

妙法としての円融三諦とその思想的背景

——法華玄義研究序説——

福 島 光 哉

一	序言	三
二	六朝法華学における妙法	四
三	妙法をめぐる智顛の法雲批判と智顛の立場	一〇
四	梁代の二諦中道説と三諦説	一六
五	三論家の二諦中道説と智顛の立場	二四
六	慧思の法華思想	三三
七	妙法としての円融三諦の完成	三九

法華玄義十卷は、隋の天台大師智顛（五三八―五九七）が五十五歳のとき荊州の玉泉寺において講義したものを、高弟の章安灌頂が筆録したものであると云われている。そして天台三大部の一つに数えられていて、原始天台の教相を明かす根本の書とされている。

一般に天台教学の特色は教観雙美にあると云われるごとく、智顛は仏教の教理体系を法華經によって組織する教相論、仏教実践の体系化である観心論という、理論と実践の両面を具備して前代に見られなかった雄大な仏教大系を實現させたのである。そして法華玄義はその一面である教相論に重点をおいて説かれていることは間違いないけれども、智顛自身にとっては彼の多くの修道体験や、菩薩道実践への熱烈な意欲と無関係に法華玄義を講じた筈はないのであって、仏教教理を理論的に追求していく中に、彼の深い実践的宗教的要求を充分認識しなければ、到底その理論を把握し得ないようになるのではないかと感ぜしめられるのである。恐らく智顛は理論的思索と観心修道による主体性の確立を何度も試み、理論の行き詰りを打開するために修道に専念し、修道に困難を生ずればその壁を破るために經論をひもといて、やがて法華玄義に見られるような透徹した理論体系が誕生したのであろう。

さて法華玄義は妙法蓮華經という經題の深意を五重玄義をもって解釈するものである。したがって中心課題は妙法に集中しており、とくに「妙」の一字を広範な領域にわたって説明している。序王には「所言妙者、妙名不可思議也。」¹⁰といっているように、妙とは我々の思慮分別の限界においては把握されないものであると告白すると共に讚嘆しているのである。しかもこの不可思議なる妙法は、ほかならぬ我々の実相であり、最も具体的な現前の事実なので

ある。彼はこの妙について、迹門十妙・本門十妙・観心十妙の三十妙から成るものとして詳説しているのであるが、これらに一貫して智顛が主張しようとしたのは、円融三諦における絶待妙を見出すことであつたと考えられる。したがって法華玄義の中心課題であり且つ天台の独説である円融三諦論と、その教理史的背景となる六朝仏教学、中でも六朝の法華学と二諦中道の実相論について論考を加えてみたいと思う。

二 六朝法華学における妙法

中国に法華経が紹介せられたのは三世紀末の西晋時代で、太康七年(二八六年)竺法護による「正法華経」十巻の訳出がそれである。当時の中国仏教学は格義仏教の域を脱しておらず、大乘仏教は般若学を中心としていたけれども、これが仏教独自の思想として充分定着していない時代であつた。したがって正法華経が出現して以来、法華経は中国仏教界において次第に注目せられるようになったけれども、やはり法華経の精神が発揮されるには至らなかつた。ところが義熙二年(四〇六年)姚秦の鳩摩羅什がこれを重訳して「妙法蓮華経」七巻を出だすに及んで、法華学は飛躍的に発展することになった。その発展過程の詳細な検討は別の機会に譲らねばならないが、羅什が法護の正法華経を妙法蓮華経として、経題を「正」から「妙」に改めた点について法華学者は早くから注目していた。吉蔵の法華玄論によると、羅什の妙法華が出現した當時たとえば慧遠は正、妙の両方を用い、更に真法とか好法とも呼んでいたといふ。しかし一般には正は邪に対する語であつて九十六術の邪教に対して仏教の五乗を正と為すという意味であるが、妙は僞に対する語であつて五乗、三乗の僞法に対して唯一仏乗の妙法を意味するのであるから、正よりも妙の方が勝れた意味があると考へていた。そこでこの妙あるいは妙法について天台智顛以前の法華学者達は、いかなる解釈を施

しているかについて述べてみると、妙は麁に対する語で「勝れた」という意味をもっているから、妙法とは法華經中に説かれている法において、何が一体勝れているというのか、妙であるのか、を問うことになる。したがって妙法とは何であるかを追求することは、法華經全体の、あるいは法華經そのものの真意を尋ねることでもあった。かかる意味において当時の妙法に対する学説は、法華經の本質を探ることと同じ意味であったので、これを当時の人々は「經の宗」と呼んで研究したのである。

まず慧遠は譬喩品に「是乘微妙清淨第一、於諸世間為無有上。」と説かれているように、一乗の法が妙であることを妙法であると解釈した。これは法華經の前十四品、すなわち天台のいわゆる迹門における主題が開三顯一にあって、一仏乗こそ真実なりと説かれていることからこれを妙法としたのであることは明らかである。しかしこの解釈は当時すでに如来の因について妙法と名づけたに過ぎないと批判せられていた。そこで同じ頃法華學者として知られていた慧竜は、如来の果智こそが妙法であるとして、「妙法者、是如来靈智体也。陶練滓累衆鹿斯尽。故云妙也。」と主張した。これは仏果を得た靈智は不完全な分別を滅し尽くす点に法華經の主旨が見られるとする説であるが、これに対しては來の因を見落しているとの批判がなされている。そこで慧竜の下に受学した僧印は一乗の実慧のみならず、この実慧に照らされる実相、すなわち一乗の妙境をも加えてこの境と智がともに妙であるとする説を立てた。しかしこの説は境を加えたけれども果を欠くことになる⁽³⁾と批判せられている。

法華經は一乗を説くところに特色があることは早くから注目せられていた。しかもその一乗は会三歸一・開三顯一の一乗であって、三乘方便と一乘真実を照らす如来二智を讚嘆することこそ妙法と名づけるいわれがある、と中国の學者達が考えたのは当然である。けれどもインドの教理史に見られるような小乗教団と新興の大乗教団との厳しい求

道上の対決を経験しない中国六朝の仏教者にとっては、二乗作仏の悲願を成就していった喜びよりも、方便と真実・一乗と三乗という相待せる固定概念を前提して、あらためて法華学に向かう傾向が強く見られるのである。

一方、羅什の直弟達の間にも盛んに法華経の研究は進められていた。まず道場寺慧観は法華宗要序に「是以從初得仏暨于此経、始応物開津故三乘別流。別流非真則終期有会。会必同源故其乘唯一。唯一無上故謂之妙法。頌云。是乘微妙清淨第一、於諸世間最有無上。」⁴⁾と述べているように、仏は初め物に應じて三乗の別流を説かれたが、別流は真に非ず終に一乗に会せられる。一乗に会する以上は必ず源を同じくするものであるから、本来一乗のみあってこれを妙というのであると主張した。また「同往之三会而為一、乘之始也。覺慧成滿、乘之盛也。滅景澄神、乘之終也。雖以万法為乘、然統之有主。挙其宗要則慧収其名。故経以真慧為体、妙一為称。」⁵⁾と述べて、三乗同じく一乗に入る因を乘之始とし、仏果成滿するを乘之盛とし、迹を止息せしめて本に歸し法身常住を明かすを乘之終として、これらに一貫せる般若実慧のはたらきこそ妙というのであると主張した。吉藏によると、この慧観の見解は名・体具足し、因果円満であり、乘の始終を挙げて本迹雙べ明かすものであると述べて絶讃し、羅什が慧観を大いに讚嘆したのも当然であると述べている。なるほど吉藏の云うように、慧竜や僧印に比較すれば因果、本迹の道理によって法華経全体を総合的に理解し、とくに般若学の主題を法華経に見出したことは後世の法華経研究に指針を与えていることは事実である。しかし彼は五時教判を樹立した人として有名であり、とくに涅槃学に秀でていたのであるが、教判において法華経を涅槃経の前段階に位置づけているから、法華経に対する批判があった筈である。しかるに彼の法華宗要序には涅槃経と対比せられた法華経の価値については全く論じていないので、彼の法華経観はこれだけですべてであると断定はできない。つぎに竺道生の法華経疏によると「妙者、若論如来吐言陳教、何経非妙。所以此経偏言妙者、以昔權

三之説非実、今云無三。斯則言当理愜、無昔虚偽。謂之妙耳。」と述べていて、如来の言説はすべて妙であるが、法華経の場合とはくに昔の三乗の教説の如き方便虚偽はなく、直ちに無三を明かして言と理とが一致している点を妙と名づけるのであるという。一般に法華経の理の内容が優れていることに着目して妙を考えていたのに対して、道生が如来の言説に重点を見出したのはユニークな見解と云えよう。また僧叡は法華経後序において「尋其幽旨、恢廓宏遠所該甚遠。豈徒説実帰本、畢定殊途而已耶。乃実大明覺理、囊括古今。云仏寿無量。」⁽⁶⁾と云って法華経が明かす時間空間の無限を讃え、更に「尋幽宗以絶往、則喪功於本無、控心響於三昧。則忘期於二地。」⁽⁶⁾と云って、吉蔵も云うように因果、始終、常無常の限定を越えた般若中道の理こそ法華経の幽宗なりと考えた。この点はさらに「至如般若諸経深無不極、……大無不該、……。然其大略、皆以適化為本。応務之門、不得不以善權為用。權之為化、悟物雖弘、於実体不足、皆属法華。固其宜矣。」⁽⁷⁾と云って、般若経において不充分であった深・大なる般若の実体は、法華経によって闡明にされたと考えていたことから、よく知られる所である。

慧観や道生はもと羅什の門下でありながら、やがて袂を分って江南に移ることになったが、僧叡は終生羅什の下にあつて忠実に羅什教学を祖述しようとした人である。それだけに法華経を解釈する場合も、般若中観に説く無名無相無所得の原理にしたがつて、これを研究したに外ならない。吉蔵はこの点を大いに讃美するのであるが、智顛の場合にはむしろ「肇什多附通意」といって、⁽⁷⁾このような羅什の影響を直接受けた否定主義的な仏教学を通教に位置づけていることは注意すべきである。

さて以上の如き諸説に影響を受けてしかもこれを批判したのが梁の光宅寺法雲であった。彼は僧印に受学し実に周到な注意を払って綿密に検討し、南朝法華学の完成と謳われた学説を発表したのである。智顛も法雲の法華学を高く

評価し、彼自身の法華学は法雲を批判しこれを越えることを目標にしていたのである。

法雲は羅什系法華学の高踏的違意的な方法に反省批判を加えて、江南仏教学の特質である経文の綿密な註解と客観的実証主義的な論証を確実に行なっていくという方法を採用している。そしてこのような方法によって、かつての法華経研究が単に般若経研究の延長上に位置づけられたに過ぎないものであったのに対し、法雲の場合は般若中観の否定主義を克服して、法華経の中に積極的な法界観や実相論、菩薩道としての平等大慧の実践の思想を見出そうと努力したのである。このような彼の法華学において、彼は妙法をどのように解釈していったかについて考察してみよう。

彼は法華義記において法華経は因果をもって経宗となすと云う。則ち開三顯一をもって因を明かし開近顯遠をもって果を顯わすのであると規定し、「今此経首題称言妙法、表明因亦是法、果亦是法。」と云って妙法とは因果二法を顯わすものとしている。そしてこの二法に対してとくに妙法と名づけたのは、昔日の因果が鹿法であるのに対して今日の因果は妙法であるからであって、昔日と今日の因果を相待して名づけたものである。彼はこの因果の鹿妙を判定するに際して二種の解釈をあげている。まず第一解において、因について昔日と今日とは体の長短・義の広狭・用の勝劣という三点から論じている。まず昔日の因はただ三界治道を修するのみを因となすから体短であり、偏行六度を論ずるだけで其の他の諸行に及ばないから義狭、たゞ四住煩惱を断ずるのみであるから用劣である。そしてこの三意によって昔日の因は鹿法を明かすものであると云い、これに対して今日の因は初発心より金剛心まで三界内外の治道を修し、一切万善を因の体とするから体長、遍行逢福ことごとく修するから義広、無明住地の煩惱をも断ずるから用勝であるとする。したがって今日の因は妙法としての因を明かすという。果についても因と同じく体の長短、義の広狭、用の勝劣という三点について明かしている。昔日の果はただ八十年とか七百阿僧祇劫の仏寿を説くだけであるから体

短、分段生死を断ずるのみであり、有量聖諦を照らすのみで三因三果を照らし、慈悲は三界の衆生に限定されるから義狭、小の說法あるのみであるから用劣である。したがって昔日の果は龜法である。一方今日の果は五百億塵点劫の仏寿を明かしているから体長、分段・変易の兩種生死を断じ、有量・無量の兩種聖諦、一因一果を照らし、慈悲は三界内外の衆生にわたるから義広、常在靈鷲山のみならず分身仏は十方の人を度脱せしめるから用勝である。したがって昔日の龜に對して今日の果は妙法を明かしていると解釈するのである。

かくの如く法雲は妙法を考察するに當って、昔日說法された小乘法が不完全であるのに對し、今日の法華經は大乘法として優れた說法内容を有しているので、小乗の龜法に對して法華經は妙法と名づけられるべきであるとしたのである。しかも當時般若學の代表的地位にあった般若經や維摩經の所說には言及せず、勝鬘經をもって妙法を傍証しているのはまことに特色のあることと言わねばならない。恐らく法雲は一乘思想にしても仏寿の問題にしても、般若・維摩兩經において直接問題にしていけないのは、この兩經が法華經に比して時間的にも思想的にも前段階にあるためだと考えたのであろう。その点勝鬘經は法華經の課題を側面から説いているので、一乗や仏寿については法華經と勝鬘經は同格と見なしたものと思われる。

つぎに第二解において、法雲は因について体広、位長、用高の三点をあげ、五乘諸善を收羅するのが法華經の因体であるから体広であり、因位は初発心より金剛心に至るから位長であり、所感の果は五百由旬の上に出るのだから所感の因用も高い筈であって用高であり、したがって因妙であるという。また果については体広、用長、位高の三点から考察し、一切衆生を悉く仏果に趣かせて慈悲功德が円満しているから果体広であり、住世無量劫に至って神通益物せんと欲するから用長であり、此の位は五百由旬の上にあるから位高である。したがって果妙であるという。この第

二解は表現の仕方は多少異なるが第一解と本質的には同じ趣旨である。ただ智顛の法華玄義で法雲の説を批判する時に、主としてこの第二解を取りあげたものと考えられるので注意すべきだと思われる。

以上の如き法雲の妙法釈は当時の法華学を代表するものであり、智顛自身も最も強い関心を抱いていた学説であった。

三 妙法をめぐる智顛の法雲批判と智顛の立場

前章において六朝期の什訳法華経の研究、とくに妙法に関する基本的解釈について考察して来た。たゞこの場合云うまでもないことであるが、法華研究における妙法の解釈は、単に妙法という一概念に対する一つの註釈に止まるのではなく、法華経を仏教全体の上からどのように位置づけるのか、あるいは法華経の根本精神はどこにあるのか、といった課題と密接に結びついていたことは注意しておかなければならない。そして法華玄義においても妙法の問題には最大の関心が払われていて、とくに妙と称せられる由縁を明らかにすることが、そのまゝ天台智顛の法華経観の表明であり、法華研究の成果であると云ってもよいのである。それだけに智顛の六朝法華学の妙法釈に対する批判も非常に厳しいものがある。まず彼は法雲に至るまでの江南法華学は殆んどすべてが羅什、僧肇の長安仏教の影響を受けており、しかも既述の如く什、肇の中観系仏教学は通教的性格をもっていると云う。そして当時法華学は法雲が最も優れていると考えられていたので、法雲の学説を批判すれば他の諸説は論難するまでもないと云って、法雲の妙法釈に対し、二十四項目にわたって厳密に論破していく。今その要点をあげればつぎの如くである。¹⁰⁾

既述の如く、法雲は法華経の宗は一乗因果を明かすにありとし、その因果それぞれについて体、義、用の三側面か

らこれを検討し、その結果昔日の教に対して法華経はその因果の体は長であり、義は広であり、用は勝であるから、昔日の鹿に対して今日の妙であることを論証していった。そこでこの法雲の学説に対して智顛は因果両面にわたる体義、用の計六項目について、それぞれ教行人理の四点から法雲説の矛盾を明らかにして論難を加えている。そして智顛の論難は要するに、①昔日の説法とは三藏教すなわち小乗教のみを指すのか、又は法華以前の諸大乘経たとえば華嚴・般若・維摩等の経説をも指すのか。もし小乗教を指すのであればよいが、法華以前の諸経すべてを指して昔日の説法とするならば、これらを鹿とするのは誤りであること。②法雲は涅槃経を最終の教とする立場から、法華経は涅槃経の為の方便説法であって涅槃経には及ばないとし、その点で不了の教説と考えているからその点で法華経は妙でなく鹿でなければならぬこと。以上の二点を中心として論破していくのである。①については、法雲自身は昔日を小乗教に限定するのか、法華以前のすべての教を指すのか、直接明らかにしていないが、いまの論証を検討すれば小乗の内容を主として指していると考えられる。もしそうだとすれば、法雲の妙は法華以外の大乗諸経にも通ずることになるので、ひとり法華経に対する呼称としての妙は明らかにされていまいと云うべきである。けれども法雲は方便品の釈において仏の権実二智によって照らされる境として、権智所照の三三之境（教三・人三・機三）と実智所照の四一之境（教一・人一・機一・理一）を明らかにしており、さらに開示悟入を解釈するところでも実智所照の四一を強調し、これを妙法の意味に解釈しているので、法雲の妙は法華一乗に限定せられるべきであって、大乘諸経は含まれない筈である。したがって智顛は法雲のいう体長、義広、用勝である妙法が法華以前の大乗諸経にも説かれていることを、華嚴経・般若経・維摩経・思益経を引用して、法雲の妙が法華経にのみ妥当する妙ではないことを論証していたのである。②については、法雲は宋慧観以来の伝統といわれる五時教判を支持していたことは智顛や吉蔵がしば

しば指摘しているところであり、法雲自身も五時教を抛り所とする点や、とくに法華経が涅槃経の前段階の説法であって、涅槃経の究竟了義の説法であるのに対して法華経は不了義であると主張しているところがある。たとえば法師品の法華最大一の句を釈して「……五時経教皆是称会物機。今不論此処、只言会前開後詔為第一。会前者談三乘無異路、語万善明同帰。開後者明万善皆成、仏寿命長遠。此則開涅槃前路、作常住之由漸。然則前後兩望一義雙明。」と云っている^{m)}。こゝに明らかのように、法雲は慧観や柔・次二師などが支持していた五時教判をそのまま受け継ぎ、中でも法華と涅槃の關係について、万善皆成、仏寿長遠を明かす法華経は涅槃経の前路を開くものであり、常住の説への由漸となるものであるといっている。これは法華経においては不充分であった仏寿の解明は涅槃経によって徹底されたとする、いわゆる涅槃学派の根本的立場を容認するものであった。したがって智顛の批判もこの点について鋭く追求しており、法雲が前掲の体広、位高、用長なるが故に法華は妙であると解釈したけれども、法華経は涅槃経に対して体広、位高、用長ともに成り立たないから、妙ではなく鹿であると云わなければならぬと云って、法雲の主張する妙は成立しないことを論証している。このように智顛は法雲の学説について、法華以前の諸大乘経にすでに四一の妙が説かれており、また法華経は涅槃経に対して鹿であるから自己矛盾に陥るものだと非難するのである。

さて智顛は法雲の学説を以上の如く批判したが、それに対して彼自身の妙法についての見解を法雲の解釈法である体、位、用の三義に即して明せば、つぎの如くなるという。すなわち因について三義を具足するというのは、一法界に九法界を具するのを体広と名づけ、九法界が即仏法界であるのを位高と名づけ、十法界が即空即仮即中であるのを用長と名づけることで、これを因妙というのである。また果について三義を具足するというのは、体は一切処に遍するから体広といふ、久遠実成の仏は久遠なるが故に位高と名づけ、従本垂迹の如来が三世にわたって衆生に利益を

与えるから用長といふ、これを果妙というのである。この因果六妙が他の經典と異なるところであるから、妙と稱するのであるという。これは一応法雲の解釈法をそのまま適用して天台の妙法を論じたに過ぎない。

法雲の妙法は、要するに小乗教に代表されるような鹿法に對して、法華の一乘因果を妙法と名づけたものであった。このように一般に鹿に對する妙を智顛は相待妙と呼んでいる。そして智顛が法雲に習って法華經の妙法を体、位、用それぞれについて広狭、高下、勝劣をもって解釈したのも、同じく鹿に對する妙であるからこれも相待妙である。智顛はこのような相待妙として判釈する方法を、經典解釈上必須の方法であると考えている。法華玄義の本迹二十妙にわたって彼がこの相待妙によって法華經の妙を解明したことは、彼の教判釈の精神から云っても充分納得できることである。そしてまたこの相待妙によって法華經の經題たる妙法が、他の諸經典よりも優位にあることを示している。と見ることは、智顛の法華至上主義の立場を鮮明にすることであり、とくに涅槃經や華嚴經に對して法華經の優位性を論証する有力な方法であって、天台教學確立にとって不可欠な条件であったのである。しかしながら智顛は一方において、妙を絶待妙として考察することを要請している。絶待妙とは単に鹿と優劣を比較されるような妙ではなく、鹿を内に包んでこれを生かす妙のことである。そしていわゆる開会の思想が絶待妙の根拠であり、体内権としての妙法である。したがってそういう絶待妙は、開鹿頭妙とも云われる如く、法華以外の諸經に見られる種々なる方便説法は単に鹿として捨てられるのでなく、それが絶待妙法として生かされるのであって、その根拠を智顛は法華經の開頭の論理に見出したのである。そして法雲やその他の法華学者が妙法について種々な學説を發表しているが、智顛から見れば、いずれも相待妙の限界内の妙法であるに過ぎないと批判せざるを得なかった。そして彼は法華經に託された如來の真意はどこまでも絶待妙にあるのであって、これを知らなければ仏陀一代の説法も遂に目的を達成しな

いのであると考えたのである。そこでつぎに智顛の絶待妙について、法界觀に即して明らかにした学説について考察することにする。

智顛は法華經の妙法について解釈するに当り、まず法とは十法界十如是權実の諸法を指し、こゝに一切の法を撰入するといふ。十如是とは法華經の「所謂諸法、如是相如是性如是体如是力如是作如是因如是縁如是果如是報如是本末究竟等。」の經文を指すのであるが、彼はこの十如是をもって諸法を表わし、これによって一切法を撰入するのであるといふ。そしてこの十如是の文を智顛獨特の読み方に基いて周知の如く三転讀し、これは法華經の諸法実相が空假中の三諦を表示するものであることを主張したのである。ところがこの十如是について従来いろいろな解釈がなされてきたことが法華文句に紹介されている。たとえば北地師の中にはこれを三乘法とみなし、三乘法すべてにわたって相、性以下の十法ありと解釈しているし、また瑤師は智慧の照用について十法を明かしたものとし、暢師は仏についてこの十法ありとする解釈を採用した。とくに法雲は、諸法実相の句について諸法とは權智の境であり実相とは實智の境である。そして相、性、体、力、作の五如是は權智所照の三乗教の境であり、因、縁、果、報の四如是は實智所照の理一の境であるとし、最後の一句は權実二智の境を總結するものと解釈している。この法雲の学説に対して智顛は、諸法は三乗のみにとどまるのであれば一切法を完全に収めることにならず、また理と関わりのない三乗教は方便權教の意味を成さない。さらにまた仏には權方便がないことになり、實智の境としても不完全であるといふ。要するに法雲の説によれば、權と実とを分離し諸法と実相とはそれぞれ別個のあり方を示すことになって、權と実、諸法と実相のあり方を何ら明確にしたことにならず、単なる分別意識によって經文を解釈したに過ぎないと批判するのである。そして智顛はこのような安易な權実の解釈に対して、円融三諦としての十如是乃至十法界を明らかにして權即

実・諸法即実相という絶待妙として全く新しい解釈を発表したのである。

彼は十如是の権実を解明するために、法の構造をつぎの如く説明した。すなわち現実にわれわれが体験し得る境界を含めてすべての法界を地獄、畜生・餓鬼・阿修羅・人・天・声聞・縁覚・菩薩・仏のいわゆる六道四聖の十法界として規定する。そして法華経の十如是はこれら十種法界それぞれの存在形式、あるいは属性であると考えた。ところがこの十法界はそれぞれ他の九法界を内具しているのであって、一つの法界は他の法界と断絶された法界としてあるのではない。これがいわゆる十界互具の思想である。そしてこの十法界は互具しているから百法界であり、百法界はそれぞれ十如是という属性を有しているので、これを百界千如という。十界のうち仏法界は実法、他の九法界は権法と考えられるけれども、十界は互具しているので十界いづれも権実二法を具足している。しかもこの権実二法は不可思議で、三世諸仏の権実二智によって照らされる境であるから、あらゆる境が収められるというのである。こゝに不可思議というのは即空即仮即中の三諦を意味するのであるが、智顛はこれを示すために十如是を三転読し、十法界を三転読してそれぞれ空仮中三諦の意味を読み取ろうとしたのである。かくして智顛にとって法とは要するに百界千如の三諦のあり方をいうのであり、これが円融三諦として見られる時、妙法は絶待妙として実現すると考えたのである。法華玄義に「……但法有麁妙。若隔歴三諦麁法也、円融三諦妙法也。此妙諦本有。文云、是法住法位、世間相常住。」⁴⁴とあって、円融三諦こそが妙諦であるといふ、その根拠は方便品の世間相常住の句にありと考えた。したがって百界千如権実の諸法が円融三諦の妙なるあり方として示されることによって、彼の妙法は解明されることになるのである。

四 梁代の二諦中道説と三諦説

智顛はこのように、三諦に隔歴と円融の二種類があると云ったが、これには重大な意味がある。それは彼の場合、隔歴三諦というのは六朝以来の法華学のみならずあらゆる仏教学を総合的に批判する意味があることと、円融三諦というのは単に隔歴三諦を批判した相待妙というだけでなく、同時に眞法・權法を自らの内に包摂する絶待妙の意味をもつという点にある。そこでつぎに彼が批判の対象とした隔歴三諦の思想内容を六朝仏教学の教理史の見地から解明することにしたい。

六朝仏教学において、三諦という如き三種の基本概念をもって諸法の構造を把握した学説は見当らない。恐らく三諦を標榜してこれにより法の基本的なあり方を示したのは智顛が最初であろう。けれども智顛が三諦という基本概念を設定するに至るには、前代のとくに江南仏教学における二諦思想と、実に密接な関係をもっていることに注意しなければならぬ。もっとも智顛は三諦の擲り所を直接には瓔珞經や仁王般若經に三諦の名目が見られることを指摘しているが、この二經所説の三諦は別教的な隔歴三諦であって、智顛の發揮した円融三諦の思想的根拠を与えるものではなかった。したがってむしろ智顛の妙法たる円融三諦思想の淵源は羅什以来の中国般若哲学を支えて来た眞俗二諦の学説が、やがて二諦と中道との関係を明かすところに中心課題が移行していった思想的展開の中に求めるべきであろうと思われるのである。そこで論述の順序として羅什側近の初期般若学の二諦説から、梁代成実学派による第三諦とも云うべき中道を含む二諦説に注目し、更にこの成実学派の二諦説を批判して新しい二諦中道説を打ち立てようとした法朗などの新三論宗の思想を検討して、智顛が眞であるとして断定した隔歴三諦の思想を索ってみなければならぬ

い。

羅什が中国に紹介した中観仏教は、その後の中国仏教学の方向を決定づけたといってもいゝ程、重要な役割りを果たした。それは中観仏教の理想とした空の哲学が、中国固有の老莊的無の哲学と本質的に異なるものであることを明らかにする端緒を開いたことにある。したがって羅什門下の学匠達は、仏教の空をひたすら求めて雄大な大乘的一元論的世界観を確立していったのである。けれどもその後、六世紀に入って梁の武帝が積極的に仏教を保護し、その下に発展した江南仏教学は羅什やその門弟達の仏教学を種々な点で転換させることになっていった。吉蔵などは、梁代仏教学を評して羅什や僧肇などの正しい中観仏教を見失って、徒らに析空観による小乗的な仏教に墮落せしめたものであると云って、厳しく批判している。ところがとくに天台の三諦思想との関係から見直すと、善い意味でも悪い意味でも梁代仏教学が生み出した実在論的な二諦中道の学説は、什肇時代のインドの色彩の強い認識論的三諦観よりも、多く天台に影響していると云えるのである。そこでつぎに梁代の二諦説について考察を進めることにする。

梁代は羅什による般若経、維摩経、更には中論を始めとする竜樹系の中観仏教を受けて、空の仏教学としてその特徴を見ることが出来る。しかし、竜樹系の思想の上に涅槃経や成実論が珍重せられて、これらは羅什仏教においては不充分であった点を補うものとして、あるいはむしろ羅什仏教を発展させた新しい仏教思想として受容せられていったのである。これを二諦説の上から検討するのであるが、まず現存する資料としては、令旨解二諦義並問答に掲載されている昭明太子など二十三家の二諦説がある。これは六世紀の初め昭明太子が建立した慧義殿において行なわれた論議であって、最初に太子が自らの二諦義を明らかにし、それについて僧俗二十二人が質問し太子が解答するという形式をとっている。^(四)この二十二人には法雲や僧旻などの名も見えるが、吉蔵が紹介しているような彼らの思想

はこゝには窺えないし、在俗の八人は殆んど太子の近親者であるから、当時を代表する学説とは云えないかも知れない。しかし智顛もこの議論について批判している程であるから、かなり注目されていたものと思われる。この議論は一貫して涅槃経聖行品の「世諦即第一義諦であり、聖人の所見を第一義諦となし、凡夫所見を世諦とする。」という経説をもとに、真俗二諦の概念規定や二諦の相関関係について論じている。しかしすでに羅什や僧肇などが強調した般若学は影をひそめてしまつて、二諦の本質的な議論はなされずに終っている。そこで当時の二諦説は吉蔵が大乘玄論、二諦義、中論疏などに引用紹介し、且つ批判を加えているものによつてつぎに明らかにしてみたいと思う。¹⁷⁾

梁代において二諦中道をめぐる盛んな議論を行なつたのは、いわゆる成論師と呼ばれる成実学派の人々であつた。彼等は涅槃経や成実論を研究することによつて、大乘至高の教理が実現せられると考へていたところに、その学風の特徴が認められる。とくに成実論は隋代の慧遠、智顛、吉蔵などによつて、ひとしく小乗論なりと批判せられてしまつたけれども、梁代の成論師にとっては専ら成実大乘義としてこれを尊重したのである。その理由はいろいろ考えられているが、この論が羅什の訳出にかゝるといふ権威があつたことや、毘曇批判の上に成実論の真意を表明していることなどにより、これが大乘の優れた内容を有するものとされたに違ひない。けれども大乘の論書には、他に三論などが五世紀頃から大いに研究されて、中観仏教の真髓が発揮せられていたのである。にも拘らず敢えて成実論をより一層愛読した所に中国仏教的な特色の一つが見られると思う。これは中論などには徹底した空の哲学が説かれていたが、その表現は余りにも否定主義的であつて、これら三論によつては現実諸法の積極的肯定的な価値は明確にされてない。摩訶止観の序文によると、漢訳された青目積中論は否定主義的であるが、他に七十家の積家があつたのであるから、必ずしも青目積のみを絶対視してはならないと云つて、中論の積極的肯定的な意味を発掘しようとしている。そ

こで成論師の場合は、中観仏教の積極的な側面を成実論によって補い、大乘空を再解釈しようとしたのである。

さて吉蔵の紹介するところによると、開善寺智蔵はもと大意、釈名、体、相即など十重をもって二諦を解釈したという。この十重のうち釈名とは概念規定することであるが、一般に成論師達は諸法の仮有を俗諦とし、諸法の空を真諦としてこれを三仮俗諦、四忘真諦と定義した。これは成実論の仮名有を因成仮・相続仮・相待仮の三仮にまとめこれを俗諦とし、諸法空は四句分別を越えるから真諦としたことを云うのである。ところで「諦」とは審実の義であるとされているが、これについて智蔵は境界の審実なるを諦であるとしたのに対し、僧旻は能観の智こそ諦であると主張した。また法雲は言教を諦であると云った。すなわち智蔵は「実」は理にあり「審」は理を審らかにすることであるから言教に従うけれども、実なる理によって言教も審実なのであるから、所詮の境界を諦であると考えたのである。昭明太子の場合も同じく境界を諦とする解釈を採っている。しかし僧旻は、もし境界を諦とすれば地獄や畜生の境界も苦聖諦になる。然るに苦聖諦とは二乗の苦を照らす智のことであるから、所照の境界は諦に非ずして能照の智こそ諦であると解釈したのである。法雲の説は理はもとより実であるが、理を詮わす文言に正邪あり、それによって諦と不諦が生ずるのであるから、理に反せざる言教こそ諦であると考えたのである。吉蔵によれば、以上の如く三者それぞれの解釈をしているが、能詮の言教も能照の智も帰するところは所照の境、所詮の理が実在することを前提とする立場であるから、要するに成論師は境界を諦とすることになると云っている。そして成論師は以上の如く諦の概念を規定した上で真俗の関係を論じていくのである。こゝに成論師の二諦説について注目すべき特色がある。すなわち彼らは二諦を探究するに当って、まず諦の概念から出発する。そして諦という共通の概念の中で真と俗とを論ずる。もともと中論などによると、二諦を説かれた目的はそのような概念を離れること、概念を否定し越えることを教えた

ものであった。にも拘らず成論師にとっては、この概念を全く分別意識の中に取り入れて、その中で二諦を分析しようとするのである。しかしながら、彼らがこのような方法を採用したのにはつぎのような理由がある。すなわち諦が審実を表わすことは一般に承認せられているが、俗は真に対して虚偽不実を意味する。その虚偽不実をもって諦とすることが彼らの関心を集めたのである。真俗二諦が説かれる理由は俗を捨て真に帰入することを教えるところにあるということとは知られているが、その場合捨てるべき俗が何故審実を意味する諦と云われるのか、この問題を解決するために智蔵は真俗二境、すなわち二つの世界の實在を主張しなければならなかったのである。このようにして俗諦の眞実性と虚妄性という矛盾が、彼らの二諦論の焦点となっていく、換言すれば俗諦としての現実的な諸法の實在性を、いかに論証し得るかという課題が彼らの二諦論であったのである。したがって彼らの議論は、俗諦としての三仮の本質に集中していった。まず因成仮とは五陰の因縁によって人を成じ四微の因縁によって柱を成ずる如き、因縁によって果を生ずることをいう。相続仮とは前念が減して後念を生じ、両念の接合するを云うのである。相待仮とは大小、長短などの相待関係においてあることをいう。要するに因成仮とは存在論的に、相続仮とは時間論的に、相待仮とは論理的認識論的に諸法のあり方を規定したものである。そしてこれら三仮が俗諦の眞実性をもたなければならぬから、仮有といっても仮なる實在であると考えたのである。したがって吉蔵など三論宗の学者は、成論師が仮有を実有と何ら変らないものとした所を中心に、彼らの二諦説を非難していくことになるのである。とくに成論師は三仮のうち因成仮を入道の門戸としたというから、因成仮としての仮有は日常経験し得る現実存在の實在性を主張するものと考えた。成論師達は以上の如き俗諦の認識に立って、更に二諦の関係を追求していくことになるのである。

般若経によると色即是空・空即是色と説かれ、涅槃経には世諦即第一義諦と説かれている。そこで彼らの間に二諦

相即の問題がつぎに論ぜられていくのであるが、これには種々なる異説を生じた。たとえば竜光寺僧綽によれば、二諦は別体であるけれども相離れないから相即する。すなわち真と俗とはそれぞれ別個の根拠の上に成り立っているのであって、その意味では互いに独立しているのであるが、同じ場所において二諦が成り立っているという。維摩經に我此土淨土というのは、淨土は即ち穢土の処に在りということであって、淨穢混成して一土を成するのではない。何故なら淨土は淨業によって感得する淨報であり、穢土は穢業によって感得する穢報であるから、淨土と穢土とは業感の相違によるのであって、場所を異にするのではない、というのである。吉藏はこのような相即を不相離即と名づけている。これに対して智藏は二諦の根拠は中道にありといふ、この根拠としての中道「不二」と二諦の「二」の關係において巧みに相即を論じている。「假無自体、生而非有、故俗即真。真無体可假、故真即俗。俗即真、離無無有。真即俗、離有無無。故不二而二、中道即二諦。二而不二、二諦即中道。」という。すなわち智藏によれば、俗諦の有は假有であってそれ自体真実なる有ではない。何故なら俗諦の有は有であるとも無であるとも断定できないあり方をしているの、それは中道と呼ぶべき根拠の上に成り立っているということになる。一方真諦の無についても同じように無自体に根拠をもって無となっていないから、假無である。そしてその根拠は無であるとも有であるとも断定できないから、これも中道を根拠として成り立っているのだというのである。吉藏はこれを即是即と呼んでいる。このように智藏においては二諦の相即を考えるに当って、あらたに中道概念を導入して真俗の対立を越えようとしたのである。これは注目すべき学説であって、三論諸師もこれを重視しているところであり、また天台が三諦をもって諸法の存在を規定した有力な手掛りとなっていくのである。そこで智藏はこの中道をさらに分析してつぎのように考えている。中道には俗諦の中道、真諦の中道、二諦合明の中道の三種がある。このうち俗諦は三仮であるから

三仮それぞれの中道が考えられねばならない。まず因成仮については、因中に果の理があるから非無、因中に果の事がないから非有であり、したがって非有非無は因成仮の中道である。相続仮については念々相続するから不断、実法は刹那に滅するから不常、したがって不断不常は相続仮の中道である。相待仮の中道は説明されていないが、同様な論理で不一不異の中道として考えられていたのである。以上の如く智藏など成論師達は俗諦について中道を論じたのであるが、要するに彼らの中道は有無、断常など自己矛盾的に対立する二つの側面を互いに否定し合う概念を用いて、それを俗諦中道としたに過ぎない。換言すれば、たとえば因成仮については因中に果の理があるから有、果の事がないから無といってもよいのである。彼らのいう非有とは無であり、非無とは有を意味するのであって、非有非無と云っても結局亦有亦無を主張するのと同じであった。三論家が批判するように、成論師には仮という概念を駆使しながら遂に仮の否定性に気づかず、したがって仮有仮無は実有実無と区別するには至らなかったのである。もともと我々が経験的に判断する有という概念は存在そのものではなく、概念化され名相化されたものは、すでに具体的事実から抽象され一般化されたものに過ぎない。火という概念は目前に燃えている火の事実とは別個である。後に明かすように、天台は燃えている火の事実について端的に実相なりとしたが、成論師は事実から抽象された概念に固執した。そのため、仮なる概念は虚妄性、否定性を表わす意味において始めて仮であるのに、そのまま仮なる実体に置き換えてしまったのである。したがって二諦それぞれの根拠として中道を指摘したけれども、この中道も単なる概念として把握し、雙非というよりも雙是という俗諦の実在性を弁証したに外ならなかったと云えるのである。

このように成論師の二諦説は、般若空を追求する立場からは析空観に陥った小乗であり、却って有空の二見に立場をおいたものであって、二元論的な実在を承認することになったと批判されるのは止むを得ない。けれども彼らの二

諦説は中国仏教教理史上一つの転換期を迎えていたことを示している。智蔵などが二諦の問題を解決するために中道を採用した理由は、俗諦と真諦との関係が単なる体用、あるいは権と実の関係ではなく、真諦の価値と同じ価値を俗諦に見出そうとしたからである。そして俗諦は真諦に対してどこまでも対立してその独立性を保持しなければならなかった。そのためにこの二諦を統一する概念として、二諦のいずれに対しても優位な概念である中道をこゝに導入したのである。成論師の二諦説の特色は、俗諦の仮有を真諦の空によって否定せられるに過ぎないようなものであつてはならなかつたのである。換言すれば、涅槃や仏智によって現実迷妄の存在理由が失われることであつては、現実諸法が厭われるべき捨てられるべき意味しか持たなくなるのである。しかも成論師達の人間観・世界観は梁武帝の仏教保護政策による治世にあつて、楽天的な明るい現実謳歌の気運に包まれており、そういった中で放生池その他の社会活動が活発に行われ、これらはまさに仏教の理想が現実に着々と進められていく具体的な現われであると考へたに違いないのである。このように仏教が現実社会に積極的に受け入れられる中で、この現実諸法の実在を徹底的に否定するような空思想は、世俗一般の時代精神に反するものであつたのである。したがつて彼らが俗仮を重視した理由として、社会における仏道実践の根拠をこゝに求めたということが考へられるのである。中論などに見られる否定主義は具体的な仏道修行の価値さえ無視するものと解釈され勝ちである。そこで彼らは現実社会の中で仏道実践を進める積極的な意味を俗諦真実の中に求めたのではないかと思われるのである。

以上の如く成論師は俗諦を重視して、俗諦は真諦悟入への単なる方便とは考へなかつた所に特色が見られる。そしてそれは一面において般若の正しい理解を欠き、また現実社会に迎合した浮談的仏教学であつたと評されるのは止むを得ない。しかし他面、彼らの仏教学は常に現実の中に仏教を見据えて、経験的世界の中で仏道の理想を実現しよう

とする強烈な現実主義の上に仏教学を樹立させようとしたのであり、その意味で中国仏教学が東晋時代の大乗般若主義から梁代の現実主義実践主義へと転換していったという教理史の意味は、甚だ大きいと云わねばならないであろう。

五 三論家の二諦中道説と智顛の立場

吉蔵の伝えるところによると、智蔵が二諦成立の根拠を中道に求めたのは、三論家の僧朗が唱えていた二諦中道説を聞いて、正しい般若の真理を知らないまま成論師の立場から中道説を採用したために、大きな矛盾を露呈してしまったのであるという。^(四)すなわち僧朗は遼東の人で、北地にあって三論を学び羅什の中観仏教を体得していたが、のちに南地の周顛に会って三論学を伝授した。そこで周顛は晩年に三宗論を作って中道を二諦の体とする説を発表し、これを成論師達が伝え聞いたのもって智蔵は二諦中道説を立てたのである。したがって智蔵も三論家の主張を真似たが、その真意を知らないのであるといって吉蔵は厳しく批判したのである。僧朗の三論学は僧詮・法朗・吉蔵へと伝えられ、いわゆる新三論と呼ばれる学派を形成した。そしてこの学派のうち、とくに法朗は四句の朗と云われて般若を解明する優れた論理学を樹立した人で、主として金陵において活躍し、成論師を論破しながら羅什以来の中観哲学を再興しようとする努力したのである。そこでつぎに三論家が成論師を批判した根本義と、三論家の主張する二諦中道説について考察しようと思う。

まず法朗が掲げたといわれる成論師批判としての初章句を引用すると、「有有可有、有無可無。有有可有、不由無。故有。有無可無、不由有故無。不由無故有、有是自有。不由有故無、無是自無。自有即有故有。自無即無故無。」という。これに対して三論家の学説は「無有可有、無無可無。無有可有、由無故有。無無可無、由有故無。由無故有、

有不自有。由有故無、無不自無。不自有、有是有無。不自無、無是有無、無有不有。有無不無。」²⁴ といつて成論師の説と対照的にその特徴を示している。「有の有なる可き有り、無の無なる可き有り。」という二句、及び「自有、自無。」²⁵ というのは、成論師が二諦を固定概念として把握したことを指しているのであって、彼らは俗諦を仮有、真諦を仮無というとき、この仮有、仮無の仮は仮りに施設せられたという本来的な意味を取り違えたために、そのまま実有、実無としてしまった。このため成論師の二諦は真俗二理、あるいは二境を指す有所得の二諦であるといわれるのである。すなわち成論師の二諦は、俗諦という現実的經驗的実在と真諦という理想的超經驗的実在を予想して、二諦の教説を概念の示す通りの二種の真理を直接意味するものと考えたのであった。したがって二諦の相即を論しても互いに独立して相對する二種の理は、どこまでも對立し合うだけであつて相即するものではなかつた。「無に由らざるが故に有なり、有に由らざるが故に無なり。」²⁶ というのは、このことをよく表わしている。したがって中道を媒介として相即を論じようとしても、これは二諦とともに肯定したまゝで媒介しようとするものであつたから、吉藏などが激しく非難したように成論師の中道は真俗二諦を相互に存立せしめる契機となつたに過ぎず、二諦をともに否定して新しい認識を獲得する原理とはならなかつたのである。

さて三論家が二諦中道を重視したのは、以上の如き成論師の二諦説の矛盾を克服し、それによつて眞の般若学を再興せんがためであつた。「有の有なる可き無し、無の無なる可き無し。」といふ、「不自有、不自無。」あるいは「無の有なれば有にあらず、有の無なれば無にあらず。」²⁷ というのは、有とか無という概念の否定を意味する。有は不有を表わし無は不無を表わす、としばしば主張しているが、この場合有なる概念は不有の反對概念であることを表示するのではなく、有という概念を拒否すること、有なる概念への執着を離れることを要求するものである。同じように無の

概念を否定し、無の概念を具体的に把握することを拒否するものである。そこで彼らは中論の「諸仏は二諦に依って衆生の為に法を説きたまふ。」というのを解釈するの^四に二種類あって、第一は教諦、第二は於諦としての二諦であると^四する。そしてとくに第一の教諦は三論家の發揮であって、成論師と峻別される原因はこゝに見出される。教諦とは如来が衆生に対して教として二諦を与えることであって、理として二諦ありということではない。「衆生の為に法を説く」というように、如来が自内証の真理を衆生に教える場合に、言説に託す以外に有効な手段はないけれども、衆生はその真理を託された言説に対して、経験的知性的な分別意識の限界内においてこれを把握する。しかしその言説によって伝達しようとする如来の自内証は衆生の分別意識の限界を越えたものである。成論師の二諦把握の仕方はこの分別意識の限界内における認識であって、月を指す指を見ているに過ぎない。その限りに於いて有無の概念は実体としての有無、日常的経験的な存在概念となってしまう、したがって二諦は二理二境を意味することになるのである。三論諸家が成論師を教諦の意味を見失ってしまっていると非難するのはこの点であり、成論師を指して「有を聞いて有の解をなし、無を聞いて無の解をなす。」というのである。

そして、一方三論家の教諦は「有を聞いて有を離れ、無を聞いて無を離れ」ることである。すなわち二諦とは衆生の把握に於いて有無と説かれるが、有無と説かれる如来の目的は有無の概念を方便として用い、その概念が方便であることに気づくことである。この事に気づけば最早や有無の概念に固執する理由はなく、したがっておのずから有無の概念を越えることになる。つまり概念を否定することによって超越するといふのである。あるいは概念の束縛から自由になることであるとも云い得る。そしてこの概念を否定し超越すること、云いかえれば日常経験的な分別意識の限界を破って新しい認識を獲得すること、これこそが中道にほかならないのである。吉蔵がしばしば「二諦は一理を

表わす。」というが、これは二諦という教説は中道という一理を表わすということである。三論家は相待仮を入道の門戸とするとするが、これは以上の如く我々の認識判断の仕方が通常有無・能所・主客の相待においていわゆる分別として成り立っているが、この有無、能所、主客の相待分別を破って、より高次の認識を得ることが中道に迫ることであり、これが空の認識論的役割りである。三論家の二諦中道説はこのように二諦を教諦と見直すことによって成論師の實在論としての二諦説を打破し、あらためて認識論としての二諦中道観を完成せしめたのである。かくして三論家の二諦説によれば、これを方便として我々の分別意識に与えられた教諦であることを知れば、おのずから中道への道は開けて来る。したがって二諦相即の問題も中道を志向する精神に立って、有は中道へ向い無も中道へ向う為の概念であり、中道の位相からすれば有・無ともに否定され拒絶されねばならない。したがって色即空も空即色も中道認識への指標であって、色に非ず空に非ざる超越的原理を体得すべきことを教える教説であると云わねばならない。大乘玄論によると、四重二諦が説かれていて、²²⁾初重の真・俗は、より高次の第二重にあってはともに俗諦に包含されて新しい真諦が相待的に定立される。しかしこの二諦も第三重においてはともに俗諦となり、この俗諦に対応する真諦が定められる。そしてこのような二諦の否定と超越は実践的には四重にとどまらず、無限により高次の二諦を求めて中道真如に迫るべきものであろう。このように三論家の中道は叡智の極限を求めて、弁証法的認識論として考察されたのである。

さて以上の如く二諦を否定し超越することは、すでに羅什や僧肇において高踏的な認識論的二諦論として展開せられていた。吉蔵によると、三論家の学説は羅什の中観仏教を最も正確に維持しているとの自負があったから、三論家の仏教学は羅什仏教への復帰であるとも云えるのである。かくして三論家は成論師の誤謬や不充分さを指摘し、彼らの二諦中道説を徹底的に破析したことは、仏教が思想的に深められるための必然の過程であった。三論家の成論師批

判がなかったならば、江南仏教において遂に大乘仏教の方向を見失ってしまったかも知れない。その点において三論家の中道説は重要な役割りを果たしていることは否めない。しかしながら既述の如く、成論師の実在論的傾向は中国仏教の一つの特色であったのである。それは中国人の仏教への関心が必ずしも常に出世間的、乃至超現実的な真理のみを追求するものでなく、もっと世俗的な生活の喜びや悲しみに多く集中していたからである。そういう現実社会への関心に対しては、三論家の論理は余りにも形而上学的であった。成論師が苦心して探し求めた俗諦の原理を三論家は破析したけれども、成論師にかわる新しい俗諦の理念を積極的に創造することはできなかった。そこに三論家の崇高な論理が、却って中国人の仏教として充分応えることのできなかつた限界があったと考えてよいであろう。

以上の如く、成論師の二諦中道説を三論家が批判して無所得中道の義を宣布したのは、陳から隋代にかけてであった。一方智顛は慧思のもとを離れて陳都金陵へ入ったのは、彼の三十歳の時で、法朗などの三論家が大いに活躍していた頃にあたる。したがって智顛が三論家と接触したのはこの時期に始まったと考えられる。別伝によると、智顛は陳都金陵において間もなく法華経題を講じているが、これを聞いてたとえば建初寺宝瓊や白馬寺警韶など成実、涅槃の著名な学者も、智顛に対して北面の礼をとって道を譲ったというし、また法朗は高足の弟子を派遣して智顛に論難を構えさせたという。この時の法華経題は現存資料がないため、その内容を知ることができないが、恐らく慧思から受けた観心を中心とする法華学をもって、学解偏重の傾向が強い金陵の学者を驚かせたのであろう。また智顛にとつてはこの時期に江南仏教を吸収することにより、既述の成実、三論などの学説を充分身につけることができたに相違ない。したがって法華玄義において表明した円融三諦説の思想的背景として梁陳の江南仏教学が大いに注意せられねばならないのである。

法華玄義の七種二諦を説くところや、摩訶止観の体相章において、智顛は昭明太子の二十三家二諦説を批判して、悉く随情の二諦を知らないものであると云っている。随情とは如来の随他意語としての方便説法のことであるが、梁代の二諦学説は各学者の恣意的な経論解釈に基いて、一文を偏執して他の経文を認めない立場にあって論争を展開したに過ぎないというのである。この成論師に対する智顛の批判は、三論家を加えた批判と基本的に同じである。法朗なども成論師の二諦中道説は、如来が方便として衆生の分別意識に随順して説かれた二諦であることを解せず、これを究極的な実在として受け取ったところに根本的な過誤があるのだと批判したのである。そして三論家は二諦が方便としての教諦であることよって、真俗二理を否定しこれを越えることよって中道を見出したのである。しかし智顛の場合は、このような三論家の二諦中道説に対して、即空即仮即中の三諦を唱えている。こゝで附言しておかねばならないが、智顛は二諦と中道をもつて三諦とし、空は真諦、仮は俗諦、中は中道第一義諦であるという。彼によれば二諦と三諦とは本質的に異なるものでなく、真俗二諦に対して中道を別出すれば三諦になるのであり、真俗を合して一諦とすれば二諦になるといって、二諦と三諦の関係を詳しく明かし、結局これは開合の異なりに過ぎないといっていることである。

智顛は七種二諦のうち別教の二諦について、幻有と幻有に即する空をみな俗となし、不有不空を真となすといふ、これを三諦について云えば二諦の俗を開いて有と空の二諦とし、不有不空を中となすとする。すなわち藏、通二教における真俗二諦は別教から見れば、二諦ともにこれを超越するものでない。そしてこれを超越する中道は別教において始めて明らかになるという。けれども別教の中道は「中理而已」と云われるように、真俗の二辺を否定し超越する抽象的な真理を指すのであって、具体的現実的な諸法と直接の關係をもたない実理である。彼の別教は華嚴經を始め大

乗諸經に散説される教理によって規定したものであるけれども、同時に彼の時代における最も優れた学説を念頭に置いていたことは間違いない。そして彼が別教的な教学として批判したのは、主として地論師や撰論師など唯識系の仏教学であったが、大本四教義によると、三論師が諸法の畢竟空無所有を明かしているのを指して、これは別教空門にあたるという⁴⁰。そしてこの三論家の別教的性格は三論家による中道説に端的に見出すことができるのである。すなわち既述のごとく、三論家においては真俗二諦としての有、空を方便として否定し、二諦という相對概念の彼方に表わされている不有不空としての中道の理こそ絶対であり真実であるとし、そのため方便としての真俗二諦は否定され捨離されるべきものであった。その意味において三論家の中道は、二諦と断絶し二諦の否定を通して顕現する真理であったのである。智顛のいう隔歴三諦とはまさにこのような二諦方便に対して唯一の真実たる中道を顕わすことであり、この場合方便と真実とは矛盾するものであって、真実に対して方便は必ず虚偽であり、したがってこの両者が同時に承認されるものではなかったのである。

このような別教としての二諦乃至三諦に対して、法華玄義には円教の二諦として、幻有と幻有に即する空をみな俗諦となし、一切法が有に趣き、一切法が空に趣き、一切法が不有不空に趣くを真諦となすという。またこれを三諦について云えば、二諦のうちの俗諦を開いて真・俗となし、二諦のうちの真諦を中となすのであるが、この場合「非但中道、具足仏法。真俗亦然。一三三一……」という。すなわち一切法が有に趣くのであるから、俗諦の有は迷悟一切法を包含しその意味で絶対である。同じく空も絶対であり不有不空の中道も絶対である。また中道に仏法を具足すると同じく、有にも仏法を具足し空にも仏法を具足する。こゝに仏法とは仏自内証の究極であり、九法界に対する仏法界である。したがって俗諦としての有や真諦としての空は、絶対中を表わすための単なる方便でもなく、中道によっ

て否定されるべき法でもない。一方中道と雖も単に空や有を否定的に超越するだけの原理ではない。有に一切法が趣くのであるから一法として有に非ざる法はなく、したがって有とは別個に空あるいは中が認められる筈はない。そしてこの有は空や中を内に包む有であると云われるのである。このことは空についても同様に自らの内に有や中を包む空であり、中についても有、空を常に内包する中であるという。しかもこの有、空、中という三諦は円融してたゞ一つの絶対を表わすけれども、一つの絶対によって解消されるような同類の三法を意味するのではない。有、空、中の三諦はどこまでも互いに敵対して矛盾し合う関係にあって、しかも不思議な一つの調和を保っているという。換言すれば、一つの法の中に常に矛盾せる契機を含んでいるということである。このような法のありかたを法華玄義では「一にして三、三にして一」というのであり、「三諦円融す」というのである。このことから智顛は仮有なれば非有なりと断定するのでなく、仮有こそ絶対で現実無量の諸法がそのまま実相であり、摩訶止観に云う芥爾陰妄の一念に宛然として三千を具足するということになるのである。このように智顛の円融三諦は仮有を建立仮として見直され、単に空や中の理によって虚妄として却けられるべきものでないことを強調したのである。

三論家において、有や無は中を表わすための方便として、仮りに衆生の相待分別に順じて有無と説かれたに過ぎなかった。けれども智顛の場合は、有と無とは単に衆生の分別に依じて施設された方便であるだけではない。むしろ如来の権実二智によって照らされる実相そのものが有であり無であるということ、有はどこまでも無の対極として、無は有の対極として実相を構成しているというのである。三論家の場合、有無は中道を正しく認識するために与えられた概念であった。そしてこの有無の概念は否定され超克されるところに、云いかえれば中道把握の手段としてのみ意義があったのである。これは般若学が徹底して空の智慧を明かそうとするところに特徴があるので、二諦も認識論

的な概念として考えられたのであった。そしてこの三論家の般若学は二諦を認識論的に見直すことにより、成論師の実在論的二諦論を克服したのであった。けれども智顛の二諦や三諦の学説は、三論家の如き認識論的な概念にとどまるものではない。もっと端的に現実そのものあり方に迫ろうとするものである。それは認識論として限定するのではなく、また実在論に限定するでもない。彼の場合、ものあり方は智慧によって照らされる境だけを指すのではなく、また境を照らす智のみでもない。あるいは主観と客観のどちらでもなく、能所の分別によって得られるものでもない。法の実相とはそこに境と智と、さらに境・智に至る実践行とがすべて具備して始めて実相と云えるのである。

成論師の場合は、二諦を境に対する名称であるとして客観の実在を思わしめるような二諦論を展開した。けれどもこのような二元論的実在論は甚だ小乗的であり、時には外道の哲学を思わしめるものであった。これに対して三論家は、これを認識論的に見直すことにより、二元論の誤謬を打破すると共に、概念のもつ虚偽性を否定して実相認識に迫ろうとしたのであった。これは羅什以来の般若学を再発見してこれを回復するものであった。三論家の般若学は中国における最も優れた般若学であったと云えるかも知れない。しかし智顛は、このような主知主義的二諦中道観によって、抽象的な中道の理を見るだけであって、かえって現実諸法の幻化の如き夢の如き虚偽性を指摘するにとどまると考えたに相違ない。そこで智顛はこのような三論家の空観哲学から脱して、あらためて現実諸法の積極的な意味を見出さねばならなかったのである。そしてその根拠は法華経方便品の「世間相常住」の句にあり、この迷妄そのものを実相と見る法華経の根本精神を發揮する哲学として、円融三諦説を主張するに至ったのである。智顛がこの経文を「世間相は常住である。」という意味に読んだことは確かに問題を残すであろうが、これは単に智顛の恣意的な読み方というよりも、梁代仏教学以来中国人が仏教に求めた現実諸法の積極的肯定的な意味をこゝに見出したのであり、そ

の意味で当時の時代精神の反映であると云える。したがって彼の円融三諦は、成論師を厳しく批判してこれを越えようとしたが、それは同時に成論師以来の仏教学の課題に答えたものであったと云うことができるのではないだろうか。

六 慧思の法華思想

さて智顛の円融三諦論は仮を空の対極として現実諸法を絶対的に肯定するところに特色があった。そして彼がこの絶対としての仮を執拗に求めた一つの理由は、既述の如く梁代以来の江南仏教学が教理史上必然的に要求して来た現実主義的な仏教学確立にあった。智顛の円融三諦は、いわゆる即空即仮即中として実相の極処を見出し、その極処を軸として天台哲学を組織していくのであるが、智顛にとってこの理論体系の背景に、底知れぬ仏道実践への主体的な要請がはたらいていたことを見逃してはならない。それは彼の法華学乃至仏教学が常に仏道実践への欲求を充たす理論として形成されていたということであって、この面を無視しては智顛の円融三諦論に見られるような空の対極としての仮の意義は見出されないことになるのではないか。そしてそのような実践としての法華思想を彼に伝授したのは、ほかならぬ恩師南岳慧思であった。

中国において法華経が仏道実践を説く経典として注目されるようになったのは、かなり早い時期のことである。僧伝によると、正法華が世に出るに及んで次第に中国の仏教者の間に、法華経の実践としてこれを読誦、書写する風潮が生じて来たようである。²⁴そしてやがて妙法華が出ると、観音信仰や普賢信仰をも含めて広く法華経を實踐する行者が南北各地に数多く出現するようになった。けれどもこのような観音や普賢に対する信仰は、奇蹟的神秘的な菩薩の応応を期待し、目前の苦難を脱するために仏や菩薩の慈悲にすがるといふ素朴な信仰であり、一乗の理想や如来常住

の理念と、直接には何の關係ももたない性質のものであった。しかしながら江南法華学が般若経や涅槃経との比較研究に労力を費し、実証的に高い理念のみを追求したのに対し、これらの法華行者は自己の現実的苦悩の解決を法華經に求めようとした点は注意する必要がある。

さてこのような状況にあって、法華經が真に主体的求道の指標となるに至ったのは北斉の慧思に始まると考えられる。慧思（五一五―五七七）は十五歳のとき出家する以前より、法華經に多大の関心を寄せていた。そして法華經の読誦に励み、更に妙勝定經によって禅定を重視するに至ってひたすら修禅に打ち込んだ。その間に彼は何度も自らの宿世の業相が現われて禅定を妨げたり、疾病に罹って身体が衰弱し修禅が不可能になったりしているが、その時には彼は業相や病患の不可得空を念じて禅障を克服したと云われる。そうして彼が禅定主義に決定的な自信をもつに至ったのは、九旬にわたる厳しい修行によって得た法華三昧の証悟によるのである。彼の法華学はこの時体得した法華三昧の証悟内容そのものであると云ってもよい。彼は法華經安樂行義の冒頭に「法華經者、大乘頓覺。無師自悟、疾成仏道。」^四と云って、法華經の根本精神が大乘の頓覺にあること、疾成仏道にあることを挙げている。こゝに法華經が慧思自身の仏道成就に向う激しい情熱と、仏道実践上未解決の課題に対して直接答えてくれる無二の經典として最初に讃嘆したものであることがわかる。したがって彼は「一切衆生に対して皆仏の如く想つて合掌恭敬せよ。」という常不輕菩薩、かつて難行によって仏及び法華經に供養せんとした薬王菩薩、妙莊嚴王が法華經に値遇すべく神変を現じた二王子、などがいずれも法華經を聞いたり誦したり、安樂行品の如く禅定を勤修したりして専ら仏道を求めたことを略説して、法華三昧の実修を勧めている。ここに慧思の法華經に期待するものが何であったかを如実に知ることができるのである。とくに江南の学者達には到底思い及ばなかった、もしくは法華經の中でも軽視されていた点にこ

そ、慧思は重大な意味を読み取っていたのである。すなわち慧思は法華経の因果とか権実などの概念をもって知性的に探求する理論学者でなく、自己の修道のために直接指針となる経文を読み取ろうとした法華学者であった。これは彼の若い時から育かれた禪定主義と大いに関係がある。慧思にとって法華経を實踐する目的は既述の如く大乘の頓覺、疾成仏道を達成するところにあつたのであるから、これを實踐する方法は、常不輕菩薩や藥王菩薩など法華経に説かれる諸菩薩の足跡を辿ることによって、それぞれ種々な方法が工夫されて当然であるけれども、彼は自ら實踐すべき方法として有相行と無相行を規定し、これをもって法華三昧と名づけたのである。有相行は散心のまゝ經典を誦し、仏に向つて礼拝懺悔して自らの罪業の消滅を求め、眼根など六根の清淨を得ようとする行法であつて、慧思はこれを普賢勸発品及び觀普賢経によって組織している。それによると、この行を修する人は行住坐臥のいずれにあつても一心に法華経の文字を專念する。やがて普賢の色身が行者の前に現われて障道の罪は滅尽し、眼根の清淨を得て十方三世諸仏を見ることができるといふのである。中国仏教において普賢菩薩に対する信仰は、觀音信仰と共に早くから行われていたが、觀普賢経の出現によって活況を呈するようになり、宋代には普賢の不思議な応同を体験した人の伝記が数多く残されている。しかし南朝に多く見られるこれらの普賢応現の事蹟は専ら普賢の不思議な神通力による救済を求めるものであつた。有名な会稽の慧基による普賢齋懺も本質的には同じような目的で設けられたものである。このような伝統をもつ普賢信仰に対して、慧思の場合普賢懺法を行す目的は、普賢の応同を期待するというよりも、自ら積極的に父母所生の肉眼が清淨となるために実修し、自ら神通を得て法華経の理念を實現しようと考えたのである。そこには南朝風の法華三昧に見られるような安易に菩薩の慈悲にすがろうとする信仰は影をひそめ、普賢の誓願をもって慧思自らの誓願としたような厳しさと修道への情熱がうかがえるのである。

一方無相行は安樂行品に説かれている身、口、意、誓願の四安樂行によって規定したものであって、非常に實際的現實的な課題に直接立ち向かうことを目的としているところに特色がある。慧思以前の法華学者の中で、この安樂行品をもって法華三昧を規定した者はなかった。法華経の中に「法華三昧」の名目が見えるのは妙音菩薩品や妙莊嚴王品などであり、法華経の修習法を具体的に説かれているのは法師功德品、常不輕品、藥王品、普門品、勸発品などである。したがってこれらの諸品の中から安樂行品を法華経実践の代表として取り上げた人はいなかった。とくに法雲は綿密な科文によって法師、見宝塔、勸持、安樂行の四品を、因を弁ずるうちの別流通であると規定しているが、この別流通のうち安樂行品は前三品の実践に耐え得ぬ鈍根の菩薩が行すべき法規を示したもので、安樂行を行ずるのは下品の菩薩であって、惡世の多難に遭って退轉の心を起す者であるという²⁰。このように慧思以前において安樂行は極めて低い位置づけがなされていたのである。しからは慧思は法華三昧として何故安樂行を取りあげたのであろうか。それは第一に慧思の仏道実践への関心は、禪定によって神通力を得るところにあったが、禪定を重視するものとして安樂行を選んだということである。既述の如く慧思は妙勝定経や智度論などの指示によって禪定こそ最も重要な仏道実践であると考え、また人に対しても禪定修行を大いに勧めていた。これは諸法無諍三昧法門によっても知られるところである。第二に彼が直面していた六朝末期の仏教界には、墮落した教団が目立ちとくに大乘空を標榜して真劍な修行を軽視する者がいたので、彼は強い危機意識を抱いていた。そこで彼はそういった危機意識とそれに伴う護法への決意をもって、現実社会に取り組む方法として安樂行品に説かれている「忍辱地に住す」ることを実践しようとしたのである。彼にとって忍辱行とは決して消極的な敗北主義ではなく、積極的な折伏行によって佛法を護持普及することであった。彼は惡比丘に対してこれを調伏せず皮相的な慈悲軟語をもってするのは菩薩行ではなく、惡魔であ

るとまで極言しているのである。以上の如き理由によって、彼は安樂行を重視しこれをもって法華三昧を組織したものと考えられるのである。

さて以上のごとく、慧思は専ら仏教を主体的実践の要請に基いて学び、法華經に對する関心も主として菩薩行を説く經典として尊重したのである。そこでこのような立場から、慧思はいかなる法華經研究を行なったのか、とくに妙法なる經題に對してどのような解釈をしているかについて、つぎに考えてみたい。

既述のごとく慧思は有相行において、普賢菩薩の現前によって六根清淨を得ることを求めた。そしてこの六根清淨を得る根拠について慧思はつぎの如く説明している。彼はまず衆生の眼根について凡種と聖種に分類する。凡種の眼根とは眼によって色を見て貪愛心を生ずる。とくに愛とは無明であり愛によって業を造るのを行と名づける。そしてこの業によって報を受け六道を遍歴する。したがってこのような凡種の眼根をもってしては覺了することができないという。一方聖種とは眼によって色を見る時、色を見るのは眼根であるのか眼識であるのか、空、明が見るのか色自ら見るのか、などと思惟し、いずれも否定せられて遂に眼を求めても不可得であると体達する。このように眼根は畢竟不可得であり空であるとする認識に立てば、日常眼根の視覚によって生ずる諸々の判断は悉く妄念によって生ずることとなり、この妄念心も慧思は虚空身の如く夢の如きであって、本来求めるに不可得であると達観する。この不可得空の真理を体得した上では眼根が具体的にはたらい種々の色を見るときも、その色に對して貪愛心を起すことがない。虚空の如き夢の如き対象に對して貪愛心を生ずる筈がないからであるという。そしてこのとき貪愛心も即空であるから煩惱即菩提であり、無明が縁じて行となり乃至老死となる生滅流轉はそのまゝ涅槃である。六道を遍歴しながらそのまゝ常住である。慧思の聖種としての眼根とはこのように觀察せられて遂に凡種聖種の區別も見ず、凡と聖

とは一でもなく二でもない、これを眼根清淨といふ、眼根妙なりと云う。彼は眼根清淨を得るための法華三昧に注目し、その実践法を真剣に求めた。しかし眼根清淨を得るためには眼根そのものが凡種から聖種へ轉換せられることが要請されねばならないが、これは決して新しい眼根を生み出すことではない。眼根は本来清淨であり聖種なのであり妙なのである。法華三昧を修習することによって眼根清淨を得るとしても、これは眼根が本来的に妙であり清淨であったことを覚了するに過ぎないのである。したがって衆生の眼根は即仏眼であり他の五根も同じく本来清淨であるから、衆生と仏とは決して隔絶したのではなく生仏不二である。慧思はこの点を力説して般若経、華嚴経、涅槃経、央囀摩羅經などによって衆生の六根と仏の六根とは等しいものであり、衆生と仏との隔絶を越えてその同一法身であることを論証していく。とくに央囀摩羅經の十種答仏のうち五根六入に関する長い経文を引用して、衆生と如来とが同一法身であることを強調し、新学菩薩に対して眼根の根源を観察することを勧めている。

かくて彼は法華經の経題にある妙法について「妙者衆生妙故、法者即是衆生法。」⁽⁴⁾と云って衆生そのものの本来的なあり方を指して妙法と名づけるのであると結論した。江南仏教学においては主として開三顯一の法を指して妙法を解釈した。慧思もその点は承認しているけれども、あえて妙法とは衆生の実相のことであると断言したところに彼の法華經觀の特色があると云わねばならない。それは彼の妙法釈が単に南朝風の実証的な經文解釈によるのではなく、法華經全体に流れている仏菩薩の強い実践への意欲を肌感得し、わが仏道実践の規範として法華經を読み取ったからである。そして慧思は彼の強烈な個性と実践への執念によって、粘着力豊かな指導性を發揮し、従来の学者が見出せなかった法華經の社会浄化への堅固な意志を、自らの修道精神を開発しながら明らかにしていくことができた。彼が単なる隠遁者でなく、北斉各地において積極的に折伏を断行していったのも、法滅の危機を突破することを教えた法

華經の指針によるのであり、この仏道実践が彼の解釈した妙法の実現にはかならなかった。しかしながらその反面、彼は禪師たちに多く見られる強い主観的傾向の故に、法華經の妙法に託された普遍的な真理を理性的に批判し、総合的な仏教体系の上からこれを改めて見直していくには至らなかつたと云えるのではないであろうか。

七 妙法としての円融三諦の完成

智顛は衡州の南境にある大蘇山に登って法華三部經を誦した後、二十三歳のとき陳と北齊の辺境に近い大蘇山へ入って慧思の門を叩いたといわれる。このとき彼がはるばる大蘇山へ慧思を訪ねていった目的は、慧思の法華三昧を通じて法華經の具体的実践を学ばんがためであった。当時智顛にとって江東に問う師はなく、彼がひたすら求めて止まなかつた法華三昧を得るには、すでに高名であった慧思に教を乞う以外になかつたのである。そしてこゝで智顛は慧思の指導の下にあつて、いわゆる大蘇開悟を果したのである。

智顛が大蘇山において慧思から学び得た法華三昧は、既述の如く能動的な菩薩道実践への根拠を証悟する三昧であり、自ら菩薩としての強い自覚を促す三昧であった。そして慧思は智顛と同聴法華の宿縁を慶び、智顛の法華三昧証悟を「なんじに非んば感ずることなし。我れに非ずんば識ることなけん。」といつて讚嘆したというから、智顛の法華三昧は慧思の証悟を忠実に受け継ぐものであつた筈である。

又智顛は三十八歳（五七五年）の時に、金陵での華やかな弘法活動を中断して天台山へ隠棲しているが、隠棲の理由について統高僧伝・隋天台智者大師別伝ともに、智顛の教化による得法者が年々減少していったことを挙げています。しかし今一つの理由として、その頃北周において武帝の廢仏政策が強くなり、法滅の危機を迎えていることを知って

天台隱棲を決意したのだと云われているが、以上の二つの理由は恐らく智顛にとって別個の理由ではなかったと考えられる。彼はしばしば北周武帝の破仏についてその原因は、衛元嵩などの政策によるのみならず、仏教教団内部の腐敗にもあったことを指摘し、ことに大乘空を標榜して厳格な持戒修禪の価値を認めない法師達を鋭く批判している。そしてこのような現実の北周教団とそれを取り巻く社会体制に対して、これを改革すべき方途を見出すことは、彼にとって菩薩道実践の重大な課題であったのである。そしてこういう遙か彼方の北周における危機的な事件と、いま目前に展開している金陵教団の实情に見られる危機的様相は、同じく法滅の危機感を強く抱かせるものであり、現実社会において菩薩の自覚による実践のあり方を、智顛は深刻な課題として背負わずにはいられなかったのである。しかもこのような現実社会における菩薩道の実践は、単に空という原理に基づく一つのあらわれとしてのみ理解すべきでなく、この実践原理を空の対極原理として求め、これを彼は仮の原理と考えたのである。そしてそういう仏道実践を支える原理は、やがて人間のあらゆる肉体的精神的行為を包む原理でなくてはならず、更に過去現在未来にわたるそれぞれの存在のあらゆる可能性と現実性を支えるものでなくてはならない。彼にとってはそういった現実的な個別性の原理こそ絶対としての仮であり、これを「世間相常住」から学び取ったのであろう。彼の円融三諦論の特質は教理史的にはこの絶対としての仮の把握にあるのであって、彼はそれを大蘇開悟や華頂峰の頭陀を通して主体的に内在する原理であると自覚し、やがて法華玄義において即空即仮即中の仮としてこれを論理化し、円融三諦として組織したのではないであらうか。

かくして智顛の円融三諦説は、単なる実在論でもなく、また単なる認識論でもない。法華玄義において三諦説は一応境妙段に詳説せられているが、智妙や行妙の論述によっても知られるように、円融三諦は境と智の究極と、さらに

これを実現せしめる行とが、常に不思議な実相として統合せられている原理なのである。そしてそこに始めて実相としての具体的事実と普遍的理念の一致が確認せられて来る。したがって智顛において、妙法としての円融三諦は客観的な法の実在、主観的な法の認識、さらに主体的な仏道実践の総合された端的なあり方を、如実に指摘したものとすることができるのである。

- (1) 法華玄義序王 大正三三・六八一 a
- (2) 法華玄論卷二 大正三四・三七一 a
- (3) 以上の諸説は、法華玄義卷一下 大正三三・六九一 a 以下、同卷九下 大正三三・七九四 c 以下、法華玄論卷二 大正三四・三七九 b 以下に紹介されている。
- (4) 法華宗要序 出三藏記集卷八 大正五五・五七 a
- (5) 法華經疏 統藏一―二乙―二三―四、三九七右上
- (6) 法華經後序 出三藏記集卷八 大正五五・五七 b c
- (7) 法華玄義卷一下 大正三三・六九一 c
- (8) 法華義記卷一 大正三三・五七四 b
- (9) 法華玄義卷一下 大正三三・六九一 c
- (10) 法華義記卷二 大正三三・五九二 c―五九三 a
- (11) 法華義記卷七 大正三三・六六〇 b 塩田義遜「法華教学史の研究」第二章、第二節一四四ページ
- (12) 法華文句卷三下 大正三四・四二 a c
- (13) 法華義記卷二 大正三三・五九六 b c
- (14) 法華玄義卷一上 大正三三・六八二 a
- (15) 広弘明集卷二十一 大正五二・二四七 c 以下

妙法としての円融三諦とその思想的背景(福島)

- (16) 佐藤哲英「梁朝二十三家の二諦説について」(龍谷大学論叢二九八号所収) 参照
- (17) 常盤大定「大乘世界觀の基調としての仮」(統支那仏教の研究所収) には、この問題について詳細に論ぜられている。
- (18) 摩訶止觀卷一上 大正四六・一b
- (19) 二諦義卷下 大正四五・一〇八b
- (20) 二諦義卷上 大正四五・八九b
- (21) 中論卷四、四諦品、大正三〇・三二c
- (22) 大乘玄論卷一 大正四五・一五c
- (23) 大本四教義卷三、大正四六・七三〇c
- (24) 梁高僧伝卷十一・卷十二の習禪篇・誦經篇など参照
- (25) 法華經安樂行義 大正四六・六九七c
- (26) 梁高僧伝 道閑伝 大正五〇・四〇七a 法華伝記卷四 大正五一・六六bなど参照
- (27) 梁高僧伝 慧基伝 大正五〇・三七九b
- (28) 法華義記卷七 大正三三・六六二c
- (29) 央崛摩羅經卷三 大正二・五三一b以下