

法華經會三歸一論

近 藤 泰 隆

(一) 序 言

法華思想の持つ特質に二つある。其の一は會三歸一であり、他は久遠實成の佛身觀である。前者は聲聞緣覺菩薩の三乗の道が個別的のものであるとの誤りを匡正して、それらがあるがまゝに然も差別なき一乗の大道であることを告知することであり。後者は伽耶成佛の事實に於て久遠の佛陀を眺めることである。が併し之を一般の經典に照して考ふるに佛壽無量の説は法華經特有のものではなく、金光明經第一壽量品、大般涅槃經第三壽命品を始め其他種々の經典に顯出する思想である。之に反し方便品を中心としての會三歸一のことは實に佛教聖典史上未曾有の高説である。故に木村泰賢博士は法華思想が諸大乘の隨一たる地位を占むるは全く此思想あるが爲であると力説され、松本文三郎博士は法華一經の精神は此の會三歸一の旨趣を反覆説明したものに外ならぬと主張される。

三乗道の區別を撤去して一乗道を示すといふことは、歴史的に見れば已前から聲聞緣覺菩薩の屬性が決定的に規定され、従つてそれらの道も規範的に説かれて截然と區別することに馴らされてゐた傳統に反對し、大乘精神の勃發すると

ころ其の傳統の誤見を排斥し、そこに裕やかな大道を告知すること、なつたのである。然し大乘は人をして佛への道であるところの菩薩道を歩ましむることを主張するものであるからして、三乘を撤去するとは云ふもの、實は聲聞緣覺の二乘と菩薩とを區別することの誤りを正すのである。法華經は唯此一事を明かにせんがため諸種の人に對し諸種の譬喩を取り來り反覆重説する。彼の有名なる火宅の喩とか、窮子の喩とか、藥草の喩とか、化城の喩とか稱する如き何れも唯此一事を説明するに過ぎぬのである。

法華經にかうした思想のあらはれるに至つたのは、小乗教徒の偏狹固陋な精神に對する大乘教徒の憤慨から來たものであるが、大乘教徒は常に、「聲聞辟支佛の知ること能はざる所なり」と云つて二乘を該括的に排斥して來たのである。

然るに歴史の事實を見れば小乗を形成したものは比丘の傳來系統即ち聲聞であつて、緣覺の如きは數に於て尠少であり、力に於て微弱であり、傳承系統も全く成立しなかつたのであつて、聲聞に對抗して打つて出た動機と意氣とは正當であつたと云へ、漸次に退嬰的な方向に進んだ爲に何等の革新をも成し得ず、従つて教界の轉向には役立たなかつたのである。故に緣覺は殆んど小乗の要素たるべき意義を持つて居らぬと思ふ。されば大乘は聲聞と緣覺とを一具にして排斥するに係らず、實際問題となれば聲聞を貶毀すること、なるのである。今法華經が二乗の非眞を云ひつゝ、然も至る所聲聞のみを問題として其の復活を告げてゐる所以は茲に存する。されば法華經は成果から見れば大乘の精粹であるところの一乘の大道を開顯したのであるけれども、史的に見れば大乘興起の由序から導かるゝ聲聞道の否定から一轉して聲聞道肯定への道を開いたものである。此の否定から肯定へ轉する所に法華經思想の重大なる意義が存する。以下順序

として三乘道思想について論述して見よう。

(二) 聲聞道の興起

聲聞とは聲を聞くの義であつてもと耆那教に於ける信者を呼ぶ名であつた。それが佛教に影響して釋尊の説法を聽聞した弟子を呼ぶ名となつた。龍樹は比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷を通じて聲聞衆と云ふと解してゐるが、此場合の聲聞衆とは小乗教徒の意である。然して此風習は何時から始つたか明かでないが、恐らく佛滅後可成年數を経てからであつて佛在世には未だ此教團に此名稱はなかつたものと思はれる。然して聲聞なる語の一般に廣く使用せらるるやうになつたのは滅後の事であつたのであらう。兎に角聲聞なる語は釋尊に親炙し其説を聞いた直弟子の比丘を呼ぶ名稱として動かぬものであつたが、併し其意義は時代と共に轉化した。始めは佛の直弟子の實情を基礎として直接佛の教化を受け、佛を導師と仰いで道を修めたものが聲聞であつたが、次の時代には直弟子の傳統を歩むもの、名となり、其の傳統に反逆する緣覺の表はれ來るに及んでそれに對立する意義が注意さる、やうになつた。即ち緣覺の無師獨悟に對して他に從つて教導を受ける屬性を見ることを特色とする。それから、部派佛教時代となつて一定の信仰個條と修道の態度、經路結果などが定められ、其道を辿るものを意味すること、なり聲聞道が佛教の本道であるやうに見らるゝに至つた。聲聞の位階には四沙門果あり、即ち須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢で、彼等はこの順路を追ひ、教法尊重師資相承以てひたすら羅漢への道に進んだ。かくして初期の聲聞は從順なる受教徒として佛教の教のまゝに正當に佛教の道を歩

んだのであり、行くべき所まで行き着いたのであつた。

然るに蕩々たる時代思潮の流れは遂に聲聞道に一の悲哀が加つた。それは聲聞に對する見方を轉換し其屬性を限定すべき事である。それは佛陀に對する歸依の念の高まり行くに従ひ、佛陀と聲聞との區別を明らかにしようとする企と修道者の中に緣覺と云ふ一種の反逆者の出現した事に起因する。

(三) 緣覺道の反逆

凡そ律法偏重主義は宗教を形式化させ内的生命を涸渴せしむ。彼のイエスが猶太の煩瑣な律法主義に憤慨してカイザルのはカイザルに返せ、神のものは神に返せと絶叫し、律法と宗教とを判然區別して立つた意氣は吾人の魂を衝いて無限の共鳴を感じしめる。此熱烈敬虔なる革命の烽火は今や聲聞道の固廓から起つた。無師自覺知見を標榜する一種の修道者緣覺が夫れてある。彼等が反逆の動機は蓋し聲聞道に於ける四沙門果の説に依つて、漸次究竟の解脱境が難得のものとなつたばかりでなく、師資相承の教法尊重主義が法門の集成とその分解々釋とに依つていよいよ煩瑣となり行くに嫌らなかつたからであらう。佛滅後に於て専ら佛説の教法に依る者のみの中に決然一種の教法無用論を立つるには必ずやそこに夫れ丈の覺悟がなくてはならない。オルデンベルヒは、佛陀なく教法なき時代に於ても熱心な力強い努力に對しては解脱の門戸が開かれると云つたが、蓋し彼等が信念もかうした所にあつたに違ひない。増一阿含第八(第三卷)に辟支佛と漏盡阿羅漢とが世に出現するのは甚だ得難いとあるに依つて緣覺なるものの自覺の内容が窺は

れる。増一阿含第二十七に「獨遊にして伴侶なく他のために說法せず」とあつて、全くの無師自覺で毫も教化の事あるを認められない。これは三乘思想の成立と同時に菩薩の教化利他の屬性に對抗してかく性質が規定せられたのではなからうか。されば分別功德品には「說法教化せず専ら神足を以て感動し、三昧に變現す」とあつて、神足感動や三昧變現を云うて一種の感化あるを認めてゐる。緣覺なるものを主觀的に眺める時自分はどうしても一種の感化力あるものと思ふ。それが三乘思想成立後専ら不說法の修道者と規定され、本來の無師自覺の屬性から云へば寧ろ佛に近いものであるに係らず聲聞と一束にして二乗と呼ばれ、遂に智度論第十九に「卅七品は是れ聲聞と辟支佛との道なり」と云ひ、同第十八に聲聞と辟支佛とを一道と認めしむるに至つた。そして菩薩が六度により、聲聞が四諦によりて覺るとなさるゝと共に緣覺には十二因緣なる特有の行法が定められ、佛道が佛たるべきを求むる道として、聲聞は羅漢たるべきを求むる道であり、緣覺は辟支佛たるべきを求むる道として、聲聞と共に佛との間に越ゆべからざる溝渠を築かれてしまつた。聲聞道の受動的教法尊重主義の固陋に憤慨して立つた緣覺が、大した効果も收め得ず遂には二乗道に放却され、偏邪自屈の典型として永久不成佛視さるゝに至つたのに對して自分は限りなき怨みを吞む。

(四) 菩薩道への自覺

解脱を得たる聖者に三乘の別を見る事から導かれたのは、菩薩道への自覺と云ふことであるが、それが顯れて來たのは緣覺の奮起に刺戟を感じながら、然も緣覺道の失敗を見せつけられてからのことであらうと思ふ。それには幾多の原

因を考へることが出来る。緣覺の開創動機を醸成した所の聲聞道の受動的態度、従つてそれより生ずる教法尊重主義、傳統の拘束等すべて聲聞道の偏狹と固陋との憤慨から來たのであるが。更に進んで云へば佛を教主と仰ぎ、其の教法を保持する淺薄にして單純な態度よりも、寧ろ佛の自内證を直ちに自己の生活意識とすることが、眞の佛弟子としての正しい態度であらねばならぬとの自覺がより有力な原因でなければならぬ。かくの如く成佛道の自覺が聲聞道に對抗して擡頭し來ることから自然に導かる、方向は、夫々への道を見定め三乘間の細密なる限界及其差別を究めることであつた。

其傾向は先づ無上正等菩提、緣覺菩提、聲聞菩提の語に顯れて、菩提そのものに三種の區別ありと見らるゝやうになつた。菩提の優劣は人のそれを離れてあり得ない。其意は中阿含第三十九に認めてゐて、百の阿羅漢に施食するよりも一の辟支佛に、又百の辟支佛に施食するよりも一如來にする方が勝ると云ふ。かやうに三乘の區別を固執する思想は、あらゆる事柄に關して三乘の人を區分し限定せねば措かず、遂には本來の三乘の實人を無視し只上中下の差別を標準としてすべてを對立的に考へ、徒らなる推定を弄ぶやうになつた。婆沙論第八十三に三乘の修道期を區別して「佛は三無數劫、獨覺は六十劫、聲聞は百劫」と云ひ、婆沙論第百六十二に「佛所入の等至を一切の聲聞獨覺は其名も知らず、獨覺所入の等至を一切の聲聞は知らず」と云ひ、最後に婆沙論第七に「三乘の種性は皆轉すべからず」と斷定するに至つた。こゝに於て佛道は佛を、緣覺道は辟支佛を、聲聞道は羅漢を求むる道であると定められ、かくして目的論の上に佛を見ることとなり、茲に始めて成佛の思想が成立した。成佛の要求により目的地に於て佛を見ることとなれば、自然それに至るべき因行を求むる事は當然で、釋尊が菩薩時代に深刻に敢爲された宗教的生活行である六度が菩薩の因行とし

て取出された。それと同時に成佛を要求するものは菩薩道を歩むものとして菩薩道の開放を見ることとなつたのである。増一阿含第十九第五經の彌勒菩薩への說法に「若し菩薩摩訶薩、四法の本を行じ、六波羅蜜を具足すれば疾に無上正等正覺を成ぜん」と云ふ如き之れてある。かくして菩薩道は遂に開放された。それが眞の佛徒の行くべき道であると云ふ深刻にして熱烈なる自覺の叫びは各處に起つた。此處から大乘運動は發足したのである。

(五) 初期大乘の二乘否定

教法主義が踞踏して法數の確執及び分解々釋に没頭する聲聞と、非教法主義に閉息して遂に亡びた緣覺とに憤慨し、眞の佛徒の面目は佛への道としての菩薩道の歩行であらねばならぬ事を叫ぶものが大乘である。故に大乘にあつては二乘を貶斥し排拒すること一通りでない。初期大乘經としての小品般若經の文を見よう。初品第一に云く「又雜聲聞辟支佛經法を學ぶことを教へ、又與に魔事の因縁を作す、是を菩薩の惡知識と名く」と。更に釋提桓因品第二に云く「菩薩是の如き學者は須陀洹果、斯陀含果、阿那含果阿羅漢果辟支佛道を學ばず」とあつて甚しく二乘を排斥してゐる。かく原始般若經に於ては小乘を貶して大乘を讚嘆してゐるが、後に至る程この傾向は益々高調せられ、華嚴經に至るや其對機は凡て菩薩で其入法界品文について注意すべき點を挙げると、第一の會座に於て舍利弗等の聲聞は響の如く啞の如しとて此處に明確に大小乗の知見の相違を示してゐる。舍利弗目連の知き小乗の知者と雖も大乘の法を聞く力無しと云ふに至つては小乗の擯斥を具體的に示したものと云はねばならぬ。更に維摩經に於ては二乘排斥の傾向愈深刻となり、佛

道品には或は聲聞を「根敗の士」と云ひ、或は「佛法の中に於て復益する所無し」と云ひ、遂には「正に聲聞をして身を終るまで佛法の力無畏等を聞かしむるも、永く無上道意を發すこと能はず」と云つて聲聞を永遠に發芽乃至開花の望みなき焦種に喩へ、或は丈夫の資格の缺けた根敗に比してゐる。此等は二乘殊に聲聞を偏邪自屈の典型として強く貶毀してゐる例である。

然しながらもし大乘が二乘を偏邪自屈の道として夫れを排拒して顧みず、自ら開拓する菩薩道を唯一正當なものとするならば、それは偏邪の弊を匡正しようとして、しかも第二の偏邪局執に陥るものであり、小乗部派のせめぎ合に類感しながら、しかも一種の部派を立てる事であらねばならぬ。此點に着眼し反省したのが般若である。

大乘般若は決して相對的な部派的なものではなくして、澎湃として寄せ來る大海の潮のやうに一切を併呑せねば止まなかつた。勸學品第八に「般若波羅蜜の中、廣く三乘を説く、是の中菩薩摩訶薩聲聞辟支佛當に學すべし」と云ふのは大乘道を歩むものは忌み嫌ふべき何物をも持たぬ。二乘と雖もそれを唯偏狹自屈硬化の典型として排拒し除外すべきでなく、却て排拒の的とさるゝ程の逆惡暴戾なるものに於て光明を見出すことに務めねばならぬ。かゝる態度によりて二乘を見直したのが菩薩の所學として包容する説である。かやうに二乘を取り入れた説は三乘を並列し、二乘と菩薩とを對立するものと見た上で、二乘道を認定するのではないが、般若波羅蜜中廣く菩薩の學ぶべき所の法を説く、とあるに依て、二乘は菩薩の所學の對象として認めらるゝに過ぎないことが判る。決して獨立に二乘道を歩むことを肯定するものではない。しかしながら般若の大道は更に進んで偏邪の二乘を根底から肯定する原理を保有してゐる。一切の事物事

件を離相無相不可得としあらゆる衆生を無垢無淨無縛無脫とする空の原理がそれである。これ實に般若の立脚地であつて、此原理に立つ時に、是れぞ聲聞、是れぞ緣覺として執ふべき偏邪の相は得られない。それは獨り二乗ばかりでなく菩薩も佛も亦不可得である。即ち此の間の消息を小品第十七に説いて云く「須菩提よ、凡そ夫れ若くは聲聞地、若くは凡夫地、若くは緣覺地、若くは佛地、是等は凡て眞如地に外ならず、是等は凡て眞如に於て不二、無別、無變異、無分別なりと悟りて、かの眞如法性に入る」と。或は又小品第五に云く「一切法如即ち是れ須陀洹果如なり、斯陀含果阿那含果阿羅漢果辟支佛道如なり、辟支佛道如即ち是れ如來如なり、是諸如皆一如にして無二無別無盡無量」と。

現相の差別は跡方もなく脱落して、そこには取るべきものもなく捨つべきものもない。無所得であり平等である。何處に排斥さるべき二乗と、趣求さるべき菩薩の相が見出し得られよう。宇宙を擧げて唯一にして常住なる法性——如が輝くのみである。是非曲直、善惡美醜の限りなき相はそれらが在るがまゝに法性の如に渾一してゐる。かくしても皆に輝く如の光に三乗の區別を泯し去つて無碍の大道を示したのである。如の中に三乗の區別なしと云ふことは、憤慨の心の消えやらぬ菩薩に於ては意外に響いた事であらう。かゝる無碍の大道は新興の大乘般若が一切を併呑する菩薩道の寛かさを語るものであつて、決して二乗に妥協するものでも、二乗道を歩むことを肯定するものでもない。般若が三乗の區別を撤去しながら然も一乗を叫び得ない所以は之が爲である。何となれば般若の原理にあつては三を去つて、一に就き、そこに止住するのは偏邪に陥ることであり、「如中三相の差別有無し」の意を得たものとは云へぬのである。然して般若は限りなき擴充の意を示すために方便と云ふ事を説く。方便とは假名を壊せずして實義を説くことであり、無

盡無量の世界に出ることである。方便は菩薩道の要關であるが、其眼で以て二乗を眺めれば彼等ほど止住閉息固着に陥つてゐるものは無いのである。故に一旦二乗を見直して肯定した小品も、こゝに大乘興起當初の憤激を再び呼出して自家信仰の誤認者として新しく眺めることゝなつた。小品第七に「當に知るべし、是れ方便有ること無くして、必ず二地に墮す。若くは聲聞地、若くは辟支佛地」と。然し乍ら吾人はこゝに冷靜に考へねばならぬ。方便を知らざるが故に直ちに之を貶毀破棄するのは眞に方便を知るものの心であらうか。偏邪の典型として二乗を一如の世界に蕩盡した小品が、無限の擴充を示す爲に方便を高調して再び二乗の墮在處を發見した事は、一如の蕩盡を裏切るものであり、方便の無限を限定するものである。此點に着眼したのが小品である。小品般若にあつてはあらゆる現相を方便に依て眺むるから、方便を缺く二乗も方便道の中に見出されて堂々たる存立權を持つやうになつた。譬に二乗が方便であるばかりでなく、菩薩道も亦方便たるべきものである。滅諍品に「方便力を以て而して説法を爲し、三乘法を以て衆生を度す」とあり。聞持品、一念品、四攝品、實際品、淨土品にも同様の文があることによつて、般若に盛に三乘方便が認められてゐるのを知る。かく小品をして三乗は方便力の假説なりと叫ばしむるに至つた根據は、小品に於ける一如蕩盡の徹底と方便の擴充から來たものである事を忘れてはならない。然らば小品は三乗を一樣に方便と見ると俱に二乗を斥くる意味を有しないかと云ふにさうでない。三乗の比較と云ふ問題となれば二乗道を去つて菩薩道に就くべしと答へるのである。「二乗を念ぜず」と云ひ、「二乗心を生ぜず」と云ひ、「二乗は薩婆若一切智に至る能はず」と云ひ、「菩薩は二乗の上に超過」と云ふが如き是れである。小品小品の般若經が二乗排拒から發足しつゝ然もそれを見出す事度々であり、遂には小品に

一步を進めて方便の擴充を示し、三乘方便の新旗幟まで建てた大品が最後に至つて尙ほ二乘道を棄てざるを得なかつたのは一體何を物語つてゐるか。吾人は此處に冷靜に冷靜に考へて見なければならぬ。

是は大乗運動の持つ避けがたき悩みを告げてゐるのである。大乘は二乘の偏狹固陋、止住膠著に憤慨し、眞の解脱が特別の者のみにあるを痛撃し、それらの傳統を擲て直ちに釋尊に還らうとしたのであるから、いかなる場合にも二乘排拒を忘れないのであるけれども、萬人の前に平等に開かるゝ大道を叫んで立つた大乘が偏邪の典型として二乘を見て、それを排拒するといふは自家の主張を裏切るものであらねばならぬ。排拒さるべき二乘に眞の解脱が開かれてこそ大乘の主張に生命があるのである。二乘を排せねば我身が立たず、それを排しては我身が立たずと云ふ難關に出遇つたのが大乘運動であつた。實に二乘の取扱如何は全く大乘の運命を卜すべき試金石であつた。もし二乘を肯定し得ずに終つたとすれば、大乘は遂に偏狹なる部派に過ぎないものであつて、外道邪見人を共儘無上正眞道に歸入せしめられた釋尊に歸つたとは言葉のみで實なき事となるのである。大乘は初めには大きな裕やかな世界を示すことを希念しながら、然も事實に於て極めて狹隘なる窮屈な世界に自ら閉ぢこもること、ならねばならぬ。徹頭徹尾釋尊への還元をモットーとする大乘はかくして二乘肯定の道を探ることに熱中せざるを得なかつた。聲聞道を否定して、ひたすら佛への道たる菩薩道を掲ぐる爲に成立した大乘經典の中に、唯菩薩道のみでなく聲聞道に關する記事が見ゆること、聲聞の語をたない大乘經典は極めて稀であることは一見意外のやうであるが、それは實に此聲聞問題の悩みの痕跡であらねばならぬ。二乘肯定の要求に於て小品に發源したところの無限の擴充を要求する方便が大品に來て可なり堀り下げられ、偏邪

の二乗を眞正の菩薩道と同様に般若の方便の中に見出した方便思想の展開の極度に於て最後の肯定に落付く法華經があるのである。然してそは有名なる會三歸一の思想となつて天台の所謂法華經迹門に遺憾なく顯出するところのものであるが、自分は夫等各品を忠實に眺むることに依て含容廣大なる思想の克明なる把握に努力するであらう。

(六) 會三歸一

大乘の運命を決定すべき二乗取扱問題を提げて立つた法華經は、三乗を融合して少くとも大小乗の間に思想的連絡を附し、自家の立場とする菩薩道主義を保持しながら而も聲聞道主義にも一種の意義を認めんとした。然らば法華は如何して其大乘主義の地位を保持しながら三乗融會の道を見出したかと云ふに、其の骨格は法華方便品に現れ出るのである。

先づ佛が三昧より安祥として起ち未だ何人の問もなきに自ら進んで諸佛の智慧の甚深無量にして難解難入であることを稱歎し、諸佛は諸法の實相即ち諸法の如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等の十如是を究盡了知せる事を説き、轉じて聲聞緣覺を理想とする二乗に向つて、苦縛を斷じ涅槃を得させた事は、この甚深の智慧を有する佛が方便力を以て三乗の教を分説したのであつて、これから説く所が佛の眞實の教であると開權顯實した。二乗は之を聞いて愕然として驚き佛の眞意を理解するに苦しみ、二乗の上首舍利弗が是の疑念を代表して佛の眞意を説き示さんことを請ふた。これに對し佛は三度「止みなん」と言ひ、舍利弗は三度「説きた

まへ」と請ひ、此處に「三止三請」の順序を経て佛は始めて出世の一大事因縁を説かれた。佛の説き給ふ所は極めて簡明である。曰く、「今日まで汝等の爲めに説き來りし二乗の法門は、これ佛の實智の妙用方便にして、我が眞實の目的を示したのではない。何となれば總べて佛の世に出現する所以のものは、唯「一大事因縁」の爲めであつて、二乗の法門を説かんが爲めではないからである。「諸佛世尊は唯一大事因縁を以ての故に世に出現す」で一大事因縁とは衆生に佛知見を開かしめんとて、佛知見を示さんとて、佛知見を悟らしめんとて、佛知見の道に入らしめんとて出現するの謂である。されば其の教化は、二乗の徒の爲めにあらずして、唯菩薩の爲めである。之を一佛乘と名ける。一佛乘の外、何の所にか二乗ありまた三乗あらんや」と。こゝに一大事因縁と言ふのは諸法實相の眞實智を指したものであつて、此の眞實智を體得せしむるのが佛知見に開示悟入せしむるといふのである。此の開示悟入については、天台の法華玄義、吉藏の法華義疏を始めとして古來學者の間に論議のある所であるが、要するに三乗の祕密を開いて一乗の理を示し、之を了解せしめ、之を體得せしむるといふ順序を示したものと簡単に解釋して置いて事は濟まうと思ふ。かくして佛は開權顯實の内容たる「開三顯一」及び「會三歸一」を行ひ、聲聞緣覺菩薩の三乗を一佛乘土に會入せしめ、正しく「三乗開會」「二乗肯定」の義を顯説せられた。この間に「一佛來に於て分別して三と説く」とか、「十方佛の中には唯だ一乗の法のみあり二もなく亦三もなし」とか、「正直に方便を捨て、但無上道を説く」とかいふ有名な文句が現れてゐる。此處に注意すべきは天台大師はこの十如是の眞理を明かにすることが法華殊に迹門の本意であるが如くに解釋し高遠幽妙な「一念三千」の哲理を創造し法華哲學の根據の如くしてゐるが、十如是のことは妙法華にはあるけれども正法

華にも梵本にもなく、従つて木村泰賢博士は天台が如是教に重點を置くのは寧ろ法華の眞意以上の擧と云はれ、河口慧海氏は天台の一家言なりと云はれる。然し乍ら人格の普遍的原理を明かにし、従つて二乗肯定への哲學的基礎を築いたる天台の一念三千の法門は實に一代佛教の精髓、思想哲學の權威で何人と雖も首肯せざるを得ないであらう。そして又二乗肯定への理論的根據は之を押しつめて考ふればどうしても諸法實相論に歸着しなければならぬ。

斯くて佛は方便品で説いた三乘方便一乘眞實なる旨を更に譬喩及び因縁等を以て説明し、天台の所謂法説、譬説、因縁説の三周説法によつて上中下根の二乗をして悉く佛の眞意を領解せしめられた。その一は譬喩品に於ける火宅と三車の喩で、佛は須菩提、迦梅延、摩訶迦葉、目犍連等の四大聲聞の爲に三界を「火宅」に譬へ、三乗を「羊鹿牛の三車」に譬へ、一佛乘を「等一の大白牛車」に譬へ、各諸子に等一の大車を賜ふ事に依て、方便なる三乗を去つて眞實なる一佛乘に就くべしと顯示せられた。こゝに於て三乗の區別は撤去され三乗は歩みの異なるまゝに平等視さるゝに至つた。この譬説に對して古來三車家四車家の兩學派があつて最も論争の有る所であるが、天台、華嚴、禪、密等の一乘家は四車説を主張し、慈恩大師親基の法華玄贊を始め三乘家の人等は極力三車説を主張して來てゐる。然し四車家の説が最も廣く行はれて居り且つ法華の文意から見て自分は四車家の説を穩當とする。其二は信解品に於ける有名な長者窮子の喩で、佛を大慈悲の長者に譬へ、三乗を愚昧なる窮子に譬へ、付財を成佛の記前（前記）に譬へたもので、もとは長者の一子であつたけれども他國に彷徨して遂に長者の子たるの自覺を失ひたるを父長者が次第に慣らして其家業を渡したと云ふ説である。然も當品中吾人をして非常な興味を喚起するものは聲聞迦葉が告白であらねばならぬ。云く。「法王の法の中に久しく

梵行を修して、今無漏無上の大果を得たり、我等今は眞にこれ聲聞なり、佛道の聲を以て一切をして聞かしむべし、我等今は眞に阿羅漢なり、諸の世間天人魔梵に於て普く其の中に於て供養を受くべし」と。是れは實に法華以前の諸大乘經が惱みぬいて來た所の聲聞肯定への最後の落付を示す言葉である。其三は藥草喩品に於ける雨と草木の喩である。即ち人天と二乘を大中小の藥草に譬へ、上根、下根の菩薩を大樹と小樹とに譬へ、佛の平等大慧を一味の雨に譬へ、三千大千世界の大小諸種の草木が悉く一味の雨の浴ほすところとなつて長茂する如く、佛は一相一味の法によつて諸の衆生を利益するのである。故に「汝等が所行は、是れ菩薩の道なり漸々に修學して悉く當に成佛すべし」と云ふて、此處に徹底して聲聞を肯定する。其四は化城喩品における化城の譬で、寶所を佛果に譬へ、佛を導師に譬へ、衆生をば珍寶を獲んとして寶所に赴く者に譬へて、佛果即ち寶所に至り難きを恐れて途中退轉するものの爲に、導師が三百由旬の所に化城を出して暫くそこで休息せしめ更に五百由旬の寶所に導くが如く、かく佛も五百由旬の佛乘を目標としながらも先づそこに至るの豫備として三百由旬の聲聞(四百由旬の緣覺)を説いて次第に五百由旬の菩薩乘に導くと云ふのである。此處に於て方便品に示せる所の會三歸一なるもの旨は充分闡明され、三乘は歩みの異なるまゝに一樣に同一佛種を持つて遂には一佛乘に歸一すべきものなる事を了得したのである。實に覺者にとつては凡佛不二でなければならぬ。然るに衆生は無明の酒に酔ひ煩惱に閉されてゐるので當體本具の佛性を發見し得なかつたのである。そこで最後に、人記品の「貧人寶珠の譬」で二乘が佛種を懷きながら之を悟らずして苦惱を受けることを衣裏に寶珠を藏しながら之を知らずして貧窮に苦しむに譬へてある。

斯くして法華經は種々の巧妙な譬喩により三乘方便一乘眞實なる旨を明にし、聲聞はこゝに全的に肯定され、從つて三乘を平等に見ることに依て大乘最初の要求である所の裕るやかな世界が顯はれ、同時に二乘の取扱に關する苦惱も解決せられたのである。

先に般若が三乘を佛教の恒式とし、それによつて非三乘の如の體驗に至るを主唱し、如の世界と三乘の世界とを別に見てゐるのに對し、法華は一乘を眞の佛教とし然も方便の三乘に即してそれがあることを主張し、三乘のままの一乘を説いたのは何たる思想の大進歩ではないか。かくして法華は充分三乘の差別を認めつつそれらの歩みの異なるまゝに一樣に佛への道であることを教へた。「我等今は眞にこれ聲聞なり」。(信解品)、聲聞その儘でよいのであつた。聲聞そのまゝの歩みによつて遂には一佛乘に會入し得られるのである。何たる大安心大立命の告白であらう。蓋し迦葉が法悅の風手を偲ばしむるものがある。現實差別相の全肯定の心は遂に法華經において最後のものが示された。そして同時にそこに有るがまゝに差別なき世界の大きさの極限が顯現した。

偏邪の典型たる聲聞が全肯定され三乘の異なるまゝに一樣に一佛乘に會入するてふ會三歸一の行はれたのは實に驚くべき事柄であつて、之によつて一切の邪曲穢惡を淨化するは勿論、大乘佛教は此經を包藏することによつて自らの廣さ深さ大さの異常を示すばかりでなく、差別の世界の存續する限りそれらの一々の事物事件の上に光あらしむる力を保有すること、なるのである。

(七) 結 言

一七〇

法華經の體驗者として第一線に立つ天台大師が、法華玄義の說法の際に開口直下に取り出された經文は「是の法は法位に住して世間の相常住なり」(法華方便品)の句であつた。この言葉は吾人をして甚深の注意と省察とを刺戟するものである。

抑、法華が大乘の運命を決すべき二乗取扱問題を掲げて立ち、その徹底的解決を與へ得たのは一體何に依てであらうか。他經に説かない聲聞の肯定を説き得たのは他經の氣付かない祕鍵を發見したればこそである。即ち此經特有の立脚地あるによつて、此大問題が究極に解決出來たのである。二乘に對する見方の特異清新なるものを把握せずして、たゞ言葉の上のみで二乗を全肯定し、或は其所行が菩薩道なりと説き、或は成佛の授記を與へたところが、それは何の權威もない空虚なものであり、人生に對し何等の照明をも發射し得るものではない。一般大乘經典成立の由來を察するに「法」の一層適切なる一層有効なる表現をしようとの、止みがたき眞摯熱烈の希願の結晶である以上經の持つ底力の強さを感じずには居られない。然らば法華獨特の祕鍵法華特有の立脚地とは何であらうか。そは天台が非常な興味をもつて法華玄義の卷頭に引用せる法住といふ思想である。法住とは現實のすべてはあるべきやうにあるものだと云ふことである。法住は別に法位とも云ふ。一切の事物事件は有るべくして有るものばかりであつて、有るべからずして有るものは一つもないのである。故に宇宙に根底から否定し排拒さるべきものは何物もない。偏狹、自屈、硬化、固陋、我利の

陋徳のすべてを脊負つてゐるやうに見られてゐる二乗も此立場からは衆生の一員として現實の一相として堂々たる存在權を持つてゐるものなのである。かやうな思想が現實の姿を強く凝視してゐること、及び原始佛教の緣起から導き出さるべきものであることは言ふまでもない。又かゝる思想は法華が突然に發見したものでなく、その由來するところ遠きものなるを知らねばならぬ。即ち阿含に緣起法は人爲を越へて法界に常住なるものなりと説き、緣起法のみに就いて法住の思想を創唱したのを、般若が之を擴張して空思想を裏書するものと見たるが如きは法住思想の先驅をなせるものと云ふ事が出來よう。それが法華經に來りて法華思想特有の立脚地を以つて展開したものである。故に自分はその來歴の如何に關せず法華獨特の意を持つて之を見んとするのであるが、それは方便品の有名な言葉となつて顯出してゐる。

諸佛兩足尊

法は常に無性なり

佛種は緣に従つて起ると知しめす

是の故に一乘を説きたまはん

是の法は法位に住して

世間の相常住なり

道場に於て知しめし已つて

導師方便して説きたまはん

と云ふものがそれである。今此八句を解剖すれば、前四句（特に中間二句）は法華一乗の立脚地を告白したものであり、後四句（特に中間二句）はその再説である。法華が大乘の主要問題としての二乗の取扱ひに關し根本に於て眞實解脱への道（佛種）が、何によつて成り立つかを究明し、それは緣起無性であることを基本とするとし、然もそれは世間の一切の差別相に於てのありのまゝなる姿であるから、何ものと雖もそれを離れることなきを見定めることによつて遂に二乗を全肯定し、三乗のまゝなる一乗を提唱し得たものと信ずる。世間相に常住なる所の法住、法位を佛種と認めたことが法華の骨格である。故に此經の第一使命である所の三乘道に固定した規範を見る誤りを匡正して、彼等の所行の異なるまゝに一樣に佛への道であることを明かにし得るのである。此心を一般的に云へば萬人日常生活の司るところ千差萬別なるも一として佛への作行ならざるものなしと云ふこととなる。經に惡逆提婆を肯定し一華一香と云ひ、治生産業の正法を言ふもの、皆この心の發露ならざるは無い。

此くの如く法住の思想は聲聞肯定の礎石をなすものであるが、更に重要なことはこの立脚地を佛陀觀に移さるゝときに、そこに頓に久遠の佛陀が出現し來ると云ふことである。法華は人格普遍の原理を基調とし、この思想を押しつめて行き現實を理想化することに依て遂に好く久遠實成の佛陀に到達したのであるが、一面又斯くばかり佛陀觀を超異の方向に導いたものは、實にこの法住の立脚地からしたものであることを忘れてはならぬ。されば久遠の佛陀は他の何經にも顯はるべきものではなくして、必ず出現の場所を此處に選定せねばならぬと思ふ。かくして法華は此經特有の秘鍵たる法住の思想に立脚して三乗のまゝなる一乗を提唱すると同時に、更に之を佛身觀に及しては遂に久遠實成の佛陀を顯

出して以て一乘法と久遠の佛陀とを一致せしめたのであつたが、然も好く法華は真空を妙有化し理想を現實化することによつて、久遠實成の佛陀を再び菩薩として實社會の救濟活動に従事せしめたのであつた。即ち一乘法實現の爲め實世界の淨化に努力した諸菩薩の慈悲活動がそれであつて、法華はこの菩薩思想に至り眞にその思想的結末を告げたものであつた。

さは言へ法華が後代に遺した偉大なる功績は何んとしても雄大にして包括的思想たる所の「會三歸一」であらねばならぬ。吾人が心靜かに法華の思想を凝視する時、ひしひしと吾人の魂に迫るものは實に會三歸一でなくて何んであらう。法華は一乘を眞の佛教とし然も方便の三乘に即して、それがあることを主張するのである。三乘の差別相は充分に之を認めつゝ然もそれらの歩みの異なるまゝに一樣に佛への道であることを教へ且つ之を許す。何んたる弘き裕るやかなる解脱への道ではないか。自分は初めて此處に輝かしい大道を見出し最後の落付を感じる。終りに信解品の迦葉が告白をもう一度繰返して此研究の結語としよう。

我等諸の佛子等のために

菩薩の法を説いて以て佛道を求めしむと雖も

而もこの法に於て永く願樂なかりき

.....

我等今未曾有なることを得たり

先の所望に非ざるを而も今自ら得ること

彼の窮子の無量の寶を得るが如し

.....

法王の法の中に久しく梵行を修して

今無漏無上の大果を得たり

我。等。今。は。眞。に。こ。れ。聲。聞。な。り。

佛道の聲を以て一切をして聞かしむべし

然り。まことに、吾人は如何にして佛への道を見出し得るかの問題を、如何やうにして幾度提出して見ても、其答は只一つ、我。等。今。は。眞。に。こ。れ。聲。聞。な。り。と言ふより外はないのである。(昭和七年二月五日稿)