

## 次第禪門の内方便

福 島 光 哉

—

天台智顛の教学は彼が至徳三年（五八五年）四十八歳の時、再び金陵に出て以後臨終に至る開皇十七年（五九七年）までの十数年間に完成せられたということが出来る。この時期は智顛にとって思想的に最も円熟して、三大部等に見られる天台の中心教学が体系づけられた時代であった。しかし一方彼の教学が完成せられるためには、十八歳（五五五年）に出家して以来の長い準備時代が必要であったのであり、特に二十三歳頃、大蘇山に慧思を訪ねてから天台山に隠棲する大建七年（五七五年）三十八歳までの時期は、主禪主義的傾向の強い南岳慧思の学風を継承しつつまた金陵仏教界の新しい般若学や涅槃の説を享受するとともに、自らの特

異な禅風を鼓吹してすでに高名を馳せていたことに注目しなければならない。そしてこの金陵時代の智顛はまだ後期に見られるごとく教観兩門の完成には至らず、伝記には法華経や智度論を講じたことなども伝えているが、いまだ教相門には多くの関心を示しておらず、むしろ禅学に関する講説がその中心をなしていたのである。そしてその禅学は当時の金陵の仏教界を風靡したのみならず、後の天台教学完成への重要な足掛りを築くものであった。

ところでこの時期の禅学に関する講説のうち現存するものに方等三昧行法、法華三昧懺儀、次第禪門、覚意三昧、六妙法門等を数えることが出来るが、これらのうち代表的なものはいうまでもなく次第禪門十卷である。これは彼が金陵の瓦官寺に住していた三十歳代の講説であって、最初

法慎が筆録したものを灌頂が再治したと伝えられている。そして次第禪門の特色は、これが天台三種止観のうち漸次止観を体系づけたものであり、しかも多く智度論によっているということである。智度論を重視したことは慧文以来の伝統であって、慧思も禅学を樹立させるためには智度論を最も重要視しているから、次第禪門は文思二祖の影響を多分に受けており、また慧思に次第禅要一卷があったと伝えられるから、漸次止観の構想は慧思においてすでにその萌芽を見出し得る。従って智顛禅学の源流を明らかにするために、漸次止観は極めて重要な価値を有するのである。

この書は十章からなっており、正しく漸次止観を説いているのは第七修証章であって、ここではあらゆる禅法を浅深次第によって順次に修していくことを教えている。すなわちこの章ではすべての禅法を世間禅、亦世間亦出世間禅（以上凡夫禅）、出世間禅（二乗禅）、非世間非出世間禅（菩薩禅）の四種に大別しており、世間禅の初禅からはじまって菩薩不共禅としての般舟三昧、法華三昧等を修するに至るべきことを説いている。

しかしこの修証章の前に第六方便章があり、これを外方便と内方便に分けて説いている。すなわち

今明修禅方便、大開為二、一者外方便、即是定外用心

之法、二者内方便、即是定内用心之法<sup>②</sup>

といわれるように、外方便は禅定に入る前に修せられるものであって具五縁、訶五欲、棄五蓋、調五法、行五法のいわゆる二十五方便がこれに相当する。これに対して内方便は初禅以下の禅定に入ってから修すべきもので、智顛はこれを更に次のごとく説明している。

抛初発定時、静細心中善巧運用取捨、不失其宜、因此必証深禅定

ところでここに説かれる内方便が摩訶止観の十境十乘觀法中にも取り入れられ、従って円頓止観を成立させる要素となっており、ここには明らかにせられている<sup>③</sup>。故に今ここで取り上げるべき問題は内方便の内容を吟味しつつ、智顛がこれを内方便として位置づけるに至った過程を特に慧思禅学とのつながりにおいて考察し、あわせて瓦官寺時代の智顛禅学の特色を明らかにすることである。

## 二

次第禅門の内方便は(一)止門、(二)驗善惡根性、(三)安心法、(四)治病患、(五)覺魔事の五種からなっている。そしてこの五種の修禅法は小止観にも類似性が見られ、また摩訶止観にも受け継がれているから、単に瓦官寺時代のみでなく終生

智顛の禅学体系の上に重要な地位をもつものであったといえよう。

先ず止門というのは、事止である繫縁・制心の二止を修し、更に理止である体真止を修することによって、「三界因果諸法悉皆空寂」なることを体得するというのである。繫縁止と制心止については小止観において遺教経を引用してこれの経証としているが、この二止の内容については各種の禅経にも説かれているところであるから当時の一般学説によったものであろうが、体真止は「如大品経中説」というように、空無相の法に徹して三世業報や陰入界等的一切諸法が空無自性なることを体得して妄慮を止息せしめるという。そして

若心無取捨依倚住著、則一切妄想顛倒生死業行、悉皆止息、……如大涅槃、是名真止、此則止無所止、無止之止、名体真止

と結論づけているが、このような空定の重視には第一に慧思の影響、第二に当時の江南仏教学の影響があったにちがいない。慧思禅学の特徴の一つは彼の法華三昧や随自意三昧等によっても明らかなく「空定の発得」に重点がおかれている所であり、その意味において後期の智顛教学に見える三諦三観の思想の萌芽を充分に汲み取ることは困難

である。そして智顛においても前期の諸講述には空観的色彩が強<sup>⑤</sup>く、従ってこの問題は単に次第禅門の内方便に限ることの出来ないところである。また智顛の瓦官寺在任頃の金陵は成実や三論等の学派が風靡しており、中でも興皇寺法朗によって代表せられる三論宗は徹底せる般若空観を鼓吹して成実学派の析空観を厳しく批判していたのである。

従って智顛がここで大品経を引用し、更に中論の四句推検によって無所得空を強調しているのだから、当時の仏教学界の思想を反映したものであると見なければならぬ。<sup>⑥</sup>

次にこの止門の設定、特に三止の規定などは智顛の創設にかかるとであろう。もとより智顛の禅法に影響を与えた禅師として慧思を忘れることは出来ないけれども、この止門を方便行として明確に位置づけたことは慧思には見出せない。ただ諸法無諍三昧法門の心念処品に

初学禅時、思想多念、覚観攀縁、如猿猴走、不曾暫停、  
 假使行者、数随心観、亦不能撰、即作是念、三界虚妄、  
 皆心所作、即観是心從何処生……、復観心性無有心性  
 ……畢竟無心、亦無不見心、如是観竟、身心空寂、次  
 第入禅、能起神通<sup>⑦</sup>

と説かれている。ここに見られるように覚観が攀縁する時、次第禅門の場合には繫縁・制心のいわゆる事止を修するこ

とを教えているが、ここでは「即作是念……」以下に正しく体真止を修することを教えている。従って三止の構造はここでは見出せない。又「次第入禅」といっているからこれを修禅の前方便であるとも受け取れるが、慧思は同じ心念処品に

觀察心数、名方便、覺了心性、名為慧

といっているから、前の心性を觀じて畢竟無心なりと体得することが方便行であるとは考えられないのである。

しかし智顛が止門を内方便の第一に設定したことは、内方便のみならず漸次止觀の構想全体から見ても重要な意味をもっている。すなわち彼の説く所によれば

今於内方便中、以止為初門者、一切禪定功德、皆因制心息乱而發

といい、また

於諸禪中、止為通門、通攝於別、別不攝通、故先教止、若止後入余禪、則有通益

といっているように、一切禪定の功德を得るための法門としてこれを規定しているのであり、しかも一切禪定の開発には必然的にこの修止法門が前提せられねばならないのである。事実正修中に説かれる諸禪も修止を基礎としており、またその点を主張せんとするのが次第禪門の一つの大きな

特色であるとい得るのである。また外方便中、行五法の一心と區別して

上但通論一心、未是具足分別微細止門之法、此中為令行者善知安心之本、広明修止淺深鉤細入定之相

といて安心法の前提となることを明かし、更に

無他心智、不得道眼、不識機根、其有來学坐者、唯当先教止門、心在定故、即發善惡根性

といて実修上の必要性に應じて次の驗善惡根性の前提となることを示しているように、内方便中においても修止が初門となるべき理由を明確にしている。

ところでこのような智顛の止門重視の傾向はやはり慧思以来のものであろう。すなわち慧思禪学の中核をなすものは慧文の場合と同じく智度論であった。そして智度論において六波羅蜜が順次に説かれているのはいうまでもなく般若波羅蜜の完成にありそしてこれこそ智度論の目的であるとい得るのである。従って智度論に禅波羅蜜が説かれていてもこれは般若波羅蜜への方便的な意味を持っているに過ぎない。そして慧思が智度論を重視したのは正しくその点にあったことは勿論のことであるが、彼の禅学思想から推測すれば、般若波羅蜜よりもむしろ禅波羅蜜の方を強調しているように思われる。例えば諸法無諍三昧法門卷上に

如是一切仏身、一切衆生身、一念心中一時行、無前無後、亦無中間、一時説法度衆生、皆是禪波羅蜜功德所成

といい、また

汝今云何偏讀禪、不讀五波羅蜜

と問を出し、これに対して大集経や智度論を引用して禪に非ざれば智に非ざる所以を説き、般若諸智はすべて禪より生ずることを主張している。智顛が次第禪門の修禪波羅蜜大意第一において十波羅蜜中特に禪波羅蜜を重視すべきことを説いているのは、ひとえに慧思禪学の継承であると考えられるのである。そして禪定と智慧とが必然的に関係していることによってこの両者を殆んど同一視し、止の中に觀をも併含しようとする傾向が慧思にも智顛にも見出し得るのである。

このように内方便における止門重視は慧思が禪波羅蜜を重視したことに起因すると同時に、後の小止觀や摩訶止觀において止觀併修を強調するのに対して特色を有するといわねばならない。特に小止觀は天台山隱棲時代すなわち中間期の講説といわれ、またこの書には瓔珞経に説かれる次第三觀の思想が見える点において次第禪門の延長と考えられているが、同時にこの期間において禪より止觀へ移行し

ていることもしばしば注意せられている通りである。すなわち小止觀は次第禪門内外方便の要略と考え得るが、次第禪門の止門に相当する正修行第六には三止のほかに対治觀と正觀の二觀を修することを明かし、更に定と慧を均齊ならしめることを説いて

雖得入定而無觀慧、是為癡定、不能斷結

といて止門に偏重することを諷しめている点は次第禪門に比していささか見解を異にしているといわねばならない。また次第禪門と同時期の講説と考えられる方等三昧行法には菩薩藏世間定善として止觀の二門をあげ、止觀互い方便となり得ることを明かしているが、これも止と觀とが等しく重要性を有することを明らかにしたものである。

次第禪門は本来その具題が示すように禪波羅蜜を修する次第を積する法門であり、従ってその主題に関する限りにおいて止門を重視したに過ぎないとも考え得る。しかし前期時代の智顛の立場が次第禪門によって代表せられるといわれるように、彼が慧思の指南を受けつつ智度論や大集経、更に各種の禅経によってしきりに具体的な禅法を組織的にまとめようとしたことは、当時の彼が慧学よりも定学を完成することにより多くの関心を有していたことを示すものである。そのような意味において次第禪門に止門が説かれ

ていることは彼の一時期を劃する大きな特徴といわねばならない。

### 三

以上のごとく止門は次第禪門の正修中に説かれている各種の禪法に対する基本的立場を明示したものであるから、内方便中最も重要な意味をもっている。しかし内方便にはこの止門に続いて驗善悪根性、安心法、治病患、覺魔事と次第して修することを明かしているが、すでに指摘せられているごとく、この五門のうち嚴密には止門と安心法とはその禪法を説いたものであり、他の三門は修禪の對境を明かしたものである。次第禪門自体にあっては禪法とその對境とがそのように明確に區別せられてはいないけれども、摩訶止觀の十境十乘觀法と照合してみても明らかである。

そこで次に驗善悪根性について述べてみると、この法門は内方便五法門中最も詳細に説かれている。これは止門によって心が澄靜になれば、それによって宿世の善悪根性が自ら明らかとなり、これを仔細に分別して惡根を對治し善根を助長せしめんとする禪法である。従ってこれは摩訶止觀の業相觀に相當するものであり、また智顛が早くから方等三昧などによって関心を有していた問題であった。<sup>9)</sup>すな

わち智者大師別伝によれば、彼は慧思に遭遇する以前大賢山時代においてすでに法華三部經を誦するとともに方等懺法を修していたのである。そしてこの方等懺法は大方等陀羅尼經に説かれている半行半坐の行法であって、摩訶袒持陀羅尼を呪するとその功德によって十惡五逆の惡業も消滅して諸種の善業が現前するというのである。智顛は次第禪門と同じ頃に方等三昧行法一卷を講述し、ここに業相觀について詳しく論じているので、これを参照しながら次第禪門の善悪根性について述べてみたいと思う。

智顛は善根性を内外二種に分類し、先ず外善として持戒や三宝供養等の五法をあげているが、これらはいずれも大方等陀羅尼經に説かれているところである。そして内善としてはまず五停心觀に分類し、更にこの五門禪をそれぞれ三分して十五門禪として説いている。そして正修中に説かれている漸次止觀の根本四禪から菩薩禪にいたるあらゆる禪法がこの十五門禪に収められている。従って智顛自身もいっているように単に方等三昧における業相だけでなく、すべての修禪時に開發する業相として体系づけたものである。そしてこの十五門禪は止門に続いて修すべき必然的な對境として規定している。

また惡業相としてはこれらの十五門禪によって對治せら

れる不善法として説明せられている。従って悪業相は善業相と相対的に規定せられたに過ぎず、従って問題の要点は十五門禅の設定にかかって来る。しかるに以上のごとき十五門禅を説いている経論は適確には見出し難い。おそらく智顛は各種の禅経を参照し、特に坐禅三昧経に説かれる大乘と小乗の二種五停心観にもとづいてまとめたのであろうと思われる。

一方この頃北地において方等三昧を修することはかなり広く行われていて、彼等は方等師と呼ばれていた。そして慧思はその代表的な方等師であって、別伝には七年間方等三昧を修したと伝えている。また彼は坐禅を通じて自らの一生来の善悪業相を見た<sup>⑩</sup>といっているのであるから業相観への関心は慧思においても充分認めることができ、従って智顛の次第禅門にうかがえる業相への深い関心は慧思以来の伝統であったのである。

慧思は諸法無諍三昧法門に、菩薩が修禅中に観ずる三法として善・悪・無記をあげている。<sup>⑪</sup>このうち善法を世間、出世間の二種に分け、世間善として有漏十善及び有漏四禅・四空定、出世間善として無漏四禅・四空定・四四定等をあげており、悪法としては十悪及び五逆をあげている。これは慧思禅学における業相観と見なすことが出来る。

以上のごとく慧思と次第禅門の業相観の内容にはかなりの開きがあることを感ぜしめるが、これを方等三昧行法と比較してみると興味のある問題を提供してくれる。すなわち方等三昧行法によれば先ず善悪業相を総相と別相に大別しており、総相は次第禅門の説述に近く別相は慧思の業相観に近いということが出来るのである。まず別相として説かれる業相は十善十悪であって、これは慧思の世間善法及び悪法に通ずるものである。そして総相としての善業相は散善と定善からなり、散善は驗善悪根性の外善と同じく大方等陀羅尼経に散見し得るところをまとめたものであるが、定善は安般・不浄の二観たる三藏中定善、及び止・観二門の菩薩藏世間定善と九種大禅中の第二門たる一切禅をもつて菩薩藏出世間定善に分類している。このような定善は次第禅門の十五門禅に通ずるものであり、従ってこれは内善に相当するものと思われる。ただ次第禅門のように一切の禅法をここに整頓した形で明示してはいないが本質的に異った業相ではない。そして慧思の出世間禅はこの定善のうち三藏中の安般観に過ぎず、従って修禅によって開發する善業相の体系化は智顛に至って著るしく充実したとい得るのである。

しかし業相観を重視した動機は前述したように慧思と同

様であって、いづれも実修上の要請に応じて組織づけられたものである。ここに実践的必然性を重視した傾向の強さを見出し得るのである。

## 四

さて次に安心法について考察してみると

為令行者善知安心之本、応明修正浅深鈍細入定之相

といわれるように、修正を明かした理由はそれによって安心を得るためであり、従って安心法は止門を修することを前提とし、これを完成せしめる法門である。そしてこの安心法門を次第禪門においては随便宜・随対治・随樂欲・随次第・随第一義の五門に分別して説明しているが、このうち随次第を除いた他の四門は禅経<sup>⑧</sup>に説かれている「四随」によつたものである。この四随は摩訶止観や法華玄義においてしばしば四悉檀と同じ意味に用いられているごとく、本来は諸仏説法の形式であつた。しかしここでは驗善惡根性において明らかとなつた十五種の業相境にもとづいて、それぞれ十五門禅の安心法が説かれることになる。この四随は後の摩訶止観における巧安止観に受けつがれているから、智顛にとつて四随は安心法のためには不可欠な要素となつていたのである。しかし問題が残るのは随次第の一家

であろう。これは次第禪門独自の法門であつて、摩訶止観にも見られない所である。すなわち摩訶止観の巧安止観では信法兩行の八番安心を説いているが、これは止観兩門にわたつて四随を応用することをいうのである。然らば智顛が次第禪門においてのみ随次第を設定したのは何故であろうか。それには次の二つの理由を考へることが出来る。第一の理由はこれによって各種禅定の浅深次第をあらためて明確にすることである。すなわち前の驗善惡根性においてすでに十五門禅が明らかになつたが、これを禅定の浅深次第に従つて安心法を立てることは四随だけでは不十分であり、漸次止観の安心法を確立することが出来ないからである。第二の理由はそれによつて一切の禅定における安心法を成就することである。四随による安心法の意味は、一切の禅定のうち行人の機根差別に依つて修せられる安心法であり、またそれであつてこそ四随の価値も現成せられるのである。しかしすでに善根性としての十五門禅が一切の禅定として明らかになつた以上、安心法においても一切禅定を具足する安心法を完成させる必要がある。そしてこれは次第禪門の目指す一つの目標であつたわけである。このように、智顛が四随の上に更に随次第を説いたことは次第禅門全体に一貫して流れている精神を端的に表示したもので



あった。だから彼は經典に説かれている四隨に敢えて隨次第という一門を加えて安心法を完全なものにしようとしたのであろう。

ところでこの安心法は前にも一言したごとく止門を成就させる目的を持っていた。これを小止觀や摩訶止觀に比較すると、摩訶止觀ではいかに及ばず小止觀でも坐中止觀において止觀二門の安心法を説いているのであるが、次第禪門の場合はあくまで「止」の安心法を説いたのであって止觀二門の安心法としては説いていないことに注意しなければならない。

一方慧思禪学においては安心法に関する明確な学説は見出せない。しかし安樂行義には

一切法中、心不動故曰安<sup>15</sup>

と云って安樂行の「安」を解釈している。これは慧思の法華三昧における安心法門であると考へ得るが、次第禪門のごとくあらゆる禪法における安心法を設定するようなことはなかった。しかし慧思のこの安心法は摩訶止觀の止門における安心法に共通性があるように思われる。すなわち摩訶止觀には

不動於法性相応、即是止安<sup>16</sup>

と説かれているように、ここには慧思の安心法のエッセン

スを汲み取ることが出来ると思へられるのである。この推論が正しければ、次第禪門における安心法も慧思の法華三昧に由来していると思へるべきであらう。ただ次第禪門には安心の方法が明かされているだけで、安心法の本質的解明はなされていないから、この点はあくまで推測にとどまるのであるが、次第禪門の安心法が止門を成就すべき法門であるところから、智顛の安心法門は慧思の法華三昧に由来すると思へることが出来ると思ふわけである。

次に治病患は安心の後に起る禪病を対治する方法を示したものである。しかしこれは摩訶止觀の病患境に相当するものであり、従って禪法というよりその対境を説いたものであるといひ得る。そしてこれは治禪病秘要法や阿含經の治禪病秘法などによって組織づけられたものであるが、智顛にとつては必ずしも必然の対境としていないようである。すなわち瘵病について

行者既安心修道、或本四大有病、因今用心、心息鼓擊、發動成病、或時不能善調適身息心三事、内外有所違犯、故有病發

と説かれているように、安心修道の後においてもなお種々の病患に遭遇する場合には取り上げられねばならない問題であつて、驗善惡根性のように必然的な対境としては示され

ていないことを知り得るのである。しかし既に慧思が初禪を発した時にたちまち禪障が起りそのために四肢緩弱となつて行歩も出来なかつたと伝えられているから、慧思は修禪時においてこの禪病に悩まされ、従つて実修上の具体的な問題として取り組まねばならなかつたのである。智顛にとつてもおそらく同じような体験によつて病患の問題を真剣に考えねばならなかつたであらうことは容易に推測し得るところである。

次に覺魔事は主として智度論によつて魔事相とその対治法を説いたものである。ただ治病患と異なる点はこれを安心禪門後の必然的な禪法としていることである。またその点で摩訶止観の魔事境観とも相違しているといひ得るが、これを設定するに至つた動機は治病患と同じく実修上の体験にもとづいて対治すべき観境としたのであらうと考えられる。

## 五

以上述べて来たごとく、内方便の五法門にはそれぞれ独自の由来や特色があり、従つて内容的に統一せられた五法門であるとは決していい難い。その点智顛の修禪に対する態度が特に摩訶止観などに比して量的に乏しいだけではな

く、内容的にも素朴且つ不均斉であつたことは否定し得ない所である。例えば既述のごとく内方便の五法門を摩訶止観と比較した時に、二法門は禪法、他の三法門はその対境を明かにしたものであるといひ得るけれども、次第禪門自体にそれが明確にされているわけではない。すなわち驗善悪根性・治病患・覺魔事の三法門は観境と共にその対治法も詳説され、むしろその対治法に力点がおかれているように考えられるのである。従つて止門と安心法のごとく禪法のみを説いたのとは一応区別されるが、摩訶止観に見える十境に対する十乘観法のごとき精密な観境と観法との關係を思う時、次第禪門における観境と行法との關係は甚だ曖昧であるといわねばならない。

またこの五法門が止門より覺魔事に至る次第順序をもつて説かれているのは内方便の修禪法として秩序づけるためであり、従つて本来は五法門を通じて禪法を明らかにするための法門であつて、対境として業相や病患相・魔事相を説くことは第二義的な意味を持つに過ぎなかつたに相違ない。なぜなら、これらの観境はいずれも一応対治の対象となるべきであり、従つてこれらの観境を明らかにすることによつて当然対治観が要請せられるのである。然るに小止観において、智顛は正観に対して対治観をあげているが、

次第禪門の体真止や安心法は正観に相当し他の三法門は対治観に相当すると考えられる。しかも小止観における対治観は正観と区別せられている所にその特徴がある。一方慧思の場合でも対治観は二乘人の禅法であると考えられていたようであるから、初期の智顛は対治観を正観に比して低劣な禅法であると考えていたようである。ただ次第禪門自身にはそのような態度を示していないが、出世間禪を対治と縁理とに二分し対治を縁理の前段階と考えていたことによっても、対治観に対する位置づけは余り高いものではなかったことを知り得るのである。

そしてこのような対治観の対境はいずれも彼の実践上の要求にもとづくものであり、従って自ら体験的にこれらを把握したので、論理的に止門や安心法門との関係を明瞭にするまでには至らなかったのである。強いていえば、驗善悪根性のみは常に止門や安心法を予想しており、その面から見れば観境としての三種法門は驗善悪根性に代表せられるといえるのではないか。そして内方便の根本的立場は止門・驗善悪根性・安心法をもって既に明らかにせられているのであって、極言すれば後の二法門は補足的な意味を持つに過ぎないようである。

まず止門において心を澄静ならしめ、その禅定によって

一切法が空無所得であることを観察し、それによって具体的な習報二種の善悪業相を明らかにする。ここに一切法空なりと遮遣することが、宿世の善悪根性を明らかにするという一見矛盾した論理的展開を見るのである。しかしこの関係は北地の修禪者一般に見られる傾向であって、慧思もこの点をしばしば強調している所である。例えば諸法無諍三昧法門には

此性雖空無生滅、隨善惡業必有報<sup>②</sup>

といて業報の心然性を強調し、且つ善悪業相を観察することを自ら実修しているのである。更に智顛は方等三昧行法において

問曰、諸法実相無有善惡之相、云何行諸仏実法而有相現

答曰、諸法実相無相、能示世間之相、……雖無心分別而衆相自現<sup>③</sup>

といて修禪時における諸法実相と業相との関係を述べており、これを次第禪門には

止為初門、善惡二事之中必有其一

といて止と業相との必然的關係を説明している。従って止門より驗善悪根性への推移は空観より仮観への展開を禅学体系の上に単純且つ素朴ではあるが一応表示したものと

いい得るのである。そのような意味で驗善悪根性は仮觀の一類型としてここに提示せられたのではないかと思う。すなわち小止觀に

行者若能如是從仮入空觀中、善修止觀者、則於坐中身心明淨、爾時當有種種善根開發、應須識知

と説かれているように、空觀である修止觀について善根開發を説くことは空觀より仮觀に入るとを示していると考え得るのである。また同じ小止觀に從仮入空觀なる体真止を修して後、從空入仮觀を修することについて次のごとく説いている。

爾時応修從空入仮觀、則當諦觀、心性雖空、縁對之時、亦能出生一切諸法、猶如幻化、雖無定実、亦有見聞覺知等相、差別不同、行者如是觀時、雖知一切諸法畢竟空寂、能於空中、修種種行、如空中種樹

そして次第禪門における驗善悪根性が、ここに示されている「能於空中修種種行」に相当する一禪法であると考えねばならないのである。このように小止觀の論述により次第禪門時代にも空觀より仮觀へのプロセスとしての業相觀という構想が、明確ではないが幾分見出せると思うのである。

既述のごとく智顛が次第禪門を講述していた頃の金陵において、三論宗の法朗などが般若学を大成し、無所得空

を標榜していたのであるが、次第禪門の体真止などにも羅什系統の般若学を継承した形跡が見られる。従つて止門における空觀の徹底は三論宗の空觀の立場と共通する面があり、ここに金陵仏教学の趨勢を認めることができる。しかし三論宗の唱導する中道正觀は決して業相觀を強調するものではなかった。もつとも三論宗にあつても空を徹底させるために三仮を綿密に分析し、これを理論的に位置づける努力は随分なされたのであるが、智顛が修禪上の必然的要請によつてまた自らの禪定体験を通じて業相觀を当時すでに明らかにしたのとは趣きを異にするのである。三論宗の仮觀は南地成実宗の三仮理論を批判破析する所から起つたのであるから、あくまで理論的教相面における追求にとどまるものであつた。しかし智顛の場合、少くとも次第禪門に限る限りは瓔珞經に説かれる次第三觀中の仮觀として仮を把握したのであり、これは智顛の主禪主義的傾向の強さを示すとともに、北地禪学の伝統を継承するのが瓦官寺時代の智顛の根本的立場であつたことを物語るものにはかならない。

次に驗善悪根性より安心禪門に至る関係はどうであろうか。智顛はそれについて次のように説いている。

如驗善根性中、発十五種禪門、隨其發法、当知過去已

經修習、可還修令成就、隨所發法安心修之

これは隨便宜安心法の一例であるが、随対治安心法による

と  
 如行人本有貪欲不善障法、為治此病、作不淨觀、觀成  
 病滅、爾時雖無欲病、而未証深法、当更加心修習不淨  
 と説かれているように、要するに驗善惡根性によって開發  
 された十五門禪を実修することによって心をのおのの禪  
 門に安んずることである。従って止門と驗善惡根性との関  
 係に見られたような空觀より仮觀への展開のごとき發展は  
 見出し得ない。強いていえば仮觀を受けつぎそれを徹底せ  
 しめる禪法である。従って予想せられるごとき中觀への移  
 行をここで推測することは困難である。しかし安心法は同  
 時に前述したごとく止門を完成せしめるものでもあるから、  
 当時の智顛にとっては安心法に至って空仮兩觀を全うし、  
 所謂方便行が完成せられる段階であると考えられたのでは  
 ないだろうか。そして第三觀は正修中、特に不説に終つて  
 いる部分に譲られたのではないかと推測するのである。た  
 だ注意すべきことは從空入仮觀といっても再三述べて来た  
 ように非常に單純であるから、後期の三觀思想に直接結び  
 つくかどうかは疑問である。むしろ北地禪学の立場におけ  
 る仮觀の繼承であり、従って根底に強く流れているのはや

はり空觀であるといえよう。

要するに次第禪門の目的は具体的な実修法を淺深次第に  
 順じて明示するところにあり、従って止門より安心禪門に  
 至る過程も修禪を深化せしめる方法として受け取ることが  
 肝要である。そしてその上でこれらの禪法を論理的に関係  
 づける意味において以上のごとく考察して来たのであり、  
 そのような側面から智顛の初期禪学の特色を眺めたわけ  
 ある。

註

- ① 統高僧伝卷十七慧思伝(大正・五〇・五六四a)
  - ② 次第禪門卷二(大正四六・四八三c)
  - ③ 安藤俊雄博士「円頓止觀の成立過程」(塚本博士頌寿記念仏教史学論集所収)
  - ④ 小止觀には「修止自有三種、一者繫緣守境止、……故經云、繫心不放逸、亦如猿著鎖、二者制心止、……故經云、此五根者心為其主(大正四六・四六七a)とあり、この「經云……」の文は遺教經(大正一一・一一一a)によつたものである。
  - ⑤ 例えは覺意三昧は摩訶止觀の非行非坐三昧に比して空觀だけしか説かれていないし、又方等三昧行法や法華三昧懺儀などにも同様の傾向を見出し得る。
  - ⑥ 禪戒のうち中仮師なるものが慧思或いはその周辺を指すものであるとしても、三論師(中論師)と中仮師との思想上の区別は現存の資料に基づき限り困難である。従つて次第禪門に見える三論宗的傾向を三論宗自身の思想と区別して考えることは出来ないと思う。
- ⑦ 諸法無諍三昧法門卷下、(大正・四六・六三六b以下)

- ⑧ 方等三昧行法(大正四六・九四七b)
- ⑨ 智顛初期の業相観については拙稿「智顛の初期禅学に関する一考察」(印度学仏教学研究第十三卷第一号所収)を参照していただきたい。
- ⑩ 隋天台智者大師別伝(大正五〇・一九一c)
- ⑪ 統高僧伝卷十七、慧思伝(大正五〇・五六三a)
- ⑫ 諸法無諍三昧法門卷下、(大正四六・六三八b)
- ⑬ いかなる禅経であるかは不明
- ⑭ 小止観正修行第六(大正四六・四六七b)
- ⑮ 法華経安楽行義(大正四六・七〇〇a)
- ⑯ 摩訶止観卷五上(大正四六・五六c)
- ⑰ 統高僧伝卷十七、慧思伝(大正五〇・五六三a)
- ⑱ 小止観正修行第六(大正四六・四六七b)
- ⑲ 法華経安楽行義(大正四六・七〇一a)
- ⑳ 次第禅門卷九(大正四六・五三五b)
- ㉑ 諸法無諍三昧法門卷下(大正四六・六三八a)
- ㉒ 方等三昧行法(大正四六・九四八c以下)
- ㉓ 小止観善根発第七(大正四六・四六九b)
- ㉔ 小止観証果第十(大正四六・四七二b以下)