

『法華玄義』の研究(十二)

大野 榮 人

はじめに

本論文は、『法華玄義』巻第一之上の第一部七番共解の第一章標章の第五節「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、平成二十年度春学期(四月～七月)の大学院文学研究科修士課程および博士課程の「演習」の授業の研究成果である。授業の受講生は、仏教学仏教史学専修の私のゼミ生のつぎの諸氏である。

川瀬隆(修士一年)、竹林智彦(修士二年)、加藤正賢(博士二年)、伊藤光壽・天野弘堂(研究生)、武藤明範・水野莊平・久田静隆・トラン トウイ カン(ベトナム)・鈴木あゆみ・森塚朗(研究員)、今井勝子・當間日澄・ダオ トリン チン ニャン・トラン アン コ ア・トランク オック フォン(ベトナム)(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あがった研究成果であるが、恐らく誤記・誤読など多くあることと思われる。その責任の全ては、私にあることをお断りしておきたい。

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

(原文)

教相爲_レ三。一 根性融不融相。二 化道始終不始終相。三 師弟遠近不遠近相。教者聖人被_レ下之言也。相者分_レ別同異_二也。云何分別。如_三日初出前照_二高山。厚殖_二善根。感_レ斯頓說。頓說本不_レ爲_レ小。小雖_レ在_レ座如_レ龔如_レ瘡。良由_二小不_レ堪_レ大。亦是_二大隔_二於_レ小。此如_二華嚴_一約_二法被_レ緣。緣得_二大益_一名_二頓教相_一。約_二說次第_一名_二從_レ牛出_二乳味_一相_上。

(書き下し文)

第五節 教相⁽¹⁾

教相とは、三となす⁽²⁾。

一に、根性の融・不融の相、二に、化道の始終・不始終の相、三に、師弟の遠近・不遠近の相なり⁽³⁾。

教は、聖人が下に被らせる言なり。相は、同異を分別するなり。⁽⁴⁾
いかなが、分別するや。

第一に、根性の融・不融の相。

その一は、乳味。

日が初めて出でて、前に高山を照らすのごとし。

厚く善根を殖えて、この頓説を感じず。

頓説はもと小のためならず。小は座に在りといえども、響のごとく瘧のごとし。まことに小は大に堪えず。またこれ、大は小を隔てるによる。これは、華嚴のごとし。

法は、縁に被らせるに約せば、縁が、大の益を得るを、頓教の相と名付く。

説の次第に約せば、牛より乳味を出だす相と名付く。⁽⁶⁾

(注)

(1)「教相」は、「教相判釈」と同義。教判とも、判教とも、教撰ともいう。

一般的に「教相判釈」は、いずれか一つの「経」、または「論」を根拠にして、他の経論をそれに従属させ、教えが説かれた形式、方法、順序、説かれた意味内容などによって、経論を位置付け、教説を分類して、体系付けることをいう。

天台教学では、諸経論を、ことばによる言い表わしから、「根性の融・不融の相」「化道の始終・不始終の相」「師弟の遠近・不遠近の相」という三種教相を下敷きに、小大権実、つまり、小乗と大乘、権教と実教を分別し、ひいては、迹本、つまり迹門と本門とを分別するのを「教相・教相判釈」とする。

「小乗」は、自分の解脱だけを目的とする自調自度、つまり、自分の

煩惱を抑え滅ぼし、自分だけの悟りに至ることを目的とする声聞や縁覚の道である。

大乘に比べ、修行実践する教・理・行・果、および修行実践する人が劣る点から、大乘からみて蔑称した「劣った乗り物」をいう。

「大乘」は、涅槃に積極的な意義を認め、自力よりも広く衆生を救済する利他行を実践し、自力・利他の両面を満たす菩薩の道を修行実践して、仏となることを主張する「大きな乗り物」をいう。

「権教」は、悩める人に救いの手を差し伸べ、真実の教えへ導くために、しばらく仮に手立てとして設けられ、真実の教えに到達すれば捨てられる方便の教えをいう。

「実教」は、仏自らの悟りをそのまま打ち明け、始終変わることがない、究極で根本となる真実の教えをいう。

天台教学では、『法華経』が説く円教を実教とし、それ以外の諸経の教説、すなわち藏・通・別の三教を権教として、三権一実という。その関係を蓮華の三喻で表わして、為実施権・開権顯実・廢権立実と示し、『法華経』で始めて権方便が権方便である理由が明らかにされ、真・真実が顕わされるところ。

「迹門」は、この世にすがた形を現わした仏は、根源の仏が衆生を救済するために、本地から迹を垂れたものであるとして、救うはたらきを顕示する面をいう。

「本門」は、真実の仏は、久遠の昔に成道した本来の仏であるという本仏の本地、あるいは根源という仏の本体を顕示する面をいう。

仏釈尊が、ことばに表わして説き示した教えは、「家」に例えられる。家は、外見の建物だけが家ではない。内で営まれている日常の生活にこそ、家の生命が宿るものである。同様に教えは、そのままことばとして外に現われているが、それが教えのすがたのすべてではない。外からは窺い知ることができない内包されるものに、仏釈尊の真意があることが多い。

『法華経』に盛られている教えは、『法華経』以外のすべての経論とは、教えの様相が異なっている。天台教学では、『法華経』で始めて、『法華経』以前の諸経でそれまで真実と思われていた教えが、本当は「権」、つまり仮の手立てである訳合いが明かされ、「実」、つまり真実が顕わされる

教えは『法華經』だけであると説く。

智顛は、『法華經』の前半十四品を権、つまり「迹門」とし、後半十四品を実、つまり「本門」とした。前半では、仏釈尊がブダガヤで始めて悟りを開いたすがたで教えを説いているのに対して、後半では、仏釈尊が久遠の本仏のすがたで教えを説いていることを明かしている。

権実を用いた三権一実や迹本二門の伽耶近成・久遠実成が一例で、種々の教義を立て、仏の出世の真実の意図を明らかにする。これが『法華經』の教相である。

天台教学では、三種の教相の第一「根性の融・不融の相」という視点に立って、仏教の諸經典の内容を分類し解釈して、仏の説法の順序から、華嚴・鹿苑・方等・般若・法華涅槃の五種類に分ける。これが「五時」の教相である。

衆生を教え導く形式方法から、頓・漸・秘密・不定の四種類に分ける。これが「化儀の四教」の教相である。

また、衆生の宗教上の素質・能力・性質などという機根・根性に応じて教え導こうとする教理内容から、藏・通・別・円の四種類に分ける。これが「化法の四教」の教相である。

これらを総称して「五時八教」という。「五時八教」が天台でいう「教相」である。

参考——「教相判釈」について

「教相判釈」は、教相とも、また判教とも、教判とも、教撰ともいう。

「教相判釈」は、一般的には、仏教の思想家が、自分の立場を決めて、そこから仏教の各部門の特質、すなわち、教えが説かれた形式、方法、順序、説かれた意味内容などによって、教説を分類して体系付けることをいう。

仏教の經典は、はなはだ数が多い。この数多くの經典が、インドから中国に雜然と移された。その説き方や内容も一様ではなかった。多数の經論の所説が、種々様々であり、互いに異なっていて、中国の仏教徒は、帰趨に困った。

そこで、どれか一つの「經」または「論」に根拠を置いて、他の經論をそれに従属させて、多くの經説を整理し、その間の關係を明らかにして、

『法華玄義』の研究(十二)(大野)

多くの經説をそれぞれ位置付けたり、あるいは、数多くの經典を積尊の一生涯に説かれたものとして、それらが説かれた形式・方法・順序、説かれた意味内容や教義内容などによって、諸經典を分類し、体系付け、価値を決めて、仏の眞の意図を明かそうとする努力が、中国や日本の研究者によってなされた。

すでに、『法華經』などに大乘と小乗との別を示し、『楞伽經』に頓教と漸教との別を示し、『華嚴經』に大山王・大山・金剛宝山・大地の華嚴四照を示し、『大般涅槃經』に乳・酪・生酥・熟酥・醍醐の五味を示し、『解深密經』に有教・空教・中道教の三時の別を示している。これが、教相判釈の端緒である。

インドでは、『大智度論』の三藏と摩訶衍の説や、顕露と秘密の説、『十住毘婆沙論』の難行道と易行道の説を始め、戒賢・智光の三時教の説などがあった。それはおおむね教説内容の浅深を主とした分類で、説法の形式から、現にある多数の經典を分けようとしたものではなかった。

中国においては、インドで歴史的に発達した諸經論が、それらの成立順序とは無關係に、またほとんど同時に翻訳され、研究されることになったので、それらの諸經論の多様な教説の中から、自分が信奉する教えの教義的立場を明示するために、教学の体系化が必要となった。

これが、中国仏教において、特に教相判釈が発達した理由である。

教相判釈は、南北朝時代に盛んに行なわれ、後世「南三北七、義百家を成ず」と評され、隋・唐になっても続々と新しく教相判釈がなされた。

その一例として、智顛の『法華玄義』巻第十上には、中国南方の三師と北方の七師とをいう「南三北七」の十師の教判を挙げています。

江南では、仏の説法の形式から頓・漸・不定の三教を立てる。

このうち、漸教について、(1)笈師は有相教・無相教・常住教の三時教を、(2)宗愛・僧曇は無相教の次に同帰教を加えた四時教を、(3)僧柔・慧次・慧觀は同帰教の前に褒貶抑揚教を加えた五時教を立てたとある。

北方では、(1)ある師は、人天教・有相教・無相教・同帰教・常住教の五時教を、(2)菩提流支は、半字教と満字教との二教を、(3)光統(慧光僧統)は因縁宗・仮名宗・誑相宗・常宗の四宗を、(4)ある師は、これに法界宗を加えた五宗教を、(5)ある人は、因縁宗・仮名宗・誑相宗・真宗・常宗・

円宗の六宗を、(6)北方のある禪師は、有相大乘と無相大乘との二種大乘を、(7)他の北方のある禪師は、一音教、つまり、仏は唯一の音で説法したが、それを聴くものの素質・能力・性質によって多様に理解されるとの教判を立てたとある。

その他、いろいろの書がさまざまな教判を伝えているが、とりわけ有名なのは、天台智顛の「五時八教」、三論宗の吉蔵の「二蔵(大乘と小乗)三輪教」、法相宗の窺基の「三教八宗」、華嚴宗の法蔵の「五教十宗」の教判などであり、浄土教では道綽に聖道門・浄土門の「二門判」がある。

日本では、真言宗の空海が顕教と密教との二教判と十住心の教判を立て、台密の安然が五時五教の説、浄土真宗の親鸞が二双四重の説、日蓮が五綱の説を立てたなどがある。

(2) 教相とは、三となす「教相」は、仏の説法の形式による教相判釈をいう。

智顛以前で一般的な、教えが説かれた形式、方法、順序、説かれた意味内容などによって、教説を分類して体系付けるのではなく、仏の化道の意図から送り出る仏の説法の形式から、仏の出世の真の意図を明らかにすることをいう。

「三」は、三種教相をいう。三種教相は、「根性の融・不融の相」「化道の始終・不始終の相」「師弟の遠近・不遠近の相」の三をいう。

(3) 一に、根性の融・不融の相、二に、化道の始終・不始終の相、三に、師弟の遠近・不遠近の相なり。「根性の融・不融の相」「化道の始終・不始終の相」「師弟の遠近・不遠近の相」の三を、三種教相と総称する。

参考——「三種教相」について

「三種教相」は、「教相の三意」ともいう。

天台教学では、『法華経』が、他の諸経と異なり、勝れているのは、「根性の融・不融の相」「化道の始終・不始終の相」「師弟の遠近・不遠近の相」の三を説き示していることにあるとする。

(一)「根性の融・不融の相」について

『法華経』以前の教えは、衆生を教化し教導する途中であり、教えを聞く期日が短いので、教えを聞く弟子たちの素質・能力・性質をいう機根・根性が不揃いで、勝れたものと劣ったものという利と鈍とがあつて、ばら

ばらである。これを「不融」という。不融だから、教えは真実と方便との二種を交えて説かれた。

『法華経』に至り、『法華経』が説法されるときには、「十六王子の法華覆講」に始まる永い年月の調熟に加えて、仏釈尊の四十余年の教化のおかげで、弟子の機根・根性が熟し、一様に利根となつて差別がなくなり、一仏乗という真実の教えが説かれる。この真実の教えを説く『法華経』の説法を聞くことができるようになるのを「融」という。

つまり、『法華経』が説示されていない『法華経』以前は、衆生の機根・根性に二乗や三乗などの差別があつて、不融であつたため、機根・根性に応じて二乗や三乗などのさまざまな教えが説かれた。

『法華経』に至つては、長い期間にわたる衆生の機根・根性の調整・成熟によつて、みな一様に二乗のまま、三乗のまま、一仏乗を聞くことができるようになったことを、機根の融、根性の融という。

(二)「化道の始終・不始終の相」について

「道」は、「導」に通じる。

区別すれば、「化道」は、衆生を化益する道、すなわち方法・手段をい

い、「化導」は、人を教化して、悟りに導き入れることをいう。「始終」は、始めと終わり、始めから終わりまで、たえず、つまり全部をいう。

「化道の始終」は、衆生を教化し導く、仕方・順序をいう。

つまり「化道の始終」は、『法華経』化城喻品第七の教説の特徴である根元的な真実の仏をいう「本仏」の教化の方法である「種・熟・脱の三益」をいう。

『法華経』の化城喻品第七は、三千塵点劫という極めて遠い昔の「十六王子の法華覆講」を嚆矢とし、四十余年未顕真実の後で開顕される『法華経』という教化の終わりを明かしている。これが、「始終の相」である。

化城喻品では、仏釈尊は、父の大通智勝仏の出家以前に、十六人の王子の一人としてこの世に現われた。父の大通智勝仏が説いた『法華経』を父に代わつて十六王子が説き、世間に広めた。その時、『法華経』を聞いて成仏の種子を植え付けた者が、今日『法華経』を聞いて成仏する声聞の弟子たちであつた。

が」とも訓む。一般に、どうしてであるか、どう思うか、きみの考えはどうだの意をいう。目上の上位の人が、目下の下位の人に向かって呼びかける語である。

ここでは、どのような意で、この内容・状態を反語気味に問うている。すなわち、教相の内容を、「五味」などから分別することをいう。

これから後、五時教判を、『大般涅槃經』による乳・酪・生酥・熟酥・醍醐からなる「五味の喩え」に立つて判釈する。

(6) 日が初めて出でて、前に高山を照らすのごとし。厚く善根を殖えて、この頓説を感ず。頓説はもと小のためならず。小は座に在りといえども、響のごとく瘴のごとし。まことに小は大に堪えず。またこれ、大は小を隔てるによる。これは、華嚴のごとし。法は、縁に被らせるに約せば、縁が、大の益を得るを、頓教の相と名付く。説の次第に約せば、牛より乳味を出だす相と名付く。『日が初めて出でて、前に高山を照らすのごとし』の「高山」は、華嚴・阿含・方等・般若・法華涅槃から成る、五時教判の建立の根拠となる華嚴四照の譬えを、『法華經』信解品第四の四大弟子の領解を基に読み替え、『南本涅槃經』の五味の喩えを傍証として建立した、法華の三照の譬えの第一である。

『華嚴經』卷第三十四宝王如来性起品に、「また次に仏子よ。たとえば日が出るのごとし。先に一切の諸の大山王を照らす。次に一切の大山を照らす。次に金剛宝山を照らす。しかる後に、普く一切の大地を照らす。日光はこの念をなさず。『われは、まさに先に諸の大山王を照らし、次第して、ないし普く大地を照らすべし』と。ただ、かの山地に高下あるが故に、(日の)照らすに先後あり。如来・応供・等正覚もまたまたかくのごとし。無量無辺の法界の智慧の日輪を成就して、常に無量無礙の智慧の光明を放つ。先ず(普賢)菩薩摩訶薩等の諸の大山王を照らし、次に縁覚を照らし、次に声聞を照らし、次に決定の善根の衆生を照らし、応に随つて(教化)を受けしめ、しかして後にことごとく一切衆生、ないし邪定を照らし、ために未来の饒益の因縁となす。如来の智慧の日光は、この念をなさず。『われはまさに先ず菩薩を照らし、すなわち邪定に至るべし』と。ただ大智の光を放つて、普く一切を照らすのみ。仏子よ。たとえば日月が世間に出現し、ないし深山幽谷も、普く照らさぬことなし。如来の智慧の

日月もまたまたかくのごとし。普く一切を照らし、明了ならしめぬことなし。ただ衆生の希望・善根が異なるが故に、如来の智光に種々差別す。仏子よ。これが菩薩摩訶薩の第四の勝行にして、如来の知見となす。』(『大正藏』九・六一六b)と示される。

夜が明けて、太陽が顔を出すと、一番高い山の頂を照らし出す。太陽が昇るにつれて、つぎつぎに高い山々の頂を照らし出し、金剛宝山を照らし出す。金剛宝山を照らし出した後、太陽は、大地を照らすと説いている。太陽は、最も高い山も、それに次ぐ高い山も、金剛宝山も、大地も平等に照らしている。平等に照らしているが、日の光の当たり方に先後があるのは、山に高低があるからであつて、太陽の光には、高い山を先にし、大地は後にしようとする分別はない。

これと同じように仏の智慧の光は、先ず普賢菩薩を照らし出し、ついで声聞・縁覚を初めとして一切の衆生を照らし出すのは、それぞれの機根・根性に応じて先後があるだけで、仏の智慧の光は、万民に平等に当てられているのである。

『華嚴經』の上では、仏陀の説法は自然に先ず華嚴大乘を説き、つぎに小乗教を説くことになる所以を示している。

この『華嚴經』の文を智顛は、太陽が高山、幽谷、平地を順に照らすと読み取つて、釈尊の説法の順序次第を決める根拠としている。

「厚く善根を殖えて、この頓説を感ず。頓説はもと小のためならず」は、「厚く善根を殖えて」の前に、「宿世」、すなわち、過去世、前の世を補うと分かり易い。「殖」は、生物の子孫が生じること、植物を植え付けることから、ふえること、植えること、培い育てることなどをいう。

「善根」は、善を樹の根に例えた表現で、善い報いを受けることができ、善い行ないをいう。

「頓説」の「頓」は直頓で、すみやか、にわか之意。頓説は、頓の部類の説法、頓教の説法をいい、円頓だけを示す円教の『法華經』のことではない。なお天台宗では、釈尊の教えを時間的に順序立てたものを「部」といい、教義の浅深を区別したものを「教」とし、合わせて「部教」という。

頓説は、釈尊が菩提樹下で悟りを開いた直後に、その場を離れず、悟った真実を真実のままにすぐさま、つまり、漸進・誘引の方法を用いない

で、端的に大乘の深い道理を頓に説き出したとされる、華嚴時の『華嚴經』の会座の説法をいう。

これに対して、円教である『法華經』の頓は円頓という。「円頓」は、円満頓足の意で、いまここにもち合わせている心に、すべてのものごとを欠けることなく円満に具え、たちどころに悟つて成仏することをいう。

「感ず」は、感応をいう。感応は、感応道交と同義。仏と修行者との心が合い交流することをいう。「感」は、われわれの方からいい、「応」は、仏の方からいう。衆生の信心のまことを感じて、仏・菩薩が応えることをいう。

「本」は、(もと)と訓み、物事のおこり、もとは、元來はの意をいう。

「小」は、小機をいう。小機は、小乗の声聞乗の機根のものをいう。詳しくは、小機の声聞・縁覚等、藏通二教の機根の人すべてをいう。

「小は座に在りといえども、響のごとく瘧のごとし」の「小」は、ここでは小機の声聞乗をいう。

「座に在り」の「座」は、仏積尊が成道した最初の三七・二十一日間に、仏の自内証を自内証のままに説き示した『華嚴經』の会座をいう。一句は、この『華嚴經』の会座に連なることをいう。『華嚴經』には、前分と後分との区別がある。前分は、三七・二十一日のときの説法で、声聞はないが、後分は、入法界品のように舍利弗などの大声聞などが会座に連なる。しかし、このときの説法は程度があまりにも高くて、法慧・功德林・金剛幢・金剛藏の四菩薩を始めとする大機の菩薩衆は化益に預かることができたが、小機の声聞衆・縁覚衆等、藏通二教の機根の人はすべて化益に預かることができなかった。

「響のごとく瘧のごとし」は、『華嚴經』巻第四十四入法界品や、『摩訶止観』巻第一上(『大正藏』四六・二c)、『法華玄義』巻第十、『法華文句』巻第四などに出る。響のごとく、瘧のごとくであることをいう。つまり、仏積尊が、『華嚴經』を説いたとき、声聞の仏弟子たちは、仏積尊の説法の趣意があまりにも高くて、理解することができず、響のように唾のように、何も理解することができなかったことをいう。

「まことに小は大に堪えず。またこれ、大は小を隔てるによる」の「良」は、(まことに)と訓む。まことにの意をいう。

『法華玄義』の研究(十二)(大野)

「小」は、小機の声聞乗をいう。

「大」は、大機をいう。大機は、大乘の勝れた教えを受けた、法慧・功德林・金剛幢・金剛藏の四菩薩を始めとする大機の菩薩衆の人々をいう。

「堪」の義は、堪える・持ちこたえる・我慢するが一般的であるが、勝つ、勝れるの義がある。ここでは「堪えず」は、勝れていないこと、劣ることの義と取る。

「またこれ」の「これ」は、「小は大に堪えず」を受ける。

「隔」の義は、隔てる、遮る、塞ぐ、仕切る、遠ざける、疎んじることが一般的である。ここでは、なかに物があつて遮り、隔てていること、かけ離れていることをいう。

「大が小を隔てる」は、声聞乗の人が声聞乗にとどまり、阿羅漢を至上として小機のままにあるから、仏の自内証の説法をそのまま体得することができない大機の菩薩衆の人とは、境界に大きな差があることをいう。

「これは、華嚴のごとし」の「華嚴」は、『華嚴經』の入法界品をいう。

「これは」は、小機の声聞乗が、華嚴の会座において、何らの教益をも被ることができなかったことをいう。

しかし、華嚴の会座の説法が、小機の声聞乗にとつて、まったく無用のものであったということではない。仏の心は、ひとえに小機の声聞乗にあることをやがて知り、大教、つまり『華嚴經』が、ただ大機の菩薩衆のものではなく、逆に小機の声聞乗のものであると納得することになる。また、如響如瘧であつたために、小機の声聞乗が覚醒して、小乗教を求めるが、その小乗教に止まることなく、大乘の教えを求めて止まないようになる。如響如瘧の文は、『法華經』の傍人急迫の文によつて、小機の声聞乗に等しく仏知見を開かせることにこそ、仏の出世の本懐があることが明らかとなる。

「法は、縁に被らせるに約せば」は、仏の教法が衆生の機縁に覆い被せられ、隠れてしまうという視点から考えることをいう。

「法」は、仏が説き明かした教えをいう。

「縁」は、「機」、あるいは機根・根機・根性と同義。機は、はずみを行い、仏道修行というネジを掛けることから、転じて仏の教えに触れることによつて発動する衆生の精神的な要素をいう。ここでは、教えを受ける人

の宗教的な力量と取る。

「被」は、皮が音を表わし、おおうの意の語原「蔽」からきている。もと寝るときに被る衣をいう。ひいて、かぶる、着る、覆う、かぶせる、覆い被せるの意をいう。

「約せば」は、くの立場からみていうとの意をいう。

「縁が、大の益を得るを、頓教の相と名付く」は、界外、つまり三界という現実を超越した別教の菩薩が、華嚴の教えに感応道交して別教の大乗の利益を得、円教の機根の者が、華嚴の教えに感応道交して円教の大乗の利益を得ることが、頓教のすがたであることをいう。

「縁」は、界外の別・円の機縁の者をいう。

「大」は、華嚴の会坐にある別・円の大乗をいう。

「益」は、利益の略。ためになること、勝れた利点をいう。ここでは、仏の教えを感得し、迷いを打破し、真実を体得することをいう。

つまり、『華嚴経』の利益は、この世のすべては時空を超えて、無限に繋がっているという一切・一切即一切の關係性にあり、「法界縁起」の世界観を体得することにある。

「頓教」は、一定の段階を踏まず、直接的・飛躍的に高い宗教的立場を説く教えをいう。釈尊が悟った直後の境地を、直に、つまり頓に説いた教えをいう。天台の化儀の四教の一つの「頓教」は、漸進・誘引の方法を用いないで、端的に別・円の大乗の深い道理を説くことをいい、『華嚴経』の教えをいう。説法の形式からは、初めからいきなり深い内容を説く説き方をいう。

これに対して、「漸教」は、順序次第を踏んで、漸進的に長い間の修行によって、悟りを得る教えをいう。説法の形式からは、浅い内容から、次第に深い内容へと、説き進める説き方をいう。

「説の次第に約せば、牛より乳味を出だす相と名付く」の「説」は、話すと異なる。説き明かすこと、説明すること、講説することをいう。つまり仏の説法をいう。

「約せば」は、くの立場からみていうとの意をいう。

「牛」は、インドで日常的に見られる水牛や牛をいう。

「牛より乳味を出だす相」は、水牛や牛から搾ったままの乳に当たるこ

とをいう。

五時教判の根拠とする『南本涅槃経』卷第十三聖行品(『大正蔵』一・六九〇c一六九一a)に説示される、牛や水牛の乳の乳味、酪味、生酥味、熟酥味、醍醐味の第一の乳味をいう。

なお、五味は、食品に当てはめれば、「乳」は搾りたての牛や水牛の乳をいう。牛や水牛の乳は腐り易く、また生乳を生理的に受け付けない人のために順次に加工される。「酪」はヨーグルトに相当し、「生酥」はカルピスに相当し、「熟酥」はバターやチーズに相当し、「醍醐」はギーに相当する。

醍醐は、バターやチーズをとり火で長時間煮詰めて、乳清・ホエーを取り除いて精製される、よい匂いのバターオイルである。このインドバターオイルは、長期間常温で保存が可能である。

参考——「五味」と、『法華経』信解品の「領解段」に基づく、「四照」の「三照」への読み替えと、「食時・禺中・正中」の三時と、「五時」について

高山・幽谷・平地の「三照」は、『華嚴経』宝王如来性起品の「華嚴の四照」の譬喩を、天台が『法華経』信解品の文に当てはめて、三照に改めたものである。

(一)「涅槃の五味の譬え」について

牛や水牛から乳が搾られ、それが順に加工されて、乳味が酪味に、酪味が生酥味に、生酥味が熟酥味に、熟酥味が醍醐味にと、五味が次第に相生されていく。これを、仏がさまざまな教えを順に説く有り様に重ね合わせたのが、五味の譬えである。これは、智顛以前の南地で、すでに五時教判の根拠として着目し、重視された譬喩である。

五味の譬えは、『大般涅槃経』の五味の譬えが一般的であるが、『長阿含経』卷第十七、布咄婆楼経にも、「譬えば牛乳のごとし。乳を變じて酪となし、酪を生酥となす。生酥を熟酥となす。熟酥を醍醐となす。醍醐を第一となす。中略。まさに乳ある時は、ただ乳となすと名づく。酪や酥や醍醐となすと名づけず。かくのごとく展転し、醍醐時に至つて、ただ醍醐と名づけ、乳と名づけず、酪や酥と名づけず。」(『大正蔵』一・一一二b)とあり、ただ『大般涅槃経』だけの譬えではないようである。

『大般涅槃經』の譬えは、『南本涅槃經』卷第十三、聖行品之下に、「善男子よ。譬えは、牛より乳を出し、乳より酪を出し、酪より生酥を出し、生酥より熟酥を出し、熟酥より醍醐を出す。醍醐は最上なり。もし服する者あらば、衆病をみな除く。あらゆる諸業はことごとくその中に入るがごとし。善男子よ。仏もまたかくのごとし。仏より十二部経を出生し、十二部経より修多羅を出し、修多羅より方等経を出し、方等経より般若波羅蜜を出し、般若波羅蜜より大涅槃を出す。なお醍醐のごとし。醍醐とは、仏性を喩う。仏性はすなわちこれ如来なり。善男子よ。この義をもつての故に、説きていう。如来のあらゆる功德は無量無辺にして、あげて計うべからず。」(『大正藏』一・二・六九〇c・六九一a)とある。

牛 → 乳 → 酪 → 生酥 → 熟酥 → 醍醐(仏性)如来
 仏 ↓ 十二部経 ↓ 修多羅 ↓ 方等経 ↓ 般若波羅蜜 ↓ 大涅槃

例えば乳は水牛や牛より、法は仏より次第相生することを示すが、後に仏一代の諸教の次第を説明するために盛んに用いられた。そのために、その解釈も種々あり、例えばそれらを図にすれば、次のようになる。

	(慧 観)	(譬劉虬)	(智 蔵)	(招 提)
十二部経	阿含	世諦・三乗別教	初教	小乗蔵
修多羅	無相教	小品経	般若	雜蔵
方等経	方等教	維摩・思益	浄名・思益	菩薩蔵
般若波羅蜜	般若教	法華経	法華経	般若の因
大涅槃	涅槃経	第五常住教	涅槃経	涅槃の果

(大品経遊意による) (二論遊意による) (涅槃経会疏による) (涅槃経会疏による)

(多田孝正著『法華玄義』仏典講座二六、大蔵出版、一二九頁)

(二)「華嚴の四照の譬喩」について
 天台の三照に先行する華嚴の四照の譬喩は、『六十華嚴』卷第三十四宝王如来性起品第三十二之二に出る。

『法華玄義』の研究(十二)(大野)

第一は、日出でて、先ず諸の大山王を照らす。
 第二に、つぎに一切の大山を照らす。
 第三に、つぎに金剛宝山を照らす。
 第四に、しかる後、普く大地を照らす、という。
 この四照は、

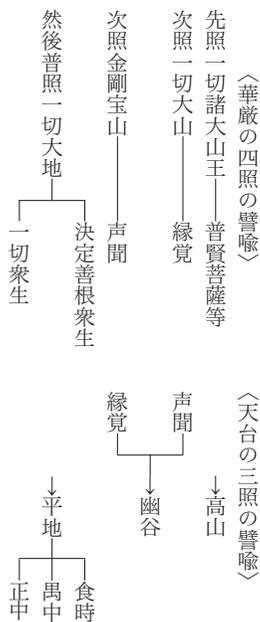
第一の一切の諸大山王は、普賢菩薩のような大機に配当している。
 つぎの一切の大山は、縁覚に配当している。
 つぎの金剛宝山は、声聞に配当している。

最後に大地は、必ずこの世界で成仏する決定善根の衆生に配当し、さらにここに仏法と因縁を結んで、後世に成仏する一切の衆生とに配当している。

太陽の光は、日の出とともに、大山王・大山・宝山・大地の順に照らし出す。

これと同様に、仏法の光も、普賢菩薩等の大菩薩・縁覚・声聞・衆生の順に照らし出す。照らし出す順に時差があるが、仏に四者を差別する意志はない。仏は四者を平等に照らし出す。しかし照らされる側に、機根・根性の差があるから、平等に、一様に照らす仏法の光も、結果として先後ができることになる。仏法の光は、太陽の光と同じで、平等に照るが、結果として先後がつくことをいう。

(三)「四照」の「三照」への読み替えについて
 華嚴の四照の譬喩を天台は、『法華経』信解品の領解段の文に引き当てて、天台の三照の譬喩と読み替えた。



すなわち、『華嚴經』は、大山を縁覚に、金剛宝山を声聞に配当しているが、智顛は、縁覚と声聞に当たる大山と金剛宝山とを合わせて幽谷と読み替えた。『集註』は、大山を声聞、金剛宝山を縁覚と読み替えている。三照では平地を、信解品の文によって、食時・禺中・正中と三つに開き、合計して五分して、『涅槃經』の五味に配当する。これを三照五味という。

なお、食時は午前八時頃、禺中は午前十時頃、正中は正午をいう。

〔領解段〕は、『法華經』信解品第四(『大正藏』九・一六b—一九a)の「長者窮子の譬喩」によって、文意を天台が汲み取ったものである。擬宜・誘引・彈訶・淘汰・開会の五段階に分ける。

〔四〕「平地」の重視と「食時・禺中・正中」が意味するものについて
 「平地」を重視するのは、(1)一つは、平地はすべての人が住むところであり、十如是の有り様にある、この現実から目を逸らしてはいけないからである。(2)二つは、真実は出世間にあるのではない。世間とは別の世界に真実があるのではない。真実は、わたしが日暮らしをする、わたしの眼前に展開する現実の世界を描いて他にはない。世間相常住にこそ真実があるとするからである。(3)三つは、二乗や三乗を超えて、生けるものすべてを一仏乘に導こうとする平坦な易行道の道筋であるからである。

そして、平地を食時・禺中・正中に三分するのは、正午をいう「正中」は、土圭と呼ばれる日時計の柱が太陽の光のなかにあつて、影を作らないからである。影をまったく作らないのは、仏の光をすべての人が平等に浴びて、差別がないことを象徴する。

午前十時をいう「禺中」は、土圭の柱が少し影をつくる。太陽の光を浴びた部分は、人が仏の光の恩恵に与えることをいい、影は、仏の恩恵を受けない人が少し残ることを意味する。

それより前の、午前八時をいう「食時」は、土圭の柱が長い影をつくる。これは、仏の恩恵に与ることができない人が大分いることを意味する。

つまり、高山や幽谷とは違って、「平地」は易行道ではあるが、衆生の機根・根性に差があるから、仏になる道に導かれる人に若干の先後があるが、最後は、土圭の柱が満身太陽の光に照らされて影を作らないように、

すべては一仏乘に救い取られることを「正中」が意味する。これが、五時では「法華涅槃時」に相当する。

(五)「食時・禺中・正中」の根拠の所在について

天台の三照の譬喩の第三の平地を、「食時」「禺中」「正中」の三時に分ける。

「正中」については、『諸橋大漢和辞典』第六卷、六七〇頁dに、真人中、正しく中を得ているの他に、真昼・正午をいうと示す。そして、出典を、『淮南子』の天文訓とし、文例を「日至于昆吾、是謂正中。(注)昆吾丘在南方」と示す。『淮南子』は、前漢の淮南王劉安の撰になる。『淮南子』二十一巻は、古今の治乱・興亡・吉凶禍福を載せ、世上の説話奇聞に及び、その主旨は老子の無為恬淡に近く、また儒家の説も交えている。現存する内篇二十一篇の目は、原道・俶真で始まり、第三が天文訓である。楠山春樹『淮南子上』(『新釈漢文大系』、五四巻、一六一—一六三頁)参照。

日、暘谷に出で、咸池に浴し、扶桑を扶う。これを「晨明」という。扶桑に登り、ここに始めてまきに行かんとす。これを「朏明」という。

曲阿に至る。これを「旦明」という。

曾泉に至る。これを「蚤食」という。

桑野に至る。これを「晏食」という。

衡陽に至る。これを「隅中」という。

昆吾に至る。これを「正中」という。

鳥次に至る。これを「小遷」という。

悲谷に至る。これを「備時」という。

女紀に至る。これを「大選」という。

淵隅に至る。これを「高春」という。

連石に至る。これを「下春」という。

悲泉に至りて、ここに義和を止め、ここに六螭を息む。これを「縣車」という。

虞淵に至る。これを「黄昏」という。

蒙谷に淪る。これを「定昏」という。

日は(崦嵫)に入り、細柳を経、虞淵の汜に入り、蒙谷の浦に曙く。九州七舎を行りて、五億一萬七千三百九里あり。離ちてもつて朝昼

昏夜こんやとなす。

「天文訓」は、太陽が東の場合を出て、蒙古に沈むまでの経過を、龍車の運行になぞらえて説き、太陽の運行を十六の地点と、そこを通過する時刻を示す。

暘は陽、蒙は昧。咸池は星座の名。扶桑は東方の野、弘は至。晨明はほの暗い夜明け、朏明は三日月明かり。曲阿は東方の山の名。且明は明るい朝、六時頃。曾泉は東方の多水の地。蚤食は早い朝食、午前七時半頃。晏食は遅い朝食、午前九時頃。衡陽は南方の地点。隅中は、午前十時半頃。昆吾は南方の地点。正中は正午。鳥次は西南方の山。小遷は午後一時半頃。悲谷は西南方の山。輔時は午後三時頃。女紀は西北の陰地。大遷は四時半頃。高春の春はうすつく時刻で、午後六時頃。下春は七時半頃。羲和は太陽の御者。六螭は六匹の龍。龍車は龍車を止めて、車を繋ぐ時刻、午後九時頃。黄昏は午後十時半頃。定昏は、午前零時頃。崦嵫は日が入る山。細柳は西方の野。汜は岸。曙は夜が明ける頃。九州七舎を合わせて十六所。五億一萬七千三百九里は行程。離は四分すること。昏は昏。

「食時」「禺中」「正中」の起源を探ると、『淮南子』が記録しているように、一般に行なわれていた、午前七時半頃の早い朝食をいう「蚤食」と、午前九時頃の遅い朝食をいう「晏食」を合わせると、午前八時頃の朝食時となる。これを「食時」とする。

山の曲がり角をいう「隅」に中たる「隅中」を、午前十時頃に対面する山の名の「禺」から、禺に中たるから「禺中」とする。

昼の十二時をいう正午をいう「正中」はそのまま、真ん中の「正」に中たるの「正中」とする。

このように、三照の「平地」の三時として充当したものではないか。いまのところ手に入る資料からは、このように推察される。

(六)「五時」成立の経緯について

「五時」について、『法華玄義』（仏典講座二六、大蔵出版、一二九―一三二頁）に、おおむねつぎのようにある。

智顛は、釈尊一代五十年の説法を、その内容から、華嚴時・鹿苑時・方等時・般若時・法華涅槃時の五時に大別する。智顛の五時説は、ただ諸経の優劣を述べて、当時優位にあったと考えられる『華嚴経』や『大般涅槃

『法華玄義』の研究（十二）（大野）

経』を斥けて、『法華経』の優位を示そうとしただけではない。

五時判採用の経緯としては、「釈尊一代の教説を五時に区分することは、劉宋の涅槃宗の開祖慧観が初めて唱えた。その後、僧宗（四三八―四九六）がこれを継承し、梁代になって僧柔・慧次・法雲・智蔵などが、これを支持して、南地で特に盛大に行なわれた。ことに法雲の師である涅槃学者の宝亮（四四四―五〇九）などが、五時を『大般涅槃経』聖行品の五味の譬喩に結びつけ、五時判思想はますます有力となった。さすがに智顛も涅槃宗の地盤である南地の出身であるだけに、この五時判を無視することができなかつた、と安藤俊雄『天台学』（六〇―六一頁）にあるように、南地出身の智顛にとつては、南地の涅槃宗の隆盛との関係は無視することができなかつたようである。

智顛は、この五時をさらに発展させ、整備するために、「それは所謂『華嚴経』の四照の譬えと、『涅槃経』の五味の譬えを傍証とし、正しくは、『法華経』信解品の四大弟子領解の段の文に深く味到せられることによつて建立せられたものである」と福田堯顕『天台学概論』にあるように、三つの譬えを採用して新しい考えを入れ、再生し、完備されたものにした。

特に五時の一貫した化導を示すために、長者窮子の譬喩の擬宜・誘引・彈訶・淘汰・開会が採用された。

(七)「長者窮子の喩」の領解段が明かすものについて

『法華経』信解品第四（『大正蔵』九・一六八一―一八〇）に説く長者窮子の喩は、須菩提・摩訶迦旃延・摩訶迦葉・目蓮の四大声聞が、大声聞舍利弗の受記を聞いて心中の思いの告白を、喩えとして示したものである。

ある父とその子がいた。子は幼いとき、父のもとから失踪した。長年他国にあつて、年齢も五十歳ほどになった。落ちぶれて貧困のどん底にあつたので、毎日四方を流浪して乞食をしていた。一方父はその後、わが子の行方を探ね求めたが、行方が分からなかつた。父は、たまたま、ある城市へやってきていた。

(1)第一段（即遣傍人急追將還）の段

この城市に住居を構えた父は、大富豪となり、多くの使用人を使用していた。

子が、たまたま乞食をして、父の家の前に来た。子は、長者が自分の父であることが分からなかったが、長者は一目で、自分の子だと気付いた。

子は、父の威厳に満ちた様子を見て、国主と思い、恐れ戦いて逃げてしまった。父は、五十年目にわが子に出会ったことを知り、近侍の者に子を追わせ、家に連れて還らせようとした。しかし子は、何の罪もないのに捕らえられるのは、殺されるのではないかと思ひ込み、恐怖のあまりに気絶し、倒れてしまった(傍追)。

この段は、近侍の者に子を追わせ、子の意志とは関係なく、高見の父の気持ちだけで、有無をいわせず家に連れ帰らせようとしたことを「傍追」と集約する。

この譬喩は、仏の説法の順序からいえば、仏釈尊が悟りを開いた直後の境地に当てはめることができるから、「擬宜」の時とされる。擬宜は宜しきに適うかどうかを試すために、試みに説法することをいう。この時の説法は、仏随意の説法である。仏随意の説法は、相手の機根・根性の如何を問わず、自分の思いをありのままに説き聞かせるものである。この時の説法の内容は、この世に現象し存在するすべては、時空を超えて無限に繋がり、一本の草や、一本の毛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という、関係性にある「法界縁起」の世界観を明かすものである。

「法界縁起」の世界観は、『華嚴経』の境地である。これが、釈尊が悟りを開いた直後の境地に擬せられるということは、例えてみれば、日の出が高山の頂を照らすようなものであり、搾りたての水牛や牛の乳のようなものであるとして、華嚴時に充当するのが、天台の立場である。

(2)第二段・〈誘引其子密遣二人〉の段

長者は、自分が年若い子がないから、久しぶりに再会した子に財産を与えようとする。しかし子は、長者が父であるとは露知らず、長者の愛情をかえって仕打ちと思ひ、逆恨みする。長者は、本当のことを明かしても、到底信じてくれないであろうと思ひ、子を解き放たせた。

そこで一計を案じた。密かに賤しげな男二人に、子の後を付けさせ、賃金を通常の二倍にするから、来て便所の大小便を始末したり、

掃除などをしてくれ、と言わせた。子は、この仕事なら自分にもできると思つて、二人について長者のもとに来た。子は毎日、汚物の処理をした(二誘)。

この段は、近侍二人を乞食同然の身なりにさせて、嫌がる子の許に行かせて、除糞・掃除に二倍の賃金を払うと言わせた。子が受け入れやすい方策を考え出して、父の身近に引き寄せることを「二誘」と集約する。

教えの順序からいうと、前段で、仏の自内証を聞いて、理解することができなかつただけでなく、その説の意想外に驚いて邪説とみなして避けたので、仏は、この人たちを引き留めようとして、声聞・縁覚という浅薄であるが理解し易い教えを説き、段々とこの易しい教えに誘い入れた。先ず、三界の見思の惑を除かせ、いつの日にかやがては大乗に引き入れ、別惑である界外の塵沙・無明の二惑も断ち、仮諦及び中諦の理も悟らせようと、二乘人を誘つた。これを「誘引」と規定する。

つまり四阿含の教えは程度が低く、仏の教化の意味からは浅薄な機根の者を対象として誘い導くものであるから、「誘引」の時とした。誘引の時は、例えてみれば、先に高山を照らした日光が、一転して谷底を照らし出すようなものであり、水牛や牛の乳の次の段階であるヨーグルトのようなものであるとして略味とし、鹿苑時・阿含時に充当するのが、天台の立場である。

(3)第三段・〈心相体信入出無難〉の段

その後長者は、子に近付こうとした。国王のような立派な服を脱いで、わざと破れて汚れた衣服を着、使用人のなかに混じつた。優しいことばを掛け、仕事振りを褒めたり奨めたりした。

二十年が過ぎた。長者は子に向かつて、わたしはもう年若いではまったが、お前は若くて頑丈である。お前の日頃の仕事振りを見てみると、少しも怠けることなく、よく励み、一日中恨みを見ている。不平不満をいう様子もない。今後は、わたしはお前をわが子と思う。他の者も、わたしの子と思え、と言つた。子は大喜びした。

以後、互いに心が通じ合い、遠慮なく出入りするようになった。それでもまだ子は、自分が長者の実の子であるとは知らないで、以前と変わることなく、使用人として別の庵に住んでいた(体信)。

この段は、父が子に近付こうと努力した甲斐があつて、子の気持ちを矯正するとともに、互いに信頼関係を醸成することができたことを「体信」と示す。

最初の(1)の段が仏教の究極を示し、続く第二の(2)の段が、仏教の卑近な有り様を示したのに対して、この第三段以後の(3)(4)(5)の三段は、機根・根性の浅深を克服して、一切の生けるものを段階的に、徐々に一仏乘の方向に導き進めていこうとする、方便の道筋を示すものである。

この段の経説のうえでは、平坦な道筋を、藏・通・別・円の四教を並べて説き、前段で得た小乗の浅い悟りと深い仏の悟りとを同一視している偏見を打破しようとした。これを、平地の「食時」、午前八時頃で象徴する。

そのなかでは、「折小歎大」、小乗は詰まらなさと非難し、大乘はよいと褒め讃え、「弾偏褒円」、偏教を貶し、円教を賞め、「耻小慕大」詰まらな小乗を恥じて、尊い大乘を慕う思いを起こさせる。これは共通して、小乗は詰まらなさと叱りつけているから「弾訶」の時とする。順序からは、ヨーグルトの次の段階であるカルピスに例えられる。これを「生酥味」という。大乘の初めのこの時を、方等時と位置付ける。

(4)第四段…(即受教勸領知衆物)の段

ある時、長者が病を得た。この世にあるのも長くはないと知り、子を枕辺に呼んで、わたしに無量の金銀財宝があり、倉庫に充ちている。今後、これらの一切の金銀財宝をお前に監督してもらう、と言った。子は、これを聞いても、以前通り別の庵に住み、命令されたように財宝や倉庫を管理した。しかも、これらがすべて自分の財産であることを知らないから少しも、私する心がなかつた(領知)。

この段は、金銀財宝一杯の倉庫の管理を一切任すことができるまでに成長した子は、任された金銀財宝が実質的に自分のものであることを知らない。これを「領知」という。領知は、司ることをいう。

仏が説く教えは藏・通・別・円の四教であり、仏の教化の意味からは大乘・小乗を別のものとする偏執を洗い清めるために、一切は空であり、大小二乗は一味であると融合させ、大・小二乗の間に差別を立てた迷妄妄見を洗い流すから「淘汰」の時とする。真実の一仏乗の体得にはまだ少し間があるから、順序からは、カルピスの次の段階である「熟酥味」、バター

『法華玄義』の研究(十二)(大野)

やチーズに例え、平地の禺中、午前十時と規定する。

この時期は、須菩提などに般若を説かせ、大乘に憧れている二乗をさらに大乘の中に進展させて、空に入らせるので、これを般若の転教といい、法のうえで区別をなくするから「法開會」ともいう。このうち、通教の消極的な空を説く共涅槃(三乗共に学ぶ涅槃)と、一切皆空の積極的不空中道を説く別円二教の不共涅槃(菩薩のみが学ぶ般若)とがある。菩薩だけが、空・仮とは別の但中の三諦三觀を修行実践するこの時を、般若時と位置付けるのが、天台の立場である。

(5)第五段…(今我所有皆是子有)の段

長者は、ここまでくれば最早子に真実を明かしても疑うことはないであろうと思つた。臨終に際して、子を招き、同じ席に親族・国王・大臣・貴族を招待し、長者が言つた。いま、この枕辺に座っているのは、わが子である。数十年前、ある城市でわたしを捨てて逃げ去つた。長い間苦心して探し求めていた。この度、ご承知のような事情で、父と子が再会することができた。これはわが実子である。わたしは実の父である。わたしの財物は一切わが子のものとして譲り渡す、と披露した。

子は、もともと少しも私する心がないのに、このように自然にわがものになつたことを、夢かとはかり喜んだという。(付業・付財)

この段は、わたしの財物は一切わが子のものとして譲り渡す、と披露するのが眼目であり、名実ともに財物が子のものとなつたことをいう。これを付業とも、付財ともいう。

この例えは、人々の機根・根性が最も進んだため、二乗・三乗を捨てて、正しく真実の仏知見に悟り入らせる時であることをいう。説いた教えは、純粹に円満な円教の教えで、これまでの前四時の教えが浅い方便であつたことを打ち明けて、真実と一にする。これを「開會」の時とする。

この開會は、方便の二乗・三乗から真実の一仏乘に転化する「開顯円」であり、仏の教化の意味からは、すべての人を悟りに入らせる「人開會」に当たる。

順序のうえからは、バターやチーズに次ぐギーに例える。ギーはこの世最高のバターオイルであり、「醍醐味」という。仏の教化教導が一切の衆

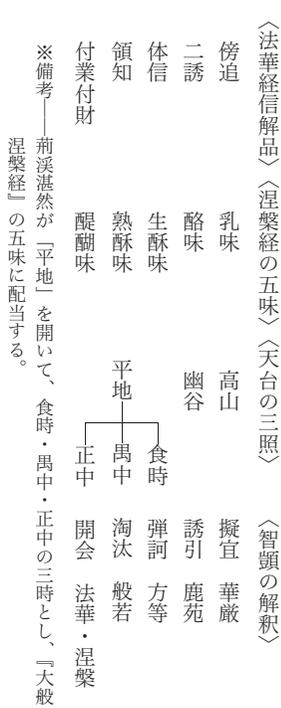
生を余すところなく照らし出し、一切の影を作らないから、平地の「正中」正午を当てる。

『法華経』は、華嚴時以後、『法華経』までの二乗を開会して仏知見に入らせる大目的を成就するものであるから、農夫の秋の収穫に例え、大取教という。『大般涅槃経』は、『法華経』で漏れた機根・根性の者に、藏・通・別・円の四教を追説追派して円教を顕わす。これを合わせ、法華涅槃時とする。

(八)「領解段」を基にしたまとめ

天台大師智顛は、以上のように「長者窮子の譬喩」を五段に分けて解釈し、これを「五時」建立の根拠とした。まとめると次のようになる。

- ① 即遣傍人急追將還・傍追 華嚴時 擬宜
 - ② 誘引其子密遣二人・二誘 阿含時 誘引
 - ③ 心相体信入出無難・体信 方等時 彈訶
 - ④ 即受教勸領知衆物・領知 般若時 淘汰
 - ⑤ 今我所有皆是子有・付業・付財 法華涅槃時 開會
- 『法華経』信解品を基にして、『大般涅槃経』の五味の譬喩の配当と、天台の三照の配当と、「五時」に至る天台大師智顛の解釈を一覧にすれば、次のようになる。



参考——『華嚴経』について

原題をサンスクリット語でブツダ・アヴァタンサカ・マハーヴァイプルヤ・ストトラといい、詳しくは『大方広仏華嚴経』という。

大乘經典で、漢訳には三種類がある。

(1) 東晋の仏馱跋陀羅が訳したもの(四一八―四二〇)は、六十巻あり、略して六十華嚴・旧華嚴・晋経ともいう。

(2) 唐の実叉難陀が訳したもの(六九五―六九九)は八十巻あり、略して八十華嚴・新華嚴・唐経ともいう。

(3) 唐の般若が訳したもの(七九五―七九八)は四十巻で、詳しくは大方広華嚴経入不思議解脱境界普賢行願品といい、略して普賢行願品という。四十華嚴、貞元経などということもあるが、前の六十華嚴や八十華嚴とは違って、『華嚴経』全体の訳ではなく、前三訳の末尾の

入法界品に相当する部分だけを訳したものである。旧訳は三十四品、新訳は三十九品より成る。チベット語訳も現存し、その内容は八十華嚴に類似している。

サンスクリット語の完本は発見されていないが、最初から『華嚴経』という一つの經典として成立したものではなく、各章がそれぞれ独立の經典として成立し、後に『華嚴経』として集大成されたものと思われ、その時期は四世紀頃と推定される。

仏が、成道後二七・十四日、第二廻目という早い時期に、毘盧舍那法身・ヴァイローチャナ法身として、深い海印三昧という禪定に入った状態のままで、文殊・普賢などの大菩薩に対して、仏自身の奥深い悟りの智慧そのものが、なんらの手を加えることなく、直に、そのまま説かれた經典とされる。

教えが高度であるばかりでなく、教えを受ける人も普賢菩薩を初めとする高い修行能力を身に付けた円機の人、大機の菩薩であると見なす。逆にいうと、『華嚴経』の奥深い教えは大機の菩薩以外は理解できない高度な教えなのである。

最初の世間浄眼品では、摩竭提国の菩提樹の下にある寂滅道場、すなわち如来正覚の地が説法場所となっているが、その後は、その場を動かさないままに説処が普光法堂会・切利天宫会・夜摩天宮会・兜率天宫会・他化自在天宫会と移り、ついで再び普光法堂会に帰り、最後は祇樹給孤独園の重閣講堂会となる。

だから、旧訳では七処八会といい、新訳では普光明殿が三度説処となる

から七処九会という。

多くは、仏の神力を受けて菩薩が他の菩薩に対して菩薩行を説き、また仏の功徳を説く形を取っており、何に付けても十の教にまとめて説くのが特徴となっている。

なかでも、旧訳の経の第二十二の十地品は、歓喜地以下法雲地に至る菩薩十地の修行階位を説き、旧訳の経の第三四の入法界品は、善財童子が五十五人の善知識を訪ねて普賢の行願を成ずる求道物語が詳説されている。この両品は『華嚴経』の中でも成立が古く、教義的にも特に重要で、漢文への異訳も多い。またこの両品にはサンスクリット本が現存し、十地品のサンスクリット本ダジャブーミカ・スートラ、あるいはダジャブーミ・イーシュヴァラは、ラーダー(一九二六)、近藤隆晃(一九三六)によつて、入法界品のサンスクリット本ガンダ・ヴィユーハは鈴木大拙・泉芳環によつて(一九三四—一九三六)、それぞれ刊行された。世親(ヴァスバンドウ)の『十地経論』は、この経の十地品を解釈したもので、龍樹(ナーガールジュナ)に帰せられる『十住毘婆沙論』も、十住品(十地品の異訳)を解釈したものであるが、後者は今日一部分しか残存していない。中国では『十地経論』の研究が先ず盛んになって、北魏時代に地論宗となったが、唐代に智儼が『搜玄記』五巻を著わしたのについて、その弟子法蔵が『探玄記』二十巻を著わして以来、華嚴宗の所依の経として深く研究されるに至った。

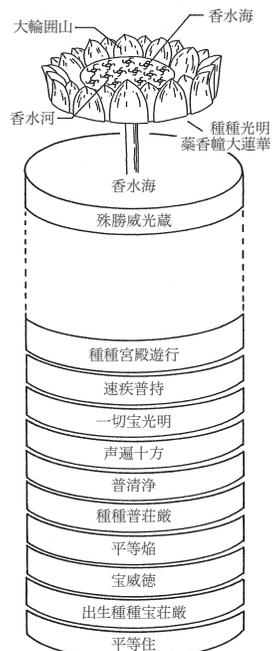
以上は旧訳の註釈書であるが、新訳に対しては、法蔵の弟子慧苑の『略疏判定記』十五巻と、澄観の『大疏』六十巻、およびそのまた註釈である『随疏演義鈔(大疏抄)』九十巻がある。

その他、唐の吉蔵の『華嚴遊意』、法蔵の『華嚴經文義綱目』、澄観の『大華嚴経略策』など各一巻があり、唐の李通玄に『新華嚴経論』四十巻の著がある。

参考——『蓮華蔵世界』について

『蓮華蔵世界』は、サンスクリット語でクスマ・タラ・ガルバ・ヴィユーハーランカ・ローカ・ダートウ・サムドラ、またはパドマ・ガルバ・ローカ・ダートウの訳。蓮華から出生した世界、または蓮華のなかに含蔵された世界のことをいう。

『法華玄義』の研究(十二)(大野)



風輪の層とその頂上に立つ大蓮華
(定方晟著『インド宇宙誌』37頁、春秋社、1990)

『雜譬喻経』(『大正蔵』四・五二九b)に、蓮華蔵世界という観念は、もとバラモン教で、宇宙の最初にあった大水のうちにヴィシュヌ神が現われ、その神の臍のうちに千の花びらがある金色の蓮華を生じ、そのなかに梵天王が出現して世界のあらゆる生類を生むに至った、と説いている見解を受けて発展したものである、とする。『梵網経』と『華嚴経』とでは、説に違いがある。

(一)『梵網経』の説

蓮華胎蔵世界、蓮華海蔵世界という。千葉の大蓮華の一つひとつの葉(これが一つの世界)に、百億の須弥山・四天下・南閻浮提などがあり、盧遮那仏はその本源として蓮華台の上に坐し、自分の身を変化させて千の釈迦となつて、千葉の一つひとつの葉の世界にあり、さらにその千の釈迦は百億の菩薩釈迦となつて、それぞれ南閻浮提の菩提樹下に坐して、菩薩の十発趣・十長養・十金剛・十地の四十位の法門を説くとする。

東大寺大仏の蓮弁に刻んであるものは、この説による。

(二)『華嚴経』の説

蓮華蔵莊嚴世界海、華嚴世界海、華蔵世界、華蔵界などといい、あるいは十蓮華蔵莊嚴世界海、十蓮華蔵世界、十華蔵などともいう。蓮華のなかに蔵されている世界、蓮華の仏の世界、はすのくにをいう。

蓮華蔵世界の教主ヴァイロチャーナは、『六十華嚴』では盧舎那仏、『八

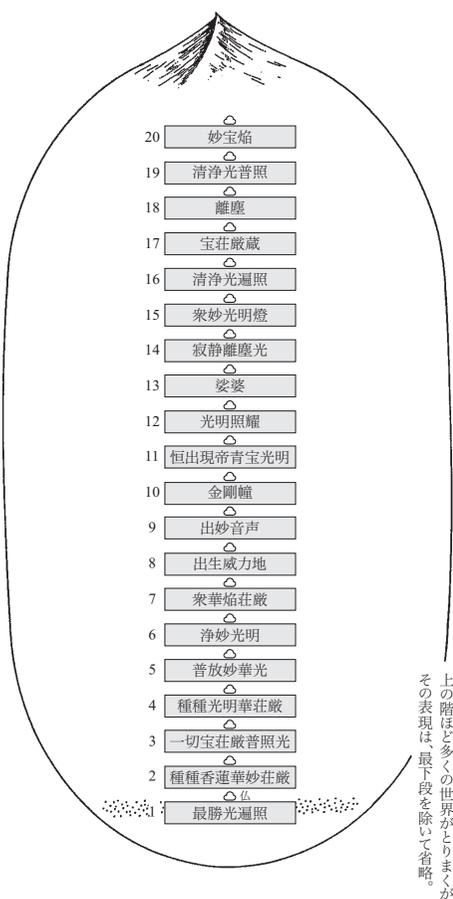
十華嚴」では毘盧遮那仏と漢訳され、また遍一切処、あるいは光明遍照とも訳され、太陽の輝き照らすはたらきをイメーজした仏である。基本的には言語を用いた説法はしない。

蓮華蔵世界は、ヴァイローチャナの過去の誓願と修行によって現出した、淨らかに飾られた世界であり、十身仏が教化を施す境界とされる。十身仏は、融三世間の十身仏をいう。

『華嚴経』の仏は、仏身がはたらく場として、智正覚世間は勿論、器世間も、救済の対象である衆生世間も、すべてを融して仏身とする。この融三世間に遍満する仏身は、衆生身、国土身、業報身、声聞身、縁覚身、菩薩身、如来身、智身、法身、虚空身の十種の仏に開いて説明するが、華嚴の仏の目からみれば、すべてが悟りであるから、衆生身さえも仏身であり、すべて清浄な仏と捉える。

『八十華嚴経』の華蔵世界品は、世界はこのように成り立っていると説く。世界の最低に風輪があり、数多くの風輪が重なっている。重なりは、須弥山微塵数で、須弥山をこなごなに砕いた砂粒の数だけあるとする。最下の風輪を「平等住」と呼び、その上は焰のように輝く宝の飾りが満ち溢れている。下から二つ目の風輪は「出生種種宝莊嚴」で、寶石の王である摩尼王で飾られる幢が光輝いている。下から三つ目の「宝威徳」、下から四つ目は「平等焰」と須弥山微塵数の風輪が続き、最上の風輪を「殊勝威光蔵」という。

殊勝威光蔵の上に香水海がある。香水海の中に一本の大蓮華が生え、「種種光明藥香幢大蓮華」という。大蓮華の縁を取り巻く花弁の列が、華蔵世界を縁取る大輪圍山である。花弁は峰となって立ち並ぶ。その内側に湛えられる蜜は、華蔵世界の香水である。雄藥は宝林であり、香草である。大蓮華の中央にある花托は華蔵世界の大地であり、金剛・ダイヤモンドでできており、固くて、清らかで、平らである。花托の上には果実を取める穴がいくつもある。その一つ一つが華蔵世界の香水海である。香水海の数は、仏刹微塵数、宇宙の測り知れない



普照十方熾然宝光明世界種の世界 (同前、43頁)

各階を無数の世界がとりまく。上の階ほど多くの世界がとりまくが、その表現は、最下段を除いて省略。

数の仏国土をこなごなに砕いた砂粒の数に匹敵する。一つひとつの香水海の色を映し出している。種々の宝華がその回りを巡って生え、栴檀の細末が水底に沈んでいる。仏の音が聞こえ、菩薩たちが日蓋を差している。十宝の階段、十宝の欄楯、楼閣、樹林、白蓮などが無数に並んでいる。香水海には沢山の香水河が流れ込んでいる。河は右回りに流れ込むが、その岸も寶石ででき、諸仏の宝雲を漂わし、衆生の言音を発する。水が渦巻くところはどこからでも諸仏の行ないやすがたが現われ出る。河と河の間の土地もさまざまに飾られている。

この大蓮華の一つひとつの香水海に一つひとつの世界種が含まれ、香水海の数と世界種の数とは、どちらも同じ不可説仏刹微塵数の世界となる。一つの世界種のなかには不可説仏刹微塵数の世界が詰まり、縦に二十の世界が重なり、二十の世界の一つひとつをまた無数の世界が取り巻いている。二十の世界の互いの間隔は仏刹微塵数の世界を隔てる距離である。大蓮華の花托の中心部の香水海を「無辺妙華光」といい、その中の世界

種を「普照十方熾然宝光明」という。この世界種のなかに二十の世界が詰まっている。最下を「最勝光遍照」といい、一仏刹微塵数の世界が取り巻いている。その上の世界を「種種香蓮華妙莊嚴」といい、二仏刹微塵数の世界が取り巻いている。

途中を省略。十三番目の世界をわれわれの「娑婆」といい、十三仏刹微塵数の世界が取り巻いている。そして、最上の世界を「妙宝焰」といい、二十仏刹微塵数の世界が取り巻いている。

ハス一個の種のなかにこれだけ多くの世界があり、網のように巡らされた世界網を構成している。それぞれがいろいろな宝で飾られ、仏がその中に出現し、衆生もまたその中に充滿する。まさに、廣大無辺そのものである。

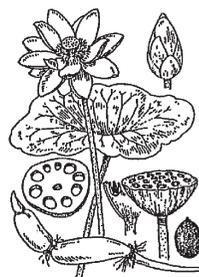
この壮大な世界観は、右の図に示す現実のハスの蜂巢^{はちま}が、華蔵世界の舞台となっている。舞台となる蓮華の雄蕊は、鬚状に群れをなし、馥郁たる香りは、雄蕊の先端の葯から発散している。華蔵世界は、実際の蓮華が瞑想のなかで宇宙大に拡大され、変容されたものである。

『八十華嚴經』卷第三十九(『大正藏』一〇・二〇五b)の十地品の最後の法雲地の、益一切智位と呼ばれる三昧で、この大蓮華が忽然として出現するが、その花は広大で、量は百万の三千大千世界に等しく、十の三千大千世界の微塵の数の蓮華をその眷属としている。

(三)華嚴宗の説

『華嚴五教章』卷第三には、十仏の境界を大別して、国土海(果分不可説)と世界海(因分可説)とし、さらにその世界海を、衆生の素質・能力・性質などに応じて感見する国土に差がある点から三類に分け、最高の仏果を得る位である、三生第三の証入^{しょうにゅう}生^{しょうじょう}のものが感見するのを蓮華蔵世界と名付けている。なお、三生第一は、教えを見聞して信じる位であ

『法華玄義』の研究(十二)(大野)



ハスのスケッチと解剖図。花托は蜂巢状をなし、一つひとつの穴に一つずつ実が入っている。花托の周囲に雄蕊が鬚状に取り巻いている。(同前、38頁)

る、見聞生^{けんもんじょう}をいい、三生第二は、智慧を得て修行する位である、解行生^{げぎょうじょう}をいう。

『華嚴經探玄記』卷第三には、蓮華蔵莊嚴世界海について、『梵網經』の説に当たる蓮華台蔵世界と、遍法界の華蔵と樹形^{じゆけい}などの雑類^{ざつるい}世界との三種を立て、前の一は同教一乗の説、後の二は『華嚴經』に固有な別教一乗の説であるとす。澄観の『華嚴經疏』卷第十一には、蓮華蔵世界を衆生と仏との二因の面からみて、教理を象徴的に示したものと解している。

(四)その他の説

浄土教では、阿弥陀仏の極楽世界のこととする。

東密では、阿弥陀報身の浄土^{じやうど}を加持身の蓮華蔵世界、大日法身の住処を本地身の蓮華蔵世界、衆生の干栗多心^{かんりつたしん}(真如心)を行者身の蓮華蔵世界とする。

参考——「牛」と「乳」と「五味」について

インドは、牛や猿が人間と共存している世界である。

インド人の意識は、国家や民族を超越する傾向があり、人類すら超越する傾向にある。インド人の目から見ると、人間と動物との間に本質的な違いは存在しないようである。人間も動物も共に「生きとし生けるもの」であるから、仏の教えを聞いて、生きとし生ける一切の衆生を解脱させるのが、仏教の立場である。

(一)「牛」の主な品種について

(1)ヨーロッパ由来の品種

黒と白の模様の乳牛であるホルスタイン種、ヨーロッパ系で最大の標準体型をもつ役肉兼用のキニアナ種、イギリス領ジャージー島原産の肉牛のジャージー種を始め多数がある。

(2)アジア由来の品種

中国・東南アジア産の役牛である黄牛、朝鮮原産の役肉牛の朝鮮牛、ヒンドゥー種、その他がある。

(3)日本在来牛

山口県見島産で天然記念物である見島牛や、褐色和種、黒毛和種、無角和種、日本短角種などの和牛、その他がある。

(4)ウシの仲間

ウシ亜科アフリカスイギュウ属・アジアスイギュウ属の水牛、ヌー、ヤク、瘤牛、バイソン・バッファロー、その他がある。

(二)「牛」について

インドでは、人は動物とともに生きていく傾向がある。

家畜としては、牛が特に重んじられ、続いて水牛、馬が大切にされる。鳥では、孔雀、鶴、クナラ鳥が大切にされ、獣では、猪や兎は、特殊な神話や伝説と結び付いている。

(1)「白牛」について

インドには、古くから牛がいた。代表は、古代インダス文明の頃からいる、首の上あたりに大きな瘤があり、咽喉から胸、腹にかけて「垂肉」と呼ばれる肉垂れがだらんと垂れ下がった「白牛」である。『法華経』譬喩品第三の火宅三車の喩に出る大白牛車の白牛はこれである。一般的にいえば、「瘤牛」の範疇に入る。インドは勿論アジア南部に多く、ヒンドゥー教徒などに神聖視されている。しかし、インドの北に接するネパール南部のテライ地方では、白牛はほとんど見ることがなく、見るのは茶毛の瘤牛ばかりだといふ。

仏釈尊の氏、姓の名は、パーリ語で「ゴータマ」、サンスクリット語で「ガウタマ」で、太古のヴェーダの仙人ゴータマの流れを汲むものとされる。「ゴータマ」の「ゴ」は牛をいい、「タマ」は最上のをいう。仏釈尊が牛や牛王と呼ばれるが、牛、特に白い牝牛が堂々として、美しいことによると考えられる。

(2)「神聖な牛」について

牛が貴重とされるのは、①「用畜」、乳や乳製品の他に肉、皮、角、腱、骨などが使えること、②「役畜」、牽引力として、牛車や農耕に使えること、③「糞畜」、乾燥した糞は燃料として、床や壁の材料として、厩肥として使えるからである。牛は貴重な財産であるから、貨幣経済が未発達時代には、ものの価値は牛の数で数えられた。

インドでは、牛、特に白牛は神聖視される。ヒンドゥー教では白毛の瘤牛は、牝 (Cow)、牡 (Bull) とともに神聖視され、神聖の順位は牝・牡の順である。牝牛はラクシュミー神の乗り物であり、牡牛はシヴァ神の乗り物とされる。

聖なる牛であるインドの瘤牛の頭当たりの産乳量は、日本のホルスタイン種の乳牛の約十五分の一である。

紀元前一五〇〇年頃、西北インドに侵入した、アーリヤ人の宗教観には、肉食に抵抗感がなかった。これがインドの先住民の宗教と習合し、ヒンドゥー教が成立して以来、牛の肉を食べることが禁止されている。

(三)「水牛」について

インドでは、水牛は神聖視されない。既出のテライ地方も同じである。インドでは、どこへ行っても水牛の姿が見られる。ガンジス河の流域や、インドの中央部には野生の水牛がいるというが、普通に見かける水牛は、家畜になつている水牛である。体重は、牝が一〇〇〇キログラム前後、牝が七五〇キログラム前後あり、おとなしいが、力強く、耕作や荷物の運搬に利用され、糞も乾燥させて燃料に使われる。

東南アジアの水牛は、仏教の影響から、畜力用として改良され、もっぱら農耕用に使われた。インド以西の水牛は、乳を採るために改良を重ね、生産量が多く、用畜として分化した。インドの水牛は、ヒンドゥー教の浄・不浄観から、肉は食べないが、貴重な栄養源として乳を提供している。

水牛のはたらきは、乳産出にあるから、牝は生後間もなく淘汰される。水牛の乳は有益で、飲用にも加工用にも利用される。牛の乳脂肪率は五・〇パーセント前後であるのに対して、水牛の乳脂肪率は七・六パーセント前後で、家畜の中で最も多い。水牛の乳は、バターなどの加工製品に適しており、鉄分、ビタミン類、乳糖なども、牛の乳よりも豊富に含まれ、インド人が愛飲する紅茶に不可欠である。水牛の乳で作ったバターやチーズも大変美味しい。

インドで広く使われる乳加工品は、水牛の乳に由来する。水牛の乳は、インドなどで料理に使われるバター状のギーの主要な原料となつている。外国人向けのホテルで供されるステックも、水牛の肉であるとされる。肉質が堅いのが難点であるが、煮込み料理には適する。

ヒンドゥー教では、水牛は瘤牛とは違い、崇拜の対象である聖なる動物ではない。だから、牛を食べてはいけないヒンドゥー教徒の間でも、水牛を食べてもまったく問題がない。

水牛は、サンスクリット語ではマヒシヤ、パリー語ではマヒサという。インドの神話では、マヒシヤは魔族アスラの一類として登場する。水牛の姿をしたマヒシヤはドウルガー女神によつて滅ぼされるために、シヴァ神の妃でもあるドウルガー女神はマヒシヤを殺す女神・マヒシヤ・マルディニーと呼ばれ、インドの人々の信仰を得ている。

『南伝大蔵経』第三十一巻、小部經典九、『ジャータカ』二七八「マヒサ・ジャータカ」には水牛が前生物語として取められている。そこに登場するのは忍耐や慈悲のこころを具えた水牛と、かれの背の上に登つて傍若無人に振る舞う悪猿である。

四「五味の食品」について

『南本涅槃経』に、「牛より乳を出し、乳より酪を出し、酪より生酥を出し、生酥より熟酥を出し、熟酥より醍醐を出すがごとし。醍醐が最上なり」と「五味」を示す。

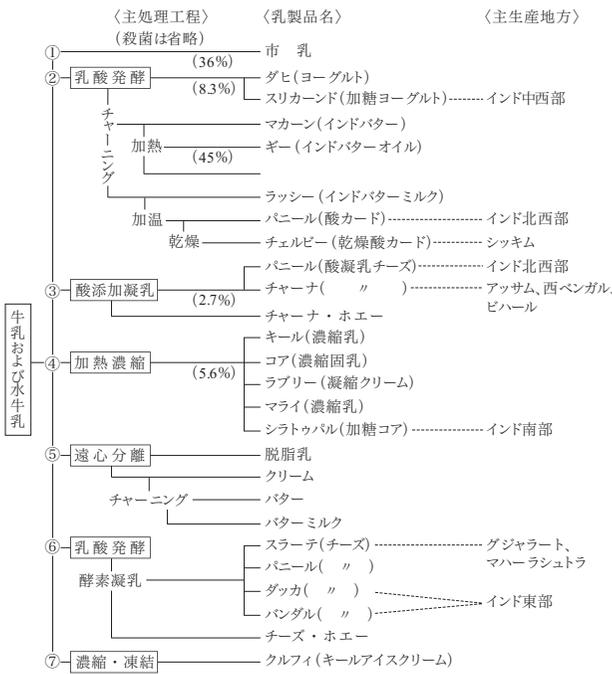
この五味を、食品に当てはめれば、「乳」は、ドールと総称される、牛と水牛の搾りたての生乳をいう。ドールの生乳は腐り易いから、順次に加工される。「酪」は、ダヒと呼ばれる酸乳のヨーグルトに相当し、「生酥」は、ダヒからマカーン(インドバター)を取り分けて残ったラッシィ(インドバターミルク)に食塩、砂糖、抹茶などを加えた飲みもので、日本のカルピスに相当し、「熟酥」は、マカーン(バター)やパニール(チーズ)などに相当し、「醍醐」は、ギー(インドバターオイル)に相当するとされる。

生乳は、暑熱の土地では、兎も角腐り易い。だから先ず、生乳を沸騰させて加熱殺菌する。その後、いろいろな乳酸菌などで発酵させたり、凝固させたり、攪拌したり、加熱濾過の過程で乳の成分を除いていく。こうして腐敗しにくくなり、暑熱の土地で長期間、常温で保存することが可能になる。

(1)乳に相当する、ドールに由来する「搾りたての生乳」

乳は、ドールの搾りたての乳をいう。一般的に、搾ったままの乳を「生乳」といい、加熱殺菌した乳を「牛乳」という。気温が高いインドや中近東では、乳は特に腐り易い。だから、乳は必ず加熱殺菌する。乳が売れ残ったときは、加熱凝縮してチーズ状のキール(濃縮乳)、またはコア

『法華玄義』の研究(十二)(大野)



パーセントは、その乳製品製造用乳量が、インドの全乳量に占める百分率

インドで生産されている主な乳製品と、その処理法および利用乳量の比率 (石毛直道他編著『乳利用の民族誌』中央法規、1992、144頁)

(濃縮固乳)にする。

ドールの生乳は貴重であったから、最初は神への捧げものになり、王族や貴族という限られた人々の飲用となった。

(2)酪に相当する「ダヒと呼ばれるヨーグルト」

「ヨーグルト」は、発酵乳の一つである。西暦紀元前五千年の昔、東地中海からバルカン半島、中央アジアで人類の最初の家畜として羊を飼いだめた頃のことである。ある日残しておいた羊の乳が、いつの間にか酸味のある爽やかな飲みものになつていった。これがヨーグルトの起源とされ

る。

ヨーグルトは、牛乳だけでなく、山羊乳、羊乳、水牛乳、馬乳などを原料とするが、人口に膾炙する「ヨーグルト」という名称の他に、インドでは「ダヒ」、ロシアでは「ケフィール」、モンゴルでは「クームイス」、デンマークでは「イメール」などの名称で、特色のある発酵乳が各地で作られている。

発酵乳の一種である「ヨーグルト」は、古代トルコの「乳から作った酸っぱい発酵乳(ヨーグルト)」が語源になっており、二、三種類の乳酸菌の発酵したものである。コーカサス地方発祥の発酵乳は、日本ではケフィアと呼ばれ、四種類の乳酸菌と二種類の酵母を発酵させるものである。

インドでは、ヨーグルトを「ダヒ」といい、牛の乳から作るものもあるが、多くは水牛の乳から作る。水牛の乳のほうが安いし、脂肪分が高いから、こつてりしたダヒができる。

牛乳を発酵させ、強い酸味と粘りけのあるヨーグルトを、スカンジナビア半島では「テッテ」といい、羊や牛の乳を発酵させた酸味の強いヨーグルトを、ブルガリアでは「キセロ・ムリヤコ」という。

(3)生酥に相当する「カルピス」

「生酥」は、ダヒ(ヨーグルト)からマカーン(インドバター)を取り分けて残ったラッシー(インドバターミルク)に食塩、砂糖、抹茶などを加えて加熱し、お茶としてよく飲む。また砂糖だけ、食塩だけを加えて、氷で冷たく冷やしたものは、暑熱の国の爽やかな飲みものである。これは、日本のカルピスに相当する。

「カルピス」の「カル」は、乳に含まれているカルシウムから採ったもの。「ピス」は、サンスクリット語に由来する。

五味の最高位をサルビルマンダ・醍醐といい、次位をサルピス・熟酥という。カルピスは、本来は最高のものの意味からカルビルというべきところを、創業者の三島海雲は、音楽家の山田耕筰やサンスクリット語の権威の渡辺海旭と相談し、いい易い「カルピス」と命名した。

生乳から脂肪分・クリームを取り除き、乳酸菌と酵母菌を加えると、乳酸菌が活発にはたいて酸乳ができる。酸乳を熟成し、これに砂糖を加え

て、もう一度発酵させると乳酸菌飲料ができる。これが、カルピスである。なお、脂肪分は、バターになる。

日本で乳酸菌飲料が、カルピスという商品名で発売されたのは、一九一九年七月七日のことであった。これは、牛乳のクリームを発酵させ、砂糖を加えたモンゴルの「ジョウヒ」をヒントに生まれた飲みものである。モンゴルには、馬乳を乳酸菌と酵母で発酵させて作る、アルコール度が低めの馬乳酒「アイラグ」がある。アイラグに似た酒を中央アジアでは「クームイス」という。乳と米を乳酸菌と酵母で発酵させた酒を、トルクメニスタンでは「ブーサ」という。駱駝の乳を発酵させて作る、発泡性の飲みものを、カザフスタンでは「チャル」、ヨーグルトを食塩水で薄めた飲みものをトルコでは「アイラン」、ヨーグルトを水で薄めて、食塩とメントなどのハーブを加えた飲みものを、イランでは「ドーク」という。

なお「酥」は「蘇」とも表記するが、「蘇」は、乳を十分の一に加熱濃縮したものを用い、「酥」は、濃縮する前に乳を発酵させ、その液面に凝固して浮上した乳皮を回収し、脱水したものとすると、廣野卓著「古代日本のミルクロード」(中公新書、一四五頁)にある。

(4)熟酥に相当する「バター」や「チーズ」

「バター」は、生クリームをボールに入れ、ハンドミキサーか泡立て器で泡立てる。あるいは、密閉できる容器に半分くらいまで生クリームを入れ、上下に、十五分ぐらい振っても脂肪分が固まる。

西暦紀元前五百年頃、ギリシャの歴史家ヘロドトスは、馬や牛の乳を木の桶に入れ、盲目の奴隷を使って激しく振動させ、表面に浮かび上がった部分を掬い取ってバターを作った、と書き残している。牛乳から分離したクリームを強くチャーニング・攪拌することによって、乳脂肪の固まりを集めるのが、今日でもバター作りの基本である。

「チーズ」は、牛乳を鍋に入れ、沸騰直前まで温める。火から下ろし、レモン汁を少しずつ加え、木べらで混ぜると、フレッシュチーズができる。

西暦紀元前二千年頃のアラビアの民話では、砂漠を行く隊商が、羊の胃袋で作った水筒に乳を入れ、駱駝の背中に括り付けて旅に出た。一日の旅を終えて、乳を飲もうとすると、出てくるのは水っぽい液体と白い固まり

だけ。その白い固まりを食べてみると、美味しくて、何ともいえない味だったという。水筒に使った羊の胃袋のなかには、レンニンという酵素があり、乳が固められ、歩いている間に揺られてチーズになったという。これがチーズ製造の原理である。

(5) 醍醐に相当する「バターオイルのギー」

「ギー」は、インドで古くから作られ、食用にされている純粋な乳の脂肪であり、澄ましバターの種類であるバターオイルをいう。

ギーは、バターに似ているが、加熱する過程で独特の香ばしい香りが生まれる。語源はサンスクリット語で、「振り掛けられた」を意味するグルタである。

牛や水牛や山羊の乳を沸騰させて加熱殺菌した後、乳酸発酵させ、凝固したものを攪拌してバター状にする。これを更に加熱、濾過して乳清・ホエーを除去して作る。加熱濾過の過程で水分・糖分・蛋白質などが除かれるため、バターよりも腐敗しにくくなり、暑熱の土地でも長期間、常温で保存することが可能になる。

インドでは、多くの家庭で皮袋に入れて保存する。百年もののギーが珍重されるほど、ギーは安定した酸化しにくい食品である。炒めものや菓子作りに用いるほか、炊いた白飯に混ぜたり、約縦のチャパティやナンなどに塗って食べる。

ギーは、ヴェーダの宗教儀式で神々に捧げられ、ギーへの讃歌が存在する。シヴァ神等の祭祀では、聖なるものである砂糖・乳・ヨーグルト・蜂蜜に加え、ギーが供物される。

インドでは、ドールと総称される、牛と水牛などによる全乳生産量のうち、約半分の四十五パーセントがギーの生産に用いられている。この量は、日本の全生産乳量の約二・七倍に相当するという。

(現代語訳)

第五節 教相

仏釈尊が、一代で説いた教えの実際はさまざまである。

さまざまな教えを、仏釈尊が数多くの経典で説き明かしたのは、目の前の、苦悩に呻吟する衆生を対象とし、その苦悩から衆生を救い取ることにあった。

これらの経典が、中国に、一時に、しかも成立の順序とは無関係に、前後不同で伝えられた。だから経典の内容が、表面的には互いに異なることがあった。

仏釈尊は、悩める人々を導き、道を示すとき、医師が患者の病に応じて薬を与えるように、教えを受ける者の素質や能力や性質に適した教えを説いた。いわゆる応病与薬による対機説法であるから、その教えには、互いに矛盾を見せることがあった。しかし一見矛盾があるように見えても、底流には一貫した、真実を見通す仏の智慧に裏打ちされた慈悲が流れているものである。

この仏の、一貫した智慧と慈悲を見過ごして、諸経論の表面的な違いに惑わされては、仏意に悖るといふものである。

では、仏意はどこにあるのか。

仏の化道の意図は、生きとし生けるものはすべて、一様に、仏になることができることにある。つまり、「一仏乗」という真実の教えを、生きとし生けるものすべてに開き、示し、悟らせ、その道に入らせることに尽きる。

『法華経』以前の教えでは、仏積尊は、今世こんせいに修行を積んで、菩提樹の下で初めて仏となったとき、弟子も今世で仏弟子になったと説かれる。

しかし、今世だけの師弟であるならば、師の死によって、弟子は寄り辺を失ってしまうし、その教えも一時のものであって、永遠の真実を開顯した教えとは程遠いことになってしまう。

『法華経』如来寿命品第十六は、諸経典のなかで始めて、仏積尊は、今世だけの存在ではなく、五百塵点劫の昔からの実在であることを明かしている。

仏積尊は、今世の仏としての存在にとどまらず、久遠実成の仏であるという、仏積尊自身の本質を明らかにしている。

しかも弟子も、その多くは遠い昔に解脱しており、仏が五百塵点劫の昔に成仏した遠い昔に、仏と弟子との関係が始まっており、いま仏積尊の法華の教化を助けるために、声聞の姿を現わして弟子となっていることを明かしている。

このように『法華経』は、今世の化道の根源が遠く三千塵点劫の昔にあり、だから、仏の教えは永遠であることを明かしている。

『法華経』以前の諸経では、衆生の宗教的な素質や能力や性質に二乗や三乗の差別があったため、声聞・縁覚や菩薩などのさまざまな教えを説かざるをえなかったが、『法華経』に至って、三千塵点劫の昔に成仏の種子を植え付けられた弟子たちの機根・根性が成熟し、みな一様に二乗のまま、三乗のまま一仏乗を聞くことができるようになっていた。

そしてさらに仏積尊が、今世の、この娑婆世界に出世して、化道の時や場や場合を設け、華嚴・阿含・方等・般若の前四時に、四十余年にわ

たる教化を施して、菩薩の弟子たちに悪を制し、善を成熟させ、善根を調熟させている。

つまり、「根性の融・不融の相」と、「化道の始終・不始終の相」と、

「師弟の遠近・不遠近の相」という、三つの視点から諸経典をみると、生きとし生けるものに対する、仏の教化教導の意図と衆生の機根・根性との一致、つまり、仏と衆生との感応かんのおうどうきょう道交という、衆生を仏知見に開示悟入させる仏の真実の意図が浮かび上がる、とするのが天台大師智顛の立場である。

この仏の化意と衆生の機根との一致、仏と衆生との感応道交を通して、生きとし生けるものすべてを、一様に仏知見に開示悟入させるという、仏の真の意図そのことが、智顛が、「五時八教」の教相によって主張しようとしたことに他ならない。

さて、『法華経』化城喻品第七は、無量無辺不可思議阿僧祇劫という遙かな昔の、五百四十万億那由他劫の寿命をもつ大通智勝仏と十六人の王子との物語で、この辺の事情を明かしている。

大通智勝仏はもと、転輪聖王の子で、国王であった。父の国王が悟りを開いて、大通智勝仏となったとき、十六人の王子もその下に弟子と

なって出家した。成道した大通智勝仏は、十方の梵天の勧請と王子たちの懇請とを受けて、示転・勸転・証転の三段階から成る三転十二行相によって四諦を説き、広く十二因縁の法を説いた。多くの衆生が解脱し、無数の声聞衆ができた。大通智勝仏は、八千劫にわたって『法華経』を説き続けた後、八万四千劫の間、禪定に入った。

大通智勝仏の禪定の間、十六人の沙弥は一人ずつ法座に昇って、八万

四千劫にわたって四衆に『法華經』を説き、それぞれが六百万億那由他恒河沙の衆生を示教利喜し教化した。これを、「十六王子の法華覆講」という。覆講は、師が講義したものを、弟子が反覆して講義することをいう。教化に与った六百万億那由他恒河沙の衆生は、生まれ変わる毎に、十六沙弥の『法華經』の説法を聞き、信解してきた。十六沙弥は現在、東方の阿闍仏、西方の阿弥陀仏を始め四方と四維で仏となつて、それぞれの仏国土で法を説いている。その第十六番目の仏が、仏釈尊である。仏釈尊は、今、この娑婆世界で成道し、『法華經』を説いている。

わたし釈尊の説法を聞いている、お前たち比丘は、わたしが沙弥のときに教化した者たちである。お前たちは、昔も今も、わたしによつて教化されている。わたしの滅後、お前たちは、わたしが生まれる別の仏国土で、わたしの教化を受ける、と説く。

この『法華經』の会座で成仏の記別を受けた舍利弗、須菩提、目蓮、迦葉、迦旃延も、かつて仏釈尊が十六人目の王子として『法華經』を説いたとき、『法華經』を仏種として下種され、それ以来、三千塵点劫の間、世世番番に調熟を経て、ようやくこのたびの『法華經』において熟脱することができるという。

これが、仏釈尊が比丘たちに語つた、宿世の因縁である。

このように、仏釈尊は、永遠の過去に始まり、中間も、そして現在も常に『法華經』を説き続けている。そして、わたしの説法を聴聞する者も、永遠の過去・中間・現在・未来にわたつて、常に『法華經』による教化を受けている、と説く。

つまり、「法」の面からみると、十六沙弥が成道した十方の仏は、すべて『法華經』を説く。このことは『法華經』が、時空を超えた、唯一

『法華玄義』の研究(十二)(大野)

絶対の普遍性をもつことを示している。

「人」の面からみると、昔の大通智勝仏の王子である十六沙弥の一人が仏釈尊であるということは、今の仏釈尊が、大通智勝仏が説いた『法華經』を継承する正統な仏であることを示している。

「衆生」の面からみると、過去に教化された衆生と現在の弟子とが同一であるということは、例えいまは声聞や縁覚の二乗にあつても、「法」を聞くものはすべて「仏子」であり、仏釈尊滅後の未来においても、成仏の可能性が与えられていることを示す。

法や、人や、衆生の面として示すことは、方便品第二や信解品第四などで示す『法華經』という一仏乘を説いて仏知見を得させることが、諸仏出世の本懐であることと通底する。

「化道の始終」を示すこの過去世の因縁話は、「種・熟・脱の三益」を内容とする。

すなわち、化道の始まりは、十六王子の法華覆講であり、終わりは、四十余年未顕真実の後、この『法華經』を説くことであつて、化道が始終一貫していることを示す。

仏の化道が一貫していることは、種・熟・脱の三益からも明らかである。種・熟・脱の三益は、生きとし生けるものの中に仏となるべき種子を蒔いたときから、最後に悟りを開くまでの階梯を三段に分けたものをいう。三は、仏から受ける利益であるから「三益」ともいう。

はじめの「種」は「下種」をいう。衆生に仏種、つまり仏の本質である仏となるための種子を生けるものの中に蒔き植えることをいう。仏法の縁が結ばれた最初の下種は、「十六王子の法華覆講」である。

「熟」は、「調熟」、つまり芽を出すまでに成熟することをいう。下

種した仏種、つまり仏となる可能性をもつ種子が段々と成長して、いよいよ近く悟りを得るに至るまでのことをいう。これは十六王子の覆講以来、世世番番に『法華経』を説き続け、現在の仏釈尊に至り、今番の四十余年の爾前の諸経、つまり、『法華経』以前の諸経を説くまでをいう。

最後に「脱」は、解脱をいう。仏となるべき種子がまったく成長し終わって、芽を出すという、円満な悟りの結果を得る「成仏解脱」をいう。つまり、『法華経』以前の四十有余年の方便の諸経の後で、法説周・譬説周・因縁周という法華の三周説法によって、一仏乘という真実を明かす『法華経』を説き、脱了することをいう。

この仏法の下種は久遠の昔であり、種子が次第に成熟し、この世で解脱の時節が到来したものを「宿世根熟」とする「種・熟・脱の三益」が、化城喩品で説かれているとして、古来より重視されてきている。

これに対して、『法華経』以前の教えは、「当機益物」の化道であるという。

時が巡り来て、生けるものの機根・根性に相応しい教えを説き、巧みな方便で利益を与えるという教え導くはたらきはあるが、生けるものすべてを救い取ろうとする仏の本願を説き明かすまでには至っていない。したがって、仏の教化の全体のなかの、その教えの位置付けが明らかにされていない。つまり、化道の根源が明かされていないから、不始終の相という。

つまり、『法華経』の教えでは、三世にわたって一貫した組織で教化されていることを説くから、『法華経』に至って初めて教化の意図が明らかにになり、仏釈尊の教えの始めから終わりまでが明らかにになる。

以上の大通智勝仏の因縁話から、教相を判釈する視点を、つぎの三つ

に分別することができる。

一は、「根性の融・不融の相」であり、二は、「化道の始終・不始終の相」であり、三は、「師弟の遠近・不遠近の相」である。

(1) 『法華経』の説法のとくに至れば、衆生の機根に差別がなくなっているが、それ以前は衆生に二乗・三乗などの差別があったという視点が、「根性の融・不融の相」である。

つまり、『法華経』以前の諸経では、菩薩は仏の悟りの内容である円教の理に相即相入したが、二乗は機根が未熟で、相即相入することがない。『法華経』になって一切の機根が、一大円教の理に相即相入して、不融の機根がなくなつて、仏出世の本懐を遂げることになる。

(2) 仏が衆生を導こうと思いついた起源から、その願意が満足するまでの始終を説いたのは、『法華経』だけで、他の諸経典はそうではないという視点が、「化道の始終・不始終の相」である。

つまり、一切の衆生が、一大円教の理に相即相入するのは、今の仏釈尊が、今、始めて説くものによるのではなく、すでに三千塵点劫の昔、大通智勝仏のときの十六王子の法華覆講を始めとして、衆生を成仏させる因縁を説く化城喩品第七の説相にあることをいう。

(3) 師の仏釈尊と弟子とが一時の関係ではなく、久遠の昔から師弟であることを説くのは『法華経』だけであり、他の経はそうではないという視点が「師弟の遠近・不遠近の相」である。

つまり、如来寿量品第十六に久遠の本師を顕わし、從地涌出品第十五に久遠の弟子の菩薩を顕わし、その師弟が所属する仏国土をも示し、十方の浄土は本国土の影迹であり、十方三世の仏・菩薩はこの本仏の影迹であることを説いている。

なお、「教相」の「教」は、仏のことばをいう。仏の教えというのは、仏が、声聞乗や縁覚乗を教化教導することばの表現、説法に他ならない。

「相」は、「根性の融・不融の相」「化道の始終・不始終の相」「師弟の遠近・不遠近の相」という三つの視点から諸經典に光を当て、教えに盛られた仏出世の本懐である仏の教化教導の本当の意図から、小乗と大乘、権教と実教を見分け、ひいては、迹門と本門とを見分けることをいう。

智顛は「教相」を、「五時八教」の形で集大成している。

なお、「五時八教」は、仏一代の教相を判釈したものではあるが、『法華經』から一切經を判釈する内容の全部ではない。『法華經』に基づく判釈の全部は、三種の教相によって明かされている。

「五時八教」は、この三種の教相の第一の「根性の融・不融の相」の判釈であることに注意しなければならない。

八万四千を数えるもろもろの仏の教えに盛り込まれている仏の真実の意図がどの辺にあるかを、「根性の融・不融の相」「化道の始終・不始終の相」「師弟の遠近・不遠近の相」という、三種教相の第一「根性の融・不融の相」を下敷きにして、どのように見分けたらよいか、先ず「五味」の例えから考えてみる。

第一は、「根性の融・不融の相」を明かすに、「五味」を当てる。その一は、「乳味」である。

朝日は、地平線より顔を出すと、真つ先に一番高い山を照らす。仏に至る道もこれと同じで、人は過去世で、善い報いを受けることができる善い行ないを手厚く積み重ねれば、これを支える信によつて生じ

『法華玄義』の研究(十二)(大野)

る善根が諸仏・菩薩に通じて、諸仏・菩薩の力が現われ応じ、仏の内心の悟りをそのまま説き明かす頓教の説法に感応するものである。

頓教の頓は、直頓、ただちにの意である。頓教は、一定の段階を踏まず、直接に、飛躍して、高い宗教的な立場を説く教えである。つまり、仏釈尊が悟った直後の境地、すなわち仏釈尊の内心の悟りをいう「自内証」を、直に説いた教えをいう。

頓教の説法はもととも、大乘の教えを受持し、利他を優先する菩薩乗を実践する機根・根性が勝れた、いわゆる「大機」のために説かれたものであつて、小乗の教えを受持し、声聞乗の灰身滅智の自利に甘んじるいわゆる「小機」のために説かれたものではない。灰身滅智は、果縛、すなわち過去の身・口・意の行為の果報である生死の苦しみを離れた無余依涅槃をいう。灰身は身を灰にすること、滅智は智、すなわちこころを滅することをいう。

(一)「小機」の内実はどのようなものであるか。

「四諦の理」を悟ろうと決心した人は、戒を受け、守り、聞き、思惟し、禪定を実践する。

この準備段階として、「身器清浄」の位を設ける。この実践の後、禪定実修の「三賢」に進み、さらに「四善根」へ進む。

これを超えたものが「見道」に入り、「修道・思道」を経て、「無学道」を完成する。無学道は最高の位で、阿羅漢に至れば、もはや学ぶべきものは何も残っていない。

これが、『阿毘達磨俱舍論』賢聖品が明かす、「小機」の修行内容である。

(1)先ず、準備の段階が、「身器清浄」の位である。

戒律を守って、悪い考えを起こさず、行為を正しくし、人里離れた静かな場所に生活し、心を静めるのが「身心の遠離」であり、得たものに満足し、まだ得ていないものを多く求めないのが「喜足少欲」であり、得た衣服・飲食・臥具に満足し、煩惱を断つて正しい道を修行実践しようとするのが「四聖種」である。

発心した人は、準備段階として、①「身心遠離」、②喜足少欲、③四聖種を修行実践する。この実践で、身体の健康とところの平安と静かな修行の場所が得られ、修行への意欲が具わる。

ここまでは、世俗智にあつて、悟りに至っていない凡夫の位である。(2)さて、声聞は、極めて早いものは三生で、遅いものは六十劫を経て灰身滅智する。

三生では、初生に先ず、「五停心」「別相念処」「総相念処」の三段階を経て、三賢の境地を完成する。これが三賢位である。

対象となる不浄な様を観察して貪りの心を直す「不浄観」、一切の衆生を観察し、慈悲の心を生じて怒りを静める「慈悲観」、諸の事象が因と縁との和合によつて生じるとする道理を観察して、愚かな心を直す「因縁観」、五蘊・十八界などを観察して、事象には実体があるという誤つた見解を正す「界差別観・界分別観」、呼吸の数を数えて、乱れたところを治める「持息観・数息観」から成る。まとめて「五停心・五停心観」という。これは、止と観とに分ければ、「止」に当たる。

このうち『俱舍論』が最も重視するのは、不浄観と数息観である。五停心は、五つを全部実践するのではなく、その人の機根・根性に応じていくつかを選んで実践する。

止が確立すると、身体の本質は不浄であり、感受の本質は苦であり、

心の本質は無常であり、すべての事物の本質は無我であると別々に観察して、一切は浄・楽・常・我であると見る四顛倒を破る。これが「別相念処」である。

このように、身・受・心・法の四念処を別々に観察し終えた後、これらの四つを一つの対象とし、それらに共通する本質、すなわち一切は無常・苦・空・無我と観察する。これが「総相念処」であり、こころや道理を観察する観智を生じる。

「別相念処」「総相念処」が、止と観に分ければ、「観」に当たる。三賢は、外凡の位である。

(3)第二生に、煖(煖)・頂・忍・世第一法の四善根位を得る。善は、ここでは煩惱に汚されていない無漏智をいう。すなわち無漏智を発し、根本となり、方便となるものを善根という。これに煖(煖)・頂・忍・世第一法の四位がある。

四位では、もっぱら四諦を観察する。

煩惱を燃やし尽くす聖道の前兆であるから「煖(煖)」といい、高い頂に登つたように勝れた悟りを得た心境になるから「頂」といい、山の頂に立てば、さらに高い山があることが分かり、それを越えていって、もはや退くことのない決定的な忍可、すなわち理解を得るから「忍」という。これは、世俗智の一種の悟りである。四諦を十六行相でしばしば観察していると、世俗智の最高の悟りが生じる。これが、世間で最高であるから「世第一法」という。

煖(煖)と頂は、欲界・色界・無色界の四諦の対象を観察するのに、苦諦を無常・苦・空・無我と観察し、集諦を因・集・生・縁と観察し、滅諦を滅・静・妙・離と観察し、道諦を道・如・行・出と観察し、

合計して十六種の特質として観察し、迷いの世界のころや道理を観察する観慧を生じる。この四諦の観察を「四諦十六行相観」という。

忍は、下忍で四諦十六行相を実践し、中忍で、滅縁滅行、つまり次第に観行を省略して十六行相を実践し、一行二刹那、つまり最後に残された欲界の苦諦の一行相を二刹那に観察する。上忍で、一行相を一刹那に観察し、五種の不生を得る。

世第一法の智は、一刹那で、世間、すなわち現象世界の一切の事象のなかの最上の善根を生じ、欲界の苦諦の一行相を実践し、つぎの刹那に、最後の悟りの過程であり、聖者の仲間の位である見道に入る。

四善根は、内凡の位であり、三賢とともに準備的修行にある凡夫の位である。

(4) 第三生で、四諦を見ること、つまり四諦を悟ることによって煩惱を断ち切る「見道」、すなわち理性によって矯正される預流向（須陀洹向）に入る。預流向は、三界の四諦のそれぞれを対象として起こす煩惱の総数であり、貪・瞋・癡・慢・疑・見を始めとする、見惑八十八使を断ちつつある、八忍八智十六心の中の十五心の見道の間をいい、見惑を断つて、第十六心の修道・思道に入ると、預流果という。これが初果である。

続く一來向（斯陀含向）で、欲界の九品のうちの六品の思惑・修惑を断ちつつある位で、断ち終わった位を一來果という。まだ断たれない三品の思惑・修惑のために、一度天界に生まれ、再び人界に来て、般涅槃の悟りに入るから一來という。これが二果である。

第三の不還向（阿那含向）は、欲界の九品の思惑・修惑の残る三品を断ちつつある位で、断ち終わった位を不還果という。再び欲界に還るこ

とがないから不還という。これが三果である。二果と三果は、修道・思道をいう。

三界の見惑と思惑・修惑を断ち尽くし、三界の生死を離れて、有余依涅槃に入り、果縛なく灰身滅智して、無余依涅槃に入る。これが、無学道の阿羅漢である。

阿羅漢は、煩惱をすべて断ち、業を滅ぼし、肉体も精神も捨てる。涅槃に入るときには、悟りの智慧も有為の存在であるから捨てなければならぬ。だから、涅槃に入る時は何ももの残らない。涅槃を無為のなかに見るのが、灰身滅智である。

三生で究極の悟り得るのは、極めて速い。これは鈍根のものに限る。利根のものは、第三生では入聖得果せず、なお生死にとどまって六十劫までその修行を続ける。このときには、少分の利他行をする。

なぜ機根の利鈍によって、得果に遅速があるかといえば、鈍根のものは生死を畏れて涅槃を急ぐから速く得果するとされる。

これが、「三生六十劫」である。縁覚は、鈍根のものは四生で得果するが、利根のものは百劫まで修行を続ける。

なお、「見思の惑」は、欲・色・無色の三界のなかの煩惱をいい、見愛・見修・四住・染汚無智・枝末無明・通惑・界内惑ともいう。「見惑」は、縁起の理や四諦八正道のような、正しい道理をねじ曲げて分別し考え、わたしに常・一・主・宰の主体があると執著する「我見」や、極端を正しいと片寄って考える「辺見」などの煩惱をいう。「思惑」は「修惑」ともいい、見・聞・覚・知する世間の事物や現象にとらわれて起こす煩惱をいう。見惑を断滅する位を「見道」といい、思

惑・修惑を断滅する位を「思道・修道」という。

(二)「大機」の内実はどのようなものであるか。

仏釈尊の成道の直後、三七・二十一日に説き明かされた説法の内容は、仏釈尊の自内証を、その場で、そのまま説き明かしたものである。これが頓教の説法であり、頓教の説法は、『華嚴經』の教えに他ならぬ。

欲・色・無色の三界という現実の世界を超越した境地にある、勝れた機根・根性の菩薩衆は、重重無尽に縁起している、全宇宙の統一ある道理である、あらゆるものが互いに因となり縁となつて現われ起こっている「法界縁起」の眞実を体解している。

法界縁起の世界は、「事事無礙法界」である。事事無礙法界は、四法界の第四で、わたしの心と対象とがまつたく一つで、わたしが花、わたしが川で、川がわたしで、山がわたしの世界をいう。智顛が『法華經』の精神に基づいて説く、「一色一香無非中道」の世界に通底する。これは、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ことをいい、何を見ても仏でないものはないことをいう。

水に例えれば、波は一つの水である。ところが、そこに波が起る。波を見ると一つひとつが別の波である。一つひとつの波は別ではあるが、その波は全部水であつて同じ水である。あなたもわたしも彼も彼女も波で、根っ子は水で、宇宙の子として深いところでは一つである。

「法界縁起」は、一本の草、一本の毛さえも、全宇宙の眞実がそのまま現われ出たものであることをいう。「一即一切、一切即一」の道理とまとめられるが、一即一切、一切即一は、『華嚴五教章』に説く「一即十」からきている。一を単位とすれば、一と関係なしに二はないし十は

ない。また二ないし十は、一の中に含まれて存在していることから、一と十とは相即するように、一塵・一念のなかにも、一切の仏国土は無量の時劫をおさめて、無礙円融である「密接不離」をいう。

一と一切は密接不離であることを「即」という。即は「そのまま、まるごと」をいうが、一のはたらきが一切のはたらきに影響し、全体のはたらきから当然一のはたらきが考えられるから、これもまた密接不離である。そのものをいう「体」が一つであるのが「相即」、はたらきをいう「用」が一つであるのが「相入」である。

つまり「一即一切、一切即一」の道理によつて、一微塵のなかに全宇宙がそのまま収まり、仏の光に照らし出された無限の關係性の世界を明かす『華嚴經』の思想という利益を得ることが、頓教の教えのすがたである。

法界縁起の重重無尽な有り様は、例えば、『華嚴經』金師子品では、鏡を十個作り、中央に蠟燭を置くと、その光が鏡に映る。それがまた他の鏡に映り、複雑に映り合つて幾重にもなる譬喩で示す。

華嚴宗の十玄門の一つに、「因陀羅網境界門」を挙げる。帝釈天宮、つまりインドラ神・因陀羅の宮殿の大広間に羅網が張り巡らされている。一つ一つの結び目に珠玉が付けられている。その一つ一つが右の珠玉を映す。これを一重累現という。映っているのが、さらに他の珠玉に映る。これを二重累現という。さらに三重累現といい、このようにして一つの珠玉のうちに他のすべての珠玉を映し出す。

同様に、一切の珠玉が相互に他の一切の珠玉を無限に映し出す。これを重重無尽という。重重無尽は、一切のものが重重無尽に入り交じつて、相即相入することを示す法門であり、珠玉の網のようにすべての現

象が互いに映し合って無限であることをいう。

このように自と他が相互に、無尽に、影響を重ね合いながら存立している世界の有り様が、「法界縁起」の世界である。

法界縁起の重重無尽なさまを譬喩するのが、因陀羅網であり、帝網ともいう。今日でも、インドのジャイナ教の大寺院には、このような装飾が見られるという。

『華嚴經』の説法を二分する。

前分は、華嚴の七処八会の三十四品中の前三十三品で、釈尊が悟りを開いて仏陀となり、その自内証が明かされた三七・二十一日の会座には、声聞はいなかった。その後、入滅までの四十余年の会座では、大機、すなわち勝れた機根の菩薩衆のために説法が説かれ続け、華嚴の会座は絶えることがない。これが後分であり、入法界品第三十四をいう。後分には舍利弗などの大声聞衆が同席していた。

三七・二十一日の華嚴が「寂靜の華嚴」であり、その後仏入滅までの華嚴が「時長の華嚴」であり、第三の盧舎那仏報身が宇宙の眞実を明かす華嚴は、「尽未來際の華嚴」であり、宇宙の動・不動の一切を華嚴とするのが「法界の華嚴」である。寂靜・時長・尽未來際・法界のそれぞれの華嚴を、「四種華嚴」という。

ここでいうのは、「寂靜の華嚴」の説法である。「寂靜の華嚴」の説法は、仏の自内証を隠すことなく、悟りの内実のままに語り出された説法であるから、大機の菩薩衆は理解することができて、小機の声聞衆には程度があまりにも高く、仏の化益に預かることができない。頓教である『華嚴經』の説法は、もともと大機を対象としたものであり、小機を対象としたものではない。だから、大機は利益を得ることができて、

『法華玄義』の研究(十二)(大野)

小機は利益を得ることができないのは当然の帰結である。

大機の菩薩衆の修行は、歷劫修行である。

歷劫修行は、幾多の劫を経て修行することをいう。芥子劫は、四方上一由旬の鉄城に芥子を満たし、百年ごとに一つの芥子を取り去って、その芥子全部を尽くしても劫は終らないという。盤石劫は、四方一由旬の大盤石を百年に一度ずつ白氈で払って、その石がなくなっても劫は終らないという。由旬は四十里(一説に七・四キロメートル、時代によって一六キロメートル、二三キロメートルに相当)をいう。

歷劫修行は、三祇百大劫の修行の積み重ねである。三祇は無数をいう三阿僧祇劫の間をいい、百は百劫の間をいい、阿僧祇は、インドでは大数で 10^{10} をいう。

十信・十住・十行・十廻向の修行の間が、第一の阿僧祇劫である。十地に登った最初の初地から七地の間が、第二の阿僧祇劫である。

八地から十地の間が、第三の阿僧祇劫である。なお、八地以上の菩薩が「一乗菩薩」であり、一乘眞実の悟りを開いた菩薩をいう。

この三祇、すなわち三阿僧祇劫の間に、大機の菩薩衆は六波羅蜜・六度の修行を繰り返して、百劫の間に、仏のよき姿である三十二相を完成するために、福業を修行する。智慧を本質とする行為以外のすべてをいう福業は、『大般涅槃經』卷第十一によれば、①戒行と定行、生滅・無生・無量・無作の四種の四諦行をいう「聖行」、②慈・悲・喜・捨の四無量心をいう「梵行」、③仏をいう第一義天の行である「天行」、④人・天・声聞・縁覚を嬰兒に例え、これを教化する「嬰兒行」、⑤衆生の罪業をいう病を治す「病行」をいう。

こういう長い時間、福業を修行実践するのが、大機の菩薩衆の修行で

ある。

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

これに対して、別円二教の大機の菩薩衆は、断惑行因である。

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

別教の大菩薩衆の修行実践の階位は、五十二位を教える。

(1) 「十信」位

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

第一の信心で、仏性常住の理を聞いて信じる。第二の念心で、信心を記憶して忘れず。第三の精進心で、信じた通りに仏性を悟る道をまっしぐらに進む。第四の慧心で、すべては空であることをはっきり知る。第五の定心で、妄念を止めて仏性を悟る道にこころを注ぐ。第六の不退心ですでに得た禅定の徳を失うことがない。第七の廻向心で、これま

でに得た善根を仏地に振り向ける。第八の護法心で、教えそのものを保持して失わないよう用心する。第九の戒心で、こころを引き締め、戒めて、油断せず、戒を保つ。第十の願心で、十方を仏国土とする願いを成就するように実践する。

(2) 「十住」位

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

第一の発心住で、見惑を断つて、空に安住し始め、真の無漏智を発し、次はどうしても真実の中道を見付けようと、腰を立て直す。第二の治地住で、常に空観を実践して、こころを清め治める。第三の修行住で、清浄のこころで、空観の実践に励む。第四の生貴住で、煩惱を断ち、三界という生死の家を出、仏家に生まれたという、新しい自信をもつ。第五の方便住で、仏家に生まれたという法喜が、空の理のなかに沈み勝ちなるから、六波羅蜜・六度などで、無量の善根を整え、空観を助ける。第六の正心住で、空観は、方便に助けられて、空に片寄らずに中正を得、空観を成就して、正しい空の智慧が生じ、こころも容貌も仏のようになる。第七の不退住で、空・無相・無願の三三昧を実践して、三界の思惑まで断ち尽くして、三界へ退転せず。第八の童真住で、見・思の惑を離れ終って、無欲無染の邪気のない心で、上求菩提下化衆生を実践する。第九の法王子住で、空観がいよいよ熟して、未来に仏の位を受ける地位に近づき、法王の位を継ぐ資格ができる。第十の灌頂住で、空観を成就し、空の理の法水を頭に注いで、仏位に登る位を継ぐ資格を具える。

(3) 「十行」位

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

第一の歡喜行で、涅槃の空の理に達したことを喜ぶ。第二の饒益行で、一切の衆生に自分の法喜を分ち与える。第三の無違逆行で、常に忍んで人に逆らわず、謙遜する。第四の無屈撓行で、一切の衆生に付和雷同することなく、教化の志を曲げず、弛まず大いに精進する。第五の無癡乱行で、声聞・縁覚の二乗の但空の理や自利だけに沈まないように、教化の志は曲げず、对機無視に陥らないように用心して、利他をなす。第六の善現行で、わが身に福德善根のすがたを現わし、常に仏国土のなかに生きる。第七の無著行で、空と有の二見に執著せず、常に光風晴月のようなところにある。第八の難得行で、菩薩の利他という、得難い善根を身に成就し、不惜身命、化他の行を實踐する。第九の善法行で、みずからが實踐した善が、一切衆生の規範となり、機根に応じて説く利他の説法が自在で、人に悪を離れ善を實行させる。第十の眞実行で、仮観によって涅槃の空に執著せず、ものの相をハッキリ観るようになる。これは空の理の鏡に浮き出されたものであるから、知らず知らずのうちに非有非空、すなわち中道実相を観るようになる。

(4) 「十廻向」位

十行に続く「十廻向」は、中道眞実の理に心を向けて中観を實踐し、すべての事象に中道眞実を見開こうとする位である。廻向は、事を転回して理に向かい、因を転回して果に向かい、自分が得た功德を、普く衆

生に廻向する位であることをいう。

第一の救護衆生離衆生廻向で、衆生済度のために六道に生を受け、果報を受けても執著せず、衆生の有り様を離れる。第二の不壞廻向は、仮観を守り、一切の事象を受け入れ、一瞬一瞬のころの動きに執著しない。第三の等一切諸仏廻向で、いつも中・中道の正念にあつて、諸仏と等しくありたいと念じ続け、三世の諸仏の教えを常に弘めようとする。第四の至一切処廻向で、大いなる願力によって、十方の仏国土に入り、一切の仏を供養する。第五の無尽功德藏廻向で、尽きることがない常住の仏性の功德の教えを人々に教える。第六の入一切平等善根廻向で、中道の道理に適う一切平等の善行を實踐し、善・悪は別のものではないと観ずる。第七の等随順一切衆生廻向で、人々が行なう善・悪は一つのもので、差違がないと観じ、悪人を捨てず、善人に諂わず、同じところで接する。第八の眞如相廻向で、ころの自在を得て、善・悪も有・無もすべて眞実のすがたであると、差別の事相を中道の智慧で照らし観る。第九の無縛無著解脱廻向で、般若の智慧によって、過去・現在・未來の三世の事象はすべて平等であると観て、執著を離れる。第十の入法界無量廻向で、一切の事象は中・中道であつて、それ以外の有り様はないと悟り、無明の惑を断ち始める。

(5) 「十地」位

別教の菩薩は、十信・十住・十行・十廻向の四十位を経て、いよいよ中・中道を見付けて仏地に入る。これが、「十地」である。地は、大地が草木などを生じるように、この位に入ったものは、諸の仏智を成長させるから「地」という。また、大地が何でも載せるように、この位の菩薩は、とらわれのない、無条件の、一切を平等に救う大悲心によって、

一切衆生を背負って、迷いの世界を離脱させるから「地」という。

十地の第一は、「歓喜地」である。

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

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

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

百界作仏といっても、円教では、無明の惑は初住以後四十二品を数え

る。百界作仏する別教の菩薩が初地の歓喜地で断った無明の惑は、一品に過ぎない。初地に入った菩薩は、妙覚の仏と同格ではあるが、百界作仏の仏は無明の惑を残すから、真の仏ではない。これを仏とするから、別教は権教である。別教の仏は、果頭無人、仏の位に至らないが、百界作仏の初地の菩薩は、円教に転進し、円教の人となる。

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

第二の離垢地で、無明の惑を破って中道の理にあり、九界の衆生界に入っても衆生界に塗れることなく、九界の衆生を済度する。第三の発光地で、中道の智慧という、明らかで浄らかな智慧の光を発す。第四の焰慧地で、中道の智慧の光が一層盛んになる。第五の難勝地で、断ち難い界外の無明をことごとく空じる。第六の現前地で、これより進んで、諸法の平等を觀じようとして、寂滅無二の觀法が現前する。第七の遠行地で、中道を得て、自然に遠く上地に進む。第八の不動地で、下觀によって、一切は不生不滅であると認める無生法忍によって中道不思議の妙慧に入り、中道の智慧に安住し、二辺に動じない。第九の善慧地で、上觀の無生忍に入り、巧みな中道無生の善妙の智慧にある。

第十の法雲地は、色心の相が寂滅し、一塵も法界、一念も法界の全体となる。これが中道第一義諦の寂滅忍である。ここに至って中道三昧が成就し、十方の諸仏の灌頂を受け、仏の位を許され、慈悲と智慧が仏法の世界を覆うこと、大雲のようである。

別教の大機の菩薩衆の修行の階位は、下から上へと続く梯子の階梯で

あるから、階梯が相互に融通することがない。一品の無明の惑を断つて初地に入っても、あと十一品の無明の惑を残し、円教に転進しても、四十一品の無明の惑を残す。

今のブダガヤ、昔のマガダ国のナイランジャーナ河のほとりに立つ、菩提樹下の金剛座で悟りを開いたブツダ積尊は、残る三十品の無明を断ち、円教の四十二品の無明の惑をすべて断尽し、真の仏に進む。

(6) 「等覚」位

これは、仏に等しい位をいう。十地の第十法雲地の後心に、観を用いて一品の無明を断つてこの位に入るが、まだ一品の無明の惑が残るから、等覚という。すでに天魔・陰魔・煩惱魔の三魔を断尽するが、なお界外の聖人の生死の、変易の一品の死魔が残る。だから妙覚に至るにはなお一生を残す。一生を過ぎて仏となるところから、一生補処の菩薩ともいう。

別教の等覚位は、十地でそれぞれ一分の無明を断つて入る位である。円教の等覚位は、初住より一品ずつの無明を断ち、四十一品の無明を断つて入る位である。円教の等覚位の中道の明らかなことは、別教の比ではない。

(7) 「妙覚」位

仏果の位をいう。等覚で、最後に残る一品の無明を破り、習気も断破すると、仏果となる。別教では、蓮華藏世界にあり、形は蓮華、十方法界を包含する。七宝の菩提樹下の大宝華王座に坐し、円満の報身を現わしているとする。円教では、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付く。虚空をもって座となし、清浄法身を成就し常寂光土にある。すなわ

ち円教の仏の相なり、という。

五百千万億那由他阿僧祇、つまり 5×10^{10} 個の世界を碎いて微塵とし、五百千万億那由他劫、つまり 5×10^{10} 個の国土を過ぎるごとにその微塵を一つずつ落とし、微塵が尽きたとき、その経過した国土を碎いて微塵とし、その一塵を一劫として数えた劫数を、「五百塵点劫」とするが、仏積尊は、この五百塵点劫という永遠の過去から、円教の菩薩として修行実践をし続け、円教の仏として修行実践を極め続け、悩める人の求めのあるなしかかわらず、真実を説き続けている。

仏積尊は、永遠の過去から、宇宙の真実の有り様は、空即仮、仮即空、不二而二、二而不二と観る中道という実相にあり、世間の有り様は中道実相がいう絶対平等にあるから、人はすべて救い取られていることを悟り尽くしている。

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

仏積尊は、久遠実成の仏積尊として、五百塵点劫という無限に長い過去以来仏陀であり続け、一仏乗である諸法実相の教えを説き続けて止むことがない。仏積尊は、一仏乗である諸法実相・世間相常住を實踐し続けて止むことがない。

『法華経』は、このように、現実の生身の仏積尊を重ねて、久遠実成の報身である本仏積尊を観る。永遠の過去に仏陀となり、報身仏である

本仏釈尊は、修行を重ねて悟りを重ね、悟りが修行を起こし続け、衆生を教化教導して止むことがない。

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

(三)「小機」と「大機」との差はどこにあるのか。

(1)「小機」の修行の階位は、このようにまとめることができる。

①身器清浄(準備段階)・身心遠離・喜足少欲・四聖種

②三賢・五停心・別相念処・総相念処

③四善根・煖(煖)・頂・忍・世第一法

④見道・預流向と果

⑤修道・一來向と果・不還向と果

⑥無学道・阿羅漢向と果

「身器清浄」という準備段階で、身心遠離、喜足少欲、四聖種の三種の修行によって、身体と心とを清浄にする。準備が完了して本格的な修行に入る。

三賢では、五停心で、主として死体の不浄を観察して貪欲を断つ「不浄観」や、出入の息を数えたり、息を身体の一点に止めてそれを観察する「数息観」によって心が寂靜となる。

続いて、身・受・心・法をそれぞれ対象として、身は不浄、受は苦、心は無常、法は無我と観察し、物事を浄・楽・常・我と見る四顛倒を対治する。

つぎに、身・受・心・法をまとめて一つの対象として、無常・苦・空・無我を觀察する。

続いて四諦の理を十六通りに理解して「四善根」を得る。ここまでが世間智にある七方便位で、凡位にある。

四善根の第四の世第一法成就の直後に四諦の理を悟るのが、「見道」である。十六心の前十五心が「見道」であり、四諦の理を悟り、理に迷う煩惱を断つ。最後の第十六心から「修道」になる。修道では、具体的な事象に迷う煩惱を次第に断っていく。修道の最後の金剛喻定で、あらゆる煩惱を断ち尽くして、最高の位に達して「阿羅漢」となる。阿羅漢になれば、もはや学ぶべきものがないから「無学道」という。

見道以後は出世間智にあり、聖位にある。

兎も角も、「小機」は無学道の阿羅漢となることを究極として、それ以上は望まない。

(2)これに対し「大機」の修行段階として、別教の菩薩の階位を挙げ

①二十五方便(準備段階)・具五縁・呵五欲・棄五蓋・調五事・行

五法

②十信・初信・二信・三信・四信・五信・六信・七信・八信・九

信・十信

※大機の円教の菩薩の修行の階位では、「四信」が小機の究極の阿羅漢位に相当

③十住・初住・二住・三住・四住・五住・六住・七住・八住・九住・十住

※大機の別教の菩薩の修行の階位では、「四住」が小機の究極の阿羅漢位に相当

④十行・初行・二行・三行・四行・五行・六行・七行・八行・九

行・十行

⑤十廻向・初廻向・二廻向・三廻向・四廻向・五廻向・六廻向・七廻向・八廻向・九廻向・十廻向

⑥十地・初地・二地・三地・四地・五地・六地・七地・八地・九地・十地

⑦等覺

⑧妙覺

「二十五方便」は、準備的な五種の修行をいう。「具五縁」は、持戒清浄・衣食具足・閑居静処・息諸縁務・近善知識の五縁を具え、「呵五欲」は、色・声・香・味・触の五欲を呵し、「棄五蓋」は、貪欲・瞋恚・睡眠・掉悔・疑の五蓋を棄て、「調五事」は、心・身・息・眠・食の五事を調べ、「行五法」は、欲・精進・念・巧慧・一心の五法を行じる。

準備の段階が完成し、十信の実践に入る。

「十信」は、煩惱を退治すれば、成仏できるという教えを初めて聞いて信じ順い、因縁仮名、無量の四諦、仏性の理、常住三宝の教えを聞いて、信じ、順い、疑いが起こらないように、欲・色・無色の三界の見思の惑を一時的に起きないように伏す十段階をいう。

続く「十住」の位では、見・思の二惑を断って、「空」の理にこそを据える。空の理に安住し、空にじつと座り込んで、生死の繫縛から逃れる十段階をいう。

続く「十行」の位では、仮観を実践し、化他の行を修行実践し、涅槃の空に執著するところを解放し、界外の塵沙の惑を断つ十段階をいう。

続く「十廻向」では、中道真実の理に心に向けて中観を実践し、すべ

【法華玄義】の研究(十二)(大野)

ての事象に中道真実を見開き、自分が得た功德を、普く衆生に廻向する十段階をいう。

続く「十地」では、いよいよ中・中道を見付けて仏地に入る。十地は、諸の仏智を生じ、とらわれのない、無条件の、無縁の大悲心によって、一切衆生を背負って、迷いの世界を離脱させる十段階をいう。

続く「等覺」は、妙覺とほとんど等しく、妙覺の隣りであって、一生補処(弥勒菩薩)の位とされ、一分の無明を残すが、この残余の無明を断じると妙覺に至る。

最後の「妙覺」は、仏果の位である。等覺で、最後の一品の無明を断破し、無明の習気も断じ尽くした位である。別教では、蓮華藏世界にあり、形は蓮華、十方法界を包含する。七宝の菩提樹下の大宝華王座に坐し、円満の報身を現わしているとする。円教では、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付く。虚空をもって座となし、清浄法身を成就して常寂光土にある。すなわち円教の仏の相なり、という。

要するに、「小機」は、見思の惑を断ち尽くし、見思の惑の習気を断ち尽くし、灰身滅智の境地に入るのを究極とする。見思の惑にしても、その習気にしてもすべては欲・色・無色の三界のなかの煩惱に限ったことである。

小機が最高位とする阿羅漢は、別教の五十二位ではわずかに「四住」位に相当し、円教では「四信」位にしか相当しない。伏断するのは、見思の惑だけで、塵沙の惑・無明の惑は念頭にない。智慧は、空観によって空諦を完成する一切智に止まり、仮観によって仮諦を完成する道種智も、中観によって中諦を完成する一切種智も想定外である。利他は乏し

く、自利に集中する。

修行に要する期間は、三生六十劫である。

「大機」の別・円二教の菩薩衆は、別教では六住以後、円教では五住以後、三界内外の化導障の塵沙の惑や不了一法界の無明の惑の伏断を目差す。別教では妙覚まで、阿羅漢に相当する四住以後、三十八の段階を残し、円教では四十八の段階を残す。この修行段階の中で、仮観によって塵沙の惑を伏断して道種智を得、中観によって無明の惑を伏断して一切種智を得、妙覚に入り自利利他円満する。

修行には、三祇百大劫の歴劫を要する。

三界の中だけの、万有を有なりとする迷見の見思の惑の伏断に終始し、灰身滅智を究極とする小機が、界内外の塵沙の惑をも伏断し、無明の惑をも伏断した別教の初地以上、円教の初住以上の大機の菩薩衆が連なる、頓教の教えが説かれる会座えざに同席していても、小機は見思の惑の伏断に終始し、大機は見思の惑の伏断は勿論、界内外の塵沙の惑、無明の惑の伏断という境界に雲泥の差があるから、小機にとつては、会座の説法はまるで聾のごとく瘡のごときものであるのは当然である。ただ大変な教説があるということを知るだけに終わる。小機が大機のための大いなる頓教の教えを受容することは、まったくできない相談である。

小機の声聞衆は、大乘の教えを聴聞し、十分に理解するのには、まことに機根・根性が成熟していない。この機根・根性が成熟していないことが、大乘の教えと小乗の教えとを隔て、かけ離れたものになっている。

小機の声聞衆が、華嚴の会座で、何らの教益を被ることができなかったことは確かではあるが、華嚴の会座の説法が、小機の声聞衆にまったく無用のものであったということではない。仏の心は、ひとえに小機の

声聞衆にあることをやがて知り、大乘の教えが、ただ大機の菩薩衆のためだけに説かれるのではなく、逆に、小機の声聞衆のものであると納得することになる。

また、如聾如瘡の文は、『法華経』信解品の「即遣傍人急追将還」などの文によって、小機の声聞衆に等しく仏知見を開かせることにこそ、仏の出世の本懐があることが明らかとなる。

つまり、如聾如瘡であったために、小機の声聞衆を大乘に誘引して覚醒させ、小乗教を求めないように弾呵し、淘汰し、小乗の教えに止まることなく、大乘の教えを求めて止まないようにさせ、遂には開会に至る。

仏の教えは常に真実を説くが、仏の深遠な教えは、教えを受ける声聞や、縁覚や、菩薩という、それぞれが秘める宗教的な力量に覆い隠されてしまい、声聞や、縁覚や、菩薩の力量に濾過される。

この視点から考えると、宇宙の真実を明かす仏の教えは、衆生の機根・根性というフィルターを通らなければ、聴聞する人に受け入れられないのが道理である。だから、華嚴の会座においては、仏の教えがあまりにも高度であつて、理解を絶していたから、小機の声聞衆は、華嚴の教えからは何の功德も得ることができなかった。

これと対照的に界外、つまり三界という現実を超越した大機の菩薩衆は、仏が説く『華嚴経』の教えに感応道交して、大乘の利益を得るのが、頓教のすがたである。

機根が次第に熟す「約機濃淡」に配当して、順序に教えが説かれるという視点から考えると、牛や水牛から乳を絞り出すように、最初に仏釈尊の金口こんくから、仏釈尊の自内証がそのまま進み出るから、仏釈尊の成道

直後の説法を、牛や水牛から搾ったまま、手が一切加えられていない乳のようなものであるとして「乳味」に例える。

『法華経』は本来、機根・根性の弱いものが集まっている、声聞衆のような救われない人に、声を掛けてこちらを向かせて、ともに喜び合える仏国土を築き、悟りの道を教え、救い取ろうとするところに真意がある。

ところが『華嚴経』は、華麗な仏国土は明かしており、世間の真実のすがたは明かしているが、苦界に呻吟している衆生に救いの手を差し伸べていない。

したがって、貴重な真実を明かした華嚴の教えは、大機の菩薩衆には直ぐ間に合うが、小機の声聞衆には直ぐには間に合わない。これを象徴して、腐り易い、絞りたての「乳」の位置付けとし、生理的に受け付けない搾りたての「生乳」の位置付けとするのである。