

天台観心の基本構造

池田魯参

八〇

- 一、はじめに
- 二、陰入境の位置
- 三、観不思議境の解釈と問題点
- 四、余論

一 はじめに

一般に、「観心」と呼びならわされている天台智顛によって構築された実践体系の基本ともいうべきものが、『摩訶止観』の第七章の「正修止観」のなかにみられることは、良く知られるところであり、この点は何人も疑わない。前の六章では、智顛の自内証を中心に、諸経論に説かれる教説が援用され、仏教における実践法の正当性を導き出すために、基礎的な理論を組織するのであるが、そのような周到な基礎理論によって導かれる、第七正修止観章は、いわば修行の現実の場面における適応性や、有効性の問題を論ずるものであると

いうことができよう。人師、国宝と仰がれるほどの、信仰の指導者は、このような正しい実践を身体に顕現しているものであり、自匠、匠他の利益を兼ねあわせるものである（大正蔵四六・四九上）と智顛は説いている。智顛と同時代の禪定家たちが、体心、踏心、和心、融心、覚心、覓心、泯心、了心などと種々に自らの修行論を表詮したことを伝え、彼等の修行内容の理解の仕方が、極めて偶然的で一回的な私的な体験にもたれこんだもので、すべての修行者に適応できるようなものではない（四九上）と批判している。智顛の立場における「観心」が、それらとは訣別したものととして構築されていることを、智顛はいいたいのである。「初心に規矩」（五二中）たるものであると説いた時、彼は、すべての学人に有効な実践法を説こうとしているのであり、「高尚なる者には高尚にし、卑劣なる者には卑劣にす」（四九上）という時、天台の観心は実践修証の規範として充分に機能することを確信してい

るのである。そこで、本論は、天台智顛の観心体系の根本の構造を、特に「観不思議境」の解釈と理解を通じて闡明しようとするもので、論を進める過程で、今日行なわれている二三の誤まった読み方をとりあげ補正したいと思う。

二 陰入界境の位置

観心が行なわれる現実の具体的な状況を、「観境」と名指し、そのような観境を次の十種に整理している。すなわち、

- (1)陰界入境、(2)煩惱境、(3)病患境、(4)業相境、(5)魔事境、(6)禅定境、(7)諸見境、(8)増上慢境、(9)二乗境、(10)菩薩境(四九上)

の十境がそれである。

そこで先ず第一に陰入界の三科を第一境に定めた理由は何であるかという点、それには二つの意味があると説く。すなわち、「一には現前、二には経による」(四九中)と記す。このままで読めば、二つの理由があるかのようにであるが、実際は理由は唯一つしかなく、二つのことではない。「現前」の意味は、諸経論の教説によって証拠だてられるから、充分に理由のあることだ、というほどに読むべきであろう。いうならば、具体的な現実を離れて、抽象的な真理とか、超越的な境界を問題にするのではなく、今、ここにある、実存を修行の原点にすえる、というほどの意味で、陰入界境を第一に立てたというのである。「陰入の一境は、常におのずから現前

し、もしは発するも発せざるも、恒に観をなすことを得る」(四九下)と記すのは、そのようなことである。これに対すると、「余の九境は、発すれば観をなすべし、発せずんばなんぞ観するところあらん」(四九下)とみえるから、第二煩惱境以下の九境の場合では、宗教的内省が深まって生起し発得する限りで観境とされることが知られる。

ところで、このような十境の組織が、いずれも智顛その人の宗教的体験によって基礎づけられていることは、改めていうまでもないが、初心に規矩なるものとして、宗教的実存における現実の形態として説かれたものであってみれば、修行の実際では、ここに説かれたままの截然とした十種の型のままでありおおせることは当然ありえないと考えられる。その意味において、十種の観境は相互に複合的に様々に関連するものであることが考えられ、それを智顛は、(1)次第と不次第、(2)雑と不雑、(3)具と不具、(4)作意と不作意、(5)成と不成、(6)益と不益、(7)久と不久、(8)難と不難、(9)更と不更、(10)三障と四魔の、九双・七隻の範疇(四九下)のなかで説明する。

先ず、(1)次第と不次第の観点から、十境相互の関係をみてみると、次第の立場でいえば、「法」として、十境は次第に浅深をなしており、「修」としては、次第に修するものとして位置づけられ、「発」としては、次第に修することによって、次第に発得するものとして位置づけられている。不次第

の立場でいうと、「発」としては、十境の順序は不定で、前に菩薩境を発し、後に陰入境を発するというようなこともある。「修」としては、行者の当面の関心にしたがい、例えば病患に強く執着しているものは病患境によって、煩悶苦悩にひきずられているものは煩悩境を先に修するという具合である。「法」の面から十境の不次第をみると、陰入境は、たちどころに法界における寂靜門として展開し、法界の外にさらに別の法があって、次第に生起するというようなことではない。

陰入境についてする観心が、それだけで完結するというのであるが、理屈としては、他の九境は陰入境の一境のなかに内実として融即されてあるからという理由で、実践的な問題としてみれば、陰入境以外の観境を選択する必要がないという意味で、この場合はあろう。このように陰入境でいえることは、同ように、余境についてもいえるわけで、「煩悩即ち法界なり」、「病患これ法界なり」、「業相を法界となす」、「魔事を法界となす」、「禅を法界となす」、「見を法界となす」、「慢を法界となす」、「二乗を法界となす」、「菩薩を法界となす」等と記される。そして「この一一の（十境の）法は、みなすなわち法界なり、これを（十境）不次第の法の相となす」（五〇上）と結んでいる。

智顛は、「法界」の観念について、六凡四聖の「十法界」

の説を立てたが、それは三種の意味を含むものであるとして次のように記す。

(1)十の数はこれ能依なり。法界はこれ所依なり、能所を合わせ称するが故に、十法界という。(2)またこの十法は各各の因、各各の果、あい混濫せず、故に十法界という。(3)またこの十法は、一一の当体みなこれ法界なり、故に十法界という。(五二下)

十境の不次第の法の理解は、この第三義と同轍のものといえよう。又「この法界はまた菩提と名づけ、また不可思議の境界と名づけ、また般若と名づけ、また不生不滅と名づく」（二一中）と規定されている点を銘記しておきたい。

次に(2)雑と不雑によってみると、一境を発し終ってからさらに一境を発するというように十境が歴然として分明なのは不雑である。一方、陰入境を発するうちに煩悩が起り、煩悩がいまだ完らないうちに業・魔・禅・見・慢等が起るといように、十境が交横し並沓する様相は雑発である（五〇上）。

(3)具と不具についてみると、十境を全部用いるのは具であり、九境以下の諸境で成る場合は不具である。次第不次第、雑不雑において、この具不具を論じていることになる（五〇上）。

(4)修と不修でみると、作意して陰入を修するなら、それは修の発であり、作意しなくて陰入が自ら発しているような場合は、不修の発である（五〇中）。

(5)成と不成でいうと、一境を発して成就し、さらに余境を發して同ように成ずるといふふうなのは成である。それに対して不成というのは、一種の境を發するに、起ったかと思ふと滅するというふうで、各境が分分として明らかでなく曖昧なことをいう(五〇中)。

(6)益と不益の觀点からいうと、惡法の境についても觀心の利益が深いことがあると共に、善法の境を發する場合でも觀心の効果が充分でないこともある(五〇中)。

(7)難發と不難發からみると、十境について、惡法の境が發し難い情況と發し易い情況とがあると同時に、善法の境が發し難いと發し易い情況があり、善惡俱に發し難く、善惡俱に發し易い情況もある(五〇中)。

(8)久と不久についていうと、一境がいつまでも去らない場合があり、あるいは起ったかと思つたら去つていくというような場合がある(五〇中)。

(9)更と不更につくと、一境が間断してたびたび發することがある。一方、一境が一たび發して成り休すると、のちに二度と發しないというような場合もある(五〇中)。

(10)三障と四魔の七隻の範疇で十境をみると、陰入・病患は報障に、煩惱・見・慢は煩惱障に、業・魔・禪・二乘・菩薩は業障に対配することができ、止觀の実修を障礙するものである。四魔に対配すると、陰入は陰魔であり、業・禪・二

乘・菩薩等は行陰に属するものであるから陰魔である。煩惱・見・慢等は煩惱魔であり、魔事は天子魔に当る。十境はいずれも觀を破して仏の慧命を奪うものであり、止を破して身体を奪う。觀を磨訛して愚闇なものとし、止を磨訛して散逸ならしめるものである(五〇中)と説いている。

このように、十種の觀境は、それぞれが相互に複合的な相関関係にあることが知られ、實際に運用される場合に起る多様な狀況が予見的に示されている点を、先ず注意しておきたい。

ともあれ、觀心における最も基本的な觀境として、陰入界境が第一に掲げられていることは確實である。陰入界とは、いうまでもなく蘊・処・界の三科のことで、五陰・十二入・十八界のことである。もともとの意味は、總体としての生存のあり方を説明する概念で、無我説を教える教義である。部派の仏教学研究においては、五陰についても、一異・同時・前後などの觀点で種々の論説を生み、心王と心数の同時異時などの議論を展開する。

智顛はそれらの教理史を概括し、それらの論説の一端に組み拒絶した後で、「界の内外の一切の陰入はみな心によって起る」(五二上)という簡明な理由を根拠とすることを表明している。そこで、陰・入・界の三科について、「丈を去つて尺に就き、尺を去つて寸に就き」、入・界の二

科はしばらく措いて、五陰の一科につき、さらに「色等の四陰を置いて、ただ識陰を観ずべし」（五二上）と結んでいる。そして「識陰とは心これなり」（五二中）と規定し、この「心」こそが、宗教的実存を総体として名指す観念であると示される。勿論、この心は「心はこれ惑の本なり」（五二上）といわれるような方向において解することが出来るものではあるが、智顛が今ここでいおうとする「心」は、そのような宗教的反省をさしはさむ以前の、その意味でいえば「真」でもなければ「妄」でもない、ただ、今、ここに、このものとしてある限りの、具体的な現実の生そのものをトータルなものとして名指そうとしている点であり、後に真心観、妄心観の論争で展開されるような意味では決してないことを、特に注意しておきたい。

この点に関連して、安藤俊雄博士が、「ことに次第禅門や六妙法門では、止観の対境が一切法を生起するところの本源としての心性であり、反観心性を頻りに説いたが、小止観では専ら初心の龜乱、あるいは定中利細の妄心を観境として設定し、反観心源や反観心性の代りに、反観所起之心ということとを教えている」（『天台学』平楽寺書店一九六八・二七三頁）と説かれ、『摩訶止観』が陰入境界を現前の対境と規定する思想の萌芽が智顛の中間期の著述のなかにみえることを指摘しておられるが、傾聴すべき説である。智顛の遺書とさ

れる『観心論』（大正蔵四六・五八六中）では、全て「観自生心」で統一されていたことを並せて想い起こすべきであろう。

三 観不思議境の解釈と問題点

さて、智顛は、「観心に十の法門を具す」と記して、前述したような修行者の実存の状況の一一において適用する方法として、次のような十種の観心の内容を規定している。

(1) 観不思議境、(2) 起慈悲心、(3) 巧安止観、(4) 破法遍、(5) 識通塞、(6) 修道具、(7) 対治助開、(8) 知次位、(9) 能安忍、(10) 無法愛（五二中）の十種の観法のことである。

この十種の観法は、「初めはすなわち境の真偽を簡び、中ごろはすなわち正助あい添え、後はすなわち安忍無著なり」（五二中）と説明されるような構成を示しており、「横堅に収束し微妙精巧」に構成され、この十観は「意円かに法巧みに該括周備す」るものであるから、「初心に規矩」（五二中）たるものであると説く。

ところで、このような十観が、「十重の観法」（五二中）と記されている点に、私は特に注意したい。すなわち、「十重」といわれるほどの意味は、十種の観法が各別の観法として十種集められたというようなことではなく、例えば観不思議境が成立する同一の次元と全体が、そのまま他の観法が成立する場面のそれであればならないと考えられるからである。

前にみた十境の互発におけると同様の観点をここにも導入してみる必要があるように、私は考える。例えば、法華の三周説法にみられるような意味合いのものとして、この「十重」の意味も理解されなければならないのではなからうか。「けだし如来が積劫に勤求するところ、道場に妙悟するところに由る。身子の三たび請ずるところ、法譬の三たび説くところ、まさしくここにあるか。」(五二中)とみえるから、私のこのような推論もあながち見当はずれとばかりはいえない。

私が敢えて、このような読み方を強要するのには、理由がある。すなわち、従来の解釈では次のように読んでいるからである。概していうと、観心を実修する修行者に、機根の能力を認め、それを上・中・下の三階級に分類し、上根のものは、第一の観不思議境だけで修行が完結するが、中根のものは、第二起慈悲心、第三巧安止観、第四破法遍、第五識通塞、第六修道品、第七対治助開等の二ないし七法を修行し、下根のもの、さらに第八知次位、第九能安忍、第十無法愛を修行しなければならない、というような理解の仕方がある。

上根一法、中根七法、下根十法という、このような解釈は、湛然の『止観大意』(大正蔵四六・四六〇上)に創まる。湛然の解釈は、梁肅の『止観統例』(大正蔵四六・四七四中)などに承

け継がれ、宋代に入ってから、仁岳の『十不二門文心解』(卍統蔵二編五套一冊八八右上)や、從義の『止観義例纂要』(卍統蔵二編四套四冊三二九右下)、処元の『止観義例随積』(前同五冊四三二右下)、元粹の『四教儀備積』(卍統蔵二編七套一冊一〇二左上)、法照の『三大部読教記』(卍統蔵四三套五冊四〇一)などに紹げ継がれている。異説としては、諦観の『四教儀』(大正蔵四六・七八〇下)や、智旭の『教観綱宗』(大正蔵四六・九四二上)などで、上根一法、中根六法、下根十法の説があり、明曠の『天台八教大意』(大正蔵四六・七七三上)では、上根は一法ないし三法を修し、中下根は十観を修するというように理解している。さらに三法のなかでも巧安止観を重視し、これを十法の行体とし、観不思議境と起慈心を十法の法体であるとする説がある。安藤博士は「観不思議境や起慈悲心は、この巧安止観の前階として修行さるべきものである」というのが智顛の真意であろう」と説かれ、「巧安止観が円頓止観の正修行として最も重要であることが、初期以来智顛の止観学説を一貫する不変の立場であったといひ得る」(前掲書二八六―二九〇頁)と主張されておられる。

結論から先にいうと、湛然が修行者の宗教的な能力を考え、十重の観法に対処して解釈した理解の仕方は、智顛の観心法の根本の立場からは少しく偏向をきたした解釈のように思われる。さらにいえば、湛然がというような宗教的な人間を問題

にし、その実践能力をいおうとするなら、むしろ湛然が考えた意味とは全く逆のものとして読まれなければならないのではなからうか。すなわち、上根は十法、下根は一法というような具合にである。いうまでもなく、この十重観法が、智顛の人格における実践を根本として証明されたものであることを改めて想起させなければならぬ。そうとすれば、十法が各々に明確な位置をしめ、具体的な内容を荷負うこの観心の組織は、宗教的な実存における意味の拡大であり、確かさを表明するものであるのに他ならない。してみると、豊饒な意味構造がはっきりとした形ちでみえているものの方が、いかにしてもその能力は上であろう。十法を実修するものの方が上根であると、敢えて私が主張するのはそのような理由によってである。表現が足りないことを承知の上で恐れずいうなら、人間の弱さを知るものは、より強いものであるうし、生存の悲しみを知るものは、より深い愛のかたちに目覚めたものでなければならぬ、と私には思える。闍証の禪師、誦文の法師がよく知るところではない、といった智顛の矜持は、このような逆説の意味において充分な正当性を回復するであろう。

しかし、私のこのような解釈も、湛然の解釈の仕方が正しいという前提の下で成り立つにすぎない。そういうことではなくて、むしろ私は、天台の観心の根本の意味にたちかえっ

てみる時、そのような方法自体が無くもがなの解説を生んだといいたいのである。

くりかえしているが、観心の十法は、正しく「十重の観法」なのであり、観心の同一の場面に成立し、重層的に透視されている、意味構造なのである。

それでは、第一の観不思議境は、どのようなことであろうか。智顛は、「心はこれ不可思議の境なりと観ず」（五二中）ることであると説く。その「心」は、すでにみたように、この身このままの、総体としての生身の実存を、直かに名指す概念である。「不思議」とは、「思議」を超えている「何も」のありようを名指す概念であり、一般に使われるような意味で、何かこの世のものとも思えぬ神秘的なことや、奇跡などを表わそうとしているのではない。灌頂はこの点に特に留意し、次のように明快な断案を下している。

（一般には）希有の事について不思議を解す。いま解するは（それと異なり）、心なく念なく、能行なく能到なきなり。思議すべからざるの理なり。理はすなわち事に勝る（五一下）。

「不思議」の領域では、心も、念も、あらゆる言詮をうけつけない。能行もなければ、能到もない。何から何へ、というようなことがない。それは、あらゆる思議思量を超えた理としてあり、あらゆる事象をそのものとして成り立たせる、確かに「何もの」なのである。

一体、心といひ三千というのは、思議のはたらきを通して表われる観念であるから、不可思議の場面でそれを説くのは、矛盾である。「まさに知るべし、四句に心を求むるも不可得なり、三千の法を求むるもまた不可得なり。」(五四中)といわれなければならぬ。正しく「第一義のなかには、一の法も不可得なり」(五四下)である。しかし同時に「世諦のなかには、一心になお無量の法を具す、いわんや三千をや」(五四下)ということもできる。このような消息において、智顛は、「四句冥寂なりといえども、慈悲憐愍して名相なきなかにおいて、(四悉檀の因縁により)名相を仮りて説く」(五四下)のであると結ぶ。

このような開かれた立場に基づく、「終日説いて終日説かず、終日説かずして終日説く」(五五上)というような、黙説をつきぬけた道理が知られ、心は不可説、不可得のものであると同時に、心は可説、可得のものとして現われるのである。そこで、智顛は、現実の生存を全体として指示する、このような「心」は、一切法と同一のものであるといい、それを「三千」の諸法を具するというように表現する。「この三千は一念の心に在り。もし心なくんば已みなん。介爾にも心あれば、すなわち三千を具す」(五四上)と。

しかし、心が三千の諸法を具えるといっても、「一心は前に在り、一切の法は後に在り」というのでもなければ、「一

切の法は前に在り、一心は後に在り」というのでもない。時間の範疇(縦)のなかで、「一心より一切の法を生ず」といったり、空間の範疇(横)にしたがって、「心が一時に一切の法を含む」といおうとしているのでもない。いいうるのは、「心はこれ一切の法、一切の法はこれ心」(五四上)ということだけである。このように心は縦・横、一・異の解説を超えたものとして、今ここに一切法として顕現している。灌頂は、一念に具するという意味を、「法性おのずから爾なり。作の所成にあらず。一微塵に十方の分を具するがごとし」(五一下)と説明し、法性の自然のすがたがそのような構造を示すという意味なので、修行によってそのような体験が現われるという意味ではないと断じている。

智顛のこのような主張が、当時行なわれた地論学派や撰論学派における有力な学説を伏線として行なわれていることを忘れてはならないであろう。智顛が伝えるところにしたがつと、地論学派では「一切の解惑、真妄は法性に依持す、法性は真妄を持し、真妄は法性による」(五四上)と解されており、撰論学派では「法性は惑のために染せられず、真のために浄められず、故に法性は依持にあらず。依持というは阿黎耶これなり。無没の無明、一切の種子を盛持す」(五四上)と解されてきたという。いわば地論師の解釈は、「心に一切の法を具す」(五四上)とみるものであり、撰論師のそれは「縁に一

切の法を具す」（五四上）とみるものであるといえよう。智顛は、「この両師は、おのおの一边に拠る」（五四上）と考え、両学説の不合理を逐次指摘した後、及んで、「いかんぞ、偏えに法性、黎耶が一切法を生ずるに拠らん」（五四中）と結んでいる。

無論、「無明は法性に法って一切の法を生ず」（五五上）ということができる。法性は一で少であるが無いわけではなく、無明は雑多で種種であるがあるわけではない。法性と無明の関係は、法性の一を指したと同一のものを無明の多と指し示しているに外ならず、そうとすれば、多は多ではないし、多なるものを一なるもので名指すのであれば、一なるものは少ではない。このような理解に立って、「一心一切法」がいえると説く。

「一心は一切法、一切法は一心」という、心のありかたは、一と一切という量の多少を超えたものとしてあり、ありとしてある、ものの真実のありようとして了解されてあれば、これほどのことは他にも自在に説くことができるであろう。すなわち、

一心一切心・一切心一心・非一非一切（中略）一陰一切陰・一切陰一陰・非一非一切、一入一切入・一切入一入・非一非一切、一界一切界・一切界一界・非一非一切、一衆生一切衆生・一切衆生一衆生・非一非一切、一国土一切国土・一切国土一国土・非一非

一切、一相一切相・一切相一相・非一非一切、乃至、一究竟一切究竟・一切究竟一究竟・非一非一切（五五中）

というようにである。ひとたび不可思議といえ、遍く一切に適應して、このように不可思議の境ならざるものはないこととなる。

そして智顛は、この一法一切法として表われる辺を俗諦とし、一切法一法の辺を真諦とし、非一非一切の辺を中道第一義諦とし、不思議（円融）の三諦（五五中）と名指し、一法一切法として表す辺を仮観とし、一切法一法と説く辺を空観とし、非一非一切の辺を中道観とし、これを不可思議の一心三観（五五中）と規定している。「行人に軌則たるを呼んで三法とし、所照を三諦となし、所発を三観となし、観成ずるを三智となし」（五五下）云々と説くから、心はこれ不可思議の境と観ずることは、三法として展開される一切法のありようを三諦と認め、三観によって三智を成就することである、ということができる。それはさらに、不思議なる境について、思議に非ざるところの思議によって思議するいとなみである、ということもできようか。「内に蓄うるにあらず、外より入るにあらず、前後を謀らず、多少を扱はず、麤妙をなさず、意に称いて豊儉なり。」（五五下）と説かれ、「如意珠」にも喩えられる、これはそのような生存のいとなみのことである。

ところで、安藤博士は、「観不思議境」という呼称について、

『摩訶止観』以外の著述のなかでどのような名指されるかを調査され、それは「体解不思議境」、「善識不思議境」、「善識不思議因縁」、「知不思議正因縁」、「信順不思議一実四諦」などともみえ、「観不思議境」という呼称が必ずしも確定的一義的なものでなかった点に注意され、このことを理由に「これらの呼称(が一致していないということ)は、決して観不思議境が一法のみで円頓止観の目的を実証するというような神秘的・叡智的な直観の如きものを意味するのではなく(中略)十乗観法の初歩としての地位に置かれるべきであったであろう(前掲書の同箇所)と説いておられる。

しかし、私は、このような安藤博士の解釈は、少しく穩当を欠くものではなからうかと疑うのである。なぜかというところ、観不思議境が、たとえ他処で、体解・観・解・善識・知・信順等と種種に表現されているとはいえ、それが「不思議」なる何ものもあり方を指示している点ではすべて同じであるからである。まして初歩の観法であるなどはとうていいいないことであらう。いうのであれば、不思議境を観ずるといふことは修行の原点であると同時に帰結点でもあるというふうにいふべきところではなからうか。不思議境が宗教的実存の基本構造を解明している点は、何れの場合でも動いてはいないのである。このような不思議境の立場と比較してみても「巧安止観が円頓止観の正修行として最も重要である」(安藤学

説)などとはどうしても論じられないと私は思うのである。

いくらでも証拠はあるが、例えば「観不思議境」を結び個所に、「この不思議の境になんの法をか収めざらん。この境は智を発す、なんの智か発せざらん。この境によって誓を発す、乃至法愛なし、なんの誓か具せざらん、なんの行か満足せざらんや」(五五下)とみえるのは、正しく不思議境が出发点であり終結点であることを指示するであろうし、他の観心法が成立する共同の基盤を明示するものとして規定されていることが知られる。さらに「説くときは上の次第のごとし、行ずるときは一心のなかに一切の心を具す」(五五下)と説かれるような意味において、言語による表象が一定の時間の持続を前提にしなければ成立しないのに対して、表現を要請する根拠としての実存は、そのように分割することができないものとして、統一のある全体を開示して欲しいと要求するであろうことは自明である。このようなことに徴してみれば、十種の観心法について、どれが重要でどれは重要でないといふような解釈法自体が無意味なものであることが知られよう。

第二の起慈悲の段でも、帽頭には「すでに深く不思議の境を識って、一苦一切苦なるを知り、みずから昔の苦を悲しむ」(五五下)とみえ、あたかも順序次第があるように説くが、末尾の結びのところには、「かくのごときの慈悲の誓願と不

可思議の境智とは、前にあらず後にあらず、同時にともに起る」（五六中）と記しており、慈悲心が不可思議境智を基盤とし、不可思議境智が慈悲心を内容とするものであることが知られよう。

さらに第三の善巧安心では、初めに「上に深く不思議の境の淵奥微密なるに達し、博く慈悲を運んで亘蓋することかくのごとし。すべからく行じて願を填つべし、行はずなわち止観なり」（五六中）と起し、結んでは「もし三諦を離れては安心の処なし、もし止観を離れては安心の法なし。もし心を諦に安んぜば一句にしてすなわち足る。もしそれ安んぜざれば巧みに方便をもちいて心をして安んずることを得せしめよ。」（五九上）と説いている。

第四の破法遍の最後に、横堅不二の破法遍を結束して、「千万重疊なれども、ただこれ無明の一念の因縁所生の法、即空即仮即中の不思議の三諦、一心三観、一切種智、仏眼等の法なるのみ（中略）種種に説くといえども、ただ一心三観なり、故に横なく堅なし」（八四中）と説いている。

以上のような諸説にしたがって、「観不思議境」が十重観法においてしめる位置と、その役割について充分な確認がなされようと思う。そうして何よりもこのような決着をつける標準となる説を、私は「円頓章」のなかにみいだすのである。円頓章の全文を掲げておこう。

円頓とは、初めより実相を縁ず、境に造るにすなわち中にして、真実ならざることなし。縁を法界に繋げ、念を法界に一うす、一色一香も中道にあらざることなし。己界および仏界、衆生界もまたしかり。陰入みな如なれば苦の捨つべきなく、無明塵勞即ちこれ菩提なれば集の断すべきなく、辺邪みな中正なれば道の修すべきなく、生死即ち涅槃なれば滅の証すべきなし。苦なく集なきが故に世間なく、道なく、滅なきが故に出世間なし。純ら一実相にして実相のほかさらに別の法なし。法性寂然たるを止と名づけ、寂にして常に照らすを観と名づく。初後をいうといえども二なく別なし。これを円頓止観と名づく（一下）。

四 余論

前述したような、十境・十乗の、智顛の観心体系を判じて、漸悟禅のものであると考える学説が、湛然の時代前後にかなり有力な説として、一般に行なわれるようになった。それは、一見して、十境・十乗の観心組織そのものが錯綜しており、煩瑣なものとして映るところから生じ、『摩訶止観』がそのままの形で読まれれば、いかにも十境・十乗の観心法は、漸次に順序だてて歴観実修しなければならぬものであるかのように認められるからである。だから、このような理解は、同時に、頓悟禅では、十境・十乗の行法は存在しないという主張を伏在させ、頓悟禅の実践では、十境・十乗の組織は無用のものであるというような結論に導かれるであろう。

天台止観に対するこのような批判学説を、湛然は『止観義例』下巻の喩疑顕正例のなかで詳細に紹介し、逐次に検討を加えて、天台止観が南宗頓禪に勝るとも劣るものではなく、速疾頓悟の禪であることを強調し弁明している。因みにいうと、湛然が対抗した相手の学説とは、荷沢禪に心酔した清涼澄観の、天台止観に対する理解であったといわれている。

すでに知られる通り、天台の観心法の根幹をなす、十観は「十重」の構造を示すものとして、機根の能力にしたがって適用されるようなものではなく、全体の観心の開かれた意味内容を重層的な形ちでペルスペクティブするもので、十観の共通の場面と全体を指摘する役割を果たすものが、観不思議境であるのに外ならないのである。また十境は、「互発」の十種の規定で知られるように、十境は修行者の側にある、宗教的内省の深まりや、社会的な広がりにおいて、自づから明確な形ちの意識や自覚となって現われる様々な状況を写し出したもので、十種の順序に次第を追って説かれる通りに運用すべきものとしては、もともと説かれてはいないのである。

このようにみてみると、煩瑣にみえるのは読み方が粗雑であり、性急であるためであり、十境・十乗が漸次に歴観しなければならぬものとは読み読めるのは、明白に読み方が誤まっているからである。例えば、洗面の仕方を知らない者に、洗面の方法を文字で書いて教えるような場面を想像してみれば

ばいいであろう。その時、聞き手の側に感じられる煩雑でやかましい気分、ちょうどそれは似ている。文字の字面ではなく、文字が示そうとする、すなわち文字を使っている側の、宗教的実存における生の開かれた意味をこそ、しかと読みとるべきなのである。

さらに、観心の問題として「円頓」の観念について一言しておこう。「円頓」と熟語で使われる場合に、この「頓」は、速いとか、効果観面などというような意味のことではあるまい。円教の開頭の場面では、「頓」というありようでないものはない、というほどの意味に解すべきであろう。この場合には、斉一性とか、同時性、平等性の意味に解すべきであろう。「円頓」という時の「頓」は、「円」の意味によって限定された「頓」で、円の内容に関わり、そのありかたを提示する働きを持つものと解される。例えば、化儀の四教で説く、頓漸の概念は、化儀、すなわち教化の仕方とか方法の意味に規定されるが、この場合「頓」は時間の範疇のなかで、「直接に」とか、「いきなり」、「そのままに」という意味と解される。「漸」の観念は、次第順序をふむことであるから、「漸悟」と使われる場合でも、化儀の意味で使われる場合でも、いずれでも意味は同じで問題はないと思われるが、観心の場面でいわれる「円頓」の観念は、少しく説明がいるように思われるのである。

どのようなことかという、漸次に次第するものとしての現実的適応の仕方、根底に常に「円頓」の意味を持つのではなからうか、ということである。否、円「頓」の意味をふまえない「漸」次は、実際には存在しないというようにいふべきであるかも知れない。例えば日常生活のなかで、極めて無反省に、低次の教育のものであるかのようにみえているものでも、現実に運用される教育過程においては、生存の全体的な意味や価値に関わるものとして機能し、前段階の一一のレベルは、予見的にそれだけで完結する究極の形を提示しつづけてあることが知られるからである。このような消息を想い起こしてみると、我々が究極の意味に出会う仕方は、いかなる時・処・位であつても、正しく「円頓」と名指されるような状態においてあるのだといつてよいであらう。『摩訶止観』が別に「円頓止観」と称された所以は、このような実修実証の構造をこそ説こうとしたためではなからうかと考えられるのである。

（昭和五二年六月稿）