

# 十不二の範疇論(二)

—『指要鈔』を通路として—

池田魯参

本論は本誌前号掲載の(一)を承る。本論全体の構成は、(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)權実、(10)受潤。四、余論。の四章一〇節から成る。今回は、(2)内外不二門、(3)修性不二門、(4)因果不二門の三節について考察したい。

## (2) 内外不二門

前回でみた通り、(1)色心不二門は、現実の生が有する構造

は、社会的な適応とか、人間関係などの広がりをどのように具体化するか、というような問題が中心になっている。

心・仏・衆生の、三法の関係において、「内外」の範疇が表われる。「内」境は、自己の心法のことであり、「外」境は、諸仏と衆生のことであるが、自己の心法を除く、自・他の依報（環境世界）一般をも含む。『觀音玄義』卷上（正藏三四・八八四中）に、

所觀之境也。此境復為二。所謂自他。他者謂衆生・仏。自者即

心而具。如華嚴云。心如工画師（略）。

ただし、ここでいう自己他己は、後の(7)自他不二門で使われる場合の、仏の自行、仏の化他の意味における、自他の観念とは異なるので注意を要する。ここでは宗教実践における自

九法界中即外境也。仏法界即内境。内外合明三念方具三千之妙

境一矣。他云。外境是色心門中三千性相為外境。智性為内境者。

即是不<sub>レ</sub>違文旨矣（續藏二編五套一冊七九d）。

と説いているが、このように仏界を内、九界を外の意味に規定する仕方は、誤解である、と知礼は説く。

それでは、『法華玄義』において、「仏法は太だ高く、衆生法は太だ広い」として、心法を選択したのであるが、括弧づけて保留にしたものを見たものを、なぜここに改めて採り上げるのか。

『玄義』の文脈においては、修行の難易について揃ぶ必要があつたのであるが、ここでは妙義の広範な適用を示す必要があるために、心・仏・衆生の三法にわたる、依正、内外の互具互融を説き明すのである。すなわち、内・外いずれの境を諦観しても、不二の妙義に偏摂することをいうのである。しかし、天台の觀法が、多くの場合、内心を用いる、という点は動くものではなく、「觀心」が基本型であることはいうまでもない。

がある。

## 二内外不二門者。（第一節）

凡所觀境。不<sub>レ</sub>出<sub>ニ</sub>内外。（第二節）  
外謂託<sub>ニ</sub>彼依正色心。即空假中。即空假中妙故。色心體絕。

唯一實性。無<sub>ニ</sub>空假中。色心宛然。豁同眞淨。無<sub>ニ</sub>復衆生七方便異。不<sub>レ</sub>見<sub>ニ</sub>國土淨穢差品。而帝網依正。終自炳然。（第三節）

### （第四節）

所<sub>レ</sub>言内者。先了<sub>ニ</sub>外色心一念無念。唯内體三千即空假中。

### （第五節）

是則。外法全爲<sub>ニ</sub>心性。心性無<sub>レ</sub>外。攝無<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>周。十方諸佛。法界有情。性體無<sub>レ</sub>殊。一切咸遍。（第六節）

誰云<sub>ニ</sub>内外色心己他。（第六節）

### 此即用<sub>ニ</sub>向色心不二門成。（第七節）

#### (3) 「外謂」は「々」（義）。「託」は「詫」（清）。「即空假中即空

假中妙」は「即空即中空中妙」（清・義）。「色心」は「心色」（清・義）。「即空即中妙故心色」註十・指要・文心・明本・宋籤、並作<sub>ニ</sub>。

即空假中即空假中妙故色心。寬喜本・永本・示珠・猪熊・日朝・弘籤・貞籤・科籤、諸本並與<sub>レ</sub>今同。○今謂下有<sub>ニ</sub>法爾空中以空以中乃至唯在空中之語。皆以<sub>ニ</sub>空中<sub>ニ</sub>對<sub>レ</sub>假而說。妄加<sub>ニ</sub>假字<sub>レ</sub>者、義不<sub>レ</sub>穩也（考異）。「異」は「意」（清）。「網」は「納」（清）「終自」

は「終日」（義）「終日炳焉」註十・指要・文心・顯妙・明本・宋籤、並日作<sub>レ</sub>自。寬喜本・示珠・猪熊・弘籤・貞籤・科籤、諸本並與<sub>レ</sub>今同。○今謂以<sub>ニ</sub>下終日雙亡終日雙照、對<sub>ニ</sub>見此文、不<sub>レ</sub>見<sub>ニ</sub>差品もみえない。知礼の推論になるものであろうか。更に検討の余地

即雙亡也。終日炳焉義、當雙照。日字之允可見。○近刻本、日形長作。古本曰形方作。與今同。○今案。陀羅尼對譯、曉曰哩字作「方形」。但明藏經日作「長形」耳。凡唐已上書日曰二字俱作「方形」。是故古書遇二字、或相疑之。尚書云。即命曰記功文。毛詩云。豈不三曰戒。並陸氏釋文云。曰音越。一音人實反文。又案說文云。曰以三口一象形。古文象形文。篇韻貫珠集云。六書之法一曰象形象物之形。作レ字日月之字是也。○又文。口作「方形」則日形須然者。又說文云。𠂔从レ口乙聲亦象口氣出也。凡曰之屬皆以曰文。書家者流說云。曰者口左隅相連。曰者缺レ隅不連。以分兩字云云。毛晉校刊說文楷字日曰如書家說。

- (5) 「遍」は「偏」(清)。  
 (7) 「此」は「是」(清)。「向」はなし(清)。

(2) 観法の対象は、内・外二種の範疇で、不二の場面において説明することができる。

自己の内面に対する、「外」の対象世界は、衆生法と仏法の領域に属する、依・正、色・心を拠りどころとしているが、そのありようはもとより即空即仮即中のものである。そのように円融妙即してあるという理由で、色・心に分けられた相対する観念の境界は消えてなくなり、不二、全一の真実性が顯われる。認識された対象世界がそうであれば、もはやそのような観察法自体も無用となろう。病がいえたなら、もはや投薬の必用がないと似ている。このように、融妙なる世界がありのままの全貌を現わし、ことの一が真実とな

る。能力の違いに關係なく、衆生はみな毗盧舍那、法身仏の生身の体格となり、淨穢の相違でみられた国土は、みな常寂光土となる。そのようすは、あだかも因陀羅網の網目の一多が、互いに炳然と映現し合い共鳴し合うような相状においてある。外界のあり方は、発心の時と、畢竟の時と、このようないものとして別はない。

鈔 原文に「即空即中、即空即中妙故」とある個所を、「即空即中、空中妙故」とする一本がある。源清はこの本の方をむしろ正統と判じ、

依正三千是仮、以空中而亡彼依正之假、故云即空即中、有別行本添即仮二字謬也（続藏二編五套一冊六三C）。

と記している。

註 宗昱は「古本無假字者、多恐脱落也」（七六a）と説き、知礼の見解と同じである。

このような源清の見解に対し、知礼は境觀の義に暗いものと考えと断じ、依正色心陰入の境を単純に仮觀と限定するものであると批判する。例えば、「摩訶止觀」無生門の破法遍を明す個所で、思仮を破し、「因縁生法、即空即中」（正藏四六・六一上）といい、「即仮」をいわぬ例があるが、「輔行」（同・三一一下）では、「即仮」の義を加えて解釈している。この場合は、「因縁生法」そのものが幻仮の義を含むから問題はないのであるが、ここでの「依正」等の表現のなかには、仮義を含まないから、こ

こはやはり「即空仮中」となければならぬところである。

『法華文句』卷一下（正藏三四・一六八上）では、十二入が各各千如を具することを釈している。観境は仮の邊に拠るから説明できるのだが、空・中によつては説明できない。必ず仮によつて空中を立てるのである。そこでは、所観の境を仮とたて、十二入が各各千如を具するのにつけて観境とし、不思議仮を成就したのであるが、ここの場合にはそれとは異なる。

ここでもし仮観をいわないうなら、下で「無空仮中」という理由はなくなる。又もし、空中に依正の仮を兼ね、俱に亡じて「無空仮中」というのだといふなら、前で「色心体絶」と記すことは繁重となる。「色心体絶」で所観の陰境を亡じ、「無空仮中」で能観の妙観を泯するのであると解すれば、整合な文脈が表われる。「内体三千、即空仮中」とあるのは、三千の妙境において三観を立てることだが、ここではただ「依正」というだけで妙境の意を結ぶものではないから、仮観を略することはできないのである。そう知札はいう。

前の色心不二門で、「心之色心」は三千の妙体である、といつたが、ここに出る「依正色心」は、それとは異なる。前の「心之色心」では、刹那の一念心が、七科の色心を本具していることをいつたのであるが、ここでは「依正色心」によって、「外」の陰入境界を問題にしようとしているからである。

陰入境界を外と規定するなら、衆生法に限定すべきで、仏法は除外すべきではないか。観行を実修するものは、外境の真相を充分に理解することができず、他仏があるかのように考えるのが常であるから、とりあえずそれを問題にするのである。これが仏法を除かない理由である。『起信論』のなかに、「以依転識、故說為境界」（正藏三一・五七七中取意）と出るよう、過誤はもともと修行者の側のもので、仏とは無関係のものなのであるが、しばらく、所定の文によつて能定の義を論評しようとするのに外ならない。

又、源清は、色心門を指して外境とする（示珠指导下喻迷顯正訣）が、内境も色心門を離れるものではないから、この規定は意味をなさない。

又、「外觀成相、豁同真淨」の文に註して、「同者似也、乃似其分真、即六根淨也」（六五c d）と釈するが、外觀の功能を相似の意に限るのは不合理であるし、内觀外觀の融即関係をいうべきところで、それをいわぬのはいかにしても不徹底である。

又、源清は「終日炳然」とあるテキストに固執しているが、ここは「終自炳然」とある方が適わしい。

註 宗昱は、「古本作「終日字」者、可ニ以鑑矣」（七六b）と註して判断をひかえている。染淨不二門には、「照故三千常具、遮故法爾空中」と出、又「亡淨穢故、以空以中」とである。『義例』（四

五一中)には、「観此一運、即具十界百界千如、即空即中」とである。これらの例文には、仮の字は添えられていない。これらの例にならって、源清のように仮字のない本の方が正統であると判断するのは早計にすぎる。なぜなら、染淨不二の文では、遮照の三觀が現前することを表わしているし、義例の文でも、遮照の三觀を表現しているに外ならないからである。いずれにしても、源清の理解は、定境は情に附し、用觀は理に依る、という原則を理解していないものであることが知られよう。

(4) 「内」は、内心隨縁の義で、「外」に対するが、初心の行人は、内心に依り觀法を実修することに変わりはない。先ず、外界のそのようなありようは唯だ一念の造作するところと理解し、この能造する一念に、固定した性格はないから、それによつて造作せられたものも、これと確定されるようなものは、何一つとてない。内なるものは、外なるものと融合つており、内外を超えた、三千、即空仮中の真実が諦觀されるであろう。

鈔『義例』に、「修觀次第、必先内心」(四五二上)、「又亦先了三諸法唯心、方可レ観レ心」(同上)、「唯於三萬境観一心」(四五八上)などと出るのは、内心に依つて修行する、天台觀心の明証である。天台圓教の実践では、心に諸法を充足することを妙解して、「觀心」を運用するのであるが、藏・通二教では「觀心」を問題とすることはなしし、「性具惡」をいうから、別教のものでもない。『摩訶止觀』大意章で、

六科の妙解を開き、第七正修章で、觀心の義を説くのも、この辺のこときうのである。但し、内觀に、唯識觀・實相觀の二觀があることを銘記しておこう。又、先の外觀では略されていたが、解了を明し、三觀を修することは、内觀と同様である。ここでは、内觀(觀心)を明し、十門の妙理は唯だ心法にあることを指すことを主にしたから、外觀では略されているにすぎないのである。

(5) このようにみてくると、「外」法は、「内」心に本具の理性であることが知られる。その意味で、心外の法はない、といふのであって、内なる心法に、外なる仏・衆生を攝め尽す道理が知られるであろう。そうとするなら、十方諸仏の法界の有情が、皆、三千を具有することは当然のことなので、心・仏・衆生の三法の性体は殊なるものなのではなく、各各は各各の全体を構成していることが知られるはずである。

註 知礼は、「他解唯論三融レ外帰ニ内、名不二者、一何局哉。一切咸徧如何銷レ之、況余九門皆歸ニ一边、全傷ニ大体」と記している。これは知礼の断案と思われる。「融外帰内」というような解釈の仕方は、源清でも宗昱でもみい出せない。

(6) だから、内の色心を己とし、外の色心を他とするような場合、内外、色心、己他というように相対して示される言葉は、相対しながら、しかも同時に融即の構造を呈示するものであることが知られるであろう。

(7)以上のように、「内外」は、前の「色心」が「不二」であつたのと同様の趣旨において、「不二」なのである。十門のいちいちが、同一の場面に収斂するものであることが知られる。

### (3) 修性不二門

この修性不二の範疇では、天台学における「性具」「性惡」などの根本思想を、実践的な場面での問題として展開している。いわば、修行の成立根拠や、救済、すなわち自覚の有効性などの問題を、実践論的に原理的に点検している。

「修」とは、修治造作の意であり、修習の用徳であると示される。「性」とは、本有不改の意で、本具の理性のことである。さらには、「修」は体験的な事実のことであり、「性」は先驗的な根拠のことであるといつてもよいであろう。この修と性は、二にして不二の関係にあるという。すなわち、修徳の、惑を破し理を顯わす功用は、性徳本具の全用であつて、性徳本具の全体を離れて、修徳破頭の全用は成立しない、という。性の全体が修に顯われるから、諸行は無作となるのであり、修の全体は性にあるから、一念に三千を円成することができるのである。修は改造の三千、性は理具の三千である。したがつて、修性不二の範疇は、心法妙の場面で成立する。

## 三修性不二門者。(第一節)

性徳祇是界如一念。此内界如三法具足。(第二節)

性雖ハズ本爾ナリトテ籍シキ智起シキ修。由テ修照ヒツヨウ性。由テ性發ヒツカツ修。(第三節)

在テハニチ性則。全シテ修成ヒツコシ性。起スルハコチ修則。全シテ性成ヒツコシ修。性無モレ所スル移。

### 修又宛爾。(第四節)

修又二種。順修逆修。順謂了性為行。逆謂背性成迷。

迷了二心。心雖不二。逆順二性。性事恒殊。(第五節)

可下由事不移心。則令迷修成了一故。須一期迷了照性。

成修。見性修心。一心俱泯。(第六節)

對性明修故。合修為二。(第七節)

二與二性。如水為波。二亦無二。亦如波水。(第八節)

應知。性指三三障。是故具三。修從性成。成三法爾。達

無修性。唯一妙乘。無所分別。法界洞朗。(第九節)

此由内外不二門成。(第一〇節)

### (2) 「祇是」は「只」(義)。

(3) 「藉智」は「一知」(清)。「起修」は「曰修」(清・義)。「智曰修」註十・指要・文心・顯妙・明本・宋籤、並作「智起修」。寬喜本、智作知而傍書智。示珠、智作知。猪熊・惠海・日朝・弘籤・貞籤・科籤、諸本並與今同。○今謂、修性即為理智故云由修照性。若作起修則下發修語煩重也(考異)。

(4) 「在性」は「存」（藏）。

(5) 「迷了」は「々了」（義）。「心雖」は「々雖」（義）。「性事」は「々事」（義）。

(6) 「一期」示珠、斯作<sup>レ</sup>其。寛喜本、作<sup>レ</sup>其而傍書<sup>レ</sup>期。自餘諸本與<sup>レ</sup>今同（考異）。「二心」は「二修」（清・義）。

(7) 「曉」は「了」（藏）。「曉」註十、作<sup>レ</sup>了（考異）。「九祇」は「九只」（義）。

(8) 「二與」は「々與」（義）。「波水」寛喜本・註十、並作<sup>三</sup>波為水（考異）。

(9) 「三障」は「一鄣」（義）。「成三」は「々一」（義）。

(10) 「由」は「申」（清）。

(2) 理性は、常樂我淨の四徳を具え、百界千如の三千を本具するが、それは、初心刹那の一念心の意味構造である。界如三千は空仮中に外ならないから、三軌三徳、すなわち、即空は般若清浄の義、即仮は解脱自在の義、即中は法身究竟の義、を構成する。

(3) そのように本性としては過不足がないのであるが、その全体は自覚されていない。だから必ず妙智の了解を待つて観行を実践しなければならない。理解と実行によつて、本具の性徳を徹照することができる。このことは観点を変えていうと、智行は、理性に本有の徳が動因になつてゐるといえよう。性徳によつて成立するのでなければ、その修行は根拠を失うのである。しかし、本具三千の性は、修行によらなければ顯われることはない。その意味で、修と性は相成の補完的な関係にある。

(4) 修性の相成関係をいつただけでは徹底を欠く。修成は理性の全体を現わし、理性は修成の全体に現われるというべきである。例えば、『止觀』卷八上（一〇三上）に、三千の相を逆順の二修で示す。（次節の原文に同旨を出す。）これは全く性具を顯わすもので、修行が完全であるなら、それは性を成ずる修行である、ということに外ならない。だから、あらゆる修行の因（境・智・行・位）、果（三法）、自（行）、（化）他の問題は、この性徳の三千を顯現することにある。性徳における、このようなあり方は、常住不变であり、そのようなものとして実践され、変造されているのである。湛然は『文句記』卷七下（二九二上）で、「諸家不明修性」と記すが、湛然がそう説いた意図は、このような修道論は天台学一流の説き方であるといいたかったのであろう。

鈔 第三節の原文に「籍智起修」とある個所を、「籍知曰

○五上)に、

修」に作る旧本がある。この本を使う源清(『示珠指』六六a 参照)は、「知」の意味を、本性としての靈明なる常知のことであると解する。「籍知起修」に作る一本があるが、それは初めに書写した人が、「日」を「知」の字に近づけて書いたために、後の人人が「智」の字に読み誤り、三字になつて四字の句にならないのは不自然であるから、後文に「起修」

の言葉があるのにならつて、充分な思慮をはらわないで「起」の字を添加したのであると源清は説明している。しかしこの

ような見解は、次のように逆転してみる方がより妥当であろう。すなわち、「日」を「知」の字に近づけて写したために「智」の字になつてしまつたのだというが、「日」を「知」の字から遠ざけて写したために、誤つて「知日」の二字に成つてしまつたのであるともいえよう。それは恐らく「起」字を脱漏したために起きたことがらなのである。このように書き本に生ずる、添脱、遠近の判定は難しいものがあるので、常に義をもつて是非を定める必要があるのである。

源清は、すでにみて来たように、三法妙の義に暗いものであり、一念の因心陰識をもつて直ちに真知であると解するため、この訛誤の文を正当と認め、あくまで「知」の字に固執する。そして彼が使用する「靈知」という言葉は、圭峰宗密の専用語であり、『禪源所詮集都序』卷上一(正藏四八・四

是非縁境分別之識、非如照體了達之智、直是一眞如之性自然常知と出るよう、この言葉は偏に、清淨真如を指し、唯だ真心だけを名指して、煩惱心を除外するものであるから、縁ノ理断<sup>レ</sup>九(仏界の理によつて、九界の妄を断するという意。後にも出る「但理隨縁」、「別理隨縁」などと同義の語である。)の義である。又、さらには、

善惡知、緣境分別之知、眞知、自然常知之智、知諸法唯心之知、照體了達智也

と出る。それならこの「知」は、了解の意であるのか、觀行の意であるのか、いすれを欠いても、この「知」は「修」であるとはいえないであらう。もし、単立に「知」の一字に解・行が足りているのだとすれば、『玄義』が智・行の二妙を説き、『止觀』が、妙解・正修を説くことをどう理解したらよいのであらうか。天台学では何も『禪源所詮集都序』の思想を伝えようとしているわけではないのである。

さらに、縁境分別の善惡の知を、直ちに本性明了の眞知である、というなら、その意味は先ず妙解を用いて即し、妙行を用いて即するということなのであらうか。そうであるなら、それは「籍智起修」の文意にならう。それは『玄義』の智・行の二妙のことであるのに外ならず、智妙に由つて行妙を起すこととなる。結文に、「如境本来具三、依理生解、故

名為智、智解導行、行解契理、三法相符、不異而異」とあるのも同意である。智は解了によつて「發起」の義であり、行は進趣によつて「修治」の義である。

註 宗昱『註不二門』(七七a)には、「古本作三籍智修者悞也、有人作三靈知釋レ知者昧矣」と記し、早く源清に對立した知礼の見解に通ずる立場を表明している。

(5)修行には、性を了する(1)順修と、性に背く(2)逆修との、逆・了の二行がある。無間から別教に至る修行は、性徳に背く行であるから、修惡の類である。しかし、現実に隨縁する、迷・了の二心は、いざれでも不变の心性を場所として起つてゐる。

(6)順逆の事用に移されない同一心性に因るなら、迷の現実を直視して正しい修行に順わせることができるから、一往、迷悟の相対を融てる実情について説き、性を照して修を成ずるのである。しかし、性を見、心を修するなら、迷悟二心、順逆二修は、俱に泯する。逆修は病氣に、順修は治薬にたとえることができるが、一往は、薬を服し、病を治することを説いても、藥力の効果があらわれて、身體が健康になれば、藥病はともに無用であるのに似てゐる。

ばならない。

註 『示珠指』(六六bc)の当該個所を次下に引いておこう。

故須一其迷了者、由<sub>三</sub>上不<sub>レ</sub>達<sub>レ</sub>語<sub>ニ</sub>諸法唯心之修、今爾<sub>下</sub>令<sub>レ</sub>達<sub>ニ</sub>其性不二修、此中道之性以為<sub>レ</sub>真修<sub>上</sub>、則上之生死涅槃二修一時亡泯、如<sub>ニ</sub>止觀安心文云、當<sub>ニ</sub>須以<sub>ニ</sub>其意、制<sub>ニ</sub>心一處、無<sub>ニ</sub>事不<sub>レ</sub>辨、荊溪師、引<sub>ニ</sub>老子天地得<sub>レ</sub>一清淨寧等<sub>ニ</sub>解焉、此文意同也、有別行本作<sub>ニ</sub>要約之期、有人云、自<sub>レ</sub>迷已來為<sub>ニ</sub>一期、照<sub>ニ</sub>此一期之性<sub>ニ</sub>為<sub>レ</sub>修、此乃昧<sub>ニ</sub>於一字、是<sub>ニ</sub>於上述了二修、為<sub>ニ</sub>不二性<sub>ニ</sub>也、只見<sub>ニ</sub>前文有<sub>ニ</sub>一期縱橫之言、便<sub>ニ</sub>既作<sub>ニ</sub>要期字<sub>ニ</sub>訛、

註 源清は、旧本は「一期」とあるところを「其」字に作ると説き、生死・涅槃として常に殊なる習性、事用を移乱することなく、迷・了の二心を任運に了修すると解釈する。す

宗昱『註不二門』(七七c)は、「古本作<sub>ニ</sub>一其<sub>ニ</sub>者、莫<sub>レ</sub>彰<sub>ニ</sub>妙義<sub>ニ</sub>

なわち、分たれた迷・了の二心を一にして、不二の性を照し修を成すと解する。がこれは誤讀であると知礼は説く。これは、「逆・順の事に移動することがない心性に由る時は、初めから迷修を直ちに了順とするようなことはない」という意味で、文意は迷を執して了とするることを責めているにすぎない。迷・了を雙べて責めるのではない。だから、迷・了を二つながらに泯する功は、不二の理に順ずる了修に由るとしなければならない。迷とは不二の性に背むくことであるから、了修を立てこれを翻転するのである。そこで、まだ理に称わない間の「一期」の間は、迷・了の事用はしばらく殊なるが、了は理に順じ、理は迷悟法体に違順がないから、その時、迷悟を隔てる二心の情執は、自ら泯する、というのである。だからいかにしても、「其」ではなく、「期」でなければならない。

矣、有人云、一却迷了者、不曉矣、古本作三修俱泯者、義亦無在」とし、知礼の立場に通するが、「一期者、一代時教也、迷了者、不了義教曰レ迷、了義大乘曰レ了、於ニ迷了ニ教中、有ニ照レ性成ニ修、有ニ見レ性修ニ心」と釈し、極めて一般的な解釈を示す。このような宗昱の釈も、当然知礼の立場からは許されないであろう。

(7)逆修はしばらくおいて、順修についてみると、離・合の両面から限定することができる。離とは、修性各三の構造をいい、合とは、修二性一の構造のものをいう。『金光明玄義』(正藏三九・二中)には、諸經論に出る修性論を簡び、六離・四合の説を示している。すなわち、三徳・三宝は、修徳の極であるが、意味に性を該収する。三身・三智は、文は悟につくが、理は必ず迷に通ずる。三識・三道は、事を指すが、本有の理に直結するから、理性の三因を全じて、修中の三因を起すことになる。この六種の三法は、修性各三の構造のものである。三因は、一性であるが、智行の二性に対する。三菩提・三大乗・三涅槃は、所顯の一性において、証理起用の智行の二修に対するものといえる。この四種の三法は、修二性一の構造のものである。各三(離)は円教に属するが、修二性一(合)は、別教を兼ねる。しかし、修二性一も、九を合して三となす意味において、円教の義であることに変りはない。『十不二門』がいるのは、いうまでもないことだが、各三の義においてである。三般若等は、了因の三、三菩提等

は、縁因の三、三道等は、正因の三に相当し、所顯の性は正因に外ならぬが、この性において成立する修は、縁因・了因である。このように対配される三因は、各々に三因三徳等の一切法を具するわけで、一ないしは多と、自在に説明することができる。

註 ここでは何もコメントはないが、『金光明經玄義』に出る十種三法の一に觀心釈がある広本と、それを不要として削除する略本との一本があり、いずれの本を依用するかという点をめぐり、いわゆる七年間の論争史が存する。慈光晤恩(〜九八六)は『金光明玄義發揮記』を撰述し、略本を注解し、広本に十法觀心の文があるのは、後人の添加したものであると断じた。晤恩の門人である、奉先源清、靈光洪敏は、共に難詞を構え、二〇ヶ条の文を著わし、師の義を輔け、共に広本を廢するに至ったという。この議論が表われるのは、『指要鈔』が著わされる景徳三年十二月(一〇〇六)以前の出来事であるが、知礼は、このような略本正當説に对抗して、咸平三年(一〇〇〇)に成立したと推定される(大野法道「四明知礼の著書解題」・大正大学学報一輯・昭和二)『釈難扶宗記』(続藏九五套四冊之内)を著わし、広本に十種觀心の文があるのこそ正統本であると証明し、『發揮記』に出る、挾境や、觀成歴法などの理解が誤まつていてと論駁した。この後の論争の結果などについては、島地大等『天台教學史』第六・七章「山家山外の論證」(昭和八・五一、中山書房)、上杉文秀『日本天台史』正第二節「山家山外の分流」(昭和一〇、四七、国書刊行会)などを参照されたい。研究論文としては、大野法道「金光明經玄義」(池田)

光明玄義広略真偽争論顛末(一)～(七) (『佛書研究』大正六) が優れている。

かくして、修性の関係は、不二の関係にあるが、相対するものとして表わされる。その消息は、波と水の関係に喻えることができよう。二修を相望して横の意味で喻え、修性を相対して豎の意に喻えることができる。修の二法が波で性のものが水であるが、この修性が二で不二なることは、波と水の関係に等しく、波水の関係のものとみることができれば、一性に即する二修が、身体と両臂のような関係のもので、身体の一部ではあっても臂は左右に二分されているとみるような考え方方に陥いることはないであろう。

鈔 有本は「亦無波水」と作るが、この文では譬喻の意味をなさないから訛であるとしている。

註 源清は「故云亦如波水、有本云亦無波水、誤也、若云波水俱無、即喻修性雙泯、非此中意、又波水俱無、不レ成譬喻也」(六六d)と記すから、知礼は全面的に源清の解釈を肯がつてることが知られる。宗昱も「亦如波為水」(七八b)と読むが、釈は「修性兩亡故」「不思議一誰云修性」とあり、源清の釈と対立する。

(9) このようなものとして、本具の理性の全体の場面において迷事の三障が成立するのである。説くなら一多に自在に示し、黙するなら、修性の様式は消えるのであるが、ここでは、在迷の三障のあり場所に即して、本有本具の妙不可思議

なる理性はある、と説くのである。定んで三であるのではない性を仮りに三と示し、性と同じように、修にも三を説くのだが、本来、修性の法体に別があるわけではない。このようない方で体得されるなら、それが一妙乗であり、分別は沙汰やみとなり、洞朗とした眞実の世界が現われる。

(10) この修性不二門は、性にかない待を絶した一心三觀を適用することによって、内外の境を照す時、具体化されるのである。

#### (4) 因果不二門

この因果不二門では、修・証や、行・証の関係が問題とされる。宗教的実存における修証観が、縦の時間構造において解明されているといえる。前の修性不二門が、いざれかというと横に、宗教実践の可能性とか有効性とかの問題を、原理的に考察する立場であつたのに対し、ここではさらに修行者の内面に表われる時間意識を解明している。

因果の概念は適用範囲は広く、四教に通ずるものであるが、ここでは円教だけについて論ずるのである。「因」とは、発菩提心から仏果に到る修行過程の総称である。「果」は妙覚のことで、証悟のことである。因果の義は、初住已上に通じ、転轉分分に因果の義があることは勿論のことであるが、ここでは一応、三千実相が顯われない辺につけて「因」と名

づけ、顯われてゐる邊につけて「果」と名づけるのである。

情・智・迷・悟によつて隱・顯の殊はあるが、因・果・修・証は常に相即しており、不二であり一等のものである。すな

わち、果界の全体は、因中に本具されており、因位に本具するその全体を露現したものが仏果である。

四因果不二門者。(第一節)

衆生心因。既具三軌。此因成<sup>スルヲ</sup>果。名<sup>ク</sup>三涅槃。因果無<sup>レ</sup>殊。始

終理一。(第二節)

若爾。因德已具。何不<sup>レ</sup>住<sup>レ</sup>因。(第三節)

但由<sup>レ</sup>迷<sup>レ</sup>因。各自謂<sup>レ</sup>實。若了<sup>ニ</sup>迷性<sup>ニ</sup>實。唯住<sup>レ</sup>因。故久研<sup>ニ</sup>此因。因顯<sup>ニ</sup>名<sup>ク</sup>果。(第四節)

祇緣<sup>ニ</sup>因果理<sup>一</sup>。用<sup>ニ</sup>此一理<sup>一</sup>。為<sup>レ</sup>因。理顯無<sup>ニ</sup>復果名。豈可<sup>ニ</sup>仍存<sup>ニ</sup>

因號<sup>ニ</sup>。因果既泯。理性自亡。(第五節)

祇由<sup>ニ</sup>亡智。親踈<sup>ニ</sup>致<sup>レ</sup>使<sup>ニ</sup>迷成<sup>ニ</sup>厚薄。迷厚薄故。強分<sup>ニ</sup>三惑。

義開<sup>ニ</sup>六即<sup>ニ</sup>。名<sup>ニ</sup>智淺深。(第六節)

故。如夢勤加。空名惑絕。幻因既滿<sup>スレハ</sup>。鏡像果圓。(第七節)

空像雖<sup>ニ</sup>即義同<sup>ニ</sup>。而空虛像實。像實故。稱<sup>レ</sup>理本有。空虛故。迷

轉成<sup>レ</sup>性。(第八節)

是則。不二而一立<sup>ニ</sup>因果殊<sup>ニ</sup>。二而不二始終<sup>ニ</sup>。終<sup>ニ</sup>。若謂<sup>ニ</sup>因異<sup>ニ</sup>果。

因亦非<sup>ニ</sup>因。曉<sup>ニ</sup>果從<sup>ニ</sup>因。因方克<sup>ニ</sup>果。(第九節)

所以。三千在<sup>ニ</sup>理。同名<sup>ニ</sup>無明。三千果成<sup>スレハ</sup>。咸稱<sup>ニ</sup>常樂。三千無<sup>レハ</sup>

改<sup>ルコト</sup>無明即明。三千並常。俱體俱用。(第一〇節)

此以<sup>ニ</sup>修性不<sup>ニ</sup>門<sup>一</sup>成。(第一一節)

(5)「祇」は「只」(清・義)。

(6)「祇」は「只」(義)。

(7)「如」は「知」(義)。「知夢」示珠・註十・指要・顯妙・明本・宋籤、並作<sup>ニ</sup>如夢、寬喜本・弘籤・貞籤・科籤、諸本並與<sup>レ</sup>今同(考異)。「加空」は「加功空」(清)。「空名」註十、作<sup>ニ</sup>空冥。

(8)「像實像實」は「像々實々」(義)。「像々實々」一本作<sup>ニ</sup>像實々々。其餘諸本、作<sup>ニ</sup>像實像實、○今案古卷本毛詩、作<sup>ニ</sup>嗟々嘆々之不足故、詠々歌々之不<sup>レ</sup>足故文振々君子歸々哉々一文。十三經本作<sup>ニ</sup>嗟歎之嗟歎之乃至永歌之永歌之文歸哉歸哉一文。善相公奉<sup>ニ</sup>菅家<sup>ニ</sup>書、政事要略、作<sup>ニ</sup>努力力々。本朝文粹、作<sup>ニ</sup>努力努力。歐陽陶書、幸々甚々。弘法大師書、所々望々莫々責々。古書存者、皆一例也(考異)。「成性」は「性成」(清・義)。「性成」註十・指要・文心・頭妙・明本・並作<sup>ニ</sup>成性。宋籤・作<sup>ニ</sup>應成性。寬喜本・示珠・猪熊・弘籤・貞籤・科籤、諸本並與<sup>レ</sup>今同(考異)。

(9)「<sup>ニ</sup>」は「體」(清・義・藏)。「因異果」寬喜本、作<sup>ニ</sup>因異異、而傍書<sup>ニ</sup>異果<sup>ニ</sup>(考異)。「因方」は「々方」(義)。「克」は「尅」(義)。

(10)「三千並」は「三身」(清・義)。「三身並」註十・指要・文心・頭妙・明本、並身作<sup>レ</sup>千。寬喜本・示珠・宋籤・弘籤・貞籤・科籤、諸本並與<sup>レ</sup>今同。○今謂、此門初拳<sup>ニ</sup>三軌三涅槃。至<sup>ニ</sup>此結<sup>ニ</sup>之。若結<sup>ニ</sup>三軌<sup>ニ</sup>、以<sup>ニ</sup>陰生土<sup>ニ</sup>則不<sup>レ</sup>親也。守護章云、實教三身俱體俱用、可<sup>レ</sup>見、不<sup>レ</sup>許<sup>ニ</sup>三身俱體俱用<sup>ニ</sup>者、同<sup>ニ</sup>麤食者執見<sup>ニ</sup>矣(考異)。「<sup>ニ</sup>」は「體」(清・義・藏)。

(2)衆生の心因は既に三軌を具有してゐる。この因が果を成

じた時、三涅槃と名づける。因・果の殊はなく、始終の理は一つことである。

『大論』に、仏を「無上衆生」と示す例があるのによつても、「衆生」は一往は因果に通ずる概念であるが、仏果に対して衆生を立てる意からいふと、衆生は因に局る。しかし在

迷の因位にある衆生としての、自己は、内外不二門でみたよう、一切に通じてゐる。この自己の心因を觀法の基礎とする。この心因は、三軌を具し、果の「性」であるが、この性が現われるなら三涅槃と成るが、三法は始めでも終りでも改まることはないから、理としては一である。

(3) 果位を証することを求めるのは、智断の功德を成就させ

ようとするためなのではないか。因徳が既に具足していると  
いうなら、別に果を求める必要はなくなるのではないか。

(4) しかし、現実は、迷に在りて、諸法が本来融即しているにも関わらず、定有の見解に執着し、無間より金剛の後心に至るまで、この情執の念があるのである。定んで實有とすることが止めば、鉄牀も苦ではなくなり、変易も遷流するのではない道理を知るであろう。このような妄念が尽きることを妙覚という。いわば所迷の性を了ずることが仏果であるといえ、それはかえつて因徳の本具を証すことと同じである。因徳が顯れる処は、自ら証果の言葉に相応する場所である。その意味で、人の情智、迷悟の判断において、因果の事用に

隠顯の殊りがあると説くのである。

(5) 因果の理は一つである。この一理において因を用いる。この理が顯われることの外に、別に果があるのでない。理が顯われてみれば因の名もない。因果は滅亡し、理性の名も無用になる。

隠を因とし、顯を果とするが、果が顯れてみれば、もはや対するものはなく、果ともいう必要はなくなる。果が眞実に称つた時名を失うのであれば、權に属する因とて別体のものではないから同時に廢名する。とりあえず迷事について因果を隔て、理性を立ててこの情執を融じたわけであるが、所対がなくなれば、能融も消え失せる。

(6) 因果を説き、その理は一つであるとし、事理を頓に亡ずる智は、円に三惑（見思・塵沙・無明）を断ずる。圓教の行人は、始終にそのような絶対智を適用し、頓に諸法を亡する。理果でさえそうであれば、事惑は勿論、次第に断ずるのではない。亡智の功力の微弱（疎）なると、顯著（親）なるにより、惑の厚・薄が現われる。智が疎であれば惑は厚く、智が親であれば惑は薄い、というように。このような厚薄において三惑が分かれる。このような修証の功用を分別するために「六即」を開き、亡智の浅深を説く。性に称い待を絶する亡智が、三障即三徳であることを了すれば、一徳として修すべきも、一惑として破すべきものもない。

(7)かくして、破顕の功なき智行を運び、夢の如き勤修加行

によつて、名だけあつて実体のない惑を絶し、修証の用の取るべきものなき幻因を満じて、所得なき性徳に称う、鏡に映する像の如き果は円かに顯われる。

鈔 源清は、夢・空・幻・像の四は喻であり、智・断・因・果に対すると説くが、「空此名」と読む解釈は良い、と知礼は認めている。惑体は空の如く、但だ名字だけがある、といふほどの意である。それは、『大智度論』卷六(正藏二五・一〇二中)に大乗空十喻法を上げ、「如<sub>ニ</sub>虚空<sub>ニ</sub>者、但有<sub>レ</sub>名而無<sub>ニ</sub>實法<sub>ニ</sub>」と説く意に通ずる。「冥」を作る本があるが、いわくあり氣でも文旨に親しいものとはいえない。

この四諭を挙げる意は、圓教の行人の妙解を顯わし、衆德を本具し、万惑は本空でありながら、修証をいうのであるから、修証の一は無作となる。このような勤修、慧行のあり方は、あたかも夢のなかであれこれ作為しても、現実には成弁することができないのに似ている。惑についても同様で、あるのは言葉で虚空に実体がないのに等しい。そのように修証としてみるべきものがあれば、因にそれとして果を感じる用は無く、幻の如きであり、果はもはや獲得すべきものではなくなつていて、鏡の中の像のようなものといえよう。このような理解は眞実の道理に称つたものであり、智・断・因・果は、皆無作となる。このような意味において、

因果は不二なのである。

註 冥に作る本について、源清『示珠指』卷下(六七c)では「別行本作<sub>ニ</sub>空冥<sub>ニ</sub>者、後人謬改耳、意謂冥契真空之理、故云<sub>ニ</sub>惑絶、今謂不<sub>レ</sub>然」とあり、知礼と同じ意見である。『指要鈔』は特にこの段で、源清の「此中四喻、夢喻智、空喻断、幻喻因、像喻果」とある解釈を肯い、自らの立場を次のように弁明している。すなわち、「自分の解釈の立場は、いたずらに情実にくみしようとするものなのではなく、旧文の諸字にも理があるときには、いさぎよく遵行するものである。自分自身の智慧がいたらば、言葉が充分でないような場合は彈訶して欲しい」と知礼は告白する。因みに、宗昱『註不二門』(七九a)には、「空冥之字、典據顯然、可信矣、有又云<sub>ニ</sub>此空字是喻<sub>ニ</sub>者昧也、古本作<sub>ニ</sub>名字、其義淺矣」と出ており、知礼や源清の解釈と対立する立場をとつてゐる。

(8)空と像とにおける不実の義は同じであつても、空は虚、像は実であるから、証果は理にかなつたものとして、二度と迷に還ることがないものとして、本有のものであり、惑体は空虚なものであるから、迷を転じて性と成ることができるのである。

空惑・像果の実にあらざる義は同じだが、空惑は言葉だけで実体がないと知る時、迷うことは永く絶する。鏡に映じた像は定性がないとしても、像の色相は宛然として映現している。迷・悟の体相は、虚・実において義は異なるが、果徳の三千は本具のもので、新らしく得たもののではない。本有

の性に称つて証明したものであるから、改転することはない。迷は無明で、転変して明となれば、迷の名は永く失し、転じて法性に契う明智と成る。

註 知礼は、「成性」を「性成」に作る本があるとしている。源清は『示珠指』(六七〇)で「有本云<sub>ニ</sub>成性、誤也、若然者則反令<sub>ニ</sub>果成<sub>ニ</sub>因也、非<sub>ニ</sub>性因而成<sub>ニ</sub>智果<sub>ニ</sub>也」と説く。知礼はこの解釈には反対で、ここでは「果が理に称う」という意味なので、一概に「性」を「因」と執するは誤りであるとしている。染淨不二門に、「了今無明為法性」と出るのと同じだとしている。宗昱は「成性」を採り(七九〇)知礼に同する。

(9) 不二の二であるから、因・果が説かれ、二は不二であるから、始終因果の体は一つである。もし因が果と体を異にするのであれば、因はもはや因ではないし、果は因によつてあるから、因は果を成すのである。

(10) だから三千が理にあって、その徳を隠しているときには無明と同づけ、三千の果が成じ顯れれば、常樂と称する。三千の法体は、始終改まることはないから、染淨は殊なつても

縁起の理は一つである。因果は共に同じく三千の法体を本具するから「俱体」であり、因果同じく縁に隨い染淨の事となるから「俱用」という。

『普賢觀經』(正藏九・三九二中)に、「汝今應<sub>ニ</sub>當觀<sub>ニ</sub>大乘因、大乘因者諸法實相」と説くように、大乗で説く因果は皆實相である。三千の實相が理として在るときは、染法を生ずるか

ら因となり、もとより具足している仏法が顯われないから「無明」という。この三千實相が、染碍を離れ、八到(有について常・樂・我・常と着し、空について若・空・無常・無我と着すること)を離れるなら、十界の一の法門は淨用を起し、四徳を成する。『楞嚴經』卷四(正藏一九・一二一中)に、狂人演若達多の話題を説き、彼が頭を失い、頭を得るも、いずれも頭は異なつたものではなかつたのと同よることで、無明と明は同一の実相である。迷悟依正は互いに融摂して、三千世界の一は常住である。理具の三千を体とし、変造の三千を用とする。

鈔 知礼は第四句「三千並常、俱體俱用」が圓教の理を最も良く表わすものであると判じてゐる。体用の概念は、相即の義を表わすものであるといふ。すなわち、諸法が理に即するといふい方は、所作の用の全体が、本具の体に即している、ということを意味してゐる。『輔行』卷一之一(正藏四六・一四九下)に、

即者、廣雅云、合也、若依<sub>ニ</sub>此釋、仍似<sub>ニ</sub>二物相合名<sub>レ</sub>即、其理猶疎、今以<sub>レ</sub>義求體不二故、故名為即、即三而一、與<sub>ニ</sub>合義<sub>ニ</sub>珠と出る。本具の体を全成する隨縁の用を、ここでは「不二」と説くのである。

ところで、華嚴の法藏は『大乘起信論義記』卷中本(正藏四四・二五一中)では概ね、

一理隨縁、作<sub>ニ</sub>差別法、差別是無明之相、淳一是真如之相、隨縁時、則有差別、不隨縁時、則無差別

というような意を説く（これは知礼の取意の要約文でこの通りの文は探しれない。）が、これは「一性」と「無明」に差別を認め<sup>(2)</sup>て二物を相合する義である。事理を隔てず、体の不二をいう天台学の説き方とは異なる。天台学では、三千の体が、染淨の縁に隨い、三千の用を起すと説き、不隨縁の時も十界の性相は自体を失わず三千は宛爾であるとみる。隨縁差別の法と本具の体とは、不二である。だから、不二なるがゆえに、無明を除いても差別の法はなくならない。無明を除けば差別の法はなくなると説く立場とは、明らかに異なるのである。他宗の「即義」では不充分である理由がここにある。<sup>(1)</sup>

仏果は唯一の真如であり、九界の差別を破して、仏界の一切性に帰することを説くのは、別教の離義であり、理具の三千を説く円教の即義とは異なるのである。『文句記』卷一下（正藏三四・一七一上）には、「以<sub>ニ</sub>別教中無<sub>ニ</sub>性德九、故自他断、別修<sub>ニ</sub>縁了」と記す。三千世間が性徳本具のものであるから、仏果に至つても九界として破する所がない、とするのが円教の即義である。『金剛鉗』（正藏四六・七八五中）に、「變義唯二、即具唯内」と出る。理具と改造とを共に説くのでなければ、円教の所談とはいえないでのある。『文句記』卷七下（二九二上）で「比讀<sub>ニ</sub>此教者、不<sub>レ</sub>知<sub>ニ</sub>修性」と記してい

るが、湛然の当時に、真如の一理を性とし、隨縁の差別を修<sup>(3)</sup>する見解が行なわれたことを背景としている。他の宗では、至極の円教はただ「性起」であるといい、「性具」をいうことがない。性具の百界をいわば、但、改造の諸法を論ずるだけなら、九界の悪法はただ無明によつて作す所で、理外の法であるから無作をいうことができない。このような考え方<sup>(3)</sup>は別教の考え方である。それは湛然教学によつて確認できる。

### 『文句記』卷一下（一七一中）に、

從<sub>ニ</sub>無住本<sub>ニ</sub>立<sub>ニ</sub>一切法、無明覆<sub>ニ</sub>理、能覆所覆、俱名<sub>ニ</sub>無住、但即不<sub>レ</sub>即異而分<sub>ニ</sub>教殊<sub>ニ</sub>

と出るが、真如の所覆は無住であり、自性を守らないとしている。又「真如在<sub>レ</sub>迷能生<sub>ニ</sub>九界」（一七一上）、と説く。『輔行』卷一之四（一七三下）には、別教の無量弘誓を釈して根塵相対の一念心が迷（十界苦集）、解（四種道滅）の本であることを説き、『楞伽經』卷五（正藏一六・五五九中下・六二二下）に出る「如來藏為善不善因」（取意）の文を引用して、湛然自ら「理性如來為<sub>ニ</sub>善惡本」と釈している。楞伽經のこの句は、『起信論義記』（正藏四四・二五一中）にも引いて、真如隨縁の典拠としているが『輔行』は、この義を敷衍して『大智度論』卷三六（正藏二五・三二五下取意）に出る、

如大池水、象入則濁、珠入則清、當<sub>レ</sub>知、池水為清濁本、珠象以

## 為清濁之縁

の喻文を引いて、水は清濁の本で、珠（縁・了）と象（無明）は清濁の縁であると釈する。このように体具を談じないなら、隨縁（平等）と不隨縁（差別）の意は、別教に属するものは、定んで障とし、定んで破すべきものはない。だから不充となろう。『摩訶止觀』卷五上（正藏四六・五四上中）に、阿梨耶識が一切法を生ずるといい、法性が一切法を生ずるというような説き方を別教に配しているのはこのためである。

『維摩經略疏』卷八（正藏三八・六七七上）に、無明無住を釈し、自住を説くのは別教、依他住を説くのは円教の意であるとしている。そうとすれば、真妄和合して諸法を造作すると示す隨縁の義は、円教の義であるといえないか。このようない疑問に対して知礼は、智顗の語は簡略で、意趣は高く深いものがあるから、湛然の解釈に憑つてみるのがよいであろうとし、結論として、別・円二教共に、自住・依他住の釈が成立することが知られ、法性と無明の体を同一とみるか差異とみるかで、別教となるか円教となるかが判定されていることを知らねばならない、と説く。すなわち、性体に九を具して、修の九用を起す。用は還つて体に依る。この構造を同体依といい、この依他住において、はじめて体用は相即するのであると示す。『文句記』卷一下の、前述した「以<sup>ニ</sup>別教中無<sup>ニ</sup>性徳九、故自他断別（中略）専縁<sup>ニ</sup>理性<sup>ハ</sup>而破<sup>ニ</sup>九界<sup>ニ</sup>」といふ表詮は、いうまでもなく、但理が隨縁して九を変作するの

は、全く無明の効用であつて、能覆障の九界の差別相を破して、理を顯わすのだとする修証觀になつてしまふのである。性を全成する修を起すなら、事は即、理となり、この場合には、定んで障とし、定んで破すべきものはない。だから不充分な「但理隨縁」の説や、「真妄和合」の即義に執して、それを円教であると解することは改められなければならない。

『維摩經略疏』卷八（正藏三八・六七七中）には、「別教亦云依<sup>ニ</sup>法性<sup>ニ</sup>住」といつて例に照らしても、推究しなければならないことは、即・不即、具・不具の義であり、いたずらに自住・依他住の名言にふりまわされてはいけない。天台学の円教の義旨は、湛然の精簡によらなければ把握できないことが知られる、と知礼は説く。<sup>(4)</sup>

## 註

(1) 「他宗は一理の隨縁を明す」という点について、例えば、慧

澄口述、普潤録の『冠註』には次のよき論義がある。すなわち「起信論義記上末で、法藏自身も、起信の隨縁は終教であると判じてゐる。これは天台の別教に相応するものであるのに、知礼はこれをもつて華嚴円教の極談となすのはいささか隠当を欠くのではないか。これに対し、知礼の意とするところは、起信は通申三教の論であり、隨縁の義は円・別二教を兼ねるのであるが、実際には、理の隨縁によつて、性具の隨縁を言うところがない、といふのである。法藏の解釈では、一理の隨縁を終教に判じてはいても、『探玄記』や『五教章』

で、円教を説く場合、いずれも「性起」をいうだけで、「性具」を説くことがない。だから華厳の円教は、天台の別教に相当するというのである。鳳潭の天台に向けた批判は妥当でない」と。今日の学問的状況からいと、直ちにこのような意見を肯うことはできないが、慧澄の見解の是非を批評する余裕はここにはない。『義記』の立場から反論する余地はいくつも存すると思うが、今は指摘だけにとどめる。拙稿「十不二の範疇論(一)」の一四頁下註<sup>6</sup>に挙げた研究論文を参照されたい。

(2) 前註と関連するが、「性起をいうが、性具を説かない」という点について、冠註には、『五教章』卷中、『探玄記』卷一六、『華嚴疏鈔』卷一六などを典拠として掲げ、『華嚴問答』には、性具の言葉がみえるが、それも果地の融通においていわれるだけで、因人に本具のものとしては説かれていないと判じている。最もまとめた研究論文としては、安藤俊雄「性起哲学と天台教学」(『天台性具思想論』昭和二八・四八、法藏館)がある。玉城康四郎『心把握の展開』(昭和三六、山喜房)も、華天教学の交渉史を究明した著書である。華嚴学の側からの論文としては、鎌田茂雄「華嚴教学における善と惡」(仏教思想2『惡』昭和五一)、鍵主良敬「華嚴の性起について」(大谷学報五一卷四号・昭和四七)、同「華嚴即非論の一側面」(大谷学報五三卷三号・昭和四八)などの論文がある。

(3) 知礼の「別理隨縁」説に対し、繼斎の『隨縁指鑑』、子玄の『隨縁撲』、元穎の『隨縁徵決』などの批判書が著わされた

(国訳脚註四一頁参照)。冠註には、この点に関する竹菴可観、可度『詳解』、寶地坊証眞の説を批評している。

(4) この後に知礼は、「三身並常」とある本にふれて、「三千」でなければならぬと判じている。源清は『示珠指』(六七d)で「三身並常俱体俱用者、三身果滿咸成三四德」三身全用也と記すが、又同時に「又本云三千、其理亦顯、即體之用、三千並常、然前之三句、是千字、果德似三身字、便ニ義無失故、但存耳、可解」と記し、「三身」でも「三千」でも意味は同じると釈している。宗昱の『註』(七九a)は「三千並常」を採る。

(5) 染淨以下は次号に続く