

『法華玄義』の研究（十五―二）

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、平成二十二年度春学期（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（二）の次の諸氏である。

萩千秋（前期一年）、ダオ トリン チン ニヤン・トラン アン コ
ア・トラン クオック フォン（ベトナム）（前期二年）、川瀬隆（後
期一年）、加藤高敏（後期二年）、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）
ム）、加藤正賢・森琢朗（研究員）、今井勝子・當間日澄（聴講生）

授業は、輪読形式で行ない、右記の大学院生諸氏が下調べをして発表してもらい、それを伊藤光壽氏が毎時間「書き下し文」、詳細で膨大な

「注」、的確な「現代語訳」を作成して頂き、それを私が加筆し、それを訂正して頂いて、授業で読み合わせをして、完全な原稿を作成したものである。

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

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

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

（原文）

問云何相資。答小聞於大。恥小而慕大是爲頓資。小。佛命善吉轉
教大益菩薩。是爲漸資。頓。如前分別。但約顯露明漸頓五味之
相。若論不定義則不然。雖高山頓說不動寂場。而遊化鹿苑。
雖說四諦生滅。而不妨不生不滅。雖爲菩薩說佛境界。而有
乘智斷。雖五人證果不八萬諸天獲無生忍。

（書き下し文）

問う。

いかながあい資くや。

答う。

小は大を聞き、小を恥じて大を慕う。これを、頓が小を資くとなす⁽³⁶⁾。仏は善吉に命じて教を転じ、大いに菩薩を益す。これを、漸が頓を資くとなす⁽³⁷⁾。

前に分別するがごときは、ただ顕露に約して、漸・頓・五味の相を明かすのみ。もし不定を論ずれば、義は、すなわち然らず⁽³⁸⁾。

高山にて頓説すといえども、寂場を動ぜずして、しかも鹿苑に遊化す⁽³⁹⁾。

四諦の生滅を説くといえども、不生不滅を妨げず⁽⁴⁰⁾。

菩薩のために仏の境界を説くといえども、しかも二乗の智断あり⁽⁴¹⁾。五人が果を証すといえども、八万の諸天が無生忍を獲ることを妨げず⁽⁴²⁾。

〔注〕

(35) いかんがあい資くや^{||}「相資」は、(へあいたすく)と訓み、互いにたすけ合う関係をいう。

ここでは、(35)の問いに続く、「答える」の(36)と(37)の文が「相資」の内容となる。「資」は、元手を与えてたすけることをいい、「助」は、力を添えてたすけることをいう。資けるのは一方通行ではなく、相互通行のたちを取る。元手となるのは、頓教であり漸教であり、大乘であり小乗である。大乘が小乗を助けることもあり、小乗が大乘を助けることもある。大乘が小乗のために大乘の教えを聴聞する会座を設けて、小聞衆を大乘の会座に連ならせ、誘引・弾詞・淘汰して耻小慕大、回小向大させたり、大機の二乗人である須菩提や舍利弗が仏の加被力によって、大乘の諸菩薩に般若波羅蜜を転教する。これらが、相資の具体的な内実である。因みに「擬宜」は、仏が仮に教えを衆生に与え、衆生がその教えを受け入れるかどうかを試すことをいう。

「誘引」は、三界の見・思の惑を断除し、灰身滅智の境地に入り、無余依涅槃に入ることを至高とする二乗人に、浅薄ではあるが、理解し易い教えを説いて、次第に小乗から大乘へと誘い入れることをいう。

「弾詞」は、仏の誘引方便に気づかない鹿苑の浅近を罵倒し、鹿苑説法に執著し、至極とする迷妄を打破することをいう。これは「顕露の弾詞」であり、鹿苑の会座中の弾詞を「密弾」という。密弾は、顕露にはなく叱りつけることをいう。

「淘汰」は、二乗人が仏の命を受けて大乘の法門を代説する「転教」によつて、法の上の大・小二乗の差別をなくし、大・小二乗を融通する。衆生は一切皆空の智慧によつて大・小二乗の差別を除き、差別ありとする妄見を除去することをいう。

「付財」は、二乗人は、転教が仏の加被力によるものであつて、自分分ではないと思ひ込んでいる。しかし仏は、二乗人の内奥には大機、つまり大乘の勝れた教えを受けて身につけることができる精神的宗教的な素質が熟していることを見抜いて、財宝・法財、つまり仏の教えを二乗に付与することをいう。

「開会」の「開」は、開除、「会」は、会入・帰入の意で、方便を除いて真実に入れることをいう。

(36) 小は大を聞き、小を恥じて大を慕う。これを、頓が小を資くとなす^{||}方等時はたらきをいう。方等時は、「大が小を資く」時である。

「小」は、小乗の教えを唯一・至高の教えであると信奉し、聴聞する小乗の機根の人をいう。

「大」は、自利と利他の両面を満たす菩薩の真実道を説く大乘の教えをいう。

参考——「小乗」「大乘」の特徴について

(1) 小乗の特徴

- ① 原始仏教・部派仏教の出家の僧侶が、阿羅漢道の聖者の境地を至高として疑いなく、そこに止まる立場にある。
- ② 自己の解脱だけを目的として、人界と天界とを七度往復し、十四生を受ける自調自度の中に、預流向の見道で、四諦の理を明瞭に観る智慧を得、四向四果の修行を重ね、一切の見・思の惑を断尽する。

③この阿羅漢果は無学であり、一切の煩惱を断つた聖者であり、再び迷いの生死に流転しない灰身滅智の境地にある。
④二乗人は永久に成仏することがなく、永不成仏とされる。
それに対して、

(2) 大乘の特徴

① 仏釈尊の没後四〇〇年間位の時間の積み上げのなかで、舍利八分の故事が示すように、高邁なアビダルマ仏教に明け暮れる出家の修行僧に代わって、舍利をストウパー・仏塔として供養し続けてきた在家の人たちの釈尊への敬慕・讃仰が激しく、深いものとなる。そして、阿羅漢の境地に止まらず、仏陀の境地を目指す修行実践に勤しむ進歩的な根本部派である、大衆部の出家僧の仏陀観・宗教観との共感・共鳴の果てには呼応のなから起こったのではないかと推論されるのが大乘仏教である。

② 大衆部の出家僧たちの理論追究と在家の仏塔信仰教団との間で、地中に充満しやがて吹き上がるマグマが、仏釈尊の没後四回にわたる結集を節目としながら蓄積され続けた。吹き上がったマグマが、西暦紀元前後に刊行された、般若経典であり、華嚴経典であり、法華経典であり、浄土経典であり、その他の『維摩経』『首楞嚴三昧経』『般舟三昧経』であり、『二万五千頌般若経』の註釈書である『大智度論』などである。まさに百花繚乱である。

③ この四〇〇年位の間で、次第に多種多様な諸菩薩・仏が登場し、新しい仏陀観が構築され、菩薩思想を中心に教理を組み替えて整備されてきた。西暦紀元前後から大乘の経典が製作され始め、仏教史に一大潮流を創始した。

④ 最大の特徴は、出家者だけの部派仏教に止まらず、在家者を含む万人が成仏を目指すことができる仏教の創出である。そのために、自利から利他に大きく傾斜した出家・在家ともに、真の智慧の完成を目指す「智慧行」と、慈悲の行願の実践である「慈悲行」を標榜した。

⑤ 大乘の根底に流れる思想は、現実を再認した現実の肯定にあり、大乘が目指す方向は、信仏語の二乗作仏に焦点化され、久遠実成の本

『法華玄義』の研究(十五―二)(大野・伊藤)

仏が醸す諸法実相に立脚する一仏乗の旗印に凝縮される。

(3) 大乘が小乗に勝れるとする「七大乗」

大乘が小乗に勝れている点を、『菩薩善戒経』第七功德品は、「七大乗」として示す。

① 「法大」は、十二部経のうちで最上最大である毘仏略、つまり方等の教えに基づいていること。

② 「心大」は、菩提心を発心していること。

③ 「解大」は、その教えを体解していること。

④ 「浄大」は、浄らかな心になっていること。

⑤ 「莊嚴大」は、菩薩の福德と智慧を体得していること。

⑥ 「時大」は、三大阿僧祇劫の苦行を修行実践すること。

⑦ 「具足大」は、三十二相八十種好が具わり、無上菩提を得ること。

「小を恥じて大を慕う」は、第三方便時に起こる小乗人の心の変容をいう。

つまり、小乗の教えに従うということは、化城喩に設定された三百由旬の地点の幻化の城に満足し安住するようなもので、五百由旬にある真実の宝のありかである宝処とは似て非なるものである。似て非なる境地を、真実の境地であると思いついて安住しきつっている、己の不明を恥ずかしく思うことをいう。

「大を慕う」は、五百由旬にある真実の宝処、あるいは、三車火宅の喩が示す大白牛車が喩する大乘の無上菩提を求め、二乗人が、菩薩共々諸波羅蜜の行を修行実践し続けて、未来に仏の悟りを開こうとする菩薩の真実道を明かす意義深い教えを慕う思いをいう。

第二鹿苑時では、声聞衆は、灰身滅智、すなわち身心ともにまったくの無に帰し、煩惱を滅した境地を最高とする。この境地は、私だけの心の安寧を求めるものである。声聞衆は、この安寧を「無」とし、これを「空」と捉えた。大乘からみると、この空は、空だけに執著する但空・偏空である。一切を無に帰する一種の虚無に墮したものであり、人に一筋の光明も残さない教えである。

空を徹底していけば、空が成立するところには、空の反面に非空、すなわち不空・不但空であり、仮の有り様がある。但空は、この現実を無視し

ている。

さらに、一切の事象の有様は、空は空だけにあり、仮は仮だけにあるのではない。空と仮とが密接不離にあい関係している。但空は、これにも気づいていない。空でもなければ、仮でもない、空であると同時に、同所に仮にあり、仮にあると同時に、同所に空にあるというのが、私の眼前に展開する一切の事象の真実の有様である。天台は、この有り様を中・中道という。中・中道として一切の事象があるがままに肯定するという境地が、但空ではまったく無視されている。

つまり但空は、宇宙の真実の有様的一端には触れているものの、真実そのことが無視されている。これが「小を恥じる」最大の点である。

「小を恥じて」は、但空を究極最高として、但空の境地に安住していることに恥ずかしさを感じることをいう。「大を慕う」は、灰身滅智という、一切を無とする否定の境地を賛美する小乗の教えを至高として固執していたところに、二乗作仏を説き、万物を肯定的にみる大乘の教えは斬新新鮮であり、勝れていると認めざるを得ない。この大乘の境地の勝れた点を認識し、大乘をよしとして慕うことをいう。

「頓が小を資く」は、不二法門、大乘の菩薩道、不思議解脱や、有為空と無為空と畢竟空からなる絶対空を内実とする般若波羅蜜の智慧や、諸法実相に立脚する一仏乗という大乘の教えの開頭で、二乗人に耻小慕大の気持ち醸成し、機根が成熟するのを待つて、回小向大、小乗人を大乘に誘引することをいう。

(37) 仏は善吉に命じて教を転じ、大いに菩薩を益す。これを、漸が頓を資くとす。文意は、般若の会座で諸菩薩が、仏の加被、つまり不可思議な力を被つて、身子・舍利弗と善吉・須菩提とが説く般若波羅蜜、絶対空である空無所得の智慧を聴聞することによって、諸菩薩が仏の智慧である般若波羅蜜を体得することをいう。文意は、「小が大を資く」の具体的な実例をいう。

漸が頓を助ける転教の教証として、『摩訶般若波羅蜜經』巻第二に、つぎのようにある。

「その時仏は、慧命の須菩提に告ぐ。汝、まさに諸の菩薩摩訶薩に般若波羅蜜を教うべし。諸の菩薩摩訶薩が応じるところのごときは、般若波羅

蜜を成就す。すなわち時に、諸の菩薩摩訶薩、および声聞の大弟子、諸天

等がこの念をなす。慧命の須菩提は、自ら智慧力をもって、まさに諸の菩薩摩訶薩のために般若波羅蜜を説くや、と。これは、仏力なり。慧命の須菩提は、諸の菩薩摩訶薩の大弟子、諸天が心に念ずるところを知る。慧命の舍利弗が語るは、諸仏の弟子が説くところの法なり。教授するところはみな、この仏力なり。仏が説くところの法は、法の相とはあい違背せず。これ善男子よ、この法を學し、この法を証し得べし。仏説は灯のごとし。舍利弗よ、一切の声聞と辟支仏には、実にはこの力なし。よく菩薩摩訶薩のために般若波羅蜜を説くべし。」(『大正藏』八・二三〇b-c)とある。

「善吉」は須菩提の漢訳名で、空生・善現・善実なども漢訳する。須菩提は、釈尊の十大弟子の一人で解空第一と称される。

なお、釈尊の十大弟子の一人、智慧第一といわれるシャーリプトラ・舍利弗は、舍利子・鶻鷲子などともいわれ、身子とも呼ばれる。

「慧命」は、智慧を生命に例え、また智慧の法身を寿命に例えた語である。ここでは修行僧の尊称で、慧寿・具寿と同じである。

「教を転じ・転教」の「転」は転度と同義で、他人に転じ渡すことをいう。

般若の会座では、仏は自ら説法して菩薩たちに教示しない。仏釈尊が舍利弗や須菩提という小乗の弟子である大声聞衆に命じて、仏に代わって諸菩薩に仏の教え、すなわち般若波羅蜜を移転して教えることをいう。

「漸が頓を資く」は、「小が大を資く」ことをいう。

「漸」と「頓」は、般若の会座のそれをいう。「漸」は、小乗の声聞の身子と善吉による転教をいい、「頓」は、移転される般若波羅蜜を体得する大乘の諸菩薩の営為をいう。

般若の会座で仏は、身子と善吉の二人に加被し、仏勅して、諸菩薩のために般若波羅蜜を説かせる。大乘の諸菩薩が、小乗の声聞の身子と善吉の説法を聴聞し、般若波羅蜜という仏智を得ることが、「小が大を資ける」ことである。

参考——「漸」と「頓」、「漸頓」と「頓頓」等について

「漸」は、衆生の機根を調熟させるための方便の教えである藏・通・別の三教、あるいは鹿苑・方等・般若の初・中・後の三時に説かれる大乘の

教えによって、真実の教えを受容できるように小乗人の機根を調熟させていくことをいう。

「漸教」は、説法の内容では、積尊が人々の機根に応じて順次に誘導誘引し、小乗の浅い内容の教法から、順次に深い大乘の教えに説き進め、証果に至る教えをいう。説法の形式では、浅い内容から深い内容へと教えを漸次に説き進めることをいう。鹿苑・方等・般若の初・中・後の三時に説かれる教えを指す。

「頓」は、直頓の意で、直ちに、速やかにの意をいう。

「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。説法の内容では、一躍して、直ちに悟りに至ることができ、悟った直後の大乘の高い境地と深い道理をいきなり、そのまま説くことをいう。「華嚴經」の教えを指す。

「二頓」は、華嚴教学という頓教を漸頓・頓頓の二つに分け、円教に漸円・頓円の二つを立てる。「華嚴經」を「頓頓頓円」の教えとし、「法華經」を「漸頓漸円」の教えとすることをいう。

「漸頓教」は、「漸円教」ともいう。智顛は、漸教と頓教との総合ということから、「法華經」をこのように呼んだ。漸頓教は、華嚴の澄観が、「法華經」が説くところを評価した名称である。「法華經」が説く教えは頓教であるのに、教化の対象の素質は漸教的であるからである。

つまり、仏教には声聞・縁覚・菩薩のそれぞれに個別の三乗の教えがあるというのとは、方便・手立てである。真実は絶対であるから、真実の教えは絶対の一である。法華以前に説かれた教えすべて、真実の教えを拡大し、特定し、細分化し、局所化したものである。真実には、我他彼此はない。

三乗人はそれぞれの個別の教えを至高とし、究極の仏説と信奉して疑わない。三乗の教えは、真実の宝処へ導くための方便・手立てであるから、三百由旬の化城は方便であることを開いて示してやらなければ化城に安住して、五百由旬の宝処に至ることはできない。これが真実に迫る方途であり、方便を除く手立てである。

開顯された三乗の教えは、元来本源から流出した教えであるから、方便

『法華玄義』の研究(十五—二)(大野・伊藤)

であることが除かれれば、本源の円頓教である『華嚴經』に帰入する。

華嚴は、四種華嚴のうちの法界の華嚴である。法界の華嚴は、法界の諸法の動不動はすなわち華嚴であると包摂する。三乗が帰入した『華嚴經』は、頓教である。

頓教は円頓教である。衆生に仏道に至る道を示す仏行を加えると、円頓教が純円教と重なる。純円教は、『法華經』であり、『大般涅槃經』である。純円教が純円教のままでは、円頓教と大差がない。智顛は、衆生の救済を仏教の不可欠の条件とするから、機根に応じた段階的・次第的な方便の教えが不可欠であるとして、第一義に位置づけた。

こうして、漸の要素を大切にしたり円教として、『法華經』は位置づけられた。

『法華經』は、衆生の教化教導の視点に立つて、開三會一を帰結する内容とするから、『法華經』の「円」を「開顯円」とし、開三會一を必須の条件とし、衆生済度を不可欠の要素とするから、『法華經』を「漸円教」とする。

参考——仏教史にみる「小が大を資く」の例について

大乘の『維摩經』では、例えば、在家の居士である維摩詰が、文殊菩薩と問答を展開し、空・無相・般若などの大乘思想に基づく不思議解脱にある菩薩の自在のはたらきにある大乘菩薩道の実践を説き、『法華經』では、例えば、対告衆として舍利弗を頻用し、まさに「寂場を動ぜずして鹿苑に遊ぶ」という、二始同時、大乘と小乗の説法が同時に始まる「無諍応用・妙応無諍」のようなことが明かす謀なくして応用自在に經典が説かれ、智顛の五時が構成されるが、仏教史の潮流を下敷きに考えると、「大が小を資く」「小が大を資く」の真意が掴み易い。

「大いに菩薩を益す」は、諸菩薩が、大声聞衆から仏の教えである般若波羅蜜を移転されることをいう。

(38) 前に分別するがときは、ただ顕露に約して、漸・頓・五味の相を明かすのみ。もし不定を論ずれば、義は、すなわち然らず「顕露」は、あらわな、はっきりとしたの意で、秘密と対になる。同一の會座の人が互い

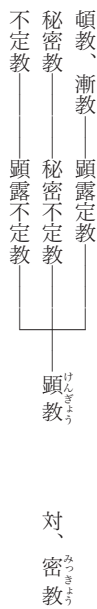
「顕露教」は、だれにも公開して説く教えをいう。

「定教」は、人々が同じように理解する教えをいう。
 「不定教」は、聞き手の機根によって理解が一定しない教えで、小乗・大乘の諸経、華嚴・鹿苑・方等・般若の前四時、藏・通・別・円の四教、乳・酪・生蘇・熟蘇の前四味に共通する。
 「頓」は頓教で、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であり、速やかに悟りに到達する教えをいう。
 「漸」は漸教で、一定の段階を踏んで高次の宗教的な立場に導く教えであり、一定の段階を踏んで、漸進的に長い間の修行によって悟りを得る教えをいう。

頓教と漸教とが「顕露定教」である。
 顕露定教は、仏釈尊の一生の説法を時系列的に並べ、仏が衆生を教化指導するのに用いる説法の形式からみている。

堅の時系列の並びにあつて、横並びに人の素質や能力や性質などの宗教上の機根を利益するという随宜の化儀によるのが、「顕露不定教」である。

参考——「化儀の四教」の「顕露」と「頓・漸・秘密・不定」について
 天台教学の化儀の四教は、頓・漸・秘密・不定の四教をいう。
 化儀の四教を、顕露と秘密の点から分ける。

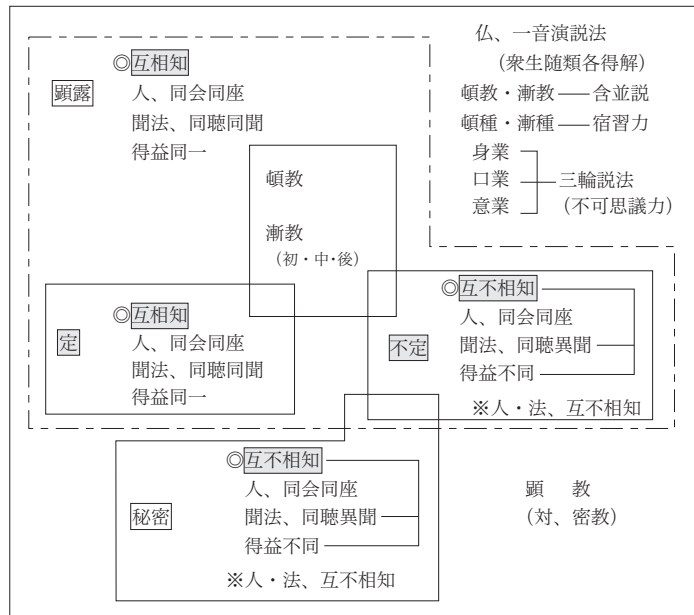


(1)化儀Ⅱ形式の図示
 顕教を、説法の形式から分ければ、顕露と秘密の二となり、顕露は更に定と不定の二に分ける。

(2)「顕教」と「密教」について
 仏教を大きく分けると、「顕教」と「密教」になる。

「顕教」は、言語文字を使って明らかに説き示された教えをいう。これは、この世に肉身をもつて現われた仏釈尊が直接説いた教えをいう。

「密教」は、表面からは知り得ない秘密に説かれた教えの意で、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ができない教えをいい、身・口・意の三領域が浄められ、仏と平等になったところをいう。



(3)「顕露」と「顕露定教」について
 「顕露」に、二義がある。

1. だれにも公開して説く教えをいう。
 2. 同一の会座の人が、互いに相知る教えをいう。
- 「定教」は、だれもが同じように理解する教えをいう。
 「顕露」に、顕露定教と、顕露不定教とがある。
 「顕露定教」は、だれにも公開して説く教えであり、その教えを聴聞し

た人は同じように理解する教えをいう。つまり、大乘の法を聞いて大乘の利益を得、小乗の法を聞いて小乗の利益を得るというように、利益が一定している化儀をいう。

「顕露不定教」は、聴聞の人々が、それぞれ得る利益が異なる教えをいう。

通常、人を教えるのは、みな顕露定教である。多くの人を集めて、小乗を説けば、小乗の説法を聞いて了解したものはみな小乗の果を得、通教の説法であれば通教の果を得、別教・円教もそれぞれ別教・円教の果を得る。

すなわち、聴聞者がみな同座して相知り、小乗の説法を聞けば小乗の説法を聴聞していると知り、聞いた上で、同一の小乗の果を得ることを知る。これが顕露定教であり、漸・頓の二教はこれに属する。顕露定教は極めて当たり前の説法の儀式であるから、これを単に「顕露教」ともいう。

① 「頓教」について

頓教は、「華嚴經」をいう。「頓」には、「頓初」と「頓直」の二義がある。

1. 「頓初」は、仏積尊が始めて悟りを開き、開いた悟りの内容に対告衆の文殊・普賢の菩薩に説き示した最初の説法をいう。

2. 「頓直」は、仏積尊の内心の悟りをいう自内証を、対告衆の機根を意識せずにそのまま直接に説くことをいう。

「頓教」は、仏積尊が菩提樹の下で正覚を成就したとき、自ら得た境界を直ちに説いたものであり、他の諸経のように段階を追って、衆生の機根に応じて説いたものではない。『天台四教儀集註』に、「漸より来らず、直ちに大を説く。時部、初めにいるが故に、名づけて頓となす。」とある。

「時部、初めにいる」は、五時でいっても第一に説き、部でいっても華嚴部は第一にあり、時でも部でも最初をいう。

② 「漸教」について

「漸」は、ようやくの意で、漸漸は、だんだん、次第次第にの意をいう。仏は、華嚴時には、仏自身が悟ったありのままを説かれたので、多くの者は譬のように啞のように、少しも理解することができなかった。そこで仏は、これより後は、仏説を聴聞する衆生の機根を調整し開発

『法華玄義』の研究(十五—二)(大野・伊藤)

し、次第次第に衆生を導いて、低いところから高いところへ誘っていく。これが「漸教」である。漸教の初はつの鹿苑、漸教の中ちゆうの方等、漸教の後の般若の三を指す。

(4) 「秘密教」と「不定教」について

仏の教えは、仏成道正覚の一念の表現であり、一言一句が正覚の内容とする。だから、この教えは大乘であつて小乗ではないとか、あの教えは小乗であつて大乘ではないと推し量り、決めつけることはできない。

本来、仏の教えに差別はない。仏の教えはすべての教えを含んでいるものであるから、「如来の説法はすなわち一切智成就の悟りの全体を内容とするものであつて、大乘といひ小乗といひても、厳密な意味では、大乘・小乗を限定することができる筋合いのものではない。大乘教のなかにも小乗の理を含み、小乗教のなかにも大乘の義理を含蓄するものである。大乘の説法の座において小乗の法益を得られもすれば、また小乗教の座においても、大乘の法益の深義に悟入することも可能であつて、必ずしもこれを聴く者がただ当面の益を得るとのみ限定できない。」(福田堯顕『天台学概論』一—二八—二九頁)のである。

大乘も大乘だけ存在できるのではない。小乗を足場とし、小乗と関連し、小乗の内実を把持して成立できるものである。だから、大乘によつて小乗の利益を得、小乗によつて大乘の道理を体得することができ、互いに計量し限定することができない不可思議の生命を有するのが仏の教えである。

また、その教えを受ける衆生の側にも、「一面には千差万別の衆生は各々その根性を異にし、宿世の薰習も同じではないから、必ず大乘を聞いては大乘の悟りを得、小乗を聞いては小乗の悟りを得るとのみ一定し得べきものでない。故に不可思議力をもつ如来の説法の上からも、また根性の種々の万差なる所化の仏弟子の上からも、得益が定まる定教に対して、得益が不定である不定教(顕露、秘密共にいう)なるものを立てなければ、經典の文相やその得益不同の辺を十分に解釈し尽くすことはできない。」(福田堯顕『天台学概論』一—二九頁)のである。

つまり、同じように小乗の説法を聞いても、利根のものは小乗の理を聞きながら、その奥の大乘の道理を了解することを「不定」という。その不

定のなかで、仏が聴聞者が互いに相知らず同聴異聞することを「秘密」という。

① 「秘密」について

秘密と顕露は対である。「秘密」は、詳しくは秘密不定教という。不定であつて秘密の化儀を、秘密不定教、あるいは秘密教という。

「秘密」に二つの意味がある。

1. 同聴異聞、つまり同じ会座にあつても、機根の違いによつて、一音の聞き方・受け止め方が違う。

2. 一音の説法に対して、聴聞者が互いの理解の程度と、利益の程度とを相知らないことをいう。

同聴異聞、つまり同じ会座に連なり、同一の仏の説法を聴聞しても、聴聞する人の機根の違いによつて、一音をことば通りに聞き受け止めたり、一音の奥に秘めている真意を推し量つて受け止めたりする。例えば、空の道理を聞いて、有情の個体の中心に我体と呼ぶことができるものがない、「入空」の道理を究極とする灰身滅智の境地に安住する人もいれば、空の道理の反面に不空の道理、つまり現実の眼前に事象が現象し存在するといふ、仮の現実に気づき、真実は空と仮の相即相入にある実相に入る人もいる。

「秘密」は、聞法の同聴異聞、得益不同を、同座の人同士が互不相知、互いに相知らない教えをいう。

② 「不定」について

「不定」は、顕露不定教をいう。

「顕露」は、同一の会座の人が、互いに相知ることをいう。

「不定」は、聴聞している人がそれぞれに得る利益が異なることをいう。

すなわち、多数の人が同じ会座に列なつて法を聞き、自分が了解するように他人も了解していると思う。事実はそうでない。それぞれが得益を異にし、大乘の説法のなかで小乗の利益を得たり、あるいは小乗の説法のなかで大乘の利益を得たりなどする。同じ会座で説法を同聴しても、得益が同一でないのを同聴異聞といい、また不定という。

不定には、秘密不定と顕露不定とがある。秘密不定は説法の座にA・

Bなどが膝を交えて法を聞くが、仏の不可思議神通力によつて、AがCと同じように小乗を聴聞して直ちに大乘の円実を体得したとしても、Cがこのことを知ることもなく、またAもCが小乗を小乗としてだけ聞いたことを知ることもない。このように、人、法ともに互いに知らないのを「秘密不定教」という。

仏は一音で法を説く。これを聞く衆生は、その宿習のため、漸種、頓種と分かれていた。仏の三輪の不可思議力によつて、頓説のなかで漸の法益を得る人もあれば、漸説のなかで頓の法益を得る人もある。このように、同じ会座に連なる人の機根が違うから、一仏の同時同所の説法で得る得益が同じではないことを、お互いに承知しているのが「顕露不定教」である。

③ 「秘密」と「不定」との違いについて

小乗の説法であつても、必ず聴聞者がみな小乗の果を得るとは限らない。大乘の説法であつても、必ずみな大乘の果を得るとは限らない。利根のものは小乗の理を聞きながら、大乘に被接する。通教から別教や円教に被接する。別教から円教に被接する。あるいは、鹿苑時から円実に密入したり、華嚴や方等や般若から円実に頓入したりする。

これらは、秘密も不定も同じである。違いは一点である。同じ説法の座に居ながら、互いに人と人とが相知らないのが「秘密」である。相知らないのは何か。同会同座の人の、同聴異聞・得益不同である。

同聴異聞・得益不同を相知らないのが「秘密」である。

同聴異聞・得益不同を相知るのが「不定」である。

同会同座の人が、聞法の法は同じであるが、それぞれの機根が異なるから聴聞の仕方が違い、受け止め方が違う。聴聞の仕方・受け止め方が違うから、得法・利益、悟りが違うということを、「秘密」は互いに相承知していないが、「不定」は互いに相承知していることである。「秘密」は「人・法、互不相知」、不定は「人・法、互相知」——これが、秘密教と不定教との相違点である。

同聴異聞・得益不同を、人と人とが互いに相知るか否かが分岐点である。

④ 不定と秘密の「三同一異」について

不定教と秘密教とを比較すると「三同一異」がある。

「三同」は、

1. 四味に通じて法華に通じない。
2. 別に不定教の経、秘密教の経というものはない。これが頓・漸・円などと異なるところである。
3. 如来不思議の力による。

「一異」は、不定教は聴聞衆相知り、秘密教は聴聞衆互いに相知らず、をいう。

すなわち、不定と秘密とは、共に同聴異聞であり、得益不同であるが、唯一の違いは、互相知と互不相知とにある。

⑤ 秘密教設定の由来

秘密教は、『大品般若経』巻第四十三無作実相品の文、およびこれを解釈する『大智度論』巻第六十三の諸仏の法輪を顕密二種に分ける文によつて、智顛が新たに設けたものである。

「古来の教判に頓・漸・不定の三種類があつたが、新たにこれに秘密を加えた。しかし秘密には、古来の不定教を顕露不定教と秘密不定教の二種に分け、その秘密不定教をいまの秘密教としたのであるというべきである。」(安藤俊雄『天台学』八九頁)とあるように、智顛の当時、江南・北地に共通して用いられていた頓・漸・不定の三種の教相の不定教が、金光明・勝鬘等の経を部として挙げていたのを、その名は受けていても内容的には『大論』などの意を受けて、以前の不定教とは異なつた理解をし、不定教も法華以前の前四時のなかに説かれる教説に包含されることを願わした。

ちなみに、当時共通して用いられた頓・漸・不定の三種の教相とは、

『法華玄義』巻第十上によれば以下の通りである。

「南北地を通じて、三種の教相を用う。一は頓。二は漸。三は不定なり。華嚴は菩薩を化すとす。日が高山を照らすのごときを、名づけて頓教となす。三蔵は小乗を化すとす。先に半字を教えるが故に有相教と名づく。十二年後に大乘人となす。五時に般若ないし常住を説くを無相教と名づく。これらはともに漸教となすなり。別に一經あり、非頓の漸を撰す。しかして仏性常住を明かす。勝鬘・光明などがこれなり。こ

『法華玄義』の研究(十五—二)(大野・伊藤)

れを偏方不定教と名づく。この三意は通途に共用なり。」(『大正蔵』三三・八〇a)とある。

また『大論』の意とは、『大智度論』巻第六十五の、「我等は閻浮提において第二の法輪をみる。(中略)初転法輪なり。八万の諸天が無生法忍を得、阿若憍陳如一人が初道を得、いま無量の諸天が無生法忍を得。この故に第二の法輪を説く。今の転法輪は初転のごときに似たり。問うて曰く、いまの転法輪で多くの人が得道す。初転法輪は得道する者少し。いかに大をもつて小を喩えるや。答えて曰く、諸仏の事に二種あり。一は密。二は現なり。初転法輪にして、声聞の人は八万一人が初道を得るを見る。諸菩薩は無数阿僧祇の人が声聞道を得るを見る。無数の人が辟支仏道の因縁を種う。無数阿僧祇の人が無上の道心を発す。無数阿僧祇の人が六波羅蜜の道を行す。諸の深三昧の陀羅尼門を得。十方の無量の衆生が無生法忍を得。無量の阿僧祇の衆生が初地より中ないし十地に住し、無量阿僧祇の衆生が一生補処を得。無量阿僧祇の衆生が道場に坐し、この法を聞き疾く仏道を成ずることを得。かくのごときなどの不可思議の相、これを密の転法輪の相と名づく。」(『大正蔵』二五・五一七a—b)とあるによる。

(39) 高山にて頓説すといえども、寂場を動ぜずして、しかも鹿苑に遊化する

「高山にて頓説す」は、華嚴時をいう。

「高山」は、「如初日出前照高山、日が初めて出でて前に高山を照らすのごとし」の高山をいう。

「頓説す」は、仏釈尊が成道後三七・二十一日間、ヴァイローチャナすなわち毘盧舎那法身として、海印三昧のなかに在りながら、文殊・普賢などの大菩薩に対して、仏釈尊自身の悟りの内容をそのまま説法したことをいう。

この『華嚴経』は、まさに随自意説、この段の用語を使えば随智所作に他ならない。五味の教説にあてはめれば、「乳味」に相当する。

「随自意」は、随自意語・随自意教・随自意説の略である。相手の素質のいかんを問わず、自分の思いをありのままに説き聞かせることで、相手を考慮せず、自分の考えをありのままに説くことをいう。

対話は、「随他意」で、仏が説法する場合、相手の考え・素質・能力に

順応して、相手が理解できるように説くことや、悟りへ導くための一時の手立てとして説かれた方便の教えをいう。

「寂場を動ぜずして」は、華嚴時をいう。

「寂場」は寂滅道場をいう。寂滅道場は、仏釈尊が悟りを開いた菩提樹下をいう。

「寂滅」は、開悟、悟りの心境をいい表わす語である。

ごたごたと面倒なことの煩いや心の悩みを遠ざけ断つて、心が静かになったのが「寂」で、生死の苦果を離脱して煩いがなくなったのが「滅」である。つまり寂滅は、迷いの原因とその結果とを滅ぼし静めることをいう。迷いの原因である煩惱を滅ぼし、その結果の生死の苦果を滅ぼし静めたところが悟りである。

この悟りを開いた場所、すなわち仏の成道の場所を、寂滅道場という。「寂場を動ぜずして」は、寂滅道場を動かさず離れず、座ったままをいう。

これは、仏の根本的な悟りの智慧そのものが、場所、時間、空間を超えて、一切に遍満していることを、このような状況設定によって示している。

仏釈尊成道後三七・二十一日間の説法は、仏釈尊が悟った悟りをそのままを説き明かしたものである。

仏の説法を聴聞する機根には、上根の人あり、中根の人あり、下根の人ありである。上根の文殊・普賢などの大菩薩は、華嚴の会座で直ちに入実、諸法実相に立脚する円頓一仏乘に入るが、下根の声聞衆にとつては如響如啞である。

説法の会座は、最初の世間淨眼品では、如来正覚の地の寂滅道場会である。その後は、その場を動かさないまま、説法の場所が普光法堂会に、切利天宮会に、夜摩天宮会に、兜率天宮会に、他化自在天宮会に移る。次いで再び普光法堂(重)会に帰り、最後は祇樹給孤独園の重閣講堂会(逝多林会)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法の場所となるから、七処九会となる。

『華嚴経』には前分と後分の区別がある。前分は三七・二十一日の説法では声聞はいないが、後分の入法界品では、舍利弗などの大声聞などがい

る。

『華嚴経』の説法の内容は、正しくは円教であるが、合わせて別教を説いている。華嚴の会座に連なる声聞衆や縁覚衆にとっては、この時の説法は、程度があまりにも高くだれも教化教導の利益に与ることができなかった。經典はこれを「響のごとく啞のごとし」と形容している。

「しかも鹿苑に遊化す」は、鹿苑阿含時をいう。

「しかも」は、同時にをいう。「而」は、(1)しこうして、しかし、して、ての意で、順接の意を表わす接続詞である。(2)しかれども、しかも、しかるに、しかしの意で、逆接の意を表わす接続詞である。ここでは「二始同時」をいう。

「鹿苑」は、中インドのベナレス郊外のサルナートにある鹿野苑をいい、初転法輪の場所として知られる。鹿野苑は、昔から仙人が集まる処と信じられ、詳しくは仙人住処鹿野苑、サンスクリット語ではリシパタナ・ムリガダーヤ、パーリ語ではイシパタナ・ミガダーヤという。また仏教徒の間では辟支仏がここに集り住するとも考えられていたという。

「遊化」は、諸方に往来して衆生を教化することをいう。

参考——「不動而遊」について

(1)『華嚴経』の立場

華嚴時の説法の会座は、最初の世間淨眼品では、如来正覚の地である寂滅道場である。

その後、如来名号品第七では仏釈尊は、正覚を完成したマガダ国の阿蘭若法菩提場、すなわち寂滅道場を離れずに、その東南約三里を隔てた尼連禪河の辺の普光明殿の師子座に座す。これが普光法堂会である。

昇須弥山頂品第十三では仏釈尊は、菩提樹下を離れず、須弥山に昇つて帝釈の明勝殿の普光明蔵の師子座に坐す。これが切利天宮会である。

昇夜摩天宮品第十九では仏釈尊は、菩提樹下と須弥山頂を離れず、夜摩天宮の宝莊嚴殿の宝蓮華蔵の師子座に坐す。これが夜摩天宮会である。

昇兜率天宮品第二十三では仏釈尊は、菩提樹下と須弥山頂の夜摩天宮を離れず、兜率陀天の摩尼蔵の師子座に坐す。これが兜率天宮会である。

十地品第二十六では、仏釈尊は、他化自在天王宮の摩尼宝蔵殿に坐す。これが他化自在天宮会である。

次いで再び普光法堂会に帰り、最後は祇樹給孤獨園の重閣講堂会となる。

『華嚴經』の各会では、初会の寂滅道場を離れることなく、それぞれの会に座を移して説かれる。これは、仏の根本的な悟りの智慧そのものが、場所、時間、空間を超えて、一切に遍満していることを、このような状況設定によって示していると、西本照真『華嚴経を読む』（九四―九五頁）は示す。

(2) 『法華玄義積籟』の立場

『法華玄義積籟』に、「動ぜず離せず、しかも升り、しかも遊ぶ」は、「これ頃の後、漸の初、頃の座を動ぜずして、漸の化を施す」ことを指すとある。そして、『華嚴探玄記』巻第五のなかで、古人の多く異釈をあげていると指摘する。

①本の釈迦、動ぜずして化身天に升ること。

②法身動ぜずして、化用天に升ること。

③不往にして往、往にして不往、ゆえに升のゆえに往、とある。

④は、本質と変化の面からいう。②は、内証と外用の面からいう。③は、真俗の二諦の面からいう。

④に、賢首法蔵法師の四釈を挙げる。

1. 処に約す。一処中に一切処あり。すなわち天宮は本来樹王の下にあり。ただ先に未だこの天宮処を用いず。

2. 仏に約す。樹王の下にの仏、一切処に徧す。ゆえに樹王の仏、もと天宮にあり。先に未だ彼の天宮の仏を用いざりしのみ。

3. 時に約す。樹王の下の時、すなわち天宮の時。

4. 法界に約す。自性なきをいう。

樹王は菩提樹をいう。天宮は天人の宮殿、帝釈天の宮殿をいう。

『法華玄義積籟』は、この四釈は、まったく当を得ていないという。

1. 2. 3. の義は、どうして仏の応の面だけを見て、機を論じないのか。仏と衆生との関係は、衆生の感と仏の応とが互いに通じて通い交わるものである。どうして仏の応の面だけを取り上げ、衆生の感、教えに激発されて活動する心のはたらきを論じないのか、という。

4. の義は、法界だけをみる。なぜ自性なしとだけなのか。どうして他性なしとか。無因なしといわないのか。無謀にして化し、感応・身・土・性などを論ずるのか、という。

『法華玄義積籟』の立場は、「頃の後、漸の初め、頃の座を動ぜずして漸の化を施す」にあり、「無謀にして化し感応道交す。応に非ずして応じ、感に非ずして感ず」にある。

(3) 『天台字辭典』の立場

『天台字辭典』は、「無謀応用」を挙げる。「無謀応用」は、「妙応無謀」ともいう。仏の説法が機に感ずることは、謀なくして応用自在であることをいう。これは、具体的には「二始同時」をいい、大乘と小乗を同時に教化教導することをいう。

これを『天台四教儀』第二漸教に、「寂場を動ぜずして、鹿苑に遊び」という。

「寂場」は寂滅道場をいう。すなわち、菩提樹下の成道正覚の道場のことで、ここが『華嚴経』説法場所である。

「鹿苑」は鹿野苑をいう。すなわち、『阿含経』説法の最初の場所である。

「不動而遊」は、菩提樹下の成道正覚の道場をいい、『華嚴経』説法場所を動かずに、しかも同時に鹿野苑で説法をすることをいう。つまり、大乘と小乗の説法が同時に始まるというのである。なお「遊」は、よりすすむの意の語原「由」からきており、およぐの意の原字で、遊に通用する。游泳、游学、遊離などを使う。

これは甚だ矛盾した言い分のように聞こえるが、説法する仏から観れば、常に成等正覚の一念の持統である。この一念の証悟が相統して展開していくのが、四十有余年の説法である。身体は、席が暖まる暇なく、衆生済度のために諸方に遊行していても、心は、常に成道の寂滅道場に坐って少しも動じることがない。しかも、衆生の機根に感じて応用自在である。これを「不動而遊」といい、仏の「無謀応用」という。

(4) 『天台四教儀新釈』の立場

仏の「無謀応用」をいう「不動而遊」について、稲葉円成『天台四教儀

新釈』(四七一―四八頁)は、「仏の悟りの心境には動静の二面がある。一面は、研いだ明鏡のようにどこまでも澄み切って寂靜である。他の一面は、絶えず物に応じ機に臨んではたらいて止まないのは、明鏡が前にくる万像を容れて拒むことがないことである。この動静の二面は相背の事実ではなく、相資相成の事実である。心が澄むこといよいよ静なれば、物を写すこともいよいよ明らかであり、仏心がいよいよ明らかであれば、物を惑む慈悲心がいよいよ動くのである。道場で獲得された成道の一念が動じないところに、いよいよ大悲化他のはたらきをせすにはおれない。寂場を動ぜずして、鹿苑に遊びは、こういう心境を述べたものである。」という。

したがって、仏のこの有り様は、大乘の機から観れば寂滅道場において『華嚴経』を説くと観、小乗の機から見れば鹿野苑で『阿含経』を説く姿と見る。しかし仏の立場からは、大小の念を超越しているから、彼此の別はないのである、という。

(40) 四諦の生滅を説くといえども、不生不滅を妨げず||この一句は、鹿苑時を指す。

(42) の人・所化に対して、この(40)は法・所説の面からいう。

「四諦の生滅」の四諦は、苦諦・集諦・滅諦・道諦の四聖諦をいう。生滅は生じることと滅することをいう。

わたしが思い通りにならない苦しみが、人生苦である。人生苦は、人に迫り悩ます生老病死の四苦と、四苦に愛別離苦・怨憎会苦・求不得苦・五蘊盛苦を加えた八苦を特徴とする。これらの苦はすべて、因と縁との離合集散によって織りなされ、苦に生あり、滅ありと観ていく四諦観である。

「不生不滅」は、無生無滅、無生滅と同義である。あらゆるものが、本質では実体がなく空であるから、生じたり滅したりして変化することがなく、永遠不変の常住であることをいう。悟りの境地を形容している。

不生不滅は、本来はものの存在が認識を超えている。つまり空であることを表わす概念であったが、自由自在な絶対的主体性を意味するようになった。

「不妨・妨げず」の「妨」は、妨げる・邪魔をする・損なうの意をいう。

参考——「四諦」について

(1) 「四諦」について

四諦は、苦諦・集諦・滅諦・道諦の四をいう。

「苦諦」は、「迷いのこの世は、すべてが苦である」という真実をいう。

「集諦」は、「苦の因は、求めて飽くことのない渴愛である」という真実をいう。

「滅諦」は、「その渴愛の完全な絶滅が、苦が滅した弱極の理想境である」という真実をいう。

「道諦」は、「このような苦滅の境に趣くには、八正道の正しい修行法によらなければならない」という真実をいう。

(2) 「三転十二行相」について

仏釈尊は、鹿野苑で四諦の理を説くのに、示・勸・証の三転・三段階によった。これを「三転十二行相」という(『俱舍論』巻第二四)。

「示転」は、これこそは苦であり、これこそは集であり、これこそは滅であり、これこそは道である、と四諦をそれぞれ示すことである。

「勸転」は、苦は知るべきものであり、集は断すべきものであり、滅は証すべきものであり、道は修すべきものである、と四諦の修行実践を勧めることである。

「証転」は、苦を自ら知り、集を自ら断じ、滅を自ら証し、道を自ら修した、と釈尊自らが自己について証することである。

後代の解釈によると、この三転において、上根は第一の示転により、中根は第二の勸転により、下根は第三の証転によって、それぞれ悟りに至ると解することがある。またこの三転を、見道・修道・無学道の三に配当することもある。

初めの苦・集二諦は、わたしが三界に生死流転するうえの果と因をいい、集諦が原因、苦諦が結果である。滅・道二諦は、わたしが三界の流転を離れて理想の涅槃の境界に至る果と因をいう。道諦が原因、滅諦が結果である。

(3) 「苦・集の二諦は、迷妄の世間の果と因である」について

「苦諦」の「苦」は、わたしが現在保有する身体と世界をいう。わたしの身体と世界は、過去の悪業と種々の煩惱を原因として、現在の苦多き身体と世界を受けている。これは、有為有漏の結果である。わたしの過去の

悪業による煩惱に塗れた身体と世界は、生滅無常であり、煩惱を増長させるから、有為有漏という。これが「苦」である。

「集諦」の「集」は、過去の悪業による煩惱をいう。『天台四教儀』では、「集諦とはすなわち見思の惑である」という。集は、招き集めるの意であり、業による煩惱は苦痛が多い三界の生死を招き集めるから「集」という。苦諦はその結果である。

過去の悪業による煩惱は、欲愛と有愛と無有愛を特徴とする「渴愛」であるという。「欲愛」は、感覚的な欲望で、財・色・食・名譽・睡眠の五欲が引き起こす煩惱をいい、「有愛」は、生存への欲望をいい、「無有愛」は、生存そのものから離れたいという欲望をいう。

「渴愛・愛執」は、欲愛・有愛・無有愛を包含した根源的な欲望で、喉が渴いた人が水を求めるような激しい欲望をいう。

(4)「滅・道」の二諦は、証悟の出世間の果と因である「について」
「滅諦」の「滅」は、滅無の意である。滅諦は、苦・集の二諦とは違って、三界の生死を出離して、煩惱に纏わりつかれない有為無漏の果報をいう。

滅諦は、渴愛を断つて無常の世を超え、八正道を修行実践して苦しみを滅した悟りの境地に至る道をいう。

「道諦」の「道」は能通の意である。一般的に、防非止悪にはたらく戒律、身心を安静にする禅定、断悪証理にはたらく智慧の「戒・定・慧」をはじめ、その他、仏道修行の種々の教えによる修行実践によって涅槃の彼岸に到達することができるから「道」という。

ここでは道諦は、わたしが三界の流転を離れて、理想の境地である煩惱のない理想の涅槃の境界に至るためには、楽欲と苦行との両極端を離れた中道として、正見・正思惟・正語・正業・正命・正精進・正念・正定からなる八正道を修行実践しなければならないとする。

(41) 菩薩のために仏の境界を説くといえども、しかも二乗の智断ありこの一句は、方等・般若の二時を指す。

「智断」は、智徳と断徳とをいう。
「智徳」は、智慧によって真理を悟ることをいい、「断徳」は、煩惱を断ち切ることをいう。それぞれ菩提と涅槃に相当する。

『法華玄義』の研究(十五―二)(大野・伊藤)

「二乗の智断」は、智慧と、それによって煩惱を断じることとの二面をいい、小乗の智慧で煩惱を断じることという。

文意は、次にある。

方等・般若の二時が明かす仏の世界は、例えば対立している二つを一つとみなす不二法門という世界観や、すべてのものが繋がり、繋がって、果てしなく繋がって、区別はできるが、分離はできない「絶対の一」にあるという世界観にある。

つまり、元来一つのもものが、仮にそれぞれ区別される形に分かれて、繋がり合っているという、「空」にあるという真实性のなかに仏そのものがある。声聞・縁覚の二乗人は、理性では仏の世界を理解しているが、こころの奥底では小乗を捨てて大乘に移ることができず、灰身滅智を至高とする阿羅漢の境地に安住し、小乗の無学果が継承されていき、二乗人が名実ともに仏の境地に至るのは、法華の開会を待たなければならないことをいう。

(42) 五人が果を証すといえども、八万の諸天が無生忍を獲ることを妨げず
この一句は、(41)に重ねて、漸の初を般若に対して説く。

意は『大品般若経』にあるように、漸の初は鹿苑に密かに般若を説くのを、今説の『大品般若経』に対望、当てはめ望み見て、「八万諸天獲無生忍」という。(40)の法・所説に対して、(42)は人・所化の面からいう。果を得ること同じからず、法を証すること定まらず。まさに『大智度論』の顕密法輪の義を引いて、このなかの意を釈すべし、とは『法華玄義釈籤』のことである。

「五人」は、初転法輪のときの対告衆である、阿若憍陳如を始めとする、いわゆる五比丘をいう。

「証果、果を証す」は、修行実践によって悟りを得ることをいう。第一の初転法輪では、五比丘は、初果、すなわち三界の迷理の惑である見惑を断じ尽くして、初めて聖者の流れに入り預流果を得たことをいう。

「果」は、小果、小乗の果である預流果をいう。預流果は、三界の見惑八十八使を断じつつある見道十五心の預流向の後、見惑を断じ終わって、第十六心、すなわち見道で観た真実の四諦をたびたび繰り返して観察する修道に入った位の境地をいう。

「八万」は、八万四千の略で、数が多いことをいう。

「天」は、天上界の神々をいう。

「無生忍」は「無生法忍」をいう。無生法忍は、大乘の通教の三乘共の地の三十八人地と四見地において、三界の八十八使の見惑を断じて、四諦の理を現観、現前に明瞭に觀察する菩薩の行と、それが生み出す悟りをいう。一切の事象が不生不滅、つまり空であり、実相であるという真実を認め、そこに安住する不生不滅の理に徹底した悟りをいう。

『大智度論』巻第六十五に、「初転法輪には、八万の諸天が無生法忍を得、阿若憍陳如一人が初道を得。いまは無量の諸天が無生法忍を得。この故に、第二法輪転と説く。今の転法輪は初転のごとくに似たり。」(『大正藏』二五・五a一七a)とある。「八万の諸天が無生忍を獲る」は、八万の諸天、すなわち無量の天上界の神々が、一切の事象が生じることも滅することもなく常住であるといい、不生不滅を確信する「無生法忍」を得たことを指す。

参考——「八万四千」と「八万」について

「八万四千」は、仏教で数が多いことを示す語で、劫、歳、聖教、蔵、宝蔵・法蘊・法聚・法蔵・法門、光明、相好、塔、魔軍・塵勞、病などに冠して用いる。(多数の)〈無数の〉あるいは(一切の)の意で、(八万)とも(八万四)とも略す。八万四千の法門、八万四千の煩惱などと用い、法門の全体、煩惱のすべてをいう。八万四千の内容についても諸説があるが、本来は単なる形容に過ぎない。切利天の天女の数も八万四千、阿育王造立の石塔も八万四千塔と呼ばれる。(八億四千)〈八億四千万〉は類語である。

『大智度論』巻第六十五、第四十三無作実相品に、「初転法輪には、八万の諸天が無生法忍を得、阿若憍陳如一人が初道を得。いまは無量の諸天が無生法忍を得。この故に、第二法輪転と説く。今の転法輪は初転のごとくに似たり。」(『大正藏』二五・五a一七a)とある。

参考——「五比丘」について

五比丘は、釈尊の最初の説法を聞いて教化を受けた五人の比丘をいう。阿若憍陳如(アンニヤール・コンダンニヤ)、阿説示(アツサジ)、摩訶男(マハーナーマ)、婆提(パッテイヤ)、婆敷(ヴァッパ)の五人をいう。

五人は、仏釈尊が出家したとき、仏釈尊の父浄飯王の命で同行し、共に苦行していたが、仏釈尊が苦行を棄て、尼連禪河で沐浴して、村娘スジャータが捧げた乳粥を飲んだ。それを墮落と考えて、釈尊から去って苦行を続けた。まもなく悟りを開いた釈尊が鹿野苑でこの五人に説法した。得道した五人は、仏釈尊の最初の弟子となった。釈尊が鹿野苑でこの五人に行つた説法を初転法輪という。

参考——「天」について

「天」は、天上界の神々をいう。これを天人、天部(復数)、天衆(復数)という。迷界である五趣や六趣・六道のうちで最高最勝の有情、あるいは有情が生存する世界をいう。天の世界は、この地上から遙か上方にあると考えられている。

初期の仏教教団では、教えの中心はニルヴァーナに達することであつたが、在家の信者に対しては主として「生天」の教えが説かれた。道徳的に善い生活をして天に生まれるという教えである。施論・戒論・生天論の三つが、在家信者に対する教えの三本の柱であつた。

天は一つであつて、天の細かな内容規定や、階層的な区別はなかつた。だれでも能力に応じて布施を行ない、道徳的に善であれば、死後に天に趣くとされた。仏教では、この世界のどこかに空間的に存在する天を考えただけではなく、あくまで、絶対の境地を天ということが借りを表わしたが、一般民衆は俗信の通り、死後の理想郷に行くことができると信じていた。

後に、この天は種々の位階に分けられるようになった。凡夫が生死往來する世界のうち、食欲・淫欲・睡眠欲の三欲をもつ生き物が住み、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天の六趣がある世界を「欲界」と呼ぶ。欲界の上にあつて、淫欲・食欲を離れた生き物が住み、清らかな物質でできている世界を「色界」と呼ぶ。色蘊・物質が存在せず、受・想・行・識の四蘊という精神だけが存在する高度な精神世界を「無色界」と呼ぶ。

この欲・色・無色の三界に、それぞれ天があると考へた。欲界に六欲天を立て、色界に十七天(あるいは十六天、十八天)を立て、無色界に四天を立てた。合わせて二十七天を立てた。

欲界の六欲天の第二が、有名な切利天・三十三天である。世界の中心で

色界		色究竟天 善見天 善現天 無熱天 無煩天 広果天 福生天 無雲天
三禪		遍淨天 無量淨天 少淨天
二禪		極光淨天 無量光天 少光天
初禪		大梵天 梵輔天 梵衆天
欲界	六欲天	他化自在天 樂變化天 觀史多天 夜摩天 三十三天 四大王衆天
	地表	俱盧洲 牛貨洲 勝身洲 瞻部洲 傍生 餓鬼
	地下	等活地獄 黑繩地獄 衆合地獄 号叫地獄 大叫地獄 炎熱地獄 大熱地獄 無間地獄

★広果天と無煩天のあいだに無想天をはさんで、色界を十八天とする説もある。

図1：三界の構成

図1は、定方晟『インド宇宙誌』(春秋社)

図2・3は『須弥山と極楽』(講談社現代新書)

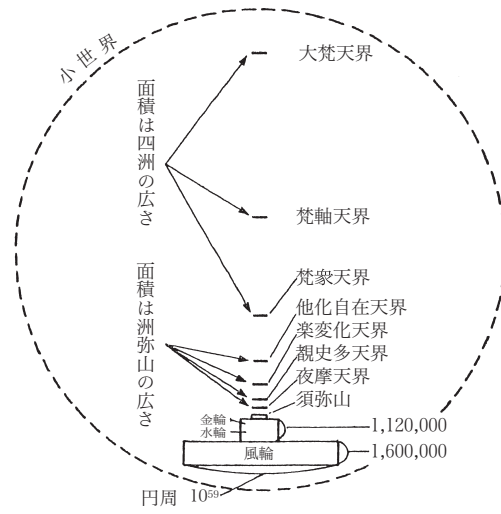


図2：一小世界の構成図(単位は由旬)

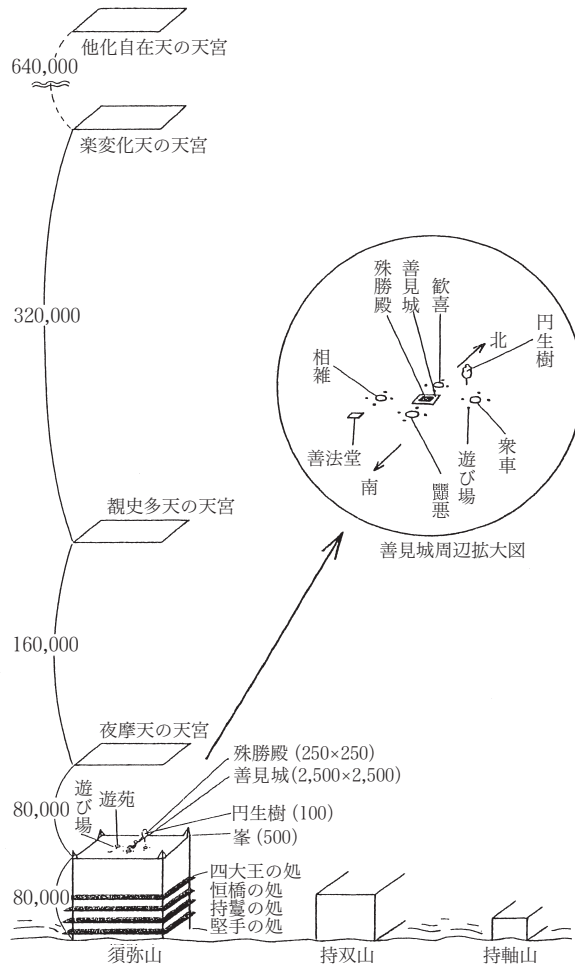


図3：三十三天の住処と天宮の位置(単位は由旬)

あるスメール山・須弥山の頂上にあり、帝釈天の天宮がある。頂の四方に峰があり、峰ごとに八天があるので三十三天となる。

後世の大乗仏教の浄土の信仰は、この天の思想が発達した形である。浄土もまた、絶対の境地を表現したものであり、彼岸とは完成を意味することばであったが、天と同じく、一般民衆には、死後の理想郷と受け取られた。

参考——「無生法忍」について

無生法忍は、無生忍ともいい、無生の理の認証の意である。すなわち、生滅を遠離した、真実がもつまことのすがた、という理の本質をいう。

つまり、一切の事象は因と縁との相合によって生じるから、実体がない空にある。一切の事象の本質が空にあるから、生滅変化することのない不生不滅にある。これが実相であるという真実を認め、そこに安住し、(不生不滅の理に徹底した悟り)をいう。天台教学では、無生法忍は、(大乗の通教の悟り)とする。

(1)「無生」「忍」「法忍」等の語義について

「無生」は「不生」であり、生じることがないことをいう。不生は「不生不滅」と熟すから、生じることがなければ、そこには滅することもないことをいい、「無生滅」または「無生無滅」ともいう。あらゆる事象の本質が、実体がなく、空にあるから、生じたり滅したりして変化することがないことをいう。

「忍」は、忍辱、忍耐、堪忍、忍許、忍可、安忍などの意である。他から侮辱や脅迫などを受けても堪え忍んで顧みらず、苦しみに遇っても心落ち着かせることをいう。「俱舍論」光記巻第二十六には、「忍」には無瞋・精進・信・慧の各心所・心のはたらきを本質とする四種があるとす

る。ここでは「忍」は、印可決定することをいう。つまり忍は「認」であり、体認・体得である。(確かにそうだと、明らかに認める)断惑をいう。「法忍」は、『大智度論』巻第六では、あらゆるものが空であり実相であるという真理の上に心を据えて動かさないことをいう。

ここでは「法忍」は、四諦の理を(本当にそうだと知る)「法智」を得

る前に起こる(確かにそうだと、明らかに認める)決定の心をいう。なお、決定心は、善友などの教えを聞いて、疑いの念を起さず、こころを尽くしてそれを実行する(堅く安住して、動かない心)をいう。

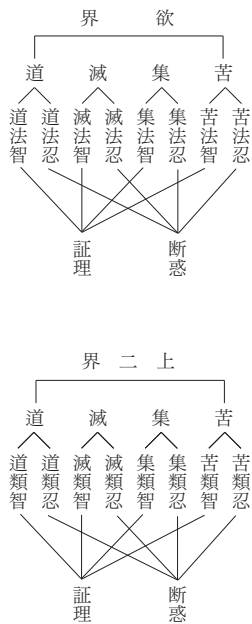
(2)法忍・法智、類忍・類智の「八忍八智」について
「八忍八智」は、見惑を断じる無漏智をいう。
見惑を断じる次第は、

- ① 先ず、欲界の苦に関する迷執を断つ。
- ② 次に、上二界の苦に関する迷執を断つ。

である。続いて、欲界の集と上二界の集に関する迷執を断ち、次に欲界の滅と上二界の滅に関する迷執を断ち、最後に欲界の道と上二界の道に関する迷執を断つ。これを合わせると八諦となる。

八諦のなかの一諦について、例えば苦諦であれば、この世は苦であることを明らかに認めて、これを断じようとし、智を起し、智と迷と相い争ってこれを降伏、抑え込む。その間を苦法忍の無間道といい、すでにこごとく降伏し終わって、苦に関する真正の智が決定したところを苦法智の解脱道という。

次に上二界(色界と無色界)の苦についてもまた、この二がある。これを苦類忍の無間道、苦類智の解脱道という。「類」は種類のこと、上二界の苦は、この世で上二界の苦の実物をみることができないので、欲界の苦から間接的に類推し、この世の苦になぞらえて同じ種類として見る。これを類という。これに対して「法」は、眼前に苦の実物を捉え見据えていることをいう。



つまり第一に苦について、法忍、法智、類忍、類智の順序で、欲界の苦諦、上二界の苦諦を観察する。

続いて集について、集法忍、集法智、集類忍、集類智を観察する。続いて滅について、滅法忍、滅法智、滅類忍、滅類智を観察する。最後に道について、道法忍、道法智、道類忍、道類智を観察する。合わせて十六心となり、八忍八智という。

なお見道は、四諦を観察し、迷理の見惑を断ち切る段階で、小乗では預流向、大乘では初地をいう。これ以上を聖者とする。

(3) 無生無滅・不生不滅、無生法忍の位置づけについて
〈無生・不生〉

① 『中論』巻第一は「四不生」で、「生じる」ということは、どのようにしても成り立たないから、空であるという。すべての存在は、それ自らを原因として生じること（自生）も、他のものを原因として生じること（他生）も、自と他の両者を共に原因として生じること（共生）も、原因がなく生じること（無因性）も、いずれも成立しない。だからすべては、不生（無生）であるという。

② 生生・生不生・不生生・不生不生の「四不可説」の第二に、諸法は因縁によって生じてあると同時にそのまま空であり、不生であること、「生不生」を説く。通教に充当する。

〈無生法忍〉

③ 『大智度論』巻第八は、生忍と法忍の「二忍」を挙げる。

「生忍」は、衆生忍ともいう。衆生が迫害や優遇を受けても、それらが心に背く対象であるか、心に適う対象であるか、に関わらず、執われずに忍び、また衆生そのものについて初・中・後がないと観じ、衆生の上に空の理を認めて邪見に陥らないことをいう。

「法忍」は、あらゆるものが空であり実相であるという真実の上に心をゆだねて動じないことをいう。

④ 『無量寿経』巻上、『月灯三昧经』巻第一は、法理を悟って認証し、心を安んじる「三法忍」に、音響忍・柔順忍・無生法忍の三を挙げる。

「音響忍」は、随順音声忍ともいい、仏の説法の音声聞き、諸法

『法華玄義』の研究（十五―二）（大野・伊藤）

の道理を知って法にゆだね切ることをいう。

「柔順忍」は、思惟柔順忍ともいい、自ら思惟を巡らし、諸法の真実に素直に順って、法にゆだね切ることをいう。

「無生法忍」は、修習無生法忍ともいい、現象世界の差別的な有為のすがたを超え離れて、ただちに事象の真実の有り様のままに身心をゆだね切ることをいう。

⑤ 『思益经』巻第一は、無生法忍、無滅忍、因縁忍、無住忍の「四忍」を挙げる。

「無生法忍」は、諸法の自性が空で、本来無生であると認めることをいう。

「無滅忍」は、諸法が不生で不滅であると認めることをいう。

「因縁忍」は、諸法は因縁によって生じたもので、本来無自性であると認めることをいう。

「無住忍」は、諸法は本来心を留め、執著すべきものでないと認めることをいう。

⑥ 『仁王般若经』巻上は、伏忍、信忍、順忍、無生忍、寂滅忍の「五忍」を挙げる。

「伏忍」は、煩惱を抑えてはたらかせないが、まだ断滅しない地前の三賢位、すなわち十住・十行・十廻向をいう。

「信忍」は、無漏の信を得た、別教十地の初・二・三地をいう。

「順忍」は、理に順い無生の果に向かう、別教の四・五・六地をいう。

「無生忍」は、諸法不生の理を認めゆだね切った別教の七・八・九地をいう。

「寂滅忍」は、諸惑を断つて寂靜に安住した、十地位および仏果をいう。

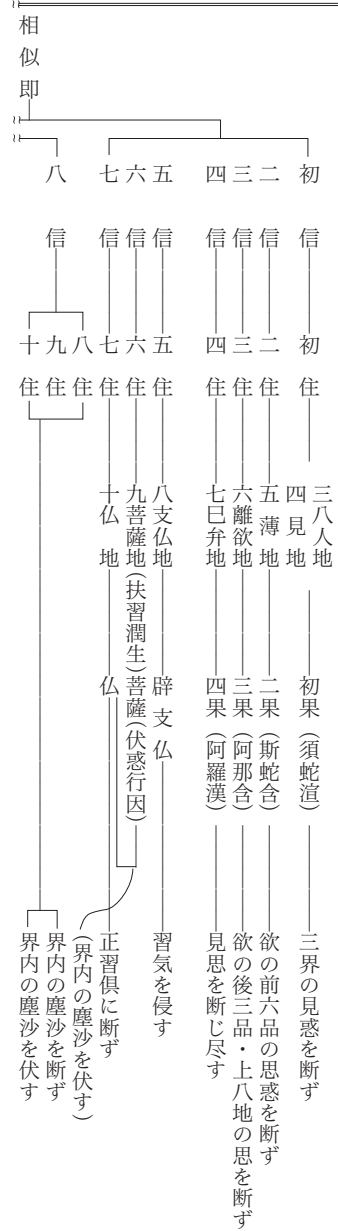
⑦ 『菩薩瓔珞本業经』巻上は、信忍、法忍、修忍、正忍、無垢忍、一切智忍の「六忍」を挙げる。

「信忍」は、一切の事象の、空を信じる忍をいう。

「法忍」は、一切の事象の、仮を認めた忍をいう。

「修忍」は、中観を修めて、一切の事象の事と理とが融け合うのを知った忍をいう。

(六即) (圓教) (別教) (通教) (藏教)



「正忍」は、正しく中道の理を認めたる忍をいう。

「無垢忍」は、煩惱の汚れない清浄心を信証した忍をいう。

「一切智忍」は、一切智を得て、中道の法を忍可した最上の忍をいう。

⑧『旧訳華嚴経』巻第二・八十忍品は、随順音声忍、順忍、無生法忍、如幻忍、如焰忍、如夢忍、如響忍、如電忍、如化忍、如虚空忍の「十忍」を挙げ、菩薩が真理を忍受して得る十種の安住心の第三に、無生法忍を挙げる。

〈位不退〉

⑨『大般若経』巻第四四九は、見道に入れば無生法忍を得て再び二乗地に堕さず、不退を得るとする。

⑩『大智度論』巻第五十は、無生忍の法は、無生滅の諸法実相のなかで信受し、通達し、無礙にして不退であるのを、無生忍と名づくことある。

また、菩薩の階位を説くようになって、十住の第七を不退転住と名づけている。

(4)天台の無生法忍について

天台教学では、通教の三乗共の十地に、「三忍」を位置づける。

初乾慧地の菩薩を、「伏忍」とし、二性地の菩薩を、「柔順忍」とし、

三八人地と四見地の菩薩を、「無生忍」とする。八人地の八人は、無漏の八忍(八智)をいう。それは、有部の見解によれば、見道十五心の位であり、声聞の須陀洹向・預流向に相当する。四諦を無漏智で現観、現前に明瞭に観察する。

四見地は、声聞の初果である須陀洹果・預流果に相当する。四諦の道諦を現観して、三界の見惑を断ち、始めて聖者の果報を得た第十六心の位をいう。

(5)無生法忍と蔵・通・別・円の四教との繋がりについて

見道は、四諦の理を現観、現前に明瞭に観察し、悟りみる位である。

無生法忍は、大乘の通教に位置づけられる大乘の悟りとされるから、先ず①に通教を取り上げる。

①通教では、通教の三乗共の十地の三八人地で、四諦の理を現観、現前に明瞭に四諦の真実を観察する無漏智の見道十五心をいう。八人は、無漏の八忍、あるいは八忍八智をいう。四見地は、四諦の道諦の理を重ねて見、三界の見惑を断じ尽くし、初めて聖者の果報を得る第十六心の位である。第十六心の菩薩を無生忍という。

通教の三乗共の十地の四見地の第十六心の位が、位不退である。

次に、①を蔵教に当てはめ②とする。

②藏教では、見道十五心の無漏の八忍八智の八忍七智まで、四諦を現観、現前に明瞭に四諦の真実を観察し、第十六心の八智に至って修道に入る。この第十六心では、前の十五心で見た道諦の理を重ねて観じる。この四諦の道諦を現観する無漏智によって、三界の見惑を断じ、初めて聖者の果報を得る。第十六心の位が、位不退で、通教の菩薩の無生忍に匹敵する。これが初果、つまり須陀洹果・預流果である。

続いて、①を別教と円教に当てはめ、③④とする。

③別教では、①の通教の無生忍と、②の藏教の初果とは、十住の初住位の発心住に相当する。発心住は、界内の見惑を断じ、真実の無漏智を起こして、四諦の理を否定する邪見を起こさず、広く四諦の智慧を求める位をいう。

④円教では、①の通教の無生忍と、②の藏教の初果と、③の別教の十住の初住位の発心住とは、十信初位の初信位に相当する。初信位で、見惑を断じて、空でない空という空が徹底した真空の理を顕わす。

つまり天台教学では、無生法忍は、通教の三八人地と四見地をいうが、それは藏教の初果に通じ、別教の初住位と、円教の初信位と齊しい。いずれも、不退転の位を確保して退失することがなく、位不退の不退転位にある。

(6)『仁王般若経』の七・八・九地の無生忍について

「七・八・九地」は、別教の十地のそれをいうと考える。

「七地」は、「遠行地」である。遠行地は、界外の見惑が漸く除かれて、自由にどこまでも駆けめぐることができるので、自然に遠く上地に進むことができる位をいう。

「八地」は、「不動地」である。不動地は、界外の三界の報を捨てて、三界を超えた諸聖人の生死である変易生死を離れ、下観無生忍をもつて中道不思議の妙慧に入り、二辺に墮することなく、常に心が不動となる位をいう。

「九地」は、「善慧地」である。善慧地は、上観無生忍に入り、中道無生の善妙の智慧、つまり善慧を念々、時々刻々に観じる位をいう。

『法華玄義』の研究(十五―二)(大野・伊藤)

(7)『大智度論』の「密」の思想について

『大智度論』卷第六十五、第四三無作実相品に、「初転法輪に、八万の諸天が無生法忍を得、阿若憍陳如一人が初道を得。いまは無量の諸天が無生法忍を得。この故に、第二法輪転と説く。今の転法輪は初転のごとくに似たり。」(『大正藏』二五・五一七a-b)とある。

鹿苑の初転法輪で、八万の諸天が無生忍を得、憍陳如が初果を得た。閻浮提において第二の法輪転を見た。今の小品般若の転法輪で、無量の諸天が無生忍を得た。今転は初転に似ている。『大智度論』は続いて、問うて曰く、今の転法輪は多くの人が得道し、初転法輪には得道の人

少なし。如何が、大をもつて小を喩えるや。

答えて曰く、諸仏の事に二種あり。一は〈密〉、二は〈現〉なり。

初転法輪に、声聞の人は八万一人が初道を得るを見る。

諸の菩薩は、無量阿僧祇の人が声聞道を得、無数の人が辟支仏道の因縁を得、無量阿僧祇の人が無上道心を生じ、無数阿僧祇の人が六波羅蜜の道を行じて初の深三昧・陀羅尼門を得、十方無量の衆生は無生法忍を得、無量阿僧祇の衆生が初地の中より乃至十地に住し、無量阿僧祇の衆生が一生補処を得、無量阿僧祇の衆生が道場に坐すことを得、この法を聞いて疾く仏道を成ずるを見る。かくのごとき等の不可思議の相は、これを「密転法輪」の相と名づく。

このように、〈密〉として、仏の一言の説法を聴聞して、機根の違いによつて仏道のいろいろな階位に至る「密転法輪」の有り様を明かしている。

秘密(不定)は、『大智度論』卷第三十一に、次のように説く。

十方のガンジス河のほとりの砂の数ほどの世界に、仏の一言が遍満していることを体得しようと思えば、般若を学んだらよい。

尋ねる。もしそうであるならば、仏の一言とどういう違いがあるのか。

答える。限りあると限りなきとである。

尋ねる。もしそうであるならば、何のために、閻浮提の人が仏の周りに来て法を聴くのか。

答える。仏に、二種の音声がある。一は、仏が説法する場合、自らの

悟りのままに説く随智所作の「密」であり、先に説いた通りである。

二は、仏が説法する場合、相手の考えに順応して説く随情所作の「不密」であり、誰もが仏の周りに集うのである。

仏の説法が衆生に及ぶはたらきは、密と不密にしたがう。仏の説法の本質から論じれば、密と不密の二義は同時である。密も不密もともに、金口の梵音に違いない。金口の梵音そのものから観れば、一仏が教化する対象は密でも不密でも同じであるからである。

だから今の文のなかに、相即して説くのである。つまり、『法華玄義』や『法華文句』に、『華嚴經』は、マガダ国のガヤー城の南の菩提樹下の寂滅道場で説かれたとし、諸の阿含經典は、中インド、ペナレス郊外のサルナートにある鹿野苑で説かれたとする。説法場所は寂滅道場と鹿野苑と異なっているが、会座に連なる者は、機根に応じて、一音の仏の説法を漸教と聞いたり、頓教と聞いたりする。一音の仏説を、漸・頓同時に同聴異聞して相離れない、と説いている。

(8)『摩訶般若波羅蜜經』の無生法忍について

『摩訶般若波羅蜜經』卷第二十三、六喻品七七(『大正藏』八・三九〇c)に、「須菩提、仏に曰して言く、世尊、いかに無生法忍となし、この忍、何をか断ずるところとし、何をか知るところとするや、と。仏、須菩提に告ぐ、法忍を得、乃至少しばかりの不善法を生ぜず。このゆえに無生忍と名づく。一切の菩薩の断ずるところの煩惱が尽きる。これを断と名づく。智慧をもって一切法の不生を知る。これを智と名づく。」とある。

続いて、「須菩提、仏に曰して言く、世尊、諸の声聞・辟支仏の無生法忍と、菩薩の無生法忍とは、何らの異なるや、と。仏、須菩提に告ぐ、諸の須陀洹のもしは智もしは断、これを菩薩の忍と名づく。斯陀含のもしは智もしは断、これを菩薩の忍と名づく。阿那含のもしは智もしは断、これを菩薩の忍と名づく。阿羅漢のもしは智もしは断、これを菩薩の忍と名づく。辟支仏のもしは智もしは断、これを菩薩の忍と名づく。これを(二乗に優る)異(点)となす。」とある。

煩惱が尽きたところを「断」と名づけ、智慧をもって一切法の不生を知ること「智」と名づける。そして、断と智、つまり煩惱が尽きて、一切法の不生の理を知り尽くして安住するのが菩薩の無生法忍である。この菩

薩の無生法忍は、声聞の四果に及ぶのは勿論、辟支仏から菩薩に及ぶと説き明かしている。

(9)『教観綱宗』が説く「転・接・同・会・借」にみる不定について

明の智旭(一五九九―一六五五)の著『教観綱宗』は、天台教学の中心である化儀・化法の四教および十乘觀法を、初学者にも理解できるように説いている。その末尾に、付として「転・接・同・会・借」説があり、当面の不定教の思想に通じる。

「転」は、巡る、移るの意から、転入をいう。前教で見惑を断じていない位にある人が、後教に移り入ることをいう。

例えば、藏教の五停心・別相念處・總相念處、煖法・頂法・忍法・世第一法からなる七賢位で、通・別・円の三教に転入し、通教の初乾慧地・二性地から別・円の二教に転入し、別教の十信から円教に転入する等々をいう。

七賢位や、初乾慧地・二性地や、別教の十信位は、未だ見惑を断じていない伏す初心の境地にあつて、修行者の足下が固まっていない。位不退に至っていないから「転・転入」の用語を使う。

「接」は、接ぎ木をして入れるの意から、接入・被接をいう。前教で見惑を断じた位にある人が、後教の別・円の二教の同じ位に接ぎ木することをいう。

例えば、通教の三八人地・四見地・五薄地・六離欲地・七已弃地・八支仏地で、別・円二教の同じ位に接入する。別教の十住・十行・十廻向も同じく、円教の同じ位に接入する。

修行者の機根には鋭いと鈍い、素早いと遅いの差がある。勝れた桃や李の小枝を接ぎ穂にして、普通の桃や李の台木に接ぎ木するようであるから、「接・接入」あるいは「被接」の用語を使う。

「同」は、齊しいの意をいう。別教の十地は、菩薩が悟つた中道という真実が、円教と齊しいことをいう。

他には例えば、藏教の初果である須陀洹果・預流果と、通教の三八人地・四見地と、別教の初住・発心住位と、円教の六根清淨位である十信第一の初信位とが、同じく空觀によつて、三界内の迷理の見惑を断じて空の理に入り、一切智が齊しいことをいう。

別教の菩薩が悟った中道という真実の道理は円教と齊しいが、別教の中道の道理には相対き粗大さが残る。別教の悟りが完成するのは、法華の開会によって法華の円頓一仏乘に帰入して完結する意を「同」は内包する。

「云」は、集まるの意から、会入、開会をいう。藏・通・別の三の権教に片寄った人を集めて、円教の『法華経』に帰着し統合することをいう。例えば、藏教の五停心・別相念処・総相念処、煖法・頂法・忍法・世第一法からなる七賢位、通教の初乾慧地・二性地、別教の十信を開けば、円教の随喜品・誦誦品・説法品・兼行六度・正行六度からなる五品弟子位となる。

藏教の初果である須陀洹果・預流果、通教の三八人地と四見地、別教の初住位を開けば、円教の初信位となる。

藏教の四果・阿羅漢果、通教の七已弁地、別教の七住位を開けば、円教の七信位となる。これらは齊しく、見思の惑とその習氣を断じ尽くし、一切智を顕わす。

別教の十廻向を開けば、円教の十信位となる。齊しく、界の内外の塵沙の惑を断じ尽くし、界外の無明の惑を伏し、仮観が現前して俗諦の理を見、一切の法門を照見する法眼を開き、道種智を顕わす。

別教の十地を開けば、円教の十住となる。界外の無明の惑を一品一品断じ、中観が現前して一分一分中諦の理を觀、諸法実相・世間相常住の理を觀、一切種智を顕わす。

「會」は、以上の例示のように、打ち明けて取り除き、止揚して統合し、それを會得することという開會に他ならない。

「借」は、人の力を借りて農耕するの意から、借用をいう。例えば、通教を被接して別教に入るために、先に仮に別教の断惑の方法を借用して通教を明かすことをいう。

例えば、通教の三八人地・四見地から別教の初地の歡喜地に入るために、先に別教の初歡喜地の上・中・下の無明の三品を断尽する断惑の方法を借用し、通教の三八人地・四見地の四諦について八忍八智を生じ、見道十五心と修道第十六心の断見惑を明かすことをいう。

通教の三八人地・四見地から別教の七遠行地に入るために、先に別教の七遠行地の断思惑の方法を借用し、通教の五薄地・六離欲地の迷事の惑の

『法華玄義』の研究(十五—二)(大野・伊藤)

思惑八十一品を、龜動の惑から断じ、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へと進むことを明かすことをいう。

別教を通教に含めようとするときは、必ず通教を借りて別教を明かす。『摩訶般若波羅蜜經』卷第二十三の、「須陀洹のもしは智もしは断は、これ菩薩の無生法忍なり。」というのはいはこれである。見惑を断つて四諦の理を觀、万物を空と觀る通教の無生法忍を借用して、別教の無生法忍を明かすのである。

あるいは、別教を被接して円教に入るときは、先に、円教を借りて別教を明かす。円教の初住位に入つて、一品の無明の惑を断じて、理性本有三徳、法身、般若、解脱の徳を、一分悟る。三徳は、体一であり、相即互融して、三徳即一徳、一徳即三徳である。これは伊字の三点(三)、摩醯首羅の三目(三)のように、不縱不横、相即不離の三徳である。この三徳を一分悟るから、十界身を示現し、仏釈尊のように八相作仏して衆生を済度することができるのである。八相成道は、分証の仏果に他ならない。『法華経』の龍女の成仏や、三周説法によつて声聞衆が未來成仏の記別を受けるのは、この初住位の成仏の相を示したものである。このように初住位で、無明を破し、中道觀が現前し、本有の理性を照らす仏眼が開かれ、仏本来の悟りを照らす仏眼が開かれ、仏本来の悟りを顕わす一切種智を成就する。これが分証中道であり、念不退位である。

つまり無生法忍は、本質的には、藏・通・別・円の化法の四教のいずれにも成立する断と智である。それは、須陀洹の菩薩の無生法忍であり、斯陀含の菩薩の無生法忍であり、阿那含の菩薩の無生法忍であり、阿羅漢の無生法忍であり、辟支仏の無生法忍であり、諸菩薩の無生法忍であり、さらには一生補処の等覺の無生法忍でもある。仏釈尊が説く悟りの初が無生法忍であり、中が無生法忍であり、後が無生法忍であつて、一切智であり、道種智であり、一切種智である。

天台の立ち位置は、『摩訶般若波羅蜜經』や『大智度論』がいう上記の立場にはない。別教や円教に立ち位置はない。

基本は、(5)の①の通教の三乘共の十地の三八人地と四見地にある。ともに三界の八十八使の見惑を断じて、四諦の理を現觀、現前に明瞭に觀察する無生忍にある。だから、藏・通・別・円の修行階位の枠を飛び越えて移

動、つまり転入したり、接入したり、会入したりという、自由自在の修行実践の有り様を示すことができるのである。

これと、(5)の②の藏教の初果、(5)の③の別教の十住位の初位である発心住、(5)の④の円教の十信位の初信とは、相通じ、『教観綱宗』の「同」にある。(5)の①と同様に、三界の八十八使の見惑を断じて、八忍八智を成就し、真の無漏智を発す。これは、四諦の理を觀る位不退位である。

天台は、無生法忍は、通教の三乘共の十地の三八人地と四見地にあるとする立場に立つ。

仏の金口の一音の聴聞といつても、宿世の積み上げに差があるから、機根に上・中・下の差がつく。この機根の差によつて、声聞人は、鹿野苑の会座で八万一人が初道を得るとみ、辟支仏道の因縁を得るとみ、無道の阿僧祇の人が声聞道を得るとみ、辟支仏道の因縁を得るとみ、無上道心を得るとみ、六波羅蜜の道を行じて諸の深三昧・陀羅尼門を得るとみ、無生法忍を得るとみ、初地から十地に住するとみ、一生補処を得るとみ、道場に坐すことを得てこの法を聞いて疾く仏道を成就するとみ。

仏の金口の一音は、説法のことば通りに受け取る顕露の教えにあることは勿論であるが、説法の奥底にはことばを超えた深い真実の教えを包含しているものである。つまり、仏の説法の言外に仏の真意があるものである。説法を聴聞する衆生の機根が、仏の真意を汲み取ることができるほどに向上していれば、機根に見合つて仏の真意を汲み取ることができるものである。これは、仏と衆生の感應道交によるものであつて、秘密不定としかいふことができない。これを『大智度論』巻第六十五無作実相品は、『密転法輪』という。

天台がよつて立つ無生法忍は、通教の三乘共の十地の三八人地と四見地にある。無生法忍が通教にあるから、『摩訶般若波羅蜜經』がいう、須陀洹の、斯陀含の、阿那含の、阿羅漢の、辟支仏の、もしては智もしは断を菩薩の無生法忍としたり、『大智度論』がいう無上道心を起こしたり、十地に住したり、等覚の菩薩として一生補処を得たりできるのである。『仁王般若經』がいう七・八・九地という上地に被接したり、別・円二教に通入したり、円実に入ることが可能となるわけである。

同じ内容を、『教観綱宗』は、「転」「接」「同」「会」「借」の用語によつ

て説明する。

藏教の七賢位で通・別・円の三教に転入したり、通教の初乾慧地・二性地で別・円の二教に転入したり、別教の十信位で円教に転入したりする。通教の三八人地・四見地・五薄地・六離欲地・七已弁地・八支仏地、別・円に接入したり、別教の十住・十行・十廻向も同じく、円教に接入したりする。

このような自在無礙の修行実践と境界の有り様が、転・接・同・会・借であり、密転法輪であり、秘密不定の有り様である。ひいては円妙・円満・円足・円頓の「円」の要諦に繋がる。

仏の四諦の生滅の理を体解する天台の無生法忍は、通教に位置づけられなければならない理由が歴然と存在するのである。

《現代語訳》

尋ねる。

先の話では、法華以前の教えである『無量義經』は、「漸・頓の二法、声聞・縁覚・菩薩の三道、阿羅漢・辟支仏・菩薩・仏の四果は、それぞれが入れ合うことができず、融合しない」という。それが、法華の第五時では融合するという。

入れ合い、融合し、資け合うということは、どのようなことか。答える。

二乗人は、二乗の教えを聴聞して、人には自我が欠けると人空を悟り、欲・色・無色の三界内の見惑と思惑とを断ち切つて、阿羅漢となる。そして、灰身滅智の無余依涅槃に至極とし、自分は同入法性、仏と同一の位に入ったと長く疑うことがない。

灰身滅智に至極とする二乗人が、世間相は常住であり、諸法は実相で

あることが真実であり、これらの上に成り立つ円頓一仏乗という大乘の教えに触れる。

二乗人は、三乗は方便であり、一仏乗こそが真実であり、古来永不成仏とされてきた二乗人も成仏できるとする「二乗作仏」の教えを聴聞して、青天の霹靂の思いに打たれる。

さらに二乗人は、見・思の惑の断滅でよしとしたが、断滅すべき煩惱には、塵沙の惑や無明の惑が残ることを聴聞する。

二乗人は、一切智を至極と考えていたが、求める智慧に、道種智が残る、一切種智が残ることに気づく。

観では、空観でよしとしていたが、実践すべき観法に、仮観が残り、中観が残り、しかも即空・即仮・即中にあるのが宇宙の真実であると聴聞する。

何よりも二乗人に強烈なインパクトを与えたのは、自分たちは現実を否定的・虚無的に捉えていたが、大乘の教えは現実を肯定的に捉える立場に立脚することである。自分たちが到達できるのは阿羅漢果を至極とし、仏の境地など論外であると刷り込まれてきた先入観が、根底からひっくり返され、自分たちも成仏できる可能性があることを聴聞したことにある。

成仏も、自分の成仏より他人の成仏を優先させる自未得度先度他という、万人成仏の利他行優先の菩薩の生き様にあり、またさらには、眼前の仏が仏のすべてではなく、久遠実成の法身仏という仏身観に眼を見開かされたことである。

二乗人は、大乘の教えに触れるにつれて、これまで、灰身滅智を究極の境地と信じ、自分一人の成仏を追求するだけで事足れりとし、万人の

『法華玄義』の研究(十五—二) (大野・伊藤)

成仏に思いが至らなかつた境地を、浅薄で卑近なことに深く思い知り、これまで追い求めてきた境地は、三界の内に局限され、そこに安住していたことを恥ずかしく思うようになる。

こうして二乗人は、本来一切の衆生が残らず仏の徳性を具え、一切の衆生がごとく成仏すると説く大乘の教えに眼が開かれ、大乘を恋慕うようになる。

大乘の教えに目覚めた二乗人は、端的に大乘の深い道理を説く、般若經典・華嚴經典・法華經典・浄土經典や、『維摩經』や『首楞嚴三昧經』『般舟三昧經』など、諸の方等教に救い取られていく。これが、「頓が小を資く」が意味することである。

「頓が小を資く」の「頓」は、端的には文脈の「大乘」をいう。頓教は本来、一躍して直ちに仏果に至る教えをいい、初めからいきなり深い内容の教えを説く説き方をいう。つまり『華嚴經』をいう。

『華嚴經』は、時空を超えた無限の大いなる仏の悟りの内容をそのまま示した經典である。『華嚴經』の真骨頂は、法界の華嚴にある。法界の華嚴は、四十有余年の仏の所説が帰結する宇宙絶対の真実を『華嚴經』とする。

この宇宙絶対の真実は、『華嚴經』だけの独占ではない。『華嚴經』に欠落する衆生教化の善巧方便を加味した『法華經』と通底する。これが、法華の開頓による今円(法華)昔円(華嚴)円体無殊である。

つまり「頓」は「頓教」であり、「頓頓教」である『華嚴經』に衆生教化の善巧方便を加えた「漸頓教」であると「開頓円」する『法華經』であると取ることが出来る。

したがって「頓が小を資く」は、宇宙の真実を開頓する『華嚴經』と

『法華經』の仏の説意を具現化した般若經典・華嚴經典・法華經典・淨土經典や、『維摩經』や『首楞嚴三昧經』『般若三昧經』など諸の方等教の一切が、小乗教に手を差し伸べ入れ合うことをいう。

つまり「頓が小を資く」は、『天台四教儀』の立場から見直すところのようになる。

鹿苑時では二乗人は、見・思の惑を断尽し、阿羅漢に入る。阿羅漢は灰身滅智の境地である。身を無にし、心を無に帰し、同入法性に完結して安住する。身を無にし、心を無に帰した境地には残るものは何もない。何もないところには、野火に焼け焦げた木の株に芽生えがなく、川の水が上流に向かって流れることがないように、再生の芽生えはない。

『天台四教儀』は、この空無の虚無に墮する二乗人にもなお残る見・思の惑の習気を発見している。この習気に次第に入り込んで再生を果たし、界内の塵沙の惑をコントロールし、焼け株に萌芽の元を再発見し、三百由旬からの菩薩・仏への再生の道を歩き始める。

方等時に豎入した二乗人は、藏・通・別・円の四教が対説されるなかで、三百由旬からの菩薩・仏への再生の道をさらに確かなものにしていく。

藏教の教えからは、習気を頼って阿羅漢から辟支仏を抜け、小乗の菩薩は伏惑行因、つまり見・思の惑をコントロールして、三大阿僧祇の間に六度の因行をして三界に受生する。こうして、菩薩・仏への再生の道をさらに確かなものにしていく。

通教の教えからは、二乗人は已弁地から辟支仏へ抜け、辟支仏へ抜た通教の菩薩は扶習潤生、つまり習気を断尽せず、布施・持戒などを実践し、誓願力によって習気を扶助して三界に受生して再生を果たし、菩

薩・仏への再生の道をさらに確かなものにしていく。

別教の教えからは、二乗人の伏惑行因の菩薩と扶習潤生の菩薩は、別教の六住に移動し、習気を扶助して再生を果たし、菩薩・仏への再生の道をさらに確かなものにしていく。

円教の教えからは、二乗人の別教の六住の菩薩は、円教の六信の菩薩に移動し、習気を扶助して再生を果たし、界内の塵沙の惑を伏し、円教の八信以上で、界内外の塵沙の惑を伏断し、無明を伏断し、菩薩・仏への再生の道をさらに確かなものにしていく。

以上の方等時では、二乗人は小乗から大乘へ位を上げるようにみえるが、二乗人が得る利益はあくまで「密」、密やかであり、「顕」、顕やかではない。密成通益であり、密成別益であり、法華以前不論改観である。小乗が大乘に位を上げることはない。小乗は小乗のままに踏みとどまっていることを忘れてはならない。

般若の会座では、身子と呼ばれる舍利弗と、善吉と呼ばれる須菩提とが、加被、つまり仏釈尊から不可思議な力を被って、仏釈尊に代わって諸菩薩のために般若波羅蜜、つまり有為空・無為空・畢竟空を包含した絶対空の智慧を説く。仏に代わって諸菩薩に転教することによって、舍利弗や須菩提を初めとする大機の二乗人が、大乘の教えに慣れ親しみ、深く体解していくことは勿論である。しかし大乘の教えをいかに深く体解し、他人の眼には塵沙や無明の惑を伏断し、空の理に通達するだけでなく、仮や中の理にも通達し、仏・菩薩の威容が具わっているように観えても、それは、仏の威神力によるものであり、二乗人の機根が純熟して具わった威容ではない。二乗人自身も二乗を離脱したとは考えていない。大機の二乗人の転教は、密成通益であり、密成別益であり、

二乗自身は自覚することなく大乘に通達し、通教や別教を得たのと等しくなるのであり、小乗と大乘との法の枠は取り除かれているが、人と人との間の枠を外し開会するのは、あくまで法華に入ってからのことである。これが法華以前不論改観、二乗が観を改めて位が上がったわけではないのである。

転教によって仏の般若波羅蜜の智慧を体得するという利益に与るのは、直接には諸菩薩である。転教を聴聞することによって諸菩薩は、有為空・無為空・畢竟空を包含する絶対空の般若波羅蜜という仏の智慧を体得するのである。転教という事実によって諸菩薩が、仏の真実の智慧を体得するのが、「小が大を資く」の内実である。

人々の機根に応じて誘導誘引し、小乗の浅い内容の教えから、次第に深い大乘の教えに説き進む「漸教」という諸川の法門を、大海の円教に流入させて総合し、大海の海水である純円教に融合させ一味とすることによって、万人救済の仏意が日の目をみることになる。「漸が頓を資く」は、これをいう。

「漸が頓を資く」は、「頓が漸を資く」とも相資であることは勿論である。互いに資け合う意義に、一定の絶対的な定義があるわけではない。互いに自在に資け、資けられるのが、「相資」である。

般若時に堅入した二乗人は、菩薩だけを対象とする般若波羅蜜を聴聞する中で、方等時に続いて、三百由旬からの菩薩・仏への再生の道をさらに確かなものにしていく。

別教の教えからは、伏惑行因の小乗の菩薩と扶習潤生の通教の菩薩は、別教の六住以上に進展していく。

八住以上では、別教の修行の階位をそのまま進展することもあるが、

『法華玄義』の研究(十五—二)(大野・伊藤)

円教の八信以上の修行の階位に転進することもある。二乗人は、別教の六住以上から、円教の六信以上に被接していく。二乗人は、有への執著を破り、見・思の惑を断ち、界内外の塵沙の惑を破り、空の理を悟り、差別の理にも通達する。それに加えて、大機の二乗人舍利弗や須菩提が、諸菩薩へ般若波羅蜜を転教することによって、大乘と小乗の法の壁が取り払われ、菩薩・仏への再生の道をさらに確かなものにしていく。

般若時でも、二乗人が得る利益はあくまで「密」、密やかであり、「顕」、顕らかではない。小乗人には密成別益であり、大乘の諸菩薩には「顕」、顕らかであることを忘れてはならない。

般若時では、法の上の開三顕一・開三会一が図られ、法の上の一切の障壁が取り払われ、一切の法は平等であると「法開會」される。しかし、人の上の開三会一が図られ、人の上の一切の障壁が取り払われ、一切の人は平等であると「人開會」がなされ、授記されるのは、法華に入ってからである。それまでは、大機の二乗人が無量の衆生の病に応じて、心病与薬の教えを説き、救済が意のままであって、仏のようにみえても、大機の二乗人にとっては、方等教の功德も、般若の功德も、ましてや般若の転教の功德も密成別益であり、法華以前不論改観にある。

法華の三周説法の第三である因縁周の『法華経』の五百弟子受記品の二乗受記に至って始めて、人の上の開三会一が図られる。開會が、法の上だけでなく、人の上にも完成して、開會が完成・完結するのは法華に至ってからのことである。

法の開會と人の開會が完結して、蔵・通・別・円の四教の相資が完結する。それによって、二法・三道・四果の相資も完結し、世間相常住・諸法実相に基づく一仏乗が完成するのである。

簡単に再説すれば、小乗の教えを受けた人が大乘の教えを聞くと、小乗の二乗人であることを恥ずかしく思い大乘の教えを慕うようになる。

これが、大乘の頓教が小乗の二乗人を助けるということである。

仏が、身子と呼ばれる舍利弗や、善吉ぜんぎ、すなわち須菩提に命じて般若波羅蜜の教えを説かせた。この説法によって諸菩薩が利益すること大であった。これが、小乗の二乗人が大乘の諸菩薩を利益することであり、「漸が頓を資く」ということである。

ここまでは、『法華玄義』巻第一上の教相を分別してきたのは、「顕露」の立場からである。顕露は、仏説はだれにも公開され、だれにも一定の利益をもたらすという、「顕露けんろ一定教」の立場に立つものである。

天台教学の化儀の四教は、頓教を顕露と秘密の二教に分け、顕露を、頓・漸・不定の三教に分ける。

聴聞する人は、同じ会座に連なる。

小乗の蔵教を聴聞すれば、お互いが小乗の説法を聴聞しており、聴聞して同一の結果を得ることを承知している。大乘の通教を聴聞すれば、お互いが通教の説法を聴聞し、同一の結果を得ることを承知している。別教にしても、円教にしても、これと同じで、聴聞する教えと聴聞の結果は同じであることを、お互いが承知している。

これが、顕露定教である。

仏釈尊の一生涯の説法を豎たての時系列に並べ、仏が衆生を教化教導するのに用いる説法の形式の一つが、顕露定教である。

顕露定教には、先ず頓教と漸教の二教の別がある。

「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で、速やかに悟りに到達する教えをいう。

「漸教」は、一定の段階を踏んで、漸進的に長い間の修行によって、高次の宗教的な立場に導く教えで、漸進的に悟りを得る教えをいう。

これまでは、頓教と漸教を乳・酪・生蘇・熟蘇・醍醐の五味に充当し、頓・漸二教と五味の在り方を、豎の時系列の並びで明らかにした。

しかし、教えを聴聞する人の素質や能力や性質などの宗教上の機根に応じて説かれた、随宜の化儀による「顕露不定教」という、横並びの観点から仏説を論じるならば、豎の時系列のようにはならない。

「不定教」は、聞法が「同聴異聞」であり、法益が「得益不同」であることを、同座の人が「互相知」であるのが特徴である。

同じ会座に連なって、仏の一言の説法を聴聞していることは互いに承知しているが、聴聞している人の機根が違う。したがって聴聞の仕方が違う。だから、理解が違う、利益が違う、体得される教えが一定しない。これが、「顕露不定教」である。

不定教は、前四味の乳・酪・生蘇・熟蘇に共通し、蔵・通・別・円の四教に共通し、前四時の華嚴・鹿苑・方等・般若に共通し、大・小二乗の諸経に共通する。

例えば、鹿苑時の会座では、蔵教の説法を聴聞して小乗の悟りを得る人もあれば、大乘の悟りを得る人もある。方等時の会座で小乗の悟りを得る人もあれば、大乘の悟りを得る人もある。華嚴時の会座でも、般若時の会座でも同じである。

これは、応にあらずして応じ、感にあらずして感じる仏の身業・言葉・意業の三輪の不可思議力によるものであって、仏と同座の人のこころが相交流するからである。この感応道交のはたらきによって、会座の人が頓教の説法のなかに漸教の利益を得、漸教の説法のなかに頓教の利

益を得るのである。

このように仏と衆生の感応道交がはたらくとき、衆生の能力や心構えや時機などによって、一音の説法で得る衆生の利益が衆生によって区々であるのが、不定教である。

つまり、「顕露不定教」は、だれにも公開して説かれる教えであり、同じ会座に連なっていて、仏の一音の説法を聞いていることを承知しており、聴聞している人の機根の違いから聴聞の仕方が違い、機根の違いから理解が違い、利益が違うなど、体得される法益が一定していないことを互いに承知している教えをいう。

このような顕露不定教という観点に立てば、既出の漸・頓・五味は、必ずしも顕露定教で説き明かしたようにはならない。

「高山にて頓説すといえども」ということは、前出の「五味」に初出した「乳味」の冒頭で明かした内容に通底する。

朝日が地平に顔を出すと、朝日は最初に須弥山の頂を照らす。朝日が照らし出した須弥山の頂以外は、暗黒のなかにある。暗黒の世界を背景として、光明の世界、生の世界が聳え立っている。これが日の出直後の風光である。

朝日が東の地平に顔を出すと、真っ先に高い須弥山を照らすように、仏釈尊は、宇宙の真実を開示している華嚴の教えに遭遇し悟る。仏釈尊はその教えを、悟った直後にマカダ国の菩提樹下の寂滅道場で説き明かす。

仏は、成道後三七・二十一日間に、ヴァイローチャナすなわち毘盧舍那法身として、海印三昧中であって、文殊・普賢などの大菩薩に対して、仏自身の悟りの内容をそのまま説き明かしている。これはまさに随

自意説、この段の用語を使えば随智所作に他ならず、仏が悟った悟りをもそのまま開陳したものに他ならない。

『華嚴経』では仏は、正覚の地である寂滅道場で『華嚴経』を説法しているままに、最初は普光明殿の蓮華蔵の師子座に座を移す。つまり、七処八会（または七処九会）にわたって、寂滅道場を動き離れることなく、仏は七処八会（または七処九会）の師子座に座を移すのである。

この「不動にして動」の情景は、仏の根本的な悟りの智慧そのものが、場所や時間や空間を超えて、一切に遍満していることを象徴している。

『天台四教儀』では鹿苑時の漸教その一に、「寂場を動ぜずして、しかも鹿苑に遊び」とある。

仏釈尊は、寂滅道場で正覚を完成し、菩提樹下で自内証を説法している姿を示したまま、衆生の機感に応じて鹿野苑に遊び、鹿野苑の会座に移って、衆生を教化するのである。

仏釈尊が鹿野苑で『阿含経』を説いたのが小乗の始まりであり、寂滅道場で『華嚴経』を説いたのが大乘の始まりであり、この「二始」は同時であるという。

「不動而遊化」がいう不動にして動の二始同時は、仏の根本的な悟りの智慧そのものが、場所や時間や空間を超えて、一切に遍満している真実の有りに包摂されるからである。

そして一面では、菩提樹下で開いた悟りは、寂滅道場の開悟という一念の事実止まらず、開悟の一念が衆生教化の四十有余年にわたって連続したものであり、ここは常に成道の菩提樹下の寂滅道場に座って少しも動かないことを表わす。

他面では、寂滅道場の寂静と鹿野苑を代表とする臨機応変との、不動と動の二面が相資相成の事実にあることをいう。

だから、寂滅道場において体解された開悟成道の一念が動することなく連続し、寂静と臨機応変とが相統しているから、いよいよ仏の大悲の化他がはたらくのである。

したがって、仏の不動の動の有り様は、大乘の機からみれば寂滅道場において『華嚴經』を説く姿とみ、小乗の機からみれば鹿野苑で『阿含經』を説く姿とみる。しかし仏の立場からは、大乘・小乗の念を超越しているから、あれは大乘であり、これが小乗であるという、彼此の別は立ちようがないのである。

仏の説法は、衆生の機根に応じ、はかりごと謀なく、応用自在である「妙」にあり、「二始同時」のはたらきにある。これを「無謀応用」むぼうおうようという。

「寂場を動ぜずして、しかも鹿苑に遊化す」は、まさに無謀応用がはたらく感応道交を表わしている。これが、不定教の有り様である。

続いて、「四諦の生滅を説くといえども、不生不滅を妨げず」である。少年時代の仏積尊は、なに不自由な生活を送っていたが、ところが満ち足りることがなかったという。

春の農耕祭で小鳥や虫が弱肉強食の食物連鎖を繰り返しているのを目撃したり、四門出遊の話が象徴するように、老いや病や死の苦しみかわが身に迫り来て悩ます人生の無常、苦を痛感し、深く思索を巡らした。病人の姿を見て自分もいつかは病むと知り、健康へのおごりを反省した。

若さへのおごり、健康へのおごり、生命へのおごりを洞察し、人生の真実を追究して、永遠の安らぎを求めて出家した。

苦行の限界を悟った仏積尊は、沐浴し、むじやま村長の娘スジャータが捧げる乳粥を口にし、やがて菩提樹の下で悟りを開いた。

悟りを開いた仏積尊は、梵天の勧請などがあつて、菩提樹下で自内証を対告衆の文殊や普賢などの大菩薩に明かし説いた。

仏積尊は、華嚴の会座にありながら、仏積尊の自内証の独白には轟のようであつた声聞衆の求めに応じて移り座つた鹿野苑の転法輪の会座で、五比丘である橋陳如・阿説示・摩訶男・婆提・婆敷に説いた。「もろもろの欲望のままに欲樂に耽ることは、無益である。自分を苦しめることに夢中になることは、無益である。」と。

そして、「わたしは、二つの極端を捨てて、中道を悟つた。これによつて、人のこころの状態やものの本質をみる眼をもち、知るこころを得た。」と、中道を説いた。

二つの極端を離れる中道は、洞察力を生じ、認識を生じ、静けさ、悟り、目覚め、安らぎに導くと説いた。

そうならば、どのような中道が、洞察力を生じ、認識を生じ、静けさ、安らぎなどの涅槃に導くのか。

それは、八つの部分からなる聖なる道、八正道である。八正道は、正見・正思惟・正語・正業・正命・正精進・正念・正定の八である。これが、涅槃に導く正しい大道であると説いた。

「正見」は、苦・集・滅・道から成る四諦の道理を自覚し、自分のこころをありのままに観ることである。

「正思惟」は、正見の智慧を活発にはたらかせ、苦・集・滅・道からなる四諦の道理を正しく思惟することである。

「正語」は、四邪命を捨てて、口業・口による行為を正しくすること

である。

四邪命は、(1)勢力があるものに媚び、あるいはその走狗となって生活する「方口食」。(2)祈祷や呪術によって生活する「雑口食」。(3)星宿・星座を見て生活する「仰口食」。(4)田畑を耕して生活する「下口食」をいう。

「正業」は、身の邪命を除いて、身業・身体によるたれい振る舞いを清浄で正しくすることである。

邪命は、(1)利得のために奇特なすがたをすること。(2)利得のために自らの功德を説くこと。(3)吉凶を占って人に法を説くこと。(4)罵声をあびせ人を威圧し恫喝すること。(5)得られる利得を説いて人を動かすことをいう。

「正命」は、五種の邪命を除いて、身・口・意の三業を清浄にし、他人の利得を見ても激しく悩み苦しまず、自分の利得に足るを知って、清浄で正しく生活することである。

「正精進」は、涅槃に至る八正道に努め励み、正見に入ることである。

「正念」は、正見という目的を思い続けて、乱れず、正直であることである。

「正定」は、正しく禪定を實踐し、迷いのない清浄なる悟りの境地に入って、動じないことである。

続いて、苦しみについての聖なる真実を明かす。苦しみについての聖なる真実「苦諦」は、誕生は苦であり、老いることは苦であり、病は苦であり、死ぬことは苦であり、愛する人と別れるのは苦であり、怨み憎む人に会うことは苦であり、求めるものが手に入らないことは苦であ

る。要するに、わたしを構成する身心は実体がなく無我であることを知らないから苦である。

そして、苦しみの起源についての聖なる真実「集諦」は、再生に導き、欲楽と貪りを伴い、どこにも喜びを見出す渴愛である。渴愛は欲愛と有愛と無有愛である。

苦しみの消滅についての聖なる真実「滅諦」は、渴愛を残りに断念し、滅し、捨て去り、自由になって執著しないことである。

苦しみの滅に至る道についての聖なる真実「道諦」は、正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定の八正道である。

この苦・集・滅・道の四諦は、四諦という真実を理解し、その真実に対する対応をみつけ、その対応を行なうことが要請される。

先ず仏釈尊は、生きることが苦であり、苦の原因は渴愛であり、苦の滅尽が目標の涅槃であり、涅槃への道は八正道である、と四諦を示した。

続いて、苦は知るべきであり、渴愛はなくすべきであり、涅槃は達すべきであり、八正道は実践すべきであると、四諦の修行実践を勧めた。

そして最後に、生きることが苦であると自ら知り尽くし、一切の渴愛を自らなくし、涅槃に到達し、八正道の実践を自ら完成した、と釈尊自らが自己を点検し、五比丘に説き明かした。

わたしの思い通りにならないのが、苦である。苦は、人生の苦である。人生苦は、人に迫り悩ます生・老・病・死の四苦と、四苦に愛別離苦・怨憎会苦・求不得苦・五蘊盛苦を加えた八苦を特徴とする。これらの苦は、わたしの思い通りにならない。思い通りにならない苦は、因と縁との離合集散によって織りなされる。

わたしの思い通りにならない苦を真正面に見据えて、それを踏み越え、飼い慣らし、無縁のものとしようとするのが、苦・集・滅・道からなる四諦である。

四諦は、まさに人生苦しやうに生まり、滅めつありと観かんていく四諦観である。

つまり、鹿野苑の転法輪の会座で仏釈尊は、快樂と苦行の両極端を離れた中道こそが人の心を観、物の本質を見る眼をもたらし、知る心を得ると説いた。そして中道の生き方を実現するには、八正道の修行実践が最上の正しい道であると説いた。

説法は続いた。先ず、この世は苦であるという「苦諦」を明かした。

続いて、苦の原因は欲愛と有愛と無有愛を特徴とする渴愛であるという「集諦」を明かした。「欲愛」は、感覚的な欲望で、財・色・食・名・誉・睡眠の五欲が引き起こす煩惱をいい、「有愛」は、生存への欲望をいい、「無有愛」は、生存そのものから離れたという欲望をいう。「渴愛」は、欲愛・有愛・無有愛を包含した根源的な欲望で、喉が渴いた人が水を求めるような激しい欲望をいう。

説法は更に続いて、渴愛を断つことが、無常の世を超え、苦しみを減した悟りの境地に至る道であるとする「滅諦」を明かした。

そして最後に、四諦の説法が一巡したところで、最初に明かされた「中道＝八正道」にもどり、理想の境地へ至るためには八正道の修行実践によるべきであるとする「道諦」が再度明かされた。

この四諦三転十二行相の説法を聴取して、五比丘のうちの最年長の憍陳如が預流果を得た。仏釈尊が「憍陳如が悟った」と喜びの声を発したので、憍陳如は、悟った憍陳如、阿若憍陳如と呼ばれるようになったという。預流果を得る条件は、真実を理解することであるから、瞑想がな

くても、仏釈尊の説法を理解するだけで十分である。

その後、仏釈尊は、五比丘に三ヶ月間、毎日真実を教え、瞑想を指導した。この間に憍陳如以外の四比丘も預流果を得て、聖者の仲間に入った。

最終的に真実を説く必要を感じた仏釈尊は、場所を移動して、始めて無我について説法した（『無我相経』）。色・受・想・行・識ごうの五蘊は無我である。どこにも永遠の魂といえるような実体はない、と説く説法であった。仏釈尊の説法を聴聞して、五比丘は阿羅漢の悟りに達したという。

つまり、苦・集・滅・道の四諦の修行実践のなかで、修行者は自分の身心の本質の無我に気づいていったのである。

怨憎会苦は、怨み憎む人にも会わなければならない苦しみをいうが、わたしは怨みや憎しみがあると、怨みや憎しみを実体視してしまうから、怨みや憎しみに束縛され振り回されてしまう。怨みや憎しみは、わたしとわたしの相手との関係性のなかに生起するだけで、実体はないと、怨みや憎しみに執著しなければどれだけ気が軽くなることか。

病苦も、病が実体としてあると執著するから、病に振り回されてしまう。病原菌が病ではない。病原菌がはたらいて、わたしに悪いはたらきをするから病が起るのである。

四苦八苦のどれを取っても、関係性はあるが、実体性のないものに執著し、それに振り回されることが苦しみであって、苦しみそのものにはどこにも実体性はない。わたしの身体には変わらない実体はないし、わたしのところには、対象に対するはたらきはあっても、ころそのものに固定的な実体としての自我はない。わたしのころの状態にしても、

こころの本質にしても無我である。これが、「人空^{にんくう}」である。

無我は、わたしに靈魂・アートマンのような実体はないことをいうが、それだけではない。わたしは、いろいろな人や物との関わりのお陰で、わたしの生きる道が決り、ある一定の期間生きることが許されている。だから、それに相応しく生きるようになったころや生き方も無我という。本質のことと、こころの状態の両方を無我といい、わたしの身心の状態だけを無我というのではない。

これを、わたしという個人に限らず、存在全体に当てはめると、「空^{くう}」になる。空はそれだけで、いつまでも、何のお陰を蒙らないものであり、しかも自分の思い通りになるようなものは何もないことをいう。無我だから空である。空であるから無我であるといえる。

自分の思い通りになるようなものは何もないことは苦であるから、苦は空であり、空は苦であるといえる。

一切の事象は、それだけで、いつまでも、何のお陰を蒙らないであり、しかも自分の思い通りになるようなものは何もないという、いわば、固定的不変的な独自の実体がない。これが「法空^{ほうくう}」である。

苦は、空である。

空は、無自性や、無常や、無我や、苦や、さらには縁起などの基本的な考え方を深化し、総合した考え方である。

一切の事象は、空の有り様にあることは確かである。しかしそれだけでは、わたしの眼前に現存し現象している諸事象と符合しない。一切は空であるというが、眼前には事象が現存する。この矛盾はどうするか。

わたしの眼前の事象が現存するのを観ると、空の反面に空ではないものがあることに思い至る。空ではないものを「不空」と呼ぶ。空の反面

は不空である。不空は、ものが存在していることをいうが、ものの存在は永遠ではない。しばらくの間仮^{かり}にこの世に存在することを許された存在である。つまり、しばらくの間仮にこの世に存在することを許されているだけである。この意味で、不空を「仮^{かり}」と呼ぶ。

空と仮とは、掌の表裏のように、一見、別物のように見えるが、元を正せば一である。「背面相翻^{そくほん}の即」にあるが、よく考えれば、渋柿がそのまま甘柿となるように、AがそのままBである「当体全是^{ぜんぜ}の即」にある。空はそのまま仮、仮はそのまま空にあって、空と仮は絶対的同一にある。この非仮^う(有とも)非空を天台では中^{ちゆう}といい、中道という。

つまり、空はそっくりそのまま仮にある空即仮、仮はそっくりそのまま空にある仮即空という、あるがままにある「真相」にあるというのが真実である。

この真実の立場に立てば、一切の事象は生じることも滅することもない「不生不滅^{ふしょうふめつ}」にあると認めざるを得ない。柳沢桂子氏がいうように、仏の眼で事象を観れば、事象は原子の濃淡に過ぎない。一切は原子の濃淡に過ぎないと観れば、そこには生じることも滅することもない。濃淡の波動があるだけである。

水は、水という分子の集積であるが、水そのものはない。

水は、水素と酸素が結合したものであるが、水素と酸素そのものはない。

原子核があつて、電子や陽子があるだけである。原子核は、バリオンでできている。バリオンはクォークでできている。クォークの形で存在するクォークは、物質とエネルギーが互換的であつて、エネルギーは波動であるとされる。

だから現段階では、波動は永久に存在し不変であると、永遠不変であると認めざるを得ない。このような意味から、一切の事象は常住であると認めざるを得ない。宇宙の存在が縁起している有り様は永遠であるという「常住」は、仏教は積極的に承認している。

このように、宇宙の存在の有り様をいう真実の道理を悟って心が安らぐことを「無生法忍むしょうぼうにん」ともいう。

すべては不生不滅であると徹底して悟り、認め、そこに心を安んじ、再び迷いの世界に墮落しない位が、無生法忍である。無生法忍は、一切の事象が生じることも滅することもなく、常住であるという、不生不滅という教えが真実であると認証する不退転の段階をいう。

無生法忍は不生不滅であるが、これを般若波羅蜜ともいう。

般若波羅蜜は、有為法が空であるとする有為空と、無為法すなわち涅槃が空であるとする無為空と、諸法を空じおわって窮極の空であるとする畢竟空とを含め取めた絶対空の智慧である。

要するに、不生不滅の智慧は、般若波羅蜜の智慧に他ならない。

しかしこの般若波羅蜜の智慧は、鹿苑阿含時では顕露、あからさまには説かれていない。仏釈尊の最初の転法輪の中道・四諦・八正道の裏に密かに縫い込まれている教えである。この意味から、鹿苑阿含時で開発される不生不滅の智慧は、「密説般若」と呼ばれる。

密説にしろ、顕説にしろ鹿苑の中道・四諦・八正道の教えから、世界の有り様が空にあり、続いて仮にあり、続いて中にあることが開かれていく。しかも機根に応じての展開である。これを、原文の「妨げず」がいう。

声聞衆は、仏釈尊の金口こんくの一言いちごんを聴聞して、四諦の生滅の理をことば

通りに理解し、示・勸・証の三転十二行相にしたがって修行実践に励む。そして但空たんくうをよしとして灰身滅智の境地に安住し、阿羅漢を至高とする。

しかし宿世において多くの功德を積み上げ、機根が勝れている諸菩薩は、声聞衆が聴聞した同じ仏の一言の説法聞法によって、四諦の生滅の理を超えて、密説般若の不生不滅の理、有為空・無為空・畢竟空を包含する絶対空を内実とする、般若波羅蜜の智慧という利益に与り、仏陀の境地を望み観る。

これは、仏の不可思議・不可説の力によるもので、仏説には顕説だけでなく密説もあり、したがって不定説もあるのは、何も不思議なことではない。これが、苦の正見であり、正見かじょうきやうが不定教の由縁である。

さらに続いて、「菩薩のために仏の境界を説くといえども、しかも二乗の智断あり」である。

略意は、次にある。

方等時と般若時は、根底では、縁起が織りなす仏の真実の世界を明かしている。仏の世界は、方等では不二の法門にあり、般若では転教による般若波羅蜜にある。しかし二乗人は、それとは無関係に相変わらず四諦と十二縁起が織りなす、灰身滅智の境地を窮極とし、声聞と縁覚の世界に安住して離れようとしめない。仏の一言を聞法するのも、衆生の機根によって区々ままたで不定である。

詳意は、次にある。

仏釈尊の四十有余年の説法を聴聞する人に、「しやう 堅入けんにゅう 定教の旧得」と「おうらい 横来不定の新得」とがある。

華嚴の会座では聾のごとく啞のごとくであったが、鹿苑の会座で小乗

の果報を得、次いで方等の会座に連なる小乗人を「堅入定教の旧得」という。

仏釈尊の説法を、最初の華嚴の会座から順次に聞くことができず、途中から加わって教えを聴聞する小乗人が「横来不定の新得」である。

これらの人たちに、仏釈尊が畏舎離國びしゃりこくの菴羅樹園あむらじゆおんで説いたのが『維摩經』である。大乘の經典はほとんど方等經典に包摂される。代表する經典に、『維摩經』『思益經』『楞伽經』『金光明經』『勝鬘經』などがある。共通して、大・小の二乗の教えが併説されており、大乘の勝れているのを歎美するとともに、小乗の劣っているのを析挫し、耻小慕大、小乗人を大乘に向かわせる教えとなっている。

方等經典の代表として、『維摩詰所説經』を取り上げる。

『維摩經』は、矛盾と汚濁おじよくと煩惱の真つ只中に生きる現実のわたしの心を問題とし、わたしは清らかな仏になる可能性を秘めていると説く。

『維摩經』を貫くのは、煩惱即菩提である。これを不二法門という。

三十一人の菩薩が、それぞれの不二法門を説く。

先ず法自在菩薩が生と滅の不二を説く。相対分別の世界では、因縁和合の一切は移り変わるから、必ず生滅がある。生と滅の二つは、対立する概念である。

無分別の世界は、因と縁を離れて常住するから、無生無滅、不生不滅である。

生即滅、滅即不生、不生即滅、不生即不滅、不生不滅である。この不二法門では、一切は悟りの風光に照らされている。悟りの世界は、対立がない平等の世界である。対立がないから無生滅であり、無生無滅である。そこでは、あらゆるものごとが、その本質に実体がなく「空」であ

『法華玄義』の研究(十五—二)(大野・伊藤)

るから、生じたり滅したりして変化することがない。ここでは、対立をそのままに、対立のない世界をみる。生はそのまま滅である。滅は不生であり、不生は不滅である。滅も不滅である。生と滅は、対立を超えて絶対平等にある。

続いて、我と我所の不二、受と不受の不二、垢と浄の不二、善と不善の不二、生死と涅槃の不二、我と無我の不二、有漏と無漏の不二等々、菩薩がそれぞれの見解を明かす。

三十一人の菩薩の表明が一巡したとき、文殊師利菩薩は、「一切の法において言もなく、説もなく、示もなく、識もなし。諸の問答を離る。」と見解を明かした。一切の事象は、言葉もなく、説明しようもなく、示しようもなく、識りようもなく、すべての問答から離れている。そのところを不二法門に入るといふ、と説いた。

最後に維摩詰居士が、「默然無言」で応えた。これが、維摩の黙、響き雷の如し、と称され、不二法門の窮極を示す。

世間の立場は対立、二分の分別にあるが、出世間の立場にある不二法門は、一切を「絶対の二」と観なす平等、無差別の世界観にある。

生と死とを別の存在と見れば、二であり、非連続である。しかし、生があるから死があると考えれば、生と死は連続している。生と死とは非連続の連続であるといえる。生と死は二であって、しかも不二にある。

薪と灰は別なものと見れば、二であり、非連続であるが、薪が燃やされて灰になったと考えれば、薪と灰は連続している。薪と灰とは非連続の連続であるといえる。薪と灰は二であって、しかも不二にある。

不二法門に入るといふことは、一切の対立を超えた対立のない世界に入るのではない。対立は対立として、二つの相対立するものに執著しな

い自由な境地に入るのである。

対立をそのまま対立とみるのが、相対の世界の有り様であり、わたしの見方である。対立しているものが繋がっているとみるのが、本当の有り様である。そしてさらに、対立しているものが繋がり、区別はできるが分離はできない。もとは一つに繋がりがきつっていると観るのが真実の有り様である。

不二の世界、これが空の世界であり、これが仏の境界である。

対立しているものが対立したまま一つと観て、対立に執著しない、あるがままにあるとみることが出来る自由な境地が仏の境界である。仏の真実の境界は、元来一つのもので、仮にそれぞれ区別される形で分かれているが、分かれているものが繋がりが合っていると観るのである。

唯識では、「ばらばら」と観るのが遍計所執性、「繋がり」と観るのが依他起性、「二つ」と観るのが円成実性で、合わせて三性という。

「絶対の二」あるいは「空」とみる、分別されない世界を知るプラジュニヤー・智慧が「無分別智」である。サンスクリット語のプラジュニヤーの音写が「般若」である。

一切の事象は、それだけで、いつまでも、何のお陰を蒙らないであり、しかも自分の思い通りになるようなものは何もないという、いわば、固定的不変的な独自の実体がないとみるのが、「○」であり「空」である。

元来一つのもので、仮にそれぞれ区別される形に分かれて、繋がりが合っていると観るのが、「絶対の二」である。

○と見、あるいは絶対の二と観る。これが仏の境地である。

華嚴の会座の説法では聾啞のようであった声聞人が、仏積尊が、華嚴

の会座に座ったまま、声聞人の機根に感応道交して移り座った鹿苑の会座の説法で、二乗人は仏の説法を聴聞して、中道・四諦・八正道を体解して預流果という小乗の果報を得て聖者の仲間に入る。続く三ヶ月の間法によって、無我を体解し、疑惑を断尽し、やがて阿羅漢果の無学果を得る。つまりこれは、三界のなかで空観によって見惑と思惑を断ち尽くし、一切智の果報を得る教えである。

次いで、方等の会座に加わる。方等時の説法は、大乘の会座である。

この会座で説かれる經典は、ほとんどの大乘の經典を網羅している。二乗人は、大乘の教えを聴聞して、不但空、つまり仮に刮目し、さらには空と仮の奥に中・中道の有り様を対望、望み観るようになる。

こうして、鹿苑時で得た小乗の但空という三界六道のなかの浅い悟りを、仏の深い中・中道を観る悟りと同一視している偏見を打破するのである。しかし二乗人は、これらの方等經典を聴聞して大乘の教えに親しみ、機根は向上していくが、自分たちは阿羅漢であって、大乘の分ではないと二乗人の境地を離れようとしぬ。

般若の会座に至ると、通と円の二教を帯びた別教を内容とする教えが説かれる。大乘と小乗を別のものとする強い執著を淘汰して、大乘・小乗は一味であると融合させるのである。

舍利弗や須菩提などの大声聞衆が、仏の加被力を得て、諸菩薩に般若波羅蜜を転教する。これによって、二乗人を大乘のなかに進展させ、絶対空の般若波羅蜜に親しみ、入らせるのである。

色・受・想・行・識の五蘊からなる形成された一切は、因と縁との和合によって生じ、自性がないから空である。因と縁の支配を受けないニルヴァーナや、輪廻を解脱した境地や、縁起の理や、四諦の理などのよ

うな生・住・異・滅のないものは、不可得であるから空である。つまり、あらゆるものが空であると徹見したのが窮極の空である。この有為空・無為空・畢竟空を包含した絶対空が、仏の境界である般若波羅蜜である。

大声聞衆の舍利弗や須菩提の境地は、諸菩薩に般若の智慧を転教するほどであるから、世界の有り様を透徹して観る眼を具えているが、自身は相変わらず声聞人であると自認している。だから、一般の声聞人が声聞の境涯を離れようと思わないのは、当然のことである。

このように、「横来不定の新得」であれ、「堅入定教の旧得」であれ二乗人は、方等と般若の会座で、煩惱即菩提・不二・絶対空・般若波羅蜜などの大乘の深遠な仏の教義に触れ、機根は向上するが、小乗人は、二乗の智斷、つまり小乗の智慧で煩惱を断じる灰身滅智の境地に安住して離れようとするしない。

さらに続いて、「五人が果を証すといえども、八万の諸天が無生忍を獲うることを妨げず」である。

略説する。

仏釈尊が説く四諦の生滅の法を、憍陳如を初めとする五比丘は、金口通りに受け止め、その境地に安住した。

鹿野苑の会座を、多くの諸天が取り巻いていた。多くの諸天は、宿世の聞法によって機根が勝れていたもので、四諦の生滅を説く仏の一言を、大乘の不生不滅の教えと体解した。仏の転法輪の一言で、五比丘は順次に蔵教の預流果を得たが、取り囲んでいた八万の諸天は通教の無生法忍を得、位不退の境地に至った。位不退の境地に至った諸天は、別教の無生法忍に進展し、円教の無生法忍に転進し、諸天のなかにはその機根に

『法華玄義』の研究(十五―二)(大野・伊藤)

よって、七住に進展したり、十地の七・八・九地に転進したものがいたという、同聴異聞、得益不同の不定をいう。

詳説する。

仏釈尊は、三十五歳で成道後、菩提樹下で自内証を転法輪する。仏は、華嚴の会座に座したまま、座を鹿野苑に移した。

鹿野苑の会座では、かつて苦行を共にした憍陳如などの五比丘を対告衆として、二辺を離れた中道によって仏は成道したこと、中道とは八正道であること、および四諦の生滅の法を三転十二行相で説いた。四諦の生滅の法は、事象はすべて、因と縁との離合集散によって生じるとみ、滅するとみる四諦観であった。

この鹿野苑の転法輪によって、憍陳如は、汚れである煩惱を断じ尽くし、天地は振動し、初果を得た。すなわち三界の迷理の惑である八十八使の見惑を断じ尽くして、初めて聖者の流れに入り、預流果を得たのである。

転法輪で憍陳如は初果を得たが、この鹿野苑の初転法輪は、憍陳如一人が仏釈尊の転法輪によって、初果を得るに終わらなかった。憍陳如に続いて、三ヶ月の聞法によって阿説示あせつじが、摩訶男まかおんが、婆提ぼだいが、最後には婆敷ぼふが初果を得た。

続いて『無我相経』がいう色・受・想・行・識の五蘊の無私の説法を聴聞して、五比丘は阿羅漢果に達した。

『転法輪経』(『大正蔵』二・五〇三a―c)や『大智度論』卷第六十五(『大正蔵』二五・五一七a―b)によれば、仏釈尊の四諦の生滅の法の説法を聴聞したのは五比丘に止まらない。初転法輪の会座に、無量の比丘や天神が現われ、みな大なる説法の会座を取り囲み、空中に満

ちたと描写している。

この鹿野苑の初転法輪を、仏法を守護する天上界の無量の神々、すなわち帝釈天や大梵天などの神々や、竜王・緊那羅王・乾闥婆王・阿修羅王・迦楼羅王などの異形の神々や鬼神や、諸菩薩たちが、五比丘と同時に同所で聴聞した。

これが第一の初転法輪である。第一の初転法輪では、阿若憍陳如を初めとする五比丘が初果を得たが、取り囲んでいた八万の諸天は無生法忍を得るのに何の支障もなかった。

八万の諸天は、宿世に積み上げた功德によって機根が勝れていたから、四諦の生滅の法や無我の法を聴聞して、その奥に含蓄されている不生不滅という大乘の悟りである無生法忍を得た。これが第二の転法輪である。

天台教学では、無生法忍は、通教の三乘共（さんじょうきょう）の十地の三八人地と四見地にあるとする立場に立つ。しかし、仏の金口の一言を聴聞といつても、宿世の積み上げに差があるから、機根に上・中・下の差がある。この機根の差によって、声聞人は、鹿野苑の会座で八万一人が初道を得るとみる。しかし諸の菩薩は、無数の阿僧祇の人が声聞道を得ると見、辟支仏道の因縁を得ると見、無上道心を発すと見、六波羅蜜の道を行じて諸の深三昧・陀羅尼門を得ると見、無生法忍を得ると見、初地から十地に住すると見、一生補処を得ると見、道場に坐して疾く仏道を成就すると、『大智度論』巻第六十五、無作実相品が示すように、機根の差によって、一音の聞法の受け止めが異なる。

仏の金口の一言は、説法のことば通りに受け取る顕露の教えであることは勿論であるが、説法の奥底にはことばを超えた深い真実の教えを包

含しているものである。つまり、仏の説法の言外に仏の真意があるものである。説法を聴聞する衆生の機根が、仏の真意を汲み取ることができると向上していれば、機根に見合つて仏の真意を、無数の阿僧祇の人が声聞道を得ると見、辟支仏道の因縁を得ると見、無上道心を発すと見、六波羅蜜の道を行じて諸の深三昧・陀羅尼門を得ると見、十地に住すると見、一生補処を得ると見たりすることができる。

これは、仏と衆生の感応道交によるものであつて、秘密不定としかいふことができない。これを『大智度論』巻第六十五、無作実相品は、『密転法輪』という。

同じことを、智旭の『教観綱宗』は、「転」「接」「同」「会」「借」の用語によつて説示する。

藏教の七賢位（しちけんい）で通・別・円教に転入したり、通教の初乾慧地・二性地で別・円教に転入したり、別教の十信位で円教に転入したり、あるいは、通教の三八人地・四見地・五薄地・六離欲地・七已弃地・八支仏地で、別・円二教の同じ位に接入したり、別教の十住・十行・十廻向で円教の同じ位に接入したりするのである。

こうして、法輪は第三、第四、第五へと、次から次へと転じていくのである。

なお無生法忍は、一切の事象の本質が空であるから、本来無生無滅、すなわち不生不滅であるという教えが真実であると認証することに徹底した悟りをいう。

一切の事象は、それだけで、いつまでも、何のお陰も蒙らないのであり、しかも自分の思い通りになるようなものはないという、固定的不変的な独自の実体がない「空」にある。実体がない空にあるから、一

切の事象は、生じたり滅したりして変化することがない。この存在の有様の実相からみれば、一切の事象は生じることも滅することもない不生不滅にあると認めざるを得ない。

このように、宇宙の実相の道理を悟って心が安らぐことを「無生法忍」という。大乘の通教の三乗共の三八人地と四見地を立ち位置とする菩薩の悟りである無生法忍は、不生不滅という教えが真実であると認証して不退転にある。