

天台感応思想の成立意義

池田魯參

天台智顗（一五九七）の感応思想について、成立史的視点から、新たな照明を与え、そこにおいて、天台が生きた修道的境界を浮彫りにしてみようと企てたのが、本論の主要なる課題である。論及の便宜上、本題を、次下の三節にわたって考察を進めていきたい。

- 一、感応の典故と格義
- 二、天台感応義の構想
- 三、天台感応義の成立意義

すなわち、「咸は感なり。柔上にして剛下なり。二氣感応してもつて相い与す。止まつて説ぶ。男女に下る。ここをもつて亨る、貞しきに利あり、女を取るときは吉なり。天地感して万物化生す。聖人人心を感じて、天下和平なり。その感するところを観て、天地万物の情見るべし。⁽¹⁾」と。

『周易』にみえる「感応」は、男女二氣の相与についていうのであり、この感応の道理は、広く天地万物の情を貫ぬいていると説くのである。

さらに『莊子』（刻意篇）には、次の如く出る。

聖人之生也天行。其死也物化。靜而与陰同德。動而与陽同波。不為福先。不為禍始。感而後應。迫而後動。不得已而後起。去知与故。循天之理。

『周易』（咸）には、次のように記している。

象曰。咸感也。柔上而剛下。二氣感応以相与。止而説。男下女。是以亨利貞。取女吉也。天地感而万物化生。聖人感人心而天下和平。觀其所感。而天地万物之情可見矣。

て而る後に動き、已むを得ずして而る後に起つ。知と故とを
去て、天の理に循う。⁽²⁾』と。

『莊子』に「感而後應」というのは、他人からはたらきかけられて、心を動かすというのであり、自ら作為的にはたらきかけることはしないというので、いわば他性のそれであるから、『莊子』にいう「感應」は、『周易』のものとは、明らかに相違する概念であったことが知られよう。

ところで、漢代政治学の指導者として名高い董仲舒は、陰陽五行の原理によつて、天人感應説を示したのである。『春秋繁露』（同類相動篇）には、次のように記す。

天有陰陽。人亦有陰陽。天地之陰氣起。而人之陰氣。應之而起。人之陰氣起。而天地之陰氣。亦宣應之而起。其道一也。明於此者。欲致雨則動陰以起陰。欲止雨則動陽以起陽。故致雨非神也。而疑於神者。其理微妙也。非独陰陽之氣可以類進退也。雖不祥禍福所從生。亦由是也。無非己先起之。而物以類應之而動者也。

天に陰陽があるように、人にも陰陽の二氣が存する。天地の陰気が起る時、人の陰気はそれに応じて起る。人の陰気が起ると、天地の陰気がそれに応じて起る。雨を降らせたければ、陰を動かし、陰を起す。雨を止めたければ、陽を動かし、陽を起す。陰陽の氣は同類によつて進退できるのであり、不

祥や禍福の出現もこれと同様である、とそう説いている。

彼にしたがえば、陰陽の感應は、天人の関係のみならず、自然現象や、災異禍福までをも支配する原理なのである。天地人の三画を貫ぬいて通ずる道（王）が存するから、受命の符をえた統一君主は、理想の政治を行なうことができる。彼の学説によつて、君主権力は神聖化され、絶対化されたのである。しかし、それは同時に、主権を道徳的資格において規制する役割をも果たしていたのであり、このよくな彼の道徳學説は、やがて、『書經』に出る「作善降祥」の言、『易經』に出る「積善余慶」の言、ないしは『老子』に出る「天道無親、常与善人」の言などの、古典の意旨と通じて、深刻な宗教的問題を展開せしめるにいたるのである。⁽⁴⁾

董仲舒によつて代表される、天人感應の思想は、もともと、中国在來の儒教的因果報應の思想を支持するものであつた。すなわち、人の善惡が、「命」に通じて、災祥禍福を顯現すると考えるのである。しかるに、インドから伝わった仏教思想は、三世輪廻、因縁業報を説き、中國人がそれまで知らなかつた、「業」の思想をもたらしたのであり、彼等は改めて、生存の意味を組織的に反省する必要を感じたのである。このような時代精神の要請のなかで、彼等は、在來の學術思想を介しながら、新思想の適應をはかつたのである。

盧山慧遠（一四一六）は、當時の思想界の新説である、『阿毘曇心論』業品の、現・生・後三報説（T₂₈
814b）を引用し、報応の道理は、三世を貫ぬいて不变のものであるから、人為的に昧すことはできないのであり、業報の主体は個人にあるのであるから、日常生活を真摯な仏教的実践によつて律しなければならないのだと教えた。

何者、会之有本、則理自冥対、兆之雖微、勢極則發、是故、心以善惡為形声、報以罪福為影響、本以情感、而應自來、豈有幽司、由御失其道也、然則罪福之應、唯其所感、感之而然、故謂之自然、自然者、即我之影響耳（T₅₂
33c）結果と原因とは、理の自然として、冥冥のうちに対応しているからである。兆し方は微かであつても、勢が極まると発する。心の善惡に、罪福の報応を受けるのは、形声に影響が応ずるのに似ている。心が情によつて感くと、その感いた結果の善惡に対し、報応が自然として来る。罪福が応るのは、心が外に対して感くからで、心が外物に感いてそうなるから、これを自然といふ。自然とは心に報応が、影や響のように、自ら応じてくるという意味なのである。

慧遠は、善惡に応じて罪福が彰れるのは、予定されているのではなく、業と報の理数が一致して、理の自然として、そなうなるのだと考えるのである。そして、その感応の仕方は、あ

たかも、形声に応ずる影響のようなものだというのである。郗超（一三七七）は、桓南軍團の參謀として、晋室纂奪政略に参画した人であり、また、道安、竺法汰、支遁らの実践仏教の影響を受けた人として知られるが、彼には、懺悔持戒の枢要を示した「奉法要」の著がある。彼は、そのなかで次のように記している。

夫理本於心、而報彰於事、猶形正則影直、声和而響順、此自然玄応、孰有為之者哉（T₅₂
88a）

すなわち、罪福報応の道理は、心の業が根本になり、その報が事象としてあらわれるのである。業報の必然的関係は、物の形が正しいと影も正しく、声がおだやかであると響もおだやかであるように、それはおのずから行なわれる玄妙なる対応関係で、そこには人為的に司る何よりも存在しない、というのである。

作者未詳とされる「正誣論」にも、禍福は仏の所作であると解する誤りを指摘し、

夫吉凶之与善惡、猶影響之乘形声自然而然、不得相免也。行之由己、而理玄応耳（T₅₂
8b）

と説示しているのであるが、それらのいづれの説においても、仏教の因果応報の原理は、「命」の上にはたくものではなく、「業」にはたくものであることが説明されている

ことは明らかであろう。

ところで、応報の必然を、郗超も慧遠も、「正誣論」も、形影・声響の関係に譬えて理解していることは、注意されなければならない点である。そして、このような感應の解釈は、当時の思想界一般の方法であつたようである。

僧肇（一四一四）は、『注維摩經』卷一で、報應の道を次のように説明している。

報應之道、連環相襲、其猶声和響順、形直影端、此自然之理、無差毫分、復何仮常、我而主之哉（T₃38_a）

すなわち、報應の道は、連環し相い襲うものであるが、それは声が和やかであるとそのように響き、形が正しいと影も正しいのに似ている。これは自然の理であるといふべきで、食い違うようなことはない。又、常住してこれを主るようなものも存在しないのだというのである。

『涅槃無名論』などには、

感而後応、譬猶幽谷之響、明鏡之像

と記すのであるが、僧肇が『莊子』の典故に依つて、感應を「理としての自然」としておさえ、それを幽谷の響、明鏡の像に譬えていたことが知られる。⁽⁵⁾

以上によつて明らかであるように、格義的仏教においては、業報思想は、形影声響の如き、物理的関係に等しいものとし

て理解されているのである。このような解釈にふみとどまる限り、その理論はやはり、現実に生きて働く人間の苦惱を、直下に救うことはできなかつたであろうと考えるのである。

慧遠に対した、戴達（一三九六）の懷疑は、我々の心配を裏書きするものであり、一層深刻な苦惱を提露するものであつたといえよう。

彼はいう。なるほど、「積善之家必有余慶、積不善之家必有余殃」と示し、「天道無親常与善人」というのは、万代の格言である（T₅2_c）。しかし、現実はどうか。どのように善を積んでも報われたことはなく、どのように悪を積んでも罰せられたことはない（或惡深而莫誅、或積善而禍臻 T₂2_{3c}）ようみえる。そのようなことが、現実にはあまりに多すぎる。このように不合理な現実を想うにつけ、私の胸は、夜毎悲しみにあるえ、いい知れぬ憤りが、熱い固りとなつて蟠るのだ（毎中宵幽念、悲慨盈懷 T₂2_b）。

格義仏教が罪福因果をもつて影響になぞらえて理解していたと記すのであるが、僧肇が『莊子』の典故に依つて、感應を（仏教以罪福因果有若影響 T₅2_a）ことは間違いないところであり、そこでは、報應は影響の実理である（示以報應、此最影響之実理、仏教之根要 T₅2_c）として認められていたのである。しかしながら、このような報應思想の理解の仕方は、奇しくも、

謂龜近為啓導、比報應於影嚮、不亦善乎、但影嚮所因必稱形聲、尋常之形、安得八万由旬之影乎（T 5 2
19c）と、何承天が指摘したように、必ずしも、真當な方法ではなかったのであり、宿命論的殘滯を附着させているものでそれがあつたことを注意したいのである。

二、天台感應義の構想

天台智顥の感應思想は、彼の著述の諸処において散見されるであろうが、それらは概ね、天台三大部にみられるものから派出したものと考えられるのである。

(一)、先ず、『法華玄義』卷六上に記す、感應妙段は、名が示すように、感應の妙を廣説するのである。

羅什訳『妙法蓮華經』の經題を解釈した、『玄義』は、「妙」の一字を釈するのに、迹門と本門の十妙を掲げるのであり、本迹二門各々に、感應妙の一科を組織づけているのである。迹門の十妙とは、すなわち、境・智・行・位・三法・感應・神通・說法・眷屬・功德利益の十妙のことであり、（T 3 3
6 9 7 c）本門の十妙とは、因・果・國土・感應・神通・說法・眷屬・涅槃・寿命・利益の十妙のこと（7 6 5 a）である。

かかるに、感應妙が正説される所以のものは、

果智寂照、有感必彰、故明感應妙也（T 3 3
7 4 6 c）

と記されるように、機感が動くときには、必ずそこに果智寂照の功用がはたらいているという意味においてのものである。

感應妙を明すために、『玄義』は、名・相・同異・相對・鹿妙・觀心の六科を施説している。

先ず、感應の名を釈するのであるが、

經中機語、緣語、並是感之異目、悉語衆生、且從機釈義則易見、緣感例可解（T 3 3
7 4 6 c）

と記し、感といるのは、機といい、緣といふのと同意語であり、感・機・緣の三語は、衆生の側についていう言葉であることにおいて、等しいのであるから、今の感應の妙を示すことにおいては、むしろ機の義をとつて、機應の妙を説明した方が当つては、むしろ機の義をとつて、機應の妙を説明した方が適當であろうといつてゐる。

『玄義』における、このような解釈は、天台自からの構想のなかに成った機根論に発するものであるといえるであろうが、それは同時に、彼以前に盛んに行なわれていた機感、機發などという機の觀念の再構成を果したものであるといえよう。梁代成論師たちが機の善惡を盛んに論じたことも思い合せたい。感については『摩訶止觀』が、緣については『法

華文句』がそれぞれ限定するものであると考えられる。

しかるに、その「機」について、微・閑・宜の三義が、応については、赴・対・応の三義が考えられるというのである。機応の三義は、それぞれが対応するものであり、微は赴と、閑は対と、宜は応と関わるのである。四悉檀義に拈釈するなら、微赴は世界悉檀と、閑対は対治悉檀と、宜応は、事について為人悉檀が、理について第一義悉檀が対応するのである。

1、機微・応赴義について

機有可生之理、機微將動、聖人赴之、其善得生（T₃₄₆_c）

と記しているが、すなわち、機にそなわっている生すべき必然の理が、微かに動き兆すと、聖人がこれに赴応し、その善は初めて生ずることができることである。

天台は、この微赴義を弩に譬え、弩に可発の機があつて、射ると発して箭が動くようなものだ、と示している。そして、この譬をうけて、

衆生有可生之善、故聖應則善生、不應則不生、故言機者微也

と記し、衆生の可生の善は、聖の応する時にのみ生ずることを得るのであり、応じなければ生じないと説くのである。すなわち、「射る」という行為は、そのまま、聖なるものの赴

応の姿であるのに他ならないということにならう。「不應則不生」と言表している、天台の立場においては、可生のものが生ずるという、その現実の真唯中にあって、機微と応赴は等置されているのであり、等価値のものとして、同時に存在しているものなのなどいうのである。

2、機閑・応対義について

衆生の善惡は如來の慈悲行と相關するものであると示し、そのありさまを交閑主対に喻えている。

如人交閑、更相主対、若一欲賣、一不欲買、則不相主対、若賣買兩和、則貿易交決、貴賤無悔、今以衆生譬買、如來譬賣（T₃₄₇_a）

すなわち、売買兩和して、貿易交決するように、衆生と如來は主対相関しているのである。如來が売ろうとしても、衆生が買おうとしなければ、交閑は成立しないわけであるが、両者に交閑が成立する時には、衆生と如來には売買の利が現成するはずである。それは禪家にいう「全機」の消息を伝えるものであるといつていいであろう。

天台は、格義仏教において定説化していた形影声響の喻えに言及することは全くないのであるが、それに加えて、仏と衆生の貴賤悔ゆることなき交決を説き示す、天台の喻説の適格さについて、特に想いを致したいと思う。

3、機宜・応応義について

如來の慈悲隨宜に、拔苦与樂の妙用の廣大無邊であることを説示している。

以上を要するに、機応の三義は、感應の觀念を、微赴義において、機根の發動する場に引きよせて規定するものであり、關對義においては、仏と衆生が主対相關の關係にあることを示し、宜応義においては、如來が行する拔苦与樂の応用の廣大無邊なることを示すものであるといえよう。

ところで、嘉祥吉藏(一六二三)は、『大乘玄論』卷五において、教述義を示し、その下に、釈教不同門・感應門・淨土門の三義を説き、感應門のなかで、次のように記している。感應者、乃是仏法之大宗、衆經之綱要、言感者牽召義、應者赴接義、衆生有善、致彼仏前、垂形赴接、理無乖越、謂之感應(T₄5_66a)

が、感は牽召の義であり、応は赴接の義である。衆生の善が、仏前に致ると必ず垂形赴接がある。感應というのは、このことだといつている。

これは、天台の微赴義に通ずるかに思われるが、嘉祥においては、どこまでも感は「牽召」の義なのであり、衆生の善が仏前に致す時、垂形赴接があるとする点は、明らかに天台

と相違するものであり、両者の解釈の間には逕庭があるといわなければならぬと思う。

先の文に続けて、さらに、

謂之感應、凡夫感而不応、諸仏応而不感、菩薩亦応亦感
(T₄5_66a)

と記しているのであるが、凡夫は感であり、諸仏は応であつて、菩薩のみが応感の二つをそなえると説く、嘉祥のこの説は、天台の關對・宜応の兩義に会通できるものであろう。

また、『道教義枢』卷十、第三(道藏763)にも、感應義が説かれているが、そこでは、

釈曰、感是動求為称、応是赴与為名、又云感者凡情發動之称、応者聖道赴接之名

と示しており、感は動求を称とし、応は赴与を名とするのであり、感は凡情發動の称であるが、応は聖道赴接の名であると説いている。

『道教義枢』のこの説明は、嘉祥のものより、一層天台の機微応赴の説に近づいているかに思われる。しかし、感が動求の意であり、その發動したところのものが凡情であるというのであれば、それもやはり、天台にして非なるものといわなければならないであろう。

『道教義枢』は、他にも、

感應者、出彼機縁起乎、凡聖善惡之理既若形声、羽果不差還如影響、此其致也

と示すのであり、この説明は、慧遠が

形声既著、則影響自彰、理無先期、數合使然也（T52
34a）

と記すものと、ほとんど類似のものであるといつてよいが、格義的解釈を示している点からも、その相違は明確にされなければならないと思う。

さらに、均正の『大乘四論玄義』⁽⁸⁾卷六に載する、感應義においては、次のような概念規定がなされている。

夫感應義者、正談衆生与仏、有相会通相關之義、正是興顯仏法為宗也、故至人雖絕名相、而機動必赴、隨其所宜、龜妙之色、無尽之形、不以寂絕失於應化、亦不以滅迹虛於法身也（T74
30左下）

すなわち、感應とは、衆生と仏の相關關係を示すのである。至人は名相を絶しているが、機が動くと必ずそれに赴くのであり、宜しきに隨い、龜妙の色、無尽の形を現ずる。至人が寂絶にして應化しつづけ、滅迹にして、法身を顯現しつづけるというのは、のことだというのである。

『四論玄義』の説は、あたかも、天台の三義に対配するかのように、感應の大意が要領よく示されている。すなわち、仏衆生の相關をいうのは、天台の関対意に當るであろうし、

機動けば必ず赴くというのは、微赴意に、その宜しきに隨うというのは、宜應意にそれぞれ對配することができるのであり、この限りにおいては、均正の説は、天台のものと同一のものであるといつて良いと思うのである。

(二)、『摩訶止觀』卷一上、五略第一、發心章においては、感應發心が説かれ、「感應道交」という極めて特異な觀念が呈示されている。『涅槃集解』によれば、僧宗に、感應相交（T37
406a）、應感道交（452a）があつたことを知るのであるが、これは僧亮の見性成仏（490c）などの言表と共に注意されるところであろう。しかし、僧宗の應感道交の表現し方においては、いまだ天台のようには、感應の修道論的意味は自覺されていなかつたといつてよいのである。

『止觀』は感應發心について、四隨・四悉檀・五緣の三項を説き、さらに、四諦・四弘誓願・六即の三科について説き進んでいる。

しかるに、天台は發心の因縁について、
行者自發心、他教發心

と問ひ、それに答えて、

自他共離、皆不可、但是感應道交、而論發心耳（T46
4c）と記している。一体に、發心というのは、行者自らがするのであろうか。それとも他によつて發心せしめられるのである

うか。このような疑問に対し、天台は、自・他のいずれかであるとはいえない。かといって、いずれもそうだと、そうでないともいえぬ。いえることは、感應道交するが故に、發心する、ということだけだというのである。それを、

如子墮水火、父母騒擾救之（T₄ c₆）

と喩えるのであるが、それはあたかも、子供が水火に墮ちんとする、その時、おどろいた父母が、その子を救う、ちょうど、發心とはそのようなことだ、というのである。

發心を感應によつて示し、感應道交をもつて發心の姿であると説明する、このような天台の感應論は、正しく機微應赴義で表わされていた修道的性格を肯うものであるといえよう。

さらに、『止觀』の自他共離四句不可説と、父子天性相関の説明についても、『玄義』のなかに同様の説がみられるのである。

四句については、

為是衆生、自能感、由仏故感、如来自能應、由衆生故應

（T₃ 3
7 4 8 a）

と問うのに対する、答えのなかで示される。

此應作四句、自他共無因、破是性義悉不可、無此四句故則無性、無性故但以世間名字、四悉檀中而論感應能所等、而能應屬仏、所應屬衆生、能感屬衆生、所感屬仏、若更翻置

作諸語言、世諦名字則亂不可分別、雖作如此名字、是字不
住、是字無所有故、如夢如幻（T₃ 3
7 4 8 a b）

また、父子相関については、

衆生機、聖人応、為一為異、若一則非機応、若異何相交
関、而論機応（T₃ 3
7 4 7 b）

と問い、衆生の機と、聖人の応とは、一つのものか、異なるものか。一つのものなら、機応を論ずるのはおかしいし、異なるものなら、機応の交関はどうしてありうるか、と問うのに答えて、父子の相関が説かれるのである。すなわち、衆生の機と、聖人の応は、一つのものでも、異なるものでもない。理につけば同一のものといえ、異なるものではないが、事につければ、機応の二つとなり、一つのものとはいえない。ちょうど、それは父子の天性が相関しているのに譬えられよう。骨肉を分けるという意味では、父と子は異なる。それでは同じかというと、父と子は現に違う。かくして、父と子は同じでなく、異なるのでもないが、父として、子として、現実に相会相関している。仏と衆生の機応の関係も、これと同じだ、とそう説明している。

ところで、『玄義』や、『止觀』における、四句、ないしは父子の説と極めて近似する記述が、『四論玄義』のなかにみられるのである。均正の感應義のなかには、天台に通ずる

ものがあつたのではなかろうかと思われる所以、この点について一言したい。

『四論玄義』の感應義は、諸家の異説を多数にわたつて収録しており、資料的にも注目される著述であるが、均正は、それらの異説に対して、栖霞大朗法師、止觀詮法師、興皇朗師の、三代の、三論師の説を証權にして、決判を与えているのである。しかるに、均正の感應義に関する記述に注意してみると、

一家意、無感無応、是感應義、何故然、求衆生畢竟不可得、既無衆生、誰有善惡、是故無感、既無感即無能応、是故無感無応、始是好仮名感應義也、今謂約情明感應義、如前父子天性相関（正74 35右上）

と記していることによつて明らかに、均正の一家の感應義は、無感無応をもつて極説とするのであり、情に約し、仮名の感應義を明すと、それは父子相関の如きものとなろうというのである。ここに、約情の感應というのは、大意の科段に記すものである。

感應の大意を示して、均正は、通別感應、相應不相應感應、理事感應の三雙を説くのであるが、父子の譬えは、理事の感應について示されている。今その全文を、煩をいとわず、便宜上、『玄義』の文と対照して次下に掲げよう。

四論玄義（正74 32右下）

法華玄義（T33 747b）

言理事感應者、理感應則父子天性相関、故不得相離、離父無子、離子無父也、仏與衆生亦同共一源、同在清淨大源中、但衆生橫起倒、成六道別

實、故仏大悲愍衆生、入生死拔也、故感應義是相関為宗、

仏所以得与、衆生得論感應者一切衆生既與仏道源是同、必

有可反本義、故非感仏以衆生同根本故、衆生有仏性、衆生

有性故、衆生能感仏、衆生皆是仏子、故仏應衆生、乃是感應、必是性類相關、仏與衆生

氣類、衆生是仏氣類故、此是

仏衆生、此是衆生仏、是仏衆生故、衆生感仏、是衆生仏故

仏應此衆生、是衆生仏故、仏是衆生父、是仏衆生故、衆生

（問、衆生機、聖人應為一為異、若一則非機應、若異何相交關而論機應）

答、不一不異、理論則同、如是故不異、事論有機應、是故不一、譬如父子天性相関、骨肉遺体、異則不可、若同者、

父即子、子即父、同又不可、

祇不一不異、而衆生隱、如來顯、是故不一、不一不異而論機應也、又同是非事、非理故不異、衆生得事聖人得理、又聖人得事、凡夫有理、故論異云云

是仏子、是為父子渡時便得付家業、若是路人天性不相關者、豈得可付家業那、今明衆生与仏亦爾、道源是同、一切衆生不出法性、性類相関、故得論相感、此一節語對他大乘也

事感應者、衆生既在六道中顛倒隨類無知反帰受種種身、仏即其隨受種種身、或作牛王餓鬼或作鵝王像等、仏如斯等事來應衆生、具如觀音經普門示現三十三身、如此権反、是隨情、如長者脫珍御服、執持糞器、來應窮子也

今、兩文を対照しながら読んでみると、均正の説は、天台のものの増幅であるかと思われる。均正は、四弘誓願などにもふれているのであるが、これらの両者の類似点を総合的に勘案する時、均正はもしかすると、天台の感應義を知っていたのではなかろうか、という印象を強くするのである。

しかしながら、両者の間には、次のような相違点があるので、ここでは、むしろその点を重視したいと思う。

『止觀』の父子相関の説においては、『淨名』(T14 544)、『大經』(T12 728)に出る、病行、嬰児行を経証に掲げているが、何もそれに限定される必要はないので、天台の場合は、そのような典故自体をも無用とするような、極めて現実的で、日常的な話題であつたことを、ここに想い起らしめたのである。これに対すると、均正の場合は、父子相関を『法華經』信解品に説く、長者窮子の譬に限定しているのであり、その説は解釈学的な色彩が強い。「父と子」のテーマが、法華学における主要課題であつたことはいうまでもない。法雲の『法華義記』などに、会父子天性(T33 640a・644bc)、父子相関(630a)、天性存父子之義(635b)の如き解釈しが存するのもその所以である。

天台も『法華文句』卷六下などで、付家業を感應道交の観念によつて釈し、

自昔法身地中、常以二智、観寳可化之機也、始於今日感應道交、故云忽於是間会遇見之、今我所有下、第四正付家業

(T₃⁴)
(87c)

と記しているのであるから、この点で、均正の説も同ようだ

といふこともできよう。

しかし、今の問題は別のことである。すなわち、天台は感應の同異全体を、父子相関の事実によつて考えようとしているのであるが、均正の場合は、信解品解釈の立場において、父子相関を理として限定し、この理の感應をもつて、付家業という、事の感應が理解されるのだと考へるのである。均正の理解は、天台の「同是非事」以下の趣旨を開いたものであると考へることができないわけではないが、均正が、天台におけるような極めて現実的修道的な視点を捨てて、自ら經典解釈の立場に限定していることは、否めない事実であるといえよう。かりに、均正が天台の感應義を知つていたにせよ、『止觀』に説く「感應發心」や、「感應道交」などといふ観念は、均正の感應義には片鱗もみられないのであり、父子の天性が相関することは強調したが、天台がしたように、それだからこそ、そこに顯現する「救子」という実践が、どのようにして可能となるか、という点には何らの表明も示していないのであって、その意味で、均正の感應理解は観照

的、解釈学的立場にふみどどまるものであつたと思うのである。⁽⁹⁾

(三)、『法華文句』卷一上において、

因縁亦名感應、衆生無機雖近不見、慈善根力遠而自通、感應道交故、用因縁釈(T₃⁴)
(2a)

と記すように、因縁は感應と同意語であると言明している。

『玄義』が感のシノニムとして掲げた、機語、縁語のうち、縁語について感應を説明したものが、『文句』であったといえよう。『文句』の、因縁・約教・本迹・觀心の、四種釈それ自体が、感應道交の場に顯現するものであるに他ならないのであろう。

法華圓成の世界は、道機時熟、聞即悟道(T₄⁴c)₆する世界である。法華已前の教においては、部に異同があり、教主に優劣があり、漸頓の施設に不同があるから、感應の名はあっても、顯益周ねからざるものがあつたのであるが、法華一乘人開会の世界においては、究竟実成せざるものは一切ないのである。その時、その場において、その人は、理論的方面では、一色一香の中道にあらざるはないといふのであり、実践的方面においては、拳足下足の道場にあらざるはないといふるのである。因縁は感應だという意味において、因縁釈が

存するのもそれ故にある。

趙宋の四明知礼（一一〇二八）は、『觀經疏妙宗鈔』卷三において、次のように記している。

但是衆生機熟、仏應説經、機應合一之時、亦是諦智合一之時、故云一時（T₃₇
213b）

すなわち、衆生の機が熟する時、仏は經を説くのだ。機と應が合一した時、それは諦と智が合一する時である。「一時」というのはこのことをいうのだ、と説く。

仏説經の因縁を、このように解釈する知礼の立場は、正しく天台因縁釈の伝統を承けるものであつたといえよう。

また、荆溪湛然（一七八二）は、『法華玄義釈載』を著わし、そこにおいて、

近代章疏皆釈名居初、次出体弁相、此一家立義、不以釈名等為要、但在立意所以、得經宗要、明觀行所帰（T₃₃
850a）と言表しているように、天台觀心釈の優位を彼は常に自覚していたのであるが、このような立場から、堪然は、『玄義』では略されていた觀心感應妙に、筆を添え、次のように記したのである。

觀心感應妙者、境如感、智如應、境智和合、即感應道交
(T₃₃
904b)

すなわち、境は感に、智は應に當る。境智の和合するの

を、感應道交というのだ。

湛然の感應義は、『十不二門』(T₄₆
702)の、第五染淨不二門、第六依正不二門、第七自他不二門などにおいてもみられるが、荆溪、四明などの感應義が、天台を承けるものであることは、改めていうまでもあるまいと思う。

ところで、因縁は感應だとする、この解釈は、感應とは衆生の機感に応じて、仏が垂形赴接することだ、というような形式的な解釈を超えるものである。つきつめたいい方をするなら、実相世界の一切は、感應でないものはないということになろう。このように開かれた立場は、經文解釈にあたつては、經文のなかでは例え譬喻として説かれているものでも、単なる譬喻として読み下したまではすまされないはずであり、その時、それは、現実に生かされている修道の場において、法の立場から、主体的に解釈されることが要請されるのである。天台の觀心釈が、時として、經文解釈の限界をふみはずし、恣意ではあるまいか、と疑われるような、自由な解釈を示すのも、天台の側からいえば、当然そのようにも記述されてしまうべきものであつたかに思われる所以である。先でみた、父子天性相関に対する解釈態度も、その、ほんの一例であるにすぎないのであろう。

つて明瞭であると思う。

降つて、天台当時の、嘉祥は、『法華玄論』卷九において弁其能應則無感不形、故云感應法身（⁴₃³₉^b）

格義仏教における感應義は、『莊子』の「感而後應」というような氣分において理解されたものであり、仏衆生の応感について、衆生の側の機感の如何によつて、仏の應顯が働くものであると解されることが普通であったようと思われる。例えば、僧肇が、『注維摩經』卷二において、

衆生若無感則不現矣、非仏不欲接、衆生不致故自絕耳、若不致而為現者、未之有也（³₄³_a）

と記しているのは、その消息を伝えるものといえようか。す

なわち、衆生に感というはたらきがなければ、仏の應といふはたらきは現われようはずがないといふのである。仏は常に赴接しようとしているのであるが、衆生の直心が致らないから、應現は絶えているのである。直心が致らないのに、現ずるということは決してないと、そう僧肇はいつてゐる。

そして、僧肇は、このような感應義の立場から、

淨土蓋是心之影響耳、夫欲響順、必和其声、欲影端、必正

其形、此報應之定數也（³₃⁷_b）

と記すのであり、淨土（應）は、心（感）の影響であるのに他ならないと説くのである。彼が、報應の定数を、ひとえに機感の上に存するものと解していたらしいことは、これによ

と記しているのは、『涅槃集解』に、顯仏果之勝用無感不應、稱曰法身（³₇⁸_c）と説く意と通じようが、嘉祥は「無感不形」と説いてゐる。嘉祥の説には、僧肇の「無感不現」と説く、感應の理解に通ずるものがあるよう思われる。法瑤の應由物感、感息則謝（³₉⁴_b）や、道生の應有感為來、感尽則去也（⁴₁¹_b）、『法華玄論』の感盡而應息耳（³₇⁶_c）などは、いずれも同様の理解し方を示すものであろう。

嘉祥は、『法華義疏』卷十二においては、

积觀音名顯衆生感義、標於普門明菩薩應義、初感非無應、後應非無感、但初舉應以成感、後則標感以成應、謂感應一雙也（⁶₂⁴_a）

と記すのであり、觀音、普門について、衆生感と菩薩應の意を配し、感應は一雙であると示す。

また、『法華玄論』卷十では、

觀音可具二義、一者智境合題、二者應感雙拳、觀謂能觀之智、世音即所觀之境、故名境智也、觀即是觀察赴應、世音即是衆生機感、故名應感也（⁴₄⁸_b）

と記し、觀音について、應感と智境の義に対配している。

『法華義疏』卷十二でも、同様の感應義が、より詳細に説かれている。

所言觀世音者、觀是能觀之智、世音是所觀之境、境智合題名觀世音也、觀具三觀、境備三境、境備三境者、衆生發声因咽喉舌齒和合有声、謂因緣声、名為世諦、因緣所生法即是寂滅性稱為真諦、亦為是假名、亦是中道義、即是非俗非真、中道第一義諦、故此一音声具足三諦、菩薩觀此三諦即三種觀也、二者觀是菩薩之應、世音是衆生口業之感、感應具題故立觀世音也（T₃₄_c）（624c）

このように、感應を境智ないし、諦智に対応する、理解の仕方は、天台のものとほとんど、同様のものであるといつてよいようと思う。

しかし、天台の感應義は、機微義について少しくふれたようには、

衆生有可生之善、故聖應則善生、不應則不生、故言機微（T₃₃_c）（746c）

と記していたのであり、この記述に注意をはらうなら、天台では、僧肇や嘉祥などの場合とは全く逆の、「不應則不生」という面を重視していたかに思われる所以である。天台は、僧肇や嘉祥がいったように、「無感則不現」というようなことは一度もいっていないからである。

機感が直心に行なわれる時にのみ、そこに應赴の功用があ

るというのは、明らかに「感而後應」の意による格義の立場であるが、このような感應論は、いかにしても相對的解釈を超えることはできないようと思われる。そして救濟の理論としてみるなら、それは条件つきの理想論であるにすぎないと思われる。

一方、天台の「不應則不生」という言表は、仏道実踐の絶対を自覺する立場においてはじめて可能なものであり、したがって、天台においては、感應の顯現は、自己のはからいでなく、仏のかたからおこなわれているという自覺にうらづけられているのである。機微の時は、又應赴の時であり、機感と應現は同時的存在である。

天台においては、このように、格義仏教がしたように、感應を修道の根拠、ないしは可能態として説くのではなく、常に修道の現実態として説かれているのであって、この点は特に注意を要するところであろうと思う。積善之家云々などの典故に反映していた、勸善懲惡的な報應思想は、天台の感應義においては完全に消化されているのである。

ところで、天台は「救濟」は懺悔請仏によつて可能になると説き、次のように記している。

或以過去之罪、今悉懺悔、現造衆惡、今亦懺悔、未來之罪、斷相續心、遮未來故、名之為救、何者、過去造惡障現善、不得起、為除此惡、是故請仏（T₃₃_a）（748a）

すなわち、過去の罪、現造の衆惡は、今、悉く、懺悔する。時に、未来の罪惡は、相続心を遮断するのである。

しかし、未来断遮の救いを照鑒する、如來の功用は、一体、誰がそれを保証するのであらうか（未来未有、仏云何照）。天台は断じて言う。

如來智鑑能如是知、非下地所知、仰信而已何可分別

（T33
748a）

仰信のみが、よくそれを證明するであろう。思量分別によつては不可知であるところの、仰信を説くことは、天台の自内証に關わる問題であろう。

嘉祥は、『大乘玄論』のなかで、

今明、三世善感、過去現在為正感、未來為傍感、故經云、過去久修善根、及今念佛得見如來、今明、善惡感者、將滅惡可生善（T45
66a）

と記しているが、過去現在を正感とし、未来は傍感であるとして、唯今の念佛のみが、得見如來ということができると説くのは、そのような天台の理解と相通するものであるといえよう。

澄觀（一八三九）は、『大方廣仏華嚴經疏』卷二（T35
514a）

いづれにせよ、天台のように、道場礼懺の現實に即して、法の立場から感應を理解する、このような宗旨の深め方は、他家の遠く及ぶところでないようと思われる。天台において成立する「感應道交」という觀念が、むしろ道交という面に

重心が存するかのように響くのは、そのようなところに所以するものであろうし、「唯道是尊」と断言してはばかりぬ、彼のすぐれて宗教的、実践的な面目を反映するものであるといえるのである。

このようにして、『玄義』感應妙段、六科のうち、第一积名以下の、機應相、機應不同、機應相對、機應鹿妙、觀心の五科は、いずれも、仏道修業の現實に生きて働く、感應の様態を呈示するものであることが明らかにされるのである。このような視点で読む時にのみ、天台智顥の感應義は真當に評価されるものといえよう。

ところで、華嚴の賢首法藏（一七一二）は、『華嚴經探玄記』卷一（T35
123a）において、感應の科を立て、教義・理事・境智・行位・因果・依正・体用、人法・逆順・応感の十義具足を記しているのであり、衆生機感如來應赴（123b）であれば、この十対は同時相應のものであり、一縁起のものであるから、一対に随つて、各各が余の一切義を具足するのであると記している。

澄觀（一八三九）は、『大方廣仏華嚴經疏』卷二（T35
514a）において、法藏の感應説を繼承し、さらに、我が國凝然（一三二一）は、その説を『華嚴法界義鏡』卷上（日本藏華嚴宗章疏五八五上）において掲げている。⁽¹⁰⁾

しかるに、法藏の感應義は、「具如五卷華嚴伝中説（T3
53

12) と記すように、それは『華嚴經伝記』五卷(T51)でみられるが如き、「応驗伝」を指すのに他ならないのであり、法藏におけるそれが、天台におけるが如く、修道論として深められていないことは注意を要するであろう。

応驗としての意味における感應の観念は、道宣(一六六七)などによつて高揚されたところであり、『続高僧伝』卷二五一二六に、「感通篇」を立てるほか、『集神州三宝感通錄』、『道宣律師感通錄』なども存するのである。

仏教の応驗記類が、次第に数多く著わされるようになつたのは、六朝時代からであるが、梁宝唱撰するところの「名僧伝」が、感通苦節の項目を立てたのも、その消息を物語る。また慧皎の『高僧伝』卷九一十に載する神異篇は、感通に相当するものである。

隨文帝が仁寿年間に行なつた舍利塔建立の治国政策をたたえ、起塔入函にちなんだ感應瑞祥の数々の伝記は、道宣撰する『広弘明集』卷十七所載の、「舍利感應記」(T52)、『慶舍利感應集』(216c)などによつて知られる。道世(一六八三)は、『法苑珠林』一百巻の大著を撰し、法數解釈に際しては終始一貫「感應縁」の項目によつて結ぶのであり、それによつて、仏教信仰の体験的な現実性を考慮に入れているのである。

唐惠英撰し、胡幽貞纂する、『大方廣仏華嚴經感應伝』があり、『往生西方淨土瑞應傳』(T51)と題し、宋非濁集する『三寶感應要略錄』三巻と題するものなどが存する。

このように、感應という観念によつて著わされた応驗記類は、天台の前にも後にも、数多く存するのであり、天台が感應は因縁だと限定した意旨は、またこのような感應解釈をも組織づけようとする意図に発したかに思われる。

ところで、真徳秀(一一二三五)の、『太上感應篇』(道蔵834)を進める表には、

世謂感應之云獨出於老仏氏非也、書有作善降祥之訓、易有積善余慶之言、大抵皆此理也

と記しているが、感應の観念を三教に一致する意旨であるとする彼の説は、天台感應義の成立史的観点からみるなら、感應の意旨にくらいものであるといわなければならぬであろう。

これに比べ、程伊川(一一〇七)の感應思想などは、純粹理論的に徹底しており、一般的な哲学上の問題として論ずる道や形影の喻に対する彼の態度をみる時、天台の感應義と相い通ずるものを見る思いがする。

このように、天台によつて、感應の観念の豊かな意味が確かめられた後では、それは修道論的に衰滅の傾向をたどつた

ようと思われる。天台の優位を自覚し、その正統をもつて任じた、湛然や知礼の如き人々にあっても、天台が果たした透徹した構想力にくらべると遜色の感を禁じえないであろう。

藕益智旭（一一六五五）は、『大乘記信論裂網疏』卷六において、天台の感應道交の觀念を強調し（^{424c, 447}_{b, 460b}）平時、臨終時における、聖相の感見を認めつつ、それに取著し、喜動することを誠しめ、次のごとく記しているのである。

正念佛菩薩時、或得見念佛菩薩、即應了知唯心所現、万勿取著、勿生喜動、勿向人說、如遠公生平三見聖相、不語一人、此為要訣、唯至臨終見念佛菩薩、方是感應道交、定非魔事、不必致疑、以念佛菩薩得大神通、決定護念有緣念佛衆生、不失時故（⁴⁶⁴_a）

最後に、天台感應義を評価した人として、我が永平道元（一二五三）があつたことを銘記したい。

彼の『宝慶記』と題する、留学ノートには次のような記録をとどめる。

拝問、昨夜三更、和尚普說云、能禮所神性空寂、感應道交難思義、雖有深意難可解了、淺識所及、非無所疑、謂感應道交之道理、教家亦談、有可同於祖道之理耶
堂上和尚大禪師慈誨云、爾須知、感應道交之所以、若非感應道交、諸佛不出世、祖師不西來、又不可以經教為怨家、

若以從來之仏法、為非者可用圓衣方器也、未用圓衣方器、須知必定感應道交

感應道交の公案が、天台智顥に成立するものであることは、道元も如淨も知悉している。しかるに、若い道元の氣持のなかには、祖道の純一性は、教學の傳統を否定するところに堅持されるはずだという考えが動いている。だから、「能禮所神性空寂、感應道交難思議」と説く、如淨の普説の意旨は徹底しない。道元は、翌日、この点を正す。

如淨は答えていう。「あなたは、感應道交の致とするところを御存知でない。感應道交することがなかつたら、諸仏は果して出世したであろうか。教家に発する觀念だとして、感應道交を口にすることを禁ずるなら、それは背理であろう。とどのつまり、感應道交とは何か。そう問うのが弁道のあります。必定して、それは何か、と問うべきであります。」と。

相対世界から超然として、ひたすら眞実の仏法の現成に心せよ、というのが、如淨の意とするところであり、道元の了解するところであった。

道元は、『正法眼藏隨聞記』の記すところによれば、『法華玄義』感應妙段に出る、天台流の三時業論とも考えられる冥機冥應、顯機顯應等の四句感應についてふれているし、現今の『修證義』第三章、受戒人位には、天台の「感應道交」

の成語が入っていることは周知のことである。すなわち、

『正法眼藏帰依三宝』のほかにも、『発菩提心』の巻、『身心学道』の巻などで、感應道交が説かれている。例えば『発菩提心』の巻に、

自性にあらず、他性にあらず、共性にあらず、無因性にあらず、しかれども、感應道交するところに発菩提心するなり。諸仏菩薩の所授にあらず、みづからが所能にあらず、感應道交するに、発心するゆゑに、自然にあらず。

と記すのは、道元が『摩訶止観』発心章の説を拈提するものである。

註記

1 本田済著『易』（朝日新聞社、昭四一）一二三四頁参照。

2 福永光司著『莊子』外篇（朝日新聞社、昭四一）三三九頁参照。

3 『管子』心術篇には、「感じて而る後に応じ、……物至れば則ち応ず」とあり、『礼記』樂記篇には、「物に感じて而る後に動く（感於物而後動）」とある。いずれも『莊子』におけると同趣意のものである。

4 塚本善隆著『中国仏教通史』第一巻（鈴木學術財團・昭四三）、第一章第三節、伝来仏教を制約する中国の学術思想（二四頁）参照。

5 均正の『四論玄義』巻六（続蔵七四套・四〇頁・右下）に記すものは、肇論を受けるものであろう。

一切衆生与仏道、源是同……如谷響、鏡中像應也

6 天台の感應思想を論じた研究論文としては、次の如きものが

注意される。

前田慧雲著『天台宗綱要』（大正八）附録、感應論

宇井伯寿著『仏教汎論』（岩波・昭三八）第十章、第三節、天台宗の教義、第六感應道交（五九〇頁）

玉城康四郎著『心把握の展開』（山喜房・昭三六）第二章、第三節、第三項存在主体としての仏と心法との関係（三一一二頁）

鎌田茂雄著『中国仏教思想史研究』（春秋社・昭四三）、一九二頁以下

新田雅章著「智顥における菩提心の成立根拠について—淨影寺慧遠との比較において—」（『印仏研究』第一六巻二号・昭四三）

安藤俊雄著「天台智顥の法華思想」（横超慧日『法華思想』平楽寺書店・昭四四）

福島光哉著「天台における感應の論理」（『印仏研究』第一八巻二号・昭四五）

吉岡義豊著「初唐における仏道論争の一資料—道教義枢の成立について—」（『印仏研究』第四巻一号・昭三一）

横超慧日著「新出資料・四論玄義の初章中仮義」（『印仏研究』第七巻一号・昭三三）

伊藤隆寿著「慧均『大乘四論玄義』について」（『印仏研究』第十八巻一号・昭四四）

『四論玄義』には、他にも『大乘玄論』や、『道教義枢』と類同する個所がある。

『大乗玄論』(T 45)

『四論玄義』(T 74)

感者不同、略有四種、一者感形不感声、但見仏不聞法、二者感声不感形、直聞教不見仏、三者形声俱感、見仏聞法、四者不見仏不聞法直感神力密益

均正が、見仏形聞法声の感応について、強弱の分別をなし、聞法を正意とし、見仏を傍意とすることは、注意すべきである。

『道教義枢』(道藏)

『四論玄義』(T 74)

無情有情感應有四句、一者有情感無情、二者無情感有情、三者無情感無情、四者有情感有情

有情感無情者、如哭筍柚莖、射石飲羽(1)

無情感有情者、如福地招賢
名山集聖(2)

無情感無情者、如銅山既崩
雄鍾便響

他家、明形声兩種応物、声応義則能令得悟解、形応義則能令生善、亦能得悟解、見形既生善、声応何容不能生善、故明、雖通能亦無不強弱、聞説法得悟義則強、見形得悟義則弱也

有情感有情者、此義可知也
若有情感有情者、正是感応宗、如積善之家至人必応也

鉄、石等終不応也

積善之家、必有余慶、積不善之家、必有余殃、臣弑其君、子弑其父、非一朝一夕之故、其所由來者漸矣

と記す、古典の意によつて説明するのである。先の父子相関の義についていうならば、均正はむしろ、ここにいう有情感の意味から説明すべきであつたと思うのである。「射石飲羽」は、『論衡』(儒增)に出、「銅山崩」は『世説』(文学篇)、その注に引く『東方朔伝』のなかに出る。

鎌田茂雄著「中國華嚴學よりみた法界義鏡の特質」(『東洋文化研究所紀要第五二冊・昭四五』)参照。

山崎宏著『隋唐仏教史の研究』(法藏館・昭四二)、第九章唐の西明寺道宣と感通(一六四頁)参照。

山崎宏前掲書第十四章、報応信仰参照。

市川安司著『程伊川哲学の研究』(東京大学出版会・昭三九)第五章、相対現象のうちに見られる理(一九七頁)参照。(昭四五・一二)

13 12 11 10
(1) 有情感無情者、如寡婦坐長城頽寡婦器深水開中也、如虎嘯長風起、人叫谷響應也

此終取其類相閼、鐘鈴已是銅故応