

一相としての諸法実相

潘 哲 毅

はじめに

智顛の語る諸法実相の最大の魅力とは何かと問うならば、それが高遠なる仏陀の教えを、われわれの目の前にあるこの一色一香や日々の生活の営みにおいて語ることである。^① それもまた天台学研究において、絶えず注目される課題の一つでもある。

諸法実相の研究に用いる最も主な研究方法といえば、諸法実相を主体的存在として捉える研究方法である。その主体的研究方法とは、一般的な西洋哲学に用いる、主観と区別される主体ではなく、逆に西洋哲学において、まれにしか使用しない全体的・根源的に、人間を考えていくという実存的な主体観念である。^② その背景には、時代的な客観的な科学主義のもたらした疎外感から、人間性を回復する動きがある。それと同時に、人間の本質（自性）を否定する、仏教の無我を解釈するにも好都合である。^③ 一方では、私の自性を直接問題にしない天台において、その事情は少し異なる。つまり、主体的研究方法を用いるのは、無我の解釈ではなく、われわれの常識である、物事を

対象として見る思维方法（主観・客観）からの脱却、そしてそこから新たな視点において、存在のありのままの極相を探求していくということである。その中には、主体的存在としての人間の能動的・実践的な能力を、極限まで高める狙いがあつた。それが智顛の己心をベースにして、開顯した実相の表白である一念三千・円融三諦などのように、世界全体を一気に掴み、そしてわれわれの現実の生活場面であるここにおいて、表現することが要求されるのである。

こうした背景に最初に現れたのは、今から約五十五年前の一九四七年に出版された、宗教哲学者石津照璽の『天台実相論の研究』である。石津氏はこの本において、天台のいう己心を言葉通りに受け止め、自分自身の心とし、そこから正直に天台のいうことを聞き、自身の宗教哲学の究極な根拠とそこに見られる宗教の本質的な事実を求めたのである。⁽⁴⁾ 氏の研究態度はわれわれを感銘させてくれるが、筆者には決して真似のできないものである。とはいへ、石津氏のこの研究態度は、上に述べてきた諸法実相を根本的根源的に捉えるものである。⁽⁵⁾ そのため本質や根拠を求める傾向がある。石津氏は「縁り由つて」という言葉を多用する或いは論文の文体を語り風にするにより、何とかこの問題を避けようとしたが、極相を用いる以上、結果的に実相を実体的なものとして捉えることである。それがさらに、安藤俊雄氏の『天台性具思想論』になれば、この傾向はますます強くなり、根本原理として天台の実相観を理解したのである。⁽⁶⁾

全体的・根源的或いは本質的・根拠的に実相を捉える問題点は、それによつて物事を対象として捉えることが避けられるという幻想にある。全体にしても根源にしても必ず何かの全体何かの根源であるので、このような捉え方は対象として捉える物事に依存すると言える。森を例にしていうと、森全体を見るためには、一定の距離において初めて見える。ここで森の他者化が起こる。つまり、森を観察の対象としなければ、森が見えないのである。実際

には、物事が見えるのは、対象としてあるから見えるのであって、対象を抜きにして物事を見るのはナンセンスである。見ることの行為自体が意味を失うからである。そして物事の本質や根源や根拠を求める以上、物事の实体化（自性）が避けられない。実相も含む一切の相は仮相であるとする智顛の立場に反するものである。つまり、本論では、まず如何なる場合においても、相である以上仮の相であり、対象となる相であるという点に徹して諸法実相を考えていきたい。

それにしても、諸法実相はわれわれの一般的な思维の対象ではないというのはいうまでもない。本論では諸法実相の別名である一相には、理解される一相と了解される一相との二重の意味があること明らかにし、その二重の語義を具える一相こそは、智顛の説く諸法実相であると主張したい。本論の全体として、「実相の概念」・「諸法実相の読み方」・「即空即仮即中としての一相」といった三部分からなる。「実相の概念」においては、石津氏の下した諸法実相の概念を解析し、この概念の問題点である領域の区別を検討する。「諸法実相の読み方」においては、いまだに決着していない、諸法実相の読み方の問題を考察する。^⑦「即空即仮即中としての一相」においては、即空の空が言葉としてそれ自体意味をもっていないという点に注目し、空である虚空の了解においての一相と仮の無量相の一相との違いの中に諸法実相を問いたいと思う。そこで物事を实体化する根源の一と虚空において了解される一との違いは、前者は物事の内部にあり相に依存するものである、後者は物事には依存しない人間精神の直観する力であるといえる。

一、実相の概念

石津氏は、智顛のいう一法の理解によつて下した実相の概念が、領域の区別から始まる。つまり、物事を対象として見るわれわれの思惟の現実、ここから向こうを見ることである。石津氏はこのことを第一の領域、向こうを第二の領域として配置し、そしてこの第一の領域と第二の領域を超克した第三の領域（主体的）に於いて諸法実相の現実を明らかにしようとしたのである。

この二つの領域について、自己の領域を中心につきつめると、ごく普通の意味で、一方に自己の心や主観といふものが考へられ、他方には、この自己の心なり主観なりに相手どられてをるところの相手のもの他のもの、或は客観といふものが考へられてをる。そこで、仮に、このやうな自己なるものの領域を第一の世界とし、これに對する相手のもの他のものの領域を第二の世界としよう（ここで世界といふのは特別な意味でいふのではない。範囲や仕切りといふ意味である）。次に相手のもの他のものといつても、それは実際には自己がそれを相手どつて処してをるところのものである。常にそれらは自己との関係や交渉に於いてあるかぎりのものである。このやう自己と相手と打ちつかつてをり、組み合わせはさつて現実に存在してをるところの、その当の實際の現実の場面を仮に第三世界としよう。

この第一領域と第二領域との区別において、注意を要するのは、この区別は、「ここで世界といふのは特別な意味でいふのではない。範囲や仕切りといふ意味である」というように、判断や分別という用語にも置き換えられるものである。そして、その分別や判断は、他者や対象を区別するだけではなく、われを含む判断や分別である。つ

まり、石津氏は第一・第二領域の区別は、常に判断されたものや分別されたものだけではなく、判断者や分別者自身をも取り込んだものである。そして、「特別な意味ではない」ということは、現実のわれわれの现实生活にある、この己心や一色一香を意識しているといえる。この第三の領域の設立には一つの難点が含まれる。つまり、われわれは物事を見る際、必ず視点（立場）がある。視点があることは第一の領域と第二の領域で物事を見ることである。そうならば対象の認めない第三の領域においては視点が認められない。第三の領域が設けられた狙いは、まさにこの視点を消すことにあるといえる。

そこで端的にいふと、われわれが実際の生活に於いて、その場その場で、刻々に、そこに於いて現実が存在するところの具体的な場面とは、右のような第一や第二の世界或は領域にあるのではない。実に第三の世界第三の領域に於て、相手も心も物も、その外万端の事態象は、現実中存在するといふかぎり、その在つてをそのままの真相実際はすべてこの第三の世界に於いてあるのであると観る¹⁰。

つまり、第三の領域の設立は、諸法実相をわれわれの一般的な思维方法である、分別や判断そして視点から切り離して、その場その場の継起する時間の觀念の中に捉えようとしたのである。こうして下した諸法実相の主體的概念は次ぎの通りである。

諸法実相とは、諸法の実相といふことではない。諸法が実相、実相が諸法といはれるとほりである。法とは「可軌」ともいはれるが、ものは在るやうに在つてをるのである。その在るやうに在る在りやうの根本はどこまでも縁り由つてあるということの勝義の場面はものが各自にとつて在ると在るといふ。その在りの当処即ち各自の現実の当処である。その当処はものそのものや心そのものの領域に内属しない。それらの領域を超えた第三の場面の領域である。この領域に於て、ものは心のありやう在りぶりの当処に於て在り、心はもののあり

やう在りぶりの当処に於て在るとも極言し得る。けだしものも心もそのものとして在るのではなく、在るかぎりに於て現に在つてをる当の存在の場面たる第三の領域に於て在るからである。その領域に於て心の在りやうとものとの在りやうとが別々にあるのではなく、縁り由つて在つてをるからである。どうのやうなものかどのやうな交渉をしてをるかといふことを問題としてをるのではない。凡そものが在るといふかぎり、その在りの当処当相が縁り由つて在るといふありやうに於て在り、その所在が第三の領域であるといふのである。

この諸法実相の概念を解析すると、まず諸法実相は一般では諸法の実相と読むが、ここでは「諸法の実相ではなく、諸法が実相・実相が諸法」としてゐる。この二つの読み方に用いる、言語的文法はまったく異なるものである。諸法の実相と読む場合は、諸法と実相との関係が連体修飾語と中心語との関係であり、その中に中心語（実相）が連体修飾語（諸法）の一部分である。連体修飾語（諸法）の概念範疇は、中心語（実相）の概念範疇より大きい。諸法は実相・実相は諸法と読む場合は、諸法と実相の関係が主語と述語の関係であり、そして諸法と実相とはこの関係において互いに置き換えられるものであり、諸法と実相との概念範疇は全く対等である。⁽¹¹⁾つまり、この二つの異なる読み方において、全く異なる文法規則に従つてゐる。特に後者は諸法と実相とは置き換え可能の対等関係にあるので、論理的に無意味である。石津氏はこう読んだ文献的根拠は、智顛の語る分別されない一法と一法異名がある。⁽¹²⁾つまり、相の存立が一法においてあるのみで、その一法がそのまま一切法を意味するので、同時に二つの法の存立は認められない。二つの法を認めるとすれば、二つの一切法がないといけないからである。このように諸法実相の読み方は諸法の実相ではなく、諸法は実相・実相は諸法が成り立つのである。そのために、実相が二を認める対象になり得る「有る」ではなく、絶えずすべてとの関わり（縁り由つて）において在るのである。絶えずすべてとの関わり（縁り由つて）において在るといふことは、第一領域と第二領域を超越することであり、われわれが

物事を見る時に必ず存在する視点を消すことである。

一見、この視点を消した第三の領域に見る実相の概念が正しいように見えるが、ここには、一つの基本的な誤りがあると思う。つまり、第三の領域が果たして可能なかどうかである。この問題は智顛の最も現実に、実相を表白した「一色一香無非中道」(物)「一切世間治生産業、皆與實相不相違背。」(事)^⑩において考える。一色としての黄色い花を例にして考えると、黄色い花はわれわれの視覚の対象であり、その色が見えるのはかならず、われ自身のある場所ここから見た黄色い花である。言い換えると、黄色い花があるのは、こちらとあちらとの場所の区別があつて初めて成り立つものである。誰も見ていない黄色い花は存在しないからである。したがつて、石津氏のいうこちら(第一の領域)とあちら(第二の領域)を超越した第三の領域にある黄色い花は存在しない。そして、石津氏のこの第三の領域が視点を消すために設立されるものであるだとすれば、実際には、視点をばかして見えないようにしただけであつて、黄色い花が見える以上、視点を消すことができないのである。縁り由つてといつても、物事の区別があつて初めて成り立つものである。この第三の領域の問題を次ぎの石津氏の用いる譬えで考えると。

第三の世界は第一や第二の世界とは別の層位に於てあるのであつて、両者とはかけ離れる領域である。恰度よく引かれる譬であるが、鐘の響きが鐘や撞木とは別なものであるといふことと同じである。鐘や撞木からは鐘の響きを捉へることができないやうに、われわれがそこに於てのみ具体的存在するところの現実の当處即ち第三領域の世界に於てあるものは、捉えやうがない。

確かに、鐘や撞木から鐘の響きを捉へることはできない。しかし、鐘と撞木との違いがないと鐘の響きもないであらう。鐘と撞木との違いは第一の領域と第二の領域との違いであつて、区別を認めない第三の領域ではないのである。したがつて、成立しない第三の領域においての諸法実相の理解は不可能である。

二、諸法実相の読み方

石津照璽氏の下した智顛の実相觀の定義において、天台実相研究のために最も貢献しているのは、何といつても諸法実相の読み方の発見である。それが通仏教的な諸法の実相ではなく、諸法は実相・実相は諸法であるという言語上の文法転換である。残念なことに、石津照璽氏の『天台実相論の研究』以後、この読み方は必ずしも生かされていなくても実情である¹⁴⁾。その理由は三つあると思う。一つは、何故諸法実相を諸法は実相・実相は諸法と読むべきなのかの論理的な不十分さにある。二つは、諸法実相を諸法の実相と読むのは通仏教の読み方であり、われわれの一般的言語習慣に従った読み方であるからである。三つは、『法華玄義』には、實際諸法之実相の用例が三回一例ある。そのために諸法実相の読み方は折衷的にして場合によって読み方が変わるべきものである¹⁵⁾。一つ目の論理的な不十分については、すでに前節においてそれが言語の構造の転換であることとして補充した。二つ目については、「唯仏與仏乃能究尽諸法実相」で考えると、一般的な言語習慣に従えば、諸法実相は諸法の実相と読むのは自然であろう。しかし、諸法実相は「仏と仏のみ究尽できる」という前提があるので、俗人である我々の言語習慣に従って読むことができない。その読む文法の転換の意味について前節で論じてきた通りである。つまり、この文例では、諸法実相を諸法の実相とするのではなく、むしろ諸法実相をそのまま一つの固有名詞とする方が妥当である。問題になるのは、三つ目の諸法之実相の用例をいかに扱うかということである。その『法華玄義』の例文とは

一切實一切不實、一切亦實亦不實、一切非實非不實、皆名諸法之實相。¹⁶⁾

これは智顛が『大智度論』から引用したものである。その原文は次である。

一切實一切非實 及一切實亦非實

一切非實非不實 是名諸法之實相^①

『大智度論』の原文でわかるように、これが七文字偈頌である。偈頌の前後文を見ると諸法之実相ではなく、すべて諸法実相になっており、その上『大智度論』の全文に見る、諸法之実相の用例はわずか三例あるのみ、しかもすべて偈頌である。したがって、『大智度論』に見る諸法之実相の「之」は、偈頌の文字の長さ（七文字）を整えるために付け加えた、文意上意味のないものである。これが現在確認のできる智顛の文献全般にも言えることである。つまり、『法華玄義』に三回一例、『維摩玄疏』に二回一例、『次第禪門』と『小止観』には二回一例、合わせると七回二例あるということになる。その二例のいずれも偈頌の文字数を整えるために、諸法実相の間に「之」を付け加えたものであり、文意上意味のないものである。したがって、智顛文献に見る諸法之実相の用例は、諸法実相が諸法の実相と読む根拠にはならない。

それにしても諸法実相を諸法の実相と読む可能性を否定できない。というのは、文法規則が厳格でない漢文としての諸法実相には、二つの読み方のいずれも可能であるというのはその理由である。したがって、諸法実相の文例のすべてを意味のレベルにおいて検討する必要がある。この作業をする前に、二つの読み方の意味上の判別基準を定めなければならない。諸法は実相・実相は諸法の読み方においては、言語的には主語と述語の関係にあり、しかもその互いの関係は全く対等で、置き換えられるものである。論理的には二語反復と言えるものである。このような諸法実相は一法としての実相の直説であり、絶対的である。諸法の実相の読み方においては、諸法の妄相に対する否定の意味が含まれるので、中心語としての実相は連体修飾語としての諸法の一部であり、諸法の概念範疇は実相の概念範疇より大きい。このような諸法実相は、世俗法としてわれわれの一般的な思维方法であり、方便でも

ある。否定の対象或いは選ぶ対象が背景にあるので、相待的だといふことができる。因みに、諸法実相の読み方は諸法の実相なのか、それとも諸法は実相・実相は諸法なのかの判定基準は、その手法が相待的なのかそれとも絶待的なのかであるとする⁽¹⁸⁾ことができる。そして相待的手法の特徴は、比較して否定する或いは選び取るであるならば、絶待的手法の特徴は、既に石津氏の指摘した通り一法である。つまり、諸法実相は文意において一法と読むべきであるならば、絶待的な諸法実相である。まず、諸法実相が最も頻繁に用いられる『法華玄義』において検討したいと思う。

『法華玄義』⁽¹⁹⁾

① 文云：今佛放光明、助發實相義。又云：諸法實相義、已爲汝等說。又云：無量衆所尊爲說實相印。⁽²⁰⁾（五回）
 注：直接的に一法に関わる語彙が見当たらないが、並行文の最後に実相印があり、その実相印の別名が一法印の一実相印であるので、絶待の諸法実相である。

② 同一一乘諸法實相也、又云：唯佛與佛乃能究盡諸法實相者、即是妙覺位也。⁽²¹⁾（十三回）
 注：仏と仏のみ究尽することのできる一乘諸法実相であるので、絶待の諸法実相である。

③ 諸法實相三人共得、比前爲妙、同見但空方後則麁。⁽²²⁾（三回）
 注：麁と妙との間に議論されるので、相待の諸法実相である。

④ 若離諸法實相皆名魔事。普賢觀云：大乘因者諸法實相、大乘果者亦諸法實相、即其義也。⁽²³⁾（二一回）
 注：一法印と意識される諸法実相が大乗因として大乘果でもあるので、絶待である。

⑤ 得諸法實相、具一切佛法、故名阿字。⁽²⁴⁾

注：この文の全文には、初阿字門則解一切義とあるので、絶待である。

⑥ 本者理本即是實相、一究竟道。迹者除諸法實相。⁽²⁵⁾

注：一究竟道とあるので、絶待である。

⑦ 謂諸法實相乘主、謂般若乘助、謂一切行資成乘至。⁽²⁶⁾

注：乘主は一人しか認められないので、絶待である。

⑧ 大乘經但有一法印、謂諸法實相、名了義經、能得大道。⁽²⁷⁾

注：一法があるので、絶待である。

⑨ 論力即悟、歎佛法中獨一究竟道。又如長爪云：一切論可破、一切語可轉、觀諸法實相、于久不得一法入心。⁽²⁸⁾

注：この一法が絶待の一法ではないが、独一究竟道があるので、絶待である。

⑩ 諸法實相是一乘妙境、用境智爲宗、境無三僞故稱實相也。⁽²⁹⁾

注：一乘妙境であるので、絶待である。

以上の文例で分かるように、十例二十二回の諸法実相の用例には、一例三回(③)のみは、相待として諸法の実相と読む可能性がある。その一例は、『中論』からの引用文で、文意上類するものが二回あり、因みに一例五回になる。この五回一例は果たして智顛の語ろうとしている諸法実相なのかどうかは、更なる検討が必要である。

① 諸法實相三人共得。比前爲妙、同見但空、方後則麁。以別入通、能見不空是則爲妙。⁽³⁰⁾

② 中論云：諸法實相三人共得者、二乘之人雖共稟無言說道。⁽³¹⁾

③ 如是實相即空假中。即空故破一切凡夫愛論、破一切外道見論。即假故破三藏四門小實、破三人共見小實。

即中故破次第偏實、無復諸顛倒小偏等。⁽³²⁾

④ 唯此三諦即是眞實相也。又開次第之實、即是圓實證道是同故。又開三人共得實、深求即到底故。又開三藏

之實、決了聲聞法。³³

⑤ 正即實相傍即偏眞。偏眞或時含實相、實相或時帶偏眞、而通稱實相。故中論云：實相三人共得。共得者即偏眞也。³⁴

上の五つの文例で分かるように、この場合の諸法実相はむしろ否定される諸法実相であつて、智顛の語る諸法実相ではない。特に文例⑤には、偏る眞実として否定の対象になつてゐる。つまり、この五つの例文を智顛の語る諸法実相から外すことができる。次に『法華文句』及び『摩訶止観』の文例を検討したいと思う。なお、上に挙げた『法華玄義』の文例と重なるものをすべて省く。

『法華文句』

① 無一異差別者、譬於圓觀。不取十法界相貌、無善惡、無邪正、小大等、一切皆泯。但緣諸法實相法性佛法、若色若香無非實相。³⁵

注：諸法実相と仏法とを同列のために、絶待である。

② 從諸法實相下、即是甚深境界不可思議故不可説。³⁶

注：不可説であるので、絶待である。

③ 如來自行權實最爲無上、無上相乃至無上果報、橫廣豎深而無有上、故標章云諸法實相也。³⁷

注：如來の自行權実であるので絶待である。

④ 除諸法實相、餘皆名魔事。³⁸

注：一法印に相当する諸法実相であるので、絶待である。

⑤ 依天台智者、明諸法實相正是車體、一切衆寶莊校皆莊嚴具耳。³⁹

注：車体は二つあることはあり得ないので、絶待である。

『摩訶止観』

① 須智慧眼観知諸法實相。一切諸法中皆以等觀入。⁽⁴⁰⁾

注：等観であるので、絶待である。

② 釋論明菩薩修三三昧、緣諸法實相是也。⁽⁴¹⁾

注：『大智度論』の「摩訶衍義中、是三解脱門、緣諸法實相。」からの取意であるので、絶待である。

③ 大論云：聲聞緣空修三解脱、菩薩緣諸法實相修三解脱。⁽⁴²⁾

注：「摩訶衍義中、是三解脱門、緣諸法實相。」からの取意であるので、絶待である。

この『摩訶止観』と『法華文句』に見られる諸法実相の文例で分かるように、すべてのものは「諸法は実相・実相は諸法」と読むべきである。したがって、智顛の語る諸法実相の読み方は中論の引用文に例外があるのを除けば基本的に「諸法は実相・実相は諸法」であることがわかる。⁽⁴³⁾

三、即空即仮即中としての一相

智顛の語る諸法実相の最大の特徴は、高遠なるものでもなければ、存在の極所にあるものでもない、「一色一香無非中道」(物)・「一切世間治生産業、皆與實相不相違背。」(事)とあるようわれわれの己の心に継起する今にも見ているこの知覚の対象である。ここで特に注目したいのは、一色一香も治生産業も知覚の対象であるという点である。また知覚の対象であることに尽きるといふことである。これが実相の実と相との関係に於いて考えると一目

瞭然である。つまり、実は真実で、相はすがたであり、その読み方は、諸法実相の読み方に従えば、真実のすがたではなく、真実はすがた・すがたは真実となるのである。⁽⁴⁾ 言い換えれば、真実となるものは物事の奥深くにあるというわけではなく、見たとおりのすがた・かたちのままが真実である。そして真実もそのまますがた・かたちである。一色一番でいうと、目の前にあるこの一つの色は、そのまま真実であるということである。その一つの色は、あるものの一つ色という前提は認められない。もしその一つの色は、あるものの一つの色と認めるならば、あるもの自体（実体）を認めることになり、そうなれば、仮相ではなくなるのである。

とは言え、相である真実は即空即仮即中という即仮の仮に相当するものであり、仮の外には即空即中も同時に要求される。つまり、真実には相（仮）の側面・空の側面・中の側面があるということになる。⁽⁵⁾ そうなれば、仮相だけでは真実のすべてを表すことができないし、仮相としての一色はそのまま真実ではないことになるのである。これが諸法実相の読み方に反するものである。実際、この空・仮・中は一相の三つの側面として理解する問題点は、空・仮・中を同質の言葉にするところにある。それが空・仮・中は真実の三つの側面である以上互いに比較して区別することが可能であり、そして比較や区別ができるのは、同じレベルの同質のものでなければならぬのである。空・仮・中を同質の言葉として理解するのは、三者が言葉である以上、われわれの考えにおいては当然だということができる。つまり、すべての言葉には意味があり、意味があるということは概念範疇があるということである。これは即ち相なのである。つまり、空・仮・中が一相の三つの側面であると理解するのは、三つの意味範疇があることになる。それは空も中も仮の中に理解される空であり、中であるのである。したがって空と中の説かれる意味が失っているのである。

そこで即空の空で考え直すと、空は如何なる概念範疇でもない、認識の対象にもなり得ない、そのために言葉で

はない。言葉ではないもの、言葉によつて表せるのは、それ自体ではなく、そのものの性質や属性なのである。つまり、言葉ではない空においてわれわれが理解されるのは、空そのものではなく、空の性質や属性なのである。またその性質や属性も理解の対象にはなり得ないので、実際理解されるではなく、了解され直観されるものであつて、そのまま受け止めるものである。これを空の別名である虚空において考えると、

華嚴云：遊心法界如虚空、則知諸佛之境界。法界即中也、虚空即空也、心佛即假也。⁴⁶

「虚空即空」とあるように、三諦の一つである即空の空は、一般インド仏教でいうような自性の否定した無我を表すものではなく、虚空の了解によるものである。その虚空とは

① 若聞第一義理若虚空、虚空之法不可格量、遍一切處、是名義涌泉。⁴⁷

注：格量とは範疇によつて考えることである。虚空は不可格量ならば、虚空は範疇によつて考えられるものではない。つまり、理解されるもの、捉えられるものではない。それだから普遍（遍一切處）である。逆に考えると、この虚空はわれわれが智顛のいう普遍とは何かを考えさせてくれるものである。つまり、その普遍性は類において抽出される共通性（共通性も一つの場合範疇である）ではない。虚空の直観において知られるものである。それだから観念や原理的になり得ないものである。

② 若譬喩明義：如梁柱網紀一屋、非梁非柱即屋内之空。柱梁譬以因果、非梁非柱譬以實相。實相爲體非梁柱也、屋若無空無所容受、因果無實相無所成立。釋論云：若以無此空一切無所作。又譬如日月網天、公臣輔主日月可二、太虚空天不可二也、臣將可多主不可多也。⁴⁸

注：屋内之空は梁柱の長さや構造などに依存するものであるので、大きさのある箱のようなものであり、理解され捉えられる（大きさが言える）ものである。しかし、虚空には大きさは考えられないので、屋内の空は

いうまでもないが譬えに留まるべきものである。とはいえ、智顛は明らかに仮（梁柱）である屋内の空を虚空の空の譬えとして用いるのは、やはりこの二つの空は無関係ではない。「太虚空天不可二」では虚空は二を認めない唯一であることを意味するが、二を認めないということは、その一は一の次に二、二の次に三といった自然数の一ではないということがわかる。

③ 覺了不改故名虚空。

注：覺了不改とは、悟つても変わらないということであるので、不変・常を意味する。

④ 身若金剛不可動轉、心若虚空無有分別。無量義處三昧法。持於身心故不動也。

注：虚空は唯一であるので分別されるものではない、不動である。唯一の一は視点一つであるの一つである。視点一つともの一つとは異なるものである。前者は唯一であるので確認を要しない。後者は、無量の中の一つであるので、二つ・三つではない確認を要する。

⑤ 如虚空者、但有名字字不可得。

注：捉えられないものであるので、名あるのみ。

⑥ 虚空湛然無早無晚。

注：無早無晚は長さのある時間の観念に対する否定である。

⑦ 心常者：心性常定猶如虚空、誰能破者。

注：心の常は虚空によつて理解される。

即空の空は自性を否定する空ではなく、対象や範疇によつて捉え、理解されることのできない、直観され了解される虚空である。その虚空において空は普遍的・唯一・常（不変・不動）といった属性が了解されるのである。虚

空が名のみあるので、われわれに知られるのはその空自体ではなく、その諸々の性質あるいは属性のみである。そして虚空は了解される故に真偽などの判断は無意味であり、そのまま受け止めるべきものである。⁵⁴ 空相という言葉があるにしても、それは空の了解される性質を意味するものであって、空そのものに対する理解ではない。それにしても、空或いは虚空において了解される諸々の属性は、属性である故に相ではあるが、比較や否定の対象にはなり得ない。⁵⁵ このまま受け止めるものである。

では、この虚空で了解される諸々の空の性質は、具体的な一相においてどのような意味があるのか。それは、即飯の仮において初めて明らかになるものである。⁵⁶ 「点空相性名字施設遷進不同、即假義也。」⁵⁷ とあるように仮とは空の性質に対する了解を前提にした施権の仮である。本論では着目したいのは、この施権の仮の施権ではなく、仮である諸法の捉え方である。つまり、「一色一香無非中道」の感覚の対象として一色一香の仮である。一色一香は、「一色一香一切法」⁵⁸ という言い方があるように一切法の一つである。一々であることは個である。この仮としての個は、一色一香のように知覚の対象であり、それだから本質のないすがた・かたち（相）なのである。この一色一香は本質のない対象としての相であるのは、虚空において了解される空の名のみあるという事実によるものである。ここで智顛が一切法或いは諸法という言葉を用いるのは、その法の全体ではなく、個としての一々の法の無限の広がりである。では何故に智顛はこの個に拘泥したのか。それは智顛のいう現に己の心に継起するこの一念一念に現れるのは個であるからである。その個をより鮮明に打ち出したのは、一相である。

釈論云：何等是実相？謂菩薩入於一相、知無量相。知無量相、又入一相。二乘但入一相、不能知無量相。別教雖入一相、又入無量相、不能更入一相。利根菩薩、即空故入一相、即假故知無量相、即中故更入一相。如此菩薩、深求智度大海、一心即三、是真实相體也。⁵⁹」

即仮の一相とは、言うまでもないが、対象としてのただ今見ているこの一色一香の一相である。即空による一相（即空故入一相）は、虚空において了解される唯一の一である。唯一である故に確認を要しない。即仮において知られる無量相の中の一相であるので、その一は対象として一である。これを自然数で考えると、もし自然数の一が理解されるならば、無量の自然数も同時に理解される。逆に無量の自然数が理解されるならば、その中の一つの相も当然理解されるのである。この場合の相は二つ・三つ・四つではなく、一つである確認を要する。つまり、一相を理解しているならば必ず無量の相が理解される。また無量の相を理解しているならば、必ず一相が理解されるのである。これが即仮の一相である。しかし、その即仮の無量相の中の確認の要する一相は、同時に即空によって了解される、確認の要しない虚空の属性である唯一の一相である。この二つの一相の統一をはかるのは（即中）なのである。一色一香として絶えず継起する一相は、この二つの一相の統一（即中）においてあるのである。この統一は二つの概念の統合ではなく、始めから矛盾しない本有においての統一なのである。ここで特に強調して置きたいのは、虚空による普遍の了解である。智顛にとつて普遍とは無量相の共通性においての普遍性ではないし、唯一である故に普遍なのである。

四、結び

諸法実相を諸法の実相と読むか、諸法が実相・実相が諸法と読むかには実質的な言語上の文法転換がある。つまり、諸法と実相との関係は連体修飾語と中心語との関係から全く対等で互いに置き換えられる主語・述語の関係に文法を転換することである。この文法に従った、実相の読み方は実相・相は実である。つまり、智顛にとつて真

実とは相であると同時に相とは真実である。この相とは、ここにおいて今にも見ているこの対象としての一色一香である。それだからこそ物事自体の認めない仮相なのである。そして、文法の転換に決定的な影響を与えている一法と同様に、その相は一相として語られるのである。一相には即空と即仮においてそれぞれ異なる意味がある。即空の一相は虚空に対する了解による唯一で確認の要しない一相であり、即仮の一相は、自然数として無量数の一つで、他の相から区別される確認の要する一相である。そして、この二つ異なる一相は即中において統一され、現実にある一色一香として現れるのである。その一相については、智顛の時間の観念を示す一念心において、或いは円融三諦・十如是において更なる考察の必要はある。これが今後の研究課題にしたいと思う。

註

(1) 「但衆生法大廣佛法太高、於初學爲難。然心佛及衆生是三無差別者、但自觀己心則爲易。」『法華玄義』大正大藏經、第三三卷六九六頁上段。

(2) 主体的という言葉は、元々西洋哲学の用語で、subjectiveの訳語である。その西洋哲学に用いるsubjectiveには主観的という意味もあり、本来実体的(substantial, substantive, substantiel)とは同根で、主観的とも訳され、客体と客観と共に議論しながらその語義を確定されるものである。そしてより大切なのは、主体は主観と区別され、定義されるものだという点である。務台理作「主体的存在の問題」『哲学概論』岩波書店、一九五頁、一九六九年、第十二刷。

(3) 上田義文の「無と主体」『大乘仏教の思想』第三文明社、一九八二年。長尾雅人の「仏教的主体性について」『中観と唯識』岩波書店、一九七八年。石津照璽の『天台実相論の研究』弘文堂書房、一九六七年。

(4) 石津照璽の『天台実相論の研究』一九六七年。実践的意味において、氏は自身の宗教の究極的な根拠とそこにおいて見られる宗教の本質的事実を智頭の实相論に求めたのである。その研究態度は「正直に天台のいふことを聞き」とあるので、その実存の語義自身も天台のいうことにおいて形成されるものだとということが出来る。従って、単純に氏の实相論を実存主義だとすることはできない。

(5) 石津照璽『天台実相論の研究』二七頁、一九六七年。

(6) 安藤俊雄『天台性具思想論』五六頁、法蔵館、一九七三年。

(7) 平川彰「実相と法界」『天台思想と東アジア文化の研究』一九九一年。

(8) 石津照璽『天台実相論の研究』三頁、弘文堂書房、一九六七年。

(9) 『天台実相論の研究』において世界と領域とはほとんど区別なしに使われているので、本論ではすべて領域に統一する。

(10) 石津照璽『天台実相論の研究』三頁、一九六七年。

(11) 諸法実相の読み方の問題が生じてくるのは、近代的な文を語彙成分に分割し、その語彙と語彙との間の関係において文を理解することによるものである。元来、漢文には句点ですらないので、意味の最小単位は、語彙ではなく、音韻のリズムによる一つ一つの文なのである。そうなれば、諸法実相は諸法と実相とを分け考えるところよりも、諸法実相自身を一つの意味ある文として捉える方がより自然である。つまり、古典漢文においては、諸法実相が一つ分割不可の意味のある文として理解しなければならぬのである。そうなれば、諸法実相の読み方の問題が生じてこないではないかと考えられる。しかし、諸法実相の読み方の問題には、直接的にわれわれの見る文の文法に関わる問題であるので、諸法実相が一つの意味のある文としてやはり諸法と実相との関係が問題になるのである。

(12) 石津照璽『天台実相論の研究』一六九頁、弘文堂書房、一九六七年。『法華玄義』大正大藏經、第三三卷七八三頁中段。

(13) 「一色一香無非中道」という文およびこれに類する文は、『法華玄義』に五回、『法華文句』に二回、『摩訶止観』に八回見られる。「一切世間治生産業。皆與實相不相違背。」は、『法華玄義』に七回、『法華文句』に三回（資生産業一回）、『摩訶止観』に二回見られる。

(14) 多田孝正『天台仏教の基礎的理解』『天台教学の研究』「多田厚正先生頌寿記念」七一頁、多田厚正先生頌寿記念刊行会編、一九九〇年。新田雅章『天台実相論の研究』五四四頁、平楽書店、一九八一年。池田魯参『詳解摩訶止観』定本訓読、三二二頁、大蔵出版、一九九八年。菅野博史訳注『法華玄義』（上）二〇〇頁、レグルス文庫、第三文明社、一九九五年。

(15) 平川彰「実相と法界」『天台思想と東アジア文化の研究』三喜房仏書林、一九九一年。

(16) 『法華玄義』大正大藏經、第三三卷六八七頁上段。

(17) 鳩摩羅什『大智度論』大正大藏經、第二五卷六一頁中段。

(18) 相待・絶待に関する考察は拙稿を参照して下さい。「天台智顛における「相待」と「相對」の區別」『印度学仏教学研究』第五十一卷第二号、二〇〇三年。「一つの手法―相待妙そして絶待妙―」『佛教大学大学院研究紀要』第三十一号、二〇〇三年。

(19) 文例の最後の括弧内の回数、その文例及び類するものを合わせた回数である。

(20) 『法華玄義』大正大藏經、第三三卷六八四頁上段。

(21) 『法華玄義』大正大藏經、第三三卷七三五頁中段。

- (22) 『法華玄義』 大正大藏經、第三三卷七〇三頁下段。
- (23) 『法華玄義』 大正大藏經、第三三卷七三三頁上段。
- (24) 『法華玄義』 大正大藏經、第三三卷七三五頁上段。
- (25) 『法華玄義』 大正大藏經、第三三卷七六四頁中段。
- (26) 『法華玄義』 大正大藏經、第三三卷七七九頁中段。
- (27) 『法華玄義』 大正大藏經、第三三卷七七九頁下段。
- (28) 『法華玄義』 大正大藏經、第三三卷七八〇頁下段。
- (29) 『法華玄義』 大正大藏經、第三三卷七九四頁下段。
- (30) 『法華玄義』 大正大藏經、第三三卷七〇三頁下段。
- (31) 『法華玄義』 大正大藏經、第三三卷七八一頁上段。
- (32) 『法華玄義』 大正大藏經、第三三卷七八一頁中段。
- (33) 『法華玄義』 大正大藏經、第三三卷七八一頁下段。
- (34) 『法華玄義』 大正大藏經、第三三卷七九三頁上段。
- (35) 『法華文句』 大正大藏經、第三四卷九頁中段。
- (36) 『法華文句』 大正大藏經、第三四卷四二頁上段。
- (37) 『法華文句』 大正大藏經、第三四卷四三頁中段。
- (38) 『法華文句』 大正大藏經、第三四卷四九頁下段。
- (39) 『法華文句』 大正大藏經、第三四卷七一頁中段。

(40) 『摩訶止觀』大正大藏經、第四六卷五七頁下段。

(41) 『摩訶止觀』大正大藏經、第四六卷五九頁中段。

(42) 『摩訶止觀』大正大藏經、第四六卷九〇頁中段。『大智度論』大正大藏經、第二五卷二〇七頁下段の「摩訶衍義中、是三解脱門、緣諸法實相。」からの取意である。

(43) 諸法実相の読み方は、諸法は実相・実相は諸法の外には、諸法即実相・実相即諸法という読み方も可能ではないかと思われるが、その意味の趣は異なるものである。後者は、諸法と実相とは全く対等で二語反復であることを強調するものであるが、前者の特色はあくまで主語と述語の関係において諸法実相を読むのである。この二つの読み違いは智顛の即を考察する際に論じたいと思う。

(44) 安藤俊雄氏は最初にこの実と相の問題を注目した。「実相は単理や単事ではなく、理事不二の事実自体であって、相即実・実即相の極所である」。しかし、残念なことに氏は相即実・実即相を存在の極所としたのである。『天台性具思想論』五八頁、法藏館、一九七三年。

(45) 福田堯穎『天台学概説』二一〇頁文一出版株式会社一九七二年。

(46) 『法華玄義』大正大藏經、第三三卷六九六頁上段。

(47) 『法華玄義』大正大藏經、第三三卷七七五頁下段。

(48) 『法華玄義』大正大藏經、第三三卷七八〇頁上段。

(49) 『法華玄義』大正大藏經、第三三卷七八三頁中段。

(50) 『法華文句』大正大藏經、第三四卷二八頁中段。

(51) 『法華文句』大正大藏經、第三四卷一二〇頁下段。

- (52) 『法華文句』 大正大藏經、第三四卷一二四頁下段。
- (53) 『法華玄義』 大正大藏經、第三三卷七七八頁下段。
- (54) このこの判断は分析や推理などの意味ではなく、相はあることが判断である。というのは、物事があるのは、必ず一つの状態としてある。石一個にしても、硬いや冷たいなどの状態においてある。
- (55) 安藤俊雄氏は、三諦を敵対相即の妙徳としてあるが、全くの誤りである。空は言葉ではないので仮とは対立することとはあり得ないのである。安藤俊雄「三諦円融」『天台性具思想論』 五六頁、法蔵館、一九七三年。この安藤俊雄氏のこの敵対相即については、台湾の陳善英氏は、直接的に反対論を示している。陳善英「對安藤俊雄觀點之檢視」『天台緣起中道実相論』 四九二頁、東初出版社、一九九五年。
- (56) 仮に関する最新の研究は、柏倉明裕氏の「智顛の仮の概念」『印度学仏教学研究』 第九三号、一九九八年。氏は仮を施権の仮に徹して、教学実践として動的に捉えたのである。
- (57) 『法華玄義』 大正大藏經、第三三卷六九三頁中段。
- (58) 『摩訶止観』 大正大藏經、第四六卷一〇頁中段。
- (59) 『法華玄義』 大正大藏經、第三三卷七八一頁上段。
- (60) 『法華玄義』 大正大藏經、第三三卷六八二頁上段。