

中国仏教初期の機と感応思想について

—道生・僧亮を中心として—

菅野博史

一 問題の所在

インドの初期大乘仏教經典には、それ以前の部派仏教の思想と大いに異なる点として、釈尊のような特殊な菩薩の成仏だけではなく、広く衆生の成仏が説かれるようになる。それとともに、阿弥陀仏や「法華經」の久遠の釈尊のような絶大な救済力をもった仏の存在も説かれるようになる。また、中期大乘經典の「涅槃經」には、衆生の成仏の根拠として「仏性」が説かれた。迷える衆生が尊極の存在である仏に成るといふことは、信じがたく、また容易なことではないと思われる。たであろうから、衆生の救済をめぐるさまざまな大乘の仏教思想が展開した。そのような思想を救済論と呼ぶとすると、中国仏教における救済論の一つの表われが感応思想であったと言えると思う。そして、この感応思想との関連で確立した「機」は中国仏教独自の概念として、救済論のなかで重要な役割を担ったと思われる。⁽¹⁾

さて、結論を先取りして言うると、中国仏教において成立した仏教用語としての「機」は、仏・菩薩の応現・教化を発動させ、かつそれを受け止める衆生の側の構え、あり方の意である。この「機」の概念規定は、道生(三五五?—四三四)の「機」の用法から導かれる結論であるが、この「機」が仏教用語として定着し、一般的には、衆生の宗教的あり方、宗教的能力を意味するようになっていった。このような「機」の仏教的用法の背景としては、『周易』繫辭伝下、「幾者、動之微、吉先見者也。君子見幾而作、不俟终日」(「機」は「幾」に通じる)における事の動きの微かなもの、兆しという意味や、「莊子」大宗師、天運、秋水の各篇に見られる「天機」(天のからくり、天から与えられた本来的な働き)の「機」の意味、すなわち、からくり、働きという意味などがあつたと推定される。この仏教的用法が正確に何時の時点で成立したのかは知り難いが、遅くとも道生においては明確に確立しており、中国仏教史において最も初期の用例を提供している。

仏教における「機」の概念といえは、智顛・灌頂の『法華玄義』、吉蔵『大乘玄論』巻第五「教迹義」・「二、感応門」、慧均『大乘四論玄義記』巻第六「感応義」などが有名であるが、本稿では、「機」の概念の成立する最も早い時期の代表例として、道生の『妙法蓮花経疏』を取りあげ、道生における機の用法とその思想的意味について考察する。⁽⁴⁾さらに、道生の確立した機と感応思想が、道生の次の世代に継承されていった実例として、僧亮(生没年未詳)⁽⁵⁾を取りあげ、彼の『涅槃経』の注を収録する『大般涅槃経集解』を資料として、僧亮の感応思想を考察する。

二 道生『妙法蓮花経疏』における「機」の用法

道生においては、「機」は衆生の宗教的あり方としての意味が確立しているので、『妙法蓮花経疏』に「蒼生機」(序品注、ZZ 2B23.4, 396d9)、「物機」(序品注、397b8)のように、「蒼生」「物」という衆生を意味する限定語を付す用例もあるが、「機」の一語で衆生を指し示し、聖人||仏と対比的に用いる用例も見られる。たとえば、

(舍利弗が釈尊に説法を) 三回お願いする理由は、聖人がそうすることを願うからではなく、(舍利弗の) 機がそうすることを必要とするからだけである。

所以三請者、非聖欲然、機須爾耳。(方便品注、400a13-14)
とあり、また、

(未来に成仏したとき) 国土に優劣があり、寿命に長短がある理由は、聖人がそうすることを願っているのではない。機がこれを見る必要があるので、その(国土や寿命が)さまざまであることを示すのである。

所以国有優劣寿有修短者、聖豈然耶。機須見之、故示其參差。(授記品注、406b4-5)
とある。

さらに、「機」をさまざまに形容して、衆生の機の特異なあり方を示す場合がある。用例のみを列挙すると、「神機」(序品注、398c3。信解品注、403d1)、「扣一之機」(譬喻品注、402b18)、「昔化之機」(譬喻品注、403b9)、「含大之機」(信解品注、404b15-16、404b17)、「真機」(信解品注、404c5)、「懷大之機」(信解品注、405a12-13)、「道機」(觀世音品注、412b2)、「悟機」(同前、412b4)などの用例がある。このように、道生においては、「機」の仏教的用法が明らかに確立しているのである。

三 道生の「機」の重視の理由

さて、道生における「機」の着目、重視の理由には二つの事が考えられる。第一には教判思想における「機」の役割の認識であり、第二には聖人と凡夫の感応における「機」の役割の認識である。

前者について、道生は「妙法蓮花経疏」の冒頭において、彼の一種の教判思想である四種法輪(善淨法輪・方便法輪・真実法輪・無余法輪)を述べるに先だって、教判に関する基本的見解について、

(仏が)さまざまな経、いろいろな教えを説く理由は、(教えの表す)理がそうすることを願っているのではない。まことに衆生の機が(仏を)動かすことがさまざままで、悟りを開くことがいろいろあるからである。そこで、偉大な聖人「仏」はさまざまに分かれた流れを示し、さまざまな教えを説き明かすのである。

所以殊経異唱者、理豈然乎。寔由蒼生機感不一啓悟万端。是以大聖示有分流之疏、顯以參差之教。(序品注、33811-13)

と述べている。つまり、仏の経教の多様な展開の理由を、衆生の側の「機」の成熟段階の相違性に求めているのである。これと類似の思想に、

「種種因縁」とは、衆生の心の機がさまざまで、悟り方がいろいろあり、ある場合は布施や戒に基づき、ある場合は神通に基づくことを明かすので、「種種」と言う。

種種因縁、明衆生神機不一、取悟万殊、或因施戒、或縁神變、故言種種。(序品注、3383-4)

とある。「神機」は靈妙な働きという意味では、すでに「淮南子」齊俗訓に「神機陰閉、剗剛無迹、人巧之妙也」とあるが、ここでは「神」を心の意と解釈した。また、

そもそも聖人が灯火をぶら下げ、巧みな手段によって導く仕方には、決まった方法がない。不可思議なことに仮託する場合もあり、(仏・菩薩の)名号にことよせる場合もある。まことに機にさまざまなものがあり、それぞれ取捨することが異なるからである。

夫聖人懸燭、權引無方。或託神奇、或寄名号。良由機有參差取捨不同耳。(觀世音品注、412a15-16)

とある。これらの用例は、仏の経教についてではないが、広く仏・菩薩の衆生に対する化導の多様なあり方の根拠を、「機」の多様性に求めているのである。

次に、後者の、聖人と凡夫の感応における「機」の役割について考察する。実は、前述した教判思想における「機」の

用法も、衆生の「機」の多様性に対して、聖人が多様な教法をもって応じることであるから、広い意味での聖人と凡夫の感応の一樣態であると言えよう。

ところで、感応思想は中国伝統の思想であり、『周易』乾卦・文言伝に「同声相应、同气相求」とあり、咸卦・彖伝に「感感也。柔上而刚下。二气感应以相与」などとあるように、この世界は同類の相対的二者（たとえば陰と陽）が互いに他を求めて働きかけ、それに対して互いに反応するという交流関係を保持しているとする思想である。また、「莊子」刻意篇には「聖人之生也天行、其死也物化、……感而后应、迫而后动」とある。これは無為自然の境地に安住する聖人の行為のあり方における受動的な性格を指摘したものである。⁽⁶⁾ これらの相対的二者の交流という世界観としての感応思想と、聖人の万物に対する応化とを関連させて考えるとき、仏教の救済思想としての聖人と凡夫の感応思想が浮かび上がってくるように思われる。そもそも、『周易』の感応思想の仏教的受容には二つの形態がある。第一には廬山慧遠(334-402)に典型的に見られる因果報応思想としての受容であり、第二には本稿で考察する聖人と凡夫の感応思想である。⁽⁷⁾

『周易』と『莊子』に話しを戻すと、『周易』の感応の場合は、感と応の動作主体は互いに転換可能である。『莊子』の場合は、感と応の動作主体はともに聖人であり、聖人の心を動かす外物の存在が前提されているとも言えるが、それを意識的に取りあげようという意識は稀薄なようである。これに対して、道生に典型的に見られる仏教の感応思想では、感の主体は凡夫であり、応の主体は聖人であるという明確な区別のある点が特徴的である。このことはすでに、支遁においても「万物感聖、聖亦寂以応之」(『大小品对比要抄序』、『T. no. 2145, 55. 56a2-3])と指摘されている。道生もその点同様であり、感の主体を凡夫の「機」としているのである。つまり、道生の「機」の重視は、聖人と凡夫の感応において、感の主体を明確化することと関連しているのである。序品の冒頭の「一時」の解釈において、

「時」とは、衆生の機が聖人を動かせば、聖人は応じることができ、凡夫と聖人の道が交わり、良い機会を失わな
いことを、「一時」という。

時者、物機感聖、聖能垂応。凡聖道交、不失良機、謂之一時。(序品注、397b7-9)

とある。ここでは、凡夫の機が聖人を感じ(発動させ)、それに対して、聖人が凡夫に応じるという図式が明瞭に示されている。「感」の意味は、「感、動也」の訓詁があるように、「感応」という場合は、動かすの意味である。⁽⁹⁾

道生には、この凡夫の「感聖」をより積極的に表現した概念として「扣聖」がある。凡夫が聖人の応化を発動させることを意味すると思われる。⁽¹⁰⁾ 用例のみを挙げると、「昔化之機扣聖、聖則府応」(譬喻品注、433b)、⁽⁹⁾「宅主既来、昔縁亦発、機以扣聖、仮為人言。聖応遂通、必聞之矣」(同前、403a17-18)、「含大之機扣聖、為見父」(信解品注、454b15-16)、「物有悟機扣聖、聖有遂通之道」(觀世音品注、412b5)とある。すなわち、聖人と凡夫の感応において、聖人の応化が生じるためには、凡夫の機が聖人を扣く、つまり働きかけることが必須の前提とされるのである。このことは、

もし(衆生の)内に(仏)道を(受けるべき)機がないならば、聖人は(衆生に)応じないのである。

苟内無道機、聖則不応矣。(同前、412b2)

と明言されている。⁽¹¹⁾

ところで、この「扣聖」の概念は後代にも影響を与えたようであり、類似の表現も含めて、次のような用例を見ることが出来る。劉虬「無量義經序」に「叩聖之感」(T no. 2145, 55. 68a14)とあり、「大般涅槃經集解」の法瑤注に「大士既去、無人扣発、是故動地、以表涅槃、速其勧請之端也」(T no. 1763, 37. 399c22-23)、「文殊申述、扣発大聖也」(同前、471c28)、「僧亮注」に「機来扣仏」(同前、498a2)、「機来扣聖」(同前、452a9)、「智秀注」に「善扣法身、法身垂応」(同前、450a16)などがある。

感応における凡夫の機の重視は、凡夫を聖人からの一方的な救済の対象にすぎないものとは考えず、救済における凡夫自らの働きに着目したものであり、また、凡夫が救済されることは、一神教に見られるような神の恩寵ではなく、普遍的な道理に基づくものであることを洞察したものであろう。このことは、一闡提をも差別せず、仏性の普遍性を主張した道

生の思想と密接な関係があると推定される。⁽¹³⁾

四 道生における「機」と『法華経』の思想との関係

さて、これまで、『法華経』の思想内容と切り離して、道生における「機と感応」について考察してきたが、『大般涅槃経集解』における二六四箇所の道生注⁽¹⁴⁾、『注維摩詰経』における六〇〇余箇所の道生注⁽¹⁵⁾と比較して、この「機と感応」の思想は『妙法蓮花経疏』において圧倒的に多く論及されている。⁽¹⁶⁾

その理由としては、『法華経』が三乗→一乗という基本的構図によって、釈尊の一生の化導、とくに声聞の救済の完成の過程を明らかにしていることが考えられる。とくに、譬喩品の三車火宅の譬喩や、信解品の長者窮子の譬喩においては、凡夫の機の発現、成熟にしたがって、聖人の凡夫に対する応化が完成する様子が説かれており、道生もまた譬喩品や信解品の注において、「機と感応」の思想に言及することが比較的多い。また、観世音品は、観世音菩薩の衆生救済を主題としており、道生はこの品の注でも、注目すべき「機と感応」の思想を説いているのである。

以上、道生における「機」の仏教的用法の確立と、その思想的意義（仏の経教、応化の多様性の根拠を示すことと、感応における感の主体を明示すること）を考察し、あわせて、「機と感応」の思想が『妙法蓮花経疏』において多くの用例を見る理由を明らかにした。

五 『大般涅槃経集解』における僧亮の感応思想の資料

感応思想は、聖人と凡夫との関係についての考察を中心とする仏教の救済論であり、六朝から隋唐にかけてしだいに発

展していく。⁽¹⁷⁾ 筆者はその思想形成の過程を考察する必要性を感じ、本稿においては、感應思想の初期の段階について考察することにした。そこで、前節まで道生を扱い、本節において、道生に続いて、やはり五世紀に活躍した僧亮を取りあげることとする。

まず、僧亮における感應思想の資料を引用し、その思想内容に対して、簡潔な論評を加える。それを踏まえて、次節において、僧亮の感應思想の特徴をまとめる。

1. (仏が衆生の) 感に應じることは、もとより仏の境界である。声をあげて(涅槃に入ると) 告げなければ、衆生は何も知らないのである。

感應之事、本自仏境。不以声告、物莫知也。(T. no. 1763, 37. 384c3-4。以下、『大般涅槃經集解』からの引用は、頁・段・行のみを記す)

この注は、『南本涅槃經』序品のはじめの「二月十五日、臨涅槃時、以仏神力、出大音声。其声遍滿、乃至有頂。……大覺世尊、將欲涅槃」(T. no. 375, 12. 605a9-14。以下、『南本涅槃經』からの引用は、頁・段・行のみを記す。なお、經文の引用は、文意を取りやすいように注の対象の經文の前後をあわせて引用する場合があるので、その場合は注の直接の対象の經文の部分に傍線を付す。傍線を付していない場合は、引用文全体が注の対象の經文であることを意味する) に対するものである。衆生が仏を感じ(動かし)、それに対して仏が衆生に應じることが感應の内容であるが、衆生自身は自己の「感」の内容について無自覚であるから、感應は仏の境界といわれる。このことは次に挙げる注文2においても指摘される。また、ここでは、仏の「應」の具体的内容は、仏が涅槃に入ることである。

2. (仏の) 應ずる迹は、諸仏の境界である。衆生に應じて滅するのであって、滅することは私(仏)に属することではない。あたかも身体が移動すれば、影も去るようなものである。どうして(仏が永遠にこの世に住することを) お願いできようか。

応迹是諸仏境界也。応物而滅、滅不在我。猶形遷而影謝。豈可請耶。(394b28-29)

この注は、純陀品の「汝今純陀。莫大愁苦。应当歡喜深自慶幸、得值最後供養如来、成就具足波羅蜜。不応請仏久住於世。汝今當觀諸仏境界悉皆無常。諸行性相、亦復如是」(612c16-20)に對するものである。これは、仏が純陀の最後の供養を受けたのを聞いて、大衆が純陀を讚歎し、純陀自身も歡喜踊躍して自ら偈を説き、その中で、「以是故世尊 応長衆生 信 為斷生死苦 久住於世間」(612c12-13)と仏にお願いしたことを受けて、仏が純陀に答えたものである。純陀は仏が久しく世間に住してくれるように頼んだが、これに對して、仏の「応迹」は凡夫のあずかり知らない諸仏の境界であること、仏が入滅するのはあくまで衆生に應じたものであり、仏が勝手気ままにする行為ではないことが明かされている。⁽¹⁸⁾

ちなみに、この經文に對しては、道生も「応感之事、是仏境界。示同於外、理不可請。内実常存。又何所請耶」(394b26-27)と述べ、法瑠も「応由物感。感息則謝。豈可請耶」(394c23)と述べ、いずれも感応思想に言及している。

3. 「涅槃するであろう」と言っているのは、衆生に應じたことである。(仏が永遠にこの世に住することを) お願いすることはできないのである。

言当涅槃、是応物。不可請也。(394c28)

この注は、純陀品において仏が純陀のために説いた偈の一部、「諸欲皆無常 故我不貪著 離欲善思惟 而証真實法 究竟斷有者 今日當涅槃」(613a11-13)に對するものである。⁽¹⁹⁾ ところで、涅槃に入ることが衆生に應じたものであることが述べられている。

4. 上で仏が無為であることを説いたが、この趣旨はすぐれている。衆生に應じることは方便であつて、その意義は不十分である。

上説仏は無為、此旨為長。応物方便、是義為短。(396a5-6)

この注は、純陀品の「復次文殊。譬如貧女……」(613c3)に對するものである。「上説仏は無為」と言っているが、この

通りの経文は上にはなく、実際には「是故文殊。不應説言如来同於一切諸行」(S13c1b)とあるだけであり、かえって、下に「若正見者、応説如来定は無為」(S13c13-14)とある。ただ、「不應説言如来同於一切諸行」は、如来が無常なる存在と同じだと説いてはならないという意味なので、意味としては「仏は無為」と共通する。同じ経文に対する道生注で、「上云、不應説仏同於諸行。斯則解仏は無為矣」(396a12)と言っているのがよい参考となるであろう。

さて、僧亮の注の意味は、衆生に応じること、具体的には衆生に應じて涅槃に入ることとは方便であって、その意義は短、つまり不十分であり、それに対して、仏が無為であるとするのが長、つまり十分な發揮であるということである。このことは、「涅槃經」の少し後に、「仏讚純陀、善哉善哉。能知如来、示同衆生、方便涅槃」(S14c88)とあるように、仏の涅槃は衆生のための方便であるとする経説を踏まえたものである。

5. 一人だけの誠は(仏を)感かすことができないかもしれないので、大衆にたよって一緒に(仏が永遠にこの世に住することを)お願いしようとするのである。

恐一人之誠、不能仰感、故憑大衆令共請。(398b27-28)

この注は、純陀品の「爾時純陀聞仏語已、拳声啼美、悲咽而言、苦哉苦哉。世間虚空。復白大衆、我等今者、一切当共五体投地、同声勸仏莫般涅槃」(S14c58)に対するもので、純陀が大衆と一緒に五体投地して声をそろえて仏に涅槃に入らないようお願いするよう呼びかけたことに対しての注である。ここには、「一人」(純陀)の誠が仏を感かすという感応思想の構造が明示されている(この注の内容は、感かせないかもしれないということであるが)。「仰感」の「仰」は仏に対する尊敬表現であろう。仏と衆生の上下関係を踏まえた表現である。「仰感」の対語としては「俯応」が想定されるが、この用語は、道生『妙法蓮華花経疏』に「昔化之機扣聖、聖則府(府は俯に通じる)応」(ZZ2B23-4, 403a9)と出る。

6. 仏と純陀とが永遠の感応の意義について説くことは、上の経文に十分に示されている。

仏与純陀説常住感応之義、備於上文。(399c15-16)

この注は、哀歎品の冒頭の部分に対するものの一部である。「上文」とは純陀品の内容を指しているので、純陀品の趣旨の一つが感応を明らかにすることであると僧亮が考えていたことがわかる。思想内容としては、仏と衆生の感応関係が「常住」、すなわち永遠に持続しているとする点が注目される。⁽²¹⁾この「常住」について理解するために、哀歎品に対する僧亮注のいくつかを参照すると、まず、涅槃に入ることが仏の慈悲によることについては、「以慈愍故、是以現滅」(400b27)と述べている。また、『涅槃經』の「如来法性真実不倒」(616b3-4)について、「真実事者、謂常理也。常理難解。既非散心怯弱所知、故須攝心也」(401b15-16)とあり、「常理」という用語が見られる。この「常理」はまた「常住之理」とも言い換えられている。すなわち、「入者、常住之理、昔為無常所覆、衆生不見。今得見故、名之為人也」(401c12)とある。「常理」「常住之理」は仏が常住であるという道理の意味と考えてよいであろう。また、仏が本当は常住であるが、衆生のために涅槃に入ることについては、「仏得常故、名為住也。為物涅槃、仏不滅也」(401c10)、「名入涅槃者、謂常法無滅、為物故滅也」(401c26-27)とある。これを要約すると、仏は常住であるが、衆生に対する慈悲によって仮に涅槃に入ることを示す、ということになる。仏が涅槃に入っても仏の常住性は傷つけられず、仏が涅槃に入ることさえ衆生に対する慈悲によるのであれば、涅槃に入ることにおいても仏と衆生の感応関係は厳然と存在しているのであるから、その感応関係もまさしく常住と言われることになるのである。

7. 「愛念がある」とは、(衆生の)感は道理として(仏と)深い次元で合致しており、くいちがうことのないようにさせるのである。

有愛念者、感理冥會、令無差也。(408b21)

この注は、哀歎品の新旧訳の譬えのなかの「大王。於我実愛念者、当求一願。王即答言、從此右臂及余身分、随意所求、一切相与」(618a11-13)に対するものである。ようやく国王(衆生を譬えたもの)が客医(仏を譬えたもの)を愛念するようになったこと、つまり、仏の化導に従って衆生が成熟していくことを、衆生の「感」と表現しているのである。

8. (衆生の) 機が仏に対して働きかけるので、(經文では) このような表現をするのである。

機来扣仏、致辭如此也。(409a2)

この注は同じく新旧医の譬えにおいて、王がふたたび病にかかって客医に治療を請う箇処、すなわち「其後不久、王復得病。即命是医。我今病困、当云何治」(518a22-23) に対するものである。衆生の機(国王)が仏(客医)を求めるところを表現したものである。「扣」は、たたくの意で、感(動かすの意)をより能動的、積極的に表現したものであり、すでに上で紹介したように、道生の『妙法蓮花経疏』において多く使われている用語である。また、「機」については、やはり道生の『妙法蓮花経疏』において多く使われていた。僧亮も「機」「機縁」「根機」などの用語を使っている。⁽²²⁾

9. 生死の苦しみが切実で、苦しみから解脱するきっかけがまた動き出す。悟るときが来たので、(衆生の) 機が聖人(仏)に対して働きかけることが、医者を呼ぶということである。

生死苦切、解縁還感。悟時已至、機来扣聖。命医之義也。(452a8-9)

この注は、如来性品の力士の譬えのなかの「即命良医、欲自療治」(509a16) に対するものである。眉間に金剛珠を飾っていた力士が他の力士と闘ったときに、金剛珠がなくなり、その眉間に傷ができたので、良医を呼んで治療しようとしたのである。機と扣聖については注文8ですでに述べた。ここでも、金剛力士に譬えられた衆生が良医に譬えられた仏を求めることを、「機来扣聖」という感応思想によって表現しているのである。

10. 六道にくまなく応じ、(衆生の) 感にしたがって身を現わす。

普応六道、随感而現。(466b10)

この注は月輪品の「復次善男子。譬如满月一切悉現、在在处处……如来常住無有變異」(512a11-13) に対するものである。ここでは、仏が六道の衆生を救うために、衆生の感に応じるといふ、感応思想の基本が説かれている。

11. 法身は(衆生との特定の) 関係性を越えており、衆生の感があれば、応現することを明らかにして、大慈の働きには出

入（仏がこの世に出現することと入滅すること）の相違がないことを示すのである。

明法身無縁、有感斯応、以顯大慈之功、無出入異者也。（9761-22）

この注は、梵行品において、菩薩の慈が無利益ではないかとする迦葉菩薩の意見に対して、仏がさまざまな実例（仏の過去の救済の事実）を示す部分（99b17-701a12）に対するものである。ここでも衆生の感に対する仏の応という感應思想の基本的構造がよく示されている。しかも、法身が無縁（衆生の機感以外のいかなる条件・制約も受けないこと）であることと明（示）されているので、仏の応が衆生の感に規定されている（衆生自身は自己の感について無自覚であっても）ことがよくわかる。

六 僧亮の感應思想の整理

以上、僧亮注のなかから感應思想に関連する資料を列挙した。⁽²³⁾最後に、僧亮の感應思想の特徴をいくつかの箇条に整理する。

1. 仏と衆生の感應の事からは、衆生のおずかり知ることのできない仏の境界である（注文1、2）。
2. また、その感應の関係は永遠に続くものとされる（注文6）。
3. 感應の基本的構造は、衆生の感があれば、それに対して仏が応じるということである（注文11）。
4. したがって、衆生が仏に救済を求めて働きかけることを「感」と言って重視する（注文5、7）。もちろん、この働きかけは衆生自身にとっては自覚されていない。だからこそ、1で述べたように仏の境界とされるのである。
5. この衆生の仏に対する働きかけを、「感」よりもより積極的に表現した言葉が「扣」で、「扣仏」「扣聖」という表現が見られる（注文8、9）。

6. 衆生の「感」は、『涅槃経』における譬喩（哀歎品の新旧医の譬え、如来性品の力士の譬え）の解釈において、具体的には、

衆生（国王や力士）が仏（客医Ⅱ新医、良医）に治療を求めることを解釈する場合に論及されている（注文7、8、9）。言い換えれば、それらの譬喩を感應思想によって解釈しているのである。

7. 仏の「応」の内実については、六道の衆生の救済（注文10）や、法身の活動（注文11）のような広い一般的内容を示す場合もあるが、やはり、仏の涅槃を主題とする『涅槃経』の注釈であるだけに、仏が涅槃に入ること、仏の「応」の具体的内容としている（注文2、3、4）ことが特に注目される。すなわち、仏が涅槃に入るとは、仏の勝手気ままな行為ではなく、衆生の「感」に深く規定されたものであることを明かしているのである。そのため、仏自身の自発的な行為ではなく、衆生に応じたものとして「方便」であるとも言われている（注文4）。要するに仏の涅槃を感應思想によって解釈しているのである。

以上、僧亮の感應思想の特徴について整理した。道生の感應思想と比較して、特徴の7のような『涅槃経』という經典の思想に大きく規定されている特徴を除けば、ほとんど相違は見られない。先にも述べたように、仏教の救済論とも言うべき感應思想は六朝から隋唐にかけてしだいに発展していくが、中国仏教初期の道生や僧亮による感應思想の基本形を明確にすることができたと思う。

七 結び

この中国仏教において発達した感應思想は、インド仏教における仏の衆生救済という宗教的問題をめぐって発展した思想であり、中国伝統の感應思想を利用しながらも、衆生の機感と仏の応という中国仏教独自の形に発展させたものである。梁代以降は、さらに衆生の機の善悪の問題、あるいは、その善悪の時間の問題（つまり、過去、現在、未来のいずれに属する善悪が仏の応を発動させる機となるのかという問題）が詳しく考察されていく。

最後に、中国仏教において、「機」が重視される理由を、上記の考察を踏まえ、次の三点に整理しておきたい。

第一に、仏が衆生を教化する実効をあげるためには、衆生の素質、能力を知らなければならぬ。いわゆる応病与薬、対機説法の重視である。たとえば、『南本涅槃經』巻第24に紹介されている説話²⁴によれば、舍利弗は二人の弟子（染織師と練金師）の機根を正しく見きわめることができず、白骨觀（不浄觀の一つ）と数息觀を逆に教えたため、二人は修行の成果を出せず、かえって邪見を生じた。そこで、釈尊は舍利弗を叱責し、二人の機根にそれぞれ適応した觀法を教えたところ、二人はともに阿羅漢果を得たという。

第二に、中国においては、インドにおいて長期にわたって発展した仏教經典をすべて釈尊の直説と受けとめたために、經典の思想内容の多様性を説明する必要が生じ、衆生の機根の多様性に解決が求められた。いわゆる中国の教判思想における機根の重視である。すでに、道生において、「所以殊経異唱者、理豈然乎。寔由蒼生機感不一啓悟万端。是以大聖示有分流之疏、顯以参差之教」(Zz 2B23.4, 396dl1-13)と述べられていたように、教法の多様性の根拠として、機の多様性が重視されたのである。

第三に、中国・日本において、末法思想の流行とともに、自己の機根の劣悪性が痛切に反省された。宗教的自覚、内省としての機根の重視である。⁽²⁵⁾

注

(1) 機に直接対応するサンスクリット語を捜すことは難しく、漢訳經論に少し見られる例も、むしろ中国において成立した用法の影響を受けたものではないかと推定される。これは類似の意味を持つ「根」がサンスクリット語の *indriya* の漢訳語である点と相違する。「根」の原義は能力という意味である。眼根は眼識を生ずる能力があるので眼根といわれ、また信動念定慧の五種は、悟りを得るためにすぐれた能力があるので五根といわれるようなものである。このような原義に基づいて、教法を受ける衆生の

能力という意味が生じ、利根・鈍根、あるいは上中下の三根を区別する思想も生まれた。機と根は、「機根」「根機」などの熟語を作り、さらに衆生の宗教的条件を意味する「縁」と結合して、「機縁」「根縁」などの熟語を作った。水谷幸正「機根名義攷」(『仏教文化研究』八、一九五九年三月)を参照。

- (2) 支遁(三一四—三六六)には「機動則神朗」(『大小品对比要抄序』T no. 2145, 55, 56a5)、「象罔不存、誰与悟機」(『釈迦文仏像讀並序』T no. 2103, 52, 196b17-18)、「恬動豈形影。形影應機情」(『維摩詰讚』同前、197a23-24)などがある。これらの用例は、本稿で考察する衆生の宗教的あり方としての「機」の意味に受け取ることが可能ではないかと推定される。僧肇(三八四?—四一四)には「冥機潜応」(『注維摩詰經』卷第二、T no. 1775, 38, 344a10)、「順機而作」(同前、344c16)、「玄機必察」(同卷第四、362c10)、「黙領懸機」(同卷第六、381b14)、「聖心虚微、妙絶常境、感無不応、会無不通。冥機潜運、其用不動、群数之応、亦何為而息耶」(『肇論』答劉遺民書、T no. 1858, 45, 156a16-18)などがあるが、これらの用例は衆生の宗教的あり方としての「機」の意味ではないように思われる。鳩摩羅什には「機神微動、則心有所属」(『注維摩詰經』卷第五、T no. 1775, 38, 377c7)とあり、河西道朗(生没年未詳)には「見機而赴、則応万形而為像、即群情而設教」(『大涅槃經序』T no. 2145, 55, 59b10-11)とあり、いずれも衆生の宗教的あり方としての「機」の意味に受け取ることが可能ではないかと推定される。

- (3) 『法華玄義』卷第十六上(T no. 1716, 33, 746c-749a)、「大乘玄論』卷第五(T no. 1853, 45, 66a7-67a1)、「大乘四論玄義記』卷第六(ZZ 1.1.74.1, 304-43d)を参照。

- (4) 道生の感応思想についての先行研究には、森江俊孝「竺道生の感応思想」(『印度学仏教学研究』二二—一、一九七二年一二月)がある。

- (5) 布施浩岳「涅槃宗の研究」後篇(一九四二年初版。一九七三年復刻、国書刊行会)二二—二四一頁に、僧亮についての考証がある。布施氏によれば、「高僧伝」卷第七に「道亮」(布施氏は、道は僧の誤記と推定している)として立伝される人物を指すと推定している。道亮は、「宋太始中卒。春秋六十有九」(T no. 2059, 50, 372b14-15)とあるように、四六五—四七一の間に、六十九歳で亡くなったとされる。僧亮の『涅槃經』の注を含む『大般涅槃經集解』七十一巻は、梁代に、十九名の『涅槃經』の注を編集したものであるが、僧亮の注は常に道生の注の直後に掲載されているので、僧亮は道生の次に時代的に古い人物であると推定される。また、十九名の注釈者のなかで、僧亮の注が最も多く採用されている。『大般涅槃經集解』は『南本涅槃經』を二千八百六十四の経文に分節しているが、僧亮の注は二千三百三十箇所に採用されている。第二位は僧宗(四三八—四九六)の千四百四十五箇所であるから、僧亮の多さがよくわかる。拙稿「大般涅槃經集解」の基礎的研究」(『東洋文化』六六、一九七六年二月)を参照。

- (6) これと類似の思想に、「周易」繫辭伝上、「易無思也。無為也。寂然不動、感而遂通天下之故」がある。聖人の代わりに、易(変化の原理)が主題となつている点が相違する。
- (7) 廬山慧遠「明報応論」、「本以情感、而応自来。豈有幽司由御失其道也。然則罪福之応唯其所感。感之而然、故謂之自然」(T no. 2102, 52. 33c21-23)を参照。これについては、池田魯参「天台感応思想の成立意義」(「駒沢大学仏教学部研究紀要」二九、一九七一年三月)、三浦国雄「慧遠における中国的思惟」(福永光司編「中国中世の宗教と文化」所収、一九八二年三月、京都大学人文科学研究所)を参照。
- (8) 第二の形態である聖人と凡夫の感応思想に関連して、僧肇「肇論」涅槃無名論には、「然則聖人之在天下也、寂寞虚無、無執無競、導而弗先、感而後応、譬猶幽谷之響明鏡之像」(T no. 1858, 45. 158b23-25)とある。
- (9) 後の解釈であるが、「大乘玄論」巻第五には、「言感者、牽召義。応者、赴接義」(T no. 1853, 45. 66a8)とある。
- (10) 「論語」子罕、「我叩其兩端而竭焉」の「叩」に対する「經典釈文」に、「音口。発動也」とあるのを参照。「叩」は「扣」に通じる。
- (11) 同様の思想は、「注維摩詰經」巻第二に、より明瞭に説かれている。「衆生若無感、則不現矣。非仏不欲接、衆生不致、故自絶耳。若不致而為現者、未之有也。譬曰之麗天而影在衆器。万影万形皆是器之所取。豈曰為乎。器若無水、則不現矣。非不欲現、器不致、故自絶耳」(T no. 1775, 38. 343a23-27)を参照。
- (12) 僧亮については、本稿の後節で改めて考察する。
- (13) 「一切衆生莫不是仏、亦皆泥洹」(見宝塔品注、408b16-17)を参照。また、道生が一闡提成仏を主張したことによって、健康から擯斥された事件については、「出三藏記集」巻第十五の道生法師伝(T no. 2145, 55. 111a7-11)を参照。拙稿「大般涅槃經集解」における道生注(「日本仏教文化研究論集」三、一九八五年三月)を参照。また、道生の一闡提成仏説については、古田和弘「中国仏教における一闡提思想の受容」(「大谷学報」五二―一、一九七二年七月)、小林正美「竺道生の大乗小乗観と一闡提成仏義」(「フィロソフィア」六十七、一九七九年十二月)を参照。
- (14) 『大般涅槃經集解』の道生の感応思想の用例には、「応感之事是仏境界」(T no. 1763, 37. 394b26)、「以百姓壽為壽。感必出矣。出必無窮、若陂池也」(同前、417b24-25)、「至於応感、豈暫變耶」(同前、420a9-10)、「応感無端」(同前、550b22-23)などがある。
- (15) 『注維摩詰經』の道生の感応思想の用例には、「応機而作」(T no. 1775, 38. 337b17-18)、「東感則東、西感則西。豈在方哉。然是仏之応、復不得言方非仏也。故言不在不離也」(同前、411b10-11)、「既度既誠、便応有感為来、感尽則去也」(同前、411b25-

27) などがある。

(16) 道生の散逸した著作に『応有縁論』がある (T no. 2059, 50. 366c19を参照)。書名から推定すると、仏の応化には衆生の機が仏を感じるという縁 (二条件) が必須であることを論じたものかもしれないが、本稿では、これ以上触れないこととする。

(17) 梁代以降の感応思想についての参考論文として、とくに福島光哉「智顛の感応論とその思想的背景」(『大谷学報』四九—四、一九七〇年三月) を挙げる。観音信仰と感応思想との関係や、成論師、三論師、智顛の感応思想がよくまとめられている。筆者の本稿は、梁代以前の感応思想、すなわち仏教の感応思想が生じた初期の段階の研究を指すものである。その他の論文として、福島光哉「天台における感応の論理」(『印度学仏教学研究』一八一—二、一九七〇年三月)、森江俊孝「梁三大法師の感応思想」(『印度学仏教学研究』二二—一、一九七三年二月)、諏訪隆茂「慧均『大乘四論玄義』に見える感応思想」(『印度哲学仏教学』一九、二〇〇四年十月) などを参照。

(18) 僧亮の注には「応物之迹」という表現もある。「王宮之生、双樹之滅。謂以出動為生、入寂為滅。応物之迹也」(563a19-20) を参照。仏の行為が衆生の状況に対応したものであること、言い換えれば、衆生の状況に規定されたものであることの強調は、感応思想の構造から必然的に出てくることである。たとえば、道生の『妙法蓮花経疏』では、仏の行為 (三乗を説くこと、涅槃に入ることなど) が衆生の状況によって規定されたものであり、仏の本来性ではないことがしばしば述べられている。「夫動靜唯物。聖堂然乎」(Zz 2B23.4, 398b4)、「存亡為物」(398d18)、「所以三請者、非聖欲然。機須爾耳」(400a3-4)、「四明所以説三乗者、非聖欲爾。出不獲已」(400a15-16)、「第四段明聖人非自欲設三教。但衆生穢濁、難以一悟。故為説三乗、出不獲已。豈欲爾乎」(400c-7)、「如来道一、物兼謂三。三出物情、理則常一。……万殊在干葉木。豈雲雨然乎」(405d4-5)、「所以国有優劣寿有修短者、聖豈然耶。機須見之、故示其参差」(406b4-5)、「存亡之異、出自群品。豈聖然耶」(408d1-2)、「然無不形而不寿者、出自群惑。聖豈然乎」(409c15)、「若悟伽耶之不真、亦解長寿之非実。故知修短在物、聖常無為矣」(409d5-7)、「若有時不有処不在者、於物然耳。聖不爾也」(409d10-11)、「苟内無道機、聖則不応矣」(412b2) などを参照。

(19) 実は『大般涅槃經集解』では、この注文が配されているのは、本文で引用した経文の次下の経文に対してである。したがって、厳密には『集解』の編集上の誤りである。

(20) この思想は、『法華経』如来寿量品の「為度衆生故方便現涅槃 而実不滅度 常住此説法」(T no. 262, 9. 43b16-17) と共通のものである。

(21) 道生の注にも類似の思想が見られる。「至於応感、豈暫廢廢耶」(T no. 1763, 37. 420a9-10) を参照。

(22) 僧亮における用例は以下の通り。「是可説之機、即為喚子之義也」(T no. 1763, 37. 450b24-25)、「發悟不同、機縁不一。今宜須

纏。告為衆人之道故、歴拳法門（聖語藏本によつて問を門に改める）以為」（542a25-27。この僧亮の注は、同一の『涅槃經』の經文に対して、僧亮が二度出る箇所なので、二度目に出るこの注は、僧亮のものではない可能性もある）、「根機不同。俱是執著。而備陳如聞無常以受道。六師因我樂以反真也」（562a5b）、「如似如來說不応機、故發問也」（575b21）を参照。

(23) 僧亮の注として「感応之道」（T no. 1763, 37, 552b25）とあるが、その箇所では、同じ經文に対して僧亮の注が二つ列挙されているので、おそらく後者（「感応之道」とある方の注）は宝亮の注である可能性が大きいと思われる。

(24) T no. 375, 12, 764a22-b5を参照。

(25) この点については、横超慧日『中国仏教の研究』第二卷（法藏館、一九五八年）所収「仏教における宗教的自覚」を参照。

〔付記〕本稿は、中国人民大学仏教与宗教学理論研究所主催の第二回「中日仏学会議」（二〇〇六年十一月一日～二日）での発表のために準備した日本語原稿である。中国語訳は、近いうちに中国で刊行される予定である。拙稿「竺道生における機と感応について」〔『印度学仏教学研究』三三―一、一九八三年十二月、二六一―二六四頁。後に、加筆補正して、拙著『中国法華思想史の研究』〔春秋社、一九九四年〕七九―八六頁に収録〕と、「大般涅槃經集解」における僧亮の感応思想」（『東方』三、一九八七年一二月、一六六―一七四頁）とを合わせ、加筆補正して、一つの論文に整理したものである。