

悪 と 仏 道

——南岳慧思の教学を中心として——

山
野
俊
郎

はじめに	三
序 章 仏教における悪の意義——「魔」と「七仏通戒傷」の解釈を通して——	四
第一章 伝記より——法難と「願文」作成——	一〇
第二章 『立誓願文』と末法思想	三
第三章 『法華經安樂行義』と忍辱思想	三七
結 語	五〇

はじめに

南岳慧思（五一五―五七七）は南北朝期末の乱世に活躍した、きわめてユニークな法華經の思想家である。また、中国天台宗の開祖天台智顗（五三八―五九七）の師匠であり、智顗に法華經の神髓（法華三昧）を伝授した人物としても有名である。

天台教学において悪の問題は、最も重要なテーマの一つであり、智顗には、善惡不二・善惡互具についての精緻な理論の展開が見られ、その如來性惡説は古來有名な論題の一つである。また、『摩訶止観』の非行非坐三昧の章では、自己の一念の惡を止観の対象とするという、きわめて現実的な惡の觀法が説かれる。一方、慧思は、智顗とは異った時代認識や危機意識、護法精神をもつ仏教者であり、外なる末法の惡との対決が、彼の仏道の大きな課題であった。

本稿では、とくに慧思をとりあげ、彼がその求道生活において、どのように惡と出会い、惡を自覺し、そして、惡の問題と如何に対決し、どのように解決しようとしたのか、などの課題について考えてみたい。それに先だち、まず序章において、仏教で惡の問題が基本的にどのように理解されているか、について確かめておきたいと思う。

序章 仏教における悪の意義——「魔」と「七仏通戒偈」の解釈を通して——

中村雄二郎氏によれば、西洋の伝統的哲学の存在論においては、「悪」は「存在の欠如」、あるいは「善の欠如」として考えられている。つまり、「キリスト教の全き存在としての〈神〉が前提された上で、神性の欠如・否定として〈悪魔〉をとらえる捉え方」⁽¹⁾であり、悪は善に敵対するもの、存在すべからざるもの、滅ぶべきものと見なされる。この善と悪を二元的な対立の図式にもとづき、悪を「善の欠如」とする見方の問題点として、中村氏は「いつでも〈善〉が優先し、〈悪〉はその派生としてとらえられる」⁽²⁾ことにある、と指摘する。このような捉え方のもとでは、悪についての積極的な意味づけは不要となり、自己の内なる悪の自覚は稀薄なものとなるであろう。そして、このような善悪の捉え方の極端なケースが、儒教の「勸善懲惡」であるという。また中村氏は、悪の惡たる所以は「生命的なものの否定」にあるとして、悪を「反生命的な原理」と規定する見方を紹介している。⁽³⁾

このように悪は、（一）「反生命的な原理」（「生命的なものの否定」と規定され、あるいは、（二）「存在の欠如」（「善の欠如」と規定され、勸善懲惡的な見方として説明される。このような悪の規定を手がかりにして、まずは仏教における善悪の基準や、悪の意義について考えてみたい。

（一）まず「悪」（「悪魔」）＝「反生命的な原理」、という定義を手がかりにして、仏教における悪の意義について見てみる。これは例えば、生命を否定し、傷つけ、その成長を妨げ、奪うような行為や思想——殺人、殺生、傷

害、暴力、精神的な加害、差別、嘘、憎悪、生命否定の思想など——を悪とする見方である。

さて、仏教でいう「魔」(マール)は邪悪のシンボルであり、悪の人格化されたものである。智顗の『釈禪波羅蜜次第法門』(以下、『次第禪門』)巻四では、「魔事」(魔のしわざ)が詳しく説かれる。すなわち、

云何なるをか魔事と名づくるや。仏は功德・智慧を以て衆生を度脱し、涅槃に入れしむるを事と為すが如し。魔もまた是の如し、常に衆生の善根を破壊し、生死に流転せしむるを以て事を為す。

云何名魔事。如仏以功德智慧、度脱衆生、入涅槃為事。魔亦如是、常以破壊衆生善根、令流転生死為事。

(T16.506c)

と説かれる。仏が修行者の善根功德を護持し、智慧を増長せしめ、涅槃に導くのと逆は、人の善根を破壊し、生死の迷苦に流転せしめるのが魔のしわざ(魔事)である、という。次に魔について、

魔羅とは秦(中国)に殺者と言う。行人の功德の財たからを奪い、智慧の命を殺すが故に魔羅と名づく。

魔羅秦言殺者。奪行人功德之財、殺智慧命故名魔羅。(同右)

と述べる。また、『智度論』巻六十八「釈魔事品」では「魔」を説明して、

魔とは秦に能奪命者(能く命を奪う者)と言う。(中略)また智慧の命を奪う、是の故に殺者と名づく。

魔秦言能奪命者。(中略)亦奪智慧命、是故名殺者。(T25.531a)

という。ここでは魔は端的に「殺者」(「能奪命者」と定義され、人の内なる智慧の生命(慧命)を奪いさる者、と規定される。すなわち、人にとって自分の生命のように大切な智慧(慧命)が増長するのを妨げ、それを殺害する一切のものを「魔」と呼ぶ。あるいは、魔とは、人の生命に本来備わる智慧(慧命)⁴を妨げ、殺し、破壊するもの

の謂である。この点で、仏教における悪なるもの——魔（魔事）——も、「生命的なものの否定」を内容とし、「反生命的な原理」である、と説明できるだろう。

また、『智度論』巻五では「魔」について次のようにいう。

諸法実相を除いて、余残の一切の法は尽く名づけて魔と為す。

除諸法実相、余残一切法尽名為魔。（T25.99b）

「諸法の実相」のみが善であり、その余はすべて魔（悪）と見なされる、というのである。「諸法実相」とは、法華経・方便品に「仏が成就したまえる所は、第一希有、難解の法なり。唯だ仏と仏とのみ、乃し能く（い）ま（よ）諸法の実相」を究尽したまえり」（T9.5c）とあるように、唯仏与仏（唯だ仏と仏とのみ）の境涯であり、難解難入の諸仏の智慧の世界として示される。智顗はこの諸法実相を、「即空・即仮・即中」の三諦円融なる理論によって表現しようとしたのである（『法華玄義』巻二、T33.693b～参照）。さて、智顗は上引の『智度論』の教説をうけて、

もし邪（悪）を遣り、正（善）に帰せんと欲せば、まさに諸法実相を觀すべし。是の故に摩訶衍論（智度論）に云く、諸法実相を除けば、其の余の一切は皆な是れ魔事なり、と。

若欲遣邪帰正、当觀諸法実相。是故摩訶衍論云、除諸法実相、其余一切皆是魔事。

（『次第禪門』巻四、T46.507c）

と述べ、また、

釈論（智度論）に云く、諸法実相を除けば其の余の一切は皆な魔事と名づく、と。もしよく実相を修すれば、即ち魔事なし。

釈論云、除諸法実相、其余一切皆名魔事。若能善修実相、即無魔事。（『釈摩訶般若波羅蜜覺意三昧』T46.626b）と説く。すなわち、最上の善である諸法実相の道理以外のものは、結局すべて悪である、というきわめてラディカルな善悪観が示される。そして、あらゆる悪（魔）から離れ善に至るためには、ただ諸法実相の理を觀察し、修得することだ、と智顗は強調するのである。

（二）次に、勸善懲惡的な善悪観は、仏教においてどのように説明されるだろうか。——仏教徒の実践のあり方を端的に説き明かす教えとして、古来有名な「七仏通戒偈」がある。⁽⁵⁾ 釈尊に至る過去の仏たち（七仏）が、常に共通して受持した戒めの偈文である。

諸の悪は作すことなかれ、衆の善は奉行せよ、自ら其の意を淨くする。是れ諸仏の教えなり。

諸惡莫作、衆善奉行、自淨其意。是諸仏教。（『智度論』卷十八、T25.192b）

ここに述べられる善・悪について、たとえば、悪とは十惡（殺生・偷盜・邪淫・妄語・兩舌・惡口・綺語・貪欲・瞋恚・愚痴）であり、六蔽（慳貪・破戒・瞋恚・懈怠・散乱・愚痴）であり、逆に善とは十善（不殺生・不偷盜・不邪淫・乃至正見）であり、あるいは六波羅蜜（布施・持戒・忍辱、乃至智慧）などを列挙することができる。これらの諸善を修習し、諸悪からは離れることを、七仏通戒偈は訓戒するのである。「諸悪を作すなかれ、衆善を奉行せよ」と教示するこの偈は、一見、世間一般の道德と共通する、勸善懲惡的な戒めのようにも思われるが、果して、この偈にいう善・惡の基準はどこにあるのか。また、一見、勸善懲惡的な、この教戒の根拠や目標はどこに置かれているのだろうか。

このような疑問にたいして、山口益氏は『空の世界』（理想社、一九六七）において、次のような解釈を示している。すなわち、この四句偈のポイントは第三句の「自淨其意」という一点にあり、この「自淨其意」を大前提として、「諸惡莫作」（魔惡）も「衆善奉行」（修善）も、はじめて仏道としての意味をもつ、と考えるのである。つまり、魔惡・修善の修行が目指すところの「自淨其意」——心の淨化——とは、「釈迦牟尼の正覺の内容である緣起甚深の實踐」に他ならず、「心を空無にする實踐」のことである、とされる（同書p.180）。したがって、善惡（善業・惡業）の基準ということについていえば、「心の清淨」をもたらず緣起（実相）の道理に随順するものごとの有りようや、行為が善（善業）であり、逆に緣起（実相）に違背するものごとの有りようや行為は惡（惡業）であると説明される。

智顗は『法華玄義』卷二上で七仏通戒偈をとりあげ、その第三句「自淨其意」について、次のように説明する。自淨其意（自ら其の意を淨める）とは、即ち析・体の淨意あり、是れ二乗の相性なり。入仮の淨意は是れ菩薩の相性なり。入中の淨意は是れ仏界の相性なり。

自淨其意即有析体淨意、是二乗相性。入仮淨意、是菩薩相性。入中淨意、是仏界相性。（『T33.695c-696a』）
 ここでは、「諸惡莫作・衆善奉行」の修行をとおして成就される「淨意」（心の淨化）の意義が、二乗（小乗）、大乘の菩薩、及び仏の三つのレベルに分けて説かれている。すなわち、まず二乗（小乗）における「淨意」は、「空」——析仮入空觀（仮を析して空に入る觀法）と体仮入空觀（仮を体して空に入る觀法）——の實踐をいう。大乘の菩薩における「淨意」とは、「仮」——從空入仮觀（空より仮に入る觀法）——の實踐、つまり利他行の實踐をいう。そして、仏における「淨意」とは、「中」（中道第一義觀）の實踐をいう。結局、「自淨其意」（心の淨化）とは、究極的

には、中観の実践であり、中道・実相の智慧の実践であって、智顗の実相表現に従えば、空・仮・中の三諦円融の道理を実践することの謂である。そしてこの場合、善と悪の関係はもはや、互いに敵対するものではなく、勸善懲惡的な善惡觀を越えて、善惡不二・善惡互具の關係として理解される。そのような關係は、たとえば、「もし諸の惡も惡にあらず、皆な是れ実相（善）なりと達れば、即ち非道（惡）を行じて仏道（善）に通達す」（『摩訶止観』卷二下、T46.17b-c）と示され、あるいは、「惡は道（善）を妨げず、また道も惡を妨げず」（同右、T46.17c）と説かれる。

「七仏通戒偈」は一見、善惡相對（敵対）する「勸善懲惡」的な教えの如く思われるが、結局それは、善惡不二・淨穢不二なる「淨心」を追究する、空・緣起の教えであることが、明らかにされた。しかしながら、善惡不二の強調は、単純な惡の肯定に陥りやすい。たとえば、後述する邪空（惡趣空）の禪師たちに、その例を見ることができる。彼らは宗教（大乘）の名のもとに、恣に惡業を肯定し、実践する惡比丘たちであった。また、慧思が主張した調伏行（折伏）は、菩薩が破戒の惡業（惡口・罵辱・打拍など）をもって惡人と対決し、結果的に、惡人を改心せしめ、その「慧命を増長せしめ」る護法の菩薩行である。しかし、この菩薩行も、俗情に従う時は、「菩薩行」（利他行）の名のもとに、己れの惡業を正当化する魔業へと転落しかねない。いずれにしても、仏教の惡論は、一面危うさを秘めた教説でもあることを、認めなければならない。

第一章 伝記より——法難と「願文」作成——

慧思の伝記を載せる基本資料として、その著『南岳思大禪師立誓願文』（以下、『立誓願文』）に収める「自著年譜」(T46.784a-c)、及び道宣著『続高僧傳』卷十七所収の慧思伝(T50.562c-)の二つを挙げる事ができる。ここでは主として「自著年譜」を依用する。『立誓願文』は従来より真偽問題が取りざたされており、「自著年譜」についても親撰かどうか未だ結論は出ていない。しかしながら、本稿では、これを慧思自身の著述として扱いたい。「自著年譜」の全体にわたる真偽については依然不明であるが、その内容は他の彼の伝記や著述と比較してみても、特に矛盾する点は見出せないと思うからである。

慧思は十五歳で出家してより以降、坐禪と誦經に努め、河南にあって諸大禪師を歴訪したが、ついに慧文禪師のもと、法華三昧の修行によって法華經の真髓を体得した。この間の修学のあり様について「自著年譜」では、年十五に至って出家修道し、法華經及び諸の大乗〔經典〕を誦し、精進苦行す。(中略)無上道を求め、首楞嚴〔定〕の為に齊国の諸大禪師を遍歴して摩訶衍(大乘)を学ぶ。恒に林野に居りて經行し坐禪す。(中略)年二十より三十八に至るまで、恒に河南に在って大乘を習学し、諸の大禪師を親觀し供養して諸州を遊行し、一処に住するにあらず。

至年十五、出家修道、誦法華經及諸大乘、精進苦行。(中略)求無上道、為首楞嚴、遍歷齊國諸大禪師、學摩訶衍。恒居林野、經行坐禪。(中略)從年二十至三十八、恒在河南、習學大乘、親觀供養諸大禪師、遊行

諸州、非一処住。(T46.787a-b)

と記される。慧思がその修学時代到大禪師たちを遍歴して、「大乘」(摩訶衍)を熱心に学んだことが分る。「自著年譜」を読んで強く印象に残るのは、慧思の度重なる受難の記録である。『統高僧伝』所収の慧思伝には、慧思が法華三昧を証悟した後のこととして、

「慧思の」名行は遠く聞こえ、四方は徳を欽び、学徒は日に盛んにして、機悟は寔に繁し。(中略)衆に精麁を雑え、是非が由って起る。怨嫉・鴆毒あるも、毒も傷めざる所、異道は謀を興すも、謀も害を為さず。

名行遠聞、四方欽徳、学徒日盛、機悟寔繁。(中略)衆雑精麁、是非由起。怨嫉鴆毒、毒所不傷、異道興謀、謀不為害。(T50.563a)

とあるように、慧思への迫害をごく漠然と記すに留めているが、一方、「自著年譜」では三十四歳以降、ほぼ十年間に慧思がこうむった四度にわたる深刻な受難の体験を、その各々の年時と場所を明記して詳しく記録している。それは何故の迫害であつたのだろうか、迫害者はどのような人々であつたのか、また、度重なる受難の体験は、慧思の仏教思想や仏教者としての生き方に、どんな影響を与えたのであろうか。以下、「自著年譜」の記述や、彼の他の著述を通して検討してみたい。

まず、慧思三十四歳の時の受難について「自著年譜」の記述を見てみよう。

年三十四の時、河南の兗州の界に在って、義を論ずるが故に、諸の惡比丘の惡毒藥を以て慧思に食わしむるに遭値す。挙身爛壞し五臓もまた爛る。死に垂んとするの間に更に活くるを得たり。(中略)中路に此の惡毒・困藥に値い、此の言説を厭い、其れの道を妨ぐるを知る。

年三十四時、在河南兗州界論義、故遭值諸惡比丘、以惡毒藥令慧思食、拳身爛壞、五臟亦爛。垂死之間而更得活。（中略）中路值此惡毒困藥、厭此言說、知其妨道。（T46,78a）

この記述によれば、慧思は「論義」（義を論ず）することによって「惡比丘」たちの怒りをかい、毒殺されかけた。そして、彼自身も自らの言説がかえって道の妨げになることを知り、説法することに消極的になったことが窺われる。次に、三十九歳での受難の記事によれば、

年三十九に至り、（中略）淮南郢州の刺史劉懷宝は共に郢州の山中に遊び、喚出して摩訶衍（大乘）の義を講ぜしむ。是の時、義の為に相い答うるが故に、諸の法師ありて大瞋怒を起こす。五人の惡論師ありて、生金藥を以て飲食中に置き、慧思に食わしむ。所有の余残の三人はこれを嘔い、一日にして即ち死せり。慧思は時に、身に極困を懷き、七日停まることを得るも、氣命は尽くるに垂んとす。臨死の際、一心に合掌して十方の仏に向つて懺悔し、是の如きの言を作す、「他心智を得ざれば、まさに説法すべからず」と。（中略）是の如く念ずる時、生金毒藥は即ち消除することを得、還た更に差ゆることを得たり。

至年三十九、（中略）淮南郢州刺史劉懷宝、共遊郢州山中、喚出講摩訶衍義。是時為義相答、故有諸法師起大瞋怒。有五人惡論師、以生金藥置飲食中、令慧思食。所有余殘三人、嘔之一日即死。慧思于時身懷極困、得停七日、氣命垂尽。臨死之際、一心合掌、向十方仏懺悔、作如是言、不得他心智、不応説法。（中略）如是念時、生金毒藥即得消除、還更得差。（T46,78b）

とある。ここには、「摩訶衍（大乘）の義」を講じ、質問にたいして義の為に答えたことが、生命に関わる深刻な迫害を招いたこと、また、迫害者は「惡論師」たちであったことが記される。そして、事件後に「他心智（他人の

心を知る智慧^{ちゐ}を得ざれば、まさに説法すべからず」と語ったとあるように、ここにも、自分の衆生教化の方法にたいする反省が述べられている。

さらに四十二歳時の受難の記事によれば、その原因はやはり「摩訶衍（大乘）義」を講じたことにあった。迫害者もまた「悪論師」たちであり、彼らは「般若波羅蜜を毀壞^{くわい}」しようとした。慧思はこの受難の後、かえって悪論師たちへの大悲の情を起こし、彼らのために金字般若經⁷などを作成する決心をした、という。

我れ彼の時に、大悲心を起こして衆の悪論師を念じ、即ち誓願を發して是の如き言を作す、「誓って金字の摩訶般若〔經〕及び諸大乘〔經典〕を造り、瑠璃の宝函に經卷を奉盛せん。無量の身を十方国土に現じて是の經を講説し、一切の衆の悪論師をして咸く信心を得しめ、不退転に住せしめん」と。

我於彼時、起大悲心、念衆惡論師、即發誓願作如是言、誓造金字摩訶般若及諸大乘、瑠璃宝函奉盛經卷、現無量身於十方国土、講説是經、令一切衆惡論師、咸得信心住不退轉。（T4678b）

ここで慧思は、剛強の惡衆生たる「悪論師」たちにたいする教化の実現を、金字經典作成の誓願力と般若波羅蜜の力（般若力）に、願い託しているように思われる。次に、四十三歳の折の受難も同様に、「摩訶衍の義」を講じたことがその原因であり、やはり多くの「悪論師」たちによるものであった。この時慧思は、改めて「金字の摩訶衍般若波羅蜜經」の作成を誓願している。そして翌年、慧思四十四歳の時に、道俗の福祉をもってその作成に着手し、やがて金字の摩訶般若波羅蜜經と法華經が完成することになる。「自著年譜」には金字般若經が完成した時の記事として、

即ち爾の時に大誓願を發す。願わくは、此の金字摩訶般若波羅蜜經及び七宝の函は、大願を以ての故に、一

切の衆魔も諸の悪災難も沮壞すること能わざらんことを。願わくは、当来（未來）において、弥勒世尊、世に出興し、普く一切の無量の衆生の為に、是の般若波羅蜜經を説きたまわんことを。

即於爾時、発大誓願、願此金字摩訶般若波羅蜜經及七宝函、以大願故、一切衆魔諸惡災難、不能沮壞。願於当来、弥勒世尊出興于世、普為一切無量衆生、説是般若波羅蜜經。（T46:787c）

と述べている。弥勒仏が娑婆世界に下生して衆生を救済するのは、五十六億七千万年後の未來世においてである。ここには、金字般若經による衆生教化の実現を、弥勒仏出世の遠い未來世に期する慧思の願いが語られる。仏法の真義（摩訶衍の義）が阻害される末法の惡世に生き、それ故にこそ、慧思は「令法久住」（正法を久しくこの世に住せしめる）の篤い護法の念を抱いていた。その慧思が発した誓願の遠大な内容が、ここに窺い知られるのである。

以上の記述に従えば、「惡比丘」や「惡論師」たちによる慧思への一連の迫害は、「摩訶衍（大乘）の義」についての講義や論争に起因する。迫害の原因となった慧思の「大乘義」とは、具体的にはどのようなものであったのだろうか、あるいは、慧思の殺害を企てる過激な「惡比丘」「惡論師」とはどんな人々であり、また何故に慧思はかくも激しい憎しみの対象となってしまったのだろうか。このような課題を明らかにするために、以下、まず慧思の「大乘義」について考え、次に迫害者について検討してみたい。

慧思が生きた南北朝時代（四三九―五八九）には、とくに北地において、「大乘義」が朝野にわたって広範に宣揚された。中国における大乘思想の興起は、北魏末の世親教学の伝来によるところが大きい。⁽⁸⁾世親の『十地經論』

を所依とする慧光門流において、『大乘義章』等の「大乘」と銘うった著作が多く書かれた事実は、地論宗の教学が本来「大乘」という主張と不可分のものであったことを示している、とされる。

北魏の延昌四（五一五）年——慧思誕生之年——には、沙門法慶の大乗賊の蜂起が見られる。⁽¹⁰⁾ 史書（魏書卷九）によれば、

延昌四年六月、沙門法慶は衆を聚めて冀州に反く。阜城の令を殺し、自ら「大乘」と称す。

延昌四年六月、沙門法慶、聚衆反於冀州、殺阜城令、自称大乘。

と記録される。法慶は、「一人を殺せば一住の菩薩となり、十人を殺せば十住の菩薩となる」という奇異な信仰によって、殺戮集団を結成し、「新仏出世」と称して反乱を起したという。また、智顗が「仏法滅するときの妖怪」と呼んだ北周の還俗僧・衛元嵩の奇抜な大乘思想も注目される。彼の破仏の上奏文は、北周武帝の廃仏（五七四年）の決断に決定的な影響を与えた。その上奏文によれば、北周全土に乱立する「曲見の伽藍（寺）」を全廃し、唯一の「平延寺」を造って、そこに天下の万民を容貯する。そして、周王（武帝）こそは如来であり、都市村落は僧房であり、和合した夫婦は聖衆であって、仏教の善業がそのまま社会の道德となる。そこに真の大乗が実現できる、というのである。

このように、大乘思想が朝野にわたって流行する状況において、習禅者の間でも大乘禅が主張された。たとえば、菩提達磨は「志は大乘にあり」（T50.551b）とされ、その立場は「南天竺二乗宗」と称された。達磨に師事した慧可（四八七―五九三）は六年にわたって「一乗を精究」（T50.552a）したという。四念処観を修し、当時著名な禅者であった僧稠（四八〇―五六〇）には、『大乘心行論』なる著作があったと伝えられる。三論宗の摂山棲霞寺の慧布

（五一八―五八七）は、僧詮のもとで三論を修学し、後に『大品般若』（摩訶般若波羅蜜經）によって「大乘を解悟」した。彼は鄴都において慧可とも親しく交わり、慧可から、「法師の述ぶるところは、謂いつべし、我を破し見を除くは此れに過ぐる者なし」（T50.480c）と称歎された。また、慧思とも「大乘（大乘義）」について、「日夜を連徹」して論じたという。また当時、「大乘空」を曲解し、悪趣空の邪解をもって、悪業を恣ほしままに行じた禅師たちがいたことは、後述（一八頁）の通りである。

既に述べたように、慧思はその修学時代に、北齊の諸大禅師を遍歴して「摩訶衍」（大乘）を学び、遂に師慧文のもとで「法華三昧」の証悟を得た。その後の「摩訶衍義」（大乘義）の提唱が度重なる迫害を招いたことは、「自著年譜」が頻りに語るところである。

慧思が「惡比丘」や「惡論師」たちの前で講義した「摩訶衍義」が、具体的にどのような内容のものであったかは、必ずしも明確ではないが、おそらくそれは、般若經と法華經を中心に据えた教義であったに違いない。そもそも慧思が、護法の願いをこめて作成した金字經典は、般若經と法華經の二經であった。「自著年譜」には、「摩訶衍なる般若波羅蜜經を講義した」（T46.787b）という記述があり、その一方で、法華經をもって至上の經典とした慧思は、『法華經安樂行義』（以下、『安樂行義』）の冒頭において、

法華經は大乘の頓覺「の法門」なり、師なくして自ら悟り、疾くと仏道を成ず。（中略）あらゆる一切の新学菩薩は、大乘を求め、一切の諸菩薩を超過して疾く仏道を成ぜんと欲せば、須らくすべからず戒をたも持ち、忍辱・精進して禅定を勤修し、専心に法華三昧を勤学すべし。

法華經者大乘頓覺、無師自悟、疾成仏道。（中略）凡是一切新学菩薩、欲求大乘、超過一切諸菩薩、疾成仏

道、須持戒忍辱精進、勤修禪定、專心勤学法華三昧。(T46.702c)

と述べる。すなわち、法華経が「大乘」(摩訶衍)の頓覺法門を説く經典であり、かつ、「大乘」を証得するために、法華経に準拠した「法華三昧」の修学が必要であるという。さらに『安樂行義』で慧思は、法華経が「大摩訶衍」であると指摘する(T46.703b)。そうであるとすれば、「摩訶衍」(大乘)の般若経と大摩訶衍(大大乗)の法華経の二経は、どのような関係にあるのだろうか。

ここです、『統高僧伝』卷十七所収の慧思伝、及び智顗伝の記述を見てみよう。これによれば、二十三歳の智顗は、法華経の行者として有名だった慧思を河南の大蘇山に訪ねて弟子となった。師の指導のもと、智顗は法華三昧を修行し開悟する(これを「大蘇開悟」という)。その後、慧思は金字般若経の講義を智顗に代講させたところ、智顗は経の「一心具万行」の個所に至って疑問を生じた、⁽¹³⁾という。その疑問にたいして慧思は、

汝が向に疑う所は、此れ乃ち大品(=摩訶般若波羅蜜経)の次第の意なるのみ。いまだ是れ法華の円頓の旨にあらざるなり。

汝向所疑、此乃大品次第意耳。未是法華円頓旨也。(T50.563b)

と解説した。すなわち、般若経を摩訶衍(大乘)といい、法華経を大摩訶衍(大大乗)と呼んで区別するのは、「次第」(般若経)と「円頓」(法華経)の相違による。『安樂行義』によれば、法華経は「一華に衆果を成じ」、「疾く仏道を成ず」ところの「円頓」の法門である。それは「師なくして自然に覺り、次第行に由ら」ない。つまり、法華を行ずる菩薩(利根の菩薩)は、法華三昧の修学を通して、あらゆる法門を「一時に具足」するのであり、それはあたかも、蓮華の一華に衆果が普く備っている如くである、という。それに対して、「鈍根の菩薩」は、「優

劣差別」のある「次第の道」を、一地から一地へと「地地に別修」しつつ、次第に証入するのである。これが般若經の菩薩の修行の道であり、「次第」の法門である（以上、T4698b-c）。すなわち、慧思によれば、般若經と法華經の二經が説示する実相（不可得空）は同一であるが、そこに至る修行の道に次第と不次第円頓の相違がある⁽¹⁴⁾、というのである。

慧思は「摩訶衍義」（大乘義）の論義の場において、大乘の実相の極処や、それに至る道（定慧双修の道）について語り、あるいは、法華經に依りながら次第と円頓（大乘と大大乗）の相違を強調したのではなからうか。しかしながら、大乘義にかかわる問題として、慧思にとってきわめて深刻なもう一つ課題があった。智顗においてもそれは、同時代的な深刻な課題であった。すなわち、「大乘空」の問題である。智顗は『摩訶止観』卷二下において、大乘空を行ずる或る禪師をとりあげ、次のように厳しく糾弾している。

淮河の北に大乘空を行ずる人あり。禁（毒蛇を制御する道具）なくして蛇を捉うる者なり。今まさにこれを説くべし。其の先師は善法において観を作すに、久しきを経て徹せず。心を放つて惡法に向つて観を作すに、少しく定心を獲^え、薄く空解を生ぜり。

「他者の」根・縁を知らず、仏智を達^{さと}らず、純^{もつぱ}ら此の法をもつて一向に他に教^{ひと}う。他を教うることに既に久しうして、或いは一^{ひと}り兩^{ふた}りの益を得る者に逢う。（中略）便ち以て証となし、是れは事実なりと謂い、余を妄語と為す。持戒修善の者を笑い、謂いて非道といい、純^{もつぱ}ら諸人をして遍く衆惡を造らしむ。

淮河之北有行大乘空人、無禁捉蛇者。今当説之。其先師、於善法作観、經久不徹。放心向惡法作観、獲少

定心、薄生空解。不識根縁、不達仏智。純將此法一向教他、教他既久、或逢一兩得益者。（中略）便以為証、謂是事實、余為妄語。笑持戒修善者、謂言非道、純教諸人遍造衆惡。（『46.18c』）

六祖湛然是『止観輔行伝弘決』（以下、『輔行』）卷二で、この文の冒頭から「薄生空解」までは、その「師に自行の失あるを明か」し、それ以降の文は「教他の失」あるを明かすものである、と解説する（『46.210a』）。つまり、この禅師は自行（自利）と化他（利他）の理解において二重の過失を犯している、というのである。

「大乘空」の教えは、たとえば維摩経や諸法無行経において、「煩惱即菩提」、「貪欲即是道」、「瞋恚即是道」、あるいは「非道を行じて仏道に通達す」などと、大胆かつ逆説的な表現で提示されている。このような大乘の円教原理を曲解し、悪を肯定して破戒・悪業を恣にするのは、「惡趣空」（惡取空）として批難される。かの禅師は善法の観察を放棄して、敢えて惡法（たとえば、己心中の貪欲・瞋恚の念）を対象に観察したところ、たまたま空の悟りに似た体験を持つに至り、この空観をもって自ら深証と為した、という。この師の「入惡の觀法」は、正しい観察方法を心得ぬままに、無闇に惡を觀する不適切なものであった。それはたとえば、毒蛇を捉えようとする時に、捕捉するための道具も用いずに、素手で蛇を捉えようとするような危険なやり方である、と智顗は指摘する。ここに言う「蛇」とは観察の対象となる惡のことである。また「蛇を捕捉するための道具」（原文では「禁」）とは適切な觀法のことであり、「蛇を捉える」とは惡の観察（入惡の觀法）という修行を指す。ここには、仏教における惡の理解、すなわち、大乘空の理解に秘む危険な一面が語られている。さて、この師はそれ以降、教えを受ける衆生の機根・機縁を顧ることもなく、ひたすら「入惡の空解」の一法をもって教化し、人々に普く衆惡を造らしめるに至った、とされる。湛然はこの禅師について、「淮北河北の邪空の人、濫にみだりへ大乘」と称して惡に入るも觀な

し」(同右)と適切に注記している。

更に続けて「弟子、「大乘空の教説を」^{あやま}謬^{あやま}って受くるの失」(『輔行』卷二)について、智顗は次のように言う、
 「弟子たちの」盲にして眼なき者は是非を別^{わか}たず、神根また鈍にして、煩惱もまた重し。其の「師の」所説を聞きて、其の欲情に順ずれば、皆な信伏して随従す。禁戒を放捨し、非として造らざるなく、罪は山岳のごとく積む。

盲無眼者不別是非、神根又鈍、煩惱復重、聞其所説、順其欲情、皆信伏随従。放捨禁戒、無非不造、罪積山岳。(T46.18c-19a)

欲望を肯定し、悪を謳歌する禪師の教説は、煩惱重き者たちにとって、自らの世俗的な欲情にそうものである。それ故に、この悪趣空の教説に信伏し随従する者も多くいたのであろう。ここに、「大乘」の名のもとに破戒・悪業を恣にする禪師とその弟子たちの、造悪無碍なる有り様が語られる。仏教者のそのような墮落した風潮が、仏法を滅ぼす原因であるとして、智顗はさらに北周の廢仏(五七四)に言及して、次のように説く。

遂に百姓(人民)をしてこれ(禁戒)を忽^{ゆるがせ}にすること(「雜」草の如くならしむ。国王・大臣は因^よって仏法を滅し、毒氣は深く入って今にいたるも未だ改まらず。(中略)宇文邕の毀廢(廢仏)はまた「衛」元嵩の魔業に由る。此れ乃ち仏法滅するときの妖怪(ばけもの)なり、また是れ時代の妖怪なり。

遂令百姓忽之如草。国王大臣因滅仏法、毒氣深入、于今未改。(中略)宇文邕毀廢、亦由元嵩魔業。此乃仏法滅之妖怪、亦是時代妖怪。(T46.19a)

智顗によれば、北周の武帝(宇文邕)の廢仏も、「大乘空」を曲解した衛元嵩の魔業によるものである。湛然は衛元

嵩と北周武帝の關係を、かの大乗空の禪師と弟子たちとの關係になぞらえて、「〔衛〕元嵩は惡師の如く、周武〔帝〕は弟子の如し」（『輔行』卷二、T46.211b）と解説する。上記の如く仏教界の惡しき風潮にたいして、智顗が深刻な危機感を抱いていたことが窺われる。

慧思もまた「大乘空義」と「惡趣空」の問題に強い関心を持っていた。『諸法無諍三昧法門』卷下・法念処品で「不善法」（惡法）の觀察について、次のように言う。

また一人あり、（中略）是の人、道を学ぶに惡知識に値^あひ、魔鬼は心に入^いって、常に是の言を説く、我は「大乘の甚深の空義」を解^{きと}る、と。四重罪（姪・盜・殺・妄語）を犯し、姪欲は熾盛にして、酒を飲み肉を食ひ、齋戒を持たず。是の如きの言を為す、諸法は悉く空なり、誰か垢、誰か淨なるや、誰か是、誰か非なるや、（中略）是の念を作し已^{おわ}って、すなわち威儀を破し、正命（正しい生活態度）を破す。

復有一人、（中略）是人學道、值惡知識、魔鬼入心、常說是言、我解大乘甚深空義。犯四重罪、姪欲熾盛、飲酒食肉、不持齋戒。作如是言、諸法悉空、誰垢誰淨、誰是誰非、（中略）作是念已、即便破威儀、破正命。（T46.638b-c）

ここでは、「大乘の甚深の空義」を悟ったと公言して、破戒行為を恣に行ずる惡比丘のあり方が示される。続いて慧思は、この「惡趣空法」に信從し、破戒の惡業を重ねる弟子たちについて、

無量の衆生は懶墮・懈怠にして、道を求むること能わず。此の行じ易き惡趣空法を見て、すなわち戒を破し、朋党と共相^{とも}に仏を謗り法を謗り、比丘僧を罵り、一切の比丘を輕毀して、（中略）悉く皆な戒を破せしめ、諸の仏種を断ぜしむ。

無量衆生、懶墮懈怠、不能求道。見此易行惡趣空法、即便破戒、共相朋党、謗仏謗法、罵比丘僧、輕毀一切比丘、（中略）悉皆破戒、斷諸仏種。（T46.638c）

とあるように、「惡趣空法」という邪見に陥った者たちが、徒党を組んで、他の持戒の比丘僧を罵り、墮落せしめようとする様子が明されている。慧思はさらに、「大乘空義」を悟ったと公言し、破戒惡業に走る「破戒の惡比丘」について、大集經の經文を引用しつつ次のように述べる。

ただ惡趣空に「執」著し、実には仏法を識らず。三宝を毀つが故に罪は五逆（殺母・殺父・殺阿羅漢・出仏身血・破和合僧）より重し。大集經の中において、仏は頻婆娑羅王に告げたまわく、未來世に諸の惡比丘ありて、姪を行じ戒を破し、酒を飲み肉を食う。四衆（比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷）に向つて、我れ此の如き大乘の空義を解れりと説き、多く無量の破戒の眷屬を領す。四衆に力なく、これを治すること能わず。

但著惡趣空、実不識仏法、毀三宝故、罪重五逆。大集經中、仏告頻婆娑羅王、未來世有諸惡比丘、行姪破戒、飲酒食肉、向四衆説、我解如此大乘空義、多領無量眷屬。四衆無力、不能治之。（同右）

以上の記述を通して、「惡趣空」に信伏し、「大乘」（大乘空の名のもとに、徒党を組んで破戒の惡業を恣にする「惡比丘」たちと、在俗信者たちの集団のあり様が、髣髴としてくる。果して、慧思を迫害した「惡比丘」「惡論師」とは、そのような類の者たちだったのであろうか。

慧思の『立誓願文』を見ると、彼は頻りに惡比丘・惡論師・惡人・惡王・惡知識・惡人民・惡俗人・惡弟子・惡魔・惡魔所使・惡心・惡言・惡衆生・惡眼視者・惡世・惡国土など、諸惡の名称を挙げており、「惡」にたいす

る慧思の、過剰なまでの心情が窺われる。また、『立誓願文』の末尾は次のような文で結ばれている。

世間の所有の道俗の、殷懃に講「義」を請う供養者、ないし強勤に請うて経を講ぜしむる者、此れ等の道俗は皆な善知識にあらず、是れ悪知識なるのみ。何を以ての故に。皆な是れ悪魔に使われ、初めは即ち殷勤なるを仮作し、好心あるに似たるも、後に即ち斗かに忿怒を生ずればなり。善惡の二魔は俱に好事にあらず。今より已後、まさに此れを信ずべからず。所有の学士もまた是の如し。皆な信ずべからず。怨の、親しきと詐るが如し。苦なるかな、苦なるかな、思議すべからず。諸王・利利（王族・武士階級）の処も皆なまた是の如し。扱べ、扱べ、扱べ、扱べ。

世間所有道俗、殷勤請講供養者、乃至強勤請令講經者、此等道俗皆非善知識、是悪知識耳。何以故。皆是惡魔所使、初即仮作殷勤、似有好心、後即斗生忿怒。善惡二魔俱非好事。從今已後、不応信此。所有学士亦復如是、皆不可信、如怨作親。苦哉苦哉、不可思議。諸王利利処皆亦復如是。扱扱扱扱。（T46.792a~b）これは、説法において幾度も深刻な迫害をこうむった慧思自身にとっての、自誠の言葉であったのだろう。すなわち、一見、善知識にみえる「道俗勤講者」・「強勤令講者」・「学士詐親者」・「諸王利利者」の四者について、それが真に善知識であるか否かを、よくよく吟味し、扱ばねばならない（「扱扱扱扱」、と自ら誠めているのである）。

「悪」の問題は、智顗の教学においてもきわめて重要な課題であるが、「悪」にたいする智顗と慧思の理解や態度には、自ら異質なものがあつたはずである。智顗も南北朝期末の戦乱の世にあつて、若くして亡国と親族離散の悲しみを味わい、両親の死を体験した。しかし、その後の出家（智顗十八歳）にしても、金陵の都での講学生活

（三十一歳）にしても、両親が残した良縁の恵みに守られていた部分も大きかったであろう。また、智顗は大蘇山に慧思と別れ、陳の都・金陵に出て後、三十歳代の前半には、都の道俗の声望を荷うエリート修行僧であった。一方、慧思は「悪国土」において、「悪人」「悪比丘」が跳梁する「末法」の時代悪のなかで、度重なる迫害を忍びつつ、苦難の修道生活を生きた仏教者であった。

前述の如く、論議の場にあつて慧思に迫害を加えたのは、「悪比丘」・「悪論師」たちであった。慧思が「末法」の世と考えていた南北朝時代後期の仏教界において、「悪比丘」等と称さるべき僧侶たちが存在したのであろうか。以下、中国の史書『魏書』の「釈老志」の記述を中心に、更に検討してみたい。⁽¹⁵⁾

五十六年（慧思五十四歳）に湖南の南岳（衡山）に移るまで、慧思が求道生活を送ったのは、東魏・北斉治世下の河南を中心とした地域であった。その北斉の史官魏収が「釈老志」（『魏書』卷百十四所収）を著したのは、北斉の天保五（五五四）年——慧思四十歳——のことである。「釈老志」釈部の結びの言葉は、「猥濫の極み、中国に仏法ありしより、未だこれあらざるなり。（中略）流弊（『旧来の弊害』）は帰せず、一に此に至れり」と記される。これはまさに、当時の魏収自身の、また慧思の、眼前に展開する北斉仏教の現況であった。

まず、北魏の孝文帝即位（四七二）の詔によれば、

比丘は寺舎に在らず、村落に遊歩し、姦猾（『心がねじけて悪賢い』）に交通して年載を経歴す。民間の五五相保（『自警組織』）をして、無籍の僧を容止することを得ざれ。

比丘不在寺舎、遊歩村落、交通姦猾、経歴年載。令民間五五相保、不得容止無籍之僧。（『魏書』卷百十四）とある。この時代には、法秀の乱（四八一年）のような沙門による反乱が幾度か起っている。右に引いた文によれ

ば、当時、民間を遊行して惡事をはたらく沙門が多くいたようである。また次に、永平二（五〇九）年に沙門統惠深は上言して、次のように述べている。

僧尼は浩曠として清濁混流す。（中略）出家の人はまさに法を犯して八不淨物（＝田園・種物・穀帛・僕・錢宝・象金・飾牀など）を積たくわうべからず。（中略）或いは寺舎に安んぜず、民間に遊止して、道を乱し過を生ずるものあり。（中略）もし犯す者あらば、〔僧〕服を脱ぎ、民に還らしめよ。

僧尼浩曠、清濁混流、（中略）出家之人、不応犯法、積八不淨物、（中略）或有不安寺舎、遊止民間、乱道生過、（中略）若有犯者、脱服還民。（魏書卷百十四）

ここでも、出家者でありながら、八不淨物を保有し、民間に遊止して惡事をはたらく者たちがいたことが語られる。また、神龜八（五一八）年の任城王澄の奏上には、

俗は虚声に眩まどい、僧は厚潤を貪る。顯禁ありと雖もなお自ら冒して営む（＝造寺造営）。（中略）今の僧寺は処として有らざるなし。或いは城邑の中に比満し、或いは屠沽の肆（＝肉屋酒屋の並ぶ市）に連溢す。（中略）昔、如来の教を闡ひらむるは多く山林に依る、今此の僧徒は、城邑に恋著す。（中略）ただ京邑きやうきの如るのみにあらず、此の天下の州鎮の僧寺もまた然り。細民を侵奪し、広く田宅を占む。

俗眩虚声、僧貪厚潤、雖有顯禁、猶自冒營。（中略）今之僧寺無処不有、或比満城邑之中、或連溢屠沽之肆。（中略）昔如来闡教、多依山林、今此僧徒恋著城邑。（中略）非但京邑如、此天下州鎮僧寺亦然、侵奪細民、広占田宅。（魏書卷百十四）

と記される。すなわち、造寺造営の事業が盛んで街中に寺院が溢れ、一見、仏教は盛況のようであるが、その実、

僧侶は山林や静処での修道を嫌い、市街での生活に恋著した、という。慧思が出家（五三〇年）した当時の北魏末の仏教は、まさにそのような俗悪な状況にあったのであろう。

次に、『最妙勝定經』⁽¹⁶⁾の記述に注目したい。『続高僧伝』卷十七所収の慧思伝によれば、彼の若き修学時代の話として、「因みに〔最〕妙勝定經」を読むに禅の功德を歎ず。便爾として発心して定支を習尋す⁽¹⁷⁾（170.562）と記される。慧思はこの經典によって禅定修行の重要さに目覚めたのであり、この経から決定的な影響を受けたことが分かる。関口真大氏によれば、この経は南北朝時代（四三九―五八九）に中国で成立した、いわゆる疑經であるという。ところで、この経には如来滅後の惡世の様相が詳しく描かれており、それは、この経が成立した当時の仏教団の状況なり、世相なりを反映したものである。この経を熟読したであろう慧思にとって、そこに語られる惡世の様相は、強い印象を覚えるものであっただろう。如来滅後千年の後の三百年間における仏教の墮落した有り様を、この経は次のように描いている。

頭陀する者あるも多く如法ならず。常に聚落に遊び、山林・塚間・樹下に在らず。心に恒に利養と名〔聞〕を作念し闕求して、多く財物を貪り、厭くことなく、足ることなし。（中略）多く徒衆を將^{ひき}いて聚樂に遊行し、白衣（在家者）の舍に詣^{いた}りて白衣を勸化し、多く利養を取り、酒を飲み肉を食うこと旃陀羅^{せんだら}の如し。

有頭陀者、多不如法。常遊聚樂、不在山林塚間樹下、心恒作念闕求利養名、多貪財物、無厭無足。（中略）

多將徒衆、遊行聚樂、詣白衣舍、勸化白衣、多取利養、飲酒食肉、如旃陀羅^{*}。

（関口真大『天台止観の研究』、p. 400～401）

このように仏教者の惡業を詳細に記述する『最妙勝定經』の文章は、おそらく、現今を、末法時代を間近にひか

えた像法時代後半（あるいは像法末）と見る、悲観的な時代観をふまえて、書かれたものである。徒党をくんで民間を遊行し、出家でありながら利養・名聞に貪著し、恣に破戒行為をはたらく不如法な比丘僧たち——この經典が製作された当時、そのような惡比丘たちが多く存在したのであろう。そして、そのような僧侶や仏教界の様相は、南北朝期末を生きた慧思の眼前の事実でもあった、と思われる。「大乘」（摩訶衍）の名のもとに慧思に迫害を加えた「惡比丘」とは、どのような者たちであったのか、という問題を考えるとき、右に引いた『魏書』『釈老志』や『最妙勝定經』の記述は、大きな示唆を与えてくれる。

魏収をして「猥濫の極み、中国に仏法ありしより未だこれあらざるなり。（中略）流弊は帰さず、一に此に至れり」と嘆かした北齊仏教界の退廃した様相を、慧思は「末法時代」の事実として受容した。ことに「惡趣空法」こそ、慧思が生きた北魏―北齊時代の仏教界に瀰漫する時代の惡であった。「大乘」（大乘空）の名のもとに欲望を肯定し、惡業を重ねて恥じない剛強の難敵にたいして、慧思は何をもって対抗しようとしたのであろうか。ここでは、彼の特異な忍辱（折伏）の思想について考えてみたい。

法華經・安樂行品の「忍辱地に住す」（T9.37a）という經文をふまえ、慧思は『安樂行義』で「衆生忍」の意味について次のように説明する。

剛強の惡衆生の処において、調伏し改心せしめんが為の故に、或いは麁言・毀訾・罵辱を与え、彼をして慚愧せしめ、善心を発すことを得しむるを衆生忍と名づく。

於剛強惡衆生處、為調伏令改心故、或與麁言毀訾罵辱、令彼慚愧得發善心、名衆生忍。（T46.701b）

通常は、他者から加えられた憎悪や悪口、罵詈、暴力などの侮辱や迫害を耐え忍び、怒りの心を起さないことを「忍辱」という。ところが、慧思はここで、「剛強の惡衆生」にたいして、麤言（荒々しい言葉）や悪口、毀訾（傷つけ誇る）、罵辱（ののしり辱めしめる）などの行為を用いて、調伏（制御し降伏せしめる）し改心せしめることが、「忍辱」（衆生忍）であると説く。さらに、忍辱と調伏という、一見あい反する行為について、問答を設けて、次のように述べる。

問うて曰く、打罵さるるも瞋らずして、慈悲と軟語をもてするは、名づけて忍〔辱〕と為すべし。剛強の惡衆生の処において、菩薩、是の時に忍耐すること能わずして、状は瞋りの想に似て、打拍・罵辱もて惡人を摧伏（調伏）し、彼をして苦を受けしむるを、云何がまた名づけて忍辱と為すことを得んや。

問曰、打罵不瞋、慈悲軟語、可名為忍。剛強惡衆生処、菩薩是時不能忍耐、状似瞋想、打拍罵辱、摧伏惡人、令彼受苦、云何復得名為忍辱。（T46.701c）

すなわち、怒りの表情を外に現わして、相手（惡人）を打ち、罵り、辱しめ、調伏して苦しみを与える——そのような行為をどうして「忍辱」などと言えようか、という問いである。この疑問にたいする答えは、次のとおりである。

答えて曰く、打罵さるるも報いざるは、此れは是れ世俗戒中の外威儀の忍〔辱〕なり。及び、内空、音声等の空、身心の空寂を觀じて怨憎を起さざるは、此れは是れ新學菩薩の、世の譏嫌を息め、戒・定・智を修するのための方便の忍辱なり。大菩薩にあらざるなり。何を以ての故に。諸の菩薩はただ衆生を觀じ、利益するところあらば、すなわち調伏す。大乘を護り、正法を護るを以ての故に、必ずしも一切の慈悲・軟語をもつ

てせず。

答曰、打罵不報、此是世俗戒中外威儀忍。及觀內空、音声等空、身心空寂、不起怨憎、此是新学菩薩息世譏嫌、修戒定智、方便忍辱、非大菩薩也。何以故。諸菩薩但觀衆生、有利益處、即便調伏。以護大乘、護正法故、不必一切慈悲軟語。(同前)

つまり、罵辱を受け、暴力を加えられることがあっても、空觀を修することによって怒りを起さず、報復もしない、というのは世俗忍にすぎない。慧思によれば、この世俗忍は新学の菩薩のための息世譏嫌戒(世間の非難を避けるために制定された戒)であり、「方便の忍辱」である。

一方、大菩薩は、いつも必ずしも「打罵不報」「慈悲軟語」の修行のみを用いるべきではない。大乘(正法)を護持するためには、悪人を「惡口麁言」し、あるいは「打拍し、ないし尽命せしむる」(T46702a)ところの調伏行をなすべきである、という。慧思はこれを「大忍辱法」と呼んでいる。驚くべき過激な主張であるが、ここには、慧思の強烈な護法精神が見られる。それは、仏法欲滅の危機を訴える法華經や、大胆な大乘律を唱える涅槃經に拠るところが大きい。彼は続いて、涅槃經・金剛身品に語られる有徳国王の故事⁽¹⁸⁾——王は覺徳法師を護り、正法を護るために、国中の破戒の悪人を殺害した。そして王は、その功徳によって、命終の後に東方阿閼仏の前に生れてその第一の弟子になった——を引用した後、次のように述べる、

もし菩薩ありて、世俗忍を行じて悪人を治せず、其れをして惡を長ぜしめ、正法を敗壞せしむれば、此の菩薩は即ち是れ惡魔にして菩薩にあらざるなり。(中略)何を以ての故に。世俗忍を求めて法を護ること能わざるは、外は忍「辱」に似ると雖も、純ら魔業を行ず。菩薩もし大慈大悲を修して忍辱を具足し、大乘を建立

し、及び衆生を護らんとせば、専ら世俗忍に執することを得ざれ。

若有菩薩、行世俗忍不治惡人、令其長惡、敗壞正法、此菩薩即是惡魔、非菩薩也。（中略）何以故。求世俗忍、不能護法、外雖似忍、純行魔業。菩薩若修大慈大悲、具足忍辱、建立大乘、及護衆生、不得專執世俗忍也。（T46:701c）

ここで慧思は、「大乘」（摩訶衍）を破壊しようとする惡人に対して、積極果敢な対決の姿勢を強調している。世俗忍や息世譏嫌戒に執われて惡人を調伏しようとせぬ者は、菩薩の仮面を被った惡魔であって、専ら魔業を行じているのだ、とされる。慧思が大忍辱法たる調伏行（折伏行）を強調するのは、あくまでも「大乘」（摩訶衍）を護持するためであり、また衆生を護持（調熟）するためであった。

『安樂行義』に述べられる「惡人」・「剛強の惡人」・「剛惡の衆生」は、『立誓願文』所述の、慧思に危害を加える「摩訶衍」を破壊しようとした「惡比丘」・「惡論師」の姿を髣髴とさせる。後述するように、法華三昧（無相行）こそ、南北朝期末という末法の惡世を生きる慧思が選びとった、最上の菩薩行であった。この法華三昧は三忍慧（衆生忍・法忍・神通忍）として展開される。その第一衆生忍において説かれる折伏行——惡人に対し惡口・麁語を行じ、打拍・罵辱して改心せしめることによって「大乘」（摩訶衍）を護持する——は、慧思にとって第一の課題であり、至上の法華の行法であったといえる。もし現実には、そのような「剛強の惡人」・「剛惡の衆生」を論難し調伏しようとすれば、剛強（＝人を侵陵して法度に従わぬこと）・剛惡であるが故に、その反発もことに大きかったであろう。『立誓願文』に見られる迫害の深刻な叙述は、決して誇張された表現ではなかった、と思われる。

第二章 『立誓願文』と末法思想

『立誓願文』には末法説（正法・像法・末法の三時説）が述べられており、従来から慧思は中国で最初に末法思想を表明した人物と見なされてきた。末法思想とは、当今現前の諸悪を時代悪であり、必然的な悪であると自覚する時代感覚であり、またそれは、一人一人の仏教者にとって、自己の求道のあり方を選択し決定する上での、根本条件となる歴史観である。慧思も末法の自覚に立って、末法相應の行法として法華三昧（安樂行）を選びとったのであった。

慧思の末法説（正像末三時説）は、『立誓願文』に次のように説かれる。

聖教の宣説する所を仰ぎ承るに、釈迦牟尼は法を説いて世に住すること八十余年、衆生を導利し、化縁の既に訖れば便ち滅度を取りたもう。滅度の後、正法は世に住すること五百歳を選、正法滅し已って像法は世に住すること千歳を選、像法滅し已って、末法は世に住すること、一万歳を選。

仰承聖教之所宣説、釈迦牟尼、説法住世八十余年、導利衆生、化縁既訖、便取滅度。滅度之後、正法住世還五百歳、正法滅已、像法住世還一千歳、像法滅已、末法住世還一万歳。（T49.780c～787a）

このように正法・像法・末法（三時）の年時を、それぞれ五百年、一千年、一万年と規定する考え方は、中国及び日本の末法思想において最もポピュラーな教説となる。慧思はこの正五像千末万説が、經典（聖教）に根拠をもつ教説だという。しかしながら、慧思の時代までに訳出され、なおかつ現存する仏典の中には、「末法一万年」説

も、また正法・像法・末法の三時を明確に連説する教説も、見出せないようである。

末法一万年説についていえば、たとえば、隋の吉藏の『弥勒経遊意』には、「別經に云わく、末法一万年なりと」(T38.265a)とあり、また唐の懷感の『浄土群疑論』卷三には、「大悲經に依らば、(中略)末法一万年なりと」(T47.48c)と説明するが、ここにいる「別經」が具体的に何を指すかは明らかでなく、また現行の『大悲經』には、懷感が述べる經文は見出せない。また、吉藏は『中觀論疏』卷一において正像末三時説に言及し、「外国(インド)の祇洹精舍の銘に在す。古涅槃經の後にこれを載せて云わく、(中略)末法は万年なりと」(T42.18b)という。この「古涅槃經」が具体的にどういいう經典を指すかは不明であり、「祇洹精舍の銘」についても確める術がない。このように中国の仏教者は、正像末三時説(とくに末法一万年説)がインド傳來の正当な仏説であることを明示するよう努めたが、彼らは必ずしも明確な典拠を提示していない。慧思が具体的な經典名を挙げることなく、ただ「聖教に宣説するところ」と言うのも、この教説が、不確かな口碑・伝説にもとづくものであったことを示しているのではないだろうか。結論的に言えば、正像末三時説(末法一万年説)はむしろ、中国で法滅思想が進展してゆく過程において、興起し組織されていったものであり、その最初の表明者が慧思であった⁽¹⁹⁾、と筆者は考えたい。

『立誓願文』に、「我れ慧思は即ち、是の末法の八十二年、太歳乙未に在る、十一月十一日に、大魏国南予州汝陽郡武津県に生まる」(T46.76a)とあるように、慧思は自分が末法八十二年目に生れた、と自覚していた。釈迦の出世に会うこともできず、なおかつ、五十六億七千万年後の、弥勒仏の三会説法の恩恵を蒙ることもできずして、末法の世に生れた我が身の悲しみを、慧思は次のように語る、

進んでは釈迦の出世に値^あわず、後^{おく}れてはまた末^{さん}だ弥勒の三^ね会を蒙らず。前後の衆難の中に居り、また往昔^{むかし}の

微かな善根を藉りて、釈迦の末世に善き人身を得たり。

進不值釈迦出世、後復未蒙弥勒三会。居前後衆難之中、又藉往昔微善根、釈迦末世、得善人身。(T46.766c)
また慧思は、末法一万年の末期の様相について、

末法は、(中略)一万歳を足満して止住す。末法に入り九千八百年を過ぐるの後、月光菩薩、真丹国(中国)に出でて説法し大いに衆生を度す。五十二年を満たして涅槃に入りてより後、首楞嚴經・般舟三昧〔經〕、先ず滅して現われず、余經も次第に滅す。無量寿經は後に在りて百年住することを得て、大いに衆生を度し、然る後に滅し去りて大惡世に至る。

末法(中略)足満一万歳止住。入末法過九千八百年後、月光菩薩出真丹国、説法大度衆生。満五十二年入涅槃後、首楞嚴經般舟三昧先滅不現、余經次第滅、無量寿經在後得百年住、大度衆生。然後滅去、至大惡世。

(同右)

ここにいう月光菩薩の出世については、劉宋代(四二〇—四七九)失訳の法滅尽經(T12.1118c~1119b)や、月光童子經の異訳である申日經(西普法護訳、あるいは吳支謙訳)(T14.819b)などに説かれる。また、末法時代の末期に經典が次第に消滅するという教説については、右記の法滅尽經や無量寿經(T12.279a)、あるいはその異訳である過度人道經(吳支謙訳)(T12.317c)などに関説されている。以上の記述から明らかなように、慧思においては、釈尊入滅後の仏法の歴史が、正法(五百年)→像法(二千年)→末法(一万年)→「大惡世」→弥勒仏の出世(釈尊入滅後「五十六億万歳」)、の如く順次展開する宇宙的スケールで認識されていた。そして、正法たる「大乘」(摩訶衍)消滅の危機感を抱いていた慧思は、大誓願を立てて、「護持正法」・「令法久住」の願いを、久遠未來世の弥勒

仏の出世に託すのである。

我れ今の誓願を持^たつて滅せざらしめ、衆生を教化して弥勒仏の出〔世〕に至らん。（中略）弥勒が成仏したもう時は五十六億万歳あり。我れ末法の初始より大誓願を立て、苦行を修習し、是の如く五十六億万歳を過ぎ、必ず願わくは仏道の功德を具足し、弥勒仏に見^まえんことを。

我今誓願、持令不滅、教化衆生、至弥勒出。（中略）弥勒成仏時、有五十六億万歳。我從末法初始、立大誓願、修習苦行、如是過五十六億万歳、必願具足仏道功德、見弥勒仏。（同右）

このように慧思は遠大かつ不可思議な誓願を立て、その誓願の実現に、自己の仏道の成就を託したのであった。そこで次に、慧思の弥勒信仰について少しく見てみたい。

北魏時代には弥勒信仰が、きわめて盛んに行われていたようである。たとえば、洛陽郊外の竜門における造像数を見るに、唐代に入るや阿弥陀仏が急増し、他の仏像諸尊を遙かに引き離して第一の席を占めるに至るが、北魏時代には、弥勒仏が釈迦仏とともに造像の大半を占めていたとい⁽²⁰⁾う。また、北魏の延昌四（五一五）年に大乗賊が、「新仏出世して旧魔を除く」と称して寺院・経像を破壊し、僧尼を斬害したのは、当時盛んだった弥勒信仰（將來仏出世の信仰）に乗じたものであ⁽²¹⁾った、とされる。弥勒信仰には概して、弥勒の兜率天に往生することを願うものと、五十六億七千万年後の、龍華三会の説法を期するものの、二つの形態がある。前者は多く沙門の間に流行し、後者は多く民間に流布したという。

既に見たように、釈迦と弥勒の間の、法滅現前する末法の世に生れた慧思の悲嘆には大きなものがあ⁽²²⁾った。『続高僧伝』卷十七所収の慧思伝に、若い修学時代の出来事として、

弥勒と弥陀と説法し、開悟せしむるを夢む。(中略) また夢に弥勒に随従し、諸の眷属しゆゑしよと共に龍華に会す。心に自ら惟いて曰わく、我れ釈迦の末法に法華〔経〕を受持し、今、慈尊(弥勒仏)に値うあと。感傷し悲泣して豁然と覺悟す。

夢弥勒弥陀説法開悟、(中略) 又夢随従弥勒、与諸眷属、同会龍華。心自惟日、我於釈迦末法、受持法華、今値慈尊。感傷悲泣、豁然開悟。(T50.562c)

と記されるように、慧思の弥勒信仰は、兜率天への往生を願うものではなく、龍華三会を期するものであった。しかもそれが、道教の神仙思想(延寿思想)と結びついて、きわめて特異な信仰形態となっている。『立誓願文』には、

先ず長寿の仙人となり、五〔神〕通の力を藉かりて菩薩道を学ばん。神仙(仙人)にあらざるよりは久住することを得ず。〔仏〕法の為に〔神〕仙を学ぶ、寿命を貪るにあらず。誓つて是の身を以て、未来賢劫に弥勒仏に見えん。

先作長寿仙人、藉五通力、学菩薩道。自非神仙、不得久住。為法学仙、不貪寿命。誓以是身、未来賢劫、見弥勒仏。(T46.789a~b)

と述べ、更にまた次のように言う。

願わくは釈迦の法を持ちたもち、常に住して滅尽せざらしめん。弥勒の出世に至るまで、衆生を〔教〕化して絶えざらしめ、誓つて此の生において長寿の五通仙とならん。

願持釈迦法、常住不滅尽、至弥勒出世、化衆生不絶、誓於此生作長寿五通仙。(T46.791c)

すなわち、釈迦と弥勒の間の無仏の世にあって、慧思自身が「長寿の仙人」となって、五十六億万歳後の弥勒仏の出世に至るまで、正法を護持し続け、令法久住せしめる。そして遂には、龍華三会に弥勒仏に見えんと願うものであった。また、神仙の道に具体的に言及しつつ、次のような誓願を述べる。

我れ今、山に入りて苦行を修習し、（中略）護法の為の故に長寿命を求め、天及び余処に生るるを願わず。願わくは諸の賢聖、我を佐助して好き芝草及び神丹〔薬〕を得しめ、衆病を療治し、饑渴を除き、常に経行して、諸禪を修せしめんことを。願わくは、深山の寂静処を得て神丹薬を足し、此の願を修せんことを。

我今入山、修習苦行、（中略）為護法故、求長寿命、不願生天及余処。願諸賢聖佐助我、得好芝草及神丹、療治衆病除饑渴、常経行修諸禪。願得深山寂静処、足神丹薬修此願。（同右）

ここにいう「芝草」とは、長寿をもたらす仙薬であり、一種のきのこであるとされる。「神丹薬」もまた仙人が用いる不老不死の霊薬である。慧思にとって、深山の寂静処に修行の場を求めるのは、一つには仙薬を入手するためであった。なぜなら、護法の誓願を常に実践し、正法（大乘摩訶衍の法）を弥勒仏出世の暁まで久住せしめるためには、まず、自分自身が不老長生を得て神仙となる必要がある、と慧思は考えたからである。ただ慧思は、神仙の道を学び長寿を求めることについて、「護法の為の故に長寿命を求」めるのであり、「〔仏〕法の為に〔神〕仙を学び、寿命を貪ら」ざることを強調する。法滅現前する惡世に生き、弥勒仏の出世に望みをかけた慧思の、護法精神の発露であった、といえよう。

第三章 『法華經安樂行義』と忍辱思想

『安樂行義』では、「法華三昧」の行法として、法華經・普賢菩薩勸発品（觀普賢菩薩行法經）による有相行と、同・安樂行品による無相四安樂行の二種行が説かれる。慧思が末法相應の行法として組織したのが、無相四安樂行であり、その中心的内容は三忍慧（忍辱行）の実践にある。末法時代の行法を選びとるうえで、何故とくに法華經・安樂行品を重視したのだろうか。また、法華三昧の無相行（四安樂行）にもとづいて、慧思は時代の惡とどのように対決し、どう解決しようとしたのであろうか。

『安樂行義』は、慧思の法華思想がもつとも体系的に示される著作ではあるが、その記述は必ずしも組織立ったものではない。彼の著作については、「凡そ著作する所は口授して章を成し、刪改するところなし」（T50.564a）とされる。本書も門人の手になるものであり、おそらく、慧思の講義をその為された順に記録していったものであろう。法華三昧の記述についても欠漏があり、法華三昧の全体にわたる十分な説明は示されていない、と思われる。

法華經（法華行法）の神髓である法華三昧には、慧思によれば、上記のように、有相行・無相四安樂行の二種の行法がある（T46.700a）。このうち、無相行（四安樂行）は、法華經・安樂行品の教説を基盤に据えた実践行であり、惡世における弘法（法華經の弘宣・流通）の方軌として、安樂行品に説く四種安樂行にもとづき、組織された。末法時代に相應する実践行においては、惡との対決が重要な要素となる。その行法を組織するうえで、慧思は何

故とくに安樂行品に注目したのか。まず、この課題の検討から始めたい。

法華經二十八品のうち、智顗が「迹門の流通分」と位置づける法師品、見宝塔品、勸持品、及び安樂行品の四品においては、如来滅後の惡世における弘經の方軌が説かれる。このうち、たとえば勸持品では、法華經受持者にたいする迫害を耐え忍ぶべきことが、激烈な口調で語られる。「諸の無智の人の、惡口・罵言等をなし、及び刀杖を加うる者あらん。我等は皆なまさに忍ぶべし」(T9.36b)といい、さらに「惡鬼がその身に入つて、我れを罵言し毀辱せん、(中略)まさに忍辱の鎖よろを著きるべし」(T9.36c)と述べる。また、「我れは是れ世尊の使いなり、衆に処するに畏るる所なし。我れまさに善く法を説くべし」(同右)といい、恐怖多き惡世のなかで「世尊使」として、邪惡な比丘や衆生にたいして善く法華經を説き、弘通することを鼓舞する。そして、「我れは身命を愛せず、但だ無上道を惜しむ」(同右)といって、無上道(仏道)のための殉教精神を強調するのである。

次に、法華經・安樂行品ではまず、如来滅後の惡世において、法華經を讀誦し弘通しようとする菩薩は四法に安住すべし、と説く。この四種の実踐(四安樂行)の名称は、智顗によれば、①身安樂行、②口安樂行、③意安樂行、④誓願安樂行である(『法華文句』卷八下、T34.119a)。一方、慧思はこれを、①正慧離著、②無輕讚毀、③無惱平等、④慈悲接引、の安樂行と命名している(『安樂行義』T46.700a)。

いま、智顗が用いた名称に従つて、經中に説かれる四法の内容を略説すれば、以下のとおりである。まず、①身安樂行は「行処」と「親近処」に分けられる。「行処」とは、法華經の弘通を志す菩薩の心構えと行動をいい、菩薩摩訶薩は忍辱の地に住し、柔和善順にして卒暴ならず、心もまた驚かず。また法において行ずることなくして、諸法如実の相を觀じ、また不分別を行ぜず。

菩薩摩訶薩、住忍辱地、柔和善順、而不卒暴、心亦不驚。又復於法無所行、而觀諸法如実相、亦不行分別。^(19.37a)

と説明される。この經文の句々の意味を、慧思は『安樂行義』で解説しているが、とくに「忍辱地に住する」の文にもとづいて、三忍慧（衆生忍・法忍・神通忍）を説き、その第一衆生忍では、剛惡な衆生にたいする調伏行が強調される。次に、「親近処」では、惡世において菩薩が親近（親しみ近づく）すべき生活態度を示し、また親近すべからざる人物などが明かされる。すなわち、菩薩が親近してはならない者たちとして、国王・大臣・長官などの権力者、外道の者、世俗の文筆に従事する者、凶戲者、旃陀羅、惡律義の者、二乗、女人、五種の不男などを挙げる。「親近処」としては、常に坐禪を好み、一切法の空如実の相（諸法実相）を観察すべきことを説く。

②口安樂行においては、他人や經典の過誤を説かぬこと、他の法師を輕慢せざること、他人の好惡・長短を言わぬこと、など口業についての誠めが説かれる。次に③意安樂行においては、嫉妬・諂誑（へつらい、欺く）の心を懷かぬこと、仏道を学ぶ者を輕罵したり悩亂して疑悔の思いを抱かせぬこと、あるいは、他者と議論して諍競（あらそい、競う）するのを避けること、などの誠めが説かれる。さらに、一切衆生において大悲の想を起し、平等に法を説くべきこと、諸の大菩薩たちを深心に恭敬すべきこと、などが教示される。④誓願安樂行では、一切の人々において大悲心を起し、そして、自分が菩提を得た時には、何処にあっても、迷苦の人々を接引し、法華經の真理の中に安住させようと念願すべきこと、が説かれている。

さて、梁の三大法師の一人であった光宅寺法雲（四六九―五二九）が没したのは、慧思が十五歳の時のことである。法雲は「光宅（＝法雲）の法華は当時に独歩す⁽²²⁾」といわれ、「今古の〔法華經の〕評釈は、世に光宅を以て長と

為す⁽²³⁾」と評される如く、智顗以前にあっては第一の法華經の學者であり、その法華學は世に冠たるものがあつたとされる。法雲は『法華經義記』卷七において、勸持品第十三と、それに続く安樂行品第十四の關係について、次のように述べている。

「勸」持品の一品は則ち、福を会し善を樂^{ねが}うの徒、相い与^{とも}に仏の前にて命を受けて、通經（『法華經の弘通』）を發誓し、皆な「身命を愛せず、無上道を惜む」と言う、を明かす。（中略）「勸」持品には、未だ通經せざるの時、毀謗（そしり、けなす）の咎^{とが}（わざわい）と身命の憂いとあり。是れ則ち、下品の菩薩は、（中略）惡世に難多きを見て、便ち退轉の心を起こし、通經の意を罷^やむ。是の故に此の品（安樂行品）には、（中略）如來は則ち、安樂行を用^もつて故に下品退墮の人に接し、（中略）下品の人は此れによって弘經の心を起こし、更に渡人（衆生の教化）の意を起こすなり。

持品一品、則明會福樂善之徒、相与仏前、發誓受命通經、皆言不愛身命、惜無上道、（中略）持品未通經之時、有毀謗之咎、身命之憂。是則下品菩薩、（中略）見惡世多難、便起退轉之心、罷通經之意。是故此品、（中略）如來則用安樂行、故接下品退墮之人、（中略）下品之人、因此起弘經之心、更起渡人之意也。

（T33.662b～c）

すなわち、法雲によれば、勸持品においては、「不愛身命・但惜無上道」を誓つた菩薩たちが、如來の命をうけ、法華經の弘通の願いを述べる。しかしながら、この品には、惡世における弘經は多難であり、毀謗をうけ身命の危険が伴うことも明される。それ故に、先に弘經を誓つた「下品退墮の人（菩薩）」は退轉の心をおこし、弘經の志を捨て去らうとする。そこで、勸持品に続いて説かれた安樂行品では、「下品退墮」の小菩薩たちのために、い

ささか消極的な訓誡をも含む四安樂行を説き、彼らに「離危得安」（危うきを離れ、安らぎを得る）の道を教え、それによって、改めて発心せしめる。法雲は安樂行品（四安樂行）が説き明された理由を、以上のように説明している。つまり、安樂行品は、惡世における弘経に耐えられない「下品退墮の菩薩」たちのために、「離危得安」の法を説いた章であると見なし、安樂行品にたいしていささか後退した低い評価を下したのである。これが、慧思当時の法華学者における、主流の考え方であつたらう。

しかるに慧思は、とくに安樂行品を重視し、この品にもとづく法華三昧・無相四安樂行を最上の法華の行法として規定したのである。『安樂行義』において、四安樂行の第一・身安樂行（正慧離著安樂行）は、「三忍慧」（三種の忍辱行）の行法として展開される。この三忍慧の説明において、大菩薩のための「大忍辱法」という、「剛強惡人」にたいする積極的な折伏行が明されている（二七頁、参照）。前述した法師品・見宝塔品・勸持品・安樂行品の四品は、如来滅後の惡世における菩薩の弘経の心構えと、身の処し方を説く点では同様であるが、慧思はなぜ特に安樂行品を重視したのか。以下、その理由を二つ挙げてみる。まず第一に、慧思自身の求道生活の歩みが、安樂行品中に述べられる四安樂行の諸相と、多く重なる部分をもっている、という点が注目される。すなわち、『立誓願文』の末尾に「択択択択」（二三頁参照）と記すように、度重なる迫害を受け、説法活動に慎重にならざるを得なかった慧思にとって、たとえば、国王・長官・惡律儀の者に親近せざれという戒め（身安樂行）、他の法師を輕慢せざれ、過を説かざれという戒め（口安樂行）、あるいは、戲論をなして他者と諍競せざれという戒め（意安樂行）などは、切実なる訓誡として深く了解せられたはずである。さらに彼が、国内の禪師たちを招請する勅命を拒否して、山中に避けたこと（『立誓願文』T46787b）や、南岳衡山に一挙千里したことは、身安樂行の教えに一致し、ま

た、迫害者である「惡比丘」・「惡論師」たちに対し、かえって慈悲の心を生じ、彼らに信心を得せしめんと誓った（同右、T46:787b）のは、誓願安樂行に合致するものであった。

第二の理由として、安樂行品に説く安樂行の内容——とくに身安樂行の「行処」の説明（三八頁参照）——が、慧思の禪定・空觀を重視する態度に合致するものがあつた、という点が注目される。慧思は『安樂行義』において、「安樂行」を定義して、

一切法中に心不動なるが故に安と曰い、一切法の中において受陰なきが故に樂と曰い、自利利他の故に行と曰う。

一切法中心不動故曰安、於一切法中、無受陰故曰樂、自利利他故曰行。（T46:700b）

と述べる。これ即ち、慧思が「安樂行」を空觀に裏づけられた実践法と見ていたことを示している。また、慧思は四種安樂行をすべて「無相行」であると規定する。その理由について、『安樂行義』では、

一切諸法中、心相は寂滅して畢竟不生なるが故に、名づけて無相行と為すなり。常に一切の深妙禪定に在つて、行・住・坐・臥・飲食・語言の一切の威儀において、心常に定まるが故に。

一切諸法中、心相寂滅、畢竟不生、故名為無相行也。常在一切深妙禪定、行住坐臥飲食語言一切威儀、心常定故。（T46:700a）

と説明する。法華經に述べられる四種安樂行は、いささか消極的な訓誡をも含むものである。それに対して、慧思の無相四安樂行は、空觀に裏づけられた深妙禪定中の実践行であり、より積極的な、過激でさえあるような内容をもつ。慧思の無相四安樂行は、いわば、インドの惡世において組織された法華經の四安樂行を、中国の南北

朝期末という末法時代にあつて、末法の諸惡と戦う慧思の立場から、再構成したものであつた、と言えよう。

『安樂行義』において、四種安樂行のうち第一・正慧離著安樂行（身安樂行）は、「三忍慧」（衆生忍・法忍・神通忍）の行法として展開されるが、他の三種の安樂行については、ただ名目を挙げるのみで、何ら闡説するところがない。慧思によれば、菩薩は一切法（『三毒・四大・五陰・十二入・十八界・十二因縁』の中において、三忍慧を實踐するのであり、この三忍慧が即ち正慧離著安樂行である、という（T45,700b）。慧思はおそらく、正慧離著安樂行を四種安樂行の根本と考えていたのであり、つまり、一切法中における三忍慧の實踐を、安樂行の中心的内容と見ていた、と思われる。

ここで、以下、三忍慧（三種の忍辱行）の解釈をとおして、慧思のいう「安樂行」が空觀に裏づけられた「自利・利他」の行法であることを、確かめておきたいと思う。

『安樂行義』によれば、三忍慧の第一「衆生忍」は三意があり、つまり、①「打罵不報」、②「慈悲軟語」、および③「調伏」（『惡口・麁言を行じ、衆生を打拍し乃至尽命せしむ』、の實踐をいう。次に、第二「法忍」の修習にも三意があるとされ、その第三の意味として、

菩薩摩訶薩は自在智を以て衆生を觀じ、方便もて事を同じうして、これを調伏す。或いは持戒を現じて、細行を行じ、或いは破戒を現じて威儀なし。本誓願を満足せんが為の故に、六道の身を現じて、衆生を調伏す。

菩薩摩訶薩、以自在智觀衆生、方便同事調伏之。或現持戒行細行、或現破戒無威儀。為本誓願満足故、現

六道身調衆生。(T46.702a)

と述べる。すなわち、菩薩は「自在智」をもって衆生の機根の差別を観察し、同事（衆生と苦楽を共にし、事業と共にする）の実践によって六道の迷苦の衆生を調伏するのが、法忍の第三意である、とされる。

三忍慧の第三「神通忍」（「大忍」）の説明において、次のように説かれる。

菩薩は本初発心の時、十方の一切衆生を度せんことを誓い、六度（六波羅蜜）の法を勤修し、（中略）涅槃を証することを得て、深く實際に入るに、上には諸仏を見ず、下には衆生を見ず。即ち是の念を作す、我が本誓は一切衆生を度するにあり、「しかるに」今、都て一切衆生を見ず。将わくは我が往昔の誓願に違わざらんとを、と。

菩薩本初発心時、誓度十方一切衆生、勤修六度法、（中略）得証涅槃、深入實際、上不見諸仏、下不見衆生。即作是念、我本誓度一切衆生、今都不見一切衆生、将不違我往昔誓願。(T46.702a～b)

ここでは、衆生済度の誓願を発した菩薩が、空觀の深まりの中で、虚無的な涅槃を証悟して、「上には諸仏を見ず、下には衆生を見ず」という状況に陥ったことが語られる。これは菩薩にとって、誓願の放棄にもつながり、悪趣空の陷穽にも落ちこみかねない、危機的な状況である。ところが、まさにこの時、菩薩の前に十方の諸仏が現われ、この菩薩を訓え導いたという。

十方一切の現在の諸仏は即ち色身を現じて、声を共に此の菩薩を讃歎して言わく、善きかな、善きかな、大善男子よ、本誓願を念じて衆生を捨つること莫れ。我等諸仏も初めて学道せし時、大誓願を発し、広く衆生を度し、（中略）既に涅槃を証し、深く實際に入るに衆生を見ず。本誓願を憶いて即ち悔心を生じ、衆生を願

念す。是の時に即ち、十方諸仏、声を共に讃歎したもうを見る、我れもまた汝の如し、本誓願を念じて衆生を捨つること莫れ、と。(中略)菩薩は是の時、諸仏の語を聞きて、心大いに歓喜し、即ち大神通を得。

十方一切現在諸仏、即現色身、同声讃歎此菩薩言、善哉善哉、大善男子、念本誓願、莫捨衆生、我等諸仏、初学道時、発大誓願、広度衆生、(中略)既証涅槃、深入實際、不見衆生。憶本誓願、即生悔心、顧念衆生。是時即見十方諸仏、同声讃歎、我亦如汝、念本誓願、莫捨衆生。(中略)菩薩是時聞諸仏語、心大歡喜、即得大神通。(T46.702b)

ここでは、「上には諸仏を見ず、下には衆生を見ず」という虚無の深淵に臨んで立ちつくす菩薩にたいして、諸仏が自己の同様の体験を語ると共に、「莫捨衆生」と勇気づけ改めて発心せしめる、という事態が明されている。すなわち、更に深く空觀に徹することによって、「莫捨衆生」の利他行に出ていくという事態が、いわば、菩薩の歴史を一貫する事実として語られているのである。

『安樂行義』の三忍慧の説明において、衆生忍の第一意、及び法忍の第一意のものは、自利のみの内容である——それとて利他を前提とした自利である——が、他のすべては自利利他を兼ねる実践行として示される。すなわち、慧思において、忍辱行(悪人の調伏)とは空・無相の安樂行であり、「深妙禅定」に裏づけられた「自利利他」の実践であった、といえる。

上述のように、神通忍の説明において、七地沈空の如き「上不見諸仏・下不見衆生」の状態を経て、利他行に出ていく、という菩薩道のあり方が説かれている。末法の惡世を生きる慧思にとって、緊急かつ最上の菩薩行は、

悪人調伏という忍辱行の実践であった。そこで、以下、慧思の利他思想の形態と、それに関連して、業報の問題について確めておきたい。

その生涯において、度重なる深刻な迫害を蒙らなければならなかった慧思にとって、末法時代における衆生教化の利他行は、この上なく主体的な課題であった。たとえば、『立誓願文』によると、三十九歳の折、慧思は五人の悪論師によってあやうく毒殺されようとしたが、この時彼は、「他心智（他心通）を得ざれば説法すべからず」と念じたという。このような伝記的背景を考慮に入れると、利他行に関連して述べられる神通思想は、慧思にとっては、単なる観念としてではなく、衆生教化上の主体的な課題として、受けとめられていたことが分る。禪定を通して空観に徹することから出発する慧思の仏道において、利他行は、如何なる形態のものとして了解されていたのだろうか。ここで、『隨自意三昧』（坐威儀品）を見てみるに、

菩薩は常に禪定に入つて六神通を起こし、能く五眼（肉眼・天眼・慧眼・法眼・仏眼）を淨む。肉眼は清淨にして、天眼は通達し、慧眼は真（空）を見、法眼もて觀察し、仏眼は一切を覺了して、能く十方世界の無量の衆生を度す。

菩薩常入禪定、起六神通、能淨五眼。肉眼清淨、天眼通達、慧眼見真、法眼觀察、仏眼覺了一切、能度十方世界無量衆生。（統藏二・三・四、三四七左上）

とあるように、菩薩は禪定に入つて六神通を起こし、五眼の清淨を得、そして仏眼によって一切を覺了して、無量の衆生を濟度する、という。また、『安樂行義』には、法華三昧が成就した暁には、三種の陀羅尼⁽²⁴⁾を得て、三慧⁽²⁵⁾（三智）と五眼を具足する、と述べる（T46:700b）。これによれば、三智の一切智・道種智・一切種智はそれぞれ、

五眼中の慧眼・法眼・仏眼に対応する。慧思は『諸法無諍三昧法門』において、三智と五眼をとりあげ、

無量の仏法の功德は、一切皆な禪より生ず。何を以ての故に。三世十方の無量の諸仏は、もし説法して衆生を度せんと欲する時に、先ず禪定に入り、十力・道種智を以て衆生の根性の差別を観察し、其の対治・得道の因縁を知る。法眼を以て観察し竟れば、一切種智を以て説法して衆生を度す。一切種智は名づけて仏眼と爲し、また現一切色身三昧（一切の色身を示現する三昧）と名づけ、また普現色身三昧（普く色身を示現する三昧）と名づく。

無量仏法功德、一切皆從禪生。何以故。三世十方無量諸仏、若欲説法度衆生時、先入禪定、以十力道種智、觀察衆生根性差別、知其對治得道因縁。以法眼觀察竟、以一切種智説法度衆生。一切種智者名為仏眼、亦名現一切色身三昧、亦名普現色身三昧。（T46.672c）

と述べる。すなわち、慧思においては、利他行は、禪定を通し深く空觀に徹することによって獲得される神通力の上に成立するものであり、それは普現色身三昧に極まる。彼の利他行は、禪定→空（眞）の証悟（→一切智・慧眼の実践）→觀察衆生（衆生の機根差別の了知）（→道種智・法眼の実践）→普現色身三昧（→一切種智・仏眼の実践）、を経て完成されるものであることが分る。慧思にとって、「上には一切の仏身、諸の菩薩身と作り、（中略）下には三塗・六趣の衆生の身と作る」（同右）という普現色身三昧は、その主体的な禪定・三昧行の目指す究極の内面的な能力であり、その利他行を最上の理想的な形態に至らしめる根拠であった、と言えよう。

慧思の利他思想と関連して、ここで、業報の問題について見てみる。慧思が活躍した南北朝期末頃には、大方等陀羅尼經（大正藏卷二十一所収）による方等懺法（方等三昧）が盛んに実修されており、禪定修行者にとって、「業

相」が深刻な課題となっていた。業相とは行者が過去無量劫よりなした善悪業が、何らかのイメージ（業相）を伴って禅定中に現前し来るもので、この業相を分析し、その意義や対処法を判定する「方等師」という専門家が存在した。慧思も著名な方等師であった、とされる。『続高僧伝』卷十七所収の慧思伝によれば、慧思が慧文のもとで、法華三昧の修行に励んでいた時の体験として、

始め三七日（二十一日間）にして少静観を^{おこ}発し、一生来の善惡の業相を見る。（中略）遂に八触を動じて本初禪を^{おこ}発す。此れより禪障が忽ち起り、（中略）即ち自ら觀察すらく、我が今の病は皆な業より生ず、業は心に由つて起り、もと外境なし。反^{かえ}つて心源を見るに、業は得べきにあらず。身は雲影の如く、相は有にして体は空なり。是の如く觀じ已^{おほ}つて、転倒の想は滅し、心性は清淨にして、苦とする所は消除す。

始三七日発少静観、見一生来善惡業相、（中略）遂動八触、発本初禪。自此禪障忽起、（中略）即自觀察、我今病者皆從業生、業由心起、本無外境。反見心源、業非可得、身如雲影、相有体空。如是觀已転倒想滅、心性清淨、所苦消除。（T50.563a）

と記される。すなわち、慧思は修禪の過程で、自らの一生来の善惡の業相を感じし、さらに勇猛精進して初禪に達したが、それより禪障に見舞われた。そこで彼は、病は業から、業は心から起ると考え、己の心を觀察して業の不可得なることを体得し、心性の清淨を得たという。ここでは、業相を觀察し、その空不可得なることを徹見することによって、空觀が成就されている。慧思は一方で、業報の必然性を強調しており、たとえば、『随意意三昧』において次のように述べている。

衆生の此の身はなお浮雲の如し。（中略）是の身は空なりと雖も、十惡も行ずる者は人天の報を失い、三塗に

墮在す。(中略)三乗の聖果に上中下の別ありて、皆な持戒・行善・修禪に因つて、此の報を獲得す。(中略)持戒は皆な是れ空なりと雖も、業報は各別なり。(中略)身心は空なりと雖も果報は失わず。

衆生此身猶如浮雲、(中略)是身雖空、行十惡者、失人天報、墮在三塗。(中略)三乗聖果上中下別、皆由持戒行善修禪、獲得此報。(中略)持戒雖皆是空、業報各別、(中略)身心雖空、果報不失。

(統藏二・三・四、三四五左下―三四六右上)

すなわち、持戒・修善の善業は空でありながら、必ず各別の業報(聖果)があり、また、惡業も空でありながら、必ず三塗(地獄・餓鬼・畜生の三惡趣)の業報(苦果)を伴う。諸法は空無相であるといつても、業報は必然なり、とされる。

慧思が業報の必然性を強調する理由として、二つ挙げることができよう。第一には彼の利他思想との関連が考えられる。すなわち、衆生の機根差別や業報差別を観察・識別することにより、その機根に應じて普現色身三昧を行ずる、という彼の利他行の根拠として、業報の必然性が説かれねばならなかった、ということである。しかし、それ以上に、第二の理由として、惡趣空との関連が指摘されねばならない。つまり、慧思の時代には、大乘空を曲解して惡趣空(邪空)に陥り、「持戒・修善の者を笑ひ、謂いて非道もつぱらといい、純ら諸人をして遍く諸惡を造らしめ」(『摩訶止観』卷二下、T4618c)た禪師たちが多く存在した。彼らは善惡業の業報を否定し、「大乘空」の名のもとに、恣に破戒・惡業を行じて止まなかった。彼らこそ、慧思の調伏行(折伏)の第一の相手であり、彼らへの警鐘として、慧思は善惡業報の必然性を、ことさらに強調せねばならなかったのである。

結 語

慧思にとって悪とはまず外なる末法の世の時代悪であり、それは彼自身の「大乘義」を破壊するものであった。慧思における悪と仏道というテーマに関して、本稿では伝記（『立誓願文』の「自著年譜」）の受難の記述や、また、慧思当時の朝野にわたる「大乘」（摩訶衍）への関心の深まり、「大乘空」への関心と曲解（悪趣空）、教団や比丘の墮落した時代状況、などを取りあげ論じた。また、慧思の「大乘義」や忍辱（調伏）思想、末法思想、護法思想、弥勒信仰、あるいは、利他思想や業報思想などについて検討してきた。そこで、以下、慧思に度重なる迫害を加えたのは誰であったのか、また、それは何故の迫害であったのか、そして、金字經典の作成と「願文」（『立誓願文』）著述の意図・意義をどう考えればよいのか——そのような課題について、いちおうの結論をまとめておきたいと思う。

慧思が生きた南北朝期末は、悪趣空（曲解された大乘空）の禅師たちが跋扈した「末法」の時代であった。彼らは「非道を行じて仏道に通達す」（維摩經）や、「貪欲是道」・「瞋恚是道」（諸法無行經）などと説かれる「大乘空」を曲解して、自己の世俗的な欲望を素朴に肯定し、欲望に随順することが「道」であり「大乘」である、と主張した。大乘空の教えは、虚無的・退廃的な空見（空病）に陥りやすい。それは智顗のいう「禁なくして蛇を捉える」（素手で毒蛇を握む）ような、危険な一面を秘めた思想である。悪趣空に陥った彼らは、「大乘」（大乘空）の旗じるしのもと、持戒・修善の修行者を嘲笑し、それを「非道」と断じ、自らは悪業を恣に実践した。そのような

悪を謳歌する者たちが徒党をくんで、諸州を遊行し悪業を重ねる、という事態もあったであろう。

『立誓願文』が伝える慧思への迫害者とは、まさにそのような邪空の惡比丘たちのことであつた、と考えられる。惡趣空に染まり、濫りに「大乘」を称える惡比丘たちに対して、「大乘義」（摩訶衍義）を主題とする公の論議の場であつて、慧思は自らの大乘義を唱え、彼らを強烈に批判し、調伏しようとしたのであろう。邪空（惡趣空）にもとづいて破戒行為を正当化し、文字どおり「非道」を実践する「剛強の惡衆生」であればこそ、その反発も過激なものであつた。自らの信奉する「大乘」（大乘空）への、慧思の容赦ない攻撃にたいして、彼らは反発し、慧思の抹殺さえ企てたのであつた、と想像される。

次に、慧思が金字經典を作成し、「願文」を著わした意図はどこにあつたのだろうか。『立誓願文』の「自著年譜」に述べるように、慧思は三十九歳の折に度重なる受難の体験を反省して、「他心智を得ずんば心に説法すべからず」と決心したという。他者の機根や業報の差別を知る他心智（法眼・道種智）は、菩薩の利他行の前提条件である。しかし、その固い決心にも関わらず、慧思は四十二、四十三歳の時に「摩訶衍義」（大乘義）の論議によって再び迫害を蒙ることになる。そして、四十四歳の時に金字般若經の作成を発願し、その翌年には金字經作成に着手し、やがて「願文」を著すことになる。それは慧思の護法精神の発露であると同時に、それはまた、末法時における自己の教化能力——他心智にもとづく利他行・調伏行——にたいする反省であり、挫折であつた。つまり、その時点で、慧思は末法の「惡比丘」（剛強惡人）にたいする己れの教化の限界を認め、惡人教化と護法（令法久住）の願いを、遙か未來世の弥勒仏出世に託したのである。そのような願いを込めて綴られたのが『立誓願文』であつた、と考えたい。

註

- (5) 山口益「心清浄の道——仏教の倫理的性格——」『空の世界』(理想社、一九六七)、一三一頁、参照。

- (7) 慧思と同時代において金字般若経が注目されていた例として、たとえば、梁武帝による「金字般若波羅蜜経」(五三三三)

- (10) 塚本善隆『支那仏教史（北魏篇）』（清水弘文堂、一九六九）、二六九頁、参照。

- (13) 『隋天台智者大師別伝』によれば、「**慧**」思師造金字大品經竟、自開玄義、命令代講。(中略) 唯有三三昧及三觀智

用い諸審、余悉自裁」(T50.192a)とあるように、その折智頤が抱いた疑問は三三昧と三観智であったとする。

(14) 横超慧日「天台智頤の法華三昧」『法華思想の研究』(平楽寺書店、一九七二)、二七九頁、参照。

(15) 塚本善隆『魏書釈老志の研究』(仏教文化研究所、一九六一)参照。

(16) 関口真大「妙勝定經(敦煌出土)考」『天台止観の研究』(岩波書店、一九六九)、三七九頁、参照。

(17) 「定支」は大正藏では「定友」とする。今は宋元明三本に従った。

(18) 大般涅槃經卷三、T12.623c。

(19) 拙論「南岳慧思『立誓願文』に関する一試論」『仏教学セミナー』第58号、一九九三、三五頁、参照。

(20) 『塚本善隆著作集』巻二、二五九頁参照。

(21) 同右、一六九頁参照。

(22) 吉藏『法華玄論』巻二、T34.363c。

(23) 智顤『法華玄義』巻一下、T33.691c。

(24) 三種陀羅尼と五眼・三慧との対応について、「一者総持陀羅尼、肉眼天眼菩薩道慧。二者百千万億旋陀羅尼、具足菩薩

道種慧法眼清淨。三者法音方便陀羅尼、具足菩薩一切種慧仏眼清淨」(T46.700b)と説かれている。

(25) 摩訶般若波羅蜜經卷第二十一・三慧品では三智について、「仏説一切智、説道種智、説一切種智。是三種智有何差別。

(中略)薩婆若(一切智)是一切声聞辟支仏智、道種智是菩薩摩訶薩智、一切種智是諸仏智」、また、「菩薩摩訶薩行菩薩道、得一切種智。得一切種智已、以三乘法度脱衆生」(T83.75b)と説かれる。

* この用語は、人権の視点から見ると問題があると感ぜられるが、本論では資料的意味に鑑み、原文のままとした。