

## 第四章 唯識から唯心へ 一、十重唯識説について

### 一 問題の所在

法藏の十重唯識説については、すでに先學各位によるいくつかの論究がなされているが、卑見によれば、必ずしも十重唯識の構造と含意を明確に摘出し盡くしているとは言えない節があり、そのために、「法界義鏡」の「觀行状貌」における十重唯識の意味あいも充分に把握されていない嫌がある。そこで本論では、まず十重唯識説の構造と含意を説明した上で、「法界義鏡」におけるその意味（位置づけ）を考究したい。

### 二 法藏の十重唯識説の構造

法藏は、自己の教學を構築する上で、玄奘の唯識によるところ少なからぬものがあつたが、法相唯識は阿頼耶識を中心として、もっぱら覺醒以前の狀態の分析に終始する教學體系であり、覺者の自内證の領域を主體として取り扱うものではなかつたから、海印三昧から自現する華嚴の世界を把握・定立するに際して、法相教學の概念をそのまま使うことはできず、これを様々に改變し、新しい意味を持たせる必要があつた。十重唯識説はその典型例である。

すなわち、法藏は「華嚴經探玄記」において、唯識に関する十の段階的變化を説き、一相見俱存唯識、二攝相歸見唯識、三攝數歸王唯識、四以末歸本唯識、五攝相歸性唯識、六轉眞成事唯識、七理事俱融唯識、八融事相入唯識、九全事相即唯識、十帝網

無礙唯識と名付ける。このうち、最初の三つはいわゆる法相的唯識であり、四から七まではこれを離れ、次第に典型的な如來藏思想へと變化し、さらに華嚴独自の唯心的唯識へと轉ずる。

このことは、それぞれの唯識の根據として、一は「攝大乘論」「成唯識論」等、二は「解深密經」、三は「莊嚴論」、四五は「楞伽經」、六は「楞伽經」「密嚴經」「勝鬘經」「寶性論」「起信論」、七は「起信論」「勝鬘經」が挙げられ、八九十については「上下の經文（華嚴經）に説く」とし、さらに「初めの三は初教に約して説き、次の四門は終教・頓教に約して説き、後の三門は圓教中の別教に約して説く」と法藏が言っていることから明らかである。

要するに、十重唯識で法藏が試みたのは、「唯識」という概念による法相唯識、如來藏思想、華嚴唯心思想の連續的統合であり、それらがいかに秩序よく、段階的に變化しながら關係しているかを示すことであつた。ここでは、同じ「唯識」という語が使われているが、その内實は非常に異なつたものであり、特に法藏が「初教」と規定した法相唯識と「圓教中の別教」と規定した「事事無礙」に究極する華嚴唯心思想とは、全く異質なものがある。しかし、あえてこれらを乖離したものとせず、唯識思想の諸相と捉えるところに、法藏の發想の特徴があつた。

すなわち、十重唯識では、法藏は「唯識」という概念について、玄奘の招來した唯識の意味から出發し、少しずつ變化させてゆき、遂には華嚴の重々無盡の法界緣起そのものを「唯識」と呼ぶに至る。「十には帝網無礙の故に唯識と説く。謂く、一切の中に復た一あり。既に一門の中には是の如く重々にして窮盡すべからず。餘の一々の門も皆な各おの是の如し」（大正三五・三四七頁bへ原文は漢文、以下同様）。

重々無盡の法界緣起がなぜ唯識と呼び得るのか、その理由を尋ねれば、「探玄記」において十重唯識説が開陳されるにあつて、「前中にへ三界虚妄、但是一心作」と言は、此の一文、諸論同じく引いて唯識を成ずることを證す。今、此の説く所は是れ何等の心ぞ。云何が作と名づくるや。今、此の義を釋せんとし、諸の聖教に依りて説くに、多門あり」という點に歸着する。

すなわち、「唯識」の根據は「華嚴經」十地品・現前地に説かれる「三界虚妄、但是一心作」という文言であり、従つて唯識

説とはこの「一心」に對する種々の解釋の相違に過ぎない。この一文に説かれるのは、一體どういふ「心」なのか、またこの句にいう「作」とは、何を意味するのか。これを解明しようとするに、「聖教」に種々の異説があり、どうしても「多門」を開くことになる。これが、十重唯識が説かれるそもそもの發端であつた。

重々無盡緣起が「唯識」と呼び得るのも、これが「一心」といふ基盤の上に展開する「作」であるからにはかならない。外見は非常に異なるように見える種々の教説も、實は「一心」を捉える角度の相違に過ぎず、「作」といふ語の意味あい捉える深淺の違ひに過ぎない、と法藏は考へた。ここに一方の端に法相唯識、一方の端に華嚴の重々無盡といふ、一見、兩立しそふになつた二つの教説が、一種の連續性をもつて把握されることになる。

このように、法藏の十重唯識には「一心」および「作」の意味を解明するという二つの目的があり、その構造と密接不可分に結びついている。では、すべての唯識教學の根幹であるこの「一心」とは、どういふものであろうか。これを検討するなかで、「作」の意味を問うとは何を意味するのかも、自ずから明らかになるであらう。

### 三 十重唯識における「一心」

十重唯識は、「初めの三は初教に約して説き、次の四門は終教・頓教に約して説き、後の三門は圓教中の別教に約して説く」といふ法藏自身の言葉にも明らかのごとく、大きく三つの部分に分かれている。これをそれぞれ、「玄奘の唯識」、「眞諦の唯識」、「法藏の唯識」といふふう呼んでもよい。法藏が「初教」と呼ぶものは、もっぱら玄奘が招來した唯識思想であり、「終教・頓教」とするのは「起信論」を中心とした如來藏思想である。（「起信論」が眞諦の譯出であるとされていることから、これを眞諦系の唯識と呼ぶのも、不當なことではないであらう）。最後の「圓教中の別教」とは、華嚴の重々無盡緣起そのもので

あり、ほかならぬ法藏独自の唯識であることは、言うまでもない。この意味で、最初の三つを「玄奘の唯識」、四から七までを「眞諦の唯識」、後の三つを「法藏の唯識」と呼ぶことができるであろう。

そこで、これら三つの異なる「唯識」相互の移行部が、二つできることになる。一つは「玄奘の唯識」から「眞諦の唯識」へと移行する部分であり、もう一つは「眞諦の唯識」から「法藏の唯識」へと移行する部分である。「一心」の解釋は、こうした移行部で大きく變化するはずであり、法藏がその變化をどのように處理しているかは、十重唯識の構造を考える上での要點となる。そこで、この兩者を検討することによって、十重唯識説における「一心」の意味を考えたい。

まず、「玄奘の唯識」から「眞諦の唯識」への移行は、どのようにして實現されているであろうか。この境い目は、第三の「攝數歸王唯識」と第四の「以末歸本唯識」の間であるから、兩者を比較することによって、移行に必要な工夫を見ることができずである。

第三に關して、法藏は次のように説明している。「三には（心）數を攝して（心）王に歸する故に唯識と説く。謂く、亦た通じて八識心王を具すに、彼の心所は心王に依るを以て、自體なきが故に。彼れは亦た是れ心所變なりと許すが故に。莊嚴論に説くが如し」（大正三五・三四七頁a）。

この第三の唯識に先だつて、第一の「相見俱存唯識」では、相分・見分に對する考え方の相違に象徴される種々の唯識思想のうち、相分見分がともに存在する二分説以上がこれに屬するとされる。次に、第二の「攝相歸見唯識」では、相分は見分に還元され、實質的には見分だけになる。この第二の唯識によって、相分は見分へと歸着し、見分のみが本質として残るが、この見分は、いまだ究極のものではなく、さらに「心王・心所」という要素に分解される。そして、この第三の唯識において、ようやく「心所は心王に依るもので自體はない」という理由によって、一切は「心王」へと收束させられる。

ここまでが法藏のいう「初教」の分齊であり、いわば護法唯識も含めて、玄奘の招來した唯識教學全體が、「心王」の一點に集約されることになる。「より根本的な概念は何か」ということを常に念頭に置いて、唯識思想を検討すれば、玄奘唯識は、畢

竟、「心王」を根幹とする唯識であるということになる。法藏は、そう主張しているように見える。

いわば、「心王」という概念が「初教」の限界であつて、この限界を超えてさらに「より根本的なもの」を探求しようとするれば、必然的に、「初教」の唯識思想を超えて、別な系統の唯識思想へと進入してゆかざるをえない。そこで法藏が導入するのが、如來藏思想であり、第四の唯識である。「四には末を以て本に歸する故に唯識と説く。謂く、七轉識は皆な是れ本識の差別の功能なり。別體なきが故に。楞伽に云く、藏識の海は常住なるに、境界の風に動かされ、種々に諸々の識浪騰躍して轉た生ず。又云く、譬えば巨海の浪に若干の相あることなきが如く、諸々の識心も是の如し。實には亦た不可得なり。解して云く、既に水を離れて別に浪あることなければ、本識を離れて別に六七（識）なきことを明かせり」（大正三五・三四七頁a）。

先の三つの唯識において、すでに「心王」が最も根本的な概念として摘出されたことを見たのであるが、「心王」と言つても、八識すべてに心王があるからには、まだ究極とは言えない。そこで八識心王のうち、「もつとも根本的なものは何か」を検討することに、七轉識は、「七轉識は、皆な是れ本識の差別の功能なり」、あるいは「本識を離れて、別に六七（識）なきことを明かせり」という結論が導かれる。

この玄奘唯識から眞諦唯識への移行によつて、「心王」はさらに「本識」へと收束されるが、この「本識」もまだ、究竟ではない。すなわち、次の第五の唯識では、次のように言う。「五には、相を攝して性に歸す故に、唯識と説く。謂く、此の八識は皆な自體なし。唯だ是れ如來藏の平等に顯現するのみなれば、餘の相は皆な盡く。經に云く、一切衆生は即ち涅槃の相にて、復た更に滅せず等」（大正三五・三四七頁a）。

法藏は、「本識」も含めて、「八識は皆な自體なし」といい、これをさらに「如來藏」へと還元する。如來藏に對しては、八識すべて、本識といえども「餘の相」にすぎず、本質たる「性」ではない。「性」とは如來藏にほかならず、八識が如來藏に還元されるがゆえに、「相を攝して性に歸す」と呼ばれることになる。すなわち、一切の根源は如來藏であり、本質的には如來藏しか存在しないという意味で「唯識」というのであり、ここでは、「唯識」とは「唯如來藏」ともいうべきものを意味している。

十重唯識における唯識の呼稱は、常にこうした意味の變化をとまなうものであるが、それが常に「唯識」と呼ばれるのは、あ  
る心的根源から一切が示現するという點で共通しているからである。すなわち、段階に差はあれ、本質的には、その「心的根源」  
しか存在しないという發想では共通しているから、「唯識」と呼び得る、と法藏は見るのである。具體的には、この「心的根源」  
は、第一の唯識では相分見分であり、第二では見分となり、第三では心王、第四では本識、そして第五では如來藏というふう  
に變化してゆく。

「唯識」という觀點から言えば、その究極は、この「如來藏」で窮まることになる。すなわち、より根源的な要素に還元する  
という方向は、ここで終着する。これ以上、根源的な「心的要素」は存在しないからである。そこで、これ以降の「唯識」は、  
ある意味で逆の方向に展開する。第一から第五までが還元ないし收斂の方向であるのに對し、第六以降は、流出ないし發散の方  
向を取る。ただし、それは單純に方向を逆にしたというものではない。それなら、同じことを逆順に反復するだけで、その結果  
は、たとえば第一と第十は同じものになってしまうはずである。しかし、十重唯識は、そういう反復構造にはなっていない。

十重唯識では、第一から第五までは、迷妄の世界における心的要素から出發して、次第に、より根源的なものを探るとい  
う方向をとるのであるが、その根源として如來藏に達したとき、如來藏は「自性」として真なるものである故に、妄か  
ら真への轉換が實現する。すなわち、第五の唯識においては、迷妄の世界からすでに眞實の世界へと參入しており、ここから次  
の「流出」ないし「發散」の方向が展開する。

すなわち、十重唯識における收斂と發散という二つの方向は、一方が妄から真への收斂であるのに對し、一方は眞なる「一」  
から世界が展開するのであり、ここで展開する世界は、妄であれ眞であれ、それは根本的に「眞」の顯現として捉えられること  
になり、單なる反復ではない獨特の構造を形成している。

法藏が十重唯識を開くにあたって、「今、此の所説（三界虚妄、但是一心作）は是れ何等の心ぞ。云何が作と名づくるや」と  
いう「二つの問題提起」をしたことは既に見たとおりである。いま、これら二つの課題の究明が、收斂・發散の二方向の展開に

よつて實現されていることに注意したい。すなわち、「一心」の意味を明らかにするという課題は「收斂」の方向、「作」の意味を明らかにするという課題は「發散」の方向として實現されており、これが十重唯識説の根本的構造をなしている。

このように、「一心」と「作」の究明という課題が、自ずから十重唯識の「收斂」と「發散」という二方向に對應しているのであるが、收斂の方向（「一心」の究明）については、すでに第五の唯識において完了したことを見た。そこで、次は發散の方向（「作」の解明）について見ることにしたい。

まず、「作」の第一段階としての如來藏の展開が、六の「轉眞成事唯識」において、表現されている。「六には眞を轉じて事を成ずる故に、唯識と説く。謂く、如來藏は自性を守らず、隨縁して八識・王數・相見・種現を現顯す。故に楞伽に云く、如來藏は無始の惡習の爲に熏習される故に、名けて識藏と爲す。密嚴經に云く、佛は如來藏を説き、以て阿頼耶と爲す。惡慧は知る能わず。藏とは即ち頼耶識なり。又た如來清淨藏と云う」（大正三五・三四七頁a）。

すなわち、如來藏は眞なる「自性を守らず」、妄なる現象世界を顯現する。第一から第五までに見た一切の唯識的要素（八識・王數・相見・種現）は、畢竟、この如來藏の顯現に過ぎない。その妄現の理由は、「楞伽に云く、如來藏は無始の惡習の爲に熏習される故に」であるが、こうした妄なる世界の現出によつて、如來藏の本來的性質（眞なること）が損なわれることは、全くない。「藏とは即ち頼耶識なり。又た如來清淨藏と云う」のであり、それはあくまでも「如來」の「清淨なる藏」である。

次の第七の唯識でも、如來藏の顯現が説かれるが、ここで重要なのは、華嚴の世界の様相へと、方向が轉じつつあることである。「七には理と事と俱に融ずる故に、唯識と説く。謂く、如來藏は舉體隨縁して諸事を成辯し、しかも其の自性は本より生滅せず。即ち此の理と事は混融して無礙なり。是の故に一心の二諦は皆な障礙なし。起信論に云く、一心の法に依りて二種の門あり。一には心眞如門、二には心生滅門なり。然るに此の二門は皆な各おの總じて一切法を攝す」（大正三五・三四七頁a）。

この第七の唯識は、先に検討すべき要點として擧げた「眞諦の唯識から法藏の唯識へと移行する部分」に相當している。引用文に明らかのように、法藏は『起信論』の「一心」における二面性を「理・事」で再解釋することによつて、この移行を可能な

らしめていることが分かる。文中にいう「一心の二諦」とは、『起信論』にいう心眞如門と心生滅門であり、それぞれ眞諦と俗諦に對應させて「一心の二諦」と言われている。

すなわち、『起信論』の「一心」における二面性が、法藏によって「理と事」として捉えられ、「理と事は混融して無礙なり」という主張になっている。より具體的に言えば、如來藏の「擧體隨縁して事となる」という性質（心生滅）と、「しかもその自性は本質的に生滅しない」という性質（心眞如）とが、法藏によって、「理と事は混融して無礙なり」というふうに言い換えられていることが分かる。

すなわち、法藏は『起信論』における如來藏縁起を「理と事」によって再解釋することによって、理事無礙の成立根據とし、さらにこの理事無礙の理を根據として、事事無礙を主張するという論理展開になっており、重々無盡にいたるまで、これらの根底には起信論的な「一心」が前提されている。すなわち、第八、第九、第十のいわゆる「圓教中の別教」の唯識と法藏が稱するものは、「理と事」という概念によって展開されてはいるが、その根底にあるのは第七の如來藏的「一心」であり、この「一心の作」として、理事無礙、事事無礙、重々無盡という、華嚴世界の様相が説明されるのである。

こうして、法藏の約束した「一心」と「作」との解明の結果は、「一心」とは本質的に『起信論』に説く「一心」であり、「作」はこの「一心」を根源とした「重々無盡の華嚴縁起」に窮まることになる。

#### 四 十重唯識の意味

以上、法藏における十重唯識説の構造を見たのであるが、ここで、そもそも華嚴教學とは、一體本質として、何を明らかにしようとしたものであるか、思い出しておきたい。それは、十重唯識が何を目指したものか、法藏の意圖を考える上で、不可缺の

前提となる。

華嚴教學とは、もともと海印三昧に象徴される如來の自内證の世界を體系的に解明することに中心があり、圓教における別教とは、まさにこの海印三昧の中に現出する不可思議な存在の様相（實相）を教學化したものにはかならなかつた。華嚴教學は、「華嚴經」に説かれるこの佛内證の世界を根幹とし、これの絶對性、超絶性をいうときには「別教」という概念を使い、一方、この佛内證の世界から一切の教説が流出する様相を示そうとするときには「同教」という概念を使う。「華嚴經」の世界、すなわち佛の悟りの世界は、このように絶對にして他との比較不能であると同時に、他の一切を流出する根源でもある。

すなわち、華嚴の世界は、佛自内證の全面的顯現という意味において、法相唯識も如來藏唯識も到底比較のできぬほど隔絶した、絶對佛敎というべき一面（華嚴別教）と、法相唯識も如來藏唯識も、すべて、この佛内證の世界から流出するものであるという包攝的な面（華嚴同教）とを持っている。こうした華嚴教學の特徴から、十重唯識は、ごく自然に教判的性格を持つことになる。法藏が、この點をはつきり意識していたことは、次のような言葉に表れている。「上來の十門の唯識の道理は、中に於て初めの三門は初敎に約して説き、次の四門は終敎・頓敎に約して説き、後の三門は圓敎中の別敎に約して説けり。總じて十門を具すは、同敎に約して説けり」（大正三五・三四七頁b）。

ここで法藏は、五敎章で展開した大乘の四敎（始敎、終敎、頓敎、圓敎）と小乘という五敎判にあてはめて、十門の唯識を論じ、玄奘唯識は始敎（初敎）に、眞諦唯識は終敎に、そして法藏唯識は圓敎、それも「別敎」であるという。後の三つの唯識（後の三門）とは、既に見たごとく、その内容は理事無礙、事事無礙、重々無盡であり、要するに華嚴教學そのものであり、それは他の教學には見られない華嚴教學独自の部分である。すなわち「圓敎中の別敎」である。

一方、この華嚴の世界は、他のすべての敎説の根幹であり、そこからすべての佛敎思想が流出するという「同敎」の面があり、そのゆえに、後の三つに説かれる「別敎」の唯識だけではなく、第一から第七に至るまでの種々の唯識が存在することになる。すなわち、十の唯識説が存在するのは、同敎の觀點からみて、はじめて理解できる。「總じて十門を具すは、同敎に約して説け

り」というゆえんである。

つまり、十重唯識説とは、華嚴の絶対世界から、相對世界における種々の教説が流出展開してゆく様相を、逆にたどったものであり、絶対世界からもっとも遠い位置にある第一の「相見俱存唯識」から、絶対世界そのものである第十の「帝網無礙唯識」へと、法藏は遡ってゆくのである。従って、それは必然的に「より根源的なもの」を求めてゆく、という形で構成されることになる。具體的には、既に見たように、まず「一心」の探求が行なわれ、ついで「作」に關する根源の様相が追究される、という構成になっている。

そこで、この第一の唯識から第十の唯識という展開ないし深化は、そのまま相對世界から絶対世界へと移行することを意味し、この意味で、十重唯識は「迷妄の世界」から「覺醒の世界」への移行、すなわち還滅門を表現したものと見ることもできる。この點に重點を置いたのが、澄觀であり、彼はこれを教判的枠組と見るよりも、具體的な實踐の方向付けと捉える。實踐と直結した還滅門と見ることによって、十重唯識は單なる理論ではなく、「觀行」として把握されることになる。

十重唯識を觀行と把握した場合、まず、前半の收斂的方向によって、心の本質を觀じ、本源たる「一心」へと歸入することが求められる。次に、後半の發散的方向によって、この「一心」から一切の存在が顯現する様相を觀じることにより、華嚴的重々無盡の縁起を體驗しなければならない。

十重唯識にこうした實踐的方向付けを與え、現實生活（佛教修行）と結合した點で、澄觀は十重唯識説に本質的に新しい展開をもたらしたと言えるが、これは澄觀の置かれた時代背景を考えれば、むしろ必然の變容であった。法藏の時代が玄奘教學の影響による新しい教説、新しい教學を中心とした「理論の時代」であるとすれば、澄觀が生きた時代は禪宗集團をはじめとする新たな「實踐の時代」である。澄觀自身牛頭および荷澤禪に接觸しており、南宗北宗の對立抗争にも一家言を有していた。すなわち、時代的にも實踐（現實生活）と遊離した教説は力を失い、現實生活を踏まえた佛教の時代になろうとしていた。澄觀の十重唯識は、こうした背景から構成され、その意味で、法藏のそれとは異なった側面を持つことは、當然の結果であった。

澄觀に關連してもう一つ注意しなければならないのは、法藏が「唯識」をキーワードとし、まさに「十重唯識」であるのに対して、澄觀は「唯識」とは言わず、「心」がキーワードになっている点であり、「十重唯識」というより「十重唯心」というべき様相を呈していることである。澄觀は、法藏と違い、徹底的に「一心」を強調している。

すなわち、時代の思想は、「論理」から「實踐」へと同時に、「唯識」から「唯心」へと變化しつつあり、同時代の文獻である初期禪宗文獻においても、「心」の強調が非常に顯著に見られる。澄觀の「一心」の強調は、こうした禪宗集團における「心」の強調と合致しており、互いに影響を受けたことはもちろん想定されるが、より廣範に、一つの時代思想として、「心」が前面に押し出されていたと言える。

それは、玄奘の「唯識思想」によつて、強い衝撃を受けた中國佛教が、法相唯識に對して出した一つの「答え」であり、いわば中國佛教のもっとも深い基盤から出てきたものであるゆえに、その影響力は決定的であつた。

## 五 凝然における十重唯識說

『華嚴法界義鏡』で凝然が十重唯識を説くにあたつて、これを單なる理論としてではなく、明確に「觀行」と捉え、しかも三聖圓融觀と並んで、二大觀行と見なしていることは、非常に興味深い。というのも、それは澄觀の場合と同様、凝然という人物の性向あるいはその時代背景というものと密接に關連しているはずだからであり、ここに凝然の氣質とその時代の一端を窺うことができると思われるからである。

凝然（一一四〇—一一三二）は、もう一人の日本華嚴教を代表する人物、明惠（一一七三—一二三二）の直後に生きた人であるが、この時代は禪、淨土を始めとして、日本佛教に新たな動きが芽生えた變動期でもあつた。禪に關しては榮西（一一四一—

一二二五)が、浄土に關しては法然(一二三三—一二二二)が輩出した時期である。この二人は、明恵と全く同世代であり、凝然にとっては一つ前の世代であったが、これらの人々に共通するのは、現實を直視し、現實を踏まえた佛教の展開という立場である。すなわち、彼らの佛教は極めて實踐的性格の強いものであり、これは南都佛教が國家佛教として、人々の現實生活に直結するというより、むしろアカデミックで、特權階級(エリート)的な佛教であったのと對照をなしている。

明恵は、極めて實踐的性格の強い人物であり、南都佛教とは別の、独自の路線を歩んだ人であるが、凝然もまた、「八宗兼學」と稱されながらも、自己の意識のなかでは、華嚴と律を根幹としていることは、非常に重要である。凝然において、律というものは、おそらく華嚴と不可分なものとみなされていたのではないかと思われ、「華嚴を主とする」ということのなかには、また「律を講ずる」ことの必然性も同時に包含されていると見たほうがよいように思われる。

というのも、北畠典生『華嚴法界義鏡講義上卷』(永田文昌堂、一九九〇年。以下、「講義」と略稱する)に、「この『鈔』(梵網戒本疏日珠鈔)には四三年という長い年月を要したことになり、まさに一生をかけての大作であった」(一二頁)というように、律に關して凝然は渾身の力を注いでおり、凝然の一生は「戒律」と離れては考えられず、「華嚴を本と爲す」という言明と合わせて考えるとき、凝然のなかで華嚴と律とは、不可分の關係にあつたことが想定されるからである。これは、特に彼が一生をかけて撰述したのが、「梵網戒本疏日珠鈔」であるということにも、象徴的に示されている。梵網戒とは『梵網經』に説く戒律を指すが、もともと『梵網經』という經典は、「盧舍那佛の本説、釋迦菩提樹下の重説とせらるるが故に、古來華嚴經の流類なりとし」(『望月佛教大辭典』四七二二頁a)と言われるように、「華嚴經」との關係が非常に濃厚なものであり、凝然がこの「梵網戒」を一生考え續けたという事實は、彼の想定する律が華嚴と密接不可分であることをはっきり物語っている。

おそらく、凝然にとって、律(具體的には梵網戒)を伴わない華嚴とは單なる空論であつて、華嚴が現實との接點を持つ限り、言い換えれば、華嚴が單なる理論ではなく佛教的實踐である限り、「律」の存在は不可欠であつた。その「律」が華嚴と分離したものでないなら、理論と實踐に齟齬が生じるから、凝然がひたすら「梵網戒」の意味にその意を注ぎ、一生をかけて『梵網戒本疏日

珠鈔』を書いたということは、動かしたい必然性を持つてくる。その「律」は、どうしても華嚴と不可分な「律」でなければならなかった。

凝然は、この意味で、單なる博識の理論家ではなく、極めて實踐的指向の強い人物であり、鎌倉新佛教の登場という現實に對しても、充分敏感な感性を備えていたことと思われる。たとえば、『八宗綱要』における禪宗および淨土宗に對する言及は、その具體的な表れである。

こうした凝然の實踐指向と、現實に密着した佛教を強調する時代背景によつて、凝然が法藏の十重唯識ではなく、澄觀のそれに惹かれたとしても、當然のことであろう。おそらく、このゆえにこそ、凝然は十重唯識を明確に「觀行」として捉え、三聖圓融觀と竝んで、特に精説したと思われる。

そこで、次に問題になるのは、これら二つの觀行の關係である。すなわち、凝然は十重唯識説とともに三聖圓融觀を種々ある華嚴觀行のうち、二大觀行として詳説したのであるが、では、凝然はこれらの間にどのような關係を見ていたのであるうか。凝然にとつて、十重唯識觀、三聖圓融觀がいかに優れているとは言つても、それら一つだけでは、充分ではないと考えていたことは明らかである。そうでなければ、二つも取り上げて詳説する必要はないし、かりに取り上げるとしても、何等かの高下關係をつけたであろう。凝然は、しかし、これら二つの觀行を、そうした、高下關係にあるものとは見ず、同等であると同時に、相補的なものと見ている。

「今、精要に就いて、二種の觀を陳ぶ。一には三聖圓融觀を明かし、二には唯識觀を明かす。其の心要觀は此れと合す。三聖は、境に託して以て自心を陳べ、唯識は心に約して以て萬境を盡くすを明かす。二門異なると雖も、宗致は是れ一にして、俱に法界總通の道、實に乃ち生死を出離するの門なり」(『講義』二五八頁)。

さらに凝然は、これら二門について、「頓起の法、速昇の行」の極みであるとして、「頓悟」ないし「疾得成佛」的側面を強調している。「要にして又た勝、高にして又た深、廣にして又た長、横にして又た豎、頓起の法、速昇の行、是の如き二種の觀

門に過ぎたるはなし」（『講義』二五八頁）。

實際、三聖圓融觀の末尾において、凝然は澄觀を受けて、「華嚴の行者、此れに依りて修習せば、一生一念に大果現前せん。一生に若し尅さざるも、三生には必ず究竟す」（『講義』二六三頁）とまで言い切っている。三聖圓融觀を「疾得成佛」の本道であると凝然が考えていたことは、これからも明らかである。

頓悟ないし疾得成佛は、實踐と密接に結び付いた概念であることに注意したい。無限の未來に成佛するというのであれば、どのような理論を立てたとしても、それが現實によつて檢證されることはない。従つて、その理論は原理的に反證されようがない。正しいかどうか、現實的に確かめる方法は一切ないのであつて、そんな理論を相手にいくら論争しても、机上の空論になるほかはない。

宗教であるかぎり、現實的な力を持たねば意味がなく、釋迦は實際に一生のうちに成佛したのであつてみれば、それを無限の未來に想定するような教説は、釋迦本來の意志にも反するであろう。こうした發想は、現實的指向の強い中國人にとつて、ごく自然なものであつたと思われるが、これを正面から宣言するには、中國佛教の成熟を待たねばならなかつた。その決定的契機は、玄奘の新佛教である。

すなわち、唐代までにすでに三論、天台といった独自の體系的佛教を完成し、非常な發展を遂げていた中國佛教は、玄奘による最新の印度佛教の招來に直面し、強烈な衝撃とともに、根本的な再編成の動きが生じてくる。法藏による華嚴教學の建立はその輝かしい成果の一つであつたが、衝撃は教學的側面だけに留まらず、さらに實踐の次元にも及んだ。すなわち、初期禪宗集團を含む諸々の實踐集團が活發な活動を展開し、こうした實踐的背景のなかで、遂に「頓悟」という概念が、中國佛教の主流となつて定着するに至つたのである。

玄奘と全く同時代に生きた智儼は、法相教學の全盛を見ながら、「疾得成佛」を考えていたが、智儼が實踐的色彩の強い人物であつたことと、この「疾得成佛」の發想とは、無關係とは思えない。頓悟ないし疾得成佛という概念は、いわば佛教を現實の

檢證に耐え得る一箇の宗教として蘇生させるものであり、現實に「佛」を實現させることができないような教説は、空論に過ぎないという意識がその根本に存在している。

凝然がはつきりと「頓悟」という言葉を口にするのも、單に澄觀などの説を鵜呑みにしているのではなく、その現實と密着した實踐家としての意識によるところが大きいはずである。凝然が「頓悟」を明言するのは、十重唯識を詳説し終わった後の、次の文に見られる。「頓に法界を見、惑障は則ち一斷一切斷、修行は則ち一修一切修、得證は一成一切成、業用は則ち一業一切業なり。故に天親論主は地動・光流の瑞を呈し、智儼禪師は靈告・思證の驗を得たり。頓悟の道は不可思議なり」（『講義』三三五頁）。

これによつても、凝然が「頓悟」ないし「疾得成佛」を明確に意識して觀行の状貌を説いたことは明らかであり、その眞髓として三聖圓融觀と十重唯識觀の二門が擧げられ、さらにこれら二種觀門のエッセンスとして澄觀の「心要」が引用されたのであつた。従つて、これら二種觀門の共通部分、その樞要は「心要」に見られるはずであり、ここに凝然がどういふ觀點から兩者を取り上げたか、その一端が窺えるはずである。

「心要」は、その題名からも豫想されるように、「心」を徹底して強調した論説となつており、澄觀は、「一心」を根幹として、そこに「始末該融、因果交徹」あるいは「眞妄物我、舉一全收」といつた華嚴的圓融の世界が展開するさまを、巧みに描いて見せている。凝然はこれを引用するにあつて、「清凉大師の心要の中、己體を直指し、陳述炳然たり」と言つており、これが「己體」をズバリと説き明かしたものであると見ている。「己體」とは自己の本質であるから、澄觀は「自己とは何か」を單刀直入に闡明して見せていることになる。凝然がこれを觀行の樞要と見たのも、畢竟、この自己の當體を、華嚴的に開顯する見事さにあつたものと思われる。

さて、二種觀門は凝然によつて「心要」を共通項として持つと見られ、そのゆえにあまたある觀門のなかから、特にこれら二種を選定して詳述したと思われるのであるが、兩者が全く同じであるなら、既に注意したように二つ擧げる必要はない。そもそ

も二種觀門は、既に凝然自身が「三聖は、境に託して以て自心を陳べ、唯識は心に約して以て萬境を盡くすを明かす。二門異なる」と言っているように、明らかに別なものであり、『心要』という根本的共通點を持ちながらも、それぞれ独自の觀點を持っている。そこで、次に兩門の相違點から、兩者の關係を考えてみなければならぬ。

十重唯識が、教判で言えば、初教（始教）から圓教に至る大乘四教を包括しているのに對して、三聖圓融觀は明らかに圓教、それも別教にのみ相當するものである。三聖圓融觀とは、いわば華嚴の代表である普賢と文殊を二聖とし、毘盧舍那を残りの一聖とし、これら三者の圓融を説くもので、そもそも三聖の設定自體が『華嚴經』そのものによっており、しかも三者の關係が「圓融」という、華嚴の中樞概念によって捉えられているのが特徴で、いわば華嚴の圓融の世界に直入するための觀行がこの三聖圓融觀であり、それはまさしく圓教の所攝である。すなわち、ここには、圓教以外の要素は混入しておらず、その意味で最も端的に圓教的修行法（觀行）を説明したものであると同時に、この點で十重唯識とは一線を畫している。この三聖圓融觀の構造は、大略、次のようになっている。

三聖圓融觀では、文殊、普賢というのは、一種のシンボルであり、これら二つの象徴的存在に假託することによって、佛教における本質的な概念およびそれらの關係を論じようとする。まず、文殊は主體、普賢は客體という二つのカテゴリーに大きく振りあてられる。圓融とは、最終的に、この主客二分が不二不分なることを主張するものであり、この二者の圓融の状態が、そのまま毘盧舍那の顯現と捉えられる。「二聖の相い融じて、相を離れ言を絶し、果海に沒同し、原を盡し底を窮む、是れを毘盧舍那光明遍照と名く」。

このゆえに、もっぱら説かれるのは文殊・普賢という二者の圓融關係であり、残る一聖である毘盧舍那と、この兩者との圓融關係について詳論されることはない。毘盧舍那とは、そもそも文殊・普賢、すなわち主體・客體の圓融を可能ならしめる根源的存在ないしその様相であり、文殊・普賢が圓融すれば、そのまま根源的存在そのものが顯現する。この根源的な存在の様相が華嚴の世界であり、それはまさに「圓融」そのもの、一切萬物の圓融する状態にほかならない。それを「三聖圓融」と表現するの

であり、具體的には、文殊・普賢の二者の圓融を離れて、ほかに「三聖圓融」があるわけではない。

これを、論文では、次のように表現している。「衆生の心念は、即ち如來藏なり。空如來藏は即ち是れ普賢、不空如來藏は即ち是れ文殊、總如來藏の理は、毘盧舍那なり」(『講義』二六二頁)。

すなわち、文殊と普賢はそれぞれ如來藏の一面を表現するものであり、その當體である如來藏そのもの(總如來藏)、兩者の圓融を可能ならしめる本質(理)は、毘盧舍那にほかならない。従つて、文殊と普賢とが「圓融」することによつて、毘盧舍那が顯現するというのは、如來藏という概念によるなら、空如來藏と不空如來藏とが和合(圓融)して、總如來藏の理が露わになることだと言つてもよい、ということである。

文殊・普賢を主體・客體として、三聖圓融觀では大きく三つの觀點から人間存在の在りようを捉える。すなわち、人間の本質としての佛性ないし如來藏が、いまだ顯現せず、潜在的状態にある場合(不覺)が一つ。この佛性ないし如來藏が顯現している状態(本覺)が一つ。そして、この兩者を媒介する状態、いわば、迷(不覺)から悟(本覺)へと轉換する状態(始覺)が一つである。これら三つの觀點は、それぞれ論文にいう、一信、二理智、三解行に對應する。

これら三つは、文殊・普賢のそれぞれに内包される特性として捉えられる。つまり、これら三つは、それぞれ主體と客體とに分かれる。すなわち、一信は、能信(主體)と所信(客體)に、二理智は、所證の法界(理||客體)、能證の大智(智||主體)、三解行は、能起の大解(解||主體)、所起の萬行(行||客體)というふうに分かれる。そして、一「普賢は所信の法界を標わす。即ち在纏の如來藏なり」と言うことから信は不覺に、二「普賢は所證の法界を表す。即ち出纏の如來藏なり」と言うことから理智は本覺に、三「解行相い成り、智目行足、不二の門を照らし、無住の道を歩む」と言うことから、解行は始覺にという具合に、それぞれ先述した人間存在における三つの様相に對應していることが分かる。

三聖圓融觀では、さらに、こうした人間存在の三つの状態(主體・客體を勘案すれば六つの状態)は、すべて「圓融」するものであると捉えられる。これら三つの状態は、「三事」と呼ばれるが、文殊(主體)における三事も、普賢(客體)における三

事も、それぞれのなかにおいて融通し、また、主客の間においても融通する。「上は是れ二聖、各おの三事を擧し、相對して以て明かせり。若し相に約して攝せば、混融せざるなし。二聖既に是れ各おの三事あり、三事各おの融じて以て一體を成ず」(「講義」二六〇頁)「唯だ二聖の三事の自ずから融通するのみには非ず。亦た乃ち二聖の法門は、互いに相い融攝す」(「講義」二六〇頁)。

主客を含めたこの三つの人間存在における様態は、起信論的にいえば、一信は「不覺」、二理智は「本覺」、三解行は「始覺」に對應する。しかし、三聖圓融觀で強調する華嚴的圓融の觀點から言えば、本覺と始覺の相違は消失する。というより、三聖圓融觀が目指すのは、主客を含めて、こうした一切の區別の消失する地點であり、一切が「三聖」にほかならない、という地點である。「本有(本覺)と修生(始覺)とは、元と是れ不二なり。不二の終極、始本(始覺・本覺)を混ず。當に知るべし、諸法は即ち是れ三聖、衆聖・衆賢も亦た是れ三聖、境法は是れ三聖、自心は即ち是れ三聖、一切は皆な是れ三聖に非ざるはなし」(「講義」二六三頁)。

一切が「三聖」であるとは、人間意識における三つの様態、「起信論」で言えば不覺、本覺、始覺の三つがもはや分離したもではなく、これら三つをすべて統合した意識状態にあることを意味する。それは、「覺者」あるいは「佛陀」の觀點であり、一切は分離ではなく、「圓融」という一種の連續性のなかにあることが、不斷に、かつ絶對的に看取されている状態である。こうした非分離性の意識においてのみ、人間の抱える一切の苦惱、一切の不幸は、解消されるのであり、もし、一切の存在とこのうした連續性の實感がなければ、そこには不可避的に對立が生まれ、軋轢が生じ、不足と未充足が発生するであろう。この意味で、華嚴教學が「圓融」を強調し、これを「釋迦毘盧舍那の自内證の極」(「講義」二二六頁)と呼ぶのも、決して不當なことではない。

上來、三聖圓融觀の概略を見たのであるが、凝然が「三聖は、境に託して以て自心を陳べ、唯識は心に約して以て萬境を盡くすを明かす」と言った意味を、ここであらためて考えることにより、凝然における三聖圓融觀と十重唯識との相違を明らかにし

たい。

「唯識は心に約して以て萬境を盡くすを明かす」というのは、餘り説明を要さないであろう。唯識思想とは、「心」を根源として、一切（萬境）を解明しようとするものである、ということであり、佛教教學の常識を出るものではない。これに對し、「三聖は、境に託して以て自心を陳」ぶというのは、三聖圓融觀という發想自體、唯識思想のように一般的なものではないことと相俟つて、一考する必要がある問題になる。

凝然によれば、「境に託して心を解明する」というのが、三聖圓融觀の骨子である。「境」は、ここでは「心」を解明するための不可缺の要因となっており、「境」を解明することが、そのまま「心」の解明であるといわんばかりの言明となっている。唯識の場合は、「心」が一切の根源であり、「心外無法」であるから、心を調べれば、一切の存在（萬境）は知られることになる。これに對し、三聖圓融では、心を知るためには、「境」を調べなければならぬ。「境に託して以て自心を陳」ぶる限り、それは必須である。

では、この「境に託して以て自心を陳」ぶというのは、より具體的には、どういう意味なのであろうか。凝然自身の手になる『三聖圓融觀義顯』は、最初の二卷のみの殘缺本であり、凝然の三聖圓融思想の全貌を窺うことができないのは残念であるが、當面の問題を考える手掛かりを得ることはできる。

すなわち、その題號釋において、凝然は「三聖圓融は是れ所觀の境なり」と言い、「圓融とは……彼此互通し、舉一全收、此れは即ち彼の法、彼れは即ち此の法、此の法は彼れに入り、彼の法は此れに入り、一法の處に一切皆な攝め、一切法の處に一法遍く通ず。是の如き等の相を圓融の相と爲す」と言つたあと、「上の圓融の言は、唯だ所觀の三聖の境にのみ屬すと爲すや、亦た能觀にも通ずるや」という問を自ら設けている。

凝然はこれに答えて言う、「此の圓融の義は本より三聖に在り。三聖の法門、既に是れ圓融すれば、能觀の慧は圓融の境を觀じ、心も亦た圓融す。彼此即入して、自在無礙、無礙の心を以て無礙の境に契い、心境圓融す」（日本大藏經三七・五四七頁

b)。

つまり、三聖という、観行の對境自體が圓融していることから、對境の圓融を觀じるという行爲そのものを通して、これを觀ずる主體である心そのものも圓融してくるといふ主張である。いわば圓融のエッセンスである三聖を觀ずるといふところにこの観行の妙諦があり、三聖圓融觀とは、畢竟、對境の圓融によって心の圓融を誘引し顯現せしめる觀行であることが分かる。

これが「境に託して以て自心を陳」ぶという意味であり、このとき「境」である三聖は不可缺であつて、ここには十重唯識のよな一切を「心」へと還元するといふ視點はない。むしろ、所觀の境たる三聖と能觀の心とは相補的であり、同格と見なされているように、境（三聖）を心に還元するといふ發想ではなく、境の圓融を媒介にして、心の圓融を誘起させるところに、この觀門の要諦がある。

十重唯識では、一旦、一切を「一心」へと歸着させ、そこから新たに華嚴的重々無盡の世界へと展開するといふ手續きを取るが、三聖圓融では、そうした還元なしに、いきなり、境の圓融が主張されるところに特徴がある。十重唯識は、如來藏的「一心」を確立することにより、圓融の根據を論理的に確保しようとするが、三聖圓融では、「一心」の媒介なしに、圓融が主張されるのである。

凝然は明言していないが、おそらく、これら二つの觀行には、それを實踐する修行者（華嚴行者）の機根に、微妙な相違が前提されている。すなわち、十重唯識は、初教から漸進的に華嚴圓教へと進展するものであり、その對象には、ほとんど制限がないように見える。たとえ、華嚴的圓融が信じられない者でも、法相的唯識から始めて、順を追つて「心」を探求することにより、いづれ如來藏的「一心」へと逢着し、そこから「理事無礙」へと轉進し、「事事無礙」を経て、ついには一切の圓融する「重々無盡」へと歸入するであろう、——十重唯識觀がこうした發想を持っているのに對して、三聖圓融觀は、最初から「圓融」が前提されており、これを受け入れることのできる機根の者だけが對象となつていふように思われる。

十重唯識觀が華嚴同教的な側面を有し、華嚴圓教に適した人物のみならず、より廣範な人々に對しても適用可能であるのに對

し、三聖圓融觀は、まさに華嚴別教の觀行であり、華嚴に適した資質が要請されるのである。この意味で、凝然は、同教と別教の觀行をそれぞれ一つずつ取り上げて、一切の觀行の代表としたと見ることができ、その實踐的資質と、秀れた論理的能力によつて、極めて巧みに、華嚴における觀行の状貌を構成したと言えよう。