

十不二の範疇論（三）

——『摘要鈔』を通路として——

池田魯参

本論は本誌に掲載した前二号の(一)(二)論文を承ける。本論の全体の構図は、(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・後記覚書に及ぶ以上の四章一〇節から成る。本稿は、(5)染淨不二門以下の六節と終章までを論じ、三回にわたる本論を閉じたい。

(5) 染淨不二門

するが、これは誤読である。感應のことについては、後に(6)依正不二門で、能應について、(7)自他不二門で、感應の両面について、見るであろう。

この染淨不二の主題は、感應のことではなくて、果後の淨用が、凡夫の染心において、已に具わっているという点が焦点になつてゐる。すなわち、この刹那の染心を観じて、果後の淨用を顯わそうとしているのに外ならない。

染淨はともに体の場面にあると同時に用の場面にある。すなわち、一念の染心は果後の淨用と殊なるものではないから、染・淨は「不二」であるというのである。

『注不二門』では、「染は感のこと、淨は応のこと」と解

註 『注不二門』には、「在染名造、在淨名應」（続藏二編五套一冊八〇a）とある。後に出る「隨感而施、淨穢斯泯」の文を「如雞抱子啐啄同時、性相兩亡淨穢何有」（八一d）と釈するから、宗昱が感應の意で解したことは疑いない。

五 染淨不二門者。（第一節）

若識下無始即ニ法性ニ為中無明上故可レ了下今即ニ無明ニ為中法性ト。(第二節)

法性之与ニ無明一。遍造ニ諸法一。名レ之為染。無明之与ニ法性一。

遍応ニ衆縁一。号レ之為淨。(第三節)

濁水清水。波濕無レ殊。(第四節)

清濁雖ニ即由ニ縁。而濁成スルコトハ本有ナリ。濁雖ニ本有一。而全レ躰是

清。以ニ一波理通スルヲテ。拳レ躰是用ナリ。(第五節)

故。三千因果。俱名ニ縁起。迷悟縁起。不離レ利那。利那性

常ニ縁起理一。一理之内。而分ニ淨穢別。則六穢四淨。通

則十通ニ淨穢一。(第六節)

故知。刹那染躰悉淨。三千未レ顯。驗体仍迷。故相似位成。

六根遍照。照ニ分十界。各具灼然。豈六根淨人。謂ニ十定十。

分真垂ニ迹十界亦然。乃至果成。等ニ彼百界。(第七節)

故須ニ初心而遮而照。照故三千恒具。遮故法爾。空中。終日

雙亡。終日雙照。不レ動ニ此念。遍応無方。隨レ感而施。淨穢

斯泯。亡ニ淨穢故。以レ空以レ中。仍由ニ空中。転シテ染為淨。由ニ了ニ染淨。空中自亡。(第八節)

此以ニ因果不ニ門成。(第九節)

(2)「法性」は「性法」(義)。

(3)二ヶ所の「之与」の「与」なし(清・義)。「法性之乃至明

之一註十・指要・文心・顯妙・明本・宋籤、並ニ之字下、

有ニ与字。○今謂。古文之法詳曰ニ之与、略曰レ与曰レ之、

其義是同。例如下七之与レ八、或為ニ七与レ八、或為中七之八也(考異)。「遍造」「遍応」はいずれも「徧」(清)。「号」註十、作レ名(考異)。

(4)「湿」は「浮」(清)。

(5)「即由」の「即」なし(義)。「雖由」註十・頭妙、並作ニ雖即由(考異)。二ヶ所の「躰」は「體」(清・義・藏)。

(6)「刹那刹那」は「刹々那々」(義)。「性」は「情」(清)。

(7)「理」は「々理」(義)。

(8)「躰」は「體」(清・義・藏)。「成」はなし(清)。「遍」は「徧」(清)。「照分」は「々分」(義)。「具」は「但」(藏)。「乃至」は「乃由」(清・義)。

(2)「無始より、法性に即して無明、であることを知るなら、同じように、無明に即して法性、であることを知らなければならない。

(3)「無始」とは、本来の不覺のこと。三千の照・寂の本體は、能照、所照の別はない。これが「法性」である。それを愚者は、妄りに能所、自他の相を立て、三千清明の徳を失うから、翻じて「無明」となる。この道理をわきまえ、無明を照らせば、体は本より明静で翻じて法性となる。

(3)法性が無明に助成して、九界の諸法を造作するのは「染」

であり、無明が法性に助成して衆縁に応ずるのは「淨」である。

鈔 すでに体について転融したように、用についても、敵対者（縛著染・自在淨）は相翻する。すなわち、法性が無明と作れば、全体が無明の用を起す。この縛著の用が「染」である。一方、無明が法性となれば、全体が法性の用を起す。この自在の用を「淨」という。

『示珠指』（続藏二編五卷一冊六七d）は、二ヶ所の「与」字を欠き、二ヶ所の「之」字を「往」^{ヨク}と訓じている。迷う時は、法性は無明に「往趣」し、悟る時は、無明は法性に往趣するというように理解するのであろうが、このような見解はいかがであろうか。知礼は次のようにみる。二所にある「与」字の有無については、いずれでも相応の理由があるように思われるが、「往」の訓みでする「之」の釈義は、少し迂曲である。すなわち、「之」字は、常用の多くは語助である。『爾雅』に「往」と訓ずる例は相応の理由があるが、その訓例をこの文脈に適用するのは隠当を欠く。一理のものである淨穢の土を、「往」と訓んだのでは不都合をきたすであろう。もし旧本に「与」の二字がないのであれば、なおのこと「之」を「往」と訓むべきではなく、助辞としての義は顯らかである。法性に即する無明の用は「染」であり、無明に即する法性の用は「淨」であるという文勢である。

それでは二所に「与」字がある場合はどうであろうか。この文は二用を弁ずるのであるから、「与」字があつた方が、意味は一層明らかになる。その場合「与」の意は、「借与」「賜与」で、「助」である。法性と無明が、互いに翻転し両用を成ずるのであるから、互いに借力、助成し、劣者は強者に力を借し助ける関係にある。法性の内熏力が弱く、無明の染用が彊い時は、法性は無明に力を与えて、諸々の染法を造る。もし無明の執情の力が小さく、法性の内熏の力が大きい時は、無明は法性に力を与え、諸々の淨応を起すことになるのである。すなわち、無明には事を成す用があつても、その体は空無であつて、自らは諸法を改造する力をもたないから、法性の力の助けを借り染法を造成するのである。一方、法性は三千の淨用を具えているが、それを顯発するには修成を条件とする。「真修」は、無明の力を藉りないとしても、「縁修」は、必ず欣取・厭捨の力によるのである。下の文に「必ず縁了を藉りて、利他的功を為す」とある通り、無明が力を与え法性を助けて淨用を成す、そういう構造である。湛然が、隨縁の義を認めたのは、法性と無明が互いに縁づけることを認めたことに外ならず、このような理体に本来具わったものとして言明する隨縁義は、權教で明す但中隨縁義とは自ら異なるものであることを知らなければならない。

(4) 濁水（染）と清水（淨）は、波（隨縁事用）湿（不变理

体において殊なるものではない。

鈔 「濁水」は迷中の染心を論え、「清水」は果後の淨心を論える。「波」は三千の俱用を喻え、「湿」は三千の俱体を論える。染情執着にあって、濁つた水は、湿の全体を波と現象せしめているのであるが、清んでみれば前と同じ波であり湿である。波と湿は前後の清(果時)濁(因時)で殊ることがない。

『示珠指』(六八a)は、「波中の湿は殊なることはない」(濁水之波、清水之波、二波雖殊、而湿性無殊)とだけいつてゐるが、湿性が不变であると同様、波性も不变であることを知らない。ところで『文句記』(正藏三四・二四七b)には「如清濁波、湿性不異」と出、波相は異なるが、湿性は同じという文意に読めるが、今の理解と矛盾しないであろうか。知礼は次のようにいふ。前後の文脈を無視する時そのような局見が生れる。その文は、本と「世間相常」を釈すもので、世間相の運動について今は「常」であることを説こうとして、真如法の、位が常であるから、相も常であると示す。文中に「相位二なし」とあるのはこの意である。問うていう。

「位は一如でも、相がどうして等しいといえるのか」と答えていう。位は理性に拠る。決して改むべからず。相は隨縁に約し、縁に染浄がある。縁によつて染浄があるといつても、「縁起」である点で同じく、清濁の波と湿性は異ならな

い。湿性において波となるのは、いわば如をもつて相と現わるのであり、波相をもつて湿性とする所以は、如をもつて位とすることに当る。このように相と常住とは、その名言は同じであるが、相において染浄が分れるよう眞如の法位も分れる。

さらに釈するなら、かの間に「相云何等」と出るから、答えた文では、位をもつて相に例して「等」の義を説き、先づ法について、次に諭について示し、諭のなかでは、法をまじえて合釈している。すなわち、法のなかでは、先に位一なるがゆえに「決不可改」とし、次に相の等しきを明して「同名縁起」と結ぶ。次いで諭のなかでは、先に湿性不異を挙げ、位一を説き、次に湿をもつて波となり、波をもつて湿となることを明し、正しく位・相は無二であり、位が等しいなら、相も等しいことを頗る。このような文脈から知られるように、『記』では、もっぱら世間相の等しきことを答えようとしている。しかし相は染浄を兼ねて「等」の義が彰れにくいで、先に湿性をもつて位に論え、等を論じ、次いで位の全体が相であるとし、湿の全体が波と頗われているとし、位をもつて相に例して、等しいことを明しているのである。

顧みると「湿性不異」の一句を証拠に、湿をもつて波に例することもなく、はては相等の問意を抛つようなことはできない。もし異の義を論ずるのであるなら、相だ

けでなく位についても説くべきであろう。「染淨すでに分つ、位の如く辨すべし」とあるのにしたがえば、染相は在纏真如を位とし、淨相は出纏真如を位とするのでなければならぬ。もし等の義をいうなら、濁水も清水も同一の湿性であり、同一の波相であるといわなければならない。なぜなら濁水が清んだ後でも、そこには濁時の動用が具わっているからである。

(5) 濁は縁により、濁と成るのは、本然の有りようである。濁と成るのが本有でも、その全体は清である。清・濁二波の理は通じており、全体^{はたらき}が用に表われる。

鈔 水の波・湿の間には増・減がない。清（悟）濁（迷）は、縁によって起る。『智度論』（正藏二五・二〇九a）に、「象（無明）が入ると濁り、珠（縁了）が入れば清む」と出るが、正しくその濁縁は水と俱に有る。山が玉を抱き、沙が金を含むように、鉱璞がそのなかにこそあるように、悟る前は濁っている。しかし混濁するのが水の性ではないから、濁っていても、その全体は清である。清濁の二波は動性において同一であるから「理通」という。湿を全じて動じているから「拳体是用」という。悟ってみれば、「清」は水の本性であり、性に違つて改転しても、性に称えれば「常」であることが知れる。

(6) 三千の因（迷）果（悟）を俱に「縁起」という。迷悟の

縁起は、行者の現今^{いまここ}の刹那を離れない。刹那の性が常であれば、縁起の理も一である。一理の内で淨穢を分てば、別しては六穢（凡）四淨（聖）となり、通じては十界それぞれが淨穢に通じる（十界互具）。

鈔 迷悟の縁起は、三千の妙体を全じて妙用を起す。その妙体は、刹那の場所をはなれてはない。妙用が体を離れぬ所以である。だから迷悟の縁起は、みな刹那の一念（統合された身心）に現われる。

(7) 刹那の染体は悉く淨であるが、三千がまだ顯われない時は、全体は迷である。相似の位にいたると、六根は遍く照らし、自身に現われる。十界を照分し、他身が十界を互具し灼然たるものがある。六根淨人ですらそうであるから、分真即位では化迹を十界に垂れるのであるからなおのこと、妙覺の果が成すれば性中に本具する百界を究竟して等同する。

鈔 前文に「刹那の百界に、穢あり淨あり」とあつた。ここではどうして「悉く淨である」というのであろうか。知礼にしたがうところである。前には淨穢の法門を論じ、理の本具を説き、迷悟に通じ、増減なきことを示し、性善性惡をいつた。がここでは、染淨を情（人）と理（法）の二面で説いて、情著する時は、淨穢の法は俱に染であるが、理性の時は、淨穢ともに淨である、というのである。すなわち、染情の体が十界を具して互に融じているから「悉く

淨」というのである。ある人は疑うだろう。刹那の染体に三千を具えるのであれば、何で私には見えないのかと。そういう疑問に対しては、あなたには未だ顕われていないのだというしかないであろう。体はそのように迷つていても、理として具えているのである。それは名字即位のレベルでの疑問である。観行即位でも同じであるが、相似位では、父母が生み成した身体に、相似の五眼、五耳ないし五意を発するから、自身に十界を現じ、他身に十界を具することを比知することができ、百界が同じく自己の一心にあることを知る。分真位にいたると、普現色身が十界を現じ、所現の十界の一が十界の三業を起すのである。究竟位にいたれば、果地に諸法実相を究尽するから、本来の理性が具する百界に等しい。迷中性具の百界は、本より互融合し、広く偏じているから、染心が自ら局っても、濁体は本来清いというのである。

(8) それ故に、初心に対して、遮し照すことを勧めるのである。

照らせば三千を恒に具え、遮すれば法爾として空中である。終日、雙ら亡じ、終日、雙ら照らし、この念を動ぜずして遍く応じ限りがない。感に随つて施し、淨穢はここに泯ずる。淨穢を亡ずる故に、空をもつてし中をもつてする。すなわち、空中によつて染を転じて淨となし、染淨の不二を了するから、空中は自ら亡ずるのである。

鈔 十不二門の全体が、觀心のために觀心の現場で検証されるものであることは、くりかえして銘記されるべきであろう。(1) 色心門は、別(諸法)を攝し、總(一念)に入れ、専ら自己の識心を立て所觀の境とするものであった。(2) 内外門は、能觀の觀法を示し、内外の二境を論じたが、用觀は正しく内心にあることを示した。(3) 修性門は、性具をして修用を起し、所修の觀を弁じて絶待妙ならしめることを示した。(4) 因果門は、因に即して果を成すれば、証は新成のものではないことを論じた。(3) 修性、(4) 因果の一門は「一念」(在迷)を論じた。すなわち以上の四門は、自行の法門を攝め、同じく刹那にありて觀体とすることを説いたが、染淨不二門以後は、純ら化他を談するのである。化他門は無量でも三千を出るものはなく、刹那に攝帰し、同じく觀体である。この染淨門は化他門の最初であつて、その意味を充分に解しなければ、十門の理解は空疎になるであろう。

今の文は、先ず悟後の淨用が、迷中の染心にあることを明した。理(法)は具していても、情(人)は迷う。それを顯発するのには觀によらなければならない。すなわち遮・照によつて、空・中を遮とし一相も立てず、仮觀を照とし、三千(迷悟、依正)をそのままに照らし出す。三觀を俱に亡じ、三諦を齊しく照らし、前の遮照を亡じ、前の

遮照を照す。それを「雙亡」「雙照」というが、亡・照は同時である。この意を「終日」という。前出の「即空仮中、無空仮中」の意に同じい。

『示珠指』(六八b)は「証前内外門中即空即中義善成矣」と記し、「法爾空中」とあるのを「即空即中」に例し上の句に「照故三千常具」とある意を合せてみようとしないのは誤解である。なぜなら、内外門では、迷事の依正の境をいうだけで、三千、百界をいわず妙境を結成するところではなかつたから仮觀についてはいっていなかつたのであるが、ここで事情が異なる。かりに上に「照故三千常具」の句がなく、寂光土にあつて、種々に示現する以下の三種の国土が「正報」であるとしている。勿論、それはいっても、この淨穢の国土や、勝劣の身体が、同じく初心の行者の刹那の現実にあることはいうまでもないことである。

「不動此念」とは観成の相を明す。即今刹那の念を移さず、よく未來際を尽し、三千の化事をなす。この刹那是法界であるからすべてを窮尽する。『文句記』(正藏三四・二三八b)に「刹那刹那、皆過未を尽す」と出るが、三千を施設するのは妙仮の力である。淨穢の相を亡ずるのは、空中によるから「以空以中」という。染中の淨穢がいつそう顯明になるのは空中の力である。それを「転染為淨」という。染淨は各各三千を具する。空中において一相も立てぬなら三千は亡じ、空中も泯する。この辺を染淨不一といふ。

(6) 依正不二門

依正というのは依報と正報の略称で、いわば身体と身体がはたらく場所(環境)の関係を問題化している。しかし知礼によると、ここでいう依正はもつと限定され、修行者の側のことではなく、究竟の仏果をえた後の位層にある者の側で問題とされることであるという。すなわち、円教の仏身とその國士との関係であつて、円教の仏が、爾前の三教の教主を示現し、九界の衆生に應同する、その身体が「正報」であり、寂光土にあつて、種々に示現する以下の三種の国土が「依報」であるとしている。勿論、それはいっても、この淨穢の国土や、勝劣の身体が、同じく初心の行者の刹那の現実にあることはいうまでもないことである。

六 依正不二門 者。(第一節)

已証遮那。一体不二。良由無始一念三千。(第二節)

以三千中生陰二千為正。國土一千屬依。依正既居一心。一心豈分能所。雖無能所。依正宛然。(第三節)

是則。理性名字觀行。已有不二依正之相。故使自他因果相

攝。(第四節)

但衆生在理。果雖未辨。一切莫非遮那妙境。(第五節)
然應復了諸佛法身遍而遍。衆生理性非局而局。(第六節)

始終不改。大小無妨。因果理同。依正何別。(第七節)

故淨穢之土。勝劣身。塵身与法身一量同。塵國与寂光無異。是則。一一塵刹一切刹。一一塵身一切身。廣狹勝劣。

難思議。淨穢方所。無窮尽。(第八節)

若非三千空假中。安能成茲自在用。(第九節)

如是方知生仏等。彼此事理。互相收。(第一〇節)

此以染淨不二門成。(第一一節)

(3)「二千」は「二法」(清)。「一心一心」は「一々心々」(義)。

(4)「觀行」は「二行」(清)。「依正」は「正依」(義)。「正依」寛喜本・示珠・註十・文心・顯妙、並作「依正」。宋籤・貞籤・科籤、諸本与今同(考異)。「他」は「佗」(清)。

(5)「辨」は「弁」(義)、「辯」(藏)。

(6)「躰」は「體」(清・義・藏)。「遍」は二字とも「偏」(清)。

(8)「勝劣身」は「勝劣之身」(清・義・藏)。「一一」はいざれも「一々」(義)。「狹」は「狡」(清)。

(10)「互」は「牙」(義)。

(2)已証の遮那身と寂光土とが一体のもので二つのものでないのは、ちょうど一念に三千を具することと同じである。

鈔 已証とは、初住から妙覺に至る位を示す。因が融じていないので、果が融することはない。本と無いものが今有るのは、無常のもので、終には有は無に帰するからだ。

(3)三千のうち、衆生世間と五陰世間の二千は正報であり、

国土世間の千は依報に属する。この依正は一心にあって、能依所依に分割できないものであるが、そこに又依正の義が表われる。

(4)理性・名字・觀行即において、すでに不二依正の様態があるので、自(己心)と他(衆生・仏)や、因(己心・衆生)と果(仏)の両面に相應されるのである。

鈔 理性などの三位は、融相を顯わさないが、例えば五品の行人などでも事態は変わらず、理觀の力で一切を融通するとしても事用において自在であるわけではない。しかし迷情ではこのように依正が融通しないとしても、法(眞実)の様態は、人の都合とは無関係で、不二・円融・相即のものであることは疑いなき事實である。「自」は己心のこと、「他」は衆生と仏のことであり、仏は唯だ「果」にあり、外の二は「因」にある。果は修証に心と衆生を撰めるが、心が衆生と仏を撰めるのは、全く理性としてであり、果用の功を推し進め、因人に本具の理を示すに外ならない。

(5)しかし、理において、衆生は果を弁じたものではないとしても、一切は遮那の妙境なのである。

鈔 情に任せず、理に順うべきで、理智が顯われず、法が見えなくとも、本より融じ妙境でないものはないと決定して知るべきである。

(6)そのように、諸仏の法体は遍じ、衆生の理性は隔てるこ

とがないのに、物を隔てる。

鈔 衆生が局る処を、仏は偏く融じ、仏が偏ずる処を、衆生は自ら局限する。

(7)始と終で改ることがなく、大と小が妨げることもなく、因と果の理が同じであるように、依と正の別はない。

鈔 四句のうち、初句と三句は、豎に因果について理の同じことを説き、二句と四句は、横に諸法について相即相入を示す。すなわちその意は、終・果において大小の妨げがないのであれば、改ることがない始・因についても同よう

であり、果において依正がそのように不二であるなら、理は同じ因についても同ようであるということである。

(8)だから、淨・穢の土と、勝・劣の身について、塵身と法身とはその量は同じであり、塵國と寂光土とは異なることはない。一一の塵利は一切の刹土であり、一一の塵身は一切の身である。広・狭、勝・劣と現われる諸象はこのように思議を超えてあり、淨・穢、方・所は窮尽することがない関わりを表わす。

とはいずれの身・土でも同じである。「是則」の下の三句は、偏摂を明す。一切の刹が一刹に、一切の身が一身に収斂する。文は刹が刹に、身が身に摂するように示すが、本意は、刹が身に、身が刹に収摂することでなければならぬ。「廣狹」の下の二句は妙用を結ぶ。三千の無礙においてすれば、出生は無尽である。心で思い口で議することはできぬ。この融相は迷悟によつて改るものではなく今も古も常にそうである。

(9)それは三千空仮中としてあるからに外ならず、そうでなければ、このような自在の用を成すことはできない。

鈔 性具の三千は、不变の理体としても、随縁の事用としても、いづれも常に空（離情）仮（応物）中（絶能所）である。微塵が法界を含み、芥子が須弥を納めてあるのであるが、無明が強くて隔礙を生じ、実相が見えないのである。性に順い觀を修して即空仮中となる時は、自在に体・用の本来の様態が顯現する。性本然の空仮中は「情淨解脱」であり、修成の空仮中は「実慧解脱」であり、起用の空仮中は「方便淨解脱」である。修の一と性の一は、総べて空仮中であるから、九を合して三となす、合の義が成立する。

(10)このように、生（迷）・仏（悟）が同等であることを知つてみると、彼（衆生・仏）・此（己心）の事用と理体も、悉くが三千を具し、その体は法界に偏満してある。このこ

互いに相攝して、差別がないことが解るであらう。

鈔 修成した果用の全体は、因人の本具のものであつたから、迷(衆生)悟(仏)の体(理)用(事)は不二であることが知られる。譬えば、波(事)湿(理)に別がないのと同じ。「此」は我が心、「彼」は生・仏、「事」は縁起、「理」は性具のこと。依正不二とは、どとのつまりは、この事理、体用不二の意となろう。

(1) 依正不二門は、前の染淨不二門によつて成立する。

染心に即して淨用を顯わすから、因心の本具の全体が果地の融通を得るのである。依正が染淨に由つて成立するこれがその所以である(慧澄口授普潤録本の冠註による)。

(7) 自他不二門

自・他とは、仏の自行と化他の概念であつて、今日一般にいう自己と他己の意ではない。(2)内外不二門との相違を明記すべきである。前述の(5)染淨、(6)依正とこの自他不二の三門は、いずれも感應妙と神通妙の意に通底している。すなわち、染に即する淨は、依・正に必ず融ずるのであるが、その様態は神通と能應の妙を表わすのに外ならず、そのような能應の妙は、仏の自己を場所として顯われる。しかし、染淨と依正では、正面から他機における所化の感の妙を論じなかつたので、ここでは能化・所化について、自(仏)と他(衆生)

の関係を論ずるのである。そのような自・他の関係も、究めてみれば色心不二門で、「他生他仏、尚与心同、況已心生仏、寧乖一念」と記したように、「一念」の意味として表われているから「不二」であるというのであり、この観察によつて、感應妙・神通妙の二妙を成就するから「門」と名づけるのである。

七自他不二門者。(第一節)

隨_テ機利_レ他。事乃憑_ル本。本謂_ニ一性_ヲ。具_ニ足_ス自他_ヲ。方至_ニ果位_ヲ。自即益_レ他。(第二節)

如_ニ理性_ニ三德_ヲ。三諦三千自行。唯在_ニ空中_ヲ。利他三千赴_ク物。物機無量_ヲ。不出_ニ三千_ヲ。能應雖_レ多。不出_ニ十界_ヲ。界界転_タ現_レ。不出_ニ一念_ヲ。土土互生_ヲ。不出_ニ寂光_ヲ。(第三節)

機遍_{シテ}欣赴不差_{カハ}。(第四節)

不然豈能如_ニ鏡現_レ像。鏡有_ニ現_レ像之理。形有_ニ生_{スル}像之

性。(第五節)

若_ニ一形對_ハ不_レ能_レ現_レ像。則_ニ鏡理有_リ窮_{マリ}。形事未_レ通_セ。

與_レ鏡隔_ハ。則容_レ有_ニ是理_ヲ。無_レ有_ニ形對_{シテ}而不_レ像者_ヲ。若_ニ鏡未_レ現_レ像_ヲ。由_ニ塵所_レ遮_ハ。去_レ塵由_ニ人磨_一。現_レ像非_レ閑_ニ磨者_ヲ。以喻_ニ觀法_ヲ。大旨可_レ知_ル。(第六節)

応_ニ知_ル。理雖_ニ自他具足_一。必籍_ニ緣了_一。為_ニ他利功_一。復由_ニ緣了_ニ。与_ニ性一合_一。方能稱_レ性。施設万端_{ナリ}。則不起_ニ自性_ヲ。化無_ニ

方所。(第七節)

此由依正不一門成。(第八節)

(2)「利他」「益他」は「佗」(清)。「本謂」は「々謂」(義)。

(3)「物機」は「々機」(義)。「能応」註十、作_ニ能化(考異)。

「界界」は「々界」(義)、「十界」(清)。「土土」は「土々」(義)、「身土」(清)。

(4)「応遍」は「々遍」(義)。「遍」はみな「偏」(清)。

(6)「未通」は「不通」(義)。「与鏡」文心・元和・科籤、並

「像形与鏡」(考異)。「形対」は「形體」(清)。「現像」は「像現」(清)、「像」(義)。「像非」示珠・宋籤、並作_ニ像現非。註十・文心・顯妙・明本、並作_ニ現像非。寬喜本、作_ニ像現非、而現字墨抹。弘籤・貞籤・科籤、諸本並与_レ今同(考異)。

(7)「自他」は「自佗」(清)。「藉」は「藉」(義・藏)。「他利」は「利佗」(清・藏)。「化無」は「化応」(清)。「化無」示珠・宋籤、並作_ニ応無(考異)。

(2)機根に隨い他を利益することは、「一性」のものとして、自(仏界)他(九界)を具足しているからであり、そういうありようにおいて、果位に至つた自己が他己を利益することができるのである。

鈔 証果を得た後に、自性の功德を動することなく、他の九界に応じ、衆機を普く益するのは、性に称なつた任運の

謀作することのない無作のはたらきである。それは、自・他の性が同じであることに基づく。その点は既に(4)因果不二の義で驗証されている。

(3)例えてみれば、理性は三徳・三諦・三千である。自行は空・中に、利他は三千妙仮にして物に赴く。物機は無量であるが、三千を出ない。能応の化用は多様でも十界を出ない。界界が展現しても一念を出ない。土土が互いに生じても寂光を出ない。

鈔 三諦によつて自・他が同根であることを示す。三千は即空即仮即中であるから、三徳(不縱不橫)の三諦としての三千である。自行は、淨穢が亡泯するから空・中であり、利他は帝網が交羅して仮である。三諦は三であると共に一であつて、自・他是分かれて分れない。ここでは殊に、自・他が化他的妙仮で顯在する觀念であるから、能化・所化が共に三千の妙用であり、三諦において不二であることを論じようとして、空中に對配しているが、妙仮が空中を離れるものではないのはいうまでもなく、一仮も自他を隔異するものではない。

問う。(2)内外不二門で外觀を修する辺は今の自行に相当すると思われるが、旧本に「即空即中、空中妙故」とある文の方がこの段の文と符合していく良いのではなかろうか。これに対し知礼は答える。境觀の義を理解できない徒

輩が、従来この文に拠って、「即空仮中、即空仮中妙故」とある文に異議をとなえた。しかし三千について空中をいえば、そこに仮が含まれることはいうまでもない。又、初心といえども利他の観を修しないということはできぬ。修しないのであれば菩薩行とはいえないではないか。その初めから仮觀を修行するから、果後の感應が、同じく凡夫の一念にあるということができる。自・他不一はこれに拠るから自行には仮の意がないというようなことはいかにしてもできない。仮りに自行は唯だ空中を修するのとしても、それでは内觀の方は自行と関係がないのであるうか。内觀を規定して「唯内体三千即空仮中」と記した意味に通じないではないか。

「物機」云々は自他が各各三千を具することを明す。理に拠り、委細に弁すると三千であり、総じて論すると十界である。「一念」は事に、「寂光」は理につき、事理の二は相即するから、互いに一邊を挙げている。

(4) 衆生は理具の三千において能感し、諸仏は、三千の理を満足して能応する。応も機も遍く赴き差うことはない。

鈔 心・仏・衆生の三は差別がないから、感・応も、互いが互いを収める。すなわち、衆生は心中の他仏を感じ、諸仏は心中の他生に応ずる。そうでなければ、どうして一念に基づいて十界の衆生を解脱させることができよう。

(5) そのような感應のはたらきは、ちょうど鏡が像を映現するようなもので、鏡には像を映す道理が、形には像を生ずる性分があるのである。

鈔 諸仏の三千は、像を現わす理であり、衆生の三千は、像を生ずる性であるから、即時に感じ、即時に応ずることができる。

(6) もし形が対して像を現じないなら、鏡の理に窮りがあるわけで、形が像を生ずることもないわけであるが、鏡との間を隔てられていない限り像を現じないというようなことは絶対にない。

鈔 鑑が淨ければ、形が対して現じないという道理はないことを、逆証している。現じないなら鑑の理は窮りがあり、形の事は通じない。諸仏は理を悟り、衆生は事に在る。三千の理が満じ、これを扣いても応じないようであれば、その三千は互いに欠くものであるといわなければならぬが、それは不合理であるから、前段の義は充分に成立するというのである。それでは、何うして多くの衆生が仏を見ないのかというと、それはちょうど鑑と形とが隔てられているようなもので、業障が重く、機根が生であるためで、機が成熟するなら、鏡と対して現じないものはないというのである。「未通」の字は誤りで「不通」と正すべきであろう。

もし鏡がまだ像を現じないなら、三惑の塵が遮ぎつているからである。塵を去くには人の智行によつて磨く要がある。しかし、像を現するそのことは、磨く者のいかんに関わらない。よつて觀法の大旨を知るべきである。

鈔 心の鑑は本明のものであり、三千の像は本具のもので

ある。物に對して未だ現じないのは、ちょうど三惑の塵垢に遮えぎられてゐるからで、塵を去くことは縁・了の功にあつても、像を現することは、性具以外のことではない。

ここは心を観じ、果上の用を發すことをいつてゐる。『示珠指』(六八d)には「今明修觀之人、但觀無念之性以後、本明之体、則能隨機起應故、喻塵除像現」と出、「機により像を現する」と解しているが、この解釈は適當ではないと知ればいう。「觀法大旨」というのは、ここにだけ当たるのではなく、諸門の觀法の例は同ようであることを知るべきである。

施設し、自性のままに任運に化してかぎりがない。

鈔 縁了によるといつても、前三教におけるような、性の外に作意して修成するのとはちがい、性に称つて円修するものであるという意で「一合」という。

(8) 三業不二門

三業は、身口意の三業のことであるが、ここでは特に、仏果を得て後、機に還する三業であり、化他の三密・三輪について論ずる。爾前の四時三教では三業に差殊があつても、今法華経は、それを開して円教の法体に会通する。四教の教主の諸身さえ即するのであるから、三業を分つことはない。これを「不二」という。

八三業不二門者。(第一節)

於化他門。事分三密。隨順物理。得名不同。心輪鑒機。一輪設化。現身說法。未曾毫差。(第二節)

在身分於真應。在法分於權實。(第三節)

得法の偈を掲げ、「不得見俱是鏡喻、便雷同而解」と批判し、永嘉の言を記し「此則与今文同、是論修非呈解也」と同調している。

(第四節)

(7) 知られるように、理性に自・他を具足しているのであるが、利他的功は必ず智行の縁了に藉つてゐる。しかるにその縁・了は性と同一のものであるから、能く性に称つて万端に

用無^ク虧^{クルコト}。因心称^フ果^ニ。若信^{シセハ}因果^ヲ。方知^ニ三密有^ラ本^ル。(第六節)

百界三業俱空仮中^{ナリ}。故使^ニ禰^レ宜^{キニ}遍赴^カ為^ト果[。]一一應色。一一言音。無^レ不^ニ百界三業具足^一。化復作^ス化^レ化[。]斯^レ之謂歟[。](第七節)

故一念凡心[。]已有^ニ理性[、]三密相海[。]一塵報色。同在^ニ本理[、]毗盧遮那[。]方乃名^{ケテ}為^ニ三無差別[。](第八節)

此以^ニ自他不^ニ門^ヲ成^ス。(第九節)

(2)「事分」は「自分」(清)。

(4)「垂」は「垂」(清・義・藏)。

(6)「一心」は「一念」(清)。「界一心」示珠、心作念(考異)。

「界界」は「界々」(義)。「因心」は「因必」(清・義・藏)。

「因果」はなし(清・義)。「若信」註十・指要・文心・顯妙・科籤、諸本並信字下加^ニ因果二字[。]寛喜本・示珠・弘籤・貞籤、並与^レ今同(考異)。「有本」は「本有」(義)。「本有」示珠・註十・指要・顯妙・明本・宋籤、並作^ニ有本[。]寛喜本・文心・弘籤・貞籤・科籤、諸本並与^レ今同(考異)。

(7)「稱」は「稱」(清・義・藏)。「一一」は「一々」(義)。「遍」は「偏」(清)。「具足」は「自具足」(清)。「斯之」寛永・科籤、之作^レ以(考異)。

(8)「毗」は「毘」(藏)。

(9)「他」は「佗」(清)。

(2)自証の理には別はないが、化他門において三業の化用を分別し、物機に逗ずる道理によつて三密を分ち、身を神通輪、口を正教輪、意を記心輪と、種々に名づけることができる。心輪は衆生の機を鑒み、二輪で化を設け、現身(神通輪)、説法(正法輪)して、未だかつて差つたことはない。

鈔 妙覺の三業は、不思議秘妙で、下地の知るところでないから「密」という。能く転じて摧碾するから「輪」という。己を転じ、他に示し、他の惑業を摧くが、機に称い違うことがない。

(3)能説の身において、真・応を分かち、所説の法において、權・実を分かつ。

鈔 三権の法を説くのは応身であり、円乗を聞くものは、法身を見る。別教はたとえ報身を見るも理外に別に修成し、円教は応身を見るも皆、本具のものである。前四味につけば、權実いまだ会せず、真応はしばらく分かれるのに外ならない。

(4)真応の二身が異なるのなら、竜女は「三十二相即^ニ是微妙淨法身」とはいえぬ。權実の二説が永く乖角するなら、「人天三乘皆成仏道」とはいえぬ。もし法身だけであるなら、応身にて世に垂れることはないし、唯だ円教だけの仏道であるなら、三乗を施すものはないことになつて不合理をきたすで

あろう。

鈔 問う。この文では、法身が仏道を説くことを許すのであろうか。『文句』卷九下(一一九a)などで、法身が説くことを許さないのはどういう理由か。この間に對し知礼は答える。華嚴宗は、『華嚴經』は遮那の説であるが、余經は皆、釈迦の所説であるという。これに對し天台学では、遮那は釈迦の異名に外ならず、たとえ勝劣の殊はあっても別の仏ではないと会釈し、法身は定んで説くことはないが、説は必ず應現身がすると規定する。相即の場面では、三身はただの一仏であり、法身は全く應身であつて、無説は即ち説である。應身は全く法身であつて、説は即ち無説に等しい。今いう法身も、應身を離れた法身ではないから、終に「微妙淨法身具相三十二」などというのである。もし相即をいうなら、圓教を説くのは法身であり、獨り『華嚴經』だけのことではない。『華嚴經』は小乗を隔てるために、十華藏塵の勝身を現起するのである。すなわち報身の像で、法身に即する。『法華經』は、權教を開くから、三藏の劣應身においてし、圓教の法身に即するのである。

問う。現に靈山に住すのであるなら、世に乖ざないことはないのではなかろうか。この問について、生身はもとより法身に即し、凡聖同居土は寂光土に即してある。だから施・開・廢・会の場面で、身土はみなそのように現われると出る。源清は、信の字の下に「因果」の字がない本の方

(5) 身は真應の身を超えており、説は權実の説を超えている。身・口は平等であり、意輪と別のものではない。心(意)色(身・口)は一如のもので謀らずして化す。意輪は常に至極に冥合し、身口の二輪によつて施為する。

鈔 権実(口)について、真應(身)について相互に相即することが知られても、もし三業が殊なるなら(1)色心不二の義が解かっていないことになる。そこで身口の二と意とが等しいことを示す。應身に即して法身を見、自証を動ぜずして權実の化を施すというのである。靈山の見聞は、ここに合等する。

(6) 百界を具する一心は、果上において三業として具体化するが、各界が一念に具つたように、界界の三業のありようも各別のものではない。果用において欠けることがないことは因心においても同じで、因果不二の場で、果上の三密がもともと因理のものであつたことが知られよう。

鈔 『示珠指』卷下(六九b)には、

有別行本、於若信下、有因果二字、蓋後人昧此文意、輒加耳、今文自是指上文云、若信上一念百界三業之因、方知三密有本、故挙百界等以釈成、豈非正由因理本具也、何得云信因果耶

が正しいとしているが、有つても構わないし、ある方がむしろ意味の通りは良いと知礼は説く。宗昱(八三〇)は知礼に同じい。

(7)百界の三業は俱に空仮中である。宜しきに称い遍く赴くのが「果」の用であるが、一一に応ずる色(身)や、一一に応ずる言音(口)は、どれ一つをとつてみても、百界の三業を具足している。化が化を生むというのはこの意味である。

鈔 百界は一念に具し空仮中である。性徳の三諦に順い、修徳の一心三觀が成立する。(3)修性は不二で、理と智は融

泯し統合されている。だから一度、果用が彰れると、色・声を伝展し、百界を出生する。このような果上の無記の化に会つたなら、陰妄に即して禪定が発しないというようなことはない。

(8)一念の凡心に、理性の三密の相海がある。一塵生死の報色も、同じく本理を証する毗盧遮那仏において在る。この消息を、三無差別というのである。

鈔 果上の三密の相海も、本理を証する遮那も、凡夫の心塵に皆な具している。このような衆生や仏のあり方において、「三無差別」がいわれる所以である。「一念凡心」とあるから、(4)因果不一の義にわたらぬ解釈は誤りであることが解かる。

(9) 権実不二門

「権」は、九界、七方便のことであり、「実」は、仏法界の円乗のことである。爾前の四時は根性が融じないで、当分を究竟と認めるから、分に隨い益を異にし、未だ一同に会することはできない。このように融ずることのない権実を『法華經』は開いて、円融せしめるから「秘妙」に称い、「不二」というのである。

九権実不二門者。(第一節)

平等大慧。常鑒。法界。亦由理性九権一実。實復九界。權亦復然。権實相冥。百界一念。不可分別。任運當然。

(第二節)

至果乃由契本一理。非権非實而権而實。此即如前。心輪自在。致令身口赴権實機。三業一念。無乖。権實。不動而施。豈應隔異。(第三節)

對說即以権實立稱。在身即以真應為名。三業理同。権實冥合。(第四節)

此以三業不二門成。(第五節)

(2)「亦由」一古本、由字無。寛喜本、有由而墨抹(考異)。「實復」は「々復」(義)。「念不」註十、作念亦不(考

(4)「即以」は「則以」(義)。「則以」一古本、則字無。示珠・

文心・顯妙・明本・宋籤、並則作^レ即(考異)。

(2)平等の大慧が法界を鑒る時は、常に凡心の理性が本具する九權一實に由る。法界の實は、九界の權を具し、九界の權は、法界の實を具する。權と實とは相いに冥合し、百界は融泯して一念の中に在る。情をもつて分別することはできないが、任運にいつもこのようなり方においてある。

鈔 権と實に、優劣があるなら、このように平等ではありえない。實が權を融じなければ、大いなるものとはいえない。すべての法は、そのものとして妙なのであり、一一のものは、濃密な関係にある。常にこのように知るものがある。

「平等大慧」であり、「大慧」は果証に由つていわれても、凡心も同様なのである。だから心を觀する時、この大慧が自らにして発するのである。

(3)果に至つてみると、本具の同一の理に契合している。すなわち非權非實において、權と現われ、實と現われるに外ならない。前の(8)三業不二門で見たように、心輪は自在に、身口に現われ權實の機に赴くのであるが、その三業は凡夫の一心にあつて、權を實を説き示して自由であつたように、動ぜずして施し隔異することがないのである。

鈔 証果の後に、体内では分けることができない權實であるが、機に被しめて分隔して説くのである。元來分たれることがない一理に称つて『法華經』の開会がある。施(隨

他意)、会(隨自意)が自在になされるのは、本具の因心に証契するためである。因理が隔てられてゐるなら、果が融することができないことは(4)因果不二の義でみた通りである。これに契んとするなら一念を観じなければならぬ。

(4)説に対するは、權實の觀念が、身に対するは真應の觀念が成立するが、前の(8)三業不二門でみたと同様の構造において、權實も又冥合するのである。

(10) 受潤不二門

「受潤」の語は、『法華經』藥草喻品に、「三草二木、一地所生、一雨所潤」と出るのを典拠とする。受は、能受の人で、三草二木七方便の衆生のことであり、潤は、能潤の教益のことである。大雲(仏の出世に喻う)が雨を注ぎ(設化に喻う)、爾前の四時二教を設化し、『法華經』の開顯の場所に立つてみれば、それらの機根の、利益の差別のことごとくが一地の生ずるところのものであり、一雨の潤すところのものであつて、これからもれるものはない。この辺の意味合いを「不二」という。自己の心地における三千と、仏の心地における三千とは殊ならないから、念念に潤を受け、常に妙益に沾つてゐるのであつて、この受・潤は、自己の一念に本具しているものであることを知るであろう。この門によるとき、

眷属妙、利益妙を成就するのである。

十受潤不二門者。（第一節）

物理本来。性具ニ權実。無始熏習。或權或實。權實由薰。
理常平等。遇レ時成レ習。行願所レ資。（第二節）
若無ニ本因。熏亦徒設。遇レ薰白異。非レ由ニ性殊。一性雖レ無レ殊。
必藉レ幻發。幻機幻感。幻應幻赴。能應所化。並非ニ權實。（第三節）

然由生具ニ非權非實。成中權實機。仏亦果具ニ非權非實。為ニ
權實応。物機応契。身土無レ偏。同常寂光。無レ非ニ法界。（第四節）

故知。三千同在心地。与仏心地三千不レ殊。四微昧同。
權實益等。（第五節）
此以ニ權實不二門成。（第六節）

(2) 「或權或實」は「或實或權」(清・義)。「或實或權」註十。
文心・明本、並作ニ或權或實。寬喜本・示珠・顯妙・宋籤・
弘籤・貞籤・科籤、諸本並与レ今同。○今謂、上文、心色、
正依、此之實權、例ニ之諸經。人天、天人互用。孝經、感
應ニ応感、其他如ニ呂律陰陽西東小大等。或依ニ言便、或
約ニ義便、上下互用之類不レ尠。(考異)。「權實」は「々實」
(義)。「理常」は「理恒」(清・義)。「理恒」明本恒作常
(考異)。

(3) 「熏」は「薰」(清・義)。「薰」は「熏」(藏)。「藉」は

「籍」(清)。「幻赴」註十、脫(考異)。

(4) 「生具」文心、作ニ性具(考異)。「應契」は「契應」(清・義)。「契應」註十・文心・顯妙・明本、並作ニ應契(考異)。

(5) 「躰」は「體」(清・義・藏)。「權實」は「故權實」(義)。「故權」示珠・註十・文心・顯妙、並脫ニ故字(考異)。

(2) 物機の理体としては、本来、性に權實を具えているのであるが、無始より熏習して、あるいは權、あるいは實とあらわれるが、それは外縁の熏習によつてしからしめられたところであつて、その理は常恒に平等であり、時に遇い、所習を成就して、行願の力に資助されるのである。

(3) もし本因になければ、熏習は徒設になる。熏習に遇い自ら変異するのは、性がそのように殊なるからなのではない。性は殊ならないが、必ず幻に藉て発する。幻の機が幻に感じ、幻の應が幻に赴くというようである。能應も所化とともに權實を超えている。

鈔 所化の權實が冥合するだけではなく、能化・所化の感應の体は一つであることをいう。法には別なく、性に本より円具している。人の類にしたがい偏発するのは、すべて外化の熏による。もと別なき性にしたがつて、異類の修をいうから、この修は「幻の如し」である。『金剛般若論』卷下(正藏二五・七九四中)に「平等眞法界、仏不度衆生」と出るようすに、法体は分たざるも、迷悟の用が異なる

から、しばらく分つて感應を立てるのであるが、欣感、赴應は本より虚幻のものであるからである。但し、ここでいるのは、別教でいう「但理隨縁の幻」とは異なり、通教でいう「縁生無体の幻」では勿論ない。ここでは各具本融であるものをしばらく分かつて説くという意味で、幻の如くであるというに外ならぬ。

(4) すなわち、衆生は非權非実のものでありながら、權の、

實の機と成るから、非權非實の果をえた仏は、權の實の應をなすのである。衆生と仏に別はないから、物機に應契することができる、身も土も偏ることなく常寂光の法界でないものはないことになる。

鈔 円理は偏らないから、感應は一致する。だから一塵の応色も法身でないものはない。自・他の依所は、三德秘藏をでることはない。「色香中道、起（六根）対（六塵）法界」というのは、このことである。

(5) このことから知られよう。三千は同じく自己の心地にあり、仏の心地の三千と同一のものであるということが、四微の体は同じく、權實の益もまた等しい。

鈔 「四微」は諭について一地の所生をいい、「權實」は法について一雨の所潤をいう。凡地の三千は隔てられず、一念に隨い權實を円に具える。仏地の三千は融じ、一応において全く權實を具える。衆生は心中の仏を感じ、仏は心

中の衆生に応する。このように感應の体は同じであるから、權實の利益に別はないのである。『文句』卷四上（四六上取意）に、「但化菩薩、不為二乘」とみえるのは、このところに契合する。法を聞うものは、みな成仏する。そういうことを受潤不一門ではいっている。

四

是故十門。門門通入。色心乃至受潤咸然。故使三十妙始終理一ナラ
如キレ境本来具ス三。依テ理生レ解。故名為レ智。智解導レ行。行解

契レ理。三法相符。不レ異而異。而仮立ニ浅深一設レ位簡ケ濫。

三法祇是証彼理三。下之五章。三法起レ用。（第二節）

既是一念三千。即空假中。成故有レ用。（第三節）

若了ニ一念。十方三世諸仏之法。本迹非レ遙。（第四節）

故重述二十門。令ニ觀行可レ識。（第五節）

首題既爾。攬レ別為レ總。符レ文可レ知。（第六節）

(1) 「門門」は「々門」（義）、「十門」（清）。

(2) 「如」は「始」（清）。「本来具」は「本具」（清・義）。「本具」註十・文心・顯妙・明本・宋籤、並作「本來具」（考異）。
「智解」は「々解」（義）。「行解」は「々解」（義）。「而異」はなし（清）。「三法祇」は「法祇」（清）。「祇」は「只」（義）。「理三」は「三理」（藏）。

(3) 「既」は「三法既」(清・義)。「三法既」註十、脱_三法(考異)。「即空」は「既空」(義)。「既空」示珠・註十・文心・明本、並作_ニ即空。寛喜本・顯妙・弘籤・貞籤・科籤、諸本並与_ニ今同(考異)。

(6) 「攬」は「覽」(清・義・藏)。「覽」文心・顯妙・会本指要、並作_レ攬。寛喜本・示珠・註十・明藏指要・明本・永正本・弘籤・貞籤・科籤、諸本並与_ニ今同。○上曰_ニ攝別入總。今謂攝覽二字俱訓為_レ取。文選文賦云。覽_ニ營魂_一以探_レ蹟。浜連珠云、覽_ニ影偶_レ質不_ニ能_レ解_レ獨文。攬又訓_レ觀。義之、蘭亭帖云、後之攬者、亦將_レ有_レ感_ニ斯文_ニ文。覽攬音同義通。猶_ニ成城、解懈、頻曠、章憇、諸字音義俱通_ニ也。陸氏經典积文云、音堪_ニ互用、義可_ニ並行_ニ文。蓋謂_ニ此類_ニ也(考異)。

註 島地本は正藏対校本(谷大藏本)に近く、源清本と門義は通じて『釈籤』に多く同じである。

(1) 色心から受潤にいたる十門は、みな三千三諦の理に通入していることが知られる。すなわち境妙から利益妙にいたる十妙の理は、三千三諦の一理にあるのである。

(2) 例え、境妙は三諦を具する。この理によつて解が生ずるから智妙が成立し、智解が行妙を導く。このように解と行為に契い、修性における三極構造は、融相において成立する。浅い深いの観点でみると位妙が成立し、浅深の濫を簡

び、三法妙は、理の所在を証明する三点を証するのである。以下の感應から利益妙にいたる五妙は証果の三法が化他の用を起すという体系であるからである。

鈔 性徳の三千即空仮中が「境_ニ」である。境が智を發し、この三を照らすから「智_ニ」となる。智が行を導き、この三に契うから「行_ニ」となる。行人の修証中における境・智・行の九は、三であるのに外ならない。一一に三を具し、一多の開合は自在である。能顯・所顯の功を成就し、位を歴るのに浅深があるとしても、三九円融の基本構造を知れば、始から差別があるわけではない。三九究尽して三千即空仮中に等しいから、三法妙が成立するのである。この空仮中によつて化用を起すのであるから、他機の因果も同ようである。その意味で、十章の始終をみな三法融即の妙というのである。

(3) すなわち一念に三千即空仮中を成するから、用があるのである。

鈔 前述して来た十不二門は、『玄義』に説く十妙が広く諸法を摂めるが、それは同じく凡夫の刹那の一念において、三千世間即空仮中である事態を示すものであるのに外ならぬことを端的に示す。性の三を境とし、修(智・行)の三を觀として修成すれば、そこに果(位・三法)が顯われ、それは化他の用(後五妙)で具体化する。もし自己の

心法に攝し基づくのでなかつたら、十妙の自行・化他を成弁することはできない。その意味で、この十不二門が心法の近要を指示する点は極めて重要である。

(4)もし「一念」の意味を充分に了解するなら、十方三世の諸仏の、本迹久近の法を自得することができよう。

鈔 「非遙」というのは、一念三千に總べてが攝まるから

であり、一心三觀によつて容易に成就できるからである。

(5)そのために十不二門を重ねて説いて、修觀の行者に、十妙の法を識解させるのである。

鈔 「十妙」の無邊の法相を、「十門」に攝め、「一念」(今、ここ)の場所を離れないようにと修觀者に示している。

(6)鈔 この十不二門は、迹門の十妙の後におかれているが、本門の十妙についても例すべきものであることはいうまでもなく、又、釈名章の段におかれているが、余の四章についても例すべきものであることは同ようである。すなわち、五重玄義によつてする經題釈の全体が、この十不二門の組織のなかに尽く備わっているから「既爾」という。

首題は一部の都名であるが、それは必ず序・正・流通の三分二十八品の別文に説く相を攬つて立てられている。だから總題(玄義)の意を解して、別文(文句)の理解に符合させなければならない。「可知」とあるのはこのことであ

る。一部の文文句句を銷釈するに際しての肝要是、開顯絶待の意であり、それは心に入れて觀行を成ずることであることを知らなければならない。したがつて『十不二門』によつて提示された首題の旨に迷うなら、『法華經』の經文を解釈しようとしても、充分に妙理を表わすことはできまいであろう。

問う。『示珠指』卷下(七〇a)には、「首題者即經題、此指釈名一章也、別謂體宗用三章也、文謂教相一章也、今云覽別為總者、即覽體宗用之別、入釈名不二之總、使一成不二、與教相符契、故云符文可知」とある。釈名を總とし、體宗用を別とし、文を教相とする理解は、首題(玄義)を總とし、經文(文句)を別とする理解と異なるが、いずれが良いのであらうか。このような疑問に対しても、知礼は次のように答える。名は總、三は別という解釈も成りたたぬではないが、教相を「符文」に対するのは全く誤っている。だから他の四章に対する理解も自ら誤りであるといわなければならぬであろう。『文句記』卷一(一五一c)に、「所以に釈題、率爾なるべからず。題下の別釈の理、容易に非ず」とあるのによれば、題を總とし、文を別とする意の方が正しい。

問う。觀心は『玄義』の正意ではない。それなのにどうして十門をみな觀心によせて解釈したのであらうか。そう

いう理解の仕方は部の正意からはずれるものではなかろうか。知礼は答える。文の初めに「観心は乃ち是れ教行の枢機」とあつたのに従すれば、観心は信に閑(無用)緩(不急)なことではなく、實に緊要なことである。但だ妙法の義旨が解りにくいために『玄義』のなかの判教章は、生解の義が強く、観心はしばらく旁にして示されたのであるが、『玄義』の妙旨が、『摩訶止觀』の觀法の大体であり骨格であることに変りはない。なぜなら、三千空假中でなければ、頓に三惑を止め、円に三諦を觀することはできないからである。

『義例』(正藏四六・四四七a)に、「唯だ法華の本迹顯実に依る」とい、『止觀』卷五上(五六b)で、この妙義を用つて、能止能觀と為すのは、不思議境が即ち觀であるに外ならないから、三障四魔などを所止所觀とするのである。『玄義』卷一上(六九三c)では千如の妙旨を広く衆生法について示し、『文句』卷三下(四三上)では仏法について説明している。そこでこの『十不二門』は『止觀』にならって、觀体を成せんとして、専ら心法について説くのである。だから節節に「一念」あるいは「心性」「刹那」などの表現があるのであり、総結に「觀行をして識る可らしむ」と記し、前文には「彼此照著にして法華の行成ず」とい、又「十妙を撮つて、觀法の大体と為す」というのである。

かくして、前の四門を十乘の觀体とし、後の六門を起教の觀体とするのである。『玄義』では、教が廣く、觀は略であるから、『釈籤』における「十不二門」では、『止觀』に例して、行が正で、解が旁として説かれているとみるとべきであろう。互いに映頸して、初心の教觀を進趣せしめるのである。したがつて『十不二門』が但だ、名言法相だけを解釈したものではない点を留意すべきである。

後記 覚書

「十不二門」が『釈籤』の解釈学において現われ、別行されても不離の関係にあり、『法華經』が説く本迹の二門が「不思議一」なるものであることを示すために、(1)理と事、(2)理と教、(3)教と行、(4)体と用、(5)実と權、(6)今と已の六類の根拠を掲げ、本迹が融即不一のものであることを『玄義』は説くのであるが、この段の解釈に及ぶ直前で、『釈籤』はこの「十不二」の範疇論を説いていたのである。どこまでも智顕の教學を正しく解釈し理解しようとした湛然ではあつたが、一面には湛然教學独自の変貌を遂げたあとが認められるのである。

さて、最初の色心不二門以下の九門では、その結びの文は、例えは(2)内外不二門では「此即用向色心不二門成」と記し、(3)修性不二門では「此由内外不二門成」と記し、乃至(10)

受潤不二門では「此以權實不二門成」と記す。前の門は後の門を次第に生起するよう説かれている。これに対し知礼は、その理由を説明することはなく、専ら(1)色心(2)内外(3)修性(4)因果の四門は、自行の觀体であり十乘の觀体であるとし、(5)染淨以下の六門は、化他の觀体であり起教の觀体であると規定し、自行・化他の二面とする理解に終始している。勿論、知礼の理解は、それなりの理由があつたのである。例えれば、『十不二門』の原文には、十門の項目を列挙した後に続けて、(1)色心は境妙、(2)内外、(3)修性は、智妙・行妙による云々、なる記事があるし、帽頭には、「然此迹門、譚其因果及以自他、使一代教門融通入妙」とみえ、その後の文でも、「為弁詮内始末自他故、具演十妙、搜括一化」、「若解迹妙、本迹非遙、応知但是離合異耳、因果義一、自他何殊」、「況体宗用、祇是自他因果法故」、「則止觀十乘、成今自行因果、起教一章、成今化他能所」などの文があり、相当の根拠が認められるから、十門の組織を、第四門以前と、第五門以後の間に線を引き、(1)自行の因果と、(2)化他の能所の二類に分割する知礼の理解は正しいといわなければならない。しかしその反面において、前に指摘したように、十門の組織が順次に後のは前の中から成立すると記す文脈の意味を等閑にする結果となつていて、十門が次第する理由があればこそ、最終段にいたつて、「是故十門、門門通入、色心乃至受

潤咸然、故使十妙始終理一」と記す意味が鮮明になるのであるし、十不二の各門の通入通同がいわれることによつて、又本迹の十妙の理が一であるという意味も明らかになるはずであるから、『十不二門』におけるこの基本型はいかにしても忘れられてはならないと思う。

次に指摘したいことは、始めに「觀心乃是教行枢機」なし「攝十妙為觀法大體」と説き、終章で「重述十門、令觀行可識」と結んでいる点から明らかのように、十門によつて提示される「不二」の内容は、「一念」と名指された場所で実践される、「觀心」の意味構造として示されている、ということである。従来の「不二」論が、湛然によつて正しく觀心の意味内容としてすえられている点は、特に注目すべきである。このような「不二」の觀心は、「無心」に通底していることが、やがて知られよう。いうならば「不二」から「無」への転換に理論的な構図を与え、教学的な展望を開いた点で注意されるのである。しかし後に知礼が妄心觀境説を論じ、尖鋭な議論を展開していくように、そのような理解を可能とするような原型がすでに湛然教学のなかに用意されていたのか否かは從来の研究成果をも含めて改めて今後の検証に待たなければならぬようと思われる。

ところで、知礼の註釈を読んでいて気がついたことであるが、「十門」のすべてを予め「不二」の場所に帰結するもの

として措定し、その方向でのみ解釈しようとする態度が知礼の立場に顯著に表われてゐる点である。このような理解の仕方は、具体的な問題をあまりに一般化しすぎはしないかといふような疑問を私は覚える。色心の不二を例にとってみれば、すでに述べたことだが、身体と精神が分割できない、統合を要する全一なる生の象現であることを示そうとする範疇であるが、「不二」の語で指示されてゐる一般者は、「色」や「心」の語で指示された特殊なものを前提とし、それとの濃密な関係を基礎としなければ成立しようのないものである。

否、むしろ一般者が一般者でありうるのは、それが特殊として現われ、自らを限定するからこそであるというべきであるのかも知れぬ。そういう両者の間にある緊密な関係を捨象して、抽象化され觀念化されて提示される一般者というようなものは、させまつた現実の生に、ほとんど何ほどの痕跡もとどめないのでなかろうか。

しかし、知礼の註釈を読んで感じた私の疑懼は、あるいはすでに湛然の教學のなかで胚胎していたことであつたのかも知れない。本論考の最後になってやつと気づいたのであるが、天台学の真価を世に問うことに急であつた湛然教學の問題としては、『十不二門』などの著述も、価値論的な体系としての色合いを帯びざるを得なかつたのかも知れぬということである。思うに、智顗がねらつた教學の体系は、どこまで

も意味論的な性格のものであつた。今、ここに、このものとしてある、生の意味を問い合わせ、発見した至上の歓びに導かれる、そのようなスタイルのものなのである。例えてみれば、湛然の不二論では顯在化することはなかつたが、智顕が組織づけていた「今已」の時間構造においてこそ、そのことは確認されるはずであろう、それはそういうことがらに属すものである。いうならば「時と出会い」ことであろう。例え受潤不二門のなかに「理常平等、遇時成習、行願所資」と出ていたとしても、この文に関する知礼の註釈はなくただ「如文」とあるだけで、説くべき課題はついに意識されないでいる。そういう「而今」の場所で、「爾前」の、やがては「爾後」の意味を発見しその生をいつくしむ、そういう態度がここにはない。一般に「永遠の今」などと表詮され、そういう普遍時間のかなたへ消えた、具体的な生の意味を、一一の時・処・位の現実で回復し蘇生させる、それはそういう智慧の仕掛けであつたはずである。仮りに、生老病死でも、種熟脱であつてもよいのであるが、湛然の「十不二」の構想では、そのように重層的に複合的に表われてくる、時間の意味を総和し、全体化する視点がいく分薄いようと思われる。近時の学会で、天台学から「五時教判」を廃除しようとする運動が喧伝されて久しいが、当然のこととして、この運動は湛然の教學に対して認められてきた伝統的な權威を相当に否定するも

のである。この点に関しては、私はすでに別に論じたからここで重ねて説かないが、そのことと関連して、湛然の五時判理解のなかには、あるいは『十不二門』にみられるような、宗教的人間における「時」との出会いというような課題を軽視している点において、再考を要する問題点が介在しているのではなかろうかということを、私は今にして思う。

私の意見の要旨は、解り易くいうと、こういうことなのである。一人の生の現実は、いうまでもないが、常に今、ここに、刹那生滅のものであるにふさわしく、前後際を断絶してあるのだが、一方、幼年、少年、青年、中年、壮年、老年といふように、連續的な視座で把握されなければならないような全体として生滅してあるものであることも事実である。そうしてこの一人が、「社会」のなかに投げ出されてあることを自覚するその時、この一人の生は同時に、已に、あるいは本当に現われるであろう、それらすべての年代の生を自己に引き受け、共有していることをも知るはずである。例えば、生・老・病・死は、私一人にとつても、已にある、あるいは当にある、苦であるのちがないが、より間違いなくいおうとすれば、即今に、横に、生老病死の全体は、「社会」として、あるいは「自然」として、私の生の意味の全体として現われているのだというべきであろう。ここまで思いがいたつてみると、生を一定の期限で区切り、特定の年齢に限定す

るような方法は、大変な不条理であつたことに気付くのである。単に悟るためだけの、目的のためにだけ営なまれる実践は、このような生の基本構造に照らし出してみる時、実に一人よがりで無力なものであることが知られよう。幼少期に体験した、充実した遊びの時間が一回性であるというような経験知によつても解るように、いわば「時」は、そのようなものとして、くりかえしくりかえし現われ、豊かで明瞭な手応えを残して、共生感覚を導き出すものなのである。

上述して来た意味において、智顗の五時教判の基本は、時に出会う生の意味を確認するのに良く適したシステムであると思う。それは、一定の目的実現のために切りとられた「時」を独善的に価値として定着させるようないき方とは異なるもので、全体の生を全体の意味において把えようとする工夫なのである。このような観点が薄いと感じられるために、湛然の「十不二」の範疇論の考察を結ぶに際して、敢えていささかの批評を記すものである。（昭和五四年一一月稿）

本稿（一）（二）を発表した後に、故平了照博士の遺稿となつた『和訳通解十不二門指要鈔・西谷名目』（昭和五三年六月・文一出版）が刊行されたことを知った。大正大学で先生のことになるが、本稿を完結するに際し一言記して先生の学恩に感謝し心から御冥福をお祈り致します。