

実敏『二諦義私記』の本文紹介（上）

伊 藤 隆 寿

一 はじめに

ここに紹介せんとする実敏の『二諦義私記』とは、真福寺文庫所蔵の貞和四（一三四八）年の写本で、従来未公開の書である。この写本が、実敏の著書に相違なかろう、ということについては、『印度学仏教学研究』第二十六卷第一号（昭和五十二年十二月）において「実敏僧都の『二諦義私記』について」と題して考察を加えた。後世の引用状況等から、多少問題が無きにしもあらず、であるが、ともかくも、本書の全文を公にして、大方の参考に供したいと思う。以下、一二の点に言及して、本書の解題としたい。

二 真福寺本の形態

真福寺の写本は、函第三十二合の第三十八号として収められており、その形態を記せば次のとくである。

大よそ以上のごとくであるが、上冊には、異本による書き込みと、返点や送り仮名が時折同筆で墨書きされている。なお奥書は、上下共に存する。後の本文について参照されたい。

三 実敏の伝記

実敏（七八八—八五六）の伝記としては『文徳天皇実録』や『元亨釈書』『本朝高僧伝』等があり、その外『僧綱補任抄出』等に闇説される。⁽¹⁾ この中で、『文徳天皇実録』が最も信頼されるものであろう。今、これらの文献によつて、実敏の伝記を述べておきたい。

実敏は、姓物部氏、尾張国愛智（知）郡の人である。母は、

室中に三重塔を建立する夢を見て、実敏を孕んだという。延暦七（七八八）年出生（逆算）したが、その眼には二つの瞳があり、左右の耳孔は相通じていたとされる。十三歳の時、すなわち延暦十九（八〇〇）年、伯父の中安法師に従つて都に趣き仏教等の手ほどきを受けたが、生來の聰明さを發揮して、その進展ぶりは日毎に倍したとされる。「聰明日倍受持經論」（文徳実録）とされ、「就讀經論強記功倍」（本朝高僧伝）とされるから、諸經論を次々に読破し、その義理を探求して行つたものごとくである。このような実敏の姿を見た中安は感歎して、玄叡に実敏を預けたとされる。玄叡はその法器なるを察し、摩頂して誨誘したという。

さて、以上の経過については諸伝共に一致しているが、その後の事蹟については、多少の相違が見られる。『文徳実録』では、その後、「更に入唐大僧都永忠に従つて、經論の所滯を学び、二十にして具足戒を受く」としており、『元亨釈書』も同様である。ところが、『本朝高僧伝』では、「玄叡は、さらに実敏を安澄に付属せしめた」とい、「二師の室に侍して審問饗飫し、二十にして東大寺戒壇に登り、满分戒を受け、後梵釈寺の永忠に従い」と述べている。⁽³⁾ つまり問題となるのは、実敏が安澄（七六三—八一四）にも師事した、ということである。そこで、安澄・玄叡・実敏三者の師資関係が考察されなければならない、ということになる。

今、関係の諸説を先に提示して、その問題の所在を検討しておきたいと思う。諸説というのは、右の『文徳実録』及び『元亨釈書』と『本朝高僧伝』の外に、『三国仏法伝通縁起』（伝通縁起と略称）、『東大寺具書』、『東大寺要録』、『東國高僧伝』があり、以上は、公刊されている文献である。また未公開の写本ではあるが、すでにその所在が明らかにされている元興寺円宗（？—八八三）の『大乘三論師資伝』（師資伝と略称）及び東大寺崇憲（一七五一一七八）の筆写になる『大乘三論宗嗣資記』（嗣資記と略称）と『大乘三論宗嗣承伝』（嗣承伝と略称）がある。⁽⁴⁾ そこで、右の諸文献に記されたことを列挙すると次のごとくなる。

①実敏は玄叡に受学したとするもの（文徳実録・元亨釈書・東国高僧伝）

②実敏は安澄の弟子であるとするもの（師資伝・伝通縁起・嗣資記・嗣承伝）

③実敏は、玄叡・安澄の二師に受学とするもの（本朝高僧伝・嗣承伝の注記）

④玄叡は、東大寺玄耀の弟子とするもの（師資伝・東大寺要錄・嗣承伝）

⑤実敏と玄叡は、共に安澄の弟子とするもの（東大寺具書・嗣資記・本朝高僧伝）

さて、右の諸説をながめると、実敏については、①②③の三説があることになるが、この中で、文献成立の年代からすると、①の玄叡に受学とする説と②の安澄の弟子とする説が、最も古い伝承ということになろう。『文徳実録』（八七九成立）と『大乗三論師資伝』（八八三以前成立）は、全く同時代の文献であり、いずれも事実を伝えたものと考えざるを得ない。ただ、両者の製作の立場、背景が異なることによる評価の差異として捉えられるのではなかろうか。これについては、三者の関係を考えながら、さらに吟味しなければなるまい。

次に玄叡については④⑤の二説がある。つまり④の玄耀の弟子とする説と、⑤の安澄の弟子とする説である。この中で、前と同様成立の年代を考慮すると、④の説が、⑤よりも

古い伝承を有する。すなわち、『師資伝』は先述のごとくであり、『東大寺要録』は、⁽⁵⁾元永元（一一一八）年には完成されいたとされるからである。この点からすると、④の説を探りたいが、⑤の説も捨てがたい。それは、『本朝高僧伝』において、玄叡は「安澄に随つて大安寺に在りて空論に達し、西大寺に補せられて英博名顯る」として、はじめは、大安寺に住し、後に西大寺に移つた、と考えられる記述をしているからである。崇憲の『嗣承伝』は玄叡を玄耀の弟子としているが、その下に注記して「西大寺、初住大安」としている。これは、時代的に言つて、あるいは『本朝高僧伝』を参照しての注記かも知れないが、もしこの点が事実であつたなら、安澄受学説も可能性ありと考えられる。そして、先に述べたごとく、実敏が安澄・玄叡の二人に師事したとすれば、安澄と玄叡の関係も、また密接なものがあつたと言わざるを得ない。三者の中で、実敏は最も若年であつたと考えられ、彼が安澄に受学するに到つた因縁は、玄叡にあつたと見るのが妥当であろう。安澄と玄叡の師資の関係に言及するのは『本朝高僧伝』に先行するものとして『東大寺具書』（鎌倉末期）がある。この書は、成立の性格上、當時東大寺に伝承されていた説を取捨しつつまとめられたごとくであり、すでに指摘したごとく、一方では円宗の『師資伝』の記述をそのまま採用⁽⁶⁾しながらも、右の点については、多少異なる説となつてゐる。

従つて、ほぼ同時の凝然が安澄と玄叡の関係を言わないことは、円宗の説を承けたものと思われるが、一方東大寺の伝承には、安澄と玄叡の師資関係を認める説もあつたものと考えられよう。それは『嗣資記』において具体的に示されている。⁽⁷⁾

以上、少しく錯綜した記述になつてしまつたが、事の真相を証するには、いずれの伝記類も、甚だ不充分である。よつて総体的に判断して推察を試みるとすれば、実敏が、中安に連れられて玄叡に出会つた時には、玄叡は安澄の下にあつた、すなわち大安寺に住していた時ではなかつたか。そして玄叡は西大寺に移るに及び、実敏を安澄に預けたのではない。つまり玄叡・実敏共に安澄に師事したのは大安寺においてであつた、ということである。そして実敏は恐らく安澄が弘仁五（八一四）年、五十二歳で遷化するまで、彼に就いて三論を学び、他方梵釈寺の永忠（七四三—八一六）にも新知識を問うたのである。⁽⁸⁾ 円宗の『師資伝』では、実敏を「安澄の入室なり」としている。この「入室」という表現について、当時の意を有していたのか明確ではないが、伝記類において、弟子という表現と併列的に使用されており、同一人が甲師の弟子とされ同時に乙師の入室というようにも記される。歴史的を見て、主として付法印可を示す表現として入室と称する使用例が適用されるとすれば、実敏の本師は、安澄であったという意味となろう。円宗が特にこの語を用い、凝

然これを承けて実敏を評価していることからすれば、決して軽いものではあるまい。実敏は安澄の示寂後西大寺に移り、再び玄叡の門下として、さらに師事したのではなかろうか。

他方玄叡については、示寂の年（承和七年・八四〇）が知られるのみで年令は不明であるが、安澄よりは後輩であろう。しかし、安澄が五十二歳で示寂し、その二十六年後に彼も遷化していることよりすれば、それほどの開きはなかつたようにも思われる。従つて、玄叡が安澄に受学したのは、あるいは東大寺の玄耀に就いて、ある程度仏教を学んでからではなかつたか、とも考えられる。つまり玄耀受学の事実の方が、安澄受学より先ではなかつたか、ということである。このことも又、推測の域を出ないが、一つは、法諱の相似である。これは偶然かも知れないが、得度の師資関係の存在をうかがわしめるものがある。しかし玄耀については、『師資伝』において、三論宗の第一伝とされる慧灌の弟子福亮の系統として、福亮—神泰—宣融—玄耀と位置づけられる人で、安澄とはその系統を異にする。この説は、『東大寺要録』⁽¹⁰⁾『東大寺具書』そして崇憲筆写の『嗣承伝』『嗣資記』の二書に継承されているもので、彼が、元興寺系の三論学を東大寺に伝えたことにより、東大寺の伝承として重んじられたものである。そして玄耀の弟子とされるのは、玄叡の他に福（布）貴の道詮（一八五四一）がある。

右のような推測による諸事情が、仮りに存在したとするならば、先の諸説に見られる混乱の理由が自ずから明らかになるようと思われる。逆説的には、実敏・玄叡共に二人の師があつたということにより、その受学の前後のいずれを師として評価し位置づけるかによって、伝承の相違となつたのではあるまいか。最も古い伝承と考えられる円宗の記述は、彼の示寂の年（八八三）より数えて、玄叡よりは四十三年、実敏よりは二十七年後ということであり、むしろ同時代に生きた人物である。従つて彼は、玄叡・実敏の三論学の事実上の師として各々玄耀と安澄を記録したのではないかと推察される。一方、先にも言及した『文徳実録』は、正史であり、それは公の機関によつて編纂されたものであり、実敏については、玄叡の門下にあつて、彼の示寂後も西大寺の三論学僧として活躍したその実績によつて記述したものではなかつたか、と考えられよう。

さて、実敏の伝記について思わぬ停滞を余儀なくされたが、彼の事蹟を先に進めたいと思う。彼は安澄の遷化に先立つ大同二（八一二）年、二十歳の時、東大寺戒壇において具足戒を受けた。⁽¹¹⁾ そして弘仁十（八一九）年、三十二歳の十月、興福寺維摩会の講席に預り、研学堅義を勤めている。その時、列席の諸寺の学僧は、彼の堅義を聴いて、驚聳せざるなし、⁽¹²⁾ と伝えられる。この時の講師は、諸記共に欠落しており不明

である。さらに『本朝高僧伝』の玄叡伝によれば、天長四（八二七）年九月に、禁中において、薬師仏像を慶讃する法会が営まれ、四日八座にわたり教義が講演された際、玄叡は、豊安・載榮・空海・泰演・明福と共に講主となり、実敏は聽法衆二十人の一員として、その講説を聴いたとされる。実敏はこの時四十歳であり、南都佛教界において、序々に頭角を顯わしていることが察知される。また、この頃には、すでに西大寺にあつて、玄叡門下の代表人物となっていたことも推察されよう。そして、この時期までが、彼にとつては自己の修学の期間であつたと考えられ、以後は、西大寺の実力者として、また三論宗の代表者として最も充実した活躍期に入る。先ず、承和五（八三八）年十二月十九日に、清涼殿において、初めて仏名懺悔⁽¹³⁾ が三日間修行され、元興寺の静安等と共に、その導師を勤めた。そして、承和八（八四一）年、五十四歳の時、興福寺維摩会の講師に任せられ、それを無事勤仕し、続いて翌年正月の太極殿の御斎会において『最勝王經』を講じた。その時の様子を『文徳実録』では「皇帝、実敏の問答を臨聴し、警策するに、脣舌紛糾たり。疑滯を分決すること毫毛も必ず剖す。帝、称歎すること久し。明年、擢かれて律師を挙す」と述べている。この当時、未だ明確な形での三会制度は成立していないが、『続日本後紀』第八の承和六年（八三九）年十二月の勅に

勅以經于興福寺維摩会講師之僧、宣為宮中最勝会講師、自今以後、
永為恒例

四 本書成立の意義

とあって、実敏の場合も、この詔の通りに二会の講師を遂講したものであった。また、右の両会が、三月七日の薬師寺の最勝会と並び、三会として僧官への登竜門としての意義が形成されつあつたと言える。そして実敏においては、正に翌承和十年十一月九日⁽¹⁴⁾、五十六歳の時に已講の労として律師に任ぜられたのである。『僧綱補任』等を見る限りにおいて、已講の労として三綱に登ったのは、実敏が初例である。しかし、実敏の伝記にも述べられていないように、御斎会のあと薬師寺の最勝会の講師をも遂講したか否か不明である。それは、三会として正式に定められたのは、貞觀元(八五九)年正月八日の詔に依るからである。その後嘉祥元(八四八)年の七月十五日に清涼殿において『法華經』を講じ、同年の九月二十日に律師から少僧都へと転任された。続いて、嘉祥三(八五〇)年二月二十二日、清涼殿において、法相宗の明詮等と共に三論宗の代表者として座主となつて『法華經』を講じた⁽¹⁵⁾。そして仁寿三(八五三)年、六十六歳の十月二十五日に、大僧都に任ぜられ、斎衝三(八五六)年九月三日、六十九歳で遷化している。『文德實錄』では、実敏の講説の姿を評して「実敏は言詞羨むべく、音声は和美たり、願を發して教誨すれば、聞く者涙を流す」と褒め讃えて結びとしている。

の功績を残し、彼の『中論疏記』は、奈良時代より平安時

代初期の注釈学特に文献考証の白眉と言える。また玄觀も、その伝記は不明であるが、律師に補任されたものの、その後の昇進はなく、実敏のような活躍はなかつたごとくである。

ただ『大乗三論大義鈔』を、三論宗を代表して撰述し、朝廷に奉つたことは、その実力を充分に窺わせるものがある。

実敏の活躍は右のような勝れた師の下にあって、その陶誘に依るところ多大なるものがあつたと考えられるが、それは、三論学の面でも大いに発揮されたであろう。それは、後世に影響を及ぼしている『二論義私記』を著わしたことによつて、端的に示されている。しかしながら、本書は、前二書とは、その成立事情、内容において趣きを異にしていると考えられる。一つは、「私記」という名によつて示されているのであるが、その著述の形態において、前者とは明らかに相違しているということである。二つは、撰述の意図である。安澄の『中論疏記』の成立は、奈良時代の經論に対する注釈的研究の成果が如何なく發揮されたものであり、安澄の書は、当時代における有終の美を飾るものと評価して良いであろう。そして玄觀の書になると、それは勅撰という性格もあるが、安澄の注釈的研究とは異なる宗義の書としてまとめられた。ここに時代の推移といふことが察知される。そこで、これら二書に対して実敏の書は、いかなる位置にあり、いか

なる意義を有するのか、次に少しく考えてみたいと思う。

第一の「私記」ということについては、結城令聞博士の有益な論文がある。⁽²²⁾ 博士は、日本の唯識研究の視点より論じられて、唯識研究史上における私記時代の設定を提唱された。

筆者は、この考え方と同意見であり、単に唯識研究の面においてのみならず、南都北嶺の仏教界における、一つの大きな特色として捉えられるのではないかと思う。先ず、博士の論証と指摘によると、私記時代というのは、「興福寺喜多院の空晴（八七七—九五七）以後、鎌倉唯識の論議的研究、方法が拾頭する頃まで」と設定され、その私記と称される著述の形態については、「私記は既存の著述に対する解説であり解説であつて、既存の著述を離れては存在しえない」とされ、さらに「特に解明解読と称したのは、註釈ということではない」と述べられている。そして、その特徴を「總て問答体を以て義の解説をすすめ、それも自問自答して自己の見解を出すことをむしろ避け、古人先輩の見解を能う限り多く出し、それをして問答せしめ、出来るだけ多くの説を出すようにつとめている」とされる。この結城博士の指摘は、そのまま実敏の『二論義私記』にも当てはまるのである。

右の博士の時代設定は、唯識研究の現存文献よりなされたものであるが、実敏の書は、その前駆的存在ということになり、丁度音羽の明詮（七八八—八六八）の『唯識義私記』十卷

と同時代に当る。また既存の著述に対する解明、解説といふ点においても、実敏の書は、吉藏の『二諦章』に対する解明解説であり、その形態は、正に問答体でなされている。そして、古人先輩の見解を能う限り多く出す、ということにおいても、本書は、吉藏の『中觀論疏』『百論疏』『淨名玄論』『大品經疏』『法華玄論』『法華經疏』『涅槃經疏』『大乘玄論』を引用し、また興皇法朗の『山門玄義』、慧均の『四論玄義』、淨秀の『中論疏』、元興寺智光の『法華玄論述義』等を援引している。このような著述形態が、唯識研究史のみならず三論研究史上においても、本書の例があつたということは、少なくとも従来は知り得なかつたことである。しかし、他にも同様の文献を指摘することによつて、南都佛教界の特異なる学風を形成していた、と言うことが可能となるであろう。

今、それらの一つ一つについて検討を加える余裕はないが、一、二の例を示すならば、三論宗においては、東大寺東南院の第三代院務とされる觀理（八九五—九七四）に、

方言義私記 二帖（真福寺文庫・大谷大所蔵写本）

因明四種相違私記 三卷（大正六九所収）

唯識義私記（唯識章）十五卷（僧伝等記載）

があり、最後の書は確認不可能なれど、前二者は、正に「⁽²³⁾私記」の形態を取つてゐる。また、天台宗の著述を拾つてみると、

円仁（七九四—八六四）

三身義私記

良源（九一二—九八五）

名別義通私記

千觀（九一八—九八三）

十二因縁義私記

源信（九四二—一〇一七）

三身義私記（二種）

即身成仏義私記

三觀義私記

三周義私記

（以上、大日本佛教全書所収）

等があり、やはり、いざれも問答体による義理の解明である。さらに天台宗には、『二諦義私記』と名付けられた著述が、最澄、安然（八四一—九〇一？）、千觀、源信等に存したことが目録によつて知られる。⁽²⁴⁾

以上のとく、私記と称される著述形態が平安時代の我国佛教界に流行し、佛教研究の一形態を形成してゐたと見られる。それでは、このような著述形態が取られた意味、理由は何であつたか、ということが問われなければならないが、一応次のように考えられるであろう。

その第一は、奈良時代までは、インド・中国佛教の伝播研究の時代と称されるごとく、注釈的、文献考証による研究が中心であった。それが平安時代の初期頃に到つて、一応の成果を收め、次の段階へと進んだ。それは、先行の著述を原拠としながらも、その一つ一つの文々句々を離れて、その宗旨

を問答往反によつて解説して行くことではなかつた。これは教義の理解が深まり、それを消化することによつて、始めて展開され得ることであろう。これを内的な理由とすれば、第二には、そのような学風が起つた外的な理由はなかつたであらうか。平安以後は、学派から宗派へといふ転換期であり、政教相資時代とも称されている。⁽²⁶⁾つまり考へられることは、当時の仏教界のあり方が、仏教研究のあり方にも大きく影響を及ぼしたのではないか。その一因は、諸種の法会、講会の隆盛ではなかつたか、ということである。その代表たるものは、宮中の最勝会（御斎会）や藤原一族によって當まれて來た維摩会等であつたと思われる。それらが国家的法会となり、年中行事として定着するに到り、それは官製のものながら、仏教界にとっては、各宗の教義、宗旨について発表し、意見を出し、議論をする場であつた。そして、その際には、講説や堅義の内容を中心にして、質問応答がなされ、その義理が追究された、と考えられる。このことは、たとえば維摩会の実際によつて知られるであらう。すなわち、維摩会においては、『維摩經』の經義を講説する講師があり、講説された經義より論題を選定して出題する探題があり、その出題に対して義を立てて答える研学堅義の者があり、さらに、その論義の可否を評価する精義の役があつて、いずれも勅任されるものであつた。⁽²⁷⁾そして、このような講会の定着と

隆盛が、いつ頃から起つたかと言えば、先にも触れたごとく、本書の著者実敏の前後頃であつた。維摩会のみならず、その他の法会の定着、制定等についての例は、『類聚三代格』等により指摘出来るであらう。しかも、それらの法会に参加し、堅義や講師を勤仕することが、僧界進出への登竜門の意味を持つに至つて、私記的学風（今便宜的に使用）は、一層助長されたのではなかつたかと思われる。私記と称される著述形態は、そのような状況の中より形成されたものではなかつたか。つまり、内的な仏教研究の進展と相俟つて、現実的な要請によつて作成された、と見ることが出来るであらう。その点は、結城博士の指摘されたごとく、清範の『五心義私記』下巻には「是則為允当年研学立義也」と、その著述の目的を記しているとされ、觀理の『因明四種相違私記』の奥書にも、筆写の理由として「有法華会執行、由内外相調故、為第二夜堅義稽古」（大正六九、二五七上等）と述べているし、『方言義私記』の大谷大学蔵本では、はじめに、その内容項目を、たとえば「一方言有先德伝事」等と三十八ヶ条にわたり数え上げてゐることなど、伝持の状況を推察すると、私記撰述の目的の一つに、諸法会のため、ということがあつたとすることは、大きな誤りではないと考えられる。

勿論、私記と名のつくものが、すべてそうであつたとは考えられない。実敏の書にしても、以上のような背景のもと、

講会のためにという理由で製作されたものか否か、現写本には著者自身の奥書は見られず不明である。したがつて、成立の年時も分からぬ⁽²⁸⁾。しかし、私記的学風の盛り上がりつつあつた時代にあって、その気運をいち早く察して、三論宗の中心テーマである二諦義の解明を行つたことだけは間違いない。その点、実敏の『二諦義私記』は、三論宗における、この種の著述の嚆矢であつたと言えよう。

なお、本資料の調査と紹介をお許し頂いた宝生院当局及び筆写に際し、御助力下さつた東邦学園講師の鶴見良道氏に御礼申し上げます。

(昭和五十三年十二月二十日記)

(注)

(1) 上掲の資料以外で関説するものとしては、『三会定一記』『三國仏法伝通縁起』『日本高僧伝要文抄』『日本高僧伝指示抄』『東国高僧伝』『続日本後紀』『東大寺具書』『東大寺要録』がある。

(2) 『文徳天皇実録』卷八(国史大系第三巻、五三七頁)に「玄叡察其法器、摩頂誨説、更從入唐大僧都永忠、學經論所滯、二十受具足戒」とし、『元亨釈書』卷三(鈴木本大日本仏教全書、第六二巻、八二頁)でも「叡称其法器、摩頂誨説、又隨入唐沙門永忠、益智解、甫二十受具足戒」とする。

(3) 『本朝高僧伝』卷六(鈴木本佛教全書第六三巻、五〇頁)に

「睿又称褒、属安澄師、侍二師室、審問饜飫、二十登東大寺戒壇、稟滿分戒、後從永忠于梵祇寺、益望智解」とある。

(4) 以上の三書については、伊藤隆寿「三論宗系譜の資料三種」(宗教研究第五一巻第三輯、No.二三四)及び「香山宗撰『大乗三論師資伝』について」(印度学仏教学研究第二十七巻第二号)参照。

(5) 筒井英俊校訂『東大寺要録』の凡例参照。

(6) 前註(4)の『大乗三論師資伝』についての拙稿参照。

(7) 凝然の歴史的事項に関する記述は、彼が直接的に見聞したものの、及び当時東大寺等に伝承されていた諸文献に基づいてなされたこと言を俟たない。その中で、三論宗の我国への伝来についての凝然の説は、恐らく円宗の説に依つたと考えられる。伊藤隆寿「我国への三論宗の伝来と受容」(曹洞宗研究員研究生研究紀要第十号、昭和五十三年八月)参照。

(8) 崇憲の筆による『大乗三論宗嗣承伝』は、「専寺三論正流、法師位崇憲述」とされており、自己の系譜を明示するために書かれたものとも考えられるが、もう一つの『大乗三論嗣資記』は、最後に「右者、金珠院経藏以御本出令書写了」とあって、東大寺金珠院に伝承されていた系譜を写したものである。この書においては、安澄の弟子として玄叡・寿遠・実敏の三人を出し、これは、『望月仏教大辞典』に掲げるものと一致する。なお『本朝高僧伝』の説③は、前二説を合せたものと思われる。

(9) 永忠についての詳細は不明であるが、空海の『性靈集』卷九の「永忠和尚辭少僧都表」(真言宗全書、性靈集便蒙所収)や

『七大寺年表』『僧綱補任』『続日本後紀』及び『元亨釈書』『本朝高僧伝』に関説立伝されている。しかし、入唐帰朝の年次と、僧綱補任の年次に二説あって、いずれが正しいのか明確でない。ただし正史に従えば延暦二十四（八〇五）年に帰朝し、大同元（八〇六）年に律師となり、弘仁六（八一五）年に大僧都となっている。従って、実敏が永忠に教えを乞うたのは、帰朝後であって、具足戒を受ける前後であろう。

(10) 筒井本『東大寺要録』卷五、の「諸宗章第六」に述べられる三論宗の条（一五八頁）及び『東大寺具書』（続群書類従第二七輯下、八四頁）参照。また『嗣承伝』では、玄耀の下に玄叡と道詮を出し、道詮の下に真如を出す。『嗣資記』では、玄耀の下には道詮のみを出す。

(11) 具足戒を受けた際の戒師は、『東大寺要録』卷五所収の「戒和上次第」（筒井本、一九七頁）に依れば、第五代に当る、興福寺の長惠になる。

(12) 今の文は『文德実録』に依る。『元亨釈書』では「儕輩嘆其堅義」とする。

(13) 『続日本後紀』卷七（国史大系本、二五〇頁）及び『僧綱補任抄出』（鈴木本仏教全書第六四、一二四頁）参照。また『本朝高僧伝』の編纂者の注記によると、この年東大寺別當に補された、とする説を示しているが、『東大寺別當次第』（東大寺要録卷五所収本）では、この時に任せられたのは円明であるとし、「私勘云、或日記実敏大徳、承和五年任云云」とし、「裏書云」としてさらに「承和五年六月八日、起首五十箇日間、修理毘沙門天、寺工從八位上神氏勝助等、率廿余人修補、

于時別當大法師円明。如此記者、実敏非別當歟」と述べて、実敏別當説を否定している。また大日本佛教全書第六五所収の『東大寺別當次第』では、第二十一代として実敏を上げるが、やはり注記して、否定している。

(14) 『元亨釈書』では、太極殿における最勝会の講師のあと、すぐい僧都に任せられたごとき記載をし、『本朝高僧伝』では、承和九年に太極殿で講師となり、「明年從律師転少僧都」とする。承和九年に最勝会の講師となつた点は可とするも、明年、すなわち承和十年に少僧都となつたとするのは、何かの誤りと思われる。今は、『文德実録』『続日本後紀』『僧綱補任』に従う。

(15) 『三代実録』卷二（国史大系第四卷、一七頁）の貞觀元年正月八日の条参照。ただし、『僧綱補任』（仏教全書第六五卷、九頁下）に依れば、承和元年の講師寿遠は、三会の講師を始めて一人で修した、とされており、それ以後、慣例化し、承和六年の詔となり、さらに貞觀元年の詔となつた、とすれば、実敏の已講の労は、正に三会遂講の労ということになる。

(16) 嘉祥元年の講經と少僧都の補任は、『続日本後紀』及び『僧綱補任』に依る。

(17) 『法華經』を講じた、というのは『続日本後紀』卷二十に依る。『本朝高僧伝』の実敏伝も同じ。ただし、四宗の法師の名前が相違する。『続日本後紀』（国史大系第三卷、四二一九頁）では、三論宗実敏、法相宗明詮、天台宗光定、華嚴宗円鏡の四人としているが、『本朝高僧伝』の実敏伝では、天台宗円

修、華嚴宗正義としている。また、『本朝高僧伝』卷六の明證伝では、同年二月に『金光明經』を講じたとし、法師名は実敏伝と同じである。この『本朝高僧伝』の説は、恐らく、宗性の『日本高僧伝要文抄』卷三（鈴木本仏教全書第六二、五〇頁上～中）の明證伝に従つたものであろう。ここでは、『金光明經』を講じたとし、『本朝高僧伝』と同人を記している。

(18) 遷化の日については、『本朝高僧伝』では九月五日としているが、今は、『文德実錄』及び『僧綱補任』の九月三日に従う。

(19) 『三会定一記』卷一（鈴木本仏教全書第四九卷、二〇五頁下）の承和八年の講師実敏の下に、「同十年十一月九日任律師、超恩教泰縁二人」とする。

(20) この点は『元亨釈書』卷二の安澄伝（鈴木本仏教全書第六二卷、七九頁）に「以弘法為己任、為人敏給、議論絕倫、唯西大寺泰演時為匹敵」とし、『本朝高僧伝』の安澄伝、泰演伝（同第六三卷、四五頁及四六頁）にも同様のことが記されることによつて知られる。

(21) 『僧綱補任』第一（鈴木本仏教全書第六五卷、八頁）に依る。

(22) 結城令聞「日本の唯識研究史上における私記時代の設定について」（印度学仏教学研究第二十三卷第二号）参照。

(23) 『方言義私記』は、真福寺文庫所蔵写本は上下二帖であり、嘉曆四（一三二九）年に東南院において頼済が筆写したもので、冒頭の内題下に東南権大僧都作とある。また大谷大学蔵本は、一冊であるが、大正三年一月に、大谷大学図書館が、

福岡県山門郡満福寺の蔵本を転写したものであり、本文に入る前に、初方言について十八ヶ条、第二方言について九ヶ条、第三方言については十一ヶ条の項目が抄出されており、初方言の項目を列挙する最後に「宗要抄上」とあり、その下に、明海の名があり、次に「三論宗寛乗之、在判」とある。明海（一一〇五一？）は、『維摩講師研學堅義次第』（宮内庁書陵部蔵）及び『三会定一記』では、第九代東南院務である覚樹（一一〇八一一一三九）の弟子とされ、珍海等と同門である。また寛乗は、聖守（一二一九一一二九一）のこと（前名）である。さらに初方言の最後には、永正六年（一五〇九）に快憲（一四八一一？）が筆写した旨の記録がある。大谷大本の冒頭の目録は、後の付加であること明らかであるが、両本とも内容は一致しており同一の書である。

(24) 謙順『諸宗章疏録』第二（鈴木本仏教全書第九五所収）及び『山家祖徳撰述篇目集』（同仏教全書第九六所収）参照。

(25) (26) 島地大等『日本佛教教学史』（昭和五十一年再刊）二二頁等参照。

(27) 宮内庁本『維摩講師研學堅義次第』が、それらの人々の補任、経歴等の記載において、『三会定一記』等の類本に比して最も詳しく信頼が置けるものである。

(28) もし講会のため、ということで本書が撰述されたとすれば、弘仁十（八一九年、三十二歳の時に、維摩会の堅義を勤めた際であろうか。

凡例

一、今回は、上下二帖の内、上冊の紹介とし、下冊は次号に掲載の予定である。

一、本文の印刷に当つては、すべて通行の字体とした。

一、筆者において、原本にあるイ本校注等により誤字訂正をし、適宣句点（。）を施し、改行を加え、引用文献の出典を頭注に示した。また（）内の文字は、筆者の補足である。

一、原本の紙数及び表裏は、（3オ）（4ウ）等として本文中に示した。

(表紙外題)

二諦義私記上

(内題)

二諦義私記

(1) 豈均大乘四論玄義卷五、二諦義「問中論四諦品云。仏依二諦說法。若俗諦於俗俗諦。真諦於真真諦。為二於諦者。此兩於諦並是病迷不。答悉是病迷。問若為是病迷。答並乖道。道未曾有無……亦得悉是凡是俗也」(正統藏一・七四・一・一二二右下・一二左上)

(2) 大乘玄論卷一「本於是通迷……本是前述末是後迷」(大正四五・五中)

(3) 大乘玄論卷一「於諦有三句……二皆失者。二皆是於故二皆失」(同一六下)また二諦章卷中「仏說於諦有三句。一皆得一皆失三亦得亦失。……二皆失者。二皆是於故皆失。於凡有。有既失。於聖空。空亦失。於中略。然此三句。有兩種諦。前二句即於諦。後一句即教諦」(同九三下)

(4) 二諦章卷上「今明。於諦皆失者。非是所依於諦皆失。乃是稟教成於比於諦皆失。又「有兩種人失二諦。一者不學二諦失二諦。二者學二諦失二諦。凡夫二諦不出此二種也」等。(大正四五・七九上及八三中)

(5) 二諦章卷上「今明。如上有於凡為實。名俗諦。空於聖是實。名第一義諦」又「有於是實有。空於聖是實空」(同七八中・下)

中觀論疏卷十本「世俗體非真實。但有於凡是實」とし「賢聖」了六道顛倒本性空。故於聖為實是諦」(大正四二・一五〇下及一五一上)

百論疏卷下余「二諦義者。如前有於凡是實為諦。空於聖為實是諦」(同三〇九中)

- (6) 百論疏卷十余「如捺望瓜ナカミ。形聚實大」
(7) 原文「依」とするも百論疏本文により改
む。

(8) 中觀論疏卷十本「智度論引無名指形有名
指皆實也」(大正四二・一五〇下)

(9) 大智度論卷二十六「如無名指亦長亦短。
觀中指則短。觀小指則長。長短皆實。有
說無說亦如是」(大正二五・一五四上)

(10) 大般涅槃經(北本)卷十七梵行品「善男
子。一切世諦若於如來即是第一義諦。何
以故。諸仏世尊為第一義故說於世諦」(大
正一二・四六五中)

(11) 大乘玄論卷一「問於諦為失。教諦為得不。
答凡夫為失。如來為得。聖人於亦得
亦失」(大正四五・一五中)

(12) 中論卷四觀四諦品「世俗諦者。一切法性
空。而世間顛倒故生虛妄法。於世間是實。
諸賢聖真知倒性。故知一切法皆空無生。
於聖人是第一義諦名為實。」(大正三〇・
三三下)

於凡為實。空於聖為實。又云。有於凡ナニ是實。空於聖ナカミ是實等云。明知於者是相望之義。即
訓望也。既言有於凡為實等。於字訓ナカミハ為時。即有擲(2ウ)重失。故又百論空品疏。(6)
瓜ナカミ實小。望棗ナカミ實大。以此喻顯本於諦。又中論疏。引大論以無名指形中指ナカミ實短。形小指
實長。⁽⁸⁾以此喻顯本於二諦。准此等文。明知於是相望之名。⁽⁹⁾即訓望也。問。若於者是迷失之
義者。大經云。⁽¹⁰⁾一切世諦。若於如來即是第一義諦云。此於亦是失耶。答。於之言通得失。
是故大乘玄云。佛於是得凡於是失也。(3才)
問。約本於二諦。分二諦何。答。中論四諦品云。諸法性空。而世間顛倒謂有。於世間實。
名為俗諦。諸賢聖真知顛倒性空。於聖ナカミ是實。名為真諦。問。爾此本於二諦。為當佛出世
時。始有此二諦。為當無佛時。亦有此二諦耶。答。俗於諦有佛無佛常有。真於諦有二。一
云有佛時有。無佛時無。二云有佛無佛恒有也。問。何言爾。答。佛出世佛不出世。凡夫常
謂瓶衣等(3ウ)法實有。故云有佛無佛恒有也。於真諦性空者。若約迹身為言。佛出時有。
佛不出世時無。若就本身為談。佛出世時佛不出世時。法身常照性空故。云有佛無佛恒有。
問。且就真諦。彼性空者。但取本迹二身所照性空耶。若亦取小聖所知性空耶。答。通取大
小聖性空。問。若爾小聖所知性空。為當有佛時有。無佛時無耶。為當有佛無佛恒有耶。
答。小聖之空。有佛(4才)無佛恒有。問。何言爾耶。答。聲聞所知之性空。在佛出世
時。獨覺所知之性空。在無佛世之時。聲聞緣覺合言故。云有佛無佛恒有也。問。何言聲聞
之性空。有佛時有等耶。答。聲聞聖人。必值佛得道故。聲聞所知之性空。無佛世無。若緣
覺多分出無佛世故。云無佛時有也。問。若爾釈迦未出世前。於此三千界中。聲聞緣覺之

(13) 無量義經「自從如來得道已來四十余年。當為衆生演說諸法四相之義。苦義空義無常無我……若有聞者。或得緩法頂法世第

一法須陀洹果斯陀含果阿那含果阿羅漢果辟支佛道」(大正九・三八六上)

(14) 同「其諸比丘比丘尼優婆塞優婆夷。天龍夜又乾闥婆阿修羅迦樓羅緊那羅摩睺羅伽……及諸眷屬百千衆俱。聞佛如來說是經時、或得緩法頂法世間第一法須陀洹果：阿羅漢果辟支佛果」(同三八七上)

(15) 佛說仁王般若波羅蜜經卷上序品「復有八百萬億大仙緣覺。非斷非常。四歸十二因緣皆成就。(中略)此三界中大衆十二大衆。皆來集會坐九劫蓮華座」(大正八・八二五上―中)

(16) 吉藏仁王般若經疏卷上「三種辟支佛中先者最大從因緣以得道故名大仙緣覺。(中略)答諸大仙人在雪山中悟因緣以得道今聞如來放光動地尋光而來。故阿難即列為同聞也」(大正三三・三二八中)原本「香山」とするも右により「雪山」に改む。

(17) イ本乘
(18) イ本乘
前出註(12)に同じ。

(19) イ本乘
中觀論疏卷十本「問能依有異不。答依第一義說此是真實說。依俗說者此是方便隨宣說也。問說人天及二乘是方便說。今說大乘人法等。云何俗說法皆是方便。：又三句、一但失非得。謂凡於也。二但得非失。謂俗於也。……三亦得亦失。即二乘之聖形凡為得。望大士為失也。」(大正四二・一五〇下)
(20) 二諦章卷上「言通別者。所依於諦則通。迷教於諦則別……」(大正四五・七九中)

聖。若有耶若無耶。答。有學(4ウ)声聞與有學無學緣覺俱有也。問。何以得知爾耶。

答。無有一聲聞。無佛時。得第四果之人。故無有無學聲聞。以義推之。可有七生。須陀洹

人第七生滿。值釈迦得第四果。又身等六十劫學小乘人。釈迦未出世之前。皆有於此三千

界門故。知有有學聲聞也。又以義推之。釈迦未出世前。又有有學辟支佛。值釈迦出世。方

得果。故無量義云。佛四十餘年(5才)。常為衆生說諸法苦義空義無常義無我義。聞者得須

陀洹果乃至阿羅漢果辟支佛道注曰得二乘五果。已上。言(14)五果者四果與辟支佛果也。又云。佛說是無量義經時。四衆八部得須

(陀)洹果乃至阿羅漢果辟支佛果上。既值釈迦得辟支佛果。明知釈迦未出世時。有有學辟支

佛。又仁王會八百萬大仙緣覺。在會席而聞波若。注嘉祥疏(16)云。三種辟支佛中。是大辟支佛也。以大仙人上。故知釈迦未(5ウ)出世時。亦有無學大辟支佛也。問。若言聲聞人。無有無佛世得四果者。釈迦滅度後。諸聲聞人不

得四果耶。答。雖佛滅度後。而不名無佛世。何者。釈迦正法五百年內。得果故。既受學釈迦遺教。而得果故。若佛與遺教俱無時。自悟而得道。方名無佛世得果耳。

問。本於二諦中。真諦性空。為是大聖所照之性空之耶。為小聖所知性空耶。答。通大小聖(18)也。問。何以得知(6才)爾。答。論云。諸賢聖真知顛倒性空。既云諸賢聖故。通大小聖

也。問。何云諸賢聖故。通大小聖也。答。言諸賢聖者。大乘五十二位賢聖。小乘七方便

四向四果等故。云諸賢聖也。問。言諸者。大聖中五十二位賢聖。衆多故云諸。是有何妨耶。

答。不爾。若小聖於真諦處不椅者。何處攝耶。問。若爾嘉祥意。真諦聖人通大小聖。何以得知耶。答。四諦品疏(20)。釈真諦(6ウ)性空處。舉大小聖而釈也。又二諦章云。本於是通。末於是別。言通者。本於俗諦。通取一切世間流俗汎爾類。及學教凡。末於俗諦。但取

學教凡。本於真諦。通取大乘因果位大聖。本迹兩身。及小乘學無學聖人。及有所得小菩薩。故云別也。明知通取大小聖也。問。若言

通大小聖者。此大小聖。為是他佛世界（7才）大小聖耶。為是釈迦所王三千界內大小聖耶。答。通於此土他方也。問。意何。答。釈迦未出世時。此土中但有小聖而無大聖。他方

世界中。大小聖俱有。故云爾。問。若爾本於真諦。所之大小聖所知性空。以此為說法本者。為當通此土他方。為當但取此土耶。答。通取此土他方也。問。何以得知通取自他土

（22）二諦章卷中「問情智二於諦何因得有耶。

解云。一於但一。一於有二。……一於二義者。即是諸賢聖。真知諸法空為第一義。言二義者。就本迹兩意以釆之。本迹義。則諸仏出世故有。諸仏出世。知向顯義。則諸仏法身。本倒詣法性空也。迹本義。則諸仏法身。本知顛倒性空。」（大正四五・九三上）

耶。答。二諦章中卷。明本於真諦云。一於有二。是以得知取（7ウ）他方大聖所照性空。⁽²²⁾

又釈迦出世隨此土凡聖。亦說有無故。亦云取此土。問。章意何。答。言一於者。真諦聖人於也。言有二者。此聖人性空之於。若約迹身者。有佛時有而無佛時無。若就本身者。有佛無佛恒有。約本與迹故。各有二。所言迹身者。釈迦未出世之前他方淨穢土中。應化二身名迹身。明知取他土大聖也。問。何約迹身而言有佛時有無佛時（8才）無等耶。答。應化身出世。照諸法性空。亦說諸法性空時。始有性空。若應化身不出世時。無此性空故。云有佛時有無佛時無也。若本地法身。於法身地常照諸法本性空。此本地法身。若迹身出世。身不出世。常照性空故。云有佛無佛恒有也。問。本於真諦。取他方應化爾也。釈迦未出世時。此三千內有小聖。何以得知耶。答。釈迦未出世時。（8ウ）必有三生六十劫疎根聲聞。

※原本「疎」とするも意によりて改む。

※原本「雪山」とするも註（16）により改む。

明知釈迦未出世前。此土內有二乘聖者。問。若言通取自他土者。釈迦出世依此土。衆生謂此釈迦未出世時。先在雪山中已得果。釈迦為說仁王波若。放光照有緣。時尋光來至會席。

空有。而可說空有。何依他土大聖等。為此土衆生。（9才）說空有也。答。佛未必依此人謂有無。為此人說有無。依彼人謂有無。而為此人說有無。若爾依他方能化所化王有無等。為此土衆生說有無等。是有何妨耶。問。何以得知依彼人有無。為此人說有無耶。答。二諦章中⁽²³⁾卷末云。兩隨但為一緣。明知爾也。問。意何。答。隨凡說有為凡。隨聖說空亦為凡。故云兩隨一緣。既言隨聖說空為凡。若爾隨他土（9ウ）聖人。為此土凡說。是有何妨也。

問。本於二諦。為得為失。答。通得失。問。通意何。答。凡有是失。聖空是得。問。若爾佛依此得失二諦說法時。所說二諦教。亦通得失耶。答。言爾是有何妨。問。十八不共中⁽²⁴⁾諸仏身無失。二者口無失。三者念無失。云云。佛所言皆無過失。今何言佛所說是失耶。答。佛所說雖通得失。而皆無過失故。云無過失耳。問。既所說通得失。何言無過失耶。答。為利衆生（10才）故。說得失二諦。是故佛雖說於失而無過失。問。何言說得失而利生耶。答。佛說得失二諦者。衆生示是得是失。而欲令捨失從得。改凡成聖也。問。若言捨失從得者。真諦處聖人者。為是大聖耶。為是小聖耶。答。通大小聖。問。若爾佛說凡有是失。聖空是得。而令捨失從得時。為是令從大聖空。為當令從小聖空耶。答。任所化機也。若所化凡是大乘根性者。（10ウ）即令從大聖空。若是小乘根性者。令從小聖空。問。若爾此是捨失還令從失。何言令從得耶。答。難意何。問。小聖之空既是失。是故言爾。答。小聖之空。望大聖雖名失。而形凡夫是即得。今約凡聖相對而言捨失從得。非是大小相對故無失也。問。若爾是但転凡有。令悟小聖空。於何時令悟大聖空耶。答。転凡有悟小聖空時。即為說云此空是於汝空時。所化（11才）之人悟是空但於我是空。非實是空。是時空即悟大聖所知不可得空也。問。

何有無名本於耶。答。此有無是說法之所依根本故。云本於也。問。若爾何佛依有無而說法耶。答。欲顯佛所說。實而不虛故。問。意何。答。佛隨凡有而說有。是故佛說有是實不虛。佛隨聖空而說空。是故佛說空是實不虛也。問。先約所依於諦。為有倒不倒耶。答。爾也。（11ウ）凡有是顛倒。聖空是不顛倒。問。若爾依聖不顛倒空說空故。佛所說即不顛倒。若依凡顛倒有而說有故。佛所說即應顛倒耶。答。不爾也。說法所依之當。但取皆實邊。不取倒不倒邊故。問。其意何。答。若凡有與聖空相望時。凡有是虛妄故名顛倒。聖空是真實故名不顛倒。若於凡與聖而各論時。各皆有實義故名皆得。今取皆實邊為說法（12才）本。不取倒不倒。問。何但取皆實。而不取倒不倒耶。答。諸佛說法。依於二諦。所以欲顯所說皆實。若所依有虛有實。何得顯所說皆實耶。是故不取虛妄義邊。但取皆實義邊為說法本也。問。何言皆實耶。答。有於凡是實。空於聖是實故。云皆實也。問。何以得知本於二諦。有此皆實耶。答。中論四諦品疏。明本於二諦處云。於諦有三句。初皆（12ウ）得。謂得。答一往二於俱是得。於凡是實故於凡為得。於聖是實故於聖稱得。若以凡聖相望則凡失聖得也。（大正四二・一五〇下）
(25) 中觀論疏卷十本「問二於諦為是失為是得。答一往二於俱是得。於凡是實故於凡為得。於聖是實故於聖稱得。若以凡聖相望則凡失聖得也」（大正四二・一五〇下）
(26) 二諦章卷上「言於諦失者。有於凡是實有。空於聖是實空。此空有於凡聖各實。是故為失已耶。既云於凡聖各實故為失。何言於凡是實。於聖是實。皆實故皆得耶。答。約凡聖皆實。有得有失。若以凡聖兩實。望於教諦時。此兩實皆是失也。若不望教諦（13才）而望凡聖而論時。凡聖兩實皆是得也。章意望教諦為言故云失也。問。章既云此空有於凡聖各實。故名各失云。此是但望凡而實與望聖而實。此之當名失故。云於凡聖各實故失。非是望教諦。何言望教諦名失耶。答。章意云於凡聖各實。此之各實。望於教諦時是皆失。所以不違。問。若言皆得者。
(27) 聖イ本なし

(28)

大乘玄論卷一「問於諦為失教諦為得不。答。凡夫於為失。如來於為得。聖人於亦得亦失。而師云。於諦為失教諦為得者。乃

是學教成迷」また「於諦有三句。一皆得二皆失三亦得亦失。……二皆得者。只知

於二即知不二。既非二非不二。五句清淨。然此三句。前二句即於諦。後一句即教諦」

(大正四五・一五中及一六下)

二諦章卷中「今明。仏說於諦有三句。言

亦得亦失者。二皆失者。兩皆得者。只知

於二即知不二。此下五句皆淨。從來只

云二於諦皆失。不知有此三句。然此三

句。有兩種諦。前二句即於諦。後一句即

教諦」(大正四五・九三下―九四上)

(イ本雜)

(29) 云皆得者教諦。皆(13ウ)失亦得亦失者本於等耶。答。

疏三句与玄章三句具意異。何以玄章文難疏文也。問。意異何。答。玄与章。於諦與教諦合

論三句。中論疏但於本於諦明三句。所以異也。問。若爾疏約本於諦。具三句之意何。答。

皆得如前言。皆失者凡有小聖空。望於大聖皆是失也。言亦得亦失者。小聖空形大為失。望

凡為得故。名亦得亦失也。問。本於二諦。但有為俗空為真耶。若(14才)復有空有為俗。非空有為真等二諦耶。答。若有為俗空為真者。此是初重二諦。亦有後三重二諦。問。後三重二諦何。答。空有二為俗。非空有不二為真。此第二重。二不二為俗。非二非不二為真。此第三重。二不二非二非不二為俗。言忘慮絕為真。此第四重也。問。何以得知本於有四重耶。答。法花玄第四卷末⁽³⁰⁾。明立四重二諦之所以。凡有六義中。第二依諦說(14ウ)法義云。本於亦有四重⁽³⁰⁾。二者為⁽³⁰⁾如來常依二諦說法。若言如來常依二諦說法者。若說空說有心依二諦。今說非空非法者。若說空說有心依二諦。今說非空非法者。乃至非二非不二。應不依二諦。是故⁽³⁰⁾空說云二諦三門。說此三門皆依二諦。若說有為俗。說空為真。非不二為真。依後門二諦說法也。已上。非一問。若所依於諦與能依教諦。俱具四重者。彼四重有何別二諦說法也」(大正三四・三九六中)

(15オ) 耶。答。四重體不別。但能所義異。問。何言四重體不別等耶。答。於諦四重與教諦四重同是初重。有為俗空為真。乃至第四重名言為俗無言為真。故云體不別也。言能所義異者。於一四重二諦。以所依義名於諦。以能依義名教諦。問。何言所依能依等耶。答。就一四重而說法之所依義辯名所依。是四重還依前四重之義辯名能依也。問。何所依之義名本於。能依之義名教諦耶。答。所依四重。佛未出世之前。本有是四重故名本於也。佛依是四重而還說四重。能詮顯道理故。後四重名教諦。問。若言佛依前四重。還入說四重名教諦者。(15ウ) 約教諦有言說教諦。有表理教諦。而今言佛說四重名教諦者。是何教諦也。答。

此是言說教諦。問。何故非表理而是言說教諦耶。答。如來誠諦之言。名言說教諦。因緣有無能表不有無理。名表理教諦。今依前四重還說四重。此是如來誠諦言教故。名言說教諦。問。若爾如來誠諦言教。不表不二理以不。若言不表理者。不可名教諦。若言能表理者。是（16才）亦表理。何言但言說教諦而非表理耶。答。言說与表理。俱能表理。但二名有通別異。言說之名是別。但在誠諦言上。而不通因緣有無上故。表理之名是通。非但在因緣有無上。亦能在言說教上故。而今以通名與因緣有無。以別名與誠諦言教耳。問。若爾此二教諦若有佛無佛常有耶。為當有佛時有。無佛時無耶。答。言說教諦。有佛時有。無（16ウ）佛時無。表理教諦。有佛無佛恒有也。

（31）二諦章卷上「若爾此則有二種於諦。一者所依於諦。二者迷教於諦」（大正四五・七九中）

問。章云。約於諦。有所依於諦。迷教於諦。今疑也。何名所依於諦等耶。答。釈迦未出世之前。凡謂有為俗。聖知空為真。是所依於諦。釈迦出世。依前空有二諦。還說二諦時。稟教流聞說有為俗。而謂俗諦是有。聞說空為真。而謂真諦是空。是名迷教於諦。問。所依於諦。迷教於諦。同有為（17才）俗空為真。此二種於諦有何異耶。答。所依與迷教有三異。問。何異也。答。前後異。能所異。通別異也。問。三異意何耶。答。言前後異者。所依於諦是前也。迷教於諦是後也。能所異者。本於是能化。末於是所化。言通別異者。本於是通也。末於是別也。問。且就前後。何言本於是前等耶。答。本於二諦。是在釈迦未出世之前故云前。末於是在釈迦出（17ウ）世後故云後也。問。若爾但在釈迦出世前故名本於耶。為當說法之所依本故名本於耶。答。抑也。問。若言說法之所依本故名本於者。迷教二諦亦應名本於。問。難意何耶。答。佛初成道時說有無教。稟教之流。稟有無教還作有無解。不悟（32）原本「非」とするもイ本により改む。

(33) イ本依

(34)

二諦章卷上「又有三異、謂前後能所通別。從後觀之。言通別者。所依於諦則通。迷教於諦則別。……言能所者。所依於諦則是能化。迷教於諦則是所化。」(大正四五・七九中)

非有無道理。由是佛更依稟教流有無解。而還說有無。破彼有無解。令悟非有無理。若爾迷教有無既成(18才)後時說法本故。可名本於也。答。不然也。凡得本於末於名者。約釈迦一代為論。可在釈迦出世前名本於也。在出世後名末於。設使所化有無雖成說法所依。而猶在出世後故名末於也。問。若爾不可言說法所緣故名本於。但可言在出世前故名本於。答。得本於之名凡有二義。一在出世前故。二為說法本故。此具二義故名本於也。迷教於諦。設雖有(18ウ)說法之所依義。而闕無在出世前之義故。不名本於也。問。稟有無教作有無解時。佛為令悟非有無理。更為說法時。為當說有無。為當說非有非無也。答。任所化機。若受就緣假教。可悟之機者。為說有無教。令悟非有無理。若受對緣假教。可悟之機者。為說非有非無教。令悟非有無理。問。若爾為就緣假機。說有無教何耶。彼亦然。答。若作有解之人。(19才)佛先同彼人解。檢求彼有執。畢竟令無遺。是時即捨有悟非有。約作空解之人亦然也。是名就緣假教也。若約對緣假機。若執有之人。為說非有破有執。令悟非有理。約執空之人亦然。是名對緣假教也。問。且就對緣假機。凡依二諦說法之意者。執有之人。依彼有而為說有。約空亦然。而今對緣假機。本来不執非有。何為此人說非有耶。若彼人不執(19ウ)非有。而為說非有者。佛所說非有之教可不實。如言依凡有為凡說有故。說有之教是實。今既不然。是故非有教應不實耶。答。隨彼人非有而為此人說非有。彼人既知非有。佛隨彼說非有。故佛所說非有教實而非虛也。

問。本於與末於異凡有三義中。⁽³⁴⁾第二第三意義何。答。第二義云。本於是能化。末於是所能化。第三義云。本(20才)於是通。末於是別。問。且就第二義。本於中有真俗。俗即是凡。

※原本「少」とするも改む。

何名能化。末於中雖有聖。聖即是能化。何名所化耶。答。言本於是能化者。就真諦為言耳。末於中雖有聖。而稟教故名所化也。問。本於真諦中。有大小聖。今何名能化耶。又末於中稟教之聖。為是二乘聖耶。為是菩薩聖耶。答。約大聖邊名能化。不約小聖。又彼通二乘及有所得小聖菩薩。但除（20ウ）無所得大士。問。二乘聖人。亦隨分為他說法。何不名能化耶。又佛為普賢文殊等大菩薩說法。若爾無所得大菩薩亦是所化。何除此大士耶。答。

※小聖雖隨分化他。而能化邊小故名所化。又小聖雖隨分能化下。而亦能隨佛受化。不實能化故。不名能化也。佛但是能化。全無所化義故。但大聖名能化。又彼普賢等大菩薩。能聞佛語有無。而悟非有無。聞二而悟不二（21才）故。末於不攝也。但有所得小菩薩。聞二而作二解。方名末於耳。問。若言佛一向能化。無所化義者。何有佛話經却除諸菩薩。而佛與佛

（35）梵網經「時蓮華台藏世界赫赫天光師子座上盧舍那佛。放光光告千華上佛。持我心地法門品而去。復轉為千百億眾迦及一切衆生。次第說我上心地法門品」（大正二四・九九七上）

（36）大品般若經卷二十五「舍利弗。菩薩摩訶薩住二諦中。為衆生說法世諦第一義諦」（大正八・四〇五上）

（37）大般涅槃經（北本）卷六「善男子。是大涅槃微妙經中有四種人。能護正法建立正法憶念正法。能多利益憐愍世間。為世間依。安樂人天。何等為四。有人出世具煩惱性是名第一。須陀洹人斯陀含人是名第二。阿那含人是名第三。阿羅漢人是名第四」（大正一二・三九六下）

ただし、この引用は、吉藏涅槃經疏卷七の引用と考えられる。

珍海三論玄疏文義要卷十「涅槃疏第七云四依品。問小乘有四果。大乘有十地。既將後三依配十地可見。小乘有五方便。大乘有三十心。初依作若為配當体。答且依一種大乘二空判。……若爾。四念處唯大乘初十心。此是弟子。四善根唯後二十心。是師位。而一途為言非定說也」（大正七〇・三七七中一下）とあるを参照。

此四十心菩薩。為能耶為所化耶。答。涅槃經（疏）第七云。四依必取師位。三十心是師。

(38) 同じく吉藏涅槃經疏卷七の引用。

三論玄疏文義要卷七「涅槃疏第七云。今明為依要是師位。此必取不退。如華嚴所明……今時所判。十信初心未是初依師位也。十信三十心並是初依」(大正七〇・三三四中)

十信為弟子^{云々}。以此為言。三十心已上菩薩皆成能化。問。何十信為弟子。三十心為師。

答。涅槃疏⁽³⁸⁾下云。師位必取不退。十信是退位。三十心不退故為師位也^{云々}。問。第三通別異

(22ウ) 意何。答。本於是通。末於名別。問。言意何。答。本於凡聖。通於一切凡聖故名通也。末於凡聖者。但是稟教凡聖故云別。問。本於凡聖。通一切等之意何。答。本於處俗諦凡。通取學教不學教之凡夫。其真諦聖。亦通取大小聖故。云通一切凡聖也。末於處凡。

但是學教之凡。聖亦是稟教聖。不取不學教凡與大聖故。云別也。問。何故本於處通一切凡聖。末於但(23才)學教凡聖耶。答。釈迦未出世前。凡聖所知空有名為本於。此未出世前。於凡聖中。有學教之凡夫。有流俗汎爾之凡夫。又有二乘小聖。有因果位大聖小聖。是故有於凡聖通一切也。釈迦出世後。為凡夫小聖等。說有無教。稟教之凡夫不識佛意。如言取解而作有無解。是名末於。是故末於凡聖但是學教之凡聖也。問。何以得知本於凡聖。通

(39) 吉藏涅槃經疏の引用ならん。

珍海三論名教抄卷二「涅槃疏十一云。初苦集二諦是有為有漏。滅諦則是無為無漏。道諦是有為無漏。(中略)若約世出世判者。苦集是世間因果故是世諦。滅道是出世因果故是第一義諦也……」(大正七〇・七〇六中一下)

(40) 前註(12)に同じ

者。如前言。諸賢聖者。三乘賢聖(24才)衆多故。云諸賢聖。明知本於凡聖通一切也。

(41) 二諦章卷上「然師臨去世之時。登高座付屬門人。我出山以來。以二諦為正道。說

二諦凡二十余種勢。或散或束。或分章段或不分。分時或開為三段。乍作十重」(大正四五・七八上一中)

問。二諦章上卷初。引興皇師語⁽⁴¹⁾云。我出山以來。以二諦為正道。二諦凡有二十餘種勢^{云々}。言二十余勢者何。答。有人云。興皇法師。著^{シルシテ}玄疏釈二諦義。凡有二十余種勢。謂或時處々散在而釈之。或時於一處取束而釈之。或時分章段而釈之。或時不分章段而直爾釈。如是

積二諦之形勢。凡有二十余種。興皇法師（24ウ）玄疏。未來此方。難取定二十余種勢也。

(42) 前註の文に続けて
「所以為十重者。正為對開善法師二諦」

(43) 義徳明二論義有十重
重」(大正四五・七八中)
この文は珍海も引用する。
三論名教抄卷一「義集又ニ

三論名教抄卷一「義集又云。開善大義第
八卷二諦義云。积二諦有十重。一序意。
二积名。三出体性有無義。四即離。五撰
法。六真理無階級。七会衆難。八夷神絕
果。九寂照昨世俗。十遍融通」（大正七
〇・六九三中）

問。爾彼章次文。述二十余種勢中一勢云。或時分章段乍作十重。所以為十重者。正為對開善法師二諦義十重云々。⁽⁴²⁾彼開善法師十重者何。答。彼師大義記第八卷二諦義云。積二諦十重。一序意。二訛名。三出體推有無義。四即離。五攝法。六真理無階級。七會衆經。八惑神絕累。九寂照非無俗。十遍融通上已。⁽⁴³⁾(25才)問。今興皇法師。對此開善十重。而所立之十重何。答。即此章文所引之十重此也。問。何以得知此章所引十重。即是興皇師十重耶。答。章文上。述興皇師語云。或時分章段乍為十重等云々。次即云。言十重者。初二諦大意。最後二諦同異云々。明知章主所引之十重。即是興皇師之十重也。問。若爾章主十重名字何。

(45) 山門玄義とは、興皇寺法朗の中論玄義を指す。安澄多く引用す。

(46) 大乘四論玄義 三諦義有十重。第一明大

(46) 大乘四論玄義「二諦義有十重。第一明大意。第二明詮名。……第一明大意。二諦者實是非前非後。復非一時。豈有重數。但對破開善寺十重」(出統藏一·七四·一·一八左下)

(48) 原本「山」とするもイ本により改む。

二积名門。初积立名。何以得知者。中卷积名門入三紙許云。所来明立名意今次积名等々。

章所列第五絕名。於玄第三立名門中釈之。自余有無與中道并弁教三門。章文略而不釈之。

問。章文既云為對開善十重故立十重。何但立七而略三耶。答。章中卷末云。二諦雖有十重。

(49) イ本三

(50) 中觀論疏卷二末の淺深門第五を指す。

(大正四二・二七下以下)

また淨名玄論

卷六の十一得失門に

「故開十二門。詳其得失。一性仮門。二

有無門。三有本無本門。四顯不顯門。五

理教門。六說不說門。七淺深門。八理內

外門。九無定性門。十相待門。十一浪得

失門。十二体用門」(大正三八・八九一下)

三論名教抄卷一「又引山門玄義第四卷二

諦義云。雖相對立十重。未必一一相主」

(大正七〇・六九三中)

略之。問。若爾應不對破盡開善義。云尽者。何但對破七義。而不對破余之故。答。非不對破盡。何者。中論疏淺深門。淨名玄第六末。⁽⁵⁰⁾ 広開十二門明得失中。廣明有無之義。破開善等。又大乘玄中。広釈余三門故。此章文略可。問。若爾立十重一々對破開善十重耶。答。

山門玄義第四二諦義⁽⁵¹⁾ 上云。四論及諸經。恒讐此義多途形勢。或時散說(27ウ)或時對他家

失門。十二體用門」(大正三八・八九一下) 三論名教抄卷一「又引山門玄義第四卷二 諦義云。雖相對立十重。未必一一相主。若依此者。未必相配開善十重。雖相對立十重。未必一一相主。若依此者。未必相配開善十重。而立十重。以一々對破也。問。若爾何章文云對開善十重故明十重。一々重以弁正之耶。

答。此是興皇師語。非是嘉祥自語。問。雖非嘉祥自語。而嘉祥師立興皇師十重也。興皇師既一々重以弁正開善。嘉祥豈不爾乎。答。實爾也。然檢開善所列十重名与今家所列十(28才)重名。非是一々相當開善十重而立十重。雖一々相當不立十重。而重々中皆破開善等所明義。故云一々重以弁正耳也。

問。所依於諦為是得耶。為是失耶。答。通得失也。問。通意何。答。凡於是失。聖於是得。故通得失。問。何言凡於名失等耶。答。凡於是謂情故名失。聖於是悟知故名得。問。若言所依於諦通得失者。即違(28ウ)興皇師語。何者。師云二於諦皆是失故。答。興皇師意云。兩情之於諦名為皆失。非是情智之於諦。問。何名兩情於諦而名皆失耶。答。稟教流稟有無之教。凡作有解。聖作空解。是空有二出自兩情故。名兩情於諦。既是兩情不悟非有非無。

(52) 前註(2)に同じ

(53) 中觀論疏卷十本「問曰有凡聖皆失不。答若言一色未曾空有。空有出自二情。則凡聖俱失。今文是總判凡聖。故以凡為失。」

以聖為得。又三句……」(大正四二・一五〇下)

(54) 前註(25)に同じ

(55) 前註(25)に同じ

(56) 前註(20)に同じ

(57) 前註(3)及(28)に同じ。又次註参照

(58) 二諦章卷中「今明。仏說於諦有三句。一皆得。二皆失。三亦得亦失。言亦得亦失者。即是前二於諦。諸法於凡是有。此有為失。諸賢聖真知諸法空。此空為得。示其空有。令識得失。令其捨有學空改凡成聖也。二皆失者。二皆是於。故二皆失。於凡有。有既失。於聖空。空亦失。何者諸法未曾空有。於凡謂有。於聖謂空……」(大正四五・九三下)

(59) 同卷上「言前後者。与本末不異。所依於譯是本是前。迷教於譯是末是後」(同七九下)

理故。名皆失也。問。若言所依於諦。不名皆失者。何大乘玄云本於是通迷。又云本於是前迷(29才)耶。既言本於是通迷前迷。何言不名皆失耶。答。玄意云。且就本於俗諦。名通迷名前迷耳。非謂本於真俗二諦。俱名通迷名前迷。所以不違。問。若爾違中論疏。彼疏名本於二諦為皆失故。答。不違也。何者。彼疏文。本於二諦合具二種三句故。問。其二種三句者何。答。一者皆得一句皆失二亦得亦失三。二者但失非得一句但得非失二(29ウ)亦得亦失三。問。其二種三句意何。答。約初三句言皆得者。彼疏云。一往二於俱是得。於凡是實故於凡為得。於聖是實故於聖為得也。言皆失者。疏云⁽⁵³⁾。一色未曾空有。空有出自兩情故。凡聖俱皆失也。言亦得亦失者。疏云⁽⁵⁵⁾。凡聖相望則凡失聖得也。後三句者。疏云⁽⁵⁶⁾。言但失非得者。凡於也。言但得非失者。佛於也。亦得亦失者。即二乘於形凡為得。望(30才)大士為失已。問。若爾中論疏皆得皆失等三句與二諦章中卷。大乘玄第一卷二諦⁽⁵⁷⁾義所引之皆得皆失等三句。為同為異耶。答。語言雖同其心即異也。問。異意何。答。二諦章言皆得者。教諦也。言皆失亦得亦失者。情知於諦。疏三句但約情知二於諦為言也。章三句通二種二諦為言。是故異也。問。若爾章文但云後句皆得(30ウ)是教諦。前二句皆失⁽⁵⁸⁾與亦得亦失也。章文初列云。皆得皆至皆得也。初積亦得亦失。次積皆失。後積皆得。今依積處次第故。皆得句名後句等。是於諦。今何言皆失等二句。是情知於諦耶。答。章云⁽⁵⁹⁾。皆失者。二皆是於故二皆失。於凡有既失。於聖空亦失。何者諸法於凡是有為失。謂空故。亦得亦失者。是前於二諦⁽⁵⁹⁾言前者。一云於上所明本於諦也。一云即本於名前。如云本於是前。末於名後。如上卷初明也。諸法於凡是有為失。謂空故。亦得亦失者。是前於二諦⁽⁵⁹⁾言前者。一云於上所明本於諦也。一云即本於名前。如云本於是前。末於名後。如上卷初明也。諸賢聖真知諸法空為得等云。唯章(31才)文所積。可言情知二於諦。問。且就章。皆失亦得亦失之二句。此二句並是本於諦者。與中論疏皆失亦得亦失之二句。意為同異耶。答。皆

失句意疏与章不異。何者。疏章同釈皆失云。空有出自兩情故。名皆失故。其亦得亦失句意。疏章名異。何者。章文約凡為失聖為得。而釈亦得亦失。疏但約小聖釈亦得亦失故此二種三句。亦得亦失者。依後三句釈之。若依初三句見上注文也。（31ウ）問。本於二諦處空有。若初言凡有於聖是空。聖中亦得亦失者。與章意同。見上注文也。（31ウ）問。本於二諦處空有。若初言凡有於聖是空。聖空於凡是有以不。答。得云爾也。問。何以知爾。答。論云。諸法性空。而諸世間顛倒謂有。於世人實名為世諦云。既云性空而世間謂有。明知聖空於凡成有。又云。聖真知顛倒性空名真諦云。既云知顛倒性空。明知凡有於聖成空。問。若爾分明。有佛經中說聖空於凡成有。凡有於聖成空之文耶。答。涅槃經云。一（32才）切世諦。若於如來即是第一義諦是也。問。大經直言世諦於佛即第一義^{ナリ}。不言第一義於凡即世諦。何以此文得為証耶。答。經既言一切世諦。若於如來即是第一義。亦得言一切第一義。若於凡夫即是世諦也。問。何以得大經意。世諦於佛第一義諦。^{（62）}凡世諦耶。答。大品云。諸法無所有如是有。如是有無所有。諸法實相云何有。仏言。諸法無所有。如是有如是無所有。是事不知名為無明」

（63）イ本「凡」の上に「第一義諦」あり。大品般若經卷三「舍利弗白仏言、世尊。諸法實相云何有。仏言。諸法無所有。如是有如是無所有。是事不知名為無明」

（64）二諦章卷上「次更簡一句。前云諸賢聖真知顛倒性空。於聖人名第一義諦。如涅槃經。一切世諦。若於如來是第一義諦者。亦得云。〔中略〕如大品云。諸法無所有如是有。如是有無所有。即世諦。意云諸法無所有如是有者。第一義諦既云一切世諦於如來是第一義諦者。亦得言一切第一義諦若於凡夫是世諦不。解釋。一切世諦。若於如來是第一義諦。問。大品意何。答。無所有者。性空之異名。即真諦。如是有者。謂情有之異名。即世諦。意云諸法無所有如是有者。第一義諦於凡是世諦有也。如是有無所有者。世諦於聖是第一義諦也。涅槃經文易知。問。大品文云。諸法無所有如是有。如是有無所有。是事不知名無明已。今何言無所有如是有。如是有無所有。即世諦為第一義諦。無所有於凡如是。有。即世諦為第一義諦。無所有於凡如是有。第一義諦為世諦也」（大正四五・七九下）

（65）淨名玄論卷六「大品經每舉我人喻。又十六知見畢竟無所有。故五眼不見〔中略〕一師有二種無。一者有所無故稱無。二者無所有故稱無。」（大正三八・八九三上）

（66）原本「余」とするも、イ本により改む。イ本説

為言。若爾可（33ウ）謂教諦。何得言本於耶。答。於与教無二體故。雖是釈迦一代事而名本於有何妨。又大經所明是教諦。大品所明是本於。然章文引大經証本於二諦者。此是引教諦為証本於。是有何妨也。

(67)

二諦章卷上「然二諦大判有三節。一者凡聖就倒不倒判二諦。二者就聖中自判二諦。三者就凡中自判二諦。就凡聖判二諦者。凡所解為世諦。聖所解為第一義諦。此判凡聖者。就知性空不知性空判凡聖。……就聖中自判二諦者。聖人了有是空。空是有空。此之二諦。皆是聖二諦也。」

（中略）就凡中自判二諦者。一切皆是。只從來所釈二諦是也。彼云。三仮七實為世諦。四絕百非為第一義諦」（大正四五・八〇上―中）

（68）同卷上「解云。如般若四攝品未所明。自時情軒千開。有時須文義明辨。今宜須文義分明也。彼文云。凡夫若知世諦。應是須陀洹乃至於仏（中略）就聖中復有無量種。如大經云。我一時与弥勒在耆闘崛山。共論世諦。五百聲聞不覺不知。何況甚深第一義諦」（同八〇上）

大品般若經卷二十四「仏告須菩提。於汝意云何。凡夫人為知是世諦是第一義諦不。若知是凡夫人應是須陀洹果乃至阿耨多羅三藐三菩提。須菩提。以凡夫人實不知世諦不知第一義諦。須菩提。聖人知世諦知第一義諦。有道有修道」（大正八・三九七中―下）

なお、本書で示す卷數は聖語藏の四十卷本に一致する。

大般涅槃經卷三十六「善男子。我往一時在耆闘崛山。與弥勒菩薩共論世諦。舍利弗等五百聲聞於是事中都不識知。何況出世第一義諦」（大正一一・五七四下）

問。常途云。凡有為俗。聖空為真。若亦有凡與聖。各具真俗二諦以不。答。有。問。何。答。大判二諦有三節。一凡有名俗。聖空名真。二就聖中更開真（34才）俗二諦。三就凡亦開真俗二諦。問。其三節二諦意何。答。凡顛倒謂有名俗諦。聖真知顛倒性空故為真諦。言就聖開真俗者。聖悟有是空有^{カナリ}。空是有空^カ。聖所照空有名俗諦。有空名真諦。言約凡開真俗者。凡謂空与有是實有。所謂空有。以有為俗。以空為真。是故凡亦有二諦。問。此三節二諦与本於等三種二諦。為同為異。答。方言雖異。而其意即（34ウ）同。問。何故言爾。答。初凡有為俗。聖空為真者。此本於二諦也。約聖所照因緣有無判二諦是教諦也。約凡所謂空有判二諦。此末於二諦也。方言不同者可知。問。何故如是相配耶。答。章文釈凡聖二諦云。凡所緣為世諦。聖所緣為真諦。此約倒不倒知性空不知性空判二諦^々云。明知是本於也。釈聖二諦云。⁽⁶⁷⁾聖了因緣空有。此二諦是聖二諦^々云。既云因（35才）緣空有。明知是教諦也。釈凡二諦云。⁽⁶⁷⁾成論等三仮七實^{因緣假。相續假。相待假。名三仮。}為俗。四絕百非為真^々云。明知是末於二諦也。問。且就聖二諦。此所言聖者。為是大聖耶為是小聖。答。案章文。可言通大小聖。

問。爾意何。答。章証但聖知二諦。引大品^五三四攝品⁽⁶⁸⁾。說大小聖俱知世諦之文。以知通大[※]小聖也。問。若言小[※]聖亦知二諦者。何大經^{三十}⁽⁶⁸⁾云五百聲聞不覺不知世（35ウ）諦。何況甚深第一義諦耶。答。彼經意云二乘通力。但知八万劫已來。不知已去世諦事。此約不知久遠

(69) 吉藏涅槃經疏の引用なれど不明。

(70) 二諦章卷上前引の文に続けて
「約此而論。二乘不知二諦。唯菩薩知於
二諦也。(中略) 何者。一乗生滅斷常心。
不行中道不見仏性。……何者。彼有不得
無。無不得有」(大正四五・八〇上―中)

世諦事云爾。非謂不知因縁空有。問。何以得知爾。答。嘉祥涅槃疏。釈五百声聞不知世諦
文云。法花經中說智勝佛久遠事。及如來壽量久遠事時。二乘但知八万劫事故。不能知久遠
等々。問。若爾智勝佛久遠事等。何名世諦事耶。答。智勝佛等是迹身。迹(36才)身即世
諦攝。是故名世諦。問。若依涅槃疏者。可知所通。今依章文者不然。章文引大經文。証二
乘不知因縁空有。不同涅槃疏意。何引彼通此。答。何以得知章文引大經文。証二乘不知因
緣空有。問。章文引大經三十六卷云二乘不知二諦文。釈云⁽⁷⁰⁾。二乘斷常心不行中道故。不知
因縁空有等々。由是得知爾。答。有縱奪二義。若約縱門。云二乘亦知因縁空(36ウ)有。
若約奪門。二乘不知因縁空有。章文約奪門不知也。

(71) 同卷上「次釈依二諦為衆生說法。問既云
依二諦說法。為何人說何物法耶。諸人領
大師語云。為凡說有法。為聖說空法。為
凡聖兩人說空有二法。名依二諦說法。問
師有此語不。答然師實有此語」(同八〇
中一下)

(72) 同「然師復明。為凡說有為聖說空。為凡
聖說空有。此都三節二諦義」(同八一上)

問。依二諦為衆生說法。所言為衆生說法者。何等名衆生凡夫為聖。答。興皇師云⁽⁷¹⁾。為凡說
有。為聖說空。為凡聖兩人說空有。是名為衆生說法也。問。興皇師意何。答。嘉祥釈興皇
語云⁽⁷²⁾。師此語即以三節明二諦義。問。三節明二諦意何。答。為凡說有。為(37才)聖說空
第一為凡說空有第二為聖說空有第三。問。且就初節。何言為凡說有。為聖說空耶。答。凡謂有
是故為凡說有。令悟不有。聖謂空是故為聖說空。令悟不空。問。云為衆生說法。而不云為
聖說法。何今言為聖說法耶。答。若以迷悟能所義為言。可言但為衆生說法。不得言為聖說
法。若以所化稟教義。亦為凡聖說法無妨。今約後義故。云為凡說有。(37ウ)為聖說空。

(73) 原本に錯簡あり。
第三十八紙、第三十九紙の二紙は、第五
十五紙に続く文なり。今訂正して掲ぐ。
但し紙数は原本に順じて示す。

不更為說也。若以能所義者。凡是所化故。為凡說有說無。聖是能化故。不為聖說有說無。
若以所化稟教義者。若凡若聖皆是所化緣。而稟教故為凡聖說有無。問。若爾迷悟聖與能所

(74)

二諦章卷上「問此就何義判為衆生說二諦耶。解云。此就迷悟能所。判為說不為說。……若是聖人已悟。何須為說。以凡未悟故。須為說二諦。凡未悟故稟教。聖已悟故不稟教也。言能所者。一切世諦。若於如來皆是第一義諦。既於如來是第一義諦。故是能化。豈能化為能化說法耶。」（大正四五・八〇）

(75)

大法鼓經卷下「如我有衆生界。當知一切衆生。皆亦如是。彼衆生界無辯明淨（中略）迦葉。如是不樂一乘者。為說三乘。所以者何。此是如來善巧方便。是諸聲聞悉是我子。」（大正九・二九七中一下）

（76）中論卷四觀四諦品「諸佛依二諦。為衆生說法。一以世俗諦。二第一義諦。」（大正三〇・三三下）

（77）前註（35）に同じ

門聖。及所化稟教聖。為同為異。答。異也。何者。迷悟門聖。能所門聖。是大（40才）聖。所化稟教聖是小聖也。問。何以得知爾。答。章文釈迷悟聖云。聖已悟故不稟教。明知非小聖。小聖稟教故。釈能所門聖云。言能所者。一切世諦若於如來即は第一義諦。既言於如來第一義故。是能化。豈為能化說法耶。云。明知大聖也。釈所化聖此聖是稟教故。此所化。是故為聖說空等云。明知小聖也。問。若言為大聖不說法者。若具大聖名衆（40才）生以不。彼經律既佛名衆生。而今中論云為衆生說法云。豈非為佛衆生說法耶。答。衆生之名有通別。若以通義。佛亦名衆生。若約別門。但所化名衆生。能化大聖不名衆生。問。通別義意何。是義故不名衆生。問。若言佛不名衆生故不為佛說法者。何梵網經云花台上舍那。為千百億釈迦。說心地法門耶。答。此為衆生不為諸佛。是故無妨也。

問。興皇三節二諦中。為凡說空有為聖說空（41ウ）有之意何。答。凡夫迷空有二諦故。為凡說空有。聖悟空有二諦故。為聖說空有。問。為迷空有人說空有者。此還增病。何名破病耶。又為悟空有菩薩說空有者。已悟為說空有。有何益耶。答。凡不能悟性空故。謬謂瓶衣等法實有。是故佛為說。云於汝凡是有。於聖性空。於是所化凡念但於我諸法有。實非有。即捨有入空。改凡成聖。不得言增病（42才）也。聖雖悟空有。而為說空有。為令化凡。非是為聖。問。為凡迷說空有。令悟非空有者爾也。聖已悟者已悟故佛不為說。而自能化凡。非

（78）原本「故」とするも、イ本により改む。

(79)

二諦章卷上「但聖人聞我無我。即解我無我故。為說我無我。大論引天問經中說。羅漢最後辺身。能說我無我不。(中略)以聖解我無我故。為聖說我無我。此為益凡。利他不自利。如阿難稱我聞。為益衆生也」

(80)

(大正四五・八一上) 大智度論卷三十八「問曰。是般若波羅蜜中。衆生畢竟不可得。如上品說。……又此經中說。菩薩但有名字無有実法。今舍利弗何以作此問。答曰。仏法中有二諦。一者世諦。二者第一義諦。為世諦故說有衆生。為第一義諦故說衆生無所有」(大正二五・三三六中一下)

(81)

二諦章卷上「大論釈往生品云。問云。前習庵品。明無菩薩則無去來。今何故說有菩薩有去來耶。釈云。不相違。為凡說無去來。為聖說有去來。為聖說無去來。為凡說有去來。然去來無去來還是二諦」(大正四五・八一上) 現行智度論中同文不正。中論卷三觀法品「諸仏以一切智觀衆生故。種種為說。亦說有我亦說無我。若心未熟者。未有涅槃分。不知畏罪。為是等故說有我。又有得道者。知諸法空但假名有我。為是等故說我無咎」(大正三〇・八〇下) 二四下)の趣意。

二諦章卷上「中論觀法品云。諸仏或說我。或說於無我。長行中釈。為凡夫說我說無我。又得道聖人說我說無我。我無我即是二諦」(大正四五・八〇下) とあるの引用ならん。

(82) 大智度論卷三「所以者何。以二諦故。……」(83) 我今說第一義諦故無。世諦故有。是故無咎」(大正三一・二五九中一下) (84) 前註(80) 參照。

二諦章卷上「以聖人能解我無我故。為聖人說我無我也。中論既然。往生品類爾可知也」(大正四五・八一上) 同「若是由人二諦即有礙。三仮為世諦。四忘為第一義諦」また「由來云。真俗是天然之境。三仮是俗境。四忘是真諦境」(同八五中及八七下)

何佛更為說法耶。答。欲知上受佛下能利生故。若不佛為說者。何以顯師資義。是故必佛為說。然後化凡小耳。問。言聖悟空有故為說空有之聖。為是大聖為是小聖耶。答。可言通大小聖。言大聖者。是因位大菩薩。非(42ウ)是佛也。問。何故如是言。答。章証聖悟空有故為說空有。引天門經。說羅漢後辺身。能講我無我。又引佛命阿難稱我聞令利衆生。以知聖者小聖也。大乘菩薩能解空有者。不言可知。問。若言為凡說二諦。為聖亦說二諦。何以得知。答。大論釈往生品云。為凡說有去來。亦說無去來。為聖說有去來。亦說無去來。中論法品長行云。為凡說我無我。為聖(43才)亦說我無我。所言去來及我者是世諦。言無我無去來者是真諦。問。何以得知去來及我等是世諦等耶。答。大論云。人等世界故有。第(81) 中論聖能解我無我故。大論為聖說云。世諦有去來真諦無去來。由是等文知去來等是世諦。問。若爾中論法品云。為聖說我無我者。聖能解我無我故。大論為聖說一義故無。又成論云。世諦有我真諦無我。又大論云。世諦有去來真諦無去來。由是等文知去來等是世諦。問。若爾中論法品云。為聖說我無我者。聖能解我無我故。大論為聖說云。世諦有去來無去來。(43ウ)亦得言。聖能解去來無去來故。為說去來無去來耶。答。爾也。是故章云。中論聖能解我無我故。說我無我。大論釈往生品類亦可知云。問。興皇師三節中。後後所言也。(44才)問。後意何。答。後意云。由來云。三仮為世諦理。四忘為真諦理。道後所言也。理有二諦。今破此云。隨凡說有隨聖說空。但隨凡聖兩緣說空有。是故涅槃經云。以善方便隨順衆生說有二諦。何得言道理有二諦耶。問。論云。為衆生說法也。言說法者。說何等法。答。說二諦法。問。若爾雙說二諦。為當互說一諦耶。答。或有處云。具說二諦。或有處云。

(87) 大般涅槃經卷十七「善男子。如來普為諸衆生故雖知諸法說言不知（中略）善男子。

如來雖無虛妄之言。若知衆生因虛妄說法利者。隨宜方便則為說之。善男子。一切

世諦若於如來即是第一義諦……善男子。

如來有時演說世諦。衆生謂仏說第一義

諦。有時演說第一義諦。衆生謂仏說於世諦」（大正一二・四六五中）

(88) 共に二諦章卷上の引用ならん。

〔大智論〕釈往生品云。問曰。前習応品。明菩薩習応波若。不見菩薩。不見波若。無菩薩。不見波若。無菩薩無波若……就第一義諦門說波若。今說菩薩往生者。就世諦門說波若。此就二諦說波若也。又涅槃經云。善男子。莫入深空定。何以故。大衆鈍故。當為世諦而解說之。此亦

就二諦說涅槃不聞聞義」（大正四五・八一中）

(89) 大智度論卷一「復次仏欲說第一義悉檀相

故。說是般若波羅蜜經」（大正二五・五九中）

(90) 前註(68)参照
〔大般涅槃經（北本）〕卷二十一「仏言。善哉善哉。善男子。不生生不可說。生生亦不可說。生不生亦不可說。不生不生亦不可說。生亦不可說。不生亦不可說。有因縁故亦不可說」（大正一二・四九〇中）
原本は「大論」とするも右により「大經」に改む。
原本「耶」なきもイ本により補う。

(91) 前註(87)に同じ

(94) 吉藏仁王般若經疏卷中四「如來說法前後不同。先說世諦後明真諦。此明從淺入深。自有先說真諦後明俗諦。此明宗帰有本」（大正三三・三三九下）
※原本諦

(95) 三論玄義「問經何故立二諦耶。答此有兩義。一者欲示仏法是中道故。（中略）又仏法漸深。先說世諦因果教化。後為說第一義」（大正四五・一下）

但說第一義諦。（44ウ）或有處云。但說世諦。問。若爾何言具說二諦等耶。答。大論釈往生品云。前時無菩薩無波若者。就第一義門說波若。今說菩薩往生者。就世諦門說波若。此具說二諦。又涅槃經云。莫入深空定。當以世諦說。此亦具說二諦。大論云。欲釈第一義悉檀故。說摩訶波若。此但說第一義諦。涅槃云。我与弥勒共論世諦。五百聲聞不覺知。此但說世諦。問。且就大經（45オ）云。莫入深空定者。當以世諦說者。此是但說世諦。何云具說二諦耶。答。瑠璃光菩薩先說六句不可說六句者。不生不可說。生不可說。生不可說。生不可說。生不可說。生不可說。有因緣故。亦不得說。已上文。大經（91）此六句不可說。是第一義諦。是故佛今試云汝莫入深空定。當以世諦而解說也。問。若爾第一義何名深空定耶。答。第一義理。非是凡小之所知故名深空。無斷常等諸邊故名空。體寂靜故名定也。（45ウ）問。若如所引經論文者。但大品往生品。具說二諦。自余諸品不說二諦耶。約涅槃經等亦有此疑。答。無有一經而不二諦。一代所說大小乘教。皆是二諦。而今引分明述一諦名之文耳非理。但所引文說二諦。自余不說二諦。問。若言一代大小乘經。皆是二諦者。佛說二諦教時。為當次第說為當一時說。答。抑有何妨。問。意何。答。如來以口密一時說二諦。又大經云。佛說世（46オ）諦時衆生謂第一義。佛說第一義諦時衆生謂世諦。依如是義。可言一時說二諦。後說第一義。或時先說第一義。後說世諦。問。且約前後說二諦。何先世諦後真諦。又何前真後世耶。答。嘉祥仁王疏下卷（94）減而必說二諦耶。（46ウ）答。嘉祥中論玄云。有二義。一欲示佛法是中道故。二欲顯佛法漸深。問。二義意何耶。答。初義意云。有世諦故不斷。有真諦故不常。是故佛法中道。後漸深。問。二義意何耶。答。初義意云。有世諦故不斷。有真諦故不常。是故佛法中道。後

義意云。先說世諦因果淺近法。後說非因果甚深法也。

問。一代大小乘教。不出乎二諦也。今疑也。一代佛經不出乎二諦之所以何因耶。答。一代佛經不出乎四悉旦。^(47才) 四悉旦即二諦。是故一代大小乘教。亦不出乎二諦。問。二四既異。何言四悉旦即二諦耶。答。開即四悉旦。合即二諦。開合異故二四不同。其體即同。

問。四悉旦即二諦之所以爾也。何言佛所說不出四悉旦耶。答。佛之所說不出十二部經八万法藏。今四悉旦攝於此十二部經八万法藏。所以云如來所說不出四悉旦。問。何言四悉旦攝於十二部經等耶。答。約四悉旦。有能詮教法。有^(47ウ) 所詮行德。能詮教法即十二部經。所詮行德是八万四千法藏也。問。前云二諦即四悉旦。若言四悉旦攝十二部等。亦二諦亦攝十二部經八万法藏耶。答。言爾無妨。問。若爾二諦能詮非所詮理。何得攝八万法藏耶。若言二諦所詮理者。即同舊所說二諦是理耶。答。所詮行德亦是教。是故攝於二諦亦無妨。問。既言所詮何名教。答。所詮行德望能詮言教。雖名所詮。而望^(48才) 於不二理。是能詮教。與所詮行德還成於二。以二望於不二理故名為教。問。若爾所詮八万四千行德。為是體為是用。為當通體用。答。可言用而非體。何者。為治八万四千塵勞病故。說八万四千行德。由是得知但用而非體。若是體者。何名治病耶。問。何名八万四千塵勞病亦名八万四千行德耶。答。言八万四千塵勞者。^(48ウ) 五十煩惱。貪与瞋及癡。并等分各有二万一千。都合八万四千煩惱也。言八万四千行德者。賢劫經云。從初修行光耀度訖乎分舍利度。凡有三百五十度。一度中各有六度。合二千一百度也。二千一百度各有十善。合二万一千。以四善根分之。即八万四千諸度⁽⁹⁷⁾ 言四善根者無多貪。

(96) 大方廣佛華嚴經卷三十二「於色聲香味觸。內有五百煩惱。其外亦有五百煩惱。二万一千欲行煩惱。二万一千恚行煩惱。二万一千痴行煩惱。二万一千等行煩惱」

(97) 賢劫經卷二諸度無極品第六（大正一四・一下一一三上）の趣意。

(98) 大方便仏報恩經卷六「仏為衆生始終說法名為一歲。如是八万。(中略)又云。仏說塵勞有八万。法藥亦八万。名八万法藏」(大正三・五六上)

(99) 慧苑華嚴經疏(刊定記)卷十三
「此八万四千煩惱。但有都名而非巨細。致使昔來諸德種々安立。初一云。衆生根本煩惱有十。然一惑力復各有十。即為一百。計。應分為九品。但上品重故。開為三品。中下輕故。各為一品。合為五品。即五百。復於外內境起。謂以自五塵為內。以他五塵為外。一一各五百。即為五千。別迷四諦。即成二万。并本一千。則有二万一千。依多三毒及等分故。為八万四千。」(出統一・五・三・二五七右下)
〔二五七左上〕

※原本密
(100) 賢劫經卷六「仏告喜王菩薩……不奉行斯八万四千諸度無極。欲為百千種人除八万四千衆垢塵勞」(大正一四・四四下)

(101) 前註(98)に同じ

善根。無多瞋善根。無多癡善根。等分善根。名四

(98)

善根也。上四各有二万二千。故成八万四千也。又報恩經第六卷云。佛一生說法名為一歲如是八万。

又云。佛說塵勞有八万法藥。亦八(49才)万。名八万法藏。問。且就花嚴經。其經意何。

答。惠苑師釈經云。衆生有十根本煩惱。一々各復有十。即成百煩惱。此百煩惱為五品。謂上々。上中。上下。中。下也。此五品各一百即成五百也。後於內境塵_{自五}外境塵_{地五}各起五百煩惱。合成一千。以此為根本。又內五塵與外五塵。此十塵各起五百煩惱。即成五千也。又迷四諦各有五千。四五二十。即成二万。并本一千成二万一千也。又多貪多(49ウ)瞋多癡。

及等分此四各有二万一千。即成八万四千也。問。此八万四千煩惱。以八万四千波羅蜜。而為對治者。何以得知。答。賢劫經⁽¹⁰⁰⁾云。以八万四千諸度。除八万四千塵勞。又報恩經⁽¹⁰¹⁾云。佛說塵勞有八万。說法藥亦有八万。名為八万法藏。問。若爾以八万四千諸度。一々對治八万四千塵勞耶。答。未必然。但對而說耳。例如對四生立四攝。對六通立六度。對十二因緣立十二部。(50才)問。二諦與四悉旦為同為異。答。不別也。問。爾何言爾。答。三悉旦即世諦。第一義悉旦即真諦。所以云爾。問。何三悉旦名世諦等耶。答。佛住世諦中為化物故。先同其語名世界。次隨根性不同。而說教名為人。次對病與藥。治其執病名對治。是故三悉旦是世諦也。佛住第一義諦人法俱寂藥病俱淨。畢竟清淨名第一義悉旦。是故第一義諦即(50ウ)第一義悉旦也。問。若言三悉旦是世諦。第一義即第一義悉旦者。亦如二諦名二悉旦耶。答。亦得也。問。何以得知。亦但立二悉旦耶。答。成實論第二卷論門品云。有二種論門。謂世界門第一義門_{言世界門者。此論翻悉旦為門也。又大}經亦爾。故大經⁽¹⁰³⁾云常閑觀諸對治門。又均正師。報恩師同云。就二諦

(102) 成實論卷二「論有二門。一世界門。二第
一義門」(大正三一・二四八上)

(103) 大般涅槃經(北本)卷一「深樂觀察諸對
治門……常樂觀察如是等法對治之門」
(大正一二・三六六中)

(104) 慧均四論玄義の引用ならんも現行本に相
當文不明。

(105) 大智度論卷一「第一義悉檀者。一切法性。一切論議語言。一切是法非法。一一可分別破散。諸仏辟支佛阿羅漢所行真實法。不可破不可散。……除第一義悉檀。諸余論議諸余悉檀皆可破」(大正二五・六〇下)

(106) 「界」イ本なし

(107) 原本「説」なるもイ本により改む。

答。大論云。⁽¹⁰⁵⁾ 三悉旦可 (51才) 破可壞。第一義不可破不可壞々。而今於世諦中。三悉旦不同。而同是可破可壞。故合名世界門也。問。若以悉旦約二諦立二悉旦者。亦以二諦約悉且亦立四諦耶。答。未見文証。以義推之亦得言爾。謂世界諦為人諦對治諦第一義諦。問。若言二諦與悉旦無二體故。互立二悉旦立四諦者。亦得言互依二諦說悉旦。依悉旦說二諦以不。答。有例不例。問。何耶。答。若依 (51ウ) 通門者。互得言爾。若約別門者。但言依二諦說悉旦。不言依悉旦說二諦。問。二門意何。答。既云二諦與悉旦無二體。二諦即悉旦。悉旦即二諦。故通得言依二諦說悉旦。依悉旦說二諦。⁽¹⁰⁷⁾ 若約別門者。二諦與悉旦其義門別故。不得言依悉旦說二諦。問。義門別之意何。答。於一体性上有二義。謂實而說義。說而實義。今以說而實義名為二諦。以實而說義 (52才) 名悉旦。既義門別。不言依悉旦說二諦。問。言說而實義。實而說義之意何。答。為衆生說法。而所說實義名二諦。故云說而實義。所說實而為衆生說法義名悉旦。故云實而說義也。問。何言說而實義名二諦。實而說義名悉旦耶。答。言二諦時既名諦故。其名主實。若言悉旦時其名不主實。是故實義名二諦。說義名悉旦也。(52ウ)

問。二諦與悉旦。有何異耶。答。其體無二。但約合離為異。問。其體何物而言無二。又合離異何。答。二諦與悉旦同是教門故。云體不別也。離二諦為四悉旦。合四悉旦為二諦故。云合離異也。問。且就合離。何合四悉旦離二諦耶。答。二諦是實義。悉旦即究竟義。悉旦之實義不出二。是故合悉旦為二諦。二諦之究竟義莫過四。是故離二諦為四悉旦。問。何言 (53才) 爾。答。悉旦之實義。不出凡實與聖實二故。合四為二諦。二諦之究竟義。不出

同語与隨機并隨病及示因緣之四門故。離二諦為四悉旦。問。何言悉旦之實義。亦言二諦之究竟義耶。答。依凡有說有故說有是實。依聖空說空故說空是實。所以云悉旦之實也。依二諦而說法時。破病顯道已周。所以云二諦之究竟義。問。且就究竟義。何言悉旦名為破（53ウ）病顯道周義耶。答。三悉旦破病已盡。第一義悉旦顯道既周。四悉旦破病顯道義究竟。故云爾也。問。若言為顯破病顯道究竟義故。離二諦為四悉旦者。於二諦中離何諦耶。為當俱離耶。答。但離世諦為三悉旦。不離第一義。問。何離世諦合第一義耶。答。世諦是空有。是不二二。亦是無差別差別。是故離而不合。第一義諦而是有空。是二不二。亦是差（54才）別無差別。是故今而不離也。問。何不二二離而不合。二不二合而不離耶。答。不二二是用。用門衆多故。離而不合。二不二是體。體即無二故合而不離。問。且就離世諦。何於世諦中離三耶。答。佛住世諦中。為衆生說法。不出三種門。是故離世諦為三。問。意何。答。佛將化物時。先同其語為顯此義故。於世諦離世界。既同其語。次正隨根性不同。而說法為顯（54ウ）此義。亦於世諦中離為人。若稟教已悟不更故破病。稟教生迷由是亦對治。其病為顯此義故於世諦中亦離對治。是故離世諦為三。問。若不同其語而直爾說法。是何妨必須同其語耶。又隨根性不同說法。是有何別。第二與第三各別立耶。答。若不先同其語而直爾說法。佛所說言虛妄而不實。所說言不實故。所化之流不信。是故將欲（55才）化物時。必先須同其語。又二悉旦□者。隨物根機之辯名為人。對破執病之辯名對治也。問。何言不同其語即所說不實耶。又若隨物根機時。為破病耶。又若對破執病時。為隨物機耶。答。世界人言瓶衣車乘。佛若不同其世界人語。言瓶衣車乘者。其世界人

即謂佛所言不實而不信受。佛所說若佛同其言瓶衣等車乘等時。其世界人即謂佛所言實而不（55ウ）虛故即能信受。是故佛須同其語。又隨根機能破病。破病時能隨根緣也。問。且就後義。若爾二悉旦應無差別。何者。隨根緣時破病者。為人即對治故。若對治破執病時隨根緣者。對治即為人故。答。為人處雖有對治。而以其對治義攝於第三也。對治處雖為人。而取其為人義攝於第二也。是故二悉旦□異也。問。悉旦者何言耶。答。此是梵語。此方翻訳不（38オ）同。問。不同何。答。或翻言宗。又言成。又言理。或言法門。或言默。或言成就究竟。或言事究竟。或言印。或言法印。或言教門。或言時也。問。如是異說。若有出處以不。答。皆有出處。非是私語。問。若爾言宗者出何處。余亦爾。答。言宗成理此三者。出宋代智嚴師注楞伽經⁽¹⁰⁹⁾也。法門者。出均正師⁽¹¹⁰⁾。及大論惠影師疏⁽¹¹¹⁾。淨秀師章也。默與印成就究竟者。出均正章。法印及（38ウ）時者。出惠影師大論疏也。教門與事究竟者。出慧影大智度論疏の引用ならんも現行本不明。

（112）淨秀師章とは、安澄等が引用する淨秀の中論疏であろう。

（113）慧遠大乘義章卷二「所言宗者。釈有兩義。一對法弁宗。法門無量。宗要在斯。故說為宗。二對教弁宗。教別雖衆。宗帰顯於世界等四。故名為宗。」（大正四四・五〇九下）

本義。以此四法為佛。衆經大意之本故名宗也。成者謂顯。顯四種說法。遠法師⁽¹¹³⁾章云。對法弁宗。法宗無量。宗要在此四。故云宗。若對教（39オ）弁宗。教雖多。宗帰有此四。故名為宗。言理者。理趣也。佛教万差。而理趣但在此四故云理。言法門教門者。是一意。言門者。開通之義。佛教由此四而開通。無擁塞故。云法門教門也。言默者。均正師云。默亦名理。云。若爾默是理。理即理趣。如上釈之。言成就究竟究事究竟者。亦是一意。破病顯道之事。成就究竟在此四故。云事究竟等。言印法印者。亦是一意也。（39ウ）言印者。印定之

(114) 前註(102)に同じ
(115) 大智度論卷一(大正二五・五九中)
(116) 前註(103)に同じ

義。以此四印。定於佛教故。云印法印也。言時者。時是決定義。即与印定同也。問。若此衆多翻訳中。有勝劣以不。答。若依衆說者。法門之訛勝也。何者。成論及大經等。皆訳言門故。問。其成論等文何。答。成論⁽¹¹⁴⁾云。世界門第一義門^{大論云。世界悉旦。}第一義悉旦也。⁽¹¹⁵⁾又大經云。常閑觀察諸法對治門^{大論云對}依此經論文者。法門之訛勝也。問。翻訳悉旦爾矣。(56才)何名世界等耶。答。世者代謝之義。又差別之義。界者性別之義。堅代謝橫性別之義名世界也。各々者根性不同之名也。為人者各設之義。根性不同故各設教。名為各々為人也。對者離對之義。治者療治之義。離對衆病而授與藥。病治名對治也。第一者最上莫過之義。義者所以之義也。諸法實相。最大莫過而有深所以故。名第一義也。(56ウ)

問。列四悉旦名。若有次第。若無次第。答。必有次第。謂初世界次為人次對治後第一義。※原本「監」なるも意によりて改む。

問。何故如是列而不相濫。答。此是化儀之次第^{言化儀者。化物之儀則之次第也。}是故初世界乃至最後第一義。問。何故約化儀如是列耶。答。儀者佛欲化物時。先同彼語。是故初世界也。既同彼語故次正須隨根性不同。而為說教故次有為人也。約稟教之徒。利根之人。稟教悟理時。不更(57才)須破病。鈍根之流。稟教既生迷因。茲更破彼病故。次有對治。既破病訖將可示因緣正義故。後有第一義。問。若爾何二諦章文⁽¹¹⁷⁾。初世界次對治次為人後第一義耶。答。章意。欲顯以為人會對治相違之意故。前置對治後列為人。望義異非是列。四悉旦之次第意。問。若爾以為人會對治相違之意何。答。對治中有多相違。謂或時說三。或時(57ウ)說一。或時說常。或時說無常。如是前後所謂乖違不同。今述為人悉旦而會。云佛說三說一說常說無常等者。隨衆生根性不同故。如是異說不同。此是根性不同。非是佛教有前後相違。

(117) 二諦章卷上(大正四五・八一下一八二上)の趣意。

是故初述對治後列為人也。問。若言四悉旦必初列世界。最後列第一義者。此四悉旦。若必世界但世界而非為人等。亦為人但為人而非世界等以不。約余亦然。答。此四亦有相通（58才）義。問。何。答。四皆是世界。四皆是為人。四皆是對治。四皆是第一義。是故云四皆相通也。問。若爾四悉旦應無差別耶。又相通之所以何耶。答。四雖相通。而宗途各異。是故四悉旦當異也。言四皆世界者。佛有所說皆是隨世界故。若不隨世界佛教無所是。故說第一義亦隨世界而說故。名世界。所以云四皆世界也。言四皆為人者。佛應以世界門。得度人為說世（58ウ）界門。乃至應以第一義門。得度人為說第一義門。是故云四皆為人也。對治之言。隨世界故名世界。隨人根故名為人。能對執病故名對治。亦說第一義治病故亦名對治。是故云四皆對治也。第一義亦隨世界說。隨人根而說。為治異故說。是故亦通四也。

（118）吉藏法華玄論卷四「十二部經八万法藏皆是隨順俗。故有此言說。若不隨俗則一無言無不言。故有所言皆隨俗說。謂世界悉檀……第三名為對治悉檀。如來所以說各各為人。說八万法藏及塵沙法門。皆為對治衆生煩惱故也」（大正三四・三九一中一下）

（119）吉藏法華義疏卷十「今弁應機授藥。廣而言之應八万四千病授八万四千藥。略授四悉檀。應以世界門得道為說世界。乃至應以第一義門得道而說第一義悉檀。然一一悉檀中有無量門。……第一義悉檀亦有無量。如淨名經。三十余菩薩說入不二法門也」（大正三四・六〇六中）

（120）興皇寺法朗の中論玄義の引用。

（121）吉藏大品經疏卷一「絕待大是何悉檀所攝。〔中略〕世界攝者。世智說分有。亦說有世智說無我。亦說無世智說待分。亦說待世智說絕我亦說絕也」（正統一・三云）

八・一・一二右上)
122
イ本「何者」なし

123
イ本智

(124) 吉蔵涅槃經疏の引用ならん。

通四也。大品疏第一云。⁽¹²¹⁾ 絶待大亦世界（60才）悉旦。⁽¹²²⁾ 何者仁者世間知者⁽¹²³⁾ 混槃第三十五文疏⁽¹²⁴⁾ 云。仏名智者也。說⁽¹²⁵⁾ 絶我亦說絶故々。法花疏⁽¹¹⁹⁾ 云。第一義悉旦無量。如三十余菩薩說不二法門々。三十余菩薩隨物根機故說不二。是為人也。說不二破二病故。是對治。明知第一義亦通四也。（60ウ）

(尾題)

二諦義私記卷上

(奥書)

貞和四年十二月九日於東大寺三面僧坊西室
美田完白書更用完印

實相院申出東南院御本
交點了

此者實敏僧都記々云