

## 慧思における忍辱思想 — 『法華經安樂行義』を中心として—

菅野博史

### 一 慧思における『法華經』の四安樂行の位置づけ

南岳大師慧思 (515-577) は、『法華經』安樂行品に出る四安樂行、とくにその第一の安樂行に注目して、『法華經安樂行義』(以下、『安樂行義』と略称する)を著わした。『法華經』安樂行品は、いわば初心の菩薩のための説法と位置づけられることが多い。いくつかの資料を紹介する。敦煌本『法華義記』には、

また(次のようにも)解釈される。文殊師利は小行菩薩のために、その四(安樂)行を(仏に説くことを)願う。

又解、文殊師利為小行菩薩請其四行。(T85.176c19-20)

とあり、四安樂行が小行菩薩のために説かれたものであることを指摘している。

法雲は、『法華義記』巻第七において、

この(安樂行)品は(流通の四品のなかの)第三であって、如来が安樂行を用うるので、下品退墮の人を受け入れる。その意味は、もしこの四行を具えることができれば、天魔は逆らうことができないので、悪世のなかで身を捨てて衆生を救済し、命を無くして人々を救済する。つまり、下品の人々がこれ〔四行〕によって弘經の心を起こし、さらに人々を救済する気持ちを起こすのである。

此品是第三如来則用安樂行，故接下品退墮之人。則言若能具此四行者，天魔不能忤，則於惡世中，亡身濟物，沒命度人。是則下品之人因此起弘經之心，更起渡人之意也。(T 33. 662c2-6)

と述べ、安樂行品が「下品退墮之人」のために説かれたものであることを指摘している。

吉藏は『法華義疏』巻第十において、

勸持品の末尾には、悪世で弘経すると、侮辱・非難され、多くの苦悩を受けるといっている。卑小な修行の流輩は、退転する気持ちを起こし、弘経することができない。だから、今、四つの修行に安住すれば、悪世にいても、いつも快樂を受けることを明かすのである。今、末世における弘経の模範的な方法を示そうとするので、この品を説くのである。

持品末云、悪世弘経、被毀辱誹謗、受諸苦悩。小行之流多生退没、不能弘経。是故今明安住四行、雖居惡世、常受快樂。今欲示末世弘経模軌、故説此品。(T 34. 594a11-14)

と「小行之流」のためのものと規定している。

さらに、智顛・灌頂『法華文句』巻第八下には、

問う。これらの声聞たちは大士となった。なぜこの(娑婆世界の)土において弘経できないのか。

答える。悪世において苦行弘経のできない、修行を始めたばかりの初心の菩薩たちを導くためである。(同じ理由で)また安樂行品を説こうとするのである。

問。此諸声聞已成大士。何故不能此土弘経。

答。為引初心始行菩薩未能惡世苦行通経。復欲開於安樂行品也。(T 34.117b9-12)

とあり、また同じく、

もし(位の低い)初依、始心の菩薩が円行を修行しようと思って、濁世に入って弘経しようとするれば、濁世に悩まされ、自己の修行は確立せず、また他を教化する働きもない。これらの人のために、(弘経の)方

法を示して安楽行を明らかにする必要があるので、この(安楽行)品が説かれるのである。

若初依始心欲修円行，入濁弘經，為濁所惱，自行不立，亦無化功。為是人故，須示方法明安楽行，故有此品来也。(T 34.118c28-119a3)

とあり、「初心始行菩薩」，「初依始心」のためのものであることを指摘している。いずれの注釈も同じ論調である。慧思も新学菩薩の実践すべきものとして法華三昧を位置づけ、その法華三昧の具体的な内実として四安楽行を捉えている点は、共通性を持っている。しかし、慧思のいう第一の安楽行「正慧離著安楽行」の中心的内容である慧思の忍辱思想を見ると、新学菩薩のとうてい実践することのできない特殊な忍辱思想を提示していることに気づく<sup>1</sup>。この忍辱思想の解明は次節に譲るが、本稿の主題である。

『法華経』安楽行品の冒頭において、文殊菩薩は釈尊に、「菩薩摩訶薩は(仏が涅槃に入った)後の悪世で、どのようにこの経を説くことができるのか。(菩薩摩訶薩於後悪世，云何能説是経。)」(T9. 37a13)と質問する。釈尊は、「もし菩薩摩訶薩が後の悪世で、この経を説こうとするならば、当然四つの方法に身を落ち着けるべきである。(若菩薩摩訶薩於後悪世欲説是経，当安住四法。)」(同前，37a14-15)と答え、順次その内容を説明する。この四法が四安楽行と呼ばれるものである。慧思が中国仏教史上、仏教滅亡という末法の危機意識を表明した最初の人物であることは『立誓願文』によって知られるが、悪世末法における弘経の方法として『法華経』に説かれる修行がこの四安楽行にほかならない。したがって、慧思が四安楽行に着目するのは、彼の末法意識と密接な関係があるのである<sup>2</sup>。

さらに、慧思の証悟は法華三昧と言われる。このことは、『統高僧伝』慧思伝に次のように示されている。

身を放って壁に寄りかかろうとしたところ、背がまだ壁につかないうちに、突然法華三昧を悟り、大乘の法門に一瞬で精通し、十六特勝・(八)背捨・(八)勝処に、そのまま徹底して精通し、他人に依って悟らなかつた。鑿・最などの師に自分の証得したところを述べたところ、みなに喜

んでいただいた。

放身倚壁，背未至間，霍爾開悟，法華三昧，大乘法門，一念明達，十六特勝，背捨，除入，便自通徹，不由他悟。鑒最等師，述已所証，皆蒙隨喜。(T 50. 563a11-14)

とある。『安樂行義』の冒頭には、新学菩薩が「疾成仏道」を願うならば、持戒・忍辱・精進・禪定を實踐する必要がある、さらにこの法華三昧を学ぶべきことを、次のように主張している。

『法華經』とは、大乘のなかのたちどころに悟る法門であり、師がなく自然に悟る法門であり、速やかに仏の悟りを完成する法門であり、すべての世間（の人々）の信ずることの難しい法門である。およそすべての新しく学びはじめた菩薩が大乘を求め、（他の）すべての菩薩よりも速やかに仏道を完成しようとするならば、戒を保持し、忍耐し、精進し、熱心に禪定を修め、心を集中して熱心に法華三昧を学び、すべての衆生を觀察してみな仏のようであると思ひ、世尊を尊敬するように合掌し、礼拝し、またすべての衆生を觀察してみな偉大な菩薩・善知識のようであると思う必要がある。

法華經者，大乘頓覺，無師自悟，疾成仏道，一切世間難信法門。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，觀一切衆生皆如仏想，合掌礼拝如敬世尊，亦觀一切衆生皆如大菩薩善知識想。(T 46. 697c17-22)

とある。慧思の『隨自意三昧』にも、新しく発心した菩薩の学ぶべき三昧の一つとして、この法華三昧が取りあげられている<sup>3</sup>ことにも注意を要する。『安樂行義』の引用文に出る「勤修禪定」について、慧思は「如安樂行品初説。」(T 46. 698a7)とあるように、安樂行品と結びつけている。つまり、

熱心に禪定を修めるとは、安樂行品の初めに説くとおりである。なぜか。すべての衆生は法身という蔵を完備し、仏と同一で相違がないからである。『仏蔵經』の中に説くとおりである。三十二相・八十種好はひっそりとして清浄である。衆生はただ心を乱す煩惱の障り、六根が暗く濁っ

ていることによって、法身が現われないだけである。あたかも鏡の塵や垢で(鏡)面の像が現われないようなものである。このために、修行者が熱心に禪定を修め、煩惱の障りという垢を浄化すれば、法身が顕現する。このために、『経』に「法師には父母が生んだ清浄な常住の眼がある。耳・鼻・舌・身・意もまた同様(に常住)である」とある。坐禅するときには、諸法の常と無常とを見ない。安楽行品に「菩薩が一切法を観察する場合、常住もなく、起滅もない。これを智者が親近する範囲と名づける」と説くとおりである。

勤修禪定者、如安樂行品初説。何以故。一切衆生具足法身蔵、与仏一無異。如仏蔵經中説、三十二相、八十種好、湛然清浄。衆生但以乱心惑障、六情暗濁、法身不現。如鏡塵垢、面像不現。是故行人勤修禪定、浄惑障垢、法身顕現。是故経言、法師父母所生清浄常眼。耳鼻舌身意亦復如是。若坐禅時、不見諸法常与無常。如安樂行中説、菩薩觀一切法。無有常住、亦無起滅。是名智者所親近処。(T 46. 698a7-15)

とある。「勤修禪定」の「禪定」をさらに特化したものが「法華三昧」である。慧思によれば、「勤修禪定」は安楽行品と結びつけられ、「法華三昧」の中心的内容が四安楽行、つまり「無相安楽行」にほかならないと規定されるのである。そうであれば、「禪定」=法華三昧=無相安楽行となるはずである。『安楽行義』には、無相安楽行について、

無相行とは、とりもおさず安楽行である。すべての法に対して、心が寂滅しており、結局のところ不生であるので、無相行と名づけるのである。常にすべての深く妙なる禪定において、行住坐臥、飲食語言のすべての礼儀にかなった振舞いにおいて、心が常に安定しているからである。

無相行者、即是安樂行。一切諸法中心相寂滅、畢竟不生、故名爲無相行也。常在一切深妙禪定、行住坐臥、飲食語言、一切威儀、心常定故。(T 46. 700a19-22)

と説いている<sup>4</sup>。ここで、すべての法に対して、空であると認識すれば、心

相が静まりかえった境地に達し、これを「深妙禪定」と言っているが、これこそ無相行なのである。禪定、無相行といっても、引用文にあるように、坐禪という修行形態に限定されるのではなく、すべての行為において心が安定していることを意味している。このように行為の形式にとらわれない三昧は隨自意三昧と呼ばれるもので、慧思には『隨自意三昧』の著作があり、そこには行・住・坐・眠・食・語の六種の行為において三昧の境地を獲得することが説かれている。したがって、法華三昧＝無相安樂行の内実として忍辱というきわめて実践的なことがらが説かれても、驚くにあたらない。坐禪瞑想だけが、禪定、三昧ではないのである。

有相安樂行については、

これは普賢勸発品の中の、『法華經』を誦し、散心で精進することである。このような人は禪定を修めず、三昧に入らず、坐、立、行において、一心に『法華經』の文字に専念し、精進して横にならず、あたかも頭が燃えるのを救うようなものである。これを文字有相行と名づける。

此是普賢勸発品中，誦法華經，散心精進。如是等人不修禪定，不入三昧，若坐若立若行，一心專念法華文字，精進不臥，如救頭然。是名文字有相行。

(T 46. 700a29-700b4)

とある。無相行が禪定であるのに対して、有相行は「不修禪定，不入三昧」と言われ、散心で『法華經』を読誦し、厳しい実践行に努めることが特色である。したがって、厳密に言えば、法華三昧は無相行である四安樂行を指すはずである。広い意味では有相行も無相行を支える役割を果たすものとして、法華三昧に包摂されるかもしれないが、あくまで法華三昧の中心は四安樂行である<sup>5</sup>。なお、無相行と有相行は<sup>6</sup>、言い換えれば、禪定と誦經であり、この二種の修行を菩薩の修行として強調することは、『大智度論』の思想でもある<sup>7</sup>。

## 二 頓覚の構造と六根清浄

では、なぜ四安楽行＝無相安楽行＝深妙禪定が重視されるのか。それは、すでに引用した『安楽行義』の冒頭に出る、『法華経』とは「頓覚」の法門という規定と関係している。「頓覚」にはわかに、速やかに悟るという意味である。『安楽行義』には「漸覚」という表現は見られないが、『安楽行義』に論じられているように、「頓覚」は大乗仏教の、もう一つの修行方法である「次第行」という概念に対立するものである。つまり、大乗仏教の修行・悟り方の中に、「次第行」と「頓覚」という明確に区別される二つのあり方があることを前提に置いて、「頓覚」を理解しなければならない<sup>8</sup>。佐藤哲英氏は、この「頓覚」の出典として、『菩薩瓔珞本業経』仏母品<sup>9</sup>を指摘し、「慧思はその仏教思想の特色とする頓覚の用語をまず『瓔珞経』に求め、この頓覚説に立って不次第道不次第入の法華経の思想特色をおさえ、これを頓覚の法門といったものではなかろうか」と指摘している<sup>10</sup>。

さて、頓覚が成立する根拠は、衆生は法身という蔵を完備していて仏と同一であると規定されることである。しかし、実際には、煩惱によって法身が顕現していないので、熱心に禪定を修めて煩惱を浄化すれば、法身が顕現するとされる<sup>11</sup>。そして、法身が顕現することは、法師功德品、あるいは『観普賢菩薩行法経』に説かれるような六根清浄を獲得することであることを指摘している<sup>12</sup>。この六根清浄と関連して、

戒を保持し、忍耐を實行し、多くの禪定を修習すれば、仏たちの三昧を獲得し、六根は本性として清浄になる。

持戒行忍辱 修習諸禪定 得諸仏三昧 六根性清浄 (T 46. 698a18-19)  
と指摘され、さらに、無相安楽行について、

無相の四安楽(行)はとても深遠で妙なる禪定であり、六根の諸法は本来清浄であると観察する。

無相四安楽 甚深妙禪定 観察六情根 諸法本来浄 (T 46. 698a22-23)  
と説いている。すなわち、無相行がとても深遠で妙なる禪定であることが明

かされ、その内実として、衆生は本来六根清浄であることを観察することであると明かしている<sup>13</sup>。

これを要するに、なぜ『法華経』が「頓覚」と規定されるのかと言えば、衆生が本来六根清浄であり、その点で妙であるからと説明される。慧思は『安楽行義』の随所で、このことを繰り返している。では、現実には迷っている衆生が本来の清浄性を回復するためには何が必要とされるのであろうか。その答えは、「勤修禪定」と言われる。したがって、無相安楽行を実践することによって、衆生が本来の清浄性を回復することが、慧思にとって最も重要視されるのである。

### 三 慧思の忍辱思想—三忍

『安楽行義』の構成について述べると、慧思は冒頭に自身の法華経観を総論的に明らかにし（前引）、次に、この総論に基づき、十五の偈頌の形式によって、有相行と無相行の安楽行、一乗の意義などについて説明する。次に、十種の問答を設けて、偈頌に示した思想をさらに詳しく明らかにする。この『安楽行義』の十問答のうち、第八問答以降が主に忍辱思想を扱っている。第八問答においては、菩薩は「一切法」において三忍慧（衆生忍・法性忍・法界海神通忍）を用いると説く。また、衆生忍は生忍とも名づけられ、法性忍は法忍とも名づけられ、法界海神通忍は大忍とも名づけられること、この三忍は四安楽行の第一である正慧離著安楽行にほかならないことを明かしている<sup>14</sup>。

第九問答においては、生忍は衆生の因である無明についての正しい智慧であり、衆生忍は衆生の果である身行（あるいは身行の諸受）についての正しい智慧であることを明かす。さらに、生忍、衆生忍が「不動」とも名づけられる理由について説明する。さらに、慧思は、安楽行品の菩薩の行処を説明する経文を引用している。すなわち、

もし菩薩摩訶薩が忍辱の境地にとどまり、優しく穏やかで善く調えら



れて従順であり、慌ただしくなく、心の中で驚かない。また法を実体視して捉えることがなく、多くの法のありのままの様相を観察し、また分別しないことをも実体視しない<sup>15</sup>ならば、これを菩薩摩訶薩の行動範囲と名づける。

若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、而觀諸法如實相、亦不行不分別、是名菩薩摩訶薩行處。(T9. 37a14-17)

と。とくに「住忍辱地」について解説をし、忍について、衆生忍、法忍、大忍(神通忍)の三種の忍を取りあげ、衆生忍の三種の意義を明かす。

第十問答においては、衆生忍の第三の意義である頑強で悪い(「剛強悪」)衆生に対する厳しい攻撃的教化がなぜ忍辱と呼べるのかという問題を取りあげ、衆生忍の第一の意義は世俗戒の中の外威儀忍であり、第二の意義は新学菩薩の息世機嫌方便忍辱であり、第三の意義は菩薩の大方便忍であると規定する。次に、法忍の三種の意義、大忍について解説する。

以上が、第八問答から第十問答までの概説である。以下、三忍に焦点をあてて考察する。安藤俊雄氏は、『安樂行義』の三忍の典拠として『大智度論』を取りあげ、「三忍とは、生忍・法忍・大忍のことで、これももと智度論第六卷・第十四卷・第十五卷・第八一巻等にしばしば説かれてゐるのを慧思が採用したものである」<sup>16</sup>と述べている。鳩摩羅什訳『摩訶般若波羅蜜經』(以下、『大品般若經』と略記す)は、冒頭の聴衆の列挙の段落において、菩薩を取りあげ、そのすぐれた能力を描写するなかで、「また、菩薩摩訶薩はみな陀羅尼と多くの三昧を得て、空・無相・無作(三昧)を修行して、等忍を獲得した。(復有菩薩摩訶薩皆得陀羅尼及諸三昧、行空無相無作、已得等忍。)(T 8. 217a14-16)と述べている。これに対する『大智度論』の注に、「二種の等がある。衆生等と法等である。忍にもまた二種がある。衆生忍と法忍である。(有二種等。衆生等、法等。忍亦二種。衆生忍、法忍)」(T 25. 97a25-26)とある<sup>17</sup>。また、『大品般若經』序品に「大忍成就」(T 8. 217a25)とあり、これに対する『大智度論』の注に、

この(等忍と法忍の)二つの忍が成長したものを、大忍と名づける。

また次に、等忍は衆生のなかですべて忍耐して従順であることができ、法忍は深い法のなかで忍耐する。この二つの忍が成長して、悟りを得て、無生忍を得、(輪廻の)最後の身体において、十方の仏たちが眼前に出現し空中に座るのをすべて見る。これを大忍が完成すると名づける。

此二忍増長、名為大忍。復次等忍在衆生中一切能忍柔順、法忍於深法中忍。此二忍増長、作証得無生忍、最後肉身悉見十方諸仏化現在前、於空中坐。是名大忍成就。(T 25. 106c16-21)

と説明している。前出の「等忍」は、衆生等・法等、衆生忍・法忍を意味したが、ここに出る「等忍」は「法忍」と対比して取りあげられているので、衆生忍のことを限定して指しているようである。もしそうであるならば、衆生忍と法忍が発展したものを大忍と名づけ、第三種の大忍があるわけではない。この点は、慧思のように三忍を並列させる考えとは相違する。大忍の説明のなかに、十方の諸仏が出てくる点は、後述する慧思の大忍の説明と共通する点があり、慧思が『大智度論』を明確に意識していることを示している。

また、「また次に二種の忍がある。生忍と法忍である。生忍は衆生のなかの忍に名づけたものである。(復次有二種忍。生忍法忍。生忍名衆生中忍。)」(T 25. 106c24-25)とあり、衆生忍は生忍とも名づけられると考えてよい。この点も慧思に受け継がれている。また、『大智度論』巻第十四・十五に、忍辱波羅蜜の意義が詳しく説かれ、そこに、生忍と法忍のさまざまな意味が説かれるが、慧思の三忍とは直接の関係がないので、説明は省略する<sup>18</sup>。

慧思は、安樂行品冒頭に説かれる四安樂行の第一(菩薩の行処・親近処に安住すること)のうち、行処に関する経文を引用し<sup>19</sup>、とくに「住忍辱地」を主題として、三忍について論じている。つまり、忍辱地とは三忍のことと解釈し、この三忍を実践することを「住忍辱地」の意味と規定しているのである。

三忍の名称については、すでに述べたので、ここでは、慧思が三忍それぞれの意義について、どのように説明しているかを紹介する。

第一に、衆生忍の三種の意義について、次のように述べている。

第一の意義は、菩薩が、他人に打たれ罵られ、軽蔑され、けなされた  
りする場合、このとき、当然忍耐して復讐をしないようにすべきである。  
当然次のように観察すべきである。私に身があることによって、打ち罵  
ることがもたらされる。たとえば的によってそして後に矢が当たるよ  
うなものである。私にもし身がなければ、誰がやって来て打つであろう  
か。私は今当然熱心に空観を修習すべきである。空観がもし完成すれば、  
私を打ち殺すことのできる者はいない。もし罵られる時、正しく思い思  
惟すれば、この罵る声は発せられるやすぐに滅し、前後一緒ではない。  
明らかに観察すれば、また生滅がないこと、空中の響きのようなもので  
ある。誰が罵り、誰が受けるであろうか。音声は耳に入って来ず、耳は  
声を取りに行かない。このように観察したならば、すべて怒りや喜びが  
ない。

第二種の意義とは、菩薩はすべての衆生に対して、すべて打ち罵るこ  
とがなく、常に穏やかな言葉を与え、彼の心を守り、導こうとする。打  
ち罵る事がらについて、心が安定して乱れない。これを衆生忍と名づけ  
る。衆生がもし菩薩の忍を見れば、すぐに菩提心を生じる。衆生のため  
であるから、衆生忍と名づける。

第三の意義とは、頑強で悪い衆生という対象に対して、調伏して心を  
改めさせるために、ある場合は粗雑な言葉を与えたり、けなしたり、罵  
り辱めたりし、彼を慚愧させ善心を生じることができるようさせるの  
で、衆生忍と名づける。

第一意者、菩薩受他打罵輕辱毀訾，是時応忍而不還報。応作是観。由  
我有身，令來打罵。譬如因的然後箭中。我若無身，誰來打者<sup>20</sup>。我今當  
勤修習空観。空観若成，無有人能打殺我者。若被罵時，正念思惟，而此  
罵聲隨開隨滅，前後不俱。審諦觀察，亦無生滅，如空中響。誰罵誰受。  
音聲不來入耳，耳不往取聲。如此観已，都無瞋喜。

二種意者、菩薩於一切衆生都無打罵，恒与軟語，將護彼意，欲引導之。  
於打罵事，心定不乱。是名衆生忍。衆生若見菩薩忍，即發菩提心。為衆

生故，故名衆生忍。

第三意者，於剛強惡衆生處，為調伏令改心，故或与麁言，毀訾罵辱，令彼慚愧得發善心，名衆生忍。(T 46. 701b16-29)

とある。引用が長くなったが、第一の意義は、菩薩がさまざまな迫害を受けるとき、自他一切の空を徹底的に観察して、迫害に対してすべての怒りや喜びを乗り越えることを言う。このような忍辱の意義は一般的な意味であり、安藤氏が指摘するように、すでに『大智度論』にも説かれている。たとえば、『大智度論』巻第五には、「陀羅尼」の解釈のなかで、

また次に、この菩薩はまだ煩惱を尽くしていないけれども、偉大な智慧があり、利根であり、思惟して怒りの心を捨て、次のように考えることができる。もし耳根が声のところまで行かなければ、悪声は誰に付くであろうか。さらにまた罵りの声が聞こえても、すぐに通り過ぎるようなものである。もし分別しなければ、誰が怒ろうか。凡夫は心に自我に執著し、是非を分別して、怒りや恨みを生じる。また次に、もし人が言葉は生じるとすぐに滅し、持続しないと知ることができれば、怒りはない。また、諸法には実体的な主体がないことを知れば、誰が罵り、誰が怒るであろうか。……また次に、菩薩は諸法は不生不滅であり、その本性が空であることを知る場合は、若し人が怒って罵り、打ったり、殺しても、夢や幻のようであり、誰が怒り、誰が罵るであろうか。

復次是菩薩雖未盡漏，大智利根，能思惟除遣瞋心，作是念，若耳根不到声辺，悪声著誰。又如罵声聞便直過。若不分別，誰当瞋者。凡人心著吾我，分別是非，而生恚恨。復次若人能知語言隨生隨滅，前後不俱，則無瞋恚。亦知諸法内無有主，誰罵誰瞋。……復次菩薩知諸法不生不滅，其性皆空，若人瞋恚罵詈，若打若殺，如夢如化，誰瞋誰罵。(T 25. 96a19-b5)

とある。

第二の意義は、菩薩が他の衆生を忍耐強く教化することを言う。忍耐強くということは、引用文にあるように、穏やかな言葉を話すなどの優しい態度

を意味する。これは第三の意義と対照的な内容である。

第三の意義は、受動的な忍耐ではなく、頑強で悪い衆生<sup>21</sup>に対しては、徹底的に厳しく調伏する態度で臨むことである。この第三の意義が慧思独自のものであり、通常の忍辱の意味とはまったく異なるので、改めて第十の問答で取りあげられている。慧思は、自分が他から打たれ罵られても復讐しないのは、世俗の戒の中の外面的な礼儀にかなった振舞いとしての忍辱であり、また空の認識に基づいて恨みや憎しみを生じないのは、新しく学びはじめた菩薩が世間の批判を避ける、戒・定・慧を修めるための方便の忍辱であり、大菩薩の忍辱ではないと述べている<sup>22</sup>。

慧思は、大乘經典を守るために、大乘經典を誹謗する五百人の婆羅門を殺害し、その功德によって、それ以降、地獄に墮ちることがなかった仙予国王の説話<sup>23</sup>を、大乘の『涅槃經』から引用している。また、正法を守護するために、持戒の覚徳比丘を守り、武器を持って迫害する破戒の悪比丘と戦闘し、戦死していく有徳王の説話<sup>24</sup>を同じく『涅槃經』から引用している。その護法の功德によって、有徳王は阿闍佉のもとに生まれて一番弟子となり、覚徳比丘は二番弟子となったとされる。いずれも正法を護持するために、あえて通常の戒律を捨てた行為を賞賛しているのである。慧思は、彼らの行為こそ大慈大悲であり、菩薩の大方便の忍辱であって、小菩薩のよくなしうる所ではないと主張している。

そして、結論的に、

護法の菩薩もまた当然このようであるべきである。どうして大忍辱と名づけないであろうか。もしある菩薩が世俗の忍を実行して、悪人を対治せず、彼に悪を増大させ正法を破壊させるならば、この菩薩はとりもなおさず悪魔であって、菩薩ではない。また声聞と名づけることはできないのである。なぜか。世俗の忍を求めれば、法を守ることができないからである。外に対しては忍のように見えても、もっぱら魔の行為をなす。菩薩がもし大慈大悲を修め、忍辱を完備し、大乘を建立し、および衆生を守れば、もっぱら世俗の忍に執著することはできないのである。

なぜか。もしある菩薩が悪人を守って、処罰することができず、彼に悪を増大させ、善人を悩まし乱し、正法を破壊させるならば、この人は実に（菩薩で）ないのであって、外に対しては偽って（菩薩に）似せた姿を示し、常にこのように言う。「私は忍辱を行なっている」と。その人は命が終わって、悪人たちと一緒に地獄に落ちる。このために、忍辱と名づけることはできない。

護法菩薩亦応如此。云何不名大忍辱也。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。亦復不得名聲聞也。何以故。求世俗忍不能護法也。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。何以故。若有菩薩將護惡人不能治罰，令其長惡惱亂善人敗壞正法，此人實非，外現詐似，恒作是言，我行忍辱。其人命終，與諸惡人俱墮地獄。是故不得名為忍辱。(T 46. 701c22-702a3)

と述べている。『立誓願文』に見られる、慧思の激しい他者批判と、それがもたらした毒殺などの数多くの迫害<sup>25</sup>の思想的な原因がここに述べられているのである。これは、『法華経』の安樂行品の趣旨を越えて、慧思独自の忍辱思想を展開したものと言える。このような慧思独自の忍辱思想の形成の背景に、彼の末法時代に対する強烈な危機意識のあることもすでに指摘されている<sup>26</sup>。

次に、法忍の三種の意義については、

法忍には三種の意義がある。第一の意義とは、自ら聖行を修めて、すべての法がみな空寂で、生もなく滅もなく、また断や常もないと観察する。いわゆるすべての法について、眼根が空であり、耳・鼻・舌・身・意根が空であり、眼の対象である色が空であり、声・香・味・触・法がみな空であることを観察し、眼識が空であり、耳・鼻・舌・身・意識が空であり、我もなく、人もなく、衆生もなく、造もなく、作もなく、受者もないことを観察する。善悪の報いは空華のようなものであり、諸大・陰・界・入はみな空であり、三六を乗じた十八(界)には名称はなく、

初めもなく、後もなく、中間もない。その本性は本来常に静寂であり、すべての法に対して、心は不動である。これを菩薩が法忍を修めると名づける。

第二の意義とは、菩薩の法忍がすべて完備すれば、また、この法を衆生に教える。上中下の根の差別を觀察し、方便によって轉換させて大乘にとどまらせる。声聞・縁覚から菩薩まで、三種の觀行が合わさって一つになり、色心の聖行には差別がない。二乗、凡聖は本来同一の法身であり、とりもなおさず仏である。

第三の意義とは、菩薩摩訶薩は自在の智慧によって衆生を觀察し、方便によって同じ行為をなし、これを調伏する。ある場合は戒を保持し、細かな規則を行ずる姿を示し、ある場合は戒を破り威儀のない姿を示す。過去の誓願が満足するので、六道の身を現わして衆生を調える。これを菩薩が法忍を行ない方便が完備して衆生を教化すると名づける。

法忍者、有三種意。第一意者、自修聖行、觀一切法、皆悉空寂、無生無滅、亦無斷常。所謂一切法、觀眼根空、耳鼻舌身意根空、眼色空、声香味食法皆空、觀識空耳鼻舌身意識空、無我無人無衆生無造無作無受者。善惡之報如空華、諸大陰界入皆空、三六十八無名号、無初無後無中間。其性本来常寂然、於一切法心不動。是名菩薩修法忍。

第二意者、菩薩法忍悉具足、亦以此法教衆生。觀上中下根差別方便、轉令住大乘。声聞縁覚至菩薩、三種觀行合同一、色心聖行無差別。二乗凡聖從本来同一法身、即是仏。

第三意者、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。是名菩薩行法忍方便具足化衆生。(T 46. 702a9-24)

とある。要約すると、第一の意義は、空の認識に基づいて、すべての法に対して不動の境地を得ることであり、第二の意義は、菩薩が法忍をすべて完備して、これを衆生に教えることである。この場合、衆生の機根の差別を觀察して、方便によって大乘に轉換させる。第三の意義は、菩薩が自在の智慧に

よって、衆生を觀察し、方便によって、ある場合は持戒の姿を示し、ある場合は破戒の姿を示すなどの行為をなすことである。要するに、空の認識と衆生救済のための方を強調したものと捉えることができる。

最後に、大忍は神通忍とも呼ばれる。菩薩は初めて発心するとき、一切衆生の救済を誓願するが、修行が進むと、諸仏も見ず、衆生も見ずという状態になる。いわば一種の虚無空見に陥り、救済すべき衆生の存在を見失ってしまう。つまり、救済の気持ちを失いかけるのである。このとき、菩薩は本の誓願を思い出して、このような状態はあるいは自己の過去に立てた誓願に背くのではないかと考える。そのとき、十方の現在仏が、この菩薩に衆生救済の本の誓願を思い出して、衆生を捨てるな、と呼びかける。このとき、菩薩は偉大な神通力を得るのである。このことを、慧思は次のように述べている。

十方の仏たちがこの言葉を説くとき、菩薩はこのとき、仏たちの言葉を聞き、心に大いに歡喜して、すぐに大神通を得る。虚空の中に坐って、すべて十方のすべての仏たちを見、すべての仏たちの智慧を完備する。一瞬にすべて十方仏の心を知り、またすべての衆生の心作用を知る。一瞬にすべてくまなくこれを觀察することができ、一時にすべての衆生を救済しようとする。心が廣大であるから、大忍と名づける。仏たちの大人の法を完備するので、大忍と名づける。衆生を救済するために、色身と智慧によって機の差別に対応する。一瞬の心の中に、すべての身を現わし、一時に説法し、一音によって無量の音声を作ることができ、無量の衆生は一時に成道する。これを神通忍と名づける。

十方諸仏説此語時、菩薩是時聞諸仏語、心大歡喜、即得大神通。虚空中坐、尽見十方一切諸仏、具足一切諸仏智慧。一念尽知十方仏心、亦知一切衆生心数。一念悉能遍觀察之、一時欲度一切衆生。心廣大故、名為大忍。具足諸仏大人法故、名曰大忍。為度衆生、色心智慧對機差別。一念心中、現一切身、一時説法、一音能作無量音声、無量衆生一時成道。是名神通忍。(T 46. 702b7-15)

とある。諸仏の出現を見ることは、すでに紹介した『大智度論』の「大忍」



の解説にも出ていた。本の誓願を思い出す(憶本誓願)ということは、仏教の輪廻転生の思想に基づく表現であるが、宗教体験としては、自己の存在の根底に、自己と衆生という他者存在とが同一視され、自己を救うことは他者を救うことであり、他者を救うことは自己を救うことであるという次元を洞察発見することを意味するであろう。また、諸仏の出現と激励は、自己と仏の感応道交の表現であろう。ともあれ、菩薩が過去の衆生救済の誓願を忘れず、偉大な神通力を獲得して、縦横無尽に活躍することが大忍と言われるのである。また、大忍の命名の直接の理由として、心が廣大であることと、仏=大人の法を完備することの二つがあげられている。『安楽行義』には空観の徹底が強調されるだけに、空が誤解されて、衆生救済を妨げることにつながるないように、慧思はこの大忍を説いていると考えられる。また、衆生忍・法忍が、衆生と法に対する修行者の正しい認識であり、その正しい認識を支える諸仏の力を獲得することを大忍と捉えたのであろう。

三忍の中では、衆生忍の第三の意義、つまり剛強悪の衆生への厳しい調伏、法忍における衆生調伏のための方便の強調、大忍における諸仏との感応に基づく神通力の強調が慧思の特色ある忍辱思想として注目される。

#### 四 小結

慧思は大乗の修行と悟り方に、鈍根の菩薩の次第行を修行する立場と、利根の菩薩の次第行を修行しない立場とを区別する。後者が『法華経』の立場で、その特色は「頓覚」とも言われる。では、なぜ『法華経』が「頓覚」と規定されるのかと言えば、衆生が本来六根清浄であり、その点で妙であるからと説明される。つまり、悟りとは、何かまったく新しいものを改めて獲得するのではなく、本来性(六根清浄の本来性)の回復なので、まさに「頓覚」が可能であるということである。慧思は『安楽行義』の随所で、このことを繰り返している。「妙法」という経題の解釈においても、法=衆生が妙であると解釈して、その点を強調している。これは慧思の法華経観の最も大きな特

色の一つであろう。

では、現実には迷っている衆生が本来の清浄性を回復するためには何が必要とされるのであろうか。その答えは、「勤修禪定」と言われる。安樂行には、安樂行品に説かれる無相行と、普賢菩薩勸発品に説かれる有相行とがあることを、慧思は指摘しているが、この「勤修禪定」は無相行を意味する。したがって、無相行を実践することによって、衆生が本来の清浄性を回復することが、慧思にとって最も重要視されるのである。

簡潔で短い『安樂行義』は、四安樂行のすべてを解説するものではなく、第一の菩薩の行処・親近処の中の行処を説明する『法華経』の経文を解釈しているだけである。とくに、「住忍辱地」の解釈において、衆生忍・法忍・大忍を説いている。とくに、衆生忍の第三の意義に見られる、剛強悪の衆生に対する厳愛に基づく大菩薩の忍辱の強調は、慧思の激しい生涯と重ね合わせて見ると、とりわけ興味深い。通常の受動的な忍辱思想を越えた慧思独自の忍辱思想の展開と思う。また、法忍における衆生救済のための方便の強調と、大忍における衆生救済のための神通力の強調も重要である。空の認識の徹底と、悪取空に堕さない菩薩の衆生救済の本願とをともに実践することが、慧思の思想の骨格を形成していると言えよう。慧思は、仏法衰滅を意味する末法という時代認識を持って、正法の護持と末法の衆生の救済に対する強い意欲を持った。彼の受けた個人的な迫害の体験も、彼の摩訶衍義(大乘の教義)の理解が、慧思が「悪論師」と呼ぶ僧たちの仏法理解と大いに対立したからである。このような末法の時代状況のもとで、正法の護持と弘通のために、慧思は独特の忍辱思想を形成して対処しようとしたのである。

#### 【注】

- 1 『安樂行義』、「打たれ罵られても報いないのは、これは世俗の戒の中の外威儀忍である。および、内空、音声等の空、身心の空寂を觀察して、恨みや憎しみを生じないのは、これは新しく学びはじめた菩薩が世間の譏嫌を止め、戒定智を修める方便の忍辱であって、大菩薩ではないのである。(打罵不報、此是世俗戒中外威儀忍。及

- 観内空音声等空，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。）」(T 46. 701c4-7)を参照。
- 2 結城令聞「南岳，天台と四安樂行」(『東方宗教』六，一九五四年十一月)は，慧思の苦難・迫害に満ちた人生経験と彼の安樂行品への関心との密接な関係を指摘している。
- 3 「すべての新しく発心した菩薩は六波羅蜜を学ぼうとし，すべての禅定を修めようとし，三十七道品を行なおうとし，説法して衆生を教化し，大慈悲を学び，六神通を生じようとし，すみやかに菩薩の位に入ることができ，仏の智慧を獲得しようとするならば，まず念仏三昧，般舟三昧を備え，また妙法蓮華三昧を学ぶべきである。この菩薩たちは最初にまず随自意三昧を学ぶべきである。この三昧が完成するならば，首楞嚴定が得られる。(凡是一切新発心菩薩欲学六波羅蜜，欲修一切禅定，欲行三十七品。若欲説法，教化衆生，学大慈悲，起六神通，欲得疾入菩薩位，得仏智慧，先当具足念仏三昧般舟三昧，及学妙法蓮華三昧。是諸菩薩最初应先学随自意三昧。此三昧若成就，得首楞嚴定。)」(Z 2.3. 344b3-7)を参照。
- 4 安藤俊雄氏は，『大智度論』の無相三昧(T 25. 195a6-11, 366c6-10などを参照)の思想が慧思に安樂行を無相行と名づけさせた根拠となっていると指摘している。「慧思の法華思想—智度論との関係を中心として—」(山口博士還暦記念『印度学仏教学論叢』所収，一九五五年，法蔵館)二四—二四二頁を参照。
- 5 瀧英寛氏は，四念処観を慧思のいう法華三昧の内容であるとする解釈を提示しているが，賛成できない。瀧英寛「初期天台思想における法華三昧について」(『仏教文化学会十周年・北條賢三博士古稀記念論文集 インド学諸思想とその周延』所収，二〇〇四年六月，山喜房仏書林)を参照。
- 6 無相行と有相行は，慧思が智顛とはじめて大蘇山で出会ったときに，慧思が智顛に最初に教示したものである。『隋天台智者大師別伝』，「慧思が(智顛に)言った。『(私とあなたは)昔，靈鷲山とともに『法華経』を聴聞した。(あなたは)過去世の因縁に追われて，今再び(私のもとに)やって来た』と。そしてすぐに普賢(菩薩)の道場を示し，四安樂行を説いてあげた。(思曰，昔日靈山同聽法華。宿縁所迫，今復来矣。即示普賢道場，為説四安樂行。)」(T 50. 191c21-23)を参照。
- 7 『大智度論』卷第四十一，「菩薩に二種がある。第一に坐禅，第二に經典の読誦である。(菩薩有二種。一者坐禅，二者誦経。)」(T 25. 358b12-13)を参照。
- 8 慧思『諸法無諍三昧法門』にも，『法華経』と頓覚を結びつけて，「『法華経』の集会にはただ一乗の頓のなかの究極的な頓である諸仏の智慧だけを説き，大菩薩のために，如来の記別を授ける。(妙法華会但説一乗頓中極頓諸仏智慧，為大菩薩受如来記。)」(T 46. 635b8-9)と述べている。
- 9 『菩薩瓔珞本業経』仏母品，「私の昔の法会に一億八千の無垢大士がいて，すぐに法性の根源に通達し，たちどころに不二を悟った。一切法は一つの統一された相である。法会から出て，おのおの十方界に座って，菩薩の瓔珞の偉大な法蔵を説いた。

そのとき法会に座っていた大衆は、一億八千の世尊が頓覚如来と名づけられ、それぞれ百の宝石で飾られた獅子吼の座に座しているのを見た。そのとき、無量の大衆もまた同じ場所に座り、等覚の如来が環珞の法蔵を説くのを聞いた。それゆえ漸覚如来はなく、ただ頓覚如来がいるだけである。三世の諸仏の説く内容に相違はなく、今の私も同様である。(我昔会有一億八千無垢大士、即坐達法性原、頓覚無二。一切法一合相。従法会出、各各坐十方界、説菩薩環珞大蔵、時坐大衆見一億八千世尊、名頓覚如来、各坐百宝獅子吼座。時無量大衆亦坐一処、聽等覚如來說環珞法蔵。是故無漸覚如来、唯有頓覚如来。三世諸仏所説無異、今我亦然。)(T 24. 1018c14-21)を参照。

- 10 佐藤哲英『続天台大師の研究』一四〇—一三〇〇頁、一九八一年、百華苑)三〇〇頁を参照。なお、佐藤氏は、慧思の散逸した著作『四十二字門』(日本の宝地房証真の『止観私記』巻第六本に引用される)にも「頓覚」の思想を発見し、頓覚を慧思の思想を貫くものとしてとらえた。「南岳の『四十二字門』には、〈経に、《仏子よ、四十二地を寂滅忍と名づける》と説かれる。乃至、この法界海を説く時、八万の無垢菩薩は、頓に大覚を悟って、その身に仏の出世間の果を得》とある。(南岳四十二字門云、経説、仏子、四十二地名寂滅忍。乃至説此法界海時、有八万無垢菩薩頓解大覚、現身得仏出世間果。)(『大日本仏教全書』22, 1009a-b, 仏書刊行会)を参照。佐藤哲英、前掲同書、二九九頁を参照。
- 11 「すべての衆生は法身の蔵を完備し、仏と同一で相違がない。……三十二相・八十種好はひっそりとして清浄である。衆生はただ乱れた心や迷いによる障害、六根が暗く濁っていることによって、法身が現われただけである。あたかも鏡が塵や垢で(鏡)面の像が現われないうなものである。このために、修行者が熱心に禅定を修め、迷いによる障害という垢を浄化すれば、法身が顕現する。(一切衆生具足法身蔵、与仏一無異。……三十二相八十種好、湛然清浄。衆生但以乱心惑障六情暗濁、法身不現。如鏡塵垢面像不現。是故行人勤修禅定、淨惑障垢、法身顕現。)(T 46. 698a8-12)を参照。「法身蔵」については、『勝鬘経』自性清浄章に「如来蔵とは、法界の蔵、法身の蔵、出世間の最高の蔵、自己の本性が清浄である蔵である。(如来蔵者、是法界蔵、法身蔵、出世間上上蔵、自性清浄蔵。)(T 12. 222b22-23)と出る。また、慧思『隨自意三昧』に「この法身の蔵は、ただ仏と仏だけが知ることができる。『法華経』のなかの総説は見がたく、『華嚴経』の中の説明は理解しやすい。(此法身蔵、唯仏与仏乃能知之。法華経中総説難見、華嚴中分別易解。)(Z 2-3. 353a9-10)とある。
- 12 「経に『法師は父母が生んだ清浄な常住の眼を持つ。耳・鼻・舌・身・意もまた同様である』とある。(経言、法師父母所生清浄常眼。耳鼻舌身意亦復如是。)(T 46. 698a12-13)を参照。経の原文は、『法華経』法師功德品、「まだ天耳を得ていないけれども、父母が生んだ清浄な常住の耳によって、すべて聞き知る。(雖未得天耳、以父母所生清浄常耳、皆悉聞知。)(T 9. 48a6-7)、『観普賢菩薩行法経』、「父母が生ん

だ清浄で常住な眼 (父母所生清浄常眼) (T9. 389c9) を参照。

- 13 この思想構造は、慧思の「妙法」の解釈にもよく示されている。つまり、「妙とは、衆生が妙であるからである。法とは、とりもなおさず衆生という法 (存在) のことである。(妙者、衆生妙故。法者、即是衆生法。)」(T46. 698b21-22) とある。つまり、妙法とは、法=衆生が妙であることを意味すると解釈しているのである。法=衆生という解釈は慧思独特のもので、法雲が法を因法・果法と解釈したこととは相違する。『法華義記』、「今、妙法というのは、妙という名は粗雑なものを絶するすばらしいものである。法について語ると、因と果のどちらも論ずる。どうしてかといえ、昔、私は六度をひたすら修行することを因として、有為の果と無為の果の二種の果を得たからである。……これは因は多くの粗雑なものを絶する名であり、果は最高に精妙なものを極めてい。このため、因と果の二法をととも妙法と呼ぶ。(今言妙法者、妙名は絶絶之奇。語法、則因果双談。何者昔日仏偏行六度為因、感有為無為二種之果。……是則因絶衆生之名、果極唯精之極。是故因果兩法俱稱為妙法。)」(T33. 572c17-573a4) を参照。因と果は、衆生の修行とその結果を意味するのであるから、衆生とまったく無関係な意味ではないが、慧思のように法を端的に衆生と規定する考えはより実存的、主体的であると思われる。
- 14 慧思の命名する四安楽行のなかの第二安楽行「無敬讚毀安楽行」「転諸声聞令得仏智安楽行」は法忍の第二の意義と類似し、第四安楽行「慈悲接引安楽行」「夢中具足成就神通智慧仏道涅槃安楽行」は大忍と類似していることも指摘しておきたい。
- 15 「不行不分別」には、二通りの解釈がある。中国の注釈家のなかには、「不行」と「不分別」を並列の句と解釈する(「行ぜず、分別せず」と読む)法雲(『法華義記』巻第七、T33. 663b25-27を参照)や吉蔵(『法華義疏』巻第八、T34. 593b14-17を参照)もいるが、慧思や智顛・灌頂『法華文句』巻第九上(T34. 120a22-23を参照)のように「不分別を行ぜず」と解釈する者もいる。慧思の解釈は、『不行不分別』とは、生死と涅槃は、同一でもなく別異でもなく、凡夫と仏には、二つの法界はない。それゆえ、区別することができない。また(生死と涅槃、凡夫と仏を区別しないという)不二も(実体として)見ないので、『不行不分別』と言う。不分別の相は把握できないので、菩薩はこの無名三昧にとどまる。(亦不行不分別者、生死涅槃無一無異、凡夫及仏無二法界。故不可分別。亦不見不二、故言不行不分別。不分別相不可得、故菩薩住此無名三昧。)」(T46. 702c2-6)を参照。
- 16 安藤俊雄、前掲論文、二四二頁を参照。
- 17 衆生の等忍について、『大智度論』は、「また次に、すべての衆生について、そのさまざまな様相について執著せず、衆生の様相と空の様相はまったく等しく相違しない。このように観察することを、衆生等と名づける。もし人がこのなかで心が等しく障害がなく、直ちに不退転の位に入れば、これを等と忍を得たと名づける。等と忍を得た菩薩は、すべての衆生に対して怒らず悩まないことは、あたかも慈母が子供を愛するようなものである。偈頌に説くとおりである。声はこだまのようなも

のであり、身体的行為は鏡に映った像のようであると観察する。このように観察することができる人は、どうして忍耐しないであろうか。これを衆生の等忍と名づける。(復次一切衆生中不著種種相、衆生相空相一等無異。如是觀、是名衆生等。若人心中、心等無礙、直入不退、是名得等忍。得等忍菩薩於一切衆生不瞋不惱、如慈母愛子。如偈說、觀聲如呼響、身行如鏡像。如此得觀人、云何而不忍。是名衆生等忍。)(T 25. 97b15-22)と説明している。また、法の等忍については、「善法・不善法、有漏・無漏、有為・無為等の法、このような多くの法について、不二法門に入り、真実の法相の門に入る。このように入りおわた。このなかで、諸法実相に深く入るとき、心は忍で直ちに入り、争いも障害もない。これを法の等忍と名づける。(善法不善法、有漏無漏、有為無為等法、如是諸法入不二〔異本によって「入」を削る〕法門、入実法相門。如是入竟。是中深入諸法実相時、心忍直入、無諍無礙。是名法等忍。)(T 25. 97b23-26)と説明している。

18 T 25. 164a28-172a15 を参照。

19 すでに本論で引用した。

20 『南本涅槃經』卷第十一、聖行品、「若他來打亦應思惟。如是打者從何而生。復作是念、因手刀杖及以我身故得名打。我今何緣橫瞋於他。乃是我身自招此咎。以我受是五陰身故。譬如因的則有箭中。我身亦爾。有身有打。」(T 12. 675c24-29)を参照。

21 山野俊郎「悪と仏道—南岳慧思の教学を中心として—」(『大谷大学研究年報』五五、二〇〇三年三月)には、「頑強で悪い衆生(剛強悪衆生)」が実際何を指しているかについて、「悪趣空に染まり、濫りに『大乘』を称える悪比丘たちに対して、『大乘義』(摩訶衍義)を主題とする公の論義の場であって、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(悪趣空)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『剛強の悪衆生』であればこそ、その反発も過激なものであった」(五一頁)と述べている。

22 前注1の引用文を参照。

23 『南本涅槃經』卷第十一、聖行品(T 12. 676a22-b6)を参照。

24 『南本涅槃經』卷第十一、金剛身品(T 12. 623c10-624a9)を参照。

25 『立誓願文』には、四度にわたる主要な迫害について述べられている。「三十四歳の時、(私は)河南の兗州の域内で協議を論じたため、邪悪な比丘たちにでくわすことになった。(彼らが)ひどい毒薬を私、慧思に食わせたので、全身が爛れおち、五臓も爛れてしまったが、死に際で、生きかえることができた。……三十九歳になって、末法百二十年であったが、淮南の鄆州刺史・劉懷宝が、一緒に鄆州の山中を歩きまわったおり、(私に)摩訶衍の協議を講ずるよう招いてくれた。この時、教義について(問難に)答えたところ、ある法師たちがひどく怒り、五人の邪悪な論師は、生金の毒薬を飲食物に入れて、私・慧思に食わせた。余り物のすべてを(つれの)三人の者が食べたところ、一日のうちに死んでしまった。私、慧思も、その時、体の中にひどい苦痛を感じ、七日間もちこたえたが、命は今にも絶えそうになった。死に際、

一新に合掌して十方の仏に懺悔し、般若波羅蜜(經)を思念して、次のような言葉を發した。『他心智を身につけていなければ、説法すべきではない』と。このように思念した時、生金の毒薬はすぐに消え、(病も)なおった。それ以後も、しばしば(迫害)にでくわした。……四十二歳になって、末法百二十三であったが、光州城西にある觀邑寺で、重ねて摩訶衍の教義を一通り講じた。その時、邪惡な論師たちがたくさんいて、競いやつて来て悩ませ、嫉妬の心を起こして、みな(私を)殺害して、般若波羅蜜の教えを破壊しようとした。……四十三歳になって、末法百二十四年であったが、南定州で刺史に請われて、摩訶衍の教義を一通り講じた。そのとき、邪惡な論師たちがたくさんいて、競って悪い心を起こして、大いに悩ませ、またさまざまな悪い手だてを講じ、檀越たちを遮って、食物を送らせないようにした。五十日過ぎて、弟子を遣わして(檀越たちを)教化することによって命拾いできた。(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、舉身爛壞、五臟亦爛、垂死之間、而更得活。……至年三十九、是末法一百二十年、淮南鄧州刺史劉懷宝共遊鄧州山中、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。所有余殘三人噉之、一日即死。慧思于時身懷極困、得停七日、氣命垂盡。臨死之際、一心合掌、向十方仏懺悔、念般若波羅蜜、作如是言、不得他心智、不説說法。如是念時、生金毒藥、即得消除、還更得差。從是已後數遭非一。……至年四十二、是末法一百二十三年、在光州城西觀邑寺上、又講摩訶衍義一遍。是時多有衆惡論師、競來惱亂、生嫉妬心、咸欲殺害、毀壞般若波羅蜜義。……至年四十三、是末法一百二十四年、在南定州、刺史請講摩訶衍義一遍。是時多有衆惡論師、競起惡心、作大惱亂、復作種種諸惡方便、斷諸檀越、不令送食。經五十日、唯遣弟子、化得以濟身命。)](T 46. 787a20-c1)を参照。現代語訳は筆者も参加した中国仏教研究会『『南岳慧思大禪師立誓願文』訳解』(『多田厚隆先生頌壽記念論文集・天台教学の研究』所収、一九九〇年、山喜房仏書林)に基づく。

- 26 川勝義雄「中国的新仏教へのエネルギー—南岳慧思の場合—」(福永光司編『中国中世の宗教と文化』所収、一九八二年、京都大学人文科学研究所/川勝義雄『中国人の歴史意識』所収、一九九三年、平凡社)五二二—五三〇頁を参照。

#### [参考文献(発表順)]

横超慧日「南岳慧思の法華三昧」(『法華思想の研究』所収、一九七五年、平楽寺書店。

初出は『宮本正尊教授還暦記念論文集・印度学仏教学論集』所収、一九五四年、三省堂)

結城令聞「南岳、天台と四安樂行」(『東方宗教』六、一九五四年十一月)

安藤俊雄「慧思の法華思想—智度論との関係を中心として—」(山口博士還暦記念『印度学仏教学論叢』所収、一九五五年、法蔵館)

塩田義遜『法華教学史の研究』(一九六〇年、地方書院)一七七—一八五頁

佐藤哲英「第二章 南岳慧思の研究」(佐藤哲英『続天台大師の研究』一四〇—一三〇〇

頁、一九八一年、百華苑)

川勝義雄「中国的新仏教へのエネルギー—南岳慧思の場合—」(福永光司編『中国中世の宗教と文化』所収、一九八二年、京都大学人文科学研究所／川勝義雄『中国人の歴史意識』所収、一九九三年、平凡社)

Paul Magnin, *La vie et l'œuvre de Huisi [515-577]*, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1979.

中国仏教研究会「『南岳思大禪師立誓願文』訳解」(『多田厚隆先生頌寿記念論文集・天台教学の研究』所収、一九九〇年、山喜房仏書林)

菅野博史「慧思『法華經安樂行義』の研究」(『中国法華思想の研究』二四五一—二六七頁、一九九四年、春秋社)

木村周誠「南岳慧思の衆生心性について」(『仏教文化の展開』所収、一九九四年、山喜房仏書林)

瀧英寛「初期天台思想における四念処の役割」(『大正大学総合仏教研究所年報』二四、二〇〇二年三月)

山野俊郎「悪と仏道—南岳慧思の教学を中心として—」(『大谷大学研究年報』五五、二〇〇三年三月)

瀧英寛「初期天台思想における法華三昧について」(『仏教文化学会十周年・北條賢三博士古稀記念論文集 インド学諸思想とその周延』所収、二〇〇四年六月、山喜房仏書林)

菅野博史「『法華經安樂行義』の研究(1)」(『東洋学術研究』四三一—二、二〇〇四年十二月)

菅野博史「『法華經安樂行義』の研究(2)」(『東洋哲学研究所紀要』二〇、二〇〇四年十二月)

鶴田大吾「南岳慧思の『無師自悟』についての考察」(『印度学仏教学研究』五三一—二、二〇〇五年三月)

鶴田大吾「慧思の法華三昧前方便の考察」(『印度学仏教学研究』五四—一、二〇〇五年十二月)

Daniel B. Stevenson and Hiroshi Kanno, *The Meaning of the Lotus Sūtra's Course of Ease and Bliss: An Annotated Translation and Study of Nanyue Huisi's (515-577) Fahua jing anlexing yi*, 2006, Bibliotheca Philologia et Philosophica Buddhica, vol. IX, The International Research Institute for Advanced Buddhology.

鶴田大吾「南岳慧思における頓覚思想の考察」(『印度学仏教学研究』五五—一、二〇〇七年三月)

鶴田大吾「『法華經安樂行義』の無相行と有相行の再考」(『東アジア仏教研究』五、二〇〇七年五月)

鶴田大吾「南岳慧思における禪観の考察—禪観至上主義をめぐる—」(『仏教学研究』六四、二〇〇八年三月)



鶴田大吾「南岳慧思における『鶡掘摩羅經』の引用—『法華經』と如来藏思想に関して—」（『印度学仏教学研究』五七—二、二〇〇九年三月）

[付記] 本稿は、「第四回中日仏学会義」（中国人民大学仏教与宗教学理論研究所主催により、二〇一〇年一〇月二十三日～二十四日、中国人民大学において開催）で発表した原稿の日本語版である。