

智顛、吉蔵、慧均における感応思想の比較研究

文学研究科人文学専攻博士前期課程修了

左 納 悟

Sanou Satoru

はじめに

感応思想については、智顛(538-597)講説、灌頂(561-632)記録の『法華玄義』の「感応妙」における記述が有名だが、『法華玄義』は、吉蔵(549-623)の『法華玄論』や、『法華義疏』を下敷きに、灌頂が「智顛講説」の体裁で編纂したものであることが論証され¹、三論学派との思想的関連性が注目されてきた。吉蔵には『大乘玄論』の中に、感応思想についてのまとまった記述があるが、同じ三論学派と考えられている慧均の『大乘四論玄義記』にも、「感応義」という項目が見られる。そこで本稿では、三者の感応思想を比較し、その相違点が相待と絶待の概念に対する理解の違いに基づいていることを明らかにする。なお、本稿では『法華玄義』、『観音玄義』『観音義疏』における感応思想を、便宜上、智顛の講説として扱う。

また『大乘四論玄義記』のテキストを現代語訳する際には、慧均撰・崔鉉植校注『校勘 大乘四論玄義記』を合わせて参照し、注記する。その際、[崔]と略記し、頁数、行数のみを表記する。(例:崔[2009]の二三八頁、七行目～十二行目は、[崔]:p. 238. 7-12と記す。)『法華玄義釋籤講義』は、日本仏書刊行会編『天台大師全集法華玄義(4)』(日本仏書刊行会、1970)から引用する。その際、頁数を引用文末尾に記載する。(例:『天台大師全集法華玄義(4)』の三三頁は、『全集(4)玄義』:p. 33と記す。)

I. 多様な感応体験の解釈

中国仏教界において仏と衆生による感応思想は独自の発展を遂げ、中でも『法華経』「観世音菩薩普門品第二十五」は、古くから独立し、『観音経』、または『観世音経』と呼ばれ、観音菩薩による感応体験を求める観音信仰が盛んに行われてきた。智顛自身も『観音経』を講説していたと考えられる²。牧田[1970]によると『観世音応験記』には、観音菩薩と衆生の感応体験が紹介されており、仏菩薩は衆生に応じる際に、衆生の都合に合わせて、多種多様な手段を用いて利益救済することが分かる。

¹ 平井[1985]を参照。

² 『観音義疏』には「今師有時亦作三段。有時不作三段名。但分爲三章。一無盡意問、二佛答、三持地歎。或爲四章。三如前、四者聞品得益。或作二段。謂前後兩問答也。多種分章隨人用意也。」(T34. no. 1728. p. 921b1-5)とあって、「今師」とは『観音義疏』を筆録した灌頂が、智顛を指した言葉であると考えられ、佐藤[1961:p. 478]は「智顛にかかる数種の分科説があったことは、その生涯中にいく度か普門品の講説を行ったことを示すものであろう。」と推定している。

そういった仏菩薩の利益を智顛は「冥」と「顕」の語を用いて説明している。また、吉蔵の『法華経』注釈書の中の「観世音菩薩普門品」の注釈においても、「顕」「密」の二文字によって観音菩薩の応現を説明しており、佐藤哲英氏によって吉蔵と智顛、灌頂の注釈との関係性が詳しく論証されている³。そこで本稿ではまず、三論学派と智顛の感応思想を比較するために、多種多様な感応現象について両者がどのように考察していたかを明らかにする。

1. 冥顕の感応について

多様な感応関係の区別を、『法華玄義』巻第六上、「感応妙」では、衆生の宗教的能力、素質の違いによって説明している。「感応妙」の「第三明機応不同」には次のように説明されている。

衆生根性百千、諸佛巧應無量。隨其種種、得度不同。故文云、名色各異、種類若干。如上・中・下根莖葉等。隨其種性、各得生長。即是機應不同意也。(同前. p. 748b6-9)

衆生の根性がさまざまならば、諸仏の巧みな応も計り知れないほど存在する。そのさまざまな衆生の[根性]にしたがって、救済を得ることも同じではない。それゆえ経文に、「名色がそれぞれ異なれば、種類も若干ある。上・中・下の根莖葉等のようなものである。その種の性質にしたがって、各々生長する。」⁴とある。[それが]機応不同の意味である。

衆生の宗教的素質が千差万別であるために、衆生に応じる仏の教化もまた数えきれないほど多種多様になる。本来、仏の説法はただ一仏乗を説くだけであるが、教化を受ける衆生によって、その理解、功德は様々な違いが生じるのである。それはあたかも『法華経』「薬草喻品」に説かれるようなもので、上根・中根・下根の衆生に対して仏は平等に説法するけれども、衆生はその機根に従ってその功德を得ていくのである。そして智顛は、その千差万別の感応関係を冥顕の語を用いて説明する。今詳しく「第三明機応不同」の記述を見ると、まず感応には大別すると四種類存在するとして、冥機冥応、冥機顕応、顕機顕応、顕機冥応を挙げる⁵。ここに説かれる「冥顕」は、癡空の『法華玄義釈義講義』

³『観音玄義』の「第一釈名」において、観世音と普門の名義解釈にあたって「一人法。二慈悲。三福慧。四眞應。五薬珠。六冥顯。七權實。八本迹。九縁了。十智斷。」(T34. no. 1726. p. 877b5-7)の十名を挙げる。佐藤[1957]では、この十名と『法華玄論』巻第十の「一者人法一雙。二者本迹一雙。三者三輪一雙。四者名徳一雙。五者内外一雙。六者智慧功德一雙。七者智斷一雙。八者顯密一雙。九者慈悲一雙。十者二身一雙。十一者權實一雙。十二者三業一雙。十三明三徳。十四者淺深。十五明二徳。十六神通示現。十七力無畏。十八四等四攝。十九解行。二十悲慧一雙。」(T34. no. 1720. p. 447a18-24)、『法華義疏』における人法・眞應・内外・慈悲・珠薬・感応・出出世・神通示現・顕密・名徳(T34. no. 1721. pp. 623c22-624b4)の十双との関連性を指摘しており、「観音玄義の作者は恐らく吉蔵の法華玄論における二十双説と、法華義疏における十双説に暗示を得てその十双説を組み立てたものではないかと思うのである。」(佐藤[1957]: p. 15)と推定する。

⁴『法華経』「薬草喻品第五」、「譬如三千大千世界、山川谿谷土地、所生卉木叢林及諸薬草種類若干、名色各異。密雲彌布遍覆三千大千世界。一時等澍其澤普洽卉木叢林及諸薬草、小根、小莖、小枝、小葉。中根、中莖、中枝、中葉。大根、大莖、大枝、大葉。諸樹大小。隨上中下、各有所受。一雲所雨、稱其種性而得生長。」(同前. p. 19a27-b5)を指すと考えられる。

⁵『法華玄義』巻第六上「感応妙」には「今、略言爲四。一者冥機冥應、二者冥機顯應、三者顯機顯應、四者顯機冥應。」(T33. no. 1716. p. 748b10-11)とある。

によれば、

冥顯謂冥密顯彰。機據行業過・現、應據形聲有無。（『全集(4)玄義』：p. 32）

冥顯は「冥密顯彰」を意味する。機は行為の過去・現在に依り、応は姿や声の有無による。

と注釈しており、これは『観音玄義』の「冥是冥密、顯是彰露。」(T34. no. 1726. p. 880a9)に依ったものと考えられるので、冥益と同じく冥機は目に見えない機を意味すると考えられる。それでは、「機據行業過現、應據形聲有無。」とは具体的にどういうことであろうか。『法華玄義』には次のように説明されている。

其相云何。若過去善修三業、現在未運身口、藉往善力、名此爲冥機也。

雖不現見靈應、而密爲法身所益、不見不聞而覺而知、是名爲冥益也。

(T33. no. 1716. p. 748b11-14)

その相はどのようなものであるか。もし過去世によく三業を修めて、現在世にはまだ[三業のうち]身・口を用いずに、過去の善の力を借りれば、これを冥機と名づけるのである。はっきりと不思議な応を見ないけれども、密かに法身に利益され、[仏の姿や説法を]見ないし聞かないけれども、悟り知ることを、冥益と名づけるのである。

たとえ現在世において三業の善を修めていなくても、過去世に積んだ善業によって仏の応を発動することができる。それが冥機である。そして仏の姿を見ず、説法を聞くこともないが、法身による応を得る。それを冥益とする。つまり過去世に積んだ善業は、現在世の我々には見るができない。しかし仏だけは、そのことを観察して衆生に応じる。またさらに次のように説明する。

二冥機顯益者、過去殖善而冥機已成、便得值佛聞法、現前獲利是爲顯益。如佛初出世、最初得度之人、現在何嘗修行。諸佛照其宿機、自往度之。即其義也。(同前. p. 748b15-18)

第二に冥機顯益とは、過去に善を植えて冥機は成立しており、すぐに仏に会って法を聞くことができ、現前に利益を得ることを顯益とする。仏が初めて出世して、最初に得度する人の場合は、現在世においてどうして修行したことがあるだろうか。諸仏はその過去の機を照らして、自ら赴いてこれを救済する。[冥機顯益の]意義である。

ここでも過去世に植えた善根が「冥機」となると論じられている。また、仏に直接会って説法を聞くことができ、はっきりと表に現れた利益を「顯益」とする。智顛はさらに衆生の機を以下のように説明する。

若具足辨者、用四機爲根本。所謂冥機・顯機・亦冥亦顯機・非冥非顯機。冥是過去、顯是現在、冥顯是過・現、非冥非顯是未來。如佛爲闡提說法云云。(同前. p. 748c1-4)

もし具足して弁じれば、四機を根本とする。いわゆる冥機・顯機・亦冥亦顯機・非冥非顯機である。「冥」は過去、「顯」は現在、「冥顯」は過去・現在、「非冥非顯」は未来である。仏が闡提のために説法するようなものである……。

このように三世を貫いて存在する善業を、それぞれ機として、冥、顯、亦冥亦顯、非冥非顯と表現するのである。仏と衆生の感応関係を、三世の観点から捉え、説明するのである。その結果、仏の応と衆生の機が感応する可能性は、六万四千八百種類⁶になる。

上に示したように、過去世に積んだ善は、我々の目には見えないので冥機となり、仏の応にも目に見えないものがあるが、それは法身の利益であり、我々凡夫の宗教的能力の如何によって、仏の応を感覚的に捉えられるかどうかが決定的なのである。このようにして『法華玄義』では、あくまで機と応は不一不異であると説くけれども⁷、衆生の機と仏の応を、冥と顯の語によって説明し、現実起こりうる感応現象のあらゆる可能性を探ろうとしている。よって智顛がこのように詳細に感応関係を究明した目的は、「奇蹟的ともいえる不思議な仏菩薩の応現を合理的に解釈することによって、その神秘性を生かそうとするとところにあった」(福島[1970a : p. 256])と考えられ、智顛にとっては、現実世界で起こっている感応は、決して説明のできない形而上学的分野の問題ではなく、衆生一人一人に起こる、非常に現実的な問題として、積極的に感応を求めていたのではないかと考えられる。

しかし一方、智顛のこういった感応思想について、中嶋隆蔵氏は吉蔵『大乘玄論』巻第五「教述義」

⁶ 六万四千八百種類になる組み合わせは、『法華玄義』巻第六上「感応妙」に「於一句中復爲四句。所謂冥機冥應・冥機顯應・冥機亦冥亦顯應・冥機非冥非顯應。餘三機亦如是。四四即成十六句。機既召應、應亦有十六句。一機而感四應。一應而赴四機。機應各爲十六、合成三十二句。就前根本四句、便是三十六句機應也。三就十法界論機應不同者、祇約一人身業機具三十六。約三業即有一百八機。約三世三業、則有三百二十四。一界既爾、十法界即有三千二百四十機應不同。就自行既爾、化他亦然。合則六千四百八十機應。此就歷別十法界。如此若就十法界交互則增九倍。都六萬四千八百機應也。」(T33, no. 1716, p. 748c4-16)と説明されている。機にはそれぞれ冥・顯・亦冥亦顯・非冥非顯が存在し、さらにその機にそれぞれ応が四通り存在するので、合わせて十六句の機応となる。これは機を中心に感応を見た場合であるので、同様に応にも冥・顯・亦冥亦顯・非冥非顯の四通りがある。その応の一つ一つがさらに四つの機に応じる可能性があるので、合わせて十六句となる。だから機と応にはそれぞれ三十二通りの感応関係が存在することになる。これに先に挙げた根本の四句の機を合わせると三十六句となる。さらにその三十六句の機応が、十法界にそれぞれ存在すると説明する。まず一法界の身口意の三業に、それぞれ三十六句の機応が存在するので、合計百八句の機応となる。さらに過去・現在・未来の三世のそれぞれの三業について機応がどれほどあるかと考えれば、百八×三なので、三百二十四通りの冥・顯・亦冥亦顯・非冥非の機応の組み合わせが存在すると考えられる。そして三百二十四句の機応は、十法界それぞれに具わっている。よって十法界について機応の組み合わせを考えると、三千二百四十句もの感応が起こりうるのである。さらに仏と衆生の感応関係は自行に留まらず、他者に利益を与える時にも同じく感応関係が生じる。そのように感応関係が自行化他に涉るとすれば、六千四百八十句の機応となる。そして十法界それぞれがさらに十法界を具える十界互具の立場から機応を考えると全てで六万四千八百句の機応となるのである。

⁷ 『法華玄義』では、「問。衆生機聖人應、爲一爲異。若一則非機應。若異、何相交關而論機應。」(同前. p. 747b4-5)との疑問に対して、「答。不一不異。理論、則同如、是故不異。事論有機應、是故不一。譬如父子天性相關。骨肉遺體異則不可。若同者、父即子、子即父。同又不可。祇不一不異、而論父子也。衆生理性與佛不殊。是故不異。而衆生隱如來顯。是故不一。不一不異、而論機應也。」(同前. p. 747b5-11)と答える。智顛も、衆生と仏は不一不異であると考えていたことは明らかである。

における形声の四句の感応⁸と比較して、「機応の組合わせの委細は六万四千八百にも及ぶ智顛の理論の運びは、詳細とは言え煩瑣に過ぎ、周到とは言え現実具体性にとぼしく、ただただ理論の為の理論という傾きが濃厚である」（中嶋[1984：p. 156]）と批判している。しかし、智顛は衆生に求道心を起こさせるために、冥顛の機応を明かし、六万四千八百通りの機応の組み合わせを詳細に論じたのである。冥顛の機と応の組み合わせについて、釋大參氏は「『六萬四千八』の数字は、衆生の『機』に事実上、無量無辺の数えきれないほどの因縁があることを表している。そのため諸仏菩薩の応もまた、無限の可能性がある。」（釋[2006：p. 123]）と論じている。智顛は、六万四千八百通りの感応現象が起こる可能性を明示するが、その一つ一つが、我々凡夫の思惟を超越した三世の機と応によって成立しているのである。それゆえ、「六万四千八百」という具体的な数字に囚われる必要はなく、衆生のために、感応発動の可能性は数えきれないほど存在することを明かしているのである。六万四千八百通りの機と応の組み合わせは、天台の十界互具の法理に立脚して、三世にわたって積まれた身口意の三業が、どのような仏の応を呼び起こすのかを究明している。それによって、仏と衆生の複雑な感応関係を明確にただけでなく、現実にかかる感応関係に合理的な根拠を示しているのである。

確かに、中嶋氏が言うように吉蔵の形声の四句の区別は具体的だが、吉蔵も「観音品」を註釈する際に、顛密の感応を説いている。『法華玄義』は灌頂が吉蔵の『法華玄論』や、『法華義疏』を下敷きに編纂したものである可能性が高いので、そこには吉蔵の思想も多分に含まれている。はたしてこのような冥顛の感応思想が智顛の創唱であるのか、それとも吉蔵の影響を受けた灌頂のものであるのか判別することは難しいが、次節では、吉蔵が多種多様な仏菩薩の応現をどのように合理的に説明していたのかを紹介し、冥顛の感応思想と比較してみたい。また、同じ三論学派の慧均『大乘四論玄義記』の記述も合わせて、智顛、吉蔵、慧均が現実に起こる感応関係についてどのように考えていたのか、その立場を明らかにする。

2. 吉蔵と慧均による感応の合理化

吉蔵の『法華玄論』や『法華義疏』には「顛密一双」として、観音菩薩の利益を「顛密」の語を用いて説明している。たとえば『法華玄論』巻第十には次のように説かれる。『法華玄論』巻の日本語訳に関しては平井[1996]を参考にする。

八者顛密一雙。初問答釋觀音名、明顯感密應。顯感者、謂衆生三業興感。密應者、觀音不現身、不說法、而令得解脫也。普門即是密感顯應。顯應觀察其心、現身、說法。密感者、不明衆生三業興感、但有應以言。謂根緣眞發故、即爲現身、說法也。然顯密感應具通四句、可以意知也。初章

⁸ 吉蔵の『大乘玄論』巻第五「教述義」の第二に、感応関係の種類について以下のようにある。「感者不同、略有四種。一者感形不感聲、但見佛不聞法。二者感聲不感形、直聞教不見佛。三者形聲俱感、見佛聞法。四者不見佛不聞法、直感神力密益。」(T45. no. 1853. p. 66a11-14) ここでは仏の姿を見るか否か、説法を聞くか否かを基準にして、感応関係を四種類に分類している。

明密應、後章明顯應。應章雖多、不出顯密。今經正明感應。故四句之中、但明斯⁹二也。非但此品明斯¹⁰義、乃總攝一切衆經應感義也。(T34. no. 1720. pp. 447c24-448a4)

第八には顕密の一双である。初めの問答は「観音」の名前を解釈して、顕感密応を明かす。顕感とは、衆生の三業(身口意の三業)が感を興すことを意味する。密応とは、観音は姿を現さず、説法せずに、解脱することができるようにさせるのである。「普門」は密感顕応である。顕応とはその心を観察して、姿を現し、説法することである。密感とは、衆生の三業が感を興すことを明かさず、ただ応があれば言葉によって説法する。根縁が真に発するので、姿を現し、説法することを意味する。そうであれば顕密の感応はことごとく四句に通じ、理解することができる。初めの章は密応を明かし、後の章は顕応を明かす。応の章は多いけれども、顕密を出ない。今経は正面から感応を明かす。それゆえ四句の中、ただこの二つだけを明かすのである。ただこの品にこの義(顕密の感応)を明かすだけではなく、かえって総じてすべての経の感応の義を包含するのである。

ここで、吉蔵も同じく「観世音普門」の名義について解釈している。顕感と密感、身口意の三業が感を興すか興さないかに起因し、密応と顕応は観音が姿を現すか否か、説法するか否かにその違いが生まれる。智顛においては、冥顕の利益の違いは、衆生の宗教的能力の違いによって区別が生じると解釈していた。一方、吉蔵の場合は、衆生の感に顕密の違いが生じるのは、身口意の三業を修めているかどうかによるとして衆生の宗教的行為に注目しているが、それ以上の記述はここでは見られず、智顛のように衆生の機について注目していたかどうかを知ることはできない。

また、慧均は「感応義」の「第四広簡」において、感応の多種多様な関係を、十四種類に大別している¹¹。慧均の感応思想の基本的な立場は、衆生の機に感応の本質を求めるのではなく、あくまで衆生には固定的実体はないので、感応の本質を衆生の善悪に求めれば、断見・常見に陥ってしまうと主張する¹²。その上で慧均は、感も無く応も無く、仏と衆生が同源であることが本来の感応関係であると考えるのである。その上で慧均には仏の応こそが感応の重要な要因である。慧均のそういった姿勢は次の記述からも伺える。

今謂約情、明感應義、如前父子天性相關、不得相離。眾生佛同源、皆清淨故。而眾生流入六道、

⁹ 平井[1996 : p. 434]の校注に従って、『大正蔵』には「期」とあるが、「斯」と改める。

¹⁰ 同上。

¹¹ 別掲資料1を参照。

¹² 『大乘四論玄義記』卷第六には、「一家意。無感無應、是感應義。何故、然求眾生畢竟空不可得。既無眾生、誰有善惡。是故無感。既無感、即無能應。是故無感無應。始是好假名感應義也。」(X46. no. 784. p. 589c20-22、[崔] : p. 234. 2-5)とあり、本来的な立場から言えば、感応とは感も応もなく、仏と衆生の間には何ら差別は無いが、現実世界の衆生はそのことを悟っていないため、仏の救済、つまり仮名の感応を求めるのである。福島[1970b : p. 48]では、このことについて「三論宗では具体的な感応の事実はすべて仮名であるから、仮名としての感応を否定し越えるところに絶対性を認めようとした」と指摘している。

起諸顛倒、煩惱事。而佛如大悲牛、不捨犢子。故常理應義、應眾生義。理應感¹³、應眾生此為正因也。若言善惡等、此是緣因。是故理應為感應正體。善惡為用緣感、而非感正體。（同前、pp. 589c23-590a4、[崔]：p. 234. 5-10）

今思うに、感応の義を明らかにすれば、前述のように父子の天性が相関し、互いに離れることができないこと。衆生と仏は源が同じであり、みな清浄なためである。そうであるけども衆生は六道に流入し、諸の倒錯、煩惱の事柄を起こす。よって仏は、大悲の牛が子牛を捨てないようなものである¹⁴。それゆえ常に本質的な応の義は、衆生に応じる意義である。本質的な感応は衆生に応じることを正因とする。もし善惡等を言えば、これは縁因である。このために本質的な応は感応の正体となる。善惡は仏との縁であって感となるが、感の正体ではない。

「感応義」における理の感応によれば、父と子の関係のように互いに関わり合っているけれども、衆生はそのことを理解しないので、仏は衆生に応じて救済教化するのである。それが慧均の説く事の感応であり、現実に成立する感応関係は衆生を憐れむ仏の慈悲心によるのである。それはちょうど上の引用文の通りであり、それゆえ感応の発動には、仏の応こそが直接の要因となるのである。それに対して、衆生の善惡はあくまでも仏を感じるための縁であって、感応発動の補助的な要因に過ぎないのである。

智顓が現実に発動する感応現象について、衆生の機と仏の応の組み合わせによって考察したのに対し、慧均は、そのように現実的な感応現象の発動について詳しく考察はしない。慧均にとって、衆生とは、あくまで実体のない存在であるので、積極的に機について考察することは、智顓に比べると希薄である。

先に見たように智顓や吉蔵は、目に見えない仏の応現を「冥」や「密」の字を用いて説明し、多種多様な仏の利益について解釈しようとしていた。慧均においても、あらゆる感応現象を合理化しようとする姿勢は認められるが、そのひとつひとつの感応関係が、どのような衆生の機によって発動するのかといった考察は見られないのである。そのため、別掲資料1のように感応関係を細かく分類することはあっても、それは全て、仏と衆生、感と応の相対を超越する慧均の感応思想を明らかにするために説かれているのである。慧均のこういった姿勢は、福島[1970b：p. 44]で、「こういった具体的な学説も要するに般若を求めるための一種の素材に過ぎず」と指摘されるように、慧均は、現実に起こる感応の現象を衆生の機の視点から捉え直し、感応の種類を詳細に究明することよりも、現実的な感応現象の背後にある、本質的な感応関係の絶対性を訴えるために力を注いだのだと考えられる。

¹³ 『大乘四論玄義記』「感応義」では他にも、感と応の語が逆転している箇所が見られる。「今大乘明感應義、則不然。不用前八九家明感應體也。應感者、且更序往大意也。」(X46. no. 784. p. 589c6-7、[崔]：p. 233.8-9)、また「第七應感多少四句者。」(同前、p. 592b23、[崔]：p. 243.18)とあり、慧均にとっては感応と応感の語を同じ意味で用いていたと推察できる。

¹⁴ 『大般若経』卷第五百六十九、「第六分法性品第六」の「譬如犢子若欲須乳、必依其母。若就餘牛、則不可得。菩薩亦爾。」(T7. no. 220. p. 940b19-21)を指す。

こういった感応思想の立場の違いは、待絶二妙の理解の違いにあると推察でき、待絶二妙については三論学派においても論じられているので、次章において考察する。

II. 待絶二妙の感応について

本章では、相待妙¹⁵と絶待妙（以下待絶二妙と略す）の思想が、智顛と三論学派の感応思想と、どのように結びついているかについて述べる。そのために、第1節にて、先行研究をもとに智顛と三論学派の待絶二妙の思想を紹介する。さらに第2節では、感応思想と待絶二妙の関係を明らかにし、特に智顛と慧均の立場の違いを考察する。待絶二妙の先行研究においては佐藤[1961]や、菅野[1994]などの優れた研究がある。ここでは菅野[1994]を参考に待絶二妙の思想を紹介する。

1. 待絶二妙について

菅野[1994]の「第二節、相待妙と絶待妙」では、智顛と吉蔵のどちらが待絶二妙の創唱者であるのかを明らかにするために、両者の著作の中で待絶二妙がどのように扱われているのかを整理し、待絶二妙の思想の創唱者を智顛とするか、吉蔵とするかについて、その両方の可能性を詳細に論じている¹⁶。本節では、まず『法華玄義』巻第二上における、「妙」の通釈から、智顛の相待妙と絶待妙の考察を紹介する¹⁷。『法華玄義』には相待妙について次のように説明している。

今待絶妙者、待半字爲僂、明満字爲妙。亦是常無常大小相待爲僂妙也。淨名云、説法不有、亦不無、以因縁、故諸法生。即是明満字也。（T33. no. 1716. p. 696b13-16）

今僂に相對する妙とは、半字を僂とすることに相對して、満字を妙とすることを明かす。また常・無常と大・小は相對して僂妙とするのである。『淨名』に、「法は有でもなく、また無でもなく、因縁によって、諸法は生じると説く」¹⁸とある。[これは]とりもなおさず満字を明かすのである。

上の半字と満字は互いに相對する概念であると考えられる。つまり、ここでは半字を僂と規定し、それに相對する満字は妙となるので、僂に対して妙を明かすのが相待妙である¹⁹。それはまた、常と

¹⁵ 潘[2003 : p. 48]では、「相待とは、物事の間にある関係を示すものではなく、物事の存立そのもの（有）を意味するのである。」と論じ、相待における二項の存立においては一方が存在するからこそ、他方が存在するのであり、そのことを潘[2003 : p. 47]では長・短の存立を例にして「どちらの方が先に成り立つことはあり得ない。つまり、長・短の存立には時間的な先後の因果関係は認められないので、二者は同時共存することになる」と指摘するのである。

¹⁶ 菅野[1994 : pp. 545-559]を参照。

¹⁷ 『法華玄義』巻第二上の「五重各説」において、「妙」の意義を解釈する。『法華玄義』では、通釈と別釈を設けて、通釈では待絶二妙、別釈では迹門の十妙と本門の十妙が説かれる。

¹⁸ 『維摩詰所説經』巻第一の「説法不有、亦不無、以因縁、故諸法生」（T14. no. 475. p. 537c15）を指す。

¹⁹ また『法華玄義』巻第二上には『法華經』を典拠に、相待妙について次のように説かれている。「昔、於波羅奈轉四諦法輪五衆之生滅。今復轉最妙無上之法輪。此亦待鹿苑爲僂法華爲妙。妙義皆同待僂亦等。文義在此也。」（T33.

無常、大と小が互いに相対しているようなものであって、一応「妙」ではあるけれども、僂が無くては妙も成立せず、僂と妙の相対関係である以上、真の妙とは言い難いのである。相待妙は、僂を超越することによって妙を明かすけれども、未だ妙を超越してはいない。それゆえ僂も妙も超越した、相対を超越した妙が真の妙である。これが絶待妙である。さらに『法華玄義』では蔵・通・別・円の四教の絶待妙が説かれるが、たとえば円教の絶待妙とは以下の通りである。

四圓教若起、説無分別法。即邊而中、無非佛法、亡泯清淨。豈更佛法、待於佛法。如來法界、故出法界外、無復有法可相形比。待誰爲僂、形誰得妙。無所可待、亦無所絶。不知何名、強言爲絶。（同前. p. 697a3-8）

第四にもし円教が起これば、[円教は]無分別の法を説く。辺でありながら中であって、仏法でないものはなく、[辺や中の対立が]消滅して、清淨である。どうしてその上で仏法があって、仏法に相対するだろうか。如来の法界であるから、法界を出て外に、また法の相対比較することのできるものはない。何に相対して僂と規定し、何と比較して妙であるのか。相対することができず対象もないし、また超越する対象もない。何と名づければよいのか分からないので、強いて「絶」と言うのである。

このように「絶待妙」という名前については、真の妙は、本来僂も妙も超越しているため、どのような名前で呼べばよいのか分からない。しかし、それでは不都合であるので、便宜上絶待妙と名づけるのである。絶待妙とは、僂に対する妙ではなく、我々の思惟を超越した概念であるので、あえて絶待妙と名づけるだけであって、僂も妙も超越した概念を意味するのである²⁰。このように『法華玄義』においては「妙」を相待妙、絶待妙の側面から論じている。そして、さらに迹門の十妙それぞれにおいて破僂頭妙、開僂頭妙について論じ、破僂頭妙は相待妙、開僂頭妙は絶待妙に当てはめられている。

それでは、吉蔵は待絶二妙の思想をどのように捉えていたのか。菅野[1994]では『法華玄論』巻第二における以下の記述を紹介している。

略明二義。一相待妙、二絶待妙。相待妙者、待僂説妙。絶待妙者、非僂非妙、不知何以字之、故強名爲妙。(T34. no. 1720. p. 371c26-28)

略して二つの意義を明かす。第一に相待妙、第二に絶待妙である。相待妙とは、僂に相対して妙を説く。絶待妙とは、僂でもなく妙でもなく、どのように表現するのか分からないので、強いて「妙」と名づける。

no. 171 6. p. 696b23-b26)。ここではより具体的に、鹿野苑での仏の説法を僂とするのに対して、『法華経』を妙とする。このように、僂に対して、妙を明かすことが相待妙である。

²⁰ 『法華玄義』では、「問。何意以絶釋妙。答。祇喚妙爲絶。絶是妙之異名。如世人、稱絶能耳。又、妙是能絶、僂是所絶。此妙有絶僂之功故、舉絶以名妙。」(T33. no. 1716. p. 697b08-11)との問答が展開され、真の妙は僂も妙も超越することが明かされている。

相待妙とは僿に相對して妙を明かし、また一方、僿でもなく妙でもないものは、どのように呼ばばいいか分からないが、強いて妙と名づけ、それを絶待妙とする。絶待妙は名前をつけることができず、便宜上「妙」と名づけることは、『法華玄義』において智顛が、相待を超越した真の妙を便宜上「絶」と呼ぶことと通じるものと考えられる。このように二つの妙を説く理由について、『法華玄論』では次のように答えている。

至人善巧、一往對僿說妙。封執名者、謂道乃非僿、理應是妙。是故次云、待僿說妙、未是好妙。所以然者、雖復絶僿、猶未絶妙。若非僿非妙、僿妙兩絶、乃名為妙也。絶待之目、起自於斯。(同前. pp. 371c29-372a4)

至人(仏)は巧みに、ひとまず僿に相對して妙を説く。名前に執着すれば、「道は僿ではないが、道理としてまさしく妙であるに違いない」と思う。このため次に、「僿に対して妙を説くのは、まだ充分な妙ではない」と言う。その理由は、僿を超越するけれども、まだ妙を超越してはいないからである。もし非僿非妙で、僿妙を両方とも超越するならば、はじめて「妙」と名づけるのである。絶待の名は、このことから生じるのである。

名前に執着する衆生は、僿でないのならば、妙であると勘違いする。しかし、僿に対する妙は、一応は僿を超越しているけれども、妙を超越しておらず、真の妙とは言えない。つまり、この吉蔵の待絶二妙の概念は、智顛のものとはさほど変わらない。しかし、吉蔵は『法華遊意』において待絶二妙について説明する中で、絶待妙を関河の伝統説であると主張している²¹。吉蔵自身が絶待妙の思想を関河の伝統説として論じていることは、吉蔵が活躍する以前には待絶二妙の思想、もしくはそれと似たような思想が既に存在していたことを示している。吉蔵が、相待・絶待の思想を関河の伝統説と呼んだことは、『法華遊意』における下の文からも伺える。ここでは菅野[1992]を参考に日本語訳する。

又羅什學士道場惠觀著法花序云、稱之為妙、而體絶精僿。寄花宣微、道玄像表。頌曰、是法不可示、言辭相寂滅。二乘所以息慮、補處所以絶崖。(T34. no. 1722. p. 642a7-10)

²¹ 『法華遊意』には「四絶待妙者、上來三種妙是皆對僿明妙。未是好妙。然第四妙、非僿非妙。不知何以目之、強歎為妙。故是絶待妙也。」(T34. no. 1722. pp. 641c29-642a3)とあり、そしてその典拠として、以下の經典を引用する。「涅槃云、對苦說樂、樂還成苦。非苦非樂、方名大樂。又云、不因小涅槃名大涅槃。故智度論云、十八空為相待空、獨空非相待空。既有待不待二空、寧無待不待兩妙。」(同前. p. 642a4-7)。このように自説の正当性を主張し、さらに絶待妙の思想は関河の伝統説であることを明らかにする。つまり「故知絶待釋妙、關河舊宗也。」(同前. p. 642a13-14)である。「關河舊宗」とは平井[1976 : p. 54]の注(4)によれば、関中と河西の旧義旧説を指す。また関中とは、長安における羅什・僧肇・僧叡の学説のことで、河西は河西道朗の法華・涅槃等に関わる学説のことである。また上の『法華遊意』では「不因小涅槃名大涅槃」や「十八空為相待空、獨空非相待空。」といった記述が見られるが、このように絶待の視点から涅槃や空を論じることは、『法華玄義』巻第二上で、絶待妙を明かす中にも次のように紹介されている。「譬如虚空不因小空名為大也。涅槃亦爾。不因小相名大涅槃。」(T33. no. 1716. p. 697a9-10) また、相待と絶待の空については、慧均『大乘四論玄義記』でも触れられており、本文中で詳しく論じる。

さらにまた羅什の弟子である道場寺慧観が『法華経』の序を著述して、「これを妙と呼ぶけれども、その本質は精麤の対立を越えている。〔蓮華の〕花に寄せてすばらしいさまを述べるけれども、道は形あるものの外に越えて奥深い」とある。偈頌に、「この法は示すことができず、言葉で捉えるべき様相は静かに滅している。二乗はそれゆえ思慮することをやめ、補処〔の弥勒〕はそれゆえ望みを絶つ」とある。

道場寺慧観²²は鳩摩羅什の弟子であるので、吉蔵の活躍以前には、すでに待絶二妙、特に絶待の思想と同様の思想が考えだされていたことが分かる。菅野[1994]では、吉蔵が絶待妙を「關河舊宗」であると紹介し、また『法華統略』に待絶二妙の用語が見られないことを根拠として、吉蔵には「待絶二妙の用語を創唱したという自覚そのものは希薄であるように感じられる。」(菅野[1994 : p. 169])と指摘するのである。

事実、絶待の用語自体は、『法華玄義』や『法華玄論』成立以前の注釈書においても用いられている。たとえば『大般涅槃経集解』巻第十では

僧宗曰、知形生於立稱。法身妙絶、絶待故也(T37. no. 1763. p. 421c3)

僧宗は、「名称を立てることで形が生じることを知る。法身は妙絶であり、相対を超越するからである」と言う。

とあって、仏の法身が、相対を超越した存在であることを、絶待の語で表現している²³。

三論学派の慧均『大乘四論玄義記』「初章中仮義」においても、絶待の語が見られることが、伊藤[1971]で明らかにされている。そこでは興皇寺法朗(507-581)に對偏中、尽偏中、絶待中、成仮中の思想があったことが紹介され、その中でも絶待中の思想は、『法華玄義』や『法華玄論』における絶待妙の説明とほぼ同様のものであることが分かる。『大乘四論玄義記』「初章中仮義」は統蔵経には収録されていないため、ここでは崔[2009]から引用する。

興皇大師辨中假亦無量。但要者、或開三種中。有時開四種中也。假亦然之。三種者、一者對偏中、二者盡偏中、三者絶待中。四種、三如前、第四明成假中也。([崔] : p. 91. 17-19)

興皇大師(法朗)は、中仮はまた無量があると論じた。しかし、かいつまんで言えば、あるい

²² 道場寺慧観とは、『高僧伝』巻第七に「釋慧観、姓崔、清河人。十歳便以博見馳名、弱年出家遊方受業。晚適廬山、又諱慧遠。聞什公入關、乃自南徂北。」(T50. no. 2059. p. 368b08-10)とあり、初め廬山慧遠(334-416)に学んでいたが、後に鳩摩羅什(344-413、あるいは350-409)の弟子となった。慧観は『法華宗要序』を著し、「迺著法華宗要序以簡什。什曰、善男子所論甚快。君小却當南遊江漢之間、善以弘通爲務。」(同前. p. 368b11-15)とあることから、羅什から高い評価を得ていたことが伺える。

²³ 同じく『大般涅槃経集解』には「無相待故、非稱量也」(T37. no. 1763. p. 422c8)のように「相待」の語も見られる。

は三種の中を展開する。ある時は四種の中を展開するのである。仮もまた同じである。三種とは、第一に対偏中、第二に尽偏中、第三に絶待中である。四種とは、三つは前の通りで、第四に成仮中を明かすのである。

上の絶待中²⁴についてさらに詳しく述べれば、次のように説明されている。

絶待中者、亦名實相中也。不從對偏爲名。亦不從盡淨目之。言語道斷、心行處滅。四句五句所不可得。強稱嘆立中名、以顯正法實相義也。又中本對偏、偏病既去、中亦不留、非偏非中。不知何以美之、強名爲中。故名絶待中也。〔崔〕：p. 92. 1-5)

絶待中とは、また実相中と名づけるのである。偏に相對することにしたがって名づけるのではない。また尽淨にしたがって名づけるのでもない。言語の道は断じ、心の働く範囲は消滅する。四句五句は不可得である。強いてたたえて「中」の名を立て、正法の実相義を顕すのである。また中の本は偏に対し、偏病が去ったからには、中もまた留らず、偏でもなく中でもない。どのようにしてほめるのか分からない。強いて中と名づけるので、絶待中と名づけるのである。

この記述によれば、法朗にも『法華玄義』『法華玄論』の記述と同じように、絶待の概念を「中」として説き、その思想は慧均にも伝授されていたのではないかと考えられる。

このように絶待の概念それ自体は、当時の中国仏教界においては、特に智顛の教学思想特有のものではなく、吉蔵自身も特に独創的な思想として重視していたわけではない。しかし、智顛と慧均の感応思想の相違に注目すれば、両者の感応思想の特色は、待絶二妙の理解の相違にあると考えられるので、次節ではそのことについて考察する。

2. 感応思想との関係について

『法華玄義』巻第六上、「感応妙」の「第五明龜妙」では、待絶二妙と感応思想との関係が論じられている。つまり機の龜妙、応の龜妙、開龜頭妙である。機の龜妙、応の龜妙が相待の感応にあたり²⁵、感応の開龜頭妙が絶待妙にあたる。それでは具体的に機の龜妙、応の龜妙とはどういうものか。

九界機爲龜、佛界機爲妙。龜機召方便應、此機有熟未熟、方便應有淺有深。機熟者被應、未熟

²⁴ 対偏中、尽偏中、絶待中については、吉蔵の『三論玄義』にも「所言四中者、謂對偏中、盡偏中、絶待中、成假中也。」(T45. no. 1852. p. 14b21-22)と紹介されており、絶待中については「絶待中者、本對偏病是故有中。偏病既除、中亦不立、非中非偏。爲出處衆生、強名爲中。」(同前. p. 14b27-29)と説明されている。これは、『大乘四論玄義記』「初章中仮義」の中で紹介されている「又中本對偏、偏病既去、中亦不留、非偏非中。不知何以美之。強名爲中。故名絶待中也」(〔崔〕：p. 92. 3-5)の文と、ほぼ同一のものであると言ってよいだろう。

²⁵ 『法華玄義』では、機の龜妙と応の龜妙のそれぞれについて論述した後に「此是相待論感応妙也。」(T33. no. 1716. p. 749c9)と結論する。

者未應。應淺深者、如從無間得之於間、出地獄至畜生、出畜生至鬼、出三惡至人天、出人天至二乘等、悉是機之生熟、應之淺深、悉屬龜機攝。(T33. no. 1716. p. 749b14-20)

[衆生の]九界の機を龜とし、仏界の機を妙とする。龜の機は方便の応を呼び寄せ、この機には熟・未熟があり、方便の応にも浅いもの深いものまである。機が熟すれば応じられ、未熟ならばまだ応じない。応の浅・深とは、無間地獄から間地獄²⁶に行くことができ、地獄を出て畜生に至り、畜生を出て鬼に至り、三悪を出て人天に至り、人天を出て二乗に至る等のようなものは、すべて機の未熟・熟、応の浅・深であり、すべて龜機に含まれるのである。

まず、九界の機を龜とし、それに対して仏界の機を妙とする。仏は九界の機には、方便の応を現し、その応には浅いものから深いものがある。また同じく機にも、熟した機と未熟な機があつて、それによって仏が応じる際には、個人差が生じると考えられる。それでは、九界の機が方便の応を呼び起こすのであれば、仏界の機はどのような仏の応を招き寄せるだろうか。

妙機召究竟妙應。妙機亦有生熟。妙應亦有淺深。如慈童女在於地獄、代人受罪、即得生天。此乃妙機淺熟、近在平天耳。其餘例可知。(同前. p. 749b20-23)

妙機は究極的な妙応を呼び出す。妙機にもまた未熟・熟がある。妙応にもまた浅・深がある。慈童女²⁷が地獄にあつて、人に代わって罪を受け、すぐに天に生じることができるようなものである。これは妙機が浅く熟して、近く天にあるだけである。その他は[このことを]例として知ることができる。

九界の龜の機が方便の応を招くのに対して、妙機は仏の妙応を呼び出す。また、九界の機と方便の応のように、妙機と妙応にも未熟・熟、浅・深の違いが存在すると説明する。このように機に龜妙があるように、その機に応じる仏の応にも龜妙があることが明かされている。「感応妙」によると次の通りである。

二明應有龜妙者、聖人慈悲誓願、願持於行、如物有膠、任運與機相著。故慈善根力手出師子。若無誓願、雖觀苦樂、不能拔與。以慈力故隨機龜妙、先熟先應、後熟後應。(同前. p. 749b23-27)

第二に応に龜妙があることを明かすとは、聖人の慈悲誓願は、誓願が行を支え、衆生に膠²⁸があるようなもので、自然に機と互にくっつき合う。それゆえ慈善根力によって手から師子を出

²⁶ 「如從無間得之於間」の「間」とは、菅野[1995: p. 575]の注(7)に「無間地獄以外の地獄は、樂が間にまじるので、間地獄という」とあり、ここではそれを参考にして訳する。

²⁷ 慈童女については『雜寶藏經』卷第一、「慈童女緣」(T4. no. 203. pp.450c18-4 51c8)を参照。

²⁸ 『觀音玄義』卷上には「誓願如膠亦復如是。悲心愍傷、拔於世間苦集因果、興兩誓願。所謂眾生無邊誓願度、煩惱無量誓願斷。此兩誓願、從大悲心起。」(T34. no. 1726. p. 879a17-20)と説かれている。ここでは菩薩の誓願を膠にたとえ、それによって憐憫の心を起こして、衆生の苦を抜くことができるのである。

す²⁹。もし誓願が無ければ、苦楽を観察するけれども、抜苦与樂することはできない。慈力によるので機の僞妙にしたがって、先に熟すれば先に応じ、後に熟すれば後に応じる。

仏菩薩は衆生救済の誓願のために、衆生のもとに応じ、衆生の機を観察して、その応じる順番を決定する。また、「感応妙」では四教のうち、藏教と通教は僞応であるが、別教と円教は妙応であると説明する³⁰。このように仏界の機に対する九界の機、また藏教・通教に対する別教・円教というように僞の感応関係に対して、妙の感応関係はどのようなものか説明するのである。これが相待妙の感応である。それでは絶待妙の感応とは一体どのようなものだろうか。

若九界機僞、一界機妙、未得法身應、僞。得法身應妙者。諸大乘經、華嚴等、明僞妙相隔。二乘不聞不解、如瘧如聾。無量義經明僞妙、從一理出生無量僞妙機應。一理爲妙、生出無量爲僞。此則從妙出僞。隔而未合。今經無量還爲一。此則開權顯實、祇僞是妙。何者、本顯一理作諸方便、方便即是眞實。故云、凡有所作、唯爲一事。未曾暫廢。譬如三草二木、祇是一地所生、即是同源機一、一雨所潤、即是同受應一。愚者未解謂草木四微永非是地。智者了達四微生祇是地變、四微滅祇是地還。豈有草木、而非於地耶。此即開權、而顯實。決了聲聞法、是諸經之王。九法界機皆佛界機。四聖之應、無非妙應也。(同前。p. 749c10-24)

もし九界の機が僞で、一界の機が妙ならば、まだ法身の応を得ないので、僞である。法身の応を得るのは妙である者である。諸大乘経や、『華嚴経』等には、僞妙が互いに隔たっていることを明かす。二乗が聞かず理解もしないことは、瘧のようであり聾のようである。『無量義経』に僞妙を明かすのは、一理から無量の僞妙の機応を生み出す。一理を妙として、無量を生み出すことを僞とする。これは妙から僞を出して、隔たってまだ合わさらない。今経には無量は還って一となる。これは開權顯實すれば、ただ僞は妙である。なぜならば、もともと一理を顯すのに諸の方便を設けるならば、方便はそのまま眞実である。それゆえ、「すべてなすことは、ただ一事のためである。かつてひとときも廢したためしはない。」と言う。たとえば三草二木は、ただ一地に生じれば[これは]源は同じで、機は一つであり、一雨に潤されれば、同じく[一雨を]受けて、応は一つであるようなものである。愚者はまだ草木を理解しないで四微(地水火風)が[本来地であるのに]永く地でないことと思う。智者は四微が生じるのはただ地の變、四微が減するのはただ地

²⁹ 『南本涅槃経』卷第十四、「梵行品」に「我於爾時爲欲降伏護財象、故即入慈定、舒手示之、即於五指出五師子。是象見已、其心怖畏、尋即失糞、擧身投地、敬禮我足。」(T12. no. 375. p. 699b29-c3)とある。

³⁰ 『法華玄義』卷第六上では「三藏・通教等聖亦得有應、但是作意神通。譬如圖寫、經紀、乃成。覈論無本。何者、灰身滅智、無常住本。約何起應。若別接通、別惑未斷、亦不得應。縱令赴物、皆名僞應也。」(T33. no. 1716. p. 749b27-2)と説かれる。三藏教や通教の応を僞應と規定するのに対して、別教と円教の応を妙とするのである。つまり、「若別・圓兩教、初心伏惑、未能有應。初地、初住三觀現前、證二十五三昧、法身清淨、無染如虛空、湛然應一切。無思無念、隨機即對。如一月不降、百水不升、而隨河短長、任器規矩、無前無後、一時普現。此是不思議妙應也。又、如明鏡表裏清徹、一像千像、無所簡擇、不須功力、任運像似。是名妙應。此是相待論感應妙也。」(同前。p. 749c2-9)とある。

に還ると理解する。どうして草木は地ではないのか。これは権を開いて、実を顕すことである。声聞の法を決了すれば、諸經の王である³¹。九法界の機はすべて仏界の機である。四聖の応は、妙応でないことは無いのである。

周知の通り、『法華經』では開権顕実が説かれている。あらゆる方便も、ただ衆生を一仏乘へと導くために説かれたものである。方便がそのまま妙である。それゆえ、方便であるからといって否定するのではなく、一仏乘が説かれた以上は、その方便の教化ひとつひとつに再び価値が生じるのである。釋氏は、このことについて「『法華玄義』はかえって、機と応、権と妙の相対といった二元論を唱えない。つまりこれが天台の「開権顕実」の理論の根拠である。諸教の権應は、衆生が仏道を成就するように導くための一種の方便權教であると見なすのである」（釋[2006：p. 125]）と論じている。つまり、『法華玄義』における絶待の感応は、機と応の権妙といった二元論的な相対関係を超越しており、それは『法華經』の開権顕実の法理に則ったものである。一仏乘が明かされた以上、諸經典で説かれた方便が、そのまま一仏乘の現れとなるのであって、決しておろそかにはできないのである。

同様に権の感応関係についても、一切衆生を成仏へと導くための機と応の権妙は、開権顕実すれば、九界の機がそのまま仏界の機であり、方便の応がそのまま妙の応なのである。そうであるならば、現実に起こるあらゆる感応現象、つまり権の感応関係も、実はその一つ一つが妙の感応より生じたものであって、そのことを再認識しなければならない。智顛は、仏と衆生の感応関係は、固定的実体のないものであると考えるが、その上で、『法華經』の開会の思想に基づいて、あらゆる感応関係を開権顕実の思想の上から捉え直し、『観音心験記』に見られるような多種多様な感応関係も、我々の思惟を越えた妙の感応の現れであるとして、詳細に機と応を考察し、感応の発動を求める必要性を主張しているのだと考えられる。権の感応も、開権顕実すれば、そのまま妙の感応となるのが智顛の絶待の感応思想である。

一方、慧均においても絶待の思想については、『大乘四論玄義記』「中仮義」に興皇寺法朗の説として、絶待中を紹介していることから考えて、相待と絶待の思想は把握していたものと考えられる。『大乘四論玄義記』によれば、仏と衆生の感応関係についても、慧均は相待と絶待の観点から論じていることが分かる。以下にその例を挙げる。

問。有待有明空、有不待有明空者、亦得言有相待明感應、有不相待明感應不。(X46. no. 784. p. 593c20-21、[崔]：p. 248. 9-10)

問う。有に対して空を明かすことがあり、有に相對しないで空を明かすことがあれば、また相

³¹ 『妙法蓮華經』「法師品第十」には、「決了聲聞法、是諸經之王」(T9. no. 26 2p. 32a15-16)と説かれており、ここからの引用である。

対して感応を明かすことがあり、相対しないで感応を明かすことがあると言うことができるか。

上の問いは、有という固定的実体に対して空を明かし、またそのような相対を越えて空を明かすことがあるならば、仏と衆生の感応関係にも同じことがあると言えるだろうかと質問する。ここでの「有待有明空、有不得有明空」は、『法華遊意』において、待絶二妙を説くために引用される文中の

故智度論云、十八空爲相待空、獨空非相待空。既有待不待二空。寧無待不待兩妙。(T34. no. 1722. p. 642a5-7)

『大智度論』には「十八空を相待空と爲し、獨空は相待空ではない」とある³²。待と不待の二つの空がある以上、どうして待と不待の二つの妙がないであろうか。

に通じると考えられる。衆生と仏、感と応が相待する感応と、そのように二項が相待しない感応が存在するののかという問いである。それに対して、慧均は次のように答える。

答。具有之。何者、理感應則不待明感應、緣感應是待感應也。如空有是相須、非空非有非相須。故大經云、不因小空、名爲大空也(X46.no.784. p.59 3c21-23、[崔]: p. 248. 10-13)

答える。これを完備する。なぜならば理の感応は相対せずに感応を明かし、縁の感応は相対の感応である。空・有は互いを必要とし、非空非有は互いを必要とはしないようなものである。それゆえ『大經』に「小空によらないのを大空と名づける」とある³³。

ここにおいて慧均は、衆生の善悪を機として発動する現実の感応現象、つまり縁の感応は、仏と衆生が相対して、互いに関わり合う感応であると説く。それに対して仏と衆生が同源であり、感も無く応も無い理の感応は、相対を超越した感応関係であり、非空非有であると論じるのである。このように慧均の感応思想は、相待と絶待の思想に立脚したものであり、慧均は相待の感応を事の感応、絶待の感応を理の感応に当てはめるのである。先述のように慧均の感応思想は、成実論師たちが仏と衆生、機と応に固定的実体を求め、感応を論じたことに対して明らかにされたものである。そのため慧均は本来仏と衆生の感応とは、相対を超越したものであると説いたのである。

『大乘四論玄義記』巻第六「感応義」の中の「第四広簡」では、經典に説かれる感応関係を龜と妙の感応関係に大別している³⁴。智顛は十界互具の思想に基づいて感応の龜妙を論じていたが、慧均は、

³² 『大智度論』巻第七十には、「十八空、皆因縁相待、如内空。因内法故名内空。若無内法、則無内空。十八空皆爾。是獨空無因無待、故名獨空。」(T25. no. 1509. p. 551a3-6)と説かれている。

³³ 「大經云、不因小空名爲大空也」は、『法華玄義』巻第二上の「譬如虚空不因小空名爲大也。」(T12. no. 375. p. 747b19-20)と同一の文であると考えられる。『大經』とは『大般涅槃經』巻第二三の「譬如虚空不因小空名爲大空也」(T12. no. 374. p. 503c6)の文を指す。

³⁴ 『大乘四論玄義記』巻第六には、「第十明麤妙感應四句者、一應麤而感麤。二應麤而感妙。三俱麤。四俱妙也。

仏と衆生の感応によって、どのような功德が生じるかを基準として、感応を「應妙而感麤」「應麤而感妙」「俱麤」「俱妙」の四種類に分けるのである。しかし、上に紹介したように、慧均は相待と絶待の思想に基づいて感応を論じるけれども、そこには智顛の開僉顛妙の思想は見られない³⁵。本来の感応関係は、仏と衆生の相対を超越していることを明かすけれども、『法華経』の開会の思想と待絶二妙を結びつけることは無いのである。これが、慧均が現実にかかる感応関係を論理的に説明するよりも、理の感応を明らかにすることに力を注いだ所以ではないだろうか。

ここで、もう一度、慧均が現実の感応関係をどのように考えていたかを確認したい。慧均は次のように論じている。

事感應者、眾生既在六道中顛倒、隨類無知反歸、受種種身。佛即其隨受種種身、或作牛王餓鬼、或作鷲王像等。佛如斯等事來應眾生。具如觀音經普門示現卅三身。如此權反是隨情。如長者脫珍御服執持糞器、來應窮子也。（同前. p. 587b2-6、[崔]：p. 224. 6-10）

事の感応とは、衆生は六道の中にあつて倒錯している以上は、(性)類にしたがって本源に還ることを知らずに、さまざまな身を受ける。仏は衆生がさまざまな身を受けることにしたがって、あるいは牛王や餓鬼となり、あるいは鷲王の姿等になる。仏はこのような事によって衆生に応じる。詳しくは『観音経』にあまねく三十三身を示現するようなものである。このような方便の変化は情に従っているのである。長者が貴重な服を脱いで糞器を持って、窮子に応じるようなものである。

衆生は、本来仏と同源であることに気づかず、本質的な感応関係を理解することができない。そのため仏は、六道輪廻において様々な身となって生まれる衆生に対して、仏も衆生の都合に合わせた姿形を現して、本質的な感応を理解させるために衆生に応じるのである。つまり、慧均にとって現実にかかる感応関係は、衆生が理の感応を理解しないために成立するものであつて、理の感応がなければ、事の感応も成り立たない。また理の感応も、事の感応によって衆生を教化しなければ、衆生は悟ることができないのである。そのため慧均は、現実的な感応と本質的な感応は不一不異であると説いているのである。

今謂、理不異事、事不異理、此理是事理、此事是理事。丈六千尺此則指理為事、指事為理。如指丈六釋迦即是法身。只此法身應身、法應不二、亦復不一也。（同前. p. 587b13-20、[崔]：pp. 224. 17-225. 3）

應妙而而感麤者、如丈六善容但生天人世間善也。應麤而感妙者、如現猿猴鹿馬等形、而能為生三乘善根、能為三尺瞿師羅之身、能生無漏之解也。後二句可知之也。」(X46. no. 784. p. 592c19-23、[崔]：pp. 244. 15-245.2)とある。

³⁵ 感応には共に僉、共に妙のものと論じているが、それが開僉顛妙を意味するものであるのか、詳細には論じられていない。

今思うに、理は事と異ならず、事は理と異ならないで、この理は事の理であり、この事は理の事を意味する。丈六・千尺³⁶は理を指して事とし、事を指して理とする。丈六の釈迦を指して法身とするのと同じである。ただこの法身は応身であって、法[身]と応[身]は不二であり、また一ではないのである。

このように、事と理の感応は不一不異である。このことから慧均にも、現実的な感応現象は、本質的な感応の現れであるとの認識があったのではないかと推察される。しかし、慧均においては、このように事と理の感応が、互いに相關することを明示するけれども、『法華玄義』のように現実世界に起きる感応関係が一体どのようにして起こるのかについて究明していくことよりも、現実的な仏と衆生の感応現象を材料として、本質的な感応関係をどのように理解するかを明らかにすることに、より力が注がれているのである。そういった点から考えれば、現実的な感応と、本質的な感応の不一不異についても、『法華玄義』における開僂頭妙に通じるものというよりも、感と応、仏と衆生、法身と応身の二項の相対を超越した感応関係を明らかにするために説かれているのである。

結論

本稿の目的は、智顛、吉蔵、慧均の感応思想を比較し、三者の感応理解の立場を明らかにすることにある。本論において、現実的な感応体験譚について三者がどのように解釈していたのかを紹介し、その立場の違いは待絶二妙にあることを明らかにした。以下、本稿における結論と残された今後の課題を述べる。

『法華玄義』における感応思想とは、どのような感応現象も、究極的な一仏乗を悟らせるために存在し、そうであるから、感応現象のひとつひとつが意味あるものとなる。開僂頭妙した以上は、仏界はそのまま九界であり、九界もそのまま仏界であるから、仏と衆生は隔たらないのである。それが『法華経』における絶待の感応なのである。一方『大乘四論玄義記』「感応義」では、仏と衆生、感と応といった二項が相対する感応を否定し、仏と衆生が同源であり、感と応に固定的実体を求めず、相対を超越した感応を明らかにしているのである。それゆえ先行研究で主流の見解となっているように、智顛の感応思想は実践的かつ具体的であるとし、慧均の感応思想は解釈学的であるとするような構図は、あながち間違いではないが、むしろ智顛と慧均は基本的には同じ立場に立ちながらも、慧均は二項の相対を超越した感応を絶待の感応とする。一方智顛においては、相対を超越する感応を説いた上で、開僂頭妙された以上は、現実世界で起こる感応も、妙の感応の現れであるとし、積極的に現実的

³⁶ 丈六とは、一丈六尺の身長の釈迦のことを指すが、千尺とは『仏説弥勒下生成仏経』に、弥勒菩薩の身長について「身長千尺胸廣三十丈。」(T14, no. 45 4, p. 424b14)とあるので、丈六・千尺は釈迦と未来仏である弥勒菩薩を指して、その両者が、不一不異であることを明かしているのだと推定できる。

な感応現象を求めていったのである。それが智顛の絶待の感応なのであり、先行研究にみられる両者の立場の相違は、ここに起因していると言って良いであろう。

本研究では、『法華玄義』『大乘四論玄義記』『大乘玄論』を中心的なテキストとして、そこに説かれる感応思想を比較検討し、智顛、吉蔵、慧均の感応思想の特色を明らかにした。しかし、今回テキストとして扱った三点は、今なお文献学的な問題が残っており、灌頂、吉蔵、慧均における思想的影響について注意しなければならない。特に『法華玄義』については、智顛と灌頂の思想の区別が未だ不明確であり、そのため本稿で扱った冥顛の感応思想も、吉蔵からの影響を受けた灌頂が、体系化したものである可能性は充分ある。今後は灌頂撰述の著作と、「感応妙」との思想的関連性を考察する必要があるだろう。同様に『大乘玄論』も慧均の『大乘四論玄義記』と類似した記述が多数見られるので、吉蔵の他の著作から吉蔵自身の感応思想を明らかにする必要があるだろう。

また、本稿では特に智顛と慧均に限定して、待絶二妙の概念と感応思想の関わりを論じた。しかし、同じ三論学派である吉蔵の感応思想を待絶二妙の観点から論じることができなかった。『大乘玄論』には、相対を超越した感応について目立った記述は見られない。今後は吉蔵の他の著作から吉蔵の感応思想と待絶二妙との関連性を明らかにし、慧均の説いた絶待の感応思想との差異を、より詳細に考察する必要があるだろう。

資料1 『大乘四論玄義記』における14種類の感応現象

	応而不感	感而不応	亦応亦感	不応不感
(1) 感応の四句 ³⁷	諸佛菩薩出現於世而一切眾生生善、而眾生不生善根如須拔陀羅等也。	一切眾生欲見佛菩薩、而不值見。又如鉢扶盧梵志等、亦如理外感理内、此何必相應耶。	例なし	例なし
(2) 応現の四句 ³⁸	如聞佛菩薩出現而不見、亦未生無得善根也。如城中四億人、城東老姥也。	如見佛菩薩、不為其故而不生善根也。	例なし	例なし
(3) 応分の四句 ³⁹	逢佛菩薩不生無得善根、分。亦不見神力、一中解無量等義也。又如佛菩薩一身、以應物。何必分身應也。	不見佛菩薩、而生無所得微善、分。亦解一中解無量等義、與亦解分身義。亦可分身、而不應彼也。	例なし	例なし
(4) 応変の四句 ⁴⁰	如諸佛菩薩直以本身應物。何必變身應也。	如初地等身轉為二地等身也。此亦是變事。何必是應。如水涕變為蚯蚓、可是應耶。	例なし	例なし
(5) 変分の四句 ⁴¹	如佛一身、應猿猴鹿馬隨作一身則是變、而不分作多身也。	如分作釋迦身、以應眾生、而終是釋迦佛不變為異道身。故是分不變事。如分身作無量、釋迦佛受純陀供等也。	例なし	例なし

³⁷ 『大乘四論玄義記』卷第六、「感応義」X46. no. 784. p. 592a10-18を参照。

³⁸ 同前. p. 592a18-22

³⁹ 同前. p. 592a23-b5

⁴⁰ 同前. p. 592b5-10

⁴¹ 同前. p. 592b10-16

	本多迹少	本少迹多	本迹俱多	本迹俱少
(6) 本迹多少の四句 ⁴²	如十方世界無量百千本身、只共同起一迹身也。	如釋迦一本身迹身則無量遍滿洄沙世界。故法華經云有分身、千釋迦。釋論卅五云十方世界淨穢土遍滿中、皆是釋迦等也。	本迹兩身周滿恒沙世界也。	一本身、起於一迹身也。
	少感而応多	多感而少応	少応而小感	多応而多感
(7) 応感多少の四句 ⁴³	如一人脩行、能感十方諸佛也。	如眾人同感、一佛出世、利益無盡眾生也。	例なし	例なし
	応多益少	応少益多兩	俱多	俱少
(8) 利益少多の四句 ⁴⁴	如梅檀德王佛、起無量應佛、應長壽童子、而彼但得初果未能得深悟。亦如無量劫化一眾生、或得發心等也。	如或一化一菩薩、應之而彼多有所悟。或發心、乃至得初心、或二心等也。	例なし	例なし
	本久迹近	迹久本近	本迹俱久	本迹俱近
(9) 久近・長短の四句 ⁴⁵	本身住世無量千萬劫、迹則暫起而滅度故近。依一解 如迦葉佛本身久、迹身留住七日不久也。	如須扇多佛本身出世不久見眾生。無一乘之緣、速入涅槃。則留化佛住世半劫、則迹久也。	如西方淨土、如蓮華藏世界等。諸佛本身住世無量不可測、壽無窮盡、本身同等也。	如釋迦本身八十年、迹身亦然。本去世迹亦隨去。即是穢土中佛也。

⁴² 同前. p. 592b16-23

⁴³ 同前. p. 592b23-c3

⁴⁴ 同前. p. 592c3-9

⁴⁵ 同前. p. 592c9-19

	応妙而感應	応應而感妙	俱應	俱妙
(10) 應妙感應の四句 46	如丈六善容但生天人世間善也。	如現猿猴鹿馬等形、而能為生三乘善根、能為三尺瞿師羅之身、能生無漏之解也。	例なし	例なし
	本妙迹應	迹妙本應	本迹俱妙	本迹俱應
(11) 應妙の四句・優劣の四句 47	諸佛妙本常住・微妙・寂滅。若起迹無常、相好麤影則易得見。或可丈六、或見猿猴鹿馬事也。	下地菩薩、或初心菩薩、則能化作佛、以八相成道遍入六道應眾生。若論本、只是初心菩薩、此極麤、隨而能作微妙法身、相好端嚴也。亦如魔王已能為優婆掘多化作佛身。即卅二相八十種好、目連在左、阿難在右、釋梵等眾前後導從。優婆掘多不覺為作禮。此亦是本麤迹妙也。又如龍能化作人身、入佛法出家是善慧龍王子。其乞食、前得還房、而眠、後伴還。則見是龍子驚怖。龍眠亦覺。還復是人也。亦如野狐等悉非作人也。	本迹、微妙相好、光明智慧勝。本迹具四德、常住巖然、真智寂然也。	本身亦入六道受身。此義即彼地本迹義。他本一向是常是具四德、迹無常不具四德。本不入得六道、迹能入六道。故今迹無常・無我・苦・空。本身亦無常・無我・苦・空。四句並通。何者如舊義有二法故不得通。今明點空假名名義故無往不通。故中論涅槃品云、因無常說常故、常亦是有為。如斯義永異成實論等義宗也。

46 同前. p. 592c19-24

47 同前. pp. 592c24-593a20

	本不動迹則動	迹不動本即動	本迹俱動	本迹俱不動
(12) 動不動の四句・常無常の四句 ⁴⁸	如法身是垂迹動也。	如須扇多佛留化佛常在世間、本身滅度無常也。又如迹身留在不動、而本師隨入六道等也。	兩身隨緣行化。	本迹常在故不動。兩佛空身故無所動也。
	本不迹説	本説迹不説	本迹俱説	本迹俱不説
(13) 説不説の四句 ⁴⁹	例なし	故論云應化非真佛、亦非說法者也。	例なし	例なし
	円感偏応	偏感円応	偏感偏応	円感円応
(14) 円偏感応の四句 ⁵⁰	一切善根扶理利他。無得善故不問大小。悉皆能感佛、所作一念善皆能感一切佛。從初發心乃至金剛心以來、並能通感一切佛、而未必盡見一切佛。或但見釋迦一佛、或復但見彌勒一佛等。而始終盡見諸佛義也。	如一人但願見一彌勒而一切十方諸佛皆應也。行者雖欲一佛而諸佛四弘誓願無隔故悉應、知之也。	如彼只願一釋迦、還只見釋迦佛也。	如三業一切善根、能感十方諸佛也。此四句語雖同舊途説無差別。差別明之、亦得用也。

⁴⁸ 同前. p. 593a20-b4

⁴⁹ 同前. p. 593b4-9

⁵⁰ 同前. p. 593b10-20

文献目録

論文

- 伊藤[1971]. 伊藤 隆寿 「『大乘四論玄義』の構成と基本的立場」 駒沢大学仏教学部論集 2 1971.12
138-159
- 菅野[1994]. 菅野 博史 『中国法華思想の研究』春秋社 1994
- 菅野[1992]. 菅野 博史 『法華とは何か「法華遊意」を読む』春秋社 1992
- 佐藤[1957]. 佐藤 哲英 『天台大師の研究—智顛の著作に関する基礎的研究』百華苑 1961
- 佐藤[1957]. 佐藤 哲英 「観音玄義並びに義疏の成立に関する研究」 印度学仏教学研究 5(1) 1957.1
10-21
- 釋[2006]. 釋 大參 「天台の観音感應論-以智者大師的『観音義疏』為根據」 中華佛學學報第二十期
2006.12 113-142
- 中嶋[1984]. 中嶋 隆蔵 「天台智顛の感応思想とその周辺」 日本文化研究所研究報告 20 1984.3
143-160
- 潘[2003]. 潘 哲毅 「天台智顛における「相待」と「相对」の区別」 印度学仏教学研究 51(2) 2003.3
46-48
- 平井[1996]. 平井 俊榮 『中国般若史研究』春秋社 1976
- 平井[1976]. 平井 俊榮 『続・法華玄論の註釈的研究』春秋社 1996
- 福島[1970a]. 福島 光哉 「天台における感応の論理」 印度学仏教学研究 18(2) 1970.3 694-697
- 福島[1970b]. 福島 光哉 「智顛の感応論とその思想的背景」 大谷学報 49(4) 1970.3 36-49
- 牧田[1970]. 牧田 諦亮 『六朝古逸観世音応驗記の研究』平楽寺書店 1970

テキスト

- 慧均 撰・崔 鈞植 校注 『校勘 大乘四論玄義記』金剛學術叢書 2 金剛大学校仏教文化研究所 2009
- 菅野 博史 訳注 『法華玄義』(上)(中)(下) 第三文明社 1995
- 菅野 博史 訳注 『法華文句』(4) 第三文明社 2011
- 菅野 博史 訳注 『法華統略』(下) 大蔵出版 2000
- 日本仏書刊行会 編 『天台大師全集法華玄義(4)』日本仏書刊行会 1970