

『法華玄義』の研究(六)

大野 栄 人

はじめに

本論文は、『法華玄義』巻第一之上の「標章」の途中までの部分を原典解明していくものである。

本研究は、平成十七年度秋学期(九月～一月)の大学院文学研究科修士課程および博士課程の「演習」の授業の研究成果である。授業の受講生は、仏教学仏教史学専修の私のゼミ生のつぎの諸氏である。

小川雄太(修士二年)、伊藤智教・廣賞佳(修士二年)、トラント
ウイカン(ベトナム)(博士一年)、武藤明範・鈴木あゆみ・森琢
朗(博士三年)、伊藤光壽・今井勝子(研究生)、久田静隆(研究
員)、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」を作成していただき、それに私が加筆し、それを訂正していただいて、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。

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)

尙非_二不退菩薩入證_二乘所_レ知。況復人天群萌之類。佛雖_レ知_レ是不_二務速
說。文云。我若讚_二佛乘_二衆生沒_二在苦_二。謗_レ法不_レ信故墜_二於三惡道_一。所以
初教建_二立融不融_一。小根併不_レ聞。次教建_二立不融_一。大根都不_レ用。次
教俱建立_レ融斥_二不融_一。令_下小根恥_二不融_二慕_中於融_上。次教俱建立_レ令_三小根
寄_レ融向_二不融_一。令_下大根從_二不融_二向_中於融_上。雖_二種種建立_レ施設_二衆生_一。但隨
他意語非_二佛本懷_一故。言_二不務速說_一也。今經正直捨_二不融_一但說_二於融_一。
令_二一座席同一道味_一。乃暢_二如來出世本懷_一故。建_二立此經_一名_レ之爲_レ妙。
結者。當_レ知華嚴兼_二三藏_一。但方等對般若帶。此經無_レ復兼但對帶。專是正
直無上之道。故稱爲_二妙法_一也。譬_二蓮華_一者。例有_二麁妙_一。云何麁狂華無_レ
果。或一華多菓(果)。或多華一菓(果)。或一華一菓(果)。或前菓
(果)後華。或前華後菓(果)初喻_下外道空修_二梵行_一無_レ所_二剋獲_一。次喻_下
凡夫供_二養父母_一報在_中梵天_上。

〔書き下し文〕

なお、「不退の菩薩、入証の二乗の知るところにあらず」⁽⁹⁾。いわんやまた、「入天群萌の類」をや、と。⁽¹⁰⁾

仏は、これを知るといえども、務めて速やかに説かず⁽¹¹⁾。

文にいわく、「われもし仏乗を讃ぜば、衆生は苦に没在せん。法を謗つて信ぜざるが故に、三悪道に墜ちん」と。⁽¹²⁾

ゆえに、初めの教に融と不融とを建立するに、小根はあわせて聞かず。⁽¹³⁾

次の教に不融を建立するに、大根はすべて用いず。⁽¹⁴⁾

次の教にも建立し、融をもつて不融を斥け、小根をして不融を恥じて融を慕わしむ。⁽¹⁵⁾

次の教にも建立し、小根をして融に寄せて不融に向かわしめ、大根をして不融によりて融に向かわしむ。⁽¹⁶⁾

種種に建立して衆生に施設すといえども、ただ随他意語なるのみにして、仏の本懐にあらず。故に不務速説、「務めて速やかに説かず」というなり。

今経は正直にして、不融を捨て、ただ融を説くのみ。⁽¹⁹⁾

一座席をして、同一の道味ならしむ。すなわち、如来の出世の本懐を暢ぶ。ゆえに、この経を建立して、これを名付けて妙となす。

結とは、まさに知るべし。華嚴は兼、三蔵は但、方等は対、般若は帯なり。この経は、また兼・但・対・帯なし。専らこれ正直無上道なり。

故に称して、妙法となすなり。⁽²⁵⁾

蓮華に譬うとは、例するに飽妙あり。⁽²⁶⁾

いかんが、飽なるや。狂華無果。あるいは一華多菓(果)。あるいは多華一菓(果)。あるいは一華一菓(果)。あるいは前菓(果) 後華。あるいは前華後菓(果)なり。⁽²⁸⁾

初めに、外道が空しく梵行を修して、剋獲するところなきを喩う。⁽²⁹⁾次に、凡夫が父母を供養し、報いて梵天にあるを喩う。⁽³⁰⁾

〔注〕

(9) なお、「不退の菩薩、入証の二乗の知るところにあらず」 〓 「不退の菩薩、入証の二乗の知るところにあらず」は、『法華経』方便品の「一心に妙智をもつて、恒河沙劫において、ことごとくみな共に思量すとも、仏智を知ることあたわず。不退の諸の菩薩、その数、恒沙のごとくにして、一心に共に思求すとも、またまた(仏の智慧を) 知ることあたわず」の取意。また『摩訶止観』巻第三下に、「(法華に) またいわく、声聞・縁覚・不退の菩薩もまた知ることを得ず」とある。

「不退の菩薩」は、不退転の位に達した菩薩をいう。すなわち、仏道修行において、今までに得た功德を失うことなく、将来仏となることが確定している菩薩のことをいう。つまり、成仏に向かつて真つ直ぐ進み、逆行りしない菩薩をいう。

不退の菩薩は、欲・色・無色の三界の見惑を断つた位で、藏教では、四善根位第三の忍法位の菩薩か、四向四果の第三果の阿那含果・不還果の菩薩をいい、通教では三乗共の十地第四の見地の菩薩をいい、別教では、十信・十住・十行・十廻向・十地・等覺・妙覺の菩薩の五十二位のなかの十住第七の第七住をいい、円教では、菩薩の五十二位の十信第一の初信の菩薩をいう。なお、通・別・円の三教の不退は、得た位から退転しない、三不退のなかの位不退をいい、通・別・円の三教の三不退は、位不退・行不退・念不退をいう。

「入証の二乗」は、見道・修道・無学道を経て阿羅漢果を得た声聞兼

と、仏の世に出て十二縁起を觀じて悟りを得た縁覺乘や、無仏の世に出て、飛花落葉などの間接的な条件である外縁を觀じて悟りを得た獨覺乘をいう。

つまり、縁起の理や四諦の理や十二縁起の理という真実の道理を誤認する「見惑」と、貪りや怒りや無知などの世間の事象に迷う「思惑」とを断ち尽くし、見道・修道・無學道を極めて阿羅漢果を得た声聞乘の人たちと、飛花落葉などを縁とし、十二縁起の理を觀て悟り、迷いの世界に流転することがない、獨覺乘や縁覺乘の人たちをいう。

「いわんや」の況は、いわんやと訓み、ましてと訳す。いわんやの同訓は矧で、況と意味上の違いはない。

「また」の復は、再びの意をいう。同訓のうち、又はそのうえ、下地の上に重なるの意。也は、亦よりも軽く、俗語、詩に用いる。亦は、；もまた、と用い、同じことが他に引き及ぶの意。有は、十有五のように端数が加わること。復は、反復・重複するの意。還は、巡つてまた元に戻ること、俗語では、なおの意をいう。

参考——「菩薩」について

菩薩は、詳細に言えば菩提薩埵という。薩埵は勇猛の義で、勇猛に菩提を求めるから菩提薩埵という。旧訳では大道心衆生、大道成衆生、道衆生といい、新訳では大覚有情、覚有情という。菩薩は、自利の他に利他を實踐する点が、自利だけの声聞・縁覺と異なる。

菩薩に、小乗の菩薩、つまり藏教の菩薩と、大乘の菩薩、つまり通教の菩薩と別教の菩薩と円教の菩薩とがある。

〔A〕 伏惑行因の小乗の菩薩、つまり藏教の菩薩は、『天台四教儀集註』に、「この菩薩は、三藏教内においてまた大乘と称す」とある。つまり小乗の菩薩は、小乗のなかでは大乘と呼ばれる。それは、自利の他に利他を實踐するからである。

小乗の菩薩は、伏惑行因の菩薩である。見・思の惑を断つて空寂に帰し、身を灰にし、このろの智を滅し、身心共にまったくの無に帰し、煩惱を滅ぼした境地である灰身滅智に至ることを最後の目的とする。もし小乗の菩薩が自行を全うし煩惱を断つてしまえば、たちまち無余依涅槃に入つて、利他を實踐することができない。だから藏教の菩薩は、惑を断たず、

『法華玄義』の研究(六)(大野)

ただ伏惑、つまり、惑が起らないようにコントロールするだけで、欲・色・無色の三界に生を受けて、上求菩提・下化衆生の主旨に合わせて、凡夫として衆生と縁を結ぶことにより、覺他の目的達成をめざして化他を實踐する。これを、伏惑行因という。

したがって藏教の菩薩は、不断惑の菩薩である。小乗は、仏教の教化の二乗の教えであるから、教化の相手は二乗である。だから、菩薩が見・思の惑を断つてなお三界に生を受け、利他の行を實踐するといえ、二乗人は、自分もまた断惑の後、三界に生を受けるといふ疑いを生じる恐れがある。だから小乗の菩薩は、伏惑行因であると示す。

小乗の菩薩の修行には、説一切有部の説では、三大阿僧祇劫という、四十里の石山を、長寿の人が百年に一度ずつ細軟の衣で払拭して、この石山を尽くしてもなお劫は尽きないとされる、この劫に、十の六十乗の三倍を掛けた、ほとんど無限に近い長大な時間を要するとする。その間、三界に生を受けようとして、徳に見・思の惑を断たず、ただ見・思の惑を伏し起らないようにコントロールするだけで、六波羅蜜・六度を修行實踐するのが、小乗の菩薩である。

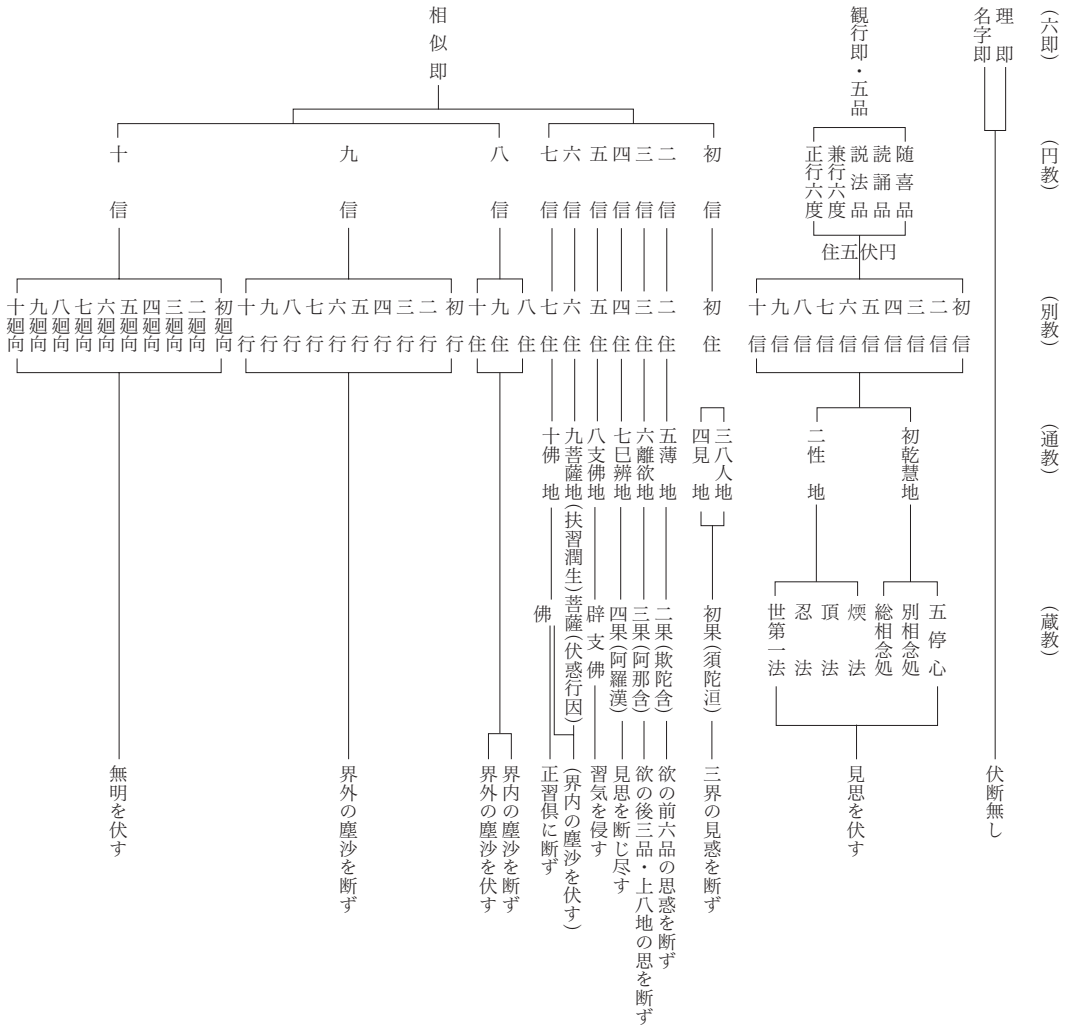
小乗の菩薩は、このように三乗の階位に関係なく、ただ菩薩の階位を設けるだけである。

〔B〕 通教の菩薩は、扶習潤生、あるいは誓扶習生の菩薩である。

存在し現象する事象の一切は、因と縁との寄り合いによって生じたもので、事象そのものは、そのままでは空であり、無生であり、空のなかに不空を含み、中道の理を含む。利根の菩薩は、この含中の中道を悟ることによって、別教や円教の人となる。通教の本意は、この人のためにあり、これが通教を大乘の初門とする理由である。

通教の菩薩は、二乗と同じように見・思の二惑を断つ。これを正使断尽という。通教の菩薩は、扶習潤生、あるいは誓扶習生の菩薩である。扶習潤生は、習気を扶けて生を潤すことをいい、誓扶習生は、誓願力によって習気を扶けて三界に生を受けることである。

すなわち菩薩は、仏の悟りを得るためには、自利利他の実践を成就することが不可欠である。だから現に顯われている煩惱、つまり正使を断ち尽くした菩薩は、煩惱の余薫をいう習気を断つことができない訳ではない



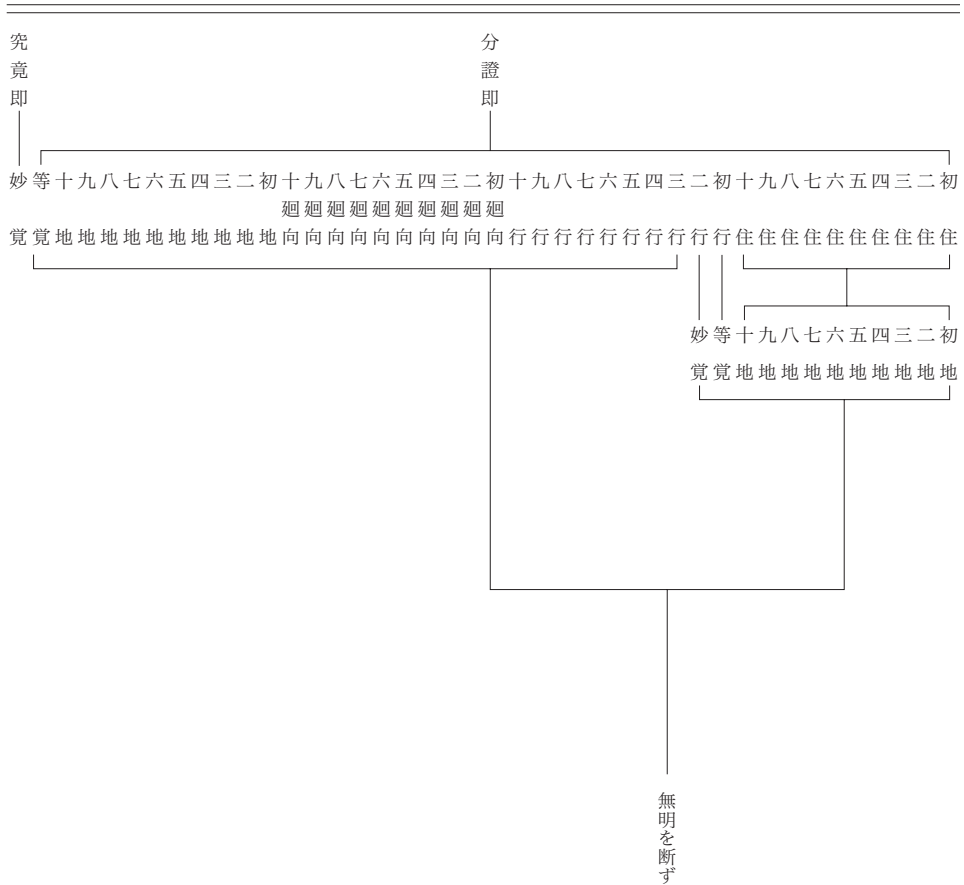
が、わざと習気を残して、これによって生を受け、利他の実践をしようと誓願する。ただ習気は、その力が薄弱で生を受ける原因とはならないので、誓願力によって福業、例えば布施・持戒などの実践の行を潤し、そして習気を扶け、力を強めて生を受けるのである。

通教では、声聞・縁覚・菩薩の三は、同じように四諦・十二縁起、六波羅蜜の三観を実践する。そして藏教のように三を分けずに、同じように因縁即空の無生の真諦を悟る。したがって三乗に共通して、観修の道を等しくし、これによって同一の無生を悟るから、通教という。

すなわち、声聞の位と、縁覚の位と、菩薩の位とを別々には設けない。通教の三乗共の十地のなかの、初地の乾慧地、第二の性地、第三の八人地、第四の見地、第五の薄地、第六の離欲地を経て、第七の已弁地までは、声聞・縁覚・菩薩の三乗は同じように進み、第八の支仏地で縁覚と菩薩となり、第九の菩薩地で扶習潤生、あるいは誓扶習生の菩薩となり、第十の仏地で仏となる。

㊦ 別・円の二教の菩薩は、無明の惑の一部分でも断ち、あるいは無明の惑を完全に断って、中道の理を悟った断惑行因の菩薩をいう。

別・円の二教の菩薩は、藏教の菩薩が伏惑行因、通教の菩薩が扶習潤生であるのに対して、断惑行因である。別・円の二教



は、見・思の二惑がわたしを三界に縛り付けているから、菩薩は自由自在に化他ができないとする。また、惑のあるものがかか化他を実践して悟りに至る徳を積んでも、やはりそれは惑が生み出したものであるから、菩薩の修行にはなり得ないとする。だから、これらの惑を断つて三界の上に自由自在を確保し、さらに塵沙の惑を断つて衆生の教化教導の障害となる化導障を除去し、さらにまた無明の惑を断つて中道眞実を体得するところに、初めて眞実それみずからの力を得、ここで初めて眞の化他が行なわれるとする。したがって必然的に、別・円の二教では断惑行因論を説く。

以上の点では、別・円の二教は、説が同一であるが、断惑の意義については、別・円の二教は異なる。すなわち別教は、見思・塵沙・無明の三惑別体三惑別断論にある。これに対して円教は、見思・塵沙・無明の三惑同体三惑同断論にある。

大乘の菩薩は、このように三乗の階位に関係なく、また別・円の二教には二乗なく、ただ菩薩の階位を設けるだけである。

参考——「不退の菩薩」について

不退とは、サンスクリット語の「アヴィニヴァルタニーヤ」を、阿毘跋致、阿惟越致などと音写し、不退転、無退、不退不転と漢訳し、また必定とも訳す。退とは退転、退墮、退失の意をいうから、不退は、退かない、退歩しないの意であり、修行によって到達した位を失って元の下位へ転落する

ことがないことをいい、退くことのない位をいう。

不退は、菩薩の階位の名である。したがって、怒りの地獄界心・貪りの餓鬼界心・愚かさの畜生界心の三悪趣という苦しみの生存状態や、四諦の理を悟る声聞の位や、十二縁起の理を悟る縁覚の位である二乗地に退歩したり、悟ったはずの菩薩の地位や、悟った法を失ったりしない菩薩を、「不退の菩薩」という。

不退については、小乗の四善根中、忍位において不退を得るという説があり、四向四果のなかの第三果の阿那含果・不還果で、欲界に還らないの不退とする説がある。『大品般若経』には、正性離正、正性は無漏の聖道をいい、離生は分別によつて起こる煩惱を断じることから、いわゆる小乗では須陀洹向・預流向、大乘では初地をいう見道を生じて無生法忍を得、不退を生じると説くなど、大乘の行位説には不退について多くの説がある。

天台でいう「三不退」は、位不退、行不退、念不退の三をいう。智顛は、『維摩経文疏』第一で、「四種の不退あり。一に事不退、法輪は生滅の四諦を転じ、二に位不退、(法輪は)無生(の四諦)を転じ、三に行不退、(法輪は)無量(の四諦)を転じ、四に念不退、(法輪は)無作(の四諦)を転ず」と四不退を示している。

(1)事不退は、四諦の因果そのままに生あり、滅ありと観じる、生滅の四諦を顕現した位をいう。

(2)位不退は、四諦迷悟の因果はともに空で、生滅がないと観じる、無生(滅)の四諦を顕現した位をいう。

(3)行不退は、一切の現象は無明から生じるから、無量の差別があり、したがって四諦にも無量の相があると観じる、無量の四諦を顕現した位をいう。

(4)念不退は、迷いと悟りとのような対立矛盾が、そのまま矛盾でないとして観じる、無作の四諦を顕現した位をいう。

四不退には、智顛の、事・位・行・念の四不退の他に、『法華経玄賛』巻第二や『釈浄土群疑論』巻第四に、信・位・証・行の四不退が説かれ、迦才の『浄土論』巻上に、念・行・位・処の四不退が説かれ、祿宏の『阿

弥陀経疏鈔』巻第三に、願・行・智・位の四不退が説かれ、智旭の『阿弥陀経要解』に、念・行・位・畢竟の四不退が説かれている。

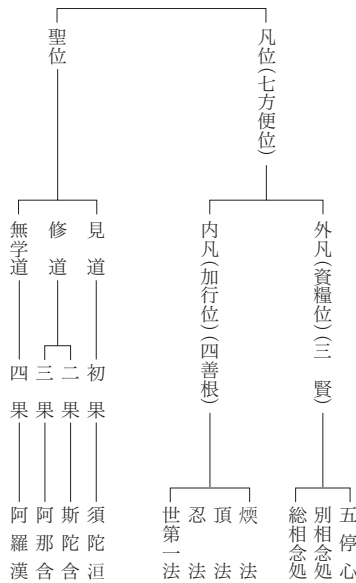
不退の説は、概していえば、元來は、『大毘婆沙論』巻第六や、『俱舍論』巻第二十三や、『阿含経』などの地獄・餓鬼・畜生の三悪趣に退墮しない位の説に基づくが、それに、『大般若経』巻第四九転不転品や、『十住毘婆沙論』巻第五易行品の、無生法忍を得れば、声聞・縁覚の二乗の境地に退墮しないの意味を加えたものであり、『菩薩瓔珞本業経』などが説く、菩薩の五十二位の第二、十住の第七住を不退と名付けたのが発端とされる。

こうして円教である『法華経』以前の大乗の諸經典は、菩薩の階位の十住の第七番目の七住を不退位と名付け、声聞・縁覚以下に退墮しない不退位とするようになった。

▲ 藏教の「不退の菩薩」

説一切有部では、聖位に至る準備の加行に、四の位がある。

四諦を觀察して苦・空などの十六行相を実践する位の「煖」、忍位に入つて退墮することのない見道に至るか、あるいは煖位に戻つて惡道に退墮するかの中間の位で、動揺があり、不安定な善根のうちで、最上の善根を生じる絶頂の位の「頂」、聖者の位に入る前の功德の種子が定まった位の「忍」、世、つまり煩惱をもつ有漏の最上の善根で、この直後に煩惱の



三藏教・声聞の位次

ない仏の淨らかな無漏智を生じ、それを境として見道に入る位の「世第一法」をいう。

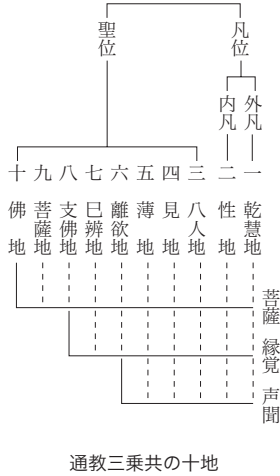
『俱舍論』卷第二十三、『大毘婆娑論』卷第六には、修行階位の初級である四善根の忍位に至れば、再び悪道の世界に退墮することなく、不退を得ると説く。小乗でいう四向四果のなかで、三界の八十八使の見惑を断つて真諦を観る初果、つまり須陀洹果・預流果で、欲界に還らないのを不退とし、あるいは第三の阿那含果・不還果で欲界に還らないことを不退とする説もある。

智顛は、『維摩經文疏』卷第一で、藏教の菩薩は、煩惱を断滅することなく、煩惱を起らないようにコントロールし伏し、四悪道に生まれることなく、女人の身を受けることなく、辺地に生まれることなく、諸根を具足し、宿命智を得るといふ、この五事を具足することを、不退というたとふる。

㉒ 通教の「不退の菩薩」

通教の菩薩は、種々雑多な根性を対告衆とするから、不退の位は一定しなるとされるが、智顛は『維摩經文疏』卷第一で、初果以後、羅漢に限って位不退となり、七地で行不退となり、八地で念不退となる、と示す。

つまり、初果、すなわち通教の菩薩の三乗共の十地の第三の八人地と、第四の見地から位不退に入り、第七の已弁地から行不退に入り、第八の支仏地に至って念不退を得るといふ。



『法華玄義』の研究(六)(大野)

㉓ 別教の「不退の菩薩」

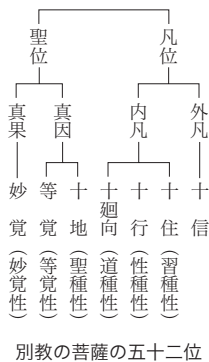
別教の菩薩は、十信・十住・十廻向・十地・等覺・妙覺から成る五十二位のなかの、外凡の十信の位から、内凡の十住の位に入る。

十住第一の初住、すなわち発心住において見惑を断つから、藏教の初果、つまり須陀洹果・預流果にあたり、通教では、第三の八人地、第四の見地にあたり、別教では、第二の治地住から第七位退住までの六住の間は、思惑を断つから、藏・通の二教の仏と等しい。位不退に至って二惑を断つから、空觀の真諦三昧を成就して位不退にとどまる。第八の童真住以後は、界内の塵沙の惑を断ち、界外の塵沙の惑を起らないようにコントロールして伏し、慧眼を開き、一切智を得る。空觀から、進んで仮觀を實踐する。十住の正觀は空觀であり、仮觀は傍觀である。第七の位退住が、別教位不退であり、化城喩の三百由旬のところに当たる。

つぎに十行を實踐して界外の塵沙の惑を断ち、さらに進んで十廻向を實踐する。これを実践し終わると無明がはたらかないようにコントロールして伏し、中道觀を實踐する。これは化城喩の化城と宝所の間で四百由旬のところと相当する。この十廻向において、第八からは、別教の行不退である。それは衆生化益の行が円満して、後に退くことがないからである。

天台では、別教において行不退・位不退・念不退の三不退をいい、「三不退」は、吉藏の『法華義疏』卷第二に説かれる。

- (1) 位不退は、十住の第七位以上の菩薩が、二乗地へ退転しないこと。
- (2) 行不退は、十地の第七地の菩薩が修行した行から退転しないこと。
- (3) 念不退は、十地の第八地以上の菩薩が無功用、すなわち、ことさらに



努力を用いることなく自然に道に入り、念が不動であることをいう。

基は、『法華経玄贊』巻第二に、四不退を説く。

(1)行不退は、十信の第六信以上の菩薩は、退転して邪見を生じないこと。

(2)位不退は、十住の第七住以上の菩薩が二乗に退転しないこと。

(3)証不退は、十地の初地以上は、悟りを失うことがないこと。

(4)行不退は、十地の第八地以上は、諸の因と縁とが集って造られた有為法と、因縁の支配を受けない輪廻から解脱した境地や、縁起の理などの無為法のすべてを体得し尽くして、退転しないことをいう。

智顛は、『維摩経文疏』巻第一で、別教の菩薩は、十住・十行・十廻向を事不退・位不退・行不退の三不退に当てはめ、十地は念不退を身をもって実現すると説く。

㊦ 円教の不退の菩薩

円教の菩薩は、十信以前の随喜品・説誦品・説法品・兼行六度品・正行六度品から成る観行即、すなわち「五品弟子位」を終わって、十信位に進む。

(1)円教の菩薩の位不退位

十信位、すなわち六根清浄位では、先ず初信において、実体がないものを実体があると観る「有」に執着し、四諦の理が分からない見惑を断つ

智 行 の 修	本 有 の 性	修 性			聖 位	凡 位
		六 即	階 位	凡 聖		
		究竟即	妙 覺			
			等 覺			
			十 地			
			十 廻 向			
			十 行			
			十 住			
		相似即	十 信			
		観行即	五 品			
		名字即				
		理即				

円教の行位

て、空が徹底した、空でない空を顕わし、常住不変であって、しかも現実を生成し展開させる真実の「有」をいう、真空の理を顕わす。

この位は、藏教では、三界の八十八使の見惑を断つて真諦を観る初果、つまり須陀洹果・預流果をいい、通教では、無間三昧に入って三界の八十八使の見惑を断ち尽くして、真の無漏を発して真諦の理を観る、第三の八人地、および第四の見地の二地といい、別教では、三界の見惑を断ち尽くす位で、発心住と称する初住の位に当たる。これが、位不退である。位不退は、このときその位を確保するから、もう凡夫に引き返すことはない位をいう。

つぎに、二信から七信に至るまでに使惑を断つ。これは、藏・通の二仏、別教の七住と等しい。

(2)円教の菩薩の行不退位

つぎに、八信から十信に至るまでの三信のなかで、界内外の塵沙の惑を断つ。これは別教の八住・九住・十住、および十行・十廻向と同じ位であり、一切の業病に通達する仮観が現前して、法眼を開いて、世間一般が承認している事実は、それぞれの因と縁との和合によって、異なる独自のすがた形をもって生住異滅していると観、道種智を成就する。これは化城喻の四百由旬のところを行く。ここに至れば、化他の行が退くことがない。これを、行不退という。

(3)円教の菩薩の念不退位

つぎに、初住に入って一品の無明を断ち、一品の中道を観、法身・般若・解脱をいう仏果の一品を悟る。つまり中道観が現前し、仏眼が開かれ、一切種智を成就する。これは化城喩の五百由旬を過ぎて宝所に至るもので、初めて実報無障礙土に居住する。ここに至れば諸法実相、世間相常住の理を開き、悟った智慧を失わず、常に中道真実の正念にとどまる。これを、念不退位という。

『法華経』で、不退の菩薩の名称は、方便品(大正蔵九・六a)に、「不退諸菩薩、其数如恒沙」、不退の諸の菩薩、その数、恒沙のごとくにしてあり、決して退くことのない位にある多くの菩薩たちが、ガンジス河の砂の数ほどいるという。譬喩品(『大正蔵』九・一五a)に、三明と六神通とを具えて、縁覚、不退の菩薩を得ることあり。汝、舍利弗よ、われ、衆生のために、この譬喩をもつて一仏乗を説く、とある。縁覚に退くことのない菩薩となることができるのである。舍利弗よ、わたしは衆生のために、この例えによって一つの仏の教えの乗り物を説くのだ、という。そして、声聞は羊車を求めて三界の火宅を出、縁覚は鹿車を求めて三界の火宅を出、菩薩は牛車を求めて三界の火宅を出た。三界を出終わって無畏安穩なところに至るのを見て、仏は白牛に引かれた大車をそれぞれに等しく与えた。仏が声聞と縁覚と菩薩に与えたのは、等しく「大白牛車」であった。つまり、一仏乗だけであったとするのが、「長者火宅の喩え」である。

智顛は、『維摩経文疏』巻第一で、円教の菩薩は、一心に三不退を具足するとする。初住法身は、前位に退堕しない位であるから位不退と名づけ、一切の行を具足するから行不退と名づけ、念念に流入するから念不退と名づける、と説く。(中略)いま一心の面から見ると、正しく中道を観じるのを位不退と名付け、並べて二諦を照らすのを行不退と名付け、自然流入を念不退と名づける、と説く。

参考——「入証の声聞」と「四向四果」について

「入証の声聞」は、阿羅漢果を得た聖者、すなわち、一切の見惑・思惑を断ち、迷いの世界に流転することがない、涅槃に入った聖者をいう。

小乗仏教の四つの修行目標、すなわち小乗の修行の階位を、ある境地に

『法華玄義』の研究(六)(大野)

向かつて修行していく段階を「向」といい、それによって到達した境地を「果」といい、まとめて「四向四果」といい、「四双八輩」という。

四向四果は、(1)須陀洹・預流・入流、(2)斯陀含・一來、(3)阿那含・不還・不來、(4)阿羅漢・無学の四段階で、それぞれに向と果とを立て、須陀洹向・須陀洹果、斯陀含向・斯陀含果、阿那含向・阿那含果、阿羅漢向・阿羅漢果の八をいう。

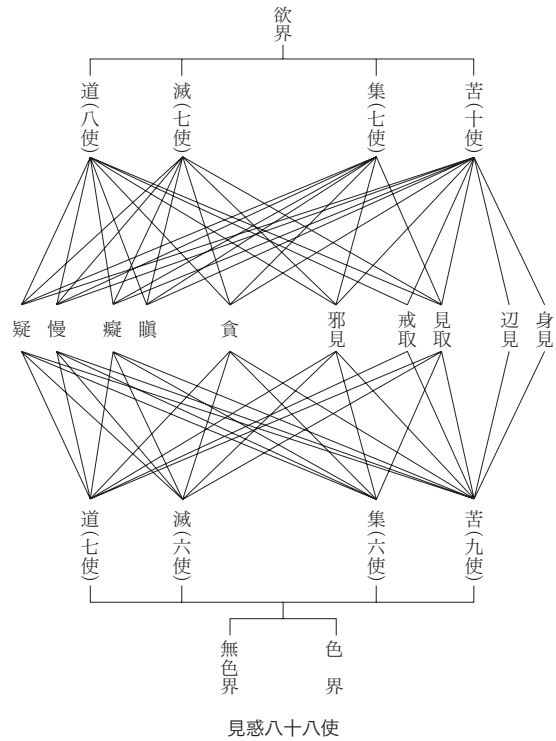
(1)須陀洹向は、欲界・色界・無色界の三界の八十八を数える見惑を断ちつつある見道十五心の間をいう。見惑を断ち終わって、第十六心である修道に入ると、これを須陀洹果という。悟りに向かつて歩み出した段階で、最大七回輪廻を繰り返して悟りに至るとされる。三界八十八使の見惑を断つて、四諦の理を見ることができから、見道といわれ、無漏の聖道の流れに入り、聖者の仲間に参加するという意味で、預流とも入流ともいわれる。これは、声聞乗として最初の聖果であるから、初果という。

(2)斯陀含向は、欲界の思惑(修惑)の九品のうち、前の六品の思惑を断ちつつある位をいう。これを断ち終わった位を、斯陀含果という。あと一回人界と天界との間を往復して悟りに至るとされるから、一來ともいわれる。

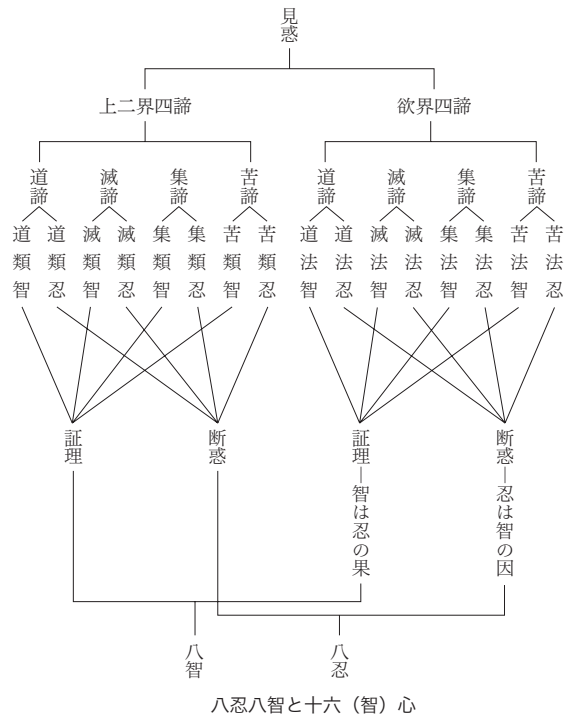
(3)阿那含向は、先の思惑(修惑)の残りの三品を断ちつつある位で、これを断ち終わった位の阿那含果を、不還とも、不來ともいう。もし生を受けるとすれば、色界か無色界に生まれるとされる。

(4)阿羅漢向は、悟りの段階とされる阿羅漢果に至るまでの位で、(1)と(2)と(3)の向と果において見道の見惑八十八使と、修道の思惑(修惑)八十一品のなかの八十品を断ち、いま学ぶべきものが残されていない無学の位で、最後の非想地の第九品を断つて、阿羅漢の境地である阿羅漢果に至る。阿羅漢果では、一切の見惑・思惑(修惑)を断ち、迷いの世界に流転することがなく、有余依涅槃に入り、身を焼き心を滅する灰身滅智すれば無余依涅槃に入る。阿羅漢は、三界に生を受けることがないから無生といわれ、見惑の惑を断尽しているから殺賊といわれ、人天の供養に應じるから応供とも呼ばれる。

以上は、『俱舍論』二十三卷九以下、および『天台四教儀』に出るが、



この他に、煩瑣な解釈があり、古くは『長阿含經』などに出る。
 なお「見惑」は、思想的、観念的な迷いであり、因縁所生法や、四諦の理や、十二縁起の理という真実の理を誤認することから生じる迷いという。細分すれば、八十八使になる。八十八使は、三界の見惑の総数をいう。「使」は、駆役の意で、煩惱をいう。
 「思惑」は、修惑ともいい、種々の正しい修行によって断つことができない煩惱であり、生まれながらに具わっている貪り、怒り、無知などの、現象に迷う迷事の惑をいう。細分すれば、八十一品になる。
 「見道」は、四諦を観察する段階で、小乗では須陀洹向・預流向をいう。大乘では初地、つまり通教では第三の八人地、第四の見地に当たり、別教では初任に当たり、円教では初信に当たる。各々これ以上を聖者とす



る。
 「修道」は、見道で観た四諦を観察することを繰り返し、具体的な事象に対処して、いくども反復して修習する段階をいう。
 「無学道」は、すでに学を極め、もはや学ぶべきものを残していない阿羅漢の境地をいう。この三を、三学道という。
 『俱舍論』二十三卷九十五では、四善根の第四である世第一法の直後に無漏の正智を起し、八忍・八智から成る十六心によって、次第に欲・色・無色の三界の四諦を観察する。説一切有部は、前の十五心を須陀洹向・預流向と解して見道とし、第十六心を修道とする。
 なお八忍・八智は、法忍と法智とにそれぞれ八があり、苦法智忍、苦類智忍、集法智忍、集類智忍、滅法智忍、滅類智忍、道法智忍、道類智忍と

いう。

合わせて、十六心となる。

この八忍・八智の十六心によって、三界の見惑の八十八使を断尽したものを、見道の位に達したという。これが須陀洹・預流である。

なお、説一切有部の説によれば、声聞の修行には三生六十劫の多大の時間を要するとされる。つまり、もつと速い場合は、三回の生まれ変わりでよく、長い場合は六十劫かかるとされる。

参考——「入証の縁覚・独覚」について

二乗の一である縁覚は、古くは辟支仏、辟支迦羅といい、新しくは鉢刺翳伽佉陀という。旧訳では縁覚、新訳では独覚という。師がなくて飛花落葉を観じて、独り自ら独悟するから、独覚といい、十二因縁の理を観じて惑・煩惱を断つてニルヴァーナの真理を悟るから、縁覚といわれる。

天台では、この二を区別して、仏の世に出て十二因縁を観じて悟りを得るものを縁覚とし、無仏の世に出て、飛花落葉などの間接的な条件の外縁を観じて悟りを得るものを独覚とする。

この縁覚に二種がある。須陀洹・預流、斯陀含・一來、阿那含・不還という前三果の声聞と四善根の人のなかで、最も利根のものが、第四の阿羅漢果を悟るとき、教えを離れて飛花落葉などの外縁か、または、十二縁起の理を観じて、独り自ら悟る部行独覚と、麟の一角のように独居して道を悟る麟角喩独覚とがある。

十二縁起を、因縁観とも支仏観ともいう。これは辟支仏の觀門であり、生きとし生けるものが三世にわたって、六道に輪廻する次第縁起を説いている。

《十二縁起》

「無明」は、過去世の一切の煩惱をいう。わたしの心を縛り付ける「くらやみ」の心で、わたしごとから来たのが分かるだけの明、智慧の光がないから、無明といわれる。無明は、何も分からないから迷うという、すべての煩惱が生じる根源をいうから、根本煩惱とされる。なお天台では、「諸法実相の理」に迷うことを根源の煩惱とし、無明の惑と呼ぶ。

「行」は、無明が原因となって、種々の結果を造作することをいう。無明から、つぎの意識を起こすはたらきをいう。

『法華玄義』の研究（六）（大野）

「識」は、過去世の善悪の行為をいう「業」によって受けた、現世の受胎の最初の刹那をいう。識に、二の解釈がある。

初めて受胎して七日までの羯刺藍、すなわち「凝滑」「雜穢」のとき、父母の精と血の二滴が合して一滴になったばかりで、眼・耳・鼻などの諸根の形体に差別が現われないから、これを識と名付けたという説と、托胎の一念、この一念は生を受けた最初の一念であり、この一念があらゆる報いの主になるものであるから、識と名づけたという説とがある。

「名色」は、感覺機官が形成される以前の胚胎の状態にある、色・受・想・行・識の五蘊をいう。受・想・行・識の四蘊は心識の機官であるが、形体として差別がなく、名で知るだけであるから、受・想・行・識の四蘊を、「名」という。「色」は、色蘊をいい、物質的なものをいう。受胎の第二刹那から以後、五七・三十五日の間は、意根と身根だけがあつて、眼・耳・鼻・舌の四根が完成していないから、意根の「名」と、身根の「色」とで、「名色」という。

「六入」は、眼・耳・鼻・舌・身・意の六根をいう。入は、渉入の意。意識が六根六塵に涉つて入り込んで行くところから、六入という。胎中第二の七日から後、およそ二百三十一日を六入の位とする。六識を生じるところから「六処」ともいう。

「触」は、生後二・三歳頃までを指す。この間は、六根が六境に触れるだけで、自ら苦・楽・捨の三受を識別することができないから、触という。すなわち、毒に触れても危険を感じず、ものを手に取つても、ものの価値や貴賤を弁別することができない年頃をいう。

「受」は、五・六歳頃から、十四・五歳頃までをいう。物事に対して苦・楽を識別し、これを感じる年頃をいう。

「愛」は、十四・五歳から十八・九歳頃までをいう。苦を避け、常に楽を求め根本の欲望をいう。

「取」は、取著の意。食べ物・性欲・生活のための道具をいう、三愛を求めて走り回る労をいとわず、欲望が増大して、取著・執着するようになることをいう。

「有」は、善悪の行為が、結果や報いを引き起こす力を伴うが、その善悪の行為を「有」という。善悪の行為をいう業は、そのなかに未来の結果

や報いを秘めているから有という。

「生」は、現在の身・口・意の善悪の行為によって、未来に生を受ける位をいう。

「老死」は、老は熟変、死は壊滅の意である。老は果報が変わること、死は果報が潰れることをいう。生があれば、必ず刹那刹那に生住異滅し、流転してとどまることがないことを、老死と呼ぶ。身が壊れ、寿が尽きたことを、老死というのではない。

《三世兩重の因果》

無明・行・識・名色・六入・触・受・愛・取・有・生・老死の十二は、生滅流転の道理を示したものである。

無明と行とは、惑と業の二で、過去世の因であり、識・名色・六入・触・受の五は、過去の惑と業とを原因として受けた現在の結果である。これが、過現一重の因果である。

愛と取の二は、現在の惑であり、有の二は現在の業である。この惑と業との現在の原因によって、未来の生と老死の結果を感じる。これが現未一重の因果である。

この二の因果を、三世兩重の因果という。

現在の惑である愛と取、業である有は、現在の苦果である識・名色・六入・触・受から生じたものであり、過去の惑である無明、業である行もまた、過去の苦果から生じたものである。

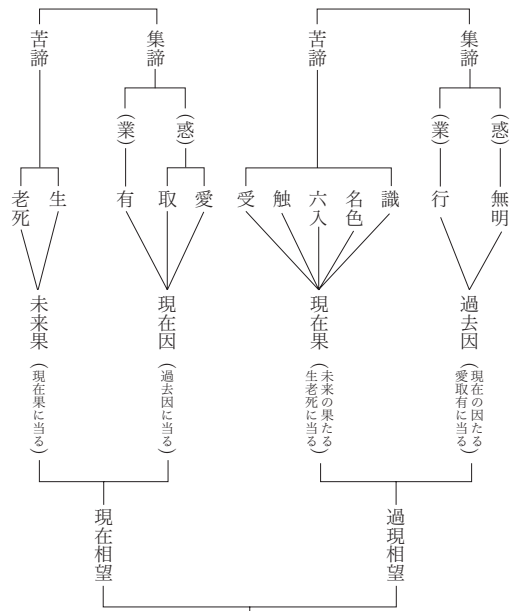
現在の苦果が現在の業を生じていることを知れば、未来の苦果である生・老死が、未来の業を生じていることを知る。

過去に始めがなく、未来に終わりがなく、これが無始無終の生死輪廻である。辟支仏は、無始無終の生死輪廻を觀じて生死を厭い、常一主宰の我体がないことを知って、遂に惑業を断つて、涅槃を悟るのである。

行と有とが因、無明と愛と取とが縁である。識・名色・六入・触・受・生・老死の七は、すべて果であるが、果は反対に惑業の因縁を起す縁となるものであるから、これを因縁觀という。

(10) いわんやまた、「人天群萌の類」をや、と Ⅱ 「人天」は、人界と天界の衆生をいう。

「群萌」の萌は、多田孝正氏は、仏典講座『法華玄義』九一頁に萌と示



三世兩重因果
十二緣起と三世兩重の因果

す。菅野氏は、萌の表記を取り、『釈籤』は群萌を取り、(ぐんもう)と訓んでいる。『大正蔵』は萌と表記する。ここでは、萌を取り、(みよう)と訓む。

「萌」は、明の転音が音を表わし、芒、つまり、草の芽の先からさげている。草の芽の先端が出るから、もえる、きざすの意をいう。「群萌」は、群生、群類、衆生と同義。萌は俗字。ここでは萌は、民の意をいう。「群萌」は、群生、群類、衆生と同義。広く衆生一般を指し、すべての人々、一切衆生をいう。つまり雑草が群がり生えるような生きとし生ける一切衆生をいう。

『玄義釈籤』巻第一に、「萌は未だ開かぬところを萌と云う。今日の凡夫は無明に包まれて、仏になる種子が、未だ開かれぬなり。」とある。

『法華経』方便品に「また諸の大聖主、一切世間の天・人・群生類の深心の所欲を知り、さらに異の方便をもつて、第一義を助顯す」(『大正蔵』九・八c)に、天人群生類とあり、化城喻品に、「普智なる天人尊、群萌類を哀愍し、よく甘露の門を開いて、広く一切を度す」(『大正蔵』九・二

四c)に、群萌類とある。

「群萌類」は、まったく無明に覆われた人界や天界の生き物をいう。

「人天群萌の類」は、目の前に展開する現前の一切の事象は、真実のまに現われていることを知らない、まったく無明に覆われた人界に住むひとびとや、天界に住む天人たちや、その他一切の生きとし生けるものたちをいう。

(11) 仏は、これを知るといえども、務めて速やかに説かず〓これを知ることには、直接には前出の「円融の三諦は妙法なり。この妙諦は本有なり」を受ける。

つまり、『妙法蓮華経』は、小乗と大乘、方便と真実とが融け合つて一体となり、空と仮と中とが相即相入した、即空・即仮・即中の円融三諦を説き、生きとし生けるものすべてが仏となる、一仏乗の教えを説き明かすことをいう。

悟りの世界は、言説思慮の対象とはならない別世界にあるのではない。われわれの前に現前する世間のすがたは、空でありながら仮を含み中を含み、仮でありながら空を含み中を含み、中でありながら空を含み仮を含み、即空・即仮・即中の有り様があり、迷えるものも、悟れるものも、方便も、真実も、宇宙に現象し存在する一事一象のすべてがあるがままで、真実そのものにある。即空・即仮・即中の有り様にある娑婆世界で、生きとし生けるものはすべて仏となることができる一仏乗の教えを、「これ」の一語がいう。

「不務速説」は、務めて速やかには説かずと訓む。「務」の語原は、さといをいう敏からきており、ものごとをてきぱきと片付けることをいう。

「務」は、「つと」めて(菅野・多田)の訓みと、「いそ」いで(田村・藤井)との訓みがあるが、ここでは、「つと」めての訓みを取る。

一仏乗の教えは、迷えるものも、悟れるものも、方便も、真実も、宇宙に現象し存在する一事一象に至るまですべてがあるがままにあり、その本質は、真実そのものであり、生きとし生けるすべてを救い取つてやまないものである。

しかし声聞や縁覚の二乗人を含む生ける人は、その機根が、『法華経』の真意をそのまま受け取ることができるまでには成熟していない。仏は、

『法華玄義』の研究(六)(大野)

生きとし生けるものすべてに仏知見を開示悟入させて、救い取ることを使命とするから、仏は、仏の意志として、いま、すぐに、ここで真実の一仏乗の教えを説きたい。しかし、説きたくても、機根を無視して、性急には『法華経』を説き明かすことができないことを、この一句はいう。

「不務速説」は、『法華経』薬草喩品の、「有を破する法王、世間に出現して、衆生の欲にしたがつて、種々に法を説く。如来は尊重にして、智慧深遠なり。久しくこの要を黙して、務めて速やかに説かず。智あるは、もし聞いては、すなわちよく信解し、智なきは疑悔して、すなわち永く失うべし」(『大正蔵』九・一九c)からの引用。

(12) 文にいわく、「われもし仏乗を讃げば、衆生は苦に没在せん。法を謗つて信ぜざるが故に、三悪道に墜ちん」と〓「文」は、『法華経』方便品(『大正蔵』九・九c)をいう。

『法華経』方便品の、「われすなわち自ら思惟す。もしたた、仏乗を讃げば、衆生は苦に没在し、このほうを信んずることあたわず。法を破し、信ぜざるが故に、三悪道に墜ちん。われ、むしろ法を説かず、疾く涅槃に入る」からの引用。

「仏乗」は、一仏乗と同義。生きとし生けるものすべてが仏になることができるのと説く仏の真実の教えは唯一で、その教えによって生きとし生けるものすべてが、等しく仏になると説く教えを、乗り物に喩えていう。

大乘仏教徒は、自らの立場を菩薩と称し、仏になるための教えの意を、一乗・仏乗・一仏乗と称し、部派仏教を小乗、二乗、声聞乗などと貶称した。

大乘のなかでも、成仏の可能性について、機根、つまり人の素質や能力や性質は固有であり、それぞれの機根に応じて、声聞・縁覚に固有な二種の悟りの道があるとする二乗の立場や、それに菩薩を加えて、固有な三種の悟りの道があるとする三乗の立場と、二乗や三乗は、一仏乗に導き近付けるための手段であるという、一仏乗との立場とに分かれる。

前者の立場に立てば、一仏乗は仏教の一部分に過ぎず、後者の立場に立てば、仏教のすべてが一仏乗である。

「没在」は、埋まること、溺れることをいう。

「三悪道」は、地獄・餓鬼・畜生の三道をいう。三悪趣ともいうが、地

獄・餓鬼・畜生の三界は、悪業によつて生まれるところであるから、悪趣ともいう。

ここでは、地獄・餓鬼・畜生の三道の世界をいうと取るのではなく、地獄界心・餓鬼界心・畜生界心という三悪道にあるところをいうと取る。

(13) 初めの教に融と不融とを建立するに、小根はあわせて聞かず二句は、五時にまとめられた教相判釈のなかの華嚴時の説法を指す。

「初めの教」は、華嚴時の教えをいう。

「融」は円融と同義。融は、機根が一樣に利根になり、機根に差別がなくなつた人々に説き明かす円教をいう。

「不融」は、機根が不揃いで、勝れた機根と劣つた機根との別がある人々に、真実と方便とを交え、真実に近付ける手立てを説き明かす蔵・通・別の三教をいう。

ここでは不融は、三教のうちの別教に限定していう。

「小根」は、仏の教えを受け、その教化をこうむる者の素質や能力や性質が劣っている者をいう。ここでは声聞と縁覚の二乗の機根をいう。

「あわせて」は、融と不融とを合わせた、つまり円教と別教とを合わせた仏の真意をいう。

参考——華嚴時の「擬宜」と、「擬宜、誘引、彈訶、淘汰、開會」とについて

華嚴時の説法で利益をこうむることができたのは、別教と円教の機根の者だけであつて、蔵・通二教の小乗の声聞や縁覚などは、利益に与ることがなかつた。仏がこの世に出世した本意は、一切の生けるものを等しく一仏乘に導き入れるところにあるから、ただ大乘の利根だけを利益して、小乗の鈍根に利益しないのは仏の本意ではない。そこで仏は、声聞や縁覚にも大乘の華嚴の教えをあてがい与えてみた。これが「擬宜」である。擬は、仮にあてがい与えることをいい、宜は、都合がよいこというから、擬宜は、仏が仮に教えを二乗人にあてがい与えてみて、二乗人が『華嚴経』の教えを受け入れるかどうかを試みることをいう。

こうしたことから、華嚴時の説法は、擬宜、誘引、彈訶、淘汰、開會となかの擬宜と呼ばれる。

「擬宜」は、仏が仮に教えを衆生にあてがい与えて、衆生がその教えを受け入れるかどうかを試みることをいい、「誘引」は、仏が、到底大乘を

理解し、信奉することができない小乗の機根には、極めて理解し易い浅近の小乗の教えを説いて、これらの機根の者を大乘に誘ひ、順次に大乘に導くことをいい、「彈訶」は、仏が、方等教を説いて、鹿苑説法の浅近を罵倒し、鹿苑の説法に執着して、鹿苑の教えを究極とする迷妄を打破することをいい、「淘汰」は、二乗人が、大と小との二乗の間に差別を立てる迷妄を洗い流すことをいう。

最後は、「開會」である。開は開除、會は会入の意で、方便を除いて真実に入れることをいう。つまり、声聞には声聞の教え、縁覚には縁覚の教え、菩薩には菩薩の教えが個別に固定してあるとするのは、手立てをいう方便の教えである。だから、『法華経』以前の教えが方便であることを開示して方便を除き、すべての教えは唯一の真実の教えである一仏乘とは別のものでなく、等しく融け合い一仏乘に収まり入ると説く。これが、一般にいう開會である。

開會には、法開會と人開會とがある。理論的にすべての教えは究極的には一致すると示すのを、「法開會」といい、實際的に声聞・縁覚・菩薩の区別はなく、みな一樣に仏になることができると説くのは、「人開會」という。また、人開會には、小善を開して大善に会するような、同種類のものについていう「種類開會」と、悪を開して善に会するような異種類のものについていう「敵対開會」とがある。

参考——「融」と「不融」と、「教相の三種」について

「融」は、語原からは、湯気が盛んに立ち上がる様をいい、転じて、物がとけることをいう。したがつて、差別がないことをいい、密接不離で、差別がない「相即相入」と同義。融通や円融に通じる。

融通は、異なつた別々のものが融け合つて、差し障りがないこと、つまり、両方が相俟つて完全となることをいい、円融は、欠けることなく満ち足りており、完全に一体となつて互いに融け合い妨げのないことをいう。これに対する「隔歴」は、不融であり、互いに隔てがあつて別々であること

をいう。つまり、融と不融とは、無差別と差別、あるいは絶対と相対という意味に近い。

融と不融とは、直接には「教相の三意・三種教相」のなかの一、「根性

の融不融の相」をいう。

『法華経』以前の教えでは、その教えを受ける衆生の素質や能力や性質という機根が不揃いで、勝れた利根と劣った鈍根との別があったから、教えにも真実と方便との二種が交えて説かれた。これが、不融である。そして、『法華経』の説法のときには、衆生が一樣に利根になって差別がなくなつたから、教えも真実の教えだけが説かれた。これが、融である。

融と不融とは、機根に関しての区分が第一義であるが、ここでは第二義として、融の機根の者に説き明かす、仏の真実の教えと、不融の機根の者に説き明かす、真実と方便とが入り交じつた、仏の方便の教えとをいう。

すなわち、「融」と「不融」とは、ここでは、化法の四教である藏教・通教・別教・円教のうち、「融」は、迷いも悟りも本質的には区別がないという仏の悟りを、仏の悟りのままに説いた「円教」をいい、「不融」は、教えを受ける衆生の素質や能力や性質をいう機根が不揃いで、勝れたものと劣つたものとの別があり、機根に応じて真実に方便を交えた、方便の教えを説き明かす、「藏・通・別の三教」をいう。

なお、「二種教相」の残る二は、二の「化導の始終不始終の相」と、三の「師弟の遠近不遠近の相」である。

二の「化導の始終不始終の相」は、『法華経』以前の教えでは、その時だけの適当な教えを説こうとするから、その教えのなかで如来の教化する意図が明らかにされない。これが不始終である。『法華経』の教えでは、三世にわたつて一貫した組織で教化されていることを説くから、如来教化の意図が明らかになっている。これが、始終である。

三の「師弟の遠近不遠近の相」は、『法華経』以前の教えでは、師である釈尊は、今の世に初めてブツダとなり、弟子もまた今の世に初めて仏弟子になつたと説かれた。これが、不遠近である。『法華経』の教えでは、釈尊は久遠の昔に成道してブツダとなり、弟子もまた遠い昔に成道しているから、とみに今の世の悟りと教えとを真実とみるべきでないとい説く。これが、遠近である。

参考——「相即相入」について

「相即相入」は、華嚴教学の教義。相即と相入との併称。相即相容ともいう。略して即入ともいう。宇宙の一切の事象が対立せず、互いに融け合

『法華玄義』の研究(六八)(大野)

い、作用し合つて、無限に密接不離な関係を保っていることをいう。

「相即」は、事象の体、すなわち、すべての事象そのものは、互いに一方が空であれば、他方は必ず有であるとする。つまり、同時に空または有となることがないから、常に両者互いに融け合い一体化して妨げることがないことをいう。

例えば、二を絶対数と考えると、二があるには一がなければならぬし、三がなければ二は成り立たない。つまり、二のなかに一も、三も、さらには四も五も全部関係している。同様に、一のなかに、一から無限数までが全部含まれているから、つぎの二が出、三が出、四が出、五が出、やがて無限数が出る。一がなければ無限数は成立しない。一がなければ、多は成り立たない。一があれば多がある。一に焦点を合わせて一を立てれば、一が有であり、多は空となる。空の側から見れば、多は潜んで、一に融け合つて一体化する。

一という有の側から見れば、多は空で、一に収まつて融け合つて一体化する。だから、多即一であり、一切即一である。

逆に、多に焦点を合わせて多を立てれば、多が有となり、一が潜んで空となり、一即多であり、一即一切となる。

このような一と多との体、すなわち事象そのものが密接不離である関係を、相即という。

「相入」は、すべての事象は縁のはたらきによつてあり、その用、すなわちはたらきは例えば、Aが有力であれば、Bは必ず無力となる。同時に有力または無力となることがないから、常にAとBは互いに作用し合つて対立することがなく、互いに調和し合うことをいう。

すなわち、縁によつて起こることとは、それぞれの縁がそれぞれ少しずつの力をもつていて、それらの縁が集つて初めて生じるというのではない。それぞれの縁のうち、一縁(一)を欠けば現象はまったく起こらず、他のすべての縁(多)は役立たないことになる。だから、縁のはたらきは、一は有力で、多を入れ、多は無力で、潜んで一に入るから、多即一となり、一切即一となる。

逆に、一を無力、多を有力とすれば、一即多となり、一即一切なる。このような一と多との用、すなわちはたらきが密接不離である関係を、

相入という。

相即と相入との関係は、体と用とによって分けたものである。用としてはたらかない体はないから、体を用に取めれば相入のみであり、用は体のはたらかであるから、用を体に取りめれば相即のみであるということができ。具体的な個体そのものとはたらきは、そのまま全体そのものとはたらきになる。一つ一つの結び目に珠玉が付けられていて、それらが互いに映し、映した珠玉がまた映して、無限に映し合う、帝釈天宮に張り巡らされている「因陀羅網」のように、具体的な個体そのものとはたらきとは、そのまま全体そのものとはたらきになるという世界観が、「相即相入」である。

いわば「相即」は、事象それ自体が融け合って、密接不離、無差別一体となつて、異なっていないこと、相通じることを行い、「相入」は、灯火の明かりや、大海に入る河水のように、彼此の事象のはたらきが互いに融け合つて互いに含まれることをいう。

密接不離で、差別がないことをいう「相即相入」は、華嚴教学の縁起の思想であるが、天台でも重用する。

参考——「五時」について

「五時」は、華嚴時、鹿苑時、方等時、般若時、法華涅槃時の五をいう。

これは、釈尊一代五十年の説法を、年月を追って縦に五つに分け、釈尊がこの世に出て、教化の直接の対象である二乗を、次第に悪をコントロールし、善を成熟させて調熟し、終に仏道を成就させる、始終の教化の意をあらわしたもので、五つの区分を五時という。第一が華嚴の時、第二が鹿苑の時、第三が方等の時、第四が般若の時、第五が法華涅槃の時である。

『天台四教儀』に、「五時というは、一に華嚴の時、二に鹿苑の時（四阿含を説く）、三に方等の時（維摩、思益、楞伽、楞嚴三昧、金光明、勝鬘等の経を説く）、四に般若の時（摩訶般若、光讚般若、金剛般若、小品般若等の諸の般若経を説く）、五に法華涅槃の時なり。これを五時とし、また五味と名づく」とある。

すなわち、釈尊一代の教化を五つの時期に分けて五時とし、その教化を

受ける衆生が利益を得る濃淡からいえば五味といい、法の点からいえば五部という。

第一の華嚴時とは、如来は始成正覚のとき、すなわち修行が終わって大悟の境地に達したとき、第一に法を説いた経は、『大方広仏華嚴経』であることをいう。この『華嚴経』を説く間を、華嚴の時という。

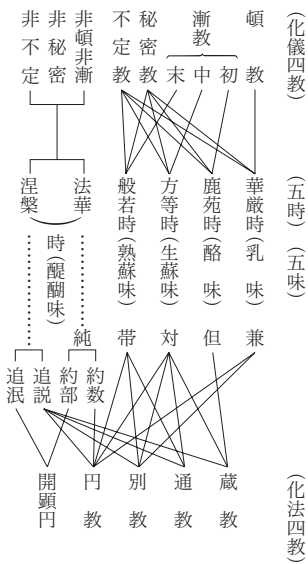
この経に説かれた内容は、仏教の究極の道理であり、大乘の究極である。だから、この経を根本法輪ともいう。

天台では、『華嚴経』に四種華嚴を立てる。四種の華嚴は、一に寂場の華嚴、二に時長の華嚴、三に尽未來際華嚴、四に法界の華嚴の四である。

『華嚴経』は、説法場所は七処八会である。七処は、人間界に三、天界に四であり、説法の会を重ねること八会（ただし新訳は九会）である。全体は三十四品。そのなかの前三十三品を寂場の華嚴、すなわち仏が初めて正覚を成就して仏位に登った三七・二十一日の間に、説かれたものである。

第三十四品は、入法界品であり、時長の華嚴という。時長は時間が長くなることをいう。時長の華嚴は、三七・二十一日の説法の後、仏の入滅に至るまでの五十年間、勝れた機根の者のために、華嚴の会座が終わることなく、その説法を結集したのが、この入法界品である。

『華嚴経』は、三七・二十一日間に説いた『華嚴経』の前の部分と、こ



の入法界品とを一つにしたと見る。したがって寂場の華嚴を前分といい、入法界品を後分という。その説法が五十年間絶えなかったのを、時長の華嚴という。

第三の尽未來際の際、報土説法の華嚴であつて、この土に結集して流伝するものではないことをいい、第四の法界の華嚴は、仏教の究極の理、すなわち五十年間の所説の帰結する宇宙絶対の真理を指している。

『華嚴經』の内容は、正しくは円教であるが、合わせて別經を説いている。説法の対象は、大菩薩衆である別教と円教の勝れた機根の者であつて、仏の教化の意味からすると、仏自身が悟つた仏慧を声聞・縁覺の二乘人にもあてがひ与えて適否を試みたものであるから擬宜の時とし、教えの順序でいえば、牛から搾つたままの牛乳をいう、乳味に当たる。

この時の説法は、程度があまりにも高くて、声聞・縁覺の二乘人は化益に預かることができなかつたという。

第二の鹿苑時は、仏が『華嚴經』を説き終わつて、菩提樹下から鹿野苑へ行つて、小乗の教えを説き、まずコンダンニヤが法眼を得、続いてヴァツパとバツディヤとが法眼を得、さらにマハーナーマとアツサジとが法眼を得て、五人の比丘を濟度し、教団が成立したときから、十二年間をいう。この時説かれた經は、小乗の四阿含である。四阿含は、人間界または天上界に生まれる因と、この因を修行すれば、人間界または天上界に生まれるという果とを説いた、『増一阿含經』と、人天の因果という世間善ではなく、出世間の涅槃寂靜の悟りの境地を開く道を説いた、『中阿含經』と、色界と無色界との禪定を説いた、『雜阿含經』と、外道、すなわちバラモン教を論破し退け破斥した、『長阿含經』とをいう。

説いた教えは、今度は程度が極めて低く、小乗すなわち三藏教だけであり、仏の教化の意味からは、浅薄な機根の者を対象として誘ひ導いたから、誘引の時とし、順序の上では乳の次の段階である、絞らたての乳を少し発酵させたヨーグルトをいう、酪味に例える。

第三は方等時である。方等は、広く、等しいことをいう。いろいろな機根に対して、広くいろいろな教えを説き、どのような種類の人にも、等しく仏法の利益を施すことをいう。

仏教には、大乘があり、小乗がある。大乘にも權大乘があり、実大乘が

『法華玄義』の研究(六)(大野)

ある。つまり藏・通・別・円の四教の教えに浅深があるが、方等時は、仏が大小の二乗を対比して説き、小乗の浅薄な教えを排斥し退け、大乘に誘ひ入らせようと耻小慕大させ、小乗の教えに執着することを恥じて、大乘に向かわせようとするのが、第三の方等時である。

第三の方等時では、説法の経も、説法の場所も一定せず、華嚴と阿含と、後出する般若と法華と涅槃の諸経以外の経は、ことごとくこの方等部に取められる。『維摩經』『思益經』『楞伽經』『楞嚴三昧經』『金光明經』『勝鬘經』のような、著名な經典以外に、真言宗の『大日經』や『金剛頂經』、浄土門の『無量壽經』『阿彌陀經』なども、方等部に入れる。

鹿苑時の後八年間に、『維摩經』『思益經』や『勝鬘經』などの大乘を説いたこの時期には、説いた教えは、藏・通・別・円の四教を並説し、第二時で得た小乗の浅い悟りを、仏の深い悟りと同一視している偏見を打破した。そのなかでは、折小敷大、小乗は詰まらないと非難し、大乘はよいと褒め讃え、彈偏褒円、偏教を貶し、円教を褒め、耻小慕大、詰まらない小乗を恥じて、尊い大乘を慕う思いを起こさせる。

仏の教化の意味からすれば彈訶の時、小乗は詰まらないと叱りつけるときとし、順序の上では、酪の次の段階である、作りたてのカルピスをいう、生蘇味に例えられる。

第四は般若時である。般若は、智慧と訳す。般若の会座では、一切諸法皆空と説く。大乘といい、小乗というが、一切はことごとく空に帰するものであるから、大小の別があるとみるのは迷見であると、法の上で区別をなくし開會する。これが、「般若の法開會」である。

般若では、理論上は一切の事象の融通無礙をいう法開會は説くが、人間会は説いていない。それは、須菩提、舍利弗が口では一切諸法皆空の理を説いても、ここでは二乗にあつて、大乘の分にはないと卑下し、一切諸法皆空の理も、大乘の諸菩薩のために説くものであつて、自分の身に体得できる教えではないと思つている。これが、般若でいう、人を会せずである。

般若時は、方等時の後二十二年間に、諸部の『般若經』を説いた時期をいう。説いた教えは、通・別・円の三教を内容としており、仏の教化の意味からは、大乘・小乗を別のものとする偏執を洗い清め淘汰するために、

諸法はみな空で、大乘・小乗は一味であると融合させるから、淘汰の時とし、順序のうえで生蘇のつぎの段階である、生蘇をさらに精製したチーズやバターじぶとの熟蘇味じぶとに例えられる。

般若部の經典で、最も大部なのは『大般若經』六百卷である。唐の玄奘の訳で、四処十六会がある。この十六会のなかで、小品般若は第二会にあたり、小品般若は第四会にあたり、文殊問般若は第七会に当たり、金剛般若は第九会に当たり、天王般若は第十六会にあたり、仁王般若は大般若の外にある経である。光讚般若、放光般若などは、小品般若と同本の異訳である。

第五は法華涅槃時である。この時期は、教えを受ける者の機根が最も進んだために、正しく真実の仏知見に悟り入らせるときであり、仏が最後の八年間に説いた『法華經』と、涅槃に入ろうとして一日一夜に説いた『涅槃經』とが、この時期に当たるとする。

法華と涅槃とは、別の經典であるが、その終極は同一であって、結局は、一仏乗を顕揚するので、同時の經とする。

天台依用の『法華經』は、羅什訳の『妙法蓮華經』である。經題の妙法は、宇宙の森羅万象、迷も悟も、権も実も、万有そのままに、ともに絶対不可思議の法であることをいう。蓮華は、譬喩であって、蓮華の花が開けば、その中心に実があつて、花と実と同時に生じることから、迷悟、権実、一切の法の因果の同時を例えたものである。すなわち、蓮華は、妙法を例える。

『法華經』は、ぜんはん前番五味のうちの後教後味といわれ、華嚴時以後、『法華經』までの二乗を開会して、仏知見に入らせる大目的を成就するもので、大取教とも呼ばれる。

『涅槃經』は、釈尊が涅槃に入るときに説かれた経である。曇無讖訳の『大般涅槃經』四十巻と、後にこれを修治した一本との、二種類がある。前者を北本、後者を南本という。一經は、ともに仏の最後の説法であつて、すでに『般若經』によつて機根が熟した者は、靈鷲山において、法華の会座に連なり、円教の終極の教理を聞いている。後に、仏の入滅に際して、さらに小乗から次第次第に一代の説を再説して、終に法華の終極の教理まで示したのが『涅槃經』である。したがつて、『涅槃經』の結句と

『法華經』の所説とは同一であるので、これを同じく醍醐味同時の經とする。

『涅槃經』は、『法華經』で漏れた能力の者に対して、藏・通・別・円の四教を追説追浪、追い掛けて説き、追い掛けて否定し、円教を顕わして、ぶつしやうじやうじやう仏性常住・扶律談常、つまり仏となる可能性は永遠不変であり、『涅槃經』は、戒律を説き、それを手助けとして、仏性の常住を明かすことによつて教化し、成仏させるから、後番五味のうちの後教後味、後教涅槃經という。なおお招拾教の措は、拾い取るの意をいう。

なお、前番五味は、『法華經』が、成仏することができない二乗を成仏させ、一切の衆生の成仏を明かすことをいう。後番五味は、般若より法華の席を起つて法門を聞かず、涅槃に至つて、前の法華の実相を聞いて成仏することをいう。

法華涅槃時に説いた教えは、純粹に円妙・円満・円足・円頓の円教の教えで、一時から四時まで浅い方便の教えを開会、つまり真実の教えに至らせる手立ての方便であることを打ち明けて真実と一にした、真実を顕わす開頭円である。仏の教化の意味からは理論的な法開会だけでなく、実際に生けるものすべてを悟りに入らせる人開会であり、順序のうえからは熟蘇に次ぐ段階である、醍醐味、牛乳を精製してつくつた、最上無上のよい味(ギー)をいう醍醐味に例えられる。

参考——「藏・通・別・円の化法の四教」について

「化法の四教」は、仏が衆生教化にあつて用いた教法の内容であり、菓の成分のようなものに例えられ、(一)藏教・通教・別教・円教の四から成る。

(1)三藏教は、略して藏教ともいい、小乗教のことをいう。

三乘人は、四阿含によつて、空の一面だけを知つて、同時に不空の反面があること知らない。この但空の理によつて、分析的に空を觀じる析空觀・拙度觀によつて無余依涅槃に入る教えが、藏教である。この教えの菩薩は、見思の惑をコントロールし伏すが、断ち尽くすことがない。衆生教化のために三阿僧祇劫の長い期間にわたつて悟りに至る修行を実践する。これが、伏惑行因である。

(2)通教の通は、通同と通乳と共通とを意味する。

声門・縁覚・菩薩の三乗が通じて共に、つまり共通して受ける大乘初門の教えが通教である。すなわち、すべてのものは因縁によって成立しており幻のように空である、如幻即空と道理によって、全体としてそのままが本来空であると観じる、体空観・巧度観を観じていく教えである。この教えの菩薩のうち、劣った菩薩は通同、つまりこの教理を浅く理解して前の藏教の者と同じ果を悟る。勝れた菩薩は通入、つまりこの教えのなからその奥に含まれている中・中道の妙理を悟って、別・円の二教に入っていく。

このように通教のものが別教へ転進することを、別接通・別入通といひ、通教のものが円教へ転進することを円接通・円入通という。また、通教の菩薩が別教の教えに習い慣れるために、別教の修行の名目をもって通教の位次をあらわすのを、名別義通という。

(3)別教の別とは、不共と歴別との二意を意味する。

すなわち、二乗と共通せず、不共、つまりただ菩薩のためのみの教えで、歴別、つまりその点前後の三教と異なっており、すべてのものを差別の面より眺める。だから空・仮・中の三諦を次第に観じて、中・中道の理をさとするのであるが、その中・中道は、空と仮とは相対的なもので、空や仮とは別なものと観、空と仮とは独立した中・中道と観、中・中道の真実だけが絶対的な価値をもつと観るから、但中の理という。その観法は、次第の三観であり、また隔歴三観ともいわれる。

別教の菩薩も、初地に至った後は中・中道の理を悟り、円教の人と同じになるが、初地以前に、但中の理からそのなかに含まれている、空・仮を離れない中である不但中の理を悟って、十住から十廻向の間で、別教から円教へ転進する者がある。これを、円接別・円入別という。

前の別接通、円接通、およびいまの円接別を合わせて、三被接という。被接とは、理を観じている間に、そのなかに含まれる深い意味を悟って、より高次の教えに接続され転進することをいう。

以上の三教は、理論上では、それぞれに仏果に至るものがあるはずである。しかし、実際は、因中被接されて藏教の見思の惑を断つ四果・阿羅漢果に続く辟支仏の位以上、通教の八地・支仏位以上、別教の初地以上には至る者が無い。だからこれを、教えのみあつて悟る人がいない、

『法華玄義』の研究(六八)(大野)

有教無人、または仏果に至るものがない、果頭無人という。

(4)円教の円は、円融と同義。片寄らずすべてのものが互いに融け合つて完備していることをいう。すなわち、迷いも悟りも本質的には区別がないというのが真の道理であつて、それが仏の悟りであるから、この円教は仏の悟りのままを説いた教えであることをいう。

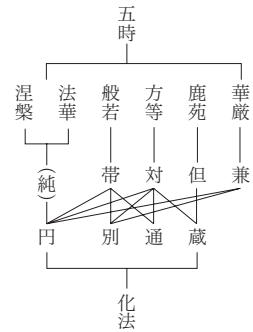
空・仮・中の三諦の理は、一のうちに互いに他の二を含むと観、空と仮とを否定すると同時に、空と仮とを中・中道自身のうちに包含し具足するから、この中・中道の理を不但中の理という。いいかえれば、現実に存在する事象のいずれも、それがそのまま空であり、そのまま仮であり、そのまま中・中道であるとするのが不但中の理である。円教の菩薩は、空・仮・中の三観をひとおもひの心のうちに観じるので、この三観を一心三観といひ、また不次第の三観、円融三観などともいう。

円教の円は、円融をいうが、円融は、空・仮・中の三諦が、縦の関係であつたり、横の関係にあることをいうのではない。空・仮・中の三諦が相即し、融合し合う円環の関係にあつて、「三而一」と統一されている。しかも、一のなかに矛盾し対立する他の二を包含するといふ、「一而三」という関係にあることをいう。これが、空・仮・中の三諦相即・即是の三諦円融観であり、この三観は、即空・即仮・即中と称される。

以上の四教のうち、藏・通の二教は、教も証も方便であつて真実ではないから、教証俱権であり、別教は、教は方便であるが証は真実であるから、教権証実であり、円教は、教も証もともに真実であるから、教証俱実である。

またこれを五時に配当すると、第一華嚴時は、円教に兼ねて別教を説くから「兼」。第二鹿苑時は、藏教だけを説くから「但」。第三方便時は、四教を対説、つまり並べて対比させて説いているから「対」。第四般若時は、通別の二教を差し挟んで円教を説くから「帶」。第五法華涅槃時は、法華は純円教、涅槃は追説では四教を並べて説き、さらに補説する追派では円教となる。

また法華の円、つまり今円は、爾前、つまり『法華経』が説かれる以前の四時の円、つまり昔円と教えそのものは同一であつても、作用に優劣があるから、今円は純円独妙の開頭円とし、前四時の昔円を超え勝れてい



るとする。このことから、『法華経』は四教の外にあつて超八醍醐の最勝な教え、化儀化法の八教を超え勝れた醍醐味のような最上の教えといわれる。

参考——「頓・漸・秘密・不定の化儀の四教」について

「化儀の四教」は、仏が衆生教化にあたって用いた形式・儀則である。薬の調合法のようなものに例えられ、頓教・漸教・秘密教・不定教から成る。

(1) 頓教の頓は、にわかきの意。頓教は、積尊が菩提樹の下で正覚を完成したとき、自ら得た境界を、衆生の機根とは無関係に直ちに説いた説き方をいう。これは、初めから仏自身の悟りを衆生に教える説き方で、『華嚴経』がこれに当たる。

(2) 漸教の漸は、だんだん、次第次第の意。漸教は、内容の浅い教えから深い教えへと次第次第に進んで、衆生の機根を開発し、教化し、低いところから高いところへと誘う説き方をいう。阿含・方等・般若の三時の説き方が、これに当たる。

(3) 秘密教は、仏の身・口・意の三輪不思議の神通によって、他の人には知らせないで、Aには頓教を、Bには漸教を説き、AとBは互いに、教えも利益も知らないままに、それぞれ利益を得させる説き方をいう。

(4) 不定教は、いろいろな機根の者が同一の会座に連なつて、同時の説法で体得される利益が、それぞれの機根に応じて異なり、一定でない説き方をいう。

秘密教と不定教とは、同聴異聞、同じ会座に連なつていても、聞き方が違う点は共通しているが、秘密教は、相互に教えも利益も異なるのを知らない、人法俱不知であり、不定教は、人は相互に知るが、教えも利益も知らない、人知法不知である。

秘密教・不定教は、ともに体得される利益が一定していないから不定教である。正確には、秘密教は秘密不定教、不定教は顕露不定教というべきである。

これに対して、頓漸の二教は、公開された教法であり、同一聴聞の会座の人が互いに相知ることから、顕露定教ともいう。

(14) 次の教に不融を建立するに、大根はすべて用いず。一句は、鹿苑阿含時の説法を指す。

「次の教」は、鹿苑阿含の教え、酪味の教えをいう。

「不融」は、蔵・通・別の三教のうち、蔵教をいう。

「建立」は、一般的には建てること、設けることをいう。ここでは、教えを説くことをいう。

「大根」は、大いなる機根、あるいは大乘の機根、大乘を受けるに足る機根の人をいう。ここでは、通・別・円の三教の大根の菩薩をいう。

すべてと訓む「都」は、みな、ことごとくの意をいう。「すべて」の同訓に、総・凡・都・渾・統がある。総は、意図を組み合わせるの意から、多くの物をすべて合わせることをいう。凡は、およそとも訓み、覆い合わせるの意。都は、残らず集める、寄せ合わせることをいう。渾は、打ち混ぜてひとまとめにすることをいう。統は、総に近い。

「用いず」は、説法聴聞の対象としないことをいう。

「大根はすべて用いず」は、華嚴時の仏の説法によって、円教の『法華経』を聴聞するまでに成熟した利根の菩薩は、四阿含を必要としなかつたし、聴聞の対象とするともなかつたことをいう。

鈍根の二乗を大乘に誘うのが、誘引である。誘引の対象となるのは、通・別・円の三乗の菩薩ではなく、機根が劣る蔵教の声聞と縁覚の二乗人だけである。だから、不融、つまり鹿苑時の四阿含を用いない「大根はすべて」は、通・別・円の三教の大根の菩薩のすべてをいう。

参考——鹿苑時の「誘引」について

第二時は鹿苑時である。主として四阿含を説いた時期であるから、阿含時ともいい、合わせて鹿苑阿含時ともいう。

仏は、成道の後三七・二十一日間、『華嚴經』を説いた。これが五時の第一時の華嚴時であった。

仏は、梵天の要請を受け、『華嚴經』を説き終わって、菩提樹の下から鹿野苑へ行った。そこで、四苦八苦の只中で呻吟する人間苦の実相を觀、人間苦の原因を追究し、人間苦の原因を突き止め、これを滅ぼすことによつて人間苦を克服し、解脱することができる、「四諦・八正道」の教えを説いた。まず、コンダンニヤが法眼を開いた。続いてヴァッパとパツダイヤとが法眼を得、さらにマハーナーマとアツサジとが法眼を得た。やがて五比丘は、色・受・想・行・識の五蘊を厭い、貪欲を離れて済度された。

こうして仏・法・僧を完備し、教団が成立した。その後仏は、十二年間遍く十六大國を遊行して、小乗の教えを説き、小乘人を化導し続けた。

この時説かれた経は、小乗の四阿含である。四阿含は、人間界または天上界に生まれる因と、この因を修行すれば、人間界または天上界に生まれるという果とを説いた、『増一阿含經』と、人天の因果という世間善ではなく、出世間の涅槃寂靜の悟りの境地を開く道を説いた、『中阿含經』と、色界と無色界の禪定を説いた、『雜阿含經』と、外道、すなわちバラモン教を論破し、斥け、破斥した『長阿含經』とをいう。

これらはすべて藏教であり、通・別・円の三教は含まない。ただ声聞と緣覚の機根に応じて小乗の藏教だけが説かれたから、兼・但・對・帶では但である。化儀の四教では、頓教を除くから、小乗の機根に応じて小乗の教えを説くのは漸であり、互いに知らせることなく説くのは秘密であり、小乗の機根が区々で、教えの受け止め方が一つでない不定の三教にわたる。

仏の教化の意味から、擬直・誘引・彈訶・淘汰・開会のなかでは、仏は、到底大乘を理解し、信奉することができない小乗の機根には、極めて理解し易い淺近の小乗の教えを説いて、これらの機根の者を大乘に誘い、順次に大乘に導こうと努めた。これを、誘引と云う。

誘引の対象となるのは、通・別・円の利根の菩薩ではなく、機根が劣る

『法華玄義』の研究(六)(大野)

小根の声聞・緣覚だけである。だから、「大根はすべて用いず」の一句は、大乘の通・別・円の菩薩の修行者はすべて、鹿苑時の四阿含の教えは必要としないし、それを聽聞の対象とすることがなかったことをいう。

(15) 次の教にともに建立し、融をもつて不融を斥け、小根をして不融を恥じて融を慕わしむ。一句は、方等時の説法を指す。

「次の教に」は、方等の教え、生蘇味の教えをいう。「ともに」は、不融の教えと融の教えとをともにの意をいう。つまり、融の円教と不融の藏・通・別の三教によつて、小乗と大乘とともにの意をいう。

「融」は、ここでは円融の意ではなく、円融を覗き見る融通の意をいう。したがつて融は、即空・即假・即中の円教を展望しながら、別教の実教である円教、つまり空・假・中各別の円教をいい、「不融」は、藏・通・別の三教をいう。

「斥け」の斥は、屋を取り除くが原意。斥ける、押し退け遠ざけるの意から、ひらく・ひらけるの意をいう。斥は、『釈籤』では、きらうと訓む。

ここでは、開いて明かし、叱り、罵倒し、否定する顯露の彈訶の意と取る。すなわち、方等の段階の眞実の教えを通して、円教の一仏乘に繋がる教えを説き明かし、二乘人が、聲聞の悟りや緣覚の悟りを究極であるとして、固執してやまない劣情を開いて明かし、それを叱り、罵倒し、二乗の教えを徹底して否定することをいう。

「小根」は、小乗の機根の者、特に小根の声聞・緣覚の二乗をいう。

参考——方等時の「彈訶」について

方等時は、五時の第三時の説法である。仏が、鹿苑説法の後、いろいろな所で大乘と小乗の教えを併せて説き、大乘が勝れていることを讚歎するとともに、小乗は劣ると否定し、小乘人を大乘に向かわせる教えを説いたのは、すべて方等時の説法である。

方等の「方」は、理が広大であることと、広く藏・通・別・円の四教を説いていることをいい、「等」は、理が平等であることと、藏・通・別・円の四教のそれぞれの機根が平等に利益を得ることをいう。方等時は、説いた場所も異なる、説いた経の名も異なるが、説法は、化法に配当すれ

ば藏・通・別・円の四教にわたり、化儀の四教では、頓を除いた漸・秘密・不定の三教にわたり、兼・但・対・帯では、藏・通・別・円の四教を並べて相対し、大・小の二乗を対比して説いているから、対に当たり、五味では生蘇にあたり、擬宜・誘引・彈訶・淘汰・開会のなかでは、彈訶に当たる。

「彈訶」は、きらうの意である。鈍根の二乗は、鹿苑の会座で藏教を修行し、界内の見思の惑を断ち、阿羅漢の小果を得る。阿羅漢の果を得れば、これが究極であると思ひ、もはや断たなければならぬ煩惱もなければ、悟らなければならぬ道理もないと速断してしまう。これを、同入法性という。同入法性は、仏と同一の位に入ったと思うことをいう。

仏は、成道して直ちに自らが悟つた、自証の大乗である『華嚴経』を、二乗人にもあてがひ説いて悟らせようとした。しかし、二乗人は鈍根であつたので、『華嚴経』の円意を理解し信じるにはほど遠い、譬のごとく唾のごとくであつた。譬のごとく唾のごとくであつただけでなく、逆に大乘は仏法ではないと誹謗し、そのために悪道に墮ちることになる。それは、仏の本意ではないので、まず方便誘引の藏教を説き、界内の見思の惑を断ち、空の道理を悟り、果報が尽きれば、灰身滅智の無余依涅槃に入ると説いた。

つまり、二乗人は、生死の苦を恐れ、速く煩惱を断つて生死の苦を免れたいと望むので、仏は、二乗人の機根に応じて、浅近な藏教を説き、灰身滅智の涅槃に入ると説き示した。

これが、仏の立場の誘引方便である。仏は、誘引された二乗をやがて大乘に引き入れ、別惑である界外の塵沙の惑・無明の惑を断ち、仮諦と中・中道の理を悟らせようとする。しかし二乗人は、仏の本意を知らない。鹿苑時の藏教の教えを究極と思ひ、仏の誘引方便であることに気付かない。だから仏は、方等時の諸経を説いて、鹿苑説法が浅薄であり、身近な教えに限られていることを開いて明らかに示し、鹿苑時の教えに執着して、それを究極とする迷妄を罵倒し、打破していった。

これが、方等時の彈訶である。方等時の会座の彈訶を、「顕露の彈訶」といい、方等時に先立つ鹿苑時

の彈訶を、「密彈」という。

(16) 次の教にともに建立し、小根をして融に寄せて不融に向かわしめ、大根をして不融によりて融に向かわしむ。一句は、般若時の説法を指す。

般若時は、方等時の後二十二年間に、大乘である諸部の『般若経』を説いて、小乗人を大乘の法門に通達させる時期をいう。説いた教えは、化法の四教では藏教を除いた通・別・円の三教を内容としており、化儀の四法では頓教を除いた漸・秘密・不定の三教にわたり、兼・但・対・帯では帯であり、五味の喩では熟蘇に例えられ、『法華経』信解品の「長者窮子の喩」では、擬宜・誘引・彈訶・淘汰のなかに淘汰に当たる。

「次の教」は、般若の教え、熟蘇の教えをいう。

「ともに」は、不融の通・別の二教と、融の円教をともに意をいう。

「小根」は、鈍根の声聞・縁覚の二乗をいう。

「大根」は、舍利弗や須菩提や目連などのような、利根の声聞・縁覚の二乗に、菩薩を加えた三乗人をいう。

「寄せて」の寄は、よりすぎる、よりかかるの「依」からきており、たよりつくことをいう。ここでは、足がかりとして、くの立場からの意をいう。

「向かう」の向は、家をいう^{へん}と、窓の象形の口から成る会意。家の北側の高窓をいう。目当ての方へ正面に向くことをいう。ここでは、墮ちるの意や、真正面に向き合うの意と取る。

「釈籤」によれば、通教の小乗は、融通の融の立場にあり、小果であるから、不融を取るとし、通・別の菩薩は、不融の通教・別教から融の円教に向かうとする。

「大根をして不融に寄りて融に向かわしむ」は、般若時の説法では、方等時の説法によつて生じた、大乘と小乗とを別のものとする片寄つた執着を洗い清め、淘汰するために、諸法はみな空で、大乘・小乗は一味であると淘汰し、そして、大根の二乗人を進んで大乘の法門に通達させるために、仏が、舍利弗や須菩提や目連などの利根の二乗に命じて、大乘の法門を代説させる。代説によつて、次第に大乘の法門に馴れ、知らないうちに大乘の法門に通達して、別教の利益を受け、終には法華の会座に至らせようとする。これが、般若の淘汰であり、般若の転教である。

二乗人みずからは自覚していないが、淘汰の說法によつて、一切は大乗の教えであることを知り、転教によつて知らず知らずのうちに大乘に通達し、別教の利益を得たのと等しくなる。これを、「方等彈訶の上に般若淘汰の益を成ず」ともいう。一句は、これをいう。

「淘汰」は、垢を洗い流すことをいう。これは、般若の融通の譬喩である。法の上に、大・小二乗の差別をなくして融通すれば、これを聞く衆生は、一切皆空の智慧によつて、この差別の妄見を除去する。つまり二乗人が、大・小の二乗の間に差別を立てている迷執妄見を洗い流すことをいう。『四教儀』に、「次に般若を説く。転教・付財・融通・淘汰」とある。

「転教」は、他人に転じ渡してやることをいう。転教は、仏の教えを、弟子に渡して、仏に代わつて法を説かせることをいう。般若の会座では、仏自らが説法して菩薩たちに教示することはせず、舍利弗や須菩提や目連などの声聞の諸弟子に、仏に代わつて法を説かせたことをいう。

「付財」は、般若の転教を例える。般若の功能の一。転教は、二乗が仏の命を受けて、大乘の法門を代説することをいう。般若時で、仏が法を二乗の弟子に授けて説かせることは、ちょうど長者が、所有する財産を窮子に付するのと同じであることから、付財という。

仏が二乗に転教させるときは、二乗人は、ともより方等の時にあつて、われらは小乗の機であつて、大乘には到底及ばないと慚愧し、大乘は菩薩の法であつて、われらの分際ではないと、大乘と小乗とを二つに分けて考えているので、般若時になつて二乗が、仏の意を受けて大乘の法門を代説するといつても、単にこれを仏の靈妙な加被力によることと思ひ、決して自己の分際にはないと思つているが、仏の意からみれば、仏は二乗の内奥には、既に大機が熟するのを見て、法財を二乗に付したのである。これが、付財である。付は、与え授けることをいう。

「融通」は、般若の功能の一。般若において、大乘と小乗との隔てを除去することをいう。小乗人が、方等部に入つて、大乘によつて小乗に対する執われを除くことを聞いて、われを卑しめ、われは成仏することができない敗種と思ひ、いたづらに耻小慕大、小乗の教えに従う劣つた点を恥じて、大乘の意義深い教えを慕ひ、われは小機なり、大乘は菩薩の法門にし

て及ぶべからずと、大乘と小乗との間に区別を立てて別途に考えるものである。

般若において、現象し存在する一切の事象はみな不可得であると、空の道理を説示し、大乘といつても、小乗といつても、一切の事象にはことごとく差別はないとし、一切の事象は不可得であり、ことごとく摩訶衍、すなわち大乘であると開會する。これを、融通という。

参考——「融」の「円融」と「融通」とについて

「融」は、二義があると『釈籤』はいう。
(1)は、円教を立てることによつて、藏は勿論、通と別を含めた前三教を開き捨て、円教に包摂する融は、「円融」をいう。

(2)は、後三教の通・別・円を立てることによつて、藏教を開き捨て、後三教に包摂する融は、「融通」をいう。

かねて、円教を立てることによつて、通教と別教の大乘を開き捨てるといつても、方等部の真意は声聞と縁覚の小乗を開き捨て、大乘の一仏乘を明かす円教に向かわせることにある。だから、声聞と縁覚の小根の二乗人に、小乗を恥じて大乘を慕わせる、というのである。

(1)の「円融」は、完全に一体となつて互いに融け合い、妨げがないと開會した、即空・即仮・即中の円教をいい、(2)の「融通」は、両方が相まつて完全となること、すなわち、一切は不可得空であることから、大乘と小乗の隔てを除去し、隔てがないと開會することをいう。

つまり「融通」は、般若の功能の一。般若時の別教において、大乘と小乗との隔てを除去することをいう。小乗人は、方等部に入つて、大乘によつて小乗の矛盾を彈訶、つまり暴露し露呈することを聞いて、自分は卑しい敗種と思ひ、いたづらに耻小慕大して、大乘は菩薩の法門であり、自分は小機であつて大乘には及びもつかないと、大乘と小乗との間に区別を立てて別途に考える。般若の別教に至つて、この小乗人の固定した思ひを打破し、大乘と小乗との隔てを除去することを、融通はいう。

般若において、一切法はみな不可得なりと空理を説示し、大乘といつても、小乗といつても、一切の法はことごとく差別なしとし、一切の法は不可得の法、ことごとく摩訶衍、すなわち大乘なりと開會する。これが融通である。

(17) 種種に建立して衆生に施設すといえども、ただ随他意語なるのみにして二種種に建立するのは、不融の教えをいう。

「建立する」は、設けて説き明かすことをいう。ここでは、不融の蔵・通・別の三教と昔円とを設けて説き明かすことをいう。

「施設」は、安立の異名。安立は、真実はことばを超えたものであるが、それを仮に文字や言語によって説き表わすことをいう。施設と同義の建立は、造り建てることをいい、発起は開き起こすの意をいう。つまり施設は、経論や坐禅や公案などすべての手段をいい、仮に設ける手立てをいう。ここでは、不融と蔵・通・別の三教を仮に設けて説き明かすことをいう。

「随他意語」は、仏が説法するとき、衆生の機根に適合させ、相手が理解できるように、相手の素質や能力や性質に順応して説く方便の教えをいう。随他意語なりの前に、機を調熟、つまり衆生の機根の悪を制し善を成熟させるために、を補うと分かり易い。

参考——「如来の三語」の一つである「随他意語」について

仏が説法するときの方法に、随自意語・随他意語・随自他意語の三がある。これを、「如来の三語」という。

仏が説法する場合、相手の素質のいかんを問わず、自らの悟りのままに説くのを随自意・随智といい、その説を随自意語という。衆生の素質や能力や性質をいう機根にかかわりなく、仏が自らの悟り、つまり仏の自内証をそのまま説き示すことをいう。この語は、『南本涅槃經』卷第三十三迦葉菩薩品第二四之三に、「如来は、あるときは、因中に果を説き、果中に因を説く。これを如来の随自意語と名づく。随意語のゆえに名づけて、如来となし、随意語のゆえに阿羅漢と名づけ、随意語のゆえに、三藐三仏陀と名づく」(大正蔵)一・二・八二八a)に出る。

智顛が説く五時八教のうち、ブツダ釈尊の説法の順序をいう五時、つまり華嚴・鹿苑・方等・般若・法華涅槃のなかの第一華嚴時は、ブツダ釈尊が成道した最初の三七・二十一日間、『華嚴經』を説いた時期に当たる。この時期は、仏随自意の境界といい、ブツダ釈尊が自ら悟った内容、つまり自内証をそのまま示したので、程度があまりにも高く、これを聞いた人々は、聾のごとく啞のごとくであって、少しも説法を理解することがで

きなかったという。

五時の第二鹿苑阿含時以後の教えは、相手の素質や能力や性質に順応し、相手が理解できるように説く仏の説法である。これを随他意、随情といい、その説を随他意語という。

相手の素質や能力や性質に順応して説くことが、仏自身の悟りに反しないとき、半ばは仏の悟りに従い、半ばは教えを受ける相手の素質や能力や性質をいう機根や考えなどに従った説き方をするのを、随自他意、随情智といい、その説を随自他意語という。

随自意・随他意・随自他意の説は、『南本涅槃經』卷第三十三迦葉菩薩品第二四之三や、『法華玄義』卷二下や、『摩訶止観』卷三上のなかで、これらに三を随智・随情・随情智と名付けて挙げてある。仏教の多くの経説を批判分類するとき、真実の教えと方便の教えとを区別する標準として用いられる。

(18) 仏の本懐にあらざる「本懐」は、本来の意図、心中に宿っている根本的思念、すなわち本心をいう。つまり、仏がこの世に出現した唯一の大目的をいう。

『法華經』方便品に、「諸仏世尊はただ一大事因縁をもって、この故に出現す」とある。一大事因縁をいう。『法華經』方便品はこれについて、衆生を仏の知見に開示悟入させるのが、釈尊だけでなく、諸仏が出現する一大事因縁であると説いている。

仏の出世の本意は、宗教的な素質や能力や性質が異なる人々を、その素質や能力や性質に応じていろいろに導いて、すべての人々を救い取るといふ、重大な任務をいう。つまり声聞は声聞のまま、縁覚は縁覚のまま、菩薩は菩薩のまま、生きとし生けるものに残らず仏知見を開かせ、示し、悟らせ、仏の道に入らせ、仏と成る一本道である一仏乗に帰入させる任務を背負って、この世に出現されたことをいう。

「開」は、開発の意。衆生の理に迷う、無明のこころを打ち破って、衆生が本質としてもつ如来蔵を開き、一切の事象があるままにある実相の理を観ることをいう。

「示」は、顕示の意。現象のままに実相の理を観、事々物々のすべての徳が顕わになることをいう。

「悟」は、覚悟の意。事をいう現象と、理をいう本質とが融け合つて、さながらに悟ることをいう。

「入」は、証入の意。事をいう現象と、理をいう本質とが融け合つた、真実の有り様とびつたり適い、自由自在に悟りの智慧の海に流れ入ることをいう。

この開示悟入について、『法華文句』巻四上には、四位・四智・四門・觀心の四つの見地から解釈を加えている。

詳細は、本書の譯玄本序に既出。

(19) 今經は正直にして、不融を捨て、ただ融を説くのみ。今經正直捨不融」は、『法華經』方便品の「正直捨方便」の文を下敷きにする。正直捨方便は、一般的に、正直に方便を捨てと訓む。ここではこれにならつて、「今經正直捨不融」を、今經は正直に不融を捨てとは訓まない。文脈から、「今經は正直にして」と訓み、今經は正直であるの意と取る。

「今經」は、この經典の意をいい、天台では、『妙法蓮華經』一經をいう。

「正直」は、一般的には、正しく素直なことや、偽りがいいことの意をいう。ここでは、真つ直ぐということ、曲がらないことの意を盛り込んで、『法華文句』巻第五上(『大正藏』三四・六二C)にいう「正直」道、すなわち『法華經』以前の声聞・緣覺・菩薩各別の方便の道を捨てた、絶対唯一の行、教行人理の四一に含まれる行一である無上仏道をいう。正直を、『釈籤』では随意と示す。

「不融」は、『法華經』以前の、權と実、すなわち方便と真実とを混合して説く、藏・通・別の三教、および通・別の昔円をいう。

「捨て」は、一般的にやめることをいう。ここでは、法華円教の極理に達してみれば、法華円教は絶対の円教、開顯円である。開顯円から觀れば、円教の外に藏教もなく、通教もなく、別教もない。三乗は、三乗のまま一仏乘に融合され、声聞は声聞のまま、緣覺は緣覺のまま、菩薩は菩薩のまま仏になることができる。だから、仏の教えに隔てを立てて、声聞から緣覺、緣覺から菩薩、菩薩から仏へと順に道をたどる、悟りの方程式を必要としないし、藏・通・別・円の四教を各別と見て、順に教えをたどることを必要としない、の意をいう。

『法華玄義』の研究(六)(大野)

『法華經』の核心は、教えは一仏乘、修行は仏に直結する正直一道の無上仏道、修行する人は声聞・緣覺・菩薩の三乘人、悟る真理は諸法実相にある。これが、教えと、修行と、修行者と、悟る真理とをいう四がそれぞれ絶対の一であるとする、「教行人理の四一」である。

藏教は、一仏乘への道に導くための方便として設けられた教えであるから、真つ直ぐな正直ではない。通・別の二教は、中道円教を説かないわけではないが、純一の円教ではない。すなわち通教は、中道を含む「含中」を説き、別教は、空・仮と離れた専ら中道の教えである「但中」を説く。

含中を説き、但中を説いているといつても、通・別二教はともに、方便をいう權と真実をいう実とが一体でない。つまり、方便をいう藏・通・別の三教と、真実をいう円教とが一体でない。いわゆる權実一体、純円独妙の円教ではない。だから、真つ直ぐな正直ではないのである。脇道に片寄り逸れているから、これを偏傍という。

『法華經』だけが、曲と偏傍とがない、真つ直ぐな正直の一道である。すなわち仏に成るのは、仏智から現われ出る修行実践することによって得られるのであつて、仏智以外から生じる修行実践は、真実の修行実践とはいえない。ただの方便行にすぎない。仏智から生じる修行実践を、「行一」という。行一は、真実の成仏の行は、唯一であることをいう。

「融」は、權と実とが完全に一体となつて互いに融け合い、妨げがない円融した純円教をいう。純円教は、完全な教えである『法華經』をいう。純円教は、藏・通・別の三教のような方便を含まない、仏の教化の真意である、すべての生けるものが等しく仏になると説く、一仏乘を説き明かす教えをいう。天台では、『法華經』に基づく法華の一仏乘を真実とするが、これを「教行人理の四一」、すなわち、教えも修行も修行者も悟る真理も、この四がそれぞれ絶対の一であることと理解する。

智顛は、『法華玄義』巻九下で、三乗と一仏乘との關係を十の面、つまり迹門の十重から論じている。

つまり、仮のものである三乗などの仮の方便を否定して、真実の実に帰着する「泯權歸実」を説き、法華の一仏乘の教えが説かれ、それに基づく正直一道の無上仏道が説かれることによって、永不成仏の声聞・緣覺の

二乗が仏になることができるとする。これが、「二乗作仏」である。

(20) 一座席をして、同一の道味ならしむ。一座席をしては、一坐に列席するものはずべての意をいう。ここでは、靈鷲山の山頂で、ブツダ釈尊が『妙法蓮華經』を講説する会座に連なるものはずべての意をいう。

「同一」は、声聞や、縁覚や、菩薩の教えという別々の道でもなく、また、頓や、漸や、秘密や、不定の教えでもない、まったく一味の、仏の真実の教えの意をいう。

「道味」は、味道と同義。道は、多くは悟りへの道をいうが、ここでは得道や道果のような熟語の道のように、崇高な開悟、悟りをいう。味は、味わうこと、食べることから転じて、耽溺する渴愛をいう。一句は、悟りを味に例えるから、悟りの味を味わい浸ることをいう。

つまり、「一座席をして、同一の道味ならし」めれば、『法華經』が開示されるまでは、衆生の素質や能力や性質をいう機根が区々であったので、利根には、いっぺんに悟りに到達する教えの「頓」を説き、鈍根には、浅い内容から順次に深い内容へと説き進める「漸」を説き、仏が区々の機根相互には知らせないままに、密かにそれぞれに異なった利益を与える「秘密」の説き方をし、種々の能力の者が同一の会座に連なっても、体得される教法が各自の力に応じて異なっていて一定でないような「不定」の説き方をする。機根が調熟した『法華經』の説法では、これらの頓・漸・秘密・不定でもなく、化法の四教の藏・通・別・円でもない、化儀の四教と化法の四教を超えた、純円の『法華經』の説法によって、会座に連なるものはずべて、同じ一仏乗という真実の教えを悟ることをいう。

参考——「靈鷲山」について

サンスクリット語でグロドラクータ、パリ悟でギツジャクータを音写したのが耑囑山である。鷲峰山と訳したり、靈鷲山と訳したりする。

サンスクリット語でラージャガハ、王舎城と呼ばれる旧城の東北約五キロの地にある山で、現在のチャタギリがそれであるという。ブツダ釈尊は、しばしば山頂の精舎に留まって法を説き、頻婆娑羅、ビンビサーラ王は聞法者の便宜を計って、山麓から頂上まで石を積んで階段を造ったという。

『法華經』をはじめ、多くの大乘經典では、王舎城とともにこの山が説

法の会座とされている。

釈尊が靈鷲山において説法したときの会座を靈山会という。『法華經』を説いた靈鷲山を、ブツダが常在して説法している浄土と見なして、靈山浄土という。靈山浄土における説法の集りは、威儀正しく、敬かで、その集りはいまだに散会することなく、釈尊の説法が続いている。これを、靈山一会嚴然未散という。

(21) 如来の出世の本懐を暢ぶ。如来は、真理、つまり如に随って来た者、真如より現われた者、すなわちブツダ釈尊をいう仏の十号の一。

「出世」は、法を体得した人が、衆生教化のために世に出ることをいう。

「出世の本懐」は、釈尊がこの世に現われた真の目的をいう。本懐は、本望をいう。仏出世の本懐は、五乗、すなわち人乗・天乘・声聞乘・縁覚乘・菩薩乘を等しく一仏乗に趣かせることにある。

この目的を直接に完全に顕わして説いた經典を、出世本懐の經という。『法華經』方便品には、「諸仏世尊は、ただ一大事因縁をもつての故に、世に出現す」と説く。どの經を出世本懐の經とするかは、宗派によって同じではない。天台宗では『法華經』、華嚴宗では『華嚴經』、浄土諸宗では『浄土三部經』、浄土真宗では、そのうち特に『無量壽經』を出世本懐の經とする。

仏が世に現われたのは、衆生に悟りを開き、悟らせようとすることにある。すなわち、衆生に仏知見を開き、衆生に仏知見を示し、衆生に仏知見を悟らせ、衆生に仏知見に入らせるといふ大切な理由による。仏知見に開示悟入させるのは、ブツダ釈尊ばかりでなく、諸仏が出現する一大事の因縁である。

なお、「仏知見の開示悟入」については、既出。第一部七番共解の序章を参照されたい。

「暢べる」の暢は、十分にのびることと、とおることを原意とし、述べる、伸び伸びする、延ばす、敷き広げるなどの意をいう。ここでは、述べるの意と取る。

参考——「如来」について

「如来」は、サンスクリット語の、タターガタ・tathagataの漢訳であ

る。かくのごとしの tatha と、行けるの gata という意味であるが、漢訳者は、かくのごとしの tatha と来たれるの gata と解して、かくのごとく来たれる「如来」と訳した。修行を完成し、真理を体現した全き人をいう。

釈尊在世の頃のインドでは、一般の諸宗教で広く使われていた呼称である。ジャイナ教では、アルダマーガデー語で、修行完成者のことを tathagaya と云う。

如来・応供・正遍知・明行足・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師・仏世尊から成る、仏の十号の第一が如来である。大乘仏教では、「真如より来生するもの」の意に解し、悟りの妙処である真如から、あるがままの絶対の真理にしたがって現われ来て、真理の体現者として、生きとし生ける一切の衆生を教え導くという、活動的な側面から名付けた仏の異名が、「如来」である。

如来は、仏のことをいうが、『法華文句』巻九には、法身如来・報身如来・応身如来の三如来を挙げる。これも、「法報応の三身」という。

「法身」は、この宇宙の本体、理体、すなわち真如をいう。理仏身であるから、一定のすがた形を具えることなく、宇宙全体にくまなく遍く行き渡っている。「報身」は、仏が無量無辺の修行を積んで、その結果として得られた智慧身である。有始無終で、悟りの初めはあるが減る終わりのない広大の身で、これが仏の真実身である。「応身」は、仏の真実身である報身から、この世界に現われ出で、劣った凡夫にに応じてすがた形を現わした劣応身で、生ける衆生を教化する仏である。釈尊・釈迦牟尼仏は、応身である。応身は、三十二相八十種好という妙なるすがた形を具え、一丈六尺のいわゆる丈六の金色身を現わす。

「応身仏・応身如来が居住するところは、仏も衆生も同居雑居である、同居居士である。報身仏・報身如来は、十蓮華藏世界という、無量無辺の世界を微塵として、その微塵の数に匹敵するほどの殊勝な相好を具えた仏であり、娑婆世界とは大いに異なる理想世界である、実報土に居住する。法身仏・法身如来は、法身土に居住する。

参考——「三周說法」について

「三周說法」は、法華三周ともいう。『法華経』の前十四品の迹門の說法

『法華玄義』の研究(六)(大野)

で、声聞を教化教導して一仏乗の教えに入らせるために、聴聞する声聞乗の機根の上・中・下にに応じて、前後三回繰り返して說法したことをいう。

「法説周」——方便品第二から譬喩品第三の途中までは、上根の声聞のために、十界・十如・権実の法が諸法実相にある妙理(既出)・詳細は、序王・譚玄本序を参照されたい)を明かし説いた。この仏知見を開示悟入する仏の本意は、生けるものすべてに開示悟入させることにあった。しかし、聴聞者には、機根の違いが歴然として存在した。ある者には真実を明かすが、真実を受け止めることができない者には方便を説き、真実を明かすことができるまでに、機根が熟するのを待った。権と実との違いは、仏の本意に適い、衆生の機根に適っているかどうかの違いだけにあった。仏の教えそのものに、権と実とがある訳ではない。三乗に分かれるのは、教えに三乗の区別があるからではない。仏の教えを聴聞する機根が同一ではないから、方便として三乗の区別が立てられただけである。機根が一樣になれば、百の川の水が海の水に合わさるように、三乗の教えは一仏乗の教えに収斂する。このように教えを聴聞して、舍利弗は、悟りを開き、一仏乗に入った。舍利弗に仏は、成仏を保証する記別を与えた。法説周は、この説法をいう。

「譬喩周」——譬喩品第三の途中の長者火宅の喩えから授記品第六までは、中根のために教えが説かれた。燃え盛る館から、子どもたちが安全な場所に逃れ出たのを見た長者が、子ども達に等しく大白牛車を与えたように、仏もまた、わが子である衆生が三界の苦を逃れ、涅槃の安楽に達したのを見て、等しく大乘を与えることに、仏の本意があることを説くのが、この喩えの主旨である。

長者は初め、子供たちが欲しいといった羊・鹿・牛の三車を与える約束をした。長者の本意は、終始変わることなく大白牛車を与えることにあった。すなわち仏が三乗を説き明かしたのは、衆生の機根に合わせただけのことである。真実を明かす一仏乗に導くために、生ける一切の衆生の機根が成熟するまで、仏が、説き示したのが三乗という方便であった。仏の本意は、無上の教えである大乘の一仏乗の教えによって、衆生を仏知見に入らせようとするにあった。

これが「三乘方便一乘真実」である。教化教導には三乗の方便はあつて

も、仏の教えそのものには、権と実との別はあり得ない。大白牛車は、権実無別の一仏乗を示している。授記品では、迦葉・須菩提・迦旃延・目連の四大声聞が悟りを得、一仏乗に入り、仏から記別を得た。譬喩周は、この説法をいう。

「因縁周」——化城喩品第七から授学無学人記品第九までは、下根の富楼那や憍陳如などを含めた千二百人の声聞乗と、下根の阿難や羅睺羅を含めた二十人のために教えが説かれた。大通智勝仏の成道と十六王子との因縁を説いて、『法華経』が現世だけでなく、久遠の昔から諸仏によって説かれ続けてきたこと、そしてその法を聞く弟子たちも今世だけの繋がりではなく、過去世からの遠い繋がりであることを明かし、『法華経』の一乗真実を永遠の時間のなかに組み入れた。そして二乗は方便で、二乗人は本来菩薩であり、仏から記を受けることができると二乗作仏を説き、菩薩を加えた「三乘方便一乘真実」を明かした。この教えによって、富楼那を始め千二百人の阿羅漢と、阿難や羅睺羅を含めた二十人が記を受け、一仏乗に入った。因縁周は、この説法をいう。

(22) 結とは「結」は、曲げるの意の語原「屈」からきている。糸の端に結び目を作るの意から、互いに結び合わせるの意となった。糸で結わえ結ぶの意から、結ぶや結わえるの意に一般的に使われる。心が結ばれて解けないの意から、結びつける束縛、煩惱の束縛をいう。仏教では、貪欲・瞋恚・慢・見・疑・戒禁取・有貪・嫉・慳・無明の十結・十結使をいう。

ここでは、結経や、結講や、結座や、結集の結のような、結ぶ・束ねるの意から、取りまとめることをいい、煎じ詰め、論じ詰めた結論の意と取る。

「結」は、七番共解第一章の「標章」、第一節の「釈名」の第三の立場をいう。

つまり、ブツダ釈尊の教化教導の面から、それぞれの教説が、一切の衆生に仏知見を開示悟入させ、一切の衆生を残らず救い取るといふ、仏出世の本意に適っているかどうかによって、真実の「実」と方便の「権」とを識別し、仏の教化教導が片寄っているかどうかによって、「麁」と「妙」とを識別し、『妙法蓮華経』が妙法である理由を論じ詰めようとするのが、「結」である。

華嚴は兼、三蔵は但、方等は対、般若は帯であり、四時の教えはいずれも権であり麁である。しかし法華は兼なく、但なく、対なく、帯なく、実であり妙であり、純円教である絶待妙とする結論をいうのが、「結」の本旨である。

(23) 華嚴は兼、三蔵は但、方等は対、般若は帯なり。この経は、また兼・但・対・帯なし(1)「華嚴は兼」について

『華嚴経』の教説は主として円教であるが、一切の衆生を済度するといふ仏の本意に反して、二乗にとつては譬のごとき唾のごとき教えとなり、二乗を一仏乗に導く教化教導が欠落したこと、および、『華嚴経』の行布門で、十住・十行・十廻向・十地・妙覚という、菩薩の行位として四十一位を段階的に説いていること、二点から純粹の円教ではなく、別教を兼ねているとして、「兼」という。

(2) 「三蔵は但」について

第二鹿苑時の教えは、三蔵教すなわち四阿含である。四阿含は、現象し存在する一切の事象は相即相入して円融し、生きとし生ける一切の衆生を仏となる道に導くと説く円教の教えが欠落している。衆生は因縁によって生滅するが、一切の事象は実在であるとすると、「人空（我空とも、生空ともいう）法有」を説く三蔵教の空の理だけを説き、阿羅漢を終極とするので、「但」という。

(3) 「方等は対」について

第三方等時の教えは、人空法有の但空を説く「蔵教」と、人法二空の体空を説く「通教」と、衆生の機根に応じて理解できるように、仏が非有非空の但中の理を説く「別教」と、現象し存在する一切の事象は相即相入して円融し、生きとし生ける一切の衆生を仏となる道に導き、不但中の理を説く「円教」という、蔵・通・別・円の四教を並べて相対し、小乗と大乘とを対比して説き、小乗を否定し大乘を讃歎するので、「対」という。

方等部の經典は、「対教」ともいう。小乗の教えと大乘の教えとを対比して説き、しかも大乘の教えによって小乗の教えが劣ることを自覚させて、二乗人に耻小慕大の心を生じさせ、知らず知らずのうちに廻小向大、小乗の教えを巡らせて大乘に向かわせるからである。

「対」は、向かい合って立つの「対立」や、面と向かう、並べるなど

の、相手としての意をいう。

ここでは「対」は、対説と対破の二義をいう。

「対説」は、大乘人のために大乘を説き、小乗人のために小乗を説き、小乗も大乘も頭を並べて説くことをいう。

「対破」は、後の三大乗の通・別・円で、初めの小乗、すなわち三蔵教は、中・中道の理がないから劣ることを自覚させて、大乘を躡わすこと、つまり、小乗の教えを究極の教えであると執着するところを開き明かして、大乘の教えが勝れていることを顕わすことをいう。

別の説に、方等の「対」に並対、相對、對破の三種の意義があるという。

「並対」は、藏・通・別・円を並列して説き、大乘と小乗の機根に教えることをいう。「相對」は、小乗の浅い教えに対して、大乘の勝れた教えを、大乘の機根に教えることをいう。その逆、つまり大乘の勝れた教えに対して、小乗の浅い教えを、小乗の機根に教えることは意味しない。「對破」は、大乘によって小乗を破ることをいう。この三種の意義のなかでは、第三の「對破」が中心とされる。

(4)「般若は帶」について

第四般若時の教えは、現象し存在する一切の事象は相即相入して円融し、生きとし生ける一切の衆生を仏になる道に導く、仏の真実の教えを説く「円教」に、人法二空の体空を説く「通教」と、衆生の機根に応じて理解できるように、仏が非有非空の但中の理を説く「別教」との、通教と別教とを円教を説くときにも差し挟み、帯びて説き、通教と別教と円教とで帯のように道を造って、声聞・縁覚・菩薩を運ぶので、「帶」という。

別教の空・仮・中の三諦は、段階を経るもので、円融相即に至らない。中は、空と仮とに対して、隔てがあり、別々であるから、但中という。

(5)「この経はまた兼・但・対・帶なし」の「法華の純」について

第五法華涅槃時の教えは、仏が悟った真実の教えを説く。

「十界・十如・権実の法」、すなわちわたしの眼前に現前する一切の現象や事物が、縦から観ても、横から観ても、円妙であり、円満であり、円足であり、円頓であって、円融不可思議の諸法実相にあり、一切の事象の有り様は即空・即仮・即中にあり、即空・即仮・即中の中は、空と仮とを

『法華玄義』の研究(六)(大野)

そっくりそのまま中に収める不但中にあるから、一切は一仏乘に収斂し、一切の衆生は残らず救われ、仏に成ることができるとする。したがって第五時の『法華経』は、兼でもなければ、但でもなければ、対でもなければ、帯でもないという。

第五時の法華では、『法華経』を聴聞する者は、『法華経』を受容するのに相応しい素質や能力や性質の人ばかりになっており、三乗の教えは仮の教えであり、一仏乘の教えが真実の教えであると打ち明け、三乗の教えを廃し、一仏乘の教えを顕わし、三乗を一つにして一仏乘に入らせるから、教えは純粹で、円妙・円満・円足・円頓で、『今昔円体無殊』、法華時の円と、華嚴・方等・般若の三時の円とで、円の本体に違いはないが、華嚴は別教を兼ね具え、方等は藏・通・別・円の四教を對説し對破し、般若は円教に通・別の二経を挾帯しているのに対して、『法華経』は声聞・縁覚の二乘人、それに菩薩を加えて三乘人は勿論、一切の衆生を仏となる道に導き尽くして、積み残すことがなく、教意はすべて仏の本意に適っているから、純一無雜で純円独妙の「純」とする。

『法華経』は、ただ一仏乘の真実の教えだけを説く「純円教」であり、『涅槃経』は、追説では四教を並べて説き、追混では円教となる。法華の円、つまり今円は、『法華経』以前の華嚴・方等・般若の円、つまり昔円と、教えそのものは仏の悟りであるから違いはないとしても、つまり「今昔円円体無殊」であつても、作用に優劣があるから、今円は純円独妙の「開頭円」であるとし、今円は華嚴・方等・般若の前三時の昔円を越え、勝れているとする。

参考——「華嚴は兼」について

『華嚴経』は、円融門と行布門とに二分される。

円融門・円融相摂門は、菩薩が進んで仏果に至るとき、その地位が次第に累進するとみず、横に一つの位を得ればこれに一切の位を取め、おのおのの位が互に通じるとみる立場にある。一行即一切行や、一位即一切位が、これである。一切の事象は融通無礙で、相即相入し、一位のなかに一切位、つまりすべての階位を取め、低い階位にあつてもすでに究極の悟りを完成しているとする。

そして、現象し存在する一切の事象は、本来具えている悟りそのものを

いう理性の徳のはたらきとする立場にある。具体的には、事法界・理法界・理事無礙法界・事事無礙法界から成る四法界を明かしている。

『華嚴経』は、一切の事象は、相互に密接に関連し合い、相即相入・円融して妨げることがないという真実を悟った、仏の自内証をそのままを明かしている。

行布門・次第行布門は、修行に順次十の段階があり、最後に十地の段階があるとし、十住・十行・十廻向・十地・妙覚の四十一位から成る菩薩の行位を挙げる。この行位を段階的に修行して浅から深へと進み、終に仏果に至ると説いている。行布門は、教えを説き表わすための手立てを明らかにする立場にある。

行布門は差別の面を表わし、円融門は平等の面を表わす。華嚴宗では、三乗の諸経は、いずれも行布の一面にとどまるが、華嚴の円教は、差別的な相がそのまま理性の徳用に他ならないから、行布と円融とは矛盾しないと、円融門によって信満成仏、十信のような初歩的な段階でも、最後である満位で仏果を完成すると説く。

これに対して智顛は、『華嚴経』の円融門は、仏の悟りそのものを明かしており、円教に違いが無いが、行布門は、教えを説き表わすための手立てを明らかにする立場にあり、別教の立場に他ならない。だから『華嚴経』は、『法華経』のように、純一無雜で純円独妙の円教とはなっていない、とする立場にある。

『華嚴経』会座の説法は、声聞と縁覚の二乘人には、譬のごとく唾のごとくであった。このような、仏道を成就することができない二乘人を残すことは、一切の衆生に仏知見を開示悟入して、仏となる道に導こうとする、仏の本意に反する。仏の本意の反する事実を、別教ということばで表わす。

天台では、『華嚴経』は行布門の教えを含むから、『法華経』のように、純一無雜で純円独妙の円教ではないとし、円教よりも下位の別教に相当させている。したがって天台の五時八教の教相判釈では、『華嚴経』は、純円ではなく、円兼一別として第一時に位置付けられている（安藤俊雄『天台学―根本思想とその展開―』六九頁参照）。

なお『華嚴経』が、円教に別教を兼ねるとするのは、『天台四教儀』

〔大正蔵〕四六・七七四c、七七五b、七七五c)に、三段にわたって明かしている。

「もし機に約し教に約すれば、未だ権を兼ねることを免れず。いわく、『初発心のときすなわち正覚を成ず』等の文は、円機のために円教を説くなり。処々に行布次第を説くは、すなわち権機のために円教を説くなり。ゆえに部に約して頓となし、教に約して兼となづく云々」とあり、機根と教えの二面から別教を兼ねることを明かし、行布門を説くのは三乗のためであるとし、これが「華嚴は兼」といわれる理由であると明かしている。

「華嚴時のごときは、円は実、別は権にしておのおの相即せず。大は小を納れず。ゆえに小は座にありといえども譬のごとく唾のごとし。この故に、所説の法門は廣大円満なりといえども、機を損すること尽くさざれば、如来出世の本懐を暢べたまわず云々」とあるこの一段は、大乘の教えで小乗人を救うことができず、小乗人にとって、華嚴の教えはまるで譬のごとく唾のごとくであり、華嚴の教えは如来出世の本意を違えていることを明かしている。

「いわゆる二乗の根性は、華嚴の座にあれども信ぜず、解せず、凡情を変ぜず云々」の一段は、二乗は、華嚴の会座にあって、譬のごとく唾のごとくであったことを重ねて明かしている。

(24) 専らこれ正直無上道なり「専ら」の「専」は、糸巻きを手でぐるぐるさせることが原義。糸巻きは赤子がおもちゃにして放さないことから、独り占めの意となった。混じり気がないこと、一筋にの意をいう。

「これ」の「是」は、第五法華涅槃時の『妙法蓮華経』をいう。「正直」は、一般的に、このころの持ち方や行動が正しいことという方正と、地味で真っ直ぐなことをいう質直とを合わせた方正質直のことで、一般的な邪曲のころを離れたこと、このころの真っ直ぐなことをいう。

『万民徳用』には、「正直というに浅深あり。理を曲げず義を守って、五倫の道を正して、物に違わず、わたしの心なきをば、世間の正直とす。これは浅きより深きに入るの道なり。また仏法の上に正直というは、一切有為の法は、虚妄幻化の偽なりと悟りて、本来本法性・天然自性身のままに用うるを、真の正直とす」とある。後段の仏法の上という正直は、一切の生けるものは、本来そのまま仏であるとする、本覚思想を正直とすると

いう。ここでは、この正直は取らない。

『法華文句』巻五には、「天台で、(正直は)円教一仏乗の法をいう」とある。正直は、正直道の意をいう。

正直は、『法華経』方便品第二の、「いまは正直に方便を捨てて、ただ無上道を説くのみ」と(『大正蔵』九・一〇a)ある、方便を捨てた正直をいう。つまり、声聞は阿羅漢を究極とし、縁覚は辟支仏を究極とするおのれの思い込みを捨て、一仏乗の教えに大歡喜する心をもって、一仏乗に帰入することによって、仏が二乗を仏の境界へ引き入れ、菩薩は悟りの完成に努力する上求菩提より、下化衆生を優先するという菩薩の誓願を、他人事ではなく、自分自身に必須で不可欠のこととして、誓願の成就に主体的に取り組み、その上、三乗という方便とは異なる天や人や多くの生きとし生けるものたちの心底の意向に応じた、仏塔や廟の建立、形像や仏像や仏画の制作、花や香や旗や天蓋や音楽などのいろいろな方便も含めて、一切の方便を投げ捨てる、の意をいう。

〔無上道〕は、『法華経』方便品第二に、菩薩だけでなく、千二百の羅漢ですら、「心に大歡喜を生ずれば、自らまことに作仏すべしと知る」(『大正蔵』九・一〇b)とあるように、こころに大歡喜を生じて、仏の方から仏の境界に被接、つまり引き入れられる、『法華文句』巻第五上(『大正蔵』三四・六二c)の「正直一道」の一乘真実の教えである、「法華一乘」の一仏乗の教えをいう。

(25) 故に称して、妙法となすなり。〔妙法〕は、一般的に、深遠微妙なことわり、正しいよなき真理、勝れて尊い仏の教えをいうが、これでは抽象的に過ぎてよく分らない。妙法に一乗を加えて「妙法一乘」と熟すと、『法華経』に説く一仏乗の教えをいうとなる。この説明でも一仏乗がよく分らない。本書の譚玄本序に、「いうところの妙は、不可思議の法を褒美するなり。また妙は、十法界・十如の法なり。この法はすなわち妙、この妙はすなわち法にして、二なく、別なし。ゆえに妙というなり」とある。〔妙〕は不可思議であり、「法」は不可思議である。「不可思議」であるのは妙であり、法である。妙は十法界・十如の法であり、十法界・十如の法は妙であり、妙はそのまま法、法はそのまま妙であるという。つまり、五陰と十二入と十八界の陰入界が織りなす、わたしの一瞬のこ

『法華玄義』の研究(六)(大野)

ころが、地獄のころであつたり、餓鬼のころであつたり、時には、畜生のころから仏のころに変わつたり、時には、声聞のころから修羅のころに落ちたりする。この十法界の有り様にあるころが、そのなかに、外に現われたすがた形や本質や、このすがた形と本質を具えたそのもの自体や、そのものに潜在する力とそれがはたらく作用などという十如是から観て真実であり、現前の事象は、因と縁とが和合した空として等しく、空でありながら現前する仮として等しく、空であり仮でありながら、空と仮を超えたありのままのすがたでさながらに現象している中として等しい、即空・即仮・即中の有り様にある。ここでは、一切の差別はあり得るはずがない。一切の事象は、即空・即仮・即中として、あるがままに現前しているという真実は、こころの認識を超え、表現する術を失う不可思議・不可説そのものの有り様にあることに他ならないことを、「妙法」は意味する。

(26) 蓮華に譬うとは、例するに麁妙あり。〔蓮華〕は、泥のなかに生じて、色と香りが美しく、清浄な花を開く白蓮華の「はすの実」と「はすの花」とをいう。はすの実がなるのははすの花が開くのは同時に同所であり、はすの花のなかの花床に多数のはすの実があることから、『法華経』に譬喩とされる。蓮華は、蓮華そのものとその譬喩との二をいう。

〔為蓮故華〕は、はすの実をもつてもとよりのはすの花であることをいい、「華開蓮現」は、はすの花が開いてはすの実が現われることをいい、「華落蓮成」は、はすの花が落ちてはすの実が完熟することをいう。これが蓮華の三喩であり、はすの花とはすの実とで、『法華経』の権の方便と実の真実、迹門と本門とに例える。

なお、「蓮華」と「蓮華三喩」、「本迹三喩」と「本迹六譬」との詳細は、本書冒頭の序王に詳述されているので参照されたい。

〔譬〕は、七番共解第一章の「標章」、第一節の「釈名」第四の立場をいう。

ここでは、第一節の「釈名」で明かした「立一」「分別」「結」のそれぞれを例示し、明解にするために、蓮華を譬喩として立てることをいう。

「立一」では、ただ妙という名称の点から説き明かしているが、兼ねて華嚴・鹿苑・方等・般若・法華涅槃という五時にわたることを、「深を開し

て始を進め、まさに極に至らしむ」のなかに含まれており、蓮華に龜妙があることを示している。

『妙法蓮華經』が秘める仏の教えの本意として、ブツダ積尊の教えが妙法であることを蓮華に例え、方便をいう「權」と真實をいう「實」、本門をいう「本」と迹門をいう「迹」とを開廢會し、一仏乘に帰入するのが、「譬」である。

「例す」の例は、一般に、たぐい、ためし、おおむね、かど、おきてなどの意をいい、国訓では、たとえる、ことよせる、たとえ、ためしにいえばの意を表わす。

参考——「權と實」と「龜と妙」とについて

ここでは、『妙法蓮華經』というブツダ積尊の教えが、仏の出世の本意に適用することを、蓮華にこと寄せて明かす。仏の本意に適用しない「權」は、方便として法華以前の藏・通・別の「龜」の教えを必要とし、仏の本意に適用「實」は、三乗も等しく一仏乘に帰入することを許し、四味を離れて別に一仏乘の妙味はなく、前四味が直ちに一仏乘の「妙」であるとすると、さらに、本門をいう「本」と、迹門をいう「迹」とを垂開廢によつて、一

仏乘に帰入することを、蓮華にこと寄せて明かしている。

声聞とか、緣覺とか、菩薩とかという、衆生の機根のいかんにかかわらず、すべての衆生に、中・中道にある諸法実相・一仏乘という仏知見を開示悟入させて、すべての衆生を救い取り、すべてを仏とするとともに仏自身の本意がある。

この、仏の本意に適用していないと判じるのが「權」、適用していると判じるのが「實」である。

現実には、衆生の機根に上・中・下などの差違があるから、仏の教えの内容に藏・通・別・円の四教の別を立てて、機根に対応したり、教えの一代に華嚴・鹿苑・秘密・不定の四教の別を立てて、機根に対応したり、仏の一代に華嚴・鹿苑・方等・般若・法華涅槃の五時の教えを立てて、機根に対応したりして、仏の説法が一樣でなく、仏の教化教導の有り様に片寄りがあると判じるのが「龜」であり、片寄りがないと判じるのが「妙」である。

八万四千を数える法門を、『法華經』以前の諸經と、『法華經』一經とに

分ければ、『法華經』以前の諸經は、小乗と大乘、方便と真實との相対的な隔たりがあり、声聞・緣覺・菩薩の三乘人それぞれに、声聞には小聞の道を示し、緣覺には緣覺の道を示し、菩薩には菩薩の道を示して教化教導し、それぞれ阿羅漢を終極とし、辟支仏を終極とし、仏を終極とする。ここでは、藏・通・別・円の四教の差別があり、頓・漸・秘密・不定の差別があり、華嚴・鹿苑・方等・般若・法華涅槃の差別があり、三乗がそれぞれで、權實の差別がある。仏の教化教導の有り様はいくつもあり、それぞれが別々の道に偏執し片寄っている。これが、「龜」である。

それに対して、『法華經』は、『法華經』の開顯によつて、小乗は大乘に至る途中の道であり、方便は真實に至る途中の道であると示すことによつて、小乗と大乘、方便と真實との隔て目がなくなつて融合して大乘に一体化し、真實に一体化し、声聞も、緣覺も、菩薩も、一切の生きとし生ける衆生もそのまま救い取つて、仏となる正直無上道の一本道に導き入れるから、教化教導の有り様が、仏に直結する真つ直ぐな一本道にあつて片寄りが無い。

『法華經』は、藏・通・別・円の四教の隔て目を除くから差別がなく、頓・漸・秘密・不定の隔て目を除くから差別がなく、華嚴・鹿苑・方等・般若・法華涅槃の隔て目を除くから差別がなく、一仏乘に会入するから、權實の差別がない。このような凡夫の思慮分別という迷いのところで、妄見を超えた不可思議にあり、不可説にあり、絶待にあつて、比べるものがないことを、「妙」とあるという。

「妙」は、対象として、妙という別の世界をいうのではない。わたしがその日を送るこの世界にあり、しかも、わたしと思うこのわたし自身が、いまここに持ち合わせている煩惱塗れの、この心そのものが妙であること

をいう。

華嚴は、一權一實、すなわち一龜一妙である。一実からいえば、華嚴の円教は法華同様の円教であるが、機根がまだ熟していないので、四十一位の別教の龜を兼説する。大乘と小乗が相い隔てているから、小乗の二乘人はその座にいても、譬のごとく唾のごとくで、華嚴説法の利益を受けない。華嚴の説法は広大で円満であるが、人・天・声聞・緣覺の四乗を一仏乘に帰入させることができず、行布次第を説くから、法華の開會をまつ

て、一鹿が一妙に帰入することになる。

鹿苑には妙がなく、方等は蔵・通・別の三鹿と円の一妙、般若は通・別の二鹿と円の一妙とである。

このように、法華以前はみな権と実、大と小とを相い隔て、一仏乗の妙に達しない。『法華経』に至って、法華以前の四味の鹿を開会して、この四味に離れて別に一仏乗の妙味があるわけではない。前四味が直ちに一仏乗の妙であるとする。

参考——「蓮華」「蓮華蔵世界」について

「蓮華」は、さすが水面の上に出て咲かせる花をいう。仏典に出る蓮華は、中国や日本の円形の葉のあるものと異なり、楕円形の葉の睡蓮をいう。

普通は、パドマ（紅蓮華）・ウトパラ（青蓮華）・クムダ（紅白の二種）・ブンダリーカ（白蓮華）の四種をいうが、ニーロートパラ（青蓮華）を加えて五種とすることもある。

単に蓮華というときは、主としてパドマまたはブンダリーカを指している。なお蓮華の詳細は、序文に既出。序王を参照されたい。

蓮華は、古来インドで最も重んじられ、ヴィシュヌ神話では、宇宙の最初に大水のなかにヴィシュヌ神が現われ、その神の臍のなかに千の花びらがある金色の蓮華を生じ、そのなかに梵天王が出現して、万物を創造し、余のあらゆる生類を生むに至つたとされる。これが、バラモン教という蓮華蔵世界の観念である。

仏教では、蓮華蔵世界は、蓮華のなかに包含される、毘盧舍那仏の浄土をいう。詳しくは、蓮華蔵莊嚴世界海といい、また華蔵世界・十華蔵世界ともいう蓮華に例える蓮華蔵世界は、われわれが住む世界をいう。

『華嚴経』によれば、蓮華蔵世界は、盧舍那仏の誓願と修行とによつて現出された世界で、理想的に考えられた清らかな境界である。すなわち世界の最低に風輪があり、その上に香水海があり、この香水海になかに一大蓮華があり、この大蓮華に包含され、含蔵された世界であるから、蓮華蔵と名づける。

微塵数の多くの世界が、二十重に重なり合う中央世界を中心として、百十一個の世界があり、網のように巡らされて世界網を構成し、仏はそのな

『法華玄義』の研究（六）（大野）

かに出現して、衆生のなかに充滿するという。『華嚴経』十地品の最後の法雲地の益一切智位と名付ける三昧のなかで、大宝蓮華が忽然として出現する。その花は広大で、量は百万の三千大千世界に等しく、十の三千大千世界の微塵の数の蓮華を、その眷属としている。

『梵網経』によれば、蓮華胎蔵世界・蓮華海蔵世界は、千葉の大蓮華からなり、一つひとつの葉、つまり一世界に百億の世界、つまり須弥・四天下・南閻浮提があり、盧舍那仏は、それらの本源として蓮華台の上に坐し、自身を変化させて千の釈迦となつて千葉の世界に抛り、千の釈迦はさらに百億の菩薩釈迦となつて、各菩提樹下で説法するという。東大寺大仏の蓮弁に刻んであるものは、この説によつてゐる。

仏・菩薩の座を蓮華とし、その華葉が泥中で泥に染まらないことを珍重し、譬喩として取り上げ、『法華経』『華嚴経』などでは法門に例え、密教では胎蔵界の標幟とし、衆生が生まれながらもつてゐる心を表わし、仏を象徴する。

(27) いかんが、鹿なるや||この文から後は、前出の「分別」を例える譬喩である。

「鹿」は、『法華経』以前の諸経をいう。

「妙」は、『法華経』一経をいう。

参考——「鹿」と「妙」について

「鹿」は、字義そのものは、粗雑なこと、粗いことをいう。粗の有り様にあるのが、世間一般に現象し、存在している事象である。これらの事象は、わたしの目で明らかに視認することができる。鹿は、わたしの目で、はつきりと見ることができるところをいう。

声聞とか、縁覚とか、菩薩とかがもつ、衆生の機根のいかんに関わらず、すべての衆生に、中・中道にある諸法実相・一仏乗という仏知見を開示悟入させて、衆生を残らず救い取り、すべてを仏とするのが仏自身の本意である。仏出世の本懐は、ここにある。

仏の本意に適っていないとするのが「権」、適っているとするのが「実」である。

仏道のうえで、仏の本意に適うのは、五時八教では、純円教を明かす『法華経』だけである。純円教の『法華経』以外の、華嚴・鹿苑・方等・

般若の四時も、藏・通・別の三教も、頓・漸・秘密・不定の四教も、すべては「権」である。権は、なかに円教を含むが、円教を含む権は、一切の衆生を救い取って残すことがないという、仏の本意に適っていないから、権教とする。

つまり、純円教の『法華経』では、世間相は常住であり、諸法は実相にあるから、衆生は一切等しく仏になる一仏乗の教えによって、正直無上の一本道にあり、救い残すものがない。だから、仏の本意に適っている。これを、「妙」とする。

しかし、声聞には声聞の道があり、他に道はない。縁覚には縁覚の道があり、他に道はない。菩薩には菩薩の道があり、他に道はない。それぞれがそれぞれの道を唯一絶対と偏執して、それぞれの道に片寄っている。片寄っているだけでなく、どの道も、結局は仏になるものがない道である。仏は、衆生を真実の道に至らせる道を明かした。この仏の本意を理解することなく、方便の道を唯一絶対としてしがみつき、わたしは無学、わたしはもう悟るものがないという増上慢に墮ちている。これを、妙に対して、「権」とする。

「権」は、権をいう。権は、目にハッキリと見える方便をいう。方便は、『法華経』以外の諸経典をいう。『法華経』以外の諸経典は、教意は仏の教えであるから真実であるが、教化教導は機根に応じ、機根に片寄ったものである。教化教導が対象とする機根に片寄りがあるのは、一切の衆生を救済してやまない仏の本意に適わない。仏の本意に適わないのは、頓・漸・秘密・不定の四教があり、藏・通・別の三教があり、華嚴・鹿苑・方等・般若の四時がある。仏の本意に適わないのを、「権」という。「妙」は、実をいう。実は、目にハッキリと見ることができない真実をいう。真実は、『法華経』一経をいう。『法華経』の教意は、仏の教えが真実であり、教化教導が対象とする機根に分け隔てがなく、片寄りがなく、機根に片寄りがなく、一切の衆生を救済してやまない仏の本意に適っている。仏の本意に適うのは、円教であり、法華の一時だけである。仏の本意に適うのを、「妙」という。

「権」は、目にハッキリと見え、思議や言説の対象となり、相対である。

「妙」は、目にハッキリと見えず、思議や言説の対象を超えており、絶対である。「妙」は、不可思議・不可説をいい、絶対をいう。(28) 狂華無果。あるいは一華多菓(果)。あるいは多華一菓(果)。あるいは一華一菓(果)。あるいは前菓(果) 後華。あるいは前華後菓(果)なり。この段の華と果は、はすの花と実をいうのではなく、一般の花と実をいう。

「狂華」の狂は、季節外れに咲いたり、花は咲いても実がならないことをいう。したがって狂華は、季節外れの花のように、花が咲いても実がならない、無駄花をいう。

「菓」は、木の実・果実をいい、「果」とも表記する。「果」は、実の上実になつてゐる象形である。果の字の上の「田」は、田でなく、丸い果実に筋がある様子を表わす。(か)という音は、果実が塊状であるところからきてゐる。「菓」は、艸と、木の枝に果実がなつてゐるさまの象形字の果とからなり、果が音を表わす。「果」は、木の実の意から転じて、原因があつて生起した結果、過去の行いの結果として現われ出た報いを行い、修行の果報である悟りや、修行の到達点を例える。

ここに六種の華果を出して、妙法を例えるのに相応しくないことを指摘するために、権華、つまり目にハッキリと見える形で現われて、知りやすい花であることを例える。

『大正蔵』三三・六八二bの、『法華玄義』巻第一上には、実の意味で、狂華無果は「果」の字を使い、その他の一華多菓、多華一菓、一華一菓、前菓後華、前華後菓の五は、「菓」の字を使つてゐる。果も菓もともに、中国では、果物・果実を表わして違くない。しかし日本では、果も菓もともに果物・木の実に使う以外に、菓の字は国訓で菓子として使い分けてゐるので、ここでは、原文・書き下し文などをママの表記とし、() 書きで(果)と表記し、「菓」の字に統一してゐる。

(1) 「狂華無菓」は、狂い咲きの花は実を付けないことをいう。狂華は無駄花をいい、無果は実を付けないことをいう。転じて、狂華無果は、仏教以外の外道は、因果の道理を信じないし、淫欲を断つ清浄行を実践しても、修行実践の報いである心の安らぎと天上に再生することがないことを例える。

「狂」は、犬と、むやみに走り進むことをいう王とから成り、犬がやみくもに走り回るの意をいう。狂犬の意から、ひいては、狂うの意となる。季節外れに咲く花、無駄花を一般に、「狂花」という。「狂華」は、これをいう。

「狂」は、〈おう〉と訓むか、〈きよう〉と訓むか。

菅野氏は『法華玄義入門』では漢音で〈きよう〉、『法華玄義(上)』では〈おう〉と訓み、多田氏は〈わう〉、つまり〈おう〉と訓む。『仏教語大辞典』は、狂子良医は〈おうじろうい〉と訓み、狂、狂気念仏、狂愚、狂言、狂言綺語、狂哲、狂乱、狂乱住生、狂惑などの狂は、〈きよう〉と訓む。

『釈籤』には、狂華無果に有果無華を加えて、仏教以外の外道の果は自然をいうことに例えるという。『呉録の地理誌』に、広州に「度」という名称の木があつたという。花は咲かないが実はある。実は樹皮から出るが、大きさは石榴で、色は赤く、煮て食べる。数日のうちに食べなければ、実は羽化して虫になり、蟻のように羽があつて、飛んで人が住む家屋に付くという、例を挙げている。

(2)「二華多果」は、胡麻などの花と実をいい、一つの花に実が沢山できることをいう。

転じて、凡夫が世の法を修行して、仏道を成就することを例える。本文は、凡夫が父母を供養して、その報いとして梵天界に生まれる例えを引いている。

(3)「多華一果」は、桃やすもなどの花と実をいい、花は沢山咲くが、多くは落ちて、実として完熟するのは少ないことをいう。

転じて、多くの行を修行しても一つの果しか得られないことを例える。本文は、声聞人が種々に修行して、その報いとしてただ一つの涅槃である、阿羅漢果を得ることを例える。

(4)「一華一果」は、柿や茄子などの花と実をいい、一つの花に一つの実がなることをいう。

転じて、縁覚人が一つの修行を長く積んで、一つの涅槃である、辟支仏となることを例える。本文は、縁覚人が、独り善寂、つまり涅槃を願ひ、世俗の一切の汚れと交わることなく、一切の絆を離れる、いわゆる一遠

『法華玄義』の研究(六)(大野)

離の行を修行実践して、涅槃を得ることを例える。

(5)「前果後華」は、瓜や稲などの花と実をいい、実が先に付いて、後から花が咲くことをいう。

転じて本文は、声聞修行の階梯である四向四果のなかの第一位である須陀洹果で、欲界の思惑を断ち尽くした果を得ても、また欲界に戻って思惑を断つ修行をすることを例える。また、四向四果の第二位の斯陀含向で、欲界の思惑九品のなかの六品を断つて斯陀含果を得て、天界に生まれ、その後また欲界の残りの三品を断つために戻って行じることを例える。

(6)「前華後果」は、(1)から(5)までの花と実とを除いた一般の花と実では、初めに花が咲き、花が散り終わって、実が付き、成熟し、完熟することをいう。

転じて本文は、別教の菩薩のように、先に、主観と客観の対立に滞つて、なそうという意志を起こして修行する「縁修」によって修行し、後の正しい、徹底した、こと更に修行しようという意志を起こすことなく、自ずから理に適つてする「真修」の修行を実践すること、つまり、先ず真実を対象として、『法華経』を説誦する有心有作の修行を実践し、進んで後に真実を悟り、こころのはたらきを止め、禪定のなかで実践する無心無作の修行の果を得ることを例える。

つまり、「狂華無果」は外道の在り方を、「二華多果」は凡夫の在り方を、「多華一果」は声聞の在り方を、「一華一果」は縁覚の在り方を、「前果後華」は声聞の四向四果の第一位の須陀洹果、あるいは第二位の斯陀含果の在り方を、「前華後果」は別教の菩薩の在り方を指すとされる。

これらはすべて鏡華、つまり目にハッキリと花と実との関係を見ることができ、その様相が知り易い花と実との関係であるから、法華の妙法を例える譬喩には適さないとされる。

参考——慧思の「狂華と余華と蓮華」について

智頭の師である陳の慧思に、『法華経』の修行の実践法を説いた、『法華経安樂行儀』一卷がある。『大正藏』四六に収蔵される。

このなかで慧思は、蓮華と狂華と余華とを譬喩としている。蓮華以外で、例えば秋に狂い咲く桜の花のように、果実がまったく実らないか、あるいは稀にしか実らない「狂華」と、花があれば必ず実るが、

実を結ぶ場合、実が隠れているのか現われているのか見えにくい花の「蓮華」とを対比し、また、実を結び、ハッキリと実が現われていて知り易い蓮華以外の一般の花を、「余華」として、狂華と蓮華と余華とを対比している。

「狂華は、諸の外道を喩う。余華が実を結ぶは、顕露にして知り易く、すなわちこれ二乗にして、またこれ鈍根の菩薩なり。次第の道行に優劣を差別し、煩惱の集を断ずるも、また顕露と名付け、知り易し。法華の菩薩は、すなわちかくのごとくにあらず。次第の行をなさず。また煩惱を断ぜず。もし『法華経』を証せば、畢竟じて仏道を成ず。もし法華の行を修さば、二乗の路を行ぜず」と、慧思の『法華経安楽行儀』（『大正藏』四六・六九八b-c）にある。これによれば、

(1) 果実がまったく実らないか、稀にしか実らない「狂華」は、外道を例える。

(2) 花が実を結ぶとき、ハッキリと現われていて知り易い「余華」は、次第の修行実践する、二乗と鈍根の菩薩とを例える。

(3) 花があれば必ず実るが、実を結ぶ場合、実が隠れているのか現れているのか見えにくい「蓮華」は、次第の修行実践することなく、頓覚・疾成仏道の法華の菩薩を例える、としている。

続いて慧思の『法華経安楽行儀』は、「余華」と「蓮華」が例える、二乗・鈍根の菩薩と法華の菩薩との違いを、一華は一つの果をなす「余華」と、一華が多くの果をなす「蓮華」とで、詳しく明かす。すなわち、

「一華が一果を成ずるは、声聞の心を発こして、すなわち声聞の果あり、縁覚の心を発こして、縁覚の果あり。菩薩と仏の果と名付くことを得ず。またつぎに、鈍根の菩薩が対治の行を修して、次第に道に入り、はじめの一地に登る。このとき、名付けて法雲地となすことを得ず。地地別に修して、証は一時にあらず。このゆえに、一華が衆果を成ずるとは名付けず。法華の菩薩は、すなわちかくのごとくにあらず。一心に一学でば、衆果普く備わる。一時に具足し、次第に入るにあらず。また蓮華のごときは、一華が衆華を成じ、一時に具足す。これを一乗は衆生の義と名付く。このゆえに『涅槃経』にいわく、あるいは、ある菩薩はよく一地より一地に至るを知る、と。『思益経』にいわく、あるいは、ある菩薩は一地より

一地に至らず、と。一地より一地に至るは、これ二乗の声聞および鈍根の菩薩が、方便道のみで次第に修学す。一地より一地に至らずは、これ利根の菩薩が正直に方便を捨て、次第行を修さず。もし法華三昧を証さば、修果ごとく具足す」と。

すなわち一華が一つの果を成す「余華」は、二乗では、声聞心を生じて声聞の果を得、縁覚心を生じて縁覚の果を得、鈍根の菩薩では、段階的に修行して菩薩の階位を徐々に進んでいくことをいう。

これに対して、一華が多くの果を成じる「蓮華」は、多くの果が段階的ではなく、一時に完備することを例える、『法華経』の立場をいう。

『統高僧伝』慧思伝によれば、慧思が智顛に金字の『大品般若経』を代講させたとき、智顛が、「一心に万行を具す」の個所に疑問をもち、慧思に尋ねた。慧思は、「一心に万行を具す」は、『法華経』の円頓の趣旨であり、『大品般若経』の段階的に修行する立場では理解できないと説き、『法華経』の円頓の趣旨は、慧思自身がかつて体験したことであるから疑ってはならないと指導した。

『法華経安楽行儀』に、『法華経』の立場が、一華が多くの果を成じる蓮華として明かしたこと、慧思伝の『法華経』の円頓の趣旨とは、共通の立場にある（菅野博史稿「慧思『法華経安楽行儀』の研究（1）（2）」を参照）。

(1) 狂華無果は、外道を例える。

(2) 余華の一華一果は、次第道次第の二乗と鈍根の菩薩の三乗を例える。

(3) 蓮華の一華衆果は、不次第道不次第人の一仏乗の法華の菩薩を例える。このゆえに、慧思の教判思想である。これを受けて展開したのが智顛の化法四教判である。したがって天台の教判の先駆は、慧思にあったと見ることが出来る。

『法華経』に明かす菩薩道は、『涅槃経』や『思益経』がいう、一地より一地に至る鈍根の菩薩道ではなく、一心一学の一乗頓覚の法、すなわち円頓の一仏乗の法であることが判然とする。

(29) 初めに、外道が空しく梵行を修して、剋獲するところなきを喩う

「初めに」は、狂華無果をいう。

「外道が空しく梵行を修して、剋獲するところなき」は、『南本涅槃經』卷第一〇一切大衆所問品第十七に、「一切の淨行は、安樂を受くるは、これまた有餘なり。世間にまた外道に人ありて、梵行を修して、多く苦惱を受く」(『大正藏』一二・六六九a)とあり、この取意。

淨行は、清らかな行いをいい、安樂は、こころの安らぎをいい、有餘は、残るものがあること、つまり含みが残ることをいい、外道は、仏教以外の思想や宗教を奉じている人々をいい、梵行は、バラモンの学生期の欲望を断つ修行をいい、ここでは姪欲を断つ実践をすることをいう。

したがって淨行という、すべてのとらわれのない生き方は、こころの安らぎという幸せを受け、という文句にも含みが残る。世の中には外道と呼ばれるバラモンがおり、学生期に一切の欲望を断つ修行をしている。しかしそれでも苦惱を味わっている、とある。

「外道」はインドの、仏教以外の他の宗教の教えやその信奉者をいう。六師外道、九十五種の外道、六派哲学などがこれに当たる。外道に対して、仏教は内道という。

「空しく」は、中にもものがないからであるの意から、甲斐がない、無益である、はかない、命がない、内容がないなどの意をいう。

「梵行」は、サンスクリット語ブラフマ・チャリヤの訳。淨行・清淨行とも訳し、清らかな行為のことをいう。梵は清淨の意で、欲望を断つ修行をいう。色界に含まれる梵天は、姪欲を断っており、姪欲を離れることを梵行という。

バラモンが生活を送る学生期、つまり梵行期の修行では、師の家に入って、身心を潔斎して、ヴェーダの学習・祭事の習得などの宗教的教育に専念精進する清らかな行為、すなわち性的な純潔を守る不姪を実践する。これが梵行である。

仏教の修行では、狭義では、比丘が戒律を保って修行する清淨行で、姪欲を断つ実践をいい、広義では、欲を離れる八正道などを梵行という。

「剋獲」は、獲得すること、戦いに勝って戦利品などを得ることをいう。ここでは、修行の結果の悟りを得ることをいう。

参考——「外道の苦行法」について

『法華玄義』の研究(六)(大野)

『大智度論』積初品中四無畏義第四〇卷第二十五(『大正藏』二五・二四一c1-242a)に、外道は、いろいろな因縁から、道を求め、福を求める人を欺き誑かすという。ある時にはいろいろな果実を食べ、ある時にはいろいろな野菜を食べ、ある時には日によって一回だけ食べ、ある時は牛の尿を食べ、ある時には一回だけ糞の類を食べる。あるいは二日に一回だけ食べ、あるいは十日に一回だけ食べ、一月に一回だけ食べ、二月に一回だけ食べる。ある時には風を吸い込み、水を飲み、ある時には水藻を食べるといふ。

このようにいろいろなものを食べ、あるいは樹木の皮や樹木の葉を着たり、草を衣にして着たり、鹿の皮や板木を着たり、あるいは地面に臥したり、あるいは杵の上や、枝の上や、灰の上や、棘の上に臥したり、あるいは寒い時期に水に入ったり、あるいは暑い時期に、自分の五個所を熱して自分を炙る。あるいは水に入って死んだり、火に入って死んだり、巖から身を投じて死んだり、断食して死んだりする、とある。

外道は、このような種々の苦行法によって、天上に再生することを求め、こころの安らぎを求め、弟子にこの行法を教えて捨てさせないという。

(30)次に、凡夫が父母を供養し、報いて梵天にあるを喩う。「次に」は、一華多果をいう。

「凡夫が父母を供養し、報いて梵天にある」は、『南本涅槃經』卷第三・長寿品第四に、「この諸の凡夫に、少梵行ありて父母を供養す。この因縁をもつて天上に生じ得て、少安樂を受くること、彼の群賊の加水の乳のごとし。しかもこの凡夫、実は少梵行を修し、父母を供養するによりて、天上に生ずることを得ることを知らず」(『大正藏』一二・六二二a)とあり、この取意。

このいろいろな凡夫も、少しでも清らかな修行をして、父母を扶養したいと思う。そしてこの孝養の功德で、死後は天上に生まれ、少しは安樂を得たいと思う。

牛乳を煮詰めて、煮詰めて醍醐ができるが、牛乳に水を混ぜると、どんなに煮詰めても醍醐にならない。盜賊が、盗んだ牛乳に水を加えて醍醐にして、商売をしようと企んでも、水で薄めた牛乳では醍醐にならないから、

商売にならない。

これと同じように、凡夫は、実際は、少しでも清らかな修行をし、父母を扶養することによって、天上に生まれることができるということを知らないという。

「凡夫」は、〈ぼんぶ〉と訓む。世俗に生活している、一般の迷える者をいう。

「父母」は、〈ぶも〉と訓む。サンスクリット語の言語では、母と父をいう。

「供養」は、仏・法・僧の三宝や死者などに対して、身・口・意の三つの方法によって供物を捧げることを用いる。ここでは、生前の父母をいうから、父母に尊敬心をもって仕え、世話をし、扶養することをいう。

「報」は、果報をいう。普通、報は縁に対し、果は因に対していうが、報と果とを区別しないで、ただ仕え、世話をし、扶養した効果としての、報をいう。

「梵天」は、サンスクリット語のブラーフマン。もとはインド思想の万有の根源であるブラーフマンをいう。バラモン教では、宇宙創造の力であり、自在に一切の衆生を生じる、最高原理であるブラーフマンとして人格化したものをいう。

梵天、すなわちブラーフマー神は、原初よりこの宇宙に存在するもの、あるいは、世界の初めに金の卵から生じたものと考えられる。ヴィシュヌ神話では、ブラーフマンは、ヴィシュヌの臍から咲き出た蓮華のうちから生じた神とされる。そして、インドのバラモン教のブラーフマナ時代から、次第にブラジャーパティ・生主神に代わって世界創造の原理となり、ヒンドゥー教ではヴィシュヌ、シヴァと並ぶ三主神の一つとして世界創造の神とされた。

これが仏教に入り、ブラーフマン、すなわち梵天が色界の初禪天とされた。經典のなかでは、ブツダ釈尊に説法を勧請し、法を聴き、仏に教化され、帝釈天などと並んで仏教を護持することなどが説かれ、帝釈天と並んで護法神に位置付けられた。色界には、初禪天の他に、梵衆天・梵輔天・大梵天の三天があり、総称して梵天という。ここでは、梵天の世界、梵天界をいう。

参考——「供養」について

「供養」は、一般には、仏・法・僧の三宝や死者などに対して、身・口・意の三つの方法によって供物を捧げることを用いる。

不殺生を主張する仏教が、バラモン教などの動物で行なう供儀に代えて、原住民が油を塗る、香をたき、花や水を供え、灯を点す風習を採用して行なった祭儀形式である。

初期の仏教教団では、衣服・飲食・臥具・湯薬が主なものとして僧団に施与されたが、後には塔廟・仏像・教法・房舎などが施与され、土地までが施与するようになり、僧団の経済展開の要因となった。

しかし一方、財と法との二種の別をいうようになり、恭敬供養・讚歎供養・礼拝供養に示されるような、精神的崇敬の態度をも供養という。

密教では、塗香は汚れを清め、煩惱を除去するものであるという供養説も現われ、供養の法式などが作成されるようになった。さらに塔や廟が仏や死者を象徴する祭祀の対象とされて供養塔となり、後世、一般の死者に対しても塔婆供養や、その他供物を捧げ、廻向することなどが行なわれるようになった。

供養物の種類、供養の方法・対象について、インド以来種々の分類が行なわれるが、『法華経』の花・香・瓔珞・抹香・塗香・繪蓋・幢幡・衣服・伎楽の十種供養や、密教の塗香・花・焼香・飲食・灯明の五供養や、『十地経』の利養（財）・恭敬（香華・幡など）・行の三種供養や、『大日経義釈』の香華・合掌・礼敬・慈悲運心の四種供養などがある。また死者のためにする追善供養、餓鬼のための施餓鬼供養を始め、開眼供養・経供養・鐘供養・千僧供養（会）など仏教行事を指している場合が多い。

三宝名別に供養することを、それぞれ仏供養・法供養・僧供養という。

〔現代語訳〕

このように、娑婆世界という現実の世間に生起し、安住し、変化し、破滅する、生住異滅する事象のすがたは、空でありながらそのまま仮であり中であり、仮でありながらそのまま空であり中であり、中でありながらそのまま空であり仮である、即空・即仮・即中の在り方にあつて、一つ一つの事象そのままが、不変の真実が現われたすがたに他ならない。これが一仏乗の教えである。

このことは、煩惱を断つことなく、ただ起こらないようにコントローリングして、上求菩提・下化衆生に精進する、伏惑行因の蔵教の菩薩も、煩惱の習気を扶けて、三界に生を受けて衆生を利益する、扶習潤生の通教の菩薩も、無明の煩惱を断ち、中道の理を悟る、断惑行因の別・円二教の菩薩も、縁起の理や四諦の理や十二縁起の理などの真実の道理に暗い境地に戻ったり、怒りの地獄界心や、貪りの餓鬼界心や、愚かさの畜生界心を繰り返す苦しみの生存状態に戻ったり、声聞や縁覚の境地に戻ったりして、蔵教でいえば四善根位第三の忍位を、通教でいえば十地第四の見地を、別教でいえば十住第七の第七住を、円教でいえば十信第一の初信にあつて、菩薩の地位や悟った法を失うことのない、いわゆる不退転位にある菩薩でも知るところでない。

縁起の理や四諦の理や十二縁起の理という真実の道理を誤認する「見惑」と、貪りや怒りや無知などの世間の事象に迷う「思惑」との、いわゆる見思の惑を断ち尽くした声聞乗の人たちも、飛花落葉などを縁とし、十二縁起の理を観て迷いの世界に流転することがない独覺乗や縁覚

乗の人たちも知るところではない。

ましてや、目の前に展開する一切の事象が、真実のままに現われていることを知らない、無明に覆われた人間界に住む人々や、天上界に住む天人たちや、その他一切の生きとし生けるものたちが知るところでないのは、いうまでもない。

仏は、悟りの世界は、言説思慮の対象とならない別世界にあるのではなく、この娑婆世界こそが悟りの世界であることを知っている。

いい換えれば、われわれの眼前に現前する世相のすがたは、空にありながら仮であり中であり、仮にありながら空であり中であり、中にありながら空であり仮である、即空・即仮・即中の有り様であり、迷えるものも、悟れるものも、方便も、真実も、宇宙に現象し存在する一事一象のすべてがあるがままで、真実そのものにある。そして、即空・即仮・即中の有り様にあるこの娑婆世界で、生きとし生けるものはすべて仏となることができる以外に真実はない。

仏は、このことを知っている。本来仏は、この真実の一仏乗を説き明かさなければならぬ立場にあるが、生きとし生ける一切の衆生の素質や能力や性質という機根が種々区々で、一仏乗を明かす『妙法蓮華経』を聴聞するまでに等しく成熟しないうちは、仏は、意図的な計らいによって、一仏乗の教えは性急には説こうとしない。

それは『法華経』方便品に、「わたし釈尊が声聞乗や縁覚乗の二乗の教えは、唯一の真実の教えである一仏乗に至り着くための方便の教えであり、生きとし生ける一切の衆生をそのまま救い取することを説き明かす、一仏乗以外にわたしの真意はないと、一仏乗だけを讚歎するならば、衆生は、これまで疑いを差し挟むことがなかった、声聞乗の教えや

縁覚乗の教えとの大きな違いに戸惑い、わたし釈尊が一仏乗を讃歎する真意を測りかねて、声聞の教えに対する確信や、縁覚の教えに対する確信が揺らぎ、疑念を生じて、苦悩に溺れてしまう。それだけでなく、わたし釈尊が明かす教えは真実を明かす教えではないと、真実の教えを諒つて不信に堕ちてしまう。その結果、地獄界心や餓鬼界心や畜生界心のような三悪道のところに堕ちてしまうことになる」と、説かれていることから明らかである。

真実の教えを諒つて不信に堕ち入り、地獄界心や餓鬼界心や畜生界心のような三悪道のところに堕ちてしまわないように、わたし智顛は、五つの教えを立てる。

釈尊一代五十年の説法を整理し、順序立て、体系化した教相判釈・五時の第一の教えは、華嚴時の教えである。

釈尊は、五十年にわたる説法で、素質や能力や性質という機根が一樣に利根になって、機根に差別がなくなった衆生には「融」、つまり円融の教えである円教を設け、機根が不揃いで、勝れた利根と劣った鈍根との差別がある衆生には「不融」、つまり人々を真実の教えである円教に近付ける手立てであり、方便の教えである蔵・通・別の三教を設けている。華嚴時では、円教を主として説き、兼ねて別教を用いている。

華嚴時で説き明かされる教えは、仏の自内証そのものである。極めて深遠で、化法の四教でいえば、別と円の二教で、蔵と通の二教は、まったく含まない。また化儀の四教からいえば、主として頓教で、秘密と不定との二教を重ねているが、漸教はまったく含まない。仏はこの華嚴時では、『華嚴経』の説法を受けて、たちまち大乘の別・円二教の教えの真髓を悟ることができた、頓大の菩薩に説示したのは当然として、頓大

の菩薩を除く声聞と縁覚の小乗人には、円に別を兼ねた大乘の教えである『華嚴経』をあてがい与えて、小乗人が大乘の教えを受け入れることができるかどうかを試されたのが、華嚴時である。この、『華嚴経』をあてがい試みたことが、擬宣ぎせんといわれる。

声聞や縁覚という二乗人には、別教を兼ねて仏の悟りを悟りのままに説く円教の教えは、聾者が教えを聞くように、啞者が教えを説くように、ともに仏の真意を聞き取り、理解することができるものではなかった。

これが、教相判釈の五時では、第一の華嚴時の教えに当たると。機根からみれば、二乗にとつて華嚴の座は、如聾如啞であつて、薄いことが乳のようであるから、五味では乳味に当たると。

『華嚴経』の教えは、声聞や縁覚の二乗人にとつては、あまりに程度が高く理解することすらできず、まるで聾のごとく啞のごとくであった。そこで仏は、これらの声聞や縁覚の小乗人に適う第二の教えとして、『増一阿含経』『中阿含経』『雜阿含経』『長阿含経』の四阿含などを設けた。

機根が劣り、機根が一樣でない二乗人に説く、これらの四阿含の教えは、身近なことを説いて極めて理解し易いが、浅薄であることは免れなかった。これらの二乗人は、四阿含の教えを固く信奉し、声聞の教えが究極であり、縁覚の教えが究極であることを信じて疑うことがなかった。しかし、仏の本意は元から一仏乗にあつた。したがつて四阿含のなにかにも、小乗人を大乘に誘い、順次に大乘の一仏乗に導こうとする、仏の意図が隠され秘められていた。これが誘引であり、密弾といわれる。

鹿苑時の四阿含の教えには、小乗人を大乘の一仏乗に誘引しようとする

る仏の意図が隠され秘められてはいたが、教えの程度があまりに低かったので、華嚴時の仏の説法によって、円教の『法華経』を聴聞するまでに成熟した利根の菩薩は、四阿含を必要としなかったし、聴聞の対象とすることもなかった。

これが、五時では、第二の鹿苑時の教えに当たる。經典の名称を使えば、阿含時となる。鹿苑の座は、四苦八苦する人間苦の実相を觀て、苦の原因を追求し、苦の原因を突き止め、これを滅ぼすことによって苦を克服することができ、やがて色・受・想・行・識の五蘊を厭い、貪欲を離れて濟度されるとする座である。この座で、凡夫は声聞・緣覺の聖者となり、声聞・緣覺の二乗の機根が次第に成熟して、華嚴時より濃厚となつた乳の酪のようであるから、五味では酪味に当たるとされる。

第三の教えでは、この段階の眞実の教えを聞くまでに機根が成熟した大根の菩薩に説く融、すなわち円教と、眞実の教えを聞くまでに機根が成熟していない小根の声聞・緣覺の二乗人に説く不融、すなわち二乗人には、勝れた利根の人と劣つた鈍根の人が混じつていたから、藏・通・別の三教の形で、教えも眞実と方便とを交えて説かれた。加えて、この段階の眞実の教えを通して円教の一仏乘に繋がる教えを説き明かし、二乗人が声聞の悟りや緣覺の悟りに固執してやまない劣情を叱り、罵倒し、二乗の教えを徹底して否定した。これが、弾訶である。

融の円教が明かされることによって、不融の藏・通・別の三教が劣ることが開き明かされた。藏・通・別の三教では、眞の仏となることはできないと知つた声聞・緣覺の二乗人は、藏・通・別の三教を厭い斥け、声聞や緣覺の不融の教えを究極であるとして固執するおのれの不明を恥じ、不融を離れ、この段階の眞実の教えを通して、大乘の一仏乘の教え

を説く円教を慕うようにさせたのである。

これが五時では、第三の方等時の教えに当たる。機根からみれば、方等の座は、小乗人は、二乗の教えを究極として固執する二乗人の有り様を罵倒する弾訶を受け、小乗を恥じて大乘を慕う耻小慕大の念を起し、人知れずに利益を受けることが、酪が生蘇となるようであるから、五味では生蘇味に当たるとされる。

第四の教えである般若時では、融と不融との両方を設ける。方等時では、声聞・緣覺の二乗の考えの矛盾を暴露し、強く叩き、叱りつけた。

この第四般若時の説法では、方等時の説法によって生じた、大乘と小乗とを別のものとする片寄つた執着を洗い清めるために、事象はすべて空であり、仮であり、中の有り様であり、一切の事象に差別はないから、大乘といい、小乗といっても両者に違いがなく、小乗は大乘に止揚して、大乘と一味でしかないと淘汰する。

それと共に般若時では、二乗に菩薩を加えた三乗人を、融の教えである般若時の昔円に引き寄せ、昔円を通して今円の法華の会座に向かわせようとする。

舍利弗や須菩提や目連などの二乗人が、仏の加被力^{かびりき}を得て一切皆空の理を説いても、それを聴聞する二乗人のころはいつまでも二乗にあつて、自分は大乗の分際ではないと卑下し、声聞般若の但空^{たんくう}の教えに満足し、二乗の悟りが無上であると固執する。結果として小根の二乗人は、不融の藏教の四阿含の教えに墮ちてしまう。これを、「般若にあつて、人を会せず」という。

般若時の説法では、菩薩を含めた三乗人が、進んで大乘の法門に通達

することができるよう、仏が、舍利弗や須菩提や目連などの利根の二乗人に命じて、大乘の法門を代説させる。代説によって、次第に大乘の法門に馴れ、知らないうちに大乘の小品般若の法門に通達させ、終には法華の会座に至らせようとする。

大根の菩薩のうち、通教に明かす如幻即空の理を観じる利根の菩薩は、上根の二乗人の転教によって、一切の事象は空であると観、しかも一切の事象を仮と観る。そして一切の事象は仮でもなければ、空でもないとして観て、それぞれ別々に空・仮・中の真実を悟り、別教の菩薩は但中の理を悟り、それぞれ別・円の二教に接続し、不融から融に向かうのである。これが、「転教」であり、「付財」ともいわれる、般若の功德である。

つまり、般若時の説法によって、二乗人自身は自覚していないが、淘汰の説法によって、一切は大乘の教えであることを知り、転教によって知らず知らずのうちに大乘に通達し、別教の利益を得たのと等しくなる。これが、「方等彈訶の上に、般若淘汰の益を成ず」ということである。

こうして二乗は勿論、菩薩を含めて三乗がことごとく別教の利益を得る。

これが五時では、第四の般若時の教えに当たる。般若の座は、空・仮・中の三つの真実を基に小乗を大乘に淘汰し、機根からみれば、窮子が長者の命によっておのれを知るように、二乗人が仏の加被力を受けて転教し、人知れずに別教の利益を受けることが、生蘇を重ねてさらに鍊り、一層勝れた熟蘇となるようであるから、五味では熟蘇味に当たる。

仏は、生きとし生けるものために、藏・通・別の三教や、昔円とい

われる通・別の円教のような種々の不融の教えを設けて説き導くが、これらはただ仏が相手の素質や能力や性質などに応じて、生けるものの機根の悪を制し、善を成熟させて、一仏乘に至らせるための方便として説く、「随他意語」であって、随他意語そのものは、仏が心中に秘めていた本来の意図を明かしてはいない。だから、『法華経』の文に、「不務速説・務めて速やかに説かず」というのである。

藏教は、もろもろの事象を構成要素に分析し、構成要素のいずれにもそのものが存在しないと見、そのものは単に名称のうえだけのものであると見た。真実は、そのものは存在せず、ただ空と見るものであった。つまり藏教は、存在の有り様は「析空」、あるいは「但空」を真実とした。中・中道は欠けるから、「無中」という。

通教は、もろもろの事象は、因と縁との和合によって生じたものであるから、如幻即空、もろもろの事象は幻のように空であって、全体としてそのままが本来空であると見た。つまり通教は、存在の有り様は、「体空」を真実とした。通教人によつては、中・中道を望み見るから、「含中」という。

別教は、もろもろの事象は、固定的不変的な独自の実体がない空にあるが、縁によって仮に存在すると見、さらに、空の一面だけ、仮の一面だけで考えられるものではなく、ことばや思慮の対象を超えた中・中道にあると見た。つまり、空を見、仮を見、さらに中・中道を重ね、空と仮と中とを各別に見た。別教が観る存在の有り様は、中・中道だけを真実とし、これを但中という。

通教の含中にしても、別教の但中にしても、事象の一つひとつがすべて空と仮との要素をバランスよく兼ね具えて、絶対の中・中道の

「円」にあると観る。

『法華経』は、円教である。

法華の円は、円妙であり、円満であり、円足であり、円頓である。

つまり、一切のもろもろの事象は、空にあるだけではないし、仮にあるだけではないし、中にあるだけでもない。空の有り様と、仮の有り様と、中の有り様という対立が昇華し、空はそのまま仮にあり中にあり、仮はそのまま空にあり中にあり、中はそのまま空にあり仮にあつて、存在の在り方の空・仮・中の三が互いに一に収斂して、絶対の現象としてわたしの目の前に現前している。

『法華経』以前の教えによつて、凡夫も、二乗も、機根の内実が、法等彈訶の上に般若淘汰を益を成じ、般若の転教などを経て、円妙・円満・円足・円頓にある真実の教えを受けることができるまでに成熟してきているから、一様に三乘人を対象として、もろもろの事象が、即空・即仮・即中の有り様にある諸法実相を照らし出し、生けるものはすべて仏となることができるとする、一仏乗の教えを明かす法華涅槃時が到来することになる。

『妙法蓮華経』は、正直一道の無上仏道である。

廣大であり、円妙・円満・円足・円頓の教えである『法華経』は、諸法実相を真実とし、三乘人を対象として、一仏乗の教えを明かしている。仏智に則つた一仏乗の修行は、衆生の感と仏の応とが道交し、生ける衆生と仏とを一直線に結ぶルートに他ならない。仏に直結するルートを、正直一道の無上仏道と明かしている。

正直一道の無上仏道によつて、生きとし生ける一切を一仏乗に趣かせようとする、仏の教化教導の化意の有無こそが、華嚴を頓大として第一

時に位置付け、一乗独妙と呼ばれることのない理由であり、仏の本懐が法華にある理由も、ここにある。

『法華経』は、諸法実相の理を、三乘人を対象に、一仏乗の教えとして明かし、それを実現することを、正直一道の行として迫っている。つまり、教・行・人・理の四をそれぞれ絶対の一とし、存在の有り様という空と仮と中とが融け合つて、即空・即仮・即中として眼前に展開する、現実のもろもろの事象のなかで、人間の可能性を謳歌してやまない人間讃歌である。

法華涅槃時に先立つ前四時、すなわち華嚴・鹿苑・方等・般若の説法には、秘密教があり、不定教があつた。化儀の秘密・不定の二教は、教えそのものからいえば、化法の藏・通・別の三教に他ならない。

『法華経』は、円妙・円満・円足・円頓であつて、前四時の方便を超えており、藏・通・別の三教の方便を超えており、頓・漸・秘密・不定の四教の方便を超えており、非頓・非漸・非秘密・非不定のなかに調和し、統合している。

『法華経』は、『法華経』以前の円教と区別して、開顕円といわれ、超八醍醐の法華といわれる。これは、『法華経』独自の内容は説いていないが、顕説されている法華以外の諸経典の説法目的をすべて明らかにしていることによる。説法目的は、一仏乗に開会することはいうまでもない。この目的に向かつて、諸経典が順次に説かれていく論理的なプロセス、つまり、教相を『法華経』が明示しているからである。

相待判では、華嚴・鹿苑・方等・般若の前四時を鹿とし、法華を妙とする。鹿を妙の法華一仏乗に帰入し円融した後は、今も昔も鹿はなく、等しく妙の円教だけがあつて、藏・通・別・円という四教各別はな

い。各別とみるのは、凡夫の迷い以外の何ものでもない。こうして四教は融け合って、一円教であると開頭円を説くに至る。

生ける衆生の機根が十分に成熟し、華嚴・鹿苑・方等・般若の前四時が融け合い、藏・通・別・円の四教が融け合い、頓・漸・秘密・不定の四教が融け合って、融そのものの円融の教えを説き明かす『法華経』は、不融と藏・通・別・円という頭方便の四教を、各別に順にたどることを必要としない。

『法華経』は、ブツダ釈尊が悟った内容、つまり仏の真実の教えがそのままであるから、藏・通・別・円の四教各別を必要としないし、頓・漸・秘密・不定の四教各別を必要としない。四教を包摂し、四教が融け合った、円妙・円満・円足・円頓であり、完全な円教として、たちどころに生けるものすべてが仏となることができるとする一仏乗の教えによって、正直一道の無上仏道を説き明かしている。

頓・漸・秘密・不定の別を除いて、非頓・非漸・非秘密・非不定とし、藏・通・別・円の別を除いて、円妙・円満・円足・円頓の真実の教えである、『法華経』が説法されるときは、生けるものすべての機根が十分に調熟されている。『法華経』が説法されるときは、純円教の『法華経』の他に、頓教も、漸教も、秘密教も、不定教も必要がない。藏教も、通教も、別教も必要がない。『法華経』一経のなかに、頓・漸・秘密・不定の四教と、藏・通・別・円の四教とを包摂している。これが、純円の在り方である。

だから、ブツダ釈尊が王舎城近くの靈鷲山りやうじゆざんの山頂で講説する、『法華経』の会座に連なるものはすべて、『法華経』が明かす仏の真実の教えによって、同一の悟りの味に浸ることになる。

同一の悟りの味に浸るということは、『法華経』の会座に連なる者すべてが、等しく正直一道の無上仏道によって一仏乗を味わい、一仏乗に趣き入るということである。三乗がそのまま一仏乗に至る一本道をたどる先に、開かれた世界が現前する。現前する世界が、まさに仏知見の世界である。仏知見を開かせ、仏知見を示し、仏知見を悟らせ、仏知見に入らせようとして、ブツダ釈尊は、わたしたちが住むこの娑婆世界に出現し、靈鷲山の山頂で、『妙法蓮華経』を説法し続けているのである。

諸法実相を体得し、仏に直結する一本道によって一仏乗を悟り、一仏乗に帰着させようとするのが、如来出世の本懐そのことである。

これが、五時では、第五の法華涅槃時の教えに当たる。

機根からみれば、この段階に至ってようやく法華の開会が始まり、上・中・下の三根の種類に対応する、「法・譬・因縁の三周の説法」により、それぞれが円教の菩薩の階位のうち、十住の初住位に入る。そして、成仏を保証する記を授け、無明を断ち、中・中道を悟る。これが、熟蘇が醍醐となるから、五味では醍醐味に当たる。

このような理由から、仏の本懐を表わすために、一切の方便を超越し、真実に収斂した『妙法蓮華経』を、ここに樹立するのである。

生きとし生ける一切の衆生を成仏させることを旨とする、仏の出世の本懐を説き明かす『妙法蓮華経』の真意は、ここに現前するわたしひとりに向けられ、わたしのころに向けられる。宇宙の森羅万象を映す、わたしのころが円妙・円満・円足・円頓であり、わたしを支えて宇宙の一切が関係し合い、わたしを含めて宇宙の一切が円融し合って、即空・即仮・即中にあり、絶対不可思議・不可説にあるから、『妙法蓮華経』一経の名称に、「妙」の一字を冠している。

ブツダ積尊の教化教導の面から、『妙法蓮華經』が妙法である理由を論じ詰めようとする、七番共解第一章の「標章」、第一節の「積名」の段の結論を述べるならば、最も肝要な点は、つぎに説き明かす内容以外にはない。

第一華嚴時の教えは、仏が、成道後三七・二十一日間に、毘盧舍那法身として海印三昧中に在りながら、文殊・普賢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いている。これは、『華嚴經』では、円融門の教説とされる。

しかし一つめは、『華嚴經』は、一切の衆生を済度するという仏の本意に反して、声聞と縁覚の二乘人にとって、全く理解が及ばない、響のごとき唾のごとき教えであり、二乘人は、一仏乘に導く対象とはならなかったこと。二つめは、修行に順序次第があるとす行布門では、十住・十行・十廻向・十地・妙覚という、段階的な菩薩の行位として四十一位を説いており、教化教導の面では片寄りのある範であり、衆生をそのままそっくり仏となる道に導くという、仏の本意に適わなかったこと。この二点から、権、すなわち方便を含むことは免れない。

したがって『華嚴經』は、円兼一別、円教に別教を兼ね具えているから、「華嚴は兼」という。

第二鹿苑時の教えは、(三) 藏教、すなわち四阿含の教えである。

四阿含は、現象し存在する一切の事象は相即相入して円融し、一切の衆生を仏に導くと説く円教の教えはまったく具えていない。衆生は因縁によって生滅するが、一切の事象は実在であるとする、「人空法有」の教えは、空を知るが、不空を知らず、空にのみ執着する空の理だけを説いているから、「三藏は但」という。

『法華玄義』の研究(六八)(大野)

第三方等時の教えは、藏・通・別・円の四教を並べて、対比して説いている。

第一の、人空法有の但空を説く「藏教」と、第二の、「人法二空」の体空を説く「通教」と、第三の、衆生が機根に応じて理解できるように、仏が非有非空の「但中」の理を説く「別教」と、第四の、現象し存在する一切の事象は相即相入し、一切の衆生を仏に導く、「不但中」の理を説く「円教」という、藏・通・別と未開頭の円との四教を並べて、藏教の小乗と、通・別・未開頭の円の大乗とを対比して説き、小乗を否定し大乘を讃歎しているから、「方等是对」という。

第四般若時の教えは、現象し存在する一切の事象は相即相入し、一切の衆生を仏に導く、不但中という仏の真実の教えを説く未開頭の「円教」に、人法二空の体空を説く「通教」と、衆生の機根に応じて理解できるように、仏が非有非空の但中の理を説く「別教」との、通教と別教とを差し挟み、帯びて説く。別教の空・仮・中の三諦は、段階を経るもので、円融相即には至らない。だから中は、空と仮とに対して、隔てがあり、別々であるから、「但中」という。円教に通・別の二教を帯びて、正しく空・仮・中各別の「隔歴三諦」を明かす円教を説いていることを、「般若は帯」という。

第五法華涅槃時の『法華經』の教えは、仏が悟った真実の教えを明かす。

「十界・十如・権実の法」、すなわちわたしの眼前に現前する一切の事物や現象が、縦から観ても、横から観ても、円妙・円満・円足・円頓であって、円融不可思議の諸法実相にあり、一切の事象の有り様は即空・即仮・即中にあり、即空・即仮・即中の中は、空と仮とをそっくりそ

のまま中に収める「不但中」にあるから、一切は一仏乘に収斂し、一切の衆生は残らず救われ、仏に成ることができるとする。したがって、第五時の『法華経』は、「兼・但・対・帯なし」という。

『法華経』が説法されるとき、それを聴聞する者は、『法華経』を受容するのに相応しい機根の人ばかりになっていく。そういう人に、三乗の教えは仮の方便の教えであり、一仏乗の教えが真実の教えであると打ち明ける。そして、三乗の教えを廃し、一仏乗の教えを顕わして、三乗を一つにして一仏乗に入らせるから、教えは純粹で、円妙・円満・円足・円頓である。

『法華経』は、「今円昔円円体無殊」、すなわち、『法華経』の円と、華嚴・方等・般若の三時の諸経の円との本体に違いはない。しかし、華嚴の円教は別教を兼ね具え、方等の円教は藏・通・別の三教を対説し対破し、般若の円教は通・別の二教を挟み帯びている。これに対して、『法華経』の円教は、『法華経』以前のすべての經典をいう、藏・通・別・円の四教を開顯し、廃会した円教である。

未開顯の昔円も、開廢会を経て今円となり、声聞・縁覚の二乘人、あるいは菩薩を含めた三乘人は勿論、一切の衆生を仏となる道に導き尽くして、積み残すことがない。教えの趣意はすべて仏の本意に適い、一仏乘にあるから、純一無雜で純円独妙の「純」である。

このような理由から、『法華経』を純円教とする。

すべての衆生に仏知見を開示悟入させて、すべての衆生を救い尽くすという仏の本意に適わない教えを「権」、つまり方便とし、適う教えを「実」、つまり真実とする。そして、衆生の機根に差違があり、その機根に相応しい教えを説くから、仏の教化教導に片寄りが出るのを「鹿」と

し、片寄りが無いのを「妙」とする。

『法華経』には、一鹿一妙の兼もなく、ただ鹿にして妙なしの但もなく、三鹿一妙の対もなく、二鹿一妙の帯もない。藏・通・別の方便の教えと未開顯の昔円の教えは、生ける衆生一切を、純粹の今円である真実の教えに近付ける手立てであることを開いて明かし、方便の教えを否定した上で、方便の教えを真実の教えに融合する。

『法華経』は、二乘人は勿論、一切の衆生が、間違はなく仏の世界に帰着することができる教えであり、一切の方便を捨て、仏の境界に引き入れる法華の一仏乗を明かしている。だから、方便である二乗・三乗の教えを捨て、真実に生きる一仏乗におのれの身心を投げ出して帰入しなければならぬ。

このように開顯され、廃会された真実の教えは、そのまま無上の一仏乗の悟りに至る一本道であり、宇宙の森羅万象は絶対不可思議・不可説の有り様にある、諸法実相を明かすのである。

昔は今であり、今は純であり、純は妙であるから、『法華経』を「妙法」と称するのである。

ブツダ積尊が説き明かした教えが妙法であることを、蓮華に例える。

妙法を蓮華に例え、はすの花と実との関係を明らかにするために、はすの花と実以外の、一般の花と実との関係を明らかにし、逆に、一般の花と実との関係を明らかにすることによって、はすの花と実との関係を明らかにして、妙に対する鹿、鹿に対する妙を明らかにする。

一般の花と実とは、粗い方にあるとすること、つまり、目にハッキリと見ることができている方、鹿の在り方にあるとすること、つまり、目に

これに対して、勝れた細かい在り方にあるとすること、つまり、目に

ハッキリと見ることができない在り方を、「妙」の在り方にあるとする。

『法華経』は、「妙」の教えを明かす。『法華経』以前の諸経は、目にハッキリと見ることができ、「鹿」の在り方を説く「鹿」の教えである。鹿法は、衆生の機根に相応しい教えを説くから、仏の教化教導に片寄りが出る。『法華経』は、そうではない。「鹿法」である声聞や縁覚や菩薩の教えを円融し、一仏乗の教えに包含し、一仏乗の教えに帰着させるから、仏の教化教導に片寄りが無い。だから、二乗人や三乗人は勿論、生きとし生ける一切の衆生をすべて、一仏乗の教えに救い取って止まない。

世間相常住・諸法実相を理とし、純一無雜の一仏乗という大乘の真実の教えを説き明かす『妙法蓮華経』に、二乗人を引き寄せ、三乗人を近づけ、一切の衆生を包含する手立てが、方便をいう権である。

つまり「鹿」は、「権」をいい、「方便」をいう。

一体どのような在り方が、目に明らかに見ることができ、「鹿」というのか。

狂華無果、一華多果、多華一果、一華一果、前果後華、前華後果という六種の譬喩が、花と実との有り様を内包し、現出している。その内実が、「鹿」がいう目にはつきりと見ることができ、有り様を浮き彫りにしている。

第一の「狂華無果」は、秋に咲く桜の花のように、季節外れの狂い咲きの花は、実を付けないことを示す。

第二の「一華多果」は、胡麻などは、一つの花に実を沢山付けることを示す。

『法華玄義』の研究(六)(大野)

第三の「多華一果」は、桃やすももなどは、花は沢山付けるが、多くは落ちて、実として完熟するのが少ないことを示す。

第四の「一華一果」は、柿や茄子などは、一つの花に一つの実が付くことを示す。

第五の「前果後華」は、稲や瓜などは、初めに実が付き、その後で、花が咲くことを示す。

第六の「前華後果」は、第一から第五以外の一般の植物は、初めに花が咲き、花が散り終わって、実がつき、成熟し、完熟することを示す。

これらの、花と実との関係は、目にハッキリと見える「鹿」の関係にある。狂華無果、一華多果、多華一果、一華一果、前果後華、前華後果の六の譬喩がいう、花と実との現物の関係を転じて、仏道の上に重ねて解釈する。

第一の「狂華無果」は、仏教以外の外道のバラモンが、学生期に、師の家で身心を潔斎して、淫欲を断つ清浄行を実践しても、修行実践の報いである心の安らぎがなく、天上に再生することがないことを例えている。

第二の「一華多果」は、世の人が父母に尊敬心をもって仕え、世話をし、扶養して、その報いとして色界の初禪天である梵天に生まれることを例えている。