

『法華玄義』の研究(二十一)

大野 榮人
伊藤 光壽

はじめに

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

本研究は、平成二十六年年度春・秋学期(四月～一月)の大学院文学研究科博士前期課程および後期課程の「演習」の授業の研究成果である。授業の受講生は、仏教学仏教史学専修(Ⅱ)の次の諸氏である。

岩崎建也(修士一年)、萩千秋(博士三年)、ダオ トリン チン ニヤン・トラン クオック フォン(ベトナム)・川瀬隆・加藤高敏(研究員)、伊藤光壽・藤村潔・トラン トウイ カン(ベトナム)(人間文化研究所嘱託研究員)、武藤明範・加藤正賢(禅研究所嘱託研究員・非常勤講師)、水野荘平(人間文化研究所嘱託研究員・非常勤講師)、林淑憲(非常勤講師)、森川雄基・當間日澄(聴講生)

授業は、輪読形式で行ない、右記の大学院生諸氏が下調べをして発表

してもらい、それを伊藤光壽氏が毎時間「書き下し文」、詳細で膨大な「注」、的確な「現代語訳」を作成して頂き、それを私が加筆し、それを訂正して頂いて、授業で読み合わせをして、完全な原稿を作成したものである。

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

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

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

(注)

『摩訶止観』四教四門の総まとめ

〔A〕いかんが一門は、すなわちこれ三門なるや。

一門は、なおこれ一切法なり。なんぞ、ただ三のみに止まらんや。所以ゆえんはいかん。

〔B〕因縁所生の法を觀するは、これ初門。一切はみな初門なり。

初門がすなわち空ならば、一空一切空。すなわちこれ第二門なり。

この初門がすなわち仮ならば、一仮一切仮。すなわちこれ第三門なり。

この初門がすなわち中ならば、一中一切中。すなわちこれ第四門なり。

初門は、すでにすなわちこれ三門、三門はすなわちこれ一門なるも、ただ一門を挙げて名となすのみ。四の名ありといえども、理は隔別するところなし。

〔C〕上のごとく、無生門によりて見・思(惑)を破すは、すなわちこれ空

門なり。

一門は一切門にして、独り無生(門)のみにあらず。

一破は一切破にして、ただ見・思(惑)のみを破するにあらず。

仮より空に入れば、一空一切空。ただ空が生死のみを空するにあらず。

かくのごとき義は、すなわちこれ円教の四門なり。

正しくこれ、いま用いるところなり。

『摩訶止観』巻第六上(『大正藏』四六・七五b)の、この段落の三箇所、すなわち、「不独無生而已」は独り無生なるのみにあらず、「非止破見思而已」はただ見・思を破するのみにあらず、「非但空空生死而已」は空が生死を空するのみにあらず、が伝統的な読み癖であるが、本ゼミでは、内容をよりの確に簡明に把握することを意図して、上掲Cにあるように無生而已、見思而已、生死而已と訓んだ。

Dもししからば、なんぞ前来の種種の分別を用いるや。

ただ凡情は闇鈍にして、説かざれば知らず。先ず誘いて、これを開いて、後に正道に入れるなり。

『法華』にいわく、「種種の道を説くといえども、その実は一乗のためなり」と。もしこの意を得れば、終日、分別すれども、分別するところなし。

E『涅槃』は、「また一行あり、これ如来行なり」となす、と名づく。

『法華』は、「正直に方便を捨てて、ただ無上道を説くのみ」と、名づく。

『大品』は、「一切種智は、一切法を知る」となす、と名づく。

『浄名』は、「薔薇林に入れば、余の香を嗅がず」となす、と称す。

『華嚴』は、「法界」となす、と称す。

すなわちこれ、この四門の意なり。

F上の無生門の破仮は、もしその意を得れば、すなわちこれ円教の門にして、方便の門にはあらざるなり。

ゆえに、「破法遍」と称す、云々

と『摩訶止観』巻第六上、第七章正修の四門の料簡に説く。

Aの段落について

「一門」は、一つの教えをいう。ここは、四教四門の最後、円教四門を説き終えたところである。円教四門の有門・空門・亦有亦空門・非有非空

門のどれも、一門である。したがって、そのどれを取り上げても、一門となる。

わたしは、いま、ここに生きる。これを除いて、わたしの人生の有り様を検討し、向上させる寄る辺はない。したがって、わたしと、わたしを取り巻く環境に、現象し存在する一切の事象を、「実生実滅」、「因縁存実」、つまり生滅を、わたしの眼前に生住異滅する現実のものとして把握し、分析し、そして根拠として因縁生を立てるのが有門である。いま、ここでは有門を一門と取る。

「三門」は、三つの教えをいう。三門は、一門として名指した一つの教えを除いた、残りの三門をいう。ここでは、円教の空門・亦有亦空門・非有非空門が三門となる。

「一切法」の原意は、「原因の因と条件の縁とが和合して生じた、存在や現象のすべて」をいう。すなわち一切法は、生滅変化の束縛を受ける、因縁生の有為法のすべてを指したが、後に、これと対立する、生滅変化の作用のない、因縁の支配を受けない無為法をも加えるようになった。一切法はすべて、所縁・対象となる。一切法は、一切諸法・方法ともいう。あらゆるもの、一切の事物、すべての現象、物質的・精神的なすべてのもの、一切の現象的存在をいう。ここでは一切法は、一切の現象的存在をそのように発現させている理法をいう。つまり一切法は、一切の仏法をいう。

したがって一文は、どうして、一つの教えが、三つの教えと同じであるというのかと、円教四門の説示を聴聞し終えた自問である。そしてこの自問につけ加えて、一つの教えは、仏のあらゆる教えに他ならない。であるから、三つの教えに限定されるものではない。三つの教えに限定される理由は、どこにあるのか、と言葉を足している。

Bの段落について

問いのなかで、一切法といい、答えのなかで、因縁所生法という。

「一切法」は、一切の現象し存在する事象をいうが、この事象を成り立たせている理法に展開する。一切法は、事象止まりではない。事象を支える理法をいう。

つまり一切法は、一切の仏法をいう。

「因縁所生法」も、因と縁との和合で、眼前の一切が現象し存在していることをいうに止まらない。円教の立場からみれば、現象し存在する一切の因縁所生法に、空・仮・中の真実相が余すことなく満ち満ちている。現実相の因縁所生法は空・仮・中の真実相そのものである。因縁所生法の現実相には、空・仮・中の真実相を抽出して、白日の下に曝す糸口が、萌芽が横溢している。

『法華経』以前の教説では、因縁所生法は、わたしの心を惑わす執著の対象であるから、仏の真実を求めようとするときは、淘汰を要する対象とされた。

天台がいう円教は、仏の真実相に眼を開くためには、まず、眼前の因縁所生法をこそ大事にし、因縁所生法という現実相のなかに秘められている真実相の手掛かりを掴み出せという。このような理由から、因縁所生法を説く教説は、眼前の事象を対象としているが、真実相を見極める第一歩であるから、初門という。

初門には違いないが、初門に第二の空、第三の仮、第四の中という真実相のすべてが収斂する門である、と初門を捉える。

だから、初門は初門であるが、一切門を包含し尽くしていると捉えるのである。

初門は、そのまま一切門である。

初門を除いて、仏教は成立しない。眼前の現実を除いては、仏教の真実相は成立しない。現実が、そのまま真実だ。真実が彼岸にあつて、対象としてあるのではない。真実は、此岸にある。此岸が、そのまま真実相だ。此岸こそが、仏の境界だ。此岸こそが、悟りだ、という。

『中論』観四諦品第二十四の第十八偈のサンスクリット語の原文は、
かの縁起、それを我等は空と説く。それ（空、縁起）は相対的な施設である。それ（空、縁起）は実在中道である。
と表出する。

縁起と空と施設とは相関にあり、これが中道の内容である。この三句偈を、龍樹は縁起と空と中道の二諦に位置づけている。

智顛は、この三句偈の縁起と空と中道という俗真二諦に、相対的な施設を仮と捉えて空・仮・中の三諦を説いたのが、有名な天台の「三諦偈」で

『法華玄義』の研究（二十一）（大野・伊藤）

ある。

因縁所生法 我説即是空 亦名爲仮名 亦是中道義

この空・仮・中の三諦は、あくまでも真実相の観方であつて、現実相の見方ではない。そこで、前述したように、現実相の俗諦を重視し、俗諦の實在を有と表現すれば、当然、「有・空・仮・中」の四諦が、『摩訶止観』所説の四教四門最後の、円教の非有非空門に続く、円教のまとめの真意であると捉えることができる。

なお、一切の事象が存在し現象する有り様は、有と見、空と観、仮と観、中と観るが、真実相の見方・在り方は、本来空と観、仮と観、中と観る見方・在り方が同時・同所に成立していると考えられる。これを即空・即仮・即中という。空・仮・中の観方・有り様のままに、あるがままにあつて、わたしの思量分別という色眼鏡の対象となつたものではない。ただ、ただ、あるがままにある。わたしの手付かずの無垢のままにある。これを「妙有」という。元々あるがままにある因縁所生法が、空と否定され、仮とそのまま肯定され、不可思議・不可説の妙なる現実の生成・展開となり、「妙有」となる。

特筆したいことは、空・仮・中と対比した、有の再発見である。わたしの眼前に展開する一切の事象の再発見・再価値づけである。有の再発見にこそ、仏教の真実開頭の鍵が潜んでいることである。

「初門」は、円教の有門をいう。有門は、生滅四諦を教えとする。わたしの眼前に展開する日常的な現実が、因縁和合し生滅するすがたを、実生実滅、因縁存実、すなわち生滅を眼前に生起する現実のものとして把握し、分析し、その根拠として因縁生を立てる教えをいう。日常的な現実の世界は、因縁によつて生じ、人はその生じた事象に執著し、それを追い求めていく場である。これを「生・生」という。

『摩訶止観』巻第二上には、「絶（対）を論ずるは、有門に約して明かすなり」とある。

理想的な夫婦の在り方として、夫婦一体ということがいわれる。男Aと女Bとが結婚したのが、夫婦である。因と縁とが和合して一つの家庭をつくっている。一般的に、社会を構成する最小の単位として、あると認められる単位である。夫は夫として十全にはたらし、妻は妻として十全にはた

らの帰還』のなかで述べている「神の眼」がみる絶対平等の世界と映じるはずである。若田光一宇宙飛行士が、茶の間のテレビに届けてくれる宇宙の映像、青い水の惑星地球号の映像のように、絶対・無限定な真実の世界であるはずである。

空というのは、わたしの狭い執われた見方、考え方を捨てて、一切の事象の真実の有り様を、事象そのものままに、ありのままに掴むことである。現実の有り様は、無自性・無我・空であり、相依・縁起・仮を本質とすることにあり。究極は、空と仮とが双遮双照・円融相即し、即中としてあるがままにあるのが、諸法の実相である。

昔から、名騎乗を「鞍上人なく、鞍下馬なし」という。人馬不二・一体となることによつて、馬は馬として正しく走り、人は人として正しく御することをいう。人馬不二・一体は、馬や人でもないものになることではない。馬が走り、人が御するのを止めることでもない。人馬の二が、十全に、正しく、生きてはたらくことをいう。天馬空を馳けるは、馬と騎手が互いのはたらきを十全に發揮し、十全と十全とで百全となり、千全、万全となつて飛翔するすがたである。即中の様相をよく表わしている。

『摩訶止観』巻第二之下、修大行の第二項を広く料簡するに、「快馬は鞭の影を見るや、正路に到る」という。鞭で打たれて始めて走り出すような馬は、駄馬だという。優れた馬は、騎手が手に持つ鞭の影を見ただけで、進むべき道をきちんと疾走していくという。馬の視野は大変に広い。周りが見え過ぎるから、臆病の面があるという。だから、駿馬は騎手の鞭の影を敏感に感じ取ることができる。騎手の思いが騎手の手に伝わり、鞭がピクツとするその影で、騎手の思いを敏感に感じ取ることができるという。このようになつて始めて、人馬一体の十全、千全、万全の飛翔ができる。

『摩訶止観』の一句は、即中を言い得て妙である。即というは、善もなく、悪もなく、中性無記の渾沌があるのではない。善は善としてあり、悪は悪としてある。そして互いに無礙である。無礙でありながら対立し、対立しながら統合している。これが、善即悪、善悪の相即である。不二而二・二而不二がいうことである。

例えば、精神と肉体、すなわち心と色とは、本来、個別的な実体をもつて存在するのではなく、心も色もともに空である。この意味で、心も色も

『法華玄義』の研究(二十一)(大野・伊藤)

不二である。現実を觀れば、心と色とは相對立する二として存在するが、仏の立場から觀れば、心と色とは不二として存在する。本来、統合されてある精神と肉体が、ばらばらに捉えられ、ばらばらに對処されるところに、精神と肉体が織りなす歪みが、わたしにストレスとなつて襲いかかる。精神と肉体を二而不二・二而不二と捉えることが、即中である。煩惱即涅槃も、全く同じことである。煩惱がそのままそっくり涅槃ならば、悪い意味の本覚思想となる。この本覚思想は、生滅變化する現実界こそが、本来の、本当の悟りの世界であると主張する。つまり、既に仏としてのわたしがあるとす。凡夫がそのまま本覚の現われであり、仏であると肯定し、修行・成仏の不要を主張する。この本覚思想の現実肯定が悪用されると、玄旨帰命壇のような、欲望成就のための呪術的秘儀や性的感応と結びついた特異な儀禮が起り、愛欲貪財の邪教と化す。歴史的には玄旨帰命壇は、靈空光謙が『關邪編』を著わして批判を加えたことから終滅している。

本覚は『大乘起信論』に説かれたことばで、覺・不覺の二邊を超えた不二・空に眞の絶対的な悟りがあり、それが生滅の現象界に本来、本然として具わることを説いたものである。本覚思想は、先ずA B不二の永遠相を突き詰めていき、次いで、そこから現実に戻り、A B二の諸相をA B不二に基づいて肯定する。現実には、生死無常の現実と無明煩惱の日常的現実の二重構造といえるが、本覚思想は前者は勿論、後者をも肯定した。

天台がいう煩惱即涅槃は、煩惱と涅槃が渾然一体となつて、いささかの判別もつかない状態をいうのではない。煩惱は煩惱として判然とし、涅槃は涅槃として判然とし、しかも煩惱が生起するところに、涅槃に至る可能性が生まれる。煩惱きりであれば、涅槃の余地はない。涅槃きりであれば、煩惱の余地はない。煩惱と涅槃とが織りなす人間法界では、煩惱があるから、涅槃の可能性がある。煩惱と涅槃とは敵對、對立しながら統合しているのである。これが、天台がいう煩惱即涅槃である。不二而二・二而不二は、天台の円融相即を明かす重要な用語である。終極は、当然即中、ありのままにある諸法実相をいう。

日常の生活者であるわたしは、現実の有に執著して、有が空であることを知らない。そこで空が強調された。二乘人は、今度は空に執著して、仮

にあることを忘れる。そこで仮が強調された。そこに大乘の菩薩が、仮のなかに降り立った。大乘の菩薩にも危険性があつた。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。そこで、仮にあつて空を忘れないということから、中が強調された。有から空へ、空から仮へ、そして空即仮・仮即空の中へと、理解や習得の方便としては次第的、段階的に説かれるが、本来、因縁所生法は、はじめから同時的、不次第的の即空・即仮・即中にある。

有のところが、すなわち空であり、中である。

空のところが、すなわち仮であり、中である。

中のところが、すなわち空であり、有である。

空というなら、すべてが空である。

仮というなら、すべてが仮である。

中というなら、すべてが中である。

このところを、『摩訶止観』巻第五上に、

一空一切空、仮・中として空ならざるなく、すべて空観なり。

一仮一切仮、空・中として仮ならざるなく、すべて仮観なり。

一中一切中、空・仮として中ならざるなく、すべて中観なり、

とある。

言い換えれば、中にあることは、中の一辺に終始し停滞することではない。入空の必要があれば、空が全面的に生かされる。入仮の必要があれば、仮が全面的に生かされる。入中の必要があれば、中が全面的に生かされる。

このところを、『摩訶止観』巻第四上に、

一に即してしかも三、三に即してしかも一なれば、一空一切空、一仮一切仮、一中一切中なり。

とある。不二而二・二而不二は、このことをいう。

田村芳朗氏は、『絶対の真理(天台)』(九三―九四頁)で、自転車乗りを例に挙げる。初めは、自転車とはこういうものであり、ハンドルはこう回せばこうなると考える(法我見、客観的)。その上で、わたしがその自転車をもにしようとする(人我見、主観的)。ところが、転んでは傷つき、傷ついては転び、それを繰り返す(生死輪廻)。これは、A B 不二・

空の真相を掴まず、A B 二に執られたすがた、すなわち迷いのA B 二(迷有)である。そうしているうちに、いつの間にか、ふっと乗れるようになる。そのときには、自転車とかわたしたちとかという意識はなくなり、まったく、不二・一体である。しかし不二・空になったからといって、それは自転車で乗ることを止めることではない。自転車がわたしたしになり、わたしが自転車になるのでもない。自転車とわたし以外の何かになるのでもない。自転車は自転車として正しく動かされ(人空、客観的)、わたしはわたしとして自在に自転車を動かしている(法空、主観的)のである。

A B 不二・空において(真空)、A B 二が正しく生かされる(妙有)のである。そういうわけで、A B 不二とA B 二とは別のものではない。すべて名人芸といわれるものは、このところを、経験を通して知らず知らずのうちに身につけるのである、という。練習を重ねてきた、この自転車で乗ることができれば(一中)、あの自転車、その自転車にも乗ることができ(一切中)。自転車だけでなく、バイクにも、竹馬にも、一人乗りの電動車両にも乗ることができ(一切中)というものである。真空妙有は、まさに、一中一切中である。

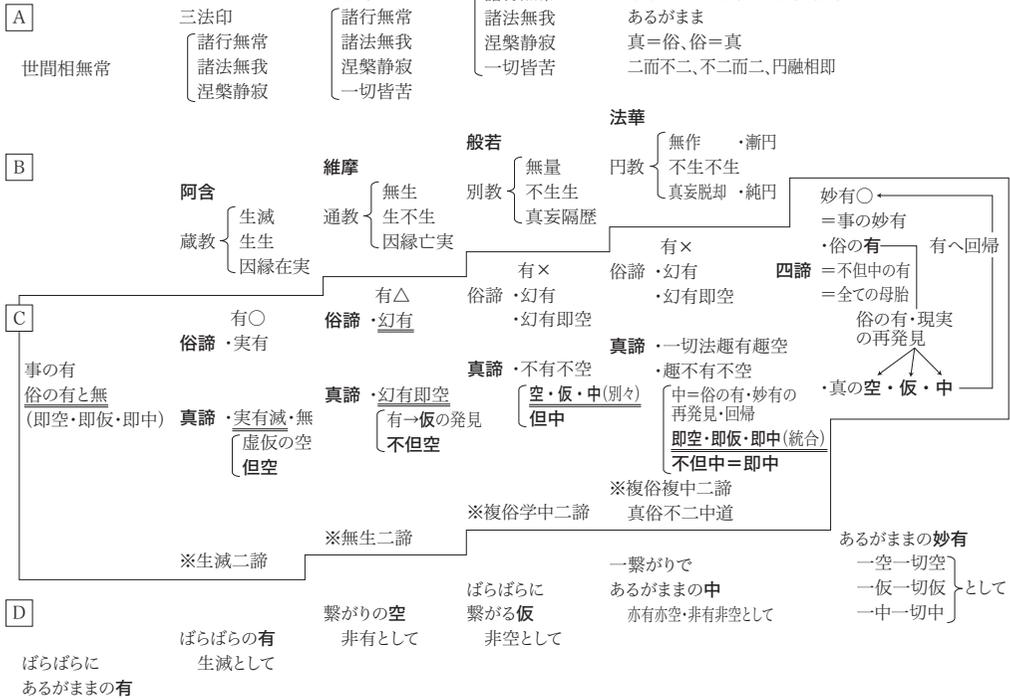
有門は、有門一門に終わらない。有門は、現実に立脚し、一切の現象的事物の存在理由を透徹して見る立場にある。現実の諸事象を仏の眼で観ることができれば、一切の事象には実体がないとも観、実体がないままに眼前に現象しているとも観、この二つが渾然一体、あるがままに現象しているとも観えてくる。有門は因縁存実であり、諸事象を実生実滅と見ることが、この現実を見る眼を透徹していけば、一切の現象は空にもあり、仮にもあり、中にもあることが合点がいく。

つまり、有門は実生実滅に終わらない。有門は、実生実滅を超えて、因縁実の空門を包含し、真妄隔歴の仮門を包含し、真妄融即の中門を包含している。仏が真実を觀る一切の要件を、有門が充足している。まさに、現実があるがままに觀る有門こそが、空門・仮門・中門の母胎であり、空門・仮門・中門が復帰し、収斂する原点である妙有であるといえる。

したがって、有の初門の立ち位置が明確になれば、空・仮・中の三門の立ち位置も判然とする。諸法、すなわちわたしたしの眼前に展開する一切の事象は、始めから即空・即仮・即中にある。あるがままにある。理解や説明

一諦→二諦→三諦→四諦

『法華玄義』の研究(二十二)(大野・伊藤)



のために、諸法の真実相の有り様を分ければ、先ず空門、次に仮門、次に中門である。四教四門の最後の円教の分類でいえば、まず俗諦の有門を立て、次に真諦の空門、亦有亦空門、非有非空門を立てることをいう。

事物は本来、実有、実体としてあるものではない。すべて因と縁とで結び合わされて生じている、因縁所生法であると見定めるのが、有門の教えである。教えはみな、この有門の教えに含め取られる。これが、一番目の有門の教えである。

有門が、よって立つ因縁所生の教えは、すべては因と縁とで結び合わされて存在していることを示す。因と縁とで結び合わされて存在しているということは、結び合わされている事象には、固定的不変的な独自の実体がないから、互いを容れることができる。実体がないことを、空という。一つの対象が空であることが納得できれば、眼前に展開する事象はすべて空と観ることができる。展開して、一切を無実体の空と観ることができる。これが、一空一切空である。これが、二番目の空門の教えである。

【第二門】は、初門を空門とする。空門は、無生四諦を教えとする。因縁生滅を実生実滅とする考えを否定し(因縁亡実)、全体的に空と観じて、日常的な現実を超越する教えである。諸法は、因縁によって生じてあると同時に、その生に對する日常の人の執着を超えた不生・空の状態にある。これを「生不生」という。

『摩訶止観』卷第二上には、「絶(對)を論ずるは、有門に約して明かすなり」に続いて「この絶もまた絶するは、空門に約して絶を明かすなり」と続き、真の絶対・絶対的絶対は、空に根差していることを明かす。空は、ある(有)とか、ない(無)とかという相対的、限定的なすべての考えを突破し、超越することを意味する。一切の事象は、空であると納得する。納得はするが、わたしの眼前には、諸の事象が展開する。わたしの眼には、諸の事象が実在すると見えるが、真実は、因と縁とが相合して現象し存在しているだけで、どこにも実体がない。

空であって実体がない存在を仮有という。世間では、これに名をつつける。名は仮のものだから、仮名という。あるいは、因縁相合して仮に現われることを仮名という。このような現象・すがたを仮名有、略して仮有という。仮・仮名は、ことばなどの方便によって知らせるから、施設

という。空門は、存在し現象する一切は、空として存在し現象していることを教えてくれる。これを仮という。一つの事象が仮であるということが納得できれば、わたしの眼前に展開するすべての事象が仮にあることが納得できる。一仮一切仮である。これが、三番目の亦有亦空門の教えである。

「第三門」は、初門を仮門とする。仮門は、亦有亦空門である。亦有亦空門は、無量四諦を教えとする。現実を超越したところから、再び現実に降り立ち、現実の無量な諸事象に自在に対応し、対処するはたらきを行う。それは、生に対する執著を離れた不生の上で、改めて現実の生に出てくることである。あるいは、不生の道理（真如）が縁と結合することにより、十界・十法界の差別相を生じることという。真如隨縁を、「不生生」という。この段階では、不生から生ということが、まだ作爲的であり、真に自在とはいえない。不生（真）と生（妄）とが融即せず（真妄隔歴）、生に降り立つと、不生を忘失し、生の轍にはまり込む危険性がある。

わたしの眼前の諸事象は、有と空とを峻別してあるのではない。一個のカキの実がわたしの眼前にある。あるだけで、仮にあるとか、空にあるとかを主張しない。ただ、ある。しかし、ただあるように見えるカキの実も、有門、空門、亦有亦空門を納得したいまの視点に立って観れば、カキの実は有を超え、空を超えて観える。つまり、非有と観、非空と観える。カキの実は非有非空にある。ただカキの実としてあるだけである。美味しそうだからか、綺麗だからか、食べたいとか、一幅の絵にしたいとかという、わたしの欲望、執著を離れてただあるだけである。これを、中という。中は中道である。一つのカキの実が、有と空とを超越し、昇華して中にあることが納得できれば、わたしの眼前に展開する事象はすべて、中にあることが納得できる。一中一切中である。これが、四番目の非有非空門である。

「第四門」は、初門を中門とする。中門は、非有非空門である。非有非空門は、無作四諦を教えとする。作爲のない自然の境地をいう。自然は、一か所に執著し、停滞することのない自由自在を意味する。通教の生から不生（生不生）、別教の不生から生（不生生）の両者の円融相即である。すなわち、円教において不生により成立する十界差別の相がそのまま、本来不生の中道実相、すなわちありのままの真相であることをいう。これを

「不生不生」という。不生不生は、空と仮の総合統合としての中である。そのなかで、空と仮、不生と生、超越と内在、理想と現実、永遠と現在、無限と有限、普遍と具体、絶対と相対とが真妄融即し、時に応じ場に応じて自在に相互に転換、相入する。

無作の境地に立てば、生が生かされるべきときは、それが自在に生かされ、不生が説かれるべきときは、それが自在に説かれ、生と不生、ないし生生・生不生・不生生・不生不生の四が、時と場所と場合にに応じて自在に活現する。まさに、不可説であり、不可思議である。無作四諦を、双遮双亡・双流双照、合わせて寂照双流（双遮双照、双亡双流）という。

このように、有門の教えは他の三種の教え、空門、亦有亦空門、非有非空門に発展し、展開する萌芽を包み秘めている。有門は、空門、亦有亦空門、非有非空門を包含する。それと同時に、三門は、有門に帰着し収斂するから、三門は有門に他ならない。

「四の名」は、有・空・仮・中の四門をいう。四教四門の名称を使えば、有門・空門・亦有亦空門・非有非空門の四の名称をいう。名称は、円教開顕のために、仮に施設した手立てである。その意味で仮名である。

四の仮名に通底する道理は、「あるがまま」である。眼を転じて、地球を周回する人工衛星から見ると、青い水の惑星地球号がそれである。暗黒の宇宙を背景に、青い水の惑星地球号が浮かんでいる。わたしが執著する、損得、貴賤、上下、美醜など、すべての毀誉褒貶の相対分別を超越して、水の惑星地球号が一物として、十全の存在としてある。生住異滅の世間相を飲み込んで、常住する。そこにはわたしの相対分別、差別はない。すべてはあるがまま、平等である。あるがままに平等の有り様にあることが、諸法実相である。これが、一中一切中であり、即中である。

このように、有門という一つの教えを取り上げて説き、それを展開して四種の教えを説いても、四種の教えに通底する道理は、あるがままの諸法実相である。この諸法実相が四種の教えに通底し、円融相即しており、別々に孤立したものではないことが分かるであろう。

㊦の段落について

理由は、どこにあるのか。わたしの目の前に、黒板がある。壁がある。

窓があり、ドアがある。天井があり、蛍光灯がある。床があり、長机があり、椅子がある。教授がおり、ゼミ生がおり、わたしがいる。この教室が、見聞覚知の対象としてある。廊下に出る。廊下が伸びる。南側に教室がつながる。フロアーは、この五階だけではない。下に四階があり、三階があり、二階があり、一階があり、地階がある。全体として三号館校舎がある。三号館を含めて、広大なキャンパスがある。キャンパスは日進市にある。日進市は愛知県にある。愛知県は日本国にある。日本国は、東アジアにあり、東南アジアにつながる。アジアはヨーロッパにつながる、南にアメリカ大陸につながる。海を隔てて、南アメリカ大陸につながる、北アメリカ大陸につながる。三大洋には島嶼が点在し、南にオーストラリア大陸があり、更に南に南極大陸、北に北極海がある。これら一切が地球という大地に乗る。そして奥底深くに、マントルが流れる。ある。ある。ある。わたしが、身近に眼を向け、その眼を段々遠くに向けていけば、存在し現象する事象は、このように広がる。

一切の事象がある。地球上に諸事象が展開する。この展開する諸事象は、一つひとつ、尊厳をもって、厳然と現象し存在しているように観える。宇宙船の若田光一さんの眼を借りて見れば、一切を載せる地球号は、青い水の惑星として、暗黒の宇宙に浮かんでいるだけである。地球は、月と引き合い、押し合い、太陽を中心に円を描いて周回している。

太陽を中心とする太陽系は、天の川銀河系の一隅を占め、銀河系は、銀河系同士で引き合い、押し合う。大宇宙は、他の大宇宙とつながり、果てしない。

一方、微視的にみれば、地球上のすべては原子でできている。原子は原子核と電子とでできており、原子核は六個のクォークがはたらく。

大きくみれば、わたしは、宇宙につながり、わたしは宇宙で構成されている。小さくみれば、わたしは、六個のクォークの作用で構成されている。地球上の元素は、宇宙を構成する元素と起源を同じくする。つまり、わたしは、大からみても、小からみても、わたしを包む環境そのものである。環境の支配を逃れることはできない。

仏の眼で観れば、わたしと、わたしを取り巻く環境とは全く同じ原子の濃淡の違いでしかない。

『法華玄義』の研究(二十一)(大野・伊藤)

しかし、わたしは、眼の前の諸物に幻惑され、それに執著し、それに振り回される。眼前の個々の個物に執著し、それから目を逸らすことができない。心から振り払うことができない。新しい乗用車、新車が発売されれば、新車に眼を奪われ、我がものとしたという衝動に突き動かされる。金がないから、やむなく眼の保養だけで我慢する。我慢した振りをしていながら、完全に振り切れない。うじうじと欲望が鎌首を持ち上げる。現代の苦は、こんな物質文明に振り回されるところに起因することが多い。

新車をたまたま手に入れたとしても、喜びは束の間。風雨や日光に曝され、フェンスにぶつけて破損。果ては、新車の体をなさなくなる。いつまでもピカピカの新車であり続けることはない。こうして、次の新車に眼がいく。欲望が欲望を呼ぶ。苦が次の苦を呼び、連鎖する。欲望と競争して、短いわたしの人生を生きるだけである。なぜ、新車は永遠不変ではないのか、とは露思わない。わたしの生活を取り巻く環境は便利を極める。昔の人が夢想もなかったような、諸の便利な機器の恩恵を受けている。これだけ恩恵を受けたから、もうこれで満足とは思わない。もっと便利、もっと便利なものと追い求め続ける。携帯電話が、わたしの全生活をコントロールする時代である。それでもなお、もっと便利な、もっと広範囲の、もっと高性能の携帯電話が欲しいと、世の中は突き進む。ハンドルを操作しなくても、わたしの車が、わたしを目的地に自動的に連れて行ってくれる時代も遠くないようである。

アリババと四十人の盗賊の、魔法のランプである。ランプを擦って三度希望をいえば、乗り物でも、食べ物でも、飲み物でも、家でも何でも即座にかなうことを夢見る現代である。全部の夢がかなっても、また次の夢を追い求めて止まるところがない。欲望が欲望を呼び続ける世の中である。

『天台四教儀』は、「寂場を動ぜずして鹿苑に遊ぶ」という。寂場は、寂滅道場をいう。寂滅道場は、菩提樹下の釈尊成道正覚の道場をいう。『華嚴経』説法場の場所である。そこで開陳される説法は、大乘と小乗の法が同時に始まることをいう。これを無謀応用、妙応無謀という。仏の説法が、衆生の機に応じることが、はかりごと謀なく応用自在であることをいう。具体的には二始同時である。

これが、「寂場を動ぜずして鹿苑に遊ぶ」ことである。仏の説法は、大

機からみれば菩提樹下の寂滅道場において華嚴を説くとみる。小機からみれば、鹿野苑において阿含を説くすがたとみる。無謀応用は、仏の所作であるが、現代のわたしを取り巻く環境は、まさに仏の無謀応用を人間だれもが追い求め、実現に近づけていこうとする営みに奔走しているように思える。居ながらにして、場所を変えるということは、仏の無謀応用に匹敵するわたし達の所行に他ならない。現代は、仏の所行を、いま、ここで、わたしが操作できる時代である。現代は、仏の眼で対象の真実の有り様を観る力を、わたしが獲得している時代である。

そうではあっても、わたしは、もつと便利。もつと便利。を追い求める、苦に満ちた時代である。わたしが仏の力を与えられていることを自覚し、その力を発揮させようとするのではない時代である。これが、現実のわたしのすがたである。欲望に流され、欲望に振り回され続け、現象的事象に執著し続けるのがわたしである。しかし、もし仏の目を借りることができれば、ものの有り様の真相を観ることが出来る。現実には、わたしは真相を見ることができない。しかし、現実相のなかに真相相が鎮座していることだけは確かであろう。

真相相は、無自性空にある。真相相は、わたしの眼の前の事象はすべて、しばらく現象し存在することを許されて、いま、ここに存在し現象しているに過ぎない、仮の存在にある。空と仮との有り様をそっくりそのまま残し、空と仮とをそっくりそのまま超越して、いま、ここに、あるがままにあるのだと、わたしの執著の色眼鏡を外して現実の有り様を見据えよ、とわたしに目覚めを迫るところに、円教開顕に込める天台大師の本意がある。わたしは、仏の眼で現実を観る立場にはない。わたしは、仏に救い取られて始めて、わたしがわたしとして全幅の活現、活潑潑地する立場にある。

現実の煩惱に沈潜して、暗闇を手探りし、我が身可愛さのあまり他人を切り捨てようとする、犍陀多のような生き方に終始しているわたしに、眼を覚ませ。真実を観よ。と励ましの手を差し伸べ、呼び掛け続けているのが、仏である。この仏の心、仏の手を借りようではないか。というところに、天台大師の本意があるように思える。

上述のように、日常的にわたしの眼前に、現実相が生滅する。この因縁

生滅する、生に対する執著を超えたのが、無生・無生滅、不生・不生不滅である。無生の教えによって見思の惑を破すのは、空の教えに他ならない。空という一つの教えは、生滅の有の教えにも、無量の亦有亦空の教えにも、無作の非有非空の教えにも、すべての教えに通じるので、一つの教えはただ無生の教えだけに止まらない。一つを否定すればすべてを否定することになるから、ただ見思の惑を否定するだけに止まらない。

日常的な現実の有から、真実の有り様の空に入れば、一つの対象を空と観る力で、すべての対象を空と観ることができる。一空一切空である。だから単に、空という見方によつて、絶えることのない迷いの世界をいう生死は空であると、生死を空に止まらない。絶えることのない迷いの世界をいう生死は、厳然としてわたしの眼前に現象している。だから、わたしの眼前に現象し存在する一切の事象を、夢や幻のように確固とした実体はないものであると観るのである。一物を、無自性空とあるがままに観ることができれば、万物への執著を離脱することができることになる。

寒いといつては打ち震え、暑いといつてはそぞろ歩きをし、どこかに涼しいところはないかと探し求める。痛いところがあると、わたしほど不幸な者はないと思ひ、嬉しいことがあると、他人に知って欲しいと吹聴して回る。喜怒哀楽何があつても、わたしが中心であり、わたしが大切である、その次ぎが家族であり、他人は遙か先の彼方である。他人の不幸を聞いておろおろ歩くのは偽善もいとこである。他人の不幸ほど嬉しいことはないのである。消防車の音が近づいてくると、真つ先に飛び出している。通り過ぎていくと、残念そうな様子で帰ってくるのが人の常である。

人の本音は、案外こんなところにあるのかもしれない。生死の極みは、いまあるいのち、すなわちわたしそのものに極まるのかも知れない。平成二十六年五月十二日のNHKのクローズアップ現代(なお、朝日新聞は五月十四日)は、一万名の認知症の人の行方不明を報じている。そのなかでNHKの五月十一日の放映が縁で、七年を経て柳田三重子さん(67)が、ご主人滋夫さん(68)と再会できたことを報じていた。再会はできたが、三重子さんは目はずぶつたまま、ことばを口にするともなかつた。かつて地方局のアウンサーをしていた外向性は微塵も残っていない。夫婦の心の絆としての心の繋がり、ぬくもりのなさを嘆く夫の嘆きに心打たれる放

送であつた。七年の歲月は、夫に残つていた追憶の情、思慕を枯渇させるに十分であつた。

一つの卵子と一つの精子が出会つて授精して生命を得、分割を繰り返して、最終的に六十兆個の細胞を完備する一人の成人男性となる。片や、一つの精子と一つの卵子が出会つて授精して生命を得、分割を繰り返して、最終的に六十兆個の細胞を完備する一人の成人女性となる。世界の人口が七十億人に到達しようとしている。男性对女性の比率を一对一として、男性三十五億人、女性三十五億人。1:3500,000,000の確率で結ばれるあなたとわたし。わたしも六十兆個の細胞人。あなたも六十兆個の細胞人。彼も六十兆個の細胞人。彼女も六十兆個の細胞人。みんなみんな六十兆個の細胞人。その六十兆個の細胞人の1+1の二人が、クローズアップ現代の二人。その二人に意志の疎通がない。失踪宣言申請前夜の二人。因縁生が織りなす回路がない。愛情ホルモンのオキシトシンやβエンドルフィンがはたらく場がない。

オキシトシンやβエンドルフィンがはたらく場が欠落したこの二人にも、七年前より以前には、奇跡的な人生の出会いがあり、不可思議としかいようがないのちのときめきと輝きがあつたのです。不可説としかいようがない二人のいのちの交流があつたのです。これは、「妙」としかいようがない。「中」であり、即空、即假、即中、即中の発露の「中道」である。『妙法蓮華経』の「妙」がいうことは、このいのちをいう。

この与えられた不可思議、不可説ないのちをいう。ある期間、この世界に生まれ、とどまることを許され、この世界にあるこのいのち。このいのちを十全に活かし切らない手はないと、仏の方より叱咤勉勵されるのが、精進の有り様である。仏の方より、わたしに迫ってくるのはわたしを否定するための営みではない。例え否定するように見えても、表面的に否定と見えるだけのことであつて、真意は、わたしを肯定するための営みである。わたしを肯定する営みが『妙法蓮華経』の教えの真意である。

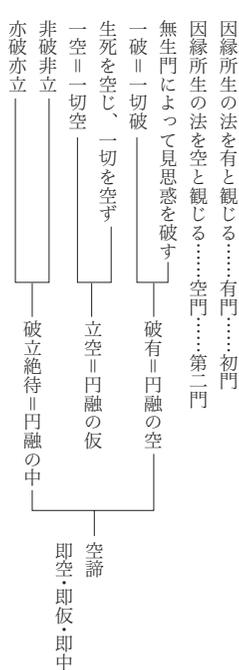
『法華玄義』の本段は、無生の教えの段である。無生の段は、否定の段である。否定のなかに、すべての芽生えがあり、すべての再生の萌芽があるのである。冬山の野焼きが、新しい芽生えの滋養分となるように、否定

『法華玄義』の研究(二十一)(大野・伊藤)

から肯定が生まれる。般若の否定の思想のなから、法華の肯定の思想が萌芽するのである。「ただ空が生死のみを空するにあらず」は、この辺の消息をいうのではないだろうか。

このような意味を秘めるのが、円教の四種の教えに他ならない。ここで今説こうとしていることは、まさに、以上に尽きる。

なお、平成二十六年五月十四日、宇宙での滞在一八八日を終えた、日本人宇宙飛行士若田光一船長(50)らに乗せた、ロシア宇宙船ソユーズが、午前十時五十八分頃、中央アジア・カザフスタンの草原地帯に無事帰還した。テレビが繰り返し報じていた。暗黒の宇宙を背景に浮かぶ、青く美しい水の惑星地球号が故郷であることに感謝し、語り部になりたいというこ



© 段の概要

D) 段落について

本文には、「若爾・もしそうであれば」とある。もしそうであればとは、どうあれであるのか。前段C)との繋がりからいえば、このようにならないか。四教四門の第四教は円教である。円教四門の初門は、因縁所生法を有と観じる有門である。因縁存実。一切の因縁生は実有と見れば、円教初門である。

因縁存実と見れば迷妄である。これが見思の惑である。わたしは、この見思の惑の束縛を離れることができない。見思の惑の束縛のなかでその日暮らしをしている。わたしは、その日暮らしを真実として疑うことがない。この因縁存実疑いの眼を向け、存実を亡実に向けて精進していくのが、第二門の仏道の有り様である。存実から亡実に至る第一歩が、見惑の

伏断である。四諦の理や縁起の理などに対する無知から生じる、身見・辺見・邪見・見取見・戒禁取見、それに貪・瞋・癡・慢・疑の十使が織りなす見惑八十八使を伏断する。続いて、日常の衣食住にまつわる、積もり積もった欲心や悪習による煩惱、貪・瞋・癡・慢が三界に展開する思惑八十一品を伏断する。

存実から亡実、つまり生生から生不生、つまり無生・不生・不生滅・不生不滅、つまり、因縁所生法は空であると観れば、円教第二の空門である。暗黒宇宙を背景に浮かぶ、青い水の惑星地球号そのものの営みである。

その上で営まれている生物・無生物のすべては、大気の循環であり、クオークの振動であり、原子の濃淡の差であり、光の屈折であり、それらの上で営まれている生命の発露に他ならない。一切の生命活動が、青い水の惑星地球号の上で、なかで完結している。不生不滅である。わたしは、青い水の惑星地球号の上の、末端の現象の一つひとつに拘り、我を主張して貴重な人生を浪費する。貴重な人生を浪費したことに気づいたときには、人生の終焉を迎える。少年老い易く学成り難し、一寸の光陰軽んずべからず、である。若いときは、時間は無限にあると思う。時間がもう残り少ないと気づいたときには人生の終わりは近い。空手で生まれ、空手で死ぬ。この事実に徹することができない。わたしは焦る。一つでも突破口が開けば、すべてが開いたも同然である。一破一切破である。

ものの道理に対する無知にしても、衣食住の日常生活の一切に対する感いにしても、誇り、拘り、貪り、怒り、取り込み、執著することの一切は、袋小路に入って身動きが取れずに、拘り続けてしまう。どこか一つに突破口が開けば、すべてに風が通り抜けるものである。すべてを貫く真実の道理に至る、道の端緒を掴むことができるというものである。

不生不滅の無生門によって、見思の惑に風穴が開くのが一破、すべてに風が通り抜けるのが一切破、これは破有であり、円融の空である。生死を空にするのは一空、一切を空にするの是一切空、これは立空であり、円融の仮である。円融の空は、破だけに止まらない。立だけに止まらない。破を超え立を超えた非破非立である。そして破にして立をとまなう。立にして破をとまなう。だから、亦破亦立である。つまり空は、非破非立亦破亦立の義となる。これが破立絶待である。絶待を中とする。

つまり、一空諦は、空それ自体に仮を円具し、空それ自体に中を円具し、空一諦がそのまま空・仮・中三諦を円具して欠けるところがない。これを、即空・即仮・即中という。これが、一空諦からみた円融三諦である。これが、前段のCがいうことである。

どうして蔵教で有門や空門や亦有亦非有門や非有非空門のような種々の方便の教えを分別し、通教で有門や空門や亦有亦非有門や非有非空門のような種々の方便の教えを分別し、別教で有門や空門や亦有亦非有門や非有非空門のような種々の方便の教えを分別して説く必要があったのであろうか。またどうして『妙法蓮華経』のような、漸円教を説こうとしたのであろうか。

未だ仏道に入っていないわたしの心情は、愚かで鈍い。見たり、聞いたり、考えたりしたことがなければ、仏の真実を知ることはない。例え多くの経典を誦んじることがあっても、仏の本意に合点できないようでは、愚鈍としかいいようがない。だから仏は、わたしの愚かな境涯に應じて、先ず迷いの境界にあるわたしを真実世界の入り口に誘導し、仏の出世の本懐、真実世界の有り様を開いて示し、いつて聞かせ、教えて示し、合点させ、そこにとっぷり入り込ませようとする。どっぷり入り込ませると正しい道は、古来いわれてきたような声聞の道であったり、縁覚の道であったり、菩薩の道であったりではない。仏は、一音で教えを説き示される。仏の一音に大小乗の教えがともに説かれている。それを、小乗人は自分の立場、自分の理解がすべてであるとして、自分の機根に依じて理解した範囲で仏の本意を局限し、曲解したのが過去の複数の悟りの道であった。『法華経』は、声聞の道、縁覚の道、菩薩の道などはすべて、仏と同一の一本道に収斂するとする。

いや、始めから、仏として救い取られる一仏乗の道だけがあるのであって、それ以外の道があるのではない。仏は迷えるわたしを、一切衆生悉皆成仏の一仏乗の道に導き入れようとしているのである。『法華経』には、「種々の道を説いているが、本当は一仏乗を説こうとしている」という。

この一句の真意を掌中に握りしめることができれば、終日、蔵教や通教や別教を分別し、ことばで説き示したとしても、それは分別していることにはならない。ことばで分別して説き示してはいるが、その説法は、真実を開顕した一仏乗を説いていることになるからである。三乗は一仏乗に導く

ための手段にすぎないということ、すなわち、仏が説いたことを聞いた上での実践、単独で悟りを開く実践、自他共に悟ろうとする実践があるが、これらはすべて一つに帰し、一切衆生はことごとく成仏すると説く、一仏乗の教えに帰着することになるからである。

仏の教説は八万四千に上るといふ。どの経説にも存在意義がある。それぞれが、仏釈尊が人々を導くために方便として説いたものであるが、実はただ一つの真実の教えを説いているだけである。諸法実相である。それによって、生ける人はすべて一様に仏になることができるのである。

『法華経』以前の諸経典は、人の資質や能力に依りて、声聞・縁覚・菩薩の三乗の教えを説いた。すなわち仏の説法を聞いて実践する声聞乗と、ひとり単独で修行実践し悟りを開く縁覚乗と、「自未得度先度他」、自他ともに悟ろうと実践する菩薩乗という、三乗それぞれに固有の実践法があり、それぞれに違う到達点が設定された。この三乗の見解が、仏教の歴史である。

『法華経』はこれに対して、声聞・縁覚・菩薩の三乗の教えは、すべてそのまま、一様に仏になることができると主張する、一仏乗に導くための手段に過ぎないと説く。三乗人はすべて、『法華経』が開顕する真髓を体得すれば、究極は、三乗それぞれがそのまま、唯一の一仏乗に入ると主張して止まない。「種種の道を説くといえども、その実は一乗のためなり」は、『法華経』巻一方便品(『大正蔵』九・九b)に、「雖説百千億無數諸法門、其実為一乗」と出る文の取意である。

『法華経』以前の諸経は、百千億無數の種々の道を説いているが、諸法実相を実相のままに観ることができないわたしのために、百千億無數の方角から実相を説き明かそうとしているのである。恒河沙、ガンジス河の無数の砂のように数えきれない、無数のわたしたちの機根に対応しようとする仏の配意の表われが、百千億無數の種々の道、教えに他ならない。これらはすべて、一切衆生を救い取ろうとする一仏乗を説き明かそうとする仏の配意に他ならない。このような文の真意を読み取ることさえできれば、終日ことばを使って思量し分別しても、それは分別していることではないのである。だから、ことばで分別して説き明かしていても、分別が分別に終始するのではない。分別ということは、例えば損得を例に取ると、Aを

『法華玄義』の研究(二十一)(大野・伊藤)

すれば得するからするが、Bは損するからしないというように、そのこと自体が問題ではなく、損か得かが行動の尺度として執著の問題となるのが分別である。

真実世界は、わたしの思わくを超えてただある。損得を超えてただある。わたしの毀誉褒貶を超えてただある。都合不都合を超えてただある。お宝であるのか、がらくたであるのかを別として、茶碗は茶碗としてただある。真実世界の真実の有り様は、わたしの思量分別を超えてただある。真実世界の分別は、ただある真実の一つひとつが明らかになっていくだけあって、明らかになっていく一つひとつがすべて等しく真実で平等なのである。相対分別するところなしである。

だから、わたしの日常の日暮らしの一瞬一瞬のかすかな心に、三千の数で顕わされる宇宙の一切のすがたが完全に具わっており、六識陰妄心の当体は三千三諦不思議の境なりと観じる一行、一行すべてが、仏となる如来行となるのである。

⑤の段落について

一切の存在し現象する事象を、残らず平等に包み込む一仏乗平等の思想は、以下の諸経典の教えによって確認し、証明することができる。

(一)『涅槃』に、「また一行ありこれ如来行なりとなす、と名づく」とある。

(二)『法華』に、「正直に方便を捨ててただ無上道を説くのみ、と名づく」とある。

(三)『小品』に、「一切種智は一切法を知るとなす、と名づく」とある。

(四)『維摩』に、「薔薇林せんざりんに入れば余の香を嗅がず、となすと称す」とある。

(五)『華嚴』に、「法界、となすと称す」とある。

これが、円教の有門、空門、亦有亦空門、非有非空門の四種の教えを立てる意味に他ならない。

(一)経証の第一は、『南本涅槃経』巻第十一、聖行品十九之一(『大正蔵』一・六七三b)に、「また一行ありこれ如来行なりとなす、と名づく」とある。すなわち、どんな修行でも、それは仏となる如来行である、とい

う。

この一文の「名為復有一行是如來行。所謂大乘大涅槃經」に前だつて、「爾時仏告迦葉菩薩。善男子。菩薩摩訶薩應於是大般涅槃經專心思惟五種之行。何等為五。一者聖行。二者梵行。三者天行。四者嬰兒行。五者病行。善男子。常當修習是五種行」とある。仏は迦葉菩薩に、五種の行を専心思惟すべしと説く。世上、これを別の五行と呼ぶ。いわゆる聖行、梵行、天行、嬰兒行、病行の五行である。五行は一口でいえば、聖行は自行の因、梵行は化他の因、天行は自行化他の成就、嬰兒行は衆生の善に同ずる化益、病行は衆生の惡に同ずる化益とされる。

「聖行」は、非を防ぎ惡を止める「戒」、思量分別の意識の運轉を淘汰する「定」、惑を伏斷し眞実を悟る「慧」によつて修行実践する菩薩の正行をいう。

「梵行」は、聖行の上に、清らかな心で衆生の苦を除き樂を与える行をいう。

「天行」は、梵行の上に、諸法実相という天然の理によつて仏道を求める妙行をいう。

「嬰兒行」は、天行の上に、嬰兒に擬える人・天・声聞緣覺の二乘人に、慈悲の心で小善を行ふことをいう。

「病行」は、嬰兒行の上に、維摩居士が病床に伏せたように、煩惱・苦・罪業などの病に悩む衆生と同じ病を示す行をいう。

仏が迦葉菩薩に示した五行は、菩薩が仏を目指して聖行を修行実践し、その上に梵行を積み重ね、成就した梵行の上に天行の修行実践を積み重ね、完成した天行の上に嬰兒行の修行実践を積み重ね、完成した嬰兒行の上に病行の修行実践を積み重ねて五行を完成させる修行形態である。五行の一行ずつは別立し、一つずつが確固とした修行形態、修行内容、修行意義をもつ。五行は一行また一行と順序次第を経る。この意味で別の五行と呼ばれる。順序次第を経るということは、永い期間の精進、不屈の精神力を必要とするということである。

さて、『涅槃』に、「また一行あり、これ如來行なりとなすと名づく」とある『摩訶止観』の原文は「名為復有一行是如來行」である。

「また」に相当する漢字に又、也、亦、有、復、還などがある。…又、

と使えば、…その上、つまり、…に加えて、…があるの意となる。原文は…復である。復は、反復・重復を意味する。繰り返すの意味である。つまり、聖行、梵行、天行、嬰兒行、病行の一行一行それぞれ別の修行内容については、円の五行は、別の五行に準じるということになる。

原坦山和尚が一人の道友と歩いていたら、大きな川に出た。そこには若い美しい女性がいて川を渡ることができずに困っていた。坦山和尚は、いきなりその女性を背負つて川を渡つた。それから小半時も歩いたときである。道友の僧が、「女人に手を触れるなんて、けしからん」といつて、坦山和尚を咎めた。すると坦山和尚は磊落な声で、「なんだ。お前は、まだ女人を背負つているのか」といつて大笑いしたという。坦山和尚は、川を渡れずに困っている女人を、背負つて渡したということは、少しも非難すべきことではない。人間として、当然のことだ。女人に触れてはいけないという戒律はある。そういう戒律が必要であつたときもあつたし、人もいた。しかしそれは、坦山和尚にまったく関係のないことといつていいほどのことだ。むかし、すばらしい意義のあつたことでも、今日では、まったく意義のないこともある。そういうことに心を勞しているよりも、今日この場このときに、びつたりとする生命の叫びに忠実であることにこそ、戒律の精神があるのだ。女人に手を触れてはいけないという禁戒もあるが、どんな場合にでも人を助けなければならないという戒律もある。女人を背負つて渡したということは、女人に触れてはいけないという戒律をも含めて、人を救わねばならないという戒律を守り、眞実の道を行つたのである。

戒律が二律背反しているとき、どちらを守るかということは、その人の修行の次元によつて決めることである。坦山和尚が戒律を破つたといつて、それを問題にすることの方が、眞の意味において戒律を破つた僧だといふことができる、というのが山田靈林師の意見である。『忘れる技術』(一三三頁)

わがゼミは多士済々である。滋味溢れる温顔、物に動じない、常に中庸を歩むがたは、さすが修行を重ねてきた厚みを感じる。留學生のその彼を、別の炯眼の日本人K氏が評している。無分別智つていいますよね。彼をみていると、損とか得とか、貴賤とか、高低とか、長短とか、そういう

相対分別を離れているように思えてなりません。時々、昼一緒に食事をします。彼の口から、食事が美味しいとか、不味いとかといったことを聞いたことがないのです。出された食事を感謝しながら食するだけです。出された食事を美味しい食事だったとか、不味い食事だったとか分別する意識は、彼にはどうもないようです。こういうのも一種の無分別智なのでしようかね。という発言でした。ゼミの善知識は、僕は食事中に何回美味しかったっていったのかなって、大笑いしていました。

わたしたちは、仏教を学習することによって、生まれてこの方叩き込まれてきた西洋の科学的な分析的思考による分別を、なんとか脱して、先ずは、総合的、総体的に見ることができるようになりたい、違う観点から見る事ができるように心掛けるようにしたいと努力してきた。あるがままに観るとか、無分別智で観るなど夢のまた夢……としても。わたしたちは、こんな努力はしてきたが、わたしたちの周辺に炯眼の人があり、その人が若い留学生の僧としての資質を見抜き、彼に高僧としての未来を予見するのも、聖行・梵行・天行・嬰兒行・病行が融合した円の五行が与ることであるように思う。坦山和尚の偉大さを身近すぎて自覚できなかった道友の狭量さとは相反して、われらがゼミの道場主の戒律を突き抜けた境地、人間性がもたらす美味しい連発という人間性の発露は、臨場の人々の気分を活潑澆地、高揚解放して止むことがない。

ものの分別を超えるということは、仏教では高く評価される。仏教で高く評価される暗黙の承認ということは、その集団のなかでは美德であつても、立場を変え、見方を変えれば一種のドグマとも、独りよがりとも考えられる。分別を超えた人が、衆生の素質や能力に応じて衆生を善へ導き、それによって摂し親近させる利他の行為、つまり仏教でいう同事摂を行じるときは、相手の行動がわが身に起きたかのように、わが脳内に発火する部分がある。発火する脳内の神経細胞を、ミラーニューロンというそうである。相手の喜びや悲しみを鏡で映したように、相手の行動がわが身に起きたかのように発火するのである。相手と「同喜」「同苦」するのである。つまり「同事」するのである。これが、臨場の人々の気分を活潑澆地、高揚解放して止むことがない「美味しい」である。ここでは、美味しいということばは、不味いに対する相対語ではない。唯一不二の絶対語で

『法華玄義』の研究(二十一)(大野・伊藤)

ある。

古池や蛙飛び込む水の音
のポチャーンという音が、天地を貫いているだけである。美味しいという絶対語が、人生の幸せを嘯みしめる詠嘆の絶対語として、臨場するわたしやあなたや彼女や彼女や調理者や接待者を含めて、天地一杯を貫いてしまっているだけである。

円の五行は、坦山和尚の「なんだ。おまえは、まだ女人を背負っているのか」や、臨場の人々の気分を活潑澆地、高揚解放して止むことがない絶対語「美味しい」にあるように思われる。一心の中の聖行は、聖行に止まらない。梵行に突き抜け、巻き込み、天行に突き抜け、巻き込み、嬰兒行に突き抜け、巻き込み、病行に突き抜け、巻き込み、聖行の一行は、天地一杯の一切行、天地一杯の一切行切りである。これが仏となる如来行であり、一切を円かに具えた円行であり、仏行に他ならない。円教では、一行即五行、五行即一行、五而不五・不五而五といえる。

以上が、『涅槃』に、「また一行ありこれ如来行なり、となすと名づく」ということである。

(二)経証の第二は、『法華』には、「正直に方便を捨ててただ無上道を説くのみ、と名づく」である。

『法華経』方便品第二に、「舍利弗よ、まさに知るべし。鈍根小智の人、著相憍慢の者は、この法を信ずること能わず。いまは我、喜んで畏れなし。諸の菩薩のなかにおいて、正直に方便を捨ててただ無上道を説くのみ」(『大正蔵』九・一〇a)とある。

舍利弗よ、必ず知るべきである。素質において鈍く、智慧が劣つた人は、ものの表面的なすがた形だけにとらわれる。このように、おごり高ぶっている者達は、この法を信じてできない。いまわたしは、喜びに満ち、畏れることがない。多くの菩薩たちの真つ只中にあつて、教化の手立てを廃して、正しく、真つ直ぐに、ただ無上で、無比なる仏への一本道だけを説こう、という。

一体、「方便」とは何か。

一般には、手立てをいう。『法華経』の方便品という方便は、何をいうのか。真実の教えに至り着く手立てをいう。真実の教えに至り着く手立て

として、これまでに、諸仏・如来が説かれた教えは何か。声聞・縁覚の二乗の教えであり、あるいは、菩薩の教えを加えた三乗の教えをいう。では、方便の教えが、二乗人にとってどんな位置を占めていたのか。声聞にとつては四諦の教えであり、阿羅漢が究極、全てであった。縁覚にとつては十二縁起の教えであり、辟支仏が究極、全てであった。

無量義処三昧を起したた仏釈尊は、「諸仏の智慧は甚深無量なり。その智慧の門は難解難入なり。一切の声聞、辟支仏の知ること能わざる所なり。云々」が方便品開題の一句である。

阿羅漢にとつて阿羅漢が究極の悟りであり、辟支仏にとつて辟支仏が究極の悟りである。阿羅漢・辟支仏の他に、悟りの境地は存在しなかった。だから、五千起去は自明の帰結であった。五千起去の彼らは、自分自身が到達している阿羅漢・辟支仏以外に甚深無量、難解難入の唯仏与仏の境地があるなど想定外、夢想もできないことであった。

釈尊に信を置く舍利弗を始めとする幾多の声聞衆は、無量義処三昧を起したたた仏釈尊に、難解難入の法を説くことを請うた。仏釈尊の拒否を押し、三止三請。願いはやがて聞き届けられ、法が説かれた。真実の法は、全ての人が仏となることができることを説く法であった。全ての人が菩薩としての修行を實踐し続け、菩薩としての道を精進し続けることによつて、仏の境界に入ることができることを説く法であった。全ての人が、阿羅漢止まりではない。辟支仏止まりでもない。全ての人が仏に向かう菩薩だけの道を精進し続けることを説く法であった。

これが、一仏乗である。これが、無上道である。無上道は、『法華経』が説く道である。全ての人が、仏に救い取られる一仏乗という無上道を説く『法華経』に帰依せよという。方便は三乗。真実は一仏乗。一切合切方便の教えを捨て、万人を救い取る真実の教えを説くのが、いまをおいてないことを、「正直に方便を捨ててただ無上道を説くのみ」と名づく」はいう。

「正直に方便を捨ててただ無上道を説くのみと名づく」は、行一をいう。行一は、四一・四一開会の行一である。

四一は、『法華経』だけが、諸経を超えて唯一独妙の円教である所以を証拠立てている、方便品の文をいう。

「教二」は、十方の仏国土の諸仏の説法は、対告衆の機根に応じて説かれる教えであるから区々であるが、一仏乗だけがあつて、二乗の教えや三乗の教えはないこと。

「行二」は、二乗や三乗という方便の道を捨て、仏に直結する、唯一絶対の一本道である無上仏道を説くこと。

「人二」は、上の教えを受け行を修行実践するのは、菩薩だけであること。

「理二」は、差別に極まりがない一切の世間相は、そのまま常住であること。

この教行人理の四が鼎なべとなつて並び立ち、唯一絶対の法華の不可思議、不可説、妙を鼎立している。

鼎の第二の要素の行一が、「正直に方便を捨ててただ無上道を説くのみ」と名づく」である。

（三）経証の第三は、『大品』に、「一切種智は一切法を知る、となすと名づく」である。

「智」は、いろいろに分類される。有漏智と無漏智の他に、実智と権智、根本智と後得智、あるいはこの二つに関連した分別智と無分別智、さらには、如理智と如量智、真智と俗智、尽智と無生智など多彩である。

『大品般若経』巻第一・巻第二十一、『大智度論』巻第二十七・巻第八十四には、すべての存在に関して、総相、つまり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、別相、つまり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。

(1) 一切智の読み替え

『大品般若経』巻第二十一・三慧品は、「薩婆若（一切智）は、これ一切の声聞・辟支仏の智、道種智はこれ菩薩摩訶薩の智、一切種智はこれ諸仏の智なり」という。一切智は（声聞・縁覚）二乗の共智とし、一切種智を仏所得の智と説く。

『大智度論』巻第二十七は、一切智と一切種智との別を論じ、ある人は別なしとし、ある人は一切智は総相なり、因なり略説なり、総じて一切法

中の無明の闇を破す。一切種智は別相なり、果なり広説なり、種種の法門を觀じて諸の無明を破するをいう。

天台では、一切智を空智、一切種智を中道智とし、そして四教のなか、藏通二教の果人は一切智、別円二教の果人は一切種智を得るとする。(望月『仏教大辞典』、一切智の項目)

(2) 道種智の読み替え

『大品般若経』『大智度論』の、「無量の道(門)の種別を知ること」道種智、および「六波羅蜜のなかに分別思惟して行じること」道種智を、天台家は、道種智・道種智を、空仮中三觀のなかの仮觀に配し、塵沙を破して成ずるところに化道の智となると、読み替えて配当している。

(望月、道種智の項目)

(3) 一切種智の読み替え

『大品般若経』卷第二十一に、「二相の故に、一切種智と名づく。いわゆる一切法の寂滅相なり。また次に諸法の行類相貌を名字に顯示して説くを、仏は実のごとく知る。これをもつての故に一切種智と名づく」とある。

『大智度論』卷第二十七に、「声聞・辟支仏は、なおことごとく別相に、一衆生の生処、好醜、事業、多少を知ること能わず。(中略) 仏は、ことごとく諸法の総相・別相を知りたまうが故に、名づけて一切種智となす」とある。

天台は、『大品般若経』『大智度論』の一切種智、すなわち「一切法の寂滅相、及び行類差別に了達する、仏所得の智」「ことごとく諸法の総相と別相とを知る仏所得の智」を、「この智を中道智、または空仮中を照らす智とし、四教のなかには、別円二教所得の智」と読み替えている。これは、「一切智に対して解した」ことによるとある。(望月、一切種智の項目)

(4) 『大智度論』がいう一切智と一切種智との違い

仏の一切智と一切種智には差別はないという。強いていえば一切智は総相、一切種智は別相、因は一切智、果は一切種智、略説は一切智、広説は一切種智という。例えば一切智は一切法中の無明の闇を破り、一切種智は種種の法門を觀じて諸の無明を破す。例えば、一切智は四諦を説き、一切種智は四諦の義を説く。例えば、一切智は苦諦を説き、一切種智は八苦の相を説くような違いである。

『法華玄義』の研究(二十一)(大野・伊藤)

『大品般若経』『大智度論』を読み替えた、天台の一切・道種・一切種の三智はこのようにまとめられる。

(1) 「一切智」は、一切の事象が「空」にあると觀る智慧をいう。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、という体・本質・本性はないと觀るのが、「空觀」である。空觀によつて、四諦の道理に迷い、執られる煩惱の「見惑」を断ち、日常の衣食住に迷い、それに付随する事象に迷い、執られる煩惱の「思惑」を断つ。ここに生じ、一切の事象を「空」と觀る智慧が、「一切智」である。

(2) 「道種智」は、一切の事象が、「仮」にあると觀る智慧をいう。「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、対象を相対化して分別し、思量し、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質はない「空」のままに、すがた形を顕わしていると觀る。これが「仮觀」である。

仮觀によつて、教化の障碍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。塵沙の惑を、化道障の惑といい、あるいは、入仮利生の障となる惑、著空の惑ともいう。無量の教えという薬によつて、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、生じた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して差別相をなすと觀る智慧が、「道種智」である。つまり、現実の差別、多様な諸事象に対し、的確自在に判断し、対処する智慧が「道種智」である。

(3) 「一切種智」は、一切の事象が、亦有亦空・非有非空の双照双遮の「中・中道」にあると觀る智慧である。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觀、空を超え、仮を超えて、空と仮とが止揚して相即しており、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つて觀る。これが「中觀」である。

不了一法界の惑、つまりあらゆる事象が一続きの一法界であることを知らず、しかもその一法界の本体は、言説思慮の対象とはならない微細な煩

悩である。これが、「無明の惑」である。無明の惑は、親しく中道の法体に迷うから、中道の本体が過去・現在・未来を通じて実在していると取り違え、執著してしまうから、中道親附の惑ともいう。この無明の惑を、中観によって、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・中の次第を逐つて観しても、空を観じるときは、空だけに全力を注ぐのであって、別に空以外の仮や中を別途には立てない。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、空を観じること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、一切の分別思量の情見を離れ、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た、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。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違い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、衆生の一思いの心がそのまま円融三諦であるとする。この「一心三観」によって、根本無明の迷夢を破る。

天台大師が明かす別教では、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。これが、「一切種智は一切の法を知る」の内実である。

つまり、「大品般若経」「大智度論」の一切智は、『有部律破僧事』や『方广大莊嚴経』『華嚴経』などと軌を一にして、現象的世界の存在・事象をあるがままに観る仏の智が内実である。これを天台は、見思の惑を伏断して、一切の事象が空にあると観る空智に読み替えたのが、天台の一切智である。(A)

つまり、全分の一切から少分の一切への読み替えである。現象的世界の存在・事象の自性空の完成の立場に立つて、菩薩は衆生教化に当たるが、空の境地を出て、現実の仮の世界に逆入し、衆生を利益するの障礙となる衆生の機根がガンジス河の砂のように無数、無量、野積み、山積み。これが、菩薩の出版利生の障礙となる。菩薩の廣大無辺の誓願との矛盾に逢着する。

求道の菩薩は、仏の悟りの業によつても治癒しきれず放置され、救済を待つ衆生の善根のあまりの多さに直面する。これが、道種智である。(B)

仏の智慧は、AとBを撰め尽くしている。理想と現実を統合し尽くしている。少分の一切と少分の一切を撰め尽くして、全分の一切となる。全分の一切があるがままの実相である。自性空の真実のなかで、衆生の善根の種子を救い取ろうとする仏の智慧の開顯、これが一切種智である。

智については、いろいろな智が立てられてきた。經典によつて名称もバラバラであり、意味内容も入り乱れて一貫性に欠ける。

天台は、『大品般若経』や『大智度論』の三智を、空仮中に読み替えた。読み替えることによつて、首尾一貫、空↓仮↓空+仮||中を貫徹した。

天台の一切・道種・一切種の三智は、その根底に流れている思想は衆生の救済、つまり与楽の「慈」と拔苦の「悲」の慈悲に他ならない。衆生の善根の種子を開発する慈悲がなければ、仏教は成立しない。仏教は死んだ、である。慈悲があつてこそその仏教であるという、仏意の実現への道こ

そが一切種智であるという、『法華經』の迹門立ちの立場が鮮明な、読み替えである一句と思われる。

参考——「三智」について

(1) 「智」は、一切の事象道理を、よく弁別（弁え区別する）了知（悟り知る）して、是非正邪を決定し、煩惱を断つ主因となる精神作用である。

(2) 「智」は、「慧・般若」の作用に含む。智と慧はほぼ同義である。「見」も「忍」も慧の作用である。

「見」は、推求・推度・推しはかること。

「忍」は、忍可、認めてよいと許すこと。

「智」は、断定、疑いなく明瞭に決定すること。

「慧」の譬喩例…甚深・廣大・無量・無辺…海、無礙・清浄…虚空、解脱・涅槃…宝頂・山頂・城・高殿・台・閣、一切の仏法を生じると…海・母・種・種子・水輪・雲・月光、煩惱断…日輪・日光・刀劍・火焰、等。

(3) 『四教儀註』下本一五

一切智………声聞の智

道種智………縁覚の智

一切智智………菩薩の智

(4) 『大品般若經』卷第二十二三慧品

一切智………声聞・辟支仏の智

道種智………菩薩の智

一切智智………諸仏の智

(5) 一切智智…『法華經』譬喩品、菓草喩品全てを知り尽くす一切智者の智。仏智。一切の智のなかで最も勝れた智。一切の世界の、一切の事柄を知るの一切智であり、一切を知るのみならず、一切の事柄の究極の真実の在り方は不増不減、ダイヤモンドのごとくであると知る智。

(6) 諸経の三智

① 一切智

内外一切の法相（現象的存在のありのままのすがた）を了知（悟り知る）する智。

仏の一切智について…『法華經』化城喩品、『無量壽經』卷上、『仁王般若

『法華玄義』の研究（二十一）（大野・伊藤）

若經」卷下

解釈について…『尊婆須蜜菩薩所集論』卷第九、『俱舍論』卷第二十九、『菩薩地持經』卷第三、『大日經疏』卷第一

所有の人について…『大毘婆沙論』卷第十五、『大品般若經』卷第二十一（望月、一切智の項目）

② 道種智

現実の差別、多様な諸事象に対し、的確自在に判断対処する智。

『大品般若經』『大智度論』の道種智は、世間出世間の一切道門の差別を遍知する菩薩不共の智。般若波羅蜜の習行。十無学道、十想道、十智道、十一切処道、十不善道、十善道乃至一百六十二道のような無量の道門を知り尽くすことと解す。無量の道（門）の種別を知ること。道種智。六波羅蜜で、三十七道品の十力、四無所畏の諸法を行ず一切智を得

初発心く坐道場に至る。中間の一切の善法。道、行じること。道智。菩薩。六波羅蜜のなかに分別思惟して行じること。道種智。（以上、『大品般若經』卷第一、『大智度論』卷第二十七）

天台家の読み替えは、『大品般若經』『大智度論』の、「無量の道（門）の種別を知ること」。道種智、および「六波羅蜜のなかに分別思惟して行じること」。道種智を、読み替えて、「空仮中三觀のなかの仮觀の道種智」に配当した。（望月、道種智の項目）

③ 一切種智

一切法の寂滅相、及び行類（造作し、生滅変化する一切の現象世界の有り様）差別に了達する、仏所得の智。

『大品般若經』卷第二十二三慧品には、「一相の故に、一切種智と名づく。いわゆる一切法の寂滅相なり。また次に諸法の行類相貌を名字に顕示して説くを、仏は実のごとく知る。これをもつての故に一切種智と名づく」と。

『大智度論』卷第二十七には、「声聞・辟支仏は、なおことごとく別相に、一衆生の生処、好醜、事業、多少を知ること能わず。未来・現在世もまたかくのごとし。いかにいわんや一切衆生をや。一閻浮提の金の名字のごとき、なお知ること能わず。いかにいわんや三千大千世界をや。一物のなかの種種の名字において、もしは天語、もしは龍語、かくのごとき等の

種類の語言の金に名づくるもの、なお知ること能わず。いかにいわんや、よく金の因縁、生処、好悪、貴賤、よつて福を得、よつて罪を得、よつて道を得ることを知らんや。かくのごとき現事、なお知ること能わず。いかにいわんや心教法をや。いわゆる禪定智慧等の諸法なり。仏は、ことごとく諸法の総相・別相を知りたまうが故に、名づけて一切種智となす」という。

『大乘起信論』には、「自体に一切の妄法を顕照し、大智用無量の方便ありて、諸の衆生の解を得べきところにしたがつて、みなよく種類の法義を開示す。故に一切種智と名づくることを得」という。

天台では、「天台が、この智を中道智、または空仮中を照らす智とし、四教のなかには、別円二教所得の智となせるは、一切智に対して解したるなり」と読み替える。(望月、一切種智の項目)

(7)天台の三智

①一切智は、空を照らす(知る)智

「一切法を観じてみな空なりとするが故に、一切智」(『四教儀註』卷中下二五)。天台では二乗所得の智、俱舍、華嚴等では、一切を知る仏の智慧・仏智(『俱舍論』卷第十二、二十七、二九、三〇など、『華嚴經』卷第三十五(『大正藏』九・六二三下)、有部律破僧事六(『大正藏』二四・一二七・上)、『仏所行讀』三(『大正藏』四・二四上)。空觀によつて、見思の惑(万有を有と著する惑。理に迷う見惑、日常の衣食住に関して起こす惑)を破し、成じる智(一切智)。

②道種智は、仮を照らす(知る)智

『大品般若經』『大智度論』の、「無量の道(門)の種別を知ること」道種智、および「六波羅蜜のなかに分別思惟して行じること」道種智を、天台家は、「空仮中三觀のなかの仮觀の道種智」に読み替えて配当した。天台家は、道種智を、空仮中三觀のなかの仮觀が成就する智に読み替えて、配当した。

『摩訶止観』卷第三上には、「若し、從空入仮して、業病種類の法門を分別せば、すなわち無知を破して道種智を成ず」といい、「仏智、仮を照して菩薩の所見のごとなるを、道種智と名づく」という。

天台家では、法の上の差別相(情見の差別にあらず)を見る智慧。

「道」一切諸仏の道法。「種」衆生の一切善根の種。無量の道法の業をもつて 衆生の病を治して、本有の善根を生ぜしめることを洞觀する智慧。現実の差別、多様の諸事象に対し、的確自在に判断対処する、仮の差別智。

◇仮觀によつて、塵沙の惑(菩薩の化道障の惑、出仮利生の障の惑)著空の惑を破し、成じる化道の智(道種智)『四教儀』が円教の位次を説くなかに、次に、八信より十信に至つて、界内外の塵沙の惑を断じ尽くす。仮觀現前し俗諦の理を見、法眼を開き道種智を成じ、四百由旬を行く。別教の八九十住、及び行向の位と齊し。行不退なり」という。

③一切種智は、空仮の一方に偏らず、空にあらず仮にあらず、しかも空なり仮なりと觀じる智。中道眞実を觀る智慧。仏知(知・自身に証を得て疑のなきこと)見(見・解脱したことを自ら分別すること)。

『大品般若經』卷第二十一・三慧品には、「一相の故に、一切種智と名づく。いわゆる一切法の寂滅相なり。また次に諸法の行類相貌を名字に顯示して説くを、仏は実のごとく知る。これをもつての故に一切種智と名づく」とある。

『大智度論』卷第二十七には、「声聞・辟支仏は、なおことごとく別相に、一衆生の生処、好醜、事業、多少を知ること能わず。未來、現在世もまたかくのごとし。いかにいわんや一切衆生をや。一閻浮提中の金の名字のごときすら、なお知ること能わず。いかにいわんや三千大千世界の一物中の種類の名字、もしくは天語、もしくは竜語、かくのごとき等の種類の語言においておや。金を名づくるすらなお知ること能わず。いかにいわんや、金の因縁、生処、好悪、貴賤を知らんや。よつて福を得、よつて罪を得、よつて道を得る、かくのごとき現事すら、なお知ること能わず。いかにいわんや心教法、いわゆる禪定・智慧等の諸法をや。仏は、ことごとく諸法の総相・別相を知りたまうが故に、名づけて一切種智となす」とある。

天台では、『大品般若經』『大智度論』の一切種智、すなわち「一切法の寂滅相、及び行類差別に了達する、仏所得の智」(ことごとく諸法の総相と別相とを知る仏所得の智)を、天台が、「この智を中道智、または空仮中を照らす智とし、四教のなかには、別円二教所得の智」と読み替えたの

は、「一切智に対して解した」ことによるとある（望月、一切種智の項目）。また、「仏の一切智、一切種智は、みなこれ真実なり。声聞、辟支仏はただ名字のみあり。一切智は例えは昼の灯りのごとし。ただ灯りの名のみあって、灯りの用あることなし。声聞、辟支仏のごときは、もし人あり、困難するに、ある時ごとく答えること能わず。疑を断ずること能わず。仏の三問の如きは、舍利弗にしてしかも答えること能わず。もし一切智あらば、いかに答えること能わらん。これをもつての故に、ただ一切智の名のみありて、凡夫に勝るも実あることなきなり。この故に仏はこれ実の一切智、一切種智にして、かくのごとき無量の名字あり。あるときは、仏を名づけて一切智人となし、ある時は、名づけて一切種智人となす。仏の一切智と一切種智には差別はないという。強いていえば一切智は総相、一切種智は別相、因は一切智、果は一切種智、略説は一切智、広説は一切種智という。例えば一切智は一切法中の無明の闇を破り、一切種智は種種の法門を觀じて諸の無明を破す。例えば、一切智は四諦を説き、一切種智は四諦の義を説く。例えば、一切智は苦諦を説き、一切種智は八苦の相を説くような違いである。中觀によつて、空仮の一方に偏らず、非空非仮、しかも亦空亦仮と觀じる一切種智によつて、無明の惑（不了一法界の惑、中道親付体の惑）を破し、成じる智一切種智。本来、漢訳では「二一切智」というのが正しい。（中村元・『仏教語大辞典』五九頁）

〔四經証の第四は、『浄名』は、『薔葡林』に入れれば余の香を嗅がず、となすと称す一である。』維摩經』觀衆生品第七は、人間とは何か、を説く。日常の生活では、わたしは經驗に基づく科学の目で人間を分析して理解しようとする。仏教の見方は、そうではない。人間が、人間を超えた仏の世界から人間を觀ようとする。これが觀衆生品のテーマである。現代の科学の知見を援用すれば、人工衛星搭載のレンズという便法を駆使して、無限の時空から、人間存在の有り様を見ようとするのが仏教の見方である。人間存在は、大海に浮かぶ粟粒のようであり、人生は泡沫のようである。一切は、本来実体のない幻のようなものである。一切の事象が成立する存在の根底は、無住・無相・空無にある。という結論に、ほぼまとまりかかつていた。

この時、維摩居士の部屋にいた一人の天女が、天の華を菩薩や大弟子

の上にまき散らした。天の華は、菩薩の身体に触れて、下に落ちた。舍利弗や大弟子たちの身体に散った天の華は、張り付いて取れない。舍利弗や大弟子たちは、天の華を取ろうとする。天女は、なぜ取ろうとするのですかと問う。小乗では、香華を衣服や身体に付けることは戒律に反する。香華で衣服や身体を飾ることは、異性を誘惑することになる。天女は、天の華には分別はない。あなたに綺麗、汚いという分別があるのです。あなたが戒律に反することを恐れ、如法ではないことに怯えているのです。分別があるのが不如法で、分別がないのが如法です、という。さて、このように説く天女は、今までに九十二億の仏に供養し、菩薩の神通に自在に遊戯し、無生法忍を得、不退転の悟りにあつて、衆生の済度のためにすがた形を現わしている、維摩の思想の化身である。この天女が、わたしはこの維摩居士の部屋に十二年います。始めから声聞や縁覚の教えを聞いたことがありません。菩薩の大慈、大悲、不可思議の諸仏の教えだけを聞きました、という。人が薔葡の林に入れば、薔葡の香りだけを嗅ぎ、それ以外の香を嗅ぐことはありません。薔葡の林では薔葡の香り一香だけです。これと同じで、この部屋に入れば、仏の功德の香を聞き、声聞・辟支仏の功德の香を聞くことはありません。仏の香り一香だけです。他の香りはありません、という。

仏の教えは、一つだけである。仏は、真実だけを説く。仏は、一切の衆生を救い取る教えを説くだけである、という。天女がいたいなのは、仏の香り、つまり仏の教えだけが真実であつて、それ以外の声聞の教えや縁覚の教えは真実の教えではない。真実ではない教えは聞いたこともないというのだ。

なお、薔葡チャンバカの樹は高大で、花は金色、山梔子に似ており、バナラのような香氣が遠くまで薫るという。『長阿含經』閻浮提洲品に、「縱広五十由旬の叢林あり。瞻婆と名づく」とある。「人が薔葡林に入れば、ただ薔葡を嗅ぎ、余の香を嗅がざるがごとし」を、『維摩經』觀衆生品第七（『大正藏』一四・五四八b）は、八つの未曾有の難得の法として具体化する。

①この部屋は、金色の光に照らされて、昼夜が異ならない。

②この部屋に入れば、一切清浄だから、垢に悩まされることがない。

③帝釈・梵天・四天王など、多くの菩薩たちが絶えず集まってくる。
④この部屋では、常に布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧の六波羅蜜が説かれ、衆生を救済しようとする不退転の決意が生まれる。

⑤天人が一番善い音楽を奏で、無量の教化の声を出し法の音が絶えない。
⑥四つの大蔵があり、沢山の寶石が充満し、貧乏な人に恵み、困っている人を救うことができる。

⑦釈迦仏、阿彌陀仏、阿闍梨、宝徳仏、宝炎仏、宝月仏、宝嚴仏、難勝仏、師子響仏、一切利成仏など十方の無量の仏が、この部屋の上人、すなわち維摩居士が念じるときすがたを現わし、秘要法蔵を説く。

⑧一切の諸天によって飾られた宮殿や、諸仏の浄土を、このなかに現わすことができる。

維摩の部屋には、八つの未曾有の難得の法がある。だから天女のような大乘の教えを体得した人が現われるのである。『維摩経』観衆生品第七に、「舍利弗よ、人が薔薇林に入れば、ただ薔薇を嗅ぎ、余の香を嗅がざるがごとし。もしこの室に入れば、かくのごとし。ただ仏の功德の香を聞き、好んで声聞・辟支仏の功德の香を聞かざるなり」(『大正蔵』一四・五四八a)とある一句は、薔薇の林に入ると薔薇の芳香だけを嗅ぎ、薔薇以外の香りは嗅がない。これと同じで、仏の部屋に入れば、ただ仏の功德の香りを嗅ぐだけで、声聞や縁覚の功德の香りを嗅がない、という。つまり、仏法の部屋に入れば、一色一切色、一香一切香、仏の一色一香きりである。一仏乗こそが真実であり、三乗は方便の教えであることをいう。

(因経証の第五は、『華嚴』は、「法界」となすと称す、である。わたしが生活する、この現実世界が、「法界」である。現実世界は、事々物々があるがままにあり、そのまま真実世界と相即する。わたしが住む現実世界は、仏の三千大千世界に他ならない。『華嚴経』の教主ヴァイローチャナの光明に照らされた蓮華蔵世界に他ならない。

現実世界では、一一の事象は、独立し、孤立してあるものではない。一つの事象を主体となる「主」として挙げれば、他の一切の事象は従属的な「伴」となる。他の一切の事象を主として挙げれば、先の主の事象は伴となる。一一の事象は相互に主となり伴となり、伴となり主となる。一一の事象は、互いに関係し合い、互いに主となり伴となり、妨げ合うことが

ない。須弥山上の帝釈天の宮殿に掛かる宝網、因陀羅網のようである。因陀羅網の網目の一つひとつに宝珠がある。一つの宝珠は他のすべての宝珠を映し出している。一切の宝珠が互いに他の一切の宝珠を映し出している。現実世界の主伴の有り様は、自他が相互に無尽に影響を重ね合っている因陀羅網と同じである。それぞれの宝珠のなかにすべての宝珠があり、すべての宝珠のなかにそれぞれの宝珠があつて、妨げることがない。

田圃の畦道に咲く一本の曼珠沙華でさえも、全宇宙の真実がそのままに現われ出たものである。一本の曼珠沙華を挙げれば、宇宙の一切はすべてそこにおさまってしまう。それぞれのなかにすべてがあり、すべてのなかにそれぞれがあつて、妨げ合うことがない。道端の一本のタンポポのような、小鳥の一本の羽毛のような、あるいは、ムラサキツユクサの葉に宿る小さな朝露のような、ほんのちよつとした営みであつても、あるいはわたしという、縁あつて今、ここに、一時の生命を許されている存在にしても、四十七億年の地球と地球上の生命の営みが総掛かりで、三千大千世界の全宇宙が総掛かりで、蓮華蔵世界が総掛かりで、積極的にしても、消極的にしても助けている、関わっている、繋がっていると観る。一切一切、一切即一である。これが、華嚴思想の核心である。この華嚴思想の核心は、わたしが住むこの現実の生存の世界を、『華嚴経』の教主ヴァイローチャナの光明に照らし出された真実なる世界、つまり、実存即真実なる「法界」として捉えることに他ならない。これが、法界縁起の思想である。

法界縁起という術語のなかの「法界」に、第四祖澄観(七三八―八三九)によって完成された四法界説がある。事法界・理法界・理事無礙法界・事事無礙法界である。

「事法界」は、森羅万象の実存の現実世界は、事々物々々がそれぞれの、もともとの有り様のままに、千差万別の独自の事象の世界を守っていることをいう。わたしの肉眼で捉える世界である。

「理法界」は、一切のものは、縁起という理^り性^{じやう}によって成り立ち、縁起の本性の無自性・空にあることをいう。菩薩の眼で捉える世界である。

「理事無礙法界」は、表からみれば千差万別の事象の世界、裏から見れば無自性・空の世界であり、理事二而不二、無礙の世界をいう。即事而真の仏の眼が捉える世界である。

「事事無礙法界」は、仏と仏だけの眼から観ると、森羅万象は無自性・空にあるから、独立しながら、極小も極大も、瞬間も永遠も、主伴円明、互いに調和し、円融・融通・無礙にあることをいう。仏と仏だけが捉える世界である。

澄観の四法界説のなかに、

①われわれの在り方、世界の現実相そのままが真実そのものという、自体法界、すなわち即事而真の確信。

②ものはずべて何らの実体性・固定性をもたず、縁によってそのようにあらしめられているという、無性縁成、すなわち無自性・空、因縁生の論理とを、読み取ることができる。

華嚴の「法界」は、自体法界の確信と、無性縁成の論理の上に構築され、無尽の法界縁起の關係性のうえに、蓮華藏世界にまで莊嚴し尽くした、「現実世界」であり、現実世界は、一心法界、わたしの心であると捉えることをいう。

参考——華嚴の「法界」について

(1)『華嚴經』と『五教十宗』の教判

『華嚴經』は、『大方広仏華嚴經』がフルネームである。[Vairocanaを教主とし、大海中に世界の真実そのものが鏡に映るように映し出される、海印三昧中にある教主]Vairocanaの光明を受けて、普賢菩薩を始め菩薩たちが仏の根本智によって教えを説く、光に満ちた仏たちの、清浄なる世界を描いた經典である。

華嚴宗の大成者、第三祖法蔵(六四三—七一二)の「五教十宗」の教判によれば、『華嚴經』は、第五の大乗円教に位置づけられる円満修多羅である。「五教」とは、小乗教・大乘始教・大乘終教・大乘頓教・大乘円教をいう。

①小乗教は、人空法有に立ち、五位七十五法、四諦、十二因縁等を説く。(『阿含經』『俱舍論』等)

②大乘始教は、五位百法、人空法空、一切皆空等を説く空始教は、『般若經』『中論』『十二門論』等。万法唯識等を説く相始教は、『解深秘經』『瑜伽論』『成唯識論』等。

③大乘終教は、煩惱に覆われている人間存在も、如来藏・仏性が宿つ

ており、仏道完成の可能性を保証する、如来藏思想。森羅万象のなかに諸法実相の道理が貫徹していると説く、真如隨縁思想等を説く。(『勝鬘經』『如来藏經』『楞伽經』や、『大乘起信論』)

④大乘頓教は、物我一如、絶言。相對の差別を超えた絶対平等の不二法門等を説く。(『維摩經』)

⑤大乘円教は、すべては大悲による仏の光明のなかにある。山は山なりに山の光明を放ち、川は川なりに川の光明を放っている。互いに生命を放ち合っており、存在している各々のものに一切障りがない、仏国土の現成を明かす。あらゆる事象とあらゆる事象との重々無尽なる關係性、一即一切・一切即一の世界観、法界縁起の思想を説く。(『華嚴經』)

「十宗」とは、①法我俱有宗、②法有我無宗、③法無去來宗、④現通仮実宗、⑤俗妄真実宗、⑥諸法但名宗、⑦一切皆空宗、⑧真徳不空宗、⑨相想俱絶宗、⑩円明具徳宗をいう。

①法我俱有宗は、個人存在を構成する種々の法も、中心主体の我も、ともに実在すると説く。小乗仏教の一部

②法有我無宗は、法の自体は実有、我の実体は無と説く。説一切有部

③法無去來宗は、過去と未來のものは無、実体がない。現在のものと無為法だけが実在と説く。大衆部

④現通仮実宗は、現在が仮と実に通じること、すなわち、現在の諸法に実有と仮法があることを説く。説仮部

⑤俗妄真実宗は、世間世俗の事柄はすべて虚妄で実体がなく、出世間の事柄だけが真実であると説く。説出世部

⑥諸法但名宗は、諸事象はただ名のみであつて、実体がないと説く。一説部

⑦一切皆空宗(始教)は、一切のものはみな真空であると説く。『般若經』

⑧真徳不空宗(終教)は、法性・真如そのものに立場を置けば不空であり、われわれから見れば空であると説く。『楞伽經』『大乘起信論』

⑨相想俱絶宗(頓教)は、対象・客觀の相、主觀の想は、ともにことばではないと表わされないと説く。思慮分別を離れて、直ちに真性に悟入する。『維摩經』

『法華玄義』の研究(二十一)(大野・伊藤)

⑩円明具徳宗（円教）は、完全に徳を具えていることを説く。主伴具足・重々無尽の円教。法界の功徳円明な無尽縁起の根拠。『華嚴経』

大乘円教であり、円明具徳宗である『華嚴経』では、

- ・あらゆる事象と事象とが、重々無尽に関係する関係性
- ・それぞれのなかにすべてがあり、すべてのなかにそれがあるという、一即一切、一切即一というダイナミックな関係性
- ・個々の事物の変化は、そのまま全体の変化であり、全体の変化は、そのまま個の変化に通じていく。個を離れて全体はなく、全体を離れて個はないという関係性

個はないという関係性

このような無限の関係性に基づく世界の有り様——法界縁起の世界観が明らかにされる。つまり、存在のありのまま、すなわち実相からすれば、本体の外に現象はなく、現象の外に本体はない。現象そのものが本体であり、しかも現象相互には重々無尽の関係が成立しているとする。現象が相互に重々無尽の関係を成立させているところに、一色一香中道ならざるはないという妙有の世界が成立する。つまり妙有の世界の成立は、現実の世界の絶対肯定である。散歩道の端に咲くタンポポも、谷川のせせらぎの音も、緑陰に響く小鳥のさえずりも、すべてが絶対現実の世界である。同様に、喜び、悲しみに明け暮れる、喜怒哀楽に生きるわたしの現実の生活そのものが、仏界の顕現であって、わたしが生きて行く世界を離れて、仏界なる別の世界が存在するわけではない。この現実の苦楽の生活を捨て去りたいと厭うならば、仏の御命を捨てることになるというものである。一本の草、一本の毛にさえも、全宇宙の現実がそのまま現われ出ている。一を挙げれば、他の一切はすべてそこにおさまる。一即一切、一切即一の関係性の世界観が成立する。虫の眼で、個々の存在を具体的に、固定的に見ないで、絶えず事物と事物が関係し合うなかで、個々の事物も、事物の総和である全体も存在すると、鳥の眼で観るのである。

(2)「即事而真」

『仏教語大辞典』は、「即事而真」の語義を、「生滅変化するこの現象世界を、すっかり真常住の実と見ることをいう」とか、「生滅し、差別のある現象界の事物そのままが真実であるという見方をいう」とかの語義を示す。要は、現実のなかにこそ、真実が存在するのだという考え方をい

う。この考え方は、三論宗や天台宗や華嚴宗や密教の重要な概念であるが、中国で七〜八世紀に成熟し、天台思想、華嚴思想の中国的な香り高いものとして形成されたと、鎌田茂雄氏は指摘する。

即事而真の源流は、鳩摩羅什（三四四―四一三）四哲のひとり僧肇（？―四一四）の『肇論』の「触事而真」にあるという。「はなはだ不可思議なことは、世尊は、真際（＝真理）を動かすことなく、諸法は成り立っている、といわれた。真理を離れて諸法は成り立っているのではない。諸法のあるところ、そこにこそ真理がある」と。

北周の廃仏は、武帝（在位五六〇―五七八）によって断行された。武帝は現実のなかに道を見出そうとし、「即事而道」を標榜した。これに、煩惱に即して菩提をみる大乘仏教が結びつき、現実のなかに真実をみようとする「即事而真」の思想が成熟していったという。道・真実は、遠いところにあるのではない。このわたしの現実在、そのもののなかにあるのだ。この現実で生きていくわたしの生活を除いて、それ以外に真実はあるのではないというのである。

華嚴宗第二祖は、智儼（六〇二―六六八）である。大乘仏教の根本理念である生死即涅槃の考え方を「即事備真」と表わした。備は具であり、完全なことをいう。「即事備真」は、事に即して真実を具するということは、完全なる真は、事に即さなければ存在するものではないというのである。華嚴の事と理の融即を説く思想の基盤は、真実は現実の中に存在するという考え方であった。

中国禪宗の祖師慧能禪師の孫弟子に馬祖道一がいる。牛歩虎視と形容され、歩くすがたは牛のように堂々とし、目は虎のようにランランと輝き、正体を見定めるといふ。馬祖の道場にきた修行僧が、「仏とは、悲智円満、相好端正、申し分のない方と承っています。わたしもそういう仏になりたいのです。どうしたらよいのでしょうか」と問う。馬祖は、「何をいふか。お前自身が仏だ」と。「お前の心に徹底しろ。仏だったと承当できるのだ。即心是仏だ」と。わたしの心が仏そのものだという。即心是仏は、即心即仏であり、是心即仏ともいふ。即は、今日ただいまの意。心は意識・心ころ。是は、〜であるの意。仏は真実。いま現在の心がそのまま真実に他ならないということ。人間が本来もっている心、心性、あるいは

仏性は、そのままが仏であることをいう。心は、その上に一切をあらゆる原理ともいふべきもので、それがそのまま仏であるということ。しかしこの心を、わたしが分別思量判断を働かせる心、情見と考えると、迷いの世界にいる自分をそのまま仏と考える誤りに陥らせることになる。軌を一にする話といえないだろうか。

(3) 「即事而真」と華嚴の「法界」

『華嚴經』に類出する、「法界」の語は、「仏法の真実の領域」をいう。華嚴の仏法の真実の領域は、「即事而真」の世界である。即事而真の世界は、わたしの眼前に展開する現実世界がそのまま仏の真実世界であり、仏の真実世界はわたしの眼前の現実世界を措いて他にはないことをいう。

『華嚴經』入法界品の善財童子は、五十五箇所に、五十三(四)人の善知識を尋ねる。菩薩の行法を身につけて実践し、最後に、普賢菩薩のところに至り、普賢の教えを受けて真実の世界である仏界に証入する。訪うのは、菩薩・比丘・比丘尼・良医・長者・賢者・婆羅門・外道・王・天・夜天・仙人・女性・童子・童女・地神・優婆夷などである。うち女神・女性が二十人おり、また仏道修行に反するように思える婆須蜜多女や方便婆羅門や満足王のような反道行善知識がいて多彩である。善財童子の求道は、本来、清らかな仏の生命の真つ只中に生きていたに、限らない精進によってわたし自身を浄化していかなければならない人間の修行、人生即精進を示すものである。この「即事而真の領域の世界」が、「法界」である。普賢菩薩の導きだけが法界であるのではない。五十五箇所、五十三(四)人の善知識の導きがすべて法界である。法界は、事の法界でもあり、理の法界でもあり、理と事とが無礙の法界でもあり、事と事とが無礙の法界でもある。即事而真の現実世界が法界である。

水の惑星地球号を周回する人工衛星のカメラが、わたしが居住する青い水の惑星地球号を捉える。青い水の惑星地球号は、現象としては生住異滅を繰り返しながら、全体としては結局は不増不減、不生不滅にある。作為を離れて、あるがままにあつて、暗黒の宇宙空間にただ浮かんでいる。無辺の事と無辺の事との無礙の法界が展開されている。事と事とが無礙に展開されている法界がそのまま、水の惑星地球号の事の法界である。水の惑星地球号の事の法界は、理の法界も、理事無礙の法界も、事事無礙の法界

『法華玄義』の研究(二十一)(大野・伊藤)

も飲み込んでいる。

「即事而真」は、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界を包含した事法界の有り様を、端的に表現したものと考えることができる。

(4) 智儼の『華嚴經搜玄記』巻第五上の法界

華嚴教學を確立した第二祖智儼は、法界の意味を次のように位置づけた。

「法」には

① 意所知の法(意識されるもの)

② 自性(本質)

③ 軌則(軌範・法則)

の三義がある。

「界」には

① 一切法の通性(法の一般的性質)

② 因(原因)

③ 分齊(領域・範疇)

の三義があるとした。

(5) 法蔵の『華嚴經探玄記』巻第十八の五法界

華嚴宗を大成した法蔵は、「界」には

① 因・種族(十八界) 生本・一切の浄法の因

② 性・種族(十八界) 実性・諸法の所依の性

③ 分・分齊・領域・範疇、種類各別・諸の縁起の相は不雑なるが故の三

義があるとしたが、第二祖智儼の語義解釈は、第三祖法蔵にはほそのまま受け継がれた。法界の種類などに関しては、法蔵に至って始めて体系的な

理解が成立した。

法蔵は、『華嚴經』(六十華嚴) 入法界品の「法界」を解釈するに際し

て、普賢菩薩の行願によって入る法界に

① 有為法界

② 無為法界

③ 亦有為亦無為法界

④ 非有為非無為法界

⑤ 無障礙法界

の五門の意味があるとし、それらの一つひとつについて二方面に分けて論

じた。

全体としては、従来の諸学派の法界説を独自の観点から収集・整理し、これに無障礙法界を加えたものである。この究極の法界としての無障礙法界は、「また二門あり。一は普摂門。いわく、上の四門において一に随つてすなわち余の一切を摂する（おさめとる）が故に。この故に、善財あるいは山海を觀、あるいは堂宇を見るに、みな法界に入ると名づく。二は円融門。いわく、理（究極の真理）をもつて事（現象面、事事物物）を融（相即相融）ずるが故に、全事に分齊（差別・領域・範疇）なし。いわく、微塵は小に非ず、よく十刹（十仏国土）を容る。刹海（陸海・世界）は大に非ず、潜かに一塵に入るなり。事をもつて理を融ずるが故に、全理に分なきにあらず。いわく、一多無礙なれば、あるいは一法界といい、あるいは諸法界という、云々」と説く。

法藏は、主客の相對の視点から、同書において、別に

① 法法界

② 人法界

③ 人法俱融法界

④ 人法俱混法界

⑤ 無障礙法界

の五法界説も提示している。

(6) 澄觀（七三八―八三九）の『華嚴法界玄鏡』の四法界

第四祖澄觀は、初祖杜順（五五七―六四〇）の著作とされる『華嚴法

界觀門』の

① 真空

② 理事無礙

③ 周遍含容

の三觀に、三觀の抛り所となる

④ 事法界

の觀を加えて四法界觀を立てた。そして新たに

① 事法界

② 理法界

③ 理事無礙法界

④ 事事無礙法界

の四法界説を唱えた。この説は、初祖杜順の実践思想に見事に対応することなどから、やがて華嚴教學を代表する法界論となった。この四法界説の法界は、真如の意味を含んでいるが、現在用いられる意味での「世界」と少なくとも表面的にはほとんど同義であると考えられる。

以上、「仏教・印度思想辭典」春秋社所載の、木村清孝氏の「法界」を参考。

(7) 華嚴の四種法界

「法界」の語は、『華嚴經』に頻出し、無限の関係性にある一切に事象が織りなす「仏法の真実の領域の世界」をいう。華嚴教學では、「法界」は、「現実のありのままの世界」と「それをそのようにあらしめていくところのもの」との二つを、相即的に表現する語として用いられる。『華嚴經』には、「現実のありのままの世界は、法性の顕われたありのままの、事事無礙法界であり、そのまま仏法の真実世界である」とある。『華嚴經』は、もの世界と真実との関係を、四種の真実の領域であらわす。これが、① 事法界、② 理法界、③ 理事無礙法界、④ 事事無礙法界の四種法界である。

①の「事法界」は、現実に現象し存在している、具体的な差別相にある、現象世界をいう。「事」は事象、「界」は分齊の意味で、つまり宇宙の事々物々はそれぞれに区別をもち限界をもっていることをいう。

②の「理法界」は、理性の世界、すなわち色即是空にある不生・空の真理の世界をいう。「理」は理性、「界」は性の意味で、つまり宇宙の事々物々の全ての本体は真理、縁起の理法であり、さらに分かり易くいえば無自性・空の理法であることをいう。

③の「理事無礙法界」は、理性と現象とが相即無礙にある世界をいう。不変の真実・理が、随縁、縁にしたがって方法・事となって現象する世界をいう。つまり、本体・理は無自性であって、縁によって生じた現象・事として顕われているのであり、縁によって生じた現象・事であるから、その本体・理は無自性に他ならず、理と事とは相互に融け合っつて妨げ合わないことをいう。

④の「事事無礙法界」は、事とは、個別的事象である。個別的事象

と事象とが事である。事は一物と一物である。この現象し存在する一物と一物が密接に関連し、融通し、互いに他を妨げることがない無礙の關係にあることが無礙法界である。

(8) 事事無礙法界

事事無礙法界では、森羅万象はそれぞれ独立しながら、互いに調和している。一物として独立しながら、互いに犯すことなく、おのれの分限を守っているが、同時に互いに融通しているとみる。

鎌田茂雄氏は『維摩經講話』で、「維摩の目からみれば、巨大な椅子も、城も宮殿もすべて「空」なのである。一切のものが空であれば、ぶつかりあうこともない。それは無限の拡がりをもつことができる。すべてのものを包含することができる。仏教は時間的にも空間的にも無限の中からこの人生の現実をみようとす。普通のわれわれの知性は現実に立つて過去をみ、未来をみようとす。過去とは単なる記憶にすぎず、未来は希望にすぎない。しかし仏教は時間的には過去と未来から現世をみようとす。空間的には宇宙的な拡がりから、この地球をみ、地球の中に生きる人間をみ、さらには自分自身をみようとす。このような広大な空間、無限の時間から現実すがたをみれば、現実に存在する建物も人間もそれは大海に漂流する粟つぶのようなものである。それはたまたま形を造っているにすぎない。どんなに大きく拡大しても知れたものである。どんなに拡がっても、別に他のものとぶつかりあうこともない。維摩がここで示したのはまさしく常識からみれば不思議なことであるが、維摩の立場からすれば当たり前のことであった。と述べている。維摩の部屋は、巨大な師子座を三万二千脚も容れて、なお余裕のある部屋だといえ、巨大な空間を占有するのが、われわれの常識である。しかも巨大な部屋は他の城や宮殿とぶつかることがないというのである。舍利弗たちが驚くはずである。

一即多、多即一、十玄門に一多相容不同門がある。一が多に入り、多が一に入って無礙自在であるとともに、しかも一と多とはまったく別なもので、それぞれその本来の面目を保持し、自己の本分にあつて、しかも一が多が混乱することがない。宇宙万有の一多相容不同の所以は、縁起のはたらきである。縁起のはたらきは、空の理法による。一輪のスミレの花のなかに宇宙をやどすという考え方の根拠は、一塵に一切法を容れ、一切法に

『法華玄義』の研究(二十一)(大野・伊藤)

一塵を容れ、互いに主となり、伴となつていく法界のためである。

この事・理・理事無礙・事事無礙の四法界は、一真法界におさまり、一真法界は諸仏衆生の本源である清浄心である。これを一心法界、一真無礙法界ともいう。そして、この目の当たりにある法界そのものについて、一切法が互いに一体化・相即し、そのはたらきが互いに相合・相入し合つて、須弥山頂の喜見城のなかの帝釈天宮に張り巡らされている因陀羅網・帝釈網のように、事事無礙重重無尽の縁起にあると説く。これが法界縁起である。

江戸時代の禅僧白隠は、『坐禅和讃』に、
衆生本来仏なり

水と氷のごとくにして

水を離れて氷なし

衆生の外に仏なし

衆生近きを知らずして

遠く求むるはかなさよ

例えば水の中において

濁を叫ぶがときなり

という。仏は衆生そのもののなかに生きているのである。これが仏教の最も基本的な考え方である。仏はわたしのなかに生きておわす。わたしは仏である。わたしは本来、仏である。わたしには、本来仏の心、仏の性が具わっている。このことをわたし自身が自覚しているかどうかが分かれ目である。自覚していなければ、煩惱に塗れ、煩惱の命じるままに身を処して、わたしは仏であると誤認しているだけである。誤認を正認と信じて疑わない。自覚していれば、本来の面目、本来の生かされたままのすがた、絶対無差別のありのままの自己のすがたに生きようとすることができる。心も万境も自由自在にありながら、しかも人間的な悩みや妄念を全部超えた大悲の世界、つまり事事無礙法界に生きようとするすることができる。華嚴の事事無礙法界は、事と事とが円融している世界である。

初日の出 ひとときここに いるわれら

この句は、平成二十六年一月二十日の朝日俳壇に掲載された、鎌倉市在住の岩崎雅子さんの一句である。

「ひととき」は、現実のひととき、ある時であり、同時に作者の生涯を通じたある時であり、永劫のある時である。

「ここ」は、やはり現実のここ、二人が初日の出を眺めているこの場所であり、しかも作者の生涯を通じたここ、永劫のここである。

「ここにいる」は、縁あつて結ばれた二人の不思議。その二人が、壮大な時の流れのなかで同時に生存し、広大無辺の宇宙世界のなかで、いままここで同所で生存し、共に生活し、初日の出を浴びている不可思議をいう。「われら」は、夫婦二人を現実的にいうとともに、存在するものを代表するふたりとする。

つまりこの句は、二人が、森羅万象を照らし続けている太陽の、大きな日輪の光のなかに収め取られ、二人が日輪の光と陰と不二一体となつている有り様を詠み切つているように思える。初日の出がわたしであり、わたしが変わらであり、このわれらが初日の出の光明のなかで安らいでいる。初日の出とわたしが融通し、円融している大きな情景を詠い上げているように思う。わたしの庭に念願かなつて取り入れた庭石が可愛い。庭石が動く。庭石が笑う。庭石は単なる石ではない。わたしの意志が入つた、わたしと深い関係性にあり、わたしと融け合つた庭石である。四料筒でいえば、人境俱不奪である。密接不離の不二統合にある。『臨濟録』にある華嚴のことばに、「三界唯心、万法唯識」がある。

平成二十六年八月八日の朝日新聞「ひととき」欄に、千葉県柏市の主婦・竹本宏子さん（43歳）の一文が掲載されていた。「上履きさん ありがとう」と題していた。

「今の自転車と別れるのさみしいな」。夜、布団の中で天井を見つめてポツリと小学三年生の息子が言いました。断捨離に夢中な私と正反対で、モノとの別れをとても惜しむのです。小さくなつた上履き、短くなつた鉛筆、折れた定規、三歳から乗っている今の自転車。私にはガラクタにしか見えないモノを大事にとつておくのです。先日、机の下に押し込んでいた上履きを「いい加減に捨てようよ」と言うと、「捨てたらどうなるの？燃やされるの？」としんみりした様子。その時、「子どもは物語のなかで生きていく」という、ある子育て問題の研究者の言葉を思い出しました。おかしいのは息子ではなく、モノからの言葉や気持ち

を感じる能力を大人になる途中で失つた私の方ではないか。「学校では上履きさんといつも一緒だものね」。息子の気持ちになつて言葉をかけました。ぼたぼたと上履きに落ちる息子の涙。きれいな紙に丁寧に包み、二人でありがとう、を何度も言つてお別れしました。これからは、私の断捨離も手元に残つたモノを感謝を込めて大切に使うことを目的にしようと思います。いやあ！考えさせられことしきりです。わたしにもモノとの物語に生きた時代があつたのでしようね。いまは、効率ばかり、能率ばかり、さつさと片付かないと落ち着かない生活です。モノとの無限の物語りにどっぷり浸かつて、空想に空想を膨らませたときがあつたのでしようね。

でも竹本宏子さんは、優秀です。枯れ果てかけていた若い時代の物語りを思い出して、小三の息子の心境に同事できるから……。多くは、詰まらないことをいっていないで、さつさと捨てなさいの一言で終わりではないでしょうか。きれいな紙に丁寧に包んで、二人で何度もありがとうをいってお別れをしたということは、ご子息の心に、最上級の栄養を頂いたことになるのでないでしょうか。子どもの受難ともいえるいろいろな事件が報道されている、子どもの住みにくい時代だけに、一層竹本さん宅の心の豊かさに心打たれるものがある。

人とモノとが融け合つた世界を大切にされている生活姿勢に、あらゆるものが無限の光明に照らされている世界、事事無礙の世界を見る思いがする。事事無礙法界では、あらゆる華のなかの一輪の華のなかには、無限の宇宙の生命が躍動している。一心はそのまま法境である。一心はそのまゝ一切と同一化する。事事無礙法界では、一心は一切心であり、一切心は一切心であり、一境は一切境である。つまり、一心は一切境、一切法である。一心即一切境、一心即一切法である。まさに、是心是仏である。一心一切法は、一心、すなわちわたしの心というものは、一切法、すなわち客観世界全体と切り離して実在するものではないということである。そして同時に、客観世界全体はわたしの心に映つてのみ存在するのであつて、わたしの心を離れて実在するものではない。つまり、主観と客観とは同時現成、同時消滅であり、主観と客観とを切り離して、どちらかに片寄るものではない。これが、「一心一切心、一境一切境」がいう、不可思議の世界に他

ならない。

未曾有の大災害をもたらした、平成二十三年三月十一日に発生した東日本大震災で一例を挙げれば、一心は、避難した高台で大津波を見るわたしの心であり、一切心は、同じ大津波を見る、そこに居合わせた人たちの心である。わたしの心は居合わせた人たちの心と同じである。真つ黒な、絶壁をなして襲いかかる大津波が、車を飲み込み、家々を破壊して押し流す濁流のなかに、必死にもがき激流に流されていく人々のすがたに、自分自身の非力を齒ざしりする、わたしの心であり、居合わせた人たちの心である。一境は、流される我が家であり、一切境は、流されていく一切である。ここでは、一心一切法の一心はわたしの心。わたしの心は、濁流に呑み込まれ、破壊され、流されていく我が家であり、家族のすがたである。破壊し尽くされ、流され尽くされる一切法はわたしの心そのものである。わたしの心を措いて流される我が家は無い。我が家はわたしの心そのものである。

これが、天地万物の力が一つになって一物のなかにあり、また一物の力が広がって、天地万物のなかにあることである。宇宙の一切物は一物に関係し、一物は宇宙の一切物に関係している。ミクロの世界は、そのままマクロの世界であり、マクロの世界は、そのままミクロの世界である。暗闇のなかで絶壁のような津波が人や車や樹木や街灯などを巻き込んで押し流していく世界が、それを凝視するわたしの世界である。ミクロの世界は、そのままマクロの世界であり、マクロの世界は、そのままミクロの世界であるということ、天台では「一念三千」の一語がいう。

「一念三千」は、ミクロの世界とマクロの世界が相即・相関し、総合統合されて一体であることを表現したものである。

「一念」は、介爾陰妄の一念をいうが、要は極小・極微の世界を指している。「一念」は、物にしる心にしる、時間的、空間的に極微・介爾なものを用いる。必ずしも心に限定されず、存在に値する主体的把握の尊重から、一念とか一心ということばで表現したものである。

「三千」は、宇宙の諸存在を十の階層、十界に分け、十の階層の一々にまた十の階層、十界が含まれ、百界となる。諸存在のそれぞれは十如是という在り方で存在する。百界と十如是を掛けると、千となる。そして一つ

『法華玄義』の研究(二十一)(大野・伊藤)

の存在を取り上げると、主体と、物心の五要素と、環境の衆生・五陰・国土の三種世間が考えられる。千に三種世間を掛けると、三千となる。三千は、極大の宇宙全体の在り方を表出したものである。

「一念」と「三千」の相即を表わすのが、「一念三千」である。極微の一念に三千の宇宙万有が包含され、漲り、三千の宇宙万有に極微の一念が透徹し、漲ることをいう。これが、「一念三千」である。一念と三千との関係は、「心はこれ一切の法、一切の法はこれ心」である。一念と三千のどちらが本質であるか、現象であるかとか、実在であるか、非実在であるかとか、全体であるか、部分であるかとか、というような観点から、一念と三千の時間的、空間的な前後・本末・主従・同異を論ずるはならない。一念を根本的な一として、そこから万有が生起したとか、そのなかに万有が包含されるとか、一念を万有の一部とみなしてはならない。

一念と三千との関係は、「心はこれ一切の法、一切の法はこれ心」に尽きる。つまり、わたしの一心・わたしの一物は全体の一部分であるが、そこに全体がみられるということである。一心・一物は、ミクロ的部分的一であるとともに、マクロの全体的一でもある。不二而二、二而不二の由縁である。

仏教の基本は、物・色にしる、心にしる、すべて空と観ることにある。ここに、相依相関の縁起説が成立する。物・色と心でいえば、一方を主張し、実在とみなし、他方を従とし、仮現とみなしてはならない。物・色と心とは、不二・空であり、平等にある。

六祖の荊溪湛然は、『止観大意』で、「一心中一切心。一一塵中一切塵。一一心中一切塵。一一塵中一切心」という。心・識を挙げれば、一心のもとにすべては心となる。物・色・塵を挙げれば、一物のもとに、すべては物となる。

「一心一切心。一切心一心」(『摩訶止観』巻第五上)であり、「一色一切色。一切色一色」(『止観大意』)である。色心ともに空にあるから、不二・空、平等である。だから、わたしの一心は一切心に遍満し、一切心はわたしの一心に凝集される。わたしの一色は一切色に遍満し、一切色はわたしの一色に凝集される。

積極的にいえば、色心相即であり、双具である。つまり、智慧が観照す

る対象、すなわち所観の境は、総括していえば一念であり、区別していえば色法（物質）と心法（精神）とであるが、宇宙のごとくがわたしの一念におさまる点からいえば、心以外に何もものもない。しかも、一物質までが宇宙のごとくを円かに具えているから、色法と心法とは元々区別がなく不二である。（十不二門の第一、色心不二門）

普通には対立して相容れないと考えられるものも、法華の円教によれば、互いに融け合い一体化して区別されないことを示す。わたしの現実の一念について、それが本来的に宇宙のように、つまり三千の諸法を円かに具えて、そのままが実体のない空であり、しかも現象する仮であり、ありのままの中であると観じさせ、十妙の理の悟り入らせようとするのである。なお、この湛然の十不二門は、色心・内外・修性・因果・染浄・依正・自他・三業・権実・受潤の十門からなる。一と一切についていえば、非一非一切であり、積極的に言えば、一相一切相・一切相一相である。

一念と三千についていえば、一念は三千に遍満し、三千は一念に凝集され、一念のミクロと三千のマクロとが相即・相関しつづ、宇宙の全体世界が構成されるという。これが、天台の一念三千論の帰結である。これが、華嚴の「法界」の天台における展開である。

天台大師智顛自身、『法華玄義』のなかで、しばしば、「事に即して真」とか「事に即して理を顕わす」と主張している。『法華経』如来寿量品の久遠積尊についても、永遠にして具体的な仏ということから、報身を正意とした。このように、具体的な現実即した、総合的・統合的な法華の思想体系が確立されていた。

本来、ものの有り様、世間の有り様、あるいは宇宙世界の有り様は、真実相にある。それを人は、世間の有為転変や世相の有り様をつらつら眺めたとき、真実相は、この世にはない、別世界にあるのだと分別する。こうして、真実相を立てれば、眼の前の世界は、濁世であり、穢土であり、苦の世界として別立することになる。苦の世界が俗世間であり、世間相である。こうして、世間相と真実相とを対立して存在すると分別する。この対立概念は、人間の分別思量の性質に合致し、まことに便利であり、しかも合理的である。この対立概念は、固定化され、世間相は忌むべき世界、洵

汰すべき対象として固定する。そして真実相は、理想の世界、求めるべき憧憬の世界として確立する。やがて人は、更に分別する。

真実相は、無実体・空の世界であると分別する。声聞衆は、長くこれが究極の真実であるとし、灰身滅智の境地を求めた。丁度、婆子燒庵の逸話に出る庵主のように……。この真実相は、現実世界を無視し、現実世界を唾棄した結果である。好き嫌いに関係なく現実世界は、わたしの眼前に有として展開している。有と空（無）とが対立している。やがてこの有と空（無）との対立を昇華し、空は真実であるが、しかし現実には有である。この現実の有を仮という。仮は、ある時期、ある期間、ある場所に生き、存在することを許されていることをいう。神仏の恩寵、神仏の慈悲が失せれば、必然的に消滅する存在である。このことから、仮に現世にある一時期存在するという意味で、「仮」「仮有」と位置づけた。

こうして、空に対して仮が立った。しかし、空対仮にあり、二者の対立は残る。この段階になると、現実の世界、有の世界の有り様、俗世間の宗教的存在価値は等閑に付された。空でありながら仮、仮でありながら空。両者併存並立である。ここから、歴縁対境、あるいは真如隨縁が説かれるようになった。一切は真実から流出し、現象したものであると……。そして真実は高速であると……。現実は卑近であると……。相対的に価値づけられた。

しかし、わたしが生活する現実世界を措いて、わたしの実存はあり得ない。このことから、現実の再発見、再価値づけが迫られることになる。仮と空は、亦く亦くと双照双肯定することによって、仮空を超越しようとする。空と仮を、非く非くと双遮双否定し、総合統合した、ありのままの再発見、再価値づけをしようとする。これが、中・中道である。空に片寄らず、仮に片寄らず、総合統合の中を求めるのである。空は空のまま、仮は仮のまま、総合統合の中である。空でもなく、仮でもない別物の中ではない。空は空のまま、仮は仮のまま総合統合の中である。これが、中・中道である。中・中道は、亦有亦空・非有非空の二而不二・不二而二、融即、あるがままとすることである。即事而真である。しかし、主体のわたしの分別思量の心が見ることはない。こうあつて欲しい、こうあるべきだという、我田引水で見えるものでもない。

中・中道は、毀譽褒貶、分別思量の情見を離れて、真つ新あらたの眼であるがままにそのままに観ることである。歴縁対境である。他者に対する共感共鳴では、主体の自我が残る。他者に対する共感共鳴を超えた境地に立てば、主体の自我が残ることはない。他者の思わくそのものにあれば、主体の自我が残ることはない。ここで観えてくるのが、あるがままのありのままの有り様である。この有り様が諸法実相である。

真実相が、空から仮、空仮から中・中道と変容してきたが、変容の根拠は、眼前の現実相である。現実相をつらつら観ると、空だけでは無い。仮だけでもない。どうしても空・仮双照双遮の中・中道でなければ、辻褄が合わない。しばらく等閑に付されてきた現実相の再発見、再価値づけが必然的に頭を持ち上げる。しかし、この段階の現実相は、理法界の現実相ではない。漠然とした現実相ではない。真実相の有り様のままに現象し存在する現実相である。事と事とが互いに妨げ合うことなく共存共栄する現実相である。宇宙船から見る青い水の惑星地球号の有り様である。すべてがあるがままにあって、互いに犯し合うことがない。せめぎ合うことがない。「他はこれ吾に非ず」は、修行の真実を表明するが、中・中道の真実はいい得ていない。「他はこれ吾に非ず」は、中・中道では、「自まさに他なり。他まさに自なり」とならなければならない。「あるがまま」は、対象・対境の眼で観ることである。対象・対境の思わくになりきることである。このように考えてくると、事法界の現実相は、空の有り様、仮の有り様、中の有り様という一切の真実相の有り様を包含した現実相である。この意味で「一諦」である。

現実相に対して真実相を立てた。これが「二諦」である。

空の真実相に、必然的に仮が立つ。これが「三諦」である。空と仮は双遮双照にある。中が立つ。これが「四諦」である。現実相のひと、真実相のひと、四となる。一の現実相と三の真実相とは相即相入する。現実相の事と真実相の事とは、円融・相即・無礙にある。これがあがあるがままの世界のすがたである。事法界の現実相一諦と、最後の一現実相と三真実相との四諦とはまったく同じである。太陽は激しく、じりじりと照っている。一つの現象であるが、現実相一諦では有・実有であって、現象しているだけである。最後の四諦では、わたしが、激しくじりじりと照

『法華玄義』の研究(二十一)(大野・伊藤)

る太陽であり、太陽がわたしであって、主体と客体とが二而不二・不二而二にあって、密接不離統合にある。即事而真である。

このような意味を包含して、仏教の標識となる法印は、三法印が四法印となり、大乘では諸法実相印の法印に収斂するのである。諸法の実相のなかに、空も仮も中も一切が包含されているのである。

(9) 『法界』の二義

『法界』には、二義がある。

「法界」は、サンスクリット語のダルマ・ダートトゥ dhama-dhatu の訳。達磨駄都と音写する。法の種類、法の領域、法の本性を意味する。

「法・ダルマ」を、任持(能持) 自性の義と取るか、軌生物解の義と取るかによって、①と②の二義となる。「界・ダーツ」は、要素(『俱舍論』一)と取るか、能持自性(『瑜伽論』二)、『俱舍論』八)、事物固有の体性と取るかによって、①か②になる。

①任持(能持) 自性の義 ↓ 「法」 || 一切法・すべてのもの、要素 ↓ 「界」 || 人間存在の構成要素。一切法・すべてのものを、十八界に分類する。そのなかの意識の対象となるすべてのものを「法界」とする。

『大毘婆沙論』卷第七十一に、「諸法が意のために、已・正・当に了ぜらる。これを法界と名づく」とある。過去・現在・未来にわたって意識の対象として認識する一切のものを指した。

『俱舍論』卷第一には、「受・想・行の蘊と、および無表色と、三種の無為と、かくのごときの七法を処門の中においては立てて法処となし、界門の中においては立てて法界となす」という。受・想・行の三蘊と、外面に表現されない行為を物質的存在とみなしている無表色と、因縁に支配されず、作用をもたない無為法とを法界と名づけ、十二処のなかでは法処とする。ただし、十八界のなかの他の十七界のいずれも意識されるものであるから、それらを法と名づけることができる。だから、諸経論の多くは、一切法を、広く有為・無為のすべての諸法を総じて、法界という。

語の意味について、「界」は種族生本、すなわち一つの山中に金銀などの種々の鉱脈があるように、一身のなかに眼などの諸法があり、それぞれ自類を相続して生じる意、あるいは種類各別、すなわち諸法がそれぞれの自性を異にしている意とする。

②軌生物解の義↓「法」⇨真如・実相、能持自性↓「界」⇨持、保つもの、事物固有の体性、真如・実相を、「法界」という。真如・実相を指す「法界」は、中国の、特に華嚴宗で深く考察され、事法界・理法界・事理無礙法界・事事無礙法界の四種法界や、有為法界・無為法界などの五種法界その他に分けられた。前述した通りである。

②の大乗では、「界」Dharmを本性・要因の意味に解して、法界と真如とを同義と見なす傾向が顕著になった。

例えば、『大般若経』法界品は、法界は不虛妄性であり、不変異性であり、諸法の真如であるとする。

『大宝積経』被甲莊嚴会是、「諸法遠離の相を名づけて法界となす」とある。

『撰大乘論』卷下は、法界に遍行・最勝・勝流・無撰・相續不異・無染淨・種種無別・不増減・智自在依止・業自在依止の十義を数える。これは常住不変、一味平等の真如の世界としての法界の特徴を詳述したものである。

この法界の思想は、東アジア漢訳仏教圏で、一層の展開をみせる。

・天台教学の十法界論・一念三千論

・華嚴教学の五法界論・四法界論・法界縁起論

・密教教学の六大無礙縁起論・五智五仏論、など。

□の段落について

以上が、円教の四門の教えの要諦に他ならない。要諦の□段の概要は、このようであった。四教四門の四教の第四は、円教である。円教四門の初門は、因縁所生法を有と観じる有門である。因縁存実。一切の因縁生を實有と見れば、円教初門である。

一切の因縁生を實有、因縁存実と見るのは迷妄である。これが見思の惑である。わたしは、この見思の惑の束縛を離れることができない。見思の惑の束縛のなかで、その日暮らしをしている。この日暮らしのなかの見聞覚知を、わたしは真実として疑うことがない。

因縁存実を實と観ることに疑いの眼を向け、存実を亡実に向けて精進していくのが、第二門の仏道の有り様である。存実から亡実に至る第一歩

が、見惑の伏断である。四諦の理や縁起の理などに対する無知から生じる、身見・辺見・邪見・見取見・戒禁取見の五利使、それに五利使に限ってはたらく貪・瞋・癡・慢・疑の五鈍使の、計十使が織りなす見惑八十八使を伏断する。続いて、貪・瞋・癡・慢が欲界に、貪・癡・慢が上二界の色界・無色界に展開する、日常の衣・食・住にまつわる、積もり積もった欲心や悪習による煩惱、つまり思惑あるいは修惑八十一品を伏断する。

実体ありと観る「存実」から実体なしと観る「亡実」へ、つまり生生から生不生、つまり無生・不生・不生滅・不生不滅への展開、つまり因縁所生法は空であると観れば、円教第二の空門である。

暗黒宇宙を背景に浮かぶ、青い水の惑星地球号そのものの営みである。その上で営まれている生物・無生物のすべては、大気の循環であり、クオークの振動であり、原子の濃淡の差であり、光の屈折であり、それらの上で営まれている生命の発露に他ならない。一切の生命活動が、青い水の惑星地球号の上で、なかで完結している。一切の出し入れなしである。不生不滅であり、亦生亦滅である。わたしは、青い水の惑星地球号上の、末端の現象の一つひとつに拘り、我を主張して貴重な人生を浪費する。貴重な人生を浪費したことに気づいたときには、人生の終焉を迎える。少年老い易く学成り難し、一寸の光陰軽んずべからず、である。若いときは、時間は無限にあると思う。時間が残り少ないと気づいたときは、人生の終わりは近い。空手で生まれ、空手で還る。この事実に徹することができない。わたしは焦る。

一つでも突破口が開けば、すべてが開いたも同然である。一破一切破である。

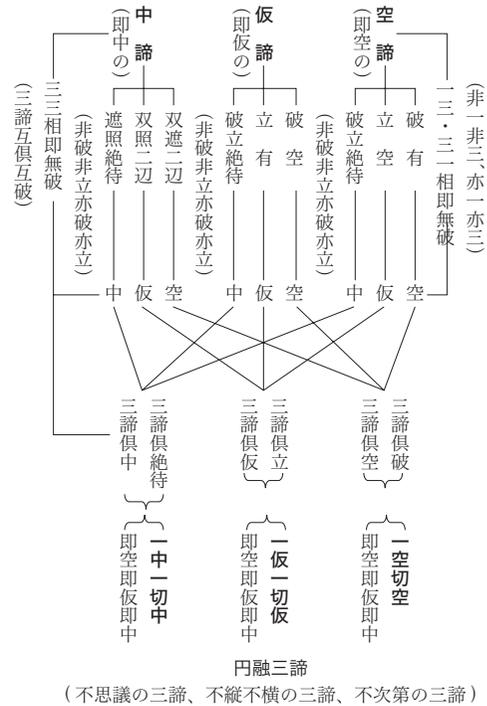
ものの道理に対する無知にしても、衣・食・住の日常生活の一切に対する惑いにしても、誇り、拘り、貪り、怒り、取り込む。執著する一切は、袋小路に入って身動きが取れずに、拘り続けてしまう。どこか一つに突破口が開けば、風が通る。すべてに風が通り抜けるものである。すべてを貫く真実の道理に至る、道の端緒を掴むことができるというものである。

不生不滅の無生門によって、見思の惑に風穴が開くのが一破、すべてに風が通り抜けるのが一切破。これが破有であり、円融の空である。有の生死を否定するのは一空。有の一切を否定するのは一切空。これが破有であ

り、円融の空である。空を肯定する立空は仮であり、円融の仮である。円融の空は、破にして立である。立に止まらない。非破非立である。円融の空は、破を超え立を超え、あるがままにただある。つまり、非破非立亦破亦立である。これが破立絶待である。絶待を中とする。

つまり、一空諦は、空それ自体に仮を円具し、空それ自体に中を円具し、空一諦がそのまま空・仮・中の三諦を円具して欠けるところがない。これを、即空・即仮・即中という。これが、一空諦からみた円融三諦である。

円||円妙・円満・円足・円頓



- 三義
- ①破・立・絶待
 - ②空・仮・中
 - ③遮・照・絶待
- ※破||遮・否定・矛盾の露呈
立||照・肯定・設定
絶待||超越・非く非く亦く亦く

『法華玄義』の研究(二十一) (大野・伊藤)

〔C〕段の概要は以上である。

同様に、仮といえは有をいう。これが立の義である。立有である。有であるから、空を否定する。破空である。そして円融の仮は、破を超え立を超え、あるがままにただある。非破非立亦破亦立。破立を超越するから、破立絶待の中である。つまり、一仮諦は、仮それ自体に空を円具し、仮それ自体に中を円具し、仮一諦がそのまま空・仮・中三諦を円具して欠けるところがない。これを、即空・即仮・即中という。

同様に、中といえは、空仮二辺にあらざることをいう。双遮二辺。空の義である。遮は破と同義。双は空仮二辺をいう。また、中は空仮の二辺を離れて中はない。二辺を照らす。双照二辺である。照は立と同義。したがって、非遮、非照、亦遮、亦照の絶待の中を円具する。

円融の中諦は、空仮二諦に即してあい隔てず、一三三二相即無礙、隔別するところがない。円融の三諦互具互融となる。つまり、一中諦は、中それ自体に空を円具し、中それ自体に仮を円具し、中一諦がそのまま空・仮・中の三諦を円具して欠けるところがない。これを、即空・即仮・即中という。

〔C〕段に取り上げた、無生門の破有の教えは、無生滅・空の教えによって、実有に執著するわたしの顛倒の迷妄を断破する、一空一切空、一破一切破を論じたものである。

〔C〕段は、一空一切空、一破一切破を論じたものであるが、一空一切空、一破一切破は、因縁所生法が無自性・空にあることを明かすだけに止まらない。一空は相即の空、つまり即空にある。即空にあるということは、空が必要とされるときは空として発動する。空が発動するときは、空きりにある。空きりにある因縁所生法が、仮の存在を必要とされるときは、仮きりとして発動する。同じ因縁所生法が、亦有亦空・非有非空のあるがままに現象し存在していることを要請されるときは、中・中道として発動する。

つまり、前に取り上げた無生門は、但空、空止まりの教えではない。無生門の因縁所生法は、即空にある。即空にあるということは、即仮として発動もするし、即中としても発動するのである。空は空止まりではない。

空はそのまま仮であり、空はそのまま中にある。これが空・仮・中の円融相即がいうことである。

「もしその意を得れば」は、無生門の破仮(有)が円融三諦にあることを体得すればをいう。

このように、円教の四門の趣旨は、円融相即にあることを的確に体解体得するならば、体解体得した境地は、正しく円妙・円満・円足・円頓の一仏乗の教えにある。このような体解体得に到った境地は、もはや蔵教・通教・別教の方便の教えにあるのではない、第二鹿苑時・第三方等時、第四般若時の方便の教えにあるのではない。声聞・縁覚の二乗人がそのまま、『法華経』に救い取られる円教の教えである。声聞・縁覚・菩薩の三乗人がそのまま、『法華経』に救い取られる円教の教えである。一切衆生は欠け目なく、『法華経』に救い取られるのである。二乗作仏であり、三乗作仏であり、一切衆生悉皆成仏である。即事而真、現実世界の一切は、盧舎那仏、すなわち釈迦牟尼仏の光明に照らされた法界、一心法界の現出である。これが、「上の無生門の破仮(有)は、もしその意を得れば、すなわちこれ円教の門にして、方便の門にはあらざるなり」がいうことである。

もう一步踏み込んで考えてみれば、この一文は「有」諦の再発見・再評価にあるのではないだろうか。

有を否定して空を立てる。立てた空に執著し、空病に墮す。空病を打破するために、眼前の現実を亦有亦空¹¹仮有と観、有を空じた有として仮を立てる。空でありながら実在する現実とは双立の双照であるが、双照は双超、すなわち双破の双遮である。亦遮亦照は非遮非照である。双破双立の双遮双照、つまり非遮非照亦遮亦照の中・中道にある。こうして空・仮・中の三諦の理が成立する。

空・仮・中の理が成立すると、空・仮・中の理が独走する。真実世界だけが珍重される。偏重される。しかし、真実世界の道理が珍重されるのも、現実世界の有の実存が厳然として実在するからこそである。

これは、即事而真と軌を一にする。即事而真は、生滅変化するこの現象世界を、そっくりそのまま真実常住の実在と見ること、つまり生滅し、差別のある現象界の事象そのままが真実であるという見方である。真実世界の有り様は空・仮・中の有り様にあるが、そのようにあらしめているのは

現実世界である。現実世界が真実世界の有り様の一切を包含し、包摂しているから……、いや、現実世界はそっくりそのまま真実世界であり、現実世界以外に真実世界はあり得ない。現実世界が真実世界であり、真実世界がそのまま現実世界である。現実世界を欠いては、真実世界は根なし草、正に空中に浮かぶ楼阁の幻影と化してしまう。

天台では、『法華経』方便品(『大正蔵』九・九b)の世間相常住を究極とする。世間相常住は俗諦常住ともいう。世間相は現実世界の有り様である。わたしが住むこの青い水の惑星地球号、その地の種々相が世間相である。わたしの眼前で日々織りなされる悲喜こもごもの人間模様の一部始終が、世間相のそのことである。世間相常住は、現に現われている差別のある諸事象は、本性の相がそのままあらわれたもので、俗諦が不生不滅であることをいう。

空・仮・中の円融三諦だけを振りかざして、三千・三諦だ、仏教の有り様はこれに尽きる、と言ひ募つてみると、わたしの眼前の諸相は、無価値のものとして雨散霧散飛散してしまう。残るのは三千・三諦だけ。ましてや、残った三千・三諦は、世間相ではない。真実相である。だから、世間相常住とはいえない。真実相常住としかいえない。真諦常住としかいえない。一切は真実相のみとなる。仏だけの世界となる。凡夫のわたしが住む居場所はどこにもない。わたしがすむ穢土は存在しない。

真実相だけの世界であれば、而真だけの世界となる。諸法は真実きりとなる。

天台が従来説き進めてきたことは、即事而真であり、世間相常住であり、諸法実相であり、法界であり、如来行であり、一切衆生悉皆成仏である。二乗作仏、三乗作仏の一仏乗である。

仏だけ。真実だけ。真実相きりの本覚の世界ならば、仏教が要請される隙間はどこにもない。宗教は不要である。仏教は死ぬ。

天台の立場、『法華経』の立場は、全肯定の立場である。わたしが抱く生滅・去来・一異・断常の迷執を否定した、龍樹の八不中道、不生にして不滅、不常にして不断、不一にして不異、不来にして不出とある現象は、断絶とか連結だけでは捉えられない、不可思議としての実在であり、そこに真実に合する中道の実践があるとする、否定の論理。このような否定の

論理だけで諸事象の存在性は観るべきではなく、肯定の論理でみるべきであるとするのが、法華の立場であり、天台の立場である。

従来の仏教界を支配していた否定の論理を昇華して、人生を肯定の論理の上で観ようとするのが天台の立場である。行き着く先は、一切衆生悉皆成仏の思想である。法華の一仏乗の思想である、一切衆生は救い取られるべき立場にあるとするのが一仏乗の立ち位置である。このように現実世界を再発掘し、再認識し、再評価し直す必要があるというのが天台の立場である。

天台の立場は、現実世界の重視である。

現実世界の重視は、どこでわかるのか。

㊦段に、「因縁所生の法を觀するは、これ初門。一切はみな初門なり」と初門の文がある。

次に、「初門がすなわち空ならば、一空一切空。すなわちこれ第二門なり」と、初門を空門とするならば云々と、第二門の空門が導かれる。

次に、「この初門がすなわち仮ならば、一仮一切仮。すなわちこれ第三門なり」と、初門を仮門とするならば云々と、第三門の仮門が導かれる。

そして、「この初門がすなわち中ならば、一中一切中。すなわちこれ第四門なり」と、初門を中門とするならば云々と、第四門の中門が導かれる。

空・仮・中の三門が導かれるのは、すべて初門からである。初門が基盤である。空・仮・中の三門とも初門を原初とし、初門に始まる。そして三門とも初門に還る。

有の初門あつての、空・仮・中の三門である。特筆すべきことは、空門は第二門、仮門は第三門、中門は第四門であることである。決して、空門が第一門、仮門が第二門、中門が第三門ではない。第一門はあくまで有門である。現実世界を有と見る俗諦を第一門とし、不動の門としていることである。空・仮・中の三門は眞実相の眞実であつて、俗諦そのことの眞実を代弁するわけではない。眞実相は眞実相であり、眞実相は眞実相であつて、互いに相依相関、不即不離の關係にある。この辺の消息を、「初門は、すでにすなわちこれ三門、三門はすなわちこれ一門なるも……」がいう。

『摩訶止観』の四教四門の最後の総まとめの㊦㊧㊨段の文章を注意して

『法華玄義』の研究(二十一)(大野・伊藤)

読み取れば、空・仮・中の眞諦だけでなく、有の俗諦も同等のバランスで、四諦が均整に位置づけられていることが判然とする。歴史的に見れば、世間一般の人が知つていたことがらを、俗諦とした。一諦の成立である。やがて、仏教の眞理に目覚めた出世間の人だけが知つていた事柄を、眞諦とした。俗諦に対して眞諦が立てられて、二諦説が成立した。

眞諦に空・仮・中が立てられると、眞諦だけが専ら三諦として一人歩きして、やがて俗諦は等閑に付されてしまった。三諦だ。空・仮・中だ。それに対して、隔歴だ、円融だに興味が移つてしまった。こうして、諦は二から俗諦を欠いたまま三へと推移していった。

『摩訶止観』の総まとめの本文㊦には、空・仮・中が位置づけられていることは自明である。しかし、これに先だつて、有が初門として位置づけられ、一即三、三即一として、初門に大きな比重がかけられていることが分かる。『摩訶止観』では、俗諦は決して等閑に付されていない。いや、重視されている。このことから考えると、俗諦の十眞諦の三〇四諦となるはずである。俗諦の一と、眞諦を開いた三で、合計四の眞実の存在の有り様を認めることができるはずである。世間相の回復である。現実世間の復権である。

天台にしても、『法華経』にしても、現実世界重視であるから、救いの思想が重視される。救いの方便の思想が重視される。仏の眞実の教えだけでは絵に描いた餅に墮してしまふ。餅は噛みごたえのある実物の餅、腹の足しになる餅でなければならぬ。衆生に救済があつてこそ、わたしに救済があつてこそ宗教としての仏教に存在意義があるというものである。だから天台は、「漸円教」を標榜する。仏の眞実の教えを示すことは勿論、すべての衆生を救い取つてやまない、仏法の眞実と教化の方便を兼ね具えていることの両方を標榜する意味で、しかも低みから高みへと段階を追つて順序よく手引きしていく意味を込めて、『法華経』を「漸円教」と特徴づけている。

法華の立場は、全肯定の立場である。衆生の人生の全肯定の立場である。衆生を生かす教えである。生かす教えが有の再発見のあたりで具体化して現われているのが、四教四門の総まとめの段であると思われる。

以上は、遍く法を破す「破法遍」が説く内容である。

なお、「破法遍」、遍く法を破すということは、一念三千、一心三觀による、いわゆる三千・三諦の智慧によって、遍く、諸の執著、顛倒の迷妄を破すことをいう。これが、天台で説く十乘觀法第四の破法遍である。破す方法は、教えによるもの・觀行によるもの・智慧によるもの・理によるものがある。ここでは教えによる方法で示す。藏・通・別三教の思議の教えではなく、円教の不思議の教えによって、遍く破すことを示す。

「破」は、破壊をいう、矛盾を露呈し、こぼち・打ち破り・壊すこと、なくすことをいう。三千・三諦を觀る觀行に基づく智慧を用いて、徹底的に点検し、破り、なくすことをいう。円教の思議を超える不思議の教えには、有(生滅)の教え、無(無生・無生滅・不生・不生滅・不生不滅)の教え、有であり無である無量の教え、有でもなく無でもない無作の教えという、四種の説き方がある。ここでは、他は措いて、二番目の無生・無生滅・不生・不生滅・不生不滅の教えについて論が進む。

「破法遍」は、藏・通・別三教の思議の教えではなく、円教不思議の教えによって、三千・三諦を觀る觀行に基づく生滅・無生・無量・無作の智慧を用いて、諸の執著、顛倒の迷妄、すなわち見思の惑、塵沙の惑、無明の惑を徹底的に点検し、破り、断つことをいう。

上述したように、無生の教えによって有を破し、もしその意味するところの正鵠を射抜けば、それは間違いなく円教の教えであって、もはや方便の教えではない。

これが、「破法遍」の由縁である。

参考——「方便」について

(1)「方便」は、[S]upayaの訳。到達するの意。手段、方法、勝れた手立などの意。すなわち、巧みにはかりごとを設けて目標に近づくこと、また巧み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為、ものごとが集まって一体となっているありさまなどを意味する。

(2)仏教では、仏や菩薩などが、人々を救済するために行なう、様々な行為を総称して、「方便」という。『法華経』では、人々に対する仏の悟り、および仏の真意を言語表現した教説、あるいは説法として具体化した「ことば」が、方便の主要な部分を占める。

(3)熟語としては、善巧方便、大悲方便、方便智、方便波羅蜜など多種が

ある。仏は、無上正等正覚を得て後、これを人々のために説かれたが、この利生説法は、人々に苦を克服させ、人々を仏と同じ境地に導くための手段、方法であり、それは、人々の機根に応じた方法であった。これを善巧方便という。

(4)善巧方便は、方便善巧、權巧方便、善權方便、善方便、巧方便、權方便、勝方便、善巧、善權、巧便などともいう。善巧方便は、いろいろと巧みに手立てを講じた、勝れた教化方法をいうが、最大の教化手段は、言語表現であり、説法である。

本来、リンゴの実物は、「リンゴ」ということばとイコールではない。リンゴということばは、リンゴの実物とイコールであると約束しているから、リンゴということばがリンゴという実物とイコールとして反応するだけであって、イコールとならなければならない必然性はどこにもない。

仏の教えは、真実である。仏教は、真実は「言語道断・心行処滅」と教えてくれる。「道」は、口でいうことである。だから言語道断は、真理や究極の境地は、口(言語)や文字(文章)ではとても表わすことができないほど奥深いことをいう。「心行」は、心のはたらきを、「心行処」は、心のはたらきが及ぶ範囲をいう。だから心行処滅は、真理は奥深いものであって、思想や概念では捉えることができないことをいう。仏が悟った真実は、真実そのものである。真実の実物は、口や文字で、つまり「ことば」で表わすことができることはない。ことばで表わすことができない真実であるから、言語化してことばとして表出できなければ、世間に仏の悟りの真実としてその一端が知られることがない。

現実には、教説はすべてことばによって世間に現われている。この意味から、仏の教説はすべて仮名、仮に立てて名づけられたもの、仮の施設、仮に設けた手立てであって、真実そのものとはいえない。月を差す指ではあっても、月そのものではない。教説は、真実を差す指、つまり方便ではあるが、悟りの真実そのことではない。悟りの真実そのことではないが、ことばによる教説を欠いては仏の真実は伝わりようがない。ことばを超越している真実を、仮にことばで差別して表わすこと、これが方便品の生命である。この意味から、ことばは善巧方便の第一に位置づけられる。

(5)真実と直結する方便

「嘘も方便」という。詐欺のような嘘、責任逃れのための嘘などは、ここでは問題としない。身口意の三業の口業や、十悪の妄語・綺語・悪口・両舌に相当する嘘は問題としない。ここで問題としたいのは、『法華経』方便品の方便である。真実と直結する方便である。

古代インドの舍衛城に、やせつぼちのゴータミー、キーサゴータミーがいた。男の子がよちよち歩きのところ、突然死んでしまった。ゴータミーは、死体を抱えて「この子が生き返る薬を下さい」と半狂乱、歩き回った。誰もどうすることもできなかった。「女よ。わたしがその薬をつくってあげよう」と、祇園精舎から托鉢にこられていたお釈迦様がいわれた。「その薬の原料は芥子種だ。これまで一人も死者を出したことはない家から、芥子種をもらってきなさい。そうすれば薬をつくってあげよう」。このような嘘なら方便といえる。

釈尊のこぼを信じたゴータミーは、無我夢中、城中の家々を尋ねて回る。でも、どの家でも、愛する人が死んで、人々は悲しい想いをしていうことがゴータミーにも分かってくる。わたしが悲しみに苦しんでいるのではないのだ……と。お釈迦様をただ信じて実行し続ける。実行し尽くす。尽くした先に、真実が姿を垣間見せる。釈尊の、芥子種を探してきたら薬をつくってあげよう、可愛い坊やを生き返らせてあげよう、というの、明らかに不可能なこと、嘘ではあるが、嘘を信じて芥子種を城中くまなく探し、やがて人生の真実、無常に至り着くことができたゴータミー。

まさに、この対機説法の効用こそが、『法華経』方便品がいい「方便」の実際を明示しているように思える。

(6) 方便品にみる方便

無量義処三昧から起られた仏釈尊は、先ず舍利弗に、「諸仏の智慧は甚深無量なり。その智慧の門は難解難入なり。一切の声聞、辟支仏の知るのとあたわざるところなり」と告げられた。そして諸法実相、すなわち十如是を説かれた。これは汝らが窺い知るところではない。ただ仏と仏とのみがよく究め尽くすところであるといわれた。続いて、声聞・縁覚の二乗に對して、苦より解脱し涅槃を得させる仏の教えは、実は仏の方便力によつ

『法華玄義』の研究(二十一)(大野・伊藤)

て三乗の教えとして説いた教えであって、真実の教えではない。これから説く教えが真実の教えである、と告げられた。これを聞いた阿若橋陳如等の千二百人の阿羅漢を始め、多くの弟子たちは愕然とした。すでに悟りを得ているのに、どうして仏の悟りと天地の懸隔があるのかと……。舍利弗も、仏の真意を計りかね、一同の疑団を代表して、大衆は疑雲に閉ざされております。願わくは仏、これを説きたまえと。三止三請。やがて、真実の法が説かれることになった。

しかし、大衆の一角から座を立ち退去した者がいた。五千人。五千起去という。仏が制止されることはなかった。

この三止三請、五千起去に象徴される、法華の妙法開頭の説法こそが、仏の真実を言語表現化した善巧方便の好例である。無量義処三昧のなかで悟られた仏知見は、深淵である。

『法華経』が説き進められて、如来寿量品第十六で仏の智慧が、六句の知見として示される。

- ① 如来は、如実に三界の相を知見す。生死の、もしは退、もしは出あることなし。
- ② また在世、および滅度の者なし。
- ③ 実に非ず、虚に非ず。
- ④ 如に非ず、異に非ず。
- ⑤ 三界(人)の、三界を見るがごとくならず。
- ⑥ かくのごときこと、如来は明らかに見、錯謬あることなし。

如来は、悟りの智慧によって、三界の有り様をありのままに観る。三界には、生まれたり、死んだりすることがない。消滅したり、出現したりすることもない。また世にあるとか、涅槃するということもない。真実でもなく、虚偽でもない。そのままの在り方でもなく、別の在り方でもない。如来が三界を観るのは、三界に住む凡夫のわたしが三界を観るのは、観方が異なる。このようなことを、如来は明らかに観て、誤りがあることがない、という。すなわち三界は、わたしが煩惱や業によって生死を繰り返す迷いの世界である。この三界の苦縛を脱し、悟りを得た仏の眼で三界を観ることができれば、この三界も、そこに居住するわたしたちも、本来の

在り方そのままに映じるはずである。つまり、現象界のすべての事象は、差別対立を内に含みながら生滅を繰り返す存在であるが、実はそれがそのままで絶対の真実のすがたであり、不生滅な存在であるのである。

六句の仏の知見の開顯の伏線として、方便品では、諸法実相が十如是として明らかにされる。しかも仏と仏とのみが究め尽くした境地として示される。この仏の境地をことばとして明かすことが、方便そのこととして、方便品で頻出する。

唯仏と仏乃能究尽諸法実相を説き始めるまでの場の設定も、大衆の意表を衝く三止三請、五千起去ありである。「止みなん、止みなん。すべからく説くべからず。わが法は妙にして思い難し。諸の増上慢の者は、聞いて必ず敬信せじ」の仏のことばを押しての三止三請である。大衆の気持ちを聞法に振り向ける場の設定の巧みさ、緊迫さ。今日は機会を逸するが後日の機会を待とうとする大慈悲。そして開陳された教説は、十如是から切り込む諸法実相。開三顯一の三乘方便一仏乘真実——まさに善巧方便の好例といえる。

『法華經』以前の諸經は、機根に応じて三乗を説き、三乗を説いた仏の本意が一仏乗にあることは忘れ去られていた。三乗に安住する三乘人にとってはまさに晴天の霹靂の説法内容である。真実が未開顯である、未だ不悟である、否定に否定を重ねて灰身滅智を至高とし、枯木寒巖に倚り三冬に暖気なしをよしとしていた身には、存在するものすべてが真実の相であるという諸法実相、現実相肯定の説法には、眼が眩む思いがしたに違いない。衆生を乗せて悟りに趣かせる教えは一仏乗である。仏釈尊は人々を導くために、方便として声聞乘、緣覺乘、菩薩乘の三乗を説いたが、実は唯一の真実の教えがあるだけだ。一仏乗があるだけだ。それによつていかなる衆生もすべて一様に仏になることができると説く、開三顯一、一仏乘に至るための三乗、一仏乘の標榜には、三乘人は足下の砂山が崩れ去る思いがしたに違いない。

(7) 寿量品にみる方便

釈迦仏は本来、久遠実成の仏である。それが降兜率、托胎、出胎、出家、降魔、成道、転法輪、入滅の八相の在り方を示す。これは、衆生教化のための方便である。

しかるに今、実の滅度にあらざれども、しかもすなわち唱えて、まさに滅度を取るべしという。

仏がいつまでも世にあると思うと、人は薄徳であるから、五欲に溺れ塗れ、善根を積むことができない。憊怠の心を生じて、仏に遇い難いという思いや、仏を敬う心を起こさなくなる。仏に遭つて説法を聞くのは難値難遇である。仏を渴仰する心を起こさせ、教化のために滅度するものであつて、実際に滅度するのではない。仮に仏は、仏を希求するものにはいつでもすがたを現わすという。入滅のすがたを示す、「非滅現滅」とある。

(8) 体外方便と同体方便

『法華文句』に体外方便、同体方便がある。

「体外方便」は、権実異体とする、真実と相對する方便、すなわち『法華經』以外に所説の方便をいう。これは化他の権であり、仏の隨他意語である。仏の隨他意語は、仏が、相手の素質・能力・性質などの機根に應じ、その機根に適つ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、隨自己意語もいう。仏の隨自己意語は、仏が、半ばは仏自身の悟りにしたがつて教えを説き、半ばは教えを受ける相手の能力・考えなどにしたがつて教えを説くことをいう。

対他的な、したがつて真実の外にある権仮の方便、真実の仏道に入らせるための仮の手立てが、「体外方便」である。

「同体方便・体内方便」は、権実同体、すなわち方便即真実であるとする方便である。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、仏の隨自己意語である。

仏の隨自己意語は、仏自身の意にしたがうことをいうから、相手の素質・能力・性質などの機根を考慮に入れず、仏自身が、仏自身の悟りを悟りのままに説き聞かせることをいう。

対自意の、真実と同体の方便が、「同体方便・体内方便」である。

『法華文句』には、体外方便、同体方便の二つが示されているが、『法華經』方便品でみる方便には、二つが渾然融合したまさに善巧方便が駆使されている。法華の真実の精髓が、言語表現としての方便として縦横無尽に開陳されていると思う。長行と偈頌の繰り返し、長者火宅の喩を始めとする法華の七喩の巧みさ、まさにことばの方便施設のフル回転である。

(9)方便の定義づけ(試案)

「方便」を、仏が悟った真実を、ことばとして表出すること(方便説)、および、その教説にしたがって修行実践すること(方便行)、とまとめる。

(10)「二十五方便行」

二十五方便は、『摩訶止観』第六方便章に詳述する。略説すれば、五類に総括する。一、具五縁、二、詞五欲、三、棄五蓋、四、調五事、五、行五法である。

一、具五縁は、陶芸家が作陶に当って、良い場所を選ぶように、仏道修行の助けとなる条件を具えることをいう。以後の、教えを受ける基礎となる。

①持戒清浄は、戒を保ち守って、身を清浄にすること。戒に在家戒、出家戒、大乘戒、小乗戒の別がある。観心からは、戒は『大智度論』の十種の戒を性戒とする。性戒は、殺生戒・偷盜戒・邪淫戒・妄語戒のよう

に、在家・出家を問わず、行為そのものが罪となるのを戒めた戒をいう。1 性戒ないし四重の波羅夷法をもつ「不欠戒」、2 僧残法の十三条をもつ「不破戒」、3 波夜提法などをもつ「不穿戒」、4 定とともに心をもち欲の念が起らない「不雜戒」、5 真諦の理にしたがって見惑を破す「隨道戒」、6 真諦の理を見て思惑に染まっても執著しない「無著戒」、菩薩が化他行において、仏に讃えられ、世間で自在を得る、7 「智所讚戒」と、8 自在戒と、9 首楞嚴定にあつて、どんな威儀のなかでも常に心は静かである「隨定戒」、10 中道第一義諦の戒にあつて具わらない戒は一つもない「具足戒」である。1〜4は、因縁より生じ、観察すべき戒の相、5〜6は空觀の持戒、7〜8は仮觀の持戒、9〜10は中觀の持戒とする。

持戒は、戒めを守ることをいう。

②衣食具足は、衣服と食物を整えること。衣服に、①雪山の土士の鹿皮の衣、②十二頭陀の九条の大衣、七条の中衣、五条の下衣の三衣、③状況に応じて最小限必要な衣服を着る、の三種がある。

食物に、①深山で草や木の実を食べ、ひたすら修行する、②乞食によつて身を養い、閑静な場所で行う、③施主の供応や寺内で賄う食事を摂る、の三種がある。観心からは、身につける如来の衣は柔和な忍辱の心に他ならないとされ、教えに適った食事は、法喜・禅悦の二種の食事とされ

『法華玄義』の研究(二十一)(大野・伊藤)

る。

③閑居静処は、閑静なところを選んで生活し、世間の俗事をしないこと。

上根は深山中、中根は聚落を離れた林中、下根は僧坊中、の三種がある。観心からは、深山は中道の觀、頭陀は仮に出る觀、閑静な寺は空に入る觀であり、三諦の理に安んじることが止觀の場所となる。

④息諍縁務は、食べるために仕事をすること、社会生活、慶弔・交際等の人事、医方・占い・絵画・彫刻・囲碁将棋・書道・呪術等の技能趣味、経論を学び、問答往復する論議などの学問など、一切の雑務を止めること。観心からは、生活は愛で業を養うものであり、人事は諸業をなすことになり、技術は般若を妨げる虚妄の教えであり、学問は世知の弁聰であるから、これらの縁の雑務を止めて止觀を実践すれば、心の水が澄み、世間の生滅の道理が分かり、一切種智を得、仏眼を得るとする。

⑤近善知識は、菩提の道を資益、助け益する善知識に親近すること。善知識に、外から修道を保護する外護、切磋琢磨する親友の同行、修道上の直接の指導者の教授、の三種がある。観心からは、仏や菩薩が修行者を守ってくれるのが外護、六度や三十七道品などの道に入る教えが同行、法性や實際などの真実の理が教授となる。

二、詞五欲は、陶芸家が作陶に当って、無用な雑事を断つように、仏教の修行の障りとなるものを除いて、教えを受ける法器である修行者自身を調えることをいう。色・声・香・味・触の五塵の対象が心を捉え、樂欲、貪りの心生じさせ、執著させる。だから、この衝動的な心作用を詞責、叱りつけて執著を離れさせる。

①詞色は、男女の容貌姿態の美麗なるもの、および世間の財宝等を叱り退ける。

②詞声は、楽器などや男女の歌詠の声などを叱り退ける。

③詞香は、男女の身香、および飲食などの香を叱り退ける。

④詞味は、種々の飲食肴膳の美味を叱り退ける。

⑤詞触は、男女の身体の柔軟細滑、また寒熱のとき、体を温涼にする等のものに触れて知覚することへの執著を叱り退ける。

円教では、例えば色欲のなかにも、常と無常、我と無我、淨と不淨、苦

と楽、空と有、世間と第一義というような無量の滋味が含まれている。さらには三藏教の因縁の、通教の空の、別教の仮の、円教の中の理が含まれていて、色欲における中道を見て「色欲の彼岸に至る」ということになる。色欲を分別して色欲の俗諦を見、色欲に即して空を見て色欲の真諦を見ることになる。色欲を訶責するということは、このような止観の方便としての意義をもつものである。

三、棄五蓋は、陶芸家が作陶に当って、身の内の疾患を治すように、内心に纏綿、まつわり付いて、蓋覆、正しい知識を生じる心の蓋となつて覆い、正しい定慧、禅定と智慧、つまり止と観とを生じることを妨害する心作用を捨てることをいう。

①貪欲は、のどが渴いて水を求めるように、度を超えて欲が深く、名声や利益を貪ることは、悟りへの道を塞ぐ蓋になるから除去すること。

②瞋恚は、自分の心に違ふものを怒り恨み、生きとし生けるものに対する冷酷な心は、悟りへの道を塞ぐ蓋になるから除去すること。

③睡眠は、うとうとと居眠りをしたり、意識がぼんやりして、眼・耳・鼻・舌・身の五情がはたらかないことは、悟りへの道を塞ぐ蓋になるから除去すること。

④掉悔は、はしゃいで上つ調子になつた後は、それを後悔するが、それが悟りへの道を塞ぐ蓋になるから除去すること。

⑤疑は、自分を疑い、師を疑い、教えを疑うことが、悟りへの道を塞ぐ蓋になるから除去すること。

円教では、五蓋の病相のうち貪欲蓋は、昔体験した五欲を思い出し想像して、心を惑わせて正念を失なうことである。瞋恚蓋は、特定の人や出来事はずつと怨み続けて、怒りの炎ですべてを焼き尽くすことである。睡眠蓋は、心が暗く晴れないのが睡、六識が塞がり四支がぐったりしているのが眠である。禅定を妨げる最も重いものである。掉悔蓋は、覚観のはたらきが盛んになって、心があれこれにはたらき度を越すのが掉、掉の後でよくよ後悔するのが悔である。禅定を覆い、禅定の開発を妨げる。疑蓋は、禅定を妨げる疑いである。自分を疑うこと、師を疑うこと、教えを疑うことの三種がある。

五蓋の病相を治すには、貪欲蓋は不浄を観じて捨てる。瞋恚蓋は、慈心

を観じて捨てる。睡眠蓋は身心を策励し、善悪の分別によつて捨てる。また、警策や、毬や貝などの禅鎮を使い、目を水で洗つたりなどして、睡魔に打ち勝つ。掉悔蓋は、数息観により捨てる。疑蓋は、人身は無上の財宝であることを念じて自分を疑うことを捨て、すがた形に執われず、仏を観るように師を敬つて疑を捨て、一心に教えを信じて、疑を捨てる。

つまり五蓋は、一切は因縁によつて生じ、それが即空であり、即仮であり、即中であるとする円教の観心によつて、完全に処理し尽くされる。

四、調 五事は、陶芸家が作陶に当って、確かな技術を身に付けるように、身心を適度に調整して、身心の安定を図り、生来の徳を磨き出すことをいう。

①調心は、心が沈み勝ちの時は、念を鼻端に懸け、心が浮き立つ時は、念を下丹田に懸けて、心を散乱させず平正・公平を保つようにすること。

②調身は、仏の教えの通りに端坐し、衣服を被るにも緩急なく、身の威儀が緩すぎず、厳し過ぎず、崩れることのないように適度に調えること。

③調息は、数息観などによつて、呼吸を調えること。

④調眠は、禅定の外にあつて、日常、過不足なく睡眠を取る。

⑤調食は、禅定の外にあつて、日常、過不足なく食事を摂ること。

円教の観心(理)で五事を調えると、食なら、空の観はすべてを消すので飢えを、仮の観は教えを立てるので食べ過ぎを、中の観は飢えることなく飽くことなく、ほどよく調う。眠については、空の観は空に沈みがちなので眠り過ぎを、仮の観は分別するから眠りの不足を、中の観はほどよく眠りを調う。

身・息・心については、「六波羅蜜を満足する身」が寛・急がほどよく調つた身であり、「利でも鈍でもない般若」がよく調つた息であり、得難いのも得易いのもない菩提心がよく調つた心である。また、三藏教と通教の空によつて真諦を悟りとする心は沈であり、別教の仮によつて俗諦を悟りとする心は浮であり、円教の空と仮を遮りかつ照らし、空の沈でも仮の浮でもない心は調う様子を示す。また、空の観で、身・息・心を止めるのは急・滑・沈の様子、身・息・心を観じるのは寛・渋・浮の様子、止と観がほどよく調うと一切智を発して真諦に入ることになり、仮の観で

は、道種智を発こし俗諦に入り、中道の観では、一切種智を發こし実相の理を觀することを示す。こうして修行者は、身・息・心の三つを調べて始めて、修行して仏の果報を得ることができると示す。

五、行五法は、行五法は、陶芸家が作陶に当たって、途中で断念することなく仕事を継続するように、正しい知・情・意をもつことができるように、怠げさせないよう策進、鞭打って励まし、心を、正しい状態に保つように努めることをいう。

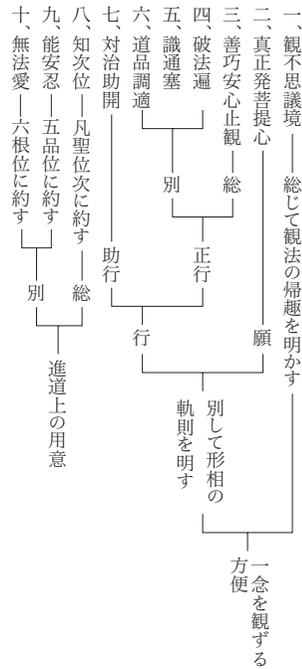
①欲は、世間の俗事を願望むことを離れて、出世間の禪定智慧を得たいと願望み、修行をやり遂げようとする意欲が起ること。

②精進は、善をなすのに勇敢で、身心を励まして道をひたすら進むこと。

③念は、世間のあらゆるものは因縁生であると、正しく思慮分別し、世間のあらゆるものは永遠不変の我があるとする思いを、虚偽として心から卑しみ、出世間の禪定智慧を尊重し、思いを新たにすること。

④巧慧は、臨機応変、巧みに手立てを巡らせ工夫し、世間の樂と出世間の樂の得失輕重を分別すること。

⑤一心は、仏の教えに心を傾注して、他に心を向けず、心に期することろが定まり、一心以前に分別した正しいことに心を傾注すること。



二十五方便の大略

前二十種の教えが理解できても、欲・精進・念・巧慧・一心がないと、止観が現前しようがない。

『法華玄義』の研究(二十一)(大野・伊藤)

欲は、欲界から初禪に至ろうと願うこと。精進は、身心に力を漲らせ、欲界から脱出しようと努力すること。念は、ひたすら初禪を念じ他のことを念じないこと。巧慧は、初禪は尊ぶべきものであるが欲界は憎むべきものであると点検し、初禪はその上の勝れた境界に出るための関門であるが、欲界は苦悩を横たえている厭うべきものであると工夫すること。一心は、一心に思いを凝らし他のことを考えない、覚悟が決まった一心である。例えば、『道行般若経』九(『大正蔵』八・四七〇c)の、薩陀波崙(常啼菩薩)が行じた五法は、次のようである。

「欲」は、薩陀波崙(常啼菩薩)が般若の教えを聞こうと願って自分の生命を顧みなかつたこと。「精進」は、般若の教えを聞きたい一心で一週間も泣き続け、七年間も立ち続けて眠らなかつたこと。「念」は、いつになつたら般若を聞くことができるのであろうかと常に念じ続けたこと。

「巧慧」は、どんな困難に出会っても負けることなく、身を売り、血で書き、悪魔の仕事を転じて一筋に仏道を行じたこと。「一心」は、一旦こうと志を決めてからは変節することがなかつたこと、をいう。

この二十五方便は、『摩訶止観』第六科方便に位置づけられている方便行である。方便行は、続く第七科正観に説く、藏・通・別・円の四教の正修行の前方便である。正修行では、現実の主観、客観を対象に、現在の一念の心そのまま、本来三千の諸法を具有する不思議の妙境であると観じる、観不思議境の修行実践を究極とする。

(II) 「二十五方便」の意義

二十五方便は、日常生活のなかで、(自我を無我に方向づけ)ていく修行実践であり、修行実践によって自動的に正修行に向かう位置づけにある。

① 「我」とは何か。

「我」は、それ自体で存在し続けることができるものをいう。つまり、それ自体で存在し、他のものと関係なく存在し、それ自体変化することなく、本性を持ち続けることができるものをいう。我は、(われ)とも読むから、人に限定した表現と思いがちであるが、仏教では、(人)にも(も)にも用いる。

三法印に諸法無我がある。諸法無我は、すべてのものは、因縁によって

生じたものであって実体性がないことをいう。すべてのものをいう諸法は、人・ものすべてが含まれるのは当然である。だから、実体性がないのは、人・ものすべての性質である。人・法二我という。人我と法我である。常住不變な実体的自我と見なされる人我と、諸事物を実在と見なしで想定される法我とをいう。それに対するのが、人・法二無我である。人間の個人存在は、五蘊が仮に和合しているものであって、常一主宰の実我はないとする、人無我と、一切は縁起によつて起るもので実体がないとする、法無我とをいう。「我」は、自性・実体と同義。自性・実体は、変わることはない、それ自体の本性をいう。

②「自我」

日常生活では、わたしはわたしに拘り、わたしを頼りにし、わたしを誇り、わたしに愛着し、わたしへの拘りが非常に深く根づいている。わたし、わたし、何でもわたししかない。世界は、わたしのためにある。わたしは、永遠不變の本体、固定的実体としての我があることを疑わない。これが、自我である。このとらわれが、我見である。我疑とも、我慢とも、我愛ともいう。自我に執著しているすがたをいう。わたしとわたしのものに執著し、あなたとあなたのものとは違う。彼と彼のものとは違う。彼女と彼女のものとは違う。わたしは、わたしの力だけでいま、ここに生きている。だれの世話にもなっていない。誰にも迷惑をかけていないと思う。これが、自我である。自我意識である。

平成二十六年十一月十九日、朝日新聞に、「夢の水素社会へ発進」「燃料電池車 官民で普及」「トヨタは年四〇〇台販売目標」などリードが踊っていた。燃料電池車FCVは、燃料の水素を、空気中の酸素と反応させてできる電気で、モーターを回して走る。CO₂や排気ガスを出さず、加速力でガソリン車を上回る。走行時は水しか出さない。まさに究極のエコカーだという。しかし、水素ステーションの問題、水素製造時のCO₂発生の問題、太陽光発電でつくった水素で走ると、ガソリン車の十倍超の燃料代がかかるなど、問題山積で、スタートラインに立つたばかりだという。現代は車社会である。車は日常生活に不可欠である。わたしは、毎日車に頼り切りの生活を送っている。わたしの生活には車は不可欠である。わたしは、車は（ある）と見る。現実に見て疑わない。

わたしは、わたしに自性としての自我があると同様、ものにも自性としての自我があるとみる。「人法二我」という。これが、我見である。勿論、妄見である。「自我」は、自性・実体と、執著の二義が含まれる。

③無我について

さて、車に自性はあるのか。わたしは、毎日車頼みの生活をしている。車は確かにある。しかし仏の眼から観てもわたしと同じようにあるのだろうか。実体というとき、「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」ようなものと捉える。ことばを換えれば、固定的不變的な独自の実体・本質があるかである。車は、分解すれば二万点位の部品に分かれるという。部品の一つひとつは車とはいえない。部品に更に細かく分け入れれば、分子から成り、分子に分け入れれば、原子から成り、原子に分け入れれば、原子核と電子に、最後はクオークの波動や粒子となる。クオークの波動や粒子が車とはいえない。日々、頼りにしている車は、一定のシステム、一定の条件のもとに、多くの部品が集められ、機能をもたせたメカニズムであつて、我、自我と呼べるような実体・自性はない。無実体・無自性であつて、無我、空であるといえる。車には、自性はない。車は、無自性であり、縁起的存在であり、無常な存在であり、空であるとしかたえない。

このわたしも、父と母がいなければ今はない。父と母も、それぞれの父と母がいなければこの世の生はない。数え切れない先祖のお陰で、この世に生を享受している。水がなければ、一日も生きていけない。水のお陰で生きている。今、ここで、炭酸ガスを吐き出して酸素を吸って生きている。毎日、白いご飯が頂ける。天地の恵みを農民が生かして、籾を蒔き、苗を植え、雑草を取り、水やり・肥料やりに気を遣い、台風に痛めつけられず、秋に収穫、脱穀、各種の流通経路を経、精米、それをスーパーで購入、妻の手練の技で研ぎ澄まされ、炊きあげられて、わたしの食卓に載る。悠久の山河という。日本を代表する名山、富士山も四十六億年前には存在しなかつた。いま美しい姿を見せていても、その姿をいつまでも見せていてくれる保証はない。無常である。だから空である。空であるから、無我である。

そういう意味で、わたしは、さまざまなもののお陰や世話を受けて、一
定期間生きている存在、縁起的存在である。プラスの縁起、マイナスの縁
起の両面を兼ね具えた縁起的存在である。親なしの、水なしの、空気なし
の、食べ物なしの、その他いろいろなものなしのわたしはない。その意味
でわたしは、「無我」である。

わたし自身が変わらない本質をもっているのではなく、関係性のなかで
わたしの性格が決まってくる。その意味で不変の性格、本質はない。これ
が「無自性」である。無自性であるから、空であり、無我である。

④自我から無我への方向づけ

「無我」は、一般に、自分中心の欲がなくなる無欲。わたしへの執着が
なくなる無執着をいう。仏教では、我の存在を否定する、事象にはすべて
自性がない無自性をいう。だから当然、自我は無自性空にあることにな
る。無自性は無我である。無我は、本来本質のことをいうが、心の状態の
ことを内包する。大乘仏教が本来目指すものは、人・法二無我である。人
無我であり、法無我である。人無我、法無我の悟りに至る人間性の生長
が、大乘仏教のめざすものである。

では、その対象は何か。宇宙すべてである。存在するものすべてであ
る。宇宙とわたしが無自性空にあつて、繋がり繋がつて、一体であると
心の底から分かることが悟りである。わたしが、暗黒の宇宙に浮かぶ青い
水の惑星地球号であると、心底から不可思議と観ることができる。ムラサ
キツユクサの一滴の露に人生を観、季節の移ろいの余韻を味わうことがで
きる。「それ一心に十法界を具し、一法界にまた十法界を具す。百法界な
り。一界に三十種の世界を具し、百法界はすなわち三千種の世間を具す。
この三千は一念の心に在り。もし心なくんばやみなん。介爾も心ならば、
すなわち三千を具す」という。

二十五方便が目指す方向性は、自我から無我である。無我は我のないこ
とを意味するよりは、我を超越した状態をいう。自我から無我は、自我か
ら自我を超越することをいう。自我が宇宙と、存在するものすべてと、言
い換えれば、わたしが、存在し現象するものすべてと一体であることを心
底から分かることと通底する。

これは、そのまま一念に三千を把握する、一念三千の思想の根幹に通底

『法華玄義』の研究(二十一)(大野・伊藤)

することである。二十五方便は、方便に止まらない。二十五方便は正修行
の眼目、三諦三千の方向性に照準がびつたり一致する。二十五方便は、自
我から無我への方向性をつけ、確立していく修行法である。有自性から無
自性へ、有から空への方向性をつけ、やがては空のなかに飯を観、中を観
る三諦・三観を確立していく修行法である。左脳を中心にして生活するわ
たしが、右脳を中心にする生活に切り替えていく、人間存在の基盤を揺る
がす修行法である。常識的でない、超常識の行為であるから、日常不断の
弛まない、不屈の精進が望まれる。二十五方便は、一々が必須である。一
つも欠かさずに修行実践しなければならぬ。前方便だから平易な修行実
践ではない。正修行にまさるとも劣らない厳しい修行内容を包含してい
る。二十五方便は、四教に共通する名目形式であるが、四教の教理に漸頓
の区別があるから、この方便行を四教の教理の意にしたがつて用いなけれ
ばならない。

参考——法華の「円教」について

(1) 一般的な「円」

「円」は、一般的に、一切が完成したものをいう。

「円教」は、大乘、なかでも大乘実教をいう。大乘実教は、天台では、
法華・涅槃をいう。爾前の教え、すなわち『法華経』が説かれる以前の釈
尊の教えは、権教、方便の教えであるとす。

北地仏教学の教判に大きな影響力をもった、北魏の地論宗慧光(光統律
師)は、頓・漸・円の三教を立て、『華嚴経』を円教とした。

智顛は、五時八教の教判を立てた。そのなかの化法の四教に、藏・通・
別・円の四教を立て、『法華経』の教えを円融円満、完全無欠な円教とし
た。

華嚴宗を大成した唐の法蔵は、五教十宗の教判を立てた。小乗教・大乘
始教・大乘終教・頓教・円教が五教である。『華嚴経』の一多相即、重々
無尽の法門を別教一乘の円教とした。

唐の元政は、真言密教を一大円教とした。日本の天台はこの流れにあ
る。

(2) 円に対する「偏」

「偏」は、一つの極端に片寄ったものをいう。

「偏教」は、小乗、あるいは大乘のうちの権教、権大乘をいう。

天台では権大乘は、『法華経』以外の方便の諸経典をいう。

小乗は、偏空にある。偏空は、但空、単空、虚無空見ともいう。人・法二空のうち、人空だけを知って、法空を知らない、片寄った空をいう。

(3) 円教の「円」

円教の「円」は、不偏をいう。

「偏」は、一つの極端に片寄ったものをいうが、この一つの極端に片寄ったものは、人の「情見」である。人の情見は、ものそのもの有り様に寄り添うことがない、わたしの思いに引き摺り込んで、わたしの思いで振り回そうとする、わたしの分別判断、つまり、始まりも知れない過去からの無明によつて起こる、わたしが対象を概念化し、相対化し、思量し分別する心のはたらきをいう。したがって、「不偏」は、ものそのもの有り様に寄り添った、例えば山河の事象そのままに、事象そのものの理と渾一円融、事理具足して、唯仏与仏の眼で観ることをいう。唯仏与仏の眼で観る、事象そのものの理と渾一円融、事理具足して現実世界が現象していると観ることができるが、世間相常住であり、諸法実相である。不偏は、世間相の実相を照らし観ることに他ならない。世間相の実相は、不可思議であり、不可説であり、まさに「妙」にある。純円独妙の「妙」がいうことである。

『法華経』は、方便品を中心に空なる一乗妙法を明かした。一乗妙法は宇宙の統一的真実をいう。宇宙の統一的真実である空は、事物を支える諸法・一切法を統一する積極的表現である。迹門では、声聞・縁覚・菩薩の三乗の統一、開三顯一を意味する。本門では、如来寿命品を中心に久遠の積尊が明かされる。久遠の積尊は久遠の人格的生命のことで、現実の積尊が本来は永遠の仏陀であることを明かした。これが開近顯遠であり、諸仏の統一である。信徒たちは、法を仏積尊の息吹の掛かった「仏の法」と受け止めていた。仏積尊が入滅すると、仏積尊に変わる仏を求め、仏陀崇拜が展開していった。

『法華経』は、法・真実の信仰と仏・人格の崇拜の両面で、仏教の統一をはかっている。法師品から嘱累品では菩薩行道が強調される。菩薩は、悟りを携えた人々であり、悟りの真理を携えて現実におりたち、現実のな

かで悟りの真実を実践し、ひいては理想社会の実現、浄仏国土に勤める人々をいう。個人的には慈悲・利他の行、社会的には浄仏国土の行となる。地涌の菩薩は仏積尊の本来の弟子であり、久遠の仏積尊が絶えざる菩薩行を実践する。如来神力品・嘱累品に至って、仏積尊の後を継いで布教の使命が付与される。

『法華経』は、1 宇宙の統一的真実である空の一乗妙法と、2 久遠の人格的生命である久遠の積尊と、3 現実の人間の活動である菩薩行道の三つの特色からなる。三つの特色は、大乘仏教の三宝についての統一に関する見解の表明である。

これが、円教の「円」の所以である。

(4) 妙・満・足・頓の「円」

稲葉円成師は、『天台四教儀』(二五七―二五八頁)で、『法華経』が円教である理由を四つの「円」として挙げる。それが、妙・満・足・頓である。つまり、円妙・円満・円足・円頓の四である。

「円」は、不可思議な実在そのもので、人の情見が及ばない(妙)から、十法界の相待差別の事理を一の欠け目もなく具えている(満)。といっても、広く広げられた浅薄なものではなく、一々が充足した生命そのものであり、いずれの一を取っても全法界のすべてを尽くしている(足)。だから一念の頓速にそのすべてを悟り尽くすことができる(頓)。これが、円教の「円」である。

(5) 純円独妙の「妙」

「円」を妙・満・足・頓と観る。妙・満・足・頓と観るのは、一心三觀による。まず二十五方便を具足する。その後、十境十乘觀法を実修する。上根は、觀不思議境の觀法によつて陰入界境を觀察し、一念三千を具足し、即空・即假・即中を観る。三千・三諦を成就するのが、円教の『法華経』の「妙」である。

(6) プナの木不思議

プナの木には、プナの木の姿や形がある。プナの木には、同じプナの木を生む本性がある。プナの木には、プナの木を構成している物質と本質がある。プナの木は、葉が炭酸ガスを吸い、酸素を放出する同化作用をする力がある。プナの木は、実際に炭酸ガスを吸い、酸素を放出する。プナの

木は、バナの種子から育つ。バナの木の種子が育つには、バナの巨木が倒れ、朽ちた巨木が苗床となって、飛来したバナの種子が「倒木更新」のように、太陽の光、大気、土壌、肥料、水、気温、環境などの条件が融合して具わっている。バナの木は、バナの木として成長する。バナの原生林では、朝日が昇り、気温が上昇すると、バナの葉が一斉に水蒸気を放出する。放出した水蒸気が霧となり、やがて雲となり、やがて雨を降らせ、気温を下げる。バナの木は、バナの木として、全宇宙のはたらきそのものを体現した、完成体である。宇宙を総括したはたらきを具現し、バナの木としての一存在を成り立たせ、バナの木としての姿として具体化し、全現した、無分別智にある。

これが、バナの木の真相である。真相は、わたしは常日頃意識に上げることではない。気にも留めない。縁起、無自性、無常、無我、空などの概念によつて示される真実が、常日頃は見えていない意識状態にある。そのようなことが、心のなかで明らかになつていない。このような心の状態が、「無明」である。わたしの常識的な、日常的な、生活的な心の状態は無明にある。

バナの木の有り様についてだけ、わたしは無明にあるのではない。わたし自身の存在についても、わたし自身の有り様についても、わたし自身の身の回りの一切について、無我であり、空であることに無明であるのが、日常のわたしである。わたしは、無明の闇に閉ざされている。が、その対極にある真実なる存在の有り様、それが真実相である。真相である。唯仏と仏の眼で観るものの有り様である。真実なるものの有り様は、不可思議であり、不可説である。不可思議であり、不可説であることが、「妙」だということの内実である。縁起の内実、無自性の内実、無常の内実、無我の内実、空の内実——それが「妙」だということである。わたしの生活意識の対極にある無分別がそれだということである。

(7) 法華の円教

① 華嚴の「円」

『華嚴経』は、仏が成道後第二七・十四日に、毘盧舍那法身として海印三昧中に在りながら、文殊・普賢等の大菩薩に対して、仏自身の悟りの内容をそのまま説いた經典とされる。つまり、唯仏と仏が観る事事無礙の真

『法華玄義』の研究(二十一)(大野・伊藤)

実世界を、そのまま、その場で明かした頓教である。円教にしてかつ頓教が、純円教の意である。華嚴の「円」には、仏の真実が説かれているが、仏と衆生との関係は欠落している。衆生に「感」があつて、仏の真実を求めようとしても、仏に「応」がない。互いに道交が成立しない。華嚴が明かす仏の真実は、完成体である。が、華嚴は衆生の教化教導に欠け目があるといえる。衆生の機縁と仏の力が無縁であつて、仏の真実のみがあるのが、華嚴の「円」であるといえる。

② 法華の「円」

『法華経』は、二十八品からなる。宇宙の統一的真実を十如是によつて説明し、宇宙の統一的真実の空を一乗妙法とする。空の一仏乗の思想は、声聞・縁覚・菩薩の三乗の修行者が、それぞれの修行実践をするが、それらはどれも等しく成仏への一つの道を歩んでいることを明かす。この三乗は、衆生を一仏乗に導き入れるための方便の教えであるとする、三乗方便・一仏乗真実の思想と総括される。この思想が、声聞・縁覚の二乗も、最後には一仏乗に摂取されると説く、二乗作仏や、提婆達多の成仏を予言し、八歳の龍女の成仏を説く悪人成仏・女人成仏・畜生成仏の思想に具体化していく。

そして、釈師の家に生まれ、成道し、入滅した肉身の仏陀は仮の姿であつて、真の仏陀は五百塵点劫の昔に既に成仏して、永遠不滅のものであるという、久遠の本仏の思想は、実践としての菩薩行が強調され、『法華経』を受持し布教することの功德、仏教の永遠性、永続性の強調へとつながる。そして、多用されている譬喩の文学性は高い評価を得ている。

華嚴は、仏の真実世界を描写している。これに対して、法華は、生滅し、差別のある現象界の事物そのままが真理であるという「即事而真」、俗諦で差別のある諸事象が現に現われている相は、本性のままに現われたもので、不生不滅であるという「世間相常住」、あるいは、存在するものすべてが真実の相であるという「諸法実相」などが象徴する、現実相肯定の世界を打ち出している。

わたしの眼を、存在の本質の有り様を観抜く唯仏と仏の眼に近づけていく、衆生の立場に立った衆生の「感」が、仏の真実とともに重用されている。この、方便を駆使して真実へ迫る方向性から、漸円教を標榜し、無明

に閉ざされた真実に迫ろうとする「円」の性格を、純円独妙の「妙」、超えすぐれている「妙」が標榜する。

法華の弱点は、行の具体的な説示が欠落していることにある。これを補填しようとするのが、『摩訶止観』の二十五方便と十境十乘観法の正修行である。二十五方便と十境十乘観法が精緻を極めるのはそのためである。

(8) 法華の四一

方便品中の文によって、教・行・人・理の四一が開会される。「十方の仏土中、ただ一乘法のみあつて、二もなくまた三もなし」とある。教は法華だけが、諸経を超え、ただ独妙の円教である。これが「教一」である。「正直に方便を捨て、ただ無上道を説く」とある。一心三観による円融三諦の中道を説く。これが「行一」である。「ただ菩薩のためにして、小乗のためにせず」とある。菩薩は、二乗を包含した菩薩であつて、仏子としての菩薩である。これが「人一」である。「世間の相は常住なり」とある。相は当体をいう。生滅変化していく存在は、そのまま不変の真理のあらわれであつて、常住であるという、世間相常住、諸法実相が「理一」である。

教一・行一・人一・理一の四一は、法華の開会である。一切の方便の諸権経を開いて、一実円乗の法華の下に統合した、一実の妙教、一仏乗の旗印の四つの要素が、まさに「妙」である。即事而真。真実は別世界にあるのではない。わたしが住むこの世界が真実である。世間相常住という真実を明かす、『法華経』の精神を体得すれば、だれもが一樣に仏になることができる」と説く一仏乗に収斂すると開会する。