

『法華玄義』の研究（十九）

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、平成二十五年全学期（四月～七月）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。

鈴木佑規（修士二年）、萩千秋（博士二年）、ダオ トリン チン ニヤン・トラン クオック フォン（ベトナム）（博士三年）、川瀬隆・加藤高敏・トラン トウイ カン（ベトナム）（研究員）、伊藤光壽（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）、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）

IV 円教の四門

円教の骨格をなす、「教・理、智・断、行・位、因・果」の八法

円教には、前の別教に準じた教・理、智・断、行・位、因・果がある。

「教」は、經典に説かれる意義内容を表わす文句をいう。

「理」は、經典の文句によって表わされた理をいう。

「智」は、その理をわたくしが観る智慧をいう。

「断」は、その智慧で煩惱を断つことをいう。

「行」は、煩惱を断じていく修行実践をいう。

「位」は、修行実践によってだんだん進んでいく跡をいう。

「因果」は、位に因果が分かれ、因位が極まって仏果を得ることをいう。

一 「教」について

「教」は、菩薩を教化の対象とする教えである。菩薩は、二乗と対立

し、二乗を除外した菩薩ではない。二乗を包含した菩薩をいう。

藏教は、三乘人を対機、すなわち教えを受ける者として、声聞には四諦の教えを、縁覚には十二因縁の教えを、菩薩には六度の教えという別々の教法を与え、それぞれの根機、すなわち宗教的素質・活力・能力に応じて仏道を修行させる。藏教では、惑業・煩惱、つまり集諦の因によって生死、つまり苦諦の果が生じ、八正道、つまり道諦の因行によって涅槃、つまり滅諦の果を生じ、法性、つまり諸の事象の本性である空の理に帰入する(生生不可説、生滅四諦)。藏教は、三乗人のために四阿含経によって但空の理を明かし、析空観によって無余依涅槃に入らせる教えを説くものである。なお、但空は、空の一面だけを知って、同時に不空の反面があることを知らない空をいう。析空観は、分析的に空を観じる。拙度観ともいう。

通教は、大乘初門の教えをいい(共通)、如幻即空の道理によって体空観を観じていく教えである。この教えの菩薩のうち、劣った菩薩はこの教理を浅く理解して前の藏教人と同じ果を悟り(通同)、勝れた菩薩はこの教えのなから、その奥に含まれる中道の妙理を悟って別・円二教に入っていく(通入)。通教人が別教へ転進することを別接通・別入通といい、通教人が円教へ転進することを円接通・円入通という。通教では、生は因縁所生の諸の事象をいう。因縁所生の諸の事象がすべて、そのまま空の理の世界である不生不滅のものであるとする(生不生不可説、無生四諦)。なお、如幻即空は、すべてのものは、因縁によって成立しており、幻のように空である道理をいう。体空観は、全体としてそのままが本来空であると観じる。巧度観ともいう。

別教は、二乗と共通せず、菩薩のためだけの教えである。またすべてを差別よりながめる。これを歴別・隔歴という。だから、空・仮・中の三諦を次第に観じて中道の理を悟るが、その中道は空や仮と別なものとみるから、これを空・仮とは独立した中、つまり但中という。観法は、次第の三観で、隔歴三観という。別教の菩薩も、初地に入ってから、中道の理を悟り、円教人と同じになるが、初地以前に、但中の理からそのなかに含まれる空・仮に離れない不但中の理を悟って、十住から十廻向の間で、別教から円教へ転進するものがある。これを円接別・円入別という。別

教では、真実が生滅しない常住であるから不生。それが無明の縁によって生滅の一切の事象を製作するのが生である(不生生不可説、無量四諦)。別教は、教権証実、教は方便であるが、証は真実であるとする。

円教は、迷いも悟りも本質的には区別がないというのが真の道理で、これが仏の悟りであり、円教は仏の悟りのままを説いた教えである。円教の三諦の理である即空・即仮・即中は、一のうち互いに他の二を含むと観るから、円教の中道の理を不但中の理という。円教の菩薩は即空・即仮・即中の三観を一心に観じるので、一心三観という。また、不次第の三観、円融三観などともいう。円教では、一切の事象がそのまま真実であるから、世間相常住・諸法実相で、一切の事象が常住不断の生命的存在である。真実が常住であるから不生不生という(不生不生不可説、無作四諦)。円教は、教証俱実、教も証も共に真実であるとする。円教は「教一」、すなわち法華の一仏乘に尽きる。

藏教は声聞・縁覚の二乗を、通教は声聞・縁覚・菩薩の三乗を、別教は菩薩の一乗だけを対機、教化の対象とする。円教の菩薩は、二乗を包含し、二乗を除外したひとり菩薩ではない。「一人」であり、法華を信じ行を実践する人はすべて菩薩であり、声聞とか縁覚という別な人はいない。円教は、一切の衆生を教化の対象とする。

二 「理」について

(1) 藏・通の二教では、「空」を唯一の真実とする。

藏教は、空を事外の理、現実の現象の外の道理とする、界内の事教である。事、つまり現実の事象・有は、真実・空を覆い隠している。有を探索しなければ、空の理に到達できないとする立場に立つ。欲・色・無色の三界、すなわち界内をわたしの世界の全体とし、有に執著する原因が内心の惑業・煩惱にあることを確認し、惑業を断破して、空を悟ることを究極の涅槃とする。空は、但空である。

通教は、空を事内の理、現実の現象がそのまま空であると悟ることを道理とする、界内の理教である。事、つまり現実の事象・有がそのままで空であり、現実の事象の外に空の理があるのではないの立場に立つ。色即是空である。如幻即空、一切の事象は、因縁によって成立しており、現実の事象は幻のように空であって実体がないと、空の理が有に内在するとす

る。空は、不但空である。

(2)別教は、事、つまり現実の事象・有は、真実が無明の縁にしたがつて生じたもの、つまり有は空から生成したものであるという立場に立つ、界外の事象である。有が縁起・縁滅するすがた形を探索して、徐々に無明の惑を断つて迷いの世界から離脱し、真実のみの涅槃の世界に至ることを説く。原理は超越的で、中・中道であり、但中とされる。真実の世界は、わたしの我他彼此の見、わたしと他人とを差別する見解からは姿を見せない。思量分別することが迷いである迷情を打破し、迷情の世界を空じ、否定したところに真実世界が顕現するとするのが、「空」の教えである。それに対して、そうではあるが、空じたところに、空じたことによつて、一切の事象が肯定される第一原理でなければならぬ。これが「中・中道」の教えである。

(3)円教の理は、「理二」をいう。理一は、世間相常住・諸法実相にある三千三諦を妙理とする。円教は、事、つまり現実の事象・有は、十界の差別の事象をいうが、十界がそのまま真実の中・中道の有り様にあると直観し体験する立場に立つ、界外の理教である。円教の「理一」は、世間相常住、諸法実相にある三千三諦である。一切の事象は、生・住・異・滅しながら現象する世間相にある。この世間相の在り方が常住である。一切の事象である世間相が、あるがままにある存在のすがたが諸法実相である。

『法華経』方便品第二に、「ただ、仏と仏とのみ、いましよく諸法の実相を究尽すればなり。いわゆる、諸法の如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是縁、如是果、如是報、如是本末究竟等なり」とある。悟りというものは、仏と仏だけが究め尽くしたものであつて、余人の与り知ることができないものである。余人が与り知らないことが、諸法の実相である。諸法実相は、一切の存在や現象の真実のすがたをいい、万物の真実ありのままのすがたが、諸法実相である。この十如是に着目して構築したのが、「一念三千」の法門である。介爾陰妄の一念に、三千の数で代表されるあらゆる事物・世界・宇宙全体の三千大千世界が包含され、具わっていることを一念三千という。万物に平等に存在する、万物の真実相をいう十如是は、十界に分けることができる。

十界は、地獄界・餓鬼界・畜生界・修羅界・人間界・天上界・声聞界・

『法華玄義』の研究(十九)(大野・伊藤)

縁覚界・菩薩界・仏界をいう。地獄界・餓鬼界・畜生界・修羅界・人間界・天上界の六界は、迷いの世界である。声聞界・縁覚界・菩薩界・仏界の四界は、悟りの世界である。わたしの喜怒哀楽の情感の趣くところは、人間界に他の九界を具足していることを暗示する。十界は、他の十界を具足している。十界×十界＝百界である。百界はそれぞれ、存在の在り方の十如是に支えられている。百界×十如是＝千如である。千如の一々に、主体の衆生世間、主体を構成する物心の五要素の五陰世間、主体を取り巻く環境の国土世間という、三種の世間が存在する。千如×三種世間＝三千の諸法・三千の世間となる。わたしの介爾陰妄の一念に、三千の諸法・三千の世間を具えている。三千大千世界を具えている。これが「一念三千」である。餓鬼が仏となり、草木が仏となる。仏が地獄となり、声聞が修羅となる。事々物々が全て融通する。九界の衆生が仏界を具えている。仏界が九界を具えている。だから、地獄の衆生の成仏も可能であるし、仏が悪人を救済することも可能となる。

天台大師智顛は、十如是を再発掘することによつて、一念三千の法門を構築し、修行者が体得しなければならない究極の目的としている。十如是の第十の如是本末究竟等は、本の如是相から末の如是報まで、一貫して等しいことをいう。諸法の如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是縁、如是果、如是報は、諸法が繋がり繋がつて一続きであり、一つである真実をいう。つまり、本から末まで一切は空、一切は仮、一切は中であり、空・仮・中が相即相入して、円融無礙であり、即空・即仮・即中であることをいう。わたしが迷いの心で見ると十界の有り様は、如幻の有り様にあり、事象の真実の有り様ではない。事象は十界の差別相を現わすが、それがそのまま真実の中道の世界であるとする。中道は即空・即仮・即中であり、即空・即仮・即中にある世間相常住、諸法実相が、絶対平等の世界を支配する真実である。即空・即仮・即中の中道を不但中という。円教でいう不但中は、空の理そのものの中・中道を観、差別の俗諦の仮を観る第一義諦であり、差別の俗諦の仮そのものに空を観、中・中道を観る第一義諦であり、平等の真諦の中・中道そのものに空を観、仮を観る第一義諦である。

空観は、有より空に入る観。常識的立場の否定であり、我のとらわれか

らの超脱の立場である。

仮観は、空より仮に入る観。空観を全うするところに現われる仏の智慧に照らされた、現象世界の肯定面を表わす立場である。

中観は、前二観が別々であるとする見解を批判し、並べて用いて意義があるとする立場である。

円教の三諦は、それぞれ一諦のうちに三諦を具えて別なく、三者相互に融け合っていることをいう。いまもち合わせているこの心が、そのまま円融三諦である。だから、「中」は当然、空・仮・中の三つを含んでいる。体は唯一であり、互いに他を具えて円満し、空諦そのままが仮諦・中諦であり、仮諦そのままが空諦・中諦であり、中諦そのままが空諦・仮諦であると説く。これが、一心三観による円融三諦の中道である。

三 「智」について

「智」は、一切智・道種智・一切種智という三智を、一心中に頓に得、真実実相を体験する一念にすべての智慧を得る。「一切智」は、空・仮・中の三諦のなかの、空の理を知る智慧をいう。一切の事象をみな空であると観じる智慧をいう。天台では、二乗が得る智慧とする。「道種智」は、空・仮・中の三諦のなかの、仮の理を知る智慧をいう。道は一切諸仏の道法、すなわち悟りで、種は衆生的一切善根の種子をいう。現象し存在する一切の事象が、それぞれ独自のすがた形で存在しているのを観る智慧をいう。すなわち、無量の悟りという業によって衆生の病を治して、生まれながらにもっている善根を生じさせることに通達し、徹底する智慧をいう。円教の十信位のなかの、八信から十信に至って、界内外の塵沙の惑を断じ尽くす。仮観によって俗諦の理を見、法眼を開き、道種智を完成する。『法華経』「化城宝処の喩の四百由旬に相当する。行不退である。天台では、菩薩が得る智慧とする。「一切種智」は、空・有の一方に片寄らず、空にあらざる有にあらざる（雙非門）、しかも空なり有なり（雙亦門）と、空・仮・中の三諦のなかの、中道実相を観る智慧をいう。一切の事象の中・中道そのものが、中・中道のままに差別相として現象し存在すると観る智慧をいう。これが仏知見である。

稲葉円成氏は、『天台四教儀新釈』（二七二頁）で、「此心即空即仮即中」に関連して、一心三観は智慧であると説いている。「此心即空即仮即

中」は、理智不二の境を説いたものである。「此心」は、妄心即妙心の心を指し、体験の一念心、介爾陰妄の一念である。「即空」は、一切の情見を離れ、相対的思念の跡を止めないことで、何物の誘惑にも動ぜられず、毅然として常に寂靜なる心地をいう。「即仮」は、十界三千の差別の相を明らかに観ることで、真に迷に泣き、悟を喜び、機に臨み、変に応じる機動的な心をいう。「即中」は、真実中道そのものを心の当体として観ることで、心の絶対性、永遠性をいう。

この円教の一心三観は智慧であるが、その智慧そのままが真理である。すなわち、この心に不動性を見るということは、真理そのままの属性である不動性そのものの体験であるから、その不動の智は、ただ利他的な、かつ個別的な不動性を見るのではなく、永遠的な、かつ普遍的な不動性そのものを観ることであり、同時にその智がそのまま真理そのものである。これは仮観・中観の智においても同じことであって、仮・中の二智がそのまま仮諦・中諦の二理である。それを一心三諦という。そうであるから、「此心即空即仮即中」の句は、一心三観をいうと同時に、一心三諦を述べたものである。すなわち、一心が智慧の全体であり真理の全体であって、此心を外にして理智はありえない。誠に不可思議の一心である、と。

四 「断」について

円教では、見思・塵沙・無明の三惑は、惑の有り様にはそれぞれ違いがあるが、惑の本質は一つだけで、真実中道に達しない無明の惑であるとする。

藏教では、見思の惑を制伏して、煩惱を断ち尽くさず、衆生教化のために三阿僧祇劫の永い期間、悟りに至る因行を実践する。これを、伏惑行因という。

通教では、初乾慧地と二性地で見思の惑を制伏し、三八人地と四見地で見惑を断ち、五薄地と六離欲地で見惑を断ち、七已弃地で見思の惑を断ち尽くし、八支仏地で見惑を断ち、九菩薩地で見思の惑を断ち、十仏地で見思の惑の实体と気分を断じ尽くす。

見思の惑は、万有を有なりと執著する迷見、空の理を知らないで、妄りにものを相を執取する煩惱をいう。

「見惑」は、見道で滅ばす煩惱で、苦集滅道の四諦を知らない迷理の惑

八十八使をいう。観念的・思想的な迷い、考え違いをいう。見道は、小乗では預流向・預流果、大乘の通教では三八人地・四見地、別教では初住、円教では初信をいう。

「思惑・修惑」は、修道で滅ぼされる煩惱で、貪・瞋・癡・慢という、習慣的な衣食住を中心とする日常生活上の迷事の惑八十一品をいう。分かっているけど止められない感覚的・肉体的な迷いである。修道は、小乗四向四果の一来向・一来果、不還向・不還果、阿羅漢向をいう。

塵沙の惑は、空に片寄り、空に執著し、差別の理が分からない煩惱をいう。つまり、衆生を教化するとき、衆生の現実を正しく認識し、把握できないことを迷い・煩惱と見る。言い換えれば、一切衆生の病と、それを治す薬に関する無知をいう。一切衆生の病と薬は、恒河の塵や砂に匹敵するほど無数であり、一切衆生の病と薬を、知ろうとすれば知ることができず、それを知ろうとする気持ちが起こらず、無知に甘んじる。これは劣っている智慧、劣慧である。塵沙の惑は、この劣慧でできている。だから、無知の事柄はますます増加して、応病与薬の菩薩行が成立しない。これが、「菩薩化道障の惑」である。菩薩化道障の惑は、前の見思の惑を断じて悟る、空の理に執著するところから起こる。これを「著空の惑」という。著空の惑は、菩薩が、わたしひとり空の理を証して生死を離れたが、十方の衆生を利益することがないことを煩惱と取る。

無明の惑は、「中道親附体の惑」で、真実の有り様は、空有不二であるという中道の理を体得しない惑をいう。また、「不了一法界の惑」で、すべてのものは繋がり合い、すべてのものはわたしとわたしの心と繋がって、ありのままにあるという真実を、ありのままに観ることがないために、迷い苦しむことを煩惱と取る。もろもろの事象は、因と縁とが相合して生じたものである。だから自性、つまりそれ自体がないから空である。これが「空諦」である。空は真実であるが、空は仮に立てて名づけられた仮名であり、空を實體視してはならない。これが「仮諦」である。だから、空亦復空、空を更に空じたところに、中・中道が現われる。つまり、因縁所生の諸法を実有とし、その有を空じるから非有であり、その非有を空を空じるから非空である。こうして、非有非空の中・中道、空有不二の中・中道が成立する。これが「中諦」である。

『法華玄義』の研究(十九)(大野・伊藤)

無明の惑は、空と仮のいずれにも片寄らず、常に空と仮とが相即し、昇華した即中を保持する、中道第一義諦の道理に迷う、つまり中道第一義諦の道理が分からない、最も微細な煩惱をいう。

円教の特徴をいうのに、「円人の本期」という言葉がある。円人の本期は、円人の断惑をいう。円教の修行人が本より期するところが円人の本期である。「四教儀」には、「円人の本期は、見思・塵沙を断ぜず、ころは十住位に入って、無明を断じ、仏性をみるにあり」という。円教の修行者は、最初から一心三観を修行実践して無明の惑を断じて断じて、見思・塵沙の二惑の断尽は、少しも念頭がない。これが別教の断惑と大いに異なる場所である。別教では、最初は主として見思の惑を断ち、次に塵沙の惑を断つ。別教は、三惑別体論であるが、円教は、三惑同体論である。

「断」は、見思・塵沙・無明の三惑は、惑の有り様にはそれぞれ違いがあるが、惑の本質は一つだけで、真実実相の中道に達しない無明の惑であるとする。だから、一心三惑、無明の惑を断じるとき、同時に同所に、一切の惑を断つ。

円教の三惑は、表面に現われたすがた形や内に潜む本体には違いがあるが、惑の根本は、中道真実の理に到達しない、無始の時から存在する無明の惑である。この無始の根本無明の惑から、見思の惑が生じ、塵沙の惑が生じる。だから断惑は、一心三観によって、根本の無明の惑の迷夢を破るのが唯一の断道、煩惱を断ち切る道であって、見思・塵沙の断惑は円人の念頭にはない。見思・塵沙の二惑は、無明の惑が落ちれば、それより先に自然に落ちているものである。これが、円教の十信位の有り様である。例えば、刀鍛冶は、最初から刀を造ることだけを目的として鉄を鍛える。すると刀ができあがる前に、鉄の垢がいつの間にか落ちてしまう。合戦で、本陣を陥れたときには、出城は既に落ちているのである。不良グループに対処するとき、二番手以下の下っ端をいかに指導しても、グループは消滅しない。一番手の頭目を落とせば、グループの解散は自明である。これと同じで、円教の修行者が、一心三観を修行実践している間に、自ずから見思・塵沙の二惑が剥落していくものである。なお、一心三観は、一境三諦であり、すべてはことごとく円融の三観であり、一念三千、一心三諦、

五 「行」について

一心三惑、一心三智、一体三心の五法門と相關する重要な法門である。「行」は、円教では、真理そのものもつてはたらきである所作即如来行であり、如来行が修行者のうえに顕われてくるのが万善所行である。円教の行は、一行あるところには如来の徳をすべて具有し專注されてから、一行に一切行の徳を具えるという力の満ちた行である。

藏教の菩薩は、伏惑行因である。見思の惑を制伏して、煩惱を断ち尽くさず、衆生教化のために三阿僧祇劫の永い期間、悟りに至る因行を実践する。制伏した惑の力で、三界の生を受けて衆生化益の修行をする。先ずは、九想観・慈悲観・教息観・因縁観・念仏からなる、五停心観を実践する。

通教は、扶習潤生、正使すなわち煩惱の本体だけは断じたが、習気は断ぜずに残して、それを頼りにして、三界の生を受ける。あるいは、誓扶習生ともいう。これは、習気は力が弱く、これだけでは潤生できないから、強い誓願力で弱い習気を扶持して三界に受生する。また、道観雙流である。道は化導で利他の行、世相の差別を觀る仮観で、世相が深い睡夢と知る。觀は空觀で自利の行、道と觀を並べ行じる。

別教は、断惑行因である。断惑行因は、惑を断じて、三界のうえに自在を確保し、さらに塵沙の惑を断じて化道障の惑を除き、更に無明の惑を断じて中道真実を体験して始めて化他が行なわれる。断惑行因は、別教と円教に共通であるが、違いは、別教は、三惑別体論に立ち、円教は、三惑同体論に立つことにある。別教の行の特徴は、断惑証理、歴劫修行、次第三觀、五十二位、仏性 \parallel 仏になるべき可能性などにある。

円教も、断惑行因である。断惑行因は、惑を断じて、三界のうえに自在を確保し、さらに塵沙の惑を断じて化道障の惑を除き、更に無明の惑を断じて中道真実を体験して始めて化他が行なわれる。円教の断惑行因は、三惑同体論に立つことに別教との違いがある。円教の行の特徴は、円頓、煩惱即菩提、生死即涅槃、妙法即安心、六即、一念三千、二十五方便、十境十乘觀法、心仏及衆生是三無差別、一色一香無非中道、一心三觀、仏性 \parallel 仏のもつべき全てのものなどにある。円教の行は、「行一」である。行一は、真実行は唯一であることをいう。つまり、真実のものもつては

はたらきである所作が、そのまま如来行である。如来行が修行者のうえに顕われてくるのが、仏道の助けとなるあらゆる善行をいう、万善所行である。円教の行は、一行あるところに、如来の徳をすべて具有し專注されているから、一行に一切行の徳を具える力が満ちた行である。円教の方便行は二十五方便行であり、正修行が十境十乘觀法である。

二十五方便行と十境十乘觀法は、名称と教えは、藏・通・別・円の四教に共通する。四教は、意義は異にするが、方便行の名教は同じである。参考——方便行としての「二十五方便行」について

二十五方便は、『摩訶止観』卷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、訶五欲、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)持戒清淨は、戒を保ち守って、身を清淨にすること。戒に在家戒、出家戒、大乘戒、小乗戒の別がある。觀心からは、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、仏に讚えられ、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、觀察すべき戒の相、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雪山の鹿皮の衣、②十二頭陀の九条の大衣、七条の中

衣、五条の下の三衣、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、閑静な場所で修行する、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・禪悦の二種の食事とされる。

(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、深山は中道の観、頭陀は仮に出る観、閑静な寺は空に入る観であり、三諦の理に安んじることが止観の場所となる。

(4) 息諸縁務は、食べるために仕事をする社会生活、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とであり、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、学問は世知の弁聡であるから、これらの縁の雑務を止めて止観を実践すれば、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、訶五欲は、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、業欲、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訶責、叱りつけて執著を離れさせる。

(1) 訶色は、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) 訶声は、楽器などや男女の歌詠の声などを叱り退ける。

『法華玄義』の研究(十九)(大野・伊藤)

(3) 訶香は、男女の身香、および飲食などの香を叱り退ける。

(4) 訶味は、種々の飲食肴膳の美味を叱り退ける。

(5) 訶触は、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、浄と不浄、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。さらには三蔵教の因縁、通教の空、別教の仮、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、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、禪定と智慧、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、心を惑わして正念を失なうことである。瞋恚蓋は、特定の人や出来事をずっと怒り続けて、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。禪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。禪定を覆い、禪定の開發を妨げる。疑蓋は、禪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、貪欲蓋は不浄を觀じて捨てる。瞋恚蓋は、慈心を觀じて捨てる。睡眠蓋は身心を策勵し、善惡の分別によって捨てる。また、警策や、毬や貝などの禪鎮を使い、目を水で洗ったりなどして、睡眠に打ち勝つ。掉悔蓋は、教息觀により捨てる。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、仏を觀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、一切は因縁によって生じ、それが即空であり、即假であり、即中であるとす。円教の觀心によって、完全に処理し尽くされる。

四、調五事は、陶芸家が作陶に當つて、確かな技術を身につけるように、身心を適度に調整して、身心の安定を図り、生來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。

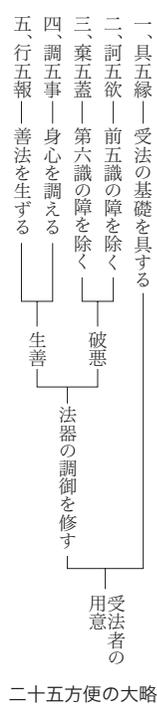
(2) 調身は、仏の教えの通りに端坐し、衣服を被るにも緩急なく、身の威儀が緩すぎず、厳し過ぎず、崩れることのないように適度に調えること。

(3) 調息は、教息觀などによって、呼吸を調えること。

(4) 調眼は、禪定の外にあつて、日常、過不足なく睡眠を取ること。

(5) 調食は、禪定の外にあつて、日常、過不足なく食事を摂ること。

円教の觀心（理）で五事を調えると、食なら、空の觀はすべてを消すので飢え、仮の觀は教えを立てるので食・過ぎを、中の觀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、空の觀は空に沈みがちなので眠り過ぎを、仮の觀は分別するから眠りの不足を、中の觀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って真諦を悟りとする心は沈んであり、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、空の觀で、身・息・心を止めるのは急・滑・沈の様子、身・息・心を觀じるのは寛・洪・浮の様子、止と觀がほどよく調うと一切智を發して真諦に入ることになり、仮の觀では、道種智を發し俗諦に入り、中道の觀では、一切種智を發し実相の理を見ることを示す。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、陶芸家が作陶に當たつて、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、怠けさせないよう策進、鞭打つて励まし、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め、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、心に期するところが定まり、一心以前に分別した正しいことに心を傾注すること。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、止觀が現前しようがない。欲は、欲界から初禪に至ろうと願うこと、精進は、身心に力を漲らせて欲界から脱出しようとする努力すること、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、薩陀波崙(常啼)が行じた五法は、欲は、薩陀波崙(常啼)が般若の教えを聞こうと願って自分の生命を顧みなかったこと、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、いつになっ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、悪魔の仕業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いことをいう。

この二十五方便は、藏・通・別・円の四教の正修行の前方便であるから、一つも欠かさずに修行実践しなければならない。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って用いなければならない。

参考——正修行「十境十乘観法」について

十乗観法は、十法成乗・観法ともいい、帰結するところは、一心三観の観法をいう。十乗観法の対象として、(1)陰入界境、(2)煩惱境、(3)病患境、(4)業相境、(5)魔事境、(6)禪定境、(7)諸見境、(8)増上慢境、(9)二乗境、(10)菩薩境の十種を挙げる。これが「十境」である。

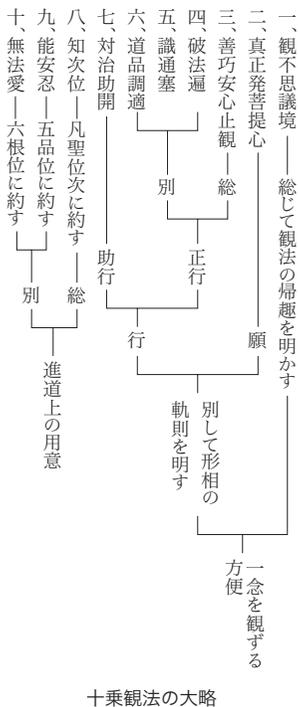
陰入界境は、五陰・十二入・十八界の三科の教えによって示される身心の問題である。三界の内と外の、陰・入・界のすべては心によって造られている。この身心不二の心を、十種の方法で観じることが先決の問題である。十境のうち、一番身近な問題は第一境の陰入界境である。第一境の身心の問題に基づいて、以下の九境の個別的な問題が生じる。第五境の魔がさす境を克服すると、以下の五境が修行の功德として生じるが、禪定境も、諸見境も、増上慢境も、二乗境も、菩薩境もしつかり点検しないと似て非なるものに墮す恐れがある。

十乗は十の乗り物ではなく、十法成乗の略で、十法が寄り集まって一つの乗り物ができあがることをいう。乗は『法華経』譬喩品の大白牛車をい

『法華玄義』の研究(十九)(大野・伊藤)

う。涅槃の彼岸に、一切の衆生を乗せて運ぶこの車乗が、一心三観の観法である。これが十法によって組み立てられているから、十乗観法という。十乗観法のうち、正しく観心をする方法は、前七法で、余の三法は観心を実践して道を進んでいく上に、用意すべきことを列ねている。前七法は、無明煩惱の心を調御し、真理を体験していく次第を述べたものである。最初に、一念の妄心のうえに、直ちに三観を観じて、不可思議の仏の境界を体験する。これが観法の落ち着き先であるから、最初であつて、しかも最後の方法である。他の六法はこれを聞き、これに達するために設けられたものである。

第一法を観じることによって第二法が開け、第二法を観じることによって第三法が出てき、第三法を観じることによって第四法が出てくると、次第する。つまり、第一法の観法のなかから、他の六法が自然に展開し、それを撰めると、他の六法が第一法の観法の内容を網羅していることになり、第一法の観法が成就すれば、無理に第二・第三の行法を用いる必要はない。上根の人は、第一法だけで、仏の境界を体験することができる、十法を具して初住に入る。そのような上根の人は、他の六法をわざわざ実践しなくても、任運自在に他の六法を実践することができる。中根の人は、第一法だけでは十分でないから、他の六法を用いて、第一法の観法を成就して初住に入る。下根の人は、前七法を実践しても、仏の境界を完全に体験することができない。途中で一人法悦の境を貪る暗禪者となり易い。だから、後の三法において道を進める用意を喚起して、滞ることなく道を進



十乗観法の大略

めるのが下根の人である。これを実践して初住に入る。

したがって十法は、上・中・下の三根によって、それぞれが用いる行法に違いがあるが、この十法によってすべての機根の人が利益されて、一樣に不可思議境に証入することができる、十方の衆生を漏らさず成仏に導く方法である。譬喩品の大白牛車に例えている。

(1)「観不思議境」は、妄りに分別する日常の一瞬に起こる心を、介爾陰妄の一念という。つまり、眼・耳・鼻・舌・身・意の六識という、日常起こる心そのものが、三千三諦不思議の境であると観じて、不思議の仏の境界を觀じて体験する。いま、智慧を髓、不思議境を石の台の砧、介爾陰妄の一念を精練していない金属の粗金に例える。智慧の髓と不思議境の砧によつて、介爾陰妄の一念の粗金を打ち、介爾陰妄の一念を三千三諦不思議の妙境に打ち上げるのである。これが定境用觀である。定境は、觀法の対象を定めること、境は介爾陰妄の一念をいう。そして、この心は三千三諦不思議の妙境と觀じる。これが用觀である。この介爾陰妄の一念を三千三諦不思議と照らすのは、一心三觀の智である。これを定境用觀という。觀を定めるのは、修行者の平常心によるが、觀を用いるときは、迷いの心を差し挟むことは許されない。ただ真理を悟る知見に準じる教えによらなければならない。つまり、介爾陰妄の一念が三諦であると照らすのである。觀陰妄境とせず、觀不思議境というのは、この理由からである。介爾陰妄の一念そのものには、仏界から地獄界までの十界の善悪三千の在り方が具わり、三諦を三觀の智で認識して、三千三諦の諸法を具え、三諦円融の即空・即假・即中であると体験し、介爾陰妄の一念は三千三諦の不思議の境であると觀じること、これが十乘觀法の目的である。

「即空」は、一切の妄情の見を離れ、相對的思念の跡を止めないこと。「即假」は、十界三千の差別の相を明らかにすること。

「即中」は、斷・常、有・無の二辺を離れた不偏、中正なる中道実相そのものを、心の当体として見ることをいう。

この即空・即假・即中を、わたしの心に一念同時に体験すること、これを「この心は、即空・即假・即中なり」といい、「一心三觀」という。

(2)「真正発菩提心・起慈悲心」は、真正は迷情の夢が破れ、本有の智慧が湧き、前三教と訣別する四弘誓願を發ぐすことをいう。四弘誓願は、

智慧に基づく慈悲の心の發露を重視する。仏になろうと、やる気を起こす。前三教では、迷の九界と悟の仏界とは別の世界と思う。だから、九界を捨てて仏界に入ることを夢見て發願し修行する。だから苦惱は増すばかりである。いま、不思議境を見た。九界がそのまま仏界であり、悟のみの世界と思ひ込んでいた仏界も九界を取める。十界互具である。仏心はあらゆる迷の衆生を取め取つて捨てない。まさに、一切衆生と共に仏道を成ぜんことを！である。一切衆生とともに迷夢から醒めて、不可思議境に悟入しようとする誓願が發ぐされる。無作の誓願である。

(3)「善巧安心止觀・巧安止觀」の善巧は方便、安心は心の安定をいう。わたしの心は、時には馬のように荒れ狂い、時には牛のように鈍重に沈んで御し難い。この心を時に応じ、宜しきに随つて巧みに制御し、常に平正・公平の心を保つ。心の落ち着きを得るのは、止觀以外にはない。善巧安心のための止觀であると同時に、善巧安心はそのまま止觀である。

(4)「破法遍」は、法は顛倒の迷妄、遍は一切、概念の世界の全体をいう。執著する顛倒妄見、すなわち見思・塵沙・無明の惑である概念の殻を叩き破る。

(5)「識通塞」は、通は仏になる道に進入、塞は道に進入することを塞ぐ煩悩である。道に進入するものと、道への進入を妨げるものを見分けて、守るものは守り、破すべきものは破す。

(6)「道品調適」は、四念処・四正勤・四如意足・五根・五力・七覺支・八正道の三十七道品から、時宜に適つた道品を的確に選び取る。例えば、四念処觀では、身・受・心・法の四境の上に、即空・即假・即中の三觀を実践する。だから、名は小乗教と同じでも、實質は別である。

(7)「対治助開・助道対治」は、煩惱を退治し、修道、菩提を助け開くこと。

以上の觀法で妙理を悟ることができない人は、特別な病があるからである。それを退治するために、しばらく浅近な薬を用いて病を治し、それから妙理を觀じて悟る。以下の(8)～(10)は、觀法ではない。觀心の車を進めていく道の用意である。すなわち、道に車の進む障得となるものがあるから、それを取り除くことをいう。初心の修行者が用意すべきことをいう。

(8)「知次位」の次位は位置。初心の修行者は、少し修行して得るところ

があると、それを誇大視する。悟ってしまったと思ひ込む。この増上慢のせいで魔道に墮ちる。それを免れるために、分・次位を知り、増上慢を起さず、已証の仏の道案内で進むのが賢い方法である。そのために円教の次位を、修行実践の面から、懺悔・勸請・随喜・廻向・発願の五悔によって、もう一度、自分の修行態度を点検し、増上慢に陥らないよう次位を知るといふ立場から戒める。五悔を実践することによって一心の三諦が明らかになり、円教の悟りが成就する。

(9)「能安忍」は、五品の修行者の用意である。安は不動、忍は忍耐である。毀譽褒貶、金銭に負けない堅忍不拔。よく堪え忍んで仏道を後退することなく最後までやり遂げることをいう。世に名声が聞こえるようになると、説法を要請されたり、弟子眷属に取り巻かれ、名利の奴となつて身動きできなくなる。自行もままならない。内からは、煩惱や、業や、定や、見や、慢などが起こってくる。このようなときは、それはすなわち空であり、すなわち仮であり、すなわち中である、と観じて忍耐し、心を調える以外方法がない。

(10)「無法愛」は、六根清浄位の修行者の用意である。法愛なし。ものに執著しないことをいう。六根清浄位は、円教の十信位である。十信位は、相似即位であり、もう一息で真実の法性を開覚する位である。この段階の悟りは、勝れており身心の自在を得るから、法徳に浸ることが深く、法悦を感じる事が盛んである。修行がここまで至ると、その法悦に止まり、執著する法愛の念に落ち入り易い。だから、小成のこの法愛に安んじることなく、真の法悦境に向かつて精進するのが、この位の用意である。以上が、十境第一の陰入界境についての十乘観法である。以後「摩訶止観」では、十境のそれぞれの問題が取り上げられ、十境それぞれの問題について十乘観法が示される。

「煩惱境」では、修行中に発作のように起こつて、激しく執拗に修行者を悩ませる、貪欲や瞋恚の煩惱を問題とする十乘観法が示される。

「病患境」では、肉体は毒の器であり、重い荷であり、苦悩の藪であり、四大の調和がいつ壊れるかもしれない。因中の実の病を問題とする、十乘観法が示される。

「業相境」は、止観の修行によって頭わになり、修行を妨害する業を問

『法華玄義』の研究(十九)(大野・伊藤)

題とする十乘観法が示される。

「魔事境」は、悪が終わり、善が生じようとするとき、その善根を壊そうとする修行の障害を、陰魔・煩惱魔・死魔・天子魔などの魔事として問題とする十乘観法が示される。

「禪定境」は、禪定に耽溺したり、これが悟りの境地であるいつて増上慢に墮ちたりして、進退極まることを問題とする、十乘観法が示される。

「諸見境」は、間違つた考えや、道理が通らない偏つた考えを正しいと判断する様々な見解を問題とする十乘観法が示される。等々である。

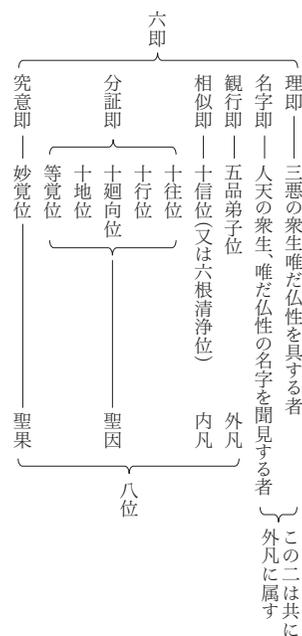
円教の特徴は、初後無別、初後に裁断された違いがなく、因果不二にある。因は凡夫以上等覚以下、果は仏果をいう。原因である人と結果である仏との間に本質的には少しも増減がないことをいう。およそ、色心・内外・修性・因果・染浄・依正・自他・三業・権実・受潤のことがらは、一乗円教においては、ことごとく三千三諦・互具互融の妙法の理によつて、凡夫の心の一念に具えられ、融妙自在である(十不二門)。だから、迷えるわたしは仏と同等であると思ひ込み、修行を無用として中止する増上慢に陥つたり、あるいは、仏の不可思議不可説な深妙な世界は、わたしの及ぶところではない、わたしは仏になることはない、と卑下慢に墮したりする。

六 「位」について

「位」は、円教の修行者の修道の次位であるが、その一位一位に如来の万徳が注がれるから、一位に一切位の徳を撰め、充実したものである。その充実の感激が、修行者を一処に停滞することを許すことなく、前へ前へと進ませる。これが円教の次位である。

「六即」は、真理に相即し、それと一体となつていく段階を、理即・名字即・觀行即・相似即・分証即・究竟即の六つに分けたものである。

円教は次位として、『法華経』『瓔珞本業経』によつて、五品(弟子)位、および十信位、十住位、十行位、十廻向位、十地位、等覺位、妙覺位の八位を立てる。これは名別義円、名称は別教の次位の名を借りているが、内容は円教であり、別教とは大いに異なる。円教の六即では、別教の十信に相当する觀行即・五品弟子位に先立って、理即と名字即を位置づける。次の觀行即が、別教の十信に相当する。相似即は、円教の十信位であ



六即と八位との対応

り、別教の十住・十行・十廻向に相当する。分証即は、円教の十住・十行・十廻向・十地・等覺であり、別教の十地・等覺・妙覺に相当する。円教の分証即は、別教の十二位に終わらない。十二位に続けて二十九位を残す。

別教の修行・行は、真理を得ようとする修行者の行為所作であり、修行者の努力の結晶であるから、一行一行の内実は異なる。一行一行が仏果としては不充実であり不満足のものであり、仏果に至らない。だから、この不充実と不満足が修行者を発奮させて、次位へと行に精進させる。円教の方便行は二十五方便行であり、正修行が十境十乘觀法である。

円教では、行は真理そのものがもっているはたらきであり、所作は即如来行である。如来行が修行者の上に現われるのが万善諸行である。一行に、如来の福德智慧のすべてを専注し、具えているから、一行に一切行の福德智慧を具え、力が充ちた行となる。一位一位に如来の万徳が注がれ、一位に一切位の福德智慧を取め、充実したものである。この充実の感激が修行者をつつ所に停滞することを許さない。前へ前へと進ませる。

もともと真実と一体であるのが「理即」。それを言葉を通して知るのが「名字即」。続いて、心に観じていくのが「觀行即」。そうすることによって迷いが払われ、悟りの境地に近付くのが「相似即」。更に、迷いの根本が除かれて、真実の一部分が悟りとなって身に現われるのが「分証即」。最後に、真実が完全に悟りとなって実証されるのが「究竟即」である。六即の「六」は、六つに分けた修行の段階をいうが、天台がいう「六即」

は、一つの階位を表わす。凡夫の立場から見ると、浅から深に上がる六つの段階に分かれる。しかし法性、つまり宇宙すべての現象が有している真実不変の本性そのものの真のすがたをいう、法性そのものから観ると、六つの段階全部が同じになる。

「即」は、そのままの意で、法体の立場から見ると衆生がそのまま仏になり、衆生即仏と観ることをいう。逆に、衆生の側から見ると、衆生と仏は全く別なものである。そこで、六即によって、衆生も仏も法体は同じであるが、迷悟の分際があることを表わす。

六即は、義は教典の諸經典によるが、名は天台独自のものである。円教の修行階位は、「六即」である。六即は、真実に相即し、真実と一体となっていく段階を、理即・名字即・觀行即（五品弟子位）・相似即・分証即（分身即）・究竟即の六つに分けたものである。

天台教学では、円教では、すべての存在は本来的に三千の諸法、つまりあらゆるものごとを足らないものなく具えていると説く。だから、有為法にしても無為法にしても、宇宙の事象すべての存在の有り様をいう法そのものに、つまり法体そのものからいえば、仏も衆生も同等である。しかし、現象としては迷悟の差異があるから、修行の階位が立てられる。これが、「六即」の次位を立てる意図である。

- (1) もともと真実と一体であることをいう「理即」から始まる。
 - (2) その真実を、言葉を通して知り「名字即」となる。
 - (3) 続いて、真実を心に観じていくのが「觀行即・五品弟子位」である。
 - (4) そうすることによって迷いが払われ、悟りの境地に近づき「相似即」となる。
 - (5) 更に、迷いの根本が除かれて真実の一部分が悟りとなって身に現われ「分証即・分身即」となる。
 - (6) 最後に、真実が完全に悟りとなって実証され「究竟即」に至る。
- この「六即」がいう真実は何か。それは、諸法実相・世間相常住を具体化した「三千三諦」である。この「三千」は、心そのものが事理三千・法界三千であることをいい、「三諦」は、心そのものが即空・即仮・即中の三諦三觀であることをいう。それを盛ると、六即は次のようになる。
- (1) 衆生はことごとく、三千三諦の理を具えて、欠けることのないのが

「理即」である。

(2) 仏法を聞いて三千三諦の理を概念、つまり名字として理解し、仏教を疑わないのが「名字即」である。

(3) 三千三諦の理を念々に観じ続けていくのが「観行即」（外凡、五品弟子位）である。

(4) それによって、三界の内できこす見思の惑が尽き、六根が清らになつて、真の悟りに相似するのが「相似即」（内凡、六根清浄位）である。

(5) 三千三諦の観が徹底して、無明の惑がようやく晴れ、真実の一部分が身に現われるのが「分証即」（分身即、初住から等覺までの四十一位）である。

(6) 三千三諦の観を完全に悟り尽くして、真実のすべてが顕われるのが「究竟即」（妙覚位）である。

以下、「六即」を詳述する。

(1) 「理即」は、『四教儀』は、「一切衆生はみな仏性あり。有仏無仏性相常住なり。またいわく、一色一香中道にあらざるはなし等の言は、すべてこれ理即なり」という。「一切衆生はみな仏性あり。有仏無仏性相常住なり」は、『涅槃經』卷第二十七師子吼菩薩品の文、「一色一香中道にあらざるはなし」は、『摩訶止観』卷第一上の文である。

『八宗綱要』は、「一切衆生の一念の心、すなわち如来蔵の理、この心、すなわち三諦の妙理を具して不可思議なり。これを理即と名づく」という。

介爾陰妄の一念が、そのまま如来蔵の理だという。つまり、わたしの妄念のなかに如来を蔵しているのがわたしである。わたしのふつとした思いに、例えば盗みをしてみようという妄念が起こる。その妄念のなかには、よくみると仏の種子が入っている。人を殺す人にも、仏の種子が具わっている。一切の衆生の一念の心中に如来蔵の理が具わり、本来仏であるとい、この心が三諦の勝れた真実を具えていることは、わたしの分別のはたらきを超えたものであるとみる。理即は、未だ修行に取りかからない位である。真実の姿は有でもない、空でもない、中でなければならぬ。中・中諦はどちらにも偏っていないことである。偏っていないと観るのは仏だ

『法華玄義』の研究（十九）（大野・伊藤）

けである。中・中諦を観るのは仏だけである。妄念がそのまま仏である。一切衆生悉有仏性と云、仏性常住と云、一色一香無非中道、一実菩提とか、すべての衆生は、ことごとく三千三諦の理を具えて、欠けることがないことなどといい、道理だけがあつて、修行の徳がない。これが「理即」である。

(2) 「名字即」は、『四教儀』に、「善知識に従い、および経巻に従つて、この言を聞見するを名字即となす」という。『八宗綱要』に、「上に説くところの一実菩提を聞いて、名字の中において通達し、解了し、一切の法はみなこれ仏法なりと知る。これを名字即となす」とある。理即で説く一真実の菩提について、善知識の説法を聴聞したり、經典を誦誦したりして、仏性を理解し、一実菩提、すなわち妄念のなかに仏がいるという円教の教えをよく理解し、一念三千や一心三觀などの三千三諦の理を名字、つまり概念として理解する段階をいう。これが、「名字即」である。

(3) 「観行即」は、外凡五品弟子位ともいう。『四教儀』に、「教によつて修行するを観行即となす」という。『八宗綱要』に、「観行即、これ五品の位なり。十具足し、十法成乘觀なり。誦誦經典、更に説法を加え、兼行六度、正行六度、これらの行を修するがゆえに、五品の位と名づく」という。十乘觀法を修して、『法華經』の誦誦品に基づいて經典を誦誦し、さらに説法品によつて修行し、兼行六度と正行六度とを修行するから五品の位と名づける。十乘觀法の実修では、三千三諦の理を、言葉による理解を離れて、念々に観じ続けて、わたしの心そのものや、理を觀じる觀智の力によつて理を照らし、理智が相応するようになった段階をいう。観行即は、十信位の前に置かれた理智相応するようになった位で、『四教儀』はこれを五品の弟子の位という。「五品弟子位」は、

① 随喜品は、三千三諦の妙理を聞いて喜ぶ。

② 誦誦品は、『法華經』を誦誦して味わう。誦誦は三昧なり。

③ 説法品は、誦誦して、それを人に説く。説法は三昧なり。

④ 兼行六度品は、心のなかで正しく三千三諦の真実を觀じる一方で、できるところから六度、すなわち六波羅蜜を兼ね実践する。

⑤ 正行六度品は、六度、すなわち六波羅蜜のはたらきが、直ちに名相を離れて真実の理と合する理觀となつて、諸法の真実のすがたを觀察す

る観法が円熟し、自行化他が円満する。

第一、随喜品は、『法華経』の、「もし如来の滅後に、この法華経を聞いて毀損することなく随喜の心を起す」によつたものである。何を随喜するのか。円頓の妙法を随喜するのである。何を実践するのか。三千三諦、すなわち一心三観、十境十乘観法を實踐するのである。一心三観は、一念三千の諸法を具足し、即空・即假・即中の三諦を觀じて十乘観法を實踐する。わたしの妄念を指して、この心は三千の諸法を具す。この三千の諸法、すなわち万有の差別ある諸象、並びにその作用、勢力等、一切の根源は、実にこの介爾陰妄の妄念にあると觀じる。介爾陰妄の妄念に三千を具するから、一念三千となる。この心が三千を具して、直ちにこれ即空なり、これ即假なり、これ即中なりと觀じる。一心に三千の諸法を具して三諦円融し、一境三諦、すなわち一つひとつの対象に即空・即假・即中の三諦の理が、無礙に相即して融けあつてゐることを觀じる。この理を妙法という。随喜とは、この妙法を隨喜することである。外に向かつては、身・口・意の行儀の上では、法華三昧の實踐者が昼夜六時に實踐する懺悔・勸請・隨喜・廻向・發願の五悔を精進嚴修し、現觀、すなわちありのままに明瞭に眞實を觀察する。五悔を實踐するのは、罪障のあるものは、その業煩惱に障られて、そのために理觀を成就できないからである。この五悔は、等覺の菩薩に至るまで實踐する。

第二、説誦品は、『法華経』を説誦することである。すなわち、内心では、三諦の理に契う円融の三觀を實踐し、即空・即假・即中と三諦が互いに融け合い、同一時に成立し、三諦の各々が他の二諦を含める円融三諦の實相の妙義を説き顯わした經典、すなわち『妙法蓮華経』を説誦すれば、内心の三觀とびつたりと一致して、油をかけると火が一層燃え上がるように、内心の妙解妙觀が、『妙法蓮華経』の善言妙義に助けられて、一段と明瞭となる。

第三、説法品は、内心の觀解、すなわち内心の眞實を觀察し理解することがだんだんと勝れてきて、『妙法蓮華経』の深理を解釈して、他人のために説法することをいう。十界円融の円解が内心にあれば、任運の性徳に適つて無作の四弘誓願を發して、自ら法を説き人を開導しなければなら

ないようになる。そしてこの化他の功德がまた自らの心に還歸して、内心の理觀が前に倍して清浄となる。

第一、第三の三品は、わたしの心の散動を止め、わたしの心の本性や、一切の事象の眞實の有り様を觀る「觀心・觀法」に属する。ここまでは、菩薩としてしなければならない六度・六波羅蜜という事行に涉つていない。次の第四品から、觀心・觀法に六度・六波羅蜜の事行を兼ねて實踐することになる。

第四、兼行六度品は、先の三品において觀心は成就するが、ここに至れば觀心を正として、傍ら六度の行を兼修する。すなわち円觀を實踐する傍らに、兼ねて六度を行じる。つまり円觀と六度を別に考へて、内觀は智慧を進めるもの、六度は福德を積むものであつて、六度を實踐して福德を積むことによつて、ますます觀心・觀法を進めていく。六度の行は方便行であり、内觀の準備の資助として實踐するから兼行という。

第五、正行六度品は、兼行六度品に続いて、正しく六度を専ら行じることである。自行の理觀と化他の六度の事行とが相助け合つて、自行の理觀に化他の事行が具足し、化他の事行に自行の理觀が具足して、事行と觀心とが、事理不二融即したところを正行六度という。なお、理行は、人は本来救われているという絶対のところを立て、修行することも悟ることも要しない修行をいう。事行は、その絶対性が仮に救済という目的を目指す方面で現われた修行をいう。すなわち差別的、相対的な修行をいう。

以上が、五品弟子位である。円教人は、性惡融通の法門に通達して、五住の煩惱の当体即法界の全体なりと觀じ、界内界外の差別を見ずに、一念のなかに円かに五住の煩惱を伏す。これは外凡位である。その断惑の辺を校量すれば、別教の十信位と同等である。觀行即では、十信位の菩薩は、一位一位に十境十乘観法を實踐する。この菩薩を十善の菩薩という。

(4)「相似即」は、内凡六根清浄位である。『四教儀』に、「相似の解の發するを相似即となす」とある。『八宗綱要』に、「相似即とは六根が清浄となる位である。これが『瓔珞経』のなかの鉄輪の十信の位に相当する。初信に三界の見惑を断じ、次の六信に三界の思惑を断じ、後の三信に種子すなわち習氣と、三界外の塵沙の惑を断じ、無明の惑を伏す。これが内凡の位である」とある。觀智を離れて、漸漸に法の本具の理に適うように

なつた位である。観智の力によって理を照らし、理智相應するようになつて、三界の内て起こす見思の惑が尽き、六根が清らかになつて、眞の悟りに相似する悟りが身に現われることをいう。相似即は、円教の十信位であり、十信位は六根清淨位である。これは『法華経』法師功德品から取つたものである。すなわち、法華を受持し、誦誦し、解説書写した功德によつて、六根の罪障を滅し、その徳用の無碍自在になつた位をいう。例えば、眼についていえば、この肉眼に天眼、法眼、慧眼、仏眼など、すべて五眼のはたらきを具足するようなことをいう。

①初信で、有に執著する見惑を断じ、真空の理を顕わす。藏教の初果、通教の三八人地、四見地、別教の初住に相当する。ここに至れば、位が退失することなく、位不退に入る。

②二信から七信に至つて、思惑を断じ尽くす。藏・通の二教の仏果、別教の七住に相当する。ここで、三界の苦集を断じ尽くして余すところがない。

③八信から十信に至つて、界内・界外の塵沙の惑を断じ尽くし、一切に通達する仮観が現前して法眼を開き、縁生差別の俗諦の理を見、道種智を成就する。これは化城の喩の四百由旬を行つたところに相当する。別教の八・九・十住、及び十行・十廻向の位に相当する。ここに至れば化他の行が退失することなく、行不退に入る。円教の断惑論は、見思・塵沙・無明の三惑は同体であり、麤細の違いに過ぎない。したがつて界内に生死を開くことから見思といい、界外の生を引くことから無明といい、化導を障えることから塵沙といい、その体は別なものではない。だから、初めから見思・塵沙を断じる念はなくても、初住に入つて無明を断じれば、麤なる見思・塵沙の惑は自然に落ちるのである。それは、刀鍛冶が刀を造るとき、鉄を鍛えるが、鉄を鍛える間に、鉄の垢がいつの間にか落ちるのと同じである。円教の修行者が、一心三觀を實踐している間に、自ずから見思・塵沙の二惑が剥落していくのである。これが「相似即」である。

(5)「分証即」は分真即ともいう。初住位から等覺位までの四十一位をいう。『四教儀』に、「分に破し、分に見るを分証即となす」とある。『八宗綱要』に、「分身即、これ十住、十行、十廻向、十地、等覺なり。四十一位のなかにおいて、おのおの一品の無明を断じ、おのおの一分中道の理を

顕わし、ならびに八相成道して衆生を度し、普門示現して機根を益す。名づけて分証位となす」とある。三千三諦の觀が徹底して、一分の無明の惑を破し、一品の中道の理が身に現われることをいう。

「分証即」は、十住位・十行位・十廻向位・十地位・等覺位までの四十一位をいう。先ず円教の「十住位」である。初住に入つて、一品の無明を断じて、理性本有の三徳、法身・般若・解脱の徳を、一分、証る。この三徳は、体は一で相即互融して三徳即一徳、一徳即三徳である。伊字の三点、天主の三目のように、不縱不横の三徳である。この三徳を一分証るから、十界身を示現して釈迦仏のように八相作仏して衆生濟度することができる。この初住の功德を『華嚴経』は、「初発心時、便ち正覺を成じ、所有の慧身、他悟に由らず。清淨妙法身、湛然として一切に應ず」という。初発心というのは、無明を断じて本有の理を顕わすから、初住の別名である。便成正覺というのは、応同の相を示すものであつて、八相成道することである。八相成道は、釈尊一代に示した八種のすがた、すなわち降兜率・托胎・出胎・出家・降魔・成道・說法・入涅槃をいう。中道の一分を悟つた菩薩が、利他のためにこの相を表わす。普門示現は、仏が機根に應じ、時に随つて普く衆生の前に適合したがたを現わすことをいう。すなわちこれは、分証の仏果であり、既に無明を断じて因位にあるから真因という。『法華経』の龍女の成仏、三周說法によつて諸の聲聞が未來成仏の記別を受けるのは、この円教初住の成仏の相を示したものである。所有の慧身というのは、初住に顕われる般若の徳であり、了因仏性を開發したものである。妙法身というのは、法身の徳であり、正因仏性を開發したものである。一切に應ずというのは、解脱の徳であり、縁因仏性を開發したものである。このように、初住に顕われた法・報・応の三身は、正・了・縁の三因仏性を開發したもので、十住位以前の在迷本有の性徳を、その本然の相において、わたしの上に発見し体得するものであるから、他に由つて悟らずという。初住で無明を破すから、中道觀が現前し、本有の理性を照らす仏眼が開かれ、本覺の理を照らす仏眼が開かれ、本覺の理を顕わす一切種智を成就する。これが分証中道である。これは、五百由旬を過ぎて宝所に至ることであり、実報無障碍土に住するのである。ここに至れば、中道法性を開發した証智を失なわず、常に正念に住するから、念不退位と

いう。これが初住である。第二住から第十住に至るまでは、各々の一品ずつ無明を断じて、一分ずつ中道を証することが増加する。この十住位は、別教の十地に相当する。

『四教儀』は、「法華のなかの開示悟入の四字を、円教の十住・十行・十廻向・十地に對す。これ四十位なり」という。十住位は、六即位のなかの分証即の最初の位である。続いて、円教の「十行位」である。十住位の初住位で一品の無明を破し、十住位で十品の無明を破し、更に一品の無明を破して、十行位の初行位に入る。これは別教の等覚に等しい。続いて第二行に入れば、十二品の無明を断じるから、別教の妙覚に等しい。第三行以後は、別教の人は、その名字さえも知らない。それは、別教の人は、十二品の無明を破すのを究竟とするからで、それ以上の断は知る由もない。したがって、円教の真因、すなわち第二行を別教の極果、妙覚とする。このように真因を極果とするのは、教が権であって実理の遠いほど、その教の断証は浅くなるから、位を判じることが後教より高くなり、教が実理に近いほど、その教の断証は深くなるから、位を判じることが前教より低くなるからである。すなわち、別教随他の権教にあつては妙覚と称するが、円教自意の実教のなかの第二行の位に過ぎないのである。以下、第三行から十廻向、十地に至る二十八位においては、各位に一品ずつの無明を破して、一分の中道を増証し、十住以後、四十品を断じてるのである。続いて、円教の「十廻向位」である。

円教は、初めから三千三諦を修行実践し、中道実相の理を証するから、すでに初住で無明の惑を一品断じる。これは別教の初地に当たる。円教は、十住位で十品の無明の惑を断じ、次の十行位で十品の無明の惑を断じ、次の十廻向位で十品の無明の惑を断じているから、円教の十廻向とは、名は同じでも、別教は第十廻向位でようやく無明を断じかかるに過ぎず、円教は既に三十品の無明の惑を断じているから、中道実相の真実の顕われは、格段の開きがある。円教の第三行以後の修行は、別教人は名字すらも知らない。三行以後十地に至る二十八位においては、各位に一品ずつの無明の惑を破して一分の中道を増証して、十住以後、四十品の無明を断じてるのである。第十地から更に一品の無明を断じれば、等覚位に入る。続いて、円教の「等覚位」である。『四教儀』に、「第

三行より十地位に至るまで、各々の一品の無明を断じて、一分の中道を増す。すなわち十住・十行・十廻向・十地において四十品の惑を断じてなり。さらに一品の無明を破して等覚の位に入る。これはこれ一生補処なり」というのが、円教の等覚位である。すなわち別教の等覚位は、十地位でそれぞれ一分の無明の惑を破して、十品の無明の惑を断じ、更に一品の無明の惑を断じて等覚位に入る。これに対して、円教の等覚位は、初住位で一品の無明を断じ始め、各位で断じてから、四十一品の無明を断じて等覚位に入る。円教の等覚位の中道の明らかことは、別教の比ではない。これが「分証即」である。

(6)「究竟即」は、妙覚位である。『四教儀』に、「智断円満するを究竟即となす」という。『八宗綱要』に、「等覚一転して妙覚に入り、仏果円満し、断証窮極す。この教えに無作の四諦、十二因縁等を明かす」という。

智断の二徳、すなわち智慧と、それによつて煩惱を断じて二面が円満して完全に悟り尽くし、この上に更に悟る智もなく、断じなければならぬ感もなく、もとからある万有の本体である法体が、すなわち悟りそのものが完全に顕われた位をいう。『四教儀』は、円教の妙覚位を指して、「等覚位より更に進んで、一品の微細の無明の惑を破して妙覚の位に入る。永く無明の父母に別れ、究竟して涅槃の山頂に登る。諸法不生なれば般若不生なり。不生不生なるを大涅槃と名づく。虚空をもつて座となし、清浄法身を成じて常寂光土に居す。すなわち円教の仏の相なり」という。なお、不生不生は、法は元來說き示すことができないものであるが、強いて説き示せば四になるといふ、四不可説の第四である。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、ありのままの真相であると説くことをいふ。不生不生に先立つ三は、生生、生不生、不生生である。

「生生」は、藏教において、因縁生の諸法はみな因縁によつて生じて有りと言くのをいふ。

「生不生」は、通教において、諸法は因縁によつて生じてあると同時に、そのまま空であり不生不滅であると説くのをいふ。

「不生生」は、別教において、不生の道理、つまり真実が縁との結合により十界の差別した相を生じ、成立させると説くのをいふ。また小乗の四

諦観は不完全であるから、有作うさくの四諦といい、大乘の四諦観破完全であるから無作の四諦という。

無作の四諦の第一は生滅の四諦である。これは、四諦の因果をそのままに生有り滅ありと観ていく四諦観である。

第二は無生の四諦である。これは、無生滅の四諦ともいう。四諦迷悟の因果は、ともに空で生滅がないとする四諦観である。

第三は無量の四諦である。これは、一切の現象は無用から生じるから無量の差別がありしたがって四諦にも無量のすがたがあるとすると四諦観である。

第四は無作の四諦である。これは、迷いと悟りとのような対立矛盾が、そのまま矛盾でないと観じる四諦観である。

これを四種の四諦といい、藏・通・別・円の四教に配当する。なお、別教の五十二位の名を借りて、円教の位次を説くことがある。この場合は、十信位・六根清浄位の前に五品弟子位を置く。また円教の十住位は、別教の十地位に相当するという。六即と五十二位の関係は、圓「藏・通・別・円」の行位、断証の対照たいしょうが示す通りである。これが「究竟即」である。

七「因果」について

「因果」は、位の前後をいう。妙覚果満の位は果位であり、十信く等覚が因位である。あるいは、中道の真実を觀る初歡喜地以上が果位であり、十廻向以下が因位である。

「因果」について、稲葉円成著『天台四教儀新釈』（二三四頁）は次のように説く。円教は、常識を否定して真実の世界を見る智慧を根本と考ええる。「因」は、修行者が真実の理に未達の現実を痛感することである。

「果」は、真実そのままの世界、すなわち已達の理想をいう。このようであるから、因果は対立的ではない。

すなわち未達の現実、已達の理想を体験することによって初めて現われる。すなわち因は果によって現われる。つまり、如来と等しい（果）と知ったところに、初めて菩提の道中に乗り出した未達の修行者（因）として、自己を見出す。ここでは、如来は単なる憧憬の対象ではなく、明らかに自己のうえにその全容を現わした現実の如来である。ここに真の因が生まれる。またその真の因が生まれたときに、現実の自己に停滞することな

『法華玄義』の研究（十九）（大野・伊藤）

く、大涅槃の果を求めて止まない心が生まれる。因から果へ、現実から理想への自然の進展が生まれる。すなわち、因が果を生むのである。理想を求める人にして初めて理想をもつことができるのである。これによって、因果は真実相それ自らのものであって、因果不二（実相）の基調に立つのである。因中の果を摂め、果のなかに因果が摂められる。だから初めて明らかに因（未達）を因として認め、果（已達）を果として認めていくことができる。いわゆる不可思議な因果である。

以上が、界外の理教としての円教の八法の概括である。

円教は、「無記」である。円教は、悟りも迷いも本質的には区別がない、仏の悟りをそのまま説いた教えであり、あらゆるものが互いに融け合って完全に具わっていると言く教えである。中国では諸經典の内容を批判分類して体系化するとき、究極的な教えをしばしば円教と名づけていく。

参考——「円」の四義

智顛の教相判釈・五時八教では、化法の四教を藏教・通教・別教・円教とし、円は不偏の意とし、『天台四教儀』は円の意に「妙」「満」「足」「頓」の四義を盛る。

「円妙」は、三諦が円融した即空・即仮・即空の理が不可思議であり、わたしの情見、すなわち思量分別が及ばないことをいう。

「円満」は、日常の迷いの一思いの心に、欠け目が無いことをいう。迷いの一瞬の心をいう「一念」のなかには、十界の事理のすべてを具え、欠け目が無い。これを「事理三千」という。すなわち、凡夫の迷いの一念に、三千が象徴する一切の事象を具えたと説く。これが「一念三千」である。

「一念」は、介爾陰妄の一念で、わたしが現実を起こす日常のかすかな弱い（介爾）、五蘊に属する迷いの一思いの心という。

「三千」は、三千法、三千諸法の略。現象即実在としての事象を数で表わしたものである。

『華嚴経』が説く、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上・声聞・縁覚・菩薩・仏の十界が円融の理によって、互いに他の十界を含んでいるから百界となる。これを「十界互具」という。その百界の一々はそれぞれ、

『法華經』が説く、性・相・体・力・作・因・縁・果・報・本末究竟等の十如是を具えているから「千如是」となる。この千如是は、『大智度論』の衆生・五陰・国土の三世間による區別があるから「三千世間」となる。

三千は、宇宙、つまり三千大千世界のことと多くの事象を総括するから「三千諸法」という。この三千の諸法は、衆生の日常一刹那の心のなかにみな具わっているという。これを「心具の三千」という。三千の諸法、すなわちあらゆる事象が、真実の本体に先天的に内在することを、「理具の三千」という。理具の三千は、縁によって現象界の森羅万象となつて、その差別的なすがた形を現象するものである。これが、歴縁対境、あるいは真如随縁である。理具の三千が、因縁に随つて現象界に顕現したものを「事造の三千」という。理具の三千と事造の三千は、意味の相違はあつても、共に同じ一つの絶対の世界の事柄であるから、両者を合わせて六千となるのではなくて、互いに一体化する三千である。これを「兩重三千」「事理三千」という。なお、「理具」は本具、理造、性具、性徳ともいい、本性として先天的に具えていることをいう。「事造」は変造、事用、修起、修徳、修具ともいい、本来具えているものが因縁に随つて現われ、諸現象を造ることをいう。「円満」は、この事理三千をいう。

なぜ、日常起こしている一瞬一瞬のわたしのかすかな心のなかに、三千の数で現わされた宇宙、つまり三千大千世界の一切の姿が、完全に具わっている。「一念三千」を説くのか。『華嚴經』巻第十・夜摩天宮菩薩説偈品に「心仏及衆生・是三無差別」と説くように、心・仏・衆生の三法は、等しく異なることがない。しかし、衆生が悟りに至るために諸法実相を觀じようとするときは、初心者には仏法は程度が高く、衆生法は範圍が広すぎるので、觀法に適さない。またすべての事象は心から現象したものに他ならないから、すべての事象の根源である心法によって諸法実相を觀じるのが容易である（近要）。そして、心にはすがた形がないから隔てがない。しかもすべての事象を具えているから、事理がびつたり合う（冥妙）。この二つの理由による。

「円足」は、充実に具足することをいう。十法界のいずれをとつても、一の中に一切の徳を具えており、充実にしている。一茎の草、一輪の花など、何を觀ても中道の理の現われでないものはない。何を觀ても仏でない

ものはないことをいう一色一香無非中道、またそれを凡夫の心について一念に三千を具足するのが、充実の意である。

「円頓」は、頓速、速いことをいう。仏の眞実世界は、前の漸、中の漸、後の漸と、漸の順序を追い、第一時、第二時、第三時、第四時、そして第五時と、時を一つずつ経て積み上げ造り上げたものではなく、先天的に実在であるから、それを体験するのは一念の頓速に成就することを円頓はいう。つまり、円教が明かす仏の眞実は、不可思議な実在そのもので（妙）あるから、相待差別の事象を二の欠け目もなく具えている（満）。だからといって、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、いずれの一を取つ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」の根本義である。

言い換えれば、第一に、現象世界のすべての事々物々に対する執われの心を破る。これが「空」である。第二に、すべてがあるがままに現象し存在していることを悟る。これが「假」である。第三に、絶対世界に体達することを、一念のうちに取め取る。これが「中」である。これが、天台でいう中道実相の理であり、仏知見である。空・假・中の三諦が、相互にバラバラでなく、一諦のうちに三諦を具え、三者が区別なく融け合つており、これを即空・即假・即中の有り様にあるという。まさに現前する一切の事象が、一心三觀、一色一香無非中道にあることを觀じる智慧が、中道実相の理であり、不可思議なる円融三諦である。不可思議なる円融三諦こそが、天台が目指す仏教の眞骨頂である。中道実相の理である仏知見を、さらに敷衍する。一のままにバラバラを觀、バラバラのままに一を觀、一とバラバラを、そのままあるがままに觀るのである。つまり、バラバラに見える一切の事象が、そのまま繋がつた一と觀、繋がつた一の理の上に見える。そのままバラバラに空と假とをバランスよく觀るのである。つまり、縁起・縁滅にある一切の事象は、空であり、假であり、中であり、一切の事象は即空・即假・即中にあると、仏が觀る三界内外の風光が「実相」である。円教は、華嚴・方等・般若の説法においても顯わされているが、それは未開頭の円であり、純粹の円教ではない。専ら円教だけを説く法華の開頭の円教を、今円というのに対して、それを昔円という。

なお「開顯」は、釈尊が『法華經』において、はじめて真実を示し、それに到るまでの四十余年の説法は、この真実に入らせるための方便であるとし、また『法華經』の前半十四品は三乗教の方便を開いて一仏乗教の真実を顕わし、後半の十四品は垂迹の近仏、つまり歴史的人物としての釈尊を開いて、本地の遠仏、つまり永遠なる実在の仏を顕わしたことをいう。いまここでは、今円に有門・空門・亦有亦空門・非有非空門の四門を立てる。

円教の四門は、通教の単なる空の理とは異なる妙理を表わし、別教の次第の説き方とも異なる頓即の教であるから、既出の通教や別教の二教とは異なる。さらに円融する無礙の教であるから、歴別の別教の教えとも異なる。これが、円教の有門・空門・亦有亦空門・非有非空門の四門である。つまり円教は、円融無礙の觀・円融三諦を特色とする。円融無礙の觀は、三諦が互いに融け合う即空・即假・即中として、同一時に成立し、三諦のおのおのが他の二諦を含む。いま、ここに、もち合わせているこの心が、そのまま事理三千であり、円融三諦であるという。円教の「中」は当然即中であるから、空・假・中の三を含む。体は唯一、互いに他を具えて円満である。そして一切は、介爾陰妄の一念に具わっている。一言でいえば、円教の要諦は「三千三諦」の理といわれる。これを觀じるのが、「一心三觀」である。すなわち、われわれの心に不動性（空）と機動性（假）と絶対性（中）を一念同時に体験することをいう。円教では、理は円融であって、隔別・隔歴ではない。一つの教えはすべての教えに展開していく。例えば、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。しかし円融では、一つの教えはすべての教えに通じているから、単なる空の教えではない。一つを破せばすべてを破すことになる。ただ見・思の惑を破すだけに止まらない。円教において遍く諸法を破すのはこの意味からである。

藏教の特徴は「因縁実を存す」にあり、通教の特徴は「因縁実を亡す」にあり、別教の特徴は「真妄隔歴」にある。それに対して、円教の特徴は、「真妄融即」にある。真は不生、妄は生。不生と生とが、融即することをいう。融即は、相即相入、円融、融通ともいう。体、そのものの面であらゆるものが一つであるのが相即、用、はたらきの面であらゆるものが

『法華玄義』の研究（十九）（大野・伊藤）

一つであるのが相入。あらゆるものが、その立場を保ちながら、完全に一体となって、互いに融け合い、妨げのないことをいう。円教の特徴は、「真妄融即」にある。

ここから円教の四門に入る。四門の大前提は、「円教の四門は妙理なり。頓説すれば、前の二種に異なるなり。円融にして無礙なれば、歴別に異なるなり。何を四門というや。」と、円教の四門は妙理だということ。

「妙理」は、一般的に深妙不可思議な理法、こよなき真理（『天台四教儀』『大正藏』四六・七八〇b）をいう。ここでは円教の妙理は「世間常住にある諸法実相と三千三諦」と取る。

「頓説」は、『法華經』に基づいて説かれる円頓一仏乗の立場に立つた説法（『法華玄義』卷第十下『大正藏』三三・八〇七a）をいう。ここでは、円頓一仏乗の立場に立つ『法華經』が明かす「妙理」を受ける。つまり、般若の否定の作業を克服し、一切の事象を肯定的に把握し、わたしに居所を与え、生きる喜びと意欲を沸き立たせる円教の四門の妙理「世間常住にある諸法実相と三千三諦」を、端的、的確に、具象的に明かす經典、すなわち『妙法蓮華經・法華經』をいうと取る。

「前の二種」は、化法の四教のなかの円教に先立つ二教、すなわち別教と通教とをいう。

「円融無礙」は、同義語が列ねてある。「円融」の「円」は、円満で欠け目がないことをいい、「融」は、自在であることをいう。融通、融即と同義。対語は隔歴。要は相即相入をいう。なお「相即相入」については、この円教の四門に先立つ、別教の四門の非有非空門に続く、別教の四門の総まとめに詳述してある。それを参考にされたい。「円融」は、それぞれのものが、その立場を保ちながら、完全に一体となって、互いに融け合い妨げのないことをいう。つまり、実体を否定すると、あらゆる具体的な個体の存在とはたらき、網の目のように互いに入り会い、繋がりが合い、一つとなる。その一つが、そのまま全体における存在とはたらきになるという世界觀をいう。円融は相即相入である。「相即相入」は、華嚴宗教学の縁起思想である。存在とはたらき、つまり体と用の両面から、一と多は密接不離であることをいう。「相即」は、体そのものの面であらゆるものが密接不離にあり、一つであることをいい、「相入」は、用、つまり

はたらきの面であらゆるものが密接不離にあり、一つであることをいう。要するに、具体的な個体の存在とはたらきとは、そのまま全体における存在とはたらきになるといふ、存在とはたらきの両面から、一と多は密接不離であるという世界観である。

天台教学では、円教が明かす仏の真実は、不可思議な実在そのものである(妙)から、相待差別の事象を一の欠け目もなく具えている(満)。だからといって、間口を広く広げ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、いずれの一つ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、すなわち、すみやかではやくそのすべてを悟り尽くすことができる(頓)。円妙・円満・円足・円頓——これが、天台の円教の「円」の根本義である。「融」は、衆生の方へ行き渡つてとろけ合い、無礙自在なことをいう。「無礙」は、障り、妨げのないこと。何ものにもとらわれず自由自在であること。「無所得」と同義。「無所得」は、何物にもとらわれない自由の境地。心のなかで執著、分別をしないこと。ものにこだわることはないこと。禅では、何も求めないこと。効果を求めないことをいう。要は、ことばという方便の範疇に縛られることがなく、ことばによつてあれやこれやを思量し、分別し、執著することがないことをいう。「歴別」は、「隔り歴」と同義。互いに隔てがあつて別々になつていうことをいう。対語は円融。「円融にして無礙なれば、歴別に異なるなり」の「円融」の前に「頓説」、すなわち「法華経」は円融にして」と補い、「歴別に」を「前の別・通二教は歴別なるゆえ」と補うと分かり易い。

本文に戻る。

中国の教判・判教・教相判釈史上、いくつかの円教が提唱された。北魏の慧光(光統律師)は、漸・頓・円の三教に分け、『華嚴経』を円教とした。唐の杜順が実践の観法のうえから説いたのが、小乗教・大乘始教・大乘終教・頓教・円教である。これを唐の法蔵が教義づけたのが、五教判である。法蔵の円教は、一乗を説く完全な教えで、『華嚴経』『法華経』などを第五の円教とした。これに同別二乗を設けた。円教は一乗であるから、円教一乗も別教一乗もともに円教と名づけた。しかし、別教一乗は、諸経を超えた無尽の仏法であるから、特に別教一乗だけを円教とした。『華嚴

経』は、諸教を超えた無尽の仏法を説くから、別教一乗であるとして、特に『華嚴経』だけを円教とした。華嚴宗という円教は、五教の第五であり、一多相即・重重無尽の法門を説いた『華嚴経』の教えをいう。四分律宗の道宣が立てた性空教・相空教・唯識円教の三教の第三の唯識円教は、万法唯識の理を説く。唐の元政は、真言密教を一大円教とした。日本天台の密教も、この説を採用し、発展させて教判を立て、真言教を一大円教とした。真宗では、本願一乗の法を円教中の円教とした。融通念仏宗では、人天教・小乗教・漸教・頓教・円教を立てた。

円教については、諸説紛々である。諸辞典が円教の概念規定として諸説を挙げるが、要約すれば、仏教のうちで、最も完全で、円満で、究極的な教えをいい、真理ないし世界を総合的にみる立場にある教えとなる。しかし、諸師の視点や立地点に違いがあるから、諸説が頻発する。

ここでは、天台で説く化法の四教のうちの第四の円教をいう。今円としての円教は、五時八教の五時の教判の第五である法華・涅槃の諸種の所説であるが、特に『妙法蓮華経・法華経』を円教の妙法とする。智顛の五時八教の教判では、八教のなかの化法四教を蔵教・通教・別教・円教とし、円は不偏・片寄りが無いの意とした。そして円教は華嚴・方等・般若の説法においても顕わされているが、それは未開頭の円であり純粹の円教だけではないから、もっぱら円教だけを説いた法華の開頭の円教を今円という。これに対して、『法華経』以前の諸経に明かされる円教を、昔円という。

『天台四教儀』は円の意に、「妙」「満」「足」「頓」の四義を盛る。

「円妙」は、三諦が円融した即空・即仮・即中の理が不可思議であり、わたしの情見、すなわち思量分別が及ばないことをいう。

「円満」は、日常の迷いの一思いの心に、欠け目がないことをいう。迷いの一瞬の心をいう「一念」のなかには、十法界の事理のすべてを具え、欠け目がない。これを、「事理三千」という。すなわち、凡夫の迷いの一念に、三千が象徴する一切の事象を具えたと説く。これが、「一念三千」である。

「円足」は、充実に具足することをいう。十法界のいずれをとつても、一の中に一切の仏の勝れたすがたを具えており、充実にしている。一茎の

草、一輪の花など、何を見ても中道の理の現われでないものはない。何を観ても仏でないものはないことをいう一色一香無非中道。またそれを凡夫の心について、一念に三千を具足するのが、充実の意である。

「円頓」は、頓速、速いことをいう。仏の真実世界は、前の漸、中の漸、後の漸と、漸の順序を追い、第一時、第二時、第三時、第四時、そして第五時と、時を一つずつ経て積み上げ造り上げたものではない。先天的に実在であるから、それを体験するのは一念の頓速に成就することを、円頓はいう。

つまり、円教が明かす仏の真実は、不可思議な実在そのもので(妙)あるから、相待差別の事象を一の欠け目もなく具えている(満)。だからといって、広く広げら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、『天台四教儀』が説く、円教の「円」の根本義である。

このような円妙・円満・円足・円頓を兼ね備えた円教の有り様を、有門の立場から、空門の立場から、亦有亦空門の立場から、非有非空門の立場から解明し、今円としての『妙法蓮華経・法華経』の特徴を明解にするのが、円教の四門である。

諸法の如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是縁、如是果、如是報、如是本末究竟等を三転説する。これが十如三転である。是相如、是性如を、十界平等の空諦読みという。如是相、如是性を、十界差別の仮諦読みという。

相如是、性如是を、実相を現わす中諦読みという。天台は、十如是をこのように三様に読む。つまり、空・仮・中の三諦が円融無礙であることを示す。現代の日本天台宗で、方便品を誦誦するとき、十如是を三度繰り返し返して読むのは、この三転説の由縁からだという。

以上をまとめたのが「十界・十如・権実の法」である。十界・十如・権実の法は、諸法実相そのことである。方便品では、仏と仏だけが究め尽くしたのが諸法の実相だという。「ただ、仏と仏とのみ、いましよく諸法の実相を究尽すればなり。いわゆる、諸法の如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是縁、如是果、如是報、如是本末究竟等なり」と

『法華玄義』の研究(十九)(大野・伊藤)

諸法実相を明かす直前に、仏積尊が、对告衆として選んだ舍利弗に、「止みなん、舍利弗。すべからく、また説くべからず」と、「止めよう、舍利弗よ。もうこれ以上説くことはできないのだ」という。仏と仏だけが究め尽くした世界は、真実の有り様にあるから、実相はあがままのすがたに他ならない。仏と仏だけが、実相をあるがままに観るのだ、という。しかし、わたしたちは、それを色眼鏡を通して見る。秋の青空に映える、美しい柿落ち葉を見る。柿落ち葉の天然自然の営みに、不可思議を見る。手を伸ばして、柿落ち葉の葉を手に取り、感嘆の声を発し、大事に家に持ち帰り、食卓に載せる。反面、落ちた柿落ち葉を掃き除く作業に嫌気を感じ、汚い、嫌だな、落ちなければ作業しなくてもよいのに……と、忌まわしく疎ましく見る。わたしは、柿落ち葉を、柿落ち葉そのものと見ていない。柿落ち葉そのものに仏を見ていない。その時、その場のわたしの都合によって、わたしの感情の趣くままに、美しいとも汚いとも見、幸せとも忌まわしいとも見る。仏は、柿落ち葉をあるがままに観る。わたしは、わたしの都合に引き寄せて見る。

あるがままに実相と観る観方は、仏に具わるだけでなく、わたしにも本来具わっているはずのものである。万物の本当の有り様を観ようというのが、十如是の開頭である。わたしも、仏と同じ見方で世界を観るようになろうというのが、諸法実相開頭の由縁である。わたしは、わたしの煩惱を自覚し、それを淘汰し、世界の真実の有り様を観たいと願う。修行によって、わたしの見方を改め、煩惱に苛まれていた境界を脱却したいと願う。わたしは、今のこ以外に、真実で安楽な住み場所があるのではないか、そこに到達したいと願う。しかし、どう足掻いても、わたしの居場所は、いま、こだけしかない。わたしの居場所はこだけ、この娑婆世界だけ。こ以外には、わたしの居場所はない。仏は世間相常住を説く。わたしの居場所は、他にあるのではない。こだけだ。このわたしの眼前に展開する娑婆世界を、眼を見開いて、眼を逸らさないで凝視しなさい。色眼鏡を外しさえすれば、娑婆世界が、葉の真実世界と観えてくるのだよ、と教えてくれるのが、世間相常住である。水を見て、餓鬼は膿血と見、魚は住処と見、天の有情は種々の宝で荘嚴した地と見、人は水と見る。これは一水四見、一境四心、一処四見という。同一の対象も、これを見る者が異

なれば異なったものとして見えるものである。見え方は種々であったも、水は水である。水素二つと酸素一つが結合したのが水の分子である。たとえ見方は違って、水は水で、常住である。接近して微細を見る虫の眼がある。水のなかで水を透視して見る魚の眼がある。わたしが事象の有り様を見ようとすると、最も大切な眼は、鳥の眼である。人工衛星から、暗黒の宇宙を背景に輝く水の惑星地球を見るように、ズームを引いて、鳥の眼で世界を見なさい。そうすれば、有見・辺見・見取見・戒禁取見・邪見からなる五利使を克服することができるし、五利使を頑強にする貪・瞋・痴・慢・疑からなる五鈍使を克服できるというものである。いま、ここを凝視することによって、わたしに居場所を提供してくれるのが世間相常住の思想である。「妙理」は、諸法実相であるが、その根底は世間相常住の思想がある。これに対して、般若の空、その空を空じ、空を空じたその空をさらに空じるといふ、否定に否定を重ねていく思想のなかには、わたしの居場所を見つけないことにはできない。眼前の現実世界と一繋がり、一蓮托生と見極めきつたところに、宗教としての仏教の常・楽・我・浄と慈・悲・喜・捨という、仏の福德智慧が開けてくる。わたしを救うはたらきがはたらいで仏教といえる。わたしを救うはたらきがはたらいで、仏教の道理といえる。妙理は、世間相常住にある諸法実相の理である。諸法実相を下支えする十如是を開いて一念三千の道理を構築し、諸法実相を構成する即空・即仮・即中の円融三諦の道理を構築するのである。妙理は、世間相常住にある諸法実相の理であり、三千三諦である。

円教である『法華経』の妙理を明かせば、上述した通りである。前二教のうちの「通教」は大乗の初門で、修行実践を積み重ねて、仏果の菩提を得ることを教示するが、通教の教えは、小乗が三界を脱出する法を説くが、これと軌を一にした法であり、小乗と大乗との橋渡しとなる教えである。通教は、事実の世間相には目もくれず、単刀直入に真理の世界に突進するものである。如幻即空という、主観の妄想であるとして、わたしが見聞覚知する世界は一場の夢であるとして、不但空、つまり即空を観る。通教では、花を美しいと思つたことも夢であると同時に、それを盗んだということも同様に夢である。すなわち犯罪そのままが夢である。犯罪を夢と気がつかないから罪に苦しめられるが、それが夢であると知れば、別にそ

れを償わなければならない犯罪はないのである。このように達観し、因縁を亡じるところに、始めて犯罪を完全に離脱することができるというのが通教である。これに対して、「蔵教」は、花を盗んだという犯罪がある。それは花は美しいという、花に固執する誤つた観念と、それを所有したい貪愛心(惑)が犯罪(業)の原因である。だから誤つた観念を正し、所有欲を退治すれば、罪を犯さないようになる。すなわち犯罪が空に帰する、とする。つまり、蔵教は事実を事実として、因縁に実を認めて、おもむろに真実の世界に歩を巡らそうとする。前二教のうち「別教」は、大乗の法は小乗の法とはかけ離れた法であると、大乗教の特有な点を力説し、小乗を寄せつけない大乗である。別教は、万法を探索し、真実の随縁の世界であることを明かす。この汚穢不浄の相對差別の世界となつたのは、真実の理を観ることができない無知、無明の惑のなせる業である。真実が無明によつて相對差別の世界となり、無明がある間は生死流転は止まらない。真妄隔歴である。だから断惑証理、歷劫迂廻の修行が特徴となる。

これに対して、「円教」は真妄融即である。円教は小乗を取り込み、別に小乗を対立したものと見ない、絶対唯一の大乗教であるから、前二教の通教と別教とは異なる教えである。円教は『法華経』をいう。『法華経』の妙法は、仏の知見によつて仏を観る世界が、仏釈尊が成道一念に経験した実在の世界であり、それを開顯したものである。円は、人の情見による偏・片寄りを離れた不偏を意味する。不可思議は、円教の目印である。人の思慮言説を絶して、ただものそのもののみが存在を許されるから不可思議である。そこに山があり、河があり、建物がありで、空有の二諦と中道の第一義諦とが、ともにこの不思議の山河の色を頭わすのであり、山河の事象がそのままのものそのものの理である。事理具足して渾一円融である。つまり通教は、事実の世間相には目もくれず、単刀直入に真理の世界に突進し、わたしが見聞覚知する世界は如幻即空、一場の夢であるとして不但空、つまり即空を観る。別教は、小乗を寄せつけず、ひとり菩薩だけを対象とし、菩薩だけが漸次に修行し、段階的な悟りを得る断惑証理、歷劫迂廻の修行を特徴とする。これに対して円教は、人の思慮言説を絶した、ただ仏と仏だけの悟りの世界を説いているが、説法は、例えば法や譬喩や因縁を駆使する三周説法や、火宅喩、長者窮子喩、葉草喩、化城喩、衣珠喩、

髻珠^{けいしゆ}、医子^{いし}諭^{ごん}の七を教える巧みな法華七諭や、仏積尊の化導の始終を明かす「種・熟・脱^{だつ}の三益^{さんえき}」のように、生きとし生けるものが容易に理解できるような巧みな仕掛けを設け、方便を駆使して、不可思議・不可説の世間相常住にある諸法実相と三千三諦の教理を、生きとし生けるものもの糧として教示している。このようであるから、円教は前二教の別教や通教とは在り方を異にしているのである。これが、「円教の四門は妙理なり。頓説すれば、前の二種に異なるなり」がいうことである。

円教の四門の第一有門は、法界や仏法や諸法等は、法性の因縁として有と説く。第二の空門は、我と涅槃、空病、空・仮・中の三諦を空と説く。第三の亦有亦空門は、見・思の惑を幻仮と観、仮名と観れば無尽であり、仏を含めて一切は名字のみで、有であり空であると説く。第四の非有非空門は、法性は不可思議・不可説で、万物は一中即一切中であると説く。迷いの一瞬の心をいう「一念」のなかには、十界の事理のすべてを具え、欠け目が無い。これを「事理三千」という。すなわち、凡夫の迷いの一念に、三千が象徴する一切の事象を具えると説く。これが「一念三千」である。現象世界のすべての事々物々に対する執われの心を破る。これが「空」である。すべてがあるがまさに現象し存在していることを悟る。これが「仮」である。絶対世界に体達することを、一念のうちに取め取る。これが「中」である。空・仮・中の三諦が、相互にバラバラでなく、一諦のうちに三諦を具え、三者が区別なく融け合っており、これを即空・即仮・即中の有り様にあるという。まさに現前する一切の事象が、一心三観、一色一香無非中道にあることを観じる智慧が、中道実相の理であり、不可思議なる円融三諦である。これが、天台でいう中道実相の理であり、仏知見である。不可思議なる円融三諦こそが、天台が目指す仏教の真骨頂である。

『法華経』に、「唯有一乘法無二亦無三」と説かれる。一仏乗は、声聞・縁覚の二乗、および菩薩を含めた三乗のそれぞれの実践法が、いずれも実は唯一の真実の教えを具現していることをいう。つまり、三乗そのままが一仏乗に融合される。つまり、それぞれのものが、それぞれの立場を保ちながら、完全に一体となつて、互いに融け合い妨げのないことを、円融という。つまり、実体を否定すると、あらゆる具体的な個体の存在とはたら

『法華玄義』の研究(十九)(大野・伊藤)

きは、網の目のように互いに入り会い、繋がり合い、一つとなる。その一つが、そのまま全体における存在とはたらきになる。この「相即相入」は、華厳宗教学の縁起思想である。存在とはたらき、つまり体と用の両面から、一と多は密接不離であることをいう。「相即」は、体そのものの面であらゆる物が密接不離にあり、一つであることをいい、「相入」は、用、つまりはたらきの面であらゆる物が密接不離にあり、一つであることをいう。要するに、具体的な個体の存在とはたらきとは、そのまま全体における存在とはたらきになるといふ、存在とはたらきの両面から、一と多は密接不離であるという世界観である。

天台では、円教が明かす仏の真実は、不可思議な実在そのものである(妙)から、相対差別の事象を一の欠け目もなく具えている(満)。だからといって、間口を広く広げ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、いずれの一つ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、すなわち、すみやかではやくそのすべてを悟り尽くすことができる(頓)のである。円妙・円満・円足・円頓は、円教の骨子であるが、無礙自在なことをいう。何ものにもとられず自由自在であることをいう。要は、ことばという方便の範疇に縛られることがなく、ことばによつてあれやこれやを思量し、分別し、執著することがないことが円融無礙である。これに対して、前二教の通教と別教は、互いに隔てがあつて別々になつている。これを歴別・隔歴という。だから、円教の四門と前二教の通教と別教とはその在り方に大きな違いがあるのである。「円融にして無礙なれば、歴別に異なるなり」がいうことである。これ以後は、四門の具体に入る。

参考——「異体」と「同体」について

「円融無礙」ということは、二つ以上のものが互いに妨げることなく融通していることをいう。二にして一であり、一であつて二であることをいう。「円融無礙」、つまり「融通」をいうとき、「用・作用」と「体・本体」との両面から見ると、事象がもつたらきが作用であり、その事象そのものは本体である。ものの用、力の関係から「相入」をいい、ものの体の空・有によつて「相即」をいう。

ここで問題がある。A・B二つが、二つであつて全く別なものであると

という観点と、BはAに内包され（逆もある）て、A・B二つは一つであるという観点がある。A・B二つが、二つであって全く別なものであることを「異体」という。BはAに内包されて、A・B二つは一つであることを「同体」という。木曾・長良・揖斐の三川の水が伊勢湾に流れ込み、三川の真水が海水と渾然一体となるように、海水のAが独立していると考えるとき、海水Aと川水Bとは同体であるという。同様に、日本という国を人工衛星から眺めたとき、一人ひとりのすがたや、車や新幹線や、森や平野や川や、家々や町並みなどが、緑一色、茶色一色、黄色一色のなかに渾然一体となって見える。しかし、わたしの日常の生活では、一人ひとりのすがたや、家々や町並みなどが分かれて存在している。縁起している事物は、おのおのの自性を守って、AがBになったり、BがAになったりして混乱することはあり得ない。それぞれの事物は、強烈な個性を発揮して、そこにある。AさんはAさんとしての個性とはたらきとお役をもち、BさんはBさんとしての個性とはたらきとお役をもっており、AさんがBさんになったり、BさんがAさんになったりすることはあり得ない。すべてはそれぞれの自性を保持していくところに、縁起が成り立つ。AとBとが互いに相俟って縁起の世界を形成しているとみると、AとBは異体の関係にあるといえる。一つのものを中心として考えるとき、同体という見方が成り立ち、他のあらゆるものとの依存関係で現象の世界をみると、異体の見方が生まれる。わたしは今ここに生きている。わたしは一人の人間として存在するという人格の統一者であり、絶対的価値をもつといわれる一面と、わたしという一人の人間がこの世に存在していくことができるのは、多くの人々のお陰や、社会全体からの恩恵によるという一面がある。存在している一法は、「唯一絶対のもの」という見方と、「多のなかの一」という見方ができる。この「唯一絶対」という見方と、「多の一」という見方が、互いに溶融していくところに、真の円融無礙の縁起が成り立つというものである。「唯一絶対」と「多の一」とが溶融するとき、真の縁起の相がある。「唯一絶対」と「多の一」とが乖離するところに、真に存在しているものの相がある。時と場所や様々な条件によって、融和・総合、乖離・対立等の異なった関係性があるところに、相即相入が成立し、無尽縁

起が成立するのである。
（一）円教の有門

見・思の仮を觀するに、すなわちこれ法界にして仏法を具足す。また諸法はすなわちこれ法性の因縁なり。ないし第一義もまたこれ因縁なり。

『大經』にいわく、「無明を滅するに因りて、すなわち熾然たる三菩提の灯を得る」と。これを有門と名づく。云々

と『摩訶止観』卷第六上、第七章正修の四門の料簡に説く。

「見・思」は、見惑と思惑の二惑をいう。三界六道の生死という、迷いのすがたが実有、すなわち実体としてあると執著し、捨てることができないう分別・思量・言説の情見、すなわち煩惱をいう。見思の惑は、見愛の惑、見修の惑、四住、染汚無智、取相惑、枝末無明の惑、通惑、界内惑などともいう。

「見惑」は、苦集滅道の四諦の理を明らかに見ることができないこと、あるいは、ねじ曲げて、間違えて縁起の道理を分別思量する、有見・辺見・邪見・見取見・戒禁取見、貪・瞋・癡・慢・疑を内実とする、迷理の惑をいう。

「思（修）惑」は、三界の事象、すなわち日常の衣食住などに執著する、貪・瞋・癡・慢を内実とする、迷事の惑をいう。

「仮」は、実体がないことを指し、虚妄不実をいう。実体がなく、名称だけが与えられている、「仮名有」をいう。つまり空に対して、空と同じレベルで有の面をいい、実体はないが現象としてしばらく仮にあることを「仮有」という。ここでは、「仮」を「仮有」と取る。仮有は、現象として一時、わたしの眼前に存在することを許されてあるすがたをいう。

「見・思の仮を觀するに」は、「見・思を仮有と觀じると」と読み解く。苦集滅道の四諦の道理に迷う迷理の見惑と、日常の衣食住などに執著する迷事の思惑には、それだけで、いつまでもあり続ける、そのものをいう実体がない。見思の二惑は現象であり、しかも如幻として仮有にある如幻仮有として、わたしの前に存在し現象していると觀ることをいう。

「法界」の「界」は、天台教学では、世界と法性、すなわち世界と真実の両面に解釈する。差別の義のときに、法界は世界となる。ここでは法界

を、仏の眞実世界と取る。眞実世界は、十法界からなる。つまり、広く取れば全世界、全宇宙をいう三千大千世界と取ることができる。この法界に天台宗は、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上・声聞・縁覚・菩薩・仏の十法界を立てる。

「仏法」は、仏が悟った理法、仏が説く法・教えをいう。ここでは、常樂我淨・慈悲喜捨という、仏の福德智慧の勝れた徳性と取る。

「具足」は、具わり、満ち足りており、欠けたものがないことをいう。

「すなわちこれ法界にして仏法を具足す」は、十界互具をいう。十法界すべてに仏の勝れた徳性が、性具として具わっており、十法界すべてに、常樂我淨・慈悲喜捨という、仏の勝れた福德智慧が具わっている、の意をいう。

「諸法」は、すべてのもの、一切の事象をいう。

「法性」は、諸法、すなわち諸事象の眞実である本性、あらゆる事象が具えている眞実不変の本性、つまり存在の有り様そのものの眞実のすがたをいう。法性は、仏教の眞理を示す語の一つで、眞実・眞如・実相・法界など同義である。ここでは、仏教の眞実の世界である、現実の世界や宇宙を、そのようにあらしめて有る有り様、つまり中道実相をいう。

「因縁」は、因縁生、縁起をいう。

「因縁生」は、一切の事物は本来実体がある実有のものではなく、因となり縁となつて、仮に生じていることをいう。

「縁起」は、大乘仏教では、特に相依相関的發生をいう。つまり、すべての事象は単独で存在するのではなく、必ずいろいろな因・原因や縁・条件の和合によつて成立することをいう。

「縁起・縁滅」は、一切の事物が諸の原因と条件の和合によつて生じし、諸の原因と条件の崩壊によつて消滅することをいう。

「第一義」は、最高の法、最高の道理、最も勝れた眞実の道理をいう。ここでは第一義諦と取る。「第一義諦」は、最高の眞理。勝れた悟りの智慧を究めた境地をいう。つまり天台円教の中道実相をいう。

「第一義もまたこれ因縁なり」は、「法性の」を補つて、「第一義もまたこれ法性の因縁なり」と訓むと、分かり易い。

「大経」は、天台教学では、『南本涅槃経』をいう。浄土宗・眞宗などで『法華玄義』の研究(十九)(大野・伊藤)

は「大無量寿経」をいう。ここでは、『南本涅槃経』「高貴徳王菩薩品」(「大正藏」一一・三七五a)の引用である。

「熾然」は、燈火に火がついて明々と燃えていることをいう。

「三菩提」は、サンスクリット語のサンボディの音写である。阿耨多羅三藐三菩提の略で、仏の無上正等覺、仏の正しい悟りをいう。ここでは、世間相が即空・即仮・即中として、そのまま眞実相にある、世間相常住・諸法実相と觀る、仏知見と取る。

本文に戻る。略説する。苦集滅道の四諦の道理に迷う迷理の見惑と、日常の衣食住などに執著する迷事の思惑とは、それだけで、いつまでもあり続ける、そのものをいう実体がない。見思の二惑は現象であり、しかも如幻として仮にある、如幻仮有とすると觀る。このように觀るのが仏の眞実世界の觀方である。仏の眞実世界の特徴は十法界にある。しかもその十法界がそれぞれ独立した有り様にあるのではなく、十法界それぞれが十法界を具える。だから、どの法界にも仏の勝れた徳性が、性具として具わっており、十法界すべてに、常樂我淨・慈悲喜捨という、仏の勝れた福德智慧が具わっている。だから、地獄法界においてさえも、仏の救済がある。わたしの眼前に展開する一切の事象は、仏の不可思議の眞実世界を支える中道実相の理が、無明の惑を縁にして、現象界の一切の事象に変現したものである。わたしを含めて、世界や宇宙の一切の事象は、空を本質としながら、一時わたしの眼前に現前し、因と縁が尽きるまで生住異滅を繰り返す即仮にある。一切の事象は、仮と空を包含し、仮と空を超越した非仮非空の即中にある。これが、第一義諦の即中としての中道である。即中として中道にある有り様は、仏の眞実世界の道理そのものである。一切の事象が、即中として中道にある有り様は、そのまま仏の眞実世界の顯われに他ならない。つまり仏の眞実世界の道理、つまり即中にある中道実相の有り様は、わたしの情見、つまりわたしの分別思量を離れ、わたしの言説を超えている。即中にある眞実世界は、ただもののみが存在を許される、分別思量言説を超えた不可思議・不可説の世界である。この不可思議の世界は、彼方にあるのではない。常時わたしの眼前に、あるがままに現前している。わたしの毛一本、足一本が仏である。すなわち、わたしが見聞覺知するすべての事象が仏である。一毛一切毛、一足一切足。一

毛ですら、一足ですら、仏が顕現した不可思議・不可説の世界に他ならぬ。仏の真実世界は彼方にあるのではない。わたしの眼前のここに現前しているのである。『大經』、すなわち『南本涅槃經』高貴徳王菩薩品はこの辺の事情を、「無明の惑を漸滅すれば、仏の無上正等覺すなわち、世間相が即空・即仮・即中として、そのまま真実相にある、世間相常住・諸法実相と觀る仏知見を、明々と燃え、無明の惑の闇を照らす灯のように、得ることができる」と説いている。

一詳説する。わたしが、ものがどのように存在しているかと、もの有り様の本質を見ようとする。わたしが見る対象で一番身近な対象は、このわたし自身である。わたしは、あなたとは違うわたしである。わたしは、あなたとは違う。わたしは、彼や彼女とは違うわたしである。わたしは彼や彼女とは違う、と思う。わたしは、わたしの生命はわたしのものであつて、わたしの生命は堅固なものであると信じて疑わない。昨日のわたしは今日のわたしであり、今日のわたしは明日のわたしであつて、わたしはわたしとして、永遠にわたしであると信じて疑わない。本当に、堅固なわたしがあり、わたしの生命は永遠なのか。仏教は、最も大切な教えであり、また最も基本的な教えであり、しかもわたしが日常、気づくことができないう教を示してくれる。四諦の理である。わたしは苦苦・行苦・壊苦の苦の存在であり、苦の原因は執著の集である。わたしは涅槃の滅に至るが、涅槃の原因はものを正しく見る正見で始まる八正道の道であることを教えてくれる。四諦の理を聞くと、わたしはこれこそ至高の教えであると四諦の理に執著する。執著するということは、四諦の理に実体の実在を前提とするからである。苦にしても、集にしても、滅にしても、道にしても、仏の眼から觀れば実体といえるものはない。実体として四諦の理があるように見えるが、真実は仮成であり、即仮としてそのすがたがわたしの眼に映じているだけである。これが、「一見の仮を觀ずるに」がいうことである。わたしは、四諦の理の内実が実体としてあるように錯覺するが、実は仮の存在としてあり、名称だけがわたしを縛り上げ、わたしを放さない。同じように、わたしの身体は昨日も、今日も、明日も変わりなくあり続けると思う。実は、わたしの身体は、色受想行識の五蘊が仮に和合して造り上げられているだけである。わたしの身体が永遠であると見る

のは、見る・聞く・嗅ぐ・味わう・触れる・知り思うの六種の心のはたらきを起こす側と、それらのはたらきが起こされる対象、すなわち見られるもの・聞かれるもの・嗅がれるもの・味わわれるもの・触れられるもの・知られ思われるものの十二入や、十二入に眼・耳・鼻・舌・身・意の認識作用を加えた十八界が永遠と見るからである。五陰・十二入・十八界の陰入界は、主客すべての世界である。わたしの身体は、合計六十兆個の細胞でできている。人間であれば六十兆個の個数に過不足はない。この六十兆個の細胞が、筋肉や、皮膚や、内臓や、脳や、血液や、神経や、毛などとなつて、一人のわたしを形作っている。細胞は、無数の分子からできている。分子は原子からできている。原子は10のマイナスイオン8乗センチメートル程度の大きさである。原子核のまわりを電子が飛び回る雲に覆われているのが原子である。原子核は陽子と中性子でできている。陽子や中性子をさらに分け入ると、六個のクオークが現われる。このクオークは波動であり、色と香りで区別するという。柳沢桂子氏は、世界は原子でできおり、ものがあると見えるのは原子の雲の濃淡に過ぎないという。この六十兆個のわたしの細胞が、二〜三年で全部新しい細胞と入れ替わるという。三年も経てば、三年後のわたしという個体は、三年前とは全く違う新しい細胞の集積となっている。日本の社会は豊かである。この豊穰の国を支えている一つが自動車産業である。もう五十年も前のことであるが、中古の日産ブルーバードを手に入れて、物質文明の恩恵の一端に浴した。二台目は、工面してトヨタの最新のコロナ、三台目は、マークIIと乗り継いだ。乗り換えるたびに、排気量は増え、内装が豪華になる。車を買換えるために仕事に没頭し、得た収入を新車の購入に充てた。今振り返ってみると、車のために日々をはたらき、車を追い求めてきたように思う。わたしの生きる目的が車であり、知らず知らずのうちに物質文明に毒され、餓鬼道に墮ちていたことに、今になって気づく。日本は昔から、一軒の家に祖父母・父母・わたし夫婦・子・孫など、何世代も一緒に住み続けて来た。このように集約した生活をしないと、家庭経済や農業が成立しにくかったのが理由であろうが、親子代々肩を寄せ合つて生きてきた。それが民法の改正に伴つて、夫婦を一単位とする家庭ができた。核家族化である。わたしが壮年の時代は、核家族は実に生き易く、気楽に生活ができた。これ

が、現在は暗転した。夫婦共稼ぎで、朝早く出勤し、夜遅く帰宅。一生懸命はたらいで、立派な一戸建てを建てた。その家の最後の住人の老婆が、寄る年波には勝てず、施設に入所。跡は雑草が跋扈する空家と化している。多摩と千里と高蔵寺は、当時夢のニュータウンともてはやされた。それが今では、子たちが遠隔の地で独立しているから、親元は過疎の状態。ゴーストタウンと化している。老人ばかりが、ショッピングセンターに屯する。孤独死が、日数が経って発見される例が、年間十件は下らない。独居老人の家は、二十％に達するという。これが、「一思の仮を観ずるに」である。

大乘仏教に先立つ蔵教では、一切の事象は、因縁和合によつてできあがつたものであるが、それが誰の眼にも実在すると見えるからと、実・実体を認め、抛り所とする。だから、三界六道の生死の有り様、迷いの生存の有り様を、堅固不拔の実有と思ひ、それに執著して止まない。これが見思の惑である。蔵教では、見思の惑は、実体としてあるとする、実有の立場に立つ。

大乘仏教では、一切の事象は、わたしの主観が造り上げる事実過ぎないといと観る。実在すると思うのは、主観の迷夢である。迷夢から醒めて、改めてよくよく観れば、一切の事象は事象そのものであり、法性そのものであり、真実世界に他ならない。わたしが仏道を歩もうとすると、真つ先に取り組まなければならないことは、このようである。仏が観る世間の有り様は、わたしが現実眼にし、肌で感じ取っているような、世間の現実の一つひとつが実体をもつて存在し現象していると思ひを拭い去ることである。仏が説く、世間の真実の有り様は、わたしが見る見方とは真反対である。世間相は、実体がない。実体がないのに、現実にはしばらくの間存在し現象することを許されて存在し現象しており、あるがままにそれぞれの事象が事象それぞれの生命を発散させて輝いている。地球は、人間のためだけにあり、人間がどのように破壊したり、改造したりしても許されるものではない。地球上の万物は、それぞれが、それぞれの時と場を占めて、それぞれの生命を満喫するのが使命であると観る。地上の一切を、わたしの情見、すなわちわたしの分別思量、あるいは言説を捨て去つて、あるがままに観ることができるようになるために、最初に試みなければなら

らないのは、三界六道の生死の有り様を実有と見、実有に執著する見思の惑は、実は仮成、名称だけの仮の存在であり、実体がない仮の存在であると見極め、わたしの情見を伏断することである。見思の惑は、迷夢のように、三界六道の生死の有り様を実有と思ひ、それに執著して止まない、わたしの心が産み出す、煩惱である。わたしの心は、どこから見ても実体がない。わたしの心は、空である。空であるわたしの心が産み出す煩惱であるから、見思の惑には実体がない。実体がないから、煩惱は迷夢のようであり、幻のようであると観る。これが、「一見・思の仮を観ずるに」がいうことである。このように観るのが、仏法の真実世界を見る見方である。見思の惑は幻であると観ることは、十分に仏の教えに適っている。わたしは、見惑に苛まれ、思惑に繫縛されている。しかし、この事実にもまったく気づくことなく、見惑と思惑を真実と思ひ、気安くその日を暮らしている。今は、これに気づいて、わたしが執著する対象はすべて空の有り様にあるのが真実の有り様であり、それがたまたま今わたしの眼前に仮に現象し存在していると思ひ至る。わたしの心をよく内省してみると、わたしの心はいつも浮動し際限がない。泣いた赤ん坊がもう笑つたではないが、わたしの心には、喜怒哀楽が同居している。真実の世界はこの喜怒哀楽との同居に他ならない。わたしの欲望が渦巻くこの穢土世界そのものが、悟りの仏の世界でなくて、どこに悟りの真実世界があるというのか。喜怒哀楽、聖俗の世界を綱い交ぜた真実世界を、天台では十法界という。いわゆる地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上・声聞・縁覚・菩薩・仏の十の法界である。芥川龍之介は「蜘蛛の糸」を書く。主人公カンダタは、地獄の血の池で浮き沈みしている。彼の遙か彼方の頭上に、仏が垂れる蜘蛛の糸が下がってくる。助かった、とカンダタは、蜘蛛の糸を上つたが、極楽までの道のりのあまりの遠さに一服。見下ろすと数多の罪人が同じ蜘蛛の糸を上ってくる。糸が切れてしまうと、一瞬、「おれの糸だ。下りよ」と叫ぶ。叫ぶと同時に、蜘蛛の糸はカンダタの手元で切れてしまう。地獄の血の池に真つ逆さまに墜落である。仏の「応」道交も、カンダタには「感」道交がなく、無益であつたということである。仏にも、カンダタの悪に共感する悪が内在する。だから仏は、カンダタの生き方に共感し手を差し伸べようとされる。つまり、十法界は衆生の生きる場所ではあるが、十法界

は十法界心に他ならない。わたしの心の有り様が十法界心である。仏は、カンダタに共感された。ということは、仏には悪の実行行為としての修悪はないが、悪の性質をいう性悪はある、ということである。仏は、悪の性質を内蔵しているから、極悪非道のカンダタにも、蜘蛛を踏みつぶさなかつたという生前の行為があつたから、救いの手を差し伸べられたのである。

つまり、地獄法界は極悪非道の罪人だけの世界ではなく、餓鬼の性質も、畜生の性質も、修羅の性質も、人間の性質も、天上の性質も、声聞の性質も、縁覚の性質も、菩薩の性質も、ましてや仏の性質も内包している。だから仏とカンダタとの感応道交があり得るのである。端的にいえば、一法界心は十法界心を内包しているということである。これが十界互具である。十法界が十法界を内包するのである。カンダタの場合は、蜘蛛の糸の上で一服して、地獄や餓鬼や畜生の心を起こし、カンダタ一人の救済を貪ろうとした浅ましきから再び血の池に転落したが、これを、下から同じ一本の蜘蛛の糸を上る数多の囚人ともども……ということ共という気持ちをもつことができれば、仏に救い取られることになつたと思われる。つまり、地獄法界にあつても、仏の救済はある。地獄法界にあつても、仏法はあるといえる。これが十界互具である。十界互具であるから十法界は仏法を具足しているのである。視点を変えると、法界は、人間存在の十八の構成要素である、六根と六境と六識とを合わせた、十八界の一つである。心と考えられる意根が、心の識別作用である意識を通して認識する対象の世界が、法界である。意識の対象である法界は、真実そのものとして、ただあるがままにある世界である。このあるがままにある世界は、わたしの分別思量や言説の対象とはならない世界であり、わたしの情見に歪められていない世界であるから、仏教の本源である。仏教の本源は、わたしの情見が触れていない世間の事物や現象を措いて他にはない。世間の事物や現象を措いて他には真実の現われはない。だからあるがままにある事物や現象そのことが、法身である。これが、「これ法界にして仏法を具足す」がいうことである。

『法華玄義』の本文は、「また諸法はすなわちこれ法性の因縁なり。ないし第一義もまたこれ因縁なり」と続く。

「諸法」は、わたしが見聞覚知する一切の存在や現象をいう。

「法性」は、仏法の真実世界をいう。真実の世界は、わたしの情見、すなわちわたしの分別思量と言説を離れ超え、ただそのものだけが存在を許される、不可思議・不可説の世界である。あるがままにわたしの眼前に現前する、不可思議・不可説の世界である。法性の因縁は、仏の不可思議の真実世界が因となり、無明の惑を縁として、わたしの眼前に現前する不可思議をいう。第一義は、中道実相をいう。中道実相という第一義もまた、仏の不可思議・不可説の世界が因となり、無明の惑を縁として、わたしの眼前に現前する不可思議をいう。仏の不可思議の真実世界が因となり、無明の惑を縁として、わたしの眼前に現前する不可思議ということ、は、歴縁対境に他ならない。

「歴縁対境」は、わたしの心の本性を観察する観行のなかで、真実世界を、陰入界・煩惱・病患・業相・魔事・禪定・諸見・増上慢・二乗・菩薩の無明の惑の十境を縁に、現象界の万物に変化し現象させることをいう。

「歴」は、順序を立てて歩むことをいう。

「縁」は、行・住・坐・臥・言語・作務の六縁をいう。

「対」は、面と向き合うことをいう。

「境」は、色・声・香・味・触・法の六境・六塵をいう。

そして、「歴縁」と熟すと、行・住・坐・臥・言語・作務の六縁を、順序よく一つずつ修行実践していくことをいうから、わたしのすべての生活のなかで、わたしの心の本性を観察することをいう。「対境」と熟すと、客観の色・声・香・味・触・法の六境・六塵と面と向き合うことをいう。歴縁は、行のときは行ききりである。一行のときはその一行だけに止まるのではない。一行のときは一切行の世界となる。一行はそのまま一切行であるから、一行一切行である。同様に、住のときは住ききり、坐のときは坐ききり、臥のときは臥ききり、言語のときは言語きり、作務のときは作務きりである。一住一切住、一坐一切坐、一臥一切臥、一言語一切言語、一作務一切作務である。

対境は、客観の色・声・香・味・触・法の六境と面と向き合うこと、す

なわちわたしの身心の不思議を観察することをいう。正修行の十境十乘觀法を実践するとき、陰入界・煩惱・病患・業相・魔事・禪定・諸見・増上慢・二乗・菩薩の十境のうち、先ず、第一の陰入界境を習う。わたしの眼・耳・鼻・舌・身・意の六根が、知覚対象とする色・声・香・味・触・法の六境・六塵を、わたしの眼・耳・鼻・舌・身・意の六識によって知覚し、意識で総合的に認識する意識作用を習うが、これが、真実と即応する最短距離となる。観行のなかで観じる対境を例えれば行とし、行を足に焦点化する、足は色に相当する。色である足を運ぶのは心である。心がはたらいて、足をここからあそこへと運ぶ。この足が色陰である。足が歩くことを感受するのが、受陰である。足で歩くことによつて、歩いているわたしを考へる。これが想陰である。よい歩き方になつたり、悪い歩き方になつたりするのが行陰である。そして足で歩いている最中の心の動きが識陰である。これが十境の第一の陰入界の陰を習うことである。これは対境を行とし、足で歩くことを例としたが、歩くという対境が眼・耳・鼻・舌・身・意の六根六識を經由して意に対すると、十二入になり、十八界が成立する。例えば、眼根と色境、耳根と声境、鼻根と香境、舌根と味境、身根と触境、意根と法境が意識に対すると十二入になる。例えば、眼根と色境と眼識、耳根と声境と耳識、鼻根と香境と鼻識、舌根と味境と舌識、身根と触境と身識、意根と法境と意識が意識に対すると、十八界となる。陰入界の一切は、足の上げ下げの間のことごとく具わっている。無明に歩く縁が加わつて、歩くなかに陰入界が成立する。陰入界は無明と異なる。無明は法性に異ならないから、法性は仏教の世界と異なる。仏法の世界は、歩くなかに全現している。あらゆる教えは歩くことに全現する。一つの陰入界は、一切の陰入界である。一は一でなく、多は多でなく、互いに妨げ合うことがない。あらゆることは、円融無礙にある。歩くなかで、思議を超える境となる。これが観不思議の境である。つまり、「歴縁対境」は、わたしの全生活を包含する、行・住・坐・臥・言語・作務の六縁の一つひとつのなかで、わたしの全身心を包含する色・声・香・味・触・法の六境・六塵を認識対象として面と向き合い、観行、すなわち観心修行として、わたしの心の本質を観察することとなる。要をいえば、陰入界を不思議と観て、実相の理・三千三諦を観じることが、歴縁対境で

『法華玄義』の研究(十九)(大野・伊藤)

ある。なお、不思議は、わたしの情見、すなわちわたしの分別思量や言説を超えて、ただものそのものが存在を許される不思議をいう。つまり、そこに山あり、河あり、家あり、人ありで、空有の二諦と中道の第一義諦が、不思議の山河・家人の色を顕現する。山河・家人の事象そのまま、そのものの理となる。事理具足し、事理渾一円融を表わすが、歴縁対境である。これが、「また諸法はすなわちこれ法性の因縁なり。ないし第一義もまたこれ因縁なり」がいうことである。存在し現象する一切は、存在し現象するものの因と縁とが和合して、存在し現象しているだけに他ならない。一切が縁起し縁滅しているのが、世界を支配する原則であるから、円教で第一義とされる道理、つまり即中も、第一義智、すなわち諸法の実相を徹見する仏知見も、縁起縁滅のなせる業に他ならない。つまり、仏の教えはすべて、空と仮のいずれにも片寄らず、空と仮とが相即して中を保持する中道第一義も同様に、法性の因縁、つまり真実世界の縁起の理法の定まりに他ならないのである。これを『南本涅槃經』は、「無明を滅することによつて、明々と燃える正覚の灯明を得る」という。つまり、一切の事象が非仮非空にあるという理が分からないのがわたしである。非仮非空の理にある諸法実相・世間相常住を観ることができないから、わたしは無明の闇に覆われる。無明の惑が、わたしを三界に縛りつけ、穢土であるこの世界を出離させないのである。この無明の惑ゆえの闇という覆いを取り除くことができれば、明々と燃え盛る真実の有り様、つまり世間相がそのまま真実相にあると観る仏知見の光明に照らし出されることになる。以上が、円教の四門のうちの第一、有門が明かすことである。

有門の「有」は、如幻如夢としての仮有、つまり空と同次元の仮として事象があることをいう。この一切の事象を、仮有と観る立場を切り口として、深妙・不可思議・不可説の『妙法蓮華經』の純円教の本質に迫るのが、この円教の有門の立場である。理の見惑を仮と観、ガンジス河の砂の数でも数えることができない、数限りない事の思惑を仮と観る。仮は、そのまま空の裏打ちを得、亦仮亦空、非仮非空と、仮と空をそのまま止揚し、昇華して、中・中道と観る。見惑と思惑を断尽して、理と事との融即を果たし、やがて事理渾一円融の境地を窺い至ることになる。視点を變えて観れば、円教の四門のうちの有門を明かすということは、二乗不作仏の

漸教と、二乗を如響如啞とする頓教との総合という、衆生教化の實際に根差した必要から説き明かした漸頓教、すなわち智顛という漸円教としての『妙法蓮華経』の内実を明かしたものといえる。

参考——「見思の惑」＝「見惑」と「思惑」について

(1) 「惑」と「見」と「思」(修)について

「惑」は、わたしの身心を煩わせ、悩ませ、掻き乱し、惑わせ、汚す精神作用を総称する。煩惱をいう。

① 「惑」は、サンスクリット語のクレーシャー(क्रेश)の訳。煩惱とも訳す。吉隸捨と音写する。わしは、貪・瞋・癡の惑、すなわち煩惱によって、善悪の身・口・意の業、すなわち行為を起し、三界流転の苦しみという報いを受けて、迷いの世界、すなわち生死に繋ぎ止められる。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、仏教の目的となる。

② 「惑」＝煩惱は、その作用から、種々の異名で呼ばれる。

「随眠」は、まだ業、すなわち行為としては現われていないが、わたしの内心に潜む悪への強い傾向をいう。

「惑」は、道理と現象の世界に対して、心が迷い惑って了解しないことをいう。

「染」は、染着の義で、とらわれることをいう。

「漏」は、煩惱の汚れが漏れ出ることをいう。

「結」は、迷いが、わたしの身心を迷いの世界に結びつけ繋ぎとめて束縛し、解脱させないことをいう。

「使」は、人を追い立て、駆使することをいう。

「結使」は、わたしを苦しみに縛りつけ、わたしを駆使することをいう。

「繫」は、わたしの心を繋ぎ縛り、とらわれることをいう。

「縛」は、わたしの心を縛って、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めることをいう。

「繫縛」は、わたしの身心にまといついて自由を束縛することをいう。

「結縛」ともいう。

「蓋」は、ふたのように、心を覆い、障碍となることをいう。

「纏」は、わたしの内心に潜む悪への傾向が表に現われ、それがわたし

の身心に纏わりつくことをいう。

「蓋纏」は、心の本性を覆って自由にさせないことをいう。

「軛」は、車のくびきに拘束することをいう。

「暴流」は、激しい水の流れが、押し流すことをいう。

「取」は、執著し、欲求してやまない心のはたらきをいう。

「株机」は、累々とした木の切り株のように、危険なことをいう。

「燒害」は、火に焼かれ損なわれることをいう。

「箭」は、矢をいう。煩惱は常に動いて安静ではない。遠い昔からつき従っている煩惱が、箭が遠方から動いてくるのに似ているから、箭に例える。

「稠林」は、惑、すなわち煩惱の数が多いことを、茂った森林に例える。

「垢」は、性質が不浄で、心を染め、汚すことをいう。

「塵勞」は、わたしの心を汚し、迷いの世界に流転させ、疲れさせる心の塵をいう。

「塵垢」は、わたしの心を汚す塵や垢をいう。

「諍根」は、迷いの根本で、欲望・欲求に執著し、諸の見解に執著することをいう。

惑の体・本体そのものを「正使」、あるいは「使」といい、体・本体を滅してもなお残る慣習の気分を「習氣」という。

③ 「見」は、サンスクリット語のドリシュティ(dṛṣṭi)の訳。考え推し量り、ものごとに対して見解を定めることをいう。見解、思想、主義、主張、正見、邪見などと用いるが、多くの場合間違った見解を指す。ここでは、見惑は、四向四果の見道で断滅する惑をいう。見惑に五見・五利使を数える。有見、辺見、邪見、見取見、戒禁取見である。これに貪・瞋・癡・慢・疑の五鈍使を加えると、十見・十種見・十使となる。

④ 「思」は、サンスクリット語のチェータナー(cetana)の訳。対象に向かつて、心・心所を發動させる心の作用をいう。身・語・意の三業の体・本体は思である。ここでは、思惑は修惑と同義。修惑は、四向四果の修道で断滅する、欲界の貪・瞋・癡・慢の四惑、上二界の貪・癡・慢の三惑をいう。

⑤ 天台教学では、惑に見思の惑・塵沙の惑・無明の惑の三惑を立てる。

「見思の惑」は、一切の存在や現象が、実体として実在すると執著する惑をいう。見惑は理に迷う惑、思惑は事に迷う惑をいう。空観で断つ。

「塵沙の惑」は、空に執著し、差別の理に通達しない惑をいう。菩薩は、ガンジス河の砂のように多い無数の衆生の無数の苦や悩みを知ろうとしないことから生じる惑で、応病与薬を使命とする菩薩の化道の障碍となる。この惑は、前の見思の惑を断滅して悟った空の理に執著し、菩薩のわたし一人の脱生死に満足し、十方の衆生を利益することがないことから生じる惑をいう。仮観で断つ。

「無明の惑」は、前二惑の根本となる惑である。眞実の世界は一繋がりであることを知らず、一繋がり、宇宙万有の眞実のすがたであり、この理を悟れば自由自在に仏から地獄までの十法界に向かつて、教化される相手に応じたすがたを現わすことができる。この中道実相、中道の応本に迷う惑をいう。中観で断つ。

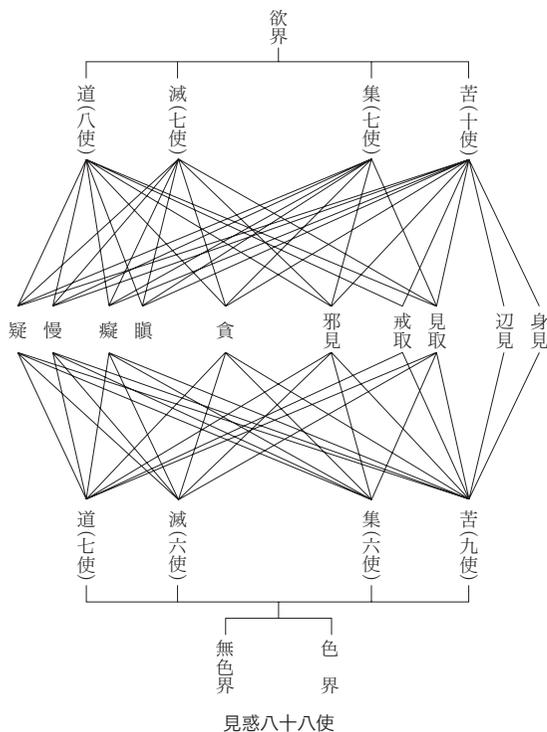
(2)「見惑」は、見思の惑の一つで、見道で断滅する惑をいう。見道は、はじめて無漏智を生じて、はつきりと四諦を理解する位である。小乗では、五停心・別相念処・総相念処の三賢と、煖法・頂法・忍法・世第一法の四善根などの準備的修行である七方便を實踐した修行者が、始めて無漏智を生じて見道に入る。

大乘では初地入見道といい、菩薩の初地を見道とする。

①見惑の語義について、三説がある。見所断惑、見即惑、見道所断惑の三である。見所断惑の「見」は、四諦を照見することを用いる。だから見所断惑は、四諦の理という眞実を見ることによって断じられる惑をいう。見即惑の「見」は、四諦の理を知らない迷妄の見をいう。だから見即惑は、四諦の理を知らない迷見が惑であることをいう。見道所断惑は、小乗の修行目標の向と到達境地の果とをいう。見道所断惑は、小乗の修行果、すなわち預流向と預流果を見道とするから、この見道で断じられる惑を見道所断惑という。見道は、見惑を断滅する位であり、小乗では預流向大乘では初地をいう。これ以上を聖者とする。

②見惑は、俱舍宗では、四諦の理に迷う、迷理の惑をいう。見惑に八十八使を立て、見惑八十八使という。見道で滅ぼされる煩惱は、五見・五利使の有見・辺見・邪見・見取見・戒禁取見と、五利使に限定して起こる五

【法華玄義】の研究(十九)(大野・伊藤)



鈍使の貪・瞋・癡・慢・疑とである。合わせて、十見・十種見・十使という。

「有見」は、色受想行識の五蘊が仮和合しているわたしの身心に、あなたや彼女とは一線を画す、常一主宰のわたし・我があるとする「見」をいう。「身見」「有身見」「我見」などもいう。

「辺見」は、わたしの身は死ねばなくなってしまうとする「断見」と、わたしはいつまでも人として生き、来世もまた人となるとする「常見」との二見をいう。

「邪見」は、因果の理を否定して信じない見をいう。

「見取見」は、有見・辺見・邪見は正しい見解であると、執著する見をいう。

「戒禁取見」は、外道が説く非道の法を正道であると誤り執著する見をいう。

「貪」は、五見の肩をもつ人がいると、五見は正しいと、さらに執著する心をいう。

「瞋」は、五見に与しない人がいると、立腹する心をいう。

「癡」は、五見に埋没し、没頭し、盲目的であり、これが生死流転の原因であることに気づかない心をいう。

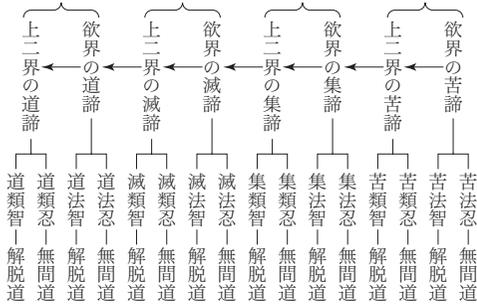
「慢」は、五見について自惚れ、誇る心をいう。

「疑」は、五見について確信がなく、狐疑心を起こす心をいう。

なお、貪・瞋・癡・慢・疑の独立した心は、本来、思(修)惑である。ここ見惑では、五見に付随し、五見に限って起こる貪・瞋・癡・慢・疑をいう。五利使と五鈍使の十使を、それぞれ四諦に当て、三界に当てると、欲界に三十二使、色界・無色界に各二十八使となり、合計八十八使となる。

天台教学では、空観によつて断たれる迷理の惑を見惑という。見惑は、苦・集・滅・道の四諦の理に迷い、三界の生死、すなわち迷いの生存を招くから、界内の惑といい、声聞・縁覚・菩薩の三乘人が共通して断なければならぬから、通惑という。

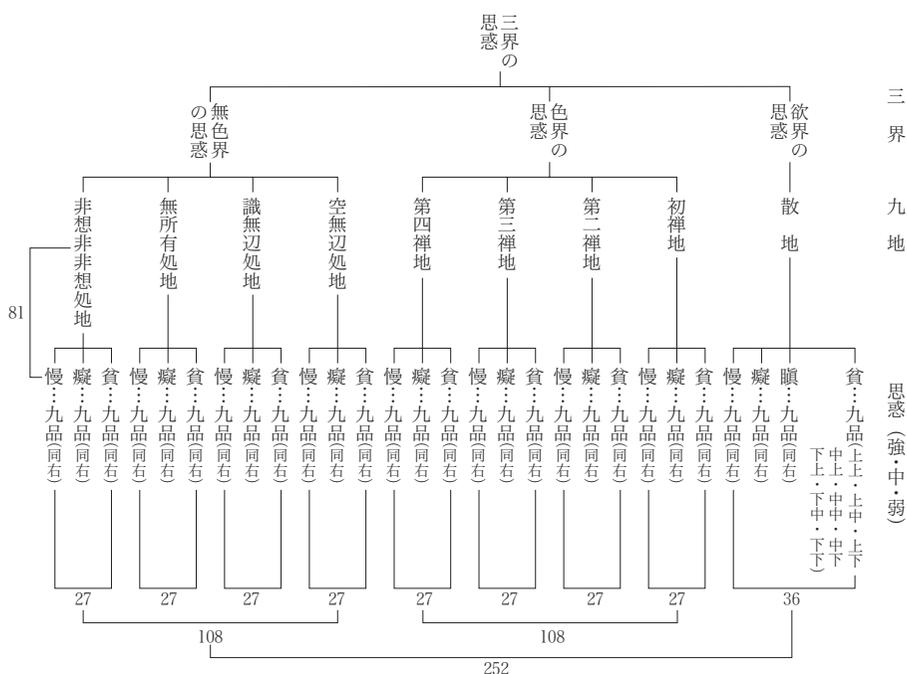
③見道において見惑を断じる智慧を、「八忍八智」という。見惑を断じる次第は、先ず欲界の苦に關する迷見を断じ、次に上二界の色界と無色界の苦に關する迷見を断じる。続いて、欲界の集、上二界の集、続いて、欲界の滅、上二界の滅、更に続いて、欲界の道、上二界の道と、漸々に断じていく。合わせれば八諦となる。しかし、この一諦について、例えば、苦諦であれば、この世が苦であることを明らかに認めて、これを断じようとし、智を起こし、智と迷とが相争つてこれを降伏する。その間



見惑を断じる智慧「八忍八智」

を、苦法忍の無間道という。ことごとく降伏し終わって、苦に關する真正の智が決定したところを、苦法智の解脱道という。次に、上二界の苦についてもまた、この二がある。これを苦類忍の無間道、苦類智の解脱道という。類は種類のこと、上二界の苦は、これをこの世で観じ、直接的でないから、この世の苦に擬えて、同じ種類として観じるのである。これを類という。だから、法忍、法智、類忍、類智の順序で、欲界の四諦、上二界の四諦を觀じていく。苦に続いて集に、集法忍、集法智、集類忍、集類智と進む。集に続いて滅に、滅法忍、滅法智、滅類忍、滅類智と進む。そして更に続いて道に、道法忍、道法智、道類忍、道類智と進む。すべてで十六心となる。これが八忍八智である。忍は、認と同じ意で、明らかに認める智慧をいう。

(3)「思惑(修惑)」とは、修道で滅ぼされる惑をいう。修道は、見道で見た四諦を繰り返して觀察し、見道後、具体的な事象に対処して、何度も何度も繰り返して修練・修習する位である。修道は、思惑を断滅する斯陀含向・果と阿那含向・果と阿羅漢向、いい換えれば一來向・果と不還向・果と阿羅漢向とをいう。大乘では、菩薩の第二地以上を修道とする。俱舍宗では、現象的な事物に執われて迷う迷事の惑をいう。思惑に八十一品があると、思惑八十一品という。修道で滅ぼされる根本煩惱は、欲界では貪・瞋・癡・慢・色界・無色界では貪・癡・慢の計十種であるが、これらをそれぞれ一括して、三界九地に配当し、さらにそれぞれ煩惱の強弱によつて上上品から下下品までの九種に分けて、八十一品とする。思惑は、わたしの衣食住に關して蠢く欲心であるから、生まれながらに具えている惑で、まことに断じ難い惑である。『四教儀』に、「これは斯陀含、これを一來という。この位で欲界九品の思惑を断じるが、前の六品を断じ尽くして、後の三品を残す。だから、更に一たび来る」と説く。すなわち、預流果で八十八使の見惑を断じたが、思惑はまだ断じていない。そしてその思惑には九品の区別がある。すなわち潤生である。未来の果を引く力に助勢する勢力の強弱について、上中下の区別を立てる。これを大三品という。その大三品の上中下について、更に上中下の区別を立てる。合計すると、三三が九品となる。そのなかで、上上品は最も潤生の勢力が強いから、天上来と人間界に二往來の二大生を招く力がある。下下品は最も弱い



三界の思(修) 惑八十一品

から、下上、下中、下下の三品で、ようやく一大生を潤すに過ぎない。このように、欲界九品の思惑は全体で七大生を潤す力がある。この欲界九品の思惑は、一來向では、そのなかの前六品だけを断じることから、残るのは下三品だけとなる。ただ一生涯だけの果を引くこととなる。だから一來果という。天台では、空観によって断つ迷事の煩惱を思惑という。思惑は、三界内の衣食住などに対して起こる。三界の生死、すなわち迷いの生存を招くから界内の惑、三業が共通して断たなければならぬから通惑という。思惑の本質は、貪・瞋・癡・慢の四心である。いずれも生まれつきの煩惱で、理屈なく起こる衝動的な心作用である。見惑の五鈍使とは別である。

「貪」は、わたしが気に入ったものを、どうしても所有したいという妄執の心をいう。

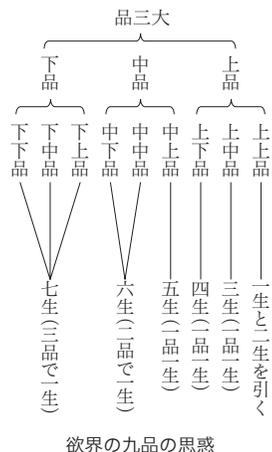
「瞋」は、わたしが気に入らないものを打ち捨て、壊したり、悩ましたりする、憎悪の心をいう。

「癡」は、一切の事象は因縁生の空にある、三界の真実の有り様を見ることができない暗い心をいう。

「慢」は、わたしを高ぶり、他を軽んじ、瀬踏みする軽はずみの心をいう。思惑の四心は、思惑の体・本体であり、見惑の五鈍使ではない。思惑の四心、貪・瞋・癡・慢は欲界の心。瞋を除いた貪・癡・慢の三心は、色・無色の上三界の思惑の体・本体である。

参考——「法界」について

「法界」の法、サンスクリット語で dharma は dhra 由来し、保つもの^{ほつもの}の意で、「人間の行為を保つもの」が原意である。界、サンスクリット語で dhātu は dha からつくられた男性名詞で、元来は要素を意味したが、仏教に入ってから、これに「界」とか「性」の意味がつけ加えられた



と考えられる。「法」は諸法、「界」は分界の意で、諸法はそれぞれ自体があり、分界不同をいう。「ほうかい」と読むこともある。

①十八界の一つである法境、すなわち意識の対象、考えられるものをいう。十二処の法処に同じ。

②きまり。定め。ならわし。

③特に、大乘仏教においては、法界が宗教的な本源を意味するようになった。事物の根源。法の根源をいう。大乘仏教では、この全宇宙の存在を法、すなわち真理の顕われとみて、これを真如の同義語に使う。そしてこの法界は真理そのものとしてのブツダ、すなわち法身と同義とする。

④華嚴教学は、「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るところのもの」との二つを相即的に表現する語として用いる。すなわち、界は性の義。法性（真如）に同じ。界は分の義。法性のあらわれ。世界のことをいう。だから法界は、一面では世界・宇宙と同義、他面では真如・法性などと同義である。法の世界をいう。

「法界一相」は、真理の世界はただ一つの特質よりなること。華嚴教学で説く四法界内の事事無礙法界、すなわち一真法界が一相一味であることをいう。

「法界縁起」は、法界無尽縁起・無尽縁起・一乘縁起と同義。四種縁起の一つである。この目の当りである法界そのものについて、一切法が互いに一体化し（相即）、そのはたらきが互いに和し合って（相入）、事事無礙重重無尽の縁起にあると説くことをいう。

「法界縁起」は、われわれ自身の在り方、われわれの世界の真実相をい表わすことばである。「自体法界」は、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確信することであり、「無性縁成」は、ものはすべて何らの実体性・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のみの論理にある。『五教章』巻中に説く。

「法界円融」は、真如または一切の存在が欠けることなく満ち足りており、完全に一体となって融け合い、妨げがないことをいう。十玄六相によって説かれる事事無礙法界観に相当する。

⑤天台教学では、法界には世界と法性（真如）との両面がある。界は差別の義と性の義がある。差別の義のときに、法界は世界となる。『摩訶止

観』巻第五上（大正蔵）四六・四九c）に説く。天台では、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上・声聞・縁覚・菩薩・仏の十界を十法界という。これは、それぞれの相が差別している、分齊の義からいう。分齊は、区別と限界があることをいう。

⑥密教は、地・水・火・風・空・識の六大を法界の体性とし、これを大日如来の三摩耶身とし、その宮殿を法界宮、その定位を法界定、印を法界定印、加持力を法界加持と名づける。また五智五仏を説いて、大日如来は法界体性智を表わすとす。また、万法がごとく具わっているのを多法界、差別的な万法も理平等の立場から眺めれば無相全一に帰するのを一法界という。合わせて一多法界という。

⑦四種法界Ⅱ 事法界・理法界・理事無礙法界・事事無礙法界

・ 事法界Ⅱ 現象する現実の事実の世界をいう。

・ 理法界Ⅱ 理性の空の世界をいう。

・ 理事無礙法界Ⅱ 理性と現象とが無礙の関係にある世界をいう。

・ 事事無礙法界Ⅱ 現象の個物と個物とが融通する世界をいう。

参考——「法界実相」について

法界実相は、『輔行』に、「実相はこれ別理、法界はこれ円理」とある。法界といい、実相というが、結局同一である。一応、別教では実相といい、円教では法界という。すなわち、一分の無明の惑を断じ、一品の中道を証したものを、すなわち別教の初地位は、円教の初住位に相当し、二分の無明の惑を断じ、二品の中道を証したものを、すなわち別教の第二地位と円教の第二住位との、区別の上でいったもので、名を異にするが、所証の理は一である。

参考——「法性」について

法性は、有為法にしても無為法にしても宇宙の事象すべてが具えている真実不変の本性、つまり存在の有り様そのものの真実のすがたをいう。

「法性」の原語、サンスクリット語の dharmata は、インドの日常の用法では、単に日常のきまり、世の習わしをいう程度の話であった。それが仏教に取り入れられて、諸法、すなわち諸存在、諸現象の真実なる本性、万有の本体をいうようになった。真如・実相・法界などの異名として用いられる。『大智度論』巻第三十二には、諸法の各各相、すなわち現象の差

別的な相と実相とがある。各各相は、例えば蠟を火に当てれば溶けてしまつて以前の相を失なうように、固定的なものでないから、それを分別して求めようとすれば不可得である。不可得であるから空である。すなわち、空であることが諸法の実相であると説き、空であることがすべての差別相についてみな同一であるから、その意味で如といひ、すべての相が同じく空に帰するという意味で、空を法性と名づけるとする。また、例えば黄石こうせきのなかに金の性があるように、一切の世間の法のなかにみな涅槃の法性があつて、元からある諸法の実性を、法性とすると説く。一般には、法性を如来蔵と區別して広く、一切法の実性、一切法そのものの実在性の意とする。また如来蔵と同義とする説もある。

①法が法として成立している由縁。

②縁起の理法の定まつていること。

③法の自性、本体。

④存在の眞実にして不変なる本性。すべてのものの眞実ありのままのもののがた。

⑤空である本性。

⑥眞実の法そのもの。

⑦一切のものの眞実常住なる本性、常住不変なる理性そのもの。あらゆる存在の現象的差別の相を超えた眞実不変で絶対平等な本性。

cf. 「法体」の「体」は、サンスクリット語の *svabhava* の訳で、自性・自体と訳す。だから法体は、ものそのもの、ものの本体、ものそれ自体をいう。

参考——「三菩提」について

「三菩提」はサンスクリット語のサンボデイの音写。阿耨多羅三藐三菩提の略。仏の無上正等覚、仏の正しい悟りをいう。『大智度論』巻第一百に、「諸の菩薩等、般若を得る者は、貪欲・瞋恚等の在家の罪垢と邪疑、戲論等の出家の罪垢とをみな悉く除滅して、心清淨なることを得。心清淨なるが故に、一切の功德を成就することを得。一切種智、すなわち阿耨多羅三藐三菩提を得るなり。云々」とある。天台では、あらゆるものを、その具体的な特殊相において、個別の有り様を知り尽くす智慧を、「一切種智」という。すべての存在に関して、平等の相に即して、差別の相を詳細

『法華玄義』の研究(十九)(大野・伊藤)

に知る智慧をいう。

「一切智」は、著有の見を破して、空の理を觀る智慧をいう。一切の事象を觀じて、みな空なりとするから、一切智という。

「道種智」は、一切の事象は無自性空であると執著する、著空の見を離れて、眼前の諸事象があるがままに觀る智慧をいう。道は一切諸仏の道法、悟りて、種は衆生の一切善根の種子である。すなわち、無量の悟りの業によつて衆生の病を治療して、先天的に具えている善根を生じさせることを觀じ尽くす智慧をいう。『四教儀』に円教の次位を説くなかに、「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、及び十行・十廻向の位と齊し。位不退なり」とある。

「二種智」を、仏知見とする。空有の一方に片寄らず、空に非ず有に非ず(雙非門)、しかも空なり有なり(雙亦門)と觀じる智慧をいう。中道の眞実を觀る智慧で、一切法空の当体に差別相・種に達することをいう。ここでは、世間相が即空・即假・即中として、そのまま眞実相である、世間相常住・諸法実相と觀る仏知見と取る。

(二) 円教の空門

空門は、見・思および一切法を幻化と觀するに、因に在らず縁に属せず。我および涅槃、この二はみな空なり。ただ空病あり、空病もまた空なるのみ。これすなわち三諦はみな空なり。云々

と『摩訶止觀』卷第六上、第七章正修の四門の料簡に説く。

(1) 本文の把握

円教の空門の本文を、次のように受け止めて理解したい。「見・思および一切法を幻化と觀する」を、円教の空門を理解するときの前提条件とする。「〜」は、その前の文は、「〜」以下の文を、藏教・通教・別教の空門の枠を超えて、円教の空門と理解するときの前提条件とする、立ち位置を示す。

「因に在らず縁に属せず」は、因縁存実、因縁を実有、つまり因縁をありとする藏教の立場を、実有に空が貫徹し、空はそのまま実有、すなわち仮という円教中道の立場に止揚し、因に在らず縁に属せずと、実有の因縁を超越した、円教の空門とみなすことに展開することをいう。

「我および涅槃、この二はみな空なり。ただ空病あり、空病もまた空なるのみ」は、因縁亡実、因縁を実有ではなく、仮有としてあり、イメージとしてであると肯定する通教の立場を、有即空と円教の立場に止揚する。このように仮即空にある円教の空門とみると、我および涅槃の二は仮即空の即仮・即空にあるが、それでも後には、空に執著して止まない空病が残り、空病を空とする空病が残ることをいう。

「これすなわち三諦はみな空なり」は、真妄隔離、真は不生、妄は生、すなわち不生不滅の空と因縁所生の仮とが対立する。先ず空を觀じる。続いて空とは別立てで仮を觀じる。更に境地が進めば、空と仮とは別立てで中を觀じ、別教の立ち位置を示す。

〔云々〕は、

「見・思」は、四諦の理に迷う迷理の「見惑」と、衣・食・住など日常生活の真実を見聞覚知することができない迷事の「思惑」とをいう。

「一切法」は、一切諸法、方法ともいう。原意は、「縁起する存在のすべて」をいう。一切法は、有為法のすべてを指すが、後に、これと対立する無為法も加えるようになった。一切法はすべての所縁、すなわち対象となるあらゆるもの、一切の事物、すべての現象、物質的・精神的なすべてのもの、現象界のすべての現象的存在をいう。

「一切法」は、現象し存在するすべてと取る。

「幻化」の「幻」は、まぼろしをいう。幻のように実体性がなく、仮にすがた形を現出しているに過ぎないことをいう。「化」は、改変・変更・変身、今までの物事を取り除いて改め変え、新しいすがた形のものとなることをいう。ここでは「幻化」は、一切の事象は、事理両重の三千という本来のすがたを変えて、幻のように現われ出ていることをいう。

「因に在らず縁に属せず」の肯定表現「因に在り縁に属す」は、「因縁生・因縁所生法」である。因縁生は、藏教では、因と縁との相合によって成立する事実を、「因縁存実」、客観的な実在の事実と認めて、徐ろに真実の世界に歩を運ぼうとすることをいう。

「因縁生」の否定表現である「因に在らず縁に属せず」は、「因縁亡実」である。因縁は実在しない。こころに写象・イメージがあるだけで、こころが造りなす仮名施設であって、実体ある存在、実在はないことをいう。これは通教の立場である。

円教の空門を説くいまは、因縁生の否定である「因に在らず縁に属せず」であり、通教以後の大乗仏教の空の立場の展開である。

「因」は、結果を生じさせる内部的な直接の原因、内因、親因。例えば、果としての稲が生じる種子が因、原因をいう。

「縁」は、因を助ける外部的な間接の原因、外縁、疎縁。例えば、土や水や空気や肥料などが縁、条件をいう。

「在」は、あるの意。物がそこに存在するの意をいう。

「属」は、連なる、続く、付き従うの意をいう。

「我」は、わたしの中心に、不変なわたしという実体があると考え、およびわたしのものがあることをいう。

「涅槃」は、燃え盛る煩惱の火を吹き消して、迷いの世界である生死を超えた悟りの智慧、すなわち菩提を完成した境地をいう。

「我および涅槃」は、迷いと悟りとをいう。迷いの根底は、俺だ！お前ではない俺だ！と、わたしに拘る「我・自我」にあり、悟りの根底は、天台の悟りの内実、すなわち三千三諦中道にある諸法実相の境地をいう。

「空病」は、空に執著することをいう。『維摩経』(『大正蔵』一四・五四五上)。ここでは、『摩訶止観』巻第五上の「二乗・菩薩はこれ空病にして、空病もまた空なるのみ」(『大正蔵』四六・五一a)の空病と取る。声聞の、空を終極として執著する但空や、空と、その反面の不空を觀じる縁

覚や通教の菩薩の不但空にしても、あるいは、別教の菩薩の空・仮・中の空にしても、円教以前の空は、空・仮・中の三諦を円融無礙の即空・即仮・即中とする円教の立場から觀ると、空に捉われ、空の手枷足枷を逃れることができない。通教や別教では、一切の事象の有り様を空として実体を否定しても、その空は、ことばによる概念上の否定であって、空を概念として認識し、認識した空に執著し、その空を空だと固定化していく。ことばによる概念化の空は、それが縁覚であれ、通別二教の菩薩であれ、但空であり、偏空にあることを免れない。空を、無実体と無執著とを生命と

する真空と、捉えきることができない二乗や通別二教の菩薩は、有的で仮名の空を空とする、空の呪縛を抜けることができない。これを「病」と捉えるのが空病である。

「三諦」は、空・仮・中という三つの真理をいう。天台では、すべての存在がそのまま、諸法実相の真理を明らかにする三面として、空・仮・中（真・俗・中）の三諦を説く。

「空諦」（真諦、無諦）は、すべての存在は、執われの心によって考えられるような実体はなく、空無のものであること（破情）。

「仮諦」（俗諦、有諦）は、すべての存在は、無実体のために、縁によって仮に生じ存在するものであること（立法）。

「中諦」（中道第一義諦）は、すべての存在は、一面的に考えられるような空・仮を超えた絶対のものであつて、その本体は言説思慮の対象ではないこと（絶待）とする。円教の三諦は、円融三諦で、空・仮・中が相互に個別的でなく、一諦のうちに三諦を具えて、三諦が区別なく融け合つており、即空・即仮・即中の三諦である。

本文に戻る。

さて、円教の空門は、四諦の理に迷う迷理の「見惑」は、実体がなく幻のようだと観る。その見方は見惑に止まらない。衣・食・住などの日常生活で見聞覚知し、一般に真実とされる、例えば、有見や辺見や、この有見や辺見に執著する貪などは、仏の眼から観れば、真実である無我の逆立ちであつて、決して欲界に住むわたしが考えるような真実にはない。これが見惑に続いて断滅しなければならぬ、迷事の「思惑」である。この思惑も実体がなく幻のようなものである。見惑にしても思惑にしても、真実世界の仏の眼から観れば如幻如化、幻以外にはあり得ない。わたしは、わたしの身の回りに見るわが家や家財道具、わが家と他の家とを繋ぐ道路や交通網、そこに行き交ひ心を通わせる人々、車から見晴らす緑豊かな山河、そこに生息する数多の生物たち、無生物たち。わたしがわたしの心で造り出す衆生世間と国土世間、この二を構成する五陰世間。これら、地球上に現象し存在する一切は、よく考えてみれば、永遠の過去から実在し、永遠の未来に涉つて存在し続けることがないことは自明の理である。何十年か振り返りに訪れた生まれ故郷の変貌に、目を疑う経験は、日常的である。

『法華玄義』の研究（十九）（大野・伊藤）

わたしは、幾人ものご葬儀に参列したことがある。死者の死に顔を拝見したこともある。親の死に目にも遭つてゐる。しかし、わたしもこの人たちと同じように、いつの日か死ぬことがあるとは考えたことがない。理屈では必ず誰にも死が訪れることは分かつており、そのように口にしますが、心底からわたしが死ぬとは考えない。

「今までは他人のことだと思つたに俺が死ぬとはこいつたららん」である。他人は死ぬことがあつても、わたしが死ぬとは考えないのがわたしである。わたしも死ぬという自明の理を忘れ果てて、わたしは永遠に生きるものと錯覚している。この土地はわたしの所有地であるから、一平方センチメートルたりとも侵すことを許さない、と執著に執著を重ねているのがわたしである。すべてに実体がなく空であることを、わたしはわたし自身のこととして自覚することなく、わたしごとではないと太平楽に日暮らしをしてゐるのがわたしである。一切法から特出した見惑にしても、思惑にしても実体がない。わたしを取り巻く一切の生活物件・生活要件、一切の現象し存在するものは、幻以外のなにもでもない。本空門は、「見・思および一切法を幻化と観ずる」ことを大前提の条件としてゐる。以下の文は、この立場から判断していくことになる。

先ず第一に蔵教では、因縁生は実在を前提とするが、通・別・円の大乘は、因縁生を実在とはしない。眼・耳・鼻・舌・身・意の六識が仮に造り上げた心のイメージ、心意識が造り上げた幻だとする。大乘の円教は、一切のものが発現する因・原因が実在するものでもなければ、一切のものが発現する縁・条件も実在するものでもないのが立場である。対象を勝手に六識が受け止め、心意識が勝手に造り上げた幻に過ぎない。心のイメージに過ぎないからである。一切は実体がなく、空にある。この但空を超えて、あるがままに即空にあるというのが、大乘の円教の立ち位置である。

「因に在らず縁に属せず」は、蔵教では、万有を因縁相合の法であると分析したうえで空と説く、「因にあり縁に属す」という。「因に在らず縁に属せず」は、析空観による但空ではなく、体空観による不但空、つまり一切の事象の仮の存在を認める立場に立つことをいう。この境地に至れば、蔵教の灰身滅智、但空、枯木寒巖に倚り三冬に暖気なしの阿羅漢の境地を離れ、空という不動性の反面に、仮という機動性を認めるから、そこには

自ずから仏の眞実世界の絶対性である中・中道を垣間見ることになる。いわゆる合中が生じる余地ができ、当然、別接通・円接通の被接の萌芽がある。通教以上の大乘は、因縁亡実、因縁即空の立場にある。因縁仮和合の世界は、そのまま如幻如化であり、妄想顛倒の世界と観る立場に立つ。因縁仮和合の世界は、万有の眞実の有り様を観ることができない、無明の惑が勝手に造り出した世界であつて、客観的に実在すると見る理由がない。だから空にある。しかも、諸法そのものは、空を一步進めて、即空であるとする。すなわち、通教の合中にして、別教の但中にして、円教の不但中にして、中・中道を考えるとき、第一に空の反面に、空に匹敵する有の有り様を想定する。これが仮である。空に仮を想定し、仮に空の裏づけがある。これが即空である。因縁仮和合の世界は、単なる空ではなく、即空にある。だからここで説く一切法を觀察したとき、一切法の存在の有り様は藏教が説く客観的な実在としての因縁生に止まらず、仮に空が貫徹した有り様にある。すなわち、即空・即仮を包含した即中にある。通教の合中にしろ、別教の但中にして、円教の不但中にして、藏教の因縁存実を超越した「因に在らず縁に属せず」にあるのである。わたしはこの世に生存し、わたしには確固としたわたしがあることを、信じて止まない。この実存のわたしは、精進努力して仏道を求めれば、やがて常楽我淨、慈悲喜捨という仏の福德智慧を獲得し、悟りの涅槃に入ることができると信じて止まない。わたしには、あなたや彼や彼女とは違う確固としたわたしがあると信じて疑わない。わたしは永遠不変の「常」である。わたしは同一の「一」である。わたしはわがまま気ままな「主宰」であると信じて疑わない。常一主宰であると決め込むわたしは、わたしを根底から支えるこのわたしに愛著する。これが我が心である。我が心は、言い換えれば我見であり、我慢であり、我利であり、我欲であり、我執であり、我愛であり、我癡に他ならない。この我が心で、わたしの心は暗黒になり、俺が……、俺が……と我を言い募り、ひとの我にわたしの我をぶつけ、葛藤や争いに明け暮れ、心の悩みが休まる暇がない。ときには殺戮の巷と化してしまう。これが世間の有り様である。我が心は、妄心である。ものの本質を掴んでいない心である。この実存すると信じるいま現在のわたしは、昨日のわたしと同じで変わりがないと思つている。明日のわたしは今日のわたしと同じ

であると信じて疑わない。しかし、よく考えれば、昨日のわたしと今日のわたし、もつと時を隔てて数十年前の紅顔のわたしと今日の老醜に充ちたわたしとは、同じでないことは一目瞭然である。今日のわたしと明日のわたし、つまり今日のわたしと二十年後のわたしが同じであるという保証などどこにもない。俺だ！といい、俺のものだといい、我を張つているわたしは、迷いの世界にいることは間違いないが、執著するわたしやわたしのものが、永遠に続き、不変であるなど、到底あり得ない。『維摩經』弟子品第三や、『維摩經略疏』入不二法門品に、「煩惱を断ぜずして、涅槃に入る」という。「煩惱を断ぜず」は我であり、迷いであり、生死である。「涅槃に入る」は悟りである。「煩惱を断ぜずして涅槃に入る」は、迷即悟の迷悟不二の世界である。迷いと悟りとか、あるいは、生とか死とか、二つのものを分別するわたしの日頃の営みは、わたしの迷いに他ならない。しかし、仏の眞実の眼で観れば、迷悟は二であつても、どこまでも二であつて二そのものではない。生死はどこまでも不二であつて二ではない。わたしがあり、わたしのものがあるというのは妄見である。一切は因と縁とが和合した存在の有りにあり、実体はない。わたしが積年の努力が実つて悟りの涅槃に入ったとする。涅槃は、寂靜であり、寂靜は分別・思量・言語を超越したあるがままの世界である。寂靜に実体はない。仏の眞実を徹見する眼からみれば、煩惱の深淵に浮沈するわたしも、そこから脱却して乗った蓮の台の上のわたしにも、ともに実体はない。寂靜の世界きりである。わたしの分別の世界では、迷と悟とは相反する対立概念であるが、仏の無分別の世界では、迷と悟とは不二である。無分別の世界では、一切は悟りの涅槃の風光に包まれているから、迷と悟の実物に違いはない。みな空、みな平等にある。我は、すなわち生死である。生死はいやだから、生死のない世界に生きたいと、わたしは願う。生死のない世界など、どこにもない。生まれるときは生まれる。死ぬときは死ぬ。ただそれだけである。生死していること、そのことが、そのまま無生死の世界である。涅槃の世界に他ならない。生死は、すなわち涅槃である。本来成仏している衆生の眼から観れば、生死も涅槃も如幻如化、夢のようなもので、実体として生滅することも、去来することもない。生死は生死であつて生死でなく、涅槃は涅槃であつて涅槃ではない。生死はそのまま涅槃とな

る。生死を離れて涅槃を求めるとは迷いとなる。生死の真つ只中にある涅槃に生きなければならぬ。我の真つ只中であつて、涅槃に生きなければならぬ。この涅槃寂靜は、仮に涅槃と名づけ、寂靜と名づけているだけであるから、涅槃にも寂靜にも絶対の存在性はない。絶対の存在性などあるはずがない。だから、これがいわゆる空の有り様にあることである。仮名である。仮名であることは空であることである。空であることは、そのまま仮であり、中にあることである。だから空は、いつも即空である。「我および涅槃、この二はみな空なり」は、このような消息を明かす。

現象し存在するすべては、空を本質とする。そして、空に至高な価値があるとみて、空に執著する。枯れ木や冷え切った灰のような状態を解脱と想う、枯木死灰之徒を良しとする、いわゆる灰身滅智である。枯木死灰之徒は、藏教に止まらない。円教以前の通別二教の空も、空の反面に不空を見るが、やはり円教から観れば、空・仮・中が円融無礙でなく、空に片寄っている。声聞の、空を終極として執著する但空や、空と、その反面の不空を観る縁覚や通教の菩薩の不但空にしても、あるいは、別教の菩薩の空・仮・中の空にしても、円教以前の空は、空・仮・中の三諦を円融無礙の即空・即仮・即中とする円教の立場から観ると、空に捉われ、空の手枷足枷を逃れることができない。一切の事象の有り様を空として、実体を否定しても、ことばによる概念上の否定が残る。空を概念として認識し、認識した空に執著し、それが空だと固定化していく。このようなことばによる概念化の空は、それが縁覚であれ通別二教の菩薩であれ、但空であり、偏空にあることを免れない。空を、無実体と無執著とを生命とする真空だ、と捉えきることができない二乗や通別二教の菩薩は、有的で仮名の空を空とする、空の呪縛を抜けることができない。これが、空病といわれる煩惱である。空に執著し、仮名の空を空とする空だけを真実とし、珍重する、空病だけが残るが、この空病もまた、空という名称だけにとらわれ、仮名にとらわれている空病に過ぎない。空病もまた、空に他ならぬ。すべての存在や現象は、執われの心によって考えられるような固定的不変的な独自の実体がない。実体がないことが空にあることである。存在や現象には実体がなく空であるといつても、わたしの眼前に、見聞覚知す

【法華玄義】の研究(十九)(大野・伊藤)

る事象は、現実存在し現象し、わたしの目にはあると見える。現実に見前に存在し現象しているすべての事象は、因と縁との和合によって、いま、わたしの目の前に、現実存在していると肯定せざるを得ない。これを、仮という。しかし、現象し存在するすべての事象が空にあるとか、仮にあるとかと、空の面や仮の面だけを捉えて空だ、仮だと決めつけるような在り方ではない。仮にあつてしかも空にあつたり、仮にあるのでもなく空にあるのでもない在り方にもある。つまり、仮を超え、空を超え、仮即空、空即仮としてあるがままにあるのである。

「一色一香無非中道。野辺に咲く一輪のすみれ草が、仮と空とを兼ね具え、立ち上る一本の線香の紫薫が、仮と空とを完備し、宇宙の一切の現象や存在が仮と空を、どちらかに片寄ることなく保持している。一色一香に至るまですべては、仮と空のどちらかに片寄ることなく、常に仮と空とが相即している、中・中道を保持する法界であり、言葉や分別思量の対象を超えた無分別の有り様にある。世間にあるものは、心意識があるものも心意識がないものも、すべて因縁の仮和合によって生じる現象的事物であつて、固定的不変的な独自の実体がないから、その本質は空であるという。これが、空諦である。しかし、いかなるものも永遠不変の実体として実在はしないが、しかし現実にはそのすがたがはつきりと現われている。これを、仮諦という。しかし、現実の事象はすべて、仮であり空であつたり、仮でもなく空でもなく、ことばや分別思慮の対象を超えたあるがままの無分別の有り様にある。これが、中・中諦である。このように空諦といい、仮諦といい、中諦というが、円教で一切の事象を空と観るときは、空も仮も中もみな空が包摂する。これが、「即空」にあることである。一切の事象を仮と観るときは、空も仮も中もみな仮が包摂する。これが、「即仮」にあることである。一切の事象を中と観るときは、空も仮も中もみな中が包摂する。これが、「即中」にあることである。すべての事象の存在の在り方は、毀譽褒貶を超え、損得を超え、わたしの思惑を超えた、色眼鏡を通して見ない、ありのままの有り様にある。これが真実の在り方である。これが、諸法実相である。現象世界の事々物々はすべて、そのままに即空・即仮・即中としての実相の理に適い、諸法即実相にある。これが諸法実相である。これが即空である。即空であることは、そのまま即仮にある

ことである。即空・即仮にあることは、そのまま即中にあることである。即空・即仮・即中にあることは、中・中道にあることである。中道にあることは、三千三諦にあることであり、諸法実相にあることであり、世間相常住にあることである。これが、「ただ空病あり、空病もまた空なるのみ。これすなわち三諦はみな空なり。云々」がいうことである。

参考——「空・空性」について

教室の黒板の受け樋に、白墨が置いてある。板書に用いる棒状の白色顔料である。もとは炭酸カルシウムの白堊を固めて作ったが、現在は硫酸カルシウムの石膏に水を加え、捏ねて作ったものである。白い棒状のものがある。わたしの眼には実在である。黒板に板書する。棒状のものがだんだん禿びていく。板書を消せば、受け樋に白い粉が溜まる。拭いを窓際で叩けば、白い粉が飛び散る。棒状のものが粉となり、粉もやがてなくなってしまう。日本では、この棒状のものを白墨、しらずみといい、英語の chalk を引いて、普通チョークという。白墨は日本では、一般にチョークと呼ばれているが、必ずしもチョークと呼ばなければならない必然はない。白墨でもしらずみでも、他のことばを使ってもよい。仮に約束としてチョークと呼んでいるだけである。これを施設とも、仮名ともいう。名ばかりで実体がないものに、仮につけた名が仮名である。チョークがある。チョークが実在すると考えるのは、チョークの本質を言い当てていない。チョークの真実の存在の有り様を間違えて、実在と取っているのではないかと考えるのが、仏教の「空」の思想である。硫酸カルシウムという因・原因が、水と機械で捏ねるという縁・条件を得、乾燥という縁・条件を得、多くの流通経路を経るという縁・条件も満たして、いま、ここにあると考える。因と縁との和合が雨散霧散すれば、もとの硫酸カルシウムの粉末に戻り、叩けば空中に飛散し、跡形を残さない。このように、因と縁とが和合して、仮に、いま、ここに、チョークの形を取っているだけで、チョークの本質は空だという。チョークは、本当の存在の仕方「空」、いま、仮にわたしの目の前にあるのは「仮」、そして、空の本質が仮を貫徹して、空のまま仮にあり、空でもなく仮でもなくある存在の仕方が、チョークの本当の存在の有り様だという。これを「中」という。中は、チョークがチョークとして、わたしの分別・思量、あるいはわたしの

言語表現を超えて、ただそこにある、あるだけの有り様をいう。しかも、この有り様は、空だけの有り様、仮だけの有り様、中だけの有り様に止まらない。空と観たときに、チョークは現実には仮としてそこにある。だからチョークは、空でもあり仮でもあり、さらには仮でもあり空でもあり、空を超え仮を超え、仮を超え空を超えて、中としてそこにあると考える。空と仮と中とは同時同所に空・仮・中であり、空仮中は密接不離、離れようがないと観る。また、チョークは、空でもなく仮でもない、空とか仮とかという存在の有り様を超越している。チョークはチョークで、他の何物とも比較し評価するような、分別・思量の対象ではない。チョークはチョークである。このように観るのが即空であり、即仮であり、即中の考え方である。これが一切の事象の真実の有り様、諸法実相であり、世の中の真実のすがたをいう世間相常住の有り様であるという。

「空」には、二義がある。理論的な空と実践的な空の二である。「理論的な空」は、すべてのものに固定した実体のないこと、無自性空を指す。それは縁起とか関係性とかいうのとはほぼ同義である。「実践的な空」は、無所得・無執著の態度を指す。無我の実践としての無所得空がそれである。この実践がまた更に向上して「無礙空」となる。「空」を考えると、この無自性空と無執著空の二つを押さえることが肝要である。

(1) 空の総論

「空」はサンスクリット語の sunya, sunyata を原語とし、膨れあがってなかが空ろな状態、何かが欠落している状態、何もない状態をいう。「A は B の sunya なものである」、すなわち「A は B の空なものである。A は B を欠いている。A に B はない」というのが、sunya の基本的な、一般的な構文である。「この大ホールは象の空なものである」は、「このホールに象はいない」である。心に貪欲がなく、貪欲から自由であることは、「心は貪欲の空なものである。五蘊が無我であることを、色について空を用いて示すときは、「色は我と我所（我に属するもの）の空なものである」となる。欠落状態を強調したときは「色は空なものである（色即是空）」となる。この構文の主語の A と、それに欠落している B との関係に、仏教徒は強い関心をもち、「空」の意味論的な範囲を越え、三昧と縁起を観ることを重要視して、存在論・認識論・修道論のなかで、その関

係はつきりさせようとした。すべてのものには不変で独自の存在性Ⅱ我はないという無我の理念が大乗仏教で徹底され、ものは縁起している原因・条件をまつて始めて存在することができるから、何の自性、実体性をもたず、無自性のものであるという空思想を生み出した。AとBとが個別の存在である場合は問題ないとしても、Aの自性に固執しているときに、人はAとAの自性を同一視して「AはAである」「AはAの空なるものではない」といい続け、執著を強める。しかし、縁起の概念を媒介として、AはAの自性をもたない、なぜならば縁起しているからと観じることができれば、Aへの執著から離れることができる。「AはAの自性が空なるものである」「AはAが空なるものである」、さらに省略して「Aは空である」ということが明らかになり、そのAが一般化された結果として、「すべてのものは空である（一切皆空）」と観じることができれば、その認識の在り方こそが般若波羅蜜・智慧の完全な状態であり、菩提へ通じる道となる。

(2) 原始・アビダルマ仏教の空と空性

原始仏教では、すべてのものを無常・苦・無我と観じることが勧められる。北伝の阿含経は、この三概念、無常・苦・無我と空とが並列され、「すべてのものは空なるものである」と観じることが語られる。また、欲望から自由になる方法として重要視される三昧・精神統一は、人気がない寂しい場所である空家で実践すべきであるとされる。そのような場所を得られる三昧は、ものを空なもの（空）、概念で捉えられないもの（無相）、人間の期待願望とは無関係なもの（無願）とみる、空・無相・無願の三三昧とまとめられ、解脱へ至る方法でもあり、三解脱門として定着する。仏や仏弟子たちが、しばしば実践している清らかな精神状態は「空性」、すなわち「空である状態」とされた。それを得る方法、それを得た状況を説くものに『小空経』『大空経』が現存する。さらに『日常の真理Ⅱ世俗諦と、究極の真理Ⅱ勝義諦、第一義諦の二諦を取り入れ、少し発達したものに『第一義空経』が存在したという。これらの經典で、空によって内省を深める方法が示され、部分的には縁起観と空観との密接な関係づけが行なわれたという。アビダルマ仏教では、法の研究の進展につれて、あらゆるものを無常・苦・空・無我と観じること、なかでも無我を観じることが必須

『法華玄義』の研究（十九）（大野・伊藤）

とされる。それは、説一切有部では、あらゆるものを構成要素に分解し、その実体性を否定するが、構成要素自体・極微の存在性は認するものであった。空性の分類は、『舍利弗阿毘曇論』の六空、『雜阿毘曇心論』の九空、『大毘婆沙論』の十空などがある。これらは、『般若経』に繋がる。

(3) 空思想の発展

原始仏教では、空は「諸法無我」と呼ばれることが多いが、大乗仏教では「空」と呼ばれる。空は、我空（人無我）と法空（法無我）の二種が説かれる。

「我空」は、我は色・受・想・行・識の五蘊の仮和合の存在、つまり、我は事物を構成する五つの要素が一時仮に集まったもので、永遠の存在としての実体・自我をもたないことをいう。

「法空」は、五蘊、つまり事物の構成要素である色・受・想・行・識の一つひとつにもまた実体はなく、現象として生滅変化する仮の存在に過ぎないことをいう。

空の思想を強調したのは、初期大乘経である般若経である。『般若心経』の「色即是空空即是色」の語は、最も端的に空の思想を示している。大乘經典のなかで初期の經典である『般若経』が、大乘的な菩薩の觀念を発達させた。菩薩らは、自ら無上の菩提に到達しようと菩提心を起こす。そして、他者を菩提に導こうと、利他の誓願を鎧のように身にまといながら、人里離れた場所や行住坐臥のなかで、菩薩として行に励んだ。布施・持戒・忍辱・精進・禪定・般若の六波羅蜜がその骨格であった。究極的には、第六の般若波羅蜜、すなわち智慧の完全な状態が、布施などを通して得られることとした。完全な智慧は、日常的なあれやこれやについての認識・知識とは異なる。普通わたしたちは、「あれはこう」「これはこう」と区別し判断し、それらに執著する。完全な智慧は、その執著を断つ力をもつとともに、相對分別、思量、言語から解放された菩提、仏の悟りに他ならぬ。一連の『般若経』で、諸法の不生不滅が説かれる。それは、「ものが生じる」「ものが滅する」とする、日常的な判断を破壊するためである。諸法の空性が説かれるのも、ものは日常的なことばが予想するような自性をもたないとして、ものへの執著を断つためである。「すべてのものは空である」と観じるとは、完全な智慧へ通じる方途とされ、原始仏教の

無我観や空性の考えが深化されたものである。『大品般若経 問乘品』(『大正藏』八・二五〇b)、『大智度論』卷第三十一(『大正藏』二五・二八五c)、『大集經』卷第五十四は、「十八空」を説く。

- ①「内空」は、眼などの六根が空であること||受者空、能食空
- ②「外空」は、色などの六境が空であること||所受空、所食空
- ③「内外空」は、内的な六根と外的な六境が空||身空、自身空
- ④「空空」は、一切諸法の空もまた空||照照空
- ⑤「大空」は、物質は四元素からなり、実体がなく空||身所住処空
- ⑥「第一義空」は、第一義、すなわちニルヴァーナが空||勝義空、真実空、真境空
- ⑦「有為空」は、生住異滅がある有為法が空
- ⑧「無為空」は、生住異滅がない無為法、すなわち涅槃が空
- ⑨「畢竟空」は、畢竟、すなわち終わりが知覚できない空
- ⑩「無始空」は、いかなるものも、その始めが知覚できない空||無際空、無後空
- ⑪「散空」は、智慧で分解すると空。例えば、個人存在を諸要素に分解すると何も残らない空||散壊空
- ⑫「性空」は、一切の諸法は因縁和合して生じたものであって、その本性はつくられたものではなく空||性自性空、自性空、本性空
- ⑬「自相空」は、諸法のすがた、すなわち事物の自体そのものの特質をいう自相も、諸事物に共通のものをいう共相もすべて空||相空
- ⑭「諸法空」は、一切のものは実体なく空
- ⑮「不可得空」は、諸法には決定された自性を求めても得られない、知覚できないから空、||不但空、空にとらわれないで妙有の一面を認める中道の空||無所有空
- ⑯「無法空」は、存在しない無法が空、過去と未来の諸法が空||無物空
- ⑰「有法空」は、現在の諸事物、すなわち有法が空
- ⑱「無法有法空」は、存在しない無法も存在する有法もともに空||無物性空

(4) 龍樹の空

『般若経』の空をまとめ説いたのは、龍樹の『中論』である。空には、

理論的と実践的との両方の意味がある。「理論的な空」は、すべてのものに固定した実体のないこと、無自性空を指す。それは縁起とか関係性とかいうのとほぼ同義である。「実践的な空」は、無所得・無執著の態度を指す。無我の実践としての無所得空がそれである。この実践がまた更に向上して「無礙空」となる。無礙空は、そのまま真空妙有、つまり空と有との二つの対立概念の分別を超越した境であり、禅における身心脱落・脱落身心もこの無礙空に他ならない。龍樹は、『般若経』の智慧を重視する思想が、釈尊自身の実践的な縁起と中道の思想を直接継承するものと捉え、『中論』などによって、すべてのものの空性を明確にしようとした。有的な傾向にあったアピタルマ仏教は、他の学派とともに、龍樹の激しい批判の対象となった。

『中論』第一章第一偈は、「いかなる存在者であれ、それ自体から生じたものは決してなく、また他のものから、自他との両者から、また原因なくして生じたものは決してない」という。原因と結果の関係を、同一(自)、別異(他)、同一かつ別異(自他)、同一でも別異でもなく結果が原因をもたない(無因)という、四つの場合に分類し、その想定をすべて否定している。タネから芽が出てくるのを例として、第一の場合を考えれば、「芽は芽と同じタネから生じる」というのは、芽がタネと完全に同一ではないために論理的にはおかしいし、万一芽がタネと完全に同一だとすれば、芽はすでに芽として存在しているはずであり、新たに芽が生じるとするのは無意味となる。原因のタネと結果の芽を同一と想定すれば、このような論理上の不合理が起こり、この想定はその正しさが否定される。他の場合についても同様である。結果として「芽はタネから生じる」という判断は誤りと断定される。この断定は、わたしの日常的な経験と矛盾するようだが、実はそうではない。わたしは生き生きとした発芽現象を、「タネ」「芽」「生じる」ということばで分断し、そのことば間の関係に心を奪われ、発芽現象の成り行き自体を直視しようとしていない。ことばの方が先行している限り、発芽現象全体の成り行きが真の意味で経験されているということとはできない。その意味で、ことばに頼り過ぎるのは危ない。「タネ」「芽」「生じる」ということばは止めにして、すなわちそれぞれ空なもの、自性をもたないもの、無自性のもと見通した上で、現象自体を

全体との関連のなかで眺めよ、というのが龍樹の言い分である。龍樹は、ことばが主役を演じがちなわたしの経験・認識の問題を解決するために、ものは縁起しているから、すなわち原因条件をまつて始めて存在することができるから、無自性であると主張した。

原始仏教・アビダルマ仏教で縁起は、十二支縁起に見られるように、ある一定のものの因果的連鎖に主点を置くものであったが、龍樹の縁起はもっと一般化されて、何であれものは原因条件、理由をまつて始めて存在し、独自の存在性（我・自性）はもたないことが強調され、すべてのものの空性の根拠が縁起であるとされるに至っている。

『中論』第二十四章第十八偈で龍樹は、「縁起なるもの、それは空性（空）である、われわれはみなす。それは素因に依拠した認識のためのことば（仮）であり、それこそ中道（中）である」（カッコ内は漢訳語）という。ここでは、まず縁起＝空性とし、その上で空性はことばが実体を指すのではなく意味に終始する虚構のものであることを述べ、さらに進んで、「これはAである」「これはAでない」とする肯定的判断と否定的判断を何についても下さない、固定的判断から完全に自由な中道、中の実践を強調している。論理的に展開される龍樹の空思想は、『般若経』ではそれほど重要な役割を演じなかつた原始仏教以来の縁起・中道の思想を活性化し、空・空性の概念に、より豊かな内容を盛り込んだといえる。龍樹の場合、空・空性は、「AはAの自性が空なものである」ないし「Aは空である」といっても、それもあくまでことばの上のことであり、AがAとして存在している事態を何ら傷つけるものではないとし、ことばとことばに基づく執着から自由になった智慧の完全な状態において、「Aが全体との関係でAとしてある」ことがそのまま把握される、とする。龍樹以後は、龍樹の空思想に基づいて中観派が形成され、また空性を認識論的実践的に現実に即して説明することによって瑜伽行派が確立され、他学派とも接触しながら、論理的な正確さと体系化を計っている。

(5) 中国仏教の空・空性から空へ

中国で『般若経』が漢訳されたのは、二世紀後半、支婁迦讖による。これによって、空・空性の概念が、中国に知られた。ところが、空・空性の概念を受容するに当って、成熟した老子・荘子の「無」を頼りとして受容

『法華玄義』の研究（十九）（大野・伊藤）

された。五世紀になって、鳩摩羅什が『般若経』や龍樹の『中論』を含めて大乘の経論を漢訳し、空・空性を大々的に紹介した。しかし、サンスクリット語を原語とする空・空性の意味論的な側面は、伝えることが困難で、空と空性は「空」の一字に統合された。空の存在論的な面が、「有」を根拠から支える「無」「大虚」の意味合いを帯び、空性を観じる般若波羅蜜の実践性は、「無為」に通じる「道」の意味合いを帯びた。そして、『中論』の論理性は、煩雑と感じられる字句の解釈に道を譲った。インドの論理的・分析的な空観は、直観的・総合的な中国の感性に支えられながら、空観が独自の展開を見たといえる。例えば、『中論』第二十四章第十八偈で、縁起＝空性、空性・仮・中道のように用心深く列挙された概念は、後半に主点が移される。一切諸法は、空・仮・中の観点から観察されるべきである。観察の対象そのものは、空・仮・中それぞれの在り方が真実・諦として一体となつている三諦円融とされた。インド仏教で緊張を保つていた個と全体の問題は、全体のなかで個々の区別は無意味となる方向で融合され、相即的な論理を生み出した。この意味で、中国的な無の思想を背景とする、例えば禅の思想は、有の根拠に無を見、それをバネとして有の世界に戻り、結果においてすべてを否定する傾向にあるといえる。インドで、虚無的と理解されがちな空の思想が、中国では無の思想として、インドとは違った積極性をもつたのである。以上、主として江島恵教氏の論文「空」の要旨、『仏教・インド思想辞典』（春秋社）による。

参考——「幻化」について

(1) 「幻」は、人を幻惑する術。インド神話では、神が人を欺くような不思議の靈力をサンスクリット語で *Maya* という。それが仏典で「幻」と漢訳された。

(2) 「幻」は、まぼろし。一切の事象には実体がなく、ただ幻のように仮にすがた形を現出しているに過ぎないことをいう。幻を実と思うのは、凡夫の間違った考えである。幻を無と思うのは二乗の空にとらわれた見解、但空である。

- ・幻相は、まぼろしのように実体がないさま。
- ・幻有は、まぼろしのように仮に存在すること。
- ・幻化は、幻術師・魔法使いによって化作され、まぼろしが現われてい

ること。「幻」は幻人のしわざ、「化」は仏や菩薩の神通力が造り出したもの。

・幻化非真は、すべては幻のように現われ、実でなく、空であること。

・幻作は、幻術によってつくり出すこと。

・幻法は、蜃気楼のようなもの。陽炎の性質をもつもの。一切のものは、因と縁との和合によって成立しており、幻のように本性がないこと。すべてのものは幻のようで、決して執著すべきでないこと。

・幻惑は、惑・煩惱の体は虚妄であり、実体がないのを幻に例えた語。

幻術によって人の心を惑わすこと。

・幻無知は、幻のように、はかない無知。

・幻師、幻人は、幻術によって造り出された幻術師、魔法使い・手品師。

・幻象は、幻術によってつくり出された象。

(3)「化」の三意

①衆生を教え導いて転化・改変させること。

・教化、勸化は、勸めて正道に入れさせること。

・化導、化益は、教化し利益すること。

・化度は、教化し済度すること。

・能化は、教化する者。

・所化は、教化される者。

・自行は、自ら行なうこと。

・化他は、他人を教化すること。

・化主は、仏。

・適化無方は、仏が一定の方式によらないで、衆生の根機・教えを受ける者としての、先天的性格に適して教化すること。

・随縁化物は、縁に随い、適宜に衆生を教化すること。物は衆生。

・順化は、漸次に順当な方法で衆生を教化すること。

・逆化は、信順しない者に対して、違逆の手段を用いて、無理に教化すること。

②改変して他のものとなること。この化は、変化とも化作とも化現ともいう。

・化生は、忽然として生じること。

・幻化は、幻のような化現。

③特に仏・菩薩が衆生教化のために、神通力によって種々のすがたをあらわすこと。

・化身、化土、化法、化菩薩、権化は、方便手段としての仮の化現。

・身化・語化・意化の三化は、化身が身・語・意の三業をもつて衆生を教化すること。三輪、三種神変、三種示導、三示現も同じ。

(4)遷化

遷移化滅して死ぬこと。

(5)「幻化」は、幻のような化現。『広辞林』には、万物はすべて、まぼろしのように、変化するものであつて、たのみがたいこと、とある。つまり、万物はすべて幻のようになり、本来のすがたを変えて現われていること、とある。衆生心の本体である心真如はブツダの心である。この心真如が無明の縁に随つて染浄の現象として現われるのが心生滅である。この心生滅が凡夫の心である。心真如の不变と随縁の二面から究明したのが、如来蔵縁起である。『勝鬘經』には、「生死は如来蔵による。如来蔵あるがゆえに生死を説く」という。迷いと悟りが別々のものでなく、悟りがわたしにとつてのものだから、迷いのわたしが存在するのでなく、悟りがあるから悟りがあるというのである。わたしのなかに如来があり、また如来のなかにわたしがいるのである。すべては如来蔵の変現であるという。万有の根源である真如が、無明の縁に随つて、諸現象を生じること、真如随縁という。すべて現象は、真実からの生成であるという。前の瞬間の心意識の印象、つまり習気・種子を貯え、次の瞬間の心作用を引き起こすのがアーラヤ識である。アーラヤとは貯蔵所の意味で、何か実体的・場所的な解釈を引き起こしやすいが、その本性は空であるという。唯識説では、アーラヤ識は、個人存在の主体、更に輪廻の主体であり、身体の内かに存在する微細なものであると考えられている。このアーラヤ識から、七識を生じ、諸現象を生じ、これを阿頼耶識縁起という。

参考——「我および涅槃、この二はみな空なり。ただ空病あり、空病もまた空なるのみ」の典故について

(1)典故について

この一文は、『維摩(詰所説)經』卷中、文殊師利問疾品第五(『大正

蔵」一四・五四五a)に、次のようにある。

「かの有疾の菩薩、法想を滅せんとせば、まさにこの念を作すべし。この法想もまたこれ顛倒なり。顛倒はすなわちこれ大患なり。われまさにこれを離るべし。

いかに離となすや。——我と我所を離れる。

いかに我と我所を離れるや。——いやく二法を離れる。

いかに二法を離れるや。——いやく内外の諸法を念せず、平等を行ず。

いかに平等なるや。——いやく我も等しく、涅槃も等しい。

ゆえはいかに。——我および涅槃、この二はみな空なり。

何をもちて空となすや。——ただ名字をもつてのゆえに空なり。

かくのごとく二法は決定の性なし。この平等を得れば余病あることなし。ただ空病あり、空病もまた空なるのみ」

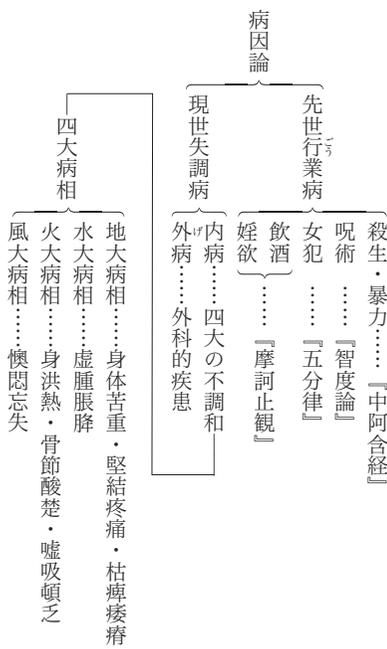
(2) 語句

「有疾」は、急病。「法想」は、身体が無常で不浄であることを、一つひとつ心のなかで想うこと、四念処観↓すべての存在に実体があると考え執著すること。「念を作す」は、心のなかでもい出し、考えること。「顛倒」は、道理に背く、わたしの迷った、誤った見方・在り方↓実体ありと執著すること。「大患」は、大いなるわずらい。「離れる」は、除去すること。「我」は、実体としての主体的な自我。俺が…俺が…の心。「我所」は、自我に所属するとして、執著されるもの。「二法」は、迷と悟のような対立した一对の概念↓内には自我に執著し、外には外界に執著する妄想↓これを断ちきるのが無所得。我と我所。「内外」は、うちとそと。心と身体↓内は自我、外は外界。「平等」は、四大の調和。分け隔てなく、一様に、あるがまま、無差別の世界。「空」は、無実体性と無著の心。「名字」は、仮名、仮につけた名称。仮説・施設・安立に同じ。「決定の性」は、決定している本性、実体性。「空病」は、空に対するとらわれ。

「かれ(維摩居士)は方便をもつて身に疾あるを現す」と、維摩居士は病のいわれを説き始める。病は、世の人々を救うために巡らした方便に過ぎない。維摩居士は、在家ではあるが、出家の修行者の清浄な戒律を守り、三界に執著することなく、勝れた相好を具え、仏の教えを喜びとしている。資産家の維摩居士は、これまでも量り知れない多くの手立てを用い

【法華玄義】の研究(十九)(大野・伊藤)

て、世の人々に利益を与えてきた。今回は、病を得たように装ったので、各界の名士たちが維摩居士を見舞った。維摩居士は、病を例に、いろいろと説いて聞かせた。身の無常、無強、無力、無堅を説いた。身は飛沫のようでも、掴むことも擦ることできない。泡や、陽炎や、芭蕉や、幻や、夢や、影や、衍や、浮き雲も同じで、稲妻は一瞬もそこに止まることがない、と説く。この身体は、地大で構成されて実体がなく、火大で自我がなく、風大で生命の寿がなく、水大で実体としての個人がない、と説き進む。病が起こる因縁には、



がある。

万物を構成する極微は、地・水・火・風の四大である。病は四大が悪いのではない。病には実体がない。四大の不調のために、病が起こる。四大によつて成り立っているバランスの崩れによるだけである。病も因縁所生である。病になる因縁が熟せば病になるし、因縁がなければ病にならない。わたしの病、形なし、見るべからず。

である。形がないというのは、病の本体が空であることをいう。維摩の病は、衆生の病に感応して生じた病であるから、実体などあるはずがない。癡より愛あり、すなわちわが病生ず。一切衆生病めるをもて、このゆえにわれ病む。が、維摩の病である。「癡」とは無明、人間の心のなかに巢食う深い迷い

である。無明の惑は、非有非無の道理が分からず、三千三諦の中道の妨げとなる煩惱をいう。「愛」とは、渴愛で、自分に執着すること、自分がかわいいと想う心である。癡から愛が生まれて、衆生は心の病にかかっている。衆生が病になったために、維摩もまた病人なのである。化他を使命とする菩薩は、衆生に果食う病を治すために生死の世界に入り、衆生と同じ癡愛から生じる病にかかるのである。衆生と同じ病に罹って、衆生の苦しみを直覚するのである。このような汚れの真つ只中であって、生死に執著せず、生死即涅槃と観じる自由無礙な境地にあるのが菩薩である。だから、わたしの病、形なし、見るべからず。

(3)「不二法門」について

「不二法門」は、『維摩経』巻中、入不二法門品第九で明かす相対的差別的なすべてを超えて、絶対的平等的な真理を顕わすこと、またその境地に入ることをいう。入不二法門品には、文殊師利等の三一菩薩と維摩詰居士との入不二法門についての問答を説いている。わたしは、生と死とか、善と悪とか、是と非とか、美と醜とか、長と短などの相対する原理について、この二つは絶対にならなれないと思いついでいる。『維摩経』は、それを超えた絶対の理を見出し、これらの対立するものを不二と説く。分別の世界では、生と滅とは相反する概念であるが、無分別の世界では、この二つが不二となる。これが不二法門である。

『楞伽経』の記述である。楞伽王が仏に尋ねた。「世尊よ。人が死んで未だ次の生に生まれてこない間、心はどこにあるのか」と。仏が答えた。「王よ。植物の種子から芽が生じるとき、種子が先に滅して、その後には芽が生じるのだろうか。それとも芽が生じた後に、種子が滅するのだろうか。種子が滅した瞬間に芽が生じたのであろうか」と。

この仏の答えを聞いた楞伽王は、「種子が滅したその瞬間に芽が生じるのです」と答えた。すると、仏は言った。「芽が生じるときと、種子が滅するときとは、正しく同時であって、そこに前後はない。それと同じように前の心が滅したとき、同時に後の心が生じるのだ」と。真実の在り方からみれば、生じることも滅することも前後があるはずがない。生と滅とは同じ現象を、一方では生といい、他方では滅といふに過ぎないのである。ま

さに生滅不二である。わたしは分別の世界、相対の世界にある。そこで、種子が滅したとか、芽が生じたとかいう。種子のときは種子としてあり、芽生えのときは芽生え、苗のときは苗としてあり、生長したときは生長した姿を見せ、花開くときは花開き、そして実るときは実り、散るときは散る。その一瞬一瞬、そこに木の生命が全開しているのだから。生死即涅槃の世界をただ生きて、ただ枯れていく。オタマジャクシがカエルになるとき、オタマジャクシはカエルでないからオタマジャクシと呼び、カエルはオタマジャクシではなくなるからカエルと呼ぶ。ところが、これがまったく別なものでは、因縁所生として成立しない。オタマジャクシが犬や猫になることはない。すなわち、オタマジャクシはカエルのある状態を意味し、同時にまたカエルはオタマジャクシのある状態を意味する。一方でオタマジャクシといい、他方でカエルという。この二つの規定は、実体的な仮名としての表出にすぎない。オタマジャクシのときはオタマジャクシであり、カエルのときはカエルであり。オタマジャクシはカエルの幼児期であり、カエルはオタマジャクシの成体である。二といえは二、二でないといえは二ではない。二でありながら二ではない、一である。これが、『維摩経』でいう不二である。

水と波との関係をみてみよう。波立っている海を想像してみる。波があることは明らかである。一つひとつの波が起こつては消えていく。あの波があり、この波がある。あの波はこちらに向かってくる。この波はあちらに向かってくる。そしてバーンとぶつかると。波と波がぶつかって砕ける。波は起こつては消えるが、海水はそのままで変わらない。波は、海水という本体の現象であり、仮相である。海水が寄せてくるのが波である。波を見ると、一つひとつは別々の波である。一つひとつの波は別々であるが、その別々の波は全部同じ一つの海水である。波は別々であっても、海水としては一つである。自と他とが別れていない世界が、真実の世界となる。海を涅槃に例え、波を生死に例える。わたしは、平らな海でいることも、波立つ波でいることも自由自在。これが生死即涅槃である。生死即涅槃は無住処涅槃でもある。無住処涅槃といい、生死即涅槃といい、相即相入といい、言語表現はいろいろあるが、『維摩経』の表現では、不二法門であり、不可思議解脱である。三一の菩薩が挙げた不二法門は、生と滅、我と

我所、受と不受、垢と淨、動と念、一相と無相、菩薩心と声聞心、善と不善、罪と福、有漏と無漏、有為と無為、世間と出世間、生死と涅槃、尽と不尽、我と無我、明と無明、色と色空、四大と空大、眼根と色境、布施と廻向一切智、空と無相と無作、三宝、身と滅身、身口意の三業、福行、罪行と不動行、主と客、取と捨、闇と明、涅槃と世間、正道と邪道、実と不実である。文殊師利は、表現することも識することもできないそのこと（無言・無説・無示・無識）と述べて、言語の到底及ぶところにあらざるを、入不二法門であるとした。それに対して維摩詰は、ただ黙然として言なし、この一默響雷のごとしと、不二の妙境ここに全現して余韻なしと、沈黙によって入不二法門をあらわした（黙不二）。三一菩薩の不二、文殊師利の不二、維摩詰の不二、この三つの不二の意味については、諸説がある。僧肇は、維摩の境地を最高のものとする（『註維摩詰經』卷第八）。慧遠は、遣相門（相對の否定）によって、高次な絶対をあらわす諸菩薩の立場）と融相門（相對そのことが絶対であるとする、文殊及び維摩の立場）に分けて論じている（『維摩經義記』卷第三末）。

参考——「病」について

(1) 「病」は、やまいをいう。

「やまい」の同訓に、病・疾・疾・痾などがある。

「病」は、やまいが重くなること、重病。

「疾」は、長患い、心が悩み苦しむこと。

「疾」は、急病、急性の病氣、疾病。

「痾」は、こじれて、長引き、長い間なおらない病氣。

なお「疫」は、悪性の流行病・伝染病をいう。

(2) 「病」に関連した表現

「病行」は、『涅槃經』でいう五行の一つ。菩薩が、悩める人間と同じように、苦や病を示し、大悲をもって、衆生の身・口・意によってつくれる罪惡の業すなわち病を治療する行為をいう。

「病苦」は、病によって生じる苦しみ。四苦、八苦、十苦の一。十苦は、『菩薩藏經』によれば、出生の生苦、老衰の老苦、病氣の病苦、死苦、うれしい愁苦、うらみの怨苦、苦しみの感受作用の苦受、心配の憂苦、病への怖れの病惱苦、生死流転の流転大苦の十をいう。

『法華玄義』の研究（十九）（大野・伊藤）

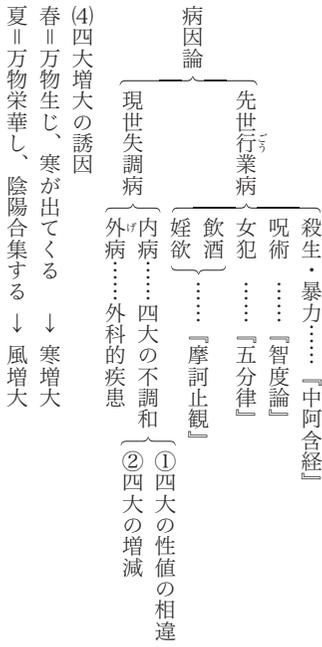
「病魔」は、鬼魅が人につく身心病

- 鬼の種類（楞嚴經） 8
- 1 恠鬼……金銀草木の精の如きもの
 - 2 魃鬼……夙に託して災をなすもの
 - 3 魅鬼……老いたる狐狸に託して人を毒す
 - 4 蠱毒鬼……蛇虺に託して人を毒する
 - 5 癘鬼……疫病神の如きもの
 - 6 餓鬼……飢餓に陥し入れ人を毒する
 - 7 魘鬼……睡眠中に人を惑わす
 - 8 魍魎鬼……水石などの精の如きもの
 - 9 役使鬼……八幡の使者としての鳩の如きもの
 - 10 伝送鬼……吉凶禍福の言を伝える巫祝の如きもの

「魔病」は、魔の作用によって起こる心病

- 4 魔説
（智度論）5
『首楞嚴經』
- 1 煩惱魔……煩惱が身心を悩害する
 - 2 蘊魔（五蘊魔）……50魔境
 - 3 死魔……人を死に至らしめる
 - 4 他化自在天子魔……他化自在天子が人の善事を害する

- 3 魔説
（摩訶止観）
第五境
- 1 植惕鬼
 - 2 時媚鬼
 - 3 魔羅鬼
- (3) 病が起こる因縁



秋⇨万物成熟し、熱多くなる ⇨熱増大

冬⇨万物終亡し、熱去る ⇨風寒熱増大

(5)四大増大による内病

| | | | | | | | | |
|--------|-------------------|------|-------------------|------|-------------------|---|-------------------|---|
| 地 | 衆病 (沈重) 三集病 | 水 | 寒病 (腫腫) 痰癥病 | 火 | 熱病 (蒸熱) 壯熱病 | 風 | 風病 (疼痛) 風黃病 | 出典例 |
| | ← 百病 | ← 百病 | ← 百病 | ← 百病 | ← 百病 | | | 『修行道地經』4 『五王經』 『佛母大孔雀明王經』 『修行本起經』 『五王經』 |
| 計 四百四病 | | | | | | | | |

| | | | | | | | |
|------|--------------------------------------|------|--|------|---|------|---|
| 地大増大 | 三集病 ⇒ 風火・水の三大 の増大による合 併症 | 水大増大 | 寒病 ⇒ アーユルヴェーダ のカプハ(Kapha) つまり「粘液」の作 用による。 | 火大増大 | 熱病 ⇒ アーユルヴェーダ のピッタ(Pitta)、 つまり「胆汁」の作 用による。 | 風大増大 | 風病 ⇒ アーユルヴェーダ のヴァーユ (Vayu)つまり「風」 の作用による。 |
| | | | 新陳代謝や体 温調節を司る | | 新陳代謝を営 む5種の力 | | 諸機能を調節 する5種の力 |
| | | | ①消化 ②血色素 ③感覚 ④視覚 ⑤発汗 | | ①呼吸 ②排泄 ③消化 ④発声 ⑤血液循環 | | |

(6)心病の原因と病名

原因
踊躍・恐怖・憂愁・愚痴⇨《感情》……『北本涅槃經』11
貧・瞋・痴・慢⇨《煩惱》……『心地観經』6、『大般若經』451

狂……人皆、狂なるを知る状態

人その狂なるを知らない状態

病名
乱……心多く散乱し、専ら住すること能わざる者。狂より軽症。

鬼病
……鬼魔が人につく病

(7)四大病相

四大病相
地大病相……身体苦重・堅結疼痛・枯瘠痿瘠
水大病相……虚腫脹胖
火大病相……身洪熱・骨節酸楚・嘘吸頓乏
風大病相……懊悶忘失

(8)『維摩經』問疾品の「病」

『維摩經』問疾品に、「癡より愛あり。すなわちわが病生ず。一切衆生病めるをもつて、この故にわれ病む」とある。病の原因が癡であると指摘する。癡は無明の惑である。「無明の惑」は、①有為法と無為法、すなわち一切の事象が繋がり繋がつて、絶対の一の無差別にあるという、十法界の本質を了解しない「不了一法界の惑」であり、②したがって、十法界がそのままにある空有不二である中道の理を取り違えて迷い、親しく体解することができない「中道親附の惑」であつて、わたしの心の中に巢食う深い迷いである。人間の根本的な迷いは、すべての事象があるがままに、ありのままに観る如実知見に欠けることに起因する。わたしは、わたし自身も、一切の事象も、ありのままに知ることができ、如実知見の智慧に欠ける。あるがままにあるのが諸事象の実相である。わたしはこの実相があるがままに観ることができない。どうしても、色眼鏡を通して見てしまふ。しかも、色眼鏡を通して見ていると気づかない。色眼鏡なしの、あるがままに観ていると信じて疑わない。現実には、そうではなく、色眼鏡、それも度数の大きい、分厚い色眼鏡で対象を見る。そして見たものに執着する。この執着を愛といい、渴愛という。渴愛は、わたしに、わたしのものに、わたしの本性に執着することをいう。わたしは自己愛に耽溺し、わたしを可愛いと思う心である。こうして癡から愛が生まれ、わたしはわたしに対する愛に耽溺し、心の病に罹る。衆生は心の病に罹る。衆生の病の原因は癡愛である。維摩の病の原因は、衆生の病である。

「病」は、四苦の一つ。四匹の蛇を一つの箱のなかに入れて、それが仲良く相和している間はよいが、調和が崩れ、片寄ると、百一の病が起こるとされる。病は、四大の不調和が大きな原因であるとする(『八十華嚴』

(9)『摩訶止観』の十乗観法の対象となる、第三境病患境の病が起こる因縁

(一)四大不順

風大が増す病 || 外風が気を助け、気が火大を吹き、火大が地大を増す病 || 地大が増し、三大を害す。

(二)飲食不節

火大が増す病 || 外熱が火大を助け水大を破る。水大が増す病 || 外寒が水大を助け、火大を害す。

(三)坐禪不調

←

①注病 (心慢怠でしかも魔が入り込み、背骨に疼痛が出る難病)。

②出入りの二息と八つの触(感覚)とが相違すると病を生ず。(例えば、重触(重い感覚)を感じて、出息(軽い感覚)を数えるという感覚上の矛盾が病を生む)。

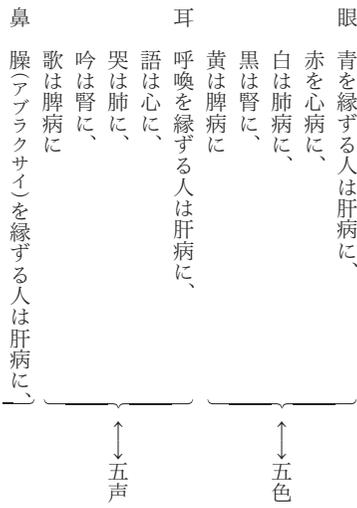
③止を用うるに方便なくして病となる(例えば、もし常に心を止めること。急撮ならば火病を生じ、もし心を止めること寛緩ならば水病を生じ、心を下に止めれば地病を生じ、心を上に止めれば風病を生じる)。

④思の観が多い人は五臓を損して病となる(例えば、色を縁すること多い人は肝病に、声を縁する人は腎病に、香を縁する人は肺病に、触を縁する人は脾病に、味を縁する人は心病になる)。

⑤ 眼 青を縁する人は肝病に、赤を心病に、白は肺病に、黒は腎に、黄は脾病に

耳 呼喚を縁する人は肝病に、語は心に、哭は肺に、吟は腎に、歌は脾病に

鼻 鼻 臊(アブラクサイ)を縁する人は肝病に、

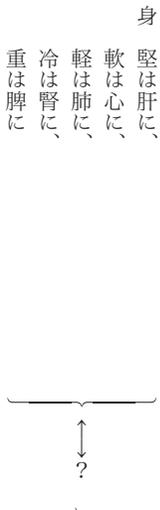


『法華玄義』の研究(十九)(大野・伊藤)

焦(コゲクサイ)は心に、腥(ナマクサイ)は肺に、臭(クサレクサイ)は腎に、香(カンバンシ)は肺病に

舌 酸を縁する人は肝病に、苦は心に、辛は肺に、鹹は腎に、甘は脾に

身 堅は肝に、軟は心に、軽は肺に、冷は腎に、重は脾に



⑥ 観の偏りによる四大変動の病

①境が不安定↓心に争いが起る↓乱風↓風病

②一境死守↓希望の心↓熱勢↓熱病(火病)

③境を観する心が生じる時に滅せんと思ひ、滅せん時に生ぜんと心が相違↓地病

④所観の境を味わずして、これを強ければ↓水病に

⑤ 四鬼病↑患者自身、種々の事を邪念とすることが原因で、殺人をもする。

⑥ 魔病↑患者自身が邪念を起して、功德を奪ってしまい、邪念相によって種々の衣服・飲食・七珍・雑物を歓喜して領受することに原因する。

(六)業病↑前世の業、あるいは今世の破戒か先世の業を動かし、業の力が病を生ぜしめる。

以上(2)~(7)、(9)は、二本柳賢司『仏教医学概要』(法蔵館、一九九四年)からの引用。

