

天台智顗の菩提心義

——感應発心説を中心として——

山 野 俊 郎

天台大師智顗（五三八—九七）によれば、衆生の上に菩提心が發起するとき、それは必ず「感應発心」である。

すなわち、衆生の感と仏の応が道交するところに、初めて発心という行為が成り立つのであるという。そこで小論では、感應発心という概念を中心に据えて、智顗の発心論の内実を検討してみたい。智顗の晩年の講述である『摩訶止観』卷一の「発大心」の段（以下、発心章と記す）では、菩提心を四諦・四弘誓願及び六即説にもとづいて説き明している。智顗は同書卷五の「起慈悲心」の節や『次第禪門』卷一、『法界次第』卷下、あるいは『維摩經玄疏』卷一などにおいても菩提心に言及するが、発心章の記述が最も詳細かつ体系的である。小論ではまず、主として発心章に拠りながら、智顗における菩提心の基本的な理解を見てみたい。次いで、特異な法界観を基礎

とする智顗の感應論の特徴を、『妙法蓮華經玄義』（以下、『法華玄義』）卷六の感應妙段を中心に考察し、そして、衆生の上に発心（感應発心）が成立する根拠に関して彼がどのような見解を持っていたか、という点について検討してみたいと思う。

一

『摩訶止観』卷一では、発心章の説述に先だって、菩提心を発すべき所以や、また発心と修行の関係を次のように簡潔に説いている。

いかんが大心を発すや。衆生は昏倒して自ら覺知せず。勸めて醒悟して上求下化せしむ。いかんが大行を行ずるや。また発心すと雖も路に望んで動かざれば永く達するの期なし。勸めて牢強に精進して四種

三昧を行ぜしむ。^①

すなわち、衆生は智慧に昏く顛倒しており、是を非とし、非を是とする日常的な意識に埋没している。そのような衆生に勧めて自らの有り様を自覚せしめ、上求菩提・下化衆生の菩提心を発さしめるのであるという。また、ここでは、発心が実践修行に入る前の準備的な行為として位置づけられていることが知られる。

菩提心 (bodhi-citta ≡ 菩提質多) の語義については次のように説明される。

菩提とは天竺の音なり。此の方には道と称す。質多とは天竺の音にして、此の方には心と言ふ。即ち慮知の心なり。^②

菩提心 (菩提質多) とは道心のことである。「道」とは人が歩み行く場であり、人の生活の型をいう。そして「心」は慮知する心 (第六識) であり、「道」を生み出す根源である。智顗は否定さるべき菩提心 (「道」と「心」として十種のもの (十非心) を挙げている。すなわち、地獄、畜生、餓鬼、阿修羅、人、天、魔羅、尼犍、色無色、そして二乗のそれぞれの道心が否定される。例えば地獄の衆生の道心については

もし其の心、念念に貪瞋痴を専らにして、これを撰

すれども還らず、これを抜けども出でず。日に増し月に甚だしくして上品の十惡を起す。(中略) 此れは地獄の「心」を発し、火途の「道」を行ずるなりと述べ、あるいは二乗の道心については

もし其の心、念念に善惡の輪環は凡夫は耽湎するも賢聖の呵する所、惡を破するは淨慧に由り、淨慧は淨禪に由り、淨禪は淨戒に由ることを知りて、此の三法を尚ぶこと飢えたるが如く渴えたるが如し。此れは無漏の「心」を発し、二乗の「道」を行ずるなり。^④

と説明している。智顗によれば、この十種の道心のうち、前の九は生死の世界に繫縛された道心である。これに対して最後の二乗の道心は三界の生死の世界を解脱して涅槃に至るものであるが、大悲なく下化衆生の利他の用きを伴わない。それ故、共に上求・下化の内容を欠く非なる道心として却けられる。すなわち、

九種は是れ生死にして蚕の自ら縛るが如し。後の一は是れ涅槃にして驢の独り跳ぶが如し。自ら脱することを得ると雖もいまだ仏法を具せず。^⑤

次いで是認さるべき正しい菩提心として、藏教・通教・別教・円教の四教の菩薩が発す四種の菩提心が、四諦及

び四弘誓願との関連にもとづいて説明される。四教とは教をその内容の浅深に従って四種に分類したものであり、藏教と通教は三界内の教で空理を法性と考えるのに対して、別教と円教は界外の教であり、空・仮・中の実相を根本原理とする。

そもそも衆生において上求・下化の菩提心が発起されるのは、仏と衆生の間の感應道交に基づくものであり、その契機は様々である。智顗は十種の種々な発菩提心のあり方を例に挙げ説明している。^⑥すなわち、種々の理法を推究して発心する場合（＝推理発心）、仏の種々の相好を見て発心する場合、種々の神通を見て発心する場合、種々の教法を聞いて発心する場合、種々の仏土を見て発心する場合、種々の徒衆を見て発心する場合、種々の修行を見て発心する場合、種々の法滅を見て発心する場合、種々の過失を見て発心する場合、そして衆生が種々の苦を受けるのを見て発心する場合等である。このうち、最初の推理発心について、四種四諦説を推究することによって発起される四種の発心の有り様^{（ママ）}が説明されている。四種四諦説は『涅槃經』聖行品の所説に従って立てられたものであり、生滅四諦（＝藏教所説）、無生滅四諦（＝通教所説）、無量四諦（＝別教所説）、無作四諦（＝円教

所説）をいう。まず生滅四諦説では苦・集・滅・道がすべて生滅変化の概念によって性格づけられる。菩提と煩惱の二法はあくまでも別個の実有の法であり、「煩惱を却け已って乃ち法性を見る」のであって、「煩惱中に菩提なく、菩提中に煩惱なし」^⑦と了解される。藏教（小乗）の菩薩は生滅四諦の道理を推究することによって、この道理に基づく上求菩提・下化衆生の菩提心を発起するのである。次に無生滅四諦は、三界内の煩惱（見惑・思惑）を断じて涅槃に至る大乘の空理を根拠とする。苦・集・滅・道が共に即空であり、煩惱と菩提は不二であって、「煩惱即ち是れ菩提、菩提即ち是れ煩惱なり」^⑧と了解する立場である。通教の菩薩はこの無生四諦の道理を推究することによって上求下化の菩提心を発起する。次に無量四諦は、苦・集・滅・道の各々について無量の差別相を主張する立場であり、空法と假法の二辺を超えたところに法性（実相）が見出されると説く。この無量四諦の道理を推究することによって別教の菩薩の菩提心が発起される。最後に円教では、一切法の当体が即法性（実相）であるとして、「法性と一切法と二無く別無し。（中略）凡法に即して是れ実相なり、凡を捨てて聖に向かふべからず」^⑨と主張される。円教の無作四諦説については、

理に迷ふを以つての故に「菩提是れ煩惱」なるを集諦と名づけ、「涅槃是れ生死」なるを苦諦と名づく。

能く解するを以つての故に「煩惱即菩提」なるを道諦と名づけ、「生死即涅槃」なるを滅諦と名づく。

(中略) 思無く念無く誰か造作する無きが故に無作と名づく。^⑩

と説明される。円教の菩薩はこの無作四諦の道理を推究して生死・煩惱の本質を了解し、そして、生死の世界に迷没する衆生の有り様を憫れみ悲しんで上求・下化の菩提心を発するのである。

以上のように、藏教・通教・別教・円教の四教のそれぞれに対応する菩提心が説かれる。これら四種の菩提心は上求菩提・下化衆生を内容とする点では同一であり、正しい菩提心として是認される。しかし、その裏づけとなる智慧(四諦の道理を了解する智慧)の浅深によって、上求・下化の菩提心を実践する上で巧拙の異なりが出てくる。智願によれば、前三教の菩提心は方便であり、無作四諦の道理を抛りどころとする円教の任運無作の菩提心のみが真実究竟の菩提心であるとされる。

次いで発心章では、菩薩が発す四弘誓願の内容にもとづいて菩提心の真偽が吟味される。四諦と四弘誓願の関

係について、「此の四法(四諦)、もし二乗の心中に在れば但だ諦の名を受くるのみ。(中略)もし菩薩の心中に在れば別に弘誓の称を受く」^⑪と説かれるように、二乗においては四諦の学習は、ただ苦・集・滅・道の真理を明らかに自利のみを全うすることを目的とするが、一方、菩薩にあつては四諦の学習に利他の弘誓が自ずと伴なうものである。智願は藏・通・別・円の四教の菩薩が発す四種の四弘誓願に言及するが、六祖湛然(七一―八二)の説明によれば、四諦説が四弘誓願を發起せしめる根拠(所依之境)であり、四種の四諦説に依じて四弘誓願にもまた四種のものが立てられるという。四弘誓願は菩薩の菩提心の二大要素である上求と下化のうち下化(利他)の誓願の内容を具体的に説くものである。すべての菩薩が必ず発すべき誓願であるとされ、総願と称される。中国仏教において当初、四弘誓願といえは、『法華経』薬草喻品に説かれる

- (1) 未度者令度(いまだ度せざる者を度せしめん)
- (2) 未解者令解(いまだ解せざる者は解せしめん)
- (3) 未安者令安(いまだ安んぜざる者は安んぜしめん)
- (4) 未涅槃者令得涅槃(いまだ涅槃せざる者は涅槃を得しめん)^⑫

の四句を指すのが一般的であったと思われる。次いで、六世紀前半に中国で成立したとされる疑經『菩薩瓔珞本業經』において、この四句と四諦説とを結びつけて

(1) 未度苦諦令度苦諦（いまだ苦諦を度せざるは苦諦を度せしめん）

(2) 未解集諦令解集諦（いまだ集諦を解せざるは集諦を解せしめん）

(3) 未安道諦令安道諦（いまだ道諦に安んぜざるは道諦に安んぜしめん）

(4) 未得涅槃令得涅槃（いまだ涅槃を得ざるは涅槃を得しめん）^⑭

と説かれており、四弘誓願の内容がこれによって明らかに規定されることになった。今日、四弘誓願といえは通常、左記の如き四句をいう。

(1) 衆生無辺誓願度

(2) 煩惱無數誓願斷

(3) 法門無尽誓願知

(4) 無上仏道誓願成

この四弘誓願が何時ごろ誰によって創説されたかということは必ずしも明らかではないが、上記の『法華經』と『瓔珞經』の四句に基づき、智顗がこれを作成したとい

う推測も為されている。^⑮ところで智顗は円教の菩薩が發起する眞実究竟の四弘誓願について、次のように述べている。

無作の四弘誓願とは、「涅槃即生死」を知って、いまだ苦諦を度せざるは苦諦を度せしむるなり。「菩提即煩惱」を知って、いまだ集諦を解せざるは集諦を解せしむるなり。「煩惱即菩提」を知って、いまだ道諦に安んぜざるは道諦に安んぜしむるなり。「生死即涅槃」を知って、いまだ涅槃を得ざるは涅槃を得せしむるなり。^⑯

このように円教の四弘誓願の内容は、無作四諦の道理にもとづいて規定されている。円教が説く諸法実相の世界においては、本来断ぜらるべき煩惱（縛）も無ければ、また証せらるべき涅槃（脱）も無い。ただ衆生は不縛不脱の実相の世界にありながらも分別作用をもって苦の世界を現出し、滅を求めて造作するのである。このような衆生に対して円教の菩薩は拔苦与樂の大慈悲心を生じ、四弘誓願を發すのであると説かれる。

上來、見てきたように、『摩訶止観』の發心章では眞実の菩提心を明らかにするために先ず否定さるべき十種の菩提心（一十非心）を挙げ、次いで四諦・四弘誓願に

もとづいて藏・通・別・円の四教の菩薩が発起する四種の菩提心が説明された。これら四種の菩提心は、十非心とは異なり、上求・下化の行願を伴う点ですべて是認さるべき菩提心であるが、このうち円教の菩提心のみが真実であり、前三教のそれは方便であると示された。そして最後に、智顗は円教独自の行位説である六即説にもとづき、円教の菩提心の妙旨を更に明らかにしようとするのである。

六即とは、理即・名字即・觀行即・相似即・分真即・究竟即をいう。まず理即とは、仏法を聞かず知らずして生死の世界に沈む衆生にも、即空即仮即中の実相の理が本来具足しており、衆生は理において仏と不二であり即一であることをいう。次の名字即とは、一切法即仏法、凡夫即仏の理法を善知識や經典に従って知解する段階であり、更にこの理法に拠って持戒・觀行を実践し、煩惱を伏するのが觀行即の位である。次いで、見惑・思惑を断じ無明惑を伏し、真証に相似する觀慧を得るのが相似即の位である。更に一分ずつ無明惑を断じて、一分ずつ中道実相の理を証していく段階が分真即の位であり、そして、無明惑を断じ尽くし中道実相の理を完全に体得するのが最後の究竟即の位である。このように六即とは無

知無行の凡夫から究竟の仏に至るまでを、煩惱の伏断(智慧の証得)のレベルに従って六の段階に分けたものである。かつ、六位のいずれにあっても行者の一念心に実相理が本具されており(理具)、理として即仏であると主張される。円教の菩薩の行位を理具と修成の二面から論じるのが六即説の趣旨である。六即の説意について、「もし信無くんば高く聖境を推し、己が智分にあらずとし、もし智無くんば増上慢を起し、己れ仏に均しと謂わん」と述べ、また「此の六即は凡に始まり聖に終わる。凡に始まるが故に疑怯を除き、聖に終わるが故に慢大を除く」と説明される。すなわち、円教の初發菩提心の行者は仏果の遙かなるを見ても、理具・即仏の道理を深く信ずるが故に疑い怯む思いを除き、また理具・即仏の道理を聞くも、智によって六位の差別の歴然たるを知って増上慢に陥ることもないという。

發心章では、名字即位に在る円教の初發心の行者に対して、その知解すべき菩提心が説かれる。六即説は初發心の円教の行者に対して發心と行位の關係を教示するものであり、彼を名字即位から更に觀行即位へと転入せしめんとする実践的な意義を有している。觀行即以降、究竟即の位に至るまでは、名字即位において知解した真実の

菩提心を行者自身の上に体得し、現実化してゆく道すじであると言えよう。

二

以上のように、衆生の上に菩提心が發起される場合、様々な契機があること、また所起の菩提心にも質的にレベルの差があり、方便としての菩提心と真実のそれとの区別が為されることが示され、真実究竟の菩提心の内容が明らかにされた。

それでは次に、そのような崇高な菩提心が衆生の上に成立する可能的根拠は何であろうか。菩提心が發起する基本的な条件、あるいは構造について智顗はどのように考えていたのだろうか。彼によれば、仏と衆生の間の感応道交という事態を通して初めて菩提心が成立するのであるという。衆生の上に菩提心が發起されるとき、それは必ず両者の間の感応道交を前提条件とするのであり、感応発心と称される。『摩訶止観』の発心章には次のような問答が見られる。

問ふ、行者自ら発心するや、他の教えて発心せしむるや。答ふ、自・他・共・離、皆な不可なり。但だ是れ感応道交して発心を論ずるのみ。子の水火に墮

つるとき、父母騷擾してこれを救ふがごとし。淨名〔經〕（『維摩經』）にいわく、その子病ひを得れば父母もまた病むと。大經（『涅槃經』）にいわく、父母は病子において心すなわち偏へに重しと。法性の山を動かして生死の海に入る。故に病行、嬰兒行あり。これを感応発心と名づく。

すなわち、この文章によれば、衆生において発心という行為が成立するとき、それは彼が自ら独力で発心するのでもないければ、また他者の力によって発心せしめられるでもない。又、まったく相い異なる自他両者の協力によるのでもなく、自他をすっかり離れたところに自然に成立するのでもない。ただ感応道交という事態に即して菩提心が發起されるという。引用される『維摩經』と『涅槃經』の經文は仏（父母）と衆生（子）の間の感応道交の有り様を描くものであり、また「法性の山を動かして生死の海に入る」という文は、仏・菩薩が衆生を教化するために、敢えて法性の悟りの世界から衆生の生死煩惱の世界に入っていく様を説くものである。湛然はこの文に對して、「法性の不動なること山の如く、衆生の惡の深きこと海の如し。大誓願、無謀の善權にあらざれば安んぞ能く難動の山を動かし、難入の海に入らん」と註釈

している。病行・嬰兒行とはまさにそのような仏・菩薩による衆生救済の行為をいう。

さて、中国では南北朝時代を通じて、僧侶の間で観世音菩薩に対する信仰が盛んに行われたことが知られている。観世音菩薩の名を称えたり、その力用を心に念じたり、あるいは供養することによって、この菩薩の不思議な応応を得て災難や苦しみから救済されると信じられた。実際、観音信仰の靈驗譚を集めた応驗記がこの時代に多く著されている。きわめて現世利益の色彩の濃い観音信仰が、やがて感應論に基づいて理論内に分析されるようになる。観音菩薩による救済が成立する理論的根拠として、衆生の感（機）と仏・菩薩の応の両者の関係が注目され、盛んに論じられるようになったのである。智顗は伝記にも窺われるように、幼少の頃より臨終に至るまで一生を通して観音菩薩への思慕の念を抱いていたのであり、彼の感應論は彼自身の信仰や具体的な修道の体験に裏づけられたものであったと思われる。

智顗の感應論は『法華玄義』巻六上の「感應妙」の段において組織的に論じられている。まず、感と応の語義が説明される。感については「経中の機の語、縁の語は並びに是れ感の異目なり。悉く衆生を語る。且く機に従

って義を積さば則ち見易からん」と述べるように、機という語によって解釈される。智顗によれば、衆生の機に徴・関・宜の三つの意味がある。徴（機徴）とは可発の機、可生の機をいう。「衆生に生ず可きの善あり。故に聖応するときは則ち善生じ、応ぜざるときは則ち生せず。故に機は徴なりと言ふなり」と説明される。次に関（機関）とは「衆生に善あり惡ありて、聖の慈悲に関わる」と説かれるように、衆生の善惡が常に仏・菩薩の慈（『与楽』悲（『拔苦』）との関係性において存在し、常にその対象となることをいう。そして、宜（機宜）とは、衆生の苦を厭い樂を求める思いが、仏・菩薩の慈悲のはたらきにぴたりと適宜しているという意味である。一方、仏・菩薩の応についても赴・対・応の三義があるとされ、徴―赴、関―対、宜―応の対応が説かれる。すなわち感應（機応）とは、衆生の徴（可発）・関・宜の機に対して、仏・菩薩がそれぞれ赴・対・応のはたらきをもって応同し、衆生を利益することであるとされる。

智顗の感應論は彼の特異な法界観を基盤としている。故に以下、その法界観について簡単に説明してみる。智顗はすべての法界を分類して、地獄界・畜生界・餓鬼界・阿修羅界・人界・天界・声聞界・縁覺界・菩薩界・仏界

という六道四聖の十法界を立てる。そして、十如是の法によって十法界のそれぞれの存在形態の相違を明らかにしていく。『法華經』方便品には

仏の成就したまへる所は第一希有難解の法なり。ただ仏と仏とのみ¹乃し能く諸法の実相を究尽したまへり。所謂、諸法のはの如きの相（如是相）、はの如きの性（如是性）、はの如きの体（如是体）、はの如きの力（如是力）、はの如きの作（如是作）、はの如きの因（如是因）、はの如きの縁（如是縁）、はの如きの果（如是果）、はの如きの報（如是報）、はの如きの本来究竟等（如是本来究竟等）なり。

とあり、相・性・体・力・作・因・縁・果・報・本来究竟等の十種の要素（十如是）が諸法の実相の関連して説かれるが、智顗は十如是が十法界に共通する範疇であると解釈した。十如是が各法界の十種の属性を示すものと考えたのである。例えば十如是のうち「相」についての彼の解釈を見てみよう。まず、その基本的な意味について「相は以って外に拠る、覽て別つべし、名づけて相となす²」と述べるように、例えば「性」が存在の内的な特徴を意味するのに対して、「相」は目で見て区別しうるような外面的な特徴をいう。智顗は十法界のうち類似し

た存在形態を示すものを合して、便宜上、四惡趣（地獄・畜生・餓鬼・阿修羅）、人・天法界、二乘法界、菩薩・仏法界の四種に分け、その各々の相について次のように説明している。

四惡趣の相 惡と苦の相

人・天の相 善と楽の相

二乗の相 涅槃の相。生死（分段生死）を離れた姿

が阿羅漢の相である。

菩薩・仏の相 縁因仏性（解脱）の相³

こうして十如是によって、地獄界から仏界に至る十種の法界における、相異なる存在形態が具体的に規定されるのである。そして、この十法界について、一一の法界は他の法界と完全に隔別して存在するのではなく、一一の法界に他の九法界がすべて内具される（十界互具）と主張し

一 法界に十如是を具し、十法界に百如是を具す。又、一法界に九法界を具すれば則ち百法界十如是あり。⁴

と述べる。百法界・千如是に、五陰世界・衆生世間・国土世間の三世間を乗じたものがいわゆる三千種世間である。この三千とは、突き詰めて言えば、無限の差別相を呈して存在する衆生の有り様⁵を説く語であり、つまり、

衆生の感（機）の無限なる有り様を表わすものである。

智顗は存在の実相を空・仮・中の三種の概念によって語ることが多いが、彼によれば、十法界の一一の法界もまた総体としての三千諸法もすべて即空即仮即中の実相さながらに存在する。そして、「三千は一念の心に存り。もし心無くんば已む。介爾も心有らば即ち三千を具す」と述べるように、実相としての三千諸法が衆生の日常的な一念の心に完全に具備される（『一念三千』）と主張する。また、次のように説かれる。

根と塵と相対して一念の心起るを觀するに、十界の中において必ず一界に屬す。もし一界に屬すれば即ち百界千如を具し、一念の中において皆な備足す。

すなわち、自己において一念の心が生起する時、その一念心の有り様に應じて、あるいは、一念心の本質に対する自己の認識のレベルに應じて、己れが帰属する法界が決定される、ということである。そして、どの境位にあるにせよ、常に一念の心に実相さながらの三千諸法が具備されると説く。

智顗の見方に従えば、衆生は現実には十法界のうちのいずれかの一法界の境位に所屬するが、同時に百界千如、

三千の諸法を内具する存在である。智顗は衆生の機を十界互具の機、三千の機と規定することによって、仏と衆生の間の感応のはたらきを無限の広がりの中に捉えようとするのである。

智顗の感応論のもう一つの特徴は、感応道交の進展があるいは衆生の機の深まりが、久遠の時間において論じられる点である。すなわち、衆生は自覺のあるなしに関わりなく、久遠の時間にわたって絶えず仏からのほたらきかけ（応）を受けているとされ、衆生の機の発現・進展・向上のプロセスが久遠の相のもとに論じられる。衆生の機は三世にわたり、種（下種）・熟（成熟）・脱（度脱）の三態を経て向上し深化する。仏と衆生の最初の縁が下種であり、これ以降、機は仏の巧みな教導によって成熟し遂に度脱に至ると説かれる。例えば、『法華玄義』卷一上では『法華経』と他の諸経の教相の相違が三つの観点から明らかにされるが、その第二「化道の始終・不始終」では、教相の側面から、『法華経』における仏と衆生の感応道交の様態が次のように語られる。

此の經（『法華経』）は、仏、教を設けたもう元始、巧みに衆生の為に頓・漸・不定・顯密の種子を作り、中間に頓・漸・五味を以て調伏し長養してこれを

成熟し、また頓・漸・五味を以ってこれを度脱し、並びに脱し、並びに熟し、並びに種えて番番息^ヤまず、大勢威猛三世に物を益することを明かす。

すなわち、仏は衆生の機に應じて久遠の昔から三世にわたり、自由自在に頓教・漸教・五味教（五時教）などの諸教を説き与えるのであり、それによって衆生の機を向上し、解脱に至らしめるとされる。また、『法華文句』卷一上には同様の事柄が次のように説かれている。

衆生は久遠に仏、善巧に仏道の因縁を種えしむるを蒙り、中間に相い値^チうて、更に異の方便を以って第一義を助頭してこれを成熟し、今日、花を雨^ツらし地を動かし、如来の滅度を以ってこれを滅度せしむ。

（中略）その間節節に三世九世を作して、種と為し、熟と為し、脱と為す。

智頭によれば、久遠の昔——「三千塵点劫」〔法華經・化城喻品〕の昔、あるいは「五百億塵点劫」（同・寿命品）の昔——から、仏は常に衆生の十界互具の機を観察し、その熟・未熟を知り、時節を失することなく巧みに衆生に応同して、自由自在に衆生を利益して已むことがない。そして、衆生は久遠の昔から仏のはたらきかけの中に在って仏道に歩みを進めているのであり、仏の応同を蒙る

ことによってその機は更に成熟し、菩提心は深化されることになるのである。なお、このような久遠の時間にわたる仏と衆生の感応道交という考え方を、智頭は『法華經』化城喻品に語られる大通智勝仏の因縁譚、及び寿命品に説かれる久遠仏の思想から学びとったのであらうと思われる。

智頭は機について冥機・顕機を、そして応について冥応と顕応を立てる。顕機とは行者が現在に善業を修し、それが機を成じている場合であり、冥機とは現在に善業を為すことがなくとも、過去世に修した善業が機となっている場合をいう。また、顕応とは仏を見、その法を聞き、目のあたりに利益（顕益）を受ける場合である。冥応については、「現に靈応を見ずと雖も密かに法身の為に益せらる。見ず聞かずして而も覺し而も知る」と説明されるように、仏の形声を見聞することはないが、鼻・舌・身・意の各識において密かに法身の応同を感受し、密かに利益（冥益）せられる場合である。智頭はこれら両機・両応を組み合わせ、感応（機応）の基本的なパターンとして

(1) 冥機冥応

(2) 冥機顕応

(3) 頭機頭応

(4) 頭機冥応

の四種を立て、そして更にこの冥頭四句を根本として、
現実に起こりうるであろう複雑多様な感応のあり方を詳しく説明している。いま、仏の応について言えば、冥応、頭応の他に亦冥亦頭応や非冥非頭応が考えられるという。このうち非冥非頭応とは、衆生において全く感受されないが、それにも関わらず秘かに法身の応を蒙り秘かに利益を受ける場合である。例えば、冥機・非冥非頭応とは、衆生において現在何ら善業を修することもないが、しかも自らの感知のないままに秘かに仏の応同を蒙り利益を受ける、という感応のあり方をいう。また、頭機・非冥非頭応とは、衆生が現在において善業を積み精進を重ねているにも関わらず、仏の応同を全く感知することがないのであるが、しかも本人の自覚のないままに秘かに法身の利益を蒙るような感応のあり方をいう。そのような仏の力用や感応道交のあり様はまさに不可思議な事柄であるが、それは智頭自身の修道の歩みにおける自証に裏づけられた確信であり、信仰であったと思われる。例えば冥頭四句のうち、頭機頭応という感応のあり方について、「現在に身口に精勤して懈らず、而も能く感降る。

(中略) 行人、道場に礼懺して能く靈瑞を感ず」と説明されるが、ここに述べられるような事柄は、禪観実践者であった智頭にとって、道場での極めて日常的な体験であったのだろう。修道者としての敬虔な思いが語られる、「一切の低頭、挙手も福は虚しく棄てず。終日感無けれども終日悔ゆること無し。もし殺を喜んで寿長く、施を好んで貧乏なるを見るときも邪見を生ぜず」という言葉や、あるいは、仏の功德や力用に対する「仰信するのみ」という表白が奈辺の事情を物語っている。

智頭の感応論、ひいては発心論は、単なる抽象的な論義ではなく、彼自身の実践修道における自証に裏づけられた、きわめて主体的な課題であった。彼の感応発心を理解する上で、そのような視点が大切であると思われる。

三

仏と衆生の間の感応道交が成り立つ根拠について、智頭はどのように考えていたのだろうか。すなわち、感応発心の根拠についてどう説明されているだろうか。『法華玄義』巻六上の感応妙の段には、衆生の機と仏の応の關係について、次のような問答が見られる。

問ふ、衆生の機と聖人の応は一とせんや、異とせん

や。もし一ならば則ち機応にあらず、もし異ならば何ぞ相ひ交關して機応を論ぜん。

すなわち、もし機（感）と応の両者が全く同一のものであるとすれば、機応（感応）を論ずる必要はないのだし、又、両者が相互に全く異つたものであるとすれば、両者の間に機応という交流が成り立つことはない。両者の關係をどう考えればよいのか、という問いである。これに對して次のような答えが与えられる。

答ふ、一ならず異ならず（不一不異）。理をもつて論ずれば則ち同じく如なり、是の故に異ならず。事をもつて論ずれば機応あり、是の故に一ならず。譬へば父子の天性相ひ關わるが如き、骨肉遺体異なりとせば則ち不可なり。もし同なりとせば父即ち子、子即ち父なり、同もまた不可なり。ただ不一不異にして而も父子を論ずるなり。衆生の理性は仏と殊ならず、是の故に異ならず。しかるに衆生は隠れ、如来は顯わる、是の故に一ならず。不一不異にして而も機応を論ずるなり。

智顗の法界觀によれば、衆生の一念の心に三千の実相が本来具足される。ただこの道理は仏においては現成されてあるが、衆生においては可能態として隱在するのみで

ある。それ故に本来性から言えば、仏と衆生は同一（不異）であるが、衆生の現実的な差別の側面に立てば両者は異つたもの（不一）である。この不一不異という両者の關係にもとづいて初めて感應のはたらきが成立するという。このような觀点を湛然は『十不二門』において

物（衆生）の機は無量なれども三千を出でず。能応は多しと雖も十界を出でず。（中略）衆生は理具の三千に由るが故に能く感じ、諸仏は三千の理満つるに由るが故に能く応ず。と簡潔に説き明かしている。

そもそも『法華經』では、仏と衆生の關係を父と子の間柄に譬えて説明することが多い。智顗によれば、この經は衆生において仏性（三因仏性）が不滅であり、衆生は本来、仏と同一（不異）であり仏子であることを説くものである。彼はこの經の文に依りながら次のように述べる。

法華〔經〕は天性を定め父子を審らかにするに、復た客作にあらず。故に常不輕〔菩薩〕は深く此の意を得、一切衆生の正因〔仏性〕滅せざることを知れば、敢て輕慢せず。諸の過去仏、現在、もしくは滅後において、もし一句を聞くことあるは皆な仏道を成

ずることを得とは、即ち了因「仏性」滅せざるなり。低頭挙手も皆な仏道を成ずとは即ち縁因「仏性」滅せざるなり。一切衆生は此の三徳（『三因仏性』）を具せざることなし。

このように衆生は理性から見れば本来、仏と不異であり仏子である。『法華經』の化城喻品に説かれるように、大通智勝仏の下に在って、『法華經』の覆講を蒙った三千塵点劫の久遠の昔に、大乘の仏子の契りを結んだ間柄である。しかるに、現実には、衆生はその契りを忘れ、仏性を見失なうて生死の世界に流浪している。そのような衆生に対して、仏は方便力をもって再び結縁を作り、各々の機根に応じて教を説き与えて機根を成熟させ、終には解脱に至らしめるのである。このような事情が、『法華經』の「長者窮子の譬え」や「良医の譬え」の物語を踏まえて、次のように説かれている。

但だ衆生は理をもつて論ずれば皆な子なれども、而も他の毒藥を飲んで失心の者、不失心の者あり。（中略）失心の者は良藥を与ふと雖も肯えて服せず、生死に流浪して他国に逃逝す。即ち方便を起して或は三藏「教」の結縁を作して生滅の法を説き、或は通教の結縁を作して無生の法を説き、（中略）結縁已

後、二十五三昧を以って二十五有の為に三諦を説きてこれを成熟す。或は中間において得度し、或は今に于るも未だ度せず。

この文に見える「失心者」とは、『法華經』寿量品の「良医の譬え」に出る言葉である。毒を飲み込み苦悶しているにも関わらず、毒氣が深く入り心が転倒したために、父親が勧める良藥を敢えて服用しようとしないう子供たちをいう。これを湛然は「他の毒藥を飲み本心を失なふとは、本と受くる所を忘るるなり、故に失心と曰ふ」と解釈する。すなわち、「失心者」とは久遠の昔の結縁を忘れ、自分が仏子であることを思い出せず、遂に父である仏と「不二」になった衆生のことである。仏は「失心者」たる衆生の二十五有の機を洞察し、方便をもって諸形を現わし、あるいは諸教を説いて衆生の機に応赴する。兩者の感応の進展するところ、衆生の機は成熟し、終には度脱を得るに至る、とされる。

最後に、『法華經』の信解品に説かれる「長者窮子の譬え」に対する智顗の解釈を簡単に見ておきたい。これは父（長者）と「失心者」たる子（窮子）の物語である。幼い頃に父親のもとから逃逝し、長い年月にわたって他国に在ってその日暮らしの放浪を重ね、すっかり窮乏し

ていた息子が、偶然何十年ぶりかで、それと知らずに父親の住む街にたどり着く。常に息子の事を思い、捜し続けていた大富豪の父親は、その男を一目見て息子であることを覚るが、一方、窮子は長者の豪勢な様子を見て畏れを抱き、長者から離れ逃げ去ろうとする。窮子の卑小な根性を見抜いた長者は、そこで、我が身を飾っていた宝石や美服をとり去り、敢えてみすばらしい姿となり、

自分の素姓を隠したままで窮子に近づこうとする。長者の教え導きを得て、窮子は徐々に自己の心を開いてゆき、やがて両者はお互いに理解し合い、信頼を持ち合うようになる。そして終に両者は親子の名のりをあげ、長者は窮子に家業を授け、家督を譲ることになる。こうして、長者の息子であることをすっかり忘れていた窮子は、長者からのほたらきかけを通して自己の本性に目覚め、長者の子であることを思い出すに至る。この長者窮子の物語を、智顗は、仏（長者）と衆生（窮子）の間の感応が進み行く様を描いたものと解釈する。父と子の別離・再会・復縁のストーリーの上に、久遠の時間にわたる仏と衆生の感応道交のはたらきを見ようとするのである。智顗の解釈に従えば、この物語はまた、衆生の機の発現・向上を描くものであり、つまり、凡夫心から小乗心へ、

小乗心から大乘の菩提心へ、そして更に大乘究竟の菩提心へと移り行く菩提心の深まりを説くものである。感応発心の進展を描いた物語であると言える。

四

智顗によれば、仏と衆生の間の感応道交という交流を通して初めて衆生の上に菩提心が成り立つのであり、感応発心と称される。衆生は理（可能態）について言えば仏と同一（不異）であるが、事（現実態）について言えば仏とは異ったもの（不一）である。この不一不異という在り方で特徴づけられる仏と衆生の関係性、あるいは衆生の本質が、感応道交が成立する根拠であり、つまり、発心（感応発心）が実現される根拠であると説かれる。

大乘究竟の真実の菩提心を発起するためには、衆生の側の機の成熟が不可欠である。機の既に熟せる法華円教の行者は名字即位に在って、『摩訶止観』発心章に説かれる真実の菩提心を知解し、発起する。彼の発心は不一不異に對する信と智に裏づけられたものであり、觀行即位より以降の修道の過程は、既に発起された真実の菩提心を自己の上に確認し、実現してゆくプロセスであると考えられる。一方、鈍根の衆生においては、感応発心の

過程を通して、方便の菩提心から真実の菩提心へと、菩提心の内容が変化し深化されていく。『法華経』信解品で四大声聞の領解として語られる「長者窮子の譬え」は、そのような感応発心の進展を描いた物語であると解釈される。

註

- ① 『摩訶止観』卷一上 T. 46, 4-A
- ② 同右
- ③ 同右
- ④ 同右 T. 46, 4-B
- ⑤ 同右
- ⑥ 同右 T. 46, 6-A～7-B
- ⑦ 同右 T. 46, 6-A
- ⑧ 同右
- ⑨ 同右 T. 46, 6-A～B
- ⑩ 『法華玄義』卷二上 T. 33, 701-B
- ⑪ 『次第禅門』卷一上 T. 46, 476-A
- ⑫ 『止観大意』 T. 46, 459-B
- ⑬ 『妙法蓮華経』卷三 T. 9, 19-B
- ⑭ 『菩薩瓔珞本業経』卷下 T. 22, 1012-A
- ⑮ 関口真大著『天台止観の研究』p. 161
- ⑯ 『維摩経玄疏』卷一 T. 38, 530-C～531-A
- ⑰ 『摩訶止観』卷一上 T. 46, 10-B
- ⑱ 同右

- ① 同右 T. 46, 4-A
- ② 『止観輔行伝弘決』卷一之三 T. 46, 163-A
- ③ 仏及び地上の菩薩による拔苦与楽の慈悲行のうち、衆生の悪に応同するのが病行であり、善に応同するのが嬰児行である、と説明される。『法華玄義』卷三上 T. 33, 724-B～725-A参照。
- ④ 『法華玄義』卷六上 T. 33, 746-C～747-A
- ⑤ 『妙法蓮華経』卷一 T. 9, 5-C
- ⑥ 『法華玄義』卷二上 T. 33, 694-A
- ⑦ 同右 T. 33, 694-A～695-A 『摩訶止観』卷五上 T. 46, 53-C
- ⑧ 『摩訶止観』卷五上 T. 46, 54-A
- ⑨ 同右
- ⑩ 『法華玄義』卷二上 T. 33, 696-A
- ⑪ 同右卷一上 T. 33, 684-A
- ⑫ 『法華文句』卷一上 T. 34, 2-C
- ⑬ 『法華玄義』卷六上 T. 33, 748-B
- ⑭ 同右
- ⑮ 同右
- ⑯ 『法華玄義』卷四上・行妙段に「仏地の功德は仰信するのみ」(T. 33, 725-A)とあり、あるいは同卷六上・感応妙段では「如来の智鑒、能く是の如く知る。下地の知る所にあらず。仰信するのみ」(T. 33, 748-B)と説かれる。
- ⑰ 『法華玄義』卷六上 T. 33, 747-B
- ⑱ 同右
- ⑲ 『十不二門』 T. 46, 704-A

- ③⑧ 『法華文義』卷六上 T. 33, 757-B
- ③⑨ 同右 T. 33, 755-C
- ④⑩ 『法華文義積篋』卷十三 T. 33, 911-A

- ④⑪ 『法華文義』卷十七 T. 33, 800-C 『法華文句』卷六
T. 34, 80-B~88-A