

# 智顥の神通と説法

福島光哉

1 (福島)

智顥は法華玄義において經題の妙法を解釈するに当り、まず境妙・智妙・行妙・位妙・三法妙・感應妙・神通妙・説法妙・眷屬妙・功德利益妙のいわゆる述門十妙に分けて、これを詳細に論じている。このうち前五妙は如来自行の因果を明かしたものであるが、後の五妙については、自行化他とくに化他について如来と衆生の関わりを中心に論じたものである。そしていまここで問題にしようとする神通と説法の二妙は、如來が能化者として衆生に対応する場合の最も代表的なはたらきとして取り上げられたものである。すなわち神通は一般に仏菩薩が衆生を済度するにあたって、身業の示現によってこの化他行を成就しようとすることで

## 一

あり、説法は口業によって教化をはからうとすることである。ところでこの両種の化他行を成立させている原理は能化としての仏菩薩と所化としての衆生の関係を明らかにすることであるから、智顥はこの原理を感應妙において論じている。したがつて神通・説法の二妙は感應妙において明かされる仏と衆生の関わり方に基いて、始めて具体的に展開していくのである。そこで神通・説法二妙の根拠となる感應妙について、まずその要点を述べてみたいと思う。<sup>(1)</sup>

## 二

感應の問題が中国で盛んに論ぜられるようになつたのは、梁代以後のことである。六朝期には南北両朝にわたつて法華經に基く觀音信仰や普賢信仰が広く行なわれて、仏

菩薩の神秘的な奇瑞や超現実的な救済が素直に信ぜられ、その不思議な仏菩薩の応同を期待するようになった。そこで当時の仏教学者はこれらの信仰の基礎となる仏菩薩と衆生の関係を成り立たしめている原理を探究するようになつたのである。

一般に梁代の学者は衆生の「感」とそれに対応する仏菩薩の「応」について、機感と応同の二者が存在することを前提とし、その上に立つて両者の関係を論じようとした。ある者は衆生の善が仏菩薩の応同を感じ得するのだといい、ある者は衆生の悪こそが仏菩薩を感じざるのであると主張したり、両者を合様して善悪ともに応同を感じるのであるなどもあつた。けれどもこのように感と応とをそれぞれ別個の独立したはたらきとして立てていたので、二元論的な有所得の立場を脱することができなかつた。このような学説に対し、三論家の学者はその有所得一見の誤謬に陥つてゐる彼等の感応論を厳しく批判した。三論家によれば、大乗の感応はどこまでも感と応の相待関係が因縁假名において成り立つものであつて、本来的には感とも応とも名づけようのない因縁関係、あるいは空のあり方においてのみ成り立つただと主張した。感と応とは相由つて始めて感応をして成り立つのであって、応と切り離して感の善惡を取り

上げたり、感と無関係に応の慈悲のみを論ずることはできない。本来如来も衆生も空であるから感と応とはその根源を同じくするのであって、衆生は六道の苦しみを受けても本源が仏と同じであるから必ず仏に帰する意味をもつ。だからよく仏を感じずるのだという。梁代の学者は、感と応とはそれぞれ独立した理をもつた上で相待するものと考えたから、既述のごとき過誤を犯したけれども、三論家のようには般若中道觀から感応を見直すことにより、有所得の相待関係を越え無所得の感応論を展開することができるというのである。

三論家はこのようにして仏菩薩の慈悲のはたらきは中觀的な空のはたらきであるから、般若学に基く感応論として展開したのであつた。けれどもこの理論は余りに抽象的であり形而上学であつたため、具体的な觀音の応同などは單なる偶然的な奇蹟的なもので、悉く幻化の如き感応であることを説明したに過ぎない。したがつて積極的な仏菩薩の活動を明らかになし得ない欠点があつた。そこで智顕は以上の如き感応思想を背景に、今一度衆生の善惡業と仏菩薩の慈悲を究明しなければならなかつたのである。周知のごとく、智顕は機感と応同の関係を機と赴、閑と対、宜と応の三種に分けたが、このうち特に宜と応の関係を重視してい

る。これは衆生の善惡の機がそのまま如來の応にあてはまる。ことであつて、外から仏菩薩の慈悲が一方的に應同するのではなく、衆生自身のうちに、主体的に衆生と仏という自他の關係を越えたものとして受け取られるというのである。智顕はこの点について、機の善惡を事と理の両面から考察し、事とは具体的にはたらくさまざまな善惡であるが、理とは性としての善惡であり、衆生に本具している絶対善、絶対惡のことである。そしてとくに理善、理惡については十界互具の原理と不離の關係において考察されて、十法界における感應の種々相を組織的に展開していくのである。たとえば阿鼻地獄の機には善根のはたらきはないけれども、性としての理善は断たれていないので因縁に遇えば善が發動することもあり得る。地獄の機といえども他の九法界を内具する法界を形成し得るのは、潜在的には善を具足しているからであつて、絶対的に善と遮断された機根ではない。だから十界互具が可能なのであり、地獄の機に仏菩薩の應同が可能となる根拠はここにあるのである。このことから必然的に仏が地獄の機に應同する根拠も、仏に事惡はないが性惡を具足している点に見出されることになるであろう。このように彼は理性の善惡に立脚した十界互具の原理に立つて、感應のあらゆる可能性を追求しこれを組織

化していった。たとえば、実際に起り得る複雑な感應のあり方は冥機顯応、顯機冥応、冥機冥応、顯機顯応の四種が考えられ、さらに三車を求める者に大車を与えるような偏機円応や、一切智願を失なわない者に声聞法を教えるという円機偏応、その他惡機善応、善機惡応などや、拔染与苦の慈悲もあり得ることを示している。そして智顕は常識的合理的の解釈を越えた不思議な感應に至るまで無限の感應相を明かそうとしたが、これは彼の円融論理に基く十界互具の本質そのものに依つているというべきである。かくして三論家では具体的な感應の事実はすべて仮名であり、その仮名としての感應を否定し越えることによつて絶対中道を得ようとしたのであるが、智顕の場合は具体的現実的な感應の種々相はその各々が普遍的絶対性を具現した感應の事実として把握するに至つたのである。

### 三

以上の如く智顕は感應妙において、衆生の機感と仏菩薩の應同とが成立する根拠として十界互具の原理に基いて解明することができた。従つて善根を断つ地獄の衆生に應同し得る根拠は、断善根の衆生にも性善は不斷なりという原理に求めることができたのである。従つて十法界の外に他

の法界がある筈はないから、十界五具によりあらゆる感応の可能性を論証することになったのである。

さて法華玄義には、この感忾妙について神通妙及び説法妙について論ぜられている。これについて智顕は感忾妙においてはただ感と忾との可能性について論じたのであるが、この可能性に基いて仏菩薩は化用益他のはたらきをもつ。そしてその仏菩薩のはたらきを論すれば、いわゆる身口意の三輪不思議のはたらきということになるという。中でも具体的に益他の効果を有する仏菩薩の実践は神通と説法であるから、感忾について神通及び説法について論ずるのだという。すなわち感忾の原理を明らかにしただけでは、具体的現実的に仏智を求める者には不充分であるから、つぎに神通による不思議な瑞相などを示現して衆生の機感に訴えるのであるといふ。慧澄癡空の説明によれば、日常の迷情によつては把握できないような姿を見せることによって、低次元の合理性に固執している衆生にショックを与え、それによつて迷情を打破して仏菩薩の智慧を強烈に求めさせるのであるといふ。<sup>(8)</sup> すなわち情を破つて智を顕表させる要素として神通が要請せられるのであるというのである。このことは法華經では、觀音や普賢が慈悲行として衆生に応同する時には、三十三身の普門示現とか、一切

衆生所喜見身となつて示現するなど、必らず神通に乗じて応現すると説かれているのである。

つぎに当時一般に考えられていた神通の概念についてみると、天然の慧性と六神通力と相應して能く転変自在となる、神とは測知し難い天然の心であり、通とは慧性的通達無礙なことをいう。このように神通を定義することを智顕も承認している。ところが智顕は法華經に見られる圓教の神通については、六神通よりも眼根等の六根の方が広く、しかも六神通を悉く六根の中に含むとして、法師功德品その他に説かれる六根清淨こそ神通の最も優れた力用を有するものとする。そもそも六根清淨を得ることは、彼の恩師慧思が法華三昧の中心課題としたものであった。慧思の法華三昧は有相行と無相行の二種にその行法を分つてゐるが、何れも眼根をはじめ六根の清淨を得ることを目的としている。そして彼は現実的には眼根に凡種と聖種に分けているが、本来この二種に分かつべきでないといふ。凡種の人は限根で何かを見るとき必らずその対象物に貪愛心がつきまとつてゐるので、あるがままに覺了することができない。けれども聖種の人は眼根も眼識も対象物も空不可得と思惟するので、色に対する貪愛心なく、したがつて明瞭に覚了する。更に凡聖二種の相違も意識せず、煩惱即菩提を

体得しているので、あらゆる諸仏境界も衆生の業縁、色心の果報も悉く知っている。これを眼根妙というのである。しかも衆生の父母所生の眼根は本来妙なる眼根を具足しているのであるから、その眼根は清浄であり仮眼と等しいといふのである。慧思はこのように本來的な衆生妙即ち六根清淨の根拠を般若経・涅槃経・華嚴経、更に央掘摩羅経の所説に求めて論証している。この肉眼の本來的な方を観知するとき、これは神通を得た仮眼であると我々には映づるのである。ところで慧思はこのような眼根を始め六根の清淨を獲得する方法として、特に四安樂行からなる無相行を提倡した。そしてこの禪定を修することによって六根の清淨が得られ、神通を具足して衆生化他のはたらきを完成しようと考えたのである。以上の如き慧思の学説に対しても、智顕は原則的にこれを受け継いでいる。智顕によれば、六根が神通力を備えるということはその人に智慧が具足することである。そして智慧を身につけて眼根の神通を得れば、これは智慧によるのであるから、同時に他の五根も神通力を有することになるのでこれを六根互用という。そしてこの六根が清淨を得る原理は慧思と同じく、本來衆生の眼根は清淨であつて我々の肉眼はもともと実相當の理にかなっている。したがつて仏から我々衆生の眼を見れ

ば、仮眼と同じく実相さながらの肉眼なのである。ただ現実には衆生の肉眼には智慧が欠けていいるから限界があるけれども、実相を見通す智慧が備われば自然に仮眼となるのである。その点慧思が凡種と聖種の二眼に分けたのも同じ内容を示している。ただ慧思の場合には、この智慧については空慧を意味する一切智のこととしたようだが、智顕の場合には空慧にとどまらず法華圓教による圓融三諦の智慧を意味するのである。またこのような神通を得るための実践道として慧思は禪定を特に重視し、諸法無靜三昧法門においては禪定の功德を力説しているが、中でも神通を得て自在に表現し得ることを目的とする禪定に注意しているのである。そして禪定波羅蜜によって般若波羅蜜が完成するには、禪定を深めることによって神通波羅蜜を成就し、それによって衆生済度を自在に達成し得ることを必須の条件としている。<sup>④</sup> けれども彼は神通には禪定が不可欠であつて散心のままでは獲得できないことを強調しているが、その場合禪定の内容については厳密に規定していない。一方智顕はその点について、六根の神通は事禪によって得られるのではないとし、中道の理によって任運に神通を得るのであるとしている。そして智顕は、この道理そのものから神通と

してのはたらきや示現が流出するものとし、このはたらきを無記化禅といふ。無記化禅とは菩薩地持論に説かれる九種大禪のうち一切行禪に属するものであつて、智顕はこの九種大禪を典型的な大乗禪・出世間上上禪として非常に注目しているところである。特に法華玄義の行妙段に彼は「此の九種大禪皆な是れ法界なり。一切が禪に趣き、境に造るに即ち真、一色一香中道に非ざる無し。」といふ。この九種大禪はそのまま法界実相の理であることを主張している。そして無記化禅は願波羅蜜に相当し、この願波羅蜜は十波羅蜜のすべてを具足し一切仏法を具足する。したがつて無記化禅の一行は即無量行であり如来行であつて、これを無作四諦の智慧と名づけるのであるといふのである。このように最高の菩薩禪である無記化禅こそ圓教の神通でなければならない。智顕は「無記」とは特定の作意なく任運自在であることをいい、化化とは化復たよく化すといつて、無窮に変幻して止まないことであり、また一時に無限に多くの化身を現わす神通力のことであると解釈している。彼はまた摩訶止觀に如來の神変を見て發心することを明かし、「如來を見るに諸の神変と二なく別なし。如來が神變となり、神變が如來となる。無記化にして化復た化となり、窮尽すべからず。皆不可思議なり、皆是れ

実相にして仏事となる。」といつて、任運無作のしかも如來の無限の活動そのものが無記化禅のはたらきであることを強調している。以上の如く圓教の神通は任運無作の神通であつて、しかもそういう神通のはたらきが実相常住の展開であり、如來行であるといふのである。

普賢觀經には「父母所生の清淨の常眼によつて、五欲を断ぜずしてよく諸の障外の事を見る。」と説かれているが、この清淨常眼も以上の如き圓教の神通となつて証明されるのである。そして彼はこの神通が具体的にはたらく示現として、つぎの如く説明している。すなわち神通は主として身業による示現であるから、己身を変じて衆生の正報に応同するときは十法界それぞれの像となつて現われるが、更に依報に応同するときは己が國土を変じて十法界それぞれの依處に同ずるのであるといふ。したがつて、たとえば地獄の惡業を觀察する慈悲がはたらいて無記化禅に悟入していくれば、わが身が地獄の衆生の姿となり、わが國土が地獄の國土となる。これが地獄に応同することで、地獄の苦しみを自らも受けて地獄の衆生と同じく黒髪をもつて身を纏う姿を示現するのである。同様に畜生界には猿猴鹿馬などとなつて畜生とそれぞれ同じはたらきを示現し、阿修羅界には阿修羅の像となつて示現する。そして人間の法界に

は人間の善業を觀察する慈悲がはたらいて、無記化化禪によつて人間の姿となり、菩薩の最後身を示現する。その他二乗・

徴であると云わねばならない。

#### 四

菩薩・仏などの各法界に示現するのも、同様に皆その修道を同じくする姿を示現するというのである。したがつて請觀音經に説かれるように、觀音が地獄に遊戯して大悲をもつて地獄の苦を受けることや、人間の世界に釈尊が現われたこと、仏弟子たち声聞の世界に老比丘の姿となつて現われ布薩を共にしたことなどは、圓教最高の神通示現であり、そのまま実相常住の顯現であるといふのである。

かくして智顕は、當時素朴に仏菩薩の奇瑞に驚き、この超現実的な示現に人間以上の神通力ありとして、これの救濟に頼るという信仰があつたけれども、これらの多くは人天の教乃至法華以前の諸經に基く不完全な神通であると批判した。そして彼自身は六根清淨の根拠を求めて、最高の神通が任運無作なる無記化化禪にありとし、しかもこれが単なる神秘的奇蹟的な現われでなく、法華經の現実主義的な実相原理の上に見直されねばならぬと主張したのである。

このように見てくれば、法華經序品の如來奇瑞の諸相は悉く最高の神通であり、また觀音や普賢も摩訶止觀四種三昧中に説かれるように、最高の神通を示現した仏菩薩の象

以上の如く無記化化禪による任運無作の神通は、單なる奇蹟的な非合理的な現われでなく、實相そのものであつて天台実相論の原理に全く一致している。そして一般に神通は仏菩薩の自然なる慈悲行であるが、特に身輪による不思議な示現を指す。けれどもこの身輪による衆生への應同だけでは、完全に慈悲化他のはたらきを達成することは難しい。むしろこのはたらきは、口輪による説法によって智慧を具足せしめる前兆の役割りを荷負つてゐるのである。普門品には「三十三身に示現して説法する。」と説かれるよう、示現と説法とは一つのはたらきとして考えられており、また涅槃經に「先に定を以て動じ、後に慧を以て抜く。」と説かれるのは定慧の均等を示すと共に、定を以て動ぜしめるのは具体的には神通のはたらきであり、慧を以て抜くのは説法による化他行でなければならぬと智顕は考へるのである。吉藏の法華玄論によると、如來のはたらきである三業利他について、とくに身輪と口輪の相違についていくつか挙げているが、その中に神通輪は仏法への能入である信心を發起せしめるのであり、説法輪は能度であ

る智慧を生ぜしめるのだといつてはいる。或いはまた神通と説法はともに應病授薬のはたらきがあり、神通は福德を生ぜしめ説法は智慧を生ぜしめるのだといつてはいる。このように当時の仏教学者は、神通も説法もともに仏菩薩が衆生にはたらく慈悲行の現われであるが、その慈悲行は具体的には神通から説法へというプロセスとして諒解していたのである。このような前提の上に智顕は説法の問題を論じていいくのである。

彼はまず説法の相として十二部經をあげ、この中にすべての説法が摂尽されているという。この十二部經について彼は達摩鬱多羅の説を紹介しているが、これによると十二部經を体・相・制名など七科の面から詳細に分析している。ところでこの方法は當時よく採用されていたもので、淨影寺慧遠も大乘義章の中で十二部經を解説するに当つてこれと同じ方法を用いている。<sup>(5)</sup> 智顕の場合もこのような基礎的な分析を承認し、その上で自ら十二部經について解釈を施し、主として阿毘曇や智度論によつて論証している。ついで彼は十二部經と大小乗の関係に言及し、つぎの如く云つてはいる。則ち形式的には小乗は九部經なりと限定できず、十二部經に亘つて説かれることがある。しかしその場合、たゞ無間自説・授記・方広の説法があつてもその内

容は貧弱であり拙劣であるから、一応小乗は九部經であるといつて大乗と区別するのだといふのである。

さて如來說法の内容は以上の如く大小二乘に大別され、この二法をもつて十界衆生の機縁に対応するのであるが、この対応の仕方についてはつぎのように説明している。如來說法は本質的には機縁の熟せる衆生に対してなされる応同である。機縁が熟するということは出世間法である十二部經を受け入れる素地を有する衆生であり、如來說法内容は出世間法であるから、ここに於て始めて如來と衆生の間に説法による感應が成立するのである。けれども智顕は必ずしもこの機縁の熟不熟によつて如來說法の可能不可能を断定するのではなく、むしろ不成熟の衆生に対しても如來の説法があり得ることを認めてはいる。たとえば人天界の機に対しても、人天乗の説法によつて世俗の善法を明かす如きである。しかしこの人天乗の教は外典・儒道と同じように、決して十二部經とは云わざ十二部經の形式も内容も持たないのである。もつとも觀行深き優れた機根の衆生には、邪經・外典によつて如來十二部經の意味を汲み取る者もあるが、これは如來の正規の対応ではない。そこで説法は正しく大小二乗にふさわしい機縁に対してもわられるので、十法界のうち仏・菩薩・縁覚・声聞の四聖法界の機

こそが説法による應同を招くのである。

この四種機縁に対する説法内容は藏・通・別・円の四教であるが、この説法の仕方に隱頭兩種あつて隱は秘密教、顯は頓・漸・不定の三教で、これらの方針によつて藏通別円の四教が説かれる。この場合、四教と四機という能被と所被の関係については教相章などで詳細に明かされ、いわゆる四教五味の教判の問題になるのでここではすべて省略し、如來說法が可能となる根拠を少し探つてみようと思う。

涅槃經德王品には、不聞聞の四句に統いて生生などの四不可説が説かれている。<sup>⑩</sup> 灌頂の涅槃疏によると、この不聞聞義や四不可説乃至六不可説については當時多くの解釈があつて、真俗二諦について解釈する者や真応二身について解釈する者、生死涅槃の二法について解釈する者などをあげている。<sup>⑪</sup> しかし彼等の場合は何れも一面的で充分な解釈ではない。そこで智顕はこの句を自行の因果、化他の能所すべてを包含する広大且つ深淵な法として把握し直すことによつて、如來說法の根拠を示している。智顕はこの涅槃經の四不可説や楞伽經の「我が得道の夜より涅槃に至るまで一字をも説かず云々」いう意味の經説をあげて、本来如來の説法は不可説であることを繰り返し主張する。そし

てその根本的理由は如來所得の証悟は言説妄想を離れたもので不可思議であるからであり、本来常住の理は口言分別によつて得られないからである。古來理と教についてはさまざまな議論があつたわけであるが、一般的には教は理を表わす方便であつて、決して理そのものを表わすことはできない。當時三論家の法朗が二諦説法について、「有」と説くのは不有を表わすためであり、「無」と説くのは不無を表わそうとするのだといって、逆説的な如來說法のあり方を示して於諦よりも教諦としての二諦を強調していたことは有名である。そしてこの場合も、理そのものを説くことはできないことを端的に示したものであろう。

ところが涅槃經にはこの四不可説に統いて「十因縁の法、  
(衆) 生の為に因と作る。亦た説くを得べし。」といつて説法が可能となることを明かしている。ここに十因縁とは無明から有に至る十支のことであり、この經文について智顕はつぎのように解釈している。これは十因縁により諸法が成立することであるが、ここに成立する意味について三意がある。(一)は十因縁によつて衆生が成立することであり、(二)は機縁が成立すること、(三)は声教が成立することである。(一)は無明・行の過去二因と識・名色・六處・触・受の現在五果が更互に因縁となつて五陰仮名の衆生が成立する

ことである。(二)は過去の行に析法の修行・体法の修行・漸次の修行・円頓の修行の四種があり、これに無明が潤じて現在の五果を招く。この果において更に本習を起して或いは析法の愛取有を起し、或いは体法の愛取有を起し、或いは漸次の愛取有を起し、或いは円頓の愛取有を起すが、これら各種の愛取有が起る故にこれら四種の機縁として成立する。そして(三)は析法の愛取有が起る機は三藏教を感じする機であり、この機は十因縁の法を因として三藏教の機となるのであるから、三藏教を説くという如來の応同が可能になる。同様に体法の愛取有が起る機は通教を感じする機であり、この機に対しても通教を説くという如來の応同が可能となる。更に漸次の愛取有が起る機は別教を感じする機であるから、別教を説いて応同し得、円頓の愛取有が起る機は円教を感じし円教の説法が可能となるのである。

かくして如來が説法し得るかどうかは機根の熟不熟にかかるつているのである。智顕はしばしば諸法は説くべからず、言語道断・心行處滅なりと主張すると同時に、而も因縁あるが故に説くを得べしと力説している。ここに「因縁」というのは、既述の如く過去現在にわたって成熟せしめて来た不思議な機根そのものを表わすのであって、この機根の意味が納得されれば、無量の説法が可能となるのである。

う。宝性論に一大經卷を一微塵中に記す云々と説かれているのは、彼によれば三千大千世界のあらゆる自然現象などは、そのまま仏の説法の記録であるということであり、すべての場所に仏陀がいて常に説法しているのであるが、衆生はこれを知らないから方便して四教五味の説法がなされたのである、というのである。

このようなことから、智顕は身輪による神通については不可思議な実相そのままに示現応同し得て、しかも任運無作に十界すべてにわたる自在のはたらきが可能であったけれども、口輪による説法については厳密には四聖法界の機根に限定して応同が可能であるとし、出世間の衆生のみを中心たる対象に考えているのである。このことから智顕は、感應の事実として感覚や感情に訴える神通こそが最も普遍的なあり方であり、知性的な思惟に訴える説法は、最も有効な応同ではあっても、広い意味で神通示現のうちの一つの形態として把握したのであると云い得るであろう。

## 註

- ① 感応妙についての検討は拙稿「智顕の感応論とその思想的背景」(大谷学報49-4)において試みた。
- ② 慧澄癡空、法華玄義講義、卷六、十五左。
- ③ 慧思、法華經安樂行義、大正46、698c以下。

⑨ ⑧ ⑦ ⑥ ⑤ ④  
慧思、諸法無諍三昧法門卷上、大正46、  
菩薩地持論卷六、大正30、922 a。  
法華玄義卷四上、大正33、720 b c。  
摩訶止觀卷一下、大正46、6 c。  
吉藏、法華玄義卷一、大正34、470 365 b。  
慧遠・大乘義章卷一、大正44、以下。  
630 c。

⑭ ⑬ ⑫ ⑪ ⑩  
大般涅槃經卷十九、大正12、733 b c。  
灌頂・涅槃經疏卷二十、大正38、156 b。  
入楞伽經卷五、大正16、541 c。  
以下は主として摩訶止觀卷五下、大正46、61 b c による。  
究竟一乘寶性論卷二、大正31、827 b。  
(本学助教授 仏教学)