

『法華玄義』の研究(七)

大野 栄 人

はじめに

本論文は、『法華玄義』巻第一之上の「標章」の釈名と弁体の部分を原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、平成十八年度春学期(四月～七月)の大学院文学研究科修士課程および博士課程の「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の私のゼミ生のつぎの諸氏である。

加藤高敏・竹林智彦(修士二年)、小川雄太・伊藤智教(修士二年)、トラン トウイ カン(ベトナム)(博士二年)、伊藤光壽(研究生)、武藤明範・水野莊平・久田静隆・鈴木あゆみ・森 琢朗(研究員)、今井勝子・當間日澄・楊 小露(中国)(聴講生)

授業は輪読形式で行ない、上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、それに私が加筆し、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^一 喩^二 聲聞^三 種種^四 苦行^五 止得^六 涅槃^上。次^一 喩^二 緣覺^三 一遠^四 離行^五 亦得^六 涅槃^一。次^一 喩^二 須陀洹^三 却後^四 修^五 道。次^一 喩^二 菩薩^三 先籍^四 緣修^五 生^六 後^七 眞修^上。皆是^一 龜華^二 不^三 以爲^四 喩^五。蓮華^六 多^七 奇^八。爲^一 蓮^二 故^三 華^四。華^一 實^二 具^三 足^四 可^五 喩^六 卽^七 實^八 而^九 權^{一〇}。又^一 華^二 開^三 蓮^四 現^五。可^一 喩^二 卽^三 權^四 而^五 實^六。又^一 華^二 落^三 蓮^四 成^五 蓮^六 成^七 亦^八 落^九。可^一 喩^二 卽^三 非^四 權^五 非^六 實^七。如^一 是^二 等^三 種^四 種^五 義^六 便^七 故^八。以^一 蓮^二 華^三 喩^四 於^五 妙^六 法^七 一也^八。

〔書き下し文〕

次に、声聞が種種に苦行して、ただ涅槃を得るのみに喩う⁽³¹⁾。次に、緣覺が一遠離の行もて、また涅槃を得るに喩う⁽³²⁾。次に、須陀洹がかえつてのち、道を修するに喩う⁽³³⁾。

次に、菩薩が先に緣修を籍んで、後に眞修を生ずるに喩う⁽³⁴⁾。

みな、これ龜華なり⁽³⁵⁾。もつて喩えとなさず⁽³⁶⁾。

蓮華は、奇多し⁽³⁷⁾。

蓮をもつてもとよりの華は、華・実が具足するは、実に即して權なるを喩うべし。また、華が開いて蓮が現われるは、權に即して実なるを喩うべし。また、華が落ちて蓮が成り、蓮が成りてまた落ちるは、權にあらず実にあらずに喩うべし⁽³⁸⁾。

かくのごとき等の種種の義、便なり⁽³⁹⁾。故に蓮華をもつて、妙法を

喩うるなり。

〔注〕

(31) 次に、声聞が種種に苦行して、ただ涅槃を得るのみに喩う⁽³¹⁾。「次に」は、多華一果をいう。

「声聞」は、仏が説く四諦八正道の教えを聴聞し、聴聞した四諦八正道の教えを修行実践する者をいう。

仏の声を聴聞し、聴聞した四諦八正道の教えを修行実践することによって救われるとされる声聞人は、自分自身が思索をし計量すること捨て、ひたすら仏に帰依し、柔順に教えを聴聞する、下根ではあるが宗教的な信は旺盛な機根であり、釈尊の教団の中心は、これらの鈍根の仏弟子であった。

声聞は元來、釈尊在世の弟子を指したが、大乘仏教になって、緣覺・菩薩に対するとき、仏が説いた四諦八正道の理を觀じ、三世六十劫の間に四沙門果、すなわち、須陀洹果・斯陀含果・阿那含果・阿羅漢果の四聖を悟り、身心を滅し尽くして阿羅漢となる、自己の解脱のみを求める鈍根の修行者を指すようになった。

声聞のための教と行を「声聞乘」、その教えを説く經典を「声聞藏」といい、緣覺と合わせて、「二乘」「小乘」と呼ばれた。

「苦行」は、悟りを開くために、または願望を達するために苦しい修行をすることをいう。

元來は、インドにおいて仏教以外の宗教の行者、つまり、外道が、悟りを得るために肉体を極度に苦しめ、肉体的欲望を絶滅し、最高の精神生活を実現するために実行した峻烈な肉体的呵責をいう。断食、

呼吸の制御、特殊な自虐的行為で肉体を苦しめ、おのれの欲する願望の達成や、精神的自由を期待した修行をいう。こうすることによって精神の自由や、生天の楽果や、おのれが欲する特殊な望みの実現を期待した。

積尊には、目がくぼみ、肋骨が浮き出た「苦行釈迦」と呼ばれる像があり、苦行に打ち込んだ時期もあるが、積尊はむしろ極端な苦行を排除する、非苦非樂の中道の態度を取った。

後には、布施・慈悲など仏道にかなった大目的のために行われる苦難の行や、修験者などによって行われる、険しい山に籠ったり、滝に打たれたり、焔のなかに入ったりする荒行をも、苦行と呼ぶようになった。日本仏教では苦行は、「荒行」をいう。荒行を修める人を「荒聖」「荒法師」といい、荒行を修行するための堂舎を「荒行堂」という。

ここでいう「苦行」は、「十二頭陀」・十二頭陀苦行をいう。

「頭陀」は、サンスクリット語のふるい落とすの意のドウータの音写。煩惱の垢を払い落とし、衣・食・住に貪りをもたず、ひたすら仏道を修行することをいう。

大乘仏教では十二種を立て、パーリ仏教では十三種を立てる。「十二頭陀行」は、作阿蘭若・常乞食・納衣・一坐食・節量食・中後不飲漿・塚間住・樹下住・露地住・常坐不臥・次第乞食・但三衣の十二種である。これに処座を加えると十三種となる。

「ただ」の止は、ただと訓む。「止」は、足跡や足首の形をかたどる。あしの意以外に、代表的な字義に、とどまる、ただ、やめるがあり、天台では、心が落ち着くところの意に使う。ここでは「唯」と同訓で、つづまるところはこれにとどまるという意をいい、わずかにや

ただの意に使われる。

「涅槃」は、一般的にはニルヴァーナ、つまり吹き消すこと、吹き消した状態を表わし、燃え盛る煩惱の火を吹き消した悟りの智慧、すなわち菩提を完成した境地をいう。

いいかえれば、積尊が暁の明星を見て、「これあれば彼あり。これなければ彼なし。これ生ずれば彼生じ、これ滅すれば彼滅す」と、相依関係の関係をいう縁起の理法を悟った例や、洞山良价が、師の靈巖のもとを辞し去る道すがら、水辺を過ぎたとき、自分の影をみて悟った例や、香巖智閑が瀉山靈祐から未生以前の一句をいえと詰問され、答えられず瀉山を辞し、白崖山にあつて、ある日庭前の掃除をしていたとき、磔が跳んで竹を撃ち、その響きに忽然大悟した例が示すように、悟りは直観の所産であつて、決して理性がはたらいた結果生じるものではない。道を求め、悟りを求め、長年の精進が積もり積もったあげくに、水が壺から溢れ出すように、瞬間的に迸り出るのがニルヴァーナである。

人は、仏の立場に立つて事象を観ることができない。どうしても欲に引き摺られ、わが身可愛さに引き回され、事象の真実のすがたを観ることができない。

このように、事象にとらわれるわたしが、ある時、ある瞬間、わたしの脳のはたらきに変化が生じ、いままでわたしが確固として存在し、わたしが変わることなくいつまでも生き続けると思ってきた世界観が引つ繰り返る。わたしはいろいろな縁に支えられて、ある時期、ここに、一定の期間生存が許されている存在であり、わたしは宇宙と一撃がりで、わたしを構成しているものは生じもしなければなくなりもしないなどという世界観が閃光する。

このように、瞬間的にはたらく脳のはたらきが、迷から悟に転じるのがニルヴァーナである。

なお天台では、すべてのものの本来のすがた形は、真実そのものであるとする「性淨涅槃」と、道を修めることによって煩惱の汚れを除いて得る「円淨涅槃」と、仏は衆生を救うために仮にすがたを現わしたが、縁が尽きて入る「方便淨涅槃」との、三涅槃を立てる。

多華一果の「多華」は、声聞人が見惑八十八使や思惑八十一品の一つ一つを克服する修行と、四果の前三果の各段階の涅槃を例え、「一果」は、四向四果の修行の最終の結果である無余依涅槃の阿羅漢果という、修行の最高位に達した阿羅漢果の聖者の涅槃にあることを例えている。

参考——「十二頭陀」について

頭陀は、サンスクリット語のドゥータの音写。杜茶・杜多・投多とも書き、抖擻・斗數・修治・棄除と訳す。ドゥータは、ふるい落とすの意をいう。したがって頭陀は、修行者は少欲知足であつて、衣・食・住を貪り求め執著する貪著を棄てて、仏道を求めて、身心の修行を実践することをいう。修行実践上の生活規律について、大乘仏教は十二の条項を立てて、「十二頭陀行」といい、パーリ上座部仏教は十三の条項を立てて、「十三頭陀行」という。

『大智度論』卷第六十八・両不和合品第四十七(『大正藏』二五・五三七a—五三八b)は、頭陀行を次の用に明かす。

(1) 作阿蘭若者、在阿蘭若処とも、空閑処ともいい、阿羅若は、集落を最も近いところで三里は離れ、遠く離れば離れるほどよいとされる。閑静であり、修行僧の坐禪に適した、人里離れた場所である。修行したり、村里の喧噪を離れて、山林や広野で修行することを

いう。

(2) 常乞食は、常行乞食ともいう。一定の行儀にしたがつて在家から食を乞い求める、托鉢によってのみ食を得て生活する修行をいう。

Vinaya II (二一五—二一六頁)、『南伝大蔵経』第四卷(三二九—三三一頁)律蔵四・小品・第八儀法犍度は、一定の行儀制定の発端とその内容を、次のように明かす。

乞食を実践している比丘がいた。上衣も下衣も整えず、威儀も十分整えずに乞食を実践していた。在家の様子を十分確かめもせず、屋内に入ってしまった。出口の方向が分からなくなつて、道を探していたら、寝所に入ってしまった。その寝所に夫人が裸で仰向けに寝ていた。これを見て比丘は、驚いて、怖くなって走つて逃げた。

ちようど帰宅した主人が、動転した比丘を見て、重大な事件が起こつたと思つた。家のなかを調べると、妻が裸で寝ているのを見て、あの比丘が妻を犯したと思つた。主人は比丘を追い、詰問した。比丘は、何も悪いことはしていないというが、主人は信じない。騒ぎで目を覚ました夫人は、比丘は何も悪いことはしていない。わたしは犯されてはいないというが、逆上した主人は比丘を殴り、半死半生にし、衣鉢を奪つて放逐した。僧房に帰つた比丘から、事情を聞いた釈尊は、次のように乞食の儀法を制定したという。

- ① 集落に入る時は、両膝と臍を覆い、下衣を付け、帯を結ぶこと。
- ② 僧伽梨は畳んでまとめ、紐で縛ること。
- ③ 洗つた鉢を持つて、集落にゆつくりと入ること。
- ④ 家に入るときは、入り口と出口を見極め、ゆつくりと出入りし、家のなかでは、身体を露出したり、膝で歩いたりしないこと。

- ⑤ 在家の家から、遠からず近からず、適当な位置に立ち、食の布施の有無を見極める。在家の人が、仕事の手を休め、席を離れ、匙や食器に触れたり、置いたりしたときは、食の布施があるから、そこに立ち止まること。
- ⑥ 食を受けるときは、左手で僧伽梨を両肩に掛け、右手で鉢を出し、両手に鉢を持って食を受ける。ただ食を受け、ことはや読経や会釈などをしてしないこと。
- ⑦ 施食者の顔を注視しないこと。
- ⑧ 肉に野菜を混ぜてつくった羹あつものの布施のあるなしを見極める。在家の人が、匙や食器に触れたり、置いたりしたときは、布施があるから、立ち止まること。
- ⑨ 食を受けた後は、僧伽梨で鉢を覆ってゆつくりとその場を去ること。
- ⑩ 集落の乞食から帰ったら、床座を設け、洗足水、足台、足布を用意し、食器を洗って用意し、飲用水や手洗い用の用水を用意すること。
- ⑪ 残った食べ物は、食べたい人が食べ、食べなければ、青草のない場所に捨てるか、虫などのいない水に沈めること。
- ⑫ 食事後は、床座、洗足水、足台、足布を片付け、食器を洗って片付け、飲食を片付け、食堂を掃除する。水瓶・用水瓶・灑瓶しよびん(注いで清めるための香水入れ)に水を満たすこと。
- ⑬ 他の比丘への指示は一切、身振り手振りで行ない、ことは使わないことなどが出る。
- この乞食行の作法を基にして、『弥沙塞部和醯あかひ五分律』卷第二十七・第五分之四威儀法(『大正藏』二二・一七七c—一七八c)、『四

分律』卷第四十九・法健度第十八(『大正藏』二二・九三二b—九三三c)、『十誦律』卷第四十一・後二十法(『大正藏』二三・二九八a—二九九a)、『十誦律』卷第四十九(『大正藏』二三・三五九b)、『摩訶僧祇律』卷第三十五(『大正藏』二二・五一二b—c)、『根本一切有部毘奈耶』卷第十二(『大正藏』二三・六八九c、七三三a、七九〇a)などが、詳細に乞食の作法を説いている。

『宝雨經』第八(『大正藏』一六・三一六b—c)には、菩薩の乞食は、十事を成就するためであるとする。

① 一切の生けるものを受け入れるために、乞食を実践する。

菩薩は、すべての生けるものの諸の苦悩を受け止める。生けるものは微少な善い行いを成就しても、その時だけであって、善い行いが永遠に続く訳でない。このような生けるものを引き入れて、利益を与えるために乞食を実践する。

② 次第のために、乞食を実践する。

菩薩が集落や城市に入るときは、正しい思いのなかで、威儀を正して、平安なところで、平静で、ここを集中して、貧富の差なく、悪所以外は一軒一軒順番に乞食する。

③ 疲れないために、乞食を実践する。

菩薩が順番に乞食するときは、いとい離れることなく、疲れ飽きることなく、生けるものを憎み愛おしむことがない。

④ 足るを知るために、乞食を実践する。

疲れ飽きることなく、足るを知り、好き嫌いを分け隔てることなく布施の食を受け取って、足るを知る。

⑤ 分布のために、乞食を実践する。

菩薩は、乞食で食を得れば住所に帰って、如来の像の前で威儀

を正し、礼拝し、布施を受けた食物を四分し、一分を同じ仲間の修行者に与え、一分を困窮している人に与え、一分を鬼神に与え、一分を自ら食する。

⑥好きな食べ物に偏重することのないように、乞食を実践する。

菩薩は、食事はするが、一定の食事に執著し貪ることがない。食事はただ命を繋ぐ活命のためだけに受ける。

⑦分量を知るために、乞食を実践する。

身体を痩せることなく、太らせることがない。痩せすぎは善いことを実行することができないし、太りすぎは睡眠を増加する。

⑧善の種類が現前するために、乞食を実践する。

菩薩は、食事を終わって善の種類を増し、修行に邁進する。

⑨善を生じるもとを完成するために、乞食を実践する。

悟りのもととなる素材を完成し、悟りに至るための七つの要件である、四念処・四正勤・四如意足・五根・五力・七覚支・八正道から成る、三十七道品を成熟させる。

⑩わたしやわたしのものが実在すると考える我見を離れるために、乞食を実践する。

人にもものにも永遠の本体がないという無我を得、わたしの身体の血や肉を投げ捨てて、生けるものに布施するなどの例がここに入る。

菩薩の乞食の制度は、このように厳肅なものである。しかし時代が下ると、法の正しい理に適わない修行者が輩出するようになった。僧は、檀家が寄進する施物をあてに生活する風潮を生じ、浮浪の輩が乞食を行なうようになった。遂に、乞食法師とか乞食坊主と呼び、軽蔑の意を含むようになった。

乞食四分は、比丘が乞食して得たものを四分し、一分は同じ仲間の

修行僧に与え、一分は貧しい人に与え、一分は鬼神に与え、残りの一分を自ら食することをいう。したがって乞食四分がなく、悟りを求める道心がなく、形だけ真似たのは、「こつじき」ではなく、俗に「こじき」と呼ばれた。

(3) 納衣は、著弊納衣、著糞掃衣ともいう。廢物のぼろで作った衣を着ることをいう。ぼろで作った衣を糞掃衣という。糞掃衣の糞掃は、糞を拭った、はきすてた、という連想をとまなうサンスクリット語のパーンスの音写。ぼろぎれの衣、塵芥のなかに捨ててあつたぼろぎれをつづり合わせて作った衣をいう。また、死体に被せてあつたが、糞尿や血膿などで汚れ、鳥獸に食い散らされて汚れ痛んだ白布や、出産のときに使った、血で汚れた白布など、利用できる布切れを、Jack Fruit の実で黄色に染めて縫い合わせて作った衣をいう。初期の修行僧は、出家の修行者に相応しい質素な服装として、これを身にまとった。

(4) 一坐食は、受一食法ともいう。在家者の食事は一日に午前中に二回であるが、出家者は、一日に一回、午前中だけ食事をすることという。本来は、受一食法と訳すべきものを漢訳者が、サンスクリット語の坐すの *ās* アースから作られた語と誤解し、一坐食を訳した。後代には、食事をするのに同じ場所に坐すという解釈もなされた。

元来、仏教修行者は、自給生活も自炊生活も許されない。在家者が調理したものを貰って食べるのが乞食である。乞食すなわち托鉢に出掛けて残り物を貰って歩くのが乞食の原則である。実際には、信者が特別に用意した食事を受けることも許されている。

一坐食に特例がある。早朝に信者が僧団へ持ってきて布施した、薄

い粥を食べることは許されている。薄い粥は、正式な食事とは見なされない。

(5) 節量食は、一揣食とも、揣食とも、一搏食ともいう。一揣食、つまり丸くした食物を、一日に一度だけ受け、その後で二度と増し加えることなく、また一食のなかで過食せず、その量を節約することをいう。舍利弗は、「われもし五口・六口を食し、これに足すに水をもつてすれば、すなわち身を支うるに足る」という。

関連して不作余食は、乞食で得た食べ物は、食べる量を摂った後で、残ったものを貯えないことを含める。

食事の内容は、ご飯や粥、粉食類の他に、肉も魚も与えられたものは何でもよいが、次の制限がある。葷やんにくの類は禁止。布施のためにわざわざ殺して調理した動物の肉や、自分に布施するために殺したことを聞いたり、思ったり、見たりした動物の肉は受け取ることができない。また、人・象・馬・犬・蛇・ライオン・虎・豹・熊・ハイエナの肉は食べることが許されない。

(6) 中後不飲漿は、中後不得飲漿ともいう。正午までに中食を摂った後は、こんずと訓む漿、すなわち米を煮た汁や、漿水、つまり水を一度沸かしてから、冷まして飲用とするつくり水も摂らないことをいう。

これに特例がある。正午を過ぎた後でも、果汁などのジュース類及び純正バター、フレッシュバター、油、蜜、糖の五種は飲食することが許されていた。

(7) 塚間住は、塚間坐とも、塚間座ともいう。墓場には泣き悲しむ声があり、死体が散乱している。死体は、火で焼かれたり、鳥獣に食われたりして、消滅していく。この有様を、観察して、一切

の事象の無常や空の様相を悟ることができるから、墓場のなかに坐臥し、住むことをいう。

塚は、墓をいう。墓は、死者の亡骸や骨を埋めた上に立てる標識をいう。平らなものを墓、土を盛ったものを塚、高く築いたものを墳・塋と呼ぶ。古代人は、人に害をなす死者の靈魂である死霊を恐れる気持ちが強く、死霊が身体とともに動き出さないように石を置き、深く埋め、塚を築いたらしい。仏教の流布によって火葬墳が多く作られるようになった。

(8) 樹下住は、樹下止、樹下坐ともいう。樹下は樹木の根元をいう。

樹下住は、積尊の成道するとき、転法輪のとき、般涅槃のときみな樹下にあつたことにちなみ、大樹の下に坐すことをいう。

(9) 露地住は、露地坐、露地坐法ともいう。家のなかに住まないこと。つまり、常に覆いのない、屋外の空地で坐して修行することをいう。

樹下に、二種の不都合がある。一は、雨露のため湿つて寒い。二は、鳥の糞で身を汚したり、毒虫に刺されたりすることである。空地にはこの不都合がない。露地に住めば、衣の脱着も思いのままであり、降り注ぐ月光のなかは、空三昧に入り易い。

(10) 常坐不臥は、但坐不臥ともいう。常に足の背を股の上に置いて坐禅をする結跏趺坐にあつて、常に坐つて横になつて眠らないことをいう。

大事を成し遂げていない修行者は、諸の煩惱が隙をうかがっている。だから安臥してはならない。歩くか、立つかするのが望ましいが、この方法ではところが散乱し易く、長続きがしないから、常坐が勝れているとされる。

(1) 次第乞食は、乞食するとき、裕福な家と貧しい家とを分け隔てすることなく、順次に訪ね、家の貧富を選ばないことをいう。

(2) 但三衣は、比丘はただ三衣のほかに別の衣を蓄えないこと、僧がただ三衣だけを着ることをいう。三衣は、インドの僧団で、個人の所有を許された、大衣と二種の上衣、つまり大衣と七条衣と五条衣などをいう。

(1) 僧伽梨・大衣・重衣は、正装衣で、街に托鉢に出たり、王宮に招かれたときに着る衣で、九ないし二十五条の布片を縫い合わせた一枚の布で、九条衣ともいう。

(2) 鬱多羅僧・上衣・上着衣・上著衣・中衲衣は、入衆衣などとも呼ばれ、礼拝・聴講や、月に二回、半月ごとに同一地域の僧が集まって自己反省し、罪を告白懺悔する「布薩」などに用いられ、七条の布片を縫い合わせた一枚の布で、七条衣などという。

(3) 安陀会・中衣・中着宿衣は、日常の作業や就寝のときに着用する肌着をいう。五条の布片を縫い合わせた一重の布で、五条衣などという。

これらは、色鮮やかな正色ではなく、濁った壊色と定められたので、「カサーヤ・袈裟」とも呼ばれた。

(3) 処坐は、パリー上座部仏教の十三番目の頭陀をいう。随坐ともいい、どこでも与えられた座に坐することをいう。

頭陀行を実践するとき、または諸方を巡遊するとき、大乘の比丘が常に携帯しなくてはならない十八種の道具がある。楊枝・澡豆(手足や身体を洗うために用いる洗い粉)・三衣・瓶・鉢・坐具・錫杖・香炉・奩(香ばこ)・澗水囊・手巾・刀子・火打ち・鑷子(毛抜き)・釘抜き)・繩床・経律・仏像・菩薩像の類を、頭陀の十八物、また

は単に十八物という。

後世、頭陀の語は、山野を巡歴してつぶさに辛酸に耐える行脚修行の意に用いられ、その際衣を汚さないために携行する袋を頭陀袋といった。後には、死者を葬るとき、胸に掛けて死出の旅路の用具入れとする袋も、頭陀袋といった。

(32) 次に、縁覚が一遠離の行もて、また涅槃を得るに喩う「次に」は、一華一果をいう。

「縁覚」は、縁によつて悟るものをいい、独覚とも訳す。辟支仏はサンスクリット語の音写。師なく悟り、寂靜閑居を好んで他を教化しない修行者を意味し、大乘仏教では声聞と共に二乗、小乗とされる。

修行者を声聞・縁覚・菩薩に類型化するとき、仏の声を機縁として十二因縁の理を自省内観し、内性の光を悟るのが縁覚であるが、仏の声を聞くことができないときは、飛花落葉などの自然界の黙示を外縁として観じて、内省自観し、内省の扉が開かれ、悟るので、縁覚という。縁覚は、機縁を得れば家を出て山に入り、沈思瞑想し、自己の道を自ら開拓することができる天才である。

天台では、声聞と縁覚の違いは、仏の声を機縁とする自省内観の有無による。ないのが「声聞」、あるのが「縁覚」である。縁覚は、仏在世のそれを「縁覚」といい、無仏世のそれを「独覚」と使い分ける。

縁覚には、声聞と阿羅漢のように、因位と果位とを区別する名称がない。

「二遠離の行」の遠離は、仏道の妨げになるものを遠ざけ離れることをいう。なかでも、煩わしい人間関係を遠ざけ離れた、孤立無援の

修行をいう。

ここでは、縁覚は、声聞のように共同生活をするのがなく、人里から離れた森林などで孤独な修行をして独自に悟り、しかも人々に教えを説かない修行者であるところから、縁覚の修行を遠離の行という。

一華一果の「二華」は、縁覚の一遠離の行をいい、「一果」は、辟支仏地の第十地の涅槃をいう。

参考——「縁覚・独覚」について

「縁覚」は、サンスクリット語で、各自に悟った者をいうプラティエーカ・ブツダの訳。独覚とも訳し、また鉢刺(はち)医迦(い)仏陀(ぶつだ)、辟支(びやくし)仏(ぶつ)などと音写、音略する。仏の教えによらないで自ら道を悟り、寂静な孤独を好むために、説法教化をしないとされる一種の聖者をいう。声聞とともに二乗の一。また声聞・菩薩とともに三乗の一をいう。

これに部行独覚(ぶぎょうどくかく)と麟角(りんかく)獨覚(どくかく)との二種の独覚がある。

「部行独覚」は、先に声聞であつたときに、阿那(あな)含果(くわんくわ)すなわち不還果(ふげんくわ)までを得た人が、第四の阿羅漢(あらかん)果(くわ)を悟るとき、仏の教導を離れて独り自ら悟るのをいう。

「麟角獨覚」は、独居して百大劫の間悟りのための善根功徳を積んで、独り悟るものをいう。

ここで「部行」というのは、声聞であつたときに、多くの部党を組織して団体生活をしていたことを意味し、麟(りん)獨覚(どくかく)は、麟(りん)の一角(いっかく)に例えて、初めから伴侶のない独住者であることを示す。

縁覚の人は、ただ自利の行だけがあつて利他の心がないから、大悲心によつて衆生を救うことがなく、したがつて仏果に至り得ない。これを「独覚の捨悲障」という。縁覚としての階位を辟支仏地、略して

支仏地と呼び、通教の十地、すなわち三乗を通じて十に分けた仏者の階位の第八に位し、また支仏地自体も十地に分類される。

なお、これを縁覚と訳すについて、『大乘義章』卷十七本には、十二因縁を悟るから、あるいは風が樹を動かす飛花落葉などの外縁によつて悟るから、といっているが、おそらく「縁覚」という訳は誤りであると思われる。あるいは、サンスクリット語のプラトヤヤ・ブツダという語形でも表わされ、それが「縁覚」と訳されたのかもしれないと、『綜合仏教大辞典』上、一二四頁が示す。

なお、上でいう「麟」は、音は(へりん)、意は(きりん)をいう。

麒麟は麒(きん)とも麟(りん)とも麒麟とも表記し、今日では首・足ともに長い、アフリカに住むジラフ科のジラフをいうが、ここでは、中国の想像上の動物をいう。聖人が出ると、麒麟が現われるという。体は麋(み)に似て、尾は牛に似、全身から五色の光を放つ。雄を麒、雌を麟と

参考——「遠離」について

「遠離(おんり)」は、仏道の妨げになるものを遠ざけ離れることをいう。そのなかでも、煩わしい人間関係を遠ざけ離れた、孤立無援の修行をいう。

遠離は、生滅を離れ、因果関係を超えた無為法は、本性が空で、因



麒麟

縁によって生滅する有為の有り様を離脱しているから、無為の別称とすることもある。

修行に際して、初めに身心の悪を遠離して清浄にすることに、二種遠離をいう。二種遠離は、悪友との交流を絶ち、悪い事柄を遠ざける「身遠離」と、こころが悪や迷いから離れる「心遠離」との二をいう。

また世親の『浄土論』には、菩提への障を離れる三種の法門があるという。すなわち智慧門によって、自己の安楽を求めず自身に貪著する我心を遠離する、「遠離我心不貪著自身」と、慈悲門によって、一切衆生の苦を抜き衆生を安らかにしようとしないう心を遠離する、「遠離無安衆生心」と、方便門によって、一切衆生を憐れみ、自身を供養し恭敬する心を遠離する、「遠離供養恭敬自身心」とを、三遠離心、または三種離菩提障という。

(33) 次に、須陀洹がかえつてのち、道を修するに喩う「次に」は、前果後華をいう。

「須陀洹」は、サンスクリット語のスーロタ・アーパンナの音訳。これまで、煩惱塗れの凡夫であった人が、いま初めて、煩惱を超越した聖者と交わり、聖者の流れに入り、預かるという意味から、預流と訳す。「預」は、「与」と同義。そのことにたちまじわり、あずかるの意をいう。

小乗の修行によって到達する、四つの境地を「四果」という。四果である須陀洹果・斯陀含果・阿那含果・阿羅漢果の第一が、須陀洹果である。三界の縁起の理に迷い、四諦八正道の理に迷う八十八種の煩惱、すなわち八十八使から成る「見惑」を超越して到達する境地が、この須陀洹果である。

「却」は、却ける、欲望を抑える、退く、下がる、避けるの意がある。

「かえつて」の同訓には、反・却・倒・旋・還・覆・翻がある。

「反」は、手のひらを返すように、物の真裏になることをいい、「却」は、あとさきりする意から、かえつて、ところがという接続詞になる。「倒」は、逆さまになること、「旋」は、めぐって元に戻る意。

「還」は、それに反して、しかるにの意。「覆」は、裏返しになること。「翻」は、あちらこちら打ち返すの意である。

わたしは、わたしの身もこころも永遠であり、滅びることはないと思う。これは真実の有り様ではないが、わたしはいつも真実の有り様には目を開こうとしない。世界は常住不変であることは勿論、他人は死んでもわたしは死なないと思う。それだけでなく、逆に一度死ねば再び生まれることがなく、善悪もないと執著する。真実は真反対であるのに、わたしは、このような身見や辺見を起こして、身見や辺見に妄執して、身見や辺見が勝れた見解であり、真実であると主張してやまない。

『法華経』方便品に、「舍利弗よ、まさに知るべし。我、仏眼をもって観じて、六道の衆生を見るに、貧窮にして福・慧なし。生死の嶮道に入りて、相執して苦絶えず。深く五欲の著すること犛牛が尾を愛するがごとし。貪愛をもつて自ら蔽い盲瞶にして見るところなし。大勢の仏、および断苦の法を求めず。深く諸の邪見に入りて苦をもつて苦を捨てんと欲す。この衆生のための故に、しかも大悲心を起こしき」と、釈尊は煩惱に沈潜する生けるものたちの現状に厳しい目を向ける。犛牛は（やく）をいうが、衆生は、眼や耳や鼻や舌や身体全体の五官が執著して起こす愛欲・悦楽に溺れ、まるで犛牛、すなわちや

くが自分の尻尾にじゃれているようだという。それだけでなく、愛欲・悦楽に眼が眩み、そのために盲目となつて、世界の真実の有り様を真実のままに見ることができない。できないだけでなく、偉大な力をもつ仏に継ぐこともなく、どうしたらその苦しみを断ち、超克することができるか、どうしたら人間として真つ当な生き方ができるか、その方法を求めようとしないうでいる、と説く。

続く「深く諸の邪見に入りて、苦をもつて苦を捨てんと欲す」は、まさに「須陀洹がかえつてのち、道を修する」の内実を説き明かす。多くの誤つた見解に深く入り込み、それらの誤つた見解から抜け出る前に、別の新たな苦に取り紛れて、いままでの苦を捨て去ろうとしている、という。

八十八使を数える「見惑」は、わたしにとつて非常に強固であり、堅固であつて、打ち破ることが困難である。一つの見惑を断つたと思つた瞬間に、第二の見惑が頭を上げ、第三の見惑が頭を上げる。第二の見惑を断つたと思つた瞬間には、断つたと思つていた第一の見惑が再び頭を上げる。真にモグラ叩きの様相であつて、果てしがたい。一つ一つの苦を断ち尽くすことなく、新たに出現した苦を追いかけることによつて、いまの苦を捨て去ろうとしている。新たに出現した苦にとらわれ執著して、いまの苦を忘れてしまうのが、わたしの常である。

「須陀洹がかえつてのち、道を修する」は、煩惱が起こつたら、何度も元に戻つて繰り返して、煩惱を断じようとするをいう。須陀洹は、預流ともいう。初めて真実の教えの流れに入り、真実の教えの流れに身を任せる境地をいう。煩惱が起こつたら、何度も元に戻つて繰り返して、煩惱を断じようとすることは、初めて法の流れに入った

聖者として、聖者の流れに何度も入り直すことをいう。

「道」は、須陀洹向の行をいう。

参考——「四向四果」について

「四向四果」は、四向四得、四双八輩ともいい、八補特伽羅、八賢聖、八聖ともいう。四向四果は、小乗仏教における声聞の修道の階位であり、『大毘婆沙論』や『俱舍論』賢聖品に詳しい。四つの須陀洹向・須陀洹果、斯陀含向・斯陀含果、阿那含向・阿那含果、阿羅漢向・阿羅漢果を総称し、あるいは漢訳した、預流向・預流果、一來向・一來果、不還向・不還果、阿羅漢向・阿羅漢果を総称する。古くは四果だけが説かれて、四向は説かれなかつたようである。四果は、四沙門果ともいう。

参考——「三道」と「四向四果」の関係について

(一)見道——須陀洹(預流・入流・逆流と訳す)——十五心(八忍・八智の十六心のうち、苦法智忍から道類智忍に至る十五心)

十五心の間で、無漏智で、初めて四諦八正道を觀る。

見惑八十八使を断じる。

(二)修道——斯陀含(一來と訳す)——第十六心

欲界の思惑(修惑ともいう)九品のうち六品を断ちつつある位

阿那含(不還、不來と訳す)

残りの三品を断じつつある位

第十六心で、四諦の理を繰り返し觀る。

思惑(修惑ともいう)八十一品を断じる。

(三)無学道——阿羅漢(無生、殺賊、応供と訳す)

一切の見惑・思惑(修惑ともいう)を断じ尽くす。

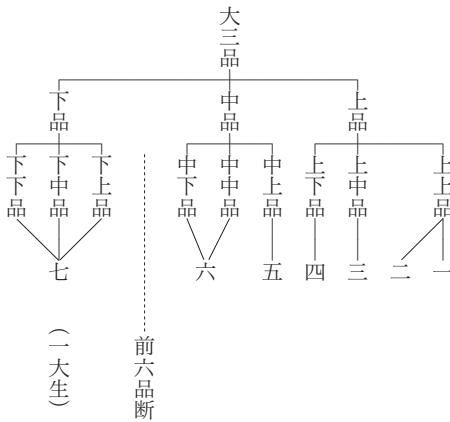
火光三昧によって、灰身滅智の無余依涅槃に入る。

先ず、見道に入る。

(1)「須陀洹」は、サンスクリット語のスーロタ・アーパンナの音写。無漏道において、無漏の真智を発した聖者の同類に加わり入るの意から、新訳では預流、旧訳では入流、あるいは、生死の流れに逆らって、これを断じるの意から逆流と訳す。聖者のなかの最初の人である。

須陀洹果は、初果といわれる。三蔵教の修行で、三賢、四善根の修行を積んで、初めて無漏智を生じて四諦を明らかに見る位である見道に入る。世第一法の一行一刹那の後、欲界と上二界で、四諦について八忍八智を生じ、合計して十六心があるが、そのなかの、前十五心の間に、欲界の見惑八十八使の煩惱を断じ尽くし、真実を観る。これが「見道」である。見道は、無漏の聖者の流れに入った位であり、この果に向かって見惑を断ちつつある見道十五心の間が、須陀洹向である。

俱舍宗でいう見惑八十八使は、見道で滅ぼされる根本煩惱で、身心に実体的な自我が存在すると執著する「我見」と、一切の事物を



我がものであると執著する「我所見」とを合わせた「有身見」、一切は断絶する、あるいは一切は常住であると、一方の極端に片寄る誤った見解をいう「辺執見」、因果はないと見る誤った見解をいう「邪見」、わたしの見解が最高であるとする誤った見解をいう「見取見」、外道の異様な戒律や誓いを守ることだけを解脱の真の原因と解釈する見解をいう「戒禁取見」の五利使を主とし、貪り執著する激しい欲望の「貪」、自分の心に違うものを憎み怒り恨む「瞋」、四諦の理や因果の道理を知らない「癡」、他人に対して奢り高ぶる「慢」、人を迷いの世界に駆り立てる疑惑の「疑」の五鈍使を従とする。

四諦のなかの苦諦に、身見、辺見、邪見、見取見、戒禁取見の五見と、貪、瞋、癡、慢、疑の五使との十使がある。この十使のうち、集諦と滅諦とに身見、辺見、戒禁取見を除いた七使があり、道諦の下に身見、辺見の二使を除いた八使があつて、これで三十二使になる。次に、色界と無色界との両界の四諦に、欲界の四諦の各使から瞋使を除いた二十八使があるから、この両界で五十六使がある。三界を合わせて、見惑八十八使となる。

続いて、修道に入る。

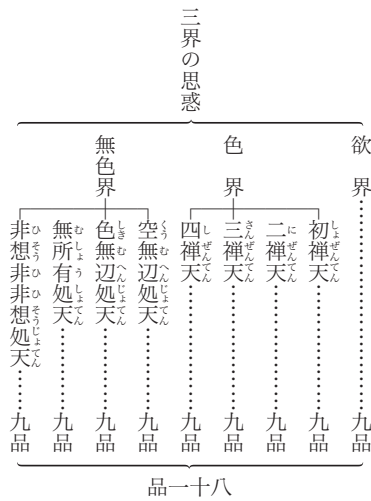
(2)「斯陀含」は、サンスクリット語のサクリターガミンの音写。

天上と人間とに一往來する聖者の意で、一來と訳す。

斯陀含果は、欲界の思惑に、上上品から下下品までの九等類をいう九品があるうちの、前の六品を断ちおわつた聖者の位を指し、その位のもは、まだ断たれない三品の思惑のために、一度天界に生まれ、再び人界に来て一往來し、あるいは、天界にあるものは、一度人界に生まれ、再び天界に来て一往來し、完全な安らぎにある般涅槃の悟りに入るから、一來という。この六品の思惑を断ちつつある位が斯陀含

向である。

なお、「思惑」は修惑ともいう。見道に続いて、目の前に存在し現象する、具体的で個別的な事物や現象、例えば、財宝を欲しがったり、姪欲を起こしたりする諸の事象に浮かんでくる煩惱である、三界の思惑八十一品のうち、欲界九品の思惑の前六品の一つ一つを超克し、何度も反復して四諦八正道の観察を繰り返して、やがて貪・瞋・癡・慢から成る前六品の思惑を断つて、「斯陀含果」の段階の涅槃を完成する。



(3) 「阿那含」は、サンスクリット語のアナーガミンの音写で、略して那含ともいい、迷いの世界である欲界の煩惱をすべて断じ尽くしているのので、天上に生じて再び欲界に戻ることはない聖者の位であるから、不來とも不還とも訳す。

欲界の思惑九品のなかの、残りの三品を断ち尽くし、さらに進んで

上八地の思惑を断ち尽くして、阿那含となる。上八地の思惑は、欲界に九品の思惑があるように、色界、無色界にもそれぞれ九品の思惑がある。

上八地は、上二界、すなわち色界と無色界の八地をいう。色界の初禪天・二禪天・三禪天・四禪天の四・九、三十六品と、無色界の空無辺処天・色無辺処天・無所有処天・非想非非想処天の四・九、三十六品の思惑の、合計七十二品の一つ一つを断じ、やがて上八地の思惑を断ち尽くして、「阿那含果」の段階の涅槃を完成する。

この勝進の阿那含は、そのまま阿羅漢向であり、第三阿那含果に含める。

最後に無学道に入る。

(4) 「阿羅漢」は、サンスクリット語のアルハットの音写。無学の位に至ったものを「阿羅漢・羅漢」、あるいは「無学果」「極果」といい、煩惱という賊を殺し尽くしたものの意で「殺賊」と訳し、三界の煩惱を断ち尽くして再び三界に生を受けないものの意で「不生・無生」と訳し、世に福德を生み出す福田となつて、他の供養を受ける資格があるものの意で「応供・応」と訳す。

この位は、声聞人が、見惑八十八使と思惑八十一品の、三界の煩惱をことごとく断じ尽くしているが、肉身はなお存在するので、「有余依涅槃」という。やがて火光三昧に入つて身を焼き心を滅して灰身滅智の境地、すなわち、究極最極の空寂無為の世界である、阿羅漢の「無余依涅槃」を完成する。これが、声聞人の最終の目的である。

阿羅漢の「無余依涅槃」は、独りだけでこしらえるの意から、孤調解脱という。孤調解脱は、自分一人だけの解脱で、他は構わないという自利的な解脱であるとされる。

なお、声聞のなかで、最も速く阿羅漢となる者は、三世・三生の修行を必要とし、最も遅い者は、六十劫の修行を必要とするとされる。

阿羅漢は、仏教が興起した時代では、インドの諸宗教を通じて尊敬される修行者に対する一般的な呼称であった。ジャイナ教では、今日でもジナのことをアルハットと呼ぶ。仏教は、それを取り入れただけである。したがって、釈尊もアルハットと呼ばれた。

(34) 次に、菩薩が先に縁修を籍んで、後に真修を生ずるに喩う。この例は、別教の菩薩の修行の在り方をいう。「菩薩」の前に、「別教の」を補うと分かり易い。

「次に」は、前華後果をいう。

「菩薩」は一般的に、仏の悟りを求めて修行実践する人をいう。大乘では、在家・出家を通じて、仏の悟りを求めて、上に向かつては無上菩提を求め、下に向かつては衆生を教化利益し、六波羅蜜を実践する人をいう。いいかえれば、衆生を悪から善へ、苦から楽へ救い渡そうとする利他行を完成しないうちは、自利の完成は不可能であることに、眼が覚めた人が「菩薩」である。すなわち、個人としての自己の救済ではなく、社会との関わりにある自己、つまり社会的自己を救済しようとするのが「菩薩」である。

元来は、釈尊や過去仏の成道以前を指すことばとして用いられたが、大乘仏教においては、仏の悟りを求め、衆生の救済に励むものすべて、「菩薩」と呼ばれるようになった。

「縁修」と「真修」は、天台では別教の菩薩について用いる用語である。

別教の菩薩の修行の階位のうち、「縁修」は、初地に達しない、無明の惑を断じていない、十信・十住・十行・十廻向から成る、地前の

四十位に位置づけられ、「真修」は、初地以上の、無明の惑を断じて、一分の中道を成就する、十地・等覺・妙覺から成る、地上の十二位に位置づけられる。

天台では、「縁修」は、空觀によって見思の惑を断滅して一切智を生じ、仮觀によって塵沙の惑を断滅して道種智を生じる、有心有作の修行実践をいう。

この境地を成就すると、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上・声聞・縁覺・菩薩という九界の差別のすがたがわたしの前から除かれ、もはやことさらに觀察しようとしなくても、中道真実が現前する。中道真実が現前し、觀察されれば、中觀によって無明の惑を断滅して一切種智を生じる。これが無心無作である。無心無作は、ことさらに修行しようという意志を起こすことなく、自ずから理に適って中觀を実践することを用いる。これが「真修」である。

「真修」は、中觀によって、宇宙のすべての事象は、空や仮で面的に考えられるものではなく、不可思議・不可説なものであるという、真実の道理を知らない無明の惑を断滅して、一切種智を生じる、無心無作の修行実践をいう。

参考——煩惱の三種をいう、三惑・三障・三垢

(一)見思の惑

藏・通の二教

三乗に共通する通惑

空の理や四諦の理や縁起の理という三世の道理に迷う「見惑」と、現実の事象に執われて迷う「思惑・修惑」

界内、つまり生死輪廻の範圍の、欲界・色界・無色界の三界のなかの「著有の惑」で、三界の生死、すなわち迷いの生存を招く。

すべての事象は、とらわれの心によって考えられるような、それだけで、いつまでも、何のお陰も被らないである、というような事象はどこにもない、とする空諦を修行実践する、「空観」によって断じる。

(二)塵沙の惑

別・円の二教

菩薩だけの別惑

空観によって見思の惑を断滅したものは、空に片寄り、空に執著し、進んで差別のすがたを知らうとしない。これが、「著空の惑」。著空の惑は、塵沙のように無数に多い。

著空の惑は、菩薩の化導の障りとなる菩薩化道障の惑

つまり、空に執著し、自分ひとり空の理を悟って生死を離れるが、衆生を利益する思いがないので、菩薩の化導が始まらない。

著空の惑は、界内・界外に共通する惑。界外は、三界という現実を超越した聖人の居所をいう。

すべての事象は、実体がなく、因と縁とを得て、しばらくの間、ここに、いま仮に存在し現象すると肯定する、仮諦を修行実践する、「仮観」によって断じる。

(三)無明の惑

別・円の二教

菩薩だけの別惑

界外、つまり三界という、現実を超越したところの惑

宇宙の真実のすがたをいう、「中道」を身をもって理解しない惑
真実のすがたは空有不二、つまり空有の一方に片寄らず、空にあらず有にあらざ、しかも空なり有なりであるという、中道の理に迷

う煩惱

十法界には、差別がないという真実の有り様に迷う、不二法界の惑

親しく中道真実の有り様に迷う、中道親付体の惑

すべての事象は、空だ、仮だと、空の一面、仮の一面だけで考えられるものではなく、何の執われもなく、ただあるがままにある、不可思議、不可説の有り様にあるとする、中諦を修行実践する、「中観」によって断じる。

参考——「中道」について

(1)阿含は、八正道は、快樂と苦行とを離れ、智慧を完成し、涅槃の

悟りに趣く道であるから、「中道」とする。

また、十二縁起の理は、常見と断見、有見と無見などを離れるから、「中道の正見に住すること」とする。

(2)部派は、断・常の二見を離れた立場を、「中道」とする。

(3)大乘の中観派は、すべての執著や分別の計らいを離れた無所得の在り方を、「中道」とする。

(4)天台は、宇宙の真実のすがたを、「中道」とする。すなわち、すべての存在は、空だ、仮だと、空の一面だけ、仮の一面だけを真実であると考えような在り方ではない。空・仮を超えて絶対な

有り様にあり、その本体は言説思慮の対象でない、不可思議・不可説な有り様を、「中道」とする。

(5)唯識は、非有非無、すなわち非有非空を、「中道」とする。

「籍」は、漢音は(へせき・しゃ)、吳音は(へじやく)。文字が書いてある竹片の意で、これをなめし革で連続したものが、今日の書籍の原形である。ふみ・ふだ・人別帳、記す・戸籍に登記する、敷く・敷物

の意のほか、踏むや借りるの意がある。借りるや敷くや踏むの意は、「藉」の字に通じる。

『注』集解いわく、籍は、蹈籍なりとある。『後漢書』の明帝紀の注に、籍は蹈なり、親自ら履き、田を蹈み、これを耕すことをいうとある。『後漢書』礼儀志上の注に、籍は、耕なりとある。

籍は蹈であり、蹈は踏であり、籍は耕である。「蹈」は、はやくうごかすの意からきており、踏む、踏まえる、足で踏み敷く、踏みつける、足拍子をして地面を踏むなどの意から、踏み行なう、実行するの意をいう。「踏」は、蹈の書き換え字であり、足をとんとんと踏み重ねる、踏み重ねて行くの意をいう。「耕」は、耒で土を治める意から、努め励むの意をいう。

藉は踏であり、藉は借であり、藉は籍であり、籍は蹈であり、蹈は踏であり、籍は耕である。

文献によって、藉で表記したり、籍で表記したりしているが、ここでは『大正蔵』三三・六八二の表記にしたがい、「籍」を取る。(ふんで)と訓み、足でとんとんと土を踏み固めていくように、着実に修行を重ねて積み上げていくの意と取る。

「生じる」の「生」は、土中から出た草木の芽が一層伸びた形にきたどり、芽が伸びるの意をいう。ここでは、生む、生える、草木の芽が出るなどの意から、起きることをいう。

「先く後く」の先後は、時間的な前と後をいう。「先」は、人の先に足が出るさまの会意文字であり、先んじることをいう。「後」は、かえるの意であり、退く、後退するの意であり、後回しにすることをいう。

参考——「菩薩」について

菩薩は、詳しくは菩提薩埵といい、菩提薩多とも書く。覺有情、大心衆生、大士、高士、開士などと漢訳する。旧訳では、大道心衆生、大道成衆生とも訳される。自ら悟りを得ようとする自利の他に、他人も悟らせようとする利他を実践するところに、声聞・縁覚の二乗との違いがある。

菩提薩埵の「菩提」は、求める目的である悟りを意味し、「薩埵」は教化の対象である衆生を意味する。

菩薩に、小乗の菩薩と大乘の菩薩とがある。

小乗の菩薩は、『仏教大系四教儀集註』に、「この菩薩は、当教(三蔵教)内において、また大乘と称す」と解釈している。つまり菩薩は小乗のなかで大乘と呼ばれている。それは、自利の他に利他をなすからである。しかし小乗の菩薩は、見思の惑を断じて空の境地に至ってしまえば、そのまま無余依涅槃に入って利他をすることができない。だから小乗の菩薩は、惑を断たず、ただ惑を抑えコントロールし伏すだけで、三界に生を受けて、劫に十の六十乗の三倍を掛けた、ほとんど無限に近い長時間をいう三大阿僧祇の間、化他の六波羅蜜を修行実践する。これを「伏惑行因」という。したがって小乗の菩薩は、不断惑の菩薩である。

大乘の菩薩は、すべての煩惱を断じて中道を身をもって体得しているから、生きとし生ける一切の機根に応じ、時や所や場合にかんがって、自在に変現して衆生を済度する。

そのうちの通教の菩薩を、扶習潤生、あるいは誓扶習生の菩薩と

いう。通教の菩薩は、二乗と同じく見思の二惑を断ち尽くす。これを、煩惱の主体を断ち尽くすから、正使断尽という。正使断尽すれば、

灰身滅智して三界に生を受けることができないはずであるのに、どうして菩薩の化他行をするかは、扶習潤生・誓扶習生による。

扶習潤生の「扶習」は、煩惱の余薫である習氣を助けることをいい、「潤生」は、生に水分を与えて潤すことをいう。生を潤すことは、業を潤して後世に生を受けさせることをいう。つまり、人は一代のうちにいろいろな善業や悪業を造る。善業によって天上に生まれ、悪業によって地獄に墮ちる。命終に臨んで、更に思惑を起こして、布施や持戒などの福業を潤すことによって、天上に生まれ、あるいは地獄に生まれることをいう。一句は、習氣を助け、力を強めて生を受けることをいう。誓扶習生は、誓願力によって習氣を助けて、三界に生を受け、衆生を利益することをいう。

すなわち、菩薩が仏の悟りを体現しようとするには、自利他の修行を完成することが必要である。そこで、煩惱の主体である正使を断じ尽くした菩薩は、煩惱の余薫である習氣を断じることができ、わがごと習氣を残して、これによって生を受けて利他の行をしようとするのである。

別・円二教の菩薩は、断惑行因である。断惑行因は、大乘の菩薩は、願力によってこの世に生まれてくるのであって、業力によってこの世に生まれてくるのではないことをいう。だから菩薩は、すでに惑、つまり煩惱を断ち終わったうえに、仏となる因を行じることがいう。

いいかえれば、藏・通の二教では、見思の二惑がわれわれを三界に縛り付けて自由自在に化他ができない。だから、惑を残す人がいかに化他を実践しても、化他は惑の産物であるから、菩薩の修行実践とはならない。したがって、これらの見思の惑を断って三界の上に自在を

確保し、さらに塵沙の惑を断じて化道障を除去し、さらに無明を断じて中道真実を体現し、真の化他が行なわれることになる。

別・円の二教の菩薩は、煩惱を断ち尽くしたうえに、仏となる因を行じる断惑行因である。そして断惑の意味からは、別教は三惑別体の立場にあり、円教は三惑同体三惑同断の立場にある。

参考——「縁修」と「真修」について

いろいろな文献に、「縁修」は、なそうという意志を起こしてなす修行、真如を対象とする、有心有作と称する作爲的な修行とあり、「真修」は、真実の、正しく徹底した修行、もはやことさらに修行しようという意志を起こすこともなく、自ずから理に適つてする、無心無作の修行とある。

また、「縁修」は、初地に達しない別教の菩薩の修行であり、「真修」は、初地以上の別教の菩薩の修行とある。

『天台四教儀』は、菩薩の八法として、「教・理・智・断・行・位・因・果」を明かしている。この菩薩の八法から「縁修」と「真修」をみると、次のようになる。

別教の菩薩が求める理は、中道真実である。

縁修の修行で有心有作、つまり、真諦の空観によって一切智を成就し、俗諦の仮観によって道種智を成就する。この真俗の空・仮は、相待差別の世界の原理であり、絶待平等の仏の世界を観察するのが第一義諦の中道である。中道は、差別の世界の事象によって深く閉じ込められているから、差別の世界を取り除くために、差別の世界を支配する真諦の理によって、先ず欲界・色界・無色界の三界に存在し現象する一切の事象は、固定的不変的で、独自に存在するとする邪見に執著する「著有の惑」を除き、次に俗諦の理によって、空に執著する「著

空の惑」を除く。

「縁修」で、空観によつて三界の著有の惑を除き、次に仮観によつて著空の惑を除いて、理として、孤立した空諦、孤立した仮諦を得、智として、一切智、道種智を生じ、惑として、見思の惑、塵沙の惑を断尽していく。このようにして、差別の世界のありのままのすがたを徹見し、差別の事象に迷うことがない。

この境地を成就すると、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上・声聞・縁覚・菩薩という九界が、それぞれ異なる独自のすがた形をもつて存在しているという差別のすがたがわたしの前から除かれ、こころの奥に深く閉じ込められていた、中道真実の理が、もはやことさらに観察しようとしなくても現前し、観察される。

中道真実が現前し、観察されれば、中観によつて無明の惑を断尽して一切種智を生じる。これが無心無作である。無心無作は、ことさらに修行しようという意志を起こすことなく、自ずから理に適つて中観を實踐する。これが、「真修」である。

つまりこれが、差別の事象の奥に原理として存在し、差別の事象から孤立した絶対平等の理である。これを、「但中」といい、隔歴三諦という。中道を観察するのが一切種智である。

「縁修」と「真修」は、天台独自の用語とされる。

(35) みな、これ鹿華なり 〓 「みな」は、例示した第一の、「外道が空しく梵行を修して、剋獲するところなき」こと、第二の、「凡夫が父母を供養し、報いて梵天にある」こと、第三の、「声聞が種種に苦行して、ただ涅槃を得る」こと、第四の、「縁覚が一遠離の行もて、また涅槃を得る」こと、第五の、「須陀洹がかえつてのち、道を修する」こと、第六の、「菩薩が先に縁修を籍ふんで、後に真修を生ずる」

ことという、仏道上の六をそれぞれ内意する、狂華無果、一華多果、多華一果、一華一果、前果後華、前華後果の六喩そのものをいう。

「これ」は、第一から第六までの例示が、修行という因と、悟りという果との有り様を、いちいち分解して、因と果とのこと分けを明かしている。これらの六は、われわれの分別の作用によつて、因と果とのこと分けを種々に考える、計度けんたく分別をしていることを内意する。

「鹿華」は、妙華と対をなす。

鹿華では、一切の事象が、言説思慮を超えた、不可思議・不可説の有り様のままに、そっくりそのまま実相として現前している、まさに「不但中」にあり、即空・即仮・即中の有り様にある、「妙法」を含蓄する蓮華三喩とはならないことをいう。

(36) もつて喩えとなさず 〓 「もつて」は、直前の「みな、これ鹿華なり」であるから、をいう。

つまり、蓮華以外の花は、無駄花であつたり、花一つに沢山の実が付いたり、花は沢山咲くが実になるのが珍しかったり、花一つに実が一つ付いたり、実が付いてから花が咲いたり、花が咲いてから実が付いたりして、花と実との實際を分別し、花と実との時間的な順序や、花と実との相互の関係が区々くまであることをいい、蓮華のように、花床に埋もれた実と、それを取り巻く花弁とが同時同所でないことを内意する。

したがって、狂華無果、一華多果、多華一果、一華一果、前果後華、前華後果は、ちょうど凡人や天人や声聞人や縁覚人や菩薩人が、浅薄で、卑近な素質の者に、事象を見聞覚知した通りに、浅くて簡略な方便の教えを説くことを例える。

「喩え」は、妙法を例える蓮華三喩をいう。喩えの前に、「妙法の」

を補うと分かり易い。

わたしがおり、いろいろな因と縁とが和合して、対象を見たり、聞いたり、嗅いだり、味わったり、触れたり、ここを働かせたりする。このわたしをすつぽりと、現前の宇宙世界が受け止め包含してしてくれる。

これらのわたしと、わたしを構成し、わたしを取り巻く一切は、すがたや形がある物質性とところという精神性とを包含する五陰と、対象を見たり、聞いたり、ここを働かせたりする目や耳や鼻や舌や皮膚やここと、そのはたらきをいう十二入と十八界とから構成されている。この五陰と十二入と十八界とをいう、「陰入界」の有り様は、わたしのこころの認識というはたらきを超え、表現する術を失う不可思議・不可説のものにある。

わたしと、わたしを構成する要素と、取り巻いている一切とを構成する、五陰と十二入と十八界からなる陰入界は、因と縁とが複雑に和合して生住異滅するから、固定的不変的な独自の実体がない、「空」の有り様にある。

陰入界は、わたしの目の前に明らかに現前するが、本質は空にあるから、現前する事象は、仮にそれと名付けられた、「仮」の有り様で現前する。

しかもこの空と仮とにある現前の宇宙世界は、空の一面、仮の一面だけではなく、空であり仮でありながら、空と仮とを超え、空と仮とがバランスが取れてありのままのすがたで、さながらに存在し現象している。これが、「中」である。

「空」の有り様は、そのまま仮と中との有り様を包含し、「仮」の有り様は、そのまま空と中との有り様を包含し、「中」の有り様は、そ

のまま空と仮との有り様を包含し、わたしを含めた世界はそっくりそのまま、わたしの前に実相として現前している。

わたしを含めた宇宙世界が、そっくりそのまま実相として現前しているという、一切が存在し現象する、一切の事象の有り様は、わたしのこころのはたらきであり、わたしのこころのはたらきは、一切の事象現前の有り様である。この宇宙世界一切の有り様は、こころのはたらきである一切の思議を超えた不可思議にあり、一切の言説思慮を超えた不可説にある。

不可思議・不可説は、「法」であり、不可思議・不可説は、「妙」である。

「法」は、宇宙世界の真相であり、法は「妙」である。「妙」は、不可思議・不可説であるから、妙は法である。法は妙であり、妙は法であって、一切は、不二円融のあるがままの中道にある。これを例えたのが、蓮華の三喩に他ならない。蓮華の三喩は、為蓮故華・華開蓮現・華落蓮成の三をいう。

「妙法」は、宇宙世界の一切が、言説思慮を超えた、不可思議・不可説の有り様のままに、そっくりそのまま実相として現前している、まさに「不但中」、即空・即仮・即中の有り様にある。

(37) 蓮華は、奇多し〓「奇」は、大と可とからなり、一本足で立つことを意味する。そこから、珍しい、不思議、怪しいなどの意が起った。ここでは、妙と同義。「為蓮故華」、蓮をもつてもよりの華などの蓮華三喩によって、権と実が不可分であり、無差別の一体である真実や、言説思慮を超えた不可思議・不可説であることをいう。

(38) 蓮をもつてもよりの華は、華・実が具足するは、実に即して権なるを喩うべし。また、華が開いて蓮が現われるは、権に即して実な

るを喩うべし。また、華が落ちて蓮が成り、蓮が成りてまた落ちるは、権にあらざ実にあらずに喩うべし。『蓮華』は、花が開くと同時に実がある。普通の果実は、花が落ちてから実がなったり、実があつてそれに花が付き開いたりするが、蓮華だけは、花と実とが同時に同所にある。蓮華三喩をもつて、妙法の権実一体の例えとする。

「為蓮故華」、蓮をもつてもよりの華は、はずの蕾のなかに、はずの種子である蓮子を含む漏斗状の花托、つまり、花床の形を取つて、はずの実を包み込み、はずの花とはずの実とが、同時に同所にあることをいう。

「即実而権」、実に即して権なりは、実はそのまま権であることをいう。つまり、『法華経』以前の昔教では、権教はいつまでも権教であり、実教はいつまでも実教である。しかし『法華経』は、権実一体であり、権教もすべて一仏乘に融通するから、一仏乘に誘導するという仏の意図を実現するために、二乗・三乗の教えが仮の教えとして説かれ、実教は権教であり、権教は実教であることをいう。

「即」は、相即と同義。二つの事象が融け合つて、無差別一体となることをいう。ここでは即は、背面相識の即である。掌の表と裏のように、現象的ですがた形は異なるが、本質的な本体においては一の関係にあることをいう。

「華開蓮現」、華が開いて蓮が現われるは、はずの花が開いて、花床に埋もれ隠れていた蓮子と呼ぶはずの実が、すがたを現わすことをいう。

「即権而実」、権に即して実なりは、権はそっくりそのまま実となることをいう。つまり、二乗・三乗の教えは、二乗・三乗それぞれのた

めだけにあるのではない。二乗・三乗の教えは、二乘人・三乘人の機根に依じて、仏となるための一時の方便として説かれたものである。

究極の仏の真意は、すべてを仏とすることにあるという、仏の出世の真意を明かして、二乗・三乗そのままに一仏乘に摂め取り、『法華経』に帰着するのである。この、二乗・三乗と隔てのない、二乗・三乗を包み込んだ一仏乘は、「権実一体」にある。

「華落蓮成」、華が落ちて蓮が成るは、はずの花が落ちて、蓮子と呼ぶはずの実が成熟し、完熟することをいう。

「蓮成亦落」、蓮が成りてまた落ちるは、非権非実に例える。

はずの花が散つて、やがてはずの実が成熟し、完熟し、完熟したはずの実はやがて茎が首のところ折れ、花床のはずの実が水面に落下することをいう。

「非権非実」、権にあらず実にあらずは、権教もなければ、実教もないことをいう。一切の事象は刹那生滅を繰り返す、一切の事象は、生住異滅を繰り返す。はずの芽が出、はずの花が咲き、はずの実が成熟する成長も実相。はずの実が落下し消滅するのも実相。はずが、刹那生滅と一期生滅の生住異滅の様相があるがまさに現前するのが実相である。

「非権非実」はまた、権を超え実を超えていることをいう。つまり、権といい、実というのは、権には実という対象があり、実には権という対象があつて、相対的な有り様をいうのが、権・実である。非権非実とは、そうではない。相対するものがなく、他と比べるものがない絶対として、権があり、実がある。絶対であり、平等であるから、権はそのまま実であり、実はそのまま権である。

「非権非実」は、権と実との無差別一体をいう。

参考——「權」と「実」について

「權」は、仮の意で、一時的なかりその手立てとして設けた方便をいい、「実」は、真実の意で、永久に変わることのない究極的な真のものを用いる。

「權」は、善權、權方便、善權方便、仮、權仮などといい、「実」は、真、真実ともいう。合わせて權実、真仮などといい、対照的には權教・実教、權智・実智、權人・実人などと対語として用いる。実教は、自らの悟りをそのまま打ち明けた究極的な根本となる教えをいい、權教は、他者を実教へ導くための手立てとして設けられ、実教に到達すれば廃される教えをいう。実智は、真実智、如実智ともいい、実のようにものごとを明らかに知る智をいい、權智は、方便智ともいい、他を導くために手立てとして起こす智をいう。実人は、実在の人を指し、權人は、權化の人ともいい、仏・菩薩などが他を導くために仮に人や天のすがたを取ったものをいう。

天台教学では、『法華經』が説く円教を実教、それ以外の諸經の教説、すなわち藏・通・別の三教を權教として、「三權一実」という。その関係を蓮華の三喻で頭わして、即実而權・即權而実・非權非実で示し、『法華經』においてはじめて權が權である理由が明らかにされ、真実が頭わされるとする。

權教と実教とは、仏の悟りそのものからいえば平等であるとして、これを「權実同体」といい、衆生の機根にさまざま違いがあるから、仏が衆生を教化するはたらきからいえば、權教と実教とは修行も悟るところも異なるとして、これを「權実異体」という。

例えば『華嚴經』は、教えは円教の幽妙を極めているが、この教えを聴聞する衆生の機根に隔たりがあって、融け合わないところがある

ので、教えにも中道の至極に到達しないところがる。しかし『法華經』では、如来の誘導によって衆生の機根がだんだん熟してきて、四十余年の方便によって、衆生に利鈍の差別がなくなっているため、二乗と三乗は、そのまま一仏乘に帰着し、中道の實現に入ることになる。これに対する仏の説法も、直ちに仏の意のありのまま、中道の實利に適った至極のものとなる。ここでは、二乗・三乗は直ちに一仏乘となり、權は直ちに実となり、「權実一体」となる。權実一体の有り様は、はすの花が開くと同時にはすの実がなっているようなものであるとする。これが、「開權顯実」であり、「即權而実」である。

『法華文句』卷第三上・下には、すべての存在の在り方を、一切法皆權・一切法皆実・一切法亦權亦実・一切法非權非実と、權実の四句で示している。

『法華玄義』卷第七の十二不二門には、權実不二門を立てて、人からいえば菩薩から地獄までの九界を權、仏界を実とし、これを「九權一実」をいい、教えからいえば「三權一実」とし、しかもそれらの權実が融合し合って差別がないことを観じるとする。

『法華文句』卷第八には、事理から悉檀までの十の相対するものについて、權実を示して十双權実とする。

(1) (理事) 衆生に本来具わっている根元的な真如無相平等の理(実)から、心意識などの差別の諸現象である事(權)を生じる。

(2) (理教) その理事を綜合したのとして言語に表わされている理(実)によって、その理を表わす教え(權)を立てる。

(3) (教行) その教え(実)によって、実践としての行(權)がある。

- (4)〔脱縛〕 行によつて迷いから逃れる脱(実)と、迷いに縛られる縛(権)とが分かれる。
- (5)〔因果〕 真理に随順する脱によつて悟りに趣く因(権)と、悟りの果(実)がある。
- (6)〔体用〕 その果によつて遂に真如の本体(実)、および真如のはたらきとしての衆生教化の用(権)が顕われる。
- (7)〔漸頓〕 その教化のはたらきには逐次に衆生を導いていく漸(権)と、たちどころに悟らせる頓(実)とがある。
- (8)〔開合〕 漸は頓から開き出された差別的な説き方の教えである(権)が、遂には頓に合一する(実)ものである。
- (9)〔通別〕 この開合の差によつて利益に普通(権)と、特別(実)とがある。
- (10)〔悉檀〕 このように利益に相違があるから、四悉檀が分けられる。世間門である前の三を権、出世間門である後の一を実とする。

なお、四悉檀の一は、世界悉檀である。これは世間一般の考え方にしたがうものである。例えば、人という存在は因縁が集まつてできたものであるから、別に人という実体はないが、人は存在すると考える世間的な考え方にしたがって、人があると説くようなものである。世俗の願いに適合して法を説き、凡夫を喜ばせながら世間の正しい智慧を得させるから、衆欲悉檀ともいう。二は、各各為人悉檀・為人悉檀である。これは、衆生のそれぞれの性質や能力に応じて、それぞれに適合した出世間的な実践を説くものである。衆生に善根を生じさせるから、生善悉檀ともいう。三は、対治悉檀である。これは、衆生の煩惱や悪業をいまして滅するように教えるものである。衆生の悪を

断つから、断悪悉檀ともいう。四は、第一義悉檀である。これは、真理を直ちに説いて衆生を真の悟りに入らせる教えで、入理悉檀ともいう。

この十双は、藏・通・別・円の四教にそれぞれあるから、四十種の権実となり、またこれを要約して、自行・化他・自他の三種権実とする。

自行権実とは、自らの悟りそのものである自証に、権実があることをいう。

化他権実とは、他を教化して導く手立てに、権実があることをいう。

自他権実とは、自証と化導との法を併用することをいう。

迹門の十妙では、『法華経』前半十四品、特に方便品の諸法実相の意に基づき、藏・通・別の三教や菩薩などの九界などの権を、円教や仏界などの実に対比させると、権は、粗末なことを意味する鈍、実は、超えて勝れていることを意味する妙であるとする。これが相待妙である。また衆生の機根が融け、権に執られる心を開き除いて、前四教を一法華に融け合い、実の意味を顕わせば、権は権即実として実に取められるから、法華一乗では権実共に妙であるとする。これが絶待妙である。このように、法華の妙は、法華以前の諸経の鈍に比較して相待的な妙であると共に、相待を絶してことばも及ばない絶待的な妙であるとする。

迹門の十妙は、境妙・智妙・行妙・位妙・三法妙・感応妙・神通妙・説法妙・眷属妙・利益妙から成り、本門の十妙は、本因妙・本果妙・本国土妙・本感応妙・本神通妙・本説法妙・本眷属妙・本涅槃妙・本寿命妙・本利益妙から成る。

本迹を対比すれば、迹は権であり、鈍である。本は実であり、妙で

あるとする。

迹門では、迷妄を断つて中道の悟りを開かせるのを目的とするから、自行の因を詳しく分けたのに対して、本門では、仏が久遠の仏であることを顕わして、菩薩たちに中道の智慧を増し、変易生死をだんだんに減少させようとするのであるから、自行の果を詳しく説いている。このように本・迹は異なるけれども、しかも諸法実相・世間相常住・一仏乗という、一の不可思議である点においては別のものではないとする。

参考——「即」について

「即」は、相即をいう。相即は、二つの事実が融けあつて、無差別一体となつていうことをいう。

- (1)吉蔵の『大乘玄論』巻第一には、即には、二つの事象がまったく一体で不二の関係にあることを示す「即是の即」と、二つの事象の体は別ではあるが、相離れない関係にあることを示す「不相離の即」があるとする。
- (2)天台では、知礼の『十不二門指要鈔』巻上に明かす、即には、二物相合の即と、背面相離の即と、当体全是の即との三種を取る。

- ・二物相合の即は、別のものでありながら相離れない、不可分の関係にあることをいう。
- ・背面相離の即は、掌の表と裏のように、現象的ながら形は異なるが、本質的な本体においては一の関係にあることをいう。
- ・当体全是の即は、洪柿がそのまま甘柿となるように、二物が一見、別のように見えてもそのもの自体においては別でなく、二であつてしかも同時に一である関係にあることをいう。

「即」は、絶対的同一をも意味し、天台思想の根本構造をなすものである。

なお天台教学では、すべての存在は本来的に三千の諸法、すなわちあらゆる事象を足らないものなく具えているので、本体そのものからいえば、仏も衆生も同等であるが、修行の階位からいえば差違があるという点で、「六即」の説を立てる。

(3)即を、時間的な関係から理解して、光が来るそのときに暗が去るようなことを、「同時即」といい、悪い行為をすれば、後に苦果を招くというようなことを、「異時即」という。

(4)華嚴教学では、現象的世界の事事物物はその体は互いに融け合つて一体化し、そのはたらきは互いに作用し合い、和し合つて、妨げがなく、そのままに絶対的世界の顕われであるとして、「相即相入」を説く。

このうち、事事物物の本体は、互いに融け合つて一体化することを、「相即」とし、事事物物のはたらきは互いに作用し合い、和し合つて、妨げがないことを、「相入」とする。

そして、一現象そのものの上において相即・相入を語るのと、諸現象相互の間においてこれを語るのとの立場から、同体門・異体門について、それぞれ同体相即・同体相入・異体相即・異体相入の説を立てる。

なお、同体門は、すべての現象的存在はそれ自体に固有の本性がないから、因と縁とは相互に矛盾する存在ではなく、因中の縁、縁中の因となつて、一現象のなかに互いにすべての現象を具えている面をいい、異体門は、すべての現象がそれぞれ異なった因縁によつて生じ、一つ一つが異なっている面をいう。

(39) かくのごとき等の種種の義、便なり。この文は、「結」をいう。

「かくのごとき等の種種の義」は、直前の一文を受ける。すなわち、「為蓮故華」は、華実具足をいい、即実而權を例え、「華開蓮現」は、即權而実を例え、「華落蓮成・蓮成亦落」は、非權非実を例えることを指す。

「便」は、呉音は(へん)、慣用は(へん)。ものごとを治める意味の語原からきており、便は人のものごとをする召使いの意味。ひいて、都合がよい、やすらか、くつろぐ、いばりの意。またその音を借りて、すなわちの意の接統助辞に用いる。

「便」に、三義がある。①方便の意、②利があり、都合がよいの意、③便宜の意である。便宜は、心のはたらきに応じたり、素質や能力という人の機根に応じたり、適宜の意をいう。

〔現代語訳〕

第三の「多華一果」は、仏が説く四諦八正道の教えを聴聞し、聴聞した四諦八正道の教えを修行実践する声聞人が、作阿蘭若・常乞食・納衣・一坐食・節量食・中後不飲漿・塚間住・樹下住・露地住・常坐不臥・次第乞食・但三衣の十二頭陀苦行や、これに処座を加えた十三頭陀苦行など修行実践を重ねる。

頭陀の修行実践を重ねるなかで、声聞人は、見道に入る。

見道は、煩惱に汚されていない無漏智を生じて、初めて四諦八正道の理を明らかに見る位である。この位は、身見・辺見・邪見・見

取見・戒禁取見の五見を主とし、貪・瞋・癡・慢・疑の五使を従とし、これを四諦と三界に充当して八十八使を数える、欲界の見惑八十八使の一つ一つを超克する、須陀洹向の修行を積み重ね、やがて八十八使を断ち尽くして、四諦八正道の理を悟る、「須陀洹果」の段階の涅槃を完成する。

続いて修道に入る。

目の前に存在し現象する、具体的で個別的な事物や現象、例えば、財宝を欲しがったり、淫欲を起こしたりする、諸の事象に浮かんでくる煩惱であり、貪・瞋・癡・慢から成る三界の思惑八十一品のうち、欲界の九品の思惑のうちの前六品の一つ一つを超克し、やがて前六品の思惑を断つて、四諦八正道を繰り返し観る、「斯陀含果」の段階の涅槃を完成する。

思惑八十一品のうち、欲界の思惑に、上上品から下下品までの九等類をいう九品がある。九品のうちの、前の六品を断ちおわった聖者の位にあるものは、まだ断たれない三品の思惑のために、一度天界に生まれ、再び人界に来て一往來し、あるいは天界にあるものはその逆に、一度人界に生まれ、再び天界に来て一往來し、完全な安らぎにある般涅槃の悟りに入る。

こうして、欲界の残りの思惑の三品を超克し、さらに進んで上八地、すなわち色界の初禪天・二禪天・三禪天・四禪天の四・

九、三十六品と、無色界の空無辺処天・色無辺処天・無所有処天・非想非非想処天の四・九、三十六品の思惑の、合計七十二品の一つを断じ、やがて上八地の思惑を断ち尽くして、再び欲界に戻ることにない、「阿那含果」の段階の涅槃を完成する。

最後に、無学道に入る。

こうして声聞人は、見惑八十八使と思惑八十一品の、三界の煩惱をことごとく断じ尽くして、無余依涅槃を完成する。そしてやがて、火光三昧かこうさんまいに入って、身を焼き心を滅して灰身滅智けしんめつちの無余依涅槃の境地、すなわち、究極最極の空寂無為の世界である、阿羅漢の涅槃を完成する。この境地は、再び生死の迷いの世界に生まれ流転することのない位である。この境地は、これ以上学修すべきものがないので、無学果とも、極果ともいわれる。

これが声聞人の最終の目的であるが、早い声聞人で三生、遅い声聞人で六十劫を経て灰身滅智するという。

第四の「一華一果」は、仏の声を機縁として十二因縁の理を自省内観し、内性の光を悟る。仏の声を聞くことができなるときは、機縁を得れば家を出て山に入り、一切の人間関係の絆きずなを離れて、飛花落葉などの自然界の黙示を外縁として観じて、内省自観し、内省の扉が開かれる。このように、おのれの道を自ら開拓する縁覚人が、鈍根の縁覚人は四生、利根の縁覚人は百大劫にわたって一つの

修行を積み、一つの涅槃を築ねがい、世俗の一切の汚れを断つ、一遠離の行を修行実践する。

声聞であったときに、多くの部党を組織して団体生活をしていた「部行独覚」と別称される縁覚のうち、先に声聞であったときに、阿那含果、すなわち不還果までを得た人が、仏の教導を離れて独り悟り、第四の阿羅漢果の涅槃にあることを例えている。

また、麟りんの一角に例えて、初めから伴侶のない独住者であることを示す「麟りん覚かく独覚かく」と別称される縁覚人は、独居して百大劫にわたって悟りのための善根功徳を積んで独り悟り、辟支仏地の第十地にあることを例える。

第五の「前果後華」は、声聞の修行の階梯である四向四果第一の須陀洹向では、煩惱が起こつたら何度も元に戻って、繰り返して煩惱を断じようとすることをいう。

須陀洹は、預流ともいう。初めて真実の教えの流れに入り、真実の教えの流れに身を任せることをいう。須陀洹向では、八十八使を数える見惑が際限なく生起する。惑、つまり煩惱が起こつたら、何度も元に戻って繰り返し、煩惱を断じようとしなければならぬ。

このように、初めて真実の流れに入った聖者は、煩惱が生起するたびに、真実を求め続ける聖者の流れに何度も入り直すことを例え

る。

第六の「前華後果」は、別教の菩薩のうち、初地に達しない地前の菩薩が、ここを対象に向けて修行しようと、ここを働かせ、造作する「有心有作」の修行を実践し、続いて初地に達した地上の菩薩が、成り行きに任せきって、ことさらに修行しようところを働かせ、造作することなく、一切の邪念を離れて「無心無作」の修行を実践することを例える。

つまり「前華」は、空観によって見思の惑を断滅して一切智を生じ、仮観によって塵沙の惑を断滅して道種智を生じる修行を着実に実践し、十信・十住・十行・十廻向という菩薩の階位を上げる、「縁修」を例え、「後果」は、中観によって無明の惑を断尽して一切種智を生じる修行を着実に実践し、十地・等覚・妙覚という菩薩の階位を上げることを例える。

別教の菩薩は、こちらの散動を止めて、こちらを一つにして、現前するいろいろな事象や仏を対象として、その真実の有り様を観察し、先ず、真諦の空観によって一切智を成就し、続いて、俗諦の仮観によって道種智を成就しようと、修行という因を積み上げていく。

この真俗の空・仮は、わたしの眼前に展開する現実の世界、すなわち相対差別の世界の原理である。究極の中道真実は、差別の世界

の事象によって深く閉じ込められている。

したがって、差別の世界を取り除くために、差別の世界を支配する真諦の理、つまり空諦の理を観じて、欲界・色界・無色界の三界に存在し現象する一切の事象は固定的不変的で、独自に存在するとする邪見に執著する、「著有の惑」を除く。次に、俗諦の理、つまり一切の事象は因と縁との和合によって、仮に、いま、わたしの眼前に展開しているとする仮諦の理を観じて、空に執著する「著有の惑」を除く。

こうして、理として、孤立した空諦を得、続いて孤立した仮諦を得、智として、一切智を得、続いて道種智を生じ、惑として、見思の惑、塵沙の惑を順次に断尽していく。

このようにして、差別の世界のありのままのすがたを徹見し、差別の事象に迷うことがない境地に至る。これが、別教の菩薩の「縁修」である。

縁修を完成すると、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上・声聞・縁覚・菩薩という九界の差別のすがたがわたしの前から除かれ、もはやことさらに観察しようとしなくても、中道真実が現前する。中道真実は、すべての事象は、空だ、仮だと、空の一面、仮の一面だけを考えるような存在の在り方はしていない。空でありながら仮の有り様があり、仮でありながら空の有り様があり、空と仮の

ままた、そのまま空と仮を超えた絶対な在り方にあり、すべての事象の本体は言説思慮の対象を超えている。この中道真実が現前し、一切があるがままに観察されれば、中観によって無明の惑を断尽し、一切種智を生じる。これが、別教の菩薩の「真修」である。

しかし、別教の菩薩が中諦を見、一切種智を生じるとはいうが、別教の初地に至り着いた菩薩は、十地ではいわゆる「有教無人」である。別教の菩薩は、初地に入ると、但中の理を觀じるところに、からつと不但中の円理を悟つて、そのまま円教の初住以上の人となる。但中は、空・仮・中の段階を経た、円融相即に至らない「中」をいい、不但中は、円融相即の「中」をいう。これがいわゆる「証道同円」、証も道も、つまり断惑と証理が円教と同じである。つまり、円教の菩薩として中諦を見、一切種智を生じるのであって、別教の菩薩としては、真修のなかでは、中諦を見、一切種智を生じることがないのが真実である。

「後に真修を生ずる」は、菩薩としての果、すなわち菩薩としての悟りは、別教の階位のなかでは完成されることがなく、円教の階位のなかで達成されることを待つことを内包する。

以上の、例示した「外道が空しく梵行を修して、剋獲するところなき」こと、「凡夫が父母を供養し、報いて梵天にある」こと、「声聞が種種に苦行して、ただ涅槃を得る」こと、「縁覚が一遠離の

行もて、また涅槃を得る」こと、「須陀洹がかえつてのち、道を修する」こと、「菩薩が先に縁修を籍んで、後に真修を生ずる」ことという、仏道上の六は、それぞれ狂華無果、一華多果、多華一果、一華一果、前果後華、前華後果の六喩そのものの例えとしたものである。

「狂華無果」は、季節外れに咲く花は無駄花であつて実は付けないことをいい、「一華多果」は、花一つに沢山の実が付くことをいい、「多華一果」は、花は沢山咲くが実になるのは珍しいことをいい、「一華一果」は、花一つに実が一つ付くことをいい、「前果後華」は、実が付いてから花が咲くことをいい、「前華後果」は、花が咲いてから実が付くことをいう。

これらの六喩は、わたしの分別によつて、眼前に展開する花と実との有り様を觀ているいろに思い量り考へる計度分別にあるから、これを麤華の有り様にあるとする。

これらの六華六果の有り様と六喩は、麤華の有り様にあるから、わたしの眼前に展開する一切の事象が、計度分別の対象となることを超越し、言説思慮を超え、絶対の不可思議・不可説の有り様になり、そつくりそのまま実相として現前し、まさに「不但中」にあり、即空・即仮・即中の有り様にある、「妙法」の例えとする蓮華の三喩とは同断ではない。

蓮華は、不可思議なことが多い。

白蓮華は、泥水のなかにありながら、泥に染まることなく、茎の上に純白の花を咲かせる。はすの実は、「大賀ハス」が語るように、三千年を経ても芽を出し、花を咲かせる生命力を秘めている。仏のすがたを象徴するのに、はすの花以上の花はないから、仏や菩薩は多く蓮華をその座とする。これらの蓮華も、刹那刹那に生住異滅を連続し、無常のすがたを見せる。

蓮華の不可思議は、これに止まらない。

はすの花のなかには、多くのはすの実を内包している。はすの花とはすの実とは、桜の無駄花のようでもなく、胡麻の花が多くに実を付けるようでもなく、桃の花のように実を付けるのはほんの少しであるようでもなく、柿の花一つに一つの実を付けるようでもなく、稲が実を付けてから花が咲くようでもなく、それ以外の多くの植物が花を咲かせた後で、実を付けるようでもない。

はすの花とはすの実は、はすの花弁が、花床に埋没した多くのはすの実を包み、同時に、同所に存在する関係にある。

これが、蓮華は不可思議だとされるところである。

蓮華三喩の第一の「為蓮故華」は、蓮をもつてもよりの華、と訓む。

はすの花が生じるのは、はすの実を生じるためである。はすの花

弁がはすの実を包み、はすの実は、はすの花弁に包まれた花床に埋もれて成熟していく。

はすの花とはすの実とは、同時に同所にあるが、はすの実を直接見ることはできない。しかし、はすの花は、着実にはすの実を育み育て、はすの実ははすの花のはたらきがあつて育つ。はすの花とはすの実とは、別のものでありながら、相離れない関係にあつて、不可分である。

仏法の上では、はすの花は権教、つまり『法華経』以前の蔵・通・別の三教をいい、はすの実は実教、つまり『法華経』それ自体をいう。

『法華経』以前の昔教では、権教はいつまでも権教であり、実教はいつまでも実教である。今経の『法華経』では、権教を開会してすべて一仏乗に融合する。二乗・三乗の教えは、目に清かには見えないが、二乗人・三乗人をことごとく一仏乗に誘導するための教えとしてあり、すべてを仏とするという仏の意図を実現するために、衆生の機根に応じた仮の教えとして説かれたものである。このことを開会することによって、『法華経』は、権教をすべて一仏乗に融通する。これが、「権実一体」といわれる。開会された二乗・三乗の教えは、真実の教えを説く『法華経』と不可分であり、すべてが一仏乗の教えとして差別がない。これを、「為蓮故華」は例える。

蓮華三喩の第二の「華開蓮現」は、華が開いて蓮が現われる、と訓む。

蕾のうちは、そのなかの花床に埋もれ隠れていたはすの実が、はすの花弁が開いて、なかにあつたはすの実が成熟するにつれて、そのすがたが目に見えるようになることをいう。

はすの花弁が開いて、なかにあつたはすの実が成熟するにつれて、そのすがたが現われるということは、「即權而実」、權はそっくりそのまま実となることをいう。はすの花のはたらきがあつて、はすの実がすがたを顕わすのである。同時に同所にあるはすの花と、そのなかに包み込まれていたはすの実とは、不可分の相離れない関係にある。

仏法に置き換えれば、二乗・三乗の教えは、二乗・三乗それぞれのためだけにあるのではない。二乗・三乗の教えは、二乘人・三乘人の機根に応じて、仏となるための一時の方便として説かれたものである。究極の仏の真意は、すべてを仏とすることにあるという、仏の出世の真意を明かして、二乗・三乗そのままに一仏乘に摂め取り、『法華経』に帰着するのである。この、二乗・三乗と隔てのない、二乗・三乗を包み込んだ一仏乘は、「權実一体」にある。これを、「華開蓮現」は例える。

蓮華三喩の第三の「華落蓮成」は、華が落ちて蓮が成る、と訓

む。

はすの花が散って、やがてはすの実が成熟し、完熟し、「蓮成而落」、完熟したはすの実はやがて茎が首のところ折れ、花床のはすの実が水面に落下することをいう。これは、非權非実の例えとする。

「非權非実」、權にあらず実にあらず、と訓む。

これは、方便もなければ、真実もないことをいう。一切の事象は刹那刹那に生住異滅を連続し、一切の事象は、無常なすがたを見せる。はすの芽が出、はすの花が咲き、はすの実が成熟する「生住異」も実相。はすの実が落下し消滅する「滅」も実相。はすが、刹那刹那の生住異滅や一期の生住異滅の様相を、あるがままに現前するのが実相である。ここには、はすの種々相があるだけで、ただはすの実が落下するだけである。

仏法の上で考えれば、二乗・三乗がすがたを消し一仏乘に收斂するのは、相対するものない絶対平等の有り様にあることをいう。そこには二乗もなければ、三乗もなければ、一乗もない。あるのは、他と対比しようのない、絶対の一仏乗だけがただあるだけである。

「非權非実」はまた、權を超え実を超えていることをいう。つまり、權といい、実というのは、權には実という対象があり、実には

権という対象があつて、相対的な有り様をいうのが、権・実である。非権非実、そうではない。相対するものがなく、他と比べるものがない絶対として、権があり、実がある。絶対であり、平等であり、ただそれつきりであるから、権と実との差別がない。権はそのまま実であり、実はそのまま権である。

「非権非実」は、権と実との無差別一体をいう。

はすの花とはすの実とは、同時に同所にあるながら、はすの実がはすの花に隠されているのが、蓮華のありのままの実相である。はすの花が開くと同時に、隠されていたはすの実がすがたを見せるのも実相である。はすの花が散り、やがて完熟したはすの実が、茎が折れて落下するのも実相である。これが、蓮華の風光である。

同様に、実教が権教のかたちを借りて説かれるのも、実と権のありのままの実相である。開会によつて権は一仏乗の教えとして実となり、無差別一体となるのも実相である。絶対平等の権と実として、権がそのまま実であり、実がそのまま権であるのも実相である。これが、権と実の在り方である。

ただそこにある蓮華の在り方も、権がそつくりそのまま実であり、実がそつくりそのまま権であり、権と実との隔てをまったく取り除いた一仏乗にある実相も、ともに仏の目からみた在り方であつて、言語の世界を陵駕している。

以上、説き明かしてきたように、あるがままにある一切の、いろいろな意味や道理を現わすのに便利であり、的確であるから、はすの実とはすの花とをいう蓮華そのものの三態を譬喩とする。『妙法蓮華経』は、蓮華三喩を借りて、方便の権と真実の実とが融合して、言説思慮を超えた不可思議・不可説の妙法であることを、高らかに表明しているのである。

(原文)

體者爲_レ四。一釋字。二引同。三簡非。四結正。體字訓_レ禮禮法也。各親_二其親_一各子_二其子_一。君臣擲_レ節若無_レ禮者。則非_レ法也。出世法體亦復如_レ是。善惡凡聖菩薩佛。一切不_レ出_レ法性。正指_二實相_一以爲_二正體也。故壽量品云。不_レ如_二三界見_一於三界。非_レ如_レ非異。若三界人見_二三界爲_レ異。二乘人見_二三界爲_レ如。菩薩人見_二三界亦如_一。佛見_二三界非如非異。雙照_二如異_一。今取_二佛所見爲_二實相正體也。金剛藏說_二佛甚微智辭異意同。其辭白。空有不_レ二不_レ異不_レ盡。空非_二斷無_一。故言_二空有_一。有即是空空即是有。故言_二不二_一。非_二離_一空有一外別有_二中道_一。故言_二不異_一。遍_二一切處_一。故言_二不盡_一。此亦與_二龍樹_一意同。中論云。因緣所生法即空即假即中。因緣所生法即空者。此非_二斷無_一也。即假者不二也。即中者不異也。因緣所生法者。即遍_二一切處也。今言_二實相體_一即_レ權而實。離_二斷無_一也。即_レ實而權離_二建立

謗^一也。權實即非^二權實。離^三異謗^一也。雙照^二權實遍^三一切處。離^三盡謗^一也。斯乃總^二二經之雙美。申^三兩論之同致。顯^三二家之懸會。明^二今經之正體^一也。

〔書き下し文〕

第二節 弁体

体は、四となす^①。一に釈字。二に引同。三に簡非^②。四に結正^③なり。

〔第一に釈字〕

体の字は、礼と訓ず。礼は法なり^③。おのおのその親を親とし、おのおのその子の子とし、君臣は節に擲^④く。もし礼なければ、すなわち法にあらざるなり^④。

出世の法の体も、またまたかくのごとし^⑤。全・悪、凡・聖^⑥、菩薩・仏あり^⑥。一切は法性を出でず^⑦。正しく実相を指して、もつて正しき体となすなり^⑧。

〔第二に引同〕

故に寿命品にいわく、^⑨「三界の(人が、)三界を見るがごとくならず。如に^⑩あらず、異に^⑩あらず」と。三界の人は三界を見て異となし、二乗の人は三界を見て如となし、菩薩の人は三界を見て亦如亦異、または如または異とし、仏は三界を見て非如非異、如にあらず

異にあらずとし、^⑪雙べて如異を照らすがごとし。今、仏の見るところを取りて、実相を正しき体となすなり^⑫。

金剛藏は、仏の甚だ微なる智を説く。辞は異なれども、意は同じ。その辞にいわく、「空と有は、^⑬不二、不異、不尽なり」と。

空は、無を断ずるにあらず。故に空にして有という。有はすなわちこれ空、空はすなわちこれ有なり。故に不二という。空にして有を離れて、外に、別に中道あるにあらず。故に不異という。一切処に遍す。故に不尽という^⑭。

これまた、龍樹と意は同じ^⑮。『中論』にいうは、「因縁所生の法は、即空即仮即中なり^⑯」と。因縁所生の法の即空は、これは無を断ずるにあらざるなり。即仮は不二なり。即中は不異なり^⑰。因縁所生の法は、すなわち遍一切処なり^⑱。

〔第三に簡非〕

いま、実相の体というは、^⑲権に即してしかも実なれば、断無の謗りを離るるなり。

実に即してしかも権なれば、^⑲建立の謗りを離るるなり。

権実は即ち権実にあらざれば、^⑲異の謗りを離るるなり。

権実を雙照し、^⑲遍一切処なれば、^⑲尽の謗りを離るるなり。

〔第四に結正〕

これはすなわち二經の雙美を総べ、^⑲兩論の同致を申べ、^⑲二家の

懸会けんえを顕けんわして、今經こんぎょうの正しき体を明あかすなり。⁽²³⁾

〔注〕

(1) 体は、四となす。『体』は、本体・本質をいう。『妙法蓮華經』の題名は『妙法蓮華經』の体、すなわち一經を貫く本体を明かしていることをいう。『妙法蓮華經』の本体は、権実不二である諸法実相の妙法にある。

〔四〕は、『妙法蓮華經』という経題の本体に切り込む四の側面、すなわち、一に釈字、二に引同、三に簡非、四に結正の四を指す。

(2) 一に釈字。二に引同。三に簡非。四に結正なり。『釈字』は、文字を解釈することをいう。

ここでは『妙法蓮華經』の体、つまり本体を明らかにするために、第一に『体』という文字を正しく解釈して、正しい本体は権実不二である諸法実相の妙法にあることを示すことをいう。

〔釈〕は、説明すること、解釈することをいう。

〔引同〕は、異と対比して、同を分別することをいう。

同は、すなわち権実不二であり、権実が無差別一体である諸法実相の妙法が正しい『体』であることを、『法華經』寿量品や『十地經論』や『中論』から論拠を引いて論証し、本体の意義を諸法実相の妙法の論拠として示すことをいう。

〔引〕は、引発と同義。引き出すことをいう。〔引〕の原義は、弓を引き張るにある。一般に、引く、引き延ばす、広げる、導く、誘い出すの意をいう。ここでは、〔同〕を引き出して自説の論証とすることをいう。

〔同〕は、多くの人を呼び集めることの原義から、一つに収斂しゅうれんすることをいう。

〔同〕は「如」である。「如」は、「実」であり、中・実相である。

すべての事象の真実であるありのままの本性、宇宙世界に行き渡っている永遠の真実、つまり、縁起の理法のままに一切が実相にあることをいう。

〔簡非〕は、非を簡かんぶぶことをいう。簡かんは簡かん折せつ、つまり選せんびび分ぶんけること、正邪を分けて分別することと同義であるから、一句は非を選ぶことをいう。すなわち、実相の本体として、方便の三乗を捨てて、真実の一仏乗を選せんびび取ることをいう。

〔非〕は、権をいい、権は三乗をいう。

〔結正〕は、『法華經』自体と、それ以前の諸説とを統合して、『法華經』の正しい本体・本質として、権実不二である諸法実相を結論とすることをいう。

(3) 体の字は、礼と訓ず。礼は法なり。『体』の旧字体の「體」は、豊ほうの転音が音を表わし、からだ全体を意味する。「体」の字はもと、本を音符とし、おとる、そまつ、あらいを原義とするが、中国でも古くから「體」や「躰」や「躰」などの字体とともに、體の俗字として使用され、新字体に採用された。

〔体〕は、身体や、理解すること、体験すること、人間のこころの本体をいう「体」と、すがたの「相」と、はたらきの「用」との、三大のうちの大の意の他に、そのもの自体、ものそのもの、作用を離れた諸事象の本質、主体、本体、実体、根本のものなどの意がある。

ここでは「体」は、『妙法蓮華經』そのものの本体・本質の意をいう。

「礼」の旧字体の「禮」は、神の意を表わす示と、豊とよとから成る。豊が音を表わし、ふみ行なう意の語原「履」からきている。神に向かつて儀礼を履行するの意をいう。ひいて、社会の秩序を保ち、人間相互の交際を成立させるために、人が守るべき道をいう。新字体は古字によった。

体の正字は「體」、礼の正字は「禮」であり、旁つくりが同じであり、豊は「れい」と訓む。

「訓」の字は、川の転音が音を表わし、導く意の語原からきている。話して導く意。ひいて、教えの意となり、また説明や解釈の意となった。ここでは、読む、意味を説き明かす、文字の意味を解釈することをいう。

「法」は、法度はつとをいう。法度は、規則・さだめをいい、転じて、禁制の意をいう。

ここでいう一句は、仏教の立場から見た、体・礼・法をいうのではなく、儒教の立場から見た、体・礼・法をいうと取る。

「礼は法なり」は、おのおのその親を親とし、その子を子とするなど、それぞれの趣旨の義と同じ趣意に帰着することをいう。

参考——「體」と「禮」とについて

「體」は、①からだをいう。からだは首・身・手・足の総称である。詳しくは、十二属があるとす。十二属は、首の属に項・面・頤、身の属に肩・背など、手の属に臂・手など、足の属に股・脛・足があり、合計十二属となる。あるいは、四肢の手足をいう。②かたち、ありさま、すがた、かた、うらかたをいう。③のり・さだめ、ことわり、すじみちをいう。④もとの意から、根茎、くくり、さが・持ち前・本性、本体・物自体・本然をいう。⑤おこないをいう。⑥つい

でをいう。⑦血筋、子孫をいう。⑧生け贄をいう。⑨自ら、親しくをいう。加えて、⑩親しむ、身に付ける、受け入れる、拠る、則る、行なう、結ぶ、育てる、育つ、説く、分けるの動詞の意があり、その他、「禮」に通ずとある。

「禮」には、①いやをいう。つまり踏み行なうべきのり。わが身を修め、人と交わり、世と接し、鬼神に仕えて、理に適い、生を遂げるために守るべき儀法。情に基づいて敬を主とし、過ぎたるを省き、足らぬを繕い、努めて中正に合致させるのがその目的で、外形を修めて内心を正すのがその特色であることをいう。②作法、威儀、坐作進退の一つ一つの定めをいう。③敬うをいい、敬意を表わすための進物をいい、敬意を表わす式の儀式をいい、ご馳走をいい、貴賤上下の別をいう。④国家の法制をいう。⑤事理を貫き統べている法則をいう。日本では「れい」と訓み、敬い拝する辞儀をいい、かたじけなさに報いようとする心を表わすこと、ふみ行なうことをいう。

中国では「礼」は、治国安民の要道とされる。これは人間の行為の標準を示し、近世の「法」と同じ性質をもつという。初めは宗教的儀節に止まったが、ついには、いっさいの社会の行為の規矩・規範を包括するに至ったという。

そして、礼の範囲は、①国家の権力によって行う社会秩序の規則、今日の法律をいい、②社会の秩序を維持する規則、風俗習慣上の規則、儀礼をいい、③坐作進退に関する儀節、作法をいう。

なお、礼も法も、社会秩序を維持するための倫理的規範をいうが、「礼」は、自律的であり、「法」は他律的である点に違いがあるとされる。

『淮南子』二十一巻に、「礼とは体なり」とあり、『礼記』礼器第十

に、「礼は、なお体のごとし。体備わざれば、君子これを不成人という」とあり、『礼記』礼器第十に、「礼は、ものの致なり」とあり、『大戴礼記』曾子大孝第五十二に、「礼は、これを体にするものなり」とあり、『大戴礼』盛徳六十六には、「礼 度 徳 法也」とある。智顓がこれらを見た可能性はある。

しかし、多田孝正氏が仏典講座『法華玄義』で引く、「礼は体なり、履なり」は、『集韻』の引用とある。『集韻』は、智顓（五三八―五九八）とは時代を隔てた一〇三七年の文献であるから、これは採らない。

漢籍には、『法華玄義』に似た文が見られるが、ここでは儒教の体・礼・法と採り、語形や語音や語意の関係から、体と礼と法とは共通すると取る。

(4) おのおのその親を親とし、おのおのその子の子とし、君臣は節に擲おとむ。もし礼なければ、すなわち法にあらざるなり。『各親其親、各子其子』は、『礼記』第七に、「孔子曰、大道之行也、天下為公。選賢与能、講信修睦。故人、不独親其親、不独子其子。注云、孝慈之道也。今大道既隱、天下為家。各親其親、各子其子。礼義以為紀。以正君臣、以篤父子。故義同也」を挙げるに依る。

すなわち、孔子の曰く、大道の行わるや、天下は公となる。賢を選び能に与え、信を講じ睦を修す。故に人、ひとりその親を親とせず、ひとりその子の子とせずと。注に云く、孝慈の道が広げればなり。いま大道すでに隠れて、天下を（おのおの）家となす。おのおのその親を親とし、おのおのその子の子とす。礼の義、もつて紀となし、もつて君臣（の義）を正し、もつて父子（の親）を篤くすと。故に義同じなり、と訓む。

一文は、この文の意を引いて、親は親、子は子、君子は君子と、それぞれ別の別を知ることが、礼の基になり、礼儀があつて始めて矩、つまり綱紀となり、綱紀によつて君臣の義を正し、君臣の義を正すことによつて、父子の情を深く、固くすることをいう。

「各」は、上から下りてくる足を表わす久と、そのつく場所にかたどる口とから成る。場所に下り着く、至り着くことが原義。原義が廃れ、意見を異にするの意、ひいて、おのおのの意に借用される。（おのおの）と訓む。それぞれ、ひとりびひとり、ひとつびひとつを意味する。

「君臣擲節」の擲節は、法度におもむき従うことをいう。『礼』曲礼上」に、「君子恭敬擲節、退讓以明礼」とある。

「節」は、節度をいう。節度は、規則・さだめ、ほど合い・適度、さしず・下知をいう。ここでは、規則・さだめをいい、秩序の意に取る。

「擲」は、尊が音を表わし、くじく、おさえる、へりくだるの意をいうが、ここではおもむくの意をいう。

「節に擲く」の擲節は、節約する、切り詰める、へりくだる、抑えて節制するの意があるが、第一義は、人の守るべきおきてに従うこと、法度におもむき従うことにある。ここでは、君主と臣下という上下の秩序に従うことをいう。

参考——「各親其親、各子其子」について

「各親其親、各子其子」は、『礼記』上・礼運第九などに出る。

「大道の行われしや、天下を公となし、賢を選び能に与し、信を講じ睦を脩む。ゆえに人、ひとりその親を親とせず、ひとりその子の子

とせず、云々」とある。

人類の理想の政治が行われる大道の世には、天下は万人のものとなる。ひとびとは、賢者や能者を選挙して官職にあたらせ、手段を尽くして相互の信頼・親睦を深める。だから人々は、それぞれの父母のみを父母とせず、それぞれの子のみを子としない、とある。

『礼記』は続いて説く。老人には安んじて身を終えさせ、壮者には十分に仕事をさせ、幼少には伸び伸びと成長させ、やもめや孤児や身体の不自由な人々には苦勞なく生活させ、一人前の男には職分をもたせ、女には相応しい夫をもたせる。財貨は、それが無駄に打ち捨てられることを、人々は憎むが、しかし財貨をひとり占めにはしない。勞力を出し惜しみされることを、人々は憎むが、しかし自分のためにのみ勞力を用いはいはしない。みなこうした心掛けであるから、私利私欲に基づく謀はかりごとは、外に用いられる機会がなく、窃盜や暴力の沙汰もなく、だれも家の戸を閉めない、とある。これが、理想の大道の世である。

大道の世は、天下は公共全体のものと見なされ、人類が大きく合同して一つの世界をなしている。そこでは人は、それぞれの父母だけを父母としないし、それぞれの子だけを子としない。互いに力を出し合い、互いに支え合って、だれもが例外なく幸せになることができる、とある。

これに対して、「いま大道すでに隠れ、天下を家となす。おのおのその親を親とし、おのおのその子を子とし、貨力かりきはおのれのためにす、云々」とある。

いまは、大道はすでに行われず、人々は、天下を一家のものともみなし、それぞれわが父母だけを父母とし、わが子だけを子とし、財貨を

私有する、という。

この孔子のことばは、続いていう。勞力は私利のために用いられる。貴人たちは家を世襲してそれを慣例とし、町に城や堀を巡らして守りとする。そして礼儀を設けて人心を規制し、それによって君臣の別を明らかにし、父子の情を厚くし、兄弟の仲を睦まじくさせ、夫婦の間を和らげ、もろもろの制度を支え、土地の区画を守らせ、人々に知恵や勇気を尊重させる。そこで人々は努めて功を立て各自の利益を取めようとし、そのために私利私欲に基づく謀はかりごとが用いられ、戦いくさも起こるのである。(中略) こうした世を小康の世というのである、とある。

小康の世は、安泰という程度の世をいい、大道の世と比べると格段に劣るとされる。この小康の世では、天下を一家のものとするから、自然に、自分の親だけを親とし、自分の子だけを子とするようになり、君臣の別を明らかにするようになり、自然に礼によって人心を規制するようになる、としている。

『法華玄義』の「各親其親。各子其子。君臣擲節」は、『礼記』の文からいえば、大道の世の人の道の有り様をいうのではなく、小康の世の人の道の有り様をいっているものと思われる。

以上は、竹内照夫著『礼記・上』礼運第九、三二七―三三〇頁(『新訳漢文大系』二七卷)による。

(5) 出世の法の体も、またまたかくのごとし「出世」は、仏が世に現われること、法を体得した人が、衆生教化のために世に出ることをいい、流転の世間から脱出して、三界の煩惱を離れて悟りの境地に入った出世間をいう。ここでは、世間に対する仏法の世界、出世間の境涯をいうと取る。なお仏法は、仏の悟った真理、仏の教えをいう。

「出世法」は、歴史的な社会である世の中を超越した真理、悟りをい
い、「出世間法」は、悟りの世界の物事、生死から解脱するために修
する四諦・六度などの法をいう。ここでいう「出世の法」は、仏教の
教えをいうと取る。

「かくのごとし」は、前出の儒教の教えでいう、礼がなければ、法
というものは存在しないと同一立場で、仏教の教えを示せば、次のよ
うになることを指す。

参考——ダルマとしての「法」について

漢字の「法」は、去の転音が音を表わし、ふせぐの意の語原（拒）
からきている。法はもと、堤防で囲まれた水の平らなさまをいう。借
用して、公平に訴訟を裁くのをいい、ひいて、標準・法律の意と
なった。人が抛り所とし、それに外れないようにする矩をいい、コン
パスと差し金を語義にもつ規矩をいう。

A 辞典の「法」

現代の中国語では、『中日大辞典』は十の意義を示す。

- (1) 方法、やり方。
- (2) 法律、制度、法則、おきて。
- (3) 模範、手本。
- (4) 則る、ならう。
- (5) 宗教の法理。
- (6) 宗教儀礼。
- (7) ……さ、……なこと。
- (8) (法国) フランスの略。
- (9) 法(拉) || 静電容量の単位のファラッド F。
- (10) 姓。

「法」は、サンスクリット語の dharma・ダルマの漢訳である。ダ
ルマは支持や保つものを意味する。dharma・ドフルに由来する名詞であ
り、特に人間の行為を保つものが原意とされる。中国や日本ではダル
マは、一律に「法」と訳されることが多い。

しかし、ダルマの語が意味するところは多岐にわたる。中村元著の
『仏教語大辞典』は、インドの一般的な語義を示す。

- (1) 慣例。習慣。風習。行為の規範。
 - (2) 成すべきこと。務め。義務。ことわりのみち。
 - (3) 社会的秩序。社会制度。
 - (4) 善。善い行為。徳。
 - (5) 真理。真実。理法。普遍的意義のあることわり。
 - (6) 全世界の根底。
 - (7) 宗教的義務。
 - (8) 真理の認識の規範。法則。
 - (9) 教え。教説。
 - (10) 本質。本性。属性。性質。特質。特性。構成要素。
- (11) 論理学では、述語・賓辞。
- これらの語義に一貫する本来の語義を捉え出すのは至難の業であ
る。しかし、仮に、支持や保つものを意味する語根から考えれば、ダ
ルマは、それによって初めて個々の存在者の存在が可能となり、また
存在者相互のうちにあるべき特定の関係が成り立つ、目には見えない
が、いや応なしに認めざるを得ない、何かしらある掟のようなものと
いうことができる。
- つまり、ダルマという概念の根底に潜むものは、形而上学的、存在
論的なものであったに違いなく、ダルマのさまざまな語義を突き詰め

ていけば、多かれ少なかれ、このような存在論的な根本義に帰着すると考えられる。

B ダルマとしての「法」の範疇

古代のインド人は、人間の祭儀的倫理的行為と自然社会現象とを相關関係において捉え、これらの行為や現象の総体として、世界もダルマによって維持されると考えた。

ダルマの形而上学的な本質を打ち出せば、真理、理法、世界秩序、宇宙秩序と訳して大きな間違いはない。

そして、ダルマの倫理的な面を強調すれば、正義となる。

そして、ダルマの個人道徳、社会規範の面を捉えれば、義務または法律という意味をもつに至る。『マーナヴァ・ダルマシャーストラ』すなわち『マヌ法典』は、その好例である。

さらに、究極の正義、真理としてのダルマによって世界が維持されるのであれば、ダルマにしたがって生きるこそが、一人ひとりの人の救いへ至る道ということになる。ここに、ダルマ本来の宗教的な性格が浮かび上がり、個々の宗教や宗教家の教説はダルマの語が表わすことになる。

五世紀の大注釈家ブツゴーサは、法を、(1)聖典、(2)因、(3)徳、(4)非情物、もの、(5)教説の五義に分類し、まとめた。

近代のドイツのインド学者ガイガー夫妻は、勝れた文献学的方法によってパーリ語聖典を精査し、ブツゴーサの五義を再整理して、

(1)法則、正当、規準。

(2)教説。

(3)眞実、最高の実在。

(4)経験的事物。

の四義に分類し、まとめた。

現在は、ガイガー夫妻のこの業績が、ほぼ一般に認められている。

このうち、(1)と(3)の二つは、仏教以前から、ヴェーダやウパニシャッドなどにみられる用法であり、(2)と(4)の二つは、仏教独自の用法である。

(2)の教説は、ほとんどが積尊の教説であるが、原始仏教では、仏弟子などの教説をも法ということがある。

(4)の経験的事物が、なぜ保持・保つものを意味する *dharmadharma* から派生したダルマの名で呼ばれるのか。

ガイガー夫妻によれば、事物はすべて生滅のダルマ・法則にしたがって顕現するので、法則によって顕現する事物もダルマと称したのだといい、五蘊・十二処・十八界の用例を出している。

この(4)の経験的事物の意味の「法」が、後のアビダルマ仏教の体系で用いられる「法」に発展したものと考えられる。

アビダルマ教学、特に説一切有部では、人間および世界のすべてを構成する要素として七十五の法を想定した。「任持自相故名爲法」、自相を任持するが故に、名付けて法となすとある。自相は自性と同義でそれ自体、それ自体の特質・本質をいい、任持は保つことをいう。したがって一句は、物事の在り方の本質を保つから法という、と解釈され、それ自体の本性を保つて変化せず、人にこれを理解させ、認識や行為の規範となるものと考えられていると、『俱舍論』巻第一は、「法」の意義を示す。

C 仏教のダルマとしての「法」

中村元著『仏教語大辞典』は、仏教で使われる「法」の用法を示す。

- (1) 真実の理法。真理。すべての人がいかなるところでも、いかなる時にも守るべき決り。三世十方に通じる理法。のり。まこと。法則。規範。ことわり。ことわりのちから。
- (2) 正しいこと。善い行い。
- (3) 理法としての縁起。
- (4) 教え。仏の教え。仏法。
- (5) 仏・法・僧の三宝の一つ。
- (6) 具体的な戒め。学処、すなわち比丘・比丘尼が順次に学ぶことがら。
- (7) 十二部経。
- (8) 本性。
- (9) 型。
- (10) 意の対象。思いの内容。考え。六境の一つ。心のあらゆる思い。思考の対象となるもの一般。心の対象。心が対象としてとらえるもの。
- (11) 事物。存在。存在しているもの。もの。具体的個別的な存在。対象。ものありのままのすがた。五位七十五法とか五位百法とかでまとめられるもの。
- (12) 文字によっていい表わされる意味。
- (13) 心のはたらき。
- (14) 実体（大乘でいう実体は、一切の衆生が内に具えている心）。
- (15) 法身。法・報・応の三身のうちの法身。
- (16) 主語に対する述語。
- (17) 日本では、密教で行なう祈祷・修法など。
- (18) 論理学である因明では、義・後陳・差別・能別。

「法」は、任持（能持）自性・軌生物解の二義をもつとされる。すなわちそれ自体の自性、つまり独自の本性を保持して改変せず、よく軌範となつて人に一定の事物を理解させる根拠となるものをいう。したがつて、「法」は、

(1) 任持自性の意味からいえば、自性をもつて存在している一切の「存在」を指す。

(2) 軌生物解の意味からいえば、認識の標準となる規範、法、方則、道理、教説、真理、善行を指す。

つまり、

(1) 色法、心法、一切諸法、万法などという「法」は、すべて存在を意味する。また諸法を有為・無為、色・心、染・淨などの二法に分け、あるいは三法、四法などに分けるなどの場合の「法」の語も、存在を意味する。

(2) 仏の教えを仏法、教法、正法といい、外道の教えを邪法と称するなど、法の語はすべての行為の規範、教説を意味する。つまり真理といわれるものは不変であり普遍である真実の道理であるから、「法」と呼ばれるに相応しいが、この真理を説いているのが仏の教説だからである。

また仏法を聞くことによつて得た喜びを法喜、法悦、仏法の味わいを法味、法味を喜び愛して楽しむことを法樂、仏法を総括して集めて法聚、法蘊、仏法の教理を法義、仏法の系統を同じくする者を、世の親類眷属に例えて法類、法眷といい、仏法を説いた経論などの文句を法文、仏法の威力、正法の力を法力という。

仏法は涅槃への門戸であるから法門、煩惱の魔軍を降すから法剣といわれ、仏の遺した教えを遺法、仏法を闇夜の灯火に例えて法灯、

法光、法炬、すべての生ある者を潤すから慈雨に例えて法雨という。その他、法海、法声、法道、法筵、法衣、法師などいろいろな熟語にする。

このような「法」の意味から転じて、仏の教えを説き示した具体的な經典をも「法」といい、また道德的規範の意味で善行をも「法」と称する。

(3)性質、属性の意味。論理学である因明では、論証しようとする主張をいう宗の實辞を「法」といい、主辞を「有法」という。實辞によって、主辞が表わす物体が有する性質が示されるからである。

つまり、原始仏教では、「法」は、無常であるが同時に法則である以上、「変わらないもの」でもあり、無常と常住の二面を具えていた。

アビダルマ仏教では、説一切有部は、法が未来↓現在↓過去と過ぎる間の現在の一刹那だけ、われわれに捉えられるという「三世実有説」を立て、原始仏教以来存在した五蘊・十二処・十八界の体系を組み込んで、五位七十五法の体系を創りあげた。

五位は、五位のうち、物質をいう「色」、心の本体をいう「心」、さまざまな心作用をいう「心所」、物質でも心的要素でもない「法」をいう「心不相応行」の四は、時間とともに生・住・異・滅を繰り返す、造られたものをいう有為・諸行であり、造られないものをいう第五の「無為」とを峻別し、合計して五から成る。色に十一法、心に一法、心所に四十六法、心不相応行に十四法、無為に三法を位置付ける。説一切有部は、七十五法がさまざまに結び付いて、無常の現象を形成しているとする。

説一切有部は、これを《三世実有説》で説明した。すなわち、有為法である七十二種の法が、未来に無限に雑然と存在する雑乱住しており、因縁によって現在に引き出され、現在に一刹那だけ存在し、われわれに認識され、ただちに過去に落謝、去ってしまうという。だから物質なども、われわれには同一のものが長時間存在しているように見えるが、実は一刹那ずつよく似た「法」が未来から引き出されて、現在の現象を示しているに過ぎない。あたかも映画のフィルム各コマが一瞬だけスクリーンに映し出されているのに、われわれには同一のものが連続して存在するように見えるのと同じである。しかも未来に雑然と存在する雑乱住する「法」も、現在の一瞬に認識される「法」も、過去の落謝した「法」も、すべて実在するという。

説一切有部は、「法」は、過去・現在・未来に存在する「変わらないもの」、つまり常住のみと主張した。

一方、経量部は、原始仏教の伝統を守り、現在有体・過未無体説を唱え、「法」のなかに無常性を保持した。

大乘仏教は、アビダルマ仏教、特に説一切有部の「変わらないもの」、つまり常住のみの「法」の実有性を否定し、一切法皆空を唱えた。最初に《般若経》が興り、この般若思想に基づいて中観派が生じた。また、瑜伽行派は、空に基づきながら、この世界がいかなる形で成立するかを考察し、説一切有部の法の体系を借りて、「五位百法」を創り上げた。こうして「法」の実有から「法」の空へと展開していった。

要するに「ダルマ」は、古代のインド人が、人間の祭儀的倫理的行為と自然社会現象とを相関関係において捉え、これらの行為や現象の総体として、世界もダルマによって維持されると考えた思想を基盤と

して、いろいろな社会現象の根幹となるものに充当し、発展していったものと考えられる。

つまりダルマは、本来それによって初めて個々の存在者の存在が可能となり、また存在者相互のうちにあるべき特定の關係が成り立つ、目には見えないが、いや応なしに認めざるを得ない、何かしらある筈のようなものをいう。

釈尊が悟った内容も、目には見えないが、いや応なしに認めざるを得ない、宇宙を差配する何かしらある筈のようなものである。この筈のようなものは、あらゆる人間に通じる普遍的な真実であり、あらゆる人間に通じる「人間としての生き方」であるとされる。

仏教では、このような普遍的な真実・普遍的な人間としての生き方は、釈尊が悟った宇宙的な次元の真実をいう。釈尊が悟った真実は、「縁起の理法」に他ならない。

縁起の理法は、一切は因と縁とで結び合わされて、仮に生じている、因縁生起をいう。因縁生起であるから、一切は空の有り様であり、仮の有り様にあるが、空と仮とが別々ではなく、即空・即仮・即中の存在の在り方にあることをいう。一切は即空・即仮・即中の存在の在り方にあるから、諸行無常であり、諸法無我であり、涅槃寂靜であり、一切皆空であり、権実不二にある諸法実相である。

D ダルマとしての「法」のまとめ

サンスクリット語の「ダルマ」は、漢訳の仏教経典では「法」という。ダルマの形而上学的な本質からいえば、「法」は、真理、理法、世界秩序、宇宙秩序をいう。ダルマの倫理的な面を強調すれば、「法」は、正義をいう。ダルマの個人道徳、社会規範の面を捉えれば、「法」

は、義務または法律をいう。究極の正義、真理としてダルマによって世界が維持されるのであれば、ダルマにしたがって生きることこそが、一人ひとりの人の救いへ至る道といい、ここに、ダルマ本来の宗教的な性格が浮かび上がり、個々の宗教や宗教家の教説は、ダルマの語が表わすことになる。

そして、事物はすべて生・住・異・滅のダルマ・法則にしたがって顕現するので、法則によって顕現する事象もダルマであり、心のはたらきが一切の事象を照らし出すから心のはたらきもダルマと呼ぶのである。

ダルマとしての「法」は、

(1) 元来の宇宙的次元の真実を根本としている。

(2) 法則、正当、規準の意を生じている。

(3) 宇宙的次元の真実によって維持される世界に生きる人々への救済の道の説く教説の意を生じている。

(4) 一切は因縁生起のダルマ・法によって生じるから経験的事物をいう。

(5) これら一切を照らし出すから、心のはたらきをいう。と総括することができる。

(6) 善・悪、凡・聖、菩薩・仏あり〓「善・悪」は、一般的には「ぜんなく」と訓むが、天台や浄土教では「ぜんまく」と訓み、禪宗では「ぜんなく」と訓む。

「善」は善業(道)をいう。善業(道)は、五戒や十善をいう。

五戒は、在家の仏教信者が守らなければならない五つの戒め、不殺生・不偷盗・不邪淫・不妄語・不飲酒をいい、十善は、身三口四意三と総称され、世俗の人が守らなければならない十の戒め、不殺生・不

偷盜・不邪淫・不妄語・不両舌・不惡口・不綺語・不貪欲・不瞋恚・不邪見をいう。

「悪」は悪業をいう。悪業は、身・口・意の十悪、殺生・偷盜・邪淫・妄語・両舌・惡口・綺語・貪欲・瞋恚・邪見をいう。

仏教は、善惡不二をいう。善惡不二は、本来、善惡の差別対立のないことをいう。

「凡・聖」は、迷いと悟り、凡夫ぼんぷと聖者しょうじや、凡夫と仏とをいう。

十法界のうち、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上の六界を、内凡といい、声聞・緣覺・菩薩・仏の四界を、四聖といる。総称して、六凡四聖といる。

「迷い」は、四顛倒をいい、無知のころをいう。

「悟り」は、迷いから覚め、真実である緣起の理法を覚ることをいう。

「凡夫」は、小乗の初果・預流向以下、大乘の初地以下の、常に迷いのなかにある一般の人をいう。

「聖者」しょうじやは、小乗の初果・預流向以上、大乘の初地以上の、真理を悟り、迷いを超越した人をいう。

仏教は、凡聖一如・凡聖不二をいう。凡聖一如・凡聖不二は、常に迷っている一般の人間をいう凡夫と、迷いを超越した人をいう聖者と、本来的な絶対のすがたとしては、平等であつて、なんらの差別がなく、本質的に同一であることをいう。

「菩薩・仏」は、菩薩と仏とをいう。

「菩薩」は、小乗では、仏の智慧を得るために修行している人をいい、大乘では、自ら仏道を求め、他人を救済し、悟らせる人をいう。

「仏」は、自ら緣起の理法という真実を悟り、他人を悟らせ、悟り

のはたらきが極まり満ちた究極の覺者をいう。

仏教は、菩薩仏不二をいう。菩薩と仏は本来、自覺に留まらず、覺他、すなわち悩める一切の生きとし生けるものを救い摂る営為をなすものとして、平等であり、本質的に同一であることをいう。

(7) 一切は法性を出でず¹¹。「一切は」は、前に例示した、善と惡、凡と聖、菩薩と仏を代表とする、存在し現象する一切の事象をいう。

「法性」ほっしょうは、宇宙すべての現象が有している真実不変の本性をいう。また如来藏と區別して、一切法の実性の意とすることもある。真如、実相、法界の異名でもある。

ここでは、現象し存在する一切の事象は、即空・即假・即中の有り様であり、權実不二にある諸法実相にあり、宇宙すべての現象し存在する一切の事象が有している、真実不変の本性をいう。

「出でず」は、包含され取まることをいう。

参考——「法性」について

「法性」は、サンスクリット語のダルマターの訳。法の体性の意。宇宙のすべての現象が有している真実不変の本性をいう。真如法性、真法性、真性ともいい、真如の異名ともする。

『大智度論』卷第三十二には、諸法に各各相、すなわち現象の差別的な相と実相とがあるとする。各各相は、例えば蠟ろうを火にあてれば溶けてしまつて以前の相を失うように、固定的、不変的、独自のものではないから、蠟ろうそのもののすがたを分別して求めようとしても、不可得である。不可得であるから空である。すなわち空であることがすべての事象の実相であると説く。

空であることが、すべての差別相についてみな同一であるから、ものありのままのすがたを、「如にょ」という。

すべての相が同じく空に帰するという意味で、『大智度論』は、空を法性と名付けている。

また例えば黄石中に金の性があるように、一切世間の法のなかにみな涅槃の法性がある、この諸法本然の実性を法性とする説く。

一般には法性を如来蔵と区別して広く、一切法の実性、つまり現象し存在する一切の事象の本来のすがたであるとするが、また如来蔵と同義とする説もある。

(8) 正しく実相を指して、もって正しき体となすなり。『実相』は、すべてのものがあるままにある真実のすがたをいう。「理」で表わされる本質も、「事」で表わされる現実も別々にあるのではなく、眼下の一切のものが完全な調和を保って展開されているということ、ことばや心で推し量ることのできない究竟のものをいう。智顛が明らかにしようとする、その当体である。

実相は、現象し存在する一切の事象が、即空・即仮・即中の真実のすがたにあることをいう。智顛は、大乘經典の体を諸法実相とする。

「正しき体」は、正しい本質・本体をいう。

正しき体の前に、この経のを補うと分かり易い。

(9) 寿量品にいわく。ここから、第二の「引同」に入る。

「寿量品」は、『妙法蓮華經』の第十六品である如来寿量品をいう。参考——『法華經』の「四要品」と如来寿量品について

『法華經』は、一仏乗の教えによって、法華の行法を修行実践し、法華の行法によって久遠実成の仏を悟り、この本仏が様々にすがた形を現わし、生きとし生けるものを教化教導し救済する、仏の出世の真意を明かす。

十方の仏国土のなかに、一仏乗の教えだけがあることを明かすの

は、方便品であり、法華の行者が実践する行法を明かすのは、安樂行品であり、久遠実成の本仏、すなわち、永遠不滅な宇宙の大神命である本門の仏身を明かすのは、寿量品であり、仏の自在な衆生救済のはたらきを明かすのは、普門品である。

方便品が明かす一仏乗の教えが、「教」であり、安樂行品が明かす法華の行法が、「行」であり、寿量品が明かす久遠実成の本仏が、「体」であり、普門品が明かす衆生救済のはたらきが、「用」である。

『法華經』二十八品のなかで、方便品第二、安樂行品第十四、如来寿量品第十六、觀世音菩薩普門品第二十五の四が、昔から「四要品」と呼ばれるのは、この四品が、『法華經』の眼目である教・行・体・用を明かしている品であるからである。

四要品の一である寿量品は、久遠実成の仏を明かす。

久遠実成の仏は、真実の仏は、永遠の昔をいう久遠の昔に成仏していることをいう。

われわれは、二千数百年前にインドに出現し、そして四十余年の教化の後に入滅した釈尊だけが、仏であると思う。

しかし、真実はそうではないと、寿量品が明かす。ブダガヤの菩提樹の下で悟りを開いて仏となった、伽耶始成、つまり近時に近成した歴史上の人物としての釈尊は、仮のすがたであって、実は仏は、五百塵点劫の永遠の過去に悟りを開いて成仏し、それ以来遙かな昔から今に至るまで、無量無辺百千万億那由他劫にわたって、人々を教化し続けてきている、という。

これを久遠実成の釈迦とも、久遠古成の釈迦ともいう。

歴史上の釈尊が、本来は永遠なる仏であることを、久遠本仏とも、無始古仏ともいう。

歴史的な、現実の、具体的な積尊が、そのまま宇宙の生命そのままの永遠不滅の仏であり、この永遠不滅の仏が衆生の機根に応じてすがたを現わしたのが、現実の、歴史上の釈迦仏・積尊に他ならない、と寿量品は明かす。

久遠実成の思想は、釈迦仏の本体である悟りの内容、すなわち法が、永遠常住であることに基づくが、実際は、積尊に対する弟子たちの追慕心の高まりによって発生したものとされる。

仏教は本来、真実、すなわち法に対する信仰である。積尊は、自己なきあと、法に頼るよう遺言したが、弟子たちは積尊という現実の人格を通して仏法を信奉していたので、積尊なきあと、積尊が残した法だけでは満足できず、積尊その人の人格を追慕し、さらには積尊に代わる仏を求めた。その結果、種々の仏が立てられたが、『法華経』に至って、それらが積尊・釈迦仏に帰一され、釈迦仏の永遠不滅が説かれるに至った。

なお智顗は、「法・報・応の三身」は円満に相即し、三身即一であるとするが、久遠実成の仏を、真実の法と一体であり、かつ智慧というはたらきをもち、応身として発現する根本の仏である「報身」とみなすのが、仏の正意であるとする立場に立つ。

(10) 三界の(人が)三界を見るがごとくならず。如にあらす、異にあらす。二句は、『法華経』第十六の如来寿量品、(一)如来は、如実に三界の相を見す。生死、もして退、もして出あることなし。(二)また、在世、および滅度の者なし。(三)実にあらず、虚にあらず。(四)如にあらず、異にあらず。(五)三界の三界を見るがごとくならず。(六)かくのごときの事、如来は明らかに見て、錯謬あることなし。云々(『大正蔵』九・四二c)の文の引用。なお、文中の(一)から(六)は、「六句の

知見」を表わす。六句の知見は、仏が種々に衆生に説くことばが、すべて真実であることを裏付ける、仏の智慧をいう。

この文の前段に、仏が説く教えはすべて真実であって、偽りではないことを明かし、続いて、その理由を明かしている。

如来は、その智慧によって、三界の有り様をありのままに見るからである。すなわち、三界には、退、すなわち死んだり、出、すなわち生まれたりすることがない。つまり如来の眼から見れば、迷いの凡夫である三界の衆生も、本来の在り方から離れたものではなく、生死輪廻による生き死にも存在しない。あるいはまた、世の迷いの生存を取るとか、その対極として、迷いの生存を脱して涅槃に入ることもない。三界の絶対的な在り方は、真実とか、その対極としての虚偽とかという一方的な在り方、つまり二極相対の在り方ではなく、それらを超えたところにある。三界の在り方は、そのままの在り方であるとか、別の在り方であるとかという、一方的なとらわれの見解にあるのではない。如来が三界を見るのは、三界に住む凡夫が三界を見るようではなく、その見方が異なっている。このような事柄を、如来は明らかに見て、誤ることがない、と説き進む文の一部が引用されている。

「三界の(人が)三界を見るがごとくならず」の最初の「三界」は、三界に居住する凡夫をいい、次の「三界」は、欲・色・無色の三界をいう。

「三界」は、生けるものが生まれ変わり死に変わって、生死の流れを繰り返す、迷いの世界を三段階に分けたものの総称。すなわち、食欲・淫欲・睡眠欲という欲望が支配する世界を、「欲界」、欲望は断じたが肉体が残る物質の世界を、「色界」、物質を超越し、受・想・行・識の四蘊から成る精神の世界を、「無色界」と呼ぶ。強弱の違いはあ

るが、この業の束縛が続く世界をまとめて、「三界」という。

三界は、衆生が生存する三種の境界であるが、生けるものにとつては煩惱に塗れ、連続する業の束縛によって、生死を繰り返す迷いの世界である。

しかし、この三界の苦悩の束縛の連続である苦縛を脱し、悟りを得、ありのままに一切の事象を観る仏の眼で三界を見れば、この三界にも、またそこに居住する生ける衆生にも、生死とか、在世とか、滅度というような生滅の相はなく、三界は本来常住という、本来の在り方そのままにあると映るものである。

地上から離れ、眼下に地球を丸い球体として一望の下に見たという、いわば「神の眼」をもつ人間となったアメリカのアポロ宇宙船の飛行士たちは、宇宙船周回軌道から地球を眺めたときに、地上のあらゆる相対差別——美醜や大小、貧富、優劣、人種の違いなどといったものが、一時に解消されて消滅し、絶対平等・無差別の世界として映じたという（立花隆『宇宙からの帰還』）。彼らの体験は、幾分なりとも、仏の見る目に近いといえるか、と藤井教公氏は、その著『法華経』下（『仏典講座』七巻、七九二頁、大蔵出版）に記している。「三界の（人が）三界を見るがごとくならず」は、このあたりの消息をいう。

三智からいえば、一切智・道種智・一切種智で宇宙世界を観ることをいう。

「一切智」は、空を照らし出し、空の理を知る智慧をいう。すなわち、一切の存在し現象する事象を観て、一切は空なりと観る智慧をいう。

「道種智」は、仮を照らし出し、仮の理を知る智慧をいう。すなわ

ち、凡夫の分別によらず、空のことわりに立つて、一切の事象が仮に存在する差別相を観る智慧をいう。

「一切種智」は、空と仮のどちらか一方に片寄ることなく、空にあらず仮にあらず（双非門）、しかも空なり仮なり（双亦門）と観る智慧である。つまり、空がそっくりそのまま仮であり、仮がそっくりそのまま空であると、空と仮とが相即している中・中道眞実を観る智慧をいう。

端的にいえば、一切種智は、空即仮、仮即空と観る智慧であり、不二而二、二而不二と観る智慧であり、一切法空の当体に差別相に達するということをいう。これが、中・中道であり、仏知見である。

『大品般若経』巻第一・巻第二十一、『大智度論』巻第二十七・巻第八十四では、「一切智」は、すべてを教化するために道の種別を知り尽くす智慧をいい、「一切種智・一切相智」は、すべての存在に関し、平等の相に即して差別の相を、さらに精細に知る智慧をいう。

天台教学では、空・仮・中の三観によって、一切智・道種智・一切種智の三智を得ると説く。その場合、別教の次第の三観では、順次に一切智・道種智・一切種智を得るが、円教の不次第の三観では、一心に同時に三智を得るとして、これを一心三智という。

「如にあらざ、異にあらざ」は、三界の在り方について、あれであるとかこれであるとかという一方的なとらわれの見解を否定している。つまり、三界の在り方は、空に片寄る在り方にあるのでもなければ、仮に片寄る在り方にあるのでもなく、在り方の本質は空のことわりでありながら、縁起縁滅して仮として現前し、仮として現前しながら、本質は空にあることをいう。

端的にいえば、空即仮、仮即空にあり、不二而二、二而不二にあ

り、一切法空の当体に差別相に達する、中・中道にあることをいう。これが、仏知見である。一句は、中・中道の仏知見をいう。

「如」は、サンスクリット語のタター「このような在り方」に対応するが、ここでは「異」と対をなして、ものごとの同一の面、平等の「空」の面をいう。

なお、仏の境地をいう「如」は、中・中道実相と同じである。宇宙の一切の事象に行き渡っている、真実のありのままのすがたをいう。

「異」は、サンスクリット語のアニヤター「別の在り方」に対応するが、ここでは一切の事象の個々ばらばらの差別の「仮」の面をいう。

三界の人の境地をいう「異」は、有・実有をいい、固定的不変的な独自の実体があり、ばらばらに存在するとする、実在をいう。

(11) 三界の人は三界を見て異となし、二乗の人は三界を見て如となし、菩薩の人は三界を見て亦如亦異、または如または異とし、仏は三界を見て非如非異、如にあらざる異にあらざるとし、雙べて如異を照らすのごとし。三界の人は三界を見て異となし「の「異」は、有・実有をいう。

一句は、三界の人は三界を、ただ有漏の因果の異の相を見ることをいう。つまり、三界の一切の事象を有・実有、実際に、実体として一つ一つがばらばらに独立して存在すると見ることをいう。

「二乗の人は三界を見て如となし」の「如」は、空をいう。

声聞乗と縁覚乗にある二乗の人は三界を、因果の法を滅して、同じく空と見ることをいう。つまり、三界の一切の事象を、如、すなわち固定的不変的な独自の実体がない空としての一、平等であると見ることをいう。

「菩薩の人は三界を見て亦如亦異、または如または異とし」の「亦如亦異」の「如」は、空をいい、「異」は、仮をいう。

菩薩の人は三界を、如、すなわち空と観ると同時に、異、すなわち仮と観ることをいう。

つまり、「亦く亦く」は、両者が相伴うことをいうから、一句は、空のことわりの上に、縁起縁滅している仮を相伴って観ることをいう。

「仏は三界を見て非如非異、如にあらざる異にあらざるとし」の「非如非異」の「如」は、空をいい、「異」は、仮をいう。

仏は、三界のなかにあつて三界を見る人々とは違い、如、つまり一切の事象は繋がり合つて存在し、宇宙の一と見るだけでなく、また異、つまり個々別々でばらばらと観るだけでもなく、一切はあるがままに無差別一体であると、三界をありのままに観ることをいう。

「非く非く」は、両者を否定するから、仏は、三界の在り方は、如、つまり空に片寄る在り方にあるとも観ないし、異、つまり仮に片寄る在り方にあるとも観ないことをいう。空にも仮にも片寄つた見方をしないということは、空が空にとどまることなく、空が空を超越して、空に仮が相伴うことをいい、仮が仮に留まることなく、仮が仮を超越して、仮に空が相伴う見方をすることをいう。

「亦く亦く」を、近視の眼鏡のレンズに、遠視のレンズが詰め込まれている遠近両用の眼鏡に例えれば、「非く非く」は、一枚のレンズに近視と遠視の機能を調節するはたらきが兼ね具わっている、遠近両用の眼鏡に例えられる。遠近が境目なく調整できる一枚のレンズは、近視・遠視の機能調整を超えて、無差別一体のはたらきがあるといえる。

一切の事象の存在の在り方の本質は、空にありながら仮として現前し、仮として現前しながら本質は空にあり、空即仮・仮即空のものごとの有り様を、空即仮・仮即空のままに、空と仮とのいずれか一方に片寄ることなく観ることにある。これが、中・中道にあたる。

存在の有り様を、中・中道と観るのが、仏の見方である。

「雙^{なち}べて如異を照らすごとし」の如と異は、空と仮をいう。

つまり、空と仮との二の在り方を無差別一体の中・中道と体解することを用いる。すなわち、無差別一体の空即仮・仮即空は中・中道を用いるから、三界の一切は即空・即仮・即中の在り方にあると観る、仏知見をいう。

「雙」は、新字体は「双」。〈ならべて〉と訓む。似たものが二つで一組になることをいう。なお「並」は、横に立ち並び一組になることをいい、「対」は、相対して向かい合うことや、性質が対照的なものが一組になることをいう。

「照らす」の「照」は、照鑑・照鑒・照覽、あるいは観照・觀察と同義。智慧で真に理解すること、智慧のはたらきで明らかに照らし出して観ること、廻らせて、翻つて観ることをいう。

参考——「四句分別」について

「四句分別」は、四句法ともいう。ある一つの標準（A）から、あるいは二つの標準（AとB）から、存在を次の四種・四句に分類することをいう。

すなわち、第一句は、「Aなり」（非Aに非ず）、第二句は、「非Aなり（Aに非ず）」、第三句は、「Aにしてまた非Aなり」、第四句は、「Aにも非ず非Aにも非ず」の四句である。非Aを、Bとすることもできる。

いずれの場合でも、Aと非A（またはB）が、相互に相手の一部分を包含している関係にあることが必要である。たとえば、有と無についていえば、有と、無と、亦有亦無と、非有非無という四句が成り立つ。

四句のうち第一は、単の肯定であるから第一単句といい、第二は、単の否定であるから第二単句といい、第三は、複の肯定であるから第三俱句・双亦の句といい、第四は、複の否定であるから第四俱非句・双非の句という。

遠近両用の眼鏡を必要とする人を例とすると、

第一単句のAは、近視のレンズで矯正するようである。

第二単句の非A・Bは、遠視のレンズで矯正するようである。

第三俱句・双亦の句は、近視の眼鏡のレンズの一部分に、遠視のレンズが詰め込まれている、遠近両用のレンズで矯正するようである。

第四俱非句・双非の句は、一枚のレンズに近視と遠視の機能を調節するはたらきが兼ね具わっている、遠近両用の眼鏡で矯正するようである。

しかし仏教の真理は常に、四句の分別によって把握されることがない不可得空として顕われ、「真諦の理は、四句百非を絶する」（『大乘玄論』巻第一）といわれる。百非とは、有無などのあらゆる概念の逐一に非の字を加えて、その否定を表わす。すなわち仏教の真理は、四句分別も妥当せず、百非の否定すらも超えていることを示したものである。

ここでは、「三界の人は三界を見て異となし」の「異」を第一単句として、異は有・実有をいい、「二乗の人は三界を見て如となし」の「如」を第二単句として、如は空をいい、「菩薩の人は三界を見て亦如

亦異とし」の「亦如亦異」を第三俱句・双亦の句として、亦如亦異は亦空亦有・亦空亦仮をいい、「仏は三界を見て非如非異とし」の「非如非異」を第四俱非句・双非の句として、非如非異は非空非有・非空非仮をいい、「雙べて如異を照らすのごとし」の「照如異」は、空仮を超えた中・中道をいうと取る。

(12) 今、仏の見るところを取りて、実相を正しき体となすなり。」「仏所見」は、仏の見るところと訓む。直前の、『法華經』寿量品の文による、「仏は三界を見て非如非異、如にあらざる異にあらざるし、雙べて如異を照らすのごとし」の文をいう。

すなわち、空と仮との二つの在り方を、無差別一体の中・中道と体解することをいい、三界の一切は即空・即仮・即中の在り方にあると観る、仏の知見をいう。

「実相」は、直前の仏の知見、すなわち三界の一切の事象は、即空・即仮・即中の無差別一体の存在の有り様にあることをいう。

「正しき体」の前に、『妙法蓮華經』のを補うと分かり易い。

一句は、『法華經』寿量品の文には、非如非異とはいいが、実相の名称は示していない。寿量品でいう非如非異を実相と名付けるのは、非如非異の体と方便品の実相の体と同一であるからである。

いいかえれば、空という平等をいう面か、仮という差別の面かの一方に陥ることなく、三界の真実のすがたは、空でありながら仮、仮でありながら空であり、空と仮とをそっくりそのまま包含しながら、空と仮とを超えた中・中道の理を観る、非如非異という仏の所見を取り上げて、即空・即仮・即中にある諸法実相を、『法華經』の正しい本体・本質とする、の意をいう。

(13) 金剛蔵は、仏の甚だ微なる智を説く。辞は異なれども、意は同

じ。その辞にいわく、「空と有は、不二、不異、不尽なり」と。」「金剛蔵」は、金剛蔵菩薩をいう。『六十華嚴經』十地品第二十二で、仏積尊の支えを得て、菩薩の十地を説く金剛蔵菩薩をいう。

十地は、歡喜地・離垢地・明地(發光地)・焰地(煥慧地)・難勝地・現前地・遠行地・不動地・善慧地・法雲地から成る、菩薩の実踐の境地をいう。

「甚だ微なる智」の「甚」は、甚だ、非常に、きつくをいい、「微」は、感覚で捉えられない微妙なこと、計り知れないほど深く見事なこと、いうにいわれない見事なこと、不可説・不可思議なことをいい、「智」は、事象の実相を照らし、惑いを断つて、悟りを完成するはたらきをいう。

したがって甚微智は、人間の常識や考えでは捉えられない、理としての「空」と事象とが繋がり、事象と事象とが繋がって一つになる智をいう。例えば、人のことごと物と一つになり、わたしが花で、わたしが川で、川がわたしで、山がわたしで、石が笑い、川の瀬音が法を説く、理事無礙・事事無礙の実相を明らかに照らし出し、惑いを断つて、悟りを完成するはたらきとなる。

なお一般的には、「慧」は、悟りを導くもの、悟りにおいて現われるものをいい、「智」は、世の中に向かって発現するもの、差別・相對の世界においてはたらくものをいうとされる。

「説く」は、金剛蔵菩薩が、仏の神力に支えられて説示することをいう。

金剛蔵菩薩が、大いなる智慧の光と名付けられる三昧から起ち上がり、多くの菩薩たちに十地を説示するのは、金剛蔵菩薩の一存ではない。積尊が眉間の白毫から光を放ち、これが宇宙いっぱい広がり、

その光の雲のなかから金剛藏菩薩に安心して説示するようという詩句が唱え出された、仏の神力に支えられてなされたものである。

このときの詩句のなかに、「諸仏・聖主の道は、微妙にして甚だ解し難し。思量の得るところにあらず。ただ智者の行処なり。その性、もとよりこのかた、寂然として生滅なし。もとより以来空にして、諸の苦悩を除滅し、諸趣を遠離して、涅槃の相に等し」の文言がある。

「辞は異なれども……」は、辞はに続いて、「今経と」を補うと分かり易い。

「空と有は、不二、不異、不尽なり」は、現象界の一切の事象は、「有」として存在する事象そのものの存在の有り様が「空」にあるという、因縁所生法に立脚するから、不二、つまり空と有との対立のない無差別一体にあり、不異、つまり空と有とは互いに密接不離な同体にあり、不尽、つまり例外がないことをいう。

「空と有」の「空」は、現象界の一切の事象は、因縁によつて生じるものであるから、本来無自性であり、固定的不変的な独自の実体、つまり本質がないことをいい、「有」は、現象界の一切の事象は、因縁によつて生じ、存在するとみる、あるがままのすがたをいう。

「不二」は、異ならず同じこと、同体をいう。二つのものの対立がないこと、二つのものの平等をいう。ここでは、空はそのままであり、有はそのまま空であること、つまり、空と有とは無差別一体にあることをいう。

「不異」の異は、それとは異なり、まったく別のものであることをいう。ここでは、空を離れてまったく別のものとして有があるのではないし、有を離れてまったく別のものとして空があるのではないことをいう。つまり、空と有とは個別的にあるのではなく、融け合つて、

互いに密接不離な同体にあることをいう。

「不尽」の「尽」は、尽くすことをいう。不尽は、尽くすことがないから、宇宙世界にあまねく行き渡り、満ち満ちて、例外がないことをいう。

参考——「不二・不異・不尽」について

『華嚴經』十地品には、聖なる主である仏の道は、「本より已来空にして、諸の苦悩を滅除し、諸趣を遠離して、涅槃の相に等」とある（『大正藏』九・五四四b）、つまり「初めから空であつて、あらゆる苦悩を除いており、迷いの領域から遠ざかつており、涅槃のすがたに等しい」とある。

『十地経』には、聖なる主である仏の道は、「それ自体は本来空にして有、不二、不尽にして、諸趣を遠離して、涅槃の相に等」とある。つまり、事象そのものは、本来空でありながら、仮にいまここに現前して有であるが、空のまま有、有のまま空であり、生じることも滅することもない。一切の事象は、あらゆる迷いの領域から遠ざかつており、涅槃のすがたに等しい、とある。

『華嚴經』十地品を独立させた『十地経』には、空にして有、不二、不尽の文言はあるが、不異の文言はない。

この不異の語は、『十地経論』巻第二の解釈に、「有、不二、不尽は、かくのごとく取る。この句は、明らかに三種の空の攝を離れる。

一は、謗の摂を離れ、二は、異の摂を離れ、三は、尽滅の摂を離れる（『大正藏』二六・八二a）とある。そのなかに、一は、有なるが故に無なりと謗る摂を離れ、二は、不二なるが故に智と異なるとする摂を離れ、三は、不尽なるが故に尽滅するとする摂を離れると、三種邪空の摂を離れることを説き明かしている。そのなかの、第二に、不

二のために智と異なることなしとする意から、不異を立てたものではないかと、『仏典講座』二十六巻の『法華玄義』一〇三頁で多田孝正氏はいう。

参考——『華嚴經』について

『華嚴經』は、サンスクリット語で、『ブツダ・ヴァアタンサカ・マハーヴァイプルヤ・ストラ』といい、詳しくは『大方広仏華嚴經』という。大方広は、宇宙の理をいう。この理を体達して、理智不二になれば、毘盧舍那法身であって、これが釈迦仏の本体である。因位の万行をもって、この仏の果体の徳を莊嚴すること、なお妙華をもって、玉台を莊嚴するがごとし、という譬喩をもって、華嚴と名付けたものである。積尊成道三七・二十一日の間、菩提樹下の金剛宝座の上において、大機のために説かれた大乘教を、総じて『華嚴經』と名付ける。

この經には三訳がある。六十華嚴と、八十華嚴と、四十華嚴とである。

- (1) 『六十華嚴』は、東晋の仏馱跋陀羅・覺賢が、西曆四一八―四二〇に訳したもので、六十巻があるから、このように呼ぶ。三十四品から成る。略して、旧華嚴・晋經とも呼ぶ。
- (2) 『八十華嚴』は、唐の実叉難陀・学喜が、西曆六九五―六九九に訳したもので、八十巻があるから、このように呼ぶ。三十九品から成る。略して、新華嚴・唐經とも呼ぶ。
- (3) 『四十華嚴』は、唐の般若が、西曆七九五―七九八に訳したもので、四十巻があるから、このように呼ぶ。(3)は、(1)と(2)の末尾の、菩薩の修行の過程をひとりの善財童子に実修実証させる、入法界品に相当する部分だけを訳したものである。

『華嚴經』は、最初から一つの經典として成立したのではなく、『各章がそれぞれ独立の經典として成立し、後に『華嚴經』として集大成されたものと思われる。サンスクリット語の原本は、西域のコータンにあったという。成立の時期は西曆四〇〇年前後と推定されている。

『華嚴經』の教主は、太陽の輝き照らすはたらきを神格化した、ヴァイローチャナである。ヴァイローチャナは、悟りを開き、智慧の輝きを得た、積尊に他ならない。太陽の子孫である積尊は、太陽そのもの、あるいは太陽のはたらきによって象徴される。

『華嚴經』では、この『華嚴經』の教主が、ヴァイローチャナ・毘盧舍那法身として、海印三昧中に在りながら、文殊・普賢などの大菩薩に対して、仏自身の悟りの内容をそのまま説いている。

最初の世間淨眼品では、摩竭提国の菩提樹の下にある寂滅道場、すなわち如来正覚の地が説法の場所となっているが、その後は、その場を動かないままに説処が普光法堂会・初利天宮会・夜摩天宮会・兜率天宮会・他化自在天宮会へと移り、次いで再び普光法堂会に帰り、最後は祇樹給孤獨園の重閣講堂会となる。従って旧訳では七処八会とい、新訳では普光明殿が三度説処となるから七処九会という。

『華嚴經』は、従来、積尊がブツダガヤの菩提樹の下で実現された悟りの世界を、その世界の内景をそのまま表わそうとしたものであるとされる。

しかし、『華嚴經』が説こうとするのは、仏の悟りの世界だけではない。それ以上に、仏の神力に支えられて、利他の願いをもって悟りの世界へと歩を進める菩薩の実践の有り様を説き示そうとしている。つまり、菩薩が、仏の神力を支えに、他の菩薩に対して菩薩行を説

き、また仏の功德を説く形をとっており、何につけても十の教にまゝめて説くのが特徴となっている。

旧訳の第二十二の十地品は、菩薩十地の修行階位を説き、旧訳の第三十四の入法界品は、善財童子が五十四人、または五十三人、五十五人とも数えられる善知識を訪ねて、普賢の行願を成就する求道物語を詳説しており、この両品は『華嚴経』のなかでも成立が古く、教義的にも特に重要で、漢文への異訳も多い。

『華嚴経』は、要約すれば、仏の悟りの世界と、そこに至る道とを説き示そうとしている。

特徴的な教説の第一は、「存在するものは、すべて心の表われである」という思想である。

「心は、巧みな画家が、さまざまの五蘊から成る人を描き上げるように、一切の世界においてあらゆるものを造り出す。心のように、仏もそうであり、仏のように衆生もそうである。心と仏と衆生との三者には、区別はない」と説く。

第二は、「小が大であり、一つがすべてである」という思想である。

一滴の雫が大宇宙を宿し、一瞬の星の瞬きに永遠の時間が凝縮されているように、あらゆる存在が、他のすべて、ないし全体と限りなくかわりあい、通じあい、はたらきあい、含みあっている。小と大、一と多、個と全体といった区別が、実は表面的・暫定的なものに過ぎないことを顕わにするとともに、どれほど小さな存在にも、他のすべてにかかわる大きなはたらきがあり、限らない力と価値が含まれていることを明かしている。

第三は、「初めが終わりである」という思想である。

「初めて悟りへの心を起こすときに、たちまち仏の悟りを完成する」と説く。『華嚴経』は、十住・十行・十廻向・十地の四十の菩薩の階位を説き示し、後の『菩薩瓔珞本業経』に、五十二位説の柱を提供している。そして更に『華嚴経』は、それらの階位の本質に着目し、悟りへの心を起こした最初の階位以後、どの階位も究極の仏の階位に等しいと説き、「初心忘るべからず」の大切さを、宗教的立場から明かしている。

第四は、「一切は仏性の顕われとして輝いている」という思想である。

どんなものでも仏となる可能性の仏性の顕現であり、すべては仏の光明に包まれ、悪とか迷いとかというものはない。だから山は仏のすがたであり、川の音は仏の説法であると、説き明かすことになる。

第五は、第四に連動した、事・理・理事無礙・事事無礙の四法界の思想である。

(1) 現実の事象の世界が、じじ事法界である。

(2) 理の「空」の世界が、り理法界である。

(3) 「空」という理そのもののなかに、色しきという事実の全体があり、色そのもののなかに、空全体が貫徹している世界が、りじ理事無礙法界である。

(4) 現実の事象の一つ一つが繋がって、人が山になり、山が人になり、無礙の関係にあつて融通し、山が笑い、海が吠えているように見え、あらゆるものが仏の命を発散させ、一つになる世界が、じじ事事無礙法界である。

存在しているおのおのものが一切障りがない、円教の極妙の思想を顕わすのが、同時具足相應門に始まる「十玄縁起」であり、総別・

同異・成壞から成る「六相円融」の思想である。

これらの、三界虚妄但是一心作・心仏衆生是三無差別、一即多・多即一、初発心時便成正覚、拳体全真・性起、相即相入・事事無礙の十玄縁起などの教説に、『華嚴経』の特徴がよく顕われている。

参考——『十地経』について

『六十華嚴』および『八十華嚴』の十地品を、単独の經典とした別行経である。

西晋の竺法護訳の『漸備一切智徳経』五卷、後秦の鳩摩羅什訳の『十住経』四卷、唐の尸羅達摩訳の『仏説十地経』九卷がある。いずれも『大正蔵』十に所蔵される。

また、世親造・後魏の菩提流支訳の『十地経論』に含まれる経の本文だけを抽出して『十地経』と呼ぶ。

菩薩の修行の発展を、十種の段階、すなわち(1)歓喜地、(2)離垢地、(3)明地、(4)焰地、(5)難勝地、(6)現前地、(7)遠行地、(8)不動地、(9)善慧地、(10)法雲地に分けて説く。

《「十地」の概要》

「地」は、(へじ)と訓む。サンスクリット語のブーミの訳で、住处、あるいは住持、生成の意。その位を住み家とし、またその位における法を保ち育てることによって果を生み出すもの、つまり、菩薩がよって立つ、宗教的なよりどころを意味する。

(1)「歓喜地」は、極喜地、喜地、悦予地、淨心地、聖地、無我地、証地、見地、堪忍地ともいう。仏や仏の教えを念じることによって、凡夫の世界を離れて菩薩の位に入り、仏の家に生まれることよって、大いに喜びの心が起こる位をいう。

(2)「離垢地」は、無垢地、淨地、具足地、増上戒地ともいう。

柔軟心や調和心や堪受心を初めとする、十種の直心を起こし、戒律を修め、汚れを離れきって、衆生に対する慈悲の心を養う位をいう。

(3)「明地」は、発光地、有光地、興光地ともいう。淨心や猛利心や厭心を初めとする、十種の深心を起こし、禪定によって、智慧の光を得、聞・思・修の三慧にしたがって、真理が明かされる位をいう。

(4)「焰地」は、焰慧地、增曜地、暉曜地ともいう。すでに輝き始めた智慧の光がさらに明るさを増し、さらに細密な観察に基づく精進を続ける位をいう。

(5)「難勝地」は、極難勝地ともいう。十の平等な心を起こし、仏の教えのすべてと衆生の教化について、完全に差別の心を離れて対処でき、自利と利他の実践が即応しながら展開する位をいう。

(6)「現前地」は、現在地、目見地、目前地ともいう。大悲の心に基づいて、世間の現実のすがたを観察し、その結果、自分自身が、そしてまた世間の存在のすべてが我執によるものであることを知る。我執の世界の深みが十二因縁の線に沿って見え、それがまるごと「空」であることを目の当たりにする位をいう。

(7)「遠行地」は、深行地、深入地、深遠地、玄妙地ともいう。無相行を修め、心のはたらきが世間を超え離れる位で、方便具足地、無相方便地、有行有開発無相地ともいう。この位では、上に求めるべき菩提もなく、下に救うべき衆生もないとみて、無相寂滅の理に沈み、修行ができなくなるおそれがある。これを七地沈空の難という。しかし、この時、十方の諸仏が七種の法で勧め励ますので再び修行の勇気を奮い起こして「空」の悟りを完成

し、第八地に進む。

(8) 「不動地」は、各自在地、決定地、無行無開発無相住ともいう。

一切の自力的な在り方を捨て去り、自然に仏道に順じ、仏の命がその主体に浸透し、それに動かされて生き通す、決して煩惱に動かされない位をいう。

(9) 「善慧地」は、善哉意地、善根地、自在地、決定行地、無礙住ともいう。菩薩が、存在するものすがたをありのままに知って、衆生を教化する、礙りのないはたらきが自在な位をいう。

(10) 「法雲地」は、法雨地、究竟地、最上住ともいう。わたし自身とわたしたちを包む世界の真実のすがたをありのままに知り尽くし、自在力を具え、それに順じて生きる位をいう。

参考——『十地経論』について

天親・ヴァスバンドゥ・世親の造、後魏の菩提流支の訳、十二卷。

『華嚴経』十地品の別行経である、『十地経』に対する世親の釈論。チベット訳もある。『大正蔵』二六に所蔵する。

十地のそれぞれについて、経のほとんど全文を引いて、詳しく註釈する。

中国にもたらされると、それによって北中国に地論宗という学派を生じた。そしてさらに慧光・光統律師の系統と、道寵の系統の二つに分かれて、『華嚴経』・華嚴思想に対する研究が盛んになり、やがて法蔵によって華嚴宗が開かれることになる。

慧光の弟子法上に『十地論義疏』があったが、一部を除いて失われた。随代の慧遠による『十地経論義記』も、半分近くが失われている。

参考——『金剛蔵菩薩』について

「金剛蔵」は、「金剛薩埵」「金剛薩埵菩薩」をいい、「金剛蔵菩薩」をいう。

ここでいう「金剛蔵菩薩」は、七処八会・三十四品から成る『六十華嚴経』の柱の一つである、「十地の境地の章」を意味する十地品第二十二の主役である。

『華嚴経』は、簡潔にいえば、仏の自内証である悟りの世界と、そこに至る大乘の修行者、すなわち菩薩の実践の有り様とを説き明かしている。

十地品の主役である金剛蔵菩薩の、金剛蔵の原名の意味は、サンスクリット語のヴァジュラガルバであり、「金剛の母胎」、あるいは「金剛の胎児」を意味する。

「金剛」は、ダイヤモンドをいう。「金剛」には、破壊されることがない不可壊の意味と、砕き破る摧破の意味とがある。

一般的に「金剛蔵」は、(1)本質的に堅固で不変な智慧を集積して、金剛のようであることをいい、至るところに金剛宝を発見することができる平等性智を本来、集積することをいう。(2)『処胎経』でいう八蔵の一つ。仏が説く教えによって等覚の菩薩が修行し、悟ることをいう。(3)金剛蔵菩薩の略。密教の菩薩の名である。

「金剛薩埵」は、漢訳では執金剛・秘密主ともいう。密教付法の第二祖とされ、法身大日如来自身の悟りである自内証の説法を結集し、これを竜猛(竜樹?)菩薩に授けたと伝えられる。菩提心が堅固不壊で、煩惱即菩提の理を示すものとされる。曼荼羅では、金剛界三十七尊のなかの十六大菩薩の一。通例は、左手は金剛鈴・五鈷鉈をもつか、拳、右手に金剛杵・五鈷杵をもつ形象をとる。

『華嚴経』十地品では、金剛蔵菩薩は、ダイヤモンドのような心を

保ち、深く仏の智慧を信じて、それを最も勝れたものと考え、心に少しの疑念もなく、自我の意識とそれに根ざす実践の境位を離れた菩薩をいうとあり、「その性、もとよりこのかた、寂然として生滅なし。もとより以来空にして、もろもろの苦悩を滅除し、諸趣を遠離して、涅槃の相に等し」とある。すなわち、金剛藏菩薩の本性は、本来、静まっついて、生じることも滅することもない。初めから空であつて、あらゆる苦悩を除いており、迷いの領域から遠ざかつており、涅槃のすがたに等しいという。

(14) 空は、無を断ずるにあらず。故に空にして有という。有はすなわちこれ空、空はすなわちこれ有なり。故に不二という。空にして有を離れて、外に、別に中道あるにあらず。故に不異という。一切処に遍す。故に不尽という。空は、現象界の一切の事象は、因と縁との和合によって生じるものであるから、本来無自性であり、固定的不変的な独自の実体、つまり本質がないことをいう。ここでは、「内空」「外空」「内外空」「空空」「大空」「第一義空」「有為空」「無為空」という八種の空を修行実践することによって、執著すべきものはないと、あらゆるものが空であると、見極め切った究極の空である、「畢竟空」をいう。

なお畢竟空は、十八空の中で、究極絶対の空をいう。すなわち、一切の妄情の目を離れ、相対的思想のあとをとどめない即空の、畢竟空をいう。なお「畢竟」は、終わりが知覚されないことをいう。

「無」は一般的に、存在しないこと、あり得ないこと、離れていることをいう。ここでは、本来固定的に不変的に独自に存在することがない、仮りに存在する仮有と同義と取る。

「断」は、存在や連続が断たれること、断ち切つて、なくなったこ

とをいう。ここでは、否定することをいう。

「空にして有」は、一切の事象には、本来無自性であるという「空」が、現象、いいかえれば森羅万象をいう「有」の中に、貫徹していることをいう。

「空」は、畢竟空であり、即空をいう。

「有」は「仮」と同義。われわれの思惟を超えた、十界三千の差別の相を明らかに観る即仮の、不可思議の仮をいう。

「中・中道」は、現象界の一切の事象は、現象、つまり森羅万象をいう有のなかに一切は本来無自性であるという、「空」が現われている。森羅万象をいう「有」には「空」という真実が貫徹しており、空という真実がそのまま森羅万象という有を成り立たせている。「中・中道」は、「空にして有」を超え、空と有とがバランスが取れてありのままのすがたで、さながらに存在し現象していることをいう。

畢竟空である「空」と、不可思議の仮である「有」とは、相即相入し、空即仮は、「中・中道」と相即相入する。

すなわち、執われのこころを破る「空」と、すべてがさながらに現象していることを悟る「仮」と、絶対の世界に体達し、その本体が言説思慮の対象とならない、宇宙世界の真実ありのままのすがたである「中・中道」との三が、一念すなわち一思いの心のうちで、空は仮であり中であると、仮は空であり中であると、中は空であり仮であると、一諦のうちに三諦を具えて、三者が区別なく融け合つて観じる、衆生の一念、一思いの心が、円融三諦であり、即空・即仮・即中であることをいう。

なお即中は、中道真実そのものを、こころそのものとして観ることをいう。

「不二」は、異ならず同じこと、無差別一体をいい、二つのものの対立がないこと、二つのものの平等をいう。

ここでは、空は有と同じであり、有は空と同じであること、つまり、空と有とは無差別一体であることをいう。

「不異」の異は、それとは異なり、まったく別のものであることをいう。

ここでは、「不異」は、中・中道は、空と離れ、有と離れた、まったく別のものとしてあるのではないことをいう。つまり、中・中道は、空や有と融け合って、互いに密接不離な同体であることをいう。

「一切処に遍す」の前に、その体はを補うと分かり易い。なおその体は、不二・不異の「空にして有」と相即する中・中道をいう。

「遍一切処」は、虚空のように辺際、つまり極まる場所がなく、一切処、つまりあらゆるところに行き渡り充ち満ちていることをいう。一句は、毘盧遮那の訳語でもある。

なお、「偏」は、片寄っていることをいい、「徧」は、あまねく行き渡ることをいい、「遍」は、徧と同義で、あまねく行き渡ることをいう。

「不尽」は、中・中道という存在の有り様がなくなったり、尽き果てることがないことをいう。

参考——「十八空」について

「空」は、存在し現象する一切の事象をいう一切法は、因と縁との和合によって生じたものであるから、そこに我体・本体・実体と呼ぶものがないことをいう。一切に固定的不変的な独自の本質がないから、諸法皆空といわれる。

空は虚無、すなわち遍空ではなくて、空を観じることは、真実の価

値の発見であるから、真空のままに妙有である。これを真空妙有といふ。

空には、二空に、人空と法空の二空、析空と体空の二空、但空と但空の二空がある。三空に、遍計所執性と依他起性と円成実性の三性がある。この他に、四空、六空、七空、十空、十一空、十二空、十四空、十六空、十九空、二十空などがある。

なかでも十八空が、最も有名である。

「十八空」は、『大品般若経』巻第三、『大集経』巻第五十四、『大智度論』巻第三十一で明かす、般若波羅蜜を成就するための、十八種の空をいう。

「内空」は、六内処、すなわち、われわれの内の対象である、眼・耳・鼻・舌・身・意の六根が空であること。

「外空」は、六外処、すなわち、われわれの外の対象である、色・声・香・味・触・法の六境が空であること。

「内外空（身空・自身空）」は、われわれの内の対象である六根と、われわれの外の対象である六境との、両者がともに空であること。

「空空（能照空）」は、われわれの内外の対象が空であり、その空とするものもまた空であり、存在し現象する一切の事象の空もまた空であること。

「大空」は、東西南北と四維と上下をいう、十方の世界の物質は、地・水・火・風の四元素からなり、空であること。

「第一義空（勝義空・真実空・真境空）」は、一切の迷いがなくなつた、涅槃・ニルヴァーナが空であること。

「有為空」は、因と縁との和合によって造り出された事象をいう、有為法が空であること。

「無為空」は、因縁の支配を受けない、生滅変化を離れた、常住絶対の状態をいう無為法、すなわち涅槃・ニルヴァーナが空であること。

「畢竟空」は、前の八種の空によって、執著すべきものはないものといふと、あらゆるものが空であると、見極め切った究極の空であること。

「無始空（無際空・無前後空）」は、ものごとの始めをとらえることができない、一切の事象は、すべて空であること。

「散空（散壊空）」は、和合の因縁がなくなれば、すべて消滅することをいう。例えば、個人存在は、仮の集合であるから、分解すると離散し、なにも残らない相をもつていて空であること。

「性空（自性空・本性空・性自性空）」は、存在し現象する一切の事象は、因と縁とが和合して生じたものであって、その本性は造られたものではなく、一切の事象の自性、すなわち実体が空であること。

「自相空（相空）」は、存在し現象する一切の事象、そのものだけに固有とされる本質は、すべて空であること。

「諸法空」は、存在し現象する一切の事象は、実体がなく空であること。

「不可得空（無所有空）」は、存在し現象する一切の事象に、疑いがない自性を求めても、得られないから空であること。

「無法空」は、ないものは空であること。また、過去と未来の一切の事象が空であること。

「有法空」は、あるものは空であること。また、現在の一切の事象が空であること。

「無法有法空（無物性空）」は、ないものもあるものも空であること。

と、また、存在しない過去と未来のものをいう「無法」も、存在する現在のものをいう「有法」も、ともに空であること。

(15) これまた、龍樹と意は同じ。「これ」は、以上の第二の引同で、先ず寿量品の経文を引いて、『法華経』の本体を証明し、続いて『十地経論』が、『華嚴経』十地品の金剛藏菩薩の文を引いて、『法華経』の本体は、諸法実相であることを証明してきた経緯をいう。

「龍樹」は、『中論頌』の著者である、中観派の祖・ナーガールジュナをいう。

「意は同じ」は、寿量品と『十地経論』の経文を引いて、『法華経』の本体を証明してきた内容と、龍樹の『中論頌』著述の意趣、つまり、青目註釈・鳩摩羅什訳の『中論』の趣意とが、智顛の卓見によって、びつたりと同じになることをいう。

参考——「龍樹・ナーガールジュナ」について

「龍樹」は、サンスクリット語ナーガールジュナの音写。龍猛・龍勝とも訳す。龍樹の人名や経歴について、確実なことはほとんど何も知られていない。わずかに残された資料は、中観思想を初めて中国に紹介したクマラーージーヴァ・鳩摩羅什(三四四―四一三)が漢訳したと伝えられている伝記(『大正蔵』五〇)だけである。

ナーガールジュナは二―三世紀頃の人で、生没年が西暦一五〇年頃―二五〇年頃とされる。南インドのデカン高原のヴィダルバのパラモンの子で、当時南インドを統治していたサータヴァーハナ(沙多婆訶)王朝(アンドラ王国)の大王と交際があったとされる。

少年のころ、リグ・ヤジュル・サーマ・アタルヴァの四『ヴェーダ聖典』を初めとするバラモン教学を学んで成長した。天性の才能に恵まれていたので、まだ若いうちからその学識が有名であった。

龍樹には才能豊かな三人の親友がいた。ある日相談し、学問の誉れは既に得たから、これからは快樂を尽くそうと決めた。彼らは術師について、自分の身体を見えなくする隱身の秘術を習得した。隱身の秘術を用いて、しばしば王宮に忍び込んだ。百日余りの間に、宮廷の美人はみな犯され、子を孕むものさえ出てきた。驚いた王臣たちは対策を練り、門に砂をまいて衛士に守らせた。砂の上の足跡をたよりに多数の衛士が空に振った刀によって、三人の友人は殺されてしまったが、王の傍らに身を避けたナーガールジュナだけは、斬殺を免れた。そこに隠れている間に、ナーガールジュナは欲情が苦しみと不幸の原因であることに目覚め、もし自分が宮廷を逃れ出て生きながらえることができたならば、出家しようと決心したという。

逃走に成功したナーガールジュナは、山上のストウパ・仏塔を訪ねて、戒律を受け、出家した。留まった九〇日の間に、小乗仏典を読破、習得してしまい、さらに別種の経典を探したが得られなかった。

雪山・ヒマラヤ山中にあるストウパ・仏塔にいたひとりの老出家僧から、大乘経典を授けられた。非常な興味をもってこれを学んだが、深い真実を得ることができなかった。

その後、諸国を遍歴してあらゆる仏典を学び、当時のインド哲学諸派の思想をも究めて、多数の論書を著わし、大乘思想の基礎を築いた。晩年は南インドに戻り、黒蜂山に住したという。

龍樹の伝記は、中国及びチベットに伝わるが、誇張が多く、南海の竜宮に至って多くの大乘経典を得たなどの、多少の事実と多分の想像・神秘化の混合の所産となっている。

『出三蔵記集』では、ナーガールジュナは、願想の修行によって、仏位に次ぐ十地の階位に到達した菩薩であるとされ、大乘経典の注釈

書を数多く作り、小乗や在来のインド思想に対し、般若の空觀を宣明し、中觀学派の祖とされる。

著書は、主著である『中論頌』の他に、『十二門論』『空七十論』『廻諍論』『六十頌如理論』『広破経』『広破論』『宝行王正論』『龍樹菩薩勸誡王頌』『大乘二十頌論』『因縁心論頌』『因縁心論釈』『大乘破有論』『大智度論』『十住毘婆娑論』などがある。ただし、『大智度論』や『十住毘婆娑論』などのように、同一人の龍樹の著作かどうかが疑われているものもある。

龍樹は、大乘仏教の理論的基礎を確立し、後世諸家の祖と仰がれる。

(16) 『中論』にいうのは、「因縁所生の法は、即空即仮即中なり」と『中論』は、龍樹・ナーガールジュナの『根本中論』(『中論』)『中論頌』ともいう)に、青目・ピンガラが註釈を付け、鳩摩羅什が漢訳した、『中(觀)論』四巻をいう。

「因縁所生の法」は、縁起の法、縁起そのことをいう。現象的存在が互いに、他との関係が縁となって生住異滅することという。

「即空・即仮・即中」は、空・仮・中の三諦は、その体、つまり本質は唯一であるから、互いに他を具え、他と融け合い、空が仮と中とを、仮が空と中とを、中が空と仮とを含め取め、空諦そのままが仮諦であり中諦であり、仮諦そのままが空諦であり中諦であり、中諦そのままが空諦であり仮諦であり、同時に、同所に、一時に空・仮・中が成立する、宇宙世界存在の真実のすがたをいう。

智顛は華頂峰上で、「即空・即仮・即中」を仏教の核心であると大悟した。

参考——『中論』について

『中論』四卷は、弘始十一年(四〇九)、姚秦の鳩摩羅什の訳になる。

漢訳としては一般に、二十七章四五〇余偈の龍樹・ナーガールジュナの『根本中頌・ムーラ・マドヤマカ・カーリカー』(『中頌』『中論頌』ともいう)に、青目・ピンガラが註釈を付けた、『中(観)論』四巻をいう。

詩頌は簡潔で、数種の注釈書が伝わるが、古来中国・日本で重用するのは青目註の四巻である。この書は、『般若経』の空思想に基づいて、仏教の伝統思想である縁起説を再解説する。再解説は、仏教全般にわたる。そして、問題点を空と縁起、世俗諦と勝義諦の二点に集約し、いわゆる否定論法、つまり破邪によって中道を宣揚する。

冒頭の帰敬偈の八不、すなわち不生・不滅、不断・不常、不一・不異、不去・不来の八つの否定に始まって、あらゆるものに固定的不変的な独自の自性・実体・本質がないとする、縁起・空・無自性の説を展開する。

なお自性は、存在するものが常・一・主・宰の自己を保って、混じり合うことも変化することもなく、自ら不変の個性をもつことをいう。従って無自性は、固定的不変的な独自の実体、ないしは固有の性質、本性、本質がないことをいう。無自性は、空と同義であり、空は縁起と同義である。

『中論』は、存在し現象する一切の事象を、無自性であるから、存在しないもの、つまり、無とか非存在であるといおうとするのではない。『中論』は、事象は縁起して成り立っているから、自性がないというのである。すなわち、空であるという否定的な側面と同時に、それに表裏して、事象は縁起して成り立っているという在り方で、現に

存在しているという肯定的な側面を立てる。そして、自性がないままに縁起して成り立っているから、そのようなものを幻のようなもの、如幻、または仮有という。これに対して、実体的な存在物を実有という。

自性がないということによって、それを一方的に存在しないものと断定するときは、誤って無を立てようとする有自性の偏見が付随して生じることになる。『中論』が立てる無自性の考え方には、常にこのような否定と肯定とが矛盾して関連することが付いて回る。

否定的な側面である「空」は、二諦説では、第一義諦、つまり勝義諦と関連し、肯定的な側面は、世俗諦と関連する。勝義諦と世俗諦との二諦の立場の根底となるのが、生滅、断常、一異、去来の四対の二辺すべてを否定し去った、戲論寂滅の世界を吉祥とする、八不中道の思想である。八不中道の思想は、言語的構成によって成り立っているわれわれの世界が、それらの言語的諸構築を生滅させるところに自ずから現われてくるものを、中道と呼ぶ。

論証にあたっては、帰謬論法・プラサンガを駆使する。

なお、「中道」は、不苦不楽の中道、有無中道、断常中道、非真非俗中道、八不中道、非有非空の中道など、いろいろの説がある。『中論』がいう中道は、このなかの八不中道である。

そして、一般に「中道」は、善と悪、正と邪、得と損のような、対立する二つの極端、すなわち二辺を捨て去った、片寄りのない正しい道という。しかし、片寄りのないということは、単にももの中間であるという意味ではなく、二辺の対立が捨てられること、すなわち、善と悪、正と邪、得と損のような、二辺に対する執着が捨てられ超えたところに自ずから顕われてくる、考え方や生き方であると考えるが

般である。

根本中頌は、以後の大乗仏教の思想の展開に大きな影響を与えた。根本中頌を中心とする龍樹の学説を継承する学派として、中観派が興り、瑜伽行派、すなわち唯識派と並んで、大乗仏教の二大潮流の一つを形成した。

中国や日本では、青目釈・羅什訳の『中論』が重んじられ、同じ龍樹の『十二門論』、およびその弟子の提婆の『百論』とともに、「三論」と称した。

『中論』は、中観学派の根本的立場であり、三論宗を始め、諸宗で所依の論として尊重され、中国天台宗の祖・天台智顛も、空・仮・中の三諦を設ける論拠の一つに『中論』の偈を変形して用い、天台教学の基本とした。

参考——「即空・即仮・即中」について

一 「空・仮・中」について

(1) 「すべては空である」について

「空」は、音読みでは〈クウ〉、訓読みでは〈ソラ〉〈カラ〉と読める。辞書に〈ソラ〉は「天と地のあいだのむなし」とあるから、「むなし」という点では、〈ソラ〉と〈カラ〉は相通じる。

仏教用語の「空」は、「世間の常識を捨てて」ことをいう。「空」は、サンスクリット語のシューニヤの漢訳であり、この原語は、「……を欠いていること」をいう。従ってシューニヤは、それだけで、いつまでも、何のおかげもこうむらないで、あることをいう「実体が無い」ということばに置き換えられる。

仏教は、宇宙世界に現象し存在する一切の事象は、直接的原因の「因」や間接的条件の「縁」と関係なく、それだけで成立しているも

のは一つもなく、一切の事象はしかるべき因と縁とによって起こっており、しかるべき因と縁とによって滅すると教える。これが、「縁起・縁滅」であり、「すべては空である」ということである。

勿論、この「空」の教えは、単に事象が「ないこと」を教えようとするのではない。更に、すべては「むなしなこと」を無理強いしようとするのではないことは、いうまでもない。

(2) 「すべては仮である」について

現実の現象世界は、このような縁起・縁滅の道理、すなわち「空」の道理のなかで、日々新たに生成し、持続し、変動し、消滅していく。このように生・住・異・滅を繰り返す仮のすがた形の世界で、わたしたちは喜んだり怒ったり悲しんだり楽しんだりして、日暮らしをし、人と交わり、それぞれの人生を送っている。したがって仮のすがた形は仮のすがた形なりに、仮のすがた形の真実を顕現しているといえる。これが、「すべては仮である」ということである。

(3) 「すべては中である」について

わたしが生きる現象世界の真実の有り様は、「空」という道理のなかで、縁起し縁滅している仮のすがた形であり、このような事象の有り様があるがままに、仮と空、別のいい方をすれば有と無のどちらか一方に片寄ることなく、バランスよく認識し、認識したように生きることが、仏教者として最も真実に添う、生活態度であるとする。これが、「すべては中である」ということである。

(4) 空・仮・中の相即、「即空・即仮・即中」について

わたしの眼前に展開する現実世界に、縁起・縁滅している一切の事象は、空であり、仮であり、中であるということをも、一言でいうと、「即空・即仮・即中」の自覚である。この「即空・即仮・即中」の有

り様こそが、仏教の核心であり、現実世界の真実を過不足なく指し示す、最も的確な表現であると、智顛はいう。

二 『中論』の偈と「空・仮・中」について

『中論』は、「あらゆる存在は空である」という「一切法空」という観点から、何らかの実体を前提とするさまざまな形而上学的な主張を批判する。それを要約したのが、「不生亦不滅 不常亦不断 不一亦不異 不來亦不出 能說是因緣 善滅諸戲論 我稽首礼仏 諸說中第一」という、『中論』巻頭の一偈である。縁起は、生じることなく滅することなく、常住することなく断滅することなく、一義ではなく多義ではなく、来ることなく去ることなく、安らかに戯論を寂滅させる。このような縁起を説いた正覚者、説法者中の最も勝れた人、その人・ブツダにわたしは敬意を捧げる、という内容である。この帰敬偈は、不生・不滅、不常・不断、不一・不異、不來・不去の八不の否定命題によって特徴づけられている。

『中論』巻四の觀四諦品第二十四の四十偈のなかの第十八偈は、「衆因縁生の法、われはすなわちこれ無と説く。またこれ仮名となす。またこれ中道の義なり」(『大正藏』三〇・三三三b)とある。

これに相当するサンスクリット語の文では、「かの縁起、それを我等は空と説く。その空・縁起は相対的の施設である。それは実に中道である」とある。

「衆因縁生法」は、衆因縁より生じる法の意ではなく、衆因縁生ということの意で、サンスクリット語も縁起ということ自体を指す。法は翻訳者の付加である。「我說即是無」は当然「我說即是空」とあるべきで、縁起を空と説くという文意は、(1)縁起なることがらも、その他の存在や法と同じく空であることをいうか、あるいは、(2)縁起と

は、存在の縁起を意味して、それは存在の空を意味するかの、どちらかである。「亦為是仮名」の「仮名」は、玄奘では「施設」と訳され、「概念をもって定立すること」であり、「仮」という文字をあまり注意することは適當でない、と『国訳一切経』の『中論』二二〇頁の註はいう。「亦是中道義」の「中道」は、空か仮名かが中道であるという意味であるが、他には縁起を中道といつている例もある。

したがって、偈の大意は、縁起と空と名称とは互いに関係した意味をもち、これが中道の内容となる。中道は、二辺をあらゆる意味で離れることを意味する。

三 三諦偈の「空・仮・中」について

智顛や吉蔵は、上記の『中論』觀四諦品の第十九偈を基にし、「因縁所生法 我說即是空 亦為是仮名 亦是中道義」と、読み替えた偈文を用いる。天台では特にこの偈を、「三諦偈」と呼んで重視し、空・仮・中の三諦の教理の根拠とした。

前出の『中論』第十八偈は、縁起をいう衆因縁生の法は、「空」である。それは諸の事象は、無数の因と縁とが相互に依存し合い和合し合った結果生じるからであり、無数の因と縁とがなくなれば、結果も自ずからなくなるからである。すべての事象そのものが衆因縁に属するから、すべての事象は、相互の関係性があり、本来、固定的不変的な独自の自性・本質はない。すべてに固定的不変的な独自の自性・本質がないことを、「空」という。

しかし、空と呼ばれる空の内実もまた、自性がない空である。しかし、生けるものを正しい道に引き入れ導くために、つまり空という概念を立てて説き示すだけである。これを、「仮名」という。

『中論』第十八偈の第三句の「仮名」は、文章上は、「空が仮名」だ

という意味になる。仮名は、玄奘では「施設」と訳され、「概念をもって定立すること」であり、名称をいうから、仮という文字をあまり注意することは適当ではない、とされる。

智顛は、この仮名の「仮」に、現前する事象が現に現象し存在するすがた形を肯定的に捉え、一切の事象は、自性がない空の有り様を本質としながら、因と縁とが和合してわたしの眼前に現前している事実を載せる。縁によって仮に生じ存在する事象を、肯定的に捉えるのが「仮」である。

以上は、空の一面からすべてを捉え、仮の一面からすべてを捉えている。しかし、真実の有り様は、このように空と仮とのどちらかに片寄って一面的に捉えられるようなものではなく、空と仮との二辺を超えて、空でありながら仮、仮でありながら空という、空と仮とを超えた全分であり絶対のものであって、人の分別を超えてただあるがままにあり、言説思慮の対象とはならない。これを、「中・中道」という。

四 智顛の「空・仮・中」について

智顛は、『菩薩瓔珞本業経』の「從仮入空」「從空入仮」「中道第一義」の三観の概念を基にして、上の第十八偈を、「因縁所生法 我說即是空 亦為是仮名 亦是中道義」という変形した偈文に読んだ。

智顛はこのように、『中論』第十八偈の二諦を、現実視点において、空・仮・中の三諦と読み替え、しかも真実の有り様は、空・仮・中の三諦が調和し、統一し、円融して、真実は、空と仮のいずれにも片寄らず、常に空仮相即の中を保持し、空のなかに仮と中を包含し、仮のなかに空と中を包含し、中のなかに空と仮を包含する、「即空・即仮・即中」の在り方にあることを悟った。これが、有名な華頂峰上

の降魔成道と称される、真実の有り様の言語表現である。

つまり、仏教に生きることは、空・仮・中の三諦の理を自己のものとして受け入れ、この理に促されて生きることには他ならないのである。

日常の凡夫は、現実の「仮」に執著して、仮が「空」であることを知らない。そこで「空」が強調される。二乗人は、空に執著して、仮に出ることを忘れる。そこで「仮」が強調される。こうして大乘人の菩薩が起り、仮のなかに降り立つ。ところが大乘人にも危険性がある。それは仮に深入りするあまり、空を忘れてしまうことである。こうして仮にあって空を忘れないところから、「中」が強調される。

空・仮・中の三諦のうち、空・仮は現象面につき、中は本体面につくから、空・仮は劣り、中は勝れていると観るのは、別教の立場である。円教ではこれは取らない。円教の立場では、この空・仮・中が、それぞれ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する。これが「即空・即仮・即中」の三諦である。

すなわち、執われの心を破り(空)、すべてがさながらに現象していることを悟り(仮)、絶対的世界に体達する(中)ことを、一念のうちにおさめとつて観じるのが、「即空・即仮・即中」の三諦である。

なお「即」は、相即である。相即は、渋柿が甘い干し柿となるように、善と悪との二が、そのまま一であることをいう。つまり、そのものが、その全体が、そっくりそのままであるものである関係にあることを、「当体全是の即」という。天台でいう「即」は、当体全是の即に他ならない。

空・仮・中が円融相即した空・仮・中が、円頓止観であり、一心三

観である。これが、「即空・即仮・即中」の三諦・三観に他ならぬ。

いいかえると天台では、『華嚴經』に、「心仏衆生是三無差別」とあり、仏界は高遠で手が届かず、衆生界は広汎で捉えどころがない。心だけは身近で、要となるから、心法を取って三千の理を観じるのである。

まず、一心そのものが三千の三諦の諸法を具えて、即空・即仮・即中であるとする。「即空」は、一切の妄情の目を離れ、相対的思念のあとをとどめないことをいい、「即仮」は、十界三千の差別の相を明らかに観ることをいい、「即中」は、中道真実そのものを心そのものと観ることをいう。これが「一心三観」である。

五 藏・通・別・円の四教と「空・仮・中」について

天台は、藏・通・別・円の化法の四教のうち、藏・通の二教は、「空」を真理とし、「空」を悟ることを目的とする。

別・円の二教では、「中・中道」の真実を真理とし、「中・中道」を悟ることを目的とする。そして、円教で説き明かされるものが、唯一の真実であるとする。

つまり、藏・通・別の三教が説く真理は、未熟な機根に応じて説かれた方便である。方便の「空」の理は、そのまま「中・中道」ではないが、仏からいえば「空」の理は、真実そのものを明かしている。

藏・通の二教では、析空観と体空観との違いはあるが、空観によって見思の惑を超えるにとどまる。

しかし別・円の二教では、空・仮・中の三観によって、空・仮・中の三諦を明らかにし、そして見思・塵沙・無明の三惑を超えるのである。

三観は、一に空観、二に仮観、三に中観・中道観である。別・円の二教は、ともに三観を明らかにする。三観は、智慧をいう。

別教は、先ず空を観じ、次に仮を観じ、その後で中観・中道観に入る。空・仮・中の三観を、空から仮へ、仮から中へと順序に、次第に、隔歴して修行実践する。これを、「次第の三観」という。

円教は、始めからこの空・仮・中の三観を、一心に融じて観じる。これを、「一心三観」という。

人が断滅し、超越しなければならぬ煩惱には、見思の惑、塵沙の惑、無明の惑という三種の煩惱がある。これが、三惑である。

見思の惑を、欲・色・無色の三界の中の煩惱の意から、界内の惑といい、塵沙の惑と無明の惑を三界の外の煩惱の意から、界外の惑という。これを断滅し、超越するために、空・仮・中の三諦を修行実践するのである。

藏・通の二教では、空諦を修行実践して見思の惑を断滅し、超越する。

別教では、界外の惑を断滅し、超越するために、仮諦、中諦を修行実践する。だからこれを菩薩だけの法という。別教では、順序次第に、空・仮・中の三諦を観じ、その道理を悟る。

円教では、空・仮・中の三諦を一念のなかですみやかに、一遍に悟り尽くし、空・仮・中の三諦が互いに融け合い、同時に、同所で成立し、三諦のおのおのが他の二諦を含め、見思の惑・塵沙の惑・無明の惑の三惑を同時に、同所に、一時に断滅し、超越する。この空・仮・中の三諦を、「即空・即仮・即中」という。

本文中では、畢竟空である「空」と、不可思議の有である「仮」と

は、空にして仮に相即する「中・中道」と相対するものである。すなわち、執われのこころを破る「空」と、すべてがさながらに現象していることを悟る「仮」と、絶対の世界に体達し、その本体が言説思慮の対象とならない、宇宙世界の真実ありのままのすがたである「中・中道」との三が、一念、すなわち一思いの心のうちで、空は仮であり中であると、仮は空であり中であると、中は空であり仮であると、一諦のうち三諦を具えて、三者を区別なく融け合せて観じる、衆生の一念、一おもいの心が「円融三諦」であり、「一心三觀」であるとす。これが、「即空・即仮・即中」である。

(17) 因縁所生の法の即空は、これ無を断ずるにあらざるなり。即仮は不二なり。即中是不異なり。因縁所生の法は、縁起の法と同義。現象的存在が互いに、他との関係が縁となつて生・住・異・滅することをいう。

「即空」は、顕われているものが、そのまま空であることをいう。「因縁所生の法の即空」は、「因縁即空」をいう。因縁即空は、因縁によつて生滅する一切の事象は、そのまま空なる存在であるという道理をいう。

「因縁」は、因と縁とをいう。結果を生じさせる内的な直接の原因が「因」で、外からこれを助ける間接の条件が「縁」である。これを内因・外縁げえんといい、親因・疎縁ともいう。

また因を広義に解釈して、因と縁とを合わせて因ともいい、同様に縁ともいう。

一切の現象し存在する事象は、すべて因縁によつて生じ、因縁によつて滅する。因縁によつて生じることを、因縁生、縁生、縁起などという。このように因縁によつて生滅している道理を、因縁生滅の理

といい、そのように因縁によつて生滅する一切の法は、そのまま空なる存在であるという道理が、因縁即空の理である。

「無を断ずるにあらざる」は、本来はそのものだけで、いつまでも永続する実体がない、仮として存在し現象する事象まで否定し、ないことを見ることをいうのではないことをいう。

「即仮」は、即仮の前に、因縁所生の法、つまり因縁によつて生滅する一切の事象はを補うと分かり易い。

「即中」は、即中の前に、因縁所生の法、つまり因縁によつて生滅する一切の事象はを補うと分かり易い。

参考——「縁起」について

「縁起」は一般に、(1)ものごとの起源・由来、(2)神社・寺院などの建つた由来。またその文書、(3)著者がその書に書く序文、(4)吉凶のきざし、前兆、(5)目出度いこと、喜び、祝いをいう。

サンスクリット語のプラティートヤ・サムトパーダを漢訳し、仏教で使う「縁起」は、(1)の意であり、ものごとを成立させる種子をいう「因」と、因を発生させるはたらきをいう「縁」とが相応じて、仮にそのようなものとして万物が生じることという。

従つてすべて存在し現象するものは、条件次第で、いろいろに変化し(無常)、独立的存在性をもたず(空、無我)、互いに依存する。このように因縁によつて成り立っている存在を縁生えんじやうのもの、縁生法えんじやうぽうまたは縁已生えんじやうのもの、縁已生法えんじやうぽうという。

「縁起」は、因縁生とも、縁生とも、因縁法ともいう。縁起は、よつて生じることの意で、現象的存在が互いに、他との関係が縁となつて生起すること、つまり、Aに縁よつてBが起きることをいう。本文中の因縁所生の法は、これをいう。

すべての存在や現象は、無数の因・原因や縁・条件が、相互に関係し合って成立しているものであり、わたしたちがあると思っているような意味で、それだけで、いつまでも、何のお陰もこうむらないで、あるような「もの」「こと」もないということ。すなわち、事象がなく、諸条件や原因がなくなれば、果・結果も自ずからなくなる。この「縁起・縁滅」が、仏教の基本的な教説である。

理論的には、恒久的な実体的存在が一つとしてあり得ないことを示し、実践的には、この縁起縁滅の因果関係を明らかにし、原因や条件を取り除くことによって、苦しみの現象世界から解放されることを目指すことを、仏教は目的とする。

仏教では、すべてのものが相対するもので、互いに引き合い押し合いつつて成立するという、持ちつ持たれつの相互依存関係という、縁起している事実以外に、固定的不変的な独自の実体を認めない立場に立つ。これが、仏教の基本である。

縁起の思想は、仏教がもつ根本的な世界観であり、阿含經典の十二縁起説(十二因縁)を始めとして、唯識宗の頼耶縁起説、『楞伽經』などの如来藏縁起説、華嚴宗の法界縁起説、真言宗の六大縁起説などが説かれ、仏教の歴史を一貫している思想である。

(18) 因縁所生の法は、すなわち遍一切処なり。因縁所生の法は、互いに、他との関係が縁となつて生起し、現象し、存在する、一切の事象をいう。

「遍一切処」は、虚空のように際限なく、至るところに満ちることをいう。「遍一切処」の後ろに、不尽を補うと分かり易い。

(19) いま、実相の体というは、権に即してしかも実なれば、断無の謗りを離るるなり。ここから、第三の「簡非」に入る。

「実相」は、諸法実相と同義。宇宙世界すべての事象が、ありのままにあるという真実のすがたをいう。「諸法実相」は、大乘仏教の眞印であり、これを実相印という。大乘仏教が一法印を立てるのは、小乗仏教が無常・無我・涅槃の三法印を立てるのに対する。

「簡非」は、「非を簡ぶ」と訓み、「非」とされる「四謗」を離れることをいう。つまり、諸法実相が断無・建立・異・尽の「四謗」を超えていることを明かす。

「簡」は、選り分けて選び、省いて手軽にすることをいい、「非」は四謗をいう。

「四謗」は、断無・建立・異・尽の四をいい、「謗」は、誹謗の謗であり、謗ること、謗つて否定し蔑ろにすることをいう。ここでは、断無・建立・異・尽の四に執著することをいう。

「権」は「權教」と熟し、爾前の諸経をいう。爾前の諸経は、昔経ともいい、『法華經』が説かれる以前の釈尊の教えや經典、すなわち衆生の素質・能力・性質に応じて立てられた、声聞・縁覚・菩薩の三乗の教えをいう。

「実」は「実教」と熟し、今経をいう。今経は真実の教えである『妙法蓮華經』をいう。『妙法蓮華經』は、釈尊が説き明かした唯一の真実の教えであり、その教えによってすべてのものが等しく仏になると、一仏乗を説く。

「即」は、当体全是の即をいい、「相即」をいう。相即は、二つの事象が融け合つて、完全に無差別一体となつている、「円融相即」をいう。

「即」は、一般的には、そっくりそのままであるの意から、AはA、BはBを保持した上のA=Bをいうが、ここでも当体全是の円

融相即とは、Aという概念とBという概念の否定によって、AとBとが区別なく、完全に融合した状態をいう。

「権に即してしかも実」、つまり「権即実」ということばが表わす内容は、『法華経』が説かれる以前の積尊の教えは、声聞・縁覚・菩薩の素質・能力・性質に応じて立てられた三乗の教えであるが、この三乗の教えを開会して、三乗の教えが、一仏乗と、すなわち、積尊が説き明かした唯一の真実の教えである、『妙法蓮華経』の教えに帰入することによって、生きとし生けるものすべてが等しく仏になると説く教えと、完全に円融相即して無差別一体にあることをいう。

「断無」は、ここでは、「断すべきものなし」と訓み、この現象世界には、断じなければならぬものは何もないことをいう。

つまり、「権即実」の、三乗の教えと一仏乗の教えとが、完全に無差別一体の円融相即にあり、生きとし生けるものはすべて、人が分別する善悪、優劣などの価値付けとは無関係に、ただ、あるがままにあつて救い摂られ、仏になることができる存在であるから、殊更に断じることが何もないことを、「断無」はいう。

従来、仏道修行にあつては、煩惱は断じなければならぬ対象とされる。声聞・縁覚・菩薩の三乗の境地では、燃え盛る煩惱を一つずつコントロールして、悟りに至る道を歩き続けるものである。

しかし、三乗と一仏乗とが完全に無差別一体となった「権即実」の仏の境界では、三乗はそのまゝ一仏乗であるから、三乗という悟りの実現を妨げる煩惱も、一切が、ただあるがままにあるだけであり、これは善い、あれは悪い、だから善は助長し、悪は淘汰しなければならぬという、人の分別が成立しない。人の分別が成立しないところでは、煩惱は悪、悟りは善という差別が成立しない。煩惱と悟りも、善

と悪もそのまま渾然一体であり、煩惱と悟り、善と悪という分別も立てようがない。だから、三乗で煩惱とされることも、一仏乗では、そのまま悟りとされる縁となり、煩惱そのものはそのまま真実不変の真実である。

真実不変の真実の世界は、道元禅師の「春は花 夏ほととぎす 秋は月 冬雪冴えて冷しかりけり」の一首が示すように、春、花が咲き、秋、紅葉する世界が真実の世界であり、竹は、真つ直ぐに生え、松は、曲がつてくねっている世界が真実の世界である。この世界は、わたしの毀誉褒貶の意志とは関係なく、私が分別する世界を超えたところにある真実の世界であり、分別を超えた無分別の世界である。

この「権即実」の仏の真実の世界では、一般に立てられる煩惱と悟りも、善と悪も、どちらをよしとはしない、一切が真実であるとしきれない。真実の世界は、ただあるがままの真実であり、変化のしようがない。真実の世界は、ただあるがままの不変の世界である。だから、人が分別しコントロールし断滅しなければならない対象とする煩惱も、断滅しなければならない対象として成立しない。真実の世界は、このような仏の境界の有りにあるから、断じることがない。

「誘り」は、執著するものをいう。

「離れる」は、遠ざけ除き断つこと、くがないことをいう。ここでは、離れること、超えることをいう。

「誘りを離れる」は、執著するものもないし、離れなければならないものもないことをいう。

つまり、「権即実」の仏の真実の世界では、三乗の教えと一仏乗の教えとは、完全に渾然一体・無差別一体の円融相即にあり、宇宙世界

の一切の事象が、わたしの分別を超えて、ただ、あるがままにある、分別のはからいを超えた、無分別にあるから、殊更に近づいていかなければならない執著もないし、離れなければならない執著もないことを、「謗りを離れる」はいう。

参考——「実相・諸法実相」について

A 「実相・諸法実相」とは

「諸法」は、万法ともいい、あらゆるもの一切を意味する。因縁の和合によって造作された現象的存在をいう「有為法」と、永久不変の絶対的存在をいう「無為法」とを含む。有為法だけをいう「諸行」とは区別することもある。

「実相」は、すべてのもののありのままの真実のすがたをいう。

「諸法実相」は、『大品般若経』卷一七、『法華経』卷一などに基づく語であり、すべての存在のありのままの真実のすがたをいう。

「諸法実相」を説くことは、大乘仏教の旗印であるという意味で、一法印といい、実相印ともいう。大乘が一法印を立てるのは、小乗仏教が無常・無我・涅槃の三法印を立てるのの対する。

諸法実相の解釈は、諸宗で一様でない。

(1) 『大智度論』卷第十八には、諸法実相は般若波羅蜜であるとす

る。
(2) 三論教学では、『中論』などの意を受けて、不可得空であるのを諸法実相とし、肯定・否定のいずれをも超えた絶対否定としての不思議の理であるとする。

(3) 日蓮宗では、すべてのものそのままのすがたが『妙法蓮華経』の当体であるとして、諸法実相を本門の題目について解釈する。

(4) 禅宗では、諸法実相は、仏祖が悟り顕わした本来の面目そのこと

とする。

(5) 真宗では、諸法実相とは真如の理であり、具体的にそれからあらわれた南無阿彌陀仏の名号法を実相法とする。

(6) 天台教学では、三重の解釈をする。初重では、諸法、すなわち因縁によって生じたすべての現象は、因縁によって仮に顕われたものであつて、実体がないから、諸法の本質は、すべてが空であるということわりにあることを、諸法実相とする。

第二重では、一切の事象は、因縁によって生じ、存在するとみれば「有」、因縁和合によって生じるものであるから、本来無自性であるのみれば「空」である。この空有のすべてを諸法と名付け、それらの空有を超えた絶対肯定として、空即仮・仮即空・不二而二・二而不二と観る中道の理を別に立てて、諸法の本質は中道の理であることを、諸法実相とする。

第三重では、現象的世界のすべての事々物々に対する執われの心を破り(空)、すべてがさながらに現象していることを悟り(仮)、絶対的世界に体達する(中) ことを一念のうちに収め取つて観じ、「即空・即仮・即中」としての実相の理にかなない、諸法即実相であることを、諸法実相とする。

諸法実相は、あるものがそのままあることであり、あるのは現象的世界だけであつて、現象的世界を離れて真実という形而上学的実体があるわけではない。現象的世界・森羅万象のなかに真実を観るだけである。あるのは、どこまでも現象的世界であり、森羅万象だけである。形而上学的な存在があつて、それが森羅万象に顕われていることをいうのではない。

天台の三重の解釈のうち前二重は、小乗および大乘のなかの権教を

いう大乘偏教の説とし、後一重は大乘円教の説であるという。

B 「二色」香無非中道」とは

『摩訶止観』巻第一上に出ることばである。

中道実相の理は、現象的世界のすべての事々物々に対する執われの心を破り(空)、すべてがさながらに現象していることを悟り(仮)、絶対的世界に体達する(中)ことを一念のうちおさめとて観じ、空・仮・中の三諦が、相互に個別的でなく、一諦のうちに三諦を具えて、三者が区別なく融け合っており、即空・即仮・即中の三諦の有り様をいう。

この中道実相の理は、朝に咲いて夕べに萎む一茎の草や一輪の花などのような些細なものの中にも、あるいは、やがて行方も知らず消え失せる一本の香煙のなかにも満ち満ちており、何を見ても、およそありとあらゆるものは、中道実相の理の顕われであり、何を見ても、仏でないものはないことをいい、何を見ても、諸法実相でないものはないことをいう。

参考——「権」と「実」とについて

A 「権」と「実」との一般的な解釈

「権」は、漢音では〈けん〉と訓み、呉音では〈こん〉と訓む。旁は、黄色の意の語原〈黄〉からきている。黄色い花の木の意。はかりの分銅は懸けるものであるから、ケン(音)をもつ。そこで、同音の権を分銅の意に借りた。ひいて、かりの意。分銅はまた軽重を支配するものであるところから、威権・権勢などの意に用いられる。(1)はかりのおもり、目方、つりあい、(2)はかりごと、方便、臨機応変の処置、(3)いきおい、ちから、(4)仮、正に対する副、(5)兼ねる、(6)始め、の意をいう。仏教では、手立て、かりの方便、権教、小乗をいう。

「実」の本字「實」は、家の中に財宝(貝)が満ちることの意。ひいて広く、満ちる、満ちたものの意に用いられる。(1)草木の実、実り、(2)満ちる、足りる、富む、具わる、(3)まこと、実、(4)物事の正味、内容、(5)存在すること、事柄、(6)実、親切な心、の意をいう。仏教では、まこと、真実、実教、大乘をいう。

B 天台教学の「権」と「実」

天台では、「権」は、かりの「仮」、かりの方便説、粗い「鹿」をいう。

「鹿」は粗いをいう。粗いは、粒が粗い、見方が粗いことをいう。『法華経』以前の諸経では、権教と実教の隔てがあつて大乘と小乗は同じではない。法華の開会以前の諸経は、仏と成ることができない方便の教えであり、小乗の二乗は永不成道である。これが粗い鹿教であり、鹿教を権教とする。

しかし、法華の開会によつて、法華以前の諸経はすべて『法華経』に流入し、一体となる。だから、『法華経』は妙法であり、妙法を実教とする。

(1)権〓かりの方便説

「権」は権謀、権宜と同義。一時的な手立てとして設けたものをいう。

真実の大乘の教えである『法華経』に入るための手立てとして、仏が説いた教えを、「権教」という。「権教」は、人々を真実の大乘の教えである実教へ導くために、人々の素質・能力・性質に応じて、仏がかりに説いた教えをいう。権教は、『法華経』の開会によつて、実教に到達すればそのまま実教となる教えである。「権教」は、天台では、『法華経』以前のすべての経典をいう。

(2) 実 II ほんとうの真実説

「実」は、真実不磨の意。永久に変わらない究極的な本当の真、真実をいう。

「実」は「妙」をいい、「妙」は「実」をいう。「妙」は「絶」をいい、「絶」は「妙」をいう。「絶」は「中」をいい、「中」は「絶」をいう。

「実」も、「妙」も、「絶」も、「中」も、不可思議・不可説の真実をいう。

「妙」は、ひとり勝れた「独妙」をいう。勝れたことは、わたしの考えを超え、感覚では捉えることができないから、「絶」ともいう。

「絶」は、絶言絶慮、言語・思慮を超えていることをいい、真実は、言語や思慮ではとても捉えられないほど奥深いものであることをいう。「絶」は、「絶待」、空と仮との対立を超えた、「中」であることをいう(『法華玄義』卷第二上・『大正蔵』三三・六九六a)。「絶」は、「絶待妙」、「法華経」一經のなかに『法華経』以前のすべての経典を包括し包摂して、他の諸経を認めず、『妙法蓮華経』一經が円妙であることをいう(『法華玄義』卷第二上・『大正蔵』三三・六九七c)。

仏が自らの悟りをそのまま打ち明けた、究極的な根本となる真実の教えを、「実教」という。天台では、『妙法蓮華経』をいう。

C 天台の「権教」と「実教」

天台教学では、仏の腹底を聞くだけの準備が整わない人には、腹底にある真実を覆い隠し、腹底にある真実をありのままに説かない。この教えを、「権教」という。仏の腹底を聞くだけの準備が整った人には、仏の腹底にある真実をありのままに説き明かす。この教えを、「実教」という。

(1) 義理からみた「権」と「実」

わけがらをいう義理からみれば、昔教の『法華経』以前の諸経は、説かれた教えそのものに権・実を立て、偏教と円教とに分ける。偏教を権・方便の教えとし、円教を実・真実の教えとする。

これに対して、今教の『法華経』は、昔教といい、今教といっても、両教は共に釈尊一人の悟りを明かし、釈尊一代に説かれた教えに他ならないから、説かれた教えそのものには権・実の差別がないとする。

化法の四教は、釈尊の菩提樹下の悟りを表現したものである。そのうちの前三教である蔵・通・別の三教は権教であって、後一教の円教で悟りの真髓が打ち出されているとする。円教は仏の真意を表出した実教であるから、円教があれば、これが仏の教えを充足しているから、権教は不要であるとする立場にはない。権教は、円教と相俟って、釈尊一代の悟りを満足する。権教があつて実教が生き、実教があつて権教が生きるのであつて、権教と実教とを切り離し、優劣を付けることはできない。化法の蔵・通・別の四教が仏の悟りの全体であるとするのが、智顛の立場である。

(2) 「開会」からみた「権」と「実」

『法華経』の前半の十四品で初めて権が権である理由が明らかにされ、真実が顕わされる。これが開会である。「開会」によって権教と実教とは、仏の悟りそのものからいえば平等であり、釈尊が説いた蔵・通・別の三教を開いて示せば、等しく一実円頓を明かす『法華経』の教えに流入し、海水として一味であるから、所説の教えのうえに権・実を立てない。これを、権実同体という。

仏の教えは、釈尊その人の悟りであるから、権実同体である。しか

し、仏の教えを受け取る側の衆生には、素質・能力・性質などの機根が区々であるから、『法華経』は、仏が衆生に対して実践する教化教導には、権・実を立てる。

まず、純円独妙の一実円乗の『法華経』に誘導するために、『法華経』以外の権教を説く。これを、「為実施権」という。

続いて、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、「権」に固執する考えの矛盾を露呈させて、権は権として、三乗別々の道があるのではなく、一切衆生がすべて仏子であるから、三人がすべて一仏乗の教えによって同一の涅槃に至るとする、権を實とする『法華経』の一仏乗の道を開顯する。蓋を開けて、方便と真実とが並んであるのを明らかに示すのを、「開権顯実」という。

仏が衆生を教化するはたらきの能説の化意からいえば、権教と実教とは修行も、悟るところも異なる。これを、権実異体という。

権教と実教といっても、釈尊一仏の能説の仏意より流れ出たものであり、権は実に進むための権教であり、実は権を出すための実教であり、互いに異なるものではなく、真実は一つであることを、権実不二、権実相即、同体の権実という。

権教は、開会によって、すべては大乗であると統合し、統一される。これが、一実円乗の相即相入であり、融通であり、円妙・円満・円足・円頓の円融である。『法華経』によって、仏が、三乗の教説や修行などは、立場が相異なっていると思う衆生の間違った考えを開いて、三乗がそのまま一仏乗で、三乗は一仏乗に帰着すると會得させる。これが、「開會」である。

「開」は、蓋を開くこと、つまり、今まで権実を閉じ込めていた蓋を開けて、権を権と、実を實と知らせることをいう。

「會」は「會入」と同義、流れ込むこと、つまり、三乗の川が一仏乗の海に流れ込み、一つに落ち着くことをいう。一つに落ち着けば、川水として区別して見る必要がなく、川水そのままが一仏乗の海水ばかりになることをいう。

(3)意趣からみた「権」と「実」

意趣からみれば、昔教は、いつまでも権教であり、実教はいつまでも実教であつて相交わることがない。つまり、権教は権教で完結し、実教は実教で完結する。

意趣からみれば、今教は、権実一体である。

天台教学では、五時のうちの初めの華嚴・鹿苑・方等・般若の四時と、仏が衆生教化にあたって用いた教法の内容である、化法の四教のうち蔵・通・別の三教の所説とを「権」とし、五時のうちの最後の法華涅槃時と、化法の四教の最後の円教を「実」とする。

権・実の判は、『法華経』に限らない。五時の第一華嚴時には一実一権を説き、第二鹿苑時には一権無実を説き、第三方等時には三権一実を説き、第四般若時には二権一実を説く。このように、昔教にも権・実の名を用いる。

『天台四教儀』に、「権・実というは、名は今昔に通ずれども、義は同じからず。いわく、法華已前は権・実同じからず。大・小あい隔てり」とある。権と実という名称は、今教にも昔教にも共通して使われるが、意義は同じではないという。

声聞と縁覚の二乗や、これに菩薩を加えた三乗は、釈尊四十余年の教化教導の方便によって、生ける衆生の機根に差別がなくなっている。二乗も三乗もそのまま一仏乗に帰入し、中道の実相に入ることになる。権は直ちに実となり、権実一体となること、あたかも蓮の花

と蓮の実が同時同所にあるのと同じであるという。この例えが蓮華の三喩であり、為実施権・開權顯実・廢權立実の施開廢の三喩で示す。これが、三権一実である。

三乗の權教はそのまま、一切の衆生が素質・能力・性質など機根の善悪智愚の隔てなく、すべて同一の教えの乗り物によって、同一の仏果を得るとする、一仏乗の実教に帰一する。これが、「三権一実」である。三権一実は、権・実が融合し合って差別のないことを観じるとされる。

D 「権」と「実」のいろいろ

十法界からいえば、菩薩から地獄までの九界を「権」、仏界を「実」の「九権一実」とする。

智からいえば、仏の化意のうえに機根を整え今教に誘引するのを「権智」といい、仏の智慧をすっかり衆生に恵むのを「実智」とする。

本迹からいえば、本仏の応現・垂迹によって、この世に衆生救済のために現われた釈尊を顯示する迹門を「権」といい、久遠の昔に成道した本仏を顯示する本門を「実」とする。

部からいえば、華嚴・鹿苑・方等・般若の前四時の教えをすべて「権」といい、第五時の法華涅槃を「実」という。つまり、一仏乗円教を受け入れることができるように、機根を整えるための教えはすべて「権」とし、仏の真実を明かす法華を「実」とする。

理からいえば、一切の事象は、因縁によって生じたものであるから、我体・本体・実体とするものがなく、執著しなければならぬものがないとする、空を「権理」とし、空・仮を超えて絶対なものであり、人の言説思慮を絶して、ただ事象そのもののみが現象し存在する

とする、中・中道を「実理」とする。

教えからいえば、藏・通・別の三乗は、華嚴・鹿苑・方等・般若の前四時の「権教」であり、円教は、一仏乗の法華の「実教」であるとされる。

『法華文句』巻第八には、十の相対するものについて、權実を示して、十双權実とする。

- (1) (「事理」) 衆生に本来具わっている根元的な真如無相平等の理(「実」)から、心意識などの差別の諸現象である事(「権」)を生ずる。
- (2) (「理教」) その事理を綜合したのとして言語に表わされている理(「実」)によって、その理を顯わす教え(「権」)を立てる。
- (3) (「教行」) その教え(「実」)によって、実践としての行(「権」)がある。
- (4) (「脱縛」) 行によって迷いから逃れる脱(「実」と、迷いに縛られる縛(「権」)とが分かれる。
- (5) (「因果」) 真理に随順する脱によって、悟りに趣く因(「権」と、悟りの果(「実」)がある。
- (6) (「体用」) その果によって、遂に真如の本体(「実」、および真如のはたらきとしての衆生教化の用(「権」)が現われる。
- (7) (「漸頓」) その教化のはたらきには逐次に衆生を導いていく漸(「権」と、たちどころに悟らせる頓(「実」)とがある。
- (8) (「開合」) 漸は頓から開き出された差別的な説き方の教えである(「権」)が、遂には頓に合一する(「実」)ものである。
- (9) (「通別」) この開合の差によって、利益に普通(「権」と、特別(「実」とがある。

(10)〔悉檀〕 このように利益に相違があるから、四悉檀しじつだんが分けられ、世間門である前の三を権、出世間門である後の一を実とする。

この十双は、藏・通・別・円の四教にそれぞれあるから四十種の権・実となり、またこれを要約して、自行・化他・自他の三種権実とする。

「自行権実」は、仏自らの悟りそのものに、つまり自証に権・実があること、

「化他権実」は、他を教化して導く手立てそのものに、権・実があること、

「自他権実」は、自証と化導との法を並用することをいう。

『法華文句』巻第三には、すべての存在の在り方を「一切法皆権」「一切法皆実」「一切法亦権亦実」「一切法非権非実」の権実四句によって示し、『法華玄義』巻第七の十不二門には「権実不二門」を立てる。

『十不二門指要鈔』に、十不二門の第九に権実不二門がある。

権実不二門は、説法妙によって立てたものである。仏の身・口・意の三業が教化の対象にはたらく場合、相手に応じてかりそめ(権)の法や真実(実)の法を説くが、三業は一念におさまり、理としては同一である。だから三業のあらわれである権・実の法もあいかなって不二であるといい、三乗の権教は、そのまま一仏乗の実教であるという道理を明らかにしている。

E 諸事象の権仮

すべての事象は、人間存在を含めて、固定的不変的な独自の実在ではない。それは、無数の因と縁とが相合して、そのすがた形がはつき

り現われて、現にわたしの眼前に現前する。これを、「仮」という。仮は「権仮」ともいい、「権」ともいう。ここでいう「権」は、このかりのすがた形として現象し存在する一切をいう。

「権仮・仮」は、一般には真や実などに対して、真実を覆い隠す無明の因縁によって造作された現実の世界の事象を指し、虚妄不实という。つまり、その実体性はないが、現象として、かりにあるという意をいう。また実体はなく、名だけ与えられている仮名けみょう、空に対する有の面をいい、仮諦などの語がある。

天台教学では、空・仮・中の三観の仮観から、菩薩の行として「迷いの凡夫の世界である仮に入る」、または「仮に出づ」と術語として用いる。現象としての一切の事象が仮であることは、二仮・三仮・四仮などと種々の説がある。

『大品般若経』では、あらゆるものに自性のないことを示し、凡夫のとらわれを破るために、(1)「受仮」、すなわち物体は多くの物が集まってつくり上げられていることをいい、(2)「法仮」、すなわち一切の事象をいう法そのものは、因と縁とによって生じたものであることをいい、(3)「名仮」、すなわちすべては名のみあり、実体のないものであるとする、三仮を説く。

『成実論』では、(1)「因成仮」、すなわちあらゆる物体は因縁によって成立したものであり、(2)「相続仮」、すなわち不断に連続しているように見えるが、一瞬ごとに生滅改変していることをいい、(3)「相待仮」、すなわち大小・長短などは絶対的でなく相対的であるから、すべて仮であるとする、三仮説を説く。

F 権Ⅱ方便としての「方便」

権は権仮であり、権仮は仮であり、仮は権であり、権は方便であ

る。

「方便」は、サンスクリット語のウパーヤの訳。近付く、到達するの意。すなわち、巧みにはかりごとを設けて目標に近付くこと、また巧みになされたはかりごと、向上し進展するための手段としての行、ものが集って一体となっている有り様などを意味する。

慧遠の『大乘義章』巻第十五、基の『法華玄贊』巻第三は、四種方便を挙げる。

- (1) 進趣方便は、方便道という場合のように、悟りに向かって近付く準備的な行、すなわち加行をいう。
 - (2) 権巧方便は、仏が衆生を導くためにはかりごとを巡らす方便智・権智のように、仮に巧みな手立て、はかりごとを設けることをいう。
 - (3) 施造方便・施為方便は、十波羅蜜の一である方便波羅蜜のように、目的や理想の達成のためになすことが、巧みでよく適っていることをいう。
 - (4) 集成方便は、『十地經論』の六相の説のように、すべての存在が、その本質は同じであり、一のなかに一切を具え、一切のなかに一を成じて、巧みに相集り成立しているすがたをいう。
- 『法華文句』巻第七は、三種方便を挙げ、(3)を『法華經』の方便の意義とする。
- (1) 「法用方便」は、方は法であり、便は用である。藏・通・別の三教を相手に応じて与えることをいう。
 - (2) 「能通方便」は、方便は門である。謀はかりごとによって教え導くこと、方便が真実に通じる門であることをいう。
 - (3) 「秘妙方便」は、方は秘であり、便は妙である。相手の素質・能

力・性質などの機根に依じて、最も相応しい教えを説き示すことは、みな仏の心の思いから出ることであるから、真実に到達すれば、方便のなかに秘妙をみることができ、法華以前の権教の秘が、法華円教により開顯されて、秘即妙であることをいう。

『法華文句』巻第三上(『大正藏』三四・三六b)に、体外・同体の二方便を挙げる。

- (1) 「体外方便」は、権実異体とする、真実の体の外の方便、すなわち『法華經』以外の所説の方便をいう。これは化他の権であり、仏の随他意語であるとす。仏の随他意語は、仏が、相手の素質・能力・性質などの機根に依じて、その一心に適った教えを方便として説くことをいう。

体外方便は、自行化他の権、随自他意語もいう。仏の随自他意語は、仏が、半ばは仏自身の悟りにしたがって教えを説き、半ばは教えを受ける相手の能力・考えなどにしたがって教えを説くことをいう。

- (2) 「体内方便・同体方便」は、権実同体とする、方便即真実である方便、すなわち一つのもののなかに他のものを包含する、『法華經』所説の方便をいう。これは自行の権であり、仏の随自意語であるとす。仏の随自意語は、仏自身の意にしたがうこと、つまり、相手の素質・能力・性質などの機根を考慮に入れず、仏自身の悟りをありのままに説き聞かせることをいう。
- (20) 実に即してしかも権なれば、建立の誇りを離るるなり。即実而権・実に即してしかも権は、「即」が、当体全是の即をいい、「而」が、くがそっくりそのままであることをいう。即是・円融と同義であるから、一句は、実と権とが不二同体であり、実から流出した権も真実一味にあることをいう。

つまり、円教の立場から仏の教えをみたとき、真実の教えを明かす『法華経』と、この『法華経』から、仏の教えを聴聞する衆生の素質・能力・性質などの機根の違いに応じて流れ出す、『法華経』以前に説かれた諸経とには、一仏乗の教えとか、声聞・縁覚・菩薩という三乗の教えとかという区別がなく、仏積尊その人の金口から流れ出た一味の教えだけであるから、共に仏の真実の教え、仏の真意を表出していることをいう。

「建立」は、つくり立てることをいう。最初に起こすことを「建立」といい、最後に完成することを「立」という。

ここでは、『法華経』以前の昔教で、声聞人が声聞の教えを、縁覚人が縁覚の教えを、菩薩人が菩薩の教えを、別々に打ち立てたことをいう。

「建立の誇り」は、『法華経』以前の昔教で、声聞・縁覚・菩薩の三乗人が、おのれの教えが最高であり終極であるとして、それぞれの教えを、別々に、打ち立て、その境地に安住したことが、間違っていたことをいう。

「誇りを離れる」は、『法華経』は、真実の仏教は一仏乗だけであるとする、一乗真実・三乗方便の立場にあり、『法華経』に基づく法華一乗を真実とする立場に立つから、昔教が声聞・縁覚・菩薩の三乗を立て、その境地に安住してきた間違いを遠ざけること、除き断つこと、離れ超えることをいう。

これは、『法華経』化城喻品第七(二大正蔵)九・二二a—二七b)の化城喻から見ても明らかである。

化城喻は、悪路を経て、目的地に趣く隊商の指導者が、疲れて引き返そうとする隊員達に、不可思議の力で途中に幻の城を造り出し、そ

れを見せて疲れを癒させ、ついにその後、真の目的地へ向かって行くという喩えである。

この化城喻は、小乗の悟りは、大乘の『法華経』の悟りに至るための方便であることを、比喩的にいい表わしたものである。したがって、五〇〇由旬先にある宝処に着いた時に、途中で疲れ果てて三〇〇由旬にある化城で一旦憩うたのを振り返ったとき、化城での憩いがあればこそ、最終的に宝処に至り着くことができたと受け取ることができる。

しかし、化城が有意義の第一で、最終の宝処はそれに付随する結果で、第二義ではない。宝処という真実に確かな手応えをもつから化城が生き、化城を超えることができたのであって、化城が化城だけで生きるのではない。真実を確信するから方便が生き、方便の支えがあるから真実が生きるのである。仏の眼から観れば、真実はそのまますま方便であり、方便はそのまま真実であって、渾然一体、不離同体である。

化城喻は結局、化城も、宝処も、途中の道程も、指導者も、隊商も、仏の眼から観れば真実一味の平等にあり、生きとし生けるものに、一切が真実の仏に直結する一本道であることを明示し、人間として正しく生きる道を暗喩しているものと考えられる。

「建立の誇りを離るるなり」は結局、仏の眼から観たとき、三乗人が三乗の教えを立てたことにも意味があったことをいう。

つまり、一仏乗の教えだけであるならば、仏積尊の金口の教えを、悟りのままに聴聞することができる勝れた機根の人は、一仏乗の教えを受容することができるとしても、譬のごとく唾のごとく、仏積尊の教えを聴聞し受容することができない小乗人にとつては、苛まれる苦悩から救い取られる可能性は消え失せてしまうことになる。この世

の真実に遭遇する機会も失われたままになってしまふ。

聲のごとき唾のごとき人でも、生きとし生けるものすべてを救い取つて初めて、宗教である仏教に立つ瀬があるというものである。

(21) 権実^{ケンジツ}は即ち権実^{ケンジツ}にあらざれば、異の謗りを離るるなり。この「権実」は、『中論』や『十地経論』で説く一般的な、権は権、実は実としてバラバラにある権と実をいう。

「非権実・権実にあらず」は、『中論』や『十地経論』で説く、一般的なバラバラにある権と実ではないことをいう。『法華経』は、仏の立場から存在の有り様を観るから、一仏乗と三乗とは、渾然一体にあり、一仏乗は一仏乗、三乗は三乗とに分けないことをいう。

「即」は、当体全是の即をいう。

したがって「権実即非権実・権実はすなわち権実にあらざれば」は、『中論』や『十地経論』では、権は権、実は実とバラバラにあるものとして説くが、『法華経』では、仏の眼の円教の立場から存在の有り様を観るから、実と権、つまり一仏乗と三乗とは、渾然一体、円妙・円満・円足・円頓の円融の在り方にあり、一仏乗と三乗のそれぞれとに分けないことをいう。

権教と実教とは、実教は権教であり、権教は実教であり、一切の教えは実教に収斂し、一切の教えは実教から生まれるから、「権実」と「非権実」とは、概念としては対立しないことをいう。

「異」は、それとは異なり、まったく別のものであることをいう。権を離れてまったく別のものとして実があること、実を離れて全く別のものとして権があることをいう。権は権として、実は実として、個別に、分離して、バラバラにあることをいう。

(22) 権実を雙照し、遍一切処なれば、尽の謗りを離るるなり。この

「権実」は、円乗の権実をいう。円乗の権実は、権即実、実即権の権実であり、権と実が、円妙・円満・円足・円頓の円融にあつて分けようがない、権と実とが渾然一体となっている権実をいう。

「雙照」は、一般的に「雙遮雙照」と熟す。「雙遮」は、從仮入空において、仮が空であることをいう「仮空」と、從空入仮において、一切の事象は空であり、その空であることもまた空であるとすることをいう「空空」とを合わせて照らし出すことをいう。つまり、空の理に立つて、仮も空も否定することをいう。それに対して「雙照」は、從仮入空における空のはたらきをいう「空用」と、從空入仮における仮のはたらきをいう「仮用」とを合わせて照らし出すことをいう。合わせて、中道第一義に当たる。

ここでは雙照は、権即実・実即権、二而不二・不而二であり、円妙・円満・円足・円頓の円融と同義をいう。仏の眼から観る円教の立場に立てば、真実はそのまま方便であり、方便はそのまま真実であつて、渾然一体、不離同体であることをいう。

つまり、声聞乗も、縁覚乗も、菩薩乗もすべては、一仏乗に統括され、円教に包含されてしまうから、一仏乗が三乗を照らし、三乗が一仏乗を照らし、互いに因縁所生法として、そつくりそのまま当体全是としてあることをいう。

因縁所生法として、そつくりそのまま当体全是としてあるとする「雙照権実」の有り様が、円教の立場であり、仏の真実である。

「尽」は、一般的には、なくなつたり、尽き果てることをいう。ここでは、すべて、全部を含み尽くして、尽き果てることをいう。

だから「離尽・尽を離れる」は、宇宙世界のどこもかしこも、不但中の「即空・即仮・即中」という存在の有り様に充ち満ちて、尽き果

てることがないことをいう。つまり、不但中の「即空・即仮・即中」という存在の有りに充ち満ちて、尽き果てることがないことは、そのまま「諸法実相」の有り様であり、諸法実相を照らし出すのは、実教の『法華経』一經に他ならないことをいう。

(23) これはすなわち二經の雙美を総べ、両論の同致を申べ、二家の懸会を顕わして、今經の正しき体を明かすなり。ここから、第四の結正に入る。

「これは」は、これまでに説いてきたことをいう。つまり、「釈字」に始まり、「引同」「簡非」で述べ明かしたことをまとめ、正しい結論をいう、との意を内包する。

「すなわち」は、最終的には、の意をいう。

「二經」は、『釈籤』および『国訳一切經』經疏部一の卷の第一上『妙法蓮華経玄義』二二頁、菅野博士訳注『法華玄義』上、五九頁、多田孝正著『法華玄義』一〇五頁では、本迹を「二經」となす、とある。「二經」は、『法華経』の迹門と本門との二經をいい、迹門の經は、方便品のなかの実相をいい、本門の經は、寿命品のなかの非如非異をいう、とある。

ここでは、『釈籤』などの説は採らない。それは、『法華経』の迹門と本門とを二經として立てることが、「結正」に先立つ「釈字」「引同」「簡非」で触れられておらず、「結正」で迹門と本門とを初出させるのは、唐突の感が否めないからである。

ここでは「二經」は、昔經と今經と取る。昔經は、権教であり、権教は『法華経』以前の諸經である、声聞・縁覺・菩薩の三乗の教えをいい、今經は、実教であり、実教は『法華経』の教えをいう。

「雙美」の雙は、二つで一組になるもの、並ぶの意をいう。「美」

は、肥えて大きな羊の意から、肥えた羊はうつくしいので、美しいの意をいう。好いこと、見事なこと、立派なこと、褒めるべきこと、勝れていることをいう。

ここでは「雙美」は、権教である三乗の教えと、実教である一仏乗の教えとの二が、権即実、実即権、二而不二、不二而二として円融し、勝れていることをいう。

「総べる」は、要略を述べることをいう。要略は、肝心の趣旨をいうから一句は、肝要のところを述べることをいう。

「両論」は、『十地経論』と『中論』とをいう。

「同致」の「同」は、多くの人を呼び集めることが原義。ひいて、一つところに集まった多くの人の意から、なかも・ともに・ひとしいの意となった。「致」は、人を送って行くの意。転じて、人に物をやるの意をいう。また至と通用する。したがって同致は、一般的に一つところに趣き至ることをいう。

ここでは、『十地経論』と『中論』との両論が、同じ中道実相という経体を具えており、果ては、『法華経』が意味するところと、ぴったりと合致することを内包する。

「二家」は、『十地経論』や『中論』などの、論を立てる論家と、天台をいう今家とをいう。「論家」は、論書を著わして仏教を宣揚したインドの学者たち、特に『中論』を著わしたナーガールジュナ・龍樹や、『十地経論』を著わしたヴァスヴァンドウ・世親などをいう。

「懸会」は、『釈籤』に、千古を隔ててその義の契会をいう、とある。千古は、遠い昔をいい、契会はぴったりと適って背かないことをいう。契会は、契心証会の略。契心は、明心をいう。明心は、一心と一切法とが、契符・割り符を合わせたように、一体になっているこ

とをいい、変わらない心の本性、自性清浄心をいう心性に適い、それと一体になること、おのれの本心を諦めることをいう。証会は、真理を証し道に会入すること、道を悟り会得することをいう。

従って「懸会」は、時代を遠く隔てていながら、それが意味するところが合致すること、いいかえれば、遠く深いところで、それが意味するところがびつたりと合致することをいう。

「今経」は、『妙法蓮華経』をいう。

「正しき体」は、正しい本体・本質、すなわち諸法実相をいう。

「顕わす」は、顕示すること、つまり、顕わに示すことをいう。いいかえれば、無いものをあらわすのではない。元よりあるものを、顕わにすることをいう。

〔現代語訳〕

第二節 弁体

『妙法蓮華経』という経題の「体」、つまり本体・本質について解釈を加えるのは、次の四つの立場からである。

第一の立場は、「釈字」である。

「体」という文字を正しく解釈して、『法華経』の正しい体は実相にあることを示すのが、「釈字」である。

第二の立場は、「引同」である。

いろいろな経典を引用して、実相を『法華経』の正しい本体とする論拠を示すのが、「引同」である。

第三の立場は、「簡非」である。

『法華経』の実相の本体は、権実を超越する権実不二にあるから、三乗を権とし、非として簡えらび示すのが、「簡非」である。

第四の立場は、「結正」である。

『法華経』自体とそれ以前の諸説を統合して、実相を『法華経』の正しい本体であると結論を示すのが、「結正」である。

第一は、釈字である。

中国には、仁・義・礼・智・信を説く、儒教という固有の思想がある。

体の旧字体である「體」という文字は、字形や語音から、礼の旧字体である「禮」と通じ、語義から、共に法度をいい、きまりをいう。

儒教の立場から見れば、ひとりびとりが、自分の父母をわが親として、父母に孝養を尽くす。ひとりびとりが、自分の子をわが子として、子に情愛を注ぐ。ひとりびとりが、君主と臣下という上下の秩序を尊重して踏み外さない。これらのきまりの根底は、礼にある。父子の親・君臣の義・夫婦の別・長幼の序・朋友の信という、社会のきまりに合った、付き合ひ上の行動や作法がなければ、法度にならないし、きまりにもならない。これが、儒教から見た、「体」の解釈である。

次に、仏教から見た、「体」の解釈を示す。

仏教の教えの体も、儒教の教えの体の解釈にならえば、次のようになる。

仏教の教えには、善と悪、凡と聖、菩薩と仏という区別が立てられている。

「善」は、不殺生・不偷盜・不邪淫・不妄語・不両舌・不悪口・不綺語・不貪欲・不瞋恚・不邪見の「十善」などをいい、「悪」は、殺生・偷盜・邪淫・妄語・両舌・悪口・綺語・貪欲・瞋恚・邪見の「十悪」などをいう。

「凡」は凡夫、すなわち小乗では初果である預流向以前をいい、大乘では初地以前の、常に迷いのなかにある人をいい、「聖」は聖者、すなわち小乗では初果である預流向以後をいい、大乘では初地以後の、迷いを超越し真実を悟った人をいう。

「菩薩」は、自ら仏道を求め、他人を救済し、悟らせる人をいい、「仏」は、自ら、宇宙世界をあらしめている縁起の理法という真実を悟り、他人を悟らせ、悟りのはたらきが極まり満ちた究極の覚者をいう。

儒教の教えにならって仏教の教えを見ると、善と悪、本と聖、菩薩と仏という相対的な区別、相対的な対立が、仏教の教えであるように見える。

仏教の教えがいう、仏法の世界の有り様は、そうではない。

わたしの分別の心が、善と悪とを造り出し、相対させるだけであって、真実の世界では、善と悪とが相対し対立するものではなく、善と悪との差別対立のない、平等の在り方にあるとするのが、仏教の立場である。

方便として説かれる凡と聖とは、相対し対立しているように見えるが、わたしの分別の心が造り出す心が迷いにあれば凡、悟りにあれば聖と分別しているだけで、凡と聖とは心が造り出す業であり、本質的には同一であり、差別対立にはない。

菩薩と仏といえば、境地に隔絶した違いがあつて、相対し対立しているように見えるが、菩薩と仏とは自利・利他・覚行窮満の営為にあり、本質的には同一で、差別対立はない。

天台教学では、十界互具を説く。わたしの心は地獄界心でありながらふと仏界心を起こす。修羅界心にありながらふと菩薩界心を起こす。人間界心にありながらふと餓鬼界心に墮ちる。わたしの心は、人間界心でありながら、いつでも地獄界心・餓鬼界心・畜生界心・修羅界心・人間界心・天上界心・声聞界心・縁覚界心・菩薩界心・仏界心に遊ぶことができる。

わたしの心は、善と悪とが同居して善悪不二であり、凡と聖とが同居して凡聖不二であり、菩薩と仏とが同居して菩薩仏不二であつ

て、善と悪、凡と聖、菩薩と仏という差別対立のままに一切を包含している。わたしの心は、善と悪、本と聖、菩薩と仏を代表とする一切の事象を、分け隔てなく包み込んで差別対立がない。差別対立がないということは、方便をいう「權」と真実をいう「実」とが不二にあることをいう。不二にあることは、一体にあることであり、權実不二という。權実不二にあることは、善と悪、凡と聖、菩薩と仏を代表とする一切の事象が、善は善、悪は悪、凡は凡、聖は聖、菩薩は菩薩、仏は仏として個々ばらばらに脈絡なくあるのではなく、すべてが絶対の二に包含され、善も、悪も、凡も、聖も、菩薩も、仏もすべてが繋がりが合い、繋がりが合つて起ることであり、善も、悪も、凡も、聖も、菩薩も、仏も一つの宇宙の部分として包含されており、一つの宇宙の部分として存在している。部分は全体があつてあり、全体は部分があつてあり、部分と全体とは相互依存の關係にあるのが、深い真実のあるがままのすがたに他ならない。一つの宇宙として、善も、悪も、凡も、聖も、菩薩も、仏もすべてが繋がりが合つて起ることが、存在するすべての事象の真実のすがたであり、これ以外に存在の本体はないし、本質はない。

善と悪、凡と聖、菩薩と仏の有り様は個々別々のばらばらの有り様ではなく、すべて、人間そのものの本質であり、事象そのものの本質であり、善と悪とは、差別のままに真実のすがたにあり、凡と

聖も、菩薩と仏も、差別のままに真実のすがたにあり、存在し現象する一切の事象は、差別のままに真実のすがたにある。

因縁所生にある一切の事象が、差別のままに真実のすがたにあり、真実のままに差別として現前することが、「法性」である。

善と悪、凡と聖、菩薩と仏を代表とする一切の事象は、現に宇宙世界の一切をあらしめている「法」そのものをいう、「法性」をはみ出すものではない。

この法性に収斂し収まるということが、宇宙世界が、善と悪、凡と聖、菩薩と仏を代表とする一切の事象を包含して、あるがままにあるという、平等相そのものにあることをいう。

法性に収斂し収まるということが、一切を肯定し、一切が平等で、一切が即空・即仮・即中として、あるがままにあるという、「諸法実相」である。

この「諸法実相」こそが、『妙法蓮華經』の正しい本体・本質に他ならない。

第二は、引同である。

いろいろな經典を引用して、諸法実相を『法華經』の正しい本体・本質とする論拠を示すのが、「引同」である。

ここでは、『法華經』と『十地經論』と『中論』とを引用する。

『法華經』の如来寿量品第十六に、如来は、「三界の（人が、）三

界を見るがごとくならず。如にあらざ、異にあらざ」とある。

如來が三界を見る見方は、三界のなかに溺れたまま、三界の有り様を見る三界の人々の見方とは違う。三界の在り方は、そのままの在り方である「如」であるとか、別の在り方である「異」であるとかという、如か異かのどちらかに一方的にとらわれた見解にあるのではない、という。

三界は、衆生が生存する欲界・色界・無色界の三種の境界をいい、煩惱と業によつて生死を繰り返す迷いの世界であり、束縛の世界である。この三界の苦悩の束縛の連続である苦縛を離脱し、悟りを得、ありのままに一切の事象を觀る仏の眼で三界を觀れば、この三界にも、またそこに居住する衆生たちにも、生死とか、在世とか、滅度というような生滅の相はなく、三界は刹那生滅しながらも本来常住という、本来の在り方そのままにあると映るものである。

凡夫の目から見れば、三界の一切の事象の現実は、因と縁とが重合して繋がりがあつた関係性にある一ではなく、ばらばらに独立して実在すると見える。しかし、三界の一切の事象の真実の有り様は、全部が繋がりがあつた関係性にある一にあり、一でありながらばらばらありのままに觀るのが、仏の眼である。仏は、三界のなかに溺れて三界を見る人々とは違い、如、つまり一切の事象は繋がりがあつて存在し、宇宙の一と見るだけでなく、異、つまり個々別々でばら

ばらと見るが、それに留まらない。一切はあるがままに無差別一体であるとして、三界をありのままに觀るのである。

いかえれば仏は、三界の在り方は、如、つまり空くうに片寄る在り方にあるのでもなければ、異、つまり仮かりに片寄る在り方にあるのでもなく、一切の事象の存在の在り方の本質は空くうにありながら、仮として現前し、仮として現前しながら、本質は空くうにあり、空即仮、仮即空にある一切の事象の有り様を、空即仮、仮即空のままに、空と仮とのいずれか一方に片寄ることなく觀る。これが、仏の眼に映る中ちゆう・中道である。

すなわち三界に溺れている三界の人は、三界の有り様を見て、三界の一切の事象の有り様は実在する「異」にあつて、一切は個々ばらばらに実在する差別の「有・実有」の有り様にあると見る。

声聞乗と縁覚乗の二乗の人は、三界の一切の事象の有り様は、「如」、つまりしかるべき因と縁とによつて起こり、しかるべき因と縁とによつて滅する、縁起縁滅にあり、真実であり固定的不変的な独自の実体がない「空」にあつて、一切の関係性は平等の一であると觀る。

菩薩の人は、三界の一切の事象の有り様を、「亦如亦異」、つまり「亦空亦仮」と觀る。三界の有り様は、全部が繋がつて、関係性の一にあるという空と觀ると同時に、空のことわりに立つて、縁起縁

滅している仮と観、ばらばらであると観る。

仏が三界の一切の事象の有り様を観るのは、「非如非異」、つまり「非空非仮」である。一のままにばらばらを観、ばらばらのままに一を観、一とばらばらをそのままあるがままに観る。つまり、ばらばらに見える一切の事象が、そのまま、繋がった一と観、繋がった一のことわりの上に、そのまま、ばらばらに如と異、つまり空と仮とをバランスよく観るのである。

今ここでは、縁起縁滅している一切の事象は、空であり、仮であり、中であり、一切の事象は即空・即仮・即中にあると、仏が観る三界の風光を、実相というのである。

仏が、即空・即仮・即中にあると観る三界の風光、すなわち、諸法実相が、『法華経』の正しい本体であり、本質に他ならない。

『十地経論』巻第二は、金剛藏菩薩が、仏釈尊の不可思議の力に支えられて、仏の、いわゆる理と事、事と事とが互いに溶け合い和し合って礙がない、甚々微妙の智慧を説いている。菩薩のことは、『法華経』の文言とは違うが、意味するところは同じであり、理である「空」と事である「有」とのかかわりを、次のように明かす。

現象界の一切の事象は、因縁和合によって生じるから、本来無自性と観る。これが、「空」である。そして、一切の事象は空の本質

にありながら、因縁によって生じ、存在すると観る。これが、「有」である。

宇宙世界の一切の事象は、因と縁との和合によって成立しているのが、真実である。だから、一つ一つの事象には、固定した、不変の、独自の本質がない、「空」と観る。しかし現実には、一つ一つの事象は、わたしの眼前に、「有」として確かに現前している。

この空と有とはともに、「有」として存在する事象そのものの存在の有り様が「空」にあるという、真実に立脚している。だから、空と有とは、寸分違わない、まったく同じ事象をいうから、不二にある。つまり、空と有とは対立のない無差別一体にある。不異、つまり、空と有とは互いに密接不離な同体にあつて、一切の事象はあがままにある。不尽、つまり、「有」として存在する事象そのものの存在の有り様が、「空」にあるという真実には、例外はない、と述べている。

「空」というのは、真実の価値の発見を使命とする。

「空」は、あらゆるものが空であると徹見した「畢竟空」であるから、本来はそのものだけで、いつまでも永続する実体がない、仮として存在し現象する事象まで否定し、ないとみることを用いるのではない。

だから、現象界の一切の事象は、「空」にして「有」、すなわちあ

らゆるものが「空」であると見極め切った究極の「畢竟空」が貫徹した、不可思議の「有」にある。

現象、つまり森羅万象をいう「有」のなかに、一切は本来無自性であるという「空」が貫徹しているのであって、森羅万象と、「空」という真実とは別物ではない。森羅万象をいう「有」には、「空」という真実が貫徹しており、「空」という真実がそのまま森羅万象という「有」を成り立たせているから、「有」はそのまま「空」であり、「空」はそのまま「有」であると観るのである。

このように、一切の事象を無自性と観る「空」と、無自性の本質のままに、そのまま存在し現象していると観る「有」とは、寸分違わぬまったく同じ事象の存在の有り様をいうから、空と有は無差別一体にある。これが、「不二」である。

「空」に「有」が貫徹し、「有」に「空」が貫徹している「空にして有」とは無関係に、別に、「空」だけ、「有」だけがあるわけではない。真実は、「空」と「有」とを超えて、「空にして有」として、バランスが取れたありのままのすがたで、さながらに存在し現象している。空と有を超えた絶対肯定にあるのが、「中・中道」である。

「中・中道」は、「空」のままに「有」、「有」のままに「空」と無関係にあるわけではない。「空にして有」のままに、「有にして空」

のままにあるのが、「中・中道」である。これを、「不異」という。

無自性の本質にありながら現象していることをいう、「空にして有」の有り様は、現象界の一切の事象の真実の有り様であるから、際限なく、至る所に満ち満ちて尽きることがない。つまり、一切の事象がそのままにあるという、「中・中道」の有り様が尽き果て、なくなることがない。これを、「不尽」という。

『法華経』の本体が諸法実相にあることは、『法華経』如来寿量品と、『華嚴経』十地品の別行経『十地経』の論書である『十地経論』で論証することができた。これと同じ論証を、ナーガールジュナ・龍樹が説き明かす趣意からも挙げることができる。

龍樹の『中論』では、巻第四の観四諦品第二十四の四十偈のなかの第十八偈に、「衆因縁生の法、われはすなわちこれ無と説く。またこれ仮名けみょうとなす。またこれ中道ちゆうどうの義なり」とある。これに相当するサンスクリット語の文では、「かの縁起、それを我等は空と説く。その空・縁起は相対的の施設である。それは実に中道である」とある。ここでは、縁起と空と言語表現をいう仮名とは関係した意味をもち、これが、二辺をあらゆる意味で離れる中道の内容となる。

この偈は、三論と天台で特に重視される。

智顛は、『菩薩瓔珞本業経』の「從仮入空」「從空入仮」「中道第

「一義」の三観の概念を基にして、上の偈文の仮名を仮と読み替え、「仮」に、実体を欠き、仮のすがた形として現象するという意味を載せた。そして上の第十八偈を、「因縁所生法 我説即是空 亦為是仮名 亦是中道義」と、変形した偈文に読んだ。

天台では、読み替えた偈文を「三諦偈」と呼び、空・仮・中の三諦の教理が依って立つ根拠とした。

智顛はこのように、『中論』第十八偈の二諦を、眼前の現実と視点を置いて、空・仮・中の三諦と読み替え、しかも真実の有り様は、空・仮・中の三諦が調和し、統一し、円融して、空と仮のいずれにも片寄らず、常に空仮相即の中を保持し、空のなかに仮と中を包含し、仮のなかに空と中を包含し、中のなかに空と仮を包含する、「即空・即仮・即中」の在り方にあることを悟った。これが有名な、華頂峰上の降魔成道と総称される、宇宙世界を貫く真実の有り様を大悟した言語表現である。

智顛はこうして、縁起と空と仮名とが互いに関係し、それが中道の内容をなし、中道は、あらゆる意味で二辺を離れる『中論』の偈を、空に停滞し、現実の活動に意欲を喪失した二乘人や、現実の真つ只中で真実の実践を強調し、現実の渦に巻き込まれた菩薩人に、仮にあつてしかも空を忘れず、空と仮の止揚した中、つまり中道第一義を立てた。この事実、智顛の卓見であり、現実徹見の必

然であつたといえる。

初めに自己に対する執著である主観的な人我見と、対象に対する執著である客体的な法我見とを捨てて、人無我の人空・法無我の法空、あるいは人法不二・空を掴む。これが、従仮入空観である。

二から不二へである。

人法不二・空に習熟したら、そこから自己という人と、対象という法の自在な顕現・活動に努めさせる。これが、従空入仮観である。不二から二へである。

こうして最後に、空即仮・仮即空、不二にして二、二にして不二で締めくくる。これが、中道第一義観である。

このように、仮から空へ、空から仮へ、それから空即仮、仮即空の中へと次第的、段階的に説くのは、理解・修得の方便からである。しかし、体得され実践される真実は、空・仮・中の三諦の有り様が個別に、段階的にあるのではない。空・仮・中の三諦の有り様は、わたしの眼前に展開する事実そのものの有り様である。一切の事象は、空と仮と中の有り様が始めから統合され、一体となった「即空・即仮・即中」の有り様にあつて、それ以外の有り様にはない。

因縁所生の法、つまり一切の事象が「即空・即仮・即中」にあるということは、一切の事象があるがままに、その命を輝かせて、あ

るということに他ならない。

人法二我という執われの心を破る「空」、すべてがさながらに現象していることを悟る「仮」、空即仮、仮即空にある真実の世界に体達する「中」を、一念のうちにさめとつて観じ、空・仮・中を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ことをいう、「即空・即仮・即中」の有り様は、わたしの眼前に展開して輝く現象的世界のすべての事々物々そのままの実相の理に適うものである。

だから、「即空」にあるということは、一切の事象は、「空」が貫徹した事象として「仮」であり、空と仮とがバランスよく、あるがままにある「中」にあることをいうから、仮として存在し現象する事象まで否定し、ないとみることではない。

「即仮」にあるということは、現象世界に現象する一切の事象は、単なる仮ではなく、空に貫徹され、空にして仮として繋がり合って、あるがままにある「中」にあるから、不二である。

「即中」にあるということは、「空」に貫徹された「有」として縁起している一切の事象は、「空」と「有」とがバランスよく兼ね具わり、あるがままにあつて自在無礙であるから、不異という。

因縁所生の法、つまり因と縁との和合によって生じる一切の事象の真実の有り様は、虚空のように際限なく、現象世界に満ち満ちて

尽きることがないのである。

第三は、簡非である。

実相、つまり諸法実相そのものを、権・実の有り様から選び取り、諸法実相は、「非」とされる断無・建立・異・尽の「四謗」を超えていることを明かす。これが、「簡非」である。

この「簡非」に先立つ、第二の「引同」では、『十地経論』が、「空と有は、不二、不異、不尽なり」と説き、「空は、無を断ずるにあらず。故に空にして有という。有はすなわちこれ空、空はすなわちこれ有なり。故に不二という。空にして有を離れて、外に、別に中道あるにあらず。故に不異という。一切処に遍す。故に不尽という」と示した。

『中論』は、「因縁所生の法は、即空即仮即中なり」と説き、「因縁所生の法の即空は、これは無を断ずるにあらざるなり。（因縁所生の法の）即仮は、不二なり。（因縁所生の法の）即中は不異なり。因縁所生の法は、すなわち遍一切処なり」と示した。

さて、この「簡非」では、『十地経論』や『中論』などの説を受けて、わたし・智顛自身の大乗円教の実相論を、三界を超えた仏の境界の四の局面から明かす。

「権」は「権教」をいい、「権教」は爾前の諸経をいう。爾前の諸経は、『法華経』が説かれる以前の、衆生の素質・能力・性質に

応じて立てられた、声聞・縁覚・菩薩の三乗の教えをいう。

「実」は「実教」をいい、「実教」は、真実の教えである、『妙法蓮華經』をいう。『妙法蓮華經』は、唯一の真実の教えであり、この教えによってすべてのものが等しく仏になることができる。一仏乗の教えである。

そして、「即」は「相即」をいう。相即は、二つの事象が融け合って、無差別一体となって、そのまま完全に融け合っている「円融相即」をいう。

さて、「權即実」ということばは、『法華經』が説かれる以前の釈尊の教えは、声聞・縁覚・菩薩の素質・能力・性質に依じて立てられた三乗の教えであるが、この三乗の教えを開会して、三乗の教えが、一仏乗と、すなわち、釈尊が説き明かした唯一の真実の仏の教えである、『妙法蓮華經』の教えに帰入することによって、生きとし生けるものすべてが等しく仏になると説く教えと、完全に無差別一体にあることをいう。

すなわち、「權即実」の世界は、仏の真実の世界をいう。

「權即実」の、三乗の教えと一仏乗の教えとが、完全に無差別一体の円融相即にあり、生きとし生けるものはすべて、人が分別する善悪、優劣などの価値付けとは無関係に、ただ、あるがままにあって救い摂られ、仏になることができる存在であるから、殊更に断じ

なければならないものは何もない。

「權即実」の仏の真実の世界では、三乗の教えと一仏乗の教えとは、完全に渾然一体・無差別一体の円融相即にあり、宇宙世界の一切の事象が、わたしの分別を超えて、ただ、あるがままにあり、分別のほからいを超えた無分別にある。だから殊更に近付いていかなければならない執著もないし、離れなければならない執著もない。

あるがままにあるだけの真実の世界——それが一仏乗の世界であり、諸法実相そのものの一仏乗の世界に直参することが要請される。

第二は、円教の立場から仏の教えをみたとき、真実の教えを明かす『法華經』と、この『法華經』から、仏の教えを聴聞する衆生の素質・能力・性質などの機根の違いに応じて流れ出す、『法華經』以前の諸經とには、一方が一仏乗の教えであり、他方が声聞・縁覚・菩薩という三乗の教えであるという区別は立てようがない。

一仏乗の教えにしても、三乗の教えにしても、仏釈尊その人の金口から出た教えであり、この教えは、いくつかの川水が流れ込んだ海水が同じ塩味であるように、一味であって、紛う方なく仏の出世の真意を表出している。

したがって、声聞人が声聞の教えを打ち立てて、それを究極とし、縁覚人が縁覚の教えを打ち立てて、それを究極とし、菩薩人が

菩薩の教えを打ち立てて、それを究極として、三乗は、三乗それぞれの別々の道を歩いて、仏の一本道に直参しなかつたということには、明らかに間違いであった。

しかし一乗真実の円教から観れば、三乗は一仏乗から流れ出た教えであり、衆生の機根に応じた一仏乗への仏の道を示したものであるから、間違いを間違いのまま終わらせるわけにはいかない。三乗は、機根に応じて表出された仏の教えであり、仏の真意を明かす『法華経』に近づく方便として、十分に意味のある方便の教えであったと再確認することができれば、三乗に着せられた汚名を離れ、三乗人すべてが一仏乗に直参する道を開くことになる。

これには、「化城喩」を例示することができる。化城で終着とすれば、化城は化城のままであって、宝処には至り着かない。方便が方便のまま終わる。宝処に至り着いたとき化城を振り返れば、化城の方便は真実の宝処に至る道程であり、化城の延長に宝処があることになる。化城がなければ宝処もない。

実は、宝処は、化城ぐるみの宝処であって、化城を切り離れた宝処はない。宝処があつて初めて、化城がある。

実教から観ると、実から権が流出しており、実と権は同体であり不二である。

『法華経』以前の権教はすべて、実教である『法華経』から流出

し、実と権とは渾然一体、不二同体にあるのが、仏の眼に映る実相に他ならない。

このように法華の一仏乗の教えが開顕されて初めて、声聞・縁覚の二乗が仏になることができるのである。

第三は、仏教に声聞・縁覚・菩薩それぞれの教えを立てたのは、あくまでも方便であつて、方便であつたことを開示し、方便への執著を除けば、真実の教えと融け合い、一仏乗に集り入るといふ、『法華経』の開会によつて、権教は、衆生の機根に応じて説かれた方便の教えではあるが、同時に、仏出世の真意を表出した仏釈尊の真実の教えでもあることをいう。

たとえ『中論』や『十地経論』を始め一般の経論で権・実の別を立てても、権・実の二教は共に仏釈尊の悟りを明かし、仏釈尊が説いた教えに他ならない。仏の教えは本来、混じりけのない純粹絶対の純一そのものであるから、権教といい、実教といい、権教と実教とはばらばらで、別々であると考えることは、明らかな間違いである。権と実、実と権は本来一体であり、一味なものであるから、権と実、実と権が個々別々で、バラバラという考えに執著しなければならぬようなものはどこにもない。

第四の「雙照権実」は、声聞乗も、縁覚乗も、菩薩乗もすべては、一仏乗に統括され、円教に包含されてしまうから、一仏乗が三

乗を照らし、三乗が一仏乗を照らし、すべてが互いに持ちつ持たれつとの関係性にあるとする因縁所生法として、一切を包含し、そつくりそのままだ体全是としてあることをいう。

一切を包含し、円妙・円満・円足・円頓の円融の有り様にあるが、「中・中道」である。「中・中道」は、不但中である。不但中は、空・仮の二諦を「中」に摂めて、そのまま「即空・即仮・即中」と観じることを用いる。「即空・即仮・即中」という真実の有り様は、思慮・言語を超えるから、そのまま不可思議・不可説であり、不可思議・不可説は、「絶」であり、絶は、「妙」である。

宇宙世界のどこもかしこも、不但中の「即空・即仮・即中」という存在の有り様に充ち満ちて、尽き果てることがない。不但中の存在の有り様は、権即実・実即権、二而不二・不二而二の世界であり、円妙・円満・円足・円頓の円融の世界である。仏の眼から観る円教の立場に立てば、真実はそのま方便であり、方便はそのま真実であつて、渾然一体、不離同体であり、仏の光明に照らされる世界である。

仏の光明に照らされる世界そのままが、「諸法実相」にあり、諸法実相を照らし出すのは、実教である一仏乗を開顕する『妙法蓮華経』一経に他ならない。

『妙法蓮華経』の本体・本質は、断無・建立・異・尽という一四

謗」を超越した、諸法実相にある。

第四の正しい結論に入る。

ここでは、「釈字」に始まり、「引同」「簡非」で『法華経』以外の諸経論に説くところをまとめて、正しい結論としたい。

これまで説き明かしてきたのは、最終的には、「二経」についてである。二経は、昔経しやくきやうと今経こんきやうとをいう。昔経は、権教であり、権教は『法華経』以前の諸経である、声聞・縁覚・菩薩の三乗の教えをいう。今経は、実教であり、実教は『法華経』をいう。

権教である三乗の教えと、実教である一仏乗の教えとの二経で、権教は権教としての存在意義を再確認した上で、互いに相即して実教と融合し、『法華経』は実教でありながら、一切の権教を包摂して、衆生の機根に応じた一切の権教を流出させるといふ、昔経と今経とが円融しながら並び立つ、勝れて肝要のところを述べた。

そして、無自性の本質にありながら現象しており、「空にして有」を離れない有り様を明かす『十地経論』と、現象世界の一切の事象は、因と縁との和合によって生じるが、この因縁所生法は、「即空・即仮・即中」にあることを明かす『中論』との両論は、同じ空と有とを超えた絶対肯定にあり、絶対平等にある、「中・中道」の実相を説き明かしている。

つまり、『中論』を著わしたナーガールジュナ・龍樹や、『十地経

『論』を著わしたヴァスヴァンドウ・世親などが説く論が、時代を遠く隔てていながら、遠く深いところで、宇宙世界の一切の事象の在り方が、一切の事象を包含して、あるがままにあるという、平等相そのものがあり、一切の事象が「即空・即仮・即中」としてあるがままにあることが、『法華経』が意味するところとぴったりと合致することを明示している。

わたし智顛は、こうして、『法華経』以外の諸経論にも、証拠となる深い真実の裏打ちを得て、『妙法蓮華経』一経の正しい本体・本質は、まさに、「諸法実相」に収斂することを明かすのである。