

最澄の円機用語と天台教学受容の連関について

本 間 孝 継

はじめに

『叡山大師伝』に載る、

①善義等聞。如來西現。隨衆生之機而演教。聖法東漸。依緣感之時而流化。…竊見天台玄疏者。總括釈迦一代之教。…其中所說甚深の妙理。七箇大寺。六宗學生。昔所未聞。會所未見。…而此最妙円宗。猶未闡揚。蓋以此間群生。未応円味歟。…深結純円之機。一妙義理。始乃興顯。六宗学衆。初悟至極。〔伝教大師全集〕以下〔伝全〕・五付・九

②沙門善義等啓：是以久隱円宗當時興顯至極一乘。方今盛開也。夫聖德皇子。取持經於大唐。疏妙旨於本朝。明知如來專使。伝流此間。…又天台智顗禪師。即南岳上足。所造法華玄義十卷法華文句十卷。円頓止観十卷。奉講高雄山寺。其義甚深。勝於諸宗。其理微妙冠於諸宗。雖此間度來。久隱未伝。今感我聖君之德。當時乃出。〔同・一四〕

という二通の謝辞の文言は、最澄の天台宗義の講説を下敷きにしているものと推察され、したがって①にみえる「純円之

機」の語も最澄の用語に基づく引用と考えられる。この点を踏まえ下線部に留意して①②の文意をとると『依憑天台集』の「我日本天下。円機已熟。円教遂興。此間後生。各執自宗。偏破妙法」に驚くほど類似しているように思われる。

ここで注意したいのは、該謝表の下地となる講説（叡山での法華十講、乃至高雄講經）が最澄の入唐求法及び天台法華宗公認前の出来事であり、したがって最澄の円機乃至円教の理解は専ら叡山上での鑑真将来典籍を使った天台仏教独習の成果と考えられること。それに依拠する謝辞の文言が「円機已熟。円教遂興」*を彷彿とさせるといふことである。いうまでもなく「円機」も「円教」も智顗講説の『玄義』や『止観』その他の述作、乃至それに対する湛然の注釈にみられる要語であるから、最澄がそれに則って該術語の概念を把握するのは当然といえる。問題は純粹に（つまり政策的配慮抜きに）その学問成果とみられる講説が既に*の文言を想起させる形容をもって歓迎をされていたことである。このことは、従前智

顚や湛然所説の円機を用例を検討、最澄のそれと照合する観点からの考察が必ずしも十分でなかったことにも鑑み、少しく検討を要する論点のように思われる。

1 天台教学における円機を用例①―「赴円機」

『維摩玄疏』（iとする）に、

（i）四明用四悉檀起圓教者。佛於不生不生不可説用四悉檀赴十因緣法所成円機。説一実諦無作四諦圓教大乘教大菩薩開佛知見也。（大正三八・五二二a）

と「十因緣法所成の円機に赴き」という形で「円機」の用例が見られる。「十因緣法」とは、『法華玄義』に「十因緣とは、無明従り有に至るまで此の十は衆生を成ず」とあるので「衆生」のこと、続く同書の記述から該「衆生」は「四の根性を具」し、「能く如来の四種の法を説くを感ず」ることが知られる。以上を踏まえ、『維摩玄疏』（ii）と『玄義』（iii）の

（ii）二明円教俱興而不廢者。若於華嚴方便法華涅槃。所説円教赴円機。衆欲生善斷惑見中道第一義諦。是則從初發心至無垢地。赴四根緣。常説此教。至等覺佛。故名爲興。（同・五四四a）

（iii）若十因緣所成衆生。有上上品衆欲。能生界外理善。一破惑一切破惑円頓入中。具此因緣者。如来則転無作四諦法輪。起円教也。（大正三三・六八八b）

という記述を照応すると、「円教」とは、仏が衆生の四つの根

性のなか「円機」に対して説くところの、乃至四悉檀を用いていえば衆生の「上上品衆欲」に応じて仏が起こすところの、「実諦」「無作四諦」を内容とする大菩薩を対象に「仏知見」を開かしめる教えと定義できそうである。また、この場合「円機」と衆生の「上上品衆欲」とがほぼ同意であると解せば、「赴く」という語は、衆生の四つの根縁のなか「円機」の感に「円教」が応ずる因縁をよく描出した表現といえよう。

2 天台教学における円機を用例②―「思求円機」

『法華文句』は長者窮子喩の「求子不得。中止一城。」の一節を、「大乘を理解するには機の未熟な退大の子を大乘へ誘引することを決して廃しないこと」の喩えと釈した上で、今謂中義可然。止国城家皆不可用。今取方便有餘土爲国。在同居実報両間爲中。有余涅槃爲城。住此涅槃名止。处此爲家。起勝劣両応。劣応応声聞。勝応応菩薩。五人断通惑者。同生其土皆爲菩薩。佛以勝応応之。純以大乘家業訓令修学。中止於此何覓同居子機。非但中義得合：（大正三四・八一a）

と説く。ここで「国」とは方便有余土、「城」とは有余涅槃を指し、そこを所居とすることを「家」と注釈している。仏はこの国・城・家を舞台に勝劣両応を起し、通惑（二見思惑）を断じて方便有余土に生じた五人を菩薩として「以勝応応」し大乘を修学させるといふ。その目的は、「非但中（一別教）

義得合」という記述から、彼らを円教に導くところにあるといえよう。この点、『文句記』の当該注釈箇所をみると、

下舍対子機。故云慈悲。故知云無緣慈悲。必須等於実相。故二舍義一隨所對耳。上句既云求子不得。即依自受用土一実慈悲。求子不得。故今止於自他中間住於方便。

選用本所依慈悲而思於子。

国為居民。城元安主。家本養性（同・二七七a）

とあり、經文に「求子不得」とあるのはいきなり実相を説くような「所對」を無視した衆生済度の結果である旨明かす。そのうえで仏が自他の中間、方便有余土（国）・有余涅槃（城）に止まるのは、同居の衆生（子）の機を照らし、彼らの「本性」を養うためであることが、「本所依の慈悲（＝無緣の慈悲）を用いて子を思う」という表現によつて説明されている。そうしてこれに続く『文句記』の記述をおつていくと、

為未入円者。即七方便民垂形方便。住彼有余思求円機。是故居彼化事無廢。思同居機：於彼有余運無緣慈。故云此。所以止於無緣慈家。起於勝劣偏円両応。

とあり、仏の「住有余」の目的が「未入円者」（＝七方便民）を入円させるためであること、その手段として仏は「無緣慈」を運ぶと開示する中、「円機を思求す」という用例が見出せる。ここで「思求」すとは七方便の民を教化するため、文字通り彼らの「円機」を「思う」こと、より実質的には「止於無緣慈家。起於勝劣偏円両応」を内容とする理解できる。

最澄の円機の用語と天台教学受容の連関について（本 間）

ところで前節の十因縁所成の円機に「赴く」という用語も、「如来説四種法」を感じる衆生が「上上品樂欲」を生じて「能生界外理善。一破惑一切破惑円頓入中」の因縁を具えたとき、如来は円教を起こして応ずるとあつた。とすると「思求」もまた「赴く」と同様に、主体たる仏とその対象が具する「円機」との感応を想定した用語といえるように思われる。

3 円機の用語の形式的比較

第一節のi乃至iiiの引用文から、衆生の「上上品樂欲」「円機」と置換して試みに、

◇『玄義』

衆生に上上品の樂欲（上円機）有らば：此の因縁を具すれば如来は：円教を起こすなり

◇『依憑集』

円機已に熟して：円教遂に興る

と並置してみる。前後の文脈を無視した形式的な比較ではあるが、衆生の円機と円教の興起との機応關係を描出している点、その用語には通底するものを見出せるように思われる。

では『決権実論』（伝全二・七一九）に、

若如北轅義。唯有三乘之衆流。入於權乘果仏海。一乘円機具縛者。都無入一乘海。若爾者。法華一仏乘。衆生無入分。若爾者。六根清淨無配人。豈一乘大海。無始入已入到彼岸人哉

とある「二乗円機」の場合どうか。これは門外の牛車（仏乘）を三乗の中の菩薩乘に摂入して大乘（＝一乘）と解する（北轅

の義）ならば「一乗円機具縛者」は「一乗海」には入れず、法華一仏乗の教えは衆生の得分ではなくなるという最澄からの批判である。最澄は文脈上「卅衆生」と解せる「一乗円機具縛者」を法華による主たる被救済者と捉えているようだが、「具縛」↓不完全な存在・「一乗円機」↓仏と機応し円教（法華一乗の教え）を理解する能力の潜在をそれぞれ観念させる点、仏が円機に「赴」乃至「思求」する対象（十因縁所成法）「七方便民」と「一乗円機具縛」の者との間には属性の一致が窺える。これは最澄の円機の用語とその土台となる天台仏教理解の連関を考える上で示唆的のように思われる。

4 衆生円機と円機衆生の語順について

前節で円機の「潜在」性について言及した。このことにつき、『顕戒論』跋文の「円機衆生」という用例と『維摩玄疏』の「十因縁法所成（＝衆生）の円機」のそれとを比較する。ここで両者の語順の逆転に着目すると、「衆生円機」の場合「十因縁法所成」乃至未入円の「七方便民」を入円させるために仏が「赴」いたり「思求」する対象であり、また「化事無廃」、「運無縁慈」等の文言との関連から、「円機」とは法華の皆成仏を実質化する根拠といえる半面、個々に潜在する可能性にすぎないとの理解ができるように思われる。

他方「円機衆生」とすると、他にも『法華秀句』に「四衆

八部の一切衆生円機の凡夫」「円機の四衆」「円機の人」等の用例があるが、被修飾語を限定することでその対象の入円↓成仏を担保する反面逆に円機でない存在を観念させるとはいえ、法華の皆成仏との矛盾を感じさせる。

この点、浅田正博先生は上の『秀句』の用例について「凡夫と呼んでも、煩惱具足の凡夫の意味ではなく、大乘を受持する者」、「濁悪世の中における比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷で、しかも法華経を求索する者・受持する者・誦誦する者・書写する者」（印仏研・三八―二）であると説く。いまこの指摘に耳を傾け、改めて天台仏教における円機に「赴く」乃至「思求す」の用例に照らすと「円機の」とした場合「円機已熟」を前提とし、潜在していた円機の顕在化、換言すると天台仏教で重視する「入円」の過程、仏と対象の円機との機応を既成化する視点があると理解できる。また円機の凡夫、乃至一乗円機具縛の用語には天台という生身菩薩、就中淨六根菩薩を想起させる面があり、更には最澄の即身成仏思想との連関を推察させ興味深い。此に最澄の天台理解と独自の応用に関する円機の潜在と顕在の問題に止まらぬ論点が存するとも考えられるが、詳細な考察は今後の課題としたい。

（キーワード） 赴円機、思求円機、円機已熟

（大正大学総合仏教研究所研究員）

as direct cause appears by the movement of the Buddha-nature as conditional cause, attaining Buddhahood. This means that a practitioner is encouraged to arouse the resolve to attain Buddhahood on the basis of the Lotus Sūtra.

123. On 'Dharma of Sentient Beings' in Tiantai Teachings.

Syūjō KIMURA

The 'Middle Way' in Tiantai teachings has been generally interpreted as the simultaneous, balanced, and complete realization of both 'Emptiness' and 'Conventionality'. However, Zhiyi's explanation on this term in his *Weimo-jing wenshu* (*Commentary on the Passages of the Vimalakīrti-nirdeśa* 『維摩經文疏』) can be summarized as follows: "Both all things in the worldly realm and the inevitable consequences of sentient beings in six existences originate in 'Ignorance', whereas both all things in the transcendent realm and the results of the four holy attainments originate in understanding 'Ignorance'. Thus, 'Ignorance' is the originating factor of everything, and thereby 'Ignorance' and 'Dharma-nature' are neither two nor separated. When this indivisibility is applied to the observation of sentient beings, it is revealed that the 'Middle Way' is concealed by means of 'Ignorance'." In conclusion, to contemplate the Middle Way is nothing but to have an insight into 'Ignorance' as the ultimate origin of 'Dharma of Sentient Beings' (衆生法 [*Fahua xuanyi* 『法華玄義』 T33.693b]).

124. Correlation Between Saichō's Term "Enki" (One's Potentiality Ripe for Receiving the Perfect Teaching) and his Understanding of Tendai Teachings

Takatsugu HONMA

Not a few researchers have already discussed Saichō's use of the term "enki", especially in interpretations of "enkijuku". But it seems to us that they are only rhetorical wordings, when we compare the famous passage "enkijuku, engyōtsuikō" (圓機已熟、圓教遂興) which began this argument with the wordings and points of Zengi's gratitude for the lecture on Tendai

Teaching by Saichō. I alter the point in question to study some of Zhiyi's or Zhanran's illustrations of the term "yuanji/enki" and contrast their interpretations to Saichō's. In conclusion, though Saichō's uses of "enki" are based on Tendai Buddhism, they also contain his original point of view.

125. A Bibliographical Introduction of Shingen's *Ōjō uragaki* 往生裏書 in the Kanazawa-bunko Museum

Tomofusa UESUGI

The text of the *Ōjō uragaki* 往生裏書 is owned by the Kanagawa Prefectural Kanazawa-bunko Museum. This is a fragmentary version consisting of 14 sheets and lacking the introductory and final parts. "*Ōjō uragaki* 往生裏書" apparently was a provisional title. The formal title of the work is unknown. However, I compared it with the *Ōjō yōshū uragaki* 往生要集裏書 version in the Shimpuku-temple 真福寺, and my conclusion is that they are almost identical texts and that the original title was "*Ōjō yōshū uragaki* 往生要集裏書".

The *Ōjō yōshū uragaki* 往生要集裏書 is an annotation of the *Ōjō yōshū* 往生要集 by Shingen 真源 (1064-1136). The work actually represents an investigation into the textual sources of the *Ōjō yōshū* 往生要集.

I compared the Kanazawa-bunko version of the *Ōjō yōshū uragaki* with the Shimpuku-ji version, and the characteristics of the former became clear: 1) Judging from the number of its Chinese characters, the Kanazawa-bunko version represents a third of the Shimpuku-ji text. 2) The sheets in the Kanazawa-bunko version are not arranged in the correct order. 3) The missing introductory part amounts to about 3 sheets.

The *Ōjō yōshū uragaki* 往生要集裏書 has been so far known only in its Shimpuku-ji version. The discovery of the Kanazawa-bunko version makes it possible to collate the two texts and opens the way for a critical edition. I hope that my diplomatic edition and study will contribute to this.