

吉蔵『二諦章』の思想と構造(続)

——二諦の相即をめぐる——

平井俊榮

一 二諦相即の論理

一

(承前)坂本幸男博士^①は、仏典に「即」という訳語が用いられたのは恐らく羅什の頃からであり、『大品般若経』等に説かれる相即の関係は、南北朝時代までは最も理解し難い仏教思想の一つであったといい、また三論学派における相即観は当時としては最も優れたものであったとも述べておられるが、後年、華嚴の法蔵等によって完成され、さらに禪宗に至って縦横な展開を見せる「即」の問題は、実に、その問題の提示者であった羅什教学の正統な継承者をもって自認した吉蔵によって、その展開の正しい方向を与えられたといっても過言ではなからう。

『二諦章』巻下は冒頭からこの二諦相即の問題をめぐる

展開されるのである。

『二諦章』において二諦相即の義を論ずる場合、直接の典拠となった経典はつぎの三経である。すなわち

①『涅槃経』の

世諦者即第一義諦^②

②『大品般若』の

色即是空、空即是色、離_レ空無_レ色離_レ色無_レ空^③

③『維摩詰所説経』の

色性自空非_二色滅空_一^④

の三経で、この三経を典拠としているのは本論のみであって、他の『大乘玄論』二諦義等はすべて『涅槃経』と『大品般若』の二経を典拠としている。これは「三経の文ありと雖も、諸師多くは、大品経について色即空・空即色を明す^⑤」というように、従来は大品の「色即是空・空即是色」によって相即を表わすことが多かつたのに対して、特に、涅槃・若し

くは浄名の二経を吉蔵が加えた点に特徴がある。

この二経、乃至三経における二諦相即の本質的趣意は同じであるが、表現において『涅槃経』は「世諦即第一義諦」とのみあって「第一義諦即世諦」と説いてないから、「奢(寛)論」であり『大品般若』や『浄名経』は「切論」であるとい⁽⁶⁾う。しかし奢侈の義は慧均の『四論玄義』においては、これと少しく趣きを異にして次のように説かれている。すなわち若し、真即俗・俗即真と言わば、此れは是れ奢論なり。若し色即是空・空即是色と言わば、此れは即ち是れ切論なり。復奢切なりと雖も、同じく相即の義を辨ず。(正・一・二七四・二一七・右上) といっている。『大乘玄問答』第一で珍海はこれを註釈して

涅槃の明す即は不相離の即なるべく般若の明かす所は即是の即なり。謂うに即には二義あり、一つは即是の即、二つは不相離の即なり。故に二経の明かす所は、その意は必ずしも同じからず。(大・七〇・五七三・上一中)

といっている。後述するように、不相離の即、即是の即とは成論師の相即義についていわれることであって、必ずしもこれが珍海のいうように三論学派固有の術語ではなく、むしろ、これを「奢侈」という表現上の相違にとつて概念的に區別することをしないのが、三論学派の二経の解釈であるが、ともかく、吉蔵も慧均もともに涅槃・大品を引いてこのように論じているのは、両者がともに興皇寺法朗の同門として、

これが法朗より伝受された学説であったことを伺わしめ、同時にまた従来不相離即・即是即という概念の下にこの両経に基ずく相即義の解釈の存したことを予想せしめるものである。

二

そこで、このような一家の伝統説が成立する背景として、次に梁代における成論師の二諦相即の義が如何に説かれてあったかを考慮して見ようと思う。吉蔵はその代表として莊嚴寺僧旻(四六七―五二七)開善寺智蔵(四五八―五二二)竜光寺僧綽の三人の名を挙げ、各人の説を次のように紹介している。

(1) 莊嚴説 莊嚴の云く、縁仮の以て空に異なるべき無きが故に俗は即ち真なり、四忘の以て有に異なるべき無きが故に真は即ち俗なり。俗は即ち真なりと雖も、終に名相を以て無名相と為すべからず。真は即ち俗なりと雖も、終に無名相を以て名相と為すべからず。故に二諦は異ならざるをもって相即と為す也。

(2) 開善説 次に開善の解して云く、仮は自体無ければ生ずれども有に非ず、故に俗は即ち真なり。真は無体なれども仮なるべきが故に真は即ち俗なり。俗は即ち真なれば無に離れて有無し、真は即ち俗なれば有に離れて無無し。故に不二にして二なれば中道は即ち二諦なり、二にして不二なれば二諦は即ち中道なり。

(3) 竜光説 次に竜光二諦相即の義を明す。この師は是れ開善の大

学士なり。彼の云く、空と色と相離れざれば、空即色色即空なりと為す。浄名経に、「我が此の土、常に浄なり」と云うが如きは、此れは浄土は即ち穢土の処に在りと明す。故に此の土浄なりと言ふ。是れ浄穢混じて一土を成ずるに非ず。何となれば浄土は是れ浄報なり、穢土は是れ穢報なり、浄土は浄業の感なり、穢土は穢業の感なり、既に浄報穢報、浄業穢業有り、故に一なることを得ず、但、不相離を即と為すなり。(卍・一・二・二・三・二七六・右下―左上)

吉蔵は以上の三説を従来の代表的相即の義として挙げていゝるが、この中、開善と莊嚴は、二諦一体を明し、竜光は二諦異体を明すものとして、従来の相即義はこの一異のいずれかに収められるとしてこれを紹介したのである。『大乘玄論』と『四論玄義』には三説の詳しい紹介はないが、前者は、開善は二諦は一体なりと明して即、是即を用い、竜光は二諦は各体なりと明して不相離即を用う。衆師多しと雖も此の二を出でず。(大・四五・二一・下)

といい、後者は、

成論師の相即を解するに兩種あり、一に云わく、二諦異体にして同処なるが故に相即と名づけ、二に云わく、一体なるが故に相即という。即ち是れ即、是の即なり。(卍・一・一・七四・一・二一七・右上)

といつて、やはり開善・竜光の二諦一異説を挙げている。後

世日本の註釈家がいう、不相離即と即是即の即の二義の典拠は、前者に明らかであるが、その原思想は梁代成論師の説にあつたこともまた明白である。吉蔵が、二諦相即義を論じて特に典拠として、涅槃・大品、若しくは浄名の二経乃至三経を挙げて同じようにこれを経証としながらも、奢切の相違という表現上の差別にとどめて、これを概念的に区別することを避けたのは、不相離即・即是即のいずれにも偏しない、換言すれば、一異のいずれをもとらない立場で二諦の相即を論じようとする周到な配慮があつたからだと思われる。

三

それはともかく、以上の梁代成論師の学説に対する反論という形で吉蔵の相即義もまた展開するのである。この場合、吉蔵は竜光寺僧綽の二諦各体の論は各別の体を有するもので、恰も牛の角の如き関係にありその間に相即の關係は成立せず、また自ら経論に違し難ずるに足らないとして、専ら、莊嚴・開善の二諦一体説を批難しているのである。

A 莊嚴に対する反論

(1) 莊嚴は縁仮は真に異ならず、四忘は俗に異ならず、といながら名相は終に無名相と為らず、無名相は名相と為らないというのは此の言自ら相反している。既に真即俗、俗即真というならば名相を無名相と為し、無名相を名相と為すことが出来よう。どうして俗即真なることを得て、名相

を無名相と為すことが出来ないのか。

(莊嚴は云う。名相は復、無名相に即するの義がある)

(2) 若し名相は即ち無名相であるというならば世諦は無名相、真諦は有名相であるということが出来るかどうか。

(莊嚴は云う。真諦は終に無名相、俗諦は終に有名相である。)

(3) 若しそうならば、終にこれは二見にして相即することはできない。

(莊嚴は云う。二諦は常に即であるが、但、名義が異なるだけである。)

(4) 俗の体が即真ならば、俗の名は即真なのかどうか、若し、名義は即ち真ならば真諦は既に常であるから、名義は即ち常である。(しかるに) 名義は無常であるから、真も亦無常でなければならぬ。若し名義は即真でないというならば、名義は真の外にあり、法性の外にあることとなりこれも不可である。

B 開善に対する反論

(1) 汝が色即空という時、色の起る時、空と色と同じく起るが故に色即空というのか、それとも、色の未だ起らざる前に已に此の空あるが故に色即空と云うのか。若し、色の未だ起らざる時、已に即色の空有らば此の空は本有、色は始生である。本と始は異であるからどうして相即しようや。

本有の空は即ち常であり、始有の色は即ち無常である。常と無常は異なるから相即することはできない。若し空と色と俱起するというならば、そのときは空と色とは俱に是れ始有である。皆これ本無くして今始めて有り、皆無常となつてしまふ。

(2) 汝が色即空という時、空と色とに分際(區別)を認めるのか、それとも分際を認めないのか、若し不分際ならば、則ち混じて一体となり、皆常・皆無常となるであろう。若し分際ならば則ち空と色とは異体となり相即することはできないであろう。

このような莊嚴・開善両説に対する吉蔵の反論の主旨は結局、二諦の一異、つまり二諦の同一性と別異性とのジレンマに相手を追いつ込むことに集中されている。一体か別体かというジレンマは『中論』等に見られる三論の最も基本的な命題であるが、たとえば吉蔵は莊嚴説の論破に際しては「此難如_ニ百論難_ニ有一瓶体_一」^{ナルモ}「名義異_ニ」^{ナリト云フ}といつて、『百論』破一品を引くなど、意識的にこれを適用しているのである。この同一性と別異性というジレンマは概念分別により成立するすべての主題に適用出来るものであるが、殊に成論学派の説く二諦は約理・約境の二諦と称されるように、真理の形式自体が二種であるかのように説く二諦説であり、そこではたとえば三仮が俗諦、四絶が真諦であると極端に固定的に概念

化の行なわれた定義づけがなされてあった。当然このような約理・約境の二諦は同一か別異かというジレンマを逃がれることはできないのである。そこで吉蔵はこれをたとえば次のように論破して見せるのである。

すなわち大品に云わく。「色即是空なり、空を色と名づけず」と、従来此の言を解せず、今明さく。此れは則ち雙べて、一異の両見を搏つ、何とならば、色即空とは、此れは凡夫二乗等の見を破す。彼謂く、色は空に異にして、色を折いて方に空を得と、是の故に破して、色即是空と云う。

空を色と名づけずとは、即の見を破す。向に色即空と明すに便ち、即の解を作す。この故に破して空を色と名づけずと云う。若し色有らば色即空と言うべし、既に色あること無し、何ぞ色即空と言うことを得んや。此れ即ち、一を借りて以て異を出し、異を借りて以て一を出し、有を借りて以て無を破し、無を借りて以て有を破す、此に即不即と言うは、並びに衆生の為にして、四悉壇の中には対治悉壇の用なり（卍・一・二・三・二七九・右上）

と云うて、「二諦は一に非ず、異に非ず、四句を離るるを体となす」のであり、従つてそれは「一に非ず異に非ず不相離の即に非ず即是の即に非ず、四句を離るるを即となすなり」といって遂には即不即の概念すら、否定して見せているのである。

四

それではこのように、従来の二諦相即義の矛盾を論破している吉蔵にあってはこの問題は如何に説かれてあつたかといえ、吉蔵はこれを法朗の一種の方言であると前置して、次のように明かしているのである。すなわち

大師の旧く云く。

(1) 仮に名ずけて有と説く、仮に名ずけて空と説く。仮に名ずけて有と説いて世諦と為し、仮に名ずけて空と説いて真諦と為す。
(2) 既に仮有と名ずく、即ち非有を有と為すなり。既に仮空と名ずく、即ち非空を空と為すなり。

(3) 非有を有とすれば空に異なるの有に非ず、非空を空とすれば有に異なるの空に非ず。

(4) 空に異なるの有に非ざれば有を空が有と名ずく、有に異なるの空に非ざれば空を有が空と名ずく。

(5) 有を空が有と名ずくるが故に空が有は即ち有が空なり、空を有が空と名ずくるが故に有が空は即ち空が有なり。

師の相即の義を釈する方言此の如し。（卍・一・二・三・二七九・右上）

と述べている。一見して明らかのように、この方言のいう相即の論理は前稿で論じた三論学派の基本的立場を示す、「初章」の展開に他ならない。すなわちすでにみたように三論「初章」の義とは相即の有無を明かすことをその根本主題とするものであつて、その当然の論理的帰結として二諦の相

即がこれに示されているに過ぎないのである。そしてその大前提となるものは、三論学派の二諦説が、成実学派とは異なつて所謂、約教の二諦と称される言教・方便としての二諦だからである。つまり、他学派にあつては二諦は両理・両境として説かれるに對し、三論学派の説く言教の二諦とは、道理としての二諦を認めず、凡夫と聖人との二縁に於て、衆生に随順するが故に衆生を教化するための手段として二諦ありと説くものに過ぎないからである。従つて、そこでは前者における如く概念化し固定化して説かれるものは何もないのである。これをのちに吉蔵は『中論疏』巻十に

有は宛然として空なれば、自の空にあらざるを名ずけて假空と爲す。空は宛然として有なれば、有は自の有にあらざるを名ずけて假有となす。(大・四二・一五二・中)

と説いている。二諦は教門であり、言説であるから、一切の言説(二諦)は有を世諦となすといつても、その有は空が有、すなわち空に基礎づけられた有であり、假有である。空を真諦となすといつても、その空は有が空、すなわち有を内に含んだ空であり、假空である。このように假有・假空の二諦は並びに是れ假であるから、空は宛然として有であり、有は宛然として空であり、二諦は相互に融即していると説くのである。これが吉蔵に見える二諦相即の論理であつて、これは初章二諦義から一貫して変ることのない三論の根本義であ

る。そして、空有の二諦を假名であると説くことは、吉蔵にあつては畢竟「中道」を宣表しようとの意図に基ずくものである。つまり假の有であるから、有に住することもなく、有は非有である。假の空であるから空に住することもなく、空は非空である。この非有非空こそ吉蔵のいう中道に他ならないのである。そこで、このように説き來つた吉蔵の二諦相即論は次に所謂中道為体説・三種中道説へと展開して行くのである。

二 中道為体説と三種中道説

一

本論には従来二諦の体を論ずるに古来十四家の解釈が存したと稱しているが、その詳細については何も述べていない。ただ、「当路の三家」として例の如く、梁代成論師の説を出しているが、それによれば、

(1) 第一説は二諦一体を明す。これにはさらに三説あり、

A、真諦を体と為す。これは空を理の本と為す説で、一切法は空を本と為すから、真諦が体である。また、有は俗諦であり、俗を折いて真を悟らしめるのであるから、真諦が体であるという。

B、俗諦を体と為す。これは俗を折くことによつて真を

得るのであるから、俗を体と為すのである。

C、二諦は互いに指して体と為す。これは前の二説を会通した説で、空は有の本であるから真を俗の体と為し、俗を真の用と為す。また俗を折いて真を得るのであるから、俗を真の体と為し、真を俗の用と為す。従って二諦は互いに体となり、互いに用となるというものである。

(2)第二説は二諦異体を明す。これは三仮を俗諦の体となし、四忘を真諦の体となす。また、名相を俗諦の体と為し、無名相を真諦の体となすから、二諦は体が異なるというものである。

(3)第三説は中道を二諦の体と為す。これは、二にして而も不二であるから、二諦は即ち中道であり、不二にして而も二であるから中道は即ち二諦である。故に中道を以て二諦の体となすというものである。⁽¹¹⁾

以上の三説であるが、これを開けば『大乘玄論』の五家となる。すなわち玄論には

(1)有を体と為し、空を用と為す。

(2)空を体と為し、有を用と為す。

(3)二諦に各自ら体あり。

(4)二諦は一体であるが義に約して異となし、用に約せば二である。

(5)二諦は中道を体と為す。⁽¹²⁾

の五説を紹介している。『四論玄義』⁽¹³⁾にも五説を挙げ前記二書と一致する。玄論・玄義にもこれが誰の説であるか明記していないが、本論によれば、第一説と第三説、つまり『大乘玄論』と『四論玄義』の(1)(2)(4)(5)の義は皆、開善寺智蔵の説である。しかも僧朗大師が南地に來る以前には第一説の三義のみがあつて、その中の第一(A)が正意とせられていたという。すなわち「此は即ち是れ開善の門宗に此の三積有り、開善は本、真を以て体と為し余の兩積は支流なり」と⁽¹⁴⁾いつている。この第一説の三義はいずれも真・俗いずれかを体として二諦一体を説くものであり、第二説(玄論の(3))は二諦異体を説くもので、これは竜光寺僧綽の説であることは前節に見た通りである。これらはいずれも二諦について一異に遍するものであるから吉蔵はこれを「不足可簡」として不問に付している。問題は第三説(玄論の(5))の中道を二諦の体と為す説で、つとに開善にあつても中道を二諦の体と為すことが説かれていたのである。したがって、ここに両者の違いを明白にすることが、次に要請せられる課題である。

二

二諦の体は中道であると説いた開善は、その中道に「三種の中道」があると説く。開善のいう「三種中道」とは

(一)世諦の中道、(二)真諦の中道、(三)二諦合明の中道の三種であるが、これを次のように説いたとされる。

(一)世諦中道とは三種有り。①一つには因中に(得)果の理有るが故に無に非ず。果の事無きが故に有に非ず。非有非無因果の中道なり。②二つには実法滅するが故に常にならず、(仮名)相続するが故に断にならず、不常不断相続の中道なり。③三つには相待の中道なり。

(二)真諦の中道とは非有非無を真諦の中道と為す。

(三)二諦合明の中道とは非真非俗を二諦合明の中道と為す。(二七九・左上)

以上の三種の中道である。ここで世諦中道の三とは成実論師の説く世諦の三仮(因成仮・相続仮・相待仮)のそれぞれについて中道を説いたものであるが、この中③の相待の中道については「後に当に之を辨ずべし」といって後述の文章にもこれに該当する文面の見当らないのはいささか不備な感を免れないが、しかし、開善のいう三種中道、とくに世諦中道について、因果の中道、相続の中道、相待の中道の如く明記してあるのは本論のみであって、後の『中観論疏』では①の非有非無、②不常不断の二つが、『大乘玄論』では②不常不断が世諦中道として紹介されているに過ぎない¹⁸⁾。

本論ではこの開善説に対して、特にその相違を明確にし独自の「三種中道説」を立ててこれを論難することはなされていない。「三種中道説」が完全に整理された形で提示されているのは、『中論疏』と『大乘玄論』の二書のみであって、

いずれも吉蔵の晩年に成立したと考えられる論書である。したがってこの思想は吉蔵の円熟期に属するものである。たとその萌芽は本論においても十分に認められる所である。たとえば本論によれば開善は二諦合明の中道を非真非俗の中道と称しているが開善はすでに二諦を「一真不二の極理」であるといひ、究極的な真理であるとみなしている。しかるに莊嚴寺僧旻が同じように約理の二諦を説いても「仏果・涅槃は二諦の外に出ず¹⁹⁾」と明かしたのに対し、開善は「二諦に法を撰し²⁰⁾」と明かして、別法として非真非俗の法を立てることをしない。したがって、開善のいう非真は俗諦に他ならないし、非俗は真諦に他ならない。かくして「俗非^レ真真非^レ俗為^二非真非俗^一」のみで、二諦合明の中道は成立しないというのである。これを『中論疏』には

彼の二諦合明の中道というは、謂く非真非俗を名ずけて中道と為す。是れ亦然らず。非真は猶し是れ俗なり、非俗は猶し是れ真なり。還って是れ二諦なり。更に別の中なし。(大・四二・一一・上)

と論破している。この反論は『二諦章』と全く同じである。ただ、『中論疏』の場合、世諦中道、真諦中道の各々についても、一々これを反駁し、「以^レ此推^レ之三中不^レ成、為^レ對^二此三種中不^レ成故、今明^二三種中道^一」²¹⁾と称して、新たに三論学派における独自の三種中道説を建立しているのが際立った両者の違いである。つまり、『二諦章』においては、単に開善

と同じように「非真非俗」を二諦の体として説くに留まり、彼の三種中道説に対して積極的に自家の三種中道を説くことはしていないのである。しかし、同じように非真非俗を説きながら、そこにははっきり両者の立場の相違を打出している。そしてこれは初章二諦義から一貫して変ることのない三論学派の約教二諦説に基ずくものである点を次のように強調している。すなわち吉蔵は

今明さば即ち、非真非俗を以て二諦の体と為し、真俗を用となす。亦理教と名づけ、亦は中仮と名づく。中仮重ければ、中仮と名づけ、理教重ければ理教と為す。亦体用重ければ体用と為す。故に不二を体と為す、二を用と為す。略して章門を標すること此くの如し。若し前の二諦の大意を了すれば、則ち二諦の体の義は已に応に見る可し。(大・一・二・二・三・二八〇・右上)

と述べているのである。ここで吉蔵は「略標章門」と称しているのは、これが有無相即の初句から一貫する三論二諦の初章義であることを示すものである。すなわち約教二諦説の立場からすれば二諦は方便・言教を意味するから、当然その体は不二・中道・一道清浄であると説くことよって、或いは、体用・理教・中仮等の種々な関係において、これを説示することができるここに示唆しているのである。そして

『二諦章』のこの一節はのちに『中観論疏』において、摂嶺興皇の始末・由来の義に対する四重の階級として展開される

のである。そこで、三論学派の三種中道説が開善のいう三種中道説と如何に相違するかを次に『中観論疏』において見てみたいと思う。

三

三種中道に関する成実学派と三論学派の相違は『中論』の八不義を釈するにあたって、吉蔵が採用した師の興皇寺法朗の「三種方言」の第二に詳しく述べられている。

すなわち、

師の一時の方言に云わく、八不に就いて三種の中道を明かす所以は凡そ三義あり。一には、如来は得道の夜より涅槃の夜に至るまで、常に中道を説きたまうことを顕わさんが為なり。中道は復た無窮なりと雖も、略して三種を明かして則ち一切を該羅す。故に此の偈に就いて三中を辨じて、総じて仏の一切の教を申ぶ。二には、此の論を既に中論と称す。故に八不に就いて中道を明かす。中道は多しと雖も三種には出でず。故に此の偈に就いて三中を辨ず。

三には、仏教を学する人の、三中を作ること成ぜざるが為の故に、偏病に墮在す。

今、彼の中の義成ぜざるに対して、中の義を成ぜん欲するが故に三種の中を辨ずるなり。(大・四二・一一・上)

と述べて、最後に、前述せる成論師の三種中道義の不成に對して、新たに八不に就いて三種中道義の正説を建立しよう

としたことを示している。一々の破拆については『二諦章』において非真非俗の二諦合明の中道をめぐってすでに見た通りであるのでこれを略すが、両者において三種の中道が成立するかしないかの根本的な相違点は何かと言えば、すなわち次のように対蹇的な立場の違いがあるからである。

成実学派の立場

(一)有の有なるべきあれば、則ち生の生すべきあり。則ち生の生すべきあれば、則ち滅の滅すべきあり。

(二)生の生すべきあれば生は滅に由らず。

滅の滅すべきあれば、滅は生に由らず。

(三)生は滅に由らずして生なれば、滅が生に非ず。滅は生に由らずして滅ならば、生が滅に非ず。生は滅が生に非ざるが故に、生は是れ自生なり。滅は生が滅に非ざるが故に、滅は是れ自滅なり。

(四)自生なれば則ち是れ実生なり、自滅なれば則ち是れ実滅なり。

三論学派の立場

(一)有の有なるべきなけれども、空を以ての故に有なり。則ち生の生すべきなし、亦滅の滅すべきなし。

(二)生の生すべきなし、滅に由るが故に生なり。

滅の滅すべきなし、生に由るが故に滅なり。

(三)滅に由るが故に生なれば、生は是れ滅が生なり。生に由るが故に滅なれば、滅は是れ生が滅なり。生は是れ滅が生なれば、生は自生にあらず。滅は是れ生が滅なれば、滅は自滅にあらず。

(四)生は自生に非ず、但し世諦の故に仮りに生と説く。滅は自滅に非ず、但し世諦の故に彼りに滅と説く。

(五)実生実滅なれば則ち是れ二辺なり。故に中道に非ず。

(大・四二・一一・上—中)

(五)仮生なれば不生なり、仮滅なれば不滅なり。不生不滅を世諦の中道と名づく。

世諦の生滅に対して真諦の不生滅を明かす。空が有を以て世諦と為れば、世諦は仮生仮滅なり。有が空を真諦と為れば、真諦は不生不滅なり。此の不生不滅は自の不生不滅に非ず。世諦の仮生に待して真諦の仮不生を明かし、世諦の仮滅に待して真諦の仮不滅を明かす。非不生非不滅を真諦の中道と為す。

二諦合明の中道というは、無生滅が生滅を世諦と為し、生滅が無生滅を真諦と為す。無生滅が生滅なり。豈に是れ生滅ならんや。生滅が無生滅なり、豈に是れ無生滅ならんや。故に生滅に非ず無生滅に非ざるを二諦合明の中道と名づく。

(大・四二・一一・中)

四

『中論疏』の三種中道では、『中論』の八不義を以て、二諦の相即を釈成しているので、八不の第一句たる不生不滅が主題となっているが、この論理の展開はすでに有無相即の初

章義以来一貫せるものである。所でこれが、第二の方言のいう三種中道義であるが、すでに第一の方言においても、不生不滅を世諦中道、非不生非不滅を真諦中道、非生滅非無生滅を二諦合明の中道と称しているので第一の方言と第二の方言とはどこが異なるのか、重ねて第二の方言を説く趣意は何かという問に対し、吉蔵はまず、次のように答えている。

前に二諦の中道を明かすは是れ因縁仮名なり、自性の二諦を破するが故に名ずけて中と為し、第三に雙^なべて二仮を泯ずるを称して体中となす。(大・四二・一一・中)

といている。これを『大乘玄論』には

問う、後の三中を明かすと前とは何れの異ありや。答う。前に明かす二諦中道は是れ因縁仮にして破性の中と名ずけ、第三の雙べて二仮を泯ずるを称して体中と為し、亦因縁表中道と名ずく。

(大・四五・二〇・上)

といている。つまり、世諦の生滅は実生実滅ではなくして中論の八不にいう如く不生不滅である。これを仮に生滅とするのであるから、仮生仮滅であり、無生滅である。真諦の不生不滅は生滅の無生滅であるから、仮の不生、仮の不滅である。したがって、世諦中道、真諦中道の二は、破性の中道、因縁仮の中道である。さらにこの両者の仮にもさらに滞ることのない中道不二を表わさんがために、第三に二諦合明の中道は雙べて二仮を泯ずるのであるから、これは体の中道

であり、因縁表の中道であるというのである。そこで、この第一の方言には次の四重の階級があるとされる。すなわち、故に前の語に四重の階級あり。一には、性の有無を求むるに不可得なり、故に非有非無を云って名ずけて中道と為す。

(二には)外人既に非有非無を聞いて、即ち復た真俗二諦なしと謂いて、便ち断見を起す。是の故に次に而有而無を説き、以て二諦と為して其の断心を接ぐ。

(三には)次に而有而無を顕わすこと、其れ是れ中道の有無にして、性の有無の義に同じからざることを明かさんと欲す。故に次に二諦の用中を明かして、雙べて両性を弾ず。

(四には)次に仮の有無の二を転じて、中道の不二を明かさんと欲す。故に体中を明かす。(大・四二・一一・中)

というのである。このように四重に三種中道を説くのは「由来の義」すなわち成論学派の三中に対してであり、これを「摂嶺興皇の始末の義」であると称している。一義²³によれば始末とは学業の始終を指すのであるから、これが摂嶺・興皇より相承した三論二諦義の始終を意味すると考えてもよからう。『大乘玄論』はこの第一重の階級に

一には初章の四句にて性の有無を求むるに不可得なり、仮に非有非無を言いて名ずけて中道となす。(大・四五・二〇・上)

と述べて傍線の部分の限定詞をつけている。すなわち第一の方言にいう三種中道説も結局、有無の相即を説いた初章二

諦義の根本構造の上に成り立っていることを示すものである。これを階級的に示したのが前述の四重の階級である。これは従来の成論学派の三種中道説に対することを予想したものであり、それを再び明白に開善説に對置して説いたのが、第二の方言のいう三種中道説に他ならないのである。

五

このように理解することによって、次に

三中に関する四重の階級は、さらに「中仮と体用」の義についても、次のような関係が成り立つのである。すなわち、性の有無を非するを以て中と為すは此れは是れ、仮前中の義なり。

次に而有而無を名ずけて二諦と為すといわば、是れ中後仮の義なり。

次に仮有なれば有に非ず、仮無なれば無に非ず、二諦合明の中道というは、此れは是れ仮後中の義なり。(大・四二・一一・下)

と云って、仮前中、中後仮、仮後中の三を明かしている。さらに性を破する中道は、仮前中であるが、二諦を以て中道を表わすのは仮後中であるべきなのに、何故これを中後仮、中前仮というかという問題を提起し、二諦を以て中道を表わすことを中後仮の他に中前仮とも称する理由を次のように体と用について説明している。すなわち、

中前仮というは、未だ体中を説かずして、而も前に仮を明かす。

則ち上の而有而無是れなり。

中後仮というは、体中を説き竟って方に而有而無を説く是なり。又、中前仮は即ち有無より非有非無に入り、用より体に入るなり。

中後仮は非有非無を仮りに有無と説く、体より用を起すなり。と説いているのである。『二諦章』で二諦は教門であるから、非真・非俗の中道を二諦の体となし、真俗を用となして、或いは中仮と名ずけることも出来るとあったが、それを吉蔵は『中観論疏』の中で中仮・体用について、このように展開して見せたわけである。後に三論学派の中にあっても吉蔵とは別に、この「中仮義」をもって三論教学の根本義と見なす一派が現出するに至ったことは、吉蔵の他の論書に明らかである。前稿で、慧均が三論の初章義を中仮で表わしたのも、或いはこの一派に連なるものであるかも知れない。この点についてはさらに稿を改めて論ずるが、吉蔵にあっては、かかる三種中道を説くこと自体すでに方便であり、方言の一つに過ぎなかつたのであるから、中仮義に関してもその大宗を略すに留め、専ら従来の三種中道説の形式主義を破するため、重ねて第二の方言をもってこれを顕示しているのである。

三 二諦の相即と並観

一

二諦論争はインドにおいても中国においても、世俗諦と勝義諦の関係如何を語る所に、その教義の根本的課題をもつといえるが、その意味では、真理そのものに二つの形式を認める約理の二諦説は容易にその相即を明かすことが出来ないのは、以上論じて来た通りである。しかし、二諦を發達史的に見た場合、約教の二諦が約理の二諦より、より發展的な二諦説であるとは必ずしもいえないのであって、むしろ、仏教が哲學的、思想的に精緻になればなるほど、真理觀そのものも概念化され、形式化され、實在視されるのは、すべての思想・哲學の發達の場合と同様である。しかし、同時に本来の生々とした宗教的生命が、そこに見失われることもまた否めない。思想史的に見た場合、全仏教史を通じて、思想・哲學的に極度に精緻なものへと發達した極において、必ず根源的・本来的なものに回帰しようとする運動が見られるのはそのためである。吉蔵の約教二諦説も、かかる視点において理解さるべきものである。

二諦論が南北朝仏教における中心的な課題の一つであったことは周知の通りであるが、梁代成論師の約理の二諦説やそ

れに伴なう三種中道説というものは、恐らく当時としては發達史的に極めて勝れた代表的な二諦論ではなかったかと思ふ。吉蔵の二諦思想の形成の骨子は形式的にはこれを継承し、さらに複雑な説相を見せてはいるものの、むしろ原理的には非常にシンプルなるものであることは、今見て来た通りであって、そこに見られる基本的な姿勢は絶えず『中論』等の根源的なものに立返り、原思想に忠実であろうとするものである。このように約理の二諦を否定して約教の二諦を主張しているのは、中国においては当時吉蔵に連なる三論系の人々だけであったことは、今はそれについて述べる余裕はないが、隋の三大法師の他の二人である淨影寺慧遠や天台智顛等もまた約理的な二諦を説いていることから伺えるのである。吉蔵の二諦について語るとき、すべての学者がその最も特徴ある二諦説として「於・教」の二諦をいうのであるが、於諦の設定というのは、凡夫と聖人との二縁において、二諦は約理的な二諦の構造をとることを示すもので、吉蔵が如何に約理の二諦説に対して約教二諦説を組織体系づけようとしたか、その腐心の現われが独創的な於諦という考え方であったといえる。

二

さらにまた中国仏教において吉蔵の時代に約理二諦説がその大勢をしめていたことは今述べたように發達史的にそれが

後代のものであったという以外に、看過出来ない今一つの問題は、二諦説は二諦観とも呼ばれるように修道の要諦である観法と密接に結びついていたことである。それは「出入観」と呼ばれ、二諦の相即と関連するときさらに「並観」の名をもって呼ばれている。

慧均は、『四論玄義』において二諦の相即を論じてその紙数の大半をこの並観義を説くことに費しているが、この問題は『二諦章』においても次のように扱われているのである。すなわち、

他は二諦は是れ二理有り、三仮を世諦の理となし、四忘を真諦の理と為す、二理有るを以ての故に出入観有り、二諦並観有り、汝は今明さく、唯中道不二の理のみあり、云何が出入観有ることを得んや、両物有らば、出有り、入有るべし、既に二有ること無し、若為んが出入を明さんや、又二理有ること無し、若為んが並観を明すや、二有れば並を論ずべし、既に二無し、何んぞ、並有ることを得ん耶。(卅・一・二・二・三・二八一・右上)

という論難を予想しているのである。真俗の二諦は理として、観法の対称として、それが並観されるときに真俗二諦の相即が始めて成立するという考え方がここに伺えるのである。そこでまず吉蔵は出入観と並観の位について、古来の三釈を紹介しているが、それによれば

(一)は靈味法師の説で、初地の位で菩薩は真の無生を得るか

ら、初地の菩薩が二諦を並観するという。

(二)は羅什・僧肇等の説で、七地の菩薩が始めて真俗二諦を並観する。

(三)は梁の三大法師、つまり智蔵・法雲・僧旻等の説で、最も世に盛行していたもので、初地より七地に至るまでは出入観、八地に至って、始めて並観を得る。八地の菩薩が道観双行し、真俗並照するという。⁽²⁴⁾

以上の三説を紹介した後で、次に山門(三論学派)の釈義を四節に分つて説き、「此の四節は但、菩薩の要行たるのみならず、亦、是れ二諦の大綱なり」と称して、二諦並観の義を明かしているのである。四節とは、

(一)節、初発心より二諦を並観する。声聞と異なり菩薩は初発心のとき、不生不滅不二の観をなすから菩薩と呼ばれるのである。後心においても二諦を並観するが、これは明と晦との区別があるのみで、発心位と畢竟位とは、二にして別ではなく、量的な違いだけで質的な違いはないという考え方である。

(二)節、地前の三十心には並観を得ず、初地の菩薩が始めて並観を得る。地前は凡夫位、初地は聖位である。前者は伏道、後者は断道である。これによって、並観、不並観を区別するもので、これは第一節が声聞対菩薩の基準で判じたのに対し、菩薩の中で地前と地後の別により並、不並を判じたものである。

(三)節、七地の菩薩が並観する。これは第一に七地の菩薩が無生忍

を得るからで、六地までは無生を得ることが浅いから、順忍であり、七地は無生を得ることが深いから、無生忍となす。第二に行に約せば、初地は檀波羅蜜乃至六地は般若波羅蜜で、未だ方便を得ていないのに対し、七地に至って始めて方便を得る。方便と慧と並んで始めて二諦を並観するから七地に並観の義は成立する。

四節、八地の菩薩が並観する。これは功用と無功用について判ずるもので、八地以前には無功用道を得ないが、八地に至って始めて無功用の道を得るから、八地並観であるという。²⁶⁾

この並観の位処に関する四節転の義は従来の諸説を巧みに会通したもので、一種の折衷説であるが、同時に並観の位を固定的に見るのではなくて、種々なる立場から流動的に、修道の立場に即して説いて行こうとするものである。

三

成実学派が二諦を二理とみなすことよって出入観・並観が成立するというのは、当時の中国仏教において所謂観法の対境として真俗二諦が考えられていたことを意味する。すなわち禪定に入つて世諦の理を觀じ、ついで真諦の理を觀ずるのが出入観であり、世諦真諦の理が相即であると觀ずるのが並観である。一般に小乗の觀法が具体的な事物を対象として觀を修するのに対し、大乘の觀法は空理のように抽象的な真理そのものを対象として觀を修したのである。したがって觀法の立場からは、二諦は文字通り真理そのものでなければな

らないというのである。これに対し吉蔵は、二諦が二理であるならば、二理は二体であるか、一体であるかと反問し、若し二諦二体ならば

兩境有る中に在りて而も雙照するを並観と為せば是の事然らず、經に明さく、有即是空なりと照し、空即是有なりと照すと、何れの時にか兩境有りて凝然として中に在りて雙照するを並観と為すや。（卍・一・一・二・三・二八一・左下―二八二・右上）

と述べている。つまり真俗・兩理・兩境を共に觀ずるのが並観なのではなくて、有即是空・空即是有なりと觀照するものが並観であると、並観の意義を根柢から問うているのである。また、若し二諦一体ならば、すでに、一体は並観を得ずという成実の三論に対する批難（三論学派も中道不二の理を二諦の体とみなすから）と矛盾するし、また「此れ従り彼に入る」という成実学派のいう出入観も成立しないとして、再び一異のジイレンマを駆使してこれを種々に論破しているのである。

そこで、最後に三論学派のいう並観とは何かというと、吉蔵はしばらくこれを三種並観として次のように説くのであるが、その前に出入観について

出入観とは大師の云わく、心常に正觀の中に在りて行ずるを名ずけて入と為し、纒りに心を生じ、念を動ずるを即ち名ずけて出と為す。断常の心を起すを出と為し、正觀に在るを入と為すなり。

といつて、従来の「從^レ此入^レ彼」という段階的・次第行的な觀法とは異なつた見解を打出している。このような單純な説相は、一見中国仏教の止觀の發達史的な見地からは退行的なように見えるが、ここには抽象的な理法にせよ、これを觀法の対象として設定することを拒絶し、捨象して行こうとする傾向が伺われるのである。したがつて、かかる出入觀の立場からすれば、次に説く三種の並觀はまた三種の出入觀に他ならないとして、出入觀についてはとくに三種を立てることをしないのである。

三種並觀

(一)横論二諦教の並

仮に有と非有を説いて有と為す。仮に無と非無を説いて無と為す。非有を有と為すは無を指して有と為すなり。非無を無と為すは有を指して無と為すなり。無を指して有と為れば、有を照すは即ち無を照すなり、有を指して無と為れば、無を照すは即ち有を照すなり、此れを並觀と為すなり。

(二)不二横豎の並

二が不二、不二が二なり、只二は不二に即し、只不二は二に即す。二の不二に異なる無し、不二の二に異なる無し、故に仮名を壊せずして諸法の実相を説き、等覺を動ぜずして諸法を建立す、若し二不二に異なれば、則ち仮名を壊して実相を説くなり。仮名を壊せずして実相を説くが故に二即ち不二なり。故に二不二横豎の並なり。

(三)得失の並

菩薩は常に無得を照し、有得を照す、道未だ會つて得と無得とにあらず、衆生に於ては有得なり、諸仏菩薩に於いては無得なり。今還つて衆生の有所得を照し、菩薩の無得を照す、此の二觀は常に照して一念として照さざる時有ること無し、若し一念も有得の衆生を照さざれば、諸仏に即ち機を漏するの失有りなん、衆生の機発すとも即便ち覺せざらん。是の爲の故に、所以に常に有得の衆生を照す。(中略)此れは即ち常に得無得を照すを並觀と名づくるなり。(正・一・二・二・三・二八二・右上―左上)

と説いている。(一)は教諦としての二諦を説く立場から有無相即を觀じ、さらに(二)において不二中道の理の立場から「不^レ壞^二仮名^一、説^三諸法実相^一、不^レ動^二等覺^一、建^三立諸法^一」を觀ずる。(三)においては對機教化の立場から菩薩の無得と衆生の有得とを觀ずるといふ三つの立場からする夫々の並觀を明かしている。とくに(三)の並觀については「此の義最要なり」と述べているのは、二諦教門の立場からする二諦觀のあるべき方向を示している。若し悟つて衆生を見ないならば、唯真にして俗無く、感応は交らず、凡聖は隔絶してしまふのである。吉蔵はこれを「狐真独り存し、迥^{きようしやう}聖単に立つるなり」といつている。そこで「聖人は聖に於て空なりと知り、凡に於て有なりと知る。凡に於て有なりと知るを以ての故に化することを得るなり」といつて、於諦を媒介することによって、本来、

教化の方便・手段としての約教の二諦が、二諦観という観法の場においても成立することを説いているのである。

註

1 坂本幸男氏「即の意義及び構造について」(『印仏研』第四卷、第二号、昭和三十一年三月)参照。

2 『大般涅槃經』北本卷第十三、聖行品第七(大・一二・四四三・上)

3 『摩訶般若波羅蜜經』卷第一奉鉢品第二「離色亦無空、離受想行識亦無空、色即是空、空即是色」(大・八・二二一・中下)、卷第三集散品第九「離空亦無色、色即是空、空即是色」(大・八・二三五・上)等の取意。

4 『維摩詰所説經』卷中「色即是空非色滅空色性自空」(大・一四・五五一・上)

5 『二諦章』卷下(卍・一・二・二・三・二七六・右下)

6 同「此三經来意是同言不無奢切、何者涅槃經言奢大品浄名經言切、涅槃經奢者、涅槃云世諦即第一義諦不云第一義諦即世諦、故涅槃言奢、大品浄名切者、大品色即是空空即是色、浄名亦爾、所以為切也」(卍・一・二・二・三・二七六・右上)

7 『二諦章』卷下「竜光明異体此義自反經不須更難」(卍・一・二・二・三・二七六・左上)『大乘玄論』卷第一「若二諦各体、如牛角、并違諸經論、不足難也」(大・四五・二一・下)

8 『二諦章』卷下「今且難莊嚴開善二家莊嚴云縁仮不異真四忘不異俗名相終不為無名相無名相不為名相此言自相

反汝既真即俗即真名相為無名相無名相為名相那得俗即真一名相不為無名相耶彼師云我名相復有即無名相義也又責汝若名相即無名相可得世諦無名相真諦有名相不彼云真諦終無名相俗諦終有名相若爾終是二見不也得相即也彼云我体常即但名義異耳又責汝俗体即真俗名即真不若名義即真者真諦既常名義即常名義無常真亦即無常若名義不即真名義出真外出法性外故不可也(中略)次難開善有二而闕非但難開善遍難衆師經有二諦相即總而難之第一難云色即空時為色起之時空与色同起故云色即空為当色未起前已有此空故云色即空耶若使色未起時已有即色之空者此則空本有色即始生本始為異云何相即本有空即常始有色則無常常無常異故不即也若言空与色俱起者則空与色俱是始有皆是本無今始有皆無常也第二難云汝色即空時為空色分際為不分際若不分際則混成一若空色一皆常皆無常真俗一言俗無常真常者即例難真俗一真無常俗常也若分際則空色異雖即終分際終異」(卍・一・二・二・三・二七六・左上)「二七七・右上」

9 同(卍・一・一・二・三・二七六・左上)

10 『大乘玄論』卷第一「今明、二諦非一非異、離四句為体、亦明、非一非異非不離即非即是即、離四句為即」(大・四五・二一・下)

11 『二諦章』卷下「今略出三路三家解一試而論之大師常出三家明二諦体義第一家明二諦一体第二家明二諦異体第三家明二諦以中道為体」

就下明二諦一体家復有三說一云真諦為体二云俗諦為体三云二諦互指為体第一真諦為体者有三義一者明空為理本

明一切法皆以空為本有非是本為是故以真諦為體也二者有為俗諦折俗本為悟真故真為體也言俗為體者要由折俗故得真若不折俗則不得真良由前折俗故得真所以俗為體也第三家說互指為體云前兩家並僻今明具一義明空為有本一故真為俗體一俗為真用一折俗得真故俗為真體一真為俗用一二諦互為體真俗互為用也此即是開善門宗有此三釈開善本以真為體余兩釈支流也

第二家明一二諦異體二仮為俗諦體一四忘為真諦體一名相為俗諦體無名相為真諦體故二諦體異也

第三明中道為二諦體者還是開善法師用中道為二諦體彼明一即於不二故彼序云二而不二二諦即中道不二而中道即二諦故以中道為二諦體此即總論有三家別開則有五釈也(卍・一・一・二・二・三・二七九・右下—左上)

12 『大乘玄論』卷第一「二諦體第五常解不同有五家初家明有為體空為用何故爾明世諦是有行者折有入空無有因空入有故有是其本空為其末第二家云以空為體有是其用何以故明空為理本古今常定有是世間法皆從空而生故空為其本有是其用第三云二諦各自有體以世諦仮有是世諦體仮有即空無相是真諦體故言二諦各有體第四云二諦雖是一體以義約之為異若以有來約之即名俗諦以空約之名為真諦而今此二諦唯一約用有第五云二諦以中道為體故云不二而二二諦理明二而不二中道義立彼家有時亦作體用相即今皆不然(大・四五・一九・上)

13 『四論玄義』卷第五「所言二諦體即師說不同具如五重中道中說也今更明之一云二諦以有為體空是其義所以然者緣有故空豈非就有上論空空以有為其體有以空為義用故居士經云五受陰洞達空

是苦義也今謂不然若言以有為體則應以有為理若不是理空則非理亦必有是諦無非無諦也二云二諦以空為體有是義用故大品經淨名經等空為諸法本也今亦不然亦類破之亦有無既異常無常異寧得為體也三二諦各有體有以有為體空以空為體今不然各有二諦體則成兩理別異不応相即而今經中言色即是空空即是色那得有兩體也四二諦共一體隨兩義取若將有來約則以有為體若將無來約則以無為體也今謂不同若言一理隨兩義約者為是一理而兩義約為是兩理而兩義約若是一理則成一諦若有二理則應兩體也五二諦中道為體有無為義今謂不然為當合此中道之體而有有無兩用為當離此中道而有有無兩用若合此中道唯應有一用不応二用若離此中道為兩用者中道既被離即非復中道故二諦自有二體何得同以一中道為體(卍・一・一・七四・一・二八・右上—右下)

14 『二諦章』卷下(卍・一・二・二・三・二七九・右下)

15 同(二七九・左上)

16 三仮については諸処に説明が見られるが、たとえば本論の卷下「二諦攝法義」第六に「為異具所成」故是因成仮、異具所成者四微成柱五陰成人也、前念滅後念統前念一名相統仮、長短方円名相待仮、具三仮故為世諦(卍・一・二・二・三・二八四・左下)とある。

17 『二諦章』(卍・一・二・二・三・二七六・左上)

18 『中觀論疏』卷第一本「三者為學仏教人作三中不成故墮在偏病今對彼中義不成欲成中義故辨三種中也問云何學仏教人三中不成答他云実法滅故不常仮名相統故不斷不常不斷名世諦中道今謂不常猶是斷不斷猶是常唯見斷常何中之有又言因中未有果事故言非有有得果之理故言非無非有非無為世諦中道考而論之非有猶是

無非無猶是有亦無中矣(大・四二・一一・上)『大乘玄論』卷第一「又學仏教人作三中不成故墮在偏病今對彼中義不成故辨三中問云何學仏教人三中不成答他云實法滅故不常假名相統故不斷今謂不常猶是斷不斷猶是常唯見斷常何中之有為對此三中不成明三種中道(大・四五・二〇・上)

19 『二諦章』卷下(卍・一・二・二・三・二七九・左上)

20 同(二七九・左上)

21 同(二七九・左下)

22 『中觀論疏』卷第一本(大・四二・一一・上)

23 字井伯壽氏『國訳一切経』諸宗部・一、二二頁の脚注参照。

24 『二諦章』卷下「今且論出入觀並觀位処何位出入觀何位並觀耶古有二釈一者靈味法師明初地菩薩二諦並觀初地得真無生故得並觀也二者什肇等諸師明七地菩薩得並觀故肇師云施極於施而未嘗施戒極於戒而未嘗戒此即施無施並故也三者即是三大法師於世盛行者八地並觀初地至七地出入觀八地始得並觀八地菩薩道觀雙行真俗並照也(卍・一・二・二・三・二八一・右上)

25 同(二八一・右下)

26 同「四節者一者山中師云從初發心已來即並觀問若為初發心即並觀耶解云初發心即學二諦無有菩薩不學二諦者凡是菩薩即學二諦觀為是故初發心即學二諦並觀乃至後心亦學二諦並觀而不無明晦為異晦故為初心明故為後心此明晦判前後非是並不並而判前後也(中略)

第二節明並觀者明地前三十心未得並觀初地菩薩始得並觀地前非不並將初地格之明地前淺故云未並初地深故

並地前是凡夫位初地是聖位地前伏道初地斷道就此等義判並不並也然前節對聲聞明菩薩並觀今就菩薩中自論並不並也(中略)

第三節明七地菩薩並觀大論云七地菩薩得無生忍大品云等定慧地也所以七地並觀者撰前六地並為順忍故未並七地得無生忍故並也十地皆無生前無生淺故為順忍七地無生深故為無生忍也又約行論初地檀波羅蜜六地般若波羅蜜未得方便七地得方便慧無方便縛方便無慧縛七地得方便慧有方便解方便有慧解具二慧故並觀前六地非不並觀(中略)第四節者從初心訖至七地未得並觀至八地始並觀此就功用無功用判之初心至七地未得無功用道八地得無功用道故七地已前未得無功用道未並觀八地得無功用道故得並觀此約功用無功用道判並觀不並觀也今明並觀有此四節並出經論若偏執者則成失也(卍・一・二・二・三・二八一・右下・左)