

# 天台智顗の法華三昧

横 超 慧 日

- 一、は し が き
- 二、大蘇の開悟
- 三、三智一心自得
- 四、華頂峯上の一實諦

## 一、は し が き

法華三昧は天台教觀の根源である。法華三昧といふ名は法華經に出てゐるが、その具體的行法は經の中に説示されてゐない。<sup>①</sup>その簡単な觀法を略説した鳩摩羅什譯の思惟略要法はあるけれども、それが教團内でどの程度行はれたか、その傳統も不明である。<sup>②</sup>法華三昧を身を経て親しく悟り、天台教學の基を築いたものは南岳慧思であつた。慧思は他より傳授せられてこれを得たのではなく、多年精魂を傾けて誦經修禪した結果、忽然として

その境地に到達したのであつた。<sup>③</sup>彼は自ら之を悟つた上で法華經安樂行義一卷を著しその行法と思想内容を明かにし、實際に弟子たちをもこれに則つて導いた。<sup>④</sup>天台智顗は慧思の内證を傳承し、彼も亦身を以て之を體悟したのであつて、一心三觀の觀法と四教五時の教判とはこの内證の上に立つて組織づけられたものである。故に諸法の實相を圓融相即に見いだす思想が法華經や龍樹の論に淵源することは確かであるが、何人が習學しても法華經や龍樹の論から同じやうに智顗の如き教觀が導き出されるといふものではない。慧思・智顗に貫く法華三昧の内證を通して初めて、法華經や龍樹の論から圓融相即の思想が讀みとられたのである。さればたと同時代に於ける南北兩地の佛教學に類似の思想を求めたり、或はそれらの對立交流のみから天台教學の發生を説明しようとする

ならば、恐らく力強い信念としての天台學に對しその核心に迫ることはできないであらう。私はかうした考方に立つて、前に「南岳慧思の法華三昧」を考察し、宮本博士還曆記念の印度學佛教學論集の中に發表した。十分意を盡さなかつた所もあるが、かねて私が疑問に思つてゐた諸問題、——即ち、釋論の修禪者慧文の門に學んだ慧思から、如何にして法華三昧の證悟が起つたか。慧思は四十四年の經歷を述べた立誓願文の中で、その間の出來事と考へられる慧文への師事や法華三昧の證悟について何等言及する所がないが、これ何故か。慧思は幾度も惡論師の迫害に悩まされたが、惡論師とは如何なる思想の持主であつたか、又何故の迫害であつたか。慧思は法華經を以て無師自悟・疾成佛道の法門であるといふ、それは體驗的に如何にして確認せられたか。般若と法華の二經は彌勒の世まで護持せようとして慧思により金字の經を作り且つ講ぜられたが、二經相互の關係は如何やうに解釋せられてゐたか。法華三昧を行ずるには安樂行品と普賢勸發品とに由るべきことが説かれてゐるが、何故にこの二品が特に擇ばれたのであらうか。——等これらの課題に對し、前稿に於て大體妥當な解答が得られたものと思ふ。その際私は、併せて天台學に於ける四教五時の

教判も慧思の法華三昧に淵源すると考へ、その關聯を述べけるべく一個の試案を提出した。唯制限された紙數の都合上、當然關聯して考察すべき天台智顗の法華三昧に論及し得なかつたことを遺憾とする。故に今回は前稿の遺漏も補ひつゝ、天台智顗を中心として法華三昧が傳承され體驗化されて行つた經過をたどつてみたいと思ふ。

## 二、大蘇の開悟

智顗の生涯に於て、最初に法華三昧が問題となつてくるのは大蘇山で初めて慧思に値つた時である。然しそれより前から、彼は彼なりに法華の精神を體得してゐる所があつた。智者大師別傳によれば、大蘇山へ行つて慧思に師事する前、大賢山に在つて法華・無量義・普賢觀の三經を讀誦してゐたが、二句を経て三部を終へたので進んで方等懺を修したところ、勝相を感得してそれより以來心神融淨にして従前より爽利になつたと云はれてゐる。單に義解を求めて誦經してゐたのではなく、經說に従つて心に觀じ身に修してゆかうとする態度であつたことが知られる。當時江南の都建康には法雲に代表せられる法華講經の一派が學界を風靡してゐた。それにも拘らず、江東には問ふに足るべきものがないと云つて、遙か

に風徳を慕ひ光州大蘇山へ慧思を訪ねて行つたといふから、かうした求道的態度が強く彼の一生を支配したことを認めねばなるまい。當時大蘇山は南北に對立する陳齊兩國の國境であり、兵刃の屢々交はる危険の地であつた。然も險を冒してそこへ向つたのである。固より生命以上に法を重んずる志があつたことを主因とするが、一面には又智顗をして敢てこの舉に出でしめた慧思の德行及び名聲も尋常でなかつたことが想像せられる。さればそれだけに同氣相求めて邂逅したこの師弟の二人が胸襟を開いて語り合つた初對面の際の感激といふものは、まことに筆舌に盡せぬものがあつたであらうと想像される。

別傳はこの時の光景を敘するに當り、慧思が智顗に向つて「昔日靈山に同じく法華を聴く、宿縁の追ふ所今復た來れり」と語つたと傳へてゐる。昔日靈鷲山で共に法華經の說法を聴いたから、その宿縁によつて今復た再會したといふ、これは何を意味してゐるか。湛然と最澄がこれによつて慧思と智顗とを天竺靈山の聽衆となして以來、靈山聽衆といふことがその所説を金口に基くとして權威づける材料として用ひられるに至つたが、本來はさうした意味を以て説かれたものではない。道法を同じう

する者が法の故に値遇することを得た喜を、これ一朝一夕の遇然ではなく、深厚なる宿縁の致す所と感じて述懐したのである。今日法華の法を聴受し得るは過去世に既に法華を聴いた因縁があるに由るといふ考方は、法華經中屢々遭遇する例であつた。故に同聽法華の語は、この場合も亦法のために身命を賭して訪ねて來た智顗に對し、慧思が衷心より發した稱讃歡迎の感懷に外ならぬのである。

さて慧思は智顗に向つて直ちに普賢道場を示し四安樂行を説いた。普賢道場とは普賢勸發品に従つて經を讀誦する有相行であり、四安樂行とは安樂行品に基いて修禪する無相行であるから、これ慧思が自らの著書たる法華經安樂行義の中に説いてゐる通り、新來の弟子に對しても法華三昧の行を如法に實修させたものであることが知られる。然るに教の如く晝夜この行法を勤めてゐた智顗は、二七日を経て經の讀誦が藥王品の諸佛同讚是真精進是名眞法供養の句まで到つた時、突如として身心豁然となり定に入つた。ここに二七日とあるが、それは勸發品の文に従つて三七日の間に經の二十八品を讀誦し了らうとするのであるから、その割合でゆけば二七日を過ぎた頃に藥王品第二十三を誦してゐたといふのは略々順當な速

度と云つてよいであらう。

然しそれにしても、智顗は何故に藥王品のこのところの文まできて突如入定といふことになつたのであらうか。經に従へば、藥王菩薩の前身たる一切衆生喜見菩薩は、日月淨明德佛より法華經を聞いて精進に佛を求めた結果、現一切色身三昧といふ三昧を得た。そこでこの恩を報ずるために三昧力によつて華や香を雨して佛を供養したが、やがて三昧力によつて供養するは身を以て供養するに如かずと考へ、終に自ら佛前に於て身を燃して供養した。するとその時、諸佛が同聲に之を讀じて、これこそ眞の精進であり眞の法供養であると言はれたといふ。これが藥王品のこの部分に於ける要旨である。自ら生きながら身を焼いて佛を供養するといふことは、固より悲壯極まる苦行であり常人の企て及ぶところではない。故に一往はこの悲壯な行に感動したためかといふことも考へられぬではない。然し身を焼くといふことは元來律の堅く禁ずる所であるから、出家の初め沙門法緒や慧賢律師等に従つて律儀を學んだ智顗がその佛制に背くことを知らぬ筈はなかつたであらう<sup>⑧</sup>。尤も經はここでその精進の勇猛さを説かうとしてゐるから、反律を論じて經を議するのは當らぬかも知れぬ。現に法華經の流布に

伴つて藥王菩薩の先蹤に倣ひ自ら實際に燒身供養するの風が中國の佛教界に擡頭し、姚秦の法羽を初め宋の慧紹・僧瑜・慧益等の如く古くよりその例が少くなかつた。然しそのやうな事例を智顗は恐らく前から聞知してゐたことであらうし、且つ經文も久しく誦讀してきた所であつてこの時初めて藥王品に接したのではないから、特に今回に限つて深く感動したといふことでもなからう。それ故この度特に入定したといふについては、何か他に特別な事情があつたためと考へる外ない。

ここで當然想起されるのは、新に師となつて法華三昧を實修せしめた慧思の指導と、經文のこの箇所に対して智顗がかねて懷いてゐたかと考へられる疑問のことである。先づ慧思について云へば、彼は法華經安樂行義の初に於て法華三昧を專心に勤學する者の心構へを説き、勇猛精進に佛道を求むること藥王菩薩が難行苦行した如くであるやうにと云つてゐる。そして、藥王菩薩は過去日月淨明德佛の時一切衆生喜見菩薩となつて、法華經を聞き精進に佛を求めたからこそ一生中に佛の神通を得たと述べた。然らば今智顗に對する個人的指導に際しても、この藥王菩薩の例を擧げて精進求佛を鼓舞したことが想像せられ、智顗が經文のこの部分に對し特に深い關心を



寄せてゐたといふことは、決して考へられぬことではない。

それでは藥王品に特に深い關心を寄せてゐたと假定して、そこにはどのやうな問題があつたであらうか。固より智顗がここに於て何を問題としてゐたか今日識り得る限りではないが、吾人の推定によれば、諸佛は燒身供養を以てこれこそ眞の法供養なりと稱讃されたといふが、自身を然焼して佛に獻することがどうして眞の法供養となり得るか、その理由が疑問となつてゐたのではなからうか。身は人にとつて所愛の最たるものであるから、之を捨てて供養するのが眞精進と云はれるのは肯かれる。然しそれが眞の法供養と云はれる意味は明かでない。されば師慧思の訓誡もあつて、その意義を究明したいといふ切なる願が、終に智顗をして入定せしめるに至つたのではなからうか。

別傳に従へば、智顗はこの時、定に入つたことによつて總持（智慧）を得、法華を照了すること高輝の幽谷に臨むがごとく、諸法の相に達すること長風の太虚に遊ぶに似たるものとなつた。よつて所證を師に白したところ、師は更に開演して大に教綱を張つて法目圓備した。それは夕方より翌朝にまで及んだ。かくて自心の所悟と

師より受けたのによつて、四夜功を進み功百年を逾えるものがあつたと云ふ。別傳はこれに續いて、一を問ふて十を知るに至り、觀慧無礙にして禪門雍がらず、宿習開發して煥として華敷くがごとくであつたと述べてゐるが、要するに智顗はこの入定によつて法華經に一貫する深い證悟を得、人生に於ける新たな視野が開いてきたのである。慧思はこの時彼を稱讃して、「爾に非ざれば證せず、我に非ざれば識るなし、所入の定は法華三昧の前方便にして、所發の持は初旋陀羅尼なり」と云ひ、その智辯は文字の師の到底及ぶべからざる所であることを明かにしたと云はれる。

右は別傳の記述によつたのであるが、續高僧傳の智顗傳ではこの大蘇開悟に關し二つの異つた記事を載せてゐる。その一は智顗が大蘇山に於て法華三昧を行じ初めてから三夕を経て藥王品の讀誦に到達し、心に苦行を緣じたためは眞精進の句に至つて解悟が發したとしてゐることである。別傳に比して敘述が簡略化せられてゐることは事實であるが、それにしても別傳が藥王品讀誦を二七日後としてゐるのに對して、續高僧傳が三夕の後としてゐるのは單なる省略と見ることができない。法華三昧は勸發品により三七日に行ずるのが定めであるから、これ

は別傳の方が正しいであらう。別傳の如く二七日の後に入定し、その後入定と師資問答に經過した日數とを加算すれば凡そ三七日になる。四夜功を進めるとある四夜が入定持發し師資問答して以後の四夜か、或は入定持發と師資問答の期間だけで四夜であつたのか、それは明瞭でないけれども、四夜が三七日中の最後の七日の中に含まれるものであることは疑ない。従つて道宣が三夕を経て誦して藥王品に至つたと記してゐるのは、四夜を以て法華三昧修法の全期間とし、最後の入定持發と師資問答とを合して一晝夜と考へたから、従つて入定が修行開始後三夕を経た時といふ勘定になつたのであらう。故にこれは續高僧傳が別傳を参照した場合の誤解によるものと考へられる。因みに、日本天台の口傳法門に於て四夜傳といふものがあつて、傳教大師は入唐の時に宗の大事を四夜に傳授されたと云ひ傳へてゐるが、四夜の傳授といふ型は必ずやこの大蘇開悟の際に於ける慧思智顗の間に四夜審決が行はれたとする別傳解釋に基いてゐるに相違ない。<sup>⑩</sup>口傳思想の淵源にもなつてゐると思へば、前述の靈山聽衆説と共に、これら傳記上の記述が意外な方面に解釋され發展してゆくのに興味を覚えしめられるのである。

次に續高僧傳では、智顗が入定して總持を發したと云はず、單に解悟便ち發すと云つてゐる。それは記述の簡略化と見てよいであらう。然しそれに次いで、思師と共に靈鷲山七寶淨土に處して佛の説法を聴くを見たと述べてゐるが、かかることは別傳には記載なく、獨り續高僧傳にのみ見られるところである。このやうな瑞相感見の説は原初的なものとは考へられず、恐らく別傳以後の成立と考へられるが、それではどのやうな事情のもとにかうした説が附加されるに至つたのであらうか。思ふにその手懸りは、前記の靈山同聽の文と次に來る「爾に非ざれば證せず我に非ざれば識るなし」と云つた慧思の證言とに求めらるべきであらう。前に述べた如く、靈山同聽は法を同じくする者が邂逅した喜を遠く宿縁に求めて述懐したものであつたが、之を表面的に解釋すれば靈山にて共に法華の説法を聴いたことを事實として表明してゐると見られる。そこで慧思は、汝の悟境は、曾つてその同じ境地を経験した予のみが正しく識知する所であると云つて、之を「爾に非ざれば證せず我に非ざれば識るなし」と言ふ強い語調に表現したのであつたが、道宣の如く靈山同聽を事實視する者にとつてこの語の意味が又正しく了解されなかつた。そのために、右の語を改變して

「爾に非ざれば感ぜず我に非ざれば識るなし」と言ひ、これは宿世に於ける靈山の聽法を智顗が感見したことに對し、同聽者慧思が承認を與へたものと解したのであつた。即ち藥王品の文を誦して、前に慧思より靈山同聽と告げられたことが今や具體的に靈感として智顗の腦裏に浮び出たといふのであり、そのために「爾に非ざれば證せず」の文を「爾に非ざれば感ぜず」と修正するまでに至つたのである。然し「爾に非ざれば證せず」とはその次に來る所入の定と所發の持について云はれたものであるから、道宣の傳へたこの説が別傳の原意を歪曲したものであることは云ふまでもない所である。

さて本筋に還つて、次に別傳の記述に従ひこの時に於ける智顗の所證を吟味してみることしよう。前に述べた如く、別傳に従へば、智顗が入つた所の定は法華三昧の前方便でありその發した所の總持は初旋陀羅尼である。と慧思が判定した。法華三昧の前方便とはどういふ意味か。前方便といふから、それは法華三昧の全き相であるとはあるにしても、そのままが法華三昧の全き相であるとは見られてはゐないことを示すやうである。故に如何にも慧思の指示に隨ひ、疾成佛道の行法たる法華三昧の有相行・無相行を修したのであるが、その證悟内容に至つて

はなほその前段階に止まつて、未だ法華三昧の根本義には達してゐなかつたと見るべきではなからうか。このことは智顗の思想展開を述べける上に極めて重要な問題であるから、更に諸々の角度から検討されねばならぬ。そこでこの問題と必須の關聯を持つ所發の持・初旋陀羅尼を考察するのが先づ順序であらう。旋陀羅尼とは何か。それは法華經の普賢勸發品にてぐる三陀羅尼中の一である。即ち經によれば、後の五百歲濁惡世中に於て、若し法華經を讀誦し思惟する者があるならば、普賢菩薩は白象に乗つてその人の前に現はれる。行者は普賢の身を見るが故に、即時に三昧及び旋陀羅尼・百千萬億旋陀羅尼・法音方便陀羅尼を得ると云ふ。かやうに旋陀羅尼は三陀羅尼中の最初におかれてゐるから初旋陀羅尼と呼ばれたのであるが、然らばこれら三陀羅尼は相互に如何なる關係を有し旋陀羅尼はその中で如何なる地位を占めるものであらうか。それについては法華經安樂行義の中で、慧思が自ら解説してゐるのを見るのがこの際最も確かである。それによると、三種陀羅尼門の第一總持陀羅尼(經の旋陀羅尼に當る)は肉眼天眼にして菩薩の道慧にあたる。第二の百千萬億旋陀羅尼は菩薩の道種慧にあたり法眼清淨である。第三の法音方便陀羅尼は菩薩の一

切種慧にあたり佛眼清淨である。法華經を誦して一心に法華の文字を專念する者は、普賢を見て障道の罪滅し、釋迦及び七佛・十方三世の諸佛を見て至心に懺悔する時三種陀羅尼門が得られ、この時即時に一切三世の佛法を具足することができる。早きは一生に修行が具足し極めて遅い者でも三生には具足し得るといふ。これによつて見れば、三種陀羅尼が得られた時が修行の完成せる成佛であり、第一の陀羅尼を得ただけでは菩薩の道慧に當るだけで未だ完全といふことは出来ぬことが知られる。道慧・道種慧・一切種慧は般若經に出てくる名目であり、三陀羅尼を解して法華文句十下は、旋假入空・旋空出假・二爲方便道得入中道第一義諦の三にあてた。かうした點より推して、智顗の發した總持が初旋陀羅尼であつたといふことは、この際に於ける彼の所悟が諸法を空に於て知る智に止まり、未だ空假中の三諦圓融觀に立つものではなかつたことを示してゐる。これ慧思が法華三昧と云はずして、特に法華三昧の前方便と稱した所以ではなからうか。

それでは智顗の證悟が空の大悟であつたとして、この空の悟がどうして特に藥王品から得られたのであらうか。我々は進んでその由來を考察しなければならぬ。私

は前に藥王の燒身が眞の法供養となり得る所以について、智顗には多年の疑問が懷かれてゐたであらうと推定した。然らばこの時以後智顗にはこの問題に解決が與へられたと考へられるから、その解答が如何なるものであつたかを知ることが、藥王品に於て智顗が得た悟りの内容を解明する鍵となると云つてよいであらう。果して藥王品の眞法供養の文に對する智顗の解釋を法華文句十下に求めれば、そこには次の如く説かれてゐる。

眞法供養とは、當にこれ内に智觀を運んで、煩惱の因果を觀じ皆空慧を用ひて之を蕩せばなるべし。故に眞法と言ふなり。又、若しは身、若しは火、能供所供皆是れ實相なり、誰か燒き誰か然えん、能供所供皆不可得なり、と觀ず。故に眞法と名くるなり。

この意を説明し敷衍すれば次の如き意味となる。即ち、燒身が眞法供養と云はれる所以は、煩惱とその果たる己の身について智を以て觀じそれらは一切空と見る、かうして空慧を用ひて我身に對する愛著を悉く拂拭した上で初めて燒身供養がなされ得るのであるから、身を燒くことそれ自體に意味があるのでなく、空慧を成就して我執愛著を蕩盡するところ、そこに眞法たる意義があるのである。又身を燒いて佛を供養するといふ以上は、そ

こに焼かれる身と焼く火とが分別され供養する我と供養される佛とが區別されるであらうけれども、このやうに分別し區別するならばそれは傍觀する凡人の立場であつて、諸佛がそのやうなものを稱讃される筈はない。諸佛が稱讃される以上、それはこの行者の心中に於て、焼かれる火も實相ならば焼く火も實相であり、供養する我も供養される佛も共に空不可得であると觀じてゐるために外ならぬ。さればこそ諸佛はこれを眞の法供養と名けられたのであると。かくして、所謂智顗の大蘇開悟なるものが空慧の成就であり、法華三昧の實修であつたけれども三昧の完成された圓融思想ではなかつたといふことが知られた。

慧思も慧文の下に在つて空を修したことから法華三昧を開發した。従つて慧思の云ふ如く、この空のさとりは法華三昧の前方便には相違ない。故にこの悟得した空慧を通して中道實相の妙法に入り得るではあらうが、然し未だそれがそのまゝ中道實相たる圓頓の妙法を證悟したといふことにはならない。古來大蘇の開悟は天台學上頗る重視せられる所であつて、灌頂も私記緣起の中に入定持發を天台十徳の第二に數へてゐる程であるけれども、この時に於ける智顗自身の内證は未だ慧思に及ばず、眞

の圓頓には達してゐなかつたと考へられるのである。

### 三、三智 一心中得

私は所謂大蘇の開悟が空慧の成就であつて、未だ實相圓頓の證悟でないことを論證した。未だ慧思の門に入つたばかりの當初の出來事であるから、たとへ慧思の教の奧義に到達し得なかつたとしても怪しむに足らない。恐らくこの後にこそ、師の薰陶を受けて日夜に互るきびしい行がつゞけられたことであらう。後年の令名に覆はれて、最初からすべてが完成してゐたやうに解することは、嚴に戒めねばならぬ所である。

それでは智顗は何時如何やうにして實相圓頓の法に悟入して行つたであらうか。又それには慧思の開導がどのやうに作用したのであらうか。この點に關して、別傳が傳へる次の記述は甚だ重要な意味を持つものである。今その要旨を先づ紹介しよう。

慧思は金字の般若經を造つて、その總論とも云ふべき玄義は自ら之を説き、文を追つて經を釋することは智顗に命じて代つてなさしめた。その時彼は智辯勝れ説く所宜しきにかなひ、頗る師の信任に應へるものがあつた。故に唯だ三三昧と三觀智とだけは師に諮問したが、その

他は悉く自己の判断で裁決したといふ。こゝに三三昧と三觀智とだけは諮審したとあるから、慧思に對し智顗の及ばなかつた悟境は先づこの點に關するものであつたと推定してよいであらう。續高僧傳の智顗傳にも同一の記事が載せられてゐる。三三昧とは空・無相・無願の三三昧のことであり、三觀智とは空・假・中の三觀の智をいふのであらうが、唯だこれだけでは諮問の内容がどのやうなものであつたか明かでない。然るに續高僧傳の慧思傳を見ると、恰も此が解説とも見られる具體的内容が載せられてゐる。こゝにその要旨を述べれば次の如くである。

慧思は金字の大品般若と法華との二經を作り、大衆の請によつて講じてゐたが、後には學士江陵の智顗に命じて代つて講ぜしめた。然るに一心具萬行といふ處に至つた時、智顗は疑問に逢著した。その時慧思は此を解釋して次の如く答へた。汝が向きに疑つてゐた所は、これ乃ち大品經の次第の意であつて、未だこれ法華圓頓の旨ではない。吾は昔夏安居の際苦節に此を思つて、後夜一念に諸法を頓發した。既に吾れの身親しく證悟した所であるから、汝はもはや疑ふに及ばない、と。そこで智顗は法華の行法を諮受した。それは三七日間の修道である

が、その境界は簡單に記述し得る所ではなかつた。

今茲に智顗は金經を講じてゐて一心具萬行の處に至り疑問に出逢つたと云はれてゐるが、一心具萬行を説く處とは何經の何處であるかといふに、經にはそれを明示した文はない。唯だ大品般若經序品の文を釋するに當つて、智度論が經の表面の文相の外に文底には一心具萬行の意あるを認めただけであつて、實は智度論の中にも一心具萬行といふ文字を用ひてはゐないのである。然らば一心具萬行とは如何なる意か、又それを説いてゐる智度論の文とは何處かといふことを明かにしなければならぬ。抑々一心具萬行とは、行は千差萬別であつても、それらは悉く一心を離れたものではないといふ意である。然るに行は觀であり、觀によつて智が得られるから、若し一切の觀が三觀に攝せられ一切の智が三智に攝せられるならば、一心具萬行の意は一心三觀とも一心三智とも名けられるであらう。今續高僧傳では一心具萬行と稱してゐるが、智顗は摩訶止觀三上の中で此を釋論に於ける三智一心中得の文と呼んだ。故にこの問題解明のために、智度論の中で三智が一心中に得られると説いてゐる文を見ればよいのであつて、そのことは智度論第二十七卷に出てゐるが、智度論第二十七卷は大品經序品を釋し

た章であるから、順序として智度論の所釋となつた經文から見て行かねばならぬ。先づ大品經序品には次の文が見られる。

菩薩摩訶薩、道慧を具足せんと欲せば、般若波羅蜜を習行すべし。道慧を以て道種慧を具足せんと欲せば、般若波羅蜜を習行すべし。道種慧を以て一切智を具足せんと欲せば般若波羅蜜を習行すべし。一切智を以て一切種智を具足せんと欲せば般若波羅蜜を習行すべし。一切種智を以て煩惱習を斷ぜんと欲せば般若波羅蜜を習行すべし。

この文によれば、一切種智を以て煩惱を斷ずることができるが、その一切種智は一切智によつて具足せられ、一切智は道種慧によつて具足せられ、道種慧は道慧によつて具足せられるのであつて、その何れの段階を成就せんとするにも菩薩は般若波羅蜜を習行しなければならぬといふのであつた。經の本來の趣旨は、煩惱習の斷滅は智によつて達せらるが、菩薩の智は如何なる智と雖も悉く般若波羅蜜を離れて得られるものではないといふことを説かうとしてゐるやうである。然し經は、道慧を以て道種慧を具足し、道種慧を以て一切智を具足し、一切智を以て一切種智を具足すと説いてゐるから、經の文面

の如く解する限り道慧・道種慧・一切智・一切種智は次第に順序を追うて得られるものと考へられる。智顗がこの文を釋するに當つて疑があつたので、慧思がために釋して、汝の向きに疑つた所はこれ乃ち大品次第の意のみと云つたといふのは、恐らくこの點に在つたと考へられる。即ち智顗はこゝを經の文面の如く諸智が次第に順序を追うて得られるものとして解したのであるが、慧思はそれに對して、左様な解釋は次第差別を附して説く般若經の立場であつて、諸法が實相に於ては無差別であり圓融するといふことを説く法華經の立場ではないと説いたのであつた。茲に般若と法華との二經を並び重んじながら、兩者の相違を判然と區別してゐた慧思の嚴密な批判が看取せられる。般若經は正しいもの、勝れたるものを發揮しようとする、そのために次第を附し比較して示すといふことが必要であつた。此に對し法華經は正しいとか勝れてゐるといふことは比較上の問題であり、比較しようとする情執をはなれてみるならば、如何なるものも絶對性に於て平等であり、勝劣正邪の別は融即すると説く。それ故に般若と法華との間には判然たる不同が認められるのであるが、この點に留意し、次第を説く大品の中からその根柢には不次第圓頓の意あるを着眼せしめた

のは智度論であつた。故に我々は、次第順序の説明的立場をとる大品經を釋しながら、その根柢にある圓融の實相を開顯した智度論の文を究めねばならない。

前に引いた大品經の文に對し、智度論第二十七卷には詳細な論究を加へてゐる。初に道慧については何等説いてゐないが、道には一道・二道・三道より乃至一百六十二道といふ如く無量の道門あることを述べた後、この諸道を知つて盡く知り徧く知つてゐるのが道種慧であると説く。然らば、諸道を盡く知り徧く知るとは如何に知ることか。それは世間と出世間の道についても有漏と無漏との道についても、それら一切の諸道を分別しつゝそれらが一相即ち無相に入るといふことを知るのが盡く知るといふことであり徧く知るといふことであるとせられた。換言すれば世間出世間のあらゆる道がその何れも悉く諸法實相を離れたものではないと知るのが道種慧である。次に一切智と一切種智との同異について云へば、有人は一切智は總相を知る智であり、一切種智は別相を知る智であつて、又兩者は因と果、略説と廣説と區別してもよいといふ。然し龍樹は、佛が諸法の總相と別相とを盡く知る、そうした智を一切種智と名けるのであつて、聲聞辟支佛には但だ總の一切智があるのみで一切種智は

ないといふ。故にこれらを綜合すれば、一切智は總相に諸法の空なるを知る智であり、道種慧は空なる諸法の別相を知る慧であり、一切種智は總相と別相とを知る智であると云ふことができやう。龍樹は又、後品中佛自ら説く如く、一切智はこれ聲聞辟支佛の事、道智はこれ諸の菩薩の事、一切種智はこれ佛の事とも云つてゐる。こゝに後品中佛自ら説くとは大品經の三慧品を指すのであつて、三慧品には、薩婆若（一切智）は内外一切法の（歸趣する所を知る）智であつてこれは聲聞辟支佛の智であり、道種智とは一切の道を具足して知る智であり、これは菩薩が衆生を度するために用ひる智である。而して一切種智とは、一切法が寂滅相なるを知ると共に諸法の行類相貌名字について顯示し佛が如實に知つてゐるのを説いて一切種智と名けるといふ。然らば智度論第二十七卷の龍樹の説は、大體に於て大品經三慧品の説を正しく襲用してゐると云つてよいであらう。而して三慧品では、一切智・道種智・一切種智を三種智と呼んでゐるから、今序品の文も、經の文面よりすれば三智が次第すと説くものと解されるのである。然るに智度論第二十七卷は、次の如く説いてゐる。

問うて曰く、一心の中に一切智・一切種智を得、一切



煩惱習を斷ず。今云何ぞ、一切智具足を以て一切種智を得、一切種智を以て煩惱習を斷ずと言ふや。答へて曰く、實には一切の智一時に得。此のうち人をして般若波羅蜜を信ぜしめんがための故に、次第し品を差別して説く。衆生をして清淨心を得せしめんと欲す、是の故に是の如く説く。

復た次に一心中に得と雖も、亦初中後の次第あり。一心に三相あつて、生の因縁にて住し、住の因縁にて滅するが如し。又心心數法不相應の諸行及び身業口業の如し。道智を以て一切智を具足し、一切智を以て一切種智を具足し、一切種智を以て煩惱習を斷ずるも亦是の如し。

こゝでは經に道智と一切智と一切種智との三智が次第して得られると説くのについて、實には一切の智は一時に得られるのであつて、三智は實に一時に一心中に得られるのであるけれども、これを次第して得ると説くのは二つの理由に由ると云つて説明してゐる。諸智次第して得ると説く理由の第一は、人をして般若波羅蜜を信じ清淨心を得しめるためであると云ふ。何故に次第して説くことが清淨心を得しめ般若波羅蜜を得しめることになるであらうか。論はこゝで何等の説明を加へてゐないけれ

ども、私見によれば、こゝでは一切の智(三智)は一時に得られると説くのが趣意ではない、道種智も一切智も一切種智もすべての智は般若波羅蜜を離れては得ることが出来ぬと説くのが趣意である。それ故に般若波羅蜜が一切の智の根本であることを知らしめるためには、諸智を次第し差別することが必要であつた。般若波羅蜜を信ぜしめるために諸智を差別して説いたといふ龍樹が擧げた第一の理由は、かゝる意味であつたと思ふ。

次に諸智次第して得ると説く理由の第二は、實は一心中に得られるものであつても、それら三者の間には初中後の次第があることによるとせられる。初中後の次第があるならば前後次第があることになり、三智が一心中に得られるとは云へないやうに思はれるが、龍樹は此に對して例を擧げて説明した。即ち心は一であつても、その一の心について生相・住相・滅相の三相が區別せられる。そしてその三相について云へば、生があるから住があり、住があるから滅がある。してみれば生ずる心と住する心と滅する心と云つても、實は一の心の三相であつて三心あるのではない。恰もそのやうに、道種智と一切智と一切種智との三智を云つても、實は全く別個のものでなく一智の三相に外ならぬ。即ち智の別相を知る面を道種智

と云ひ總相を知る面を一切智と云ひ總相別相を合せ知る面を一切種智と云ふのであるから、智自體としては別體あるものではない。別體あるものではないが、そのはたらく面に於ては一往區別して名けられるから、こゝに三智が次第して説かれたといふのである。

以上の如く見來れば、龍樹は小品經に於て三智が次第差別して説かれる所以を説明しながら、實相よりすれば三智は實は一智であり一心中に得られるものであると説いてゐるのであつて、かくの如きは龍樹によつて初めて開明せられた所である。従つて智顗が小品經を經の文相に従ひ次第の意のみにて解釋したのは亦止むを得ぬ所と云ふべく、この點から考へて智顗は當時未だ智度論に深い造詣を有してゐなかつたのではないかと想像される。

或は智度論を全く見てゐなかつたといふのが當つてゐるかも知れぬ。少くとも小品經を講ずるに際し、智度論を参照してゐなかつたといふことだけは想定してよいであらう。此に對し慧思は、この智度論に於ける三智一心中得の文を指示したのみならず、此を以て法華圓頓の旨なりと表現した。これは實に慧思に於て、法華と智度論との關係、即ち智度論の法性思想が法華を見る上の根柢となつてゐることを知らしめるものである。慧思は法華經

安樂行義の中で智度論を引用し、衆生身は如來身であり、凡種と聖種は無一無二なりと説いた。そして法華を學ぶ菩薩よりすれば、一地より一地に至るといふ次第を経て行くのでなく、煩惱即菩提、無明緣行即涅槃であるから、衆生たるまゝで次第行をなさず煩惱を斷ぜずして、淨不淨の別なく諸法は本來清淨であり衆生は性無垢であることを悟れば、對治行を修せないまゝで自然に諸佛と同じになると云ふ。かうした見地に立つて妙法蓮華とは衆生法の妙なること蓮華の如しといふ意であると論じてゐる。その安樂行義に見られる法華經觀が、今やこの三智一心中得の意を説く智度論の主張と合致するのである。かくてかつては慧文の下で智度論の空觀から法華三昧に到達した慧思が、その法華經觀を智度論によつて又教義的に組織づけて行く過程を推察せしめられると共に、併せて又この時まで智顗が慧思の指導によつて形に於ては法華三昧の行法を行じながら悟りに於ては未だ法華三昧の根本義に達してゐなかつたことを知らしめられるのである。

慧思はこのやうにして智顗に對し、小品次第の意と法華圓頓の旨との別を教へた後、「こは予が昔夏中にねんごろに思惟した結果終に忽然として頓悟した所であつ

て、予が既に身證してゐる所であるから、疑を致すべきではない」と語つたといふ。これはやはり續高僧傳中慧思傳の記事であるが、昔夏中に頓悟したとは前稿で既に詳論した如く慧文の會下で法華三昧を悟つた時のことを指すのであり、即ちかの時に於ける法華三昧が智度論による法性空の大悟に基くものであつたことを裏書する。而して、「吾既に身證す、疑を致すを勞せざれ」と言つてゐる所に、微動すらせぬ牢固たる自信の程が窺はれるのであつて、この信念の故に惡論師より迫害されつゝもその迫害に耐へてきた彼の悲壯な後半生が偲ばれるのである。而して智顗はこの時、慧思より法華の行法を諳受したと云ふ。三七日間の法華三昧の行法は入門の當初より教へられたのであつたから、この度の教誨は固より形式的な作法でなく、悟りの純粹を期して法華三昧の根本義が説かれたのであらうと思はれる。

前に私は、別傳並に續高僧傳により、智顗は慧思の下で大品經を講じた時、三三昧と三觀智とのみ諳審したと云つた。三觀智とは空假中の三觀とそれに對應する一切智・道種智・一切種智のことであるから、三觀智を諳審したとは前に論じた如き三智一心中得の文、即ち一心具萬行の文によつて、大品次第の意と法華圓頓の意との別

を説いて法華三昧の眞精神を教へられたことを指すのに外ならぬ。故に別傳並に續高僧傳智顗傳の説は續高僧傳慧思傳の所説と同一事を説いてゐることは明かである。尙三三昧については何等傍證すべき資料がなく、従つて今斷定の限りではないが、大品經中屢々説かれてゐるところの空・無相・無願の三三昧について、此も恐らく三觀智と同様、一體の三昧たるを説いたものであらうと思ふ。

#### 四、華頂峯上の一實諦

智顗の所謂大蘇開悟は、古來往々にしてこの時慧思の内證たる法華三昧を完全に領悟せる如く誤傳せられるが、實は法華三昧の行法を實修して空智を得たるに過ぎず、云ひ得るならばそれは恰も慧思が慧文の會下に於て空定を發して心境廓然となつたのに似、未だ法華三昧を開悟したと云ふべき段階のものではなかつた。その證據には大品經を講じた際に大品次第の意と法華圓頓の旨との別を教授せられこの時再び法華の行法を諳受してゐるのであつて、これ從來の法華三昧が智顗に在つては形式的行法の域に止まつて、未だ内證の大悟となつてゐなかつたことを示すものである。然しそれならば大品經代講の際に次第と圓頓の別を諳審したからそれ以來彼は法華三

昧を大悟したのであると稱してよいかと云ふに、私はそのやうに簡單に結論づけることも亦甚だ早計であると思ふ。何となれば、師より教授せられたものは如何に深く領得しても依然として智解であり、此を以て内部より體得した悟りと同一視することは出来ぬ。南岳に去つた慧思と別れて大蘇山より獨り金陵に出た智顗は、瓦官寺に停まること八年その間大智度論を講じ次第禪門を説いてゐた。これ彼の圓頓思想が尙智解の域に在つて、未だ直ちに圓頓實相に立つ法華三昧の實踐に徹底し得なかつたことを裏書すると云へやう。梁の武帝は三慧經を講じてゐたといふから、大品の三智について深い論議が金陵の學界で行はれてゐたことと思はれる。特に盛に龍樹を弘めつゝある三論の法朗が興皇寺に據つて鋭い論鋒を磨いてゐた時であるから、別傳や續高僧傳では頻りに來難を斥けて道俗の心服する所となつてゐたやうに説かれてゐるけれども、察するに實は論議の稠林に迷ひこんで禪師慧思の門より出た彼が自ら顧みて忸怩たるものを感じずに居られなかつたものではあるまいか。別傳によれば、徒衆多きを加へるに反して得法は愈減少し、徒らに我が自行を妨げるのみで化道の及ばざること知るべきであるとなし、彼は意を決して終に天台山に隠れたと云はれる。然

しこれ固より弟子の筆に成る師の傳記であり、師の内心の悩みを露骨に記述し得るものでない。従つて門徒内に於ける得法者の漸減と云ふのは、實は喧騒を避けて自身の修道に精進せんとした智顗内心の焦慮を反映したのであらう。金陵を逃れて天台山に隠れたのは、決して徒衆の墮落を歎いた結果でもなければ、教師たる自己の地位に責任を感じたためでもない。論理としては法華圓頓の趣旨が智度論の三智一心中得の意と符合するを知りながら、それがいつまでも知解に止まつて體驗的なものとなつて來ないことに對する懊惱に由るものであつた。天台華頂峯に於ける彼の得悟は、かうした苦悶懊惱の上に立つて始めて理解されるであらう。天台に去つた彼は一夜華頂峯に頭陀して深く實相を念じ、降魔の後に一神僧より一實諦の法を授けられたと云ふが、これこそ智顗に於ける法華三昧大悟であつた。これは實は知的に何等新しい理を發悟したと見るべきものではない。慧思より傳承し知解として久しく懷抱してきた圓頓の旨が、今こそ眞に體悟身證の關頭へ來たのである。別傳はこの前後に於ける光景を佛傳の成道記事に擬して詳敘してゐるけれども、神僧より授けられたと稱する内容については、「説法の辭は意を以て得べし、文を以て載すべからず」と云

つて何も説かない。それはこのたびの得悟が何等理論的なもの、新たな習得でなく、解より證への轉回、外ならぬから固より文を以て載すべきものゝある筈がなかつたからである。神僧の出現といふ如きも、それが象徴的に記述することは云ふまでもない所である。

かやうにして大蘇山にて慧思に入門の始めに空を悟り、金字大品を代講せる時圓頓の旨を傳授せられ、今華頂峯にて圓頓を悟つたのであつた。般若經と智度論の習學せられる所、三慧・三智が佛學の重大課題となるのは怪しむに足らぬ。三智を觀法の上に移せば瓔珞經の三觀となり、この三觀が從つて修禪者の指針として尙はれるのは當然である。然し慧思と智顗の法華三昧は、單に三智三觀を説くのではない。一心の三智・一心の三觀を説く所に最大の特色があつたのであつて、それは究極には佛經たる法華經の精神に則るものとして法華三昧と名けられたけれども、慧思に於ても智顗に於ても、それが彼等の體驗の世界へ入り來るためには智度論に由る修禪が根柢となつてゐた。法華玄義三下には圓の三智は即空・即假・即中であることを論じたあとで、

釋論に云く、三智一心の中に得て、前なく後なし、人に向つて説いて解し易からしめんが爲の故に三智

の名を作して説くのみと。即ちこれ此の意なり。

と云ひ、摩訶止觀三上には不次第の止觀の眼智を説くに當つて、これと同じ釋論の三智・一心中得の問答を擧げ、

答の意は、法は一心に在れども説は必ず次第す。豈に説の次第なるを以て法をして從横ならしめんや

と解説してゐる。以て三智・一心中得の文が圓頓の教相に對しても止觀に對しても頗る重要なものとなつてゐることが知られるであらう。法華三昧の眞の祖師は慧思であるに拘らず、灌頂は摩訶止觀の序に於て、「文師の用心は一に釋論に依る」との理由を以て慧文を慧思の上に加へて列祖中の一とした。又智顗が觀心論中に述べた所に從つて龍樹を高祖師と推稱した。天台學の源流を考へれば、これまことに意義深いことゝ云はねばならぬ。湛然は止觀義例の中で、「所用の義旨は法華を以て宗骨となし、智論を以て指南となす」と云つた。智度論は獨り三智・一心中得の文だけでなく、四悉檀や十如等の重要な問題で指南とせられたから、湛然の所論はまことに適切である。然し四悉檀や十如は教相に關はる所、根源たる觀心は三智・一心中得の文を手懸りとして法華圓頓の旨が大悟せられたのである。智顗の教相論は誠に構想雄大で傍證博引驚くべきものであるが、摩訶止觀三上の中に大膽にも

此の如き解釋は觀心に本づく。實に經を讀んで次比を安置するに非ず。人の嫌疑を避けんがため、信を増長せんがために、幸に修多羅と合するを、故らに引いて證となすのみ

と言明してゐるのを見る時、法華三昧の占むる天台佛教學上の地位が如何に重要なものであるか、もはや多言を要しないと信ずる。

尙法華三昧は、慧思の有相行・無相行といふ形式から智顗の常坐・常行・半行半坐・非行非坐といふ四種三昧に發展し、方法に於て身の開遮・口の説默・意の止觀と詳說せられるやうになつて、遂に法華懺法・方等懺法・金光明懺法・請觀音懺法等の種々なる行法が規定せられるに至つた。然し今回は圓頓思想の根源としての法華三昧を究めるに止め、その儀禮行法に關する考察は次の機會に譲ることにする。<sup>13)</sup>

① 法華三昧の語は、法華經中妙音菩薩品と妙莊嚴王本事品とに出てゐる。

② 思惟略要法一卷。大正藏經第十五卷に收められ姚秦鳩摩羅什譯となつてゐるが、出三藏記集に記載なく歷代三寶紀によつて新たに加へられたものであり、果して羅什譯かどうか疑問である。十種の觀法を集めた小篇で、法華三昧觀法はその最後に置かれてゐる。勸發品に従つて三七日の修行とするは

慧思や智顗の説と同じであるが、多寶塔を念ぜよと云ひ、一稱南無佛によつて作佛すと説くなどは彼にない所で、特に圓頓思想が見えてゐない點で所謂天台系の法華三昧とは全く性質の異なるものである。隋代に此の觀法が行はれてゐたかも知れぬが、慧思や智顗に對してさして影響する所があつたとは考へられぬ。

③ 天台智者大師別傳に曰く、十年常誦、七載方等、九旬常坐、一時圓證と。詳しくは宮本正尊教授還曆記念の印度學佛教學論集(昭和二十九年七月刊)に發表せる拙稿「南岳慧思の法華三昧」参照。

④ 法華經安樂行義一卷。大正藏經第四十六卷所收。

⑤ 南岳思大師立誓願文一卷。大正藏經第四十六卷所收。

⑥ 湛然の止觀義例には「天台大師靈鷲に親しく承けて大蘇に妙悟す」と云ひ、最澄は内證佛法相承血脈譜の中で「天竺靈山の聽衆陳朝南岳の慧思大師」と「天竺靈山の聽衆隋朝天台山の智者大師」とを常寂光土第一義諦靈山淨土の久遠實成多寶塔中大牟尼尊から直受するとしてゐる。守護國界章の中にも往々天台を以て佛前聽聞、靈山親聽となし鹿食者(德一)據る所の慈恩が大師であるのに對せしめた。日本中古天台の等海口傳抄卷四には此の文によつて、「靈山聽法の相、並に直授天台南岳の次第、之を口決すべし、天台大師現身に釋迦より直授したまへる血脈には此の文最も祕なり尤も之を祕すべし」と云つてゐる。

⑦ 今日法華經を聞く佛弟子が宿世に結縁せるものであるとい

ふことは、化城喻品の説に於て最も著しい。

⑧ 焼指等の捨身によつて精進の意を表し、以て成佛の道となす風は流行の傾向にさへなつたので、唐の義浄は南海寄歸傳卷四に焼身不合を説いてその非を明かにした。

⑨ 身を捨てて佛を供養したり衆生に施したりする捨身は法華經による者のみではなかつた。これらについては高僧傳第十二亡身篇、續高僧傳第二十七遺身篇を参照。

⑩ 四夜傳は傳教大師全集第五卷に所收。圓仁草書覺超記と云ひ、その中には「已上の衆義、大師初夜の相承、歸朝の後一人に授く。其の後、先大僧正唯一人に授く、源信阿闍梨是なり。予幸に源信に値ひて之を受く、是れ即ち深祕の本傳なり」といふ。

⑪ 三智は大品經の序品にては道種慧・一切智・一切種智といふ順序になつて居るが、三慧品では一切智・道種智・一切種智といふ順序になつてゐる。法華經安樂行義の中で慧思は道慧・道種慧・一切種慧を三種陀羅尼に配した。順序からすれば道慧を以て一切智にあてゐるやうに見えるけれども、道慧は肉眼天眼であり道種慧は法眼で一切種慧は佛眼であるとしてゐるのによれば、ここでは慧眼にあたる一切智は除外してゐるものと解すべきであらうか。

⑫ 梁書三によれば梁の武帝は中大通五年二月同泰寺にて金字摩訶波若經の題を發したと云ひ、中大同元年三月には同泰寺にて金字三慧經を講じたと云ふ。而して又帝は涅槃・大品・淨名・三慧諸經の義記を製して數百卷あつたと云ふ。金字の

大品經を作つた慧思の先驅であり、武帝も慧思と同様釋論たる智度論を探つて大品經を註釋してゐた。武帝の註解大品經序は出三藏記集卷八に收められてゐる。三慧經とは大品經中の三慧品を別行したもので、恰も法華經中の觀世音普門品を別行して觀音經と稱するやうなものである。そのことは廣弘明集第十九所收の陸雲撰御講般若經序の中に「上、天監十一年を以て大品を註釋したまふ、茲より已來躬ら講説を事とし、重ねて所明の三慧は最も奥遠たるを以て過ち一品を區出し別に經卷を立てたまふ。亦なほ觀音の力重ければ特に普門の章を顯はすがとし」と云つてゐるので知られ、そこでは金字の三慧經を華林園の重雲殿で講ぜられたと云ふ。特に三慧品が別出された所を以てみて、三慧即ち三智の説が非常に重視せられてゐることが知られるであらう。

⑬ 法華三昧といふ場合、三昧の語義は行法形式よりも證悟そのものを指してゐた。故に法華經安樂行義には、「專心勤學法華三昧」とか、「得諸佛三昧」とか、「若證法華三昧」などと云はれてをり、天台に於ける三昧の語の本來的用法は、禪定を經由して體認せられた智慧を指したものである。智度論第百卷には、「句句解說し散亂心中に但だ智慧あるは三昧と名けず、今師に従つて聞き已り一心に思惟するを名けて三昧となす。心を攝して散ぜざれば智慧變じて三昧となる」と云ふ。故に常行三昧常坐三昧などの語は、法華三昧を得るための行法を形式上より區別したものに外ならぬのである。

(昭和三十年十月)