

# 『法華玄義』の研究（九）

大野 栄 人

はじめに

本論文は、『法華玄義』巻第一之上の第一部七番共解の第一章標章の第三節「明宗」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、平成十九年度春学期（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）、加藤正賢（博士一年）、トラントウイカン（ベトナム）（博士三年）、伊藤光壽・天野弘堂（研究生）、武藤明範・水野莊平・久田静隆・鈴木あゆみ・森琢朗（研究生）、今井勝子・當間日澄（聴講生）

授業は、輪読形式で行ない、右記の大学院生諸氏が下調べをして発表してもらい、それを伊藤光壽氏が毎時間「書き下し文」、詳細で膨大な「注」、的確な「現代語訳」を作成して頂き、それに私が加筆し、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）

宗者爲<sub>レ</sub>三。一示。二簡。三結。宗者要也。所謂佛自行因果以爲<sub>レ</sub>宗也。示何爲<sub>レ</sub>要。無量衆善言<sub>レ</sub>因則攝。無量證得言<sub>レ</sub>果則攝。如下提<sub>レ</sub>綱維無<sub>レ</sub>目而不<sub>レ</sub>動。牽<sub>レ</sub>衣一角<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>縷而不<sub>レ</sub>來。故言<sub>レ</sub>宗要。然諸因果善須<sub>レ</sub>明識。尚不<sub>レ</sub>取<sub>レ</sub>別教因果。況餘因果。餘因果者。昔<sub>レ</sub>三因大異。而三果小同。又三因大同而三果小異。又一因迥出一果不<sub>レ</sub>融。因不<sub>レ</sub>攝<sub>レ</sub>善果不<sub>レ</sub>收<sub>レ</sub>德。則非<sub>レ</sub>佛自行之因。非<sub>レ</sub>佛道場證得之果。又簡者。諸經明<sub>レ</sub>佛往昔所行因果。悉皆被<sub>レ</sub>拂成是方便。非<sub>レ</sub>今經之宗要。取<sub>レ</sub>意爲<sub>レ</sub>言因窮<sub>レ</sub>久遠之實修。果窮<sub>レ</sub>久遠之實證。如<sub>レ</sub>此之因堅高<sub>レ</sub>七種方便。橫包<sub>レ</sub>十法界法。初修<sub>レ</sub>此實相之行<sub>レ</sub>名爲<sub>レ</sub>佛因。道場所得名爲<sub>レ</sub>佛果。但可<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>智知<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>言具。略舉<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>此因果。以爲<sub>レ</sub>宗要<sub>レ</sub>耳。

〔書き下し文〕

第三節 明宗

宗とは、三となす<sup>(1)</sup>。一に示<sup>(2)</sup>。二に簡<sup>(3)</sup>。三に結なり<sup>(4)</sup>。

第一に示。宗要を示す。

宗とは、要なり<sup>(3)</sup>。いわゆる仏の自行の因果をもつて、宗となすなり<sup>(4)</sup>。

いかんが要となす。

無量の衆善も、因をいわばすなわち摂し<sup>(5)</sup>、無量の証得も、果をいわばすなわち摂す<sup>(6)</sup>。

綱維を提ぐるに、目として動かざることなく、衣の一角を牽くに、縷として来らざることもなきがごとし<sup>(6)</sup>。

故に、宗要という。

第二に簡。宗要にあらざるを簡びとつて明かす。

しかるに、諸の因果、よくすべからく明らかに識るべし。なお別教の因果を取らず。いわんや、余の因果をや<sup>(7)</sup>。

余の因果は、昔は、三因大いに異なりて、三果小しく同じ<sup>(8)</sup>。

また、三因大いに同じくして、三果小しく異なる<sup>(9)</sup>。

また、一因迥かに出でて、一果融ぜず<sup>(10)</sup>。

因に、善を摂ぜずして、果に、徳を収めざれば、すなわち仏の自行の因にあらざりて、仏の道場の証得の果にあらざり<sup>(11)</sup>。

また簡は、諸経に、仏の往昔に行ずるところの因果を明かすは、ことごとくみな払われて、ことごとくこれ方便なり<sup>(12)</sup>。

今の経の宗要にあらざり。

意を取りて言をなさば、因は、久遠の実修を窮め、果は、久遠の実証を窮む<sup>(13)</sup>。

かくのごときの因は、堅には、七種の方便よりも高く、横には、十法界の法を包む<sup>(14)</sup>。

初めに、この実相の行を修するを、名づけて仏因となし、道場に得るところを、名づけて仏果となす<sup>(15)</sup>。ただ智をもつて知るべし<sup>(16)</sup>。言をもつて具にすべからず<sup>(17)</sup>。

第三に結。宗要の結論を述べ。略して、かくのごときの因果を挙げ、もつて宗要となすのみ<sup>(18)</sup>。

〔注〕

(1) 宗とは、三となす。〔宗〕は、神を祀る御靈屋を原義とし、元來、物事の本源をいう。この意から、主として尊ぶべきこと、おおもとの教え、根本の真実の意に展開する。

経論などで、その教説のなかの枢要となり、中心的な要素となる教義を、宗要・宗趣という。宗要は、一般的には一つの宗派の肝要な趣旨をいい、宗趣は、根本的な立場や宗旨を体得するための修行の方法をいう。

ここでは、『法華経』が目的とする肝要をいう。つまり、体が理であるのに対して宗は事であり、事である「行」の観点から、『法華経』一經を包含する体、すなわち本質である諸法実相を修行実践する、「仏の自行の因果」を「宗」とする。

「明宗」は「標宗」ともいい、『法華経』の主要な目的を論証することをいう。

仏の救うはたらきを顕示する迹門では、『法華経』一經が目的とするのは、迹門の仏が説いた声聞・縁覚・菩薩の三乗の教えを批判して、最高で完全な『法華経』の一仏乗の教えを顕示することにある。これが、「開權顯実」である。

この「開権顕実」は、この世にすがた形を現わした仏釈尊の仏となる因と仏である果をあらわす「迹因迹果」に他ならない。

仏の本体を顕示する本門では、迹門の仏をやめて本門の仏をあらわすのが「廃迹顕本」であり、久遠仏本来の因と久遠仏本来の果をあらわすのが「本因本果」である。

いいかえれば、仏釈尊の久遠の修行実践の因果である諸法実相の修行実践の因果を肝心要であるとし、相対的存在をいう「鹿」を止揚・開会して、絶対的存在の「妙」を立てる絶待妙の立場をいうのが「開権顕妙」であり、一切の因果は等しく絶対的存在の「妙因果妙」であり、実相の行を修するのを仏となる因といい、この実相の行を修行実践することにより果を結ぶのを仏である果とする「絶待妙」の立場を宗要とする。

「二」は、宗要の要・要点を示す「示」と、宗要でないものを簡びとつて捨てる「簡」と、宗要の結論をいう「結」の三をいう。

(2) 一に示。二に簡。三に結なり。一「示」は、宗要、つまり『法華経』一經が目的とし帰着する根本的な教義を明かすことをいう。

「簡」は、不適当なものを選び捨て、適当なものを選び取ることを原意とする。ここでは、『法華経』が目的としない宗教的見解の肝心要でないものを選び捨て、『法華経』が勝れていることを客観的に分析し証明することをいう。

「簡」は、元は編んでいないばらばらの竹片をいう。昔は竹片に字を書いたところから書簡に用いられるようになり、また揀択の揀に通じて、取捨憎愛の意の、分別し選択するの意に用いられ、ひいて簡略や料簡の意となった。

「結」は、『法華経』の宗要をまとめることをいう。

(3) 宗とは、要なり。一「宗」は、ここでは、「行」の観点から、『法華経』一經を包含する本質である、諸法実相の行を修行実践する、「仏の自行の因果」を宗とすることをいう。

「宗とは、要なり」は、ここ、『法華玄義』第一部の、五重玄義の総論である、七番共解の第三節のことであるが、『法華玄義』巻第九下の第二部の五重玄義の各論である五重各説の第三章「明宗」の冒頭には、「宗とは、修行の喉衿、顕体の要蹊なり」とある。喉衿はのどとえりの意から、

## 『法華玄義』の研究(九)

重要なところをいい、要蹊は大切な道をいう。したがって「修行の喉衿」は、一經の修行にかかわる側面の要旨を「宗」とし、「顕体の要蹊」は、隠れた体・本質を顕現させるところを「宗」とすることをいうから、一經の修行にかかわるところと、隠れた本質を顕現させるところを「宗とは、要なり」ということになる。

『法華玄義』では、『法華経』の不二の本質をいう「体」は、「諸法実相」にありとし、因果二法をいう「宗」は、「仏の自行の因果」とする立場にある。

「要」は、最も重要なかなめをいう。人の腰を要という。(こし)という字は、腰と書くが、要の字が(こし)という字である。要は、くくりしめをいう。人の腰がくくりしめるところとなつてゐるから、帯を縮める。

「要」の字形は、白と女とから成り、窈の本字と考えられる系統にあり、字義は、足と腰骨との象形で腰の原字と考えられる系統にある。腰は衣服を縮めるところであるから、縮める・結ぶ、ひいてかなめの意となる。かなめは、縮めくくり、肝心、ものごとのしめくくりをする大切なところをいう。

### 参考——「宗」について

「宗」は、尊んで主とされるものをいう。

「宗」の字は、示と示とから成る。

示は、漢音は(へん)、呉音は(へん)、住居の屋根を示す象形字である。文字を作るとき、主として住居に関する意符として用いる。示は、屋根を四方に深く垂れた家をいう。

示は、丁と八と一とからなる。丁は、凡の象形字、これに八を加えて、几から滴る血を合わせた会意字となる。これに、犠牲の一を載せて示となる。示は、几の上に犠牲を載せ、そこから血が滴っている形の会意字である。

示は、漢音は(へし)か(へき)、呉音は(へし)か(へき)。音は、ものを載せる意の字源(載)からきている。

示は、几の上に犠牲を載せて、神に献じけることをいう。犠牲を載せる几が神位と考えられたところから、示は、転じて神の意となった。載せてそのままにしておくところから、しめすの意をもった。示、略して、示

は、文字を作つて、神事・祭事に関する意を表わす。

神は、漢音は(へしん)、呉音は(へじん)。申の音が(へしん)。稲光の形を表わす。(へしん)は、ふるえるの意の語原(震)からきている。古代人は、雷が天地に震い轟くのを恐れた。これを、天の神と考え(へしん)と呼んだ。のち、一般的に神秘的なものの呼称となった。神は神祇と熟し、神社と熟す。神は天神であるが、これと対立させて、地神、くにつかみを祇という。本来、地神を意味する字は社である。

「宗」の、宀は家、示は神を示し、全体で神を祀る御靈屋をいう。ひいて、一族のおもとの祖先、それを祀る族長の意になった。尊・崇と通用し、尊・主・要の意となった。

「宗」は、物事の本源をいう。この意から、主として尊ぶべきこと、おもとの教え、根本の真実をいう。さらに、同じ所から出た分かれ、流派や学派をいうようになった。

「宗」は、経論などについて、その教説のなかの枢要となるもの、中心要素となる教義をいう。宗要、宗旨ともいう。個々の経論について、それぞれの宗が何であるかを判定することを「明宗」、あるいは「標宗」といい、これが、釈義上の重要な課題となる。例えば、『維摩経』は不可思議解脱を宗とし、『大品般若経』は空慧を宗とし、『勝鬘経』は一乗を宗とするなどといわれる。『法華経』研究に関しては、廬山慧遠は一乗を宗とし、慧竜は果である如来靈智体を宗とし、竺道生は平等大慧を宗とし、光宅寺法雲は一乗因果を宗とした。更に権実・二智とか、妙法蓮華とか、常住などを宗とする学説があったという。中国では宗の不同によって、仏教を四宗・五宗・六宗・八宗・十宗などに分けることが行なわれた。

尊ぶ教義を同じくする一団を宗といい、一宗団のなかでさらに分かれていた場合に派という。宗団を他と区別するために「宗門」「宗派」ともい、その一派で説く教義の趣旨を「宗旨」という。宗派の名を「宗名」といい、宗名は、経(華嚴宗など)、論(俱舍宗など)、教義(禪宗・浄土宗など)、開祖の名(日蓮宗など)、およびその住所(天台宗など)などによって立てられる。

それぞれの思想的見解、つまり、宗を説く教えが「宗教」であり、その宗派が説く教義を「宗義」または「宗乘」、宗義の学を「宗学」、宗の気風

を「宗風」、宗の安心を「宗意」、各宗派の偏執を「宗我」といい、宗の祖師を「宗祖」、宗の門弟を「宗徒」といい、宗派の優劣や真偽に関する議論を「宗論」という。宗派の教団事務を総称して「宗務」といい、これを司るところを宗務所、その長を宗務長という。

中国の南宗禅には五家七宗の分派を数える。日本では平安時代に律・俱舍・成実・法相・三論・華嚴・天台・真言の八宗が行なわれたので、仏教の諸宗派の学に通じていることを、八宗兼学といい、この八宗に、鎌倉時代に興った禅宗を加えて九宗として、俗に八家九宗と称して、あらゆる宗派を総括した名とすることがある。

(4) いわゆる仏の自行の因果をもつて、宗となすなり。『釈籤』には、この一文の意として、「もし、権を開いて実を顕わせば、一切諸法の極に会して、みな仏の自行にあらざることなし。もし、実のために権を立つる為実施権は、これを説くは今経にあれど、施権は爾前にあるが故に、なお化他、すなわち隨機の説法を用いる。これが正しく自行の因果を指して、もつて宗とするの故なり。」とある。

法華は、法の上に権実の別を立てるのではなく、仏の化意について権実を判別する。法華は、法に権実の差別はなく、藏・通・別の前三教も等しく一円実の法に帰着する。ただ衆生の機根がそれぞれ異なっているから、化導に権実の差別を立てるのである。

「為実施権」は、一仏乗の教えに誘導するために権・方便の教えを説くことをいう。これによって「開権顕実」、遂に権・方便の教えにとらわれる思いを打ち破つて、一仏乗の教えを顕わす。

「自行」は、自ら修行すること、自らの修行実践をいう。自分のために、自分の力でする修行実践をいう。

「因果」は、原因と結果をいう。いかなるものでも生起させるものを因といい、生起されたものを果という。事象を成立させるものと成立させられた事象をいう。

五重玄義の第三の明宗は、仏の自行の因果を明らかにすることにある。これは、初めから実相の行を修行実践するのを「仏となる因」とし、この実相の行を修行実践することにより、仏としての悟りという果を結ぶのを「仏である果」とする。

「仏の自行の因果」は、仏が自ら修行した因と、その修行によって獲得した果をいう。つまり、下天・託胎・降誕・出家・降魔・成道・転法輪・入涅槃からなる、八相成道が象徴する、仏積尊の一代の行跡が、諸法実相を修行実践する一仏乗にある仏の自行の因果となることをいう。

参考——「因果」について  
因果は、原因と結果とをいう。結果を生じさせるものが因で、その因によって生じたものが果である。

時間的な因果関係では、因は時間的に前にあり、果は後にあるから、これを因果異時という。しかし、束ねた葦が相互に寄り掛かり合って立つような場合も、広い意味では因果関係で、このような空間的因果関係では因果同時である。

われわれの業、つまり行為について、異時の因果を立てるとき、善の業因には必ず善の果報があり、悪の業因には必ず悪の果報がある。これを善因善果・悪因悪果というが、厳密には善因楽果・悪因苦果というべきである。善なる業を因として善なる業を生じて、善業が相続していく場合もあるが、これが善因善果である。

善悪の業因があれば、必ずそれに相応して楽苦の果が報い、因果の理が厳然として乱れることのないのを因果応報といい、因果の理を無視して認めず、邪見に陥ることを因果を撓無するという。

なお、因果の関係を実践修道の上に当てはめると、修行の因によって悟りの果を得ることになるから、これを修因得果・修因感果・酬因感果という。感は、果を招くことをいう。

(5) 無量の衆善も、因をいわばすなわち摂し、無量の証得も、果をいわばすなわち摂す。「無量の衆善」の「無量」は、限りがなく量ることができないことをいい、「衆善」は、もろもろの善、もろもろの正しいことをいう。

ここでは無量の衆善は、積尊が最後の八年間に『法華経』を説く以前の、下天・託胎・降誕・出家・降魔・成道・転法輪・入涅槃からなる、八相成道が象徴する、仏積尊の一代の行跡が、諸法実相の修行実践の行跡であり、諸法実相の修行実践の行跡がそのまま、一仏乗である仏の自行の因果となることをいう。

## 『法華玄義』の研究(九)

積尊が八十歳で入滅するとき、修行者スバッダに、「わたしは二十九歳で善を求めて出家し、ここに五十年余となった」と語っている。三十五歳で仏となった積尊であるから、その時以来、善を求めての求道生活を必要とするはずはなかったであろう。それにもかかわらず、仏となる以前も仏となった以後も、生涯かけて、「善とは何か」を探求し続けた。これが、ひたすら実践の行為によって身に修めていこうとする「衆善」に他ならない。

「因をいわば」は、因ということばを用いればの意をいう。

「摂」は、よりあつまるの意の語原「聚」からきている。手で着物のすそなどをたくし上げるの意。ひいて、一手に集めてことを処理することから、とる、兼ねるの意を示す。とる・たすける、掲げる・着物のすそを引き上げる、おさめる、やしなう、兼ねる・兼務する、統べる・管轄する、迫る・切迫する、追う・捕らえる、代る・代理する、貸す・借りる、恐れるの意がある。ここでは、因と果とのすべてを包含する・収め取る・まとめるの意であり、すべてが諸法実相を修行実践する、一仏乗である仏の自行の因に収まり切ることをいう。

「無量の証得」の「証得」は、体得して直観的に観ること、すなわち悟りを得ることをいう。

「果をいわば」は、果ということばを用いればの意をいう。

「摂」は、ここでは、すべてが一仏乗である仏の自行の果に収まり切ることをいう。

(6) 綱維を提ぐるに、目として動かざることなく、衣の一角を牽くに、縷として来らざることなきがごとし。「綱維」は、「へこうい」と訓む。一般的には、(1)三綱、君臣・父子・夫婦の道と、四維、礼・義・廉・恥とを、(2)国の掟、国家の法度を、(3)寺で事務をとるものをいう。ここでは、大づなで繋ぐの意をいい、大づな、丈夫な太い元づなをいう。

「提」は、漢音では「へてい」、呉音では「へだい」。胸の前に高くあげるの意の語原からきている。提げる・ひっさげる、引き連れる・引き起こす、掲げ示す、持ち出す、統べ収める、投げ打つ、助けるの意がある。

「釈籤」は、「へとる」と訓み、多田孝正著『法華玄義』は、「ひっさぐる」と訓む。ここでは、文意から「へひっさぐる」と訓む。

なお、「提綱」と熟すと、事の大意を挙げることに、大綱を引つ提げるの意となる。提綱は、提要と通じ、肝心要を射抜くことをいう。

「目」は、網の目をいう。

「一角」は、一方の隅をいう。

「縷」は、漢音では(ろう)、呉音では(る)。やつと目に見えるほどの細い糸の意から、こまごましいことを意味するようになった。ここでは、糸、糸筋をいう。

「綱維をひつばるに、目として動かざることなく」の直接の出典は不明であるが、似た文例に「因陀羅網の譬え」がある。

智顛より後代の智儼(六〇二一六八)の『華嚴一乘十玄門』の因陀羅網境界門(『大正蔵』四五・五一六b-c)に、『華嚴經』の一即多を、「因陀羅網の宝珠」に例え、重重無尽の世界を表現している。有名な例えは、「衆鏡の影、一鏡の中に見るがごとし。かくのごとく影中にまた衆影を現す。一々の影の中にまた衆影を現す。すなわち重々にして影を現す。その無尽を成じてまた尽きることなし」である。

同書に、「故に一を挙げて、首となし、余はすなわち伴となすこと、なお帝網の一珠を挙げて首となし、衆珠中に現するがごとし。一珠のすなわち爾るがごとし、一切珠の現することもまたかくのごとし」ともある。

例えば、因陀羅網にA点・B点・C点……があるとすると、

因陀羅網のA点を持ち上げると、A点を中心にB・C……とあらゆる点が絡んでいく。B点を持ち上げると、B点を中心にA・C……とあらゆる点が絡んでいく。C点を持ち上げると、C点を中心にA・B……とあらゆる点が絡んでいく。

つまり、A点を持ち上げるときは、A点が主(首)で、B点やC点は伴になる。B点を持ち上げるときは、B点が主(首)で、A点やC点は伴になる。C点を持ち上げるときは、C点が主(首)で、A点やB点は伴になる。

このように多くのものが、重重無尽に関わり合い、一切のものが重重無尽に入り交じっているのが、相即相入である。例えば、この相即相入を明かす。

『大智度論』卷第二十八・初品中欲住六神通積論第四十三に、「ここを

もつてのゆえに、仏は三昧の門を説いて、一門のなかに無量の三昧を摂入す。衣の一角を牽くに、衣を挙げてみな得るがごとし。また蜜蜂の王を得れば、余の蜂を尽く摂するがごとし。」(『大正蔵』二五・二六八c)とある。この譬えは、人を誤つた方向に導けば、全部が間違つてしまう例えとして、よく引用される。

また、『釈禪波羅蜜次第法門』卷第一之上に、この『大智度論』の文を引用して、「もし行人が深く禪門の意趣に達すれば、すなわち自然に一切の仏法を解了して、余に尋ねることを俟たず。故に、『摩訶衍』にいわく、譬えば、衣の一角を牽くに、すなわち衆処みな動くがごとし。」(『大正蔵』四六・四七五c)とある。

(7) しかるに、諸の因果、よくすべからく明らかに識るべし。なお別教の因果を取らず。いわんや、余の因果をや。諸の因果一は、円教以外の藏・通・別の三教の人の自行の因果、すなわち、藏教の人である声聞・縁覚・菩薩の自行の因果をいい、通教の人である声聞・縁覚・菩薩の自行の因果をいい、別教の人である菩薩の自行の因果をいう。

「別教の因果」は、別教の菩薩の自行の因果と、の菩薩の自行を補うと分かり易い。

「取る」の「取」は、耳と、手を表わす又とから成る。昔、中国では、戦つて相手を倒したとき、左耳を切り取つたので、耳と手を組み合わせ、とるの意を表わしたという。「取」は、選り取ることに、取つて自分の助けとすることをいう。

「取らず」は、選り取らないことをいう。理由は、精神的なものを含めて、一切の現象し存在するものをいう、一切の現象的存在を捉え取めることができないうことにある。

「いわんや、余の因果をや」は、比べ例えて、藏・通の二教を選り離れることをいう。理由は、別教の因果を取らずの理由と同じで、一切の現象的存在を捉え取めることができないうことにある。藏・通の二教は、同じところと、異なるところがあつて、それぞれのなかで声聞・縁覚・菩薩の三人の因果が別々であることにある。

(8) 昔は、三因大いに異なりて、三果小しく同じ。昔は、迹仏釈尊の時代をいう。迹仏釈尊の時代は、衆生の機根に応じて、声聞には声聞の教

えを、縁覚には縁覚の教えを、菩薩には菩薩の教えを説き明かし教化教導したことを内包する。これが三蔵教であり、省略して蔵教という。

「三因」は、三人の因と、人のを補うと分かり易い。三人は、声聞・縁覚・菩薩の三人をいう。

「三果」は、三人の果と、人のを補うと分かり易い。三人は、声聞・縁覚・菩薩の三人をいう。

蔵教の人である声聞・縁覚・菩薩の三人の修行は、それぞれ声聞には四諦を、縁覚には十二因縁を、菩薩には六波羅蜜・六度を当てているから、三因、つまり修行実践の内容は大いに異なる。

「三果」は、蔵教の人である声聞・縁覚・菩薩の三人の悟りをいう。声聞は、正使である見思の惑を断滅した阿羅漢果を究極とし、縁覚は、見思の惑の断滅に加えて、見思の惑の習気の断滅に手をつけ、菩薩は、見思の惑の正使と習気とを一時的に起こらないようにコントロールし、仏果に至って正使・習気を共に断滅する。

なお「正使」は、煩惱の主体をいう。煩惱の余熏である習気に対して「正」といい、衆生を駆使して生死に流転させるので「使」と名づける。

使は煩惱の異名。今まきにはたらいっている煩惱、現に現われている煩惱をいう。

三果に少しは同じところがあるというのは、声聞・縁覚・菩薩の三人は共通して、見思の惑を断滅している点を指す。

参考——「煩惱」について

煩惱は、サンスクリット語のクレシーシャの訳。吉隸捨と音写し、悩ませ、掻き乱し、惑わせ、汚す精神作用の総称である。その性質は、不善、および煩惱に覆われているが、善とも悪とも明記できない「有覆無記」である。衆生は煩惱によつて業を起こし、苦しみの報を受けて、迷いの生死の世界に繋ぎ止められる。これを「惑業苦の三道」という。だから、煩惱を断つて、涅槃の悟りを得るのが仏教の目的である。

煩惱は、その作用からいろいろな異名で呼ばれる。

(1) 睡眠は、内心に潜む悪への強い傾向をいう。

(2) 惑は、道理と現象との世界に対して、こころが迷い惑つて解しないことをいう。

『法華玄義』の研究(九)

(3) 染・染著・染汚は、心が外のものに染まって離れず、執著すること

をいう。

(4) 漏は、漏れ出る汚れをいう。

(5) 結・結使は、人間を苦しみに縛りつけ、駆使することをいう。

(6) 縛は、心を縛って、真実の認識、ないし活動をさせず、苦しみの生死の世界に沈むことをいう。

(7) 纏は、まつわりついて、自在にさせないことをいう。

(8) 軛は、車のくびきのように拘束することをいう。

(9) 暴流は、押し流す激しい水の流れをいう。

(10) 取は、執著し、欲求してやまない心のはたらきをいう。

(11) 蓋は、心の本性を覆って自由にさせないことをいう。

(12) 繫は、繋ぎ、縛る、潜在的な束縛をいう。

(13) 垢は、不浄で、心を染め、汚すものをいう。

(14) 株机は、切り株がとび出て危ないさまをいう。

(15) 烧害は、火で焼いて、生けるものを損傷するものをいう。

(16) 箭は、箭が遠方から動いて来るように、常に動いて安静でないことをいう。

(17) 稠林は、煩惱の数の多いことを、繁った森林に例えている。

(18) 塵勞は、心を疲れさせる心の塵をいう。

(19) 塵垢は、心を汚す塵や垢をいう。

(20) 客塵は、外から来て清浄な心を汚すものをいう。

(21) 諍根は、湧き出る欲望に執著し、もろもろの見解に執著し、論争・異論の根本となることをいう。

また煩惱そのものを使・正使といい、煩惱そのものを滅しても、わたしの心のなかに印象づけられ熏じつけられ、なお残る慣習の気分を、習・習気という。

天台教学では、見思・塵沙・無明の三惑(三障、三垢)を説く。

すなわち、因果の道理や四諦・八正道の道理などを道理を知らず、一切の事象は実在するとする迷いをいう「見惑」と、愛著の心や貪り・怒り・愚かさなどの、思量分別して迷う「思惑(修惑)」とを、「見思の惑」という。

自我によって事象を観、考え、有に執著する見思の惑を断滅するのは「空観」による。一切の事象を観察して、すべては空であると観るから「二切智」という。

次に、塵や沙にも例えられるほどの数限りない、現実の事象に対し、空に片寄って、現実に見象し存在することを知らない煩惱である。この煩惱は、理智に欠ける無知が本質であるから、現実の教化教導の障害となる。この惑を「塵沙の惑」という。

また塵沙の惑は、一切の事象の差別を知らないから、その都度的確に判断し、対処する理智に欠ける煩惱である。例えば、Aの性癖は何か、その性癖は何が原因かを知らない。だからその性癖の矯正方法が分からない。すなわち塵沙の惑は、生きとし生けるものの病と、それを治す薬に関する無知をいう。

これを断滅するのは「仮観」による。思量分別の情見の差別ではなく、現象し存在するもの差別相を観る智慧が「道種智」である。道は、一切の諸仏の悟りの道で、種は生けるもの一切の善根の種をいう。すなわち、無量の悟りの業によって衆生の病を治して、本来具えている善根を洞察し観る智慧をいう。

次に諸惑の根本で、空即仮、仮即空、不二而二・二而不二にある中・中道をいう、中道第一義諦の道理に迷う最も微細な煩惱を「無明の惑」という。

これを断滅するのは「中観」による。中・中道を観る智慧を「一切種智」という。一切種智は、空・仮に片寄らず、空にあらず仮にあらず、しかも空なり仮ないと、一切の事象をあるがままに観る智慧をいう。これを仏知見とする。

この三惑を、悟りへの障害となる煩惱の障りという「煩惱障」と、一切の知られるべきものについて、智のはたらきの妨げとなる汚れない無知をいう「所知障」とに当てれば、見思は煩惱障、塵沙・無明は所知障に当たる。

また見思は、三乗に共通する惑であるから通惑、塵沙・無明は特に菩薩だけが断つ惑であるから別惑と名づける。これを通別二惑という。

見思は、三界の内で起こす惑であるから界内の惑、無明は、三界を超え

たものにもある惑であるから界外の惑、塵沙は、両方に通じて界内外の惑であるとする。

また見思の惑は、空の理を知らないでみだりにものの相に執著する煩惱であるから、区別して取相の惑といわれるが、広義においては、あとの塵沙・無明の二惑もまた取相の惑に入る。

(9) 三因大いに同じくして、三果小しく異なる。通教の三因三果を説く。  
三因は三人の因と、「三果」は三人の果と、それぞれ「一人」を補うと分かり易い。三人は、声聞・縁覚・菩薩の三人をいう。

通教の声聞・縁覚・菩薩の三乘人は、般若・すなわち、体空無生の般若波羅蜜の観慧を修行実践するので、三因は同じである。しかしその結果は、但空、不但空、また別教に進むもの、直ちに円教に進むものもある。

通教の三乘人は、七・已弁地で、見思の惑を断じ尽くすが、習気には、通教の声聞は手をつけないが、通教の縁覚は八・支仏地で手をつ込む。

通教の菩薩は、扶習潤生であるから、見思の惑の正使は断ち切るが、習気は断ち切らずに残しておき、それを頼りに三界に生まれて衆生を利益する。しかし、習気は力が弱く、習気だけでは三界の生を潤すことができないから、強い誓願力によって、残りの習気を扶持して三界に生まれる。習気を断尽するのは、仏に至ってである。だから三果は少し異なる。

「習風」は、(へじつけ)と訓む。南都では(へじゅつき)または(へしゅつ)と訓み、北嶺では(へしつき)と訓んでいたという。一般には(へじゅつ)という訓み方が行なわれていたという。業の潜在的可能性・潜在余力をいう。ある行為によって残され薫習された気分である潜在余力をいう。つまり、煩惱そのものは尽きてしまっても、その後には癖が残っていることをいう。

仏だけが習気を断じることができ、二乗人は断じることができないとされる。

参考——通教の修行の階位の「三乗共の十地」について

通教の修行の階位は、「十地」から成る。(1)乾慧地、(2)性地、(3)八人地、(4)見地、(5)薄地、(6)離欲地、(7)已弁地、(8)支仏地、(9)菩薩地、(10)仏地の十である。

(1)乾慧地は、まだ少しも真理の潤いを受けることができないから、智慧

が乾いている位をいう。

(2)性地は、ぼんやり空の道理の見当がついたところをいう。性は法性で、法性の真実が醜気ながら見えなかった位をいう。

(3)八人地は、八忍地をいう。見道十六心の中、第十五心に当たる位で、第十五心は、上二界の道類忍をいう。ここまでで、苦法忍・苦類忍などの忍と名づける無漏智だけでは、第八忍目に当たるから、第十五心を八忍といい、八人地という。

(4)見地は、第十六心、すなわち道類智の位をいう。ここまでで三界のあらゆる見惑を断じて真諦の空の道理を見る位をいう。

(5)薄地は、欲界の煩惱も手薄になった位をいう。

(6)離欲地は、欲界の思惑をすべて断尽して、欲界から離れる位をいう。

(7)已弁地は、三界の見惑の惑を断尽して、三界の生死輪廻を厭い離れる、出離という目的が已に成弁、つまり成就した位をいう。

(8)支仏地は、辟支仏、すなわち縁覚・独覚が、習気に手をつける位をいう。

(9)菩薩地は、仏果を得る因行を積む位をいう。通教の菩薩は、藏教の菩薩の伏惑行因と異なり、見思の二惑を断尽するのは、二乗と同じである。衆生教化するのは、扶習潤生による。正使、すなわち煩惱の本體だけは断じたが、このままでは、利他の行を完成することができないから、誓願の力と慈悲の力によって、習気は断たずに残しておき、それを頼りに三界六道に生を受ける。

(10)仏地は、果頭無人の位をいう。果頭無人は、通教が、方便の教えである権教ではあるが、成仏の道であると体裁を整えるために置かれた、飾りとしての仏をいう。

参考——「三十四心」について

「三十四心」は、三十四利那の心をいう。八忍八智の十六心と、九無間道・九解脱道の十八心とをいう。

天台教学では、藏教の菩薩がこの十六心によって見惑を断ち、十八心によって思惑を断つて成道する。これを、三十四心断結成道という。結は煩惱、すなわち惑をいう。

(1)見惑の十六心は、欲界の四諦を理解する「智」と、欲界の上にある色

【法華玄義】の研究(九)

界・無色界の上二界の四諦を理解する無漏智とで八心、それに一諦を理解する智ごとに、断惑と証理との二心が分かれる。これで、十六心となる。

一諦を悟る智は、「智」と「忍」に分かれる。

「忍」は認許・認可の意で、それに違いないと始めて認める、智を生じる因をいう。これが断惑である。そして、本当にそうだと理解したのが「智」である。これが証理である。

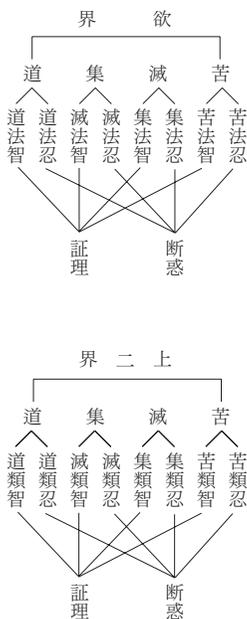
欲界に「法」といい、上二界に「類」という。

欲界は、眼前にそのものを実物として捉えるから、実物が「法」である。上二界の法は、実物を見ず、欲界の法から類推したものであるから「類」という。これが見道十六心である。見道は、四向四果の須陀洹、あるいは入流・預流と同じであり、三界八十八使の見惑を断つて、四諦の理を見ることをいう。声聞乗の最初の聖果であるからこれを初果という。

左記の図表の「苦法忍」は、苦についての智を起こさせる原因としての認知をいい、「苦類忍」は、苦についての智を得た後に、引き続き起こる認知をいう。

(2)思惑は、九地、すなわち三界の九品の惑を、一品ずつ断じる。

例えば、先ず三界の最底部の欲界から三界の最頂部の非想非非想処天までの下の下に位する人の思惑を一度に合わせて断ち、次に下の中に位する人の思惑をまた合わせて断つ。こうして下の下から上の上までの九地九品の惑は九心で断たれる。更に、その一品を断つ智ごとに、無礙道と解脱道、すなわち断惑・証理の二つに分かれるから、十八心となる。無礙道は、智が惑に妨げられないようになったところをいい、無漏智だけで自在



に理を照らすから、解脱道という。

なお、九地九品の惑は、三界九地に各九品の思惑があり、合計すると八十一品となる。九地は、欲界と四禪と四無色をいう。欲界を一地、色界に四地、無色界に四地があるから合わせて九となる。

こうして、三十四利那の心で、見思の二惑が断たれる。

(10) 一因迥かに出でて、一果融ぜず 別教の一因一果を指す。別教は、菩薩だけを対象とした教えであるから、一因一果という。別教の菩薩は、因となる初地以前の修行においても、現実の事象に立脚せず、理念の中に埋没する但中を願い、初地以後の十地の果においては、初地以前の修行実践をいう、因との融合は説かれない絶対孤高にある。

「一因迥かに出でて」は、別教の人が観察する中・中道の理は、空・仮を離れた孤高のものであるから、但中の理といわれる。因の修行の段階において、この但中の理が、空・仮を離れて絶対の孤高にあつて、一頭地を抜いており、その但中も初地以降の十地にあることを期待することをする。

「迥」は、(きよう)が呉音、遙かの意をいう。迥の字に通じる。「迥」は、遙かに、遠い意をいう。迥遠は、遙かに遠い意をいう。

「一果融ぜず」は、別教の果は、果位に十信・十住・十行・十廻向・十地・等覚・妙覚という段階的な差別があつて、それぞれの果位が融即、すなわち通じ合う相即相入をせず、別教の菩薩が成就した仏果が、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上・声聞・縁覚・菩薩の九界と互具しないことをいう。

(11) 因に、善を撰ぜずして、果に、徳を取めざれば、すなわち仏の自行の因にあらずして、仏の道場の証得の果にあらず 因は、別教の菩薩の因と、「果」は、別教の菩薩の果と、「別教の菩薩の」を補うと分かり易い。別教の菩薩自身の修行実践と、その結果得る悟りとをいう。

「善」は、衆善をいう。十地以前の自利利他の衆善をいい、十地以後の無明の惑の断尽をいう。

「撰ぜず」は、仏の自行の因のように、三乗もそのまま包摂し、果位も段階的な差別なく融即し、無明の惑も断尽し、十法界も互具して、一切を分け隔てなく、平等に包含しないことをいう。

「徳」は、万徳をいう。十地以前の、各階梯における段階的な悟りや、自利利他の衆善の徳をいい、十地以後の無明の惑の断尽による悟りや、自利利他の徳をいう。

「取めず」は、十地以前の各階梯における段階的な悟りが、他の階梯の段階的な悟りという万徳を互いに取めないことをいい、十地以後の果地の万徳も、互いに関与し合わないことをいう。

別教の菩薩の自行の因果は、迹門のなかの仏の自行の因と同じ因でもなければ、また、寂滅道場で悟りを得た仏の自行の果と同じ果でもないから、別教の菩薩の自行の因果は、迹門に説く仏の自行の因果には匹敵しないことをいう。

「道場」は、仏釈尊が悟りを開いた、今のブツダガヤ、昔のマガダ国のナイランジャーナー河のほとりにある菩提樹の下の金剛宝座をいう。寂滅道場ともいう。道場の「道」は悟りの意。

「証得」は、一般に、得ること、完成することをいう。ここでは、正しい智慧によって、実際に真実を直観的に体得することをいう。つまり、正しい智慧を体得して、その智慧によって実際に真実を直観して悟ることをいう。

(12) また簡は、諸経に、仏の往昔に行ずるところの因果を明かすは、ことごとくみな払われて、ことごとくこれ方便なり 簡は、料簡・簡別と同義。考察検討し、はかりえらぶことをいう。ここでは、諸経の因果をはかり選び、不適當なものを捨てることをいう。

「諸経」は、『法華経』以前の諸経、つまり藏・通・別の三教の諸経をいう。

「払う」の払は、はらうの意の語原祓からきている。手で払うの意。払い除けることをいう。

「ことごとく」は、『法華経』以前の諸経に明かす、仏の所行の因果をいう。

ことごとくの「蔵」は、神が供え物を食べ尽くして、福を授けることから、ことごとく滞りなく終るの意。転じて、みな意となり、また、和らぐの意となった。

「方便」は、仮の手立て、衆生を救済し、悟りへ導くための一時の手立

てとして説かれた教えをいう。

一乗真実・三乗方便といわれるが、一乗が明かされるまでは、三乗しかなかった。一乗が明かされたときに、初めて三乗が方便であることが分かる。だから、方便は、真実が知られるまでの真実だということができる。目の前に提示されている、これ以外にはないというぎりぎりの現実、それが方便である。われわれは、その現実を通してしか真実には至ることができない。仏の方便が、善巧方便・巧みな方便といわれるのも、こういう意味からである。

(13) 因は、久遠の実修を窮め、果は、久遠の実証を窮む。『因』は、仏の自行の因と、「果」は、仏の自行の果と、「仏の自行の」を補うと分かり易い。

「久遠」は、はかりしれない遠い過去をいう。

「実修」は、五百塵点劫の過去の菩薩道の修行実践をいう。

「久遠の実修」は、『法華経』如来寿命品に説かれる五百塵点劫の過去の菩薩道の修行と成仏を指し、実本、すなわち実証本成を顕わす。実本は、『法華経』以前の三乗を権迹というのに対し、『法華経』に説かれる一仏乗をいう。

「五百塵点劫」は、『法華経』如来寿命品第十六に出、無量の数をいう。

五百億塵点劫ともいい、微塵劫または大地微塵劫ともいう。釈尊が成仏して以来、久遠であることを示している。他に、三千大千世界を磨りつぶして墨汁とし、この一点ずつを一千国土ごとに下して墨汁が尽きたとき、今までに経過したすべての世界を微塵に砕いて、その一塵を一劫として数えた総数をいう「三千塵点劫」がある。『法華経』化城喻品に出る。

「一劫」という時間は、盤石劫という測り方では、四方一ヨージヤナ（一説に七・四km、歴史的には十六km〜二十三kmに相当）の盤石を、百年に一度ずつ白氈で拭拭して、摩耗によってその盤石が消失するまでの時間という。他に、芥子劫がある。

「実証」は、五百塵点劫の過去の成仏をいう。

(14) かくのごときの因は、堅には、七種の方便よりも高く、横には、十方の法を包む。この一文は、『法華経』本門の教えを明かす。

「かくのごときの因」の因は、本仏釈尊の自行の因果をいう。絶対の悟

『法華玄義』の研究（九）

りの世界の因と果は同時同所であって、因即果、果即因と相即する。だから、「かくのごときの因」は、果を補って「かくのごときの因果」と読み取る。

したがって「かくのごときの因」は、直前の「因は久遠の実修を窮め、果は久遠の実修を窮む」を受けると取る。

「堅」は、縦をいう。時間的な縦の繋がりをいう。堅が本字、堅が俗字。

堅は、目（臣）と手（又）とが意味を表わし、豆が音を表わす。ジュは真つ直ぐの意の語原（直）からきている。目で見、手で操作して真つ直ぐに立てるの意。ひいて、縦の意。また音が童と通じて、子供の意に借用する。

横おうしやうと熟し、横は空間的なこと、堅は時間的なことを表わす。横堅を解釈して、頓・漸と取つたり、他力・自力と取つたりする。いずれも、順序次第を経ないか、順序次第を経るかによる。これらの対語は、何れも仏道修行の有り様をいう。

「七種の方便」は、七方便人と同義。天台教学では、『法華経』に説く円教を聴聞するに至るまでの、七種の立場にある者をいう。つまり、人間・天上・声聞・縁覚、および蔵・通・別の三教を信じる菩薩の七種の立場にある者を指す。

「高」は、一般的には、有形にも無形にも用い、空間的に、見上げるように高いことをいう。

「釈籤」は、本仏釈尊は「円実」の因果にあるから高いとする。

「円実」は円頓一実をいう。そのなかの「円頓」は、頓速で速いことをいう。漸が、順序次第を経、時を経て積み上げ造り上げたものをいうが、円頓は先天的な実在であるから、それを体験するのは一念の頓速にすべてを悟り尽くすことをいう。「一実」は、一が平等をいい、平等の実相を一実という。一実は、唯一の真実をいう。

つまり「円実」は、いまここに持ち合わせている心に、すべてのものと欠けることなく円満に具え、平等の実相をたちどころに悟って成仏することをいう。

したがって本仏釈尊は、『法華経』が明かす円頓一実、一実円頓の真実

によって、悉皆成仏の一仏乗の立場にしかないことをいう。

「横」は、横をいう。空間的な横の繋がりをいう。つまり、わたしのころは、十法界のころをすべて包含し、十の法界心が横に繋がって生住異滅して止まないことを内包する。

「十法界の法」の「十法界」は、地獄界・餓鬼界・畜生界・修羅界・人間界・天上界・声聞界・縁覚界・菩薩界・仏界をいい、「法」は、日常的に起こるちよつとしたわたしの心をいう。

だから「十法界の法」は、天台では、凡聖迷悟の一切の境界を十種に類別した、(1)絶望的なころの有り様をいう「地獄界心」、(2)満たされることのない飢渴のころの有り様をいう「餓鬼界心」、(3)本能に突き動かされて、どうにもならない愚かなころの有り様をいう「畜生界心」、(4)驕慢で、執著の念や嫉妬の心が強いころの有り様をいう「修羅界心」、(5)苦業の原因を造り出す分別心と、造り出したころに振り回される、苦業半ばのころの有り様にある「人間界心」、(6)苦は残るが業が多い、喜びのころの有り様にある「天上界心」、(7)自分の悟りばかりを求めるころの有り様をいう「声聞界心」、(8)悟った境地を説こうとしないころの有り様にある「縁覚界心」、(9)自分の悟りよりも、迷える衆生の救済を第一に生きようとするころの有り様をいう「菩薩界心」、(10)自分も真実を悟り、迷える衆生を悟らせつつある、自覚・覚他・覚行窮満のころの有り様にある「仏界心」からなる十法界心をいう。

なお、「法界・十界・十法界」については、既出の序王や譚玄本序の参考を参照されたい。

「法」は、妙心体具のわたしのころ、わたしの妄心をいう。

十法界の法の「法」は何をいうか。「法」には、大きく分けて、ことわりのみち、真実、意の対象の意を包含する。意の対象は、心のあらゆる思いをいう。ここでは、心は、別教でいう真心ではなく、わたしに日常的に起こる一瞬のころをいう。これは妄心である。わたしという、この肉団子の囹圄、すなわち父母から受けた肉身という牢獄に閉じ込められた、このか弱い芥子粒にも足りない、この手近なわたしの心、貪瞋癡の心そのものに仏を求めても、求めることができず、法を観じても、観じることができない最下の鈍根のわたしの心が妄心である。

心は、煩惱に塗れたわたしの妄心以外にはない。妙法を信受するのはこの繕わないわたしの心以外にはない。仏の境界にある妙法を信受すれば、妄心はそのまま妙法となる。妙法を信受した妄心の一念は、そのまま妙心となる。貪瞋癡にある心がそのまま、仏の悲智を徹見する妙心となる。一輪の花に法身の相を觀じ、囀りの音にも法身の説法を聞くことができるのが、妙心である。妄心に泣く最下の鈍根の菩薩が、同時に妙法を徹見する最も敏感な最上の菩薩である。妙心は、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上・声聞・縁覚・菩薩の迷いをわが迷いとする九界心である法界をわがものとし、一切を包摂する法界心である。妙心は、一切の無辺の徳をわたしの一心の徳として誇ると同時に、一切無量の罪をわたしのものとして泣く一心である。

「妙心」は、天台の教判によれば、別教においては仏の真心・真実心・仏心・仏の大慈悲の心をいい、円教においては直接に凡夫の妄心・日常の分別心をいう。

なお、「法」の詳細については、既出の序王の参考を参照されたい。

「包」は、身ごもって、子どもを腹の中に抱えているさまを原義とし、つつむことを意味する。容れる、含む、兼ねるなどの意をいう。ここでは、包含する、包み容れるの意をいう。

「十法界の法を包む」は、文意そのものからは、仏界心は、残る地獄界から菩薩界までの九界心のすべてを包み取めることをいう。仏界心が九界心のすべてを包み取めることは、十界互具をいう。妄心は、妙心体具をいうから、一句は一念三千の思想を内包し、平等大慧のゆえに一仏乗の法のみがあることを示す。

声聞の教えも、縁覚の教えも、菩薩の教えも、方便の教えとはいいが、三乗の教えはすべて仏が説き明かした教えである。

仏が説き明かした教えはすべて真実である。

真実一味である仏の教えを、声聞・縁覚・菩薩の三様で説くのは、機根に対応するためである。教えは元來一味であるが、教化の対象の機根に差違があるから三様になっているだけである。

「法華経」の精神である世間相常住、諸法実相の理を實踐し体得すれば、一切は不但中であるがままにあり、十界互具であるから、三乗がその

まま一仏乘に帰着するのは自明の理である。つまり、如何なる衆生もすべて一様に仏になることができる。と明かし説くところに『法華経』の本意がある。

一仏乘の法のみがあると示す仏の智慧を、平等大慧という。『法華経』見宝塔品(『大正藏』九・三三b)に於ける平等大慧は、平等の理を悟つて諸仏の智慧をいう。

「平等」は、差別のないことをいう。釈尊は階級的差別を否定して、婆羅門・ブラフマナ、刹帝利・クシャトリア、毘舍・ヴァイシヤ、首陀羅・シユードラの四姓平等を説き、また諸経論には、仏・法・僧の三寶や、心・仏・衆生の三法などがその本質において差別のないことを説いて平等とし、あるいは本体界のすがた形を顕わして空平等、真如平等などという。また仏を平等覚、自性法身を平等法身、一仏乘の法のみがあると示す仏の智慧を平等の大慧、あまねくすべてに差別のない愛を平等の大悲、すべてのものが平等である真理を悟り、差別の見解を起さぬ心を平等心などという。

「差別」は、現象界における個々の事象のように、彼と此と別異であること、すなわちそれぞれの事象が個別的であり、異なる独自のすがたをもつて存在しているすがたを差別といい、万象に生ける普遍絶対の本体、すなわち真如のように、どんなこと、どんなときにも、正しくあてはまり、他に比べるものがないという、差別のないことを「平等」という。

ただし差別と平等とを切り離して考えないで、差別即平等とみるのが大乘仏教の立場である。

参考——「七種の方便」について

七種の方便は、七方便、七方便位、七方便人などという。

七方便人は、真実の目的に至るための前段階的な七つの位にある者という。

七方便は、藏教では、智顛が成実宗を呼ぶのに用いた毘曇、アビダルマに準拠した毘曇宗などにいわれる聖者の位、すなわち見道に入る前の三賢位と四善根位との七つの位をいう。小乗の七賢、すなわち、三賢位の五停心(観・別相念処・総相念処という三つの位にある聖者と、聖位に至るべき準備、すなわち加行をなす、四善根位の煖法・頂法・忍法・世第一法

『法華玄義』の研究(九)

の七賢位にある人を指す。

天台教学では、『法華経』に説く、円教を聞くに至るまでの七種の立場にある者をいう。菓草喩品の三草二木の意によって、次のように七方便を立て、人間・天上・声聞・縁覚、および藏・通・別の三教を信じる菩薩の七種の立場にある者を指す。

七方便は、小草位・中草位・大草位と小樹位・大樹位からなる。

「小草位」は、人間界の転輪聖王や、天上来の帝釈天や梵天などの、人間界と天上界とをいう。

「中の菓草位」は、山林で修行し、縁覚の悟りを得た声聞乘と縁覚乘(辟支仏乘)とをいう。

「上の菓草位」は、仏になることを目指して精進努力し、修行に励む蔵教の菩薩をいう。

「小樹位」は、仏になることを確信して仏道を修行し、常に慈悲の気持ちをもっている通教の菩薩をいう。

「大樹位」は、どんなことがあっても、屈することなく、不退転の決心をもつて仏の教えを弘め、限りなく衆生を救う別教の菩薩をいう。

「三草二木の喩え」は、菓草に小・中・大の三草、小・大の二木の違いがあっても、大雲が垂れ込め、一時に雨を降らせると、草木は小といわず大といわず、みな一様にその雨に潤い、しかもおのおの持ち前の種類性質にしたがって生長し、花をつけ実を結び、すべて育つて菓用になる。同様に、衆生に素質・能力・性質などの差があっても、仏が一切衆生を觀る目は平等であり、依怙鼻息したりすることがないから、仏の教えを受ければすべてが悟りに入ることができると例える。

菓草喩品の最後は、「漸々に修学して、ことごとくまことに成仏すべし。」で終る。菩薩の道を次第に修学して、一步一步と前進して積み重ねていくとき、初めて仏となる道を成就することができると説く。

なお、稲葉円成著『天台四教儀新釈』三〇三頁には、「もつともこの理即に収めらるゝは、仏教を稟げざる凡夫人ばかりではなく、藏通二教を稟ける三乗と別教十廻向位の菩薩(これを七方便人という)とは、すべて未だ円教を聞かぬから、理即のなかに収まる別教初地以上の菩薩は、教は方便なれども、もはや教に頼らず、直ちに中道真如を証る位(これを証道と

いう) ならば、その証は円教の妙法と別なものでないから、理即でない。」とある文脈に七方便人の記述がある。

ここでは、仏教と関わりをもたない凡夫は除外して、仏教と直接関わりにある蔵教の声聞・縁覚・菩薩の三人と、通教の声聞・縁覚・菩薩の三人と、別教の十廻向位にある菩薩の一人の合計七人を七方便人というとする。

『法華経』の眼目は一仏乗にある。一仏乗は、生きとし生けるすべてを救い取って止まない立場にある。稲葉氏の立場では、当然救い摂られなければならぬ人間乗と天上乗とが欠落している。だから、ここでは稲葉氏の説は採らない。

参考——「一念三千」の法門について

(1) 「一念三千」の位置

「一念三千」の法門は、『摩訶止観』巻第五之上第七章正修に説き示された法門である。この教義は、天台智顛が悟った独特の教えであるとされる。

天台智顛は、『摩訶止観』より先に『法華文句』『法華玄義』の二論を講説し、その観心のなかに十界互具、百界千如を説いているが、まだ一念三千を説くには至らなかった。

(2) 『摩訶止観』が明かす「一念三千」

『摩訶止観』第七章正修に、「それ一心に十の法界を具す。一つの法界にまた十の法界を具すれば、百の法界なり。一つの界に三十種の世間を具し、百の法界にすなわち三千種の世間を具す。この三千は一念の心にある。もし心なくんばやみなん、介爾も心あればすなわち三千を具す。また、一心は前にあり、一切の法は後にありといわず。云々。」とある。続いて、「もし一心より一切の法を生ずれば、これはすなわちこれ縦なり。もし心が一時に一切の法を含めば、これはすなわちこれ横なり。縦もまた不可なり。横もまた不可なり。ただ心(一念)がこれ一切の法(三千)、一切の法(三千)がこれ心(一念)なるのみ。ゆえに縦にも横にもならず、一にもならず異にもならず。玄妙にして深絶なり。識が識るところにあらざ、言がいうところにあらず。所以に称して不可思議の境となす。意はここにあるなり云々。」とある。

(3) 法数三千の算出

(十法界×十法界)×三十種世間  
上記(2)によれば、十法界が互具して、百法界となる。これに三十種世間があつて、三千種の世間を立てる。

(十法界×十法界)×(三種世間×十如是)

つぎに、後の結成の文によれば、十法界が互具して、百法界となり、これに十如是を具える三種世間、すなわち三十種の世間を掛けて、三千種の世間を立てる。

(十法界×十法界)×十如是×三種世間

もう一つの算出法は、『法華文句』『法華玄義』等による。十法界が互具して百法界となり、一つの界に十如是があつて千如となり、これに三種世間を掛けて三千種の世間を立てる。

この数え方によつて、十(法界互具、百(法界千如、一念三千といふ。

(4) 「一念」の意義と「三千」の意義

「一念」は、日常的に起こるわたしの心をいう。

一般的に「一念」は、極めて短い時間をいう。六十刹那、あるいは九十刹那を一念という。あるいは一念を一刹那、一瞬ともいう。刹那は、一説によると、勇者が一弾指する間に六十五刹那を計算する。だから一弾指時の六十五分の一を一刹那とするともいう。一刹那は七十五分の一秒に相当する。この一刹那の間に生住異滅があることを刹那生滅・刹那無常などという。

一念三千でいう「一念」は、一念の心、介爾陰妄の心である。天台では、これを介爾の一念、陰妄の一念、介爾陰妄の一念、現前陰妄の一念などともいう。介爾陰妄の一念は、凡夫であるわたしが、現実に、日常的に起こす微かな、弱い、色・受・想・行・識の五蘊に属する迷いのおもひの心をいう。

「三千」は、宇宙のすべてをいう。

すなわち、現象即真実としての現象を、数によつて表わしたものが「三千」である。『華嚴経』が説く、仏から地獄までの十法界のおのおのが十法界を具えるから百法界となり、その百法界は、それぞれ『法華経』に説

く十如是を具えているから千如となり、この千如を、『大智度論』の三種世間に配して、三千とする。

三千の語は、数字に絶対的な意義があるのではない。ありとあらゆる事象を、一つも欠かさず具えていることを三千の語がいう。

十法界に、三千の諸法をそっくりそのまま互具互融している。だから、諸法のなかに一法を挙げれば、これに三千が円具し、円妙の即空、即仮、即中の三諦にある宇宙の有り様になる。

(5) 「一念三千」の意義

ただ一念の心に体験された初の<sup>うぶ</sup>のままが一念三千である。

「一念三千」は、わたしが、今ここに持ち合わせている心に、三千の数に表現された事象の諸相がそのまま具わっていることをいい、これを最も切実な自己の体験として、瞑想によって体得することを、天台は観法の極致とする。

一念の心は、現在の刹那の心である。この刹那の心をいうわたしの一念に、凡聖迷悟のすべての境界を包含する。地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上・声聞・縁覚・菩薩・仏の十法界心を具えている。十法界心のそれぞれの法界心は、十法界心を具えるから百法界心の在り方になる。これが、「十(法)界互具」である。

百法界心のそれぞれは、諸法の有り様に具えていなければならない条件を頭わす性・相・体・力・作・因・縁・果・報・本末究竟等という十如是を具えているから、千如の在り方となる。これが、「百(法)界千如」である。

この千法界心が、諸法の有り様に具えていなければならない条件を頭わす物と心との関わりあいの境地の衆生世間と、人間の存在を構成する要素の五陰世間と、人間がよって住む場所・環境をいう国土世間(器世間)の三世間にわたっているから一念三千の在り方になる。これが、「一念三千」である。

この理を親しく実際に捉えて自覚すれば、いわゆる三千の性相、等しく修行者の介爾陰妄の一念に具在し、切々としてこれを現成する。これを一念に三千を具すといひ、これが一念三千の教意である。

一念で、極小の世界を表わし、三千で、極大の世界を表わし、極小の世

『法華玄義』の研究(九)

界と極大の世界とが相即相関し、渾然一体となつて表現しているのが一念三千である。

なお「具」の語は、ありのままを意味し、永遠性を意味する。五百塵点劫の永遠の過去以来、大きな宇宙のはたらきと融け合つたはたらきをいう。だから具は本具である。この本具は、一瞬一瞬に流動し、新しい生命が創造されるそのままが本具である。

(6) なぜ一念の「心」なのか

介爾陰妄の妄心に、三千の諸法を具えるのが一念三千である。

しかし、心だけが三千の諸法を具えるというものではない。『華嚴経』巻第十夜摩天宮品に、「心、仏および衆生、この三に差別なし」というように、心が三千の諸法を具えるのは勿論、仏も衆生も三千の諸法を具える。しかし修行者からみれば、仏は高く衆生は広い。したがって、最も近くで観法の便を考えれば、わたしの心に三千の妙理を観じることが一番容易である。

つまり、衆生が悟りに至るために、諸法実相を観じようとするときは、初心者には、仏法の程度が高く、衆生法は範囲が広すぎるので観法に適さない。またすべてのものは、心から現象したものに他ならないから、諸法の根源である心法において諸法実相を観じることが容易である。これが「近要」である。それに、心には形相がないから隔てがなく、しかもすべての法を具えているから、事理が互いに即している。これが「冥妙」である。この近要と冥妙との二つの理由による。

(7) 「一念三千」と空・仮・中

一念の心に三千を具え、直ちに空なり、仮なり、中・中道なり、この空は、但空ではなく仮・中を完全に包含する空だから不但空であり、即空であり、円空である。

同じように、仮も、但仮ではなく、不但仮であり、即仮であり、円仮である。中も、但中ではなく、不但中であり、即中であり、円中である。

(8) 「常境無相」「常智無縁」にある「一念三千」

しかし、「所観の空仮中の三諦と、能観の空仮中の三観とは、所観の境と能観の智とは、本来別なものではなく、その体は一である。体一であるから能所を絶し、能所を絶するから境は無相といい、智は無縁という。無

縁の智が無相の境を、縁ぜんとすることなくして縁ずれば、相なくしてしかも智を発する。これは無縁にして縁じ、無相にして相となるから、智は常に縁じ常に照らして、境と隔絶するところがない。これを常智といい、常境という。ここにおいて無縁のうえに三観が立ち、無相のうえに三諦宛然として乱れず、三観も三千、三諦も三千となり、しかもともにこれは一心をおいて他にあるのではない。これが、「一念三千である。」と、河村孝照著『天台学辞典』十四〜十五頁はいう。

「所観」は、観られるものがらをいい、「能観」は、観るものをいう。空仮中の三諦は、真実であり、観られるものがらをいい、空仮中の三観は、智慧であり、観るものをいう。観られるものがらと観るものは、本来別なものではなく、本質は一である。例えば光と、それを見る智慧は別であるが、光が放たなければ、光の智慧をもつことができない。光の智慧は、光によつて成り立つようなものである。

三諦の理を「常境」といい、三観の智を「常智」という。「常」は常住で、永遠絶対を顕わす。

「常境」は、迷と悟、染と浄などのすべての有り様を具え、一刹那も静止することなく、変作動乱の波を続けている。無始より永劫の末まで、常住不斷、絶対永遠の大きな流れである。だから、三諦の理は常境であり、常境は一念の心に収まる。

「無相」は、情見によつて、これは迷、これは悟、これは染、これは浄などとする相対の思量分別を超越していることをいう。

だから、三諦の理をいい、一念の心という絶対永遠の流れである常境は、三千のすがたはあつても、思量分別の情見を離れているから、情見の三千のすがたのないことを「常境無相」という。

三観は、三諦自身がつ智慧であるから、体験によつて初めて動き出す智慧であり、体験は永遠の智慧を得るものであるから「常智」という。

「無縁」は、情見の知恵は、知恵とは別の見られる対象に向かう知恵を生じるが、三観の智は、情見の知恵のような別の対象に向かう知恵ではないことをいう。

つまり、三観という永遠の智慧は、わたしの思量分別のように、認識の対象に向かう知恵でないから、これを「常智無縁」という。

「常境」は、三諦の理をいい、「常智」は、三観の智をいう。

三諦と三観の本質は一、体一で、観る観られるという能所を超越し、情見による悟と迷、染と浄との区別を超越しているから、対象をいう境は、情見を離れて無相であり、智は、対象に向かわない智であるから、無縁という。無縁の智が無相の対象に向かうことなく向かうから、相なくしてしかも智を発す。智は、情見を超えて、常に対象に向かい、常に対象を照らして、対象と隔絶するところがない。

ここに至れば、無縁の上に三観が立ち、無相の上に三諦がそのまま立つて乱れない。三観も三千、三諦も三千。しかもこれは一念の心をおいて他にあるのではなく、一念の心が常境であり、同時に常智である。これが一念三千である。

まさに一念の心は、十界十如権実の三千の不可思議境である。

(9) 「一念三千」の世界

一念三千は、ただ一念の心から現象し存在する一切を、不可思議な力で現わし出すことをいうから、万法唯一心ということが出来る。

万法は、ただ一心から不可思議な力で現わし出したものであるから、元に帰れば、万法は一心であると、論理的に考えるのは、一念三千とはほど遠い。

ただ一念の心に体験されたそのまが一念三千である。論理の思惟も、言説の表現をも超えた、不可思議・不可説の世界が一念三千の世界である。絶対の存在であり、永遠の生命の世界が、一念三千の世界である。

だから、一念三千は、五百塵点劫の永遠の過去以来、流れて止むことがない大きな宇宙のはたらきである真実のはたらきの世界である。純客観の世界であり、絶対的な客観の世界であり、純主観の世界である。

これは、『華嚴経』でいう四法界の、事事無礙法界であり、『臨濟録』『碧巖録』七則がいう四料揀の、人境俱不奪である。わたしが山、山がわたしであり、わたしが川、川がわたしであり、石が笑い、海が吠え、主体と客体の一切が一つに繋がり、融け合っている世界であり、相對即絶対、絶対即相對の世界である。ものみなありのままのすがたで真実に適い、諸法実相は現象即真実であることを顕わす。

一念は、純主観を意味し、三千は、純客観を意味する。一念は、極小の

世界をいい、三千は、極大の世界をいう。一念三千は、『華嚴經』の不可思議・不可説の仏の内証を顕わす一即十、すなわち一即一切・一切即一の純論理の世界を、純現実の世界に、しかも最も直近のわたしの妄心に引き寄せた思想であり、天台智顛の己心中所行の体験の法門であるといえる。

(15) 初めに、この実相の行を修するを、名づけて仏因となし、道場に得るところを、名づけて仏果となす。『初めに』は、『法華經』の本門と取り、「道場に」は、迹門と取る。

一文は、本門が明かす本仏の諸法実相の行の流れの延長線上に、迹門の迹仏釈尊の諸法実相の行があり、菩提樹下の悟りがあることを明かす。

「初めに」は、五百塵点劫の久遠の昔に本仏釈尊が成道し、それ以来限りない時間を経ていることをいう。

「実相の行を修する」は、一切智・道種智・一切種智の三智のうち、仏智・仏知見である一切種智によって、世間相常住・諸法実相を観る真実行を実践することをいう。

真実行は、「法華四」のうちの「行一」をいう。

真実行は、唯一、仏智から生じる修行をいう。仏智のはたらくところは、自ずから六波羅蜜・六度の行となり、万善の行となり、また化他の行を生む。一切衆生は、仏智を体得することによってのみ、真実行を実践することができる。だから、行の有り様はいろいろであるが、行の内容は、仏智を本質とするから、「法華の四」では、これを「行一」という。行があるところでは、必ず仏智を本質とする。だから、声聞行から菩薩行まで、一切の行が仏行であると開会され、一切行はただ仏行だけとなる。一切行即一行、一行即一切行となる。

生住異滅を繰り返す、無常転変の世間と、常住不変の真実のすがたは別々ではない。無常転変の世間そのままに、常住不変の真実のすがたがある。

世間相の事象に、真実の実相が内在すると観るのが、諸法実相の行である。世間・出世間、迷・悟を問わず、一事一象があるところには、実相の理が存在しないところはないと観、一色一香無非中道であると観るのが、諸法実相の行である。

## 『法華玄義』の研究(九)

「仏因」は、仏となるための善行、すなわち、すべての善根功德をいう。善根は、善を樹の根に例えていい、功德のたね、善い行ないをいう。功德は、善を積んで得られるよい性質をいう。善根功德は、よい報いを受ける因としての善行をいう。

ここでは、一事一象があるところには、実相の理が存在しないところはないと観る諸法実相の行を実践することをいう。

「道場」は、菩提道場、寂滅道場をいう。釈尊が悟りを開いた道場、つまり、ブダガヤの菩提樹の下の金剛宝座をいう。なお道場の「道」は悟りをいう。

「仏果」は、仏道修行の結果、与えられる仏位、仏としての悟りをいう。ここでは、一切の事象は即空・即仮・即中にあるという諸法実相を悟り、仏となり、仏である結果をいう。

(16) ただ智をもって知るべし。『智』は、一切種智をいう。一切種智は、中道真実を見る智慧であり、これが、仏智であり、仏知見である。

「智をもって」は、「真実の智慧をもって」と補うと分かり易い。世界の一切の事象の有り様は、平等の実相にあり、生きとし生ける一切はすべて仏となることができると、事象の実相を照らし、惑いを断つて、悟りを完成する『法華經』の智慧、すなわち一切種智によって、をいう。

参考——「一切智・道種智・一切種智の三智」について

「智」は、『大品般若經』巻第一・巻第二十一、『大智度論』巻第二十七・巻第八十四には、すべての存在に関して、概括的に知る智慧が「一切智」であり、菩薩が衆生を教化するために道、すなわち悟りの種別を知り尽くす智慧が「道種智・道相智」であり、すべての存在に関して、平等の有り様のままに差別の有り様をさらに詳細に知る智慧が「一切種智・一切相智」とある。一切智を声聞および縁覚の智慧とし、道種智を菩薩の智慧とし、一切種智を仏の智慧とする。

天台智顛が明かす別教では、空・仮・中の三観を実践し、空・仮・中の三諦を観、見思・塵沙・無明の三惑を伏断し、慧眼・法眼・仏眼の三眼を開いて、一切・道種・一切種の三智を得ると説く。

円教では、わたしの心の不動性(空)、機動性(仮)、絶対性(中)を、一念の心のなかで同時に体験する。すなわち、この心は即空・即仮・即中

であると体験する。これが、一心三観という智慧であり真実であり、一心三諦であるとする。

(1)「一切智」は、一切の事象が「空」にある真実を観る智慧をいう。一切の事象を観じて、一切は「空」にあるとするから一切智という。

一切の事象は、それだけで、いつまでも、何のお陰も被ることなく、ある、という本質はないと観る。「空観」によって、三世の道理に迷い、執られる煩惱の「見惑」を断ち、現在の事象に迷い、執られる煩惱の「思惑」を断つ。ここに生じる一切の事象を「空」と観る智慧が一切智である。

(2)「道種智」は、一切の事象が「仮」にある差別相を観る智慧をいう。

「道」は、一切の諸仏の悟りをいい、「種」は、衆生の一切の善根そのものが、それぞれ仮の独自のすがたで現象し存在する差別相をいう。差別相は、対象を相対化して思量し、分別し、価値判断し、固執する、いわゆる情見でないことは勿論である。

一切の事象は、固定的不変的な独自の本来の本質はないと観る「空」のままにすがた形を顕わしていると観る「仮観」によって、教化の障害となる十法界の衆生の惑煩惱や、機根や、それを治療する教えという無量無辺の差別相を知らない無知をいう「塵沙の惑」を断つ。無量の教えという薬によって、無辺の生けるものの無知という病を治療し、本来の善根を生じさせることを洞観する智慧が道種智である。

(3)「一切種智」は、一切の事象に「中・中道」の真実を見る智慧であり、これを「仏智・仏知見」という。

一切の事象は、空であり、仮でありながら、空のまま仮、仮のまま空にあると観、空と仮とが止揚して不二であると、三千の一切の事象が、一つ一つ絶対であると、一念の心のうちに収め取って観る「中観」によって、あらゆる事象が一統きの一法界であることを知らず、一法界の本体は言説思慮の対象とはならない微細な煩惱をいう「無明の惑」を、一念の心のうちに断つ。一切の事象は、空そのままに仮に止揚した中・中道にあり、三千の一切の事象の一つ一つが絶対であると観る智慧が一切種智である。

空・仮の二観を方便として中道観に至るのは、次第三観である。次第三観は、別教の観じ方である。

円教では、空・仮・中の三観がすべて真実である。だから例え、空・仮・中の次第を逐って観しても、空を観るときは、空だけに全力を注ぐのであって、別に空以外の仮も中も予想しない。それは、空を観じることが、そのまま中道真実を観じることであり、空を観じるときは、空を観じる以外に中道真実はあり得ないからである。これが、即空・即仮・即中にある円教の不次第の三観である。

なお、「即空」は、一切の思量分別の情見を離れ、相対分別の跡を残さないことをいうから、この境地は、誘惑に動じることなく、毅然として、常に静寂の心にある。「即仮」は、十界十如三千の差別のすがたを明らかに観ることで、真に泣き、悟を悦び、機に臨み、変に応じる、機動的な心にある。「即中」は、空即仮、仮即空、不二而二、二而不二にある中道真実を心の当体と観、心の絶対性・永遠性にあることをいう。

中・中道を悟れば、いよいよ明らかに一切の存在の真実のすがたが顕われ、衆生に向かつて応用、導き利益することができる。これを「中道応本」という。

なお、見思・塵沙・無明の惑煩惱は、三に分けてはいるが、本質は同一であり、一惑のはたらきの粗細の程度の差によって分けてはいるに過ぎない。

惑の根本は、中道真実の理に通達しない根本無明にある。根本無明から、塵沙の惑も見思の惑も生じる。だから、断惑も、一観のうちに三諦を観じ、衆生のおもいの心がそのまま円融三諦であるとす。この「一心三観」によって、根本無明の迷夢を破る。

(17) 言をもつて、具さにすべからず「言」は、対機の言をいう。対機は、修行者、または一般の人々をいう。したがって、「言をもつて」は、人々にことばによって、の意をいう。

「具さに」は、こまかくの意をいう。つまり、細かく伝えること、もれなく、詳しく論じることの意をいう。

(18) 略して、かくのごときの因果を挙げ、もつて宗要となすのみ〓ここから、第三に結。宗要の結論を述べる。

「略して」は、簡略ではあるが、肝心要を外さずに要点を挙げることをいう。

「かくのごときの因果」は、『妙法蓮華經』一經の体・本質とする「世間相常住」に裏打ちされた、「諸法実相」を修行実践し続けている迹門の仏釈尊の自行の因果の奥に、本門の仏釈尊の自行の因果があり、本門の仏釈尊の自行の因果の上に、迹門の仏釈尊の自行の因果があることをいう。

「宗要」は、今経、すなわち『法華經』が抛り所とする肝心要をいう。結局、宗要は、「迹因迹果」に「本因本果」を重ね合わせ、「開迹顯本」にあり「従本垂迹」にある仏釈尊が、諸法実相の行を實踐し続け、諸法実相の風光のなかにある迹門と本門とを貫通する「仏の自行の因果」をいう。

### 〔現代語訳〕

#### 第三節 明宗

『妙法蓮華經』が目的とする肝心要の宗要が、諸法実相を修行実践する「仏の自行の因果」にあることを、次の三つの立場から明らかにする。

第一の立場は、「示」である。

『法華經』が目的とする肝心要の宗要を論証するのが「示」である。

つまり、「行」の観点から、『法華經』一經を包含する諸法実相の行を修行実践する「仏の自行の因果」を宗要とすることを明らかにする。

第二の立場は、「簡」である。

『法華經』では宗要としない宗教的見解を選び捨てることによって、『法華經』の肝心要の宗要である「仏の自行の因果」を明らかにする。

第三の立場は、「結」である。

『法華經』が主要な目的とする迹門と本門の因果を挙げて、「仏の自行の因果」を宗要とする。

『法華玄義』の研究（九）

第一は、「示」である。

『法華經』が目的とする肝心要をいう宗要を明らかにする。

『法華經』が目的とする「宗」は、『法華經』の肝心要をいう。肝心要である「宗」は、いわゆる諸法実相を修行実践する「仏の自行の因果」以外にはない。

『法華經』の肝心要はどこにあるのか。

仏釈尊は、兜率天から白象に乗って摩耶夫人の右脇から胎内に入った。そして、月が満ちて摩耶夫人の右脇から出生した。春耕祭の樹下観耕で出会った自然界の食物連鎖や、四門出遊などの故事が暗示する環境の中で育ったゴータマ釈尊は、二十九歳で王家を捨て、妻子を捨てて、人生苦の解決を求めて苦行に入った。六年にわたる苦行でも人生苦の解決はできないと悟って苦行を捨てた。菩提樹の下に坐って、襲い来る悪魔の誘惑・恐喝をことごとく退散させ、悟りを得、三十五歳で覚者となった。

出家して降魔成道するまでの仏釈尊の生き様は、壮絶なものではあったが、人生苦を解決した仏釈尊は、梵天勧請の故事が暗示するように、鹿野苑で五人の比丘に説法した。こうして教化教導の生活に踏み出し、化導の生活はクシナガラの命終まで四十五年に及んだ。

仏釈尊が衆生を救うために、この世界で八種のすがたを示したことは、八相成道と呼ばれる。ブツダガヤーにおける成道以前の無量と思えるものもろの善い行ないも、成道以後の四十五年にわたる教化教導の無量と思えるものもろの善い行ないも、ともに諸法実相を修行実践することであるから、仏となる因ということばを用いれば、すべては仏となる修行実践に収まり切ってしまう。

仏積尊が、この世界で示した八種のすがたを象徴とするそれぞれの段階における生き様も、人生苦の解決を目指したそれぞれの修行段階における無量と思える悟りも、ブツダガヤーにおける無量と思える悟りも、すべては諸法実相の修行実践であるから、仏という果ということばを用いれば、すべては仏の悟りということばで包括されてしまう。

すべては、生きとし生ける一切の衆生を救い取ってやむことがない諸法実相を修行実践する仏の自行の因果のなかに収まり切ってしまう。これは、一仏乗の教えに他ならない。

諸法実相を修行実践する一仏乗という仏の自行の因果のなかに収まり切ってしまう様相は、例えば、大きな漁網を引つ提げるとき、大綱を引つ張ると、網の目から目に力が伝わり、どの網の目も全部動いて、漁網を引つ提げることができるようなものである。また、衣の片隅を引つ張ると、それにつれて衣のすべての糸すじが寄ってきて、衣の全体が動くようなものである。

これらはすべて、この世界に現われた仏積尊一代の行跡に、仏となる有り様と、仏のすがたを見たものであるが、積尊が体解した宇宙の真実は、仏積尊一代で終るものではない。真実は、象徴的な仏積尊の八相を超えて、無限の過去から、無限の未来へ続くものである。

仏の救うはたらきを顕示する『法華経』前半の迹門では、迹門の仏が説いた声聞・縁覚・菩薩の三乗の教えを、一仏乗の教えに止揚し、開会し、最高で完全な『法華経』の教えを顕揚しようとする。

これが、「開権顕実」であるが、この「開権顕実」は、いいかえれば、この世界にすがた形を現した仏積尊の仏となる因と仏である果をあらわす「迹因迹果」に他ならない。

『法華経』は、「迹因迹果」にとどまらない。肉身の仏積尊は、ガヤー城の近くで始めて成道したのではなく、久遠の昔に成道して無量の寿命を保って、今に法を説き続けていると説くのが『法華経』である。クシナガラで入滅するのは、難値難遇を示す衆生化導の方便として仮に滅度のすがたを見せるものであり、真に入滅するのではない。未来においてもいついかなる時でも、仏を希求するものには、仏のすがたを現わすというのである。

現実の肉身の仏積尊の上に、時空を超えた久遠実成の積尊をみるのが、『法華経』後半の本門である。仏の本体を開示する本門では、迹門の仏をやめて久遠実成の本門の仏をあらわす。

これが、「廢迹顕本」であるが、この「廢迹顕本」は、この世界にすがた形を現わした仏の上に、永遠の仏となる因と仏である果を見た久遠仏本来の因と久遠仏本来の果とをあらわす「本因本果」である。

いいかえれば「本因本果」は、仏積尊自身の久遠の修行実践の因果である諸法実相を修行実践する一仏乗の因果を肝心の宗要とすべきであるとし、相対的な存在をいう「麤」を止揚し開会して、絶対的存在の「妙」を立てる「絶対妙」の立場にある。これが「開麤顕妙」である。

「開麤顕妙」はそのまま一切の因果は等しく絶対的存在の「妙因妙果」である。

『法華経』前半の第一品から第十五品の途中までは、肉身の仏積尊の生涯にわたる一仏乗にある諸法実相の行を修行実践するのを仏となる因とし、一仏乗の諸法実相の行を修行実践することにより悟りを結ぶのを仏である果とする「相待妙」の立場にある。『法華経』の第十五品の途中以後の後半では、一仏乗にある諸法実相の行を修行実践する仏となる

因と、一仏乗の諸法実相の行を修行実践することによって悟りを結ぶ仏である果とを同体とする「絶対妙」の立場にある。

一仏乗の相待妙・絶対妙の立場にある諸法実相の行を實踐する仏の自行の因果を、『妙法蓮華經』一經の宗要とする。

こうして、仏積尊は、具体的、現実的な存在であるとともに、普遍的な永遠の存在として、わたしの眼前にあるのである。

第二は、「簡」である。

『法華經』では宗要としない宗教的見解を選び出して、捨てることによつて、『法華經』の肝心の宗要が、「仏の自行の因果」にあることを明らかにする。

先ず、蔵・通・別の三教の声聞や縁覚や菩薩のいろいろな自行の因果の有り様を明確に識らなければならない。

なかでも、別教の人の自行の因果を宗要としがちであるが、決して宗要としてはならない。ましてや、蔵教の人や通教の人の自行の因果の有り様を宗要としてはならないことはいまでもない。

仏の自行の因果以外の因果には、『法華經』以前の声聞・縁覚・菩薩の蔵教の人たちの自行の因果がある。声聞・縁覚・菩薩に分けるのは、修行者の宗教上の機根に違いがあるからである。釈尊の時代の教化教導の方法は、対機説法・応病与薬であり、機根に応じて教化教導をするところに特徴があった。

蔵教の人の自行の因として、声聞は、自他の人生苦の克服を喫緊の命題とするから、生死の苦果を第一とする「四諦八正道」を修行実践する。縁覚は、自身のところを苛む煩惱を克服するために、自身のところの内省を必要とするから、無明を迷いの第一の原因とする「十二因

縁」を修行実践する。菩薩は、利他を完成することなしには、自利の完成は不可能とする、社会的な自己を救済しようとするから、布施波羅蜜を第一とする「六波羅蜜・六度」を修行実践する。

このように、『法華經』以前の昔教では、修行者は、生けるものすべてを、筏でガンジス河の向こう岸に渡そうとして、迹仏積尊が衆生の機根に応じて説いた教えを修行実践するから、修行実践の様相は区々である。

蔵教の人の自行の果としては、声聞は、衆生を駆り立てて生死に流転させる煩惱の主体、すなわち「正使」を断ち切る。縁覚は、正使の断滅に加えて、正使の断滅後に残る習慣性、すなわち「習気」をも一時的に起こらないようにする。菩薩は、「伏惑行因」であるから、煩惱をいう惑は抑制するだけで、この惑の力で三界に生を受けて衆生を教化し、仏果に至つて一度に、正使も習気とともに断滅するという。

このように、正使と習気の克服の有り様に違いはあるが、声聞・縁覚・菩薩はいずれも、縁起の理や、四諦の理を知らない迷妄をいう「見惑」と、愛著の心や、貪りや怒りや無知などという「思惑」の二つを断ち切り、空の理を悟のを究極の涅槃とするから、声聞・縁覚・菩薩の三乗人の果に共通する点が少しはあるといえる。

次は、通教の人の自行の因果を挙げる。

通教の人の自行の因では、声聞・縁覚・菩薩の三乗人はいずれも般若、すなわち、一切の事象は、空・無性であつて幻のようであると観る「体空無生の般若波羅蜜の観慧」を修行実践する。

幻のようであると観るのは、わたしの主観の妄想であるから、わたしの見聞覚知の世界は一場の夢に過ぎない。

花泥棒を例に取れば、藏教は、因縁和合の「空」を説くから、花が美しいと思う分別心と、私物化しようという貪愛心が、花泥棒の因となる。だから、花が美しいと思う思いとこだわりを正し、所有欲を断てば、花泥棒は取まり「空」に帰す。

通教は、幻のようにはかないと、般若の「空」を説くから、花が美しいと思うことも夢、泥棒も夢。泥棒を夢と気づかないから罪に苦しむが、夢であると知れば、償わなければならない罪はない。このように達観して初めて罪を完全に離脱することができる。こうして因縁和合の世界は、そのまま「空」に帰す。因縁和合の世界は、煩惱が勝手に造り出した幻で、客観的な存在理由がないから、般若の「空」である。しかし通教は、世界を夢であると否定して執著を離れるにとどまらない。夢でない実在の世界、理念の世界が現存することを暗示している。

この体空無生の般若波羅蜜の観慧の修行実践によって、一切の事象は、ことごとく「空」であると観じる。がそれとともに、ものそのものが実在することをいう「不空」をも観じる。これが「即空」であり、即空と同義の不但空の理を悟る不但空観でもある。

不但空観は、即空観であり、体空観であり、三乘皆得である。

通教の行位は、一の乾慧地、二の性地、三の八人地、四の見地、五の薄地、六の離欲地、七の已弁地、八の支仏地、九の菩薩地、十の仏地の三乘共通の十地から成る。

通教の人の自行の果は、声聞の鈍根の菩薩は「七地沈空」であるから、七の已弁地で空の理を悟り尽くして究極とし、灰身滅智してしまふ。利根の菩薩は、九の菩薩地までには、途中で別・円の二教に転進してしまう。だから通教では、実際に十の仏地へ登る人はいない。これが

果頭無人である。

自行の結果、見思の惑を断尽できない三乘人は、藏教の但空にとどまり、断尽した三乗人のなかには、通教の不但空から中・中道を望み見、また不但空から但中を観て別教に転進する者がおり、あるいはまた不但空から不但中を観て、直ちに円教に進む者がいる。

ともあれ、声聞・縁覚・菩薩の三乗人は等しく、七の已弁地で、三乗の正使である理に迷う見惑と、事に迷う思惑とを断尽し、即空・不但空を観る。

したがって、三乗人の修行実践をいう因は、ほとんど同じといえる。

三乗人はそれぞれ、見思の惑の正使を断尽するが、煩惱が染みついて、癖となって残る習気には、声聞は手をつけないし、縁覚は、一部に手をつけるだけである。通教の菩薩は、扶習潤生であるから、見思の惑の正使は断ち切るが、習気は断ち切らずに残しておき、それを頼りに三界に生まれて衆生を利益する。しかし、習気は力が弱いから、残る習気だけでは、菩薩として三界に生まれ変わることができない。だから菩薩は、強い誓願力によって、残る習気を扶持して三界に生まれるのである。習気を断尽するのは、仏に至ってである。

このようであるから、通教の三乗人の自行の果には、少し違いがある。

次は、別教の人の自行の因果を挙げる。

別教の菩薩の自行の因では、先ず、この世の事象にはすべて、それだけで、いつまでも、何のお陰もこうむらないで、あると執著する「著有の見」を離れ、次に、事象にはすべて、それだけで、いつまでも、何のお陰もこうむらないで、あるものはないと執著する「著空の見」を離

れ、最後に、空と仮の二辺の外に、絶対孤高の中・中道を求める。この中・中道は、空・仮に対して特別であり、目的的であり、超越的であるから但中<sup>たんちゆう</sup>という。

災難を例に取れば、災難がなく、平穩無事に治まっているのが、人間の世界である。だから、この世の中から、風水害や天変地変、火事や泥棒、犯罪や戦争などがないのが、本当の人間の世界である。このように考えるのが別教である。泥棒には、実体がない。実体がないものは救いようがない。これが別教の「空」である。しかし、現実には泥棒はある。これを非とする世間の目があり、掟がある。だから泥棒は罪となる。これが別教の「仮」である。別教の仮は、世俗の思想を見、世俗の人を知り、一切は差別にあることを知る。別教では、泥棒は、差別の相であり、差別の相は、理ではない。理は、ただ平等にあるとする。これが、別教という「中・中道」である。泥棒など一切の災難がない世界、泥棒がないという理念のみの世界が、別教の中道の世界である。現実の悲喜がごもごも描き出す人間模様の世界は、別教の中道という理念の世界とは無縁である。中・中道は清浄にある。

これが円教になると、この世の中の風水害や天変地変にしても、火事や泥棒にしても、ましてや犯罪や戦争などにしても、一切の災難をスッポリそのまま含め取めてしまう。喜怒哀楽、毀誉褒貶<sup>きよほうほうへん</sup>、破壊と建設、不易と流行などすべてを、人間世界の本性であると見る。この世俗の有り様を、そっくりそのまま真実の有り様であると、ひと思いでズボツと体得するのが、即空・即仮・即中の観であり、円教の智慧である。

円教の話は別にして、別教の菩薩の自行の因は、差別の現実世界を離れ、清浄の理念の世界へ一等地を抜き出でているといえる。

### 『法華玄義』の研究(九)

別教の菩薩の自行の果は、著有の見を離れて空<sup>くう</sup>を見る「一切智」であり、著空の見を離れて仮<sup>か</sup>を見る「道種智」であり、あるがままの真実にある中・中道を見る「一切種智」である。三智が生じるとき、見思・塵沙・無明の三惑が前後して断尽される。

自行の果位には、十信・十住・十行・十廻向・十地・等覺・妙覺という段階があり、順序次第がある。別教では、因を積み上げたところに果があると考える。したがって、果を得るために因を積み上げるから、打算的功利的に考えることになる。別教の位次は菩薩の努力の延長にあるから、一位一位が不充実であり、不満足なものである。この不充実・不満足が菩薩を發奮させて次位に進ませる。

別教の菩薩が成就した仏果は、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上・声聞・緣覺・菩薩の九界と互いに融合しない。仏果は仏果だけであり、仏界は仏界だけである。

つまり別教は、ひとり菩薩だけに説かれた教えであるから、別教の菩薩の自行の因果は、一切をバラバラに分け隔てることになる。三乗はそのまま三乗であり、果位は段階にあり、十法界はバラバラにあり、登る十地の諸位は互いに収め合い、互いに関与し合うことがない。

要するに別教は、すべてが、人の情見、すなわち思量分別の心が生み出したものであって、ものそのものではない。だから中・中道も、理念のみがひとり聳え立つ「但中」にあり、空・仮とは断絶した絶対孤高にある。

別教の果位は、十信・十住・十行・十廻向・十地・等覺・妙覺という段階的な差別にあり、それぞれの果位が融即、すなわち通じ合う相即相入にない。別教の菩薩が成就した仏果は、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人

間・天上・声聞・縁覚・菩薩の九界と互具しない。

このようであるから、別教の菩薩の自行の果は、止揚し統一することがない。

別教の菩薩の自行の因は、歴劫修行である。

歴劫修行は、幾多の劫を経て修行することをいう。劫は、芥子劫をい、盤石劫をいう。芥子劫は、四方上一由旬の鉄城に芥子を満たし、百年ごとに一つの芥子を取り去って、その芥子全部を尽くしても劫は終らないという。盤石劫は、四方一由旬の大盤石を百年に一度ずつ白氈で払って、その石がなくなっても劫は終らないという。由旬は四十里（十六km）二十三里に相当をいう。

歴劫修行は、三祇百大劫の修行の積み重ねである。三祇は無数をいう三阿僧祇劫の間をいい、百は百劫の間をいう。

十信・十住・十行・十廻向の間が第一の阿僧祇劫であり、十地に登った最初の初地から七地の間が第二の阿僧祇劫であり、八地から十地の間が第三の阿僧祇劫とされる。この三祇、すなわち三阿僧祇劫の間に、別教の菩薩は六波羅蜜・六度の修行を繰り返し、百劫の間に、仏のよき姿である三十二相を完成するために、福業を修行する。智慧を本質とする行為以外のすべてをいう福業は、『涅槃經』巻第十一によれば、(1)戒行と定行、生滅・無生・無量・無作の四種の四諦行をいう「聖行」、(2)慈・悲・喜・捨の四無量心をいう「梵行」、(3)仏をいう第一義天の行である「天行」、(4)人間・天上・声聞・縁覚を嬰兒に例え、これを教化する「嬰兒行」、(5)衆生の罪業をいう病を治す「病行」をいう。

こういう長い時間、福業を修行実践するのが、別教の菩薩の修行である。

化他のために、三界に生まれ変わるために、藏教の菩薩は、煩惱をコントロールして一時的に起こらないようにする伏惑行因であった。通教の菩薩は、誓願力によって、残る習気を扶け、三界に生を受けて衆生を利益する扶習潤生であった。

これに対して、別円二教の菩薩は、断惑行因である。

断惑行因は、別教の菩薩は、自身を束縛し、自由に化他ができない惑煩惱を断ち、誓願力によってこの世に生まれ、仏となる因を行じる。そのため、三界のうえに自在を確保し、塵沙の惑を断って化他の障害を除き、さらに無明の惑を断って、中・中道の真実を体験し、真実自体の力を得て、化他を実践する。別教の菩薩のこの修行が、三祇百大劫の歴劫だといっているのである。

別教の菩薩の修行実践の階位は、五十二位を数える。

#### (1)「十信（心）位」

五十二位の最初の「十信」の信は、随従をいう。煩惱心の本質は真心であるから、煩惱を退治すれば、成仏できるといふ別教の教えを初めて聞いて信じ順い、因縁仮名、無量の四諦、仏性の理、常住三宝の教えを聞いて、信じ順い、疑われないことをいう。この位で、欲・色・無色の三界の見思の惑を一時的に起きないように伏す。

十信第一の信心で、仏性常住の理を聞いて信じる。

十信第二の信心で、信心を記憶して忘れない。

十信第三の精進心で、信じた通りに、仏性を悟る道をまっしぐらに進む。

十信第四の慧心で、すべては空であることをはっきり知る。

十信第五の定心で、妄念を止めて、仏性を悟る道にこころを注ぐ。

十信第六の不退心で、すでに得た禪定の徳を失うことがない。  
十信第七の廻向心で、これまで得た善根を仏地に振り向ける。

十信第八の護(法)心で、教えそのものを保持して失わないよう用心する。

十信第九の戒心で、こころを引き締め、戒めて、油断せず、戒を保つ。

十信第十の願心で、十方を仏国土とする願いを成就するように実践する。

## (2) 「十(心)住位」

十信に続く「十住」の住は、こころが空の理に坐り落ち着くことをいう。この位では、見・思の二惑を断つて、「空」の理にこころを据える。

十住第一の発心住で、見惑を断つて、空に安住し始め、真の無漏智を発し、次はどうしても真実の中道を見つけようと腰を立て直す。

十住第二の治地(心)住で、常に空観を実践して、こころを清め治める。

十住第三の修行(心)住で、清浄のこころで、空観の実践に励む。

十住第四の生貴(心)住で、煩惱を断ち、三界という生死の家を出、

仏家に生まれたという新しい自信をもつ。

十住第五の(具足)方便(心)住で、仏家に生まれたという法喜が、

空の理のなかに沈み勝ちになるから、六波羅蜜・六度などで、無量の善根を整え、空観を助ける。

十住第六の正(心)住で、空観は、方便に助けられて、空に片寄らずに中正を得、空観を成就して、正しい空の智慧が生じ、こころも容貌

も仏のようになる。

## 『法華玄義』の研究(九)

十住第七の不退(心)住で、空・無相・無願の三三昧を実践して、三界の思惑まで断ち尽くして、三界へ退転しない。

十住第八の童真(心)住で、見・思の惑を離れ終つて、無欲無染の邪気のない心で、上求菩提下化衆生を実践する。

十住第九の法王子(心)住で、空観がいよいよ熟して、未来に仏の位を受ける地位に近づき、法王の位を継ぐ資格ができる。

十住第十の灌頂(心)住で、空観を成就し、空の理の法水を頭に注いで、仏位に登る位を継ぐ資格を具える。

## (3) 「十(心)位」

十住では、空の理に安住し、空にじつと座り込んで、生死の繫縛から逃れた。十住に続く「十行」の行は、両脚を上げて進む「伉」を原義とし、一個所に止まらずに前へ進んでいくことをいう。十行では、仮観を実践し、化他の行を修行実践し、涅槃の空に執著するこころを解放する。十行では、界外の塵沙の惑を断つ。

十行第一の歡喜(心)行で、涅槃の空の理に達したことを喜ぶ。

十行第二の饒益(心)行で、一切の衆生に自分の法喜を分ち与える。

十行第三の無違逆(心)行で、常に忍んで人に逆らわず、謙遜する。

十行第四の無屈撓(心)行で、一切の衆生に付和雷同することなく、教化の志を曲げず、弛まず大いに精進する。

十行第五の無癡乱(心)行で、声聞・縁覚の二乗の但空の理や自利だけに沈まないように、教化の志は曲げず、対機無視に陥らないように用心して、利他をなす。

十行第六の善現(心)行で、わが身に福德善根のすがたを現わし、常に仏国土のなかに生きる。

十行第七の無著（心）行で、空と有の二見に執著せず、常に光風晴月のようなころにある。

十行第八の難得（心）行で、菩薩の利他という、得難い善根を身に成就し、不惜身命身、化他の行を実践する。

十行第九の善法（心）行で、みずからが実践した善が、一切衆生の規範となり、機根に応じて説く利他の説法が自在で、人に悪を離れ善を実行させる。

十行第十の真実（心）行で、仮観によって涅槃の空に執著せず、もの相をハッキリ観るようになる。これは空の理の鏡に浮き出されたものであるから、知らず知らずのうちに非有非空、すなわち中道実相を観るようになる。

#### (4) 「十廻向（心）位」

十行に続く「十廻向」は、中道真実の理に心に向けて中観を実践し、すべての事象に中道真実を見開こうとする位である。廻向は、事を転回して理に向かい、因を転回して果に向かい、自分が得た功德を、普く衆生に廻向する位であることをいう。

十廻向第一の救護衆生離衆生廻向（心）で、衆生済度のために六道に生を受け、果報を受けても執著せず、衆生の有り様を離れる。

十廻向第二の不壞廻向（心）は、仮観を守り、一切の事象を受け容れ、一瞬一瞬のこころの動きに執著しない。

十廻向第三の等一切諸仏廻向（心）で、いつも中・中道の正念にあつて、諸仏と等しくありたいと念じ続け、三世の諸仏の教えを常に弘めようとする。

十廻向第四の至一切処廻向（心）で、大いなる願力によって、十方の

仏国土に入り、一切の仏を供養する。

十廻向第五の無尽功德藏廻向（心）で、尽きることがない常住の仏性の功德の教えを人々に教える。

十廻向第六の入一切平等善根廻向（心）で、中道の道理に適う一切平等の善行を実践し、善・悪は別のものではないことを観じる。

十廻向第七の等随順一切衆生廻向（心）で、人々が行なう善・悪は一つのもので、差違がないと観じ、悪人を捨てず、善人に詔わず、同じところで接する。

十廻向第八の真相相廻向（心）で、こころの自在を得て、善・悪も有・無もすべて真実のすがたであると、差別の事相を中道の智慧で照らし観る。

十廻向第九の無縛無著解脱廻向（心）で、般若の智慧によって、過去・現在・未来の三世の事象はすべて平等であると観て、執著を離れる。

十廻向第十の入法界無量廻向（心）で、一切の事象は中・中道であつて、それ以外の有り様はないと悟り、無明の惑を断ち始める。

#### (5) 「十地（心）位」

別教の菩薩は、十信・十住・十行・十廻向の四十位を経て、いよいよ中・中道を見つけて仏地に入る。これが「十地」である。地は、大地が草木などを生じるように、この位に入ったものは、諸の仏智を生じるから「地」という。また、大地が何でも載せるように、この位の菩薩は、とらわれのない、無条件の、無縁の大悲心によって、一切衆生を背負つて、迷いの世界を離脱させるから「地」という。

十地の第一は、「歡喜地」である。

十住以来求めてきた中・中道を初めて見つけ出し、一品の無明の惑を断ち、一品の法身・般若・解脱の三徳を顕わし、しみじみと法悦が湧くから歡喜地という。十地の歡喜地は、一般に初地と呼ばれる。初地以上は、中道を体験し、中道が自分のものとなるから、中道の真実のはたつきが顕われ、その力によって修行ができ、別に自力の功夫が必要なくなるから「無功用位」という。この位では、一の三千世界を一界とし、その百界に仏として生まれ、衆生を済度する。これが「百界作仏」である。

中道の理は、宇宙の真実のすがたであり、この理を悟れば自由自在に仏から地獄までの十界に向かって、教化される人に応じたすがたを現わすことができる。この応化の本源は中道の理であることを「中道の応本」という。藏教は、伏惑行因であり、通教は、扶習潤生であったが、別教と円教の断惑行因の根本は、中道の応本にあり、中道の応本のはたらきによって、円教の菩薩は自在にすがたを現わす。これが「百界作仏」である。

百界作仏の位では、積尊のように、八相を示現して、仏道を成就し、仏となる。これが「八相成道」である。成道できるのは、積尊が、別教の菩薩の行位の五十二位の第四十一位目の、十地の初地である歡喜地にあるからであり、別教の十地は円教の十住に転進するからである。初地の歡喜地は、因位ではあるが、悟ったのは中道の理であるから、因位の菩薩が、中道証得の功德によって、化他のために百界に作仏する。

百界作仏といっても、円教では、無明の惑は十住以後四十二品を数える。百界作仏する別教の菩薩が初地の歡喜地で断つた無明の惑は、一品に過ぎない。初地に入った菩薩は、妙覚の仏と同格ではあるが、百界作

仏の仏は無明の惑を残すから、真の仏ではない。これを仏とするから、別教は權教である。別教の仏は、果頭無人、仏の位に至らないが、百界作仏の初地の菩薩は、円教に転進し、円教の人となる。

八相成道・百界作仏で、別教の初地の人から円教の初住の人となった仏は、本来、断つべき四十二品の無明の惑のうち、四十一品を残す。別教の人は、別教の妙覚を成就したとしても、断つた無明の惑は十二品であり、円教四十二品のうち三十品の無明の惑を残す。

別教の菩薩の修行の階位は、下から上へと続く梯子の階梯であるから、階梯が相互に融通することがない。一品の無明の惑を断つて初地に入っても、あと十一品の無明の惑を残し、円教に転進しても、四十一品の無明の惑を残す。だから、別教の人の自行の因は、仏積尊の自行の因には至らない。

今のブダガヤー、昔のマガダ国のナイランジャーナー河のほとりに立つ、菩提樹下の金剛宝座で悟りを開いた仏積尊は、残る三十品の無明を断ち、円教の四十二品の無明の惑をすべて断尽し、真の仏となった。

八相成道が象徴する仏の自行の因果は、人の情見、すなわち相対化する思量分別を絶滅して、ただ八相成道の世界にあり、八相成道みずからの意志によって意識し、八相成道それ自らの力ではたらき、人の情見を超えた因果の有り様にあるから、わたしたちは、八相成道の絶対無限の風光に接することができる。

絶対無限の風光は、迹仏積尊の八相という「波」が、そのまま久遠実成の仏をいう真実の「水」であり、波のままが水であるから、八相の差別相そのままが真実の本仏の全現である。これが、因果不二を基調として諸法実相を実践する仏積尊の自行の因であり、仏積尊の自行の果

である自内証に他ならない。

別教の人の自行の因果は、円妙・円満・円足・円頓にある因果不二を基調とする諸法実相の実践とは異なるから、仏釈尊の自行の果である自内証には至らないのである。

さらに「簡」は、『法華経』以前の蔵・通・別の三教が説く、声聞・縁覚・菩薩のはたらきである修行実践と、その果報である悟りの有り様とを、究極とする教えの枠組みをすべて取り払い、それらはことごとく、『法華経』という円教に至る方便の教えであることを明らかにする。

だから、始めのない過去から連綿と続く、仏の自行の因果とは内実を異にする、蔵・通・別の諸教が説く仏の自行の因果は、今経の『法華経』の宗要とはならない。

『法華経』の教えが拠り所とする肝心要を汲み取って、仏の自行の因果を明らかにする。

仏である自行の因としては、五百千万億那由他阿僧祇、つまり $5 \times 10^{10}$ 個の世界を碎いて微塵とし、五百千万億那由他劫、つまり $5 \times 10^{10}$ 個の国土を過ぎることにその微塵を一つずつ落とし、微塵が尽きたとき、その経過した国土を碎いて微塵とし、その一塵を一劫として数えた劫数を、「五百塵点劫」という。仏釈尊は、五百塵点劫という永遠の過去から、円教の菩薩として修行実践をし続け、円教の仏として修行実践を極め続け、悩める人の求めのあるなしにかかわらず、真実を説き続けている。

仏である自行の果としては、永遠の過去から、宇宙の真実の有り様は中道という実相にあり、世間の有り様は中道実相という絶対平等にあるから、人はすべて救い取られていることを悟り尽くしている。

悟りを得た仏の目から三界を観れば、この三界の有り様も、またそこに居住する生けるものたちの有り様も、「すべては、変化するとか変化しないとか、この世に姿を現わしたとか、姿を消したとか、永遠であるとか永遠ではないという、片寄った見方を超越した真実の有り様にある」という、本来常住にあると映り、絶対平等の本来の中道実相の在り方そのままに映るものである。

つまり、ブダガヤの菩提樹下で悟りを開いて仏となった伽耶始成の釈尊は、無限の生命をもつ久遠の本仏が、人のすがた形を取って、地上に現われた仮の姿に他ならない。伽耶始成の仏釈尊は、永遠の過去に悟りを開いて仏となり、それ以来、久遠実成の釈尊として、無限に長い間、いつの時代にあっても具体的なすがた形を取ってわたしの前にあり、わたしを教化し続けているのである。

仏の自行の因果は、久遠実成の仏釈尊が、五百塵点劫という無限に長い過去以来仏であり続け、一仏乗である諸法実相の教えを説きつづけて止むことがない。仏は、一仏乗である諸法実相を修行実践し続けて止むことがない。

『法華経』は、このように、現実の生身の仏釈尊に重ねて、久遠実成の報身である本仏釈尊を観る。永遠の過去に仏となり、報身仏である本仏釈尊は、修行を重ねて悟りを重ね、悟りが修行を起し続け、衆生を教化教導して止むことがない。

このように、円教の仏となる菩薩の修行実践は、別教の仏となる菩薩の、歴劫修行によって中・中道を極めることを目的とする、目的的な修行実践と悟りという自行の因果とは大きな懸隔がある。

このように釈尊は、五百塵点劫という永遠の過去に仏となり、それ以

来、修行を重ねて悟りを重ね、悟りが修行を起こし続けた、久遠実成の本仏釈尊である。この本仏釈尊が、衆生の求めに応じてすがたを顕わしたのが、現実の生身の仏釈尊である。

本地の法・報・応三身相即の本仏釈尊は、あるがままにある宇宙の真実のすがたを、あるがままに観る、不但中の中道の理の境地にあるから、自在に仏から地獄までの十法界に向かつて、教化される人に応じたすがたを現わすことができ、一切の衆生を救い撰って止むことがない。

無量の事象が、わたしの眼前に生起し、持続し、変化し、消滅している。これが無量の事象の真実のすがたである。生住異滅のままに現前しているのが、世間の有り様の本質である。ことばを換えれば、生住異滅の「空」と、現前している「仮」とが止揚した、ありのままに現前している「中・中道」の有り様で成り立っているのが、世間の有り様である。一切の事象は、空と仮と中・中道とが相即相入し、円融している事象の在り方にある。これが、「世間相常住」という真実のすがたである。

常住である世間の有り様は中・中道にあり、平等にあるから、仏は、声聞・縁覚・菩薩の三乗をはじめとして、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上の六道を含めた、九法界の境地にある生けるものがあるがままに包摂する。包摂するということは、仏が一切衆生を仏の世界に救い摂ることを意味する。

仏は、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上・声聞・縁覚・菩薩のころを本具する。

地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上・声聞・縁覚・菩薩・仏のころをいう十法界の法は、如是相・如是性・如是体・如是力・如是作・如是因・如是縁・如是果・如是報・如是本末究竟等の十如是から見て真実

であり、真実は衆生・五陰・国土の三世間にわたって真実である。十法界も、十如是も、三種世間も、権方便と真実も、一切はそのまま空にあり、そのまま仮にあり、空と仮のままに円融した中・中道にあり、即空・即仮・即中の有り様にある。一切の差別は存在せず、一切は平等にある。

一切の差別は存在せず、一切は平等にあるから、真実を求める道に、二もなく、三もない。絶対の一があるだけである。修善修悪もなければ、性善性悪もない。ただ善があるだけ、ただ悪があるだけであって、相対分別の対象とはならない。悪は捨て、善は救うという差別はない。二乗は捨て、三乗は捨て、菩薩乗だけを救うという差別はない。『法華経』の世界は、一切は平等である。一切は平等であるから、誰でも仏の世界に救い摂られ、仏になる可能性がある。この唯一の道があるだけである。これが「一仏乗」の教えである。

『法華経』は、諸法実相にある世間のすがたの有り様は、空と仮と中とが円融した真実のままに顕現しているとし、過去・現在・未来を貫いて真実であり、常住であることを明かす。この「世間相常住」が、一仏乗を開顕する『法華経』一經に不可欠の要件とされる。

法・報・応三身相即の本仏釈尊その人は、一仏乗にあつて、世間相常住にある諸法実相を修行実践し続けている。これが、本門の仏自行の因果である。仏自行の因果にある仏釈尊は、相対差別の階位と、思議という情見を完全に超えている。これに対して、人間・天上・声聞・縁覚、および蔵・通・別の三教を信奉する菩薩の位にある七方便人は、人間から天上に、天上から声聞に、声聞から縁覚に、縁覚から蔵教の菩薩に、蔵教の菩薩から通教の菩薩に、通教の菩薩から別教の菩薩に登るのに、

無限の時間を要し、さらに、それぞれの階位にある修行者は、相対差別の思議の只中であつて、情見を離れることができない。相対を超えた絶対の境地にある本門の本仏釈尊の境地は、無量の時間を要する七方便人の縦に繋がる階位からみれば、比べることができないほど高く、勝れている。

「豎には、七種の方便よりも高く」は、世間相常住にあり、諸法実相にある一仏乗は、順序次第の階位にある七方便人とは比べることができないほど高いことをいう。

空間的な横の繋がりにからいえば、本仏釈尊の自行と化他の実践をいう因果は、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上・声聞・縁覚・菩薩・仏の十法界の一切の事象を包含している。十法界を包含しているということとは、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上・声聞・縁覚・菩薩・仏の十法界が互いに、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上・声聞・縁覚・菩薩・仏の十法界を具えていることを意味する。これが十界互具であるが、敷衍すれば、横の繋がりは、一念三千の世界にあるということである。

わたしたち凡夫が、日常の営為のなかで起こす、微かで弱い、迷いの一思いのところ——これを「介爾陰妄の一念」というが——この妄心に、三千という数字が象徴する宇宙のすべての事象がまどかに具わっているとするのが一念三千である。三千の数字は、数字に絶対的な意義があるのではない。ありとあらゆる事象を、一つも欠かさず具えていることを三千の語がいう。

地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上・声聞・縁覚・菩薩・仏の十法界のそれぞれが、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上・声聞・縁覚・

菩薩・仏の十法界を具えるから百法界となる。

百法界がそれぞれ、事象の有り様の条件である相・性・体・力・作・因・縁・果・報・本末究竟等の十如是を具えるから千如となる。

そして千如を、衆生・五陰・国土の三世間に配当する。これで三千となる。

三千は、極大の世界をいい、一念は、極小の世界をいう。極大の世界が、極小の世界の一念の心に体験されたそのままが一念三千である。論理の思惟も言説の表現をも超えた不可思議・不可説の世界が、一念三千の世界である。絶対の存在であり、永遠の生命の世界が一念三千の世界である。

「横には、十法界の法を包む」は、『摩訶止観』巻第五之上第七章正修に明かされる一念三千の世界をいう。

本仏釈尊は、五百塵点劫の久遠の昔に成道している。それ以来限りない時期の間、本仏釈尊は、生けるものを教化し続けている。

本仏釈尊は、この最初の化導から、一切は空仮相即の中・中道真実にあると観る一切種智を得、世間相常住・諸法実相を観じる真実行を実践し続けている。

真実行は、諸法実相を実践することに他ならない。

生住異滅を繰り返す、無常転変の世間と、常住不変の真実のすがたは別々ではない。無常転変の世間のすがたそのままに、常住不変の真実のすがたがある。したがって、生住異滅する一切の事象に、真実の有り様が内在し、真実の有り様のままに、一切の事象が現象し存在すると観るのが諸法実相の行である。

真実の有り様である諸法実相の理が、世間・出世間を問わず、迷・悟

を問わず、一事一象のあるところ、現象し存在しないところは無いと観るのが諸法実相の行である。

まさに、一色一香無非中道と観るのが諸法実相の行である。

五百塵点劫という久遠の最初から、仏積尊は、即空・即仮・即中という絶対平等の不但中にある諸法実相の行を修行実践し続けている。これが、仏因、仏となり、仏である因である。

歴史上の具体的な仏積尊は、五百塵点劫という久遠の最初から、即空・即仮・即中という絶対平等にある諸法実相の行を修行実践し続け、仏であり続ける法・報・応三身相即の仏積尊が、八相成道のすがたで、衆生教化のために身体を顕わしたのであり、これが応身おんしんの積尊である。

応身の積尊は、肉身の積尊その人である。

肉身の積尊は、ブダガヤの菩提樹下の金剛宝座と呼ばれる道場において、現象し存在する一切の事象は、十界十如権実の法のままに眼前に展開し、あるがままにある事実を目に向け、これから目を離さず、一切を相即相入・円融と観、一切を肯定し、生きとし生けるものを救い摂る真実に眼を開いた。これが諸法実相であり、世間相常住である。

現前の仏積尊がそのまま、時空を超えた永遠の仏積尊である  
時空を超えた永遠の仏積尊がそのまま、現前の仏積尊である

という真実は、ただ仏と仏だけの己心中の所行であり、仏積尊の体験である自内証の智慧によってのみ知られるものであって、相対分別の情見を離れることができないわたしが、わたしのことばによって人に具体的に伝えることはできないものである。

第三は、「結」である。

結では、『法華経』が抛り所とする主要な目的である「宗」をまとめ

『法華玄義』の研究(九)

る。

「宗」という用語で、肝心要を表わそうとするのは、『法華経』以前の諸経にも共通して見られることである。

本第三節「明宗」の冒頭に、「宗とは、要なり」とあった。

これに続いて、「いわゆる仏自行の因果をもって、宗となすなり」とあった。

『法華玄義』巻第九下には、「宗とは修行の喉衿ごうきん。顕体の要蹊ようけいなり」とある。「修行の喉衿」は、宗の意味を經典の修行実践に限定し、「顕体の要蹊」は、隠れている体・本質を顕現させるところに限定する。

このことから、仏積尊その人の修行実践をいう自行の方便が、自利と利他と、自覚と覚他とを合わせもち、自利利他円満、自覚覚他覚行窮満の満行の自行であり、自行の方便がそのまま自行の真実である「仏の自行の因果」に絞って「宗」と規定している。

『法華経』は、「世間相常住」を説く。

現前の事象が、真実のすがたのままにあるというのが、世間の有り様の本質である。真実の本質は、生起し、持続し、変化し、消滅する生住異滅にあり、生住異滅のままに現前していることにある。つまり、空と仮とが止揚した中・中道で成り立っているのが世間の有り様であり、この世間の有り様が常住であり、永遠であるところに真実のすがたがある。

いいかえれば、世間相常住は、すべての事象は、相・性・体・力作・因・縁・果・報・本末究竟等から成る、十如是の法則に従って、真実のありのままのすがたを顕わしていることをいうが、このことはそのまま「諸法実相」の有り様をいう。

『法華経』の体・本質は、「諸法実相」にある。

諸法実相にある世間のすがたの有り様は常住であるから、蔵・通・別の三教の声聞・縁覚・菩薩の三乗を初めとして、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上の六道を含めた九法界の境地にある生けるものをそのまま仏界に包摂し、誰でも仏の性質を秘め、仏になる可能性があるとする「一仏乗」の教えに収斂する。

『法華経』一經を貫通する体・本質は、大乘諸經を貫通する「諸法実相」にある。世間相常住にある諸法実相は、大乘仏教の一法印でもある。

諸法実相は、「十界十如権実の法」でもある。

わたしが日々を送る現実の経験世界が、権方便であるが、同時に、この現実の経験世界が実相に他ならない。

この現実の経験世界そのものが、実相として現われている絶対の眞実の世界に他ならない。

現実の経験世界が実・眞実であり、これ以外に、別に眞実の世界があるのではないことを十界十如権実の法はいう。

心や、仏や、衆生など、一切の事象の存在形式は、十界十如権実の法の構成にあり、十界十如権実の法として、現実の経験世界に現象し存在する諸法の実相は常住にある。

仏釈尊は、五百塵点劫という久遠の最初から、即空・即仮・即中という絶対平等の不但中にある、諸法実相の行を修行実践し続けている。

五百塵点劫にわたって仏が修行実践し続けている諸法実相の行は、仏自身の修行実践であり、本文中の「無量の衆善」と「無量の証得」とを網羅している。この有り様が、本仏釈尊その人の修行実践の因と果に他

ならず、本仏釈尊は法・報・応の三身を具えている。

歴史上の具体的な仏釈尊は、仏となり、仏であり続ける法・報・応三身相即の仏釈尊が、衆生教化のために八相成道のすがたで身を顕わした仏釈尊であり、仏釈尊は応身の仏である。

応身の仏釈尊は、本仏の諸法実相の行の只中であって、「無量の衆善」と「無量の証得」とを網羅している。

応身の仏釈尊は、即空・即仮・即中という絶対平等の不但中にある、諸法実相の行を修行実践し続けている。

現実の経験世界の事象の有り様の眞実は、釈尊一代限りのものではない。

眞実は永遠でなければ、衆生の信は起きないし、続かない。

肉身の仏釈尊の入滅に接して、衆生が求めたのは、永遠の信仰の寄り辺であった。釈尊の教えは、眞実の教えであったから、永遠の昔から、釈尊の教えがあつたであろうと思ひ至り、眞実の教えは、未来永劫に続くであろうと願つた。

こうして衆生は、肉身の釈尊の背後に、永遠不滅の法身の釈尊を觀たのである。

肉身の釈尊の八相成道を中心とする事跡を、迹門とすれば、この迹門は永遠不滅の本門の本仏釈尊に通じる迹門であり、本門は、迹門に通じる本門である。

諸法実相を行じる本仏の自行の因果は、そのまま迹仏の自行の因果である。

諸法実相を行じる迹仏の自行の因果は、そのまま本仏の自行の因果である。

迹門を開顯することによって、本門が顕わとなり、本門を開顯することによって、迹門が顕わとなる。

だから、諸法実相を修行実践する、迹仏釈尊の八相成道という、象徴的な迹仏釈尊その人の修行実践の因果をいう「迹因迹果」の上に、五百塵点劫という久遠の昔から、諸法実相を修行実践し続け、「諸法実相」という風光のなかにある本仏釈尊の自行の因果という「本因本果」を重ね挙げて、『法華経』の肝心要である宗として開示し、宗要とするのである。

空と仮とにある現実の経験世界が、中・中道の絶対世界に止揚し、空と仮とが相即相入し、円融している事象は、十如是の法則に従って、現実のありのままのすがたを顕わしている。この現実の経験世界の有り様を除いて、他に真実があるわけではない。

この真実の有り様である諸法実相を実践し、諸法実相の風光のなかにあるのが、仏の自行の因果に他ならない。

「宗」は、『妙法蓮華経』一経の教えの抛り所として、仏自行の因果を明かし、これを不可思議・不可説の「妙」を明かす『妙法蓮華経』の主要な目的としている。

『法華経』の「宗」は、一言でいえば「仏の自行の因果」である。

しかし、仏の自行の因果は、迹門に止まらず、本門に通じるものである。

すなわち、「迹因迹果」に「本因本果」を重ね合わせ、「開迹顕本」にあり「従本垂迹」にある仏釈尊が、諸法実相の行を実践し続け、諸法実相の風光のなかにある迹門と本門とを貫通する「仏の自行の因果」を、『妙法蓮華経』一経の「宗要」とする。