

智顗の感應論とその思想的背景

福島 光 哉

一

中国の南北朝を通じて僧俗の間に広く観音信仰が普及していたことは、僧伝や法華伝類の記録によって明らかである。たとえば観音経が法華経から独立して重視されるようになったのもこの時期であって、曇無讖が河西に来たとき沮渠蒙遜の疾患を見て、観音菩薩は此の土に縁ありといつて、彼に普門品を誦念することを勧めると病は治癒し、これによって普門品が法華経から別立して民間に流布するに至ったという^①。また観音義疏によると、晋の謝敷が観世音心経伝を作り、さらに斉の陸杲がその統編を書いたことが伝えられていて、心経伝には普門品や請観音経を所依と

する観音信仰と、それによる奇瑞のあった幾つかの事実が記録されていた^②。たとえば竺長舒・法智・法力などが観音称名によって火難を免れたという奇蹟的な事件、劉澄・道閔などが同じく観音の応同により水難を免れたということなどが述べられていたのである。とくに最近の研究によつて、青蓮院藏観世音心経記には、陸杲の編集になる繫観世音心経記69条や宋傅亮の光世音心経記7条が収められており、その中に観音義疏に紹介されている心経説話も含まれていることが明らかになった^③。

ところで観音関係の諸經典のうちでは法華経普門品が最も早く成立した經典で、その他観音を説く諸種の浄土經典や密教經典はいずれも普門品を予想しているといわれている

るが、^④六朝時代の観音信仰もまた普門品を中心とし、さらに中国人によって撰述された観音関係經典類に拠ったことは明らかである。^⑤普門品の所説によると、衆生がいろいろな災害や疾病、不安などに陥ったとき、観音菩薩の名を称えたり観音を心に念じたり身体で礼拝するなど身口意の三業によって供養すれば、観音菩薩の応驗によって衆生の苦悩は除かれる。そして観音菩薩は衆生の苦しみに応じて慈悲を垂れるから、三十三身の普門示現によって済度するといふのである。したがってこの場合文字通りに受け取れば、衆生は観音の不思議な奇瑞を期待して三業供養すべしということになり、当時の世俗的な信仰として広まっていたのである。

さて智顗の場合も、彼が7才のとき喜んで伽藍に行き、諸僧が普門品を口授すると一遍に体得したという記録^⑥によって、彼は幼少の頃より観音菩薩に対する敬慕の念があったことが窺われる。また請観音経によって観音懺を自ら修してその懺法を具体的に規定し、^⑦四種三昧中に非行非坐三昧の典型としてこれを採用していること、さらに臨終の際に観音の来迎を期していたことなどから、彼は終生観音菩薩への信仰を持ち続けていたのである。今智顗の感應論を考察するに当って、彼が観音菩薩に深く帰依し、自ら観音

の慈悲にあずかるべく実践修行に励んで来たことは、後に明らかにするように甚だ重要な意義をもっている。そこでまず当時流行していた観音信仰と感應論の関係について述べておきたい。先述したごとく当時の観音信仰は、観音の応現により衆生が現実的な苦しみから脱却することを願うものであったが、この場合観音の応現によって救済されるということは甚だ他力的性格が強く、衆生自らの精進修行よりも超人間的な菩薩の加被力に大きく依存している。換言すれば、観音菩薩の慈悲救済というのは、衆生が観音の如き慈悲を身につけて菩薩道を実践するというのではなく、広大な観音の力用は衆生に対して全く他者的な超越神のごとき印象を与え、ひたすら観音の救済にすがらうようになったのである。そこで僧伝や法華伝などは、この観音の救済を現見し得る事実として伝えて来たのである。しかもその具体例は甚だ多いのであるが、だからといって普門品に説かれているように一心に観音の名を称えれば救済されるということは、事実としていつでも誰でも現実に経験し得るところではない。したがって観音の応同を得たという事実は、やはり特定の人において特殊な時期においてのみあり得ることであったから、観音の応同を得るための衆生側の条件・資格ということが考えられねばならなくなって来

た。この課題は真劍に観音信仰を希求する人にとっては、まことに重大な問題であつた筈である。こういった仏教界の風潮に基いて梁代の仏教学者は、観音の救済が成立する根拠、あるいは単に観音菩薩に限らず、より普遍的な意味で仏菩薩が衆生を救済し得る原理を求めていったのである。そしてこの場合当時の仏教学者は、衆生と仏菩薩の間に何か神秘的な力がはたらいて冥合するという不思議な一致を論理的に分析し始めたのである。そのため衆生は何らかの資格を身につけて仏菩薩の力用を得得するものがなければならぬし、また仏菩薩の方にも衆生が感得するものに応じ来るものがなければならぬ。そこでその関係を衆生の感、仏菩薩の応、すなわち感応という形で彼らは把握していったのである。このようにして梁代に盛んになった感応論は、観音信仰のようなきわめて具体的現実的な信仰の現象を理論的に把握し、それによって一層原理的な仏と衆生の関係というテーマに迫ろうと努力したわけである。こういうことから観音信仰と感応論が密接に結びついて来たのであり、智顗が観音經の宗は感応であると規定した一背景もここに見出されるのである。こうして感応論はその後陳隋代に至って一層深められ、次第に仏教そのものの本質、あるいは立場に直接つながっていくようになる。

一般に隋代の三論や天台の思想的背景として梁代成論師の学説が考えられるが、感応論の場合でもやはり同じことがいえるのである。そこでつぎに天台感応論の思想的背景として成論師の学説について考察することにした。

二

梁代の成論師達是一般に四論や成実論など羅什所訳という權威に基いて、これら諸論の所説が大乗仏教の真髓であるとして重視し、あわせて仏陀最後の所説たることを信じて疑わなかった涅槃經を中心として、彼らの学説を生み出しているが、その根本的立場は常に上述の諸經論を前提にしていたのである。感応の問題を論ずる場合もやはりそのことを認めねばならない。

さて成論師の感応論は大乗玄論や大乘四論玄義、さらに法華玄義などに紹介されているので、これらをもとにして述べてみることにする。開善寺智蔵は感応を定義して

所以名感者懸相扣召為義也。応者逗適無差以為義也。

為感之功在於衆生、為応之能必在聖人也。^⑧

といっている。これによって明らかなように、感とは衆生が自らのうちに仏菩薩を感得する、あるいはひきよせるこ

とであり、応とは衆生に向つて仏菩薩が差別なくおもむくことである。こういった解釈は平凡であり世俗的であるが、衆生と仏菩薩の相互にはたらき合う関係として感応の意味が存することに間違ひはない。そこでこういった前提に基いて成論師達は、まず衆生の感ずる機能や本質について分析して学説を樹立していった。その場合彼らは衆生の感ずるはたらきを機としてとらえている。ここに機というのは仏菩薩を感ずる機能、通常は衆生には意識し得なくても一旦これがはたらき出すと衆生を根底から揺り動かすような精神作用のことである。機はもともと弩の石をはじき出すはたらきという意味をもっているから、かく名づけられたのであらう。そしてそういう意味がもとで、吉蔵や智顗などの場合も後述するように感のはたらきを衆生の機の問題として理論的に展開していくことになるのである。

彼らの学説の第一は大亮の説で、衆生の悪が機であつて仏菩薩を感得するのであるという。すなわち悪が直接的に仏を感ずるのではないが、悪がまさに滅しようとする時に仏を感じ得るのである。聖人（仏菩薩）がこの悪に應ずるのは、聖人はその惡の滅すべきであることを知悉しているからである。衆生は煩惱の惡を起すから仏菩薩が来てこれに應ずるので、換言すれば悪があるから仏を感ずるとい

うことになる。したがつて衆生の惡が仏を感ずる原因となるというのである。このような大亮の説に対して第二説は善が仏を感ずるのでであると主張した。これによると無量の善根功德を修した者が仏を感ずるのであり、したがつて現在善根を修している衆生が未来において弥勒仏に会い得るのだというのである。だから善が仏を感ずる機であるということになる。そして大亮の説を批判して、惡が仏を感ずるといえば枯木のごとき一闡提は仏を感じ得るのか、阿闍世の病に対しては医者も手を拱き、治癒し得なかつたではないかと反論し、諸仏のはたらきがあつても極惡の機は仏を感じ得ないのでであると主張している。一方惡を機とする側からこの第二説を批判して、病が無ければ藥も不要である、衆生に繫縛がなければどうして解脱を求めなければならぬのか、と反論している。第三説は靈味の説で、彼によると前二説のように善惡のどちらか一方だけを取り上げて機とすることは誤りであつて、惡がなくなろうとするのは即ち善が生じようとするのであり、しかも善惡の諸法に法性の理があるのだから、要するに法性、善、惡の三種を具足して始めて機となし得るのであり、仏菩薩を感ずるのであるという。そして阿闍世が自らの罪を滅しようとして善が生じたとき仏を感じたのはその典型であり、仏の応

同は善根を増長せんとする与衆の慈と、惡を滅せんとする拔苦の悲というはたらきをいうのであるから、ここに感應が成立するのだと主張したのである。したがってこの第三説の場合は、前二説を包含するだけでなく、惡より善へ機根が転換するその機微をとらえて感應を問題にしている点を見逃してはならない。

そこでつぎに善であれ惡であれ、衆生が仏菩薩を感じるという体験は、時期の点からより精密に検討されなくてはならなくなつて来る。そこで彼らの議論は次第に過去、現在、未來の三世のうち、いずれの善根が仏菩薩を感じることになるのかという点にしばらく来る。したがって第四説は過去善が仏を感じるであると主張している。法華經に「我等宿福慶、今得值世尊。」と説かれてるように、過去における宿習の善根によって、いま仏に値い得るのだというのである。それに対して第五説は現在善によって感ずるのだという。すなわち感應は衆生と仏菩薩の因縁の意味であるから、現在に善根がはたらいて聖人をひきよせ得るのであり、それによって聖人は応同するのである。勝鬘經に「即生此念時、仏於空中現」と説かれるのは現在善が機となる証拠であるという。第六説は僧旻などが主張した学説で、前二説を併合し過去、現在の二善が備わつて仏を

感ずるのであるという。さらに第七説は三世の善通じて仏を感じるという。すなわち過去善は習因となり、現在善は縁発、未來善は可生の意味をもつていて、この三種の善が具足すれば聖人は来たり応ずるという説である。

以上のごとくさまざまな学説があつたのであるが、これから成論師達の学風を代表し同時に当時の感應論を集大成していったのは第八説として紹介されている智蔵の説である。彼によれば、概していえば三世の善すべてに感の義がある。それは第七説に見られる通りで、聖人が出世するのは衆生に未來善を生じさせるためであり、したがって三世にわたる衆生の習因のはたらきを完遂せしめようとするためなのである。しかし的確に感の本質を指摘すれば、それは未來善であるというべきである。何故なら未來善は衆生に生ずべき理としてある、可能性としての理として存在する。すなわち周易に「機者動之微、吉之先現者也。」^⑧といわれるが、ここに動の微というのはすでに動いた動き方がデリケートであるというのではない、必ず動くという理、動の必然性が微妙であるということである。また吉の先ず現わるというのは、善根はまだ表面化していないけれども、善の生ずべき必然の理があつてその理が先に顯現するという意味である。そしてその可能性としての未來善が現

実的なものとなるためには、仏菩薩のはたらきかけを要する。仏菩薩が縁となって応同するのでなければ未来善は実現しないし、たとえ生じたとしてもその善は拡大深化されない。そしてこの未来善が生ずる必然性は我々衆生には計り難いけれども、仏菩薩はすでにこの善の生ずべき必然性を知り尽くしている。だからこそ聖人は機を知るというのであって、「子曰、知機其神乎。」というのはそういう意味である。このように機感の本質を論じた智蔵は、機を「際を取って機微に会する」と解釈するが、その意味は衆生の善悪あるいは迷悟の接点を取り上げて、機の微なるものに会うということであろう。そしてまた彼は仏は善聚であり、そこで衆生の善と仏の善が性類相関する、これを「衆生が聖人を扣く」というのであるともいっている。

この智蔵に見られるごとく、彼らは機感の本質を論理的に分析し、それが周易に示されているように機の微なる点に注目していった。一般に成論師の学風は経論に依拠して客観的な真理性を求める傾向が強い。そのことは当時にはなだ隆盛をきわめた二諦の論議についても言い得ることであって、そのため彼らの学説は、ややもすれば自分に都合のいい経論の特殊な一節を選択しそれを絶対的な根拠にしているの、意外に主観的な論理を構成していく結果にな

った。と同時に彼らは当時の士大夫との交流が多く、そこで求められる仏教の世俗化という風潮に乗じて出世間性よりも世間性に重点をおいて互いに論難を加えた。そのためこの感応論にも見られるように、仏と衆生・感と応というような二者相対の限界を破ることが出来ず、次第に二元論的仏教観を形成していったのである。したがってつぎに述べるように、三論宗はこのような成論師の二元論的性格を、小乗的な析空観に立脚するものとして徹底的に論破していったのである。

三

三論宗は前述の智蔵による感応の定義に対して、智蔵の解釈は断常の二見に立つものとして厳しく批判している。そして大乘の感応はどこまでも感と応との相対関係が因縁仮名において成り立つのであって、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言い得ることである、と主張している。たとえば大乘玄論では他家の感応と三論家の相違点を明して

今明、感是応義、応以感為義。感応相由是因縁。^④

といつて、感と応とが相由ることによって始めて感応を論じ得るのであって、応と切り離して感の善悪を取り上げた

り、感と無關係に応の慈悲のみを論ずることの過誤を指摘している。また大乘四論玄義によると

大乘明義、感応応感。……感本感於応、無応義感則不成。応本応於感、無感応義則不成。必由応方感、故道此是応感此是感応也。故言感是応義、応は感義。感不自感、由応故感。応不自応、由感故応。若無有応、即不得言感。若此無感、即不得道^⑤。……

といつて大乘玄論と同じ趣旨を明し、さらに山中の旧説として、

感応者、非感無以説応、非応無以説感。感応親切相成、其由天性父子義也。唯得仏菩薩説感応、凡夫衆生但慈悲化被。

といい、

亦感得是不感義、不感は感義。応是不応義、不應は応義。何意如斯者、横堅釈義故爾。此釈名一切皆尽也。

と説いて、三論宗の立場をその伝統によって權威づけるとともに、単に感と応との相関關係を一義的に規定するのみでなく、感応それぞれの否定を通して感応を論ずるといふ、三論宗特有の無自性空觀の立場を離れてはいけないことを強調している。

このような基本的立場からたとえば智藏の學説に対して

も、彼が未來善の生ずべき可能性としての理があるといつたのを論難している。すなわちその理のあり方を追求しても遂に得られず、要するにいまだ生ぜざる理があつて而もいま仏を感ずると主張するのは、兎角の無と同じように根拠のない未來善にどこまでも固執しているに過ぎないのであると批判している。そして智藏がこのような過誤を犯すに至つたのは、最初から仏と衆生乃至機感と応同の二者を設定し、二者それぞれが独立した根拠に立っているものと仮定して、その上で二者の接点あるいは融會を機の微なるものに求めたからである。このようにして得た機の微なるものは、どこまで求めていっても有所得の二見を離れないものといわねばならないというのである。そこで三論宗ではこういつた有所得の二見に陥ることに対する反省から出發し、般若中道觀に立脚して理の感応と縁の感応という二種の感応論を展開していつた。すなわち理の感応というのは、本来的には感もなければ応もない。何故なら衆生を求めても畢竟空であつてどこにも衆生の實體はない。したがつて衆生の善惡もある筈がないから衆生の機感もない、機感がなければ仏の応同もないという。しかしこれは仏と衆生あるいは感と応とがいずれも独立したものでないことを強調するのであつて、しかも仮りに感応義と名づけるのは

仏と衆生が根源を同じくするから可能なのである。ただ衆生は顛倒して六道の苦しみを受けるけれども、本源が仏と同じであるから必ず仏に帰る意味をもつ。だからよく仏を感じるのである。その仏に帰るべき意味を指して衆生に仏性ありというのであり、本来仏と衆生を分け隔てることは無意味なのである。このように根源を同じくするものであるからこそ感応が成り立つというのである。だから理の感応というのは、感と応との相対関係をも越えたところ（それを不一不異というのだが）に成り立つのであって、丁度空と有とが相対関係を有するのに対し非有非空は相対をも絶しているというのと同じ意味をもっているのである。

それに対し縁の感応というのは、以上のごとき空観に立脚しながらなお善分別して感と応とを区別し、仏菩薩の縁に会う衆生との関係において強いて感応の意義を明らかにしていく見方である。したがって理の感応という原則の上に立って縁の感応も論ぜられるのでなければならぬ。その二種感応の関係について大乘四論玄義にはつぎのような問答がある。すなわち仏と衆生とはその道源を同じくするというなら一切衆生はみな仏を感じべきであるが、現実には仏を感じる衆生と感ぜざる衆生がある。とすれば仏と道源を同じくする衆生とそうでない衆生があるということな

のか、という質問に対してつぎのように解答している。一切衆生は仏と道源は同じであるけれども、縁によって仏を感じるのであって、もし縁がなければ感じ得ないのである。涅槃経の中に、師子吼菩薩が世尊に対して一切衆生悉有仏性というならどうして修道が必要なのかをたずねた時、世尊は恒河の七人の譬喩を説いて、同じく手足を具足していても泳ぎを知る者と知らない者とは浮沈の相違があることを示しているが、今の場合もこれと同じであって、縁があるかないかによって感の有無も決定するということである。そしてこの場合、縁というのは智度論に示されているように、諸仏は十方世界に化仏を遣わして六波羅蜜を説くけれども衆生は罪業の故に法声を聞かず、聖人は大悲を垂れてもすべての衆生がそれを聞見するわけではない。しかし罪惡を滅し福善を生じようとする者には見仏聞法が可能なのだ。^⑩このように諸仏出世の目的は衆生の滅惡生善にあるのだから、この惡を滅し善を生じようという衆生の必然的な要求こそが縁となるのである。したがって衆生と仏は道源を同じくするといっても、衆生それぞれにおいて滅惡生善の求め方に浅深遠近の相違があり、今生において仏を感じる者や来世において感ずる者などの違いも出て来るのだと説明している。

このような観点から、たとえば観音菩薩が三十三身の普門示現をするとか、長者が珍御の服を脱いで糞器を執持するというような具体的な仏菩薩の応同、あるいは衆生の善悪の機が感ずるとか、未来善が感ずるといったものはこの縁の感応として明かしているのである。それによると三論宗では、善悪ともに仏を感ずる機となし得るが、善が正感で感が傍感であるといいつつ、要するに智度論に明かされている如く、悪を滅しようとすると同時に善を生ぜしめようとする、という如来応同の目的をもつて把握すべきであると考えている。また三世の善がすべて仏を感ずるが、中でも過去現在の善が正感であつて未来善は傍感であるとなし、その根拠は成論師の第四説と同じく過去に久しく善根を修することによって今仏に値うを得るという法華經の説に基いているのである。さらに仏菩薩の応同の本質に言及して、衆生に應ずる法身と応身の関係は不一不異でなければならぬことを主張し、成論師の間で法身と応身とが異であるか一であるかを論じたことの誤りを指摘している。そしてまた感と応の具体的なあり方の可能性を追求して、偏円、通別、横堅などいろいろな側面から詳論しているが、常に空無所得の立場を堅持すべきことを繰り返して述べている。したがってこういった具体的な学説も要するに般

若を求めめるための一種の素材に過ぎず、三論宗の人々が観音などの応同を直接求めていくというような実践性に乏しいことは注意すべきである。法朗にしても吉藏にしても三論教学を樹立していった中心人物には、観音信仰などによって真剣に仏菩薩の慈悲に自らを委ねるといったような求道のあり方は認められない。彼らはむしろ仏菩薩の慈悲のはたらきに期待を寄せるよりも、仏菩薩の智慧に直入していく態度こそ主体的実践としての仏道であると考えていたのである。だからこそ慈悲の本質を論じても、あるいは機の善悪を論じても情意的に把握することを極力避けて、冷徹な理知主義的立場から智慧の本質に還元しようとしたのである。このことは吉藏の観音の解釈にもあらわれている。彼は観音の「観」には観念赴応の意味があることを認めながらも、さらに能観の智としての意味に重点があることを明かしており、また観音を二十条をもつて解釈しているところでは、第六智慧功德・第七智断・第十一権実・第十三三徳・第十九解行・第二十悲慧の各条はいずれも観音を般若にもとづいて解釈したものである^⑧。

このようなことから、三論宗は衆生に対する仏、感に対する応が他者的性格を帯びたままで、何らそれに対する深い反省をなし得なかった成論師を鋭く論破し、二元論に陥

いる危険を救うのは般若中観という高次の立場から、あらためて感応の本質を見直す以外にないことを指摘せざるを得なかったのだと考えられるのである。

四

当時の仏教界にこういった思想が盛行していたのに対し、天台では感応をどのように考えていたであろうか。法華玄義によると智顗は感応の定義をして感は機の意味であるとし、その機には機微、機関、機宜の三意があるといっていることは周知のごとくである。機微というのは衆生に可能性としての善があり、その可能性の善に対して仏菩薩が応同し、それによってその善が現実的なものとなる。換言すれば、潜在的な善が仏菩薩のはたらきによって顕在化するということである。だから機の微に対する仏の応同は赴であるという。前掲周易の「機者動之微、吉之先現者也。」というのも、そういう意味であると解釈している。したがってこのような機微の解釈は成論師の智蔵の場合と本質的に同じであって、智顗はこの点に関する限り従来の一般的な学説を踏襲したものと見ることが出来る。つぎに機関というものは衆生には本来的に善もあれば悪もある、そしてこの善悪がある以上必ず仏の慈悲と相関関係にあるという

のである。衆生に善機や悪機が活動するということは、始めから仏菩薩との関わりがあるからである。このようにして仏は善機には慈、悪機には悲が応ずるので、智類はこの応じ方を対と名づけている。このような感応の考え方は三論宗が仏と衆生、あるいは機と応を相関関係において把握していった伝統を基礎としていると考えられる。すなわち三論宗では仏と衆生とはその根源が同一であり、父子の如き相関関係にあるから感応が成立するのだといったように、ここでは智顗も仏の慈悲と衆生の善悪を般若に基づいた関係において解釈していると見られる。つぎに機宜というのは、無明の苦を抜くには仏の悲がふさわしく、法性の楽を与えるには慈が適宜しているということであって、これは衆生が絶えず苦を厭い楽を求めているということが、仏菩薩の慈悲のはたらきにぴったり適っているという意味であって、このような機宜に対する応じ方を応といっている。ただこの場合仏菩薩の応が適宜しているというなら理解し易いが、機が適宜しているというのはおかしいという疑問が出て来る。この疑問に対して観音玄義には、衆生と仏のはたらきは円い容器に円い蓋がぴったり合うようなもので、互いに適宜しているのだと説明している^⑨。したがって衆生の善悪の宜がそのまま如来の応にあてはまっているの

であつて、外から仏菩薩の慈悲が応ずるのでなく、衆生自身の中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っているというべきである。

以上のごとく智顗は微―赴、関―對、宜―応という三種の感應のありかたを定義しているが、この三種感應を四悉檀に配当し、第一の場合は衆生の樂欲心に仏が赴くという意味で世界悉檀、第二の場合は悲に對し慈は善に對するから對治悉檀、そして第三の場合は二つに分けて、事善を生ずるに宜しい応は為人悉檀であり、理善を生ずるに適宜している応は第一義悉檀としている。ここに事善とは具體的にはたらくさまざまな善であつて、事惡がはたらいでも差支えなく起る善であるが、理善とは性善のことであつて衆生に本具している絶対善のことであるから、理善が生ずれば必ず理惡は滅する。というのは理の善惡は智の明と感の闇のごとき關係であつて、理善が生ずるということは同時に破惡を意味するからである。このように智顗は三種感應を四悉檀に配当することにより、これらの機應のあり方に価値的な差異があることを明し、中でも第一義悉檀に相當する理善を生ずるに適宜した感應を最高のものとしたのである。すなわち機を徴として把握することは成論師の論理に見られるように、どこまでも機と応とを

互いに他者的なはたらきとして受け取り、そこから衆生や仏菩薩の存在を實在論的に位置づけねばならないことになった。そのためにこういった素朴な實在論を打破すべく三論宗が機を関としてあらためて見直そうとし、これによつ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、般若に基づく感應論として展開したのであつた。しかしこれでは具體的な觀音の応同も單なる奇蹟的偶然的なもので悉く幻化のごとき感應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しない欠点があつた。そこで智顗は機を宜と見なすことにより、衆生の善惡と仏菩薩の慈悲をいま一度究明しなければならなかつたのである。衆生の善惡の内容については成論師の間でも多少考察されていたようである。たとえば智蔵の場合、すべての未來善が仏菩薩を感ずるのかという問に對して、彼は未來善には三有に廻向する善と菩提に廻向する善の二種がある、そして三有に廻向する善は仏を感ぜず、菩提に向う善だけが感得するのである。したがつてすべての未來善が必ずしも仏を感ずるわけではないと答えている。このように智蔵は衆生の善を迷悟のいずれに向う善であるかを峻別すべきことを要求した。これに對して三論宗はいかなる衆生の善惡も感應の用に過ぎず、三有・菩提

のいずれに向う善も要は有所得・無所得のいずれであるかによって仏菩薩の応同の有無も決定するのである。したがっていたずらに善惡の内容を分析することは、いよいよ二見に陥る危険が伴っているのだといって批判している。一方智顗の場合はどうかというと、先述のように第一義悉檀の感應を説くところで善惡を事と理に分けた。そしてとくに理の善惡はある普遍的な道理に基づくものであった。かくして彼は十法界における感應の種々相を組織的に整理していくのであるが、その所説は十界互具の原理と不離の關係において展開されている。中でも阿鼻地獄に十法界の機を具足するかどうかについて

阿鼻有性善不断故。又近世雖無事善、遠劫或有。惡強善弱、冥伏未発。若遇因縁、発亦何定。是故阿鼻得具十機。^②

というように、阿鼻地獄の機には善根のはたらきはないけれども、性としての理善が断たれていないから因縁に遇えば善が発動することもあり得る。地獄の機といえども他の九法界とともに一つの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って、絶対的に善と遮断されたものではないというのである。だからこそ十界互具も可能となるのであり、この理善が断たれていないから阿鼻地

獄の機にも仏の応同が可能なのだと考えたわけである。そして慈童女が地獄界にあって仏心を起し、観音が大悲をもって地獄の衆生に代って苦を受けるといふのは、このような機応のはたらきであるという。このことから必然的に仏が地獄の機に応同し得る根拠も、観音玄義に説かれているように、仏には事惡はないけれども性惡を具足しているという点に見出すべきであらうと思われる。

そしてこういった理性の善惡に立脚した十界互具の原理に基いて、智顗は感應のあらゆる可能性を追求しそれを組織化している。その組織的な学説は一応二十五有の機に対応する二十五三昧の法において略説されているが、単に二十五種の感應相對を示すにとどまらず、実際に起り得る複雑な感應のあり方は冥顯四句を基礎として展開されている。すなわち機と応を冥と顯の四句に分別して、衆生には明確に意識出来ないが機感のはたらきがある冥機と、現実に善根を修することによって仏菩薩の応同を招く顯機とがあり、仏菩薩の応同については、衆生にはその靈驗を現実に見聞し得ないけれども、法身のはたらきのようにひそかに衆生を利益するという冥応と、応身のはたらきのようにはっきり見聞し得る顯應とがある。そしてこの兩機と兩応が自在に感應道交する場合として、冥機冥応・冥機顯應・

頭機頭応・頭機冥応の四種が考えられている。⁹⁾そしてこの根本四句をもとに一層複雑な関係を明して三十六種とし、それが二十五有や十界の各各の機に対して応同する場合も克明に指摘しているのである。さらに特殊な感応のあり方として、たとえば三車を求める者に対して大車を与えるような偏機円応や、一切智願を失わない者に声聞法を教えるという円機偏応、また妙莊嚴王は邪惡を信じていても藥王などの三菩薩はこれに応じて妻子となるという惡機善応、常想を抱ける衆生に無常を知らしめる善機惡応というように、法華経や維摩経を根拠にした感応のあり方を規定しているし、また勝鬘経によって拔樂与苦ということもあり得ることを示して、感応のあり方は無方であることを説いている。このように智顗があらゆる感応の可能性、少くとも常識的な合理的解釈では包み切れない不思議な感応のはたらきにまで説き及んだことは、やはり彼独自の円融論理を無視し十界互具の本質を承認せずしては到底納得出来ないところである。

以上のように智顗は、十界互具の原理に基いてあらゆる感応の可能性について考察し、しかもその十界互具の原理となる理の善惡、あるいは性の善惡を追求していった。その点三論宗の場合と比較すると基本的に矛盾するものではないが、三論宗では感応の可能性の根拠をいわゆる理の感

應、すなわち仏と衆生とはその根源を同じくするという点を強調し、機の善惡は単に具体的にはたらく縁の感應として考察したに過ぎなかったのである。したがって三論宗では具体的な感應の事実すべて仮名であるから、仮名としての感應を否定し越えるところに絶対性を認めようとしたのであるが、智顗の場合は具体的現象的な感應の現われの各々が、普遍的な絶対性を内具した感應の事実として重視したのである。もっとも智顗の場合も感應は元来不可得不可説であり不一不異であることを強調し、あるいは自他共無因性のいづれでもない、ただ四悉檀因縁によって感應を説き得るのだといっている。このようなことから感應のはたらきの背景には必らず般若を伴った慈悲であることを忘れていないのである。しかし彼の場合は、三論宗のようにあらゆる慈悲行もその根拠を求めれば、悉く空無所得という般若の原理に還元されるという抽象的な論理ではなく、どこまでも実践を通して事実を重視した具体的現実的な論理を求めているのである。だから智顗の感應論に見られる仏の位置づけは、単に我々衆生と同源であると割り切つて内在的乃至唯心論的に見るのでなく、十界互具などという平等と差別、一と異の矛盾を自らのうちに見出す円融

論理に基いて考察せねばならなかったのである。彼は既述のごとく幼少の頃より観音信仰を抱いていたし、慧思に値遇する前後には、当時の中国に行われていた多種の禅法を採用して禅観の統一をはかり、そのためには甚だ神秘的な禅観にも自ら没頭していった。それは彼が天台入山の前から実修していたと思われる各種の懺法に端的に現われている。そして観音信仰を含めてこういう一見非合理的な実践修行をどこまでも重視していたという事実が、実は彼の感応論に見られる論理の厚みを支えていたのである。このようにして智顗はあらゆる感応の可能性を包含し得るべく、奇蹟的神秘的な感応の種々相までも悉く一貫した論理で究明していったのである。

註

- ① 観音玄義卷下 大正34・891c
- ② 観音義疏卷下 大正34・923c
- ③ 牧田諦亮「六朝古逸観世音心験記の研究」
- ④ 佐藤泰舜「六朝時代の観音信仰」(支那仏教思想論所収)
- ⑤ 牧田諦亮、前掲書一二ページ
- ⑥ 隋天台智者大師別伝 大正50・191b
- ⑦ 国清百録卷一、大正46・795b、796a
- ⑧ 摩訶止観卷二上 大正46・14c、15b
- ⑨ 隋天台智者大師別伝 大正50・196b
- ⑩ 観音玄義卷下 大正34・890c

- ⑪ 大乗四論玄義卷六 統蔵1・74・1・34左下
- ⑫ 南本涅槃經卷十七 大正12・720b、c
- ⑬ 周易繫辭伝下
- ⑭ 大乗玄論卷五 大正45・66a
- ⑮ 大乗四論玄義卷六 統蔵1・74・1・33右上
- ⑯ 南本涅槃經卷三十 大正12・799c、800a
- ⑰ 智度論卷八 大正25・116c
- ⑱ 法華玄論卷十 大正34・447a、448b
- ⑲ 法華玄義卷六上 大正33・746b、747a
- ⑳ 観音玄義卷下 大正34・891a
- ㉑ 大乗四論玄義卷六 統蔵1・74・1・36左下
- ㉒ 法華玄義卷六上 大正33・749b
- ㉓ 雜宝蔵經卷一 大正4・451b、c
- ㉔ 請観音經 大正20・36b
- ㉕ 観音玄義卷上 大正34・882c以下
- ㉖ これについての説明は、宇井伯寿「仏教汎論」590ページ以下、安藤俊雄「法華經と天台教学」(法華思想所収) 502ページ以下に見られる。

(本学講師、仏教学)