

天台初期の禪法

安藤 俊雄

一

天台智顗が摩訶止觀に於て、圓頓止觀の體系を完成するまでには、長い思想上の準備過程が必要であつた。現今我々は天台の止觀法門と云へば、とかく晩年の講説たるこの摩訶止觀のみを重視して、それ以前の成立過程、とくに智顗の初期の禪學研究を輕視するきらひがある。

これは摩訶止觀が智顗の數多の論著のなかで最も圓熟した學説を説いており、そこに法華圓教の觀心門たる圓頓止觀が體系付けられてゐるのみならず、一念三千の如き他の講説には見られぬ深淵な教相法門も説かれてゐるので、天台教學を學ぶものがみな摩訶止觀の雄大な結構に壓倒を感じざるを得ないためである。かくの如く智顗の初期の禪學を輕視する傾向は湛然以來のことで、それは初期には晩年の圓熟した思想が未だ形成されてゐないと

いふ理由に據るのである。しかし一面から考えると摩訶止觀の雄大なる思想體系と雖も、決して一時に成立したものではなく、それまでに幾多の發展や變遷があつたし、また初期以來維持されてゐる中心法門もあり、それを基礎として思想の蓄積や發展の跡が見られるのであるから、天台止觀の研究のためには是非とも初期の禪學をまず検討しておく必要がある。

智顗が大蘇山を去つて金陵に入り、瓦官寺に住して講説に従事した時期は、智顗としては教相門よりも觀心門の組織に主力を注いだ時代であつた。智度論や法華經の講説も行つてはゐるが、この時期の智顗の研究や講説の中心は禪學に置かれてゐたものと想像される。このことは智顗に對する金陵學界の評價によつて明白に推定される。すなはち隋天台智者大師別傳によれば、金陵に入京した智顗が最初名聲をあげた端緒となつたものは、精進

寡欲の禪匠として當時朝野に名高かつた法濟との對話で

あつたといふが、彼に對する智顗の解答などは禪學に對する深い知識と自信なくしては到底できることではなかつた。^①この對話によつて法濟が驚嘆したのは智顗のすばらしい禪學に對してである。また梁陳二代の名徳たる大忍法師も智顗の講説を聞いて「文疏の出だすところに非ず」と讃えたし、詮公四友の一たる長干寺智辯や天宮僧見も講を捨てて智顗に就て禪を習はんと欲したし、また成實學者として獨歩を誇つた慧榮も「禪に非ずば智ならずとは今の法座か」と嘆じ、建初寺寶瓊も智顗の禪學に敬服して邂逅の遲きを怨んだと傳えられる。かくの如く初期講説時代に於ける智顗の名聲は、主として彼の禪學を中心とするものであつた。然らば智顗が何故かくも禪學に於て學界の賞讃を得たかといふに、それは當時すでに彼が三種止觀といふ新しく且つ雄大な構想を抱いており、この構想によつて漸次止觀と不定止觀の體系を完成し、しかも圓頓止觀の原型とも名づくべきものをささ講説したからである。したがつて天台止觀體系の成立史に於て、智顗の初期の思想は晩年と同様に重要である。これを立證するために、一般に智顗の初期の禪定修行と禪定法門の體系を明にしやうとするのが本論の課題であ

る。

二

ここに初期といふのは、主として三十歳から三十八歳、すなはち大蘇山から金陵に入つて天台山へ登るまでの期間を指すのであるが、嚴密には第一少年期と大賢山時代を含む前期修學時代、第二大蘇山で慧思の指導を受けた後期修學時代、第三金陵講説時代の三期に分けなければならぬ。そしてこれら三期のうち、第一の前期修學時代は大體に於て戒學を中心とし、第二の後期修學時代は定學中心であつたと云へる。まづ前期修學時代について述べるに、別傳によれば、智顗は十八歳にして湘州果願寺法緒の門に入つて出家し、律儀を修め、後に慧曠律師に就て方等を學んだといふ。方等を學んだといふのであるから、當時早くも慧學に従事したのであるが、唐高僧傳一〇によれば、慧曠は律行嚴精の人であつたといふから、統紀の如く「律を學し、兼ねて方等に通ず」と解すべきであらう。してみるとこの前期修學時代は戒學中心であつたことになるが、この戒學が後の次第禪門や摩訶止觀で持戒清淨を前方便の重要な一課として設定する素地となつたのである。

しかもこの時期に定學も皆無ではなかつた。すなはち別傳は智顗が七歳の頃から法華經普門品を誦したことや、大賢山で方等懺法を修したと記録してゐる。すなはち至年七歳喜往伽藍諸僧口授普門品初啓一編即得而父母遏絶不聽數往每存理所誦而惆悵未聞といふ。別段智顗が普門品によつて如何なる影響を受けたかを明示してはゐないが、恐らく觀世音菩薩の普門示現への信仰がこのときから芽生えたものと思はれる。ことに十七歳の時、元帝が敗北して梁朝が崩壊し、智顗の故郷を舞臺として行はれた戰亂の慘劇、それに基く眷屬の流離永別を體驗したのであるから、多感なる青年智顗の魂は慈悲深い觀世音菩薩に對する純眞な信仰を多難な人生行路の唯一の支柱としたに違ひない。後年智顗が陳文帝の太子永陽王の重病を救ふために觀音懺法を修行したり、臨終にあつて特に觀音の來迎を期待したことは別傳の記録するところである。また國清百錄に觀音懺法があるし、法華玄義の十妙の中に特に感應妙や神通妙を設けて觀音の慈悲を論讀し、ほかに觀音玄義・觀音經疏・請觀音經疏等を出して、觀音信仰に對する關心は尋常ではなかつた。だから慧思に就學するまでに、智顗は恐らく觀音信仰をもつてゐたであらうし、或ひは、請觀音經の教説に基づいて

觀音懺法をも修行したこともあつたのではなからうか。かかる觀音信仰や觀音懺法は慧思に於てはあまり重視されなかつたものらしく、その源を求めるとき、どうしても智顗の少年時代にまで遡らねばならない。觀世音菩薩の名號を一心に稱念するといふ行法は、正法華經が傳譯された西晋の昔から江の南北で、一般に盛大に行はれ、妙法蓮華經の傳譯以後も僧俗の間で盛んに行はれた。したがつて觀音懺法を詳しく説いてゐる請觀音經が傳譯されて以來、觀音懺法も相當行はれるやうになつたのではないか。智顗が後年制定した觀音懺法も、大蘇山入山以前、あるひは實際に修行してゐたかも知れない。もし我々の推定に誤がないとすれば、後年の四種三昧の一たる非行非坐三昧の約經觀はこの前期修學時代からの觀音信仰に淵源したと云はねばならない。

智顗が前期修學時代に方等懺法を修行したことは別傳の明記するところである。すなはち彼は慧曠に就て修學して後、さらに衡州南境の大賢山に入つて法華三部經を誦し、次で方等懺法を修し勝相を見ることができたといふ。方等懺法とは北涼法衆譯たる大方等陀羅尼經の教説に據るもので、十二夢王を請じて摩訶袒持陀羅尼を念じ、觀世音菩薩の現前を夢見て、一切の苦厄を免がれ、

安樂國に生ぜしめる方法である。大方等陀羅尼經は觀音の授記成佛や懺法修行の滿願の日に十方諸佛を現見できるとも説いてゐるので、法華經と相通する點があり、これが智顗をして本經に關心を向けしめた動機となつたのか、それとも先の觀世音菩薩への信仰に依るものかは確知できないが、本經が前期修學時代の智顗に相當重大な影響を與えたことは確實である。當時方等懺の修行も各地で行はれた形跡があり、續高僧傳は慧命や慧思も方等懺を修行したと記録してゐる。そして國清百錄第一の訓知事人の項の僧照禪師の記事に見られるやうに、方等懺の目的は上述の方等陀羅尼經の教説に基くものではあるが、先ず修行者の過去の善惡の業相を檢知し、惡業相の發起するときはこれを懺悔對治し、善根相の發起するときはこれを助長して、禪定修行を促進せしめるところにあるとされた。智顗もまたかかる點に本經の特色を認めたのであつて、大賢山で彼が見た勝相に關する別傳の記録や、次第禪門の前方便のうちの内方便の中心たる驗善惡根性とか安心法といふ行法はこれに基いてゐる。

もつとも方等懺法は當時相當發達しており、必しも方等陀羅尼經のみでなく、大小乘各種の經典の教説をも綜合してゐたらし、智顗も次第禪門卷二では、大乘方等

陀羅尼行法とか、諸大乘方等修多羅などと呼んで、別段大方等陀羅尼經とのみ限定してはゐない。しかし本經が智顗及び當時の方等懺法の根本所依であつたことは、これが方等懺法と呼ばれ、これを修行する方等師と呼ばれる一群の習禪者があつたことによつても明瞭である。ことに智顗が後に師事した慧思は方等懺法についても當時深い見識をもち、この方面でも相當進歩的な存在であつた。④そして門人達にも方等懺法の修行を勧めてゐたから、後年智顗が方等懺法を組織するに當つて、慧思からも多大の影響を受けたであらうことは明である。けれども慧思に修學する以前から智顗が方等懺法を修めてゐたといふ事實をも無視してはならぬ。

三

既述の如く戒學を中心としただけに、前期修學時代の定學は比較的内容に乏しいが、後期修學時代に入つて慧思の指導を受けるや、俄然豊富且つ多彩な内容を充實するに至つた。⑤ただし慧思こそは全生涯を通じて禪定修行の重要性を力説し、自ら嚴重に習禪に努めたばかりでなく、門人の指導に當つても頗る徹底的であつたからである。

慧思は文師用心一依釋論と云はるる慧文に師事したので、禪定修行の規範を主として智度論に求めた。大品般若經及びその釋論たる智度論の般若波羅密を六度萬行の根本とする主知主義から、禪波羅密を重視する主禪主義への一大轉換を行つたのが慧思である。隨自意三昧の初頭に、初發心菩薩の修むべき禪定として、念佛三昧・般舟三昧・法華三昧・隨自意三昧を擧げてゐる。然るに續高僧傳卷一七の慧思傳には、彼がほかに常坐三昧や方等懺法をも提唱してゐたと記録し、それは摩訶止觀卷八の業相境の論述によつても立證される。諸法無諍三昧法門には、外に大品般若經の百八三昧等を擧げてゐるが、經典にはこれら多數の三昧の一一の行法を説明してゐるわけではないから、慧思は大品般若經や智度論に據つてただ名稱を擧げたまでで、實際彼が自ら修行したり、弟子に勧めたのは念佛三昧・般舟三昧・法華三昧・隨自意三昧・方等三昧等であつたと推定される。

主禪主義者たる慧思に師事した智顗が、これら諸種の三昧を相傳されたであらうことは云ふまでもない。だから次第禪門では菩薩禪とか、出世間上上禪、或は非世間非出世間禪、非有漏非漏禪、非事非理禪などの名のもとに、法華三昧・念佛三昧・般舟三昧・覺意三昧・百八三

昧・九種大禪・一行三昧を最高の禪定として擧げてゐる。しかし上述の如く前期修學時代からの方等三昧と、これは推定の範圍に留まるものであるが、觀音懺法を中心とする非行非坐三昧も無視することはできない。

いま次第禪門を考察するに、覺意三昧と隨自意三昧、一行三昧と常坐三昧は同義異語であるから、菩薩持地經の九種大禪を新しく設定したほかは、殆んどみな慧思の學說を踏襲してゐるわけである。般舟三昧と念佛三昧とを別立するのは智度論以來のことであるが、後年智顗は念佛三昧を般舟三昧か、一行三昧の中に入れることになる。これによつて智顗の後期修學時代に於て後の所謂四種三昧の實質が成立してゐることが明である。慧思は南岳で示寂に望んで門人を道場に集め、若し身命を惜しまず法華・般舟・念佛・方等等の諸三昧を苦行するもの十人あらば留世してもよいと告げたが、苦行の困難をおそれ一人として申出るものがなかつたといふ。かくの如き苛烈な禪定修行の指導は大蘇山に於ても同様であつたであらう。唐高僧傳によれば、智顗が慧思に代つて金字般若を講じた時、此吾之義兒恨其定力少耳といふ峻烈な批判を加えたといふ。これによつて我々は當時の智顗の習禪生活の苦惱がいかにかりであつたかを想像すること

ができる。

慧思は智顗に對して上述の如き諸種の三昧を傳授したばかりでなく、これら諸種の三昧に共通するところの禪法を教えた。上述の諸種の三昧の事相の行法は諸經論の説くところであつて、その一部は古くから各地に行はれており、別段慧思の指導が不可缺であつたわけではない。それよりもこれら各種の三昧の共通目標としての理觀の行法を教えたところに慧思の功績がある。例へば慧思は法華三昧の提唱に力を注いだ。しかし彼のいわゆる法華三昧の有相行たるや、法華經の普賢品及び普賢觀經が既に詳細に行軌を定めており、而も古くから江の南北で實際に行はれてゐたものであるにすぎない。この有相行の上に無相行を法華三昧の高次の行として制定し、それを法華經安樂行品によつて體系付け、特に無相行の中心を禪定の中に見出さうとした。しかも彼は別に諸法無諍三昧法門に於て四念處觀法を説き、これを以て各種の三昧の共通禪法たらしめやうとした。かくの如く有相行よりも無相行を重視する思想は當然智顗にも影響を及したのであつて、摩訶止觀の十乘觀法などは、こうした慧思の精神を繼承したものである。

以上前期及び後期の修學時代に於ける智顗の定學修行

の概要を述べたのであるが、金陵講說時代に入つてからの智顗の修行の内容は大體後期修學時代に一致するものと考えられる。菩薩持地經の九種大禪には相當深い關心を寄せたらしいが、果して實際にこれを修行したか否かは明でない。當時この九種大禪が學界で重視されてゐたことが大乘義章などによつて知られる。かかる學界の一般的傾向に従つて百八三昧と同じく一往菩薩の修むべき禪定として、その名をあげたにすぎず、實際に修業したのは前期修學時代からの觀音稱名や方等三昧、及び後期修學時代の般若・念佛・法華・一行・覺意等の諸三昧が中心であつたと想像される。かくの如く後年の四種三昧なるものが、實は智顗の初期に於てすでに實際修行せるものであつたといふ事實が明となつた。むしろかく云つても、後年の四種三昧説がそのまま初期に於て完成されてゐたと云ふのではない。智顗が後年自ら云ふ如く、四種三昧と云つても、藏・通・別・圓の四教によつて夫々修行の内容が異なるのである。したがつて未だ教判その他の圓熟した思想の見られぬ初期に於ては、四種三昧の原型が漸く成立したにすぎない。しかし、それにしても天台の四種三昧なるものが、本來智顗が初期に於て自ら實修したものであつたことを知ることは、天台止觀の成立

過程を知る上に重要な意味をもつものであらう。

四

智顗は初期に於て四種三昧をすでに修行したばかりでなく、漸次止觀・不定止觀及び圓頓止觀の三種止觀の構想を形成し、漸次止觀と不定止觀を次第禪門及び六妙法門に於て體系付け、更に圓頓止觀の原型ともいふべきものをも一部分説いた。摩訶止觀序分の灌頂の言に従えば、三種止觀すべて南岳からの相傳であるといふが、現存の論著に關する限り慧思が不定止觀を説いた積極的な證據を見出すことができない。しかし漸次止觀や圓頓止觀の構想が慧思以來のものであることは確實であつて、天台止觀成立の歴史に於て慧思の存在が如何に重要な意義をもつてゐるかを痛感せしめられる。そして既述の如く慧思は法華經觀ばかりでなく、止觀法門の組織に當つても、主として智度論に據るところが多かつたので、天台止觀體系の淵源は大品般若經にある。この大品般若經や智度論の禪門思想を智顗に授けたところに慧思の存在意義があるのである。

まづ漸次止觀について見るに、これは次第禪門の辨禪波羅密詮次章に指摘してゐる如く、その構想を大品般若

經第七五の三次品（次第行品）の次第行の教説から採用してゐる。三次品ではただ新學菩薩が次第行・次第學・次第道を修むべきであると説き、主として六波羅蜜を中心としてその概要を説いてゐるにすぎず、禪波羅蜜の修行についても、四禪・四無量心・四無色定等を擧げてゐるにすぎないが、他の諸品では四禪・四無量心・四無色定・八背捨・八勝處・九次第定・十一切處・九想・八念・十想・百八三昧等の名を頻繁に出してゐるから、これらを一定の順序に従つて修行すべしとするのが經意であらう。したがつて智度論はこれを繼承し、鈍より細へ、易より難へ漸次に修行するのが次第行の目的であると規定し、上述の諸禪定に詳細な説明を加えた。^⑩般若三昧や念佛三昧を百八三昧のはかに至上の禪定として掲げてゐるほかは、大品般若經の教説と大同小異である。

慧思が漸次止觀を體系付けたことは彼が次第禪要一卷を説いたといふ大唐内典錄や續高僧傳の記録を否定しない限り確實である。これは殘念ながら現存しないので内容を知ることができないが、法華經安樂行義に、二乘及び鈍根菩薩の修行が次第行であるに對して、利根菩薩の修行たる法華三昧を不次第行と呼んでゐることによつて^⑪も、次第禪要が大品般若經や智度論の教説に據つてゐる

ことは明である。そして上述の如く慧思が法華三昧や方等三昧を自行化他した人であること、及び諸法無諍三昧法門に出てゐる禪定の排列を考慮して、法華三昧と方等三昧を百八三昧と同格のものとして位置付けたほかは、智度論の説を襲用したものと推定し得る。

さて智顗は慧思相傳の次第行の構想に基いて、次第禪門の中に漸次止觀の體系を完成した。現存の十卷本の次第禪門は莊嚴寺法愼が筆録したものであつて、古來の法愼筆録の原本が三十卷本であるといふのは事實ではないといふ説があるが、それでも慧思の次第禪要一卷とは比較にならない龍大なものである。第一修禪波羅密大意・第二釋禪波羅密名・第三明禪波羅密門・第四辨禪波羅密詮次・第五簡禪波羅密法心・第六分別禪波羅密前方便・第七釋禪波羅密修證・第八顯示禪波羅密果報・第九從禪波羅密起教・第十結會禪波羅密歸趣の十六章に分たれ、第七章の終りのところから後は不説であるが、その論旨の雄大且つ明快なること晩年の摩訶止觀と同等、或はそれ以上と云ひたいほどである。

いま次第禪門について詳しく論述することはできないが、まづ禪門の配列の仕方を見ると、方便・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・超越三昧の順であり、この後に百八三昧・九種大禪・法華三昧・般舟三昧・覺意三昧・一行三昧等を至上の禪定として位置付けやうとしてゐる。まづ第一に注意すべきは方便門の内容についてである。すでに智度論に具五緣・呵五欲・棄五蓋・行五法等の方便行が説かれておる^⑩。慧思は諸法無諍三昧法門上卷で、行五法の欲・念・進・慧・一心のみを五方便と稱してゐるが智度論に據つたことは明である。然るに次第禪門は前方便を外方便と内方便に分け、外方便として智度論所説の具五緣・呵五欲・棄五蓋・行五法の四種のほかに新しく調五事の一種を加えた。この二十五方便はそのまま摩訶止觀に於ても繼承されるのである。禪門章などは調五事が經意に依るものであると云つてゐるが、成實論などの説に負ふところが多いと推定される。しかも次第禪門は新に内方便を設けた。内容は止門・驗善惡根性・安心法・治病患・覺魔事の五段階に區分されてゐる。これは次第禪門獨特のもので、中間期に入れば大部分は止觀の正修を論じた後に説かれるものとなり、従つて前方便の性格を失ひ、後期には摩訶止觀のやうに巧安止觀・業相境・病患境・魔事境として十境十乘の中に排列されることとなる。

第二に注意すべきは正規の禪法として智顗が新に六妙門・通明觀及び九種大禪を加えた點である。六妙門の設定は、第一にこれが釋尊成道の際の禪法であつたといふ瑞應本起經の説に據つたのと、第二に定性が少くして慧性の多い行人に適當してゐるといふ理由による。通明觀は大集經や華嚴經に基いて、當時北地の諸禪師が頻りに修行してゐたのを採つたのであるし、九種大禪は持地經の説くところで、菩薩不共の禪として恰好なものとして採用したのである。

以上はただ次第禪門の形式的方面を述べたにすぎないが、これによつても如何に智顗が漸次止觀の體系付けに苦心したか、また大小各種のあらゆる禪定を綜合して禪門の集大成に如何に腐心したかを知ることができる。しかも大品般若經以來、諸種の禪定をただ排列したにすぎないが、次第禪門はこれを有漏無漏・世間出世間・事理等の諸種の觀點から區分し、諸禪の主要性格を把え、大小各種の多數な經論に基いて、諸禪の本質を究明詳説し、各種禪法の存在意義を明瞭ならしめたのである。

これによつて特に小乗系の禪法が大乗系の禪法と有機的に統合され、淺深鉅細の關係が明瞭に示されることになつた。かくの如き次第行の體系的組織はまことに空前

のことであつて、法濟をはじめ金陵の學匠達が智顗の講説に驚嘆したのも故なしとしない。各種の禪法、特に小乗系禪法に對する詳細な知識は大蘇山修學時代の一大收穫であつた。これはもともと慧思自身が小乗教學に相當深い知識をもち、その指導に負ふところが多かつたことにもよるが、別に智顗自身が新しく大小各種の經論を研究した成果でもあつた。それは次第禪門に見られる豊富な引用と廣汎な資料を一瞥すれば容易に理解し得る。

五

次に不定止觀も初期に於て體系付けられた。三種止觀が南岳の相傳であると摩訶止觀の序分に云つてゐるが、南岳慧思が不定止觀を説いたといふ積極的な證據を見出すことは困難である。しかし假りにそれが事實であるとしても、不定止觀を體系付けたのは智顗であつて、南岳に於ては未だ構想の範圍に留つてゐたと推定される。智顗に於ては不定止觀の構想が既に次第禪門に於ても見出される。すなはち辨禪波羅蜜詮次章に、禪法を一般に次第・非次第・次第非次第・非次第次第の四種に分類してゐるが、次第非次第と非次第次第の二種が正しく不定止觀に相當するものであらう。いづれも大品般若經卷二一

三慧品に據るもので、次第非次第の禪法は次第行を修めつつ一舉に不次第の果を得る場合であり、非次第次第の禪法はその反對の場合であつて、ともに所修の禪法と所發の禪定とが相應しない不定の場合を指すのである。

不定止觀を専門的に説いたものが六妙法門である。本書は天台大師於都下瓦官寺略出此法門とあり、摩訶止觀の序分によれば、尙書毛喜が瓦官寺の講説を參聽した際、智顗に禪要を乞ふたので、求めに應じて四十二字法門と六妙法門とを授けたのであるといふ。國清百錄に毛喜が智顗へ送つた書簡が數通收録されており、その第一書には四十二字法門に言及してゐるが、六妙法門の名は出てゐない。けれども摩訶止觀の序分に從つて、六妙法門が智顗の金陵講説の期間に説かれたものであると考えてよいと思ふ。さて六妙法門によれば、六妙門、すなはち數・隨・止・觀・還・淨の六種の何れか一を修することによつて、他の五種門の禪定をも同時に發起する場合があり、これを互發と名づけ、更に六妙門の何れか一を修することによつて、五門のみならず一切の諸行の功德をも同時に發起する場合があり、これを旋轉と呼ぶ。この互發と旋轉を修めるのが不定止觀の目的であるといふのである。かゝることが可能なのは一には宿世の業によ

るのであり、二には所修の禪法の性格に依るのである。宿世の善根の相異によつて、所修の禪法が同一でも、所發の禪定が種々に不同である場合が多い。

次第禪門卷三の内方便を説くところには、發禪不同の無數の事例を擧げて説明してゐる。智顗はそこで止觀二門にそれぞれ事・理・事理・非事非理の四修ありとし、これら四修の何れか一を修める場合、必ず所發の禪定に事・理・事理・非事非理の四種の不同があつて、例へば事止を修めて事禪を生ずるのが正規の場合であるが、事止を修めて理禪乃至非事非理禪を生ずる場合がある、この場合を發禪不定といふのである。事止にかくの如き四種の發禪不同があり、更に理止・事理止・非事非理止にもそれぞれ四種の不同があるので、合計して十六種の發禪不同があることになる。觀門の四種にも同様に十六種の不同があるので、止觀二門を合すれば三十二種の不同となり、信行人と法行人に分ければ六十四種となり、更に三乗を分ければ百九十二種の發禪不同があるといふのである。

かくの如き無數の發禪不同が行人の宿世の善惡の業によつて生ずるといふことを示すのが次第禪門の論述であるが、六妙法門は不定止觀を修めることによつて、かか

る不規則な發禪の仕方があることを説くのである。すなはち既述の互發と旋轉を過去の善惡根性の相異によつてではなく、實際にいま修めやうとする禪法によつて實現しやうとするのである。したがつて不定止觀はこの互發と旋轉の禪法であると云ふべきである。

六妙法門に十章あるなかで、第三隨便宜六妙門、第四對治六妙門、第五相攝六妙門、第六通觀六妙門がすなはち互發の禪法を説き、第七旋轉六妙門が旋轉の禪法を説いてゐる。隨便宜六妙門は修行者の便宜に隨つて、必ずしも數・隨・止・觀・還・淨の順序に依らず、何れか適當なものを選んで修行する方法であり、對治六妙門は六妙門によつて煩惱障・報障・及び業障を對治する方法、相攝六妙門は六妙門の何れか一を修することによつて同時に他の五門をも成就する方法、通觀六妙門は凡夫・外道・二乘・菩薩が共通にこの六妙門を修し、しかもそれぞれ相異なる果報を得しめる方法である。

旋轉六妙門は互發の禪法が凡夫二乘菩薩共通の禪法であるに對して、これは純粹に菩薩不共の禪法であるといふ。すなはち上述の四門は二乘の場合、ただ從假入空觀に入つて一切智を得るにすぎないが、いまは新に從空入假觀に入つて六妙門を行ずるのである。從假入空觀に

於ては六妙門は空を觀するにすぎないが、從空入假觀に於て六妙門を行ずるときは、六妙門の一一に於て、世間及び出世間の假有を觀じ、四諦・十二因縁・六度等の一切の功德をそこから起旋轉出することが出来る。ことに六度の功德を六妙門の修行によつて同時に發起せしめるところに菩薩不共の禪法たる所以があるのである。

以上が不定止觀たる六妙法門の概要であるが、智顗が瓦官寺在住時代に、さきの次第禪門とともに、この六妙法門を出し、漸次止觀と不定止觀を體系付けたことは大いに注意すべきことである。初期に於ける智顗の講説の主力はこれら二種止觀の體系付けに注がれたのであつて、圓頓止觀と漸次止觀の構想は小品般若經以來のものであり、しかも慧思が既に相當體系付けを實現したものである。然るに不定止觀の體系付けは未だ行はれなかつたと想像される。然るに六妙法門によつて、いまや不定止觀の體系化が完成されたのであつて、頓・漸・不定といふ古來行はれた三教判に對應すべき、禪法の三種體系も實現されやうとしたのである。

五

上に述べた如く初期に於ける智顗の講説の中心は漸次

止觀と不定止觀にあり、圓頓止觀の體系化は彼の終生の課題として後年にゆづつてゐる。しかし初期に於て大體の構想が成立してゐたことを注意しなければならぬ。すなはち次第禪門の非次第行がそれであつて、そこでは經證として無量義經の文を擧げてゐるが、實際は大品般若經第七十六・一念品の非次第行の思想に據つたもので、すでに慧思も隨自意三昧や諸法無諍三昧法門に本品を一心具萬行品の名の下に引用して、非次第行の經證とした。⁽⁴⁾

六妙法門に十門あり、その第八觀心六妙門と圓觀六妙門は正しく初期に於ける智顗の圓頓止觀の構想を說示したものである。觀心六妙門といふのは、諸法の根源たる衆生心を觀の對境とし、一切萬法が心から生起するものであると觀じ、而もその心源なるものが不可得であり、無名無相であり、無名無相でありつつ、それが單空にあらざることを觀じ、しかもかくの如く心性を直觀することによつて六妙門全體を直爾に成就するのである。圓觀六妙門は上の觀心六妙門がただ心源を觀ずるのみで、餘法を觀じないのに反して、一心を觀ずると同時に一切心及び一切法を觀じ、一法を觀ずると同時に一切法及び一切心を觀じ、それらが本來内外一異の分別を超へた不可

思議の境であることを悟るところの行法である。

これら二種の行法を方便として觀が成就するとき、圓頓證を得ることができる。圓頓證に解證と會證の二種ありて、解證とは心念の工夫を俟たず自然に圓證して法界を悟ることであり、會證は妙慧を朗然として開發し法界に通達して無礙なることを得るのである。この圓頓證の證相に相似の證相と眞實の證相とがあり、相似の證相は法華經の法師功德品の六根清淨、眞實證は主として華嚴經の初發心菩薩功德品に據つて説明されてゐる。相似證を十信位に配當し、眞實證を初證・中證・究竟證の三段階に分け、初發心位の證相が初證であり、外の九住と、十行・十廻向・十地・等覺地に得るのが中證であり、妙覺が究竟證であるといふ。

觀心の六妙門と圓觀六妙門は、ともに圓頓證を得る禪法ではあるが、兩者の間に淺深優劣がある。觀心六妙門は大根性人のみ修める方法であつて、次第證や互發證や旋轉證を得る禪法とは質を異にする圓頓止觀の禪法である。けれども、そこではただ心のみが觀境であつて、一切法の唯心であることや、心性の不可得不思議を觀ずるにすぎない。然るに圓觀六妙門はひとり心のみならず一切法を同時に觀じて、その不思議不可得を悟るのであ

る。したがって、いづれも圓頓證を得るための方便ではあるが、優劣淺深の相異があり、智顗も觀心六妙門についてはただ大根性行人の禪法であるとしたが、圓觀六妙門については明確に諸小乘菩薩及び二乗の行法ではないと規定してゐる。

以上が六妙法門所説の圓頓止觀の構想であるが、第一に觀心と圓觀との二種の法門を圓頓止觀の觀法として定めたこと、第二に摩訶止觀の觀心は知禮のいはゆる約心觀の背景を有するものであるが、その精神がすでに觀心よりも圓觀を重視した六妙法門にも説かれてゐること等は、後年の三大部講説時代の天台圓頓止觀の法門の原型といふべきものである。

以上智顗の初期の禪法について述べたのであるが、これによつて先づ四種三昧がただ諸經論の敎説に基いて常坐常行等の四種の身儀を代表するものを選択して組織されたといふやうなものではなく、智顗が修學時代自ら實習した有縁の行法であつたことが知られる。さらに天台三種止觀の傳統が慧文や慧思を通じて、大品般若經や智度論の説に據つて成立したものであること、ことに智顗の初期の禪學がすでに頗る圓熟した體系を具備したものであつて、精密な敎判や深淵な實相原理を基礎とする圓

頓止觀の完全なる體系付けこそ、摩訶止觀を講説した晩年に於て初めて實現したのであるが、その大體の具體的な構想はすでに初期に於て形成されてゐたことを注意しなければならない。

(註)

- ① 別傳によれば、法濟は自ら禪學を矜り智顗を輕んじ、「人ありて入定し攝山の地動するを聞いて僧證が無常觀を修するを知る、これ如何なる禪なりや」と問ふた。然るに智顗は「邊定は深からず、邪定は闕入なり、若くは取り、若くは説かば定の壞ること疑ひ無し」と答えた。法濟これによつて驚き態度を改めたといふ。こゝに僧證といふは新三論宗の祖のこと、攝山はその住寺止觀寺の所在地である。法濟の問は禪祕要法に三十六種の觀法を説き、第十七身念處觀を成就するとき、無數の黑象が現はれて樹を抜き大地を震動さすといふのに據るものとされてゐる。

- ② 續高僧傳一七・釋慧命……年十五誦法華經兩旬有半一部都了尋事剃落學無常師專行方等普賢懺(大正五〇・五六一a)

- ③ 國清百錄卷第一・訓知事人第七・同學照禪師於南嶽衆中苦行禪定最爲第一輒用衆一撮鹽作齋飲所侵無幾不以爲事後行方等忽見相起計三年增長至數十斛急令陪備仍賣衣資買鹽償衆(大正・四六・七九九a)

- ④ 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進修方等懺心淨行勤勝相現前見道場廣博妙飾莊嚴而諸經像縱橫紛雜身在高座足躡繩床口誦法華手正經像(大正五〇・一九一c)
- ⑤ 摩訶止觀卷八下の業相境を説くところで、智顗は方等懺法の専門家や學者を一般に方等師と呼んでゐる。
- ⑥ 方等懺法を行じて、修行者が三寶に負債があることを知つたとき、修行を廢して直ちに償ふべしといふ方等師の古來の學説に對して、慧思は時には修行を成就して後でもよいし、それが佛道の精神から云つて正しいと主張した。(大正・四六・一一二c)
- ⑦ 臨將終時……告衆人曰若有十人不惜身命常修法華般若念佛三昧方等懺悔常坐苦行者隨有所須吾自供給必相利益
- 如無此人吾當遠去……(大正五〇・五六三c)
- ⑧ 大正五〇・五六四a
- ⑨ 摩訶般若波羅蜜經・卷二十三・三次品第七十五・(大正八・三八三―三八六)
- ⑩ 大智度論卷八七
- ⑪ 大正・四六・六九八c
- ⑫ 佐藤哲英氏「天台大師の前期時代に於ける著作について」(印度學佛教學研究・第三卷第二號・二八―三九)
- ⑬ 大智度論・卷一七
- ⑭ 無量義經・十功德品第三の行大直道無留難の文を擧げてゐる。
- ⑮ 續藏經・一・二・三・四・三四八b上・大正・四六・六三一a