

『摩訶止観』と『正法眼藏』（承前）

山内舜雄

第四講 平成四年六月某日

この講は、平成四年度『仏教学部論集』に発表した第三講の末尾の「觀衆生相如諸仏相」云々の文を、『輔行』に引続いて、証真の『私記』を以て専実したものである。

周知の如く証真是、道元禪師の叡岳在山中の總學頭であり、叡山教學の重責を担う立場にあつた人である。

彼は以下詳究するように、衆生界量と諸仏界量の不増不減の關係に就て、『私記』の此の箇所で集中的な論究をこころみている。やはりこの問題は、中古天台では避けて通れぬ大きな論題であったことが識られると共に、それは『眼藏』注解に是非とも必要な資料を提供するものと思われる所以、で

きるだけ精しい考察をこころみて見よう。それは質量ともに、かなりのものである。

問。仏界有情界不増不減とは、事に約して説くと為さんや、理に約して説くと為さんや。若し理に約せば、事應に

増減あるべし、衆生界^{つき}尽^{きん}。若し事に約せば、『輔行』に云く、理等^{ひとし}きを以ての故に、數類^{またひと}も亦等し。事に執して義も互に相妨^{あいさまたげ}ること勿れと。又如何んが事の中に増減無からん耶。諸仏各各に無量の生を度す。豈に仏増して衆生減ぜざらん耶。又法華に明^{あか}さく、一切衆生皆成仏す。義豈に仏増して衆生尽くること無からん耶。答。事理俱に増減無し。問。仏界有情界不増不減者、為約事説、為約理説。若約事者、事應増減。衆生界尽。若約事者、輔行曰、以理等故、數類亦等。勿執事義而互相妨。又如何事中無増減耶。諸仏各各度無量生。豈不仏增衆生滅耶。又法華明、一切衆生皆成仏。義豈無仏增衆生尽耶。答。事理俱無増減。（同上、四一九頁）

設問の如く、仏界と有情界との不増不減の關係を、理事の二法から釈き明かさんとする。「事に約して説くと為さんや、理に約して説くと為さんや。」というのがこれで、かかる設問の場合は、その解答の仕方と共に、天台では「論義」において

て定式化されていふと言つてよい。

もちろん理に約せば、増減のあらうはずはないから、これは始めから言わないのである。問題は、事に約した場合で、このときは「事應に増減あるべし」ということになる。この場合は、仏界は増して衆生界は減ずるのであるから、「衆生界尽きん。」ということになる。

ここで『私記』は、先に出した『輔行』の文を再掲して消釈するのである。「以理等故、數類亦等。勿執事義而互相妨」の文が、これである。言わんとするところは理の優位で、これが中国天台の特長として『私記』に受け継がれているのである。

従つて、「又如何事中無増減耶。」と、事に増減あるを否定しにかかる。理由は、「諸仏各各度無量生。豈不仏增衆生減耶。」である。これは理に約した場合で、それは不増不減の世界に外ならぬ。

また『法華經』では「一切衆生皆成仏」を明かす。この場合も「義豈無仏増衆生尽耶」の問い合わせに対し、「事理俱無増減」と答えていた。

要するに事理ともに増減なきことを、『私記』は言わんとするわけである。この際、理が不増不減なるはいうまでもないから、事における不増不減が証明できればよいことになる。これには少し説明を加える必要があろう。鎌倉新宗の祖師たちは、平安四百年間の密教漬けといわれる飽和的世界からの脱出に畢生の努力を注いだわけであるが、そこでは即事而真、当相即道という事の絶対的世界が、理顕本事常住の理論を背景にして説かれ盛行していたのである。かかる時代的背景の下に生きた証真は、なんとか密教への傾斜を喰い止め、天台教学をして顯教への復帰に努めた人である。そのためには、密教になすんだ日本天台の注疏を排して、ひたすら迹門為正といわれる中国天台の注釈を頼りに、かの『三大部私記』を書いたといわれる。彼のが湛然の『輔行』を用いるのは、この意味であり、それはまた事理不二、生仏一如の関係を、中国天台本来のすがたに戻さんとする意図もある。そしてそれが、道元禪師の事理不二、生仏一如と相い通ずる点が思想的にあるのを、筆者は言いたいわけで、この点を理解して本論放を読んで頂ければ幸いである。

かくして『私記』は、如上累説の立場から、この義を明かさんとして、一に経論を引用し、二に諸師を出し、最後に三に私解を述べることになる。

一つに経論を引くとは、文殊説經の上巻に云く、一一の諸仏無量の衆生を度して、皆涅槃に入らしむ。衆生界に於ても、亦不増不減なり。何を以ての故に、衆生の相不可得なるを以ての故に。大品に云く、衆生の性不増不減なり。衆生所有無きが故に、衆生離れるが故に。不増不減經に云く、愚

癡の凡夫は、一界を知らざるが故に、衆生増減と謂う。此の甚深の義は唯仏の知見なり。甚深の義とは即ち第一義諦なり。第一義諦とは即ち衆生界なり。衆生界とは即ち如來藏なり。已上略抄。此等の諸經皆理に約して説く。俱舎の第八に云く、三界無邊にして虚空の量の如し。故に始起の有情有こと無しと雖も、而も窮尽せず、猶し虚空の若しと。已上。此れは事に約して説く。大般若曼師利分と文殊説経と同本異譚なり。彼に云く、諸の有情の類自性離れるが故に、無边际なるが故にと云云。此れは事理を具するなり。

一引経論者、文珠説経上巻云。一一諸仏度無量衆生皆入涅槃。於衆生界亦不增不減。何以故、以衆生相不可得故云云。大品云、衆生性不減不増。衆生無所有故、衆生離故。不增不減経云、愚癡凡夫不知一界故、謂衆生増減。此甚深義唯仏知見。甚深義者即第一義諦。第一義諦者即衆生界。衆生界者即如來藏已上略抄。此等諸經皆約理説。俱舎第八云、三界無邊如虚空量。故雖無有始起有情而不窮尽、猶若虚空已上。此約事説。大般若曼殊師利分与文殊説経同本異譚。彼云、諸有情類自性離故、無边际故云云。此具事理也。（同上、四一九頁）

まず引例の『文殊説経』の文は、「一一の諸仏、無量の衆生を度して、皆涅槃に入らしむ。衆生界においても、亦不増不減なり。」とあるから、これは理に約したもので、理由は「衆生の相不可得なるを以て故に」である。いわば仏界と衆生界との不増不減に就いて、範例となるような文である。従つて頭初に出されたのであろう。

次に、『大品』を出して、「衆生の性不減不増なり。衆生所有無きが故に、衆生離れるが故に。」とある。この文も、前の『文殊説経』と同様に理に約して取意すべきは、両者の関係からして言うまでもない。

次の『不増不減経』が経題の示すとおり最も詳しい。「愚癡の凡夫は一界を知らざるが故に、衆生増減と謂う。」とは、凡夫は衆生界と仏界との二界が、即一界なる理を知らざるが故に、衆生界の増減をいう。しかるに、ここ衆生界即仏界なる甚深の義は、唯仏の知見であり、第一義諦を説きしもの。第一義諦とは、衆生界即仏界なる義であり、如來藏に外ならない。

これ等の諸經は、みな「理に約して説」かれたものである。これに対して「事に約して説」かれた事例として『俱舎第八』を出す。これは『俱舎』を引いたこと自体に先ず意味があろう。従つて「三界無邊にして虚空の量の如し。故に始起の有情有こと無しと雖も、而も窮尽せず、猶し虚空の若

し。」の文も、その立場から取意すべきは言うまでもない。

次に『大般若曼殊師利分』と『文殊説経』との同本異訣なるを言い、「彼に云く、諸の有情の類自性離れるが故に、無邊際なるが故に」との文を出し、事理を具するとなす。引例はいかようにも解し得よう。要は証真が、理事不二理事一体の理論を以て、先に理に約し、次に事に約し、ここに事理を具せんとする姿勢を、いかに評するかであろう。すでに見る如く、彼は事理俱に増減なしの立場を主張したいわけで、理事一体といつても、中国天台流にそれは理を強調したいわけで、それは前引の『輔行』の文に明らかである。事実相に傾斜していく日本天台の姿勢を、なんとか既往の姿勢に帰そうとする意図が見られる。そこに『眼藏』との共通項を見出さんとする筆者のねらいがあることを諒察願えれば幸いである。

さて、二には諸師の義を引くわけであるが、この方は一の諸經論を引いて事理ともに増減なきをいうより、はるかに議論は面倒となり、大がかりのものとなる。思想的内容は、二の方が深く、かつ広い。以下煩瑣は覺悟の上で、これが考察をこころみて見よう。

華嚴五教義に云く、問う、若し終教に依らば一切衆生皆當に作仏すべし。^{まき}則ち衆生多しと雖も、必ず終に尽きること有り。若し是の如くんば、最後の成仏に則ち所化無し、

故に利他の行闕ぐ。成仏道理に応ぜず、又諸仏の利他の功德をして断尽^あ有らしむが故に。如其^{もぞれ}一切尽く作仏すべし、而も衆生終に尽ること無しと言わば、則ち自語相違の失と為す。終尽無きものは永く成仏せざるを以ての故に。

又一仏無量の人を度するが如き、衆生界に於て、捐有りや不^{いな}や。若し有らば漸捐す、必ず終尽有らん、捐有りて尽くること無くんば理に応ぜざるが故に。若し捐無くんば則ち滅度無し、滅有りて捐せんば理に応ぜざるが故に。是の如き等の道理に依つて、仏地論等には、此に由りて無性有情を建立するに、上の諸過を離る。此の義^{いかな}云何。

華嚴五教義云、問、若依終教一切衆生皆當作仏。則衆生雖多必有終尽。若如是者最後成仏則無所化、故利他行闕。成仏不應道理、又令諸仏利他功德有断尽故。如其一切尽當作仏、而言衆生終無尽者則為自語相違失。以無終尽者永不成仏故。

又如一仏無量人、於衆生界有捐以不。若有漸捐必有終尽、有捐無尽不應理故。若無捐者則無滅度、有滅不捐不應理故。依如是等道理、仏地論等由此建立無性有情、離上諸過。此義云何。（同上、四一九頁）

華嚴を挙げての証真の設問の意は、内容は単純なものにすぎぬ。要するに、小・始・終・頓・円という五教の中の、大乗終教に至れば、そこに一切衆生の皆成仏が説かれる。する

と衆生が多いというが必ず終り尽きることがあるであろう。

もし、このようであるならば最後の成仏者には化他の相手が無くなるわけで、利他行を施しようがない。自利利他の円満がなければ成仏は不可能であるから、成仏はできないわけだ。すると一切衆生皆當作仏といふのは、まことに「道理に応ぜず」、理窟に合わないことになる。また、それは諸仏の利他の功德を断尽せしめると共に、もし一切衆生が全く作仏するというのであるならば、衆生は尽きてしまうわけであるのに、衆生が尽きることがないのは自語相違す、矛盾している。尽きることがない衆生には、必ず不成仏の者が残るはずだ、というのが設問の前半である。

後半は、「又如一仏度無量人」からで、一仏が無量の衆生を化度することによって、衆生界は捐ずることがありや否や。もし、漸捐するのであれば必ずや終尽あるわけで、捐ずることあって尽きないといふのは「理に応ぜず」、もし捐ずるなくんば滅度もないわけで、衆生の滅度があるのに衆生が捐じないといふのは「理に応ぜず」、理窟に合わない。そこで『仏地論』などでは、無性有情を立てて上の自語相違の失を回避せんとしている。この義いかんといふのが問の趣意である。これはまさに、始起の有情を立てるのに等しいが、この点に就いては後に触れることがある。

如上の問い合わせに対する答が、以下詳述される。

答う、教の義に言く、諸の衆生界は猶し虚空の如し。仮使い無量の勝神通の者、各無量劫に虚空を飛行して空の边际を求むるに、終に全く可からず。尽きざるを以て遊行と名づけざるに非らず。遊行を以て其の際を得せ令むるに非らず。當に知るべし、此の中の道理亦爾り。當得を以て其をして終尽せしむるに非らず、終り無きを以て説いて無得有るに非らず。是の故に諸難通ぜざる無しと。已上五教文。

仏地論の第二に云く、諸の有情界尽滅有ること無し、故に仏の功德断滅有ること無し。所以は何となれば、法爾によるが故に。無始の時より來た一切の有情に五種性有り。

前の四種の性は时限無しと雖も、然も畢竟滅度を得るの期有り。第五の無性は滅度の期無し。諸仏彼が為めに通を現じ、説法して善趣に生することを得。又還つて退下す、是の如く展転して未来際を窮む。余經に一切作仏と説くと雖も、此れは真如仏性に就く。或は少分の一切なり。已上取意略抄。

答、教義言、諸衆生界猶如虚空。仮使無量勝神通者、各無量劫飛行虚空求空边际、終不可尽。非以不尽不名游行。非以游行令其得際。當知此中道理亦爾。非以當得令其終尽、非以無終說有無得。是故諸難無不通也已上五教文仏地論第二云諸有情界無有尽滅、故仏功德無有斷滅。所以者何、由法爾故。無始時來一切有情有五種性。前四種性雖無

時限、然有畢竟得滅度期。第五無性無滅度期。諸仏為彼現通、說法得生善趣。又還退下、如是展轉窮未來際。雖余經說一切作仏、此就真如仏性。或少分一切。已上取意略抄。（同上、四一九—四二〇頁）

答は、華嚴五教の義に副つて、極めて正攻法の立場からなされる。証真の教學者らしい姿勢が見られて好感される。

諸の衆生界は、猶し虚空の如しというが、たとえ無量の勝神通の者が、無量劫に虚空を飛行して、虚空の辺際を求めても得ることができない。衆生界とは、あたかも虚空の如くその辺際を求めるることはできない、といいうのである。従つて、辺際を求めるても尽きないからといって、游行（虚空を飛行すること）と名けないのでない。虚空を飛行することで、その辺際を得せしめるのではない。いま言うところの道理も、まさにこのようなものである。虚空の辺際を「當得」するを以て、虚空をして終尽せしめるのではない。終りが無いからといって、「無得」が有るといいうのでもない。このように解すれば諸の批難も会通することができる。

五種の有情の中、無性有情を出す後者の方が、教學的には正当な立論で、証真の緻密な性格を示すものであろう。それはつづく彼の見解を述べる次文に、さらに余すところなく示される。

私に云く、若し無性有情無尽に依るが故に、仏の利他無尽なれば、未来の諸仏に出世の機無なし。出現す可からず、必ず出世の機は方に仏を感じるが故に。又四種の性の人必ず滅尽せば、即ち有情界必ず減少有り。即ち不増不減の經説に違す。若し衆生滅ぜずんば、皆作仏すと雖も、何ぞ尽期有らん。又古德の云く、真如隨縁變作諸法の故に、如來藏従り新新始起の有情の故に、衆生滅ぜずして會して一仏海を成す。故に仏界増せずと云云。私に云く、教門に迷真の初を明かすと雖も、而も亦新新の始起と云わず、眞には譬喻品の抄の如し。秀句の上に云く、衆生海聚不増不

第五の無性有情のみは滅度の期はない。しかし諸仏は、かかる滅度の期のない無性有情のために、神通を現じて善趣に生じさせようとしている。このように展轉して未來際を窮めるのであるが、従つて余經に一切衆生は作仏すと説くは、これは真如仏性に就いて説くのであって、すなわち仏の方からの主張であつて、そこに一分の未成仏の無性有情の存在がある以上、一切作仏といいうも「少分ノ一切」の意味にすぎぬ、と取意略抄していう。

減なれば、有心の衆生無心を成ぜず、無心の物有心を成せず。又大論六十四に云く、若し實に衆生有つて減少有らば、諸仏應に衆生を減するの罪あるべし。若し衆生實に空、和合の因縁を以て仮有なれば衆生と名く、故に定相有ること無し。是の故に爾る所の仏衆生を度するに實に減少無し。若し度せざれども、亦増せず。是の故に諸仏衆生を減する咎なし。是の故に諸の菩薩衆生を度せんと欲せば、為に虚空を度せんと欲すと。已上。解して云く、衆生實に減無し、若し仏之を減すれば即ち過仏あやまちに在るのみ。既に仏若し度せざれども衆生亦増せらずと云う。若し念念始起する衆生有らば、仏若し度せんば則ち応に増すべし。問う、論に和合の因縁を以て衆生有りと云う、豈に真妄の因縁始起に非らずや。答う、既に衆生実空と云い、而も和合と云う故に。知んぬ、此れは五陰仮に和合して衆生有ると明かすのみ、真如の中の始起に非す。或は人の云く、十界常に然なり、故增減無し。九界の衆生成仏すと云うと雖も、是れ九界の中の仏界の成仏なるが故に、本の九界都て減少無し。成仏と云うと雖も、而も是れ本有の仏界性の故に、新たに加うるに非らず、故に仏界増せず。十界と云うと雖も、皆真如の故に當然と云うなり。若し所言の如くんば、其の一衆生成仏の後、彼の一衆生唯た九界有つて仏界の性無し。身中の仏性を分つて仏と為すが故に、身中の仏界出

て已つて成仏す。彼の人独り生死海の中に留つて、永く成仏せず。又分出する仏界は九界を具せず、此れ乃ち十界互具を成せず。円融法界還つて闕滅を成す。又一衆生分つて多界と為す。謂く一身の中の九界留つて生死の凡夫と為せば、仏界独り出て仏と為るが故なり。若し所言の如くんば、若し一衆生地獄に墮る時亦二分と為す。謂く一分の中の九界独り留れり、其の地獄界独り火中に入る。又或が云く、衆生成仏するとき九界失せず、仏界の中に於て九界を見るか故に。難じて云く、此れ乃ち仏界所見の九界失せずして、而も衆生の中の九界猶減なおず。

私云、若依無性有情無尽故、仏利他無尽者、未來諸仏無出世機。不可出現、必出世機方感仏故。又四種性人必滅尽者、即有情界必有減少。即違不減経説。若衆生不減者、雖皆成仏。何有尽期。又古德云、真如隨縁変作諸法故、從如來藏新新始起有情故、衆生不減而會成一仏海。故仏界不增云云。私云、教門雖明迷真之初、而亦不云新新始起、具如譬喻品抄。秀句上云、衆生海聚不增不減、有心衆生不成無心、無心物不成有心。又大論六十四云、若實有衆生實有少者、諸仏應有減衆生罪。若衆生實空、和合因縁仮有名衆生、故無有定相。是故爾所仏度衆生實無減少。若不度亦不增。是故諸仏無減衆生咎。是故諸菩薩欲度衆生、為欲度虛空已上。解云、衆生實無減、若仏減之者過在仏耳。既云仏若不度衆生亦不增。

若有念念始起衆生者、仏若不度則應增也。問、論云和合因縁有衆生、豈非真妄因縁始起。答、既云衆生實空、而云和合故。知此明五陰仮和含有衆生耳、非真如中始起也。或人云、十界常然、故無減。九界衆生雖云成仏、是九界中仏界成仏故、本九界都無滅成。雖云成仏、而是本有仏界性故、非新加、故仏界不增。雖云十界、皆真如故云常然也。若如所者、其一衆生成仏之後、彼一衆生唯有九界無仏界性。身中仏性分為仏故、身中仏界出已成仏。彼人獨留生死海中、永不成仏。又分出仏界不具九界、此乃十界互具不成。圓融法界還成闕滅。又一衆生分為多界、謂一身中九界留為生死凡夫、仏界獨出為仏故也。若如所言、若一衆生墮地獄時亦為二分。謂一身中九界獨留、其地獄界獨入火中。又或云、衆生成仏九界不失、於仏界中見九界故。難云、此乃仏界所見九界不失、而衆生中九界猶滅。（同上、四二〇—四二一頁）

「私に云く」、すなわち証真の論究は、まことに理詰めで、見るが如く細かい。

無性有情が無尽であることに依つて、仏の利他の無尽であるならば、未來の諸仏は出世の機がないことになる。未來の諸仏の出現はないことになる、出世の機は必ず仏の感応によるが故に。これは無性有情には仏の感応なきを云つたもの。仏の感応なきその無情有情が尽くることなくば、未來の諸仏に出世の機はあり得ないというのである。

又、有情の五種性の中、时限がなくとも、とも角滅度がでる前四種の有情は、滅度する以上は減少あるべし、というのが当然で、これでは不増不減経の經意に違うことになる。もし衆生が滅じないのなら、たとえ皆作仏するといつても、尽くる期はありようはない。

「又古德の云く、真如隨縁、変作諸法の故に、如來藏従り新新始起の有情の故に、衆生滅ぜずして會して一仏海を成す。」とは、先の真如隨縁云々については解説の要はない。次の如來藏より新々始起の有情を云うは、これはおそらく安然の云う始起の衆生を出したものであろう。

かかる安然あたりから顕在化した始起の衆生について、「私に云う」として証真は、次の如き批判を加える。「教門に迷真の初を明かすと雖も、而も亦新新の始起と云わざ」というのがこれで、これは『輔行』が「迷真の初」をいうところから來ていて、しかし『輔行』は、迷真の初を出すのみで、新々の始起の衆生までは云つてない、というのが証真の主張である。やはり安然の出す始起の衆生は、いちおう合理的的解釈を衆生の不増不減に与える如くであるが、行き過ぎと証真は見ていたのではあるまい。それとも、このような『起信論』的解釈への傾斜を、あるいは天台の実相論的立場を失うものとして批判していたかもしだれぬ。

そこで次に、『法華秀句』の文を出して抑えるわけである

が、そこでは衆生海が不増不減であるならば、「有心の衆生、無心を成せず。無心の物（＝衆生）、有心を成せず。」とあり、如上の説は否定されている。

かくして『大智度論』が出されて、より尠実されることになる。この問題に対する『私記』の撰者の執心と綿密な思考を、そこに見る思いがするのである。

もし、實に衆生あつて、實に減少あらば、諸仏は衆生を減ずるの罪あるべし、という。このような實生實滅する衆生を云つてゐるのではない。衆生は實に空にして、和合の因縁を

以て仮有なれば衆生と名く、と衆生たるゆえんを出し、定相あることなきを明かす。このゆえに仏が衆生を滅度せしめても、衆生が減少するわけではない。もし、仏が衆生を滅度せしめなくとも、従つて衆生が増すわけでもなく、反対に仏が衆生を滅度せしめても、衆生が減ずるわけでもないから、

「諸仏衆生を滅する咎」はないのである。この故に、諸菩薩が衆生を滅度せんとするは、あたかも虚空を度せんとするようなもので、尽滅あることはないのである。

以上の文を、解して云うには、衆生が實に滅ずることはないのであって、従つてもし仏がこれを滅すれば過ちは仏にある。すでに仏がもし衆生を滅度させなくとも、衆生が増すといふわけでもない。もし念々始起する衆生があつて、仏がもしそれを滅度せしめんことをしなければ、衆生はむしろ増え

るであろう、と始起の衆生あるを難じてゐる。

さらに次の問答が設けられる。先の『論』に「和合の因縁を以て衆生有りと云う、豈に真妄の因縁始起に非ずや。」この問の意は、つづく答の文から知ることができる。

すでに、衆生は實に空にして而も和合の存在と云つている。従つて、これは五陰仮和合としての衆生を云つてゐるのであって、それだけのことである。真妄の因縁による衆生の始起を否定する。「真如の中の始起に非らず。」というのが、これである。

そこで、或る人の云く、として次の仏性常住説を退ける。十界は當然であり、増減はない。ここまでなら問題はないが、次の解釈が異なる。九界の衆生が成仏するといふのは、これら九界の中の仏界の成仏であるから、本の九界すべては減少することなく、成仏するといつても、これ本有の仏界の性によるのであるから、新たに加えられたのではない。そこで仏界不増といふことになる。十界といふけれども、皆真如のゆえに當然である、といふのである。

かかる本有仏性、真如當然の説に対する証真の十界互具論に立つた批判が、次の如く興味深く示される。これは、ある意味では中国天台から当時の日本天台批判とも受け取れると同時に、本覚法門を意識した発言とも見れば、更に興味深い。

証真は次の如く云う。もし、如上の所計の如くであるならば、「その一衆生成仏の後、彼の一衆生唯だ九界のみ有つて、仏界の性無し。」ということにならないか。一衆生の身中の仏性を分つて仏となることになるのであるから、身中の仏界の性が出おわつて成仏することになる。すると彼の人は独り九界に留つて生死海にあり、永久に不成仏ということになる。これでは分出する仏界は他の九界を具さないことになり十界互具は成り立たぬ。円融法界にまた闕滅ありということになる。

「又一衆生分つて多界と為す」以下の文も、同様の論法で十界互具の成立せざるを難じたもの、煩瑣になるので解説を省する。

要は、第三の、私解を述べるという、証真の本音を聞きたいわけである。それは彼の実力を如実に示すものと云つてよい。以下詳究してみる。

第三に私解を述せば、經論の中、或は虚空に譬え、或は無邊と云う。然るに有情は是れ有対質礙、彼の虚空は是れ無対無礙なり。何を以て法の譬有つて法無からん。若し衆生無邊と云わば仏界亦無邊なり。既に俱に無邊なり、その量是れ等し。而るに一仏無量の衆生を度する時、豈に仏増し衆生減ずることを成せざらんや。義終に解し難し。經文既に此の甚深の義は唯仏知見と云う。又世間の辺無辺及び

仏の始終は、仏置いて答えたまわづ、不可記と為すが故に。後学の者詳かに議す可からず。若し衆生減せば、終に昼期有れば則ち生死に初有り。若し衆生加わらば、既に始起あれば則ち生死に終り有り。若し衆生尽きなば、亦未来に仏無し、則ち仏終有るなり。故に知んぬ、此の義法爾として然るなり。故に經論の中に、或は理に約して明すは、此れ理性法爾として然ることを明かす。或は虚空に譬えるは、是れ空法爾として無邊なるか如きことを明かすのみ。問、何を以てか是れ法爾として然ることを知るや。答う、証契經に云く、衆生界不増不減なること虛空界の如く、増無く減無く初中後無し。是の如く衆生界も初中後皆不可得なり。然るに得度有り、所以は何ん。ゆえいか衆生界法爾なり、是の如く無始無終なりと。略抄。問う、若し爾らば輔行に云何か法爾と云わづして、但だ理等と云うや。答う、止觀は但だ生仏の理等を明すが故に、生と仏と二量等し。三得理等し。是の故に未だ生仏不増減の義を論ぜざるが如しと云う。故に決の意に云く、理等を以ての故に生仏類等し。事に執して義も生仏同じからずして而も生仏一如の義を妨げること勿れ。今の意の止觀に但だ生仏其の理平等と観じて、生仏不増減の義を観ず可からず。若し本經に依らば正しく理等を明して、亦兼ねて不増減の義を明す。今の文は云わざるなり。問う、守護章に云く、衆生若し二乗の無余涅槃に帰し

て成仏せんば、則ち衆生界滅すと。取意。既に衆生涅槃に入るが故に滅すると云う、何か意を成仏して而も衆生滅せざるや。答う、若し無余に入れば衆生則ち滅尽す、若し稍今の大増減の義を論ずるに異るなり。故に經を引て云く、涅槃若し滅壞せば衆生尽有りと。問う、報恩經第六に云く、三世の諸仏戒を得ること等しきや不^{いな}や。答て曰く等しからず。凡そ戒を得る者は衆生非衆生の類の上に於て戒を得。而も一仏出世して無数の衆生を度す。而して後の仏出世して此の衆生に於て全く戒を得せしめず。是の如くの諸仏先後に戒を得、各各にして等しからず。迦葉仏の如き無数の衆生を度して、無余泥洹に入らしむ。而も迦葉仏此の衆生に於て全く皆戒を得せしむ。釈迦文仏は此の衆生に於て全く戒を得せしめずと。已上。多く論の第一これに同じ。沙婆百二十に云く、律儀の境界多少有りと雖も、而も律儀の体前後異なる無し。俱に一切有情の境處に従つて、総じて發得するが故に。有が説く、三世如來律儀等しからず、亦失有ること無し。俱舎は前の説に同じ云々。此れ等の文に准ずるに有情界滅すべし。答う、且らく一国の衆生の現前の所見に約して、以て多少を論ず。若し總じて十方を論ぜば實に無滅なり、更に詳せよ。問う、衆生と仏と其の量等しと云うは、理に約して説くと為さんや、事に約して説くと為

さんや。若し理に約せば、經論常に無量の諸仏と云う。又無始^よ従り來た節節に成仏す、故に量無邊なり。若し無邊をは豈に仏少にして衆生多からん。若し事に約せば現見に世間の衆生界多し。且く此の土の如き、教主は唯だ一なり、衆生は無邊なり。又輔行に云く、理等を以ての故に數類亦等しと。准知するに事に約せば其量等しからざるなり。答う。理等に約せば理在ること疑わず。事に約して以て其の量亦等しきことを論ず。而して一国に於て唯一仏とは、仏に真應有り。若し應身を論ぜば機熟すれば方に現ず、故に多人の前に唯た一仏有り。若し真身を論せば法界に充满せり。故に寂光土にして唯諸仏有り。然るに今決に以理等と云うは、今は理觀を論ず。故に理等を觀じて事等を論ぜず。大般若曼珠師利分に云く、有情界は幾何有りと為さんや。仏の法數の如く、彼の界も亦爾かり。有情界は其の量云何ん。有情界の量は諸仏の境の如しと云々。

第三述私解者、經論之中、或譬虛空、或云無邊。然有情是有對質礙、彼虛空是無對無礙。何以有法譬無法耶。若云衆生無邊者仏界亦無邊。既俱無邊、其量是等。而一仏度無量衆生之時、豈不成仏增衆生滅耶、義終難解。經文既云此甚深義唯仏知見。又世間邊無邊及仏始終、仏置不答、為不可記故。後學者不可詳議。若衆生滅者、終有定期則生死有終。若衆生加者、既有始起則生死有初。若衆生尽者、亦無未來仏、則

有終也。故知、此義法爾然也。故經論中、或約理明者、此明理性法爾然也。或譬虛空者、是明如空法爾無邊耳。問、何以知是法爾然也。答、証契經云、衆生界不增不減如虛空界、無增無減無初中後。如是衆生界初中後皆不可得。然有得度、所以者何。衆生界法爾、如是無始無終。略抄。問、若爾輔行云何不云法爾、但云理等。答、止觀但明生仏理等故、生与仏二量皆等、三得理等。是故云如未論生仏不增減義。故決意云、以理等故生仏類等。勿執事義生仏不同、而妨生仏一如義也。

今意止觀但觀生仏其理平等、不可觀生仏不增減義。若依本經正明理等、亦兼明不增減義。今文不云也。問、守護章

云、衆生若帰二乘無余涅槃不成仏者、則衆生界減。取意。既

云衆生入涅槃故減、何意成仏而衆生不減。答、若入無余者衆生則滅尽、若成仏者常住不滅。此約衆生滅不減義、稍異今論不增減義。故引經云、涅槃若滅壞衆生有終盡。問、報恩經第六云、問曰、三世諸仏得戒等不。答曰不等。凡得戒者於衆生非衆生類上得戒、而一仏出世度無數衆生。而後仏出世於此衆生尽不得戒、如是諸仏先後得戒、各各不等。如迦葉仏度無數衆生、入無余泥洹。而迦葉仏於此衆生尽皆得戒。釈迦文仏於此衆生尽不得戒已上。多論第一同之。婆沙百二十云、律儀境界雖有多少、而律儀體前後無異。俱從一切有境處、總發得故。有說、三世如來律儀不等、亦無有失。俱舍同前說云云。准此等文有情界減。答、且約一國衆生現前

所見、以論多少。若總論十方實無滅也、更詳。問、衆生与仏其量等者、為約理說、為約事說。若約理者、經論常云無量諸仏。又從無始來節節成仏、故量無邊。若無邊豈仏少衆生多耶。

若約事者現見世間衆生界多。且如此土、教主唯一、衆生無邊。又輔行云、以理等故數類亦等。准知約事其量不等。答、約理等者理在不疑。約事以論其量亦等。而於一國唯一仏者、仏有真應。若論應身機熟方現、故多人前唯有一仏。若論真身充滿法界、故寂光土唯有諸仏。然今決云「以理等」者、今論理觀。故觀理等不論事等。大般若曼殊師利分云、有情界者為有幾何、如仏法數彼界亦爾。有情界者其量云何。有情界量如諸仏境云云。（同上、四二一一四二二頁）

さて、証真の私解であるが、經論の中には、有情すなわち衆生を譬えて、あるいは虚空と云い、無邊という。この譬えは、果して適切なりや。云うまでもなく有情は「有對質礙」である。かの虚空はこれ「無對無礙」である。有情は有限性と限定性を持つものであるのに、譬えられる虚空は無限であり無限定である。これでは厳密な意味において比擬は成り立たない。「何以有法譬無法耶」とは、そのことを言ったものであらう。

もし、衆生無邊といえば仏界も無邊であり、すでに共に無辺といふ以上は両者の界量は等しいはずである。しかるに一仏が無量の衆生を度する時、仏が増し衆生が減ずることがあ

らうか。ともに無邊無量である以上、増減のあらうはずはない。「義終に解し難し。」これ以上のことは解らない。経の文は、すでにこの甚深の義は唯た仏のみ知見するところという。これで仮界と衆生界との不増不減の宗教的意味は説き尽くされている。この答えに加えるなものもない。

従つて仏は、世間でいう辺無辺とか、仏に始終があるとかないとかの質問には、答えられなかつた。そのような世間の有限・無限の問題、あるいは仏および衆生の始終の問題などは、「記す可からず」これ以上の追求ができない以上、「後学者不可詳議」さらに詳究しても意味はない、というのである。証真は以上で、この課題の本質を見抜いている如くである。

そこで以下、衆生および仏の終始について、追究しても無益なことを明かすのである。

もし衆生滅すれば終には尽くる時があり、生死に終りがあることになる。もし衆生に増加あれば始起の衆生を許すことになり生死に初めあることになる。もし衆生が終尽せば未来に仏の出世はなくなり、仏に終りあることになる。かくして次のが理解される。「此の義法爾として然るなり。」この問題は以上のように落居するのだ。

故に経論の中に、理に約して「理性法爾として然ることを明かす。」すなわち理論的には以上になることを明か

したのである。これを虚空に譬えたのは、空は空としてそのままに無邊なることを明かしただけで、敢えてそこで虚空の辺無辺を論ずるのはおかど違ひに外ならない。答える姿勢が、あくまで理に徹して、理の立場に主眼が置かれていることに注意。これが証真の当時としては独異な立場で、理顯本事常住の往行した時代思潮の中にあって、毅然として中国天台の理本位の立場を守つたとも云えるのである。

ではどうして、そうなるのか。「何を以てか是れ法爾として然ることを知るや。」この答が、経を引いて完璧になされた。「衆生界不増不減なること虚空界の如」しどは、ともに増減なく初中後なし、すなわち始終がないと云うことだ。そしてその始終なしとは、みな不可得なのだ。仏の衆生を度すことあれども、衆生界は法爾として増減なくそのままであり、無始無終である。これが衆生界法爾という意味だ。

そこで『輔行』を足がかりとした次の問い合わせが出される。いうまでもなくこれは中国天台的性格を失わないよう配慮された証真の巧妙な伏線である。もし、いうが如く衆生界法爾が適切ならば、何故に『輔行』は、そう云わざして「但だ理等と云うや」というのが質問の意である。そこには証真の先に出した「衆生界法爾」と、『輔行』でいう「理等」との同意を言わんとする意図がかくされている。

答えて云うには、『止觀』では、ただ衆生と仏との理等を

明かすのであるから、そこには衆生と仏との理等を、すなはちその内容である法般解の三徳（三得）の理等を云うのみで、いまだ衆生界と仏界との不増不減をいうまでに到つていい。従つて『輔行』が、「理等を以ての故に生仏類等し、事に執して義も生仏同じからずして而も生仏一如の義を妨げること勿れ。」といふは、理等を以て生仏二界の等しきを主張したもの。そこでは事に約して生仏二界の不同に執して生仏一如の理等を妨げてはならない。

また今、意の止観の立場から云うと、あくまで生仏の理等を観するを明したもの、事に約して生仏の不同を、すなはちその不増不減の義を観じたものではない。本經すなわち『法華經』に依らば、正しく理等を明かしたものであつて、兼ねて不増減の義を明かすとは、事に約してその不増不減を論ずるは傍の義にすぎない。今の文は、これを云わないだけである。

『守護國界章』からの引文が次に問として出されるが、これも如上の行論の趣意に副つて解すべきは云うまでもない。

ただし、これは二乗の無余涅槃に関する衆生滅の問題であるから、教相でいえば藏教分齊の所論である。ここでいう円教の立場から衆生の減不減を論ずるのと分けが違う。そこで「やや今の不増減の義を論ずるに異なるなり。」とは云うたのである。

『報思經』を引いての設問は、授戒についての有無を衆生の上に論じたもの。戒であるが故に、それは成仏と必然的に関係してくる。そこでは「律儀の境界多少有りと雖も、而も律儀の体前後異る無し。」や、あるいは、「三世如來律儀等しからず、亦失有ること無し。」などの見解が示されて、つまりは有情界滅ずへしということになる。

これに対する証真の答えは、それはしばらく「一国の衆生の現前の所見に約して」、律儀の多少を、すなはち等不等を論じているだけであつて、もし総じて「十万を論ぜば實に無減なり」である。ここでも律儀の多少を、その等不等を論ずるのは、事に約した見解であつて、理に約せば不増減である。という理・事を以てする解釈パターンが、その裏面で適用されているのは云うまでもない。

そこで、もう一步踏み込んで、かかる理・事による常套的な解釈パターンの適用を、あからさまに確認したのが、次の設問である。

「衆生と仏と其量等しと云うは、理に約して説くと為さんや、事に約して説くと為さんや。」と云うのが、これである。要するに、理に約するか、事に約するのか、という基本的姿勢を明らかにせよというのである。もちろん理に約して、中國天台の正統的立場を固守せんとするのが、証真の一貫した態度で、それは彼の『三大部私記』三十巻を通してかわら

ない。

かくして、もし「理に約せば、經論常に無量の諸仏と云う。」理の立場からは無量の諸仏がある。それは無始よりこのかた成仏しているのであるから、諸仏の量は無邊であり、この無邊に「仏少にして衆生多からん。」そこに仏と衆生との多少や不増減をいうことができようか。

ただし、事に約せば、現見せる世間の衆生は多いわけで、まして此土では教主は一仏なるに対して衆生は無邊である。これは『輔行』で、「理等を以ての故に數類亦等し。」すなわち理に約せば、すべての數類も等しいと云うのに対して、事に約せばその量が等しくないことになる。あくまで事に執した問い合わせであること云うまでもない。

答は、次の如くなされる。そのおおよそを推測するに難しいことはないであろう。が、ここは大切な結論のところであるから丁寧に解説する必要があるう。

要するに理に約して理等を認める立場を基本的に明らかにした上で、事に約してその量が等しいことを論ずるのが正解となるのである。これ始めに「事理俱に増減無し。」といふえんである。

そこで問題は、理事ともに増減無きことを、いかに説明するかである。見るが如く『私記』は、真應二身を出してその一体なるを説く。まず「仏に真應有り。」という。真身とは、

いうまでもなく法身のことで、もし「真身を論ぜば法界に充満せり。」ということになる。すると応身は「機熟すれば方に現ず」るわけで、ここに法應二身の唯一仏なることが明かされる。

これを先出の『輔行』にかけて云うと、さきに応身の十号、法身の十号を出す中、「法應の十号、一体無二」というのがこれで、（同上、四一三頁）そこでは法應二身の不二一体なることが、如來の十号を藉りて無理なく釈き明かされている。

おそらく証真は、この『輔行』の釈を藉りて、理事不二を言わんとしたのである。いとなれば『輔行』の注釈範囲を厳格に守らんとしたと云えよう。その姿勢は、また、つづく理観の注にも明らかに現われている。

「然るに今決に以理等と云うは、今は理観を論ず、故に理等を觀じて事等を論ぜず。」というのがこれで、『輔行』は前出する如く「以理等故數類亦等。」と云つてゐる。この文に「勿執事義而互相妨。」の文が続くのである。従つて「故に理等を觀じて事等を論ぜず」という『私記』の文は、如上の『輔行』の注をなぞつたに過ぎないと云えよう。

すると、どうなるのか。『私記』は再び『大般若曼殊師利分』を引いて云う。「有情界は幾何有りと為さんや。仏の法數の如く、彼の界も亦爾なり。有情界は其の量云何ん。有情

界の量は諸仏の境の如しと。」、すなわち有情界の量は、仏界の量と等しく、また仏界の量は、有情界の量に等しい。理事ともに等量なわけを、かくして経に依つて証しようとしたのである。

『私記』の時点では、仏界と衆生界との不増不減の問題は、如上の決着を見ていたのであるが、この点、『正法眼藏』では如何、ということが、われわれの課題となろう。ただし、その前に『聞書』と、そして『抄』では、この問題はどのように取扱われているか。殊に『聞書』と『輔行』との係り合いを重点に見てゆこうというのが筆者の目途である。

証真以後に出現した『眼藏』の思想的水準が、『私記』以上であることは言うまでもないが、果して『聞書』は『私記』に比して、どの程度の水準を保ち得たか。関心の焦点は、ここに存するわけである。

それはそれとして、『私記』につづく近世の『摩訶止観』の末疏は、この箇処をどのように取扱っていたかを、念の為、検して見よう。

『眼藏』に対する『聞解』の位置にあるのが、慧澄の『講義』である。今、これによつて如上の『私記』の説が、どのように見られているかを次に吟味してみる。

『講義』は、先づ「觀衆生相」の一段を、次の如く分解する。

「前者如者以生如仏。今不思議以仏如生。」とあり、また「前

文の中、初の二句は苦道に即して法身を顯わすことを示す。次の二句は生仏一如を釈す。次の五句は、衆生に就いて境智泯亡して理に称うことを示す。次の八句は、違順殊なりと雖も性徳一際なることを明かす。次の二句は結示なり。

文中初二句示即苦道顯法身。次三句釈生仏一如。次五句就衆生示境智泯亡称理。次八句明違順雖殊性徳一際。次二句結示。（同上、四二二頁）

初の二句とは「觀衆生相。如諸仏相。」を指し、これは『輔行』の科文が云う如く、初めに衆生の相を観ずるのであるから、苦道に即しての観法である。これを苦觀といふ。そこで『輔行』の結文には「如此より下は、總じてこれ苦觀」とある。

かかる苦道に即して法身を顯わすのが、「衆生の相を観ずるに、諸仏の相の如し。」という意味であると、『講義』はいう。『輔行』の科文を踏えての手堅い注で、このよう解さないと前後の平仄が合わなくなるのが教相のきびしいところで、フリーハンドの解釈はゆめ許されないのである。

次の二句は、「衆生界量如諸仏界量。諸仏界量不可思議、衆生界量亦不可思議。」で、これは生仏一如を釈したもの、と『講義』はいう。

そこで先出の『輔行』の注と比較してみると、そこでは

明生仏相如。意在觀生如仏。」とあるから、生仏一如は説かれている、といえば言えるが、生仏一如の明示はない。これを注釈の原理として明示した『講義』を以て、注釈の進歩と見てよいかは微妙なところで、やはり両者の間に僅かながらの落差を見るだけのセンスは欲しい。

場所を『眼藏』に移していようと、『聞書』と『抄』との間に、似たような微妙な落差を感じるのが常である。確かにつき詰めれば同じことを云っているのであるが、感触がまったく違うのである。

そして留意すべきは、この場合の生仏一如とは、苦道に即して法身を観ずる立場からの生仏一如である、ということである。

次の五句とは、「衆生界住、如虛空住、以不住法。以無相法、住般若中。」を指す。これは「衆生に就て、境智泯亡し

て理に称うことを示す。」と、『講義』はいう。たしかにこれは衆生の立場から境智の泯亡を明かしたものであるが、これを理に称うと抑えるところは、やはり前出の『私記』の注を是認する如くである。

次の八句は、「不見凡法、云何捨。不見聖法、云何取。生死涅槃垢淨、亦如是。不捨不取、但住實際。」で、「違順殊なれりと雖も、性德一際なることを明かす。」と、『講義』はい。ここでも性德一際を出して注するは、先に生仏一如や境

智泯亡を出して注するのと同様で、そこには予め注釈原理が設定されていること前述のとおりである。たしかに性德一際すなわち性徳不二を言つたものであろうが、始めからそう言つてしまふと、性徳不二の概念が先行してしまい、いきおい観念的理説となるは必定で、注は限界となる感が深い。

次の二句、すなわち「如此觀衆生、真仏法界。」が、結示なるは言を俟たない。以上が、慧澄の『講義』における上掲の一段の大意的分解であるが、大切なのは、むしろ次の「衆生界量」に関する注解で、これは証眞の『私記』における注釈を承けながら自解を呈せるもの。その意味では、中世と近世との『摩訶止觀』への注解度を比較できうる点で、興味あるものといえよう。さすがにこの問題だけは簡易にさばくことは慧澄といえどもできない。注は、長くなるのはやもうえない。

二界増減の論は、情謂と法体とを簡ぶに在り。私記たいてい大抵其の旨を得たり。今更に問答して其の義を顯わす。問う、生仏の不增不減は但だ理に約するや、亦事に通ずるや。答う、事理に通ず可し。問う、理に約せば真如界の中には生仏の仮名を絶す、尚二界無し。何ぞ増減の有無を論ずることを須いん。答う、世俗隨情の名を亡すれば、愈稱性不二の生仏を顯す。不增不減の旨は其の中に彰る。故に理の不二に約するが故に、名けて如と為すと云へり。問う、事に約

せば事相は必ず迷情に關わる。迷う者は転じて悟と為り、悟る者は復迷わず、情に於て必ず増減を見ん。事何ぞ増減無らん。故に事に執して義も互に相妨げること勿れと。答う、事は情に關わると雖も、情の取る所は則ち虚妄なり。

事相の數類は則ち恒に理に称う。迷悟理等し、翻轉何ぞ實有らん。増減を認むるは、乃ち妄情の虛相なるのみ。故に理等しきを以ての故に、數類亦等しと云へり。勿執事義等と云うは、且く情の取る所を指して事義を云う。事相の法體を謂うに非ず。問う、二界の不増不減は唯円實に局る、亦大小偏円に通するや。答う、泛く二界は因縁法爾として始め無く終無く、永く数量を絶すれば、増減の論ず可き無きに拠れば、則ち其の義當に大小権実の教理に通すべし。然るに深く其の旨を究むれば、唯だ円實の理に十界を具するに在り。問う、古徳の始起有情の説は如何ん。答う、一往化地部の計に寄せて、真如隨縁して念念染用を起すを以て、始起の有情と為す。是れ則ち無始の始めなり。忽然新起の有情有りと謂うに非ず。

二界増減論、在簡情謂与法體。私記大抵得其旨。今更問答顕其義。問、生仏不増不減但約理、亦通事耶。答、可通事理也。問、約理真如界中絶生仏仮名。尚無二界。何須論増減之有無。答。亡世俗隨情名、愈顯称性不一生仏。不增不減旨彰其中。故云約理不二故、名為如。問、約事事相必関迷情。

迷者転為悟、悟者不復迷、於情必見増減。事何無増減。故云勿執事義而互相妨。答、事雖閑情、情所取則虛妄。事相數類則恒称理。迷悟理等、翻轉何有実。認増減、乃妄情虛相耳。故云以理等故、數類亦等。云勿執事義等、且指情所収云事義。非謂事相之法體。問、二界不増不減唯局円實、亦通大小偏円耶。答、泛拋二界因縁法爾無始無終、永絶數量、無増減可論、則其義當通大小権実教理。然深其旨、唯在円實理具十界。問、古徳始起有情之説如何。答、一往寄化地部計、以真如隨縁念念起染用、為始起有情。是則無始之始也。非謂有忽然新起有情也。（同上、四三三—四三三頁）

慧澄の『講義』は、近世末のものだけあって思惟が極めて明晰である。以下、丁寧に解説をこころみる。

「二界増減の論は、情謂と法體とを簡ぶに在り。」と、最初に結論を端的に示す明快さである。ここで情謂とは凡夫の虚妄の情量を指し、法體とは理性の本体をいう。両者の区別をハッキリさせれば、この議論は決着するというのである。そこで「私記大抵其の旨を得たり。」と言つてゐるから、前述の証真の『私記』の所説に、概ね賛意を表してゐる如くである。しかし『私記』を承けているものの、慧澄の『講義』との間には、かなりの径庭が認められる。これを以て中世と近世との思想的落差と見なすことは簡単であるが、そうとのみ言い切れぬ本質的な宗教上の問題を抱えているとも思

われるので、以下文に附つて詳究して見ることとする。

それにしても、『私記』は、たいてい其の旨を得たりと云うものの、なお「今更に問答して其の義を顯わす。」と云うのは、必ずしも『私記』の云うところに全面的に賛成していないことを示して興味ふかい。

さて、今更に問答する第一は、「生仏の不増不減は但だ理に約するや、亦事に通ずるや」という、いわゆる理・事にかけた質問である。この問題の立て方は天台教学の常規で、理・事にかけるは極めて初步的なものと云い得る。そこで答えは、「事理に通ず可し。」ということになる。これは、すでに『私記』が「事理俱に増減無し。」と云うに通するもので、この事理ともに増減なき義を明さんために、先の『私記』の長注が出されたことを想起されたい。従つて両注は事理とも増減なき点では共通しており、径庭はない。

ただ、その説明の方法や内容が、以下述べる如く異つてくるのである。

そこで質問は、「理に約せば真如界の中には生仏の仮名を絶す、尚二界無し。何ぞ増減の有無を論ずることを須いん。」ということになる。理の立場に立てば、真如界中には衆生と仏との区別はないから、二界の増減の有無を論ずることは成り立たない、というのである。

答は、世俗隨情を払えば、称性不二の生仏は顯現するので

あつて、そこにこそ不増不減の真意は彰われている、といふのである。このことは裏を返せば、世俗の隨情に従うからこそ二界の存在があり、そこで生仏の増減の有無を論ずることにもなるのである。という意味にもなり、たいへん解りがよい。さらにいえば、世俗の隨情に従うとは、次に言う事に約する立場を予想してのものであることは言を俟たない。

かくして、「故に理の不二に約するが故に、名けて如と為すと云へり。」と約理の立場を強調しておいて、いよいよ約事を出すに至る。それが「事に約せば事相は必ず迷情に従う。」以下で、事の立場に立てば、かならず世俗隨情に従うのは当然のことで、そこでは、「迷う者は転じて悟りと為り、悟る者は復迷わず。」と、迷悟が相対二元して論じられることになる。すると、そこに二界の増減の有無が生じてくる。「情に於て必ず増減を見ん。」とは、このことである。

しかるに、事そのものに増減はないこと、先に事理とともに通ずるというが如きである。「事何ぞ増減無らん」というのは、従つて迷情にかかわれば、事相といえども増減の有無が生じてくる、との意である。

この故に『輔行』が、「事の義に執して互に相妨ぐること勿れ。」とは云うのである。「事の義に執して」が、世俗隨情に従う意味なるは言うまでもない。『輔行』の意を、『講義』は、斯く解するのである。

問の意は、事に約せば、事相は必ず迷情にかかわる点を強調したものに外ならない。従つて答えは、その迷情にかかわる点に就いてなされる。「事は情に關わると雖も、情の取る所は則ち虚妄なり。」と、たしかに事は迷情にかかわるが、その名の如く虚妄である。

「事相の数類は則ち恒に理に称う。」事相における千差万別の世界は、そのまま恒常に理に契う称性の世界であつて、両者の界量は等しい。「迷悟理等し」である。

従つて、迷を転じて悟とすることも、何の意味もないことであつて、そこに生仏の界量の増減を認めるのは、妄情が虚相を生んだにすぎない。

答えは、あくまで理の立場からなされる。これが基本的立場である。「理等しきを以ての故に、数類亦等し。」とは、理の法体に事相は一致する建前からいえば、『輔行』が「事の義に執して」云々とあるは、ひとまず世俗隨情に順つて事の義を釈したにすぎない。「事相の法体」そのものを指して、かく言つたのではない、と頗る論理的である。

次に、二界の増減を円実にかけて問うは極めて天台的で、それこそ局られた質問と云える。答えは、二界の増減は大小権実の教理に通ずるけれども、その深旨は円実の理にありと、教相を踏えたものになるのは当然である。

最後に、古徳の始起の有情を立てる説の是非を問うてゐる

が、これは安然が始起の有情を立てることによつて、二界増減を合理的に説明せんとしたのを指していること先述のとおりである。これに対する『講義』の答は、「一往化地部の計に寄せて」説くと、そのような考えは小乗で無いわけではないと軽くいなしておいて、真如が隨縁して念念染用を起すを始起の有情と云うのであれば、これは無始の始めを云うにすぎない。そこに忽然新起の有情があるという意味ではない。

この意味は、真如隨縁を天台では、というより日本天台では、どのように理解するかという重要な意味を背後に含んでいて、その解説に骨が折れるところであるが、忽然新起の有情を認めないとろかして縁起論的解釈を拒否しているの明らかで、先にいう「円実の理に十界を具する」範囲で理解すべきことを示している。いうなれば二界不増不減論も、天台実相論の範囲で、その決着を得ることになるのである。

「観煩惱」とは、中に於て二番あり。初に三諦に約し、行相を明かす。

○觀煩惱者、於中二番。初約三諦明行相也。

貪欲瞋癡の諸煩惱を觀するに、恒是れ寂滅の行、是れ無動の行。生死の法に非ず、涅槃の法に非ず。

觀貪欲瞋癡諸煩惱、恒是寂滅行、是無動行。非生死法、非涅槃法。

『輔行』は、これを左の如く注する。

寂靜の行とは、即ち真諦の行なり。無動の行とは、即ち俗諦の行。非生死等とは、即ち中道の行なり。

寂靜行者、即眞諦行。無動行者、即俗諦行。非生死等、即中道行。(同上、四二三頁)

「觀煩惱」とは、先の科文にある「初觀衆生即是苦道」を受けたもので、苦觀である以上それは、貪、欲、瞋、癡の諸煩惱を觀ずるわけであるが、寂滅行、無動行を真・俗二諦に配し、「生死の法に非ず、涅槃の法に非ず」を中道の行と取意せよというのが、『輔行』の言わんとするところで、これを科文が「初に三諦に約し行相を明かす。」という所以である。三諦に約する注釈パターンがあるからよいようなものの、これがなければ『止觀』の本文は、いかようにも解し得る。それにしても煩惱を觀じて、これを生死の法にも涅槃の法にも非ずとするところに、中道の行があるとする深意を察すべきである。

これを『眼藏』注釈に当てはめて見ると、『眼藏』の中に、真俗二諦を超越した「生死の法に非ず、涅槃の法に非ず。」というような表詮があった場合、注釈としてこれを「即ち中道の行なり」と出すわけにはゆかぬ。『輔行』のように三諦に約して教に懸けるわけにゆかぬのである。『聞書』の撰者は最も苦労したのはこの点で、詮慧は、この場合みずから中道の行に替る注解の方法を開発しなければならなかつたので

ある。それが何んであるかは、後ほど『聞書』自体に附つて検証して見よう。

「不捨」より下は、三觀理に契うに約す。

○「不捨」下、約三觀契理。

諸見を捨てず、無為を捨てずして、仏道を修す。道を修するに非ず、道を修せざるに非ず。是れ正しく煩惱の法界に住すると名く。

不捨諸見、不捨無為、而修仏道。非修道、非不修道。是名正住煩惱法界也。

これは『止觀』の本文であるが、和訳してみると、このような文が、たとえ『眼藏』にあつたとしても、おかしくはない。

問題は、これをいかに注解するかである。『輔行』の文を次に出してみる。

「不捨諸見」は、即ち仮なり。「不捨無為」は、即ち空なり。「而修仏道」は、即ち中なり。向に不捨と云うは、即ち是れ雙照なり。「今非修」より下は、即ち是れ雙非なり。故に淨名の中に、諸見を捨てずして、三十七道品を修す。彼は見は即ち中道の道品なることを明かし、此れは辺は即ち中道の道品なることを明かす。辺の義は見に同じ、故に彼の意を用いて、此の文と為す。

不捨諸見、即仮也。不捨無為、即空也。而修仏道、即中

也。向云不捨、即是雙照。今非修下、即是雙非。故淨名中、不捨諸見、而修三十七道品。彼明見即中道道品、此明辺即中道道品。辺義同見。故用彼意、而為此文。（同上、四二四頁）

科文に見える如く、ここでも三觀に約して『止觀』の本文をバラフレーズするのである。三觀とは空仮中の三觀で、天台でいう觀心の基本パターンであることはいうまでもない。

これを以て、不捨諸見を即仮に、不捨無為を即空に、而修佛道を即中に当てるのだから、注解はラクというべきで、それはつづく不捨を雙照に、非修以下を雙非に当てるも同様である。いなれば空仮中の三觀と雙非雙照という天台特有の解釈原理を、そのまま如上の『止觀』の本文に押しつけたと云つても過言ではない。

そこで經証として『淨名經』が出される。そこでは諸見を捨てないで、いなれば諸見のままに三十七道品を修するとある。彼は見即中道、すなわち諸見のままに中道となす三十七道品を修するのであり、これは辺即中道、すなわち二辺そのままで中道となす三十七道品を修するのであるから、「辺」の意味は「見」の義に同じい。見即中道は辺即中道に外ならないから、彼の意味を取つて、すなわち『淨名』の意を取つて、此の文の意とはなすのである。

『止觀』本文は、おそらく『眼藏』と同様、己心中所行の

ものであろうが、それを釈するとなると、如上の『輔行』のように、それは空仮中の三觀であり、止觀の雙非雙照の内容を有することになる。ついには見即中道と辺即中道との同義に至るのである。果してそれが、『止觀』本文のいう「是れ正しく煩惱の法界に住する」すがたを適確に明かしたものなるか、問題はあるう。が、これが注釈というもので、本体との落差は否定すべくもない。そして、それは『眼藏』と『聞書』との間に存在する落差でもあつて、注釈書というものは釈する本体とは別に独立した性格を有するものとして取扱うのが教宗の常識である。注釈に本体とは異なる客觀性を認めるところに、教宗の却つて勁いところが見られる。

その点、『眼藏』の注釈は、何がなんでも『眼藏』の本旨に副わねばならぬ、と一途に思い込んでいる宗学の立場とは大いに異なるわけで、『聞書』にはやはり『眼藏』とは異なる注釈的立場というものを認めてやるべきではないかと思う。そうでないと『聞書』の最も苦労した点が見えて来ないのである。

それにしても『止觀』のいう仏道は「道を修するに非ず、道を修せざるに非ず。」の機微は、『眼藏』では、より深く、より鮮明に修証化されて表詮されているのを識るであろう。この点、『輔行』の注はもの足らない。あまりに三觀にかけ雙非雙照を以て、形式的に割切りすぎるるのである。教相的理

解は得られるものの、観行としての深みある解釈とは思われない。祖文といわれる『止觀』に対し、祖釈といわれる『輔行』の時点で、すでに注解の形式化様式化は行われているのである。

『聞書』や『抄』の撰者の、最も苦労したのは、結局、注釈の一様化にあつたことを思うと、これは他人事とは思われない。両注の撰者が、いかに注の形式化を避けるために取らざるを得なかつた手段を、前著や、今回の『第三聞書抄の研究』等で、随處に指摘しておいたが、特に『聞書』の場合には、一分は教に懸けるために、『輔行』同様、注の形式化は避けられぬ部分を有する。『輔行』と並講して『聞書』を講じてゐる昨今、とくにこの感が深い。と同時に、そこから脱け出そうとしている『抄』の努力が痛いほど感取されるのである。

次に「觀業」とは、極重の業を以て、観境と為す。故に五逆を指すに即ち是れ菩提。

○次觀業者、以極重業、而為観境。故指五逆、即是菩提。業の重き者を觀するに、五逆に出るは無し。五逆は即ち是れ菩提、菩提・五逆二相無し。覺者無く、知者無く、分別する者無し。逆罪の相、実相の相、皆思議す可からず、壞す可からず、本より本性無し。一切の業縁、皆實際に住して、不來不去、非因非果なり。是を業を觀すると為す、即

ち是れ法界の印なり。

觀業重者、無出五逆。五逆即是菩提、菩提五逆無二相。無覓者、無知者、無分別者。逆罪相、實相相、皆不可思議、不可壞、本無本性。一切業緣、皆住實際。不來不去、非因非果。是為觀業、即是法界印。（同上、四二頁）

『輔行』は、左の如くである。

五逆と言ふは、謂く、殺父、殺母、殺阿羅漢、破僧、出皿なり。三は殺にして一は妄語、一は殺生の加行なり。輕重を論じるは、優婆塞戒經の業品の中の如し。後後の業は、前前より重きを以てなり。又心境相對、四句分別す、及び方便等の三時不同なり。今の正意に非ず、委く分別せず。

若し大乗の中には、和尚及び阿闍梨を殺するを加えて、以て七逆と為す。此の五七逆は、体性空寂なり。故に無行経に云く、五逆は即ち菩提、菩提は即ち五逆なり。若し觀行に就て五逆を明さば、五法世に逆つて、名けて五逆と為す。故に楞伽の第三に云く。無明の父を殺し、貪愛の母を害し、隨眠の怨を断ず、陰の和合を壞し、七識の身を断ず。若し作る有れば、現に實法を証す。此の逆は即ち順なり、今之観境に非ず。此に約せば即ち是れ能觀の觀。彼の經の意を兼ね、此の文獨り顯る。逆と菩提と、心性を出せず、故に二相無し。心性を識るが故に、名けて覺者と為す。覺者も亦無きを無覺者と名く。境に對して覺と名け、内に了す

るを知と名く。知覚体一にして、義意異ならず。内外の宰主を分別すること有ること無きを、無分別者と名く。又云く、五逆の性を識るを、名けて覚者と為す。菩提を照了するを、名けて知者と為す。此の二法を知るを、分別者と名く。此等皆亡ず、故に並に無と云う。逆と実相と、体既に不二なり、故に壞す可からず、逆に本来自性無きを以ての故に。一切の下、輕を以て重きを例す。五逆既に爾り、諸業例して然なり、故に實際に住す。不来不去、逆は生滅無きを明かす。非因非果は、觀に始終無きことを明かす。

言五逆者、謂殺父、殺母、殺阿羅漢、破僧、出血。三殺一妄語、一殺生加行。論輕重者、如優婆塞戒經業品中。以後後業、重於前前。又心境相對四句分別、及方便等三時不同。非今正意、不委分別。若大乘中、加殺和尚及阿闍梨、以為七逆。此五七逆、體性空寂。故無行經云。五逆即菩提、菩提即五逆、若就觀行、明五逆者、五法逆世、名為五逆。故楞伽第三云、殺無明父、害貪愛母、斷隨眠怨、壞陰和合、斷七識身。若有作者、現証実法。此逆即順、非今觀境。約此即是能觀之觀。彼經意兼、此文獨顯。逆與菩提、不出心性、故無二相。識心性故、名為覺者。覺者亦無、名無覺者。對境名覺、內了名知。知覺體一、義意不異。無有分別内外宰主、名無分別者。又云、識五逆性、名為覺者。照了菩提、名為知者。知比二法、名分別者。此等皆亡、故並云

無。逆與實相、體既不二、故不可壞、以逆本來無自性故。一切下、以輕例重、五逆既爾、諸業例然、故住實際。不去、明逆無生滅。非因非果、明觀無始終。（同上、四二四一四二五頁）

科文に云う如く、この一段は、五逆という極重の業を觀の対境として、五逆は菩提に即是なることを明かす。問題は、五逆と菩提との即是なることを、どのように尅実するかにあるが、『止觀』本文は見るが如く、菩提と五逆との二相なきをいう。二相無なき以上、そこに覺者、知者、分別者のあらうはずはない。逆罪の相は、そのまま實相の相に外ならない。かくして両者の關係は、思議す可からず、壞すべからず、本より本性無しということになつて、五逆を含めて一切の業縁は、皆實際に住する。實相そのままであるから、不去不来、非因非果、すなわち時間の限定を離れ、因果を超出してい。これを業すなわち極重の五逆を觀境として法界の印となす所以であるといふ。法界の印に就いては、後ほど詳説される。

『止觀』の本文は、見るが如く五逆と菩提の即是を簡決に説き切り、余分のものが全くない。己心中所行の法門といわれるよう、行取道得からのスリムな表詮に終始している。この点、確かに『眼藏』に似てもいよう。と云つて両者を短絡する危険については、これまでしばしば言及したとおり

で、安易な結論を出す積りはない。

そのために祖釈といわれる『輔行』を詳検する必要が、どうしてもあるのである。この手順を省くことは、いかに煩瑣であらうと許されない。以下、これをこころみる次第である。

『輔行』は先づ、五逆に就いて詳釈を加え、ついに七逆を出す。そして大切なことは、この「五七逆」は「体性空寂」と抑える。体性空寂なる故に、「五逆は即ち菩提、菩提は即ち五逆」と経証を出している。

しかし、体性空寂からのかかる理論的説明は、この辺が限度で、次に観行に就いて五逆を明かす。説明の重点は、当然ここになければならない。

世に逆らうが故に五逆とは云うのであるが、『楞伽第三』を出しての殺父は「無明の父を殺し」、殺母は「貪愛の母を害し」以下の説明は、明らかに実法を証するもの、この五逆は順觀であって、今の観境とすべきでないことは言うまでもない。

此れに約せば、すなわち能觀の立場に立てば、如上の經意を兼ね含んだうえで、独自の意味を表顯している、となす。次に『輔行』は、五逆と菩提との無二相なるを釈して、両者ともに「心性を出でず」となす。「不出心性」から、五逆と菩提との二相無きを言わんとする如くである。これは先に

「不出法界」「不異法界」を出して「繫縁法界」「一念法界」を説明せんとするのと同じ手法である。

ただし、心性を出すのは、次に覺者以下を釈するためには続き工合がよい。「心性を識るが故に、覺者と為す。」という文がこれで、すると無覺者とは、「覺者も亦無き」をいうのであり、次に境に対するから覺と名けられるのであり、内に了するのが知であるとなす。これで覺者から知者までの説明をおわり「知覺体一」なるをいう。

『止觀』本文は見るが如く、覺者、知者、分別者ともに無きをいうのみで、知覺体一までは云っていない。『聞書』や、とくに『抄』を見ていると、この手の注釈姿勢に出遭うことが多い。やはり注解する以上は、どうしても注釈原理が、それも統一されたものが欲しいのは如何ともしがたいようである。

それはともあれ前にすすむと、知覺体一にして意義異らず、ということから無分別者を釈して「内外の宰主を分別すること有ること無し」となす。いささか強引の、ひとりよがりの解釈のようにも見える。このことは、土台心性に懸けての注にムリが存すのであって、おそらく『輔行』の撰者は華嚴をにらんでかく言つたのであらうが、天台としては次の如く扱うとうまくゆくのである。

「又云く、五逆を識るを、名づけて覺者と為す。菩提を照

了するを知者と為す。」、このように覚者と知者を抑えておいて、「此の二法を知るを分別者と名く。」と、分別者を解するところがない。これらを皆亡じた時を無とはいうのであり、そこでは五逆と実相とは体不二であるから、不壞であり、五逆は本来無自性の中に解体されてゆくのである。

「一切の業縁」以下は、「軽きを以て重きを例す。」、すなわち極重の五逆すらかくの如く本来無自性なれば、余の「諸業は例して然り」とはなる。かくして本来無自性にして実際に住すれば、五逆は生滅なき故に「不來不去」であり、因果の法に非らざるはいうまでもない。以上で、觀行に就いて「能觀の觀」を明かさば、それは「無始無終」の觀とはなるのである。

以上で、『輔行』の注釈どうりの解説をいちおうこころみが、これだけでは洞門の者は満足しないのは目に見えてい

る。

また、「無覺者、無知者、無分別者」などの表現は、『輔行』を以ていちおうその意味するところを検尋する必要があるのであるまい。ことに『聞書』の場合は、『眼藏』はともあれ、『輔行』との連関を考察して見るのは、当時の一般教養の水準から推して常識ではなかろうか。従来、このような視点からの『聞書』考察は、全く等閑視されている觀があるが、恐ろしいのは、かかる常識的觀點を見落すことではあるまい。

『眼藏』の注解が、そして『聞書』の解説が、すべての禅の語録を以て十全になし得るのなら問題はない。それが不可能なことは、誰れの目にも明らかとすれば、如上の台学に連関した考察は最小限度は必要であろう。それを抜きにした解釈が、事実上成り立たないのは前著でくり返し指摘した如くである。

「法界印」より下は、又四魔を以て、五逆を釈成す。先に立。

○法界印下、又以四魔釈成五逆。先立。

法界の印は、四魔の壞する能わざる所、魔便を得ず。

法界印四魔所不能壞、魔不得使。

三道に隨順す、故に魔便を得。観じて法界と為す、故に

書に及び、それから『眼藏』に至る手順を取らなければならぬ。

何を以ての故に、魔即ち法界の印。法界の印、云何が法界

の印を毀たん。此の意を以て一切の法を歴て、亦應に解す可し。上の所説は、皆是れ經文なり。

何以故、魔師法界印。法界印、云何毀法界印。以此意歷一切法、亦應可解。上所説者、皆是經文。

魔即ち印とは、苦即ち実相、陰死の二魔即ち法界の印なり。煩惱即ち実相、是れ煩惱魔即ち法界の印なり。業即ち実相、是れ天子魔即ち法界の印なり。次に釈する中、魔既に即ち印、印豈に印を壞せんや。大論に云うが如し。菩薩有りて人をして空を修せしめて、一切の念を断ぜしむ。後時に纔に一念の有心を起すに、便ち魔の為に動ぜらる。即ち本修する所の空を憶念すれば、魔之が為に滅す。空を修すること尚ほ爾なり、況や復た之を観するに即ち法界の印なるおや。故に信禪師元と此の經を用いて、以て心要と為す。後人は承用するに情見同じからず、江表京河の禪宗をして、乖互せしむることを致す。

魔即印者、苦即実相、陰死二魔即界印。煩惱即実相、是煩惱魔即法界印。業即実相、是天子魔即法界印。次釈中、魔既即印、印豈壞印。如大論云。有菩薩教人修空、斷一切念。後時纔起一念有心、便為魔動。即使憶念本所修空、魔為之滅。修空尚爾、況復觀之即法界印。故信禪師元用此經、以為心要。後人承用情見不同、致使江表京河禪宗乖互。(同上、四二七頁)

科文の云う如く、「法界印」より下は、さらに四魔を出して五逆を釈成するわけである。

さて、五逆即菩提と觀成された法界の印は、即実相であるから四魔も壞する能わざ、魔も便を得ずということになるが、その理由に就いて『輔行』は、「三道に隨順す、故に魔便を得」と注する。すなわち貪欲、瞋、癡、の三道に隨順すれば魔は壞する便を得るわけで、今は五逆即実相と法界を觀ずるのであるから、四魔の能く侵すところではない、といふのである。

『止觀』本文の云う如く、そこでは「魔即ち法界の印」であるから、どうして法界の印が、法界の印を毀ることができるようか。この意を以て、一切法をも解すべし、その所説はすべての經文にあり、というわけであるが、これに対する『輔行』の注を、次に詳解してみよう。

「魔即ち法界の印」という意味は、業即実相とも云える。これは先に觀行に約した場合すべて苦觀を結す、とあるを承けたものであろう。かくして陰入界魔死魔の二魔を出して、これらが即法界の印であり、煩惱即実相なるをいう。

禪宗で煩惱即菩提をいう場合は、いささか觀念的で、キレイにでき上っている感じを受けるが、天台の止觀でいう場合は、觀境を審細に説くだけあって現実味が顯著である。煩惱魔即法界印と云うのである。従つて業即実相ともいうのであ

る。これも先出の「一切業縁、皆住實際」を承けたものなるは明らかである。

「天子魔即ち法界の印なり。」とは、四魔を出した以上、言つて見たまでのことにすぎない。

四魔に就いては、拙著『禪と天台止観』で『天台小止観』を解説する中、その第八覚知魔事に詳しい。（同書二三〇—二三二頁）

そこでは煩惱魔、陰入界魔、死魔、鬼神魔の四種があげられている。前の三種の魔は世の常のことと、衆生の身心をなやます煩惱魔、種々の苦惱を生ぜしめる五陰魔、命根を断つ死魔、そして欲界の第六夫（他化自在天）にあって人の善事をさまたげる他化自在天魔である。この他化自在天の高所に住んで正しい教を破壊するという他化自在天魔を、天子魔といいうのであるが、これが『小止観』では鬼神魔に比せられるのである。直接修道を妨げる上では両者共通していると見られるところによる。この『小止観』における四魔の概念が、如上の『輔行』の注に最もよく当てはまるのは誰れの目にも明らかであろう。

この天子魔すら即ち法界の印なりと抑え、次に釈する中、魔既に即ち印、印豈に印を壞せんやという本文に対しては、『大智度論』を出して、修空の人がたとえ魔の為に動ぜられても、修するところの空を憶念することによつて、魔を滅す

ことができる。いわんや今の観は五逆即実相となし、魔即法界の印となす。魔に動ぜられる懼れは全くないのである。

そこで信禪師は、先出の経を用いて心要となした。が後世の人が繼承し用いるところ、同じではない。「江表京河」いうなれば南地と北地との禪宗では、「乖互」くいちがいが生ずるに致つた、と興味あることを『輔行』はいう。

かかる『輔行』の文を追いかけて、天台と禪宗との関係を明かさんとした過ぎし越しが顧られる。この点に関しては畏友柳田聖山氏の論攷があり参考せられたい。また関口真大氏の業績が思い遣られるのであるが、すでに筆者も論究したところ、ここでは深く触れない。歴史的検尋の必要性は認めることもあるが、ともあれここでは『止観』そのものの深究を主眼として先にすすもう。

次に勸修の中に、初に「聞不驚」等と云うのは、宿植深きが故なり。

○次勸修中、初云「聞不驚」等、宿植深故。

勸修とは、実の功德を称して、行者に奨む。法界の法、是れ仏の真法なり、是れ菩薩の印なり。此法を聞いて、驚かず畏れず、乃ち百千萬億の仏の所に従えて、久しう徳本を植えたり。
勸修者。称実功德、獎於行者。法界法、是仏真法、是菩薩印。聞此法、不驚不畏、乃從百千萬億仏所、久植徳本。

次に「譬如」より下は、譬を挙げるなり。

○次譬如下、拳譬也

譬えば長者の摩尼珠を失うて、後に還つて之を得し時、心甚だ歎喜するが如し。

譬如長者、失摩尼珠、後還得之、心甚歎喜。

宿植は珠の如く、中ごろ忘れるは失の如し。法を聞いて喜を生するは、還つて珠を得るが如し。

宿植如珠、中忘如失。聞用生喜、如還得珠。

四衆より下は、合譬なり。

○四衆下、合譬也。

四衆此法を聞かずんば、心則ち苦惱す。若し聞て信解せば、歎喜亦た然り。當に知るべし、此の人、即ち是れ仏を見るなり。已に曾て文殊に従つて是の法を聞けり。

四衆不聞此法、心則苦惱。若聞信解、歎喜亦然。當知此人、即是見仏。已曾從文殊聞是法。

聞かざるは珠を失うべし、聞て信するは還つて得べし。

當に知る、見仏に至つて、昔仏に従つて聞く、今復重ねて聞くは、義見仏に同じ。「従文殊聞」とは、仏亦曾て文殊従り聞くが故に。

不聞合失珠、聞信合還得、當知至見仏者、昔從仏聞、今復重開、義同見仏。従文殊聞者、仏亦曾從文殊聞故。(同上、四二八頁)

勸修とは、文の如く「実の功徳」を称えて行者に修行することを奨めるをいう。

如上の「魔即法界の印」こそ、眞の仏法であり、菩薩の法に外ならぬ。従つて「此の法を聞いて、驚かず、畏れず」、久遠に百千万億の仏の所において功徳を積むことが必要なである。

として次に譬が挙げられる。長者あつて、摩尼珠を失うとは、珠とは「久植德本」のことであり、失うとはそれを忘失することを意味する。「此の法」を後に再び聞いて歎喜の心を生ずることを、再び珠を得るに譬えたものである。

四衆以下は、合譬であるが、文の内容は注がなくとも、素直に理解することができる。

たしかに五逆即菩提、摩即法界を聞かざれば、四衆は心苦惱するは当然であり、これを聞いて信解すれば、また歎喜するに至るのも容易に納得することができる。

理は以上で尽きていると思われるのに、『止觀』の本文は、「當知此人、即是見仏」以下の文を加える。これが勸修といわれるゆえんで、そこに見仏を説く意義を理会せねばならない。『輔行』は、「昔仏に従つて聞く、今復重ねて聞く、義見仏に同じ。」と、今昔同時の見仏なるをいう。仏また曾て文殊より聞くとは、その挙証に外ならぬ。かくして勸修とは、此の法を聞いて驚かず、畏れず、久遠に功徳を積むこと

ではあるが、そのための聞法信解は、ついには仏また曾て文殊よりこの法を聞けりという今昔同時の見仏にまで至るのである。『止観』が『法華經』と表裏一体なる消息が、これにても窺い知ることができよう。

「身子」より下は、即ち是れ彼の經の三人領解す。故に今法を以て其人を判ず。

○身子下、即是彼經三人領解。故今以法而判其人。

身子曰。此義を諦了する、是れを菩薩摩訶薩と名く。弥勅云く、是の人仏座に近し、仏此の法を覚れるが故に。故に文殊云く、此の法を聞いて驚かず、即ち是れ仏を見るなり。

身子曰。諦了此義、是名菩薩摩訶薩。弥勅云。是人近仏座、仏覺此法故。故文殊云。聞此法不驚、即是見仏。

菩薩摩訶薩、此の義を諦了するを以ての故に。故に能く了する者は、方には是れ菩薩摩訶薩なり。「近仏座」とは、座は謂く所依なり、實理に依る。「聞此法」とは、實理に近し、故に近座と云う。仏を能覚と為し、法を所覚と為す。仏の所覚に近きを、名けて近仏座と名く。若し事を以て解せば、座に坐して法を説く、仏法を聞くが故に、近仏座と名く。事解ありと雖も、則ち仏此の法を覚するの義を失す。是の故に但初解に依るを正と為す。法を聞いて驚かざるは、仏の法身を見るなり。

以菩薩摩訶薩、諦了此義故。故能了者、方是菩薩摩訶薩

也。近仏座者、座謂所依、依於實理。聞此法者、近於實理、故云近座。仏為能覺、法為所覺。近仏所覺、名近仏座。若事解者、坐座說法、聞仏法故、名近仏座。雖有事解、則失仏覺此法之義、是故但依初解為正。聞法不驚、見仏法身。(『會本』二之一、十七丁右。⁽¹⁸⁾)(⁽¹⁸⁾同上、四二九頁)

科文の云う如く、この『止観』の文は、波の經の三人領解するところの人を、法を以て判するわけである。具体的に云うと、「是の人仏座に近し」という、「近仏座」の人を、いかに判するかにある。

『輔行』は、事解を以て了せんとするは、「仏此法を覺するの義を失す、」とこれを退け、正解は法身を見る義となす。即ち初解を取るわけである。

「近座」というは、仏を能覚となし、法を所覚となす。仏の所覚に近きを近仏座と名く。」と『輔行』はいう。ここまでなら近仏座は、理事いづれとも解し得るが、もし事を以て解せば、「座に坐して法を説く、仏法を聞くが故に、」ということになる。これでは近仏座の浅解にすぎぬ。そこで仏この法を覚するの義を失うということになるのである。

ただし、つづく「聞法不驚、見仏法身」の文をいかに解するか、に就いて前文との脈絡を辿ると、すでに「法界法、是仏真法、是菩薩印。聞此法、不驚不畏」とあり、さらに「乃

従百千萬億仏所、久植德本。」とあるから、かかる仏身は「仏の法身を見る」に外ならぬ。すなわち事解を以て了すると、「仏この法を覺するの義を失す」なのである。

先に、法身に就いては、如來の十号を説く中、法應の十号は一体無二と明かされ、両者の関係は「智契法身、具法界号、故能垂示應身十号」とあり、さらに言えば「祇觀法界、即見應身如來十号与法界等、亦識法身如來十号。」とあり、法應二身の關係は、その際詳説した如く『輔行』では過不足なきバランスが教學的には持たれている。これが迹門為正といわれる中国天台の良点である。

しかるに、証真の私記には、この法身の十号に対し、「此中多約智法身明。」とあり、（同上、四一三頁）明らかに智法身を出しての注がある。これは智法身というからには理法身を予想したもので、金胎二界にかけての密教からの釈なるは明らかである。『天台真言二宗同異章』を撰して、あれほど明確に真言との同異を論究した証真ですら、こと仏身論となると、やはり密教的解釈が先行するのは見るが如くで、これが日本天台の実態というものであろうか。

仏言より下は、仏の述成を引くなり。

○仏言下。引仏述成也。

仏言く、即ち不退地に住し、六波羅密を具し、一切の仏法を具す。

仏言、即住不退地、具六波羅密、具一切仏法矣。
『輔行』は、左の如くである。

若し初住を得て、仏の法身を見る、念不退と為す。六根清淨にして、相似に仏を見る、行位不退と為す。此の三不退に諸度を具足するを、波羅密と名く。若し通じて後代の行者を述成せば、即ち義通するが故に、並に行不退の攝に預ることを得。円の六即三不退の名、及び波羅密は初後に通ずるを以ての故なり。

若得初住、見仏法身、為念不退。六根清淨、相似見仏、為行位不退。此三不退具足諸度、名波羅密。若通述成後代行者、即義通故、並得預於行不退攝。以円六即三不退名、及波羅密通初後故。（同上、四三〇頁）

『止觀』の本文は、「不退地に住し、六波羅密を具し、一切の仏法を具す。」といふ。

これに對して『輔行』は、不退地は天台の行位斷証の階梯でいうと、初住に當る。そこで仏の法身を見るを念不退と云い、六根清淨のゆえに相似に仏を見るを行位不退といふ。これら三不退に六度を具足するを、天台では波羅密とはいうのである。

「もし通じて後代の行者を述成せば、即ち義通するが故に、並に行不退の攝に預ることを得。」と『輔行』はいうが、これに就いては左の如き『私記』の注があるので検して見よ。

う。

問う、末代の行者何ぞ行不退に預って、位念の両不退に通ぜざるや。又若し円の六即に三不退の名、初後に通と云わば、何が故ぞ但だ「預行不退」（行不退に預る）と云うや。答う、亦行不退と云うは、只是れ修行なり。不退の功德未だ証せざるを行と名く、三が中の行不退を謂うに非ず。謂く末代の中、多く証なき故に。只修行の三不退有るが故に、此れ乃ち觀行の三不退なり。

問。末代行者何必預行不退、不通位念両不退。又若円六即三不退名、通初後者、何故但云預行不退。答、亦云行不退者、只是修行。不退功德未証名行、非謂三中行不退也。謂末代中多無証故。只有修行三不退故。此乃觀行三不退也。

（同上、四三〇頁）

要するに「行不退」の概念規定に問題があるわけで、ここでいう行不退とは、ただ修行という意味だ。不退の功德を証することができない中は修行で、これを行というのだ。従つて三不退の中の、行不退だけをいうのではない。末代の行者は、多く証なき故に、ただ修行のみがあるので、このように云うのだ。するとこれは觀行の三不退をいうに外ならない。以上で『輔行』の「並得預於行不退攝」の意を解了することができよう。

若人より下は、正しく修を勧むななり。

○若人下。正勸修也。

若し人、一切の仏法、相好威儀、說法、音声、十力、無畏を得んと欲せば、當に此の一行三昧を行すべし。勤行して懈らざれば、則ち能く入ることを得。摩尼珠を治するに、磨するに随つて、随つて光るが如し。不可思議の功德を得。菩薩能く知れば、速かに菩薩を得。比丘比丘尼聞いて驚かず、即ち仏に随つて出家す。信士信女聞いて驚かず、即ち真の帰依なり。此の称讃、彼の両経に出たり。云々。

『輔行』は、左の如くである。

初め従り得入に至るは、具には般若勸学品の中の如し。此の三昧、即ち是れ種智般若なるを以ての故なり。如治摩尼より下は、譬を挙げるなり。彼の經に云く、摩尼を得て、珠師をして治せしむるが如し。故に華嚴の二十一に云く、十事を具足して、必ず巧匠治を加えて妙ならしむべく、然る後に光を放ち、宝を雨す等なり。一には大海の中より出て、二には巧匠治を加え、三には転精妙、四には垢を除き、五には火を以て鍊る、六には莊嚴、七には貫くに寶縷を以てし、八には瑠璃柱の上に置き、九には光明四方に照し、十には王の意に隨つて雨す。二乗を修する者は、凡珠を治するが如く、一行三昧は摩尼を治すが如し。光は解を生ずるが如く、雨すは行の備わるが如し。菩薩能知等とは、三教の菩薩、曾て發心すと雖も、速得と名けず。此

の一行を聞くを、方に速得と名く。法に従つて人を判ず、意は前に釈するが如し。比丘等とは、亦復是の如し。二乗の未だ聞かざるは、出家と名けず。故に淨名に云く、夫れ出家とは、無為法の為めに、二死の家を出るを、方に無為と名く。若し爾ざる者は、何か故に二衆の此法を聞き竟るを、方に出家と名けん。亦善住天子経に云うが如し。天子、文殊に問うて言く、若し人有りて来つて出家を求めば、方に云何んが答えん。文殊言く。當に答えて言うべし。若し出家の心を発さざる者は、當に汝に真の出家の法を教うべし。何となれば、若し出家を求むるに、是れ三界及以び五欲未來の報等を求むるなり。彼れ心を見ず、故に法を証せず。心無為の故に、故に發心せず。若し剃頭を以て出家と為さば、是れ著我の人なり。故に形服は真の出家に非らずと知る。信士等とは亦向の意を以て、之に望めて見る可し。真法を聞く者を、方に名けて真の帰依と為すことを得るが故に。

従初至得入者、具如般若勸学品中。以此三昧、即是種智般若故也。如治摩尼下、拳譬也。彼經云、如得摩尼、令珠師治。故華嚴二十一云、具足十事、必須巧匠加治令妙、然後放光、雨宝等也。一出大海中、二巧匠加治、三転精妙、四除垢。五火鍊、六莊嚴、七貫以寶縷、八置瑠璃柱上、九光明四照、十隨王意雨。修二乘者、如治凡珠、一行三昧、如治

摩尼。光如解生、雨如行備。菩薩能知等者、三教菩薩。雖曾發心、不名速得。聞此一行、方名速得。従法判人、意如前釈。比丘等者、亦復如是。二衆未聞、不名出家。故淨名云、夫出家者、為無為法、出二死家、方名無為。若不爾者、何故二衆聞此法竟、方名出家。亦如善住天子経云。天子問文殊言、若有人來求出家者、當云何答。文殊言、當答言。若不發出家心者、當教汝真出家法。何者、若求出家、是求三界及以五欲未來報等。彼不見心、故不証法。心無為故、故不發心。若以剃頭為出家者、是著我人。故知形服非真出家。信士等者亦以向意、望之可見。聞真法者、方得名為真帰依故。（同上、四三〇—四三二頁）

『止觀』の本文は、簡決に、この一行三昧を修行せんことを勧めて余すところがない。解説の必要はない如くである。しかし、『輔行』となると、これが詳釈を次のようにこころみるのである。

「若し人」から「得入」までは、『般若勸学品』の中の如く、「如治摩尼」より下は譬を挙げるとして、「彼の經」すなわち『文殊說般若經』を出し、次いで『華嚴經』を出して十事を出して詳釈する。ここまでは単なる注解にすぎないが、問題は、このように十事を明したのち、「二乗を修する者は、凡珠を治するが如く、一行三昧は摩尼を治すが如し。光は解を生するが如く、雨すは行の備るが如し。」と、一行

三昧の教相的地位を明確にし、且つ知行の両足円備を明していることである。このように解きないと天台的理義とはならないのである。

従つて菩薩等に就ても、やはり同様の教相的理解が必要で、圓教に非らざる三教（藏・通・別）の菩薩は、發心すと雖も速得を成することはできない。圓教の菩薩のみ、能くこの一行三昧によつて速得を成すとなす。これを「法に従つて人を判ず」とは云うのである。このような注釈をくり返えすと形式的になるのは必定で、いわゆるマンネリ化する教相の悪しき面も出てくるのであるが、反面思想の齊合性を求めた緻密な点も認められるのであって、一様にはゆかぬ。「比丘等」以下は、「亦復是の如し」というから解説の要は、もはやない。以上で、四種三昧の第一、常坐三昧のすべてを了する。

第四講というには本稿は長すぎる。もちろん実際には数回に分ち、一学期末までに如上を講了した次第である。

以下、常行三昧、半行半坐三昧、非行非坐三昧と書き継いで四種三昧すべてを完稿しているので、近く一書として上梓することになろう。

従つて『紀要』への掲載は、本稿を以て、筆者在職中の最後とはなる。永年の御交誼を茲に諸先生に深謝し、擱筆する

次第である。と同時に、四半世紀の永きに亘つて、本講を受講された院生諸兄の、その後の御精進と法体堅固を祈念して最終講を閉じる。（維時平成四年初冬吉祥日、駒沢大学第二研究館二六三二研究室に於て之を誌す。）