

『法華玄義』の研究（十七）

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、平成二十三年度春学期（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。

萩千秋（前期一年）、ダオ トリン チン ニャン・トラン クオツ
クフォン（ベトナム）（後期一年）、川瀬隆（後期二年）、加藤高敏
（後期三年）、伊藤光壽（研究生）、武藤明範・水野荘平・久田静
隆・猿渡あゆみ・トラン トウイカン（ベトナム）、加藤正賢（研
究員）、當間日澄・今井勝子（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。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。

（原文）

秘密不定其義不然。如來於法得最自在。若智若機若時若處。三密四門無妨無礙。

（書き下し文）

秘密不定は、その義しからず。

如來は、法において最も自在なるを得。

もしは智もしは機、もしは時もしは處、三密、四門、妨なく礙なし。

〔注〕

(49) 秘密不定は、その義しからずここから、秘密不定教が説かれる。「秘密不定教」は、天台の化儀の四教の一つである。化儀の四教は、頓・漸・秘密・不定をいう。秘密は、顕露の対で、秘密教は、詳しくは秘密不定教という。

(1)「秘密」の二意

① 仏の一言に対し、同聴異聞であり、得益不同であること。

② 互不相知、聴聞者同士がお互いに、お互いの同聴異聞と得益不同とを相知らないこと。

(2)「不定」の二意

① 仏の一言に対し、同聴異聞であり、得益不同であること。

② 互相知、聴聞者同士がお互いに、お互いの同聴異聞と得益不同とを相知っていること。

(3)「秘密」と「不定」の四同一異

〔四同〕

① 前四味・前四時に共通し、法華には共通しない。法華は、大乘一円頓の果、円頓一仏乗、諸法実相、世間相常住に入実。

② 他に秘密教の経、不定教の経はない。これが、頓・漸・円と異なる点。

③ 仏の一言に対し同聴異聞であり、得益不同であること。

④ 「置毒殺人」による、仏の身・口・意の三密の不可思議力によること。

〔一異〕

① 秘密教は、聴聞衆同士が同聴異聞と得益不同とを互不相知であり、不定教は、聴聞衆同士が同聴異聞と得益不同とを互相知であること。

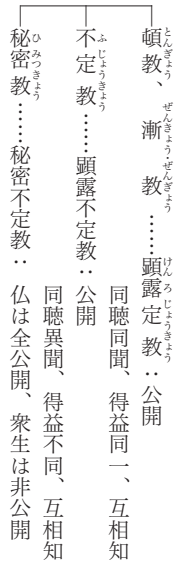
「不然・しからず」の「然」は「しかり」で、その通りの意、「不然」は「しからずで、その通りではない、そうではないの意である。

参考——「頓・漸・秘密・不定」の化儀の四教について

衆生を教化教導する仕方を、「化儀」という。聴聞衆に化儀は、大乘の

なかの真実の教えを直に示すこともあれば、浅近の教えから漸次に誘導する教えを示すこともある。同座して同一の説法を聴聞して、理解が同じことも、違うこともあり、得益が同じことも、違うこともある。また、聴聞衆が互いに同聴異聞と得益不同とを相知ることも、相知らないこともある。このように仏の説法は、万人に全公開されているが、聴聞衆それぞれの機根の違いから、仏の説法を聴聞する衆生の聴聞の仕方に、いろいろな違いがある。

天台では『法華玄義』巻第一で、化儀に、頓・漸・秘密・不定の四法を立てる。



「顕露」は、顕われていることをいい、公開の意である。同一の会座で聴聞する人と人とは、互いに聴聞の様子と得益の有り様とを相知ることをいう。「顕露教」は、だれにも公開して説く教えをいう。

「定教」は、人々が仏の説法を聴聞して、同じように理解する教えをいう。

通常、衆生に説法される教えは、どれもみな「顕露定教」である。

説法の聴聞衆はみな同座して、大乘を聞けば大乘の説法を聴聞していることを承知しており、互いの得果を承知している。また、藏教の説法であればみな藏教の果を得、通教の説法であればみな通教の果を得、別教の説法であればみな別教の果を得、円教の説法であればみな円教の果を得る。

これが「顕露定教」であり、頓教と漸教とが、これに属する。

「頓教」は、仏釈尊が菩提樹下で正覚を完成したとき、仏自身が得た境界を、そのまま直ちに説いた教えをいう。天台では、「華嚴經」をいう。

「漸教」は、衆生の機根を次第に開発し、調整し、低い境地から高い境地へと誘導していく教えをいう。天台では、鹿苑・方等・般若の三

時の諸教経をいう。鹿苑の漸教を初の漸教、方等の漸教を中の漸教、般若の漸教を後の漸教という。

「不定」は、普通は、多くの人が同じ会座で教えを聴聞すれば、わたしは了解したと同じように、誰もが了解したと思ひ、わたしは至り着いた境地と同じ境地に誰もが至り着いたと思ひ、わたしは至り着いたことをいう。つまり、大乘の説法を聴聞して小乗の教えと理解して小乗の果を得たり、逆に、小乗の説法を聴聞して大乘の教えと理解して大乘の果を得たりして、聴聞の理解と得果とが一定しないことをいう。

これが「顕露不定教」であり、単に「不定教」ともいう。

「不定教」は、五味の前四味と五時の前四時とに共通した教えである。三乗人が仏の一言の説法を声聞・縁覚・菩薩それぞれの教えと理解し、三乗それぞれの修行実践で、一人は声聞衆の果を得て究極とし、一人は縁覚衆の果を得て究極とし、一人は菩薩衆の果を得て究極とするように、それぞれ同聴異聞し、得益が異なる。また、仏の一言の説法を聴聞し、小乗として聴聞したり、大乘として聴聞したり、得益が小乗であったり大乘であったり、但空であったり不但空であったり、但中であったり不但中であったり等、一定しない。

不定教は、顕露不定教であるから、同聴異聞であり、得益不同であり、このことを、聴聞の人が互いに承知している互相知の教えをいう。

「秘密教」は、秘密不定教であるから、五味の前四味と五時の前四時とに共通しているが、仏の一言の説法を聴聞した人の理解と得益が異なる。この点は、不定教と同じである。違う点は、聴聞衆が同座しながら、同聴異聞・得益不同を互いに知らない互不相知にある。

「秘密」の内実には、仏は全公開、聴聞衆同土は非公開の意を含む。仏の説法は全公開であって、包み隠すところは一つもない。

人間は、一人として同じ素質の人はいない。同じ能力の人はいない。同じ性格の人はいない。

衆生の機根は、十人十色である。

仏の教えをそのまま受け止める人もあれば、仏の教えをそのまま受け止めることができない人もある。この違いは、衆生が内に秘める宗教上の素質・能力・性質を包含した機根の違いによるものである。この機根の違い

『法華玄義』の研究(十七)(大野・伊藤)

は、大通智勝仏が出世した過去の五百塵点劫以来、繰り返されてきた種・熟・脱の仏と衆生との感応道交によるものである。感応道交は、衆生の善根と、仏の大悲とが互いに通じ合い、通い合い、あい交わることをいう。

仏は、衆生の機根を熟知している。

衆生は互いに、互いの機根を知らない。衆生は仏を観る人もあれば、仏を観ない人もある。

だから、仏の一言の説法を聴聞しても、どの人にも共通して同じように受容される筈がない。慈雨が三草二木を一樣に潤すように、仏の教えは、どの聴聞衆にも一律に、均等に降り注ぐ。しかし、それを受容する三草二木、すなわち衆生の機根という器が様々であるから、まったく同一に受容され、教えを聴聞した人はみな同一の悟りを開く必然には繋がらない。

仏はすべてを見通し承知しているが、聴聞衆同土は、これを相知らない。ときには聴聞衆が仏の恩寵をまったく承知しない。仏と衆生との間には、衆生の「感」に対する仏の「応」を感得しない衆生側の互不相知に起因する秘密教もある。これも秘密教の特徴の一つである。

「顕露教」は、言語文字のうえに明らかに説き示された顕露なる教えの顕露教をいう。

いいかえれば、聴聞衆が同座して、互いに小乗を聞けば小乗の説法を聴聞していると知り、知ったうえで同一の果を得る教えをいう。

「秘密教」は、秘密教の略称。仏教の教説のうち、最高深遠で、その境地に到達した人以外には窺い知ることのできない秘密に説かれた教えで、表面からは計り知れない教えをいう。

秘密は、一般に公開された仏教である顕露教に対して、特に真言宗・東密及び台密・日本天台宗の密教を指し、あるいは、これに類似の教説を含めていう。身に印を結び、口に真言を唱え、意に本尊を觀想して、現実の事象そのものに宇宙の真相を見出し、現在この肉身のまま、本来悟っており、そのまま仏であるといい、即身成仏を体得することを説く。

(50) 如来は、法において最も自在なるを得。二文は、『法華経』信解品第四に「諸仏は法において、最も自在なるを得。諸の衆生の種々の欲樂、およびその志力を知り、堪任するところに随って、無量の喻をもつて、しかもために法を説く。諸の衆生の宿世の善根に随い、また、成熟、未成

熟の者を知り、種種に籌量し、分別し知りおわつて、一乘の道において、宜しきに従つて三と説く。」「(大正蔵)九・一九a)とある文中からの引用である。

すなわち、多くの仏は、その教えにおいて、最も自由自在である。多くの衆生の、さまざまな意欲や願望と、およびその意力とを察知し、それが堪え得るところに応じて、教限りない喩えによって、法を説く。多くの衆生が、前世から積んできた善行に応じて、また教えを受ける能力が完成しているもの、未完成であるものを知り分け、種々に思い計り、分別し、存知して、一つの教えの乗り物を、それぞれに応じて三つの乗り物として説いたのである、とある。

「如来」は、如来の十号の一つである。

如来は、パリー語・サンスクリット語 *rahata* の漢訳である。本来は、*rahā*(かくの)と *ra*(行ける)という「如去」の意味であるが、漢訳者は *rahā*(かくの)と *raha*(来れる)と解釈して、「如来」と訳した。

如来という語は、仏教ばかりでなく、当時のインドの一般の諸宗教でも広く使われていて、真理の体現者を表わす呼称である。

「法」は、文脈から、衆生に対する説法の法、すなわち説法に盛られる教えの内容と教化方法をいうと取る。

「自在」は、心の欲するままに何ごとも自由になして礙がないことをいう。

自在は、仏・菩薩に具わる功德である。だから、仏のことを自在人という。

「法において最も自在なるを」は、仏は、人々の希望や願望と、その決意の度合いを知り、人々が辛抱できる範囲で、無量の譬喩を駆使して教えを説く。仏は、人々が過去世に積んだ善と、その善の熟し具合を知り、種種に思い量る。衆生に対して説法するとき、その説法に盛られる内容が時と場合と場合に即応し、衆生の機根に相応しい教えを取り上げて臨機応変に、心が欲するままに人々を教化教導して礙がないことをいう。

参考——「自在」について

「自在」は、心が欲するままに何ごとも自由自在になして礙がないこ

とをいう。

仏・菩薩に具わる功德である。だから、仏のことを自在人という。仏・菩薩が具える自在力には、次の種類がある。

(1) 二種自在

① 観境自在は、真実やその他の境、すなわち対象を観じる自在。

② 作用自在は、説法教化のはたらきの自在。

(2) 四種自在は、八地以上の菩薩に具わる自在力である。

① 無分別自在は、分別の相を離れ、自然に任せて自己の力を加えない任運無功的な自在。

② 刹土(浄土)自在は、自由に種々の国土に生まれ、国土を清浄にする自在。

③ 智自在は、九地に入ると無礙智を得、説法教化に自在なこと。

④ 業自在は、十地になると煩惱や、迷いの世界に繋ぎ止める業縛がなく自在なこと。

また、種々の菩薩が具える戒・神通・智・慧の四種の自在も四種自在という。

(3) 十種自在

① 命自在は、寿命を伸縮する自在。

② 心自在は、三昧に入出する自在。

③ 財自在は、資具自在。財物に関する自在。

④ 業自在は、行業の自在。身・口・意のはたらきの自在。

⑤ 生自在は、受生自在。生を受けることの自在。

⑥ 願自在は、願いのままに悟り得る自在。

⑦ 信解自在は、解自在。世界に仏が満ちるのを観ることの自在。

⑧ 如意自在は、神力自在。衆生教化のため、超人間的な力によって種々のすがたや動作を現わす神変によって、不思議を示すことの自在。

⑨ 智自在は、智慧を得、悟りを開くことの自在。

⑩ 法自在は、無量の教えを説示する自在。

参考——「仏の十力」について

仏が具える自行と化他の智力をいう。

(1)是処非処力は、是・非の理、つまり道理に合うか合わないかを分別し見通す智力。

(2)業力は、三世の業とその報いと因果を見通す智力。

(3)定力は、あらゆる禪定や三昧の順次や浅深を見通す智力。

(4)根力は、衆生の機根の上下優劣を見通す智力。

(5)欲力は、衆生の願いや理解しているところを見通す智力。

(6)性力は、種々に異なる衆生の素性や素質や行為などを見通す智力。

(7)至処道力は、有漏・無漏を含めた一切の行・遍処行によって、必ずその結果に趣く、遍処行の因果、行方を見通す智力。

(8)宿命力は、自他の過去世の生存状態を記憶し見通す智力。

(9)天眼力は、天眼通によって、衆生の未来の生死の世界などを見通す智力。

(10)漏盡力は、一切の煩惱が尽きていることと、その効果を知る智力。

(51)もしは智もしは機、もしは時もしは処、三密、四門、妨なく礙なし

「若・もし」は、①もしも〜であるならば、②たと〜であったとしても、③いかなる〜であっても、いかなるものでも〜は、④〜か、または〜

かの意を表わす接続詞である。一般的には「もし」の意の仮定を表わすが、ここでは、④の意と取る。AかBかを選択するとき用いる語である。

「智」と「機」は、仏の教説内容をいう。

「智」は、一般的には、衆生の樂を知って、方便して説くことをいう。

ここでは、仏積尊が衆生を眞実の世界へ導くために、衆生の機根に応じて設けた修多羅、祇夜、和伽羅那、伽陀、優陀那、伊帝曰多伽、闍多伽、毘仏略、阿浮陀達磨、尼陀那、阿波陀那、優婆提舍からなる十二部經をいう。それは、十二部經の形で仏積尊の教えを網羅した教えは方便ではあるが、その方便の有り様が実に巧みで、衆生の機根に無礙自在に適っているからである。

「機」は、鹿苑時から方等時などに入る、堅入の衆生の機根が区々で、教えを聴聞して機根が成熟し、調整していく過程が区々であるから、それを知って相応しい教えを説くことをいう。

「時」と「処」は、仏の説法方式をいう。

『法華玄義』の研究(十七)(大野・伊藤)

「時」は、説法の時をいう。

「処」は、説法の道場をいう。

「時と処」は、衆生の機根に応じ、衆生の求めに依じて、衆生に相応しい説法によって教化教導し、時と場所と場合とを問わないことをいう。

「三密」と「四門」とは、仏の説法の方便をいう。

「三密」は、身・口・意の三種のはたらきが、仏のはたらきとみなされるとき身密、口密、意密をいう。

仏の身体と言葉と心によって行なわれる行為は、凡慮の及ばない不思議なはたらきであるから、身密・口(語)密・意(心)密の三密であるとす

る。

人々の身・口・意の行為は、仏の三密に適って実践され、人々の身・

口・意の行為の隠された本質は、仏の身・口・意の三業と同じであるから

三密という。

仏の三密は、全宇宙に遍満しているが、具体的には四種曼荼羅や仏・蓮

華・金剛の三部に示される。

衆生の三密は、身に印契を結び、口に眞言を誦し、心に本尊を觀

じることをいう。

三密の修行によって、人々の身・口・意の三業に仏の三密が加わり、仏

の三密と人々の三密とが相応し結びつき、不思議なはたらきが現われ、こ

の身のままで仏になるという即身成仏の悟りとなる。

印契・印相は、密教では標幟の意をいい、仏や菩薩の内面的な悟りを示

す形をいう。これに有相と無相の区別がある。無相の印は、手に結ばなく

ても結んだのと等しいとされ、有相の印は、手の形と組み合わせのほか、

杖・刀・蓮などの持ち物でも表現する。

眞言は密教では、仏や菩薩の本誓、つまり衆生を救済しようとする誓願

を示す眞実絶対の秘密語で、仏・菩薩など、およびそれらのはたらきを表

示する秘密の言葉をいう。呪・神呪・密呪・密言ともいい、陀羅尼のこと

をいう。

觀想念仏は、端坐し、思いを正して想を凝らし、一人の仏の相好の功德

莊嚴を念じること。これによってわが身に三昧を發生し体得すれば、明ら

かに仏を觀ることができ。この念を行じる人は、罪障を滅して死後その

仏の浄土に往生することができるという。

「四門」は、「四教四門」の意で、藏・通・別・円の四教に各有・空・亦有・空・非有・非空の四門があり、それぞれが悟りを求め、阿羅漢となり、仏となる道を歩むことを内実とする。

「四教」は、藏・通・別・円の化法の四教をいう。

「四門」は、仏教の真実に入るための、有門・空門・亦有・空門・非有・非空門の四門をいう。天台では、この四門を四教の藏教・通教・別教・円教のそれぞれに配当して各四門を説く。これを四教十六門ともいう。これによって、仏のすべての教えを包括する。

「妨」は、方が音を表わし、枉（曲げる、凹所ができるように木を曲げる意）からきている。

「礙」は、疑の転音が音を表わす。碍は俗字で、さまたげる、じゃまをするの意。

「妨礙」の妨と礙は、ともに行く先に邪魔が入ることをいい、妨礙で（さまたげること）をいう。（ぼうがい）は、妨害とも妨碍とも妨礙とも表記する。

「無妨礙」は、無所得の意で、一般に、妨げがなく滞りのないことをいう。ここでは、何物にもとらわれず自由自在で伸びやかな身心の境地と、そこから現われる心中で執著したり分別したりすることがない、執われなはいたらぎとをいう。

「妨なく礙なし」は、智からいっても、機からいっても、時からいっても、処からいっても、また、身密・口密・意密の三密からいっても、あるいは、藏・通・別・円の四教とそれに配当した有・空・亦有・空・非有・非空の四門からいっても、仏は、何物にもとらわれず自由自在で伸びやかで、執著したり分別したりすることがなく、無礙自在で、時宜に適って、機根に適って、それぞれに得益させることができる、の意をいう。

参考——「智」と「機」について

「智」と「機」は、仏の教説内容をいう。

(1) 「智」は、一般的には、衆生の樂うところを知って、方便して説くことをいう。

【積籤】は、大聖の権謀をいうとある。大聖は、偉大な聖者である積尊

をいい、権謀は、教化のための巧みな手段・方便をいう。つまり、大聖の権謀は、仏積尊が衆生を真実の世界へ導くために、衆生の機根に依じて設けた、経をいう修多羅、重頌をいう祇夜、授記をいう和伽羅那、偈をいう伽陀、自問自説をいう優陀那、如是語をいう伊帝曰多伽、本生をいう闍多伽、方等をいう毘仏略、未曾有をいう阿浮陀達磨、因縁をいう尼陀那、譬喩をいう阿波陀那、論議をいう優婆提舍からなる十二部経が、大聖の権謀をいう智である。

十二部経という形で仏の教えを網羅した教えは、方便の有り様が実に巧みで、衆生の機根に無礙自在に適っていることをいう。

「慧」は、禪定や三昧によって静められた心によって、真実の道理をありのままに見抜くはたらきをいう。

(2) 「機」は、豎入の衆生の機根が区々で、教えを聴聞して機根が成熟し、調整していく過程が区々であるから、それを知って相応しい教えを説くことをいう。

なお豎入の「豎」は、横の対で、時間的に縦にの意で、過去・現在・未來の三世にわたることをいう。「豎入」は、縦に進んでいくことをいい、「豎入の機」は、鹿苑時に小乗の果報を得、次いで方等時の説法に入るなどの小乗の人々をいう。

参考——「時」と「処」について

「時」と「処」は、仏の説法方式をいう。

(1) 「時」は、説法の時をいう。

(2) 「処」は、説法の道場をいう。

「時」と「処」は、教えを聴聞する人の素質・能力・性格などに依じて、仏が特別に深い意図をもって説法する、その折り折りに依じて、適宜に独自の説法をする「随宜説法」や、教えを聞く者の素質などの機根に依じて独自の教えを説く「随宜所説」に関わることという。

すなわち、乳味・酪味、生蘇味、熟蘇味の四味、つまり華嚴時でも、鹿苑時でも、方等時でも、般若時でも、衆生の機根に依じて、衆生の求めに依じて、衆生に相応しい説法によって教化教導する時と場所と場合とを問わないことをいう。

参考——「三密」について

「密」は、山に木が茂っていることをいい、あるいは、密かなことをいう。ひいて、精密を意味する。密かに・こっそり・人知れず、こまやか・隙間がない、数量が多いなどの意をいう。なお「蜜」は、蜜蜂が花から取って巣のなかで醸した甘い蜜をいう。供養法では、乳・酪・生酥・熟酥・蜜の一つで、五つは混ぜて使う。

「密」は、顕教では『大智度論』巻第十に、「仏に三密あり。身密・語密・意密なり。一切の諸天と人はみな不解、不知なり」(『大正蔵』二五・一二七c)とある。「三密」は、二乗人も、凡夫も、顕教の等覺十地の人も見聞することができず、人知を超えた仏の不可思議秘密の身・語・意の三種のはたらきをいう。なお真言密教では、「密」は、秘密にして莊嚴なる宇宙の生命をいう。

「三密」は、密教の教理を三分する一つである。実在の世界を体と相と用に分け、三つ目の「用大」の世界が三密の世界である。

密教の世界観によれば、宇宙の本体である「体大」は、地・水・火・風・空・識の六大からなる世界であり、形相をいう「相大」は、大・三(味耶)・法・羯(磨)の「四曼・四種曼荼羅」からなる世界である。「用大」は、宇宙の本体の作用をいう。

これが「三密」である。
三密のはたらきは、身・口・意の三業として、早くから仏教の修行論の中心となってきたっており、密教の経軌——『金輪時処儀軌』『観智儀軌』——に至って大成した。

「三業」が、衆生の身・口・意の所作をいうのに対し、「三密」は、衆生の身・口・意の所作と仏・宇宙のはたらきとの、一体不二の境地を示すところに大きな相違がある。この考えは、完成した三密思想のなかに生かさず、「有相三密」「無相三密」と呼ばれる。

仏と衆生とが互いに融け合う瑜伽の境地に入って、①衆生が手の形を組み合わせさせて印契・印相を結んだり、杖・刀・蓮などの持ち物で印契を結んだりし、②口に真言を誦し、③心に本尊を観じるのが、「有相三密」である。

衆生のあらゆる身・語の行為や思いのままが、直ちに三密であるとするのが、「無相三密」である。

『法華玄義』の研究(十七)(大野・伊藤)

有相三密によって、衆生の三業の上に仏の三密が加わり、摂持、身にっけ保つことを「三密加持」という。それによって仏の三密と衆生の三密とが相応融和する秘密の修法を、「三密相応(三密瑜伽)」という。

結印・念誦・観心を実践し、煩惱即菩提の理を悟り、行者と本尊とが一体となり、この肉身のまままで悟りを開くという「即身成仏」の悟りを成し遂げる。

空海の密教では、仏の特徴は、身・語・意の「三密」にあるとする。仏の身体的な特徴が印契で、手を使ったシンボルである。言語の特徴が真言であり、内面的特徴が仏の姿の観想である。これらの三密を真似て瞑想すれば、仏の不思議な力がはたらくという仏と一体化できるという。これが「成仏」である。

三密がわたしに実現していれば、仏とわたしとは本質的に違うところがない。だから仏がさまざまな手段でわたしと直接かかわり、苦しみを救うたしを救おうとするその姿を「即身」という。

東日本大震災に当てはめれば、今まさに苦しみを悩んでいる多くの被災者に救いの手を差し伸べ、みずからができる限りのことを実行するその姿こそが「即身成仏」だといえる。

仏の三密は、全宇宙に遍満しているが、具体的には四種曼荼羅や仏・蓮華・金剛の三部(順次に身・語・意に配する)などとして示される。

三業を浄める観法に、三密観(三金剛観、三金剛観、三吽観、三吽観)がある。つまり、一切の事物の究極の象徴とみなされる吽の字(吽フーン)を、身・口・意の三箇所に置き、これを、五智を象徴した五結金剛杵と観じて、三業の罪障を浄める観法である。

(一) 印契について

密教では、印相を結ぶ両手を二羽・日月掌などと呼ぶ。十指を十度・十輪・十蓮・十法界・十真如・十峰などと呼び、その組み合わせに諸種の意味を説く。左・右を止・観、定・慧、権・実、慈・悲など、小指から親指を順次に色・受・想・行・識、地・水・火・風・空などとする。

密教以前の主な印相には、施無畏印(右手を開いて掌を外に向けて肩の辺りに上げる)・転法輪印(両手を胸の辺りに上げて右手は掌を、左手は反対にして左右の一本ずつ指先を触れる。説法印)・触地印(また降魔

オン(帰命) アボギヤ(不空) ベイロシヤノウ(遍照) マカボタ
ラ(大印) マニ(如意宝) ハンドマ(蓮華) ジンバラ(光明) ハ
ラバリタヤ(発生) ウン(恐怖)
がその全文である。

この真言を受持する人は、光明を得てもろもろの重罪をすべて滅し、宿業・病障を除き、智慧弁才・長寿福業を得、この真言を加持した土砂を死者の振り掛け、あるいは墓に撒けば、その力で離苦得脱し、亡者は西方極樂世界に生まれることができるという。天台・真言その他の諸宗で、日常の法要あるいは施餓鬼などの儀式に用い、また塔婆にも記されている。

また次の『般若心経』の呪は、人口に膾炙されている有名な真言である。
羯諦(行くものよ) 羯諦(行くものよ) 波羅羯諦(彼岸に行くものよ)
よ 波羅僧羯諦(彼岸に完全に行くものよ) 菩提薩婆訶(悟りよ、幸いあれ)

(1)マントラとは、もと思惟を現わすための用具、すなわち文字言語を意味し、特に神・鬼などに対して発する神聖な語句を指す。マントラを誦えることはインドでは古くから行なわれ、ヴェーダにも見えている。ただしマントラ文学ではマントラを思惟解放の意に解釈して、生死の束縛から人間の思惟を解放して人類の目的を達成するとの意とする。

(2)真言を明(ヴィドヤ、パリー語 vidyā 学問、知識の意)、陀羅尼(ダーラニー、パリー語 dhāraṇī 総持)ともいう。ただし口に説くのを真言陀羅尼といい、身に現わすのを明と違って区別することもあり、あるいは真言の長いものを陀羅尼、数句からなるものを真言、一字二字などのものを種子ということもある。

マントラは普通真言と訳すが、呪とも訳す。また呪は、ダーラニーの訳語としても、ヴィドヤの訳語としても用いる。またマントラを密呪、ダーラニーを総持呪、ヴィドヤを明呪と訳して区別することもある。

呪は、自他の災厄を除き、あるいは敵に災厄を与えるために誦するまじないのことばで、前者を善呪、後者を悪呪という。

呪を誦することはインドでは古くからあったようで、仏典にも種々の呪を挙げ、大孔雀王神呪などの種々の神呪がある。中国では道教で行なわれて、それが仏教の呪と互いに影響し合い、日本では特に密教、修験道など

『法華玄義』の研究(十七)(大野・伊藤)

で多く用いられる。

(3)文字言語を借りて表示した密呪を指して真言というだけでなく、広く法身仏の説法を真言といい、日本の東密では密教経典、台密では顕密両教の経典は、表面的には一般的な言語を用いているけれども本質的な大日如来の秘密加持をもととしているから真言秘密蔵であるとし、また峰の松風や川のせせらぎの音も真如実相を説く如来の説法であるから真言であるとする。

(4)真言は如来・菩薩・二乗・諸天・地居天の五種(前の三を聖者真言、後の二を諸神真言と称して二種ともする)、仏部・蓮華部・金剛部の三種、息災法などの四種悉地にあてた四種、あるいは多字(陀羅尼)・一字(種子)・無字(実相)などにも分ける。また一尊の真言に広・中・略があるときにはおおのおの大呪(大心呪)・中呪(心呪)・小呪(心中心呪)という。

(三)本尊について

本尊は大日如来をいう。

大日如来は、真言密教の教主である。大日は、偉大な輝くもの、大遍照を意味し、元は太陽の光照のことであったが、後に宇宙の根本の仏の呼称となった。宇宙の実相を仏格化した根本仏で、あらゆる仏・菩薩の最高位にある密教の仏をいう。智を表わす金剛界と理を表わす胎藏界、それぞれの中尊である。

意密は、意が秘密瑜伽の妙境界に安住して法身の三昧に遊ぶことをい、具体的には、一心に大日如来を思い描き、相好・功德を思い念じることをいう。

参考——「四門」「四教四門」「四教十六門」について

「四門」は、「三密」とともに、仏の説法の方便をいう。

(一)「四門」について

ものの在り方を分ける四つの範疇が、「四句分別」である。

有り、無し、有りかつ無し、有りにあらず無しにあらずの四種に分類し解釈する方法である。これは、一つの事象をその外観だけを見て、実体ありと判断するものの方である。これを「邪道四門」という。

次に、四句分別をものの方の本質を見る四つの範疇とするのが、

「正道四門」である。

ものの在り方の本質は、一切の事象には実体がないと観ることにある。これが、仏が観る真実の有り様である。

この仏の真実を悟るには、無量の法門があるが、智顛はこれを類型化して、藏・通・別・円の四教のそれぞれに、有・空・亦有亦空・非有非空の四門を配当し、「四教四門」を合算して、「四教十六門」で入道の門すべてを包括した。

世間の常識の世界では、ものの見方は、一切の事象には固定的不変的な独自の実体があると執著するのが常である。

入道の門は、一切の事象には実体があると執著する常識の世界のものの見方を、禪定に基づく智慧を用いて徹底的に点検する。そして、有の教え、空の教え、有であり空である教え、有でもなく空でもない教えという、生滅、無生（滅）、無量、無作の四種四諦の教えを本質とする円教の不可思議の教えによって、常識の世界のものの見方を、真実を顛倒した迷妄であると捉えて、打ち破っていく。こうして、一切の事象の本質を射抜く教えに入っていく。これが、「正道四門」である。

天台という「四門」は、正道四門をいう。

なお、諸法を四種の相に分けるのは、『大智度論』巻第六十五に、「諸法に四種の相あり。一は有を説く。二は無を説く。三は亦有亦無を説く。四は非有非無を説く。このなかの、憶念を邪するが故は、四種邪行なり。この四法に著す故に、名づけて邪道となす。このなかの、憶念を正すが故は、四種正行なり。このなかの不着なるが故は、名づけて正道となす。」（『大正蔵』二五・五一七b）とある。

(1)「有門」について

「有門」は、仏の教えの一つで、日常の現実の世界のすべては、実際に存在し現象しており、この実在を「有・実有」と把握する立場に立つ。

「有」は、実在をいう。有に三種有がある。①相待有は、相対的に存在するもの、長短、軽重、②仮名有は、多数が集合して仮に一つのものとしての名があるもの、林・車・家、③法有は、因と縁との相合によって生じた物質的存在をいう色法と、精神をいう心法、これら①②③が実在するとする。

有に、別の三種の有がある。①実有は、実在、外界に存在すること、②仮有は、施設有、仮に想定されてあること、自然界に存在する物体、男・女・瓶・軍隊・林・舎・車、③妙有は、絶対の有。有に對する空という相対的な有と空の關係を超えて、空（非存在）であるからこそ有（存在）が成立するという絶対の有と空を説く、真空妙有をいう。真空妙有は、常住不変の真実の空は、妙なる現実を成立させる真実の有、すなわち実在であることをいう。

有は、一切の事象は、因と縁とが相合して現出しており、生・住・異・滅している「因縁生滅」にあると把握する。有は因縁生滅と觀じ、十六知見などの間違つた考えを打ち破つて、四諦のうちの道諦を發し、小乗の但空の理を見、阿羅漢の境地に至る。これが、この段階の無漏智である。そして、その根拠として因縁所生の法を定立する教化法をいう。俱舍宗、唯識学派、説一切有部の所説である。

なお十六知見は、十六異計とも、十六異論ともいう。十六外道の代表的な思想で、①因中有果論、②從緣顯了論、③去來実有論、④計我論、⑤計常論、⑥宿作因論、⑦自在等爲作者論、⑧害爲正法論、⑨有辺無辺論、⑩不死矯乱論、⑪無因見論、⑫斷見論、⑬空見論、⑭妄計最勝論、⑮妄計清淨論、⑯妄計吉祥論をいう。

十六知見の内容の實際は、五蘊（名・色・陰・入・界）などの教えで、常・一・主・宰の我、わがものの我所があると考える誤つた見解を十六種にまとめる。

- ①我見は、実体としての我・我所が実在すると、執著する妄見。
- ②衆生見は、実体としての衆生が実在すると、執著する妄見。
- ③寿者見は、報いを受けて命に長短があると、人を実在視する妄見。
- ④命者見は、人の生命力が連続して絶えることがないと、執著する妄見。
- ⑤生者見は、父が子を生じるように、自分がすべてをなして、人間界に生まれたと執著する妄見。
- ⑥養育見は、自分が人を養育するように、自分も父母に養育されたのであると執著する妄見。
- ⑦衆數見は、五陰・十二入・十八界などの教えが示すようなものごと

が、実際に存在すると執著する妄見。

⑧人見は、自分は人とは違いよく修行することができると考え、人とは違うのだと執著する妄見。

⑨作者見は、自分は能力があるので何でもできると、執著する妄見。

⑩使用見は、自分は人を使うことができる、執著する妄見。

⑪起者見は、自分は自分の未来の罪福の業を自由にすることができる、考える妄見。

⑫使起者見は、自分は人の未来の罪福の業を自由にすることができる、執著する妄見。

⑬受者見は、自分が未来に受ける罪福の業は分かっていると、執著する妄見。

⑭使受者見は、人が未来に受ける果報を自分が自由にできると、執著する妄見。

⑮知者見は、自分の五根は五境を知り尽くすことができると、執著する妄見。

⑯見者見は、自分の眼根はあらゆる色相を見ることができると執著する妄見。

なお「見」は、サンスクリット語ドリシュティの訳で、考え推し量り、物事に対して見解を定めることをいう。知見のように、本性を観じる正しい認識をいうこともあるが、多くの場合、邪見や妄見や偏見のように間違った考えを指す。

有門は、藏教に特徴的である。

藏教は、日常の現実のなかで因縁生滅するすがたを實在と捉え、実体があると把握し、それを要素に分析し、つまり「因縁実を存し」、その果てに空無を主張する。これを、析色（析法）入空觀、略して析空觀と呼ぶ。また空を一辺に解し、それに停滞したものとして、偏空・但空・単空とか虚無空見という。

生滅についていえば、生滅を「有るもの」として実体視し、それに固執したものと、生滅觀と呼ばれる。藏教の空觀は、実生実滅の立場である。ここで立てられた空は、実滅、実体的な無であり、無というもの（非有の有）である。真実への導き方として拙劣であるとして、拙度觀ともい

『法華玄義』の研究（十七）（大野・伊藤）

う。

(2)「空門」について

「空門」は、仏の教えの一つで、あらゆるものは、それだけで、いつまでも、何のお陰をこうむることなく、ある、というような、永遠の実体があるとの見解を否定し、あらゆるものは、実体がないという特性にあり、それを空と説く法門をいう。

いいかえれば「空門」は、一切の事物は本来実有のものでなく、みな因縁と結び合わされて生じた仮の存在である。この万物の本来の有り様のままに、生・住・異・滅をそのまま空であると観じる。「因縁仮実生滅入空の法」を受け、仮の存在を実体があると惑う仮実の惑を打ち破り、正しく空を見て得道することを説く法門をいう。

「空」は、サンスクリット語シュニヤの訳語で、「く」に欠けていること」をいう。仏教では、一切は縁りて起こっていると把握する。縁りて起こっていることを因縁所生・因縁生という。縁りて起こっているから、空である。空であるから、一切の事象に実体はない。無実体性は、一切の事物に固定的不変的な独自の実体がないことをいう。無実体であるから、不可得である。不可得は空である。不可得空は、ものの本体・本質を求めても、遂に得られないことをいう。

実践的には空は、ものの自体が存在するという執著がなくなる「離執著」をいう。平易なことばでいえば、片寄らない心・執われない心・拘らない心が空の心である。

空の基本は二空にある。「入空（生空・我空）」は、わたしのなかに実体である我・自我がないことをいう。「法空」は、存在するものはすべて、因縁との和合によって生じたのであるから、実体である自我はないこと、固定的不変的な独自の実体がないことをいう。なお「空病」は、何も存在しないと誤解をいう。

空門は、通教に特徴的である。

通教は、事物そのままに全体として空とみる。すなわち、因縁生滅を実生実滅とする考えを捨てる。これが「因縁実を亡ず」であるが、事物の当体そのまま空として、当体即空の理を悟らせる。体色入空觀、体空觀、あるいは即空觀と呼ばれる。空の一辺に留まらないから、不但空といい、真

空妙有を強調する。

生滅に関していえば、生に固執する実生・実有でなく、滅に固執する実滅・実無でもなく、生と滅の二辺を超越する。その意味で無生無滅・不生不滅である。略して無生觀と呼ばれ、藏教の拙度觀に対して、巧度觀と呼ばれる。

(3)「亦有亦空門」について

「亦有亦空門」は、仏の教えの一つで、因縁生滅の万有に亦有亦空、すなわち、非有非空の理に執著する衆生の迷った偏見を除くために、諸事象は有であるとも、空であるともいわれると説いた仏の教えを觀じ、有の一边への執著と、空の一边への執著を破って、別教の第一義諦・中道に入る法門をいう。

「亦有亦空門」は、別教に特徴的である。

「亦有亦空門」は、現実を超越したところから再び現実に降り立ち、現実の無量の諸事象に自在に対応し、対処するはたらきをいう。つまり空から仮へと進み、現実の無量の相に対する的確・自在な対応を説く。そしてさらに、中・中道へ趣くのである。これが四句偈の「また名づけて仮名となす」である。

ここでは、有から空に出た空から、改めて現実の仮に出るが、中は空・仮に対して歴別、つまり空は空の一边にあり、仮は仮の一边にあつて、空と仮とは隔たり、別々である。空・仮・中が円融相即にまで至っていない中、つまり但中にある。これが別教の教理の「真妄隔歴」といわれることである。

(4)「非有非空門」について

「非有非空門」は、仏の教えの一つで、因縁生滅の万有に非有非空を觀じて、真の無漏智である円教の第一義諦・中道を発す法門をいう。

「非有非空門」は、円教に特徴的である。

円教の「非有非空」は、無作に通じる。無作は、作為のない自然の境地をいう。自然は、一所に執著・停滞することのない自由自在を意味する。空と仮との総合統一としての中・中道である。円教の教理の「真妄の融即」であり、四句偈の「またこれ中道の義なり」がいうところである。

ここでは、空と仮、不生と生、超越と内在、理想と現実、永遠と現在、

無限と有限、普遍と具体、絶対と相対とが融即し、時に応じて自在に相互転換する。これが「真妄融即」であり、即空・即仮・即中がいうところである。

即空・即仮・即中としての中道では、中の一边に終始するのではなく、入空の必要があれば、空が全面的に生かされ、入仮の必要があれば、仮が全面的に生かされ、入中の必要があれば、中が全面的に生かされるのである。円教の中は、中の一边に留まらない中であるから、不但中と呼ばれる。

ここでは、空・仮・中が真に宜しきを得、真空妙有が真に成り立ち、一切を空と否定したとき、万物はそのまま現実の生成・展開となると肯定され、万物が本来あるべき所を得て、無作・自然に生かされてくる。

(二)天台教学の広義の「四教十六門」について

藏・通・別・円の四教の各々に、有・空・亦有亦空・非有非空の四門を配当し、四門入理の義を立て、「四教十六門」と呼ぶ。

(四)門と破法偏について

『摩訶止観』巻第五下は、四門によって、すべてのものに対する顛倒の迷妄を徹底して破する破法偏について、次のように説かれる。

「三藏の四門は、先に見を破し、後に思を破し、またともに破す云々。通教の四門は、また先に見を破し、後に思を破し、またともに破すも、ただ四住を破すのみなれば、遍とこのことを得ざるなり。別教の四門は、次第に五住を断ず。これはすなわち堅に遍ねきも、横には遍ねからず。並びに今の用いるところにはあらざるなり。今の不可思議は、一境は一切の境、一心は一切の心なり。横・堅の諸法はことごとく心に趣く。心を破すがゆえに一切をみな破す。ゆえに遍ねしというなり。余の門は破すこと遍ねからざれば、すなわちすべからく説くべからず、円教の四門はみなよく破すこと遍ねし。いわゆる有門・無門・亦有亦無門・非有非無門なり。」とある。

「見」は見惑、「思」は思惑、「ともに」は見惑と思惑を同時に、「四住」は見一切処住地の見惑と、欲愛住地・色愛住地・無色愛住地の思惑、「愛」は愛著、貪りの心から、ものにとらわれ執著すること、渴愛、渴きに例えられる妄執、「遍」は遍満すること、「五住」は四住に三界の無明である

無明住地惑を加えたもの。

「見思の惑」は、三界の内の見惑と思惑（修惑）とをいう。

「見惑」は、見道によって断ち切られる見道所断の惑であり、絶対・平等の真実に迷う煩惱である。

「思惑」は、修道によって断ち切られる修道所断の惑であり、相对・差別の事象に迷う煩惱をいう。

「四住」と「五住」は、主として見惑と思惑をいう。

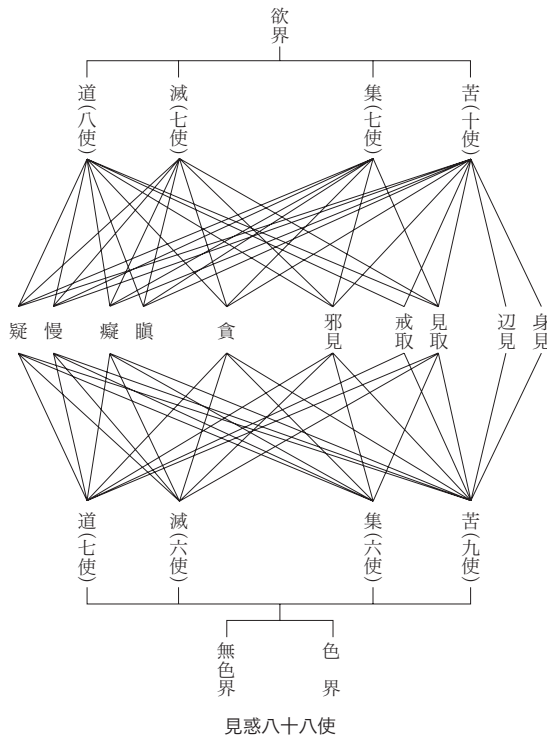
「三惑」は、見思の惑、塵沙の惑、無明の惑の三をいう。

①見惑と思惑の基本

「見思の惑」は、万物を有う、すなわち実在と観、それに執著する煩惱をいう。

↓「見惑」は、迷理の惑。三世の道理を取り違える煩惱をいう。

↓「思惑」は、迷事の惑。現在の衣食住などの諸事象を取り違える煩惱



『法華玄義』の研究(十七) (大野・伊藤)

をいう。

②見惑について

「見惑」の「見」は、四諦の道理を知ることを用いる。

「見惑」は、四諦の道理を悟り見ることによって、須陀洹・預流の見道で断じられる惑で、見所断惑の略、あるいは見即惑の意をいう。

「見所断惑」は、「見」は四諦の道理などを照見することをいう。一句は、四諦の道理などを悟り見ることによって、断じられる煩惱をいう。

「見即惑」は「見」は四諦の道理などを知らないことをいう。一句は、四諦の道理などを知らない迷妄の見解が、そのまま煩惱であることを用いる。

見惑は、四諦の道理や因縁の道理を知らず、空の道理を見ることができず、一切の存在や現象は実在すると見る煩惱をいう。

見惑は、八十八使からなるが、中心は、①身見、②辺見、③見取見、④戒禁取見、⑤邪見、⑥貪、⑦瞋、⑧癡、⑨慢、⑩疑である。貪・瞋・癡・慢・疑の五は、前の身見・辺見・見取見・戒禁取見・邪見の五見に対して

貪・瞋・癡、慢、疑する。前の五見を主の見惑とすれば、後の五は従の見惑となる。だから、貪・瞋・癡・慢・疑は推利思、つまり五見である利思

を押し立てて、後に従って起こる鈍使である。貪・瞋・癡・慢・疑の五鈍使は、思惑にも通じるので見中思ともいう。

身見・辺見・見取見・戒禁取見・邪見の五見は、日常的な思い込みであり、そこからいろいろな行為が始まり、勢いが鋭いから「利」という。五

見は人の心を駆り立て、三界の間を追い回して悪業をさせ、三界に流転させるから「使」という。

貪・瞋・癡・慢・疑は、五見に付随して起こる心で、独立したものではなく、力が鈍いから「鈍使」という。貪・瞋・癡・慢・疑の五が独立した

場合は、思惑である。身見・辺見・見取見・戒禁取見・邪見の五見と、貪・瞋・癡・慢・疑の

五鈍使との、合計十使の見惑は、三界の四諦のそれぞれを対象として起こす煩惱である。

「身見・有身見」は、我見のことで、五蘊仮和合のわが身に、常一主宰

の我という実体があると思うこと。

「辺見・辺執見」は、身見のうえに、人は死ねば断滅して再度生まれることがなく、また人は死んでも我・アートマンが永久不滅であると主張し、断常二見のどちらかの一边に執著すること。「見取見」は、身見・辺見・邪見の三を正しい教えであると執著して捨てないこと。

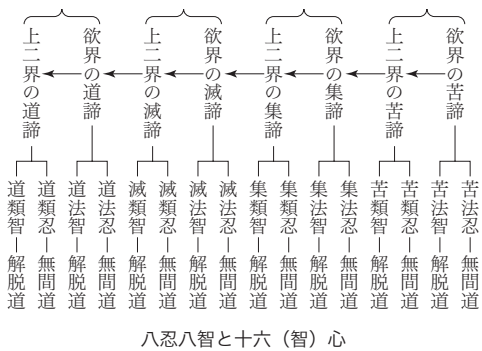
「戒禁取見」は、戒と禁とを取る見で、戒は五戒・十戒などをいう。五戒は人に生まれる善因であり、十戒は天に生まれる善因であり、ともに有漏の因果を説いたものである。これを成仏の因とし、真の涅槃に入る出離解脱の清浄の道であると誤認することである。禁は、外道の鶏や犬の真似をする無益な苦行を実践して、生天の因にならない苦行を生天の因となると思ひ、これらの戒禁を正しい道であると執著すること。

「邪見」は、因果の道理を全否定すること。「貪」は、五見を支持する人があると、いよいよ五見を正しいものとして愛執する心をいう。

「瞋」は、五見に反対する人があると立腹する心をいう。「癡」は、五見に没頭し溺れてしまい、これが生死流転の因であることに気づかない心をいう。「慢」は、五見を自分だけが知り、他が知らないと自惚れ、高ぶる心をいう。

「疑」は、五見は道理に合わないとする確信を欠き、狐疑心を起こすこと。見惑は、以上の十使だけである。この十使は、三界内の四諦のそれぞれを対象として起こる煩惱である。

欲界の苦諦を見れば、それに身見・辺見・見取見・戒禁取見・邪見の五見と、貪、瞋、癡、慢、疑



八忍八智と十六(智)心

の五鈍使の、合計十使がはたらきかけて惑う。欲界の集諦を見れば、それに見取見・邪見の二見と、貪、瞋、癡、慢、疑の五鈍使の、合計七使がはたらきかけて惑う。欲界の滅諦を見れば、それに見取見・邪見の二見と、貪、瞋、癡、慢、疑の五鈍使の、合計七使がはたらきかけて惑う。

欲界の道諦を見れば、それに見取見・戒禁取見・邪見の三見と、貪、瞋、癡、慢、疑の五鈍使の、合計八使がはたらきかけて惑う。同様に、三界の上二界の色界と無色界の苦・集・滅・道の四諦のいずれにもはたらきかけて惑う。ただし、上二界には瞋がない。それを子細に数え上げると、欲界に三十二使、上二界に各二十八、合計八十八使になる。これが、見惑八十八使である。

それを元に戻せば、身見・辺見・見取見・戒禁取見・邪見、貪・瞋・癡・慢・疑の十使となる。合わせれば十、開けば八十八である。有部では、見道で苦・集・滅・道の四諦を觀察対象とする無漏智に、見惑を断つ無間道の智(忍)と、断ち終わって四諦の真実を悟る解脱道の智がある。これを、觀察対象により八忍八智の十六心とする。

欲界の苦諦に関する無間道の智に苦法(智)忍、欲界の苦諦に関する解脱道の智に苦法智を立て、色界・無色界の苦諦に関する忍と智とに苦類(智)忍・苦類智を立てる。同様に欲界の集諦について集法(智)忍・集法智を、上二界の集諦については集類(智)忍・集類智を立てる。

欲界の滅諦について滅法(智)忍・滅法智を、上二界の滅諦について滅類(智)忍・滅類智を立てる。欲界の道諦について道法(智)忍・道法智を、上二界の道諦について道類(智)忍・道類智を立てる。この十六心(利那)の觀法を、聖諦現觀という。

八忍と八智を、それぞれ欲界と上二界とにかかわらせたのが十六心である。このうち前十五心の間が見道であり、この十五心を見道十五心という。天台は、十六心のうち、十五心までを見道とし、第十六心を修道とする。十五心までで四諦の道理を見終わり、十六心は前の十五心で見た道諦

の道理を重ねて観じるから修道であるとする。この十六心を初果とする。これが有門の説である。なお、空門は十六心までを見道とする。

③思惑について

「思惑」は、修惑ともいう。斯陀含向果・一來向果と阿那含向果・不還向果の修道で断じられる煩惱で、思所断惑の略、あるいは思即惑の意をいう。

「思所断惑」は、「思」は前の見道で悟った四諦の道理などを重ねて思い明らめることをいう。一句は、見道で悟った四諦の道理などを重ねて思い明らめることによつて断じられる愛著、渴愛の煩惱の意をいう。

「思即惑」は、「思」は貪りの心でもにとらわれる渴愛の心である愛著の心を用いる。愛著の心そのものが煩惱であるの意をいう。愛、すなわち貪は、貪・瞋・癡・慢のうち最強の煩惱である。

思惑は、三界生死の迷いの生活の皮相を見て、それが因縁和合の法であることを知らず、空の道理を見ることができないから、事物に実体があると執著し、三界の事物に渴愛し、愛著する惑をいう。

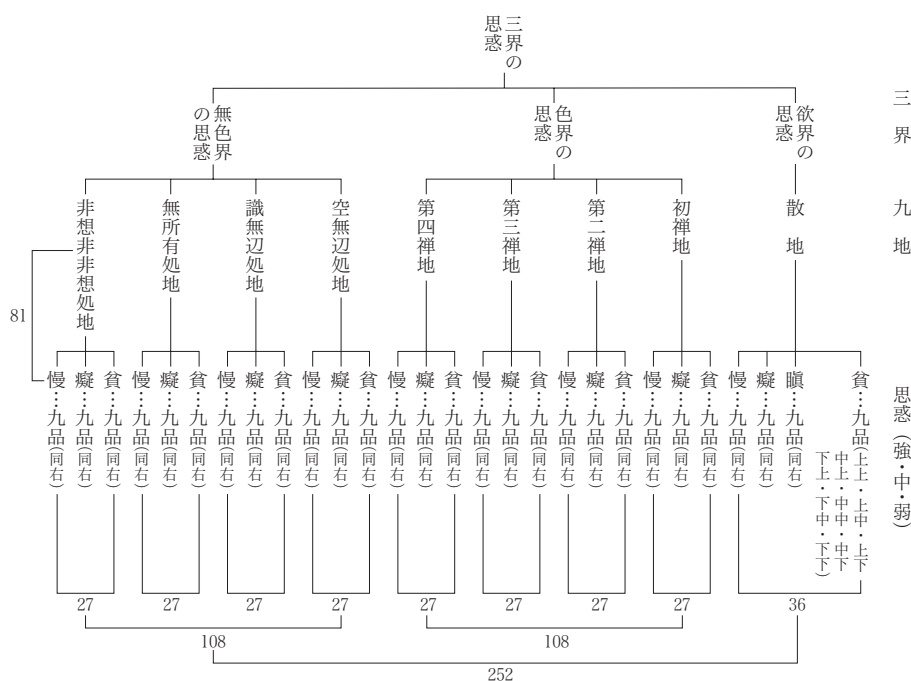
例えば、財宝を欲しがったり、姪欲を起こしたりする煩惱のことをいう。思惑は、生死の果報を感じる煩惱であるから、潤生じゆんじやうの惑ともいう。

思惑は、迷理の惑である見惑と異なり、極めて断じ難いものであるから、断惑の便宜上、思惑を強・中・弱の三段階に分けて、先ずその強い衝動の惑から断じて、次に中段の惑の断に進み、最後に最も弱い微妙なはたらきをする惑の断に進む。

欲界の思惑には貪・瞋・癡・慢の惑があり、上二界には荒々しい瞋の煩惱はない。この煩惱を欲界・色界・無色界の三界に分け、欲界を一地とし、色界を四地に分け、さらに無色界を四地に分けて、合計九地とする。これを三界九地という。

この三界九地において、各地の煩惱を強・中・弱に従つて九品に分ける。このうち、最も強い煩惱を上品として最初に断じ、最も弱い煩惱を下下品として最後に断じる。欲界の四惑に各々九品あり、四九・三十六品。上二界が八地あつて、一地ごとに三惑があり、それが九品ずつあるから三九・二十七品となる。これが八地があるから、二一六品となる。これに欲界を合わせると、三十六品と二一六品とで、都合二五二品となる。

『法華玄義』の研究(十七) (大野・伊藤)



三界九地と思惑二五二品、あるいは思惑八十一品

しかし、通常思惑を数えるときは、九地の惑を上品から下下品までの九品に分けるから、九地九品の思惑、九九・八十一品の思惑を断つ修道の過程となる。つまり思惑は、通常は八十一品である。

このように思惑は、貪・瞋・癡・慢を本質とするが、見惑の貪・瞋・癡・慢との相違はどこにあるか。

見惑の貪・瞋・癡・慢の四は、五見と疑を根本として起こるから、特に猛烈に起こる。これを背上使はいじょうしという。すなわち五見と疑を根本として背上に起こる。しかし思惑の貪・瞋・癡・慢は、五見と疑とを根本として起こさない煩惱であるから、猛烈でなく緩く起こるという相違がある。

思惑の貪・瞋・癡・慢は、生まれつきの煩惱であり、理屈なしに起こる衝動的な心作用である。見惑に付随して起こる五鈍使の貪・瞋・癡・慢・疑とは別である。

〔貪〕は、自分が気に入ったものを、どうしても所有したいと貪り欲する激しい貪愛・愛欲の心を用いる。

〔瞋〕は、自分が気に入らないものを損ない悩まそうとする憎悪の心を用いる。

〔癡〕は、事象の真実を観ることができない、真実に暗い心を用いる。

〔慢〕は、自分を高ぶり、他を軽んじる、軽はずみな心を用いる。「七慢」、⑦慢は、自分より劣った者に対して勝れていると自負し、同等の者には同等であると高ぶる。①過慢は、同等の者に対しては勝れていると、勝れた者には同等であると高ぶる。②慢過慢は、勝れた者に対し、逆に自分が勝れていると高ぶる。③我慢は、自分の身心を永遠不変の我であると高ぶる。④増上慢は、悟りを得ないのに得たと高ぶる。⑤卑慢は、多く勝れた者より少し劣っているに過ぎないと高ぶる。⑥邪慢は、徳がないのにあると高ぶる。

④見道と修道と無学道について

〔見道〕は、四向四果の第一で、須陀洹とも、預流とも、入流とも、逆流ともいう。八十八使の見惑を断じる。

〔修道〕は、四向四果の第二と第三で、二向果は、斯陀含とも、一来ともいう。欲界九品の思惑のうち、前六品を断じ、なお人天を一往来する。

修道の三向果は阿那含とも、不来とも不還ともいう。欲界九品の思惑を

断じ、再び欲界に生まれない。

なお、「無学道」は、阿羅漢とも、無生とも殺賊とも応供ともいう。三界の見惑の惑を断尽し、三界の生死を脱する。ただし子縛、煩惱の種はすでに断じて、果縛、身心が残つていれば有餘といい、灰身滅智、身心ともに全くの無に帰すれば無余という。また孤調解脱こちょうげつたつといい、自分一人だけで小乗の修行を完成する。

⑤四住（地）について

〔四住〕は、見惑の惑を用いる。

見惑を一住とし、思惑を欲界と色界と無色界の三界に配当して三住とする。「住」は、われらは惑によつて執著し、三界を離れることができないから、惑を住という。すなわち、見一切処住地、欲愛住地、色愛住地、無色愛住地である。

〔見一切処住地〕の煩惱は、三界のあらゆる邪よしまな見解である見惑。

なお、一切処は三界、住は、われらが惑によつて三界に縛りつけられ離れられないから、惑を住という。

〔欲愛住地〕の煩惱は、欲界のあらゆる事物に渴愛し愛著する思惑。

〔色愛住地〕の煩惱は、色界のあらゆる事物に渴愛し愛著する思惑。

〔無色愛住地〕の煩惱は、無色界のあらゆる事物に渴愛し愛著する思惑。

⑥五住（地の惑）について

『勝鬘經』に説く五住の煩惱を用いる。

〔見一切処住地〕の惑は、界内の見惑。

〔欲愛住地〕の惑は、欲界の九品の思惑。

〔色愛住地〕の惑は、色界の四地にそれぞれ九品の思惑。

〔無色愛住地〕の惑は、無色界の四地にそれぞれ九品の思惑。

〔無明住地〕の惑は、界外の別惑としての無明の惑。

なお、「住」は、他のすべての惑が起こる拠り所となる意、「地」はよく惑を起こす因となる意を用いる。

円教では、五品位で五住の煩惱を伏し、六根清淨位では、初信で見惑を断じ、二信から七信にわたつて思惑を断じ尽くし、八信から十信で界外の塵沙の惑を断じ尽くし、初住に入って無明を断じて一分の三徳を悟る。それ以後四十二品の無明の惑を断尽して妙覚位に至る。

⑦見思の惑と、塵沙・無明の二惑との関係について
天台では煩惱を、上に見た見思の惑に、塵沙の惑と無明の惑とを加えて、「三惑」という。

見思・塵沙・無明の三惑は、その本体がそれぞれ別々の煩惱ではない。三惑の違いは、一惑のはたらきの粗細の差に過ぎない。すべては法性に他ならない、つまり、一切の存在や現象はすべて、真実のありのままのすがたに他ならないから、互いに融合し、一心のうちに摂まる。だからこの三惑は、一心に三觀を觀じることによって断ち切られるとする。

⑦見思の惑

見思の惑は、万有を有なりとする、著有の迷見をいう。

三世の道理に迷う見惑と、現在の事象に迷う思惑である。

二つは、三界の生死を招くものであるから「界内の惑」という。声聞・縁覚・菩薩の三者に通じて断じる惑であるから「通惑」という。この惑は、藏・通二教において、常識的な思慮分別によって真実と考えられているものは、真実の立場から見ると、実体のない空であると觀想し、空觀によつて断たれる。

⑧塵沙の惑

塵沙の惑は、あらゆる事象の差別に関して知識が乏しい無知をいう。

例えばAは、どのような性癖の人物であるか、その性癖は何が原因となつてゐるかを洞察することができない。従つて、どのような方法で矯正できるかを考える聡明さが無い。つまり、一切の衆生の病と、それを治療する薬に関して無知である。病と薬に関する無知が、塵沙の惑である。

十界心のなかにある衆生の煩惱は、無量無辺で、塵や砂のように教に限りが無い。この無量無辺の煩惱に対して、衆生の教化を誓願とする菩薩は、本来その都度的確に判断し、対処しなければ、菩薩の使命を果たしたことになる。しかし菩薩には、衆生の無量無辺の煩惱や、それを対治する無量無辺の教法を知る能力がなく、あえてそれを知ろうとしない。だから無知の事柄はますます増加し、日に日に世間から遠ざかる。だから、応病与薬の菩薩行は困難となる。

この困難は、前に見思の惑を断じて悟つた空の道理に執著することから起こる。菩薩は空に執著するから、自分一人が空の道理を悟つて生死を離

【法華玄義】の研究(十七)(大野・伊藤)

れるだけで、衆生を利益する思いがなければ、菩薩の化道は始まらない。空觀によつて見思の惑を断つた菩薩は、空の道理に執られて、進んで衆生の無量無辺の病と薬を知ろうとしない。だから、塵沙の惑を「著空の惑」ともいう。

菩薩が、衆生の無量無辺の煩惱やそれに対する教法を知らないことは、そのまま本来、衆生の救済を誓願とするはずである菩薩の化道に障害となる。だからこれを「菩薩化道障の惑」ともいう。

特に菩薩だけが断じる煩惱であるから、「別惑」という。この惑は界内界外に共通し、別教では、一切の事物の本質には実体はないが、縁起によつて存在し、成立している現実を眼を向け、仮觀によつて断じる。

過去遠遠の間に衆生は、あるいは親となり子と生まれ、あるいは男となり女と生まれ、師となり弟子となる。この因縁を知るものも知らないものも、みな生死の海に漂つて、六道の巷に苦を受ける。菩薩は、この現実にある衆生を教化し、迷いの絆を断ち切ることなく、わが身一人だけが生死を離れてどうなるものかと思つて、十方に修行して有縁無縁の衆生を利益するのである。

⑨無明の惑

眞実の相は、一切の諸法は空有不二の中道の理にある。これを、空と有とを別々の相対と取り違える煩惱が、無明の惑である。無明の惑は、あらゆるものが一法界であることを知らない「不了一法界の惑」であり、親しく中道の法体に迷うから、「中道親附の惑」であり、微細な煩惱であるから「界外の惑」という。菩薩によつてのみ断たれるから「別惑」である。

円教では一切の実相は、有にもあらず空にもあらず、空有のいずれにも片寄らず、空有不二と、空と仮とが相即した中道にあると直觀する中觀によつて断つ。

以上のように三惑を三觀によつて、次第に別々に断つのは、別教の説である。天台、すなわち円教では、三惑は同体的ものであるから、一心の三觀によつて一を断ち切るとき、他も同時に断たれるという。

(四) (I)の藏教の四門と(II)の通教の四門について

(I)の藏教、(II)の通教の二教は、界内の教、眞理が一部分に片寄つた小乗の理、(I)は拙、(II)は巧で、八門の不同がある。

「七賢」は、七方便位・七加行位ともいう。小乗の見道以前の修行位を賢といい、五停心觀・別相念住・總相念住の三賢と、煖法・頂法・忍法・世第一法の四善根をいう。四諦を觀じ見惑を斷じるに至らない凡位をいう。

「七聖」は、須陀洹・斯陀含・阿那含・阿羅漢・辟支仏・菩薩・仏をいう。

『阿毘曇』には、「我、人、衆生は、龜の毛、兔の角を求むるも得べからざるがごとく、ただ実法のみある。この実法に迷つて、横に見・思を起す。見・思は無常にして、念念に住まらず、実法を運動し、分に消滅す」と明かす云々。」

と、『摩訶止觀』卷第六上、第七章正修の四門の料簡に説く。

「我、人」は、わたしとひと。

「実法」は、相対分別の対象となる實際に存在し現象する事象。相対法。「実法に迷う」は、事象の本当の在り方が分からないこと。

「横」は、邪に、恣に。

「見・思」は見惑と思惑。

「念念」は、時々刻々。「住」は、止まること。

「無常」は、移り変わっていくこと。

「運動」は、移り変わって止まらないこと。

「分分」は、それぞれ一つずつをいう。

さて、人は誰でも、龜には毛が生えていないし、兔には角がないことを承知している。だから、毛が生えた龜を求めるときも、角がある兔を得ようとする時、不可能であることを承知している。この世界には、現実には、毛のない龜とか角のない兔といった龜と兔が存在するだけである。毛のない龜はいるが毛が生えた龜はいない。角のない兔はいるが角が生えた兔はいないという、ものの現実の有り様を無視して、毛が生えた龜や角が生えた兔を得ようと執著するから、人は誰も見惑や思惑の罫に嵌まってしまう。

ものの本当の在り方が分からない見惑と、激しい欲望、憎み怒ること、真実に暗い無知、悔り思い上がる心、仏教に対する疑いなどの、具体的な感覺的・肉体的な事象に迷う思惑とは、移り変わるものであつて永遠には

『法華玄義』の研究(十七)(大野・伊藤)

続かない。見惑と思惑は、時々刻々すがた形を変えて現われる。一切の事象は一瞬も同じ状態にとどまることなく、移り変わっていく。

つまり、一切の事象は本来実体としてあるものではなく、みな因と縁とで結び合わされて仮に生じている因縁所生法であつて、一つひとつが生起し、安住し、変化し、破滅していく。人は、生まれ、生長し、病んで衰え、死んでいくのが定めである。

有門は、実有を俗諦とし、実有滅を真諦とする生滅二諦にある。

(二) 藏教の空門

「空門は、成実宗の所説により、二十七賢聖を明かす。

「二十七賢聖」は四向四果の聖者を二十七に分類したものである。

『成実論』では、預流向の隨信行・隨法行・無相行、預流果 一來向、一來果、不還向、不還果、阿羅漢向のうち生・有行・無行・樂慧・樂定・轉世・現般・信解・見得・身証(以上有学十八人)、阿羅漢果の退法・守護・死・住・可進・不壞・慧解脱・俱解脱・不退(以上無学九人)をいう。

『成論』に明かすところは、「我、人は本よりなく、実法ありといえども浮虚にしてあるにあらず」と、もしこの浮虚に迷えば横に見・思を起して生死に流転す。この見・思はみな三仮の浮虚にして、仮は実にはみな無なりと觀するを平等空と名づく云々。」

と、『摩訶止觀』卷第六上、第七章正修の四門の料簡に説く。

「浮虚」は「虚仮」、嘘偽り、空しいこと、存在しないこと。

「平等」は、何もかも同じことではない。万人、万物に共通して例外がないこと、つまり万人、万物の価値に上下、貴賤、損得がなく、水平の立ち位置にあることをいう。いい換えれば、我執に動かされた相対分別や価値判断がなく、時空の縛りがないことをいう。

例えば、時計の修理には、ピンセットは合致するが、ペンチではできない。ピンセットにはピンセットの役割があり、ペンチにはペンチの役割という立ち位置がある。

五本の指はそれぞれ違った性格と能力をもつていて、互いに協力し合ひ、逆立ちができ、金槌で釘が打て、ゴルフのボールが飛び、小指がアンテナ役をして湯飲み茶碗が置き、筆記ができる。

平等は道路である。広い道路が果てしなく続く。同じ道路を、高速車は高速車で、中速車は中速車で、低速車は低速車で進む。高速車は低速車を追い越して先に進む。低速車は中速車にも追い越されるが、それでも着実に前に進む。ICやJCTから合流する車もあれば、流出する車もある。広い道路には未舗装の部分もある。そこを歩く人もある。行きつ戻りつしている人もある。しかし、兎も角もそれぞれの宗教上の素質や能力や性格をいう信・精進・念・定・慧という五根に応じて、人は、手を携えて広い遙かな道路を進む。道路は、すべてを受け入れて人々を差別しない。

車はアクセルだけで動くのではない。アクセルとブレーキとが協力して、車を安全に走らせる。平等は、何もかもアクセルばかり、何もかもブレーキばかりという、何もかも同じにすることではない。すべてのものがアクセルであったり、ブレーキであったりして、役割も、形も、大きさも千差万別のまま、それぞれの力を出し合い、関わり合い補い合って素晴らしいはたらきをする。

仏の化意に適う方便の法雨を受ける衆生を三草二木とする。小草を人天乗、中草を二乗、上草を藏教の菩薩、小樹を通教の菩薩、大樹を別教の菩薩に配当し、五乘七方便人に例える。

菓草には大中小の不同があるが、雨に潤されると、すべて育って菓草としての効用をもつ。これと同じで、衆生の機根に違いがあっても、仏の教化を受ければ等しく悟りに入り、大医王となって、遍くすべてのものを救うことができる。

雨、すなわち宇宙のはたらきとして、雨が一樣に降り注ぐ。草木は種類や大きさの違いによって受け取る雨の量は違う。それぞれの大きさに見合う雨が与えられ、それぞれの性質のままに生長し、それぞれの花を咲かせ、それぞれの実を結ぶ。

人は、現象として現われた見た目の姿や、性質や、能力に違いがあつて千差万別であるが、千差万別のまま、つまり宇宙のはたらきという真実と一体にある。これが、平等である。

さて、『成実論』は次のように説く。
人は誰でも、本質的にはわたしという主体があり、わたしの身体はわたしのものであると思つている。しかし、わたしやわたしのものだけが、い

つまでも、何のお陰も蒙らないでいるような、固定的不変的な独自の実体はない。

わたしは、わたしがいま、ここに、現に実在していると信じて疑わないうが、真実を見通す仏の眼で観れば、それは上辺だけの仮の作りごとであつて、わたしには永遠不変の実体がない。

人は誰も、上辺だけの仮の作りごとであつて、実体がない虚仮の存在であることを知らない。上辺だけの仮の作りごとであるのを、永遠の実体があると執著するところから、ほしいままに見惑、思惑を起こして、生まれ変わり、死に変わつて、六道の世界を流転するのである。

一切の造られたものは、因と縁との和合によつて仮に存在し、一切の造られたものは前後相続して存在し、一切の造られたものは、短に長、苦に楽のように相対して存在しており、実体がない虚仮にある。

この因成仮・相続仮・相待仮として現象し存在するものはすべて、真実の眼で観れば、実体がない。実体がないことを「空」という。このような空は、万人、万法に善悪、上下、貴賤、損得がなく、片寄りがなく、時空の縛りがないから、平等空と呼ぶ。

空門は、実有を俗諦とし、実有滅を真諦とする、生滅二諦にあるのは、有門と同じである。

(三)藏教の亦有亦空門

「亦有亦空門は、『迦旃延經』の所説による。

もし迦旃延のごときは、その所入の門を申べ、『毘勒論』を造つて南天竺に伝う。

仮の無なること前に同じ。

実法は亦有亦無なり。もし定相を起せば、横に見・思を起す。そしてこの実法は、有無は從容なりと観ずれば云々。」

と、『摩訶止観』巻第六上、第七章正修の四門の料簡に説かれる。

『所入の門』は、真実に悟り入つた教えをいう。
『毘勒論』は、一説に、釈尊在世時の迦旃延の所造、十万偈・三百二十万言が記述され、南インドに伝わり、中国には伝わらなかつたとされる。
『大正藏』で言及するのは、『大智度論』巻第十八(『大正藏』二五・一九二)だけである。

「定相を起こす」は、自我、つまり自分の思い込みによる固定概念によって一切の事象を見、事象に固定的不変的な独自の実体があると決めつけることをいう。

「従容」は、思慮を用いず、自ずからあるがままにあること。「従容無為」は、自然に従ってゆったりしていて、思慮を勞し人為をなさないこと。「従容中道」は、心を用いず、自然のなかに、自ずから真実に合致すること。従って「有無は従容なり」とは、有も無も、有も空も、仮も空も、つまり現実世界も真実世界も任運自在、一切の一つひとつの事象にとられることなく、あるがままに観て、淡々と仏の道を歩む、従容中道の境地にあることをいう。

さて、迦旃延は悟った教えを後世に伝えるために、『昆勒論』を書いて南天竺に伝えたと言われる。その『昆勒論』に次のようにある。

わたしに現前する一切の事象に実体がないのは、前述の通りである。存在し現象するものは、実体が有るといえるべきである。無いといえなければ見え、有か無かのどちらかに決めることができない。いわば相対的な有り様にあることをいう相対法にある。相対法は、自我、つまりわたしの思い込みによる固定概念によって一切の事象を見、一切の事象に固定的不変的な独自の実体があると決めつけて疑わず、有か無かに執られるから、ほしいままに見惑や思惑を起こす、とある。

存在し現象する一切の事象を観ると、事象は真実の有り様そのまま、まさにそのものとして自ずからそうなっている。自ずからそうなっているのが、自然である。このように、存在し現象する一切の事象は、有といわれれば有であり、無といわれれば無であり、自ずから自然にある。

いい換えれば、現象世界の有り様は、空という道理のなかで、縁起し縁滅している仮のすがた形として現前する。これはそのまま、真実世界の有り様である。

亦有亦空門は、自我による固定概念に振り回されて有か空かに執著することがない。有・空のどちらにも片寄らず、有・空の分別を止揚した従容中道の因縁生滅にある。

亦有亦空門は、実有を俗諦とし、実有滅を真諦とする生滅二諦にあるのは、有門、空門と同じである。

『法華玄義』の研究(十七)(大野・伊藤)

四蔵教の非有非空門

「非有非空門は、『昆勒論』の所説による。『釈論』に明かすがごとし。車匿は心を調え柔軟なれば、まさにために『那陀迦旃延経』を説くべし。有を離れ無を離れて、すなわち道を得べし云々。」

と、『摩訶止観』巻第六上、第七章正修の四門の料簡に説かれる。

『釈論』は、『大智度論』巻第三十一下(『大正蔵』二五・二九二a)。

「車匿」は闍陀訶と音写。釈尊出家のとき、途中まで付き従った御者の名、チャンダカである。チャンダカは釈尊とともに出家を望んだが許されず、装身具を託され、愛馬カクタカと帰城。後に出家。傲慢な性格。しばしば教団の規律を乱したが、釈尊入滅に際して、自分に課された懲戒処分を奮起し、阿羅漢果を得たという。

『那陀迦旃延経』は、『雜阿含経』の一经。『雜阿含経』巻第十(『大正蔵』二・六六b一六七a)。

「道」は中道をいう。

さて、『大智度論』では、御者チャンダカは、生来傲慢で、よく教団の規律を破ったが、釈尊の入滅を機に精進し、心をコントロールすることができるようになった。優しく穏やかになり、教団の規律に反する行為は、些細なこともしなくなった。だからチャンダカに『那陀迦旃延経』を説くがよいと、次のように述べている。

一切の事象が現実には、本当にあると思う執著を乗り越え、事象が現実には、本当にはないと思う執著をも乗り越えて、有と無の二辺の見を起こさない。この境地に至り着いた人は、有と無とを捨棄した。いい換えれば有と空とを捨棄した非有非空の無中に密入する。有でもなく空でもなく、善でもなく不善でもなく、真でもなく俗でもなく、相対分別を捨棄した無記の境地は、俗世間のレベルを超えている。無記だけのこの境地は、中・中道を本質とする仏や仏性の境地である。

なお蔵教は、直接には中道に関係しない。関係がないということは、中道は顕説されていないことをいうが、上根達識の人は密説般若のなかに中道の妙旨を感得して、直ちに無明を破って、法界実相に証入する。この中・中道を「無中」という。

なお、法界実相は、別教では実相といい、円教では法界という。つまり、一分の無明を断ち一品の中道を証したもので、二分の無明を断ち二品の中道を証したものの区別の上からいうものである。いい換えれば、例えば一分の無明を断ち一品の中道を証したものは、別教では初地に当たり、円教では初任に当たるが、同じ境地を別教では初地、円教では初任というだけで、法界と実相も、円教と別教との区別上用語を別にしただけである。

法界実相に証入した上根達識の人が至る無中の境地は、あくまで密説であり、藏教の無記ではあるが、境地そのものは我執を離れ、即空・即仮・即中の境地に匹敵する。即空・即仮・即中は円教の妙旨である。一分、一分ずつ無明を断じ、一品、一品ずつ中道を悟り、法界実相に証入する仏の真実の教えを求めらる道である。

だから、藏教にあつては、無中の境地に至つて、法界実相に証入した上根達識の人は、円教に密入し、仏になる道を歩いているのだ、という。

藏教の非有非空門は、実有を俗諦とし、実有滅を真諦とする生滅二諦にあるのは、有門、空門、亦有非空門と同じである。以上を要約する。

藏教は、実有を俗諦とし、実有滅を真諦とし、一切の事象の生・住・異・滅を実体視するところに特徴がある。

【有門】は、一切の事象は実際に存在するとの立場から、事象の生・住・異・滅の因縁の有り様を分析し、いづれにもそれと名づけられた事象そのものが、固定的に、不変的に、独自に存在しないから、事象には実体がない、と明かす。

【空門】は、一切の事象を実体視するなかで、事象は因成仮・相続仮・相待仮として現象し存在するとの立場に立つ。そして、現象し存在する事象はすべて実体がなく、万人、万物に共通する平等空にあると分析し、いづれにもそれと名づけられた事象そのものが、固定的不変的に独自に存在しないから、事象には実体がないと明かす。

【亦有非空門】では、密説般若を感得した上根達識の人は、一切の事象を実体視するなかで、縁起・縁滅にある事象は、有とも無ともいづれにも片寄らない従容中道の因縁生滅にあると分析する。この境地は、自我によ

る固定概念に振り回されて有か無に執着することがない。有・無に執着がなく、有・無を止揚した亦有非無の無分別の因縁生滅の境地にある。この藏教の従容中道は、顕説されていないから、密説の中道であり、無中と呼ぶ。無中とはいふが、その境地は円教の中道に匹敵する。だから無中の境地にある上根達識の人は、円教の初任の中道に密入する。

【非有非空門】では、密説般若を感得した上根達識の人は、一切の事象を実体視するなかで、有・無を捨象した非有非無の境地に至り着く。この境地は藏教では無中ではあるが、実質は即空・即仮・即中と等しい。勿論、即空・即仮・即中の境地は、仏の真実の教えと等しい円教にあることはいふまでもない。藏教の無中は、上根達識の人に局限されるが、即空・即仮・即中の円教の初任に密入する境地である。

【閑話休題】

以上が藏教四門である。中・中道の扱いに疑義がある。

藏教の中は無中というが、無中の藏教は、中・中道を説いていないのか。

今、ここで取り上げたいのは、藏教の無中である。無中とは「藏教は中道と関係なきをいう」ことである。藏教の四門のうち、非有非空門を、『摩訶止観』巻第六上、第七章正修の四門の料簡が説く。

【Aの文】『釈論』に明かすがごとし。「車匿は心を調え柔軟なれば、まさにために『那陀迦旃延経』を説くべし。有を離れ無を離れて、すなわち道を得べし」

とある。この藏教の非有非空門が提示する文を、本大学院のベトナム留学生ダオトリンチンニヤン氏が提示する資料を基に検討する。

【釈論】は、『大智度論』である。Aの文の内容を、『大智度論』巻第三十一下(『大正藏』二五・二九二a)は、次のように説いている。

【Bの文】また次に、諸法は合集のゆえに各々名字あり。凡夫、人は名字を随逐して顛倒の染著を生ず。仏はために法を説きたもう。

「まさにその実を觀、名字を逐うことなかれ。有・無はみな空なり」と。『迦旃延経』に、「集諦を觀ればすなわち無見なし。滅諦を觀ればすなわち有見なし」と、説くがごとし。

とあり、『釈論』が示す『迦旃延経』に、「集諦を觀ればすなわち無見なし

し。滅諦を觀ればすなわち有見なし」とある。

『摩訶止觀』Aの文には、『那陀迦旃延經』とあり、『雜阿含經』卷第十、第二六二經をいう。『大智度論』Bの文には、『迦旃延經』とあり、『雜阿含經』卷第十二、第三〇一經をいう。別立の經ではあるが、内容は共通した面が多い。

『摩訶止觀』Aの文の『那陀迦旃延經』は、世間の集を如実に正觀すれば、すなわち世間の無見を生ぜず。世間の滅を如実に正觀すれば、すなわち世間の有見を生ぜず。如来は二辺を離れ、中道を説く。

『大智度論』Bの文の『迦旃延經』は、世間の集を如実に正見すれば、もしくは世間が無ならば世間の滅はあらず。如実に正見すれば、もしくは世間の有は、あることなし。これを名づけて二辺を離れ、中道を説く。

『摩訶止觀』Aの文の『那陀迦旃延經』は、「如来は二辺を離れ、中道を説く」とある。そして二辺は世間の無見と世間の有見であるとする。世間の苦は迷いによる業が集まって原因となっている。このことを正しい智慧によって觀れば、この世の事象は一切、無であると主張し無に執著することがなくなる。そして迷いを断ち尽くし、苦しみが消滅した平安の境地を正しい智慧によって觀れば、この世の事象は固定的不変的な独自の実体が有ることを認め、それを永久に自分のものとして所有できると主張し、有に執著することがなくなるといふ。

『大智度論』Bの文の『迦旃延經』は、『摩訶止觀』Aの文の『那陀迦旃延經』と同じ趣旨の「世間の集を如実に正見すれば、もしくは世間が無ならば、世間の滅はあらず。如実に正見すれば、もしくは世間の有は、あることなし」と説く。続いて、「これを名づけて二辺を離れ、中道を説くとある」と説く。さらに続けて、「いわゆるこれあるがゆえにかれあり。これ起こるがゆえにかれ起こる。云々」とある。

この『大智度論』Bの文の『迦旃延經』のなかの、「世間の集を如実に正見すれば、もしくは世間が無ならば、世間の滅はあらず。如実に正知

『法華玄義』の研究(十七)(大野・伊藤)

見すれば、もしくは世間の有は、あることなし」は、「有なりとするものは滅あるを見ず。無なりとするものは生あるを知らず。縁起生滅を正觀するを中道という」とある。

つまり『那陀迦旃延經』は、「如来は二辺を離れ、中道を説く」と、二辺を離れた中道を明示している。『迦旃延經』は、「これを名づけて二辺を離れ、中道を説くとある」と、二辺を離れた中道を明示している。

さらに『迦旃延經』の国訳本には、「有なりとする者は滅あるを見ず。無なりとするものは生あるを知らず。縁起生滅を正觀するを中道という」とある。

つまり、有見に執著する人の眼には無見が入らないし、無見に執著する人の眼には有見が入らない。一切のものは、因と縁との和合によって生じ、因と縁とが消滅すれば滅するものであることを正しく觀察すること、縁起生滅の正觀を中道という、とある。

以上三箇所に記載の中道であるが、これを見ただけでも、藏教の教説は中・中道とは無関係であるから、藏教の中・中道は無中とするという、藏教四門の立ち位置が崩れていくことを実感する。

従来、阿含の仏教では、八正道の実践は、快樂主義と苦行主義との片寄った生活態度を離れ、それによって智慧を完成して涅槃の悟りに趣く道であるから、『中阿含』卷第五十六(大正蔵一・七七七c)、『転法輪經』(大正蔵二・五〇三b)、『五分律』卷第十五(大正蔵二・一〇四b)、『四分律』卷第三十二(大正蔵二・七八八a)などで、八正道を中道と説いている。

また十二縁起の理を正しく理解することは、衆生の生命の主体である我が永遠に存続するという常見と、死後はまったく滅無に帰するという断見、また、世間の常識の有見と、虚無主義の無見などのように片寄ったものの見方を離れることであるから、『雜阿含經』卷第十二などでは、十二縁起を正しく觀察することが中道の正見に住することであると説いている。

八正道を中道と説いたのは、初転法輪で仏釈尊が説いた、いわば実践上の中道であり、十二縁起を正しく觀察することが中道の正見に住することは、思想上の中道である、と認められてきた。

そして、部派仏教では、『大毘婆沙論』巻第四十九や『成実論』巻第十などに、阿含の教説を承けて、中道は断・常の二見を離れた立場であると説く。

天台で、藏教は中・中道と関係がない無中であるというのは、どのような根拠に立つのであろうか。

大乘の中観派では、般若波羅蜜を根本的な立場とし、すべての執著や分別のはからいを離れた無所得の在り方に有るのを中道とする。

『那陀迦旃延經』は、不受・不取・不住・不計於我にあり、不疑・不惑・不由於他の正見による如実正観によつて、世間の無見と有見とを離れる。如来はこの二辺を離れて中道を説くとある。不苦不楽の両極端を離れる中道ではなく、すべての執著や分別のはからいを離れた無所得の在り方にあるのを、中道と説いているように思える。

『那陀迦旃延經』や『迦旃延經』に説く中道はすべての執著や分別のはからいを離れた無所得の在り方にあるのを中道とし、すべての執著や分別のはからいを離れた無所得の境地にあるのを、中道の域に達したものとみなしているように考えられる。

つまり、『那陀迦旃延經』や『迦旃延經』に説く中道はすべて、教理上からは、一切の事象には固定的不変的な独自の実体がない空を中道と観、実践上からは、無執著の空を中道と観るようである。

天台の五時八教が位置づける教法の最高は、『法華經』にある。『法華經』が明かすのは円頓一仏乗である。円頓一仏乗の智慧は、一心三観、即空・即仮・即中に具体化する。

円教の即空・即仮・即中と、別教の空・仮・中との違いはどこにあるのか。

それは、別教の空・仮・中の三観は次第にあり、円教の即空・即仮・即中の三観は同時同所の頓速にある。

別教の空・仮の二諦は現象面に、中諦は本体面についていうから、別教の中を但中という。

円教では、一諦のうちに三諦を具えて三諦が区別なく融け合っており、即空・即仮・即中としての中諦であるから、円教の中を不但中という。

しかし共に、空と仮と中が個別に意味する内容には違いがない。

この空・仮・中の中、つまり中道について、五時八教の教相判釈は、次のように考える。

円教は、不但中である。

別教は、但中である。

通教は、含中である、と。

藏教は、無中であると説く。

説明が階層をなして、明解である。

藏教の中・中道は、教説のなかで明らかに説いていない関係がないから無中だという。

通教は、空・仮・中の三諦の説はない。空の理を説く。一切の事象は空であると観じるが、空と観じると共に、不空であるとも観じる。空と観じると同時に不空と観じることによって、空と不空の二辺を離れ、空と不空を止揚した中正な道を自覚するのである。こうして、如幻即空の空の理のうちに、非有非空という中道の理が含まれるから、「含中」だという。

別教は、空・仮の二辺を離れて中道を観る。すなわち、先ず空観によつて見思の惑を破り、次に仮観によつて塵沙の惑を破り、その後初めて中観を実践して無明を破り、仏智が適うことになる。これを隔歴次第の三観という。

円教の不但中は、空諦をいうときは、仮・中もすべて空諦であり、仮諦をいうときは、空・中もすべて仮諦であり、中諦をいうときは、空・仮もすべて中諦であることをいう。三諦が互いに円融して一諦であり、一諦が三諦である。このように空・仮の二辺を離れず、空・仮の二辺に即して中道を観るのを不但中という。『集註』はこれを、「辺を離るるを但と名づけ、辺に即するを不但と名づく」という。

円教の三観を、一心三観という。

天台の教相判釈では、藏教は無中、通教は含中、別教は但中、円教は不但中と段階を追って整然と配当されている。これが天台の中・中道の扱いである。

藏教は、仮・中の諦を立てることがなく、空諦のレベルに止まるから中・中道はないというのか。

藏教に説く中道は、断・常の二見を離れ、すべての執著や分別のはから

いを離れた無所得の在り方にあるのを中道とし、すべての執著や分別のほ
からいを離れた無所得の境地にあるのを、中道の域に達したものとみなし
ているが、これを藏教の中道と認めることはできないか。

歴史的に見れば、原始仏教では、不苦不楽を中道とする。

阿含では八正道を中道とし、十二縁起を中道とする。

部派仏教では、断・常の二見、有・無の二見を離れ、不偏・中正な立場
を中道とする。

大乘の中観派では、すべての執著や分別の計らいを離れて無所得の在り
方にあるのを中道とする。

『中論』では、縁起・空・仮名を中道とする。

大乘の中観派では、般若波羅蜜を根本的な立場とし、すべての執著や分
別の計らいを離れた無所得の在り方にあるのを中道とする。

三論教学は、あらゆるものは不生・不滅・不断・不常・不一・不異・不
去・不來の八つの破邪ではとらえられない不可思議としての実在であり、
そこに真理に適う中道の実践があるという八不中道をいう。

天台は、空・仮・中の三諦として中諦を立てる。天台の中・中道は、
空・仮を超えた絶対のものであり、その本体は言説思慮の対象ではないこ
とを中諦とし、中諦は宇宙の真実のすがたであるとする。天台の慧文は、
因縁によって生じたものが必ずある(定有)のでもなく、またそれらが空
であるとしても必ず空(定空)であるというのでなく、「空有不二」であ
ることを中道という。

唯識は、有・空・中の三時教の教判を立て、有・空の二辺を離れた非有
非空を中道と把握する。

天台の藏教は、無中ではないのではないか。
智顛がいう空・仮・中は、次のようである。

「空」は、存在し現象する一切の事象は、因と縁との和合によって生じ
たものであるから、そこに我体・本体・実体というような本質・自性・性
質がないことをいう。空は、虚無、つまり偏空ではなくて、空を観じるこ
とは真実の価値の発見であるから、真空のままに妙有であるとす。

「但空」は、空に片寄って、不空の理を知らず、妙有の一面を認めない
ことをいう。偏空ともいう。

『法華玄義』の研究(十七)(大野・伊藤)

「不但空」は、空に執われないで、妙有の一面を認める中道の空をい
う。これは一切の事象には決定された自性は得られないとする空であるか
ら、不可得空ともいう。

「仮」は、一般には、真や実などに対して、実体がなく、名だけ与えら
れている仮名有、空に対しては空に異ならない有の面をいう。また方便の
意にも用い、その実体性はないが現象として仮にあることをいう。

『成実論』仮名相品では、あらゆる物体は因縁によって成立した「因成
仮」、不断に連続しているように見えるが、刹那刹那に生滅改変している
「相続仮」、大小・長短は絶対的でなく相対的である「相待仮」の三仮を立
てる。

また、『大品般若経』二、『大智度論』四一、『大乘義章』一は、三仮を
説く。

①すべてのものは多くのものが集まって作り上げられているから、一つ
のものは多くのものを包み受容して実体のないものである。これが
「受仮」である。

②すべてのものは因と縁とによって生じたものであって、無自性であ
り、空であるから、実体のないものである。これが「法仮」である。

③すべてのものは無自性であり、空であるから、名のみあって実体のな
いものである。これが「名仮」である。

「中」は、二辺、すなわち両極端を離れることによって得られる片寄り
のない中正な道をいう。中道は宇宙万有の真実のすがたを表わすから、中
道はすなわち実相であるとの意で、中道実相という。

「但中」は、別教の中をいう。別教の空・仮・中は次第的であり、段階
を経たものであって、円融相即には至らず、中は空・仮に対して特別的
あり、目的的であり、その意味で但中という。

「不但中」は、円教の中をいう。円教では、空・仮の二諦を中に収め
て、即空・即仮・即中と観じることをいう。

空・仮・中の三諦は、天台では真実をいう。空・仮・中の三観は、智慧
をいう。

わたしに現前する一念の妄心そのものは、仏界から地獄界まで、十界三
千の事象を本来具えている不可思議にある。この一心を空・仮・中の三観

の智慧で観じると、一心そのものが三諦三諦の事象を具える。これが「即空・即仮・即中」である。

「即空三」は、一切の思量分別という情見を離れ、相対的な情見の跡を止めず、どんな誘惑にも動かされることなく、毅然として、常に静寂な心をいう。

「即仮」は、十界三千の差別の事象を明らかに観ることで、教を信じ、迷に泣き、悟を悦び、機に臨み、変に応じる機動的な心をいう。

「即中」は、中道真実そのものを心そのものと観るという、心の絶対性永遠性をいう。

つまり、わたしの心に不動性(空)と、機動性(仮)と、絶対性(中)とを、一念のうちに、同時に体験することを、即空・即仮・即中という。これが、一心三観である。

円教の智慧は、一心三観である。智慧がそのまま真実である。

一心は、体験の一念心であり、この介爾陰妄の一念心は妄心であり、妄心は妙心である。

この一心に即空・即仮・即中を観じるのが、一心三観である。

これは、「心が法界三千を具くす」という考察をさらに進めて、心がすべての真実の基であり、また智慧の基であると体験する宗教上の認識を説いたものである。

わたしと他人とを差別する我他彼此の見を超え、空・仮・中の三諦の対象を即空・即仮・即中の三観の智慧で認識するところに、真実が全現し、智慧は真実と相即する。

これが、天台の三諦三観である。

大乘の天台がいう、この中・中道の概念規定と、「那陀迦旃延経」や『迦旃延経』の中道の概念規定とに大きな乖離がある。

『那陀迦旃延経』や『迦旃延経』に説く中道は、すべての執著や分別のはからいを離れた無所得の空の在り方にあるのを中道としている。つまり、不受・不取・不住・不計於我、不疑・不惑・不由於他からなる正見による如実正観によって、世間の無見と有見とを離れ、如来はこの二辺を離れて中道を説く、とある。

藏教では、まず苦行主義と享楽主義との両極端の生活態度を離れ、八正

道の実践によって智慧を完成し、涅槃に至る道である「苦楽中道」を説く。これは実践上の中・中道であり、「八正道中道」といえる。

次に、思想上の中・中道が説かれる。断・常の二見を離れる「断常中道」、有・無の二見を離れる「有無中道」、生・滅の二見を離れる「生滅中道」は、十二縁起を正しく観察することが中道の正見に任ずることであり、いわば「十二縁起中道」である。

これらの苦楽中道と八正道中道、断常中道・有無中道・生滅中道と十二縁起中道は、従来藏教の中道として承認されてきた中道である。これらは、すべての執著や分別のはからいを離れた、無所得の空の在り方を、中道と説いているように思える。いわば「無所得中道」である。

これらの藏教の中・中道は、二辺を離れた中正な立場ではあるが、すべての存在は一面的に考えられるような空・仮を超えて絶対なものであり、その本体は言説思慮の対象ではないことをいう天台の中諦とは大差がある。

『那陀迦旃延経』や『迦旃延経』の教説は、中道という用語を用いているが、天台でいう三諦三観の「仮」の観点が欠落している。天台でいう三諦三観の「中」の観点が欠落している。中道という用語が用いられ、空の理を中道としており、大乘の天台がいう、三諦三観の中・中道ではない。だから、中はない。「無中」だというのである。

藏教四門の亦有亦空門にしても非有非空門にしても、密説般若を感得した上根達識の修行者が、ただ空の境地に安住するだけであるならば、密説にしても顕説にしても、別・円の二教に被接、悟り接ぎ密説法華涅槃の理に証入することがない。最終的に円教に悟り接いで、三周説法による授記の機会に逢着することがない。授記の機会に逢着することがなければ、二乗は永劫に不成仏のままにある。それでは大乘の教えは小乗の教えと大差がない。大乘の法華は、すべての衆生を救済することを生命としている。二乗作仏が実現してこそ、大乘が大乘であるといえる。

藏教四門の藏教は、元来は小乗の教えではあるが、天台の教相判釈では、『法華経』の開頭に逢着した開頭の藏教である。だから藏教の人は、但空に止まるものではない。『法華経』の開頭によって、不空を渡りにして密説般若を感得し、密説法華涅槃に被接し密入する開頭藏教となつてい

る。

通教に「密成通益」があり、別教に「密成別益」がある。

「密成通益」は、通益つまり通教の益を得て、大乘の門中の人となるが、それは密益であって、二乗人は意識して大乘門中の人となったという確信がない。二乗人は方等の説法によって恥小慕大の心を生じて、大乘は慕わしき教えと思うまでに至るが、大乘行を修行実践しようという志を起すすまでは至っていない。この恥小慕大の心が、理として通益を得たことをいう。二乗人は法華の会座に至って初めて大乘の法門中の一人を意識するが、それまでは二乗人は自ら大乘の法器ではないという卑屈の念を払拭できないでいる。

「密成別益」は、小乗人が般若の会座に来て、さらに進んで別教の益を知らず知らずのうちに得ることである。小乗人は、般若の転教によって、大乘の真意がどこにあるかは理解するが、なお進んで大乘の法門中の人になろうとする自覚を起すことができない。依然として足を小乗の地に置いて、徒に大乘の天地を讃仰する域を出ない。

小乗人は、方等時では密成通益を、般若時では密成別益を得るのが通説であるが、これは『法華経』の開顕によることである。

これと同様に、蔵教人は、鹿死時においても密成蔵益を得る。蔵益という素地があるから、密説般若を感得した上根達識の人が法華の会座に至ると、一躍円教の益を成就することができるのである。密成蔵益は、ひとえに密説般若を聞いて、空・仮・中の次第三観を開き、即空・即仮・即中の一心三観を感得する。そして被接によって密説法華涅槃の理に証入し、密入に係ることである。法華の会座に至ると、諸法実相の理を体得して、二乗作仏の記を受けることになる。

蔵教四門は、蔵教を終極、極致とする教えではない。後に通教四門、別教四門、円教四門が続くその初教初門である。蔵・通・別・円の四教の底流を貫通している、究極の三諦三観の教門の眼から観れば、開顕蔵教とはいえない中はない、無中といわざるを得ない。蔵教と円教とは、中・中道の立ち位置がまるで違うのである。

蔵教四門の『摩訶止観』の記述に関連して、次のように前述した。

亦有亦空門では、密説般若を感得した上根達識の人は、一切の事象を

『法華玄義』の研究(十七)(大野・伊藤)

体視するなかで、縁起・縁滅にある事象は、有とも無ともいずれにも片寄らない、従容中道の因縁生滅にあると分析する。そして、自我による固定概念に振り回されて有か無に執著することがない。有・無に執著がなく、有・無を止揚した亦有亦無の無分別の因縁生滅の境地にある。この蔵教の従容中道は、顕説されていないから、密説の中道であり、無中という。無中とはいわぬが、その境地は円教の中道に匹敵する。だから無中の境地にある上根達識の人は、円教の初任の中道に密入する。

非有非空門では、密説般若を感得した上根達識の人は、一切の事象を實體視するなかで、有・無を否定し捨象した非有非無の境地に至り着く。この境地は蔵教では無中ではあるが、実質は即空・即仮・即中と等しい。勿論、即空・即仮・即中の境地は、仏の真実の教えと等しい円教にあることはいままでもない。蔵教の無中は、上根達識の人に局限されるが、即空・即仮・即中の円教の初任に密入する境地である。

蔵経の中・中道は、八正道中道とその具体の苦楽中道にしても、十二縁起中道とその具体の断常中道、有無中道、生滅中道にしても、両極端の二辺を離れているから中・中道という術語を冠しているが、いずれも無所得の空の域を出ない。

大乘の円教を開顕する天台は、就中一念に三千を具す智慧の体験である一心三観、すなわち三諦の境を三観の智で認識する立場にある。この天台の三諦三観の立場からすれば、蔵教四門の中・中道は、「無中」が当然の帰結である、と考えられる。

だから、前出の記述はそのまま生きることになる。
元に戻る。

以上の有・空・亦有亦空・非有非空のそれぞれの記述に続いて、有・空・亦有亦空の三門はそれぞれの破法の意を、非有非空門は破仮の意を、次のように挙げる。

「有門は、かくのごとく観ずればよく単・複・具足の諸見を破し、また三界の八十一品の思を破して、因果の惑智等の不生を成ず、と。空門は、かくのごとき観を修して単・複・具足の無量の諸見を破し、また八十一品の諸の思を破して、惑智の因果等の不生を成ず、と。亦有亦空門は、また単・複等の見、八十一品の思を破し、惑智の因果

等の不生を成ず、と。

非有非空門は、この観はまたよく単・複の諸見、八十一品の思を破し、仮より空に入つて、感智の因果等の無生を成ず、と。」
藏教の析空觀は、眼前に見る石柱を實際に分析していくようなものである。

石柱を分析して、石柱は垂直に六角形をなし、六トンの重量があり、変成岩であり、これこそが石柱であり、永遠に屹立し続けられると思う。このように湧き出る思いは、存在の真実の有り様を見誤る見惑である。

見惑は、空という万人、万物の存在の道理そのものを誤認し、空という道理そのものを損なう煩惱である。見惑には、

①単一に生じる有、無、亦有亦無、非有非無にそれぞれ執られる四種の見。

②複合して生じる有、無、亦有亦無、非有非無にそれぞれ執られる四種の見。

③有・無・亦有亦無・非有非無をすべて具足して生じる見があり、その他無言の見がある。

例えば、①の有に執られる見は、身見・辺見・邪見・戒禁取見・見取見の五利使を生じ、そして、貪・瞋・癡・慢・疑の五鈍使の渦中に巻き込まれる。

合計して十使は、欲界の四諦に三十二使の煩惱となり、色界と無色界の四諦に各二十八使の煩惱となり、三界で合計八十八使の煩惱となる。

同様に、①の無に執られる見、①の亦有亦無に執られる見、①の非有非無に執られる見にも、八十八使の煩惱を具える。

②の複合して生じる四種の見は、有の有の見、有の無の見のように、二種以上の見が複合して生じる。これにもそれぞれ八十八使、百八使の煩惱が具わる。

③の具足して生じる見は、有・無・亦有亦無・非有非無のすべてを具足する見であり、これにも八十八使、百八使の煩惱が具わる。

これらの八十八使の見惑の他に、自我と世界に関する過去と未来の六十二見も、それぞれ八十八使の煩惱を具えるから、大小の煩惱が入り混じって、見惑の数はその全体を知らない。悪見の網目が細かく張り巡らされ

て、真実を覆い隠してしまう。

このように単・複・具足など、錯綜した数多の煩惱のなかで、修行者は身見・辺見・邪見・戒禁取見・見取見の五利使を淘汰し、四諦の理をみる。

身見は、有身見ともいう。身見は、わたしの五蘊相合の身体を、常だ、一だと執著し、だから我があり、私の身は私のものであると執著する煩惱である。

身見・辺見・邪見・戒禁取見・見取見の五利使のうち最も鋭利なのは、身見の我執である。我が世界であるとして、常に私の心を起こす。我が実体としてあると執著するのが、我見である。一切の事物を我がものであると執著するのが我所見である。

我で考えるから、世界は勿論わたしが常住不滅と考える常見と、世界は勿論わたしの断滅を主張する断見とを含めた辺見を生じる。

我見と辺見で世間と出世間に実体ありとみると、因果の道理を否定する邪見になる。

邪見に執られて、これを道とし涅槃を実現しようと考えると、仏教以外で立てる戒めや誓いを信奉する戒禁取見になる。

これが真実であり、他はみな誤った見解であるとして、他の考えを受け入れないと見取見になる。

さらに、自分の教えに賛成する人に対しては愛心・貪心を生じ、自分の教えに反対する人に対しては瞋心を生じ、自分が理解していることを他人は理解できないとして慢心を生じ、四諦の苦とその集を知らない癡を生じ、いつまでも猶予して決着がつかないのは疑である。

貪・瞋・癡・慢・疑を五鈍使といい、身見・辺見・邪見・戒禁取見・見取見を五利使という。鈍使は現象に迷い、はたらかぎ遅鈍で、しかも心を駆使する煩惱をいい、利使は鋭利で、常に心を駆使する煩惱をいう。

身見の本質は我執にあり、辺見・邪見・戒禁取見・見取見と本質が同じである。こうして身見・辺見・邪見・戒禁取見・見取見の五利使を淘汰し、四諦の理を觀た修行者は、見道を成就して、初果の須陀洹果・預流果という聖者の境界に入る。これが初果である。

思惑は、新訳では修惑という。

修道で滅ぼされる思惑は、迷事の惑である。事物や現象に執られて浮かんでくる煩惱である。例えば財宝を欲しがったり、淫欲を起こしたりする煩惱をいう。この煩惱は、生死の果報を感じる煩惱であるから、潤生にんじょうの惑ともいう。

思惑は、見道で滅ぼされる迷理の見惑とは異なり、極めて断ち難いから、断惑の便宜上、強中弱の三段階に分ける。先ず強い龜動そごうの惑から断じて、次に中ぐらいの惑の断に進み、最後に最も弱い微妙なはたらきをする惑の断に進む。

欲界の思惑には貪・瞋・癡・慢の四惑があり、上二界には荒々しい瞋はないので貪・癡・慢の三惑があり、四惑と三惑と三惑で、合計十惑となる。この十煩惱を一括して、九地に配当する。九地は、欲・色・無色の三界を分け、欲界を一地とし、色界を四地に分け、さらに無色界を四地に分けて、合計九地とする。これを三界九地という。

この三界九地において、各地の煩惱を強中弱に従って九品に分ける。このうち、最も強い煩惱を上上品として最初に断じ、最も弱い煩惱を下下品として最後に断じる。この三界にわたる思惑の数を挙げると、欲界の貪・瞋・癡・慢の四惑のそれぞれに九品があるから、四九・三十六品となる。また上二界に四地と四地で合計八地がある。その一地ごとに貪・癡・慢の三惑があり、それに上上・上中・上下、中上・中中・中下、下上・下中・下下の九品ずつがあるから三九、二十七品となる。これが八地あるから二一六品となる。これに欲界を合わせると、三十六品と二一六品とで、合計二五二品となる。

しかし、普通、思惑を数えるときは、欲界一地、色界四地、無色界四地、合計九地の惑を、上上・上中・上下、中上・中中・中下、下上・下中・下下の九品に分けるから、九九、八十一品となる。思惑は、八十一品であり、修惑八十一品などという。

このように思惑は貪・瞋・癡・慢であるが、見惑の貪・瞋・癡・慢との違いはどこにあるか。見惑の四煩惱は、身見・辺見・邪見・戒禁取見・見取見の五見と疑とを根本として起こるから、特に鋭利に起こる。これを背せ上使じという。すなわち、五見と疑を根本として、その背上に起こる。しかし、思惑の貪・瞋・癡・慢は、五見と疑とを根本として起こさない煩惱で

『法華玄義』の研究(十七)(大野・伊藤)

あるから鋭利ではなく、緩く起こるといふ違いがある。斯陀含と阿那含の二果と三果は、須陀洹の見道で観じた四諦の道理を重ねて観じる。これが修道である。「二三果去つて、慮を重ねて真を縁ずるを修道と名づく」という。

斯陀含では、欲界の九品の思惑の前六品を断じ、後三品を残す。この後三品を断じるのが阿那含である。

こうして修行者は、須陀洹の見道では見惑八十八使を淘汰し超越して四諦の理をみ、斯陀含と阿那含の修道では思惑八十一品を淘汰し超越して道諦の理を繰り返してみ、見思の惑とともにその習気をも断ち尽くして、無学道を成就する。

ここでは、現象的な事物を分析すれば、修行や悟りや煩惱や智慧そのものには、執着しなければならぬものは何も無いといふ、「惑・智の因・果等の不生を成ず」ることになる。すなわち因縁生滅の空不生を体解し、四諦の因果そのままに生あり滅ありとみていくことになる。

これが、衆生の心が顛倒していることが多いから、顛倒している心を打ち破つて顛倒しない心を取り戻すように、藏教四門のそれぞれによつて、もの存在の有り様を正しく観察して、「八十八使の見惑を破し、八十一品の思惑を破し、惑や智や因や果等の不生を成ず」ることの真意である。

すなわち藏教の有門、空門、亦有亦空門、非有非空門で至り着く初果は、須陀洹果・預流果である。須陀洹果・預流果、つまり古訳の溝港みぞこうは、①藏教有門の教えは、毘曇宗の所説による無常の因縁生滅にある須陀洹果・預流果・溝港である。

②藏教空門の教えは、成実宗の所説による平等空の因縁生滅にある須陀洹果・預流果・溝港である。

③藏教亦有亦空門の教えは、『迦旃延経』の所説による有・空の分別を止揚した従容中道の因縁生滅にある須陀洹果・預流果・溝港である。

④藏教非有非空門の教えは、『毘勒論』の所説による有・空を捨象した因縁生滅にある須陀洹果・預流果・溝港である。

つまり、有・空・亦有亦空・非有非空門の四門がいう、単・複・具足等の八十八使の見惑を破し、三界の八十一品の思惑を破し、惑・智の因・果等の不生を成ず——これらを合わせて、有・空・亦有亦空の三門がいう破

法の意と、非有非空門がいう破仮の意とはここにある。
(II) 通教の四門

通教は、対象をイメージ化して幻と観る如幻体空の観を特色とする。すなわち、一切の事象は、幻のようなものであり、実体がない空と観るのが土台である。

つまり、幻有を俗諦とし、幻有即空を真諦とする無生二諦が土台である。

わたしたちは、存在し現象する一切は、幻のように実体がない空にあるという当体即空、一切の事象は、そのまま空であるという、真実の有り様をそのまま観ることができない。真実は幻と観ることにあるのに、わたしたちは、存在し現象する一切は実体があると見誤って、見惑を起こしてしまう。

藏教の「空」は、シューニヤであり、シューニヤは虚無、ゼロ、欠如である。藏教では、出家して煩惱を断ち滅ぼす修行生活をするのが、悟りへの道だとされる。だから、煩惱を断滅することが空であると理解された。

大乘仏教が中国に伝えられていく過程で、「空」の解釈が大転換した。「空はゼロ」であるから「空は無価値」であるという見方から、「空はゼロ」であるから「空は無限大」であるという見方に転換していった。そして、すべての可能性の原点が「空」にあるとされ、これが「悉有仏性」の思想に結実していった。

通教では、すべての存在や現象は心が産み出したものであって、生きていく価値がゼロであるとか、この世のなかの仕組みに興味がないとは考えない。空であるから、無限の可能性があると考える。わたしは空であるから、無限の未来があるとするのが『般若経』の立場である。釈尊は、人は誰も仏の本質を具え、悟りに至ることができるとする立場に立った。

どこにあるのか。
わたしの心の、一瞬一瞬の動きのなかにすべてがある。心の動きのなかに、世界のすべてが入っている。

「世のなかには、わたしの心が産み出した幻である」という教えは、空はゼロ、空は無価値と主張するニヒリズムの教えではない。空は無限大の可

能性があると、今を生きるための教えであり、わたし自身の幸せの追求に止まらない。自分を見つめることを通して、他者に対して慈悲の心をもつことができる。と説く教えでもある。

自分の在り方を見つめていくことで、自分の悩みや苦しみが幻想であり、自分が生きているこの世の仕組みもすべてが幻想であり、上辺だけの仮のものであることが見えてくる。現実の方から自分をみるのが藏教の止観であるのに対して、幻の方から自分をみるのが通教の止観である。通教の止観は、体空観と呼ばれる。

通教の体空観では、わたしのなかにある煩惱を観つめる。観つめるなかで、その煩惱もわたしの心が産み出した幻影に過ぎないと知る。煩惱は空でもあり、仮でもある。あるといえばあるし、ないといえはばない。こうして見惑、すなわち身見・辺見・邪見・戒禁取見・見取見の五利使を破り、さらに貪・瞋・癡・慢・疑の五鈍使を破るのである。

体空観を用いて、例えば存在し現象する一切は、ちょうど鏡に映る柱のようなものであると悟り観ることによって、断・常の二見、つまり辺見を破るのである。

通教は、存在し現象する一切は、上辺だけの幻のような空であると、般若の智慧を体得して見惑を破ることを、有門、空門、亦有亦空門、非有非空門の四門から説く。

体空観は、万人、万物は因と縁との和合によって生じたものであって、万人、万物は、万人、万物をそのまま全体として幻のようであって、無生(滅)・不生(不滅)、空にあると観る般若の教えである。

つまり、通教は、幻有を俗諦とし、幻有即空を真諦とする無生二諦が土台である。通教では、三乗が共通して共に四諦、十二因縁、六度を観じ、しかも機根の利鈍の別によつて、あるものは小乗に堕ち、あるいは進んで直ちに上の別教や円教の理を悟る人もある。

だから、観じる理の上からいえば、三乗共通ではあるが、これを聞いた人の結果からいえば、下は小乗に雷同し、上は別・円の二教に通入させる。これが通教と呼ばれる理由の一つである。

通教の修行では、第三八人地、第四見地において見惑を断じ、第五薄地、第六離欲地、第七已弁地で思惑を断じ、般若の空の理を悟り終わる。

利根の人は、因縁即空の説のなかに含めて説いてある中道の理、これを「含中」というが、この含中を炙りだして悟り、直ちに但中の理を悟り接いで別教の人ともなれば、不但中の理を悟り接いで円教の人ともなる。

通教の上根達識の人は、別接通では、幻有を俗諦とし、幻有即空不空を真諦とする単俗復真二諦、つまり含中二諦を土台とし、円接通では、幻有を俗諦とし、幻有即空不空、一切法空不空に趣くのを真諦とする単俗復真二諦、つまり含中二諦を土台とする。

日暮らしの生活のなかで、わたしはわたしの心と対面する。立ち止まってわたしの在り方を観察する。そのうえで次の行動に移ることを教えるのが止観である。ものの一面しか見ない「見」の誤りも、正しく修行していけば、多面的、立体的に観察する「観」になる。このとき必要とされるのは、「一念三千」の考え方に立つことである。あらゆるものごととは帝釈天宮に張り巡らされている因陀羅網と、網の結び目の珠玉が重重無尽に交渉し合っているように、わたしの心とあなたの心が繋がり、あなたの心と彼の心とが繋がり、彼の心と彼女の心とが繋がり、彼女の心とわたしの心とが繋がり、わたしの心は、花とも繋がり、川の瀬音とも繋がり、山とも繋がり、繋がり、繋がり、未来とも繋がり、過去とも繋がり、山にも横にもすべては繋がり、繋がり、繋がり、「一つ」であり、一法界である。これが「正見」に立つことである。正見に立つて行住坐臥、いずれの時にも止観を繰り返し実践し、縁起の理を観察していくのが、通教四門である。

(一) 通教の有門

「一切の仮実は無明より生ず、と明かす。無明は幻のごとし。生ずるところの一切もまたみな幻のごとし。幻のごときは虚空のごとしといえども、しかも虚空のごとくにして生ず。ゆえに、「諸法は不生にしてしかも般若を生ず」といふ、云々。」

と、『摩訶止観』巻第六上、第七章正修の四門の料簡に説かれる。

有門は、「如幻喩」と「如虚空喩」の二喩を下敷きとしている。

『大品般若経』巻第一に、「諸法は幻のごとく、焰のごとく、水中の月のごとく、虚空のごとく、響きのごとく、鍵達婆城のごとく、夢のごとく、影のごとく、鏡中の像のごとく、化のごとしと解了す。」と十喩を挙げ

『法華玄義』の研究(十七)(大野・伊藤)

る。その第一が、「如幻喩」である。

『大智度論』巻第六、初品第十一、十喩釈論は、如幻喩の大意を、「魔術師が幻術であらわした種々の物のように、諸法は非実在ではあるが、しかも見聞してその相を識別できる。如幻仮有、如幻即空などの語もある。」と説明する。

同じ十喩の第四の「如虚空喩」を、同論は、「空は名称だけがあつて、見ることのできないものである。それを人は、遠くに眺めて薄青色と見る。このように凡夫は、真実の智慧から遠ざかっているので、実相を捨てて差別的な現象を見る。」と説明する。

「仮実」は、仮に存在するものを実体視すること、つまり実在視する眼前の一切の事物や現象をいう。「無明」は、縁起の理法が分からない無知・不知をいう。「幻」は、実在しないのに、実在するかのように見えるものをいう。「虚空」は、名称だけがあつて、何も見ることができない空間をいう。「諸法は不生にしてしかも般若を生ず」は、『大智度論』巻第六十二(『大正蔵』二五・四九八)の「仏が答える。もし行者が色などの諸法の不生の相を觀れば、これすなわち般若波羅蜜を生ず。」の取意である。

さて、わたしの眼前に現象するあらゆるものは、上辺だけを見れば固定的不変的な独自の実体があるように見えるが、仏の真実を觀る眼で觀れば実体がない。あらゆるものは実体がない仮の存在である。この仮の存在を實体視して、固定的不変的な独自の実体があると見るのは、すべては因と縁とが和合して、あるがままにあるという、縁起の理法を見失った無知・不知をいい、無明がなせる業である。無明によって生じるものはすべて、幻のようなものである。有るといえばあり、無いといえばない。幻には実体がない。だからあらゆるものは幻のようであり、虚空のようなものであると觀る境地に至れば、自然界に現象し存在するものが実在し、実体ありと見る誤りを打ち破ることができる。虚空を觀るということは、虚空は生滅を超えた虚空の在り方にあつて、その在り方にある虚空を觀ることであるから、生滅を超えたところから忽然として、あらゆるものは生じることもなく、滅することもないという不生不滅の般若の智慧が生じることになる。

参考——無明について

「無明」を、どう捉えたらよいか。
無明は、実感できる欲望のさらに奥に控えている根本的な生存欲のことである。これは、ほとんど知り難いから、「無明」(アヴィツジャー)とか、「癡」(モーハ、莫迦)とか呼ばれる。また、ほとんど抑制が利かないから、「渴愛」(タンハー)とも呼ばれる。これは、インド哲学と仏教の影響を受けた西洋の哲学者ショーペンハウアーが「一生への盲目的な意志」に相当すると見てよいであろう、とは國學院大學教授・宮元啓一氏が、『大法輪』七十八卷十一号、平成二十三年十一月号の論文の一節である。タイトルは『苦の原因』である。

一節は、無明は、根本的な生存欲であり、無明が一般的な呼称であるが、癡や渴愛は同義語であり、ショーペンハウアーの生への盲目的な意志に相当すると指摘している。原始仏教の無明を一掴みにしているといえる。

無明に相当する英語は、ignoranceである。無学、無知、不知、不案内と訳す。It is in-, not の意の接頭辞、語幹-ignor-はknowの意、-anceは名詞語尾である。英語ではnot knowing、知らないこと、無知・不知をいう。無知・不知は、仏教では、過去世から無限に続いている生・老・病・死などのすべての苦をもたらす原因として、わたしという存在の根底にあり、わたしという存在の有り様を知らないことをいう。

英語のignoranceは、無知・不知で、比較的軽い内容で分かり易いが、仏教でいう無明は、「わたし」という人間存在の根元的な無知・不知をいい、仏教存立の根源をいうように思える。

唯識では、無明と同義は「我癡」である。我癡は、心の奥にある四つの根本的な、最も基本的な煩惱の第一である。わたしやあなた、彼や事物は、バラバラに分かれて存在しているのではなく、本来は一つであり、空であり、無我だということを知らない、まったくの無知・不知をいう。

ただ無我について知らないだけでなく、逆に、確固とした「わたし」という見方がつきりあることを「我見」という。

わたしがあるという見方をするわたしは、価値があるとし、わたしを抛り所にし、わたしを頼り、わたしを誇ることを「我慢」という。

わたしにはわたしという自我があると思ひ込み、自我を誇り、自我に執著することを「我愛」という。我愛は、のどの渴きをいう「渴愛」と同義である。

わたしは、わたしにこだわり、わたしを頼り、わたしを誇り、わたしに愛著し渴愛し、もうわたし、わたし、わたししかない、我が身可愛さを心の奥底に秘めているという。我癡・我見・我慢・我愛の四つが、唯識がいう根本煩惱であり、その第一の我癡を、中国の梁・陳時代の羅什・玄奘・不空と並ぶ四大訳経家の一人、真諦は無明と訳しているという。

わたしは、わたしは何者であるか知らない。これが無明であるという。「何者であるか知らない」ということは、単に人間だ、男だ、夫だ、会社員だ、係長だ、という答えを期待していない。わたしのこの世界での存在理由を尋ねている。

唯識では、わたしがなにことを知らない我癡をいう。わたしがなにということは、固定的不変的な独自の実体がないことが分からないことである。空が分からないのである。無我が分からないのである。諸法実相や世間相常住が分からないのである。つまり、分からないのはわたしの存在理由、レーゾン・デートルが分からないのである。いま、ここに、現実になんか分からないのである。徹底してわたしにこだわるのは、唯識では、自己愛の心意識である末那識のなせる業であり、わたしの生命にこだわる阿頼耶識のなせる業である。

天台では、無明は三惑・三障・三垢の一である。

三惑の第一は、界内の「見思の惑」である。これは、空観で断つ三乘共通の通惑である。

見惑は、見道所断の惑であり、見即惑の惑である。見は迷見をいい、迷見は迷理の惑をいい、迷理の惑は、三世の道理、特に四諦の理を知らないことをいう。現象し存在するすべての事象は有・実在すると見るのが迷見であり、三界の苦・集・滅・道の四諦それぞれの有を対象として起こす見惑八十八使をいう。

思(修)惑は、修道所断の惑であり、思即惑の惑である。思は愛著の心をいい、四諦の理を重ねて思い、いま、ここ、一つひとつの具体的な事

象に迷う、人間性に満ちた、九地九品の思惑、思惑八十一品をいう。

三惑の第二は、界内界外の「塵沙の惑」である。これは、菩薩だけが仮観で断つ、別惑である。

この惑は、空に僻し、つまり空に執著し、差別の理に通達しない。つまり事物の一つひとつの違いを究め尽くしていない煩惱である。

A君のこの性癖は何が原因かを洞察し、A君の病を見定めなければ、A君の病を治癒する薬を調合することができない。これと同じように、一切の衆生の病と薬、つまり十界の衆生の無量の煩惱や、それを対治する無量の教法を知らなければならぬが、空観によって見思の惑を乗り越えた人は空の理に執られて、進んでこれら無辺の差別相を知ろうとしない。これが「著空の惑」である。

菩薩は本来、衆生教化を生命とするが、衆生一人ひとりについて、あるいは一人ひとりの病と薬について知らない。菩薩一人が空を悟って、生死を離れても、衆生を教化教導する思いがなければ、菩薩の応病与薬の菩薩行という責務は果たせない。これを「化道障の惑」という。化道障の惑は、衆生を救済することを使命とする菩薩にだけ障害となる煩惱である。

これらの惑の本質は、汚れない無知であるから、「不染汚無知」ともいう。塵沙の惑は、塵や砂に例えられるほどの無数の人や事物の、一つひとつの事や理に迷う煩惱の習気である。

三惑の第三は、界外の「無明の惑」である。これは、菩薩だけが中観で断つ、別惑である。

中道の理は、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って、その本体は言説思慮の対象とはならないことをいう。天台では、中道の理は、宇宙の真実のすがたと捉える。

無明は、非有非空の理に迷い、中道を障げ、一法界であることを知らない微細な煩惱である。一法界は、いわば、天空に浮かぶ人工衛星から水の惑星地球号を見るようなものである。白や赤や茶や緑や青などの色彩の濃淡があるだけである。これが全世界であり、色彩の濃淡だけの一法界である。一法界は、近い体験でいえば以上であるが、遠くに思いを馳せれば、三千大千世界すべてが一法界であることは論を俟たない。

柳沢桂子氏は『生きて死ぬ智慧』で、わたしたちは原子でできていると

『法華玄義』の研究(十七)(大野・伊藤)

いう。その原子は動き回ってこの物質世界が成り立っている。わたしのいるところは少し原子の密度が高く、あなたのいるところも高い。戸棚のところも原子が密に存在する。これが宇宙を一元的に観たときの景色である。あなたもない。わたしもない。原子の濃淡としてあるだけという風景が、仏が観る一法界の世界であるという。

あらゆるものは、それだけで、いつまでも、何のお陰も蒙らないであるようなものはない。しかし他のもののお陰を蒙って、ある一時期だけ存在しているという形では、わたしもあなたも、彼も物事も存在している。一切は、因と縁との和合によって繋がりが合って起こっているという一法界であることを知らない微細な煩惱が、無明である。これを、「不了一法界の惑」という。また、無明は、親しく中道そのものに迷う惑であるから、「中道親附の惑」ともいう。一法界は中道であり、中道は一法界に他ならない。

天台では、煩惱を見思・塵沙・無明の三種の惑に分ける。これらの三惑は、その本体にそれぞれ違いはない。違いは、一惑のはたらきの粗細の程度の差に過ぎない。すべてがすべてのものの真実のすがたに他ならない。従って、見思・塵沙・無明の三惑は互いに融合し、一心のうちに収まる。そして三惑は、一心に空・仮・中の三観を観じることによって断ち切られる。

わたしは、「無明」をこう考える。

仏道修行の目的は、どこにあるのか。

それは、煎じ詰めれば、自分探しである。わたしは何者であるかを明らかにすること、にある。同じ一つの人生を歩くのだから、わたしは素な人生を歩きたいというのが、放浪の俳人・山頭火である。母を自殺という形で失ない、その悲惨な記憶が生涯消えることがなかった彼。僧形に身を襲って、山野を彷徨い、生涯を懸けて求めたのは、わたしは何者か、という自分探しであった。自分探しの証として表出された文言が、彼の句作である。

わたしが、わたしの手を見る。手には五本の指がある。なぜ五本なのか。なぜ四本や三本ではいけないのか。そもそも、なぜ手があり、指があるのか。指の巧緻性は何なのか。手首の柔軟性は何なのか。

釘を打つ右手の金槌で、釘を支える左手を打ち据える。左手の怪我を右手が庇う。左手は右手を恨まない。右手は左手を治療し、左手は右手に治療を委ねる。左手は右手に一切を任せ委ねざる。

なぜこれは親指なのか。なぜこれは小指なのか。なぜ中指が一番長いのか。なぜ中間の長さの人差し指が一番精緻なのか。不可思議である。不可説である。五本の指と手を考えただけでも、説明を加えようとしても説明できない。

分からない！ 分からないものは分からない！

五本の指や手にして然りである。わたしの全身、どこに眼を遣つても分からないことだらけである。わたしは分からない。分からないものがわたしである。分からないものは分からないままでいいのではないか。分からないままにあるわたし、分からないままにあるわたしの生き様、わからないままにあるわたしの生命——これが無明である。これが無明の惑である。

わたしは無明であると……このように諦めきつてしまうと、わたしはわたしを否定しニヒリズムに落ち入る。『法華経』が説く無明は、否定しきつたところから湧き出してくる無限の可能性である。『法華経』は、分からないことは分からないと諦めきつた後に、無限の可能性が拓けると明かす。分からないことは分からないと諦めきつたうえで、わたしを知る方向で生きなさい、精進しなさいと要請している。

無明は、癡である。渴愛である。根本的な生存欲である。生への盲目的な意志である。我癡である等々という。極まるころは、わたしは、わたしが分からない。分からないことは分からないと分かること、分からないことは分からないと分かりきつた上で、無限の可能性に身を委ねること、これが智顛という中道であり、中諦であり、中観の要諦である。これが即空・即仮・即中である。

天台は、無明は不了一法界の惑だという。天台では、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上と、声聞・縁覚・菩薩・仏で、合計十の法界を想定する。十の法界は、わたしの一心が造り、わたしの一心に統括される。わたしの一心があつての十法界である。十法界はわたしの一心にあつては、相對の十を超越し、昇華し止揚した絶対の一の法界である。地球は、太陽

系は、太陽系を含む銀河宇宙は、多くの銀河宇宙を包含する大宇宙は、つまり仏教でいう三千大千世界という極大の世界は勿論、細胞から、分子から、原子と電子から、原子核から、バリオンから、クォークとレプトンからなる極微の世界まで、これら極大から極微の全世界を一心に包括したのが一法界である。

一法界は分からない。わたしは分からない。分からない同士の一法界とわたしとが絶対の同一に同化し円融したところが、無明の惑の対治である。しかし無明の惑を対治したと思つた瞬間、わたしが残る。対治したと思うわたしが残る。残らなければ、思うわたしもない。一法界もない。現実には、思うわたしがある。だからわたしが残る。わたしが残るということは、無明の惑が残るということである。無明の惑は、終生尽きることのない煩惱の習気だといえる。

分からないという無明！ 無明は、分からないことは分からないと分かること、分からないことは分からないと諦めきる方向に、無限の精進を重ねることに、無限の可能性が生じるというのではないか。

わたしは、無明を「分からないこと」と押さえたうえで、分からない対象を、仏教の奥義である因果の道理・縁起の道理・因縁所生法としたい。縁起の道理を外しては、宗教としての仏教の存在理由が失なわれてしまうからである。

①無明の惑は、道理からすれば、縁起の道理が分からないことである。

②実践からすれば、わたしが何者であるかが分からないことである。

これを、本文の無明を判じる意味内容としたい。

勿論、上記の規定中の無明の内実をいう縁起の道理の縁は因を含み、起は滅を含むから、縁起は単に縁起に終始するのではない。縁起・縁滅であり、因縁生滅の道理をいう。

そして無明は、三世両重の十二因縁の起点にあるから、過去世の愛と取、つまり渴きに例えられ、満足するまで止むことのない激しい渴愛と、欲求して止まない執著とが無明の要件となる場合もある。

また、わたしはあなたであり、彼であり、山であり、川であり、昨日であり、明日である。一切は繋がりが、繋がって一法界である。一法界のわたしである。分からないは、日常のAとBとを分別することではあるが、そ

れに止まらない。表面的な、軽い意味での分からないを分かり尽くし、分かり抜け出て重い分からないである。わたしの全生命を懸けた分からないである。血みどろの分からないである。

無知・不知、知らないことという、何を、と問いたくなる。問いに対して、仏教の真理だ、と答える。真理とは何か、と問う。縁起の理法だ、因果の理だ、因縁所生法だ、と答える。真俗二諦だ、人法二無我だ、と答える。空・仮・中の三諦だ、苦・集・滅・道の四諦だ、と答える。あるいは諸行無常・諸法無我・涅槃寂靜の三法印だ、諸法実相の一法印だ、などと答える。

知らない対象を外に求め、それを知らないと納得する。そうではなく、「汝自身の現実を観よ」である。外に対象を求めるのではなく、自分自身を観ることが宗教では最も肝要なことである。だから、わたしは何者かを知れ、という。

これでも対象に拘泥している。俗は低俗で、真は高尚であると拘泥している。仏教は俗も真も一法界だと観る。十二縁起の第一の無明は、何を、にとらわれない無明ではないか。ただ無知・不知、知らないではないか。

このように仏教の「懐」の広さを考えてみると、「無明」は、一般的・包括的には、ただ無知・不知、知らないことに落ち着けるのが一番適切であるように思える。

(二) 通教の空門

「仮実の諸法の体は幻化のごとし、ないし、涅槃もまた幻化のごとし」といえば、幻化はこれ解し易き空なり。涅槃はこれ解し難き空なり。

易いを挙げて難を況し、しかも難・易はみな空なり。また、幻人と空とが共闘するがごとく、能観も所観も性はみな寂滅なり。かくのごとく、空慧が諸の見・思を体すれば、幻に即してしかも真なりと体して、云々。

と、『摩訶止観』巻第六上、第七章正修の四門の料簡に説く。

これは、『大品般若経』巻第一の十喻の第十の「如化喩」をいう。如化喩を、『大智度論』巻第六、初品第十一、十喩釈論は、「諸天や仙人などが神通力により、仮に変化して人間などの姿をあらわした者、すなわち化人には生滅苦楽がないように、諸法はみな空で生滅がない。」と説明する。

『法華玄義』の研究(十七)(大野・伊藤)

「仮実の諸法」は、わたしの眼前にあつて、実体視する一切の事物や現象をいう。

「体」は、本質そのものをいう。

「幻化」は、奇術師が演出したもののよう、幻のように実体がなく、執著すべきでないことをいう。

「涅槃」は、執著の炎を吹き消し、苦から解放された「解脱」の境地をいう。また仏釈尊の入滅を指す。

「解す」は、イメージ化し易いことをいう。「イメージ化」は、ここでは存在しないものを新たに作り出して、真実のように見えさせることと取る。

「況す」は、例えることをいう。

「幻人」は、幻術によってつくり出された超人的な鬼神の「天」、龍神や龍王の「龍」、勇健暴悪で空中飛行し、悪人を食べる鬼神の「夜叉」、音楽を奏でる天上の半神の楽師の「乾闥婆」、闘争が止むことのない鬼神の「阿修羅」、龍を常食とし、両翼を広げると三百三十六里あるという金翅鳥の「迦楼羅」、角がある半人半獣の歌神の「緊那羅」、大蛇の蛇神の「摩睺羅迦」の八部衆などをいう。

「能観所観」は、見るものと見られるもの、つまり、幻人と空、及び共闘する相手とをいう。

「性」は、変わることはない本性、あるいは、外的な影響や関係のいかに関わらず常に同一である本質をいう。

「空慧」は、空の道理を観じる智慧をいう。

さて、わたしが眼の前にあると見るものは、いつまでも、誰のお陰を受けることなく、それだけで、そこにあると思うものである。これが実体視である。そこにあると思うものを、わたしの心に造り描くことが、イメージ化である。イメージとしてわたしの心に思い浮かべてみると、まるであるように見える。これが幻化である。しかし真実は、あるように見えるが、いつまでもあるわけではない。思いを消せば何も残らない。これが幻化の有り様である。わたしの眼の前にあると見えるものは、このようにわたしの心にイメージとして像を描いたものに過ぎない。

「体」は本質をいうが、ここでは実体視する対象をイメージ化すること、つまり、心に対象を思い浮かべるとき、対象の有り様をいう。思い

を消せば、何も残らない。実体はない。本質はない。体はない。これが空ということである。

例えば、角がある半人半獣の歌神の「緊那羅」と共に、帝釈天に仕えて音楽を奏でる天上の半神の楽師の「乾闥婆」の像を、わたしの心に造り描いてみる。

例えば、空中を自在に飛行し、人を傷害して食らう暴悪な鬼神で、悪人は食べるが善人は食べないとされる鬼神の「夜叉」の像を、わたしの心に造り描いてみる。

わたしの心に乾闥婆や夜叉の像を造り描くときは、実体があるものとして、そこに息づいている。しかし思いを消せば、思いは霧散し残るものはない。

「仮実の諸法の体は幻化のごとし」は、これをいう。

上辺だけを見れば、ものには実体があるように見える。この見方は迷妄であり、真実は実体がない。実体がないのに実体があるように見えるのを「不空・仮」という。すべては不空・仮の有り様にある。不空・仮の有り様にあるものはすべて、実体がない幻に例えることができる。実体がないものを渴愛し固執する炎を吹き消した境地をいう涅槃も、幻のように実体がない。例えば、八部衆の乾闥婆や夜叉等の像を心に造り描き出してイメージ化することは易しい。これらは、元々想像上の存在であるからである。だから、乾闥婆や夜叉等の像が実体のない有り様にあること、つまり像は幻であり、幻は、実体がない空であることは掴み易い。しかし、わたしやわたしのものに執著する我執の心を離れた涅槃が空であることは、イメージ化することは難しい。だから、イメージ化し易いものをイメージして、イメージ化が難しいものに当てはめると、イメージ化が難しいものも易しいものもみな空であることがよく分かる。それはちようど、天・龍・夜叉などの八部衆と空とが共闘するようなものである。共闘する二人も、共闘する相手も幻が造り出すものであるから、それらに固定的不変的な独自の実体を把握することはできない。

このように通教の空門では、空の智慧によって、どのような見惑もどのような思想も、心に描き出し、イメージ化したものはすべて、幻のようだと観ることが、そのまま存在し現象するものの真実の有り様を観ることに

なる。

なお、このようではあるが、小乗をベースにする藏教の析空観は、「析」が実体視する対象を一つひとつ細分化して確かめ、分析することであるから、わたしの眼前にあるものを一つひとつ細かく分析したうえで、すべては固定的不変的な独自の実体はなく、単に名称のうえだけのものであつて、真実には存在しないと説く、「空」に至り着く観法である。

小乗の析空観とは違つて、大乘の通教の体空観の「体」は、わたしの心に対象の像を思い浮かべ、思い描くイメージ化をいうから、わたしの心に対象の像を描き出して、本来は実体がないものを、実体がないままにあり、あるがままの真実があると、因縁によつて生じたそのものそのままに、真実の「空」を観察し、空の半面に「不空」、つまり「仮」を推察する観法である。

この対象を全体としてイメージ化して空と観る体空観は、大乘の根底を支える空観であり、別・円の二教の空観でもある。

（三）通教の亦有亦空門

「一切の法は鏡中の像のごとく、見れども見るべからずと明かせば、見るはこれ亦有、見るべからざるはこれ亦無にして、無なりといえどもしかも有なり、有なりといえどもしかも無なり、云々。」

と、『摩訶止観』巻第六上、第七章正修の四門の料簡に説かれる。

「一切の法」は、万法をいう。万法は、実体視するすべての現象的な存在をいう。

「鏡中の像」は、『大品般若経』巻第一が挙げる、十喻の第九の「如鏡中像喻」にあたり、鏡に映る像をいう。『大智度論』巻第六、初品第十一、十喻釈論は、鏡に映る顔の像は、鏡が作り出すのでもなく、顔が作り出すのでもない。鏡を持つ人が作り出すのでもない。また、自然にできるものでもなく、因と縁との相合がなくてはできないものでもない。このようにすべてのものが存在し現象する有り様は、自作・他作、自作・共作、自作・無作にはよらない。すべてのものは空であり、不生不滅である。生じることなく滅することのない空にあるものすべてを、わたしは自作だ、他作だ、共作だ、無作だと実体視して自分をたぶらかし、自作、他作、共作、無作を信じて疑うことがない、と説明する。

「見れども見るべからず」の、①前の「見る」は、わたしの眼識がはたらい、対象を実体ありと見る。虚像。②後の「見るべからず」は、そのものの本質はないと観る、正しい知見。実像。

「見るはこれ亦有、見るべからざるはこれ亦無にして」の、前の「見る」亦有は①、後の「見るべからざる」亦無は②。

「無」は、実体としてはないことをいい、「有」は、実体としてはあることをいう。

さて、あらゆる現象的な存在は、鏡に映る像のようなものである。例えば、顔が鏡に映る範囲になれば、鏡に顔の像はない。鏡があっても顔がなければ、鏡には顔の像はない。鏡も顔もなければ、顔の像はない。鏡も顔もないときは、顔の像は鏡に自然には出てこない。わたしが鏡を手に持ち、鏡を覗くという作業がなければ、鏡には顔の像はない。

鏡にわたしの顔が映ると、鏡のなかにわたしがいるように見える。わたしがすること、なすことのすべてと、同じ所作をするわたしが鏡のなかにいる。鏡の中にわたしがいることは確かだと、わたしは思う。このように思うわたしの思いが迷妄であり、わたしはたぶらかされていると、仏教はいう。

仏教の本義は、縁起の理にある。すべては因と縁とが和合して現象し存在すると観る。因縁所生法であるから、すべてに固定的不変的な独自の実体を見ることができないとする立場に立つ。鏡と顔と鏡を持つ人があり、明かりがあり、顔が鏡の範囲にあつて始めて、鏡のなかに顔の像が生じる。しかし、生じた像は、わたしの顔そのものではない。わたしの顔の虚像である。影である。鏡に映る影をわたしの第一眼識が受け止め、わたしの第六意識が認識した虚像である。鏡中の像は、わたしの心に思い浮かべられたわたしの顔のイメージ・心象である。イメージには、固定的不変的な独自の実体はない。実体がないから、空である。空であるから、生じることも滅することもない。

「一切の法は鏡中の像のごとし」は、不生不滅にある無実体の空をいう。わたしの顔は三次元の産物であり、あるいは、時・空のなかにあるわたしの顔と考れば、五次元の産物である。鏡には、この顔が映るが、映っているのはわたしの顔の二次元のイメージ・心象であつて、イメージは、

『法華玄義』の研究（十七）（大野・伊藤）

似てはいるがわたしの顔そのものではない。わたしの顔のイメージには実体がない。だからそこに、時々刻々刹那生滅しているわたしの顔の真実の有り様を見ることはできない。

「見れども見るべからず」は、これをいう。

このことに得心がいけば、「見る」はわたしが、鏡のなかにわたしの顔を実体として見るといふことであるから、亦有に相当する。しかし、「見るべからず」は、鏡のなかのわたしの顔の像はわたしが心に描くイメージであつて、鏡のなかには実体がない像としてわたしの像があるのを観ることであるから、亦無に相当する。

「見ずはこれ亦有、見るべからざるはこれ亦無」は、これをいう。

鏡のなかのわたしの顔の像には実体がないから、現象し存在しないのかといえば、鏡のなかに実体のない像、つまり虚像として存在する。逆に、鏡のなかに、実体として映っていると思うわたしの顔の像に、実体があるのかといえば、像の影がイメージ・心象としてあるのであつて、実体がある像、実像としてあるのではない。

これを、「無なりといえどもしかも有なり、有なりといえどもしかも無なり」という。

つまり亦有亦空門は、一切の事象は、実体のない空という真実の存在の有り様にあるが、現実には、仮のすがた形をとつて縁起し縁滅していることをいう。このような事象の有り様を、空無と有とのどちらか一方に片寄ることなく、空無と有とを昇華し止揚して、有りかつ無い、そのままの有り様をバランスよく包括して認識し、認識したように生きることをいう。

（四）通教の非有非空門

「すでに幻仮という。あに有・無に当らんや。有に当らざるがゆえに、有に從えば有に當らず。無に當らざるがゆえに、無に從えば無に當らず、云々。」

と、『摩訶止観』巻第六上、第七章正修の四門の料簡に説かれる。

「幻化」は、『大品般若経』巻第一の十喻の第一の「如幻喻」をいう。如幻喻を、『大智度論』巻第六、初品第十一、十喻釈論は、「魔術師が幻術で現出させたいろいろなもののように、諸法は非実在ではあるが、見聞してその相を識別できる。」と説明する。幻化は、如幻即空、如幻仮有をいう。

「豈」は反語の意を表わす。

「有」は、実体があること、「無」は、実体がないことをいう。

「有に当たらず」の「当たらず・不当」は、ものに実体があると見るとは、有の真実の有り様である、有、すなわちものに実体がないという道理に背くことをいう。

「有に従えば」の「従えば」は、く順じて、くという点からみることをいう。

「有にあらざる」の「非有」は、天台では「空」をいう。

「無にあらざる」の「非無」は、天台では「仮」をいう。

さて、上掲の『摩訶止観』の一文の概要は、次のようである。

通教の有門に始まり、空門と続き、さらに亦有亦空門で説き明かしてきたのは、存在し現象する一切の事象は幻のようであり、神通力によつて造り出された天・龍・夜叉などの化人のようであり、固定的不変的な独自の実体がない存在の有り様にあるということであった。これらの幻や化人は、実体があつて存在したり消滅したりする、有とか無とかに相当するだろうか。

幻や化人には実体がない。実体がない幻や化人に実体があると見るとは、有の真実の有り様である、ものを実体視しない道理に背く。だから、有を実体視するという点からみると、一切の存在し現象する事象の存在の真実の在り方は「非有」、つまり「空」にある。

幻や化人には実体がない。実体がない幻や化人に実体があると見るとは、無の真実の有り様である、ものを実体視しない道理に背く。だから、無を実体視するという点からみると、一切の存在し現象する事象の存在の真実の在り方は「非無」、つまり「仮」にある。

概要は以上であるが、もう少し詳しく検討する。

現象している事物の真実の在り方は、幻術師が造り出した幻や化人のように、実体がないことにある。それが真実の在り方であるのに、わたしは、見たり、聞いたりする現実の諸の事物には、実体があつて存在し現象すると見誤る。

例えばわたしは、日常すべての存在や現象に実体があることを疑わない。だからわたしは、わたしの肉体はいつまでもこのままあり続け、わた

しが所有するものは永久に自分のものであると信じて、疑わない。

例えばわたしは、この世界やわたし自身がいつかはなくなつてしまひ、二度と生じることはないと思う。

したがつてわたしは、因と縁とが和合して、わたしもこの世界も生・住・異・滅している縁起・縁滅の因果の道理を認めようとしなひ。

このようであるからわたしは、すべての事象の真実の有り様に到達するために、通教では体空觀を用いて、対象を全体としてイメージ化し、心象とすることによつて、実体がないものを実体があると見誤る妄見を淘汰し、実体がないという一切のものの存在の有り様の本質を、如幻即空、如幻仮有と觀ようとする。

例えば、乾闥婆や夜叉等には実体がなく、幻であり、幻は空であつて、化人には生滅がない。

例えば、鏡に映るわたしは、わたしの虚像であつて、虚像、つまりイメージそのものには実体がない。

イメージ・心象には、魔術師が幻術で現わしたいろいろな事物のように、存在し現象する事物は実在しないが、それにもかかわらず、見たり、聞いたり、感じたり、知つたりしてそのすがた形を識別することができる。

だからわたしは、有見と無見、あるいは常見と断見の二見を幻とみる。そしてすべては幻であり、わたしが心に造り出すイメージであり、心象であり、虚像であると体得する。すべては幻と觀ることによつて、すべての事象を実体視する、身見・辺見・邪見・戒禁取見・見取見の五利使を破り、貪・瞋・癡・慢・疑の五鈍使を破つていく。

このようであるから、実体があるのではなく、実体がないのではない、有と無とを超越し止揚した非有非無というのである。

天台では、非有は「空」、非無は「仮」と読み取る。

通教の有門、空門、亦有亦空門に続いて、この非有非空門でも、存在し現象するものは、幻化のようであることを明かしてきた。だから、事物を単に、有るとか無いとかという考え方は、通教は取らない。

仮に、一旦は事物が実体としてあるという立場に立つて「有」を立てても、一切の事物を幻化と觀る立場を大前提とする通教では、単に事物を

体視する有と無とを認めることはできない。

また仮に、一旦は事物が実体としてないという立場に立つて「無」を考へても、一切の事物を幻化と観る立場を大前提とする通教では、単に事物を実体視する「無」を認めることはできない。

実体視する有と無とを共に認めることができないのは、存在の有り様は、わたしの第一意識と第六意識とが認知することが、一切の存在や現象の真実の有り様ではないからである。ないというのが適當ではないのは、現実のものごとがないという意味ではないからである。

これが、「すでに幻化という。あに有・無に当たらんや。有に当らざるがゆえに、有に従えば有にあらざる。無に当らざるがゆえに、無に従えば無にあらざる」ということである。

つまり、一切の存在や現象は、見聞するすがた形に真実の存在の有り様があるのではなく、一切は因と縁との和合によつて、いましばらく、この世に存在することを許された「非空・仮」の有り様であり、一切の存在や現象の本質は固定的不変的な独自の実体がない「非有・空」の有り様にあることである。本質は「空」にありながら、現実のわたしの眼前に一切の存在や現象は、存在し現象している。一つの事物は「空」を本質としながら、いまここに、一定の「仮」のすがた形をもつてあり続けている。現実の事物を見れば「空」と「仮」とを峻別することは不可能である。空のまま、仮のまま、空と仮とが渾然一体、そのままに、そこにある。空と仮の有り様のなかには、空と仮とを互いに包含した存在の有り様が志向される。これが中・中道である。しかし通教の段階では、明からさまに中・中道は説かれない。だから通教では、中・中道を包含するとの意味から、「含中」と位置づける。

非有非空は、空と仮とを包含し、空と仮とを止揚した、含中の境地をいう。以上、通教の有・空・亦有亦空・非有非空のそれぞれの記述に続いて、有門の観の意と、空門・亦有亦空門・非有非空門の破仮の意とを、次のように挙げる。

「有門」は、かくのごとき観慧はよく諸の見、諸の思を破して、惑・智・因・果等の不生を成ず。これを有門の観の意と名づけるなり、

『法華玄義』の研究(十七)(大野・伊藤)

と。

「空門」は、よく惑・智・因・果等の無生を成ず。これを空門の破仮の意と名づく、と。

「亦有亦空門」は、かくのごとき観ずれば、よく諸法の見・思を破して、惑・智・因・果の無生を成ず。これを亦空亦有門の破仮の観の意と名づけるなり、と。

「非有非空門」は、かくのごとき観慧は、よく諸法の見・思を破し、惑・智・因・果等の無生を成ず。これを非有非無門の破仮の観の意と名づく。」

と、ある。

通教では、仏道の修行実践門として、有門、空門、亦有亦空門、非有非空門の四門を挙げる。四門が区別して挙げられているが、至り着く境地は各別ではない。手を換え品を換えて、繰り返して修行実践し、修行者一人ひとりが自分にあつた修行実践を深化していくのである。

小異はあるとしても、結局は、体空観という観慧によつて、わたしを呪縛して止むことのない八十八使の見惑を断破し、八十一使の思惑を断破することにある。見思の惑を断破し一切智を体得し、修行という因と悟りという果との実体視を超越することに収斂する。

体空観は、全体をイメージ化して、幻と観ることによつて、五利使や五鈍使には元々実体はないと観る。実体がないものに執着することはできないと明らかに観尽くして、五利使や五鈍使に対する執着を浄めようとする。五利使や五鈍使に実体がないと観じる智慧は、八十八使の見惑と八十一使の思惑を断破する。修行や悟りや煩惱や智慧そのものもこれと同様に、因縁所生であつて、本来、幻のようであつて、般若の空の道理にある。仏の真実の眼から観れば、一切はイメージ化して幻と観るものであるから、幻からは生じるものもなく、滅するものもない。幻である四諦迷悟の因果は、共に空で生滅がない。

このようであるから、空であり、生滅がないものには、執着を必要とするものは何もないといひ、因縁無生(滅)の四諦を体解することになる。

通教は、因縁即空無生無滅の理を説く。すなわち、三界六道の一切の事象は、因と縁とのはたらきによつて、仮の生滅のすがた形を表わしてい

る。その本質は、イメージ化した幻のようであって、実体があつて生じたものではない。既に生じたものでもなければ、また新たに滅するものでもない。つまり、無生無滅である。

真実は、このようである。しかし、わたしは煩惱に覆われているので、三界の一切は実体があつて生・住・異・滅すると考え、苦といつて憂い、楽といつて喜ぶ。しかし、よく考えれば、飛蚊症を患うわたしが空中に花があると見る空華のように、一切は妄執の幻影に過ぎない。本来空であれば生滅などあるはずがない。憂喜苦楽などあるはずがない。

このように、諸事象そのものが即空であると体観するところから、我執を離れて見・思の二惑を断ち、空の涅槃に入ることができるのである。

この教えは、すべての事象そのものが本来空であると説いているから、表面は空の道理を説いており、中道の理を説いていない。しかし、一切の事象そのものが、当体即空であると説くところに、中道を含蓄している。

すべての事象がそのまま空であるから、その反面には、すべての事象がわたしの眼前に展開している現実の有り様から、すべての事象の不空、つまり仮有・仮を認めざるを得ない。空と認めることは「非有」を認めることであり、仮と認めることは「非空」を認めることである。だからすべての事象をいう方法本来の面目は、非有非空であり、非有非空を中道とすることに帰結する。これが「含中」の教えである。

いわば色即是空という一面を説いて、空即是色の反面を自覚させ、中道の理に通入させるようなことである。だから、これを大乘の初門というのである。

含中の教えは、正通実相の教えといい、堪入不空の教えともいう。

つまり通教は、空の理を説くだけで、中道は説かないが、当体即空を説くところで、仮に思いを馳せ、巧みに中道を含蓄している。これが「含中」である。上根達識の人は、一向に空と観れば、それは「非有」にある。また諸法は有なりと観れば、それは「非空」にある。万法の本来の有り様は、非有非空の中道にあり、無記の中道にある。こうして、別教の但中に悟り接ぎ、円教の不但中に悟り接ぎ。別・円二教の中・中道は、仏であり、仏性である。具体的には、他者に対して慈悲の心をもつことである。これが中・中道に他ならない。

通教から、別教の但中に悟り接ぐのを「別接通」といい、円教の不但中に悟り接ぐのを「円接通」という。

上根の菩薩は、通教の第四見地で見惑を断ち、中道を悟って別・円二教に被接する。

中根の菩薩は、第六離欲地で三界の思惑を断つて別・円二教に被接する。

下根の菩薩は、第八支仏地、第九菩薩地で別・円二教に被接する。

これが、有・空・亦有亦空・非有非空の四門が、仮すなわち現象として仮にある仮有に、実体があると執著する惑を破る観の意である。

「惑・智、因・果等の無生を成ず」及び「破仮の観」は、無生二諦をい、含中二諦をいう。

(現代語訳)

以上のことは、仏積尊の一言の説法を聴聞衆が「同聴異聞」し、「得益不同」であることを、互いに相知る「互相知」を特徴とする顕露不定教について明かしたところである。

これ以後に明かす秘密不定教は、仏積尊の一言の会座に連なる聴聞衆が、互いの「同聴異聞」と「得益不同」とを相知ることがない「互不相知」を特徴とする。だから秘密不定教は、これまでに明かしてきた顕露不定教とは立ち位置が異なる。

仏は、衆生に対して説法するとき、説法に盛られた内容と方法とが、時と場と場合に応じ、聴聞衆が望み願うところに応じ、衆生の機根に応じ、機根に応じた教えと教化の方法を駆使して、巧みで、しかも自由自在に説法して止まない。

このことは、仏は、人々の希望や願望と決意の度合いを知り、人々が

受容できる範囲を計って、無量の譬喩を交えて教えを説く。仏は、人々が過去世に積んだ善と、その善の熟し具合を知り、種々に思い量る。そして仏は、心が趣くままに自在に人々を教化教導すると、『法華経』信解品第四が説き明かすことから明らかである。

仏は、応病与薬の達人であり、対機説法の名手であるから、衆生を最もよく教え導く人である。仏は、慈雨が三草二木に満遍なく降り注ぐように、常に衆生が望み願うところを知り、衆生の機根を知って衆生に相應しい教えを説く。

その説法は、時に適い、場に適い、場合に適ったものである。

そして、仏が身体と、ことごと、心によって行う、悟りの内容そのものの表出である三密は、衆生の三密と三密加持によって相應し融和する。

そしてまた、藏教は専ら有門を用いた縁生析空の観により、通教は専ら空門を用いた如幻体空の観により、別教は専ら亦有亦空門を用いた歴別入中の観により、円教は専ら非有非空門を用いて三千三諦を、円融無礙の観により、仏は衆生を仏の真実一仏乗の道に導き入れる。

仏は、「智」と「機」から見た教説内容と、「時」と「処」から見た説法方式と、仏と衆生との「三密」の相応融和と、仏の教えのすべてを包括した「四教四門」という教化教導の手練手管を張り巡らしたなかで、聴聞衆の年齢・性別・身分や地位などに拘泥することなく、機根に適い、時宜に適い、無礙自在に、万人に得益させるのである。