

#### 第四章 唯識から唯心へ 一、二、「華嚴宗要義」について

##### 一 問題の所在

凝然には、華嚴に関する綱要書として「華嚴法界義鏡」と「華嚴宗要義」の二つが現存する。このうち「華嚴法界義鏡」（佛敎全書一三、以下「義鏡」と略す）については、鎌田茂雄氏および北畠典生氏による譯注書があり、それなりに説明が進んでいると言えるが、「華嚴宗要義」（大正新脩大藏經七二、以下「要義」と略す）については高峯了州氏による國譯があるだけで、それ以後、ほとんど研究されていない。わずかに鎌田氏による「東大寺華嚴學の特質」という論文があり、その構成と内容について略述されているのみである。

「要義」の不運はこれに留まらず、さらに同氏の「中國華嚴學よりみた『法界義鏡』の特質」（『東洋文化研究所紀要』第五十二冊、昭和四五年）において、「凝然の華嚴學の概論書としては、七十五歳の作たる『華嚴宗要義』があるが、本書は五十六歳の作たる『法界義鏡』の抄畧にはかならず、『法界義鏡』こそ彼の華嚴學の大綱を窺うにたるものであり、彼自身の自由な立場から華嚴學を組織したものであつて、まさしく『華嚴宗要』とも名づけらるべきものである」と評價されたのであつた。

つまり、「要義」は「義鏡」の「抄畧」に過ぎないとされており、もしそれが事實なら、内容に関する限り、「義鏡」によつて「要義」の研究は全く不要になるわけで、「要義」にほとんど関心が集まらなかつたのも當然ということになる。

しかし、果して兩者の關係は、本當に「一方は他方を簡略化したもの」というようなものだろうか。本論では、「要義」は決して「義鏡」の抄畧ではなく、獨自の視點と目的を持った一箇の獨立の書であることを明らかにし、その主要テーマについて若干の考察を行ない、凝然最晩年の關心の一端を窺うことにしたい。

## 二 兩書の目的の相違

まず「要義」と「義鏡」がそれぞれ何を主眼としたものであるか、兩書の主要テーマについて考えたい。これによって兩書の目的の相違も自ずから明らかになるであろう。「要義」がどこに主體を置いたものであるかは、冒頭の二章、「教宗大意」および「教宗名義」に明確に示されている。「教宗大意」の冒頭には次のように言う。

問う、何の義を以ての故に、華嚴宗と名くや。答う、華嚴經を以て所依の教と爲し、義理を建立し、旨歸を顯示す。此の事に由る故に、華嚴宗と名く。(大正七二・一九〇頁b)

つまり、この書の根本主題は「華嚴宗とは何か」であり、他宗との関係において華嚴宗の位置を明確にすることにある。従って、これを實現する最も標準的な方法として、教判的な問題に重點が置かれるのは當然であろう。實際、後に検討するように、「要義」における教判的敘述は「義鏡」よりも廣範かつ詳細であり、「義鏡」にはない内容を持っている。このことから、すでに結論を先取りすることになるが、「義鏡」を要約して「要義」にするとすることは不可能となる。

次に、第二の「教宗名義」では次のように言っている。

問う、何が故ぞ、此の教を華嚴宗と名くや。答う、本經の精髓を名けて華嚴と爲す。(大正七二・一九二頁c)

これは、先の「教宗大意」において、「なぜ華嚴宗というのか」という問に對して、「華嚴經を所依の教として理論を構築し、要義を明らかにしようとするから、華嚴宗というのだ」というのを受けたものであり、「本經」とは「華嚴經」を指す。つまり、凝然は、「華嚴」とは「華嚴經」の精髓であり、その本質をもって一教の教名とする、と言うのであり、續いて經題の説明と「華

「嚴」の文字に包藏される意味についての詳細な論述があり、「華嚴」がいかに本質的な言葉であるかを明らかにしようとしている。

このように、「要義」においては「華嚴宗とは何か」という論題が立てられ、それを中心として論が展開してゆくのに對し、「義鏡」は次のように論題を設定している。

問う、何をか名けて大華嚴法と名く。答う、法界法門は是れ華嚴法なり。

これから分かるように、「義鏡」では「宗」ではなく「法」に重點がある。そして答によって示唆されるように、これ以後、「義鏡」の中心は「法界法門」に焦點が絞られる。つまり、「義鏡」は「法界法門とは何か」を明らかにすることに第一義的動機がある。この一文が「教興意致」、すなわち一教を建立する意圖を論じた部分の冒頭に現れるのは、これを如實に示している。これを受けて、第二の「辯釋名字」では、「問う、何が故ぞ、此の法を名けて法界と爲すや。答う、物相に之を言わば、唯だ一法界のみ。義に隨いて開き分たば、略して三種と爲す」と言い、ただちに四法界説に觸れている。

また、「法界の名は、略して其の體を指すのみ。若し具さに之を言わば、不思議解脱境界と名く」と言い、「若し惣じて之を言わば、七處九會、會會品品、文文句句、皆な是れ不思議界に非ざるは莫し」と言う。「法界」を「不思議」と直結し、常識を超えた、不可思議の境界に關わる佛説であることを強調しつつ、この「不思議」なる「法界」こそ如來がその生涯をかけて説いた教説の本質にはかならないことを凝然は主張するのである。

要するに、「要義」が「華嚴宗とは何か」を主題にしていたのに對し、「義鏡」はあくまでも「法界とは何か」に重點がある。凝然がそれぞれの表題を「華嚴宗要義」「法界義鏡」と名づけたのは、内容を踏まえた非常に的確な命名である。まさに表題の示す通り、「要義」は「華嚴宗の要義」を説いたものであり、「義鏡」は「法界の義を説いた書物」なのである。

實際、「義鏡」は續けて次のように言い、自らが「法界」を主題とするものであることを、疑問の餘地なく明らかにしている。

然るに、宜縁に隨つて種種の名を立て、本末・廣狹、義門は異なると雖も、法界に非ざるはなし。其の衆名は、眞如・眞諦・佛性・法性・中道・實相・般若・涅槃・唯識・唯心・一實・一諦・一乘・一道・圓覺・無相・心地・佛藏。此の如き衆名は、皆な是れ法界法門の異名、然して其の一分の義門なるのみ。

さらに「義鏡」はこれを受けて、第三の「出其體性」では、「問う、一眞法界は、何を以て體と爲すや」と言い、總別に分けてこれを論じ、次いで第四の「顯示行相」では、「問う、一乘法界は何の相貌ありや」として、本格的に四法界説が展開されている。

つまり、「義鏡」はその冒頭から少なくとも第四の「顯示形相」までは、一貫して「法界とは何か」ということを論じ來たり、論じ去つていたのであつて、全十章のうち、その四つまでが「法界」を中心テーマとして論じていることにも、それは如實に表れている。さらに全十章とはいうものの、立教開宗（六）、本經說相（七）、所憑典籍（九）、宗緒相承（十）は、第一義的な構成要素というより、むしろ綱要書としての體裁を整えるために付加された部分と見てよく、これらの部分が、同じく綱要書の體裁をとる「要義」と共通するもの、この意味で、ごく自然なことである。

一方「要義」は、同じ華嚴の綱要書とは言いながら、その主題とするところは「華嚴宗とは何か」という問題であり、これを明らかにするために、「何の義を以ての故に華嚴宗と名くるや」（第一「教宗大意」）という根本的設問に續いて、「何が故ぞ、此の教を華嚴教と名くや」（第二「教宗名義」）と立名の由來を問ひ、さらに「問う、此の華嚴宗は幾ばくの教宗を立てて、一代の諸教を收攝、判斷するや」（第三「立教開宗」）として、五教判が展開されるという構成になっている。

これに續けて、「義鏡」には見られない「一乘三乘」の問題が検討されており、第一章から第四章まで、一貫して「華嚴宗と

は何か」を明らかにすること、具體的には、もつばら教判に焦點が絞られている。「要義」が華嚴教理ではなく、主として華嚴教判に主題を絞って論述されたものであることは重要であり、これが「要義」と「義鏡」の性格の違いを決定づけている。

両者が共通点を持ちながらも、決して一方が他方のダイジェスト版ではないということは、この事實によって動かすことのできないものとなる。すなわち、「要義」は華嚴教判に主題を絞ったゆえに、三乗一乘という、「義鏡」には扱われることのなかった教判的事柄が存在するのであり、教判的事柄に關する限り、「義鏡」をいかに要約しても、「要義」を作りだすことはできない。この點において、「要義」は實質的に「義鏡」を超える内容を持っているからである。

このように、本來的な目的意識が異なり、扱われているテーマもそれに應じて異なるという事實から、一方を他の「抄畧」と見ることは、不可能である。すなわち、「要義」は「義鏡」を「抄畧」したのではなく、「義鏡」とは異なる著作動機と目的を持った、獨立した一本なのである。

以上を要するに、「義鏡」と「要義」とは、性格を殊にした著作であり、扱う主題そのものが異なっていることから、決して、「一方は他方の抄畧したもの」とは言えないことが分かった。そこで、次に、「要義」に展開される主要テーマにそって、その内容の概略を確認するとともに、凝然の晩年における思想的關心の一端に觸れることにしたい。

### 三 「華嚴宗要義」の主題

「要義」の眼目、その中心テーマは、すでに論じたごとく、教判的主题、より具體的には、三乗一乘の問題である。「要義」には獨立した一章として、第四に「三乗一乘」という項目が取られているが、實は、このテーマは單に第四章に限定されたものではなく、「要義」全體がこのテーマを中心として展開されており、その他の部分は、どちらかと言えば、付隨的な位置にある。

特に、「義鏡」では中心テーマだった四法界説など、ほとんど名目の羅列的介绍だけに終わっている。

これに對し、第一章の「教宗大意」には、全體として不釣り合いなほど多くの分量がさかれ、一見して、ここに「要義」の主眼が存在することが窺われる。そこで、「要義」の趣旨を理解するためには、「教宗大意」にそつて、その内容を検討することが不可欠となる。

「教宗大意」では、まず、「どういうわけで、華嚴宗と名けるのか」という質問が設けられ、「華嚴經を教として、義理を建立し、旨歸を顯示するから、華嚴宗というのである」と答え、そのあと、一宗の名前の付け方には、所依の經論によるものや、所顯の義理によるものなど、いろいろな種類があり、一宗をさまざまな名前と呼ぶことも可能であると論じている。

次に、華嚴宗という呼稱の據りどころとなっている「華嚴經」についての説明に移るが、ここで強調されるのは、「諸教の源と爲し、諸乘の本と爲す」という、「華嚴經」の本源性、根源性である。ではその本源性は、どこから來るか。凝然はこれを「如來が最初にこの教を説いたのは、なぜなのか」という問を設定することによって、明らかにしようとしている。

如來は覺を成じ、朗かに萬法を照し、一切智・一切種智・無障礙智を以て、眞理を現證し、事法・妙境・理智は一に冥じ、究竟して圓滿なり。自内證を以て、物の爲に此れを示す。是の故に、自内證の處を起たず、全に自證の如くに其の法體を説けり。(大正四七・一九〇頁c)

つまり、その本源性は、如來の自内證から直接かつ無媒介的に示現されたものであるということ、いわば如來が正等覺を成じた、そのままの状態で、全面的にその正覺の様相を示現したものであるということから來る。従つて、菩提樹下で、その場所を離れず、そのまま説くという點が決定的に重要となり、場所を移せば、もはや如來の自内證を直示したものとは言えない。「三乗教は處を移して之を説く。如來の自證に非ざるを表す故に」(同右)。

ここに、すでに「一乘圓融法界大華嚴」（同右）という「華嚴一乘」と、如來の自證に非ざる「三乘」という、對立の圖式が出ていることに注意したい。以下、「要義」の論點は、この三乘一乘の問題を軸として、展開してゆくが、まず取り上げられるのは、對機の問題である。「問う、何等の機の爲に、大華嚴を説くや」（同右）。その答は、「此の經は、必ず一乘普機の爲に、一切の圓極なる普法を演説す」（同右）である。

この「一乘普機」は、日出高山の喩を用いて、また「高山の機」とも名付けられている。では、高山に相當する非常に高い機根の人々を對象とするのであれば、その他の低い山や平地はどうなるのか。ここで、當然、次の疑問が發せられる。「問う、若し爾らば、此の教は唯だ圓機を被うのみなり。應に三乘・小乘を攝引せざるべけんや」（同右）。

こうして、對機の問題から、ただちに三乘一乘の關係が問題とされ、このあと「教宗大意」の残り全體を通じて、一貫してこの三乘一乘の問題が論じられるのである。この點を、原文に即して、確認してゆくことにしよう。

まず、右の問に對する答として、「圓機に非ざるの者は、此の法を受けること能わず。…（中略）…二乘・三乘は、既に此の器に非ず。是の故に聲聞衆は第八會に在りと雖も、聾の如く、盲の如く、懸かに見聞を隔つ。三乘の菩薩は、無量億那由他劫に六度を修習すると雖も、普機未熟の故に、此の法に入る能わず」という。

先に「一乘普機」という言葉が出てきたが、要するに、「華嚴經」の説くのは、「一切の圓極なる普法」であり、普遍かつ絶對完全なる眞理であり、従つて、これを理解できるのは、この眞理を受容するに足る能力を持った人間、つまり普遍かつ絶對完全なる理解力のある人間である。これを「（一乘）普機」と呼ぶ。如來の絶對的認識（自内證）の全面的開示となれば、本來的に言えば、「唯佛與佛」であるほかなく、如來と同格の理解力が要請されるのは當然であらう。それが「普機」である。

もちろん、そんな人間はほとんど存在せず、現實には「普機未熟」の衆生が大半を占める。そうなれば、「普機未熟の故に、此の法に入る能わず」ではすまされない。それでは、闡提成佛を認めない五性各別説と同等、あるいはそれ以下にもなりかねない。そこで、「問う、此の教、既に三乘小乘等を被わざれば、法に萬機を攝せざるの過あらん」という論難が續くのは、當然で

あろう。論難はさらに問詰する、「二乗等を攝してこそ、教は深く廣いと言えるのであって、今の教のように、一乗普機のみ攝し、二乗は攝しないというのであれば、そんなものが普遍的な眞理（普法）と呼ぶに値するのか」。

これに對する答は、それは「法」の過ではなく、これを理解する人間のほうに問題があるという。「法（普法）は是れ深奥、佛の所證なるが故に。二乗は堪えず、聾の如く、盲の如く、如來の境界を見聞すること能わず。法の攝せざるには非ず、教の機を漏すには非ず。根未熟なるが故に、頓入する能わざるなり」。

このあと、「二乗三乗などに理解できるようなものは、華嚴でもなければ、一乗でもない。この圓融にして普遍なる眞理を、三乗や小乗のレベルと同次元にすることは、絶対に不可能である」という言い方までしているが、ここで二乗三乗の人間にとつて救いとなるのは、「根未熟なるが故に、頓入する能わざるなり」という點である。これによって、絶対的眞理たる「普法」を理解できないのは、機根の熟・未熟の問題であつて、決して絶対的に定められた運命的なものではない、ということが示唆される。

實際、「若し爾らば、此の教は應に永えに三乗等の類を捨つべきや、若くは小機を攝誘する門ありや。若し之を攝せば、何の方便かある」という質問に對して、次のように答えている。

普法圓教は、是れ不共なるが故に、三乗小乗は見聞すること能わず。直には聞かずと雖も、聞性を捨てず。其の聞性とは、別教一乗の大方便門なり。二乗三乗は、此れに由りて迂回して、圓教に入るを得る。此の一乘別教の法に於て三乘一乗等の法を流出し、此の方便に由りて、漸漸に誘引・鍊磨・長養して、人乗の法を説き、惡趣を離れしめ、點乘の法を説きて、人乗を出でしめ、二乗の法を以て、人天を離れしめ、愚法小乗を攝して、大乘に入らしむ。

つまり、「機根が未熟であるために、一乗普法（別教一乗）に頓入することができない」のであるけれども、この一乗普法に

は、「大方便門」がある。「理解できない」（不聞）とは言っても、理解の可能性そのもの（聞性）は存在しており、漸次（段階的）に理解力を養成することによって、遂には「普法」を理解することができるところまでゆくことができる。その段階として、人乗、天乗、二乗、大乘という次第がある。

そもそも、大乘教のなかに三乗を説くのは、「愚法を引ききて廻心せしむる」ためであり、これによって小乗の聲聞たちも次第に三乗の大乘（共教）へと轉進し、「信解大乘の菩薩」となり、遂には「一乗に入るに堪えたり」というところまでゆく。佛教に小乗・三乗など、種々の法門が説かれるのは、すべてこのためにほかならない。「是の故に、三乗の異門を開顯して、一乗の眞實大道に會歸す。三乗を開會するは、一乗の門に入らしむる爲なり」。

ただし、こうして「一乗に入った」とは言っても、これは『法華經』にいう「會三歸一」の領域内のことであり、いわば「法華經的一乗」（同教一乗）に入ったにすぎず、「華嚴經的一乗」（別教一乗）には、さらに一步を進める必要がある。「然る後に、別教一乗に入るを得る」。

別教一乗と同教一乗との違いについての説明は、次の通り。「舍那の自體、普賢の法界なる別教一乗は、是れ所入の法にして、三乗同會を能入の門と爲す。同會の位にての一乗の所立は、三乗に同ずることあれば、同教一乗と名く。同教一乗の所入の時にての所立の法義は、全く三乗に別なれば、別教一乗と名く」。

こうして、如來の根本目的は、畢竟、この「別教一乗」にすべての人々を悟入させることである、とされる。「是の故に、如來出世の本意は、衆生をして、別教・普法・一乗・圓融の大道に悟入せしめんが爲なり」。

結局、一切衆生は究極的には別教一乗に入るのだが、その入り方に二種類あることになる。すなわち、「頓入一乗の機」と「漸入一乗の機」であり、直接的に別教に入るものと、段階を踏んで徐々に別教に入るものに相當する。「頓入一乗の機」とは、先にいう「普機」にほかならず、すでに注意したように、これに該當する者は希有である。従って、現實問題としては、「頓入一乗の機」より、むしろ「漸入一乗の機」のほうが重要である。これこそ、我々のほとんど大部分が該當する機根にほかならない

からである。この「漸入」する人々について、凝然は次のように言う。「漸入の者、廻轉して一に入る」「小(乘)を轉じて三(乘)に入れ、三(乘)を轉じて同(教)に入れ、同(教)よりまさに別教一乘に入る」「漸入の者は是の如く展昇して終に法界圓融の本處に入る」。

「漸入」とは、海印三昧より發現した別教の法から、「機に隨い、宜に任せて三乘を摘出し、漸次に誘攝し、廻轉して本に入らしむ」ことであり、一切の究極する「本」とは、畢竟、一乘別教にはかならない。凝然は、このような「漸入の者が廻轉して一乘に入る」ことを「轉爲」と呼ぶが、この語と關連して、こうした凝然の説明の據りどころが那邊にあるか、その一端を自ら明らかにしている。すなわち、「探玄記」の第一に「轉爲」を説くとして、次のように言う。

諸の二乘は鈍根なるを以ての故に、要らず先ず共教大乘に廻入して、二乘の名を捨て、菩薩の稱を得る。然る後に、方めて此の普賢の法に入るとしるべし、乃至、是の故に、當に知るべし、一切の二乘は總じて普賢の法界に頓入することなし。究竟の説に依らば、二乘として共教の菩薩に廻入せざるあることなく、彼の菩薩として此の普賢の法に入らざることなし。是の故に展轉して皆な是れ此の法の器ならざることなし。

あるいは、慧苑をも引いている。

慧苑法師、小乘を陳べて云く、要らず先ず權教大乘に廻入す。餘は即ち此れに同じく三乘に入るの後、必ず同教を経て、方めて別教に入る。同教を能入の門と爲して、所入の別教に住するが故に。

ここで再び、振り出しに戻ったかのように、凝然は「何が故ぞ、華嚴を名けて本教と爲すや」という問を立てる。先に見たように、すでに「教宗大意」の冒頭で、「何の義を以ての故に、華嚴宗と名くるや」という質問を設け、「華嚴經を教として、義

理を建立し、旨歸を顯示するから、華嚴宗というのである」と答えており、さらにこの『華嚴經』についての説明において、「諸教の源と爲し、諸乗の本と爲す」という『華嚴經』の本性、根源性が強調されていた。にもかかわらず、凝然はここで再び『華嚴』の本性を次のように強調するのである。

答う、諸教の本なるが故に。諸佛の本なるが故に。萬法の本なるが故に。萬行の本なるが故に。諸乗の本なるが故に。所出の本なるが故に。所歸の本なるが故に。攝末の本なるが故に。能證の本なるが故に。所證の本なるが故に。

このように、凝然の論述は、全體的な綱要書としてのバランスから言って、明らかに不釣り合いなほど、いよいよ精細を極めたものになってゆくのであるが、論じられる主題は、すでにここまでに見たものと全く同じである。凝然が「三乗一乘」の問題にいかん力を入れているか、これによって非常に明瞭に見て取れる。すなわち、「三乗から一乗へ」という問題が、より専門的な概念と精密さをもって、あえてくり返し説かれるのである。教證として『法華經』『華嚴經』を引き、また澄觀の『演義鈔』の所説を引くなど、論述の仕方そのものも本格的である。

具體的に言うと、凝然はこれら種々の本性のうち、とりわけ二つのものが重要であるとする。一つは「三乗漸悟の門を開くよりどころとしての本性」（開漸の本）であり、もう一つは「一切の機根の衆生を攝入する本性」（攝末の本）である。前者は一切の教法の流出發散する基點としての本性であり、後者は一切の教法の終着點としての本性である。いずれも本源の一點に違いないが、一點を基軸とする方向性が逆になっていることに注意しなければならない。

「攝末の本」で論じられているのは、主として、本性に関する『法華經』と『華嚴經』との関係であり、『法華經』は會三歸一の一乘法門を説く經典として名高いが、『法華經』に説かれる「二」とは、華嚴經を指す、とする。その根據の要點は、『法華經』涌出品の「此の諸の衆生、始めて我が身を見、我が説く所を聞き、即ち皆な信受して如來の慧に入る。先より修習して小

乘を學する者を除く。是の如きの人、我れ今亦た是の經を聞いて佛慧に入ることを得さしむ」という部分にある。凝然は、この部分に對する澄觀の解釋を根據とするのであるが、澄觀の解釋とは、大略、次のようなものである。

「法華經」が自分自身を根本經典であるというのは不自然で、それでは根本という意味が明確にならない。従つて、「法華經」は自分以外に、そこに歸入させるべき何らかの根本の經を想定しているに違いない。その法華經が想定する經こそ、「華嚴經」であり、それは先に引いた涌出品の文の最初の部分、「此の諸の衆生、始めて我が身を見、我が説く所を聞き、即ち皆な信受して如來の慧に入る」は、佛成道の後、初めての説法であることを示しているから、ここで想定されているのは「華嚴經」にほかならない。そして、この華嚴の場で「如來の慧」に直入できなかった人々のために、「我れ今亦た是の經を聞いて佛慧に入ることを得さしむ」というのであるから、「法華經」を説くのは、究極的に佛初成道場で説かれた華嚴の世界に歸入せしむることにある。

原文では、この間、吉藏の三種法輪説を援用したりして、多少こみいつているが、大略、このような澄觀の所説を引用したあと、凝然は「此れは是れ攝末の本を釋成せり」と言い、「漸入の者は、先小後大、先三後一、終に別教に入るなり」として、「攝末の本」の説明を結んでいる。

もう一つの「開漸の本」については、先にも注意したが、「先大後小」で、ちょうど「攝末の本」と順序が逆になる。後者が一乘への收斂過程であるのに對し、前者は一乗からの發散過程を表現したものである。ここでは、「華嚴經」出現品の四照の喩によつて、論述が展開されている。すなわち、(一)菩薩を對象とした「先照高山」、(二)緣覺を對象とした「次照黒山」、(三)聲聞を對象とした「照高原」、さらに(四)一般の大衆を對象とした「照大地」、というふうに、本源たる一乗は、機根の異なる人々に應じて、「次第に漸を開く」。

當然のことながら、こうした「開漸」とか「攝末」といったことは、別教一乘に絶對的に適合した機根を持つ人々、すなわち、「一乘普機」には存在しない。この點を、凝然は「開漸・攝末は何等の機に約するや」という問を立てることによつて、再び確

認すると同時に、強調している。「答う、頓の者は、一切萬法、本より來た一乗にして究竟圓融し、永えに開漸三乗の差異なし」。

しかし、すでに觸れたように、現實としては「一乗普機」よりも、それに該當しない大部分の衆生のほうが問題になる。一切衆生は、畢竟、この別教一乗に歸入するとは言っても、それだけでは問題は解決しないのであって、より具體的に、どのようにして別教一乗は三乗の菩薩を攝引するのかが、明らかにされなければならない。この問題については、三乗の菩薩に「直進の菩薩」と「廻心の菩薩」の二種類を分けることによって、論じられている。

「廻心の菩薩」とは、本來、聲聞・緣覺といった二乗の人々であったものが、大乘に轉進してきたもので、別教に入るまでに必ず同教の段階を通過せねばならない。しかし、「直進の菩薩」は、三乗とは言え、いわば「普機」に準ずる高い機根を持った人々で、圓教の行布門によつて修行し、圓融門に入ることになる。このとき、三乗の區別というものを絶對的に捉えてしまう「情謂の人」は、同教の段階を踏むことになるが、こうした觀念的障害を持たない人は、三乗の菩薩といえども、同教を経ずして別教に入るとされる。

こうして、一切の衆生は、機根の成熟により、別教に入ることができるが、しかし、この別教はあくまでも三乗とは隔絶したものであり、ここに入るには「普機」であることが要請される。機根の成熟により、普機とならない限り、別教に入るすべはない。そして、普機の別教に入るのは、必ず「頓入」であつて、そこに「漸入」は存在しない。そこで、「頓のみで漸がないなら、別教一乗は、不完全ではないか」という論難が豫想される。

問う、華嚴一乗には唯だ頓入のみありて漸入なくんば、事儀、滿せんや。

これに對する答は、海印三昧を據りどころとしている。すなわち、海印三昧によつて、一切の法門は「同時に顯現」しており、

頓も漸も、すべてがそこに含まれる。それは過去・現在・未來の三時にわたって、すべての教法と教化を包攝し盡くしている。そこに缺けるものは、全くない。この海印三味のなかに顯現した普遍的な全事象が、いわば特殊化されることによって、時間の流れのなか、通常の人間の理解しうる日常的レベルの「事實」となって現れる。たとえば釋迦の生涯にしてもそうである。「鹿苑等の五十箇年、及び滅後の事は、皆な是れ第二七日の事儀なり。彼の中より出て經歷して成立せり」。

この意味で、海印三味の絶對普遍の世界である別教一乘は、頓にせよ漸にせよ、およそ質問者の想定する教法・化儀は、一切包攝して餘すところがない。別教に入る上で、「漸入」がないとはいっても、別教そのものは、頓も漸も一切を完備している。

華嚴滿教は漸入なきと雖も、一切の法義・頓漸の化事、具足圓滿して闕くる所あることなし。海印定中に一切の法門は具足して顯現す。同時に滿る故に。

では、佛初成道の二週間における海印三味のなかに一切が顯現したのなら、なぜ、わざわざ後にもう一度、同じことをくり返す必要があるのか。「第二七日に皆な已に顯現せば、何が故ぞ、自後に更に重ねて之を用いるや」。

すでに觸れたように、絶對普遍の次元における一切の事象の顯現が、特殊化されることにより、時間系列によって生起する、通常の次元で體驗される事象となる。海印三味のなかには、時間は存在しない。というより、一切の時間が併存しているために、時間というものが意味を失う。

この絶對次元から、通常の人間の相對次元へと轉化するのだから、それは同じことを二回くり返すというようなものではない。海印三味に顯現した事象だけで、後に體驗的事實として顯現することができないとすると、時間に従って生起する相對世界そのものを認めないことになってしまう。（「不可後經、不漸次用」）。

實際には、絶對次元で顯現した一切の事象から、相對次元の個々の事象が時間にそって流れ出す。従って、絶對次元に顯現し

たものしか、相對次元には現れない。

後に應に經べきの事、前に於いて現ずるが故に。後に應に經べからざる者は、前に現ずべからざるが故に。前に已にある者、今ま即ち現ずるが故に。過去無始、未來無終に顯現する事儀行相は皆な爾なり。

これを逆に言えば、如來が現實に残した一代教に見られることは、すべて海印三昧のなかに示現したものである、ということになる。宗密は全佛教を頓門と禪門に分け、それら相互の相補的對應關係、いわゆる教禪一致説を強調したが、宗密を待つまでもなく、頓漸という分類の枠は、中國佛教の教判において親しいものであった。つまり、相對次元に顯現した佛教には、確かに頓漸の雙方がある。従つて絕對次元においても、頓漸の二つがなければならぬ。そこで、再び次の疑問が提出される。「問う、若し此の義の如くならば、頓入・漸入の化儀、必ずあり、唯だ頓のみなるべからず」。

海印三昧という、絕對次元に顯現した一切の事象には、もちろん頓も漸もある。そこには相對次元の一切がある。ただ、絕對次元へ入るには、漸入というものはありえない。これを、絕對次元内に顯現した様々な事象（佛教）に頓漸の雙方があることと、質問者は混同している。相對次元内に現出した佛教には頓漸二態があり、絕對次元内に現出した佛教にも頓漸二態がある。しかし、相對次元から絕對次元への轉移には、頓しかない。そこには何の矛盾もない。

そこで、次のように答えている。「若し唯だ一乗のみにて二乗の土なく、及び三乗差別の處なければ、漸入の誘引は顯現すべからず。此の事は其の處、本より來た無なるが故に」。一乗だけなら、漸入ということは、顯現しない。一乗に對して漸入ということとは、原理的に成立しえないからである。ただ、二乗・三乗をも含めて、總體的に假設するときのみ、一乗に至る豫備的準備段階として、漸入がありうる。「若し總じて泛く言わば、一切、顯現す。十方國土に此の事あるが故に」。

一乗のみの佛國土であれば、漸入は存在しえないが、無數にある佛國土のなかには、二乗・三乗が必要なところもある。實際

に、我々の棲息するこの娑婆世界も、その例に洩れない。「今ま此の娑婆は既に是れ穢土なり。如來の化儀には必ず聲聞あり。是の故に三乗の化儀を開けり」。その根本的目的は、あくまでもこの穢土において、一乘別教を開示することにある。「此の娑婆に於て華藏界を顯し、法界に周徧して、無盡に溶融せしむ」。

三乗の化儀が終焉したところに、「華藏界」が姿を現すのであって、ここには三乗のために有効な「漸入」は、もはや意味をなさない。かくして、華藏界、すなわち一乘別教に入るには、頓入しかないことを確認する形で、答は終わっている。

このあと、「問う、清涼の大疏に〈還照高山〉と言うは、爲た華嚴を指すや、法華を指すや」という質問があり、根源たる「一」は、華嚴なのか法華なのかという問題が論じられている。答は、「法華を指すに似たりと雖も、實には華嚴を指す」であり、これを『法華經』の譬喩品の三車の喩や、『演義鈔』、『華嚴經』性起品などを根據として、論證しようとしている。

以上、『要義』の第一「教宗大意」に展開される論述の大略を見たが、内容的には中國華嚴教學において展開された教説を出るものではないとしても、凝然が華嚴宗の「大意」として、三乘一乗について、『要義』の他の部分とは不釣合いなほど、詳細に論を展開していることは、すでに明らかであろう。これより、この問題が、凝然最晩年における唯一とは言わないまでも、非常に大きな關心の対象であったことは確かである。

#### 四 結び・凝然最晩年の心情

凝然の「三乘一乗」に對する關心を示唆するものは、『要義』だけではない。年譜によると、凝然は七十八歳ごろより健康が思わしくなくなる。八十一歳に撰述を開始した『維摩經菴羅記』の奥書によれば、「老眼、涙汁を拭い、中風、右手を勵まし」という状態であった。それでも、凝然は最後まで著作活動を続け、その最後の著作となったのは、八十二歳で撰述された『五十

要問答加塵章』（以下「加塵章」と略す）であった。

「加塵章」は、智儼の「五十要問答」の註釋書であるが、周知のとおり、もともとなる智儼の「五十要問答」は、小乗三乘一乘という問題意識によつて通貫された著述である。すなわち、「五十要問答」とは、五十の佛教的主題を取り上げることにより、全佛教を小乗・三乘・一乘という三つのカテゴリーによつて把握しなおし、これによつて、獨自の華嚴的立場による一乘佛教の確立を模索しようとした仕事である。凝然は、「加塵章」において、これを次のように表現している。

下の諸問答は、小乗・三乘・一乘所説の義途を明かすと雖も、本意は唯だ一乘の義理を顯示するのみ。三宗を列擧し、各の其の義を示し、或は對簡簡異を成じ、或は所流の所目と作すは、義理の差別を知らしめ、所歸の深極なるを顯すなり。今ま、本意を明かす故に、一乘を顯わすと云うなり。（日本大藏經三七・一a）

「要義」のように、直接的に三乘一乘そのものについて論じるわけではないが、「五十要問答」もまた、三乘一乘小乗という問題意識によつて貫かれた著作であり、凝然が不自由な身體をおして、あえてこの書に加註しようとしたのも、單なる偶然とは思えない。

「要義」撰述の年（七十五歳）から没年（八十二歳）まで、撰述された著作は（現存するものという限定はあるが）、従來から繼續していたものや、依頼されたもの、焼失などによつてやむなく再撰述したものなどを除いて、凝然の自發的意志によつて著述されたものは、唯一、「加塵章」だけである。それも、八十二歳という、死の足音がすぐそこまで迫った時點で、起稿されている。こうした状況を考慮するに、「加塵章」の撰述には、よくよくの事情があつたものと思われる。

先にも言ったように、「加塵章」の基となる「五十要問答」は、小乗・三乘・一乘という三つの機根の相違によつて、同一の佛教的主題が、異なる様相を帯びることを、徹底して強調する書物である。凝然がこの書に注解を施そうとしたということは、

こうした機根の相違の問題が、その最晩年において、よほど深刻な問題となっていたことを暗示する。それは一體、どのような状況だったのであろうか。

凝然最後の著作、「加塵草」は、その弟子、實圓のために著述された。凝然は、この書に限らず、「華嚴五教章通路記」「華嚴玄記河幽鈔」「法華疏慧光記」など、多くの著述を、この實圓のために作している。凝然が實圓に大きく期待していたことは、「戒壇院定置」において、後事を託したことからも明らかであるが、しかし、凝然の熱烈な思い入れにもかかわらず、果して實圓という人物が、凝然の期待に全面的に應えることができたかどうか、大いに疑問なのである。

凝然には、將來を託した弟子が二人いた。その一人は實圓であり、この人は凝然の甥であった。もう一人は、禪爾であるが、この人は「本朝高僧傳」を始め、「傳立圖源解集」「律苑僧寶傳」などにも記事が記載されており、その業績とともに、凝然の高弟として、廣く認められていたようである。この意味で、禪爾は凝然の期待を裏切らなかつたと言えるが、實圓に関しては、全く記録がなく、凝然なきあと、どのような生涯を送ったのか、杳として分からない。

禪爾は、文永九年（一二七二）、凝然三十三歳のとき、凝然の門下に入って華嚴を學び始めている。そのとき、禪爾は二十一歳であった。凝然が學僧として、周圍の注目を浴びようになるのは、やはり「八宗綱要」の撰述を契機とすであろうし、また、この書の撰述によって、凝然自らのなかに、學者としての自立・獨立の自信が確立されたであろうことは容易に推測できる。従って、「八宗綱要」撰述を凝然の學僧としての獨立宣言と見るなら、禪爾の入門は、それより僅かに四年後のことであつた。すなわち、禪爾は凝然の若い時期の弟子と言つてよい。

これに對し、實圓については、いつごろ凝然のもとに參じたのか、これを知るための記録は何も残っていない。ただ、凝然の著作の奥書に實圓の名が現れるのが、五十六歳以降であることから、大體このころに入門したのではないかと思われる。凝然の著述は散逸したものが多く、現存する著作の奥書に「實圓」の名が見える回数は、八十回に垂んとす。失われた著述の奥書を入れれば、おそらく優に百回を超えるであろう。しかも、これらの奥書のなかには、單に「實圓に與える」というだけでなく、

實圓を勵ます言葉が書き添えられたものが散見する。

因みに一本を寫し、俗甥の法子、實圓に與う。努力して華嚴の學業を廢すること莫れ。（『義鏡』奥書）

文保二年〔戊午〕六月九日、東大寺の戒壇院に於て、昔に製する所の鈔を再治し、實圓禪明房に讓る。努力せよ、努力せよ、學業を廢すること勿れ。（『梵網戒日珠鈔』卷四〇・奥書）

文保二年〔戊午〕五月十五日、南都の唐招提寺に於て、昔に遺す所の鈔を造續し、之を俗甥の法子、實圓禪明房に讓る。努力せよ、努力せよ、學業を廢すること勿れ。應に菩薩戒鈔を學び、本宗と合和し、講説弘通すべし。（『梵網戒日珠鈔』卷四八・奥書）

正和元年〔壬子〕七月二十三日、東大寺戒壇院に於て、實圓禪明房の爲に之を述ぶ。努めよ、努めよ、上宮太子の三經疏の弘通を忘ること勿れ。習學の精研なるを念じ、兼ねて化を弘むべし。（『法華經疏慧光記』卷二六・奥書）

凝然がいかに實圓に期待したか、これらの奥書はその思い入れを實に端的に物語っているが、凝然が最もはっきりとその思いを露わにしたのは、七十七歳のときに書かれた『定置』においてであった。この中で、凝然は、自分亡きあと、戒壇院の住持として、禪爾、實圓と繼承すべきことを、至上命令として申し渡すのである。

凝然他界の後、弟子、諱禪爾圓戒房、住持の仁と爲すことを定め置く。此の事は往年に已に定む、彼此、改變すべからず。禪爾一期管領の後、凝然の弟子、諱禪明房、繼いで寺院を住持すべし。是の如く次第に傳持するの相は、皆な由緒あり、事

を雜亂せず。凝然、圓照上人の門室に入るの後、戒を受け、律を學ぶ。傳法等の事は、皆な先師を稟け、生長成立するなり。

續けて、禪爾と實圓の両者が、凝然の正統繼承者であり、戒壇院を管領するに最適の人物であることを、凝然はあらためて強調する。

禪爾は齡二十一にして、初めて凝然の學窓に入る。爾れより已後、律大部を學び、華嚴宗、淨土教を學び、諸の雜藝を學ぶ。是の如き等の事、他人を雜えず、専ら凝然に従う。智藝而生、徳は寰宇に滿ち、聲は都鄙に流る。氷藍の才は、冷青より更に深し。通受具戒は、先師圓照上人に受け、別受具戒は、即ち凝然が其の和上なり。既に是れ先師の親しく度せし弟子にして、亦た凝然の親しく度せし受學の弟子なり。仍ち凝然一期管領の後、禪爾は繼いで此の戒壇院を管領すべし。

これは禪爾を推奨したものであるが、その學才を稱揚するとともに、「専ら凝然に従う」「凝然が其の和上なり」「凝然の親しく度せし受學の弟子なり」というふうに、凝然自身が手鹽にかけて育てた祕藏弟子であることを強く押し出しているのが注目される。單に學藝に秀でているだけでは不十分で、「傳法等の事は、皆な先師を稟け、生長成立するなり」という言葉に示唆されるように、凝然が直接指導し、育て上げた弟子であることが、戒壇院住持となる重要條件だとするのである。實圓についても、全く同様の論法がくり返されている。

實圓禪明房は、亦た凝然の親しく度せし受學の弟子なり。通受具戒は、當寺の物和上、忍空上人に受け、其の別受門は、即ち凝然が其の和上なり。三大律部、菩薩戒諸章、華嚴圓宗、所有る大小の諸部章疏、淨土の諸文、太子の三經疏及び聲明等の諸雜藝、能く他人を雜えず、専ら凝然を稟く。仍ち禪爾一期管領の後、實圓比丘は繼いで此の戒壇院を管領すべし。他人

の違亂することあるべからず。

禪爾のそれと、ほとんど同じであることが分かるが、よく注意すると、ただ一點だけ異なるところがある。それは、禪爾については「智藝而生、徳は寰宇に満ち、聲は都鄙に流る。氷藍の才は、冷青より更に深し」として、明確にその學才の秀拔なることを述べているのに對し、實圓の場合、これに相當する部分がないことである。

兩者を自らの後繼者として、徹底して稱揚しようとする『定置』の文脈にあつて、禪爾にのみ學才の秀拔を明確に賞賛し、實圓に關しては偶然にこれを落としたとは考えられない。禪爾は、このときすでに六十五歳、それまでに『五教章』の開板を含め、確實な實績を挙げ、一門を構える實力と名望を身につけていた。

もし、實圓に相應の實績があつたなら、凝然は「智藝而生、徳は寰宇に満ち、聲は都鄙に流る。氷藍の才は、冷青より更に深し」に相當する表現を使つたに違いない。後繼者としての適性を主張しようとすれば、學才の秀拔を強調することは、むしろ必須要件であつて、實圓にこの部分が缺けていることは、さすがの凝然にも、あえてこれを言うだけの客觀的状況がなかつたことを示唆しているように思われる。

すなわち、凝然の熱烈な思い入れと指導にもかかわらず、實圓には禪爾のような群を抜く才氣といったものはなく、すでに少なくとも二十年以上、凝然の學窗で學んだにもかかわらず、注目すべき業績をあげることがなかつたものと思われる。これについては、凝然も内心認めざるを得ず、やむなく實圓に關しては、もつぱら、「凝然の親しく度せし受學の弟子」「他人を雜えず、専ら凝然を慕く」ことを強調せざるをえなかつたのである。

禪爾は、凝然の期待に答えるだけの實力と名聲を備えており、凝然なきあと、戒壇院の住持となり、先にも觸れたごとく、『本朝高僧傳』などにその名を留めている。これに對し、實圓は戒壇院の住持にはなれず、凝然なきあとの行跡については、全く不明である。二人を自らの後繼者として、實に熱烈な思い入れをもつて『定置』に「定め置いた」ことから窺われるように、

凝然の主觀のなかでは、兩者は甲乙つけ難い愛弟子であったとしても、客觀的に見るとき、禪爾と實圓とは大きな資質の相違があったと言わざるをえず、右に引いた『定置』の禪爾と實圓の記述の微妙な相違は、凝然自身でさえ、内心、これを認めざるを得なかつたことを暗示している。

晩年、凝然は六十代の終わるところから、「老眼の衰弊を開き」というように、體力、特に眼の弱つたことをしばしば記すようになる。そして、八十代になると、「老眼の涙汁を拭い、中風の右手を勵まし」というように、肝腎の右手が中風に侵されることになる。そんな身體の衰えと闘いながら、實圓のために最後まで述作を續け、それらを與え續けたのである。そこに、禪爾ほどの才能に恵まれぬ實圓に對する、凝然の痛切な思いがあつたことは疑問の餘地がない。凝然は、その最晩年において、自らが期待する理想像と、實圓の現状との間に深刻な葛藤を生じたのである。

禪爾と實圓という、二人の愛弟子を目の前にして、凝然が、人間の持つ動かし難い機根というものについて、深く思いを馳せざるをえなかつたことは、容易に想像できる。戒壇院を繼ぎ、東大寺の華嚴學を繼承するに足る機根を持つこと、何よりもこれが二人の弟子に期待されたことであつたが、禪爾がこの條件を満たしているのに對し、實圓の機根のこれに及ばないことは、晩年の凝然にとって、最も大きな氣がかりであつた。『定置』は、これを最も端的に證明する。

かくして、禪爾と實圓という二人の弟子の、どうにも否定することのできない機根の相違と、實圓に對する悲痛とも言える思入れのなかで、凝然はまさに生きた現實として、「一乘三乘」の問題に遭遇していたのである。禪爾という「一乘普機」の機根を持つ人間と、實圓という「漸入」の機根しか持たない人間が、ともに凝然の最愛の人物であつたことが、「一乘三乘」の問題を、單なる教學的な次元にとどまらぬ、一種深刻な生活體驗上の問題として意識させることになつたのである。

凝然は、實圓が一乘別教たる華嚴の眞髓を把握し、これを自在に活用し、表現できる人間になつてほしかつた。これは、凝然が實圓のために膨大な著述を作り、與えたことから疑問の餘地がない。しかし實圓は、必ずしも凝然の期待に全面的に應えられるほどの能力を備えてはいなかつた。それは、おそらく、實圓が怠惰であるとかないとかいつた問題ではない。むしろ禪爾や

凝然の能力こそ特異なのであって（凝然の場合は超時代的とさえ言える）、これに匹敵する能力を持つ後継者を求めることのほうに無理がある。しかし、凝然はこうした後継者を希求せずにはいられなかつた。

一方、現實には、實圓は「根未熟なるが故に、頓入する能わざるなり」という三乗のレベルにあつた。凝然は自らの著作を與えることによつて、その成熟を期待する。これを誘導して次第に段階をあげ、遂には「一乘別教」に悟入させることが、凝然晩年の悲願になつたのであり、特に自らの健康が衰え、著作活動にも非常な困難を伴うようになってからは、その思いはいよいよ痛切であつたに違いない。

こうして、凝然は常に後継者としての實圓を思い、その痛切な思いが教學的主題に反映し、「三乘一乘」への強い關心として現れることになつたのである。凝然が最後の力を振り絞つて、『五十要問答加塵章』を撰述し、實圓に與えたのも、實圓を「一乘普機」たらしめるための、最後の努力、最期の悲願だつたのではないかと思われる。