天台智顗の淨土教

——般舟三昧教學の完成と晩年の苦悶——

安藤俊雄

目　次

序
(一) 天台淨土教の傳統……(一九)
(二) 資料上の問題……(二一)
(三) 成立過程……(二三)
第一章　前期の思想
—北地系淨土學の立場—
(一) 次第禪門に於ける般舟三昧……(二三)
(二) 南岳慧思の思想影響……(二八)
(三) 法華三昧儀に於ける淨土信仰……(四二)
第二章　後期の學説
—般舟三昧教學の完成—
(一) 江南系淨土學への轉換……(五一)
(二) 常行三昧の制定……(五四)
(三) 四種三昧に於ける地位……(五九)
第三章　淨土論の組織
(一) 維摩經研究の成果……(六四)
(二) 唯識系淨土論との對決……(六七)
(A) 根本的立場…(七一)　(B) 四種淨土……(七二)
(C) 淨土の因……(七四)　(D) 淨土の相異…(七六)
第四章　晩年の苦悶
(一) 淨土への思慕……(七九)
(二) 寶塔の吹壞……(八一)
(三) 六　恨……(八三)
(四) 生身得忍と一生妙覺……(八五)
(五) 主體的自覺……(八八)

序

一、天台淨土教の傳統

中國淨土教が曇鸞・道綽・迦才・善導・懷感・法照・小康などの諸師の系統を、中心として發展したことは云ふまでもない。けれどもこれは安養を最高淨土とする彌陀淨土教の系統を意味するのであつて、淨土教を廣義に解釋すれば、地論・攝論・天台・三論・法相・華嚴などの諸宗にも、それぞれの立場で理想とすべき淨土に對する信仰や教學が有り得るし、特に淨土の學としては、中國に關する限り、維摩經や唯識系經論などを中心とする淨土研究が彌陀淨土學よりも古い歴史をもつてゐたやうである。

天台淨土教も、阿彌陀佛信仰と密接な關係をもつてゐるけれども、曇鸞乃至善導の彌陀淨土教から見れば、むしろ傍系に屬するものであり、しかも淨影慧遠のやうに、善導などによつて公然批判の對象とされることも無かつたので、どちらかと云へば目立つた存在ではない。けれども天台淨土教は種々の點から見て、無視すべからざる重要性をもつてゐる。第一は般舟三昧の法門の完成といふことが、恐らく天台淨土教に於て、始めて實現したといふ事實である。後漢支讖によつて般舟三昧經が傳譯されて以來、この三昧は早くから中國に於て知られ、なかには實際に此を修行する者も多少は有つたであらうし、また、特に盛になつたのは、東晉の末葉、廬山慧遠が白蓮社を結んで以來のことであつた。慧遠の提唱によつて、一時門下の間に般舟三昧を修行するといふ風潮が興つたが、慧遠の歿後次第に衰微し、僅かに一部の人々が實修してゐたやうである。その間般舟三昧の法門を組織的に說いた人があつた形跡はない。然るに陳隋の時代に至つて、智顗が摩訶止觀に於て般舟三昧の法門體系を組織し、これに戒定慧の三學の骨骼を與え、常行三昧の名の下に、此の三昧に一つの完全なる修道體系の面目を備えしめたのである。

第二に注意すべきは、天台淨土教が曇鸞や慧遠とは異る淨土學の一つの類型を示すものであるといふ事實である。すなはち智顗の當時、一般に淨土教學の組織や研究は草昧期に屬しており、未だ盛ではなく、僅に北魏曇鸞や淨影慧遠等が此の分野の開拓に手をつけたにすぎなかつた。道綽の安樂集によれば、曇鸞は北魏道場（道長ともいふ）より念佛を授けられたといふ。この道場は、隋の四論學者慧影の大智度論疏によると、北地に始めて大智度論研究の道を拓いた人であつて、四論宗の開祖であるといふ。然るに北齊慧文以後、天台系の諸師も智度論を大いに重視し、本論を所依とした。すなはち北齊慧文も專ら釋論に依つて禪觀を修めたと傳えられるし、南岳慧思も釋論玄義を撰述し、智顗もしばしば此を講じてゐる。いま天台系の智度論研究と四論宗との關係を立證するに足る積極的な證據はないが、四論宗の學者であつた曇鸞が世親系の淨土教學を組織したのに對して、智顗は特に龍樹系の思想を尊重し、種々の點で曇鸞とは異つた立場を取るに至つた。また一方淨影慧遠に至つては智顗と同時代の先輩であり、地論宗屈指の學匠であるばかりでなく、當時に於ける北地佛教學を代表する一大權威であつた。そして大乘義章に於て淨土學の理論を發表するとともに、無量壽經義疏や觀無量壽經義疏を著して、彌陀淨土教學に關する蘊蓄を示し、草昧期に於ける淨土教學の組織といふ點に、大いに功績のあつた學者であつた。智顗はその天台教學の組織に當つて、淨影の地論系唯識說を對決の目標とした。いま淨土學に於ても、智顗は江北の唯識系淨土學とは別箇の天台淨土教を組織しやうとしたのである。かかる點に於て、兩師の淨土學は江北系唯識佛教學と江南實相佛教學との對立を示すものと考えることができる。

第三に、我々が天台淨土教について特別の關心を寄せる理由は、智顗の淨土教學と彼自身の實際の信仰とが如何なる關係にあるかといふ疑問があるからである。すなはち智顗が組織した般舟三昧法門と、終焉に際して彼が抱いた熱

烈なる西方淨土への思慕とは、果して矛盾なく調和するものか否かといふ問題である。けだし智顗の般舟三昧法門は彼のいわゆる四種淨土のなかの最低の淨土たる彌陀淨土への往生を目的とするものではなかつた。然るにもかゝわらず、智顗は何故彌陀淨土への往生を願はねばならなかつたのか。そこに教學と信仰との矛盾がなかつたか。古來淨土門の一部には、智顗が終焉に際し、法華經を捨てゝ無量壽經に歸したとする說があるが、かく理解すべきであるか否か。本論文は以上の如き問題を中心として、智顗の淨土教を考察しやうとするものである。

二、資料上の問題　古來智顗の講說、または撰述と稱する淨土教關係の論著は頗る多く、觀無量壽經疏一卷・淨土十疑論一卷・阿彌陀經義記一卷・五方便念佛門一卷・念佛禪門四教離念一卷・出離生死要文一卷・西方淨業文一卷・發願文一卷等が、いづれも智顗の講說、あるひは撰述したものとして傳えられてゐる。もしこれらが凡て智顗のものであるとすれば、天台淨土教の資料は甚だ豐富であるわけだが、これらの論著については、古くから疑惑があり、現今學界の常識としては、いづれもみな智顗のものではなく、何人かゞ智顗に假托して僞撰したものであるといふ意見が有力である。

特に重要なものについて述べるに、先づ觀無量壽經疏は宋代以後の天台淨土教の發展に甚大な影響を及した重要な書物であるが、鎌倉時代早くも疑惑を抱くものがあり、ことに德川時代には僞撰說が非常に活潑となり、明治以後現代に及んで、僞撰說の論證はいよいよ微に入り細に亙つて、もはや行くべきところへ行きついてしまつた感がある。この觀經疏を僞撰とする論據は多種多樣である。特に本書に於て、淨影慧遠の觀無量壽經義疏の文と同一の箇所が多いのが致命的であつて、この同一箇所が二十、あるひは四十もあることが指摘され、なかには五十箇所も指摘する人がある。淨土十疑論については、安樂集や散善義、特に安樂集に據つてゐる點が指摘され、唐代以後の成立と推定さ

れてゐる。阿彌陀經義記その他については省略するが、要するに、從來智顗の論著として傳えられた上述の諸書は、いづれも智顗のものでないといふ見解が有力である。もつとも觀無量壽經疏等については眞撰說も無いわけではないので、一概に僞撰であると速斷すべきではないが、少くとも上述の如き難點が詳細精密に明らかとなつてゐる以上、よほどの根據と論證なくしては、これを智顗の淨土敎の第一資料として利用することはできない。そこで結局現在のところ、第一資料として信賴すべきは、摩訶止觀の常行三昧に關する論述であるといふのが、學界の常識である。だがこのほか維摩經文疏の佛國品の註釋のところに、智顗の組織的な淨土學が說かれてゐることを留意すべきであらう。摩訶止觀が天台系の般舟念佛義を說くのに對して、維摩經文疏は天台淨土義を體系的に論述したものである。しかも兩者ともに、智顗が示寂する前、四年間のうちに發表したものであるから、これらによつて智顗の晩年に於ける圓熟した淨土學の內容を知ることができる。しかし初期の思想を知るには、別の資料を俟たねばならぬ。智顗の學說は初期と後期の間に非常に大きな變化を來たしてゐるので、たゞ晩年の學說のみを以て智顗の思想の全貌を把えることは不當である。そこで次第禪門その他、初期の講說に係る論著とか、種々の撰述のなかに斷片的に散說されてゐるのを綜合して、彼の初期の淨土敎思想を推定するより他に方法はないであらう。

三、成立過程　智顗の學的生涯を如何に區分すべきかについては、學者によつて種々異說があるであらう。そしてまた取扱ふ主題によつて區分の仕方が異つてくると思ふ。普通智顗三十八歲のとき、天台山華頂峰の修行を境界として、彼の學的生涯を前期と後期に分けるものが多い。それほど華頂開悟は彼の學問に重大な轉換をもたらしたのであつて、天台三大部等に說かれてゐる圓熟した學說も結局、華頂修行以後形成されたものと考えられる。しかし現存資料の中には、初期から後期へ移る過渡的な性格をもつものもある。すなはち小止觀・釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧・

法界次第初門及び國清百錄所收の方等懺法などがそれである。然るに淨土學としては、かゝる中間期的な內容をもつ資料が現存しないので、たゞ前期と後期の二期に區分すればよいと思はれる。その境界となる時期を推定することは容易ではないが、禎明元年、五十歲のとき、智顗が光宅寺で講じた法華文句には、すでに四種淨土說が見られるので、當時すでに晩年の講說で發表したやうな淨土論が相當具體的になつてゐたものと推定される。そこで大きく分ける場合は、華頂修行を境界とし、天台入山までを前期、入山以後を後期とすることができるであらう。しかし、三期に分けることもできないわけではない。けだし智顗の終焉には、前期や後期には見られぬ新しい信仰上の轉換が見られるからである。しかし敎學としての發展を中心として考察するには、二期に分ける方が便宜であるので、前期及び後期に大別して、論述したいと思ふ。

第一章　前期の思想

——北地系淨土學の立場——

一、次第禪門に於ける般舟三昧

まづ前期といふのは、智顗（五三八—五九七）の三十歲から三十八歲までの八年間に亙る第一回金陵講說期を指すのであるが、この期間に智顗は法華經題・智度論・次第禪門等を講じ、別に尙書毛喜のために六妙法門や四十二字門を撰述した。このほか方等三昧行法や法華三昧懺儀なども、所說內容から見て此の時期に屬するものと推定される。これらの中で法華經題、智度論の講說、四十二字門等は現存しないから、當時の智顗の思想全般について詳細に知ることは不可能であるが、大體に於て、當時の智顗には、この期間、淨土敎に對して別段深い關心を寄せた形跡が無く、現存論著のどこにも淨土敎に就てまとまつた見解を述べておらず、たゞ斷片的に散說してゐ

るにすぎない。そこで此等散説されてゐるものを綜合して、智顗の前期に於ける淨土教思想を推定するより外に方法は無いと思ふ。

先づ第一に問題とすべきは、次第禪門である。これは、もともと天台三種止觀の一たる漸次止觀を説いたものであるが、そこに般舟三昧の名をしばしば出してゐる。すなはち本書の明禪波羅蜜門第三では、經論所説の一切の禪門を世間禪門・出世間禪門・出世間上上禪門の三種、または凡夫禪門・二乘禪門・菩薩禪門の三種に分類し、般舟三昧は法華三昧・念佛三昧・覺意三昧・首楞嚴三昧等と共に、出世間上上禪、または菩薩禪門に屬するものとされる。他の二種の禪門が息や色を觀の對象とするに對して、これは心を禪門とし、智慧を以て心性を反觀するところに特色があるといふ。（次第禪門卷一上）さらに簡禪波羅蜜法心第五では、般舟三昧が、法華三昧・念佛三昧・首楞嚴三昧・百八三昧等と共に、法に於ても心に於ても、有漏にも墮せず無漏にも墮せざるものであるとし、卷十では、四禪等の諸種の禪定に於て、般舟三昧・觀佛三昧・首楞嚴三昧・三十五三昧等を發得して、菩薩位に入ることができるといふ。もともと次第禪門は四禪・四無量心・四無色定・六妙門・十六特勝・通明觀・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・超越三昧等の禪定を次第に修行する方法を説示するのが主題であつて、般舟三昧・法華三昧・首楞嚴三昧・九種大禪、百八三昧などは、たゞ上述の四禪乃至超越三昧等の禪定を成就したものが修行すべきであることを指示するために、名稱を擧げただけで、その修行方法については何等言及してゐない。通明觀のみは北地の禪師達が、華嚴經や大集經に據て新に設定した禪法であるが、それ以外は凡て小乘禪である。次第禪門は專らこの小乘禪の修行方法を説くことを目的とするものであると云ひ得る。したがつて法華三昧・般舟三昧・覺意三昧・首楞嚴三昧等の大乘禪については、たゞ名稱を擧げて、それらが上述の小乘禪の修行を成就した後に、實修さるべきもので

あると指示してゐるにすぎない。いま般舟三昧の場合も、具體的な行相や證果等については全然言及してゐない。

しかし智顗が次第禪門に於て、般舟三昧を出世間上上禪とか、菩薩禪とする以上、般舟三昧に關心を寄せてゐたことは明である。この般舟三昧への關心はいつ頃から初まつたのであるか。灌頂の別傳に關する限り、智顗の少年時代に淨土教の信仰があつたといふ記錄は全然見受けられない。唐高僧傳も同樣である。しかし、それだからと云つて、智顗の少年時代に、淨土教の信仰が全然無かつたとは斷定できないであらう。けだし灌頂が智顗に師事したのは、智顗の天台山隱棲期の終り頃のことであつて、智顗の少年時代や修學時代については、灌頂自身も餘り知識が無かつたからである。これは別傳の末尾に、

以開皇二十一年遇見開府柳顧言賜訪智者俗家桑梓入道緣由替不能識克心自責微知醒悟仍問遠祖於故老卽詢受業於先達

（大正五〇・一九七c）

と告白してゐることによつて明白である。智顗が歿したのは開皇十七年であるから、その後四年になつても、灌頂は恩師の少年時代のことを知らなかつた。開皇二十一年柳顧言が勅命によつて智顗の碑文（國淸百錄第四所收の天台國淸寺智者禪師碑文がこれである）を撰する必要上、種々灌頂に質ねたところ、灌頂もこれを知らなかつたので、故老に問ふて補つたといふのが眞相である。かくの如き事情のものに成立した別傳に、

至年七歲喜往伽監諸僧口授普門品初啓一遍卽得而父母遏絕不聽數往每存理所誦奄忽自然通餘文句……後詣大賢山誦法華經無量義經普賢觀經歷涉二旬三部究竟（大正五〇・一九一bc）

と記錄し、少年期から智顗が法華經と特殊な深い因緣があつたとしてゐるが、これは智顗の晩年の思想を以て少年時代を律したのではなからうか。智顗の大蘇開悟の內容を記錄するに當つて、智顗の法華三昧懺儀の文に據つた形跡が

あるなど、灌頂としては相當の理由があつたであらうが、かなり作爲が加えられた形跡があり、必しも忠實な記錄として信ずることはできない。

いま智顗の少年時代に關する記錄に對して不信を立てる所以は、智顗の故鄉荊州がもともと淨土敎、特に般舟念佛思想と相當深い緣のあつたところであるからである。既述の如く、般舟三昧は後漢支讖が般舟三昧經を譯出してより中國に傳はつたが、實際の修行が行はれたのは、東晉末葉廬山慧遠が白蓮社を結んで、般舟念佛を提唱してからのことであつた。そして慧遠が學德勝れた偉大な存在であつたゞけに、歿後と雖も、廬山の芳躅を慕ひ、般舟念佛を修める者が無いわけではなかつた。迦才の淨土論が指摘してゐる如く、慧遠の般舟念佛は一般民間社會まで目立つた影響を及した形跡はないが、（迦才・淨土論序・大正四七・八三b）慧遠の歿後、廬山はもとより、荊州・成都・金陵・江浙など、主として江南に於て慧遠門下の遊化に緣のあつた地方では、般舟念佛の淨業を修めるものがあつた。（望月信亨博士、支那淨土敎理史四九以下參照）

いま智顗の故鄉荊州方面に就て述べるに、智顗が十七歲のとき詣でた長沙寺のある江陵も淨土敎と深い關係がある。すなはち梁高僧傳卷六道祖傳によれば、東林十八賢の一人たる曇順（―四二五）は、慧遠の門人であるが、江陵に竹林寺が建立されるや、これに移つたといふ。（大正五〇・三六三・a）また梁高僧傳卷七によれば、羅什の門人であつた曇鑒も江陵辛寺に來つて、常に安養に往生して彌陀を面見せんと願つたといふ。また當時江陵に道海なるものがあり、常に安養に生れんと願ひ、臨終祥瑞があつたといふ。かくて江陵が廬山や金陵等と共に、般舟念佛の一中心となるべき因緣が生れたわけである。法苑珠林卷十五によれば、劉宋の頃に僧亮なるものがあり、西方往來を願ひ、元嘉九年、丈六の無量壽佛像を鑄造したが、彼も江陵長沙寺の僧侶であつたといふ。（大正五三・三九九c）さらに梁高僧傳卷十、及び法苑珠林卷一九によれば、南齊の法華學者僧印の門下に慧遠と稱する者があつた。彼の本名は黃遷といふが、やはり江陵長沙寺に住

し、專ら般舟念佛を修し、種々の靈異を現したといふ。（大正五〇・三九三c）梁代の狀況は不明であるが、梁末には、後梁二主の尊崇を受け、僧正に任ぜられた法京といふ者があり、長沙寺を經營し、殿宇大小千五百間を修造し、僧衆千餘人を擁してゐたといふから、（唐高僧傳十六・大正五〇・五五六）當時長沙寺が繁榮してゐたことを知ることができる。智顗が長沙寺に詣でたのは、或ひは法京がなほ在住してゐた時であつたかも知れない。唐高僧傳十六の智遠傳によれば、智遠はもと長沙寺にあつて法京に師事したが、つねに慧業の深からざるを憂ひて、笈を負ひ金陵に到つて龍光僧綽に師事したといふ、（大正五〇・五五六a）これによつて當時長沙寺の主管であつた法京が義學の人でなかつたことが想像される。しかし僧衆千有餘人が集つたと記錄してゐる以上、法京を中心とする長沙寺の學場に、實踐修道の規範が無かつたとは考えられぬ。長沙寺には昔、五門禪經や普賢觀經の譯出者として知られてゐる曇摩密多が住んだこともあり、彼は寺內に別に禪閣を建て、大ひに禪風を揚げたと傳えられてゐるから、古くから禪學の一中心であつたと推定される。したがつた法京の頃も、解學よりも行學を重視したのであらう。現存の記錄を以てしては、これは想像や推定の範圍を越えるものではないが、長沙寺が荊湘方面で、禪學の中心道場であつたこと、及び特に廬山系の般舟念佛と深い因緣のあつた寺であることだけは確實である。

かくの如く智顗が廬山念佛と因緣の深い江陵長沙寺に詣で、こゝで出家を發願したといふ事實は、後年の智顗の般舟三昧說、及び特に晚年に於ける彼の熱烈なる西方思慕の心情と、何等かの關係があるのではなからうか。しかしこれは別傳の記錄の中に見られないので、確實な斷定は下せない。しかし假りに別傳に從つて、少年時代の智顗に淨土教への關心が全然無かつたとしても、やがて次第禪門に於て般舟三昧を菩薩禪とか出世間上上禪として採り上げるだけの素地だけは、彼が少年時代住んでゐた荊州の思想環境と密接な關係があつたと云ひ得るであらう。

㈡ 南岳慧思の思想影響　南岳慧思(五一五―五七七)が智顗に及した思想影響は極めて大であつた。智顗が初めて金陵で講説したり撰述した論著の思想は慧思の學説を祖述したものと云ひ得るほどである。淨土教に關しても同樣であつて、若し智顗の少年時代に淨土教への關心が無かつたとすれば、後年の智顗の淨土信仰を最初に植え付けた人は慧思であると云はねばならぬし、たとひ少年時代既に淨土教への關心があつたとしても、次第禪門に見らるゝ如き般舟三昧の位置付けなどは恐らく慧思の學説を踏襲したものと考えられる。

慧思が早くから彌陀信仰を抱いてゐたことは、彼が修學時代、彌勒及び彌陀の説法を夢見て開悟するところがあり、彌勒と彌陀の二像を造つて供養を怠らなかつたとか、臨終門人に對して、法華三昧や方等三昧と共に、念佛三昧や般舟三昧の修行を嚴重にすゝめたといふ唐高僧傳卷一七の記錄によつて明瞭である。同じく唐高僧傳卷十六の慧成傳によれば、慧思は慧成にも般舟三昧の修行をすゝめたといふし、卷十七慧命傳によれば、慧命と慧思とは最も深く契ぶところがあり、共に西方往生を固く誓約したといふ。佛祖統紀によれば慧超、慧輝等の諸師も慧思から般舟三昧を授けられ、大いに奇瑞を得たといふ。かくの如く慧思が般舟三昧を自らも修行し、門人にもすゝめたことは明であるが、般舟三昧の修行法とか、他の三昧との關係は必しも明ではない。慧思の著たる隨自意三昧の初頭に

凡是一切新發心菩薩欲學六波羅蜜欲修一切禪定欲行三十七品若欲説法教化衆生學大慈悲起六神通欲得疾入菩薩位得佛智慧先當具足念佛三昧及學妙法蓮華三昧是諸菩薩最初應先學隨自意三昧(續藏一・二・三・四・三四a)

と云つてゐるから、法華三昧や念佛三昧と同樣のものとしてゐることは確實である。然るに慧思は他に隨自意三昧、首楞嚴三昧及び大品般若經の百八三昧等をも大乘禪として修行すべきものとしてゐる。ことに慧思が主力を注いだのは法華三昧であつて、法華經安樂行義によつて明かなる如く、法華三昧の有相行は法華經普賢品や普賢觀經に據る散

心の修行方法、無相行は法華經安樂行品に據て、四安樂行といふ定心の修行方法であると定めた。これは慧思の創說したものであつて、實際慧思が門人達に對して、最も熱心にすゝめたのも、此の法華三昧であつた。慧思は大蘇山で金字般若經と金字法華經を奉造したとき誓願文を撰した。この誓願文については以前から疑議があり、慧思が誓願文を書いたことは事實としても、現存の立誓願文がそれであるか否かについて議論がある。しかし問題となるのは前半の特に末法を說く部分であつて、後半の誓願文については問題はない。然るにその誓願たるや、大無量壽經の四十八願を模倣したもので、例へば、

說我得佛世界淸淨無三惡道亦無女人一切衆生皆悉化生三十二相飛行自然光明普照無有日月七寶國土無諸穢惡若不爾者不取妙覺

若有衆生在大地獄聞我名字卽得解脫若不爾者不取妙覺（大正四六・七九〇a）

若有衆生墮餓鬼中百千萬劫乃至不聞飯食之名……聞我名字卽得飽滿……發菩提心至不退轉若不生者不取妙覺（大正四六・七九〇a）

といふやうな形の誓願が二十七箇條列擧されてゐる。その第六願に、誓願此土、具足十地、種智圓滿、成就佛地と云ひ、第十願には、至於當來彌勒世尊出世之時、具足十地、入無垢位、と云ひ、誓願文に續く偈頌が終つたところで、

我今入山修習苦行懺悔破戒障道重罪今身及先身是罪悉懺悔爲護法故求長壽命不願生天及餘趣（大正四六・七九一c）

と云つてゐるから、第一に慧思が當來彌勒出世のとき十地、無垢位を成就して妙覺を得んと誓つたこと、第二に西方その他の淨土の往生を願はず、現世に於て出來るだけ長壽を得て神仙となり、六神通を獲て、自在に衆生濟度をしたいと念じてゐたこと等が知られる。願文の體裁と云ひ、また慧思の名號を稱することによつて種々の功德を衆生に與えたいといふ文が頻繁に出てゐるので、彼が誓願文を撰するに當つて、大無量壽經に據つたことは明である。

かくて慧思が天上界及び餘趣の往生、したがつて、西方への往生をも願はなかつたのは、不住涅槃の精神によるも

のであつて、衆生濟度の必要上のことであるから、直ちに之を以て、慧思に淨土信仰が稀薄となつたと斷ずることはできぬ。それにしても何故彼は、その學說で般舟三昧を修行すべきであるとしたのか。

慧思が大無量壽經を知りながら、しかも般舟三昧經を採り上げたのは、要するに慧思の主禪主義的立場にとつて、大無量壽經よりも般舟三昧經の方が適當であると考えたゝめである。慧思は修學時代、妙勝定經を讀んで大ひに感激し、それまで彼が專念した經典の諷誦や懺法の修行を放棄した。彼によれば單なる寫經・誦經・講經は決して法行といふべきものではなく、禪定こそ眞法行であるといふ。かゝる主禪主義的立場から見れば、大無量壽經よりも般舟三昧經が重要であるとされるのは當然である。然らば慧思は般舟三昧を誰から授けられたのであらうか。彼は自身で般舟三昧經に據て修行したのであるか。廬山慧遠の歿後、その門人達が遊化したのは主として江南であつて、北地は兵亂や北魏の破佛などがあつて、どちらかと云えば、淨土信仰は盛大でなかつたと傳えられてゐる。北魏道場の四論宗の學系に般舟三昧が相傳されてゐたかどうか。この點を現存の記錄によつて正確に知ることはできない。慧思は北齊慧文に師事したから、或ひは慧文から授けられたかも知れない。いづれにしても此の點は不明である。ともかく立誓願文の願文が慧思の眞意を表示したものと見る以上、慧思が自身大無量壽經の敎說を知つており、しかも般舟三昧を法華三昧や隨自意三昧等と共に、門人にすゝめ、自らも修行したことは確實である。しかしその場合、慧思が般舟三昧の修行に求めたものは、西方往生よりも、先づ第一に、般舟三昧といふ禪定である。この禪定に於て佛智を開覺して、現生に於て入聖得果するのが、彼の最高の目的であつたのであらう。この點を詳細に論述する餘地は無いが、その場合慧思は大品般若經及び智度論に據て、一般に大乘菩薩の修行すべき禪定を、次第行と不次第行の二類とした。次第行は大品般若經第七十四遍學品、及び第七十五次第行品、智度論卷一七・卷一八・卷一九・卷二〇・卷二十

一の教説に基き、不次第行、すなはち慧思の所謂圓頓速疾の菩薩禪なるものは、大品般若經一念品、及びその釋たる智度論卷八十七の論述に據つたものである。だから慧思は諸法無諍三昧法門に於て、五方便・四禪・四空定・九想・八背捨・九次第定・獅子奮迅三昧・超越三昧・百八三昧等を次第に修行すべきものと說き、他方、法華經安樂行義や隨自意三昧等では、不次第行を說いたのである。したがつて、般舟三昧・法華三昧・方等三昧等は、いづれも同格の大乘禪であり、何れを修行しても良いのであつて、これら大乘禪の中で優劣や上下の差別をした形跡はない。しかし智度論三十三には、菩薩が般若波羅蜜によつて得るところの六通と、般舟三昧に於て十方現在佛を現見する力と比較し、菩薩の神通、例へば、天眼通が色界を遍く明了に見渡すことができるに對して、般舟三昧には、暗夜に燈によつて物を見るが如き不自由があると批評してゐるから、智度論の思想を特別重視した慧思としては、般舟三昧を法華三昧や首楞嚴三昧等よりも重視したとは考へられない。（慧思の學説が特に智度論に據つてゐる點については、山口博士還曆記念・印度學佛教學論叢所收の拙稿「慧思の法華思想―特に智度論との關係を中心として―」を參照のこと）

さて智顗は大蘇山に在住すること八ヶ年、專ら慧思の薫陶を受けた。その後金陵に入り、既述の次第禪門や六妙法門を講じたのであるから、當時の智顗の學說が慧思を通して、智度論、或ひは大品般若經の思想に據るところが大であつたのは當然である。たゞ慧思に於ては、次第行の方便として、智度論に據つて、わづかに欲・精進・念・慧・一心の五方便のみを定め、次で上述の四禪等の小乘禪を列擧し、最後に百八三昧・法華三昧・般舟三昧等を大乘禪として配置し、その共通禪法として四念處觀の修行法を說いたにすぎぬ。然るに智顗の次第禪門では、先づ二十五方便を制定し、これを外方便とした。小乘禪の順序は大體慧思と同樣であるが、新に通明觀を加え、また共通禪法を內方便と呼び、これに五種方法を制定し、大乘禪として新に九種大禪等を加えるなど、次第行の整備に努力した。しかも次第禪門では、般舟三昧の名はしば〳〵擧げられてゐるが、その具體的な修行方法や教學的意義については、全然言及

してゐないのである。この期間の智顗の目標が大乘禪よりも、小乘禪を中心とする次第行の體系付けにあつたゝめであらう。

㈢　法華三昧懺儀に於ける淨土信仰

智顗が次第禪門で、四禪・四無量心・四無色定・六妙門・十六特勝・通明觀・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・超越三昧等を次第に修行すべきものとし、更に最後に法華三昧・念佛三昧・般舟三昧・覺意三昧・九種大禪・百八三昧等を修行すべきものとしたのは、新に通明觀や九種大禪等を加えてゐる點を除けば、慧思が諸法無諍三昧法門に展開してゐる次第行の構想に從つてゐることは明である。最初の金陵講說時代の智顗の止觀學說が慧思の思想と密接な關係があることは、大谷學報第三十六卷第四號の拙稿「天台初期の禪法」に於て述べてゐるので、こゝでは詳述を省くが、要するに當時の智顗は新に不定止觀を六妙法門に於て制定し、次第禪門の漸次止觀と共に、すでに二種止觀を說いたのである。しかも六妙法門の中で、十種の六妙門を說き、最後の觀心六妙門と圓觀六妙門とは圓頓證を得べき禪法であるとしたので、これはつまり圓頓止觀と考へてよい。この三種止觀の構想といふものが、慧思の學說を通して、大品般若經や智度論の敎說に據つたことは明である。したがつて、智顗と慧思との間には、その根本的立場に於て、何等の相異も無いと云はねばならない。然らば智顗も慧思と同じく――般舟三昧を大乘禪として擧げてゐるが、それは直接西方往生を第一の目的とするものではなく、慧思の場合と同じく、定心に入つて此土入聖せんがためであつたのであらうか。六妙法門の第六通別六妙門に、大乘の行人が數息觀の修行中に菩薩位に入ると說き、特に圓頓證を得べき觀心六妙門については、不由次第、直觀心性、卽便具足と云ひ、圓觀六妙門については、卽於此身、心定當得六根淸淨、開佛知見、普現色身、成等正覺と云つてゐる。最後の文は、現生に於て六根淸淨、すなはち十信位に入るといふのか、それとも現生に於て等正覺

を成就するといふのか、一見明確でないが、他の文と綜合するとき、少くとも十住位に入ると信じたことは確實であるから、當時、智顗が慧思と同樣に、一生の間に無生法忍を得るといふ生身得忍の信念を抱いてゐたことは明である。

次第禪門に般舟三昧の名を擧げてゐる以外には、前期の智顗の論者にして、淨土教に言及してゐるところは殆んど皆無である。これは智顗が當時淨土教に對してあまり關心を寄せてゐなかつたことを立證してゐる。然るに智顗が金陵瓦官寺に止住してゐるとき、親しく撰述したと傳へらるゝ大正藏經第四十六卷所收の法華三昧懺儀には、一箇所だけ彌陀淨土に言及してゐる文がある。本書は法華懺法勸修第一・前方便第二・修行一心精進方法第三・初入道場正修行方法第四・修證相第五の五章に分れてゐる。然るに第四修行方法章が㈠嚴飾道場、㈡淨身、㈢三業供養、㈣奉請三寶、㈤讃歎三寶、㈥禮佛、㈦懺悔、㈧行道旋遶、㈨誦法華經、㈩思惟一實境界の十節に分かれてゐる。そして第七節懺悔は㈠六根懺悔、㈡勸請法、㈢隨喜法、㈣廻向法、㈤發願法を順次に說いてゐるが、最後の發願法を次の如く制定してゐる。

明發願法

我比丘某甲至心發願願命終時神不亂正念直往生安養面奉彌陀値衆聖修行十地勝常樂

發願已禮三寶發願之法行者當於普賢菩薩一切世尊前心念口言心中所有所願所謂於此身行道無障四魔不起得保三昧入諸法門弘通正法度脫衆生捨命之時正念成就乃至未來世中常値三寶正信家生出家修道供養三寶受持大乘諸波羅蜜悉皆見前與一切衆生成等正覺如是種種隨心中所有所願悉當隨心自說此逐行者之情不可一一備叙

法華三昧の發願文としては隨分珍らしいものである。本書の標題の下に、隋瓦官寺沙門釋智顗、輙采法華普賢觀經

及諸大乘經意、撰此法門、流行後代と言つてゐる如く、主に法華經普賢菩薩勸發品及び觀普賢菩薩行法經に據つて、法華三昧の行法を制定したもので、これら二經の傾向から見て、安養の往生を發願するといふことは意外の感がする。

法華三昧懺儀は摩訶止觀卷二上に、別有一卷、名法華三昧、是天台師所著、流傳於世、行者宗之。（大正四六・一四a）とあり、觀心論疏卷三にも、同じく別有一卷、名法華三昧。是天台大師所著、流傳於世。といふ同じ文がある。大唐內典錄にも法華三昧一卷釋智顗撰としてゐるし、台州錄にも、妙法蓮華經懺法一卷（或名三昧行法）智者大師出一十八紙と著錄してゐるから、大正藏經所收の法華三昧懺儀が智顗の親撰であることは確實である。たゞ證眞の摩訶止觀私記第二本によれば、證眞の當時、この法華三昧懺儀を南岳慧思の撰述したものとする說があつたらしい。けれども慧思がこれを撰述したといふことは、續高僧傳にも大唐內典錄にも記錄してゐないし、本書の最後に坐禪實相正觀を明すところで、次第禪門の前方便に言及してゐるから、これは到底慧思のものとは云ひ得ない。宋代以後、中國でも慧思に法華懺法の著があつたとする說があつた。恐らくこれは慧思の法華經安樂行義と混同したもので、そこから誤解を生じたものと思はれる。例へば宋延壽の萬善同歸集卷上では、南岳法華懺云として、慧思の文を引用してゐるが、引用文は法華經安樂行義の文である。（大正四八・九六三c參照）

かくして法華三昧とか妙法蓮華經懺法といふのは、いづれも現存の法華三昧懺儀と同一であつて、智顗が次第禪門の講說の後、あまり間もない間に、親しく撰述したものであることは確實である。若し智顗の親撰であるとすれば、法華三昧懺儀の發願文に、願命終時神不亂正念直往生安養面奉彌陀値衆聖修行十地勝常樂といふのは、文は短いが、當時の智顗の淨土敎について重大な暗示を與えるものと云はねばならぬ。すなはち第一に、智顗が法華三昧懺儀を撰述するに當つて、觀無量壽經九品段、特に上上品の文を念頭に置いてゐたと推定されること、第二に西方往生の因が

法華三昧とされたこと、第三に彌陀の依正の格が頗る高く、報身報土とした形跡があること、第四に往生人の行位も極めて高次であることなどが推定される。最初に智顗が法華三昧懺儀を撰述するに當つて、觀無量壽經の說相に據るところが多いといふ第一の理由は、本書の第四初入道場正修行方法章に十節あつて、その第七節懺悔を說くに當つて智顗が觀無量壽經の上上品の文に據つた形跡があるといふ事實である。すなはち觀經では、上品上生者、若有衆生、願生彼國者、發三種心、卽便往生、何等爲三、一者至誠心、二者深心、三者廻向發願心、具三心者、必生彼國とある。然るにこの三心の順に第七節懺悔の行規が制定された形跡がある。けだし此の第七節は㈠懺悔六根法、㈡勸請法㈢隨喜法、㈣廻向法、㈤發願法の五種法を定めてゐるのであるが、㈠六根懺悔法と㈡勸請法は觀無量壽經の三心の第一なる至心を念頭に置いて定めたのではないか。例へば六根の第一眼根の懺文には、至心懺悔比丘某甲與一切法界衆生從無量世來眼根因緣貪著諸色……といふ。以下六根全部必ず至心懺悔といふ。㈡勸請法にも勸請文として、我比丘某甲至心勸請十方法界無量佛唯願久住轉法輪……といふ。かくて六根懺悔法と勸請法が觀無量壽經の三心の第一至誠心に對應して定められたやうに思はれる。㈢隨喜法の表白文には、我比丘某甲至心隨喜諸佛菩薩諸功德……といふ文になつており、この隨喜が三心の第二深心に相當する。㈣廻向法の文は、我比丘某甲至心廻向三業所修一切善供養十法恒沙佛……とあるから、三心の第三廻向發願心の廻向に相當する。㈤發願法の文は既に引いた如く、我比丘某甲至心發願命終時神不亂正念直往生安養といふのであるから、廻向發願心の發願に相當する。

觀無量壽經（上上品の文）　　法華三昧懺儀（第七明懺悔法）

一者至誠心―――――――――第一・懺悔六根法

―――――――――第二・勸請法

二者深心――――――――第三・隨喜法

三者廻向發願心――廻向――第四・廻向法
　　――發願――第五・發願法

或ひは此が偶然の一致であるにすぎぬかも知れないが、發願文の內容も觀無量壽經の上上品の文に據つてゐると考へられる。智顗が第七明懺悔法を制定するに當つて、觀無量壽經の三心の順に從つたといふことも、あり得べきことである。ことに發願法の文は觀無量壽經上上品の文に據つたものと思はれる。これ法華三昧懺儀が觀無量壽經と關係があるといふ第二の理由である。

（觀無量壽經）

佛告阿難、及韋提希、上品上生者、若有衆生、願生彼國者、發三種心、卽便往生、何等爲三、一者至誠心、二者深心、三者廻向發願心、具三心者、必生彼國、復有三種衆生、當得往生、何等爲三、一者慈心不殺、具諸戒行、二者讀誦大乘、方等經典、三者修行六念、廻向發願、願生彼國、具此功德、一日乃至七日、卽得往生、

（法華三昧懺儀）

（懺悔六根法）
（勸請法）
（隨喜法）
（廻向法）
（發願法）

（我比丘某甲至心發願）

生彼國時、此人精進、勇猛故、――――――願命終時神不亂正念

……如彈指頃、往生彼國、――――――直往生安養

生彼國已、見佛色身、衆相具足――――――面奉彌陀

見諸菩薩、色相具足――――――値衆聖

光明寶林、演說妙法、聞己卽悟、無生法忍、――――――

へられる。（梁高僧傳卷五）これを先驅者として法華經を誦し、しかも彌陀淨土に往生を願ふものが相當多數あつた。佛祖統紀によれば、廬山慧遠の門人劉遺民も法華經を尊重したし、曇翼はこの經を誦して、奇瑞を得たといふ。また外に梁高僧傳卷十二によれば、晉末宋初に道冏（一四三）があり、普賢懺法、すなはち法華三昧と般舟三昧を業とし、慧進（四〇—四八五）も常に法華經を諷誦し、法華經百部を奉造し、この功德によつて彌陀淨土に往生せんと願つたといふ。かくの如く雜修的傾向は格別珍らしいことではなかつた。智顗が法華三昧と般舟三昧を結びつけたのも、かゝる古來の一般的風潮にしたがつたものと思はれる。

しかも發願文によれば、智顗は彌陀淨土を頗る高次の淨土と考えたらしく、この點も晩年の思想と大ひに相異してゐる。安養に往生して、十地の勝常樂を修行するといふのであるから、淨土の依正は決して低級ではあり得ない。すでに次第禪門卷三上に、法身・報身・應身の三身を區別し、娑婆應現の如來を應身、眞實圓滿果報身を報身、虛空の如く不生不滅非因非果の實相を法身としてゐる。いま智顗も觀無量壽經の上上品が往生の後に無生法忍を得るといふといふ教說を解釋するに當つて、無生法忍が初地に於て得られるといふ智度論の說か、或ひは無生法忍が七地に得られるといふ華嚴經の何れかにに據つたものと考へられる。然るに、六妙法門第十證相六妙門に於ては、瓔珞經に據て十住位に無生忍を得ると云つてゐるから、一往智度論や華嚴經の說とは矛盾するやうであるが、恐らく兩經の說を綜合したものであらう。すなはち後に法華玄義卷五上の迹門十妙の位妙を說くところに云ふ如く、十住から十行・十廻向・十地・等覺の全體に亙つて、無明を破すのであるから、四十一位すべて無生法忍を一分ずつ發得するのであるといふ觀點から、初住で得るのは無生法忍の證得を示したもので、觀無量壽經の悟無生法忍といふのは、淨土に於て無生法忍を相續し圓滿することを意味するものと解釋したのであらう。かくの如く智顗が彌陀淨土の往生を願つたのは

恐らく曇鸞と同じやうに、淨土には七地沈空の難が無いと考へたゝめではなからうか。いづれにしても智顗が觀無量壽經の九品の差別を往生の後に發得する果に據て解釋したり、上上品を四・五・六地の菩薩と考へた形跡がある點は淨影慧遠の觀無量壽經義疏の說と相似てゐる。しかし當時智顗が淨影慧遠の學說を知つてゐたことを現存資料によつて斷定することはできない。嘉祥吉藏の觀無量壽經義疏に、安養淨土について、南北兩地に解釋の相異があつたとし、

一江南師云是報土何者以破折性空位中以四十八願所造故也二北地人云八地以上法身位以願所造故云報土（大正三七・二三五a）

と記錄してゐる。實際、曇鸞の論註でも、法藏菩薩が無生法忍（聖種性）を得て後に四十八願を建てたと云つてゐるから、北地では安養は極めて高次の報土であるといふ見解が有力であつたと推定される。（大正四〇・八二八c）智顗は江南の出身でも、慧思を通じて北地の佛教學の傳統を繼いだ人で、當時の智顗の學說は專ら慧思の思想を祖述してゐたものと見るべきだから、法華三昧懺儀に於ける智顗は、嘉祥のいふ北地人の說の如く、彌陀が智果圓滿の報身であり、安養が法藏の八地に於て建てた誓願によつて成就された報土であると考へたかも知れない。同じ報土でも、江南でいふところの報土は、彌陀が三乘共位としての性地に於て建てた四十八願によつて成就された淨土である。然るに北地人の說では、これは菩薩十地の第八位で發起した四十八願所成の淨土であるといふのであるから、報土としても頗る高次の淨土といふべきである。また嘉祥の觀無量壽經義疏によれば、江南師が彌陀淨土を三界のうちにあるべきものとしたのに對して、北地師は三界を超越すると主張したといふから、（同上・二三五b）江南佛教學が淨土の依正を一般に低く評價したのに對して、北地佛教學では反對に高く位置付けるといふ相異があつたと推定される。

智顗も大蘇山在住時代慧思の教學に接觸し、北地佛教學の研究に專念し、第一回金陵講說期に於ては、專ら大蘇山

の研究成果を發表したのであるから、法華三昧懺儀や六妙法門に散說されてゐる智顗の淨土觀は北地佛教學の系統に屬するものであると推定してよいであらう。この場合、智顗は彌陀淨土が凡聖齊往の淨土であるか否かといふ點について、何等言及してゐないが、たとひ凡聖齊往の立場に立つたとしても、迦才の淨土論が凡聖齊往としながら、しかも淨土宗意本爲凡夫兼爲聖人と云ひ、凡夫を正生人、聖人を兼生人とするのとは正反對に、聖人こそ正生人、凡夫は單なる兼生人と考えたにちがいない。

さてかくの如き北地系の淨土教思想を、智顗が何時まで維持したかを知ることはできない。しかし金陵を去つて、十年間天台山に隱棲した智顗が、再び金陵に出たときには、江南淨土教思想の傳統に立脚し、新しい觀點から淨土學を組織してゐた。これは實に驚くべき思想轉換である。ひとり淨土教學ばかりではない。天台教學の全面に亙つて、天台山に於ける十年間の隱棲は、重大な思想轉換をもたらした。それは端的に云へば、慧思教學、ひいては北地佛教學の超克のための隱棲であつたと云ひ得やう。智顗教學の精華は此の天台山隱棲の後の講說に於て、初めて發表されたものである。そして我々も特に後期の學說を重視する。むろん智顗の後期の學說が特に重要であることは云ふまでもない。しかし、智顗が後期に於て教觀雙美の教學を組織するまでには、相當の急激な思想轉換や、前期的思想の清算などの過程を辿らなければならなかつたのである。かゝる意味に於て、智顗が後期に於て完成した天台淨土教學を檢討するに當つても、先づ初期の學說について、研究する必要があつたのである。

第二章　後期の學說

――般舟三昧敎學の完成――

㈠　江南系淨土學への轉換

江北の四論宗の正系に屬するか否かを判定することはできないが、ともかくも智度論研究は北齊慧文及び南岳慧思以來の傳統であつた。智顗も大蘇山や金陵に居たとき、その研究と講說の中心を智度論に置いた。然るに同じく智度論を所依とする四論宗から北魏曇鸞が出でて、無量壽經優婆提舍願生偈註二卷、略論安樂淨土義一卷等を撰述したのは、中國に於ける本格的な淨土學の誕生を意味するものと云える。唐代淨土門の一部に、晉の釋道安に淨土論の著があつたとし、淨穢二土を一質異見とするか、異質異見とするか、それとも無質而見とするかの論がこの道安の淨土論の所說であるとし、これを引用しており、（懷感・淨土群疑論・第一）現今でもこれを支持する說がある。しかし、若し晉の釋道安に淨土論なる著があつたとすれば、その高足の門人であつた廬山慧遠が何處かでこれに言及した筈であり、ことに羅什・道生・僧肇の學說が集錄されてゐる註維摩經の中にでも、道安の學說すなはち一質異見云々の議論があつて然るべきである。羅什はともかく、道生や僧肇は間接的ではあるとしても、道安の思想を知つてゐた筈である。然るにかゝる形跡が無いのは、當時道安の著たる淨土論が存在しなかつたことを意味するのではなからうか。北周道安は周武の破佛に際して、二敎論を著した人として有名であるが、この道安に淨土論の著があつたのが、唐代以後、晉の釋道安と誤解されたのではないかと思ふ。現存資料の中で、道安の淨土論に言及してゐる最古のものは、隋慧影の大智度論疏である。北周の破佛に際して、憤死した智度論の學匠靜藹は景法師の門人である。靜藹の門下に道判や道安があり、慧影は道安の門人であつた。大智度論疏卷二十四によれば、當時の智

度論學者が、大品般若經第五十七燈喩品の釋を淨土品と呼び、これを中心として智度論の淨土觀を研究してゐた形跡がある。慧影は師道安の學說をそこへ引用したのではないか。一質異見等とか異質異見の區分が行はれるのは、淨土觀が相當發達した後でなければならない。註維摩經に見らるゝ淨土觀は、どちらかと云へば、むしろ單順であつて到底晉の釋道安に既に淨土觀の種々の類型が區分されてゐたとは考えられない。かゝる理由によつて、わたしは北周道安の學說であると考え度い。

いづれにしても淨土教の信仰が古くから行はれた割合に、淨土教系統の經典の講說が行はれたのは、遲かつたらしく、たゞ梁代に至つて無量壽經などが講ぜられる程度であつた。したがつて淨土門の系統に於ても、本格的な淨土教學の組織といふことは容易に實現しなかつた。僅かに維摩經研究者の間で、本經佛國品の佛國の解釋を巡つて、さゝやかな研究を行ふとか、或ひは、四論系の學者の間に、智度論第七十五の燈喩品や夢中入三昧品を釋する部分を淨土論研究の中心とするとか、或ひは攝論宗のなかに、彌陀淨土に對抗して、最淸淨自在唯識を相とする唯識系の淨土論が研究組織されやうとする程度であつたにすぎない。けれども曇鸞を除いては、當時はまだ淨土學の本格的研究開始の前夜ともいふべき時代であつた。曇鸞の論註に、淨土の往生人を衆生と呼ぶことについての可否の論が當時あつたことを記錄してゐるし、智顗も彌陀と釋迦を本迹に配當した者閑安廩の說などを紹介してゐるが、組織的な淨土學を背景に持つやうな學說といふものは存在しなかつたらしい。

かゝる狀勢にあつたとき、南道派地論宗屈指の學匠にして、且つ當代北地佛教學の一大權威であつた淨影慧遠（五二一—五九二）が大乘義章を著し、その「淨土義六門分別」に於て、世親の願生偈はもとより、維摩經・智度論・攝大乘論等の各種の淨土論を綜合し、地論宗の立場から組織的な淨土學を公表した。さらに無量壽經義疏及び觀無量壽經義疏を發

表して、淨土系經典の解釋の指針を示した。これによつて各宗の淨土學研究は大きな刺戟を受けることゝなつた。法華文句の初頭に、灌頂が光宅法雲の法華經分科法に對する曇鸞の批評を記錄してゐる以外には、智顗の論著のなかに曇鸞に言及した文を見出すことはできない。しかし淨土教學に對する關心は深かつたらしく、天台山隱棲十ヶ年の間、智顗は天台教學獨自の淨土教學の組織の必要を感じ、特に淨影慧遠の學說に最大の注意を拂ひ、新に四種淨土說を組織し、禎明元年光宅寺で法華文句の講說のとき、初めてこれを發表した。この後五ヶ年を經て、開皇十三年玉泉寺で法華玄義を說き、翌十四年には摩訶止觀を講說し、般舟三昧教學を完成した。その後五十八歲から示寂した六十歲までの三ヶ年を維摩經玄義と文疏の撰述に沒頭し、佛國品の文疏の中で、精細、且つ大規模なる淨土論を發表した。智顗は前期に於ては、淨土教に對して、あまり關心を寄せなかつたらしいが、いまや晩年に及ぶにつれて、淨土學組織に對する意欲が次第に力强くなり、特に死を目前にして、しば〳〵病床に伏しながら心血を注いで再治訂正につとめた維摩經の玄義や文疏では、維摩經の註釋といふよりは、維摩經所說の佛國、すなはち淨土の研究に全努力が注入されてゐることを知る。法華經の教相と觀心の體系を組織することも智顗の學問的目標であつたにちがいないが、淨土論と般舟念佛の法門を體系付けるといふことも、晩年の智顗にとつて重大な目標であつた。ことに死期を豫感し、生身得忍の信念に動搖が生じつゝあつた時期であるだけに、維摩經研究は智顗にとつて、最も忽にすることのできぬ淨土の問題といふ大きな課題を解決しやうとしたものであらう。

既述の如く、智顗が四種淨土を初めて發表したのは、彼が五十歲のとき、光宅寺で講說した法華文句が最初である。現在の法華文句に於ては、四種淨土に關する論述は頗る簡略であるが、これは灌頂が記錄し、智顗の歿後暫くして後に整理されたものであるから、實際の智顗の講說に於ては、詳細に論述されてゐたにちがいない。しかし、いづ

れにしても四種淨土說を組織したことによつて、智顗は前後二期を通じて慧遠の淨土思想とつねに對立したことになる。けだし智顗は旣述の如く、前期に於ては、北地系淨土敎學の立場に於て、彌陀の依正を極めて高次のものと考えた。然るに晩年智顗が組織した淨土思想は、北地系の思想から完全に脫却したものであつて、淨土の依正も嘉祥のいわゆる江南師らしく、甚しく格下げされたし、したがつて往生人の行位も引き下げられてゐる。これに對して淨影慧遠は晩年に及ぶにつれて、淨土の依正や往生人の格上げを行つた。すなはち慧遠の無量壽經義疏や觀無量壽經義疏を見るに、しば〳〵廣如二別章一と斷つて、詳細な論述を別章なるものに讓つてゐる。この別章は大乘義章を指すものと推定される。して見ると大乘義章が最も先に撰述されたわけであるが、そこで彌陀淨土は慧遠の所謂三種淨土のなかの最低の淨土であり、往生人も最低である。然るに觀無量壽經義疏などでは、往生人の地位が頗る高く、上上品は四・五・六地の順忍菩薩に限るとされ、下下品でさえ大乘始學の人とされてゐる。これ智顗と正反對の過程を辿つたものであつて、兩學匠は他の部門でもそうであるが、淨土思想に於ても終始對立してゐたわけである。

さてかゝる智顗の後期の淨土學の成立過程を究明するに當つて、論述の便宜上、主題を第一般舟三昧敎學の完成、第二淨土論の組織、第三晩年の苦悶といふ三項に分けることにする。

㈠ 常行三昧の制定　觀無量壽經疏や淨土十疑論及び阿彌陀經義記など、相當多額の淨土敎關係の論著が、現今までの長い間の精密なる文獻學的研究の結果、いづれも智顗のものでないといふことが明らかになつた現在、天台淨土敎を知るために、摩訶止觀や維摩經文疏が重要且つ確實なる資料として重視されるに至つた。

いふまでもなく摩訶止觀の正說分は、一、大意二、釋名三、顯體四、攝法五、偏圓六、方便七、正修八、果報九、起敎十、旨歸の十重に於て說かれてゐる。そして第一重の大意章が更に細分されて、一、發大心二、修大行三、感大

果四、裂大網五、歸大處の五章によつて構成されてゐる。前の十重を十廣、後の五章を五略といふ。さていま問題とするのは、五略の第二修大行章に說く四種三昧、すなはち常坐三昧・常行三昧・半行半坐三昧・非行非坐三昧のなかの常行三昧である。智顗は圓頓止觀の大行として、一行三昧・般舟三昧・方等三昧・法華三昧・請觀音懺法・覺意三昧などを行旋と端坐などの身儀に據つて、常坐三昧・常行三昧・半行半坐三昧・非行非坐三昧の四種に分類したのであつて、常行三昧は內容から云へば般舟三昧のことである。そして此の般舟三昧を修行するに當つて守るべき行法を身口意の三業に亙つて詳細に規定したのである。その場合一卷本般舟三昧經、三卷本般舟三昧經、及び龍樹の十住毘婆沙論を根據とした。いまこゝで常行三昧の行相を論述する餘裕が無いので、すべて省略するが、この點に關して、幸ひ苗村高綱教授が數年前發表された勞作「止觀實踐としての常行三昧」（佛教研究、十二・十三號・苗村教授還曆記念論文集）に於て、懇切に說明されてゐるので、こゝでは特に智顗が般舟三昧經や十住毘婆沙論を取扱ふに際して執つた態度について、注意すべき點のみを述べることにする。

第一に注目すべきは、般舟三昧の身儀を行旋、すなはち行道と定めたことである。般舟三昧經自體は、一卷本も三卷本も、身儀を行旋とか行道といふやうに明示してゐない。三卷本の四事品には、一往四種四事法を說くけれども、そのうち何れか一種の四事法を成就すれば、速に般舟三昧を得ると云つてゐる。第一四事法は㈠所信無有能壞者㈡精進無有能逮者㈢所入智慧無有能及者㈣常與善師從事であり、第二四事法は㈠不得有世間思想如指相彈頃三月㈡不得臥出三月如指相彈頃（一卷本では不得睡眠三月如彈指頃とある）㈢經行不得休息、不得坐三月、除飯食左右㈣爲人說經、不得望人衣服飮食である。第三四事法は㈠合會人至佛所㈡合會人使聽經㈢不嫉妬㈣教人學佛道であり、第四四事法は㈠作佛形像……用此三昧㈡持好疋素、令人寫是三昧（一卷本では、持好素寫是三昧）㈢教自貢高人內佛道中（大集經賢護分で

は慢法衆生教令發心）㈣常護佛法である。一卷本も大體同様である。智顗が般舟三昧を常行、すなはち常行道の三昧としたのは、恐らく第二四事法の第三法の經行、及び四輩品第六の四衆各別の修行法のなかで、特に比丘が經行を必要であると規定した文、及び無想品第一の菩薩が般舟三昧の修行に於て成就すべき十事の第六に精進經行と規定してゐる點に據つたものと推定される。けれども上述の經文によつて明なる如く、經行は般舟三昧經としては唯一の身儀ではなく、たゞ第二四事法の一であり、第一・第三・第四の四事法は必しも經行とは關係が無く、時には端坐を指定してゐるところもある。すなはち行品第二では、其有比丘比丘尼優婆塞優婆夷、持戒完具、獨一處止、心念西方阿彌陀佛とし、四衆すべて端坐して修行すべきものとしてゐる。異譯の拔陂菩薩經も同様である。したがつて般舟三昧の身儀を常行とするに際して、智顗が第二四事法の第三法たる經行を特に注意したのは、四輩品第六の比丘の身儀が經行とされてゐるといふ事實、及び十住毘婆沙論の助念佛品に、般舟三昧の四事法を擧げるに際して、經行のある第二四事法を最初に出してゐるといふ事實を重視したゝめと推定される。

しかし、それにしても、經行は本來行旋と必しも同義ではない。經行（caṅkramaṇa）は食物の消化や睡眠を避けるために、一定の箇處を往復行歩する一種の衞生運動であつて、後漢安世高譯大比丘三千威儀經では、閑處・戸前・講堂前・塔下・閣下の五處で行ふべきものと規定してゐる。智顗は摩訶止觀で行旋といふ言葉を用ひてゐるが、法華三昧懺儀の行道と同義であらう。然るに行道（pradakṣina）は繞佛とか繞道とも云ひ、禮佛のための身儀であつて、右繞三匝といふ如く、佛を右繞して敬意を表す方法である。何處から見て右繞といふのかといふ點について、古來議論が盛であるが、法華三昧懺儀の行道法の說明のところでは、右繞三匝・七匝・七七匝・百匝等を詳細に規定してゐるから、智顗が早くより行道法について相當の見識をもつてゐたことが知られる。かくの如く經行と行道、若くは行旋

とは本來別箇の概念であるのに、智顗に於ては同一視されてゐる。もつとも此の混同は古くからのことで、始め經行と禮佛、あるひは右繞とが混同され、中古以來、禪定の古い譯語であつた行道と同一視されるに至つたといふ說もある。したがつて一般に經行といふ言葉を行道や行旋の義に解釋することは智顗以前からのことであらう。しかし特に般舟三昧の身儀を行道、あるひは行旋としたのは智顗が最初である。

般舟三昧經は種々の修行方法を說いてゐるので時代と人によつて、般舟三昧の實踐方法は一定してゐなかつた。すなはち出三藏記集卷七所收の未詳作者の般舟三昧經記に、後有寫者皆得南無佛といふ如く、（大正五五・四八c）寫經をする者もあつた。廬山慧遠の場合は、劉遺民の撰述した立誓文に、胥命整襟法堂、等施一心、と云ひ、慧遠の念佛三昧詩序にも、洗心法堂、整襟淸向、夜分忘寢、夙宵維勤と云つてゐるから、六時法堂坐禪の念佛であつたと推定される。梁高僧傳によれば、慧遠の師釋道安が六時禮佛のために右繞施步の行道の制を定めたといふが、釋道安は彌勒淨土の往生を願つた人で、般舟三昧とは直接の關係はない。出三藏記集第十二には南齊竟陵文宣王の自書經目錄を擧げてゐるが、（大正五十五・八六a）それによれば竟陵王に般舟三昧經や無量壽經の寫經があつたことが知られる。竟陵文宣王は梵唄や懺法などの儀禮化に功のあつた人であるが、般舟三昧に就ては寫經をしたにすぎぬと見える。なほ出三藏記集第十二の僧祐の法苑雜錄原始集目錄にも、行般舟三昧念佛緣起（出般舟經）と云つてゐるから、（同上・九〇c）梁代一部に般舟三昧を修行するものがあつたことを知ることができる。しかし、具體的な行法內容は不明である。同じ處に常行道讚嘆呪願（出福田經）とあり、（同上・九一b）常行道と云へば、唐善導の般舟讚に於て、般舟の語義としてゐるので、一見般舟三昧と關係あるが如くであるが、福田經に據るもので、行道はこの場合六波羅蜜の修行のことである。かくして般舟三昧の身儀を公然行旋と定めたのは智顗が最初であると考へてよいと思ふ。

智顗の般舟三昧行法について第二に注意すべきことは、口業の行法として稱名を指定した點である。般舟三昧經には、口業に就て何等規定するところがない。たゞ一卷品般舟三昧經行品第二に、欲來生者當念我名莫有休息則得來生とある。しかし當念我名といふのであるから、直ちに稱名とすべきではない。

然るに摩訶止觀で、「九十日、口に常に阿彌陀佛の名を唱え休息すること無し……若し彌陀を唱れば、卽ち是れ十方の佛を唱ふると功德等し」と定めたのは何に據るのであるか。（證眞所見の第二本圓頓止觀では、先づ十方佛を稱し、或ひは無量壽佛を稱すべきものとしてゐると云つてゐるが、大きな相異があるわけではない）恐らくこれは十住毘婆沙論易行品の說に從つたものであらう。四種三昧の第一、常坐三昧の稱名を說くところに、

口の說默とは若くは坐して疾極り、或ひは疾病に困しめられ、或ひは睡蓋に覆はれ、內外の障、侵して正念の心を奪ひ、遣却すること能はずんば當に專ら一佛の名字を稱し、慚愧懺悔して命を以て自ら歸すべし、十方の佛の名字を稱ふると功德正しく等し、所以は何ん、人の憂喜欝悒たるに聲を擧げて歌哭し悲笑すれば則ち暢ぶるが如し、行人も亦た爾り、風、七處に觸れて身業を成じ、聲の響、唇に出でて口業を成じ、二、能く意を助けて機を成じ、佛の俯降を感ず、人の重きを引くとき自力にして前まざるに傍の救助を假らば則ち輕く擧ぐることを蒙るが如し、行人も亦た爾り、心弱くして障を排すること能はざるに、名を稱えて護を請はば、惡緣も壞すること能はず

といふ。これは常坐三昧の口業を規定した文であるが、常行三昧の場合も同樣と考へてよいであらう。智顗は實際、口業の念佛に現實的な利益效果があると考え、摩訶止觀第七の對治助開のところでは睡障の對治法、また第八の觀業相境を說くところでは業障の對治法として稱名をすゝめてゐる。かくの如く易行品に據て稱名念佛の現實的利益を說く點で、曇鸞の思想と共通してゐる。しかし智顗の場合は、決して稱名念佛に上述の如き功德以外の特殊な意義、すなはち般舟行の中心的意義を認めたものでないことを留意すべきである。

智顗の常行三昧説について、第三に注意すべきは、彼が意業の行法を一心三觀の原理によつて制定したことである。すなはち彌陀の色身三十二相を順逆に觀ずるに當つて、空・假・中の三觀の立場から行ふべきものとする。その場合、一卷本にも三卷本にも三觀のことは説示してゐないが、これも十住毘婆沙論第十二助念佛品の、新發意の菩薩が先づ佛の色身三十二相を觀じて下の勢力を得、次いで報身佛の四十不共法を念じて中の勢力を得、最後に實相佛を念じて最上の功德を得べしといふ指示に據つたものである。これによつて般舟三昧は單なる見佛に留るべきものに非ずして、一心三觀、すなはち圓融三諦の實相原理を體證することを最高目的とすべきである點を明示しやうとした。

㈢ 四種三昧に於ける地位　常行三昧の行相に關して注意すべき點は上述の如くである。つぎに此の常行三昧が四種三昧の中で、如何なる地位を占めるかといふ問題について考察する必要がある。智顗は勸修の文に於て、般舟三昧經や十住毘婆沙論の文を引いて、般舟三昧の功德を讃え、この三昧が諸佛の母であり、佛眼であり、佛母であつて、劫火・官賊・怨毒も浸すこと能はず、この三昧を修せざるものは、鼻病の人が高貴の栴檀香を把つて、その香を知らず、田家の癡子が摩尼珠の價を知らず、これを一頭の牛と貿えるに等しいと云つてゐる。けれども勸修は常行三昧に限らず、常坐三昧にも半行半坐三昧の場合にも、それぞれ所依の經文を引いて述べてゐるから、智顗が特に常行三昧を重視したと斷定するのは不當である。然るに唐宋期に入るや、智顗の四種三昧のなかで最も重要なのが、常行三昧であるといふ説が有力となつた。これは唐代に至つて、黄金時代を形成した導綽善導系の淨土教思想の影響によるところが大きい。この時代になると、常行三昧の口業の行法を規定するところに、

若唱彌陀卽是唱十方佛功德等但專以彌陀爲法門主擧要言之步步聲聲念念唯在阿彌陀佛（摩訶止觀二上・大正四六b）

とある文の但專以彌陀爲法門主といふ言葉を重視するやうになつた。我國でも、證眞の摩訶止觀私記第二には、この

文が、彌陀を以て常行三昧のみならず、四種三昧全體の本尊であることを指示したものと解釋した。然るに此は智顗の眞意を歪曲したものと云はねばならない。けだし智顗は初期から後期を通じて、端坐正觀の坐禪と、行住坐臥時處所緣を問はず修業することを趣意とする隨自意三昧とを重視した人であつたからである。次第禪門や六妙法門では主に端坐を身儀とする漸次止觀と不定止觀を說いたが、小止觀や覺意三昧、或ひは國淸百錄所收の方等懺法では、必ず坐中正觀と歷緣對境を禪觀修行の必須課目として定めてゐる。晩年の摩訶止觀でも同樣である。

かくの如く端坐正觀と歷緣對境とを重視したのは、結跏趺坐が禪定修行の正當、且つ效果的な身儀であり、禪定修行の基本課目であること、及び、この基本課目を修めたものが、色聲香味觸法の六境、及び行・住・坐・臥・作作・言語等の日常生活の六緣に隨つて、さきに端坐正觀した實相原理を實證することが、必ず必要であると考えたゝめである。坐禪が基礎課目とすれば、歷緣對境は應用課目である。したがつて、若し四種三昧の中で、智顗が最も重視したものは何かと云へば、端坐を身儀とする常坐三昧（一行三昧）と、歷緣對境の非行非坐三昧（隨自意三昧又は覺意三昧）を擧げなければならない。然らば何故常行三昧や半行半坐三昧を圓頓止觀の大行として制定したかといふに修大行章の末尾に、

若一種觀心心若種種當奈之何此則自行爲失若用化他他之根性舛互不同一人煩惱已自無量何況多人（大正四六・一九c）

といふ如く、個人としても全體としても、修行者の心情が時により人によつて、變化し相異するから、自行と化他をして遺憾無からしめんがために、これら各種の身儀に亙つて、四種三昧を說いたのである。だから四種三昧とは云ふものゝ、實際は六種三昧であり、嚴密には四種六種に限定せず、無量の三昧を包含すべきものであり、知禮などは此の精神に基いて、新に非行非坐三昧として、大悲三昧を加えたほどである。（修禪要旨參照）

四種三昧内部に於いて常行三昧が占める地位は上述の如くである。なほ次に常行三昧を含めて四種三昧全體と十乘觀との關係を考察する必要がある。四種三昧の行法は各々異つてゐるが、それらが圓頓止觀の大行なるためには共通の面がなければならない。四種三昧の心口意の三業の行法で、夫々相互に相異する面は事觀であり、共通面は理觀である。この理觀がすなはち十乘觀法である。したがつて十乘觀法は四種三昧共通の理觀の行法であり、この理觀の行法を成就しなければ、四種三昧修行の目的を達することはできない。だから摩訶止觀卷二下には、

復次四種三昧方法各異理觀則同……若但辨方法所發助道事相不能通達若辨理觀事無不通又不得理觀意事相成道亦不成得理觀意事相三昧任運自成

（大正四六・一八c）

といふ。いま常行三昧について云へば、本尊阿彌陀佛を安置し、道場を莊嚴するのも事相の行法であるが、本尊を繞旋し、口に稱名するのも事相の行法であつて、要するに助道にすぎない。しかも彌陀の三十二相を念ずるといふことさえ事觀であつて、常行三昧の終局目的ではない。終局目的は理觀、すなはち十乘觀法を修行して、一念三千の理法を實證するにある。これが理觀であり正道である。したがつて般舟三昧を修行して空中に住立する諸佛を現見するといふことは、それ自體窮極の目標ではない。けれども禪に依らずば智を生ぜず、禪無き智は空虛であるといふのが、智顗の根本的立場であるから、十乘觀法の運用は必ず四種三昧の何れかに於て行はれなければならない。したがつて常行三昧としては、所定の三業の行法を修行し、諸佛を見證し、同時に十乘觀を運用して、一念三千の實相を證得すべきである。

この實相の證得のない事觀や事相の修行は圓頓止觀の大行とは云ひ得ない。だから摩訶止觀九下の觀禪定境の論述に於て、智顗は健全な念佛定が次の二段階を經なければならぬといふ。第一は隱沒の念佛定の段階である。この段階

に於ては、專ら佛の功德法門のみを念じ、彌陀の色身の相好が見えず、隱沒した狀態にある。然るに佛の功德法門を明了に憶識するといふ功を進めて行けば、第二の不隱沒の念佛定に入る。この定に入るときは、如來の光明や神容を的的分明に實見するのである。まづ隱沒の念佛定に入つて、次で不隱沒の念佛定に入るのが正しい念佛の順序であつて、若し隱沒の念佛定に入ること無く、心底に佛の功德法門を憶識することもなく、たゞ外に如來の光明や色相を見るにすぎぬやうな場合は、これ魔定であり、佛道を汚すものであるといふ。つまり內は隱沒であつて、外のみ不隱沒の念佛定は正定ではなく、魔定であるといふのである。

此念佛定亦有二種一隱沒二不隱沒若先得隱沒解佛功德憶識明了然後得不隱沒明見光相瞻奉神容的的分明者此非魔……若內闇隱沒不識一箇功德法門而外見光相溢目者此是魔也折善芽莖損道華果今時人見佛心無法門皆非佛也若得此意但取法正色相非正也若專取色相者魔變作相泥木圖寫皆應是佛亦如來示現自在無礙何必一向作丈光丈光形者示同端正人耳佛遍示所喜身遍示所宜身遍示對治身遍示得度身師僧父母鹿馬猿猴一切色像隨得見時與法門俱發又能增長本之善根乃名念佛三昧（大正四六・一三〇a）

かくて第一に、四種三昧に於ける常行三昧の地位、第二に四種三昧全體と十乘觀との關係からして、智顗の般舟三昧觀が如何なるものであるかを知ることができるであらう。唐代以後、主として淨土門のなかに、一行三昧と般舟三昧を同一視し、常行三昧を四種三昧の中心と見る見解が盛に行はれたが、少くとも智顗に於ては一行三昧と常行三昧は別箇の法門であつたし、繞道も稱名も觀像も十乘理觀のための助道にすぎなかつた。これ徹底した聖道門の理想主義を說く摩訶止觀として當然の結論でもあつた。けだし彌陀をも超えて自らが成佛することが止觀の理想とするところであつて、この理想主義の精神は徹底した自力思想と結び付いてゐる。般舟三昧によつて、何故虛空に彌陀及び十方佛の住立するを見ることができるといふ點について、一卷本般舟三昧經は持佛力・三昧力・本功德力の三力によると

説く。三卷本は持佛威神力・持佛三昧力・持本功德力によると説く。兩本とも本功德力が佛力であるか行者の自力であるかを明示してゐない。唐善導は觀念法門の見佛三昧增上緣を説くところで、「彌陀の三念願力、外に加はるが故に見佛せしめることを得」と云つて、三力とも彌陀の他力としてゐる。然るに智顗は「佛立に三義あり、一には佛威神力、二には三昧力、三には行者の本功德力、能く定中に於て十方現在の佛、其の前に在つて立つを見る」と述べて本功德力を行者の自力とするのみならず、三卷本で佛三昧力としてゐるのを、たゞ三昧力とした。三昧力と云へば結局自力である。この點善導の他力主義と著しい對蹠を示してゐる。

以上、紙數の餘裕がないので、智顗の般舟三昧說について、二三留意すべき點のみを述べたにすぎないが、般舟三昧思想史に於て、智顗の學說は重大な意義をもつものである。けだし第一に般舟三昧行法の體系付けは恐らく智顗を以て嚆矢とすべきであるからである。我々は智顗以前に般舟三昧の行法を組織した人を見ることができない。第二には智顗が戒定慧の三學を具備する一つの獨立した完全な般舟三昧法門を完成した點を注意しなければならない。廬山慧遠の般舟三昧は、古くからの淨土念佛思想の呪術的方術的性格を排除する點に、念佛思想史上の意義があるとされてゐる。然るに慧遠の理想は理想として留るもので、これを具體的に法門化し體系付けたのは智顗に於てゞある。すなはち五略では、主として經論の說に從つて圓頓止觀の大行を經論の說に卽して述べ、十廣の第七正修章では、智顗自身の工夫による十乘觀を制定した。然るにこの十乘觀は戒學・定學・慧學の三學を包含し、しかも三學の理想を正しく實現せしめんがために設けられたものである。こゝに智顗の功績がある。慧思は般舟三昧を說いたが、その具體的な行法の內容が不明である。しかも慧思の根本的立場たる主禪主義からすれば、たとひ智顗の如く、三學の立場に於て般舟三昧を說いたとしても、恐らく定學を中心としたと推定される。單なる定學第一主義から、更に慧學を最後

の段階とする三學主義への轉換といふ點に、智顗の後期の思想の新しい立場と特色がある。すなはち戒學定學の上に慧學の存在すべきことを留意し、從來の單なる般舟念佛定を改造し、前方便として二十五方便の戒學と、最高の行法として十乘理觀の慧學を補足しやうとしたところに、智顗の般舟三昧教學の最大の意義がある。しかも智顗の精神から云へば、般舟三昧は彌陀淨土への往生を目的とするものではない。これ第三に留意すべき點である。廬山慧遠の白蓮社に屬する人々は、何れも西方を思慕し、安養への往生を願つた。然るに智顗の般舟三昧思想は安養をも超えた高次の佛國、すなはち寂光土を理想とするものである。すでに摩訶止觀よりも七年前に講說された法華文句に於て、智顗は四種淨土を說いてゐる。その四種淨土の中で、彌陀淨土は最低の淨土にすぎず、最高の淨土と云へば、寂光土である。般舟三昧は最高淨土たる寂光土の往生を目的とするもので、決して彌陀淨土を理想とするものではない。この點は大ひに注意を要するところである。けだし四種三昧の一として常行三昧、すなはち般舟三昧が制定されてあるといふ理由によつて、直ちに摩訶止觀が彌陀淨土の往生を勸めるものであると速斷するものがあるからである。

第三章　淨土論の組織

(一)　維摩經研究の成果

禎明元年、智顗が五十歳のとき、光宅寺で講說した法華文句では、卷六上に、四種淨土に言及しており、更に卷九下に於て、佛の壽量を四類に分け、有量の有量を生身釋迦、有量の無量を彌陀、無量の有量を法華經の久遠本佛、無量の無量を涅槃經の法身佛としてゐるから、當時すでに四種淨土說が組織されており、特に彌陀の依正に關して、法華三昧懺儀に見られるやうな北地系の學說から、江南系の立場に轉換してゐたことを知るのである。然るに組織的な智顗の淨土論の發表は行はれず、五十七歳のとき、智顗の最後の講說たる圓頓止觀（摩訶止

觀）に於て、般舟三昧の行法を體系付けたにもかゝはらず、そこでも纏つた淨土論の發表をしなかつた。圓頓止觀講說の翌年、すなはち開皇十五年、智顗は長江を下つて楊州禪衆寺に入り、晉王廣の要請によつて維摩經玄義を獻上し天台山に還つた。その後智顗は維摩經玄義の再治、及び文疏の製作に從事し、遂に病に倒れ、文疏は佛道品の註釋で筆を絕つた。そこで滅後門人灌頂が佛道品以後の註釋を增補して、さきの再治本の維摩經玄義と共に獻上した。これが現存の維摩經玄疏六卷及び維摩經文疏（廣疏）二十八卷である。然るに此の點について異說があり、維摩經玄疏の獻上を二回とする說（多田厚隆教授「高麗天台維摩部述作の年時」山家學報、新・一ノ四）と、三回とする說（佐藤哲英教授「天台維摩疏研究序說」龍谷學報三〇七號）がある。いづれにしても智顗が晚年維摩經の玄疏と文疏の製作に沒頭したことは明である。晉王廣への遺書によれば、智顗は佛道品まで註釋を進め、病を發し、一百餘日も病床に伏したとある。そして一度び癒えて下山し楊州に出でんとして、再び病を發し遂に起つことはできなかつた。維摩經文疏は實に智顗最後の勞作であつたのである。

然るに此の維摩經文疏は智顗が初めて天台山へ入山して以來、長く研究を續けた成果を發表したものであると同時に、智顗の淨土論を大規模に展開したものである。表面維摩經の研究であるが、同時に智顗の淨土學の體系を組織したものと云ひ得る。既述の如く、すでに北魏曇鸞によつて本格的な淨土學研究の道が開拓されたとは云へ、全體としては、依然淨土學研究の草昧期に屬しており、この方面の研究は無量壽經系統を別とすれば、僅かに維摩經や大品般若經、乃至十地經論・攝大乘論・智度論等を所依とする學派に於て、研究に着手しつゝあるといふ時代であつた。ことに維摩經を基盤とする淨土學研究の歷史が最も古く、すでに維摩經の譯出者たる羅什と門人道生との間に、佛に淨土ありや否やの問題に就て、見解の相異があつたと傳へられる。かくの如く維摩經研究を基盤とする淨土學の歷史が最も古いのは、もとより本經佛國品に、佛國卽ち淨土に關する敎說があるからである。したがつて草昧期の淨土學研

究は、系統や學派の如何にかゝはらず、維摩系の淨土研究に深い關心を寄せなければならなかつた。本格的な中國淨土學の創始者とも云ふべき曇鸞が、その論著に維摩經に關說してゐるのも、或ひは道綽、迦才等の諸師が頻繁に維摩經に言及してゐるのも、そして特に善導が是報非化の學說を組織したのも、一には維摩經の心淨卽土淨といふ唯心淨土說と對決する必要があつたからでもあるが、二には維摩經中心の淨土學の歷史が最も古かつたといふ事實にも由ると思はれる。

智顗の初期の論著では、維摩經の文を引用することは少いが、中間期に屬する釋摩訶般若波羅蜜覺意三昧では實に頻繁に引用されてゐる。これによつて中間期以後、智顗の本經に對する關心が絕大となつたと推定される。別傳によれば、智顗が天台山隱棲中、維摩經を講じ、陳那袁子雄等が聽講して奇瑞を見たと記錄し、唐高僧傳も每年夏には本經を講じたと云つてゐるから、維摩經が天台山隱棲時代の研究主題の一であつたことは確實である。かくて智顗が維摩經研究に精力を傾けた結果、そこから得た收獲は莫大なものであつた。ことに三大部等に見らるゝ反對の一致、あるひは矛盾の相卽ともいふべき辯證法的思惟の方法などは、明に維摩經の佛道品や入不二門の敎說から影響を受けたものであつて、後世天台敎學の最高原理として讃美される性具法門と雖も、維摩經が說示する辯證法的思惟の援用なくしては、到底成立するものではない。けれども智顗にとつて、維摩經は別の點でも更に重大な意義をもつものであつた。すなはち智顗は天台淨土論を建設すべき基盤を維摩經の思想世界のなかに見出したのである。これが單なる臆斷でないことは智顗の維摩經觀によつて立證されるであらう。すなはち維摩經玄疏卷一では本經の五重玄義を示して、

此經以不思議人法爲名不思議眞性解脫爲體不思議佛國因果爲宗不思議權實折伏攝受爲用不思議帶偏顯圓爲敎相

（大正三八・五一九a）

と規定し、本經の宗が佛國の因果にあるとした。さらに維摩經文疏卷一の佛國品の釋では、佛國を㈠總明佛國、㈡別明佛國、㈢佛國因、㈣佛國不同、㈤往生、㈥說教、㈦觀心、㈧用佛國義通釋此經の八部門に分けて論述してゐる。然るに第八用佛國義通釋此經の論述によれば、室外・室內・出室の三段に分けられる本經の正說分はもとより、序分も囑累品も、すべて佛國、すなはち淨土を說くものであり、維摩經一經の全體が淨土を各方面から綜合的に說示したものであると云つてゐる。したがつて、智顗の淨土思想を把握するためには、佛國品の釋の部分のみでは到底不充分であつて、少くとも智顗が自ら撰述した佛道品の釋までは是非とも讀了しなければならない。淨影慧遠の維摩經義記第一本によれば、古來維摩經を分科するに當つて、まず就會分別を行ひ、第一菴羅樹園第二維摩室第三重會菴羅とし、第一及び第二會の說法が專ら如來淨土の因果を說くのに對して、第三會は專ら如來法身の因果を說くものとする說が多かつたといふ。（大正三八・四二二c）然るに智顗は三會すべて佛國を說くものとしたのである。これによつて智顗の維摩經研究の目標とするものが、淨土論の組織に置かれてゐたと推定することができる。

㈡　唯識系淨土論との對決　　智顗が維摩經研究を通じて、淨土論の組織に努力したのは、法華圓教の淨土論を確立せんがためであつた。すでに法華文句に於て五時八教の教判を發表した智顗である。また開皇十三年法華玄義を講じ法華文句と共に、專ら法華經の教相の優越性を論證した智顗である。しかも摩訶止觀では、法華圓教の實踐法門を體系付けた智顗である。したがつて晩年の智顗の學的努力が、法華經の教學體系の組織を目標としたことは疑ふべくもない。維摩經は、智顗の五時判では、歎大褒圓の第三時に屬し、藏通別圓の四教を並說するもので、純圓獨妙の法華經よりも下位に屬する。しかし智顗は心淨卽土淨の立場で、佛國の本質を明にする維摩經の思想世界に、法華淨土學

の基盤を求めた。しかも智顗は維摩經の唯心淨土說を單なる唯心論とは見なかつた。智顗が世親の願生偈に言及してゐるところは無いので、詳細は不明であるが、たとひ見たとしても地論宗や攝論宗に對する彼の批判的立場から見て、瑜伽師地論や攝大乘論と密接な思想的關係のある世親の淨土思想に接近することはあり得ない。（佛國品の入文解釋のなかで、若但有行無願、不能淨佛國土、如有牛無槃、有願無行、如有槃無牛、皆無所到、行人住三願心、願行具足、成就衆生、淨佛國土意在此也と云つてゐるから、攝論の別時意を知つてゐたと推定される。）また智顗は華嚴經や十地經論・大乘起信論・攝大乘論の唯心論乃至唯識論的立場から、維摩經の唯心淨土說を理解しやうとした淨影慧遠の淨土論にも、共鳴できなかつた。さらに智顗が假りに曇鸞の論註を見たとしても、前期ならともかく後期の智顗としては、心淨土淨の心を純粹なる佛心のみと考へる曇鸞の立場にも共鳴し難い點があつたにちがいない。（論註上・以此故興大悲……能生既淨、所生焉得不淨、故經云、隨其心淨、則佛土淨、是故言、備諸珍寶性、具足妙莊嚴・大正四〇・八二九・a）智顗が維摩經の唯心淨土說に求めたものは、後の宋知禮が强調して止まなかつた卽心念佛說、あるひは約心念佛說ともいふべき性具の立場であつたのである。（知禮の約心說については、拙著「天台性具思想論」一六八頁を參照）

もと〳〵法華經の淨土と彌陀淨土とは別箇のものであつた筈である。嘉祥吉藏の觀無量壽經義疏が指摘してゐる如く、法華經には二種の淨土を說く。第一は見寶塔品の三變土田の淨土であつて、これは穢を變じて淨とするところの一質一處の淨土である。第二は如來壽量品の衆生見劫盡・大火所燒時・我此土安穩……我淨土不毀・而衆見燒盡の偈に示される淨土で、これは正しく二質一處の淨土である。然るに無量壽經所說の淨土は、娑婆を穢、安養を淨とするところの二處二質の淨土であつて、法華經の思想とは性格を異にしてゐる。（大正三七・二四三a）五時八教の教判を組織して、純圓獨妙の法華經の優越性を主張した智顗としては、法華三昧懺儀のやうに、漫然と彌陀淨土を法華經の淨土として

主張することは許されなくなつたにちがいない。しかもその場合、圓兼一別の華嚴經の唯心論や、別教的性格を帶びてゐる十地經論とか攝大乘論の唯識說を採用すれば、一處一質や二質一處の法華淨土の解明は一應可能としても、純圓獨妙の法華淨土を確立したことにはならない。そこで智顗は維摩經の心淨卽土淨の原理を、華嚴經の唯心論や十地經論及び攝大乘論の唯識說とは別系統のものと考え、これによつて法華淨土の特異性を明にしやうとしたのである。智顗の所謂四種淨土說が淨影慧遠の三種淨土說に立脚し、智顗か、或ひは門人が、多少改修を加えて組織したものであるといふ說がある。（望月信亨博士・支那淨土敎理史・二一一）けれども上述の根本的立場の相異から見て、かゝることは到底あり得べからざることである。四種淨土說が智顗自身の說で無ければ、維摩經文疏、少くとも智顗自らが撰述した佛道品の釋までは根底から成立不可能となるであらう。したがつて四種淨土は智顗自身の組織した學說と云はねばならない。けだし四種淨土說は維摩經文疏の一部分に散說されてゐるのではなくして、維摩經文疏全體を支配する骨骼であるからである。ことに法華文句をはじめ、法華玄義及び摩訶止觀等にも四種淨土說が說かれてゐる以上、到底灌頂が後に增補したとは考へられない。

智顗が淨影慧遠の三種淨土說を知つてゐたことは事實である。唐高僧傳によれば、慧遠は開皇十二年六月二十四日、七十歲を以て示寂したといふ。したがつて智顗よりも十五年先輩であり、慧遠が示寂したのは、智顗が五十五歲、南岳に詣でゝ故鄉荊州へ歸鄉した年である。維摩經文疏の製作が五十八歲の年から始まつたとしても、慧遠が歿してより四年後のことである。したがつて智顗が慧遠の大乘義章二十卷・維摩經義疏八卷・無量壽經義疏二卷・觀無量壽經義疏一卷を見たとしても何等不思議ではない。ことに北地佛敎學の一大權威であり、當時の地論系唯識佛敎學の代表的存在であつた慧遠の學說に對しては、智顗は不斷に關心を寄せておつた筈である。けれども智顗の敎判的見

地からすれば、慧遠の唯識佛教學は別教的性格を帶びるもので、智顗は彼のいはゆる圓教の立場から此に對して痛烈な論難を加へた。この點については拙著「天台性具思想論」で述べてゐるから詳論を避ける。（第四章「緣起論諸宗との對決」參照）要するに智顗の教學全體を支配する根本的立場が、すでに慧遠の地論教學に對して、批判的對決的性格を帶びてゐるのであるから、淨土論のみ慧遠の學說を襲用するといふことが有り得る筈はない。そこで以下智顗が維摩經文疏の佛國品の釋のところに、彼の淨土論を八重に亙つて論述してゐるのを、慧遠の大乘義章第十九の淨土義六門分別と對照しつゝ、晩年の智顗の淨土論を檢討することにしやう。けだし智顗は維摩經文疏のこの部分で、明に慧遠の大乘義章の淨土義六門分別を念頭に置き、それを批判しつゝ論述を進めてゐるからである。けれども既述の如く大乘義章は無量壽經義疏や觀無量壽經義疏よりも早く撰述されたものであり、特に彌陀淨土の依正に關して、思想上の變化があるのでたとひ智顗が大乘義章の說を採用する點があつても、直ちに慧遠の無量壽經義疏や觀無量壽經義疏の說と一致するものと考へてはならない。

大乘義章の「淨土義六門分別」は、第一釋名、第二辨相、第三明因、第四約身明土、第五凡聖有無、第六質之同異の六門に亙つて論述してゐる。（大正四四・八三四a以下）然るに維摩經文疏の八重淨土義は、第一總明佛國、第二別明佛國、第三明修佛國因、第四明見佛國不同、第五明往生、第六明說教、第七約觀心、第八用佛國義通釋此經となつており、このうち文疏の第一總明佛國義の論述は義章の第一釋名の論述に對應し、以下文疏の第二別明佛國は義章の第二辨相、文疏の第三明修佛國因は義章の第三明因、文疏の第四佛國不同は義章の第六質之同異、文疏の第五往生は義章の第五凡聖有無に相當するもので、この五門の論述では、智顗は慧遠の學說を見つゝ自己の見解を展開してゐる。以上のほかはそれ〴〵獨立の問題を論じてゐるので直接の關係はない。

（慧遠・大乘義章）	（智顗・維摩經文疏）
第一　釋　名	第一總明佛國
第二　辨　相	第二別明佛國
第三　明　因	第三明修佛國因
第四約身明土	第四明見佛國不同
第五凡聖有無	第五明往生
第六質之同異	第六明說教
	第七約觀心
	第八用佛國義通釋此經

したがつて大乘義章と維摩文疏が共通の論題としてゐる此等五門を對照的に檢討すれば、智顗と慧遠の學說の相異點を明にすることができるであらう。

（A）　根本的立場　　先づ八重佛國義の第一、總明佛國の論述に於て、智顗は佛國の異名として佛土・淨土・佛世界・佛刹等を擧げ、それ〴〵について定義を下してゐる。これは全く大乘義章の文を取意引用したもので、たゞ廣略の相略があるにすぎない。然るに大乘義章の淨土義六門分別の第一釋名段が、淨土の名義のみを述べてゐるに對して文疏は續いて淨土を事理二土に分け、事淨土を應身の所居、理淨土を極智の對境とする。そしてこれら二土が本迹の關係にありと論じ、次いで天台淨土論の基本的立場を明にする。すなはち從來の淨土論には、自・他・共・無因の四類の性過がある。すなはち事としての淨土が法身理土から生起したとする說は自性の過誤、事淨土が衆生の集業所感

であるとするのは他生、衆生と佛との協同によつて生起するとする説は共性、衆生及び佛とは關係なく生起するとする説は無因性の過誤に墮ちひるが故に、これら四種の過誤を離れて、すべて國土といふものが、淨穢を問はず、本來不可説であり、因緣あるが故に説くにすぎぬことを知るべきであるといふ。註維摩詰經を見るに、羅什が淨土の成立を佛力の功に歸せしめるに對して、道生や僧肇は專ら衆生の主觀的な精神轉換の意味に解釋し、淨土は必ず衆生に由て成立するものであり、心の影響にすぎぬとした。大乘義章卷十九によれば、羅什が諸佛には淨土があるが、衆生には淨土が無いと主張したのに對して、道生は衆生にのみ淨土があり、佛には淨土は無いと主張したといふ。（大正四四・八三七a）つまり羅什の説が時には自性の過誤へ導くものであるに對して、僧肇や道生の思想は他性の過誤を招きやすい。けれどもいま智顗が四種の性過をこゝに擧げたのは、一には地論系や攝論系の淨土論を批判せんがためであつたと推定される。すなはち地論系や攝論系の唯識論的淨土觀は他性の過誤に墮ひつたものであることを指摘するのが智顗の論述の目的と見られる。そしてこれら四種の過誤のない淨土觀として、智顗のいはゆる天台圓教の淨土論を新に説かうとするのである。したがつて慧遠の大乘大義章を參照してはゐるが、智顗の學説が慧遠の説と同一でないことは明であらう。

（B）四種淨土　八重佛國義の第二重、總明佛國のところで、四種淨土の區別をしてゐる。第一が凡聖同居土、第二が方便有餘土、第三が實報無障礙土、第四が常寂光土である。そして智顗は此の四種淨土の根據を維摩經佛國品の菩薩隨所化衆生而取佛土・隨所調伏衆生而取佛土・隨諸衆生應以何國入佛智慧而取佛土・隨諸衆生應以何國起菩薩根而取佛土の四句の文に求めた。まづ第一の凡聖同居土には染淨土と同居淨土の二種があり、染淨土は六道の凡夫と三乘の聖人とが雜居する娑婆穢土のことである。同居淨土は彌陀淨土や、法華經の未來成佛の記別を受けた弟子の所住

の國土の如く、人天はゐるが、四惡趣のない國土を指す。だから同居土の往生人は必しも得道の者ばかりではない。法華三昧懺儀では彌陀淨土は極めて高次の淨土であつたが、いまや凡聖同居の應土に格下げされることになつた。第二の有餘土は主として二乘にして、通惑を斷じても、尙ほ別惑の無明を斷じ盡してゐない者が、分段身は捨てたが、界外に生れて、新に變易身を受けて生れる淨土である。實報土は法身菩薩の住所で、一實諦を觀じて法性を顯はし、眞實の果報を得るも、尙ほ無明が盡きないので、無漏業を潤して法性報身を受けて住む淨土である。華嚴經の華藏世界や攝大乘論の華王世界などがこれに屬する。寂光土は妙覺智の照す如如法界の理を淨土と名づけたもので、仁王般若經の唯佛一人居淨土とか、維摩經の心淨卽土淨、特に普賢觀經の常寂光土がこれであるといふ。望月博士が天台四種淨土說を以て慧遠の淨土論に據つたとされるのは、慧遠の三種淨土のうち、事淨土が一見、同居土、相淨土が有餘土、眞淨土の離妄眞の淨土が實報土、純淨眞の淨土が寂光土を相似してゐるからである。

（大乘義章）　　維摩經文疏

事　淨　土……同　居　土
相　淨　土……有　餘　土
眞　淨　土┬離　妄　眞……實　報　土
　　└純　淨　眞……寂　光　土

けれども、それは表面に關する限りのことであつて、內容的には種々の相異がある。第一に、義章が事淨土を凡夫の求有善業所得の淨土と凡夫求出善根所得の淨土の二種に分け、前者に諸天、後者に安養や衆香世界が屬するとするに對して、文疏は思益經によつて染淨土を立て、結局娑婆穢土がこれであるとする。義章の凡夫求有善根所得淨土を

廢して染淨土としたのである。第二に、義章が相淨土を二乘自利善根所得淨土と菩薩化他善根所得淨土に分けるに對して、文疏は有餘土を一とする。第三に、義章が眞淨土の第一離妄眞淨土と第二純淨眞淨土を分類するのは、文疏の實報土と寂光土と對應してゐるが、義章が、

然此眞淨因無緣念土無相狀如梵天王頂上寶珠體雖是有而無青黃赤白等相亦如比丘無作戒法體雖是色而無一相有而無相土之妙也

（大正四四・八三五a）

といふ如く、眞淨土は有でも相狀はないといふ。これに對して文疏は、

四明寂光土者妙覺極智所照如如法界之理名之爲國但大乘法性卽是眞寂智性不同二乘偏眞之理

と云ひ、寂光土が理であると云つても、二乘の偏眞の理とは異り、事相本具の理であるといふのであつて、これは明に義章の純淨眞淨土に對する批判である。しかも文疏は、十地經論の七種淸淨を初地以上の菩薩及び佛の所得とする說を批判して、これは別敎に關して云ふのであつて、圓敎に於ては初住位に於て七種淸淨を成就できるとした。

かくの如く文疏の四種淨土說は一見、義章の三種淨土說に相似しており、智顗が義章を見てゐることは確實であるが、內容的には義章の說を論評しつゝ自說を新に展開しやうとしたことは明である。

（C）淨土の因　同樣な相異が淨土の成立についても見られる。すなはち文疏によれば、未だ界內の惑を斷ぜざる衆生の願行と、同居土で成佛しやうとする菩薩の願行とを因として、同居淨土が成立する。次に界內の惑を斷盡する衆生の願行と、有餘土で成佛しやうとする菩薩の願行を因として有餘土が成立する。無明を斷盡した別圓の二種の衆生と、實報土で成佛せんとする菩薩の願行を因として實報土が成立する。さらに實報土で圓因を修める衆生と妙覺位の如來の願行によつて寂光土が成立するといふ。然るに義章では三種淨土を法報應の三土に配當し、法性土と報土の

因を通別二門に分けて説明し、法性と六波羅蜜を因なりと規定する。つぎに應土の因には同類因と異類因があり、應身が應土を形成する場合、すなはち彌陀淨土の如き場合は、同類因たる四十八の願行のみを因として淨土が成立するが、法身や報身が應土を形成する場合は、淨土三昧法門と大悲願力の異類因を必要とするといふのである。したがつて義章では、應土は增上緣の力によつて兼生される淨土にすぎず、大悲願力の行が正得すべき淨土は應土に非ずして眞土であるといふ。

こゝに義章と文疏の思想上の相異が明である。けだし義章では、增上緣を必要とするのは應土のみであつて、法性土と報土は法性と六波羅密の修行によつて自ら形成されるわけで、他からの增上緣、つまり大悲を必要としない。然るに文疏では、四種淨土すべて、たゞ衆生の側の願行のみを因として成立するのではなく、必ず佛や菩薩の當該淨土に於ける成佛の意志をも必要とするのである。註維摩經卷一には、隨諸衆生應以何國入佛智慧而取佛土の文を釋するところで、羅什が特に淨土の成立條件として、予め菩薩が衆生を觀じて如何なる淨土を建立すべきかを觀じて、然る後に衆生と共に淨土の因を修して淨土を形成するといふ立場を執つたのに對して、僧肇は淨土成立の因を專ら衆生の側に求めやうとした形跡がある。（大正三八・三三五a）應土の成立に大悲の增上緣を必要とする點に於て、慧遠の思想は道生や僧肇と同一ではないが、應土よりも高次の眞土に增上緣の必要を認めないのであるから、根本的立場が主觀主義的である點は共通してゐる。然るに文疏は應土はもとより、法性土も報土も、佛や菩薩の願行を淨土莊嚴の不可缺や契機とするのであるから、むしろ羅什の立場に近いと云ひ得る。慧遠は正覺阿彌陀法王善住持といふ世親の願生偈の文をしば〳〵引用したが、大悲の增上緣を應土にのみ承認したにすぎない。これは彼の根本的立場たる唯心論乃至唯識論の當然の結論である。然るに智顗は四種淨土全體に亙つて佛や菩薩の側の願行をも、淨土形成の要因として必要であると

いふのであるから、地論系の淨土論との相異が、こゝにも明瞭に示されてゐる。

（D）淨土の相異　文疏の八重淨土義の第四重は見佛國の不同を說く。すなはち淨土と云つても異質異見の淨土を說く場合もあれば、異質一見の淨土を說く場合もある。無量壽經所說の淨土は、凡夫から見れば、娑婆に對して異質異見の淨土であるし、別圓の菩薩から見れば、一有餘土にすぎないから、異質一見の淨土である。さらに一質異見の淨土を說く場合と、一質一見の淨土を說く場合もある。維摩經の舍利弗が娑婆を穢土と見たのに對して、螺髻が天宮と見るのが、一質異見であり、灰身滅智して方便土を見るのが一質一見である。このほか有障礙色を有障礙見する場合、有障礙色を無障礙見する場合、無障礙色を有障礙見する場合、及び無障礙色を無障礙見するといふ四種を區別する。第一の障礙あるものを障礙あるものとして見るといふことは、染淨土と有餘土に避くべからざることであり、第二の障礙あるものを障礙無しと見るのは、法身菩薩が天眼を以て染淨土と有餘土を見た場合を指し、第三の障礙なきものを障礙ありと見るのは、染淨土や有餘土の衆生が報土の莊嚴を見た場合、第四の障礙なきものを障礙なしと見るのは、報土に住む三賢十聖の所見を指すといふのである。文疏は更に次の四種不同を說く。第一は染淨土・有餘土・實報土悉く質礙ありて所見を異にする場合、第二は菩薩が佛慧を以て三土をを見るに、悉く寂光土であるが如く、質礙ある色を無質礙と見る場合、第三は下の三土の衆生が寂光土を見て、異質とする如く、無質礙色を有質礙と見る場合、第四は無質礙色を無質礙と見る場合で、これ唯佛與佛・佛佛相念の所見であるといふ。然るに義章の六門分別では、第六質之同異に於て此の問題を取扱ひ、文疏の最初の異質異見、異質一見、一質異見、一質一見の四不同に相當するものとして、一質異見・異質同見・一質一見・異質異見の四不同と、別に同處異見、異處同見、同處同見、異處異見との八不同を擧げてゐる。これに對して文疏は上述の十二不同を說くのである。義章の八不同には別段淺深高下

の判定をしてゐないが、文疏では特に四土に約して十二不同を類別した。ことに義章がこゝで既述の法華經壽量品の衆生見劫盡・大火所燒時・我此土安穩・天人常充滿といふ嘉祥の所謂一處二質の淨土を、娑婆と同じやうに異質異見としてゐるのは、（大正四・八三七c）法華淨土を最高淨土とする智顗としては容認できない點であつた。そこで智顗は法華淨土として、法華經の結經たる普賢觀經所說の寂光土を四土の中の最高の淨土として主張したのである。法華經の純圓獨妙を主張する智顗としては、是非とも慧遠の大乘義章と正面から對決せざるを得ない事情がこゝにもあつたのである。

上述四門のほかに、第五往生も義章の第五凡聖有無に對應するものである。義章は佛にのみ淨土ありといふ羅什の說、衆生にのみ淨土があつて佛には無しといふ道生の說、及び佛と衆生とが各別に淨土をもつといふ說を擧げ、專ら原理上の問題を取扱ひ、慧遠自身も道生說を否認し、一應羅什の立場を支持してゐる。けれども三種淨土の往生人の資格については、具體的な指示をしない。然るに文疏は專ら往生の資格を列擧してゐるので、表面的には上述四門に見られるやうな對立は見受けられない。けれども文疏の第五往生の論述を慧遠の觀無量壽經義疏と對照するとき、やはり大きな思想上の相異がある。けだし彌陀淨土は慧遠では、事淨土に屬し、智顗では同居土に屬するものとされ一應一致するが、往生人の階位について大きな見解の相異があるからである。周知の如く、觀經義疏は順忍・信忍・伏忍の三種菩薩を上品とし、持戒無犯の小乘の凡聖を中品、有罪の大乘外凡を下品なりと解釋し、彌陀淨土の往生人の資格は頗る高い。大乘義章よりも遙かに北地系の思想が濃厚である。然るに智顗の文疏では、彌陀淨土に往生するものを實往生と權來生の二類に分け、まづ實往生の者としては人、天、三果又は四果以前の三乘聖人、通教の六地以下、別教の十住以下、圓教の十信位に入つて、通惑を未だ斷じない者としてゐる。ほかに有餘土や實報土、及び寂光土

から來生する權來生のものもあるが、これについては省略する。さて觀經義疏では、上上品を四五六の順忍菩薩とするのであるが、智顗の文疏から云へば、順忍菩薩は寂光土へ往生すべきである。彌陀淨土へ往生する順忍菩薩は通教の順忍菩薩であるにすぎぬ。圓教としては、彌陀淨土へ往生するのは五品弟子位以上、十信位の通惑未斷の者以下である。同居土の往生人は上述の如くであるが、有餘土の往生人は藏教の二乘、通教の三乘、別教の十行位、圓教の十信後心の者である。實報土の往生人は別教としては十地位、圓教としては十住位の者で、寂光土は圓教の十地位と等覺位の者のみとする。したがつて智顗の圓教の立場から見れば、特に慧遠の觀經上輩三人の階位などは通教から見てこそ高位であるが、圓教から見れば低位にすぎぬといふのが智顗の眞意である。これを通教の順忍菩薩や、別教の伏忍菩薩と等しく、彌陀淨土へ往生する圓教の五品位乃至十信位の行位がいかに高遠であるかを示さんが爲めと見るのは無理であつて、往生人の階位に關しても、智顗と慧遠との間に大きな見解の相異があることを知る。

要するに、智顗はその涅槃講とも云ふべき最後の論著維摩經文疏に於て、天台淨土學の體系化を試みた。その際、特に淨影慧遠の學說との對決を行ひつゝ論述を進めた。その場合に慧遠の大乘義章の淨土義六門分別の論旨に批判を加へつゝ、新に天台淨土論を展開しやうとしたのである。したがつて論述の部門の立て方に於て、或ひは論述の進め方に於て、種々近似性を見出すことができる。望月博士が四種淨土說を以て慧遠の三種淨土說に據つたものと斷定されたのも、この表面的な近似性に著眼されたからである。けれども上述の如く、それは表面に關する限りのことであつて、實質的には、むしろ智顗は慧遠に對して批判的對立的關係にあつたのである。智顗は敎判に關しても、實相論に關しても、或ひは止觀法門に關しても、他宗の學說を採用する如く見えて、實は內容的に全く新しい思想を說くといふ方法を執ることが得意であつた。特に地論宗の學說を採用することは最も多く、敎道と證道、唯識說、化法四敎

判等、地論宗の名目を採用した點が多い。しかしひとたび智顗によつて此等の名目が採用されるや、內容は全く換骨脫胎されて、新しい意義を盛られて誕生するのが普通である。したがつて、淨土論に關しても、智顗は慧遠の名目を驅使しつゝ、實は新しい天台淨土論を展開したといふ事實を知らねばならない。かくて北地系の淨土論を代表する慧遠に對して、維摩經文疏は實に江南系の淨土論の完成及び唯識系淨土論に對する天台淨土學の組織といふ點で、思想史的意義をもつものである。

第四章　晩年の苦悶

(一)　淨土への思慕

智顗の天台淨土學に關する論述は以上を以て大體終了したのであるが、智顗の淨土敎を論ずる場合、是非とも看過できぬことがある。それは終焉に際して、智顗が深く淨土を思慕し、觀音勢至の來迎を信じたといふ事實である。これが果して歷史的事實であるか、若し事實とすれば、上述の天台淨土學や般舟三昧說と如何なる關係があるか、といふ點について、少しく論及したいと思ふ。

灌頂の隋天台智者大師別傳に次の如き注目すべき記錄がある。

行至石城乃云有疾謂智越云……語已右脇西向而臥專稱彌陀般若觀音……唱二部經爲最後聞思聽法華意讚云法門父母慧解由生本迹曠大微妙難測四十餘年蘊之知誰可與唯獨明了餘人所不見輟斤絕絃於今日矣聽無量壽意讚曰四十八願莊嚴淨土華池寶樹易往無人火車相現能改悔者尙復往生況戒慧熏修行道力故不唐捐

唐高僧傳の方は別傳より少し記錄が簡略になつてゐるが、內容は別傳と大體同一であつて新に觀音勢至の來迎のことを加え、

吾諸師友從觀音勢至皆來迎我　（大正五〇・五六七b）

と云つたといふ。國清百錄第六十四の發願文には、

但久域此心緣障未果此際赴期西出氣疾增動毒氣坏瓶固非保惜

といふ。この發願文は智顗が石城で發病の直後、吳縣の維衞（毘婆尸佛）と迦葉佛の二像、鄮縣の阿育王塔寺、及び剡縣の彌勒像の修復を發願した文であつて、開皇十七年十一月二十一日の日付があるから、示寂三日前の智顗自身の言葉である。また同第六十六の王答遺旨文は、智顗入寂の翌年正月、晉王廣が撰したものであるが、そこには

先師天台智者內弟子灌頂普明至奉接十七年十一月二十一日遺書……四依拯溺深順佛旨居世同凡將欲泥洹現希有事五品十信已自皎然彌陀觀音親來接引……　（大正四六・八一〇c）

と云ひ、同第六十七の王遣使入天台功德文は、王答遺旨文より九日後、晉王廣が撰したものであるが、そこにも

今閑侍者所書巨有異相稱我位居五品弟子……於是空聲與響遍滿山房索披大衣云觀音來至驗知入決定聚面覩彌陀攝還神安坐身證　（大正四六・八一一b）

と云つてゐる。これら二通の文に據れば、灌頂や普明等が智顗の臨終の模樣を書類に書いて廣に奉呈したものと思はれる。また同書七十五の皇太子敬靈寵文にも、

智者早證正覺具如臨終證現已生安養頃來留瑞久現彌陀踵武觀音連衡大勢廻眸東視不捨娑婆（同八一三b）

といふ。こゝに不捨娑婆云々といふのは、死の直前、智顗が晉王に與へた遺書のなかに、命終之後、若有神力、誓當影護王之土境とあり、生前からの智顗と晉王との約束であつたから、晉王の言葉には充分根據がある。以上によつて智顗が終焉に際して、深く彌陀淨土を思慕し、觀音勢至の來迎を信じ、敬虔な法悅のなかに最後の息を引取られたこ

とは、動かす可からざる事實であつたと推定される。

㈢　寶塔の吹壞　智顗が終焉に際して深く彌陀淨土を思慕したといふことは、晩年智顗が完成した天台教學の精神から見れば、重大な思想的轉換を意味する。けだし天台教學の精神は、しば〳〵彼が强調した菩薩の四弘誓願に於て最も明瞭に示されてゐる。（干潟龍祥博士によれば、現存資料の中で、四弘誓願が説かれる最古の文獻は智顗の論著であるといふ。「本生經類の思想史的研究」一四二頁以下參照）すなはち迷へる衆生が如何に無邊であらうとも、これを濟度し、煩惱が如何に無數であらうとも、これを斷じ、法門が如何に無量なりとも、これを知り、佛道が如何に高遠であらうとも、これを成就しやうといふ誓願は、徹底的な理想主義の人間學を基盤とするものである。したがつて般舟三昧教學を完成したが、その般舟三昧たるや、稱名や觀像を助道として、實相理法を體證する理觀を正道とするものであつた。また四種淨土説を組織したが、安養淨土は最下位の淨土にすぎず、染淨土たる娑婆穢土と異るのは、たゞ四惡趣がないといふ點だけであつた。したがつて晩年の智顗が心血を注いだ天台教學に於ては、般舟三昧は同居淨土たる安養の往生のためではなくして、寂光土への往生を終局の目標としたものであつた。それは江南佛教學の明るい樂天的な理想主義的人間學の當然の歸結でもあつた。然るにもかゝわらず、終焉に際して智顗が熱烈なる彌陀淨土の信仰に生きたといふ急激な思想的轉換は如何なる理由に據るのであるか。

別傳には此の疑問に對する解答を暗示する興味深い記錄がある。

後時一夜皎月映狀獨坐説法連綿良久如人問難侍者智晞明旦啓曰未審昨夜見何因緣答曰吾初夢大風忽起吹壞寶塔次梵僧謂我云機緣如薪照用如火傍助如風三種備矣化道卽行華頂之夜許相影響機用將盡傍助亦息故相告耳又見南岳師共喜禪師令吾説法……説竟謂我云他方華整相望甚久緣必應往吾等相送吾拜稱諾此死相現也

別傳の此の記錄は、智顗が開皇十五年、天台山へ歸還して、開皇十七年秋、示寂するまでの二ケ年の間のことを記

載したものである。此の記錄によつて見るに、智顗の夢は三段の內容をもつ。第一段は寶塔が一陣の强風のために吹壞してしまつたこと、第二段は初めて智顗が天台山に入り、華頂峯で修行したとき、智顗に對して一實諦の法門を說法した梵僧が訣別のために現はれたこと、第三段は恩師慧思等が現はれて、他方世界へ誘つたので、それを承諾したことである。このなかで特に重要なのは第一段と第三段である。第三段の他方といふのは如何なる意味であらうか。この他方華整相望甚久の華整の二字について、志盤は國名であるが、所在は不明であると云ひ、（佛祖統紀卷六）曇照も唐高僧傳の智晞傳の記錄を證據にして、智顗の往生したのは兜率天であると云つてゐる。（智者大師別傳註卷下）しかし智顗の終焉のときの彌陀信仰から見て智顗がその直前に、安養以外の例へば華整國の往生を承諾する筈はないし、兜率天に華整の異名もないから、他方華整は他方、華整ヲと讀み、他方を安養と解釋すべきではないかと思ふ。（兜率天(tuṣita)には喜樂・喜足・智足・妙足等の譯名はあるが、華整といふ譯名はない）もし此の推定が正しいとすれば、智顗が夢見たものゝなかに、終焉のときの彼の淨土への思慕が如何なる理由によつたかを解く鍵がある。それは智顗が最初に夢見た寶塔の吹壞といふ光景でなければならない。智顗がまだ楊州に居たとき、晉王に天台山歸還の承認を乞ふ二度目の書簡には、

天台既是寄終之地所以恒思果遂每囑弟子恐命不待期一旦無常身充禽鳥焚燒餘骨送往天台願得次生還棲天台修業成辨乃可利人。

（國淸百錄第三・重述還天台書第五十三）

と云つてゐるから、天台山歸還の直前までは、死後再び娑婆に生れて、天台の山谷に棲んで、殘餘の修行を成就したいといふ希望を抱いてゐたと推定される。してみると、いよ〳〵寶塔の吹壞といふことが重大な重義をもつと云はねばならぬ。

しかし一體智顗が夢見た寶塔の吹壞は何を意味するのか。寶塔は法華經には因緣の深い言葉で、見寶塔品には多寶塔が大地から湧出する光景を劇的に說いてゐる。しかし智顗の寶塔といふのは何か深い意味を持つやうである。法華文句卷八下の見寶塔品の釋のなかで、寶塔をば法身の所依處とか、實相の境であると說明してゐる。智顗の法身は報應二身、したがつて生身を離れたものではなく、實は一切衆生自身を指すし、實相は諸法と必ず相卽すると考へてゐるから、寶塔の吹壞は法身や實相、すなはち智顗自身の正依二報が無常の風によつて吹壞されるといふ意味であらうか。智晞への述懷の終に、死の前兆であると云つてゐるから、この解釋も可能と考へる。然るに淨土門の一部では、古來次の如く解釋するものがある。すなはち智顗は臨終法華經から無量壽經の信仰に轉入したのであると。この見解からすれば、寶塔の吹壞は、智顗が、その學的生涯、心血を注いで組織した天台敎學の崩壞を示すもので、智顗が法華經の敎相と觀心の體系に對して、深刻な絕望を體驗し、遂に無量壽經の思想世界へ轉入したことを意味することになる。しかし敎觀雙美の天台敎學を完成し、强靭な思想と、四弘誓願に見られるやうな鐵の意志の人であり、震丹の小釋迦と呼ばれたほどの偉大な學匠に、果してかゝることが有り得るであらうか。若し然らずとすれば、寶塔の吹壞は一體何を意味するのであらうか。

㈢ 六恨　晚年の智顗に見られる急激な思想轉換を解明する有力な鍵は、別傳が記錄する寶塔の吹壞を夢見たといふ述懷であるが、これについては上述の二樣の解釋が可能であり、後者の場合とすれば、餘りにも悲劇的であり重大であるので、輕率な論斷を控へることにして、しばらく關係文獻を調査する必要がある。そこで先づ注意されるのは、智顗が死の直前、晉王廣のために門人に口授した遺書である。そこで智顗は全生涯を回顧して、六恨なるものを擧げ、慚愧自責の心情を表明してゐる。まづ第一恨について次の如く云ふ。

貧道初遇勝緣發心之始上期無生法忍下求六根清淨三業殷勤一生望獲不謂宿罪殃深致諸留難內無實德外召虛譽學徒强集檀越自來既不能絶域遠避而復依違順彼自招惱亂道退行虧應得不得憂悔何補上負三寶下愧本心此一恨也

（大正四六・八〇九c）

第二恨は、智顗が第一回の金陵講説期に於て、門人の指導に失敗したこと、第三恨は、南岳へ出發する前、楊州で學徒四十人、僧三百餘と共に行道をしたとき、一人として禪慧を眞劍に求める求道者が出でなかつたのは、自身の指導が無效であつたゝめであること、第四恨は南岳や荊州へ行つたとき、湘潭方面で結緣衆は多かつたが、學業を委ぬべき者が無かつたのは、やはり自分の不德のためであること、第五恨は、故鄉荊州では一千餘僧が集まり、禪を學ばんとする者が三百人もあつたが、官憲の壓迫のために、行道を思ふまゝに進めることができなかつたこと、第六恨は既に重病に罹り再起不能のため、法緣が盡きたことなどを列擧してゐる。これら六恨は智顗の自行と化他の二面の絶望を示すものである。けだし第一恨は智顗の自行の絶望、第二恨以下の五恨は化他の絶望と見ることができるからである。菩薩の自覺に於ては自行と化他とは共に重要であらうが、死を目前した智顗にとつて、最も耐へ得られぬのは第一恨の自行への絶望であらう。然るに第一恨を訴へる遺書の言葉によれば智顗の出家以來の學問的理想は、上は無生法忍、下は六根清淨位を獲るといふことであつた。無生法忍位は經論によつて所説を異にするが、智顗の場合は、初發心住の位で獲られ、六根清淨位は十信位のことであつた。その何れも得られないといふのが、智顗の晩年の苦悶の中心であつた。だから別傳や續高僧傳でも、智顗が死の直前、

吾不領衆必淨六根爲他損已只是五品位耳

と告白したといふ。これは摩訶止觀序、及び既引の國清百錄所收の王答遺旨文、王遣使入天台建功德願文、及び第九

十三・天台國清寺智者禪師碑文等にも記錄してゐるから、智顗の關係者には周知の事實であつたと推定される。五品弟子位は天台圓敎の行位、すなはち五品弟子位・十信位・十住位・十行位・十廻向位・十地位・等覺位・妙覺位の段階の初階であつて、智顗が法華經法師功德品や普賢觀經に據つて新に制定したものである。十信位が內凡であるに對して、五品位は外凡であつて、而も弟子位である。もつとも普賢觀經に據つて、五品弟子位を十信位の前五位と同一位とする場合もあるが、どちらにしても最低の凡夫位である。そこで智顗の遺弟たる門人灌頂が摩訶止觀序で、智顗の五品弟子位といふのは隨喜品・讀誦品・說法品・兼行六度品・正行六度品の第五正行六度品のことであると辯明したり、法華玄義の位妙段の論述で、五品弟子位を權威付けやうとして修飾を加へた形跡があるのは、面授の遺弟の心情として止むを得ないとしても、死を目前にした智顗の悲痛にして嚴肅なる告白の意義を歪曲するものではなからうか。

(四) 生身得忍と一生妙覺　智顗の初期の思想を支配するものは明るい樂天的な理想主義の精神であつた。例へば不定止觀を說く六妙法門には、次第證・互發證・旋轉證・圓頓證といふ四種の證悟が得られるとしてゐるが、次第證の場合さえ、十信位には當然入るべきであるとし、互發證や旋轉證の場合は數息觀の修行中に菩薩位に入り、圓頓證の場合は、現生に於て正覺を成ずるといふ。

即於此身必定當得六根淸淨開佛知見普現色身成等正覺　（大正四六・五五四b）

すでに宿業や機類の相異等にも充分注意してゐたから、初期の思想と雖も、決して單純ではないが、無生法忍か六根淸淨位を獲んとする自信には、何等動搖や不安の影も無かつた。

中間期に屬する小止觀や覺意三昧の思想も同樣である。いづれも十信や十住の證相を詳述してゐるから、生身得忍

を目標とする禪法を説いたものと見ることができる。覺意三昧では、十信を外凡、十住を内凡としてゐる。これ瓔珞經の説に從つたもので、當時未だ五品弟子位は設定されてゐない。したがつて未だ行位に對する定見が確立してゐなかつたとも見られる。

然るに後期に入つて、五時八教の教判が確立するや、智顗の行位説は頗る複雜且つ大規模のものとなつた。從來の如く瓔珞經や華嚴經の行位を漫然と利用することは許されず、各種經論の行位を天台教判の立場で統合しなければならなかつた。その成果が法華玄義の位妙段の論述である。すなはち法華經藥草喩品の三草二木の説に據て、下は人天から上は藏通別圓諸教の説く行位を、小草・中草・大草・小樹・大樹・最實位の六階に分類し、天台圓教の弟子五品位・十信位・十住位・十行位・十廻向位・十地位・等覺位・妙覺位を最實位とした。いよ〳〵天台の行位は高遠となるばかりである。

けれども表面一生妙覺と生身得忍の信念に動搖は無く、摩訶止觀の二十五方便十乘觀法も入住を目標として説かれておる。そして卷第六下には、

始自初品終至初住、一生可修、一生可證。（大正四六・八三a）

と云ひ、また

圓教初知中道亦前破兩惑奢促有異何以故別除兩惑歴三十心動經劫數然後始破無明圓教不爾祇於是身卽破兩惑卽入中道一生可辨（同上八〇c）

といふ。前文は生身得忍、後文は一生妙覺を示すものである。これは圓頓止觀についてであるが、漸次止觀も不定止觀も、初から圓教の理法を基礎とするものであるから、少くとも一生のうちに目的を達するのが趣意である。輔行卷

一の二に、湛然がこの點について、

此三種止觀對根不同事雖差殊同緣頓理離圓教外無別根性當知此三並依圓理分此三行名三根性是故漸次不同於別或一日一月一生修之可獲

（大正四六・一五〇b）

といふのも無理からぬことであらう。

然るに此は智顗が晩年完成した教學體系の表面に關する限りのことであつて、孜細に檢討すれば、初期や中間期と異つた態度が多少見られる。制限紙數をすでに超過してゐるので、詳細に述べることはできぬので、要點を簡單に列擧しやう。第一は初期に講說した次第禪門では、すべて現世に於て果報が得らるべきものとしてゐるのに、摩訶止觀では習果は現世で得るも、果報は來世でなければならぬとし、一般に華報と果報を區別し、華報は得忍の菩薩が現世で得るもの、果報は來世に於て得べきものといふ。そしてその華報については內容を說明してゐない。（摩訶止觀・第二下參照）第二に摩訶止觀その他の論著に說かれてゐる十乘觀法の第八の觀法は知次位である。これは增上・卑下の二慢を排除すべき觀法であり、特に增上慢を防ぐのを目的とする。これ智顗が晩年嚴肅な自覺の生活に徹底した證據であつて、初期や中間期には餘り見られぬ傾向である。第三に智顗が一往、十乘觀法を制定したものゝ、その實踐について必しも樂觀してゐなかつたといふ事實である。すなはち摩訶止觀卷七下の觀陰入境の最後に無法愛を說き、今人行道萬不至此と歎いてゐるのが、その一例である。かくの如く晩年智顗の思想に暗い一抹の憂愁の影が漂ふに至つたのは、一面地論宗の十地の研究や、時に攝論宗の歷劫修行の思想の影響に因るところも多かつたのであらうが、それよりも智顗自身の主體的な自己批判から起因したものであらう。

かくて摩訶止觀講說の翌年長江を下つて楊州に入つた頃の智顗は、もはや一生得忍の希望も、六根淸淨位も實現で

きぬものと諦めたらしく、晉王廣が維摩經玄疏の製作を要請したとき、一應これを辭退する文に、この心情を吐露したし、（國清百錄第二・讓請義書第四十九參照）既引の重述還天台書では、自身の修行を次生で成辨したいと告白しなければならない心境に達したのである。

智顗が寶塔の吹壞を夢見たのは、かうした悲痛な憔燥と絶望の心情に於てであつた。然らば寶塔の吹壞は何を意味するのであるか。これは依然として解決できぬ謎である。五品弟子位を自覺した智顗が彌陀淨土を思慕するといふことは、天台教學から云つて、當然であり、合理的であると云へる。けだし智顗の淨土教學にしたがへば、圓教の十信位と五品弟子位は同居淨土にしか往生できないからである。然らば終焉に際して、かゝる教學上の必然性に導かれて安養を思慕したのであらうか。おもふに晩年の深刻な智顗の自覺は遙に深い精神の最高活動を暗示してゐる如くである。かゝる觀點からすれば、到底安易な精神轉換として理解すべきではないであらう。湛然のやうに、智顗が生前は兜率往生を願ひ、臨終は觀音勢至の來迎を信じたとし、いづれも智顗自身の要求によるものではなく、たゞ門人化導のために、身を以て示したにすぎぬといふ見解には賛成できない。（輔行、一ノ一參照）

㈤　主體的自覺　北地佛教學を代表した淨影慧遠と江南佛教學の代表者たる智顗とは教學上、種々の點で對抗の關係にあつた。慧遠は彌勒信仰者であつた法上の門人であつたので、唐高僧傳卷十一の靈幹傳には、彼が兜率往生を願つたと記錄してゐる。彼の說いた三種淨土說では兜率天は最下位の相淨土の中の求有善根所得の淨土であるにすぎない。智顗もまた最下位の同居淨土の往生を願つたから、表面相似ており、必しも最高の淨土を求めぬのが、學界の風潮であつたとも見える。しかし兩師の間には大きな懸隔がある。慧遠も大ひに禪を讃美し、平生數息觀を修したと傳へられるが、結局は義學の人であつた。だから戒律を嚴肅に修行することは無かつたらしく、唐高僧傳卷九の靈裕傳

には、同じく地論系の學匠たる靈裕からこの點を面罵されたと記錄してゐる。摩訶止觀卷七下に

昔鄴洛禪師名播河海往則四方雲仰去則千百成群隱隱轟轟亦有何利益　（大正四六・九九b）

といふのは、先づ慧遠を指すものと推定される。けだし慧遠は開皇七年、勅によりて六大德の一人に選ばれてより、常隨の學士二百餘人もあつたといふ。恐らく慧遠が三種淨土のなかの最低の淨土へ往生せんと願つたのは、智顗の如き、深刻な自己批判からではなくして、彌勒信仰者であつた師法上や、攝論宗の思想影響に依るものであらう。

然るに智顗が安養を思慕したのは、嚴正な自己批判と眞險な求道の結果であつた。道綽の當時でさえ、西方信仰を小乘思想として輕蔑するものが多かつた。（安樂集・大正四七・九b）いわんや智顗の當時は、尙更淨土門の確立ができてゐなかつた時代である。しかも尙ほ智顗が敢えて彌陀淨土の信仰に入るためには、智顗自身の精神全體を壓倒する一つの必然性に導かれることが必要であつたにちがひない。この必然性は、智顗の生涯に亙る嚴肅なる三學修行の結果、決定的なものとして自覺されるに至つた。大蘇開悟や華頂修行、及び天台山に於ける十年間の晝講夜禪の生活を考へるとき、智顗が慧遠の如き義學の人で無かつたことは明瞭である。

もと〳〵慧遠の方が智顗よりも敬虔な淨土教的信仰に轉入すべき條件に惠まれてゐた筈である。けだし北地佛教は元來、義學よりも修道實踐を重視する傳統をもち、慧遠の屬する地論宗や攝論宗の唯識佛教は、十地の階位や修行の期間、根性の相異等、江南の佛教とは異る獨特の人間學に關する專門課題をもつてゐた筈である。これに反して智顗の屬する江南の佛教學は、もと〳〵修道よりも義學を重んじ、南北朝期を通じて、三論・成實論・涅槃經等の研究が盛に行はれ、時には神滅不滅や頓悟漸悟及び佛性の論議などが行はれ、人間探究の道が開かれるべき機會があつたが多く觀念的議論に墮してしまつた。然るに智顗は修道を輕んじ義學のみを重んじた江南佛教學の圈內に在りながら

も、彼獨自の深刻なる主體的自覺に導かれて、彌陀淨土の信仰に到達したのである。こゝにも慧遠との奇しき對蹠的關係を見出すことができるであらう。しかし晉王への遺書や臨末の告白に於て、若し門人の宰領さえしなければ、六根清淨の十信位に到達できるのに、門人の指導に煩はされて五品弟子位に停ることを嘆いてゐるのは、主體的自覺としては不徹底の感がある。摩訶止觀卷七下には、武津（慧思）もまた一生のうちに銅輪位（十住位）に入らんと努力したが、門人の宰領に妨げられて、遂に果さなかつたと嘆いたといふ。唐高僧傳の慧思傳によれば、智顗が且つて大蘇山時代、慧思の行位を十地位なりやと質ねたところ、十信鐵輪位のみと答へたといふ。して見ると、慧思と云ひ、智顗と云ひ、何れも入住の目的を果し得ない理由の一半を、門人の宰領に歸し、修行のための理想的な條件を具備すれば、依然として生身得忍が可能であることを信じたことが知られる。しかし此は理想主義を基盤とするいはゆる聖道門教學の當然の歸結である。若しこの理想主義の限界を一歩突破すれば、やがて此土の禪定に退轉を免ぬがれぬといふ深刻な反省のもとに、一般に教學の價値を時や機の面から判定すべきであるといふ導綽の立場に轉入することになるであらう。したがつて智顗の晩年の苦悶は、理想主義の限界内に於てゞはあつたが、理想主義の基盤そのものについて、深刻な問題を提出したものと見るべきであらう。いづれにもせよ、理想主義の精神を基盤として天台教學を組織した智顗が、明るい樂天的な人間學を傳統とする江南佛教學界にあつて、專ら禪觀の實踐修道に努めた結果、かうした深刻な苦悶に逢着し、彌陀淨土の信仰に生きるまでの過程を考察するとき、いよ〳〵智顗の嚴肅なる主體的實存的求道精神に深い敬意と感激を覺えるものである。