

天台智顗の自然観

山野 俊郎

(大谷大学)

はじめに

今日、自然といえは、まず「山川草木」なる環境世界を思いうかべる。しかし、そのような意味での自然という用語が日本に定着したのは、明治三十年代以降のことであり、それ以前の日本には、客観的な世界を意味する自然という言葉も概念も存在しなかった、という。一方、中国では自然という語は、老荘の道家の用語として古来使用されてきており、日本でも仏教用語としての「自然」(ジネン)という語の歴史は古い。現在私たちが使用している自然という語は、伝来の「自然」(オノズカラシカル)の意味と、natureの翻訳語としての自然の意味とが混在する、独特のニュアンスを含んだ言葉である、とされる。(柳父章「自然——翻訳語の生んだ誤解——」『翻訳語成立事情』(岩波新書)、一九八二参照)

この小論では、天台大師智顗(以下、智顗)(五三八―五九七)の自然観をめぐる二、三の課題について考察した。まず、智顗が修禪者という立場から自然をどのように認識し、またどのような態度で自然に関わったかを考えた。次に、山川草木・天地万物なる自然と、伝来の「自然」(ジネン)という概念とが、智顗の教学において関わりがある

のか、もしあるとすればどんな関係なのか、ということについて見てみた。そして、「自然」（ジネン）をめぐる悪の問題については、老荘の道家と悪趣空の仏教者にたいする智顗の批判を中心に考察した。

一 自然にたいする認識と態度

智顗は陳の太建七（五七五）年に都金陵を離れて天台山に入り、「山水を歴游」した後、仏隴峰に修禪寺をかまえた。この仏隴の地について『隋天台智者大師別伝』（以下『別伝』）には、

仏隴に旋帰するに、風煙山水、外は憂いを忘るるに足り、妙慧深禪、内は愉樂に充つ。

旋帰仏隴、風煙山水、外足忘憂、妙慧深禪、内充愉樂。（T50. 193b）

と描かれる。その後、五八五年（智顗四八歳）に、南朝陳の王（後主）の求めに応じて、智顗は天台山を下し都金陵に入った。その四年後に陳朝は滅亡し、戦乱の中、智顗は流浪の生活を余儀なくされる。五九五年（五八歳）には、隋の晋王広の要請をうけて揚州に至り、更に天台山に再入山した。『別伝』にはその折の彼の思いが次のように記される。

旧所荒廃してより凡そ二十二載、人蹤久しく断え、竹樹は林を成す。（中略）智者はもとより泉石を好み、杖を負いて林を閑遊す。沈吟し歎じて曰く、「人間に在りと雖も山野を忘れず、幽幽たる深谷、愉愉たる静夜、神を澄まし自ずから照らす。また楽しからずや」と。

旧所荒廃、凡一十二載、人蹤久断、竹樹成林。（中略）智者雅好泉石、負杖閑遊、沈吟歎曰、雖在人間、弗忘山野、幽幽深谷、愉愉静夜、澄心自照、豈不樂哉。（T50. 195c）

ここには智顗の、自然にたいする深い愛好が窺われる。そもそも禅観修行者である智顗にとって、山川草木なる自然はどのように認識されていたのであろうか。

上の引用文からも知られるように、自然に富んだ山水の地は、修行者にとってまず第一に、修禅に最適な場所であった。たとえば、『摩訶止観』巻四では、円頓止観の修行（十境十乘観法）の実践に入る前の方便行として、二十五条（二十五方便）が制定されている。その「具五縁」（五縁を具す）の第三「閑居静处」（静处に閑居す）では、修行者の住居にかんする規定が説かれる。修行に適切な場所として、深山遠谷・頭陀抖擻・蘭若伽藍の三種をあげるが、このうち深山遠谷について、

もし深山遠谷は、途路は艱険にして、永く人蹤を絶し、誰か相い悩乱せん。意を恣に^{ほしま}禅観し、念念が道にあり、毀誉も起らざれば、是の処は最も勝る。

若深山遠谷、途路艱険、永絶人蹤、誰相悩乱。恣意禅観、念念在道、毀誉不起、是処最勝。（T46: 42b）

と説く。世間を遠く離れた深山幽谷の地こそ、心安らかに止観の実践に専念するための最勝の環境である、とされる。第二に、自然は修行者にとって避難場所だったといえる。自行・化他の実現を妨げるもの（障道）から逃れ避け、わが身を安住するのが、「絶域他方」の深山であり、自然だった。病いをえた者が身体を休め、薬を服用して身力を回復するように、避難所としての自然の中で修行者は、化他の条件となる深い三昧力を養い、身につけるのである、とされる。『摩訶止観』の十乘観法の第九「安忍」の節では、外から来る名誉や利養などの誘惑への対処法が説かれている。すなわち、まず、「安忍とは能く忍んで道事を成し、動ぜず、また退かず」（T46: 36a~b）と述べ、次いで、自行・化他の力用を「安忍」によって回復すべきことを説く。

初め一人に対するに、馳伝（化他行が広がり伝わること）すること漸く広ければ則ち止むことを得ず。初めに益ありと謂えども、他を益すること蓋し微にして、自行を廃損す。唯だ品秩の進まざるのみにあらず、障道が還って興る。（中略）破敗の菩薩なり。（中略）且らく当に安忍して深く三昧を修すべし。行が成り、力著われ、化（化他）を為すこと晩からず。

初対一人、馳伝漸広則不得止。初謂有益、益他蓋微、廃損自行。非唯品秩不進、障道還興。（中略）破敗菩薩也。（中略）且当安忍深修三昧、行成力著、為化不晩。（T46. 99b）

人々を教化・説法するなかで、障道の因縁が生じ、化他のみならず、自行も後退する墮落した修行者を「破敗の菩薩」と呼ぶ。そのような破敗の菩薩にならないために、まずは「深山」に身をひそめ、安忍して自行に努めるべきである。自行を成就し、真の菩薩となつて後に、化他の行に出ても決して遅くないという。菩薩は世間に遠く離れて深山に身を置き、自行に専念するときも、心は常に化他の願を懐き、衆生を遠離することはない。それは決して世間からの逃避ではない、というのである。智顗は智度論を引用して、次のように説明している。

大論（智度論）に云く、「菩薩は人を度するを以て事と為す。云何ぞ深山にして自ら善くするや。答えて曰く、薬を服して身を將け、体が康くして業に復するが如し。身は遠離すると雖も、心は遠離せず」と。

大論云、菩薩以度人為事、云何深山自善。答曰、如服薬将身、体康復業。身雖遠離、心不遠離。（T46. 99b）

『摩訶止観』卷七下では、名譽と利養という外賊の誘惑にたいして三術（莫受莫著・縮徳露毗・一挙万里）をもって對抗すべきことを説く。誘惑を回避しがたい最悪のケースにおいては、「一挙万里」（一気に万里の遠くに至ること）の方法が最適であるという。

もし名譽の羅網（「あみ」と利養の毛繩を被って、（中略）もし迹^{あと}を通^かすも脱^{のが}れざれば、当に一挙万里、絶域の他方にして、相い諳練することなく、快く道を学ぶことを得。

若被名譽羅網、利養毛繩、（中略）若遁迹不脱、当一挙万里、絶域他方、無相諳練、快得学道。（T46. 99b~c）ここにいう「相い諳練することなし」とは、注釈書によれば、「迹^{あと}を没^{かく}して彼・此の通ぜざる」ことである、とされる。（癡空『摩訶止観講義』巻九）

「一挙万里」の具体的な例を、智顗の天台入山の事情を語る『別伝』の記事に、見ることが出来る。智顗には、陳都金陵での八年間にわたる講学生活において、名利の誘惑や、他者からの毀誉褒貶もあり、また弟子の育成などの問題もあった。そこで自らの自行・化他（化道）の能力に不安を感じ、危機感を覚えた智顗がとった最後の手段が、まさに天台山への「一挙万里」であった。

初め瓦官〔寺〕に四十人共に坐し、二十人が得法す。次の年、百余人共に坐し、二十人が得法す。次の年は二百人共に坐し、減じて十人が得法す。その後、徒衆は転た多く、得法〔の者〕は転た少なし。我が自行を妨ぐ、化道は知るべし。群賢、各々安んずるところに随え。吾も吾が志に従わんと欲す。

初瓦官、四十人共坐、二十人得法。次年、百余人共坐、二十人得法。二百人共坐、減十人得法。其後徒衆転多、得法転少。妨我自行、化道可知。群賢各随所安、吾欲従吾志。（T50. 193a）

このように、年を追うごとに智顗のもとに集う徒衆は増加したが、逆に悟りに至る修行者の割合は、減少し続けたという。ただ智顗の名声や寺の隆盛にひかれて弟子入りする、機根の劣った修行者も多かったのであろうか。こうして、都での生活が自らの修行と化他行への妨げになる、と自覚した智顗は、「もし心をこの嶺（「天台山」）に息^{やす}め、峯に

啄^{つば}み、澗^{たに}に飲まば、平生の願を展^のべん」（『別伝』、同右）との思いを胸に、天台山への入山を決意し、やがて、この山に「一挙万里」したのである。仏道修行の危機に見まわっていた智顗にとって、天台山の自然は緊急の避難所であり、自行・化他の調和をもたらす修禪の場であった。

第三に、修禪者智顗にとって、自然は単に日常的な意識のレベルでもって眺められる美しいもの、楽しいものであるにとどまらず、それはまた禪観の対象であり、否定さるべき対象でもあった。『摩訶止観』巻九上では、十境の第六「禪定境」を説くなか、「大不浄観」をとりあげている。これは、衆生の身心である正報だけでなく、衆生の環境世界である依報をも不浄と観察することによって、依正二報への欲心と執着を止息しようとする観法である。

もし大不浄観は、何ぞ但だ正報の流溢不浄のみならんや、依報の宅宇・錢財・穀米・衣服・飲食・山河・園林・江淮・池沼、紐^{かみ}りて是の色法は悉く皆な不浄なり。（中略）山は肉聚の如く、池は膿河の如く、園林は枯骨の如く、江海は汪穢^{わうたい}の如し。（中略）坐禪の中において、忽ち上の如く見る。此の大地に一の好处もなく、依・正もまた貪るべからず。

若大不浄観、何但正報流溢不浄、依報宅宇錢財穀米衣服飲食山河園林江淮池沼、是色法悉皆不浄。（中略）山如肉聚、池如膿河、園林如枯骨、江海如汪穢。（中略）於坐禪中、忽如上見。見此大地、無一好处、依正不復可貪。（T46. 123c）

すなわち、山河や園林、池沼、大地などの自然はすべて不浄であり、愛著すべき対象ではないことが強調される。どんなに美しく好ましい山川草木の景観も、そこに執着心がある限り、修行者にとって障道の因縁になるという。

『別伝』の記述からも知られるように、智顗には自然にたいする深い愛好があった。彼は元より「泉石を好み」、

天台山においては「山水を歴游」し、仏隴峰の「風煙・山水」を賞でた。「三十余年、水石の間にあって、因つて以て性を成」した智顗にとって、自然のなかでの生活は、心楽しく「憂いを忘れ」、「平生の願いを展べ」ることのできるものであった、という。智顗が眺め、愛好した自然とは、愛着の対象となるべき自然ではなく、いわば諸法実相としての自然であり、一色一香無非中道としての自然であったのだろうか。

第四に、観心の所現としての自然、という観点が注目される。修禅者にとって、彼をとりまく環境世界（自然）は、彼自身の心（智慧）の反映されたものであり、主体者の境涯と全く無関係に客観世界が別個に存在するのではない。止観（観心の修行）の実践者である智顗においても、この観点は重要である。智顗における自然の認識も、まさにそのようなものであったと考えられる。『法華玄義』卷二上では、心・仏・衆生の三法妙を説くなかで、

根と塵とあい対して、一念の心の起るを観するに、十界の中において必ず一界に属す。もし一界に属すれば、即ち百界千法を具して、一念の中において悉く皆な備足す。此の心の幻師は一日夜において、常に種々の衆生、種々の五陰、種々の国土を造る。所謂、地獄の仮実国土、ないし仏界の仮実国土なり。行人当に自ら選択すべし、何れの道に従うべきかと。

観根塵相對、一念心起、於十界中必属一界。若属一界、即具百界千法、於一念中悉皆備足。此心幻師、於一日夜、常造種種衆生、種種五陰、種種国土。所謂地獄仮実国土、乃至仏界仮実国土。行人当自選択、何道可從。

(T33. 696a)

と述べている。「心」という幻師が自由自在に、たとえば種々の国土を造り出すのであり、どの国土に生きるかは、行者自身の主体的な修道に依る、という。ちなみに、智顗はこの「種々の国土」について、十種の国土を挙げ、「十

種の所居を通じて国土世間と称するは、地獄は赤鉄に依って住し、畜生は地水空に依って住し、修羅は海畔海底に依って住し、（中略）如来は常寂光土に依って住す」（『摩訶止観』卷五上、T46.53a）と説明する。すなわち、行者自身の「心」（智慧）のありように応じて、十種の存在形態（十界）が現出し、その住する環境世界（国土世間）も、それぞれ異って認識されることが示される。

以上、智顗の自然（環境世界）にたいする認識や態度に従って、自然を、修禪に最適な場所としての自然、修行者にとつての避難場所としての自然、否定されるべき対象としての自然、および観心の所現としての自然、の四つの観点から考察した。

二 自然と「自然」（ジネン）

「自然」（ジネン）は一般に「オノズカラシカル」と読む。この語は古来「老子」「莊子」の道家において使用されたものである。（以下、ジネンと読まるとき自然の語には、「自然」のように「」を付けた）智顗はこの伝統的な語をどのように理解していたのだろうか。また、この「自然」という概念は智顗において、いわゆる環境世界としての自然（山川草木・天地万物）とどのような関係があるのだろうか。

まず「自然」の意味を確かめるために、法華経譬喻品にある「自然慧」という語にたいする智顗の解釈を見てみよう。『法華文句』卷六上には、この語について、

辟支仏の自然慧を求むるは、（中略）自然とは十二縁の門より入るに、此の門は本より自ずからこれ有り。仏・

天・人の所作にあらざれば自然慧と名づく。他に從つて聞かざればまた自然慧と名づくるなり。

辟支仏求自然慧者、(中略) 自然者、從十二緣門入、此門本自有之、非仏天人所作、名自然慧。不從他聞、復名自然慧也。(T34. 74a)

と説明している。智慧(＝觀)の対象である真理としての十二因縁(＝境)は、他者が作りだしたものではなく、「本より自ずからこれ有る」ものであり、それ自体で本来そのようにあるものである。それ故に「自然」(オノズカラシカル)なるものと規定される。一方、十二因縁の境を観察する智慧もまた、「他に從つて聞かざる」ものであり、本有であるが故に、「自然」なるものと規定される。また、『摩訶止観』卷五上で、十乘觀法の第二「起慈悲心」において、慈悲のはたらきについて次のように説かれる。

かくの如き慈悲と誓願は、不可思議の境智と前にあらず、後にあらず、同時に俱に起る。慈悲は即ち智慧、智慧は即ち慈悲なり。縁なく念なくして普く一切を覆い、任運に苦を抜き、自然に樂を与う。

如此慈悲誓願、与不可思議境智、非前非後、同時俱起。慈悲即智慧、智慧即慈悲。無縁無念、普覆一切、任運拔苦、自然与樂。(T46. 56b)

ここでは、智慧と慈悲が相即することを述べ、そして、無縁の慈悲の、苦を抜き樂を与える(拔苦与樂)のはたらきが、「自然」(任運)であることが明される。

上記のとおり、智顗においては、「自然」という語は二通りの意味で使用されていることが分かる。すなわち、一つは、ものごと(存在)のおのずからなる有りよう、あるがままなる有りようをいう。人為(他の作意・作為)が加わらず、それ自体であるべきようにある状態、のことである。これは真理、法性、実相の有りようをいう。第二には、

任運・無作・無功用なるはたらきを「自然」と表現する。これは、真理、法性、実相に自ずから備わるはたらきの面について語られたものである。

そもそも仏典において、「自然」に該当する主な原語は、スヴァバーヴァ（svabhava）とスヴァヤンブー（svayambhū）であるとされる。このスヴァバーヴァ（性・自性）が肯定的に理解される場合、「真如」や「法性」、「空性」、「実相」などの語が「自然」と翻訳された、という（末木文美士『仏教——言葉の思想史』岩波書店、一九九六、pp. 101～102）。智顗は『摩訶止観』卷一上において、四教各々の発心（菩提心）について述べる中、法性と「自然」の関わりに言及している。まず、藏教における菩提心の理解について、「理を推して発心するとは、法性は自天にして然り（自天而然）。（中略）雲が月を籠むるも、妨害すること能わざるが如し。煩惱を却け已って、乃ち法性を見る。（中略）煩惱の中に菩提なく、菩提の中に煩惱なし」（T46: 6a）と説かれる。すなわち、法性は「自然」であり「天然」であるとされる。藏教においては、法性（空理）は煩惱と隔絶されたものとして示される。雲（煩惱）が消えて自ずと月（法性）が現われるように、煩惱を滅しおわって初めて法性を見えるという。次に、円教の菩提心を説く中で、法性と一切法と二なく別なし。（中略）凡法に即して是れ実法（実相）なり。凡を捨てて聖に向かうべからず。經に言く、「生死は即ち涅槃なり」、「一色一香も皆な是れ中道なり」と。

法性一切法、無二無別。（中略）即凡法是実法、不須捨凡向聖。經言、生死即涅槃、一色一香皆是中道。

（T46: 6a～b）

と述べる。すなわち、円教では、煩惱法と法性（実相、中道）は不二であり、一切法がそのまま法性であるという。湛然によれば、「法性は自天にして然り」等、小乗（藏教）もなお然なり、況んやまた実理（実相）をや」（『止観輔

行』(卷五)と述べ、円教の法性(実相)も当然、「自然」であり、一色一香も実相さながらの「自然」である、とされる。さて、智顗によれば、法性は善知識であるという。『摩訶止観』卷四下において、智顗は「善知識」について詳しく論じている。すなわち、善知識には外護・同行・教授の三種がある。このうち、法性は教授善知識にあたるとして、「法性實際は即ち是れ諦理にして、諸仏の師とする所なり。境は能く智を発す、即ち教授〔善知識〕なり」(T1543b)と解説している。

円教の究極的な真理の立場にたてば、山川草木・天地万物なる自然は、本来「自然」な存在であり、逆に、法性の「自然」なるありようが自然の姿に現成されている、と考えられよう。そのように観照される自然は、行者にとって、法性(実相)のモデルであり、彼を教え導く善知識としての自然である、と言えるのではなからうか。

三 悪と「自然」

ここでは、悪との関わりで「自然」の問題について見てみる。智顗は『摩訶止観』卷十上で、莊子の「自然」説をとりあげ批判している。すなわち、『莊子』では、「富貴を求めず、貧苦もさけず」といって無欲をすすめ、「自然」の妙を観じて道と為すのであるが、智顗によれば、実はこの教えは、「自然」の名のもとに恣ほしまに悪事をはたらくものであるという。

もし自然を計して悪を作す者は、「万物は自然なり」と謂って、意を恣にして悪を造り、終に自然に帰す。これ乃ち無欲に背いて、しかも欲を恣にし、妙に違いて、しかも鹿につくなり。(中略)もと自然を以て欲を息やむる

に、乃ち自然を掲げて悪を為す。

若計自然作惡者、謂万物自然、恣意造惡、終歸自然。斯乃背無欲而恣欲、違於妙而就麤。（中略）本以自然息欲、乃掲自然而為惡。（T46. 135b）

すなわち、「万物自然」の教えが、かえって悪を容認するものとなるという。本来、「自然」にもとづき無欲になるべき教えが、「自然」を掲げて、欲情のままに悪をはたらくものになってしまっている。それが莊周の教えだと、智顗は批判するのである。

一方、仏教の比丘でありながら、老莊の教説によって仏法を解釈したり、あるいは、還俗して道士となり、仏法の義を盗んで外教にあてはめ、仏法を破壊しようとする者たちもいたという。智顗はきわめて厳しい口調で、彼らを批判している。たとえば、『摩訶止観』巻五下には、

今の世に多く惡魔の比丘ありて、戒を退して家に還り、驅策（国役の徵用）を懼畏して、更に道士に越濟（改宗）す。また名利を邀めて莊老を誇談し、仏法の義をもつて倫（ゆす）んで邪典に安（お）き、高きを押して下（ひく）きに就け、尊きを推して卑しきに入れ、概して平等ならしむ。

今世多有惡魔比丘、退戒還家、懼畏驅策、越濟道士。復邀名利、誇談莊老、以仏法義倫安邪典、押高就下、推尊入卑、概令平等。（T46. 68b）

とある。ここにいう「惡魔比丘」とは、湛然によれば、「出家し、家に還って戒を破り、また道士と作って、仏法を破壊する者」（『止観輔行』巻五ノ六）であり、たとえば、北周の破仏の元凶となった衛元嵩のごとき人物をいう。

前述のように、莊子の「自然」義とは、智顗によれば、「万物自然」の教えにもとづき悪を容認し、悪を恣にする

ものであった。そのような風潮の影響もあったのであろうか、仏教においても、大乘の円教原理（大乘空）を掲げて悪を謳歌する比丘たちが存在したことを、智顗は伝えている。彼らは、仏教において、「自然」の名のもとに恣に悪業を行ずる比丘たちであった、といえよう。

『摩訶止観』卷五上には、灌頂が設けた十六の問答が載せられており、その第十六番目の問答として、「問う。一念に十法界を具すとは、作念して具すと為んや、任運に具すと為んや。答う。法性は自ずから爾るなり（法性自爾）、作の成ずる所にあらず」（T.55.51c）とある。ここにいう「法性自爾」とは、湛然によれば、「法性自爾」とは、凡と聖の法性は悉く「自爾」（オノズカラシカル）なる。「自爾」は祇だ是れ「自然」の異名なるのみ」（『止観輔行』卷五ノ二）と解説される。すなわち、「一念に十界を具す」という教えは、「一念」の本質をいったものであり、法性の「自然」を示す教説である。これと同様に、大乘円教（大乘空）の教説である「非道を行じて仏道に到達す」（維摩経）や、「愛欲は即ち是れ道なり」、「瞋恚は即ち是れ道なり」（諸法無行經）なども、法性の「自然」なるありようを示す教えである、といえよう。しかるに、この大乘空の「自然」なる教えを曲解して悪を肯定し、恣に悪業を重ねた禅師たちがいた。『摩訶止観』卷二上で、「悪を対象とする観法」を説く中、智顗は「大乘空」を標榜する禅師をとりあげ、次のように批判している。

淮河の北に大乘空を行ずる人あり、禁（蛇を捕捉する道具）なくして「毒」蛇を捉うる者なり、（中略）その先師は善法において観を作すに、久しきを経て徹せず。心を放って悪法に向って観を作すに、少しの定心を獲て、薄く空の解を生ぜり。（中略）純らこの法をもつて一向に他に教う。（中略）この事は実なりと謂い、余は妄語なりと爲し、持戒修善の者を笑い、謂って非道と言ひ、純ら諸人に教えて遍く衆悪を造らしむ。（中略）其の説く所

を聞くに、その欲情に順ずれば、皆な信伏し随従せり。

淮河之北、有行大乘空人、無禁捉蛇者。（中略）其先師、於善法作觀經久不徹。放心向惡法作觀、獲少定心、

薄生空解。（中略）純將此法、一向教他。（中略）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。（中略）聞其所說、順其欲情、皆信伏随従。（T46.18c）

一見、惡を肯定するかの如き大乘空の教説は、「素手で毒蛇を捉える」ような危険な一面を秘めた教えである。この禪師は大乘空の「自然」なる教説を曲解し、持戒や修善の行為を「非道」といつて否定した。そして、惡をそのまま肯定する惡趣空法でもって衆生を教え導いたところ、人々はその教説が自己の欲情にかなうものであったため、この師に信伏し随従したという。このような邪空の徒にたいして、智顗はまた、諸法無行經の經文を引用しながら、次のように批判する。「邪僻の空心は甚だ怖畏すべし。（中略）無行經に云く、へ貪欲は即ち是れ道なり」と。あやま僻りて此の語を取って、以て無礙を証す。何ぞ無行經にへ無礙の法に貪著すれば、是の人は仏を去ること遠し、へもし空を得ることあらん者は、終に戒を破せず」というを引かざるや」（T46.38c-40a）。すなわち、智顗は、造惡無礙の破戒行為を重ねる邪空の徒にたいして、「貪欲是道」を説く諸法無行經に、同時に、無礙の法に貪著することを戒める文や、空を悟った者は決して破戒しない、という經文があるのを無視している、と言って批判するのである。

以上のように、智顗の伝えるところによれば、莊周の徒（道士）に、「自然」（無礙）の教えを掲げて、恣に惡事を重ねる者たちがいた。一方、仏教においても、大乘（大乘空）の名のもとに惡を謳歌し、恣に破戒を行ずる集団があった。両者の相互の影響関係は明らかではないが、両者ともに「自然」を曲解することによって、惡を無条件に肯定

し、造悪無礙に至った者たちであった。そのような風潮が、当時の仏教界の墮落を招き、北周の破仏の原因となったことを、智顗は指摘している。

