すれば、界と入があり、乃至眼・色と意・法もまたこのよう〔な関係〕である。これが、陰界入は上げ下げの間にことごとく皆具足しているということである。<sup>71</sup>

歩くという行為の中に五陰が認められることを述べた箇所であるが<sup>72</sup>、歩くという動作を観察する時に、実際には足の上げ下ろしを見ている点を確認される。運動が色法であること、歩みが足の上げ下ろしに細分化されていることがわかる。

### 三 魔への対処法

#### 1 天子魔に対する対処法

『摩訶止観』巻八下には「魔事（境）」に対する対処法も取り上げられる。魔には四種類（陰魔、煩惱魔、死魔、天魔）が挙げられ、陰魔は陰入界の境に属し、煩惱魔は煩惱境に属し、死魔は病が死の原因であるから病患境に属するとされる<sup>73</sup>。此处では天魔、別名天子魔に限定し考察する。『摩訶止観』巻八下では「次に魔羅を明かせば、二善を破り二悪を増すので、喜んで五根に従い、強・軟となりやって来て意を破壊する」<sup>74</sup>と述べられ、五根から人に入り、人の心を破壊するものであると位置づけられる。さて天子魔には三種類があると述べる。

<sup>71</sup> 初所観境者、若舉足下足、足は色法、色由心運、從此至彼。此心依色、即是色陰。領受此行即受陰。於行計我即想陰。或善行惡行即行陰。行中之心即識陰。行塵對意、則有界入、乃至眼色意法亦如是。是陰界入於舉下間、悉皆具足。（大正 46,100b21-27）

<sup>72</sup> Swanson [2018: 1276] を参照。

<sup>73</sup> 『摩訶止観』巻八下「同異者、陰魔已屬陰界入境、煩惱魔已屬煩惱境、死魔病是死因、已屬病患境。今正明天子魔也。」（大正 46,115a6-8）

<sup>74</sup> 次明魔羅者、為破二善增二惡故、喜從五根、作強軟來破。（大正 46,115b17-19）

二に魔が相を発すことを明らかにすれば、通じて支配する側（管属）であり、皆、魔と称する。細かく枝の異なりを尋ねれば、三種類をでない。一には荒惕鬼、二には時媚鬼、三には魔羅鬼である。（中略）荒惕鬼は、人が坐しているときにあるいは頭面により、あるいは人の身体により、落ちては登り繰り返して止まない。苦痛はないけれども、煩わしくて耐えがたい。（中略）時媚が発するとは、大集〔経〕に明かすには、十二獸は寶山の中にあつて法を修し慈を縁じている。此れは精媚の主である。權應のものはいまだ必ずしも悩ますものとはならない。實なるものが修行者を乱すことができる。邪な想いをもって坐禅すれば、多くはこの時媚に取りつかれる。若い男性、若い女性、年を取った男性、年を取った女性の姿を、あるいは動物の姿をとって現れ、形は普通ではなく顔つきは異なっていて、種々に同じではない。人を楽しませたり人を教え諭したりする。<sup>75</sup>

上記の三つは、目に見えない精靈的な存在を認めた上での言及と考えられるが、最初の荒惕鬼は過去仏の時に戒を破った夜叉のこととされる。その典拠と推定されるものは、羅什訳の『治禅病秘用法』巻下の次の記述である。

もしこれを見たら、すぐにこれを治療するのがよい。治療の法はこの修行者をして、不惕が来たときには、一心に目を閉じ、ひそかにこれを罵しり、そしてこの言葉をなさしめよ。「私はおまえを知っている。おまえはこの閻浮提の中に、火を食べ香りを嗅ぐ夜叉神である。おまえは邪見をなし、喜んで戒を破る種である。我は今、戒を保っていて、決しておまえを恐れない。もし出家の人ならば戒序を誦んじるのがよい。もし在家の人ならば、三歸五戒八戒を誦んじるのがよい。鬼はそうすれば退き這いつくばって去っていくであろう。」その時、阿難はこの言葉を聞き終わって、仏に申された。「世尊よ。今、この長者の子である比丘は、世尊の説によって、埤惕鬼を治め、様々な悪を免れ、鬼魅に縛り付けられなかった」と。<sup>76</sup>

文中の臘吉支は羅刹のことであるが、荒惕鬼の場合は「我、今、汝を知る」という言葉から推測して相手の素性を知ることによって対治することができるとしたことがわかる。最後に「呵してしまえば去りゆく」<sup>77</sup>とあるから、叱りつければ居なくなるとされた。とは

<sup>75</sup> 二明魔發相者，通是管屬，皆稱為魔。細尋枝異不出三種。一者荒惕鬼。二時媚鬼。三魔羅鬼。三種發相各不同。荒惕發者，若人坐時或緣頭面，或緣人身體，墮而復上，翻覆不已。雖無苦痛，而屑屑難耐。（中略）二時媚發者，大集明，十二獸在寶山中，修法緣慈。此是精媚之主。權應者未必為惱，實者能亂行人。若邪想坐禪，多著時媚。或作少男少女老男老女禽獸之像。殊形異貌，種種不同。或娛樂人，或教詔人。（大正 46.115a19-b3）

<sup>76</sup> 若見此者，當急治之。治之法者，教此行人，埤惕來時，一心閉眼，陰而罵之。而作是言，我今識汝。知汝是此閻浮提中，食火嗅香，偷臘吉支。汝為邪見，喜破戒種。我今持戒，終不畏汝。若出家人，應誦戒序。若在家人，應誦三歸五戒八戒，鬼便却行，匍匐而去。爾時阿難，聞此語已，白佛言，世尊。今此長者子比丘，因世尊說，治埤惕鬼，以免諸惡，不為鬼魅之所縛著。（大正 15.341b5-12）

<sup>77</sup> 大正 46.116a12-14.

いえ相手が羅刹であることを知らなければ、その対処は出来ないので、まずは相手を「知る」すなわち十分に把握することが求められたと言えよう。

## 2 時媚鬼に対する対処法

次の時媚鬼は、十二時獣すなわち十二支に関連した動物が現れ、時には人の姿や動物の姿を取って現れ、人を諭したりするという。時媚鬼は一日のうちの時に応じて現れるところから時媚と称され、『天台小止観』の説明に依れば「もし寅の時に来るのであれば必ず虎獣等である。若し卯の時に来るのであれば、必ず兔、鹿等である」<sup>78</sup>とあって、時に対応すると言う。『摩訶止観』巻八下に「二に時媚の発るとは大集に明かすに・・・(大正46,115a27)」と明記され、十二獣は『大集経』が典拠とされるが、中国古典の『抱朴子』との関連が既に指摘されている(大野栄人 [1991])<sup>79</sup>。『止観輔行伝弘決』ではこれを詳説し『大集経』巻二十四の「虚空目分中中目品第五」の記述を引用する。經典の記述によれば、南方の海中に瑠璃山があり、そこに窟があって蛇、馬、羊がいて声聞の慈を修める。そして樹神と羅刹がこの三獣を供養する。同じように西方の海中には玻璃山があり、そこに窟があって獼猴、鶏、犬が居て声聞の慈を修める。そして、火神、羅刹女がこの三獣を供養する。北方の海中には銀山があり、猪、鼠、牛が居て声聞の慈を修め、風神と羅刹女がこの三獣を供養する。東方の海中には金山があり、そこに窟があって師子、兔、龍がいて声聞の慈を修める。そして水神と羅刹女がこの三獣を供養する、という話が登場する<sup>80</sup>。この動物たちのうち、獅子が虎に代わって十二支の動物となるが、仏はこのうちの一獣を遊行させて他の十一獣には安住させて慈を修せると言う。この十二獣が時に応じて現れて修行者を悩ますとするのである。そして、このような場合の対治法は次のように示される。

時媚鬼を治すとは、十二時三十六時の獣を巧みに識るのがよい。時を知り名を唱えれば、媚はすぐさまに去るであろう。<sup>81</sup>

時媚鬼は時に応じて現れるとされたので、その時を知り、現れる獣の名を唱えるとすぐさま退散するというのである。名を唱えるためには相手が誰であるかを知らなければならぬから、ここでも対象を「十分に了解する」ことが重要であると言い換えることができる。なお、同様の記述は『釋禪波羅蜜次第法門』巻第四にも見られる。

十二時獣は変化して様々な形や色になる。あるいは若い男性や女性、年寄りの形となり、畏るべき身体相などは一つではない。もって修行者を悩ませる。おのおの

<sup>78</sup> 大正 46,470b11-12.

<sup>79</sup> 大野栄人 [1991] は時媚鬼の対処法として、『摩訶止観』ではもう一つ別のものを挙げ、修行者は四角い鏡を持つべき事を述べるが、それが『抱朴子』に由来することを明らかにする。大野栄人 [1991: 51-54]

<sup>80</sup> 大正 13,167b26-168a10.

<sup>81</sup> 治時媚鬼者、須善識十二時三十六時獣、知時唱名、媚即去也。(大正 46,116a20-24)

その時に当たってきたならば、巧みに個別に識るのがよい。もし卯の時に来ることが多いならば必ず狐、兔、貉などであろう。その名字を説けば、精媚はすぐに散じる。そのほかの十一時の形相は、これに類して識るのが良い。<sup>82</sup>

ここでもその名字を説けばすぐさま散じると説かれる。時媚鬼はその時に応じて現れるのでその鬼が現れた時間から何であるかが推定でき、その名前を説けば去って行くというのである。

### 3 魔羅鬼に対する対処法

最後に天子魔の最後に位置づけられた魔羅鬼の対処法である。『摩訶止観』には対処法が次のように示される。

魔羅を退治するのに三つがある。一つは最初に自覚して叱りつけることである。門を守る人が悪人を遮って進めしめないようなものである。仏が比丘に言ったように、あらゆる他のものを受けない。受けないという術があらゆる自他の魔の事を退治することができる。二にはもし既に受け入れてしまっていたら、頭から足に至るまで、一々、詳しく観察せよ。魔を求めても得がたい、また心を求めても得がたい。魔はどこからやって来て何を悩まそうとしているのか、と。悪人が家に入り込んだ時に、そこかしこを照検して住まわせないようなもの。三つめには観察しても去らないのであれば、強い心で拒め。死をもって最後としても、汝とともに住まない。巧みに〔この三つを〕代わるがわりにする。このような三つの対治は多く説く必要はない。<sup>83</sup>

対処の仕方は一つ目には叱りつけること（覚呵）、二つ目には詳しく観察すること（諦観）、三つめには強い心で拒むこと（強心抵捍）と示される。第一の対処方は、最初から受け付けないことでもあり、相手を識っていることが前提にされる。第二の方法は、相手をつまびらかに観察し照検することであり、念処を想起させられる。第三の方法は、「強い心で拒め」とあるから、自らの心力で拒絶することである。第一、第三の方法は、ともに私たちの心による意思の力を重視していると考えられる。

このような対処の仕方として湛然は『止観輔行伝弘決』巻第八之三（以降『弘決』と略す）に「魔羅を対治するなかで一切の物を受けてはいけけないというのは、空無所得のことである」<sup>84</sup>と述べ、空無所得を強調するところが見られるのが注目される。すなわち先に

<sup>82</sup> 十二時獸變化、作種種形色。或作少男少女老宿之形、及可畏身相等非一。以惱行人。各當其時而来、善須別識。若多卯時来者、必是狐兔貉等。説其名字、精媚即散。餘十一時形相、類此可知。（大正 46.507a11-15）

<sup>83</sup> 治魔羅有三。一初覚呵。如守門人遮惡不進。如仏告比丘、一切他物不受。不受之術、能治一切自他魔事。（中略）二若已受入、當從頭至足、一一諦観。求魔叵得、又求心叵得。魔從何来、欲惱何等。如惡人入舎、処処照検、不令得住。三観若不去、強心抵捍。以死為期、不共爾住。善巧迴転。如是三治不須多説。（大正 46.116a24-b2）

<sup>84</sup> 治魔羅中云一切物莫受者、空無所得也。（大正 46.409b17-18）

煩惱境の対治法で述べた第一義悉檀に相当するような言及が存在するのである。

また『弘決』の続く文章には「玄文第四巻の初めに引くがごとし」<sup>85</sup>と述べているが、「玄文」とは『法華玄義』を指し、その巻四上の冒頭部分には「聖行を定めるのに要約すれば三つになる。一には世間の禪、二には出世間の禪、三には上上の禪である」<sup>86</sup>とあって、智顛が禪を世間禪、出世間禪、上上禪の三つに区分して述べる箇所が存在する。この世間禪の中で初禪から二禪に進む際に、「一には過ちを知って受着しない、二には訶責する、三には分析して破れば、初禪を離れることができる」とあることを指しており、魔羅への対治とほぼ等しいことが、『法華玄義』の中で初禪から二禪へ進む際の対応と呼応することを指摘している。

さらに『弘決』によれば「仏弟子は一つの力により拒むことができる。〔それは〕不放逸を言う」<sup>87</sup>とあり、不放逸の力が強調されている。『摩訶止観』の「強い心で拒め」という記述と比較してみれば同質のものと言って良いであろう。というのは不放逸心とは怠ることなく真正面から精力的に取り組むことを意味するので<sup>88</sup>、積極的に対処する意志が共通すると考えられる。ちなみに魔羅への対処の根拠として『増一阿含経』巻二十七が挙げられていたが、その記述は次のようなものである。

『増一阿含（経）』の巻二十七には「今、劣悪な魔である波旬にはまた五つの力がある。何を五とするのか。いわゆる色の力、声の力、香の力、味の力、繊細でなめらかな力である。そもそも愚かな人は、色、声、香、味、繊細でなめらかな法に執着し、波旬の境界をわたることはできない。聖人の弟子は一つの力を成就すれば、その力に打ち勝つ。一つの力とはどのようなものか。いわゆる無放逸の力である。もし賢聖の弟子で無放逸を成就するならば、色、声、香、味、繊細でなめらかなさに関わり縛られることはない。五欲に繋がれないならば、生老病死の法を分別し、魔の五力に勝つことができ、魔の境界に落ちない。様々な畏れるべき難を渡り、無為のところに至る。その時、世尊はそこでこの偈を説かれた。戒は甘露の道であり 放逸は死への道である 貪らなければ死なない 道を失うことは自ら滅びることである と。仏は比丘立ちに告げられた、まさに念じて修行して不放逸でいなさい。このように比丘達はこの学びをなすのが宜しい、と。その時、比丘たちは仏の所説を聞き、歓喜して務められた」とある。<sup>89</sup>

<sup>85</sup> 大正 46.409b18.

<sup>86</sup> 定聖行者略為三。一世間禪，二出世禪，三上上禪。（大正 33.718a15-16）

<sup>87</sup> 佛聖弟子一力能拒。謂不放逸。（大正 46.409b19）

<sup>88</sup> 『俱舍論』巻第四の説明に依れば「不放逸者、修諸善法離諸不善法。復何名修。謂此於善專注為性、餘部經中有如是釋。能守護心名不放逸。」（大正 29.19b4-6）とあり、善に專注し心を守ることがその特質とされる。

<sup>89</sup> 『増一阿含』二十七「今弊魔波旬亦有五力。云何為五。所謂色力聲力香力味力細滑力。夫愚癡之人、著色聲香味細滑之法者、不能得度波旬境界。若聖弟子成就一力、勝爾許力。云何為一力。所謂無放逸力。設賢聖弟子成就無放逸者、則不為色聲香味細滑之所拘繫。以不為五欲所繫、則能分別生老病死之法。勝魔五

湛然はこの『増一阿含』の文章を引用して、不放逸とともに「空無生」が大事なことに言及していたのである。煩をいとわず引用すれば、該当の文章は次の通りである。

魔羅を対治するなかに、一切のものは受けてはいけなると云うのは、空無所得〔のこと〕である。詳しくは『法華 玄義』第四巻の最初に引用している如くである。『増一〔阿含経〕』第二十七に「魔には五つの力がある。いわゆる五塵である。仏の聖なる弟子は、一つの力で拒むことができる。不放逸を謂う。『大〔智度〕論』に質問する。新学の菩薩は修行の力はやはり弱い。どのようにして魔が頼りを得ないようにさせることができるか。答える。菩薩たちが守るからである。また次のように云う、この人は巧みに空を修めるので、魔はこれをどうすることもできない。身体に瘡がなく毒が入ることが出来ないようなもの。このようなわけで空を修めれば、魔は便りを得ることはできない。<sup>90</sup>

ここには、『摩訶止観』が、空無生が大乘の対治法であり、第一義悉檀であると述べていたこととの共通点を見いだすことができる。なお、『摩訶止観』巻八下には「魔は悪縁の感ずるところであり、善は心力の致すところである。」<sup>91</sup>との記述が見えるが、善は心の力がもたらすものであるとの記述は、智顛の体験に基づいた感慨であったのであろう。ちなみに、我々の意志が、身心の観察において重要な役割を果たす可能性があることは、現在の心理学でも指摘されるところである。

## 結語

智顛が述べる小乗の治法は、直接に参照していたものは『坐禅三昧経』や『治禅病秘要法』『安般守意経』などであると推定された。小乗の治法は『安般守意経』にも登場する如く、初期仏典からの方法を踏襲していると言える。大乘の治法として設定されたものは「第一義悉檀」であるが、言語を離れた無分別の境地を根底に据え、すべては心が作り出したものであって、本来は無生であると見て取ることを究極の治法とした。その根拠とされたものは『大智度論』の記述であった。

なお、『摩訶止観』では十乗観法として対処法が示されるが、そこではまず不可思議なる道理を見る観察が先に置かれ、その後に四念処などの実践が説かれていた。これは最初に道理を見極め、その後に生起している事象を十分に把握すること、すなわち念処を行うことを勧めたとみることができる。また、魔の対治でも「詳しく観察する」ことが上げら

力、不墮魔境界。度諸畏難。至無為之處。爾時世尊便説此偈。 戒為甘露道 放逸為死徑 不貪則不死 失道為自喪佛告諸比丘、當念修行而不放逸。如是諸比丘當作是學。爾時諸比丘聞佛所説、歡喜奉行。(大正 2.699b8-21)

<sup>90</sup> 治魔羅中、云一切物莫受者、空無所得也。具如玄文第四卷初引。増一二十七云、魔有五力所謂五塵。佛聖弟子一力能拒。謂不放逸。大論問。新學菩薩、道力尚弱。云何能使魔不得便。答。諸菩薩護故。又云、是人善修空故、魔無如之何。如身無瘡、毒不得入。是故修空、魔不得便。(大正 46.409b17-23)

<sup>91</sup> 魔是悪縁所感、善是心力所致。(大正 46.117a13-14)



れていた。さらに「強い心で拒め」というのは心の力、いわゆる「心力」を重要なものとして認めていたことも知られた。このような点から推定して、智顛は、負と考えられる心の働きに対して、まずは心の不可思議なる道理を知り、次に念処を實踐して相手を詳しく観察することを推奨していたとすることができるのではないだろうか。しかも、その対処の際には心の力も重要な役割を果たすと捉えていたと推定されるのである。

〈参考文献〉

〈一次文献〉

『摩訶止観』 大正新脩大藏經所収・SAT・仏教大系本（巻一～巻五）

『釈摩訶止観』 大正新脩大藏經

『修習止観坐禅法要』 大正新脩大藏經

『治禅病秘要法』 大正新脩大藏經

〈二次文献〉

荒木見悟 [1969] 『大慧書』シリーズ禅の語録 17, 筑摩書房

安藤俊雄 [1968] 『天台学—根本思想とその展開』 平楽寺書店

池田魯参 [1996] 『詳解 摩訶止観 天卷』 春秋社

同 [1977] 「天台観心の基本姿勢」『駒澤大学仏教学部論集』 第 8 号

同 [2017] 『『摩訶止観』を読む』 春秋社

大松久規 [2016] 「『釈摩訶止観』「安心禅門」及び「治病患」の注釈的研究」  
（『曹洞宗研究員研究紀要』 第 46 号

大野栄人 [1993] 「『摩訶止観』煩惱境とその形成」『禅研究所紀要』 21, 愛知学院大学  
禅研究所

同 [1991] 「『摩訶止観』魔事境とその形成」（『塩入良道先生追悼論文集 天台  
思想と東アジア文化の研究』 山喜房仏書林, 所収）

大野栄人・武藤明範

[2012] 『天台次第禅門の研究』 山喜房仏書林

柏倉明裕 [2009] 「智顛における四悉檀の意」『印度学仏教学研究』 58-1, 通号 119

同 [2009] 「観不思議境について」『天台学報』 54

同 [2015] 「妙悟としての十乗観法」『天台学報』 57

菅野博史 [2017] 『一念三千とは何か』 第三文明選書

木村周誠 [2018] 「『観心論疏』における三観思想」『天台学報』 特別号

落合俊典 [2002] 「大安般経と小安般経」『印度学仏教学研究』 51-1, 通号 101

佐藤哲英 [1961] 『天台大師の研究』 百華苑

同 [1975] 「三観思想の起源及び発達」（関口真大編『止観の研究』 岩波書店,  
所収）

- 同 [1981] 『続 天台大師の研究』 百華苑
- 関口真大 [1974] 「教相と教理」『梶芳光運博士古稀記念論文集 仏教と哲学』『智山学報』 23-24
- 同 [1975] 「止観の基礎的諸問題」(関口真大編『止観の研究』岩波書店, 所収)
- 関口中道 [2007] 「四悉檀義についての考察」『天台学報』 49
- 野本覚成 [1977] 「三観の実習」(関口真大編『仏教の実践原理』山喜房仏書林, 所収)
- 同 [1990] 「天台学における煩惱対治論」(『多田厚隆先生頌寿記念 天台教学の研究』山喜房仏書林)
- 多田孝正 [1978a] 「十乗観法と十地について」『東方学』 56
- 同 [1978b] 「十乗観法と十地」『天台学報』 20
- 同 [1979] 「十乗観法成立の一背景」『天台学報』 21
- 藤井教公 [1999] 「天台智顛における四悉檀の意義」『印度学仏教学研究』 47-2 (通号 94)
- 同 [2003] 「止観の系譜—天台智顛を中心に」木村清孝監修・阿部慈恩博士追悼論集『仏教の修行法』春秋社
- 村上明也 [2009] 「天台大師の十乗観法に関する考察—『観心論疏』との比較を通して—」『印度学仏教学研究』 58-1
- 蓑輪顕量 [2003] 「『坐禅三昧経』における修行道」木村清孝監修・阿部慈恩博士追悼論集『仏教の修行法』春秋社
- 山部能宜 [2001] 「『思惟略要法』と『五門禅経要用法』」『印度学仏教学研究』 49-2 (通号 98)
- Green [2014] Eric M. Green; Healing breaths and Rotting Bones: On the relationship between Buddhist and Chinese meditation practices during the eastern Han and Three kingdoms period, *Journal of Chinese Religions*, 42, 2.
- Swanson [2018] Paul L. Swanson: *T'ien-tai Chih-i's Mo-ho Chih-kuan, Clear Serenity, Quiet Insight*, University of Hawai'i Press, Honolulu.

<付記>本研究は JSPS 科研費 JP20(K)20323 の助成を受けたものです。

<Keywords> 止観, 対治, 煩惱境, 業相境, 魔事境

みのわけんりょう 東京大学教授

## How to Deal with the Negative Mind Functions that Arise in Mindfulness: As seen in Chinese Texts Written by Zhiyi

MINOWA, Kenryo

Zhiyi, a prominent Buddhist in the Sui dynasty in China, has several books on Buddhist meditation practice. The ten objects, he insists, (called mindful object in the context of meditation) are those that the practitioner observes. The first one of these objects is the object perceived through our sensory organs, and the annoyances that appear while mindfulness practitioners perform their practice. This is a list of harmful effects that are likely to occur. On the other hand, the ten vehicles of meditation describe how to cure those effects.

I would like to show that Zhiyi's description of the ways to solve worldly desires, are mostly based on *Da chi du lun* or *Mahāprajñāpāramitā-sāstra*, the *Zuochan Sanmei jing* or *Sutra on the Contemplation of Sitting Meditation* and the *Zhi chanbing miyao fa* or *Secret Way for Curing Meditation Sickness*, and others, but those are the ones that are mainly used as foundational texts. In the *Shi chanboluomi cidi famen*, there are six ways to cure, but, in Mahayana positions, there is only one way called *diyiyi xitan* that applies against all effects. It is said that all can be eradicated by confirming the truth that “everything is empty and unborn,” based on the idea found in the *Da chi du lun*. This position means that all our defilements are created by our minds, and what we see is insubstantial.

The ten vehicles of meditation begin with a vehicle named “inconceivable,” and rest of these vehicles are mentioned one by one. These are positioned as curing methods for various effects that occur in the mind when we practice meditation. The cures are explained as effective for each of the ten effects. In the chapter of object caused by personal deeds, the ten vehicles of meditation are also mentioned as counter-cures. This practice progresses in sequence beginning from the unconceivable vehicle, but the unconceivable vehicle seems to mean that practitioners have to have awareness of those unconceivable ideas like the ten worlds that contain ten other worlds. When successful, these methods confirm that those mindful objects are born from their own mind function, but the heart of them is the vehicle of destroying all attachments (*pofabian*).

When the mindful object is caused by a demon, it is recommended that the practitioner starts by recognizing it as an effect of a demon. Then, put the blame for the ill effects on the demon, and finally, reject him with a strong heart. A later commentator on Zhiyi's work, Zhanran, explains that refusing demon with a strong heart is associated with negligent mind, and he seems to have regarded a will of our heart as an important factor for this practice.

In conclusion, it can be said that ten vehicles of meditation are consisted of two approaches, one is to pay attention and to be aware of these problems, and the other is to confirm that these objects are created by one's own mind and are only conceptual.