

十不二の範疇論 (一)

——『指要鈔』を通路として——

池 田 魯 参

- 一、十不二門の成立及び研究
- 二、天台学における十不二門の意義
- 三、十不二の範疇論

- 1 色心
- 2 内外
- 3 修性
- 4 因果
- 5 染淨
- 6 依正
- 7 自他
- 8 三業
- 9 権実
- 10 受潤

一

天台智顛(五三八―五九七)の『法華玄義』を解釈した『積籙』の撰述の現場において、荊溪湛然(七一―七八二)は、根本の天台学が標榜した、教理論と修行実践の相関や、基層の意味と現実との対応を説明するために、色と心、内と外、修と性、因と果、染と淨、依と正、自と他、三業、権と実、受と潤から成る、十種の範疇を立て、この敵対する十種の觀念が、共同の「不二」の場面を開示すると説いた。この十種不二の範疇は、天台学の救済の理論を根底から支える組織体

系であるだけでなく、優れた仏教学が常にそうであるように、日常的な生存の現実に向って限りなく問いかけ、一般性のある基本觀念を提供し、生のあり方や、認識方法に関わる態度決定の諸要件を提示するであろう。

『積籙』における十不二の要文は、簡明な表現のなかにも軌範性のある内容に豊み、極めて難解なものとして知られ、天台学を学ぶものは一度は通過しなければならぬ名所とされ、いつしか『積籙』から離れ独り歩きするようになった。『十不二門義』の題名⁽¹⁾を冠して、単独の本として世に行なわれるにいたったのである。離出別行の時期は何時のことかという点、記録の最初は、我が国の伝教最澄(七六七―八二二)の『台州録』(大正五五・一〇五六上)に、「十不二門義一卷」とみえ、『越州録』(同一〇五九上)に「十不二科文一卷」と出ているので、最澄の留学当時(七九四―八〇五)には、すでに行なわれていたであろうと予想がつく。記録は先行する歴史

の現実を写していることに想いを致し、更に遡ってみると、このことは案外、湛然自身によって意図されていたことかも知らない。というのは、『摩訶止観』の研究において『止観義例』のような著書をもした湛然の教学が、『法華玄義』の研究において、『十不二門義』を著わすことはごくありそうなことと考えられるからである。⁽²⁾

たとえそうでなくても、『十不二門義』の研究が、そのよ
うな湛然の意向にそった門下の人たちによって開始されたこ
とは確かであろう。続藏経(二編五套一冊)は、唐道邃録出の
『十不二門義』一卷を収載している。後序が伝えるところに
よると、大原の如来藏中の古版本を以て翻刻したもので、伝
教大師の手書に係るものであるという。⁽³⁾この本は内容を検討
すると解るように、源清が「旧本」と呼び、知礼が「日本伝来
別行十門」と称んだ本に相当し、今日に伝えられる『十不二
門』の一種の異本である。このことから、湛然門下の道邃が
別録して最澄に与えたのであろうことはほぼ確定的である。

中国天台教学史における第二期の暗黒時代を経て、いわゆ
る趙宋天台学の幕は、義寂(九一九—九八六)の、『止観義例』
と『十不二門』の研究によって開かれるのであるが、このこ
とは極めて象徴的な出来事であった。⁽⁴⁾それは、宋代の天台学
が湛然教学の権威を前提として確認することから開始してい
ることを意味するからである。

その後、源清(?—九九七)は、『法華十妙不二門示珠指』
二卷(九八六年跋文)を著わし、上巻末に、諸異本を対校して
流布本の二十余字を改訂した定本を掲げ、一応の成果を収め
ている。⁽⁵⁾この定本は、道邃録出『十不二門義』と概ね同文の
本である。

又、宗昱は『註法華本迹十不二門』一卷(九九八年序文)を
著わしている(共に続藏経二編五套一冊)。

源清と宗昱の研究は、当時盛行した禅宗の修行論や、宗密
の華嚴学や、『起信論』の真如随縁説などに多くの影響を受
け、湛然教学で用心深く斥けられた教学思想などをむしろ積
極的に統合しようとする態度が顕著に表われている。

そこで、天台学の正統を自認した四明知礼(九六〇—一〇二
八)は、『十不二門指要鈔』(一〇〇四年序文)を著わし、源清、
宗昱の研究は、天台円教の理解から偏向するものであると断
じ、その異端性を鋭く摘出し、教・禅の、華・天の、性・相
の、教学思想相互の交渉における、融合や発展の運動を、ど
ちらかというと限界点や、相違の観点において拡大し増幅し
て、是否を峻別する意図で行なったから、研究史上において
独自の学説を展開することとなった。

その後、仁岳(九九二—一〇六四)は、『十不二門文心解』
一卷(一〇二八年私解、一〇五二年再治定序文)を著わし、知礼
の学説に異義をとなえた。⁽⁶⁾処謙(一〇〇〇—一〇七五)は『法

華玄記十不二門顕妙解』一巻(二〇七一年序文)を、了然は『十不二門枢要』二巻(一一三八年序文)を、可度は『十不二門指要鈔詳解』(二六三二年撰)を著わしている(共に統藏經二編五套一冊―三冊)。

外にも、逸して伝わらないが、智円(九七六一―一〇三二)の『十不二門正義』(二〇一一年作。『詳解』巻上本、一八右)や、従義(一〇四二―一〇九二)の『十不二門円通記』、梵臻(?―一一〇三)の『十不二門総別指帰』などが存したことが知られている。

『十不二門』の研究において、『指要鈔』の教権は高く認められ、日本天台の末注書は極めて多いが、中国天台では、可度の『詳解』以外の研究は伝わっていない。

今日、一般に入手し易く権威があるものとしては、慧澄癡空(一七八〇―一八六二)の『十不二門指要鈔講義』二巻(嘉永二年刊、明治二五年刊)や、慧澄口述、普潤録『冠註傍解十不二門指要鈔会本』二巻(明治三六年刊)があり、守脱大宝(一八〇四―一八八四)の『十不二門指要鈔講述』二巻(明治一三年刊、天台宗全書二巻所収)がある。

最も近年の研究としては、明治四二年(一九〇九)の、島地大等『十不二門論講義』(光融館)があるだけである。本書は、前半で天台学の概論を説き、特に『指要鈔』にみえる学説を重点的に論じ、後半で『十不二門』の原文を掲げて逐語訳し

ている。但、『十不二門』と『指要鈔』の理解とが十分に連絡しない憾がある。

又、平了照「十不二門指要鈔国訳」(『国訳一切経』和漢撰述五七巻、昭和三五年(一九六〇)、大東出版)がある。大正藏經四六巻所収本がそうであるように、『十不二門』の原文を除いているから、『鈔』の註釈が原文のどのような文脈について表われるのか、両本をいちいち対照しなければならぬという煩雑さがつきまとう。

本論では以上のような研究史に基づきつつ、湛然教学が体系化した十不二の範疇論の有効性を究明するために、方法的な通路として『指要鈔』の解釈にしたがい逐次に吟味しながら、周辺にひろがる知礼教学の、ひいては天台学の、基本問題にメスを入れてみたいと考える。

以下に掲げる『十不二門』の原文は、島地大等『講義』に載するテキストとその科節にしたがう。ただし、『示珠指』や『指要鈔』の論義の一つにテキスト論があつて、重要な論点とされているから、原文の後に諸本の字句の異同を示した。

『清』は『示珠指』の、『義』は『十不二門義』の、『蔵』は『大正藏經』所収の、『校』は『大正蔵』対校の、各本を指し、『十不二門義』附録の「考異」の説はすべてを記した。

原文の意識を記した後に、『指要鈔』の解釈を逐次に検討し、問題がある場合にはできるだけ註の形で別に示した。

〔註〕

(1) 平了照「指要鈔に見える旧本十不二門について」(印仏研究九巻一号・昭和三六年)のなかで、元来此書は日本の諸目録には、殆んどすべて十不二門義の名で伝へられておるのであって、宗祖将来本が根本であるやうに思はれる。(中略)因みに十不二門義の義は、宗祖当時から天台大師関係の別行の諸本が四悉檀義、十如是義など義の字を附してをる例に倣ったもので、寧ろ古い型の別行本を表はしてをる。」と説く。平説は『十不二門義』「考異」に、「今謂義同四種四諦義、七種二諦義、三諦義、四悉檀義、十法界義等之義、義字不可無也」(五二右上)と出る説を敷衍したものである。

(2) 智証大師目録(大正五五・一一〇四下)には、「十不二門義一卷妙楽」と出、諸師製作書目録には「十不二門義一卷妙楽大師」と出る。謙順の諸宗章疏目録第一(仏全巻一〇〇上)には「十不二門義一卷止觀和尚述按謂道遠総記珍録云湛然」と出ており、別行者を湛然であるとする考え方もある。

日比宣正『唐代天台学序説』(昭和四一年・山喜房)「十不二門について」(二〇六頁)のなかで、「十不二門が台嶺で湛然が籤下に所録した原本にあったか否か、毘陵において整理されたときつけ加えられたものか、或は完成時に加えられたものか、この点についての考察は是非なさなければならぬ。その叙述経過から考えるときには、恐らく故郷毘陵で整理する際に加筆されたものと思われるが、しかしその論拠として確定的なもののみあたらない。」と記す。『釈籤』のなかから『十不二門』が搜入されたというもので従来の考え

方を逆転したものである。

田島德音は「誰が何年に別行したかといふことは全く不明。荆溪湛然は『法華文句記』(大正三四・二一四上)に「具如不二門説」と記しているから或は荆溪自ら別行したかも知れない。乍然荆溪門下の者が荆溪滅後別行したと見るべきが正しかろう」(『仏書解説大辞典』「十不二門」昭和八年、四二年、大東出版)と説く。

(3) 『十不二門義』の跋文に次のように記す。右十不二門義、以大原如来藏中古板本_二所_三翻刻_一也、此本伝為_下以_三根本大師手書_二所_三鑲板_一者、字様之古雅、筆勢之飛動、与_三山家本法華經及開結二經、無_レ差_三毫末_一、則真大師手迹而存_三今千歳之後_一者、可謂無価宝珠也哉、如_三其訓点及元久等数字、蓋後人以_レ朱所_レ加也、又有_二一本、尾記云以_三慈覚大師之点_一点_レ之、訓点亦出_二於祖師_一可_レ尚也、猪熊抄云、本朝古本者、山家将来本也、对_二遼滿_一而稟承之本故、雖_二一字_一不可_レ有_レ謬也、良大師航海之行、意在_レ求_三善本教乘_一故、瑯琊道邃座主勾_三当書写_一、台州陸淳刺史印_三記目錄_一、此書儼然載_三其目錄_一、又延喜年間勅撰目錄亦載_三此書_一也、可_レ見、山家本者、本朝初伝之古本而為_三第一善本_一也、若宋僧知礼、於指要鈔、叨議本朝教乘者、蓋依_レ不知_三本朝有_三此善本_一矣、況示珠指之作、在_三宋雍熙三年丙戌_一、則後_三於延曆将来_一者百八十年、後_三於延喜目錄_一者七十余年也、既有_三先伝之善本_一、何_レ掬_三後人之杜撰_一、指要所_レ云不_三亦妄_一乎、今刻_三此善本_一、更对_三校諸本_一、彼此照著、使_三是非皎_一、凡宋本竄改不_レ止_三此書_一、別作_三古本_一、宋本、明本優劣弁_二詳_レ之、庶幾、学者開_三抉法之眼_一、正_三得道之針_一、云爾(統藏二編

五套一冊五三左下―)。

この跋文について、上杉文秀『日本天台史統』(昭和一〇年・破塵閣)七七〇頁の所論や、平了照「指要鈔に見える旧本十不二門について」(印仏研究九卷一号、昭和三六年)の論文がある。

但し、別行者を道邃とする説と共に、行滿であるとする説も行なわれている(前出跋文参照)。「本書を別行して独立させたのは、『十不二門指要鈔』に「日本伝来の別行に題して国清止観和尚録出す」と述べるように、『謙順録』や『指要鈔詳解』の説からも、湛然門下行滿と推定されているが、湛然自ら「具に二十門の如し」(文句記)とか、「この十門不二を目と為す」(釈籤)とか述べることから、彼自ら別行したとする者もある(了然『十不二門枢要』(塩入良道「十不二門」『仏典解題事典』一九六六、春秋社、参照)と。

知礼は、この「国清止観和尚」を「道邃」とする。『詳解』(一五五左上)は、「孤山正義云、義家抄録、往往別行、標立題目、二三其説、吾將適從、今依行滿法師涅槃記、指為法華玄記十不二門、況滿是荆溪門人、必也親聞呼召故、依彼記以立総題、雖違衆吾從古也。」と、智円の意見を引用している。この文を証拠に、田島德音は「とあるから滅後前後に別行した」と読んでいるが、この文によって直ちに行滿を別行者とすることはできないようである。清水竜山『十不二門註疏考』(大崎学報九一号、昭和一二年)は、この文を証拠に「と云へるに依れば滿の時既に別行の本あるか」と記し、「止観和尚録出と云ふに依れば遂始めて別行したるか云々」と説

く。平了照「十不二門指要鈔解題」(前出『国訳一切経』)では、「今の場合は止観和尚即ち荆溪門下の道邃に依って別行されたと見るのが自然である。尚別録者については行滿説もある」と記している。

(4) 『宋高僧伝』卷七、義寂伝(大正五〇、七五二中―)は、彼の教学の状況を次のように伝える。

寂平素講法華經、并玄義、共二十許座、光明、淨名、梵網等經、止観、金錘等論、法界還源等観、禪源詮、永嘉集、各數遍、所著、止観義例、法華十妙不二門、科節數卷。

(5) 『示珠指』卷上の、入文解釈に入るに先立って、定本を掲げる段で、次のような割註が附されている。

此文已求多古本釈籤、抹勘開、即仍与諸伝教碩徳評定訖、今世有別行之本、其間二十余字不同、蓋三写成就耳、覽者未審、謂微古本釈籤、对之無致多惑(六〇右下)。

(6) 仁岳『文心解』は、日蓮宗の学者によって盛んに研究された。清水竜山「十不二門註疏考」(前掲)には、「明治已前、本宗檀林に於ける台学の講習、教相には後山外の從義神智の天台四教儀集解を用ひて玉岡蒙潤の同集註に依らず、觀心には亦後山外の淨覚仁岳の十不二門文心解に依りて四明知礼の指要鈔を用ひざる」と説く。又、関連の研究として、望月敏厚「本宗先師の見たる山家山外」(大崎学報二一・二三・二五号、明治四五―大正元年)の論文がある是非参照されたい。仁岳に関するまとまった研究としては、安藤俊雄「雪川仁岳の異義―その哲学的根拠―」(大谷学報三二卷三・四号、昭和二七年、『天台学論集』(昭和五〇年、平樂寺)所収)があ

る。

(7) 渋谷亮泰『昭和現存天台書籍総合目録』(昭和一八年、五二年)参照。清水竜山「十不二門註疏考」(前出)のなかの、渋谷亮泰稿「天台宗に於ける右講学の概観(附)十不二門義流伝史年表」参照。高橋秀榮「金沢文庫保管指要鈔聞集に引用せられた正法眼蔵の一古則について」(印仏研究二三卷一号、昭和四九年)同「関東天台と十不二門指要鈔―指要鈔聞集上の資料紹介に因んで―」(金沢文庫研究二二卷一号、昭和五〇年)がある。

二

然此迹門。譚其因果及以自他。使二代教門融通入妙故。

(第一節)

凡諸義積。皆約四教及以五味。意在開教悉入。酬醒。

(第二節)

觀心乃是教行枢機。仍且略点寄在諸說。或存或没。非二部正意。故縱有施設。託事。附法。或弁十觀列名而已。

(第三節)

「然此」について「考異」は「近刻本点然字、讀シシカルニ或シカモ、古本不レ讀ニ然字、然此ニ合訓ニコノ者、与今本同」と記し数ケの用例を掲げる。「譚」は「談」(清・義・蔵)。「託」は「託」(義)。「辯」(蔵)は「辨」(清・義・校)。

十門不二の範疇が、湛然教学で顕在するのは、『法華玄義』

が、迹門の十妙を説き終り、本門の十妙に移る個所において、本・迹二門の教理を連絡する楔の役割として表われる。

そこで、迹門の十妙(境妙・智妙・行妙・位妙・三法妙・感応妙・神通妙・說法妙・眷屬妙・利益妙)は、因・果、自・他の二類型に収束することができると思われる。すなわち、因の場面で、境・智・行・位の四妙が、果の場面で、三法妙が、自の場面で、応・神通・說法の三妙が、他の場面で、感・眷屬・利益の三妙が展開する。迹門の十妙は、因果修証の意味と、自行・化他、能化・所化の意味で総括され、仏教の全体の構想は、法華円教の「妙」の場面で根拠づけられる(第一節)。

『玄義』は、「四教五味」(五時八教)の教相を判釈し、開顯入実の救済論を展開することが主要課題である(第二節)から、実践論としての「觀心」の問題は背後に隠され、1約行、2託事、3附法の觀心が説かれることがあっても、『摩訶止觀』のように広説されることはない(第三節)。

鈔は、「教觀旁正」の論題によって、『玄義』と『止觀』の主題の相違点を示している。三種觀心は、いうまでもなく『義例』巻下(大正四六・四五八上)に、

夫三觀者、義唯三種、一者從行、唯於万境觀一心、万境雖殊、妙觀理等、如觀陰等即其意也。二約法相、如約四諦、五行之文、入一念心以為円觀。三託事相、如王舍、耆闍名從事立、借事為觀以導執情、即如方等普賢、其例可識。

と出るのを踏える。

註 惠達述『義例猪熊鈔』(一三四七年)には、「此三種觀、三大部一一通否ノ事、是又可一段沙汰」(四三左)と指摘され、天台の觀心が三種類のなかに収まり切るか疑問視している。拙稿「天台の修証の構造—宗玄義と觀心積について—」(駒大仏教学部紀要三五号、昭和五二年)参照。

所_レ明_レ理_レ境_レ智_レ行_レ位_レ法_レ能_レ化_レ所_レ化_レ。意_レ在_レ能_レ詮_レ詮_レ中_レ成_レ妙_レ。為_レ弁_レ詮_レ内_レ始_レ末_レ自_レ他_レ。故_レ。具_レ演_レ三十_レ妙_レ。搜_レ括_レ一_レ化_レ。出_レ世_レ大_レ意_レ。罄_レ無_レ不_レ尽_レ。(第四節)

故_レ不_レ可_レ不_レ了_レ三十_レ妙_レ大_レ綱_レ。(第五節)

故_レ撰_レ三十_レ妙_レ。為_レ觀_レ法_レ大_レ体_レ。(第六節)

「綱」は「經」(義の誤植か)。「撰」は「撮」(清・義・蔵)。

『玄義』と『止觀』との、教理と実践における主題のおき方は違っても、円教を基盤として成立する点ではいずれも同じで、いわば同一のものの表裏の關係に等しい。教理は実践の全体であり、実践は教理の有効性を証明する。教觀相資とはこのようなことでなければならぬ。その意味で、十妙は觀法の全体だといふことができる(第四・五・六節)。

鈔は、觀法は十乗觀法であるが、十乗の一一が、三千・即空仮中(実相のシノニム)であるから「十妙は觀法の大体」というのであると説く。『義例』第二所依正教例(大正四六、四四七上)の、

散引諸文、該乎一代、文体正意唯歸二經、一依法華本迹顯実、二依涅槃扶律談常、以此二經同醍醐故

の文を引証しているが、意図は明らかでない。天台の觀法は法華三昧の異名であるともいいたいのである。

さらに、天台学で觀心をいうときは、『華嚴經』卷一〇(大正九、四六五下)に出る「如心仏亦爾、如仏衆生然、心仏及衆生、是三無差別」という經文に基づき、『玄義』(大正三三、六九六上)で、

仏法太高、衆生法太広、於初心為難、心仏及衆生、是三無差別、觀心則易。

と規定し、『義例』(大正四六、四五二上)で「修觀次第、必先内心」と説くから、道理としては三法各々が三千を具するのであるが、「觀法の大体」は、心法の三千を指すのであり、仏法の三千、衆生法の三千はしばらく措くのである。

若_レ解_レ迹_レ妙_レ。本_レ迹_レ非_レ遙_レ。應_レ知_レ但_レ是_レ離_レ合_レ異_レ耳_レ。因_レ果_レ義_レ一_レ。自_レ他_レ何_レ殊_レ。故_レ下_レ文_レ云_レ。本_レ迹_レ雖_レ殊_レ。不_レ思_レ議_レ一_レ。(第七節)

迹門の十妙と、本門の十妙の關係はどうかという、因果、自・他の基本構造は同一で、離合の差異があるだけである。迹門の十妙では、因の場面で境・智・行・位の四妙を開いたが、本門の十妙(本因妙・本果妙・本国土妙・本感応妙・本神通妙・本說法妙・本眷屬妙・本涅槃妙・本壽命妙・本利益妙)で

は、本因妙の一妙に合せ、迹門が果の場面で三法妙の一妙を説いたのに対し、本門では、本果妙・本国土妙・本涅槃妙・本寿命妙の四妙を開く。だから、本因妙は、必ず迹門の境・智・行・位の四妙をその内容とし、三法妙は、必ず本門の本果妙・本国土・本涅槃・本寿命の四妙を内実とするわけで、本迹二門は修証因果の構造のなかで直結する。自・他については、迹門、本門共に、表現も構想も同じであるから改めて説くまでもない。このような本・迹の関係を、『玄義』巻七上で、「本迹雖殊、不思議一」（大正三三、七六五下）と説くのである（第七節）。

註 第七節は原文と鈔の解釈とを合わせてみたが、鈔の解釈が依拠したのは、『玄義』（同七六五下）「迹本同異」の下に出る文である。

結びの「本迹の言葉は違うが、その全体は同じである」という句は、智顛自身が自覚している通り『法華文句』卷一（大正三四・二中）や、『浄名玄疏』卷四（大正三八、五四五下）で指摘する一、僧肇撰『注維摩序』（大正三八、三二七中）に典故がある。僧肇の本迹義によって、智顛は『浄名玄疏』卷四（同）で、1理と事、2理と教、3理と行、4体と用、5権と実の五意を用いて、本迹の同一性を説いた。『法華玄義』（大正三三、七六四中）では、1理と事、2理と教、3教と行、4体と用、5実と権、6今と已の六意を用い、法華本迹二門の関連を理論化する。『維摩経』解釈では表われなかった、今・已の本迹の観念は注意すべき点で、天台法華学における、而今と爾前の、時間観念の導入は重

要である。この点に関しては、拙稿「法華円教にみる時間構造」（駒大仏教学部紀要三〇号、昭和四七年）参照。

況体宗用。祇是自他因果法。故。況復教相。祇是分三別前之四章。使下前四章与三諸文永異上。（第八節）

「祇」は「只」（義）。「法」（清なし）。「復」は「後」（清）「亦」（校）。

本迹の二十妙は、五重玄義の、1積名（法・妙・蓮華・経から成る題名を解釈する）の段で、「妙」字の解釈において説かれるが、その構想は、2弁体、3明宗、4論用の三重玄義に対応する。境妙は体に、智・行・位・三法妙は宗に、能化の応・神通・説法妙は用に、所化の感・眷属・利益妙は、因から果にいたって利他の用を起すものとして予定されているから体・宗・用の三に、各々が対応するのである。

さらに、名体宗用の四重玄義は、下に被らしむる教として現われるから、5判教章で総括されることとなり、前四章の内容は、爾前の三教（藏・通・別）、四時（華嚴・阿含・方等・般若）の上に位置して、それらを基礎づける、円教・法華時の説明となつていたのであり、法華の開頭は、一切を一実円妙のものとして意味づける（第八節）。

註 鈔は明示しないが、このところは湛然教学が創唱する「五時八教」や、「法華超八」の教判論を導入すると、いうべき意味は一層明快に説くことができよう。拙稿「湛然に成立する五時八教

論」(印仏研究二四卷一号、昭和五〇年)参照。

若曉^{シマハノヲ}三斯旨^ヲ。則教有^レ所^レ歸^{スル}。一期^ノ縱橫。不^レ出^テ一念三千世間即空假中^ノ。理境乃至利益。威爾。(第九節)

「所」(義・清なし)。「一念」は「一心」(藏)。

このようにみてくると、法華円教は、ありとあるすべてを、細大漏らさずのせて働く根拠であることが知られ、「一念」すなわち、今ここに、このもの以外のものではなく、このものとしてある、分割することのできない総体としての、宗教的実存は、三千ないし即空假中と表詮される、妙法(実相とシノニム)の自体である、と諦観される。十妙の構想も、つまるところは「諸法実相」世界の風であり光である(第九節)。

鈔は、この「一念」の理解こそが天台学の肝要であると認め、三法妙のなかで「心法」をとる理由と関わり、「一念」の「心法」は、妄で事なるものでこそあれ、単に真で理なるものでは決してないという。これについて、知礼教学一流の〔妄心観境説〕、〔両重能所説〕、〔皮肉髓得法説〕、〔三種即義説〕、〔性具性悪説〕を展開する。

〔妄心観境説〕

なぜ心法が悟・理なるものでなく、迷・事につく概念であると規定するのかというと、『玄義』卷二上(大正三三、六九

三中)に、

若広衆生法一往通、論諸因果及一切法、若広仏法此則拋果、若広心法此則拋因。

と出る文に対し、『釈籤』卷四(大正三三、八三九中)は、

衆生義通故云通論、(中略)一往雖通、二往則局、不通於仏及唯在因、仏法及心不云一往者、仏法定在於果、心法定在於因

と解釈するからである。祖文祖釈にしたがえば、仏は悟に、心と衆生は迷においていわれ、迷について、衆生は他の一切に通ずる観念で広義なものであるが、心法は、正しく己のみに属し、自心を特別に指示していることは明らかである。

例えば、『四念処』が諸処に、一念無明の心を観察することを説き、『摩訶止観』が、初に陰入の心を観じ、次下に煩惱の、病患の、ないし禅定や諸見の、心を観境として示し、「随意意三昧」(大正四六、二五中)、『覺意三昧』(同六二二三上)で、未念・欲念・念・念已の四運推検を適用する「不可得」の心も、いずれも同ようで、迷妄の心をこそ所観の境とするものである。

そうであるにもかかわらず、源清は一念を真性の意に解し、宗昱は、陰入境界を立てず不思議境だけを認めている⁽³⁾。両者のこの読み方は明らかに天台観心の基本をくずすものであるといわなければならない。

なぜかという、『摩訶止観』の、前六章(大意・釈名・体

相・摂法・偏円・方便)は、諸法実相の理解を示すものであったのに対し、第七正観章で修行法を説く段になると、入理の門と、起観の場所を揅び、三科(陰・入・界)を揅境して識陰を取るのである。

如灸病得穴、今当去丈就尺、去尺就寸、置色等四陰、但観識陰、
識陰者心是也(五二上中)

と出るように、この識陰が心である。『輔行』は、この第六識について、

五識五意識定は今境、未属煩惱、在無記故、於第六中、取能招報者、仍須発得乃属煩惱境、余之分別方属今境、又此五識及五意識、雖在今境、仍在下文歷縁対境中明(中略)如一尺無非是寸、及一一丈無非是尺、是故丈尺全体是寸(二九一中)。

と説き、能招報の(強起の善悪の)心や、発得の諸心は、別に煩惱境以下の諸境に属することを明示している。この心の規定によつていよいよ「一念」は妄心であることが知られよう。⁽⁴⁾

それでも尚、反論が起るかも知れない。常坐(同一一中)の段に、「法界を以て法界に対し、法界を起す」と出、安心(五六中)の段に、「但法性を信じて、その諸を信ぜず」とみえ、諸処に不思議境を指示するのは、とりもなおさず、「一念」を真性であり、不思議であると規定したことではないのか、と。それに対して知礼は、それらの例文は能観の観法をさし、所顕の法門をいうにすぎないので、所顕の観境として⁽⁵⁾は、あくまで三科揅境の「妄心」でなければならぬと主張

し、その理由を「観不思議境」を両重の能所の構造において読みとらなければならぬからであると示す。

〔両重能所説〕

天台観心の体系として知られる十乗観法の第一に位する「観不思議境」は、「観」「不思議」「境」の三面で構成されている。「観」智に対すれば「不思議・境」は、所顕の境であるが、陰等の諸「境」に対すると、「観・不思議」が能観の用をもつ。これが二重の能・所の構造である。所顕の「境」としての「一念」を、三諦(不思議)三観(観)することがいいたいのである。

何によつてこのような解釈を発想したかという点、中道止観破法遍(八〇下)に、三重の賊を破る用兵法として、器械・身力、智謀の三点に喩えるのを、『輔行』(三四八上)が、身壯を円の三諦に、兵利を円の三止に、権多を円の三観に分配して解釈していたからである。知礼は、槌・砧・淳朴の譬喩によつて、両重能所の意味を明快に示す。

すなわち、三「観」は槌に当り、「不思議」三諦は砧に、「境」は淳朴に当り、観(槌)が、不思議(砧)に対すれば、一重の能(観)所(不思議)の関係が表われ、境(淳朴)に対すれば、観不思議が能用となり、ここに二重の能(観・不思議)所(境)の関係が表われる。

十境(陰入境界・煩惱境・病患境・業相境・魔事境・禪定境・諸

見境・上慢境・二乘境・菩薩境)として現われる、転変万化してあるこの「一念心」を原点にすえて、この現実の生が不思議の境(三諦)と観成されてある(三観)ことが、天台観心の基本形である。「煩惱即菩提」「生死即涅槃」などの言明はこの構えのなかでこそその真当性を保証するであろう。

例えば、『玄義』巻五下(七四三下)に、「今但明、凡心一念即皆具十法界」とあるのも、『止観大意』起慈悲心(大正四六、四六〇中)のなかで、

衆生無辺誓願度、生死即涅槃故、煩惱無數誓願断、煩惱即菩提故、法門無尽誓願知、即惑成智故、仏道無上誓願成、即生成滅故、作此思惟、豁然大悟。

と説かれているのも、妄心観境説の正しさを裏づける証拠である、と知礼は説く。

源清、宗昱が主張する真心観境説は、いうならば「菩提即菩提」「涅槃即涅槃」というに等しく、このような言明は全く意味をなさないであろう。弘誓の段に出た「起対法界」(一一中)の句でさえ、根・塵・識の、宗教的実存を離れていわれていたのではない。そのことは『義例』(大正四六、四五一中)に、

一者約理、心仏無殊、雖對雖起、奚嘗非理、二者夫念起、依理体達、若起若對、不出法界、三者称理、理既法界、起對称理、無非法界。

とみえ、1約理(理即)、2約觀(觀行即)、3約果(究竟即)

の三義について規定する通り、「体達」とは修觀のことであり、「若起若對」とは陰入等の境に、「不出法界」とは不思議の現実が成就することに相当し、これは今の両重能所の構造を指示するものであるのに外ならない。

名字即の段に「唯信法性」(二〇中)とあったのも、現前の陰等の境が法性に外ならないと確信する意味であり、『起信論』に、

是故、一切衆生不名為覺、以從本來、念念相續、未曾離念、故說無始無明(大正三二、五七六中下)。

と出るのも「妄念」の意を指すものであろう。染淨不二門に「濁成本有」と出、三道について妙と觀ずることを指示しているのも、『輔行』(三二〇上)で「以止觀安故、世諦方成不思議境、安即觀也」と出る文意も同様のものであり、これらは「一念」を直接に、清淨真如の意味に規定するものではない。

かくして「一念」とは、清淨心、真如心、理心などではなく、正しく根塵和合の一刹那心であり、迷妄の現実における事心のことである。陰といい惑といい、善といい悪といい、何のようであろうと、この生は三千(妙・不思議・実相・如是などの語と同義)三諦と表現される、究竟の意味領域に突き抜けていく。それは「十妙」の展開する基盤でもある。この「一念」のあり方を諦觀する一つの方法として、十門の「不

二」が示されている。

〔皮肉髓得法説〕

宗密の『禪門師資承襲図』には、禪宗達磨門下の三人得法説を興味深く伝えている。⁽⁷⁾ 達磨から「皮を得た」といいわたされた尼総持は、自らの得法を「断煩惱、証菩提」と表現し、肉を得た道育は「迷即煩惱、悟即菩提」と言表し、髓を得た慧可は、「本無煩惱、元是菩提」と領解したと伝えるものであるが、知礼は、これら三人の理解の程度は、天台学における円頓の宗旨の本領からみれば、充分にいいえているものとはいえないと断言する。⁽⁸⁾

〔三種即義説〕

その理由を、知礼は(1)二物相合、(2)背面相翻、(3)当体全是の、三種即義によって説明する。「煩惱即菩提」の命題をどう解するかという一点に集中している。恐らく知礼は、(1)二物相合の即の立場に、「断煩惱、証菩提」の理解を、(2)背面相翻の即の立場に、「迷即煩惱、悟即菩提」を当て、「本無煩惱、元是菩提」の理解をも含めるのであろう。達磨門下の三人の領解は、天台学における(3)当体全是の即の理解にまで及ぶものでないと知礼は考える。

それでは、当体全是の即とはどのような理解のことであろうか。

〔性悪説〕

煩惱とか生死という言葉は、宗教的実存の限界状況を指し示す。このような日常的現実が「修悪」であるが、価値の減損と写り、増益と写り、いかように感じようと、この現実が全体が絶待の意味領域で基礎づけられ許容されている。仏の慧命のなかに交響する、このような消息のことを「性悪」という。ここでの修証は、断除したり、翻転したりするものではない。「性悪」をいわなければ、悪を翻じて善とするか、悪を断じて善を証るしか手はないわけで、慧可のように優れた宗教家でさえ、もともとは悪ではなく、全て善だ、というだけである。しかし、仏の側からみても、衆生の側からみても、悪は悪であるわけで、慧可の理解は、悪を悪と認める現実の契機に眼を閉じたものであるといわなければならない。修悪の現実は、性悪の意味によって不断に照射されている。『文句記』(大正三四、二九二下)が「忽都、未聞性悪之名、安能信有性徳之行」と説くのは、このことである。

それでは、当体全是の即が「全悪是悪」を認める立場であるというのであれば、むしろ「煩惱即煩惱」というのがふさわしいのに、なぜ「煩惱即菩提」というのか、というと、それはあくまで性悪の場面における融通寂滅の作用にしたがっているのである。皮肉の理解と異なることはいうまでもないが、煩惱生死の全体が性悪だというのであるから、「本無」をいう慧可の理解とは異なる。このような当体全是の即義に

においてこそ、断証を論じて滅すべき現実はなく、翻すべき理想とてない、といえよう。

どのようなことかという、煩惱生死は九界の現実だが、「十界互具」のあり方では、仏界の現実である。だから九界を転じ、あるいは滅して、仏界を顕わすというのではない。「非道魔界即仏」である。すなわち、天台円教の修道論では、断証、迷悟の染浄を説くが、善悪の浄穢を問題にし価値を論じようとするのではない。宗教の問題は、倫理の課題を貫徹し、超越絶待の意味を開放する⁽⁹⁾。

以上のように、性具(互具↓性悪)を説かないなら、円断円悟の意味は現われず、「即」の意味は解らないであろう。教・観の相即の関係もこのような即義(六即)に基づく。

「唯信法性、不信其諸」(二〇中)と説いても、妄心を棄てて、真心を扱ふといっているわけではなく、『義例』(四五二上)が「破昔計故、約对治説」と説いたのは、三道は三徳だといいたいのである。陰等の諸境の一一が不思議の全体であると諦観することこそが、天台観心の基本形であることを銘記しなければならぬ。この点は、第四因果不二門と関連する問題である。

〔註〕

(1) この「一念」の理解は、第一色心不二門にみえる「総在一念」の語や、第二内外不二門に出る「一念無念」の解釈と関

連しており重要である。大久保海仁「十不二門に於ける一念に就て」(日本宗教学会第三回紀要、昭和一〇年)参照。

(2)

安藤俊雄『天台性具思想論』(昭和四八年、法蔵館)一九二頁をみると、知礼教学の独自の学説について、「山外派の異説に對して、教では色具説・事理両重総別説・別理隨縁説・法身説法説・寂光有相説・理毒性惡説・蜷蛭六即説を、観では妄心観と兩重能所説を展開して對抗したが、これらの諸説はほとんど知礼の独創ともいふべきである」と説く。上杉文秀『日本天台史正』(前出)「知礼發揮の学説」(一二四頁)では、「事理即具の談、観道所託の論、別理隨縁の説、修恶性惡の解、色具三千の論、寂光有相の弁、約心観仏の義、蜷蛭六即の説の如き、皆四明の發揮に出づるものなり」と説く。井上恵宏「四明知礼の観心論史上に於ける創説」(大崎学報六三号、大正一一年)大野法道「四明知礼の著書解題」(大正大学報一輯・昭和二年)が参考になる。

山家山外の論争に関する研究は枚挙にいとまがないほどある。参考までに挙げておこう。石井主馬「支那天台に於ける山家山外の浄論一斑」(無尽灯五卷二二号、明治三三年)、広橋連城「天台の事理二観に對する異説一般」(大学林同窓会会報六号、明治三四年)同「天台の對象論」(六条学報三六・三八・四〇・四一号、明治三七年)、池田秀賢「支那天台に於ける山家山外の異論」(無尽灯九卷七・八号、明治三七年)、島地大等『十不二門論講義』(明治四二年)、同『天台教学史』(昭和八年、五一年・中山書房)、前田慧雲「天台の観境に就て山外及日本天台の異説」(無尽灯一一卷七号、明治三

九年、『天台宗綱要坤』大正八年、丙午出版所収)、豊原竜淵「天台四明大師の出世と其教化」(六条学報九三号、明治四二年)、同「事理総別に対する山家山外の異点」(同一〇〇号、明治四三年)、望月歆厚「本宗先師の見たる山家山外」(大崎学報二一・二三・二五号、明治四五—大正元年)、武田新吉「支那天台に於ける事理二観論」(仏教研究四卷六号、昭和一六年)、石津照璽「天台止観の観法に関する論争」(哲学雑誌六四七・六四九号、昭和一六年)、同「天台実相論の研究」(昭和二二年、弘文堂)、塩入亮達「趙宋天台における実践面の考察」(印仏研究一一卷二号、昭和三八年)、日比宣正「別理随縁説の形成過程」(大崎学報一二〇号、昭和四〇年)、同氏の関連論文は『唐代天台学研究』(昭和五〇年、山喜房)第四篇に収録される。玉城康四郎「智円に於ける心把握の問題」(印仏研究五卷二号、昭和三二年)、同氏の関連論文は、『心把握の展開』(昭和三六年、山喜房)で論じられる。塩入亮達「知礼と仁岳の交渉について」(印仏研究九卷二号、昭和三六年)、中山正晃「知礼と智円」(印仏研究一五卷一号、昭和四一年)、安藤俊雄「雪川仁岳の異義」(前出)同「恵心僧都と四明知礼」(前出)、同『天台思想史』(昭和三四年、法蔵館)、同『天台学—根本思想とその展開』第四章「宋代における四明天台の興隆」(昭和四三年、平楽寺)、末広照純「趙宋天台における山外派の動向」(大正大学院論集一号、昭和五二年)などの研究がある。

(3) この段の『示珠指』の解釈では、「我之一念」とか「彼彼一念」(六三左上)とあって、知礼がいうように必ずしも眞性

十不二の範疇論(池田)

とのみ限定するものではない。しかし、色心不二門の「総在一念」の解釈においては、「総者一念也、一性即一念也、一念靈知性体常寂」(六四左上)と説き、「眞如性」「本来清浄」と規定するから、知礼が指摘するように源清は眞心観に立つものといえよう。

『註不二門』では、この箇所は「不縦不横不並不別」(七二左下)とあるだけである。知礼が指摘するのは、結章の「既是一念三千即空假中成故有用」を解釈して「一念三千妙境也、即空假中妙観也、成故有用、境観冥合大用現前、成不思議妙用」(八五左上)と説くのをふまえる。島地大等『講義』一九八頁参照。

(4) 知礼の、観境は妄心でなければならぬという主張について、島地大等は次のように批評する(『講義』二〇六頁参照)。

(一)、天台、荆溪の章疏上に於て、此問題に關して明確疑ふべからざる判決無し。寧ろ祖文の上にては、何れとも解せらるる文多し。即ち眞心家の説正しきが如き文もあり、妄心家の方正しき様に見ゆる文もあり、文証のみにては断定し難し。

(二)、道理上より見るも、両家の説各理あり。妙解のまま行せらるる場合には、眞心観とならざるを得ず、初心入路の所詮を論ずれば、自ら妄心観あらざるを得ず。

(三)、人の機根に照して實際的に考へて見ても、一類利根の機は、眞心を直観して頓に法界を悟入する人あるべし。爾るときは眞心観成ずべし。鈍根の機に於ては、当然妄心観ならでは修入し難し。縦令教は眞心観なるも、之を機の修行

に下せば、自ら妄心観となるべし。即ち實際的に考へて、此二家の説各理ありと云ふべし。

予は大体右三条の立場より、二家の説共に理ありと信ぜり。島地は、観心を修行の出発点で説明すると妄心観境説が妥当と思われ、結論的に説明すると、真心観境説も妥当するといっているのであって、私もこの説には同感である。智円の『金剛毘頭性録』巻二(統蔵二編五套三冊二六六右下)には、

親見学斯宗者、不了此旨、乃云、今家偏指妄心為境、未得言真、遂偏立妄心、為解行事理之要、不知即妄而真為要也、当知、偏指於真似偏指於水、偏指於妄如偏指於波、即波是水方為要的、寄言学者、研詳得失。

とみえる。源清、宗昱を前山外というに對して、智円、仁岳等を後山外というのであるが、島地の立場は概ね後山外の學説に好意的である。

(5) この問答で引用される諸文は、典拠に当ると相当不都合なところが見うけられる。例えば、常坐の段(一一中)は、「仏即法界、若以法界証法界、即是諍論、無証無得」とあり、意図とは逆の意味である。引用するならむしろ「但專繫緣法界、一念法界、繫緣是止、一念是觀」(一一中)の方がふさわしい。同文は円頓章(一下)にも出る。「円頓者、初緣実相、造境即中、無不真実、繫緣法界、一念法界、一色一香無非中道」と。『義例』の二〇番問答の最初に、「問、第一卷弘誓中云、対法界起法界(九上)、如何法界有起有対」とみえるから、あるいはこの弘誓の個所をふまえようとしたの

かも知れない。

又、安心(五六中)には、「唯信此心但是法性、起是法性起、滅是法性滅、体其実不起滅、妄謂起滅」と出るが、鈔が引用した文により近い典拠は、六即義(一〇中)に出る、「若未聞時勉强馳求、即得聞已、攀覓心息名止、但信法性、不信其諸、名為觀」の文である。瑣末なことであるが、この段の知礼の引証法は混乱している。

(6) 『起信論』の教説を天台学においてどのように位置づけるか、という問題は、特に知礼教学では強く意識された。『教行録』巻二、四(大正四六卷)に収める「天台教与起信論融會章」「別理隨緣二十問」などはその成果である。日下大癡「天台教義上に於ける起信論の位置」(六条学報八九・九〇・九二・九六、明治四二年)、佐々木憲徳『天台緣起論展開史』(昭和二八年、永田文昌堂)が最もまとまった研究である。外にも、脇谷擲謙「天台より見たる起信論」(六条学報四二号、明治三八年)、大野法道「天台と起信論」(宗教界一〇卷二・三・五・六号、大正三年)、大久保良順「金剛毘論と大乘起信論との關係」(天台学報三号、昭和三六年)、日比宣正「別理隨緣説の形成過程」(大崎学報一二〇号、昭和四〇年)、鈴木宜邦「知礼における起信論」(印仏研究二三卷二号、昭和五〇年)などの研究がある。慧思の著とされる『大乘止観法門』の選述の問題などと関連し、今後に残された研究課題である。

(7) 鎌田茂雄『禅源詮集都序—禅の語録9』(昭和四六年、筑摩書房)、同『宗密教学の思想史的研究』(昭和五〇年、東大

東洋文化研究所) 参照。

(8) 一見、禪宗を指弾したかのように映る知礼の意見に対し、天童寺子凝の猛烈な反論が起ったが、この点に関しては、拙稿「四明知礼の皮肉髓得法説」(印仏研究二六卷一号、昭和五二年)で論じたから、ここではすべてを省略する。

(9) 知礼の「性悪」説は、後の修性不二門で「靈知之名、圭峰專用」といい、因果不二門で「他宗極円祇云性起、不云性具」と説き、三業不二門で「華嚴宗獨謂、我經是遮那説」と記すように、華嚴学の性起思想を相手に予想するものである。島地大等『講義』一七九頁参照。「性悪」の理解は、安藤俊雄『天台性具思想論』「天台性悪説」(七九頁)の所論が最も良い。外にも、広橋連城「天台の性悪論」(六条学報一三三号、明治三五年)、稲葉円成「支那天台の性悪論」(無尺灯一〇卷二・三・五・七号、明治三八年)、兼山学人「天台に於ける善悪の説明」(四明余霞二六七号、明治四一年)、大伴徳二「支那天台の性悪修惡概念論」(無尺灯一〇卷九・一〇・一一号、大正二年)、森部逞禪「天台性悪論」(宗教界九卷九号、大正二年)、瀬成世眼「天台の善悪自由論」(六条学報一九〇・一九六号、大正六年)、苗村高綱「天台の性悪修惡論に就て」(六条学報二四一号、大正一〇年)、森部逞禪「天台性悪論」(浄土学五・六合号、昭和八年)、日比宣正「性悪思想における罪と懺悔」(英文)(大崎学報一二二号、昭和四一年)などの論文がある。性悪思想の成立を論ずる研究として、佐藤哲英「天台性悪法門の創唱者―請觀音經疏の作者について―」(印仏研究九卷二号、昭和三六年)、安藤俊雄「如来性

悪思想の創説者―灌頂説への反論―」(大谷学報四四卷一号、昭和三九年)、佐藤哲英「性悪思想の創唱者は智顛か灌頂か―安藤谷大教授の反論に対する疑問―」(印仏研究一四卷二号、昭和四一年)がある。

則止觀十乘。成_三今_レ自行因果。起教一章。成_三今_レ化他能所。(第十節)

天台止觀の十乘觀法(正觀章)は、(仏の)自行の因果を成就するもので、次の起教章は、化他の能所を成就するものである(第十節)。

鈔 『玄義』は一念の心法につけて十妙の妙旨を説いたが、知的理解は身体化される。『止觀』の撰述意図はそこにある。『摩訶止觀』の十広の組織(大意章・積名章・体相章・攝法章・偏円章・方便章・正觀章・果報章・起教章・旨歸章)の、第七正觀章が根本となる。起教章は不説(後三章)の部分であるが、大意章の五略の組織(発心・修行・感果・裂網・歸処)の、裂網章に概要は示される。裂網は感果の後に来るから、化他の意であるが、内容は多く初心の自行に関してのものである。例えば、

云何裂大網、種種經論、開人眼目、而執此疑彼、是一非諸、聞雪謂冷、乃至鶴謂動、今融通經論、解結出籠(四上)

とあるのは、始行が他網を裂破すること、

若人善用止觀觀心、則内慧明了通達漸頓諸教、如破微塵出大千經

卷、恒沙仏法、一心中曉(二〇中)

と出るのは、自行の起教の意であろうが、

若欲外益衆生、逗機設教、隨人堪任稱彼説(二〇中)

と出る文は、明らかに果後の化他の意である。

裂網章のこのような性格を、『輔行』は「初文通除自他疑網」(二二五上)と解するから、1化他の裂網、2自行の裂網の両義に読んでいることが明らかである。見落しがちな自行の裂網を抽出した点を知礼は強調する。

初心の修観を離れないことは、帰処章でも同じである。

「膠手易著、嚙夢難醒、封文斉意、自謂為是、為此意故、須論旨歸」(二〇中)とあることで知られよう、と。

このように『止観』の五略十広の組織は、自行・化他の始終を総括するが、主眼点は常に実際に修行をする者の立場にすえられている。『十不二門』についていうと、第五染浄不二門からは、起教の観に相当し、果後設化のあり方は、この初心刹那の一念を場所として展開する。三観が充分にはたれば、それは起教の用として顕われる。「故須初心而遮而照」(染浄不二門)と見えるように、起教の観を修するから、そこに応機・現通・説法の用が成就すると見るべきで、源清のように、十乗観法を修行すれば仏果の用が自然に顕われる、というように見るべきではない。「十乗成今化他能所」とは説かないで、正しく「起教一章、成今化他能所」と説い

ているからである。

註 「自行因果」を「仏自行」と読まず「初心自行」と限定するのが知礼の主張である。拙稿「天台学の修証の構造―宗玄義と観心釈について―」(駒大仏教学部紀要三五号、昭和五二年)参照。

則彼此昭着。法華行成。使下功。不唐捐所詮可識。(第十一節)

故更以三十門。収撰十妙。(第十二節)

何者。為實施權則不二而二。開權顯實則二而不二。法既教部。成開成妙。故此十門不二為目。(第十三節)

一一門下。以三六即二檢之。(第十四節)

本文已広引ニ誠証。此下但直申ニ一理。使下一部経旨。皎。在目前。(第十五節)

「昭」は「照」(義・清)。「着」は「著」(義・清・蔵)。「一一」は「一々」(義)。「文」は「門」(蔵)。「皎」の「考異」註十・文心・顕妙・明本・永正書写本、並作皎。寛喜書写本・示珠・弘安板積籤・貞治書写積籤・元和活板科本積籤・恵心僧都点板本科籤・寛永書写科籤、並与今本同。

『止観』の実践と、『玄義』の教理との相関が明らかになれば、理解と行為は十分な成果を収めるであろう(第十一節)。そこで一念を場所とする十門不二の範疇をたて、十妙の豊饒を収撰するのである(第十二節)。為實施權の辺で、不二は二となり、開權顯實の辺で、二は不二となるから、約教(与釈)

・約部(奪釈)で判釈される爾前の諸教は、而今の開頭の円教の場面で、妙・不可思議・実相として、本来の面目によみがえる(第十三節)。十門の一一は、六即(理即・名字即・觀行即・相似即・分証即・究竟即)義が適用されるものとして完結している(第十四節)。以下に、十不二の範疇論を説こう(第十五節)。

鈔 天台学の用語法では、高下、己他を隔てることをしな。理性はすべて本具(理即)のものであり、本具の理性の全体が修行に現われている(名字即・觀行即・相似即)とみる。そこで理性は分頭(分証即)し、究竟(究竟即)する。十種の範疇はすべてこの構造を示す。円教では、理は三千を本具することをいい、不変の性のことであるが、事は、迷・解、真・似、因・果の差殊を表わす。因果不二門で、「三千在理、同名無明、三千果成、威称常樂(約事明六)、三千無改、無明即明、三千並常、俱体俱用(約理明即)」と説くのも、六即義に外ならない。

註 知礼は「蛭蟻六即」説を展開した。「蛭蟻六即は人間界の依報において、もっとも最下位に属する蛭蟻に約して性具説を展開したものである。すなわち妙宗鈔卷第一(大正三七、二〇〇上)に、『六即之義は専ら仏に在らず、一切の仮と実との三乘人天も、下は蛭蟻地獄の色心に至るまで、皆須らく六即なればその初後を弁ずべし。いわゆる理の蛭蟻・名字乃至究竟の蛭蟻なり』という。(安藤俊雄前掲『性具思想論』二〇三頁参照)。同『天台学

論集』「蛭蟻六即」(五六頁)に詳しい。外に、広橋連城「四明以後の六即論」(六条学報五八号、明治三九年)、増永靈鳳「支那天台に於ける六即の意義」(文科三卷一〇号、昭和一三年)、金剛義尚「天台六即に就いての論考」(天台真盛紀要二号、昭和二六年)、松田貫了「即字の取扱に就て」(大正学報二一―二三合号、昭和一〇年)、佐々木憲徳「天台家における即の思想」(眞真学苑論集五一号、昭和三五年)などがある。

三

一者色心不二門。二者内外不二門。三者修性不二門。四者因果不二門。五者染淨不二門。六者依正不二門。七者自他不二門。八者三業不二門。九者權実不二門。十者受潤不二門。(第一節)

是中。第一從^{ハテ}境妙^ニ立^ツ名^ヲ。第二從^ト智行^ニ立^ツ名^ヲ。第四從^ニ位法^ニ立^ツ名^ヲ。第五第六第七從^ニ感応神通^ニ立^ツ名^ヲ。第八第九從^ニ説法^ニ立^ツ名^ヲ。第十從^ニ眷属利益^ニ立^ツ名^ヲ。(第二節)

「性」は「恠」(清)。「他」は「佗」(清)。

註 染淨不二門の鈔の解釈によれば、色心・内外・修性・因果の、前四門は、十乗の觀体を表わし、後の六門は起教の觀体を表わす、という。

(1) 色心不二門

一切の諸法は妙境でないものはない。ありとしてあるものは、それ以外のものではなく、そのものは全一に眞実であ

る。法華の「諸法実相」の思想を『玄義』は境妙に展開し、七科(十如是・十二因縁・四諦・二諦・三諦・一諦・無諦)で示す、それは色・心の範疇に収斂する。

色心の範疇は、『智度論』卷二七(大正二五、二五九中)に、若欲求真觀、但有名与色、若欲審実知、亦当知名色、雖疑心多想、分別於諸法、更無有異事出於名色者。

と出るように、仏教のなかでも最も基本的な観念の一つである。名すなわち心と、色との、相対する観念は、実は分割できない「一念」の内容であり、総体としての生存の具体的なあり方である。

一色心不二門者。(第一節)

且十如境。乃至無諦。一一皆有総別二意。総在一念。別分二色心。(第二節)

「有」は「可」(蔵)。

境妙が説く十如是从無諦におよぶ理境の様態は、総体としての「一念」の場所であり、それは同時に色と心の別として現われる(第二節)。

鈔 「総在一念」は、仏・衆生の二法でも同じい。総別は、単一に総理、別事と解してはならない。「理具三千」「事具三千」といえる道理であるから、総も別も各々に理と事の意味が含まれており重層的な構造において理解されなければ

ならない。

註 知礼の「理事両重総別」論がここに展開する。この解釈によって知礼の妄心観境説はより強固に理論化されていく。

何者。初十如中。相唯在色。性唯在心。体力作縁義兼二色心。因果唯心。報唯約色。十二因縁。苦業両兼。惑唯在心。四諦則。三兼二色心。滅唯在心。二諦三諦。皆俗具二色心。真中唯心。一実及無。準此可見。(第三節)

「兼色心」は「心色」(義・清)「考異」註十・顯妙・明本、並作色心。寛喜本・示珠・宋蔵釈籤・弘籤・貞籤・科籤諸本、並与今同。「惑」は「或」(清)。「乃無」は「考異」頭妙無字下加諦字。「準」は「淮」(義・清)。

十如是は、相は色に、性は心に、体・力・作・縁は、色心の両義に、因・果は心に、報は色に対配できる。十二因縁は、苦(識・名色・六処・触・受・生・老死)と業(行・有)は、色心の両義を兼ね、惑(無明、愛・取)は心に配される。四諦の三(苦・集・道)は色心を兼ね、滅は心にあたる。二諦・三諦は、俗は色心を兼ね、真中は心にあり、一実諦・無諦は心である(第三節)。

鈔 但し『観音玄義』卷下(大正三四、八八八下)には「体者、以心為体、心覚苦樂、故以当体」とみえ、体を心に配する説がある。「本末究竟等」に言及しないのは「三諦」と同

義のものとされ略すのである。この対配は色心の別を示すための一応の説明に外ならない。

註 この点に関連する研究論文として、日比宣正「天台の縁起思想に就て」(大崎学報一一号、昭和三五年)がある。

既知^{ニリ}別^{ラレハ}已^{シテ}。撰^ル別^ヲ入^ル総^ニ。一切^ノ諸法。無^ク非^ニ心性^ニ。一性無性^ニ。三千宛然^{ナリ}。(第四節)

色心の別を撰め、総体としてみれば、一切の諸法(色心)は、心性(不二)でないものはない。同一の心性でありながらそれと限定されることなく、同時に三千の諸法と現われている(第四節)。

鈔 「理事兩重総別」

諸法が自体を失なわないから「別」であるが、同一性でとらえると「総」である。特殊なものでありながら普遍であり、普遍なものは特殊なものとして現われる。「性具」の面に現われたものは、「縁起」の場面でも同ように現われる。だから、総は理なるもの、別は事なるもの、と単一に理解する仕方は誤りである。例えば、『金剛鉚』(大正四六、七八四下)に、

応知、衆生但理、諸仏得事、衆生但事、諸仏証理、是則衆生唯有迷中之事理、諸仏具有悟中之事理、迷悟雖殊、事理体一。

と出るように、「一念」は、理・事の二重の三千を内容とするから、「総在一念」を真浄靈知の理の「一念」と読む、源清、

宗昱の理解は誤読である、と知礼は説く。敢えていうと「一念」は「事」(妄心)のことである、と。

源清は『示珠指』に次のように説いている。

▽総者一念也、一性即一念也、一念靈知性体常寂(六四左上)。

▽性即一念、徳即法身・般若・解脱(中略)謂心性靈虛寂、性即法身、虚即般若、寂即解脱(六五左下)。

▽一一法界法即一念真如妙体(五四左下)。

▽並我一念清浄靈知、譬一円珠具有十竅、無非一珠、若一竅入尽一円珠、無非此竅所入珠体、余竅雖殊、殊体一也、是故十門、門門通入、色心乃至受潤咸然、使十妙始終理一(五四左下―五五右)。

源清の解釈は「一念」を理・真と把えるが、知礼は事・妄と解する。源清の理解は、天台の(1)文に違い、(2)義に違うものである。文に違うのは、(1)『玄義』や(2)『大意』及び『金剛鉚』などの文例には出ないものだからであるという。

『法華玄義』卷二上(大正三三、六九三中)に、次のように出る。

若広衆生法、一往通論諸因果及一切法、若広仏法、此則拋果、若広心法、此則拋因。

『釈籤』卷四(同八三九中下)は、衆生法を補足して、「一往通、二往則局、不通於仏、及唯在因」と解している。それにも関わらず、源清は、

心定因者、心非因果、約能造諸法、判為因也(中略)仏定果者、

由覺自心研修究竟名仏、故云定果也(同五六右下)。

と解し、因を迷に、果を悟に對し、心は非迷非悟(非因果)の理であるとし、その心を仏・衆生の事態を造る辺で因と規定するのであると解釈しているのであるが、その誤りは自明である」と知礼はいう。

『華嚴經』卷一〇(大正九、四六五下)に、

心如工画師、画種種五陰、一切世間中、無法而不造、如心仏亦爾、如仏衆生然、心仏及衆生、是三無差別、諸仏悉了知、一切從心轉、若能如是解、彼人見真仏。

と出る偈文は、『摩訶止観』の不可思議境の帽頭に引用される要文であるが、『輔行』卷五の三(二九三上)には、「心造」を次のように解釈する。

言心造者、不出二意、一者約理、造即是具、二者約事、不出三世、三世又三、一者過造於現、過現造当(中略)、二者現造於現、即是現在同業所感、逐境心變(中略)三者、聖人變化所造、亦令衆生變心所見。

心・仏・衆生の三法の各々が、理造と事造の二面で解釈されるから三法は無差であるといひ、「不解今文、如何銷偈心造一切三無差別、言心造者、不出二意」と知礼は結ぶ。

源清がいう、心は諸法を造るから因である、というような解釈ではないのである。心法は理で能具能造のもの、衆生法と仏法は事で所具所造のものと限定すれば、「心造」も、「三無差別」の意味も説明できない。能造を因とするなら、三法

は共に因でなければならぬ。湛然が指適するように、三法各々に理・事の二造がいわれているのであるから。

『示珠指』卷下(六四左下)には、『止観大意』(四六〇中)に出る「隨縁不變名性、不變隨縁名心」の文を引き、

今言心、即真如性不變也、之色心、即隨縁也。

と解する。源清は心を不變の「理」性と解しているが、『大意』は「不變隨縁」の辺を心と規定しているのであり、理に即する「事」をこそ示している。源清の理解に一步を譲り、隨縁の辺は事でも、事は理に即するから、心を理とみ、その不變性をいうこともできる、というなら、それは心法にだけ言われることではなく、仏法でも衆生法でもいえることである。

『金剛鐺』(大正四六、七八二下)には、「万法是真如、由不變故、真如是方法、由隨縁故」と出る。方法(生・仏、依・正)は真如(理)を離れない、というので、心だけが理であるというのではない。逆に、衆生は事だというなら、内・外、色・心のすべては事でないものはなく、隨縁のものである。心だけは特別で理であるなどとはいえない。

天台觀心は、(1)唯識觀と、(2)実相觀の二面でみることができ、実相觀が理具を觀ずるとするのは、清淨の理性だけを単一に指示するのではなく、陰等の事に依って顯われる理をいうのである。唯識觀(事觀)が起心を觀照し、變造の十

界が即空仮中であると諦観するのに対して、実相観（理観）は、識心の本寂（三千）を体達するのである。

『義例』（四五二中）には、

夫観心法、有理、有事、従理則唯達法性更無余途、従事則專照起心、四性叵得、亦名本末相映事理不二。

と出る。内心を観ずる場合も、外境を観ずる場合も、事・理の二観が適用されている。これは、源清が内観（心）を理とし、外観（仏衆生）を事とするのとは異なる。まして、真心のみが三千の法を具（理具）し、不思議境がストレートに真如のこと（理）だとすれば、陰入（事）に三千を具（事具）することは遂にいうことはできない。それは天台円教の「円融相即」論ではない。『金剛鉈』に「旁遮偏指清淨真如」（七八二下）と出、「唯心之言豈唯真心、子尚不知煩惱心遍」（七八三中）と出、『文句記』に「專緣理性而破九界」（二七一中）と出る判釈の意に徴して、源清の理解は別教の分齊であることが知られる。

玄覺（六六五―七二三）の『永嘉集』（大正四八、三九〇中）

に、「一念者、靈知之自性也」と出るが、これも源清がいう意味のものとは異なる。すなわち、五念（故起念・患習念・接統念・別生念・即靜念）として現前する陰妄の一念が停息する時、そこに相應の一念が現われ、その一念は靈知の自性であると説くからである。

又、観心の十門（三九一中）で、観体として示される「一念」は陰識の一念と同じである。優畢又頌（三九一上中）に、定慧を会して宗を同ずるのも、観心十門の(1)法爾で「即心為道、可謂尋流得源矣」と説き、(2)観体で「祇知一念即空非空非不空」と説くのも同ようである。「祇知」というからには、現今の実存が三諦の理と体了されているわけで、仏の悟り（理）は生存の現実（事）の全体を内実としている。又、相應の一念において用いる人法二空観ですら、五陰を観ずると説いても（三九〇下）真如を観ずるなどとは説かない。⁽¹⁾

観心の問題は、修行者の近要につけていわれるから、「一念」は事に属するといふのだが、いきなりはるかな清淨真如を指示したのでは初心の行人には取りつくしまもないであろう。所観の境は、根塵一刹那の心をおいてほかになく、この一念心こそは本来の面目（三千即空仮中）であると示すから、十妙の境界は身体化され現実のものとなる。『文句記』巻一中（一六〇中）に、「観心者（中略）本雖久遠、円頓雖実、第一義雖理、望観属事」と出るのは、天台観心のあり方を指示するものとして注意してよい。⁽²⁾

すでに迷妄の事であるものが、同時に真淨の理である、ということとは矛盾である。が、いかにも事の全体は清淨の理である。しかし知礼が強調したい点は、そのことでなく、気がついてみたら迷妄に沈淪し、濁成本有のものでしかなかった、

生の現実を見据え続けること、それが天台の観心の原形であるといいたいのである。「観心とは、ちょうど濁り水を澄ますようなものだ。水が初めから清いのなら澄ます必要はない」と知礼はいう。

『輔行』(二九二中)に、識心が妙境であることを解釈し、「今文妙観、観之令成妙境、境方称理」と説き、世諦に安んずることを釈して「以止観安故、世諦方成不思議境」(三一〇上)と説く。この現実の生(心)は、自覚しようとしまいと、妙・不可思議であるのに違いはないが、そのものと諦観されていないあり方をしばらく陰入と名づけ、観心を説いて、生の現実に眼を開き、妙のあるべきありようを成就する必要を説くのである。

さて「心性」の語についてみると、同ように重層の意味が現われる。「不変随縁」を「心」と名づけたのは、理に即する事であるが、「随縁不変」を「性」と名づけたのは、事に即する理のことである。事について理を顕わすから「心性」でないものはないという。「仏性」についても同ようで、「不変随縁」を「仏」と名づけ、「随縁不変」を「性」と名づけるが、「衆生性」についても同じい。心・仏・衆生の三法は、同じく事理の二面で規定されている。

勿論、その「性」は、全一の性であって、定一の性なのではない。『維摩経』観衆生品(大正二四、五四七下)が「從無

住本、立一切法」と説くのはこのことで、住とどまることのない場所^とで一切法は成立するのである。『文句記』卷七(二九二中)に、

理則性徳縁了、事則修得三因、迷則三道流転、悟則果中勝用、如是四重、並由迷中実相而立。

と出るのも同ようで、「迷中実相」は「無住本」、「一性無性」の意に、上の「四重」は「立一切法」であり「三千宛然」に相当する。

かくして、三千の法は同一性であるから、随縁して万法と現われる。一法は一切法を総攝していることが知られる。真性(理)だけが一切を総攝するのであれば、事事物物の完結したありよう(実相・妙)を説明することはできないであろう。『釈籤』卷六(八五四上)が「俗即百界千如、真即同居一念」と説いたのは、同一の真性として「一念」にあるというので、一念は真諦であるといっているわけではない。

このように、トータルな宗教的実存を「二性(理)」といひ、「一念(事)」といって理事両義のものと理解するのが、天台学の基本であるが、源清が「一念」と「一性」を同一視し、あげくは「一念」を、真・理・性の一面でのみ読んだのは明らかに誤解であろう。

〔註〕

(1) 『永嘉集』の観心説は、天台止観と同轍であり、妄心観境説

に立つものであるというのが、知礼の考え方のようである。しかし、「永嘉集の本質的立場は決して天台格的ではなく、かえって禅門的である」(安藤俊雄『天台性具思想論』一一一頁参照)という意見もある。永嘉玄覺の禅觀思想の解明は今後に残される重要な課題となろう。

(2) 鈔はこの後に『金剛罽』に云くとして、「諸仏悟理、衆生在事」の文を証拠に出すが、知礼の引用態度は、原文の意味を矮小にしており穩当ではない。

当_シ知。心_カ之色_{ナレバシテ}心_ニ。即_レ心_ニ名_ニ變_ト。變_ヲ名_ヲ為_シ造_ト。造_ハ謂_フ体_カ用_{ナリ}。(第五節)

「造謂体用」は「造」は「々」(義)。「用」は「同」(義・清)、「体同」註十・指要・文心・顯妙・明本・日遠記・宋籤並作体用。寛喜本・永正本・示珠指・猪熊鈔・惠海談日朝記・弘籤・貞籤・科籤諸本並与今同○今謂下有尚与心同、因果理同、四微体同之語、文義一轍也、作用之訛可_レ知(考異)。

(不二の性として)心は、色心(諸法)と現われる。心が色心と現われる辺を「變」というが、その變造は、本具の全体が用として現われたのである(第五節)。

鈔 心は三千の色心である。『止観』の心具の義や、前の「心性」の義に等しく、三千の色心はそれとして完結する。心具の色心が修中の色心と現われ、「性」具三千を「体」とし「修」起三千を「用」とする。円教が説く随縁の義は、このように理体の全体が事に現われていると見る。『輔行』

が心造の二種(約理・約事)を結んで、「皆由理具、方有事用」と説くのはこのことである。

「變」の語は、四卷『楞伽經』(大正一六、四八三上)に、「不思議熏、不思議變」と出るのをふまえ、「造」の語は、『華嚴經』の「造種種五陰」が典拠である。『金剛罽』(七八五中)に「變義唯二、造通於四」と出る文をどう解釈するかというところ、「變」は「改転」の意で別・円二教に相当し、「造」は、惑業の「構集」の意味を含むから四教に通ずるというので、別円は「唯心」義(變)を、藏通は「由心」義(造)を説くといえる。

ところで『示珠指』(六五右上)は、「造謂体用」を「造謂体同」と改めている。この点に関して、知礼は次のような疑問を呈している。「源清が原いた「旧本」には錯誤がないと断定できるか。「旧本」が湛然の親筆本といえるか。諸異本に共通していても、杭州の十ヶ処の經藏に収まる教籍を見る限りでは錯字等が少なくない現実をどう説くのか。一本が写し錯ったために十ヶ処の教籍が訛誤をきたすということはないか。日本から将来した本には「国清止観和尚録出」とあるが、「止観和尚」とは誰れ人であるか。この人は天台学を正しく伝えた人か。始めて録出したのが彼だとして、その本に全く錯りがないといえるか。古い本だというだけで遵拠するに値いするのか。乾淑が録する、道邃の『止観記中異義』の

ごときは、多く遵守するに足りない学説であるが、「止観和尚」が七祖を称する道邃とすれば、湛然に異を唱えた人が録出した本に全面的信頼がおけるであろうか。彼の異義が誤読に発したものであればなおのことである。日本伝来本は脱誤の多いものである。源清の勘定本と同じなのは、恐らく日本将来本は源清本によって勘写したことを示すであろう。たとえ旧本であっても文文句句に執らわれるべきではなく、文脈のなかで意味が通ずるか否かを考え、原文の是非を勘案すべきであろう」と。

「造は体の用」であるというのは、理体の総(心)が事用の別(色・心)を変造するという意味では決してなく、理体と事用の両面が同一の三諦(妙)であることをいおうとしているのである。だから事用だけが即空仮中であるというのではない。開頭の円教は、法として妙ならざるはなく、具に即して変ずるから、その事用も妙なのである。

「心之色心」について、『示珠指』(六四左下)では、「之」は「往」の意だとし、性(真心)の全体が色心に往趣すると解釈するが、この理解は誤っている。心が往かない時は色心を具することはないともいうのか。真心(理)が随縁して、九界の妄法(事)を変作するというような、理から事へという説き方は、別教立ちの「心変」の義に外ならない。又、「心」を真理と解することは、『金剛鏝』に「不変随縁を心

という」と明言されているから、前述した通り誤読である。このように、「造謂体用」とある方が文勢からみて自然であり、「造謂体同」では、造の解釈すら正しくできないであろう。

「即心名変」というのは、決して発出論的な意味ではない。利那の具徳をいわないで、単に真心の変作をいえば誤りであるが、ここでは心具の色心と明示した後で、そのものの随縁変造をいうのであり、性を全じて起された修であるから、その変作は人為に関わらぬ無作のものなのである。それでは「即心名変」という、この心は理か、それとも事か。理であれば随縁を心とした規定に反するし、事であれば、事が事を作すだけで、理を全して事を起す意味とはならない。そこで知礼はいう。『止観』で、陰入の心が能く一切を造ることを指して、理を全して事と成ると説くのは、この心が本来三千を具して変造している、という意味で、「具」の場面で「変」がいわれるのである。だから「但理変造」を説く別教の立て方とは明らかに違うのである、と。

是則。非^チ色非^ス心。而^ニ色而^ス心。唯^ハ色唯^ハ心。良^ク由^リ於^テ此^ニ。(第六節)

色でも心でもなく(空諦)、しかも色とあらわれ、心とあらわれ(仮諦)、「唯色」「唯心」としてあり、このものはこのも

のとして充分である(中諦)。このような諸法の真実の様態は、前述したように、事理の重層的な意味構造のなかで把握される(第六節)。

鈔 事理の三千は、利那の心法の総体である。この心は空であるから、理事の諸法は空(非色非心)である。この心は仮であるから、理事の諸法は仮(而色而心)である。この心は中であるから、理事の諸法は中(唯色唯心)である。『輔行』に「並由理具、方有事用」と出たように、修観(事用)の時は、理具を諦観して、三諦俱破・三諦俱立、三諦俱法界というように、任運自在に、権(仏権造離情)実(心・衆生実造情著)の所現を撰得することができるのである。「良由於此」といったのは、「心之色心」(理)と、「即心名変」(事)と、「全体起用」(理事合)によって、一空一切空、一仮一切仮、一中一切中の道理が解されることを指す。

故知。但識ニ一念。遍見ニ己他生仏。他生他仏。尚与心同。況己心生仏。寧乖ニ一念。(第七節)
故彼々境。法差。差而不差。(第八節)

「遍」は「偏」(清)。「己他」註十・指要・文心・顯妙・明本・宋籤並他字下加生仏二字。寛喜本・示珠・日朝・弘籤・貞籤・科籤・諸本並与今同○今謂己即心法三千、他者生仏三千、於遍見字其義自見、何煩添字為(考異)。「他」は「佗」(清)。「生仏」(義・清なし)。「他生」「他」は「々」(義)。「己心」は「己」(清)。

「彼々」は「彼彼」(義・清・藏)。「差而」は「著而」(清)。

以上のように、「一念」の意味が識られれば、自己と他己の、衆生と仏との間における正しい意味が知られよう。他生・他仏も、心のあり方と別のものでないのであれば、己心の生・仏が「一念」のあり方であることはいうまでもあるまい(第七節)。現実の生の形が種々雑多でありながら、それはそれ切りで絶待であり真実であることが知られよう(第八節)。

(2内外以下は次号へ続く)