

『法華玄義』の研究(十五)

大野 榮 人
伊藤 光 壽

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」の部分を原典説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、平成二十一年度秋学期(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(二)の次の諸氏である。

ダオ トリン チン ニャン・トラン アン コア・トラン クォツ
クフォン (ベトナム) (前期一年)、川瀬隆 (前期二年)、加藤
高敏 (後期一年)、加藤正賢 (後期三年)、伊藤光壽・天野弘堂
(研究生)、武藤明範・水野荘平・久田静隆・鈴木あゆみ・トラ

ントウイカン (ベトナム)・森塚朗 (研究員)、今井勝子・當
間日澄 (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。大方のご批判・ご教示を賜れば幸甚である。

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〕

當^レ知。華嚴之譬與^二涅槃^一義同。三子三田三馬等譬。皆先菩薩次及^二三乘^一後則平等凡聖^二云云。問既以^三五味^一分別那同稱^レ漸。答約^レ漸得^レ明^三五味^一耳。又若小不^レ聞^レ大大一向是頓。若大不^レ用^レ小小一向是漸。若以^レ大破^レ小是漸頓並陳。若帶^レ小明^レ大是漸頓相資。若會^レ小歸^レ大是漸頓混合故。無量義云。漸頓二法三道四果不^レ合。今時則合即此義也。

〔書き下し文〕

まさに知るべし。華嚴の譬えと涅槃の義は、同じなり。⁽²⁶⁾
三子、三田、三馬等の譬えは、みな先に菩薩、次に二乗に及び、後に(一)闡提に及ぶ。すなわち凡聖を平等にす。⁽²⁷⁾云云。
問う。すでに五味をもつて分別す。なんぞ同じく漸と称するや⁽²⁸⁾答う。漸に約して、五味を明かすことを得るのみ。⁽²⁹⁾
また、もし小が大を聞かざるは、大は一向にこれ頓なり。⁽³⁰⁾
もし大が小を用いざるも、小は一向にこれ漸なり。⁽³¹⁾
もし大をもつて小を破するは、これ漸頓並べ陳ぶ。もし小を帯び

て大を明かすは、これ漸頓あい資く。⁽³²⁾

もし小を会して大に帰するは、これ漸頓混合す。⁽³³⁾

故に、無量義にいわく、「漸・頓の二法、三道、四果は合せず」と。今時はすなわち合す。すなわちこの義なり。⁽³⁴⁾

〔注〕

(26) 華嚴の譬えと涅槃の義は、同じなり。『華嚴經』の四照の喩えを、『法華經』信解品の四大弟子の領解によつて読み替えた法華の三照の喩えと、『大般涅槃經』が明かす五味の喩えの意義とが、根性の融・不融の相からみて同じであることをいう。

(27) 三子、三田、三馬等の譬えは、みな先に菩薩、次に二乗に及び、後に(一)闡提に及ぶ。すなわち凡聖を平等にす。『三子、三田、三馬等の譬え』は、『涅槃經疏』第三十一卷五紙に、「迦葉が仏に白す、如来は一切衆生を憐愍し、調ざるはよく調え、いまだ脱せざるをよく脱す。善星比丘は、仏が菩薩のときの子、欲界の結を断じ四禪を証得す。如来、何が故ぞ、これ一闡提、地獄に劫住し、不可治の人なり」と記説するや。いかんぞ先にこれがために正法を演説して、後に菩薩のためにせざるや。もし善星比丘を救うこと能わずんば、いかんぞ大慈悲あり、大方便ありと名づけることを得ん。」とあり、以下の三子、三田、三器、三病人、三馬、大施時の三人と三喩が続く。

『三子』とは、『南本涅槃經』迦葉菩薩品第二十四に、「譬えば、父母にただ三子あるがごとし。その一子は、信順の心ありて父母を恭敬す。利根の智慧は、世間の事において能く速やかに了知す。その第二

子は、父母を敬わず信順の心なし。利根の智慧は世間の事において能く速やかに了知す。その第三子は父母を敬わず、信順の心なし。鈍根無智なり。

父母、もし教告せんと欲する時、まさに先に誰をか教え、先に誰をか親愛せん。まさに先に誰をか教え、世間の事を知るべきや。」とあるによる。

原文はさらに続く。「迦葉菩薩、仏に白していう、世尊よ、まさに先に信順心ありて父母を恭敬し、利根にして智慧あり、世事を知る者を教授すべし。そのつぎに第二すなわち第三に及ぶ。しかるに彼の二子は、信心恭敬の心なしといえども、愍念をもつてのゆえに、つぎにまたこれを教えん。善男子よ、如来もまたしかなり。その三子は、初は菩薩に譬え、中は声聞に譬え、後は一闍提に譬う。十二部経の修多羅のなかの微細の義のごとく、われ先にすでに諸の菩薩のために説き、浅近の義は声聞のために説き、世間の義は一闍提・五逆罪のために説く。現在の世の中は利益なしといえども、憐愍をもつてのゆえに、後世の諸善の種子を生ぜんがためにす。」(『大正蔵』一一・八〇六c)とある。

「三田」とは、『南本涅槃経』迦葉菩薩品第二十四に、「善男子よ、三種の田のごとし。一は、渠流便易にして、諸の沙鹵・瓦石・棘刺なく、一を種えて百を得。二は、沙鹵・瓦石・棘刺なしといえども、渠流險難にして、実を取めるに半ばを減ず。三は、渠流險難にして、諸の沙鹵・瓦石・棘刺多く、一を種えて一を得。稟草となすゆえなり。善男子よ、農夫は春の月に、先ず何れの田を種えるや。」(『大正蔵』一一・八〇七a)とあるによる。

「三馬」とは、『南本涅槃経』迦葉菩薩品第二十四に、「善男子よ、

譬えば大王に三種の馬があるのごとし。一は、調れ壮りにして大力なり。二は、調れざれども齒は壮りにして大力なり。三は、調れずして羸せ老いて無力なり。」(『大正蔵』一一・八〇七a)とあるによる。

本品には以上の喩えの他に、一は完全な甕、二は漏る甕、三は割れた甕の「三器」の喩えがある。一は治療し易い病人、二は治療し難い病人、三は治療できない病人の「三病人」の喩えがある。一は貴族で、聡明にして持戒の人、二は中姓で、鈍根にして持戒の人、三は下姓で、鈍根にして毀戒の人の「大施時の三人」の喩えがある。

これらの喩えの最後に「大師子のごとき、香象を殺すときは、皆その力を尽くす。兎を殺すもまたしかなり。輕想を生ぜず。諸仏も如来もまたまたかくのごとし。諸の菩薩および一闍提のために法を演説するとき、功用は無二なり。」と、仏の説法のはたらきには、菩薩と声聞と一闍提とに差別がないことをいう。

つまり、『南本涅槃経』の本文では、三子、三田、三馬のそれぞれが、菩薩、声聞、一闍提を例え、功用に二なしいう。

だから、今の文のなかで、初めに華嚴を説くのは菩薩のためであり、つぎに阿含を説くのは声聞のためであり、方等以後は大・小乗人が欠け目なく普ねく仏の説法を被る。こうして、『大般涅槃経』に至るまで、平等に仏の説法を被る。これが『大般涅槃経』がいう、功用に二なしということである。

『大般涅槃経』の文が、三子・三田・三馬・三器・三病人・大施時の三人と多種の三喩を列ねているが、喩えの意は同じである。日光に私心がないのと同じである。高いものを先に照らし、後に平地に及ぶだけである。平地を照らすとき、高みを照らさないわけではない。平地を照らすと同時に、高みも照らしているが、平地を照らすときは、

視点が平地にあるから、平地を照らすというだけである。

「みな先に菩薩、次に二乗に及び、後に（一闍提に及ぶ）。」は、前のところで、三子、三田、三馬に加えて、三器、三病人、大施時の三人の喩えを、『南本涅槃經』迦葉菩薩品第二十四（『大正藏』一二・八〇六C—八〇七b）から引用した。例えば三子では、第一子は菩薩を喩え、第二子は声聞を喩え、第三子は一闍提を喩えるところである。

一は菩薩を喩え、二は声聞を喩え、三は一闍提を喩えるのは、三子だけでない。三田、三馬、三器、三病人、大施時の三人の譬喩すべてに共通する。昔の經典は現代のそれとは異なっており、巻物である。巻物の經典を一々確認すれば、喩えの三が菩薩・声聞・一闍提であることに気づくはずであるが、その手間は大変である。しかも当時の人は博覧強記である。記憶に頼るために、第三の一闍提が脱落したものと考えられる。このことは、本文の前分で三子、三田、三馬等の喩えを挙げながら、「先に菩薩、次に二乗に及び」とあり、次に一闍提に及ぶを欠いたまま、本文の末尾で、「後にすなわち凡聖を平等にす」という、文意全体の結論に直結してしまっているところにも、一闍提の脱落を読み取ることができる。

「凡聖を平等にす」の一句は、菩薩と声聞と一闍提の「三」が揃って初めて表明することができる内容となっている。「凡聖を平等にす」るために、「後に一闍提に及ぶ」を補うことによって、前後相整合して正しく文意を読み取ることができる。

「凡聖」は、仏教の教えを知らない、煩惱に束縛された「凡夫」と、悟りを得た「聖者」とをいう。藏教の声聞では見道の預流果・須陀洹果以上、通教では第三の八人地以上の菩薩と二乗人、別教では初地以上の菩薩、円教では初住以上の菩薩と二乗人を「聖」といい、そ

れ以下の位を「凡」という。

一句は、『南本涅槃經』が、三子などの譬喩の後に、「諸の菩薩なし一闍提のために法を演説するとき、功用に二なし」と、説法のはたらきは、菩薩にも、声聞にも、一闍提にも平等で欠け目がないことを表明している。仏の説法のはたらきは菩薩に対しては高く、声聞に対しては中くらいで、一闍提に対しては低いという差別があるものではない。太陽の光がものを照らすとき、これを照らし、あれは照らさないという取捨分別する私心がない。高みにあるものには早く光が当たり、低みにあるものは遅れて光が当たるだけである。光の効能には差がない。

同じように、仏の説法のはたらきには高低がなく、機を分別し差別することなく、万人に同じ仏の功德が及ぶものである。「平等」はこれをいう。太陽の光が万人に平等であるように、仏の説法のはたらきは、聖者の位にある菩薩や二乗人に対しても、聖者の位に至り着かず、まだ凡位にある菩薩や二乗人や五逆十惡の一闍提に対しても平等に及ぶ。つまり、五逆十惡の一闍提は、殺父・殺母・殺阿羅漢・出身血・破和合僧の五逆罪を犯した提婆達多や、殺生・偷盜・邪淫・妄語・綺語・惡口・兩舌・貪・瞋・癡の十惡に塗れている衆生をいうから、仏の説法のはたらきは万人に平等に及ぶことをいう。

「云」は、ことを略し、しかじか・かようにの意である。(1)先の文で詳細に説いている場合、(2)他の文書で詳細に説いている場合、(3)詳細に説く必要がない場合等に、重ねて説くと煩雑になるから省略することを表わす。

参考——「信不具足・断善根の一闍提」について

(一)「一闍提」の表記と語義について

「一闍提」は、サンスクリット語のイツチャンティカ、またはエツチャンティカの音写で、「一闍底迦」とも書き、略して闍提ともいう。阿頼底迦、阿闍提、阿闍底迦等は、同類の訛りと思われる。

一闍提は、大乘仏教特有の用語であるが、元の意味は、通俗語源解釈によると「欲求し続ける人」であり、インドの快樂主義者や現世主義者を指す。仏教では、「欲求し続ける人」は、欲望に突き動かされて、世俗的な物欲に流されるままに求め続けるという意味の悪に塗れた人で、「強欲の人」と訳した例もあるという。

『南本涅槃經』の光明遍照高貴徳王菩薩品第二十二によれば、一闍提の「一闍」は、信心・方便・精進・記憶・注意・智慧・無常の善をいい、「提」は、もたないことをいう。したがって、信心をもたない人、よい方便を自家業籠中のものにできない人、精進を継続できない人、記憶を持続できない人、注意散漫な人、智慧をもたない人、一闍提には一切の善なるものが生じる可能性がないから、無常の善、つまり善は無常であるから生じることさえ理解できない人と解釈している。

このうち、「信心をもたない人」が一闍提の根本であり、信心をもたない人は求道・成仏とは無縁の人である。仏教と無縁の人は非道者である。この意味から、一闍提は「断善根・信不具足・極欲・大貪・焼種」などと漢訳される。

一闍提は、善い行ないの元となる善根を断っているの、悟りを求める心がなく、成仏する動機も機会ももたない人ということになる。いいかえれば一闍提は、仏教とは無縁の存在で、仏教の正しい法を信じず、悟りを求める心がなく、したがって成仏の素質や縁を欠く人という。

なお、世俗の快樂だけを希求している人や、仏教の教義を誹謗して救われる望みのない人も、仏教と無縁の存在の具体的な有り様として、一闍提に包含される。

(二)様々な經典に説かれる「一闍提」について

『入楞伽經』卷第二では、これを二種に分けて「二種闍提」とする。すなわち、本来解脱の因を欠く断善根の人、すなわち「断善闍提」と、菩薩が一切の衆生を救おうとして故意に涅槃の悟りに入らない人、すなわち「大悲闍提」との二種である。大悲闍提は、大慈大悲闍提とも、菩薩闍提ともいわれる。

『大莊嚴論經』卷第一では、しばらくの間は成仏できないが、いつかは仏の力によって成仏することができる「有性闍提」と、いつになっても成仏することができない「無性闍提」とに分ける。「性」は、成仏の因を意味する。

『成唯識論掌中樞要』卷上本で、断善闍提と大悲闍提と無性闍提との三種闍提を立てているが、この場合の断善闍提は有性闍提に属する。

また、一闍提の人を発心させることの困難なことを、生まれつきの盲目を治すことができないのに喩えて「生盲闍提」という。

(三)『南本涅槃經』に説く「一闍提」について

『南本涅槃經』の一切大衆所問品第十七(『大正藏』一・二・六六六b1c)では、仏積尊が、最後の供養者となった純陀に対して「一闍提」を説いている。

「もし僧侶や信徒が教えを誹謗中傷しながら、悔いることなく、心に懺悔をもたず、四重禁を犯し、五逆罪を作っても、これをまったく恐れず、嘘ばかり吐いて周囲を惑わし、悪に染まった心を立て替え

ず、仏法を信じないばかりか、これを公然というものを、一闍提という。」とある。

なお四重禁は、比丘の資格を失なう四重罪・四波羅夷で、(1)女性と通じる「姪戒」、(2)他人の所有物を盗む「盜戒」、(3)人を殺す「殺人戒」、(4)自分は聖者であると嘘をつき、仏道修行上のある段階に達していないのに、その資格があると吹聴して、他人から尊敬や供養を受ける「大妄語戒」をいう。「五逆罪」は、(1)母を殺す「殺母」、(2)父を殺す「殺父」、(3)聖者を殺す「殺阿羅漢」、(4)仏の身体を傷つけて出血させる「出仏身血」、(5)教団の和合を破壊し分裂させる「破和合僧」をいい、無間地獄に墮ちる最も重い逆罪をいう。

『南本涅槃經』の光明遍照高貴徳王菩薩品第二十二によれば、上述したように、「一闍提は信と名づけ、提は不具と名づく。信を具せざるがゆえに、一闍提と名づく(中略)。一闍提は善方便と名づけ、提は不具と名づく。善方便を修すること具足せざるがゆえに、一闍提と名づく。(中略)一闍提は進と名づけ、提は不具と名づく。進具せざるがゆえに、一闍提と名づく。」とある。

『南本涅槃經』一切大衆所問品に、「純陀また問う、一闍提とは、その義いかに、と。仏いわく、純陀、もし比丘および比丘尼・優婆塞・優婆夷ありて、麤惡言を發して正法を誹謗し、この重業を造りて永く改悔せず、心に慚愧なくば、かくのごとき等の人を名づけて、一闍提の道に趣向すとす。もし四重を犯し、五逆罪を作り、自ら定んでかくのごとき重事を犯すをれども、心に初めより怖畏・慚愧なく、あえて発露せず、仏の正法において、永く護惜建立の心なく、毀害輕賤して、言に過咎多くは、かくのごとき等の人もまた一闍提の道に趣向すと名づく。」とある。

四『南本涅槃經』迦葉菩薩品第二十四で説く「一闍提」について
迦葉菩薩品では、善星比丘・スナカッタが一闍提のモデルとして扱われている。善星は一闍提の典型的なすがたを一身に具現しているようである。

(1)三子・三田・三馬等の「一闍提」について

既出の「三子」の第三子は、一闍提に喩えられる。親不幸で、才知が鈍く、物分かりが悪かった。「三田」のその三は、水の流れが悪く、瓦礫や雑草が生い茂り、一粒種子を蒔いて一粒しか収穫できない。「三器」のその三は、かなりの部分が欠けている割れた甕である。「三病人」のその三は、治癒不可能な病に苦しむ人である。「三馬」のその三は、調教なく、老いばれて、力がない馬である。「大施時の三人」のその三は、下賤の身分で、教養がなく、素行の悪い人である。

ここでは、一闍提は、第三子や第三の病人や大施時の第三の人のような、有情だけでない。第三の田や第三の割れ甕や第三の馬のような、それぞれの存在の有り様が不完全な非情や畜生にまで及んでいる。

(2)善星比丘・スナカッタの「一闍提」について

迦葉菩薩品は、断善根の「一闍提」の典型として善星比丘を詳述する。

善星比丘は、一説に仏釈尊の妻子とされる。『十二遊經』は、第一妃瞿夷・ゴビーとの間の子が優波摩那であり、第二妃耶輸陀羅との間の子が羅睺羅であり、第三妃鹿野との間の子が善星・スナカッタであると伝える。

善星比丘は、仏釈尊に間近で仕える弟子であった。十二部經を受持

読誦し、四禪定を得た。しかし、ジャイナ教徒の悪友の苦得外道と親交を深め、四禪定の境地を最高の境地と思ひ込み、真実の涅槃の境地を否定し、仏に違背した。

善星が「苦得こそ、真の阿羅漢である。」というとき、仏は、「苦得は、阿羅漢ではない。」といった。善星は、「世尊は証悟しているのに、苦得に嫉妬するのですか。」という。仏は、「お前は、考え間違えをしている。苦得が阿羅漢でない証拠に、かれは七日後に命終し、食吐鬼になる。同学の者がその屍を寒林に運んで置くだろう。」と予言した。

善星はこれを聞いて、苦得に食事に注意するようにいった。苦得が断食して、六日が経った。七日目に安心して黒蜜を食べ、冷水を飲んだ。腹痛を起こして命が絶えた。同学の者が、苦得の屍を寒林へ運んで置いた。善星は、苦得が死んだのを聞いて寒林へ行くと、苦得は食吐鬼になって蹲まっていた。

善星が苦得にこの顛末を聞くと苦得は、「仏釈尊がいったのは本当である。善星よ、お前はなぜ仏が言うことを聞けないのか。もし信じなければ、わたしと同じようになるだろう。」といった。

しかし善星は、仏釈尊のところへ帰ると、「苦得は命終して、三十三天に生まれた。」と嘘をいった。仏釈尊は、その非をたしなめ、「悟りを得た阿羅漢が六道の天界に輪廻することはない。なぜ嘘をつくのかわ。」と叱責した。善星は、「苦得は三十三天には生まれず、食吐鬼になった。」と認めた。しかし善星はなおも「世尊のことばは信じられない。」と言いつ張った。

仏釈尊は大家に、「わたしは、善星のために真実の法を説いたが、かれには信受する心がない。」といった。善星は、十二部教を読誦

し、四禪を得ていたが、一偈・一句・一字の真意が分からず、悪友に親しんだために四禪を失なった。禪定を止めて、考え間違いをし、「仏はない。法はない。涅槃はあることはない。因果の道理などない。」と公言して憚らなかつた。

仏釈尊は迦葉とともに尼連禪河へ行つた。善星は遙かに仏釈尊を見かけて、悪心を生じ、そのまま阿鼻地獄に墮ちていった。

弟子が仏釈尊に、「世尊はなぜ善星の出家を聴許したのですか。」と尋ねた。仏は、「わたしは、決してかれの非道を傍観したのではない。善星には本当に同情している。かれを、釈迦族の他の王子と同じように出家させなければ、かれは王位を継ぎ、権力を恣に縦横に振るい、仏法を破壊したであろう。しかし彼は出家したので、悪知恵の羅刹や大鬼に殺されてしまった。善星は結局、放逸が多く、今生で善根を断つたが、将来は持戒修禪の善因を生じ、成仏することができであろう。」と説いている。

(3) 善星比丘の説話にみる「一闡提」の要素について

① 仏道に背いて勝手気ままに振る舞い、悪友に親しみ、成仏の動機も機会もない。

② 自説をよしとし、仏の教えを否定し、仏の教えを素直に受け取らない。

③ 仏の教えを素直に受け取らないだけでなく、ねじ曲げて、誹謗をする。

④ 今世では善根を断つても、将来は持戒修善の善因を生じれば、成仏することができる。

これらは、自ら悪に染まり、真実をねじ曲げて悪を善とし、仏のことばを疑い、仏の真実のことばによる禪定を修行実践しない、無信、

無慧、無定の「断善根」とまとめることができる。

このような放逸と悪知恵は、修行者に限らない。仏道に入った人でも、仏道を踏み外して一闍提に墮ちるが、仏道を求めていない人では、尚更である。善星比丘を、人が踏み行なうべき道に外れたわたし達非道にある人の代表と考えれば、人はみな、人が踏み行なうべき道を外れているから、みな一闍提といえる。

一闍提は、成仏したいという願いの菩提心が欠落した人であるといえる。仏の従者善星比丘・スナカッタは、自己中心で、おのれの考えだけをよしとし、身勝手で、非道にある人である。仏の説法を聞いても、それを信じ、受け止めようとしない。しかし、このような一闍提であつても、仏の教えに馴染めば、仏になる可能性がある、仏釈尊はいう。

一闍提も、仏の真実の教えを信じる心を少しでも起こせば、一闍提でなくなる。

一闍提は、信不具足で機根劣悪であつても、永遠に不変の存在ではない。いろいろの原因や条件が絡み合い、和合した「仮」の存在であり、生住異滅の縁起の道理を免れない。つまり、一闍提の信不具足も永続するものでないから、断善根も永遠ではない。ここに一闍提が仏の不可思議の慈悲心による威力によつて救われる可能性がある。一闍提にしても、その心は不変ではない。変わり得る可能性が残る。成仏できることを信じて菩提心を発させば、必ず救われるが、菩提心を発さなければ救われることは難しい。要は、一闍提の心次第である。

つまり、一闍提にも仏性があるから、方便を駆使することによつて救われるという「不定」が、一切衆生悉有仏性の精神の底流に流れて

いる。

(4)『大般涅槃經』にみる「一闍提」のまとめ

つまり一闍提は、

①「断善闍提」である。

仏教でいう一闍提は、仏の真実の教えとは無縁の存在であるのが第一義である。仏の説法に縁があつても、仏の説法を受け止めるだけの素質や能力に欠けるだけでなく、仏の教えを疑い、信じない。これが第二義である。果ては、仏の教えを公然と否定し、誹謗すらするなど、破廉恥な行為を改めない。これが第三義である。

仏になる因に欠けるから、長い間、簡単には成仏することができない。それでもいつかは、仏の不思議な威力をこうむつて成仏することができる。

このような無信、無慧、無定の「断善根・信不具足」の生けるものをいう。

②「大悲闍提」である。

地藏菩薩や十一面観音のように、大悲の心によつて、「一切の弱い命すべてを救うまでは、この身は菩薩界に戻らない。」という誓願を立て、すべての衆生を成仏させてから自ら成仏すると誓う人という。そして、永久に悩める人を救済する仕事を続けるが、人は、ほとんど無限に生まれるから、遂に自分自身は成仏できない生ける人をいう。

③「無性闍提」である。

まったく成仏の素質のない、仏性のない生けるものをいう。

①と②に立つのが、天台教学や涅槃教学や華嚴教学の立場である。

③の立場に立つのが唯識の法相教学で、五姓各別説で、仏性をもた

ないから成仏できない人がいると主張する。五姓各別は、衆生が先天的に具えている素質を五種に分けている。すなわち、初めから真つ直ぐに自利利他の菩薩道を行じる菩薩定姓じやくじやくじやく、勝れた素質をもつが、自利に片寄った独善的な悟りを開く人になるはずの縁覚定姓、仏の教えを聞いて修行実践に励み、自利に片寄った小乗仏教の修行者になるはずの声聞定姓、そのいずれとも定まっていな(三乘)不定姓、仏の教えに耳を傾けないで、世間的な出世とか地位、財産や権力を珍重して一生を送り、救われない無姓・無種姓に分ける。これらの五姓各別は、永久に決定的に区別されていると説く。

それに対して、天台・涅槃・華嚴の諸教学は、一切衆生悉有仏性と、一切皆成仏説に立つ。草木国土などの非情、すなわち精神性をもたないものにも、天台教学では仏性を認め、心も物も自己も環境も、すべて円融し、仏性の顕われであり、ことごとくみな仏になると説く。涅槃教学は、一切衆生悉有仏性、一闍提成仏を説く。華嚴教学は、一切皆成仏説に立つが、非情には仏性を認めないという点が、天台・涅槃両教学と異なる。

法相教学は、一切皆成仏説の天台宗と論争を起こした。一闍提が成仏するか否かの論争は、中国や日本で仏性論の大きな問題となった。

(五)「一闍提」はだれか

「一闍提」という用語には、実にいろいろな意味が加えられている。信をもたない人をいう。よい方便を自家棄籠中のものにできない人をいう。継続して精進できない人をいう。記憶を持続できない人をいう。注意散漫な人をいう。智慧のない人をいう。戒を破り、恣に振る舞う人をいう。仏の教えを受けるに足りない人をいう。治療できない病人をいう。死すべき存在である人をいう。悟りを開く種子を焼い

てしまった人をいう。真実を観る眼のない人をいう。

一闍提には、いろいろな定義があるが、一番の中核は、「信をもたない人」である。信は、身を捨てて仏の大悲に寄り縋ることである。わたしの自我心を捨て去って、真実に寄り縋ることである。

わたしは、わたしの両眼でものを見、わたしの両耳で真実を聞き取っていると確信している。現象する諸事象の表面だけを撫でて、これが真実であると考えている。諸事象のなかに真実の有り様が隠されており、内在していることに思いが至らない。諸事象そのものを永遠・永続・不滅・独自とするものは何もないと見極め、そのままわたしの両眼が受け止め、わたしの両耳が聞き取り、両面が一寸の齟齬なく融け合って、眼前の諸事象がそのままわたしに見え聞こえるという、宇宙の真実に思いが至らない。

信は、「わたしの」とか「わたしが」という思いを超え去り、その果てに開ける新天地に生きることである。「わたしが」があり続ける限り、開ける境地ではない。だから「わたしが」を投げ捨てよ、という。「わたしが」を投げ捨てたところには、善悪・損得などの相対的な我心はない。しかし現実には、わたしには善悪・損得などの我心が横溢している。わたしは善悪・損得などの我心を捨てきれない。善悪・損得などの我心塗れである。

一闍提を、わたし以外の存在対象として、毀誉褒貶するのがわたしである。仏教と縁を結ぼうとして、自分の都合のよいように仏教を改竄し、自分の都合のよいように仏教をはたかせようとするのが、わたしである。わたしは、ありのままの仏教に没入していない。没入していないのに、没入しているとわたしはわたしを欺瞞している。わたしこそが、一闍提に他ならない。

(六) 「一闍提」のまとめ

一闍提は、極悪非道の人として殊更に提婆達多や善星比丘を挙げる
ことが多いが、これに止まらない。一闍提は、「無信」とも喩えら
れ、「破戒」とも、「非法器」とも、「不可治」とも、「必死」ともいわ
れ、あるいは「焦（焼）種」とも、「無目」とも、「難治病」とも、
「生盲」なども喩えられているが、最も普通なのは「断善根」であ
る。断善根の人は、向上心のない人をいう。断善根の人でも仏の教え
に信順して修行実践し続けられれば、仏の威力を被り、大悲闍提の誓願に
より、遂には成仏できるというのである。

こうして『大般涅槃経』は、どのような人にも仏性があるから、仏
の教えに信順し、戒律を守って修行実践し続けられれば、一闍提はもとよ
り、一切の衆生が仏の大覚に到達することができるという、真実の一
仏乗となり得たのである。

兎も角も、一闍提の成仏について、絶対的に「不成」はあり得な
い。あるのは「不定」に過ぎないと『南本涅槃経』はいう。

一闍提成仏を含む「一切衆生悉有仏性」の説は、「法身常住」の説
と「涅槃常楽我浄」の説と相まって『南本涅槃経』の三大思想を構成
している。

(28) すでに五味をもって分別す。なんぞ同じく漸と称するや。五
味は、涅槃の五味をいう。涅槃の五味は、乳がもつ五種の味で、時
が経つと変化して味が深まる。『大般涅槃経』では、牛乳を精製する
ときに経る乳・酪・生蘇・熟蘇・醍醐の五つの味をいい、醍醐味をニ
ルヴァーナに比定する。

天台教学では、五味を五時に配当して、五時教が次第に生じ（約教
相生）、機が次第に熟す（約機濃淡）のに喩える。

「分別す」は、何を分別するのか。生けるものの機根を分別し、生
けるものの機根が調熟する過程を示すために五味を五時に配当し、五
味が五時であることをいう。つまり、乳味は華嚴時、酪味は鹿苑時、
生蘇味は方等時、熟蘇味は般若時、醍醐味は法華涅槃時に相当するこ
とをいう。

「なんぞ同じく漸と称するや」の「同じく」は、五味の中間の酪・
生蘇・熟蘇の三味を同じ漸の一味とすることをいう。「漸」は漸教を
いう。

参考——「各種教相判釈中の『華嚴経』と『法華経』の位置づけ」に
ついて

『法華文義』巻第十上は、「南三北七」の各種の教相判釈を挙げてい
る。

中国南方の江南では、仏の説法の形式から、頓・漸・不定の三教を
立てている。このうち漸教については、次のようである。

(1) 友師は、有相教・無相教・常住教の三時教を立てた。

(2) 宗愛・僧受は、無相教の次に同帰教を加え、有相教・無相教・同
帰教・常住教の四時教を立てた。

(3) 僧柔・慧次・慧観は、同帰教の前に褒貶抑揚教を加え、有相
教・無相教・褒貶抑揚教・同帰教・常住教の五時教を立てた。

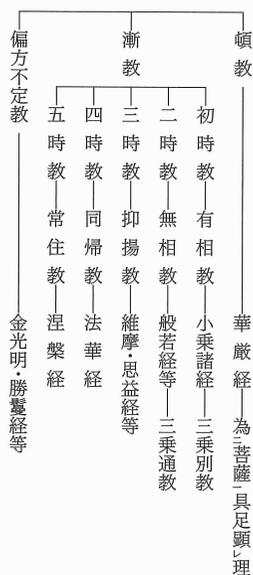
これが「南三」である。

(4) ある師は、人天教・有相教・無相教・同帰教・常住教の五時教を
立てた。

(5) 菩提流支は、半字教と満字教の二教を立てた。

(6) 光統慧光は、因縁宗・仮名宗・誑相宗・常住宗の四宗を立てた。

(7) 自軌の五宗は、これに法界宗を加えて、因縁宗・仮名宗・誑相



第1図 慧観の五時

宗・常住宗・法界宗の五宗を立てた。

(8) 法凜の六宗は、真宗・円宗を加え、因縁宗・仮名宗・誑相宗・真宗・常住宗・円宗の六宗を立てた。

(9) 北方のある禪師は、有相大乘と無相大乘の二種の大乘を立てた。

(10) 他の北方のある禪師は、仏は唯一の音で説法したが、それを聴く者の素質や能力などの機根によって多様に理解されるとい

「一音教」を立てた。

これが「北七」である。

『国訳大蔵経』経部第八卷、『大般涅槃経』の開題二十三―四十二頁の「諸家教判」以下は、教判成立の経緯を、次のように歴史的に推移したものと考えている。

(1) 慧観の五時

宋の道場寺慧観は、頓・漸五時教判を立てた。仏釈尊一代の諸経を頓・漸・不定の三種に分け、漸のなかを更に五時に分けている。

慧観は、仏釈尊一代の説法は、成道直後に説かれた『華嚴経』と、入滅直前の最後の説法である『大般涅槃経』の二教を、教判体系の最高の価値ある経典と位置づけた。『華嚴経』は、究極の真実を吐露し

ているが、衆生の機根に対応しない頓教として別格視した。『大般涅槃経』は、今までに説かれた各種の説法、すなわち小乗をいう有相教、『般若経』等の無相教、『維摩経』等の褒貶抑揚教、『法華経』の同帰教の説法とともに漸教とし、この四時を経て初めて第五時の如来常住、悉有仏性を説き、一切衆生を悟りに至らせ、慈悲を完成したとする。

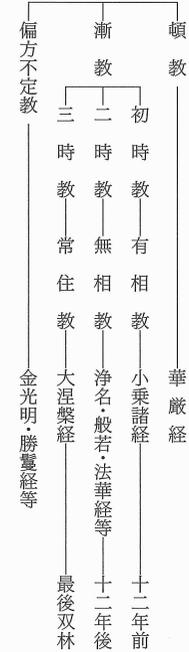
「有相教」は、差別的な事象や因果の法則は実有、すなわち実際に存在すると説く『阿含経』などの教えをいう。「無相教」は、差別的な事象の実際の存在を否定する『般若経』などの教えをいう。「褒貶」抑揚教」は、大乘の教えを賞揚し、小乗の教えを斥ける教えで、『維摩経』や『思益経』などを用いる。「同帰教」は、三乗を開廢会して一仏乘に帰入させる教えで、三乗の川の水が一仏乘の海水に流入し、万善の同帰を説くのが『法華経』であるとす。「常住教」は、仏釈尊の臨終に際して、仏性は常住であり、仏の本身である法身は常住であると説く教えで、双林常住教は『大般涅槃経』をいう。

「頓教」は、仏釈尊の成道後、最初の頓の説法をいい、仏の自内証を対告衆の機根を意識せず直接説く教えをいう。「漸教」は、華嚴の会座で、小機が聾のごとく啞のごときであったのを哀れみ、一定の方策を立てて次第に教化教導する教法をいう。「偏方不定教」は、一代の化儀に与らず、ただ一機一縁、特に一人のために説く教えをいう。

『大般涅槃経』は、漸教の最高の五時教の常住教に位置づけ、『法華経』は、その前の四時教の同帰教に位置づけられている。

(2) 劉虬の七階

慧観に次いで頭われた教判は、劉虬の五時七階説である。頓・漸二教の漸のなかを五時七階に分ける。五時の最初に人天教を加えてい

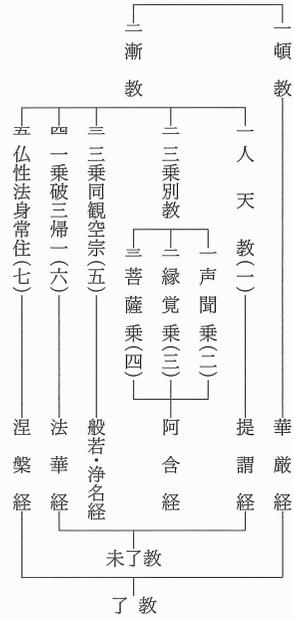


第3図 笈師の三時

「有相教」は、仏釈尊成道後の十二年間の教えを一括して、小乗諸經とする。「無相教」は、十二年後、涅槃に至る法華・般若・維摩經等の諸大乘經をいう。『大般涅槃經』は別立し、常住教とする。

漸・不定の三教を立て、漸のなかに三時を開く。

笈師の三時教は、劉虬の七階説を簡略化したものとされる。頓・



第2図 劉虬の七階

る。一化の始終からして、不了を明かすのが特色である。「人天教」は、世間的な教えをいう。

『大般涅槃經』は、漸教の最高の仏性法身常住の位置づけにあり、『法華經』は、その前の一乘破三偏一に位置づけられている。

(3) 笈師の三時

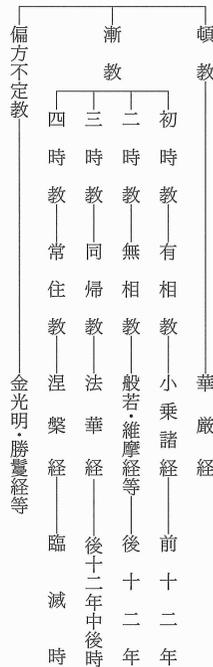
笈師の三時教は、劉虬の七階説を簡略化したものとされる。頓・



第5図 北地の五時

(5) 北地の五時

頓・漸・不定の三教に基づき、漸のなかを五時に開く。五時の名目



第4図 宗愛の四時

『大般涅槃經』は、最高の三時教の常住教の位置づけにあり、『法華經』は、その前の二時教の無相教に、『維摩經』『般若經』と並んで位置づけられている。

(4) 宗愛の四時

宗愛は、『大般涅槃經』を最高とした四時教判を立てる。四時は、笈師の三時教のなかの無相教を開いて、同歸教を加えている。

『大般涅槃經』は、最高の四時教の常住教の位置づけにあり、『法華經』は、その前の三時教の同歸教に位置づけられている。

が宗愛の四時と少し異なり、最初に人天教が加えられている。

『大般涅槃經』は、最高の五時教の常住教の位置づけにあり、『法華經』は、その前の四時教の同帰教に位置づけられている。

(6) 光統の四宗

北魏の光統は、四宗判を立てる。

「因縁宗」は、諸法は因縁の所生であると説き、主に小乗諸派をいう。「仮名宗」は、因縁所生の諸法は、仮名だけがあつて、実なしと説く『成実論』や經部などをいう。「誑相宗」は、諸法は因縁仮名であるから、本質は空であつて、実有ではない。実有ではないから諸法の差別相は虚誑不真であると説き、諸法畢竟空寂無相と説く。『般若經』『維摩經』『中觀論』『大智度論』などの大乘の通説をいう。「常住宗」は、如来の常住、仏性の常住を明かす真実究竟の法を説く『大般涅槃經』『華嚴經』などの教えをいう。

『大般涅槃經』と『華嚴經』とを最高の常住教に位置づけている。



第6図 光統の四宗

(7) 天台の五時八教

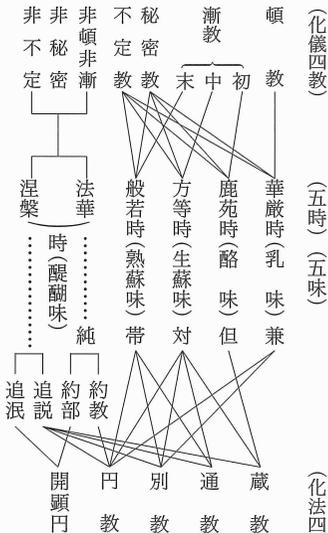
智顛は、これらの諸説を挙げて、批判を加え論破したのち、天台自身の見解は、頓・漸・不定という三つの大綱によるものであることを明らかにした。

智顛は、これらの従来からの教説を読み尽くすとともに、その当時

の仏教学の最高峰といわれた光宅寺法雲の説も読み尽くした。例えば、法雲の『法華義記』の説も、三乗を捨てて一乗に入るのは、三乗を捨て去ることになり、三乗人の居場所がない。従つて『法華經』が、八万四千の經典の第一とはなっていないと批判を加え論破し、生けるものすべてを救い取ることができるのは、一仏乗を開顯した『法華經』だけであると主張している。

つまり智顛が、『法華經』を八万四千の諸經の王であるとするのは、智顛の独断による自説ではない。従来諸説に批判を加え論破すると、当然、智顛の説に帰結するしかないことを、『法華玄義』で明快に説き明かしている。

天台の仏教観は、明らかに法華中心であり、その見地から仏積尊一代の教説を総合的に判断したものである。従来の頓・漸・不定に、龍樹の『大智度論』の顯密を加え、教化教導の形式方法から、頓・漸・秘密・不定の「化儀の四教」を建立した。不定教は、古くは偏方不定教と称したが、智顛は、これに顯密の二意を含めて顯露不定・秘密不



第7図 天台の五時八教

定の二種とした。前者を略して不定教、後者を略して秘密教という。

「人知法不知」が不定教、「人法俱不知」が秘密教である。

従来の三教・五時を混ぜ合わせ、一括して、「五時」を建立した。五時では、第一時に『華嚴經』を位置づけ、第五時に純円の『法華經』と追説追浪の『大般涅槃經』とを位置づけ、その中間に三種の漸教を差し挟んだ。

天台の五時八教の教判は、第一時に、成道最初の三七・二十一日に説かれた玄・高・妙の法門『華嚴經』を位置づけ、次の十二年間は鹿野苑にあつて、四阿含經等の小乗教を説き、次の数年間は方等、つまり諸種の大乗經典を説き、次の二十二年間は、『大品般若經』等の諸部の般若を説き、こうして機縁が漸く純熟するのを待って『法華經』を説いた。『法華經』を最高の第五時に純円として位置づけ、法華の會座に洩れた五千起去の声聞人や他土に移された諸天人等を落ち穂拾いをし、将来にわたって生まれ続けるわたしたち一闍提を教化教導するために、仏入滅を控えて一日一夜で、クシナガラの沙羅双樹林下で説かれた『大般涅槃經』を、法華の追説追浪として、第五時に併置している。

そして、衆生の機根に応じて衆生を教化教導する教理内容から、藏・通・別・円の「化法の四教」を創設した。藏教は、小乗教をいい、通教は大乗教の初門であり、三乘同道の教えであり、別教は界外の独り菩薩の教えであり、大乘の後門であり、円教は、至高円満の大乗仏教をいう。藏・通・別・円の四教は、例えば四諦を解釈するとき、藏教は生滅の立場に立ち、通教は無生滅の立場に立ち、別教は無量の立場に立ち、円教は無作の立場に立つ。宇宙の有り様を探るとき、藏教は析空觀による但空に滞著し、通教は体空觀による如幻即

空・不但空に入り、別教は中・中道を觀るが但中にあり、円教は初後一貫して不但中、円融の三諦を説く。このように意義と実践との上で、浅深高下の別があり、一代の諸經の思想内容を批判するとき、根本の範疇となるものである。

これが、天台の教判として有名な「五時八教」の概括である。

天台の五時八教では、『華嚴經』は擬宜の第一時に位置づけられ、『法華經』と『大般涅槃經』とは開会の第五時に併置されている。法華と涅槃とが並置されているが、まったくの同列ではない。法華自体は純円であり、涅槃は追説追浪の位置づけである。『法華經』が明かす如来化導の真意を体得したうえで、『華嚴經』と『大般涅槃經』の二經は、二經の精神を發揮できるものとなり、『阿含經』以後の諸經典も法華の開會を通して体得し、改めて『阿含經』に向かえば、『阿含經』の説法は直ちに『法華經』の精神に繋がりが、『法華經』と同じ価値となる。他のすべての經典に通じる『阿含經』となる。

智顛は、方便の教えを重視した漸教主義に立つ。まさに、体内方便・方便即真実であり、方便の説法の上に真実性を見出した「迹門立ち」である。方便の説法である漸教を、五時のなかで第二時・第三時・第四時と三時にわたって配置し、『法華經』の意図に不可欠な要素としている。

この漸教重視の立場から、『法華經』は高踏的な、衆生と遊離した純円教と取るのではなく、衆生の機根に即応し、頓・漸の一切を包含し切った「漸頓教」、あるいは「漸円教」とされ、生けるものの救済という宗教の使命を果たしている。

(29) 漸に約して、五味を明かすことを得るのみ。漸に約して「約して」は、この立場から見ている意であるから、一句は次第に

衆生の機根を調べ、大乘の教えに引き入れるという「漸」の立場に立ってみるこの意をいう。

「五味を明かすことを得るのみ」は、万人成仏を誓願とする仏意に適うように、種々雑多な衆生の機根に応じるために、酪・生蘇・熟蘇の三味を設けたのであって、この前に乳を、後に醍醐の二味を付加して五味としたものであることをいう。

「得る」は、(1)自分のものにする、手に入れる。(2)悟る、分かる。

その他、(3)動詞の連用形について、くできる。可能だの意をいう。(3)の場合、文語文では、必ずしも連用形につくとは限らない。また、口語文の終止形・連体形は普通「うる」を使う。ここでは、くできる、可能だの意と取る。

「くのみ」は、現代語では「くだけ」に相当する。ここでは、文末において終助詞的に使われている。古語では、(1)上の語を限定し、強調する意を表わす。くだけ、くばかり。(2)他と区別して取り上げ、それを限定し、強調する。(3)文末に用いて、詠嘆の気持ちを強める。「くの身」の意で、それ自身を強調する語であったといわれる。ここでは、くだけの意で、限定・強調を表わすと取る。

(30) もし小が大を聞かざるは、大は一向にこれ頓なり||一句は、『華嚴經』を指す。

「もし」は、物事を仮定している語である。ひょっとして、かりに、もしか、もしも、よしやの意と取る場合が多い。「もしか」は、もし、「もしかすると」は、場合によると、ひょっとするとの意である。ここでは、AであるならばBであろうという仮定法の「もし」ではなく、AだからBだという条件法の「もし」と取る。

「小」は、小乗の機根の人をいう。

「大」は、大乘の教えをいう。ここでは『華嚴經』をいう。

「ざる」は、打ち消しの助動詞「ず」の連体形で、「くないく」の意である。現代語では、文語的な表現に用いられるだけである。

「一向に」の一向は、本来は「いちこう」と訓み、一般に、心を一方にひたすら向け、他のことを顧みないことをいう。ひたすらに、ただ一筋に、ひとえに、専一に、あるいは、心意識を一つところに向けて散心、気を散らすことがないことをいう。古語では、すべて、全部をいう。ここでは、ただ一途に、どこまでもの意と取る。

『華嚴經』巻第五(『大正藏』九・四二四a)には、「一向信如来。其心不退転」とある。また、『華嚴經』巻第六(『大正藏』九・四三二c—四三三a)には、「菩薩(中略)。最初発心時。一向求菩提。堅固不可動」とあり、どこまでも一心に菩提を求めるところをいう。

「頓」は、頓教をいう。仏釈尊は、深い、究極の真実を悟ったその直後の三七・二十一日で、自内証を説法した。この説法は、対告衆の機根を配慮することなく、自内証そのままを直接説いたものであり、漸進や誘引の方法を用いないものであった。仏陀の正覚の内容をそのまま説いた説法は、宿世で機根が熟した大菩薩だけが受け止めることができるような、甚だ高度な内容であった。

この『華嚴經』だけで、仏陀が明らかにしようとした教説は尽くされていく。しかし『華嚴經』は、衆生の機根に対応しない頓教であり、他の經典と何のかかわりもなく、独立した經典として別格視される。

「頓」に頓直と円頓の二意がある。(1)頓直は機根を考えないところから、円熟しない教えの意を含む。(2)円頓は仏陀の悟りを、いかなる方便も交えずに説いた円満円頓の説法をいう。

(31) もし大が小を用いざるも、小は一向にこれ漸なり。もし大をもつて小を破するは、これ漸頓並べ陳ぶ。もし小を帯びて大を明かすは、これ漸頓あい資く(30)に続く(31)の三文、すなわち以下の(1)と(2)と(3)の三文は、それぞれ漸教である。(1)は漸教の初の段階にあることをいい、(2)は漸教の中の段階にあることをいい、(3)は漸教の後の段階にあることをいう。

(1)「もし大が小を用いざるも、小は一向にこれ漸なり」について一句は、鹿苑時における四阿含経を指す。

「大」は、勝れた機根の、大機の大乗人をいう。ここでは、前の華嚴時において、仏釈尊が華嚴蔵世界の教主毘盧遮那仏となつて、菩提樹下で悟つた己の自内証を、そのまま頓に説き明かされた。この説法を、声聞と縁覚の二乗人は、聾のごとく啞のごとくまったく理解することができなかつた。しかし、文殊や普賢などの大菩薩や、過去世に機根が『華嚴経』を理解するまでに成熟している天龍八部などの機根の勝れたものは、大乘の諸法実相の義から帰結する一仏乗の教えをそのまま体解することができた。

つまり「大」は、万人成仏の一仏乗の境地に至り着いた大機の諸菩薩等の大乘人をいう。

「小」は、小乗の教えをいう。ここでは諸の阿含経典をいう。「漸」は、鹿苑時は、化儀も化法ともに漸教にあることをいう。

漸教は、仏釈尊が、衆生の機根に応じて、一定の順序次第を踏んで漸進的に導く教えをいう。ここでいう「漸」は、三種の漸教の最初であり、三界の内に限定された教えであり、最も平易で理解し易い教えをいう。つまり、灰身滅智を究極とする但空の教えが特徴的である。それが四阿含経として今に伝わる。鹿苑時の四阿含経は、化儀からみ

て漸の初、化法からみて但の蔵であり、化儀からみても化法からみても漸の範疇を出ない。

参考——『阿含経』について

「阿含」は、来ることをいう、サンスクリット語アーガマの音写で、伝承された教法の意である。仏釈尊の教法を弟子等が伝承したものを後に編集したもので、仏教史上最初に成立した経典(正確にいえば經典群、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るようになった。この過程でいろいろ修正や増広が加えられている。当初は九分教としてまとめられていたが、後世では普通、①長阿含(比較的長い経を収録)、②中阿含(中くらいの長さの経を収録)、③相应阿含(ごく短い多数の経を教説の種類に従つて編集)、④増一阿含(短い多数の経を教説の内容から数にしたがって分類編集)の四に類別され、それぞれが数十ないし数百の単経を含んでいる。その他に、⑤雜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場合もある。

現在、完全な形で伝えられているのは、南方上座部・テラヴァーダが伝持したパーリ語の阿含経だけで、デーイーガ・ニカーヤ(長部、①に相当)、マッジマ・ニカーヤ(中部、②に相当)、サンユッタ・ニカーヤ(相应部、③に相当)、アングタラ・ニカーヤ(増支部、④に相当)、クツガカ・ニカーヤ(小部、⑤に相当)の五部からなっている。

これら五部のパーリ語原典は、パーリ聖典協会によって組織的に刊行された。また各国探検隊が中央アジアより持ち帰った梵文阿含経の

断片(そのほとんどは説一切有部系)が、現在統々と刊行されつつある。漢訳で現存するまとまったものとしては、『長阿含經』(二二卷、後秦の仏陀耶舎と竺仏念の訳で、①に相当する。法蔵部が伝えたものらしい)、『中阿含經』(六〇卷、東晋の瞿曇僧伽提婆の訳で、②に相当する。説一切有部が伝えたもの)、『雜阿含經』(五〇卷、五世紀なかばごろ劉宋の求那跋陀羅の訳で、③に相当する。説一切有部が伝えたもの)、『增一阿含經』(五一卷、瞿曇僧伽提婆の訳とされている。④に相当する。大衆部が伝えたものといわれるが、明らかでない)がある。

漢訳にはその他に、部分訳の『雜阿含經』、多くの単經、⑤に含まれるべき種々の經典(たとえば『法句經』、『ジャータカ』など)がある。梵文・チベット訳にも多くの単經が現存するが、①②③④などに相当するまとまったものはない。

『阿含經』の註解として漢訳で現存するものに『四阿含經抄解』(二卷、前秦の鳩摩羅仏提らの訳)、『三法度論』(五卷、東晋の僧伽提婆の訳)、『分別功德論』(五卷、訳者不詳)(いずれも『大正蔵』第二五卷)などがある。パリー語の『阿含經』は、『南伝大蔵經』第六・四卷に和訳されている。漢訳の長・中・増一・雜の四阿含經、およびそのなかに含まれる単經に相当する異訳は『大正蔵』第一・二巻に、また⑤に含まれるべき種々の経は『大正蔵』第三・四巻に収められる。南方系仏教は、長部、中部、相应部、増支部、小部の五部に分ける。

北方系仏教は、長阿含、中阿含、増一阿含、雜阿含の四阿含經を数える。漢訳の『長阿含經』には、三十經が含まれ、『中阿含經』には、二二二經が、『增一阿含經』には、五十一卷、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たので、この名がつけられた。『雜阿含經』は、他の阿含經に収められない短い多数の經典を収録してある。

南方系の五部と北方系の四阿含經とは、必ずしも一致しているわけではない。

『長阿含經』は、二十二卷、三十經で、四分される。第一分は四經を含んで主として仏陀を明かしている。①大本經、②遊行經、③典尊經、④闍尼沙經からなる。第二分は、⑤小緣經、⑥転輪聖王修行經、⑨大会經の十五經を含んで、法すなわち教理を説いている。第三分は、⑩阿摩盡經、⑪露遮經の十經を収め、修行者と阿羅漢の証果を説いている。第四分は、世記經によって世界の成敗を説いている。

『中阿含經』は、漢訳は六十卷、十八品、二二二經からなる。善法經、水喻經、七車經、師子經、師子吼經、求法經、念処經、苦陰經、福田經、心穢經、愛生經、八城經、見經、箭喻經などがあるが、中くらしい長さの説教を集めたという以外、各經が区々で、諸經全部にわたる共通性はない。

『增一阿含經』は、五十一卷で、仏陀の経説を法数にしたがって整理し、編集したものである。時代の経過のなかで、幾多の付加竄入を見る。法数は一法から次第に高次上がり、十一法に達し、十一法の一々をさらに各品に分け、その各品は同一の問題または対象を論じる多くの經典を包含する。

例えば、有無品第十五は、有・無の二見、法・財の二施、有法・有財の二業、法・財の二恩、智・愚の二、智慧と滅盡の二法、力と無畏の二法、二因二縁あつてよく正見を起こすことを説く。三宝品第二十一は、三宝帰依の功德と、三福業、身・口・意の三業に善をなすべき

こと、三良業、欲・色・痛の三を遠離すべきことを説く。四諦品第二十五は、四諦、四種の饒益、如来出現の四未曾有法、四生、四果などを説く。馬血天子品第四十三には、馬血天子のために八正道を説き、阿闍世の苦悶と仏陀の教化、執著すべからざる世間の八法などを説く。放牛品第四十九は、放牛の法の十一法に因み、比丘が仏道を知ると知らないのと十一の得失があることなどを説く。最後の大愛道般涅槃品第五十二では、大愛道比丘尼が五百の比丘尼とともに仏に先立って入滅することなどを説いている。

『雑阿含経』は、五十巻、経典千三百六十二経、略経を加えると一万三千経にも上る大数の経典を含むが、四阿含中最も短い経典ばかりが集められている。『大正蔵』では千三百六十二経を数える。『雑阿含経』は、説一切有部所伝のもので、元来は、一、蘊品。二、処界品。三、縁起品。四、聖道品。五、伽他品。六、声聞品。七、仏品と編集されたものと推測されている。内容からみて、四阿含中最も原始的な味のあるものとされる。

(32) 「もし大をもって小を破するは、これ漸頓並べ陳ぶ」 一方等時の『維摩経』『思益経』『楞伽経』や『勝鬘経』のような、諸の方等経典を指す。

「大」は、大乘の『維摩経』『思益経』『楞伽経』や『勝鬘経』のような、諸の方等経典が明かす不但空から但中を望み観る大乘の教えをいう。

「小」は、小乗人が但空の教えに執著し、灰身滅智の境地を至上とする小乗の教えをいう。

「大をもって小を破する」は、大乘の諸の方等経典のはたらきをいう。

「破する」は、二乗は、自分の機根に適った鹿苑の蔵教の教えを至極と思ひ込んでいる。したがって仏は、二乗人を大乘に引き入れ、別惑である界外の塵沙・無明を断じ、仮の理や中・中道の理を悟らせようとする。二乗人は仏意の誘引方便に気づかない。そこで仏は、方等の諸経典を説いて鹿苑説法の浅近せんじんを罵倒し、鹿苑の説法に執著してこれ以上の境地はないと思ひ込んでいる、小乗人の迷妄を打破することをいう。

「漸頓」は、蔵・通・別の三漸と一円とをいう。

「並べ陳ぶ」は、蔵・通・別・円の四教を並べて、相對し、小乗と大乘とを對比して説くことをいう。

参考——「方等と方等時」について

「方等」は、サンスクリット語のヴァイプルヤの訳で、毘びつぽろ略、毘富羅、轉仏略、斐肥羅、為頭羅と音写である。方広、広破、広大、広博、広解、広、無比とも訳し、また大方広、大方等ともいう。契経・重頌・授記・偈頌・感興語・如是語・本生譚・未曾有法・方広からなる九分経・九部経の一、原始仏教経典の基本的な型の一である。広大甚深の義を広説詳説したものの意である。

ところが、大乘仏教では、「方等」は主として大乘経典を指す語であるとし、後には小乗の三蔵中、つまり仏教聖典中には方等はないと説き、量的に広大であるよりは内容的に広大平等の理を説いたものが方等であると考えた。

大乘経典の名称に大方等、大方広という語を冠せたものがあるのは、九分経・九部経の一つである方等と区別するためである。方等は大乘経典を意味するから、大乘経典を大乘方等経典ともいう。

天台教学では、五時の第三を「方等時」という。一般の大乘経典の

説法時をいう。仏釈尊が阿含時の後の八年間、『維摩經』『思益經』『楞伽經』『勝鬘經』などの方等經を示した時期をいう。方等經は漸教のうちで、中階のものともなされ、日の光でいえば今の八時頃(食時)に例えられる。牛乳に例えれば、発酵がやや進んだもので生蘇味となる。

なお、『華嚴經』阿含部の諸經典、般若部の諸經典、『法華經』『大般涅槃經』を除く大乘の諸經典はほとんどすべて、方等時の方等經典に位置づけられるが、『維摩經』(『浄名經』)をその代表とする。

『維摩(詰所説)經』は、主として維摩居士と文殊菩薩との問答によって展開し、空思想に基づく不二法門と大乘菩薩道の実践を説くのが中心部分である。不思議解脱にある菩薩の自在のはたらきと、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る。

『思益(梵天所問)經』は、思益梵天が東方世界から娑婆世界に現われて、菩薩道について仏陀の説法を聞く。生死即涅槃を強調し、空・不二の法を説く。

『楞伽經』は、仏陀が楞伽山で説いたという教説を収める。五法・三性・八識・二無我の説によって唯識を説き、唯識説という阿頼耶識の本体は如来蔵に他ならないとして、如来蔵思想と唯識の阿頼耶識との融合を図った点が最も注目される。その他、仏に法・報・応の三身があること、五種姓の別、一闍提の成仏などを説く。

『勝鬘(師子吼一乘方便方広)經』は、勝鬘夫人が仏の威神力を受けて、正法について自説を述べ、仏がこれを聴許するという形式を取る。三乗の教えはすべて一仏乘に帰すという一仏乘眞実の理と、衆生が如来の性(如来蔵・仏性)を具有しているとする如来蔵説とが、

思想の中心部分である。

『金光明經』は、仏の法身が不滅であること、三身の別、菩薩十地の修行、金光明懺悔法の功德などを説く。鎮護国家的な性格がある。

『仁王般若經』は、般若波羅蜜の法を誦持することによって、国家を守護し繁栄させることができると説く。鎮護国家的な性格がある。

「もし小を帯びて大を明かすは、これ漸頓あい資く」 般若時の般若の諸經典を指す。

「小」は、小乗の諸經典、すなわち四阿含經をいう。

「帯びて」は、差し挟んでいること、手がかりとすることをいう。

「小を帯びて」は、通・別の二教を差し挟んで円教を説くのがこの段階であるが、通教は蔵教も包含し、横來の機があり、大声聞衆による諸菩薩への転教を特徴とするところから、「小を帯びて」という。

つまり、不但空を本命とする通教であるが、通教人の一部は不但空の境地に安住できずに、但空に墮落してしまう。また通教人の一部は、不但空、つまり仮を体得し、そこから含中としての但中の境地に被接し、さらに不但中の境地に被接していく。このように、通同し、通入する般若の境地には、小乗の但空の理の境地が基盤として現存することを一句はいう。

「大」は、大乘の教えをいう。ここでは但中の道理を明かす般若の諸經典をいう。

「漸頓」の「漸」は、通・別の二教をいい、「頓」は、円教をいう。

「相資・あい資く」の「資」の原義は、元手を遣って助けることをいう。したがって「相資」は、元手を遣って助け合う関係をいう。

「元手」は、転教をいう。

「相資」は、ここでは、具体的には般若の転教をいう。「転教」に

は、(1)仏が舍利弗や須菩提のような大声聞衆に般若波羅蜜の智慧を伝える面と、(2)伝えられた大声聞衆が、仏の命によって、仏に代わって諸菩薩に般若波羅蜜の智慧を説く面との二面がある。転教によって、声聞衆は、但空の境地を抜けた絶対空の般若波羅蜜という真実の仏の智慧を得、転教に与つた諸菩薩は、般若波羅蜜という仏の真実の智慧の功德を満喫する。これを「あい資く」という。

「たすける」の同訓にはいろいろある。「助」は、力を添えてたすける。「介」は、間に入つてたすける。「佐・佑」は、左右の手のように身に添つてたすける。「祐」は、神のたすけ。「扶」は、手で支えたすける。「亮」は、たすけて明らかにする。「相」は、相談相手を務めてたすける。「援」は、引き上げて救いたすける。「弼」は、弓の曲がり方を正しくする道具で、転じて、自分を正しくして相手が過ちのないようにたすける。「裨」は、補いたすける。「資」は、元手を遣つてたすける。「輔」は、付き添つて政務などをたすける。「贊」は、ことばを添えてたすける。「翼」は、育みたすけるなどがある。

参考——「般若」と「般若経」と般若時」について

「般若」は、サンスクリット語のプラジュニヤの音写で、波若、般若若、鉢刺若とも書き、慧、智慧、明、點慧と訳す。

「般若」は、分別を離れて、すべての事物や道理を、明らかに、全体的・直観的に把握し見抜く、深い悟りの智慧をいう。

菩薩が悟りという彼岸に到着するために取める六種の行、すなわち六波羅蜜のなかで、般若波羅蜜・智慧波羅蜜は諸仏の母といわれ、他の五波羅蜜を成り立たせる根拠として最も重要な位置を占める。

(1) 般若を二種に分ける。

①声聞・縁覚・菩薩のために共通して説かれた般若である

「共般若」と、ただ菩薩のみのために説かれた般若である「不共般若」の二である。

②般若の智慧によつて観照された対境としての一切法の真実絶対のすがたである「実相般若」と、一切法の真実絶対のすがた、つまり実相を観照して知り抜く智慧である「観照般若」の二である。なお、実相般若は般若ではないが、般若を起す根源であるから般若と呼ぶ。

③世俗的相対的な般若である「世間般若」と、超世俗的絶対的な般若である「出世間般若」の二である。

(2) 実相般若と観照般若との二に、推理判断をはたらかせて諸法の差別を了解する相対智である「方便般若」を加え、あるいは実相・観照の般若を内包する般若の諸経典である「文字般若」を加えて「三般若」という。

この実相・観照・文字の三般若に、般若の智慧の対象としての客観の一切諸法である「境界般若」と、諸法の実相を知る観照智としての般若に随伴してこれを助ける六波羅蜜などの諸種の修行である「眷属般若」の二を加えて「五種般若」という。

「般若経」は、般若波羅蜜の理論と実践とを説く諸経典を総称する名称である。「般若経」の「般若」は、分別を離れて、物事を全体的・直観的に把握し、すべての事物や道理を明らかに見抜く深い悟りの智慧をいう。この智慧によつて、あらゆる事物は、それだけで、いつまでも、何のお陰も被らないで、あるというものは、世界のどこを見渡してもないこと。つまり、固定的不変的な独自の本質・実体をもたない空・不可得であると、物事の在りのままの在り方、つまり実相（真如とも、法性ともいう）を観察し、何ものにも執著せずに、利他

行を實踐すべきことをいう。そしてこのように説くのが、各種の般若經典を一貫する主題である。

「般若時」は、天台教学でいう五時のうちの第四で、方等時の後、仏積尊が般若皆空の眞実を説き、大・小二乗無差別の旨を示したとする二十二年間の呼び名である。つまり、『般若經』の説教時が般若時である。漸教三時のうちの後をいう。日の光でいえば今の十時頃をいう。禺中に例えられる。牛乳に例えれば、発酵が成熟した熟蘇味である。

(33) もし小を会して大に帰するは、これ漸頓混合す。法華涅槃時の『法華經』『大般涅槃經』を指す。

「小を会して大に帰する・会小帰大」は、『法華經』の説法の趣旨である。「会三帰一」をいう。会三帰一は、声聞・縁覺・菩薩はそれぞれであるという謬見を捨て去り、これらの三乗がそのまま一仏乗であるという悟りに徹することをいい、三乗を一つにして一仏乗に入らせらるることをいう。

「小」は、機根が劣る小機に対応する初・中・後の漸教の教えをいい、漸教を下支えする声聞・縁覺・菩薩の三乗をいう。

「大」は、大乘の教えをいう。ここでは、一仏乗を説法の趣旨とする純円教の『法華經』をいう。

「会して」の「会」は、開会と同義で、初・中・後の漸教とそれを下支えする三乗は、眞実の眞相の世界に導く手段・方便であると、開いて見せ納得させることをいう。

一般的に「開会」の「開」は、閉じられていた扉を開くことをいい、「会」は、包容し、一つに止揚・統合することをいう。

仏道の扉が閉じられていれば、どんなに素晴らしい仏道が扉の奥に

通じていても、わたしがそれを窺い知ることはできない。扉が開かれて初めて、扉のなかの仏道の有り様を観ることが出来る。扉が開かれて初めて、小乗から大乘へ続き導く仏道が、通路として観えてくる。初はじめの漸教が、次に中の漸教が、次に後の漸教が方便として階梯をなしているのが観えてくる。扉が開かれて初めて、『法華經』以前の小機の三乗人は、小乗から大乘に繋がる小乗の有り様を知ることになる。

「帰す」は、帰入することをいう。帰入の「帰」は帰投、「入」は趣入である。「帰投」は、身心を投げ出して仏・菩薩などに寄り縋ることをいい、「趣入」は、趣き入ることをいう。

ここでは、初・中・後の漸教とそれを下支えする三乗が、衆生教化に欠け目があるが、理想の頓円教の『華嚴經』に流入し、教・行人・理の四一に欠け目のない、『大般涅槃經』を包含する純円教である『法華經』の教えに相即相入して帰着し、止揚・昇華するともに、小乗から大乘に繋がる小乗の有り様を目の当たりにし、大乘に身心を投げ出して寄り縋ることをいう。

「混合」の「混」は、民が音を表わし、滅からきている。滅びる、尽きる、乱れるの意をいい、また水の流れの清いさまをいう。「合」は「会」と同義で、「こう」と訓み、こたえるの語源から、相手にこたえるの意となり、あわせるの意となった。従って「混合」は、元のすがたを変え相手に合わせるの意から、融合して区別のないことをいう。

「漸頓混合」は、初・中・後の漸教と華嚴の頓円との相対や、三乗と一仏乗との相対や、大乘と小乗の相対が解消して眞相の眞実世界を開顯し、万人成仏の一仏乗を標榜する『法華經』という純円教に融合することをいう。混合することによって、救済を使命とする仏教が目

指す終着点を明確に示すことになる。

参考——「法華・涅槃時」について

「法華・涅槃時」は、教えを受ける者の能力が最も進んだために、正しく真実の仏知見に悟り入らせる時をいう。

仏が最後の八年間に説いた『法華経』と、涅槃に入ろうとして一日一夜に説いた『大般涅槃経』とが、この時期に当たる。

『法華経』が明かす、法華の開会は何か。

『法華経』では、仏釈尊が、華嚴・鹿苑・方等・般若の前四時において、生けるものの機根が熟してきたのを見て、初めて機根の上・中・下に応じて、法説周・譬喩周・因縁周の三周説法によって、教化教導する。そしてそれを一歩進めて、仏釈尊は伽耶において初めて成道したという見解を払拭して、五百塵点劫の久遠に成仏し、菩提樹下の仏陀のまま久遠実成の仏陀であることを明かした世間相常住・諸法実相の本地の甚深微妙の教えを開示している。これが、法華の開会である。

『法華経』が明かす、約部・約教の開頭は何か。

約部の開頭によれば、三乗を開会して一仏乘に帰入させること、蔵・通・別の三教を開会して円教に帰入させることであり、衆生の機根の調熟によって機根に隔てがなくなり、理想の華嚴に帰入し、結局は四一の教・行・人・理を完備する純円教の『法華経』に帰着し、頓・漸を非頓非漸と開するものが、約部の開頭である。

蔵・通・別・円の四教のうえで、蔵・通・別の三教の隔てを取り除き、一円に帰入するのが、約教の開頭である。

本文の「小を会して大に帰する」は、前後の文脈から、初・中・後の漸教を会し一頓に帰することが明白である。したがって、初の漸教

も、中の漸教も、後の漸教も、約部の開頭も、約教の開頭も、一切の方便を含め収めた「会三帰一」と取ることができる。

『法華経』は、「非頓・非漸・非秘密・非不定」である。最後に最高・究極の教えを付与する「付財」である。日の光に例えれば、正中の正午に至って高山、幽谷の別なく大地、すなわち「平地」全体を隅々まで照らすようなものである。牛乳でいえば、円熟した「醍醐味」に例えられる。

『大般涅槃経』は、釈尊が入滅に際して一日一夜の説法をしたものということから、やはり第五時に入れられる。

説いた教法は、純粹に円満な円教の教えで、それまでの前四時の浅い方便の教えを開会、つまり方便を打ち明けて真実と一にして真実を顕わす開頭円であり、仏の教化の意味からは理論的な「法開会」だけでなく、実際にすべて悟りに入らせる「人開会」である。

『法華経』と『大般涅槃経』とは、結局一仏乘を顕揚するが、『法華経』は前番五味のうちの後教後味といわれ、華嚴時以後、『法華経』までの三乗を開会して仏知見に入らせる大目的を成就するものである。

『大般涅槃経』は、『法華経』で洩れた能力の者に対して、蔵・通・別・円の四教を追説追混、つまり追いかけて説き、追いかけて否定し、円教を顕わして、「仏性常住」「扶律談常」を述べて教化し成仏させるから、後番五味のうちの後教後味、後教涅槃経という。

第五時には、なぜ、法華と涅槃を重ねるか。

法華と涅槃は、部の趣旨からいえば、法華の部も涅槃の部も「一切皆成仏」を旨とする。前番の調熟によって、「十法界成仏」に誘引するのが『法華経』であり、後番の調熟によって、「一切衆生悉有仏

性」の秘蔵に入らせるのが『大般涅槃經』である。この意味で二經は同味であるとするからである。

法華と涅槃とに優劣はあるか。

『法華經』は『大般涅槃經』より勝れているという。なぜならば、阿經は共に「一切皆成仏」をいうが、『法華經』は『大般涅槃經』の前に先ずことごとくを成仏させ、『大般涅槃經』は機根が熟さず残った者を成仏させる。『法華經』は敵の大軍を破り、『大般涅槃經』はその殘党を破るようなものである。殘党を破るのは、すでに大軍を破った後であるから、『大般涅槃經』の効力も『法華經』の力によるからである。この意味で、『法華經』を農夫の秋の收穫に例えて、「大収穫」といい、『大般涅槃經』を『法華經』の後の落ち穂を拾うことに例えて、「拊拾教」という。

(34) 無量義にいわく、「漸・頓の二法、三・道、四果は合せず」と。今時はすなわち合す。すなわちこの義なり。この文は、(33)の「漸・頓混合す」を敷衍し、補強している。

(1) 「無量義にいわく」について

無量義は、法華三部經の一つである『無量義經』をいう。

参考——『無量義經』について

『無量義經』は、前後二訳がある。

一は、劉宋の求那跋陀羅訳の一卷

二は、南斉の建元三年(四八二)の曇摩伽陀耶舎訳の一卷

劉虬の序とともに今に伝わるのは二で、一は伝わっていない。

經名は、本經中に『大乘無量義經』と仏が自ら命名したことによるが、本經の主旨が衆生の「過去からの習性と現在の願いをいう」性欲無量なるがゆえに説法無量なり。説法無量なるがゆえに義もま

た無量なり。無量義とは一法より生ず。その一法はすなわち無相なり。」と説く点にあるところから与えられたものである。

『無量義經』の説時は、『法華經』の直前であり、仏釈尊の最後の八年の最初の説法である。「説法品」には、「種々に法を説くこと方便力をもつてす。四十余年には未だ眞実を顯わさず。このゆえに衆生の得道差別して、疾く無上菩提を成ずることを得ず。」と説いて、本經以前の説法をすべて方便説とし、本經以後の説法、すなわち法華の説法を眞実説と断定している。だから、本經は法華以前の方便經・權經から一転して、法華の眞実經・實經を開き出す先序、すなわち開經の位置を占めるものとされる。ことに法華以前と法華との權実を判定する根拠として教判上重要な位置を占めている。

古来、本經を法華の開經とし、結經である『觀普賢菩薩行法經』と合わせて「法華三部の經典」という。

本經は、一会の大衆が仏徳を讚歎する「徳行品」と、無相の一法から無量の義が生じることを明かし、疾得成仏の無量義の法を説く「説法品」と、本經に十種の不思議な功德力があり、疾く無上菩提を成就することを説く「十功德品」の三品からなる。中国撰述とみられる。

(2) 「漸・頓の二法、三・道、四果は合せず」について

出典は、『無量義經』説法品第二(「大正藏」九・三八六b)の、「善男子よ、法は譬えば水がよく垢穢を洗うがごとし。もしは井、もしは池、もしは江、もしは河、溪、渠、大海、みなことごとくよく諸有の垢穢を洗う。その法水もまたまたかくのごとし。よく衆生の諸の煩惱の垢を洗う。善男子よ、水の性はこれ一なれども、江と、河と、井と、池と、溪と、渠と、大海と、各各別異なり。その法の性もまたまたかくのごとし。塵勞を洗除することは等しくして差別なければ

ども、三法、四果、二道は一ならず。善男子よ、水はともに洗うといえども、しかも井は池にあらず。池は江、河にあらず。溪、渠は海にあらず。如来世雄のごときは、法において自在にして、説くところの諸法もまたまたかくのごとし。初・中・後の説、みなよく衆生の煩惱を洗除すれども、しかも初は中にあらず、しかも中は後にあらず。初・中・後の説、文辞は一なりといえども、しかも義は各異なり。」とある文中の「三法、四果、二道は一ならず」である。

『無量義経』の説法品がいう「三法、四果、二道は一ならず」の「三法」は、『国訳一切経』も『国訳大蔵経』も共に、脚注で四諦・十二因縁・六度の三乗の三法門をいうとある。「四果」は、『国訳一切経』は、須陀洹果・斯陀含果・阿那含果・阿羅漢果の四果をいい、『国訳大蔵経』は、阿羅漢果・辟支仏果・菩薩果・仏果の四乗の果をいう。「二道」は、『国訳一切経』は方便(権)・真実の二道をいい、『国訳大蔵経』は、大・小の二乗の道をいう。

しかし、『無量義経』の枠内で、説法品第二の経文を忠実に読めば、「三法」は、煖法・頂法・世第一法の三法をいい、「四果」は、須陀洹果・斯陀含果・阿那含果・阿羅漢果の四果をいい、「二道」は、辟支仏道・菩薩道の二道を指すことが明らかである。

以上の前提に立ちながら『法華玄義』のここでは、『法華玄義』の文脈から「二法」は、漸・頓の二教をいい、「三道」は、声聞・縁覚・菩薩の三乗をいい、「四果」は、阿羅漢・辟支仏・菩薩・仏の四果をいうと取る。

したがって『法華玄義』の「漸・頓の二法、三道、四果は合せず」の一文は、漸教は漸教で終始し、頓教は頓教で終始して、漸と頓の二教が融合することがない。同様に、声聞・縁覚・菩薩の三乗の修行実

踐道が一つの修行実践道に収斂することがない。そして、阿羅漢果は阿羅漢果を終極とし、辟支仏果は辟支仏果を究極とし、菩薩果は菩薩果を畢竟とし、仏果は仏果として聳え、四乗の果が相互に相交わり、融合することがない。得法・得道・得果がそれぞれ相異なることをいう。

(3)「今時はすなわち合す」について

「今時はすなわち合す」の「合す」の前に、「二法、三道、四果はそれぞれ」を補うと、文意が通り易い。

「今時」は、漸頓混合の第五法華涅槃時をいう。

「合す」は「会す」と同義で、混合をいう。つまり、漸・頓の二法は混合し、声聞乗・縁覚乗・菩薩乗の三道は混合し、阿羅漢果・辟支仏果・菩薩果・仏果の四果が混合することをいう。「混合」は「混融」と同義で、差別をなくして一切が融け合い、無差別平等、一体に帰着することをいう。

「混合」は、「会三帰一」であり、「開三顯一」に他ならない。

参考——「会三帰一」と「開三顯一」について

「会三帰一」の「会」は、会入であり、流入をいう。「帰」は、帰着することをいう。一句の三と一は、三乗と一仏乗である。声聞・縁覚・菩薩の三人が別々の教えによって別々の道を行くという教えが三乗で、三人がすべて一仏乗の教えによって同一の涅槃に到ると説くのが一仏乗である。

三乗教は、前四時の権教であり、一仏乗は、法華の実教である。

三乗というのは蔵教、すなわち小乗教をいうが、『法華経』では前四時の教えはすべて、正しく小乗の機に対して説かれたものとするから、前四時教はすべて三乗教とする。すなわち華嚴や般若のような純

大乘を説く教えも、小乗の人たちにとっては、調機入実の教えと取るから、すべてが小機を対象とする三乗の教えである。また小機にとつてはただ三乗教だけが涅槃の道であるから、法華以前はすべてが三乗教に他ならない。

それに対して『法華経』は、三乘別々の道があるのではなく、一切衆生がすべて仏子であつて、成仏の機であるとし、一仏乗を開顕している。

三乗教の川が流れ込んで一仏乗一味の大海となるのが、「会三帰一」である。

同じ内容を、開廢会と権実の概念で表わしたのが、「開三顯一」である。

「開三顯一」の「開」は、蓋を開けることをいう。「顯」は、顯わに示すことという。一句は、三乗を開会して一仏乗を顯わすことをいう。

つまり、三乗の教えは権方便で、衆生を仏の眞実の世界へ誘引する手立てであり、『法華経』の諸法実相に立脚する円頓一仏乗が仏本来の眞実の教えであることをいう。

天台の解釈では、開三顯一は、先ず方便品において、難解難入の仏智を端的に説いた諸法実相論に始まるとする。これを略開三顯一という。このときは、過去世に二万億仏という多くの仏の許で教化教導を受けてきた大智の大声聞の舍利弗だけが、仏が開顕する知見を領解することができたが、他の声聞などは資質が遠く及ばない。そのためにも仏は、機根に応じて譬喩を説き、因縁を説くに至るのである。すなわち、

上根——法説周——舍利弗——方便品第二、譬喩品第三
中根——譬喩周——須菩提・迦旃延・迦葉・目連等——譬喩品第

下根——因縁周——富樓那と阿若憍陳如と千二百人の下根の阿羅漢

三、信解品第四、葉草喩品第五、授記品第六
や、阿難と羅睺羅と二千人の学・無学の人、その他等——化城喩品第七、五百弟子受記品第八、授学無学人記品第九

である。これが、法華の「三周説法」である。

舍利弗は、過去世に二万億仏という多くの仏の許で教化教導を受けてきた堅入の機である。第一華嚴時では、過去世の功德によつて、大智の大声聞の舍利弗は、法華の円実に入顯した。他の上根の声聞衆は、仏の説法に聳のごとく啞のごとくであつたが、第二鹿苑時では阿羅漢果を得、第三方等時では如幻即空から含中を得、第四般若時では、隔歴不融の三諦から但中を得るとともに、仏の加被力を得て、諸菩薩に諸法実相を体解する般若波羅蜜を転教した。

『法華経』の方便品に至つて、舍利弗は、万物の眞実相である諸法実相は、十如是の理にあることを聴聞した。そして、これまで眞実道と信じられてきた生死の苦を解脱した阿羅漢道・縁覚道は権方便道であることを聴聞し、一切の衆生の苦を救済する仏道を称揚する仏の説法を聴聞した。こうして、三乘方便一仏乗眞実に立つた一大事因縁の仏知見を悟り開いた。

堅入の機である上根の舍利弗は、過去の二万億仏との因縁もあり、華嚴の会座で法華の円実に入顯して円教の初住位にあり、次第に四十一品の無明の惑を断ち、四十一分の中・中道の理を悟り増進し、法説周だけで授記を得ることができたのである。

法説周で悟ることができなかった中根のために、火宅三車の喩え、すなわち三車(権)一車(実)の譬喩を説いて開権顕実した。

更に、これでも悟ることができなかった下根の小乗の弟子たちを、究極の一仏乗の教えに入らせるために、化城喩や繫珠喩や、因縁周が説かれた。

火宅と三車、長者と窮子、三草二木と雨、五百由旬の化城と三百由旬の化城、衣裏の宝珠など、様々な素材を駆使した譬喩周と、大通智勝仏と十六王子との「種・熟・脱の三益」の因縁譚を代表とする因縁周とを、広開三頭一といい、広く三乗を開会して一仏乗を顕わしている。

法説・譬喩・因縁の三周説法による、略開三頭一と広開三頭に よって、三乗が一仏乗に混合することを、「今時はすなわち合す」の 一句はいう。

参考——「仏の十力」について

仏が具える自行と化他の智力をいう。

- ①是処非処力は、道理に適うか適わないかを知る智力。
 - ②業力は、業とその報いを知る智力。
 - ③定力は、あらゆる禪定を知る智力。
 - ④根力は、衆生の機根の上下優劣を知る智力。
 - ⑤欲力は、衆生の願いや理解しているところを知る智力。
 - ⑥性は、種々に異なる衆生の性格を知る智力。
 - ⑦至処道力は、衆生が地獄やニルヴァーナなどへ赴くことを知る 智力。
 - ⑧宿命力は、自他の過去世のことを思い起こす智力。
 - ⑨天眼力は、衆生の未来の生死を知る智力。
 - ⑩漏尽力は、ニルヴァーナとそれに到達する手段を知る智力。
- (4)「すなわちこの義なり」について

「この義」は、「漸・頓混合」をいう『法華玄義』の文は、法説周の

略開三頭一と、譬喩周・因縁周の広開三頭一とによって、三乗が一仏 乗に混合することによって、『法華経』の真意と相交わり、ひいては 仏釈尊の出世の本懐である万民済度の仏意に適うことをいう。

〔現代語訳〕

仏が衆生を教化するにあたって、順序次第があることを、日の出 の太陽が万物を順次に照らし出すのに例えたのが、「天台の三照の 喩え」である。

旧訳の『六十卷華嚴経』卷第三十四宝王如来性起品に「華嚴の四 照の喩え」を説く。

太陽が出で、先ず諸の大山王を照らす。次に一切の大山を照ら す。次に金剛宝山を照らす。その後で普ねく大地を照らす、とあ る。日の光が高いところから低いところへ順次に当たっていくよう に、仏の教化の光は、菩薩へ、縁覚・声聞の二乗人へ、決定善根 の衆生である一切の衆生へ、そして、悟ることのない邪(性) 定(聚)へと次第に及んでいくものである。

この華嚴の四照の喩えを智顛は、『法華玄義』卷第一で、高山・ 幽谷・平地の三に要約して、仏陀説法の順序を示したものと観て、 五時に充てている。

すなわち、「日が初めて出で、先に高山を照らすがごとし」は華

敵時に、「次に幽谷を照らす」は鹿苑時に、「次に平地を照らす」は方等時に、「また(平地に)義あり」は般若時に、「また(平地に)義あり」は法華涅槃時に充てている。平地に、方等・般若・法華涅槃の三時を充てているが、後世、荆溪湛然は、この三時を包含する平地を分けて、午前八時頃をいう「食時」と、午前十時頃をいう「禺中」と、正午をいう「正中」とし、順次に方等時・般若時・法華涅槃時に充てている。

一方、『南本涅槃經』聖行品第十九は、仏陀の教説に、詳細な広説より肝心要の要略に至る五段階があることを説く。

牛から乳を出し、精製して順次に酪・生蘇・熟蘇を得、遂に熟蘇から諸葉の王である醍醐を得る。そして乳・酪・生蘇・熟蘇・醍醐の五味を、仏から十二部經を出し、十二部經から修多羅を出し、修多羅から方等經を出し、方等經から般若波羅蜜を出し、般若波羅蜜から大涅槃を出すのに喩えている。

本来この五味の喩えは、全仏教をいう十二部經から漸次にその要を取り出して、『大般涅槃經』が要中の要であり、最も勝れた教えであることを示すものであるが、古来多く教化の次第を示すものとして、前の華嚴の四照の喩えを、『法華經』信解品に寄せて三照とした天台の三照の喩えと共に依用される。

五味の解釈には異説が多いが、智顛は五時に配当して、教えが説

かれた順序、及びその教えを受ける機、すなわち対象が得る利益の二意から解釈して、華嚴時は乳味、鹿苑時は酪味、方等時は生蘇味、般若時は熟蘇味、法華涅槃時は醍醐味としている。

そして、『法華經』に至るまでの五味を前番の五味とし、『大般涅槃經』に四種四諦を追説追泯する五味を後番の五味とする。

また、化法の四教において、例えば藏教では、凡夫は乳のようで、預流・須陀洹は酪のようで、一來・斯陀含は生蘇のようで、不還・阿那含は熟蘇のようで、阿羅漢と辟支仏は醍醐のようであるとすると、藏・通・別の三教におのおの五味があり、円教ではただ醍醐一味であるとする。

このように、『華嚴經』の四照の喩えを抛り所とする天台の三照の喩えと、『大般涅槃經』に説かれる五味の喩えとは、根性の融・不融の相を下敷きにし、教えが説かれた順序と、衆生が得る利益の二意からみて、意味合いが同じである。

天台の三照・五味の喩えを補強する三子・三田・三馬などの喩えが、『南本涅槃經』迦葉菩薩品第二十四(『大正藏』一・二・八〇六c—八〇七a)に出る。

「三子」は、ある父母の三人の子をいう。第一子は、孝行息子で、両親を尊敬し、利発で、物分かりのよい子であった。そして、世の中の有り様を何でも知っていた。第二子は、両親を尊敬せず、

孝行息子ではなかったが、利発で物分かりのいい子であった。そして、世の中の有り様を何でも知っていた。第三子は、両親を尊敬せず、孝行息子でなく、才知が鈍く、物分かりが悪かった。三人の子に両親が何かを教えようとする時、だれを教え、だれを愛し、世間の知識を与えるべきかというのである。

「三田」は、三種の田をいう。一の田は、水の流れがよく、瓦礫や雑草がなく、一粒の種子を蒔くと百粒収穫できる田である。二の田は、瓦礫や雑草はないが、水の流れが悪く、洪水で実収が半減する田である。三の田は、水の流れが悪く、瓦礫や雑草が多く、一粒の種子を蒔いて一粒しか収穫がない田である。三つの田のうち、春に種子を蒔くのはどの田がいいかというのである。

「三馬」は、大王の三種の馬をいう。一の馬は、よく調教され、勢力が溢れ、しかも大きな力持ちである。二の馬は、調教されていないが、体躯頑健で、大きな力持ちである。三の馬は、調教されておらず、やせ老いて、力がない。王が乗る馬は、どれがいいかというのである。

百獣の王である獅子でも、狩をして、香象、こめかみから香氣ある液を出す交尾期の象を仕留めるときは、力の限りを尽くす。象を仕留めるときでも、まったく同じである。象だから全力を尽くし、兎だから手を抜くということはない。いつも狩は、どのような獲物

にも全力で当たる。

諸仏や如来が衆生を教化するときも、これとまったく同じである。諸の菩薩に対する説法も、声聞・縁覚の二乘人に対する説法も、一闍提に対する説法も、仏の説法が及ぼすはたらきは同じで、まったく違いがない。菩薩であっても、声聞・縁覚の二乘人であっても、一闍提であっても、仏の教化の姿勢には差がないし、その効果にも差がない。無二であり、平等であり、諸仏・如来は万人に全力で真実の道理を説く。

つまり、『南本涅槃經』は、三子、三田、三馬のそれぞれが、菩薩、声聞、一闍提を例え、それぞれの三に対する仏のはたらきは絶対の一であって、相対の二にはなく、平等であるという。初めに華嚴を説くのは菩薩のためであり、次に阿含を説くのは声聞人のためであり、方等以後は大・小乗人が欠け目なく仏の説法を被る。こうして、『大般涅槃經』に至るまで、平等に仏の説法を被る。菩薩のために説く華嚴の教えも、声聞衆のために説く阿含の教えも、大・小乗人のために説く方等・般若・法華涅槃の教えも、すべてが仏の金口から迸り出た仏説であり、真実の道理を説き明かし、それを聴聞する菩薩・声聞を含む大・小乗人や、一闍提を包含する万人が感得する功德に差がない。これが『南本涅槃經』がいう「功用に二なし」ということである。

『南本涅槃經』の文が、三子・三田・三馬に加えて、さらに三器・三病人・大施時の三人と多種の三譬を列ねているが、喩えの趣旨は同じである。日光には私心なしである。意図的に先後をつけるわけではない。高いものは高いところにあるから先に日が当たり、その後で、低いところにある平地に日の光が当たただけである。平地を照らすとき、高みを照らさないわけではない。平地を照らすと同時に、高みも照らしているが、平地を照らすときは、視点が平地にあるから、平地を照らすというだけのことである。仏の衆生に対するはたらきはあるがままで、作意なく、すべて平等である。

太陽の光が万物を漏れなく照らし出すように、仏の説法のはたらきは、聖者の位にある菩薩や縁覚や声聞に対しても、聖者の位に至り着かず、まだ凡位にある縁覚や声聞や五逆十悪の一闡提、つまり、殺父・殺母・殺阿羅漢・出仏身血・破和合僧の五逆罪を犯した提婆達多や、殺生・偷盜・邪淫・妄語・綺語・悪口・両舌・貪・瞋・癡の十悪に塗れている善星比丘・スナカツタを初めとし、天上界・人間界・修羅界・畜生界・餓鬼界・地獄界に呻吟し、向上心を欠く断善根・信不具足の衆生に対しても、万人に平等に及ぶものである。

尋ねる。

これまで、機根の融・不融の相の立場から、『大般涅槃經』が説

く乳・酪・生蘇・熟蘇・醍醐の五味を切り口にして五時の特徴を明かした。乳味は華嚴時に配当し、酪味は鹿苑時に、生蘇味は方等時に、熟蘇味は般若時に、醍醐味は法華涅槃時に配当した。なかでも、中間の鹿苑・方等・般若の三時には、五味中の三味、酪・生蘇・熟蘇を配当して分別し、五時の特徴が鮮明になっている。

鹿苑には酪を、方等には生蘇を、般若には熟蘇の三味を配当して分別し、初・中・後の特徴が鮮明になっているのに、どうして、中間の鹿苑・方等・般若の三時は、同一の漸教だということですか。法華の立場からみれば、漸だ、頓だという分別は不要であるのに、ここでは、般若の立場からみて、漸を残すのですか。

答える。

仏の真意が、衆生の機根を次第に調べて、大乘の教えに引き入れるという、「漸」の立場にあるからである。万人成仏を誓願とする仏意に適うように、種々雑多な衆生の機根に応じて、酪・生蘇・熟蘇の三味を設けたのであって、五味は、この前に乳を、後に醍醐の二味を付加したものである。

華嚴の会座では、小乗の機根の人が大乘の『華嚴經』の教えを聞いても、響のごとく啞のごとくで、華嚴の教えは小乗人の理解を超えている。これは、小乗人の機根が大乘の教えを受け入れるまでに成熟していないからである。

『華嚴經』そのものからみれば、華嚴が明かす大乘の教えは、衆生の機根の成熟に対応して説かれた教えではない。仏積尊が開悟した直後に、仏積尊が開悟した大乘仏教の深い道理を、どこまでもただ一筋に、頓とんに説いた「頓教」に他ならない。

『華嚴經』の仏の世界を体解できるような機根が勝れた大乘人は、華嚴の会座で仏の説法を聴聞して、諸法実相から帰結する一仏乗の真実を理解する境地に至っている。このような境地に顕入している機根が勝れた大菩薩や天龍八部などは、小乗の長・中・増一・雜の四阿含經に依存する必要がない。

それは、小乗の四阿含經が但空の理を説いて、灰けい身滅智を至極とする人間否定の境地を、ただ一筋に小乗人に説き、長期間の修行を必要とする教えであるからに他ならない。

漸教のうちの最初の段階にある小乗の四阿含經が説く教えは、化儀からみても化法からみても、どこまでもただ一筋に、但空を諸法実相とする「漸教」に止まる。

小乗人は、自分の機根に適った鹿苑の藏教の教えを至極と思う。

四諦の理を取り違えて、この世は永遠であり、楽であり、清浄であり、他人とは違うわたしがあると迷い、三界の迷理をいう「見惑」と、現象し存在する事象に執られて、貪り、怒り、無知で、驕おごり、迷う、三界の迷事をいう「修惑」とを、つまり三界の煩惱を断

じ尽くて、小乗人は阿羅漢果に至る。至り着いた阿羅漢の境地を、これこそ仏の境地であると考え、阿羅漢の境涯が終極であると、小乗人は思う。

しかし、仏の境涯は阿羅漢果にあるのではない。

仏は、小乗人を先ず通教に引き入れ、続いて別教に引き入れて大乘に通達させ、菩薩と同じように塵沙の惑、無明の惑を断ち、三界を超えた実相の世界の仮の理および中・中道の理を悟らせようとする。これが、仏の眼から観た真実であるからである。

小乗人は、この誘引方便に、仏意があることに気づかない。

そこで仏は、大乘の『維摩經』『思益經』『楞伽經』や『勝鬘經』のような、漸教のうちの中間の段階にあつて、不但空から中・中道を望み観て、対立を離れた不二法門や、無礙自在な不思議解脱や、相即等を明かす方等の教えを説く。仏は、この方等の会座の説法で、鹿苑説法の阿羅漢が仏果であるとの思いに疑問を生じさせ、鹿苑の説法に執著して、これこそ至極とする小乗人の迷妄を打破しようとする。

小乗人はやがて、阿羅漢果は仏果とは程遠い、三界に局限された境涯であることに気づく。そして大乘の教えは三界に止まらず、三界を超えた実相の世界に広がり、実相の世界の真実が、仏が説き明かそうとする真意であることに目覚めていく。

つまり大乘が、但空に止まらず、但空から仮を觀、空と仮から中・中道を望み觀ることに気づいていく。こうして小乗人は、三界の内に局限した世界觀を、三界の外に拡大した実相觀に立脚し、勝れた大乘を慕う気持ちを起こしていく。

大乘を慕う気持ちの反動として、身心ともにまったくの無に帰し、煩惱を滅した灰身滅智を究極の境地とする小乗の教えに執著している己を恥ずかしく思うようになる。

こうして小乗人は、「折小歎大」「耻小慕大」して小乗への妄執を打破し、大乘に近づいていくのである。

これらの方等教は、藏・通・別の三つの漸教と一つの円教とを並列して、大乘と小乗とを対比して説き進めている。

『摩訶般若經』『光讚般若經』『金剛般若經』『小品般若經』などの、大乘諸部の般若經典は、有為空・無為空・畢竟空の絶対空を本質とする般若波羅蜜を本質とし、大乘の但中という超越的原理を明瞭に説き明かしており、漸教のうちの最終の段階にある。この段階は、漸教の最後の段階であり、純円教の法華・涅槃時の前駆となる。

般若波羅蜜が盛る般若の智慧は、不但空の理である。不但空の智慧は、一切の事象はことごとく空であると觀じるとともに、不空の面をも觀じる。不空は不但空であり、中道空でもある。不但空は、

化法の四教では通教の空觀である。

通教の菩薩は、中道空を望めば別教や円教に被接する。これが「通入」である。通教の菩薩が不但空を觀ることができず、但空の理しか觀ることができなければ、藏教の菩薩に止まってしまふ。これが「通同」である。つまり、通教には別・円二教に転入するはたらしを秘める半面、藏教に転落する向上向下の両面を秘めるといえる。

般若時の特徴は、般若の転教にある。仏は大声聞衆の舍利弗や須菩提に、般若の智慧を伝授する。伝授された般若の智慧を舍利弗や須菩提は、仏の命により諸菩薩に教授する。この両面が般若の転教である。

華嚴の会座では響のごとく啞のごとくであった小乗人が、鹿苑時に入つて小乗の果報を得、次いで方等時の説法の会座に入り、さらに般若の会座に連なる。この豎入の声聞衆である舍利弗や須菩提は、仏命によつて、深く了解した般若の智慧を諸菩薩に説く。しかし般若の智慧は、声聞衆の自分たちが直接求める悟りの境地とは関係のない教説であると自戒して、菩薩になる気持ちにはならない。

そして更に、中途から来て教えを聞く横來の新受小機の声聞衆は、仏釈尊四十余年の説法を最初から順次に聴聞していない。この横來の機は、般若の会座にあつても、藏教の小乗人の境地に止ま

る。

これらを総合して、「小を帯びて」という。

般若時は、小乗人は小乗の立場を守り、大乘人は大乘の立場を守るといふ両面を持ち合わせながら、実質的には、小乗は大乘の枠を、大乘は小乗の枠を超えて交流し合っている。

これが、「漸頓あい資く」ということである。「あいたすく・相資」は、転教を元手として漸と頓、小と大の二乗が助け合う関係という。

これまでのところ、仏釈尊は、先ず華嚴の眞実世界を衆生にあてがい、試してみた。成道直後の説法は、声聞衆には聾のごとく啞のごとくで、説法の内容が声聞衆の理解を遙かに超えるものであった。

しかし、この成道直後の説法は、仏の眞実世界を明かして余りあるものであった。仏が明かした「因果・縁起・理実・法界」を開示する華嚴の世界は、衆生を導き入れる理想世界に他ならない。

仏は、衆生を華嚴の理想世界に行き着かせるために、三段構えの方便を設けた。それが初の漸、中の漸、後の漸の漸教の三である。

三の漸教が目指すところは、それぞれで声聞の段階に止まり、縁覚の段階に止まり、菩薩の段階に止まることにはない。仏意は、この三のそれぞれを究極として止揚するところにはない。

幾つかの川が流れ込んで大海となるように、初の漸教、中の漸教、後の漸教の内実である声聞・縁覚・菩薩の三乗の川を、仏釈尊が理想として成道直後に標榜した華嚴という眞実の世界である大海に還流させることに、仏意はあった。

華嚴は理想ではあるが、衆生教化という救済を使命とするところが欠けていた。したがって、三の漸教の三乗を『華嚴経』の世界に帰入させることを理想とはするが、仏が明かす華嚴の眞実世界は、そのまま法華の眞実世界に相即相入するから、『華嚴経』に代わって衆生の教化教導を兼備し、衆生を仏の子と位置づけ、万人成仏を誓願する『法華経』が説法されて初めて、仏意を完備させることになった。

こうして、仏と衆生とを結びつける唯一の連鎖である「教」を完備し、衆生を仏道に導き入れようとする「行」を具備し、仏の一子と自覚する「人」に信を置き、無明の暗闇の衆生界に光明遍照の仏界を実現し、世間相常住・諸法実相の「理」という「四一」を包摂する円教として、『法華経』がすがたを現わすことになる。

『法華経』は円教である。『法華経』の「円」は、十法界は不可思議な実在そのものである「円妙」にあり、十法界の相待差別の事象を一つの欠け目なく具える「円満」にあり、十法界のどれを採っても一々が完備した生命そのものである「円足」にあり、一念のなか

で十法界のすべてを悟り尽くすことができる「円頓」にあることをいう。

『法華経』は、円妙・円満・円足・円頓を具備した純円教である。

仏釈尊四十有余年の説法を経て、衆生の教化教導に欠け目がある頓教の『華嚴経』に代わって、衆生を純円教の『法華経』に寄り纏らせ、趣き入らせれば、大海の海水は漸教の初・中・後という区別が取り払われ、一味に融合した海水となる。また、漸教の初・中・後という区別が取り払われるだけでなく、三の漸教と一の頓教との区別も取り払われ、一の円教という大海の一味一色となる。

一切を合わせ飲むのが、大海である『法華経』のはたらきである。これを「相即相入の円融」という。

五時の第五時は、法華・涅槃時である。部の趣旨からいえば、法華の部も涅槃の部も「一切皆成仏」を旨とする。前番の調熟によって、十法界成仏に誘引するのが『法華経』であり、後番の調熟によって、「一切衆生悉有仏性」の秘蔵に入らせるのが『大般涅槃経』である。この意味で二経は同味である。

他方、『法華経』は『大般涅槃経』より勝れているという。なぜならば、両経は、共に一切皆成仏をいうが、『法華経』は『大般涅槃経』の前に先ずことごとく成仏させ、『大般涅槃経』は機根が熟さず残った者を成仏させるからである。例えてみれば、『法華

経』は敵の大軍を破り、『大般涅槃経』はその残党を破るようなものである。残党を破るのは、すでに大軍を破った後であり、『大般涅槃経』の効力も『法華経』の力によるからである。この意味で『法華経』を、農夫の秋の収穫に例えて、「大収穫」といい、『大般涅槃経』を、『法華経』の後の落ち穂を拾うことに例えて、「拾捨教」という。

詰まるところ、こうした涅槃を包含する法華・涅槃時に至れば、小だ・大だ、権だ・実だ、頓だ・漸だ、二乗だ・三乗だなどという、相対分別による区別や差別は雲消霧散し、『法華経』『大般涅槃経』という円教一味となる。『法華経』の円一味は、世間相常住・諸法実相の中・中道の理から衆生の教化教導に光を当てると、当然に帰結する一仏乗の教えである。一仏乗の教えは一切の衆生を残らず乗せて、仏の境地に連れて行く、万人救済、万人成仏の乗り物である。

三の漸教が華嚴に帰入し、帰入した華嚴に仏行を加え、華嚴と法華とが相即相入して法華の大海に帰着すれば、川水が海水と一味となるように、漸教と頓教という教えの壁は取り払われ、無二となる。そして、存在し現象する一切がそのまま真実のすがたであり、即空・即仮・即中の世間相常住・諸法実相の理に適い、一仏乗に統合されてしまう。初・中・後の漸教が頓教の『華嚴経』に流入し、

華嚴と法華とが相即相入し、教・行・人・理の四一を完備する純円教の『法華経』に帰着し、一仏乘に昇華する。

それとともに、小乗から大乘に繋がる小乗の有り様を目の当たりにした生きとし生けるものが、三乗がそのまま一仏乘であり、頓教と漸教は純円教と一味であるという悟りに徹し、大乘に身心を投げ出して寄り結ることになる。これが、「混合」が示すところである。

『法華玄義』は、法華三部経の開経と呼ばれる『無量義経』説法品第二の、「三法、四果、二道は一ならず」の一句を、「漸・頓の二法、三法、四果は合せず」と読み替えている。

『法華玄義』が指摘するのは、法華以前の諸経を代表して、『無量義経』が明かす修行実践道を、『法華経』の立場から一言で表わせば、「漸教はどこまでいっても漸教であり、頓教は始めから終わりまで一貫して頓教であって、漸・頓の二教は合致しない。同じように声聞・縁覚・菩薩の三乗は合致しないし、阿羅漢・辟支仏・菩薩・仏の四果は合致しない」教えであるという。

漸・頓二教の有り様を明かしてきたこれまでの『法華玄義』の文では、仏の自内証をそのまま明かすのが頓教であるが、頓教の『華嚴経』は、衆生の機根に応じた教化教導に欠け目がある。欠け目を補完しないと、仏教が救済を存在理由とする宗教として成立しない。だから必然的に、衆生を頓教に誘導していく方便として、漸教

が産出された。その漸教も、衆生の機根が種々雑多であるから、それに対応して初の漸教、中の漸教、後の漸教が創出された。

だから、初・中・後というレベルが違う三の漸教が、頓教ともども、衆生が成仏できる唯一の道を明かす純円教に統一されて初めて、衆生教化を誓願する仏意を満たすことができるというものである。

こうして漸教が頓教に帰入し、衆生教化を含めた教・行・人・理の四一を完備した純円教に帰着し、世間相常住・諸法実相に立脚する一仏乘に収斂するのである。

声聞は声聞乘を、縁覚は縁覚乘を、菩薩は菩薩乘を究極としな

い。『天台四教儀』には、「上達の根性は、味みに法界の実相に入ることを得。何ぞ必ず法華の開を待つを須いん。」と説く。これは上根の修行者をいっただものである。

正所被の機、つまり一代教の教化教導を享受させる目当ては、舍利弗を初めとする数多の声聞衆であった。『法華経』は、これらの声聞衆はまさに仏の子、仏子であり、仏によってすべて等しく救い取られる定めにあるとするが、仏子は苦に塗れた一切衆生に他ならない。いい換えれば、どん底に呻吟するわたしたち一人ひとりの救済に、仏積尊の本意があるのである。

正所被の機のうち、過去世で二万億仏の教化教導に与つて、機根が勝れた舍利弗は、上根の文殊・普賢などの諸菩薩とともに、初めて『華嚴經』を聴聞してたちまちに中・中道の理を悟り「法華の円実」、つまり世間相常住・諸法実相にある円頓一仏乗の境地に入る。円頓は、いまここにもち合わせている心に、すべての物事を欠けることなく円満に具え、たちどころに悟つて成仏する、という意味である。

あるいは上根の者は、鹿苑で初めて会座に連なれば、密説般若を聞いて、密説法華涅槃の理である中・中道の理を悟り、円実の境地に入る。方等、般若の何れにおいても一度顕説般若の説法を聴聞すれば、直ちに顕説法華涅槃の理である中・中道の理を悟り、円実の境地に入る。

上根の者は、法華の開会を待つて初めて中・中道を観るわけではない。法華以前に法華の円実の境地に入る。法華に入つてからは十如是にある諸法実相を観る。

すなわち万物の真実のありのままの有り様を明かす、如是相・如是性を始めとする十如是という存在の有り様を聴聞する。この十如是を、是相如・是性如くと、十界平等の空諦に読み、如是相・如是性と、十界差別の仮諦に読み、相如是・性如是くと、十界の実相を表わす中諦に読み、空・仮・中の三諦が円融していると観る。

そして、生死の苦から解脱した阿羅漢道、縁覚道は権方便であることを明かし、一切衆生の苦を救済する仏道を称揚し、仏釈尊の説法を聴聞する。

法華以前の修行実践を一変させるこの一大宣言を、一大事因縁と受け止め、二乗作仏・三乗方便一仏乘真実に信を置き、円教の修行階位の相似即の十信位で無明の惑を伏し、初住位に至つて一品の無明の惑を断じ二分の中・中道の理を悟つて法華の円実の境地に入り、その後四十一位にわたつて無明の惑を断じ続け中・中道の理を悟り続け、ますます世間相常住・諸法実相に立脚する法華の円実である円頓一仏乗を増道して、一步一步妙覚果満に近づいていくのである。

須菩提・迦旃延・迦葉・目連のような中根の者は、華嚴の一味だけの聴聞では法華の円実の境地に入るのは難しいが、華嚴に加えた二味目の鹿苑で、あるいは三味目の方等で、あるいは四味目の般若で法華の円実の境地に入る。二味の組み合わせは、華嚴と鹿苑の他に、鹿苑と方等、方等と般若などいろいろである。また、二味目で入実する者、三味目で入実する者があり、四味目の般若では必ず入実する者などいろいろであるが、共通することは、ともに法華の開会を待つことなく法華の円実、すなわち一品の無明の惑を断じ二分の中・中道の理を悟り、円教の初住位にあつて法華の円実である円

頓一仏乗の境地に入り、その後四十一位にわたって一品ずつ無明の惑を断ち、一分ずつ中・中道の理を悟り、円頓一仏乗を増道して、一步一步妙覚果満に近づいていく。

富楼那と憍陳如と千二百人の下根の阿羅漢や、阿難と羅睺羅と二千人の学・無学の人、その他五比丘を含む下根の者は、五時のなかの法華の開会に至って初めて法華の円実、すなわち円頓一仏乗の境地に入り、中・中道を観る。

法華の円実に入ることを「けんじゅう頓入」という。

頓入は、鹿苑を除く華嚴・方等・般若の三時についていう。鹿苑時の藏教は、顕露に円教を説かないので、密説般若を聞いて、密説法華涅槃の理に入る。これを「みつじゅう密入」という。『天台四教儀集註』は、「前四時のなか、鹿苑は密に入り、余はみな頓に入る。ゆえに味味得入という。」と説いている。

すべては世間相常住・諸法実相に立脚する一仏乗に収斂するところに仏意があるから、漸・頓の二教や、前・中・後の三漸教や、声聞・縁覚・菩薩の三乗は、密入しながら、頓入しながら、あるいは被接しながら、三乗人の機根が『法華経』を聴聞するまでに成熟した暁には、法華の法説周・譬喩周・因縁周の三周説法によって、声聞乗のまま、縁覚乗のまま、菩薩乗のまま残らず一仏乗に救いとられていく。

要するに、阿羅漢と辟支仏は但空に止まり、菩薩は菩薩道を歩き続けて仏に至り、仏は十力という別々の悟りに至るのではない。阿羅漢も辟支仏も菩薩も、仏と同じ不但中にある諸法実相を体得し、是処非処力・業力・定力・根力・欲力・性力・至処道力・宿命力・天眼力・漏尽力という、仏が全智者であることを示す十の智慧のほたらきである「十力」という仏と同じ徳性を具えるのである。

『法華経』に至って、すべては法華の円頓一仏乗に昇華する。

すなわち川の水が流入して大海の海水と渾然一体となるように、漸教と頓教とが混合し、声聞乗・縁覚乗・菩薩乗の三道が混合し、阿羅漢果・辟支仏果・菩薩果・仏果の四果が混合するのである。「混合」は「混融」と同義である。差別をなくして、一切が融け合い、無差別平等、一体に帰着することから、仏が衆生に開示悟入するのは一仏乗だけとなる。ただ一つの仏乗だけがあつて、他に余乗は存在しないのである。

仏意は、無明の暗闇に沈潜し、果てのない迷いの旅路にあるわたしを呼び醒ます仏説の開頓にあり、仏説が示す真実道にわたしを導き入れようとする仏行にある。仏説の実践行が行き着く先は、一切衆生を救済して止まない一仏乗を旗印とする仏行に他ならない。これを信じ知るのが仏子であり、そこに展開するのが、世間相常住・諸法実相の真実の世界である。

「漸・頓混合」をいう『法華玄義』の文は、法説周の略開三顯一と、譬喩周・因縁周の広開三顯一とによって、三乗が一仏乘に混合することによって、『法華経』の真意と相交わり、ひいては万民済度の仏意に適うのである。

