

『法華玄義』の研究（二十二）

大野 榮 人

はじめに

本論文は、『法華玄義』巻第一之上の第一部七番共解の第一章標章の第五節「教相」の部分を原典解明していくことを意図して究明していくものである。

本研究は、平成二十七年度（四月～一月）の大学院文学研究科博士前期課程および後期課程の「演習」の授業の研究成果である。授業の受講生は、仏教学仏教史学専修（Ⅱ）の次の諸氏である。

岩崎建也（修士二年）、ダオ トリン チン ニヤン・トラン
クオック フォン（ベトナム）・川瀬 隆・加藤高敏・萩 千秋（研究員）、伊藤光壽・藤村 潔・トラン トウイ カン（ベトナム）（人間文化研究所嘱託研究員）、水野莊平（人間文化研究所嘱託研究員・非常勤講師）、林 淑蕙（非常勤講師）、當間日澄（聴講生）

授業は、輪読形式で行ない、上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・誤読などが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〕

比座説レ頓十方説レ漸説レ不定。頓座不聞十方。十方不聞頓座。或十方説レ頓説レ不定。比座説レ漸各各不相知聞。於レ比是顯於彼是密。或爲一人説レ頓。或爲多人説レ漸。説レ不定。或爲一人説レ漸。爲多人説レ頓。各各不相知互爲顯密。或一座黙十方説。十方黙一座説。或俱黙俱説。各各不相知互爲顯密。雖復如レ比未盡如來於レ法自在之力。但可智知不可言辨。雖復甚多亦不レ出漸頓不定秘密。今法華是顯露非秘密。是漸頓非漸漸。是合非不合。是酬醒非四味。是定非不定。如レ此分別比經。與衆經相異也。

〔書き下し文〕

この座には頓を説き、十方には漸を説き、不定を説く。頓の座は十方を聞かず、十方は頓の座を聞かず。

あるいは、十方には頓を説き、不定を説き、この座には漸を説く。おのおのあい知聞せず。

ここにおいてはこれ頓、かしこにおいてはこれ密なり。^③
あるいは、一人のために頓を説き、あるいは、多人のために漸を

説き、不定を説く。

あるいは、一人のために漸を説き、多人のために頓を説く。

おのおのあい知らずして、互いに顯密となす。^④

あるいは、一座には黙し、十方には説く。十方には黙し、一座には説く。あるいはともに黙し、ともに説く。

おのおのあい知らずして、互いに顯密となす。^⑤

またかくの如しといえども、いまだ如來は、法において自在なる力を尽くさず。ただ智もて知るべく、言もて弁ずべからざるのみ。^⑥

また甚だ多しといえども、また漸、頓、不定、秘密を出でず。^⑦

今の法華は、これ顯露にして、秘密にあらず。

これ漸頓にして、漸漸にあらず。

これ合にして、不合にあらず。

これ醜酬にして、四味にあらず。

これ定にして、不定にあらず。

このごとく分別するに、この經と衆經との相は異なるなり。^⑧

〔注〕

- (3) この座には頓を説き、十方には漸を説き、不定を説く。頓の座は十方を聞かず、十方は頓の座を聞かず。あるいは、十方には頓を説き、不定を説き、この座には漸を説く。おのおのあい知聞せず。ここにおいてはこれ頓、かしこにおいてはこれ密なり。③「この座」は、華嚴の

会座をいう。

「頓」は、頓教としての『華嚴經』をいう。頓教は次第を経ずに速やかに悟りに到達する教えをいい、また説法の初めからいきなり深い内容を説く教え方をいう。

「十方」は、十の方向の意。東・西・南・北、東南・東北・西南・西北、上・下の十の四方・四維・上下をいう。あらゆる方向・空間をいう。

「十方」は「十方の座」と「座」を補うと分かり易い。あらゆる会座をいう。

「漸」は、漸教をいう。「漸教」は、仏の教えに触れることによつて発動する衆生の機根を次第に開発し、調整し、低い境地から高い境地へと誘つていく教えをいう。前の漸教、中の漸教、後の漸教を立てる。

前の漸教は、第二阿含時の教えをいう。十二年間。鹿野苑。阿含の諸經典。照幽谷。酪味。但(藏教のみ)。誘引

中の漸教は、第三方便時の教えをいう。一般大乘經典の説法時。八年間。『維摩經』『思益經』『楞伽經』『勝鬘經』などの方等經を示した時期。食時(八時頃)。生酥味。対(藏・通・別・円を並べ比べて)。彈呵

後の漸教は、第四般若時の教えをいう。般若皆空の説法時。大小無差別の旨を示す。二十二年間。般若の諸經典。禺中(十時ごろ)。熟酥味。帶(円十藏・通・別を挾帯して)。淘汰

「不定」は、不定教をいう。「不定教」は、聴聞衆が得る利益が異なる教えをいう。多くの人が同じ会座で教えを聴聞すれば、わたしが了解したと同じように、誰もが了解したと思うが、不定は、実はそうではないことをいう。つまり、大乘の説法を聴聞して小乗の果を得たり、

逆に、小乗の説法を聴聞して大乘の果を得たり、果が一定しないことをいう。これが「顕露不定教」であり、単に「不定教」ともいう。

「不定教」は、五味の前四味と五時の前四時とに共通した教えである。三乘人がそれぞれ自分の修行実践法で、一人は声聞乗の果を得て究極とし、一人は縁覚乗の果を得て究極とし、一人は菩薩乗の果を得て究極とするように、それぞれ得果が一定せず異なることをいう。また、仏の一言の説法を聴聞して得る利益、得益が頓教であつたり漸教であつたり、小乗であつたり大乘であつたり、但空であつたり不但空であつたり、但中であつたり不但中であつたり等、機根によつて解了する内容に至る境地が一定せず異なることをいう。

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

「おのおのあい知聞せず」は、おのおのの後ろに(人法ともに)を補つて、「おのおの(人法ともに)あい知聞せず」と読むと分かり易い。

「ここ」は、頓・漸の顕露定教と不定の顕露不定教とを含む、顕露の会座をいう。

「ここにおいてはこれ顯」は、おいてはの後ろに、(互いあい知れば)を補つて、「ここにおいては(互いあい知れば)これ顯」と読むと分かり易い。

「かしこにおいてはこれ密なり」は、おいてはの後ろに、(この座をあい知らざれば)を補つて、「かしこにおいては(この座をあい知らざれば)これ密なり」と読むと分かり易い。

「顯」は、顕露と同義、顯わなことをいう。

「密」は、秘密と同義、顯わでないこと、秘密であることをいう。

この「顯」は、顯わなこと、「密」は、あらわでないこと、秘密

であること。意。顕露不定、秘密不定とは無関係である。
「人法」は、衆生と教えをいう。

(4) あるいは一人のために漸を説き、あるいは一人のために漸を説き、不定を説く。あるいは一人のために漸を説き、多人のために漸を説く。おのおのあい知らずして、互いに顕密となす。」「一人」は、(ひとり、ある人)をいう。ここでは、対告衆の舍利弗をいう。

「多人」は、(多くの)人」をいう。ここでは、仏釈尊の会座に連なる須菩提、大目犍連、摩訶迦葉、迦旃延や、富楼那と阿若憍陳如や、千二百人の阿羅漢や、他の会座の二千人の学・無学の人たちをはじめとする、多くの聴聞衆をいう。

「或、或いは」は、(もしくは)であり、疑ってまだ決めかねている意を表わす。つまり、一会座の仏の一人の説法が一人のためでもあり、多人のためでもあり、漸でもあり頓でもあり、聴聞衆の機根によってどちらにも異解できる可能性、不定であることを内意する。あるいは、同時に同所にをいう。

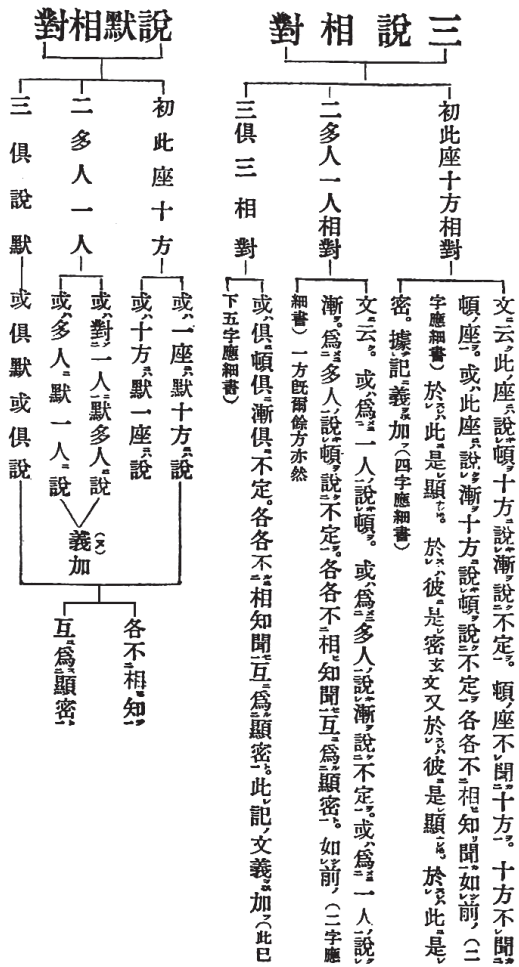
「あるいは一人のために漸を説き、不定を説き、あるいは」多人のために漸を説き、(不定を説く)と不定を説くを補うと分かり易い。
「互いに顕密となす」の冒頭に、(彼

此」を補って、「(彼此)互いに顕密となす」と読むと分かり易い。

(5) あるいは、一座には黙し、十方には説く。十方には黙し、一座には説く。あるいはともに黙し、ともに説く。おのおのあい知らずして、お互いに顕密となす。

参考——「三説相對・説默相對」について
前提… 秘密不定はその義然らず。

仏は、ただ一種の音声で一切の法を説くという。これを「一音説法」という。一音説法は、『維摩経』仏国品に、「仏は一音を以て法を演説したまうに、衆生は類に随つて各の解を得る」とあるのに基づく。仏は、金口、梵音による一音の説法であるが、それを聴聞する衆生は、それ



『天台四教儀集註』(『仏教大系』244頁)

ぞれの機根に応じて受容するから、理解する内容に差異を生じる。これを「音異解」といふ。仏は、一音で演説したまうが、衆生一人ひとりに、あえて別々に説き聞かせられはしない。衆生の方も、おのれの機根次第で、仏の一音の説法を、あるいは漸教と聞くものがあり、あるいは頓教と聞くものがあり、あるいは小乗と聞くものがあり、あるいは大乘と聞くものがあるが、衆生の機根に随って一音の了解が異なる。これを不定・不定教といふ。

仏の一音の説法を異解するのは、聴聞する衆生の側からみれば、三千塵点劫の過去以来、世々番々聴聞してきた教えが習いぐせとなつて身に染みついた、宿習の力によるものであり、説法する仏の側からいへば、仏の説法の三輪不思議の力によるものである。現実に、仏の三輪不思議力による衆生の宿習力によつて、衆生に漸種と頓種とが生じる。

漸種とは、宿世より漸教に染まつているものである。頓種とは、宿世より頓教に染まつているものである。漸教に染まつているものは、たとえ頓教の説法を聴聞しても漸教と理解してしまう。頓教に染まつているものは、漸教の説法を聴聞しても頓教と理解してしまう。漸・頓の種、すなわち漸・頓を理解し得る素質は、大通智勝仏の出世と十六王子の因縁の、三千塵点劫の宿世からの調熟に由来するものであつて、各人に自ずから漸・頓・不定の種の区別がある。この宿習の由来は、仏の身・口・意三輪説法の不思議力によるものとされる。仏の一音の説法を異解するのは、一つは、宿習の力であり一つは、仏の身・口・意三輪の不思議力によるものである。

五時八教の化儀の四教の秘密教は、不定にして、秘密なる化儀をいふ。秘密も、真言秘密とは同じではない。五時八教の秘密は、化儀の

上の秘密をいう。聴聞衆は、同じ説法の会座に一緒に列なつておりながら、同席して聞法していることを知らない。あるいは、他の聴聞衆が仏の一音をどのように聞法し、得法しているかを知らない。つまり、聴聞衆の人も、聞法の法も、人法共にお互いに知ることなく、秘匿されていくことを、「密・秘密」といふ。つまり、「密・秘密」は、仏の説き方からいへば、聴聞衆が仏の同じ教えを聞きながら、互いに理解が不同、しかも、それを互いに知らないような説き方をいう。同聴聞を互相知、相知りあう場合は、「不定教」である。

(1) 「三説相對」

秘密教の特徴を、「三説相對」と示す。三説は、頓・漸・不定の三教をいう。

(1)の④「三説相對」のその一「此座十方相對」

④この座には頓を説き、十方には漸を説き、不定を説く。頓の座は十方を聞かず、十方は頓の座を聞かず。あるいは、十方には頓を説き、不定を説き、この座には漸を説く。おのおのあい知聞せず。ここにおいてはこれ頓、かしこにおいてはこれ密なり。

①仮に、「わたし」の視点を此座に置く

「此座」＝華嚴の寂滅道場とする↓寂滅道場の大眾同士は隠すところなし

仏の一音の説法／聴聞衆は大機と頓種(法身大士と宿世根熟)

↓頓説と聴聞

此座＝互相知(人) 互相聞(法)

此座＝各(各) 於此

此座＝頓、隠すところなし＝頓露の座《対目》

↓わたしの視点からみた「十方」⇨此座は鹿苑・靈山りょうざんなどの十方の大衆に隠す

此座⇨互不相知(人) 互不相聞(法)

此座⇨(各) 各⇨於彼

此座⇨密、隠す⇨秘密の座《對他》

わたしの視点を「此座」に置く⇨此座⇨顯、十方に対する此座⇨密②仮に、「わたし」の視点を十方に置く

「十方」⇨鹿苑・靈山などの会座とする⇨鹿苑・靈山などの会座の大衆同士は隠す⇨こなし

仏の一言の説法/聴聞衆は漸種

↓漸説と聴聞

十座⇨互相知(人) 互相聞(法)

十座⇨(各) 各⇨於彼

十座⇨顯、隠す⇨こなし⇨顯露の座《対自》

↓わたしの視点からみた「此座」⇨十方の一座は此座の寂滅道場の大衆に隠す

十座⇨互不相知(人) 互不相聞(法)

十座⇨各(各) ⇨於此

十座⇨密、隠す⇨秘密の座《對他》

わたしの視点を「十方」の一座に置く⇨十方⇨顯、此座に対する十方⇨密

いま、「この座・此座」を仮に、華嚴時の寂滅道場会とした場合、仏の説法は金口きんくからほとぼり出る梵音の一言いっごんだけである。一言を聴聞する大衆は、仏果に至ろうと、大乘の菩薩道を歩んでいる理想的菩薩の筆頭が、大機の普賢菩薩である。普賢・文殊の二大菩薩などの二

十人の菩薩たち、全世界の無数の大菩薩たち、宿世根熟の天龍八部衆や、金剛力士、道場神、龍神、地神などを含む三十四衆の神々を始めとする、頓種ばかりである。この会座では、仏の一言はすべて頓教の頓説として受容される。同座の聴聞衆は、互いに面識があることは勿論、仏の説法の内容を頓説とし、聴聞衆が頓説として受容していることが、共通認識下にある。仏の一言の説法を、同聴異聞、得益不同、これを、聴聞衆は互相知、互いに十分に承知している。いま、「十方」を仮に、鹿苑時の阿舎の会座と仮定した場合、仏積尊は摩竭提国の寂滅道場を離れずして、しかも、その東南約三里を隔てた尼連禪河の辺の普光法堂ふくこうぼうどうへと座を移される。阿舎の会座の仏の説法も、華嚴の寂滅道場会の仏の説法も同じ仏の一言の説法である。

阿舎の会座の聴聞衆は、舍利弗や須菩提をはじめとする声聞衆で、三千塵点劫の過去以来の調熟の因縁にある漸種ばかりである。寂滅道場会と同じ仏の一言を、阿舎の会座の聴聞衆は、漸教の漸説と聴聞してしまう。あるいは、漸教と聴聞したなかに、密説般若を聞いて法界の実相に入るものがある。阿舎の会座に連なる聴聞衆は一人残らず漸説、あるいは不定説と聴聞し、自他共に漸説、不定説を頂戴したことを疑うことがない。同座の聴聞衆は、互いに面識があることは勿論、仏の説法の内容が漸説あるいは不定説であり、聴聞衆が漸説あるいは不定説として受容していることは、共通認識下にある。

仏の一言の説法を同聴異聞、得益不同、これを、聴聞衆は互相知、互いに十分に承知している。しかし、阿舎の会座の聴聞衆は、華嚴の寂滅道場の聴聞衆の理解とは同聴異聞、得益不同、異なる理解をしていることには考えが及びもつかない。華嚴の寂滅道場にわたしがいて、この辺の事情を見ていたとすると、寂滅道場では、聴聞衆は人も法も

ともに公開、人・法互相知、つまり、顕であるが、同じ人・法が阿含の会座に対しては公開されない。つまり、密であることに気づく。わたしの立ち位置が阿含の会座にあれば、阿含の会座の人・法が公開・顕となり、華嚴の寂滅道場会に対しては非公開・密となるのである。

(1)の⑧ 「三説相對」のその二 「多人一人相對」

⑧あるいは、一人のために頓を説き、あるいは、多人のために漸を説き、不定を説く。あるいは、一人のために漸を説き、多人のために頓を説く。おのおのあい知らずして、互いに顕密となす。

十方の一座中

①仮に、「わたし」の視点を多人に置く

「多人」⇨漸教と聞くもの同士とする⇩漸教と聞く大衆同士は隠すと

こなし

仏の一言の説法／聴聞衆は漸種

⇩漸説と聴聞

多人⇨互相知(人) 互相聞(法)

多人⇨各(各) ⇨互

多人⇨顕、隠すとこなし⇨顕露の座《対自》

⇩わたしの視点から見た「一人」⇨多人は頓教を聞く一人へは隠す

仏の一言の説法／聴聞衆は大機の頓種

⇩頓説と聴聞

多人⇨不相知(人) 不相聞(法)

多人⇨各(各) 各⇨互

多人⇨密、隠す⇨秘密の座《對他》

わたしの視点を「多人」に置く⇩多人⇨顕、一人に対する多人⇨密
②仮に、「わたし」の視点を一人に置く

「二人」⇨頓教を聞くもの同士とする⇩頓教を聞くもの同士は隠すとこなし

仏の一言の説法／聴聞衆は大機の頓種

⇩頓説と聴聞

一人⇨互相知(人) 互相聞(法)

一人⇨各(各) 各⇨互

一人⇨顕、隠すとこなし⇨顕露の座《対自》

⇩わたしの視点から見た「多人」⇨一人は漸教を聞く多人へは隠す

仏の一言の説法／聴聞衆は漸種

⇩漸説と聴聞

一人⇨不相知(人) 不相聞(法)

一人⇨各(各) ⇨互

一人⇨密、隠す⇨秘密の座《對他》

わたしの視点を「一人」に置く⇩一人⇨顕、多人に対する一人⇨密

仏は、十方の会座の一座で法を説く。仏の一言の説法である。仏の

一言は金口から進り出る、梵音の音である。これを聴聞する八万の

諸天、多くの人は漸種である。漸種の人天は、仏の一言を阿含の教え

と聴聞し、小乗の果、法眼淨を得る。鹿苑時は『阿含経』の説時では

あるが、阿若橋陳如一人は頓が勝つた漸種。仏の一言を頓の濃い漸教

と聞く。聞いた『阿含経』の中に密説般若を感得して、法界の実相に

入る。

「多人」にわたしの視点を置けば、漸教を聞くもの同士は、仏の一

音を漸教と聴聞していることを承知している。多人の同聴異聞は互相

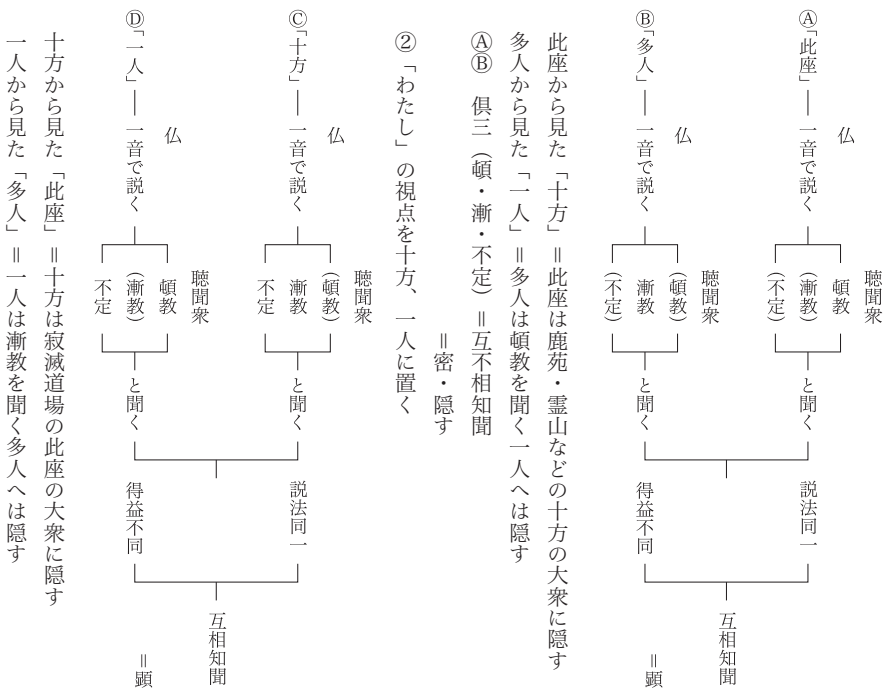
知、すなわち公開、顕である。頓が勝った漸教と聴聞する「一人」に對しては隠す。多人は一人が頓が勝った漸教と受け止めていることは承知していない。多人には、一人の同聴異聞は互不相知、すなわち非公開、密となる。

逆に、「一人」にわたしの視点を置く。仏釈尊の最初の説法を聞いて教化を受けた五比丘、阿若憍陳如、阿説示、摩訶男、婆提、婆敷は、漸種ばかりであった。そのなかで阿若憍陳如「一人」は、頓が勝った漸種であった。仏釈尊の初転法輪で、最初に法眼淨を得、漸説『阿含經』の中に密説般若を聞いて、法界の実相に入ることができた。残る四人の比丘も時を隔てて法眼淨を得る。しかし、法眼淨は五人に衆知の事実ではあったが、密説般若を聞いて、法界の実相に入ることを得たのは阿若憍陳如「一人」の事実であって、「多人」には秘匿され、密となる。

以上、十方のなかの一方に、多人と一人に頓・漸・不定の三説の相對がある。同様に、十方の残る九方のそれぞれにも、多人と一人に頓・漸・不定の三説の相對があり、互いに顕となり、密となり、また密となり、顕となる。なお、此座の人、彼座の人と見るときは、(1)の(A)「三説相對」のその一「此座十方相對」となる。もし、一座のなかで、此人、彼人と分けるときは、(1)の(B)「三説相對」のその二「多人一人相對」となる。

(1)の(C)「三説相對」のその三「俱三(頓・漸・不定)相對」

①「わたし」の視点を此座、多人に置く



㉑ 俱三(頓・漸・不定) 〓互不相知聞

〓密・隠す

わたしの視点を「十方」に置く↓十方〓頭、此座に対する十方は密、隠す

わたしの視点を「一人」に置く↓一人〓頭、多人に対する一人は密、隠す

㉒ 俱三(頓・漸・不定) 〓互不相知聞

〓密・隠す

「三」は、頓と漸と不定の三をいう。

「俱」は、異音ク、漢音クで、ともに、そなわるの意。

「俱三」は、三を具えること、すなわち、頓・漸・不定の三を具えることをいう。

「俱三」は、「此座」も「十方」も、俱頓・俱漸・俱不定、俱に頓教を説き、俱に漸教を説き、俱に不定教を説くことをいう。また、「多人」へも「一人」へも、俱頓・俱漸・俱不定、俱に頓教を説き、俱に漸教を説き、俱に不定教を説くことをいう。

㉓ 「わたし」の視点を此座に置く

仏は一音で法を説く。一音は頓・漸・不定の三説を包含する。一音を聞く聴聞衆を頓種と仮定すると、仏の一音をおのれの機根にしたがって頓説と受容する。

㉔ 「わたし」の視点を多人に置く

仏は一音で法を説く。一音は頓・漸・不定の三説を包含する。一音を聞く聴聞衆多人を漸種と仮定すると、仏の一音をおのれの機根にしたがって漸・不定説と受容する。

㉕ ㉓では、説法は仏の一音で同一、聴聞衆の機根の違いにより、三

説の違いが生じるから、得益不同となる。㉓㉔どちらの会座でも、聴聞衆は人・法共に承知しているから頭となる。

㉓の「此座」では、鹿苑・靈山などの十方の大衆に隠す。㉔の「多人」では、頓教を聞く「一人」へは隠す。㉓㉔共に、互不相知聞で、密となる。

㉖ 「わたし」の視点を十方に置く

仏は一音で法を説く。一音は頓・漸・不定の三説を包含する。一音を聞く聴聞衆を漸種と仮定すると、仏の一音をおのれの機根にしたがって漸・不定説と受容する。

㉗ 「わたし」の視点を一人に置く

仏は一音で法を説く。一音は頓・漸・不定の三説を包含する。一音を聞く聴聞衆一人を頓種と仮定すると、仏の一音をおのれの機根にしたがって頓・不定説と受容する。

㉘ ㉓では、説法は仏の一音で同一、聴聞衆の機根の違いにより、頓・漸・不定の三説に違いが生じるから、得益不同となる。㉓㉔どちらの会座でも、聴聞衆は人・法共に承知しているから頭となる。

㉙ の「十方」では、此座の大衆に隠す。㉚の「一人」では、漸教を聞く「多人」へは隠す。㉓㉔共に、互不相知聞で、密となる。

これは、「此座」も「十方」も、「多人」へも「一人」へも、共に説法が同一、得益が不同、人が互いに不相知、相知らざることを、秘密(教)という。

(2) 「説黙相對」は此座十方、多人一人、俱説黙……説黙相對の三

㉓あるいは、一座には黙し、十方には説く。十方には黙し、一座には説く。あるいはともに黙し、ともに説く。おのおのあい知らずして、

互いに顕密となす。

(2)のその1 「此座十方」

仮に、「わたし」の視点を此座に置く

「此座に仏の黙」 || 此座の寂滅道場の大衆同士は隠すとなし

「此座に仏の黙」 || 互相知(人) <互相聞(法)>

「此座に仏の黙」 || 顕、隠すとなし || 顕露の座《対自》

↓此座からみた「十方」 || 此座は鹿苑・靈山などの十方の大衆に隠す

「十方」は、仏の一音の説法

「此座に仏の黙」 || 互不相知(人) 不相聞(法)

「此座に仏の黙」 || 密、隠す || 秘密の座《対他》

わたしの視点を「十方の説」に置く ↓十方 || 顕、此座に対する

十方 || 密

(2)のその2 「多人一人」

十方の一座中

仮に、「わたし」の視点を多人に置く

「多人に仏の黙」 || 列座する大衆同士は隠すとなし

「多人に仏の黙」 || 互相知(人) <互相聞(法)>

「多人に仏の黙」 || 顕、隠すとなし || 顕露の座《対自》

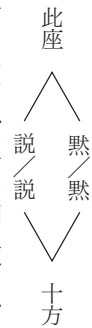
↓わたしの視点から見た「一人への仏の説」 || 多人へは隠す

「多人に仏の黙」 || 不知(人) 不聞(法)

「多人に仏の黙」 || 密、隠す || 秘密の座《対他》

わたしの視点を「二人への仏の説」に置く ↓一人 || 顕、多人に対する一人 || 密

(2)のその3 「俱説黙」

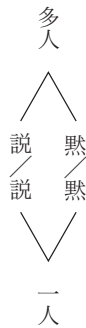


此座のなかでは、互相知聞 || 顕・隠すとなし

此座に対して、十方は互不相知聞 || 密・隠す

此座が黙ならば、十方は黙か説で密

此座が説ならば、十方は説か黙で密



多人のなかでは、互相知聞 || 顕・隠すとなし

多人に対して、一人は互不相知聞 || 密・隠す

多人が黙ならば、一人は黙か説で密

多人が説ならば、一人は説か黙で密

○わたしがいる場を基盤 ↓内は相知聞 || 顕(頓・漸・不定)

↓外は不相知聞 || 密(頓・漸・不定)

「説」は、仏の説法をいい、「黙」は、仏の沈黙をいう。仏の説は、頓・漸・不定の三説による説法とみるのが「説」。仏が沈黙の無言無説で真実を示そうとするのが「黙」である。

此座・十方、多人・一人を、俱頓・俱漸・俱不定の三説による説法と見るか、仏の沈黙を、相対の差別を超えた絶対平等の境地とみるかである。

この座・此座が仏の説は、此座の聴聞衆では公開、衆知、顕の事実である。

此座の仏の説は、十方に対しては互不相知、非公開、密である。

此座と十方との説と黙の有り様には、説・説、説・黙、黙・説、黙・黙の四通りが想定されるが、どの有り様も、此座にわたしの視点を置けば、此座は顕、十方に対して此座は密となる。逆に、十方にわたしの視点を置けば、十方は顕、此座に対して十方は密となる。多人・一人も同じである。

① 此座十方の俱説黙||説黙相對のその一

仮に、「わたし」の視点を「此座」に置いた場合、此座における仏の黙は、此座の寂滅道場の大衆同士には隠すとこなしである。会座で隠すとこなしは、人は互相知であるから、顕である。

此座は、鹿苑・靈山などの十方の大衆には隠す。隠すは、人は互不相知、法は互不相聞であるから、密である。

逆に、「わたし」の視点を「十方」に置いた場合、十方の仏の説は、鹿苑・靈山などの十方では互相知聞、顕、此座に対する十方は互不相知聞、密である。

② 多人一人の俱説黙||説黙相對のその二

仮に、「わたし」の視点を「多人」に置いた場合、多人における仏の黙は、列座する大衆同士には隠すとこなしである。会座で隠すとこなしは、人は互相知であるから、顕である。

「多人における仏の黙」は、一人には隠す。隠すは、人は互不相知であるから、密である。

仮に、「わたし」の視点を「二人への仏の説」に置いた場合、一人は互相知聞、顕、多人に対する一人は互不相知聞、密である。

③ 俱説黙||説黙相對のその三

「此座」と「多人」にわたしの視点を置く。

此座が黙ならば、十方は黙か説、此座が説ならば、十方は説か黙となる。此座のなかでは、互相知聞だから、顕、隠すとこなし。十方に対する此座は、互不相知聞だから、密、隠す。

多人が黙ならば、一人は黙か説となる。多人が説ならば、一人は説か黙となる。多人のなかでは、互相知聞だから、顕、隠すとこなし。一人に対する多人は、互不相知聞で、密、隠す。

逆に、「十方」と「一人」にわたしの視点を置く。

十方と一人は互相知聞、顕、此座に対する十方と多人に対する一人は互不相知聞、密となる。

これは、「此座」も「十方」も、「多人」へも「一人」へも、共に説と黙がある。

前者と後者の大衆は、それぞれ互相知、顕であるが、前者と後者は互いに交渉し関係し合わないから互不相知、密となる。

同聴異聞、得益不同が不定教・秘密教に共通の要素であるが、会座を異にすると、それぞれの会座の大衆同士に交渉、関係がないから、互不相知、密となる。

本文(A)(B)(C)各段末の「互いに顕密となす」は、このような会座内外の交渉、交流の有無、欠落によって生じる現象を述べたものと考えられる。

参考1 不定と秘密の違い

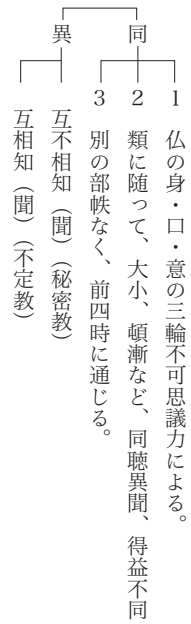
◎ 仏の金口の梵音を、同聴異聞(頓を漸となし、漸を頓となす)を、

↓ 会座の人同士が互いに知り、法を互いに不知ならば、不定(教)

↓ 人も法もともに互いに不知ならば、秘密(教)

◎ 天台の秘密は、化儀の上の秘密

参考2 秘密教と不定教の三同一異



参考文献——『天台四教儀集註講述【宣述】』

『天台四教儀半字談』卷一

(6) またかくの如しといえども、いまだ如来は、法において自在なる力を尽くさず。ただ智もて知るべく、言もて弁ずべからざるのみ。『またかくの如しといえども』は、秘密教の大綱はこのようであるが、の意をいう。「かくの如し」は、以上に明かしたように、会座の大衆が、仏の金口の一音を同聴異聞し、得益不同のうえに、人・法ともに互不相聞であることをいう。

「いまだ如来は、法において自在なる力を尽くさず」は、如来は、権実の二智の巧用法において、自在に衆生を益する力を尽くしていないことをいう。

「法において」の「法」は、権実二智の巧用法をいう。

「権実」は、かりのものと本当のものの意。一時的に方便としてかりに説いた教えを、「権」といい、永久に変わることのない究極的なまことの理法を、「実」という。(『摩訶止観』卷第一下、『九字釈』『摩訶止観』卷第五末、『四教儀註』卷上)

天台でいう、権実は、方便と真実なりである。権実の名によって表

す事柄は、一つに止まらない。十界についていうと九権一実、菩薩界ないし地獄界は九権、仏界が一実である。教えについていえば、三権一実、『法華経』に説く円教を実教とし、その他の諸経の教説、すなわち藏・通・別の三教を権教とする。理についていうと、空を権理といい、中道を実理という。智についていうと、権智は、仏が教化のための手段をめぐらす智慧、仮の智慧をいい、実智は、真理に通じた智慧、真実の智慧をいう。本迹についていうと、迹門を権といい、本門を実という。部についていうと、前四時教をすべて権といい、第五時教を実という。前四時教のなかには、華嚴や般若のように、純大乘を説く教でも小乗人にとっては、やはり調機入実のための教であると受け取るから、すべてが三乗の教、小機の教、権とし、仏の真実を明かす法華だけを実とする。

天台では、『法華経』においてははじめて、今まで実と思われていた教えが仮の手立てである訳合いが明かされ、実が顕わされるといい、権実を用いて開権顕実、三権一実、会三帰一等多种々の教義を立てる。会三帰一は、開廢権実の別表現である。三一の三は三乗、一は一仏乗。声聞・縁覚・菩薩の三人が別々の教によって別々の道を行くという教が三乗で、三人が、すべて一仏乗の教によって同一の涅槃に至ると説くのが、一仏乗である。三乗教は前四時の権教であり、一仏乗教は法華の実教である。三乗教には華嚴や般若のような



純大乘の教もあるが、小機は、漸種であり、三乗教は小機の教であり、調機入実の教としか受け取らないからである。

法華は会三帰一。会は会入、流れ込むことである。三乗の川の水を捨てて、一仏乗の海になる(相待妙)のではなく、三乗の川の水がそのまま一仏乗の海水となるのである。会は相待妙を離れない絶待妙を顕わすといつてよい。

「權実不二」は、權教と実教とは、その究極の趣意という点からみれば、互いに異なるものではなく、実際は一つであるということ。

「權実二教」は、仮の方便説と真実にして究極の教えとをいう。權教は、人々を真実の教えに導くための方便として設けられた教えであつて、仏の悟りのままを打ち明けた根本的な教えに至れば廢せられる。『法華文句』卷第八は、十の相對するものについて權実を示し、十双權実とする。

① 事理は、衆生に本来具わっている根元的な真如無相平等の理(実)から、心意識などの差別的諸現象である事(權)を生じる。

② 理教は、その事理を綜合したものととして、言語にあらわされている理(実)によってその理を顕わす教え(權)を立てる。

③ 教行は、その教え(実)によって、実践としての行(權)がある。

④ 脱縛は、行によって迷いから逃れる脱(実)と、迷いに縛られる縛(權)とがわかれる。

⑤ 因果は、真理に随順する脱によって悟りに趣く因(權)と、悟りの果(実)がある。

⑥ 体用は、その果によってついに真如の本体(実)、および真如のはたらきとしての衆生教化の用(權)があらわれる。

⑦ 漸頓は、その教化のはたらきには逐次に衆生を導いていく漸(權)と、

たちどころに悟らせる頓(実)とがある。

⑧ 開合は、漸は頓から開き出された差別的な説き方の教えであるが(權)、ついに頓に合一する(実)ものである。

⑨ 通別は、この開合の差によって利益に普通(權)と特別(実)とがある。

⑩ 悉檀は、このように利益に相違があるから、世界悉檀・各各為人悉檀・対治悉檀・第一義悉檀の四悉檀しよつだんに分けられる。世間門である前の三を權、出世間門である後の一を実とする。

この十双は、藏・通・別・円の四教にそれぞれあるから四十種の權実となり、またこれを要約して自行・化他・自他の三種權実とする。自行權実とは自らの悟りそのもの(自証)に權実があること、化他權実とは他を教化して導く手立ての上に權実あることをいい、自他權実とは自証と化導との法を並用するのをいう。

「智慧」の「智」は心に照らして見分けること、俗諦・世俗諦を知り分けること。

「慧」は解了すること。真諦・第一義諦を悟ることをいう。ここでは「智」は、仏の智、仏知見をいう。三千三諦と世間相常住、諸法実相を觀る仏の知見をいう。

「言」は、語言と同義。ことばをいう。

「弁」は、ことばで区別することをいう。

弁¹辨、わきまえる、考えわけ、区別する。

弁²辯、分ける、明らかにする、つまびらかにする、争う、上手な話しぶり。

弁³瓣、うりのなかご、はなびら、果実の肉の一片

「⁴尽くさず」は、「⁵尽きず」の意をいう。

(7) また甚だ多しといえども、また漸、頓、不定、秘密を出でず¹¹「甚だ多し」の前に、〈如来随宜の化儀は細かに分別すれば〉を補うと分かり易い。なお随宜は、〈宜しきように〉をいう。これは、仏が特別に深い意図をもって、教えを聞く者の素質・能力、求めに応じて説かれたことをいう。「化儀」は、仏が衆生を教化教導するのに用いる説法の形式・仕方をいう。天台教学では、これを頓・漸・秘密・不定の四種に分類する。これが化儀の四教である。

参考——「智」と「慧」と「智慧」と「般若」について

⑤ Inana、ニニャーナ「智」と、⑥ pñāna プラジュニャーナ「慧」「般若」とは、一般に、世間的な知識から区別して、宗教的、超越的な知を指して用いられる術語である。具体的には、仏積尊が成道に際して、縁起の理を悟った時の知の在り方を指し、それに準じて修行者が悟りを得るために要求される知（無漏慧）、および、仏の衆生済度にはたらく広大な知をも含める。智慧を表わす語としては、智と慧のほかに、明、広慧、見、知見、正見、観、随観、遍知、証知、了知、正知、択法、無碍解などがある。

阿含經典では慧と智は、区別されない場合が多い。原始仏教では、⑥ pñāna 慧は、修行者に悟り得させる智慧を意味し、⑤ Inana 智も、慧と同義に用いられた。アビダルマ仏教になると慧は、法の体系に組み込まれ、心所法の一つに数えられ、道理を弁別（簡択）するはたらきを指すものとして区別される。智は、原始仏教の慧と同義、アビダルマ仏教の時代には慧の原義に代わるものとして、悟り得させる智慧の意味を担うようになった。

厳密に区別すれば、智は慧の作用のなかに含まれるが、智と慧とは

一般には同義にも用いられ、あるいは合わせて智慧ともいう。

(1) 「智」について

「智」は、サンスクリット語のジュニャーナ Inana の訳。若那、闍那と音写する。

一切の道理・事象をよく弁別・了知して、その是非・正邪を判断し決定し断定し、ひいては煩惱を断つ主因となる精神作用をいう。智は、事物や道理を推し量る推求、推度の精神作用である。「見」や、事物や道理を「このようである」と認め許す忍可のはたらきである。「忍」よりも、さらに進んで疑いなく明瞭に断定することを意味する。智は、有漏智・無漏智、正智・邪智、法智・類智、尽智・無生智、大円鏡智・平等性智・妙觀察智・成所作智の四智、実智・権智、一切智・道種智・一切種智の三智など、様々な分類がなされ、説かれる。智は、原始仏教では慧と同義に用いられ、アビダルマ仏教時代を通じて、悟り得させる智慧、仏智（知識内容）の意味を担った。

(2) 「慧」について

「慧」は、⑥ pñāna プラジュニャーナの訳。心所・心のはたらきの一つ。事物や道理を識知・弁別・判断する精神作用をいう。

原始仏教では、「慧」は、修行者に悟り得させる智慧を意味したが、アビダルマ仏教になると、法の体系に組み込まれ、心所法の一つに数えられた。アビダルマ仏教の時代では、修行者を悟りに向かわせる原始仏教の慧の内容は、慧よりもむしろ智の語で示した。

アビダルマでは、慧は一般的には、基本的な心作用の一つとして道理を弁別（簡択）するはたらきを指す。

事物や道理を推測する「見」の作用と、事物や道理を「このようである」と確認する「忍」の作用と、はつきり見定めて「こうである」

(3) 「智慧」について
と断定する「智」の作用が入る。

一般に、世間的な知識と区別して、宗教的、超越的な知を指して用いられる術語である。具体的には仏釈尊が成道に際して、縁起・縁滅の道理を悟ったときの智慧の在り方を指す。智慧を表わす語としては、智と慧の他に、明、広慧、見、知見、正見、観、隨観、遍知、証知、了知、正知、観、觀察、拈法、無礙解などがある。

(4) 大乘仏教の智慧Ⅱ般若について

「般若」は、存在全体を直観的に把握する、^⑤prajna(プラジュニヤ)の俗語である^④panna(パンニヤ)の音写であり、大乘仏教の象徴となった。禅宗では般若を無分別智と呼び、分析的な知である分別智と区別して、無分別智を得ることを修行の目標とした。波若、般羅若、鉢刺若と書き、慧、智慧、明、點慧と訳す。すべての事物や道理を直観的に把握し、明らかに見抜く深い智慧をいう。

大乘仏教では、原始仏教以来の、仏智(知識内容)をいうジュニヤナ「智」と、一般的に道理を弁別(簡括)するはたらきをいうプラジュニヤ「慧」との区別を踏襲した。そして、仏釈尊の悟りの追体験を目標とし、菩薩が悟りの彼岸に到達するために修める六種の行、すなわち六波羅蜜のなかの般若波羅蜜を、悟りを生み出す智のはたらきとして重視した。その悟りの内容を明かすのが般若經典である。

般若、すなわち慧は、悟りの瞬間にはたらく慧、すなわち、一念相應の慧であるから仏母と呼ばれる。内容は、すべての対象を五蘊皆空、一切法空など、無自性空と觀察することにある。般若のはたらきは、あらゆることに滞らないとされ、空の理解も、般若のはたらきも、空であるとされる。

大乘の求道者である菩薩は、般若波羅蜜を体得することを要求され、また、仏に代わって衆生済度に尽くす力を持っている点で、智慧の持ち主・具慧とも呼ばれる。仏は、般若によって真実に達したものとして如来と呼ばれ、真実・法を体とするものの意で法身と呼ばれた。悟りにおいて般若と真実は、一体不可分と考えられる。それは、言語表現を超えた領域、つまり第一義諦であるが、仏はただちにそこから出て再び衆生との交通のため、言説の世界、つまり言説諦に戻る。そこでは、仏の智はささぎるものなくはたらい(無礙智)、しかも汚れることがない(無著)。だから、仏は一切智と呼ばれ、その智は一切種智、一切智智と名づけられる。

(5) 般若の訳語の「行智」について

大乘仏教の中心思想は、「空」である。空を觀じ行じるものが、「觀の側知」(能觀の知)としての般若であり、「觀られる側知」(所觀の知)である空と一つである。空を觀るための真実の智慧である「般若」は、仏となるべきすべての人が、本来具えている心は、おのずから淨らかで、すべての汚れを離れた本性、自性清淨心としてあるということは、早い時期から仏教の中にある思想であった。それが大乘仏教に入ると継承され、発展したのが、般若の波羅蜜であったという。

波羅蜜は、サンスクリット語のパラミターの音写。パラミターは、パラム・彼岸・到達の合成語。あるいは、パラマ・最高超・イタ・到達の合成語。「到彼岸」あるいは「度」と訳される。迷いの「彼岸」から、悟りの「彼岸」へ至る行ないをいうのが、波羅蜜・波羅蜜多である。

大乘仏教の歴史は、般若波羅蜜の歴史であり、大乘仏教の全史を通じて、多くの般若經典がつくられていった。般若の完成も、単に理性

の完成ではなく、全人格の完成である。したがって、全行為の完成であることが特筆される。般若の訳語は、「行智」である。行と直結した智である。単に、知に終わる知ではない。般若は慈悲によって活かされ、慈悲は般若を基底とする。般若と慈悲は二而不二・二つであった二つでないのである。般若の完成は、慈悲の完成である。般若の完成は、あらゆる実践の完成である。実践の完成は、戒・定・慧の三学の完成に他ならない。三学の完成は、意志と情緒と智慧、すなわち、知情・意の完成である。これを一段と発展させ、六つに開いたのが六つの完成、すなわち「施・戒・忍・進・定・慧」と略称される六波羅蜜である。「施・戒・忍・進・定・慧」の六波羅蜜を、此岸より彼岸へ到達する通路とみたのである。

「布施」によって、他者に対する慈悲行を行なう。そのために、自らの身心を浄める「持戒」の人でなければならぬ。「忍辱」は、直接、恥辱を耐え忍ぶことは勿論、先が見通せないことにも、努力を続けていくことをいう。だから、忍辱は、心を励まして道に進み努力する「精進」の基底となる。転迷開悟、転識得智を特徴とする仏教は、迷・識がはたらく心のはたらきを、「禪定」によって縦横無尽に観察し、正しく心を一点に集中して安定させる心一境性、等待が開け、正定を得る。こうした施・戒・忍・進・定の行の実践のなかで、真空妙有の般若の「智慧」波羅蜜を完成していくのが、大乘の菩薩に要請される修行道の有り様である。真空妙有は、とらわれを離れてみれば、あらゆるものの本質がみえることをいう。

執著を離れば、生を諦め、死を諦めることができることをいう。生を諦め、死を諦めることが、真空妙有である。二乗の空は但空である。空の道理は知っているが、その反面に同時に不空の道理があるこ

とを知らず、ただ空だけに執著することをいう。だから但空は、灰身滅智である。灰身滅智は、身心俱にまったくの無に帰し、煩惱を滅した境地をいう。ある老婆が禅僧を供養して二十年経ったとき、一少女をして禅僧に抱きつかせた。その時、この禅僧は、「枯木寒巖に倚り、三冬に暖気なし」といった。老婆は、「ああ、この二十年間俗物を供養しただけだ」といって、禅僧を退去させ、庵を焼いてしまったという。婆子焼庵の故事にいう禅僧は、灰身滅智の権化といえる。この禅僧の観を、相観という。

これに対して、有と空との対立を超えた真の空を観じる行を真空観という。一切を空であるとして否定したとき、諸の事物はそのまま肯定されて妙有であると考ええる。万物は休みなく変化している。咲き誇る花も、時とともに枯れ果てる。紅顔の美少年も、やがて老いさらばえていく。

「真空」は、いかなるものも、その本性においては固定的な性質をもつておらず(空)、したがって執著すべきものはなにもないことをいう。

「妙有」は、一度とらわれを離れてみると、あらゆるものの本質があきらかに現われてくることをいう。常住不変で、しかも現実を成立させる真実の有。実存であることを、「妙有」という。

(6) 『法華文句』にいう「智慧」について

『法華文句』巻第九下(『大正蔵』三四・一三二b-c)に、得菩提とは、劣応は、有作四諦所発の無漏の尽無生智を得るを、名づけて菩提となす。勝応は、すなわち三諦一実の道を照らす一切種智を、菩提とす。勝應は、すなわち三諦一実の道を照らす一切種智を、菩提となすなりとある。劣応身を、『四教儀』の第二に漸教とは、「次に三乗の根性、頓において益なきがための故に、寂場を動ぜずして鹿苑に遊び、舍那珍御の服を脱いで、丈六弊垢の衣を著す。兜率より降下し、

摩耶の胎に托し、胎に住し、胎を出で、妃を納れ、子を生し、出家し、苦行すること六年の已後、木菩提樹の下にて、草をもつて座となし、劣応身を成ずることを示し、初め鹿苑に在して、先ず五比丘のために、四諦、十二因縁、事の六度等の教を説く」と、説くなかに明かしている。

『法華文句』所説の「得菩提」とは、これをいう。劣応身の得菩提は、有作の四諦を起すことによつて、無漏の尽無生智を得ることだといふ。有作は因縁所生法をいう。因縁所生法は因縁によつてつくられた、生滅変化するものをいう。つまり有作四諦は、小乗の四諦観である。大乘の四諦観は四種四諦である。有作四諦は、大乘の四種四諦の生滅四諦とほぼ同義である。

生滅四諦は、日常的現実の因縁生滅するすがたを實在するものとして把握し、分析し(「因縁実を存す」、四諦の因果をそのままに生あり滅ありと観ていく四諦観である。

苦とは、わたしが過去の悪業、煩惱によつて受けている現在の身体、およびわたしを取り巻く外界のすべての世界は、生滅無常であり、煩惱を増長させるから、有為有漏の果、苦である。これが苦諦である。

集とは、過去の悪業、および煩惱をいう。煩惱は見思の惑をいう。これが集諦である。苦集二諦は世間の因果である。

滅とは、煩惱、および悪業を滅して、煩惱に束縛されない無漏の果を得ることをいう。

道とは、防非止悪の戒律、身心安静の禪定、断惑証理の智慧の三学、三十七道品によつて、煩惱を断尽して有為無漏の智慧を得る。これが道諦である。滅道二諦は出世間の因果である。以上は、生滅四諦である。生滅四諦は、天台の四種四諦の第一であり、通教には無生四諦、

別教には無量四諦、円教には無作四諦が説かれる。通教では、諸法はすでに因縁の和合によつて生じたものとするから、それはあたかも実有に似ているが、畢竟は如幻如化であつて実有ではない、実有ではないから、生なく滅なしと説く。(「因縁実を亡ず」が無生四諦である。別教では、六道迷悟の法は、真如が随縁して無量に変現したものである。一切の現象は無明から生じるから無量の差別があり、随つて四諦にも無量の相があると説く。(「真妄隔歴」が無量四諦である。

円教では、真如の変現も、実は真如が具える徳が、直ちに迷悟差別の法である。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いふと観じる四諦観を説く。(「真妄融即」が無作四諦である。

さて、仏成道の三七・二十一日間、盧舍那身、すなわち報身仏は『華嚴経』を説いたが、三蔵の根性の者は、この説法を聞いても、その深理を知ることができず、毫も利益を受けることができなかった。いわゆる如響如啞である。仏は、華嚴の寂滅道場を動ぜずして、しかも衆生の機根に応じて鹿野苑に遊び、舎那尊特の勝応身を見ることのできない三乗のために、舎那珍御の服を脱ぎ、報身の体を隠し、弊垢の衣を着て、生死苦悩の丈六の肉体を示現させた。すなわち、兜率天の内院からこの世に降下し、摩耶夫人の胎内に入り、住し、浄飯王を父とし、摩耶を母としてルンビニ園で出生した。その後、耶輸陀羅姫を納れて妃とし、一子羅睺羅を生じた。そして無常を感じて二十九にて出家し、六年苦行をした。苦行の無意義を悟り、菩提樹下に至り、吉祥童子が奉つた吉祥草を敷いて、その上に端坐し思惟して、終に丈六三十二相の釈迦牟尼仏として劣応身を成じたという。

劣応身は、勝応身に対して言うのであつて、藏教当事者からみれば、劣応身はやはり無上尊である。寂滅道場の勝応身は、引用『文句』の

「得菩提」では、三諦一実の道を照らす一切種智を菩提とする。劣応身の得菩提と勝応身の得菩提とは、二であるのか。仏として、一方に勝応身仏だけがおわして、他方に劣応身仏だけがおわすわけではない。仏は、まさに丈六尊特合身である。帶劣勝応身である。鈍なるものから見れば劣応身であるが、利根の菩薩から見れば、尊特の勝応身である。仏は、丈六と尊特の合身である。だから、寂滅道場の勝応身を動ぜずして、衆生の機根に応じて鹿野苑に遊び、舎那尊特の勝応身を見ることができない三乗のために、珍御の服を脱ぎ、報身の体を隠し、弊垢の衣を着て、生死苦悩の丈六の肉体を示現させたのが劣応身である。

舎那珍御の衣を着ているのが勝応身、それを脱いで弊垢の衣に変えて着ているのが劣応身、仏の本体は同一である。長者窮子の喩にも、「真珠瓔珞の、値直千萬なるをもつてその身を莊嚴し、あるいは、瓔珞、細軟の具を脱いで云々」、さらに「羴弊垢膩の衣を著、塵土に身をけがし云々」と、同じ風景が見られる。

対告衆の機根に応じて、説法の内容が自在に変化するものであって、仏の菩提の知見には二はない、不二にある。不二而二・二而不二、不二にして二、二にして不二である。仏の応化のはたらきに差があるから、表出される智慧も尽無生智であり、一切種智であるのであって、仏の智慧は不二にある。合身が具えるのが、尽無生智であり、一切種智であるが、仏の法は唯一であると『法華文句』はいう。

『法華文句』は、三諦一実の道を照らす一切種智が、菩提だという。一実は、世間相常住、諸法実相にあること、すなわちすべての事象・存在がそのまま相対的思惟を超えた絶対的な理法にかなって、あるがままにあると観るのである。この宇宙に存在する事象・存在で、なく

てもよい事象・存在は一つもない、すべての事象・存在に存在価値があると観るのである。

(8) この経と衆経との相は「此経与衆経相」は、(この経と衆経との相は)と訓む。(この経と衆経の相とは)とは訓まない。「与」は、及び、…と、と並べ上げるのに用いる語。「仁与義」は、(仁と義と)と訓む。相は、この経の相であり、衆経の相であり、相は、この経と衆経の両方に係る。

参考——「化儀の四教」について

衆生を教化教導する仕方を、「化儀」という。

化儀は、大乘のなかの真実の教えを示すこともあれば、浅近の教えから漸次に真実に誘導する教えを示すこともある。同座して同一の説法を聴聞していても、得益が同じでないこともある。また、聴聞衆に、お前には方便の教えを説くが、他には真実の教えを説くことを、互いに相知らせないこともある。

このように、仏が衆生に説法する仕方に種々の区別があることを、化儀はいう。天台では化儀に、頓・漸・秘密・不定の四法を立てるのである。

頓教、漸教…… 顕露定教

秘密教…… 秘密不定教…… 同聽異聞、得益不同、人法互不相知聞
不定教…… 顕露不定教…… 同聽異聞、得益不同、人法互相知聞

「顕露(教)」は、顕われていることをいう。同一の会座の聴聞衆が、聴聞する教えは、だれにも公開されている教えであり、方便の教えであるか、真実の教えであるかを、互いに相知ることをいう。

「頓教」は、聴聞衆が共に同座して、互いに小乗を聞けば小乗の説

法を聴聞していると知り、聴聞したうえで同一の果を得る教えをいう。「定教」の「定」は変わらないことをいう。定教は、人々が説法を聴聞して、同じように理解する教えをいう。

通常、衆生に説法されるのは、みな「顕露定教」である。説法を聴聞する人はみな同座して、小乗を聞けば小乗の説法を聴聞していることを承知しており、大乘を聞けば大乘の説法を聴聞していることを承知している。また、藏教の説法であればみな藏教の果を得、通教の説法であればみな通教の果を得、別教の説法であればみな別教の果を得、円教の説法であればみな円教の果を得る。果が、一定していることをいう。これが「顕露定教」であり、頓教と漸教がこれに属する。

「頓教」は、仏釈尊が菩提樹下で正覚を完成されたとき、仏自身が得られた境界を、そのまま、直ちに説かれた教えをいう。天台では、『華嚴經』をいう。

「漸教」は、仏の教えに触れることによって発動する、精神的な能力をいう、衆生の機根・根機を次第に開発し、調整し、低い境地から高い境地へと誘っていく教えをいう。天台では、鹿苑・方等・般若の三時の諸教をいう。鹿苑時の漸教を初の漸教、方等時の漸教を中の漸教、般若時の漸教を後の漸教と区別する。

「不定」は、聴聞衆が得る利益が一定せず、異なることをいう。多くの人が同じ会座で仏の教えを聴聞すれば、わたしが了解したと同じように、誰もが了解したと思うが、不定は、実はそうではないことをいう。つまり、大乘の説法を聴聞して小乗の果を得たり、逆に、小乗の説法を聴聞して大乘の果を得たり、果が一定しないことをいう。これが「顕露不定教」であり、単に「不定教」ともいう。

機根からみる。

「不定教」は、乳・酪・生酥・熟酥・醍醐の五味の前四味の乳・酪・生酥・熟酥と、華嚴・鹿苑・方等・般若・法華涅槃の五時の前四時の華嚴・鹿苑・方等・般若と共に共通する教えである。三乗人が、それぞれの修行実践法を實踐して、一人は声聞乗の果を得て究極とし、一人は縁覚乗の果を得て究極とし、一人は菩薩乗の果を得て究極とするように、それぞれ得果が一定せず異なることをいう。

また、仏の二音の説法を聴聞して得る利益、得益が、頓教であったり漸教であったり、小乗であったり大乘であったり、但空であったり不但空であったり、但中であったり不但中であったり等、機根によって了解する内容に至る境地が一定せず異なることをいう。

これは、『維摩經』仏国品に、「仏は一音をもって法を演説するに、衆生は類(声聞・縁覚・菩薩)にしたがつて各々の解を得」というところである。

教からみるに、一音の説法を、機根の違いによって異解する。これは、衆生の側からいえば、前の世で教えを聞いて潜在力となった、宿習の力による。説く仏の側からいえば、説法の不思議力による。

衆生の宿習力は、衆生に頓種、漸種がある。頓種は、宿世より頓教に染まっている人であり、漸種は、宿世より漸教に染まっている人である。頓教に染まっている人は、漸教の説法を聞いても、これを頓教と解する。漸教に染まっている人は、頓教を聞いても漸教と解する。

このように、頓漸の種は、宿世に由来し、人それぞれに区別がある。前の世で教えを聞いた宿習が発くるのは、仏の身口意の三業によって衆生を化益し給う、三輪説法の不思議力による。

不定教は、顕露不定教である。聴聞の人が互いに承知しており、同聴異聞であり、得益不同である、「人互相知・法互不相知聞」の教えをいう。

なお、「三輪不思議」は、仏の身口意の三つのはたらきが変化自在不可思議なることをいう。身の変化自在なることを神通輪、口を正教輪、意を記心輪きしんりんという。記心は、他人の心中を知ることという。

この三は、不可思議のはたらきをする。同一の説法の会座においても、ある人は頓と聞き、ある人は漸と聞く。聴聞者の機根の利鈍によつて、受ける利益が等しくない。輪は、仏が煩惱を碎き破る輪をいう。車輪を回転させて煩惱、すなわち邪魔物を碎いて、聴聞者それぞれに相応しい利益を得させる輪をいう。これは、化儀の秘密教における如来の化用をいう。

華嚴、鹿苑、方等、般若の四時のそれぞれの会座で、それに相当する果を得るのが顕露定教であるが、なかには顕露によらず、秘密の法によつて利益を受ける機根もある。それは、如来の不可思議なる三輪のはたらきによる。聴聞者それぞれにお互いに異聞いもんを知らせることなく、教えが頓であるか漸であるかを知らせることもない。一座には同一の説法を聴聞させるが、甲には頓教として聴聞させ、乙には漸教として聴聞させる。こうして、甲乙それぞれの機根の利鈍に相当する利益を得させる。同聴異聞、得益不同、人法互相不知聞、これを秘密教という。

どの会座でも、聴聞者がそれぞれの機根に応じて聴聞するから、受け止める果は小乗の果であったり、大乘の果であったりして、一定しない。秘密教は、不定教である。

「秘密教」は、「秘密不定教」であるから、五味の前四味と五時の前

四時とに共通しているが、得果が異なり、仏の一言の説法を聴取した人の得益が異なる。秘密教は、同座の人が同座を知らず、同聴異聞であり、得益不同であることを、聴聞衆が同座しながら互いに承知していない、「人法互不相知聞」の教えをいう。

〔現代語訳〕

略説するならば、仏が、この会座では頓教を説いている。同時に仏は、十方の会座に向かつては漸教を説き、不定教を説いている。頓教の会座に同座している聴聞衆は、十方の会座に向かつて説かれている漸教を聞くことがない。漸教を聴聞している十方の会座の聴聞衆は、この会座で説法されている頓教を聞くことがない。あるいは逆に、仏は、十方の会座では頓教を説き、不定教を説法しながら、この会座では漸教を説法している。どちらの会座の聴聞衆もそれぞれ、他のこの会座のことや十方の会座のことや、他の会座の説法の内容を知ることがない。

聴聞衆が仏の説法を聴聞しているこの会座を例とすれば、仏の教えは常に聴聞衆のだれにも公開され、秘匿されることがない。しかし、それに対する別の会座では、常に人・法ともに公開されることがない。

詳説するならば、太陽は、全世界を隈なく照らし出す。太陽のように、すべてのものを遍く真実の光で照らし出す仏が、盧舎那仏である。だから盧舎那仏は、光明遍照とも呼ばれる。盧舎那仏は、鏡が世界を映すように、大海中に整然と余すことなく見事に映し出された智慧をいう海印三昧に入ったまま、すべてのものを遍く真実の光明で照らし出している。

このように描写される会座は、頓の座、頓教の会座である。頓教の会座では、蓮華藏世界の教主である盧舎那仏が頓教を説いている。盧舎那仏が頓教を説いているというよりは、盧舎那仏の光明を聴聞する聴聞衆が頓種であるということである。頓種からなる会座の頓種は、宿世より頓の教えが染みついている。だから、たとえ漸教の説法を聞いても頓教と理解する。このように、頓種の会座は、仏の一言の説教を頓教と異解するから、仏の一言が頓教と聴取されるのである。

盧舎那仏は、融三世間の十身仏である。衆生済度のためにすがたを現わした影現の仏釈尊として、菩提樹下に留まると同時に、遍く一切処、一切時に遍在する。盧舎那仏の光明に照らされて、盧舎那仏が得た悟りをそのまま、高い修行能力を身につけた、円機の諸菩薩が聴聞し、因行第一位の普賢菩薩等が直ちに開陳し、説法する。

融三世間の「融」は、通して、あるいは差別のないことをいい、「三世間」は、衆生世間、器世間と、如来の仏身である智正覚世間の三世間をいう。融三世間は、三世間すべてが融合したものを仏身とする。開けば、衆生身、国土身、業報身、声聞身、縁覚身、菩薩身、如来身、智身、法身、虚空身の十種を、融三世間の十身仏という。衆生身は衆生世間、国土身は器世間、業報身は衆生・器世間について立てられ、声聞身など他の七身は智正覚世間について立てられる。

華嚴の説法によって利益を被った機類は、宿世に厚く善根をうえた、別教円教の頓大の機である。普賢は勿論、法慧、功德林、金剛幢、金剛藏の四菩薩を始めとした多くの菩薩、および大根性の凡夫等であった。声聞、縁覚等、藏教・通教の機はまったくこれに与ることがなかった。与ったのは、大乘の別教と円教を解する頓大の機類だけであった。盧舎那仏は、影現として菩提樹下で成道した仏釈尊であり、摩竭提国の寂滅道場を離れずして、それぞれの会に座を移して法を説く。『華嚴経』の説法の舞台は、大きく分けると七つの場所と八つの場面からなっている。これを七処八会という。仏釈尊は摩竭提国の寂滅道場を離れずして、しかも、その東南約三里を隔てた尼連禅河の辺の普光法堂へと座を移す。これ以下の各会は、初会の寂滅道場を離れずして、しかも、それぞれの会に座を移して説かれる。

『天台四教儀』の漸教の項に、「三乗の根性は、頓において益なきがために、寂場を動ぜずして、しかも鹿苑に遊び、舎那珍御の服を脱いで丈六弊垢の衣を著す。兜率より降下し、摩耶の胎に住し、胎を出で、妃を納れ、子を生じ、出家し、苦行すること六年。以後、木菩提樹の下にて草をもつて座となし、劣心身を成ずることを示し、初め鹿苑に在し、先ず五人のために四諦、十二因縁、事の六度などの教を説きたまう」とある。

「不動寂場、而遊鹿苑 寂場を動ぜずして、しかも鹿苑に遊ぶ」という。寂場とは、寂滅道場のこと。すなわち菩提樹下成道正覚の道場のことで、『華嚴経』説法の場所である。鹿苑は鹿野苑をいう。すなわち『阿含経』説法の場所である。「寂場を動ぜずして、しかも鹿苑に遊ぶ」の一句は、大乘と小乗の説法が同時に始まることをいう。これを「二始同時」という。

仏の根本的な悟りの智慧そのものは、時間、空間を超えて一切に遍満している。時間、空間を超えて一切に遍満している、悟りの智慧を説く仏の一言を、漸種が聴聞すれば漸教と聞き、頓種が聞けば頓教と聞く。説法する仏は、常に成等正覚の一念の持続である。この一念の証悟が相続して、五十年の説法がある。だから身はどこにあっても、内心は常に寂滅道場に坐して動じることがなく、しかも機に応じて応用自在である。これを仏の「無謀応用・妙応無謀」と

いう。

仏のこの有り様を、大乘の教えを受持し、菩薩戒を實踐する機根の大機が観れば、寂滅道場において『華嚴経』を説くすがたと観る。小機が見れば鹿野苑において『阿含経』を説くすがたと見る。これが、仏の身・口・意の三輪の不思議力がなせるわざというものである。しかし、盧舎那仏の光明は遍照であり、根本的な悟りの智慧そのものは、時間、空間を超えて、一切に遍満している。だから、鹿苑や方等般若などの会座では、十方に向かつて説かれた一言の仏説を、衆生の機根に即して異解する。これが、前・中・後の漸教である。

頓教の会座にしても漸教の会座にしても、聴聞するのは仏釈尊の金口から迸り出る一言である。同じ仏釈尊の一言の説法を聴聞しているが、ある人は小乗の教えと受け止め、小乗の果を得、ある人は大乘の教えと受け止め、大乘の果を得る。ある人は但空を觀、ある人は不但空を觀る。またある人は但中を觀る。頓教の会座で聴聞した教えに執著し、初の漸教に執著し、中の漸教に執著し、あるいは後の漸教に執著し、それぞれが、ひたすら聴聞した教えに沈溺し、自分が到達した境地を最高・最善として安住する。また別の会座では、十方の会座で頓教を説いているが、聴聞衆がそれぞれの機根に応じて聴聞するので、得果が但空であったり、不但空であったり、

但中であつたり一定しない。またこの会座では、専ら初・中・後の別がある漸教を説いている。

頓・漸の顕露定教と不定の顕露不定教を含む、顕露の会座では、聴聞衆がそれぞれ互いにあい知り、聴聞する教えが同一であり異なつたりすることを互いにあい知り、到達する境地が同一であつたり異なつたりすることを互いにあい知っている。これが、顕露であることである。しかし、かの秘密不定教を説く会座では、聴聞衆がそれぞれ互いに聴聞する教えの異同を互いにあい知らず、到達する境地の異同を互いにあい知らない。互いに面識もない。これが、秘密教であることである。逆に、かの秘密不定教を説く会座であつても、聴聞衆のそれぞれが互いにあい知らないことをあい知り、聴聞する教えを互いにあい知らないことをあい知り、到達する境地を互いにあい知らないことをあい知っているならば、それは秘密教ではなく顕露教となる。だからこの顕露の会座でも、聴聞衆が聴聞する教えの異同、あるいは不定を互いにあい知らず、到達する境地の異同、あるいは不定を互いにあい知らず、互いに面識もないならば、それは顕露教ではなく秘密教となる。同一の説法を聴聞しているが、聴聞衆の機根は、仏の説法の不可思議力による宿習の力によつて漸種、頓種と違いがあるから、それぞれの機根に相応した果を得て、得果が一定しない。

頓教説法の華嚴の会座にいる人は、宿世から頓教が染みついているから、頓教と解してしまう。だから、仮に、十方の会座で説かれている漸教を聴聞することがあつても、漸教とは聞かない。頓教と聞いてしまう。頓教説法の華嚴の会座にいる人には、十方の会座で説かれている漸教が入る余地がない。十方の会座にいる人は、宿世から漸教が染みついているから、仏の一音を聴聞すれば、漸教と解してしまう。仮に、頓教説法の華嚴の会座で説かれている頓教を聞くことがあつても、頓教とは聞かない。漸教と聞いてしまう。漸教説法の会座にいる人には、頓教の会座で説かれている頓教が入る余地がない。あるいは逆に、仏は、十方の会座では頓教を説き、不定教を説法しながら、この会座では漸教を説法している場合も同様である。

会座の聴聞衆はそれぞれ、他のこの会座のことや、十方の会座のことや、説法の内容は知る余裕もなければ、聞く余地もない。

聴聞衆が仏の説法を聴聞している「この会座」を例とすれば、仏の教えは常に聴聞衆のだれにも公開され、秘匿されることがない。これが、「ここにおいてはこれ頓」がいうことである。しかし、それに対する「別の会座」では、常に人・法ともに公開されることがない。これが、「かしこにおいてはこれ密」がいうことである。

仏手仏心は、公開されることがない。仏が、密かにわたしの思い

を汲み取って手を差し伸べてくださる。わたしは、差し伸べてくださった仏の手の力を得て、危機を脱することができる。が、わたしは、自分の力で危機を脱することができたと自負こそすれ、仏の加護とは露ほども思わない。危機を脱したわたしは、自信満々、未来に胸を張って進んでいく。わたしは、あなたの仏法の受け止めや、理解の度合いや、修行の進捗状況などが、わたしと同じなのか違うのか、あるいは、仏の一言を頓教と受け止めているのか漸教と受け止めているのか、偏教と理解しているのか円教と理解しているのか等々、知る由もない。わたしが、あなたや彼や彼女の思いを知らないだけでない。わたしが、仏の思いに思い至っていない。わたしが、わたしの思いが分からない。わたしに、仏の「応」に対するわたしの「感」の通い交わりの「道交」がない。仏の身・口・意の三輪は、不可思議というべきである。

略説するならば、同一の会座で、仏の一言の説法が、ある人には頓教を説き、その他の多くの人には漸教を説くと受け止められる。あるいは逆に、ある人には漸教を説き、多くの人には頓教を説くと受け止められたりする。このように、聴聞の一言と、一言聴聞による得益とが一定しないのが不定教である。

どの会座で仏の説法を聴聞しても、誰もがそれぞれ聴聞している説法が、わたし一人のためだけの説法であるのか、多くの人のため

の説法であるのか、あるいは、仏の自内証をそのまま開陳する頓教であるのか、段階を追って、段階それぞれの悟りに導こうとする漸教であるのか、互いにあい承知しているかどうか、大きな差異がある。

すなわち、同聴異聞、得益不同であることを、会座の大衆が、互いに承知しているか。互いに承知していないか。

一音の説法と、一音説法の聴聞による得益とが、会座に連なる大衆が互いに承知していれば、顕露不定教という。

一音の説法と、一音説法の聴聞による得益とが、会座に連なる大衆が互いに承知していなければ、秘密不定教という。

仏の説法には、このようにはたらきに違いがあるが、すべては仏の身口意三輪の不可思議な力によるわざである。

詳説するならば、『法華経』方便品第二は、無量義処三昧から起られた仏釈尊が、多くの聴聞衆のなから舍利弗一人を選び出して対告衆とし、舍利弗一人に呼びかけている。王舎城の耆闍崛山、すなわち靈鷲山に集まったのは、一万二千の阿羅漢の大比丘衆であった。このなかには舍利弗、大目犍連、須菩提、摩訶迦葉の四大弟子がいた。他に、学・有学の二千人の声聞たち、眷属の六千人の比丘尼、文殊師利・観世音などの菩薩摩訶薩八万人などもいた。そしてさらに、仏法を守護する人間以外のものたち、天上界の帝釈天や大梵天

等の神々、竜王・緊那羅王・乾闥婆王等の異形の神々や鬼神などもいた。そして、人間界の阿闍世王を始めとする仏教を信奉する人々もいた。

(1) 〈法説周〉 方便品第二、譬喩品第三

無量義処三昧から起られた仏釈尊は、まず舍利弗一人に向かって、諸法実相を説かれた。仏の悟りは、仏と仏とのみがよく究め尽くすものであって、余人の与るところではない。それは諸法実相である。諸法実相は、一切万物の真実ありのままの有り様を明かすものであるという。すべて存在するものには

ありのままのすがた形の、「如是相」

ありのままの特性の、「如是性」

相と性が拠り所とする、ありのままの本質の、「如是体」

ありのままの潜在的な能力の、「如是力」

ありのままのはたらきの、「如是作」

生起し変化する、ありのままの直接的原因の、「如因」

ありのままの助縁、すなわち原因を助ける間接的条件の、「如是縁」

縁

因縁によって生じる、ありのままの結果の、「如是果」

その結果が、ありのままに具体的に現われ出る、「如是報」

ありのままの総論としての「如是本末究竟等」

第一の如是相を本とし、第九の如是報を末として、この本から末までの九法が一貫して等しいことを「究竟して等し」という。等しいというのは、各範疇がごとごとく空であり、平等であり絶対であることをいう。この十の範疇を、「十如是」という。十如是は、すべてのものは、相・性・体・力・作・因・縁・果・報・本末究竟等の十の仕方が生起し、存在することをいう。すなわち、物心を問わず、すべての事物に一貫してこの相・性・体などが必ず具わり、それぞれの存在を支える真実となっている。すべての事物の生起、存在は、この十如・十如是の法則に従う。これが一切の万物の真実ありのままのすがたであり、「諸法実相」であると、方便品は説く。

この十如是は、天台の仏道修行者の主体的な世界観として、一念三千の法門を構築する重要な実践観法の体系の構成要素となる。

仏釈尊は、諸法実相を説いた後、声聞・縁覚の二乗に対して、自己の心の煩惱を滅し尽くし、最後には身体をも滅した状態を究極の目的とする仏の教えは、仏の方便力によって三乗の教えとして説いた方便説である。三乗の教えは、真実説ではない。これから説く教えこそが、真実説であると告げられた。煩惱の深淵に沈み込んで、真実の有り様に皆目見当もつかない悩めるわたしに対して、直接真実を明かしても益なきことである。次善の策として、先ずは受け入れ易い声聞の教えを明かし、次に段階を上げて縁覚の教えを明かし、

機根が向上したところを待って菩薩の教えを明かすという、段階を追った漸次方便の教化方法が工夫・案出された。しかしわたしは、声聞の教えを聴聞し、その教えに通達し、やがて阿羅漢に至れば、功成り名を遂げたと錯覚し、縁覚に進み、菩薩に進む必要を感じなくなる。わたしは阿羅漢の境地に安住してしまう。わたしは、声聞止まりを、仏意に反しているとは露思わない。声聞止まりという事実すら知らない。だから、方便品では、有名な増上慢の比丘衆の五千起去が起こる。

一 大事因縁とは、仏知見を衆生に開示悟入させることをいう。一 大事因縁の仏知見の開示悟入は、一仏乗の真実を開示することに他ならない。一仏乗は、〈衆生はすべて仏になる〉という教えであり、仏が生まれる目的は、〈わたしが仏に見え、わたしを仏にするため、今がその時がきたのだ〉、という教えである。仏意は、一仏乗にある。仏意は、二乗にはない。仏意は、三乗にはない。仏意は、一仏乗にある。わたしを仏にし、すべての人を仏にするところに、仏の出世の意味、仏の願いがある。声聞・縁覚や菩薩を終極として、二乗とか三乗に至らせることに、仏の願いがあるのではない。万物は、相から報までの九如を総合して、空であって、空として等しい。差別の万物は、空としての平等の上に成り立っている。同様に、二とい、三といっても、声聞、縁覚、菩薩という差別も、空という平等

の上に成り立っている。真実の有り様は無自性にある。真実には、声聞・縁覚・菩薩という差別はない。真実は一仏乗だけである。声聞・縁覚・菩薩の三つの教えが実在するのは方便に過ぎないと、今までの三乗の教えの実在を確信し、三乗の教えにはまり込んでいる迷情を振り払うことができれば、三乗・二乗と、一仏乗の差別を立てる必要がない。いわゆる無二無三なり、である。真実の教えは、一仏乗きりである。一仏乗は、人はすべて仏になるという教えである。そこには声聞、縁覚、菩薩という二乗や三乗の区別はない。すべて仏に向かう菩薩のみの世界である。『法華経』方便品第二はこれを、「諸仏如来はただ菩薩のみを教化したもう。中略。舍利弗よ、如来はただ一仏乗をもつての故に、衆生のために法を説きたもう。余乗のもしは二、もしは三あることなし。(中略)ただ一仏乗のみなり」と説く。

三千塵点劫の調熟の聞法の功德によって、『法華経』を聴聞してきた舍利弗を始めとする二乗人は、大乘の菩薩として再生し、大乘の菩薩の道へ入ることができる。一仏乗の教えを聞いて、信仏語、仏のことは信じ、自らが真の仏子であることを自覚することによって、如響如啞の華嚴時、灰身滅智の阿含時、恥小慕大の方等時、転教付財の般若時を通して、声聞根性を克服することができなかった舍利弗が、上求菩提下化衆生、自未得度先度他の大乗の菩薩とし

て再生したのである。『天台四教儀集註』上本三四がいう、置毒^{ちどく}発毒^{はつどく}である。毒を乳のなかに入れておくと、後で乳を飲んでも、毒がはたらいて人を殺す。乳を飲んでも、ヨーグルトを飲んでも、カルピスを飲んでも、バターやチーズで食べても、ギーにして食べても、最初の毒がはたらいて人を殺すことを、置毒発毒^{ちどくはつどく}という。置毒は、過去の諸仏の下で、中道実相の理を説く円実の教、円頓一実の教、円頓一仏乗の教、『妙法蓮華経』を聞くことをいう。殺人、人を殺すということは、無明の惑を破ることをいう。円実の教は、無明の人を殺す大毒業である。これを円聞の毒という。発毒は、この世で仏釈尊の出生の遇うことをいう。一代五味の教を聞くときに、その過去の円聞の毒がはたらいて無明を破ることをいう。その毒はいつはたらくか分からない。

三千塵点劫を経た今日、信仏語の功德として、円聞の毒がはたらい、久遠の漸種が漸頓種として、果ては頓種の菩薩として再生していったのである。舍利弗は、今生の法華聴聞が初めてではない。過去二万億仏の下で教化を受けているが、それをすべて忘失していった。今生の法華聴聞によって舍利弗は、自身の本願所行の道聞き、本来仏子であった自覚を取り戻し、断念していた成仏への希望を取り戻したのである。それが、仏の記別である。『法華経』の法説周で、三千塵点劫の因縁が結実して来世に悟りを開き、仏になり、仏とな

る時期・国土・仏名・寿命など、記別を受けたのは、上根の舍利弗一人である。しかし、声聞の舍利弗が記別を受けたことによって、阿羅漢が究極ではなく、究極は成仏にあると刮目^{かつもく}され、勇気づけられたのは、舍利弗一人に止まらなかった。須菩提以下、多人^{たにん}である。多人の上に、のし掛かっていた重い、頑強な蓋が動き始めたのである。

ここに、声聞の二乗作仏が約束されたのである。ここに、声聞の修行者として生きる仏道修行の路線の乗り換え、阿羅漢止まりの劣情から仏となる成仏への飛躍の希望、被接^{ひしやう}が成立することになる。

(2) 〈譬説周〉 譬喩品第三、信解品第四、菓草喩品第五、授記品第六

法説周に続く、譬説周では対告衆は解空第一の須菩提、神通第一の大目犍連、頭陀第一の摩訶迦葉、論議第一の迦旃延の多人である。須菩提、大目犍連、摩訶迦葉、迦旃延も、三千塵点劫の久遠の過去、大通智勝仏の第十六王子の釈迦牟尼仏から、『法華経』を仏種として下種され、それ以来世々番々の調熟を経、今番の『法華経』で成仏の記別を受けるのである。

長者火宅の喩は、火がついて燃えている火災の家・火宅のなかで、火災を知らずに遊んでいる子どもに、かねがね欲しがっていた羊車・鹿車^{ろく}・牛車^ごを与えると説得して、屋外に連れ出し、それぞれ

を大きな白い牛車に乗せ去ったという。火宅は、迷いの人間界であり、子どもは、二乗ないし三乗の人々であり、法説周によって悟り得なかった中根の聴聞衆である。中根の聴聞衆には、声聞乗には羊車を、縁覚乗には鹿車を、菩薩乗には牛車の三車を与えるからといって、三車を三乗の教えとしている。そして子どもを火宅から逃れさせて、門外に用意した同一の大白牛車を、それぞれに与えたというのは、方便の三乗を捨てて真実の一仏乗に帰入させようとする、仏の大悲を示すものである。長者の腹は、始めから大白牛車を与える心算であり、三車なしと説き、三一不二を示す。仏教には大乘・小乗があるが、結局は同一の悟りへ導く手段であることに例える。

中国の『法華経』研究者の間には、方便の牛車と第四の大白牛車とを同一のものと解する三者家（三論宗や法相宗）と、牛車と大白牛車とは別のものとする四車家（天台宗や華嚴宗）とがある。すなわち菩薩乗を仏乗と同一に見るのが、吉蔵の三論宗と慈恩大師基の法相宗の三車家、菩薩乗と別に大白牛車の仏乗を立てるのが天台宗・華嚴宗の四車家で、互いに論争が行なわれた。

信解品では、須菩提、大目犍連、摩訶迦葉、迦旃延らが、仏の譬説によって大いに感悟し、自分が領解したところを述べる。これが窮子喩・長者窮子の喩である。長者の子でありながら、幼くして流浪した。自分の身分を知らず、卑賤であると信じている者を、父

の長者が見つけて、あらゆる手段を講じて次第に嫡子であることを自覚させた。そのように、仏は、自ら声聞を究極と思っている者に、種々に方便・手立てを設けて菩薩としての自覚をもたせた。

菓草喩品では、仏説は唯一であるが、唯一の仏説を聴聞する機根に隔歴して差別があるから、二乗三乗の別を生じる所以を、三草二木、一雨普潤の譬喩で説く。三千大千世界の至るところ、山や川、谷や平地には様々な草、木、菓草が生えている。そこに大雲が垂れ込め、一時に雨を降らせると、草木は大といわず小といわず、みな一様にその雨に潤い、しかも各々持ち前の種類の性質にしたがって生長し、花をつけ、実を結ぶ。仏がこの世に出現するのも、この大雲が起るようなものである。大音声を出して普く全世界の衆生に仏の教えを布くこと、かの大雲が三千大千世界の国土を覆って雨を降らせるようなものである。仏が法を説くとき、衆生の素質や能力をすべて熟知し、それぞれの衆生に最も相応しい法を説く。それを聞かせる衆生は、それぞれの素質や能力の分に応じて、各々異なった領解を得て仏道に入るのである。

『法華経』は、すべてのものを仏にするという、大乘の高い理想を掲げながら、その理想実現のために、方便の教えを足がかりとして、究極的に仏智に向かわせるよう努力する。これが真実教の開顕であり、方便品から説いてきた三方便一仏乘真実の説法の真意で

ある。

天台教学では、如来の方便の法雨を受ける衆生を三草二木とする。小草を人天乘、中草を二乘、上草を藏教の菩薩、小樹を通教の菩薩、大樹を別教の菩薩に当て、五乘七方便人に例える。こうして授記品では、仏が、大勢の会衆に、摩訶迦葉の記を宣言される。続いて須菩提の記が宣言され、続いて迦旃延の授記が宣言され、さらに続いて大目犍連の授記が宣言される。そして、「わが諸の弟子の、威徳具足せる、その数五百なるも、みなまさに授記すべし」と授記が続く。

譬説周は、長者火宅の喩、長者窮子の喩、三草二木の喩を説いて、開権顕実した間に相当する。

(3)〈因縁説周〉 化城喩品第七、五百弟子受記品第八、授学無学人記品第九

第三の因縁説周は、下根の富樓那・阿若憍陳如たち多人のために、大通智勝仏の因縁を説いて、究極の一仏乗の教えに入らせることをいう。『法華経』化城喩品第七は、大通智勝仏と十六王子の因縁を明かす。十六王子の第十六番目の王子が釈迦牟尼仏である。今世の仏釈尊の会座に連なる聴聞衆はすべて、三千塵点劫の久遠の過去以来、世々番々仏釈尊の説法を聴聞してきた、宿世の因縁にある。三千大千世界のあらゆるものを磨りつぶして墨汁にし、墨汁の一滴を

一千国土ごとく下す。墨汁が尽きたとき、今までに経過したすべての世界を微塵に砕く。砕いた一塵を一劫として数えた総数を、三千塵点劫という。劫は、四方上下一由旬いちゆうしゆんの鉄の城に芥子を満たし、百年ごとく一つの芥子を取り去る。芥子全部を取り尽くしても劫は終わらない。これが、芥子劫。また四方一由旬の大盤石を、百年に一度ずつ飛來した天女が白氈びやくせんで払う。その石が磨り減ってなくなっても劫は終わらない。これが、盤石劫。一由旬は、約七、九マイルに相当する。

転輪聖王の子である大通智勝仏の出世以来、三千塵点劫を経て、いままた仏釈尊の会座で、『法華経』が説法されようとしている。三千塵点劫の久遠の過去に、第十六王子の釈迦牟尼仏が、舍利弗を始めとする、今日の法華の会座に連なる大衆に、『法華経』聞法という下種、種子を蒔き、それ以後、世々番々『法華経』聞法という調熟を経、いま四十余年の方便諸経の聞法の後、『法華経』三周説法による、仏釈尊の化導の脱了の時期を迎えている。仏釈尊の化導の始・中・終、つまり、種・熟・脱が完成しようとしている。

法・譬・因縁の三周説法による、種・熟・脱、つまり、仏が衆生に『法華経』を信じていることができる種子を下し、衆生の機根を育てて『法華経』を信じていることができるように心を調え、機を熟させ、機が熟したのを見て衆生に解脱を得させる、下種・調熟・得脱が脱了しよう

としている。舍利弗は、三千塵点劫の久遠の過去以来、世々番々仏釈尊の会座に連なり、『法華経』の聞法を繰り返してきた。その利益が実を結ぼうとしている。舍利弗は、漸種の人である。華嚴の会座では如響如啞、根っからの漸種の人であったが、阿含の会座では前の漸教を究めて大阿羅漢となり、方等の会座では恥小慕大、大乘の萌芽はあるが、小乗の果を転じて大乘の果に至らせようという願望はまだ起こしていない。般若の会座では、仏の加被力を得て舍利弗や須菩提等の大声聞衆が、大乘の菩薩のために『般若経』を転教する。仏の加被力による般若の転教ではあっても、大声聞衆の境地が並大抵のものでないことが分かる。並大抵の境地ではないが、それでもまだ声聞の根性を離れることができない。世々番々、三千塵点劫の調熟のなかで、仏釈尊の『法華経』の会座に舍利弗以下、今番の会座に連なる聴聞衆が連綿と聴聞を繰り返すことによって、言い換えれば仏の身・口・意の三輪の不可思議力による宿習の力による、聞法の功德によって、根っからの漸種の人に頓種が芽生え、頓種が育ち、頓種が勝った、漸頓種に機根が育ってきていた。そうなった上での、今世の四十余年の方便諸経の聞法を経た、今番の『法華経』の聞法である。

三千塵点劫の昔、大通智勝仏が出現した。十方の梵天勧請と、十六王子の懇請を受けて、大通智勝仏は、三転十二行相によって四諦

を説き、また広く十二因縁の法を説かれた。無数の声聞衆ができた。十六王子は、出家して沙弥となり、百万億の仏に供養し修行した。沙弥は大通智勝仏に無上の悟りの説法を懇請した。大通智勝仏は、二万劫を過ぎた後、大乘経の『法華経』を説かれた。菩薩沙弥の十六王子は、この法を受持し、信受した。声聞衆のなかには信受するものも、信受しないものもいた。大通智勝仏は、八千劫の間、『法華経』を説いた。その後、静室に入って、八万四千劫の間、禪定に入られた。仏が入定中、菩薩沙弥の十六王子がそれぞれの法座に昇つて、父の仏に代わって八万四千劫の間、多くの衆生に『法華経』を説いた。六百万億那由陀恒河沙の数に昇る衆生を教化した。これを十六王子の法華覆講という。十六王子はみな成仏して、現在十方の国土で説法しているという。東方の阿閼仏、西方の阿弥陀仏、東方の釈迦牟尼仏は、十六王子のなかの王子たちであることが知られている。菩薩沙弥である十六人の王子は、みな成仏して、現在十方の国土で『法華経』を説いている。阿閼・須弥頂・師子音・師子相・虚空住・常滅・帝相・梵相・阿弥陀・度一切世間苦惱・多摩羅跋耨檀香神通・須弥相・雲自在・雲自在王・壞一切世間怖畏・釈迦牟尼の十六仏である。四方・四維の八方の国土に、それぞれ二仏ずつがあり、東北方の二仏のなかの第十六番目の仏が、娑婆世界にいるこのわたし、釈迦牟尼仏である。わたしは、菩薩沙弥であったときに、

無数の衆生を教化してきたが、その教化した無数の声聞たちとは、実に現在ここにいるお前たちだ。そして、私が滅度した後の、未来の世における声聞の弟子たちなのだ、と。

今日、法華の会座の諸弟子は、久遠の昔、大通智勝仏の下で、大乘の縁を結んで成仏の種を下ろし、それ以後世々番々十六菩薩沙弥の経法を信受して、漸々に機根が熟してきて、終に今日解脱の境地に入るに至った因縁にある。記別を受けたのは、法説周の舍利弗、譬説周の須菩提、大目犍連、摩訶迦葉、迦旃延の五比丘に止まらない。第三の因縁説周では、五百弟子受記品第八で、富楼那・阿若憍陳如以下千二百人中の五百人の阿羅漢が記を受ける。残りの七百人も記を受けるが、経には顕説されていない。そして授学無学人記品第九では、阿難、羅睺羅以下、別の会座にあつた二十人の阿羅漢が記を受ける。千二百人と二十人の授記は、化城喩品の下根に対する説法の結果授けられる記である。

以上が法華三周・法華の三周説法である。『法華経』迹門の説法において、声聞を教えて一仏乗の教えに入らせるために、相手の能力、性質等の上・中・下に応じ、前後三回繰り返して説法したことをいう。

法説周は、上根の舍利弗のために、諸法実相である十如是の理を説いて、仏出世の一大事因縁である一仏乗に入らせる。

譬説周は、中根の須菩提、大目犍連、摩訶迦葉、迦旃延のために、長者火宅の喩を説いて、仏出世の一大事因縁である一仏乗に入らせる。

因縁説周は、下根の富楼那・阿若憍陳如以下、多くの阿羅漢のために大通智勝仏と十六王子の法華覆講の因縁を説いて、仏出世の一大事因縁である一仏乗に入らせる。

方便品第二、および譬喩品第三は、仏釈尊が終始舍利弗を対告衆とする。

信解品第四は、須菩提、大目犍連、摩訶迦葉、迦旃延が、譬喩品の説法によって一仏乗を開顕された仏の真意に対する領解を、長者窮子の喩によって仏釈尊の前に示す。

葉草喩品第五は、仏釈尊が摩訶迦葉および諸の大弟子を対告衆とする。

授記品第六は、仏釈尊が須菩提、大目犍連、摩訶迦葉、迦旃延を始めとする、多くの比丘たちの諸大衆を対告衆とする。

化城喩品第七は、仏釈尊が諸の比丘を対告衆とする。前半は、声聞・縁覚に四諦十二因縁、半字の法輪を説く。後半は、大乘の『法華経』、大乘の無上の妙法である満字の法輪を説く。仏が満字の法輪である『法華経』を説かれたとき、十六菩薩沙弥は勿論、声聞衆のなかにも、この法を信解するものはいたが、千万億種のものたち

はみな疑惑を抱いたという。仏は、この『法華経』を八千劫にわたって説き続けた後、八万四千劫という長い間、禪定に入られた。仏の入定以後は、八万四千劫の間、十六王子の菩薩沙弥たちが、仏に代わって『法華経』を説くことになる。これが十六王子の法華覆講という。

五百弟子受記品第八は、富楼那と阿若憍陳如と千二百人の阿羅漢を対告衆とする。

授学無学人記品第九は、阿難、羅睺羅および二千の学・無学の人を対告衆とする。

これが「一人」がいうことであり、「多人」がいうことである。「不定」は、一仏の会座で頓種と漸種が織りなす人間模様、修行者模様をいう。方便品を例にするならば、「一人」は、仏釈尊が対告衆とされた舍利弗一人をいう。舍利弗一人にとっては、十如是の諸法実相にしても、仏が出世の一大事因縁である一仏乗の教えにしても、あるいは、世間相常住の教えにしても、舍利弗一人には、頓の教えと受容され、仏は舍利弗一人の「感」に対して「応」、無上の妙法を頓に開陳し続けられる。仏釈尊と対告衆舍利弗一人の会座は、頓であるが、同じ会座に連なる者にとっては、漸であり、不定である。譬喩品後半の長者火宅の喩は、仏が、舍利弗の同輩の阿羅漢や、学・無学の者たちに、従来の二乗不作仏を破棄する、当時としては驚天

動地の二乗作仏の思想を明かす。三乘方便一仏乘真実を明かす長者火宅の喩は、法説周が頓説であって、漸説としか受容できない須菩提、大目犍連、摩訶迦葉、迦旃延たちを漸頓種に開眼しようとし、法説周を譬説周へと具体化し、須菩提、大目犍連、摩訶迦葉、迦旃延たち多人を、舍利弗一人と同じ境遇に引き上げようとする、頓の方便の譬喩である。須菩提、大目犍連、摩訶迦葉、迦旃延の一人一人にとって、長者火宅の喩は頓説であるが、残る富楼那と阿若憍陳如と千二百人の阿羅漢、他の会座の二千人の学・無学の人たちにとっては、漸説であり、不定説である。

五百弟子受記品第八では、千二百人中、五百人の受記を明かすが、残る七百人の受記がなされることは当然言外に含まれている。授学無学人記品第九では二千人が受記される。経は、これ以外の授記すなわち成仏は説いていない。五千起去の五千人の行く末も説いていない。ましてや信仏語以前の悩める衆生の行く末や、縁覚人の行く末も説いていない。仏の身・口・意の三輪の不可思議力によって、一仏乗の教えは本来人法ともにあい不知の秘密の教えである。だから、衆生が、仏の教えを信じるという大前提があって、自らが真に仏子であるという自覚をもつ者はすべて『法華経』によって救われるのである。一人・多人にしても、舍利弗や須菩提たちにしても、千二百人や二千人にしても、仏を求める人々の代表である。万人の

代表であるから、一人の授記は四人の授記に連動し、一人プラス四人の合計五人の授記は、千二百人や二千人の授記に連動する。学・無学の授記は、万人の授記に連動することを象徴している。一人の成仏の授記は、万人の授記に他ならない。これが『法華経』の仏出世の一大事因縁である一仏乗、あるいは『涅槃経』の「草木国土悉皆成仏」に込められた仏意に他ならない。

第五法華時に至っては、所化の機根が純熟して一となり、三乗隔てるところがない。大乘小乗、權教実教の法門を開会すれば、そのまま一仏乗である。仏釈尊出世の大目的である二乘人・三乘人を開会して一仏乗道に入らせ、正しく成仏の記別を授けるのである。記別を受けた後の頓・漸・秘密・不定は、非頓・非漸・非秘密・非不定と、頓・漸・秘密・不定を超越し、絶対の独妙に止揚するのである。これが、「一人のために頓を説き、あるいは多人のために漸を説き、不定を説く。あるいは一人のために漸を説き、多人のために頓を説く。おのおのあい知らずして、互いに顕密となす」がいうことである。一人・多人の相対は、仏の身・口・意の三輪不可思議力による万人の救済、人開会の完成をいう。

略説するならば、

あるいは、仏は、一つの会座では沈黙したままにあるが、同時に、十方に向かつては説法している。十方に向かつては沈黙したままで

あるが、同時に、一つの会座では説法している。

あるいは、一つの会座にも十方にも、両方ともに沈黙したままにある。あるいは、両方ともに説法している。

しかも、一つの会座も十方もそれぞれ聴聞衆は、互いに十方や一つの会座の説法や沈黙の内容や得法の度合いを知らない。一つの会座のなかだけでは顕露、秘匿されることがないから、人・法ともに互いに知っているが、十方のことは人・法ともにあい知るよしもない。

あるいは逆に、一つの会座のなかでは人・法ともに秘匿され、互いに知ることがないが、十方に向かつては公開され、衆知されている場合もあるのである。

なお「説」は、仏の説法をいい、頓・漸・不定の三説による説法とみることをいう。「黙」は、仏の沈黙をいい、仏が無言無説で真実を示そうとすることをいう。

詳説するならば、『維摩詰所説経』は、大乘の教えに生きる維摩居士が、小乗の思想に片寄り、狭く、跼蹐なる、縮こまって伸びやかさのない仏弟子達を啓発して、速やかに、大らかで障りのない闊達無礙なる大乘の意識に目覚めさせるために、善巧方便の仮病を使って仏弟子達を誘い寄せ、深遠なる大乘の極理を強く主張している。全編は、毘耶離・ヴェーサーリの菴羅樹園・アームラパーリー

園、方丈、およびまた菴羅樹園という三会からなる。それによって、興味津津たる戯曲的展開がなされている。

不二法門品第九には、善には悪を立て、悪には善を立てる。善と悪とは相対的であり、善は善であり、悪は悪であって、絶対の一つにはならないと思ひ込んでいる。生には死を立て、生と死とは絶対の一つにはならないと思ひ込んでいる。善と悪、生と死、是と非、美と醜、長と短、損と得など、すべてに対立する概念を立て、絶対の一つにはならないと思ひ込んでいる。二つを差別するはたらき、知性に他ならない。これが、人間の文明の創造の原動力であったことは確かである。仏教では、二つに分ける知性のはたらきを、分別と呼ぶ。そして、分別を超えた無分別の領域があると考える。分別の領域では、善と悪とは対立する概念であるが、無分別の領域では、二つは不二であると考ええる。

不二の「二」は、善・悪などの二が差別・相対にあること、つまり、対立的にあること、あるいは対立したものとしてとらえられていることをいう。「不二」は、二つの対立がないこと、一であること、唯一絶対であることを意味する。大乘は、「即事而真^{そくじにしん}」を珍重する。即事而真は、「事」、すなわち、生滅変化する現象世界を、そっくりそのまま真実常住の实在と観ることをいう。これを湛然の『法華玄義釈籤』第七卷上には、「不二而二・二而不二」という。不二にし

て二、二にして不二である。維摩居士は、菩薩たちに、「菩薩が不二法門に入るにはどうしたらよいのか。それぞれが思うところを述べてください」という。病氣見舞いに来た三万二千の菩薩のうちで、最初に立ち上がって答えたのは法自在菩薩であった。「相対の世界では、生と滅とは、二つに対立するものだ。ものは本来、不生だから、いま、滅することもない。ものは不生だという確信を得ること、これが不二の法門に入ることだ」と答えた。植物の種子から芽が生じるとき、萌芽と種子の滅の先後について、『楞伽経』に楞伽王と仏との問答を載せている。仏は「芽が生じる時と、種子が滅するとき、同じであって、前後はない。心も同じで、前の心が滅したときは、同時に後の心が生じるのだ」という。分別の世界、相対の世界では、種子が滅した、芽が生じたという。前後ありである。真実の在り方から観れば、生じることも滅することも前後があるはずがない。生と滅とは同じ現象を、一方では生といい、他方では滅というに過ぎないからである。これが、生滅不二である。

あらゆるものは因と縁との和合、因縁所生であって、永遠に変わらないものは何もない。これが「空」である。因と縁とが合するところが「生」であり、因縁がなくなれば「滅」である。わたしたち人間やものが因縁によってあること、すなわち空としてあること、そのことが「不生」と呼ばれる。「不生」は、この世に存在するもの

が空であることを表わすことばである。

徳守菩薩は、我と我所(わがもの)との不二を説く。不胸菩薩は、受(感受すること)と不受(感受しないこと)との不二を説く。徳頂菩薩は、垢と浄との不二を説く。垢・汚れというものの真実の本性を見れば、浄・浄らかさの特質は存在しないという。もともと浄らかなものとか、そこに付着する汚れとかいうものの対立をこえた、浄らかさと汚れの対立をそのままにしておいて、不二とみることをいう。

善宿菩薩は、動と念との不二を説く。善眼菩薩は、一相と無相との不二を説く。妙臂菩薩は、菩薩心と声聞心との不二を説く。菩薩の心と声聞の心とは、二つの対立したものである。しかし、一切皆空という真実からすれば、心の特性は空であり、魔術師がつくり出した幻のようなものである。菩薩の心もなく、声聞の心もない。これが不二の法門に入ることであると説く。

弗沙菩薩は、善と不善との不二を説く。師子菩薩は、罪と福との不二を説く。師子意菩薩は、有漏と無漏との不二を説く。浄解菩薩は、有為と無為との不二を説く。那羅延菩薩は、世間と出世間との不二を説く。善意菩薩は、生死と涅槃との不二を説く。

生死と涅槃とは、二つに対立したものだ。もし生死の本性を觀るなら、もはや生死はなく、束縛するものもなく、解脱することもない。

く、生じることも滅することもない。このように理解するならば、これが不二の法門に入ることだ、と説く。生死は、生き死にの世界、迷いに満ち苦悩が絶えない現実世界をいう。生死の世界の本性を空であると究めれば、生死はなく、束縛するものもなく、解脱することもなく、生じることも滅することもない。「不二」とは、生死と涅槃は二でありながら、因縁生空という現実の本質を知ろうとするわたしの努力によつて、初めて身をもつて感じ取ることができると地なのだ。

現見菩薩は、尽と不尽との不二を説く。普守菩薩は、我と無我との不二を説く。雷天菩薩は、明と無明との不二を説く。喜見菩薩は、色と色空との不二を説く。明相菩薩は、四種(地水火風の四大)と空種(空大)との不二を説く。妙意菩薩は、眼根と色境との不二を説く。無尽意菩薩は、布施と廻向一切智との不二を説く。深慧菩薩は、空と無相と無作との三昧における不二を説く。寂根菩薩は、三宝の不二を説く。心無礙菩薩は、身と滅身との不二を説く。上善菩薩は、身・口・意の三業の不二を説く。福田菩薩は、福行、罪行、不動行の三行の不二を説く。華嚴菩薩は、我によつて起こる主と客との不二を説く。徳蔵菩薩は、取と捨との不二を説く。

人にものを施すとき、まったく見返りを期待しないで行なうことはできないものである。このような心を有所得の心という。何かを

期待する心、ためにする心はすべて有所得心である。有所得心に基づく限り、ものを取る「取」とものを捨てる「捨」は、どちらも有所得の行為となる。取も捨もどちらも無所得の立場からすれば、取と捨の区別がなくなるといのが「不二法門」である。

月上菩薩は、闇と明との不二を説く。宝印手菩薩は、涅槃と世間との不二を説く。珠頂王菩薩は、正道と邪道との不二を説く。栞実菩薩は、実と不実との不二を説く。

三十一人の菩薩は維摩居士に向かつて、不二、すなわち絶対の境地のいかなるものを述べ終わった。最後に智慧第一の文殊師利に、「菩薩が不二法門に入るとは、どういうことですか」と問うた。

文殊は、「わたしの考えによれば、すべてのことがらは、ことばもなく、説明もなく、示すこともなく、識ることもなく、もろもろの問答を離れている。これが不二法門に入ることである」と答える。三十一人の菩薩の答えは、それぞれの心境を語っているが、「不二」の「二」とらわれている。本当のところをいえば、無言・無説・無示・無識、言うに言われず、語るに語れないものが「不二」だと文殊はいう。文殊は、言語の到底及ぶ所ではないと、一切の法には、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」に入ると説いた。知性によっては把握できないもの、概念によってはどうし

ても入ることができないものが不二法門であると説いた。ぎりぎりの答えを出した文殊が最後に維摩居士に質問した。「わたしたちは皆、自分の考えを話しました。今度はあなたの番です。不二法門に入るにはどうしたらよいですか」と。

維摩は最後に何と答えたか。時に、維摩詰は黙然として言なし。文殊師利、歎じて曰く、「善きかな、善きかな。乃至、文字・語言あることなし。これ真に不二法門に入るなり」と。一切の法には言葉もない、説明しようもない。不二法門に入り、無生法忍という最高の悟りを得るには、文字・語言は不必要であることを、満座は悟った。

後世、維摩の沈黙を、「維摩の一點、響き雷の如し」と讚歎した。先ず、三十一人の菩薩の所信の表明があり、次に、文殊師利の言葉による解説があつたのちに、維摩居士の沈黙という順序が非常な効果を表わしている。不二の妙境ここに全現して余蘊がない。正しく本經の最高調である。

鎌田茂雄は『維摩經講話』(二二二頁)で、鈴木大拙の説を引きながら、大略このようにいう。

維摩の黙は、維摩の黙ではなく、維摩すなわち黙であるという。維摩の外に黙があるのではなく、また黙を離れた維摩を見るわけにもいれない。黙と維摩とは同一事実であり、文殊の面前にはただ黙

が坐し、維摩が坐しているだけに過ぎない。維摩は、黙によつて自己の全存在を開示した。拳体全真こたゐぜんしん、その存在全体に真実が貫徹していた、と。多くの菩薩が、不二の絶対の風光を説いた後に、文殊菩薩は不二の境界は言葉で言い表わすことができないものだと言明した。最後に維摩居士は、黙によつて自己の全存在を開示した。維摩も文殊も諸菩薩も、絶対真実の風光に包まれたのである。即事而真そくじにしんが貫徹したのである。

中国の僧肇、道生をはじめとする註釈家たちは、文殊師利が言葉を使つて「不二」を説明したのに対して、維摩は沈黙で真実を表わしたから、維摩の心境の方が文殊師利より遙かに高いという。文殊師利は、諸菩薩の議論が尽きるのを待つて、「一切法において言なく、説なく、示なく、識なく、諸問答を離る」という。文殊師利の発言は、いわば諸菩薩の議論の総括である。文殊師利の「一切法において言なく、説なく、示なく、識なく、諸問答を離る」を受けて、文殊師利が語つた内容を身をもつて示したのが維摩の「黙」、沈黙である。だから、諸菩薩より文殊師利が高い境地で、それより維摩の境地はさらに高いと理解すれば、事柄を対立的に観ることになる。相対的な分別を離れないことになる。維摩の境地が最高であるとして、舞台の上でいきなり維摩の沈黙が演じられたら、観衆は理解に苦しむ。仏の教化教導は衆生があつての営みである。衆生に理解さ

れない仏の教化教導は、仏意に反するといわざるを得ない。感応道交が成立してこそその仏の教えである。

このように考えると、「一座には黙し」は、ただ「黙」だけが唐突としてあるのではない。一座には、「黙」に至る必然が共通理解されている下地が具わっていると観るべきである。つまり、「黙」に至る「漸説」があつて始めて、「黙」が本来の活潑潑地、自由自在の有り様に生きているのである。舞台を見守る観客は感情移入して、感動するのである。つまり、「黙」は、「漸頓としての黙」に生命があるように思える。議論を尽くして後の、言葉も思慮も超えた沈黙が、言葉で言い表わす以上の深い意味を表わすことを示唆している。あるいは、黙といい、説といえ、禅宗では無情説法をいう。説法は、情識を有する有情、つまり生物だけがするものではなく、山川草木のような情識をもたない無情の存在、無生物、つまり自然もまた、心の耳を澄まして聞けば声なき説法をしていることを、無情説法という。

無情説法は、情識を有する有情だけでなく、山川草木のような情識をもたない無情の存在もまた、心の耳を澄まして聞けば声なき説法をしていることを表現することばである。無情説法は、まさに事無礙法界の世界でもある。一黙の世界でもある。

大唐国の西京光宅寺の大証国師に、一人の僧が問うた、「無情な

るものもまた、説法を解するのでしょうか」と。国師がいった、「いつも盛んに説いて止むときがない」

僧がいった、「わたしには、どういう訳か聞こえません」と。国師がいった、「お前自身には聞こえなくても、他に聞こえるのを妨げることができない」

僧がいった、「どうもよく分かりません。どんな人が聞くことができるのでしょうか」と。国師がいった、「諸の聖者が聞くことができる」

僧がいった、「では、和尚にも聞こえるのでしょうか」と。国師がいった、「わたしには聞こえない」

僧がいった、「和尚に聞こえないのに、どうして無情なるものが説法を解するを知ることができましようか」と。国師がいった、「幸いにわたしには聞こえない。もしわたしに聞こえるとしたら、聖者たちと等しくなる。そうなったら、お前はわたしの説法が聞こえないだろう」

僧がいった、「もしそうなら、衆生には持ち分がないことになりました」と。国師がいった、「わたしは衆生のために説いているのであって、聖者たちのために説いているのではない」

僧がいった、「では、衆生が聞いた後にはどうなるのでしょうか」と。国師がいった、「もはや衆生ではない」

『景德伝灯録』卷第二十八（『大正蔵』五一・四三八上）に出る無情説法話である。無情説法は、天地間の一切が仏法を説くことをいう。「常説熾然にして、間歇がない」と述べているように、天地自然が仏法を説くことはしばらくも止むことがないが、しかしそれは聞き得るもののみが聞くところで、凡夫の情量の立場からは聞くことができない。僧が「和尚還つて聞くや」と問うたのに、国師が「我不聞」と答えたのは、国師が凡夫をしてこの境界に参入させるために、自らを凡夫と同じ立場にまで下げた慈悲作略である。

このことを、「一座には黙し、十方には説く。十方には黙し、一座には説く。あるいはともに黙し、ともに説く。おのおのあい知らず、互いに顕密となす」と軌を一にするものであらうと思う。

略説するならば、また、秘密教の大綱は、これまでに明かしたように、会座の大衆が、仏の金口の梵音の音を同聴異聞し、得益不同のうえに、人・法ともに互不相知聞であることにある。

そうであるからといっても、これで、真実の教えは勿論、権方便の教えにおいても自在である如来が、真実の教えに至り着くことができるように、衆生に権方便の教えを巧みに説き明かし、この権実二法の効用を發揮し尽くし、説明し尽くしているとはいえない。説明している有り様は、仏の知見を凡夫に伝えるのに、ただ智によって弁別して知る範囲だけに限られており、言葉によって弁論するこ

とができない範囲には、弁論できる余地はないのである。

古来、教判は頓・漸・不定の三教が立てられ、得益不同、同聴異聞、人・法俱不相知聞の所在が不明であった。それを秘密不定教、すなわち秘密教と位置づけることによって、衆生を余すことなく得悟の道に導き入れるという、長年の懸案が実現することになった。

衆生の機根は十人十色、千差万別である。それに相応して設けられた仏の教化教導の所説は八万四千、はなはだ多い。はなはだ多いといっても、所説の肝心の形式は、頓・漸・不定に秘密を加えた四教をはみ出ることはない。これが、化儀の四教と呼ばれる。

詳説するならば詳説するに当たって、先ず二点を明らかにしておきたい。

第一点は、「法における如来の自在力」の「如来の自在力」である。

『法華経』譬喩品第三に、舍利弗が自己の領解を偈で述べるなかに、われらもまた仏子にして 同じく無漏の法に入れども 未来に無上道を演説すること能わず。

金色、三十二 十力、諸の解脱 同じく共に一法の中にして

この事を得ず。

八十種の妙好 十八不共の法 かくの如き等の功德しかも我、皆已に失なえり。

と述べる。

私達もまた仏の子であり、同じように煩惱の汚れない法の世界に入りはしましたが、未来においてこの上ない仏道を説くことができませぬ。金色に輝く身体、三十二相、十力、多くの解脱、これらをもつる仏と同じように一つの法の中にありながら、わたしはこれらのものを得ることができません。八十種の素晴らしい相と、仏にだけ具わっている十八の勝れた特質、このような特徴は、すべてわたしには失なわれてしまっており、と舍利弗は嘆き告白する。如来の功德力は広大である。如来の功德力は、十力・四無所畏・十八不共法・六通・三明・四摂・四弁・陀羅尼・三十二相・八十随形好、等を数える。そのなかの、二、三、三点を挙げる。

先ずは、「如来の神力」である。

その時に、世尊は、文殊師利等の百千万億の無量倍という多くの、昔から娑婆世界にいた菩薩大士や、比丘・比丘尼・信男・信女、天の神々・龍神・夜叉・乾闥婆・阿修羅・迦楼羅・緊那羅・摩睺羅伽・人間や人間以外のものたちなどの、すべてのものたちの前で偉大な神通力を現わされた。すなわち、広く長い舌を出して、上方に梵天の世界にまで届かせ、身体のすべての毛穴から無量にして無数の色彩の光を放たれて、十方の世界すべてをくまなく照らされた。多くの宝樹の下の獅子座の上にいる仏たちも、また同じように広く長い舌を出して、無量の光を放たれた。釈迦牟尼仏と宝樹の下の仏達が

神通力を現わされてから、百千歳が満了した。そうして後に、再び舌を口におさめて、同時に咳払いをし、揃って指はじきされた。この二つの音声は、十方の諸仏の世界にくまなく届き、大地は六種に震動した。そこにいる衆生たち・天の神々・龍神・夜叉・乾闥婆・阿修羅・迦楼羅・緊那羅・摩睺羅伽・人間や人間以外のものたちは、みな仏の神通力によって、この娑婆世界の、無量・無辺・百千万億の多くの宝樹の下の、獅子座の上におられる仏たちを見、それに釈迦牟尼仏が多宝如来とともに宝塔のなかで、獅子座に坐られているのを見、また無量・無辺・百千万億の菩薩大士と比丘・比丘尼・信男・信女の四衆の人々が、釈迦牟尼仏を敬いつつ取り囲んでいるのを見た。これを見おわって、皆大いに喜んでこれまでにない思いを懐いた。

時に天の神々は、空中において、声高に口に出して次のようにいった。「この無量・無辺・百千万億の無数倍の数の世界を超えて、娑婆という名の国がある。この国のなかに、釈迦牟尼という名の仏がおられる。今しも、多くの菩薩大士たちのために、大乘の經典の、妙法蓮華・菩薩を訓誨する法・仏の護持せらるものという名の經典を説かれている。汝たちよ、心の底から喜べ。また釈迦牟尼仏を礼拝し、供養をなせ」と。

かの多くの衆生たちは、空中の声を聞くと、合掌して娑婆世界に

向かって、次のようなことばをいった。「南無釈迦牟尼仏、南無釈迦牟尼仏」と。そしてかれらは種々の華や香・装身具・幡や天蓋・さまざまな身を飾る装飾品・珍しい宝・すぐれた品々を、皆が一度に遙かに娑婆世界に向けて投げ散らした。投げられた多くの物は、ちようど雲が集まるかのように十方から集まってきた、宝の帳となつて、くまなくここにいる仏たちの上を覆った。その時、十方の世界はちようど一つの仏国土のように通じ合い、自由自在であつたと、『法華経』如来神力品第二十一に、如来神力が描写される。

天台では、仏の神力に十種を数える。(如来の十大神力)という。
 ①広長舌、②通身放光、③譬歎、④彈指、⑤地動、⑥普見大会、
 ⑦空中唱声、⑧咸皆歸命、⑨遙散諸物、⑩十方通同(『文句』卷十下)の十である。

鎌田茂雄の『法華経を読む』の、一般的な表記と解釈を挙げる。

①出広長舌 二門信一 二門は、迹門と本門をいう。迹門は、仏釈尊一代の教えを説いたもの、本門は、久遠の本仏の教えを説いたもの。仏が舌を出したというのは、仏が説く教えが絶対の真実であり、仏釈尊と無数の他の仏とが舌を出したということは、その教えがただ一つであることをいう。

②毛孔放光 二門理一 光は、絶対の真実の喩えである。迹・本の二門が説く真実が一つであることをいう。

③ 一時警効きょうがう 二門教一 警効は咳払い。声を発することは、人々に教えることをいう。迹・本の二門が説く教えが一つであることをいう。

④ 俱共弾指ぐくたんじ 二門人一 指で弾くことは約束することである。迹・本の二門が説く教えも菩薩行を説く。菩薩行は、自と他が一つとなつていく行をいう。

⑤ 六種地動じくどう 二門行一 地面が動いたことは、天地が感動したと。教えを説く人の心が一切のものに及んでいくことをいう。迹・本の二門は、唯一、菩薩行実践を説く。

⑥ 普見大会ふけんたいえ 未来機一 未来において、境遇や機根がまったく違う人の機根が一致し、仏の神力によつて娑婆世界の仏のすがたを見、教えを求めるときがくることをいう。

⑦ 空中唱声しやうしやう 未来教一 空中で、娑婆世界にいる釈迦仏を拝みなさい、という声が聞こえたことをいう。教えは一つであることをいう。

⑧ 咸皆帰命かんがい 未来人一 十方世界のものがみな、娑婆世界にいる釈迦仏に合掌し礼拝したことをいう。未来においては、だれもが一人の釈迦仏に帰依することになることをいう。

⑨ 遙散諸物ようさんしよぶつ 未来行一 天上界から、あらゆる宝や華や香が、仏に捧げられたことをいう。人間の行ないは、仏の御心に適うよう、

一つになることをいう。

⑩ 通一仏土 未来理一 十方世界が互に通じ合つて、一つの世界になることをいう。未来においては、あらゆる教えは一つに帰着することをいう。

なお、吉蔵は最初の五種だけを挙げる(『法華義疏』卷第十二)。基は八種を挙げる(『玄賛』卷第十之本)。神力の教え方は一様でない。つまり、(如来の十大神力)は、仏が説く教えは、ただ一つの真実を明かすただ一つの教えであり、教えは自他ともに実践し、自他が一つになっていく菩薩行であり、世界は仏釈尊に帰依し、仏釈尊の心と一つになることをいう。

続いて、「仏の十八不共ふぶどう仏法」である。仏は、凡夫や声聞・縁覚の二乗や菩薩には具わっていない、十八種の勝れた特質を具えるとする。仏の十力と、仏の四無所畏と、仏の三念住と、仏の大悲とを合わせて仏の十八不共仏法という。『法華経』譬喩品第三の十八不共仏法は、このようである。

① 身無失は、戒・定・慧・慈悲を用いて身を修め、すべての煩惱を尽くしている。

② 口無失は、衆生の機根に応じて、十分な説法ができる。

③ 念無失は、種々の禪定を智慧に随つて行じる。

④ 無異想は、衆生を平等に普く濟度する。

- ⑤ 無不定心は、常に禪定のなかにあり、心を乱すことがない。
 ⑥ 無不知已捨は、捨てるべきものを無視することがない。
 ⑦ 欲無減は、衆生を救済して厭き足りることがない。
 ⑧ 精進無減は、休息することなく、あらゆるものを救う。
 ⑨ 念無減は、三世の諸仏の法と相応している。
 ⑩ 慧無減は、すべての智慧を成就している。
 ⑪ 解脱無減は、有為と無為の二種の解脱を具えている。
 ⑫ 解脱知見無減は、あらゆる解脱を分明に知る。
 ⑬ 一切身業随智慧行は、一度、身を現わすとすべてを利益する。
 ⑭ 一切口業随智慧行は、智慧に照らされた言葉は、衆生を利益して止まない。
 ⑮ 一切意業随智慧行は、仏が念じることが、みな成就する。
 ⑯ 智慧知過去世無礙は、過去世のことをみな知る。
 ⑰ 智慧知未来世無礙は、未来世のことをみな知る。
 ⑱ 智慧知現在世無礙は、現在世のことをみな知る。
 つまり、①～③は、身・口・意の三業について過失がないことをいう、④は、衆生に対する平等心をいう、⑤は、禪定による心の安定をいう、⑥は、すべてを包容して捨てない心をいう、⑦～⑪は、衆生済度の欲と精進・念力・禪定・智慧の五点について減退することのないことをいう、⑫は、解脱から後戻りすることのないことを

いう、⑬～⑮は、衆生済度のため、智慧の力で身・口・意の三業を現じるこという、⑯～⑱は、過去・未来・現在の一切のことを知悉して滞りないことをいう。

仏の功德力は、誠に広大であり、自在である。仏釈尊は、舍利弗一人の過去世・現在世を知るとは勿論、未来に成仏の記を授けることを知悉している。過去と現在を知悉しているだけでなく、未来の成仏も知悉している。来世に仏普智尊となり、華光と名づけ、無量の衆を度し、無数の仏を供養し、菩薩の行、十力等の功德を具足して無上道を証するという。国土は瑠璃、道の境界は金繩、樹は七宝、常に華が咲き実が実っているという。菩薩の志念堅固なさま、学道の様相、華光仏の寿命、教化の様相などが、授記で縷々描写される。

さて、「自在なる力」である。『法華経』信解品第四には、諸仏は希有にして 無量無辺 不可思議の 大神通力まします。無漏無為にして 諸法の王なり。能く下劣の為に この事を忍びたもう。

取相の凡夫に 宜しきに随つて為に説きたもう。諸仏は法において 最自在を得たまえり。諸の衆生の 種種の欲樂 およびその志力を知しめして 堪任する所に随つて 無量の喩をもつて しかも為に法を説きたもう。

諸の衆生の宿世の善根に随い また、成熟未成熟の者を知しめし 種種に籌量し 分別し知しめし已つて 一乗の道において 宜しきに随つて三と説きたもう。

とある。多くの仏は、極めて希であり、計り知れず、無辺際であり、思いも及ばない、偉大な神通力がある。煩惱のけががなく、現象を超えた存在であつて、多くの法の王である。そして低く劣つた者のために、よく忍耐して導かれるのである。この世の事象にとらわれている凡夫に、それぞれに應じて教えを説かれる。多くの仏は、その教えに最も自由自在に通達している。多くの衆生の、種々様々な意欲願望と、その志しとを察知され、それぞれが耐えうるところに應じて、数限りない喩えによつて、説法される。多くの衆生が前世から積んできた善行に應じて、また教えを受ける能力が完成したもののか、未完成のものかを知り分けられて、種々に思い量り、分別し、存知せられて、万人成仏の一仏乗の教えを、それぞれの機根に應じて、声聞・縁覚・菩薩の三つの教えに分けて説かれたのである、という。

仏釈尊は、過去・現在・未来の、人々の希望や願望、その決意の度合いを熟知されている。そして、人々が辛抱でき、理解できる範囲で、いろいろな方便、いろいろな因縁話、いろいろな譬喩、いろいろな言辞を用いて教えを説き、衆生を教化教導される。仏釈尊は、

衆生に対して説法する時、その説法に盛られる内容が、時と場と場合に即応し、衆生の機根に即応した教えを取り上げ、臨機応変に教化教導される。どの仏にも、この自在なる力が具わっている。仏の自在なる力は、十八不共仏法と通底する。十八不共仏法は、仏の十力と、仏の四無所畏と、仏の三念住と、仏の大悲を合わせてなる。第二点は、「法における如来の自在力」の「法」についてである。「法」は、「如来の権実の二智の巧用法」をいう。

本文中に、「如来は、法において自在なる力を尽くさず」とある。『釈籤会本』巻第一上の割り注に、「権実二智の巧用法において、自在に衆生を益する力を尽くさず」とある。ここでは、「法」は、「権実の二智の巧用法」の意と取る。

「権」は権謀、権宜の意で、一時的な仮初めの手立てとして設けた方便をいう。「権」は善権、権方便、善権方便、仮、権仮などともいう。「権教」は、他者を実教へ導くための手立てとして設けられ、実教に到達すれば廃される教えをいい、「権智」は、方便智とも称して、他を導くために手立てとして起す智をいう。

「実」は、真実不磨の意で、永久に変わることのない究極的なまことのものをいう。「実」は真、真実ともいう。「実教」は、自らの悟りをそのまま打ち明けた究極的な根本となる教えをいう。「実智」は、真実智、如実智とも称して、実のように物事を明らかに知る智

をいう。

要するに「権」は方便、実に入らせる手立て、「実」は真実をいう。「巧用法」は、たくみな修行実践による効用をいう。

さて、「昔教の権と実」である。

『法華経』以前に説かれた教えをいう昔教は、権教と実教を、偏教と円教とする。一方に片寄った偏教を権教とし、究極的な教えの円教を実教とする。これは、所説の法の上に、権実の別を立てたものである。

権実の別が立てられた昔教では、権教は何時までも権教であって、実教は何時までも実教である。昔教は、それぞれ独立した教で、相互の間に何らの交渉もない。だから、他の区分の教に趣き、変わることはない。権実不同である。

「今教の権と実」である。『法華経』をいう今教は、権教と実教を、偏教と円教との区分によらない。今教は、実教に進むための実教である。今教は「為実施権」、一実、一実円乗、すなわち諸法実相、一仏乗の教えに誘導するために権を説く。一実円乗の教えに誘導することによって「開権顕実」、権に執着する迷情を破って、一実円乗、即ち諸法実相、一仏乗の教え、実を顕わすが、今教の権と実の関係である。

天台教学では、『法華経』に説く円教を実教、それ以外の諸教の

教説、すなわち蔵・通・別の三教を権教として、三権一実という。権実は、法華においては、仏の説法の化意の上の区別であるから、法に権実の差別はない。権実に別体はない。前三教も等しく一実円乗の法である。法華の権実は、権実相即、権実同体である。実教に進むための権教である。また、実教は、実教に止まるのではなく、権教を出すべき実教である。仏が衆生を教化するはたらきからいえば、権教と実教とは、衆生の根性が区々であるから、修行も悟るところも異なる。これを、権実異体という。

『華嚴経』は、一実一権、一妙一範である。『華嚴経』の前分は三七・二十一日の説法、一実一妙、円教の幽妙を極める。声聞はいない。後分は入法界品のように舍利弗などの大声聞などがある。この時の説法は程度があまりにも高くて、声聞衆は如聾如啞、化益に預かることができなかつた。これでは、華嚴所説の法門がいかに広大円満であつても、仏出世の本懐、すなわち人・天・声聞・縁覚・別教の菩薩の五乗を等しく一仏乗に帰入させるといふ、本懐を達することはできない。法華の開会を待つて、別教の菩薩の一権一範がようやく円教の一実一妙に帰入するに至るが、通教人・蔵教人は埒外のみである。

華嚴時は、長者窮子の喩によれば、小機に法の尊嚴を知らしめようとする擬宜が部意である。一切衆生不成仏である。如来は、法に

において自在の力を尽くしていない。

鹿苑は、一鹿無妙である。長者窮子の喩によれば二誘である。長者は、自分が歳をとり子もないから、いま来たこの子に財産を与えたいが、子は父であることを知らない。子は父の好意を逆恨みする。父の長者は、本当のことを明かしても到底信じてはくれないであろうと思ひ、気絶したわが子を放ち去らせる。賤しげなる男二人に子の後をつけさせ、賃金を通常の二倍にするから、厠の除糞、掃除等をしてくれと誘わせる。子は、自分に相当の仕事と思つて、日々賤しい仕事に就く、というのが二誘である。手立てとしての権方便はあるが、真実はどこにも見当たらない。老婆が一庵主を供養して二十年。給仕の女子に抱きつかせると、「枯木寒巖に倚り、三冬に暖気なし」と庵主はいう。老婆は庵を焼き払つてしまう。自己の欲望の抑制に終始、本来の面目の諦めが欠落の庵主の「婆子焼庵」の公案と同じである。漸の初だけ、一権一鹿だけで、向かうべき一実一妙は影も形もない。鹿苑時は、三界の苦を逃れさせるだけが部意である。一切衆生不成仏である。如来は、法において自在の力を尽くしていない。

方等は、三権一実、三鹿一妙である。弾偏褒円折小歎大。長者窮子の喩の体信である。長者は汚れた衣服を纏い、使用人に混じつて子に言葉を掛け、励ました。子は陰日向なく仕事に励み、弛むこと

がなかった。やがて心が通じ合い、信じ合い、出入りも憚ることがなくなった。しかし、子は長者の子であるとは未だ知らない。別の小屋に住んでいた。

藏・通・別の三教の別法ありと思ひ込んでいる迷情を除いて、三乗即ち一仏乗なりと、一仏乗に帰入するのが本意である。しかし弾偏褒円、藏・通・別の偏教の弱点を指弾し、円教の優越性を説き讃え、折小歎大、小乗教への執われを打ち破り、矛盾を細かく説いて聞かせ、大乘教の優越している点を聴聞はするが、さりとして、「大乘において志求すること無かりき」、「仏より涅槃一日の価を得て、大いに得たり」である。世尊は、教えの手立ての力によつて、如来の智慧を説かれたが、声聞のわたしたちは、仏から涅槃という一日分の給金を手にして、大いに得たと思ひ込んで、大乘の一実一妙を希求することはなかったのである。

方等時は、大小の対立の上に、大乘が勝れていることを顕わす、大乘が小乗を資たすくが部意である。一切衆生不成仏である。如来は、法において自在の力を尽くしていない。

般若は、二権一実、二鹿一妙である。長者窮子の喩の領知である。時に、長者が病を得た。長者は、この世にあることが長くないことを知る。子を枕辺に呼んで、今後、倉庫に充満する金銀財宝はすべてお前が監督するのだと命じる。子は、以前通り別の小屋に寝起き

し、命令通り倉庫を管理し、私することがない。この時期に仏は、須菩提・舍利弗の二人に仏に代わって大乘の菩薩のために般若を説かせ、大乘に憧れている二乗を更に大乘のなかに進展させ、空に入らせ、二乗に大乘の妙理を会得させた。この、小、大を資くと名く、般若の転教を付財という。法の上で区別をなくするから法開会という。般若は、仏の教化の意味からいえば、諸法皆空によって、權教・実教、大乘・小乗を別のものとする偏執を淘汰・洗い浄める。そして、權教・実教、大乘・小乗は一味であると融合させる。

続く法華では、華嚴・鹿苑・方等・般若の前四時の教えを、權方便の教えであったと打ち明けて、真実の教えと一にする。つまり開会することによって、開頭円となる。仏の教化の意味からは理論的な法開会だけでなく、実際にすべて悟りに入らせる人開会に入るのである。一仏乘に帰入するのは、法華の開会を待つ。般若時は、小機に大乘法を領知させるのが目的である。この般若時において、仏は、法において自在の力を尽くしているとはいえない。一切衆生不成仏である。

一切衆生不成仏は、如来の不作為なのか。責めは、如来が負わなければならぬのか。『法華玄義』前段には、「如来は法において最自在を得、もしは智もしは機、もしは時もしは処、三密、四門、妨なく礙なし」とある。そして後段には、「いまだ如来は、法におい

て自在なる力を尽くさず、云々」とある。第一華嚴時は一権一龍を残したまま、一切衆生不成仏である。第二鹿苑時は一権一龍を、第三方等時は三権三龍を、第四般若時は二権二龍を残したまま、それぞれ一切衆生不成仏である。

責めは、如来が負わなければならないようである。そうか。『維摩經』仏道品第八には、文殊菩薩のことばに、生滅変化を離れた常住絶対の真理、すなわち無為を体得して、覺りに達し得る正しい位に入っている者は、もはや無常の覺りを求める心を起こすことができない。

例えば、蓮華は高原の陸地では育たず、低く湿った土地の污泥のなかに花開くようなものである。これと同様に、無為を体得して覺りに達し得る正しい位に入っているものは、ついにブツダとなることとができない。むしろ煩惱という泥のなかにいる衆生だけがブツダとなることができるのである。それはまた、種を空中に植えてもついに芽を出すことはないが、肥やしのない土に蒔けば、必ずよく生育するようなものである。このように、無為を体得してブツダとなり得る位に達しているものは、実は、ブツダとなることのできないものである。

『維摩經』がいう「生滅変化を離れた常住絶対の真理、すなわち無為を体得して、覺りに達し得る正しい位」は、『法華經』信解品

第四の「一切諸法 皆悉空寂 無生無滅 無大無小 無漏無為」の、
声聞の悟りの世界と同じである。無為、但空を体得した声聞・阿羅
漢は、大慈・大悲の仏陀となることができないと、文殊師利はいう。
蓮華の種は、低地の汚泥のなかや糞土のなかでこそ立派に生育し、
花を咲かせるように、煩惱の汚泥のなかにあるからこそ、無常の悟
りを求める心を起こすことができるのだという。二乗人は志が低劣
だから仏になることができないのだ、と一般に説明される。始めか
ら志が低劣ではなく、低劣な志になるように押し詰め、押し込んで
きた諦観の歴史が背景にあるように思えてならない。

大通智勝仏の三転十二行相による四諦の説法と、広く十二因縁の
法の説法によって無数の声聞衆ができた。沙弥となった十六王子の
懇請を受けて、大通智勝仏は二万劫を過ぎて大乘教の『法華経』を
説いた。大通智勝仏は八千劫にわたって『法華経』を説き続け、そ
の後八万四千劫の間、禪定に入った。この間、十六菩薩沙弥は六百
万億那由陀恒河沙の衆生を教化した。この十六王子の法華覆講以来、
三千塵点劫の歲月が流れ、いま、また『法華経』が靈鷲山の会座で
説法される時期が到来した。無量義処三昧から起られた仏釈尊は、
仏の悟りの奥堂はまことに深く、なんじら声聞、辟支仏の伺い知る
ところではない

といわれた。これが『法華経』の仏の第一声である。仏の悟りは、

仏と仏とのみがよく極め尽くしたものであって、余人の与るところ
ではない。それは諸法実相である。即ち一切万物の真実ありのまま
の相を明かすものだという。諸法実相、即ち十如是が説き進められ
ていく。これが『法華経』方便品第二の冒頭である。ここに始まる
法説によって目を開いたのが、大声聞舍利弗である。やがて仏釈尊
から未来の成仏の記を受ける。舍利弗の受記によって、声聞でも仏
になる道は閉ざされていないことを自覚したのが、須菩提以下の声
聞衆である。『維摩経』における、文殊菩薩の阿羅漢の無為寂滅の
不成仏の宣言以来、連綿と信奉されてきた無為涅槃の不成仏の思想
に風穴が開いた瞬間である。つまり、阿羅漢衆が仏子としての己を
再発見し再確認した瞬間である。

方便品では舍利弗は、自らを「仏口所生の子」、仏の説法によつ
て再生したものと呼び、偈頌では「仏子」の様々な修行が説かれる。
譬喩品では、舍利弗はみずから「真にこれ仏子なり、仏の口より生
じ、法の化(身)より生じて仏法の分を得たり」と述べ、仏は「長
者火宅の喩」を説いて、「今の三界は皆これわが子なり。そのなか
の衆生はことごとくこれわが子なり」と説く。長者と窮子はもとも
と親子であった。その子が幼くして失踪。諸国を流浪して五十年。
落ちぶれて、とある城市に着く。諸国をめぐって流浪する窮子は、
未だ仏の誘引にも触れることができずに、声聞にもなることができ

ずに苦悩の淵に沈潜しているわたしである。迷える凡夫である。声聞も含め、生けるものすべてが仏と親子関係にあることを象徴する。われわれすべてが本来仏の子、仏子である。

舍利弗や摩訶迦葉などの声聞衆は勿論、縁覚衆も、菩薩衆も、そして迷える衆生も、すべて仏子であると『法華経』は説く。仏子とは、将来仏となつて、仏の財産である仏の智慧を継承する者である。すべての衆生が仏の子であるから、将来、仏となり得るのである。これを強固に支えるのが、仏に成るための一つの教え、一仏乗である。一仏乗の教えのもとに、万人が仏を目指すのである。声聞や縁覚の教え、菩薩の教えといった三乗は、衆生の機根に応じた仏の衆生教化の手立てであつて、方便である。長者は、わが子を一計をもつて雇い入れ、二十年間汚物の掃除をさせた。二十年間の汚物の掃除、すなわち声聞の修行である。この修行によつて、「仏より涅槃一日の価を得て、もつて大いに得たりとなして、この大乘において、志求あることなかりき」である。世尊は、教えの手立ての力によつて、如来の智慧を説かれたのに、声聞衆は、仏から涅槃という一日分の給金を手にして、大いに得たと思ひ込んで満足し、大乘を希求するということがありませんでした、と須菩提以下四大声聞衆が、長者窮子の喩を語り終えた後の合譬でいう。仏は、声聞衆が小乗の法を望み願う心根をよく理解されていたので、大乘の法を無理強いされ

ることはなかった。声聞衆は、この修行によつて阿羅漢を極め、阿羅漢の境地に安住し、大乘を望み願うことがなかった。

長者は子と語り、信賴を醸成し、全財産の管理を任せるまでに至つた。が、子はすべてを任されながら、なおその心根は「一糞をも怖取するの意なし」、一杯の汁かけすら願つて取ろうとすることがなかった。仏に代わつて菩薩たちに大乘の教え、仏の秘蔵の般若皆空の智慧を説きながら、声聞自身は仏となる教えを自分の教えとはしなかつた。低俗の故ではない。如来に責めがあるのではない。声聞の分に在らずの故である。声聞に志願あることなしの故である。われら、真にこれ仏子なりと知らずの故である。声聞の分、すなわち番頭の分に徹していたからである。長者の実子宣言に、子は驚き喜ぶ。これは、本来仏子であることに目覚めたことをいう。だから「われら、いま、真にこれ声聞なり」「われら、いま、真に阿羅漢なり」と宣言する。ここでいう声聞、阿羅漢は、真の仏弟子の意味、真の応供の意味で、従来の貶めていう声聞、阿羅漢ではない。自分は番頭ではない。自分は自分の主人公である。自分達が真の仏子であることに覚醒したのである。覚醒すれば、二乗や三乗はない。仏への道を歩む者だけが存在するだけである。仏の財産である仏の智慧を受け継ぐ者だけがいることになる。

三乗の方便の自覚である。三乗の超克である。

真の声聞の自覚である。真の縁覚の自覚である。

自覚は、仏子の自覚である。

仏子の自覚は、一仏乘真実三乘方便の自覚である。

二乗作仏、三乗作仏である。

万人作仏の思想である。

如来が自在の力を尽くさない。その責めは如来にあるのではない。

如来は自在の力を尽くしている。が、声聞が種として、仏の自在力を受容する機根に欠ける。欠けるから、仏の自在力を受け止めることができない。受け止めることができないだけでない。ねじ曲げて、われにその力なしと思う。力がないのは、如来がその力を發揮してないから、尽くしていないからと曲解する。実はそうではない。如来はすべての条件は整備する。整備するが、最後その条件を飲むのは声聞その人である。声聞の主体性である。声聞の主人公である。主人公の発動を待つのが、仏の身・口・意の三輪の有り様である。仏の身・口・意の三輪は、まことに不可思議である。

仏は、救いを求めるわたしの外堀は勿論、内堀までも埋め尽くしてしまいが、最後の決断、わたし自身が一步を踏み出すのを、仏は根気強く待つのである。人は他人から命令されたことは、たとえ手を下したとしても本心から徹底してやりきれないことが多い。自分がやると決心したことは、たとえ失敗しても諦めがつく。人は自分

が決心して始めたことでも途中で棒を折ることがあるのに、他動的に始めたことは他に責任を転嫁して身が入らないことが多い。言い訳が多い。他動的な発心より、自発的な発心に勝るものはない。内発的、自発的な発心を持つことは、言葉を代えれば、機根が熟するのを待つということである。

仏の身・口・意の三輪はまことに不可思議は、仏子としての機根が熟するのを待つことをいう。「如来の権実の二智の巧用法」は、仏の身・口・意の三輪不可思議をいう。

三千塵点劫の間の世々番々の熟、調熟を経、今番の『無量義経』の説法、『法華経』の説法を聴聞して、声聞衆は本来仏子であることを自覚し、仏子として一仏乘に救い取られていくのである。その象徴が、舍利弗の受記である。衆生はまさに八万四千、千差万別である。五千起去の声聞衆のように、己高しを誇る人が残る、低劣を脱却できない人もいる。道を示してもらっても、なお道に迷う人もいる。仏は、三千塵点劫の長きにわたって衆生の教化教導に当たってきたが、これから後もなお衆生の内発・自発の自覚を待つ必要に迫られる。その意味からいば、如来は自在に衆生を利益する力を尽くしているとはいえないとしか言いようがない。衆生の内発の自覚を待つことなお遠しである。

秘密教の大綱は、以上述べてきた通りであるが、これだけではま

だ仏が、権実の二智の巧用法からいって、自在に衆生を利益する力を尽くしているとはいえないかも知れない。仏が衆生に自在なる利益する力を尽くしていないかも知れないといつても、仏が、衆生の内発的な自発性を待つ姿勢はよしとせざるを得ない。

今教は、権実一体であるから、権教も今教もすべて一実に通ずる。趣くところを異にするのは権であつて、権実がその趣くところを等しくするのが、実である。今教では、権実はみな、実に趣く。そのありさまは、思量・分別のよく解するところにあらず、ただ、諸の仏がよく知りたまう智慧によるべきであり、衆生の樂ねがいを知つて方便として説くことばにことばを重ねても、ことばでは詳しく説明し尽くすことができない。

『法華経』方便品第二に、諸仏世尊は、「衆生をして仏知見を開かしめ、清浄なることを得せしめんと欲するがゆえに世に出現したもう。衆生に仏知見を示さんと欲するがゆえに、世に出現したもう。衆生をして、仏知見を悟らしめんと欲するがゆえに、世に出現したもう。衆生をして、仏の知見の道に入らしめんと欲するがゆえに、世に出現したもう。舍利弗よ、これを諸仏はただ一大事の因縁をもつてのゆえに、世に出現したもうとなづく」とある。仏釈尊の出世の一大事因縁は、衆生に仏知見を開示悟入させることにある。

「この法は、思量・分別のよく解するところにあらず。ただ、諸

の仏のみありて、すなわちよくこれを知りたまえばなり」とあるように、仏知見は、凡夫の思量分別が及ぶ教えではない。仏だけが知るところである。この仏知見をわたしたちに開示悟入するために、仏釈尊は手練手管を巡らす。これが善巧方便である。わたしたちの樂ねがいを知つて説く、善巧方便が仏の智である。これが、「智もて知るべく」である。

仏は一音によつて衆生を教化教導する。仏釈尊は、方便を駆使し、種々の因縁、譬喩、言辞を用いて衆生を教化教導する。上根の舍利弗のように法説によつて諸法実相、一仏乗の一実円乗を体解させることもあれば、中根の摩訶迦葉、須菩提、迦旃延、目連のように、三車四車の譬喩によつて三一不二を悟り、長者窮子の喩や菓草喩のような譬喩で一実円乗のおのれの領解を述べることもあれば、下根の富楼那、阿若憍陳如以下五百の阿羅漢のように、大通智勝仏の下にて大乘の縁を結んで成仏の種を下ろし、それより漸漸に熟してきて、今日解脱の境に入るに至つた因縁次第を明かす、仏釈尊と法華会座の諸弟子との関係の因縁説によつて一実円乗を体解するに至ることもあるのである。一仏乗への道のりは人それぞれで、一様ではない。言葉ではいい表わし、いい尽くせないものである。「言もて弁ずべからざるのみ」である。

真夏の昼下がりに、男が大きな荷をのせた荷車を引いていく。雨上

がりの水溜まりで車輪を取られて、押ししても、引いても車はびくともしない。男は玉の汗。真夏の太陽は容赦なく照る。それを見ておいでになった仏は、そつと男の肩に触れられる。すると、男に引かれた車は、するすると水溜まりを抜けることができた。男は、意気軒昂、車を引いていった。水溜まりを三乗。押ししても引いても車が動かない様が世間とすれば、仏と衆生との感応道交の様相がよく分かる。男と仏との関係は、同聴異聞、得益不同、人法互不相知聞を要素とする秘密教と符合する。

華嚴時の一権一龍、鹿苑時の一権一龍、方等時の三権三龍、般若時の二権二龍の不成仏の衆生が、肩に仏の手、すなわち法華の三周説法の手を得て、仏子として再生していく。仏の手は承知のうえで、衆生の機に応じたことであれば、不定であろうか。男にとつては、仏の手はまったく不承知のこと、機に応じてなされたことであれば、秘密であろうか。男の感と、仏の応の感応道交が秘密裏に成立する。秘密のうちに救われ、秘密のうちにおのれ自身に自信を得て、人生を闊達に生きる力を得ることができれば、それは一仏乗の秘密教が内包する仏の慈悲のゆえといえる。人を助け、救い取るために、病状に応じて薬を調合して与える。これと同じように、仏の教えは、死んだわが子のために芥子種からしだねを求め歩いたキサ・ゴータミーや、茶毘に付されたジーヴァティーは八万四千いるのに、そのうちのどの

ジーヴァティーを嘆き悲しんでいるのかね、という仏釈尊の言葉に目を覚ましたウルビイリー。仏は、聴聞する人の素質や能力や、一人ひとりの求めに応じて教えを説かれるのである。それを一つひとつ取り上げて分別していけば非常に多い。しかし、まとめてみれば、頓・漸・不定・秘密の四教の枠を出ることはない。仏の所説は、すべて頓・漸・不定・秘密のいずれかの枠に収まってしまふ。

教判では、仏の説法を、同座して同じように聴聞し、同じように理解する、同聴同聞、得益同一なのを、定教じょうきょうという。定教に頓教と漸教の二教を立てる。頓教は、仏釈尊が悟った直後の境地を、直に説いた教えであり、次第を経ずに速やかに悟りに到達する教えという。漸教は、浅い内容から漸次に深い内容へと説き進める教えであり、順序を踏んで漸進的に長い間の修行によって悟りに至る教えをいう。

古来、論師は、經典を頓教か漸教かのいずれかに分類しようとした。『勝鬘經』や『金光明經』などは、両者の要素を兼ね具えており、不定教と別立してきた。智顛は、仏の説法は聴聞者に即応して自在であり、説法の一瞬一瞬に頓教の要素も漸教の要素もあり、不定教の要素は一経の問題ではないと批判したという。

定教には、説法るとき、他の聴聞者の存在に気づいているが、理解の仕方が違う教え、つまり聴聞者の機根にしたがって理解・得益

が一定していない同聴異聞・得益不同の教えをいう。仏の説法は一音である。これを聴聞する衆生で、宿習による漸種は、頓説のなかでも漸の益を得る者があり、漸説のなかに頓の益を得る者がある。宿習による頓種は、頓説をそのまま頓説と聴聞し、漸説のなかに頓の益を得る者がある。一仏の化縁のもと同時の説法において、得益が一定しない。これが不定教の特徴である。

不定教には、説法るとき、他の聴聞者の存在に気づいている、同聴異聞・得益不同・人互相知であるが、これだけに止まらない。他の聴聞者の存在に気付いていない、同聴異聞・得益不同・人互不相知の不定教もあるはずである。

不定教と秘密教は、同聴異聞・得益不同であるが、ただ一つの違いは、聴聞衆の互相知と互不相知である。

同聴異聞・得益不同・聴聞衆の互相知が、不定教、顕露不定教である。

同聴異聞・得益不同・聴聞衆の互不相知が、秘密教、秘密不定教である。

秘密教を化儀に位置づけることによって、顕密が揃い、定不定が揃い、化儀の長年の懸案が解消する。

衆生の機根は十人十色、千差万別である。それに相応して設けられた仏の教化教導の所説は八万四千、はなはだ多い。はなはだ多い

といっても、所説の肝心の形式は、頓・漸・不定に秘密を加えた四教をはみ出ることはない。これが、化儀の四教と呼ばれる。

略説するならば、今、わたしが信奉するこの『妙法蓮華経』は、すべての人に公開された「顕露教」であって、人・法ともに、仏とわたしとの間に秘匿された、互不相知間の「秘密教」ではない。

『妙法蓮華経』は、初の蔵教、中の通教、後の別教の三の漸教を開会し、一の頓教に帰着し昇華した、漸教を開会した後の漸頓教である。だから、鹿苑・方等・般若のなかの化儀の漸教の、しかも法においても漸教である漸漸ではない。

『妙法蓮華経』は、頓・漸の二教の区別がなくなり、声聞・縁覚・菩薩の三乗の区別がなくなり、阿羅漢・辟支仏・菩薩・仏の四果の区別がなくなり、いわゆる二法・三法・四果の隔てを除去して、法華時に至って一仏乘に止揚・統合する。

すなわち『妙法蓮華経』は、二法・三法・四果のすべてを混合し総合した教えであって、二法・三法・四果を別け隔てる教えではない。

『妙法蓮華経』は、権方便の教えである蔵・通・別の三漸教を開いて、隔てを取り除いて円頓教に会入する、「開権之円」教である。

『妙法蓮華経』に、『涅槃経』卷一三、聖行品の五味を配当すれば、無上のよい味である醍醐味であって、他の乳・酪・生酥・熟酥の四

味ではない。

『妙法蓮華經』は、平等の実相という、一実円頓、三千・三諦という実益を得ることができる同聴同聞、得益同一の定・定教であつて、同聴異聞、得益不同の不定・不定教ではない。

『妙法蓮華經』は、顕露であり、漸頓であり、合であり、醍醐であり、定であると分別すると、『法華經』は化法の蔵通別円の四教と、化儀の頓漸秘密不定の四教を超えた非頓非漸非秘密非不定、非蔵非通非別非円の開顯円であり、超八醍醐の円教である。

だから、化法の蔵通別円の四教と、化儀の頓漸秘密不定の四教の枠内に収まる、『法華經』以外の数多の経教の在り方とは、大いに異なっているといえる。

詳説するならば、鳩摩羅什は、梵文原典の題名Saddharma = pundarika-sutraを、『妙法蓮華經』と訳した。

Saddharma「妙法」は、『法華經』が説く教えをいう。伝統的な解釈では、妙法は諸法実相を表すという。諸法実相は、一切のものの真実の相をいう。現象し存在するものすべてのありのままの相が、真実の相であることをいう。ありのままの相が実相であり、実相が妙法である。妙法は宇宙の森羅万象をいう。森羅万象は、妙法の顯現である。

「蓮華」は譬えである。白蓮は泥に染まらず、美しい花を咲かせる。

人は生まれてから死ぬまで、現世の汚濁おじよくの真つ只中をのたうち回つて生きていかなければならない。汚濁のなかにいるからこそ、美しいものに憧れ、美しいものを生み出すことができる。煩惱即菩提。煩惱があるからこそ、悟りも生まれるのである。汚濁の真つ只中であつて美しく清らかに咲く白蓮こそが、『法華經』そのものに他ならない。

「妙法」は、迷も悟も、権も実も、宇宙の森羅万象がそのまま絶対不可思議の法、現象であり、存在だという。真実の相だということ。これを取り、あれは捨てるという余地はない。醜だから捨て、美だから取るという選択、損だから捨て、得だから取るという選択、憎悪は捨て、愛情は取るという選択、戦争は捨て、平和は取るという選択などの余地はない。わたしの思わくを超えて、現象し存在する一切はそのまま、あるがままで真実であるというのが、妙であり、妙法である。

一切は妙であり、妙法であるから、選択の余地がない。ことばを変えれば、わたしがどれだけそれを忌避しようが、それは仏の眼からみれば現象し存在する意味があるのである。存在するのに、誰はばかる必要がないのである。罪や罰や、殺人や戦争ですら、存在理由があるというものである。一切は忌避され、秘匿されることがない。一切は公開されたままである。一切の毀誉褒貶を絶している。

一切の差別を離れている。絶対平等である。宇宙は全開である。一切は開きつばなし、顕露である。これが『法華経』の大前提である。

荆溪湛然は、『金鉉論』で「四必」をいう。

実相は必ず諸法

諸法は必ず十如

十如は必ず十界

十界は必ず身土

と。妙法は、わたしを離れては存在し得ない。わたしと不可分である。心仏及衆生・是三無差別。妙法は心である。心はわたしの妄念の心である。わたしの妄念の心は、三千の諸法を具す。三千の諸法は、万有・森羅万象である。わたしの妄念の心が、三千の諸法を観察する。諸法は是相如・是性如である。諸法は如是相・如是性である。相如是・性如是である。つまり諸法は空であり、仮であり、中であり、空仮中が円融し、本末究竟して等しい、即空・即仮・即中と観る。

円融三諦を観るのは、わたしが住む人間界を含む十界である。地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上・声聞・縁覚・菩薩・仏の十界は、衆生・五陰・国土の三種世間からなる。

「四必」は、まさに一念三千である。

この心は即ち三千を具して、直ちに空なり、仮なり、中なりとす

る。偏空にあらず、仮・中を全うして空であるから即空という。これが円空である。仮・中も同様である。偏仮にあらず妙仮である。但中にあらず具徳の中である。一心に三千の諸法を具して、空仮中の三諦が円融すること、これが妙・妙法である。

『法華経』の内実は、三千・三諦・諸法実相・世間相常住という。これが大前提の妙・妙法の内実である。これに立脚する観行は、法華の開権顕実を根拠とするもので、『法華経』の実践修行の要門である。

ここから、「今経顕妙」、すなわち法華の妙を顕わし明かす。

『妙法蓮華経』が「妙」とされるのは、以下の五つの点からである。

その一は、顕露にして、秘密にあらず。

その二は、漸頓にして、漸漸にあらず。

その三は、合にして、不合にあらず。

その四は、醍醐にして、四味にあらず。

その五は、定にして、不定にあらず。

(1)法華の妙 その一は、「顕露にして、秘密にあらず」

「妙・妙法」の内実を判じるとき、第一は仏の説法の「顕露」と「秘密」である。

「顕露」は、顕露教をいう。顕露教は、だれにも公開して説かれる教えをいい、秘密教と対語になる。顕露教は、具体的には顕露定

教をいう。顕露定教には、化儀の四教のうち、頓・漸二教が相当する。

頓教は、仏釈尊が菩提樹下で得た正覚を、正覚の直後に、自内証をそのままいささかの手を加えることなく説き示した教えをいう。大乘の菩薩を聴聞衆とするから、潤色し、方便を加えることのない教えである。ここでいう「頓」は、この「頓速頓初」の義である。頓は、円頓と熟したときは、教の内容が勝れていることをいうが、頓教の頓は教え方、化儀についての「頓」であり、頓速頓初をいう。「漸」は「浸」と音が近く通用して、ひたすの意にも用いられるが、漸も浸も、水が次第にひたしてることが原義。次第にと訳し、両方とも、ややと読むという。「漸」は、次第にすすむことをいう。漸教は、小乗人を聴聞衆として説法をし、説法が次第に漸次に、浅から深へ、小乗から大乘へと順序次第を追って説き明かし進んでいくから、漸教という。

通常、人を教え導くのはみな顕露定教である。すなわち多くの人を集めて小乗の教えを説けば、これを聞いて、人は心に了解し、みな小乗の果を得る。通教の説法を聴聞すれば、通教の果を得る。別教の説法を聴聞すれば、別教の果を得る。円教の説法を聴聞すれば、円教の果を得る。聴聞衆も互いに知らずにいるのではない。みな同座して、互いに小乗を聞けば小乗の説法を聴聞していることを承知

し、小乗の説法を聴聞して同一の果を得る。大乘を聞けば大乘の説法を聴聞していることを承知し、大乘の果を得る。これが顕露定教である。頓・漸二教がこれに当たる。

「顕露」に対するのは「秘密」である。わたし一人だけに成立する教えをいう。人法互不相知聞が特徴である。

「秘密」は、わたし一人だけが仏の教えを聞いていいると思わせること。同じ教えを聞きながら了解の仕方が異なり、それを互いに知らせないような説き方という。

(『四教義』巻第一『大正蔵』四六一七二一上、『天台四教儀』『大正蔵』四六一七七四下)

「秘密」は、わたし以外のものをお互いに知らないようにさせて説かれる教え。わたし一人だけが仏の教えを聞いていいると思わせて説かれた教え。能力の異なった他の聞き手が、どう理解しているかを知らないまま教えを会得することという。(『四教儀集註』上本三二、『天台四教儀』『大正蔵』四六一七七五中)『四教義』『天台四教儀』『四教儀集註』の「秘密」の語義を吟味すると、仏の説法の受容が成立するのは、多くの聴衆の存在が必要とされる問題ではなく、わたし一人に仏の説法が受容されるかどうかの問題であることである。

仏の説法は、一般に多数の聴聞衆に対して公開して行なわれる。

しかし、説法の受容に関しては、極限までわたし一人の営みである。多数は関係ない。わたし一人がどのように仏の説法を受容するかの個人の問題である。仏とわたしのマン・ツウ・マンの営みである。仏とわたしの個人的な営みである。仏と個との極限の交流が秘密といわれることの内幕ではなからうか。

仏は一音によって衆生を教化教導する。仏釈尊は、方便を駆使し、種々の因縁、譬喩、言辞を用いて衆生を教化教導する。上根の舍利弗のように法説によって諸法実相、一仏乗の一実円乗を体解させることもあれば、中根の摩訶迦葉、須菩提、迦旃延、目連のように、三車四車の譬喩によって三二不二を悟り、長者窮子の喩や葉草喩のような譬喩で一実円乗のおのれの領解を述べることもあれば、下根の富樓那、阿若憍陳如以下五百の阿羅漢のように、大通智勝仏の下にて大乘の縁を結んで成仏の種を下ろし、それより次第に熟してきて、今日解脱の境に入るに至った因縁次第を明かす、仏釈尊と法華会座の諸弟子との関係の因縁説によって一実円乗を体解するに至ることもあるのである。一仏乗への道のりは人それぞれで、一様ではない。言葉ではいい表わし、いい尽くせないものであるが、仏の説法はすべて公開されている。仏の説法を聴聞したいと願う者は拒まれることはない。葉草に大中小の不同があっても慈雨に満遍なく潤され、すべて育って葉草としての効用をもつように、衆生に素質や

能力の差別があっても如来の教化を受ければ等しく悟りに入り、大医王となつてあまねくすべての者を救い得ると、葉草喩品はいう。

真夏の昼下がりに、雨上がりの水溜まりで車輪を取られて、荷車はびくともしない。男の肩にそつと触れられた仏の手。男は、泥沼を抜け出し、意気軒昂、車を引いていったという前出の挿話。衆生の機感と仏の仏心との感応道交の様相がよく分かる。男と仏との関係は、同聴異聞、得益不同を抜けた不可思議、不可説を内包する、仏とわたしとの人法互不相知聞を要素とする秘密教と符合する。

華嚴時の一権一鹿、鹿苑時の一権一鹿、方等時の三権三鹿、般若時の二権二鹿の不成仏の衆生が、肩に仏の手、すなわち法華の三周説法の手を得て、仏子として再生していく。仏の手は、承知のうえで衆生の機に応じたことであれば、不定であろうか。男にとっては、仏の手はまったく不承知のこと、機に依じてなされたことであれば、秘密であろうか。男の感と、仏の応の感応道交が秘密裏に成立する。男にとっては、不可思議、不可説であり、妙としかいいようのないことであろう。秘密のうちに仏が手を差し伸べられ、秘密のうちに仏の力を得て、泥沼を脱出できた。秘密のうちに救われ、秘密のうちに仏の慈悲の故といえるのではなからうか。

人を助け、救い取るために、病状に応じて薬を調合して与える。これと同じように、仏の教えは、死んだわが子のために芥子種からしだねを求め歩いたキサ・ゴータミーや、茶毘に付されたジーヴァティーは八万四千いるのに、そのうちのジーヴァティーを嘆き悲しんでいるのかね、という仏釈尊の言葉に目を覚ましたウルビイリー。

ここではキサ・ゴータミーやウルビイリーの感も、仏釈尊の応も共に公開されされている。二人と仏釈尊との感応道交が白日の下で交流している。顕露の慈悲の発露といえる。

仏とわたしとの有り様は、承知する承知しないにかかわらず、交流して果てることがないことを教えてくれる。

今のこの『法華経』の説法の会座では、『法華経』を聴聞する人はみな同座して、『法華経』を聴聞していることを承知しており、『法華経』の円教としての果を得ることを承知している。同聴同聞、得益同一である。あるいは、同じ『法華経』の会座にあつて、仏の一人の説法を聴取した人の得益が異なることがあるが、同座の人は、これを承知している。したがって『法華経』は、聴聞衆は同座しながら、聴聞衆と聴聞衆とが互いに同聴異聞であつて得益不同であつても、それを互相知、互いに相承知しているから、顕露教であつても、同聴異聞・得益不同であることを互いに相承知していない、人法互不相知聞の秘密教ではない。顕露はpublic、秘密はindividualを中心

核とする概念と捉えることができる。これが、「これ顕露にして秘密にあらず」がいうところである。

(2)法華の妙 その二は、「漸頓にして、漸漸にあらず」

「漸頓にして、漸漸にあらず」という言い方は、『法華経』が、仏が衆生教化のために用いた、頓・漸・秘密・不定の化儀の四教と、仏の説法内容を、蔵・通・別・円に分けた化法の四教との、合計八教を超えた教えであるというときに、よく用いられる表現であると、多田孝正氏は『仏典講座二六法華玄義』(一四八頁)で指摘する。

これは、『法華経』が、漸を会えして、つまり、頓教と漸教との二法を一つに混合・統合し、声聞乘・縁覚乘・菩薩乘の三道を一つに混合・統合し、阿羅漢果・辟支仏果・菩薩果・仏果の四果を一つに混合し・統合して、頓教に入る漸頓教であることをいう。

「混み」は、差別をなくする、滅ぼすことをいう。「合ごう」は、会えであり融である。区別、差別を立てないことをいう。混合は混融と同義。差別を滅ぼして、一切平等となることをいう。ここでは、二法、三道、四果のまま、一の頓教の法・道・果と混合し・統合することをいう。

湛然は、「今法華経是漸後之頓。謂開漸頓頓。故云漸頓。非法華前漸中之漸」(『法華玄義積籙』卷第二(「大正蔵」三三・八二五c)という。つまり『法華経』は、漸の後の頓にして、漸を開いて、取

り除いて頓を顕わすので、漸頓というのであり、法華以前の漸のなかの漸をいうのではない、という。

つまりこれは、智顛以前の教判で頓教といえ、『華嚴經』だけを指していたものを、『法華經』の教えも頓教であることを説いたものである。

「漸頓」は、『釈籤』によれば、方等時の諸経や『般若経』のような漸教の後の頓教であり、漸教を開いて、取り除いて頓教を顕わしたものとされる。というのは、方等時の諸経や『般若経』のような漸教にも、化法の四教のなかの円教が説かれているからである。『法華経』は、方等時の諸経や『般若経』の円教を、十全に説き明かしたものとされる。

つまり、一仏乗の教えは常時開かれており閉ざされることがないが、声聞・縁覚・菩薩の立場がそれぞれ異なり、その立場に固執するという考えや、阿羅漢や、辟支仏や、菩薩のそれぞれの境地を究極の悟りの境地として安住する考えを開いて、取り除いて示し、三乗をそのまま一仏乗であると承認し、三乗はそのまま一仏乗に帰着し混合・統合するという立場に立つ。このように会得させることを、「開^{かいえ}会^え」¹はいう。

『集註』は、開とは「発なり、拓なり」という。『半字談』は、開と発と拓の三字は、二つのもの間にある隔てを取ることであるが、

「開」は、仏の方から取り除く気味があり、「発」は、自分の力で取り除く気味があり、「拓」は、取り除いて広々となる

気味があるとしている。「開」は、仏の方から開きつばなしだよの「開」である。「会」は、区別、差別を立てない「混合」である。したがって「開会」は、差別を滅ぼして、一切平等となることをいう。

これと同じで、漸教には初の蔵教があり、中の通教があり、後の別教があつて、頓教は、これら三とはまた別の教えがあるのではない。初の蔵教を開き、固執を取り除き、中の通教を開き、固執を取り除き、後の別教を開いて、固執を取り除いてみれば、三は三であつても別々の三ではなく、結局は三のまま一に収斂するということがある。

『華嚴經』は、仏の開悟の境地をそのまま明かした頓教である。この頓教は、仏の教えの究極であることは自明である。しかし苦の淵に沈む衆生には、機根が劣るために、初の漸教として蔵教を説いたが、この蔵教は頓教に至ることを目指すものである。機根が向上して、中の漸教として通教を説いたが、この通教は頓教に至ることを目指すものである。更に機根が向上して、後の漸教として別教を説いたが、この別教は頓教に至ることを目指すものである。

初・中・後の漸教を開ききつてみれば、そこに頓教が再現する。

この再現した頓教は、最初の頓教ではあるが、初・中・後の漸教を開ききった後では、最初の頓教とは似て非なる頓教である。最初の頓教は頓教そのものである。後の頓教は、初・中・後の漸教を収束し収斂した頓教である。つまり最初の頓教は、仏の開悟の境地だけを明かした教えであるが、後の頓教は、仏の開悟の境地に加えて、仏の開悟の境地に至るための道筋を説き明かした、衆生を教化し教導する善巧方便を包括した頓教である。

方便は、サンスクリット語もパーリー語も upāya である。ウパヤの原義は近づくである。仏の境地に近づくのが、方便の意味である。最初の頓教は、仏の開悟の境地だけであるが、最後の頓教は仏の開悟の境地とその境地に近づく方途、すなわち衆生の修行の在り方を明かしているところが異なる。前は「実」だけ、後は「実」と「権」とを説く。

前の頓教は、単に「頓教」という。それに対して、後の頓教は「漸頓教」という。

鹿苑・方等・般若の三、声聞・縁覚・菩薩の三、あるいは大乘・小乗の二、権教・実教の二という区別があるが、三や二の区別が確固としてある訳ではない。従来、三や二の別々の教えがあることに疑いを挟んでこなかったが、これを開いて、疑いをもたなかったのが間違いであると明かし、固執するものを取り除いて、実は、三や

二はそのまま、一しかないとするのが「開会」であり、「開会帰入」である。

初の蔵教・中の通教・後の別教の三の漸教を開会し、一の頓教に帰着し昇華するのが、「漸頓」、つまり「漸頓教」である。漸頓教は、『法華経』をいう。

『華嚴経』は、仏の悟りの内容を明かす。『法華経』は、仏の悟りの内容に加えて、仏の境界へ至る道筋を、衆生への善巧方便として明かし、仏意は善巧方便の開示悟入にあることを明かす。

| | | |
|-------|-----------------------------|-----|
| 『華嚴経』 | 仏の悟りの内容 | 頓教 |
| 『法華経』 | 仏の悟りの内容 + 仏境界へ至る道筋(善巧方便) | 漸頓教 |

これに対して、阿含教や方等教や般若教のなかの蔵教・通教・別教は、「漸のなかの漸」と規定される。

蔵教を、初の漸教

通教を、中の漸教

別教を、後の漸教

初・中・後の漸教を、「漸漸」という。

『華嚴経』は、仏の悟りの内容を明かす「頓教」

『法華経』は、仏の悟りの内容に加えて、仏の境界へ至る道筋を、衆生への善巧方便として明かし、仏意は善巧方便の開示悟入にあることを明かす「漸頓教」。だから、『法華経』は、初の蔵教、中の通教、後の別教の三の漸教の「漸漸」には止まっていない。これが、「これ漸頓にして、漸漸にあらず」がいうところである。

(3) 法華の妙 その三は、「合にして、不合にあらず」

「合」は、「二法、三道、四果は合す」ることをいう。

「合」は、「融」であり、「会」である。区別、差別を立てないことをいう。

法華時に至ると、漸教と頓教の二法が一つに混合して統合し、声聞乗・縁覚乗・菩薩乗の三道が一つに混合して統合し、阿羅漢果・辟支仏果・菩薩果・仏果の四果が一つに混合して統合し、すべては一実円乗の『法華経』に帰着することをいう。

「混合」の「混」は、(差別を)なくする、滅ぼすことをいう。「合」は、存在する二つのものが一体となることをいう。一句は、対立をなくし、一つになることをいう。二而不二・不二而二、総合統合をいう。「合」は、『法華経』の立場である。『法華経』が説かれた以後の教えをいうのが、「今教」である。

義理からいえば、今教は、一実、つまり、諸法実相という、一実円頓の真実に誘導するために権・方便を説く。これが為実施権であ

る。為実施権によって、権に執著する心を淘汰して一実円乗を顕わす。これが開権顕実である。開権顕実は、法の上に権実の差別を立てるのではない。仏の化意について権実を判別するのである。

『法華経』では、法に権実の差別はない。前三教も等しく一実円乗の法である。衆生の根性・機根がまちまちであるから、化導に権実の差別が立つのである。意趣からいえば、今教の『法華経』は、権実一体である。権教もすべては一実円乗に融通する。つまり、漸教と頓教との隔て、声聞乗と縁覚乗と菩薩乗との隔て、阿羅漢果と辟支仏果と菩薩果と仏果との隔てを取り払い、取り除いてしまつて、隔てが存在しないのである。二法、三道、四果が目指すところが同じであるのである。大小二乗に隔てがない。これが、一実円乗の融通である。

つまり、今教の『法華経』では、「権実一体」である。これが、「合」がいうことである。

「不合」は、「二法、三道、四果は合せず」をいう。「不合」は「不融」である。

法華時に至つても、漸教と頓教との二法、声聞乗と縁覚乗と菩薩乗との三道、阿羅漢果と辟支仏果と菩薩果と仏果との四果が別々であり、一つに混合し統合しないことをいう。

「不合」は、昔教の立場である。『法華経』が説かれる以前の教え

が、「昔教」である。義理からいえば、昔教は、偏教と円教とに分ける。偏を権とし、円を実とする。これは、所説の法の上に権実の別を立てたものである。意趣からいえば、昔教では、権教は何時までも権教であつて、実教は何時までも実教である。つまり、『法華経』以前の昔教では、「権実不同」である。これが、「不合」がいうことである。

『釈籤』は、「合」は「会」と同義であり、『法華経』は、権、つまり藏教・通教・別教を開いて円教に会入するの意から、「開権之円」であるという。つまり、「合にして不合にあらず」は、先の法華時の漸頓混合を解釈するなかで、漸・頓の二教の区別がなくなり、声聞・縁覚・菩薩の三乗の区別がなくなり、阿羅漢・辟支仏・菩薩・仏の四果の区別がなくなり、二法・三道・四果の隔てを除去して、法華時に至つて一仏乘に止揚・統合することをいう。

「開会」は、止揚・統合すること。なお止揚は、二つの矛盾した概念(正・反)を、更に高い段階(合)で調和し統一することをいう。『法華経』において仏が、鹿苑・方等・般若の三時の教えや、声聞・縁覚・菩薩の三乗の教説・修行などが、互いに相異なつていふと思う衆生の誤つた考えを開いて正し、三乗そのままが一仏乘であると承認し、三乗は一仏乘に帰するということを教えること。つまり、大乘小乗の二、権教実教の二や、鹿苑・方等・般若の三、声

聞・縁覚・菩薩の三や、阿羅漢果・辟支仏果・菩薩果・仏果の四などの差別を立てる誤りを打ち明け、すべては一に、一仏乘に収斂すると、混合し統合することをいう。

般若時において、一切法みな不可得なりと空の道理を説示し、大乘といひ、小乗といつても、大乘は不可得空、小乗は不可得空、一切の法はことごとく不可得空で、差別なしとし、ことごとく摩訶衍、すなわち大乘なりと隔てを除去し、融通することをいう。

「会入」は、開会帰入、融通と同義。二乗や三乗の隔てを除去して、一つにして一仏乘に入らせること、帰着させること。仏の自内証をそのまま明かすのが、頓教である。頓教である『華嚴経』は、盧舍那仏、つまり仏釈尊が悟つた宗教的・神秘的な究極の境地を明かしている。生死の世界を流転するわたしにとつては、盧舍那仏・仏釈尊の境地はあまりに高遠であり、無窮である。したがつて、宗教が使命とする、苦の淵に沈む衆生・わたしの救済と、衆生・わたしの機根に応じた教化教導という点に欠け目が否めない。欠け目を補完しないと、仏教が救済を存在理由とする宗教として成立しない。だから必然的に、衆生を頓教に誘導していく方便として、漸教が産出された。その漸教も、衆生の機根が種々雑多で、果てしがないから、それに対応して段階的に初の漸教、中の漸教、後の漸教が創出された。

だから、初・中・後というレベルが違う三の漸教が、頓教ともども、衆生が成仏に至る唯一の道を明かす純円教に統一されなければ、衆生教化・一切衆生済度を誓願する仏意を満たすことができない。

こうして漸教が頓教に帰入し、衆生教化を含めた教・行・人・理の四一を完備した純円教に帰着し、世間相常住・諸法実相に立脚する一仏乘に昇華し、収斂するのが、漸・頓の「合」である。

声聞は声聞乘を、縁覚は縁覚乘を、菩薩は菩薩乘を究極としない。正しょうよび所被の機、つまり仏釈尊一代の教化教導を享受させる目当では、舍利弗を初めとする数多の声聞衆であった。『法華経』は、これらの声聞衆はまさに仏の子、ぶつし仏子であり、仏によってすべて等しく救い取られる定めにあるとするが、仏子は苦に塗れた一切衆生に他ならない。いい換えれば、どん底に呻吟するわたしたち一人ひとりを救済して漏らさないところに、仏釈尊の本意があるのである。

正所被の機のうち、過去世で二万億仏の教化教導に与った、機根が勝れた舍利弗は、上根の文殊・普賢などの諸菩薩とともに、初めて『華嚴経』を聴聞し、たちまちに中・中道の理を悟り、「法華の円実」、つまり世間相常住・諸法実相にある円頓一実の一仏乘の境地に入った。

あるいは上根の者は、鹿苑で初めて会座に連なれば、密説般若を聞いて、密説法華涅槃の理である中・中道の理を悟り、法華の円実

の境地に入る。

方等、般若の何れにおいても一度顕説般若の説法を聴聞すれば、直ちに顕説法華涅槃の理である中・中道の理を悟り、法華の円実の境地に入る。

上根の者は、法華の開会を待つて初めて中・中道を観るわけではない。法華以前に法華の円実の境地に入る。法華に入ってから十如是にある諸法実相を観る。

すなわち万物の真実のありのままの有り様を明かす、如是相・如是性を始めとする十如是という存在の有り様を聴聞する。この十如是を、是相如・是性如…と、十界平等の空諦に読み、如是相・如是性…と、十界(…差別(…の仮諦に読み、相如是・性如是…と、十界の実相を表わす中諦に読み、空・仮・中の三諦が円融していると観る。

そして、生死の苦から解脱した阿羅漢道、縁覚道は権方便であることを明かし、一切衆生の苦を救済する仏道を称揚する、仏釈尊の説法を聴聞する。

法華以前の修行実践を一変させる、「一切衆生悉皆成仏」の一大宣言を、一大事因縁と受け止め、二乗作仏・三乘方便一仏乘真実に信を置き、円教の修行階位の相似即の十信位で無明の惑を伏し、初住位に至って一品の無明の惑を断じ一分の中・中道の理を悟って法

華の円実の境地に入り、その後四十一位にわたって無明の惑を断じ続け、中・中道の理を悟り続け、ますます世間相常住・諸法実相に立脚する、法華の円実である円頓一実の一仏乗を増道して、一步一步妙覚果満に近づいていくのである。

須菩提・迦旃延・迦葉・目連のような中根の者は、華嚴の一味だけの聴聞では法華の円実の境地に入るのは難しいが、華嚴に加えた二味目の鹿苑で、あるいは三味目の方等で、あるいは四味目の般若で法華の円実の境地に入る。二味の組み合わせは、華嚴と鹿苑の他に、鹿苑と方等、方等と般若などいろいろである。また、二味目で入実する者、三味目で入実する者があり、四味目の般若では必ず入実する者などいろいろであるが、共通することは、ともに法華の開会を待つことなく法華の円実、すなわち一品の無明の惑を断じ一分の中・中道の理を悟り、円教の初任位にあつて法華の円実である円頓一実の一仏乗の境地に入り、その後四十一位にわたって一品ずつ無明の惑を断ち、一分ずつ中・中道の理を悟り、円頓一実の一仏乗を増道して、一步一步妙覚果満に近づいていく。

富樓那と阿若憍陳如と千二百人の下根の阿羅漢や、阿難と羅睺羅と二千人の学・無学の人、その他五比丘を含む下根の者は、五時のなかの法華の開会に至って初めて法華の円実、すなわち円頓一実の一仏乗の境地に入り、中・中道を観る。

法華の円実に入ることを、「顕入^{けんにゅう}」という。顕入は、鹿苑を除く華嚴・方等・般若の三時についていう。鹿苑時の蔵教は、顕露に円教を説かないので、密説般若を聞いて、密説法華涅槃の理に入る。これを「密入^{みつにゅう}」という。

すべては世間相常住・諸法実相に立脚する一仏乗に収斂するところに仏意があるから、漸・頓の二教や、前・中・後の三漸教や、声聞・縁覚・菩薩の三乗は、密入しながら、顕入しながら、あるいは被接^{ひしやう}しながら、三乗人の機根が『法華経』を聴聞するまでに成熟した暁には、法華の法説周・譬説周・因縁説周の三周説法によって、声聞乗のまま、縁覚乗のまま、菩薩乗のまま残らず一仏乗に救い取られていく。

要するに、阿羅漢と辟支仏は但空に止まり、菩薩は菩薩道を歩き続けて仏に至り、仏は十力という別々の悟りに至るのではない。阿羅漢も辟支仏も菩薩も、仏と同じ不中にある諸法実相を体得し、是処非処力・業力・定力・根力・欲力・性力・至処道力・宿命力・天眼力・漏尽力という、仏が全智者であることを示す十の智慧のはたらきである「十力」という、仏と同じ徳性を具えるのである。

『法華経』に至って、川の水が流入して大海の海水と渾然一体となるように、漸教と頓教とが混合し、声聞乗・縁覚乗・菩薩乗の三道が混合し、阿羅漢果・辟支仏果・菩薩果・仏果の四果が混合する

のである。「混合」は「混融」と同義。差別をなくして、一切が融け合い、無差別平等、一体に帰着するをいうから、仏が衆生に開示悟入するのは一仏乗だけとなる。ただ一つの仏乗だけがあつて、他に余乗は存在しないのである。

「合・混合」は、二法・三道・四果が合することをいう。二而不二・不二而二、三而不三・不三而三、四而不四・不四而四である。すべては一仏乗に帰入する。いや、帰入というより、元々、本来一仏乗切りだと、仏はいう。一仏乗として仏の教えは開きつばなしだよと仏はいう。五千起去、灰身滅智の阿羅漢を究極とする声聞人にして、般若の転教で、諸菩薩に般若の無所得空を説き示しながら、自分は菩薩になることを望まない舍利弗や須菩提などの大声聞衆たちが、自身の悟りの境涯はこの程度であると、限度を定め、自分が定めた番頭の限度に固執しただけであつて、仏の教えは一度も閉じられたことはない、仏の教えは、仏意は開きつばなしだよというのが「開」である。この「開」の仏の原義に戻るのが「合」の義である。

すべては法華の円頓一実の一仏乗に昇華する。これが「合」である。「合」は、混合の合をいう。つまり『法華経』は、権方便の教えである蔵・通・別の三漸教を開いて円頓教に会入する、「開権之円」教である。これが、「これ合にして、不合にあらず」がいうところ

である。

(4)の妙 その四は、「醍醐にして、四味にあらず」

「五味の喩え」は、牛の生乳より、乳・酪・生酥・熟酥・醍醐の五味が次第相生することをいう。五味の喩えは、『涅槃経』の五味が一般的であるが、『長阿含経』巻第一七、『布陀婆楼経』にも出る。

『南本涅槃経』巻第一三、聖行品(『大正蔵』一・二六九〇―六九二)に、「譬如從牛出乳從乳出酪從酪出生酥從生酥出熟酥從熟酥出醍醐。醍醐最上。若有服者衆病皆除。所有諸菓悉入其中。善男子。仏亦如是。從仏出生十二部経。從十二部経出修多羅。從修多羅出方等経。從方等経出般若波羅蜜。從般若波羅蜜出大涅槃。猶如醍醐。言醍醐者喩於仏性。仏性者即是如来。善男子。以是義故。説言如来所有功德無量無辺不可称計」と出る。

譬えば牛より乳を出し、乳より酪を出し、酪より生酥を出し、生酥より熟酥を出し、熟酥より醍醐を出す。醍醐は最上なり。もし服するものあらば、衆病みな除く。あらゆる諸菓は、ことごとくそのなかに入るがごとし。善男子、仏もまたこのごとし。仏より十二部経を出生し、十二部経より修多羅を出し、修多羅より方等経を出し、方等経より般若波羅蜜を出し、般若波羅蜜より大涅槃を出す。なお醍醐のごとし。醍醐というは仏性に喩う。仏性とはすなわちこれ如来なり。善男子、この義をもつての故に、説いて、如来のあらゆる

功德は無量無辺にして、称^あげて計^かうべからず、と出る。譬えの牛よりは、法は仏より次第相生することを示すが、後に、仏一代の諸経教の次第を説明するために盛んに用いられた。

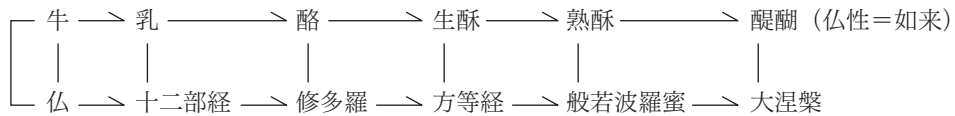
天台は、如来の所説を一代の聖教の次第に当て、一には教の次第に生じるを譬え、一には衆生の機の次第に淳熟するのに譬える。これを、約教相生約機濃淡という。

前者は一に乳味、初めて牛より生じるもの。仏を牛に譬え、仏が初めて華嚴経を説くのは牛が乳を出すようなものであり、その時、声聞・縁覚の機は未だ熟さず、生乳のように至って淡泊であることをいう。

二に酪味、生乳から取り出したもの。華嚴経の後に阿含経を説くことと、これを聞く小乗の機に譬える。

三に生酥味、酪から更に製したものの。阿含の後に方等経が説かれることと、小乗の機が熟して大乘通教の機となるのに譬える。

四に熟酥味、生酥を更に精製したものの。方等の後に般若経を説くことと、通教の機が熟し大乘別教の機となるのに譬える。



五に醍醐味、熟酥を更に精製したものの。般若の後に法華・涅槃の二経を説くことと、別教の機が熟して、大乘円教の機となることを譬える。

第一華嚴時では、仏が開悟の直後に開悟の境地を直に説いているから、一切の加工が加えられていない、「乳味」に例える。

第二鹿苑時では、前時の説法は宗教上の神秘的な真実を説き明かしていることは間違いがない。しかし、聴聞する声聞衆や縁覚衆にとっては、まさに聾のごとく啞のごとくで、理解を超える説法であった。そこで仏は、聴聞する声聞衆や縁覚衆が理解できるように、いろいろな譬喩や因縁譚や世間の考えなどを織り交ぜ、真実を受け取り易いように説かれた。受け取り易いということは、飲みにくい生の乳を発酵させて、飲み易くしたヨーグルトに例えることができるから、第二鹿苑時を「酪味」に例える。

第二時で得た浅い悟りを至高と思ひ、仏の深い悟りと同一であると思ひ込んでいる偏見を、第三方等時では、藏・通・別・円の四教を並説することによって、折小歎大し、弾偏褒円し、耻小慕大の思ひを起こさせた。これは、乳でいえば、酪を更に発酵させたカルピスのようであるから、第三方等時を「生酥味」に例える。

第四般若時では、大乘と小乗とを別のものとする偏執を淘汰し洗い清め、一切の事象は般若皆空にあるから、大乘と小乗は一味であ

ると融合させ、仏の加被力を得て、舍利弗や須菩提のような大声聞衆によって、菩薩衆に対して行われる般若の転教によって、法の上で区別のない法開会にある。乳でいえば、生酥を更に発酵させたバターやチーズのようであるから、「熟酥味」に例える。

第五法華涅槃時に至れば、『法華経』は、第二・第三・第四の前・中・後の三漸教が頓教に帰入し、法華の円教に会入した漸頓教であり、同時に、前四時の浅い方便の教えを開会して真実を顕わす開顯円であるから、仏の教化の意味からは法開会を超えて、万人を悟りに入らせる人開会に至る。この段階は、乳では、最高最上のバターオイルのギーに相当するとして、「醍醐味」に例える。

『法華経』は、乳味にはない。酪味にもない。生酥味や熟酥味にもない。生乳・ヨーグルト・カルピス・バターやチーズを経て精製しきったバターオイルのギーの醍醐味にある。しかし、この醍醐味も初めから醍醐味にあるのではない。乳から酪、酪から生酥、生酥から熟酥と精製され続けて、最後に醍醐味に至るのである。頓があり、頓のために初の漸があり、初の漸を超えて中の漸があり、中の漸を超えて後の漸があり、一々が最初の頓への回帰を標榜しながら、最初の頓とは似て非なる、醍醐としての法華に至るのである。これが、開会である。

(5) 法華の妙 その五は、「定にして、不定にあらず」

教判では、仏の説法を、同座して同じように聴聞し、同じように理解する、同聴同聞、得益同一であるのを、定教じようきやうという。定教に頓教と漸教の二教を立てる。頓教にしても、漸教にしても同聴同聞、得益同一を標榜するのが、法華の妙のその五は、「定にして、不定にあらず」である。要するに、『法華経』の特徴は、

第一が、わたし一人に限定した秘密教ではなく、万人に公開された「顕露教」であること。

第二が、頓教でもなく、漸教でもなく、漸を開会した後の頓、つまり「漸頓教」であること。

第三が、小乗だ・大乘だ、権教だ・実教だ、頓教だ・漸教だ、二乗だ・三乗だなどという、相対分別による区別や差別は雨散霧散し、『法華経』という「円教一味」であること。

『法華経』の円教一味は、三千・三諦、世間相常住・諸法実相の理から衆生の教化教導に光を当てると、当然一仏乘に帰結する。一仏乘の教えは一切の衆生を残らず乗せて、仏の境地に連れていく、万人救済、万人成仏の乗り物である。

第四が、聴聞の人が得る利益は区々ではなく、人々が説法を聴聞して同じように理解する円教の教えであり、万人が「円教の同じ果」を得ることにある。これが、「これ定にして、不定にあらず」がいうことである。

以上、(1)法華の妙その一(5)その五から、何が見えるか。それは、開頭円、超八醍醐の円教としての『法華経』である。

「五千起去」

『法華経』方便品第二は、仏釈尊が、舍利弗の三請さんしよくに応えて、迹門の『法華経』の教え、一大事因縁を説こうとする。その瞬間、会座のなかの比丘、比丘尼、信男、信女たち五千人が座を起ち、仏に礼拝して退出した。これらの者達は罪の根が深く重いばかりでなく、思いがつており、未だ悟っていないのを悟ったという思い込みの過失があった。退席に対して、仏は沈黙を守って、制止されなかった、とある。

真実の有り様には際限がない。あるがままの、べた二面の真実を、『法華経』は余すところなく説き明かし、求める人々に明かして、秘匿するところがない。その真実の有り様を四向四果だけに限りをつけ、阿羅漢の境地を最高の境地として安住し、真実の悟りに思いが至らないのが増上慢である。増上慢の境地に安住するのは、五千の声聞衆たちに限らない。出家の声聞衆たちにして増上慢であるから、凡夫の信男信女やわたしたちにしては尚更である。

声聞衆は、声聞衆の枠のなかで真実を構成して、われ悟れりとする。

縁覚衆は、縁覚衆の枠のなかで真実を構成して、われ悟れりとする。

る。

菩薩衆は、菩薩衆の枠のなかで真実を構成して、われ悟れりとする。

信男信女は、信男信女の枠のなかで真実を構成して、われ悟れりとする。

凡夫の立場から見れば、それぞれがわれ悟れりの境地に安住している。安住しているといっても、指導者が化城喩品の三百由旬のところ、仮に現わして、一旦憩わせた化城に過ぎない。幻化のように雨散霧散してしまう実体のない境地に過ぎない。この化城に、凡夫は実体をもたせ、確固たる化城であると安住している。だから席を起ったのである。増上慢の極みである。

仏の立場から観れば、この増上慢の行く末はすべてお見通しである。修行者によつては、因縁説周で救われる者もあろう、涅槃時に至つて追説、あるいは追浪によつて救われる者もあろう。その目途が立っているから黙認されたのであろう。すべては仏の掌の上の出来事である。

法事の席上身近な話題を取り上げて、法話を行うことを常としている。いつもは法話が終わって何ごともなく昼のおときとなる。あなたのお宅のことである。法話が終わると、一人のご婦人がわたしの許にきて、「わたしのことを取り上げて話してください有難うござい

ました。身に詰まされました」といわれました。わたしは、参会者全員に話したつもりであるのに、ご婦人は自分に直接、自分の最大の関心事について話してくださったと受け取ってくれたようです。ご婦人が善意に受け取ってくださって、先ずはほっとしたのが実状である。話者の意図とは関係なく、聴者は話を受け取り、解釈する危険性を思い知らされたことである。

衆生の機感と仏の仏心との感応道交の様相ほどのことではないが、わたしとご婦人との間にはそれなりの感と応とが道交したことがよく分かる。ご婦人とわたしとの関係は、同聴異聞、得益不同を抜けた不可思議、不可説を内包する、人法互不相知聞を要素とする秘密教と符合する。

真夏の昼下がり、雨上がりの水溜まりで車輪を取られて、荷車はびくともしない。男の肩にそつと触れられた仏の手。男は、泥沼を抜け出し、意気軒昂、車を引いていったという既出の「仏手仏心」の挿話。仏の立場に立てば、仏は、男の秘密そのことを一切お見通しである。見通した上での仏の手である。男にとっては秘密であっても、仏の立場に立てばすべては顕露である。

仏の手、すなわち仏の真実が開顕された円教である『妙法蓮華経』は、すべてが顕露であって秘匿するところは一切ないというのが、「これ顕露にして、秘密にあらず。これ合にして、不合にあらず。

これ定にして、不定にあらず、等」がいうことである。

言い換えれば、仏の教えは化儀四教を出ることがないというが、前四時に限ってのことである。法華に至っては、一切は頓漸秘密不定の枠を解き放ち、開きつばなしの顕露、つまり「非頓非漸非秘密不定」（内に、非蔵非通非別非円を摂める）だ、といわねばならない。

『法華経』が明かすのは、一仏乗の教えだけである。声聞・縁覚・菩薩の三乗が権方便の法であるということは、一代教中で『法華経』が展開されたから分かることである。化法の四教は仏の悟りの全体である。それを調機人実のために自在に五時の一代教が展開された。『法華経』が、一代教が四教の展開であると説き明かした。一代教が四教の展開であると説き明かしたのは、『法華経』だけである。『法華経』が、一代教は四教の展開であると打ち出して説いたから、四教は実法の法華のための権法であることが知られるのである。

仏説は、実法と権法とで織りなして成立する。実法だけでは、衆生にとっては絵に描いた餅に過ぎない。権法は不要ではない。必要不可欠な教説である。だから、権法であると承知した瞬間に、権法の三乗はそのまま実法の法華に帰入する。これが開顕といわれることである。三乗は法華の権方便であると承知した瞬間から、三乗は本来の一仏乗に帰入し、『一仏乗きり』に立ち戻るのである。

調機方便のための頓・漸・秘密・不定の四教を捨てて、調機方便でない、一切の衆生を仏の智慧海に摂め入れる、非頓非漸非秘密非不定(内に、非蔵非通非別非円を摂める)の一仏乗きりに立ち戻ることを、「開権顕実」といい、方便を捨てて真実ばかりになったところを、「廢権立実」といい、声聞縁覚菩薩の三人が一仏乗の教えによって同一の涅槃に至るところを、「会三歸一」という。

『天台四教儀』に、「次に法華を説く、前の頓漸(秘密不定)を開して非頓非漸(非秘密非不定の一仏乗きり)に会入す。故に開権顕実といい、また廢権立実といい、また会三歸一という」とある。

「開権顕実」とは、「権」は仮、方便をいい、「実」は真実をいう。「開」は蓋を開けること。蓋を取って権を権と、実を實と知らせること。「顕」は未だかつて見なかったものを、いま見ることという。ここでは、前四時教すべてを権とし、第五時を實とする。前四時教のなかに説かれている円教は、調機誘引のために説かれたものであるからすべて権とし、仏の真意を明かす第五時法華を實とする。開権顕実は、蓋を開けて方便と真実とが並んであるのが、開である。開は、前四時の権に対待して、第五時を實とする、相待妙を顕す。なお、前番の開権顕実は法華をいい、後番の開権顕実は涅槃をいう。「廢権立実」とは、「廢」は廢捨、捨ててしまうこと、調機方便の権教を廢捨して顧みないことをいい、「立」は建立、仏の真実を

建立することをいう。廢権立実は、廢は方便を捨てて真実ばかりになったところだから、絶待妙を顕す。

「会三歸一」は、約部の開顯と約教の開顯とがある。「三」は、約部では、声聞縁覚菩薩の三人が別々の教によって別々の道をいく三乗、「一」は、三人がそのまま、すべて一仏乗の教によって同一の涅槃に至ると説く一仏乗をいう。法華では、前四時教はすべて調機入実の教とするから、すべて小機の三乗教とする。法華以前の華嚴部、阿含部、方等部、般若部の三乗教の頓・漸・秘密・不定を開いて、そしてことごとく非頓非漸非秘密非不定(内に、非蔵非通非別非円を摂める)なりと会し、法華一実に入ることという。

約教では、「三」は、蔵通別の前三教を開會することをいい、「一」は、一円教に入ることという。「会」は会入、流れ込むこと。「歸」は歸入、歸り着くことをいう。会三歸一は、三乗の川の水がそのまま一仏乗の海水となることをいうから、一仏乗の海水となったところでは、もはや川水の影はない。川水を捨て、海水となったから相待妙であるが、会は、相待妙を離れない絶待妙である。待絶二妙の中絶待妙を顕す。

法華の開顯円について、約教別与、約部通奪が論じられる。円教は、道理からいえば、法華、涅槃の円教も、華嚴、般若の円教も、円教に二あることはないはずである。いずれも等しく円教であって、

今円（＝法華）昔円（＝華嚴）円体無殊である。

教の面からいうと、他の蔵通別の諸教と分けても、等しく円教は円教である。しかし、等しく円教といつても、円教の部門は同じではない。鹿苑時の一権一籠を、方等時の三権三籠を、般若時の二権二籠を混ぜて説いた爾前の円教と、法華の純円教とは同一視すべきではない。法華も法華以前も、共に各部に通じていうときは、法華の一経に帰着して始めて一味の円教とみなされ、爾前の権教を含んだ円教は真の円教ではない。だから法華以前の円教は法華の円教と同一視できない。だから、約教の別して与えていう、約教別与の面からみれば、四教の外に開頭円なく、法華の円教と爾前の円教と・本質に差別はない。約部の通じて奪つていう、約部通奪の面からみれば、四教の外に開頭円を開き、しかも四教であつて五教ではない、四教のなかに仏一代の説法を収め尽くすのである。

一仏乗きりに立ち戻ることができるのは、「今の法華は、これ顕露にして、秘密にあらず」で、「顕露」だからである。一切の眞実が秘匿されることなく全開であり、求める人には惜しみなく与えられるからである。三乗のように、三乗それぞれの枠に切り取られた眞実を眞の眞実と錯覚しておれば、一仏乗きりに立ち戻ることが不可能である。一仏乗きりに立ち戻ることができるのは、第二の「漸頓にして、漸漸にあらず」、第三の「合にして、不合にあらず」、第

四の「醍醐にして、四味にあらず」、第五の「定にして、不定にあらず」でも、同様に論証できることである。

前の頓・漸・秘密・不定の四教を取り除いて、非頓・非漸・非秘密・非不定（内に、非蔵非通非別非円を撰す）のなかに会入するものが法華である。頓とは、華嚴時の説法、漸とは、鹿苑時、方等時、般若時の各説法が行なわれた。この華嚴、鹿苑、方等、般若の四時の説法には、また秘密教があり、不定教があつた。秘密教、不定教の内容は蔵通別円の四教である。つまり化儀の秘密、不定の二教は、教体からいえば、化法の蔵通別円の四教である。

次に、第五時に法華経が説かれた。法華経は、前の四時の頓・漸・秘密、不定の四教を開いて、取り除いて、非頓非漸非秘密非不定（内に、非蔵非通非別非円を撰す）のなかに会入する。こうして法華は化儀の四教と化法の四教を超え、法華の円教と爾前の円教を区別することができる。これを「開頭円」といい、「超八醍醐の法華」という。

『集註』は、法華に「判」と「開」とを分ける。涅槃に「追説」と「追泯」とを分ける。法華の開と、涅槃の追泯とに、特別に「開頭円」という名称を与える。この開頭円を「超八醍醐の円教」という。これに対して、通常の円教を「隔歴円」と呼ぶ。

「開頭円」は、化儀化法の八教を超絶して、その上にある円をいう。

「判」は判別をいう。法華以外の諸経は麁と妙とを交え、藏通別円の四教を混合して説く。しかし、法華は純円教だから、他の諸経より甚だ高いと、相対的に説くのが判である。

「開」は開會、會通、融通をいう。法華円教の極理に到達すれば、法華は絶対の円教、円教の外に藏教も通教も別教も存在しない。四教各別を許さない。これが開頭円である。

「追説」は仏入滅に際し、『涅槃經』は、仏一代五十年の説法を下は小乗から、上は実大乘の極理まで再説する。藏通別円の四教を共に説き、円教の極理に至れば畢竟、円教の外はない、四教各別と見るのは凡情の迷いである。凡情を去れば、三教は融じて一円教なり、と開頭円を説く。これを「追派」という。

「開」は、所化の機情、すなわち修行者の心のうごきからみれば、「除く」の意である。三乗を實在すると許し執著する心の迷いを除き去ることをいう。

「會」は帰であつて、一仏乗の法に帰入することをいう。

「開會」は、三乗という別々の教えがあると思ひ込んでいる迷いの思量分別を除いて、三乗はそのまま一仏乗であると、一仏乗に帰入することをいう。

「開」は、『集註』は、所説の法からみれば、「発なり、拓なり」とする。『半字談』は、三字はともに、二つのもの間に存する隔

てを取ることであるが、「開」は仏の方より取り除ける気味があり、「発」は自分の力で取り除ける気味があり、「拓」は取り除けて広々となる味気があるとする。

仏は、前四時で法を説く。その時は、法は権とも実ともいわない。仏説である。仏説といっても、権法といわないのは、前四時はそれぞれ完結しており、閉じられているからである。前四時では、権であるのか、実であるのかは問題ではない。ただ仏説で十分である。権であるか、実であるかは、法華に至つて始めて明かされることである。法華に来て始めて、前四時の経教が権教であることが明かされる。権教は衆生が仏の真実世界に近づく方途であるから、必要不可欠な方便である。仏の真実だけでは衆生にとっては仏の真実は絵に描いた餅になってしまう。近づく方策が示されて、方策を具体的に工夫し、実践し、精進して、慈悲の宗教として仏教が成立するものである。

権法は権法であると打ち明け、認める。権は実のために必要不可欠の権であるから、権を打ち明け認めた瞬間に、権法はそのまま実法に帰入する。権法は即実法となる。開権頭実は、開したときは、権と実の二が、並んで頭われている図を描いている。権法を権法であると打ち明ければ、権法はそのまま実法に帰入して、無二の実法が頭われる。これが「開頭」である。例えば、頓と非頓である。頓

は真実世界をいい、非頓は世俗世界をいう。頓と非頓とは相対分別の対極にあると考えるのが一般的なとらえ方である。

頓といい、非頓といっても、やはり世間のなかのことである。世間そのものである。頓はそのまま非頓である。頓の有り様そのままに、非頓の有り様がそのまま現象する。これは頓だ、あれは非頓だ、と色眼鏡で分別し、決めつけ、見ているだけで、頓だ、非頓だどちらも無自性で、空であって、頓だ、非頓だという実体はどこにもない。頓だと決めつけているだけ。非頓だと主張しているだけである。

頓即非頓の即気づけというのが、発想の転換を迫る教えである。これが法華の教えである。法華の教えは、生き方の転換を迫る教えであるといえる。

頓の枠の内に固執と、漸の枠の内に固執の二法を開す。

声聞の内に固執と、縁覚の内に固執と、菩薩の内に固執の三法を開す。

阿羅漢の内に固執と、辟支仏の内に固執と、菩薩の内に固執と、仏の内に固執の四法を開す。

二法を開し、三法を開し、四法を開した、一定の枠に当てはめられるものではないものが「真実」である。明歴々露堂々。はっきりと顕われたすがたこそが真実の顕われであることである。真実は絶

対一であり、枠の有無を超絶している。本来無枠である。凡夫は、それに枠を、タガを嵌める。タガを外す作業が「開」である。

これが法華の「開」である。開は、開きっぱなしの開顯である。涅槃からみれば開「混合」である。

開と混合を合わせもつのが、開顯円の在り方である。

開は、「超」である。

超は、「合」である。

二は合すは、二は本来絶対一。絶対一しかないから、合するしかない。

三は合すは、三は本来絶対一。絶対一しかないから、合するしかない。

四は合すは、四は本来絶対一。絶対一しかないから、合するしかない。

超は、「醍醐」である。

醍醐は、無上、最上、最高をいう。仏教という無上、最上、最高は、相対の無上、最上、最高ではない。絶対の無上、最上、最高である。無上、最上、最高きりである。超八としての法華は、他と比較して無上、最上、最高ではなく、絶対の無上、最上、最高の教えであるというのが醍醐の意味である。法華は、他の諸経典と比較して無上、最上、最高というのではない。わたしの思考の転換にとつ

て無上、最上、最高である、わたしの生き方・考え方にとって無上、最上、最高であるというのである。

超は、「定」である。

定は、定教をいう。定教は顕露定教をいう。顕露定教は、万人に開かれた教えであり、秘匿されることのない教えであり、同一の成果を保証する教えをいう。超が、顕露であり、漸頓であり、合であり、醍醐であり、定であるということは、超が八の教の杵を離れ超えていることをいう。超八は、八非、八不である。頓漸秘密不定、藏通別円の八教の杵の二々を離脱し円融していることをいう。つまり、超は、不可思議・不可説・妙の有り様にある。

爾前の諸経は頓漸秘密不定の化儀を具え、藏通別円の化法を具える。この兼・帯の円が隔歴円である。それに対して、法華の独妙の円は開顕円である。開顕円は頓漸秘密不定のそれぞれの化儀の杵を離れ超え、藏通別円のそれぞれの化法の杵を離れ超える。離れ超えたのを非頓非漸非秘密非不定といい、非藏非通非別非円という。非は、離れ超えるの意を表わす。

超は、とびこえるの意である。オーバー、順序によらずに進むの意である。だから「超八」と聞くと、九番目、八を超えて九番目の別杵を意味するという論が出る。超は、越えるの意であるから、他より優越の感をいう。仏意には元より相対分別して、他に対して誇

り自慢することはない。衆生の教化教導あるのみである。衆生の教化教導に己を誇るなど論外であって、下司の勘ぐりというものもある。超八が第九位論は、凡夫の相対論が極まったものである。「超八」は、八として思議を超え、可説を超えて、勝れている「妙」をいう。

爾前の諸経は頓漸秘密不定の化儀を具え、藏通別円の化法を具える、隔歴円である。隔歴円と比較し分別してみると、『法華経』は、法華の開、涅槃の混合からみて、非頓非漸非秘密非不定、非藏非通非別非円の開顕円であり、不可思議、不可説、妙の超八醍醐の円教であって、法華以外の数多の經典の在り方とは、立場が異なっているのである。