

## 『法華玄義』の研究(十二)

大野 榮 人

### はじめに

本論文は、『法華玄義』巻第一之上の第一部七番共解の第一章標章の第五節「教相」の部分を実典解明していくことを意図して究明していくものである。

本研究は、平成二十年度秋学期(九月～一月)の大学院文学研究科博士前期課程および後期課程の「演習」の授業の研究成果である。授業の受講生は、仏教学仏教史学専修(Ⅱ)の私のゼミ生のつぎの諸氏である。

川瀬隆〔修士二年〕、竹林智彦〔修士二年〕、加藤正賢〔博士二年〕、伊藤光壽・天野弘堂〔研究生〕、武藤明範・水野莊平・久田静隆・トラン トウイカン(ベトナム)・鈴木あゆみ・森琢朗〔研究員〕、今井勝子・當間日澄・ダオ トリン チン ニャン・ト

ラン アン コア・トラン クオック フォン(ベトナム)〔聴講生〕

授業は、輪読形式で行ない、右記の大学院生諸氏が下調べをして発表してもらい、それを伊藤光壽氏が毎時間「書き下し文」、詳細で膨大な「注」、的確な「現代語訳」を作成して頂き、それを私が加筆し、それを訂正して頂いて、授業で読み合わせをして、完全な原稿を作成したものである。

伊藤光壽氏のご尽力により、このような研究成果を世に送り出すことができることに衷心よりお礼を申し上げる次第である。

伊藤光壽氏をはじめ、大学院受講生全員の智慧を結集してできなかった研究成果であるが、恐らく誤記・誤読など多くあることと思われる。その責任の全ては、私にあることをお断りしておきたい。

本論文の構成は、最初に「原文」と「書き下し文」を、つぎに「注」を、最後に「現代語訳」を付していくことにしたい。

## 〔原文〕

次照<sub>二</sub>幽谷<sub>一</sub>。浅行偏明當分漸解。此如<sub>三</sub>三藏<sub>一</sub>。三藏本不<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>大。大雖<sub>レ</sub>在<sub>レ</sub>座多<sub>レ</sub>踰婆和小所<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>識。此乃小隔<sub>二</sub>於大<sub>一</sub>。大隱<sub>二</sub>於小<sub>一</sub>。約<sub>二</sub>法被<sub>レ</sub>緣名<sub>二</sub>漸教相<sub>一</sub>。約<sub>二</sub>說次第<sub>二</sub>名<sub>二</sub>酪味相<sub>一</sub>。次照<sub>二</sub>平地<sub>一</sub>。影臨<sub>二</sub>萬水<sub>一</sub>。逐<sub>二</sub>器方圓<sub>一</sub>。隨<sub>二</sub>波動靜<sub>一</sub>。示<sub>二</sub>一佛土<sub>一</sub>。令<sub>二</sub>淨穢不同<sub>一</sub>。示<sub>二</sub>現一身<sub>一</sub>。巨細各異。一音說法隨<sub>レ</sub>類各解。恐畏歡喜厭離斷疑神力不共故。見有<sub>二</sub>淨穢<sub>一</sub>。聞有<sub>二</sub>褒貶<sub>一</sub>。嗅有<sub>二</sub>薔葡不<sub>レ</sub>薔葡<sub>一</sub>。華有<sub>二</sub>著身不<sub>レ</sub>著身<sub>一</sub>。慧有<sub>二</sub>若干不<sub>レ</sub>若干<sub>一</sub>。此如<sub>二</sub>淨名方等<sub>一</sub>。約<sub>二</sub>法被<sub>レ</sub>緣猶是漸教<sub>一</sub>。約<sub>二</sub>說次第<sub>二</sub>生蘇味相<sub>一</sub>。

## 〔書き下し文〕

(その二は、酪味)

つぎに幽谷を照らす。

浅行<sub>せんぎょう</sub>を偏<sub>ひとえ</sub>に明<sub>あ</sub>かす。当分に漸<sub>しん</sub>く解<sub>げ</sub>す。これは三藏のごとし。三藏はもと大のためならず。大は座に在りといえども、多<sub>た</sub>踰<sub>た</sub>婆<sub>ば</sub>和<sub>わ</sub>す。小の識らざるところなり。これはすなわち、小は大を隔て、大は小に隠る。

法は、縁に被らせるに約せば、漸教の相と名づく。

説の次第に約せば、酪味の相と名づく。<sup>(7)</sup>

(その三は、生蘇味)

つぎに平地<sub>びょうち</sub>を照らす。

影<sub>かげ</sub>は万水に臨み、器<sub>け</sub>の方円<sub>ほうえん</sub>を逐<sub>お</sub>い、波<sub>なみ</sub>の動靜<sub>どうじやう</sub>に隨<sub>したが</sub>う。<sup>(8)</sup>

一仏土を示して淨穢<sub>じんじえ</sub>不同<sub>ふどう</sub>ならしめ、一身を示現するに巨細<sub>こさい</sub>おのの異なり、一音<sub>いっとうん</sub>の説法も類にしたがつておのおの解し、恐畏<sub>こくい</sub>し、歡喜<sub>くわんぎ</sub>し、厭離<sub>えんり</sub>し、斷疑<sub>だんぎ</sub>す。神力<sub>じんりきふくう</sub>不<sub>ふ</sub>共<sub>き</sub>なり。<sup>(9)</sup>

故に、見<sub>み</sub>に淨穢<sub>じんじえ</sub>あり、聞<sub>き</sub>に褒貶<sub>ほうへん</sub>あり、嗅<sub>く</sub>に薔葡<sub>せんぐく</sub>と不<sub>ふ</sub>薔葡<sub>せんぐく</sub>とあり、華<sub>け</sub>に著身<sub>じやくしん</sub>と不<sub>ふ</sub>著身<sub>じやくしん</sub>とあり、慧<sub>け</sub>に若干<sub>にちやくかん</sub>と不<sub>ふ</sub>若干<sub>にちやくかん</sub>とある。

これは、『淨名』の方等のごとし。

法は、縁に被らせるに約せば、なおこれは漸教なり。

説の次第に約せば、生蘇味の相なり。<sup>(10)</sup>

## 〔注〕

(7) つぎに幽谷を照らす。浅行を偏に明かす。当分に漸く解す。これは三藏のごとし。三藏はもと大のためならず。大は座に在りといえども、多<sub>た</sub>踰<sub>た</sub>婆<sub>ば</sub>和<sub>わ</sub>す。小の識らざるところなり。これはすなわち、小は大を隔て、大は小に隠る。法は、縁に被らせるに約せば、漸教の相と名づく。説の次第に約せば、酪味の相と名づく。|| つぎに幽谷を照らす。| は、智顛が、「華嚴の四照」のうち、高山と金剛宝山を合わせて幽谷と読み替え、高山・幽谷・平地の「天台の三照」を立てた、その幽谷をいう。

「幽谷」は、奥深いところ、奥深い静かな谷をいう。

「浅行」は、小機の小乗の声聞人が目指す、灰身滅智を究極とする、浅い修行をいう。

「偏」は、〈ひとえに〉と訓み、一方的に、片寄つての意をいう。なお、「遍」と「徧」は、行き渡る遍満をいう。

「明かし」は、明らかにすること、つまびらかに説き明かすことをいう。

「当分」は、一般的には、差当り、しばらくの間、当座の意をいう。ここでは、自分の「当」は、釣り合う「相当」、当てはまる「適當」の意で、かれとわれとがびつたりあたりあうことをいう。「分」は、分かちの「區別」、持ち前の「性質・天分」をいう。したがって当分は、修行するその人のそれぞれの分際、段階において、人それぞれの機根・根性という、人それぞれのフィルターに応じての意をいう。

「漸」は、〈ようやく〉と訓み、漸次と同義。漸次は、順序次第をいう。浅から深に順次に、だんだんにをいう。

「三蔵は、もと大のためならず」は、「蔵」の原語である、サンスクリット語のピタカは、容器、穀倉、籠、暗記されたものなどの意をいい、一切の仏教の文書や教義を蔵するものをいう。

「三蔵」は、一般的には、仏教の聖典を経蔵・律蔵・論蔵の三種類に分類した名称であり、仏教聖典の全体をいう。

ここでは、「三蔵」は、経・律・論の三蔵を完備した小乗教をいい、蔵・通・別・円の化法の四教の一つの(三)蔵教をいう。

「本」は、〈もと〉と訓み、木の下の部分の意をいう。ここでは、もとは、もことから、元来の意をいう。

「多踰婆和」は、「釈籤」には、「多踰」は歩行を学ぶすがたとあり、「婆和」はことばを習う声とある。ここでは、この原義から、「多踰」を、師の立ち居振る舞いを含めた法式の一切を模倣することと取り、「婆和」を、師が暗誦する経文を復唱することと取る。

「小の識らざるところ」は、三蔵教を実習するものは、「浅行を偏に明か」し、「当分に漸く解す」(三)蔵教の教えを、方便の教えと取るのではなく、真実・実と取り、信じて疑うことがないことを、識らざるところなりの「不識」と示す。

「漸教」の「漸」は、〈ようやく〉と訓む。漸漸は、だんだん、次第次第にの意をいう。一般に漸教は、(1)長期間の修行により、だんだんに悟りを得る教法であり、(2)小乗などの浅い内容の教法から、順次に深い大乘などの教えに説き進み、人々を順次に誘導誘引していく教えをいう。つまり仏積尊が、人々の機根・根性に応じて順次に導いていくために設けられた教えをいい、頓教の『華嚴経』以外の経典を指す。

仏は、華嚴の会座で、仏自らの悟ったありのままを説かれたが、多くのものは響のごとく痘のごとく、少しも理解することができなかった。だから、仏はこれより、説法を聴聞する衆生を調整して機根を開発していき、漸漸に衆生を導いて、低いところから高みに誘っていく。これを漸教という。漸教は、五時のなかの鹿苑・方等・般若の三時を指す。

「酪味」の酪は、牛乳を乳酸菌で発酵させたヨーグルトの類をいう。絞らたての生乳は、暑熱の地では殊に腐りやすい。だから搾った生乳は、先ず加熱し殺菌される。加熱し殺菌された乳に乳酸菌や酵母を混ぜると、乳は発酵する。発酵した乳は、生理的に生乳を受け付けな

い人にも飲み易くなる。

飲み易くなった酪味で、小機も仏の説法を受け入れ易く、だんだんに修行を進めていく漸教の初門である鹿苑阿含時を象徴する。

世界には、ヨーロッパに類するものいろいろなものがあり、いろいろな名称で呼ばれている。

参考——「三蔵」について

伝説によれば、釈尊入滅後間もなく、大迦葉を始めとする諸弟子が集まって三蔵を結集し編纂したという。この三蔵の存在を実証するのは、一世紀ごろの銘文にある「蔵を知る者」の語であるとされる。

部派仏教のうち、有力な部派は、それぞれ独自の三蔵をもっていたらしいが、現在までそれを完全に伝承しているのは、スリランカ上座部の『南伝大蔵経』だけである。説一切有部は、律蔵・論蔵だけを伝え、その他ではごく一部が残っているだけである。

大乘仏教では、それらの諸部派の三蔵を小乗の典籍と貶して、別に大乘経・大乘論を編集している。

中国では小乗を三蔵教と呼び、聖典としての三蔵は一切経または大蔵経と呼ぶが、大蔵経の目録には、大小乗に経・律・論の三蔵を分類している。

なお部派仏教のなかでも、大衆部では三蔵に本生因縁などを含む雑蔵を加え、犢子部では真言や陀羅尼を含む呪蔵を加えて四蔵と立て、大衆部の一説では三蔵に雑集蔵と禁呪蔵を加え、法蔵部では呪蔵と菩薩蔵を加え、『成実論』では雑蔵と菩薩蔵を加え、『六波羅蜜経』では般若波羅蜜多蔵と陀羅尼蔵を加えて、五蔵を数えた。

また経蔵と律蔵の二、声聞蔵と菩薩蔵の二を、二蔵ということもある。

経蔵は、仏陀の教説の要説である経の部類に属し、律蔵は、仏が制定した教団の生活規則である律の部類に属し、論蔵は、仏陀の教説をさらに発展させて、勝れた智慧によって組織し体系付け、論議解釈した論に属するものである。

この三蔵を三学に配して、経は定、律は戒、論は慧のそれぞれ一学を特にあらわすといい、また三蔵のそれぞれがそれぞれ三学をあらわすとも、あるいは経は戒・定・慧、律は戒・定、論は慧をあらわすともいう。

もこの三蔵は、原始仏教や、後に小乗といわれる部派仏教の聖典を指すことばであったから、小乗のことを三蔵教とも蔵教ともいうが、後には大乘でもこの語を用い、三蔵に声聞をいう下乗と、菩薩をいう上乗との区別があるから、合わせて六蔵ともいわれる。

参考——「多踰婆唎」について

『釈籤』には、「多踰はこれ行を学ぶ相、婆唎はこれ語を習う相」とあり、多踰は小児の歩行を学び、婆唎は小児の語を習う声を用いる。

『釈籤講義』には、「梵文に抛らば多踰は舌内の音、婆和は唇内の音なり。語をなし易きが故に、まさにともに学語の声なるべし」とあり、多踰は舌内の音、婆和は唇内の音であり、こどもが発声を学ぶすがたを想定し、始めて仏教を修行する人や修行者となつて日の浅い人が始めて三蔵教を学ぶ、三蔵の始行の初教に喩えている。なお初教は、辞典には一般的な大乘をいう、とある。ここでは、始めて仏道に入る三蔵教をいうと取る。

『釈籤私記』には、「踰の字は発音が弱く、小児の行ないである。婆和の字は、発音に間違いがあるので、これは小児の姿となる。」と

ある。

なお、『南本涅槃經』卷第十八梵行品之第五に、「また嬰兒は、よく大字を説く。如来もまたしかなり、大字を説く。いわゆる婆唎なり。唎は有為、婆は無為なり。これを嬰兒と名づく。」(『大正藏』一・七二八c)とある。

この一句に先立って、仏が似る嬰兒の有り様を具体的に例示する。

嬰兒は、立ち上がったたり、立ち止まったり、行ったり来たり、話したりすることが十分にはできない。仏も、嬰兒とよく似ている。

立ち上がれないといえば、仏は、心に欲しいものを思い起こさない。

立ち止まらないといえば、仏は、すべてのものに執著しない。

来ることができないといえば、仏は、行動にはまったく動揺がない。

立ち去ることができないといえば、仏は、すでに妙寂に到達している。

話すことができないといえ、仏は、人々にあらゆることを演説しているが、実は何も説いていない。仏は、世間の在り方に随っているから、説くという行爲もない。仏のことは秘密のことばであるから、仏にはことばはない。

さらに嬰兒は、名称とそのものが一致しないし、正しいことばを知らないが、ものを判別できないことはない。仏も、嬰兒とよく似ている。

生けるものの種類が雑多で、ことばも区々である。だから仏は、それぞれのことばを使って語り、生けるものすべてを理解できるようにする、と嬰兒と仏の類似点を挙げ、冒頭の一句が続いて明かされる。

嬰兒は、粗い大きな文字を書くが、わたしも同じように粗い大きな文字を書く。いわゆるバ(婆)とヴァ(唎)である。ヴァは生滅の有り様をいい、バは生滅のない有り様をいう。これを称して嬰兒という。ヴァは無常をいい、バは不変をいう。わたしは不変なるものを説くと、ひとびとがこれを聞いて、ものには不滅なものがあると信じ、したがって無常を否定してしまう。これを嬰兒の生き方という、とある。

ここでは、嬰兒行をいう婆和とは取らない。「多跢」は歩行を学ぶすがたをいい、「婆和」はことばを習う声をいうと取り、本文に当てはめて、「多跢」は、師の立ち居振る舞いを含めた法式の一切を模倣することと取り、「婆和」は、師が暗誦する経文を復唱することと取る。

参考——『阿含經』について

「阿含」はサンスクリット語のアーガマの音写。伝承された教法をいう。

「阿含」は、弟子たちが伝承した仏釈尊の教えを、後に編集したもので、仏教史上最初に成立した經典群、すなわち多数の単経を集めて編集した叢書で、仏釈尊の直接の教説を含むものとして重要である。

仏釈尊の教説は、はじめ口伝によって断片的に伝承されていたが、教団が発展するにつれて次第に整備統一されていった。その過程でいろいろ修正や増広が加えられている。

- (1) 長阿含 (比較的長い経を集録)
- (2) 中阿含 (中くらいの長さの経を集録)
- (3) 相应阿含 (ごく短い、多数の経を経説の種類に従って編集)
- (4) 増一阿含 (短い、多数の経を経説の内容から数に従って分類編

(集)

の四に類別され、そのそれぞれが数十ないし数百の単経を含んでいる。その他、

(5) 雑部として、前の四のどれにも収められないものをまとめている。

現在、完全な形で存在しているのは、南方上座部(テラヴァーダ)が伝持したパリー語の『阿含経』だけで、(1)に当たる長部ディーガ・ニカーヤ、(2)に当たる中部マッジマ・ニカーヤ、(3)に当たる相應部サンユッタ・ニカーヤ、(4)に当たる増支部アングッタラ・ニカーヤ、(5)に当たる小部クツダカ・ニカーヤの五部から成っている。

これらの五部のパリー語原典は、パリー聖典協会によって組織的に刊行されている。また各国の探検隊が中央アジアから持ち帰った、ほとんどが説一切有部系のサンスクリット語文の『阿含経』の断片が、現在続々と刊行されている。

北方系仏教では、長阿含・中阿含・増一阿含・雑阿含という四種を数え、漢訳で現存するまとまったものとしては

『長阿含経』二十二卷、後秦の仏陀耶舎と竺仏念の訳、(1)に相当、法蔵部が伝えたものらしい。三十経を含む。

『中阿含経』六十卷、東晋の瞿曇僧伽提婆の訳、(2)に相当、説一切有部が伝えたものらしい。二百二十二経を含む。

『増一阿含経』五十一卷、東晋の瞿曇僧伽提婆の訳とされ、(4)に相当、大衆部が伝えたものといわれるが、明らかでない。法数によって内容をまとめ、一法から十一法に至るまでを一まとめにしたのでこの名が付けられている。

『雑阿含経』五十卷、五世紀半ば頃、劉宋の求那跋陀羅の訳、(3)に

相当、説一切有部が伝えたものらしい。他の阿含経に収められない短い多数の経典を集録してある。

漢訳にはその他に、部分訳の『雑阿含経』、多くの単経、(5)に含まれるべき『法句経』や『ジャータカ』のような種々の経典がある。

サンスクリット語文やチベット訳にも多くの単経が現存するが、(1)(2)(3)(4)などに相当するまとまったものはない。

『阿含経』の註解として漢訳で現存するものに、いずれも『大正蔵』第二十五巻に

『四阿捨暮抄解』二卷、前秦の鳩摩羅仏提等の訳

『三法度論』三卷、東晋の僧伽提婆の訳

『分別功德論』五卷、訳者不詳、などがある。

パリー語の『阿含経』は、『南伝大蔵経』第六・四四に和訳されている。

漢訳の長・中・増一・雑の四阿含経、およびそのなかに含まれる単経に相当する異訳が、『大正蔵』第一・二巻に、また(5)に含まれるべき種々の経が、『大正蔵』第三・四巻に収められる。

(8) つぎに、平地を照らす。影は、万水に臨み、器の方円を逐い、波の動静に随う。『平地』は、(へびようち)と訓む。高山と幽谷に続いて、日光がつぎに平地を照らす。先ず頓教の華嚴を説き、続いて漸教で小乗の四阿含を説いた後、漸教で大乘の方等部・般若部を説いて、いろいろな機根の人が次第に大乘に入ることができるように教化し、やがては『法華経』『涅槃経』に導き入れることを例える。

『三照』は天台智顛が、華嚴四照の譬喩を、『法華経』信解品の文に引き当て、高山・幽谷・平地から成る「天台の三照」と改め、五時の教えの例えとして示す。

「高山」は、日が出ると、最初に高山を照らすことから、仏が成道して最初に『華嚴經』を説いて、直ちに悟ることができる大機の菩薩を教化することに例える。

「幽谷」は、朝日が高山に続いて幽谷を照らすことから、ペナレスの鹿野苑において、小乗教を説いて声聞・縁覚を教化することに例える。

「平地」は、高山と幽谷に続いて、朝日が平地を照らすから、後に、方等教ないし『涅槃經』を説いて、次第に大乘に入る機根の人を教化することに例える。平地は後世、荊溪湛然が「食時・禺中・正中」の三時に分ける。

第五節教相の注、〈「五味」と『法華經』信解品の「領解段」に基づく、「四照」の「三照」への読み替えと、「食時・禺中・正中」の三時と、「五時」について〉に詳述されている。参照されたい。

「影は、万水に臨み、器の方円を逐い、波の動静に随う」の一文は、『維摩詰經』卷第二方便品第二(『大正藏』三八・三四一c)の鳩摩羅什及び僧肇が解釈したことばの取意と考えられる。

『維摩詰所説經』略して維摩經』方便品第二では、「かれ(維摩居士)は方便をもって身に疾あるを現す」(『大正藏』一四・五三九b)と、維摩居士の病のいわれを説き始める。

病は、世の人々を救うために巡らした方便に過ぎない。維摩居士は、在家ではあるが、出家の修行者の清浄な戒律を守り、三界に執著することなく、勝れた相好を具え、仏の教えを喜びとしている。資産家の維摩居士は、これまでも量り知れない多くの手立てを用いて、世の人々に利益を与えてきた。

今回は、病を得たように装ったので、各界の名士たちが維摩居士を

見舞った。

維摩居士は、病を例に、いろいろと説いて聞かせた。身の無常、無強、無力、無堅を説いた。身は飛沫のようで摘むことも擦ることできない。泡や、陽炎や、芭蕉や、幻や、夢や、影や、影や、浮き雲も同じで、稲妻は一瞬もそこに止まることがない、と説く。

この身体は、地大で構成されて実体がなく、火大で自我がなく、風大で生命の寿がなく、水大で実体としての個人がない、と説き進む。

実体としての個人がないというのは、原文では「この身は、人なきこと水のごとしとなす」とある。「人なきこと」の「人」は個人をいい、個人は永遠不変の実体をいう。「人なきこと」は、この永遠不変の実体がないことをいう。原文は、この身体には永遠不変の実体がないのは、ちょうど水大のようだという。この身体は、実体がなく、地・水・火・風の四つの元素の四大を住まいとしているのである。維摩居士はさらに、この身体は、わたしとわたしに所属するものとを離れているから、空だと説き進む。

さて、『維摩經』の一文、「是身無人為如水は、この身は、人なきこと水のごとしとなす」について、『注維摩詰經』卷第二方便品(『大正藏』三八・三四一c)には、先ず「什いわく。(水大は)澄淨清明にして、塵穢を洗滌し、曲直方円、時に隨いて適うところ」とある。

続いて「(水大を)実としてこれを求めれば、なす者はついに誰ぞ。身もまたかくのごとし。知見進止は事に応じて遷り、縁を仮りて用を成じ、数に乗じて行ず。その所因を詳らかにするに、人あるにはあらざるなり」とある。

さらに続けて「肇いわく。万物より貴く、しかも始終改めず。これ

を人という。しかるに、外水はよく万形を利して、方円、物に随う。汚隆くりやう、異に適いて、しかも体は定まることなし。体の定まることなければ、すなわち水に人なし。外水すでに人なければ、内水も類して知るべし」とある。

このなかの、「澄淨清明にして、塵穢を洗滌し、曲直方円、時に随いて適うところ」という鳩摩羅什の解釈、および、「外水はよく万形を利して、方円、物に随う」という僧肇の解釈の語句が、取意の典拠ではないかと考える。

「影は、万水に臨み」の「影」は、(へよう)と訓み、『俱舍論』界品巻第一・六cがいう、「光明を障さえて、生じて、なかにおいて余の色をみるべきを、影と名づく」とあり、かげ、陰影をいう。

また、「影現」が、仏が衆生済度のためにすがたを現わすことをいい、「影響衆」が、釈尊の説法・教化を讚歎するため、諸仏、および文殊・普賢などの法身の菩薩が、あたかも影や響きのようになすがたを現わすことをいい、「影向」が、本体から一時応現し、来臨してもそのすがたが見えないことをいうように、「影」は、仏の影、すなわち仏のすがたをいう。

「影」は、一句目だけでなく、二句目にも、三句目にも係る。

「万水」の万は、数の単位の第五。万法が一切の存在をいい、万徳が仏のあらゆる美德をいい、万善が仏道の助けとなるあらゆる善行をいい、万機があらゆる人々をいうなど、「万」は、あらゆる、一切の意をいう。したがって「万水」は、すべての水面、つまり、どんな水面にも意をいう。

「臨」は、高い所から下を見下ろすこと、身分の高い者が、低い者のところへ行くこと、映すことをいう。

一句は、字義の奥に、仏身の不同の意を秘める。

「(影は)器の方円を逐い」の「器」は、万水を収める容れ物をいう。

「方円」は、四角と丸、方形と円形、場所に応じての意をいう。「水は方円の器に随う(韓非子・外儲説左上)」という言い方がある。

「逐」は、(へおう)と訓む。退く、追う・追い掛けるが一般的な意である。ここでは従うの意から、選り好みをしないの意と取る。

一句は、字義の奥に、仏土・仏国土の不同の意を秘める。

「(影は)波の動静に随う」の「波」は、大気の振動によって水面に生じる高低運動をいう。ここでは、万水を収める器のなかで波立つ波をいう。

「動静」は、(どうじょう)と訓む。動的な側面と静寂な側面をいう。動とは方便智の権智の事なり、静とは実習、般若の実智の事なり、という。「動静二面」は、動は物事の活動している一面をいい、静は静止している一面で、人間の生活の両面をいう。ここでは、波立っていることと、凪いでいることと取る。

一句は、字義の奥に、仏説の不同の意を秘める。

参考——『維摩経』について

詳しくは『維摩詰所説経』といい、『維摩詰経』とも、『不可思議解脱経』ともいう。後秦の鳩摩羅什の訳。維摩詰・サンスクリット語でヴィマラキールティという在家居士を主人公として、「空」思想に基づく大乘菩薩道の実践を説く経典。紀元前後2世紀頃に成立した、初期大乘経典の一つである。『大正蔵』第十四巻所蔵。

羅什訳が最も広く流布しているが、別訳に呉の支謙の訳の『維摩詰経』二巻、唐の玄奘の訳の『説無垢称経』六巻が現存する。三種の漢



訳のうち、最も広く用いられているのは羅什訳で、三卷・十四品から成る。原題はヴィマラキールテイ・ニルデーシャ・ストトラという。従来一般的に、サンスクリット本(梵本)は伝わっていないが、チベット訳が現存するとされてきたが、二〇〇一年十二月、つぎのように、『維摩経』のサンスクリット原典の写本の発見が報じられている。

二〇〇一年十二月十四日の asahi.com は、『維摩経』のサンスクリット原典写本見つかる「中国・ラサ チベット・ポタラ宮で見つかった『維摩経』のサンスクリット原典写本」「サンスクリット原典写本(部分を拡大) Ⅱ写真はいずれも大正大学提供」と見出しと注を付け、つぎのように記述している。

大乘仏教の経典『維摩経』の、逸散したとされていたサンスクリット(古代インドの言語)原典の写本が、中国・チベット自治区、ラサのポタラ宮にあるグライ・ラマの経蔵で見つかった。大正大学総合仏教研究所が文献調査をしていて確認、十四日発表した。

写本は、縦六センチ、横三十センチのヤシの葉一枚の裏表に七行ずつ書かれ、計七十九枚あった。「ゴーパーラ王(七五〇―七七〇年在位)の治世に、王の侍従チャンドーカが書写した」とあることから八世紀の作とみられる。調査に当たった同大学総合仏教研究所の多田孝文副所長によると、保存状態は極めて良いという。

見付けたのは九九九年七月。別のサンスクリット經典に当たっていた所員と一緒に包まれていた經典を調べたところ、『維摩経』全体の写本と分かった。表題が違っていたため分からなかったらしい。その後、中国政府などと調整、先月末に複写が届いたのを機に公表した。

『維摩経』は、一世紀ごろの作といわれ、在家信徒・維摩詰が修行者たちを論破する様子を文学的に描く。聖徳太子が『法華経』などと共

に『三経義疏』に取り上げるなど、日本でも親しまれてきた。これまでに漢訳やチベット語訳は伝えられてきたが、原典は部分的に引用されてきただけで、研究が進めば漢訳などとの食い違いが明らかになりそうだと。

また、二〇〇一年十二月十五日の京都新聞は、「幻の梵語『維摩経』中国・ラサ ポタラ宮―世界初、保存も良く 大正大が発見」の見出しでつぎのように報じている。

大正大学(東京都豊島区)は十四日、有名な仏教經典の一つで、聖徳太子も注釈を書いた『維摩経』のサンスクリット語(梵語)の原典を世界で初めて、中国チベット自治区ラサにあるグライ・ラマの故宮ポタラ宮で発見した、と発表した。

『維摩経』には三種類の漢訳とチベット訳があるが、その基となる梵語の原典は、断片的な引用が残るだけで、全文は散逸したとみられていた。発見されたのは八世紀に書写された写本。保存状態が極めて良い上、文字が美しく、文法も正確な第一級の資料という。インドでの大乘仏教の成立や中国、日本などへの広がりを考える上で、画期的な発見。

『維摩経』は、一、二世紀ごろインドで成立したとされる大乘經典で、日本では聖徳太子が、その注釈書を著わしたといわれる。

同大は一九九九年七月、グライ・ラマの書齋を調査中、今回の写本を発見した。縦六センチ、横三十センチのヤシの葉の裏に七行ずつ経文を記し、全部で約八十葉。八世紀のインドの王の侍従が写経したと記す奥付があった。

表紙には経題がなく、経の一章の題があったので、見逃されていたらしい。発見は「偶然だった」(松濤誠達・同大学長)という。挟

まっていた布の書き付けによると、ラサの西約五百キロのツアム地方の名刹シヤル寺の所蔵だったのが、中国の文化大革命で同寺が破壊された際に北京へ運ばれ、最近ポタラ宮へ持ち込まれたとみられる。

毘耶離城・ヴァイシャーリー城の長者維摩詰が病氣になり、仏が弟子の菩薩のうちの誰かを見舞いに遣わそうとするところから経は始まる。維摩詰の病は普通の病ではない。衆生病むが故にわれもまた病むという、菩薩の方便によるものである。仏から見舞いに行くことを要請された舍利弗以下の声聞や諸菩薩は、いずれもかつて維摩と問答してやり込められた話をして辞退し、結局、文殊師利菩薩が遣わされることになる。

この維摩と文殊との問答が本経の中心部分で、不思議解脱の境地にある菩薩の自在なはたらきと、分別心を離れることのできない小乗声聞の執著とが、極めて対照的に、勝れた文学的構想によって叙述されている。空・般若に立脚した大乘菩薩の実践道の強調と、在家主義の宣揚とがその思想的中核をなしており、在家居士である維摩が、舍利弗などの大弟子に代表される小乗の仏教観を痛撃している点で、特に中国では在家仏教徒に歓迎された。

維摩が沈黙によって不二法門を示した、入不二法門品の「維摩の一黙」は、本経のなかでも有名な箇所である。『碧巖録』では第八十四則が維摩不二法門であり、不立文字、以心伝心の思想など、後の禅宗に影響するところが大きい。

菩薩入不二の法門を問われた維摩は、「默然として言なし」、一黙によって答えたと言われる。古来、「維摩の一黙、雷のごとし」と称されて知られる。不二の法門は言葉で説けるものではないが、かといってその反対の沈黙で示されるといってもいい。語黙を超越したものの

である。一切皆空という空をも絶すると、真空妙有という世界が顕われてくるというのが、『維摩経』の中心思想である。

注釈書として隋の慧遠の『維摩義記』八卷、隋の智顛の『維摩経玄疏』六卷と『維摩経文疏』二十八卷（うち、末尾三卷は灌頂の増述）、隋の吉蔵の『浄名玄論』八卷、および『維摩経義疏』六卷、唐の基の『説無垢称経疏』一二卷などが有名である。訳者の羅什およびその弟子竺道生・僧肇の説を僧肇がまとめた『注維摩詰経』十巻が最も重要である。以上は『大正蔵』第三十八巻に所蔵。

日本では、聖徳太子による『維摩経義疏』五巻（『大正蔵』五八）が、三経義疏の一つとして伝えられるが、太子の真撰か否かについては疑問視する説もある。長尾雅人によるチベット訳からの和訳がある。

参考——『注維摩詰経』について

『維摩詰所説経』の注釈書、十巻。訳者の鳩摩羅什とその門下の僧肇、竺道生、道融などの解釈を合わせて編集している。全体の半分近くを僧肇の注釈が占め、巻頭に僧肇の序文がある。僧肇の序文によれば、翻訳の場で、鳩摩羅什から聞いたところにしたがって、私意を交えずに注解したという。經典の本文に沿って原意を明らかにしようとしたものであり、鳩摩羅什は、翻訳者の立場から、經典中の用語の意義について懇切に説明を加えている。

『維摩経』の注釈書としては、現存する最古のものであり、經典の訳者自身の注釈を採録していることから、中国・日本において『維摩経』の指南書として尊重されてきた。

ただこの『注維摩詰経』は、重要な經典ではあるが、中国の老荘思想に、陰陽五行説や讖緯説などが混合した、道教の立場に立って、般

若の空を類推説明した、格義仏教のレベルを色濃く残していることに留意する必要がある。

なお、老荘思想は、虚無を宇宙の根源とし、無為・自然を道德の標準とする老子と荘子の説を受け継ぐ思想である。陰陽は、天地の万物はすべて陰・陽の二つの気から生じ、二つは相反する性格をもつと考える。日・男・南・春・夏・上・昼・天・火などは陽で、月・女・北・秋・冬・下・夜・地・水などは陰であるという。陰陽五行説は、陰陽および天地の間を動き巡っている、木・火・土・金・水の五つの気によって万物は組成され、宇宙現象、時の推移、人間の身体・性情および人事関係など、一切がこれに支配されるとする。識緯説は、陰陽五行説に基づいて、易の六十四卦に五行を配して、吉凶の占いや予言をすることをいう。

参考——『維摩経』と智顛について

『維摩経』は、鳩摩羅什の訳出以後、その門下を中心に盛んに講究された。智顛は、前期の瓦官寺の時代には、例えば『次第禪門』には二回しか引用していないことから、まだ深い関心をもっていなかったことが分かる。

その後の天台山隠棲中には、山上で『維摩経』を講説したことが、『智者大師別伝』に見える。後期時代の三大部講説においては、『法華文句』に二十一回、『法華玄義』に四十八回、『摩訶止観』に三十九回も『維摩経』が引用されており、非常に関心が高まっていたことが分かる。

晩年には、晋王広(後の煬帝)の懇請により、注釈書を著わしている。現存する智顛の維摩経疏は『維摩経玄疏』六巻と、『維摩経文疏』二十八巻である。(佐藤哲英著『天台大師の研究』、百華苑、一九

六一年参照)

『維摩経玄疏』では、『法華玄義』と同じように、積名・弁体・明宗・論用・判教の五重玄義によって解釈している。特に「維摩詰所説経」の六文字を解釈する積名が全体の三分の二を占めている。積名の説明が主体となっている点も、『法華玄義』と同じである。積名では、「維・摩・詰」の三字を解釈するなかで、空・仮・中の三観と、藏・通・別・円の四教について詳説したうえで、維摩詰の本・迹を明らかにしている。つぎに「所説」の二字を解釈して、この教の所説の法は不可思議解脱であるとし、「煩惱を断ぜずして涅槃に入る」という、『維摩経』特有の逆説的な表現に着目して、不可思議解脱の意義を解釈している。

(9) 一仏土を示して淨穢不同ならしめ、一身を示現するに巨細おのおの異なり、一音の説法も類にしたがっておのおの解し、恐畏し、歡喜し、厭離し、断疑す。神力不共なり。一「一仏土を示して淨穢不同ならしめ」の文は、『維摩経』巻上、仏国品第一に基づく。

舍利弗は、仏が説く「心淨なれば、仏土淨なり」ということが、どうしても納得できない。

舍利弗には、娑婆世界はどうしても穢土に見える。仏は、心が淨ければ国土も淨くなるといわれる。もしそうであるならば、仏は、過去の昔から長い間修行して、心が淨らかになっている。その仏が在住しているから、この娑婆世界そのものは淨土でなければならぬ。ところが現実のこの娑婆世界は、醜悪で、人間が生きていることは限りなく汚い。舍利弗は、現実の娑婆世界は、丘陵を見ても、洞穴の坑坎や、いばらの荊棘や、沙磧や土石や山々を見ても穢悪が充滿しており、とても淨土とは見えない。穢土ではないかという疑問を捨ててこ

とができない。

しかし、螺髻梵王には、この娑婆世界が浄土に見えるという。

螺髻梵王と舍利弗との会話を聞いていた仏は、自身の足の指で地面の上を按ず。すると、三千大千世界が無数の珍しい宝物で飾られてしまう。

こうして、「浄土を得んと欲せば、まさにその心を淨くすべし」という、浄土建立の基本方針が明らかになる。

「二仏土」の「二」は、同一の意をいう。

「仏土」は、仏がいる世界をいうが、仏の世界は別にあるのではなく、実はわたしが住む現実の世界を離れてはあり得ない。仏土は、現実のこの世界をいう。

つまり「一仏土」は、わたしたちが住む現実の娑婆世界をいう。

「淨穢」は、一般には悟りと迷い、善と悪をいう。ここでは一仏土にかかわるから、舍利弗が迷い、決めかねている、浄土と穢土をいう。

「不同」は、共通でないこと、違うことをいう。

同じ文意を、唯識では、「一水四見」の例えで示す。一水四見は、一処四見とも、一境四見とも、一境四心ともいう。同じ水を、天人は青色の宝珠の瑠璃で飾られた大地や池と見、人間は水と見、餓鬼は膿血や火と見、魚は住み処と見るように、同じ対象を見ているのに、見るものの心が異なると、それぞれ違ったものと見えることをいう。

「不同」は、一水四見の譬えがいうように、心の見方によって、この現実の世界が浄土ともなり、穢土とも地獄ともなることをいう。清浄な心で世界をみれば、世界は清浄な浄土に見えるし、邪悪な心で世界を見れば、世界は穢土に見える。浄土は遠くに求めてはならない。

心の用い方いかんによって、この娑婆世界がそのまま浄土となることをいう。

客観世界を変えるのではなく、心のもちかたを変えるとき、人は救われる。そこに、価値の大転換が起こる。

参考——「四土」について

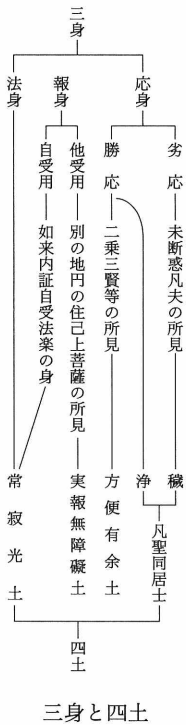
智顛は、『維摩經文疏』で独自の仏土観を体系化し、(1)凡聖同居土、(2)方便有余土、(3)実報無障礙土(実報土)、(4)常寂光土(寂光土)の四の仏国土を立てた。これが「四土」である。

(1)「凡聖同居土」は、凡夫と聖者とが共に住む土をいう。

つまり、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上という六道の一切の事象は、因と縁との離合集散によることを事実と認め、実体として実在するわたりやわたしのものという、実我実法はなく、一切の事象が客観的事実として生住異滅することを認める「生滅の四諦」に立つ、六道にあり、阿羅漢までの、未断惑の藏教人が住む国土をいう。

なお、娑婆世界のように六道を具え、未断惑の藏教人から阿羅漢までが居住し、雑然として汚れている国土を、同居の穢土とし、極楽世界の如くに地獄・餓鬼・畜生・修羅の四悪趣がなく、人・天・二乗・菩薩・仏が同居し、宝で莊嚴する国土を、同居の浄土という。

(2)「方便有余土」は、方便道である空観と仮観とを修め、三界に生



まれる因である見思の惑は断つたが、塵沙の惑、無明の惑を断つていないために、界外の変易生死を受ける藏教の二乗、通教の三乗、別教の三十心の菩薩が生まれる国土をいう。

つまり、四諦迷悟の因果の事象は、実在するように見えるが、実は、四諦迷悟の因果は如幻即空で、それ自体本来空であるから、因縁生滅はないとする「無生の四諦」に立つ、藏教の二乗、通教の三乗、別教の十住・十行・十廻向の三十心にある菩薩である、通教人が住む国土をいう。

(3)「実報無障礙土(実報土)」は、真実の法である中観を修めて、無明の惑を断つた別教の初地、円教の初住以上の菩薩が生まれる国土をいう。

つまり、四諦迷悟の因果の一切の事象は、無明の惑から生じるから、無量の差別がある。したがって、四諦にも無量の有り様があり、そこから現出した無量の差別相が、わたしの眼前に展開する一切の事象の実相に他ならないとする「無量の四諦」に立つ、別教の初地、円教の初住以上の菩薩、つまり、他受用の報身仏が住む国土をいう。

(4)「常寂光土(寂光土)」は、諸法実相をいう仏果を悟つた、仏が居住する土で、如法界の理に外ならず、身土不二の国土をいう。

つまり、相対分別のなかで夢見る、無明の夢から醒めて始めて開顕されるのが、万法即真実という不可思議の世界である。この世界は、凡夫や小乗人の相対分別を離れ、捨て果てた絶対の世界という「無作の四諦」に立つ、妙覚に至った自受用の報身仏と、法身仏とが住む国土をいう。

「一身を示現するに巨細のおの異なり」は、『維摩経』卷上、不思議品第六に、「文殊菩薩が維摩居士にいう。東に向かつて、ガンジス

河の砂のように数限りなく多くの国を三十五も通り過ぎたところに世界があり、須弥相と呼んでいる。その仏は須弥灯王といい、いま現においてになる。この仏の身長は八万四千由旬もあり、その獅子座の高さも八万四千由旬で、世界一厳かに飾られている、と。

維摩居士が舍利弗にいう。すべての仏や菩薩が得ている悟りには、不思議と呼ばれるものがある。菩薩がこの悟りに入ると、広大な須弥山を小さな芥子粒のなかに入れて、しかも芥子に増減がない。須弥山の眺めも元のままだし、四天王や忉利天はすべて自分たちがどこに入ったのか、気付きもしない。わずかに将来悟りを開くことができる人だけが、須弥山が芥子の中に入ったことを知っているだけである。これを、不思議の悟りの境界、不可思議解脱法門に入っている、という。

さらに、四つの大海の水を一つの毛穴に入れたり、太陽・月・星座を一つの毛穴のなかに現わしたり、十方の世界のすべての風をことごとく口のなかに吸いこんだり、火のすべてを腹のなかに入れたりする不可思議解脱法門を示す。

不可思議解脱の悟りに入っている菩薩は、仏のすがたを現わし出したり、辟支仏や、声聞や、帝釈天や、梵天や、世主天や、転輪聖王のすがたを現わし出ししたり、高音・中音・低音や、無常・苦・空・無我の声を作り出したり、衆生に広く聞かせることができる。」と説く。

仏身の巨細は、この辺の消息を取つたものである。

「一身」は、同一の仏のすがたをいう。

「示現」は、すがたを見せること、特に、仏・菩薩が衆生を教化するために、すがたを示して現われることをいう。

「巨細」は、大きいことと小さいことをいう。

「一音の説法も類にしたがっておのおの解し、恐畏し、歎喜し、厭離し、断疑すは、『維摩経』卷上、仏国品第一の宝積菩薩の讚仏偈のなかに、有名な一句がある。「仏は一音をもって法を演説するに、衆生は類にしたがっておのおの解を得」(『大正蔵』一四・五三八a)である。石田瑞麿著『維摩経 不思議のさととり』、東洋文庫、平凡社一頁には、次のように訳されている。

一言葉に 説かれしに

おのが言葉に 等しきと

ひとそれぞれに 思うなり

これぞ神力 たぐいなし

一言葉に 説かれしに

好むところに 聞きとりて

ひとそれぞれに 行なえる

これぞ神力 たぐいなし

一言葉に 説かれしに

恐れ、喜び あるいはまた

厭い、疑い 断つもあり

これぞ神力 たぐいなし

仏には、わたしと違った勝れた力がある。仏はたった一言説法しても、衆生はその機根・根性に応じてそれぞれ悟りを得ることができ、仏の一言の説法を、わたしはわたしの力に依りて受け取り利益を受ける。仏が一音をもって説法するとき、ある人は畏怖し、ある人は歎喜する。ある人は厭い嫌い、ある人は疑いの目をもってこれをみ

る。仏の一言の説法を衆生がそれぞれの機根・根性に依りて理解し、悟りの道に進もうとすることは、仏の能力があまりにも偉大であることを示している。仏はたった一言説法するだけであるのに、われわれはすべてわれわれなりにこれを会得することができるという。説法は一つであるが、その説法は聞く人によってさまざまな反応を示す。まことに仏の不可思議な力は類がないものである。

「一音」の「一」は、同一の意をいう。

「一音の説法」は、仏の説法をいう。つまり、仏は同一のことばによって説法することをいう。

仏の説法は、一音による説法であるが、聴聞する衆生の側は、機根・根性に依りて理解するから、内容や程度に差違を生じる。これを「一音異解」という。

「類」は、生まれによって規定されている在り方をいい、流類と同意。仲間、種類をいう。

「解」は、解脱・悟り、理解・知識による理解、決定、解釈、考えなどの意をいう。ここでは、理解・解釈の意と取る。

したがって「類にしたがっておのおの解し」は、声聞は声聞、縁覚は縁覚、それぞれの機根・根性の枠のなかで理解することをいう。

「恐畏・歎喜・厭離・断疑」に、智顛は、四諦と四悉檀とを当てる。恐畏には、苦諦と世界悉檀とを当てる、歎喜には、滅諦と各各為人悉檀とを当てる、厭離には、集諦と対治悉檀とを当てる、断疑には、道諦と第一義悉檀とを当てる。

四諦は、仏釈尊が最初の説法で説いたとされる、仏教教義の大綱となる四つの真実をいう。

(1) 苦諦は、この世はすべて苦であるという真実をいう。

(2)集諦は、苦の原因が煩惱・妄執であるという真実をいう。  
(3)滅諦は、執著の完全な絶滅こそが、苦が滅した悟りの境地であるという真実をいう。

(4)道諦は、苦が滅した悟りの境地に趣くためには、八正道という正しい修行法を実践しなければならないという真実をいう。

なお「苦」は、サンスクリット語の *duḥkha* ドウフカに相当する。ドウフカは、思い通りにならないことを原義とする。

四悉檀は、仏が、衆生を導いて悟りを完成させるために示した教法を、四つの範疇に分けたものをいう。

(1)世界悉檀は、仏が、世間一般の考えにしたがって、世俗の願いに適合した世俗の法を説き、凡夫を喜ばせながら、世間の正しい智慧を得させることをいう。

(2)各各為人悉檀は、仏が、衆生それぞれの素質の浅深に応じて、それぞれに相応しい教えを説き、衆生に善を行なわせることをいう。

(3)対治悉檀は、仏が、貪欲の多いものには慈悲の心を教え、愚癡の多い無知な者には、十二因縁の道理を観じて、貪や癡の煩惱を滅する因縁観を教えて、衆生の煩惱や悪業を戒め、滅ぼすように教え、衆生の悪を断つことをいう。

(4)第一義悉檀は、衆生の機根・根性が成熟したときに、仏が諸法実相を説いて、衆生を真実の悟りに入らせることをいう。

なお悉檀は、サンスクリット語のシッターンタの音写。教えの立て方・宗義・定説の意味であり、仏が四つの方法によって、衆生に仏道を成就させることを原義とする。これを慧思は、悉は「ことごとく」の意、檀は「施す」の意と解釈した。仏はこの四法で普く衆生に施す

から、悉檀だというのである。

参考——「二音」について

「二音」は、(へいっとん)と訓む。仏の二音をいう。仏の教えは一つであるという見解を、「一音教」といい、一円教とも、一音説法ともいう。

インドでは大衆部などがこの説を採ったが、中国では教判の一種として、仏教を多種に分類する見解に反対して、この説が唱えられた。

澄観の『華嚴経疏』巻第一によれば、一音に二説があったという。

一は、北魏の菩提流支の説で、これは、仏の一音のなかに大乘と小乗とが合わせて説かれているとする。二は、後秦の鳩摩羅什の説で、これは、仏においては一音の説であるが、衆生が認識するとき、差違を生じるとみるものである。

菩提流支が立てた教判では、仏教において大小乗・空有などの教説が多種多様であるのは、これを受け止める側の人間が、それぞれ性格や才能・立場を異にするからだとみる。あるいはまた、仏の一音に大小乗の教えがともに説かれているとみる。すなわち一音教については、『五教章』一卷(『大正蔵』四五・四八〇b)、『五教章』上(二ノ三七ウ)冠註に、「大小竝陳」(仏は大乘と小乗とを説いた)と、「全音異解」(仏の教えを聞く者があるいは大乘と解し、あるいは小乗と解した)との二種の解釈を示す。

『維摩経』仏国品第一に、「仏は、一音をもって法を演説するに、衆生は類にしたがってのおの解を得」と説かれている。

つまり、仏は一音にて演説し、あえて一人一人別々に説かないが、衆生は機根次第で、あるいは漸教と聞くものがあり、あるいは頓教と聞くものがあり、機根の違いによって了解するところがそれぞれ異なる

る。天台は、これを不定教ふじやうきやうという。

このように一音の説法を異解するのは、聞く衆生の側からいえば、宿世の習気である宿しゆく・習じやくの力によるものであり、説く仏の側からいえば、説法の不可思議力によるものである。

衆生の宿習力として、衆生に頓種と漸種とがある。漸種は、宿世から漸教に染まっている人をいい、頓種は、宿世より頓教に染まっている人をいう。頓教に染まっている人は、漸教の説法を聞いても、これを頓教と理解し、漸教に染まっている人は、頓教を聞いても漸教と理解する。

このように頓漸の種は、宿世に由来し、人それぞれに区別があるが、この宿習が起こるのは、専ら仏の身・口・意による三輪説法の不可思議力によるものであるという。

これを、教の面からいうと、不定教という。

参考——「二音の五種相対」について

「二音の五種相対」は、一音に五対の相対を立てることをいう。

(1) 大小相対…大乘の一音は、『大乘起信論』に、「同音一演異類等解」とある。同音は、仏は一音で、インド人にも中国人にも日本人にも分かるように説く。仏が一音で演説して、いろいろな国のいろいろな言葉を使うものに、一時に分かせるのを、大乘の一音という。

小乗の一音は、中インドの一梵音で説法することをいう。引いては、相手が中国人であれば中国語で、日本人であれば日本語というように、相手によって言葉が変わることをいい、大乘に及ばないところをいう。

(2) 因果相対…因は別教の初地、円教の初住以上の菩薩の一音をいう。果は、仏果位の一音をいう。これは、共に大乘の一音である。菩

薩も、無明の惑を断って一分の中道の理を悟る初地以上の菩薩でなければ、一音説法を異類等しく理解させる境界には加えられない。何故ならば、初地初住以上は、無明の惑を断って一分の中・中道の理を悟るからである。中・中道の理を悟らないものは、一説法を、異類に等しく理解させる境界には至らないからである。なお、因位の一音と、果位の一音とは、有限と無限の区別がある。

(3) 当分とうぶん跨節かせつ相対…当分の一音は、藏教には藏教の教主の一音があり、通教には通教の教主の一音があり、別教には別教の教主の一音があり、円教には円教の教主の一音がある。だから、当分の一音には四つの差別がある。

しかし法華跨節の一音は、跨は越える意、すなわち、節を越えて藏・通・別・円の階級を離れ、四教の教主の説教はみな共通して、等しい。これは、一円仏の一音だけと見ることという。

(4) 顕密相対…顕露教の一音と、秘密教の一音とをいう。顕露教の一音は、誰にも公開して説く仏の教えをいい、秘密教の一音は、衆生の機根・根性が別々である場合に、仏がこれらの者に相互には知らせないままに、密かにそれぞれに異なった利益を与える、同聴異聞、人法俱不知の説き方をいう。

(5) 定じやう不定相対…顕露教に定不定があり、秘密教にも定不定がある。だから定教の一音と、不定教の一音とに分ける。

定教は、人々が異なった理解をしない教えをいい、不定教は、聞き手の機根・根性にしたがうから、理解・得益が一定していない教えをいう。

「神力不共なり」は、仏の神通力が、凡夫などと共通でないことをいう。



「神力」は神通力ともいい、仏教を体験した者が得る、ある種類の神秘的な能力をいう。

「不共」は、共通でない功德法の意。仏や菩薩だけに具わっている、凡夫や二乗には具わっていない勝れた特質をいう。

普通は、仏の十力・仏の四無所畏・仏の三念住・仏の大慈大悲から成る、十八不共仏法を指し、如来の功德が如来に特有なもので、他の機根の類のものにはみられないことを示している。

参考——「十八不共法」について

二乗や菩薩とは異なり、仏だけが具える究極の境地として、大乘仏教は、つぎの十八種を勝れた特質として挙げる。「不共」とも、「不共法」とも、「不共仏法」とも、「十八不共仏法」ともいう。不共は、他と共通しない特有なことをいう。

(1)身無失は、戒・定・智慧・慈悲を用いて身を修め、すべての煩惱を尽くしていること。

(2)口無失は、衆生の機根に応じて、十分な説法ができること。

(3)念無失は、種々の禅定を智慧にしたがって実践すること。

(4)無異想は、衆生を平等に普く済度すること。

(5)無不定心は、常に禅定のなかにあり、心を乱すことがないこと。

(6)無不知已捨は、捨てるべきものを無視することがないこと。

(7)欲無減は、衆生を救済して厭き足りることがないこと。

(8)精進無減は、休息することなく、あらゆるものを救うこと。

(9)念無減は、三世の諸仏の法と相応していること。

(10)慧無減は、すべての智慧を成就していること。

(11)解脱無減は、有為と無為の二種の解脱を具えていること。

(12)解脱知見無減は、あらゆる解脱を分明に知ること。

(3)一切身業随智慧行は、一度、身を現わすとすべてを利益すること。

(4)一切口業随智慧行は、智慧に照らされたことばは、衆生を利益して止まないこと。

(5)一切意業随智慧行は、仏が念じることが、みな成就すること。

(6)智慧知過去世無礙は、過去世のことをみな知ること。

(7)智慧知未来世無礙は、未来世のことをみな知ること。

(8)智慧知現在世無礙は、現在世のことをみな知ること。

内容は、仏の十力と、仏の四無所畏と、仏の三念住と、仏の大慈大悲とを合わせたものをいう。

(1)(2)(3)は、身・口・意の三業について過失がないことをいう。

(4)は、衆生に対する平等心をいう。

(5)は、禅定によるころの安定をいう。

(6)は、すべてを抱擁して捨てないころをいう。

(7)(8)(9)(10)は、衆生済度の欲と精進・念力・禅定・智慧の五点について減退することのないことをいう。

(12)は、解脱から後戻りしないことをいう。(時に(10)禅定を省いて、(12)に解脱知見を入れる)

(13)(14)(15)は、衆生済度のため智慧の力で身・口・意の三業を現わすことをいう。

(16)(17)(18)は、過去・未来・現在の一切のことを知悉して滞りないことをいう。

(10) 故に、見に淨穢あり、聞に褒貶あり、嗅に齷齪と不齷齪とあり、華に著身と不著身とあり、慧に若干と不若干とある。これは、『淨名』の方等のごとし。法は、縁に被らせるに約せば、なおこれは漸教

なり。説の次第に約せば、生蘇味の相なりⅡ「見」は、サンスクリット語のドリシュテイ Dṛṣṭi の訳に相当する「見解」、特に「誤った見解・邪見」の意と、ダルシヤナ Darśana の訳に相当する「見る事」「見るはたらき」との二意がある。ここでは「見る事」「見るはたらき」の意、つまり対象の色境と器官の眼根が相互にはたらき合つて生じた、眼識という認識作用をいう。

「見」は、わたしが住むこの世界を、仏の智慧によつて浄土と見る者があり、仏の智慧によらないで真実を誤つて分別して穢土と見る者がいることをいう。

「聞」は、「耳に聞くこと」を意味し、対象の声境と器官の耳根が相互にはたらき合つて生じた、耳識という認識作用をいう。「聞思修」の聞をいう。

毀譽褒貶と熟す「褒貶」は、誉めることと貶すことをいう。

「聞の褒貶」は、方等会座の顕露の彈呵をいう。

例えば『維摩經』弟子品では、維摩の病氣を聞いて仏が、誰かに病氣見舞いをさせたいと考える。そして舍利弗に、見舞いに行つてきなさいという。

舍利弗は、わたしの坐禅を死禅に過ぎないと一蹴し、汚濁の真つ只中に生きる「道法を捨てずして凡夫の事を現する」坐禅でなければ、死んだ坐禅に過ぎないと喝破されたことを理由に挙げて、あの維摩居士は苦手ですと辞退する。

つぎに維摩を見舞うようにいわれた目連は、維摩に、説法はもののあるのままに説くものであるといわれたことを理由に挙げ、究極絶対の畢竟空の有り様を説いた維摩の弁舌の才能には適いませんと辞退する。

つぎの迦葉は、維摩に、乞食は平等でなければいけないと、真実の乞食の有り様を喝破されたことを理由に挙げて辞退する。

須菩提は、存在するものはすべて幻が現われたようなものであり、文字が悟りではなく、文字がないところに悟りのすがたが存在するものだと喝破されたことを理由に挙げて辞退する。

富樓那は、声聞は、世人の機根を見抜き、聞く人の機根を見極めぬいで説法してはならないと喝破されたことを理由に挙げて辞退する。

迦旃延は、迷いのところで真相を説いてはいけないと、すべては無常であり、空であり、苦であり、すべては不生不滅であることの真実を喝破されたことを理由に挙げて辞退する。

阿那律は、真実の超人的な眼の力をもつのは仏だけであり、その力は異教徒の五通の比ではないと喝破されたことを理由に挙げて辞退する。

優波離は、戒律は、夢や陽炎や水中月や鏡のなかの映像のように、妄想から生じたものであると喝破されたことを理由に挙げて辞退する。

羅睺羅は、出家は、生滅変化を離れた常住絶対の悟りを求めるものであるから、出家自体には利益も功德もない。心静かに無心の境にしたがつて、さまざまな過ちを離れることが真の出家であると喝破されたことを理由に挙げて辞退する。

最後に阿難は、仏は一切の善を普く体得し、福德を一身に具え、常住絶対の悟りにおられるから、病氣も悩みもあるはずがないと喝破されたことを理由に挙げて辞退する。

こうして五百人の勝れた弟子たちが、それぞれ、かつて経験したことを説いて、維摩居士が語つたところを賞賛するとともに、「かれを

訪ねて、病を問う任には耐えられませぬ」と辞退する。

弟子品では、十人の大声聞が、ともに見舞いに行きたくない理由を具体的に挙げている。十人十色の理由を挙げることによって、維摩居士の偉大さ、思想の卓越さが描き出される。一連の大声聞の、見舞いに行きたくない理由は、維摩居士の口を借りて、二乗を弾訶したものであるが、挙げられた理由の一つひとつは、維摩居士の偉大さを示すとともに、大乘仏教の卓越性を示している。

仏が、文殊菩薩や、維摩居士を褒め讃えるのは、「褒」であり、声聞・縁覚の二乗や菩薩を貶し抑えるのは「貶」である。褒貶の実例は各所に出る。

「聞に褒貶あり」は「味の褒貶」を含む。現代語訳に、具体例として『維摩経』香積仏品の例を挙げる。

「蒼葡・不蒼葡」は、『維摩経』の観衆生品に基づく。特に「蒼葡」は、『法華玄義』巻第十では、円教の頓教の相の例えとする。

観衆生品には、「大悲の法をもつて衆生を化するが故に、我を大乘となす。舍利弗よ、人が蒼葡林に入れば、ただ蒼葡を嗅ぎ、余の香を嗅がざるがごとし。もしこの室に入れば、かくのごとし。ただ仏の功德の香を聞き、好んで声聞・辟支仏の功德の香を聞かざるなり。」とある。

つまり、蒼葡の林に入るとその芳香だけを嗅ぎ、それ以外の香りは嗅がない。これと同じで、仏の部屋に入れば、ただ仏の功德の香りを嗅ぐだけで、声聞、縁覚の功德の香りを嗅がないことをいう。

参考——「蒼葡」について

蒼葡は、サンスクリット語チャンパカの音写。チャンパカは、蒼葡、臙波、臙葡と音写。黄花樹・金色華樹と漢訳。中国では黄樹。

蒼葡の花は黄色で、バナナのような香気が遠くまで薫る、高大な樹の一種。山梔子に似ているという。モクレン科、和名はキンコウボク。ネパールの東側からヒマラヤの温暖地方に分布する。

金翅鳥が来てチャンパカに止まるといふ。サンスクリット語でガルダという金翅鳥は、インド神話における想像上の鳥である。翅は金色で、広さが三百三十六万里あつて、空中を飛行する。須弥山の下層に住み、龍を常食する獐猛な鳥とされる。八部衆の一つ。

なお八部衆は、ブツダの教えを守護する八種の神々で、『法華経』その他に散見する。(1)超人的な鬼神などの「天」、(2)龍神や龍王などの「龍」、(3)勇健暴悪で空中飛行の鬼神である「夜叉」、(4)半神で、音楽を奏する天上の樂師をいう「乾闥婆」、(5)悪霊であるが、果報が天に次ぐ「阿修羅」、(6)龍を食う金翅鳥をいう「迦楼羅」、(7)半人半獣の角がある歌神をいう「緊那羅」、(8)大蛇の蛇神をいう「摩睺羅伽」の八をいう。

現在のインドネシアの国際航空をガルダと公称するのも、ここに由来する。日本のいわゆる天狗はこの変形という。金翅鳥のなかで最も勝れたものが金翅鳥王で、しばしば仏に譬えられる。

「著身、身に著く」は、身に附着することをいい、「不著身、身に著かざる」は、身に附着しないことをいう。『維摩経』の観衆生品に基づく。

「この華は分別するところなし。仁者は自ら分別の想を生ずるのみ。もし仏法を奉じて出家し、分別するところあれば、不如法となす。もし分別するところなければ、これがすなわち如法なり。諸の菩薩を觀、華が不着なるは、すでに一切の分別の想を断つが故なり。」とある。

維摩居士の部屋にいた天女が、維摩居士の説法を聞いて喜び、満足して心も奪われて自分の身体を現わして、菩薩や声聞たちの上に天の華を振り掛けた。菩薩たちに降り掛かった華は地に落ちて、身体に付着しなかった。これが、不著身、「身に著かざる」である。そして、舍利弗を始めとする声聞たちに降り掛かった華は、身体に付着して落下しない。神通力によって取り除こうとしても離れなかった。これが、著身、「身に著く」である。

華は、分別することがない。分別するのは、人の性である。華が身に付着するということは、出家者が善法に固執して分別を巡らしていることによる。法に適わないことを譬えたのが「著身」である。

一方菩薩は、一切の分別想を離れているため、身体に華が付着することがない。法に適うことを譬えたのが「不著身」である。

「若干」は、勝劣不同の差別があることをいう。ここでは、諸仏の色身には差別があるとす声聞の智慧をいう。

「不若干」は、差別のないことをいう。ここでは、諸仏のさまざまな無礙の智慧には差別がないとする菩薩の智慧をいう。

『維摩経』の菩薩行品に、「汝が、諸仏の国土を見るに、地に若干あり、しかして虚空に若干なし。かくのごとく諸仏の色身を見るに、若干あるのみにして、その無礙慧に若干なし。」による。

すなわち、仏国土の性格はいろいろの差別があるが、仏国土を覆っている虚空には何の差別もない。仏として現われているすがたをみれば差別はあるが、さまざまな仏の智慧には差別がない。「地」は声聞の分別智をいう「若干」を象徴し、「空」は菩薩の無分別智をいう「不若干」を象徴する。

「これは」は、「影は、万水に臨み」に始まり、「慧に若干と不若干

とあり」に終わる前文を受ける。ただ受けるだけでなく、『維摩経』が説き明かそうとしている一経の精髓、つまり大乘初門の要諦である二にして不二の不二の法門を明かすことによって、小乗人を弾訶し、大乘初門の密益に誘引することを表わす。

『浄名』は、『維摩経』『維摩詰所説経』をいう。ヴィマラキールティ・維摩詰が、清浄な名声の意であるから、「浄名」と訳される。

「方等」は、サンスクリット語のヴァイプルヤの訳であり、広大な意であるが、大乘経典のことを指す場合がある。ここでは、天台の五時教判の第三時の方等時に属する経典をいう。

「漸教」については、説法の形式上からいうと、小乗等の浅い内容の教法から、順次に大乘の深い内容に説き進む教えをいう。

説法の内容上からいうと、漸教は、人々をその機根に応じて順序を踏んで、漸進的に長い間修行して後に、順次に悟りに誘導誘引していく教えをいう。

天台では、華嚴・鹿苑・方等・般若・法華涅槃の五時のうち、鹿苑・方等・般若の各時に説かれた経典のいずれもが漸教であるとする。

「生蘇」は、サンスクリット語のナヴァ・ニータの訳で、乳を加熱し、十分の一に濃縮させた新鮮なカルピスのような乳製品をいう。

### 〔現代語訳〕

その二は、「酪味」である。

続いて朝日は、高い山の上から移り、次第に低い幽谷を照らし出

す。

これは、身を灰にし、智、すなわちこころを滅した「灰身滅智」、すなわち身心ともまったくの無に帰し、煩惱を滅した境地に入ることを究極の目的とする修行を、機根・根性が劣る小機の人のために明かしている。この教えは、機根・根性が劣る人でも、次第に理解を進め、機根・根性に相応した境地に至ることができることを教えるものである。(三) 藏教が明かし示すところが、これに当たる。

(三) 藏教は、仏釈尊が華嚴の会座で『華嚴経』を説き明かした後の十二年間に、アング国・マガダ国・カーシー国・コーシヤラ国・ヴリジ国・マツラ国・チエーデイ国・ヴァツツア国・クル国・パンチャラ国・マツヤ国・シユーラセーナ国・アシュヴァカ国・アヴァンティ国・ガンダラ国・カンボージャ国から成る、十六大國で説かれた小乗の四阿含経の教えをいう。この時期の、仏の最初の説法場所が鹿野苑であったから鹿野苑時ろくやおんじといい、説いた経名を取って阿含時あこんじともいう。

四阿含経は、北方系仏教の教え方で、長・中・増一・雑ぞうの四経をいうが、南方系仏教は、長部・中部・相應部・増支部・小部の五部に分ける。

漢訳の『長阿含経』二十二巻には三十経が含まれ、『中阿含経』六十巻には二百二十二経が含まれ、『増一阿含経』五十一巻は、法

数によって内容をまとめ、一法から十一法に至るまでをまとめにしており、『雜阿含経』五十巻は、他の阿含経に収められない短い多数の経典を収録している。

仏は、修行が浅い者には、小乗の有り様で対応し、析空しやくくうの理を明かす。

析空の理は、析空しやくくう観である。析空観は、析色入空観の略で、析仮入空観、析法入空観といい、単に析法観ともいう。

析空観は、一つのもをその構成要素に分析して、そのいずれの構成要素のなかにもそのものが存在しないから、そのものは単に名称のうえだけのものであって、真実には存在しないと説く論法をいう。

つまり、わたしという個人存在を構成している要素をいかに分析してみても、そのなかに永遠の我が、すなわち常一主宰のアトマンを見出すことができないから、わたしのアトマンは存在しないという議論をいい、あるいは人を分析して、五蘊、十二処、十八界などの構成要素としたり、一切の物質的存在を分析して、物質構成の最小単位である原子に相当する極微ごくみにしたり、心を分析して六十刹那な(一刹那は1/5秒)の一念に至るといふように、分析の結果、「人法二空」を觀くわんじることをいう。

これが、小乗仏教である(三) 藏教の空観くうかんである。

こうして、転凡成聖、つまり凡夫の状態を転じて、聖者の境地に入る悟りを与えるが、仏教教理の初歩的段階にある(三) 蔵教は、まだ「空」の本当の意味を把握していない。

(三) 蔵教の析空観では、すべてのものごとくに空の道理があるのを知るだけで、それ以上は求めない。つまり、空の反面には、同時に不空の意義道理があるのを知らない。この、空の道理だけを知り、空に執われ停滞するのを「但空」、または「偏空」という。但空に執われるのが(三) 蔵教であるから、最高、究極の境地は灰身滅智であるとし、それ以上は望まないのである。

ちなみに、(三) 蔵教に続く通教では、空の道理の反面には不空の道理があると悟る。空と同時に不空の理があると悟るのを「不但空」、または「不可得空」という。空もまた、固定的不変的な独自の本体を認めない不可得であるとして、空に固執しないのが不但空である。

不空は、「仮」である。

通教に続く別教・円教では、すべての存在は、空と仮を越えて絶対であり、言説思慮の対象ではないことを「中・中諦」とする。

別教では、空と仮の二諦は現象面をいい、中諦は本体面についていうものとするから、中・中諦を「但中」という。

円教では、空・仮・中の三諦は相互に個別的でなく、一諦のうち

に三諦を具えて、三諦が区別なく融け合っていると考える。つまり、即空・即仮・即中としての中・中諦であるから「不但中」という。

天台では、すべての存在は、蔵教では「無中」と観、通教では「含中」と観、別教では「但中」にあると観、円教では「不但中」にあると観る。

つまり、蔵教の人は、但空、つまり灰身滅智を究極とするが、宇宙のすべての事象の有り様は、但空にとどまらず、不但空にあり、不但空は仮であるから、空であり仮にあり、さらに空と仮とを超えた中にあるとし、さらには即空・即仮・即中にあるとするのが、宇宙の真実の有り様である。宇宙の真実の有り様は、言説思量を超えて、ただ、あるがままにある中・中道の理に他ならない。

宇宙の真実の有り様を知ろうとするのが、大乘の機根・根性が勝れた大機の人であるが、蔵教の人は、不但空、但中、不但中にある宇宙の真実の有り様を知らない。

だから(三) 蔵教は、本来、大機の人のためのものでない。たとえ大機の人がその会座にいても、多踰婆和してしまふ。「多踰婆」は、歩行を学ぶすがたであり、「婆和」は、ことばを習う声をいうから、大機の機根・根性の人も、(三) 蔵教という、修行者となつて日の浅い声聞の教えを聴聞し、師の法式を模倣し、師が暗誦する

經文を復唱する、日々の修行実践のなかに埋没してしまふ。そして、但空の教理に安住し、執著し、灰身滅智の境地を究極として疑わない。だから、本来は大機の資質をもつ人も、大機の人であると、小機の人たちに気付かれ識られることがない。

このようなわけで、小機の人に示される教説は、身心ともに全くの無に帰し、煩惱を滅した境地をいう、灰身滅智の無余依涅槃を終極とする教説であるので、大機の人に示される教説とは懸隔が大である。

この段階では、小機の声聞の人が表に立つから、大機の人小機の声聞の人の影に隠れてしまい、埋没してしまつて、表に出ることがない。

宇宙の眞実を明かす教説は、衆生の機根・根性というフィルターを通さなければ、説法を聴聞する人に受容されない。

欲・色・無色の三界の、八十八使から成る見惑を見道十五心の間で断ち、続いて、欲界の思惑・修惑の九品のうち、六品の思惑・修惑を断ち、続いて、思惑・修惑の残りの三品を断ち、再び欲界に戻るに断ち、迷いの世界に流転することがない、ニルヴァーナに入る。

このように小乗の四向四果が説いているが、仏釈尊が説く、衆生の浅薄な機根・根性に応じた、程度の低い小乗、すなわち(三)蔵

教を信奉して、三生六十劫という長期にわたる修行により、だんだんに小機の悟りに導いていくという教説の内容から、漸教の有り様にあるとする。

仏釈尊が、教説を段階的に説き明かし、低次から高次の宗教的な立場に導くために、順序次第に教説が説かれるという視点から考えると、この段階は、搾りたての生乳を発酵させ、生理的に生乳は受け付けない人にも飲み易くした、ヨーグルトのようであるとして、「酪味」の有り様に例える。

その三は、「生蘇味」である。

朝、日が出ると、日は最初に高山を照らし、さらに昇ると高山と高山に挟まれた幽谷を照らす。その後八時頃には日は、平地を照らし始める。

日が照らし出す影は、一杯に漲る水に映し出されるが、水を入れる容れ物の形状のままに収まり、波が立っているか屈んでいるかによつて、一様でない。

つまり、どんな水面も一切の事象をそのまま映し出すように、仏は、どのようなところにも、その身をいろいろなすがた形で顕わし出すから、仏のすがた形は一つではない。仏のすがた形は、求める者の機根・根性に対する感応道交によつて、千差万別である。

水は、容れ物の形や状態によつて四角にもなり円くにもなるよう

に、仏は、どのようなすがた形の容れ物も、選り好みをする事がない。仏は、真理を体得し、一切の煩惱を断ち、真の智慧を悟り得た諸仏如来が住む「常寂光土」に住むことは当然であるが、その他三土、すなわち、人天の凡夫と声聞・縁覚などの聖者が同居する「凡聖同居土」にも、見惑・思惑を断ち切って三界の生死を超越、塵沙・無明の二惑を残す二乗・菩薩が住む「方便有余土」にも、一分一分の無明の惑を断ち、一分一分の中道の理を悟った菩薩が住む「実報無障礙土」にも、選り好みすることなくおわすものである。

水を収める容れ物のなかで水が、風が立てば波が立ち、風が止れば風ぎるように、仏が説く教えは、波が水、水が波であって、水として一様であるように、真実絶対ではあるが、具体的に説き示される教えは、波のように一定不変ではない。衆生の機根が未熟のときは、その機根に応じた理解し易い教えを明かして導き、機根が調熟するにしたがつて、それぞれの機根に応じた適切な教えが明かされていく。仏の説法は、求める衆生の機根・根性に依じて臨機応変、融通無碍で、さまざまなすがた形を取った教えが説かれるものである。

仏は、生きとし生けるものに、同一の仏身と、同一の仏土と、同一の仏説を示し見せる。しかしわたしには、とても同一の仏身、同

一の仏土、同一の仏説とは思えない。

それは、わたしたちの信心や善根などの機根・根性が、みな同じではないからである。機根・根性が区々であるから、仏がはたらき掛ける慈悲を、わたしが感じ取る「感」と、仏がわたしの機根・根性に依じて、わたしにはたらき掛ける慈悲の「応」とにすれ違いが生じてくる。

だから、わたしが住む現実の世界をそのまま、仏がおわす清浄な浄土と見る『維摩経』仏国品の螺髻梵王のような人もいれば、苦惱に満ちた不浄な穢土と見る大声聞の舍利弗のような人もいることになる。

仏が衆生に、同一の仏の肉身を現わし示しても、見るわたしの側からすれば、須弥灯王のように、世界の中心に聳え立つ須弥山のようによく大きく、八万四千由旬もあるとも見え、須弥山を小さな芥子粒に入れたり、一つの毛穴のなかに現わしたりして、菩提樹下の金剛座に坐る仏を小さいとも見るものである。

仏は衆生に、一つのことばによって真実の教えを説く。これを聴くわたしは、わたしの機根・根性を超えて理解することはできない。声聞は声聞の枠のなかで、縁覚は縁覚の枠のなかで、仏の説法を切り取って理解するのが世の常である。だから、それぞれの理解の内容や程度に差違が生じる。仏の説法を聴聞して、畏れ敬う人も



あれば、歓喜する人もある。厭い離れる人もあれば、疑いを断って信心を生じる人もある。

一般的にわたしは、これが邪な考えであり、それが正しい考えであると差別する。そして、邪な考えを捨てて、真実を知ろうとする。これは、相対分別のわたしが生活するこの世界では正しいとされることである。

しかし仏教の真実世界は、邪を捨て、正を取る世界ではない。邪もなく、正もない実相に生きることが要請される世界である。仏教の真実をいう実相には、邪正はない。邪正は心によつて起こるに過ぎない。心が邪であれば一切のものが邪となり、心が正であれば一切のものが正となる。この正と邪を始め、一と多、凡と聖、貧と富、生と死、善と悪、美と醜などを分ける差別の心は、大乘仏教の教えるところではない。大乘仏教が教えるところは、差別即平等、平等即差別にある。

仏は、差別即平等・平等即差別の世界に住み、真実である実相に包まれ、十八不共法と総称される、十八種の特質を具えている。

すなわち十八種の特質は、仏が具える自行と化他の十の智慧である「十力」と、仏が何ものも畏れず人々を教化する四の自信である「四無所畏」と、仏は教えを聴くものがどのような態度に出ても、心を動かすことなく法を説き、対象を正しく観察してそれに想いを

留める三のはたらきである「三念処」と、衆生に楽しみを与えようと念じる「慈」と、衆生の苦しみを知って憐れみ、苦しみを除こうとする「悲」との、仏の広大無辺の「大慈大悲」とを合わせた、仏だけが具える十八種の特質である。

この仏の特質は、不可思議で、勝れ、限りがない。

この特質は、二乗や菩薩とは異なり、二乗や菩薩とは共通しない。

だから、仏が同一の仏土を示し、同一の仏身を顕わし、同一の説法をしても、二乗や菩薩には、仏土が浄土と見えたり穢土と見えたり、仏身が巨身と見えたり細身と見えたり、一音の説法がそれぞれに理解され、恐れられ、歓喜され、厭離され、断疑されたりする。

「影は、万水に臨み、器の方円を逐い、波の動靜に随う」という、仏身を現わす不同、仏土を示す不同、仏法を説く不同を開いて『維摩経』のなかの經文を引くと、以上の通りである。

五時のなかの第三方便時は、藏・通・別・円の四教を対説している。代表とする經典は『維摩経』である。『維摩経』は「空」の思想に基づき、大乘の菩薩道の実践を説き、不二の法門を明かし、不可思議解脱を究極の境地としている。

入不二法門は、文殊などの三十二菩薩と維摩居士との間で、生・滅や善・悪などの相対する原理について問答を交わし、それを超え

た絶対の理を見出したものである。文殊は、表現することも識ることもできないそのこと、「無言無説無示無識」を入不二法門とした。それに対して、維摩居士は沈黙、「黙不二」によって入不二法門を表わした。

僧肇は『注維摩詰經』巻第八で、維摩居士の境地を最高のものとしている。慧遠は、『維摩經義記』巻三末で、相對の否定によって高次の絶対を表わす諸菩薩の立場を遣相門とし、相對そのことが絶対であるとする文殊や維摩の立場を融相門とし、遣相門と融相門との二つに分けて論じている。

智顛は、これらの立場に与しない。『維摩經』を究極の仏教の説とせず、別教や円教の經典として位置付けないのが、智顛の立場である。智顛は、『維摩經』を大乘初門の教えとし、小乘人を大乘に渡す役割に位置付ける立場に立つ。

それは、荊溪湛然が『法華玄義積籟』の巻第七上に、入不二法門は「不二而二・二而不二」と、不二は二にして不二と明かしていることから明らかである。生と死、善と悪、是と非、美と醜、長と短など、絶対に一にならないと思ひ込んでいる二の対立概念を、二にして不二と明かしているところにある。不二は絶対の一ではない。二を残しながらの不二である。相對を残しながらの絶対である。

別教と円教は、煩惱即菩提・菩提即煩惱にある。悟りの実現を妨げる煩惱も、本質は不変の真実にあるから、煩惱は不変の真実を離れない。煩惱がそのまま悟りの縁となる。煩惱のないところには菩提はない。これを、生死即涅槃ともいう。仏の智慧からみれば、迷いに沈潜する衆生の生死そのものが、不生不滅である清浄なニルヴァーナの境界に他ならない。

円教は、二乗も三乗もそのまま一乗・一仏乘に包摂し、二乗も、三乗も、一乗もすべて一味の一仏乘にある。声聞の河水が流れ込み、縁覚の河水が流れ込み、菩薩の河水が流れ込む大海が一仏乘であり、円教である。大海は、一切を包摂した一味にある。

円教の『法華經』は、『華嚴經』も『阿含經』も『般若經』も、すべての仏説を内に包み込んだ仏教全体の經典であり、『華嚴經』『阿含經』『般若經』も、『法華經』の精神の顯現として絶対性をもつ。『華嚴經』『阿含經』『般若經』を説いた仏の意図を、『法華經』の総合承認である「開會」かいえを通して体得し、改めて『華嚴經』『阿含經』『般若經』に向かえば、『華嚴經』『阿含經』『般若經』の説法は直ちに『法華經』の精神に繋がり、『法華經』と同じ価値となり、すべての經典に通じる『華嚴經』『阿含經』『般若經』となる。なお「開會」は、声聞・縁覚・菩薩の教えや修行が、それぞれ異なっていると誤った考えを開いて正し、三乗は一仏乘に帰する

と会得させ、すべては大乗であると止揚し、統合することをいう。『維摩經』は、二乗や三乗を残したまま、仏となる道を主張している。いつてみれば『維摩經』は、声聞乘・縁覚乘・菩薩乘・仏乘の四乗立ちといえる。

これに対して円教は、すべては一仏乘に収斂する一乗立ちである。円教は、声聞・縁覚・菩薩を總合承認する開会によって一切を包摂する「開頭円」ではあるが、究極の円教は、一仏乗だけの「純円」に極まる。

詰まるところ、『維摩經』を代表とする方等時は、二にして不二と、二を残し、絶対の一に成りきることができない。事象を相対分別する境地を残し、一仏乗きりの一仏乘に成りきることができずに、二乗・三乗を残したまま仏となる道を説いている。したがって空の思想は、「即空」の諸法実相に至っていない。だから、無差別の一味に至り着いていない差別が残る大乘の初門にあるとして、第三方等時に位置付けているのである。

この相対分別を離れることができない点をさらに確認するために、『維摩經』のなかの経文を引きながら、眼・耳・鼻・舌・身の六識の面から再確認したい。そうすることによって、小乗人を大乘に渡す役割を荷なう第三方等時の使命を果たすために、大乘を称揚することによって小機の声聞人を強く叩き叱りつけて、大乘に

導かなければならない理由を明かしたい。なお、耳識の内容は舌識の内容を兼ねる。

第一は、眼識がはたらく「見の淨穢」の有り様である。

仏はわたしたちに、わたしが住む現実の世界を仏がおわす仏国土一色で示し見せている。しかし、わたしたちの信心や善根などの機根・根性が区々であり、わたしたちの感と仏の応とがすれ違っている。だから仏が示し見せる仏土を、清浄な淨土と見る菩薩のような人もいれば、不浄な穢土と見る声聞のような人もいて、見方が一つでない。

例えば『維摩經』仏国品では、螺髻梵王は、仏が示し見せるこの国を、他化自在天の宮殿のように清浄と見るが、舍利弗は、丘や穴や、荒れ果てた土地や、砂・小石・土・石・山など、汚いもので充ち満ちていると見る。螺髻梵王は、舍利弗の心に高低があつて、仏の智慧で見えていないから、この国を不浄だと見るが、世のすべての人に対して、平等で、深く道を求める深心から見れば、この国は清らかにあると見るという。

第二は、耳識がはたらく「聞の褒貶」の有り様である。

聞の褒貶は、方等会座の頭露の彈訶をいう。仏が維摩居士や諸菩薩を褒め讃えるのは、「褒」であり、声聞人を貶し抑えるのは「貶」である。褒貶の実例は各所に出る。

例えば『維摩経』弟子品では、維摩居士の病気を聞いて、仏が誰かに病氣見舞いをさせたいと考える。舍利弗に見舞いに行きなさいというとき、舍利弗は、維摩居士が汚濁わじよくの真つ只中に生きる、「道法を捨てずして凡夫の事を現する」坐禅でなければ死んだ坐禅に過ぎないと喝破し、わたしの坐禅を死禅に過ぎないと一蹴したことを理由に挙げて、あの維摩居士は苦手ですと辞退する。

仏は仕方なく、順に十人の弟子に見舞いに行くように説得する。十人とも見舞いに行きたくない理由をいろいろと挙げる。大声聞が見舞いに行きたくない一連の理由は十人十色で、維摩居士の口を借りて声聞乗の人々を弾訶、「貶」したものであるが、挙げられた理由の一つひとつは、維摩居士の偉大さを示すとともに、大乘仏教の卓越性を「褒」している。『維摩経』を弾訶教たんかきょうと呼ぶのは、これによる。

聞の褒貶は、舌が織りなす「味の褒貶」の有り様を含む。『維摩経』香積仏品では、維摩居士は、仏の説法の最中に昼食の心配をしている舍利弗の心を読み取って、一人の菩薩の姿を造り出す。そしてガンジス河のように数多くの仏の国を四十二通り過ぎた衆香国へ遣わし、香積仏に食事の残りを求めさせる。香積仏は、香り高い鉢に香り豊かな食物を盛り上げて、化菩薩に与える。化菩薩は、食物を盛った鉢をもち、九百万の衆香国の菩薩と一緒に、仏の

不可思議力と維摩居士の力とを受けて、一瞬のうちに維摩居士の家に戻る。一鉢の食事は、集まった人たちすべてを飽食させ、それでもなお食物は元のままで少しもなくならなかった。香積仏の甘露味の香気は、ヴァイシャーリ・毘耶離びやりの市内ばかりでなく、三千大千世界に立ち込めたという。

香積仏の香り高い食物を褒め、舍利弗の心根を貶め、つまり、大乘の境涯を「褒」し、小乗の心根を「貶」している。

第三は、鼻識がはたらく「嗅の蒼蔔と不蒼蔔」の有り様である。

仏は、仏の功德という一香いっこうしか出さない。わたしは、その一香を仏の香りと取ることができずに、声聞の香りと取ったり、辟支仏の香りと取ったりしてしまう。菩薩が聞く仏の功德の香りが「蒼蔔」であり、仏の一香を、菩薩以外の声聞や辟支仏の功德の香りと嗅いでしまうのが「不蒼蔔」である。

例えば『維摩経』観衆生品では、舍利弗が天女に、三乗のうちのどれを求めているかと尋ねる。天女がいう。わたしは、自らの悟りを求めて励む声聞に説かれた教えを説いて世の人を導くから、聖者である。わたしは、因縁の理法を説いて世の人を導くから、悟りの内容を一人楽しむ、辟支仏である。わたしは、広大な慈悲を垂れて世の人を導くから、大乘を求める菩薩であると。

さらに天女はことばを接ついで、遠くまでパニラに似た芳香が薫

り、黄色い花を咲かせる、高大な樹が生い茂るチャンパカ林・蒼菊林に入ると、人はただチャンパカの芳香を嗅ぐだけで、それ以外の香りを嗅ぐことがない。これと同じで、仏の部屋に入れば、ただ仏の功德の香りを嗅ぐだけだという。

仏の一番だけを聞くのが「蒼菊」であり、仏の一番以外の香りと嗅ぐのが「不蒼菊」である。

第四は、身識がはたらく「華の著身と不著身」の有り様である。

声聞衆は、花びらで身体を飾るのは戒律に反するという分別があり、さらにそれが習気、習わしとなっているから、天女に振り掛けられた花びらは地上に落下せず、身体に付着して離れない。これが「著身」である。しかし菩薩衆は、一切の相対分別を離れているから、振り掛けられた花びらは身体に付着することがない。これが「不著身」である。

『維摩経』観衆生品で維摩居士が、「無住の本もとから、一切の法が立つ」と説法した。維摩居士の説法は、間違った考えは本来実体がない幻のようなものに過ぎない。存在の根底は、事象には固定的なすがたがない「無相」にあり、事象は因縁によって生じたものであって、固定的不変的な独自の実体はない「空無」にあり、したがって、執著すべきものは何もない「無住」にあるというものであった。

維摩居士の部屋にいた天女は、維摩居士の説法を聞いて喜び、満足して心も奪われて、自分の身体を現わした。そして、菩薩や声聞たちの上に天の花びらを振り掛けた。菩薩たちに降り掛かった花びらは地に落下して、身体に付着しなかったが、舍利弗を始めとする声聞衆に降り掛かった天の花びらは、身体に付着して落下しなかった。声聞衆が神通力によって取り除こうとしても離れなかった。大機の菩薩衆の花びらが落下したのが、不著身、「身に著かない」である。

声聞衆が香華を衣服や身に付けるのは、異性を誘惑することになるから、戒律に反する。花びらが身に付着するのは、一切の分別を捨て果てているはずの出家の声聞衆に、相対分別の想念が生じたことによる。花びらは、分別することがない。分別するのは声聞衆の方である。声聞衆が、香華を身に付着することは戒律に反すると相対分別する。この相対分別が、様々な妄想や幻影や善や悪を生み出していく。戒律が示す善法に固執して分別を巡らしているため、花びらが付着して離れない。声聞衆は、戒律に違反する花びらを畏れている。花びらに怯えている。そこに悪魔が付け込む。これが著身、「身に著く」である。

第五は、意識がはたらく「慧の若干と不若干」の有り様である。仏の肉体をいう色身には、すがた形や、勝れた身体的特徴や、家

柄・種性には違いがあるが、仏の智慧は、大空のように何もものにも遮られることのない無礙智である。「若干」は、声聞人がもつ分別智をいい、「不若干」は、菩薩がもつ無分別智である無礙智をいう。

『維摩經』菩薩行品で、仏がいう。阿難よ、きみは私たちの国を見て、その土地にいろいろと違いがあるが、大空には違いがないことを知っている。このように、私たちの身体には差違があるが、何ものにも遮られない仏の無礙智には差違がないと。

仏国土を見ると、その土地にいろいろの違いがある。これと同様に、仏として現われているすがたを見れば、私たちのすがた形や、その勝れた身体的特徴や、家柄・種性には違いがある。これが「若干」である。

しかし、戒めを守り、こころの動揺を鎮め、智慧を磨き、煩惱から解放され、解放された喜びに浸るといった五つの功德、それに、十の智慧の力や四つの畏れを知らない自信など、仏だけに具わっている特質、広大な慈悲、威儀正しい振る舞い、その他その寿命や、教えを説いて導き、人々を悟りに至らせ、仏国土を浄め、他の仏たちの教えを身に付けるといった、何もものにも妨げられることのない仏の智慧である。「十力」「四無畏」「三念住」と「大悲」は、仏国土を覆っている大空のように、すべての仏に二様に具わり何の違いも

ない。これが「不若干」である。

「浄・穢」「褒・貶」「蘆・不蘆」「著身・不著身」「若干・不若干」という、二つの対立概念を立てた分別智を完全に捨象することができていないのが『浄名』、つまり『維摩經』を代表とする、第三時の方等時の諸經典が基本としてもつ性格である。

第三方等時の諸經典が共通して明かす性格は以上であるが、方等時はもう一つ役割を荷なう。それは、前の第二鹿苑時の小乗人を、後の第四般若時・第五法華涅槃時の大乘に渡す役割である。この役割を『維摩經』は、不二の法門と不可思議解脱で明かす。

わたしは、一切の事象をこれかあれかに区別し、これが正しくあれは間違っていると考える。わたしは、どうしてもこれとあれとを対立させて考えてしまう。これが「分別」である。浄・穢、褒・貶、蘆・不蘆、著身・不著身、若干・不若干という二つの対立概念以外にも、日常の大と小、深と浅、厚と薄、高と低、得と損、成功と失敗、理想と現実、善と悪、楽と苦や、非日常の悟りと迷い、菩提と煩惱など、まったく違ったものと考ええる。

わたしが事象を区別して考えるのは、事象を対立的に考えるからである。二つに分けて、二元的に考えるからである。

例えば、煩惱は悩みであり、執著である。菩提は悟りである。わたしは、ものに執著することと、ものに執著しない悟りとは、まっ

たく違ふと考える。しかし、わたしをよくよく見定めてみれば、徹底して執著するから、執著を離れた自由な境地を知ることができる。愛欲に溺れるから、愛欲の虚しさを知ることができる。酒に溺れ、二日酔いにのたうち回るから、酒に溺れまいとする。

生と死は、まったく違ったことと考えるが、生がなければ死はない。生と死とは、非連続の連続である。

薪と灰は、まったく違ったものと見れば、二であるが、薪が焼けたから灰になったと見れば、薪と灰とは不二である。

水と波は、波の本性を離れて水はなく、水の本性を離れて波はない。波の本性はどこまでも水である。水の本性は波としてはたらいているから、水と波とは不二である。

わたしは、生と死のように、薪と灰のように、水と波のように、二でありながら不二であり、一切に繋がって一である。これが不二の法門である。不二の法門では、一切の対立を超えた対立のない世界に入るのではない。二のままに、二の相対立するものにとらわれない自由な境地に入るのである。

善と悪、生死と涅槃、煩惱と菩提という、対立を超えた立場から世界を観る維摩居士の生き方、修行法は、不可思議解脱である。不可思議解脱は、遊戯三昧である。

わたしは、魔界の真つ只中であって、ありとあらゆるものに行き

詰まり、どうにもならずにもがいているのが現実である。しかし維摩居士は、「仏界をも愛せず、魔界をも怖れざる」境地にある。これが、遊戯三昧である。ただ遊ぶ、無心に遊ぶ、遊びに没頭するのである。天地一杯の無心の遊びに没頭するとき、遊びは遊びでなくなる。仏の境地に徹して何ものにもとらわれない境地にあると、遊びと仕事の区別はなくなる。遊びと仕事とは、二にして不二となる。遊戯三昧、不可思議解脱はこれである。

このように『維摩経』は、生と死、善と悪、是と非、美と醜、長と短など、絶対に一にならないと思いついて二という対立概念を、仏の目からみれば一に収斂すると、つまり二にして不二と説いている。

二にして不二と大乘を称揚することによって方等時は、灰身滅智を究極とし、空に執著する小乗人を叱りつけ、世間相常住にある諸法実相を開顯し、一仏乗を開示する大乘の教えに目を向けさせようとするのである。

小乗人は空を追求する。そして追求した空に執著し、枯木は寒廠こぼくに倚り、三冬さんとうに暖気なしと、空に沈潜する。第三方等時は、蔵・通・別・円の四教を並べて説くだけである。しかし並べて説くなかに、自然に軽重が出る。空の裏に不空・仮の理があることに思い至る通教の菩薩が出る。空と仮の奥に中・中道の有り様があると思

至る菩薩が出る。こうして、現実を如夢と否定し切ったところから、新しい理想の実現が生まれてくる。通教の菩薩が別円二教に接するのは、理想の実現に目覚めたからである。これが別接通であり、円接通である。対説するなかで方等時は、藏・通・別・円の四教に濃淡を生む。そして結果として、より高次な別教の但中の理に目覚める菩薩が出、円教の不但中の理に目覚めていく菩薩が出る。

空のみに執著した境地に安住していた小乗人が、但空を超えた不空・仮・不但空に目覚め、空と仮の向こうに、一切があるがままにある中・中道の有り様があることに気付いて、大乘の第四般若時・第五法華涅槃時の道へ転進していく。ここに小乗から大乘へと橋渡しする第三方等時の役割がある。

藏・通・別・円の四教を対説し、大乘を称揚するなかで、小乗から大乘へ声聞人や縁覚人を誘うのが、彈訶の教えである方等時の役割に他ならない。

以上が、第三方等時を代表する『維摩経』が意図するところである。

宇宙の真実を明かす「法」は、衆生の機根というフィルターを通さなければ、説法は聴聞する人に受容されない。この視点に立って考えてみる。

第三時は、第一華嚴時と第二鹿苑阿含時に続いて、『維摩経』を始め、『思益経』『勝鬘経』などの大乘を説いた時期である。大乘経の通名である方等の名称を使って、第三時を方等時と示す。

方等時は、藏・通・別・円の四教を並べた平坦な道筋を説き、第二時で得た小乗の浅い悟りを仏の深い悟りと同一視している偏見を打破し、大乘へ橋渡ししようと、大きく門戸を開いている。この大乘の初門を「平地」で象徴するが、後世、荊溪湛然はこれを、平地のなかの「食時」という術語で象徴する。食時は午前八時頃をいう。

しかし『維摩経』を代表とする方等時は、まだ、段階的に高次の宗教的な立場に導く、漸教の部類を超えることはない。第三方等時では、折小歎大・弾偏褒円の教えが説かれ、耻小慕大の思いを抱かせる。これは共通して、大乘を称揚することが、小乗は詰まらないと叱りつけることになるから、「彈訶」の時である。

第三方等時は、仏釈尊が生身のわたしのために教えを段階的に説き明かし、わたしを低次から高次の宗教的な立場に導く、最も実践的、かつ現実的な修行実践を説く。そのために、相對分別に軸足を置いた分別智と、分別のはからいを離れた高次の無分別智とを並列し、順序次第に説いている。この視点から考えて、第三方等時は、前時の酪を加熱濃縮し、一層発酵・濃縮度が高くなった、新鮮な作



りたてのカルピスのような段階にあるとして、「生蘇味」を例えとする。

