

清涼澄観の心性説

鎌 田 茂 雄

目次

- 一 はじめに
- 二 唯心の意義とその展開
- 三 澄観の心性説
- 四 おわりに

一 はじめに

唯心思想は大乗仏教を貫く一つの根本原理であり、仏教思想史のなかに占める役割は、けだし重要なものがある。インド仏教史においても、原始仏教において、すでに心性本浄説がみとめられ、その後発展した大乗仏教における唯心思想や、如来蔵思想は、大乗思想形成の中核となった。唯心 *cittamātra* 説が經典のうえで明確な形をとったのは、『十地経』第六現前地の「三界唯心説」であるが、この思想は後に発展した唯心説や、心性説とはことなつて、「心」という意味に深い哲學的な解釈を与えてはいなかつたのである。しかしながら、

瑜伽仏教になるや、この唯心を唯識 *viñāpti-mātra* としてとらえ、一種の唯心論的世界観をうちたてた。さらに中国に伝えられるや、一方では真諦三蔵を祖とする撰論宗となり、あるいは『十地経論』の伝訳を直接的な契機とする地論宗の成立となり、唯心説はそれぞれ異なつたニューアンスを持つて、発達していった。さらに、それらの学系を綜合した華嚴宗において、唯心思想は究極的な展開を示したと云われている。

ところで、華嚴宗の唯心思想も、歴代の祖師、すなわち杜順・智儼・法蔵・澄観・宗密の場合、それぞれ少しづつではあるが、ちがつた様相を示している。そもそも思想は、時代や社会の状態が変化してゆくのに対応して、変貌を強いられる一面もあり、また他の異質な思想と接触・交流することによつても変質するものである。さらに仏教思想の場合では、思想家自身の内的経験、換言すれば、その思想家にのみ経験せられたところの宗教体験の相違によつても、思想の表現は

異なってくると考えられる。このように一つの思想が変貌する場合には、いろいろな条件が、あるいは明確に、あるいは潜在的に作用するのであるから、同じく華嚴宗の心性説と云っても、それぞれ異なった色合いが生れてくると思う。

本論文においてわたくしが問題とするのは、澄観の心性思想である。澄観の華嚴思想が法蔵のそれとは異った性格を持ったものであることは、すでにわたくしも卑見を陳べたが、それらの論文では、思想が変貌しなければならなかった理由を外的なものに求め、あるいは歴史的社会的条件の相違から、あるいは他の思想との交流・対遮から、これを問題としたのであるが、本論では主として、澄観自身の宗教体験という内的な一面から、問題を考えてみたいと思う。なお華嚴唯心説の集大成である十重唯識については古来より現代の学者にいたるまで数多く論ぜられているので、ここでは紙数の関係で省略しておきたい。

1 鎌田「中唐の仏教の変動と国家権力」(東京大学東洋文化研究所紀要第二十五冊、昭和三十六年十一月)。同「澄観の華嚴と老莊思想」(駒沢大学仏教学部研究紀要第十九号、昭和三十六年三月)。同「道生の頓悟思想とその展開―華嚴思想との関連において―」(駒沢大学仏教学部研究紀要第二十号、昭和三十七年三月)など参照せられたい。

二 唯心の意義とその展開

先にものべたように唯心説が、大乘經典に明確にあらわれたのは、『十地經』第六現前地のなかである。十地經の梵文には、

tasyaivam bhavati cittamātram idaṃ yad idaṃ traidhātu-
kam
yāny api imāni dvādaśabhavāṅgāni tathāgatena prabhe-
daśo vyākhyātāni tāny api sarvāny ekacittasamāśritāni⁽¹⁾

彼は次のように思惟する。この三界に属するものは、すべてこの心のみなるものである。

また如来によって分別して説かれた、これらの十二の有支なるものも、またすべて一心にもとづくものである。

とある。この原意は三界に属するすべてのものは、心の働らきによって、いろいろとちがった形で見られるものであり、仏教の根本教説である十二縁起も、一心の働らきにもとづくのであるということである。これは人間の世界のあらゆる営みは心の持ち方や、心の働らき方によって異なってくるから、心の持ち方をかえることによって、われわれは苦悩の世界から離脱することができる⁽²⁾と云う意味であろう。三界の一切の物が、心から成りたっているというような、いわゆる唯心論を説いているのではなく、人間の心が現実に働らき、悩み、喜ぶところの心のありようを説明したものである

う。恐らく十地経の作者は、後に発展した唯心説のような哲学思想をここに述べたのでもなく、唯心ということを、ことさらに強調したものでないと思われる。この十地経の「心」が、「妄心」や「相応心」⁽²⁾をあらわすのである、ということについては、諸家の明言していることであるから、それによるならば上記のように理解して大過ないと思う。しかし一面から考えると、はっきりと妄心の立場をとると、經典の作者が明言していなかったところに、十地経の唯心の重要な意義があるのではなかったか、とも思われる。と云うのは、十地経の唯心には種々な解釈を可能ならしめるような、漠然とした、とりとめのない一面があったからである。まさしくこの十地経の欠点というか、よく云えば長所が、世親 Vasubandhu の十地経の解釈にあらわれたのである。玉城康四郎博士⁽³⁾の見解によれば、世親は十地経の心を解釈するにあたって、それを実践的な観法の内容として把え、第一義諦への証入を可能ならしめるような含みを持たせて、十地経の「心」を「真心」と解釈したと云う。この世親の解釈は十地経の原意を一步前進させたものと云えよう。恐らく無着 Asaṅga の『攝大乘論』における唯識思想の形成に、十地経の唯心説が大きな役割を占めていたことなどが影響して、世親は唯心の意味を、真心的方向に理解し、哲学的に深めていったものであろう。

ところで、この十地経の「三界唯心」の一文、Cittamātram

idam yad idam traidhātukam を、シナ語にどのように訳し、どのような意味合いを持たせ、中国仏教者に伝えたか、という点を少しく考えて見よう。この梵文を仏陀跋陀羅と鳩摩羅什は、「三界虚妄但是心作」⁽⁵⁾と訳し、竺法護は「其三界者、心之所為」⁽⁶⁾、菩提流支は「三界虚妄但是一心作」⁽⁷⁾、実叉難陀は「三界所有唯是一心」⁽⁸⁾、戸羅達摩は「所言三界、此唯是心」⁽⁹⁾などと翻訳した。このなかで梵文の原意を忠実に伝えていられると思われるのは、もっとも古い竺法護の訳であり、「心之所為」と云う意味は、比較的に理解しやすく、「心」を形而上学的な意味にはとっておらないようである。菩提流支において「一心作」と云うような表現がとられたことは、仏教思想上興味あることと云えよう。それは菩提流支が来朝した北魏時代には、六十華嚴経の研究も相当に進んでおり、華嚴の註釈書もあらわれてきた時代であり、華嚴経理解の下地は次第に成熟しつつあったと思われる。とくに世親の『十地経論』における「心」は「真心」の意味あいをもっていと云われるのであるから、菩提流支が「一心作」と訳したのは、蓋し名訳と云えよう。

菩提流支が citta を「一心」と訳して以来、心の解釈は一層、理心・真心の方向へ徹底され、十地経論を所依の經典とする、地論宗の興起が、その方向を助長する役目を果たした。たとえば地論宗を代表する浄影寺慧遠の代表的著作である

『大乘義章』のなかには、その実例を数多く見ることができ
る。たとえば「八識義」のなかで、十地経論の「一切虚妄唯
一心作」を解釈して、「唯一真心の所作なり」とのべるが如き
である。

中国仏教における「唯心」「一心」「心性」などの解釈は、
地論宗・撰論宗をへて、華嚴宗において大成した。もちろん
唯心説は華嚴宗ばかりでなく、天台宗、とくに趙宋天台の山
外派などにおいては、重要な思想となったものである。また
唯心の実践は、中国禅宗がその課題を果し、永明延寿は、『宗
鏡録』一百巻を撰述し、仏教における唯心思想の一大集成を
果したのである。

このように中国仏教におよぼした唯心思想の影響は各方面
に見られるのであるが、本論では澄観の心性思想を当面の問
題としているため、他の方面の研究は他日にゆずり、華嚴宗
の祖師たちの唯心説や一心解釈を簡単に一瞥しておく。

華嚴宗の開祖、杜順の思想のなかには、直接的に心性思想
はあらわれてはいないのであるが、三重の法界観の中の、周
遍含容観のなかには、心性思想が内包されていると考えられ
るのである。

杜順の弟子智儼は『孔目章』の「明難品初立唯識章」や、
『五十要問答』の「心意識義」などにおいて、唯識思想を論
じたが、彼の基本的立場は、玄奘の新訳唯識の用語を採用し

たにもかかわらず、その思想のよりどころは、真諦の撰論宗
の思想であった。智儼が撰論宗の智正の弟子であったことか
ら考えて、このことは当然であろう。また当時は、曇遷によ
って北地に伝えられた撰大乘論の影響が強く、その影響が智
儼にも多くあらわれたのであろう。

つぎに華嚴宗の大成者法蔵は、十重唯識観を立てて、華嚴
唯心説を集大成した。彼の学的努力の中心は、事事無礙思想
の形成であり、その哲学的な基礎としては、性相融会を立場
とした。性を心性・仏性と考え、相を現象と見れば、性相融
会とは本性と現象との相即を意味する。護法の系統に属する
法相宗では、性相隔別しており、真如は「不作諸法」である
とされていたのに対して、華嚴の立場では、「真如隨縁」を論
じ、「真妄交徹」を主張した。真如とか、絶対というものは、
無明とか、相対を媒介としてこそ、真に絶対の意義をあらわ
すものである。たんに即自的に定立され、無媒介な絶対は真
の絶対ではない、と考えたのである。これは別の見方をすれ
ば、理想と現実との関係を説いたものであるとも云えよう。
理想を現実から引きはなして、打ちたてるのではなくて、現
実のなかに理想を見ようとした。それはさらに現実を絶対肯
定する思惟に転換されるものであり、政治思想として把握す
るときには、現実の体制に対する随順、順応となるのである。
だからこそ、性相融会は理事無礙法界としてとらえられ、さ

らに事事無礙法界に展開してゆくのである。仏教の空は、現実の絶対否定とともに絶対肯定への転換を意味するのであるが、空そのものの意味の中には、絶対否定の面がより強くあらわれており、絶対肯定の一面は稀薄であるように思える。

その欠点を補うために、妙有的方向に発展した思想形態を生むに至り、天台の三諦円融とか、華嚴の事事無礙思想などが成立したと云えよう。天台の三諦円融が、三論吉蔵の三諦解釈を一層深化させたものである、と云われる如く、華嚴の事事無礙は、法相唯識の止揚であった。とくに仏教史的立場から見れば、法蔵は玄奘・慈恩の唯識学が一世を風靡したあとに出たのであるから、彼の課題はいかにして法相宗義を自己の哲学体系のなかに摂取するか、ということであり、しかもその上に、華嚴を建立することであった。そこで彼は唯識説をできるかぎり用いたが、唯識三性説などを、真妄交徹にみちびく道具として利用しただけであり、彼の思想の根本的立場はあくまでも空観的立場であったと云えよう。¹³この空観的立場の徹底のうえに、法相唯識を摂取し、包容し、止揚したのが、法蔵の華嚴の特質であるから、彼の華嚴の基本的姿勢は性相融会であり、法相宗との調和であったのである。

ところが、華嚴宗の第四祖澄觀の活躍した時代には、すでに法相宗は衰退し、それにかわって禅宗・天台宗が次第に勢力を伸張するようになった。このような時代思潮を背景とし

て思想形成した澄觀の華嚴は、おのずと法蔵の華嚴とはちがった一面を持つようになった。対法相宗との視点からこれを見れば、法蔵の性相融会に対して、澄觀の立場は性相決判であると云われる。澄觀は徹底的に法性宗の眞理性を主張した。法相宗に対する法性宗の優位性の確立こそ、澄觀や、その弟子宗密の果した仏教思想的な役割であった。澄觀の活躍した八世紀の前半には、法性心の立場から説かれた円覚経¹⁴が偽作され、また天台の湛然出でて、天台教学を發展させており、思想史の一つの転機にさしかかっていた。とくに政治史的側面から見ても、安史の乱を転機として、唐王朝の基礎がゆらぎ、中国史上大きな転換期にさしかかったのが、まさしく八世紀であったのである。

1 Daśabhūmiśvaro nāma mahāyāna sūtra, Kondo Edition, p. 98, ll. 8~10.

2 演義鈔卷六十五（大正三六・五二五上中）には、「又復有義。大乘經中、說三界唯心。唯是心者、但有內心。無色香味等外諸境界。此云何知。如十地經說。三界虛妄但是一心作。故心意及了別等。如是四法、義一名異。此依相。心、說非不相。心。說心有二種。一相。心、所謂一切煩惱結使受想行等。皆心相。以是故、言心意與識及了別等義。一名異故。二不相。心、所謂第一義諦常住不變、自性清淨心故。言三界虛妄但一心作、是相心」とあるのは注意されなければならない。

3 坂本幸男博士『華嚴教學の研究』三五三〜八頁。なお玉城康

四郎博士「唯心の追求」(『華嚴思想』三三五―六二頁)にも、勝れた論証がなされている。また宇井伯寿博士は、一心作の心には、相応心と不相応心との二義が含まれているとされ、相応心の方面で、三界唯心、すなわち三界唯識が説かれ、不相応心の方面では、非安立諦の自性清浄心となり、心即識とはならないのである、との見解をのべている。宇井博士『撰大乘論研究』七二頁。および『唯識二十論研究』二〇四―五頁参照。なお慧遠の『大乘義章』のなかには、「三界虚妄但妄心作」(大正四四・四七九中)なる言葉があるので、注意しておく。

4 玉城博士、前掲書、三五六頁。

5 六十華嚴經卷二十五(大正九・五五八下)。十住經卷三(大正十・五一四下)

6 漸備一切智德經卷三(大正十・四七六中)

7 十地經論卷八(大正二六・一六九上)

8 八十華嚴經卷三十七(大正十・一九四上)

9 十地經卷四(大正十・五五三上)

10 大乘義章卷三(大正四四・五二七中)

なお同じく「八識義」に「真妄相對、依持如何。前七妄識、情有体無、起必詫真、名之為依。故勝鬘云、生死二法、依如来藏。地持經亦云、十二因縁、皆依一心。第八真心、相隱性実、能為妄本、住持於妄、故説為持。」(大正四四・五三二下)などがある。

11 撰大乘論の影響は、道教經典にも大きな影響を与え、『海空智藏經』は撰大乘論を改換して作成された偽經である。くわしくは、鎌田「道教々理の形成に及ぼした仏教思想の影響―道教

義枢を中心として―」(東京大学東洋文化研究所紀要第三十一冊、昭和三八年三月)を参照せられたい。

12 智儼の唯識説については、坂本幸男博士「智儼の唯識説」(『華嚴教學の研究』)なる好論文がある。

13 鎌田「華嚴思想の形成におよぼした空觀の影響」(密教文化、田中順照教授還曆記念特輯号、昭和三八年十一月)参照。

14 澄觀の著述の中には、円覚經の引用は見あたらせず、宗密において盛んに依用され、円覚經略疏・略疏鈔、大疏・大疏鈔が書かれたことは、円覚經の成立に一つの示唆を与えるであろう。八世紀に成立したと思われる僧肇撰『宝藏論』も、澄觀が引用せず、宗密になってはじめて引用されていることなど(鎌田「宝藏論の思想史的意義」宗教研究第一七一号、昭和三十七年三月)と併せ考える必要がある。円覚經の成立とその影響については、他日稿を改めて論究したいと思っている。

三 澄觀の心性説

先にのべたように、澄觀の立場は、法性宗と法相宗とを俊別し、法性宗の優位を徹底的に主張することであったが、その具体的な例を彼の著作のなかに求めて、この問題を少しく考えて見よう。

彼は『華嚴經行願品疏』第一のなかで、法性宗と法相宗との二宗の差別を十ヶ条あげたが、その中の第三は「唯心真妄の別」であるので、その所説を聞くことにしたい。

第三には唯心真妄の別なり。権宗の明す所は、三界唯心、八識皆

これ生滅の法にして、皆業惑の辨ずる所となす。一期を生ずるに、報尽きなば、便ち壞滅に帰す。其の識の種〔子〕、後識を引起するを以てなり。生滅識に依り、生死及び涅槃の因を建立す。若し実教中に辨ずる所は、唯心・八識、皆如来藏性随縁の成立に通ず。不生不滅と生滅と和合して、非一非異なるを、阿頼耶識と名く。不生不滅とは即ち如来藏、生滅とは業惑の所生なり。体あい離れざるが故に、一異に非ざるなり。大海の水、風に因って波動するも、（中略）水を離れた波無く、波を離れて水なき故に非異なる。水は是れ湿相、波は是れ動相なるが故に非一なり。非一非異即ち是れ中道なり。故に此の生滅は即ち無生滅なり。¹⁾

この引文によると、澄觀の唯識觀がはっきりと分り、法性宗のアーヤ識觀が明確になると思う。すなわち、法相宗では八識をすべて生滅の法とし、アーヤ識 *ālaya-vijñāna* によって生死と涅槃とを建立するという。この法相宗のアーヤ識に対する澄觀の理解は、玄奘・慈恩の法相宗義よりも、撰論宗義に近いと思われる。というのはアーヤ識によって生死と涅槃とを建立するという考え方は、無着 *Asaṅga* の『撰大乘論』所知相分にあらわれている、二分依他性の考え方に類似しているからである。それはともかく、澄觀は法相宗のアーヤ識をそのように理解し、法性宗については、八識皆、如来藏性の随縁したものとし、『大乘起信論』の阿黎耶識の意味を採用し、如来藏の不変と随縁という考え方が、法性宗の立場であるとした。この引文にあらわれた限りにおいては、

澄觀の考え方は、地論宗南道派の淨影寺慧遠の心識説を正しく継承したものと云えるのであり、それ程澄觀自身の獨創的見解は認められないと思う。

それでは澄觀の唯心觀の真意は一体どこにあるのか、という点を問題とし、『演義鈔』²⁾ 卷六十五の資料を見ると、彼は「三界唯心転」を解釈するのに、法性宗と法相宗の立場に分け、法性宗では第一義の真如が随縁して、存在を成りたせらるから、如来藏一心が一切の存在の能作となり、心と境など、主体と客体もまた、所作であるとした。これに対して法相宗では、能作となる根本がなく、三能変によって、識の転変を説明したにすぎないものであると云う。つづいて「心」に二種ありとして、

一には相応心なり。所謂、一切の煩惱・結使・受想行等にして、皆心と相応す。是れを以ての故に、心意識、及び了別等の義と云う。名異なるが故に。
二には不相応心なり。所謂、第一義諦は常住不変にして、自性清淨心なるが故に。「三界虚妄但一心作」と言うは、是れ相応心なり。

とのべている。十地経の第六現前地の「三界唯心」の心を相応心、妄心と理解しているのは、すぐれた見解であり、これは現代の仏教学者の解釈と一致している。これを要するに澄觀のもとづく法性宗の心は、第一義諦、自性清淨心であり、

一切の存在の根拠となるものである。これに対して法相宗の心は、生滅心であり、存在の根拠とならないものである。澄観ははっきりと、「今は法性に依るが故に、第一義心をもって能作となす」と断定しており、ここに彼の心解釈の根本的立場が見られると思う。

さらに彼の「唯心」の解釈を明らかにするため、『演義鈔』³ 卷七十四の所説を見てみよう。彼はここでは「唯心」を三つの意義に分けて論じた。第一には「摂境従心」の唯心であり、客体を主体に摂するという意味において、唯心を説いたのであり、これは法相唯識などで、唯識の意味を説明するやり方と同じである。しかし澄観は「摂境従心」をただたんに唯識学派で説くようにはせず、きわめて実践的立場から把握したのである。彼は「心」という主体に外界一切を還元するのが、摂境従心の意味ではなく、「無心」こそが、まさしくその意味であると主張した。これは法相唯識学派が、境を摂して識の独存を主張し易い立場であることに對し、自己の立場を明らかに区別したからであった、と云えよう。彼は無心を説明して、「無心を以てすれば、心に万物なし。万物未だ嘗って無きにあらず、此を得れば神静に在り、失えば物の虚に在り」とのべているが、これは決して心が一切の存在を包括し、存在は心から発的に生成するとは云っておらない。外物の存在を認めることは、仏教の基本的な考え方であり、唯心と云っ

ても、ヨーロッパ哲学で云うような、唯心論とは異質なものであることに注意しなければならないと思う。さらに無心を得れば「神静」に在るというようなことは、道家や道教的な表現であり、あるいは八世紀の前半に活躍した大道士たる司馬承禎の『坐忘論』の思想などの影響があるかも知れないと思われるが、この点についてはさらに検討を加えなければ、簡単に云いきれないであろう。このような表現になると、インド仏教の直訳的教学である法相宗義とはちがった澄観独自の解釈があらわれていると云ってもよく、このことは仏教の中国の変容の一例を示すものでもある。

つぎの第二能所両亡の唯心とは、心境ともに亡ずる立場を云い、理論的には縁生無性の考え方が背景にある。すなわち縁生している現実から見れば、一切の存在は有であるが、それはすなわち無自性であるから空として把握され、心境ともに亡ずる点をのべたものである。この澄観の思想によく似ているものに、亡名の「息心銘」⁴ や、曇遷の「亡是非論」⁵ などがあるであろう。亡名にしろ、曇遷にしろ、北朝末から隋にかけての人々であるが、よく実践的な立場から真理を把握した人々であり、おそらく澄観の思想にも影響を与えたのではないかと思われる。というのは、澄観が学んだであろうところの牛頭禪系⁶の思想には、息心銘的な思想が顕著にあらわれ、それは牛頭法融の「絶観論」などにも見られるところであ

る。

さらに第三の第一義の唯心というのは、「具分唯識」から見た唯心の意味である。この具分唯識について、『華嚴玄談』⁽⁷⁾卷六では、

具分と言うは、不生滅と生滅と和合して、非一非異なるを以て、阿黎耶識と名く。即ち是れ具分なり。生滅と不生滅有るを以ての故に不生滅は即ち如来藏なり。即ち前の唯心真妄の別中、真心に通ずるを会す。若し全て真心に依らずんば、事は理に依らざるが故に。唯生滅に約すは、便ち具分に非ず。

とのべている。彼がここでのべている具分唯識⁽⁸⁾と云うのは、起信論の不生滅と生滅と和合して、非一非異なる阿黎耶識をさすのであり、普通の法相唯識で云う具分唯識とは異なるものである。唯識という具分唯識とは、半頭唯識に対する言葉であり、半頭とは影像の他に、本質を認める立場であり、具分とは影像のほかに本質を認めず、質・影ともに影像と考える立場を云うのであって、ここでは唯識学上の俱分唯識とはまったく異なった意味で用いられている。以上のべた三義によっても、澄觀が意味する唯心がどのような意味であるかは明らかであろう。すなわち起信論的な第一義諦の一心を根本とし、さらにそれを実践的立場から把握した無心や、能所両亡を唯心と解釈したのである。起信論の一心⁽⁹⁾を唯心の意味に理解したのは智儼や法蔵も終教の立場においては、同様であ

ったが、無心や能所両亡を重視したところに、澄觀の特質があったと云えよう。なお起信論重視ということは、別教の立場においては、智儼や法蔵の所説とは異なる点であり、宗密の立場への親近性をおわしている。江戸時代の鳳潭が澄觀・宗密の華嚴は、終教的立場をあらわすから、法蔵の華嚴とは異なったものであることを力説したことも、ある一面から見れば当然であると思われる。澄觀が起信論の一心を重視したのは、事事無礙より理事無礙を重視した理由と同じく、禪の影響による実践趣入を彼の根本的立場としたからであろう。彼の唯心説の形成には、時代思潮の影響が強くあらわれており、たとえば唯心について、天台三觀を説明した面もある⁽¹⁰⁾のである。

ところで澄觀も法蔵と同じく五教の立場から「一心」を説明して、

今は五教に依って略して一心を明す。

初小乗教中、実に外境有るも、一心を仮立せり。心は業を造り、感ずる所異なるに由るが故に。

二には大乘始教中、異熟頼耶を以て一心となす。外境無きを遮す。

三は終教、如来藏性、諸功德を具せるが故に、一心と説く。

四には頓教、泯絶無寄なるを以て、一心と説く。

五には円教中、総じて万有を該め、事事無礙の故に一心と説く。

と論じた場合もある。これは法蔵と同じく華嚴の五教判の立

場から、一心を論じたもので、いわば華嚴学の正統的解釈であるとも云える。如来蔵一心も、終教の立場で論ぜられており、円教においては、事事無礙の一心をもってすべきことを論じた。さらにこのように五教について「一心」の理解を異にするのは、機根に依じて、教に差別があるからであり、究極においては、すべては一に帰すべきであると主張した。このような澄観の五教判による解釈は、さらに整理すると、三義に分類できるであろう。

澄観は『華嚴経疏』卷四十において、一心を三義に分け、云何が一心、三界を作すや。略して三義有り。

一には二乗の人なり。謂く、前境有って、唯心を了せず。縦い一心を聞くも、但だ真諦の一を謂うなり。或は心の転変に由るも、皆是れ心に非ざるを謂う。

二には異熟頼耶を名けて一心となす。外境無きを揀ぶが故に、一心を説くなり。

三には如来蔵性、清浄一心にして、理に二体なき故に、一心と説く。

とのべている。ここでは明らかに如来蔵性、清浄一心をもつて、「一心」の真意をあらわすものであるとし、起信論の一心を最高においている。これを五教判にあてはめて考えれば、後三教同一の立場からの分類とも云えるであろう。さらに彼の真意を明確にするため、『華嚴経疏』卷二十一では、一心を論ずるについて、真如実観と唯心識観の二観の立場から論じ

ている。

一には是れ真如実観、二には是れ唯心識観なり。大乘観要此の二を出でず。此二門を観ずるに、唯是れ一心、皆各々総じて一切法を摂し尽せり。

これによると、起信論の一心二門を観法として組織したことは明らかで、真如観・唯識観なる用例は智儼の『孔目章』卷二の第九廻向初普別始終差別理事諸観義章のなかの、真如観・通観・唯識観・空観・無相観・仏性観・如来蔵観・壁観・盲観・苦無常観・無我観・数息観・不浄観・骨観・一切処観・八勝処観・八解脱観・一切入観等とあるなかの、真如観と唯識観にもとづくものであることは、明らかである。澄観より後の、禅教一致の大成者永明延寿は、その著『宗鏡録』卷九のなかで、この二観を問題とし、

応に法界性を観ずるとは、即ち真如実観なり。一切唯心造とは、即ち唯識事観なり。理観は唯識性なるをもって、諸仏此を証して成仏の体となす。事観は唯識の相なるをもって、衆生此に達して、出離の門となす。

とのべており、真如観を事観であるとし、一層深奥な立場は真如観であることを明らかにしている。澄観の一心に対するもっとも根本的立場は、これによっても明らかなく、真如実観であると云えよう。澄観は教学の立場では、円教の事事無礙なる一心を最高のものとしたのであるが、実践的には

理事無礙による趣入を重視したため、真如実觀をもつて、一心と解釈したと云えよう。そのことは法蔵が一心を事事無礙のなかに解消し、澄觀が、これを主体の方向に転じようとしたこととあわせ考えるならば、より明確に理解されるであろう。

つぎに問題となるのは、それでは一心の体は何か、と云うことである。澄觀は一心の体を「心性」として把握する。この心性という言葉の用例を華嚴系統の学者に求めると、地論宗南道派の淨影寺慧遠は、『大乘義章』¹⁶卷三において、

心相滅尽すと雖も、心性猶在り。心性在りとは、即ち是れ真識なり。是の故に、之に就いて、証を得と説く。

とのべているのに気がつく。ここでは心相に対して心性という概念が明確に區別され、心性とは真識すなわち淨識であるという見解がとられている。心相は生滅変化するのに対して、心性は不滅であるとされているこのような慧遠の心性觀が華嚴宗にも伝えられ、発展、継承されたと考えて大過ないと思う。ところで八世紀の前半には、心性を把握することは、禪宗のみならず、他の学派においても云われており、たとえば天台第六祖の湛然の『止觀大意』¹⁷には、「心仏及衆生、是三無差別」を解釈して、

是の如く觀する時、心性を觀すと名く。隨縁の不變なるが故に性となす。不變の隨縁なるが故に心と為す。

とのべている。これによると、真如の不變の面より見たときは、「心性」であり、隨縁して現実世界が展開している一面から見たときは、「心」であるという。心性という概念を起信論の真如の不變という面から把握していることは興味深い。しかもその不變は「隨縁の不變」であるからして、相對を全く否定し、相對と無關係に定立された絶対ではなく、相對そのものの中に絶対を見ようとしているところがあり、凡夫から仏に趣入しうる事実を、論理的に明らかにしている。澄觀もこの心性を觀するという、実践的立場にたち、『華嚴經疏』¹⁸卷十五では、

仏仏所乘、同じく心性を觀じ、万行齊しく修す。始より終に至るまで、更に異徑なきが故に一道と云う。

とのべており、心性觀こそが諸仏の正道であり、古今不易の大道であると云う。さらにこの心性觀は、実践的には、「定」として把握され、『演義鈔』¹⁹卷三十六では、

其の心性を觀するとは、即ち是れ觀門なり。而して定と云うは、心性は是れ理觀にして、即ち理に契い、理と相応し、湛然不動なるが故に、定と名く。

とのべており、理觀すなわち真如実觀が、心性として把握され、それは湛然不動なる定であると云う。これは荷沢禪などの靈知不昧の一心とも共通するものがあり、さらに澄觀の「心要」における「無念」の立場となるであろう。『演義鈔』²⁰卷二

十六では、

一切の境界は、皆妄念に依って差別有り。若し心念を離れば、則ち一切の境界の相なし。此の経意に順じて、唯心觀を成ずるなり。とのべ、唯心觀の成就とは、心念を離れること、すなわち無念であると云っている。

- 1 華嚴行願品疏卷一（統藏第一輯七套三冊、三四二丁左）右
- 2 演義鈔卷六十五（大正三六・五二五上下）
- 3 同 卷七十四（大正三六・五八四上中）
- 4 鎌田「亡名息心銘考」（宗学研究第五卷、昭和三八年三月、駒沢大学宗学研究所刊）参照されたい。
- 5 中国的仏教の形成に大きな役割を果したと思われる曇遷については、結城令聞博士「隋禪定寺道場積曇遷の研究」（福井博士頌壽記念論文集所収）を参照されたい。
- 6 澄觀の禪の学系は、普通は荷沢禪とされていたが、これは宗密がそのようにしたのであって、澄觀の禪はむしろ牛頭禪の伝統を受けていると思われる。詳しくは鎌田「澄觀における禅思想の形成」（印度学仏教学研究第六卷第二号）を参照されたい。
- 7 華嚴玄談卷六（統藏一輯八套三冊、二六六丁右上）
- 8 澄觀は具分唯識について『演義鈔』卷四十二（大正三六・三二二下―二上）においては、「二門無礙にして唯是れ一心と云うは、起信に結歸す」とのべて、「一心法に依って、二種門を立つるが故に、須らく二義を具足するは、方に俱分唯識と名づくべし」とのべているが、これは、華嚴玄談の所説と同様である。
- 9 法藏は『大乘起信論義記』（大正四四・二五一中下）において

清涼澄觀の心性説（鎌 田）

『一心と言うは、謂く如来藏心なり。二義を含めり。一には体に約して絶相義、即ち真如門なり。（中略）二には隋縁起滅の義、即ち生滅門なり。云云』とのべている。

- 10 演義鈔卷八十九（大正三六・六九三下）では「唯心に就いて以て二觀を辨ず。仮心縁現せるは、即ち仮觀なり。現じて而も無性なるは、中道觀なり」とある。
- 11 華嚴經疏鈔玄談卷一（統藏一輯八套三冊、一七三丁左上）
- 12 華嚴經疏卷四十（大正三五・八〇六中）
- 13 華嚴經疏卷二十一（大正三五・六五九上）
また『演義鈔』卷三十三でも、この二觀を論じ、「然其要觀、略有二種。一唯心識觀、二真如実觀。唯心觀淺尚未能了。真如觀妙彼安能入。法性即是真如異名」（大正三六・二五二下）とある。
- 14 孔目章卷二（大正四五・五五九上中）
- 15 宗鏡錄卷九（大正四八・四六一上中）
- 16 大乘義章卷三（大正四四・五三九下）
- 17 止觀大意（大正四六・四六〇中）
- 18 華嚴經疏卷十五（大正三五・六一一上）。なお演義鈔卷三十四（大正三六・二五八下―九上）を見られたし。
- 19 演義鈔卷三十六（大正三六・二七三中）
- 20 同卷二十六（大正三六・一九七下―八上）

四 おわりに

以上簡単に澄觀の心性説について論じたのであるが、澄觀

の立場が、起信論的な如来蔵一心にもとづいて教学を組織したものであることは、彼の実践的立場がその原動力であることを明らかにしたものである。唯心の展開が、心性として深められ、「無念」「無心」というような言葉におきかえられたことは、きわめて重要であると思う。同じく心性という言葉でも、地論宗の慧遠の場合と澄觀の場合では、いちじるしく概念が異なってきたり、法蔵の華嚴とも異なった様相を呈している。従来、法蔵の華嚴と澄觀の華嚴のもっとも大きな相違点は、事事無礙より理事無礙への展開と云われてきたのであるが、心性説から云えば、事事無礙の一心から、心性への展開であるとも云えよう。たしかに法蔵のような事事無礙の立場にたつならば、能作の一心のような存在の根拠を求めする必要もなく、また果上現の法門の立場にたてば、一切が仏光明の世界であり、仏の海印三昧の世界であるから、そこには現実以外の何も必要としないのである。そこには絶対肯定せられた現実のみが開示されているのであり、禪的に云えば、柳は緑、花は紅の世界である。たしかに華嚴の立場から云えば、これこそが蓮華蔵世界であり、円融無尽の世界にちがいない。しかしこのような絶対肯定の世界には、否定的媒介としての絶対否定が裏面に相即していなければならぬ。しかもその絶対否定は徹底した自己否定を通じて開示せらるべきものであるから、不断の自己否定を要求されるので

ある。この自己否定を媒介としない絶対肯定は一種の楽天的世界観となり、現実の体制に対する随順・迎合となるであろう。それならば自己否定とは何か、ということが問われなければならぬであろう。自己否定とは、自己の宗教的覚醒を意味する。自覚され、反省された自己とは、まず妄念に覆われた自己として自覚されてくるのであるから、妄念の否定が考えられねばならない。現実の自己が妄念に満たされていることを知るのは、その底に清浄なる自己が存在するからであり、逆に云えば、本来吾々の自己は、清浄なる一心、すなわち心性にほかならないことを知るのである。この自覚過程を強く意識したであろうところの澄觀なればこそ、心性||無念の立場から華嚴教学を組織したとも云えよう。たしかに澄觀には熱烈たる求道の志気があふれていたと思われ、僧伝に書かれた彼の伝記を信用するならば、それによると、彼は一生涯身体を横にして寝たことがなく、修禪に、学問に精進したようである。このような求道の気迫をもった澄觀であったからこそ、自己否定への道もはげしく、徹底的であったであろう。それ故にこそ、彼の華嚴は、起信論的心性の立場を根本にすえつつ、理事無礙を重視し、主体の自覚を強調したのであろう。

さて、法蔵の華嚴は絶対肯定の立場が濃厚であって、自己否定が稀薄であり、澄觀には実践的態度が強くあらわれた、

と云ったが、このことは、法蔵と澄観との個人的内面的な性格の相違にもよるのであるが、又一面では、人間を生み、育て、思想を形成させた社会的基盤の相違にもとづくものがあるであろう。思想はその思想家の内的体験の表現ではあるが、思想家の属した階級なり、社会的立場なりの影響を受けること大であるからである。

最後に中国思想史全体の視野から見ると、宋学の形成や陽明学、あるいは近代における康有為の学説などにおよぼした華嚴の影響は深くして且つ大であるが、宋学におよぼした華嚴は、法蔵の華嚴ではなく、澄観・宗密のそれである。澄観・宗密の華嚴であるということは、事事無礙よりも理事無礙を重視したことを意味し、そのことは武内義雄博士の指摘（岩波全書、中国思想史）のとおりであると思う。中国人の思惟方法から云って、法蔵の華嚴よりも、澄観・宗密のその方がより理解しやすく、適合していたのであろうか。これらの問題の解明は現在のわたくしの力では不可能であるので、他日にゆずるが、一言ここで云いうることは、澄観・宗密の思想が、その後の仏教思想史や中国思想史の展開史上の、一つの転回点となったことだけは、承認できると思う。